『古代研究』第二部　国文学篇

折口信夫

青空
文庫

目　次

國文學の發生（第三稿）……5
國文學の發生（第一稿）……72
国文学の発生（第二稿）……87
国文学の発生（第四稿）……140
短歌本質成立の時代……244
女房文学から隠者文学へ……296
万葉びとの生活……358
万葉集の解題……376
万葉集のなり立ち……397

万葉集研究……413
叙景詩の発生……467
古代生活に見えた恋愛……507
古代民謡の研究……525
日本書と日本紀と……549
相聞の発達……563
日本文章の発想法の起り……579
お伽草子の一考察……593

國文學の發生（第三稿）

一　客とまれびとと

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

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

うづは尊貴であつて、珍重せられるものゝ義を含む語根であるが、まれは數量・度數に於て、更に少いことを示す同義語である。單に少いばかりでなく、唯一・孤獨などの義が第一のものではあるまいか。「あだなりと名にこそたてれ、櫻花、年にまれなる人も待ちけり（古今集）」など言ふ表現は、平安初期の創意ではあるまい。まれびとの内容の弛んで居た時代に拘らず、此まれには「唯一」と「尊重」との意義が見えてゐる。「年に」と言ふ語がある爲に、此まれは、つきつめた範圍に狹められて、一回きりの意になるのである。此「年にまれなり」と言ふ句は、文章上の慣

用句を利用したものと見てさしつかへはない様である。

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

くすり師は常のもあれど、珍人（マラ）の新（イマ）のくすり師　たふとかりけり。珍（メグ）しかりけり

（佛足石の歌）

つねは、普通・通常などを意味するものと見るよりも、此場合は、常住、或は不斷の義で、新奇の一時的渡來者の對立として用ゐられてゐるのである。まらは、まれの形容屈折である。尊・珍・新などの聯想を伴ふ語であつたことは、此歌によく現れてゐる。

まれと言ふ語の溯れる限りの古い意義に於て、最少の度數の出現又は訪問を示すものであつた事は言はれる。ひとと言ふ語も、人間の意味に固定する前は、神及び繼承者の義があつたらしい。其側から見れば、まれひとは來訪する神と言ふことにな

る。ひとに就て今一段推測し易い考へは、人にして神なるものを表すことがあつたとするのである。人の扮した神なるが故にひとと稱したとするのである。

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

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

まれびとが神であつた時代を溯つて考へる爲に、平安朝以後、近世に到る賓客饗應の風習を追憶して見ようと思ふ。第一に、近世「客(キヤク)」なる語が濫用せられて、其訓なるまれびとの内容をさへ、極めてありふれたものに變化させて來たことを思はねばならぬ。大正の今日にも到る處の田舍では、ゐろりの縁の正座なるよこざ（横座）を主人の座とし、其次に位する脇の側を「客座(キヤクザ)」と稱へて居る。此は客を重んじ慣れた都會の人々には、會得のいかぬことである。併し田舍屋の日常生活に訪ふものと言へば、近隣の同格或は以下の人たちばかりである。若したまに同等以上の客の來た時には、主人は、横座を其客に讓るのが常である。だから、第二位の座に客は

坐るものと考へられたことは、農村の家々に、眞の賓客と稱してよい者の、容易には來るものでなかつた事を示して居る。

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

上官下僚の關係で見ても、さうだ。非公式には多少の往來を交して居さうな人々の間にも、公式となると、ことゞくしい形式を履まねばならぬことになつてゐた。「大臣大饗」は、此適切な例である。新しく右大臣に任ぜられた人が、先輩なる現左大臣を正客として、他の公卿を招く饗宴であるが、此は公家生活の上に於ける非常に重大な行事とせられて居た。だから、正客なる左大臣の一擧一動は、滿座の公卿の

注視の的となつた。新大臣にとつては、單に次には自分の行はねばならぬ儀式の手本を見とつて置く爲の目的から、故らに行うたやうな形があつた。先輩大臣は、其だけに故實を糺して、先例を遺して置かうと言ふ氣ぐみを持つてゐた。

二　門入り

凡、大饗と名のつく饗宴には、すべて此正客をば「尊者」と稱へて居た。壽・德・福を備へた長老を「尊者」と言ふと説明して來て居るが、違ふ樣である。私は此には二とほりの考へを持つて居る。一つはまれびとの直譯とするのである。今一つは寺院生活の用語を應用したものと見るのである。食堂（ジキダウ）の正席は必、空座なのが常である。此は、尊者の座席として、あけて置くのである。尊者は、賓頭盧（ビンヅル）尊者の略號なのである。だから、食事を主とする饗宴の正客を尊者と稱すると考へるのも、不自然な想像ではない樣である。尊者の來臨に當つて、まづ喧ましいのは門入りの儀式である。次に設けの席に就くと、列座の衆の拍手するのが、本式だつた樣である。饗膳にも亦特殊な爲來（シキタ）りがあつた。此中、支那風・佛教風の饗宴樣式をとり除いて考へて行きたい。

奈良朝の記録には、神護景雲元年八月乙酉、參河國に慶雲が現れたので、西宮寢殿

に、僧六百人を招いて齋を設けた。

是の日、緇侶の進退、復法門の趣なし。手を拍つて歡喜すること、もはら俗人に同じ。（續紀）

とある。此拍手が純國風であつたことは、延暦十八年朝賀の様の記述を見ても察せられる。

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

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

二つの引用文は天子に關したものであるが、拍手禮拜の儀は、天子に限らない。うたげは「拍ち上げ」の融合なることは、まづ疑ひはない。併し、宴はじまつて後の手拍子を斥（サ）すのでなく、宴に先だつての禮拜を言ふ語であつたのである。其が饗宴全體を現し、遂には饗宴の主要部と考へられる様になつた酒宴を示す様に移つて來たものと思はれる。後に言ふ朝覲行幸・おめでたごとと同じ系統の堺入りをうちや

げ（宛て字宇茶下（ウチヤゲ））と美濃國で稱へてゐたと言ふのは、疑ひもなく拍上（ウタ）げである。併し、壻入りの宴會を斥（サ）すものでなく、壻が舅を禮拜する義から出てゐるのは疑ひがない。

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

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

田樂師（デンガクシ）の演奏種目の中、古くからあつて、今に傳へて居る重要な「中門口（チユウモングチ）」と言ふのは、此「門入り」の儀の藝術化したものなのであつた。田樂法師と千秋萬歳法師との間には、どちらから影響したか問題であるが、類似が澤山ある。服裝・舞ひぶりは勿論だが、此「中門口」に到つては、殊に著しい。後世風に考へれば、「中門口」は寧、千秋萬歳の方に屬するものと見える。併し、單に門（カド）ぼめを「中門口（チユウモングチ）」の主體と見ることは出來ぬ。くちを、今も「語り」の意に使うてゐる所から見ると、「中門口」の動作と言ふよりも、中門での語りを意味すると見る方が、聊かでも眞實に近い樣だ。ともかくも、尊者系統の訪れ人が、中門におとなふ民間傳承から出たものに相違はないと思ふ。此が門ぼめの形式に移つて行つたので、寧、庭中・屋内のほめの儀が重んぜられて居たものと見るべきである。何故、此樣に「門入り」の式を問題にしたものであらうか。奈良朝或は其以前に溯つても、實際の民俗にも、其傳説化した物語にも、同樣の風のあつたのがありありと見られる。

にほどりの葛飾早稲（カツシカワセ）をにへすとも、彼の可愛（ソカナ）しきを外（ト）に立てめやも

誰（タレ）ぞ。此家の戸押（トオソ）ふる。にふなみに、我が夫（セ）を行（ヤ）りて、齋（イハ）ふ此戸を

此二首の東歌（萬葉集卷十四）は、東國の「刈り上げ祭り」の夜の樣を傳へてゐるのである。にへは神及び神なる人の天子の食物の總稱なる「贄（ニヘ）」と一つ語であつて、刈り上げの穀物を供（クウ）ずる所作をこめて表す方に分化してゐる。此行事に關した物忌

みが、にへのいみ、即にふなみ・にひなめと稱せられて、新嘗と言ふ民間語原説を古くから持つて居る。此宛て字を信じるとすれば、なめといふ語の含蓄は、極めて深いものとせなければならぬ。

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

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

「戸おそふる」と言ひ、「外（ト）に立つ」と謡うたのは、戸を叩いて其來訪を告げた印象が、深く記憶せられて居たからである。とふはこたふの對で、言ひかけるであり、たづぬはさぐるを原義として居る。人の家を訪問する義を持つた語としては、おと

なふ・おとづるがある。音を語根とした「音を立てる」を本義とする語が、戸の音にばかり聯想が偏倚して、訪問する義を持つ様になつたのは、長い民間傳承を背景に持つて居たからである。祭りの夜に神の來て、ほと〳〵と叩くおとなひに、豐かな期待を下に抱きながら、恐怖と畏敬とに縮みあがつた邑落幾代の生活が、産んだ語であつた。だから、訪問する義の語自體が、神を外にして出來なかつたことが知れるのである。新嘗の夜に神のおとづれを聽いた證據は、歌に止まらないで、東の古物語にも殘つて居た。母神（御祖神（ミオヤガミ））が地上に降つたのは、偶然にも新嘗の夜であつた。姉は、人を拒む夜の故に、母を宿さなかつた。妹は、母には替へられぬと、物忌みの夜にも拘らずとめることにした（常陸風土記）。物語の半分は「しんどれら型」にとり込まれて居るが、前半は民間傳承が民譚化したものである。新嘗の夜に來る神が、一方に分離して、御祖神の形をとることになつたのだ。

おなじく神の來る夜の民俗は、武塔神（フタフ）を拒み、或は宿した巨旦將來（コタン）・蘇民將來（ソミン）の民譚（備後風土記逸文）をも生んで居る。此は新嘗の夜とは傳へて居ない。事實、刈り上げ祭り以外にも、神の來臨はあつたのである。此武塔神の場合に、御子（ミコ）神を隨へて居られるのは注意せねばならぬ。此神をすさのをの命と同じ神とする見解も古くからあるが、此は日本紀の一書に似た型の神話を止めて居るからであらう。命、高天原を逐はれた時に長雨が降つて居た。青草を以て簑笠として、宿を衆神に乞うた

が、罪ある故にとめる者がなかつた。其以來、簑笠を著て他人の家に入り、又、束草を背負うて這入ることを諱んだ。犯す者には祓へを課したのが、奈良朝の現行民俗であつた。此神話は、武塔神の件との似よりから觀ると、やはり神來訪の民俗の神話化したものに違ひない。

三　簑笠の信仰

而も尚一つ、簑笠に關する禁忌の起原を説く點である。私の考へる所では、簑笠を著て家に入つたからとて、祓へを課する訣はない。孝徳朝に民間に行はれた祓へを見ても、家を涜し村を穢したものとする様々な口實を以てして、科料を課して居る様子が見える。だから、束草などは説明の途のつかない間は、姑く家を汚すものと見ることも出來るが、簑笠を着てづゝと這入ることは、別途の説明をすることが出來る。婚禮の水祝ひも、實は孝徳紀によると、祓へから出發して居るのである。巫女と婚する形式になるところから婚前に祓ふべきを、事後に行うたのである。

此と同じで、簑笠を著たまゝで、他家の中に入るのは特定のおとづれ人に限る事であるのに、其を犯したから祓ふのである。が此は、一段の變化を經て居る。祓へをして簑笠を着たおとづれ人を待つ風があつたのを、其條件に叶はぬ人の闖入に對し

て、逆に此方法をとつたものである。決して農村生活に文化式施設を試みようとの考へから出たのではない。簑笠は、後世農人の常用品と專ら考へられて居るが、古代人にとつては、一つの變相服裝でもある。笠を頂き簑を纏ふ事が、人格を離れて神格に入る手段であつたと見るべき痕跡がある。

神武紀戊午の年九月の條に、敵の邑落を幾つも通らねば行けぬ天香山（カグヤマ）ノの埴土を盜み に遣るのに、椎根津彦（シヒネツヒコ）に弊れた衣に簑笠を著せて、老爺に爲立て、弟猾（オトウカシ）に箕を被かせて、老嫗の姿に扮せしめたことが出て居る。此は二段の合理化を經た書き方で、簑笠で身を隱すと言ふより、姿が豹變するものとした考へ、第二に二人が夫婦神の姿に扮した——と言ふよりも、夫婦のおとづれ人の姿の印象が、此傳説を形づくつたと見る方が正しい——ので、神の服裝には簑笠が必須條件になつて居たことを示すものである。

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

又、笠神の形態及び信仰の由來する所も、其大部分は、此おとづれ人の姿から出てゐるものと見られる。今も民間信仰に、田の神或は其系統の社の神の、簑笠を著け

たのが多いのは、理由のあることである。遠い國から旅をして來る神なるが故に、風雨・潮水を凌ぐ爲の約束的の服裝だと考へられ、それから簑笠を神のしるしとする樣になり、此を著ることが神格を得る所以だと思ふ樣になつたのである。簑笠で表された神と、襲（オスヒ）・褌（チハヤ）を以て示された神との、二種の信仰對象があつて、次第に前者は神祕の色彩を薄めて來たものと思はれる。神社・邸内神は後者で表されたものである。後には、簑よりも笠を主な目じるしとする樣になつて行つた。此は然るべきことで、顔を蓋ふといふ方にばかり、注意が傾いて行つたので、神事と笠との關係は、極めて深いものであつた。

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

「妖怪
おとづれ人」
「祝言職――乞食

だから、かういふ風に變化推移した痕が見られるのである。門におとづれて更に屋内に入りこむ者、門前から還る者、そして其形態・爲事が雜多に分化してしまうたが、結局、門前での儀が重大な意義を持つて居たことだけは窺はれる。此樣に各戸訪問が、門前で其目的を達する風に考へられたものもあり、又、家の内部深く入りこまねばならぬものとせられたのもある。古代には家の内に入る者が多く、近世にも其形が遺つて居るが、門口から引き返す者程、卑しく見られて居た樣である。つまりは、單に形式を學ぶだけだといふ處から出るのであらう。

四　初春のまれびと

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

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

大晦日は前にも述べたとほり、節分・立春前夜・十四日年越しと共通の意味を持つた日と考へられて居た爲、かうした點にも同樣の事が行はれた。「厄拂ひ」は、右のいづれの日にか行はれるもので、節分には限らない。奈良では、「富み〳〵」と唱へて驅け歩く夙（シユク）の者の出たのが、大晦日である。たゝきと言ふ悲田院の者も、實は此夜門戸を叩いて唱へ言をして歩いたからであらう。徒然草の「つごもりの夜いたう暗きに松どももともして、夜半すぐるまで人の門たゝきはしりありきて、何ごとにかあらむ、こと〴〵しくのゝしりて足を空にまどふ」とあるのゝ職業化したもので、元祿時代までも非人以外に、町内の子どもゝして歩いた樣である。而も、兼好は、東國風として、大晦日の夜に、靈祭りをする國あるを傳へて居る。

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

鳥追ひの女太夫ばかりでなく、室町・聚樂の頃までは、年頭祝言に出る者に桂女（カツラメ）があつた。將軍家の婚禮にも、戰爭の首途にも、祝言を唱へに來た。桂女（カツラメ）は、巫女から出て、本義は失ひながら、まだ乞食者にも藝人にも落ちきつて居ないものである。女で尚、ある時期を主とする乞食者に「姥等（ウバラ）」がある。此は、白河に居た者で、師走に專ら出る者であつた。上に列擧した者は、大抵門口から還るのだが、萬歳・桂女は、深く屋敷に入り、座敷までも上つて居る。

かうした職業者以外で言ふと、十月から既に來春を豫祝する意で、玄猪の行事がある。此夜は、村の子どもが群をなして、屋敷に自由に入つて來て、地を打ち固める

形式をするが、共通の様である。多くの地方で、海鼠を以て、☒鼠を逐ふ儀式と信じて居る。大晦日・節分の厄拂ひも、若い衆が行ふ地方はまだある。而も、厄拂ひに似て居て、意義不明なほと〳〵・とのへい・こと〳〵など言ふ簡單な唱へ言をして、家々の門戸を歷訪し、中には餅錢などを貰ひ受け、或は不意の水祝ひを受けて、還るのもある。皆恐らくおとづれる戸の音の聲色を使ふのであつて、ほと〳〵と言つた古言で、おとなひを表した時代から固定した唱文であり、儀式であつたのであらう。

小正月或は元日に、妖怪の出て來るのは、主として奥羽地方である。なもみはげたか・なまはげ・がんぼう・もうこなど言ふ名で、通有點は簑を著て、恐しい面を被つて、名稱に負うた通りの唱へ言、或は、唸り聲を發して家々に踊りこんで、農村生活に於ける不德を懲す形をして行くのである。私は、地方々々の民間語原説はどうあらうとも、なま・なもみは、玄猪の「海鼠」と語原を一つにしたもので、おとづれ人の名でなくば、其目的として懲らさうとする者の稱呼ではないかと思ふ。さうでなくば、尠くとも、我が古代の村々の、來向ふ春の祝言の必須文言であつたとだけは言はれよう。此妖怪、實は村の若い衆の假裝なのである。村の若者が人外の者に扮して、年頭の行事として、村の家々を歷訪すると言ふのは、どう言ふ意味であらうか。何にしても、不得要領なほと〳〵と同じ系統で、まだ其程に固定して居

ないものだと言ふ事は知れる。

五　遠處の精靈

村から遠い處に居る靈的な者が、春の初めに、村人の間にある豫祝と教訓とを垂れる爲に來るのだ、と想像することは出來ぬだらうか。簑笠を著けた神、農作の初めに村及び家をおとづれる類例は、沖繩縣の八重山列島にもあちこちに行はれてゐる。此おとづれ人の名をまやの神と言ふ。まやは元來は國の名で、海のあなたにある樂土を表す語らしい。臺灣土民の中にも、阿里山蕃人は、神話の上に此樂土の名を傳へて居る。而も沖繩本島の西北の洋中にある伊平屋（イヘヤ）列島にも、古く此樂土の名を傳へてゐたことを思へば、偶發したものとは考へられない。まやを沖繩語「猫」に用ゐるところから、猫の形をした神と考へて居る村もあるのは、却つて逆で、まやの國から來た畜類と言ふ事なのであらう。蒲葵（クバ）の葉の簑笠で顏姿を隱し、杖を手にしたまやの神・ともまやの神の二體が、船に乘つて海岸の村に渡り來る。さうして家々の門を歷訪して、家人の畏怖して頭もえあげぬのを前にして、今年の農作關係の事、或は家人の心を引き立てる樣な詞を陳べて廻る。さうした上で、又、洋上遙かに去る形をする。つまりは、初春の祝言を述べて歩くのである。

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

おなじ八重山群島の中には、まやの神の代りににいる人（ピツ）を持つて居る地方も、澤山ある。蛇の一種の赤また、其から類推した黒またと言ふのと一對の巨人の樣な怪物が、穗利（フウリイ）祭に出て來る。處によつては、黒またの代りに、青またと稱する巨人が、赤またの對に現れるのもある。此怪物の出る地方では、皆、海岸になびんづうと稱へる岩窟の、神聖視せられて居る地があつて、其處から出現するものと信じて居る。なびんづうは、巨人等の通路になつて居るのだ。

にいるすくと言ふ處が、巨人の本處であると考へて、多くの人は海底にあると説く。にいるは奈落で、すくは底だと言ふが、にいるは明らかに別の語である。にこらい・ねふすきい氏の考へでは、すくも底ではなく、此群島地方で、底をすくと言ふ事はない。やはり壘・村・國を意味して居るさうだ。つまり、にいる國と言ふ事になる。ぴつは人であるが、一種の敬意を持つた言ひ方で、靈的なものなる事を示して居る

のである。

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

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

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

にらいかないは、言ふまでもなく、にいると同じ語で、かないは對句表現である。

にらいかない・じらいかない・儀來河内（ギライカナイ）・けらいかないなど、沖繩本島の文獻には見えて居る。本島には、にらいかないから、初夏になると、蚤が麥稈の舟に麥稈の棹をさしてやつて來るといふ信仰から來た諺がある。

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

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

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

きたい。

六　祖靈の群行

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

盆の三日間夜に入ると、村中を廻つて迎へられる家に入つて、座敷に上つて饗應を受ける。勿論、若い衆連の假裝で、顏は絶對に露さない。元は、芭蕉の葉を頭から垂れて、葉の裂け目から目を出して居たと言ふが、今は木綿を以て頭顏を包んで、其に眉目を畫き、鼻を作つて、假面の樣にして居る。大主前（オシユマイ）が、時に起つて家人に色々な教訓や批難或は慰撫・激勵をするが、輕口まじりに人を笑はせることが多い。時には、隨分恥をかゝせる樣なことも言ふさうである。大主前（オシユマイ）の默つて居る間は、

眷屬たちが携へて來た樂器を鳴して、舞ひつ謠ひつ藝づくしをして歡を恣にする。家の主人・主婦等は、ひたすら、あんがまあの心に添はうと努めて居る。大主前（オシユマイ）は、色々な食物の註文をして催促することもある。

あんがまあは「母小（アモガマ）」で、がまは最小賞美辭である。而も、沖繩語普通の倒置修飾格と考へる事が出來るから、「親しい母」と言ふ位の意を持つ。即、我が古代語の「妣（ハヽ）が國」に適切に當るのである。此も後に説くが、「妣（ハヽ）が國」も、海のあなたにあるものとして居たことは疑ひがない。我が國に多い「あくたい祭り」、即、有名な千葉笑ひ・京五條天神の「朮祭り（ウケラ）」の惡口・陸前鹽竈のざっとな・河内野崎觀音詣での水陸の口論の風習の起りは、此處にあるのである。

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

八重山の村々で見ても、今こそ一村一族と言ふものはなくなつて、大抵、數個の門中からなつて居るが、古い形は大體一つの門中を以て、村を組織して居たのである から、一つのあんがまあが、村中のどこの家にも迎へられることの出來る訣はわか

る。さうした祖（オヤ）の精靈の、時あつて子孫の村屋に臨み、新しい祝福の辭を述べると共に、教訓・批難などをして行つた古代の民間傳承が、段々神事の内容を持つて來る事も考へにくゝはない。

内地の祭禮の夜にあくたいの伴ふ事があるのは、悠遠な祖先の邑落生活時代に村の死者の靈の來臨する日の古俗を止めて居るのである。勿論、我が國農村に近世まで盛んに行はれた村どうしの競技に、相手の村を屈服させることが、おのが村の農作を豐かにするとしたかけあひ・かけ踊りの側の形式をとり込んでゐるのであらうが、主としての流れは、祖靈のそしりにある事と思ふ。一村が一族であるとしたら、子孫の正系が村君である。祖靈が、村の神人の口に託して、村君のやり口を難ずる事があつたとしたら、此を咎める事も出來ないはずである。かう言ふ風に、神人の爲事が、村の幸福と政治との矛盾した點に觸れることが多くなつて來るに連れて、姿は愈、隱され、聲は益、作られて、其誰とも知れない様に努める様になつて來るのは、當然である。「千葉笑ひ」の如きは、神人の意識的のそしりが含まれて來る訣である。ざつとなは家々を訪問する點に於てあんがまあに近い者である。

祖靈が夙く神と考へられ、神人の假裝によつて、其意思も表現せられる様になつたのが、日本の神道の上の事實である。而も尚、神の屬性に含まれない部分を殘して居るのは、「みたまをがみ」の民間傳承である。古代日本人の靈魂に對する考へは、

人の生死に拘らず生存して居るものであつて、而も同時に游離し易い状態にあるものとしてゐた。特に生きて居る人の物と言ふ事を示す爲に、いきみたまと修飾語を置く。靈祭りは、單に死者にあるばかりではなかつた。生者のいきみたまに對して行うたのであつた。さうして其時期も大體同時であつたらしい。

僞經だと言ふ「盂蘭盆經」には、盂蘭盆を年中六回と定めて居る。「魂祭り」は中元に限るものでなかつたことを示してゐるのであらう。「魂祭り」類似の形式が「節の祭り」と融合して殘つて居る痕が見える。七夕も盆棚と違はぬ拵への地方があり、沖繩では盆・七夕を混同してゐる。八朔にも、端午にも、上巳にも、同樣な意味を示す棚飾りと、異風を殘した地方がある。正月の喰ひ積み、幸木（サイハヒギ）系統の飾り物には、盆棚と共通の意味が見られる。大晦日を靈の來る夜とした兼好の記述から見ても、正月に來り臨む者の特別な靈物であつたことが考へられる。

七　生きみ靈

生き御靈の方で言はう。中世、七夕の翌日から、盂蘭盆の前日までを、いきみたま、或は、おめでたごとなる行事のある期間としてゐた。恐らく武家に盛んであつたのが、公家にも感染して行つた風俗と思はれるが、宗家の主人の息災を祝ふ爲に、鯖（サバ）

を手土産に訪問する風が行はれた。家人が主人に對してすることもあり、農村では子方から親方の家に祝ひ出ることもあつた。此は一族の長者を拜する式だつたのが、複雜になつたものらしい。おめでたごとと言ふのは、主公の齡のめでたからむことを祝福しに行くから出た語である。いきみたまと稱へる訣は、主公の體内の靈を拜して、其に「めでたくあれ」と祈つて來るからである。盂蘭盆に對して、今も之を生き盆と稱して行ふ地方もある。畢竟、元は生者死者に拘らず、此頃、靈を拜したなごりに違ひない。結局、鎭魂祭は生き御靈の爲に行はれたのが、漸次、意義を分化して、互に交涉のない祭日となつて了うたものであらう。だから、節供に靈祭りの要素のあることも納得出來る。季節の替り目にいきたまの邪氣に觸れることを避けようとしたのである。

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

奈良朝以前は、各氏ノ上――恐らくは氏々の神の神主の資格に於て――が、天子に「賀正事（ヨゴト）」を奏上することになつてゐた。賀正事（ヨゴト）は意義から出た宛て字で、壽詞（ヨゴト）と同

じである。古い程、すべての氏々の賀正事（ヨゴト）を奏したのであらうが、後は漸く代表として一氏或は數氏から出るに止めた様である。此も家長に對する家人としての禮を以て、天子に對したのである。だから、壽詞を奏することが、服從の意を明らかに示すことになつて居たとも見られる。

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

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

とあるのは、恐らく文飾ではあるまい。

正月、生き御靈を拜する時の呪言が「おめでたう」であつたとすれば、正月と生き盆との關係は明らかである。生き盆と盂蘭盆との接近を思へば、正月に魂祭りを行つたものと見ることも、不都合とは言はれない。柳田國男先生は、やはり此點に早くから眼を著けて居られる。

私は、みたまの飯の飯は、供物（クモツ）と言ふよりも、神靈及び其眷屬の靈代だと見ようとするのである。此點に於て、みたまの飯と餅とは同じ意味のものである。白鳥が屡

餅から化したと傳へられる點から推して、靈魂と關係あるものと考へて居る。なぜなら、白鳥が靈魂の象徴であることは、世界的の信仰であるから。餅はみたまを象徴するものだから、それが白鳥に變じると言ふのは、極めて自然である。みたまの飯と餅とは、おなじ意味の物である。我々は、餅を供物と考へて來てゐたが、實はやはり靈代であつたのだ。

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

八　ことほぎとそしりと

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

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

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

多くの土地では、親雲上（ペイチン）が大主（ウフツシユ）を迎へて後、扇をあげて招くと、儀來（ギライ）の大主（ウフヌシ）が登場して、五穀の種を親雲上に授けて去る。其後、狂言が始まるのだが、村によつて、皆、別々の筋を持つて居る。他の演藝は殆、同樣であるが、狂言だけは、村固有の

もので、共通な處はない。茶番狂言に類する喜劇で、輕口・口眞似などを主として居る（比嘉春潮氏報告）。

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

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

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

からである。

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

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

翁一人でなく、高砂の尉と姥との様な、夫婦神の來臨を言ふ事も多い。近世は、大抵、猿田彦・鈿女ノ命と説明する様であるが、此は、やはり大主前（オシユマイ）・祖母（アツパア）の對立を以て説明すべき者であり、翁は長者の大主とおなじ起りを持つたものと見ることが出來る。さうすると、椎根津彦（シヒネツヒコ）と乙猾（オトウカシ）の翁嫗姿の原意も、やはり遠くより來るおとづれ人を表す者であつたことに思ひ當るであらう。

沖繩の民間傳承から見ると、稀に農村を訪れ、其生活を祝福する者は、祖靈であつた。さうしてある過程に於ては妖怪であつた。更に次の徑路を見れば、海のあなたの樂土の神となつてゐる。我が國に於ても、古今に亙り、東西を見渡して考へて見ると、微かながら、祖靈であり、妖怪であり、さうして多く神となつて了うてゐる事が見られるのである。かうした村の成年者によつて、持ち傳へられ、成年者によつて假裝せられて持續せられた信仰の當體、其來り臨む事の極めて珍らしく、而も尊まれ、畏れられ、待たれした感情をまれびとなる語を以て表したものと思ふ。私の考へるまれびとの原始的なものは、此であつた。

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

九　あるじの原義

主人をあるじと言ふのは原義ではない。あるじする人なるが故に言ふのである。あ

るじとは、饗應の事である。まれびとを迎へて、あるじするから轉じて、主客を表す名詞の生じたのもおもしろい。此に暫く、あるじ側の説明をして置く必要を感じる。

たまだれの小甕（ヲガメ）を中に据ゑて、あるじはもや。さかなまぎに、さかなとりに、小淘綾（コヨロギ）の磯のわかめ刈り上げに（風俗）

此等になると、あるじ云々は、主人はと物色する心持ちか、馳走は何と待つ心か、兩樣にはたらく樣で、平安朝末までもあるじの用語例は動搖し、漸くあるじぶりなど言ふ風の傾きを生じかけて居る。我が國の記録には、第一義のまれびとに關しては、敍述が乏しくして、痕跡の窺はれるものがあるに過ぎないが、此方面からでなくては説けない史實が多くある。

藤原氏の氏ノ長者が持ち傳へたと言ふので、皇室の三種の神器に次ぐ樣な貴重な感情を起させた朱器・臺盤と言ふ重器は、何の爲に尊いのか、何をする物であつたか、私はまだ其説明を聞いたことがない。併し、朱器は朱の漆で塗つた盃であつたらうと言ふ事は、他の用例を見れば知れる。臺盤は食膳である。此が何の爲に、重器として傳へられる資格を持つのか。傳説では藤原冬嗣の時に新造した物と言ふ。氏ノ長者の重器とするには、歴史淺いかの觀がある。私は恐らく使用に堪へなくなつた爲に、更めて新しく造つた事を言ふのではないかと思ふ。其にしても、食器が氏ノ長者

の標識となる理由は、私の此考へ方に由る外は、説明はつくまい。つまり氏ノ長者としては、是非設けねばならぬあるじを執り行ふに必要なる品で、由緒ある物なのであらう。

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

而も、私は尚一般の推論を立てゝ居る。氏ノ上・氏ノ長者の稱は藤原氏のみの事ではない。藤原氏の勢力の陰に隱れて、他氏の氏ノ上は問題にならなくなつたが、氏ノ上披露の饗宴の器具なる故と言ふ處に力點を置いて見るならば、他氏の氏ノ上にも、早くから此と似よりの事が言はれて居るはずである。其が一つも傳はらないのは、記録の湮滅と言ふよりも、藤原氏特有の重器と言ふ事に意味が生じたのではあるまいか。

藤原氏は宮廷神の最高級の神職であつた中臣から出て、政權に與る爲に、教權を大中臣氏に委ねた家柄である。だから、其家の重器としては、宮廷神の祭祀或は中臣の祖神の爲の祭祀に關聯した器具を持ち傳へる事はあるべき事である。教權は大中

臣氏に繼がせても、氏ノ長者の權威を保つ爲には、祖宗以來の重器としての祭器を傳へたことも想像出來る。私は宮廷の公祭、中臣の私祭に來り臨むまれびとの爲のあるじまうけの器具であつて、其爲に極めて貴重な物として繼承せられた事と思ふ。さうした朱器・臺盤も、果して平安朝に入つて幾度使はれたらうか。記録も其事を傳へない。藤原氏にとつて神聖な祕事であつたに違ひない。

此推論を強める一つの民間傳承がある。それは各地方に分布してゐる椀貸し塚・椀貸し穴の傳説である。多數の客を招くのに、木具のない時、ある穴の前に行つて、何人前の木具を貸し賜はれと書き付けをして還ると、翌日其だけの數が穴の前に出されてゐた。ところが、或時、狡猾な人間が一つをごまかした爲に、二度と出さなかつたと言ふ形式の話が、可なり廣く擴がつて行はれて居る。かうした物語の分布は、其處に久しい年月のあることを考へさせる。私は、まれびとを迎ふるあるじの苦勞の幾代の印象が、かうした傳説となつたので、椀貸し塚から出した木具が皆塗り物であつた點が、とりわけ朱器・臺盤との脈絡を思はせるものがある。

一〇　神來訪の時期

繰り返へして言ふ。我が國の古代には、人間の賓客の來ることを知らず、唯、神とし

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

まれびとの來る時期はいつか。私は定期のおとづれを古く、臨時のおとなひを新しいと見てゐる。不時に來臨するのは、天神或は地物の精靈の神としての資格が十分固定した後に、其等の神々の間にあつたことである。其がまれびとの方に反映したものと思はれるから、まづ春の初めに來ると考へたであらう。まれびとの來ることによつて年が改まり、村の生産がはじまるのであつた。我が國では、年の暮れ・始めにおとづれ來る者のなごりは、前に述べたとほり數へきれないほどありながら、其形式は變り過ぎる程に變化した。抽象的な畏ればかりは妖怪となり、現實のまゝ若い衆自身々々を露はにする様な行事にもなり、其が職業化し、藝術化した。さうして、其神祕な分子は、神となつて跡の辿られぬまでになつてゐる。此は歳徳神と陰陽道風に言ひ表されてゐる年神なのである。此神は、神道以外――寧、神道以前

――の神である爲、記・紀其他に其名も見えない。大年神・御年神を此だとする説はあるが、まだ定らない。私は寧、出雲系統の創造神らしい形に見えるかぶろぎ・かぶろみの神々が、此に當るのではないかと考へて居る位である。此事は後に述べる。年神の前身である春のおとづれをするまれびとは、老人であつて、簑笠を着た姿の、謂はゞ椎根津彦・乙猾とおなじ風で來り臨んだらうと云ふ推定は出來る。これが社々の年頭の祭事にとりこまれて、猿田彦・鈿女ノ命の田植ゑ神事となつて居る。老人を一體と見たのは、翁の系統であるが、二體とするのも、段々ある。まやの神・ともまや・赤また・黒また・大主前・あつぱあの如きは、陰陽の觀念がある様である。現今も考へてゐる年神の中には、地方によつては一體のもあるが、老夫婦二體の者として居るのも多い。柳田先生はまた、盂蘭盆に「とも御聖靈（オシヤウリヤウ）」として聖靈以外の未完成のものを祀ると言ふ風習もあるから、みたまの飯として、月の數だけを握つてあげるのは、眷屬たちにまで與へるものと解して居られるらしい。先に言うた様に、餅同様これは靈魂の象徴である。殊に、三河南設樂郡地方では、正月、寺から笹の葉に米をくるんでおたまさまと稱へてくれる（早川孝太郎氏報告）例などを見ると、愈、供物でなかつたことが察せられる。

さすれば、にう木或は鬼打木（オニウチギ）と稱する正月特有の立て物に、木炭で月の數だけの筋をつけるのが、全國的の風俗であることも、起原は此と一つなのではあるまいか。

此を古今集三木傳のをがたまの木の正體だとする説は、容易に肯定出來ないとしても、をがたまと言ふ名義を考へると、此木の用途が古今傳授の有名な木に結びつく理由だけは訣る。靈（タマ）は言ふまでもないが、をがは「招（ヲ）ぎ」と關係あるものと見たに違ひない。さすれば、にう木にまれびとを迎へる意の含まれて居ることは推せられる。其上に、此にう木に飯・粥等を載せて供へるのも、供物ではなく、靈代だつたと見れば納得出來る。

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

此等の神は、恐らく沖繩のまれびとと同樣、村を祝福し、家の堅固を祝福し、家人の健康を祝福し、生産を祝福し、今年行ふべき樣々の注意教訓を與へたものであら

う。民間傳承を通じて見れば、悉く其要素を具へて居るが、書物の上で明らかに言ふ事の出來る個處は、家長の健康・建築物の堅固・生産の豐饒の祝福が主になつてゐた樣である事は後に述べる。奈良朝の史書も、やはり村人の生活よりも村君・國造の生活を述べるのに急であつた爲に、まれびとの爲事の細目は傳へなかつたのであろう。而も、外來である事の證據の到底あげられない所の、古くして且、地方生活を固く結合した民間傳承の含む不明の原義を探ると、まれびとの行動の微細な點までも考へることが出來るのである。

一一　精靈の誓約

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

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

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

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

とあるのは、をし・おし假名遣ひの違ひはあるが、同系の語ではなからうか。「をし〳〵」と警蹕を寫したのは、必しも發音を糺したものとも思へないし、第一其頃、既にお・をの音韻の混同がはじまつてゐるのである。壓（オシ）はおそはく・うしはくの義

の「壓す」から出たものでなく、また「大（オホシ）」に通ずる忍（オシ）・押（オシ）などで宛て字するおしとも違ふ様だ。來臨する神と言ふ程の古語ではなからうか。おしがみなる故に「をし〳〵」と警めるのか、「をし〳〵」と警めて精靈を逐ふが常の神なる故におしがみと言ふのか、いづれとも説けるが、脈絡のない語ではあるまい。

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

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

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

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

宮中の大殿祭は、一年に數回あつて、神と天子とにへを共にし給ふ時の前提條件として、必、行はれることになつて居た。大殿祭によつて淨められた殿舍において、恆例の儀式が始まる訣である。だが、此祭り自體が「祓（ハラ）へ」ではなくて、ほかひであつた。祓へは勿論、ほかひから分化した作法なのは明らかであるが、大殿祭の場合、祓へを主體と見る事は出來ない。後世こそ「神人相嘗」の儀が主となつて、大殿祭は獨立した祭りとは思はれない姿をとつて居るが、以前は二者一續きの行事か、或は寧、殿ほかひの方が主部をなし、にへの方は附屬部の方であつたかも知れない。まれびとを迎へる爲の洒掃と考へるのは、まれびとの本義をとり違へて居る。ほかひの結果、祓への效力を生じさせるのは、まれびとの威力である。後には專ら、さう解釋して、神を迎へる用意として執り行ふことになつた樣だが、本來の姿は、自ら分たれねばならぬ。

奈良朝の文獻をすかして見る古代の新室のほかひは、必しも嚴格に、新築の建物を對象としては居ない樣である。其が、舊室（フルムロ）をほかふ場合も屢ある樣である。舊室に對しても、新室（ニヒムロ）と呼ぶことの出來た理由があるのだと思ふ。半永住的の建て物を造

り出す様になつた前に、毎年、新室を拵へた時代があることが推せられる。屋は苫であり、壁は竪薦（タツゴモ）であつた。我々の國の文獻から溯れる限りの祖先生活には、岩窟住居の痕は見えない。唯一種――後世には形を止めなくなつた――の神社建築形式に、岩窟を利用するものがあつたゞけである。が、むろと言ふ語は、尠くとも穴を意味するものである。底と周壁とに堅固な地盤を擇んだことだけは證明が出來る。穴が段々淺くなつて、屋外に比べては屋内が掘り凹められてゐる冬期の作業場として、寒國の農村で毎年新しく作るむろ・あなぐらの形に進んで居たのが、我が國文獻時代の地方に尚存したむろであらう。牀をかいたものは、此と對立でとのと言はれた。だから、むろ・とのの混同はないはずである。新室と言ひでふ、苫を編み替へ、竪薦を吊り易へ、常は生きみ靈の止る處なる寢處（トコ）を掃ふ位で新室になるのであらう。屋内各部の精靈がやゝ勢力を持ちかけるのを防ぐ爲に、此様に一新するのである。だから、新室づくりの日は生きみ靈を鎭める必要がある。而も其が、徹頭徹尾、建て物と關聯して居る處から、新室のほかひと言へば、必、家人殊に家長の生命健康を祝福することになつたのである。同時に土地の精靈は固より、屋内各部の精靈に動搖せぬことを、誓約的に承諾せしめて置く必要があるのである。むろ式の住宅が段々とのに替つて來ると、新室と言ふ語のままに、或は大殿など言ふ語を冠したほかひとなる。眞の意味の新室でなく、舊建物のまゝほかひを繰りかへす。だ

から、ほかひとは言へ、祓（ハラ）への要素が勝つて來る訣である。

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

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

此等の宮廷竝びに官國幣の神社の儀式は、著しく神學成立後の神道の合理化を受け

て居るから、矛盾・重複などを免れない。御歳皇神（ミトシスメガミ）以外に、官國弊社に豐饒を祈り、感謝するのは、神の觀念が變化した爲である。いづれの神にも農産の事に與る能力があると見て居るのである。更に御歳神を以て、純然たる田の神、或は野の精靈と見る方に向つて來たことを示す。野の精靈と國土の神々と相互の協力によつて、生産が完成せられるものと考へて居るのである。

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

一二　まれびとの遠來と群行の思想

既に話した奈良時代の文獻に見えた三種の新嘗の夜の信仰は、田の神に對してゞなく、遠來のまれびとに對してなることは、明らかである。而も序に引いた武塔神の神話も、再、蘇民將來（ソミン）の家に御子神たちを連れて來られることになつて居る。其二度目のおとづれは、秋であつた。春來たまれびとの秋再おとづれると考へられるこ

とになつたのも、古い事である。まれびとの來るを機會に、新室のほかひをすることは、刈り上げ後にも行はれたと見える。

白髮天皇の二年冬十一月、播磨の國司山部ノ連の先祖伊與（イヨ）ノ來目部（クメベ）ノ小楯（ヲタテ）、赤石郡に於て、自ら新嘗の供物を辨ず。適、縮見（シヾミ）ノ屯倉（ミヤケ）ノ首（オビト）、新室の縦賞（ホカヒ）して、夜を以て晝に繼ぐに會ふ。（顯宗紀）

とあるのは、新嘗にも新室が附帶する證據である。允恭紀の七年冬十二月朔日、「新室に讌す」とあるのも、時から見れば新嘗の新室である。「新嘗屋（ニヒナベヤ）」と言ふのも、別に新嘗の物忌みに室を建るのではなく、新室の事を言ふのである。此點誤解し易い爲に、日本紀の舊訓も多少の間違ひをしてゐる。「當に新嘗すべき時を見て、則陰（ヒソ）かに新宮（○○）に屎（クソマ）放る」（神代紀）は、にひみや或はにひみむろとでも訓むべきで、強ひてにひなめやと言ふに當らないだらう。さうして秋冬のおとづれの時にも、やはり生命健康のほかひをするのである。さすれば、定期のまれびとは、春も刈り上げにも、おなじことを繰り返すことになる。こゝに自ら時代に前後の區別が見える訣である。臨時のおとづれは、更に遲れて出來たものであらう。まれびとによつて、ほかひせられたいと思ふ心の起るべき時に、おとづれする事になる訣だ。建築は今日から見れば、臨時の事らしく見えるが、前に言うた通りで、新造の時は定まつてゐたのである。私の考へる所では、婚禮の時・酒を釀す時・病氣の時の三つが擧げられると

思ふ。尚一つ、不意の來臨を加へて考へることが出來よう。

婚禮にまれびとの來ることは、由來不明の祓へ、竝びに其から出た「水かけ祝ひ」で察せられたであらう。我々の國の文獻は既に、蕃風を先進國に知られるを恥ぢることを知つた時代に出來たのである。だから、殊に婚禮も性欲に關した傳承は見ることが出來ない。唯我が國にも初夜權の行はれたことは事實であるらしい。讃岐三豐郡の海上にある伊吹島では、近年まで其事實があつた。又、三河南北設樂の山中では、結婚の初夜は、夫婦まぐことを禁ぜられて居る。花嫁はともおかたと稱する同伴のかいぞへ女と寢ね、「お初穗はえびす樣にあげる」のだと言ふ。沖繩本島では、花婿は式後直に家を去つて、其夜は歸らない。都會では、式に列した友人と共に遊廓に遊ぶと言ふが、此には意味がない。花嫁を率寢（ヰネ）ないことは訣があるのである。定例のまれびとの場合を見ると、家の巫女として殘つてゐる主婦・處女はまれびとの枕席に侍るのである。これが一夜づまといふ語の、正當な用語例である。沖繩で花婿が花嫁を率寢（ヰネ）ぬ第一夜の風習は、私は第二次の成女式だと考へてゐる。裳着と袴着とが、女と男と對立的に行はれるのは、實は成年式の準備儀禮であつた。男は成年の後、眞の成年式によつて、神人たる資格と共に、其重要な要素であつたところの性欲行使の解放を意味する標識を、村固有の形でもつて、からだの上にせられる。其が忘れられた後まで、若い衆入りには、性意識の訓練と、自在な發表とを與

へられもし、行ひもした。

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

此第二次、或は本式の成女式が結婚の第一夜に行はれる事は、邑落生活の様式が固定した爲であらう。成年式同様に、きまりの年齡に達した女の、神主からの認められ様は、結婚以前に受けて居たのを、原則とする事が出來よう。村の男の妻どひの形は、神の資格に於て、夜の闇の中に行はれた。顔も見せないで家々の娘とあふ形

は、通ふ神の風が神話化した後迄も、承け繼がれた。だから、女の方の成年式は早く廢れて、痕跡を初夜權に殘し、村の繁殖の爲の身體の試驗・性教練としての合理的の意味を持つ事になつたのであらう。其以前に、祭りの夜のまれびとのひと夜づまの形で卒へられたのが、事實に於ける成女式であつた。

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

其上に家の巫女として、處女又は主婦が對すると言ふまれびと迎への式がまじり合うて、新嬬屋の第一夜が、夫の「床避（トコサ）り」の風を生じたものであらう。床さる・片さるなど言ふ語は、元かうして出來たものらしいが、用例は多く變じて居る。此風は、古くは、全國的に行はれて居たものであらう。唯、地方的に固いしゞまが守られて、其風が氓びて了うたものと思ふ。

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

もある。此も後に言はうが、稍、遲れた世の解釋である。村の娘全體巫女であつた時代が過ぎてからのことであらう。故らに迎へる臨時のまれびとの他の例は「酒醸（サカカ）み」の場合である。我が國の奈良朝までの文獻で見ると、平時にも酒を娯しむ風は大陸文明によつて解放せられた上流の、宗教生活を忘れかけて來た階級の消閑の飲料とする風から擴つたものと見ることが出來る。單に飲み嗜む爲の「酒醸（サカカ）み」行事は、民間にはなかつた様である。此にも常例のものはないではない。村の祭りに先立つて、神の爲に釀して、神人たちの恍惚を誘ふ爲にした。が多くの場合、人の生命に不安を感じる時、行ふ儀式がさかほかひであつた。酒の出來ぐあひを以て、生死を占ふのである。

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

　このみ酒（キ）は、わがみ酒（キ）ならず。酒（クシ）の神、常世にいます、石立（イハ）たす少名御神の、神壽（カムホ）ぎ壽（ホ）ぎ狂ほし、豐壽（トヨホ）ぎ壽ぎ廻（モトホ）し、獻（マツ）り來しみ酒（キ）ぞ。涸（アサ）ず飲（ヲ）せ。ささ（仲哀記）

など言ふところから見ると、常世の神が來て、ほかひするものと信じ、其様子を學

んで、若者が刀を振り廻し、又は或種の神人が酒甕の廻りを踊りまはりしたものと言へると思ふ。

靈液の神（クシカミ）を常世の少彦名（トコヨスクナヒコナ）とする處から見ても、まれびとによつて酒ほかひが行はれると見たことが知れる。又、大物主（オホモノヌシ）を以て酒ほかひの神と見たことも、少彦名・大物主の性格の共通點から見れば、等しく常世のまれびとの來臨を考へて居たのである。

一三　まつり

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

春祭りにも新室、旅行にも新室を作るのは、神を迎へる爲の祓へに中心を移して行うた爲で、後の形であらう。併し、春祭りの樣に、今年から人となる村の男・女兒の爲の成年式は行はない。まれびと優遇の爲に、家々の巫女なる處女・家刀自の侍

ることはあるが、此は別である。一年間の農業、其他家の出來事に對する批判・解説などをしたのは、春のおとづれにするよりは、刈り上げ祭りと、新しい年のほかひとは、元は接續して行はれてゐたのである。譬へば、大晦日と元日、十四日年越しと小正月、節分と立春と言つた關係で、前夜から翌朝までの間に、新嘗とほかひとが引き續いて行はれた。まれびとは一度ぎりのおとづれで、一年の行事を果したものであらう。其が時期を異にして二度に行はれる様になつてからは、更に限りなく岐れて、幾回となく繰り返される様になり、更にまれびとなる事が忘れられて、村の行事の若い衆として、きぢの儘に考へられ、とゞのつまりは、職業者をさへ出すことになつたのである。おとづれの度數の殖えた理由は、常世神の内容の變化して來た爲なのは勿論だが、今一つ大きな原因は、村の行事を、家の上にも移すことになつたからである。村全體の爲に來り臨み、村人すべての前に示現したまれびとが、個々の村舍（ムラヤ）をおとづれる様になつた。初めは、やはり村に大家（オホヤケ）が出來た爲である。村人の心を信仰で整理した人が、大家（オホヤケ）を作つた。此大家即村君の家に、神の來臨ある事が家屋及び家あるじの身の堅固の爲の言（コト）ほぎの風を、段々其以下の家々にもおし擴めて行つた。併し、凡下の家に到るまで果してさうであつたかどうかは疑問である。けれども此點に問題を据ゑて、大體、時代が降る程、一般の風習となつて行つたと見てよからう。だ

から、或廣場、後には神地に村の人々を集めて、神意を宣つた痕跡と見るべき歌垣風の春祭り――秋にも此形を採る様になつた地方がある――の方が、女の留守をする家々に、一人々々神及び神の眷屬の臨んで、ひと夜づまの形で婚ふ秋の祭りよりも、原始的だと言ふ事が出來る。

其に尠くとも今二つ、有力な原動力が考へられる。其は、祖先の一部分が曾て住みつき、或は經由して來た土地での農業暦である。それから、新古の來住漢人が固有して居た季節觀である。我々の祖先の有力な一部分は、南島から幾度となく渡つて來た事は疑ひがない。此種族が、わが中心民族の祖先と謂はないまでも――此に對しては、私は肯定説を持つてゐる。後に述べるであらう。――其等の南方種は、二度の秋の刈り上げをした。自然、種おろし・栽ゑつけには、暖いと暑いとの二度の春を持つてゐた。十一月の新嘗祭がありながら、六月の神今食（ジンコンジキ）の行はれた理由は、まだ先達にも、假説たり得るものすらない。私は、此をかう考へる。

陰陽道に習合せられて殘つて、其が江戸期まで行はれたものと見られる「二度正月」の心理であらう。同時に、徳政や古代の商變（アキカヘ）しなど言ふ變態な社會政策の生み出される根柢になつたものとも思はれる。大祓への如きも、單に上元・中元に先だつ季節祓へでなく、やはり一年を二年と見た傳習から出たものと見る方がよい様だ。一年に一度刈り上げる國土に來ても、固定した信仰行事の上では、二秋（フタアキ）の舊郷土の俤

を殘したものらしい。

支那及び其影響を受けた民族の將來してゐた傳承では、めぐり神の畏怖は、まだ具體的にはなつて居ない。が、守護神の眼の屆かぬ季節交替期、所謂ゆきあひの頃を怖れる心持ちが、深く印象せられた。我が民族の中心種族の間にも、時の替り目に魂の漂れ（ウカ）易い事を信じて居た。其が合體して、五節供其他の形代を棄てる風が、段々成長して來た。日本に於ける陰陽道は、其道の博士たちの學問が正道を進んで居た間さへ、實行方面は歸化種の下僚の傳説的方式——必、多くの誤傳と變改とを含んだ筈の——をとり行はしめた。宮中或は豪家・官廳の在來の儀式に、方術を竝べ行ひ、又時としては佛家の呪術をさへ併せて用ゐる樣なことがあつた。其間に、呪術の目的・方法・傳説さへ混亂する樣になつた。七夕の「乞巧奠（キツカウテン）」の如き、「盂蘭盆會」の如き、「節折り（ヨヲ）」の如き、皆、鎭魂・魂祭り・祓除・川祭りの固有の儀禮に、開化した解説と、文明的な——と思はれた——方式の衣を着せたものであつた。

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

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

名は同化せられて行つて、上邊(ウハベ)は變化しながら、實は固有種と違つた意味に育たしめるのが、我が民族の外來文化に接觸の爲方であつた。だから、常識化し、傳説を紛らした道教の方式にたやすく結合して、傳承を伸して行つた。其で上元の外に、中元を考へ、季節の祓除・鎭魂を行ふことになつた。量り難く古い道教傳來の昔から、徐々にさうして進んで來て、祓除の根本思想を穢れの排除にあるとさへ古代に於ても考へるまでになつてゐた。吉事祓へが、凶事祓へに先だつてあつたことが考へられなかつたのは、全く道教の影響である。

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

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

おとづれが頻繁になつて、村の公事なる祭りでなく、一家の私の祝福にも、常世神が臨む樣になる。殊に村君の大家（オホヤケ）の力が增せば、神たちは其祝福の爲に、度々神の扮裝をせねばならぬ。其以外の小家でも、神の來臨を請ふこと頻りになつて來る。酒は旅行者の魂に對する占ひの爲に釀されたものだが、享樂の爲に用ゐる時にも、ほかひはせねばならぬ。壽詞は昔ながらで、新釀（ニヒツク）りの出來のよい樣に唱へると言つた形をとつて來るわけである。家々の婚禮にも神が臨み、新室開きにも神が迎へられる。釀酒にも、新室にも、神の意識は自他俱に失はれて了うた。とようかのめにことゞふ神は、夙く大刀うち振ふ壯夫と考へられ、家あるじの齡をほぐ神は、唯の人間としての長上の尊者としてあへしらはれた。

此通りまれびとは、必しも昔の樣に、常世の國から來ると考へられた者ばかりでは

なくなつた。幾種類ものまれびとがあり、又、神話化し、過去のことになつたのもあると共に、知らず識らずの間に、やつした神の姿を忘れて、唯の人としてのまれびとが出來た。又、衣帶（エタイ）の知れぬ遠處新來の神をも、まれびとに對して懷いた考へ方に容れる事になつた。一つは、新神の新にして、萎えくたびれない威力を信じ畏れた爲もある。が併し、如何なる邪神にでも、鄭重なあるじぶりと、纒綿たるなごり惜しみの情を表出して、他處へ送る風の、今も行はれて居つて、其が盂蘭盆の聖靈送りなどに似て居るのを見れば、自ら納得の行くことがあらう。其は遠來神・新渡神に對するのと、精靈に對するのとは、形の上に區別がないことである。即、常世の國から毎年新しく、稀におとづれ來る神にした通りの禮式を、色々な意味のまれびとに及したのである。決して單純に、邪神に媚び事へて、我が村に事なからしめようとするのだといふ側からばかりは、考へることが出來ないのである。

一四　とこよ

雁をとこよの鳥としたことは、海のあなたから時を定めて渡り來る鳥だからである。同じ意味に於て、更に神聖な牲料（ニヘシロ）なる鵠（クゞヒ）は、白鳥と呼ばれて常世の鳥と考へられたのは固より、靈を持ち搬び、時としては、人間身をも表す事の出來るものとせられ

た。鵠（クゞヒ）が段々數少くなると共に、白い翼の鳥は、鶴でも、鷺でも、白鳥と稱へられ、鵠（クゞヒ）の持つた靈力を附與して考へられた。

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

常世の國は、飛鳥の都の末頃には既に醇化して、多くの人々に考へられてゐた樣であるが、此には原住歸化漢人種の支那傳來の、海中仙山の幻影が重つて來て居る。藤原の都では、常世に蓬萊の要素を十分に持つて來て居る事が知れる。けれども、言語は時代の前後に拘らず、用語例の新舊を檢査して見る必要がある。新しい時代にも、土地と人格とによつては、古い意義を存してゐるのだ。

常夜往（トコヨユク）と言ふ古事記の用例は、まづ一番古い姿であらう。「とこよにも我が往かなくに」とある大伴坂上ノ郎女（サカノヘ）の用法は、本居宣長によれば、黄泉の意となる。此は少

し確かさが足らない。が、とこよを樂土とは見て居ないやうで、舊用語例に近よつて居る。常夜・常暗（トコヤミ）など言ふとこは、永久よりも、恆常・不變・絶對などが、元に近い内容である。ゆくは續行・不斷絶などの用語例を持つ語だから、絶對の闇のあり様で日を經ると言ふことであらう。而も、記・紀には、其すぐ後に海の彼方の異郷の生物を意味するとこよの長鳴鳥を出して居るから、一つゞきの物語にすら、用語例の變化した二つの時代を含んでゐることが見られる。古事記には尚、常世の二つの違うた用例を見せて居る。海龍の國を常世として、樂土を考へてゐること、浦島子の行つた常世と違はない。此は新しい意味である。たぢまもりの橘を求めた國は、實在の色彩濃いながら、やはり常世の國となつて居る。其他異色のあるのは、常陸風土記の常陸自身を常世國だと稱した事である。此は理想國の名を、如何にも地方の學者らしく、字面からこじつけ引きよせた一家言であつたのだらう。

ほをりの命と浦島子との場合の常世は、目無筐（マナシカタマ）に入ると言ひ、魚族の居る國と傳へ（記・紀）、海中らしく見えるが、他の場合の常世の意は、すべて海の彼岸にあるらしく傳へてゐる。つまりは、古代人の空想した國、或は島であつたのだ。たぢまもりの場合は、其出自が漢種であり、現實性が多い書き方の爲に、如何にも橘を齎した國が南方支那の様に見える。けれども、此出石（イヅシ）人の物語も、一種のりつぷうあんゐんくる式の要素を備へてゐて、常世特有の空想の衣がかゝつてゐる。思ふに、古

代人の考へた常世は、古くは、海岸の村人の眼には望み見ることも出來ぬ程、海を隔てた遙かな國で、村の祖先以來の魂の、皆行き集つてゐる處として居たであらう。そこへは船路或は海岸の洞穴から通ふことになつてゐて、死者ばかりが其處へ行くものと考へたらしい。さうしてある時代、ある地方によつては、洞穴の底の風の元の國として、常闇の荒い國と考へもしたらう。風に關係のあるすさのをの命の居る夜見の國でもある。又、ある時代、ある地方には、洞穴で海の底を潛つて出た、彼岸の國土と言ふ風にも考へたらしい。地方によつて違ふか、時代によつて異るか、其は明らかに言ふことは出來ない。なぜならば、海岸に住んだ古代の祖先らは、水葬を普通として居た樣だから、必しも海底地下の國ばかりは考へなかつたであらう。洞穴に投じたり、荒籠（アラコ）に身がらを斂めて沈めたりした村の外は、船に乘せて浪に任せて流すこと、後世の人形船や聖靈船・蟲拂ひ船などの樣にした村々では、海上遙かに其到着する死の島、或は國土を想像したことも考へられる。事實、かういふ彼岸の常世を持つた村々が多かつたらしいのである。此二つの形が融合して、洞穴を彼岸へ到る海底の隧道の入り口と言ふ風に考へ出したものと思ふ。琉球の八重山及び小濱島のなびんづうから通ふにいるすくも、にこらい・ねふすきい氏の注意によれば、底の國ではなく、垣・村・壘などを意味する「城」の字を宛て慣はしたすくである事は既に述べた。此邊にすくを稱する離島は可なりにある。さすれば、にら

い國は必しも海底の地ともきまらぬのである。事實、沖繩諸島では、他界を意味する島を海上にあるとする地方が多く、海底にあると言ふ處はまだ聞かない。大東島（ウフアガリシマ）も明治以前は單なる空想上の神の島――あがるいの大主の居る――の名であつたのを、偶然其方角に發見して、實際の名としたのであつた。尖閣列島にも、舊王朝時代には神の島と眺められて居たものがあつた。

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

代を經た祖先として、既に畏怖の念よりも、尊敬の方に傾いて來ると、男性・女性

の祖先一統を代表する靈の姿が考へられて來る。其が祖先であると言ふ考へから、高年の翁・媼に想像せられたことが多い。だが、生殖力の壯んなことを望むところから、壯年のめをと神を思ひ浮べた例も多い。此夫婦神の様式が神爭ひ・神逢遭（ユキアヒ）などの物語・行事の上にも影を落して、雙方の神を男女或は夫婦として配する風が成長して來た。農作に關係のある神來臨が、初春といひ、五月と言ひ、多く夫婦神であることは、一面、婚合の儀式を行うて、作物を感染せしめようとする呪術を伴うてゐたものかも知れぬ。

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

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

とこよが永久の齡・長壽などの用語例を持つたのは、語の方からも、祖先の靈と言ふ考への上に、よに齡（ヨ）の聯想が働いたからである。常闇の國から、段々不死の國と

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

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

更に常世の國に就て、日漢共通の、而も獨立發生の疑ひのないものは、神婚譚がどちらにもついて廻つて居ることである。漢・魏・晉・唐の間の民間説話の記録なる小説は、宮廷祕事でなければ、神仙と高貴の人との媾遇を主題とした物が多い。更に「楚辭」にも屈原の物すら、稍、此傾向のあるものがあるが、其末流なる宋玉・登徒子等の作物は、張文成の艷話の前驅とも言ふべき自敍傳體の、仙女又は貴女との交渉を記したものが多い。文成の物になると、日本・三韓あたりの念書人の鑑賞に適切な、啓蒙的な筆致と構想とを備へてゐた。而も、夙に歡び迎へられた「遊仙窟」は、仙女との間の情痴を描寫したものである。書物よりの影響は勿論、日本の文

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

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

海については、四天王寺の西門は、極樂淨土東門に向ふが故に、淨土往生疑ひなし

と信じて、水に入つた鎌倉時代の人々や、南海にあると言ふ觀世音の樂土を想うて、扁舟に死ぬまでの身を乘せて、漕ぎ出した「普陀落渡海」も、皆、水葬の古風が他家の新解説を得たまでゞ、目ざす淨土は、やはり常世の形を變へたものに過ぎなかつたのである。

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

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

しいのである。

國文學の發生（第一稿）

一

日本文學が、出發點からして既に、今ある儘の本質と目的とを持つて居たと考へるのは、單純な空想である。其ばかりか、極微かな文學意識が含まれて居たと見る事さへ、眞實を離れた考へと言はねばならぬ。古代生活の一樣式として、極めて緣遠い原因から出たものが、次第に目的を展開して、偶然、文學の規範に入つて來たに過ぎないのである。

似た事は、文章の形式の上にもある。散文が、權威ある表現の力を持つて來る時代は、遙かに遲れて居る。散文は、口の上の語としては、使ひ馴らされて居ても、對話以外に、文章として存在の理由がなかつた。記憶の方便と云ふ、大事な要件に不足があつた爲である。記録に憑ることの出來ぬ古代の文章が、散文の形をとるのは、時間的持續を考へない、當座用の日常會話の場合だけである。繰り返しの必要のない文章に限られて居た。ところが、古代生活に見えた文章の、繰り返しに憑つて、成文と同じ效果を持つたものが多いのは、事實である。律文を保存し、發達させた力は、此處にある。けれども、其は單に要求だけであつた。律文發生の原動力と言ふ事は出來ぬ。もつと自然な動機が、律文の發生を促したのである。私は、其を「かみごと」（神語）にあると信じて居る。

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

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

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

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

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

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

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

日本紀の一部分と、古事記の中、語部（カタリベ）の口うつしに近い箇所は、敍事として自然な描寫法と思はれる三人稱に從うて居る。時々は、一人稱であるべき抒情部分にすら、三人稱の立ち場からの物言ひをまじへて居る。「八千矛ノ神と妻妾との間の唱和」などが其である。此は、敍事詩としてのある程度の進歩を經ると、起り勝ちの錯亂である。ところが間々、文章の地層に、意義の無理解から、傳誦せられ、記録せられした時代々々の、人稱飜譯に洩れた一人稱描寫の化石の、包含せられて居る事がある。一人稱式に發想する敍事詩は、神の獨り言である。神、人に憑（カヽ）つて、自身の來歷を述べ、種族の歷史・土地の由緒などを陳べる。皆、巫覡の恍惚時の空想には過ぎない。併し、種族の意向の上に立つての空想である。而も種族の記憶の下積みが、突

然復活する事もあつた事は、勿論である。其等の「本縁」を語る文章は、勿論、巫覡の口を衝いて出る口語文である。さうして其口は十分な律文要素が加つて居た。全體、狂亂時・變態時の心理の表現は、左右相稱を保ちながら進む、生活の根本拍子が急迫するからの、律動なのである。神憑りの際の動作を、正氣で居ても繰り返す所から、舞踊は生れて來る。此際、神の物語る話は、日常の語とは、様子の變つたものである。神自身から見た一元描寫であるから、不自然でも不完全でもあるが、とにかくに發想は一人稱に依る様になる。

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

文章としての律要素よりも、聲樂としての律要素の方が、實は此「神語」の上に、深くはたらきかけて居た。律語の體をなさぬ文も、語る上には曲節をつける事が出來る。此曲節に乘つて、幾種類もあつた「神語」が巫覡の口に傳つて、其相當の祭り・

儀式などに、常例として使はれて來た。つまりは、團體生活が熟して來て、臨時よりも、習慣を重んずる事になつたからなのだ。

郡ほどの大きさの國、邑と言うてもよい位の國々が、國造・縣主の祖先に保たれて居た。上代の邑落生活には、邑の意識はあつても、國家を考へる事がなかつた。邑自身が國家で、邑の集團として國家を思うても見なかつた。隣りあふ邑と邑とが利害相容れぬ異族であつた。其と同時に、同族ながら邑を異にする反撥心が、分岐前の歴史を忘れさせた事もあらう。

かう言ふ邑々の併合の最初に現れた事實は、信仰の習合、宗教の合理的統一である。邑々の間に嚴に守られた祕密の信仰の上に、靈驗あらたなる異族の神は、次第に、而も自然に、邑落生活の根柢を易へて行つたのである。飛鳥朝以前既に、太陽を祀る邑の信仰・祭儀などが、段々邑々を一色に整へて行つたであらう。邑落生活には、古くからの神を保つと共に、新に出現する神を仰ぐ心が深かつたのである。

單に太陽神を持つて居た邑ばかりでなく、他の邑々でも、てんでに發生した事實もあらうが、多くはかうして授けられたらうと思はれる一つの様式として、語部（カタリベ）と言ふ職業團體――かきべ――が、段々成立して行つた。

神憑（ガヽ）りの時々語られた神語の、種族生活に印象の深いものを語り傳へて居る中に、其傳誦の職が、巫覡の間に分化して來た。さうして世襲職として、奉仕には漸く遠

ざかり、詞句の諳誦と曲節の熟練との上に、其が深くなつて行つたものと思はれる。

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

二

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

中には人間の問ひに對して、一言を以て答へる、一言主（ヒトコトヌシ）ノ神の様に方法を採るのもあつた。

神の意思表現に用ゐられた簡單な「神語」の様式が、神に對しての設問にも、利用せられる様になつたかと思はれる。

私は「片哥」と言ふ形が、此から進んだものと考へる。旋頭歌の不具なる物故と思はれて居る名の片哥は、古くは必、問答態を採る。「神武天皇・大久米命の問答」・「酒折ノ宮の唱和」などを見ると、旋頭歌發生の意義は知れる。片哥で問ひ、片哥で

答へる神事の言語が、一對で完成するものとの意識を深めて、一つ様式となつたのである。併し、問答態以前に、神意を宣るだけの片哥の時代があつた事は、考へねばならぬ。

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

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

私は敍事詩の發生と時を同じくして片哥が出來たと考へ、神の自敍傳としての原始敍事詩と、神の意思表現手段としての片哥と對立させて、推論を進めて來たが、其

にしても、此音脚の上に整理の積んだ形は、可なり敍事詩時代の進んだ後、其洗煉せられた様式をとり入れたものとしか思はれない。

三

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

國と稱する邑々が、國名を廢して郡で呼ばれる様になつても、邑の人々は、尚、國の音覺に執着した。私に國を名のり、又は郡を忌避して、縣（カタ）を稱して居た。其領主なる國造等は、郡領と呼び易へる事になつても、なほ名義だけは、國造を稱へて居たのが、後世までもある。けれども、さうした國造家は、神主として殘つたものに

限つて居る。邑々の豪族は、神に事へる事によつて、民に臨む力を持つて居た。其國造が、段々神に事へる事から遠ざかつても、尚、神主（カムヌシ）として、邑の大事の神事に洩れる事が出來なかつた。さういふ邑々を一統した邑が、我々の倭朝廷であつたのである。

一つの邑の生活が、次第に成長して、一國となり、更に、數國數十个國の上に、國家を形づくる事になつた。こんなにまで、所謂國造生活が擴つても、やはり他の邑の國造とおなじく、神事を棄てゝ了ふ訣にはいかなかつた。今もさうである様にある時期には、神主としての生活が、繰り返されねばならなかつた。古い邑々の習慣が、祖先禮拜の觀念に結びついて、現に、宮中には殘つて居るのである。さうした邑々の信仰が、一つの邑の宗教系統に這入つて來る様になる。倭朝廷の下なる邑として、單なる、豪族となつても、邑々時代の生活は易へなかつた。殊に經濟組織に到つては、豪族として存在の意義が其處に繫つて居るのだから、革まることはなくて續いて居た。難波朝廷（孝徳帝）から半永久的に行はれた政策の中心は、此生活を易へさせる事であつた。此がほゞ根本的に改つて來たのは、平安朝に入つて後の話である。

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

ある。

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

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

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

はれる。

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

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

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

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

以前、私の考へは、呪言と敍事詩とを全く別な成立を持つものとしての組織を立てゝ居た。其は生産其他を祝福しに來る神の託宣と、下の事實とを關聯させないで居た爲であつた。

生命・生産を祝福する神の語が、生産物に影響を與へると言ふ觀念が、一轉して人間の言語で、祝福しようとする形式をとつて來るのである。

近世まであり、現にありもするほかひ・ものよし・萬歲などは、神降臨の思想と、人のした祝言の變形である。

萬歳の春の初めの祝言は、柱を褒め、庭を讃へ、井戸を讃美する。其讃美の語に、屋敷内の神たちをあやからせ、かまけさせようと言ふ信仰から出てゐる。單に現状の讃美でない。ほむ・ほぐと言ふ語は豫祝する意味の語で、未來に對する賞讃である。其語にかぶれて、精靈たちがよい結果を表すものと言ふ考へに立つて居る。言語によつて、精靈を感染させようとする呪術である。其上に言語其物にも精靈の存在して居るものと信じて居た。「言靈（コトダマ）さきはふ」と言ふ語は、言語精靈が能動的に靈力を發揮することを言ふ。言語精靈は、意義どほりの結果を齎すものではあるが、他の精靈を征服するのではない。傳來正しき「神言」の威力と、其詞句の精靈の活動とに信頼すると言ふ二様の考へが重なつて來て居る様である。

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

国文学の発生（第二稿）

呪言の展開

一　神の嫁

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

神功皇后は、其である。上古に女帝の多いのも、此理由が力を持つて居るのであらう。男性の主権者と考へられて来た人々の中に、実は巫女の生活をした女性もあつたのではなからうか。此点に就ての、詳論は憚りが多い。神功皇后と一つに考へられ易い魏書の卑弥呼の如きも、其巫女としての呪術能力が此女性を北九州の一国主としての位置を保たして居たのであつた。

村々の高級巫女たちは、独身を原則とした。其は神の嫁として、進められたものであつたからだ。神祭りの際、群衆の男女が、恍惚の状態になつて、雑婚に陥る根本の考へは、一人々々の男を通じて、神が出現してゐるのである。

奈良朝の都人の間に、踏歌化して行はれた歌垣は、実は別物であるが、其遺風の後世まで伝つたと見える歌垣・嬥歌会（東国）の外に、住吉の「小集会」と言う

たのも此だとするのが定論である。

だから、現神（アキツカミ）なる神主が、神の嫁なる下級の巫女を率寝（ヰヌ）る事が普通にあつたらしい。平安朝に入つても、地方の旧い社には、其風があつた。

出雲・宗像の国造――古く禁ぜられた国造の名を、尚称（なほ）しては居たが、神主としての由緒を示すに止まつて、政権からは離れてゐた――が、采女（ウネメ）を犯す事を禁じた（類聚三代格）のは、奈良朝以前の村々の神主の生活を窺はせるものである。采女は、天子の為の食饌を司るもの、とばかり考へられてゐるが、実は、神及び現神（アキツカミ）に事へる下級巫女である。

国々の郡司の娘が、宮廷の采女に徴発せられ、宮仕へ果てゝ国に還ることになつてゐるのは、村々の国造（郡司の前身）の祀る神に事へる娘を、倭人の神に事（ツカ）へさせ、信仰習合・祭儀統一の実を、其旧領土なる郡々に伝へさせようと言ふ目的があつたものと推定することは出来る。現神が采女を率寝（ヰヌ）ることは、神としてゞ、人としてゞはなかつた。日本の人身御供の伝説が、いくらかの種があつたと見れば、此側から神に進められる女（喰はれるものでなく）を考へることが出来る。その為、采女の嬪・夫人となつた例は、存外文献に伝へが尠い。允恭紀の「うねめはや。みゝはや」と三山を偲ぶ歌を作つて采女（ウネメ）を犯した疑ひをうけた韓人の話（日本紀）も、此神の嫁を盗んだ者としての咎めと考へるべきものなのであらう。此事

が、日本に於ける初夜権の実在と、其理由とを示して居る。出雲・宗像への三代格の文は、宮廷にばかり古風は存して居ても、民間には、神と現神とをひき離さうとする合理政策でもあり、文化施設でもあつたのだ。

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

二　まれびと

新築の室（ムロ）ほぎに招いた正客は、異常に尊びかしづかれたものである。

新室（ニヒムロ）を踏静子（フミシヅムコ）が手玉鳴らすも。玉の如　照りたる君を　内にとまをせ（万葉巻十一旋頭歌）

と言ふのは、舞人の舞ふ間を表に立つ正客のある事を示して居るのであらう。家々を訪れた神の俤（おもかげ）が見えるではないか。

新室の壁草刈りに、いまし給はね。草の如　よりあふ処女は、君がまに〳〵（万葉巻十一旋頭歌）

は、たゞの酒宴の座興ではない。室（ムロ）ほぎの正客に、舞媛（マヒヒメ）の身を任せた旧慣の、稍（やや）崩れ出した頃に出来たものなる事が思はれる。

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

来目部（クメベ）ノ小楯が、縮見（シヾミ）ノ細目（ホソメ）の新室に招かれた時、舞人として舞ふ事を、億計（オケ）王の尻ごみしたのも、此側から見るべきであらう。神とも尊ばれた室ほぎの正客が弘計（ヲケ）王の歌詞を聞いて、急に座をすべると言ふ点も、此をかしみを加へて考へねばなるまい。

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

八重山諸島では、村の祭りや、家々の祭りに臨む神人・神事役は、顔其他を芭蕉や、蒲葵（クバ）の葉で包んで、目ばかり出し、神の声色や身ぶりを使うて、神の叙事詩に連れて躍る。村の祭場での行事なのである。又、家の戸口に立つては、呪言を唱へて此から後の祝福をする。大地の底の底から、年に一度の成年式に臨む巨人の神、海のあなたの浄土まやの地から、農作を祝福に来る穀物の神、盂蘭盆の家々に数人・十数人の眷属を連れて教訓を垂れ、謡ひ踊る先祖の霊と称する一団など皆、時を定めて降臨する神と、呪言・演劇との、交渉の古い俤を見せて居る。

沖縄本島の半分には、まだ行はれて居る夏の海神祭りに、海のあなたの浄土にらいかないから神が渡つて来る。其を国の神なる山の神が迎へに出る。村の祭場で、古い叙事詩の断篇を謡ひながら、海漁、山猟の様子を演じるのが、毎年の例である。万葉人の生活の俤を、ある点まで留めてゐると信ぜられる沖縄の島々の神祭りは、此とほりである。一年の生産の祝福・時節の移り易（かは）り、などを教へに来る神わざを、段々忘却して人間が行ふ事になつた例は、内地にも沢山ある。

明治以前になくなつて居た節季候（セキゾロ）は、顔を包む布の上に、羊歯の葉をつけた編笠を被り、四つ竹を鳴して、歳暮の家々の門で踊つた。「節季に候」と言うた文句は、時の推移と農作の注意とを与へた神の声であらう。万歳・ものよしの祝言にも、神としても、神人としても繰り返して来た久しい伝承が窺はれる。

「斎（ユ）の木の下の御方（オンコト）は（如何今年を思ひ給ふなどの略か）」「されば其事（に候よの略）。めでたく候」（郷土研究）と言ふ屋敷神との問答の変化と見える武家の祝言から、今も行はれる民間の「なるか、ならぬか。ならねば伐るぞ」「なります。なります」と、果物（ナリモノ）の樹をおどしてあるく晦日・節分の夜の行事などを見ると、呪言と言ふよりは、人と精霊との直談判である。見方によつては、神が精霊にかけあふものゝ様にも見える。併し、此は見当違ひである。其は万歳と才蔵との例でも知れる事だ。

万歳について来る才蔵は、多分「才（サイ）の男」から出たものだらう。又せいのうとも発音したらしく、青農と書いて居る事もある。但、此場合は、人形の事の様である。才の男は、人である事もある。内侍所の御神楽に「人長（ニンヂヤウ）の舞」の後、酒一巡（ズン）して「才の男の態」がある（江家次第）。此は一種の猿楽で、滑稽な物まねであつた。処が、人形の青農を祭りの中心とする社もちよく〳〵ある。殊に、八幡系統の社では、人形を用ゐる事が多かつた。一体、今日伝はる神楽歌は、石清水系統の物らしい。此派の神楽では才の男同時に青農で、人形に猿楽を演ぜしめたのではないかと思はれる。才の男は最初、神に扮し、神を代表したものであらうが、信仰の対象が向上すると、神の性格を抜かれて置去られて了ふ様になつた。そこで、神の託宣を人語に飜訳し、人の動作にうつして、神の語の通辞役に廻る事になつたのであらう。神の暗示を具

体化する処から、猿楽風の滑稽な物まねが演出せられる様になり、神がして、才の男がわきと言ふ風に、対立人物が現れる事になつたのであらう。狂言の元なる能楽の「脇狂言」なども、今日では誠に無意味な、見物を低能者扱ひにした、古風と言ふより外に、せむもない物になつたが、以前は語りを主にするものではなく、今の狂言が岐れ出るだけの、滑稽な、寧(むしろ)、能楽の昔の本質「猿楽」の本領を発揮したものであつた筈である。神事能の語りは、武家の要求につれて、おもしろい「修羅物」などに偏つて行つたのである。

内容は段々向上して、形式は以前の儘に残つて居る処から、上が上にと新しい姿を重ねて行く。狂言やをかしなどが、わきの下につく様になつたのも此為である。「俄」「茶番」「大神楽」などにも、かうした道化役が居て、鸚鵡返し風なおどけを繰り返す。前に言うた旋頭歌が形式に於て、此反役をして居るが、更に以前は、内容までが鸚鵡返しであつたものと思はれる。問ひかけの文句を繰り返して、詞尻の？を！　にとり替へる位の努力で答へるのが、神託の常の形だつたのである。

三　ほかひ

寿詞を唱へる事をほぐと言ふ。ほむと言ふのも、同じ語原で、用語例を一つにする

語である。ほむは今日、唯の讃美の意にとれるが、予め祝福して、出来るだけよい状態を述べる処から転じて、讃美の義を分化する様になつたのである。同じ用語例に這入るたゝふは、大分遅れて出た語であるらしい。満ち溢れようとする円満な様子を、期待する祈願の意である。たゝはしと言ふ形容詞の出来てから、此用語例は固定して来たものと思はれる。讃美したくなるから、讃はしと言ふのではないらしい。再活用してほかふ、熟語となつて、こと（言）ほぐと言うたりするほぐの方が、ほむよりは、原義を多く留めて居た。単に予祝すると言ふだけではなかつた。「はだ薄ほに出し我や……」（神功紀）など言ふ「ほ」は、後には専ら恋歌に使はれる様になつて「表面に現れる」・「顔色に出る」など言ふ事になつて居る。併し、神慮の暗示の、捉へられぬ影として、譬へば占象（うらかた）の様に、象徴式に現れる事を言ふ様だ。末（うら）と、秀（ほ）とを対照して見れば、大体見当がつく。「赭土（あかに）のほに」など言ふ文句も、赭土の示す「ほ」と言ふ事で、神意の象徴をさす語である。此「ほ」を随伴させる為の詞を唱へる事を、ほぐと言うて居たのであろうが、今一つ前の過程として、神が「ほ」を示すと言ふ義を経て来た事と思ふ。文献に現れた限りのほぐには、うけひ・うらなひの義が含まれてゐる様である。

ある注意を惹く様な事が起つたとする。古人は、此を神の「ほ」として、其暗示を知らうとした。茨田（まむだ）の堤（又は媛島）に、雁が卵（コ）を産んだ事件があつて、

建内宿禰が謡うた（記・紀）と言ふ「汝がみ子や、完（ツヒ）に領（シ）らむと、雁は子産（コム）らし」を、本岐（ほぎ）歌の片哥として居る。常世の雁の産卵を以て、天皇の不死の寿の「ほ」と見て、ことほぎをしたのである。寿詞が、生命のことほぎをする口頭文章の名となつて、祝詞と言ふ語が出て来たものと思はれる。原義は、其一に書いたとほりの変遷を経て来るのである。唯ほぐ対象が生命であつた事は、事実らしい。

くしの神　常世にいます　いはたゝす　少名御神（スクナミカミ）の神（カム）ほき、ほきくるほし、豊ほき、ほきもとほし、まつり来しみ酒（キ）ぞ（記）

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

酒ほかひと言ふのは、唯の酒もりではない。酒を醸す最初の言ほぎの儀式を言ふのだ。どうかすれば、酒をつくる為の祝ひ、上出来の祈願の様に見えるが、其は当らない。「……ますら雄のほぐ豊御酒に、我ゑひにけり」（応神紀）は、ほぎしの時間省略の形である。此は、待ち酒の恒例化したもので、酒づくりの始めを利用して、長寿の言ほぎして占うたものなのである。此部分が段々閑却せられて来ると、よく

醗酵する様に祈ると言ふ方面が、ことほぎの一つの姿となつて来る。酒ほかひなる語が、酒宴の義に近づく理由である。かうした変化は、どの方面のほかひにもあつた事なのである。唯、酒は元もと神事から出たものだから、出発点に於ける占ひの用途を考へない訣（わけ）にはいかない。

室ほぎの側になると、此因果関係は交錯して居る。弘計（ヲケ）王の室ほぎの寿詞は、恐らく世間一般に行はれて居た文句なのであらう。建て物の部分々々に詞を寄せて、家長の生命を寿して居る。柱は心の鎮り、梁は心の栄（ハヤ）し、椽は心の整り、蘆葦（エツリ）は心の平ぎ、葛根（ツナネ）は命の堅め、葺き芽は富みの過剰（アマリ）を示すと言ふ風の文句の後が、今用ゐて居る酒の来歴を述べる讃歌風のもので、酒ほかひの変形である。さうして其後が「掌やら〳〵に、拍（ウ）ちあげ給はね。わが長寿者（トコヨ）（常齢）たち」（顕宗紀）の囃し詞めいた文で結んでゐる。此処にも、室ほぎと生命の寿との関係が見える。

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

新築の家でなくとも、言ほぎによつて、新室とおなじ様にとりなす事の出来るものと考へた事もあるらしい。毎年の新嘗に、特に新嘗屋其他の新室を建てる事は出来ないから、祓（ハラ）へと室ほぎとを兼ねた大殿祭（オホトノホカヒ）の祝詞の様なものも出来た。例年の新嘗・

神今食（ジンコンジキ）並びに大嘗祭には、式に先つて、忌部が、天子平常の生活に必出入せられる殿舎を廻つて、四隅にみほぎの玉を懸けて、祝詞を唱へて歩いた。みほぎと言ふのは、神が表すべき運命の暗示を、予め人が用意して於て祝福するので、此場合、玉は神璽（しんじ）として用ゐたのではない。出雲国造神賀詞の「白玉の大御白髪まし、赤玉のみあからびまし、青玉のみづえの玉のゆきあひに、明（アキ）つ御神と大八島国しろしめす……」など言ふ譬喩を含んだものなのである。

四　よごと

寿詞が、完全に齢言（ヨゴト）の用語例に入つて来たのは、宮廷の行事が、機会毎に天子の寿をなす傾きを持つてゐたからであらう。民間の呪言が、悉く家長の健康・幸福を祈る事を、目的としてばかり居たとは言へない。単純に、農作・建築・労働などに効果を招来しようとする呪言が、多くあつたに違ひない。

毎年々頭、郡臣拝賀のをり、長臣が代表して寿詞（ヨゴト）を奏した例は、奈良朝迄も続いたものと見る事が出来る。文字は「賀正事」と宛てゝ居るが、やはりよごとである。家持の「今日ふる雪のいや頻（シ）け。よごと」（万葉巻二十）は、此寿詞の効果によつて、永久に寿詞の奏を受けさせ給ふ程に、長寿あらせ給へと言ふのである。又「千年を

かねて、たぬしき完ヘめ」（古今巻二十）なども、新年宴の歓楽を思ふばかりでなく、寿詞によつて、天子の寿の久しさを信じ得た人の、君を寿しながら持つ豊かな期待である。古くは各豪族各部曲から、代表者が出て、其々伝来の寿詞を申した事、誄詞と同様であつた事と思はれる。其文言は、中臣天神寿詞・神賀詞などに幾分似通うたものであらう。真直に延命の希望ばかりを述べる事は、尠かつたらうと考へる。最古い呪言は、神託のまゝ伝襲せられたと言ふ信仰の下に、神の断案であり、約束であり、強要でもあつたのである。神の呪言の威力は永久に亡びぬものとして大切に秘密に伝誦せられて居た。「天つのりとの太のりと言」と称せられるものが、其なのである。文章の一部分に、此神授の古い呪言を含んだものが、忌部氏の祝詞並びに、伊勢神宮祝詞・中臣氏の天神寿詞の中にある。

殊に其古い姿を思はせて居るのは、鎮火祭の祝詞である。

天降りよさしまつりし時に、言よさしまつりし天つのりとの太のりと言を以ちて申さく

と前置きし、

……と、言教へ給ひき。此によりてたゝへ言完へまつらば、皇御孫の尊の朝廷に御心暴（いちはや）び給はじとして……天つのりとの太のりと言をもちて、たゝへ言完へまつらくと申す。

と結んで居る。其中の部分が、天つ祝詞なのである。火の神の来歴から、其暴力を逞くした場合には、其を防ぐ方便を神から授かって居る。火の神の弱点も知つて居る。其敵として、水・瓢・埴・川菜のある事まで、母神の配慮によつて判つて居ると説く文句である。神言の故を以て、精霊の弱点をおびやかすのである。此祝詞は、今在る祝詞の中、まづ一等古いもので、齢言（ヨゴト）以外の寿詞（ヨゴト）の俤を示すものではなからうかと思ふ。但、天つ祝詞以外の文句は、時代は遥かに遅れて居る。

最愛季子（マナオトゴ）に火産霊（ホムスビノ）神生み給ひて、みほと焼かえて岩隠りまして、夜は七夜、日は七日、我をな見給ひそ。我が夫の命と申し給ひき。此七日には足らずて、隠ります事あやしと見そなはす時、火を生み給ひてみほと焼かえましき。

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

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

天つ祝詞の類の呪言が一等古いもので、此は多く、伝承を失うて了うた。所謂三種

祝詞と称するとほかみゑみためと言ふ呪言が、天つのりとだとするのは、鈴木重胤である。

五　天つ祝詞

天つ祝詞にも色々あつたらしく思はれる。鎮火祭の祝詞などでも、挿入の部分は、とほかみゑみためなどゝは、かなり様子が変つて居る。天つ祝詞を含んで、唱へる人の考への這入つて居る此祝詞は、第二期のものである。今一つ前の形が天つ祝詞の名で一括せられてゐる古い寿言なのである。第三期以下の形は、神の寿詞の姿をうつす事によつて、呪言としての威力が生ずると言ふ考へに基いて居る。其製作者は、現神（アキツカミ）即神主なる権力者であつたであらう。第四期としては、最大きな現神の宮廷に、呪言の代表者を置く事になつた時代で、天武天皇の頃である。

「亀卜祭文（釈紀引用亀兆伝）」には、太詔戸（フトノリト）ノ命の名が見え、亀兆伝註には、亀津比女（カメツヒメ）ノ命の又の名を天津詔戸太詔戸（アマツノリトフトノリト）ノ命として居る。一とほり見れば、占ひの神らしく見える。今一歩進めて見れば、三種祝詞に属した神と言ふ事になる。思ふに、亀津比女ノ命は固より亀卜の神であらう。太詔戸ノ命は一般の天つ祝詞の神であり、亀津比女ノ命は其一部の「とほかみゑみため」の呪言の神なのではなからうか。此神は祝詞屋

の神で、一柱とも二柱とも考へる事が出来たのであらう。若し此考へがなり立つとすれば、太詔戸ノ命は、寿詞・祝詞に対して、どう言ふ位置を持つ事になるであらう。呪言の最初の口授者は、祝詞の内容から考へると、かぶろき、かぶろみの命らしく見える。併し、此は唯の伝説で、こんなに帰一せない以前には、口授をはじめた神が沢山あつたに違ひない。ところが伝来の古さを尊ぶ所から、勢力ある神の方へ傾いて行つたのであらう。天津詔戸太詔戸ノ命は、古い呪言一切に関して、ある職能を持つた神と考へられたものとしても、何時からの事かは知れない。

神語を伝誦する精神から、呪言自身の神が考へられ、呪言の威力を擁護し、忘却を防ぐ神の存在も必要になつて来る。此意味に於て、太詔戸ノ命と言ふ不思議な名の神も祀られ出したのではなからうか。其外に、今二つの考へ方がある。呪言口授の最初の神か、呪言の上に屡(しばしば)現れて来る神、即ある呪言の威力の神格化、かうした事も思はれる。

亀卜の神にして、壱岐の海部(アマ)の卜部(ウラベ)の祀つた亀津比女が何故祝詞と関係をもつかと言ふ問ひは、祝詞と占ひとの交渉の説明を求めることになる。三種祝詞ばかりでなく、寿詞・祝詞には、占ひと関聯する事が多い様である。酒ほかひの如きも、占ひに属する側が多かつた。神の示す「ほ」は譬喩表現である。ある物の現状を以て、他の物の運命を此とほりと保証する事がほぐの原義であつて見れば、人は「ほ」の

出来る限り好もしい現れを希ふ。祈願には必、どうなるかと言ふ問ひを伴ふ。祝師（のりとし）の職掌が、奇術めいた呪師（のろんじ）を生んだと言ふ推定を、私は持つて居る。奇術は、占ひの芸道化したものなのである。

この玉串をさし立てゝ、夕日より朝日照るに至るまで、天つのりとの太のりと言をもて宣（ノ）れ。かくのらば、占象（マチ）は、わかひるに、ゆつ篁出でむ。其下より天（アメ）の八井（ヤヰ）出でむ。……（中臣寿詞）

かうして見ると、呪言には直ちに結果を生じるものと、そして唱へる中に結果の予約なる「ほ」の現れるものとの二つある事が知れる。其次に起る心持ちは、期待する結果の譬喩を以て、神意を牽（ひ）きつけようとする考へである。

