

『古代研究』第一部・民俗学

篇第一

折口信夫



目次

妣が国へ・常世へ	6
古代生活の研究	21
琉球の宗教	50
水の女	92
若水の話	126
貴種誕生と産湯の信仰と	158
最古日本の女性生活の根柢	167
神道の史的価値	185
高御座	193

鶏鳴と神楽と

.....

200

髯籠の話

.....

209

幣束から旗さし物へ

.....

242

まといの話

.....

260

だいがくの研究

.....

269

盆踊りと祭屋台と

.....

279

盆踊りの話

.....

296

信太妻の話

.....

306

愛護若

.....

353

鵜鷗小町

.....

382

餓鬼阿弥蘇生譚

.....

388

小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）	402
翁の発生	422
ほうとする話	471
村々の祭り	499
山のことぶれ	518
花の話	528

妣が国へ・常世へ

われくの祖たち^{オヤ}が、まだ、青雲のふる郷を夢みて居た昔から、此話をはじめまる。而も、とんぼう鬚^{しか}を頂に据ゑた祖父・曾祖父^{デマ}の代まで、萌えては朽ち、絶えては孽^{ひしは}えして、思へば、長い年月を、民族の心の波の畦^{ウネ}りに連れて、起伏して来た感情ではある。開化の光りは、わたつみの胸を、一挙にあさましい干潟とした。併し^{しか}見よ。そこ、に揺るゝなごりには、既に業^{スデ}に、波の穂うつ明日^{アス}の兆しを浮べて居るではないか。われくの考へは、竟^{ツビ}に我々の考へである。誠に、人やりならぬ我が心である。けれども、見ぬ世の祖々^{オヤク}の考へを、今の見方に引き入れて調節すると言ふことは、其が譬ひ、よい事であるにしても、慙^{すくな}くとも真実ではない。幾多の祖先精霊^{シヤウリヤウ}をとまどひさせた明治の御代の伴大納言殿^{バン}は、見飽きる程見て来た。せめて、心の世界だけでなりと、知らぬ間のとてつもない出世に、苔の下^{チヤウヤ}の長夜の熟睡^{ウマイ}を驚したくないものである。

われくの文献時代の初めに、既に見えて居た語^{ことば}に、ひとぐに・ひとの国と言ふのがある。自分たちのと、寸分違はぬ生活条件を持つた人々の住んで居ると考へられる他国・他郷^サを斥したのである。「ひと」を他人と言ふ義に使ふことは、用語例の分画である。此と幾分の似よりを持つ不定代名詞の一固りがある。「た(誰)」・「いつ

(「いづ」・「なに(何)」など言ふ語は、未経験な物事に冠せる疑ひである。ついでに、其否定を伴うた形を考へて見るがよい。「たれならなくに」・「いづこはあれど(「あらずあれど」)・「何ならぬ……」などになると、経験も経験、知り過ぎる程知つた場合になつて来る。言ひ換へれば、疑ひもない目前の事実、われ・これ・この事を斥すのである。たれ・いづ・なにが、其の否定文から引き出されて示す肯定法の古い用語例は、寧^{むしろ}、超経験の空想を対象にして居る様にも見える。われ・これ・こゝで類推を拡充してゆけるひとぐに即、他国・他郷の対照として何^ナその国・知らぬ国或は、異国・異郷とも言ふべき土地を、昔の人々も考へて居た。われ／＼が現に知つて居る姿^{ナリ}の、日本中の何れの国も、万国地図に載つたどの島々も皆、異国・異郷ではないのである。唯^{ただ}、まる／＼の夢語りの国土は、勿論の事であるが、現実の国であつても、空想の緯糸^{ヌキ}の織り交ぜてある場合には、異国・異郷の名で、喚んでさし支へがないのである。

われ／＼の祖々が持つて居た二元様の世界観は、あまり飽氣なく、吾々の代に霧散した。夢多く見た人々の魂をあくがらした国々の記録を作つて、見はてぬ夢の跡を逐ふのも、一つは末の世のわれ／＼が、亡き祖々への心づくしである。

心身共に、あらゆる制約で縛られて居る人間の、せめて一步でも寛ぎたい、一あがきのゆとりでも開きたい、と言ふ解脱に対する愉悅が、芸術の動機の一つだとすれ

ば、異国・異郷に焦るゝ心持ちと似すぎる程に似て居る。過ぎ難い世を、少しでも善くしようと言ふのは、宗教や道德の爲事（しごと）であつても、凡人の浄土は、今少し手近な処になければならなかつた。

われゝの祖オヤたちの、此の国に移り住んだ大昔は、其を聴きつゝカタリベいた語部の物語の上でも、やはり大昔の出来事として語られて居る。其本つ国については、先史考古学者や、比較言語学者や、古代史研究家が、若干の旁証を提供することがあるのに過ぎぬ。其子・其孫は、祖オヤの渡らぬ先の国を、纔わづかに聞き知つて居たであらう。併し、其さへ直ぐに忘られて、唯残るは、父祖の口から吹き込まれた、本つ国に関する恋慕の心である。その千年・二千年前の祖々を動して居た力は、今も尚、われゝの心に生きて居ると信じる。

十年前、熊野に旅して、光り充つ真昼の海に突き出た大王ヶ崎の尽端に立つた時、遙かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかつた。此をはかない詩人氣どりの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾かつては祖々の胸を煽り立てた懐郷心（のすたるぢい）の、間歇遺伝（あたゑずむ）として、現れたものではなからうか。

すさのをのみことが、青山を枯山カラヤマなす迄慕ひ歎き、いなひのみことが、波の穂を踏んで渡られた「妣ハハが国」は、われゝの祖たちの恋慕した魂のふる郷であつたので

あらう。いざなみのみこと・たまよりひめの還りいます国なるからの名と言ふのは、世々の語部の解釈で、誠は、かの本つ国に関する万人共通の憧れ心をこめた語なのであつた。

而も、其国土を、父の国と喚ばなかつたには、訣^{わけ}があると思ふ。第一の想像は、母権時代の倂^{おもかけ}を見せて居るものと見る。即、母の家に別れて来た若者たちの、此島国を北へへ移つて行くに連れて、愈^{いよいよ}強くなつて来た懷郷心とするのである。併し今では、第二の想像の方を、力強く考へて居る。其は、異族結婚（えきぞがみい）によく見る悲劇風な結末が、若い心に強く印象した為に、其母の歸つた異族の村を思ひやる心から出たもの、と見るのである。かう言つた離縁を目に見た多くの人々の経験の積み重ねは、どうしても行かれぬ国に、値^あひ難い母の名を冠らせるのは、当然である。

二

民族の違つた遠い村は、譬ひ、母の国であつても、生活条件を一つにして居るものと考へなかつたのが、大昔の人心であらう。さればこそ、とよたまひめの「ことゝわたし」にも、いはながひめ等の「とこひ」にも、八尋鰐や、木の花の様な族霊崇拜

(とうてみずむ)の倂が、ちらついて居るのだと思ふ。此方は、かう言ふ事実が、此島での生活が始つてからも、やはり行はれて居て、其に根ざして出て来たもの、と見ても構はぬ。

又、右の二つの想像を、都合よく融合させて、さし障りのない語原説を立てることも出来る。

ともかく、妣が国は、本つ国土クニツチに関する民族一列の愉悅から生れ出て、空想化された回顧の感情的である。母と言ふ名に囚はれては、ねのかたすくになり、わたつみのみやなりがあり、至り難い国であり、自分たちの住む国の俗の姿をした処と考へて居なかつた事は一つである。此は、妣が国の内容が、一段進んで来た形と見るべきで、語部の物語は、此形ばかりを説いて居る。いなひの命と前後して、波の穂を踏んでみけぬの命の渡られた国の名は、常世トコヨと言うた。

過ぎ来た方をふり返る妣が国の考へに關して、別な意味の、常世の国トコヨのあくがれが出て来た。ほんとうの異郷趣味(えきぞちしずむ)が、始まるのである。氣候がよくて、物資の豊かな、住みよい国を求めくゞて移らうと言ふ心ばかりが、彼らの生活を善くして行く力の泉であつた。彼らの歩みは、富みの予期に牽かれて、東へくゞと進んで行つた。彼らの行くてには、いつ迄もくゞ未知之国が横つて居た。其空想の国を、祖たちオヤの語では、常世トコヨと言うて居た。過去し方スギニの西の国からおむがしき東ヒムガシ

の土への運動は、歴史に現れたよりも、更に多くの下積みに埋れた事実があるのである。大嘗会のをりの悠紀・主基の国が、ほゞ民族移動の方向と一致して、行くと過ぎ来し方とに、大体当つて居るのも、わたしの想像を強めさせる。東への行き足が、久しく常陸^{トコヨ}ぎりで喰ひ止められて延びなかつたことは事実である。祖たちの敢てせなかつたことを、為遂げたのは、毛の国から更に移り住んだ帰化人の力が多い。此は、飛鳥・藤原から、奈良の都へかけての大為事であつた。

祖たちが、みかど八洲の中なる常陸^{トコヨ}の居まはりに、常世^{トコヨ}並びに、日高見^{ヒタカミ}の国を考へたのも、此処に越え難いみちのおくとの境があつて、空想を煽り立てたからであつた。常世^{トコヨ}を海の外と考へる方が、昔びとの思想だとする人の多からうと言ふことは、私にも想像が出来る。併し今の処、左祖多かるべき此方に、説を向けることが出来ぬ。書物の丁づけ通りに、歴史が開展して来たものと信じて居る方々には、初めから向かぬお話をして居るのである。常世^{トコヨ}と言ふ語の、記・紀などの古書に出た順序を、直様意義分化の順序だ、との早合点に固執して貰うて居ては、甚だお話がしにくいのである。ともあれ、海のあなたに、常世^{トコヨ}の国を考へる様になつてからの新しい民譚が、古い人々の上にかけられて居ることが多いのだ、とさう思ふのである。海のあなたの大陸は蒲葵^{アデマサ}の葉や、椰子の実を波うち際に見た位では、空想出来なかつたであらう。其だから、大后一族の妣^{ハハ}が国の實在さへ信じることが出来ないで、神の