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

六　まじなひ

呪言が譬喩表現をとり、神意を牽引する処からまじなひが出て来る。大殿祭・神賀詞のみほぎの玉は既に、此範囲に入つてゐる。殊に言語の上のまじなひの多いのは、神賀詞である。御ほぎの神宝が、一々意味を持つて居る。白玉・赤玉・青玉・横刀・白馬・白鵠（クヾヒ）・倭文（シドリ）・若水沼間（ワカミヌマ）・鏡が譬喩になつて、縁起のよい詞が続いて居る。此等は名称の上の譬喩から、更に抽象的に敷衍して居るのである。古くから伝へて居る譬喩ほど、具象性と近似性が多くなつて居る。常磐・堅磐は実は古代の室ほぎから出たもので、床岩（トキハ）・壁岩（カキハ）と、生命の堅固との間に、類似を見たのである。天の八十蔭（天の御蔭・日の御蔭）葛根（ツナネ）など言ふのは、皆屋の棟から結び垂れた葛（カツラ）の縄である。やはり、室ほぎに胚胎した。其長いところから、生命の長久のほかひに使はれて居る。桑の木の活力の強さから「いかし八桑枝（ヤ）」と言ふ常套語が出来てゐる。此等は近代の人の考へる様な単純な譬喩ではなく、其等の物の魅力によつて、呪術を行うた時代があつた為であらう。其等の物質の、他を感染させる力によつて、対象物をかぶれさせようとするのである。

おなじく感染力を利用するが、結果は頗（すこぶる）交錯して現れる所の、今一つ別の原因があ

る。言語精霊の考へである。従来、無制限に称へられて来た、人語に潜む精霊の存在を言ふ説は、ある点まで条件をつけねばなるまい。散文風に現れる日常対話にはない事で、神託・神語にばかりあるものと信じて居たのである。太詔戸ノ命が、或は此意味の神ではなからうかと言ふ想像は、前に述べた。ことだまは言語精霊といふよりは寧、神託の文章に潜む精霊である。

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

私の話は、寿詞を語りながら、まだ何の説明もしない祝詞の範囲まで入り込んで行つた。併し、此二つほど、限界の入り乱れて居るものはない。一つを説く為には、今一つを註釈とせぬ訣には行かない。寿詞の範囲が狭まり、祝詞が段々新しい方面まで拡つて行つた為、大体には、二様の名で区別を立てる様になつた。新作の祝詞と言ふべき分までも、寿詞と言つたのが飛鳥朝の末・藤原の都頃であつた。祝詞の名は、奈良に入つて出来たもので、唯此までもあつた「告（ノ）り処（ト）」なる神事の座で唱へる「の

りと言（ゴト）」に限つての名が、漸くすべての呪言の上におし拡められて来たのである。

巡遊伶人の生活

一　祝言職

人の厭ふ業病をかつたいといふ事は、傍居（カタヰ）の意味なる乞食から出たとするのがまづ定論である。さすれば、三百年以来、おなじ病人を、ものよしと言ひ来つた理由も、訣（わか）る事である。ものよしなる賤業の者に、さうした患者が多かつたか、又は単に乞食病ひと言ふ位の卑しめを含ませたものとも思はれる。ものよしが、近代風の乞食者となるまでには、古い意味の乞食者即、浮浪祝言師――巡遊伶人――の過程を履（ふ）んで来て居る事が思はれる。千秋万歳（センズマンザイ）と言へば、しかつめらしいが、民間のものよしと替る所がなく、後々はものよしの一部の新称呼とまでなつて了うた。

奈良の地まはりに多い非人部落の一つなるものよしは、明らかにほかひを為事にした文献を持つて居る。

倭訓栞に引いた「千句付合」では、屋敷をゆるぎなくするものよしの祝言の功徳か

ら、岩も揺がぬと言ひ、付け句には「景」に転じてゐる。

あづまより夜ふけてのぼる駒迎へ、夢に見るだに、ものはよく候

とある狂歌「堀川百首」の歌は、ものよしの原義を見せてゐる。ものは物成（モノナリ）などのものと同様、農産の義と見えるが、或は漠然とした表し方で、王朝以来の慣用発想なる某――「物（モノ）」なる観念に入れて、運勢をものと言うたのかも知れない。

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

大小名の家で家人たちのした祝言は、千秋万歳類似のこと以外にも色々あつたであらう。暮から春へかけて目につくのでは、其外にも二つの事がある。一つは「夢流し（初夢の原形）」、他は、前に書いた「斎（ユ）の木（キ）の祝言」である。此等の為事は、思ふに、古くから一部さむらひ人（ビト）の附帯事務であつたらしい。

家人と言つても、奴隷の一種に過ぎないやつこが、家の子と時代に応じて言ひ換へられても、後世の武家が「御家人（ゴケニン）」なる名に感じた程、名誉の称号ではなかつた。門跡に事へた候人は、音読してこうにんとも言うたが、元はやはりさむらひゞとで、舎人（とねり）を模した私設の随身（ズヰジン）である。其が寺奴の出であらうと言ふ事は、半僧半俗と言

ふよりは、形だけは同朋（ドウボウ）じたてゞあるが、生活は全くの在家以上で、殺生を物ともせなかつた。山法師や南都大衆は此候人の示威団体だつたのである。室町御所になつて出来た同朋が、荒事を捨てゝも、多く、社奴・寺奴の方面から出て居たのは、一つの註釈になる。

侍の唱へる「斎（ユ）の木（キ）の下の御方（オンコト）は」に対して「さればその事。めでたく候」と答へる主公は、自身の精霊の代理である。即、返し祝詞と言はれるものゝ類である。寿詞を受けた者の内部から発するはずの声を、てつとり早く外側から言ふ形であらう。謂はゞ天子の受けられる賀正事（ヨゴト）に、天子の内側の声が答へると言ふ形式があつたものとすれば、よく訣る事だ。自分の内部に潜む精霊の、祝言に応じて言ふ返事の、代役と言ふ事になるのであらう。賀正事も唯の廟堂の権臣としての資格からするのではなからう。それ〴〵の氏ノ上（ウヂノカミ）たり、村の君たる者として、当然持つた神主の祭祀能力から出たものと見える。

返し祝詞は、宮内省掌典部の星野輝興氏が、多くを採集して居られる。

千秋万歳の、宮中初春の祝言に出るのは、室町頃から見えてゐる。此は北畠・桜町の唱門師の為事であつた。忌部の事務の、卜部の手に移つたものは多い。其が更に、陰陽道の方に転じて、その配下の奴隷部落の専務と言ふ姿になつたものであらう。社寺の奴隷はある点では、一つものと誤解せられる傾きがあつた。それを又利用し

て、口過ぎのたつきとした。社寺の保護が完全に及ばぬ様になると、世の十把一とからげの考へ方に縋つて、大体同じ方向の職業に進むことになつた。手工類の内職で、伝習に基礎を置くものは別として、本業は事実、混乱し易く、此を併合しても目に立たなかつた。唱門師なども、大抵寺奴であり、社奴であると言ふ資格から、入り乱れて、複雑な内容を持つた職業を作り上げたが、唱門なる語の輪廓がむやみに拡つて、すべてを容れる様になつたと言ふ側からも考へられる。

寺の奴隷から出たものは、三井寺の説経師・叡山の導師の唱導を口まねをした、本縁・利生・応報の実例を、章句としては律要素の少い、口頭の節まはしに重きを置くやうな説経を語つて、口過ぎのたつきとしたらしい。さうして後から出た田楽や、猿楽能の影響を受けながら、室町に入つて、曲目も一変したらしい。一方、神人と言はれる社奴の方には、卜部の部下が、忌部以来の寿詞風の「屋敷ぼめ」や、此徒唯一の財源でもあり、神人の唯一財源とも見えた、民間様々の時期の祓（ハラ）へに頼まれて、暮しを立てゝゐた。其が、王朝の末から、段々融合して、「今昔物語」にも見えるやうな、房主頭で、紙冠をつけた祓神主さへ出現する事になつて来た。神職・神人が神の外に仏に事（つか）へることを憎しまなかつた時代だから、かう言ふ異形の祭官をも、不思議とせぬ時が続いて来た。而も、尚一つ唱門の本職と結びつかねばならぬ暗示が、古くからあつた。其はほかひゞとの一等古い形式が、前型になつて居るのである。

土御門家の禁制によつて、配下の唱門師が説経節を捨てなければならなくなつたのは、江戸の初めの事である。其までの間は、新形の説経として、謡曲類似の詞曲と「曲舞（クセマヒ）」とを持ち、祓（ハラ）へや、屋敷（ヤシキ）ぼめをして居たのである。唯、わりあひに戦国の世には、歴史家の空想を超越した安らかな生活が、下々の民の上には在つた。彼等は、土地を離れない生活を営む様になつてゐた。副業も活計を支へる事の出来る程、世間から認められて来た。此点が稍（やや）違ふのであるが、田楽・猿楽の役者たちが、屡檀那なる豪族の辺土の領地を巡遊した事から見ても、全くの土着の農民と一つに見る訣には行かぬ。

ものよしは早く社との関係を失ひ、宮廷の千秋万歳も、唱門師と手をとりあふ様になると、地方の大小名の家の子のする年頭の祝言は、ある家筋の侍には限らなくなつたであらう。祝言にも、愈々（いよいよ）職業化したものと、職業意識を失うたものとが出来た訣だ。

ものよしと万歳とは、民間と宮廷との違うた呼び名から、二つに見える様になつたが、実は元一つである。地方のものよしがすべて宮廷式・都会風の名に改まつて行つて、明治大正の国語の辞典には「癩病の異名。方言」として載せられる位に忘れられた。

語（ことば）から見ても、ものよしの方が「千秋万歳」を文句の尻にくり返したらしい後者よ

りは、古い称へであつたであらう。此ものよしが直ちに、意義分化以前のほかひゞとの続きだとは、速断しかねるが、大体時代は、略接して居るものと言へる様である。日なみ月なみ数へ・勧農・祝言、様々の神人がゝつた為事が、順ぐりに形を変へて、次の姿になつたと見るよりは、一つの種が、時代と地方とで、色々な形と、色々な色彩とを持つて、後から〳〵出たものと見る事も出来よう。でも、其は却つて論理を複雑にするものであるから、直系・傍系と言ふ点の考へに重きを置くことをやめて、事実を見る外はあるまい。

二　「乞食者詠」の一つの註釈

万葉巻十六は、叙事詩のくづれと見えるものを多く蒐めて居る。其中、殊に異風なのは、「乞食者詠」とある二首の長歌である。此を、必しもほかひゞとのうたと訓まなくとも、当時の乞食者の概念と、其生活とは窺はれる。土地についた生業を営まず、旅に口もらふと言ふ点から、人に養はれる者と言ふ侮蔑を含んで居る。決して、近世の無産の浮浪人をさすのではない。而も、巡遊伶人であることは、確かである。平安の中頃には、ほかひが乞食と離れぬ様になつてゐるのだから、仮りにこゝを足場として、推論を進めて行つて見る事も出来よう。ほかひゞとは寿詞を唱へて室や

殿のほかひなどした神事の職業化し、内容が分化し、芸道化したものを持つて廻つた。最古(もつとも)い旅芸人、門づけ芸者であると言ふ事は、語原から推して、誤りない想像と思ふ。

さうすれば、ほかひゞとの持つて歩いた詞曲は、創作物であるかと言ふ疑ひが起る。寿詞が次第に壊れて、外の要素をとり込み、段々叙事詩化して行つて、人の目や耳を娯(たのし)ませる真意義の工夫が、自然の間に変化を急にしたであらう。此までの学者の信じなかつた事で、演劇史の上に是非加へなければならぬのは人形のあつた事である。其に、叙事詩にあはせて舞ふ舞踊のあつた事である。此事は後に言ふ機会がある。

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

想像が許されゝば、私は此歌にかう註釈したい。鹿は山地、蟹は水辺の農村にとつ

て、恐しい敵である。鹿は勿論、蟹に喰はれ、爪きられて、稲の荒される事は、祖先以来経て来た苦い経験である。農作予祝の穀言（ヨゴト）が、風や水に関係した文句を持つて居たらうと思はれる事は、後に出来た祝詞から想像がつく。併し、動物の害事を言うては居ない。けれども、宮廷から国々の社に伝達せられた祝詞の外に、社に伝来した土地の事情に適切な呪言があつた事は疑ひもない。鳥獣や虫類を脅かして、退散させようとする呪言もあつた事と思ふ。

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

三　当てぶりの舞

呪言の効果を強める為に、呪言を唱へる間に、精霊をかぶれさせ、或はおどす様な動作をする。田楽・猿楽にすら、とつぎの様を実演した俤は残つて居る。此は精霊がかまけて、生産の豊かになる事を思ふのである。精霊をいぢめ懲す様も行はれたに違ひない。此が身ぶりの、神事に深い関係を持つ様になる一つの理由である。而

も、神事の傾向として、祭式を舞踊化し、演劇化する所から、身ぶり舞をつくり上げたのである。

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

殊舞（たつゝまひ）は起ちつ居つして舞ふからの名だ、と言ふ事になつて居るが、王朝以後屡（しばしば）民間に行はれた「侏儒舞（ヒキウドマヒ）」の古いものを、字格を書き違へて伝へ、たつゝなる古語を名として居た為に、訣らなくなつたのであらう。此舞を舞うたのは弘計ノ王で、度々言うて来た縮見（シヾミ）の室ほぎの時であつたのも、家の精霊を小人と考へて居た平安朝頃の観念を、溯らして見る事が出来れば、説明はうまくつく。

鳥名子（トナゴ）舞は、伊勢神宮で久しい伝統を称してゐるものである。普通ひよ〳〵舞と言うた上に、鶏の雛の姿を模する舞だと言ふから、やはりあの跛の走る様なからだつきの身ぶりなのだ。

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

四　ほかひゞとの遺物

ほかひゞとの後世に残したものは、由緒ある名称と、門づけ芸道との外に、其名を負うた道具であつた。延喜式などに見える外居（ホカヰ）・外居案（ホカヰヅクエ）など言ふ器は、行器（ほかひ）と一つ物だと言はれて居る。其脚が外様に向いて猫足風になつて四本ある処から出たものと思はれて来た。かなり大きなもので、唐櫃めいた風らしく考へられる。其稍（やや）小さくて、縁（フチ）があつて、盛り物でもするらしい机代りの品を、「外居案（ホカヰヅクエ）」と言ふらしい。「ひ」と「ゐ」とは、音韻に相違はあつても、此時代はまだ此二音の音価が定まらないで、転化の自由であつた時なのだから、仮字の違ひは、物の相違を意味せないのである。

だが、稍遅れた時代の民間のほかひは、其程大きな物ではない。形も大分変つて来てゐる様である。絵巻物によく出て来る此器は、形はずつと小さくて、旅行や遠出に、一人で持ち搬びの出来る物である。

私は、ほかひゞとの常用した此器を便利がつて、大小に拘らず其形を似せて、一般に用ゐ出したのだと思ふ。今一歩推論してもよければ、頭上・頸・肩に載せたり、掛けたり、担いだりして、出来る限りの物を持つて出かけるのが、昔の人の旅行であつたであらう。其が、ともかく担ぎなり、提げなりして、二人分も三人分もの荷物を搬ぶ道具を国産する様になつたのが、旅行生活に慣れたほかひの徒の手からであつたものらしい。さうなら、ほかひゞとの略称なるほかひが、発明者の記念とし

て、器の名となるのも、順当な筋道である。

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

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

巡遊伶人として、芸道の方面に足を踏み込む様になつても、本業呪言を唱へる為事は、続けて居たと言ふ事は考へられる。彼等の職業はどう分化しても、一種の神の信仰は相承せられて行つた。寿詞を誦し、門芸を演じながら廻る旅の間に、神霊の容れ物・神体を収めた箱を持つて歩かなかつたとは考へられない。漂泊布教者が箱入りの神霊を持ち搬んだことは、屡例がある。ほかひは元、実は其用途に宛てられてゐたのだが、利用の方面を拡げて来たものと言ふことが出来よう。柳田国男先生は、曾(かつ)て「うつぼと水の神」と言ふ論文（史学）を公にせられた。箱が元、単なる容れ物でなく、神霊を収めるもので、其筋を辿ると、ひさご・うつぼの信仰上の意味も知れる事をお説きになつて居る。あれを見て頂けば、私の議論はてつとり早く

納得して貰へよう。

ほかひと言はれる道具の元は、巡遊伶人が同時に漂泊布教者であつた事を見せて居り、長旅を続ける神事芸人の団体が、藤原の都には既に在つた事を思はせるのは、微妙な因縁と言はねばならぬ。

五　ほかひの淪落

乞食者詠の出来たのは、どう新しく見ても、民衆に創作意識のまだ生じて居なかつた時代である。創作詩の始めて現れたのは、人を以て代表させれば、柿本ノ人麻呂の後半生の時代である。蟹や鹿の抒情詩らしく見える呪言叙事詩の変態の出来たのは、前半期と時を同じくして居るか、少し古いかと思はれる頃である。

形は寿詞じたてゞ、中身は叙事詩の抒情部分風の発想を採つて居る。此は寿詞申しと語部との融合しかけた事を見せて居るのである。さうして其ほかひたちが、どういふ訣で流離生活を始める事になつたか。

叙事詩を伝承する部曲として、語部はあつたのだが、寿詞を申す職業団体が認められて居たかどうかは疑問である。ほかひなるかきべの独立した痕は見えないばかりか、反証さへある。祝詞になつては勿論だが、寿詞さへ、上級神人に口誦せられて

居た例は、幾らもあるし、氏々の神主――国造＝村の君――と言つた意味から出た事であらうが、氏ノ上なる豪族の主人であつた大官が、奏上する様な例もある。さすれば此が職業としての専門化、家職意識を持つた神事とはなつて居なかつたとも言へる様である。而も一方、平安朝には既に祝師（のりとし）などゝ言ふ、わりあひに下の階級の神人が見え出して来た。其に元々、呪言を唱へることが、村の君の専業ではなく、寧、伝来ある村の大切な行事の外は、寿詞に関係せなくなる。さうなると、此為事に与る神人の資格は、段々下の方に向いて行くであらう。其上、当時まだ、村の君など言ふ頭分を考へなかつた時代の記憶を止めて居た地方では、成年式を経た若者たちが「一時神主（イットキ）」として、神にも扮し、呪言をも唱へた。其が沖縄ばかりか、大正の今日の内地にすら残つて居るのである。さう言ふ風に若者中、神人・神主と、色々に呪言を誦する人々がある上に、突如として宗教的自覚を発する徒などがあつて、呪言を取扱ふ人々は、必多様であつたに違ひない。

村々の家々と其生産とを予祝する寿詞は、若者か、下級の神人の為事になつて行く傾きのある事は考へられる。村々の宗教が、段々神社制度に飜訳せられて行くと、社に関係の薄い者から落伍しはじめて来る。ほかひは元、神社制度以前のもので、以後も、神社との交渉は尠かつた。其に与る神人も、正しい神職でなかつたりする為に、漸く軽く見られる傾きが出て来た。宮廷では、中臣・忌部の神主が共に呪言

を奏するのに、中臣は神社制度に伴ふ側に進み、忌部は旧慣どほりほかひを主とした点からも、前者にけおとされねばならぬ事になつたのである。

社々にだつて、ほかひ側の為事はない訣ではない。而も祓へ・占ひ・まじなひなどの外は、よごとの語義に関係の深い「祈年呪言（トシゴヒ）（穀言）」・「長寿呪言（齢言）」すら、ほかひの範囲から逸れて了ふ事になつた。

神社の有無が、神の資格定めの唯一の条件になつて来ると、ほかひの対象なる精霊は、位づけが明らかに下つて来る。さうなると、寿詞の価値も自ら低くなつて、高い意味の寿詞並びに、醇化した神の為の新しい呪言が、のりとの名を以て、其にとつて替る事になつたのである。

既に地位の下りかけて居た祝言が、更に分化して一種の職業となつたほかひの徒のはじまりは、どう言ふ種類の人々であつたであらう。一時神主（イットキカンヌシ）として、ほかひに習熟した村の若者出の人々や、後楯なる豪族に離れた村々の神人の、亡命或は零落した者が、占ひ・祓へ・まじなひと共に、祝言をのべて廻つたのが、此が職業化した古い姿と思はれる。

村と村との睨みあふ心持ちは、まだ抜け切らぬ世の中でも、此旅人はわりに安心であつたであらう。異郷の神は畏れられも、尊ばれもした。霊威やゝ鈍つた在来の神の上に、溌溂たる新来（イマキ）の神が、福か禍かの二つどりを、迫つて来る場合が多かつた。

異郷から新来の客神を持つて来る神人は、呪ひの力をも示した。よごとを唱へると同時に、齢（よ）と穀（よ）とを荒す、疫病・稲虫を使ふ事も出来た。駿河ではやつた常世神（トコヨ）（継体紀）、九州から東漸した八幡の信仰の模様は、新神の威力が、如何に人々の心を動したかを見せて居る。ほかひゞとの、異郷を経めぐつて、生計を立てゝ行く事の出来たのも、此点を考へに入れないでは、納得がいかない。村々を巡遊して居る間に、彼等は言語伝承を撒いて歩いた。右に述べた様な威力を背負つて居た事を思へば、其為事が、案外、大きな成績をあげた事が察せられるのである。

其外に、神奴も、此第一歩の運動には、与つて居さうに思はれる。併し、奴隷階級の者がどうして自由に巡遊する事が出来たか、此点の説明が出来さうもない。だから、此は今姑（しば）らく預つて、考へて見たいと思ふ。

六　叙事詩の撒布

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

乞食者詠を見ても知れる様に、寿詞（ヨゴト）の様式の上に、劇的な構造や、抒情的な発想の

加つて来たのは、語部の物語の影響に外ならぬのである。私は保護者を失うた神人の中に、村々の語部をも含めて考へて居る。其上ほかひ（祝言）が神人としての専門的な為事でないとすれば、語部にしてほかひ、ほかひにして「物語」をある程度まで諳じて居ると言つた事情の者もあつたであらう。元々、神に対してまる〳〵の素人でない者の事である。語部の叙事詩を、唱へ言の中にとり入れて、変つた形を生み出す様になつたのも、謂はれのない事ではない。

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

わりに完全な物語と、物語の断篇とが、或村から離れて他の所へ持廻られる。すると、其処に起るのは、物語の交換と、撒布とである。更に見逃されないのは、文学的な衝動を一度も起さなかつた人々の心の上に、新しい刺戟が生じたことである。記・紀・万葉・風土記の上に、一つの伝説の分岐したものや、数種の説話の上に類型の見つかる事が、沢山にある。此を単純に解決して、同じ民間伝承を飜訳した神話・伝説が、似よりを見せるのは当然だとばかりは、考へられなくなつた。尠くとも、奈良朝以前から既に、巡遊伶人があつた事情から見ても、一層強い原動力を此処に考へないのは、嘘である。

叙事詩の撒布

一　うかれびと

語部（カタリベ）の生活を話す前に寿詞（ヨゴト）の末、語部の物語との交渉の深まつて来た時代のほかひの様子を述べなければならなくなつた。此については、既に書いた概説とも言ふべきものによつて、一つの予備をつくつて頂けて居る事と思ふから、後前御免を願うて、ほかひが叙事詩化して行つた経路を辿り続ける事とする。日本の遊女の発生と、其固定に到る筋道は、柳田国男先生の意見が、先達の考案の蔑にしてよいものゝ多い、わが学界にとつては、後にも先にもない卓論であり、鉄案でもある。先生は微細な点までもじぷしいと殆ど同一の生活をして居た我が古代の浮浪民（うかれびと）なる傀儡子（くゞつ）と、其女性なる遊行女婦（うかれめ）との実在を証拠だてられた（明治四十一年頃の人類学雑誌に連載）。先住民の落ちこぼれで、生活の基調を異神の信仰に置いた其団体が、週期を以て、各地を訪れ渡つて居る中に、駅・津の発達と共に、陸路・海路の喉頸（ノドクビ）の地に定住する事になつた。女性の為事なる芸能（歌

舞と偶人劇）と売色を表商売とする様になつて、宿々の長又は長者と言ふ事になつたと言はれて居る。私は、此同化せなかつた民族の後なるうかれびとの外に、自ら跳ね出して無籍者になつた亡命の民がまじつて居さうに考へる。つまり其がほかひゞとである事は、前に述べた積りである。

神人が大檀那なる豪族の保護を失ふ理由には、内容がこみ入つて居る。神を守つた村君が亡びた事、そして村君の信仰の内容が易（かは）つた事。此にも、内わけが三つ程に考へられる。倭本村の神をとり入れるか、飜訳して垂跡風にした類（一）。弱い村・亡びた村の出（デ）であつても、新来神（イマキガミ）として畏敬せられた類（二）。同じ類にあげる事も出来る所の、道教の色あひを多分に持つた仏教（三）。此信仰の替り目に順応する事の出来なかつた地方では、段々「神々の死」がはじまつて来た。さうした神々のむくろを護りながら、他郷に対しては、一つの新神があると言ふ威力を利用して、本貫を脱け出す者が、後から〳〵と出た。従うて其信仰様式は、古くもあり、又本意を失うた固定をする事にもなつた。うかれ人の祀つた神が、平安中期以後の人々の目には、不思議な姿に映つたのも、一つは此為である。人形の事は、今までに発言の機会を逸して来たが、倭本村に深い関係を交錯してゐる村々の中で、古くから神の形代（カタシロ）なる人形を持つたものが、段々ある。倭の村にだつてなかつたとはきめられぬ。臨時に出来る神の形代が、段々意義を失うて、人の形代が多くなつて来る時代

には、常住専ら偶人を斎く団体の信仰が異端視せられるに不思議はない。倭本村から一目置かれて居た大村の神と神人とは、次第に倭化はしながらも、幸福な推移をして行つたであらう。が、村君と血統上の関係を結びつけて考へるに到らなかつた神を祀つた村では、村君は郡領として尚勢力を失はずに居ても神と神人とは不遇な目を見た。政教をひき裂く大化の政の実効のまづ挙つたのは、此種の村々であらう。而も何かの理由で、国造と関係のない者がとつて替つて郡領となつたり、さうでなくても中央から来た国司が、地方の事情を顧みないで事をする場合には、本貫に居る事が、積極的に苦しみの元であつた。日向の都野神社の神奴は、国守の私から、国司の奴隷とせられた。神の憤りは、国司に禍を降す代りに、神奴の種を絶されるに到つた（日向風土記逸文）。此は国造の神が、郡領に力はあつても、倭から置かれた官吏には無力であつた事の、悲しい証拠である。と同時に、恐らく下級神人の二重奴隷と言ふ浮む瀬のない境涯に落ちた事を見せて居るのであらう。村々の神人にして、新しく這入つて来た倭の神の神奴にせられた者、神々の階級が下つた処から、神人の神奴の様にとり扱はれた者もあらう。本貫を離れない事の苦しみは、まだ此ばかりではなかつた。

村々の部曲の中で、保護者を失つても、自活の出来るのは、主として手職をうけ襲いだ家である。其以外の者のみじめさは、察しるに十分だ。時勢と保護とから第一

にふり落されるのは、神人階級の部曲である。

亡命を、一二人又は一家の上にばかりある事と考へるのは、近世の事情に馴れ過ぎたのだ。戦国以前までは、尠くとも新知を開発する為に、と言ふ名で、沢山の家族団体を引き連れて数百里離れた地へ、本貫を棄てゝ移つた家々は、数へきれない。信仰の代りに、武力を携へて歩いたうかれびとに過ぎないのである。此新うかれびとは庸兵軍として、道々の豪族に手を貸しもした。運よく行つたのは大名となり、あまり伸びなかつた者は、豪族の下に客人格の御家人となり、又非御家人・郷士と窄まつて了うたりした。我国の戸籍の歴史の上で、今一度考へ直さねばならぬのは、団体亡命に関する件である。住みよい処を求める旅から、終には旅其事に生活の方便が開けて来て、巡遊が一つの生活様式となつて了ふ。彼等の持つて居る信仰が力を失うても、更に芸能が時代の興味から逸れない間、彼等の職業が一分化を遂げきる迄の間は、流民として漂（ウカ）れ歩いたのである。

近世芸術は、殆ど柄傘（カラカサ）の下から発達したと言うてもよい位、音曲・演劇・舞踊に大事の役目をして居る。売女に翳（かざ）しかけた物も、僭上して貴人や、支那の風俗をまねたものではあるまい。足柄山で上総前司の一行に芸能を見せたうかれ女は、大傘を立てた下に座を構へた（更級日記）。大鏡に見えた「田舞」も、田の中に竪てた傘を中心にした様である。此二つは、平安朝末のやゝ古い処である。其以後

は、田楽を著しいものとして、民衆芸能に傘の出て来ないものは尠かつたと言ふ事も出来よう。傘の下は、神事に預る主な者の居る場所である。大陸風渡来以前から倭宮廷にあつた風で、神聖感を表現もし、保護もしたものなのである。うかれ女系統の楽器らしい篳篥（サヽラ）と言ふ物も、形は後世可なり変化したであらうが、実は万葉人の時代からあつたものと言ふ推測がついて居る。此等の事は、力強い証拠とは出来ぬかも知れぬが、異風と見られる点も、実は定住人とさしたる違ひのなかつた事を見せて居るのではなからうか。

唯一点、人形については、近世の神道学者の注意が向いて居ないばかりか、古代日本の純粋な生産と考へない癖がついて居る様だから、話頭を触れておかねばならぬ気がする。

二　くゞつ以前の偶人劇

浮浪民なるくゞつの民の女が、人形を舞はした事は、平安朝中期に文献がある。其盛んに見えたのは、真に突如として、室町の頃からである。此時代を史家は、戦争と武人跋扈との暗黒時代ときはめをつけて居るが、書き物だけでは、実際、江戸の平民の文明を暗示する豊かな力の充ち満ちた時代である。上層・中層の文明のをど

みに倦んで、地下（ヂゲ）の一番下積みになつて居た物の、顧みかけられた世間であつた。此以前にも、偶人劇が所々方々に下級神人や、くゞつの手で行はれて居た事が察せられる。新式であつた為、都人士に歓ばれた偶人劇の団体が、摂津広田の西の宮を中心とするものであつたらう。が、恐らく、此を人形芝居の元祖と見る事は出来ぬ。此側の伝へでは、淡路人形を重く見て居る。併し、西の宮が海に関係深い点から観るべきで、此神の勢力の下にあつた対岸の淡路の島人から、優れた上手が出たのも、尤（もつとも）である。室町になると、段々、男の人形を使ふ者の勢力が出て来るが、西の宮系統の偶人劇は元、女殊に遊女の手に習練を積まれたものであらう。淀川と其支流の舟着きに、定居生活をし始めて居た遊女は西の宮と関係が深かつた。西の宮信仰が関西に弘まつたのは、うかれ人の唱導が元らしい。うかれ人が、ほかひの古風な神訪問の形式を行うたのだらう。えびすかきと言うた人形舞はしは、此古い単純な形を後世に残したのであつた。

大正の初年までも、面を被つて「西の宮からえびす様がお礼に来ました」と唱へて門毎に踊つた乞食も、此流れである。「大黒舞」も又えびすかきの偶人に対する、神に扮した人の身ぶり芝居の一つであつた事が知れる。遅れて出た「大黒舞」が、元禄以前既に、ほかひ以外の領分を拡げて、舞ひぶりの単純なわりには、歌詞がやゝ複雑な叙事に傾いて居たのは、幾度でもほかひが同じ方角に壊れる上に、落ちつく

処は、劇的な構想を持つた詞曲である事を示して居る。

西の宮一社について見れば、祭り毎に、海のあなたから来り臨む神の形代（カタシロ）としての人形に、神の身ぶりを演じさせて居たのが、うかれ人の祝言に使はれた為に、門芸として演芸の方に第一歩を、踏み入れる事になつたのであらう。

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

宇佐八幡の側になると、「青農」の為事が殊に目に立つ。八幡に関係の深い筑前志賀（シカ）ノ島の祭りには、人形に神霊を憑らせる為に沖に漕ぎ出て、船の上から海を菠（ノゾ）かせる式をする。

平安朝の文献に、宮廷では、此人形と、一つの名前と思はれる「才（サイ）の男（ヲ）」といふのが見える。御神楽（ミカグラ）の時に出る者である。此まで、才の男は専ら、人であつて、神楽の座に滑稽を演じる者と言ふ風に考へられて居る事は、呪言の展開の処で述べた。江家次第・西宮記などにも「人長（ニンヂヤウ）の舞」の後、酒一巡（ズン）して「才の男の態」があると次第書きしてゐる。此は、後には、才の男を人と考へる事になつたが、元は、偶人であつた事を見せて居るのである。「態」の字は、わざ・しぐさを身ぶりで演じた事を

示して居る。神楽の間に偶人が動いてした動作を、飜訳風に繰り返して、神の意思を明らかに納得しようとするのかと思はれる。又、人形なるさいのをを使はぬ時代に、やはり古風に人形の物真似だけをしたのかも知れぬ。今の処、前の考への方がよいと思ふ。相手の一挙一動をまねて、ぢり〳〵させる道化役を、もどき（牾）と言うて、神事劇の滑稽な部分とせられて居る。「才の男の態」と言ふのは、もどき役の出発点を見せてゐるのであるまいか。一体、宮中の御神楽は、八幡系統の影響を受けて居るものだと言ふ事が、色々の側から説明出来る。だから、才の男を「青農」と同じく、偶人と見る考へはなり立つ。

昔は疫病流行すれば、巨大な神の姿を造つて道に据ゑて、其を祀つた（続紀）。今も稲虫払ひには、草人形を担ぎ廻つて、遠方に棄てる。稲虫が皆附いて行つてしまふと考へるのである。此は穢・罪・禍の精霊の偶像である。其将来した害物を悉皆携へて、本の国へ帰る様にとの考へである。

人間の形代なる祓（ハラ）への撫（ナ）で物（モノ）は、少々意味が変つて居る。別の物に代理させると言ふ考へで、道教の影響が這入つて居るのである。

ともかくも、昔の人の常に馴れて居たのは、自分の形代か、或は獅子・狗犬から転じて、常々身近く据ゑて、穢禍を吸ひとつて貯めて置く獣形の偶像かであつた。だが、人形の起原を単に、此穢れ移しの形代・天児（アマガツ）・這子（ハフコ）の類にばかりは、かづけられ

ない。人形（ニンギヤウ）を弄ぶ風の出来た原因は、此座右・床頭の偶像から、まづ糸口がついたとだけは言はれよう。穢や禍や罪の固りの様な人形（ヒトガタ）ながら、馴れゝば玩ぶやうになる。五節供（セツク）は皆、季節の替り目に乗じて人を犯す悪気を避ける為の、支那の民間伝承である。此に一層固有の祓への思想の輪をかけて、節供祓へを厳重にした。三月・五月の人形は、流して神送りをする神の形代を姑らく祀つたのが、人形の考へと入り替つて来たのである。七夕・重陽に人形を祀る処は今もある。盂蘭盆の精霊棚にも、精霊の乗り物以外に、精霊の憑る偶像のあつた事が想像出来る。盆も亦「夏越（ナゴシ）の祓へ」の姿を多分に習合して居るのである。

更級日記の著者が若い心で祈つたをみな神、宮廷の宮咩祭（ミヤノメマツ）りに笹の葉につるした人形、北九州に今も行はれる八朔の姫御前（ひめごじよ）、此等は穢移しの品でない。而も神の正体なる人形は、原則としては、臨時に作る物である。常住安置する仏像とは、根柢から違ふのである。神の木像などが、今日残つて居るのは、神仏の境目の明らかでなかつた神又は人のである。祭礼の時に限つて、神の資格を持つ人形は、新しく作られる事が多いが、常は日のめも見せず、永く保存せられる物はすくなかつた。

そして、神の正体としての人形は、人間を迷惑させる神には限らない様である。此点が明らかでないと、人形は、触穢（ソクヱ）の観念から出たものとばかり考へられさうである。

人形を恐れる地方は今もある。畏敬と触穢と両方から来る感情が、まだ辺鄙には残つて居るのである。文楽座などの、人形を舞はす芸人が、人形に対して生き物の様な感触のあるものと感じて居るのは事実である。沖縄本島に念仏者（ニンブチヤア）と言ふ、平民以下に見られてゐる人々が居る。春は胸に懸けた小さな箱――てらと言ふ。社殿・寺院・辻堂の類を籠めて言ふ語（ことば）。人形の舞台を神聖な神事の場と見るのである――の中で、人形を舞はしながら、京太郎（チヤンダラ）と言ふ日本（ヤマト）人に関した物語を謡うて、島中を廻つたものである。其人形は久しく使はぬ為に、四肢のわかれも知れぬ程になつたが、非常にとり扱ひに怖ぢてゐた。此人形に不思議な事が度々あつたと言ふ。

人形が古代になかつたと言ふ様な、漠とした気分を起させる原因は、其最初の製作と演技が、聖徳太子・秦河勝（ハタノカハカツ）に附会せられて居る為である。仮面は殊に、外国伝来以後の物の様な感じが深いが、此とて日本民族の移動した道筋を考へれば、必しも舞楽の面や、練供養の仏・菩薩の仮面以前になかつたものだと言はれまい。唯、此方の、技術家なる面作（オモテツク）りは、寺々に属してゐて、神人の臨時に製作したやうなものは、彼らの技巧の影響を受けたり、保存の出来る木面の彫刻を依頼したりなどした為、固有の仮面の様式などは知れなくなつて了ひ、仮面の神道儀式に使はれた事まで、忘れきつたものと見る方が適当であらう。

仮面は、人間の扮して居る神だと言ふ事を考へさせない為だから、非常な秘密でも

あつたらうし、使うた後で、人の目に触れる事を案じて、其相応の処分をした事であらうから、普通の人には、仮面といふ考へが明らかでなかつたであらう。其上、土地によつては、村人某が扮したのだと云ふ事が訣らねばよいと言ふ考へから、植物類の広葉で顔を掩ふと言ふ風な物があつた事は、近世にも見える。だから、仮面もあり、仮面劇も行はれたのに違ひないが、今の処まだ、想像を離れる事が出来ない。

柳亭種彦の読み本「浅間个嶽俤草紙」の挿絵の中に、親のない処女の家へ、村の悪者たちが、年越しの夜、社に掛けた色々の面を著けておし込んで、家財を持ち出す処が描いてある。年越しの夜に、仮面を著けた人が訪問すると言ふ形は、必民間伝承から得たものに違ひない。

面には、かづく或はかぶると言ふ語が、用語例になつて居るのは、古代の面が頭上から顔を掩うて居た事を示して居る。

能楽で見ても、面をつけるのは、神・精霊の外は女である。女は大抵の場合、神憑きと一つものと思はれる狂女である。能役者が、直面（ヒタオモテ）では女がつとめられないと言ふ理由の外に、神のよりましなる為に同格に扱うたと考へる事が出来るかも知れぬ。太子と能楽との伝説を離れて、静かに考へて見ると、翁などの原型として、簡単な仮面に頭を包んだ田遊びの舞ひぶりが、空想せられるのである。当麻寺の菩薩練道（レンダウ）の如きも、在来の神祭りに降臨する神々の仮面姿が、裏打ちになつて居るのではあ

るまいか。

古事記に残つて居る文章のなかで、叙事詩の姿を留めたものを択りわけて見ると、抒情部分のうたばかりでなく、其中に叙事部分のかたりに属するものも見出される。叙事部は地の文である。地の文の発生は、第一歩にはないはずだ。必形（かならず）は一人称で、而も内容は三人称風のものである。其が、明らかに地の文の意義を展いて来るのは、下地に劇的発表の要求があるのである。此事は様式論として、詳しく書く機会があらう。

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

偶人の神事演劇には単純な舞ばかりのもあつたゞらう。叙事詩に現れた神の来歴を、毎年くり返しもしたであらう。要するに神事演劇は、人・人形に拘らず、演技者はすべてからだの表出ばかりで、抒情部分・叙事部分の悉くが、脇から人の附けたものである。

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

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

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

の、人形を此に据ゑると言ふ事は、原義の明らかだつた時代には、神の形代であつたらうと思はれるのである。

三　新しいほかひの詞

石ノ上布留（フル）の大人（ミコト）は、嫋女（タワヤメ）の眩惑（マドヒ）によりて、馬じもの縄とりつけ、畜（シ）じもの弓矢囲（カク）みて、大君の御令（ミコトカシコ）畏み、天離（アマサカ）る鄙辺（ヒナベ）に罷（マカ）る。ふるころも真土の山ゆ還り来ぬかも（石上乙麻呂卿配土左国之時歌三首並短歌の中、万葉巻六）

土佐に配せられた時の歌とあるばかりで、誰の歌ともない。普通の書き方の例から見ると、此は「時人之歌」とでもあるべき筈である。でなければ、古義などの様に、前二首を「乙麻呂の妻（又、相手方久米ノ若売とも見てよからう）の歌」、後二首を「乙麻呂の歌」と言ふ風に、註があるべきである。まづ巻一の「麻続王流於伊勢国伊良虞島之時人哀傷作歌」と同様に扱ふのが正しからう。さうすると、言ひ出しの文句のよそ〳〵しさも納得がつく。布留・石上は、極近（ごく）所だから、又石上氏・布留氏共に物部の複姓（コウヂ）で、同族でもあるから、かう言うたものとも考へられるが、併し布留氏は別にれつきとして存して居るのだから、かうした表現を採る訣がない。やはり枕詞を利用して、石上氏をきかし、聯想の近い為に、却つて暗示が直ちに受けと

れ相な布留を出して、名高い事件の主人公を匂はしたのは、偶然に出来たのであらうが、賢い為方である。此が、身の近い者の作でない最初の証拠だ。「嫋女のまどひ」も、物語の形を継いだ叙事脈の物でなくては、言ふ必要のない興味である。次には、地名の配置が変な点である。此歌で見ると、真土山を越えて行くことを見せて居る。ところが三番目の歌では、河内境の懼(カシコ)の阪と言ふのを越す様にある。さうして、住吉の神に参るのが順路だから、第二の歌に出て来る住吉の社も、唯遥拝する事を示すのではないと思はれる。さうすると、矛盾が考へられる。四番目の短歌には、どこの国にもある所の大崎といふ地名を出して居る。此も紀伊だと限つて説くのは、横車を押す態度である。ちぐはぐな点が、此歌の当事者の贈答でない事を露して居るのだ。

土佐へ渡るのに、紀伊へ出るのは、順路ではない。紀の川口から真直に阿波の方へ寄せて、浜伝ひ磯伝ひに土佐へ向ふ事もないとは言はれぬが、当時の路筋はやはり、難波か住吉へ出たものである。どちらにしても、順路にくひ違ひのある事は事実である。

巡遊伶人があり来りの叙事詩をほかひして居るうちに、段々出て来た自然の変形が、人の噂に尚(なほ)身に沁む話として語られて、而も歴史の領分に入りかけた時分になると、記憶の混乱が、由緒の忘れられた古い叙事詩の一部を、近世の悲恋を謡うたものと

感じる様になり、無意識の修正が、愈（いよいよ）其事実に対する妥当性を加へて来る事になる。言ひ出しの文句などは、此事件との交渉のなかつた前は、他の人名であつた事が考へられる。叙事詩・伝説の主人公の名ほど、変り易いものはないからである。古事記の倭建（ヤマトタケル）の臨終の思邦歌（クニシヌビ）が、日本紀では、景行天皇の筑紫巡幸中の作となつて居り、豊後風土記（尚少し疑ひのある書物だが）にも同様にある。此はほんの一例に過ぎない。

時と処とに連れて、妥当性を自由に拡げてゆくのが、民間伝承の中、殊に言語伝承の上に多く見える事がらである。此なども、木梨ノ軽皇子型の叙事詩の一変形と見てさし支へないものなのである。いつたい、軽皇子物語が、一種の貴種流離譚なので、其前の形がまだあつたのだ。神の鎮座に到るまでの、漂泊を物語る形に、恋の彩どりを豊かに加へ、原因に想到し、人間としての結末をつけて、歴史上の真実のやうな姿をとるに到つた。だから、叙事詩の拠れが、無限に歴史を複雑にする。更に考へを進めると、続日本紀以後の国史に記されて居る史実と考へられて居る事も、史官の日次記や、若干の根本史料ばかりで、伝説の記録や、支那稗史をまねた当時の民間説話の漢文書きなどを用ゐなかつたとは言はれない。

最大きな一例を挙げると、楚辞や、晋唐時代の稗史類には、民間説話を其まゝ記録した、神仙と人間との性欲的交渉を一人称や三人称で記したものが数多くある。

其が人間界の仙宮と言うてよい宮廷方面にまで拡つて来て、帝王と神女の間を靡爛した筆で叙べるばかりか、帝王と後宮の人々との上にまで及ぼして、愛欲の無何有郷を細やかに、誘惑的に描写して居る。

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

小説・稗史は、だから一つ物で、民間に伝はる誤謬のある事の予期出来る歴史的伝承と言ふ事になる。史官の編纂した物を重んじ過ぎるからさうなつたのだが、段々史実の叙述以外に空想のまじる事を無意識ながら、筆者自身も意識する事になつた。其処で伝奇と言ふ名が、ようろつぱの羅馬治下の国の所謂ろうまんすを持つて、地方々々の伝説を記したろうまんすなる小説と、成立から内容までが、似よりを持つて来る様になつた次第である。

既に遊仙窟だけは確かに奈良朝に渡つて来て居て、其を模倣した文章さへ万葉（巻五）には見えて居るが、其外にもなかつたとは言へない。高麗・日本の人々が入唐すると、必、張文成の門に行つて、書き物を請ひ受けて帰つた（唐書）と言ふことは、宋玉一派の爛熟した楚辞類は元より、神仙秘伝・宮廷隠事の伝説を記録した稗史類を顧みなかつたと言ふ事にはならぬ。寧、其方面の書籍が、沢山輸入せられた

事を裏書きするものと言へると思ふ。其上に帰化人が生きた儘の伝承を将来してゐる。而も、世界の民族は、民間伝承の上にある点までの一致を持たないものがない。日本と支那との間にも、驚くばかりの類似が、其頃段々発見せられて来た。飛鳥の末・藤原の宮時代の人々の心に、先進国の伝承と一致すると言ふ事が、どんなに晴れやかな気持ちをさせた事であらう。

国文学の発生（第四稿）

呪言から寿詞へ

一　呪言の神

たゞ今、文学の信仰起原説を最頑（もつとも）なに把（と）つて居るのは、恐らくは私であらう。性の牽引や、咄嗟の感激から出発したとする学説などゝは、当分折りあへない其等の仮説の欠点を見てゐる。さうした常識の範囲を脱しない合理論は、一等大切な唯の一点をすら考へ洩して居るのである。音声一途に憑（ヨ）る外ない不文の発想が、どう言ふ訣（わけ）で、当座に消滅しないで、永く保存せられ、文学意識を分化するに到つたのであらう。恋愛や、悲喜の激情は、感動詞を構成する事はあつても、文章の定型を形づくる事はない。又第一、伝承記憶の値打ちが、何処から考へられよう。口頭の詞章が、文学意識を発生するまでも保存せられて行くのは、信仰に関聯して居たからである。信仰を外にして、長い不文の古代に、存続の力を持つたものは、一つとして考へられないのである。

信仰に根ざしある事物だけが、長い生命を持つて来た。ゆくりなく発した言語詞章

は、即座に影を消したのである。

私は、日本文学の発生点を、神授（と信ぜられた）の呪言（ジュゴン）に据ゑて居る。而（しか）も其（その）古い形は、今日溯れる限りでは、かう言つてよい様である。稍（やや）長篇の叙事脈の詞章で対話よりは拍子が細くて、諷誦の速さが音数よりも先にきまつた傾向の見える物であつた。左右相称・重畳の感を満足させると共に、印象の効果を考へ、文の首尾の照応に力を入れたものである。さうした神憑（ガ、）りの精神状態から来る詞章が、度々くり返された結果、きまつた形を採る様になつた。邑落の生活が年代の重なるに従つて、幾種類かの詞章は、村の神人から神人へ伝承せられる様になつて行く。春の初めに来る神が、自ら其種姓を陳（の）べ、此国土を造り、山川草木を成し、日月闇風を生んで、餓ゑを覚えて始めて食物を化成した（日本紀一書）本縁を語り、更に人間の死の起原から、神に接する資格を得る為の禊（ミソ）ぎの由来を説明して、蘇生の方法を教へる。又、農作物は神物であつて、害（そこな）ふ者の罪の贖（あがな）ひ難い事を言うて、祓（ハラ）への事始めを述べ、其に関聯して、鎮魂法の霊験を説いて居る。

かうした本縁を語る呪言が、最初から全体としてあつたのではあるまい。土地家屋の安泰、家長の健康、家族家財の増殖の呪言としての国生みの詞章、農業に障碍する土地の精霊及び敵人を予め威嚇して置く天つ罪の詞章、季節の替り目毎に、青春の水を摂取し、神に接する資格を得る旧事を説く国つ罪――色々な罪の種目が、時

代々々に加つて来たらしい――の詞章、生人の為には外在の威霊を、死人・惚(ホ)け人の為には游離魂を身中にとり込めて、甦生する鎮魂(タマフリ)の本縁なる天窟戸(いはと)ノの詞章、家屋の精霊なる火の来歴と其弱点とを指摘して、其災ひせぬ事を誓はせる火生みの詞章、――此等が、一つの体系をなさぬまでも、段々結合して行つた事は察せられる。

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

延喜式祝詞で見ると、宮廷の呪言は、かむろぎ・かむろみの発言、天照大神宣布に由る物だから――呪言、叙事詩以来の古代詞章式の論理によつて――中臣及び、一部分は斎部の祖先以来代宣して、今に到つてゐると言ふ信仰を含めて説き起すのが通有形式である。呪言の神を、高天原の父神・母神として居るのである。而も其呪力の根源力を抽象して、興台産霊神(コトヾムスビノ)――日本紀・姓氏録共にこゝと訓註して居るのは、古い誤りであらう――といふ神を考へて居る。さうして同じく、祝詞の神であつた為に、中臣氏の祖先と考へられたらしい天児屋(アメノコヤネ)ノ命は、此神の子と言ふ事にな

つてゐる。むすびと言ふのは、すべて物に化寓(ヤド)らねば、活力を顕す事の出来ぬ外来魂なので、呪言の形式で唱へられる時に、其に憑り来て其力を完うするものであつた。興台(コトヾ)――正式には、興言台と書いたのであらう――産霊(ムスビ)は、後代は所謂詞霊(コトダマ)と称せられて一般化したが、正しくはある方式即とを具へて行ふ詞章(コト)の憑霊と言ふことが出来る。

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

時に、日神聞きて曰はく「頃者、人雖多請(シバ〳〵マヲス)未有若此言之麗義者也。」（紀、一書）請は申請の義で、まをすと訓むのは古くからの事である。申請の呪言に、まをす・

まをしと言ふから、其諷誦の動作までも込めて言うたのだ。前々にも呪言を奏上した様に言うてあるが、此は本縁説明神話の常なる手落ちである。

善言・美辞を陳（つら）ねて、荘重な呪言の外形を整へ、遺漏なく言ひ誤りのない物となつたのは、此神の力だとする。此神を一に八意思金（ヤゴヽロオモヒカネ）ノ神と言ふのも、さうした行き届いた発想を讃美しての名である。

こやねは、神或は、神子の唱へるはずの呪言を、代理者の資格で宣する風習及び伝統の発端を示す神名であり、諷誦法や、副演せられる呪術・態様の規定者とせられたのであらう。斎部の祖神と謂はれる天ノ太玉ノ命は、其呪術・態様を精霊に印象させる為に副演する役であつた。さうして、呼び出した正邪の魂の這入る浄化したところを用意して、週期的に来る次の機会まで、其処に封じ籠めて置く。此籠める側の記憶が薄れて、浄化する方面が強く出て、いむ・ゆむ・ゆまふ・ゆまはるなど言ふ語（ことば）の意義は変つて行つた。斎部氏はふとだま以来と言ふ信念の下に、呪言に伴ふ神自身の身ぶりや、呪言の中、とりわけ対話風になつた部分を唱へる様になつたと見ればよい。呪言の一番神秘な部分は、斎部氏が口誦する様になつて行つた。天つ祝詞（ノリト）・天つ奇護言（クスシイハヒゴト）と称するもの――かなり変改を経たものがある――で、斎部祝詞に俤（おもかげ）を止めてゐるのは、其為である。

中臣祝詞の中でも、天つ祝詞又は、中臣の太詔戸（フトノリト）と言はれてゐる部分である。此は

祓へを課する時の呪言であつて、さうした場合にも古代論理から、呪言の副演を行ふ斎部は、呪言神の群行の下員であつて、みこともち（御言持者）であつた、主神役なる中臣が此を口誦し、自ら威（イツ）の手で――これまた、神の代理だが、万葉集巻六の「すめら我がいつのみ手もち……」と言ふ歌の、天子の御手同時に神の威力のある手ともなると言ふ考へと同じく――祓への大事の中心行事を執り行うた――大祓方式の中の、中臣神主自ら行ふ部分――のである。斎部宿禰の為事が、段々ト部其他の手に移つて行つて、その伝承の呪言も軽く視られるやうになつてから、天神授与の由緒は称へながら、斎部祝詞は、神秘を守る事が出来なくなつた。

中臣祝詞の間や末に、斎部の唱へる部分があつた習慣から、斎部祝詞が分離したものか。斎部祝詞が、祝詞の精髄なる天つ祝詞と唱へて、祓除（ハラヘ）・鎮斎（イハヒ）に関した物ばかりである事――此部分だけ独立したのだらう――、辞別（コトワキ）の部分が斎部関係の事項であるものが多い事――幣帛や、大宮売（オホミヤノメ）ノ神や斎部関係の事が、其（それ）だ。辞別は、必しも文の末ばかりでない処を見ると、こゝだけ辞の変る処であつたのだ。「又申さく」「殊（コト）更に申さく」などの意に考へられて、宣命にも、祝詞にも、さうした用例が出て来た――などが此を示して居る。延喜式祝詞の前後或は中に介在して、宣命と同じ形式の伝宣者の詞がある様に、今一つ古い形の中臣祝詞にも、中臣の言ふ部分と、斎部の誦する部分とがあつたのであらう。

かう考へて来ると、呪言には古くから「地」の部分と「詞」の部分とが分れる傾向が見えて居たのである。此が祝詞の抜きさし自由な形になつて、一部分を唱へる事も出来、伝来の詞を中に、附加文が添はつて来たりもした理由である。さうして、此呪言の神聖な来歴を語る呪言以外に附加せられた部分が、第一義ののりとであつたらしく、其心（シン）になつてゐるものが、古くはよごとを以て総称せられて居たのだ。よごとが段々一定の目的を持つた物に限られる様になつてから、元の意義の儘のよごとに近い物ばかりを掌（つかさど）り、よごとに関聯した為事を表にする斎部の地位が降つて来る様になつたのも、時勢である。其は一方、呪言の神の原義が忘れられた為である。かむろぎ・かむろみと言ふ語には、高天原の神のいづれをも、随意に入れ替へて考へる事が出来た。父母であり、又考位・妣位の祖先でもある神なのだ。だから、かむろぎ即たかみむすびの神に、天照大神を並べてかむろみと考へてゐた事もある。此両位の神に発生した呪言が、円満具足し、其存続が保障せられ、更に発言者の権威以外に、外在の威霊が飛来すると言ふ様に展開して行つた。私の考へでは、詞霊（コトダマ）信仰の元なることゞむすびは、外来魂信仰が多くの物の上に推し拡げられる様になつた時代、即わりあひに遅れた頃に出た神名だと思ふ。

二　常世国と呪言との関係

おもひかねの命を古事記には又、常世（トコヨ）ノ思金ノ神とも伝へてゐる。呪言の創始者は、古代人の信仰では、高天原の父神・母神とするよりも、古い形があつた様である。とこよは他界で、飛鳥・藤原の都の頃には、帰化人将来の信仰なる道教の楽土海中の仙山と次第に歩みよつて、夙くから理想化を重ねて居た他界観念が非常に育つて行つた。

とこよは元、絶対永久（とこ）の「闇の国」であつた。其にとこと音通した退（ソ）く・底（ソコ）などの聯想もあつたものらしく、地下或は海底の「死の国」と考へられて居た。「夜見の国」とも称へる。其処に転生して、其土地の人と共食すると、異形身に化して了うて、其国の主の免（ゆる）しが無ければ、人間身に戻る事は出来ない。蓑笠を著た巨人——すさのをの命・隼人（竹笠を作る公役を持つ）・斎明紀の鬼——の姿である。とき〴〵人間界と交通があつて、岩窟の中の阪路を上り下りする様な処であつた。其常闇の国が、段々光明化して行つた。海浜邑落にありうちの水葬——出雲人と其分派の間には、中世までも著しく痕跡が残つて居た——の風習が、とこよの国は、村の祖先以来の魂の集注（ツマ）つて居る他界と考へさせる様になつた。海岸の洞穴——恐ろ

しい風の通ひ路――から通ふ海底或は、海上遥かな彼岸に、さうした祖先以来の霊は、死なずに生きて居る。絶対の齢（ヨ）の国の聯想にふり替つて来た。其処に居る人を、常世人とも又単にとこよ・常世神とも言うた。でも、やはり、常夜・夜見としての怖れは失せなかつた。段々純化しては行つたが、いつまでも畏しい姿の常世人を考へてゐた地方も多い。

冬と春との交替する期間は、生魂・死霊すべて解放せられ、游離する時であつた。其際に常世人は、曾（かつ）て村に生活した人々の魂を引き連れて、群行（グンギヤウ）（斎宮群行は此形式の一つである）の形で帰つて来る。此訪問（オトヅレ）は年に稀なるが故に、まれびとと称へて、饗応（アルジ）を尽して、快く海のあなたへ還らせようとする。邑落生活の為に土地や生産、建て物や家長の生命を、祝福する詞を陳べるのが、常例であつた。

尤、此は邑落の神人の仮装して出て来る初春の神事である。常世のまれびとたちの威力が、土地・庶物の精霊を圧服した次第を語る、其昔（カミ）の神授の儘と信じられてゐる詞章を唱へ、精霊の記憶を喚び起す為に、常世神と其に対抗する精霊とに扮した神人が出て、呪言の通りを副演する。結局精霊は屈従して、邑落生活を脅かさない事を誓ふ。

呪言と劇的舞踊は段々発達して行つた。常世の神の呪言に対して、精霊が返奏（カヘリマヲ）しの誓詞を述べる様な整うた姿になつて来る。精霊は自身の生命の根源なる土地・山川

の威霊を献じて、叛かぬことを誓約（ウケヒ）する。精霊の内の守護霊を常世神の形で受けとつた邑落或は其主長は、精霊の服従と同時に其持つ限りの力と寿と富とを、享ける事になるのである。かうした常世のまれびとと精霊（代表者として多くは山の神）との主従関係の本縁を説くのが古い呪言である。

呪言系統の詞章の宮廷に行はれたものが一転化して、詔旨（宣命（センミヤウ））を発達させた。庶物の精霊だけでなく、身中に内在する霊魂にまでも、威力は及すものと信ぜられて居た。年頭の朝賀の式は、段々、氏々の代表者の賀正事（ヨゴト）（天子の寿を賀する詞）奏上を重く見る様になつたが、恒例の大事の詔旨は、此受朝の際に行はれた。賀正事（ヨゴト）は、詔旨に対する覆奏（カヘリマヲシ）なのであつた。此詔旨が段々臨時の用を多く生じて宣命が独立する様になつたのだ。延喜式祝詞の多くが、宮廷の人々及び公民を呼びかけて聴かせる形になつてゐるのは、此風から出て、更に他の方便をも含んで来たのである。宮廷の尊崇する神を信じさせ、又呪言の効果に与らせようとする様になつたのだ。だから延喜式祝詞は、大部分宣命だと言うてもよい様な姿を備へてゐる。宣命に属する部分が、旧来の呪言を包みこんで、其境界のはつきりせぬ様になつたものが多いのである。

詔旨は、人を対象とした一つの祝詞であり、やがて祝詞に転化する途中にあるものである上に、神授の呪言を宣り降す形式を保存して居たものである。法令（ノリ）の古い形

は、かうした方法で宣り施された物なることが知れる。

呪言は一度あつて過ぎたる歴史ではなく、常に現実感を起し易い形を採つて見たので、まれびと神の一人称――三人称風の見方だが、形式だけは神の自叙伝体――現在時法（寧、無時法）の詞章であつたものと思はれる。完了や過去の形は、接続辞や、休息辞の慣用から来る語感の強弱が規定したものらしい。神亀元年二月四日（聖武即位の日）の詔を例に見て頂きたい。父帝なる文武天皇は曾祖父、元明帝は祖母、元正帝は母と言ふ形に表され、而も皆一つの天皇（スメラミコト）であつて、天神の顕界（ウツシヨ）に於ける応身（オホミマ）（御憑身）であり、当時の理会では、御孫（ミマ）であつた。日のみ子であると共に、みまの命であると言ふのは、子孫の意ではなく、にゝぎの命と同体に考へたのだ。おしほみゝの命が、大神と皇孫との間に介在せられるのは、みまを御孫と感じた時代からの事であらう。聖武帝の御心も、元正帝の御心も、同一人の様な感情や待遇で示されてゐる。長い時間の推移も、助動詞助辞の表しきつて居ない処がある。

さうした呪言の文体が、三人称風になり、時法を表す様になつて来たのは――（宣命の様に固定した方面もあつたが）――可なり古代からの事であつたらしい。此が呪言の叙事詩化し、物語を分化する第一歩であつた。

わたつみの国も常世の国と考へられて行つた。わたつみの神は富みの神であり、歓楽の主であり、又ほをりの命に、其兄を征服する様々の呪言と呪術とを授けた様に、

呪言の神でもあつた。又一方よみの国は、呪言と其に附随してゐる占ひとの本貫の様な姿になつて居た。

すさのをの命は、興言(コトアゲ)の神であり、誓約(ウケヒ)の神である。祓除・鎮魂の起原も、此神に絡んでゐるのは、理由がある。鎮火祭の祝詞は、よみの国のいざなみの命の伝授であつたらしく、いざなぎの命の檍原(アハギハラ)の禊ぎも呪言から出た行事に相違ないが、此もよみの国を背景にしてゐる。

ことゞと言ふ語は、よもつひら阪の条では、絶縁の誓約の様に説かれてゐるが、用例が一つしか残つて居ない為の誤解であらう。興台産霊(コトヾムスビ)の字面がよくことゞの義を示してゐる。ことゞふは、かけあひの詞を挑みかける義で、嬥歌会(カヾヒ)の場(ニハ)などに言ふのは、覆奏を促す呪言の形式を見せて居る。ことあげはことゞあげの音脱らしく、対抗者の種姓を暴露して、屈服させる呪言の発言法であつた。紀に泉津守道(ヨモツチモリク、リ)・菊理媛など言ふよみの精霊が現れる処に「言ふことあり」「白す言あり」など書いたのは、呪言となつた詞章のあつた事を示してゐるのであらう。又唾を吐いた時に化成した泉津事解之男(ヨモツコトサカノヲ)は、呪言に関係した運命定めの神である。呪咀をとこふと言うた事も、とこよと聯想があつたのではないかと思はれる。

年の替り目に来た常世神も、邑落生活上の必要から、望まれる時には来る様になつた。家の新築や、田植ゑ、酒占や、醸酒(サカガミ)、刈り上げの新嘗(ニヒナメ)などの場合である。

くしの神　常世にいます　いはたゝす　少御神（スクナミカミ）の　神ほぎ　祝ぎ狂（クル）ほし、豊ほぎ、ほぎ廻（モトホ）しまつり来しみ酒（キ）ぞ……（仲哀記）

掌（タナソコ）やらゝに、拍ち上げ給はね。わがとこよたち（顕宗紀、室寿詞の末）

妙呪者（クスリシ）は、常のもあれど、まらひとの新（イマ）のくすりし……（仏足石の歌）

など歌はれた常世神も、全然純化した神とならぬ中に、性格が分化して来た。其善い尊い部分が、高天原の神となり、怖しく醜い方面が、週期的に村を言ほぎに来る鬼となつた。だから常世（トコヨ）ノ思金（オモヒカネカミ）ノ神といふ名も、呪言の神が常世から来るとした信仰の痕跡だと言へよう。田植ゑ時に考・妣二体或は群行（グンギヤウ）の神が海から来た話は、播磨風土記に多く見えて居る。椎根津彦（シヒネツヒコ）は蓑笠著て老爺、弟猾（オトウカシ）は箕をかづいて老嫗となつて、誓約（ウケヒ）の呪言をして敵地に入り、天香山（カグヤマ）ノの土を持つて帰り、祭器を作つて呪咀をした（神武紀）。此も常世神の俤であつた。

とこよのまれ人の行うた呪言が段々向上し、天上将来の呪言即天つ祝詞など言ふ物が行はれて来、呪言の神が四段にも考へられる様になつた事は前に言うた通りである。処が邑落どうしの間に、争ひが起つたり、異族の処女に求婚する様な場合には、呪言が闘はされる。相手の呪言が有勢だつたら、其力に圧へられて呪咀を身に受けねばならぬ。自分の方の呪言に威力ある時は、相手の呪言の威霊を屈服させて、禍事（マガゴト）を与へる事が出来る。此反対に、さうした詞の災ひを却（しりぞ）けて、善い状態に戻す呪力

や、我が方へ襲ひかゝつて来た呪咀を撥ね返す能力が考へられて来た。人に「まがれ」と呪ふ側と、善い状態に還す方面とが、一つの呪言にも兼ね備つて居るものと考へ出される。禍津日ノ神（マガツヒ）・直日ノ神（ナホビ）の対照は、実際は時代的に解釈が変つて来た処から出た呪言の神であつたのだ。「檍原の禊（アハギハラ ミソ）ぎ」に、此二位の神が化生したと説くのは、禊ぎの呪言に、攻守二霊の作用の本縁を物語つてゐたものであらう。風土記などにも夙く、出雲意宇（オウ）郡に詔門（ノリト）ノ社の名が見えてゐる。其機能は知れぬが、速魂社と並んで居る処を見ると、呪言の闘争判断方面の力を崇めたのではなからうか。其とは別に、延喜式にも既に「左京二条二座ス神二座。太詔戸命神櫛真智命神」と載せてゐる。

……自リ夕日至ル朝日照ルニ氐方天都詔戸乃太詔刀言遠以氐告礼。如此告波麻知波弱蒜仁由都五百篁生出牟。……（中臣寿詞）

とある文によると、太祝詞とまちとは一続きの現象なのである。まちは卜象の事である。亀卜・鹿卜では、灼き出されて罅（ひび）入つた町形（マチカタ）の事だ。町形を請ひ出す手順として、中臣太詔詞を唱へて祓へ浄める。其に連れて卜象も正（マサ）しく顕れて来る。卜部等が亀卜を灼くにも、中臣太詔詞を言ひ祓へ反覆して、町形の出現を待つのであつた。其ため祓への太祝詞の詞霊を、卜象の出るのを護る神と見たのであらう。櫛真智は奇兆（クシマチ）で、卜象其物或は、卜象を出す神であらう。「亀卜祭文」

と言ふは、亀卜の亀のした覆奏（カヘリマヲシ）の形式の変形と見るべきもので、此に対しての呪言を求めれば、中臣太詔詞の外はない。亀卜の亀の精霊が、太詔戸ノ命では訣（わか）らぬ事である。「亀卜祭文」なども、神祇官の卜部等の唱へ出したものであらう。

三　奏詞の発達

呪言は元、神が精霊に命ずる詞として発生した。自分は優れた神だと言ふ事を示して、其権威を感銘させる物であつた。緘黙（シヾマ）を守る岩・木・草などに開口（カイコウ）させようとしても、物言はぬ時期があつた。其間は、其意志の象徴としてほ（又はうら）を出さしめる。呪言に伴うて精霊が表す神秘な標兆として、秀即末端（ホウラ）に露（あらは）れるものゝ意である。

答へて曰はく「はたすゝきほに出しわれや、尾田吾田節（ヲタアタフシ）の淡（アハ）の郡に居る神なり」と。（神功紀）

かうした用語例が転じて、恋ひ心のそぶり顔に露れることを「ほにいでゝ……」と言ふ。うらも亦、

武蔵野に　占（ウラ）へ、象灼（カタヤ）き、まさでにも　告らぬ君が名、うらに出にけり（万葉

集巻十四）

など、恋愛の表情に転じた。うらは又「……ほに出にけり」と言うても同じだ。此等のほ・うらの第一義は、精霊の意志標兆であるが、呪言に伴ふ処から、意義は転じ易かつた。うらがうらふ（卜）・うらなふの語根になつた理由は、呪言の希望が容れられ、又は容れられない場合のうらの出方が違ふ処から出る。

此が一転すると誓約（ウケヒ）と言ふ形になる。呪言を発する者に対して、標兆を示す者は幽界の者であつた。両方で諷誦と副演出とを分担して居る訣である。たつて物言ふまいとする精霊を表したのが「癋（ベシミ）の面」である。此時が過ぎて精霊が開口しかけると、盛んに人の反対に出る。あまのじやくと称する伝説上の怪物が、其から出て居る。気に逆らふ事ばかりする。口返答はする、からかひかける、横着はする。此が田楽以来あつた役目で、今も「里神楽（サトカグラ）」の面にあるもどき——ひよつとこの事で、もどくは、まぜかへし邪魔をし、逆に出るを言ふ——に扮する人の滑稽所作を生んだ。能楽の方では、古くもどきの名もあるが、専ら狂言として飛躍した。事実は脇役なども、もどきの変態なのであつた。狂言方の勤める「間語り（アヒカタ）」なども、もどきの口まねから出て、神などに扮した人の調子の低いはずの詞を、大きな声でとりつぐ様な役が分化してゐた。其が、あひ語りまで伸びて行つたのだ。宮廷神楽の「才の男（サイヲ）」の「人長」との関係も、神と精霊とから転化して来たのだ。此系統が千秋万歳（センズ）を経

て、後世の万歳太夫に対する才蔵にまで、大した変化なく続いた。

又もどきは大人を悩す鋭い子役に変化してもゐる。延年舞以後ある大○・少○の対立で、田楽・能楽にも此要素は含まれて居た。殊に幸若舞系統から出た江戸歌舞妓では大○・少○の舞以外にも、とりわけ「少」の勢力が増して来た。猿若の如きは「少」から出たものである。若衆歌舞妓も其変態であつた。日本の演劇史に、もどき役の考へを落したものがあつたら、無意味な記録になつて了ふであらう。

天狗・山男或は、四国の山中に居るといふさとりなど言ふ怪物は、相手の胸に浮ぶ考へは、一々知つて了ふ。思ひがけなくはね返した竹の輪や、炉火の為に敗亡して了うたと言ふ伝説が数へきれぬほどある。精霊に呪言を悟られぬ様にせねばならない。此をあべこべに唱へかけられると、精霊に征服せられるものと考へたらしい。神武天皇が、道臣ノ命にこつそり策を授けて、諷歌倒語で、国中の妖気を掃蕩せしめられたと日本紀にある。悪霊・兇賊が如何に速かに呪言を唱へ返しても、詞どほりの効果しか無かつた。意想外に発言者の予期した暗示のまゝに相手に働きかけて、亡ぼして了うたのである。舌禍り、早口文句などが発達したのも、呪言の効果を精霊に奪はれまい為であつた。

山彦即木霊は、人の声をまねる処から、怖ぢられた。山の鳥や狸などにも、根負けしてかけあひを止めると、災ひを受けると言ふ伝へが多い。呪言の効果が相殺して

ゐる場合、一つ先に止めると、相手の呪言の禍を蒙らねばならないのだ。精霊と実際呪言争ひをする時はなかつたとしても、此畏れの印象する場合が多かつた。祭りの中心行事は、神・精霊の両方に扮した人々の呪言争ひが繰り返されるのであつた。国家時代に入つて、呪言から分化した叙事詩から、抒情脈の叙事詩なる短詩形の民謡が行はれる様になると、群行の神を迎へる夜遊びが、邑落によつては、斎庭に於て行はれた。神々に扮した村の神人と、村の巫女たる資格を持つた女たちとが相向き立つて、歌垣の唱和を挑んだ。最初はきまつた呪言や、呪言の断篇のかけあひをしたのに過ぎなかつたのであらうが、類型ながら段々創作気分が動いて来た。此場の唱和に特別の才人でなければ、大抵苦い目を見てゐる。此が呪言争ひの体験である。又外の村人どうし数人づゝ草刈り・山猟などで逢へば（播磨風土記などに例がある）呪言のかけあひが始まる。今も地方によつては、節分の夕方・十四日年越しの宵などに、隣村どうし、子どもなどが地境に出て、型どほり悪たいのかけあひをする処もある。民間伝承には、此通り、呪言唱和の注意せられた印象が残つて居る。文学史と民俗学との交渉する処は大きいと言はねばならぬ。

四　奉仕の本縁を説く寿詞

ほくはほかふとも再活し、語尾が替つてほむともなつて居る。又ほさくと言ふ形もあつた。うらふは、夙く一方に意義が傾き過ぎたが、ほくは長く原義に近く留つて居た様に見える。唯恐らくは、ほの現出するまで祝言を陳べる事かと思ふのに、記・紀・祝詞などの用例は、象徴となる物を手に持ち、或は机に据ゑて、其物の属性を、対象なる人の性質・外形に準（ヨソ）へて言ふか、全く内的には関係なくとも、声音の聯想で、祝言を結びつけて行くかゞ、普通になつて居た。

其中常例として捧げられた物は御富岐（ミホキ）ノ玉である。聖寿を護る誓約（ウケヒ）のほとして、宮殿の精霊が出す――実は、斎部の官人が、天子常在の仁寿殿及び浴殿・厠殿の四方に一つ宛懸けるのである――事になつて居たらしい。大殿祭（ホカヒ）を行ふ日の夜明けに、中臣・斎部の、官人・御巫（ミカムコ）等行列を作つて常用門と言ふべき延政門におとづれて、其処から入つて斎部が祝詞を唱へて廻る。宮殿の精霊に供物を散供して歩くのが、御巫の役だ。此は、呪言の神が宮殿を祝福し、其と同時に聖寿を賀した古風を残して居るのである。玉は、呪言の神の呪言に対して、宮殿の精霊の示したほなのである。だから大殿祭祝詞の御吹支乃玉（ミフキノタマ）の説明は、後代の合理と言うてよい。斎部の扮する

呪言の神は、元別に時々来臨する者のあつたのが、絶えてからの代役で、其すら長い歴史を持つ様になつたのではないかと思ふ。

中臣氏のは其と違つて、水取りの本縁を述べた「中臣天神寿詞（ヨゴト）ノツノ」を伝へて居た。此は氏々の寿詞の起原とも称すべきもので、尊者から卑者に誓（ウケ）は――信諾を約せ――しめる為の呪言が、卑位から高位に向けて発する第二義の呪言（寿詞）を分化し、――今一つ別の考へも立つ――繁栄させる風を導いた。極めて古い時代には、朝賀の賀正事（ヨゴト）には専ら此を奏上して、神界に君臣の分限が明らかだつた事始めを説いて、其時の如く今も忠勤を抽んでゝ天子に仕へ、其健康を保障しようとする事を誓うた。だから、氏々の人々も、此を各の家の聖職の本縁を代表する物と信じ、等しく拝跪して、其誓約の今も、家々にも現実の効果あるべきを示した。

中臣寿詞以外、氏々の賀正事（ヨゴト）――誄詞（シヌビゴト）も同じ物で、其用途によつて別名をつけたまでゝある。氏々の誄（シヌビゴト）・百官の誄など奏したのも、或期間、魂の生死に弁別がなかつた為だ――にも共通の慣用句であつたらしい「現御神止大八洲国所知食須大倭根子天皇云々」と言ふ讃詞は、天子の神聖な資格を示す語として、賀正事から、此に対して発達したと思はれる詔旨（公式令）の上にも、転用せられて行つた。氏々の聖職の起原――転じては、臣従の由来――を説く寿詞（賀正事としてが、最初の用途）が、朝賀の折に、数氏の長上者（カミ）等によつて奏上せられる様になつてからは、其根元たる

中臣寿詞は、即位式――古くは二回、大嘗祭にも――に奏上せられることに定まつて来たのである。

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

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

　此宝鏡を視ること我を視るごとくなるべし。床を同（トモ）にし、殿を共にして斎鏡（イハヒノカゞミ）とすべし。（紀一書）

と言はれたとも、「鏡劒を捧げ持ち賜ひて、言寿宣（コトホキノリ）たまひしく」（大殿祭祝詞）と言ふ様な伝へもある。此は、「己（オノ）が命（ミコト）の和魂（ニギタマ）を八咫鏡に取り託（ツ）けて」（国造神賀詞）な

ど言ふ信仰に近づいてゐるのだ。威霊を与へると云ふ点では一つである。身替りの者の為に威霊の寓りを授ける呪言を唱へる事も、ほくと言ふやうになつた事を示してゐる。古代から近代に伝承せられた「衣配り（キヌクバ）」の風習も此である。外来魂を内在魂と同視した処から「とりつける」と言ふ様な考へ方になつて来る。

とにかく、ほくは外来魂の寓りなるほを呼び出す動作で、呪言神が精霊の誓約の象徴を徴発する詞及び副演の義であつた。其が転じてほを出す側から――精霊の開口（カイコウ）を考へ出した時代に――ほに附随した説明の詞を陳べる義になつて、ほを受ける者の生命・威力を祝福する事と考へられ、更に転じてほが献上の方物となり、其に辞託（コトヨ）せて祝福を言ひ立てる――或は、場合や地方によつて、副演も保存せられた――事を示すやうになつた（イ）。

この以前からほき詞（コト）は、生活力増進の祝福詞である為に、齢詞（ヨゴト）の名を持つて居たらしく、よごと必しも奏詞にも限らなかつた様である。其が段々のりとの宣下せられるのに対して、奏上するものと考へられる様になつて来たのは、宮廷の大事なる受朝朝賀の初春の宣命（ノリト）と奏寿（ヨゴト）――元日受朝の最大行事であつた事は後の令の規定にまで現れてゐる――の印象が、此を区別する習慣を作つて行つたものと思はれる。尚よごとは縁起のよい詞を物によそへて言ふ処から、善言・美詞・吉事などの聯想が、奈良の都以前からもあつた。其前から、霊代（たましろ）としてのほの思想もあつた処から転じ

て、兆象となる物を進めて、かくの如くあらしめ給へと、呪言者の意思を代表する意義のほと、其に関聯したほく動作も出て来た（ロ）。

（イ）のほくは寿詞（ヨゴト）であり、（ロ）のほくは、宮廷では、のりと――斎部祝詞の類――に含めてよごとと区別して居た。詔旨（ノリト）と寿詞（ヨゴト）との間に、天神に仮託した他の神――とこよ神の変形。呪言神の資格が低下した時代の信仰――の、精霊を鎮める為に寄せた護詞（イハヒゴト）が考へられてゐた。此は、家屋の精霊のほを、建築の各部に見立てゝ言ふ形式の詞章で、此を「言ひ立て」又「読み詞（ヨゴト）」と言ひ、さうした諷誦法をほむと言うて、ほくから分化させて来た。「言ひ立て」は、方式の由来を説くよりも、詞章の魅力を発揮させる為の手段が尽されてゐたので、特別に「言寿（コトホギ）」とも称してゐた。さうして、他の寿詞（ヨゴト）に比べて、神の動作や、稍複雑な副演を伴ふ事が特徴になつてゐた。此言寿に伴ふ副演の所作が発達して来た為、ほく事をすると言ふ意の再活用ほかふと言ふ語が出来た。ほかひは、ことほきの副演なる身ぶりを含むのが用語例である。斎部祝詞の中心なる大殿祭をおほとのほかひと言ひ馴れたのも此為である。さうした異神群行し来つて、鎮祭を司る遺風を伝へたものは、大殿祭や室寿（ムロホギ）ばかりではなかつた。宮廷の大祓へに伴ふ主上の御贖（オンアガナ）ひの節折（ヨヲ）りの式にも、此があつた。上元の行事たる踏歌節会（タウカノセチヱ）の夜に、ことほきびとの高巾子（カウコンジ）などにやつした異風行列の練り歩くのも、此群行のなごりである。

叙事詩の成立と其展開と

一　呪言から叙事詩・宮廷詩へ

祭文（サイモン）・歌祭文などの出発点たる唱門師（シヨモジン）祭文・山伏祭文などは、明らかに、卜部や陰陽師の祭文から出て居る。祝詞・寿詞に対する護詞（イハヒゴト）の出で、寺の講式の祭文とは別であつたやうだ。だが此には、練道（レンダウ）・群行（グンギヤウ）の守護神に扮装した来臨者の諷誦するものと言ふ条件がついて居た様である。

詔旨（ノリト）と奏詞（ヨゴト）との間に「護詞（イハヒゴト）」と言ふものがあつて、古詞章の一つとして行はれて居た。奈良以前からの用例に拠れば、此はよごとと言ふ方が適当らしいのに、其中の一部、伝承の古い物には、のりとも称したのが、平安朝の用語例である。斎部祝詞は多く其だ。此三種類の詞章の所属を弁別するには、大体、其慣用動詞をめどにして見るとよい。のりとはのる、よごとにはたゝふ、氏々の寿詞ではまをす、こと

ほぎのよごとにはほく・ほむ、いはひ詞にはいはふ・しづむ・さだむ・ことほぐなど、用語例が定まつて居たことは察せられる。其正しい使用と、実感とが失はれた時代の、合理観から来る混乱が、全体の上に改造の力を振うた後の整頓した形が、平安初期以後の祝詞の詞章である。

かうした事実の根柢には、古代信仰の推移して来た種々相が横たはつて居る。代宣者の感情や、呪言伝承・製作者らの理会や、向上しまた沈淪した神々に対する社会的見解――呪言神の零落・国社神の昇格から来る――や、天子現神思想の退転に伴ふ諸神礼遇の加重などが、其である。延喜式祝詞は、さうした紛糾から解いてかゝらねば、実は隈ない理会は出来ないのである。

と言ふ語（ことば）が、神事の座或は、神事執行の中心様式を示すものであつたらうと言ふことは、既に述べた。恐らくは神座・机・発言者などの位置のとり方について言ふものらしいのである。ことゞ・とこひど（咀戸）・千座置戸（チクラオキド）（くらととは同義語）・祓戸（ハラヘド）・くみどなどのとは、同時に亦のりとのとでもあつた。宣る時の神事様式を示す語で、詔旨を宣べる人の座を斥（サ）して言つたものらしい。即、平安朝以後始中終（しよつちゆう）見えた祝詞座・祝詞屋の原始的なものであらう。其のりとに於て発する詞章である処からのりと詞（ゴト）なのであつた。天つのりとは天上の（アマ）――或は其式を伝へた神秘の――祝詞座即、高御座（タカミクラ）である。其処で始めて発せられ、其様式を襲（つ）いでくり返す処の伝

来の古詞が「天つのりとの太のりと詞」なのである。のりとごとのことを修飾上の重言のやうに解して来た此までの考へは、逆に略語としての発生に思ひ直さねばならぬのである。

前に述べたとほり、よごとの意義が低くなつて行くのはやむを得なかつた。其と共に、上から下へ向けての詞章は別の名を得る様になつた。其がのりと詞である。卑者が尊者に奏する詞がよごとと呼ばれるものと言ふ受け持ちが定まつて来ると、人以外の精霊を対象とする詞章も亦、よごとの外にいはひ詞と言ふ名に分類せられる様になつた。此類までものりとにこめた延喜式祝詞の部類分けは、甚（はなはだ）、杜撰なものであつた。

いはひ詞を諷誦し、其に伴ふ副演を行ふ事が、ほかふの用語例である事は、前章に述べた。宮廷祝詞の中では、斎部氏が担当してゐた方面の為事が、呪言の古意を存して居た。民間の呪言に於ても、いはひ詞及び其ほかひが、全体として原始的な呪言に最近いものであつたのである。呪言の中に既に、地（ヂ）と詞（コトバ）との区別が出来て来て、其詞の部分が最神秘的に考へられる様になつて行つた。すべては、神が発言したと考へられた呪言の中に、副演者の身ぶりが更に、科白（セリフ）を発生させたのである。さうすると、呪言の中、真に重要な部分として、劇的舞踊者の発する此短い詞が考へられる様になる。此部分は抒情的の色彩が濃くなつて行く。其につれて呪言の本来の

部分は、次第に「地(ヂ)の文」化して、叙事気分は愈深(いよいよ)くなり、三人称発想は益(ますます)加つて行く。かうして出来たことばの部分は、多く神の真言と信じられる処から、呪言中の重要個処・秘密文句と考へられる。だから、呪言が記録せられる様になつても、此部分は殆どすべて、口伝として省略せられたのである。延喜式祝詞に、天つのりとの部分が、抜きとられてゐるのは、此為である。

呪言の中、宗教儀礼・行事の本縁を語ると共に、其詞章どほりの作法を伴ふものと、既に作法・行事を失うて、唯呪言のみを伝へるものとが出来て来た。鎮魂法の起原を説く天窟戸の詞章は、物部氏伝来の鎮魂法を行ふやうになつては、儀礼と無関係な神聖な本縁詞に過ぎなくなつて居た。大祓詞を以て祓へを修する時代になつては、すさのをの命を始めと説く天つ罪の祓への呪言――天上悪行から追放に到る物語を含む――も、国つ罪の起原・禊(ミソ)ぎの事始めを説明した呪言――いざなぎの命の黄泉(よみ)訪問から「橿原(アハギハラ)の禊ぎ」までをこめた――も、単なる説明詞章に過ぎなくなつて了うた。

神事の背景たる歴史を説く物と、神事の都度現実の事件としてくり返す劇詩的効果を持つ物との間には、どうしても意義分化が起らないではすまなくなる。此が呪言から叙事詩の発生する主要な原因である。だから、呪言は、過去を説くものでなく、過去を常に現実化して説くものであつた。其が後に、過去と現在との関係を説くも

のばかりになつたのは、大きな変化である。叙事詩の本義は現実の歴史的基礎を説く点にある。而も尚全くは、呪言以来の呪力を失うた、単なる説話詩とは見られては居なかつた。やはり神秘の力は、此を唱へると目醒めて来るものとせられて居たのである。叙事詩に於て、ことばの部分が、威力の源と考へられたのは、呪言以来とは言へ、地の文の宗教的価値減退に対して、其短い抒情部分に、精粋の集まるものと見られたのは、尤(もつとも)なことである。

呪言の中のことばは叙事詩の抒情部分を発生させたが、其自身は後に固定して短い呪文或は諺(コトワザ)となつたものが多かつた様である。叙事詩の中の抒情部分は、其威力の信仰から、其成立事情の似た事件に対して呪力を発揮するものとして、地の文から分離して謳(うた)はれる様になつて行つた。此が、物語から歌の独立する経路であると共に、遥かに創作詩の時代を促す原動力となつたのである。此を宮廷生活で言へば、何振(ブリ)・何歌(ウタ)など言ふ大歌(オホウタ)（宮廷詩）を游離する様になつたのである。宮廷詩の起原が、呪文式効果を願ふ処にあつて、其舞踊を伴うた理由も知れるであらう。

呪言の総名が古くは、よごとであつたのに対して、ものがたりと言ふのが叙事詩の古名であつた。さうして、其から脱落した抒情部分がうたと言はれた事を、此章の終りに書き添へて置かねばならぬ。

二　物語と祝言と

日本の歌謡史に一貫して、其声楽方面の二つの術語が、久しく大体同じ用語例を保ちながら行はれて居る。かたるとうたふとが、其だ。旋律の乏しくて、中身から言へば叙事風な、比較的に言へば長篇の詞章を謡ふのをかたると言ふ。其反対に、心理律動の激しさから来る旋律豊かな抒情傾向の、大体に短篇な謡ひ物を唱へる事をうたふと称して来た。此二つの術語は、どちらが先に出来たかは知れぬが、詞章としてはかたり物の方が前に生れて居る。其うちから段々うたひ物の要素が意識せられる様になつて来て、游離の出来る様な形になり、果ては対立の地位を占める様になつて行つた。

うたふはうつたふと同根の語である。訴ふに、訴訟の義よりも、稍広い哀願・愁訴など言ふ用語例がある。始め終りを縷述して、其に伴ふ感情を加へて、理会を求める事に使ふ。此義の分化する前には、神意に依つて判断した古代の裁判に、附随して行はれる行事を示して居た。勿論うたふと言ふ形で其を示した。神の了解と同情とに縋る方法で、うけひ（誓約）と言ふ方式の一部分であつたらしい。うたふと云ふ語の第一義と、うたふ行為の意識とが明らかになつたのは、神判制度から発生し

たのである。うけひの形から男女の誓約法が分化して、ちかひと称せられた。此ちかひの歌が、うけひの際のうたへの形式を襲いで、抒情詩発生の一つの動機を作り、うたへの声楽的な方面を多くとりこんだ為に、うたふが声楽の抒情的表出全部を言ふ語となつたものと思ふ。段々うたふの語尾変化によつて、うたへとうたひとを区別する様になつた。従つてうけひの場(ニハ)で当人の誦する詞が、うたと言ふ語の出発点といふ事になる。尤、うたふことの行為は前からあつたもので、其がうけひにうたをうたふのが、其代表的に発達した形だつたからであらう。全体うたと語根を一つにしてゐるらしい語には、悲愁・寃屈(ゑんくつ)・纏綿などの義を含んでゐるのが多い。後世のくどきと言ふ曲節は此に当るもので、曲舞・謡曲時代から、抒情脈で縷述する部分の術語になつて居た。其が、近世では固定して、抒情的叙事詩の名称になつて、くどきと言へば、愁訴を含んだ卑俗な叙事的恋愛詞曲と言ふ風になつた。発生的には逆行してゐる次第である。一人称で発想せられてゐるが、態度は、三人称に傾いた地の文に対して、やはり叙事式の発想をしながら、くどき式に抒情気分を豊かに持つたものがうたと見ればよからう。さうした古代の歌には、聴きてを予想してゐたらうと思はれる様な、対話式の態度が濃く現れて居る。

私は、叙事詩よりも呪言系統の物から、歌の発生の経路を見た方が、本義を捉へ易いと考へるから、一例として、万葉巻十六の「乞食者詠」について説明を試みたい。

乞食者は祝言職人である。土地を生業の基礎とせぬすぎはひ人の中、諸国を流離して、行く先々でくちもらふ生活を続けて居た者は、唯此一種類あつたばかりである。行基門流の乞食者が認められたのは、奈良の盛時に入つてのことである。だから、乞食者とは言ひでふ、仏門の乞士以後の者とは内容が違つてゐる。ほかひによつて口すぎをして、旅行して歩く団体の民を称したのである。

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

更に本文に入つて説いて行くと、呪言とほかひゞとと、叙事詩と歌との関係が明らかになる。「いとこ汝兄の君（ナセキミ）」と言ふ歌ひ出しは「ものゝふの我がせこが。……」（清寧記）と言つた新室の宴（ウタゲ）の「詠」と一つ様である。又二首共結句に

……我が身一つに、七重花さく　八重花栄（ハ）ゆ（？）と、白賞尼。（マヲシタ、ヘネ）　白賞尼（マヲシタ、ヘネ）

……我が目らに、塩塗り給（タ）ぶと、時（？）賞毛。（マヲシタ、ヘモ）　時賞毛（マヲシタ、ヘモ）

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

おしはのみこのやつこみするぞ（記）
おとひやつこらまぞ。これ（紀）

と言ふのに当るもの、此亦(これまた)呪言の型の一つと言はれ、寿詞系統の、忠勤を誓ふ固定した言ひ方と見る事も出来る。

対句の極めて多いのも、調度・食物類の名の畳みかけて述べられてゐる事も、地名の多く出て来るのも、新室の寿詞系統の常用手法である。建築物の内部に満ちた富みを数へ立て、其出処・産地を述べ、又其一つ一つに寄せて祝言を述べる方法は、後の千秋万歳に到るまでも続いた言ひ立てである。而も二首ながら「あしびきの此傍(カタ)山の……」と言つて木の事を言ふのは、大殿祭(オホトノホカヒ)や山口祭(ヤマクチマツリ)の祝詞と一筋で、新室祝言の型なる事を明らかに見せて居る。

室寿詞は、いはひ詞の代表形式で、すべての呪言が其型に這入つて発想せられた事実は証明する事が出来る。此二首なども元、農業の害物駆除の呪言から出たのであるが、やはり、室寿詞の定型を履(ふ)んでは居る。農村の煩ひとなる生き物の中、夜な〳〵里に出て成熟した田畑を根こそげ荒して行く鹿、年によつてはむやみに孵(かへ)つて、苗代田を螯み尽す蟹、かうした苦い経験が、此ほかひ歌を生み出したのである。元は、鹿や蟹（其効果は他の物にも及ぶ）に誓はす形であつた呪言が、早く芸能化して、鹿・蟹の述懐歌らしい物に変化して行つたのである。即(すなはち)鹿・蟹に対する呪言及

び其副演の間に、当の田畑を荒す精霊（鹿・蟹を代表に）に扮した者の誓ふ身ぶりや、覆奏詞（カヘリマヲシ）があつたに違ひない。其部分が発達して、滑稽な詠、をこな身ぶりに人を絶倒させる様な演芸が成立して居たものと思ふ。二首ながら、夫々（それぞれ）の生き物のからだの癖を述べたり、愁訴する様を謳うたりして居る。又道行きぶりの所作――王朝末から明らかに見えて、江戸まで続いた劇的舞踊の一要素たる海道下り・景事（ケイゴト）の類の古い型――にかゝりさうな箇所もある。

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

鹿・蟹が甘んじて奉仕しようとすると言つた表現は、実は臣従を誓ふ形式から発して来たものと解するがよい。私は此二首を以て、飛鳥朝の末或は藤原朝――飛鳥の地名を広くとつて――の頃に、ほかひゞとの祝言が既に、演劇化してゐた証拠の貴重な例と見る。尚此に関聯して言ひたい事は、呪言の副演の本体は人間であるが、もどき役に廻る者は、地方によつて違つて居たことを言ひたい。其が人間であつた

ことも勿論あるが、ある国・ある家の神事に出る精霊役は、人形である事もあり、又鏡・瓢などを顔とした仮りの偶人であつたことも考へてよい根拠が十分にある。

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

私はことほぎを行ふ者と、物語を伝誦する語部との間に、必しも絶対的な区劃があつたものとは考へない。けれども大体に於て、此だけは言つてもよい様である。叙事詩及び若干のまだ呪力の信ぜられた呪言を綜合して、可なりの体系をなした物の伝承諷誦を主とする職業団体を語部と呼んでよい事、特殊な呪言と呪力とを相承し、其に関聯した副演出を次第に劇化して行つた団体で、さうした動作が清浄な結果を作るものと信頼せられてゐたのが、宮廷では斎部――及び後々の卜部（ウラベ）――国々村々では、ほかひゞと・ことほき（ことほきびとの略語）或は亦斎部とも卜部とも言つた事である。倭宮廷及び社会状態の其と似通うた国々村々の多くでは、此語部・ほかひゞとの職掌範囲が分れてゐた事は実際である。

三　語部とほかひゞと

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

猿女の統率階級は猿女ノ君（サルメキミ）で、伝説の祖先うずめの命以来、女戸主を原則とした氏族である。此系統の語部は、まだ呪言と甚しく岐れない時代の叙事詩を諷誦したらしく、主として鎮魂法の為に、鎮魂の来歴を説くを職としたやうである。而も此天ノ窟戸（アマノイハト）の物語を中心にした鎮魂の呪言に、其誘因として語られた天つ罪及び祓（ハラ）へ・贖（アガナ）ひの起原を説く物語、更に魂戦の女軍（モノアラソヒメイクサ）の由来に関聯した天孫降臨の大事などが、一つの体系に組織だてられて来た。

さうした結果、うずめ中心の猿女叙事詩が、宮廷が国家意識の根柢となつた時代には纏（まとま）つて居た。開闢の叙事詩よりも、天孫降臨を主題とする呪言の、栄えて行くの

は当然である。聖職を以て宮廷に仕へる人々或は家々では、其専門に関した宮廷呪言に対しては、其反覆讃歎をせねばならなかつた。此が肝腎の天子ののりとを陰にして、伝宣者が奉行するやうな傾きを作り出したのである。

此伝宣の詔旨――より寧（むしろ）、覆奏――は、分化して宣命に進むものと、ある呪言の本縁を詳しく人に聴かせる叙事詩（物語）に向ふものとが出来て来た。中臣女（ナカトミメ）と汎称した下級巫女の上に、発達して来たものと推定の出来る中臣志斐（シヒ）ノ連（ムラジ）の職業は茲（ここ）に出自があるものと思ふ。平安宮廷の女房の前身は、采女其他の巫女である。其女房から「女房宣」の降つた様式は、由来が古いのであつた。宮廷内院の巫女の関係したまつりごとののりと詞（ゴト）は、其々の巫女が伝宣した習慣を思はせる。

国魂の神の巫女なる御巫（ミカムコ）や采女等の勢力が殖えるまでは、猿女が鎮魂呪法奉仕を中心に、中臣・斎部と対照せられてゐた。だから古代宮廷に於て、猿女が宮廷呪言を、中臣・斎部と分担して伝承して居た分量の多さは察せられる。祭祀・儀礼に発せられたのりと詞の叙事詩化して、猿女伝承に蓄へられた物が多かつたであらう。其鎮魂呪言が自然に体系をなして、更に種々の呪言を組織だてゝ行つた事は考へてよい。さうして、其が呪言以外の目的で、奏と宣との二方便に亘つて物語られるやうになつたのである。かうした方面から見れば「中臣寿詞」もやはりまだ、分化しきらない物語だつたのである。天孫降臨を主題にした叙事詩は猿女系統の口頭伝承に根ざ

してゐるのである。

古事記の基礎となつた、天武天皇の永遠作業の一つだと伝へられて居る、習合せられた宮廷叙事詩を、諳誦して居たと言ふ阿礼舎人（アレトネリ）も、猿女ノ君の支族なる稗田氏であつた。

四　いはひ詞の勢力

宮廷の語部が「のりと伝承家職」から分化したことは、既に述べた。其に、自家のよごとを含めて組織したものが、語部の語り物即（すなはち）「物語」である。宮廷以外の豪族の家々にも、規模の大小こそあれ、氏の長上と氏人或は部民との間に、のりと・よごとの宣○・奏○が行はれ、同じく語部の叙事詩の物語られた事は、邑落単位だつた当時の社会事情から、正しく察せられる。奈良の末に近い頃の大伴ノ家持の「喩族歌」は、大伴氏としてののりとの創作化したものであり、「戒尾張少咋歌」の如きは、のりとの分化して、宣命系統の長歌発想を採つたものである。山ノ上ノ憶良の大伴ノ旅人に餞（はなむけ）した「書殿餞酒歌」の如きものは、よごとの変形「魂乞ひ」ののみ詞（ゴト）の流れである。殊に其中の「あが主（ヌシ）の御魂（ミタマ）たまひて、春さらば、奈良の都に喚上（メサ）げたまはね」

とある一首は、よごととしての特色を見せてゐる。

家々伝来の外来魂を、天子或は長上者に捧げると共に、其尊者の内在魂（タマ）の分割（フユ）を授かつた（毎年末の「衣配り（キヌクバ）」の儀の如き）申請（ノミマヲシ）の信仰のなごりが含まれて居る。又遥かに遅れて、興福寺僧の上つた歌（続日本後紀）の如きも、よごとを新形式に創作したと言ふだけのものであつた。

長歌について見ると、のりと・よごと系統のものが著しく多い。藤原ノ宮ノ御井ノ歌の如きは、陰陽道様式を採り容れた創作の大殿祭祝詞（実はいはひ詞（ゴト））であり、藤原ノ宮役民（エノタミ）ノ歌は、山口祭か斎柱（イムハシラマツリ）祭の類の護詞（イハヒゴト）の変態である。短歌の方でも、病者・死人の為の祈願の歌や、挽歌の中に、屋根の頂上（ソラ）や、蔦根（ツナネ）（つな・かげ）・柱などを詠んでゐるのは、大殿祭・新室寿の詞章の系統の末である。挽歌に巌門（イハト）・巌（イハ）ねを言ひ、水鳥・大君のおもふ鳥を出し、杖策（ツエツ）いてのさまよひを述べ、紐を云々する事の多いのは、皆、鎮魂式の祭儀から出て居る。極秘となつたまゝで失せた古代詞章から、其文句や発想法が分化して来たものと考へるのが、適当なのである。死後一年位は、生死を判定することの出来なかつたのが、古代の生命観であつた。さうした期間に亘つて、生魂（イキミタマ）を身に固著（フラ）しめようと、試みをくり返した。此期間が、漢風習合以前の日本式の喪（モ）であつたのである。

こふ（恋ふ）と云ふ語の第一義は、実は、しぬぶとは遠いものであつた。魂を欲す

ると言へば、はまりさうな内容を持つて居たらしい。魂の還るを乞ふにも、魂の我が身に来りつく事を願ふ義にも用ゐられて居る。たまふ（目上から）に対するこふ・いはふに近いこむ（籠む）などは、其原義の、生きみ魂（タマ）の分裂（フユ）の信仰に関係ある事を見せてゐる。

だから恋歌は、後に発達した唱和・相聞の態を本式とすべきではない。生者の魂を身にこひとる事は、恋愛・結婚の成立である。古代伝承には、女性と男性との争闘を、結婚の必須条件にして居た多くの事実を見せてゐる。死者の霊を呼び還すにも、同じ方法の儀式・同じ発想の詞章が用ゐられた。其為、万葉の如き後の物にすら、多くの挽歌が恋愛要素を含み、相聞に挽歌発想をとつたものを交へてゐるのである。恋歌分化後にも、類型をなぞる事は絶えなかつたからである。

氏々伝承の詞章から展開した歌詞の系統は、右の通り、随分後まで見える。其等の詞章は、大体におふせとまをしとの二つの形に分れる。寿詞が勢力を持つ時代になると、おふせの影は薄くなり、大体まをしに近づく。奈良の宣命や、孝謙・称徳天皇の遣唐使に仰せられた歌（万葉）などを見ると、まをしの形が交つて来てゐる。此は神に対してとるべきおふせの様式が、神の向上によつて、まをしに近づいて来た事の影響である。平安の祝詞の悉（ことごと）くが、まをし式になつて了うた原因も、こゝにある。だから、寿詞が多く行はれ、本義どほりののりとは、宮廷で稀に発せられるだけで、

宮廷から下つたものを伝奏・宣下する以外には、のりとと言ふ事が許されなくなつた痕が見える。貴族・神人の伝承詞章は、のりとに這入るべきものでも、よごとと呼ぶ様になつて行つたらしい。かうしたよごとの分化に伴うて、のりとから分化して来たのが、いはひごと（鎮護詞）であつた。だから、よごとであるべきものが鎮護詞（イハヒゴト）と呼ばれたり、又祝詞と呼ばれる物の中にも、斎部（イムベ）などのいはひ詞を多く交へてゐる訣である。宮廷のものは何でものりとであり、民間のものはすべてよごとと称へ、よごとの中にいはひ詞の分子が殖えて行つて、よごとと言ふ観念が失はれる様になり、そして、のりとに対するものとして、いはひ詞が考へられる様になつた。一般に言ふ平安朝以後の祭文である。だから神託とも言ふべき伝来のものはせみやう・せんみやうなど、宣命系統の名を伝へてゐるのだ。

かうして、伝統的によごとと呼ぶものゝ外は、此名目が忘れられて、よごとは、のりとの古い様式の如くにさへ思はれてゐる。此が寿詞をなのる祝詞にすら、いはひ詞と自称してゐるものゝある訣である。一つは、宮廷其他官辺に、陰陽道の方式が盛んになつて、在来の祭儀を習合（合理化）する事になつた為でもある。神祇官にすら、陰陽道系の卜部を交へて来たのは、奈良朝以前からの事である。其陰陽道の方式は鎮護詞（イハヒゴト）と同じ様な形式を採つた。固有様式で説明すると、主長・精霊の間に山人の介在する姿をとるのである。祭儀も詞章も、勢ひかうした方面へ進んで行つ

た為に、文学・演芸の萌芽も、鎮護詞及び其演出の影響ばかりを自然に、深く受けなければならない様になつた。

広い用法で言へば、日本古代詞章の中、わりに短い形の物は、鎮護詞章と其舞踊者の転詠――物語の歌から出た物の外は――から出て居ると謂うてよい程である。鎮護詞章は寿詞であるが、同時に、いはひ詞の発生を導いた内的動機の大きなものになつてゐる。中臣の職掌が益向上し、斎部がいはひ・きよめの中心になる様になると、其わきに廻るのは、卜部及び其配下であつた。さうして、広成ノ宿禰（ヒロナリノスクネ）は、斎部の敵を中臣であると考へてゐた様に称せられるけれども、実は下僚の卜部を目ざしたのであつた。斎部の宮廷に力を失うた真の導きは、卜部の祭儀・祭文や、演出をもてはやした時代の好みにある。

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

さて、唱導の語は、教義・経典の、解説・俗讃を意味するのが本義であるから、此文学史が宣命・祝詞の信仰起原から始めた事にも、名目上適当してゐる。が併し、

其宣布・伝道を言ふ普通の用語例からすれば、卜部其他の団体詞章・演芸・遊行を説く「海部芸術の風化」以下を本論の初めと見て、此迄の説明を序説と考へてもよい。同時に其は、日本文学史並びに芸術史の為の長い引を作つたことになるのである。併し、私の海部芸術を説く為に発足点になるほかひとくゞつとの歴史を説くのには、尚聊(いささ)かの用意がいる。

五　物語と歌との関係並びに詞章の新作

先づ呪言及び叙事詩の中に、焦点が考へられ出した事である。のりとで言へば地(ヂ)の文――第二義の祝詞に於て――即、神の動作に伴うて発せられる所謂天つのりとの類である。其信仰が伝つて、叙事詩になつても、ことばの文に当る抒情部分を重く見た。其がとりも直さず、うたであり、其諷誦法うたふからうたひと訴へ（うたへ）とが分化して来たのである。

呪言・叙事詩の詞の部分の独立したものがうたであると共に、ことわざでもあつた。さうした傾向を作つたのは、呪言・叙事詩の詞が、詞章全体の精粋であり、代表的に効果を現すものと信じて、抜き出して唱へるやうになつた信仰の変化である。だ

から、うたの最初の姿は、神の真言（呪）として信仰せられた事である。此が次第に約つて（つづま）行つて、神人問答の唱和相聞（カケアヒ）の短詩形を固定させて来た。久しい年月は、歌垣の場（ニハ）を中心にして、さうした短いうたを育てた。旋頭歌を意識に上らせ、更に新しくは、長歌の末段の五句の、独立傾向のあつたのを併せて、短歌を成立させた。そこに、整頓した短詩形は、遅れて新しく語部の物語に這入つて来る様にもなつた。だが、様式が意識せられるまでは、長歌・片哥・旋頭歌など〻「組み歌」の姿を持つて居たものと見るべき色々の理由があるのである。奈良朝になつても、うたが呪文（大歌などの用途から見て）としての方面を見せてゐるのは、実は呪言が歌謡化したのではなかつた。呪言中の真言なるうたの、呪力の信仰が残つてゐたのである。くり返す様だが、ことわざは、神業（わざ）出の慣例執行語（イヒナラハシ）であり、又物の考慮を促す事情説明の文章なるわざことと言ふ処を、古格でことわざと言うたのである。ことわざの用語例転化して後、ふりと言ふ語を以て、うたに対せしめた。古代の大歌に、何振（何曲）・何歌の名目が対立して居た理由でもある。此を括めて、歌（ウタ）と言ふ。其旧詞章の固定から、旧来の曲節を失ひさへせずば、替へ文句や、成立の事情の違ふうたまでも、効果を現すとの信仰が出来る様になつた。追つては古い詞章に、時・処の妥当性を持たせる為の改作を加へる様にもなる。歌垣其他の唱和神事が、次第に、文学動機に接近させ、生活を洗煉させて行つてゐた。創作力の高まつた時

代になつて、拗曲・変形から模写・改作と進んで来たうたが、自由な創作に移つて行く様になつたのは、尤である。

此種のうたは、鎮護詞系統（イハヒゴト）から出たものばかりであつたと言うてよい。殿祭（トノホカヒ）・室寿（ムロホギ）のうたは、家讃め・人讃め・羇旅・宴遊のうたを分化し、鎮魂の側からは、国讃め、妻覓（マ）ぎ・嬬偲（つま）び・賀寿・挽歌・祈願・起請などに展開した。挽歌の如きも、しぬびごと系統の物ではなく、思慕の意を陳べて、魂を迎寄（コヒヨ）せて、肉身に固著（フラ）しめるふりの変態なのであつた。

歌の中、鎮魂の古式に関係の遠いものは、叙事詩及び其系統に新しく出来た、壬生部（ミブベ）・名代部（ナシロベ）・子代部（コシロベ）の伝へた物語から脱落したものである。又或ものは系譜（ヨツギ）――口立（クチダ）ての――の挿入句などからも出てゐる事が考へられる。

記・紀に見えた大歌は、やはり真言として、のりとに於ける天つのりと同様、各種の鎮魂行儀に、威力ある呪文として用ゐられたのがはじまりで、後までも、此意義は薄々ながら失せなかつた。大歌は次第に、声楽としての用途を展開して行つて、尚神事呪法と関係あるものもあり、其根本義から遠のいたものも出来た。記・紀にすら、詞章は伝りながら、既に用ゐられなくなつたもの、わざ・ふりの条件なる動作の忘れられたもの、後代附加のものも含めて居る様だ。だから替へ歌は文言や由来の記憶が錯乱したのや、詞章伝つて所縁不明になつたものも、勿論沢山にある道

理だ。鎮魂祭・節折り（ヨヲ）・御神楽共に、元は、鎮魂の目的から出た、呪式の重複した神事である。うたに近づいて行つたのは、信仰の変改である。

鎮魂と神楽とは、段々うたを主にして行つた上、平安中期以前既に、短歌の形を本意にする様になつて居た。さうした大歌も、必しもすべて宮廷出自の物に限つて居なかつた。他氏のうた或は、民間流伝の物までも、其に伴ふ物語又は説話から威力を信じて、採用したのも交つてゐる。

大歌には既に其所属の叙事詩の亡びて、説話によつて其由来の伝へられたものも多かつたらしい。併し、其母体なる物語の尚存（なほ）してゐて、其内から抜き出したものも多い事は、証明出来る。由来の忘られたものは、民間理会によつて適当らしい人・時・境遇を推し宛てゝ、作者や時代を極めてゐる。其為、根本一つに違ひない大歌に、人物や事情の全く違うた両様の説明が起つた。更に其うたを二様に包みこんだ別殊の叙事詩があつたりもした。

氏々の呪言・叙事詩の類から游離したうた・ことわざのあつた事、並びに、其が大歌や呪文に採用せられたことは明らかである。大抵冒頭の語句を以て名としたふりと称するものは、他氏・他領出自の歌であつた。さうして、其には必、魂ふりの舞ぶりを伴ふ。此が「風俗（フゾク）」である。中には、うたの形を採りながら、まだ「物語」から独立しきつて居ないばかりか、其曲節すら、物語に近いものがあつたらしい。

天語歌（アマガタリウタ）・読歌（ヨミウタ）などが、其である。

六　天語と卜部祭文との繋り

名は神語（カムガタリ）・天語歌（アマガタリウタ）と区別してゐるが、此二つは、出自は一つで、様式も相通じたものである。唯天語歌の方が、幾分壊れた姿でないかと思はれる。而も却つて、神語の方に天語らしい痕跡が多い。

いしたふや　あまはせつかひ　ことの語り詞（ゴト）も。此者（コヲバ）

と言ふ形と、其拗曲した、

ことの語り詞も。こをば

と言ふのと、

豊（トヨ）み酒（キ）たてまつらせ

と乱（ヲサ）めるものと二つある。又此二つが重（かさな）つて、

豊み酒たてまつらせ。ことの語り詞も。こをば

となつたのなどがある。此から見ると、酒ほかひの真言と、憤怨を鎮める呪文とには、共通の詞章や、曲節の用ゐられた事が考へられる。結婚の遂行は条件として、

戦争とおなじく「霊争ひ（モノアラソ）」を要した古代には、名のり・喚ばひ（ヨ）にすら、憤りを鎮めるうたが行はれたのである。

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

其伝へた詞章の中のある一類は、神語とも伝へたのであらう。神語は天語の中の秘曲を意味するらしく、天語なる事に替りはない。古くすでに「海部物語（アマガタリ）」を「天つ物語」と感じて、神聖観をあまの音に感じ、天語と解したのである。其囃し（はや）とも乱辞（ヲサメ）とも見える文句は、天語連の配下なる海部駈使丁の口誦する天語の中の歌だと言ふ事を保証するものであつた。其が替へ歌の出来るに連れて、必然性を失うて、囃し詞に退化して行つたのである。

天語ノ連（或は海語ノ連）は斎部氏の支族だとせられてゐる。其から見ても、神祇官

の奉仕を経て、独立を認められて来た、卜部関係の語部なる事が知れる。記・紀・万葉に、安曇(アヅミ)氏や、各種の海部(アマベ)の伝承らしい伝説や歌謡の多いばかりか、其が古代歴史の基礎中に組み込まれてゐるのは、此天語部が、宮廷の語部として採用せられたからである。

語部の歴史

一　中臣女の伝承

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

男性の中臣の聖職は次第に昇進したが、女性の分担は軽く許りなつて行つた。嬪・夫人にも進むことの出来た御禊奉仕の地位も、其由来は早く忘れられて了うた。加

ふるに御禊の間、傍に居て、呪詞を唱へる中臣の職は、さほど重視せられなくなり、「撰善言司」設置以後、宣命化したのりとを宣する様になつた。だから大抵の寿詞・護詞系統の物語は、中臣女の口に移つて行つたものと見てよいことは、傍証もある。中臣女から出た一派の語部は、中臣志斐（シヒ）ノ連などであらう。志斐（シヒ）ノ連には、男で国史の表面に出てゐるものもある。持統天皇と問答した志斐（シヒ）ノ嫗（万葉集巻三）は（しひに二流あるが）中臣の複姓（コウヂ）の人に違ひはない。此は、男女とも奉仕した家の例に当るのであつて、物部・大伴其他の氏々にもある例である。後に其風を変へたのは猿女で、古くは、男で仕へるものは宇治土公（ツチギミ）ノを名のり、女で勤めるのが、猿女であつたと見る方がよい。男女共同で家をなしたものが、後に女主に圧されて、男も仕へる時は、猿女ノ君の資格でする様になつたものである。「猿淡海（サルアフミ）」など言ふのも宇治土公の一族で、九州にゐた者であらう。女でないから、猿だけを称したのである。其、族人の遊行するものが、すべて族長即、氏の神主の資格（こともちの信仰から）を持ち得た為に、猿丸太夫の名が広く、行はれたものと考へてよい。其諷誦宣布した詞章が行はれ、時代々々の改作を経て、短歌の形に定まつたのは、奈良・平安の間の事であつたらう。さうして其詞章の作者を抽き出して、一人の猿丸太夫と定めたのであらう。柿ノ本ノ人麻呂なども、さうした方面から作物及びひとまろの名を見ねばならぬ処がある様に思ふ。

とにかく、伝統古い猿女の男が、最新しい短歌の遊行伶人となつた事を仮説して見るのは、意義がありさうである。鎮魂祭の真言なる短章（ふり）が、或は、かうした方面から、短詩形の普及を早めたことを思ひ浮べさせる。

語部の職掌は、一方かういふ分科もあつた。語部が鎮魂の「歌ノ本（ウタノモト）」を語る事が見え、又「事ノ本」を告（ノ）るなど言ふ事も見えてゐる。うたやことわざ・神事の本縁なる叙事詩を物語つた様子が思はれる。

大祓詞の中、天つ祝詞が秘伝になつて離れてゐるのも其で、元はまづ、天つ祝詞を唱へて演技をなし、その後物語に近い曲節で、大祓の本文を読み、又天つ祝詞に入ると言ふ風になつて居たからで、此祓詞には、天つ祝詞が数个所で唱へられたらしい。其が、前後に宣命風の文句をつけて、宮廷祝詞の形を整へたので、後の陰陽師等の唱へた中臣祓は、此祝詞を長くも短くも誦する様だ。併し、天つ祝詞は伝授せなかつたのである。護詞（イハヒゴト）の中のことわざに近い詞章の本義を忘れて、祝詞の中の真言と感じたのだ。地上の祓への護詞と、真言なる章句とを区別したのである。

呪詞に絡んだ伝来の信仰から、此祓詞を唱へる陰陽師・唱門師の輩は、皆中臣の資格を持つ事になつたらしい。後に此等の大部分と修験の一部に、中臣を避けて、藤原を名のつてゐたものが多い。此は自ら称したと言ふより、世間からさう呼んだのが始まりであらう。呪詞を諷誦する人は、元の発想者或は其伝統者と同一人となる

と言ふ論理が、敷衍せられて残つたのである。

宮廷の語部は女を本態としてゐるが、他の氏々・国々では、男を語部としてゐるのも多かつた。宮廷でも、物部・葛城・大伴等の族長が、語部類似の事を行ふ事が屡(しばしば)あつた。

二　祝言団の歴史

語部の能力が、古詞を伝承すると共に、現状や未来をも、透視する方面が考へられて来たらしい。即、語部と其詞章の原発想者との間に、ある区別を考へない為に語部の物語る間に、さうした能力が発揮せられて（神がゝりの原形）新しい物語を更に語り出すものとした。顕宗紀に見えた近江の置目(オキメ)などが、此である。父皇子の墓を告げて以来、大和に居て、神意を物語つて、おきつべき事を教へたのであらう。おきめはおき女である。予め定めおきつるのが、おくの原義である。日置部(ヒオキベ)のおきなども、近い将来の天象、殊に気節交替に就てのおきをなし得たからである。後に残すおく、残されたおくるも、此展開である。

かうして、呪言・叙事詩系統の詞章の、伝来の正しさを重んずる事の外に、其語り

人の神格化を信じて、新しい詞章を請ふ様にもなつたのだ。此が又、宣命・よごと・のりと・いはひごとなどの新作を、神聖を犯すものとせず、障りなく発達させる内的の第一の動機となつた。

語部は、神がゝりすると言ふより、寧、神自身になつて、古詞章を伝へる内に、段々新聖曲を語り出す様にもなつた。此点にも、呪言と叙事詩との岐れ目がある。呪言では、新詞章の出来たのは、叙事詩よりも遅れてゐる。此には、宣命の新作が、大きな動力になつた。だが、其以前から、発生的に叙事詩と通用して、殆ど同体異貌のものであつたから、変り始めては居た事であらう。

語部の新詞章の語り始められたのは、恐らく、長い飛鳥の都以前からもあつたであらう。尚一面、壬生部の叙事詩が此と絡みあうて、名代部・子代部の新叙事詩を興した事も考へねばならぬ。其は、古い叙事詩を自然に改作し、而も新しい感触を含んだ物語や、歌を数多く入れた身につまされる様なのが出て来た。此名代部・子代部の伝承をある点まで集成したらしいのが、既述の海語部（アマガタリベ）である。

其は宮廷の語部としての、男性本位の団体で、芸術的意味をも含んで、採用せられたものらしい。彼等は民間より出て、宮廷に入つたが、大部分は尚民間を遊行して居た。さうして、生活の間に演奏種目を交換し、数を殖して行つた。都鄙・異族の叙事詩はかうして融通伝播したのである。

彼等は海村の神人として、農村の為に水を給する神に扮し、呪詞・物語・神わざを演出する資格があつた。かうして、ほかひして廻つた結果、ほかひゞとの階級を形づくつた。海語部の外にも、社々・国々の神人の、布教・祝福の旅を続けたらしい者も、挙げることは出来るが、団体運動の歴史や、伝承系統の明らかなのは、此種族である。安曇と言ひ、天・尼・海を冠し、或は海部（カイフ）と言ふ地名の多いのが、現実の証拠である。漁り・潜（カヅ）きの地を尋ねて、住ひを移すと共に、かうしたほかひをして廻つたのであつた。此にも男女の生業の違ひが認められた。此が山の神人としての山人の信仰が現れるまで、又其以後も、海の神人として尊まれ、畏れられ、忌まれもした水上・海道の巡游巫祝の成立であつた。

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

叙事詩化した呪詞を伝承して、祝福以外に、一方面を拓いたのが、語部の物語であつた。だから、多少芸術化した叙事詩は、音楽的にも、聴く者の内界へ、自らなる影響を与へた。其上に、此には更に、鎮魂の威力をも考へねばならぬ。其は臣下からは、教育の出来ぬ宮廷・豪家の子弟の魂に、語部の物語の詞章が触れて、薫化す

るものと考へられてゐた事である。語部は此意味に於て、家庭教師らしい職分を分化して来た。平安の宮廷・豪家で、女房たちが、子女の教師であり、顧問でもあつた遠い源は、こゝに在る。だから、女房たちの手になつた平安の物語類は、読み聴かせる用途から出たのであつた。そして、黙読する物になり、説明から鑑賞に移つて、文学化を遂げた。其外に尚一つ、語部職の分化する大きな理由があつた。其はつぎの伝承である。

三　系図と名代部と

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

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

諷誦せられたものである。恐らく、主上或は村君として持たねばならぬ威力の源なる外来魂を継承する信仰から出たものであらう。つぎに加へる事をつぎつ（下二段活用）と言ふ。

極めて古い時代には、主上或は村君は、不滅の人格と考へられて居る。だから、個々の人格の死滅は問題としない。勢（いきほひ）、つぎ・ひつぎの観念も発達して居なかつたと見える。信仰の変化から神格と人格との区別が考へられる様になつて、始めてつぎが現れたのである。

奈良朝以前のつぎは、生の為でなく、死の為のものであつた。つぎにつぎてられるのは、死が明らかに認められた後であり、生死の別が定まるまでは、鎮魂式を行ひ、氏々・官司奉仕の本縁を唱へて、寿詞を奏する。此を、日本紀などには、後世風の誄（シヌビゴト）と解して書いて居るが、古代はしぬびごと自体が、哀悼の詞章ではなかつた。外来魂が竟（つひ）に還らぬものと定まると、この世の実在でないと言ふ自覚を、死者に起させようとかゝる。死者の内在魂に対して、唱へ聴かす詞章がなくてはならぬ。此がつぎであつた。

此つぎと、氏々・官司の本事（モトツゴト）（略してこととも言ふ）とを混淆して、一列にしぬびごとと称せられ、又宣命の形式のまゝで、漢文風の発想を国語でするしぬびごとも出来かけた。即、つぎは鎮め葬つた上、陵墓の前で諷誦すべきものである。而も、

其が夙(はや)くから紊(みだ)れて居た様である。名をつぎてられずに消えて行く事は、死者の魂に、不満と不安とを感じさせるものと考へられ、内在魂を完全に退散させる方便としてのつぎの意義も出て来た。

主上・村君等のつぎが、次第に氏族の高級巫女なる后妃・妻妾・姉妹・女児を列し、宮廷で言へば、ひつぎのみこ更に継承資格を認められて居た兄弟中の数人を加へる様になつた。さうして更に進んで、多くの皇子女を網羅する様になつて行つたのだと言ふ事が出来る。主上・村君以外は、傍流をつぎてなかつた時代には、其外の威力優れた人の為には、つぎこそなけれ、一つの方法が立てられてゐた。

威力あつて、つぎに入らなかつた人の死後、其執念を散ずる方便には、新しい村が立てられた。在来の村に新しい名をつける事もあり、全く新しく村を構へさせる事もあつた。其村々には、必、死者の名、或は住み処などの称への、其人を思ひ出し易い数音を被せて名とした。此が、名代部(ナシロベ)又は子代部の発生である。

後には、つぎに入つた人にさへ、名代の村を作る様にもなつた。さうなると、子のない人々も亦、歿後の名を案じて、生前自ら名代部を組織する（一）。愛寵する人（子のない）の為に、死後は固より生前にも名代を与へる様になる（二）。（一）（二）の二つは子代部とも称せられた。

かうして見ると、名代部には荘園の淵源が伺はれるのみならず、古く既に、さうした

目的さへ現れてゐたことが訣る。即、村を与へる外に、職業団体としての部曲（カキベ）、珍らしい才技（テワザ）・豊かな生産、村々・氏々から羨まれてゐる職業団体、或は分布区域の広い部曲などを授ける事がある。かうして、名代制度の中に、経済観念が深まつて行つた。

名代部は、国・村の君の上につぎのある様に、新しく出来た村なり、団体なりに、其人から始まつた新しいつぎを語り伝へさせるのが目的であつた。軽部（カルベ）は木梨ノ軽ノ太子の為に、葛城部（カツラギベ）は磐ノ媛皇后の為に、建部（タケルベ）は倭建命の為に、春日部は春日皇后の為に立てられた名代・子代であつた。皆、美しく、苦しき、猛く、弛（ユル）さぬ、あはれな物語を伝承して居た。

子のない為に作つたのが、名代の原義ではなかつた。だから、其人に子孫のある時は、其地を私用して、一種の村君の生活をした。

つぎの第一義的効果は、死霊退散にあつたのだから、後漸（やうや）く、つぎ自身呪文の様な威力を持つて来た。即、君主・族長の人格的現実観が、其神格に対する畏敬をのり超えて了ふやうになると、其信仰威力を戻す為に、実証手段として、つぎの諷誦が行はれる。最正しい伝統によつて神格を享けてゐる人ゆゑ、其稜威は精霊・魂魄の上に抑圧の威力を発揮する。かうした畏怖を相手方に起させるものと信じた。其が更に、つぎを唱へるだけで、呪力が発動するものとの信仰を生んだ。

戦争も求婚も、元は一つ方法を採つた。魂の征服が遂げられゝば、女も従ひ、敵も降伏する。名のりが其方式である。呪言を唱へかけて争うたのが、段々固定して、家と名とを宣る様になつた。さうして、相手の発言を求める形になつた。つぎを諷誦して、家系をあかした古代の風習が、単純化して了うたのであらう。名代部の最初の主のつぎには、其人の生れた様から、嫁とり、戦ひ、さうして死に到るあり様まで、色々の事を型通りに伝へて行くであらう。其が、或部分だけ特殊の事情で、ぬけて発達して、何部・何氏・何村の、物語・歌として、もてはやされるものが出来る。其等の歌は、何れも鎮魂に関係あるもの故、内外のほかひゞとに手びろく利用され、撒布せられた。

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

ことあげの中にも、前者の系統・種姓を言ふ部分がある。神・精霊等を帰伏させるのに、前者の呪言なるつぎを自由にすると言ふ意味もあつたのであらう。つぎも亦、君主・族長の唱へる為事だつた。其を神人に伝達（コトモ）たせたところから、語部の職分となつたのであらう。

神聖なつぎの中にも、神授の尊いものと、人の世の附加とが、自ら区別せられて居た。宮廷のひつぎで言へば、神代の正系の神は、殊に糺されてゐる。紀に一書を列ねた理由である。記の綏靖以降開化までの叙述と、下巻の末のとは、おなじく簡単でありながら、取り扱ひが違うてゐる。

賤民の文学

一　海語部芸術の風化

最新しく宮廷に入つた海語部（アマガタリベ）の物語は、諸氏・諸国の物語をとり容れて、此を集成

した。

其は種類も多様で、安曇（アヅミ）や海部（アマベ）に関係のない詞章も多かつたことは明らかである。此語部の物語は、在来の物に比べると、曲節も、内容も、副演出も遥かに進歩してゐて、芸術意識も出て来て居たらしく思はれる。朝妻手人（テビト）ノ龍麻呂が雑戸を免ぜられて、天語ノ連の姓を賜はつた（続紀養老三年）のは、其芸を採用する為であつて、部曲制度の厳重な時代ではあつたが、官命で転職させて、相応した姓を与へたのである。海部の民は、此列島国に渡来して以来、幾代とも知れぬ移居流離の生活の後、或者はやつと定住した。さうした流民団は、海部伝来の信仰を宣伝する事を本位とする者が出来て来た。海人部（アマベ）の上流子弟で、神祇官に召された者が、海部駈使丁（アマハセヅカヒ）であり、其が卜部にもなつた事は、既に述べた。さうして、護詞（イハヒゴト）をほかひすることほぎの演技と、発想上の習慣とを強調して、当代の嗜好を迎へて行つた。

卜部のする護詞（イハヒゴト）は、平安期では祭文（サイモン）と言ひ、其表出のすべてをことほぎと称へ替へた。そして、寺々の守護神・羅刹神の来臨する日の祭文は、後期王朝末から現れた。陰陽道の日本への渡来は古い事で、支那の方士よりも、寧、仏家の行法を藉りて居る部分が多い。宮廷の陰陽道は漢風に近くても、民間のものは、其よりも古く這入つて来て、国民信仰の中に沁みついて居た。だから、神学的（？）にも、或は方式の上にも、仏家及び其系統に近づいた呪禁師（ジユゴンシ）の影響が沁みこんでゐる。貴僧で同時

に、陰陽・呪禁に達した者もあつた。第一、仏・道二教の境界は、奈良の盛時にすら明らかでなかつたのである。

斎部の護詞（イハヒゴト）に替つた「卜部祭文」は、儒家の祭文とは別系統であつて、仏家の祭文をなぞつた痕が明らかである。而して、謹厳なるべき寺々の学曹の手になる仏前の祭文にまで影響して行つた。はじめは仏家の名目を学びながら、後には――名も実も――却つて寺固有の祭文様式を変化させた。祭文の名は、陰陽寮と神祇官とに行はれた名である。

寺々の奴隷或は其階級から昇つた候人流の法師或は、下級の大衆なども、寺の為のことほぎを行ふのに、宮廷の卜部に近い方式をとつた。此は寺奴の中には、多くの亡命神人を含んで居たからである。さうでなくとも、家長の為によごと・いはひ詞をまをす古来の風を寺にも移して、地主神・羅刹神に扮した異風行列で、寺の中に練り込んだのである。

室町の頃になると、芸奴と言ふべき曲舞・田楽・猿楽の徒は、大抵寺と社と両方を主と仰ぎ、或は数个寺・両三社に仕へて、ことほぎを寺にも社にも行うた。更に在家の名流の保護者の家々にも行ふ様になつた。平安末百年には、かうした者が完全に演芸化し、職業化して行つた。

其初めに出来たのは、多く法師陰陽師の姿になつて了うた唱門師（シヨモジン）（寺の賤奴の声聞

身の宛て字）の徒を中心とした千秋万歳（センズマンザイ）であつた。其ことほぎを軽く見て、演芸を重く見た方の者を曲舞（クセマヒ）と言ふ。寺の雅楽を、ことほぎの身ぶり・神楽のふりごとに交へて砕いたもので、正舞に対する曲舞（キョクブ）の訓読である。

男の曲舞では、室町に興った[1]「幸若舞」なる一流が最栄えた。此も、叡山の寺奴の喝食の徒の出であるらしい。だから千秋万歳同様の演技を棄てなかつた。江戸になつて、幸若には、昔から舞はなかつたと称して、歌舞妓に傾いた女舞から、自ら遮断しようとした。

女舞は、女曲舞とも、女幸若とも言うた。江戸の吉原町に隔離せられて住み、後には舞及び幸若詞曲に伴ふ劇的舞踊を棄てゝ、太夫と称する遊女になつた。江戸の女歌舞妓の初めの人々が此である。地方の社・寺に仕へて居た者は、男を神事舞太夫、女を曲舞太夫或は舞々（マヒ〳〵）と称して、男は神人、女房は歌舞妓狂言を専門としたのが多い。此は、唱門師が、陰陽師となるか、修験となるかの外は、神人の形を採らねばならなくなつた為である。桃井幸若丸を元祖と称する新曲舞も、前述の通り、やはり千秋万歳（センズマンザイ）の一流であつたのだ。

猿楽師になると、社寺何れを本主とするか訣らない程だ。が、社奴の色彩の濃い者で、神楽の定型を芸の基礎として居る。而も、雅楽を伝承した楽戸の末でもあつた。

---

1 「興った」はママ

其が、時勢に伴うて、雅楽を棄てゝ、雑楽・曲舞を演じたのだ。何にしても「曲舞」の寺出自なるに対して、多くは社及び神宮寺を仰いだ一流である様である。

其先輩の田楽は、明らかに、呪師（ノロンジ）の後で、呪師の占ひに絡んだ奇術や、演芸に、外来の散楽を採り込んで、神社以前から伝つた民間の舞踊・演芸・道具・様式を多くとり込んでゐる。此は、恐らく、法師・陰陽師の別派で、元は神奴であつたものであらう。さうして演芸期間も、他の者の正月・歳暮なのに対して、五月田植ゑの際に――或は正月農事始めにも――行うた「田舞（タマヒ）」の後である。此「田舞」は散楽と演芸種目も似て居る処から、段々近よつて行つたと見る方がよい。やはり、田畠のことほぎで、仮装行列を条件として居る。曲舞の叙事詩を、伝来の狂言の側から採り込んで、猿楽の前型となつたわけである。

此外、種々の芸人皆、寺奴・社奴出自でないものはない。其芸人としての表芸には王朝末から鎌倉へかけても、まだことほぎを立てゝゐた。即唱門師（シヨモジン）の陰陽師配下についたわけである。此等が悉く卜部系統の者、海語部の後とは言はれないが、戸籍整理や、賦役・課税を避けたりして、寺奴となつたほかひゞとの系統を襲（ツ）ぐものとだけは言はれる。

そして又、ほかひゞとには、卜部となつた者もあり、ならない者もあつたらうし、生活様式を学んだ為に、同じ系統と看做された者もあらうが、海部や、山の神人（山

人・山姥など、鬼神化して考へられた）の多かつた事は事実である。

ほかひ人の一方の大きな部分は、其呪法と演芸とで、諸国に乞食の旅をする時、頭に戴いた霊笥（タマケ）に神霊を容れて歩いたらしい。其霊笥（タマケ）は、ほかひ（行器）――外居・ほかゐなど書くのは、平安中期からの誤り――と言はれて、一般の人の旅行具となる程、彼等は流民生活を続けて居た。手に提げ、担ぎ、或は其に腰うちかけて、祝福するのがほかひゞとの表芸であつた。

二　くゞつの民

莎草（ハマスゲ）で編んだ嚢（ふくろ）を持つたからの名だと言ふくゞつの民は、実は平安朝の学者の物好きな合理観から、今におき、大陸・半島或は欧洲に亘る流民と一つ種族の様に見られて居る。が、私は、此ほかひゞとの中に、沢山のくゞつも交つて居ることゝ思ふ。くゞつの名に、宛て字せられる傀儡子の生活と、何処迄も不思議に合うてゐる。彼等は人形を呪言の受けて即、わきとしたらしい。志賀（シカ）ノ島の海部の祭りに出る者は固より、海部の本主となつた八幡神のわき神も、常に偶人である。

室町になつて、淡路・西ノ宮の間から、突然に「人形舞」が現れて来た様に見える。

が、其長い間を、海部の子孫の流民の芸能の間に潜んで来たものと見るべきである。人形は精霊の代表者であり、或は穢悪の負担者であるから、此を平気に弄ぶまでには、長い時日を要したわけである。

宮廷の神楽は、八幡系統のものであるが、人形だけは採用しなかつた。人間の才（さい）の男（を）があつたからである。だが、社々では、人形か仮面かを使うた処が多い。遂に人形が主神と考へられる様にもなつた。

人形が才の男、即、反抗方（モドキ）に廻るのだから、くゞつ本流の演芸では、偶人劇と歌謡とを主としたらしい。だから、舞踊に秀でたものもあつたが、演劇の方面は伸びなかつた。

ほかひゞとは神人でもあり、芸人でもあり、呪禁師（ジユゴン）（豎）でもあつた。時には呪咀もし、奪掠もした。けれども、後代の意味の乞食者の内容を備へて来たのは、平安朝になつて後の事である。

聖武の朝、行基門徒に限つて、托鉢生活を免してから、得度せないまでも、道心者の階級が認められて来た。其と共に、乞食行法で生計を立てるものは、寺の所属と認められ、ほかひゞと即寺奴（すなはち）の唱門師となつたのであらう。さうでない者は、村に定住して農耕の傍、ほかひをする様になつた。だから、僧形ではなくて、社奴の様な姿をとる事になつたのであらう。

後世、寺社奉行を設けなければならなかつた一つの理由は、かうした治外法権式の階級が発達して、支配に苦しめられた事もあるのである。此様に、形式上寺家の所有となつたゞけだから、法師・陰陽師の妻が巫女であつたり、盲僧が歌占巫女を女房としたりしたのである。

くゞつとほかひゞととの相違は、くゞつの海・川を主として、後に海道に住み著いて宿(シユク)をなした者も多いのに、ほかひゞとは水辺生活について、何の伝説も持たない。早く唱門師になつた者の外は、山人又は山姥と言はれた山の神人として、山中に住んだのもあらう。又、くゞつに混じて、自らさへくゞつと信ずる様になつた者もあらう。

ほかひゞとは細かに糺して見ると、くゞつと同じものでない処が見える。海語部の外に、他の国々氏々の神人も多く混つてゐた。唯(ただ)後に、僧形になつて仏・道・神三信仰を併せた形になつたものと、山に隠れ里を構へて、山伏し・修験となつた一流と、くゞつに混淆した者とがあつたことは言はれる。

今は仮りに、ほかひゞとを、海から天に字を換へた様に海部から山人に変つたものと、安曇氏の管轄に属する海部以外の者と見て置く。私は、くゞつ・傀儡子同種説は、信ずる事が出来ないで居る。くゞつの民は、海のほかひを続けて、後代までえびす神を持ち廻つた様に、猿女などの後ではないかと思ふ。

三　社寺奴婢の芸術

此項に言ふ事は、わりに文学に縁遠い方面に亘らねばならぬ。宮廷の物語は平安に入ると、記録せられるものもあり、亡びるものは亡びる事になつたらしい。其が、先代の語部の意義において仕へてゐた女房の仮名文によつて、歌物語の描写が、段々新作を導く様になつた。中篇小説から長篇小説に進んで、源氏物語の様な大家庭小説までも生んでゐる。だが、短篇小説は、細かく言へば、別の経路を通つてゐる。真言からうた・ことわざが出来た。だからうたは必須知識として、ことわざ同様の呪力あるもの、或は氏・国の貴人として、知らねばならない旧事とせられて居た。其成立の事情は、説話として、口頭対話式をとつたのも、奈良以前から既にあつたものと言うてよい。此が風土記などゝ別な意味で、国別に書き上げを命ぜられた事もあつたらしい。東歌・風俗の様なものは、奈良以前からあつたと考へてよい。だから歌物語は逸話の形をとつてゐた。中篇は家によつて書く形で、今考へられる形は、ある人物のある時期の間の事実を主としてゐるものだ。源氏物語は、歌物語と中篇小説とを併せた形である。

宮廷の女房文学では、かうまで発達したが、地方の伝承では、飛鳥末から段々、宮廷伝承に習合せられ、又は自身調子を合せる様になつて行つた。家々の纂記、後代の本系帳式の物や、国々の「語部物語」の説話化したのや、土地によつて横に截断した物を蒐集したりして、風土記の一部は編纂せられた。

出雲風土記には、語部の伝誦を忠実に書きとつたらしい部分が多いが、播磨のになると、大抵説話化して居たらしい書き方である。が尚、古い物語の口写しらしい処も見える。国は古くても、定住のわりに新しい里が多かつたのであらう。

一体、風土記に歌を録することの尠いのは、奈良人の古伝承信用の形式に反(そむ)いて居る。常陸の分は、長歌めいた物は漢訳するつもりらしいが、短歌やことわざは、原形を尊重して記してゐる。此は短歌が文学化し始めた頃であり、枕詞・序歌・訓諭などが、短篇小説に近い物語・説話を伴うて居た為であらう。常陸のは、まづ文学意識の著しく出た地誌と言へる。

概して言へば、諸国・諸土豪の物語は、中央の宮廷貴族の伝承より、早く亡びたものと見てよからう。旧国造は、多く郡領に任ぜられて、神と遠のかねばならなかつた。さうした国や氏々は幸福な方で、早く滅された国邑の君を神主と仰いだ神人たちは、擁護者と自家存在の意義とを失うて了うたのである。此が、ほかひゞととして流離した最初の人々であらう。神人は、大倭の顕(あき)つ神の宰(みこともち)たる国司等の下位にな

つた神の奴隷として没収せられ、虐使せられる風があつた様だから、どうしても亡命せねば居られなかつた地方もあつたであらう。

此等の民が、或は新地を遠国の山野に得て、村をなした例もある。此は奈良朝より古い事らしい。郷国では、神と神との「霊争ひ（モノアラソ）」に負けた神として、威力を失うても、他郷に出れば、新来（イマキ）の神として畏れ迎へられるのである。どうしても、団体亡命の事情が具つて居た訣である。

国々の語部の物語も、現用のうたに絡んだものばかりになり、其さへ次第に頽（すた）れて行つたらしい。わりに長く、平安期までも保存せられたものは、其国々の君が宮廷に奉仕した旧事を物語つて「国ぶりうた」の本（モト）を証し、寿詞同様の効果をあげることを期する物語である。さうした国々は、平安中期には固定してゐた。其事情は、色々に察せられるが、断案は下されない。

古くは、数人の語部の中、或は立ち舞ひ、或は詠じ、或は又其本縁なる旧事を奏するものなどがあつたであらう。

後期王朝中期以後には、物語は大嘗祭にのみ奏せられた。「其音祝（ノリト）に似て、又歌声に渉（ワタ）る」と評した位だ。語部は、宮廷に於てさへ、事実上平安期には既に凩（ほろ）びて、猿女（サルメ）の如きも、大体伝承を失うて居た。まして、地方は甚しかつたであらう。唯語部と祝師（ノリトシ）との職掌は、分化してゐる様でしてゐない有様であつたから、祝師（正確

に言へば、ほかひゞと）には物語が伝つて居たのである。ほかひゞとの国まはりの生計には、ことほぎの外に、諷諭のことわざ及び感銘の深い歌が謡はれ、地の叙事詩が語られる様になつたと見られる。其演奏種目が殖えて行つて、ほかひ・ことほぎよりも、くづれとも言ふべき物語や狂言・人獣の物まね・奇術・ふりごとなどがもてはやされた。此等は、奈良以前から既にあつた証拠が段々ある。

平安朝になると、一層甚しく、祝言職と言へば、右に挙げたすべての内容を用語例にしてゐたのである。平安朝末から鎌倉になると、諸種のほかひゞと・くゞつは皆、互に特徴をとり込みあうて、愈複雑になつた。ちよつと見には、どれが或種の芸人の本色か分らなくなつた。「新猿楽記」を見ると、此猿楽は恐らく皆、千秋（センズ）万歳の徒の演芸種目らしく思はれる。其中には、千秋万歳系統のほかひの芸は勿論、神楽の才の男の態、呪師・田楽側の奇術や、器楽もあれば、狂言があり、散楽伝来の演劇がゝつたものもあり、同じ筋の軽業の類もある。又盲僧・瞽女（ごぜ）の芸、性欲の殊に穢い方面を誇張した「身ぶり芸」も行はれた事が知れる。尤（もつとも）、まじめな曲舞なども交つてゐたに違ひない。

此が、田遊び・踊躍（ユヤク）念仏を除いた田楽の全内容にもなつた。今、能楽と言ふ猿楽も、初めはやはり、此であつたであらう。田楽が武家の愛護を受けてから、曲舞に近づ

いて行つたと同じく、猿楽も肝腎の狂言は客位に置く様になつて、能芸即神事舞踊に演劇要素を多くした。声楽方面には、曲舞・田楽・反閇（ヘンバイ）などの及ばぬ境地を拓いた。取材は改り、曲目も抜群に増加し、詞章はとりわけ当代の美を極めた。そして、室町将軍の擁護を受ける様になつてからは、愈向上した。けれども、元は唱門師（シヨモジン）同様の祝言もする賤民の一種であつて、将軍の恩顧を得たのも、容色を表とする芸奴であつたからである。

幸若太夫が「日本記」と称する神代語りを主とするのは、反閇（ヘンバイ）の謂はれを説くためである。田楽法師の「中門口（チユウモングチ）」を大事とするのは、神来臨して室寿（ムロホギ）をする形式である。猿楽に翁をおもんじ、黒尉（クロジヨウ）の足を踏むのも、家及び土地の祝言と反閇（ヘンバイ）とである。

四　唱門師の運動

唱門師は、神事関係の者ばかりでなく、寺との因縁の深かつたものも多かつた。だが、大寺の声聞身（シヨモジン）なる奴隷が、唱門師（しよもじん）の字を宛てられる様になつたのは、陰陽家の配下になつた頃からの事である。

彼等の多くは、寺の開山などに帰服した原住者の子孫であつたから、祀る神を別に持

つてゐて、本主の寺の宗旨に、必しも依らねばならないことはなかつた。神奴でも同じで、祖先が主神に服従を誓うた関係を、長く継続せねばならぬと信じてゐたゞけで、社の神以外に、自身の神を信じて居た例が段々ある。

さうした「鬼の子孫」の「童子」のと言はれる村或は、団体が、寺の内外に居た。其等ほかひ人と童子との外に、今一つ声聞身出自の一流派に属する団体がある。其は修験者とも、山伏し・野ぶしとも言うた人々である。

修験道の起りは藤原の都時代とあるが、果して役ノ小角（エンノヲヅヌ）が開祖か、又は正しく仏教に属すべきものか、其さへ知れないのである。役ノ行者の修行は或は、其頃流行の道教の仙術であつたのかも知れない。当時には大伴仙・安曇仙・久米仙などの名が伝へられて居り、天平には禁令が出て、出家して山林に亡命することを止めたのである。其文言を見ると、仏教・道教に厳重な区劃は考へてゐなかつた様であるが、万葉巻五の憶良の「令反惑情歌」は、其禁令の直訳なのに拘らず、道教側の弊ばかり述べてゐる。

其よりも半世紀も前の事である。山林に瞑想して、自覚を発した徒の信仰が、果して仏家の者やら、道教の分派やら、判断出来なかつたに違ひない。続日本紀を見ても、平安朝の理会を以て、多少の記録に対した処で、もう伝来の説を信じるより外はなくなつて居たらう事が察せられる。修験道の行儀・教義は、ある点まで、新し

い仏教――天台・真言――の修法を主とする験方の法師等の影響を受けて居さうである。だから、奈良以前の修験道を考へる事は、平安時代附加の部分のとり除かれない間はおぼつかない。

山の神人即、山人の信仰が、かうした一道を開く根になつたのである。其懺悔の式も亦、懺法などの影響以前からある。山の神は人の秘密を聴きたがるとの信仰と、若者の享ける成年戒の山ごもりの苦行精神とが合体してゐるのである。

　足柄の御坂畏（ミサカカシコ）み、くもりゆの我が底延（アシタバ）へを、言出（コチデ）つるかも（万葉巻十四）

又

　畏（カシコ）みと　告（ノ）らずありしを。み越路（コシヂ）の　たむけに立ちて、妹が名告（ノ）りつ（万葉巻十五）

恋しさに名を呼んだのではなく、「今までは、身分違ひで、名をさへ呼ばずに居た。其に、越路へ越ゆる愛発（アラチ）山の峠の神の為に、たむけの場所で、妹が名を告白した」と言ふのである。

修験道の懺悔は、此意義から出て、仏家の名目と形式の一部を採つたのである。又、御嶽精進（ミタケサウジ）も、物忌みの禁欲生活で、若い人々の山籠りをして神人の資格を得る、山人信仰の形式から出たものと見る方が正しいのである。唯、女の登山を極端に忌んだのは、山の巫女（山姥）さへ択び奨めた古代の信仰とは違ふ様だが、成年戒を享

ける期間に、女に近づけぬ形の変化なのだ。

山人の後身なる修験者は、山人に仮装し馴れた卜部等の、低級に止つた唱門師（シヨモジン）と同じ一つの根から出てゐた。修験者の仮装して戒を授ける山神は、鬼とおなじ物であつた。其を引き放して、仏家式の天狗なる新しい霊物に考へ改めた。だから天狗には、神と鬼との間の素質が考へられて居る。よく言ふ天狗の股を裂くと言ふ伝へも、身体授戒の記憶の杜（まが）つて伝つてゐるものらしい。

役ノ小角が自覚したと言ふ教派は、まづ此位の旧信仰を土台にして、現れたものらしい。其に最初からも、後々にも陰陽道の作法・知識が交つたものらしい。

平安以後の修験道は、単に行力を得る為に修行するだけで、信仰の対象は疾くに忘れられてゐた。奈良朝以前の修験道と、平安のと、鎌倉以後の形式とでは、先達らの資格から違うてゐる。平安期には、験方の加持修法を主とする派の験者以外に、旧来の者を優婆塞（ウバソク）・山ぶしなどゝ言ひ別けた。さうして、両方ある点まで歩み寄つてゐた。鎌倉以後になると、寺の声聞身等が、優婆塞姿であり、旧来の行者同様、修験者の配下について、此方面に入る者も出来た事は考へられる。山伏しになつた中には、陰陽師と修験者とを兼ねた、ことほぎ・禊ぎ・厄よけ・呪咀などを行ふ唱門師（シヨモジン）もあつた事は疑ひはない。此方面に進んだものは、最自由にふるまうた。

此山ぶし・野ぶしと言ふ、平安朝中期から見える語には、後世の武士の語原が窺は

れるのである。「武士（ブシ）」は実は宛て字で、山・野と云ふ修飾語を省いた迄である。此者共の仲間には、本領を失うたり、郷家をあぶれ出たりした人々も交つて来た。党を組んで、戦国の諸豪族を訪れ、行法と武力とを以て、庸兵となり、或は臣下となつて住み込む事もあつた。そして、山伏しの行力自負の濫行が、江戸の治世になつても続いた。諸侯の領内の治外法権地に拠り、百姓・町人を劫（おびや）かすばかりか、領主の命をも聴かなかつた。其為、山伏し殺戮が屡（しばしば）行はれてゐる。

叡山を中心にした唱門師の外に、高野山も亦、一つの本部となつてゐた。苅萱唱門（ソウモン）など言ふ萱堂聖以外に、谷々に童子村が多かつた。高野聖、後に海道の盗賊の名になつたごまのはひなども、此山出の山伏し風の者であつた。

今も栄えてゐる地方の豪族の中には、山伏しから転じて陰陽師となり、其資格で神職となつたのが多い。かういふ風に変化自在であつた。山伏しの唱文を、陰陽師式に祭文と称へた理由も明らかである。陰陽師の禊祓の代りに、懺悔の形式をとつて、罪穢を去るのである。「山伏し祭文」は、江戸になつて現れて来るが、事実もつと早くから行はれたに違ひない。先達代つて、罪穢を懺悔すれば、多くの人々の罪障・触穢・災禍が消滅すると考へるのである。身の罪業を告白すると言ふ形式が、芸術化して来たのである。

室町時代の小説類に多い「さんげ物」は勿論だが、江戸の謡ひ物の祭文は「山伏し祭

文」から出て、ある人の罪業告白の自叙伝式の物になり、再転して「色さんげ」から、故人の恋愛生活などを言ひ立てることになつた。錫杖（しやくぢやう）と法螺（ほら）とを伴奏楽器とした。唱文は家の鎮斎を主として、家を脅すもの、作物を荒す物などを叱る詞章であつた。其くづれの祭文が、くどきめいたものであつた。其傾向が、他の条件と結合した。さんげ物語は山伏しの祭文以外にも、高野其他の念仏聖或は熊野比丘尼などの自身の半生を物語る様な形で唱へた身代りさんげ・菩提すゝめの懺悔文から影響せられてゐる様だ。寧、山伏しは祭文のおどけに富んだ処へ、男女念仏衆のさんげ種を、とり込んだのであらう。さうして、もつと明るく、浮き立つ様なものにしたのではないか。色祭文・歌祭文など、皆ちよぼくれとなり、あほだら経となるだけの素地を見せて居た。祭文には「さんげ念仏」と共通のさんげの語句があつた。さうした処から次第に念仏に歩みより、遂には、山伏しの手を離れて、祭文語りの側に移つたらしい。

歌比丘尼は、悪道苦患の掛軸を携へて、業報の贖（あがな）ひ切れぬ事を諭す絵解（ヱ）きを主として居た。其が段々変化して、石女（ウマズメ）の堕ちる血の池地獄のあり様、女の死霊の逆に宙を踏んで詣る妙宝山の様などをも謡ふ様になつた。

其に対して、歌順礼は、主として成年戒得受以前に死んだ者の受ける悩みを、叙事詩や、短詩形の短歌で謡うた。此は熊野の歌占巫女（ウタウラミコ）から胚胎したのであらう。三十

三所の順礼歌の最後が「谷汲」であり、さんげ念仏の小栗転生物語の小萩の居たのは青墓であつた。熊野と美濃との関係は閑却出来ぬ。

あひの山ぶしは、和讃・今様から、絵解きに移り、更に念仏化したものらしい。男性のたゝきの一方の為事になつて行く。

此たゝきと言ふものは、思ふに「節季候（セキゾロ）」が山の神人（山人）の後身を思はせる如く、海の神人の退転したのではあるまいか。私は、くゞつの民の男性の、ほかひゞとの仲間に入つたものゝ末の姿だと思うてゐる。其以前の形は、あまの囀りの様に、早口で物を言うて、大路小路を走る胸たゝきであつた。此に対する女性は、姥たゝきと言はれるものがあつた。此外にも、くゞつの遊女化せぬ時代の姿を、江戸の末頃近くまで留めてゐたのは、桂女（カツラメ）である。あの堆（うづたか）く布を捲き上げた縵（カヅラ）は、山縵ではなかつた。

五　他界を語る熊野唱導及び念仏芸

聖の徒は、僧家の唱導文を、あれこれ通用した。説経の座にも、成仏を奨める念仏の庭にも、融通してゐる内に、段々分科が定まつて行つたらしい。

口よせの巫術は「本地語り」に響いた。此を扱ふのは、多くは、盲僧や陰陽師・山伏しの妻の盲御前や、巫女の為事となつた。熊野には、かうした巫術が発達した。初めに唱へられる説経用の詞章が、陰惨な色あひを帯びて来ないはずはない。念仏踊りの源も、また大きな一筋を此地に発した。念仏の両大派の開祖の種姓は伝説化してゐるが、高貴の出自を信じることは出来ない。やはり単に、寺奴なる「童子声聞身」の類であつたらしい。念仏の唱文に、田楽の踴躍舞踊を合体させたものが、霊気退散の念仏踊りになつたらしい。田楽が念仏踊りの基礎となり、田楽の目的なる害虫・邪気放逐を、霊気の上に移したばかりなのを見ても、念仏宗開基の動機は、あまりに尋常過ぎて居る。自然発生らしい信仰が、開祖の無智な階級の出なる事を示して居るのである。

熊野念仏は、寺奴声聞身から大宗派を興す動機になつた。熊野田楽のふりと、熊野巫覡の霊感とが、聖階級の念仏衆の信仰・行儀に結びついたのだ。熊野巫女や熊野の琵琶弾きは、何時までも、信者の多い東国・奥州へ出かけて、念仏式な「物語」を語つた。義経記は、盲僧の手にかゝつて、一種の念仏式説経となり、瞽巫女や歌占巫女の霊感は、曾我物語を為あげて、まづ関の東で、地盤を固めた。曾我物語は、熊野信仰の一分派と見られる箱根・伊豆山二所を根拠とする、瞽巫女の団体の口から、語りひろげられ、語りつがれたものらしいのである。

義経記及び曾我物語は、此ら盲巫覡の幻想の口頭に現れ始めた物語で、元は、定本のなかつたものと見てよい。此二つの物語の主人公の、若くして冤屈（ゑんくつ）の最期を遂げた霊気懺悔念仏の意味から出たもので、其物語られる詞は、義経や、曾我兄弟の自ら告げたものであるから、邪気・怨霊・執念の、其等若武家には及ばぬものを、直ちに退散させるものとの信仰もあつたのであらう。

生霊・死霊の区別の明らかでない古代に、謡ひ物のとはず語りから得る実感は、語り手を曲中の人物と考へる癖が伝つて居た。後には主人公自身でなく、其親近の人の、始めて語つた物であり、同時に目前に現れて物語つてゐると言ふ錯覚が起つた。即、義経記では生き残つた常陸房海尊、曾我物語では虎御前と考へたらしい。最初の語り手から受けついだ形が転じて、生き存（ナガラ）へた人の目撃談、とりも直さず、其神に仕へる巫覡が伝宣する姿に移して考へる様になつたのだ。

室町時代に、京に上つて来たといふ若狭の八百比丘尼なども、念仏比丘尼の上のさうした論理の投影した長寿信仰であつたのであらう。さうしておもしろいのは、常陸房にも、八百比丘尼にも、一个処懺悔の俤（おもかげ）を残してゐることだ。比丘尼は人魚の肉を盗み喰うた事、海尊は主従討ち死の時に居あはさなかつた事を悔いて居る。不老不死の霊物を盗んで、永生する説話は到る処にあるが、比丘尼の場合は、長寿の原因を言ふ必要がないのであつた。此はさんげの形式に入れた証拠だ。「五十年

忌歌念仏」には、お夏自身、亡夫の妹と、念仏比丘尼となつて廻国する処で書き収めてある。念仏の一つの特徴である。又、西沢一風は姫路で、お夏のなれのはてといふ茶屋の婆を見たと書いてゐる。お夏は実在したかどうかも分らぬもので、熊野聖の笠を歌うた小唄をとり込んだ「清寿さんげ」の念仏物語から来た社会的幻想であらう。熊野比丘尼の一種に、清寿と言ふものがあつたらしい――白霊人書・水茎のあと――のだ。やはり歌念仏を語る女なるが故に、其詞章の上の、女主人公或は副主人公とも言へる人物其物と、信じられてゐたのだ。かうした論理の根拠を考へなかつた為、お夏実在説が信じられたのである。念仏衆のさんげ唱導に属する世間信仰の、ひよつくり現れたのだと言ふ事が知れる。

念仏衆が長文のさんげ念仏を語ることは稀になつた。同様に衰へて行つたものに、念仏の狂言がある。此をする地方は、まだ間々あるが。

沖縄では、日本の若衆歌舞妓をまねたものを、若衆（ニセ）（似せともとれる）念仏（ネンブツ）と言うた時代もあつた（伊波普猷氏の話）。あの島へは、念仏聖が早くから渡つてゐる。さうして、其持つて行つた芸道は、稍（やや）長篇の歌、順礼系統の哀れな叙事詩、唱門師関係のことほぎの詞章、童子訓の様な文句、其他いろ〳〵残つてゐる。又京太郎（チヤンダラ）と言ふ人形芝居があつた。柳田国男先生の考へで、念仏者の村は、浄土聖の行者の住みついたものと定つた。いづれにしても浄土の末流に、尠くとも此幾倍かの演芸種目

を携へて、琉球まで来たものがあつたのだ。江戸の初期を降らない頃から、或はもつと早くに渡つて居たであらうと考へられる。沖縄の伝説中に、内地の物語と暗合の余り甚しいものゝあるのは、浄土説経の諷誦から来たものだと言ふ事が知れる。尤、袋中和尚（タイチユウ）其他相当な島渡りの浄土僧からも伝へられたらうと言ふ事も考へられないでもない。

念仏聖の中にも、名は念仏を称しても、既に田楽・猿楽の如く、遊芸化した団体を組んだ者もゐたのである。即、たゞの念仏の外に、念仏興行を頼まれゝば、出向いて盂蘭盆・鎮魂・鎮花其他の行儀を行ふ上に、演劇・偶人劇・舞踊・諷誦等雑多の演芸種目を演じる者もあつたのである。室町には、かうした念仏職人の中には、山伏しにあつたと同じく、敗残の土豪等も身を寄せてゐた。或は、山伏し同様、呪力・武力を以て、行く先々の村を荒し、地を奪うて住み著く様になつた芸奴出身の成り上り者もあつたらう。

上州徳川の所領を失うたと言ふ江戸将軍の祖先徳阿弥父子は、遊行派の念仏聖として、方々を流離した末、三河の山間松平に入つて、其処で入り壻となり、土地にありついて、家門繁昌の地盤を築いた。此事などは、念仏其他の興行に、檀那場を廻つてゐた聖・山伏しの小団体の生活の、一つの型を髣髴させる歴史である。

すつぱ又、らつぱといひ、すりと言ふのも、皆かうした浮浪団体又は、特に其一人を

さすのであつた。新左衛門のそろりなども、此類だと言ふ説がある。口前うまく行人をだます者、旅行器具に特徴のあつたあぶれもの、或は文学・艶道の顧問（幇間の前型）と言つた形で名家に出入りする者、或はおしこみ専門の流民団など、色々ある様でも、結局は大抵、社寺の奴隷団体を基礎としたものであつた。かう言ふ仲間に、念仏聖の芸と、今一つ後の演劇の芽生えとなつた伝承が、急に育つて来た。其は、荒事（アラゴト）趣味である。室町末から、大坂へかけての間を、此流行期と見なしてよい。実は古代から、一時的には常に行はれた事の、時世粧として現れて来たのである。祭りや法会の日に、神人・童子或は官奴の神仏群行に模した仮装行列、即前わたり・練道（レンダウ）などの扮装が、次第に激しく誇張せられて来た。踏歌節会（せちゑ）のことほぎに出る卜部たちや、田楽師等の異装にも、まだ上の上が出て来たのだ。

田楽が盛んになつてから、とりわけ突拍子もない風をする様になつた。田楽師に関係の深い祇園会の、神人・官奴などの渡御の風流などになると、年々殆ど止りが知れぬ程だつた。祇園祭りや祇園ばやしなどが、国々に、益々（ますます）盛んになつて行くに連れて、物見の人までが、我も〳〵と異風をして出かけた。竟（つひ）に、日常の外出にさへ行はれ出した。戦国の若い武士の趣味には叶ふ筈である。大きく、あらつぽくて、華美で、はいからで、性欲的でもあると言うた、目につく服装ばかりに凝つた。此には念仏聖などが殊に流行を煽つた様である。呪師の目を眩す装ひをついだ田楽師、

其後を承けた念仏芸人である。

若い武家の無条件で娯（たのし）めるのは、幸若舞であつた。舞役者の若衆の外出の服装や姿態が、変生男子風の優美を標準とした男色の傾向を一変した。

以前、風流（フリウ）と言うた語に代る語（ことば）が、どこの武家の国から現れたものか、戦国頃から流行し出した。かぶくと言ふ語が其である。此方言らしい語が、新しい、印象的な、壮快で、性的で、近代的である服装や、ふるまひを表すのに、自由な情調を盛り上げた。かぶく・かぶかう・かぶきなど言ふ変化の具つたのも、固定したふりうよりは自在であつた。

此語が現れてから、かぶきぶりは段々内容を拡げて行つた。そして、恣（ほしいまま）にかぶきまくつたのは、唱門師（シヨモジン）及び其中に身を投じた武家たちであつた。彼等は、かぶきぶりを発揮する為に、盛んに外出をし、歩くにも六方法師の練りぶりをまね、後に江戸の丹前ぶりを分化した六方で、道を濶歩して口論・喧嘩のあくたいぶりや、立ちあひぶりに、理想的にかぶかうとした。名護屋山三郎の、友人と争うて死んだのも、かうしたかぶき趣味に殉じたのである。

幸若の様に固定しない念仏の方は、演奏種目を幾らでも増すことが出来た。即かぶき男の動作を取り込んで、荒事ぶりを編み出し、念仏踊り及び旧来の神事舞・小唄舞を男舞にしたてゝ、をどり出した。流行語のかぶきを繰り返して詠じたから、か

ぶきをどりの名が、直ちについた。或は、幸若の一派に「かぶき踊り」と言ふものが、既にあつたのかも知れぬ。だが、よく見ると、念仏踊りであつたゞけに、名古屋山三郎の亡霊現れて、お国の踊りを見て、妄執を霽(はら)して去ると言ふのは、やはり供養の形の念仏である。念仏踊りは、田楽の亜流であり、鎮花祭の踊りの末裔であるから、神社にも不都合はなかつた。即、田楽の異風なもので、腰鼓の代りに、叩き鉦を使ふだけが、目につく違ひである。念仏踊りの出来た初めには、古い名の田楽を称してゐたものもあつたらうと思ふ。又、後世まで、念仏でゐて、田楽を称したのもある位だ。

お国の「念仏踊り」は、旧来の物の外に、小唄舞を多くとり込んで発達した。田楽との距離の大きい「念仏踊り」の一つに違ひない。其上、よほど演芸化して、浮世じたてのものが多くなつて居た。

六　説経と浄瑠璃と

念仏聖の多くは、放髪にして禿(カブロ)に断(キ)つたものである。剃つたものは、法師・陰陽師であつた。だが、禿(カブロ)即、童髪(ワラハガミ)にした「童子(ドウジ)」ばかりであつたわけではない。寺奴に

も段階があつて、寺主に候ふ者・剃髪を許された者・寺中に住める者・境外即門前或は可なり離れた地に置かれて居た者などがある。其最下級の者が、童子村の住民であつた。此階級の人々は、念仏宗の興立と共に、信仰の上にまで、宿因・業報だとばかり、あきらめさせられてゐた従来の教理から解放せられた。だから、高野は勿論、叡山其他寺々の童子は、昔から信仰に束縛のなかつた慣例から、浄土・一向・融通・時衆などに趨いた。

処が、平安末の念仏流行の時勢は、公家・武家にも多くの信者を出したと同時に、寺に居て、寺の宗義を奉じながら、一方新しく開基せられた念仏宗を信じた僧さへ出て来た。洛東安居院は、天台竹林院派の道場で著れてゐた。其処に居て、安居院法師と称せられた聖覚は、天台五派の一流の重位に居ながら、法然上人の法弟となり、浄土宗の法統には、円光大師直門の重要な一人とせられて居る。此人は叡山流の説経伝統から見て大切な人だ。父はやはり説経の中興と言はれた程の澄憲（同じく安居院の法印）であり、信西入道には孫である。澄憲は其兄弟中に四人まで、平家物語の作者だと言はれる人を持つてゐる。さうして桜の命乞ひをした話や、鸚鵡返しの歌で名高い桜町中納言も、其兄弟の一人である。

私は経を読み、又説経する時に、琵琶を使うたのが平安朝の琵琶法師だと考へてゐる。平家物語の弾かれたのが、琵琶の叙事詩脈の伴奏に使はれた初めだとは思はな

い。其以前に「経を弾いた」事があつたと認められる。澄憲の説経には、歌論義・問答・頓作めいた処が讃へられた様に思はれる。平家物語もある点から見れば、説経である。其上、目前平家の亡んだ様子が、如何にも唱導の題材である。私は源氏物語の作為の動機にも、可なりの分量の唱導意識がある、と考へてゐるのである。説経の材料は、既に「三宝絵詞」があり、今昔物語があつた。此等は、唱導の目的で集められた逸話集と見るべき処が多い。古くは霊異記、新しくは宝物集・撰集抄・沙石集などの逸話集は、やはり、かうした方面からも見ねばならぬ。かうした説経には、短篇と中篇とがあつて、長篇はなかつた。処が、中篇或は短篇の形式でありながら、長篇式の内容を備へたもの――源氏・平家の両物語は姑く措いて――が出来た。其は安居院（聖覚）作を伝へる「神道集」である。神道と言ふ語は、仏家から出た用語例が、正確に初めらしい。日本の神に関した古伝承をとつて、現世の苦患は、やがて当来の福因になる、と言ふ立場にあるもので、短篇ながら、皆ある人生を思はせる様な書き方のものが多い。巧みな作者とは言へぬが、深い憂ひと慰めとに満ちた書き方である。此は、聖覚作とは言ひにくいとしても、変改記録せられたのは、後小松院の頃だらう。さうして此が説経として、口に上つてゐたのは、もつと早かつたらうと思はれる。

説経はある処まで、白拍子と一つ道を歩んで来た。其間に、早く芸化し、舞踊をと

り入れた曲舞・白拍子・延年舞は、実は、皆曲舞の分派である。白拍子・歌論義、其等から科白劇化した連事、其更に発達したのが宴曲である。説経は次第に、かうした声楽をとり込んで来た。

唱導を説経から仮りに区別をすれば、講式の一部分が独立して、其平易化した形をとるものが唱導であつて、法会・供養の際に多く行はれる様になつて居たらしい。其法養の趣旨を述べるのが表白（ヘウビヤク）である。此も唱導と言ふが、中心は此処にない。唯、表白は祭文化、宴曲化し、美辞や警句を陳（つら）ねるので、会衆に喜ばれた。今日の法養の目的によく似た事実を、天・震・日の三国に亘つて演説する。此が、読誦した経の衍儀（えんぎ）でもあり、其経の功徳に与らせる事にもなるのである。唱導の狭義の用例である。其上で形式的に、論義が行はれ、口語で問答もする。

室町以後の説経になると、題材が段々日本化し、国民情趣に叶ひ易くなつたと共に、演説種目が固定して、数が減つて行つた。講座の説経のみならず、祭会に利用せられて、仏神・社寺の本地や縁起を語る事に、讃歎の意義が出て来た。家々で行ふ時は、神寄せ・死霊の形にもなつて来た。此意味の説経は、其物語の部分だけを言ふのである。

琵琶法師にも、平安末からは、言ほぎや祓への職分が展（ひら）けて来た痕が見える。又寺の講師の説経の物語の部分を流用して、民間に唱導詞章を伝へ、又平易な経や偽経

を弾くやうになつた。説経の芸術化は、琵琶法師より始まる。其為、後には寺の説経には伴奏を用ゐず、盲僧の説経には、唱門師としての立場から、祓除の祭文に当る経本を誦した。平家も最初は、扇拍子で語つたと言ふ伝へは、寺方説経の琵琶と分離した痕を示すのだ。

鎌倉室町に亘つて盛んであつた澄憲の伝統安居院（アグヰ）流よりも、三井寺の定円の伝統が後代説経ぶしの権威となつたのには、訣がある。

澄憲流は早く叡山を離れて、浄土の宗教声楽となり、僧と聖とに伝つたが、肝腎の安居院は、早く氓びて、家元と見るべきものがなくなつた。定円流は其専門家としての盲僧の手で、寺よりも民間に散らばつたらしい。浄土説経は絵ときや、念仏ぶしに近づいて行つたが、三井寺を源流とする盲僧は、寺からは自由であり、平家其他の物語や、詞曲として時好に合ふ義経記や、軍記などの現世物を持つて居た。浄土派の陰惨な因果・流転の物語よりは、好まれるわけで、段々両種の台本を併せて語るやうになつた。其中、神仏の本地転生を語る物を説経と言ひ、現世利益物を浄瑠璃と言ふ様になつたらしいのである。説経・浄瑠璃は、また目あきの芸にもなつて、扇や簑（サヽラ）を用ゐる様にもなつた。

一方盲僧の説経なる軍記類は、同じ陰陽配下の目あきの幸若舞などの影響から素語りの傾向を発達させた。そして物語講釈や、素読みが、何時か軍談のもとを作つて

居た。口語りの盛衰記や、かけあひ話の平家や、猿楽の間語り（アヒダガタ）の修羅などが、橋渡しをしたらしい。盛衰記は幸若を経て、素語りを主とする様になり、太平記にも及んだ。此が、戦国失脚のかぶき者などに、馴れた幸若ぶしなどで語られて、辻講釈の始めとなつたのである。

釜神の本縁を語り、子持ち山の由来・諏訪本縁を述べたりする説経の、既に、南北朝にある（神道集）のは、平安末の物と違うて来た事を見せ、荒神供養や、産女守護・鎮魂避邪を目的とする盲僧の所為であつたことを見せるのか。

浄土派の説経の異色のあるのは、安居院（アグキ）流のだからであらう。浄土の念仏聖は此説経を念仏化して、伝道して歩いたらしく思はれる。たとへば、大和物語に出た蘆刈りの件「釜神の事」の様なものである。其が、沖縄の島にさへ伝へられ、奥州地方にも拡つてゐる。

大体、近松の改作・新作の義太夫浄瑠璃の出現は、説経と浄瑠璃との明らかな交迭期を見せてゐる。一体、説経にも旧派のものと、新式の物とがあつて、新式のものは、やがて、近松の出て来る暗示を見せてゐるのであるが、さういふ側が更に「歌説経」に進んだのである。

説経は平家を生み、平家は説経を発達させた。現に、北九州の盲僧所謂（いはゆる）師の房らの弾くものには、経があり、説経があり、くづれがあり、其説経には、重いものとく

づれに属するものとがある。そして、幸若流の詞曲が重いものとなつてゐる。盲僧の妻は瞽女であるが、盲僧の説経や平家に対して、瞽女は浄瑠璃を語るのが、本来であつたらしい。

説経は本地を説き、人間苦の試錬を説いて、現世利益の方面は、閑却してゐた。其で、薬師如来の功徳を述べる、女の語り物の説経が出来た。女には、正式な説経は許されてゐなかつた為もあらう、浄瑠璃と言ふ様になつた。薬師如来は、浄瑠璃国主だから、幾種もの女説経を、浄瑠璃物語と称する様になつた。

其以前、曾我物語は瞽女の語り物になつてゐた。「十二段草子」は、浄瑠璃として作られた最初の物だとは言はれまい。此草子自身も、新しい改作の痕が見えてゐて、決して初稿の「十二段草子」とは言へなさゝうである。其上「やす田物語」と言ふ浄瑠璃系統のものが、更に古くあつたと言はれてゐる。さすれば、因幡堂薬師の縁起だ。やはり、浄瑠璃の名が、瞽女の演芸種目から、盲僧の手にも移つて行く事になつたのである。薬師の功徳を説かなくても、浄瑠璃は現世式の語り物の名となつた。かうして段々、説経よりも浄瑠璃の方が、世間に喜ばれる様になつた。浄瑠璃の方が気易いから、三味線も早く採用する事が出来た。門（かど）説経は扇拍子であつても、盲僧の語る説経は、琵琶を離すことが出来なかつたのであらう。段々目あきの演芸人が出来た。説経も台本を改作し、楽器も三味線に替るやうになつた。

かうして、次第に、自然に現実味と描写態度とを加へて来たが、近松になつて徐々に、さうして姑らくしてから急激に変化し、飛躍して、其後の浄瑠璃は唱導的意義を一切失ふ様になつて了うた。でも、昔のなごりで、宮・寺の法会、追善供養などを当てこんだ作物の出たのは、説経本来の意義が、印象して居た為である。唱導芸術らしい努力が、古い詞章の改作に骨折つた時代にはなくて、却つて自由な態度で囚はれずに書いた作物（心中ものゝ切りなど）に見えてゐる。現世の苦悩を離れて行く輝かしさを書いたのは、世話物が讃仏乗の理想に叶ひ難いといふ案じからであらう。だが後になる程、陰惨な場合も、わりに平気で書いてゐる。此人の文学観が、変つて来たのである。

さて、説経には三つの主体があつた。大寺の説経師・寺の奴隷階級の半俗僧、今一つは琵琶弾きの盲僧である。そして江戸の説経節へ直ぐな筋を引くものは、最後のものであるが、此を最広く撒布して歩いたのは、童子聖の徒であつて、隠れてはゐるが、芸術的には大きな為事をしてゐる。あみいばとしての努力を積んで、江戸の浄瑠璃の起つて来る地盤を築きあげて居たわけである。

日本文学の一つの癖は、改作を重ねると言ふ事である。私は源氏物語さへも「紫の物語」と言つた、巫女などの唱導らしいものゝ、書き替へから始つたのだと考へてゐる。「うつぼ」などは、鎌倉の物には相違ないが、でも全然偽作ではなく、改作を

しながら、書きついで行つたものであらう。住吉物語も信ぜられて居ないが、源氏物語で見れば、ある点、今の住吉物語の筋通りである。さすれば、やはり改作と見る外はない。落窪物語なども、改作によつて平安朝の特色を失うた処もあり、文法も時代にあはなくなつて了うたらしく、偽作ではなくて、やはり書き継ぎ書き加へたものである。こんな風で、説経も其正本が出るまでには、幾度口頭の変改を重ねて来てゐるか知れないのである。

戯曲・舞踊詞曲の見渡し

一

歌舞妓芝居は、只今ですら、実はまだ、神事芸から離れきつてゐないのである。其発生は既に述べた如くで、久しく地表に現れなかつたからとて、能楽よりも後の発生であり、能楽の変形だなどゝ考へてはならぬ。

江戸の歌舞妓の本筋は、まづ幸若舞で、上方のものは念仏踊りを基礎とした浮世物まねや、組み踊りを混へてゐる。

豊臣時代頃から、画にも芝居にも、当世のはいからぶりをうつす事が行はれて、芝居では殊に、美しい少人がはでな異風をして練り歩くと言つた、一種の舞台の上のあるきが喜ばれた。

名護屋山三郎は、浪人でかぶき者であつた。其蒲生に仕へたのは、幸若舞などによつて召されて居たらしく、早歌（サウカ）をお国に伝授したらしい。早歌は、表白（ヘウビヤク）と千秋万歳の言ひ立てとから出て、幸若にも伝つてゐるのだ。上方の芝居は、出雲で芸道化したお国の念仏巫女踊りに、幸若の形や、身ぶりを加へたものである。上方では座頭の女太夫を、和尚と言うたらしく、江戸では太夫と呼んでゐたと言ふ。

立役（タチヤク）と称するものゝ元は、狂言方である。此に、大人なのと、少人なのとがある。お国の場合には、少人ではなく、此に当るものは、名護屋山三郎であつた。「若」の意義が拡つて来たのである。江戸の中村勘三郎も其である。大人・少人の狂言方の出るのは王朝末にもある事で、若衆が狂言方に廻つたのが、江戸歌舞妓である。此が猿楽役であつて、狂言方・わき方を兼ねてゐるのだ。若が勤めたから、猿若と呼ばれたらしい。而も、江戸の女太夫は、幸若の女舞であるから、念仏踊りは勘三郎が行うたらしい。

中村屋勘三の「早物語（ハヤ）」と言ふ琵琶弾きの唄（北越月令）を見ると、此だけのことが訣る。勘三が武蔵足立郡で百姓もして居た事。鳴り物の演芸に達してゐた事。縁もない琵琶の唄に謡はれて居るのは、中村屋と琵琶弾き盲僧との間に、何かの関係があつた事の三つの点である。さうすると、勘三もやはり、一種の唱門師（シヨモジン）で念仏踊りの組合（座）を総べてゐた事と、江戸芝居にも念仏踊りが這入つて居た事とが言へる。さすれば、猿若狂言に使ふ安宅丸の幕の緋房と言ふのは、実は、念仏聖の懸けた鉦鼓の名であり、本の名にまでなつた「金の揮（キンのサイ）」は、単に念仏聖の持つぬさかけ棒であらうか。

二

女太夫禁止以後、狂言・脇方の若衆が、幸若風に、して方に廻つて、若衆歌舞妓が盛んになつた。若衆の立役が主人役と言ふ感じを与へるまでの機会を作つたのであらう。

念仏踊りと、田楽系統の科白の少い喜劇に飽いた世間は、さうした変成（ヘンゼウ）の男所作と新しい「女ぞめき」のふりを喜んだ事であらう。此は、幸若の「曾我」などを、物ま

ねにうつせば、出て来る事であつて「傾城買ひ」或は「島原狂言」の元であり、更に此に、前述の前わたり・道行きぶりを加へて来たのである。

歌舞妓の木戸に、後々まで狂言づくしと書き出したのは、能狂言に模したものを幾つも行ふ意ではなかつた。日本の古い演劇が、舞踊・演劇・奇術・歌謡、さうした色々の物を含んでゐた習慣から出た名で、歌舞妓踊りも、狂言も、小唄・やつし唄も、ありだけ見せると言ふ積りであつた。猿楽・舞尽しと言へなかつた為、同じ様に古くからある狂言と言ふ語（ことば）を用ゐたのである。名は能狂言で、其固定した内容を利用したかも知れぬが、能狂言から思ひついたとは言へないのである。農村に発達した、村々特有の筋と演出とを持つた古例の出し物があつたのだ。どこの村・どこの社寺の、どの座ではどれと言ふ風に、二立て目に出す狂言は極（きま）つて居て、狂言も其一種であつたのが、無数に殖えたのである。江戸の猿若で言へば、猿若狂言と定式狂言とが其なのである。後の物は総称して狂言と言ふが、内容は種々になる訣である。

其一つの能狂言が、対話を主として栄えたことを手本にして、改良せられて行つた。此は、能や舞に対しては踊りである。狂言の平民態度に立つてゐるのから見れば、此は武家情趣を持つて居る。但、役者自身歌舞妓者が多かつた為、舞台上の刃傷（にんじやう）や、見物との喧嘩などが多かつた。

三

江戸の荒事は、金平(キンピラ)浄瑠璃と同じ原因から出たらうが、お互に模倣したものとは言へない。団十郎の初代は、唐犬権兵衛の家にゐたと言ふから、やはり町奴の一人となる資格のあつたかぶき者だつたのである。

かぶきと言ふ語は、又段々、やつこと言ふ語に勢力を譲るやうになつた。旗本奴にも、歌舞妓衆と言はれる徒党があつて、六方に当る丹前は、此等の奴ぶりから出た。その、寛濶・だてなどゝ流行語を易(か)へるに従うて、概念も移つて行つて、遂に「通」と言ふ「色好みの通り者」と言ふ処におちついた。

かぶき者は半従半放の主従関係だつたので、世が静まつても、さうした自由を欲する心の、武士の間にあつた事が知れる。だから渡り奉公のやつこの生活を羨んで、旗本奴などゝ言ふ名を甘受してゐたのだ。

吉原町・新吉原町に「俄(にはか)狂言」の行はれるのは、女太夫の隔離せられた処だからで、女歌舞妓以来の風なのである。又太夫の名も、舞太夫であるから称へた、歌舞妓の太夫であつたからだ。其名称は、京阪へも遷つた。

ばさら風と言ふのは、主として、女のかぶきぶりで、其今に残つてゐるのは、男の六方に模して踏む「八文字」である。廓語（くるわことば）の、家によつて違ふのも、元はそれ〴〵座の組織であつた為、村を中心とする座の相違から来る方言の相違と用語とにも、なるべくばさらを好んだ時代の風と俤とを残してゐるのである。

四

江戸発生の舞踊がすべて、をどりと言はれて居るのは、其発生が皆、歌舞妓芝居にあつて、幸若舞系統なることは、絶対に否定せられてゐたからである。其為にをどると舞ふとは、区別があるにも拘らず、舞に属するものも皆、をどりと称せられる様になつた。

をどりは飛び上る動作で、まひは旋回運動である。まひの方は早く芸術的な内容を持つに到つたが、をどりの方は遅れてゐた。

神あそび・神楽（カグラ）なども、古く、をどりとくるふとの方に傾いてゐた。まひの動作の極めて早いのがくるふである。舞踊の中に、物狂ひが多く主題となつてゐるのは、此くるひを見せる為で、後世の理会から、狂人として乱舞する意を併せ考へたので

ある。

正舞は「まひ」と称し、雑楽は何楽（ナニガク）と言うた。猿楽・田楽は、雑楽の系統としての名である。がくと言ふ名に、社寺の奴隷の演ずる雑楽の感じがあつたのだ。曲舞は社寺の正楽の稍乱れたものだからの名で、此は詞曲にも亘つて言ふ詞とした。舞は曲舞以来、謡ふ方が勝つて居たらしく、動きは甚しくない物となつて来たらしい。もとより此も社寺の大切な行事として、まひと言はれたのである。

五

能はわざ即、物まねの義で、態の字を宛てゝゐたのゝ略形である。而も其音たいを忘れて、なうと言ふに到つた程に、目馴れたのだ。「才ノ男（サイノヲ）ノ能」などゝ書きつけたのを、伶人たちの習慣から、さいのをののをを能と一つに考へ、遂になうと言ふに到つたのであらう。わざは神のふりごとであるが、精霊に当る側のをこな身ぶりを言ふ事になつて来た。其が鎌倉に入ると、全く能となつて、能芸（ナウゲイ）などゝ言ふ様になつた。芸は職人の演ずる「歌舞」としたのだ。能芸とは、物まね舞で、劇的舞踊と言ふ事になるのである。田楽・猿楽に通じて、能と言ふのも、ものまね狂言を主とす

るものであつたからで、即、劇的舞踊の義である。

ことほぎは舞よりも、わざの方ではあるが、宮廷の踏歌や、社寺の曲舞に、反閇（ヘンバイ）の徘徊ぶりが融合して、曲舞の一つとなつた。千秋万歳も、だから舞である。其物語に進んだ物なる幸若も亦（また）舞である。