祟りを受けられた帝は、古物語を忘れられた新人として、此例からも、呪はれなされた訣になる。彼らは、もつと手近い海阪の末に、わたつみの国と言ふ、常世を観ずる様になつて来た。いろこの宮を、さながら常世と考へることは、やはり後の事であるらしい。

鰭の広物・鰭の狭物・沖の藻葉・辺の藻葉、尽しても尽きぬわたつみの国は、常世と言ふにふさはしい富みの国土である。曾ては、妣が国として、恋慕の思ひをよせた此国は、現実の悦楽に満ちた楽土として、見かはすばかりに變つて了うた。けれども、ほをりの命の様な、たま／＼扱ばれた人ばかりに行かれて、凡人には、依然たる常世の国として懸つて居た。富みの国であるが故に、貧窮を司る事も出来たのが、わたつみの神の威力であつた。ほをりの命の授つて来られたのは、汐の満ち干る如意宝珠ばかりでなく、おのが敵を貧窮ならしめ、失敗せしめる呪咀の力であつた。扱又、あめのひぼこの齎した八種の神宝を惜しみ護つた出石人の妣が国は、新羅ではなくて、南方支那であつたことは、今では、討論が終結した。其出石人の一人で国の名を負うたたちまのりの、時じくの香の木実を取り来よとの仰せで渡つたのは、橘実る妣が国なる南の支那であつた。出石人の為の妣が国は、大和人には常世の国と感ぜられて居たのである。此処に心とまることは、此常世が、なり物の富みの国であつたばかりでなく、唯一点だが、後の浦島子の物語と似通ふ筋のあることであ

る。八纒・八矛のかぐのこのみを持つて、常世から帰りついた時は、既に天子崩御の後であつた。「命せの木の實を取つて、只今参上」と復奏した儘、御陵の前に哭き死んだと言ふ件は、常世と、われゝの国との間で、時間の目安が違つて居たと言ふ考へが、裏に姿をちらつかせて居る様である。極々内端に見積つても、右の話から、此だけの事は、引き出すことが出来る。地上の距離遙かな処に、常世の国を据ゑて考へたこと、従つて、其処への行きあしは、手間どらねばならぬはず、往復に費した時間をあたまに置かないで、此土に帰りついた時の様子を、彼地に居た僅ばかりの時間にひき合せて見れば、なる程たまげる程の違ひが、向うと此方との時間の上にある。

たぢまもりの話は、一見浦島のに比べれば、理窟には適うて居る。其かと言つて、橘を玉櫛笥の一つ根ざしと見るはまだしも、此を彼の親根と考へては、辻褄が合ひ過ぎる。常世の中路は、時間勘定のうちには這入つて居ない。目を塞いだ間に行き尽すことが出来るのも、其為である。粟稗の謂はゞ一弾みにも、行き着かれる。此不自然な昔人の考へを、下に持った物語として見なければ、香の木実ではないが、匂ひさへも艱^かぎ知ることが出来ないであらう。して見れば、古人の目の子勘定を、今人の壺算用に換算することは、其こそ、杓子定規である。此事こそは、世界共通の長寿の国の考へに基いて居るのである。常世人に、あやかつて、其国人と均しい

年をとつて居た為に、束の間と思つた間に、此世では、家^{イヘドコロ}処も、見知りごしの人もなくなる程の巖の蝕む時間が経^タつて居たのである。

常世では、時間は固より、空間を測る目安も違つて居た。生活条件を異にしたものと言へば、随分長い共同生活に、可なり觀察の行き届いて居るはずの家畜どもの上にすら、年数の繰り方を別にして居る。此とて、猫・犬が言ひ出したことではない。人間が勝手に、さうときめて居るのである。まして、常世の国では、時・空の尺度は、とうもなく寸の延びたのや、時としては、恐しくつまつたのを使つて居た。齡^ヨの長人を、其処の住民と考へる外に、大きくも、小くも、此土の人間の脊丈と余程違つた人の住みかとも考へたらしい。前にも引き合ひに出たすくなひこの神なども、常世へ行つたと言ふが、実は、蛾^{ヒムシ}の皮を全剥^{ウツハ}ぎにして衣とし、蘿^{カミミ}摩^{サヤ}の莢^{サヤ}の船に乗る仲間の矮人^{ヒキウド}の居る国に還住したことを斥^サすのであらう。

とこよなる語の用語例は、富みと長寿との空想から離れては、考へて居られない様である。即、其が、第一義かどうかは問題であるが、常住なる齡と言ふ民間語原説が、祖^{オヤ}々の頭に浮んで来た時代に、長寿の国の聯想が絡みついたので、富みの国とのみ考へた時代が今一層古くはあるまいか。

飛鳥・藤原の万葉^{マンナフ}びとの心に、まづ具体的になつたのは、仏道よりも陰陽五行説である。幻術^{マボロシ}者の信仰である。常世と、長寿と結びついたのは、実は此頃である。記・

紀・万葉に、老人・長寿・永久性など言ふ意義分化を見せて居るのも、やはり、其物語の固定が、此間にあつたことを示すのである。浦島子も、雄略朝などのつがない昔人でなく、実はやはり、初期万葉びとの空想が、此迄あつたわたつみの国の物語に、はなやかな衣を着せたのであらう。「春の日の霞める時に、澄江岸に出で居て、釣り舟のとをらふ見れば」と言ふ、語部の口うつしの様な、のどかな韻律を持つたあの歌が纏り、民謡として行はれ始めたものと思ふ。燃ゆる火を袋に裹む幻術者^{マボロシ}どものしひ語りに、不老・不死の国土の夢語りが、必主な題目になつて居たであらう。

三

併しもう一代古い処では、とこよが常夜^{トコヨ}で、常夜^{トコヨ}経く国、闇かき昏^{クラ}す恐しい神の国と考へて居たらしい。常夜の国をさながら移した、と見える岩屋戸^{イハヤド}隠りの後、高天原のあり様でも、其倅は知られる。常世の長鳴き鳥の「とこよ」は、常夜の義だ、と先達多く、宣長説に手をあげて居る。唯、明くる期^ゴ知らぬ長夜のあり様として居るが、而も一方、鈴屋翁は亦、雄略紀の「大漸」に「とこづくに」の訓を採用し、阪上郎女の常呼^{トコヨニト}二跡の歌をあげて、均しく死の国と見て居るあたりから考へると、翁の

判断も動揺して居たに違ひない。長鳴き鳥の常世は、異国の意であつたかも知れぬが、古くは、常暗の恐怖の国を、想像して居たと見ることは出来る。翁の説を詮じつめれば、夜見或は、根と言ふ名にこめられた、よもつ大神のうしはく国は、祖々に常夜と呼ばれて、こはがられて居たことがある、と言ひ換へてもさし支へはない様である。みけぬの命の常世は、別にわたつみの宮とも思はれぬ。死の国の又の名と考へても、よい様である。

大倭の朝廷の語部は、征服の物語に富んで居る。いたましい負け戦の記憶などは、光輝ある後日譚に先立つものゝ外は、伝つて居ない。出雲・出石その他の語部も、あらた代の光りに逢うて、暗い、鬱陶しい陰を祓ひ捨て、裏ぎるものとしては、物語の筋にさへ見えなくなつた。天語に習合せられる為には、つみ捨てられた国語の辞の葉の腐葉が、可なりにあつたはずである。

されど、祖々の世々の跡には、異族に対する恐怖の色あひが、極めて少いわけである。えみしも、みしはせも、遠い境で騒いで居るばかりであつた。時には、一人ぼつちで出かけて脅す神はあつても、大抵は、此方から出向かねば、姿も見せないものであつた。さはつて、神の崇りを見られたのは、葛城一言主における泊瀬天皇の歌である。手児呼坂・筑紫の荒ぶる神・姫社の神などの、人殺る者は到る処の山中に、小さな常夜の国を構へて居たことゝ察せられる。国栖・佐伯・土蜘蛛などは、山深く

のみひき籠つて居たのではなかつた。炊ぎの煙の立ち靡く里の向つ丘にすら住んで居た。まきもくの穴師アナシの山びとも、空想の仙人や、山賤ヤマガツではなく、正真正銘山縊カヅラして祭りの場ミタに臨んだ謂はゞ今の世の山男の先祖に当る人々を斥サしたのだ、と柳田国男先生の言はれたのは、動かない。其山人の大概は、隘勇線を要せぬ熟蕃たちであつた。寧、愛敬ある異風の民と見た。国栖・隼人の大嘗会に与り申すのも、遠皇祖トホツスメロギの種族展覧の興を催させ奉る為ではなかつた。彼らの異様な余興に、神人共に、異郷趣味を味はふ為であつた。

ほんとうに、祖々を怖ぢさせた常夜は、比良坂の下に底知れぬよみの国であり、ねのかたす国であつた。いざなぎの命の据ゑられた千引きの岩も、底の国への道の中絶えにすることが出来なかつた。いざなぎの命の鎮りますひのわかみや（日少宮）は、實在の近江の地から、逆に天上の地を捏デツちあげたので、書紀頃の幼稚な神学者の合理癖の手が見える様である。尤もつとも、飛鳥・藤原の知識で、皇室に限つて天上還住せしめ給ふことを考へ出した様である。神あがりと言ふ語は、地の岩戸を開いて高天原に戻るのが、その本義らしい。淨見原天皇・崗宮天皇（日並知皇子尊）共に、此意味の神あがりをして居させられる。柿ノ本ノ人麻呂あたりの宮廷歌人だけの空想でなく、其頃ではもう、貴賤の来世を、さう考へなくては、満足出来ぬ程に、進んで居たのであらう。ひのわかみやが、天上へ宮移しのあつたのも、同じく其頃の事と

思ふ外はない。

飛鳥の都の始めの事、富士山の麓に、常世神トコヨガミと言ふのが現れた。秦ハタ河勝カハカツの対治タイヂに会ふ迄のはやり方は、すばらしいものであつたらしい。「貧人富みを致し、老人少きワカに還らむ」と託宣した神の御正体は、蚕ミシヤウダイの様な、橘ホソキや、曼椒マンカウに、いくらでもやどる虫であつた。而も民共は、財宝イマキを捨て、酒・薬・六畜を路側に陳ねて「新富入り来つ」と歓呼したとあるのは、新舶来イマキの神を迎へて踊り狂うたものと見える。此も、常世から渡つた神だ、と言ふのは、張本人大生部オホフベ多オホの言明で知れて居る。「此神を祭らば富みと寿とを致さむ」とも多オホは言うて居るが、どうやら、富みの方が主眼になつて居る様である。此神は、元、農桑マヅの蠱術マヅの神で、異郷の富みを信徒に頒けに來たもの、と思はれて居たのであらう。

話は、又逆になるが、仏も元は、凡夫イツの齋イツいた九州辺の常世神に過ぎなかつた。其が、公式の手續きを経ての還り新參カヘシンザンが、欽明朝の事だと言ふのであらう。守屋は「とこよの神をうちきたますも（紀）」と言ふ讃め辞を酬クヌチいられずに仆れた。

唯さへ、おほまがつび・八十まがつびの満ち伺クヌチふ国内に、生々した新しい力を持つた今来イマキの神は、富みも寿も授ける代りに、まかり間違へば、恐しい災を撒き散す。一旦、上陸せられた以上は、機嫌にさはらぬやうにして、精々禍を福に転ずることに努めねばならぬ。併し、なるべくならば、着岸以前に逐つ払ふのが、上分別である。

此ために、塞^サへの威力を持った神をふなどと言ふことになつたのかも知れぬ。一つことが二つに分れたと見えるあめのひぼこ・つぬがのあらしとの話を比べて見ると、其辺の事情は、はつきりと心にうつる。此外に、語部の口や、史^{フビト}の筆に洩れた今来^{イマキ}の神で、後世、根生ひの神の様に見えて来た方々も、必、多いことゝ思はれる。

古代生活の研究

一 生活の古典

明治中葉の「開化」の生活が後ずさりをして、今のあり様に落ちついたのには、訣がある。古典の魅力が、私どもの思想を単純化し、よなげて清新にすると同様、私どもの生活は、功利の目的のついて廻らぬ、謂はゞむだとも思はれる様式の、由来不明なる「為来り」によつて、純粹にせられる事が多い。其多くは、家庭生活を優雅にし、しなやかな力を与へる。門松を樹てた後の心持ちのやすらひを考へて見ればよい。日の丸の国旗を軒に出した時とは、心の底の歎び——下笑ましさとも言ふか——の度が違ふ。所謂「異教」の国人の私どもには、何の掛り合ひもないくりすますの宵の燈に、胸の躍るを感じるのは、古風な生活の誘惑に過ぎまい。

くりすますの木も、さんた・くろうすも、実はやはり、昔の耶蘇教徒が異教の人々の「生活の古典」のみやびやかさを見棄てる氣になれないで、とり込んだものであつたのである。家庭生活・郷党生活に「しきたり」を重んずる心は、近代では著しく美的に傾いてゐる。大隅の海村から出た会社員の亭主と、磐城の山奥から来た女学生あがりの女房との新家庭には、どんな春が迎へられてゐるだらう。東京様を土台にして、メソト 女夫双方のほのかな記憶を入りまじへた正月の祝儀が行はれてゐるに違ひない。さうした寂しい初春にも、やすらひと下ゑましさが、家の氣分をずつと

古風にしてゐることゝ思ふ。

生活の古典なるしきたりが、新しい郷党生活にそぐはない場合が多い。度々の申し合せで、其改良を企てゝも、やはり不便な旧様式の方に緝りを戻しがちなのは、其中から「美」を感じようとする近世風よりは、更に古く、ある「善」—— 尠くとも旧文化の勢力の残つた郷党生活では—— を認めてゐるからである。此「善」の自信が出て来たのは、辿れば辿る程、神の信仰に根ざしのある事が顕れて来る。

数年前「東」の門徒が、此までかた、門徒連のやつた宗風のすたれるのを歎いて「雑行雑修をふりすてゝ」と言ふ遺誠をふりかざして、門松標め繩を廃止にしようとした時は、

一騷動があつた。攻撃した人達も「年飾り」をやめる事が、国人としての氣分の稀

薄になつた証拠だといふ論拠を深く示さうとしなかつた。唯漠然と道德的でない感じがしたと言ふ程の処にあつた様である。処があれなどは、神道家がもつと考へて見なければならぬ古義神道、或は「神道以前」の考察を疎かにしてゐた証拠になるのである。陰陽神道・両部神道・儒教的神道・衛生神道・常識神道などに安住して、自由に古代研究をせなかつた為である。

古代研究家の思ひを凝さねばならぬのは、私どもの祖先からくり返して来た由来不明のしきたりが、時にはさうした倫理内容まで持つて来た訣についてである。言ふまでもない。神に奉仕するものゝ頼りと、あやまちを罪と観ずる心持ちである。此

が信仰から出てゐるものと見ないで、何と言はう。

神道家の神道論にもいろいろある。私の思ふ所をぶつきらば、文獻の上に神道と称せられてゐる用語例は、大体二つにはひつて来る。

素朴な意義は、神の意思の存在を古代生活の個々の様式に認めて言ふのであつた。併し、畢竟は、其等古代生活を規定する統一原理と言ふ事に落ちつく様である。其を対象とする學問が、私どもの伝統を襲いで來てゐる「国学」である。だから、神道の歸する所は、日本本来の宗教及び古代生活の軌範であり、国学は神道の為の神學、言ひ換へれば、古代生活研究の一分科を受け持つものなのである。

神道の意義は、明治に入つて大に變化してゐる。憲法に拠る自由信教を超越する為に、倫理内容を故意に増して來た傾きがある。出発点が宗教であり、過程が宗教であり、現にも宗教的色彩の失はれきつて居ぬ所を見れば、神道を宗教の基礎に立つ古代生活の統一原理と見、其信仰様式がしきたりとして、後代に、道德・芸術、或は広意義の生活を規定したと見て、よいと思ふ。

日本の古代生活は、此まであまりに放漫な研究態度でとり扱はれて來た。江戸時代に、あれまで力強く働いた国学の伝統は、明治に入つて飛躍力を失うた。為に、外側からの研究のみ盛んに行はれた。古代人の内部の生活力を身に動悸うたせて、再現に努めようとする人はなくなつた。数種の文獻に遺つた単語は、世界の古国や、

辺陲の民族の語彙と、無機的に比較研究せられた。此は伝統的事業を固定させてゐた私どものしくじりであつた。

私どもはまづ、古代文献から出発するであらう。さうして其註釈としては、なるべく後代までながらへてゐた、或は今も纔かに遺つてゐる「生活の古典」を利用してゆきたい。時としては、私どもと血族關係があり、或は長い隣人生活を続けて来たに見える民族のしきたり、又は現実生活と比べて、意義を知らうと思ふ。稀には「等しい境遇が、等しい生活及び伝承を生む」と言ふ信モトずべき仮説の下に、かけ離れた国々の人の生活・しきたりを孕んだ心持ちから、暗示を受けようと考へてゐる。

三月の雛祭り・端午の節供・七夕・盂蘭盆・八朔……などを中心に、私どものやすらひを感じるしきたりが毎年くり返へされる。江戸の学者が、一も二もなく外来風習ときめたものゝ中にも、多くは、固有の種がまじつてゐる。私は、今門松の事を多く言つた縁から、元旦大晦日に亘るしきたりの最初の俤を考へて、古代研究の発足地をつくる。

二 ふる年の夢・新年の夢

海のあなただの寂シツかな国の消息を常に聞き得た祖先の生活から、私の古代研究の話は、

語りは始めるであらう。

其は、暦の語原たる「日数^ヨみ」の術を弁へた人によつて、月日の運り・気節の替り目が考へられ、生産のすべての方針が立てられた昔から説き起す。暦法が行はれても、やはり前々の印象から、新暦に対立して、旧よみの術が行はれて居り、昔、旧よみを以て民に臨んだ人の末が、国々に君となり、旧来の伝承は、其部下の一つの職業団体の為事として、受け継がれてゐるやうになつてゐた。

大倭の国家が意識せられた頃には、もう此状態に進んでゐた。暦法は、最遅く移動して来たと思はれる出石人^{イツシヒト}（南方漢人）などの用ゐたものが、一等進んでゐたであらう。道・釈の教が、記録の指定する年代よりも遙か以前に、非公式に将来せられてゐたのと同様、暦法も亦、史の書き留めを超越してゐるものと見てよい。天日矛^{アメノヒボコ}や、つぬがのあらしなどを帰化民団と見ずに、侵入者と認めた時代の、古渡りの^{コワタ}流寓民の村々にくつゝいて渡つて来たものと思はれる。だから、表向き新暦法の将来せられた時は、ずつと遅れる訣である。唯一般になつたと言ふまでであらう。かうした村々で、色々な暦法を用ゐ、又次第に相融通するやうになりかけた時代に跨つて話を進める。従つて記録の上では、新暦の時代に入つてゐても、古代研究の立場からは逆にまた、新旧暦雑多の時代と見ねばならぬことも多い。

概算する事も出来ないが、祖先が、日本人としての文明を持ち出した事は、今の懷疑

式の高等批評家の空想してゐる所よりも、ずっと古代にあると考へねばならない多くの事実を見てゐる。此古代研究の話も、落ちつく所は、その荒見当を立てる位のことになるであらう。考証と推理とに、即かず離れないで、歩み続けなければならぬのは、記録の信じられない時代を対象とする学問の採るべきほんとうの道である。暦の話ばかりでなく、古代を考へるものが、ある年数を経た後世の合理観を多量に交へた記録にたよる程、却つてあぶないものはない。私は大体見当を、大昔と言ふ処に据ゑて話してゆきたい。そこには既に、明らかに国家意識を持つた民もあれば、まだ村々の生活にさへ落ちつかかなかつた人々もあつたものと、見て置いて頂きたい。強ひて問はれれば、飛鳥の都以前を中心にしてゐるのだが、時としては飛鳥は勿論、藤原の都の世にも、同様の生活様式を見出す事もあり、更にさがつて奈良の時代にも、古代生活の倂を見る事があらう。私の言ひ慣れた言ひ方からすれば、即、万葉びと以前及び万葉人の生活に通じて、古い種を折り分けながらお話する次第である。陰暦・陽暦・一と月遅らしと、略三通りの暦法をまち／＼に用ゐてゐる町々村々が、境を接して居ると言ふ現状も、実は由来久しい事なのである。暦法を異にした古代の村々が、段々帰一して来る間に、其々の暦に絡んだ風習が、互にこんがらかつて来て、極めて複雑な民間年中行事をつくる様になつた。