呪師の方では、舞とも、楽とも言はないで、主に「手」を言ふ。舞踊よりも、奇術に属するものであつたのが、わざや狂言を含んで来、「手」を「舞ひ方」と解する様になつたのであらう。田楽の前型なのである。

狂言はわざに伴ふ対話である。わざは、其古い形は、壬生念仏の様にもの言はぬ物ではあるが、狂言を興がる様になつてからは、わざをも籠めて狂言と言ふ様になり、能とは段々少し宛（づつ）隔つて行つた。

神遊びに出た舞人は、宮廷の巫女であるが、神楽では、人長は官人で、才の男は元山人の役であつたらしい。つまり神奴である。ことほぎに出るのも山人の積りだから、やはり神奴である。才芸の徒は雑戸で、其位置は良民より下るが、社寺の伶人は更に下つて、神人・童子であつた。而も、位置高い人の勤める役を、常に代つて奉仕するが故に、身は卑しながら、皆祭会には、重い役目であつた。身は賤しながら楽（ガク）の保持者である。

六

所属する主家のない流民は、皆社寺の奴隷に数へられた。此徒には、海の神人の後なるくゞつと、山人の流派から出たほかひゞととが混り合つてゐた。それが海人がほかひゞとになり、山人がくゞつになりして、互に相交つて了うた。此等が唱門師の中心であつた。舞の本流は、此仲間に伝へられたのである。

今一つ、山海の隈々に流離して、山だち・くゞつなど言はれた団体の女性は、山姥・傀儡女（クヾツメ）として、細かな区別は段々無くなつたが、前者は舞に長け、後者は諷誦に長じて居た。此等の流民の定住するに到るまで、久しく持ち歩いたうたと其叙事詩と呪言とは、幾代かの内に幾度となく、あらゆる地方に、あらゆる文芸の芽生えを植ゑつけた。尤（もつとも）此等の二つの形式を併せ備へてゐる者もあつて、一概に其何れとは極（き）めて了ふことは出来ない。併し、其等の仲間には、常に多くの亡命良民と若干の貴種の人々とを交へて居たのは事実である。

此等の団体を基礎として、徒党を組んだ流民が、王朝末・武家の初めから、戦国の末に到るまで、諸国を窺ひ歩いた。さうして、土地或は勤王の主を得て、大名・小名或は家人・非御家人などの郷士としておちついた。

其位置を得なかつた者や、戦国に職を失うた者は、或は町住みして、部下を家々に住み込ませる人入れ稼業となり、或はかぶき者として、自由を誇示して廻つた。併し、いづれも、呪力或は芸道を、一方に持つて居た。かう言ふ人々及び其余流を汲む者の間から、演劇が生れ、戯曲が作られ、舞踊が案出せられ、小説が描かれ始めた。世を経ても、長く残つたのは、放蕩・豪華・暴虐・淫靡の痕跡であつた。

ことに、著しく漸層的に深まつて行つたのは、歌舞妓芝居に於けるかぶき味であつた。時代を経て、生活は変つても、淫靡・残虐は、実生活以上に誇張せられて行つた。他の古来の芸人階級は、それ〴〵位置を高めて行つても、この俳優連衆ばかりは、江戸期が終つても、未だ細工・さんかの徒と等しい賤称と冷遇とを受けて居た。此はかぶき者としての、戦国の遺民と言ふので、厭はれ隔離せられた風が変つて、風教を害ふ程誘惑力を蓄へて行つた為である。

又、都会に出なかつた者は、呪力を利用して博徒となり、或は芸人として門芸を演じる様になつた。

更に若干の仲間を持つた者になると、山伏しとして、山深い空閑を求めて、村を構へ、修験法印或は陰陽師・神人として、免許を受けて、社寺を基とした村の本家となつた。或は、山人の古来行うてゐる方法に習うて、里の季節々々の神事・仏会に、遥かな山路を下つて、祝言・舞踊などを演じに出る芸人村となつた。

わが国の声楽・舞踊・演劇の為の文学は、皆かうした唱導の徒の間から生れた。自ら生み出したものも、別の階級の作物を借りた者もあるが、広義の唱導の方便を出ないもの、育てられない者は、数へる程しかないのである。

七

山人の寿詞・海部（アマベ）の鎮詞（イハヒゴト）から、唱門師の舞曲・教化、かぶきの徒の演劇に到るまで、一貫してゐるものがある。其はいはひ詞の勢力である。われ〳〵の国の文学はいはひ詞以前は、口を縅（とざ）して語らざるしゞまのあり様に這入る。此が猿楽其他の「癋（ベシミ）の面」の由来である。其が一旦開口すると、止めどなく人に逆ふ饒舌の形が現れた。田楽等の「もどきの面」は、此印象を残したものである。其もどきの姿こそ、我日本文学の源であり、芸術のはじまりであつた。

其以前に、善神ののりとと、若干の物語とがあつた。而も現存するのりと・ものがたりは、最初の姿を残してゐるものは、一つもない。其でも、此だけ其発生点を追求する事の出来たのは、日本文学の根柢に常に横たはつて滅びない唱導精神の存する為であつた。

ほかひを携へ、くゞつを提げて、行き〳〵て又行き行く流民の群れが、鮮やかに目に浮んで、消えようとせぬ。此間に、私は、此文章の綴（トヂ）めをつくる。

後註

一　「（イ）」は縦中横

二　「（ロ）」は縦中横

短歌本質成立の時代

一　短歌の創作まで

短歌の形式の固定したのは、さまで久しい「万葉集以前」ではなかつた。飛鳥末から藤原へかけての時代が、実の処此古めいた五句、出入り三十音の律語を意識にのぼせる為の陣痛期になつたのである。

囃し乱めの還し文句の「ながめ」方が、二聯半に結著したのも此頃であつた。さうして次第に、其本歌なる長篇にとつて替る歩みが目だつて来た。記・紀、殊に日本紀、並びに万葉の古い姿を遺した巻々には、其模様が手にとる如く見られるのである。かうした時勢は、宮廷の儀礼古詞なる大歌（宮廷詩）にも投影した。伝承を固執する宮廷詩も、おのれから短篇化して行つた。さうして民間に威勢のよかつた短歌の形が、其機運に乗り込んで来た。

かうして謡ひ物としての独立性を認められた短歌は、其自体の中に、本歌及び、助歌反乱の末歌の二部を考へ出して、ながめ謡ひを以て、間を合せた。「５７・５７・７」から「５７・５・７７」へ、それから早くも、平安京以前に「５７５・７７」に詠み感ぜられる形さへ出て来たのは、此為であつた。

第二聯の５の句が、第一聯の結びと、第二聯の起しとに繰り返された声楽上の意識が、音脚の上に現れて、句法・発想法を変化させて行つた。くり返しや、挿入の囃

し詞は自由に使はれても、主要な休止の意識は「５７５・５７７」の形を採らせた。此には、一つ前の民謡の型として、尚勢力を持ち続けて居た結集唱歌出身の旋頭歌の口拍子が、さうした第三句游離の形と発想とを誘うたのである。それが更に、短歌分化の根本律たる末句反乱の癖の再現した為に、最後に添加せられた7の囃し乱めの力がはたらきかけて「５７５・７７７」と言つた諷誦様式を立てさせた。而も最後の一句は、百の九十九まで内容の展開に関係のない類音のくり返しであつた。歌が記録せられる様になるに連れて、此即興的な反覆表現はきり棄てられて、完全に「５７５・７７」の音脚が感ぜられる様になつて来る。かうなつて来ると、声楽の上では、旋頭歌と短歌との区劃が明らかでなくなる。さうして、尚行はれてゐる短歌の古い諷誦法「５７・５・７７」型の口拍子が、却つて旋頭歌の上に移つて来て「５７・７・５７・７」又は「５７・７・５７・７７」或は「５７・７５・７７」となり、遂には「５・７７・５７７」と言つた句法まで出来て行つた。

短歌が、声楽から解放せられて、創作物となり、文学意識を展いて行つたのは、亦声楽のお蔭であつた。私は此分離の原因の表面に出たものを「宴遊即事」にあると見てゐる。新室の宴及び、旅にあつての仮廬祝ぎから出て来た「矚目吟詠」は、次第に叙景詩を分化して来た。列座具通の幽愁の諷誦が、既に意識せられて居た抒情発想の烈しさを静め、普遍の誇張から、自己の観照に向はせて居た。其処へ、支那

宮廷の宴遊の方式と共に、厳(カザ)り立てた園池・帝徳頌讃の文辞が入りこんで来たのだ。文化生活の第一条件は、宮廷の儀礼・集会を、先進国風に改めることであるとした。歌垣を飜訳して踏歌と称し、宮廷伝来の春のことほぎの室踏みの歌舞をさへ、踏歌と改称する様になつた。朗詠の平安の都に栄えた理由として、踏歌(タウカ)の節(セチ)の「詠」に美辞を練つた事を第一に言ふべきである。而も踏歌の夜の詞曲は、唐化流行頂上の時勢にも、やはり大歌や、呪詞が交へ用ゐられた。

朗詠が、異様に、長目な音脚意識と、華やかで憑しい音調とを刺戟して、和漢混淆文の発生を促した様な事情が、短歌の側でも見られるのである、宮廷・豪家の生活に、神事の「解忌(トシミ)」として行はれた直会(ナホラヒ)の肆宴(トヨノアカリ)以外にも、外国式の宴遊の儀が加へられて来た。踏歌の場合に限らず、かうした宴遊の酒間・水辺にも、即事の唱和(カケアヒ)があり、歌垣系統の勝負争ひもあつたらしい。男と女との間にも、さうした歌問答が行はれた痕は、万葉に明らかに見えてゐる。かう言ふ間に、相手なしに独吟する者が、次第に殖えて来た。かうした宴遊の場に於てくり返された労苦が積りつもつて、短歌成立前から兆(きざ)して居た創作動機を、故意に促す文学態度が確立した訣である。

二　奈良朝の短歌

奈良朝に入つての短歌は、其価値の問題はともかく、かうした文学作品として扱ふ事の出来るものが多い。山部ノ赤人の作物の中、晩年の作風らしいものゝ一群には、あまりに文学意識が露出し過ぎて居るものがある。自然の中から或技巧を感ぜしむる部分を截りとつて来て見せる。其に逢著する力は情熱でなく、自然を人間化する機智である。平静な生活に印象する四時の変化の、教養ある階級の普遍の趣味に叶ふ程度の現象であり、其に絡んだ人事である。

けれども真に「美」の意識を持つてゐた事の明らかに認められるのは、赤人の作品にはじまると言える。「美」の発見、――其は大した事である。だが、美の為に自然を改め、時としては美の為に、生活を偽つてさへ居る。赤人の個性を出す事が出来た時は、既に其以前に示して居た伝統の風姿や、気魄を失うてゐた。自然を人間化し、平凡な人間の感情を与へてゐる。荒(すさ)み易い野性を、宮廷生活から放逐する為には、彼の齎した「歌ごゝろ」は、非常に役に立つて居るであらう。優美を目標とする平安中期以後の宮廷生活が、彼によつて予告せられ、導かれもした。

春の野に菫つみにと　来しわれぞ、野をなつかしみ、一夜寝にける

明日よりは春菜つまむと標(シ)めし野に、昨日も、今日も、雪はふりつゝ

百済野の萩が古枝(フルエ)に、春待つと　来居(キヰ)し鶯、鳴きにけむかも（万葉巻八）

此等は、美は美であつても、趣味に触れると言ふ程度のものである。

ぬばたまの夜のふけゆけば、楸(ヒサギ)生ふる清き川原に、千鳥しば鳴く

みよし野の象(キサ)山の際(マ)の木梢(コヌレ)には、こゝだも　さわぐ鳥のこゑかも（万葉巻六）

等に見えた観照と、静かな律に捲きこんだ清純な気魄の力とは、何処へ行つたのか。前のは黒人の模倣であり、後のは人麻呂を慕つてはゐながら、独立した心境を拓いてゐる。文学態度に煩されて居ないのである。

人麻呂を手本にした「旅の歌」には、二人の間に区別のつかぬまで、よい影響を自由にとり入れてゐる。個性から出て、普遍の幽愁を誘ふものである。後期の優美歌になると、具通の美と官覚とは陳(の)べられてゐるけれど、個性の影は技巧の片隅に窺はれるばかりになつた。「百済野のはぎが古枝に、春待つと、来居(キヰ)し鶯、鳴きにけむかも」の歌は、純な拍子で統一してゐる様だ。併し「来居(キヰ)し鶯」の経験ではなくて、空想である事が、内容の側から不純な気分を醸し出してゐる。

かうした空想は、鳴き絶えぬ千鳥の声を夜牀に聴きながら、昼見た「楸(ヒサギ)生ふる清き川原」を瞑想した態度が、わるく変つて来たものである。此瞑想・沈思と言つた独坐深夜の幽情をはじめて表現したものは、高市ノ黒人であつた。

奈良朝後半期には、長歌は既に古典化しきつてゐた。憶良の社会意識・生活呪咀などを創作した長篇なども、気魄の欠けた、律動の乏しいもので、情熱を失うてまで音脚を整へようとして、延言を頻りに用ゐるなど、態度のわるさが、すべてのよい

「生活」を空な概念にしか感じさせない。反歌に移ると、生れ易つた様に自在で、多少の叙事式構想をも、律化したものが多い。

だが其短歌とても、ある点からは、先代文学にならはうとして居た。それは大伴家持等の古詞採訪に努めて居る様子、又家持自身創作に悩んで居る様などを見ても言へよう。詩形の生きて動いてゐる民謡側では、早くも又形式破壊の時を経て、再度稍長目な自由詩になりはじめて居た。第一句は枕詞・地名・修飾辞の常場処になり勝ちで、形式的にも第二・第三句の繋りが固くなり、第一句は稍浮いた続き合ひになつて、音律を予覚しはじめてゐる。其方面に探りを入れかけた社会的傾向であつたと言ふ事も出来る。既に平安朝の「７５」の基礎音脚は目ざめようとして居たことは実証出来るのだから、民謡は短歌の形から漸く遠のいたと見てよい。そして流行に遅れた東国に於ては未だ盛んに民謡として短歌形式が行はれて居たのが、奈良盛時の状態であつたらう。其を記録したのが、万葉巻十四であるので、巻二十の東歌になると、ある部分の東びとには、創作を強ひられゝば、類型式ながら抒情表現の出来るやうな状態になつてゐたことを示して居るものであらう。

だから、東歌以外の民謡になると、新しくも大津ノ宮以前に、大体、纏りもし、既に崩れてもゐたと見える古い詞章の短歌成立以前の形と、そして奈良の都盛時或は末期に、短歌を離れて、前代の形に近づきながら、聯数は乏しく、音脚の制約の弛み

はじめたらしいものとが、ごつたになつてゐる。此後のものも、反歌を伴はぬ長篇式である。

其点から考へて見ると、短歌は或は民間では大した発達をしなかつたので、片哥や、旋頭歌や、短い長歌などゝ「組み歌」として現はれ始めてゐたのを、宮廷詩人らが他の発生動機などゝ併せて感受して、大歌の上で固成させたものと言ふ事も出来よう。片哥調は稍速めて謡へば、短歌の音数をも諷誦することが出来た。事実其証拠として、神武記の片哥問答に、一方は片哥、一方は短歌に近くなつて居るものが残つてゐる。

奈良の古詞憧憬は、儀礼・宴遊の詞章を神聖視した為で、本縁あるもの、豪家に伝来久しいもの、歴史背景を思はせるものなどの散佚したのを、採録して置かうとしたのに違ひない。前説はどうなりともよい。まづ、古詞の内容に限りがあつたものと見ねばならぬ——或は舞を伴ふものをめどにしたのかと推せられぬでもない——。だが、一時唐化熱の為、古詞章を顧る者がなく、短歌を創作する者もなくなつて居たのが、支那文学の軟派書の影響を受けた人々が、国土・人情の違ひを超えて一致する民譚や、風習や、考へ方のあつたのに気がついた。さうして、此を支那の小説・伝奇の体に飜訳した。其試みが嵩じて、序・引・跋等を律語風の漢文に書いて、文中に古事記式の記録体又は、民譚或はほかひ人の芸謡などの長篇の抒情詩を筴(は)めこ

んで喜んだ遊戯態度が、進んで純文学動機を、創作の上に発生させたのである。一方宴遊の場合に詩文を相闘し、鑑賞し合ふのに、国語を以て出来ぬまだるこさと、教養不足とから、自然宴遊詩から宴遊歌に移つたのであらう。ともかくも、一時衰へた短歌は其衰へさせた人々によつて、復活せられて、文学遊戯の対象となり、宴遊を種とした小説や、更に進んでは、上官への哀訴を寄せた告白文などにさへなつた。貧窮問答などの構造は小説体である。

家持の賀歌・宴歌などに苦吟したのは、彼の才分の貧しい為とも考へたが、此事情から見れば、さうは言へなくなつた。氏ノ上として諷誦の責任のあつた前代の奏寿其他の天子を対象とする呪言（ヨゴト）、氏人に宣る神言（ノリト）などは、新作を以てする様になつても、特別の心構へを以てせねばならなかつた。歌も宴席で吟ずる物は多く古詞で、新作は神聖さが尠いのである。天子・皇親に対しての呪言の系統なる「ほぎ歌」を予め作つたのは、氏ノ上としての古い神秘を忘れなかつたからである。だから、奈良朝末に、短歌製作気分が衰へてゐたとしても、家持の古詞採蒐・賀詞予作を以て其証拠とする事は出来ない。

其ばかりか家持は、歌人として時代を劃するだけの天稟（てんぴん）を備へてゐた人であるのだ。黒人の開発した心境は、家持が此を伝へて、正しく展開させて、後継者に手渡して居る。家持は、長歌は、憶良程達意ではないが、概念風な処は幾分尠い。思ふに、人

麻呂が長歌を飛躍させ、叙事詩から抒情詩の領分に引きこんだが、同時に其様式を極端に固定させて、自在を失はせた。奈良の宮廷詩人・貴顕文人等の間に幾度繰り返されても、生命のない模倣と外形の過重せられたものばかりしか出来なかつた。だから短歌の価値・態度ばかりから、此人の才分・文学史上の価値を、きめてもよいのである。

家持は、黒人の瞑想態度・観念的作風に深入りすることを避けて、今少し外的に客観態度を移した。感じ易い心を叫び上げないで、静かな自然に向いて、溜息つく様な姿を採つた。さうした側の歌が、彼の本領でもあり、開発でもあつた。黒人よりも、作者自身の姿が浮んで、而も人に強ひない。ほのかに動くものゝ、沁み出る様に、調子を落してさゝやいて居る。武人・族長など言ふ自覚を唆りあげて、人を戒めてゐる作物などは、短歌でもよくない。けれども、さうした側の長短歌を通じて見られるよい素質は、よい平安人の先ぶれだつたことを思はせる。人を戒めても犒（ねぎら）うても、其語（ことば）つきには、おのれを叱り、我を愛しむ心とおなじ心持ちが感じられる。家門を思ふ彼は、奈良の世の果ての独りであつたが、神経や、感覚は、今の世からも近代風な人と言ふことが出来る。人麻呂の影響は、却つてわるく出てゐて、寂しいうら声を叫び上げる様な作品を残した。

三　平安初期の大歌

平安朝では早く、大歌は、短歌が本体と見られる様になつて了うた。そして宮廷に其を用ゐる事は、恐らくは、鎮魂祭と神楽の場合との外は段々廃れて行つた。其他の宮廷詩は「詠」を主とせぬ雅楽の影響を受けたり、又は伝統を失ひ、さらでも時の花となる資格の永久にない声楽のわき役であつた事から、舞あるものは舞に先立つて亡び、舞のないものは、新宮廷詩の創作の盛んだつた奈良或は其前から、伝へる者も張り合ひなく、永劫の世界に持ち去られた。謡ひ物としての短歌の末は、古今集・拾遺集の大歌所の歌、其他「神楽歌譜」に記録せられた分を最後と見てよい。併し、仏家の讃歌方面には、尚一脈の生気が保たれて居て、声楽上の曲節は声明（しやうみやう）化しながらも、平安末に大いに興る釈教歌の導きにはなつた。謡ふ物としてゞなく、神の託宣の文言として、歌が文学以外に口誦せられた事は、室町の頃までも続いたらしい。歌占（ウタウラ）を告げる巫女の口に唱へられる歌であつて、此も神託とは言ひでふ、其所在の大寺の庇護を受けた社々にあつた事故（ことゆゑ）、やはり長篇の讃歌から単純化した今様と、足並みを揃へた曲節であつたらう。かうして室町から江戸に持ち越したなげぶしなどの、擬古的な文句に仮りに用ゐられて、どゞいつ・よしこのぶしの分化する導きとなつた。が、其は、真の生命あるものとしての短歌ではなかつたのである。

大歌が短歌を標準とすると共に、短歌は唯一文学としての位置を占め得た。その為奈良の盛時までもあつたらしい宮廷詩人の為事が、辛うじて勢を盛り返して、享楽文人の手に移つて行つた。

大歌の新作は、大歌の用途が狭まつた為に無くなつたが、貴顕の参詣・願果しなどに社々の神の享ける法楽の詞曲として、短歌の新作せられるのが例であつた。東遊（あづまあそび）の歌が其である。其が、讃歌と一つに考へられて、舞踊抜きに歌だけを献じる風を生じた。此が法楽の歌で、平安の都も末になるほど、神祇歌・釈教歌の流行に連れて、益々盛んになり、数も多さを競ふやうになつて行く。

神事舞踊の曲には、替へ唱歌が、多く用意せられて居なければならなかつた。

大原や小塩（ヲシホ）の山も、今日こそは、神代のことも、おもひ出づらめ（古今集巻十七）

の歌も、二条后の社参に随行した在原ノ業平の、あてつけ歌だと言ふ事になつてゐる。けれどもやはり、其は伝説であると思ふ。此時代にも既に、法楽の舞が献ぜられる風があつて、其詞章として召された時の、唯の神遊びの歌に過ぎないのを、いつかさういふ曲解が此歌の背景となつたのであらう。かういふ当時の歌人と許された人々の、神遊び歌を召されると言つた風が、宮廷詩人の俤（おもかげ）を見せて居るのである。家持は平安の都に遷る前、長岡の都造営中に亡くなつた。晩年になつて一度、死後

にも復、疑獄に坐した。さうして平城天皇の御宇までは許りなかつた。家持が壮盛りに、出入した歌儛所の内の後に（或は当時も）大歌所と言つた日本楽舞部の台本（伝来の大歌・采風理想から採集した民謡集）や、雑多な有名・無名の人の歌集や、家持自身大部分材料を蒐めて整理して置いた大伴集――仮りにかう名をつけておく。家持の近親・縁者・知人の贈答・創作歌の上に、自身でも集め、人にも依頼して蒐めた様々な詞章の集団――や、大体此三部類の資料が、万葉集の名で纏められようとしたのが、平城天皇の時代の事であつたらしい。此天子は奈良の古風な生活に愛著深く、情熱も強く、作品も（疑はしいが）残つて居りする方であつて、其孫王に行平・業平が出たのも納得出来る。

四　六歌仙の歌

業平の生活は、小説だといふ訣で、伊勢物語からひき放して考へようとしても出来ないまで、彼書が完全に其一生を伝奇化して了うてゐる。私は、張文成・宋玉・登徒子等の一人称発想法を採つた遊仙窟や、楚辞末流（此は既に伝来してゐたと信じる）の艶文学が、奈良の貴族や、学者を魅した力は、平安の都にも持ち越されてゐたものと思ふ。それで業平一代の自叙伝と思はせる企図を持つて、伊勢物語は書か

れたものであらう。三人称風の叙事詩や、それから散文化した説話の表現法の定型を採りながら、叙事詩以来の聞き癖を利用した痕が見える。特別な知人がする物語でなければ、語り手・話し手の自叙伝と感じる風が離れない為に、しらばくれた様な気分をさせる「昔男ありけり」といふ型で、十二分に効果を収めたのである。業平の生涯は平安の色好み（大体後世のすゐに近い）の前型とまで考へられて来てゐるけれども、二条后・斎内親王との交渉がなかつたとすれば――或はまる〳〵の伝説だつたとすれば――、惟喬親王が、業平に美しい感激を発せしめる境遇に沈淪せられなかつたとすれば、業平は記憶せられなかつたらうか。私は決してさうではないと思ふ。業平の歌の背景なる伊勢其他の伝説がすつかり消えても、歌だけで、伝ふる事の出来た人である。彼の歌は、家持のや黒人のと違うて、自然の前に朧ろに光る孤影を見入つてゐた心、其を更に外へ出して、他人の心の上に落ちる自分の姿を瞻（みまも）つて、こゝにも亦、寂しく通り過ぎる影しかないことを、はかなんでゐる様な心境である。彼の調子は、家持の細みを承けてゐる。併し業平の違うてゐる処は、事実に即した複雑が、真の単一に整頓せられたのではなく、それに対する方法として、出来得る限りの節約を用語の上に行うてゐることである。文法の許すだけは、言語の影を利用し、曲節を附けて、姿態の上に細みを作らうとしてゐる。調子でなく、内容と形式との交錯から来る趣きを整理しようとして居たのである。

だから、業平の作物には、趣きを出す為に無用の論理に低徊することがある。

月やあらぬ。春や昔の春ならぬ　わが身一つはもとの身にして（古今集巻十五）

の如きは、姿の為に却つて趣きが犠牲になつてゐる。月にも、春にも依然たる旧態を見ると、印象を強めた上に、柔軟性を失はせる反語の圧迫を感じさせる。下の句の自由な拘泥のない「わが身一つはもとの身にして」の調子が安易に浮いて聞える。恋人の上を言はないで、我が身を言ふのも、上の句の形式上の曲節が過重して居らなければよかつたらう。が此場合、下の句の内容の上の曲節が堪へられなくなつてゐる。さういふ処へ、又此反転法に行き遭ふ為、論理の遊戯を厭はしくさへ感じる。姿は自在の様であり、発想は曲節を尽して居る様だけれども、業平の特色とせられてゐる余韻が、形式は固より内容の上にもなくなつてゐる。「心剰りて、詞足らず」と古今集序の貫之の評語は、実は「詞剰りて、匂ひ足らず」とでも言ひ替へねばなるまい。

彼に、若し、自然に対する理会があつたとしたら、情景の絡みあひから生じる趣きは、姿のしなと相俟つて、真の象徴発想を闢いたであらうに、黒人から赤人に、赤人から家持に伝つた調子の「細み」と、幽かでそして和らぎを覚える「趣き」は、彼にも完成せられず、壬生ノ忠岑になつて、稍其に近よつたものが出て来たゞけであつた。偶発的に時々「趣き」を出した者があつても、さうした心境を把持し得た者は

なかつた。平安の都も末に近づくと、態度としてさうした境涯を自覚し、標榜する者が出て来た。併し仏教知識の影響を受けたもので、万葉に現れた「細み」の正式に伸びたものではなかつたのである。

業平は自然に対して驚くばかり無感激であつた。其叙景の歌とても、宴遊の即景に祝言を託する様なものか、人の意表に出る様な誇張や、言ひ廻しで、興趣の嵐を起して、当座の人の心を捲き込んで行くと言ふ風なものであつた。

あかなくに、まだきも月のかくるゝか。山の端(ハ)逃げて、入れずもあらなむ（古今集巻十七）

狩り暮し、たなばたつめに　宿借らむ。天の川原にわれは来にけり（古今集巻九）

などを見ても知れる。拘泥なく歌ひ上げてゐる。さうして其詞を押し出して、一挙に「心」を形づくるのは、機智だけでは出来ぬことである。そこに濫費せられてゐる情熱があるのだ。彼の生時は、其宴遊の歌の、在来の型を破つた新しさ、放胆らしい其調子によつて、騒がれてゐたものであらう。業平の作品の時代的評価は抒情詩以外にも、あつたことを考へに入れて置く必要がある。

何と言つても、業平の真の価値は、抒情詩を醇化した点にある。万葉集の抒情詩すら、叙事詩脈の劇的表現・民謡式の誇張発想・儀礼上の伝襲的叙述法などから出来

たと言ふ事情の忘れられた後代に、古代人の素朴と言ふ予断で、製作動機も醇化せられ、不当に高く評価せられたものであつた。贈答・問答の類も、歌垣の唱和から筋を引くもので、かけあひ特有のあげ足とり・はぐらかし・人たらし・情らしさなどが皆過分に含まれてゐる。恋愛発想の歌が贈答せられたからとて、恋仲の人々と速断することは出来ない例が多い。今も、男女の贈答文章に、恋愛気分が纏綿してゐるのは、古い歴史のあることである。

かうして見ると、平安宮廷の女房生活を、其等の人の歌詞から推して、紊れきつてゐた様に言ふのは間違ひである。万葉さへさうであつた。後世ほど、浮薄な技巧を弄するやうになつたのは、当りまへである。前後にさうした歌を控へながら、業平の作品は、さうしたかけあひ風の贈答にも、まじめなものが多い。相手の笑ひを誘はうと企てゝゐる様子が、目に見える様なものもある。其等は技巧を弄してゐるが、そんなものにまで見える事は、恋歌通有の軽みのなくて、重くるしいことである。又、恋愛を題にして歌つたらしいものは、恋人に与へた抒情歌に比べると、非常に格が下つてゐる。やはり情熱派として天分の高い人だつたのである。たとひ其作物に、現代まで段々進んで来た標準から見ては、無条件に採ることの出来ない箇処々々が、必あるとしても、彼の恋歌は、万葉の相聞歌の大部分よりも、態度としては、純正なものになつて来てゐる。其屈折の激しい発想も、当時の公卿階級通有の拍子で、業

平が其傾向を進めるに、与つて力のあつたものと見てよからう。源融・小野篁などの歌と並べて見れば、此は新様ではあるが、共通なものが認められる様である。上流の作物にはまだ、万葉の拍子が痕跡を消しきらずに居たのである。調子を張らうとする努力が、かうしたしなを、姿の上に顕した訣である。

六歌仙は、形の上から見れば、万葉と古今との過渡期を示すものだが、全体としては、古今調と言うてよい程に、後者に非常に近よつて居る。六人の中、業平と並べて論じられるのは、世評のとほり、小野ノ小町である。男たちとの贈答に、柔軟な而も折れ合はぬねばり気を、調子の上に見せて居る。恋愛心理の解剖は、新古今前後に盛んになるのだが、其先駆者は小町であつた。といふよりも、小町を偶像視した後代歌人に、僅かな歌が、大きな影響を齎した。併し其はよいものではなかつた。小町のものはまだ抒情詩としての潤ひを失はないで居るが、後々のものは小説家が、生活を観照する様な態度になつて、抒情詩の領分を離れて行つた。小町集の中に、一首

ひぐらしの鳴く山里の夕ぐれは、風よりほかに、訪ふ人ぞなき

と言ふのがあるが、真に小町の作物とすれば、古今調のよい方面にも、踏みこみかけて居たと言へよう。

六歌仙と前後する頃又は、平安京最初の時分の――中には、万葉のものも入り込ん

でゐる――人々のだと思はれる無名氏の作物には、古今集の中での、最価値のあるものが多くある。此等の歌に現れた細みは、家持の境地を、柔らかにふくよかな言語情調で包んだ趣きの深いものである。

木の間より洩り来る　月のかげ見れば、心労(ヅク)しの　秋は来にけり

蜩の鳴きつるなべに、日は暮れぬ　と思ふは、山の陰にぞありける

鶯の鳴く野べごとに来て見れば、うつろふ花に、風ぞ吹きける

などが其例である。小町の「風よりほかに」の歌も、古今には無名氏の作物として居る。万葉の「太み」は、竟(つひ)に継承する者がなかつた。ますらをぶりを叫んだ真淵以後も、さうした試みをした人がない。調子を高くするだけなら、釈教歌から出た平安末・鎌倉初の歌人たちにもぼつ〳〵ある。調子を壮(さか)んにする事で、太みある発想を導くことは、「細み」の場合の様には行かない様だ。

五　古今集の歌風

古今の作家では、四人の選者のうち、壬生ノ忠岑が一等天分が豊かな様だ。貫之は、一種の改革家で、要領を掴む才能は持つて居た。稍(やや)物になりかけた国語を以てする文章を、小ざつぱりした感じのよい、段落の短いものにしたのも、彼の為事らしい。

歌の方面では、上流の重くるしい調子の、変化のない内容をやゝ軽くて明るいものにした。山部ノ赤人の態度を、新しい歌のとるべき道とした。自然から「美」を覓(もと)めないで「美」に似た事象のある所とした。理想の「美」を絵画に据ゑてゐた。が、其も墨書きや彩(ダ)み画(エ)の絵巻若しくは、屏風の構図であつた。自然は、平凡な絵模様に描き直された。彼等の空想に浮ぶ自然は類型に過ぎなかつた。併しさうした「美」以外に、問題となる自然はなかつた。黒人以来の自然描写の態度は、彼等の心には影もさゝなかつた。彼等は調子の上に、自負を持つて居たらしい。朗らかで軽くひきしまつた、滑らかでさつぱりした長閑さが、彼等の新しい歌の生命を扼(やく)する音律であつた。

四時の交替と自然の変化の関係に興味を持ち過ぎた傾向は、万葉集の巻八・巻十にも既に見えてゐるが、情熱がよく解決した。古今集以後、暦日と自然現象の矛盾に興味を持ち過ぎて、幼稚な構想を、明るい調子に託して歌ひあげたものが多くなる。抒情の歌で見ても、選者等の目ざす処は、淡泊な感情を、例の調子で拘泥なく歌ふことであつた。生活から游離した心境を娯しむことが、彼等の生活の上の「美」であつた。貫之の歌は、其理想通りの形をとつた。かうした態度からよい作物の現れよう筈がない。貫之の歌は、名のみ高くて、実の其に添はぬ物であつた。

忠岑だけは、其仲間に列つてゐて、大して彼等の主張と喰ひ違ふことなく、而もか

なりの値打ちある作物を出した。無名氏等の歌に現れた「細み」は、彼に明らかにとり入れられてゐる。尤(もつとも)、あゝした態度からは、わるい作物も生れないはずはない。けれども、忠岑はそうした処から、深く印象する歌を残したのだから、天分の豊かであつたことが思はれる。

畢竟古今集は、万葉集の細みから筋を曳いてゐると言うてよい。さうして其が二様に現れた。一つは、細みを正しく育んで行つたものであり、一方は、赤人風の優美を目標にして、当世好みの題材と調子とを扱はうとしたのである。後者は古今の正調であり、まづは文学態度として見る事の出来るものである。が、作物の価値は却つて、しづかな情熱を以て技巧を突破した形の前者の方にあつた。而も此間に介(はさ)まつて、女性の歌は、亦変つた道を採つた。謂はゞ万葉以前からの贈答歌の態度が伝つてゐて、而も宮廷の女房生活に伴ふ、しらけた遊戯分子が加つて来てゐるのだ。かうして、古今の歌風と言ふものが出来た。此で短歌がともかくも文学と立てられ、其本質も、ほゞ成立した様なあり様である。此から後は、古今選者たちの立てたものを絶対に信頼して行つた後進者の、纔(わづ)かづゝの時代的の跼(アガ)きを見るに過ぎないのである。

後撰集には、其でも古今に対する競争意識が見えてゐる。拾遺集になると、古今を理想とし出した痕があり〳〵と見える。後拾遺集には、もはや行きづまりが見え出し

た。唯、宮廷其他の女房生活の頂上とも言へる時代で、男性の文学動機は鈍つて来たのに、散文のみならず、短歌にも自在をふるまふ様になつた。贈答或は恋歌に限られてゐても、其感触は洗煉せられて来てゐる。が其も見渡しての話で、一つ〳〵の歌に就て言ふと、寂しまずには居られない。和泉式部は、其中ではづぬけてゐる。小町よりも、情熱的にさへ感ぜられる。

六　短歌改新に与つた人々

曾根好忠は、歌の固定した事を其野性の敏感でとりわけ早く嗅ぎつけた。さうしてその抜け路として、表現法を易(か)へようと試みて、単語や句法の上に苦心をした。其処に印象の鮮やかな、新しげな作物も生れて来た。けれども、真の内容や趣きの発想と言ふ点には心づかなかつた。然し、よい作物になると、無自覚にではあらうが、「細み」が十分に出て来てゐる。短歌の固定する毎に、新語を以て其を救はうとする試みが、歴史的にくり返されてゐる。其次には、珍らしい材料――寧(むしろ)、名詞――を局部的にとりこむ事が行はれてゐる。此が「歌枕」と称せられるものだが、歌の全内容となる題材としてゞなく、修辞上の刺戟の為ばかりに使はれた様である。かう言ふ処へ、平安京に於ける広い意味の芸術の天才らしい人が出て来た。桂大納

言源経信である。彼は当時の文学芸術のすべてに達したと言はれた人である。殊に琵琶では、桂の一流を開いた人であつた。「君子器ならず」と言ふが、天才の直観力も、才能の専門的固定を救ふものである。今存する彼の作物は、あまりに尠い。此から彼の才分をきめるのは気の毒な気もする。が、偶然を考へることの出来ない個性の透徹した作品がある。

朝戸あけて　見るぞさびしき。傍丘（カタヲカ）の　楢の広葉に　ふれる白雪（千載）

ひた延（ハ）へて守（モ）る標（シ）め縄の　たわむまで、秋風ぞ吹く。小山田の庵（続古今）

後のは桂の里での作であるが、四五句の続きのあやふさが、其写生に徹して居ない事を見せて居る。唯（ただ）二三句の緊張は、観照の把持力を思はせる強さである。前の歌になると、細みが展開せられて来てゐる。楢の木は作者の誤解かも知れぬが、広葉と言うた処から見れば、木立ちを見渡したのでなく、一本の木の局部に目を注いでゐるのである。私はかうしたものが、尚あつたのであらうと思ふ。此歌の如きも経信集にはなくて、千載集にのみ見えてゐるのから見ても、此想像の余地はある。一体、経信には、新しい趣向の歌が多くて、其が本領と思はれたらしい。

山守りよ。斧の音高く聞ゆなり。峰のもみぢは、よきてきらせよ（金葉）

深山ぢにけさや出でつる。旅人の笠白たへに雪つもりつゝ（新古今）

（家集……ぢを……雪はふりつゝ）

夕日さす、浅茅が原の旅人は、あはれ、いづくに宿をかるらむ（新古今）
早苗とる山田の筧（かけひ）もりにけり。ひく標（シ）め縄に　露ぞこぼるゝ（新古今）
大井川　いはなみ高し。筏士（いかだし）よ。岸の紅葉に　あからめなせそ（金葉）

此中、一と五は、平安末の趣向歌の先駆で、古今のものとは別途ではあるが、正しい道ではない。第三の歌も追随者の多かつた型であるが、まだ趣きは失はない。併し「あはれ」が、同化しきれない不純なものを交へてゐる。客観し得ないで、小我を出してゐる。或は釈教歌などの影響かも知れない。此歌と、第四の歌とは、細工物らしいが、大体に正しい方へ歩みよつてゐて、鎌倉以後の模倣者によい類型を残した。

三島江の入江のまこも。雨ふれば、いとゞしほれて　刈る人もなし（新古今）

は写生ではないが、趣きからは完成してゐる。此歌と「朝戸をあけて見るぞ寂しき傍丘（カタヲカ）の楢の広葉にふれる白雪」とは、別趣の物だが、細みと、静けさと、温みとは共通してゐる。

今宵　わが　桂の里の月を見て、思ひ残せることのなきかな（金葉）
花の散るなぐさみにせむ。菅原や、伏見の里の岩つゝじ見て（経信集）

ところが、此歌などになると、少し虚（キヨ）してゐる様な歌口である。病的ではあるが、一種の単純化はある。かうした点も、彼の、他人と違ふ処から来るのであらう。経信の歌風を、よいにつけ、悪いにつけ、全体としてとり入れてゐるのは、西行法師

である。

俊成も、その幽情を目がけたのは、此人の影響を意識してとり入れてゐるのである。

私は、経信に、千載及び新古今の歌風の暗示が、含まれてゐたのであると思うてゐる。

好忠の後に出て来た短歌改新の二番手は、経信の子の俊頼である。好忠よりは時代自身、固定を感じることが深くなつて来てゐるから、彼の試みは、更に大胆になつてゐる。歌枕も、修辞の上ばかりでなく、全体としてとりこまれてゐる。其結果、歌が著しく叙事詩的の興味に陥つて来た。民間伝承などまで思ひのまゝに採用して、誹諧歌に似た味ひが出て居る。尤、彼は連歌の滑稽味を愛好した。彼は、短歌に対して、刺戟はかなり与へたが、結局其本質と、反りの合はぬ態度を持つてゐたのである。彼の喜んだ新しい材料は、連歌・誹諧を通じて後に完成した季題趣味を導いた。其程、彼の作風は、連歌及び誹諧の成立の為に効果を顕したのである。鎌倉初めには、歌・連歌、有心・無心の対立となり、室町になつては、明らかに短歌に対する文学として、競争者の位置を占めた連歌及び誹諧味は、彼によつて飛躍の機運が作られたものと見てよい。併し、私は彼の作物の価値を短歌として見ても、世評以上に高く買ひたく思うてゐる。

俊頼に対して旧風を守つてゐたのは、藤原基俊である。天分に於て、到底前者に及

ぶことが出来なかつた様だ。彼は、短歌に関する知識を以て、俊頼に対抗してゐた。彼が準拠としてゐる様に唱へてゐた万葉集に就ての知識・理会・消化の程度は極めて危いものであつた。一・二句万葉の引用をする外は、万葉調も出て居ない。彼の歌に、万葉の正しい影響などは、殆ど見ることが出来ない。寧、俊頼の作物に時々万葉の気魄の浮んでゐるものがあるなどは皮肉である。だが、さうした万葉主義をいだく様になつたのは、短歌が学問的基礎を欲してゐた時代だからである。此対立は、ともかくも平安末の短歌史上の見物である。さうして此二人の影響と、尚ほかに歌学の伝統を他から継承して、其を綜合して現れたと称せられるのが俊成である。此点から見ても、二人の歌風には、目を通して置かねばならぬ。

前にも述べたとほり、よかれあしかれ女性の歌は、短歌史上に特殊な領分を示してゐるのであるが、其かけあひ趣味を離れて、文芸化したのは、平安京の末に迫つてからである。

道長盛時を中心に輩出して、平安の文学態度を飛躍させた女房たちの中、幾分古風な者は短歌に止り、今様に進んだ連衆は、物語・日記に赴いた傾きが見える。女房歌の上手といふのも二色ある。一つは真に価値のあるものを作り出す情熱家。一つは場合々々贈答を、最適切に処理して、婉曲に、委曲に、あはれな感じを残すものを、而も口疾に詠み出す機智のある人。だから、後者は当時人を感じさせても、普

遍性のない、後世には訣らぬものも多い。それでも歌人として許されたのである。前の意味の歌人の、歌から出ないのに反して、後の方の女房は物語・日記類の脚色もある、歌の多く交つた散文に進んで、さうして、盛んに引き歌・故事・縁語等で、律文化した文章を書いた。

七　実生活を詠んだ歌

物語の主人公は勿論、もでるを思はせる様な書きぶりで表されてゐる。其に配せられた女の主な者の中には、作者自身の影を濃く落すやうな書き癖が、其に通じてあつたらしい。此事実は日記になると殊に目立つ。日記には、単なる女房の後宮記録・執務覚え書きとしての外に、先例書・典故録と言つた側の職分から、知識宝典・詞藻類典の様な姿を採る物さへあつた。又、一方、個人の生活記録としての意味も既に出て来た。其例の物に伊勢物語系統の歌物語の型をとり容れて来たのがあつて、自分の贈答や述懐の短歌の製作動機を、あはれに書く風が出来た。かうした例には、或は他人が書いたのかと思はれるほど、脚色が加つてゐるのさへ見える。多くは事件に客観が出来ない処から、自身書きながら、事実を修飾・誇張して、物語風にしたてゝ了うたのである。

而もものゝあはれを知り、色をこのむ――好もしい状態に男女関係を処理すること――のが、紳士・淑女の理想主義とせられた時代である。で、かうした小説と記録との間を行く抒情式な日記を書いた者及び其書き物は、宮廷生活の間にもてはやされたのである。此態度は、短歌集の中にも入りこんで来た。女房の歌集に見えた「はしがき」に、後人のは固よりだが、当人自身の潤色・見てくれを交へてゐることは考へてかゝらねばならぬ。私は平安京の中期以後の歌集殊に女房歌集から、個人の伝記を引き出さうとすることに、危さを感じてゐる。「はしがき」にあはれを競ひ、単なる座興のかけあひをも有意義化したものが、必あるであらう。前にも述べた和泉式部の歌集をはじめ、さうした色あひは、大なり小なり見えるのである。

こゝに自然と起つて来るのは、文学動機の洗煉である。印象の再現若しくは、空想の具体化能力や、技巧の近接努力が進んで来る。叙事詩化し、心理の表現よりも描写に傾くが、ともかくも発生以来わるい道を通つて来た日本の抒情詩は、業平・小町につけられた方角から、活路を見つけ出した訣であつた。和泉式部の様な情熱家の作物は、さすがに不純を一挙に捲き飛した佳作が尠くない。内生活から、美化するに足るものを見出す様に向いて来てゐるのである。唯、女房歌集は、全体を叙事的連作歌集として味うて行くのが、ほんとうの見方ではなからうかと思ふ。

かうして展開して来た女房歌、其影響を受けた抒情詩は、緻密な感情の写実をする

様になつて行つた。俊成女・式子内親王に代表せられた平安末・鎌倉初めの恋を主題とした歌である。だが其にも、語又は句の上から部分的に放射する情調によつて、しなやかで、ねばり強く、美しくて、纏綿する様に、技巧が積まれてゐた。それによつて、叙事式表現の上に気分効果を添へようとしたのである。語句の持つ聯想や、音韻の弾力を、極度まで利用してゐるのだ。併し、かけ語・縁語・枕詞・序歌・本歌などで、幻象を畳み絡めるのとは違うて、とにかく、内部からする発想上の弾力であるから、よい傾向であつた。

木の葉散る山偏付（カタツ）きの笹の庵は、埋れぬべきふし処かな（待賢門院堀川）

かうした発想法は、短歌の細みを土台にして、女流好みの情趣を語句から引き出して、一首に光被したものである。頼政や西行などのにも、かうした実生活が、だしぬけに顔を出して、調和を破ることがある。

誰も皆、今日のみゆきに誘はれて、きえにし跡をとふ人もなし（堀川）

此歌の「誰も皆」は、実生活から来た口語式発想に近いものである。好忠・俊頼の新傾向や、僧家の歌や、連歌などから養成せられた現代語趣味は、平安朝末の抒情歌、主としては「述懐」風のものに用ゐられたが、其も一時のはやりで、仏徒の外には用ゐなくなつて了うた。

これ聞けや。花見る我を　見る人の、まだありけりと驚かすなり（頼政）

連歌趣味が露骨に出てゐるが、実生活の響きがほのかに聞える。頼政以後、西行・秀能などの武士階級の歌人が、見出しに預る様になつて来たのは、一つは武家興隆の時勢だつたからでもあるが、題材や、見方・感じ方の、幾分型に入らない処を珍重せられたのであらう。頼政の面目をあげたのは、経信の系統に薬を強くした絵模様や、絵詞見立ての趣向歌の印象の新鮮な点が、さうした潮先に乗りかけた為である。西行にもさうした渾沌たる実生活味や、誹諧趣味・口語式発想・趣向歌等がある。さうしたおし窮つた処から、西行を脱け出させたものは、女房歌のねばり気と、廻国修行から得た生活の種々相の理会や、孤独感に徹して起る人生の普遍観である。歌を通して見た西行には、仏教の影響は、人々の考へてゐるよりは、わり合ひ深く潜んでゐる。却つて、当時――平安末・鎌倉初め――の概念式な釈教歌・讃歌の類を作つた公卿たちよりは、囚れぬ境涯を示してゐる。学曹でなかつた為もあらう。けれども、此頃から頭を擡(もた)げ出して、武家時代の最後二百年を除く外は、伝統的に文学及び倭学継承階級となつた所の隠者の生活に近い形で暮して居た事が、主な原因であらうと考へる。地方の武家に、短歌や、倭学の伝へられたのは、もう此頃からの事実であつた。西行が殆ど完成し、芭蕉に飛躍させられて、誹諧に移植せられた内容のさび、形式のしをりは、実は女房歌の模倣を経て、達し得た「細み」であつたのだ。此が西行の幽情に、誹諧の「さび」よりも、曲節や、弾力のある所以である。

此細みを抽き出した原因の一つに、数へ残しがある。其は雰囲気の力である。当時の京都の文壇主義の影響である。経信に著しく見えた幽情が、公卿の流行となつてゐた仏教凝りや、釈教歌・法楽の歌などに溢れた仏教味に合体した為、と言ふ様な速断は許されない。併し、かうした間の生悟りから、万有無実相・庶物一如の義を曲解敷衍して、

心なき身にも、あはれは　知られけり。鴫たつ沢の秋の夕ぐれ（西行）

見渡せば、花も紅葉も　なかりけり。浦の苫屋の秋の夕ぐれ（定家）

など言ふ様な物の出来る機運は醸（かも）されて来た。悪い傾向だが、やはり一種の単純化である。

勅撰集の出る毎に、非難者の出る風は、後拾遺集に経信が試みた、と言はれてゐるが、此などは早いもので、其後、いつもあつたことである。さうした論難の癖は、恐らく、平安京の初頭にも既に、行はれたらうと思はれる——或は其以前からも——「歌合せ」の席上の討論の風が理論化せられて、歌式となり、歌論となり、更に、勅撰集撰者の態度批評とまでなつて来た。歌人の間にも、短歌の沿革・様式論・故事出典を集めて、学問にするものが出て来た。顕輔の伝統の所謂六条派の歌学や、歌の師範が起つたのも、当然の順序である。其子清輔・顕昭等から、学問としての色合ひが立つて来た。

日本の書物が学問の対象となつたのは、日本紀が始りで、万葉が其次に古点・次点を加へられ、平安の末に源氏が研究の目的になつて来た。俊成などが、源氏学の先駆者である。其等の間を縫うて、歌学が段々、物になり出した。歌学の始りとしては、まづ、古今を中心にした故事の詮索から、古くは万葉、新しくは後撰以後の出典・歌枕などまでに手が及んで、日本学としての姿を具へ出して来た。けれども、修辞論や不純な様式論が交つてゐた為に、容易に学問化は出来なかつた。かうして、創作態度に学問理論がわりこんで来た事実が、平安末の短歌に見えるのである。

短歌に神秘観を抱くことは、古代からであるが、俊成にとつては、作物の一つ〳〵は、報謝の為に作らるべきものであつた。かうすることが、彼として仏恩に酬ゆる唯一の道だつたのである。自己を虚しうして、歌に当つたらしい人であつたのだ。だから、彼の歌には、安住があり、輝いたあきらめがある。

千載集えらび侍りける時、古き人々の歌を見て、

行く末は　我をもしのぶ人やあらむ。昔を思ふ心ならひに（新古今）

さすがに、野心を蔵した歌も盛んに詠じてゐるが、年よつて、段々静かに、平易に詠み出す様になつて行つた。もつと感激が出ねばならぬ所だ。

如何に言ひ、いかに弔（ト）はむと　思ふ間に、心もつきて、春も暮れにき（玉葉）

拘泥することなく、つぶさに述べ尽してゐる。併し情熱は失はれてゐる。近世の僧

家の歌人などに多い、自在であつて、併し心の拍子の出ない歌の類である。でも、かうした調子を具体化する為に、短歌史上に類例少い長い生涯を文学の為、又此を通して、仏の為に費して来たのであつた。此等の歌は、当時の口語律に近づいて居た物であらう。彼自ら、自讃歌と推した「夕されば」の境地は、此風に野心を交へた概念歌で、上句の外は採れない。調子づき過ぎて、若々しい。だが、彼の自ら否定した

おもかげに　花の姿をさき立てゝ、幾重越え来ぬ。峰の白雪（新勅撰）

は、なる程、俊成の態度から見れば、前期に属するものである。こしらへ物だ。が、印象は明らかに来る。

夕されば、野べの秋風身に沁みて、うづら鳴くなり。深草の里（千載）

の方は、印象がうぢや〳〵してゐる。幽情も、やはらぎも見えない。此が、俊成の第二種の代表的な発想であらう。世間はそれでも「おもかげに」の傾向を愛して、其に傾き寄つた。新古今の歌壇は、此歌などを出発点として、展開を重ねて行つたのに違ひない。

俊成は、鎌倉はじめまでも、歌壇の長老として、残つてゐた。けれども彼の歌の平易は、四句讃歌（梁塵秘抄調）に近づいてゐる間に、若い人々の間には、めざましいと言ふより、目まぐるしい変化が起り続けて居た。

八　新古今の歌風

新古今集の撰定の幹部等にとつて、先輩となつてゐた人たちは、多くは入道生活をしてゐた。俊成・西行・慈円・寂蓮・寂然――此等の法師や居士の間に漂ひ出るものは、西行・寂蓮・寂然等の修道生活から来るものに向ふのは、当然である。おなじ語を首句や尾句に据ゑて、十数首の変化を見せたり――西行の「山深み……」、寂然の「……大原の里」、慈円の「……住吉の神」――首句と尾句とを各同じにして、趣向を練つたりする様な――見せばやな。志賀の唐崎、麓なるながらの山の春の景色を（慈円）――暇つぶしの遊戯をしたのも、僧家の人たちである。そして、互ひに慰め合うて居る間に、実生活を主題にしたものが出て来た。其等には、互ひに、自然の寂しさ・人事の無聊を述べ交す様になり、短歌固有の細みと、仏徒の生活情調とが融合した。さうして稍、東洋思想特有の型に入つた、単純にして力勁い、静かで湛へたものゝ姿をとつて来た。

短歌の上の細みは、元来、修道禁欲から生れる辛苦の結晶ではない。恣に放つて置いて、而も、湧然として動き来り、心を掠め去る瞬間の影である。ある態度の生活者に限つて達し得る心境ではなく、凡下の者の飽満の上にも来る響きであつた。西

行を代表として完成した形の細みは稍、形が歪んで出て居る。鎌倉室町の京・東（アヅマ）の五山の禅僧の漢文学の影響を、極度にとり入れた後世の文学・芸術・芸道が、西行の境地を更に拡げて、細みを、不惑に基礎を据ゑたさびに徹せしめたのも無理はない。唯、短歌に於ては、江戸にも明治にも、さびに煩はされたものはなかつた。けれども、此歪んだ形の細みを以て、歌の本質と見ねばならぬ様な場合が往々あつた。古今無名氏の歌に還れ、万葉の家持に戻れ、更に、黒人の細みを回復せよ、と言ひたい。

此二つの時代にかけての僧家の歌は、さうした時々の問ひ交しの歌及び、其から導かれた独白の時々に、細みが見られる。其外は概して、驚くほどに騒々しいものばかりである。奈良以来、僧家の歌は、宮廷流行の表現法には遠い古風なものであり、散文律を交へ、また口語脈さへ混じさせてゐる。後の明恵の如きは其著しいものである。讃歌・釈教歌なども、随うて、漢語・漢語音から来る変態律で、国文脈を動揺させてゐる。此等は僧家にもあるが、貴族の人の仏典を讃する歌を作る場合に、殊に其癖を著しく見せてゐる。此は、講式の讃歌の口調を短歌にも移したので、古い物には其癖はわりに尠い。此頃の物には、仏典を和讃する場合は勿論、仏者関係の物から、更に唯の歌にすら、さうした言語情調を好んで入れる様になつた。

呼子鳥（ヨブコ）。うき世の人をさそひ出でよ。　入於深山（ニフオジンセン）。思惟仏道（シユヰブツダウ）　良経（月清集）

時により、すぐれば　民のなげきなり。八大龍王。雨やめたまへ（実朝）

此等はまた仏語を国語脈にとり込んでゐるが、此などは極端な例である。連歌の一体とすら見る事の出来る程、思ひきつた試みである。

金葉・詞花の時代は、短歌の創作動機が鈍つて、或は、連歌が室町を待たずに勢力を持つに到つたかも知れない状態になつて居たらしい。歌学・歌論は喧しくなつても、文学製作階級は、短歌に興味を失ひ出して居た。其をともかく盛り返したのは、俊成の努力である。武家や、僧家に歌人の出たのも、短歌が公家を去らうとしてゐた形勢を示してゐるのであらう。

千載集は、ともかくも、平安中期以後の歌風の変遷を、一つ処に集めて見せる様な歌集である。ある側は極めて複雑化し、ある側の人々は「たゞごと」をしか述べて居ない。一代前の新派も旧派も、茲（ここ）には肩を並べて居る。而も、俊成・西行等の当代の代表歌風も見え、直に迫つてゐる新古今時代を待ちあぐんだ人々の作さへも含めて居るのである。

新古今集の時代は、女房が文学上の実力を失ひかけて居る事が、まづ目につく。才女と言はれた宮内卿の如きは、新古今の発足点に低回してゐた。天分はあつても、変化は出来なかつたらしい。此等の基礎は、此女房の腕を振うた所と一致してゐる。経信以来の絵様見立てを、動的に描き改めた。さうして、其画面を美しくする者は、

其物を目的にして、其を以て、彩り絵の美しさの上で変化を示さうとした。情景の変化や、時間の推移の静かな調和であつた。総べて、美の思ひがけない発見を目がけた。静的な美を動的に、平凡を趣向によつて、美を衝かうとした。

だが、此種の作物には、中心たる自然の変化に関心しすぎるから、矛盾や、曲解の露れる不安がある。絵様を浮世画に替へれば、「冬の田は、山葵(わさび)おろしの様に見え」など言ふ川柳の穿(うが)ちになつて了ふのである。此は感覚的現実たるべきものに、空想的誇張を前提としてゐるのだ。美しさには心惹かれても、結局、美の根柢が自然を「我(ガ)」で変造したものなのである。たとひ、誇張がなくとも、自然から人為に似た現象を抽き出して来たものすら、高級なものでないのに、かうした作風は空想だから駄目である。

中には、言ひまはし一つで、物珍しく見せかけたものさへある。

良経の早い頃の作

　桜さく比良の山風、吹くまゝに、花になりゆく　志賀の浦なみ（千載集）

は、宮内卿の「花さそふ比良の山風ふきにけり。こぎゆく舟の跡見ゆるまで（新古今）」と相影響する所があらうが、此は四句と五句との修辞上のかねあひから出る興味で、其が虚象を描く処に、価値が繋つてゐるのだ。新古今にはまだ外に、此風は残つてゐる。

此等から見れば、

おもかげに花の姿をさきだてゝ、いくへこえきぬ。峯のしら雲（新勅撰）

俊成の此方は、姿を印象することは尠く、気分に絡みついて行くだけに強い。前者よりは空想分子の多いに拘らず、不安な印象を与へることは尠い。かうした情趣をこめた自然描写が、空想を払ひ去つて、健やかに成長したのが、後の玉葉・風雅の歌の主流である。新古今は早く彼（かの）二集に行く筈であつたのが、逸れたのである。新古今の当時は、文学の天賦豊かな人が集り過ぎた。雰囲気はあまりに濃厚であつた。表現法・技巧が、互ひに鋭敏に影響しあうた。鑑賞法もどん〳〵移つて行つた為、歌柄を変へずには居なかつた。内容形式両方面の約束は、圏外の人々をとり残して、速かに展開して行つた。一人の新手法は模倣と言ふにはあまりに早く、他の人々の創作動機に入りこんでゐた。

春の夜の夢のうきはし、とだえして、峯にわかるゝ横雲の空（定家）

霞立つ末の松山。ほの〴〵と、浪にはなるゝ横雲の空（家隆）

との「……に……るゝ横雲の空」の句は、調子から言へば、一つ物である。必、一方の拍子が、一方の作者の内律を刺戟して、一首全体を纏めるやうにさせたに違ひない。前の宮内卿・良経の作物も、強い印象が即時又は時を隔てゝ、創作動機を衝いた為に、類似の発想法を促したのであることは言へる。語・句から歌の様態まで

も、人々の間に伝染した。語・句の流行や、意義変化などは、仲間内では、急速なものである。其為に、変態的な発想法が、沢山に出来て、其が直に成長した。「おもかげに」の類の歌に出てゐる執こいまでの抒情気分は、もう一歩進めれば「春の歌」か「恋歌」かの弁ちがつかなくなる。

一体、叙事詩時代から伝つた情景纏綿の発想法は、短歌様式に特殊な気分をつけてゐるものである。其に力添へる者は、枕詞・序歌・懸け詞・縁語・本歌などである。新古今同人の最努めたのは「恋歌」であつたことは、疑ひがない。彼等の最洗練せられた技巧は、其部に見えてゐる。如何にして、語の陰を多く重ね、幻影を匂ひやかにすることが出来るか。どうすれば、気分効果を深め、愛執纏綿の情調を出す事が出来ようか。此が彼等の執意で、実感は顧ることなく、風情に重きを置いた。贈答以外の恋を題材にした、力こめた作物は、大抵閨怨である。俊成以来、短歌製作の為の源氏物語研究などが効果を表したのである。

女流作家の恋歌は、如何にあはれに、如何に世の常ならず焦るゝかを表さうとして、心理解剖に陥つてゐるが、尚自分に即けて歌うてゐる。併し、新古今の主流のものは、作者はすつかり離れてゐて、歌の上に物語の女の俤をうつし出さうとする、小説作家の態度である。さうした女の心境を外界の風物に絡みあはせて気分的に表さうとする。譬喩と言ふよりは、象徴に近づいたものもある。が、すべて言語の修辞

効果を利用して、心と物との間に浮ぶ虚象を融合させようとするのである。其ぴつたり合一せぬ点が、譬喩になつて了はないでゐる。此矛盾から起る気分が、象徴風の効果に近づかせるのである。

九　幽玄体

併し、此所謂幽玄体なる発想法も、新古今集に始まつたことではなく、前代から段々積り積つた結果の整理せられたものである。「恋歌」には、とりわけ内容の複雑なものが、次第に多くなつて来た。余裕ある古風な感情なら、枕詞以下の助けを借りて、一首の中に畳みこんでも置ける。が、おなじ複雑でも当代の尖（トガ）つた生活情調は、さうした修辞法では表されない。其で、女房等の「恋歌」には、直截な表現法をとつたものが多かつた。けれども、内容が多過ぎるのを、技巧を以て三十一音にはめこんだ為、其発想上の曲節はおもしろいが、意義の会得しにくい物もあつた。其等の歌から感じられる暗示的効果は多い。

かうした女房歌から出て、実生活から遠のいた表現だから、出来るだけ言語の影・幻を駆使することになつたことも、一面の事実であらう。尚一つは、平安末になつて、殊に屡（しばしば）行はれた神仏の託宣歌は、半以上理会出来ない物の、却つて包容する所

広く、神秘観を誘ふことが多かつた。其等の影響も、歌と神仏との神秘関係を、今一度新に考へ直した時代であるから、さうした超描写性の効果に思ひあたる様になつた事情もあらう。

恋歌から出た発想法が、他にも及んで新古今調の主流と考へられたものが成立したのだが、今見ればさう言つた歌はわりに尠く、唯たけ——調子の張つた上に、単調を救ふ曲節のあること——を目安としてゐたことが知れる。

うつり行く雲に、嵐の声すなり。散るか、まさきの葛城の山（雅経）

なるほどたけは同感出来る。だが、其為に「散るかまさきの」の句が確実性を失うた。殊に「散るか」の効果は浮いたものになつてしまうた。おなじたけのすぐれた物にも

樗（アフチ）咲く外面（ソトモ）の木かげ　露おちて、五月雨霽（は）るゝ風わたるなり（忠良）

かう言つた見事な歌がないではないのに。

新古今時代になつて調子の緊張が問題になつて来たのは、万葉の影響も、多少出て来たのではあるまいか。調子を変化させるのは、新語や歌詞で短歌を改革しようとするよりは内的で、意義がある。けれども、万葉の気魄を再現して新しい生命を短歌に齎（もたら）さうなどゝは、考へても見なかつた。併し、純粋な叙景の歌によい物が散らばつてゐるのは、経信以後の発達とばかりは思はれぬ。西行あたりにも、既に

よられつる野もせの草の　かげろひて、涼しく曇る　夕立の空（新古今）

の様な趣向もなく、抒情味をも露出しない立派な写生の歌がある。私は、古今に近い傾向の万葉巻八・巻十あたりの四季の歌などが、直接間接に与へた影響を考へに入れないでは、其道筋のわからぬ処がある様に思ふ。

新古今の歌風の中、調子と、叙景態度とには、万葉の影響を無視することは出来ないと思ふ。万葉に対する撰者等の理会の程度すら、幼稚なものではあつたらしいが。ところが尚一つ、全体の上に与へた外の影響が考へられる。新古今当時、其撰者同人等は、連歌又は誹諧歌をも弄んだ。連歌は新しい興味として、可なり喜ばれたらしく、作物も多く残つてゐる。連歌及び後世の誹諧に於て、目につく句法は下句の緊張ぶりである。語句の有機的な活動である。更に附け合ひの不即不離の状態である。かうした影響が、此集の歌人の「たけ」を生み、快く敏い語句の連環、其に加へて、意義の不透徹で、幽かに通ずる感じのある発想を導く様になつたとも言へよう。畢竟あまりに、高踏的に構へ、唯美主義に溺れた為である。享楽態度を持ち続けて、益深（ますます）み へ這入つたのである。だが、他の方面から見ると、事実此頃、既に動いてゐた短歌の本質完成の時機の近づいて来た事の予想が、才人たちをして、其具体化に焦慮せしめたのであらう。

後鳥羽院は歴代天子の中で、第一流の文学の天分を示して入らつしやる。歌人とし

ては、勿論、第一位に据ゑてよい方である。定家・家隆をはじめ新古今同人の誰よりも、或は優れて居られたかも知れぬ。唯、院躬(みづか)ら其を知り過ぎて居られた様に見える。其あまりとして院の好みが、多く新古今に現れ過ぎた。此技巧は連歌から習得せられたものが多い様だ。

見わたせば　山もと霞む水無瀬川。夕は秋と　なにおもひけむ（新古今）

此下句の附け方など、全く連歌である。姿の張りも、語句の利き方も、連歌系統の物が多い。

思ひいづるをり焚く柴の夕煙。むせぶもうれし、忘れがたみに（新古今）

此などの緊り方はどうも、連誹趣味である。此呪ふべき技巧に囚はれながらにも、残された作物には、文学として価値のある物が、尠くない。情熱と技巧と相具つた方だが、惜しい事には技巧が勝つた。情熱に任せて作られた様な物に、却つて佳作がある。

良経も院同様、時代の文学態度に呪はれた一人である。良経は豊かな天賦を持つて生れながら、其をまつ直には伸べないで了うた。彼の家集「秋篠月清集」は、拘泥なく歌うた痕が見えておもしろい。彼は、院ほど情熱家ではない。色々な試みもしてゐるが、此集は、わりあひに、創作動機の濃(こま)やかに動いた痕は見えない。可なり安易な気分で辞をつけて居る様な風にさへ見える。さうした時々優美に徹した歌を

交へてゐる。「月清集」は謂はゞ、彼の習作集である。

一〇　家集と撰集と

当時の都の歌風から少し遅れた千載集様の歌口を保つてゐたに限らず、実朝が、万葉調をある点まで正しくうつし出したことを土台として、当時の文壇を考へると、万葉集のとり扱ひ方に、時代的の変遷が見られるやうである。私の一つの見方からすると、短歌の上に万葉の影響の正面から来なかつた理由も訣る。万葉調は、古今風が短歌の正調ときめられてゐた時代には、ある軽みと、背優美味が感じられたかも知れない。近代で見ても、万葉の中、常に人に喜ばれ易かつたのは、戯咲歌或は其一類の即興歌などの、優美至上主義者にとつては、あまりに露骨な滑稽感を誘ふ実生活に近い作物であつた。真淵の様に万葉の巻一・二を本体とした人は別だが、単なる万葉調歌人は、人間の哀感ともつかず、あきらめともつかず、ちやかし気分ともつかず、楽天態度ともつかないものを、多く万葉調によせてゐる。其によつて、生活気分の他人と違うてゐることの明らかな、自覚を見せてゐる。

似た事は、平安末・鎌倉初め、古今調短歌固定時代にも言へよう。万葉の歌風・調子などが、連歌誹諧歌趣味を刺戟するものとして、此頃の感じ方から見られたので

あらう。新興の連歌が、式目を言つて、文学論を持つと共に短歌に於ける古今の位置に、本拠として万葉集を据ゑることは、ありさうである。短歌作家と連歌作者とが、実際まだ専門化して岐れてゐなかつた頃である。短歌・連歌二つながら作り教へるやうな、隠者生活の人たちがあつて、さうした者から得た感化ではあるまいか。仙覚が頼経に近づいて行つたのも、さうした事情に考へることも出来ると思ふ。かうした古今と万葉との対立の為に、当時の人は、万葉を読んでも其影響は、自覚的にはうけ容れなかつたもの、と見た方がよさゝうだ。実朝は、さうした間に、習得し、会得することもあつたであらう。又多少予期してもよからうと思はれる添削を経て、あゝした歌をこしらへ出したものであらう。だから金塊集一部には、第一短歌、第二連歌から出た無心歌——まじめな——態度の作物とがまじつてゐるのである。さうして、其当時の目で見れば一見、無心派めいた作物が、実朝の値打ちを高めた万葉調の歌であるのだ。其にしても、彼のよい方の歌には万葉の調子の外に、讃歌調があり、極(ごく)、くだけた無心態度の自由さから、世相を詠んだものなどが出て、其が融合してゐるのである。単純に万葉一本の調子と言へないやうである。

習作集と謂へば、家隆の「壬二集(ジンジシフ)」、定家の「拾遺愚草(シフヰグサウ)」及び員外も同じく、下書き歌までも録した物であるらしい。新古今其他の勅撰集に出たもの以外の、此等の集にこみになつてゐる作物を見ると、驚くばかり見劣りがする。彼等の日常の作物と

百首歌や歌合せなどに文壇意識を交へての作物とは、非常に心の持ち方に開きのあつた事が訣る。一つは、召し歌や法楽歌や、歌合せが、文壇の生命・傾向を握り過ぎる様になつた為もある。歌の価値定めが、衆議制に拠る傾きは、平安末からのことで、明らかに歌合せの副産式の慣例であつた。

其延長として起つた新古今の選択法などは、明らかに衆議を土台に、其上、後鳥羽院の鑑賞を脇にしてゐる。此は、隠岐本新古今に、はつきり見えてゐる。其外当時の史書・日記類からも知れる。技巧と、冒険とで衆議制に優位を占めようとした、歌人仲間の気風が、見えすいてゐる。

衆議制を経て、喧伝せられたものを採用するのが、文壇意識の出た前期末頃からの傾向で、其が一面、他派の非難を防ぐ楯にもなつた訣だ。此が勅撰集に採られた作物と、習作集とで、値打ちの違つて見える大きな原因であつた。何にしても大体一般に認められた物は、ある点に於て、均整なり、的確なり、普遍なりを備へてゐるはずである。其時代の特殊な病的鑑賞は勿論あるとしても、まづは洗練せられた作物に違ひない。良経の作物の如きも、新古今に出た物は、ある一方の立ち場からは優美・豊満・閑雅・濶達など讃辞を尽しても足りないほど、貴族の風格のよさを極度に示してゐる。しかし生気は欠けてゐる。たけはあつても、彼自身の生活を游離した、律動から出てゐる。雑然たる習作集には、性格や、境遇・時代などが不用意

の間の自由な拍子に沁み出てゐる。家隆・定家の作物の如きも、習作集は極めて平凡で、選集には、頗（すこぶる）、特色を見せてゐるのは、そこに原因があるのであつた。けれども、定家の作物は、後代程絶対価値が認められ、どんなものでも、自由に採られることになつた。八代集の後の選集が採つて来た定家の物には、伝襲的に描かれた面目と違つた、定家が出て来てゐる。此は技巧に悩んだ後、晩年になつて、平易で自在な境地に達したものとも言へる。が、さう見るよりも、自由な習作の中に現はれてゐた定家のよい姿なのであつた。

私は、此解説のむやみに長くなつたことを恥ぢながら、まだ書いてゐる。此過剰は、土岐さんを困らせ、出版元を苦笑ひさせるに、もう十分過ぎる。家隆と定家との比較を論じないで、一挙に新続古今・新葉辺に到達する幅飛びを試みなければならなくなつてゐる。併し其には都合よく、此本に択ばれた作者の時代が一飛びに跨げてよい様になつてゐる。

末遠き若葉の芝生　うちなびき、雲雀鳴く野の　春の夕ぐれ（定家）

などに、如何によい暗示を含んでゐたかを見ればよい。定家の子の為家は、庸物を以て目せられてゐるが、私は彼の歌にある風格の変化を見てゐる。此が其伝統を襲（つ）いだ二条流、其から更に連歌の平凡趣味と混淆して悪化して行つた後世の堂上風を導いたのである。彼の死後分裂した二条・冷泉・京極の三流の中、前二者の流派か

ら出たすべての勅撰集及び、多くの家集は、今日までの私の鑑賞法からは、寧、劫火の降つて整理してくれることを望んでゐる。其程、個性と輪廓とのぼやけた物が多いのである。

土岐さんの此本の第一稿は、さうした連衆の作物の検査にまで手が及んでゐた筈である。そして其結果、此本の編者なるわが友をして「あゝ、呪はれた千数百年の短歌史よ」と叫ばせ、かあど箱を投げ出さしめた。其程、今後も出るはずの幾人の忠実な研究家・鑑賞者の差別・批判の能力を衰弱せしめるに十分な類型の堆積があるのである。

其結果、すつかり態度を替へて出来上つたのが此本で、実は、土岐さんにとつては第一次の大きなむだ修業の結果である。読者諸君は、其為に大いに救はれる事になつた訣である。人物の選択については、議論もあらうけれど、其には私も責任の片棒を落してゐる。敢へて此よき友がきの上に、更に反古張りの楯を竪てる所以である。

一一　新葉集

南朝の新葉集の値ぶみは、昔から歴史の背景を勘定に入れ過ぎてかゝつてゐるところがある。だが、二条伝統の欽定――此集は準勅撰集――歌集では、まづ殆ど、最

後の飛躍を示したものと言うてよからう。後醍醐院の気魄は、技巧を経れば、後鳥羽院の其に達するであらう。藤原師賢の叙事と抒情との調和――やゝ感傷に過ぎるが――した態度は、此集の後世から与へられた値うちづけの第一の目安らしいが、彼は確かに成功した作物を残した。此集になつて自叙伝歌集の態度が、明らかに復活して来たのであつた。其中、殊に個性の明らかなのは、何と言うても、後村上天皇であらう。表現の的確さは乏しいけれども、がらの極めて大きな歌口である。新葉集は、詞書きの殊に多く、長いものゝ沢山ある集である。其だけ、事実と即してゐるのである。若し二条系統の無刺戟に、円らかな調子が、今少し揺ぎ出し、せめて京極系統の客観態度が出て来てゐたら、もつと我々を感激させることが出来たであらうと思ふ。此集は全体として、南朝の抒情連作歌集と見てもよいであらう。歌の師範家は、其最初から、公家武家の譏嫌（きげん）を見るのに敏かつた。定家になると一の檀那を失ふと同時に、第二の擁護者の軒に其影を現してゐた。主従関係を游離した芸道指南者の生活法が生れて来たのである。公子公女の文学顧問であつた女房の位置に、外部から入り替らうとして、隠者の一部なる入道歌人・居士学者が、其伝統を構へたのである。さうして代々、其擁護者の家に出入（でいり）して、それを高家に負うて、他の派に対抗した。定家以前は元より、以後も、六条家伝統の者や、隠者の歌人・学者があつたけれど、皆多く武家を檀那として、宮廷・公家を遠ざかつた。源

光行等の系統が、其著しいものだ。さうさせたのは、定家伝統の師範家と其背景の力であつた。武家に出入りした隠者系統の者は、遂には連歌に傾くか、でなくば、事大的に宮廷の師範家の支配を受ける様になつた。さうして後者とても、次第に連歌誹諧歌の方に向つて、時好の中心を覓めて行つた。

歌道師範家と言うても、かうした気風であつて、職業化してしまつてゐるのである。大覚寺派は伝統的に二条家を擁護し、持明院統は之に対して京極家を眷顧した。都を出た南朝には二条の伝統はあつても、師範家は京に止つて、京極家を失うて後の持明院派を新しい大檀那と憑んでゐた。「新葉集」は、此に対する強い反感から生れたものと見ることが出来る。

短歌は南北朝に入つて、再、前途の光明を失うてしまうた。でも勅撰集は、師範の面目を維持する為の無意義の頻繁を続けた後、ふつつりと永久に断絶して了うた。二条良基等の愛著と隠者たちの努力とによつて、文学論と制約と歴史的根拠と高雅な形式を装ふ様になつた連歌は、此間に準勅撰集として、唯一の文学だつた短歌と肩を比べさうな機運を率きつけてゐた。「菟玖波集」の編纂二十巻が此である。短歌は、次第に連歌化してゆく。連歌は次第に文学化して来る。かうした時勢に、伝習の惰力の振ひ落ちる時が迫つて来た。朝廷では、既に此期の初めに当つて、我が国信仰上の一大事たる伊勢斎宮の群行を廃止せられた。神と巫女との間に発生した歌

の末が、茲に退転するのは、理を超越して、何だか、当然の帰結らしい気がする。此時代に入る少し前、持明院派では、京極為兼を迎へ用ゐられた。為兼は、藤原資朝が建武中興の企ての中心人物となる事に、大きな刺戟を与へたほどの——徒然草、為兼配流の条——人と伝へられる。時代変改の予感者であつたであらう。彼は、民間の隠者歌の影響を受けたと共に、万葉集の時代的の理会としては最よい程度に達してゐた様である。其上、新古今の早く忘れて過ぎた、真のはなやかで、正確な写生態度を会得してゐた。其を明らかに意識したのは、この頃の連歌の叙景態度からも来てゐよう。彼は其に止らないで、行きつまつた歌の題材は、歌風はどうして展開して行つたものであらうか、といふ悶えを、常に抱いて居たらしく思はれる。

彼は、先へ〳〵と進んで行つた。彼は更に言語の象徴性を極端に伸し、描写性を振り捨てようとする試みから、新古今歌人に成功せなかつた幽玄体を完成しようとした。彼の此企ての内的に進んだ処はよかつた。けれども、結局さうした企ての帰著が、芸術の破壊であることを知らなかつた。けれども、江戸の俳人の象徴派が試みたことは、彼が鎌倉の末に手をつけて、失敗の轍(てつ)を示して置いたのであつた。彼は、自分の後進者には、この方面には進ませようとせなかつたらしい。彼の撰(ツク)つた選集の「玉葉」及び、其系統の「風雅」の二勅撰集は、毘沙門堂——彼の派の別名——風のよい方面を示してゐる。

其頃には、よい教導者を戴いて出来たよい雰囲気の上に、優れた多くの宮廷歌人が出た。其最注意してよいのは、男性では伏見院、女性では永福門院である。私は玉葉・風雅二集の為に、今まで書いた文章位の分量の評論を作つて見ても飽くまい。けれども今は、思ひ切らねばならぬ。だが、土岐さんの此本が機縁になつて、歌の邪道・地獄の歌とまで、二条派及び其末流並びに伝説を信じて研究を怠つた耳食の学者たちから、久しく呪はれてゐた玉葉・風雅が、正しい鑑賞の下に置かれる様になつたことを欣ばずに居られない。此為に此文章は、有頂天の嬉しさを持ちつゞけて、くど〳〵書かれたのであつた。

今一つ、言ひ添へる未練が許されるなら、明敏な読者には、既に悟られた筈の事を、更に明らかにして置きたい。我々の時代まで考へて来た所の短歌の本質と言ふものは、実は玉葉・風雅に、完成して居たのである。そして世の中の文運は、未だ其実蹟を睹(み)ない先に、既に進んで、短歌の本質を理想してゐた。其が、一度は、過去に於て明らかに実証せられてゐた事実に、符合する事である。万葉の細みは可なりの歪みは含んで居ても、かうして完成せられたのである。

女房文学から隠者文学へ

一　女房歌合せ

数ある歌合せのうちに、時々、左の一の座其他に、女房とばかり名告つた読人（ヨミビト）が据ゑられてゐる。禁裡・仙洞などで催されたものなら、匿名の主は、代々の尊貴にわたらせられる事は言ふまでもない。公家・長上の家で興行せられた番（つがひ）の巻物なら、其処の亭主の君の作物なる事を示してゐるのである。此は、後鳥羽院にはじまつた事ではなかつた。かうした朗らかな戯れも、此発想競技と、女房との間に絡んだ幾代の歴史を踏まへて、極めて自然に現れて来たのである。

私は、此文の書き出しに、都合のよい機会（ツイデ）に行きあうた様だ。文学史に向けて持つて来た、私の研究の立ちどの、知つて置いていたゞけさうなよい事情になつて来たことである。現在ある様式や、考へ方は、幾度幾様とも知れぬ固定や、其から救ひ出した合理化の力を受けて来たのだ。宮廷は勿論、上流公家の家庭生活の要件として、曾（かつ）ては生きてゐた儀礼が、固定を重ねつゝ伝承せられて来た。女房と歌合せとの関係も、そこにあるのだ。

大きな氏族或は邑落では、主長の希望や命令を述べた口頭文章が、公式には、段々複雑な手順を経て伝達せられる様になつた。が、非公式に出るものは、家あるじの側に侍る高級官女――巫女の資格を以て奉仕した――に口授せられたものが、其文

句の受けてに其まゝ伝達せられたのである。宮廷の内侍宣（ナイシセン）など云ふ勅書は、此しきたりから生れたのだ。「上の女房」と言はれたものは、言ふまでもなく、宮廷の官女はすべて、前期王朝には、神の摂政たる主上に仕へる巫女であつた。宮廷と生活様式を略（ほぼ）一つにした氏族の長上――後期王朝の古い家筋の公家は、其が官吏化したもの――も、古代には、邑落や、民団の主長としての――神となれる――資格を持つた。其に伴つて、氏族の巫女を使うて、さうした用をさせてゐた事は察せられる。「宣旨」と言ふ女房名の、広く公家にも行はれたのは、此因縁である。手続きの簡単な宣が、文書の形を採つたのは、公式の宣命・詔旨などの様式の整備せられたのに連れて、起つた事らしい。

此が、平安の女房中心の宮廷文学を生む、本筋の原因でもあつた。今は此以上、女房の文学・仮名記録を説いてゐる事は出来ない。唯、其相聞贈答の短歌を中心に、多少律文学の歴史に言ひ及すことは、免（ゆる）されて居る、と思うてもよさ相である。其に、当面の問題なる女房の「歌合せ」に絡んだ点を言ふ事は、勿論許されてゐることにしておきたい。

宮廷の女房は、主上仰せ出しの文章を、筆録して伝達することが、伝来の役儀である。さすれば、御製の詞章は女房が筆録し、ある人々に諷誦して聞かせ、後々は段々、整理保存する様になつた事は、考へてさし支へはない。主上の作物ながら、女房の手

で発表せられるのだから、仮り名として、無名の女房を装はれる様になるのは、自然な道筋である。

歌合せの、刺戟となつた点だけから見れば、在り来りの聯句・闘詩起原説は、手を携へて見る事が出来る。だが、平安初期の貴族・学者の流行させた詩合せや、聯句からばかり発生した、と唱へる常識説は、どうあつても、承認が出来ない。

歌合せの異式とも見える「前栽合せ」は、消息の歌文を結ぶ木草の枝の風流から出て居る。歌合せは整理せられて、宴遊の形をとつた。だがよく見ると、厳かな神事から出た俤を止めてゐる。つけあひは、連歌誹諧を形づくつて行つた。此側には、機智と、低い笑ひとが、宿命的にくつゝいて居た。賦物の如き、無意義な制約の守られて居たのも、出発点がさうだからである。

だが、此二つは、発生点は一つであり、分化の過程にも、互ひに深く影響し合うて来た。歌垣と、歌垣以前からあつた神・人問答の信仰様式から出た種子が、灌木や、栽ゑ草の花と、其に寄せた歌との調和をめどにしたものであつて、歌合せの興隆にさのみ遅れた流行ではない。其が更に、後の貝合せ・艶書合せと称する「恋歌合せ」に移つて行つた痕まで、一筋に通つてゐる。

かうして見ると、詩合せから受けた影響は、先進学者の予断よりも、ずつと微かであつたことが知れよう。片哥や、相聞の類の、歌垣の場に発生した唱和・贈答の発想法

は、いろ〳〵に分化して行つた。旋頭歌（セドウ）の如き、単長歌の如き、或は短歌の類まで、皆此かけあひ・つけあひの発想をば基礎にして居るのである。此形式方面を多分に伝へて完成したのは、歌合せと連歌とであつた。かけあひは、言語の上の詭計式の表現や、機智ではぐらかしたり、身をかはしたりする修辞法を発達させた。天徳四年内裡歌合せは、女房歌合せと称せられたものである。宮廷の歌合せの古くよりあつた事は、万葉巻一額田ノ王の「秋山われは」の歌を、最正しく考へることからでも言へる。「歌を以て判ずる歌」と序にあるのは、額田ノ王以外の人々も、歌を以て主張したものと見る方がよいのである。「春秋（モノアラソ）諍ひ」の極めて古い形なのであつた。歌垣の歌の、古詞何々振（ブリ）を繰り返す様になつて行く一方に、風雅な遊戯・宴遊の方便に用ゐられた側が、次第に、文学態度の意識を生じて来た。万葉の群詠の中には、さうした部類に入るものが尠くない。古今以前の在民部卿家歌合せなどを中に据ゑて見れば、歌合せの固有種子なる事はわかる。天徳のを女房歌合せと言ふ訣は、後宮方の歌合せなる事を露（あらは）にして言はねばならぬ理由のあつた為なのだ。

当時公卿等は、流行の詩合せに専心になつて、歌合せを顧みなくなつて居た。それ故（ゆゑ）行うた女房の中からも、読人・方人（カタウド）を出して、男歌人に立ちまじらせた歌合せ——は、七条後宮歌合せ・亭子院歌合せなど——は、かうした流行に圧されて行つた。其為、かうした催しが、後宮から発起せられて、左右の頭（トウ）を更衣級から出し、方人（カタウド）に女房

を多く列せしめた。競技者たる読人の中にも、女房が立ち交つてゐる。だから女房ばかりの歌合せの意ではなく、後宮の人たちが亭主となり、興行者となつて、催したと言ふ義であつた。

七条後宮歌合せや、中興の此歌合せが先例を作つて、歌合せの本格は、女房の興行によるもの、と思ふ様になつて来たらしい。其で、主催者たる家あるじは、女房のつもりで居り、読人に立つ時は、表面、名は「女房」と清書させた、と言ふ事情も考へられる。

要するに、尊貴が亭主たる場合、女房の手から、番歌を降される様な例が出来てゐた。寛平歌合せの如く「上御製」など清書せられた例もあるが、次第に、女房歌合せの慣例と、尊貴の御名を忌む風習とからして、女房名を署する様になつたのである。宮廷と事情を一にして進んで来た貴族の方でも、自然主催者たる家長の名を、女房とする様になつて行つた事は訣る。一応表面的に、詩合せに促されて頭を擡げ、文学意識も起つたことは言うてよい。漢文学の素養と興味とが、社会的に衰へて来ても尚、詩合せを第一と考へ、歌合せを卑下する習慣は久しかつた。其が新撰万葉などから暗示を得、朗詠集の類に気勢を煽られて「詩歌合せ」がものになつて来たものと考へる。

連歌までが、詩句や、漢文調をとり込む様になつて行つた。連歌が、始終歌合せか

ら刺戟を受けてゐたからである。宮廷や貴族の家の女房の職掌展開の径路との絡んだ因縁と、交錯してゐる事は、事実である。唯、歌合せの女房の意義が、「女あるじ」の義であるか、其とも亭主の代りに歌を扱ふ侍女の義であるかは、簡単には言ひきれぬことである。

秋篠月清集と云ふ表題からは、良経はじめ新古今同人の生活態度のある一面を演繹して来ても、よい様に思ふ。後鳥羽院にも、ある時は左馬頭親定と言ふ変名を使うて居られた位である。

たゞの上達部（カムダチメ）や、伝統の絡んだ重苦しい氏の名などゝは違うて、きさくな、自由な感じのする、ありふれて居ない姓や、位も、官も脱ぎ棄てた様に、通り名や、法名だけで通つて居る隠者などから受けるさば〳〵した気持は、想像出来なくはない。それとても、趣味と言つた程度のものに過ぎなかつたであらう。王朝末から著しくなつた上流の人々の、低い階級の生活に寄せた驚異の心は、段々深まつてゐた。異郷情趣に似たものに、はずませられて、思ひもかけぬ世相を実験した向きも多く出て来た。一つは、此為でもあらう。

第一番の理由としては、歌合せ・連歌の持つてゐた如何にも新興文学々々した、鮮やかな印象から来てゐる事である。恣（ほしひまま）な朗らかさが、調子に溢れてゐた。伝統の鬱陶しさも、まだなかつた。実は、文学の一様式として認められ出した王朝末にすら、

既に新味のない固定したものであつた。其が詩歌合せの流行によつて、初めて文学態度に這入つて来て、ある方面では、生れ更つた様になつた。一番々々番（ツガ）へられる相手方の詩句は、漢詩としては類型式なり、断篇風な物であつても、此先進文学の持つよい態度が、敷き写しに伝へられてゐた。漢文学には、歌には忘れられ勝ちな文学意識だけでもあつた。対句詩人すら其を失はずに居た。

日本の漢詩は、字面は支那の律に従うてゐても、実は変態の国文として訓（よ）まれ、詠ぜられて来た。固有の詞章になかつた音律が、古く和讃・踏歌に伴うて起つた。催馬楽・朗詠・今様でこなされて、漢詞章と日本歌謡との音脚・休止から、行の長さまで調節せられる様になつた。国民の内部律動が、さうした音律に叶ふ事が出来る様になつた。其上、此新しい拍子に乗らねば表現出来ぬ内生律さへ生じて来た事である。其代表に立つものは、此時代に完成した宴曲・早歌（サウガ）の一類である。

上元の歌垣が、漢訳せられ、習合せられて、踏歌節（タウカノセチ）となつた事は、疑ひもない事である。さすれば、其喰（ハ）み出しの部分の、主因となつて、歌合せの形を纏（まと）めて来た径路も察せられる。原則としては、男女入りまじりであつたものが段々姿を変へて行つた。

女房方のあるじぶりで、女房をも番に組む。さうした歌の対抗（アハ）せの盛んになるに連れて、此までなかつた事がはじまつた。神秘主義の薄らいで来た宮廷では、天子・

中宮すら、かうした競技に加はられてもさしつかへない様になつて来た。古今集に、当今の御製のないのも此為だ。時としては「上」或は「宮」などの称号を以て示してゐる。が、此は後の書き直しで、恐らく伝達した女房の名或は、単に女房として、出詠せられたものであらう。さうした女房が、古い歌合せにも多い。だから、後鳥羽院に始まつた事とは言へないのである。唯、此頃になつて其が、亭主としての権威を示す方法の様に、考へられ出したのも、事実である。

六百番歌合せにも、さうした気持ちから、亭主の良経は、番の歌には女房を名告つてゐる。此風は後程盛んになつて、表は全体匿名の歌合せすらある。戦国の浪人や、其意気を守つた江戸初期の武士などの間にはやつた「何々之介」と言つた変名も、起りは一つである。此は、室町以来の草子・物語から来た趣味の応用であつた。鎌倉の昔も、さうであつた。歌は学問であつて、才芸ではなかつた。歌合せ・連歌、皆文学意識は持たれて来ても、遊戯であつた。文学らしくなればなる程、韜晦趣味・ちやかし気分が深まつて行つた。歌は真の文学に据ゑられながら、同時に、生活の規範となつて来た。文学としての内容を持ち、新しい観照態度を与へて居ながら、歌合せ・連歌は文学ではなかつた。でも、今から見れば、其が文学意識から出てゐたのだ。さうして、其から出て来る態度は、逃避・傍観・偸安であつたのだ。文学が文学でなく、非文学が却つて、文学の種子を含んで居た訣である。