譬へば、大晦日と元日、十四日年越しと小正月（上元）、節分と立春との関係を見る

と、元々違つた其々の日の意味が、互に接近して考へられて来たのは事実である。私は暦の上に、元日と立春との区別の茫漠としてゐた昔語りを試みる。

三 夜牀の穢れ

地震以後「お宝々々」「厄払ひませう」も聞く事稀に、春も節分も寂しくばかりなつて行く。「生活の古典」が重んぜられてゐた東京の町がかうでは、今の中に意義を話して、偲びぐさとしたくなる。

宝船は、初夢と関聯してゐる為に、聡明な嬉遊笑覧の著者さへも、とんだ間違ひをして、初夢を節分の夜に見るものを言ふとしてゐる。元は、宝船が役をすました後に現れる夢を、初夢と言うたらしいのである。だが、暦法のご、う、ら、が、り、から、初夢と宝船とが全然離れゝゝになつたり、宝船その物が、好ましい初夢を載せて来るものゝ様に考へ纏らかしたりして了うたのであつた。

初夢と宝船とに少しの距離を措く必要があつたからこそ、江戸の二日初夢などの風が出来た。除夜の夢と新年の夢とには、区別を立てねばならなかつた。除夜の夢の爲の宝船が、初夢と因縁深くなつてからは、さうした隠約の間の記憶は二つの間に区劃をつけて居るに拘らず、初夢のつき物として、宝船まで二日の夜に用ゐられる

のであつた。ともかくも初夢が、元朝目の覚めるに先つて、見られたものを斥サした事は疑ひがない。

処で、宝船の方は、節分の夜か除夜かに使ふのが原則であつた。宮廷や貴族の家々で、其家内に起居する者は勿論、出入りの臣下に船の画を刷つた紙を分け与へることは、早く室町時代からあつた。牀の下に敷いて寝た其紙は、翌朝集めて流すか、埋めるかして居る。だから、此船は悪夢を積んで去るものと考へたところから出た事が解る。今見る事の出来る限りの宝船の古図は、其が昔物ほど簡単で、七福神などは載せては居ない。併しあまり形の素朴なものも却て、擬古のまやかし物と言ふ疑ひがあるから信じられないが、石橋臥波氏の研究によると、荒つぽい船の中に稲を数本書き添へたものが、一等古いものと考へられて居る。画の脇に「かゞみのふね」と万葉書きがしてある。

次は米俵ばかりを積んだ小舟の画と言ふ順序である。こゝまでは疑はしい。が、其後の物になると帆じるしに「獏」の字があり、船の外に又のしるしが書いてある。更に此が意匠化して、向ひ鍵の紋になり、獏の字も縁起のよい字か、紋所と變つて居る。其からは段々七宝の類を積み込み、新しいところで、七福神を書きこんでゐる。又のしるしは、疑ひもなく呪符✕の転化したものであり、此画まで来る間に年月のたつて居る事を見せて居る。獏は、凶夢を喰はせる為であるから、「夢違チガフへ」又は

「夢^{ヘラ}払^ハへ」の符と考へられて居たに違ひない。一代男を見ても、「夢違ひ^{フズ}獺^ノの符」と宝船とが別物として書かれて居る。畢竟除夜又は節分の夜、去年中の悪夢の大掃除をして流す船で、室町の頃には、節分御船など言はれたものが、いつか宝船に変わったのであつた。船にすつかり乗せて了うた後、心安らかに元旦又は立春の朝の夢を見たものであつた。

かう言ふ風に、殆ど一紙の隔でもない処から、初夢を守る為の物と言ふ考へも出て来た。逐ひやらふべき船が、かうして宝の入り舟として迎へられる事になつた訣だ。が、宝船元を洗へば獺の符なのであつた。更に原形に溯つて見ると、単に夢を祓ふ為ではなかつたらう。神聖なる霊の居処と見られた臥し処に堆積した有形無形数々の畏るべき物・忌むべき物・穢^{ケガレ}はしい物を、物に托^{たく}して捐^すてゝ、心すがしい霊のおちつき場所をつくる為である。（臥し処・居処を其人の人格の一部と見たり、其を神聖視する信仰は、古代は勿論近世までもあつた。）

此風習の起りの一部分は、確かに上流にある。上から下に船の画を与へる様子は、大祓その儘である。穢れた部分全体を托するものとして「形代」と言ふ物が用ゐられた。此で群臣の身を撫でさせたのを、とり集めて水に流したのが、大祓の式の一等衰へた時代の姿であつた。此船の画は、とりも直さず大祓式の分岐したものなる事は、其行ふ日からしても知れる。其上、尚、^{オホトリホカヒ}大殿祭に似た意味も含まれてゐる。

其家屋に住み、出入りする者に負せた一種の課役のやうなものである。其等の無事息災よりも、まづ其人々の宗教的罪惡（主として触穢^{ソクエ}）の為に、主人の身上家屋に禍ひの及ばない様にするのであつた。此風が陰陽師等の手にも移つたものと見えて、形代に種類が出来て、禊^{ミソギ}の爲の物の外、かうした意味の物が庶民にも頒たれる様になり、遂には呪符の様な觀念が結ばれて来たらしい。神社などの中にも「夢違ひ」の呪符の意味で、除夜・節分の参詣者に与へる向きが出来たのである。併しかうした風習の民間に流布したのは、陰陽師の配下の唱門師等の口過ぎに利用した結果が多いのである。

けれども、此が庶民の間にとり容れられたには訣がある。前々からあつた似た種に、新来の様式がすつぽりとあてはまつたからなのだ。宝船に書き添へた意味不明の廻文歌「ながき夜のおの眠^{ネム}りの皆目覚め……」は一種の呪文である。不徹底な処に象徴的な効果があるのだが、釈^{トク}る部分の上の句は、人間妄執の長夜の眠りを言ふ様ではあるが、実は熟睡を戒しめた歌らしい。海岸・野山の散居に、深寝入りを忌んだ昔の生活が、今も島人・山民などの間に残つて居る。夜の挨拶には「お安み」の代りに「お寝敏^{イザト}く」の類の語を言ひ交す地方が、可なりある。此考へが合理的になると、百姓の夜なべ爲事に居眠りを戒しめるものとして「ねむりを流す」風習が、随分行はれて居る。柳田国男先生の考へでは、奥州の佞武多^{ネブタ}祭りも、夜業の敵なる睡

魔を祓へる式だとせられて居る。熟睡を戒しめる必要のなくなつた為に、さうした解釈をして、大昔の祖先からの戒しめを、無意味に守つて居るのである。此「眠り流し」の風も元は、船に積む形を採つた事と思はれる。

四 蚤の浄土

而も、まだ海河に祓へ捐つべき物が、臥し処には居る。其は牀虫の類で、蚤を以て代表させて居る。おなじ奥州仙台附近には「蚤の船」と言ふ草がある。節分の夜（？）に、其葉を寝牀の下に敷いて寝れば、蚤は其葉に乗つて去ると伝へてゐるよしを谷川磐雄氏から聞いた。さて、其牀虫は「蚤の船」に便乗して、どこへ流れて行くのか。縁もゆかりもなさ相な琉球本島では、初夏になると、蚤は麦稈の船に乗つて、麦稈の竿をさして、にらいかないからやつて来ると言ひ「にらいかないへ去つて了へ」と言うて蚤を払ふ。にらいかないの説明が私どもの祖先の考へて居たとこよの国と近よつて来るのである。

にらいかないと言ふのは、海の彼方の理想の国土で、神の国と考へられてゐる処である。儀来河内、^{ギライカナイ}じらいかないなど、色々に発音する。神はこゝから時に海を渡つて、人間の村に来るものと信じて居る。人にして、死んでにらいかないに行つて、

神となつたものゝ例として遺老説伝には記してゐる。南方、先島列島サキジマに行く、此浄土の名をまやの国といふ。先島列島の中、殊に南の島々の寄百姓から出来た八重山の石垣島は、此場合挙げるのに便宜が多い。

宮良メイラといふ村の海岩洞窟から通ふ海底の世界にいる（又、にいる底スク）と言ふのがあ
るのは、にらいと同じ語である。此洞からにらいびと（にらい人）又はあかまた・
くろまたと言ふ二体の鬼の様な巨人が出て、酉年毎に成年式を行はせることになつ
てゐる。青年たちは神と言ふ信念から、其命ずる儘に苦行をする。而も村人の群集
する前に現れて、自身踊つて見せる。暴風などにもにらいから吹くと言つてゐる。さ
う言へば、本島でも風風ぎを祈つて「にらいかないへ去れ」と言ふことを伊波普猷
氏が話された。にらいかないは本島では浄土化されてゐるが、先島では神の国なが
ら、畏怖の念を多く交へてゐる。全体を通じて、幸福を持ち来す神の国でもあるが、
禍ひの本地とも考へて居るのである。唯先島で更に理想化して居るのは、にらいを
信じる村と、以前は違つた島々に違つた事情で住んでゐた村々の間で言ふ、まやの
国である。春の初めにまやの神・ともまやの神の二神、楽土から船で渡つて来て、
蒲葵クバ笠に顔を隠し、簑を着、杖をついて、家々を訪れて、今年の農作関係の事、其
他家人の心をひき立てる様な詞を陳べて廻る。つまり、祝言を唱へるのである。に
らいびともやはり成年式のない年にも来て、まやの神と同様に、家々に祝言を与へ

て歩くことをする。

五 祖先の来る夜

かうした神々の来ぬ村では、家の神なる祖先の霊が、盂蘭盆のまつ白な月光の下を、眷属大勢ひき連れて来て、家々にあがりこむ。此は考位ヲトコカタの祖先の代表と謂ふ祖父と、妣位ハナナカタの代表と伝へる祖母と言ふのが、其主になつて居る。大人前は、家人に色々な教訓を与へ、従来の過ち・手落ちなどを咎めたりする。皆顔を包んで仮装してゐるのだから、評判のわるい家などでは、随分恥をかゝせる様なことも言ふ。其家では、此に心尽しの馳走をする。眷属どもは、樂器を奏し、芸尽しなどをする。

此行事は「あんがまあ」と言ふ。語原は知れぬが、やはり他界の国土の名かと考へられる。私はある夜此行列について歩いて、人いきれに蒸されながら考へた。有名な「千葉笑ひ」、京都五条天神の「ウケラ朮参り」の悪口、河内野崎参りの水陸の口論、各地にあつたあくたい祭りは、皆かうした所に本筋の源があるのではなからうか。さう思つてゐる中に、大人前オシユメイがずつと進んで出て、郡是として、其年から励行する事になつた節約主義を、哄笑を誘ふ様な巧みな口ぶりであてこすつた。村の共通な祖先が出て来て、子孫の中の正統なる村君のやり口を難ずるのに対して、村君も手の

つけ様がなかつた理由が知れる。其が尚他の要素を含んで、あくたいの懸け合ひが生れて来たのであらう。

此三通りの人と神との推移の程度を示す儀式が、石垣一島に備つてゐるのである。此神も人も皆、村の青年の扱はれた者が、嚴重な秘密の下に、扮装して出るのである。先島の祖先神は、琉球本島から見れば極めて人間らしいあり様を保つて居る。にいる人と言ふ名は、神の中に人間の要素を多く認めてゐるからなのである。而も、島人の中には、にいるを以て奈落の首將と考へて居る人もある程に、畏怖せられる神である。其は、地下の死後の世界の者で、二体と考へてゐるのは、大人前・祖母の対立と同じ意味であらう。さすれば、死の国土に渡つて後、さうした姿になつたと考へたか、元々さうした者の子孫として居たのか識らぬが、同根の語のにらいかないの説明には役立つ。

にらいに対するかないは対句として出来た語で、にらいが知れゝば、大体は釈ける。にらいかないは元、村の人々の死後に靈の生きてゐる海のあなたの島である。そこへは、海岸の地の底から通ふ事が出来ると考へる事もある。「死の島」には、恐しいけれど、自分たちの村の生活に好意を期待することの出来る人々が居る。かうした考へが醇化して来るに連れて、さうした島から年の中に時を定めて、村や家の祝福と教訓との為に渡つて来るものと考へる事になる。而も、此記憶がさうなつて久し

以後まで断篇風に残つて居て、楽土の元の姿を見せて居るのである。

琉球諸島の現在の生活——殊に内部——には、万葉人の生活を、その儘見る事も出来る。又、万葉人以前の倭さへ窺はれるものも、決して尠くない。私どもの古代生活の研究に、暗示と言ふより、其儘をむき出しにしてくれる事すら度々あつた。私は今、日琉同系論を論じてゐるのではない。唯、東亜細亜の民族と同系を論ずる態度と、一つに見られたくない。此論が回数を重ねるほど、私の語は、愈裏打ちせられてゆくであらう。

六 根の国・底の国

ハラスミギ
祓禊の基礎となる觀念は、やはり唯海原に放つだけではなく、此土の穢れを受けとる海のあなたの国を考へて居たものと思はれる。船に乗せて流す様式が、祓の系統にあると言ふ事は、其行き着く土を考へに持つて居るのである。「かくかく呑みてば、氣吹戸にいますいぶきどぬしと言ふ神、根の国・底の国にいぶき放ちてむ。かくいぶき放ちてば、根の国・底の国にいますはやさすらひめと言ふ神、持ちさすらひ失ひてむ」とある六月晦大祓の詞は、必しも此土に居た古代人の代表的な考へと言ひきる事も出来まいし、又祝詞の伝誦が、久しく口頭に委ねられて居る間の自然

の変化や、開化時代相応の故意の修正のある事が考へられるのであるから、多少注意はいる。が、日本の宗教が神学体系らしいものを持つて後も根の国を海に絡めて言つて居るのは、唯の平地や山辺から入るものとし、単に地の底とばかりで、海を言はぬ神話などよりは、形の正しさを保つて居るものと言ふ事が出来る。出雲風土記出雲郡宇賀郷の条に、

即、北海の浜に磯^{イソ}（大巖石の意）あり。名はなつきの磯と言ふ。高さ一丈許。上に松の木を生ず。磯までは、邑人朝夕に往来する如く、又木の枝も人の攀引する如くなれども、磯より西の方に、窟戸あり、高さ広さ各六尺許。窟内に穴あり。人入ることを得ず。深淺を知らず。夢に此磯の窟の辺に至る者は、必死す。故に俗人古より今に至る迄^{ナツ}号^{ナツ}けて黄泉^{ヨミ}の阪黄泉^{ヨミ}の穴と言へり。

夢にでも行けば死ぬと言ふので、正気では、巖の西に廻らないのである。（伯耆の夜見島大根島などを夜見の国・根の国に聯想した先人の考へも、地方から近きに過ぎる様に思はれるが、島を死の国と見た処は、姑^{しば}らく棄て難い。海上遙かな死の島への道が、海底を抜けて向うへ通じて居ると言ふ考へが一転すると、海底にある国と言ふ様になる。出雲風土記のも、或はさうした時代の考へ方に属してゐるのかも知れない。大祓詞の方も、底の国といふ語に重きをおいて考へれば、海中深く吹き込むと説ける。併し又、遠隔した死の島へ向けて吹きつけるともとられる様で、どう

でも解釈は出来る。何にしても、出雲びとも、大倭びとも、海と幽冥界とを聯絡させて考へて居たと思うてもよい様である。

七 樂土自ら昇天すること

奄美大島から南の鹿児島県下の島々は、どの点からでも、琉球と一と続きの血筋であるが、琉球の北端から真西に当る伊平屋群島をこめて、なるこ・てること言ふ理想国を考へてゐる。伊平屋は、南方のまやの国の考へも持つて居た様だし、琉球本島のにらいかないをも知つて居た事は、巫女の伝誦して居た神文をば証拠にする事が出来る。尚、琉球本島の宗教で、にらいかない以上のものとしたをばつかぐらと言ふ地の名さへ唱へた様である。本島では、天の事をあまみやと言つた様に見えるが、此も神の名あまみきよ・しねりきよから想像出来るあまみ・しねりも樂土の名から出たものらしい。をばつかぐらなる天上の神の国が琉球の信仰の上に現れたのは、当時の人の考へ得た限りでの、全能な神を欲する様になつてからの事であらう。私どもの今の宗教的印象を分解して見ても、幽冥界カクリヨに属してゐる者は、一つに扱つて居る場合が多い。単に神の住みかと言ふだけではない。惡魔の世界なる内容も持つて居る。神・惡魔・死靈など、其性質に共通した点が尠くない。其著しい点は、皆

夜の世界に属する事である。鶏鳴と共に^{ウツシヨ}顕明界に交替するからだ。一番鶏に驚いて事遂げなかつたのは、魔や靈に絡んだ民譚だけではない。神々すら屡鶏の時をつくる声の為に、失敗した事を伝えてゐる。尊貴な神にすら、祭りの中心行事は、夜半鶏鳴以前に完へる事になつて居る。わが国の神々の属性にも存外古い種を残してゐるので、太陽神と信じて来た至上神の祭りにすら、暁には神上げをしなければならなかつた。古今集大歌所の部と、神楽歌とに見えた^{ヒルメノ}昼目歌を見れば、祭りの暁の気持ちは流れこむ様に、私どもの胸に来る。昔になるほど、神に恐るべき要素が多く見えて、至上の神などは影を消して行く。土地の庶物の精霊及び力に能はぬ激しい動物などを神と観じるのも、進んだ状態で、記録から考へ合せて見ると、其以前の髣髴さへ浮んで来るのである。其が果して、此日本の国土の上であつた事か、或は其以前の祖先が居た土地であつた事を疑はねばならぬ程の古い時代の印象が、今日の私どもの古代研究の上に、ほのかながら姿を顕して来る事は、さうした生活をした祖先に恥ぢを感じるよりも、堪へられぬ懐しさを覚えるのである。庶物の精霊に「媚び仕へ」をした時代に、私どもの祖先の生活に段々力を持つて来、至上の神に至る段階になつた神と、神の国との話をせなければならなくなつた。

くどいまでに、琉球の例をとつて来たのは、此話をすらりと通す為である。生物・無生物が、些^{すこ}しの好意もなしに、人居を廻つて居る事を、絶えず意識に持った祖先

の生活を考へて見ればよい。古風土記には、いづれもさう言ふ活き物としての自然と闘うた暮し方の、後々まで続いてゐた事を示す幾多の話を書きとめてゐる。記録に載つて、私どもに最遠い「古代」を示す祖先たちは、海岸から遠ざかる事を避けた村人であつたと思はれる。山地に村を構へた人々の上は、今語る古代には、まだ現れなかつたのである。記録の年立に随ふなら、神武以前の物語をする事になる。

八 まれびとのおとづれ

祖先の使ひ遣した語で、私どもの胸にもまだある感觸を失はないのは「まれびと」といふ語である。「まらうど」と言ふ形をとつて後、昔の韻を失うて了うた事と思はれる。まれびとの最初の意義は、神であつたらしい。時を定めて来り臨む神である。大空から、海のあなたから、或村に限つて、富みと齡と其他若干の幸福とを齎して来るものと、村人たちの信じてゐた神の事なのである。此神は宗教的の空想には止らなかつた。現実には、古代の村人は、此まれびとの来つて、屋の戸を押オウぶるおとづれを聞いた。音を立てると言ふ用語例のおとづるなる動詞が、訪問の意義を持つ様になつたのは、本義「音を立てる」が戸の音にばかり偏倚したからの事で、神の来臨を示すほとくと叩く音から来た語と思ふ。まれびとと言へばおとづれを思

ふ様になつて、意義分化をしたものであらう。戸を叩く事に就て、根深い信仰と聯想とを、未だに持つてゐる民間伝承から推して言はれる事である。宮廷生活に於てさへ、神來臨して門におとづれ、主上の日常起居の殿舎を祓へてまはつた風は、後世まで残つてゐた。平安朝の大殿祭は此である。