連歌・誹諧を無心体、其作者を栗ノ本衆と呼んだと伝へてゐる。其は、親しみから出た軽い嘲笑を含むに過ぎないが、柿本朝臣の流のまやかし物の意義である。この時代の「心ある」といふ語は、自然・人間に現はれる大きな意思を感じ得る心である。人間らしい人の、きつと具へねばならない優れた直観力である。風雅に対する理会力は、心ある状態の、ほんの上面（ウハツラ）の意義である。無心は、そつくり其逆を意味する程ではなかつた。其にしても、没風流の上に、ものゝあはれを度外視して、うき世に沈湎する人・悟り得ぬ不信者など云ふ義はあつた。さうした連歌も、有心衆が一切指を染めない訣ではなく、却つて盛んに弄ばれた。遊戯と実事と、此両方面が、当時の文人の心に、差別なく影響を与へてゐた。其は歌の上の事である。平安末期の初めまでは、歌合せは、神事の古い姿を備へてゐた。其が、後鳥羽院になつてから、ずつとくだけて、宴遊の形を持ち出した。歌合せに臨んだ気安さと、隠者趣味――当時唯一の文学者式の生活――が、高貴の名の持つ伝来の風習を、合理化して了うたのだ。

二　隠者の文芸

王朝の末百年、とりわけ目立つて来たのは、平賤階級の生活を知つた、上流の人々の

驚異の心であつた。其動機は数へきれないが、文芸から見れば、小唄・雑芸（ザフゲイ）・今様類の絶え間ない刺戟を、まづ言はねばならぬ。此が、新興文学らしい勢の、受け入れ易い連歌に影響した。其ばかりか、後鳥羽院は、院ノ御所や水無瀬殿で、今様合せ（イマヤウアハ）を催して居られた。此今様合せなどから、歌合せも気易く考へられるやうになつた。此は、後白河院あたりの蹤を追はれたものであらう。恐らく王朝末に新詩形として、明らかに意識に上つたし、実は後期王朝の初めからあつた今様は、声楽たると共に、文学様式の一つとして用ゐられた。而（しか）も直ぐ様、節にかけて謡はれる詞曲である事が、流行を煽らないでは居なかつた。今様合せも、元の形は、うかれ女の咽喉よりは、其文句を聞いて、優劣を定める処にあつたのであらう。即歌合せの披講よりは、近代様の節廻しで、読み上げられたものであつたらう。とりも直さず、二句の短歌の替りに、四句の形を以てせられた歌合せと謂つた姿である。

だが、今様合せは、歌合せの様式を、まる〳〵模倣したと言はれぬ。却つてそこに歌合せの第二因がある。大寺の間に行はれた講式讃歌の元々偈（げ）として独立もして居た部分、此が宮寺の巫女の法文歌として独立する訣はある。同音で唱へる場処と、交互に謡ふ場処とがあり、其処が「論義」風に唱和態を採るものであつたからだらう。寺にも勿論、此形が行はれて、今様合せの形は整うたものと思ふ。此が、宮廷の歌合せの闘詩・聯句の後入因を併せたものと、一つになつて了うたのであらう。

其外に、一歩進んで、讃歌体に、奈良以前からも試みて居た所の、短歌の形による讃歎詞があつて、平安中期固定の神楽歌――今の所謂（いはゆる）――にはなかつた讃頌或は、宣布の目的に叶へようとした。かうして出来た釈教歌が、僧家の鬱散に弄ばれる様になるまでには、長い時を経た事であらう。さう言ふ短歌の形の讃頌が、やはり、今様の発生と似た道筋を、通つた事は察せられる。女の側の歌垣が、踏歌に習合せられたと同様に、男の方では、寺家の講式・論義と併せられて、痕を止めてゐたと見る事も出来る。で、女房の贈答の巧みなのに対して、法師の唱和に馴れてゐた事実も説明はつく。説経僧が、即座に歌を詠んで、聴問衆を感動させた例は、俗草子（ふくろ）・今昔物語などに見えてゐる。内道場などに出入る僧の、女房とかけ合せた恋歌の形をとつたものゝすべてを、直に、堕落の証と見ることは出来ない。寺家の歌が、さうした道から習熟せられて、遂に一風を拓く様になるまでには、二通りの別な傾向が見られる。

宮廷の流行を逐ふ軟派と、時流に染まないで、讃頌の旧手法を保つてゐた謂はゞ硬派に這入る者とがあつた。此方は、ごつ〳〵して、歌の姿や、しらべには無貪著（ムトンヂヤク）である。仏語を入れるかと思へば、口語発想も交へる。平民生活の気分も、自然出て来て居る。鄙（ひな）びては居るが、信頼の出来る、古めかしい味ひを持つてゐた。此二派のけぢめの朧（おぼ）ろになつたのは、平安中期の末頃と見てよかろう。其頃出た恵心僧都

は、これを狂言綺語として却(しりぞ)けた。僧房の無聊を紛す贈答の歌が、心やすだてのからかひや、おどけに傾くのは、ありうちの事である。歌がらの高下を構はぬ、自由な物言ひもする。金葉集の連歌作家に、法師の多いのも合点がゆく。相聞・問答の歌は、いつも相手の歌の内容を土台として、おし拡げて行つてゐる。跳ね返しのもあり、あまえるのもあるが、唱(カケ)の歌に与へられた難題を釈(と)く、と云つた態度のはない。此は、旋頭歌で見ても、さうだ。

古今の誹諧歌には、まださうした傾向は、著しくはない。「何曾(ナソ)」合せの影響を受けたことは勿論であるが、寺家の論義問答の方式を伝へて居るのであらうかと思ふ。歌と論義との関係は、今昔物語の行基・智光の件でも知れる。説経師に対して「堂の後の方に、論義を出す音あり」智光「何許の寺なれば、我に対(むか)ひて論義をせむずるならむと疑ひ思ひて、見返りたるに、論義をなす様、真福田(マフクダ)が修行に出でし日、葛袴(フヂバカマ)我こそは縫ひしか。片袴をば……」とある。論義即「歌問答」である。百因縁集には「真福田丸が葛袴(フヂバカマ)。我ぞ綴りし。片袴」となつてゐる。今様合せの片方の形である。尚、歌論義と言ふ書物さへあつた。

此考へ方からすれば、今様合せは勿論、連歌・歌合せの、講式や論義から出て居る点が考へられる。歌垣から流れ出た種子が、独自の発達をしてゐた傍、仏家の法式や、漢文学の態度に内も外も洗煉せられて、真に文学らしい形を具へて蘇つたのは、

やはり新古今集と時代を一つにしてゐる。殊に、連歌はさうである。連歌の復活した事を時代の目安として、武家初期の結界を劃したく思ふ。連歌・誹諧の発想法の成立した事は、日本の精神文明の上の大事件である。支配階級の更送や、経済組織の変改などを、其原因と考へるだけでは足らない。其は、連歌・誹諧から、新しい生活の論理が導かれた事である。

良経の変名から、隠者階級の文学の影響が見たいのだ。「秋篠や外山の里に清む月」を独り眺める隠士の境涯に、懐しみを持つ自分である事を示し得る変名は、若い文学者らしい心を悦ばし、慰めたに違ひない。恐らくは、秋篠近い「菅原や伏見の里」に住んで居たといふ伏見の翁などを、めどに据ゑて居たのであらう。此若い貴人の生れた頃から、さうした生活様式が、世間に認められて来かゝつたのである。

王朝末には、仏徒自身の生活態度が省みられ出した。大寺院は一つの家庭で、在家と等しい、騒しい日夕を送らねばならない。心深い修道者は家を捨てゝ這入つた寺を、再、捐(す)てなければ、道心は遂げられなかつた。出家の後、寺には入らず、静かな小屋に、僅かな調度を置いて、簡素な生活を営む。庵に居る時は、仏徒としての制約によつて居るが、世間風の興味も棄てるに及ばぬ自由を持つて居た。才芸に関する事は、禁欲の箇条に触れない。楽器・絵巻などさへ、持ちこんで居た。里や都に出れば、権門勢家に出入りしては、活計の立つ位の補給を受け、主として文芸方

面の顧問としての用を足したのであつた。王朝末期には段々、女房の才能が平安朝に成立した其職分を果すには堪へぬ様になつて来て、女房のした為事は、段々其等隠者の方へ移つて行つた。此が、武家初期・中期（室町以前）から後期の初めに亘つての隠者の文学と、変態な生活法とを作つて行つたのだ。

かうした修道生活の徒の存在が明らかになつたのと、連歌復活とは、時を一つにして居た。だから女房の文学と、隠者の文学との交替を、時のめどとして、時代をくぎつてもよいのである。庵室に住んでゐるのが、隠者についての先入主だが、此時代の隠者には、まるきり僧侶の制約に従うて、唯定住する所を持たぬを主義とする、雲水行脚の法師も籠めねばならぬ。其上、かうした階級の発生点になる人々の事も考へねばならぬ。身分は、公卿の末座、殿上人の上席などに居た者で、文芸・学問・格式などの実務に長く勤めた経験家が、其である。此は、歌会・歌合せには、古く五位の文官・武官などの歌詠みと聞えた者の、召される習はしがあつた為である。さうした人の一家をなした後を承けた子孫にも、この部類の人があつた。さうした文芸・学問・格式などに通じた、謂はゞ故実家に過ぎない人は、老後、法体して隠居しても、家を離れないで、俗生活をしてゐる。さう言ふ文芸的故実家の伝統は、存外早く現れないで、王朝も末一世紀半の中頃から、目について来るが、此までの歌論家・歌学者は、大抵、公卿の中位以上の人であつたが、文芸を愛好する階級も段々

下つて行つた此頃になると、さうした故実家は、公卿の末席か、其以下のものに多くなつて行つた。権門に出入りして、私に親方・子方に似た関係を結ぶ風が、盛んになつて行つた。

題材や格調の新しい刺戟が、詩歌合せから歌合せに来た。わが文学評論の初歩と見る可き歌学・歌論は、歌合せの席上から生れたのである。新しい歌合せは、歌評から見ても、前代の歌学書・歌論書よりは、用語も、態度も、論理も、鑑賞も、文学的になつてゐる。前代の歌合せの左右講師になる人は、歌の学問・故事を知らねばならぬのだから、講師に択ばれる様な人は、段々師範家と云ふ形をとる。さうして其が、判者となり、勅撰集の選者たる地位を得る。名高い歌人は、文学者と云ふより、歌学の伝統を守る者、と云ふ方がよい位だ。其最後に出て、歌学の伝統をあら方集大成したのは、藤原俊成である。此人の態度は、即新古今集の中心となつた歌人らの主義と見てよいであらう。俊成は、神秘主義に煩はされてゐるが、芸術報恩説に達したのは、一途であつてうや〳〵しい性格と文学に持つ愛執の深さからである。鴨長明のやうな半僧生活の修道者もあれば、又、西行の如き法師も含つてゐる隠者階級には、かうした堂上の故実伝統者も数へねばならぬ。此流の者は、皇族を大檀那とする事によつて歌道の正統なる事を示し、中央地方の武家階級の信用を固めて、利福を獲ようとするまでになつた。定家が既にさうであり、其子孫皆、其方便に従

うた。あちこちの権門をたのんだのが、かう言ふ意義から二流の皇統に岐(わか)れて奉仕した。新古今時代には、一時、伝統のまゝそつとして措いて、各流から超越した態度を示した。此も、新古今集の批判に忘れてはならぬ、極めてよい態度である。後鳥羽院の個性を、おし貫かれた結果である。

歌道の故実家伝統の間から抜け出して、新しい暗示をば具象化しようとした俊成の代表作物は、実は彼自身の感じた、正しい未来の文学其物ではなかつた。新古今の歌人たちも、俊成風の正しい成長と思うて居たであらうが、此亦(また)逸れて外核ばかりを強く握りしめたに過ぎない。長明・西行・俊成を三つの隠者の型に、其が由来する所を説いた。此後続いた隠者の外的条件は、鴨長明がしたと信ぜられてゐる、第一の様式である。こゝに言ふ武家初期と、中期全体、それに末期即(すなはち)江戸のさしかゝりまでは、かうした隠者が文学の本流になつて居るのである。

此時代に進むと、隠者の存在は、必然の意義を社会に持つものと見えて来る。俊成などの、道を開いた頃とは、非常に上辺(ウハベ)を改めた。だが、中心たる女房時代以来の文芸顧問の意義は何処までも続いた。而も大変改のあつた様に見てくれを作る根本原因となつた。消息文・贈答歌の代作・代筆は固より、物語を読み聞かせたり、創作の手引きをする事は以前の通りである。物語の扱ひ方は、古書講義と言ふ形をとつた。創作の手引きは、連歌誹諧指南を表芸とする連歌師なる渡世を発生した。文

学の職業化した、日本での最初の形である。

代作・代筆は、艶書の場合が多い。吉田兼好の、あはれ知らぬ荒夷（あらえびす）の為に書いたと言ふ艶書一件は、自作ならぬ歌が入つて居た処で、うそ話と言つて了へない隠者らしい為事なのだ。兼好が代表となつて、室町頃の隠者生活を語つてゐるのである。頓阿も兼好も、法体してゐるからと言つて、女房伝来の為事をしないはずはない。此等の人は、歌も作り、連歌も教へたのだ。並个（ナラビ）岡の隠者のした旅も、西行の行脚とは違ふ。宗祇・宗長等の作と伝へる沢山の「廻国記」も、西上人の姿を学びながら、檀那場なる武家・土豪の邸々を訪問する一種新様の「田舎わたらひ」の副産物であつたのだ。

南北朝になつては、二十巻の連歌集は、選者摂政関白名義で奏覧まで経て、勅撰集に準ぜられる様になつた。かうした連歌の文学的位置の向上と共に、連歌も誹諧も、又連歌師自身の境遇も、よく改つて行くのは、其はずであつた。隠者の様式・条件の具らぬ隠者も、段々出て来た。髪の禿（かむろ）に切つたものも現れた。聯想が変化自在に、語彙の豊富で、拘泥を救うて一挙に局面を転換させる機智の続発すると言つた素質さへあれば、町人・職人も、一飛びに公家・大名の側に出られる様になる。原則である隠者の生活の禁慾主義も、同朋の仲間に入れられたものは、或点まで実行して居たが、外に住む自由な連歌師には、妻も迎へ、髪も短く蓄へた輩もあつた。此が、

室町末から安土・大阪時代を経て、江戸の元禄頃まで続いた、連歌師渡世の外輪である。

江戸の初めの戦場落伍の遊民たちの大阪末の成功夢想時代から持ち越した、自恣な豪放を衒(てら)ふ態度は、社会一般に、長い影響を及した。うき世の道徳や、世間の制裁などを無視する様な態度を、心ゆかしにしてゐた。どだい、隠者階級の人生観は、伝統的に異風なものに出来てゐる上に、かてゝ加へて、此気質(カタギ)が行き亘つてゐた。歌や、ふみや、物語で、ものゝあはれを教へるばかりには止らなかつた。色里へ連れ出して「恋の諸わけ」を伝授するまでになつた。武家の若殿原には、此輩の導引で頻りに遊蕩に耽溺する者が出て来た。「近代艶隠者」などを書いた西鶴にも、やはりかうした俤は見られる。幇間の初めをした色道伝授に韜晦生活の仄かな満悦を感じた人々の気分は、彼自身の中にも、活きて居たであらう。時勢が時勢なり、職業が職業の誹諧師だから「艶隠者」は、其実感を以て書いたものである。「一代男」其他で、諸国の女や、色町の知識を陳(の)べてゐるのは、季題や、故事の解説を述べ立てるのと、同じ態度なのである。優越感を苦笑に籠めて、性欲生活に向けて、自由な批評と、自分に即した解釈とを試みてゐる。

其角も誹諧師であるが、同時に幇間と違ひのない日夜を送つてゐた。彼の作と伝へる唄を見ると、如何にも寛やかな、後世の職業幇間の心には到底捜りあてられさう

もない濶達と、気品とが、軽いおどけや、感傷の中に漲つて居る。女歌舞妓の和尚・太夫などの、隔離地とも言ふべき吉原町を向上させ、大名道具と謂はれるまでの教養を得させたのは、これ等遊民（隠者階級）の趣味から出たのであつた。

一蝶・民部・半兵衛などの徒に、理くつの立たぬ罪名で、厳罰を下される様になつたのには、訣（わけ）がある。隠者階級の職業を、歴史的・慣習的に認めてゐたので、此方面をあまり問題にする事は、ぐあひが悪かつたらしい。こんな変改を重ねて行つた其種子は、俊成・長明・西行・俊恵あたりに既にあつたのである。歌道師範家は堂上の隠者から、地下の隠者からは連歌師が岐れて、堂上に接触するやうになつて、隠者・寺子屋主の房主以外に、一つの知識階級を立てたのであつた。中間の、一番法師らしい西行式の生活は、だから隠者一類の理想でもあり、凡人生活との境目になつて居た。

隠者がつた「月清集」を見ても、表面には、平安中期からの内典読みを誇つたなごりや、法楽歌や、讃歌や、僧俗贈答、或はずつと隠者を発揮した漁樵問答などゝ随分あるが、全体の主題は、新古今集風をゆるめた、稍（やや）安らかな気分なので、謂はゞ千載集に近い印象を受ける。文学上、後鳥羽院と互ひに知己の感の一等深かつたらしい良経すら、家集と新古今では、此位違ふ。上辺（ウハベ）は、難渋な作物ばかり作つたらうと思はれる定家・家隆なども、家集の拾遺愚草其他や、壬二集を見ると、生れ替

つた様な――悪い意味ながら――自由さが見られる。だから、新古今集の主題と考へられて来た、あの歌風の中心になるものは、歌人連衆の雰囲気が作り出した傾向であつたのだ。歌合せの醸した群集心理であると謂へよう。

唯、其音頭をとられた後鳥羽院の性格・気分が、一番其に近かつた。さうして、其が流行を導き、後々は、院一人其を掘りこまれる様になつた。だから新古今は、後鳥羽院の作風の延長と称しても、大した不都合はない。だから、今度の「新古今抄」即(すなはち)隠岐本は、其意味に於て、院の歌風・鑑識を徹底的に示した、理想的な「新古今集」と言ふことが出来よう。

三　至尊歌風と師範家と

増鏡「新島守り」の条では、声のよい教師のえろきゅうしょんなどを聴かせられると、今も、中学生などは、しんみりと鼻をつまらせる。あの文章で、一番若い胸をうつのは、地の文ではない。やはり院の御製である。今からは稍(やや)事実に即した、叙事気分に充ちたものと思はれるが、あの当時の標準からは、最上級に鑑賞せられてよいはずだ。院の御不運を、うはの空に眺めた排通俊派の公卿たちも、あれを伝聞しては、さすがに泣かされて了うた事であらう。あの時代としての、最近代的な歌

風であつたのである。創作因となつたはずの、

わたの原　八十島かけて　漕ぎ出でぬと、人には告げよ。蜑の釣り舟（小野篁――水鏡・今昔物語）

わくらはに問ふ人あらば、須磨の浦に、藻塩垂れつゝわぶと答へよ（在原行平――古今集巻十八）

小野篁・在原行平が、同情者に向つて物を言うてゐるのとは、別途に出てゐる。

われこそは新島守りよ。隠岐の海の　あらき波風。心して吹け（後鳥羽院――増鏡）

此歌には同情者の期待は、微かになつてゐる。此日本国第一の尊長者である事の誇りが、多少外面的に堕して居ながら、よく出てゐる。歌として、たけを思ひ、しをりを忘れた為、しらべが生活律よりも、積極的になり過ぎた。さう言ふ欠点はあるにしても、新古今の技巧が行きついた達意の姿を見せてゐる。叙事脈に傾いて、稍はら薄い感じはするが、至尊種姓らしい格（ガラ）の大きさは、十分に出てゐる。

此院などが、至尊風の歌と、堂上風――女房・公卿の作風から出る概念――の歌とを、極端に一致させられた方だと思はれる。此王朝末から移るゆき、あひの頃だけ見ても、皇室ぶりの歌は、公卿の歌風とは違うてゐる。個々の作品に就てゞはなく、主題となつてゐるものが別なのだ。此は、精神的伝承もあり、境涯から来る心構へ

の相違からも来ようが、概して内容の単純な、没技巧の物で、生活から来る内律の緩やかな、曲折の乏しいものであつた。崇徳院あたりから、おほまかな中に、技巧の公卿ぶりが、著しくなつて居る。典侍相当の女房の手を経た昔の宣旨様の手順で、口ずさみのまゝで示された御製が、後々推敲をせられる様になり、文芸作品としての意味で、度々臣下の目にも触れる。

かうした傾向は、王朝初期百年の終り頃から見えて来て、臣下から、歌を教授する風も、出来たのだらう。歌式が段々力を持つて来るに連れて、至上の為、或は皇子の為の歌式・歌論・標準歌集などが出来る。私は、伊勢・貫之などに代表させて、御製相談役の成立した頃の姿を考へてゐる。降下せられた御製を書きとり、又写し直す女房は、古くは添削にも与つたらしい。歌読みで同時に歌式学者であつた——古今序にさへ歌品を序でた——貫之風の殿上人が召される様になつたのは、後の形だ。御製が、宣命と同格に考へられた時代が去つて、御製の詩文に与る博士や、警策の聞えある公卿などの態度を、移す様になつた。此風が、中期の村上朝の成形となり、和歌所が出来たのである。

奈良以前は、長く歌の謡はれた期間が含まれてゐる。大歌を扱ふ雅楽寮の日本楽部——或は其前身——の歌人・歌女が、声楽以外に詞章の新作に与つた様である。此が、日本紀にある当世詞人（崇峻紀）や、斉明天皇の御製を伝誦したとある——実は

代表者――歌人（孝徳紀）や、天智の亡妃を悼む心を代作した詞人（孝徳紀）や、万葉巻一の夫帝の山幸を犒（ねぎら）ふ歌を後の皇極帝の為に、代つて齎（もたら）した――実は代作――との理会の下に、姓名なども伝つた人のある訣である。此宮廷詞人が、声楽を離れて、詞章の代作に専らになつたらうと思はれるのは、柿本人麻呂などが初めの形であらう。宮廷詞人は、祭事・儀礼の詞章を作るばかりになつて来る。宮廷巫女なる内外の命婦以上の高級官女が、臨時・非公式或は、至上個人としての相聞・感激の御口占（クチウラ）に、代作或は添削に与る風が、殊に著しくなつて来たらしい。其でも、詞章の伝習的律格と、発想上の類型を守つてゐた。其で、至上は固より皇族の歌風は、単純化された、古典的で大柄で、悪い方から言ふと、印象の不鮮明な、内容の空疎な、しらべの無感激な、描写性の乏しい物になつて行つたのである。此が、至上の生活に親しい侍臣や、宮廷生活を模倣した高級公卿などの歌風をも支配した。

公卿殿上人の歌が民謡・詞曲又は唱文としての製作から、文学意識を加へ始めた頃のものは、伝来の叙事詩或は、其断篇なる由縁ある雑歌の新時代的飜訳であつた。宴遊歌の発達して出来た叙景詩の素地も、其外に古くからあつた。叙事脈の賦・伝奇小説・情史・擬自伝体艶史の影響が、新叙事詩を作り出した様に、稍遅れて、漢詩の観察法・発想法が、宴遊・羈旅の歌の上に移されて来た。公卿以下の短歌が文学態度をとつたのは、叙景詩以後で、其初めのが、万葉巻八・十に出て居る。

公卿殿上人の歌風が定つて来た平安初期から、そろ〳〵地下（ぢげ）・民間でも、民謡以上に、創作欲が出て来て、前期王朝の宮廷詞人の様に、地下階級の吏民にも、歌人が現れて来た。此人々は固より、殿上以上の歌風を模倣して出たのだが、稍自由な、感覚の新しさや、多少の時代的色彩があつた。かうした地下の歌風が混じて、殿上の歌風は、取材は新しいが、感激の伴はないもの、感激は見せても理智からわり出した機智式の趣向やら、新鋭なものと、鈍重なものとの接触から来る折衷態度が、古今集の歌風を濁らした。

併し其が、地下の武官忠岑や、地下に近い博士の血を享けた貫之等によつて導かれたのは、貴族階級の文学の弱点を示してゐる。一番外来の刺戟を早くとり入れるが、固有の物にさうであつた様に、新来の物に対しても、把持力が薄い。其為に直様、在来の類型に妥協させて、新しい特殊な点を忘れて了ふ。外面と概念とは会得しても、内生活には、没交渉な鵜呑みの模倣をする。階級意識から出る文化主義や、虚飾態度を、儀式制度と同様に文学にもとり入れた。だから、新しい皮嚢（かはぶくろ）に、依然、老酒が満ちて来てゐた。でも、見るから古めかしい物よりも、新しい題材や、技巧は目に付く。かうして、古今集の歌風は、宇多の趣味・醍醐の鋭気に保護せられて、奈良以来の旧貴族階級の歌風を圧倒した。

かうして新しい貴族風の歌は出来たが、其最初から角のすりへらされた、近代的感

覚のないものであつた。此点ばかりに就て言ふと、新古今は、傾向としては、遥かに存在の意義があるのだ。古今の作者不明の旧時代の作物が――選者等の鑑賞に適した物とは言へ、――十中八まで、選者以下当代人の作物より優れてゐる事は、主義の上ではよくても、創作態度や、生活力の劣つて来た事を見せてゐる。後撰集（ゴセン）には稍旧貴族風に戻さうとする無意識の動きが見えてゐるが、其とても古今の歌風の固定して来た為の、空似かも知れない。其以後、古今集の成立に、醍醐聖帝垂示の軌範と言ふ意義を感じて、此歌風の中での小変化は許されても、飛び離れた改革は行はるべきものとは思はれないでゐた。

短歌では、万葉集――別の理由で、ある部分まで、勅撰の意義を持つて編纂せられたらしい――を除けると、漢詩文よりも、欽定集が遅れて出た。文学としての価値の公認の遅れた為だ。嵯峨朝の欽定による漢詩文より、五十年後に短歌選集の勅撰せられたのは、国民的自覚と言ふよりも、其動力となつた漢文学の思想に対しての、理会のなくなつて来た反動である。後撰を勅撰し、更に漢詩文集を欽定せられたのは、醍醐の事業に競争意識を持つて居られた村上天皇であつた。此欽定事業は奈良以後平安初期に続いた漢詩文の復興を期する意味と、一種の文化誇示の目的との外に、文学史風に見れば、外国文学の最後を記念する標本を立てた訣である。だから、醍醐が短歌を文学として承認せられ、漢詩文と対等の位置に置かれた因縁は、明ら

かである。

新撰万葉集が果して菅家の編著であるなら、古今集と時代を接して、既に対等の文学価値を認める傾向のあつた事が知れる。而も一代の学者たる、権勢家の手になつたのである。譬ひ聖経に対する——和讃の形式を模したとしても——或は又修辞上の便覧書であつたところで、更に或は、倭漢朗詠集の前型として、声楽の台帳の用途を持つものにしてからが、短歌の価値の認められ出した事は明らかである。国文学史の上に、平安王朝の前百年を、中百年余と、末一世紀半とに対して、区劃する所以である。

四　歌枕及び幽玄態の意義変化

宮廷の日常交際の古歌引用は、流行に影響せられて行つた。勿論、其前に平談のみか、贈答の歌にも知識を誇つて、古歌を符牒式に引用する風が起つてゐた。其がかうじて、近世の人の名高い作品や、歌合せなどの読み捨てや、同僚の作物まで、浮ぶまゝにとり入れる様になつた。すべて口疾さと、人の考へつかぬ作物まで利用する技巧を誇るのである。其外に、相手の歌の一部分をとつて和する歌の形なども、確かに其導きである。当時有名であつて、家集・選集・歌合せの記録に登らずに了

うた歌も、本歌に引かれてゐる訣だ。出典不明の歌はおほく此類である。かうした風が、宮廷女流から、歌合せ・贈答などを媒介にして、公卿殿上人の間にも感染して行つた。此が、物語の歌にもとり入れられる。歌合せの如き、技巧の問題を主とし、而も多少場当りの許される会合への出詠には、段々本歌式の歌が出て来る。かうして、本歌のとり方に巧拙を競ふ様になる。さうした傾向が序歌系統の修辞法に入る。詩の故事を含む形で、本歌をとり込む様になる。

よき人のよしとよく見て、よしと言ひし　吉野よく見よ。よき人よ。君（天武天皇――万葉巻一）

此は必、昔あつた吉野の国ぼめの歌、或は呪詞を考へてゐるのだ。かうした飛鳥末の御製にも、本歌の起る兆は見えてゐた。其が技巧上の常套手段として明らかに認められて来たのは、平安中期の日記歌隆盛の時代だつたのである。

あしびきの山の雫に、妹待つと、われ立ち濡れぬ。山の雫に（大津皇子――万葉巻二）

我（ワ）を待つと　君が濡れけむ　あしびきの山の雫にならましものを（石川郎女――万葉巻二）

此唱和は、鸚鵡返しの無技巧と、別方法で、同じ効果を収めてゐる。唯、最後の「ならましものを」一句で、全然思ひがけぬ方面へ転じてゐる。一種の本歌の導きであ

る。古今集の本歌どりの技巧は、万葉のとは変つて来た。

世の中は何か常なる。飛鳥川　きのふの淵ぞ、今日は瀬になる（読人知らず――古今巻十八）

を返して、

飛鳥川　淵にもあらぬ我が宿も、せに変りゆく物にぞありける（伊勢――古今巻十八）

と言つた風にしてゐる。が、大体は後の本歌とは違ふ。万葉は、もう人には知れなくなつたので、近代様にすると言ふ所に、飜訳の技巧を示す積りだつたのだらう。此は随分数が多い。

奥義抄に盗古歌として挙げてゐる類は、皆飜作である。

掬(むす)ぶ手の　雫に濁る山の井の　あかでも　人にわかれぬるかな（貫之――古今巻八）

掬ぶ手の　石間をせばみ　奥山のいはがき清水　あかずもあるかな（人麻呂――万葉とあるが、実は、古今六帖）

貫之の歌は人麻呂に対して、既に一種の本歌意識を持つて居たらしい。此技巧の洗煉せられて来たのは、女房の力であつた。平安中期になると、本歌の部分も、すつかり融けこんだ姿を持つた。挿入句として孤立してきはだつて見えたものが、却つ

て曲折となり、しなやかな弾力を感じさせた。外形に調和した本歌は、内容としては即かず離れず軽い様で、効果は却つて重かつた。

新古今になると、本歌を自在に駆使する一方、本歌に飽いて来た傾きが見える。前の一面では、本歌を思ひ当てなくても、一通り意味は訣り、或は感ぜられる様に、歌全体をしたてるのが、最進んだ態度である。が一方には、本歌入りの句の、全体に与へる曲折に感じ馴れた気分性を利用した。歌の一部を急転させて違つた意義を導いたり、前句との連続に意義の上に軽い渋滞を感じさせて置いた上、読者の習性を利用して、纔(わづ)かに、かけ語や、語感を契機に飛躍させる。此訣つた様な訣らぬ様なあり様に、つきはなして了ふ。気分では覚つても、描写追求性からは解決がつかないまゝである。かうした間に、余韻と言ふより寧、象徴性の暗示をば感じさせようとした。

頼めずは、人をまつちの山なりと、寝なましものを。いざよひの月（太上天皇――新古今巻十三）

年もへぬ。祈る契りは、はつせ山。尾のへの鐘のよそのゆふぐれ（定家――新古今巻十二）

かうした気分本位の歌風を、幽玄体の極致と考へて行つたらしい。

尚二つの観察点がある。其は、王朝末になつて激増した託宣・夢想などに現れた神

仏の御作と伝へられたものゝ影響である。神祇・釈教歌の歌類を立てさせたのは此が主因で、副因としては、隠者の歌を導いた寺家の歌風の流行にある。託宣の歌は、どこかに意味不徹底の語があつたり、おほまかなしらべの内に、人を寛けさと憑し（たのも）さに導く気分性がある。

なほたのめ。しめぢが原のさしも草。われ世の中にあらむ限りは（釈教歌――新古今巻二十）

と言ふ清水観音の詠と伝へる歌などは、殊に象徴的に響く。本歌がありさうでない処に、沈黙の芸術としての価値も、ある文学論者からは与へられさうだ。だが、此歌は、無知の歌占・尼巫子などの平俗な語彙に寓（やど）つた、放心時の内的律動の姿である。勿論、社会意識の綜合せられた一種の暗示を、唯普遍的な語と句との列りから出した、優越感に充ちた音律で、社会を抱括する様な語感を持つてゐる。而も辻棲の合はぬ空疎な個処がある。

俊成も「しめぢが原」や、住吉の諸作、其他の神仏詠から暗示を得たものらしい。平明な中に、稍寂寥感を寓した、無感激な物を作り出した。此が後進新古今の同人の信条とせられてゐた。此が恰（あたか）も形式万能主義殊に、連歌の影響から、聯想で補ふ句の間隙に興味を持つて来た時である。意義の断続の朧ろな処を設け、又かけ詞・縁語・枕詞などに、二重の意義を持たして、言語の駆使から来る幻影と、本来の意義

とを殆ど同等の価値に置く様になつた。

即ち、幻影の不徹底な仮象と、本意のおぼろな理会との、交錯した発想を喜んだのだ。一面、暗示的なのと同時に、描写風な半面がある。外界の現象は即、内界の事実であり、心中の感動は、同時に自然の意思である。文学的に言へば、象徴主義の初歩だと共に、象徴の上に、更に感覚を重んじたのであつた。形式と、内容との印象を極度に交錯した。さうして其間に間隙を作つて、複雑な動きの間、瞬間の沈黙を置いて、更に次の激しい動きに移る。静的な幽玄主義が、動的な新古今風の姿——即たけ——の極端に緊張した、内容の錯覚的な官能的幽玄主義に展開した。四季の歌では、印象派の様な気分的の物もあり、又古今以来の絵画主義を拡げて趣向歌のまゝで感覚表現に突進したのもある。宮内卿の歌の様なのが、其だ。此人の作物は、経信以後の趣向歌或は、絵画美に囚はれてばかりゐたとは言うて了へぬ。時代がよくて、其上、命が更に長かつたら、玉葉・風雅の永福門院に達するはずであつた。自然の上に対して加へた人為的構図も、此人にとつては、わるいと共によくもあつた。趣向歌の臭味に掩(おほ)はれないで、鋭い感覚が写されてゐるのである。

幽玄主義の歌は、新古今集に到つて、瞬間に起る実感・観念の雑多な交錯を同時に表す態度まで進んでゐた。唯さうした意識はなく、幽玄体の名の下に、物我融合の境涯を理想しながら、たけを重んじた。遂に物我の混淆・擾乱の中に、官能の病的

な複雑さを言語の錯覚から感じさせようとした。此点、新感覚派には近い。音律と題材との美によつて、整頓しようとしてゐたが、其もだめであつた。唯近代的な感覚を基調として、美しいものと信じた自然現象に、人間生活を合体させようとした。さうする事が生活を美化する手段だとした。明らかな意識の下に動いたのではないとして、さうした態度は帰納してよい。

古今集風の弊は、ある意味では、醇化もせられ、強調もせられた。だが、すべてを、言語の音覚と排列とによつて決しようとした形式偏重主義は、日本文学の成立以来久しい歴史を経てゐるが、実感をしらべに寓して内容が直に形式になるやうに努めないのが悪かつた。形式から内容を引き出さうとした結果、病的な近代主義を発揮する様になつた。古今集の寛けさから脱出して、強さ・鋭さ・粘り強さを形式から出さうとした。深さに似たものも、わからぬ歌には出て来てゐる。併し、内容の形式化した強さでなかつたから、華美・はいからと言ふべき感覚の強さと、文学者として発達した鋭さは、近代的な感覚を表現した。併し自然・人・人生に対する直観力を示す様な心境に、作者の心を誘ひ出さなかつた。真の深さは、形式からは常に来ない。強い姿は結局、女のしつかり者と言つた形であつた。強さのない所に、憑しさは出て来ない。真の文学と信じ、その表現する所が、吾々の規範に出来ると憑む気持ちにはなれない。

至尊の先導せられた歌風が、かうしたものになつたのは、あまりに歌を好んで、綜合を試みられた為である。俊成の歌風にも、たけは著しく現れてゐた。其が一番、至尊として、生活律に適するやうな境遇を自覚する特殊な心を持つてゐられた。改革を欲する心は、強い刺戟を常に加へなければならなかつた。性格も自らさうであつたらうし、境遇も此通りであつた。古今集の影響も十分に入り込み、歌の教導者の主張や、個性から来る発想法の印象も止めない訣はなかつた。かうした事が重り〳〵して平安朝末に既に至尊風の歌風は、特殊性を失ひかけて居た。至尊族伝来の寛けくて憑しい歌風は、鈍くて暗くなつて居た。でも至尊風の歌は、隔世的に現れた。けれども大体に於て、至尊の歌は、境涯の無拘泥を思はせる寛けさを、或点まで具へて居た。殆ど自らにしてなつたとき見る可き、修養によらぬ歌人の出られる事も、時にあつた。至尊族の生活法が、一番短歌の創作動機を自然に起し得る様になつて居たのかも知れない。僅かの物語や、作物を耳にしても、其が因になり得た。何かの感激に触れると極めて自然に現れて来る寛けさがあつて、同時に託宣歌の様な空しさがなく、満ちて居る。憑しい感を起させる。併しさうした歌風も、外部からの知識によつて濁らずには居ない。平安朝以来歌を好まれ、歌人の保護者となられた天子は、却つて至尊風を遠ざかつて居られる。崇徳院・後鳥羽院・村上天皇などは、其例に当られる。

後鳥羽院が其鋭い感受性から、個々の特殊性を直観せられた古来の歌風にも色々あつた。至尊風の素地に、殿上ぶりの歌を加へ、古今集ぶりを容れた。又曾根好忠の平然と旧技巧を突破した新描写法、無知と無関心とに幸せられた固定解脱、又は、伝襲を逸れた所に生じた新鮮な印象、野性と野心とから来る作物の憑しさ・強さ・鋭さ。尤(もつとも)、深さ・寛けさは欠けてゐるが、明るさは著しい。此作風もとりこまれた。好忠の無知は寧(むしろ)、無識といふ方に属すべきものであつた。形式及び、言語の制約、聯想上の特別な約束、さうした物の出来かけた時代であつた。而も国文学・国語学としての研究に、学問でなく知識としての臆説が学者及び歌道伝統家の間にのみ伝つて居た。世間は、其を知らないのが普通であつた。御歌会・歌合せの判者・講師としての位置に居る伝統者・学者の説によつて、誤りない用法に指導せられるだけであつた。だから、地下や五位級の召人にして、宮廷の御歌会・歌合せに稀に出る事の出来た衛府や、内外の判官級の官吏の歌の地下ぶり・鄙ぶりは想像出来る。歌としての風格や、発想法の異色・題材の新鮮な点は、堂上歌人の舌を捲かせる。而も、其用語の誤用・禁忌・歌病に触れる事によつて、僅かに嫉妬心を冷笑に換へさせた。寺家の歌の治外法権式の位置を占めたのとは別であつた。作家と学者とは一致せねばならなかつた。

曾丹と言はれたのは、学者・詩人階級から出た曾丹後(ソウタンゴ)が、渾名化して更に略称せら

れたものに違ひない。曾丹後には、漢詩の教養が多少あつたに違ひない。其から出た観察点に至つて、図案化態度に換へるに、感覚的に、或は即興的に、詠み捲いた。故事や、様式上の考案も、意識的に学者源順などの方法の外に出てゐる。思ふに、曾丹は、あの作物を残したに拘らず、儒者気質の頑冥と、自負と、卑陋とを含んでゐる点、其出身の学曹たる事を暗示してゐるのである。源順などゝ識つたのも、さうした関係からであらう。

五　儒者の国文学に与へた痕

曾丹は、女房歌の抒情主義に対して、叙景態度を立てた人であらう。或は寧、情趣本位の主客融合境地をおし出して来たものであらう。古今「よみ人知らず」の風である。梨壺の歌人は、学者と伝統者とであつた。学者は、漢学見地から、短歌に学術的の基礎を与へようとする為に置かれたのだ。曾丹の出た時分は、詩文における故事・類句を見習うて、歌の上にもさうした物によつて、歌の品位と学問的位置が、確かにせられようとしかゝつた時であつた。まくらごとが歌としても生じなければならなかつた。和歌所の人々は、万葉・古今其他から其を採り出さうとした。

曾丹は、稍方面を異にした。気候方位の月位の月令式主題を採つて、之に恋歌を対

立させた。其所属として口ずさみ歌――手習歌にも――にとの考へだらう。雑の部にでも入れるべきものを列ねてゐる。二個所、四季・恋の次に、五十首づゝある。方位に属する物名の歌は、其中十首で、呪文などの形に模した物らしい。此は、四季・恋に対する雑（ザフ）とも言ふべきものである。雑歌が歴史的の意義を持つてゐる事は明らかであつて、謂はゞ、歌物語を簡明に、集成したものであつた。

曾丹集に此条には二個所とも、安積山・浪花津の事を記してゐるのは、多分好忠の新作で、古風を模したものであらう。同時に、口ずさみ歌を手習ひに用ゐた事も知れ、其が歴史教育の積りの物語歌であつた事も訣るのである。さうして歌の功徳を呑みこませたものである。其上此歌は「あさか山」の歌と「浪花津」の歌との一音づゝを句の首尾に据ゑた言語遊戯になつてゐる。

手習帳を双紙と言ふことも、用語の上からの名で、冊子と謂はれた体裁の本が、多く手習ひに用ゐられた為、手習ひに使ふ物は、皆冊子といふ事になつたのだ。折り本の法帖風の物が、習ふ者・教へる者両方に用ゐられたのであつた。口遊（クイウ）・枕冊子はじめ、倭名鈔・字鏡・名義抄の類から経文類まで書写せられる様になつたのである。さうして、事実と文字と、語彙と、社会知識とを習得させるのだ。

其が少年から成人にも引き続く。平安中期以来の教育法である。かうした物の外に「連ね歌」がある。述懐を表す形式の様である。尻とり文句である。此は元、問答体

から出たので、小唄にも讃歌にもあつたのである。上句・下句を連ねるものばかりとは言へない、連歌の一体なのである。又四季の歌の初め処々に、長歌があり、又はしがきや、集の序などがある。一つは律文、一つは散文と見えるけれども、根本的には同じ物である。

源順集の序にも、さうした傾向が見える。古今序などゝは、大分、音律関係が変つて来て、後の白拍子・隠士の文の発生を思はせるものだ。これ等（或は、後の——男性の——編纂者の書き入れかも知れぬ）新しい景物や、地名や、小唄・神歌や、四季の人事などを媒にして、歌心を助け出さうとしてゐる事は明らかだ。形式や、表現或は部類から見ても、四季・恋・雑の外に物名・誹諧などの言語遊戯も見せてゐる。つまり一種異様な自選家集で、枕冊子の一種らしい企てを示してゐる。発想法の上から言ふと、わりあひ苦心なく、十二个月歌だの、百首歌などを詠んだらしい。だから、単語の用語例に無理はあつても、短歌のしらべには関せぬものが多い。恐らく古今集のよりは、古今六帖に近く、又其をもまるきり敷き写す事をせず、ことわざ・民謡の短歌の形で残つた物のやり口をも、とり込んで居たのであらう。大体に亘つて、曾丹風は、先輩歌人を通じても、又上皇自身直接にもとり入れてゐる。源経信は実は、後鳥羽院の言を俟つまでもなく、平安末期百五十年の初めから中頃へかけて出て、歌の転換の方向を示した人である。今残つた歌は尠いが、其で推し

ても、芸術家らしい素質は十分に見える。曾丹と俊頼との、年代からも作物からも、ちようど中間に位する人である。曾丹のしらべが寧、古今調だつたのに比べると、彼は著しく変つて来てゐる。王朝末の歌人は、古今に亘り、敵御方（みかた）の歌風を咀嚼して居た。其風の早く著しく見えたのは此人で、巧みに古態と今様とを使ひわけてゐる。此以後、王朝末の歌人は、多く前代調と新調とを詠み分ける様になつた。さうして両派に対する同情もあつた。俊成は固より新古今の歌人は、女房を除いて殆どすべてさうであつた。此は、歌合せに新様、御歌会には旧調、勅撰集入選の為には、両様に通じて置く必要があつた為であらうが、歌合せにおける歌論の素養として、さうした理会力と記憶と、其運用の自在を尊んだのであらう。

経信は、此気運の先導者であつた。歌合せの中心として重んぜられ、次第に勅撰集批判などもする様になつた。かうして一世の歌の知識と云はれた。此人前後から、歌合せの博士の様な形が出来て来て、次第に歌派の対立が生ずる様になつた。旧風は公卿風のものであり、新様は趣向歌である。此が調和しては、経信の清醇・寂寥な境涯が開けた。此歌風に於ける両態と歌学とが俊頼に伝り、彼は新風の方へ専ら進んだ。

六　前代文学の融合と新古今集と

俊頼は、親経信程の天賦はなかつた。が、野心があつた。歌枕の存在を明らかにした。枕ごとは多くあつても、まだ組織せられて居なかつた。其を民間伝承、即、異郷趣味を唆る様な、特殊な地方風俗・名産・方言或は――既に固定した文学用語・枕ごと以外に、古典的な清純な感情を起す体言・用言・助辞なども、現代通用の粗雑な整頓せられない都鄙の口語文法などから、識別採用する風雅意識は十分にあつた。現代語・庶物説明説話の童話に近い親しみを持つたもの――かうした精神伝承に関してゐるものも、目標にして居た様である。だから大体やはり、民間の物ながら、古典の味あるものをとつた訣だ。

此は、好忠も或点まで、組織なしにではあるが、用ゐてゐた。俊頼はかうして、歌の世界に刺戟を与へたが、自分の作物は、破壊意識の為やら、用語や題材から来る過度の音調の緊張やらから、態度の露出した不熟な物が多かつた。其新題材、或は新用語を、芸術化する整頓・融合のしらべがなかつた。感じ方・とり方・表し方などが、一向旧来の型を出て居なかつた。其為、俊頼の事業のすべて歴史化した今でも、しつくりと来ない。やはり騒しい歌が多い。散木奇歌集の奇歌の義が叶ひ過ぎて居るのは傷ましい。

此外にも、基俊の古風がある。万葉集に拠ると称して、俊頼に対抗したが、俊頼の

歌風――寧情調(むしろ)――が万葉風に感じられるのに、此は万葉の中の題目や名辞、稀には本歌をとり出したに過ぎない。歌枕の採集地として、万葉を扱うたまでゞあつた。尚、一流、藤原顕輔があつて、俊頼とはり合うた。

此時代から、武家の勢力と、習慣とが、次第に沁み込んで、系図と家職との関係が浅くなつた。一方又、儒学の伝統式を移してもよいだけの学問的組織と公認とを持つて来てゐたのだ。大江・菅原又は藤原の庶流から出た儒学者の中にも、歌の方へ方向を転じる者も出来て来た。顕輔系統と俊頼系統との外に、尚幾流も、さうした半成立の歌学伝統が出来かけて、一二代で、伝統を失ふ者もあつた。大体に、顕輔統には、歌学・歌論が多く、俊頼統には、尠かつた。

俊成は、顕輔伝統に養はれて居た間に、其に通じて了うたのであらう。基俊の学殖と、古態の歌と、俊頼の今様の詠み口を併せて、更に其他の諸家の主張や、伝承を吸ひ込んだ。其上、古今・伊勢・日記・家集などを研究した。大成家であり、伝統の綜合者でもあつた。其作物を見ても、ある物は寧、平水付した様に見え、諸派の味ひを兼ねて居る様であり、ある物は、個々の流義に傾いてゐる様に見える。古態・新態・変態・漢様・寺家様・至上風・女房風・殿上風・地下風と変化自在に見える。だが、この人の素質にぴつたりしてゐるらしい歌風は、女房風のものらしい。俊成の若盛りから女房風は、纏綿連環のしらべを著しく見せて来た。小股すくひや、人

ぢらしははやらず、心くらべの形になつて来た。物語歌と地の文との関係に創作動機の別殊な動きを感じて、此をとり入れようとしたのは女房風に対する理会があつたからである。女房風は、わが真心の程度まで、相手が心があるかと疑ふ態度で、不満足を予期した様な、悲観気分が満ちて居る。あらかじめ、失恋してかゝつて居るのだ。失恋歌が、女房歌の中心になつて来た。しらべは纏綿、歌口はねつとりであつた。さうして其よりも、もつと離れた位置から、情趣の世界と、気分とを描かうとする態度を感じたのであつた。自分は第三者として即かず離れずに居て、純主観態度から出ぬ味ひのある事を知つたのである。前代以来感傷誇張の小説化の傾向を持つて来た女房歌流の抒情詩は、俊成の努力で著しく変つて行つた。

千載集以後の恋歌の特徴は、中性表現のものである。恋のあはれを描きさへすればよいので、自分の実感吐露や、心理解剖は、二の次になつた。贈答用の機智や恋の難題を詠み了せる事の外に、今一つ美しい幻影の存在をば知つたのだ。恋する人の心が、叙事的興味から起る情趣に包まれて、真実よりも優れた美として触れる事を目がけたのだ。しらべの裏にはあはれな人生が纏綿して来た。源氏物語風の柔いだ悲劇的快感を表さうとしたのだ。作歌には誤算があり、主義態度の目覚めがなかつた。幽玄体も、此でおして行つて到着すべきであつた。主義としての理智に囚はれて、しらべから幽玄を滲ませようとせず、思想で見せようとした。だから彼の自讃

したらしい作物の方に其はなかつた。却つて女房風のねつとりした恋歌などに稍さうした傾向のものが見える。此を襲いだ者は、個人の体験を超えて、而も内的事実である様に、詠む事であつた。其あはれを更に、風物現象に絡めて、えんなる仮象を起さうとした。其を著しく実現し、或は過度に効果を示したのが、新古今の人々である。

俊成はさうしたゆくてを漠然と見てゐた人であつた。彼は、趣味としては、俊頼に、更に頼政に伝つてゐる表現のかつきりした今様で、印象的なものに傾いた。或は隠士が優越した心持ちで、笑ひ話でもする様な、砕けてゐて、人世観の含められてゐる様なものをも好んだ。だが、此分は、西行に具体化せられて、正風の誹諧の基調になつたのだが、俊成にはさう言ふ方面へ進むには、歌風に対する博い知識と、其愛著とが、あり余つて居た。彼は心弱い人であつた。いつまで引きづられて行つて、あゝした地位に達したものかと思ふ。だから、刺戟はすべて受けこんだ。年とつて後も、若い新古今歌人の影響を、逆に取り入れてゐる。

一体新古今時代の人々は、党派関係以外に、創作鑑賞の上からは、各歌風を認め羨むだけの自由さがあつた。此が、後にも先にもなくなる事実である。院の包容態度から来ても居よう。併し其は、歌の学問化から来たのだ。各派に亘り、諸態に隈ない理会と、製作力がなくてはならぬものとせられた。此久しい傾向が俊成になつて

一層おし拡げられた。

文学上にも他力宗のあなた任せを守つた俊成は、大きな意志を予想した。唯、心寂（シヅ）かな精進によつて、待つべき神興を考へて居たらしい。彼は、感謝の念を持ち易かつた。彼は、すぐれて印象的な叙景詩にも進んだ。此頃から、歌の大家とある者は、どこか習ひ手と違つた姿を作つて居ねばならぬと言ふ考へを持つた様だ。人々には、叙景の歌なども作らせてゐたが、自分では、今一つ上の位と思はれる処を、行かねばならなかつた。玉葉・風雅の優れた歌風を作つた為兼もが、自身は思ひ入つた形を見せようとして、不思議な作物などを残した。あゝした師範家の意識は、俊成にも動いて居たのである。前に掲げた藤原忠良の歌や、若い頃の良経、或は式子内親王、殊に著しく宮内卿に出た歌風、さうして新古今の基調になつた感覚的な描写態度と、緊張した語感との調和は、恐らく彼の唱導の最適合した時代の好みでもあつたのだらう。彼はねつとり調と、たけ高調とを融合させ、艶なる境地に達しようと目ざした。

唯えんにと言ふ語の用語例の多方面であつたことが、概念を煩してゐた。「艶」の字を宛てる程、美しい方面へ傾いて来てゐた。「言はゞ不得（エニ）」――言はうとすれば言へないで――の句の固定した形えにの変形だと言ふことは忘られて来た。唯の「妙不可説」の意にもとり「不可説の美」にも通じ、解説・飜訳以上のものと言ふ義にも

とれた。かうした術語の不精確から、伝統は幾つにも岐れるのが常だ。動揺してゐる日常語によつて、学術上の概念を定めたので、歌の様態の上の幾種かの型は、所謂三歌式以来、各家皆(みな)術語を異にして居る。其が平安末に、流派々々が明らかに立つと共に統一せられて来たかと思ふと、又、部分的の変改が加つて来る、と言つたあり様だ。我先に異色を立てようとするのである。而も、術語の概念の範囲についての争ひなどのなかつたのは、不思議である。唯、幽玄態と言ふ語は、人気があつた。俊成が強調し、新古今歌風の目標になつてゐた。其為、後々歌道師範家・連歌師などが、愈々、語に神秘性を帯びさせて来た。

新古今と、其前後とは各(おのおの)違つてゐる。此時代より後になると、禅宗が渡来して、隠者階級や歌学者に、其方の考へ方を利用する者が出て来た。だから、俊成前後では、思索法からして違つて来てゐる。俊成のは、前にも述べた通り、えんな歌、其辞句以外に風姿から生れて来る気分のひそかで微かで、纏綿する様に感ぜられるもの、かう言つた静的のものであるが、新古今になるとえんの外に、たけの高さを加へて来てゐる。

うちしめり　あやめぞかをる。時鳥なくや　五月の雨の夕ぐれ（良経――新古今巻三）

良経の此歌は千載・新古今の幽玄と艶との岐れ目を示すものであらう。調子の纏綿

して居る処は、俊成風である。「あやめぞかをる」と「時鳥」との関係は、知識的には断れて見えるが、情調的には続いてゐる。境地は印象しにくい。「時鳥なくや五月」は、古今集から出た本歌だけに「時鳥なくや」が枕詞にとれる。時鳥は鳴いたのか。唯五月の雨の夕ぐれに、あやめがかをつて来ると言ふのか。どちらにも結著のつかない気分に残される。此が次義のえんで、其どれと言ふ刺戟もなくて、全体から来る幽雅な美を、仮感の方からも感じたのだらう。枕詞と採つた方が歌としてはよいが、困ることは、此頃の枕詞が、又さうした概念で考へられてゐたのだ。此歌は、新古今式には幽玄でないが、此を印象的に、聯想の余地を作つてたけを出して来たら、やはり幽玄に入るのだつた。

枕詞・歌枕といふ語も、常に動いて居たので、第一義は既に述べたが、而も疑ふべきは新撰髄脳で、果して公任作かどうかと思はれる程だ。枕は歌の上の常用語で、必一つは置かねばならぬ意義のものと考へてゐる。其語を据ゑる事によつて起される所の幻影を、歌全体が被る。だから、上の句にまづ置場処をきめて、実相を描写した下の句に、其気分を匂はしかける。基調主題、即、頭の位置を定める枕に似た義の考へ出された事が見える。其中から、古くて、単語と言ふより、句の形をとつて居るものと、枕詞序歌をも込めて枕詞と言ふ様になつたらしい。

わりに古い歌枕は、初めは、古書に出た地名・行事の称呼・日常語の雅訳したもの

などを言うて居た様である。即、名所・人事・季題の定まる基で、同時に、異名を問題にさせ初めたのである。古語及び意の訣らぬものを、現代の物に推し当てた死語、漢・仏籍の語を直訳したものなどが、段々出る導きをした。さうして、俊頼が民間伝承を入れる因にもなつたのだ。歌の上の文学用語であると共に、歌枕は、本来の用として、歌の風韻を作るものであつた。此が連歌に入り、誹諧に入つて「座」となる。其放散する風韻が、一聯の気分を統一する様になつた。其が誹諧の盛んになるに連れて、季を専らとする風に傾いて行つたのだ。

和歌及び歌学は、一つで、学問と考へられた。創作の才は、学識によつて定まるものと見た。歌枕其他、故事・格式を知らねば作れぬものと考へたからである。俊成以前から遠く兆して居たのだ。頑なに信じ、愚かに伝来を重んずる武家時代では、和歌を作る事は学者となる事であつた。だから、連歌が文学となり、和歌は学問と考へられた。連歌を作る為にも、学問として、短歌及び其系統の物語を修めねばならぬと信ぜられた。さうして、誹諧は連歌に対して、段々に、其昔、連歌が和歌の余興であつた様な位置に直つた。

新古今同人が俊成の発見を具体化したのが、其前の恋歌である。彼等は描かうとするかはりに、文章の渦まきに捲き込まうとした。倭魂をつきつめて得ようとした。即いろ好みの生活を歌に表すのである。恋歌を作るのに、様々な複雑な状態の心理

をも考へねばならぬ様に恋の題は殖えてゐた。一方古く歌の主題の向ふ至極地は、恋愛にゆかねばならぬ様になつて来てゐた。其故、恋はすべての歌の枕である様に考へられ、恋歌気分を総ての歌に、被せようとして来た。其が最著しく本質的に恋歌気分を纏綿させる様になつたのは、此集である。恋歌を主題として、幽玄に徹しよう試みに進んだのである。

隠者階級の種蒔き鴨長明には、先輩があつた。俊頼の子の俊慧法師である。家学の伝統に執する必要もなく、神仏にも著(ヂヤク)せず、当代の歌人に対しても、自由につき会つて居たやうだ。俊頼のたゞごと主義は、歌に従来の歌枕以外の語を入れ、優美と考へられて居ない事象をも優美にすることで、其結果は却つて、奇歌を作つた。俊慧は此考への概念を改めて、技巧に関心せず、平々と一気に歌ひあげて、たけある歌を作らうとしたらしい。だから感激と気魄とに任せてゐたのである。かうした風格は、隠者文学の先型となつたのであらう。隠者は、古来社会の制度外である。此に入ると、階級的制約を離れるから、上流の人と接するにも、従来の作法によらないでよい事になり、自由に出入りが出来たのだ。つまり僧侶と同じ待遇を受けるのであつた。だから後ほど、名だけ法師で半俗生活を営んで居るものが殖えて来た。同じ感興派でも、俊慧の、伝統の固定した鈍さを持つたのとは別に、西行は感傷性に富んで居た。西行は、此まで、平安朝歌人の心づかない発想法を発見した。歌枕や、

歌の制約に囚はれないで、歌ふことであつた。実感を包んで出す衣が、三十一字であつたのを、実感そのまゝ皮膚となり、肉となる事を知つた。彼も、常に都に上つて居たら、其歌の半分が既にさうなつてゐる様に、先づ屏風絵に描き替へ、物語絵に写し改めた様なものばかり残したであらう。彼の雲水生活が此を救ひ、様々の風物・人事に触れさせ、感傷性を鍛へて悲劇的精神を作つた。だから彼の作物のよい物は、蔭に感傷性を蔵して居る。其気分に融しこんだ自然であり、人事であつた。西行も、人事を詠む時は、自然を受け入れる様にはゆかないで、歌の匂ひを思ひ、たけを整へ、恋歌じたての作物をとつた。芭蕉が、彼の作物から悟つた「しをり」や「さび」は、悲劇的精神から出たのであつた。わびしい・かすかな・ひそかな心境の現れた作物について言ふ語である。しらべを境にして内的に観察してさびと言ひ、形式的に感受する静かな曲折の連続を、しをりと言ふのだ。

かうした先輩や、教導者の後に出られたのが、後鳥羽院であつた。万葉の昔から、当代に亘り、すべての歌風と、歌学の伝統を網羅しようと努められ、同好者の間に濃い雰囲気を愈密にしてゆかれた。

そこへ、至尊風のしらべが時に出て来ては、新古今風の中に、大がらな味ひを加へた。結局「細み」の出て来る事は稀になつた。当時で言へば、近世の大歌人たる経信以来、皆たけを高める事に努めて居た。「細み」を出す西行風の人があつても、僧

侶の歌を見る態度で鑑賞したから、内容のわびしさだけが訣つて、其しらべは寺家流の平俗体と感ぜられたであらう。感傷性でなかつた院は、西行のわびしさからすら、えんな味ひをのみ吸収せられたらしいのである。

院の好みは、歌合せ・連歌・誹諧以外の芸術・遊戯にも広かつた。白拍子の舞は勿論、唄も嗜まれて、白拍子合せすら行はしめられた。今様は王朝末に外典凝りの公家の間に、朗詠に替るはいからな新様式・新内容の文学として行はれ出したが、此も謡ふ白拍子たちの今様詞曲の固定や、新しく起つた宴曲其他の為に圧せられて、里から再、寺へ戻つた。作歌者も、僧侶階級に止るやうになつた。まだ此頃は、前代のなごりで、文学として行はれたことは、前にも述べた。此文学を通じて、讃歌の味ひも這入つて居る。寺家の講式・説経などの節まはしや、内容も影響して、歌枕の制約などは蹶飛ばして、叙事的の態度も、歌の上には出されて来た。此芸謡調は、院の御製に著しく出て来た。良経の方には、此を飜案した歌がある。院のは、しらべの上に出された。此から見ると、院の方が良経よりも味ひは体得して居られた。芸謡中の語は、既に以前にも、作中に詠みこんだ人もあるが、院のは、其なげやりぶしの拍子が其まゝ出てゐる。

ふる郷を、別れ路に生ふる葛の葉の　秋はくれども、帰る世もなし（増鏡）

思ひ出づるをりたく柴の　夕煙。むせぶも嬉し。忘れがたみに（新古今巻八）

秋されば、いとゞ思ひをましば刈る　此里人も、袖や露けき（玉葉巻四）

思ふこと　我が身にありや。空の月。片敷く袖に、置ける白露（新後拾遺巻五）

だから此等の歌なども、従来の歌にすると同じ鑑賞法で見ては、間違ひである。西行のわびしさよりも、民間のため息調をいちはやく理会せられたのだ。上方・江戸の長唄・端唄・浄瑠璃などを通じて出て来る唄の利き文句には、古くからの伝襲が多い。地方の民謡には、まだ完全にも、崩れた形でゞも、室町時分の俤を残した歌が、現実に謡はれてゐる。院の御製に、江戸の中頃や末に起つた歌浄瑠璃や、端唄・小唄の発想法や、其感触が交つてゐても、不思議はないのである。平安末の雑芸（ザフゲイ）には、江戸の初期にも、まだ節の末が残つて居た。貫之や清少納言の興味を唆つた童謡・小唄・雑芸などより、又梁塵秘抄の讃歌・神歌以外の雑歌――催馬楽・風俗式の内容よりも、更に新しく――次に起らうとしてゐた閑吟集などに採用せられたしらべ・感触である。誰も成功しなかつた民謡調を、存外すら〳〵としらべ出されたものと思ふ。

後鳥羽院の「思ひ出づるをりたく柴の夕煙。むせぶもうれし。忘れがたみに」の歌と関係のある

何とまた　忘れてすぐる袖の上に、ぬれてしぐれの　おどろかすらむ（家長日記）

なども、「何とまた」からして味ひが違ふ。頼政の「これ聞けや」などの系統である。此等の御製は、歌としての値うちは別として、長い陣痛の後に発生するはずの文学様式を、わりにたやすく暗示せられた。併し此が、一時の試みとして過ぎたのは惜しかつた。

新古今の同人等の、道ぐさに行きはぐれた正しい道は、玉葉の為兼によつて明らかに具体化せられた。併し、後鳥羽院の、或は無意識に追求して居られた所の口語脈の歌は、其まゝに絶えて了うた。此が順調に育てば、なげぶし――の古い物――などよりも、もつと正格な文学様式としての、新詩形が出来たかも知れない。為兼に完成した態度は、遥か後、明治大正に到つて、更に正しく実生活を裏打ちにした。経信や俊成、俊慧や為兼等の理想したらしい境地は、もつと深く細やかに開拓せられた。さうして、短歌の本質の限界で出来る限りの、変化はした様に見える。併し、口語発想による様式は、今におき、成立しては居ない。５７５７７の形に、口語律を妥協させ、個性の新しい姿を折り枉げて居る。後鳥羽院の時代よりも、遥かに、短歌律と口語律とは別れて来てゐる今日に、かうした試みは望みがない。若し、院の此方面の為事が完成してゐたら、わりに順調に進んで来たらうにと思ふ。

事実、院ほど、本質的にしらべを口語脈にし、発想法をばある程度まで変化せしめた歌人は、明治大正の新歌人の間にもなかつたのである。此試みの、試みとして終

つた事は、後鳥羽院の態度によるのである。出来心からの享楽作物として作られたのに過ぎなかつた。其に、度を越した趣味の広さが、こんな点にばかり、渋滞させてゐなかつたからである。でも、文学史上のあの時代の事情から見ると、院の行くべき歌風は、茲にあつたのだと思はれる。

後鳥羽院の性格と時代の好みとは、院の努力と執著とで新古今までは、引きづり揚げられて来た。併し、玉葉集に達するまでに、時代は背いて了つた。其は承久の事変があつた為ばかりではない。後鳥羽院御一人の為事として、静かに個性を貫いて行かれたら、行きついたはずのものであつたのに、あまりに道伴れが多きに過ぎたのである。後鳥羽院御自身すらも、自ら拍子をとつた声の波のてに溺れて、あらぬ方へ〳〵と抜き手をきつて居られた。さうして、ひよつと首を擡げた処に、偶然あつた新しい島に上つたかと見る中、再、復波を潜かれた。

文学朋党が、一人の為に率ゐられてゐる時は、常に、正しい道を失ふ。後鳥羽院は盟主として、その朋党の間に醞醸せられた潮流に、第一義の素質的創作動機を落された。さうして、第二義以下の趣味や、一時的な興奮を、逐ひ続けてゐられたのである。さうして、其盲動から達したところも、一つの文学の新しい処女地ではあつたけれども、追随者の向ふ方角に気どられて、自ら亦踵を返された。盲動であつたが為に、群行の中で、静かに一個の芸術を絞り出す思案をする間がなかつたのだ。

西行は、ともかくも個性に徹した文学を生んだ。其は、根本的に多少の拗曲を含んでゐたが、何にしても、江戸に到るまで、隠者階級の生活態度に、一つの規範を加へた。芭蕉は、彼の作物からわらひとわびしさとを、とりこんだ。さうして芭蕉自身の絶え間ない文学的死と、復活とによつて、完全に主義とし、態度とした。さうして其影響を、国民の生活情調に滲み入らせた。孤独にして悲劇精神を持ちこたへて行つた西行の為事は、芭蕉の主義宣布以前に、近世日本の正しい芸術傾向と見做されてゐる心境をつくりあげてゐた。西行既に主義態度を思ひ到らないでも、実感と個性とに徹する事によつて、実現してゐた。

勿論西行とても、態度として、幽玄主義をとつたこともあつた。けれども、其素質が、真の寺家風でなく、堂上風にも向かぬわびしがりとうき世知りであつた。其事が、却つて思はぬ方向で、幽玄は、神秘でもなく、妙不可説でもない事を証明する作品を生んだ。自然に持つた様な理会で、人にも対してゐた。自然其物に向つても、人に対する如き博い心と、憐みとを持つことを得た。俊成の「鶉なくなり」の歌は、其かみ俊慧法師の加へた批判を、今も変へる事の出来ない弱点を備へてゐる。「花も紅葉もなかりけり」の定家の自讃歌も「浦の苫屋」又は「秋の夕ぐれ」の語の持つ歌枕式の、知識感銘を忘却した後世では、どう心持ちを調節しても、野狐禅衆の幻としか見えない。

「心なき身にもあはれは知られけり」も、その一類の主義から生れた文学である。が、西行として見れば、活路はある。「心あらむ人に見せばや」の本歌の「津の国の難波わたりの春の眺め」を見た時、自分の外にも話せる相手を思うた本歌に、敬虔な気持ちで対したのである。能因が歌枕を書いた――?――時代と、西行の時勢とでは「心あり」といふ語の用語例も非常に変化した。抽象化せられ、理想化せられた其内容は、前にも述べたとほりである。西行自身などを典型的なものとせなければならぬ生活情調を意味する事になつて来た。「心ある」状態が「あはれ知る」心境を中心にして「いろ好み」の情趣と、段々離れかけてゐたのだ。王朝末に寺家の作風から導かれた新しい文学態度だつたのである。

だから「心なき……」と言うても、反語を含んだ遠慮を表す意味のものではなかつた。春のけしき其他から刺衝せられて「心ある」状態に入る事の出来ぬ我からも、感じる事が出来る。わびしさ・寂しさを思ひ沁ませる風物の味ひを、概念式に知る事が出来ると言ふのである。かうした「こゝろ」がどういふ風に、新古今の作風に触れて行つたかを示す為に、私としての解説を加へて置かう。

人里遠い山沢(ヤマサハ)で、身に近く鴫(シギ)のみ立つてはまた立つ。此ばかりが聞える音なる、夕ぐれの水際に来てゐる自分だ。まだ純粋な内界の事実とはならない外的情趣。其だけは、古人たちの言ふ所が、此だなとまでは直観が起つて来る。かうした事が、少

し誇張せられて出てゐるのである。

「鳴たつ沢」の、地名でないと言ふ説が、有力になつて居る。けれども、歌枕の上の固有名詞と言ふ物ほど、あやふやなものはない。一度歌の上に有力に用ゐられたものは、歌枕となり得たのである。歌枕に入れば、実景を背景にして固有名詞感を持たせる様になる。鳴たつ沢の風色を思ひ浮べると同時に、歌枕なるが故の地名的理会が、人々の気分に起つたのである。土地としては優雅な固有名詞を持ち、幻影として伴ふは、其沢の名に負ふ寂しい鳴たつ様である。此関係は、誹諧・発句の季題の効果同様であつて、其導きを為すものであつたのだ。

かうした幻影を被つたかうした土地に、秋の夕ぐれ、孤影を落して立つ様をも思ふ事の出来た当代の人には、心なき身といふ語も、決して反語とはとれなかつたであらう。俊慧に言はせれば「知られけり」が「野べの秋風身に沁みて」同様の見方から「腰の句したゝかに言ひ据ゑたり。あはれ乏し」とでも言ふだらう。けれども此歌、西行はやはり時代的文学態度から、極めて自然に作り成したので、近世の人の考へる様なこけおどし風な考へは、まじへなかつたらう。

後鳥羽院は、心ある方であつた。併し其は、前代の用語例に入るものである。当代の用法では、もう完全な「心ある」ものではなかつた。西行等の作物を中心として見られる「こゝろ」は、いろごのみに添へる一種の匂ひとして、とり込まれたに過

ぎない。恋愛の孤独観や、風物の唆る哀愁、かうした方面に、影響が来た。孤独であつてもかそかなものではなかつた。悲しくても、涙に誇りを感じる廃頽味を持つてゐた。此が一脈の糸筋を、前代以来の雑芸・小唄と引く、閨怨のあはれさであつた。だから、心ある方に進まうとすればする程、前代の、いろごのみ・ものゝあはれを知ると言ふ内容に入るばかりであつた。院の如きは、平安中期ならば、典型的な心ある人であつたはずだ。が、後鳥羽院は、寧、太みに徹し、たけある作物と生活とを、極点まで貫かれたらよかつたのである。独り思ふ境涯に立つか、或は素質がさうだつたなら、群集の中にゐても、孤独を感じ得たであらう。が、院には、さうした悲劇的精神は、此隠岐本を抄して居られる間にも、やはり徹底しては、起つてゐなかつたものと思はれる。

或は思ふ。大きな永遠の意志があつて、至尊風の歌風を貫かさうと言ふ方に、院を向けてゐたのかも知れない。真のこゝろを、至尊族伝来の太みから拓かせよう、と企てゝ居たものと思ひ見ることも出来よう。ある畏しい驚くべき時運の退転を促して、享楽生活から一足飛びに、孤独を思ひ沁み得る、沖つ国に据ゑ奉つたのかも計りがたかつた。でも、院の持たれた太みは、あまりに享楽の色合ひを帯びてゐた。院に於て、此等の調和は、廃頽主義の韜晦味を基礎としてゐる様な形をとつた。若し、後鳥羽院が、至尊風の気稟の上に、真の孤独の境涯を拓かれたとしたら、さうした

民謡風な末梢的興味や、新古今の健全な成長身たる玉葉集などにも止つては居なかつたであらう。

やまとたけるの尾津ノ崎に忘れ置いた十束劒は、時を経ても、一つ松の枝に、さながらに残つてゐた。「尾津ノ崎なる一つ松あせを」の歌は、古代人の理想的人格にのみ考へた、無碍孤独の境涯から出た物であつた。朗らかで、こだはりのない、英雄一人の外には、行く人のない天地であつた。西行から芭蕉へ伝つたこゝろは、自然主義上の普遍性であつた。忘れてゐた共通を、とり出すものである。効果は謂はゞ、平面的の拡りを持つ。此に対して、人生に新しい真理の附加せられるものゝあるはずである。謂はゞ、垂直的に我等の生活を引き上げて行く、と言つた態度の文学が、現れなければならない。従来の文学論や審美学は、壮大な美を空想して来た。而も、彼等は個性以外に、境涯と伝統とが、壮美を表す要件である事を考へ落してゐる。至尊族の太みの文学が、其適例である事などは、勿論顧みられてはゐない。

やまとたける或は、大国主・大鵠鷦鷯天皇（オホサヾキ）・大長谷稚武天皇（オホハツセワカタケル）に仮託した文学は、所謂美的生活に徹した寂しさ、英雄のみが痛感する幽（かそ）けさを表してゐた。私は、此院がかうした無碍光明の無期（ムゴ）の寂寥の土に、たけびをあげられずにしまうた事を残念に思ふ。

やまと心の内容も、平安王朝では既に、変化し過ぎて居た。此君子理想の素質は、

実にいろ好みと同一内容を持つて居た。而も、女房から隠者へとおし移つた、文壇の中心潮流は、此意と嫉みと、失恋（フルサレ）とを、どう整理して行くかといふ事を、主題としてゐた。而も、隠者の文学は、常に社会に対して、優越感を持つてゐた。はぐらかしと、苦笑とを以て、一貫したものであつた。あきらめはまだよい。世人に向つて、無責任な人生観を強ひもした。芸謡・民謡或は、文学作物が、此態度から生れたとしたら、どうしても、廃頽味を深くしないはずはなからう。新古今と後鳥羽院の作物が、愈進んで益々（ますます）廃頽趣味に近づいた理由は、今までの長談義の中心にしてゐるものであつた。即、女房から隠者へ進み入つた世の姿が、其まゝ新古今及び遠島抄並びに、後鳥羽院以下の作物の文因をなしたのであつた。遠島抄といふ名、実は、後鳥羽院口伝と称する歌学書の異名なのをこちらへ移し用ゐる方が寧よい。

七　遠島抄の価値　一部抄出

隠岐本新古今集の価値は、三矢先生と武田との解説に見える様に、新古今集の成立に細やかな見方を授けてゐる。こゝにも文学史との離れぬ関係のあることは、勿論である。所謂隠岐本は、正確には「新古今抄」を含んだ「新古今集」の最善本である。後鳥羽院蒙塵前の最終の姿を伝へた、謂はゞ決定版――版ではないが――とも

見るべきものに、更に遠島抄（仮りに名づける）を得て書き込んだのである。だから、流布本新古今に対する穏岐本関係と同様、隠岐本の中から、遠島抄を独立させて考へて見る事が、大切である。隠岐本からは、新古今集選者個人の態度・標準・鑑識などが大体窺はれる。其処から、ある選者の批評家としての態度の由来する所なる、作者としての傾向・内生活を、もつとよく知ることが出来る。今一つ、時代全体の理想・主義・趣向が見られる様なこともある。

遠島抄では、後鳥羽院の、わりに拘束のない鑑賞が窺はれる。しかも隠岐本全体と比較して行くと、態度の遷移は、ある点まで現れて来る。かうした遠島抄と、定家撰進の新勅撰集とを比べて見ると、おなじ新古今集を出て、どういふ道筋を通つて岐れて行つたかゞ考へられる。定家は、後に新古今の技巧をある点まで超脱する事が出来たのか、其とも以前は、時流を逐うて其を顕さなかつたのか、此はどちらも見られる。拾遺愚草を見ると、無技巧に近い物や、平俗に陥つたものが、年齢に関係なく交つてゐる。だが、新勅撰は言ふまでもなく、為家以後の二条伝統は勿論、冷泉派の、等しく標準としてゐるのは、定家晩年の歌風である。そして其が、後世堂上派の無感激な物に移つて行つたのを考へ合せると、定家は可なり変化したのである。其は、彼の教へを受ける様になつた新興階級の武家の知識・素養の劣つた理会・発想に相応する様に努めた所からも来たであらう。ともかくも、王朝末に起つ

た基俊以来の平俗主義に戻つたのは事実である。

遠島抄の態度を見るには、棄てられた歌や、切り込まれた歌の側から、はひつて行けばよい。まづ、伝説的に名高い歌、或は一世に騒がれたなどいふ物に向つて、よほど批評が解放せられて来てゐる。次に、ある主義や傾向に隠れて、何でもなくて、過当に評価せられて来た物や、空虚な内容を、おほまかに見える無感激な調子で表したものなどが、却けられて来た。平俗なあてこみや、弛んだ調子などが、明らかな截り出しの標準になつてゐる。

院にとつては、技巧は全生命であつた。技巧の動力たるしらべが、歌の全体であつた。遠島抄になつても、さうした方面に異色を持つ物は、出来る限り保存せられた様である。其に、新古今時代から著しく見えた傾向は、古典的な興味の、薄くなつてゐる事である。小唄式の技巧や、音律などがとり込まれたことは、既に述べた。枕詞・序歌は、必しも喜ばれず、本歌も、技巧の本流ではなくなりはじめて来た。縁語の勢力は、しらべに交渉が尠い処から、大した問題にならなくなつた。かけ詞は、調子の曲折を作ると共に、意義の快い転換と、切迫とを起し、自ら外形にも緊張感を来す。此意味に於て、其新味のある物は、愈喜ばれる様になつて行つたものである。此等の傾向は、新古今集各本に通じて言へることでもあるが、遠島抄の中心態度は、茲に在るのである。

其は、耳からする芸謡・民謡類の、雑多な影響のある事は勿論であるが、目から入る文を読む時に起る、音律感からも来てゐる。私は、連歌に詠まれる人事や、歌詞などから、主として導かれてゐる様に思ふ。王朝末から段々、たけの意識が明らかになつて来てゐたのを、新古今で極度に、其を伸した結果、近代的感覚を喜ばす様なしらべを欲する様になつて、茲まで行き著いたものと思ふ。

万葉びとの生活

一

飛鳥の都以後奈良朝以前の、感情生活の記録が、万葉集である。万葉びとと呼ぶのは、此間に、此国土の上に現れて、様々な生活を遂げた人の総べてを斥す。啻に万葉集の作者として、名を廿巻のどこかに止めて居る人に限るのではない。又記・紀か、類聚歌林か、或は其外の文献にでも、律語の端を遺したらう、と思はれる人だけをこめて言ふのでもない。此時代は実は、我々の国の内外の生活が、粗野から優雅に踏み込みかけ、さうして略、其輪廓だけは完成した時代であつた。此間に生きて、我々の文化生活の第一歩を闢いてくれた祖先の全体、其を主に、感情の側から視ようとするのである。だから、其方の記録即、万葉集の名を被せた次第である。政治史より民族史、思想史よりは生活史を重く見る私共には、民間の生活が、政権の移動と足並みを揃へるものとする考へは、極めて無意味に見える。此方面からも、万葉人を一纏めにして考へねばならなかつたのである。

其理想の生活

彼らにとつては、殆ど偶像であつた一つの生活様式がある。彼らの美しい、醜い様々の生活が、此境涯に入ると、醇化せられた姿となつて表れて居る。

其は、出雲びとおほくにぬしの生活である。出雲風土記には、やまと成す大神と言

ふ讃め名で書かれて居る。出雲人の倭成す神は、大和びとの語では、はつくにしらす・すめらみことと言うて居る。神武天皇・崇神天皇は、此称呼を負うて居られる。倭成す境涯に入れば、一挙手も、一投足も、神の意志に動くもの、と見られて居た。愛も欲も、猾智も残虐も、其後に働く大きな力の儘即「かむながら……」と言ふ一語に籠つて了ふのであつた。倭成す人の行ひは、美醜善悪をのり越えて、優れたまことゝして、万葉人の心に印象せられた。おほくにぬし以来の数多の倭成した人々は、彼らには既に、偶像としてのみ、其心に強く働きかけた。

我々の最初の母いざなみの行つたよみの国は、死者の為の唯一つの来世であつた。而も其いざなみすら、いつか、大空のひのわかみこに遷されて居る。此は、万葉人の生活が始まる頃には、もう兆して居た考へである。人麻呂は、倭成す人の死後に、高天ノ原の生活の続く事を考へて居る。而も其子孫に言ひ及して居ない処から見れば、一般の万葉人の為には、やはり常闇の「妣の国」が、横たはつて居るばかりだつたものであらう。理想の境涯、偶像となつた生活は、人よりも神に、神に近い「顕つ神」と言ふ譬喩表現が、次第に、事実其ものとして感ぜられて来る。唯万葉人の世の末迄、あきつみかみを言ふ時に、古格としては、とのてにをはを落さなかつたのは、意義の末、分化しきらなかつた事を示して居るのである。

二

倭成す神は、はつ国治（シ）る人である。はつくにしろす・すめらみことの用語例に入る人が、ひと方に限らなかつたわけには、実はまだ此迄、明快な説明を聴かしてくれた人がない。舌が思ふまゝに働く時を、待つ間だけの宿題である。

其と一つで、おほくにぬしだけが、倭成す神でなくて、神々があつたのである。神々の中、日の神を祀る神がはつ国しつた時に、母なる日之妻（ヒルメ）と、教権・政権を兼ね持つ日のみ子の信仰は生れた。日のみ子は常に、新しく一人づゝ生れ来るものとせられてゐた。日のみ子が、血筋の感情をもつて、系統立てられると、日つぎのみ子と云ふ言葉が出来る。つぎは、後置修飾格で、つぎ＝日のみ子といふことにも解釈出来る。

かうして、神々の宗教の神学体系が立てられた。併（しか）し、江戸の古代研究者は、此変形には、目をつけずに過ぎた。此がほゞ、藤原の都頃のことゝ思はれる。神学以前に長い神々の物語の時代が、なければならぬ筈である。飛鳥以前に統一なき神々の行状を、口から口へ持ち伝へた、長い時間があつたに違ひない。

古事記・日本紀は、新しい神学の基礎に立つて、さうした断篇を組織したまでの物である。三つの古風土記（九州の、二つには、私は著しい近世的の臭ひを、感ぜな

いではゐられぬから、省いた）の中、記・紀と、一番足並みを揃へてゐるのは、出雲風土記である。常陸のになると、此体系を度外視する、理智の眼が光つてゐる。其で、此書の裏に、一貫した神学があらうとは見えぬ程、恐しく断篇化した記述法を取つてゐるにも拘はらず、神を失はうとしてゐる者の偶像破壊に過ぎないといふ事は見えてゐる。時代は其と、いくらも古くはあるまいに、播磨風土記に現れた断篇風な記述は、確かに神学以前の不統一な面影を残してゐる。ほんとうに、無知な群集の感情其まゝである。

出雲には、おほくにぬし以上の人格を考へる事が出来なかつたから、其風土記にも知られ過ぎた神としての彼の生活は、其輪廓さへも書く必要がなかつたのである。処が播磨風土記に現れたおほくにぬしは、まだ神学の玉の緒に貫かれない玉の様に、断篇風に散らばつてゐる。あまりに、記・紀を通して見たおほくにぬしと距離があり過ぎる。尤（もつとも）、主人公として現れたおほくにぬしの名を、他の誰の名と取り換へても、さし支へはないわけである。だがさうすれば、神話・民譚の上の或性格に属する話を、取捨する標準は、神話・民譚以後の神学を以てする事となる。どんな話でも、物語時代のおほくにぬしの性格を組み立てゝ来た一要素なることは、事実である。或逸話は、おほくにぬしの性格として持つに適当な、経歴の一つと考へられて来たのである。

すくなひこなとの競走に、糞ではかまを汚した童話風な話があり、あめのひほことの国争ひに、蛮人でもし相な、足縄投げの物語りを残してゐる。醜悪であり幼稚であることが、此神の性格に破綻を起さないのである。普通人其儘の生活を持つことが理想に牾（もと）るものではない。

嫉みを受ける人として

多くの女の愛情を、身一つに納める一面には、必、後妻（ウハナリ）嫉みが伴うてゐる。万葉人の理想の生活には、此意味から、女の嫉妬をうける事を条件とした様に見える。おほくにぬしの、よみから伴れ戻つた嫡妻（ムカヒメ）すせりひめは、へらの様に嫉み心が強かつた。八十神と競争して取り得たやかみひめも、彼女の妬心を恐れて、生みの子をば、木の股に挟んで逃げた。倭への旅に上る時、嫉妬の昂奮を鎮める為「ぬばたまの黒きみけし……」の歌を作つてゐる。が其時に、嫉み妻に持つた愛は、ぬなかはひめの門に立つて唱和した歌に見えたものと、変らぬ美しい愛であつた。

男には諸向き心を、女には後妻（ウハナリ）嫉みを認めてゐたのが、この頃の夫婦関係であつた。「女大学」の出来る様に導いた世間は、其以前にかうした愛の葛藤の道徳を認めてゐた社会を無視してゐたのである。

教養あるものは、笑うてゐたが、妻敵（メガタキ）うちは近世まで、武士の間に行はれてゐた。此を笑ふ武士と、これを面晴れと考へる武士とが、尠くとも、二三百年は対立して来

た。

江戸より前の武家の家庭では、後妻（ウハナリ）うちが頻々と行はれた。誠に今も残つてゐる絵が示す様な、百鬼夜行を見る程な荒い復讐手段であつた。相手の家の雑作調度を、大ぜいで攻めかけて壊して来る。其が悪事とは、考へられてゐなかつたのである。我々の国の乏しい文献は、家庭生活に対して頗（すこぶる）冷淡であつた。戦国以前に、どうした嫉妬の表示法を主婦たちが持つてゐたかを伝へてはゐぬ。併し、夫の殺伐な気風にかぶれて、戦国の妻が考へ出した方法とばかりは受け取れない。

もし本朝妬婦伝を撰るなら、人の世に入つてからも、列伝に這入る者は、だん〳〵ある。仁徳のいはのひめ・允恭のなかちひめ、ずつと下つて、村上の安子の如き方々は、其尤なるものであらう。

とりわけ、いはのひめは嫉妬の為に、恋しい夫の家をすら、捨てた。嫉む時、足もあがゝに、悶えたとある。きびのくろひめ・やたのわきいらつめに心を傾けた仁徳天皇は、いはのひめに同棲を懲めるのに、夫としての善良さを、尽く現された。凡ての点に於て、人の世に生れて出たおほくにぬしとも言へる程の似よりを、此天皇はおほくにぬしに持つて居られる。其は殆ど双方の伝記で解釈のつかぬ処は、今一方の事蹟で註釈が出来る位である。今其一つを言はう。おほくにぬしの上に、明らかに見えない事で、仁徳には著しく現れてゐる事がある。

倭成す神の残虐

めとりのおほきみは、帝を袖にした。はやふさわけに近づいた。二人を倉梯山に追ひ詰めて殺したのは、理想化せられた尭舜としては、いき方を異にしてゐると言はねばならぬ。

おほくにぬしが、白兎を劬つた様に、此帝にも、民の竈の「仁徳」がある。此帝の事蹟では、儒者の理想に合する部分だけが、強調して現されてゐる。

やまとたけるは、無邪気な残虐性から、兄おほうすを挫き殺した。併し雄略天皇程、此方面を素朴に現されたのは尠い。此等の方々の血のうちに、時々眼をあくすさのをが、さうさせるのである。

すさのをの善悪に固定せぬ面影は、最よく雄略天皇に出て居る。彼の行為は、今日から見れば、善でも悪でもない。強ひて言はうなら否、万葉びとの倫理観からは、当然、倭なす神なるが故に、といふ条件の下に凡てが善事と解せられて居たのである。仁徳の御名はおほさゞき、雄略はおほはつせわかたけるのすめらみことと謚せられてゐる。其二つを合せた様に見えるをはつせわかさゞきのすめらみことなる武烈天皇が、わが国のねろとも言ふべき伝記を、書紀に残されたのも、単純な偶然として片づけられぬ気がする。先の二帝の性格に絡んだ万葉人の考へを手繰り寄せる、ほのかながら力ある、一つの手がゝりではあるまいか。

三

此話を進めてゐて始中終（しよつちゆう）、気にかゝつてゐる事がある。私の話振りが、或は読者をしておほくにぬしの実在を信じさせる方へ〳〵と導いてゐはすまいか、といふ事である。昔の出雲人が、大勢で考へ出して、だん〳〵人間性を塗り立てゝ来た対象に就て云うて来たのである。おほくにぬしの肉体は、或は一度も此世に形を現さなかつたかも知れぬ。併し、拒む事の出来ないのは、世々の出雲人が伝承し、醞醸して来た、其優れたたましひである。神代の巻に現れるどの神々よりも、人間らしさに於ては、其色合ひが濃く著しい此神に、ほのかながらも変つた見方のあつた事を伝へてゐる。地物（チブツ）の創造性として、天地（アメツチ）造らしゝ神と讃へられた事は、風土記と万葉とを綜合すれば知れる。其さへ亦（また）、神性・人間性の重ね写真を経た事は疑はれぬ。わが造化三神が、古代人の頭に響いた程の力は、おほくにぬしも持つて居たのである。どの神にも地物を創造する事の出来た時代である。我々は拘泥した物言ひを避けねばならぬ。

神々のよみがへり

恋を得たおほくにぬしは即、兄たちの嫉みの為に、あまた度の死を経ねばならなか

つた。母は憂へてすさのをの国に送つた。併しそこでも、くさ〴〵の試みの後に野に焼き込められねばならなかつた。愚かなること猫の子の如く、性懲りもなく死の罠（ワナ）に落ちこんだ。けれども其都度、復活の力を新にして兄たちの驚きの前に立ち現れた。蛇・蜂・蜈蚣のむろは、労働求婚の俤も伝へて居るが、尚死地より蘇生させる智慧の力を意味してゐる。

下つ界（シタツヨ）に来てからは、死を自在に扱ふ彼であつた。智慧と幸運とは其死によつて得た力に光りを添へる事になつて来る。焼津野の談は、やまとたけるの上にも、復活の信仰の寓（やど）つて居ることを見せる。実際此辺りまでは神か人かの弁（わか）ちさへつかない。万葉人も世が進むにつれて、復活よりも不死、死を経ての力よりも死なぬ命を欲する様になつた。択ばれた人ばかりでなく、凡俗も機会次第に永久の齢を享ける事が出来るもの、と思ひもし、望みもした。此はおほくにぬしの生活を、人々の上に持ち来たさうとする考へが、外来思想によつて大いに育てられたものと見てよからう。併し初めには不死の自信がなかつた為に、生に執著もし、復活をも信じたのである。岩野泡鳴氏が、生の愛執を、やまとたけるに見出したまでは、此方面の考へは闇であつた。命をかたに妻子を育んだ戦国の家つ子の道徳が、万葉びとの時代からあつたもの、と信じたがる人々によつて信じられて来た。

花の如きおふぃりやの代りに、万葉人たちは、水に流れつゝ謡うたおほやまもりを

持つてゐた。町人・絵師すら命の相場を「一分五厘」と叫ぶ様になつたのは、近世道徳の固定の初めの事であつた。我々の国の昔には、すぐれた人々が、死を厭ふをたけびを挙げて死んで行つた。

かういふ世であつたればこそ、おほくにぬしは死なゝかつたのである。其復活は信仰の俤を十分に伝へたと同時に、又切なる欲求を示したものでなければならぬ。此点だけは、当時の人に或は単なる理想として、持たれて居つたに過ぎないかも知れぬ。が、近世に到るまでよみがへる人の噂を、屡伝へる処から見れば、必しもやまとなす神でなくては達せられぬ境涯とも考へきらなかつたであらう。