夜の明け方に、中臣・^{ナカトミ}齋部^{イムベ}の官人二人、人数引き連れて陰明門におとづれ、御巫^{ミカムコ}（宮廷の巫女）どもを随へて、殿内を廻るのであつた。かうした風が、一般民間にも常に行はれてゐたのであるが、事があまり刺戟のない程きまりきつた行事になつてゐたのと、原意の迫り難くなつた為に、伝はる事少く、伝へても其遺風とは知りかねる様になつて了うてゐたのである。此よりも古い民間の為來り^{しきた}では、万葉の東歌と^{アヅマウタ}、常陸風土記から察せられる東国風である。新嘗の夜は、農作を守つた神を家々に迎へる為、家人はすつかり出払うて、唯一人その家々の処女か、主婦かゞ留つて、神のお世話をした様である。此神は、古くは田畠の神ではなく、春のはじめに村を訪れて、一年間の予祝をして行つた神だつたらしい。

此まればとなる神たちは、私どもの祖先の、海岸を逐うて移つた時代から持ち越して、後には天上から來臨すると考へ、更に地上のある地域からも來る事と思ふ様に変つて來た。古い形では、海のあなたの国から初春毎に渡り來て、村の家々に一年中の心躍る様な予言^{カネゴト}を与へて去つた。此まればとの属性が次第に向上しては、天上

の至上神を生み出す事になり、従つてまれびとの国を、高天原に考へる様になつたのだと思ふ。而も一方まれびとの内容が分岐して、海からし、高天原からする者でなくとも、地上に属する神たちをも含める様になつて、来り臨むまれびとの数は殖え、度数は頻繁になつた様である。私の話はまれびとと「常世の国」との關係を説かねばならなくなつた。

九 常世の国

常世の国は、記録の上の普通の用語例は、光明的な富みと齡との国であつた。奈良朝以前から既に信仰内容を失うて、段々實在の国の事として、我國の内に、此を推定して誇る風が出来て来た様である。常陸風土記に、自ら其国を常世の国だとしたのは、其一例である。人麻呂の作と推測される「藤原ノ宮の役ノ民の歌」を見ても「我が国は常世にならむ」と言うてゐるのは、藤原の都の頃既に、常世を現実の国と考へてゐたからである。此等から見ると、海外に常世の国を求める考へ方は古代の思想から当然来る自然なものである。出石イツシびとの祖先の一人たるたちまもりが「時じくの香の木実カグコノミ」を採りに行つたと伝へる常世の国は、大体南方支那に故土を持つた人々の記憶の復活したものと見る事が出来る。此史実と思はれてゐる事柄にも、若

干民譚の匂ひがある。垂仁天皇の命で出向いた処、還つて見れば、待ち歎ばれるはずの天子崩御の後であつたと言ふ。理に於て不都合な点は見えぬが、常世の国なる他界と、我々の住む国との間に、時間の基準が違つてゐると言ふ民譚の、世界的類型を含んでゐる事を示してゐる。浦島子の行つたのも、やはり常世の国であつた。此物語では「家ゆ出で、三年のほどに、垣も無く家失せめやも（万葉巻九）」と自失したまでに、彼土と此国との時間の物さしが違つてゐた。浦島の話は、更に一つ前の飛鳥の都の頃に既に纏つて居たものらしいが、早くもわたつみの宮とここよの国とを一つにしてゐる。海底と海のあなたとに相違を考へなくなつた事は、前にも述べた通りである。

常世の国を理想化するに到つたのは、藤原の都頃からの事である。道教信者の空想した仙山は、不死常成の楽土であつた。其上帰化人の支那から持ち越した通俗道教では、仙境を恋愛の理想国とするものが多かつた。我國のとこよにも恋愛の結びついて居るのは、浦島の外に、ほをりの命の神話がある。此は疑ひなく、海中にある国として居る。唯浦島と變つて居る点は、時間觀念が彼此両土に相違のない事である。此海中の地は、わたつみの国と謂はれてゐる。此神話にも、富みと恋との常世の要素が十分にはひつて來てゐる。富みの豊かな側では、古代人の憧れがほのめいてゐる。海驢ミナウの皮畳を重ね敷いた宮殿に居て、歡樂の限りを味ひながら、大き吐息ナゲキ

一つしたと言ふのは、万葉歌人に言はせれば、浦島同様「鈍^{オソ}や。此君」と羨み嗤^をひをするであらう。ほをりの命の還りしなに、わたつみの神の釣り^ツ鉤^{バリ}を手渡すとて訓へた呪言は「此^{ハリ}鉤^{ス、チ}や、呆^{オボチ}鉤^{マヂチ}・噪^{ス、チ}鉤^{マヂチ}・貧^{ウルチ}鉤^{ウルチ}・迂^{ウルチ}鉤^{ウルチ}」と言ふのであつた。此鉤を受けとつた者は、これ／＼の不幸を釣上げると呪ふのである。其上に水を自在に満干させる如意珠を贈つて居るのは、農村としての経験から出てゐるので、富みの第一の要件を握る事になるのである。貧窮を与へる事の出来る神の居る土地は、とりも直さず、富みについても、如意の国土であつた訣である。

とこよと言ふ語が常に好ましい内容を持つてゐるに拘らず、唯一つ違つた例は皇極天皇紀にある。秦^{ハタ}河勝^{カハカツ}が世人から謳はれた「神とも神と聞え来る常世の神」を懲罰した其事件の本体なる常世神は、長さ四寸程の緑色で、黒い斑点のあつた虫だつたとある。橘^{ホソキ}の樹や蔓椒^{ホソキ}に寄生したものを取つて祀つたのである。「新しき富み入り来れり」と呼んで、家々に此常世神を取つて清座に置き、歌ひ舞うたと言ふ。巫覡の託言に「常世神を祭らば、貧人は富みを致し、老人は少^{ワカ}きに還らむ」とあつた。かうした邪信と見るべきものだが、根本の考へは、やはり變つて居ない。常世並びに常世から来る神の内容を明らかに見せてゐる。

とこよと言ふ語は、どう言ふ用語例と歴史とを持つてゐるか。とこは絶対・恒常或は不変の意である。「よ」の意義は、幾度かの変化を経て、悉く其過程を含んで来た為に「とこよ」の内容が、随つて極めて複雑なものとなつたのである。「よ」と言ふ語の古い意義は、米或は穀物を斥サしたものである。後には、米の稔りを表す様になつた。「とし」と言ふ語が、米穀物の義から出て、年を表すことになつたと見る方が正しいと同じく、此と同義語の「よ」が、齡・世など言ふ義を分化したものと見られる。更に万葉以後或は「性欲」「性關係」と言ふ義を持つたものがある。此は別系統の語かも知れぬが、常世の恋愛・性欲方面の浄土なる考へに脈絡がある様だからあげておく。

とこよを齡の長い義に用ゐた例は沢山にある。「とこよ」と言ふ語は、古くは長寿者を直に言ふ事になつてゐる。だが、長寿トコヨの国の義から出たと説くのは逆である。「とこよ」の義には、まだ前の形があるのである。「常世の国に住みけらし」と万葉人が老いの見えぬ女の美しさを讃へたのは、長寿の国の考への外に「恋愛の国に居たから」と言ふ考へ方も含まれてゐる様である。

とこよの第一義は、遙かに後までも忘れられずにゐた。奈良盛時の大伴坂上郎女イラツメが、別れを惜しむ娘を諭して「常夜にもわが行かなくに」と言つたのは、海のあなたを

意味したものとも取れるが、多少さうした匂ひをも兼ねて、其原義をはつきり見せたのである。宣長も、冥土・黄泉などの意にとつて、常闇トコヤミの国の義としてゐる。常闇は時間について言ふ絶対観でなく、物処について言ふもので、絶対の暗黒と言ふ事である。此意味に古くから口馴れた成語と思はれるものに「常夜行トコヨク」と言ふがある。かうした「ゆく」は継続の用語例に入るもので、絶対の闇の日夜が続く義である。

皇后（神功）南の方、紀伊の国に詣りまして、太子に日高に会ふ。……更に小竹シヌ宮に遷る。是時に適アタりて、昼暗きこと夜の如し。已に多くの日を経たり。時人常夜行トコヨクと言ふ。

と日本紀にあるのは、此暗さを表すのに、語部カタリベの口にくり返されたと思はれる、成語を思ひ合せて「此が昔語りの天窟戸の条に言ふ天照大神隠れて常夜行トコヨクと言うたあり様なのだ」と考へたものであらう。此常夜は、ある国土の名とは考へられて居なかつたやうに見えるが「とこよ」の第一義だけは、釈とける様である。併し尚考へて見ると、單純に「常夜の国に行つてゐる」やうなあり様と言ふ感じを表す語であつたかも知れない。さう思へば、古事記の「爾高天原皆暗カレハミく、葦原中つ国悉スデに闇し。此に因りて常夜行トコヨクく……」とあるとこよはなはだくも甚固定した物言ひで、或は古事記筆録当時既に、一種の死語として神聖感を持たれた為に、語部の物語りどほりに書いた

ものであらう。第一義としての常闇の国土なる「とこよ」が、祖先の考へにあつた事は想像してよい。

一一 死の島

宝船の話から導いた琉球宗教の浄土にらいかないが元、死の島であつたことを説いた。私どもの国土に移り住んだ祖先のにらいかないは、実はとこよのくにと言ふ語で表されてゐたのであつた。村々の死人は元より、あらゆる穢れの流し放たれる海上の島の名であつたのである。其恐しい島が、富みと齡乃至は恋の浄土としての常世とはなつた過程は、にらいかないの思想の展開が説明してくれて居る。海岸に村づくりした祖先の亡き数に入つた人々の霊は、皆生きて遙かな海中の島に唯稀にのみあるものとせられてゐたのである。さうして、兎孫の村をおとづれて、幸福の言を与へて去る。その来るや常世浪に乗りて寄り、去る時も亦、常世浪に揺られて帰るのである。

時に、天照大神、倭姫ノ命に誨へて曰く、是の神風の伊勢の国は、常世の浪の重浪シキヨ歸する国なり。傍国の美国カタクニ ウマシクニなり。是国に居らむと思ふ。（日本紀）

子らに恋ひ、朝戸を開き我が居れば、常世の浜の浪の音聞ゆ（丹後風土記逸文）

此等は、如何にも極樂東門に向ふと言ふ様な感じであるが、更に語の陰にある古い印象を窺ふと、神の徂徠の船路を思はせるものがある。すくなひこなの神は此浪に揺られて、蘿摩カヰミの木の皮の船に乗つて、常世の国から流れ寄つた小人ヒキウドの神であつた。さうして去る時も粟島ガサの粟稗カヰミに上つて稗に弾かれて常世に渡つたと言ふ。最古いものと言はれる宝船の画に「かゞみのふね」と書いてあるのは、此船がすくなひこなの命の乗り物なることを示したもので、学者の入れ智恵の疑はれる点である。唯すくなひこなの古ごとを忘れて後も、蘿摩カヰミの皮に嫌ふべきものを載せて海に棄てた風習があつたものとすれば、蚤の船の類のものとして其古さが加はる訣なのである。とこよの国と根の国とが、一つと見え、又二つとも思はれる様になつたのは、とこよが理想化せられて、死の島と言ふ側は、根の国で表される事になつて了つた後の事である。而も、とこよは海上の島、或は国の名となり、根の国は海底の国ときまつたのである。

まれびとの来る島として、老いず死なぬ霊の国として、とこよは常夜ではなくなつて来た。恰あたかもよし、同音異義の「よ」に富み（穀物）又は齡の意義があつた。聯想が次第に此方に移つて、事実と語と相俟つて、遂に動かされぬ富みと齡の浄土となつた事であつた。

琉球の宗教

一 はしがき

タイチユウダイトコ

袋中大徳以来の慣用によつて、琉球神道の名で、話を進めて行かうと思ふ。それ程、内地人の心に親しく享け入れる事が出来、亦事実に於ても、内地の神道の一つの分派、或は寧ろ、其巫女教時代の倂を、今に保存してゐるものと見る方が、適當な位である。其くらゐ、内地の古神道と、殆ど一紙の隔てより近い位に近い琉球神道は、組織立つた巫女教の姿を、現に保つてゐる。

而も琉球は、今は既に、内地の神道を習合しようとしてゐる過渡期と見るべきであらう。沖縄本島の中には、村内の御嶽を、内地の神社のやうに手入れして、鳥居を建てたのも、二三ある。よりあけ森の神・まうさてさく・もい御威部オンイベに、乃木大將

夫婦の写真を合祀したのが一例である。

国頭の大宜味村オホギミの青年団の発会式に、雀の迷ひ込んだのを、此会の隆んになる瑞祥クニガミだ、と喜び合つたのは、近年の事である。此は、内地風の考へ方に化せられたので、老人仲間では、今でも、鳥の室に入ること忌んでゐる。其穢れに会ふと、一家浜下ハマウりをして、禊いだものである。併しながら、宗教の上の事大の心持は、此島人が昔から持つてゐた、統一の原理でもあつた。甚しい小異を含みながら、大同の実を挙げて、琉球神道が、北は奄美アマミの道の島々から、南は宮古、八重山の先島サキジマ々まで行き

亘つてゐる。

二 遙拝所——おとほし

琉球の神道の根本の觀念は、遙拝と言ふところにある。至上人の居る樂土を遙拝する思想が、人に移り香炉に移つて、今も行はれて居る。

御嶽^{オタケ}拝所^{ヲガン}は其出発点に於て、やはり遙拝の思想から出てゐる事が考へられる。海岸或は、島の村々では、其村から離れた海上の小島をば、神の居る処として遙拝する。最有名なのは、島尻^{シマジリ}に於ける久高島^{クダカ}、国頭^{クニガミ}に於ける今帰仁^{ナキジン}のおとほしであるが、此類は、数へきれない程ある。私は此形が、おとほしの最古いものであらうと考へる。多くの御嶽^{オタケ}は、其意味で、天に対する遙拝所であつた。天に樂土を考へる事が第二次である事は「樂土」^{クダ}の条りで述べよう。人をおとほしするのには、今一つの別の原因が含まれて居る様である。古代に於ける遊離神靈の附著を信じた習慣が一転して、ある人格を透して神靈を拝すると言ふ考へを生んだ様である。近代に於て、巫女を拝する琉球の風習は、神々のものと考へたからでもなく、巫女に附著した神靈を拝むものでもなく、巫女を媒介として神を觀じて居るものゝやうである。琉球神道に於て、香炉が利用せられたのは、何時からの事かは知られない。けれど

も、香炉を以て神の存在を示すものと考へ出してからは、元來あつたおとほしの信仰が、自在に行はれる様になつた。女の旅行者或は、他國に移住する者は、必香炉を分けて携へて行く。而も、其香炉自体を拝むのでなく、香炉を通じて、郷家の神を遙拝するものと考へる事だけは、今に於ても明らかである。また、旅行者の為に香炉を据ゑて、其香炉を距て、其人の靈魂を拝む事すらある。だから、村全体として、其移住以前の本郷の神を拝む為の御嶽^{オタケ}拝所を造る事も、不思議ではない。例へば、寄百姓で成立つて居る八重山の島では、小浜島から来た宮良^{メイラ}の村の中に、小浜おほん^{ハテルマ}と称する、御嶽^{オタケ}類似の拝所をおとほしとして居り、白保^{スサブ}の村の中では、その本貫波照間島^{ハテルマ}を遙拝する為に、波照間おほん^{ヨナクニ}を造つて居る。更に近くは、四箇^{シカ}の内に移住して来た与那国島^{ヨナクニ}の出稼人は、小さな与那国おほん^{ヨナクニ}を設けて居る。

此様におとほしの思想が、様々な信仰様式を生み出したと共に、在來の他の信仰と結合して、別種の様式を作り出して居る所もあるが、畢竟、次に言はうとする樂土を近い海上の島とした所から出て、信仰組織が大きくなり、神の性格が向上すると共に、天を遙拝する為の御嶽^{オタケ}拝所^{ヲガン}さへも出来て來たのである。だから、御嶽^{オタケ}は、遙拝所であると同時に、神の降臨地と言ふ姿を採る様になつたのである。

靈魂をひつくるめてまぶいと言ふ。まぶりの義である。即、人間守護の靈魂が外在して、多くの肉体に附著して居るものと見るのである。かうした考へから出た靈魂は多く、肉体と不離不即の關係にあつて、自由に遊離脱却するものと考へられて居る。だから人の死んだ時にも、肉靈を放つまぶいわかしと言ふ巫術が行はれる。又、驚いた時には、魂を遺失するものと考へて、其を又、身体にとりこむ作法として、まぶいこめすら行はれて居る。

大体に於て、まぶいの意義は、二通りになつて居る。即、生活の根本力をなすもの、仮りに名付くれば、精魂とも言ふべきものと、崇^{タク}りをなす側から見たもの、即、いちまぶい（生靈）としにまぶい（死靈）とである。近世の日本に於ては、学問風に考へた場合には、精魂としての魂を考へることもあるが、多くは、死靈・生靈の用語例に入つて来る。

けれども古代には、明らかに精靈の守護を考へたので、甚しいのは、靈魂の為事に分科があるものとした、大国主の三靈の様なものすらある。

但、琉球のまぶいは、魂とは別のものと考へられて居る。魂は、才能・伎倆などを現すもので、鈍根な人を、ぶたましぬむうんと言ふのは、魂なしの者、即、働きのない人間と言ふ事になつて居る。又、たまと言ふ語^{ことは}を、人魂或は庶物の精靈に使用

する例は、恐らく日本内地から輸入したもので、古くは無かつたものと思ふ。強ひて日琉に通ずる、たまの根本義を考へると、一種の火光を伴ふものと言ふ義があるやうである。

精霊の点す火の浮遊する事を、たまがり || たまあがりと言ふのは、火光を以て、精霊の発動を知るとした信仰のなごりで、その光其自らが、たまと言はれた日琉同言の語なのであらう。だからもとは、まぶいは守護霊魂が精霊の火を現したのが、次第に変化して、靈魂そのものまでも、たまと言ふ日本語であらはず事になつたのであらう。そして、魂が火光を有つと言ふ考へを作る様になつたと思はれるのである。此守護霊を、琉球の古語に、すぢ・せぢ・しぢなど言うたらしい。近代に於ては、すぢ或は、すぢやあはは、人間の意味である。其義を転じて、祖先の意にも用ゐてゐる。普通の論理から言へば、すぢゆん即、生れるの語根、すぢから生れるものゝ義で、すぢやあが人間の意に用ゐられる様になつたのだ、と言ふことが出来よう。然しながら、更に違つた方面から考へれば、すぢが活動を始めるのは、人間の生れることになるのだから、すぢを語根として出来たすぢゆんが、誕生の動詞になつたとも見られよう。其点から見ると、すぢゆんは、生るの同義語であるに拘らず、多くは、若返る・蘇生するなどに近い気分を有つて居るのは、語根にさうした意味のあるものと思はれる。後に言ふ、聞得大君御殿の神の一なる、おすぢの御前は、唯、神と言

ふだけの意味で、精しくは、金のみおすぢ即、金の神、或は米の神、或は樂土（かない）の神と言ふ位の意味に過ぎない。而も其もとは、靈魂或は、精靈と言ふ位の処から出て居るのであらう。琉球国諸事由来記其他を見ても、すぢ・せぢ・ますぢなどを、接尾語とした神語がある。柳田国男先生は、此すぢをもつて、我国の古語、稜威^{イツ}と一つものとして、まな信仰の一樣式と見て居られる。

とにかく、近代の信仰では、すべてが神の觀念に翻譯せられて、抽象的な守護靈を考へる事が、出来なくなつて居る。けれども、長く引續いて居る神人礼拝の形式を溯つて見ると、さうした守護靈の考へられて居た事は、明らかである。