四

智慧の美徳

純良なおほくにぬしは、欺かれつゝ次第に智慧の光りを現して来た。此智慧こそは、やまとなす神の唯一のやたがらすであつた。愚かなる道徳家が、賢い不徳者にうち負けて、市が栄えた譚は、東西に通じて古い諷諭・教訓の型であつた。ほをり・神武・やまとたける・泊瀬天皇など皆、此美徳を持つて成功した。道徳一方から見るのでなければ、智慧と悪徳とは決して、隣りどうしでないばかりか、世を直し進める第一の力であつた。此点は既に和辻哲郎氏も触れた事がある。

人の世をよくするものは、協和ではなくて優越であり、力ではなくて智慧であることに想ひ到るまでには、団体どうしの間に、苦い幾多の経験が積まれたのである。おほくにぬしを仰ぐ人々の間には、長い道徳にかけかまひのない生活が続いてゐたのであらう。

昔程、村と言ふ考へが明らかである。立ち入つて見ると、個人の生活は、其中に消えこんで了ふ。

すべての生活を規定するとゞのつまりが、村であるとすれば、村々の間に、相容れぬ形の道の現れて来るのも、極(ごく)自然な筋道である。手濡らさずに、よその村の頭をうち負した智力のぬしが、至上の善行者と考へられるのも、尤である。其が凡庸な個人の上に翻(ウッ)された民譚・童話にすら、後世式な非難の添はないのも、かうした出発点があるからである。智慧あつて思慮の足らなかつたいなばの白兎の話なども、私に、単純な論理に遊ぶ癖があつたら、兎はおほくにぬし、鰐どもは兄八十神を表したものと言ふ事も出来さうである。

さうした立ち場から、部分の類似をつきつめて行けば行く程、事実から遠のく。唯、円満に発達しきらぬ智慧の失策を見せたものとだけは、見ることが出来る。さうして此話が、おほくにぬしの智慧の発達に、ある暗示を持つてゐるものと見てもよさゝ

うである。

仁の意味

白兎の話が示した人道風な愛は、残虐であり、猾智である所の倭なす神には、不似合ひの様に見える。併し、外に対しての鋭い智者は、同時に、内に向けての仁人であつたはずである。尠くも、さうあるのを望んだ事は、ほんとうであるはずだ。残虐な楽しみを喜ぶ事を知つた昔びとにして見れば、それの存分に出来る権能は、えらばれた唯一人に限つて許される資格と考へた事であらう。智慧・仁慈・残虐は、ぱらどっくすではなく、倭成す神の三徳と見る事も出来るのである。

泊瀬天皇ぐらゐ、純粋な感情のまゝにふるまうた人はなかつた。瞬時も固定せぬ愛と憎み、神獣一如の姿である。此点から見れば、おほくにぬしは、著しく筆録時代の理想にひき直されてゐる様である。あめのさかてを拍つて、征服者を咀(のろ)うた一つの物語が、不調和に感じられるまで整理せられた性格の記述を裏切ると共に、かうした憤怒・憎悪・嫉妬を十分に具備した人として伝へられてゐたに違ひない。

村々の神主

日本歴史の立ち場から見た古代生活は、村を以てゆきづまりとする外はない。其以上は、先史遺物学者との妥協をめどにした空想に過ぎない。文献によつて知る事の出来る限りの古代には、既にかなりに進んだ村落組織が整うてゐた。村限りの生活

が、国家観念に拡つて来はじめたのが、万葉びとの世のはじめで、其確かな意識に入り込む様になつたのが、此論文の主題の結着である。

其以前は、村自身で、一つの国家と考へてゐた時代である。よその村は、敵国である。もつと軽い語で言へば、いつでも敵国となるはずの国々であつた。さういふ時代の話からしてかゝらねば、万葉びとの国民としての心持ちは、考へることが出来ない。

村を又、ふれ・しまとも、くに・あがたとも言うたのは、此時代である。みち・ひな（山本信哉氏などは、あがたをも、同類に考へてゐる）と言ふ語（ことば）は、元はよそ国・他国（ヒトクニ）位の積りが、遠隔の地方を斥（さ）す様になつたとも考へられる。あきつしま・しきしま・やまとしまは、水中の島から出た語尾でなく、却つて村の意味の分化したものと見るがよからう。三つながら、枕詞或は、直様日本の異名として感じられる様になつて来た。それは、大和朝廷の、時々の根拠地になつてゐた村名に過ぎないのである。大和の北と真中の平原にあつた村々を支配するまでに、づぬけて勢力を持つて来たのが、山辺郡大倭（ヤマト）を土台にした村だつたのである。

泊瀬の国・吉野の国などは、万葉にも平気に使はれてゐる。しまともくにとも言ふ村が、大和一国にも、古ければ古い程多かつた。大和以外で言うても、国の名を言ふ村の数が、後世の国の幾層倍あつたか知れない。しまは、くにの古語と言うてよ

い様である。さうして、此しまぐ・くにぐの中には、大和朝廷を脅かすものも多かつた。大和の国中でも、葛城の国などは、手ごはく感じられた印象を、記紀に止めてゐる。

飛鳥の村辺に、都の固定し出した頃には、国家の意識が、稍統一しかけて来たものと思はれる。此処まで来れば、どうしても大化の改新は現れなければならぬ訣であつた。あの改新の本意は、村本位の生活を国本位の生活に引き直す事であつた。段々勢力は失うて来てはゐたものゝ、尚盛り返さうけはひの見えた村を根拠とした豪族を、一挙に永劫に頭の擡げられぬ地位に置かうとする事であつた。此久しい前から、村の主長の意味の名なる国造・県主は、既に多くの貴いかばねに呼び換へられて居た。けれども尚、昔のまゝの称へが捨てられないで、国造・県主の称へを持ち続けてゐた家もある。尚遅れては、意義が変つた為、其かばねである事を忘れて、国造の上に、更にかばねを与へられたのさへ多い。

公認せられた国の外は、おほよそ郡と称せられて、国の数は著しくへつた。国々は凡てふれ（村）を語根にしたこほり（郡）の名に喚び変へられて了うた。恐らく、郡といふ語は、わりあひに新しい語であつたのであらう。其でも、旧慣によつて、私に国名を称へるものもあり、言ひ改めてもなぜか郡を嫌つて、あがた或は、多く其形式化したがたと言ふ呼び名を用ゐるものが多かつた。名こそ変れ、実は同じで、

大体に以前の国を郡とした事と思はれる。だから、国が大きくなつたと共に、国が小さくなつたと言ふ事の出来るあり様であつた。

此様に、国と郡とは内容を異にしてゐる。だから、国造・県主は多く郡の長官に任ぜられたが、国司に登用せられる理くつはなかつたのである。新制度では、国造の名さへ廃した。でも、由緒久しい処では、容易に改りはしなかつた。其ゆゑ国造であつて、他のかばねを兼ね持つてゐるのがあつたのである。国造の職分は、事実、郡領になつても変らなかつたはずである。国造の名がなくなり、郡領になつたのを、豪族の勢力の落ちた唯一の現れと解釈する人があつたら、其は、考へがなさ過ぎる。地方制度の整理・監督官庁の設置・豪族の官吏化が、此改革の肝腎の精神であつたと思はれる。が、まだ一つ大事の目的が、外にあつたのである。国造の中、後世まで国造の称へを伝へた家々は、皆神事に与る筋である。事実亦、国造は地方々々の大社の為に、官幣を受けにも、上つて来た。国造と神主とを同じ意味に使うた例も多い。廃止の後も、郡領に神事を司したのは、国造が、神職の主座にゐた事を見せてゐるのである。

村の主長であつた国造が、同時に神主であると言ふのは、どうした訣か。神に近い者で、神の心を問ひ明らめる事の出来る者が、村人を神慮のまゝに支配してゐた、昔の村々の政治を見せてゐるのである。

さうした過去へ、一挙に我々の想像を誘ふのは、斉明紀に見えた「村々の祝部」と言ふ語である。文献に照して見ても、禰宜（ねぎ）は、祝部よりは遅れて出来た職名であるらしい。村の主長なる国造は、既に神事に与ること尠く、実務を祝部に任せる方に傾いてゐたらしい。併し、大事の場合には、勿論国造が、主任とならねばならなかつたものと思はれる。神職と言へば祝部を思ふ程、此職名の出てゐるのは、為事が岐れはじめて来た事を示すのである。

宮廷の神職であつた中臣氏が、別に大中臣氏を立てゝ、本家は藤原となつて、政権に近づいて行つたのは、此事実と似てゐる。が実は、国造の宗教を破却して、主長であつて、尚（なほ）教権を握つて居る為に、村々の民と離れない豪族との間を裂く為の促進運動であつたと見る方が、ほんとうらしい。

地方の大社に関する事は、国造の代りに国守をして執り行はせる事としたのも、名は旧慣に従ふ様に見せかけて、面目を一新しようとの企てが含まれてゐたのである。国造の神に対しての関係は、子孫であるか、最（もつとも）神に親しかつた者の末であるかであつた。村人にとつては、神意は国造によつて問ふ外はない、とせられてゐた昔の記憶が、まだ消えきらない時代であつた。此をすつかり忘却の境に送り込まぬ間は、村本位の生活が、又現れて来ないとも限らなかつたのである。

万葉集の解題

一

まづ万葉集の歌が如何にしてあらはれて来たか、更に日本の歌がどういふ処から生れて来たか、といふこと即、万葉集に到る日本の歌の文学史を述べ、万葉集の書物の歴史を述べたいと思ふ。

すべて文学は、文明の世になると、芸術的衝動から作られるものであるが、昔はさうした欲望がなかつた。だから、其時代に、如何にして歌が出来たかをまづ考へねばならぬ。

日本に歌の出来た始めは、文学の目的の為に生れたものではない。すぐに人が考へる事は、歌は男女牽引の具として生れて来たと考へ易いことであるが、其は大きな間違ひで、鳥が高声をはりあげたりするのとは違ふ。なる程、此要求はあるには違ひないが、此説の全部を其原因に採ることは、あまりに幼稚な見方である。文学がある点まで発育して後にこそ、此手段に利用せられることはある。此立ち場から異つた方面を話して見たいと思ふ。

外国に於ても、やはり同じ発生の径路を取つて居るが、日本では更に著しく其跡が見え、古い書物に其痕跡がはつきり遺つて居る。万葉集の様な可なり文明の進んだ時代の歌集に於ても、其跡がはつきり見える。

私は文学の発生より説き、其証拠を総て万葉集に求めつゝ、日本の歌を考へて見よう。さうすれば同時に、日本の歌の発生的順序がわかると思ふ。

万葉集は、巻の順序は年代になつてゐないが、十七・十八・十九・二十の四巻は、年代がずつと新らしい。中でも二十巻の歌は最新しいと考へる。先づ其処までに到る迄の日本の歌の発生する歴史を、万葉集によつて述べて見よう。さうすると、正当な万葉集の年代順が附く訣(わけ)である。

文章が散文であるのは、新しい。始めは、韻文或は律文である。日本では律文と言ふ方が正しい。日本文学の古い時代には、律文が唯一の文学で、散文は後に生れたものである。奈良朝も頂上に到つた頃に散文が現れて居るが、十分の発育はせず、純粋の散文は平安朝になつてやつと発達した。平安朝の文学史は散文の文学史で、奈良朝から以前の文学史は律文の文学史である。だから、律文の文学史――万葉集の歌の出来た順序に就ての解説は当然、奈良朝までの日本古代の完全な文学史になるのである。

文学であると言ふ以上、永久性がなければならぬ。文学は即座に消えるものではない。処が不都合な事は、昔は文字がなかつた。尠くとも、日本文学の発生当初に於ては、文字は無かつた。文字の無かつた時代の文学は、普通の話と同じ様に口頭の文章によつて伝へられてゐた。つまり今言ふ童謡・民謡の如き文章、而もたゞ、口

頭の文章と言うても、人の記憶に止まらぬ文章は永久性がない。永久性のある文は、韻文・律文でなければならぬ。散文の文学が、文字のない時代に永久性をもつて居たと考へるのは間違ひである。

其次に、律文であつても、遺らねばならぬものと、遺る価値の無いものとがある。つまり、其村々・国々の生活の中心になつて居る年中行事として繰り返されるものでなければ、永久性はない。今日に於ても、昔からの宗教の力の遺つて居る言ひ習しや、しきたりや、信仰がある。今日の生活に関係の無い迷信・俗信がある。吾々は迷信と思つて居りながらも退け得られぬ信仰がある。料(ハカ)り知れない祖々(オヤ)の代から信仰として伝へられ、形式のみ残つて、当代の信仰と合はなくなり、意味のわからなくなつたものが沢山ある。

昔の村――大きな国を知らない時代――の生活を考へると、村の最重大な中心になるものは、神祭りである。祭り以外の事は多くは場合々々になくなつてもよかつた。神祭り以外の事としては、神の信仰に関する事、是等は総て律文で伝へられて居る。失はれない信仰が村々を安全に保たせるものだと信じて居た。此神の信仰に関するものが、後々まで遺つて、文学もこゝに出発点があつた。

即、神々を祀る場合、神に関する信仰を伝へた言葉、一種の文章なり、ことばなりが、永く久しく残つたのである。其中には社会状態・信仰状態の変化に因つて、無

意味になつて来たものもあるが、ともかくも、神に関する口頭の文章のみが、永く久しく遺る力を有つて居た。此以前に、文学の興る出発点は考へられない。

二

神の信仰、神祭りに関することばは、如何にして我国に現れたか。最初に吾々の祖先が、是は伝へなければならぬと思つたことばは、神自身の言うたことば、即、託宣であつた。神が現れて、自分の言ひたい事を言うた、其ことばである。神のことばが、何の為に告げられたかと言ふ事を、考へねばならぬ。

神が村々へ時を定めて現れ、あることばを語つて行く。ことばは、恐らく村人の要求通りのことばであつて、而も其が毎年繰り返される。村人の平穏無事で暮せる様に、農作物が豊かである様にと言ふ、お定り言葉を神は言うて行つたのである。託宣の形は遺つて居ないが、思ふに単に神が、実利的のことばを言うて行くのではなく、神現れて、神自身の来歴を告げて去る。そして、村人を脅す家なり村なりの附近に住んで居る低い神、即、土地の精霊と約束して行く。其は、自分はかう言ふ神だぞ。だからお前は自分の言ふ事を聴かねばならぬ、と言ふ意味のことばであつた。約束をした後、神は村を去る。

此が毎年繰り返される。此ことばが村人にとつて非常に大切であつた。村人は是を大切なものとして伝承した。其痕跡は今も遺つて居る。節分の夜、厄祓ひが来たり、東北地方では正月十五日の夜、怠け者を懲す為に変なものが来たり、年の暮や年の始めに、鬼の歩くのは、皆昔神の訪れたなごりであるが、今日では、此意味は忘れられて居る。此等は恐らく、只今の国家が始まらぬ前からの信仰が、形式化しつゝ遺物化して遺存して居る、生活上の化石であらう。

かうして来る者は、皆神なのであつた。其が次第に訣らなくなつて、鬼になつたり、乞食になつたりして、其習慣が漸く(やうや)固定した。つまり、遠い処から年に一度村々を訪れる神が、沢山人数を連れてやつて来る。此神々の唱へたことばが、村々にとつて大切なのである。この信仰詞章も、村の生活の複雑になるのに比例した。家を建てたり、酒を造つたり、火を鎮めたりする時は、村人の要求どほりの神が来た。今の厄祓ひが人である様に、実は、昔も人間が仮装して来たのだ。即(すなはち)其期間は、神であると言ふ信仰をもつてやつて来る。

八重山では、初春の植ゑつけなどに、色々の神が来る。或村には鬼、或村には蓑笠を著けた者、或村には盆の時に、祖先が伴を連れて幸福を授けに来る。此訪れる神の唱へる文句が、神に扮した人によつて伝へられる。

村々の若者は、村の中心であつた。村の中心とは、神事に奉仕すると言ふことであ

る。此神に仕へる為には、成年式を済して、資格を得なければならぬ。成年式をあげた若者が、村々の中心になる。神の祭りの前後には潔斎をして神になるのだ。神の唱へる文句は、村の若者のみに、非常な大切なものとして伝つた。此らは皆、神の自叙伝である。

ところが、是に随伴して言ふことは、相手の者をきめつけてかゝることば、村人に何の同情をも有たずして、其生活を脅す、低い精霊を圧へつける神々のことばである。此ことばは「自分は強い神である」と言ふだけでは、効力を示さない。即、相手は、どう言ふ弱点を有つて居るか、其弱点を自分はよく知つて居る、と言へば、勝（カチ）になるのである。汝は何時出来た。お前は何時どうした。かういふ自叙伝が複雑になり、相手の来歴まで述べる様なことばが、次第に出来たと思はれる。

一人称の律文が、二人称の律文を含む様になつて来た。而も此自叙伝の歴史が律文で伝へられた。かうして、日本に出来て来た口頭の文章が、古い語（ことば）で言ふと寿詞（ヨゴト）である。寿詞といふのは、只今の祝詞（ノリト）の本の形である。祝詞は、只今では変つた形をして居るが、もとは、土地の精霊に言ひ聞せることばであつた。更に溯ると、神自身の自叙伝であつた。祝詞の古いものゝ中には、神の自叙伝の様な処もあり、神が、相手の欠点を知つて居ると言ふ様な事も見せて居る処がある。是が寿詞である。此崩れた形が、万葉集にある。そこには延喜式の祝詞のものよりも、古い形が遺つ

て居る。つまり寿詞の中に、神の自叙伝、相手の来歴を述べるものがあるので、其が其まゝ展びて叙事詩となつた。――此は、平安朝頃の物語よりも更に古い物語であつて、今の語で言へば、叙事詩である。かうして歴史を語る、尠くとも事実あつたといふ、歴史を語り伝へるものが、寿詞より分れて来る。処が、祝詞の様に、正式な堂々たるものにならず、短いものになつて了うた。即、肝腎の処のみ遺つて、他の部分は捨てたと言ふ如きものがある。此を呪言と言ふ。

即、長い文章の中から、短い部分が脱落して来る。此俤は多少とも、万葉集の中に留めてゐる。

三

ところが日本の国家組織が、次第に進んで来ると、村々は大抵、日本の国家に合せられる。国家の支配下となつた村は存続するが、国家に反抗した村は潰れる。即、社会的の階段が破壊する。其故、かう言ふ文章を伝誦してゐた一種の職業者が、此職業を失つた。同時に一の国家のもとに支配される様になり、村々の交通が自由になつた為に放浪する人々が出来た。即、所謂（いはゆる）「乞食者（ホカヒビト）」と言ふ職業人が現れた。自分等の村々に語り伝へられた歌なり、物語をもつて、諸国を流浪して歩く宗教家が

出来たのである。此は、神事の叙事詩を歌ひ唱へて歩くのだ。かうして叙事詩を語り伝へる人々は、語部と称せられた。

村々の語部・国々の語部は、其村なり国なりの頭になつて居る家の、歴史を語り伝へて居る者である。其は、日本の国家の最上である宮廷の語部である者もあり、村々の頭であつた人々の家に置かれて居る語部もあつた。此中のある者は、村や家の破壊するとゝもに、ほかひ人となつて、呪言や物語を語つて歩いた。宮廷に於ては、国家の歴史として考へられたものを、曲節を附して語り伝へ、其を国なり宮廷なりの大事な儀式の場合に語つた。こゝでは、宮廷での事のみを述べておく。

長い叙事詩の中で世に遺り易いものは、人々の興味を惹く部分である。長い叙事詩の中、興味の極濃厚な部分は、脱落して歌はれる様になつて来た。即、長い叙事詩の中で、英雄物語の部分や、唱和の歌の一部分をのみ歌ふ事が出来て来た。是を大歌と言ふ。

大歌として独立すると、是が愈声楽としての価値を高めて来る。古事記・日本紀の事実は、昔から伝つて居る語部の物語から書きとつたものもあらうが、独立して大歌自身に伴うた伝説が、這入つて居ると見られるのもある。宮中の音楽が段々一種の職業として認められる様になると、大歌を謡ふ者が出来て来る。即、大歌謡ひである。宮廷の祭事などに叙事詩から出て来た大歌を歌ふ習慣が出来て来たのである。

譬へば日本武尊が亡くなられた時、其后や皇子の作られたといふ歌が、時に歌はれる、と言ふ事実が現れて来る。

ところが世が複雑になり、人の感情が細かになると、現在以上の歌を要求して大歌を創作する様になつて、宮廷詩の行はれる機運が起つた。是は日本の古い書物を見ると、大体古い飛鳥の都、即、舒明天皇・皇極天皇の頃からはつきりと現れて来るやうである。其機運が熟して来た為に、柿本人麻呂の如き人が、出て来たものと思はれる。つまり作者自身が、其感情になつて、宮廷或は貴族の感情を想像して代作をするのである。

日本では、自分の欲求から歌を作ると言ふより前に、先づ代作の歌が行はれてゐる。即、古くは、自分の感情を歌として現はす必要はなかつたのである。団体とか、或る貴い人の感情を、下の臣が代つて謡うたのである。感情表現の歌と言ふよりも、昔から伝へられた形式一偏の物でよかつたのである。かうして居る間に、一方に於て有力なものが働きかけて、自分自身で歌を作る動機が、発生した。即、抒情詩を生み出す機運に向いて来たのである。だから万葉集に見えて居るものゝ中で、奈良朝以前の歌は、代作の歌が多いと思つてよい。万葉集を見ると、此傾向が、ひどく力強くあらはれて居る。其が、代作の時代から真の抒情詩を産み出した天才歌人人麻呂を、一時に飛躍させる原動力になつた。人麻呂の抒情詩は、今日見ると、代作

と称して居ないものでも、代作的のものが多い。

純粋の抒情詩は、其本人の感情が鍛錬された奈良朝時代に入つてからである。即、鍛錬されたものは、一方から流れて貴族によつてとり入れられ、支那の詩・賦・散文によつて、日本人の文学上の感情が醇化せられて、新抒情詩が発生した。奈良朝の頂上になると、大伴旅人・山上憶良が、殊に有力に見える。此時代になると、旅人や、憶良や、それから其以外の有識階級の人々によつて作られた抒情詩が、沢山あつた。日本にほんとうの文学らしいものが出来たのは、聖武・孝謙天皇の頃である。けれども代作したり、よそごとに言うて居る様な応用的の動きから出来た古い時代の歌でも、立派なものゝあるのは、決して否まれぬものである。文学は、動機や態度によらずして、其人の力によつてよい物が出来る事を、よく呑みこんでおく必要がある。

四

処が、宴歌も亦寿詞より出て来る。宴歌は、宴会、即神々を迎へて、饗応する時の歌が、最初である。神が歌つた寿詞を語るか、寿詞を語ると同時に其場の即興、即、寿詞の崩れを歌うたことが、万葉の中に、見えて居る。神に歌をうたふ。神が又、

此に対してうたげの歌をうたふ。此は多くの場合、新しい建物を造つて宴歌をうたふ事に始まる。即、新室を建てた時に、新室（ニヒムロ）ほかひをする。此新室ほかひの他には、旅行すると、其宿る場所々々に家を建て、やはり新室ほかひと称するものをする。此がたとひ、仮りの場所であつても、新室のうたげをするのだ。其うたげが、時代が進むと共に、宮廷ならば、宮廷詩人が歌ふ事になる。こゝで、叙景詩の萌芽を発生する。

叙景詩は、そんなに早くは発達して居ない。うつかりすると、神武天皇の后いすけより媛が、天皇の崩御の後作られた、と云ふ二首を叙景詩と思ふが、此は真の叙景詩ではない。――歌其もので研究するので、歌の序や、はしがきで、研究してはならぬ――だから叙景詩も、はつきりした意識から生れて来るものではない。新室ほかひの歌は、其建物の材料とか、建物の周囲の物などを歌ひ込めて行く。而も最初から此を歌はうとして居るのではない。即、茫莫たるものを、まとめるのである。昔の人は、大体の気分があるのみで、何を歌はうといふはつきりした予定が、初めからあるのではない。枕詞・序歌は大抵、目前の物を見つめて居る。

みつ〳〵し　久米の子等が　垣下（カキモト）に、植ゑし薑（ハジカミ）。唇（クチ）ひゞく。

吾は忘れじ。撃ちてし止まむ（神武天皇――古事記）

即、序歌によつて、自分の感情をまとめて来るのである。予定があつて、序歌が出

来たと思ふのは誤りである。でたらめの序歌によつて、自分の思想をまとめて行つた。即、神の告げと同様であつた。万葉集巻一の歌を見ると、叙景詩だか何だかはつきりわからないものが多い。うたげの歌が、旅行の時に行はれたのが叙景詩である。内部のものから、外部のものを歌ひ出さうとして来た。此を大成したと思はれるのは、山部ノ赤人である。此が赤人の功績である。赤人の先輩に、高市連黒人がある。此らの天才詩人が出で、飛躍せしめ、早く叙景詩をもち来した。彼等の以前にも功績ある人がないでもないが、此二人が、最著れてゐる。だから日本の歌には、真の叙景詩はなかつた。抒情気分が、附加されて居る。平安朝以後、此叙景によつて思ひを述べようとする傾向が続いた。今言ふ叙景詩は、比較的早く出て、新抒情詩より、一歩先んじて居るものである。

叙事詩の流れの中に、一つ変つた流れがある。其は、人の死んだ時に、読み上げる詞である。此を「誄詞（シヌビゴト）」と言ふ。此は、寿詞（ヨゴト）の分れで、叙事詩の変つたものである。昔の人は、貴族が死ぬと、一年位、従者が其墓について居る。此従者の歌ふ歌が、誄詞（シヌビゴト）から分れて来て、挽歌となつて来る。挽歌も、宮廷に於ては、宮廷詩人が代作する事になつて居る。譬へば人麻呂自身の歌として考へると、解釈のつかないやうなものが多い。

つまり、かう言ふ傾向から、日本人の歌に、譬喩が生れて来る。全くでたらめに、そ

こにある物を捉へて詠む、と言ふ処から「脣(クチ)ひゞく」の様な形が、出来て来るのである。其中に、少しはつきりしたものと、さうでなく、譬喩と主題とが絡み合つて、進んだ意味の象徴詩と似た形をとつて、象徴的の気分を現す形がある。日本の譬喩の歌は大体、此傾向から発達して来るのである。まだ、説明せねばならぬ事が多いけれども、説明を他の方面に移す事にする。

同じ神が物を言ふ託宣の形にも、神が独りで喋つて居ると、たよりない所から、神と精霊との問答になる。神が簡単に相手に物を言ひかけると、此に対して返答の語があらはれて来た。私は、只今のところ、此は、寿詞より発生が後れて居ると思うて居る。普通の考へ方では、簡単な形が先に発生して、複雑なものが後に発生するとして居る。併し此は、物の変化を考察するに、誤つた考へ方である。先づ、複雑なものが先に発生するものである。自然は、複雑より単純へ、単純より又複雑へ進む事が順序である。

託宣の一分流として「名告(ナノ)り」が出た。即、相手の精霊に物を言はせる。草木が、物を言はない時代が続いたが、遠い処から来た神の力で、物を言ふ様になつた。「言とはぬ草木」「言とひし岩根」などの語が、遺つて居るのは、其だ。相手が物を言はぬので、無理やりに、物を言はしむれば勝つのである。其は、極簡単な形で、其答へはたゞ、一言である。近年まで農家に遺つてゐた行事に、節分の夜、なり物の木を

「成るか成らぬか。成らぬと伐ってしまふぞ」と脅して廻ると、一人が陰(かく)れて居て「なります〳〵」と答へる。物を言はしめると、言はしめた神が勝つのである。こゝに、日本歌謡の上に、問答の形が現れて来る。

五

神と精霊との問答が、神に扮する者と、人との問答になる。そして、神になつてゐる人と、其を接待する村々の処女たちとの間の問答になる。其問ひなり答へなりを古い語で片歌と言はれて居る。片歌が二つ並んで一首をなしてゐるのは、皆問答の形である。

記・紀の日本武尊が、東(あづま)の国を越えて、甲斐に出られた時、

新治(ニヒハリ)　筑波を過ぎて、幾度か寝つる

火焼(ホタキ)の翁が、此に和して歌つて居る

屈(カヾ)なへて、夜には九夜。日には十日を（古事記中巻）

五　七　七

五　七　七

此は対立した歌である。

片歌は、離す事は出来ないが、後には、片歌だけのがある。両方を、一人で詠むと言ふ事が出来て来る。此は、もう旋頭歌である。旋頭歌は、厳重に五七七で切れてゐる。旋頭歌はつまり、二人のかけ合ひの形をば、一人で言ふ形になつたものである。又、歌垣と言ふ事がある。片歌の問答が発達したのは、神に仮装した男と、神に仕へる処女、即其時だけ処女として神に接する女とが、神の場[ニハ]で式を行ふ。即、両方に分れて、かけ合ひを始める。神と人間との問答が、神の意義を失つて、春の祭りに、五穀を孕ませる為の祭りをする。其は、神と村の処女と結婚すれば、田畑の作物がよく実のると思つたからである。

神々の問答が、神と処女と、そして村の男と女とのかけ合ひになつた。即両方に男と女とが分れて、片歌で問答する。何れ、男女の問答であるから、自然と性欲的な問答になつて来る。其が、相手の歌を凌駕すると賞讃せられ、又、女が男をやりこめると、其女がもてはやされた。で、此歌垣の場[ニハ]の問答が、才能頓智を主とする様になつて来た。此が、段々と変つて来て、こゝに短歌の形が分れて来る。

短歌が固定したのは、藤原の都の時代、即、人麻呂の頃である。短歌をして明らかに人々に意識させる様になつたのは、人麻呂の功績である。

短歌の現れた原因は、もう一つ大歌にある。其は、歌を作る宮廷詩人と、田舎の即興詩人とが、別々である、と言ふ時代ではない。皆一つの所から、生れて来るもの

である。長歌の結末が離れて来る。即、五七五七七が独立して、此方面で発達した歌は、謡ふ形として、非常に、もて囃された時代であつた。此時代になると、ほんとうに、長歌・旋頭歌を作る人はなくなつた。短歌が、此種々の形を、整理して行つた。一方、短歌から、民謡（コウタ）の形もあらはれた。万葉集の東歌は、代表的のものであるが、是も、民謡の形をとつてゐる。

奈良朝には、短歌の形が主となつたので、新作の大歌には、是非附かねばならぬものとなつた。此が「反歌（ハンカ）」である。歌垣の歌は、性欲的のものであるが、世が進むと醇化して、段々と恋愛詩に変つて来る。併しながら、短歌になつては、性欲詩と、恋愛詩の境目をなして居る。

最初の日本の恋愛詩は、純然たるものではなかつた。古い歌は、事実、性欲詩である。歌垣の場（ニハ）で、相手を凌駕しようとする、誇張した性欲に根ざしたものであつた。此が性欲詩より、恋愛詩へ歩む途中に出来た、祭りの場合の即興詩である。処が、此歌垣の詩を作つて居る中に、段々、優れた人が出来て来る。即興的詩才のある人が、詩人としての自覚を発し、世に認められて、其人の歌が世に遺る。結果より見ると、古人の作つた歌が、一種の芸術的に作つたものと思はれるのもあるが、やはり、応用的のものである。其中に醇化されて、ほんとうに、恋愛詩が生れて来る。純抒情詩には、も一つの流れがある。即、ほかひ人の語る大切な詩である。宮廷で

長いものを取り抜いてゐると同様に、民間でも、長い詩の中より、一部分を取り抜いて、おもしろい部分のみが、ほかひ人によつて歌はれた。そして、田舎の粗野な人間の間に、なつかしい尊い恋愛の情緒を歌はせる様になつて行く。此は、藤原の都より以前から、あり来つた事である。ほかひ人が、田舎の粗野な人々の石の様な心に、油の様な雫（しづく）をたらして行く。其証拠は、万葉集に、よく現れてゐる。巻十三の、藤原の都の頃と思はれる民謡に、宮廷の大歌と同じいと思はれる様なものが、尠くとも二首ある。

身に沁む様な恋物語が、ほかひ人によつて伝へられ、其影響が粗野な村人の心に非常な美しさとして遺されて行つた。此情緒に惹かされて、歌垣の歌が、次第に美しい潤ひを帯びて来た。一例をあげて見ると、南より北へと植民した、安曇氏の一族がある。其が、海人部の民を率ゐてゐる。其安曇氏の移動して行く途に、のこされたに違ひないと思はれる、安曇氏の歌があつて、記・紀の中にも、採られてゐる。「天語り歌」とあるが、即、海人部の物語りの歌、安曇氏の歌である。

六

ほかひ人は、宗教を持つて歩くと同時に、歌をも持つて歩いた。而して、其が地方

人の心を柔げ、歴史観を統一した。流浪して歩く乞食者（ホカヒビト）の力は、国家を組織づけるに大なる力を与えた。而も其が、古い時代の人の心に働いてゐる。併し其よりも、一層大きい事は、恋愛の心持を、人々に起して来た事である。其は真の抒情詩ではないが、抒情味の豊かなものとなつて、地方々々へ伝播された。そして、歌垣の場[二八]で作られる民謡に、非常な影響を与へた。物のあはれは、恋愛によつて始まると言ふ事は、古代人の心持に適切に当る言である。

日本人が作つた恋愛詩は、此民謡から出発するけれども、其は真の恋愛詩ではない。即、多くの人を相手にしたもので、一人の恋人を相手として歌つたものはない。多くの人を相手にした歌、誇張した歌、技巧的な歌である。万葉集に伝る理由の不明と思はれる様な、特殊な部分がある。此は、多数の群集を相手にして、歌つたものである。

かく、戯曲的であり、誇張を持つた歌が、恋愛詩であつた。其らは万葉集の「東歌」によく現れて居る。此がだん〳〵に変つてほんとうの恋愛詩を生む。日本の恋愛詩は、奈良朝の初めになつて、純抒情詩となつた。人麻呂の恋愛詩にも、誇張がある。其が、劇的になつて、万葉集に現れて居る。万葉集の終りの頃に出て居る歌でも、此事実を見出し得る。

又、ほかひ人は、長歌を謡つたばかりではなく、短歌を謡つたと思はれるものがあ

る。中臣ノ宅守（ナカトミヤカモリ）・狭野ノ茅上ノ郎女の短歌が沢山ある。此歌などは、万葉集では殆ど、終りに近い時代のものであるが、或はほかひ人の新しく歌つたものではなからうかと思はれる。つまり、抒情詩は、奈良朝の盛んな時代より出来て来るが、純抒情詩の時代は、平安朝へ這入つてからである。奈良朝の抒情詩が、在原業平に系統を引いて、純粋の抒情詩になつた。併し、発生に於て、当座の頓才奇智のものや、男女のかけ合ひの歌であるが為に、其影響は後代まで続いた。

一方に於て、此かけ合ひの問答が、日本文学に於ける変つた形を生み出した。多くの人がよつて、両方から歌をかけ合せる。此が貴族の間に行はれると「歌合せ」になる。其系統は、歌垣が宮中へ入つて、踏歌となる。即、男女が歌をかけ合ふ。此が歌合せの原形である。恐らく、「歌合せ」は、巻一の天智天皇の時代、中臣鎌足が審判になつて、春秋の諍（モノアラソヒ）をなしたと伝へられてゐるのが、最初であると思ふ。此審判の時、額田（ヌカタ）ノ女王一人が、作つて答へたと見えて居るが、私の考へでは、集つた人皆が作つたが、額田ノ女王の歌が、ぬきんでゝ居たと思はれる。

歌合せは、文学発生の歴史より見ると、重大な影響を有つてゐる。此形から変態化したものが、「連歌」である。歌合せの影響よりも、問答の形、即、二人で歌の両方をよみ合せる形、つまり、歌垣のかけ合ひの文学化したものが「連歌」である。文学史より見ると、平安の末百六七十年の頃、盛んになつたものであるが、もつと、早

い時代にあつたものと思ふ。

此連歌が、上の句と下の句とのみならず、其に五十句・百句を次ぐ様になる。此が古典的に興味を失つて、誹諧が発生する。室町の時代から、発句が独立して来たが、独立した芸術様式と見られるのは、徳川時代になつてから、即、芭蕉になつてからである。

かう考へると、ずつと長い歴史が、源をほゞ一にして、出発して居る。こゝまで述べた歴史の中、誹諧を除けば、皆万葉集によつて、解く事が出来る。其つもりで万葉集を文学的に講義したらと思つてゐるのである。

万葉集のなり立ち

一　奈良の宮の御代

万葉集一部の、大体出来上つたのは何時か。其は、訣らない、と答へる方が寧（むしろ）、ほんとうであらう。併（しか）し、私としての想像説を述べて、此迄人の持つてゐた考への、大いに訂正せねばならぬものだ、と言ふことを承知して貰はうと思ふ。

万葉編纂の時代と、其為事に与つた人とに就ては、いろ〳〵の説がある。併し、其拠り処となつてゐる第一の有力な証拠は、唯万葉集自身と、古今集の仮名・漢字二様の序があるばかりである。仮名序に拠ると、万葉集の出来たのは奈良の宮の御代で醍醐天皇から十代前、年数は百年余以前、といふことになる。起算点を醍醐天皇に置くと、平城天皇の時世となつて、其御代始めの大同元年まで、かつきり百年になる。処が、一代前の宇多帝から数へ出すと、平安朝最初の天子、桓武天皇を斥（サ）したことになる。年数は百年以上、といふ事が出来る。処が、此文章の解釈がいろ〳〵で、まづ正直に、百年余といふ伝へを守り、起算点を一代前に据ゑて、桓武説を提出してゐるのは、袋冊子である。併し奈良ノ宮ノ御代といふ言葉は、度外視せられてゐる。処が、奈良ノ宮の奈良なる字に執著してゐると思はれるのは、人麻呂勘文以下の「聖武説」、栄華物語の「高野女帝（孝謙・称徳）説」の二つである。此両説は勿論、単に、仮名序から導かれたゞけでなく、学者間の言ひ伝へ、或は古今雑部の

神無月　時雨ふりおける楢の葉の　名に負ふ宮の　ふる辞ぞ。これ（文屋有季）

と言ふ歌なども働きかけてゐるものと見るべきであらう。なる程、万葉集一部に収めてゐるのは、雄略帝以下淳仁帝の四年（宝字五年）までの作物である事は、此書の記載を信じれば言へる。其に今一つ、万葉集が奈良朝のものだと定めたい考へが、既に古くからあつた筈だから、旁らかうした解釈がついたものと思はれる。仮名序に照して見ると、十代以前といふのは合はなくなる。其上、百年余の余は、略、五十年を意味してゐることになる。畢竟、粗漏な穿鑿に予断の感情を交へた臆断、と今までの証拠だけでは、定める外はない。

ふりかへつて、平城説が成り立つかどうかを見よう。古今の漢文序には、大同天子の代に出来たとしてゐる。此序の価値を疑ふ人もあるが、其は主として、仮名序の直訳以外に、此類の違つた記事を交へてゐることに、疑ひを挟む処から出てゐるらしい。此漢文序が疑ふべくば、仮名序も疑はなければならない。殊に考へねばならぬのは、今日の印刷せられた書物のやうに、発行年月が定まらず、幾らでも増補訂正が出来たものの写本時代には、譬ひそれが、勅撰の書であつても、編纂後数回の増訂は、自由であつたはずである。現に、漢文序を信じれば、古今集の前に続万葉集といふものが、出来てゐたのである。数年の後其に、訂正を加へたのが、古今となつたのだとある。

さういふ風にして出来た古今の仮名序が、撰修上奏の際に、書かれたまゝとも言はれない上に、漢文序の如きは、可なりの年月を隔てた後に、添へられても一時に固定せなかつた当時の編纂物としては、不思議はない。さすれば、その二つの序の間に、自由な書き添へも出来る余地は考へられる。かうして、漢文の序を信じれば、続万葉が古今の前身で、古今はもと〳〵、万葉集の後継として作られたものと考へて差し支へがない。此続万葉集に対して古万葉集の名で、平安朝時代は通つて居たものか。菅家万葉（クワンケ）即、新撰万葉集に対した名とするのはおぼつかない。今の新撰万葉と性質の違うた新撰万葉集が元、あつたとも思はれるから、古今の続万葉は、其が増訂をする積りで勅撰せられたものか、とも言ふ事が出来よう。二つの序の最適切な解釈は、平城説の外にないことになる。更に脇の方から、其可能性を試して見よう。

二　大伴家持

一体万葉集の撰者に関する諸説の中、多少確実性を持つて居るものは、大伴家持をば、大なり小なり関係させて説いて居る。

平安朝の第一代桓武天皇の延暦四年八月に、大伴家持は亡くなつた。実に、当時まで長岡ノ都造営最中で、平安城はかたもなかつた時である。処が、翌月の事、家持の

生前東宮大夫（ダイブ）として事（つか）へて居た早良（サハラ）皇太子が、新都造営主任であつた藤原種継を暗殺せしめられた事件が起つた。一个月も立たぬ間の出来事であつたので、彼は其謀主に擬せられて、名簿は除かれる。其子永主（或は、永手）其他が流罪になつた。此より僅か三年前の延暦元年にも、既に一度、氷上ノ川継の乱にまき添へで、解官の上、京を構はれた事があつた。其は、直に免（ゆる）されたが、三度目のは長かつた。平城天皇の御代になつてから、先帝の遺詔として、本官に復されるまで、二十年待たなければならなかつた。

家持その外大伴一族及び、其家に出入りしたと見える人々の歌の、本集に数多く載つたばかりでなく、家持自身の手記に相違ないと鑑定すべき部分も、沢山にある。内はに見積つて、以上の部分だけが、家持の手で編纂せられたものとしても、ともかくも、万葉集に与へてゐる家持の為事は、可なりの分量がある。

本集の中、年月づけのあるもので、一番新しいのは、天平宝字三年一月の家持の歌である。ちようど、彼が死んで、大伴本家の離散した年から、二十五年前に当る。此時に編纂を終へて、公表したものとも思はれぬ。其後の彼は、多く外官に任ぜられて、延暦元年まで、殆ど落ちついて都の生活を味うて居る暇がなかつたものと思はれる。さすれば、其後の怱忙たる事情を見れば、体裁が整へられ、公表せられたらうとは信ぜられぬ。歌の性質から見ても、冷やかに客観の出来た他人の手でなくて

は、人前に披露する事は、如何におほらかな古人と雖（いへども）、能はぬ種類の歌さへあるではないか。

此大伴家の歌集が、衆目に触れる機縁を為したのは、種継事件ではあるまいか。神代以来の旧家の沈淪の為、什器・蔵書類の官庫に没収其外の手続きで、這入つた事は考へ難くはない。さうして流れ出た大伴集が、朝廷に入つたとすれば、此迄禁中に伝承せられて来た歌並びに、古歌集と結びついて、万葉集の出来る機会が出来て来た訣である。延暦四年以後の二十年は、罪人家持の作物が公然と人目に触れる事の出来たはずはない。此点でも、桓武説は無意味である。

三　平城天皇の性格

平城天皇が、廃太子の東宮大夫であつた家持と、どうした交渉があつたかは、想像する事は出来ぬ。但（ただし）、皇兄早良（サハラ）太子の轍を踏んで、平安の新京を棄てゝ、奈良の旧都に復しようとして、失敗せられたのが、薬子・仲成の乱である。奈良の生活に憬れ、万葉の生活に憧れ、万葉びとの生活を再しようとして、遂げられなかつたのである。こゝに奈良以前の歌を集大成しようと言ふお考への起り相な一つの根拠がある。

平城天皇は、詩人風の情熱を包んで居られ、僅かながら、お歌も残つて居る。桓武

天皇崩御の砌（みぎり）は、慟哭して起つ事が出来なかつたと伝へて居る。其血は、皇孫行平・業平にも引いて居る。万葉人の生活を夢み、而も歌に対して、ある好尚と才能を持つて居られたとすれば、万葉集は当然出来なければならぬ訣である。

大伴集の手に入つたのを機会に、奈良以前の歌集を勅撰しようとの企ては、どうしても現れなければならなかつたはずである。古今漢文序の平城天子の語は、至極適切な万葉の製作時代の疑問に対して断案を示して居るものと言ふ事が出来る。

本集の末四巻（十七・十八・十九・二十）並びに巻五は、誰の目にも疑ひなく、大伴集である事が訣る。併し、ほかに、少しも大伴集の匂ひのない巻々も、段々ある。私の言ふ大伴集なる物は、さうした部分までも含めて居るのではない。右の、家持及び其父旅人に関係深い巻々の外にも、家持の手を通つた物がないとは言へぬが、外に今一つ以上、材料の出し処があつたものと考へられる。

其は、大歌所に昔から使はれて来た大歌と、大歌に採用する目的で蒐めて置いた材料とである。即、古事記・日本紀に見えた外の伝説を持つた由縁ある歌謡、其から時代々々の宮廷詩人が、時々の公事の用に作つた歌曲が既にあつたらうと思はれる大歌所の詞曲台帳に載つて居たはずの物、支那の為政者・音楽者の理想となつて居た民謡に正雅の声があると言ふ考へが、我が国にも這入つて居て、在来の童謡に神道が寓（やど）つて出ると言ふ信仰と一つになつて、国風を蒐め竹枝を拾ふ試みが既に行は

れて、東歌（アヅマ）其外地方の民謡などの可なりの分量が、大歌所に集められて居たものと信じてよい。

其上尚一つ、大歌所か、官庫に保存せられて居たと思はれる各種の古歌集・個人の家集の一群が、編纂の際に、随分利用せられたものと思はれる。大体此三種が、大伴氏没落と共に、宮中で一つになる機会に接したわけである。而も、前言した素質を持つた平城天皇の御代であつたとすれば、万葉集は、纏（まとま）らなければならなかつたのである。

万葉集は、此様にしてなつた勅撰集であつたが、やつと巻一・二を撰定した頃に大頓挫が来たらしい。其為に、他の巻々は、大ざつぱな分類をつけた儘になつたのもあり元の資料の排列順序の通りにして置いた巻などもある様である。大伴集の大部分は、かうして、其儘五つの巻を形づくることになつたものと見える。

だから、撰者の如きも、大伴家持の努力が可なり、役立つて居ると言ふだけで、勿論彼を以て当面の責任とする事は出来ない。

最都合のよい折衷説は、橘諸兄勅を受けて、主任として撰定の事に与つて居たが、遂げないで死んだので、助手であつた大伴家持が、其を完成したのだ、とする考へである。併し、ほんの想像でつゞくつた折衷説で、信用する事は出来ないのである。

其外、藤原浜成・藤原真楯が、本集編纂の事に与つて居る事を主張する説もあるが、

皆単純な伝説で信じられない。

四　雅楽寮と大歌所と

大歌所関係の書類が、本集にとり込まれて居ると言ふ証拠は、大伴家持の身の上に絡んで、今一つある。雅楽寮は、外国音楽部と日本音楽部とに分れて居た。この役所の主眼は外国音楽にあつたので、日本音楽部即、大歌所は附属のやうな形であつた。奈良朝以来、雅楽寮の事を歌舞所（ウタマヒドコロ）（本集）或はうたまひのつかさ（倭名鈔等）と言うたが、一つ処に両部を備へて居た為に、大歌所の事をも歌舞所で表すことの出来たものらしい。家持等の公卿・殿上人が、こゝに出入して、盛んにわが邦在来の古曲を練習し、物識りの老下官を招いて古歌の伝へを聞いた趣きが見えるから、家持の蒐集した古曲及び大伴集の、大歌所とのある脈絡があつたことは伺はれる。大伴氏分散に際して、これ等が大歌所の台帳と結びつく機会を得た訣である。

大歌と言ふ名は、民謡、童謡を小歌（コウタ）と称したのに対した官家の歌即、宮廷詩と言ふ事になる。形式の長短に関係なく、公・私の区別を大・小で示したものに過ぎぬ。其と共に外国音楽（朝鮮・支那・印度）を雅楽と言ふのに対する名ともなつて居た。両方ともに、舞を持つて居るが、雅楽は器楽が主で、大歌は声楽が大部分である。

雅楽が段々盛んになるに連れて、大歌は衰へて来る。平安朝に入ると誠に、微々たるものになつて了うた。併し、日本音楽部として二百五十人からの職員を持つて居た奈良朝の様子（令）は、なか〳〵侮られなかつた。神祇を中心にした宮廷行事に使ふ音楽としては、神の感情に通じ易いと考へた。国語で出来た新古の詞章と、昔からのものと信ぜられた楽器とで、奏するものでなくてはならなかつた。其大歌はどうして出来たものか。此には成り立ちの新古と、其性質とから、大体四つの種類に分れる。

語部の物語の中の抒情部分、言ひ換へれば、叙事の中に挿んだある人物が、ある場合に作つたものと語り伝へられた歌が、物語から独立して、宮廷詩として用ゐられるもの。記・紀に、何振・何曲・何歌などの名で伝つて居る。

次には、恒例に使ひ慣れて居る大歌では間に合はぬ場合を埋める新作が出来て来た。普遍式なものよりも、特殊風な感情を表さねばならぬ臨時の場合に、群衆（時としては一人）の代りに、謳はれるものとしての詞章が綴られねばならぬ。初めは、謳ふ人の即興であつたものを、群衆が唱和する所から、多くは群衆の感情を代表する事になり、作者も亦、専門化した傾きが出来る。さうして、今日の歴史には、記載を欠いて居るが、宮廷詩人とも言ふべき職業詩人が出て来たのである。よし純粋に、職業化はして居なくとも、官人の中、新作の大歌を要する場合に、極つて製作を命

ぜられる人が、飛鳥時代以後には、もう見え出したと思はれる。其作物は、群衆又は、一人の為の代作であるから、代作させた者の作物とか、或は無名作家の個性表現の創作とか見られる様になつて来る。

譬へば、柿本ノ人麻呂の日並知ノ皇子ノ尊（ヒナメシミコ）や、高市（タケチ）ノ皇子ノ尊を悼んだ歌の如きも、実は個性表現でなく、官人の群衆の為の代作である。其と同じ意味で、人麻呂の泊瀬部皇女・忍壁皇子に献じた歌（巻二）は、悲歎を慰める為に作つたのではない。河島皇子の葬儀の為に、右の皇女・皇子に嘱せられて作つた物と見るべきで、明日香皇女を木ノ上殯ノ宮（キノヘノアキラミヤ）にするゑてあつた時に、同人の作つた歌（巻二）と同じ意味で作られたのである。此から見れば、日並知ノ皇子ノ尊の舎人等の作と伝へて居る廿三首の短歌も、やはり人麻呂の代作と言つてよい。又、藤原宮の役民（エノタミ）の歌・藤原宮御井の歌（巻一）などは、作者知らずになつて居るが、やはり人麻呂に違ひはあるまい。

かうして見れば、人麻呂が日並知・高市二太子に事（つか）へて居たなどゝ言ふ説は、単なる想像に過ぎなかつた事になるのである。人麻呂以前にも、我々の推測の及ばない幾多の宮廷詩人が居て、新作の大歌を作つたものと信ぜられる。人麻呂の作にも作者知らずとして伝つて居る物が多い筈である。宮廷詩人の作の、無名又嘱託者の名で伝つた時代と、作者の名の明らかになつて来た時代とがある。此二つの時代を跨げたのが人麻呂である。

人麻呂後期と、其以後の宮廷詩人の作物は、作者が次第に明らかになると共に、個性も段々明らかになり、芸術動機から出発した作物も見えて来る。宮廷詩人が必しも大歌ばかりは作つて居なくなるのである。

一面に於て、支那詩文の模倣が、段々模倣を離れて自我意識を出し、倭歌に影響する所から、芸術風な創作気分が次第に濃厚になつて来る。人麻呂も既に、其俤（おもかげ）を見せて居るが、奈良朝に入ると、愈著（いよいよ）しく現れ出して、旅人・憶良の時代になると、とにもかくにも純然たる芸術動機から創作を試みる様になつた。

其が家持になると奈良朝も終りで、倭歌の上に固定が目に立つて来る。併し同時に経済状態の逼迫や、辺境の騒擾などから惹き出された落ちつきのない、安んじ難い時代になる。歌人の作物にも、其をさながら投影せざるはなかつた。家持等の歌が、固定・模倣に堕して居る一方に、感傷風の気分に充ちた、弱いながら個性の明らかに出た作物が頭を擡げて来て居る。此様に万葉集の中で、大体五つの時代を、私は考へて居る。即、大歌の三期と、創作時代に入つての二期と、それ〴〵、時代々々の特徴が見えるのであるが、尚、大歌の前に据ゑねばならぬひと区ぎりの時期が想像せられる。其は、東歌が示して居る一つの姿である。

五　東歌

万葉集巻十四全部と、巻二十の半分とは、東歌として、他の巻々の歌とは、区別が立つて居る。かうした部類の立てられたのは、当時の採風熱からである。

まづ巻十四の方から言ふと、此は恐らく大歌所の為に採集せられたものと思はれる。雅楽寮の官人には帰化人が多かつた。其祖先以来の伝統は、段々日本音楽部なる大歌所の人々の歌をも支配する様になつた。為政者が書物から得た知識として、国風に正雅な声があると言ふ理想を持つたと同時に、楽人たちは、信仰として、国風・竹枝に、多く宮廷楽に登用する値打ちのあるものがあると考へて居た。詩経の成り立ちを其儘学んで、大歌に採用の出来る小歌を採集する事が試みられかけた。此は、屡繰り返された事で、後の神楽・催馬楽・風俗・東遊、或は、古今集の大歌所の歌、梁塵秘抄の一部、ずつと降つて、後奈良院御撰を伝へる山家鳥虫歌の類に到るまで、大なり小なり、此目的を含んで居ないものはない。此為に当時の人々にとりわけ異郷風な感じを持たれたあづまの国に絡んだ歌ばかりで、一巻を拵へることになつたのである。

処が、天平勝宝七年になつて、新しい東歌とも言ふべきものが蒐集せられた。此は恐らく当時兵部少輔であつた大伴家持の委託で、諸国の防人部領使が上申したと思はれる防人の歌である。此新東歌の如きは、万葉一部の年月順からすれば、極めて

新しく出来たものである。巻十四の東歌でも出来た時代から言へば、他の大歌所の歌と比べて、古いものとは言はれまい。大歌の中に強ひて容れゝば人麻呂後期より遅れて居るものとせなければなるまい。然るに其思想・其形式を標準として見れば、年代順をふり替へて、大歌の第一期に据ゑねばならぬ程、古風のものである。東歌には、語法・単語の上に、当時の都の言語の一時代前の俤を止めて居る。尠くとも真の万葉集らしく見えて来る藤原宮時代のものよりは、古い形である。のみならず、其語法・言語で表現せられた東人の生活意識は、此亦一時代前の文化・思想を示して居、他の十九巻の歌と比べると、確かに直情風で素朴な発想を、張りつめた情熱を以て謡うて居る。其故、芸術の順序からして、此に宮廷詩よりも前の位置を与へる事になる。

あづまなる地名の内容となつて居る地域は、時代々々で違うて居る。実際の境界は、日本武尊の伝説に拘泥する事なく、変遷を重ねて来た。本集には、西は、足柄山を越えて遠江までも延び、東北は、奥州の果迄を籠めて居る。蝦夷の勢力の消長につれて、あづまの内容が伸びも縮みもした事であらう。あづまとは、畢竟「熟蝦夷生蝦夷（ニギエゾアラエゾ）の国」を意味して居たのである。尤、彼等の外にも、都人・屯田の民・帰化外人などは住んで居たのである。官吏・旅行者などが、土地・人事に絡んだ珍しい話の種を都に持つて帰つては、都人をして、愈異郷風な想像を逞しうさせる。かうした見

方の下に在つた国であつて見れば、採風の試みをすれば、第一にあづまが考へに浮んだ事であらう。古今集の大歌所の歌に、東歌が多く登録せられたのも、万葉時代の大歌所のした試みを其後再びしたものなる事を示して居る。

併し、古今の東歌が、悉くは東人の製作と思はれぬ様に、本集の東歌も程度の差こそあれ、必しも皆が皆まで、東人の作物でなく、一時の旅行者の即興や、単なる誤解から、他国の物を混へたと見えるものも、段々ある。併し、其々の歌が証拠立てる如く、あづま根生ひの歌が、言ふまでもなく大部分を占めて居る。

東歌は、創作として個性に深く根ざしたものと言ふよりも、民謡として普遍的な感情をとり扱うたものが多い。個性の強く現れて居る様に見えるものも、実は、一般式の感動に特殊の魅力を添へる為の刺戟を強調したと言ふべきものが多い。更に民謡の一の特色として、地名をよみこんだものゝ多い事である。地名に注意を惹かれるのは、他国人でなければならぬ。東歌に地名の多いのは、偶東歌が真の東歌でない事を証して居る、と云ふ人もある。併し、其は民謡と地名との関係に理会がないから出た議論である。民謡なればこそ地名を詠みこんで、土地に即した印象を与へようとするのである。

民謡は流行性を持つて居るから、各地に転々して謡はれる。さうして、地名だけが自由に取り外されて、行つた先々の人の口に上るのである。だから、民謡に地名を

含んで居る事が、其地の根生ひでないまでも、必一度は其地に行はれて、其行はれた地方で採集せられた事を示すのである。其上、単語・語法なども其地々々の言語情調に適合する様に部分々々に手入れせられる。だから誤解から、部分け違へをした少数のもの以外は、あづま根生ひのものと言うてもさし支へのない程、其思想・其形式に於て、東人の生活に密接な関係を持つて居ると言はなければならぬ。

万葉集研究

一　万葉詞章と踏歌章曲と

万葉集の名は、平安朝の初め頃に固定したものと見てよいと思ふ。この書物自身が、其頃に出来てゐる。此集に絡んだ、第一の資料は古今集の仮名・真名両序文である。これを信じれば、新京の御二代平城天皇の時に出来た事になるのである。従つて此集の名も、大体此前後久しからぬ間に、纏つたものと見てよさゝうである。

詩句と歌詞とを並べた新撰万葉集や、古今集の前名を「続万葉集（ショク）」と言つた事実や、所謂（いはゆる）古万葉集の名義との間に、何の関係も考へずにすまして来てゐる。茲（ここ）に一つの捜りを入れて見たい。新撰万葉集は、言ふ迄もなく、倭漢朗詠集の前型である。其編纂の目的も、ほゞ察せられるのである。此と、古今集とを比べて見ると、似てゐる点は、歌の上だけではあるが、季節の推移に興を寄せた所に著しい。此と並べて考へられるのは、万葉集の巻八と十とである。等しく景物事象で小分けをして、其属する四季の標目の下に纏め、更に雑歌（ザフノウタ）と相聞（サウモン）と二つ宛に区劃してゐる。分類は細かいが、此を古今集に照しあはせて見ると、後者に四季と恋の部の重んぜられてゐる理由が知れる。私は、続万葉集なる古今は、此型をついだものと信じてゐる。一方新撰万葉集の系統を見ると、公任の倭漢朗詠集よりも古く、応和以前に、大江維時（コレトキ）の「千載佳句」がある。此系統をたぐれば、更に奈良盛期になつたらしい、万葉人

の詩のみを集めたと言つてよい――更に、漢風万葉集と称へてよい――懐風藻などもある。

万葉集と懐風藻と、千載佳句と朗詠集との間にあつた、微妙な関係が、忘れきりになつて居さうでならぬ。懐風藻で見ても、宴遊・賀筵の詩が十中七八を占めてゐる。此意味で、万葉巻八・十なども、宴遊の即事や、当時諷誦の古歌などから出来てゐる、と見る事が出来ると思ふ。其を、四季に分けたのは、四季の肆宴・雅会の際の物であつたからである。而も、雑と相聞とに部類したのは、理由がある。

相聞は、かけあひ歌である。八・十の歌が必しも皆まで、此から言ふ成因から来たとは断ぜられまいが、尠くとも起原はかうである。宮廷・豪家の宴遊の崩れなる肆宴には、旧来の習慣として、男女方人（カタウド）を分けての唱和があつた。さうして乱酔舞踏に終るのであつた。さう言ふ事情から、宴歌と言へば、相聞発想を条件としたのである。古風に謂ふと、儀式の後に直会（ナホラヒ）があり、此時には、伝統ある厳粛な歌を謡うて、正儀の意のある所を平俗に説明し、不足を補ふことを主眼とした。此際の歌詠が、古典以外に、即興の替へ唱歌を以てせられたのが、雑歌である。

其が更に、宴座のうたげとなると、舞姫其他の列座の女との当座応酬のかけあひとなる。古代に溯るほど、かうした淵酔行事は、度数が尠くなる。恐らく厳冬の極つて、春廻る夜の行事に限られたのであらうが、飛鳥朝から、次第に其回数を増し、宴

遊を以て宮廷の文化行事の一つと考へる様になつて、宴遊・行幸・賀筵が行はれた。直会には、主上及び家長の寿の讃美を、矚目の風物に寄せて陳べる類型的な歌を生み出す。茲に、四季の譬喩歌が出来るのである。其が次第に、唯朗らかであれば、事足ると言ふ祝言の気分から、叙景詩に近く変じて行つた。宴座のうたげになると、さうした正述心緒・寄物陳思の方法が、恣（ほしいまま）に表現せられて来る。かうして四季相聞は出来る。

巻十は、かうした謡ひ棄てられた宴歌の類聚であつて、更に他の機会の応用に役立てようとしたのであらう。巻八の方は、其が宮廷並びに豪家の穏座・宴座の間に発せられた、当時著名なものゝ記録で、大伴家持の手記を経たものらしい。

此等の歌は、表面にこそ、祝福の意の見えないのもある。併し元来、主上・家長の健康と、宮室の不退転を呪する用途を持つてゐるものであつた。恰（あたか）も踏歌の章曲が次第に、後世断篇化して朗詠となつて、祝賀の文を失うても、尚さうした本義は失はなかつた様に、四季雑歌・相聞は、千秋万歳の目的で謡はれたのだ。

其最古い形は、上元の踏歌である。踏歌の詞章には、奈良朝には、宮廷詩なる大歌が謡はれた事もあるが、平安の初めには、漢詞曲が誦せられた様に見える。延暦十二年の奠都の際の男・女の章曲が、其である。けれども、後世の淵酔の郢曲（えいきよく）類を参照すれば、公式のものが其で、其他に崩れとして、国文脈の律文を謡つた事は推定

してよい様だ。だから踏歌の曲としては、漢詩賦を用ゐるが、淵酔舞踏の詞としては、短歌其他を使うた事が察せられる。漢文脈の方は、後に「万春楽」と称する程、其句をくり返したのだが、国文脈の物は「あらればしり」と言ふ位『よろづ代あられ』を囃し詞に用ゐる様になつた。

此踏歌の詩賦から朗詠が生れて来ることは、既に述べた。此朗詠の前型と見るべき物の、歌と対照せられてゐる新撰万葉集の存在は、踏歌に詩歌の並び行はれたことを示すものである。而も、其詩を列ねた集の名を「千載佳句」と言うてゐるのは、考へねばならぬことである。踏歌から出て、帝徳を頌し聖寿を呪するものなるが為の名である。さうして其が更に、他の淵酔にも用ゐられた。万葉集の編纂が、平安初めにあるとすれば、其題号の由来も、踏歌其他の宴遊の用語に絡めて説いてよい。万葉集の名義について、万詞又は万代の義とする議論は、王朝末の歌学者からくり返されて来た。而も今は、もう空論に達してゐる。疑ひもなく、万代の義である。だが、万代に伝ふべき歌集の義と信じられてゐるのは、尚考へ直さねばならぬ。私は、千載佳句に対して、天子・皇居の万葉を祝する詞章と言ふ用語が、平安朝初期には、あつたのだらうとの仮説を持つ。後に、万春楽と言ふが如きである。此語、踏歌章曲の一部としての、歌詞の名として通用した処から、舞踏歌の総称となつてゐたのであらう。さうして、次第に四季の風物と述懐とを示す歌集を、万葉集と言ふ事に

なつたものと見る。

初めは専ら謡ひ物として、後には半以上鑑賞用の作物にも、通用する名となつたのではあるまいか。私の推定が幸に正しくば、此集編纂当時は、まだ謡ひ物としての「万葉」の集であつたのであらう。して見れば、万葉集の最新しい時代の意義に叶うた巻は、八・十である。だが、万葉詞曲には、尚古い形が、宮廷及び氏々に残つてゐた。踏歌章曲以前の万葉を、此に加へて編纂しようとした成蹟が、現存の万葉集である。

此意味における万葉の用語例を拡充すれば、宮廷詩と言ふ事になる。宮廷の祭事儀式に用ゐられた伝来の歌詞及び、民間から採用せられた詞曲は、すべて此にこもる。

二　万葉集の大歌

記・紀に見えた大歌――歌・振（フリ）をこめて――と、万葉の一・二に残つた宮廷詩との差異は、下の二つである。彼は、呪詞・叙事詩――物語――から游離又は、脱落したものが、其母胎なる詞章の裏書きによつて呪力を持つてゐ、此は、其原曲から独立した様式といふ意識の上に立つてゐる事である。伝来の大歌の改作・替へ歌でなくとも、威力は自由に詞章の上に寓るものと考へた事である。尤、古物語を背景に

持つたものもあるが、尠くとも其を引き放して考へることが出来たのである。仁徳朝・雄略朝などの伝説ある歌も載せてゐるが、大体に於て、飛鳥末、即舒明（すなはち）・皇極朝頃からの記録である。此時代は、大歌の転機であつた。日本紀や万葉自身を見ても、宮廷詞人――秦大蔵造万里・野中川原史満・間人連老――らしいものが出かけてゐる。代作詞人の作物が宮廷詩として行はれたもの〻記録を採用したらしい。而も、一・二を通じて、其序と歌との間に、半数以上境遇・地理・時代・作者の矛盾や錯誤を指摘出来る。後世の書き留めな事は明らかだ。が、巻末の体裁に、長皇子が、書いたらしい様子を見せてゐるから、奈良朝の初期に成書となつて居たものと見られる。恐らく右の皇子の編纂であらう。さうして奈良前の物を、大歌の本格と見てゐた事が察せられる。

此二巻にとりわけ明らかな事実で、万葉集全体に亘るものは、歌と鎮魂法との関係である。鎮魂歌は、舞踊を伴ふ歌詠で、正式にはふりと言ふべきであるが、宮廷伝来の詞曲には、うたと称へてゐる。此巻々の雑歌・相聞・挽歌は皆、明らかに其手段として、謡はれたものなることが見えてゐる。此意味に於て、此二巻は、宮廷人の信仰生活を、鮮やかに見せてゐる。

三・四・六の巻は、古今集の前型とも言ふべき、古風・近代様を交へ録したもので、此が、私人或は、其一族の歌集にも、其伝来正しく、最重々しい編輯法とせられて

ゐたのではないか。して見れば、此は、大伴氏長の家の集であり、大伴古今和歌集とも言ふべきものであらう。さうして出来た目的は、年頭朝賀の寿詞奏上同様、氏族の歌に含まれた鎮魂的効果を聖躬に及ぼさうとしたのではあるまいか。だから、三・四・六は、大伴氏に流用した宮廷詩の「大歌」古曲及び、現代の族長の身辺の恋愛・誓約・病災除却のすべて鎮魂に属する歌曲伝来の久しい考へ方から、此歌集を献ることが、服従を誓ひ、聖寿を賀する事になつたのであらう。

此両巻は、家持が、主上に献つたものと見てよい。が、或は皇太子伝としての位置から見て、其後み申した早良（サハラ）太子――或は、他の男女皇子――の為の指導書として上つたものとも、文学史的には考へられる。平安の女房日記や、其歌物語が、宮廷貴族の子女教育に用ゐられたり、男子の手に書かれたものでも、倭名鈔や、口遊などが、修養書に使はれた例の古いものではあるまいか。かうして見れば、以前持つてゐた大伴氏に繋る、両度の疑獄の為に、没収せられた家財の一部として、此等の巻及び巻五並びに、巻十七以下の四巻等が、歌儛所に入つたものとする私の考へ方は近世式な合理観である。一説として採用して下さつた澤瀉さんにはすまないが、潔く撤回して了ふ。東宮坊の資材となつて残つたのが、第二の太子安殿（アデ）皇子の教材となり、平城天皇となられても、深く浸（シ）みついてゐた「奈良魂」の出所は、此等の巻々などにありさうに思ふ。

巻第五は、族長としての宴遊詞・其他の鎮魂詞といふ意味から出て、文学態度を多くとり入れたものである。憶良の私生活の歌詞の多いのも、此巻が憶良の手で旅人の作物の整理せられたものと見てよい。だから序引の文詞は憶良の作で、歌だけは、恐らく旅人の自作であらう。さうした歌書を献る事が、長上に服従を誓ふと共に、眷顧を乞ふ所以にもなるのであつた。「あがぬしのみ魂たまひて」の歌に、其間の消息が伝つてゐる。さうすると、巻五の体裁や、発想法の上にある矛盾も解けるのである。

巻五は、憶良の申し文とも言ふべき、表に旅人を立て、内に自らを陳べた哀願歌（ウタヘウタ）の集である。此巻などになると、二・三・六其他には隠れた家集の目的が、露骨に出てゐると見てよい。

かうして見ると、三・四には、全体として諷諭鎮魂・暗示教化の目的が見えると言へる。巻五には、魂の分割を請ふ意味が、家集進上の風と絡んでゐる様である。皆形を変へても、鎮魂の目的を含まないものはない。

三　ふり　くにぶり　うた

万葉や記・紀に「門中（トナカ）のいくりにふれたつ……」「下つ瀬に流れふらふ」「中つ枝に

落ちふらはへ」など、ふるの系統の語(ことば)の、半分意義あり、半分はないと言つた用法を、類型的にくり返してゐるのは、何故であらう。此は全く、たまふりの信仰から出来た多くの詞章が、其ふると言ふ語の俤を、どこかに留めて居るのである。たまふるを略してふると言ふ。此ふると言ふ語は、外来の威霊を、身に、密着せしめると言ふ用語例である。内在魂の游離を防ぎ鎮めると言ふたましづめの信仰以前からあつたのだ。

此まな――外来魂――信仰は、国々の君の後なる族長・神主なる国造等の上にもあつた。其国を圧服する威力は、霊の「来りふる」より起るとした。其為の歌舞が、国の霊(タマ)ふり歌及び舞である。此がくにぶりと言ふ語の原義である。同時に、ふりは、舞姿或は歌曲を単独にいふ古語でなかつた事が知れよう。霊ふりには、歌謡・舞踏を相伴ふものとして、二つの行為を一つにこめ、ふりの略語が用ゐられる様になつたのは、古代の事である様だ。

此宮廷の直下に在る大和の外の地方は、宮廷直属のあがたに対して、くにと言ひ分けてゐた。旧来の地方信仰によつて、其地方の君主としての威力と、民とを失はないでゐる半属国の姿を持ち続けてゐる。さうした服従者の勢力の、尚残つてゐる土地としてのくにの観念は、大化の改新の時代まで、抜けきつては居なかつた。かう言ふ国々のまなる威霊を献り、聖躬にふらしめる。と同時に、其国を圧服する権

力が、天子に生ずると言ふ信仰が、風俗歌の因となつた。国々の鎮魂歌舞を意味するくにぶりの奏上が、同時に服従の誓約式を意味する。かうして、次第に天子の領土は、拡つて行つた。大臣・国造奏賀の後、直会の座で、寿詞の内容と違うた詞章で言ひ直し、寿詞にあつたかも知れない誤りを直し改める大直日神の神徳を予期する神事を行ふ。其時に謡はれたものが、くにぶりの根元である。

此が、伝来不明で、後期王朝に始つた様に思はれ易い、和歌会の儀式にもなつたのだ。歌垣と同じ形式が古く行はれてゐたと見えて、歌の唱和があつた。此が歌合せを分化して行つた。歌の本末を、国々から出た采女の類の女官――巫女――と同国出の舎人とがかけ合ひする様になつて来たものと見るが正しいと思ふ。帳内資人など言ふ、貴族の家に賜つた随身の舎人の中にも、壬生忠岑の様な歌人が出た。大体歌合せの召人として武官の加はる風は、遠因があつたのである。王朝末になつて、宮廷仙洞の武官の中から、作家が頻りに頭を出したのも、やはり此舎人が国ぶりの歌舞に加はる旧習から出たとするのが正しいだらう。和歌会は、殆ど神事であつた。此方面になると、歌の唱和や、論争が主となつて、舞は踏歌の方に専ら行ふことになつた。踏歌も、国ぶり演奏も、同時に行はれたものが、男女同演の歌垣から変じた痕跡をふり棄てた。

片哥の様式は、あまりに古風で、単純で、声楽的にも、内容から見ても、変化がな

い。一・二の句の音脚を増して、一句の音脚を、大して変動を起させずに謡はれる歌詞がかなり古代――記録の年代を信ずれば、神武天皇の高佐士野の唱和に見えてゐる――から発生しかけて居た。其が意識せられて、別殊の新様式となつたのは、飛鳥の都の末から藤原朝へかけての事らしい。其完全な成立を助けたのは、長章の歌曲の末を、くり返して謡ひ乱（ヲサ）める形である。此が段々反歌として、本末の対立部分と明らかに認められ出す機運と時代を一つにした。影響が相互関係で、次第に細やかになつて来た。そこに、今まで久しく無意識にくり返してゐた様式の成立と、声楽要素の変化が急速に来たものらしい。

長曲又は小曲でも、奇数の句で最後の句を反乱すると三句の片哥の形である。結んでゐるものは、其が、対句辞法が盛んに行はれる時代になると、最後の一聯と、結句だけでは不足感が出て来る。そこで、二聯と結句とを、反乱する様になる。人麻呂の長歌などは、殊に其措辞法の上の癖から、結末の五句が、一つの完全な文章になつたのも多いし、なりかけてゐるのも沢山ある。反歌はすでに、一つの様式として認められて居ながら、まだその発生期の俤が、長歌の結びの句に残つて居た。

四　うたの時代

記・紀ですら、ふりと言ふべきものを、うたに入れて居る。大体大歌と称するものは、其用途から見て、殆どすべてふりに属するものとしてよいのであるが、かうした称呼をとつてゐるのは、ふりよりもうたが尊いとの考へからである。他民族出の詞章で、殊に近代に大歌に編入せられたものをのみ、ふりと言ふ様だ。

うたを語根にした動詞のうたふが、古く分化して、所謂四段のものと、下二段活用のものとになつてゐる。前者は、うたを対象としての動作即謡ふである。後者は訴ふの原形となつた。此は謡ふに対する役相であるが、神事を課せられる者には、公式に臨む臣民の動作として、能相風に考へられてゐる。祓(ハラ)ふる・卜(ウラ)ふるの例である。謡ふ事によつて、神又は神人の処置判決を待つ式である。

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

歌に対するふりの和せられる式の逆になつたのが、うたへで、神に問ひかける形を

とるのだ。巫女から神に、女から男に、臣から君へまづ言ひかけてゐるのは、多く此部類に入る。出雲振根の「たまもしづし」の歌・三重采女・仁徳記の「つゝきの宮」の歌・赤猪子（アカヰコ）の歌など、うたへである。「よごとにも一詞（ヒトコト）、あしきことにも一詞、こととさかの神」と名のつた一言主神のあるのを見れば、のりわけの詞は短かつたものであらう。

五　相聞

二人でかけあはせた本末の片哥を続けて、一体の歌と考へられると、旋頭歌の形式はなりたつ。だから、又、旋頭歌を唱和した様な形式さへ出来てゐた。又、旋頭歌として独立したものでも、自問自答の形をとつてゐるのが普通である。片哥の内に、短歌の胚胎せられてゐる間に、旋頭歌はまづ一つの詩形として認められてゐた。

一体、片哥は、何かの事情で一つ伝つて居るものもあるが、此は正しくないので、必組み唄として二首以上、――問答唱和を忘れたものは――連吟せられたのである。さうしたものゝ中には、片哥も短歌に近いものも、入りまじつてゐた。其で、片哥から短歌の分離する以前には、短歌も組み唄の形で、数首続けて謡はれた。記・紀の大歌に、短歌一首独立したものゝあるのは、此も亦、伝来や記録が完全でなかつ

たのだ。

短歌も相聞の詞として、一首づゝ対立し、又は数首組んで唱和せられた間に、特に記憶の価値あるものがとり放して口ずさまれる様になつた。さうして一首孤立した短歌も、謡はれ作られする様になつたのである。うたへの時の歌は、長曲や、片哥もあつたが、次第に、短歌に近づいて来た様である。殊に万葉集に見られる事実は、男女のちぎりの場合に、此形が最多く用ゐられた事である。

男女の初めてのちぎりにも、又其後も、神の意思をうたへの方式で申して神慮を問ふ。此時は、答へは歌によらず兆しで顕れる。うけひの形である。若しうたへの詞なる歌に、過ちや偽りのあつた時は反自然・非現実的な現象が、兆しとして目前に現れよ。かう言つた表現をとつた歌が、相聞の歌の中に違うた領域を開いて来た。此うたへから出た民間のうたが此までの相聞唱和の内容のない、うはついた歌の中に、多少の誠実味を開いて来た。

宮廷のうたと称するものゝ外に、かうしたうたへの詞句をうたと言ふ様になり、相聞或は恋愛歌が、民間のうたの本体と考へられる事になつた。さうして其傾向と勢を一つにしたのは、短歌様式の流行であつた。恐らく、藤原の都から奈良京へかけてが、短歌の真に独立した時代と思はれる。かうした短歌全盛の気運は都よりも、寧、地方から動いて来たものと思はれる。

六　東歌

東歌は、奈良朝時代だけのものでも、万葉集限りのものでもなかつた。古今集にも見え、更に降つて平安中期以後にも行はれた。東遊の詞曲及び、風俗歌が其である。此三種の東歌は時代の違ふに連れて、其姿態も、用途も変つて来てゐる。が、其本来の意義は、推定出来る。

東遊を、東国の舞踊と言ふのには、異論はあるまい。此は、東国舞踊の中、特別に発達した地方のものが固定したのに違ひない。恐らく駿河・相摸に跨る地方の神遊びと思はれる。足柄阪の東西では、同じ東人の国も、事情が違つてゐる。此峠から先は、東（アヅマ）の中の東である。だから此み阪の神の向背は、殊に、宮廷にとつては大問題である。足柄の神の歌舞を奏して、宮廷の為の鎮斎とし、神に誓約させる事は、最意義のある事である。東遊「一歌」の詞章には、万葉の「わをかけ山のかづの木の」の句の固定したものが這入つてゐるのを見ても、縁の深さが思はれる。万葉集巻十四を見ても、相摸国歌の足柄歌は、一部類をなしてゐる位である。

平安中期の東遊は、かうした事情で、足柄の神遊びの固定したものらしい。古今集の東歌は、大歌所の歌の一部或は、殆ど同等として扱ひを受けてゐたもの、と考へ

てよい。此と並んだ……ふりや神遊びの歌と似た神事・儀式の関係はあつたものに違ひない。唯、一つを東遊、一つを東歌と言うたのは、片方が舞踊（アソビ）を主として、声楽方面は東風俗（アヅマフゾク）なる「風俗歌」を分化してゐたからである。風俗歌が短歌を本位とせないのは、東の催馬楽と言つた格にあつたからである。古今集のは、まだ祭儀関係は想像出来るが、万葉の十四の東歌になると、さうした輪廓さへも辿られない。だが、恒例又は臨時に、諸方の風俗の奏上せられた本義を推して見れば、巻十四の蒐集の目的は略（ほぼ）わかる。其中には固より、都からの旅行者の作もあらう。或は東人の為に代作したものもあらう。漫然と東風の歌と感じてとり収めたのもあらう。が、一度は、東人の口に謡はれたものが、大部分であらう。東の国々の風俗（クニブリ）の短歌の伝承久しいものや、近時のものや、他郷の流伝したものや、さうした歌の宮廷で一度奏せられたあづまぶりの詞曲が残つたものらしい。

隼人舞や、国栖の奏などは、宮廷の歴史から離すことの出来ぬ古いものになつてゐる。其他の旧版図の国々のくにぶり、就中（なかんづく）悠紀・主基の国俗などゝは、性質が違ふ。新附の叛服常ない国である。そのくにぶりは重く扱はねばならぬはずである。其奏せられる場合を仮定して見ると、荷前（ノザキ）貢進の際であらうと考へられる。「東人の荷前（ノザキ）のはこの荷、の緒にも……」など言ふ様に、都人の注意を惹いたほどの異風をして来たのである。悠紀・主基の国々の威霊なる稲魂が御躬に鎮（フ）る為に、風俗を奏するの

を思へば、東人の荷前の初穂を献るに、東ぶりの歌舞が行はれなかつたと考へるのは、寧不自然である。

奈良朝における東歌は、さうした宮廷の年中行事の結果として集つた歌詞の記録であつたのだらう。十四の方は、雅楽寮などに伝へたものらしい。其を新しくまねたのが、巻二十の東歌である。ちやうど一・二に対して三・四があり、十三に対して十六が出来た様に、やはり家持のした為事であつた。

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

東人がなぜ、特別な才能を短歌に持つてゐたか。其は或は、東歌として残つたものが多く、其中から選択せられたものだからかも知れぬ。併し、やはり、短歌の揺籃なる嬶歌会(カヾヒ)――歌垣の類――や、神の妻訪(ツマド)ひの式などが短歌興立期の最中に、まだ

信仰深く行はれて居た為と言ふことも、理由になるであらう。

七　律文における漢文学素地

巻九は、澤瀉さんも言はれた通り、宮廷詩集の古体を準拠として編纂したものらしいが、一・二と違ふ点は、大歌の匂ひの薄いことだ。其替りに、ある階級の色彩が濃く出てゐる。其は巻五と似て、其に古風な味を持たしたものである。万葉の巻々の体裁で見れば、此は、高橋虫麻呂の編纂かとも思はれる。左註によつて、虫麻呂並びに田辺福麻呂の歌集に出てゐる歌を知る事が出来るだけで、本文には二人とも に署名がない。無名の作家の歌として挙げたと見るよりも、編者自身、自作に名を記さなかつたものとすべきであらう。さすれば、やはり、一つの家集で、古来の歌を集めた後に自作を書き添へたのであらう。

但(ただし)、虫麻呂と福麻呂二人共名を記さないのは、どう言ふわけか。或は福麻呂の家集に、とりこまれた虫麻呂の作物の意なのかも知れない。傾向のよく似た作風ではあるが、一つに見て了ふ事も出来ない。尚其他にも、短歌の中には、左註すらないものが多い。此なども、巻九の原本編纂当時に、作者はわかつてゞもゐた様な書き方らしくもある。だが、短歌の方は虫麻呂の歌ではなく、黒人などに近い様だ。

とにかく、万葉集中、一番自由な手記らしい巻である。姓のみ書いたり、名だけ記したりしてゐる。碁檀越と思はれる人を碁師と敬称し、藤原宇合の事をぶつゝけに宇合卿と記したりしてゐる。一処に勤務した官僚たちが、事務的に書きこんだ物かとも考へられる。「或云藤原北卿宅作」など言ふ左註がある処から見ると、宇合の家にあつた集と云ふ事が、万葉集編纂の当時には明らかだつたので、本文は、宇合卿と略記のまゝで、追記には重々しく書いたとも解せられる。何にしても、此巻は、漢文学嗜きな北家藤原氏から出た材料とも言はれる程、大伴家出の物や他の巻々とは面目を異にしてゐる。古代の人の外は、漢文学に造詣ある人々の作物を手記したものらしく思はれる。とにかく、人麻呂以後の宮廷詞人には学者階級の代作歌人めいた人々の歌に、交友の人の作などを、記録したものである様だ。

高橋虫麻呂は、漢学・漢文学に達した学者であつたらしく思はれる人である。巻十六の竹取翁歌の如きは、明らかに、学者の作だといふ事がわかる。虫麻呂の物語歌なども、此人の一方学者であることを示す。私は今、宮廷詞人の発生を説かうと思ふ。先に述べた野中ノ川原ノ史満の、中大兄太子の愛妃を悼む歌を献つたとあるのは、皇太子の為の代作であらう。

山川に鴛鴦二つ居て　たぐひよく　たぐへる妹を　誰か率往(ニ)けむ（孝徳紀）

幹毎(モトゴト)に花は咲けども、何とかも　愛(ウツク)し妹がまた咲き出来(デコ)ぬ（孝徳紀）

帰化人の後の漢文学修養から、此だけ新鮮な作物が出来たのだ。

秦大蔵ノ造万里も、帰化人の後である。斉明天皇が、彼をして、孫王を悼む御製を永遠に伝へさせようとせられたと言ふのも、実は、歌を代作せしめて、永く謡へと命ぜられたのであらう。国文脈の伝承古詞模作は、飛鳥朝の末に飛躍した。而もそれは、内部からばかりでは、展開出来なかつた。宣命・祝詞・寿詞の類は勿論、歌詞に到るまでも、新しい表現法を開くには、漢文学の素養深い学者の力を借りて居た。彼等は漢文の文書を草すると共に、国文脈の文章・歌を作つた。彼等の中には新しく帰化した者も居た。其子孫は固より、学者・学僧等が、此為事に当つた。其最初に役所の形をとつたのは、撰善言司であつた。持統天皇三年の事である。文武の代に律令を撰定したのも、此司の人々であつた。律令の外にも、宣命・寿詞（ヨゴト）の新作は、此よごとつくりのつかさの為事であつたらしい。其後、奈良朝になつて、宣命の続々と発せられたのも、この司設立以来の事らしい。此等は皆、古伝承の呪詞の類型をなぞりながら、新しい表現法を拓いて行つたのであつた。国・漢両様の文章を書くのが、万葉時代の文人であつた。懐風藻と万葉集と、共通の作者の多いのも不思議ではない。此等の学者は亦、晋唐小説に習うて、日本の古物語を漢訳した。同時に長歌の形を以て、新しい叙事詩に飜作もした。又宴遊には詩賦と倭歌とを自由に作つた。此は、奈良朝を通じて尚行はれた学者の技能であつた。

藤原宮御井歌・藤原宮役民歌を作つたらしい柿本人麻呂の如きも、唯歌ばかりに精進して居つた者とはきめられない。高市黒人に到つては、露はに漢文学の影響が出て居る。其叙景や、旅思を表すのに、空前の境地を見出したのは、確かに羈旅宴遊の詩賦で洗煉したものゝ現れである。巻九・巻五の、宇合・旅人を繞(めぐ)る人々を見れば、此論が呑みこめるであらう。

八　代作詩

宮廷詞人の多くが、漢文学素養ある者であつたことは、不思議だが事実である。が、同時に、皇族・貴族の作物と伝へるものが、多く代作であらうと言ふ事は、やはり事実らしい。皇極・斉明天皇の作物の如きは、記・紀・万葉、皆、名作ばかりである。而も、先に言つた様な事情を考へると、代作と言ふ事になりさうだ。巻一の宇智の大野の歌の如きも、間人連老をして献らしめた歌と言ふ序が、老の代作なる事を示してゐると見る方がよい。人麻呂に纏つて、代作問題を考へると、殆ど万葉集中の作者のすべてに色々な疑ひが湧く。

（い）　宮廷詩として人麻呂の作と認められてゐる物

（ろ）　人麻呂の作と認められながら、歌の対象たる人物との関係の誤解せら

れたもの

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

（に）　他人の為に代作した歌から、人麻呂の境遇を推測せられてゐるもの

（ほ）　人麻呂の作でなくて、其作物ときめられたもの

（へ）　人麻呂の作でゐて、民謡になつたもの

有名な詞人であり、代作歌人であつた為に、かうした誤解が重（かさな）つて来る。第一期の宮廷詩即記（すなはち）・紀の大歌は、巫覡の空想と言ふ事を考へに入れると、伝説上の作者は信ぜられぬ。第二期の大歌は万葉集の真作者と伝説上の作者とは別人であるのが大部分である。

かうした代作を役とする宮廷詞人は、何時まで存続したか。それは大歌に新作の詞章を常に用ゐて居た間は、続いたであらう。併し、この意味に於ける新しい大歌の外に、記・紀伝承の固定した大歌の勢力は、残つてゐた。平安朝になると、万葉集の新大歌はすべて姿を消した。さうして此期の大歌は、旧大歌の亡び残りや、新しく加つたものなどがあつて、神事よりも、宮廷の儀式の際に用ゐられる様になつた。だから、第三期の大歌は、形は旧大歌をついで居ても、内容は、非常に偏して了うてゐる。中には踏歌の淵酔の曲に近いものさへ出来た。第二期の大歌の中、荘重なも

のは、多分挽歌としての用途を最後として、消え去つたであらう。雅楽の勢力が増して、大歌の領分は狭められて了うたのである。しかも、奈良の盛期に於て、その徴候は既に顕れて居る。大歌類の中、奈良朝末までくり返されたのは、奏寿の賀歌としての短歌である。第三期の大歌の直会（なほらひ）用に固定する原因は、早く茲にあつた。

九　創作態度

創作態度が、宮廷詞人の代作物をこしらへる間に発生するものなる事は、既に納得のいつた事と思ふ。さうして此を整へたのは、漢文学素養だと言うた。万葉集の文学的態度は、宴遊歌及び其拡張なる室寿（ムロホギ）・羈旅の歌にはじまると言うてよい。叙事分子の多い抒情詩から、客観態度を見出すまでには、矚目風物を譬喩化する古くからの発想癖を脱却せねばならなかつた。譬喩する替りに、象徴に近づける努力も積まれた。人間以外に自然界の、詠歎の対象とし認めた事は、極めて自然な展開ではあるが、漢文学の叙景法の影響も考へねばならぬ。叙景に徹せず抒情に戻る表現上の不確実性を、ある点まで截り放つたのは、漢詩からの黙会である。

自然描写をはじめて行うたのは、黒人である。人麻呂には、其に達した物はあつても、まだ意識しての努力ではなかつた。黒人には、又一種の当時としては、進んだ

――併し正しくない――文学上の概念があつた。体様の違うた作物を作らうとする和歌式の上の計画もあつたらしい。けれども多くは其に煩されない作物を残した。彼は自然描写をし遂げた。一方又、静かな夜陰の心境を作物の上に見出した。此は彼以前からも兆してゐたものだが、彼に具体化せられて、後之（これ）をまねぶ者が多くなつた。赤人の「夜のふけゆけば楸生（ヒサギ）ふる……」なども其だ。

此は、古代人の旅泊に寝て、わが魂の静安を欲する時の呪歌の一類から転成したもので、万葉集より後には、類例を見なくなつたものである。

山部赤人は亦、宮廷詞人の一人らしいが、長歌及び抒情短歌は人麻呂をなぞり、叙景詩は黒人を写してゐる。が、其を脱却して、個性を表す様になつた。彼の長所とせられ、古今集以後に影響を与へた、四季雑歌・相聞歌は、自然を人生の一部として変造を加へ、特殊な生活態度を空想する事を、文学態度とする様になつた。彼の態度は正しくないが、ともかく創作意識は、茲まで上つて来た。

大伴旅人は享楽的な分子を交へ、山上憶良は、功利的な目的を露はに出してゐるが、ともかくも、文学として歌を扱うてゐる。高橋虫麻呂などの学者も、さうした態度は明らかになつて来てゐる。けれども、みな長歌には、情熱を持続する事が出来ないでゐる。長歌が文学的燃焼を致さない時代になつてゐたのである。旅人は、外見には、虫麻呂よりも徹底して、漢風をとりこんだ。が、創作動機から見れば、純粋

な抒情詩人である。叙事脈の表現は、此人になると跡を絶つて居る。学者らしい臭みは少しもなく、誇張のない情熱の文学として初めて見るべきものである。

其子の家持になると、文学によつて、人間の孤独性を知りかけてゐる。彼の作品には、宮廷詞風の方便として作られたものと、純文学作品とがある。後の者では文学其物よりも、文学のよい感化を見せてゐる。彼の歌で山柿（サンシ）の風を学んだらしい長詩は、如何にも擬古文らしい屈托がある。相聞往来の歌も、特色がない。彼一己の身辺を陳べたものには、黒人系統の心境が見える。而も平凡な生活から普遍の寂しさに思ひ到つてゐたらしい処は、近代文学に似てゐる。

一〇　万葉学に一等資料のないこと

こゝまで、私の議論について来て頂いた方々に、私は、かう言ふ信頼を感じて、多分さしつかへがないであらう。私は、何も珍しいことを言ひたがつてゐるのではない。唯平安中期の初めにすでに、万葉の各方面の本旨が誤解せられて居た。或は正しく伝へられて居たにしても、平安末期以後の歌学者の曲解が加つて、長く純粋な元の意義が隠れて了うた事を信じてゐるが故に、従来の、源・藤二流の六条家の直観説を、整頓調節するだけでは、満足出来なかつた事が訣つて貰へる事と考へる。

言はゞ、此集に関しては、真の一等資料と言ふべきものが欠けてゐる。古今序の外は、何れも〳〵単なる学統の権威を保つ為の衒ひに過ぎないものであつた。かうした非学術的な後世歌学者の準拠を、我々の準拠とすることは、到底出来ない事なのである。かうした場合、万葉の研究は万葉自身を解剖するか、万葉前後の文壇或は世間の伝承を参酌しての研究が、或は今までの窮塞を通ずる事になるであらう。かうして、私は王朝末以来の学者が行うた仮説以外に、もつと正しいに近い推定を置く事が出来る。さうして又、其が新しい時代の幾多の補助学を負ふ者の権利であると信じてやつて来た事を、快くうけ容れて下さる事と信じる。くり返して言ふ。万葉集研究の徒にとつて迷惑な事は、何よりも、一等資料のない事である。かうした場合、万葉自身の分解に加ふるに、文学史的見解、及び民俗学的推理の業蹟が、大きなものであることを悟らねばならぬ。

私は、万葉人の歌を作り又、伝へた心持ちを考へた。さうして、其が従来の考へ方では、受納しきれない部分の多い事を説いた。或は倖にして、文学意識や、態度の発生した形を覓め得たかも知れない。さうしてうた及び、其同義語の本義と転化とを示し得た様にも感じてゐる。さうして或は、宮廷と民間とにおける文学の相違及び其歩みよりの俤を、読者に描いて頂けたかも知れない。さうして尚幾分でも、長い万葉集時代における中心推移を髣髴せしめ得たかも知れぬと、微かな自得を感じ

てゐる。私は常に、老いた対象を捐てゝゐる。理会に叶ひ難い文章も、若い感受性に充ちた朗らかな胸を予想してかゝつてゐるのである。

一一　万葉びとの生活

此語は、私が言ひ出して、既に十五年になる。けれども一度も、行き徹つた論を発表しないで来た。私は今は、其輪廓だけでも書き留めておきたい。私の言ふ万葉人なる語は、万葉の中心となつてゐる時代即、飛鳥末から藤原・奈良初期、其から奈良盛時、此に次ぐに奈良末の平安生活の予覚の動いて居る時代の、宮廷並びに世間の内生活の推移と伝統・展開とをこめて言ふのである。純粋の感情表現物の記録と言へない事は固よりだが、内生活の記念とも見るべき歌謡から、生活の諸相を抽象しようとするのである。

君と、女君と、大身（オミ）と、民人との生活が、どう言ふぐあひに歌に張りつい、て、――と言ふのが最適当だ――残つたかを見たいと思ふ。

君　皇子尊

記・紀に現れた君は、神自体である時期は、常にくり返され、其が、長くもあつた。万葉においては、既に「神の生活」から次第に遠ざかつて居られる。而も、至上神或は其子として、日のみ子と言ふ讃へ詞は用ゐられてゐる。又「神ながら（カム）」と言ふ語も、此時期の初めに著しくなつて来る。だから、直に内容は譬喩表現に近づいて、「神自体」よりも「神さながら」となり、更に「神意によるもの」と言ふ義を生じた。かむからと、殆ど同義に用ゐたものが、万葉には最多くなつてゐる。君の言行に限つて言ふ詞が、自然庶物に内在する神徳の頌辞とさへなつた。

君の居処なる「天の下」――天の直下――及び其附近に居るものは、君の外には神はなかつた。其が、精霊の優勢なものをも、神と称する様になつた為である。さうして、君の本地身たる至上神と、君との関係に血族観を深めて行つて、神格と人格との間に、時代を置いて考へる様になつた。

其でも宮廷詞人の作物には、伝承詞章による発想を守つてゐるものが多い。だから、其章句から直に、当時、神自体観の存在した事の証明は出来ない。君は如何なる威霊をも、鎮斎して内在力とする事が出来るとの信仰が、早く種々の異教を包括する様になつた。が、此初期になると、君の仰ぐべきものに、第一義のものとして仏法が現れ、従来の信仰は、其一分派としての神道を以て称せられる様になつた。君の生活が「神ながら」と言ふ修飾辞を生むだけ、神を離れてゐたからである。聖徳太

子を上宮法王と言ひ、又降つて奈良の道鏡にも、其先蹤による称号を与へられたのも、此為であつた。君以外に、信仰上に、最高執務者を設けたのである。女君の配逑なる君のない場合である。

かうした時は多くは、血統最近くて神聖な性格を具へた男子が択ばれて、政務を、宰（ミコトモ）つ。此は、ひつぎの・みこと言はれた方々である。通常臣下のみこともちと区別する為に、略称したみことを名の末につける。古代から、皇子の中、みことを以て呼ばれる人と、さうでないのとあるのは、男君・女君に拘らず、最上のみこともちなる皇子・王だけにつけてゐる。其みこと名が、次第に限られて、執政或は摂政としての皇子だけにつく様になるのが、飛鳥朝の傾向であつた。さうして遂に、一人のみこの・みこと——ひつぎの・みこは数人ある——が、摂政皇太子の義となつた。日並知皇子尊（ヒナメシノミコノミコト）・高市皇子尊（タケチノミコノミコト）などの尊号の、万葉に見える次第である。

女君　中皇命

皇子尊が、女君の摂政としてあるのは異例で、君と女君と相双（タグ）ひて在る場合が、普通である。君の為に、信仰上の力を以て助けるのである。君が、教権を遠のいた為である。神と君との中なる尊者なる為の名、なかつ・すめらみことを以て呼ばれる。

すめらみことは、天子に限る用語例ではない。神聖なるみこともちの義であつて、広義に於ては、皇后・皇太子にも言ふ事が出来たのである。君の闕(か)けて女君ばかり位にある時を、なかつすめらみことと言ふのではなかつた。古くは唯、皇女或は皇后とのみ書いてゐる事もあるが、飛鳥朝からは明らかに、天皇と申上げてゐる。唯、其君との血の極めて近く、宮廷の神のみこともちたるに最適当な古代風のなかから、ひに在つた女君を、中皇命とよびわけた様であつた。

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

中皇命を中皇女とあるのは、誤りではなからう。鏡王女とある——額田女王ではない。其姉の方と見るべきである——のと、同じ記入例である。中ッ皇（＝たかつすめらみこと）鏡王（＝かゞみのおほきみ）など書くと、男帝・男王とまちがへられるからの註で、特別に女性の義を表す字をつけぬ書き方が多かつた為である。額田女王を、万葉に専ら額田王と書くのは、名高くて、男王と誤解する気づかひがなかつ

たからなのも反証である。

君・女君相双うて「何々宮御宇天皇」の資格があられたのだ。其故、君なき後も、其資格は失せない。御双方（カタ〴〵）の中皇命の身に残るのであつた。崗本宮御宇天皇は、舒明・皇極両皇を指すのである。皇極朝を後崗本宮御宇としたのは、後代の考へ方である。さうして、男君在（いま）さぬ後も、中皇命として居られた。崗本宮・後崗本宮に通じて、中皇命とあるのは、誤伝ではない。御妃（ミメ）の中、他氏他郷の大身の女子なる高級巫女の、結婚した他郷の君の為に、自家の神の威力と示教とを、夫に授けて其国を治めさせる様になつたのが、きさきの古い用語例に入るものらしい。

此に后の字を宛てゝ、古風を没却する事になり、王氏・他氏の女に通じて、きさき或は中宮など言ふ習はしを作つた。古代は、中皇命は王氏の出、きさきは他氏の女子、君の御禊を掌る聖職を以て奉仕したものらしい。常寧殿の后町ノ井や、御湯殿の下から出たと言ふ蚶気（サキエ）絵と言ふ笙（しやう）の伝説などを考へ併せると、愈きさきと御禊との関係が考へられる（民俗学篇第一冊「水の女」参照）。

かうした為来りが、后妃の歌に、水に関する作を多く作り出したと見える。万葉で見ても、巻二の天武天皇・藤原夫人の相聞、天智天皇大喪の時の后・妃・嬪等の歌、又持統八年最勝会の夜の歌など、かうした方面からも見るべきであらう。此が記・紀になると、すせり媛・とよたま媛・やまとたけるの命の后王子らの歌・仁徳后の

志都歌返歌・大春日皇后の歌など、皆夫君に奉る歌は、水の縁を離れない。殊にせり媛のは、衣を解き放ける様を、志都歌返歌は、禊ぎの瀬を求める風を、最後のは、禊ぎと竹と楽器との関係を述べる古詞から出た事を見せてゐる。

万葉の皇族・貴族の相聞・挽歌にも、水の縁の深いのは、水を扱ふ貴族の婦人との唱和が、次第に、さうした発想法を生み出したものと言へよう。

巫女としての女性

中天皇・斎宮其他、后妃からの女官に到るまですべて、巫女として宮廷の神及び神なる君に仕へてゐた。氏長・国造の家々にも亦、かうした巫女が充ちてゐた。此等の外にも、国々邑々の成女は、すべて巫女たる事が、唯一の資格であつた。だから宮廷に出入した女性たちの生活を、女房・女官などの後世風の考へ方で、単純に見てはならぬ。後宮の職員は、平安初期までも、巫女としての自覚は失はなかつたのだ。叙事詩・民謡に出て来た有名・無名の地方の万葉女も、やはりさうした観念を底に持つてゐた。この事実は、男性が創作詩に踏み入つた時代になつても、変らず見えてゐる。相聞は殊にさうだし、挽歌その他のものにも通じてゐる気分である。物語歌に見えた真間のてこな・蘆屋の海辺村処女其他は、前代以来の伝説上の人で、

あの種の巫女の人の妻となる事を避けた信仰の印象であつた。村家の娘を訪れる新嘗の夜の情人を仮想した二首の東歌などもある。成女戒を受けた村女の、祭の夜に神を待つた習俗の民謡化したものだ。此夜の客が、神であつて所謂一夜夫（ヒトヨヅマ）なるものであつた。歌垣・嬥歌会（カヾヒ）・新室の寿（ホカヒ）の唱和は、民間の歌謡の発達の常なる動力であつた。元は、男方は神として仮装し来り、女方は精霊の代表たる巫女の資格において、これに対抗し、これを迎へ、これに従うたのである。此が相聞歌の起りである事は述べた。

此かけあひ行事に、謡ひ勝たう、負かされじとする処から、「女歌」はとりわけ民間に伸びた。神と巫女との対立の本意を忘れた地方も、万葉人以前からあつた。かうした間に、類型が類型のまゝに次第に個性味を帯びて来た。又一方唱和問答の機智的技巧は、愈進んで来た。女性の歌は常にかうして、男の歌を予期してゐるのであつた。万葉を見ても、女性の作に、殆ど一つとして相聞贈答の意味を離れたものゝない事実は明らかである。女歌に特殊な境地のある事は固より、其発想法には、伝習的な姿が見られるのは、尤である。

女歌は、異性を対象とする関係上、すべて恋愛式発想法によつて居る。だから、簡単に真の恋愛的交渉を歌から考へ出す事は出来ない。だから万葉には、相聞といふが、恋歌とは記さなかつた。古義によつて言ふこひ歌は、求婚する男のするもので

あつた。其が女歌にも入つて来たが、その発想法の上には、真仮の区別のないものが多い。こひ歌と見えるものは、大抵前代の叙事詩から脱落したものが多かつた。此が民謡として行はれた。

男のこひ歌に対しても、女歌は従順でないものが多い。或は外柔内剛なうけ流しが多かつた。相聞・挽歌・民謡などにある女歌らしいのゝ情熱的なものも、大抵古詞以来の類型か、叙事詩の変造か、誇張した抒情かである事は、早く言うた。唯、其間に真実味の出て来て居るのは、後朝の詞や、見ず久(ヒサ)の心を述べる男の歌に対(こた)へたものである。此とて果して、作者自身の物か、保護者又は後見婦人の歌か知れないのが多い。家持に与へた叔母大伴ノ阪上ノ郎女の歌には、女大嬢の心持ちになつて作つたものが多いのであらう。又、大嬢の家持に答へた歌と言ふのも、郎女の代作と考へられぬではない。

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

でも、中臣宅守・茅上郎女の歌などは、恐らく、其近代の情史的創作であらうと述べたとほり、こひ歌(ウタ)らしくないものである。真の意味の恋歌(コヒカ)は万葉末期に出て来たと言うてよからう。前代の物で、こひ歌らしく見えるものは、大抵魂ごひの歌或は、旅中鎮魂の作だつたのである。

女歌は恋愛発想による外、方法はなかつたのである。巫女としての久しい任務が、かう言ふ変態な表現上の論理を形づくらせたのであつた。

短歌様式は、殊に「女歌」に於て、発達したものと見る事は正しいと思ふ。宮廷生活においては、女歌のもて囃される機会が多かつた。一つは踏歌宴遊に、一つは風俗歌会――歌会の原形――などに、男方を緘黙させる様な才女が、多く現れたのである。春秋の物諍ひを判じた額田女王の長歌の如きも、さうした場合に群作を抜いた伝説のあつたものであらう。一人だけ、歌で判じたのではない。真の女性の作物は、長歌としても、十聯以上に及ぶものは古くから稀であつた。そこに、鋭く統一せられて出て来るものがあるのである。阪上郎女の如きは、長い作も創作してゐるが、此は奈良末の復古熱から出た擬古文に過ぎない。此人などは、恐らく女として漢文学を学んだ早い頃の人らしく思はれるが、平安中期までも、女は、唯古風を守るばかりであつた。

併し（しか）其は極めて稀だつた。宮廷及び貴族の家庭に仕へた女たちは、専ら万葉仮名の最（もつとも）標音的なものを用ゐて、主君・公子女の言行を日録して居たであらう。それが次第に草体になつて、平安京の女房の仮名文学に展開して行つたのであらう。かうした女官等の作物は、記録せられずに消えたものが多いのであらう。女歌は、多く口頭に伝誦せられて、多くの作者知らずの歌となつたと見てよい。此等の中に、幸に

分類せられて書き残されたものが、巻十或は七の中などには、多いのであらう。かうした種類が、平安朝にも多かつた。新撰万葉・古今集・古今六帖などの無名の作、又は平安の物語・日記によくある、出処不明の引き歌は、大抵其当時々々に喧伝せられた、即興歌なのであらう。

平安の宮廷では、日常神事に与る者ほど、地位低くなつた。采女は下級の女官となり、奈良朝までの采女は、女房として高く位づけられた。けれども巫女であつた姿は留めて居た。宮廷貴族内庭の私的な事務に与り、主公に直接なる補助役・弁理者となり、訓化者となつた為である。かうした為事は、万葉時代にはまだ、巫女としての宮女の勤めであつた。女房の日記が、旧事・歌物語の外に、私事を多く交へる様になつて、段々、女房文学が栄えたのである。自作をも書きとめるやうになつたものを、後人――或は後には当時の人も――が歌だけを抄出したのが、女房家集である。其他、物語を抜き、人物事件や年中臨時の行事に関するものを書き出したのもあつて、物語・日記・有職書などが現れる様になつた。皆女房日記の内容であつたものだ。

かうした家集の中には、誇張や、衒ひや、記憶違ひなどもあるはずである。其に第一、対人関係は、後人の発想法とは異なるものが多い。万葉以前からの「女歌」の論理を考へないでは、男女関係の誤解せられる様なものが多い。とにもかくにも平

安の女房文学の中から、歌は放しては考へられない。前代の風俗（フリ）・歌（ウタ）を中心に綴つた説話記録が、歌物語となり、自分の身辺の応酬を記した部分が日記歌として行はれるやうになり、其が更に単独な物語や、家集・日記・世代歴史（ヨツギモノガタリ）を生む様になつた。時世が移つて、女房の教養が浅くなると、女歌は固より、すべての女房文学は、隠者階級の手に移つて了ふ。平安朝末のあり様である。此間の「女」の時代は実は、奈良以前からの、長い宮廷巫女生活の成果である。

妹の魂結び

家々の成女戒を経た女たちは、巫女である。其故、呪術を行ふ力を持つてゐた。愛人や、夫の遠行には、家族の守護霊でもあり、自身の内在魂でもあるものを分割して与へる。男の衣装の中に、秘密の結び方のたまの緒で結び籠めて置く。さうして、旅中の守りとした。後には、女の身にも男の魂を結びとめて置く様になつたのだ。此緒は、解くと相手の身に変事が起るのである。だから互に、物忌みを守つて居ねばならぬ。其たまの緒に限らず、霊物の逸出を禦（ふせ）ぐ為に結び下げて置くものを、ひもと言ふ。此は外物の犯さぬ様に、示威するものらしい。紐は、身にとり周らさずともよい。懸けるかつけるかしてあればよい。此変化したのが、いれひもであり、

したひもなのである。こまにしき・からにしきなど、紐の枕詞に近い誇称は、悪を却ける為の、讃辞であつたらしい。必しも、ひもの古義には、下佩(オ)びを直に指す処はない。

　難波津に御船泊(ハ)てぬと聞え来ば、ひもときさけて、立ちはしりせむ（巻五）

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

　こま錦　ひもとき易之(カハシ)　天人(アメヒト)の妻どふ宵ぞ。我も偲(シヌ)ばむ（巻十）

の歌なども、直に閨(ねや)ごとの予期を言うてゐるのではない。

易之は「かへし」と訓むべきなのかも知れぬ。遠く別れて居た者の、我が土地——難波津は、大和の国の内と観じたのだ——家に還り来ると、物忌みは解除せられるのだ。其双方の身にぢかにつく下袴・裳などにした物が、ふもだしの禁欲衣などにもつく処から一つに考へられて行つたのだ。だから必しも、紐が下佩びは勿論、貞操帯の意義でもなかつたのである。記・紀から見えるひもの信仰は、もつと広いものであつた。妻・愛人の結(ユハ)ひつけた守護霊の籠められた紐の緒が、ついて居る以上、此に憚る風も生じたのである。下袴の紐をさう言ふ欲望の物忌みの標とする考へが行はれてゐた訣ではない様だ。

かう言ふ訣で、旅行者の歌には、妻の魂の逸出せぬ様にとの考へで、此ひもを問題

にするものが多かつたのだ。其が、妻を偲ぶ歌心を展開して来たのである。又同時に、郷家の寝床に、我が魂の一部は、分離して留るものと信じてゐた。其為に家や床や枕を言ふ風が出来て居た。

たま藻刈る　澳べは漕がじ。しきたへの枕のあたり　忘れかねつも（巻一）

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

魂はやす行事

東国では、旅行者の魂を木の枝にとり迎へて祀る風があつたらしい。此も妹（いも）のする事だつたらしい。此をはやしと言ふ。

あらたまの塞側（キベ）のはやしに、汝（ナ）を立てゝ、行きかつましゞ。いもを　さきだたね（巻十四）

上ッ毛野さぬのくゝたち折りはやし、我は待たむぞ。言（コト）し来（コ）ずとも（巻十四）

きべは、村の外囲ひの柵塁の類である。あらたまは枕詞。遠江麁玉（あらたま）郡辺で流行した為に、地名を枕詞にして「き」を起したのだ。きべは地名説はわるい。村境で、魂はやしの式を行ふのである。木を伐つて、此に魂を移すからはやしである。処が、

此はやすには、分霊を殖(フヤ)し、分裂させる義があるのだ。「旅出の別れの式に、妹よ。汝(ナ)を立ち見送らしめては、行き敢へまじ。妹よ。先だち還れ」。此に近い意だらう。後の者は、上野の民謡故、さぬ――又、さつ――なる木を言ふ為に、地名の佐野にかけたのだ。茎立(クキタ)ちは草の若茎と考へられ易いが、木の萌え立ちの心(シン)の末になる部分だらう。其を折つて魂はやすのである。――をるはくり返す義か――「旅の人の伝言(ツテゴト)よ。其は此頃来通はず。かうして続くとしても、我は、魂はやしによつて、迎への呪ひをして居ようよ」。かう説くのが、ほんとうだらう。すると、

家場中(ニハナカ)のあすはの神に　木柴(コシバ)さし、我は斎(イハ)はむ。帰り来(ク)までに（巻二十）

すると、此こしばも、神に奉ると言はぬ処から見ると、霊を対象にしたのだ。あすはの神は竈神だから竈の事にもなる。竈に――或はかまどの前方(カミ)にか――はやしの木柴（？）を立て定めて、旅人我の魂を浄め籠めて置かう。帰り来る時まで――ひきよせられて還り来る様にの意か――此歌、旅行者自身の歌と伝へたのは、誤りであらう。此歌の意も、神を斎(イハ)ふと言ふ様にならないでよく訣(ワカ)る。又、幼稚だが、極めて近代的なと思はれてゐる、

まつのけの　なみたる見れば、いはひとの　我を見おくると、立(タ)たりし　もころ（巻二十）

と言ふのも、道中に松の並み木を見た歌として鑑賞出来ぬ様になる。靡並而有(ナナミタル)では

ない様だ。松の木の靡き伏すばかり、老い盛え木垂（コダ）るを見るに、松の木の枝の靡き伏す斎戸（イハヒト）に――斎殿か、家人（イヘビト）又は斎人（イハヒビト）か――旅の我を後見（ミオク）る――家に残つた人の遠方から守らうとして、立てたりしはやしの松の、其まゝの姿である。家の魂の鎮斎処の、我が為のはやしの木の勢盛んにある様の俤と信じられる。さすれば、家なる我が魂は、鎮り、栄えて居るのだ。かう言ふ旅人の「枕のあたり忘れかねつも」一類の不安は、旅泊の鎮魂の場合に起り勝ちなのであつた。

もころ男（ヲ）は、同等・同格・同輩の男と言ふ風に、大和辺では固定して居る。が、此は、卜の卦（ケ）の示現する様式の一つらしい。将来の運命や、遠処の物や、事情の現状を、其まゝ見る事と思はれる。旅泊の鎮魂歌のあたりの矚目と、遠地の郷家の斎戸の様とを兼ねて表してゐるもので、叙景と瞑想風な夜陰の心境望郷の抒情詩とが、此から分れ出ようとする複雑な、古式の発想法である。

私ははやすと言ふ語について、別に言うて居る。祇園林（ギヲンバヤシ）・松囃子・林田楽（ハヤシデンガク）などのはやしが、皆山の木を伐つて、其を中心にした、祭礼・神事の牽（ひ）き物であつた。山（ヤマ）・山車（ダシ）の様な姿である。此牽き物に随ふ人々のする楽舞がすべてはやしと言はれたのだ。「囃し」など宛てられる意義は、遥かに遅れて出来たのである。山の木を神事の為に伐る時に、自分霊を持つものとして、かう言うたのである。「七草囃し」と言ふのも、春の行事に、嘉詞を用ゐるのだ。大根・人参の茎を、切り放すことを、上野

下野辺で、はやすと言ふのも「さぬのくゝたち」の歌の場合の、古用例だとは言へないが、おもしろい因縁である。

ふるの内容の深いやうに、はやすも木を伐り迎へ、鎮魂するまでの義を含んでゐた。其が後世は、更に拡つて行つたのだ。はやすわざは、初めから終りまで妹のするのではない様だ。が、大嘗の悠紀・主基の造酒児（サカツコ）なる首席巫女の、野の茅も、山の神木も、まづ刃物を入れるのを見れば、さうした形も、想像出来る。

霊の放ち鳥

漢土の天子諸侯の生活には、林池・苑囿（ゑんいう）を荘厳するのが、一つの要件であつた。さうして、奇獣を囿（フリ）にし、珍禽を放ち飼うた。此先進国の林池の娯しみは、我が国にも模倣せられた様に見える。蘇我氏の旧林泉の没収せられたものらしい飛鳥京の「島の宮」は、泉池・島渚の風情から出た名らしい。而も、此が代表となつて、林苑を「しま」と言ふ様になり、又山斎を之に対して「やま」と言ふ様になつたらしい。我が国造庭術史上に記念せられるはずの宮地であつた。

其離宮に居て、摂政太子として、日並知皇子尊と国風の諡を贈られたのは、草壁皇子である。其薨後、其宮の舎人等の吟じたと思うてよい二十三首の挽歌は――人麻

呂の代作らしい――此島の宮と、墓所檀（マユミ）の岡との間を往来して、仕へる期間も終りに近づいた頃に謡うた鎮魂歌らしいが、島の宮の池の放ち鳥を三首まで詠じてゐる。

島の宮、上の池なる放ち鳥、荒びな行きそ。君まさずとも
み立（タ）たしの島をも家と棲む鳥も、荒びな行きそ。年かはるまで
塒（トクラ）たて飼ひし雁の子、巣立ちなば、檀（マユミ）の岡に飛び帰り来ね（巻二）

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

此は唯遺愛の鳥だからと言ふやうに見えたが、尚古い形から展開した発想法であつた。鳥殊に水鳥は、霊魂の具象した姿だと信じた事もある。又其運搬者だとも考へられた。而も魂の一時の寓りとも思うて居た。事代主神がしてゐたと言ふ「鳥之遊（トリノアソビ）」も、ほむちわけの鵠（クヾヒ）の声を聞いて、物言はうとしたのも、皆水鳥を以て、鎮魂の呪術に使うた信仰の印象である。やまとたけるの白鳥――又は八尋白千鳥に化したと言ふのも霊魂の姿と考へた為であつた。鵠（クヾヒ）・鶴・雁・鷺など、古代から近代に亘つて、霊の鳥の種類は多い。殊に鵠と雁とは、寿福の楽土なる常世（トコヨ）国の鳥として著れてゐた。雁は、仁徳帝とたけし・うちの宿禰の唱和だと言ふ、宮廷詩本宜（ホギ）歌の主題

となつた。雁が卵（コ）を生んだ事を以て、瑞祥と見たのである。島の宮の雁の子と言ふのは、名は雁と称へてゐるが、名だけを然呼（シカ）んだのであらう。恐らく鴨と雁との雑種で、家鴨に近いものではなかつたか。平安朝にも、雁の子を言つてゐる。鴨の卵らしい。島の宮のも、寿を祝（ほ）ぐ為の目的から、伝来どほりの名を負せた代用動物だと定めてよい。

常にも水鳥を飼うて、此を見る事で、魂の安定をさせようとしたのだ。臨時には篤疾・失神・死亡などの際に、魂ごひの目的物とせられたのである。出雲の国造の呪法では、鵠（クヾヒ）が用ゐられた。蘇我氏の雁によるのと相対してゐる。国造の代替りに、二年続けて「神賀詞（カムヨゴト）」奏上の為に参朝した。其貢物は皆国造家の「ことほぎ」料（シロ）であるが、其中、白鵠（シラトリ）の生御調（イケミツギ）は、殊に重要な呪物であつた。鵠の「玩び物」と称へてゐる。此は、鵠に内在する威霊を、聖躬に斎（イハ）ひこめようとするので、其を日常眺めて魂の発散を圧へようと言ふのである。鵠の白鳥も次第に他の白羽の鳥を代用する様になつて来た。鷺などが、其である。

雁がね・たづ――鵠・鶴・鴻に通じた名――がねと特別に、其鳴（ネ）を注意したのは、其高行く音に聴き入つた処から出たのである。鳴く音の鳥として遂には、之鳴（ガネ）と言ふを接尾語風に扱うて、たづや雁その物を表す様になつたのであらう。島の宮の水鳥も、古義の玩び物としての用途と漢風の林池の修飾とする文化模倣とが調和して、

原義は忘れて行つたものである。其で、歌の上もやはり、さうした時代的合理化が這入つて来て「念ふ鳥」だの遺愛の「放ち鳥」などゝ言ふ風に、表は矛盾なく、形を整へてゐるが、ほぎ歌・鎮護詞（イハヒゴト）・魂ごひ歌などの展開の順序を知つてかゝると、長い年月の変化が語られる。後世人の理会力や、感受性に毫も障らぬ様に整頓せられてゐる、詞章・歌曲の表現法が、思ひもかけぬ発生過程を持つてゐる事に思ひ到るであらう。

すめみま

記・紀すでにさうした解釈を主として居り、後世の学者又其を信じてゐる所の皇孫即すめみまとする語原説は、尠くとも神道の歴史の第二次以下の意義しか知らぬものである。続紀（ショクキ）宣命などを見ても、みまは聖躬の義で、宮廷第一人なる御方の御身——即、威霊（マナ）の寓るべき御肉身——の義であつた。其が、宣命の原型からあつた形を二様に分岐して、記・紀に趣く伝承では、新しい合理化によつて、聖孫（アメミウマゴ）の義としたのだ。其一方を継いだ宣命の擬古文では、聖躬（スメミマ）とした。だから、第二人称の敬称みましは、此と関係のあるものに違ひないと思ふ。

此みま或はおほ・みまなる御肉身とまなるなる威霊とは、常に放しては考へられない

ものであつた。此外来魂の名が、最古く「ひ」であつた。其がすべての霊的のものの上に拡つて行つた後、分化した。原形は「日（ヒ）」となり、変形したものに、直日・禍津日・つくよみ・山つみ・海（ワタ）つみなどのひ・みとなつて、かみに歩みよる筋路を作つた。此ひを躬に触（フ）らしめ得た方が、ひのみこであつた。此ひを継承せられるのが、大倭の君であつた。

他の邑君・村酋の中にも、此信仰は、ある部分共通し、又次第に感染して行つた。かうした場合、此をよと称へた。後にひが固定すると、よが代用せられ、更によの意義が、よの截り替への時期を意味する様になつて、一生一代の義になつた。でも、荒世昭（アラヨノミフ）・和世昭（ニゴヨノミフ）など言ふ用例を見ると、よには魂の義が熟語として残つてゐたのだ。さうすると、身を意味するみと言ふ語も、生民を意味するひといふ語も、等しく威力を寓した肉体をさすものである。

我々の万葉びとの生活を書いた本旨は、民人の生活は邑々の酋君の生活の拡張であり、日のみ子の信仰行事の、一般化であると言ふ事である。ひとは確かに、ある選民（センミン）である。「と」の原義は、不明だが、記・紀を見ても、神と人との間のもの〻名に、常に使はれてゐる。此ひとの義が、転化して国邑の神事に与る実行的な神人の義になつた。神意をみこともちて、天の直下の世界――天の下――に出現せられた君の為に、其伴人（トモビト）として働くものが、ひとだつたのである。だから近代まで、村人は、必

ひととならねばならなかつた。

青人草・天のますひとの伝承は、記・紀以前語部の合理化を経てゐる。が、とかく「ひと」と言ふ観念に入るものは、神事に奉仕する為に、出現するものゝ義に過ぎなかつた。沖縄語は偶然、此を傍証してゐる。神よりも霊を意味するすぢ・せぢ・しぢなど言ふ古語は、国君の義ともなつた。其が、名詞化の語尾aを採ると、すぢやあとして、人間の義となる。神事の第一人から転じて、すべての神人に及んだのである。

わが古代のひとも其で、神人の長なる君からの延長である。此ひとの内に、性によつて区別があつた。こは男性であり、めは女性であつた。此は、きとみとの対立と同様であらう。君は、常に威霊を受けて復活する。さう言ふ信仰から、前代の君は、後継の君と毫も変らぬ同一人であつた。此思想は、天照大神に対して、御歴代の神及び君が、すめみまだ——第二義の——とせられてゐるのにも現れてゐる。此が最合理的に、将又（はたまた）神学化した表現は、日並知皇子尊の殯宮の時の歌（人麻呂）にある。

天地のはじめの時の（山田孝雄氏説）……神はかり　はかりし時に、天照らすひるめの命、天をばしろしめすと、あしはらのみづほの国を、天地の国よりあひのきはみ、しろしめす神の命と、天ぐもの八重かきわけて、神（カム）くだりいませまつりし、高ひかる日の皇子は、飛鳥（アスカ）の浄見原（キヨミ）に、神（カム）ながらふとしきまして、

聖祖（スメロギ）のしきます国と、天の原岩門を開き、神（カム）あがり、あがり往（イ）ましぬ。（こゝまでは、天武天皇の御事）

天武は、大神の直系として扱はれてゐる。天地のはじめの時の、第一のみこともちなる君も、信仰上には区別のないわけだ。

此が下々にも及んでゐる。国の組織が出来てからは、大倭国内の豪族は、皆大身（オミ）を意味する敬称を以て、君から遇せられた。さうした人々の間にも普通になり、大倭宮廷の諸部民なるかきべ、大身の部民なるともべにも、一貫して行はれた。邑国の神事を行ふ人々は、をとこであり、之に対して奉仕する巫女はをとめと称せられた。

をとめ・をとこ

をとめ・をとこには、万葉では未通女・壮夫など言ふ字を宛てるのが、まづ普通の様だが、「通」は男に通婚せぬ義か、精通期に達せぬ事を示すのか、判断し難いと思ふ。をとこもわくこ期を脱したものらしいが、をとめよりは社会人らしく扱うてゐるらしい。だが、此も一般的には誤解である。

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

藤原の大宮づかへ　現れ続(アツ)がむ　をとめが伴(トモ)は、ともしきろかも（巻一）

の歌を見ても、宮中の巫女の交る替る現出して大宮仕へをする信仰が窺へる。此をとめになり替る事は、ある年限があつたのである。此神役の資格を得て、はじめてをとめである。此までには、成女戒を授かるのが条件である。

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

はねかづら　今する妹を、うら若み、いざ、率川(イザ)の音のさやけさ（巻七）

はねかづら　今する妹をうらわかみ、笑みゝ、怒りみ、つけしひも解く（巻十一）

はねかづら　今する妹を、夢に見て、心のうちに恋ひわたるかも（家持――巻四）

はねかづら　今する妹はなかりしを。いかなる妹ぞ、こゝだ恋ひたる（童女――巻四）

詳細な説明は、今はさけたい。「はねかづらいまする」と言ふ類型の行はれた中の万葉に残つたものである。はねかづらと言ふだけで、村の神事の資格を得る成女戒を

待つ少女と言ふ事が、知れてゐたのである。男の成年戒にも、後期王朝に、黒幘（コクサク）をつける風を残したのは、形から見てはねかづらである。

かうした持戒の間の禁欲生活の後、をとことなり、をとめとなる。

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

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

大臣・庶民

をとことなる事は、貴公子の間には、容易ではなかつた。だから、いつまでもをぐな——おきなに対した語——又は、わくごと称せられてゐた。君とならねば、完全な資格が出来ない。君の家に於ては、みこ・おほきみが、近代まで一つの人格と認められなかつた歴史因子を見せてゐる。後次第に、ひつぎのみこ・皇子の尊など言ふ名で、半成人の資格を認めて来る様になつた。でも、其すら前代の中皇命の皇子

のみこともちに過ぎなかつた。万葉以前に見える、をぐな名・わくご名或は、わけ――別――など言ふのは、此である。即宮廷・豪家の子弟の中には八拳鬚胸前に到(ヤツカヒゲムナサキ)るまでも、ほむちわけ・ほむたわけ・やまとをぐな（記紀）又は、久米の若子（万葉）など言はれてゐねばならなかつた。此等が記念すべき事蹟や、宮廷・豪族の歴史の上に衝動を起す事件を齎すと、各部の村民や、団体を以て、其名の伝へられるやうになる。小氏（複姓）の分裂も、実はかうした神事職によつて、聖格を得ようとした為である。

後期王朝では、上流の公卿を上達部(カムダチメ)といふ。此は、疑ひもなく宮廷を神社と見做し、伴曲長(トモノヲ)及び臣(オミ)のつめる処を、かむだちと称へたからだ。伊勢神宮で、庁の字を宛て、他の社々でも、神館(カウダチ)と称してゐる。神の為の台盤所の義である。古代には、其人たちの侍する内廷の控へ所であつたのだらう。「め」は元より「べ」に通ずる集団人の義である。此中から、君の座床近く、夜昼祇候するものが、まちぎみ・まへつぎみである。まへつぎみの中にも、旧豪族の人々の交る様になつてから、此を大まへつぎみと言ふ様になつた。おみは、君から多少遠慮を持つた臣・従者への称へであり、大まへつ君は、全然君の配下としての称である。

此等のおみの家々又は、国々の神主国造の家々には、宮廷と似た伝承が行はれてゐた。さうして其小氏なる家々にも、配下たる村々の民の上にも、次第に宮廷の信仰

生活が影響し、又混同を生じた。或地方では、禊ぎを主とするのに、ある国々では祓へを以ておなじ様な事件を解決した。其混乱は、吉事を待つ為の禊ぎを、凶事を贖ひ棄てる方便の祓へと一つにして行ふ様になる。

祓へを行ふ地方で行れた、五月雨期の男女神人の禁欲生活が、雨障又は、霖忌であつた。其を、合理化したのが、大祓式であつた。村のをとことなるはずの――成年戒を受ける――人々の、田植以前の物忌みが、其であつた。其を、次第に向上させて、宮廷伝来の呪詞から出来たものと信じた。

天つ罪は、田植ゑに臨む、村の仮装神人及び巫女――早処女――の、長期の物忌み生活から出た起原説明物語であつた。此等は、民人――殊に出雲人など――の生活の反映である。すさのをの命は田を荒す神であつた。さうして其が、祓への結果田を荒さぬ誓ひを立てた事を、出雲国造の国で行うたのである。其旧事が直に、地上の呪法となるのだ。村の田に出て来る神々の行ひは、だから、豪族の風を移した村々の神人の歌舞である。此時、此に接する巫女たちの挙動も亦、其写しに過ぎない。

私の話は、万葉集の内容の発生の輪廓と、万葉びとの生活の基礎となつた信仰生活とを完全に書きゝらずに了うた。だが、此論文に、若し多少の効果を予期する事が出来るなら、過去の研究は、過去の記述ばかりでは、完う出来ない。近代までの引き続きを、常に考慮に入れて置かねばならぬといふ自覚を抱いて頂いた点にあると

思ふ。

叙景詩の発生

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

国民性を論ずる人が、発生的の見地に立たない為、人の世はじまつてから直ぐに、今のまゝの国民性が出来あがつてゐた、と思はれて居る。江戸の犬儒や、鍛錬主義者の合理化を経た士道・武士道が、そつくり戦国どころか、源平頃の武家にも、其精神の内容として見ることが出来る、といふ風に思はれ勝ちである。もつと溯つて「額に矢は立つとも背(ソビラ)に矢は負はじ」と御褒めにあづかつた、奈良朝の吾妻の国の生蛮を多く含む東人の全精神を士道そのものとし、更に古く「みつ〳〵し久米の子ら」と其獰猛を謡はれた久米部の軍人などの内界からも、物のあはれ知る心を探り出させるのである。

これは、研究法はよくても、態度に間違ひがあるからだ。日本の唯今までの辞書や註釈書が、どの時代に通じても数個の意義に共通し、其用語例の間を浮動して居るもの、と見て居るやり口に酷似して居る。此言語解釈法が根柢から謬(あやま)つて居る如く、誤りを等しくして居る思想史や、文明史は、変つた考へ方から、すつかり時代の置き換へをして見ねばならない。定見家や、俗衆のためには、自己讃美あれ。当来の学徒にとつては、正しい歴史的内省がなければならぬと思ふ。私はわれ〳〵の祖先がまだ国家意識を深く持たなかつたと思はれる飛鳥の都以前の邑落生活の俤を濃く現して見て、懐しい祖先のいとほしい粗野な生活を見瞻(みまも)らなければならぬ。

二

佐韋(サヰ)川よ　霧立ちわたり、畝傍山　木の葉(コハ)さやぎぬ。風吹かむとす（いすけより媛――記）

畝傍山　昼は雲と居(ヰ)、夕来(サ)れば、風吹かむとぞ　木の葉さやげる

文献のまゝを信じてよければ、開国第一・第二の天皇の頃にも、既にかうした描写能力――寧(むしろ)、人間の対立物なる自然を静かに心に持ち湛へて居ることの出来たのに驚かねばならない。たとひ、此が継子の皇子の異図を諷したものと言ふ本文の見解

を、其儘（そのまま）にうけとつても、観照態度が確立して居なければ、此隠喩を含んだ叙景詩の姿の出来るはずはないと思ふ。論より証拠、其後、遥かに降つた時代の物と言ふ、仁徳天皇が吉備のくろ媛にうたひかけられた歌

山料地（ヤマガタ）に蒔ける菘菜も　吉備びとゝ共にしつめば、愉（タヌ）しくもあるか（仁徳天皇――記）

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

仁徳の菘菜の御製の方は、叙景の部分は僅かであるが、此方は自然に興味を持つた初期のものと見てもよい程、単純で、印象を強く出して居る。此も寧、抒情詩の一部であるが、畝傍山の歌よりは却つて古いものと思はれる。だが此とて、必しも仁徳御宇のものともきまらない。此位の自然観は、大体記録の順序通りに、此天皇の頃の物と見てもよろしい様だが、仁徳天皇に関係した歌謡は、全体として雄略・顕宗朝頃のものよりも、表現にも、形にも、理会程度からも、新しみを持つて居ると

見られる。

後飛鳥期の歌で見ると、

山川に鴛鴦二つ居て　並ひよく　並へる妹を　誰か率行けむ（野中川原史満――日本紀）

新漢なる小丘が傍に雲だにも　著くし彷佛ば、何か嘆かむ（斉明天皇――同）

飛鳥川　みなぎらひつゝ行く水の　間もなくも思ほゆるかも（同）

山の端に鴨群騒ぎ行くなれど、我は寂しゑ。君にしあらねば（同――万葉巻四）

其外、此時代の歌と伝へる物を日本紀で見ると、

はろ〴〵に琴ぞ聞ゆる。島の藪原。

をち方のあは野の雉子とよもさず……

小林に我を引入れて姦し人の面も知らず……（巫女の諷謡）

被射鹿をつなぐ川辺の若草の……（斉明天皇）

と言ふやうに、極めて部分的ではあるが、単なる口拍子に乗つた連ね文句ではなく、外界を掴む客観力の確かさがある。だから主題に入つても、其修飾部分の効果が、深く気分にはたらきかけるだけの鮮明と、斬新とがある。

かうした序歌の断篇の中、始終くり返される様になつた流行文句は、皆さう言ふ印象深い客観描写の物であつた。「いゆしゝを」の句は、万葉にも使はれて居る。「を

ちかたの」はある地物の隔てを越して、向うを指す句で、景色が目に浮くところから、奈良朝に入つても「をちかたの……（地名）」と言ふ風に、融通自在に用ゐられる民謡の常用句であつた。又、万葉に繰り返される「わがせこを我が……松原……」なども、抒情的で居て、印象のきはやかさのある為であつた。

後飛鳥期（舒明――天武）の歌を疑へば、万葉の第一のめどなる柿本人麻呂の歌さへ信じる事が出来なくなる。万葉集にも、此時代をば、大体に於て巻頭にすゑる傾向のあるのは、記・紀記載の末に接して、ある確実さを感じて居たからであらう。仁徳・雄略朝の歌などを、不調和に冒頭に据ゑたのは、古典・古歌集としての権威を感じさせる為であつたらう。だから、内容から言へば、後飛鳥期を以て、時代の起しとしたものと見てよい。鴛鴦（ヲシ）・を丘（ムレ）の雲・みなぎらふ水・山越ゆる鴨群（アヂムラ）など、時代が純粋な叙景詩を欲して居たら、直に其題材を捉へて歌ふ事の出来る能力を見せて居る。唯、歌に叙景詩としての意識が、まだ生じなかつたのであつた。私は仁徳天皇の生活を記念する為の叙景詩中の歌が、多分後飛鳥期の初めに接するものだらうと言うた。尚一・二を引いて見る。

倭（ヤマト）べに西風（ニシ）吹きあげて　雲離（クモバナ）れ　隔（ソ）き居りとも　我忘れめや（くろ媛――記）

叙景気分は、濃く動いて居る。「……生ふる薑（ハジカミ）口（クチ）　脣ひゞく　我は忘れじ」など言ふ行きあたりばつたりの序歌とは違うて、確かに見据ゑて居る。把握して居る。

大人物・大事件を伝へる叙事詩から、脱落した歌と思はれるものは、大体に理解し易い文脈と、発想法とを持つて居る。建部（タケルベ）の伝誦した物と思はれるやまとたけるの命に関するものも、安曇の民の撒布したと推察せられる大国主の情詩も、皆記・紀の時代の区別に関係なく、よく訣ること、後の木梨軽太子の情詩と、さのみ時代の隔りを感じさせぬ程である。私は、ほかひ人の手で、諸国に持ち歩かれた物は、固定の儘を伝へる訣に行かないで、時々口拍子から出る修正が加はり〳〵して、後飛鳥期の物と、直に続く様に見えるのではないかと考へて居る。

さすれば外的には、叙景の手法が既に発生して居り、内的には、抒情詩にも客観性がほの見えて来た理由が訣る。「小林に」などの、情景のかつきりして居るのも、其為である。

三

江戸の浄瑠璃類の初期には、必須条件として、一曲の中に必一場は欠かれなかつた——時としては二場・三場すら含むものもあつた——道行き景事（ケイゴト）は、中期には芸術化して、此部分ばかりを小謡同様に語ると言ふ流行さへ起した。さうして末期には、振はなくなつたけれども、曲中の要処とする習はしは固定して残つた。芝居には、

末期ほど盛んになつたが、初期は簡単な海道上下の振事（フリゴト）、或は異風男の寛濶な歩きぶりを見せるに過ぎなかつた。けれども、歌舞妓以前の芸能にも、道行きぶりの所作は、古く延年舞・田楽・曲舞などにも行はれて居た。「風流（フリウ）」の如きは、道行きぶりを主とする仮装行列である。日本の芸能に道行きぶりの含まれて来た事は、極めて古くからの事と思はれる。

私は此を、遠処の神の、時を定めて、邑落の生活を見舞うた古代の神事の神群行の形式が残つて、演劇にも、叙事詩にも、旅行者の風姿をうつす風が固定したものと考へて居る。記・紀の歌謡を見ても、道行きぶりの文章の極めて多いのは、神事に絡んで発達した為で、人間の時代を語る物も、道行きぶりが到る処に顔を出す事になつたのである。

だが今一方に、発想法の上から来る理由がある。其は、古代の律文が予め計画を以て発想せられるのでなく、行き当りばつたりに語をつけて、ある長さの文章をはこぶうちに、気分が統一し、主題に到着すると言つた態度のものばかりであつた事から起る。目のあたりにあるものは、或感覚に触れるものからまづ語を起して、決して予期を以てする表現ではなかつたのである。

神風の　伊勢の海の大石（オヒシ）に　這ひ廻（モトホ）ろふ細螺（シタダミ）の　い這ひ廻（モトホ）り、伐ちてしやまむ

（神武天皇――記）

主題の「伐ちてしやまむ」に達する為に、修辞効果を予想して、細螺（シタゞミ）の様を序歌にしたのではなく、伊勢の海を言ひ、海岸の巌を言ふ中に「はひ廻（モトホ）ろふ」と言ふ、主題に接近した文句に逢着した処から、急転直下して「いはひもとほる」動作を自分等の中に見出して、そこから「伐ちてし止まむ」に到着したのである。

みつみつし久米の子等が　粟生（アハフ）には韮（カミラ）ひと茎（モト）。其根（ソネ）がもと　其根芽（ソネメ）つなぎて、伐ちてしやまむ（神武天皇――記）

みつみつし久米の子等が　垣下に植ゑし薑（ハジカミ）。口ひゞく　我は忘れじ。伐ちてしやまむ（同）

此歌なども、久米部の民の家の矚目を順々に、粟原（アハフ）を言ひ、粟原に雑る韮（カミラ）の茎を見て、段々気分が纏つて来た際に、韮の根から、其を欲する心を述べ――其根（ソネ）が幹（モト）でなく、其根がもと言ふ所有の願望を示す「がも」である――根を掘る様を言ふ時既に、主題は完成して、「其根芽（ソネメ）つなぎて」と根柢から引き抜く事の意より、其一党悉くを思ひ浮べ、直に「伐ちてしやまむ」と結着させたのである。第二首は説明が済んでゐるが、尚言へば、垣のもとの山椒の一種から「唇ひゞく」を聯想し、印象深く残つた一念を思ひ浮べて、其報復を欲する意を言ふ処に落ちついたのである。

……群鳥の　わが群れ行（イ）なば　引け鳥の　我が牽け行（イ）なば、哭かじとは　汝は云ふとも、山門（ヤマト）の一本薄（ヒトモトスヽキ）　頸傾（ウナカブ）し　汝が哭かさまく、朝雨の　さ霧に彷彿（タヽタ）む

ぞ。……（八千矛神――記）

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

此は一つには、時代として即興的にかけあひ文句を番（つが）へ争ふ歌垣などがあつて、さうした習練が積まれた事も、かうした発想法の自由さを助ける様になつて居たのである。併し此おほくにぬしの歌の様なのは、口頭の修正の重り加つたものと思はれる程、表現の的確な物である。山門（ヤマト）の薄一本にかゝる朝雨を捉へて居る処も、客観描写の進んだ時代の物とすれば、不思議はない。修辞法の効果なども印象的に来るのは、「粟原の韮（カミラ）」や「垣下の薑（ハジカミ）」などの印象の淡い空虚な序歌となつて居るのと比べれば、そこに時代の進んで居ることが見える。神武記の物よりおほくにぬしの情

詩の方が、新しい事は推せられる。更に時代の降つた応神紀の歌が、発想法から見れば、又却つて古い時代の物だと言ふ事を見せて居るのは、をかしい。

いざ吾君（アギ）。野に蒜（ヌヒル）つみに　蒜つみに　我が行く道に、香ぐはし花橘。下枝（シヅエ）らは人みな取り、秀枝（ホツエ）は鳥棲枯（キ）し　みつぐりの　中つ枝の　含隠（フゴモ）り　赤れる処女（アカヲトメ）。いざ。さかはえな（応神天皇――日本紀）

此などは全く、案を立てたものでない事が明らかだ。「いざあぎ」は語頭の囃し語で「いざ人々よ、謡ひはじむるぞ。聴け」と言ふ程の想を持つたのが固定して、あちこちの謡につくのである。

野で逢うた処女に言ひかけた歌であらう。――酒宴の節、髪長媛をおほさゞきの命に与へようとの意を、ほのめかされたのだとする記・紀の伝来説明は、歌にあはない。此は、さうした事実に、此歌の成立を思ひよそへた大歌（オホウタ）（宮廷詩）についてゐた説明なのであらう。

野に見た処女の羞らうて家も名もあかさぬのに言ひかける文句をまづ、蒜（ヒル）つみから起して、一本立つ花の咲いた橘の木に目を移し順々に枝の様を述べ、恐らく其枝々の様子を、沢山の少女はあるがどれもこれも処女ではないのを不満に思ふ心に絡まし、直に主題に入りかねて、対句を利用した後、稍（やや）考への中心は出来て来たが、やはり躊躇しながら、中つ枝の様子を述べてゐる。此が却つて、外的には注意を集める

だけの重々しさを出して居る。中つ枝の伸びない、芽吹きの若さに心がついて、思ふ処女の人を恥ぢる、まだ男せぬ女らしい艶々しい頬の色を讃美する点に達したものだ。但、此歌は、まだ続きの文句か、第二首目かゞあつたのが、脱落した儘で伝つたものと思はれる。

此に答へたおほさゞきの歌も、必しも赤れる処女を貰うた礼心の表されたものとは云はれぬ。

水たまる　依網(ヨサミ)の池に　蔓(ヌナハ)くり　延(ハ)へけく知らに　堰杭(キグヒ)つく川俣(カハマタ)の江の　菱殻(ヒシガラ)の刺しけく知らに、我が心し　いや愚癡(ヲコ)にして（大鷦鷯命――日本紀）

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

石上(イスノカミ)　布留を過ぎて、薦枕(コモマクラ)　高橋過ぎ、物さはに　大宅(オホヤケ)過ぎ、春日(ハルヒ)の　春日(カスガ)を　過ぎ、つまごもる　小佐保(ヲサホ)を過ぎ、

平群(ヘグリ)ノ鮪(シビ)の愛人かげ媛が、鮪の伐たれたのを悲しんで作つた歌の大部分をなして居るこれだけの文章は、主題に入らないで、経過した道筋を述べたてゝゐるだけである。

さうしてやつと眼目の考へが熟して来て、

たま笥（ケ）には飯さへ盛り、たま盌（モヒ）に水さへ盛り、

と対句でぐづ〳〵して後、

哭きそぼち行くも。かげ媛　あはれ（かげ媛――日本紀）

と、極めて簡単な解決に落着してゐる。この中の「かげ媛あはれ」は、囃し語として這入つたもので、元来の文句は「哭きそぼち行くも」で終つて居るのである。これも実際は、かげ媛の自作ではなくて、平群氏に関聯した叙事詩の中の断篇か、或は他の人の唯の葬式の歌かゞ、かうした伝説を伴ふやうになつたのであらう。ともかくも、口に任せて述べて行く歌の極端な一例である。似た例がいはの媛にもある。

つぎねふや　山城川を　宮のぼり　我が溯れば、あをによし　奈良を過ぎ、をだて　倭邑（ヤマト）を過ぎ、我が見が欲（ホ）し国は、葛城（カツラギ）　高宮　我家（ワギヘ）のあたり（いはの媛――記）

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

つぎねふや　山城川を　川溯り　我がのぼれば、川の辺に生ひ立てる烏草樹（サシブ）を。烏草樹（サシブ）の樹　其（シ）が下（シタ）に生ひ立てる葉広五百つ真椿（マツバキ）。其（シ）が花の　照りいまし　其（シ）が葉の　張（ヒロ）りいますは　大君ろかも（同）

此歌は、日本紀の方の伝へは、断篇である。此古事記の方で見ると、道行きぶりから転化して物尽しに入つて居る。道行きぶりも畢竟は地名を並べる物尽しに過ぎない。併し既に言うたとほり尚、神群行の神歌の影響が加つて、物尽しの外に日本の歌謡の一つの型を作つたのである。

四

物尽しの、古代に於て、一つの発達した形になつたものは「読歌（ヨミウタ）」である。此は、節（フシ）まはしが少くて、朗読調に近いからだと説かれて来たのは、謂はれのないことである。さうした謡ひ方は、古代から現今まで言ふ所の「かたる」と言ふ用語例に入るのである。「よむ」の古い意義は、数へると言ふ所にある。つまりは、目に見える物一つ〳〵に、洩らさず歌詞を託けて行く歌を言ふので、後には変化して、武家時代の初めからは「言ひ立て」と称せられてゐる物の元となつたのである。今の万歳の柱ぼめ・屋敷ぼめの如く、そこにある物一々に関聯して祝言を述べ立てる歌であらうと思ふ。ほぎ歌の一種、建て物に関したものが、後には、替へ歌などが出来て、読み歌の特徴を失ひ、唯、調子だけの名となつたが、尚「言ひ立て」風の文句を謡うたものと思はれる。

ほぎの詞には、歌になつたものと、やゝ語りに近いものとがあつた。前者がほぎ歌であつて、後者は寿詞（ヨゴト）と称せられた。寿詞は、祝詞の古い形を言ふので、発想法から、文章の目的とする相手まで、祝詞とは違うて居る。よごとは生命の詞、即「齢詞（ヨゴト）」の義が元である。

寿詞の中、重要なものは、家に関するものである。新室ほかひ或は、在来の建て物に対しても行はれて、建て物と、主人の生命・健康とを聯絡させて、両方を同時に祝福する口頭の文章である。柱や梁や壁茅・椽・牀・寝処などの動揺・破損のないことを、家のあるじの健康のしるしとする様な発想を採る所から、更に両方同時に述べる数主並叙法が発生した。だから、天子崩御前の歌に、建て物の棟から垂れた綱を以て、直に命の長いしるしと見る寿詞の考へ方に慣れて、屋の棟を見ると、綱の垂れて居る如く、天子の生命も「天たらしたり」と祝言する様な変な表現をしてゐる。天智の御代のことである。

天の原　ふり放（サ）け見れば、大君の御命（ミイノチ）は長く、天たらしたり（倭媛皇后――万葉巻二）

此表現の不足も寿詞に馴れた当時の人には、よく訣つたのであらう。

寿詞は、常に譬喩風に家のあるじの健康をほぐが、同時に建て物のほぎ言ともなるのである。かうした不思議な発想法から、象徴式の表現法も生れ、隠喩も発生した。

勿論直喩法も発達した。併し、概して言へば直喩法は、後飛鳥期にもあつたが、藤原期の柿本人麻呂の力が、主としてはたらいて、完成した様である。

隠喩及び象徴法は、寿詞の数主並叙法から発生したと言うてよいが、尚他にも誘因があるとすれば、前の出まかせの叙述法が其である。此並叙法を寿詞が採る様になつた根本理由は、今は述べない。日本文学の発生を論ずる文章で、近く発表する心ぐみである。

顕宗天皇の伝説で見ても、室寿詞が一面享楽的な文章を派生してゐる様子が見える。神に扮した人が、神の資格に於て、自らも然う信じて新室に臨んだ風が、段々忘れられて、飛鳥朝の大和辺では、其家よりも高い階級と見られる人が賓客（マレビト）として迎へられ、舞人の舞を見、謡を聞く事は勿論、舞人なる処女を一夜の妻に所望して、その家に泊つた事は、允恭紀に見える事実である。新室のほかひ（ほぎ――祝福）が、段々「宴（ウタゲ）」と言ふ習俗を分化した元となつた事は、此ほか万葉集などを見ても知れる。

新むろを踏静子（フムシヅメコ）（？）が　手玉ならすも。玉の如（ゴト）　照りたる君を　内にと、まをせ（万葉集巻十一）

新室の壁草刈りに、いましたまはね。草の如　嫋（ヨラ）へる処女は、君がまに〳〵（同）

此旋頭歌は、もはや厳粛一方でなく、ほかひの後に、直会（ナホラヒ）風のくづれの享楽の歌が

即座に、謡はれた姿を留めて居るものではないか。歌垣のかけあひに練り上げた頓才から、室の内外の模様に出任せに語をつけて、家あるじの祝福、賓客（マレビト）の讃美などの、類型式ながら、其場の興を呼ぶ事の出来る文句が謡はれる風が出来て来た。其が家を離れない間は、単なる叙景詩の芽生えに過ぎないといふ点では、道行きぶりや、矚目発想法や、物尽しから大（タイ）して離れることが出来ないばかりか、性的な興味を中心にする傾向に向ひさへしたらう。処が古代人の家屋に対する信仰や習癖が、特殊な機会に、古くから外界に向いてゐた眼を逸らす事なく、譬喩化する事なく、人事以外の物を詠む事に価値を認める心を養うて居た。此が日本の叙景詩の始まりである。又歌における純客観態度の成立する様になつた原因なのだ。

五

其考へられる原因は旅行である。国家意識の盛んになつて、日本の版図の中を出来るだけ見ようとする企ては、後飛鳥期から著しくなつて来る。伝説的には遠方に旅した貴人の行蹟は語られてゐるが、多くは遠くより来り臨んだ邑落時代の神の物語の、人間に翻案せられたものである。

遠国への旅行が、わりに自由にせられる様になつたのは、国家意識の行き亘つた事

を示してゐる。此は前飛鳥期からの事で、東国のある部分を除けば、西は九州の辺土も、あぶない敵国の地ではなくなつた。

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

其又妹を偲ぶ歌も、実は純粋に自分を慰める為のものではなかつた。奈良朝も末になつて、おのれまづ娯しむ歌は出来て来たが、其までは皆相手を予想して居た。其も一人の恋人を対象とした様な作物は、後世の悄悦家の空想によつて、万葉集中に充満して居る様に思はれて来たが、ほんとうは大抵多人数の驚異をめどに据ゑた、叙事脈の抒情詩であつたのである。旅行中に家人を恋しがつた歌の多くは、同行の旅人の共通の感情を唆る処に立ち場があつたのだ。其等の歌は、旅のうたげの席で謡はれ、よく人々の涙を絞つて、悲劇の中に、生の充実と、人情の普遍を感得して、寂しい歓びを味ふのと似た慰みを感じさせれば、其歌は都の人々の口に愛誦せられる様になる。現に万葉集の羈旅歌や相聞の部に収めたものゝある部分は、さう言つた道筋を通つて、世の記憶や、記録の上に、簡単ながらある生活の俤を留めたので

ある。

一体、旅のうたげはどう言ふ時に行はれたか。私は、古代の遺風として、後飛鳥期に入つても、新室のほかひは厳重に行はれ、たとひ一泊するにしても、新しく小屋をかければ、寿詞を唱へなければ、安心してそこに仮寝の夢を見る気にはなれなかつたものと信じる。人家に宿る場合は屋敷を踏み鎮め、祓へを行ふ事によつて安らかに居つく事が出来、山野海岸に仮廬を作つた場合は、必、新室のほかひをした。さうして直会（ナホラヒ）なる新室のうたげを行うた事と考へるのが、間違ひとは思はれない。私も以前は、旅の途すがら、海原を見霽（はら）し、美しい花野の展けて居る場処に来た旅人たちが、景色にうたれて、歌を詠じたものと考へて居た。併し其は単なる空想であつた。仮小屋でも、新室は新室である。うたげの場処で、即興に頓才を競ふ心持ちを持つた人々が、四顧の風景の優れた小屋に居て、謡ひ上げる歌は、段々其景を叙することに濃かに働いて来る。景を以て情を抒べる方便にばかりは、使つて居られなくなつて来た。

六

其に一つは、漢魏以後の支那文学の影響が、帰化した学者・僧侶や、留学帰朝者など

から、直接に授けられた時代である。我々が考へる平安朝初期、嵯峨天皇を中心とした漢文学の盛況と比べて、文章に於てこそ、発想の自由を欠いた痕が見ゆれ、学問としては、容易に優劣をきめる事も出来ぬほどに進んで居はせなかつたかと考へられるのである。書物にしても、学者の文庫に存在を晦まして居たにしても、日本見在書目録・本朝書籍目録などの筆者の、聞きも見もしなかつた物さへ渡来して居たらう事は、空想でない証拠が、ぼつ〳〵ながら挙つて来て居る。有識有位の階級には、見てくれや物ずきからも、第試の必要からも、普通知識の嚢と見なされた書物は読まれた。併し奈良朝或は其以前から、日本人の文学ずきで、硬い学問を疎にしたらう形跡は見えて居る。其が平安朝になると、目に見えて激しくなり、官吏登庸試験も課目が替り、学吏の向ふ専門の道々すらも、堅い方面は廃止になつて了うた。晋書張文成の列伝に、朝鮮・日本の旅客が、張文成の門に到つて、片紙でも貰ひ受けようとする者の多い事を記して居る。今まで、一言半句も、文章を生む苦しみを経験せない、永い祖先以来の生活の後、俄(にはか)に漢文学を模倣して書くだけの能力は、社会的にまだ熟しても居ない。まだ〳〵懐風藻に残つた作物が、文学の才能の宿命として欠けて居る民族でもなかつた事を喜ばせるに十分である。まづ入り易いのは、散文よりも、詩なり賦なりの韻律を持ち、形式の束縛さへ甘受すれば、ともかくも形だけは整へる事の出来る文体に赴くのが、初学者の択ぶ普通の道でもあり、又社

会から見ても、律文にはある自在を持つて居たのである。だから懐風藻類似の文集が幾つ出て来ても、多くは詩賦を以て埋められて居ることだらう。拠り処のない漢語の散文は、帰化人の子孫でもなければ、思ふ様に意思を表す事すら、むつかしかつたらうと考へる。

けれども読む方と知得する事には相当な発達をしてゐた事と思はれる。手に入れ易い書物の影響は勿論、後世伝はらない文学書の感化さへ見えて居て、それが万葉集にも現れて居るのである。私は人麻呂が支那の詩の影響を受けて、対句・畳句其他の修辞法を応用したといふ様な考へは、もう旧説として棄てゝもよいと思うて居る。社会の持つ響きを感じて、それから来る漢文学的影響位は出したかも知れぬが、漢学の素養があつて、あの詩形が出来たなど言ふのは、古代からの歌謡の発生の道筋に晦(くら)い人である。文学が宗教意識に随伴して生れるため、変態心理を寓した形式の上の相似形を、支那特殊の発生と信じて居る様な考へ方は、今では何の権威もなくなつて居る。人麻呂には見られぬ影響も、官吏の日本の詞曲を喜ぶものには、ある俤を其作つた歌の上に寓したことは、疑はれないと思ふ。

七

支那の宮廷文学に著しいのは、荘重を尊ぶ傾向と、ともすれば淫靡に堕せむとする享楽態度とである。民間の説話なる小説には、唐以前に淫楽と華美とが現れ過ぎる程に見えてゐるが、宮廷や貴族の文学の公表する意図を以つて書いたものにすら、其が見える。性と恋愛との方面は、日本の奈良朝盛時の抒情詩に絡んで来るのであるから、今は言はぬ。

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

日本人固有の表現法からして、外界を描写する態度の、そろ〳〵発生して来たものが、宴歌殊に旅の新室の宴席の当座詠によつて、愈(いよいよ)正式な叙景の姿をとりはじめたところへ、多少支那の宮廷文学の匂ひが、此にかゝつて来た。其為、叙景詩は藤原ノ都の時代には、既に意識に上つて来て居た。さうして抒情詩が、容易にかけあひ・頓才・感情誇張・劇的刺戟を去る事の出来ないで居る間に、人麻呂の大才を以てしても、純恋愛詩・抒情詩の本格を握ることの出来なかつた間に、既にまづ高市黒人の観照態度を具備した叙景詩が生れた。さうして、直に続いて、山部赤人が現れて、叙景詩の本式なものを示して居る。

柿本人麻呂も既に、次の時代の暗示者たる才能の上から、意識はしなかつたらうけれども、宴歌又は旅の歌に、叙景の真髄を把握したものを作つて居た。唯意識の有無を文学の価値判断に置く時は、人麻呂はまだ渾沌時代にあつて、大きな価値をつける訣には行かない。

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

宴遊の中、日がへりの旅にも、行つた先で宴歌を作るのは、其行事が外国の写しだけに、歌詞も支那を学んで、小屋をさへ造らぬにかゝはらず、宴歌がやはり歌はれる事になつたのだ。つまり、日本の遠来神を迎へた式が賓客歓待の風に変つても、古義だけは残つて居たのを、すつかり変へて、新しい宴会の様式がはじめられた事になる。此が日本のうたげの中途の暫らくの気まぐれな変化で、後には又元の方法に近く戻つて来た様である。でも其間にやはり、古い意義を存して、天子外出の時の方法としての警蹕・反閇（ヘンバイ）の形を、少しく大きくして、新室ほかひのない宴遊をしたものと考へられぬでもない。

八

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

藤原の都は、国力の充実せぬのに、先進国から見くびられまいと努める表向きの繕ひや、文化の敷き写しに力を籠めてゐた時である。而も、今までの粗野で、寂しい、狭い量見を持ち合うてゐた世間観が改まつて、急に明るみへ出た様に、民族性がはなやかに張つて来て、広い心を持つて、強く歩く事を知つて来た時の様である。時代の中心勢力は空疎な概念で働いて居ても、はでやかな時代の流れが世間を浮き立たせて、快活な生を味はしめ、社会の底に自信力を動き出さしめる。此は、秀吉在世当時を見ても、綱吉在世の時代を見ても、明らかな事である。うはついた時代だからと言うて、国民生活が悪く傾くとは言はれない。却つて小さな善悪をのり超えた、

張り充ちた社会意力が出て来る事が多いのである。民族なり、国民なりの側から見れば、讃美してよい時勢だと言へる。だから、持統天皇及び其周囲の豪華な生活が、俄かに、国の生活に張り合ひを感じさせ、案外に良い結果が来た。大抵、さうした場合、一等其利益を受けるのは芸術である。此時期に、人麻呂が出たのも不思議はない。でも、其時勢を、すぐに明治の鹿鳴館が象徴した世相と一つに見てはならぬ。古代からの社会組織は、既に天智・天武の御宇の剛柔二様の努力で、ほゞ邑落生活の小国の観念が、郡制の下に国家意識に改まりかけて来たし、小国の君主たる国造は、郡領として官吏の列に加へられ、国造が兼ねて持つてゐた教権は政権と取り離され、国家生活の精神の弘通を妨げる邑落時代からの信仰は、宮廷の宗教に統一せられようといふ意図の下に、国造近親の処女は采女として宮廷に徴されて、其信仰儀礼に馴らされた。全体として見れば、新しく目をあいた宮廷生活が、豪華な気分に充ちてゐたのは、道理でもあり、よい事でもあつた。支那模倣も、よい側から見れば、新しい国家意識を叩き覚ます為の、内国へ対しての示威ともなつて居た。

此時勢に、人麻呂は恐らく大和の国の添上（ソフガミ）の柿本に出たことゝ思はれる。彼が宮廷詩人として、宮廷の人々の意志を代表し、皇族の儀式の為の詞曲を委託せられて製作した痕は、此人の作と伝へられる万葉集の多くの歌に現れてゐる。作者自身の感激を叫びあげたにしては、技巧の上に新味は出して居ても、結局類型を脱せないも

のが多い。吉野の離宮の行幸に従うて詠じた歌や、近江の旧都を過ぎた時の感動を謡うた歌の類の、伝習的に高い値を打たれた物の多くが、大抵は、作者独自の心の動きと見るよりも、宮廷人の群衆に普遍する様な安易な讃美であり、悲歎である。けれども人麻呂は、様式から云へば、古来の修辞法を極端に発展させて、斬新な印象を音律から導き出して来る事に成功した。譬喩や、枕詞・序歌の上にも、最近の流行となつてゐるものを敏感に拾ひ上げて、其を更に洗ひ上げて見せた。形の上で言へば、後飛鳥期の生き生きした客観力のある譬喩法を利用して、新らしい幾多の長短の詞曲を、提供した。同時に生を享けた人々は、其歌垣のかけあひにも、或は宴席の即興にも類型を追ふばかりであつた。才に餓ゑ、智にかつゑ、情味に渇いて居た時代の仰望は、待ち設けた以上に満されたであらう。

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

奈良の詞人の才能は、短歌に向うてばかり、益伸びて行つた。長歌は真の残骸である。赤人にしても、其短詩形に於て表して居る能力は、長歌に向うては、影を潜め

てしまつた様に見える。新らしく完成せられた小曲に対して集中する求心的感動の激しさ、其で居て観照を感情に移すのに毫も姿を崩さない、静かな而もねばり強い把握力の大きさには、驚かされる。其赤人の長歌が、富士の歌と言ひ、飛鳥神南備の歌と言ひ、弛緩した心を見せて居るに過ぎない。それに短篇に段々傾いて行つて居るのも、気分が長詞曲にはそぐはなくなつたことを見せて居る。奈良朝も、後になるほど、長歌の製作力が、世間全体になくなつて来る。憶良の長歌の如きも、知識と概念との、律動の伴はぬ羅列だ。一貫する生命力を感受する事の出来ぬ生ぬるい拍子によろけて居る様に見える。

特に憶良の歌に著しく所謂延言の多く用ゐられたのは、音脚に合せる為で、此点から見ても長歌は、奈良初期に既に生命を失ひ、中期には、残骸となつて居た事が知れる。高橋虫麻呂の長歌の如きも、かなりの長篇はあつても、皆、叙事詩の題材を、実際叙事的に生ぬるく叙述したに過ぎない。だから末期の家持等になると、昔を憧れる心から、人麻呂の筆法をなぞつても、勿論古風な荘重味は、かけても見出されない。

柿本人麻呂の作と伝へる歌には、宮廷詩人（大歌作り）として職業意識から、さうしてまだ個性を表現するまでに到らなかつた時代の是非なさ、類型に堕ちた代作物がうんとある。だから、普遍的の低級な熟せない創作動機から出来た其等の作物を以

て、人麻呂の芸術を論ずるめ、どとしてはならぬ。又、其から人麻呂の伝らぬ伝記の資料をとり出すには、大変な注意がいる。人麻呂の作とせられて居ないもので、人麻呂に代作を依頼した人、又は其を謡うた人々の作物の様に思ひ做されて来り、前書きも其人々の作として出されたものも沢山ある。

人麻呂が天武持統の皇子たちの舎人であつた証拠として挙げられてゐる三四種の歌などは、実は舎人等の合唱すべき挽歌として、人麻呂が自身の内にない空想から作り上げたものである。従つて実感の出ようはずはない。芸術意識を持ち始めてから、久しい年月を経た後世の社会なら、天才の直観力で、他人の体験に迫つて行く事も出来よう。が、まだ芸術意識の尠しもない応用的な言語の羅列から、自身の意力で、半ば芸術に歩みよせた程の人麻呂であつた。様式の美――ある条件をつけての声調の快さだけでも、人麻呂の手柄が、紫式部・西鶴・近松・芭蕉の立派な作品よりも、高く値打ちをつけても、異存を挟む事は出来まい。

人麻呂の長歌――代作と推定せられるものでも――についた反歌は、長歌其ものより、いつも遥かに優れて居て、さすがに天才の同化力・直観力に思ひ到らされる物が多い。人麻呂を悲劇の主人公と考へたがる人が多い。だが、人麻呂は、たとひ其が、実感に充ちた体験の具現せられたものであつた場合にも、底の気分は、語の悲しさに沈まないで、ゆつたりとしてゐる。此は人麻呂の宮廷詩人としての鍛錬から

来たとも考へられる。だが、逆に個性の出るせつぱつまつた心持ちに到らない場合には、類型の思想と、技巧の古風で堂々とした、そして若干の新流行をも織りこんだ、様式の美しさを以て塗りつぶして来た常習が、個性の表現を鈍らせ、感激を枉(ま)げて了ふのである。芸術意識が現れて居たとしたら、もつとつゝこんだ心境を見せたであらうと言ふ非難も出さうである。併しつきつめた情熱に、止むにやまれずあげた叫びと思はれて来、或は又万葉びとの素朴な、烈しく愛し、深く悲しむ事の出来た心の印鑰(オシテ)として、伝習的に讃美の語を素人・くろうとから受けて来た歌の大方は、大抵は叙事脈に属する謡ひ物で、誇張の多い表現に過ぎないのである。東歌の如きも、又誰にも素朴な物と言ふ予期を以て向はせる民謡（小唄）集でも、窮境に居て発した情熱と見えるのは、実は叙事詩の類型に入つた、性愛のやるせなさをまぎらはす為に、口ずさみ〳〵した劇的構造のまじつた空想歌に過ぎないものが多い。作者の歌を作つた境涯を歌から想像して見ると、其叫びの洩れるはずのない物が多い。其多く製作せられる場所は、歌垣の庭の頓才問答・誇張表現・性欲から来る詭計・あげあしとり・底意以上のじやれあひなどが、実感を超越して、一見激越した情熱にうたれる様な物を生み出させたのである。尤、さうした物の出来るのも、社会の底の生活力が、荒くて、強かつた時勢の現れと言ふ点だけに、尚古家の予期する万葉人の強い生命を認める事は出来る。たゞさうした成立に伴ふ表現法は、

古代芸術に関した鑑賞法を、根柢から換へて見ねばならない事を思はせるのである。

九

人麻呂の作物に静かで細かい心境のみが見えるのは、人麻呂が時流を遥かに抜け出て、奈良末期の家持の短歌に現れた心境に接続してゐる処である。其程其点でも、知らず識らずにも、長い将来に対して、手が届いてゐた事を示してゐる。人麻呂の達した此心境は、客観態度が完成しかけて来た為だ、と思ふのが正しいであらう。此静かな方面を更に展開したのは、高市黒人である。近江の旧都を過ぎる歌にしても、人麻呂のも短歌は優れて居るが、黒人の歌の静かに自分の心を見てゐるのには及ばない。

漣（サヽナミ）の滋賀の辛崎、幸（サキ）くあれど、大宮人の船待ちかねつ（人麻呂――万葉巻一）

漣の滋賀の大曲（オホワダ）、澱（ヨド）むとも、昔の人に復（マタ）も遭はめやも（同）

古の人に我あれや、漣の古き宮処（ミヤコ）を見れば　悲しも（黒人――万葉巻一）

漣の国（クニ）つ御神（ミカミ）の心荒（ウラサ）びて、荒れたる宮処（ミヤコ）見れば　悲しも（同）

黒人の歌は、伝統を脱した考へ方を対象から抽き出してゐる。後の方は叙事風に見えるが、誰もまだ歌にした事のない時に、静かな心で、史実に対して、非難も讃美

も顕さないで、歌ひこなして居る。没主観の芸道を会得してゐた様である。一・二句などは、誇張や、事実の興味に踏みこみ易い処を平気で述べてゐる。主観を没した様な表現で、而も底に湛へた抒情力が見られる。此が今の「写生」の本髄である。第一首は、これに比べると調子づいては居るが、此はもつと強い感動だからである。併し、人麻呂の場合の様に、如何にも宴歌の様な、濶達な調子で、荘重に歌ひ上げる様な事はして居ない。人麻呂のには、悲しみよりは、地物の上に、慰安詞をかけてゐる様な処が見えるのは、滋賀の旧都の精霊の心をなだめると言ふ応用的の動機が窺はれる。よい方に属する歌であるが、調子と心境とそぐはない処がある。

黒人は静かに自身の悲しみや憧れる姿を見て居た人である。抒情詩人としてはうつてつけの素質である。数少い作物の内、叙景詩には、優れた写生力を見せ、抒情詩にはしめやかな感動を十分に表してゐる。さうした態度の意識は恐らくなかつたらうが、素質にさうした心境に入り易い純良で、沈静した処があつた為、創作態度を自覚した時代に入るに、第一要件だつた観照力が自ら備つて居たのであらう。

何処(イヅク)にか　船泊てすらむ。安礼(アレ)ノ崎　漕ぎ廻(タ)み行きし柁(タナ)なし小舟（黒人――万葉巻一）

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

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

印南野も行き過ぎ不敢思へれば、心恋しき加古の川口見ゆ（人麻呂――万葉巻三）

笹の葉はみ山もさやに騒げども、我は妹思ふ。別れ来ぬれば（同――万葉巻二）

内外の現象生活がぴつたり相叶うてゐる。日本の短歌に宿命的の抒情味の失せないのは、人麻呂がこんな手本を沢山に残したからである。長歌の方では、完全に叙景と抒情とが一つに融けあつてゐるのは尠い。まづ巻二の挽歌の中にある、通ひ慣れた軽の村の愛人が死んだのを悲しんだ歌などを第一に推すべきであらう。つまりよい歌になると、人麻呂のも黒人のも、情景が融合して、景が情を象徴するばかりか、

情が景の核心を象徴してゐる様に見えるのである。

もみぢ葉の散り行くなべに、たまづさの使を見れば、会ひし日思ほゆ

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

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

わぎも子に猪名野（キナヌ）は見せつ。名次山（ナスキ）　角（ツヌ）の松原　いつかしめさむ（黒人――万葉巻三）

など、軽い心持ちで歌つてゐる中に、黒人のよい素質がみな出てゐる。妻を劬（いたは）る心

持ちの、拘泥なく、しかも深い愛をこめて見える。宴歌として当座に消え失せなかつたのも、故のあることである。

住吉の榎津（スミノエエナツ）に立ちて、見わたせば、武庫の泊りゆ　出づる船びと（同）

磯歯津山（シハツ）　うち越え来れば、笠縫の島漕ぎ隠る　柮（たな）なし小舟（同）

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

一〇

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

み吉野の象山(キサヤマ)の際(マ)の木梢(コヌレ)には、許多(コ、ダ)も騒ぐ鳥の声かも（赤人――万葉巻六）

ぬばたまの夜の更けゆけば、楸生(ヒサギ)ふる清き河原に、千鳥頻鳴(シバナ)く（同）

写生の上々と評されてゐる歌である。山の際の木立を心に浮べて、鳥の声を聴き澄してゐるのだ。寝てゐるのである。目に山の際を仰いでゐる場合としても、又変つた味ひが生じる。鳥の声に心静かに聴き入つて居る。此歌の中には、深い暗示のこもつて居る様な気がする。見事、其霊を捉へた歌である。此歌も次の歌も、聴覚から自然の核心に迫らうとしてゐる。聴覚による新しい写生の方法を発見してゐる。ともすれば、値打ちの怪しまれる叙景詩も、こゝまで来れば、芸術としての立ち場は犯し難い。赤人は聴覚で自然を観ずるのが得意だつたか。

朝凪ぎに楫の音聞ゆ。御饌(ミケ)つ国(クニ)　野島の海部(アマ)の船にしあるらし（万葉巻六）

赤人の歌は人麻呂のに比べると、全体として内容的になつて、形式美をあまり重んじてゐない。人麻呂の様な、形式の張り過ぎた歌は少い。さうして、単純化する力は十分に持つて居た。同じ時代に居てやゝ年長と思はれる笠金村などが、人麻呂を学んで脱することの出来ないで居る間に、赤人は自分の領域を拓いて行つた。彼がまづ拓いたと思はれるのは、趣向のある歌である。自然を矯める傾向はそこに兆したが、みやびと言ふ宮廷風・都会風の文学態度を創立して、都と鄙との区別を立てる様な傾向の先駆をした。

春の野に菫つみにと、来し我ぞ、野を懐しみ、一夜寝にける（万葉巻八）

あしびきの山桜花、日並(ケナラ)べてかく咲きたらば、いたも恋ひめやも（同）

吾が夫子(セコ)に見せむと思ひし梅の花。それとも見えず。雪の降れゝば（同）

明日よりは、春菜摘まむと標(シ)めし野に、昨日も　今日も　雪はふりつゝ（同）

所謂ますら雄ぶりから遠ざかつたたをやめぶりを発生させたのは、この人である。邑落生活を忘れ、豪族は官吏としての意識を明らかに持つ様になつた奈良の中期には、もう都鄙・官民の別を示すだけの風習が生じた。従来の調子や表現を旧式の歌と考へ、素朴を馬鹿にし、宮廷を中心とする貴族生活の気分を十分に味はゝうとする享楽傾向が顕れて来た。赤人は其先駆(サキガ)けであつた。平安朝の文学に於ける優美は、赤人に始まると言うてよい。貫之が赤人を人麻呂に比較する程値打ちをつけて考へたのは、其流行の祖宗として尊んだのであつた。

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

桜田へ鶴(タヅ)なき渡る。愛知潟(アユチガタ)汐干にけらし。鶴なき渡る（黒人――万葉巻三）

和歌の浦に汐みち来れば、潟(カタ)をなみ、蘆辺(アシベ)をさして、鶴鳴きわたる（赤人――万葉巻六）

此二つの歌を並べて見ると、赤人が黒人を模してゐた様はよく見える。其上、前の吉野の宮の歌二首の如きは、

　足引の　山川の瀬の　鳴るなべに、弓月嶽（ユヅキガタケ）に　雲立ち渡る（万葉巻七）

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

赤人の工夫した優美は、平穏な生活を基調として、自然・人事に軽い交渉をつけて見たもので、根柢から心を揺り動かす種類の感動を避ける事であつた。即極めて淡い享楽態度を持ち続ける中に、纔（わづ）かに人事・自然の変化を見ようとするのだつた。時候の挨拶、暦日と生物の動静、その交渉や矛盾、――そんな事に目を睜（みは）つて驚く古今集の態度は、赤人にはじまつて居る。

　百済野（クダラヌ）の萩（ハギ）の旧枝（フルエ）に、春待つと来棲（キヰ）し鶯、啼きにけむかも（万葉巻八）

自然に対する同情が、仄かに鳥の心にも通ふ様な気のする歌である。けれども来棲（キヰ）しと言ふのは、全くの空想である。優美の為に立てた趣向である。冬の中、百済野で鶯を見て知つて居たのではない。棲むだらうと思はれる鶯なのである。歌はさのみ悪いとは言へぬが、調子が既に平安朝を斜聴させてゐる。前に挙げて来た彼の作物と比べると、調子から心境まで、まるで違ひ過ぎてゐる。古今集撰者らの手本となつたらうと思はれる様な姿と心とである。

足引の山にも、野にも、御狩人（ミカリ）　猟矢（サツヤ）たばさみ乱りたり。見ゆ（万葉巻六）

此は人麻呂の

英虞（アゴ）の浦に船乗りすらむ処女らが、珠裳の裾に、汐満つらむか（万葉巻一）

などゝ同じ行き方で、模倣の痕がある様だ。而も独自の領分は十分に持つてゐる。但、あまり外的な表現ではある。けれどもまだ〳〵「百済野」などに比べれば、歌に古くて強い気ざしがこもつてゐる。「百済野」はまだよい。春の歌四首になると、どうしても今まで挙げて来た歌の作者とは思はれない。実に赤人は、三変或は四変してゐる。

此態度が一般的に見ると、やはり明らかに万葉巻十にも見え、巻七にも見えてゐる。此巻々は、直様古今と続けて見てもよい程に、自然に浸つてゐる。けれども尚失ひきらぬ万葉びとの呼吸は、弛んだ調子の間にも通うてゐて、巻七・巻十の歌の全体として、固定は固定として、一首々々には、真の感激の出たものも多い。

一一

奈良中期には大伴ノ旅人・山上ノ憶良らが、支那趣味を移植して、短歌に変つた味を出さうとした。けれども此人たちの抒情詩人としての素質が、叙景に優れたものは

出させなかつた。

旅人の子の家持は、最後の一人の観のある人であつた。古代の歌謡に憧れ、家の昔を懐しんでゐた。さうしてくづれる浪を堰きとめようとして、時勢に押されて敗北した。でも、さすがに彼の歌には、情景の融合と、近代的の感興が行き亘つてゐる。

朝牀（アサトコ）に聴けば遥けし。射水川（イミヅ）、朝漕ぎしつゝ唄ふ舟人（家持――万葉巻十九）

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

春の野に霞たなびき、うら悲し。此夕暮に、鶯なくも（家持――万葉巻十九）

我が家（ヤド）のいさゝ群竹（ムラタケ）　吹く風の　音のかそけき、このゆふべかも（同）

うら〳〵に照れる春日に、雲雀あがり、心かなしも。独りし思へば（同）

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

後註

一　「たま」に「（つゞき）」の注記

古代生活に見えた恋愛

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

此恋愛といふものは、段々進化して、知識的になつて来て居りまして、大分、そこに遊びが這入つて来て居る。或は、知識的に誤解が這入つて来て居る。若い時分の経験を顧みますと、男と女とで気持が違ふ、感じが違ふといふ事を、良く聞かされて居りますが、恋愛では殊にそれが多い様であります。吾々の気持から考へて見ますと、どうも男と女とは別々の触覚を持つて居つて、別々に違つた感じ方をして居るといふ事がありませう。誤解――どうも恋愛の感じ方といふものが男と女と違つたものがあるやうに存じます。――其出発点から、知識的の遊びが入り込んで来て居るのだらうと思ひますが、さういふ知識的の遊びを知らない時代の、日本人の昔の恋愛のお話をして見ます。此はまことに私の身分相応の事と思ひますから……。恋愛そのものが、まだ出来ない時代かも知れませぬ。純粋な性欲時代かも知れませぬ。けれどもそこは、皆さんのお考へにお委せすると致しまして、……古代日本人の恋愛の歌と称するものは、ずゐぶん沢山伝はり残つて居ります。古事記・日本紀

あたりから、万葉集に到るまで、其から其後にも沢山伝はり残つて居ります。併し、さういふ恋愛の歌といふものは、多くはほんとうの恋愛を歌つたり、或は恋愛の実感を以て歌つたものではないのであります。又さういふ生活があつて、其生活の上に成り立つて来た一種の芸術でもない。寧（むしろ）、芸術にならうとする空想であります。其空想で実感を持たしたものであります。だから吾々が、恋愛の歌だと思つて居るものに、存外ほんとうのものでない、其をなぞつて、内容を持つて来たといふやうなものが、沢山あるやうに思ひます。日本の古代の恋愛――古い時代の万葉集、或は其よりもつと古い日本紀に載つてゐる恋愛の歌といふものは、多くはほんとうの恋愛の歌ではありませぬ。かう申しますと、万葉集愛好者等が非常に失望するかも知れませぬが、事実は、ほんとうの恋愛の歌ではないのです。其に就て話をして見たいと思ひます。

前述の様に、多くの人々は、其らを一種の恋愛の実感として見たのですが、実は皆一つの空想、いや空想といふより、寧、生活から生れて来た一つの形式に過ぎないのです。譬（たと）へて見ますれば、三角関係といふ様なものは、沢山ある。万葉にも沢山あります。或は二人の男が、一人の処女を争ふ。或は多くの男が一人の処女を争ふ。或は二人の処女が一人の男を争つたらしい歌もあります。また沢山の男の争ひに堪へられないで、死んでしまふ処女もあります。併し、中には、下総の真間（マヽ）の手児奈（テコナ）

といふ様な女がありますが、――あの辺はもと〳〵さう言ふ女が多かつたと見えまして、只今も其話が残つて居りますが――無限に男の要求を受け容れて居る。さういふ様な女もあります。併し、後に伝はつて、皆の感激を誘うたのは、男の競争に堪へられないで死んだ処女で、大抵は純潔な処女の生活を遂げて居ります。そこで、昔の日本の処女は、そんな風な純潔な女が多かつた様に、昔から信じられて居りますが、此は実は、或種類の処女の生活を現したゞけに過ぎないのであります。

一体、日本の処女の中で、歴史的に後世に残る処女といふものは、たつた一つしかない。其女といふのは神に仕へて居る処女だけであります。昔から叙事詩に伝へられて残つて居る処女といふものは、皆神に仕へた女だけであります。今で言へば巫女といふものであります。其巫女といふものは、男に会はないのが原則であります。併し、日本にも処女には三種類ありまして、第一の処女は私共が考へてゐるやうに、全く男を知らない女、第二の処女は夫を過去に持つた事はあるが、現在は持つて居ないで、処女の生活をして居る。つまり寡婦です。それからもう一つがあります。其は臨時の処女なのです。新約聖書を読みましても訣ります様に、家庭の母親なるまりあが処女の生活をすると言ふ事があります。或時期だけ夫を近寄らせないと言ふ事、其だけでも処女と言はれるのであります。つまり、全然男を知らない処女と、過去に男を持つたけれども、現在は処女の生活をして居るものと、それからもう一

つは、ある時期だけ処女の生活を保つて居るものと、此三種類であります。

二

一体、神に仕へる女といふのは、皆「神の嫁」になります。「神の嫁」といふ形で、神に会うて、神のお告げを聴き出すのであります。だから神の妻になる資格がなければならない。即、処女でなければならない。人妻であつてはならない。そこで第三類の処女と言ふものが出来てくる。人妻であつても、ある時期だけ処女の生活をする。さういふ処女の生活が、吾々の祖先の頭には、深く這入つて居たのであります。譬へば、景行天皇或は雄略天皇などいふお方の時には、かういふ事が多かつた。――これは景行天皇・雄略天皇などいふ方々は、非常に有力な天子であつて、非常に有力な叙事詩がたま〳〵沢山後世に残つたといふ事に過ぎないのでありますが、――其天子が処女に接せられた話をして見ませう。景行天皇が日本武尊のお母であられます播磨の印南（イナミ）といふ所の印南ノ大郎女といふ御方に迫られた時に、姫は逃げ廻つた。逃げ廻つて印南（イナミ）ノ島といふ島に逃げ込んだ。「否む」といふ言葉が「隠れる」といふ意味であるのは、其印南（イナミ）ノ島に隠れて居つたからといふ伝説がある位であります。其を犬が其島の方を向いて吠えたので、そこへ迎へに行つて、始めて自分のも

のにせられたといふ事があります。此は昔の女は男を嫌つて、逃げ廻つたものだといふ風に、解釈されて居ります。それから又同じ景行天皇が美濃の国の兄姫（エ）・弟姫（オト）、其兄姫（エ）を手に入れようとせられたが、兄姫は弟姫を自分の代りとして召されるやうにと言うて、弟姫をさし上げた。かういふ様に、其に似た話が沢山ありますが、此は、処女が男を嫌つたのではない。たゞ、古事記・日本紀に書かれた解釈が違つて居るのです。実は其らの処女は、みな神に仕へて居る処女なのです。

先に申しました通り、或国、或は或村の家の歴史なり、叙事詩なりに残されてゐる其国・其村の頭の家の処女の場合は、皆吾々の考へる普通の処女の様なものではなく、大抵皆神に仕へて居る処女、即巫女である。そして、其処女が神に仕へる力を利用して、其処女の兄なり、親なりが、国を治め、村を治めて居る。此が国を治める原則である。処女が神に仕へて、其兄なり、父なり、叔父なりが、神から引き出した知識を以て、此国を治めて居るといふのが、日本の昔の政治の一般的な遣り方であります。其でなければ、又国々・村々の者が承知をしないのであります。さういふ処女の場合ですから、天子に許さないで、夫なる神の為に逃げ廻つたのです。かういふ風で、昔の処女はなか〳〵男に許さなかつたといふ形になつて居る。此例は幾らも伝はつて居ります。それは叙事詩に伝はる処女で、多数の人の争ひに依つて、遂に其に堪へられないで死ぬ。さういふ生活をする処女があつた。其が奈良朝

の初め、或はもう少し前から、さういふ生活は段々記憶から薄らいで参りまして、非常に美しい哀れな物語といふ風に感じる様になり、皆其に憧れたのであります。現在でも、沖縄へ行つて見ますと、さういふ事があります。結婚の盃を済ますと同時に、花嫁は其家を逃げ出してしまふ所がある。此外又沖縄一帯の風習では、結婚の最初の晩は、新しい夫と新しい妻とは、決して室を一つにしませぬ。女房は其処に泊つて居るが、男は自分の友達を連れて花街へ行つてしまふ。是は男が男女の結婚方法を知らないといけないから、第一夜は花街へ行つて習つて来るのだといふ解釈をして居りますが、非常に間違つた解釈であります。

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

うでありますが、なかなか訣らない。其は女でなければ行けない、這入れない所がある。神社の森の中は、男には這入れない。さういふ中へ這入られゝば、見えて居つても駄目です。だから其間亭主はまるでお預けみたいな状態にある。

この島は漁業が盛んで、男はみな台湾とか、或はもつと遠くまで漁業に出かけます。其為に一年の内三四个月しか島には居ない。其間に結婚をしなければならぬ。其時期に女房が逃げ廻る。結婚して最初の、一週間なり二週間なり、女房が逃げて居ると、非常に儚(はかな)い事になる。其で、大正四年まで続いて居つたが、如何にも可愛さうだといふので、村中申し合せて、廃めようといふ事になつて、今日はさういふ事がなくなりましたが、以前には花嫁が逃げてから早く捕へられると其村では殊に貞操観がやかましくて、結婚以前に会つて居つたといふ事になつて、非常に悪く言はれ、爪弾きをせられる。だから、夜行きたくつても、出来るだけ逃げ廻るのです。昼は平気で水を汲みに来たりして居つても、日暮れ方から隠れてしまふ。さうして朝、ほの暗いうちに、水を汲みに出て来たりして、捕つたといふやうな話もあります。今日一番長く隠れたといふ記録になつて居ります女が、まだ生きて居りまして、其女は七十五日隠れて居つた。つまり一番長く隠れて居つた女が島の最高の巫女なのであります。

沖縄の島では、村長も、巡査も、勢力がなく、さういふ巫女が一番勢力がある。其

女の言葉で、下々が動いて居る。其は他人の想像では訣らぬ所です。うつかりすると、どんな目に会はされるか訣らぬ。其巫女のいふ通りに皆が動くので、下手な事を言へば殺されるかも知れないのであります。そして殺されゝば、痕跡も止めないやうな事になつてしまふのです。全体さういふ女の夫になるものは、神の呪ひに依つて、早く死ぬといふので、巫女の夫になるといふ事は非常に嫌ひます。其外、寡婦の巫女、其から亭主を持ちながら祭りの時だけ処女の生活をする巫女と、かう三つあるのです。

三

日本内地でも奈良朝、或は其以前にさういふ事があつたと、断言出来る程の証拠があります。さういふ生活が、皆ほんとうに美しい恋物語になつて、後世に伝はつたのです。現在の吾々のみならず、既に万葉時代の人ですら、其がほんとうの事実で、さういふ生活を祖先がして居つたと信じて居たのです。併しそれは、神に仕へる処女の場合だけで、そして其処女は何もほんとうの貞操、純粋の人間としての貞操の観念から起る処女といふのでなく、神に対しての物忌みから出て居ると言ふ事を考へなければならぬ。

其にもう一つは、譬へば……深入りする様でありますが、女の人が元服をする。男の人と同じく元服をする。男の元服は、近世では普通剃刀を入れて、前髪を剃る事でありましたが、女にも元服はありました。嫁入らないでも、鉄漿をつける風もありました。昔は男でも、女でも、元服の式を二段に受ける、即二度する。近世は、子供から青年になる時一度といふ事に大抵なつて居りましたが、昔は村や町の若者仲間に入る場合と、其からもう一つ、もつと小さい時のがあつて、それが古風でした。女にも、其があります。女は普通七八つで、一度裳着といふ式をして、裳を着ける。男では其を袴着といひました。男も女も其までは、着物に隠れた腰の部分は、掩ふものが許されなかつたのです。其が裳をつけると娘の資格を認められたしるしになるのです。男になるのも、下袴を着けて、掩ふべき処を蓋ふ。其から次に、自由に異性に会ふ資格を得る成年式が来るのです。此方が世に謂ふ元服なのです。此第二回目の元服は、結婚と同じやうな……結婚の為にする式と云つても殆どさし支へないのです。

女の人が鉄漿をつけるのは、嫁入りしてからと考へて居りますけれども、此鉄漿といふものは、女になつた事を外部に現すだけのことであつたと思はれます。だから其済まない前は、性の方面は解放せられて居ませんでした。只今でも、地方によつては、結婚以前の者、或は成年式を経ぬ人間と、結婚以後、或は一人前の男になつ

た後の者とでは、其扱ひ方が別なのです。壱岐の島へ行つて見ますと、未婚の男が亡くなると、幾つになつて居ても、首に頭陀袋を下げて、墓へ送る。さうして途々摘んだ花を、其袋に入れてくれる。懐しいあはれな風であります。この二段の元服の式が、後世大抵一回きりになつてしまつた様ですが、今も尚俤だけは残して居る処もあります。平安朝までは、其でも稍明らかに、二度の元服式があつた様に見えます。精通期以前の女に、男が触れると穢れであるとして、信仰的に忌まれたものでした。只今でも、漁師などには信じて居る者があるやうです。此は宗教上の罪悪と見做すのが、ほんとうなのです。精通期を越した女には、漠然とながら、男に会ふ事を黙認してゐたのが、近世までの久しい風習でありました。此からは村の娘といふ共有観念を、村の成年式をあげた若い男が持つ様になるのです。

で、愈きまつた亭主を有つ場合は、婚姻の試みを受けました。初夜に処女に会ふのは、神のする神聖な行事でありました。実際は神が来るのではなくて、神事に与つて居る者が試みる。つまり初夜権といふので、日本でも奈良朝以前には、国々村々の神主といふ者は、其権利を持つて居つた痕跡がある。其が今でも残つて居る。瀬戸内海のある島には、最近まで其風があつた様です。此は、結婚の資格があるかどうかを試すのだといひますが、決してさういふ訣ではない。又さうした権利が、長老及び或種の宗教家にあると考へるだけでは、足りませぬ。村々の女は一度正式に

神の嫁になつて来なければ、村人の妻になれない。一度神の嫁――神の巫女になつて来なければならぬといふ信仰が根本にあるのです。それの済んだ者は、自由に正式の結婚が出来た。其が済まなければ、正式の夫をもつ事が出来なかつた。

ところが後世は、其までうつちやつて置いて、愈結婚といふ時に、始めての夜に、処女の所へ来る者があるのです。其は神の名に於て、ある神人が来る。其は神事に与つて居る者が、神様になつて来る。我が国でも、中部の山の多い地方へ行きますと、其来られる神をえびす様として、空想して居る所があります。沖縄地方にも其があります。夫は遊所へ出かけてしまつて、縁女は一人初夜の家にとまる。さういふ証拠は沢山あります。

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

其がどこから来たかといふと、此は神祭りの時に、村の神に扮装する男が、村の処女の家に通ふ。即、神が村の家々を訪問する。その時は、家々の男は皆出払つて、処

女或は主婦が残つて神様を待つて居る。さうして神が来ると接待する。つまり臨時の巫女として、神の嫁の資格であしらふ。「一夜妻（ヒトヨヅマ）」といふのが、其です。決して遊女を表す古語ではなかつたのです。此は語学者が間違へて来たのも無理はありません。一夜だけ神の臨時の杖代（ツエシロ）となる訣なのです。

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

ところが段々其意味が忘れられて来まして、唯の若い衆である所の男が――神の資格を持たない平生の夜にも、――処女のある家には、通ふといふ風習に変つて参りました。だから、単なる村の人口を殖（ふや）さうなどゝいふ考へから出た交訪ではなくて、厳粛な宗教的の意味から出発してゐたのです。若い衆は神の使ひ人、同時にある時期には、きびしい物忌みをして神になるものといふ信仰から出た制度であります。其で、神が来臨する祭りの夜は、男は皆外へ出払つて居つて、巫女たるべき女が残つて居る。さうした家々へ神人が行く。饗応をも受ければ、床も共にして、夜の明けぬ前に戻る。さうして若（も）しも其晩子が寓（ヤド）ると、言ふまでもなく神の子として、育

てたのです。決して人間の胤と考へない。

四

さうした形の外に、まだ神秘な一夜の神婚の場所がありました。神祭りの晩には、無制限に貞操が解放せられまして、娘は勿論、女房でも知らぬ男に会ふ事を黙認してゐる地方がありましたし、まだ、風習のなくなりきらない村もあるやうです。其は蛮風といへば蛮風ですが、其だけの歴史的基礎があるのです。古代信仰の変形が存してゐる訣なのです。結婚以前に、それ〴〵神が処女の処に来る風が、初夜権以前に重つて来た次第です。其で、もう一度正式に神の試みがある様になつたものと思はれます。其で結婚の資格が出来るのが、原則だつた様です。此事が解せられぬと、古事記・日本紀、或は万葉集・風土記なんかをお読みになつても、訣らぬ処や、意義浅く看て過ぎる処が多いのです。

誰(タ)そや。この家の戸押(トオソ)ぶる。新嘗(ニフナミ)に、我が夫(セ)を行(ヤ)りて、斎(イハ)ふ此戸を（万葉集巻十四）

万葉集の此歌は、女房が、巫女をする場合です。

にほとりの　葛飾早稲(カツシカワセ)を贄(ニヘ)すとも、彼の愛(カナ)しきを、外(ト)に立てめやも（万葉集巻

十四）

それから又斯ういふ風な歌は、皆前に言つた家族の出払つて、其後へ神が這入つて来ることを詠んだもので、此は非常に厳粛な宗教的年中行事でありまして、さうした夜に神の外に、男の忍んで来るといふ筈がない。併し、其習慣が少し緩んで来て、一部は記憶の領分に入つて来た頃に出来た民謡と言ふ方がほんとうです。幾分は現に行はれても居る事実で、其事実と空想を捏ち合せて、一種の妙な交錯した意味を感じた。其が、かうした、やゝ劇的な興味を含む民謡を生んだのでせう。

夫に嫁いだ上の貞操といふ事は、別問題です。縁づかぬ前の貞操と嫁入つて後の貞操とでは、根本観念が変つて居たのです。其が混乱を起すといふのは、神の為に臨時の嫁（一夜妻）になつた行事から、考へ方がこがらがつて、古代の貞操観念或は、今も庶民の夫婦関係といふ事が、いろ〳〵複雑になつて来たのです。此点では、尚色々とお話がありますが、際限がありませぬ。私の話は恋愛問題でなくて、恋愛前の問題に止りました訣です。

やつぱり一つ申し添へぬと、結末のつかぬ様に考へます。其は初めに申しました様に、万葉集に現れた恋愛の歌は、悉く（ことごと）恋愛の実感から叫ばれた作物と思うて来たのは、間違ひであります。此事を言ひたいのです。名高い物になつた恋愛の歌といふものは、応用的のもので、実感を湛へたものでない。

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

日本の初期の恋歌は、恋愛の実感から出て居るものではない。神の祭りの夜のかけあひ文句――いはゞ揚げ足取りのやうなもの――から出ました。それだから、其恋愛に、真実味といふものがない。あるのは無意識の性の焔と、機智の閃きとです。さうして出来た恋歌の、稍醇化せられかけた万葉集の牧歌的気分に充ちた半成の抒

情詩を、人は誤解して居ます。万葉人はすべて、命がけで恋愛生活に没入して行つたといふ風に考へるのです。唯強い性の自在を欲する潜熱に、古代人の生活の激しさが見えるだけです。

稲舂(ツ)けば、皹(カヾ)る我が手を。今宵もか、殿(トノ)の若子(ワクゴ)が　取りて歎(ナゲ)かむ（万葉集巻十四）

奴隷の女（婢）の悲痛な恋愛の様にとられて、感激させられ易い歌です。但(ただし)、かういふ歌は、作られた場合と、其が伝誦せられた道筋がわからない。さう言ふ歌が沢山ある。其情熱は、けれども、劇的のものであり、背景をなす生活状態に、戯曲風の感動を導くものです。かう言ふ気分を民謡に謡ひ出したといふのは、古代人の粗野な、残忍な性愛の上に、段々醇化が行はれて来た証拠なのです。

其には歌垣のかけあひといふ事が働いて居る。つまりさうした処から日本人の恋愛観は進化して来た。歌垣の秀歌が段々世間にうたひ広められて、人々の頭へしみ込んで行つた。そこで、日本人にほんとうの恋愛といふものが生れてくる。奈良朝では、末期に至つて、純粋な恋愛詩がいくらか出て来たに過ぎないと言ふ外ありませぬ。其にも、段々議論がありますが、要するに万葉集の恋愛歌を純なものとして考へて居るのは、間違ひである。遊女の作つた歌みたやうな気持ちがある。

あしびきの山の雫(しづく)に、妹待つと、我立ち濡れぬ。山の雫に（大津皇子――万葉

集巻二）

我を待つと、君が濡れけむ　あしびきの山の雫にならましものを（石川郎女――万葉集巻二）

かういふ唱和の歌を見ますと、後の女の歌は、如何にも人をたらす様な、篤さの尠い物だと感ぜられるでせう。かういふ様に万葉集の恋歌には、劇的な、叙事的なものが多くて、此時代は決して純粋な抒情詩の時代だとは言へませぬ。名高い恋愛の歌は、多く男女のかけあひ趣味を離れてゐないものです。さうして平安朝になるまでは、動機から見て、純粋な恋愛詩は認めにくいのです。其平安朝ですらも、遊戯化したものが、多過ぎる程多くあります。併し、さういふ道を通つた日本の恋愛詩が、段々進んで行つて、其後の人々（我々の祖先）に、物の哀れを、ほんとうにしみ〴〵と思ひ知らせた。さうして、村々のあさましい惨虐な生活が、段々浄められて行つたのでした。

古代民謡の研究

おもしろき野をば　勿焼(ナヤ)きそ。旧草(フルクサ)に　新草(ニヒクサ)まじり　生(オ)ひば生ふるかに（万葉集巻十四）

此歌は、訣つた事にして来てゐるが、よく考へれば、訣らない。第一、どの点に、民謡としての興味を繋ぐことが出来たのか。其が見当もつかない。「ふる草に新草まじり」といふ句は、喜ばれさうだが、昔の人にもさうであつたらうか。上田秋成などは「高円の野べ見に来れば、ふる草に新草まじり、鶯の鳴く」と借用してゐる。だが、かうした興味からだけで、もと謡はれたものとは言ひにくい。或はそこに暗喩を感じる事が出来たのかとも思ふが、此歌全体の大体の意義さへよく説かれてゐないのは、事実である。

生ひば生ふるかに

まづ「おもしろき此野をば、な焼きそ。去年のふる草に、新草のまじりて、生(オ)ひなば生ふるに任せよ」と言ふ風に、大体考へられる様だ。だが、考へると、「生ひば生ふるかに」と言ふ文法は、普通の奈良朝の用語例ならば、後世の表現法によると、「生ふるかに」だけで済む処だ。「袖も照るかに」「人も見るかに」「けぬかに、もとな思ほゆるかも」などで訣るのである。

ところが、古い用法になると、「けなばけぬかに恋ふとふ我妹（ワギモ）」と言はねば、完全に感じなかつたらしい。「けぬべく思ほゆ」と言ふのと、略似（ほぼ）た用語例にあるもので、万葉でも新らしいのは、べく或は音を変へてかねと言うてゐる様だ。「か」は句を体言化する接尾語で、「に」は副詞の限定辞である。そして「かね」を使ふ場合は、それ以下の文句を省いてゐるか、前の方へ跳ね戻る——句の倒置——かゞ常である。だから此なども、説明句を省いたか、上へ返るか、どちらかである。「生ひば生ふるかにな焼きそ」となるのか、それとも「生ひば生ふるかに……せよ」と言ふ文法かである。とにかく「かに」があると、文章全体が命令になつて来るのが新しくて、古いものでは、もつと自由な様である。

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

古い日本の文法には、自動詞にも目的格があつた。即、有対自動詞の形をとるのである。さうせぬと、完全に文章感覚が出て来なかつたらしい。「言へばえに」或は「言へばえ言はに」の略せられた形であつた。言ふに言はれないでの義である。これがえに・えんにとなるのを見れば、けなば——けぬればと同じい——を省いて、け

ぬかにとする道筋も明らかである。

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

おもしろき野をば

「おもしろき」は訣つたやうで、やはり知り難い語である。此はおもしる君・おもしる妹など言ふ「おもしる」の形容詞化したものと考へるのが正しからう。「おもしる」は顔を知つてゐるだけではなく、「なぢみ深い」とか、「なつかしい」とか言ふ事らしい。万葉巻十六の竹取翁の長歌には、「おもしろみ」と「なつかしみ」が対になつてゐる。「おもしろし」も天ノ窟戸の物語に、神々の面の著しく明るくなつた事から、あな面白だなど言ふのは、たゞの物語で、語原・意義は別である。「なぢみ深く髣髴(オモシル)著く浮べ得る」と言ふだけの内容はあつたのであらう。

をば」は強い感動語尾であるから、「をば」は、をよ・をやなど訳して切り、次の語句へすぐさま続けぬ様にせねばならぬ。

「……此野をよ」「……此野なるものをや」など釈いて、現代の語感のためには「をよ。それを……」と言ふ風にでも訳すればよからう。さうすると「懐しい野であることよ。それに、此野を焼かうと言ふのか。……焼いてくれるな」と懐旧の情を起してゐるのであらう。

古草に新草まじり

「古草に新草まじり……」は二様にとれる。「へ、たに焼いて、古草に新草まじつて生える様な風には焼くな」と言ふ風にとるのが、文法の正面だが、さうはとれない。「野をばな焼きそ」と印象強く言うてゐるのを見ると、「野」と「な焼きそ」との関係は放されないのである。「野……をよ。其は、……まじり生ふべくある様にと思ふ野なるを焼くな」の義である。「な」の禁止感は「生ふべく焼くこと」を支配するのではない。「生ふべき為に焼くな」と「焼く」だけにかゝる制止である。残りの部分を口訳すると「……ふる草にまじつて新草の生えるやうにはからうて、焼かずに居れ。此野の野守りよ」と言ふ事になる。

わすれ草、我が紐につく。香具山のふりにし里を、忘れぬがため（万葉集巻三）

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

此場合は間違ふ人もない筈だが、一応は反対論も作つて見ねばならない。ところが尚問題がある。「古草のなかまに入れて（まじり）新草まで焼くな。新草は生ふべくあるに」と言ふやうにも、とれることだ。むづかしい様だが、此は言へる事である。「古草に新草まじり、おもしろき野をば勿（ナ）焼きそ。生ひば生ふるかに……」と転置してみれば正しい解釈なのが知れよう。又、同じ考へ方で「古草に新草まじる様のおもしろい野をよ。其を焼くな。新草は生ふべく見ゆるに」ともとれる。併しさうすると「おもしろき」が、近代的の内容しか持たなくなる。

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

二

今の人から見れば、春もやゝ深く、早萌えようとする新草もあるのに、其新らしい草の焼かれる事を思うたもの、草の上にも愛しみの及んだ歌と見たからうが、さう

いふ洗煉と感傷とは、此時代の人の心にはないものと見るのが、正当である。ふる草に新草まじる様が、どうして、昔人の鑑賞に入るか。考へられないのである。「生ふるかに」で見ると、まだほんとうに生ひて見えるのではない。だから益（ますます）、おもしろい――今の定義の――理由が訣らぬ。

佐保川の岸のつかさの柴な刈りそね。ありつゝも　春し来たらば、立ち隠るがね（万葉集巻四）

池の辺の小槻の下の篠（シヌ）な刈りそね。それをだに、君がかたみに、見つゝ偲ばむ（万葉集巻七）

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

武蔵野は（春日野は〔古今集〕）今日は勿（ナ）焼きそ。わかくさの　つまもこもれり。われもこもれり（伊勢物語）

一世紀は遅れてゐるはずの此歌を見ても、同じ感じ方を、説明を細やかにしてゐるだけの違ひなのに気がつくであらう。「つまもこもれり。われもこもれり」と言ふだ

けが、後代風なのだ。「わかくさも古草もまじつてゐて、娯(たの)しい時を思はせてゐる」と言うた表現が、更に文学的に展開した構想の痕が見える。若草を枕詞に転じた対句のぐあひを見ても「おもしろき野」の歌が、近代化すれば、かうなつて行くであらうと言ふことは考へられる筈だ。

殊に、若草を見ても、寝よげなる触覚を空想する癖の引き続いてゐる時代ではある。此若草の伸び揃うた時、其若草の陰に隠れた事を思ふのに、野守りは春野を焼きはじめてゐる。娯しい春の野遊びもだめにならうとしてゐる。かうした村の人々の幾代の経験がある。表現の幾多の類型がある。

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

此は、ある人のある時の痛感でなく、さうした境涯に同化して謡ひ娯しむ人々の間に、自ら孕(はら)まれて来る声であつた。三句四句への移り方なども、茅の帳・芝の毳(カモ)を夢みる様に、鮮やかでゐて、豊かな波をうつて進んでゐる。第五句なども、拍子は転換して結んでゐる。が更に緩やかになつて来てゐる。実感でなく気分だからである。叙事的な——寧、劇的な民謡も多くある東歌の中に、今一面かうした気分本位の温

かい、生活を美化したものもまじつてゐる。つまり、いやが上に刺戟して慰みを感じるのと、未来の世界の俤にも似た「あこがれ」と「やすらひ」との姿を寓した物とがあるのである。

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

此歌、又、何となくある恋情を暗喩するらしい様な気もする。古草と若草とを、老若の女又は男と見て、其若いのはよいが老いたのも棄て難い。かういつた類の解釈は、幾らでも試みられる。併し、どうも野を焼くと言ふ譬喩が、適当にはまる境涯が思はれない。

ふゆごもり　春の大野をやく人は、やき飽かぬかも。我が心やく（万葉集巻七）

などに比べると、譬喩と言ふべきものでもなさゝうだ。それよりもやはり、気分に深く入つてゐるので、今日からは、やゝ象徴的な印象さへ受ける。新草をいつくしんだり、ふる草をも共にあはれんだりする詩人式の情愛を寓する歌では、決してない。野を焼くことが、まだ実世界の経済生活に関係深かつた時代なのである。され

ばこそ、若い享楽の壊される事の不満を述べたのである。それ程無風流な生活行事であつた。

枕詞・序歌に使ひ、又其行事を非難する物はあるが、此中から美を見出す風流はまだなかつたのである。草刈る事を非難する表現に馴れた人々である。野を焼くを悪（にく）む発想に到らないはずはない。「今日はな焼きそ」の一種叙事詩化した以前、既に幾多の怨み歌が出てゐたに違ひない。この歌は、強ひて言へば、寒気に閉ぢられた冬は去つて、春の喜びに充ちてゐる。村を囲む山へかけての、曠野の往き来も自由になつた。娯しい野山の行き会ひを思ふ時、もう野山に火がつけられてゐる。暫くは又、草木の伸びるのを待たなければならない。どうにもならぬ落胆である。

武蔵野は　今日は　勿（ナ）焼きそ。わか草の嫩芽（ツマ）もこもれり、冬草まじり

こんな形にして見ると、発想展開の順序に見当がつく。「……と、予期（アラマ）したる野をば勿焼きそ。ふる草に新草まじり、生ふべくなれるを」――こんなにして見ると、大分はつきりして来る。若草・紫草・菅其他に、恋愛の聯想のつき纏うてゐるのも、此側に一つの大きな原因があるのだ。

三

草木を伐り、野を焼くを嫌ふ原因は、まだ外にもある様だ。

山城の久世の社に　草な手折(タヲ)りそ。しが時と、立ち栄ゆとも、草なたをりそ（万葉巻七）

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

かうした野の神々を鎮圧するのが、村に対する山の神の務めである。さうした呪詞の断篇化し、又は、拗曲したのが、更に時代生活に合理化せられて行つた。草木を伐り、野を焼くのを忌むといふに適した恋愛境遇に一致させて来たのらしい。さなくても、田畠・移動耕地の精霊は草を刈りつめられ、火に焚かれて、神となる風であつたから、此行事に関するあらゆる記憶も、変化して、こんな類型を作る一因となつた事であらう。

右の順序を逆に言へば、古代邑落の男女媾会の一方法が知れる。野山を刈り焚いて新神を作つた風。其と対等の原因として、精霊の所有なる未開拓地を墾(ひら)く方式。此

が双方から歩みよつて、叙事詩では、大国主及びやまとたけるの焼け野の難の話になつた。其呪詞の一部が「さねさし相摸(サガム)の小野(ヲヌ)に燃ゆる火の、炎中(ホナカ)に立ちて、とひし君はも」（記）となり、或は「萱な刈りそね」「野をば勿(ナ)焼きそ」などゝ、夜の訪れ以外に、昼も野山で会ふといふ結婚法と相互に影響し合うて、実生活の上の顕著な様式を形づくつた。

更に三転して、草野にこもる男女と、焼き囲む野火との聯想が、小説的になつて、民謡に栄え、更に文学にまでも入る事になつたのである。万葉では既にさうである。だから実生活とばかりも言へないのである。誇張と空想と芸術化とが加つてゐるのだ。必しも、歌が生活の反映であつたとは言へない。

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

此歌の捉へ処のない様に見えるのは、或は既に、神の真言化して考へられ、呪文と

せられてゐたのかも知れぬ。

天なる　ひめ菅原の茅な刈りそね。みなのわた　かぐろき髪に　芥し着くも（万葉巻七）

譬へば、此歌なども、叙事詩から断篇化した歌らしい。軽ノ大郎女を憐んだ歌だらうと言ふ人もある程だ。処が、此旋頭歌は、呪文に使はれたものと見る方がよさゝうだ。すると「おもしろき」も野焼きの火に過ちなき様になど言ふ原義を没した用途を持つてゐたのかも知れぬ。

妹なろが　つかふ川門（カハト）のさゝら荻（ヲギ）　あしとひと言（コト）　語りよらしも（万葉巻十四）

東歌では此なども、おなじ種類らしく思へる。

さて、ふり返つて、此歌の謡はれ、又記録せられた理由を纏めよう。文学的な繊細さで、知られた物と見るか、性生活の期待を豊かに感じさせる為か、或は又、其意義から退化して、呪文として用ゐられて来たものか。かうして見ると、最初の問題は、大分はつきりして来た。

東歌の悉くが、採集者や、万葉集編纂者に、必しも訣つてゐたものでない事は、明らかである。だから、此方面、即鑑賞法を問題にする必要はない。東人等が、ともに興味を持ち得たであらうか。其等の追窮を試みたいのである。

今の処私は、やはり第二説である。「わが立ち隠るべき、おもしろの野を焼くな。野

はふる草まじり新草生ひて、寝好(ネヨ)げに見ゆるを」と、かう説いて姑(しばら)く私の考への、更に熟するのを待ちたいのである。

四

雨障(アマヅヽミ)常する君は、久方のきのふの雨に、懲りにけむかも（万葉巻四）

笠なしと　人にはいひて、雨乍見(アマヅヽミ)　とまりし君が　容儀(スガタ)し　おもほゆ（万葉巻十一）

……とぶとりの　飛鳥壮(アスカヲトコ)が、霖禁(ナガメイミ)　縫ひし黒沓　さしはきて、庭にたゝずみ……（万葉巻十六、竹取翁の歌）

田あそび

此等の創作歌及び民謡は「田遊び」の行事に触れてゐる。田遊び全体、春まつりの一部であつたものが、をり〳〵にくり返されるのであつた。後代は、五月田植ゑの際に行ふのを本位とする様だ。併し、初春に一年中の田の行事や作がらを祝福する為、劇的な動作や歌舞を行ふのが、春田打ちであつた。だが、此は、演者は神の資格でするのだから、第二義以下の祭りではない。――祭りの語義と、用語例推移については、別のをりに書く――神が呪詞を宣する第一義の祭りの一部分であつても、

全体ではない。だから、田遊び（歌舞（アソビ））ではあつても、田祭りとは言へないのだ。此田遊びが、呪師（ノロンジ）出の法体芸人の手に移つて演芸化したものが、田楽（デンガク）であつた。農村々々によつて、村人自身行ふ処と、田楽師を迎へる処とが出来て来た。春の田遊びが、五月の田植ゑの時に移し行はれて盛んになるのは、如何にも、実感に適するからである。

田植ゑに、田遊びを行ふのは、春田打ちに臨んだ神で、やはり初春と一つの積りで来て行つたのが、古い形だ。だから、田遊びを行ふ人は、異形を装ひ、他界の霊物のしるしなる簑を着て、顔は笠其外の物で隠してゐる。此に対して、五月処女（サヲトメ）（そおとめと発音する）は、巫女の資格を持つ。神人とおなじく、頭髪を深く、布・帯の類で包み、其上に赭土・白粉――後は多く此方になる――を塗つて、身をやつした。赭土を「さに」といふ。その「さ」は五月の行事に関係の多い「さ」であらう。さ月・五月夜・五月蠅・さ苗・さをとめの類の「さ」である。水口祭りと言ふのが、田植ゑ行事の一つにあるのは、遠処の水の神に水を乞ひ初め、山の花を挿して、稲の花の象徴とする行事で、此花の様に稲の咲き実る様にと、日中に、神の贄飯をまつるのである。

水口と言ふのは、後に考へた水かけの口では、元なかつた。水の灌けはじめで、口あけの義だ。山口祭りの口も、山の上り口の神をまつるものと見てゐるが、山の木

の伐り出し初めにする行事、即其々の山の斧入れに当つて、物をまつられる神なのであつた。

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

さなぶりの饗宴は、果して古くからあつたものであらうか。神の行ふべき行事は、悉く田遊びで尽きてゐるのだから、此さなぶりは、田植ゑに必須条件ではなかつたらしい。唯この夜、家々の男は悉く外に出て、処女或は巫女の資格ある女が、協同作業（ユヒ）の斎屋（イミヤ）――或は個々の家――に待ち申して、此客人（マレビト）をもてなす事が行はれたらしい。此が、陰陽道の五月の端午の節供に習合せられたのであつた。世間で男の節供と言ひながら、此夜に限つて、家々を女の家と言ひ習して来た――女殺油地獄の中――のは、男の物忌みで家に居ぬ日だつたからである。殊に少青年の行動は戒めねばならぬ様であつた。

端午の節の斎戒は、男が守らねばならなかつた為、男の節供として、人形（ヒトガタ）を据ゑて

穢邪を移し、又ゆきあひまつり（交叉期の祭り）の考へから出た邪鬼――夜行神の恐れが転じて――の来襲を防ぐ備へをする日になつた。併し、五月幟の類は、一つは田植ゑに来訪する神を迎へる招ぎ代（ヲシロ）なる青山（標の山の類）の変化でもあり、又神人たるべき若者の、神意によつて、指された住む家の目あてになるものらしい。つまりは、斎居（イモヰ）の宿のしるしから拡つたのである。

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

男になつたしるし

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

又一方、神人たる資格の有無は、男精に特殊な形を備へて生れるものとも考へられたかも知れない。其しるしの特徴を言ふ根本の理由は、成年戒を受けないで、神人の資格なしに死んだ者は、死者の霊の到り集つてゐる彼岸の理想国、常世に行く事

が出来ない。成年戒を授かつた者は、神となれる神聖なる神格を受けたのである。受戒期間は山に籠つて、花かづらをする。其は女もした。

はね蘰（カヅラ）　今する妹をうら若み、いざ、率川（イザ）の音のさやけさ（万葉巻七）

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

雨づゝみ・長雨斎み

万葉にある「雨づゝみ」「長雨斎（ナガメイ）み」など言ふ語は、雨季の五月の居籠りを言ふので、雨の為に出られずに、こもつてゐる義ではない。

八重山島のある村では、尻の亀の尾の辺に、特徴を与へるのが、成年戒を授けたしるしとする。兄若い衆に当る者が二人で、受戒者の臀を下に手足を持つて吊りあげて、ある聖なる石の上に、尾骶骨を打ちつける。かうした風もあると思へば、割礼を施す以外に、神秘の条件に叶うたらしく感ぜられる。

神としての資格を完全に得る為、物斎（モノイ）みを家に居てする間の禁欲生活を遂げさせる為、しるしを曲げて縛つて置きなどした信仰伝承があつたかと思ふ。其が諺化し、伝承化して氏子の特徴の言ひ習しを生んだらしい。古代人は、はかまは穿いてゐた

が、ふもだしは常用しなかつたらしい。ふもだしの、生き物を繋ぐ用途から、男精を縛る布の名にもしたのであらう。

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

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

かうしたふもだしは、若い衆の常用品となつて来た。新受戒者は、殊に厳重な束縛から、始めて一夜（ヒトヨ）づまの居る、女の家に入る。此記憶が、長く印象を、当然神人の一員となるべき氏子の男、其しるしに加へられる神秘の制約、其処の折り曲げられるしきたり、此条々が、かうした氏子の特徴を考へさせた、村々の長い信仰生活が思はれるのである。

たぶさきは、古い語だが、ふもだしとは、別物である。緊めるものではなく、腹と

背との間を越えて、余りを小さいきれの様に垂れてゐたものらしい。

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

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

成年戒授与の儀は、元、初春に行はれたらしいが、後には、色々の日どりを、村々で定めたらしい。その中で、節分の夜に行はれた形式が、殊に著しい。だが、四月・五月の頃、田植ゑ前に授戒して、長雨斎（ナガメイ）みを経た後、田遊びや、五月夜（サヨ）の遊行に出させたらしいのである。

女の授戒も、四月上旬から中旬に亘つて——平安朝からも見えた——村々でせられた。山ごもりに、成女戒を受け、同時に早処女（サヲトメ）に出る資格を得た。

男のも、恐らく此前後に行はれ、授戒の済んだ者は、やはり山ごもりを長く続けさせられたものと思ふ。此が、貌（かほ）つきを替へて、大峰山上でする御嶽精進にもなつた。

此は、平安中期にも既に見えた事だ。とりわけ、新達（シンダチ）など俗に謂ふ初登山の若者は、先達から苦しめられた。

石を堆（つ）んで人を埋めた石こつみの話、謡曲に残る谷行の作法などは、成年戒の苦しみの物語化したものである。天狗が胯（また）を裂くといふ信仰も、此に関係がある様だ。さうして、山を出ると、精進落しと言ふが、大峰入りの数を重ねた年長者が、新達（シンダチ）を大和・紀州の平原の田舎色町に連れ出して、女に会う道を知らせる。こんなしきたりは、伊勢参宮の形で行ふ地方もある。国々には、此意味の初参詣が、霊山・聖地に行はれて居もし、居た事は、近頃も多い。

端午が、漢人伝来の節の斎みであるのに、恰（あたか）も当る五月の早苗時の信仰を持つて行つたのであつた。

ながめいみは、皐月の神となる物忌みだと言うた。而も、成年戒に関係深い事を述べておいた。

万葉では、意義合理化せられてゐるが、女にあはぬ長い間の禁欲生活といふ義を含んでゐた証拠を一つあげる。

世に経るながめ

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

媾を断つて久しい事が、ながめを言ふと説くか、欲情生活の空虚から来る、つれ〴〵な憂鬱（ナガメ）を思ひ知らしめた事で、ながめは、

花の色は　移りにけりな。いたづらに　我が身世に経る　ながめせしまに（古今巻二）

起きもせず　寝もせで　夜を明しては、春の物とて　ながめ暮しつ（古今巻十三）

などのながめだと言ふかすれば、今の処正しい説と見られるだらう。平安朝のながめは、禁欲或は、人に会ふを得ぬ不満から起る、わびしさ、やるせなさを用語例としてゐる。だが「経（フ）る」は現状のまゝ、時の経つ事になる。

ながめは、ながめいみから出て固定した語で、五月の「雨期虔（アマヅ）み」といふ語がある以上、ながめいみは、霖雨期に当つての、禁欲・不外出のつれ〴〵を思ひ沁む、成年男子の毎年の経験から来て、ながめと略しても訣る程、広く久しく用ゐられて居た様である。

古事記に、ながめの略形を使うてゐるのに、万葉にながめいみを使うたのは、年代の上に、異な考へを持つかも知れぬ。が、此語の出た万葉の竹取翁の長歌などは、奈良朝初期、或は藤原朝の儒者の手になつたものと考へてもよいのだから、古事記の此条の原文が、口唱し始められた時代よりは遅れて居るかも知れぬ。強ちに万葉

の方の語を新しく拗曲した、変態のものとは言へぬ。

藤原・奈良の間には、ながめいみとも、ながめとも言うて居たのであらう。それが平安期に入つてながめばかりを使ひ、眺めの字を宛てるながめと混同して、ながむ・ながむるなどゝも言ふ様になつたものだらう。

ながめいみは、五月の雨期の忌みが、飛鳥・藤原朝の頃から、農村の重大事となつて来て、其長期の禁欲生活の印象が、此語及び、略形や、其成語などに、婿事遮断（ツマサカリ）の苦痛や、焦慮・空虚感を表す様に導いたと見られる。

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

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

天つ罪

天つゝみの説明伝説は、記・紀時代の物語には、すさのをの天上における行為を起

原としてゐる。だが、此が皆田植ゑの行事と関係があり、五月夜（サヨ）の事になり、簑笠を言ふ処を見ると、昔からの説は、古代論理を考へなさ過ぎた為ではないかと思はれる。

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

すさのをの天つ罪を行うた後、贖（あがな）ひとして、田を元の如くする様を、神人として演ずるのだ、といふ風に解する時代が、あつたに違ひない。わたしは古来難義の「天つ罪」は「霖斎（アマツ、）み」の伝承から、語義まで変つたものと信じてゐる。

日本書と日本紀と

一　紀といふことばの意義

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

一体、此書物の二通りの呼び名「日本紀」・「日本書紀」のどちらが、元からの題号であるか、と言ふ事からして、既に問題であつた。日本紀は、日本書紀の略称ときめられさうな処を、さうもならずにゐたのは訣がある。日本書紀といふ名は新しい書物に出て、古くは却つて日本紀と書いて居る様である。本名「日本書紀」通称「日本紀」と言ふ考への、成り立ち難いのは、此為であつた。或は、後期王朝に入つて「日本紀」といふ名が、正史から更に歴史といふ位に内容を拡げて来たので、其と区別する為に、固有名詞の方には「書」といふ字を挿入したのか、と仮定を据ゑて見たことも、一時はあつた。ともかく、今ある文書で「日本書紀」の名を記した一番古い物は、弘仁私記の序文と言ふ事になつてゐる。

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

支那の史乗の内で、固定しかけて居て、立ち消えした体の内に「紀」と言ふ型があ

つたと思ふ。「前漢紀」・「後漢紀」或は「通鑑外紀」などが、此部類である。かうした「紀」と言ふ、史書に通じた特質は、内容に於て、正史の「本紀」の姿に一貫し、体に於ては、編年を採つてゐる外に、ある本書を予期させる「伝」の姿を持つたものである事だ。「春秋」三氏の伝は、本書の価値からして、伝書其物まで経書の取り扱ひを受ける事となつた。其後、同じ意味で出来た書物の内に、伝を称せずして紀と名乗る一団が出来たのである。

政道の軌範としての史書の意味を、重んじる儒学の態度の、輸入せられたのは古い事である。紀伝道が立てられ、史書講筵が天子並びに高級官吏の間に続けられる様になる機運は既に、奈良朝に熟して居る。さうした講筵の対象になつてゐるものは、所謂三史であつた。「日本紀」の出来た目的の一部も、其辺にある様な気がする。三史の中、史記・漢書には問題はない様であるが、残る一部は「後漢書」の名で記されて居るけれど、其が果して、今の後漢書を斥(サ)すものともきまらない。「東観漢紀」を示すのではないかと言ふ疑ひは、先哲以来宿題である。

唐にも「東観漢紀」が重んぜられてゐた為、其学風を移した奈良朝及び、平安初期に所謂三史の包含する所は、察せられさうである。

吉備ノ真備将来の三史五経なるものが、筆拍子に乗らなかつた書き方だとしたら、「日本国見在書目録」に「吉備大臣撰（？）来するところなり」と註した東観紀を、三

史の一つと見る事も出来る。又、東大寺に此書の伝本があつたと言ふ所から見ても、わが国に古く行はれた三史の後漢書が、単に普通の後漢書と一つ物だときめてゐることが、むづかしくなる訣である。後期王朝に入つては、時としては「晋書」其他の講筵も開かれた様であるが、ともかく三史の尊重せられた事は言ふまでもない。其と同時に、東観撰修を標した漢紀以外にも、前に述べた二部の漢紀の、渡来してゐた事も考へられるのである。

見在書目録に二書の名の出て居る事は、平安朝初期末より前――即、公の鎖国以前――に、此等の書物の舶載せられて居た事を示して居るので、其が幾年前の事であつたかは明らかでない。年数の「幾」には、十百等の字を代入する事も出来る訣である。日本紀完成以前既に、一部の学者は、此を見てゐた事は仮想が出来る。万々此二書の渡来がなかつたとしても、帰化留学の学者・僧侶の此等の書物に就ての知識が、日本紀の題号と体裁とを生んだと考へる事は出来る。

私の、文学史を講義した経験から言ふと、奈良朝以前の漢学は、従来の学者の考へとは反対に、嵯峨朝を頂点とする平安朝のものよりは、遥かに優れてゐる。入国後、間もなく日本詞章と提携する様になつた。さうした日本化の未だ浅いだけでも、純粋が保たれたのである。官辺よりは、寺院や民間に隆(さか)んであつたのである。見在書目録がどれ程広く、其等家々の文庫を含んでゐるかゞ問題であるし、渡来後、踪跡

を失うた分も多からうから、此書目の登録する所を以て、所謂見在書の総計だと信じることは、到底出来ない。が、尠くとも、此書に載つた書物に、奈良以前の舶載が極めて多からうと言ふ事だけは、推測する方がほんとうだらうと思ふ。

前漢紀は、後漢の荀悦の著で、建安十年には出来てゐる。悦の序文で見ても、漢書の伝と言ふよりは、漢書をば、其本紀を綱紀として整理したものだ、と言ふ事は出来る様である。従つて巻数も、現在の漢書が百二十巻であるのに対して、三十巻に縮まつて居る。後漢紀は、此書に倣うて出来た物で、巻数はやはり三十巻、東晋の袁宏が、太元元年に撰つたものである。

三史をば為政の準拠として、中央政府に於て尊び、太宰府では、五経あつて三史を蔵せざるを恥ぢた時代である。殊に、三史講筵の行はれた関係から、此二紀が、漢書・東観漢紀或は、後漢紀の、有力な補助として利用せられてゐたらう、と言ふ事も察せられる。大同に到つて、新立の紀伝道に併合せられた進士・秀才の二道は、とりもなほさず科挙の為の学であつて、同時に行政に応用せられるはずの、過去の事蹟を授けるものであつた。貴族の間に流行した私学の建設も、政治社会に於ける、同族の繁栄を目ざして居たのである。かうした意味からも、漢書・後漢書の綱要とも言ふべき二紀の、奈良・平安に行はれたらう様は考へることが出来る。

年代から言うても、日本紀奏上前に、わが国の学者に知られて居た事は、大して、不

自然でなく考へられる。

二　日本書

直感の鋭い読者の中には、もう、私の言はうとする過程は呑み込まれてゐるであらう。「日本紀」と言ふ名前が、前漢紀・後漢紀と同様な組織を持つて居る所からつけられたものだといふ事は、日本紀の巻数がまづ明らかに見せてゐる。次には帝王の事蹟・宮廷・国家の事件を主として、編年の体に、事を叙述して行つた点である。今一つの証拠は、此文の結論であり、発端でもあるから、後の納得に委せる外はないが、日本紀が、ある正史の伝書ではないかと言ふ処にある。

日本紀に就ての最初の記録は、続日本紀に見えた次の一文である。

五月（養老四年）癸酉。是より先、一品舎人ノ親王勅を奉じて、日本紀を修む。是に至りて功成り、紀三十巻・系図一巻を奏上す。

今の日本紀には系図はないが、大体は、疑はなくとも、よい様である。紀三十巻は此紀の巻数を示したのである。まづ書名と巻数とに、模倣の痕が見える。

日本紀は両漢紀に較べると、日次を立てることが、ずつと詳細であるが、やはり帝紀を書いて、自然に伝・表・志の要素を含んで居る。だから、編年とは言ふでふ、寧、

正史の本紀の、独立・敷衍せられたものと見てもよい様である。此点も、二書の俤を写して居るのは察せられる。

其で、私は、日本紀は漢紀・後漢紀を学んだ「紀」の体の歴史、言ひ換へれば「伝」の形式を具へた物と思ふ。けれども、漢紀の序を見ると、紀は帝紀の意義から出てゐるものと考へられて居る様である。即、前漢歴代帝紀と言つた用語例に、はいつて居るものと思はれる。偶（たまたま）、伝書の様な姿に見えても、実は独立した成立を持つものと見てよいのである。東観漢紀に於ける紀の用法も、其である。ところが、漢書・漢紀の関係を、史記及び三氏の伝と同様に見る風が生じて来た。袁宏の後漢紀になると、紀綱・綱要などの聯想から、伝の意義を考へて来てゐる趣きが、其序に見える。併しながら結局、紀の伝と違ふところは、本書から独立して、本末の関係のない様な姿をとる事であつたらしい。奈良朝に於ける成語・術語の用法には、漢土の意義に比べて、誤用がかなり多くある。けれどもかうした正史とも言ふべき欽定の書に粗漏があるだらうか。大体「紀」なる体の意義を知つて、命（なづ）けたものと思はれる。さすれば、両漢紀に対して、漢書・後漢書（？）が持つてゐたやうな関係が、日本紀と其以前にあつたわが国出来の或書籍との間に、あつたらうと言ふことも言はれると思ふ。

重刻両漢紀後序に、

其事、咸(ミナ)編年に萃む。故に紀と曰ふ。其事、伝・表・紀・志に分つ。故に書と曰ふ。

とある。そこで、順序から言へば、日本紀以前に、正史体の「日本書」と言ふものがなければならぬ。さうして、其日本紀は、むざうさに謂(い)へば「日本書」の伝であり、其「帝王本紀」を中心として、編年体に「日本書」を整理したものでなくてはならない。私は久しく「日本書」の実在について疑念を放さなかつた。尠くとも、両漢書の例で見れば、百二十巻位の巻数の正史がなくてはならないのである。史実はしば〳〵吾々の合理的想像を超越して、意外な大きな事実を包んで顕れて来るものである。だから、さうした「日本書」の、なかつたものとは決められないが、日本紀以前にさうした大部の正史があつた事は、此までの歴史観の地盤の上には考へにくいのである。

けれども強ひて、其があつたらうと言ふ予定から、歴史を見れば、其らしいものがないではない。よく引用せられる天武紀十年三月の「天皇大極殿に御し、川島ノ皇子以下十一名に以詔(ミコトモタ)しめて、帝紀及び上古の諸事を記定せしむ……」とあるのが、或は其「日本書」なるものゝ由来を書いたのともとれる。此記事は普通「書紀集解」以来、日本紀の準備作業であつた様に解してゐる。其とて、別に根拠のある事でもないのである。寧(むしろ)、日本紀の事は、古事記の出来た満二年後、和銅七年二月（続日

本紀）に「従六位上紀ノ朝臣清人・正八位下三宅ノ臣藤麻呂に詔して国史を撰らしむ」とあるのに当てはまる。

天武朝の企てを不成功或は、永続事業となつたと見れば、此時が、日本書撰定の詔勅の降りた時と見る事が出来るが、此五年後に日本紀が出来てゐるのであるから、此を、日本紀着手の時と見る方が無理がない。天武十年の修史は、不成功であつたか、又は別の歴史が出来たのか。其とも、和銅七年の修史事業に繰り返された日本紀撰定の第一回の試みか。或は、前に述べた日本書に就ての記事か、幾通りにも考へられるのである。まづ和銅の国史を、日本紀の第一期と見、天武紀のを「日本書」と見る方が、纏（まとま）りの上では鮮やかではあるが、事実は何とも決められない。何にしても、果して、日本書があつたものだらうか。

やはり、日本書なる名の書物の、あつた事だけは事実である。「正倉院文書続修後集」第十七巻中「更可請章疏等」と首書した天平二十年六月十日の文書（大日本古文書三・南京遺文）のさま〴〵の仏書・漢籍を列記した末の方に、漢籍扱ひをして、

帝紀二巻　日本書

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

私は実は以前、懐疑の立ち場から、為政者の政策として、日本書なしに日本紀を編纂して国際関係の上からある虚栄を満してゐたのではないかと考へて居た。さうでないとすれば、紀の体のみを学んで、書の有無に拘らなかつたものかと思うてもゐた。ところが、此一行の文字から、やゝ推測の方角が、かはつて来た。

右の書き方で見ると、「帝紀」と「日本書」とが、全然同一物ともとれる。又「帝紀」は、普通名詞とも言へる内容の広い物であるから、其分類のうちに、「日本書」も籠つて居たのか。「日本書」の中に、二巻の「帝紀」があつたのか。此三とほりの考へが、なり立つ訣である。

第三の考へが、一番完全に書○と言ふ名に叶うた見方と思ふ。正史の本紀にぴつたりと当てはまる点からも、其は言はれる。でなければ、あまりに「日本書」の名にふさはぬ貧弱な冊数である。尤、当時既に闕巻になつて居たと見れば、其までゞある。又筆耕の為に二巻だけを請求したとゝれぬでもないが、其ならば、今勘し小書きでもなくては、どの巻を出してよいか、訣らなかつたはずである。

帝紀と言ふ名目は、古事記・日本紀・上宮法王帝説などを古いものにして、後期王

朝の物にも見えてゐる。但し、平安には、段々普通名詞化して来た痕が、著しく見える。本朝書籍目録などの分類によると、帝紀の項に、旧事本紀・古事記から、六国史及び、日本紀私記其他雑史書類までも収めて居る。要するに、欽定・私撰に拘らず、本朝の歴史と言ふ用語例に入る様になつたものらしい。

試みに、私の空想に近い考へを申すと、奈良朝以前にも既に、帝紀の意義は、大体二通りあつたのではないかと考へるのである。一つは、皇室の事ばかり書いた謂はゞ皇統譜の稍(やや)細密な物である。古事記の序に見えた帝皇日継と言ふものが、此に当る。○日は神聖観を表す敬語、継は纂記のつぎ(ツギフミ)で、系譜である。此帝皇日継がおなじ序に、帝紀・帝記とも三通りに書き別けられてゐるのは、大同小異の異書の存在した事を示して居るので、厳とした一書の異名とは考へられない。だから、帝紀及び帝記も普通名詞に近い書名である。

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

此二つの考へ方には、調和点がある。それは、正史としての「日本書」撰修の企て

が天武以前既にあつて、それが完成せないで、尚「日本書」を称した場合を仮想するのである。本紀ばかりが出来上つて、貴族の間に流布して居たものとする。さうすると帝紀・帝王本紀に、⊠入が加はり、錯乱してゐた理由も知れる。そればかりか、日本書の、帝王本紀又は帝紀とおなじものであつたことが強く言へる様になる。其と共に、広狭二義の帝紀の、実は同義であることが知れるのである。唯帝紀が、種々の異本に通じた名であつて、一種類の史書の異名でないことだけは、明らかである。一体、帝紀なる語（ことば）は、正史の本紀と一つ意味のものではあるが、我が国では尠くとも、帝紀と本紀とに区別を立てゝ居た様に見える。此は、聖徳太子の国史（所謂旧事本紀の原書）の巻の立て方以来の事である。本紀は孤立せないもの、帝紀は独存する事の出来るものと言つた考へ方がある様だ。日本書が、帝紀と言はれ、又稀にはある書の一部分なる事を示す帝王本紀なる称呼を持つて居たらしい事の理由も、こゝに在るのかと思ふ。

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

さうして、更に推測を加へれば、日本書の帝紀が早く成つて、其が伝写を経て、様々の異本を生じて居たものとも考へられる。此が帝紀なる語を普通名詞化した導きに

なつたのではあるまいか。

かう言うては来ても、尚一種の外交政策から、日本書よりも大きくて整うた日本紀を拵へたのではあるまいか、と言ふ疑念は、消しきることが出来ない。国際関係を痛切に意識するやうになり、それと同時に、文明が適当な度合ひに進んでゐたとしたら、その時代の政治家の企てる為事の一つは、修史と、版図の整頓を示す地理書の撰述である。其国に完全な国史のあると言ふことは、支那風の国家観念には、主要な条件になつて居た。古事記の出来た意義は、私には、ほかに考へがある。日本紀は全く此目的からして、いろんな時代的陣痛を経て生れ出たものなのである。日本紀があるかないかと言ふ事が、其宮廷に正史あり、紀類のある事を示すもので、国家の誇りでもあり、自衛ともなつた訣なのである。

永劫に消散する事の期せられぬ疑ひは、先進国に対して、文明の変つた島の宮廷が抱いた気おくれから来たはずの、虚飾態度に対してゞある。末葉の我々の思案に能はぬものがあつたに違ひなからうと思ふ。

私の小論文で、若し決める事の出来たものがあつたとしたなら、「日本紀」あつて、「日本書紀」のなかつた事実である。さうして、日本書紀なる名は、史学の知識が自由な流動性を失ひかけた頃から、始まつた誤りらしく思はれる事である。而も其は、書と紀との関係・命名法になま半可な理会を持つて居た紀伝・明経博士等のさかし

らから、起つたのに相違なからうと言ふ事である。さうして、弘仁私記の序に見えた「日本書紀」の字づらを見ると、史学全盛を謳はれた弘仁度の博士たちの知識程度も凡は測られる。一知半解のもの知り顔から、半紙がみ・朱器椀など言ふにも等しい、書名の音覚えに慣れて行つたのである。漢書紀・後漢書紀など言ふ名のあり得べなくもないものとすれば、日本書紀なる名称は、慣用以外には、意味のない、と言ふ事を決定したつもりである。

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

相聞の発達

木梨軽(キナシカル)ノ太子の古い情史風のばらっどの外に、新しい時代に宣伝せられたと思はれる悲しい恋語りが、やはり巡遊伶人の口から世間へちらばり、其が輯録せられて万葉にある。一つは宅守(ヤカモリ)相聞である。今一つは乙麻呂(オトマロ)流離の連作である。時代が新しいから真の創作であらう。そして不遇な男女が、哀別の涙をさへ、人に憚つて叫び上げたものゝ様に思はれ、我々をも動す強い感激が含まれて居る様にも見える。唯見えるのである。

今日の我々は、背景を知らずに見るから、ばらっどとしての誇張と、純粋な劇的の構想にうつかりひつかゝつて了ふのである。時代が創作時代・抒情詩時代に入つてゐるのだから、都近くから出たばらっどが、如何にも修練と昂奮とで、技巧を突破した作物らしい色を見せる様になつてゐる。殊に中臣宅守に係つた巻第十五の主要部になつた連作の唱和などは、かう言ふ自身すら、疑はしく思ふ程の傑作揃ひである。併し、どうして其等の相聞歌が散逸せなかつたか、即興以外には纔(わづ)かに宴遊の余興に於て、だが、はつ〳〵好事の漢風移植者たる大伴ノ旅人・家持一味の人々の文芸意識を持つての遊戯が見える位に過ぎない時代に、悲しみを叙して、繰りかへし贈答することがあつたとは思はれぬ。

畢竟（ひつきやう）、軽ノ太子の哀れな物語や、大国主の円満な恋や、仁徳天皇のねぢれた情史を謡ひ歩いて、万葉まで其形を残した性欲生活の驚異を欲した村の人々の心が、更に変態で、切実なものを要求した為に、ほかひゞとの謡ふ「物語」のくづれが、自然に変化して、創作気分の満ちたものを生み出すことになつたのである。だが、其変化は自然であつたらうと言ふことは忘れてはならぬ。特殊な事情は、固有名詞やほんの僅かばかり文句を変更する位のことであつたであらう。ほかひゞと自身すら古物語の改作とは心づかずに事情のあうて行くまゝに、段々謡ひ矯（タ）め、口拍子に乗せ易（か）へて行つたに違ひない。

石上乙麻呂（イソノカミ）は、奈良の盛りの天平十一年の春、久米若売（ワクメ）ノと狎れて、女は下総に配せられると同時に、土佐の国に流された。若売は恐らく貢女として、地方出の采女と異名同実の役をして居たものと思はれる。采女の制度のまだ厳重な時代であつたから、故左大臣の子として、役こそはまだ低かつたが、人の思はくの重々しい位置にあつたに拘らず、政綱粛正の為か、藤原氏の一流人物の急死から、他氏を恐れた政略かの犠牲として、辺土に遣られたものと思はれる。とにかく世人の目を睜（みは）つたことは察せられる。

併し又一方、若売は藤原宇合の妻で、百川の生母である。夫が時疫で亡くなつた時は、当時六歳の百川が居た。此事件が持ちあがつたのは、翌々年に秘事が顕れたの

であつた。一年も居ない中に、大赦で許されて後、又元の無位から従四位下までになつて、子を四十八で亡くし、自分は一年後にあとを追うた。だから内輪に見積つても、六十五以上になるまで、恐らく命婦（ミヤウブ）として宮仕へをしたであらうし、下総へ送られた時は、二十五より若くはなかつたであらう。其から見ると、藤原の式家の後室であつたのだ。当時ありふれた此事件に対して、刑の適用が姦通としてなら、少しく厳重過ぎてゐる様だ。橘三千代の様なもつと自由にふるまうた先輩も居たほどなのだから。

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

日本小説の源流は、黒川真頼にも注意せられて、浦島子伝・柘枝（ツミノエ）伝が挙げられた。友人武田祐吉も、この点に注意してゐる。併し、単なる創作として考へられて居る（上代国文学の研究）のはどうだらう。もつと誇らかな心を持つて、支那の小説と似

たものを、固有と考へた民譚と言ふよりは叙事詩の中に見出して、此を漢文に訳したのである。技巧の不十分な為内容以上に文飾の勝つたものばかりが出来たに違ひないが、其一部分が残つた外は、名だけ留つたものゝ外に、まだ若干の叙事詩・民譚の記録のあつたことを、想像することが出来る。

近世の意味ではない小説が、日本人の手で散文に書き取られ、神仙秘伝其儘の、神女の誘ひに従うて、恋の楽土に遊んだ話は、数多あつた。丹後の地にあつた浦島子の叙事詩、吉野川を中心に固定した柘（ツミ）の枝（エ）に化生して漁師を誘うた吉志美（キシミ）ヶ嶽の神女の外にも、駢儷体の文章に翻（ウツ）されたらうが、男神が人間の女に通ふ型のとりわけ我国に多い言語伝承の例は、張文成其他の小説記録者の熱意を持たなかつたところだから、我国の民譚飜訳者の手にかゝつたらうとは思はれない。

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

其をなぞつたのであるから、どうしても、事実に遠くなる。かなり外的興味の豊かだつた持統天皇は、時代が古かつた為か、行文の不如意から来る舞文の為に呪はれなされずにすんだ。元明・元正二帝も、大事件の生じなかつた為か、何の痕跡も残つてゐない。孝謙天皇の時は、実際事件も多かつた。経済状態は一時に高まつて来た。宮廷生活も文明的施設が整うて来た。武后の姿を日本に見る時が来たのである。ある点まで、二人の侍臣についた伝説は、事実かも知れない。併し、すべてを信じる訣にはいかぬ。宗教的行動に出られる時の心持ちは、さうした側に冷淡な六国史流の記述では知られない。道鏡を重用せられたのも、新渡（イマキ）の神の威力を尊重する様になつて居た宮廷の神の心によつたもので、宇佐も、ほんとうは、新現出の神である。此等の神に神慮を問ふ事が、女帝の祀る神の意志でもあつたのだ。

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

見たいと思うてゐる。

二

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

石ノ上布留の命は、嫋女の惑ひによりて、馬じもの縄とりつけ、鹿じもの弓矢囲みて、大君の命畏み、天離る鄙辺に退る。ふるごろも真土の山ゆ帰り来ぬかも

（万葉集巻六）

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

父君に我は愛子(マナゴ)ぞ。母刀自(トジ)に我は寵子(メヅコ)ぞ。参上(マヰノボ)る八十氏人の　手向(タム)けする懼坂(カシコサカ)に、幣奉(ヌサマツ)り、我はぞ退(マカ)る。遠き土佐路を

大崎の神の小浜(ヲハマ)は狭けれど、百舟人(モヽフナビト)も　過ぐと言はなくに

此四首は、はじめの二つが近親の者の歌で、後の長短歌各一首が乙麻呂のものと見える様になつてゐる。短歌は長歌の反歌とも見えるが、三首目の「父君に我は愛子(マナゴ)ぞ。母刀自に我は寵子(メヅ)ぞ」と言ふ謡ひ出しは、父母に愛せられて育つた、遠い旅にも出たこともない自分がと言ふつもりと説けばわかるが、後の子とは続かなくなつてゐる。

其にしても、此歌は青年の述懐で、恐らく若売(ワクメ)より年長だつたらうと思はれる此人だから、三十前後でゐて、此歎きを洩すのは、如何に童心を失はぬ万葉人にしてもふさはしくない気がする。父は早く死んでゐる。現在の家なる父母を思ふものとすれば、事実にあはない。母に万葉で「妣」の字を宛てたのは、歿後の父母なる事を示したと言ふ事も出来ようが、唯母と通用したものだらう。そして、唯色々な形の歌を組み入れたゞけと見る方がよい。

長・短・旋頭歌・片哥などを一団とした「組み歌」らしいものは、記紀に見えてゐる。後世ほど「組み歌」の一つ〳〵に思想の連絡を失ふ様になつて行く。古い処には、ともかくも、一つの態度なり、一つの思想なりが見える。此なども其一つであ

る。此等も身ぶり或は人形が伴うてゐたのではないだらうか。此問答や道行きぶりに近い文章が、劇的動作を思はせる。

形は贈答に見えても、実はさうでない。此短歌は

ちはやぶる鐘个岬（カネガミサキ）を過ぎぬとも　我は忘れじ。志珂（シカ）の皇神（スメガミ）（万葉巻七）

と全く一つで、神に媚び仕へるものである。「神様、あなたのいらつしやる浜は小さいけれど、どの船でも皆お参りせずに通り過ぎはしませぬ」と言ふ意味で、神の機嫌をなだめる歌である。一種の呪文として用ゐられる素質を持つて居る事になる。此なども一回きりの歌でなく、大崎を過ぎる時に、神に対して唱へた、きまり文句だつたと言へよう。次は宅守（ヤカモリ）相聞である。

三

乙麻呂の恩恵に浴されなかつた天平十二年の大赦に、中臣宅守も、同じ数の一人として列ねられてゐる（続紀）。赦に入らぬ罪名に挙げられた中の姧他妻といふのが、宅守の罪に当つてゐたのではなからうか。万葉集目録によると、重婚の罪のやうに見える。天平十一年以前に配流せられたものと思はれるが、さして長く居たのでもあるまい。宝字七年には従六位上から、従五位下になつてゐるから、乙麻呂とほゞ同

じ頃に赦されたのであらう。乙麻呂ほど身分高い人でもなかつた為、注意を惹かなかつた点もあらうが、罪は越前への近流だけに稍軽かつたであらう。相手方の狭野ノ茅上ノ郎女（サヌノチガミノイラツメ）は罪に問はれて居ないらしい。此六十三首の贈答は、前のから見ると、伝来の誤りもなさゝうだし、時代も新しく見える。此は前の様な成立を持つたものではないと思はれる。併し、此もどうして伝つたのか、伝来の径路が疑はれる。強ひて言はゞ、好事の創作歌人が、軽太子・春日皇女等の故事に似た此情史を伝へた為、仮託したものかとも思はれる。併し尚、巡游伶人の手を経たものと考へられる廉がある。

万葉の左註は、歌の趣きから割り出したものが多い。処が、歌々の小序も多くはやはり其で、作者が明らかに書き添へたものと見える外は、後からの「追ひ書き」である。さうして屢（しばしば）、製作時の境遇・作者等について、伝来の誤説や、筆録者の誤解などが交つて居る。年代の古い歌の序文は、大抵此追ひ書きである。

譬へば三山の歌（万葉集巻一）の如きは、長歌の不完全な為に、三山に寄せて思を陳べられた自己弁護の御製らしく見える。それで勢ひ、反歌の中の「わたつみの豊旗雲（トヨハタグモ）」の歌は、同時の作でない様に考へられ易い。此は小引の大変な間違ひで、恐らく「天皇の播州印南に行幸せられた時の御製」とでもあるべきものなのだ。さすれば、第一の反歌の「立ちて見に来し印南国原」と言ふ、主格脱落の内でも、とりわけ不思

議な姿に見えるのも、どうやらわかる。「出雲国を出発して見に来た其印南の国が、此よ」と言ふ事になるし、第二首も、印南の海岸の酒宴の即興としてよく通る。長歌は、周知の事を、其神話に関係深い地に来て思ひ出し、更に人の世の三角恋愛の避け難いことを、軽く同感的に言うたに過ぎない。

同じ事の違うた姿で出て居るのは、伝説に主観的誤解を加へて現したもの。一例は万葉集巻一の初めの方の、「中皇命（ナカツスメラミコト）使間人ノ連老（ハシビトノムラジオユ）献歌」である。なぜ、間人老の名を出したのか。理由のない事である。此は「中皇命が間人老をして代作せしめて献られた歌」と言ふべきを間違へたのであると取る外はない。人麻呂の歌などは無名氏作になつたり、皇族方の御歌と書かれたりしてゐる。殊に人麻呂が某皇子を悼んだ歌だとか、人麻呂が某を悼んで其近親某に寄せた歌など言ふのは、作者と作物の対象人物とが知れてゐるばかりである時、宮廷詩人としての代作事務と言ふ事を考へに入れないでかゝつたからである。万葉編纂当時の序文もあらうし、既に其資料となつた記録にあつた小引もあるであらう。が、とにかく、此追申としての誤解を考へないでは、万葉を見る事は出来ぬ。

宅守相聞に左註があまり詳しく、製作の場合を示して居るのは、宅守なり茅上ノ郎女なりの手記を其儘に写したものと見られない訣である。一体巻十五は、二部の歌の寄りあひである。百四十五首一纏りの天平八年遣新羅使人等の歌と此相聞集とより

外はない。前の方は、多事であつた旅行記念に、当時勃興しかけて居た古歌採集熱から、丹念に古歌・新作を書きつけて置いたとすれば、成立の理由もわかる。殊に今日我々が考へる様に、自由に創作詩が生れて来たものと考へられぬ時代なのだから、古歌になぞつて出来た一首の新歌でも尊ばれたものと思はれる。書記せられる理由は勿論あるのである。

宅守相聞になると、どういふ形式で贈答せられてゐたとしても、かうして纏る理由は考へられぬ。否一つある。其は先に言うた伝奇情史として、文学に目醒めた人が、代作気分の残つてゐる時代の一つの影響として、二人の唱和を、頼まれない代作としての芸術に仮託したものと見る事である。宅守に張文成を気どるだけの教養があつたら、自ら愛人との贈答を筆録したとも言へようが、宅守を張文成たらしめた代作者があつたと見る方が正しい。私は尚乙麻呂の場合の考へ方で見て行かう。

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

君が行く道の長道(ナガテ)を　繰り畳(タヽ)ね、焼(ヤ)き亡ぼさむ　天(アメ)の火もがも（宅守相聞――万葉集巻十五）

情熱の極度とも見える。が一方、劇的の興奮・叙事脈の誇張が十分に出てゐる。要は態度一つである。此までの本の読み方以外に、かうした態度から見ると、背景が易ると、価値も自ら変らずには居ない。悲痛な恋愛、不如意な相思、靡爛した性欲、——かう言ふ処に焦点を置くのは、民謡の常である。東歌を見れば、それはよく知れる。民謡を孕む叙事詩中の情史に、その要素が十分に湛へられて居るからである。

過所(クワソ)なしに、関(セキ)飛び越ゆる時鳥。我が身にもがも（？）。止まず通はむ
今日もかも　都なりせば、見まく欲り、西の御厩(ミマヤ)の外(ト)に立てらまし（以上二首、宅守相聞——万葉集巻十五）

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

行路の不安を思ふことはあつても、配処の苦しさや径路を述べもしない。極めて近い処に居る様な安気な気持ちを見せてゐる。

宮人の安寐(ヤスイ)も寝ずて、今日けふと　待つらむものを。見えぬ君かも（同）

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

短歌の集団である事は、読ませる事を目的としたものらしく見える。併し、事実に

於て、すべての詩形は、短歌にのり越されて来た時代である。長歌に対する反歌と言ふ様な形は、長歌に対して、片哥・旋頭歌・短歌その他が「組み」になる在来の声楽の様式の上に、外国音楽上にある反（或は乱）と言ふ様式との類似を重ねて来て出来たものである。必しも「長・反の組み」が、本式のものではなかつた。長短錯雑して居たのを、次第に整理して「長・反」様式が出来もした。一方、短歌ばかりの「組み歌」も出来た訣である。人麻呂の作と推定すべき日並知ノ皇子尊（ヒナメシミコトノミコト）舎人歌廿三首は、舎人等の合唱に用ゐた一団の「組み」である。調子を改めて治める「反」又は「乱」と言ふ音楽上の様式は、発達しきらないで、日本音楽史では「組み歌」ばかりが全盛になつて行く。万葉集編纂の時にも既に、十五巻の二部の相違に心づかずに一括して出したのであらう。成立の動機は全然違うてゐることである。

四

こゝにお恥しい想像をつけ添へて、そつと心切な後人のもりたてを待つことにする。わが国のほかひゞとにも、創作詩人の偉大な者が現れた事はないであらうか。伝統の職業として「ほかひ」し「物語」る詩に整へられた内界を持つて、日本の歌の歴史に、創作詩の時代をわりあひに早く招きよせた天才があつたのではなからうか。

死霊に聞かせるよごととも言ふべきしぬびごと＝誄――語（ことば）だけは遅れて出来たもので、古くはやはりよごとと言うたであらう――の為事を奪ふばかりに、後の所謂竹林楽なる挽歌が進んで来たのは、死霊を慰めた遊部（アソビベ）の歌舞と、ほかひゞとの進んだ詞句との交渉があつたであらう。遊部は舞を専（もつぱら）にし、ほかひが竹林楽の詞曲を作成する時が来た。其が、宮廷詩人の初まりである。喪事から段々離れ、醇化して宴席の曲その他を作る様に進んで来るが、新よごとの製作は、段々散文化すると共に、教養ある学曹の手に移つて行つた。

一方神遊びの詞曲・狂乱の舞踊の文句は、古伝ある物以外は、民謡・童謡をとつて、此側の出身者の手を煩さなかつたのであらう。

古墳の多い奈良南郊に本貫のある柿本氏は、遊部・ほかひに何の関係もないか。私は、人麻呂をほおまあにして、更に詩形に改革を促したものと考へてゐる。ほかひの家元とも言ふべきよごと部・ほかひ部の伴造（トモノミヤツコ）ではないか。柿本氏が倭朝廷の遊部又は「吉言部（ヨゴトベ）」から出たとすれば、極めて意味のあることになるのだ。私は、人麻呂が、山陰の西、中国を歩いて居るのは、ほかひゞとの足跡の及んで居た一部を示すものかと思ふ。

ほかひゞとの間に、文芸の才の優れた者が続出するうちには、叙事詩としておもしろいものゝ新作が出来て来るであらう。宅守相聞の如きは、単に文人意識ある有識

者の手で作られたものと言ふより、ほかひゞとの補綴によつてなつた「組み歌」なること、ずつと後世の世阿弥の如き専門家の手で出来た、意識的に旧叙事詩を改作・補綴したものではないかと思ふのである。

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

我々の国に於て、異神の信仰を携へ歩いた事は、幾度であるか知れない。古く常世神・八幡神の如きが見えるのは、神道の上にも、段々の変遷増加のあつたことを示してゐるのだ。倭媛の如きも、実は日の神の教への布教者として旅を続けた人であつたのである。倭を出た神は、伊勢に鎮座の処を見出したのであつた。此高級巫女から伺はれる事実は、飛鳥・藤原の時代に既に、異教の村々を巡遊した多くの巫女のあつたことである。豊受ノ神は丹波から移り、安菩（アホ）ノ神は出雲から来て居る。同時に古代幾多の貴種流離譚は、一部分は、神並びに神を携へて歩いた人々の歴史を語つてゐるのである。天ノ日矛の物語・比売許曾（ヒメコソ）の縁起は、史実と言ふより、蕃神渡来の記憶を語るものであらう。

日本文章の発想法の起り

一

古代の文章の特徴と云ふと、誰しも対句・畳句・枕詞・譬喩などを挙げる。私はかういふ順序で話して行きたい。

対句――畳句
←
譬喩 ↓ 枕詞 ↑ 序歌
→
矚目発想――待想独白――象徴

畳句は不整頓な対句であつて、対句は鮮やかに相等を感ぜさせる畳句である。其起りは神憑(ツ)きの狂乱時の言語にあることは、他に言うた。気分に於て、ほゞ思考の向きは知れて居ても、発想するまでに熟せない時に、何がなしに語(ことば)をつけると言ふ律文の根本出発点からして、此句法を用ゐることがやはり便利に感ぜられて来る。対照して言ふ中に、段々考への中核に入り込んで行くからである。元々其意識なしに行ひながら、自然あちら側こちら側と言ふ風に、言ひかへて見る訣になるのである

から。同義語を盛んに用ゐる必要のある処から、言語の微細な区別を考へることに進んで来た。

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

更に、ある思想を幾色に言ひわける事が出来るかなど言ふ事を暗に練習させて来た。併し古代には、此等の努力が意識せられた技巧でなく、無意識に口から出任せに出て来たのである。其は、狂ひの力が、技巧を超越するからである。第三段になつて、意識的に対句を据ゑることになつても、後世の人の様に苦心をせない。似より・似よらずに係らず、見た目・言ふ語で、対象に立てゝ行くのだから、比較を失したものは差別の対照となり、比較の叶うたものは同等の比較となる。

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

丹比野（タヂヒヌ）に　寝むと知りせば、堅薦（タツゴモ）も持ちて来ましもの。寝むと知りせば（履中記）

此などは二句を五句でうち返す形の中の殊にくどいものである。声楽の必要は二の次であつたからである。

浅小竹原腰なづむ。空は行かず。足よ行くな（景行記）

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

をとめの　床の辺に、わがおきし劔の大刀。その大刀はや（景行記）

第五句は、上四句に対しての対句なのである。対句が意識せられて来ると、段々囃し詞に近づく。

尾張に直に向へる、尾津の崎なる一つ松、あせを。ひとつ松　人にありせば、大刀佩けましを。衣着せましを。一つ松、あせを（景行記）

此形が、深く頭に入つて、

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

と言ふ様なものになつて、対句としての意味なく、単なる囃し詞になつた。此歌などは、対句としても長くなつて来たもので、朝夕の違ひだけで対句としての位置を音脚に占めるので、畳句と言うてもよいのだ。

道にあふや、尾代の子。天にこそ聞えずあらめ。国には聞えてな（雄略紀）

前のは一句で対句を作つてゐるのに対して、此は二句で形式の整うた対句を拵へてゐる。

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

こゝになると、内容の対句は形式の対句になつて来る。かうなるのには、寿詞の方から出た理由があるのである。

二

祝福する文章の表現は常に「何々の如く何々なるべし」と言ふ風の詞を幾つも並べて、対象を「ほ」にあやからせようとする。根本はとうてむ関係の呪術から「何々の威力を持つて何々を守らう」とする考へなのであつた。其を、象（ホ）の各方面から解釈し、占あつて言ふ習慣に結びついて来た。家ほき・酒ほきの元は、人命の祝福の「ほ」を家・酒に求める事だつたのである。其が人と共に家・酒を祝福する事に易（かは）つて了ふ。家なり酒なりの色んな状態で以て、ほくことになる。各部分の特徴を人命の長久堅固に聯想して理由づけて行く。譬喩を含む対句は寿詞の側から出て発達し

たものと見られる。だから、古代の歌ではみな譬喩を持つたものは、やはり対句として複譬喩で出来てゐる。

神風の伊勢の海の　大石（オホシ）に　這ひ廻（モトホ）ろふ　細螺（シタヾミ）の　い這ひもとほり、伐ちてしやまむ（神武記）

此は単譬喩の歌である。

……群鳥（ムラトリ）の吾が群れ往なば、ひけ鳥のわが引け往なば、泣かじとは汝（ナ）は言ふとも、やまとのひと本薄（モトスヽキ）、うなかぶし汝が泣かさまく、朝雨のさ霧に立たむぞ……（古事記上巻）

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

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

……さ寝むとは　われは思へど、汝が著（ケ）せる　おすひの裾に　つきたちにけり（古事記中巻）

こもりくの泊瀬の川ゆ　流れ来る竹の　いくみ竹　よ竹、本べをば箏に造り、末

べをば笛に造り、吹き鳴す御諸が上に　登り立ちわが見せば、つぬさはふ磐余の池の　みなしたふ　魚も　上に出て歎く（継体紀）

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

大部分が事柄と謡との二部に分れた譬喩を持つた短い本文に続く為に使はれ、一つづゝの気分を捉へるまで漫然と語を行つてゐる。其がある語に行き当ると、急に考へが纏つて了ふ。結果から見れば、予定あつてした修辞法に見えるが、元々出任せに詞を聯ねて行くのである。だから中には紀行か物づくしのやうな物が出来て来る。此が進むと、並べて行く無意味な詞の部分々々に考へを結びつけて、終末に近づいてから思想を一貫させると言ふ風になる。日本の道行きぶり・物尽しの起原は、抑此処に発して居る。

的確な考へを捉へないで、而もくどい物狂ひの詞が、内容乏しく、呆けた眼に映じ、心に動く事物の介添へで、言ひ方は早いが思想はのろく移つて行く。象徴的ではあつても、要領を得ない文句である。神話の口頭文章に発した修飾法が、さう言ふ発生点を忘れても、かうした発想法を守つて居たのは、やはり考へは詞を述べる中に纏つて来るからである。三題噺その他の話術家の心持ちは、此処にあるのである。

矚目の事は、外景を叙して行く中に、段々考への焦点に入つて来る。気分は描写に

転じて来たのだ。だから、一本の木の下枝・中枝・末枝と言ふ風に述べて行く。どこを船で通り、次にはどこの村が見え、其また次にはどこにつき、其先のどこへ行つたといふ風に叙述してゐる中に、描写性が語から促されて出て来る。

ますらをが　さつ矢たばさみ　立ち対ひ、射る的方（マトカタ）は、見るにさやけし（万葉巻一）

橘を守り部（モベ）の家の門田早稲　刈る時過ぎぬ。来じとすらしも（万葉巻十）

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

葛飾（カツシカ）の真間（マヽ）のてこながありしかば、真間のおすひに浪もとゞろに（万葉巻十四）

此なども、耽美派の真淵は、浪さへ処女を讃へに来たと言ふ風に誤解した程であるが、唯「とゞろに」を起す為の譬喩序歌である。

かうした方法が段々簡潔になり、譬喩としての効果を確実に持つて、枕詞が定まつて来たのである。譬喩でも、内容側より、語だけの譬喩が先だち、譬喩よりもある語・ある音を起すと言ふ形が古い様である。枕詞の成立には色々あるが、古い枕詞はある音を起す為のものである。其からある意味を持つたものとしての語に係る様になつて来る。長短で時代を分けることは出来ないが、大体に於てまづ此区別はある。古いものほど、意味に関係なく、短い音を呼び起すことになつてゐる。即、序歌の

小さくなつた形である。前の万葉の歌などは、其だ。其も、固定した枕詞が出来るまでには、かなり年代を経て居るので、今の合理観には這入つて来ないのも道理である。

枕詞と認められてゐるもので、元は違ふ筈のものがある。地名を重ねたもの、単なる修飾句、皆今は枕詞として扱はれてゐるが、序歌と聯絡のあるものが正統とすれば、此は別のものと考へた方がよい。唯其中、混同せられて厳重な意味の枕詞になつてゐるのもある。「石ノ上（イソノカミ）ふるき」など言ふのは、地理を表す習慣的の表現が、枕詞として働き出して来たのである。地形を現す語を直に地名とし、移住すれば地名を持つて行くと言つた原因で、同名の分布が多い。其為に、隣国・隣邑の名を連ねて呼ぶので、大地名の下に小地名を並べるのではない。布留（フル）が多いから、石ノ上の傍の布留と言へば間違ひはない。志賀と言うても、筑前にも名高い地があるから、漣（サヾナミ）と地名を連呼する。此は、沖縄には今も行はれてゐる。其でも、地名の方は、連呼法の記憶や実用が乏しく残つた為に、大した混同はなかつた。

枕詞の使用久しくて、其をうける語との結合が密接になりきつてしまふと、枕詞が実質の内容を持つことは、万葉あたりにも見える。たらちね・あをによし・ひさかたなどは、其である。

枕詞は、同音異義を区別する為に出来たと言ふ説をなりたゝす為には、あまりに痕

跡もない。だから極めて古い時代に、其実地に行はれた期間を考へ据ゑなければならない。枕詞は段々内容の方に進んで行つて、ひさかたのと言へば、天に属する物には自由につくやうになり、ぬばたまのは黒色の聯想が、夜に及ぶことになつた。

三

枕詞が日常対話に用ゐられたことは、考へられない。託宣の詞に限つてあることであつた。其が、叙事詩・寿詞に結びついて伝誦せられ、民謡・創作詩の時代になつても、修辞部分として重んぜられてゐた。創作詩の時代に、枕詞の新作せられたのもあるが、記紀などに、見えるのは、多く固定した死語として物語の中に伝はつたものである。

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

譬喩表現をとり入れてからは、枕詞や序歌は、非常に変化して了うたが、元は単純な尻取り文句の様なものであつたのである。其が内容と関聯する様になると、譬喩に一歩踏み入る事になる。忽ち（たちま）対句の方で発達した譬喩表現に圧倒せられて、姿は

易つて了うたが、でも、玉桙・玉梓（マヅサ）と言へば道・使を聯想したのは、譬喩にばかりもなりきらなかつたのである。駆使（ハセツカヒ）に役せられた杖部（ハセツカヒベ）の民の持つたしるしの杖を、棒（ホコ）と言ひ、棒の木地から梓と言うたのである。かうしたものは、段々なくなつて、純粋譬喩に傾いたのが、主として人麻呂のした為事であつた。死んだ一様式を文の上に活して来たわけである。

秋葱（キ）の甚重（イヤフタ）ごもり　愛（ヲ）しと思ふ（仁賢紀）

山川に鴛鴦（ヲシ）二つ居て、並（タグ）ひよく並（タグ）へる妹を。誰か率（ヰ）にけむ（孝徳紀）

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

枕詞と言ふ語は、後世のものであるが、古い形のものと、新しい形のものとを分けて言ふ場合、おなじく枕詞と言ふ名で扱はれて来たものゝ間にも、区ぎりは置かねばならぬ。枕詞と言ふ名はよくない。唯仮りに用ゐる外はなかつたのだ。だから、枕詞の本体は寧、道行きぶりや、物尽しの方へ伝はつて行つてゐるのであつた。日本の律文には、古くから「比」と「興」とはある点まで分立して進んで居たのであつた。序歌・枕詞の方は、気分を示す方面へ進んだ。

みつ〳〵し　久米の子らが　粟生（アハフ）には、かみら一本。其根（ソネ）がもと、其根芽（ソネメ）つなぎて、伐ちてし止まむ（神武記）

譬喩の様だが、さうではない。そねめつなぎてと続くのでなく、其根芽つながつて居ると言うて、つなぐと言ふ全体と言ふ様な語に転向したのである。

笹葉にうつや霰の　たし〴〵に率(ゐ)ねてむ後は、人議(ハカ)ゆとも（允恭記）

「たし〴〵に」は擬声から、確実にと言ふ意にふり易へたのだ。譬喩でない為に、内容と交渉がない。そこに意義を求めようとする無意識の習慣が、気分を受けとることになる。万葉になると、末にはこの点に意識を発してゐる様だが、能動的な運動は見えなかつた。古今になると、枕詞・序歌に描写以上の職能のある事を認め出して、既に濫用に傾かうとしてゐる。最多く比と興とを混用した様な姿になつてゐる。

ふゆごもり　春の大野を焼く人は、やき足らじかも、わが心焚く（万葉集巻七）

此ほどまでになつた譬喩歌は、万葉に発達して、後には一部門をせなくなつた。万葉の末期は譬喩全盛で、枕詞や序歌の様な部分的のでは満足しなくなつた。寄物陳思・譬喩歌の二つの部類が出来たが、比・興と言ふ程の区別もない。稀に象徴的な効果を持つて居るものもあるが、大抵単なる譬喩歌である。

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

序歌・枕詞につけて言はねばならぬのは、縁語・かけ詞である。

ちはやびと　宇治の渡りに、渡り瀬に立てる梓弓檀弓。射発(イキ)らむと心は思(モ)へど、射捕らむと心は思へど　本べは君を思ひ出　末べは妹を思ひ出、いらなけくそこに思ひ出、かなしけくここゝに思ひ出、いきらずぞ来る。梓弓檀弓（応神記）

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

武蔵野に占(ウラ)へ、象灼(カタヤ)き、まさでにも告らぬ君が名、表(ウラ)に出にけり（万葉巻十四）

まさは卜象の正しく著しい意の語。其にまさでと言ふ副詞とをかけ、うらは占と顔色(ウラ)とをかけた姿になつてゐる。まさ・うらは占ひの縁語であるとも言へよう。無意識であらうが、今一歩進めば、意識に上るのである。万葉にも、既にある部分までは、縁語を技巧視せぬまでも、喜んだ傾向の歌は見える様に思ふ。段々進むと、別様の道を通つた様に見えるが、縁語・かけ詞は此方面からばかり発達したのである。武蔵野の歌は「……象灼き」まで序歌なので、実際内容には、関係がないが、どうかすれば、武蔵野占法に占うても現れぬ君の名が、まざ〳〵と……言ふ風にとれる。かう言ふ内容に対する考への変化が段々縁語・かけ詞を発達させて、首尾交錯して剖(わか)つことの出来ないのを特徴とする様な病的な修辞法が出来て来たのである。

お伽草子の一考察

室町時代の末に出来たと思はれる職人歌合せの中、勧進聖訓職人歌合せといふのがあつて「絵解き」の姿が画かれてゐる。琵琶を片手に箱を担ひ、地獄極楽の絵を懸けて、それを地搗きの棒の様なもので説明してゐる姿である。三十二番歌合せの第一番に出て来るのも此で、片手では琵琶を弾じ、片手では雉の羽の著いた棒で説明してゐる。「絵をかたり琵琶を弾きて」と註したのを見ても、絵の説明を節付けでした事が訣る。

室町時代の文学は、一体に唱導的なものが多いが、此絵解きも無論、その一つである。其文句は伝はらないが、恐らく、極つた文句を語つたのに違ひない。此が徳川時代になると、熊野勧進比丘尼、――普通歌比丘尼と称せられるものになる。此比丘尼は、紀州の日前宮（ヒノクマ）の信仰と、其に関係が深くて、後には一緒になつて了うた伊勢の大神の信仰とを、弘通して歩いたので、熊野に参籠し、伊勢に参詣して、牛王宝印の札を配る傍、絵解きをしてゐた。歌比丘尼のもとの形が絵解きなのである。絵解きが元となつて勧進聖が現れ、更に変つてかうした勧進比丘尼となつたことが訣る。そして勧進比丘尼はつひに遊女の如き生活をするものに堕ちた。こんな職業が、男から女に移るのは自然の行き方で、「一代男」などでは釜祓へが女の姿で現れてゐるが、これも元は男なのである。

相（アヒ）の山も此一種で、箙（サヽラ）を持つて門附けをして歩いた。上方唄にも其文句は残つてゐ

るが、行基が作つて相の山で謡はせたといふ伝へがある。此も男がするのが本態である。伊勢の相の山にお杉・お玉の二人がゐて、客の投げる銭を面で受けとめたといふのは、民間の門附けと共に却つて潰れた形なのである。相の山はまた伊勢の川崎音頭の源流でもあり、おなじく古い伊勢踊りも、こゝに胚胎してゐる。相の山にも古くは必、絵解きがあつたに相違なく、それから比丘尼も出て、相の山ともなつたものであらう。だから、もと相の山が男であつたのも訣るのである。

室町時代の初期から徳川時代の初期にかけて行はれたお伽草子と、かうした歌比丘尼の為事との相違は、文字に書き現されてゐるかゐないかといふだけで、どちらも地獄極楽を説き、懺悔の物語をしてゐる点は、同じである。お伽草子のすべてとは言へぬにしても、その一方面には確かに歌比丘尼の語りごとに代ふるに文字を以てしたところがある。

お伽草子の中に、名高い七人比丘尼の話がある。懺悔（サンゲ）物語とも言はれてゐる。此話は、三人法師の話を模倣したのだと称せられてゐるけれども、真偽のほどは訣らない。懺悔を喧しく唱へるのは、天台の特色だつたらしいが、歌の方面でも一つの形式になつてゐた。古い小唄にも何々懺悔といふのが見える。七人比丘尼の話は、女が一生の懺悔話をするので、其は宛（あたか）も仏の前でする心持ちで人の前に発表したのである。「一代男」の歌なども、上方唄の色香から採つたらしく、やはり懺悔の一種な

のである。此歌なども突然現れたものではなくて、やはり前型があつたのだ。お伽草子の中にも、単なる一生の物語と見える様なものが多いが、其(それ)らはすべて懺悔に関する部類に一纏めにして考へられる。更に古く溯れば、大鏡・増鏡なども、やはり此種類に属すべきであるが、お伽草子の中では、もつと切実な心持ちを表してゐる。かうした懺悔の歌の方面を最近くまで持続して来たものは、恐らく勧進比丘尼だらうと思はれる。そして其は、絵解きから来てゐる。説経を今一層通俗的にしたものである。絵解きの節廻しから、お伽草子の懺悔は組み立てられる様になつたのであらう。後世、色懺悔など称せられるものがあるが、それらも皆これと同一の系統に属すべきである。一体に、懺悔の歌は、絵解きだけでは物足らなく感ぜられる様になつた為に、自分を見せしめとして、もつとよい生活をするやうに、といふ反省を促す歌が行はれたので、効果も一入(ひとしほ)なのである。

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

歌比丘尼の前が絵解きであつたことは訣るが、其前の型が何であつたかは判らない。たゞ絵解きが持つてゐる琵琶によつて、やはり琵琶法師の系統で、其は民間の祈祷をしつゝ歩いた者が、傍(かたはら)、琵琶法師をもしてゐたのであらう。

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

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

歌比丘尼が直接に懺悔物語を作つたといふことは言へないが、絵解きや其前の形式を襲（つ）いだ者が、次第に作つて行つたものと言へるだらう。同じ仏教関係の文学でも、懺悔の形をとらないのは、出発点が別なのである。

このファイルは、インターネットの図書館、青空文庫（http://www.aozora.gr.jp/）で作られました。入力、校正、制作にあたったのは、ボランティアの皆さんです。