沖繩に於ては、妹を^{オナリ}がみ・^ノ巫女をがみ・^{オヤ}親をがみ・^{オメケリ}男をがみ等の形を残して居る。

おもしろさうし卷二十二、てがねまるふしに、

きこゑ大きみが

おぼつ、せぢ、おるちへ

あんじ、おそいよみまぶて

と言ふ歌がある。此意味は

名にひゞく天子がことを言はむ。

樂土なるせぢをおろして、

大君主をみまもりてあらむ。

と言ふ位の意味である。此を見ても、せぢが神でなく、守護靈であることは、考へられる。又、くわいにやの例として、伊波普猷氏が引かれた、久高島クダカのものには、かういふものがある。

にらいどに、おしよけて

かないどに、おしよけて

のろがすぢ、せんどう、しやうれ

主がすぢ、せんどう、しやうれ

きみがおすぢ、みおんつかひ、をがま

しゆうがおすぢ、みおんつかひ、をがま

此意味は、

楽土への渡りどに、大船おしうけてあれば、

此船に祈る巫女のすぢよ、せんどう、しませ。

天子のすぢよ、船頭しませ。

われはかくして、女君のおすぢを、をがみ迎へむ。

天子のおすぢを、をがみ迎へむ。

と言ふ意味であらうが、此は、巫女を拝み、君主を拝む事に因つて、それ〴〵のすぢを拝む事になるので、古くから、此すぢと、すぢのつく人との間に、区別が著しく

は立つて居らないのである。畢竟、我国古代の、あきつかみと言ふ語も、此すぢを有つ天子を、すぢ自身とも観じたのである。即、主がおすぢと同じことになる。但あきつかみに於ては、其すぢが、神に飜訳せらるゝほどに、日本の靈魂信仰が、夙に變化して居つたことを示して居る。

四 樂土

琉球神道で、浄土としてゐるのは、海の彼方の樂土、儀来河内ギライカナイである。さうして、其処の主宰神の名は、あがるいの大神オホヌシといふ。善繩大屋子ヨクツナウフヤコ、海亀に噛まれて死んだ後、空に声あつて、ぎらいかないに往つた由、神託があつた。而も、大屋子ウフヤコの亡骸は屍解してゐたのである。天国同時に、海のあなたといふ暗示が此話にある様である。（国学院大学郷土研究会での柳田先生の話）

昔の書物や伝承などから、樂土は、神と選ばれた人々が住む所とせられたやうである。六月の麦ノギの芒が出る頃、蚤の群が麦の穂に乗つて儀来河内ギライカナイからやつて来ると考へられてゐる。此は、琉球地方では蚤の害が甚しい為、其が出て来るのを恐れるからである。儀来河内は、善い所であると同時に悪い所、即、樂土と地獄と一つ場所であると考へ、神鬼共存を信じたのである。

儀来は多く、にらい・にらや・にれえ・ねらやなど発音せられ、稀には、ぎらい・けらいなど言はれてゐる。河内は、かない・かなや・かねやと書く事がある。国頭^{クニガミ}地方ではまだ、儀来^{ギライ}に海の意味のあることを忘れずにゐる。謝名城^{ジナグスク}（大宜味村^{オホギミ}）の^{ウンジャミ}海神祭のおもろには「ねらやじゆ〔潮〕満^サすい、みなと〔湊〕じゆ満^{ミチ}ゆい……」とあつて、沖あひの事を斥^さすらしい。那覇から海上三十海里にある慶良間群島^{ケラマ}も洋中遙かな島の意らしく思はれる。かないは、沖に對する辺で、浜の事ではなからうか。かな・かねで海浜を表す例が多いから。つまりは、沖から・辺からと言ふ対句が、一語と考へられて、神の在^{いま}す遙かな樂土と言ふ事になつたのであるまいか。さうして其儀来^{ギライ}河内^{カナヘ}から、神が時を定めて渡つて来る、と考へてゐる。其場合、其神の名をにれえ神がなしと称へてゐる。

先島では、にいるかないを地の底と考へてゐる。にいるに、二色を宛てゝゐる。毎年六七月の頃、のろの定めた干支の日、にいるかないから二色人^{ニイルビト}が出て来ると言ふ信仰が、八重山を中心として小浜・新城・古見の三島に行はれてゐる。石垣島^{イシガキ}の宮良村^{メイラ}には、なびんづうと言ふ洞穴があつて、祭りの日には、此穴から二色人^{ニイルビト}が現れて来ると言はれてゐる。

此祭りは、少年を成年とする儀式で、昔は二色人^{ニイルビト}が少年に對つて色々の難題を吹きかけたり、踊らしたりしたといふ。にいる^{むか}びとは、それ〴〵赤と黒との装束をして

ゐたので、二色人と言つたのだと言ふが、他の島では一定した色はない。今は二色人を奈落人と考へてゐる。沖繩の言葉は、日本語と同じく、語部に伝誦せられた神語・叙事詩から出たものが多い。だから、対句になつてゐる儀来河内ギライカナヘも其例の一つと見てよい。

沖繩本島から北の鹿児島県に属する道の島々並びに、伊平屋島イヘヤに亘つては、其浄土を、なるこ国・てるこ国と言つてゐる。其処から来る神の名を、なるこ神・てるこ神（又、ちりこ神）と言ふ。なるこは勿論、にらい系統の語であらう。此伊平屋島は南北の島々の伝承を一つに集めてゐる様に見える場所で、沖繩本島近辺と同じく、にらいかないを信じ、にらい神・かないの君真者キムマムシの名を言ふと共に、なるこ神・てるこ神を言ふ。其ばかりか、まやの神・いちき神といふ名称をさへ、右の海を渡つて来る神に、命ナツけてゐる。

まやの神は、石垣島で六月の頃行ふ穂利フツリの祭りの日に、ともまやの神を連れて家々を祝福して歩く神である。此神には勿論、村の青年が仮装するのであるが、村人は、神である事を信じてゐる。手四箇では盆の四日間にあんがまあが来る。もとは芭蕉の葉で面を裹つつんでゐたが、今は許されなくなつて薄布を以てする。また、老人の神うしゆめい（おしゆまい）・老婆の神あつばあに連れられて来る亡者の群もある。此等は皆、同一系統のもので、後生グシヨから来ると言ふ。後生は、地方に依つては墓の意

味に用ゐられてゐる。まやの神は、何処から来るか、訣らない。まやには猫の義があるが、此処ではそれではないらしく、土地の名であらう。此信仰は台湾に亘つて、阿里山蕃族が、ばくくわかあ山或はばくくやまから出て、分れて一つはまやの国へ行つたと言ふ伝説があるから、琉球の南方でも、恐らくまやを樂土と観じてゐたのであらう。

なるこ・てるこは、北方即道の島風であり、まや・いちきは南方、先島風の呼び名である。而も更に驚くのは、やはり右の渡り神を、場合によつては、あまみ神とも言うてゐる事である。あまみは、言ふまでもなく、琉球の諸冉二尊とも言ふべきあまみきよ・しねりきよの名から来てゐるのである。あまみきよ・しねりきよは、沖縄本島の東海岸、久高・知念・玉城辺に、来りよつたと言ふ事になつてゐるが、其名はやはり、浄土を負うてゐるものと見られる。ぎよ・きよう・きゆうなどは、人から出た神の接尾語で、あまみ・しねりが神の国土の名である。其を實在の島に求めて、奄美大島の名称を生んだものであらう。しねりに、儀来（ぎらい・じらい）との關係が見えるばかりか、あまみのあまには、儀来同様、海なる義が窺はれるのである。決して合理的な解釈を下す事は出来ない。北方、奄美大島から来た種族が、沖縄の開闢をなしたと考へるのは、神話から孕んだ古人の歴史観を、其儘に襲うた態度である。あまみ・しねりは、やはりにらい・かない、なるこ・てるこ同様、信仰の

上の理想国に過ぎないのであらう。まや・いちきと言ふ語も、同音聯想は違つた説明をも導く様であるが、やはり南方での、儀来河内ギライカナイなのであらう。楽土の主神の名のあがるいは、東方アガリと言ふ意を含んでゐる。東海の中に、楽土を觀じた沖繩本島の人の心持ちが見える。

此外に尚一つ、天国の名として、おぼつかぐらと言ふのがあつた様である。混効驗集には「天上の事を言ふ。いづれも首里王府神歌御双紙に見ゆ」とある。天帝（太陽神）の居る天城で、あまみきよ・しねりきよも其処から来たものである。併し、此も「……雨欲しやに、水欲しやに、おぼつ通ちへ、かぐら通ちへ、にるやせぢ、かなやせぢ、まきよにあがて、くたにあがて……」などあるのを見ると、此語のなりたちも、大体は想像がつく。

屍解して昇天する話は、限りなくある。此は選ばれた人ばかりが、儀来河内ギライカナイに入るとせられた考へから出たのである。善繩大屋子ヨクツナウフヤコの様なのもあるが、大抵は神人の上にある事なのである。のろに限つて、洗骨せぬ地方もあり、洗骨しても多くは、家族と同列に骨甕を列べないのを原則としてゐるのは、屍解昇天する人と然らざる者とを区別したので、若し此に反くと、神人昇天出来ぬ為に、祟る事があると考へられてゐたのであらう。此事は我内地の文献にも、同様の例を留めてゐる。

五 神々

琉球の神々を、天神と海神とに分つ。此等に関した文書は、琉球神道記の他に、球陽がある。球陽を漢訳したものが、中山世鑑である。

琉球の王室で祀つた神を、君真者と言ふ。真者とは、尊者の称呼である。此を正しい文法にすると、真者君と言ふことである。琉球の神々と、内地の神々との最甚しい差異点は、琉球の神々は、時々出現することである。此出現を、新降（あらふり）と言ふ。球陽の説では、君真者は、天神と海神との二つで、色々の神々を、此二つに分類して居る。此神々は、年に一度出現する神もあれば、三十年に一度出現する神もあり、一年の間に度々出現する神もある。其中で、最著しい神は、与那原のみおやだいら（御公事）の神である（中山世鑑）。この神は、琉球の王廟の中に祭祀する。其祭祀する者は、此国第一位の女神官である。天子の代の替る毎に、聞得大君が出来る。首里より一里程海岸の与那原に聞得大君が行く時に、与那原のみおやだいらの神が現れる。みおやだいらは、其神に奉仕するのであつて、其祭祀に奉仕する時は、此を神と認めて儀礼を行ふのである。

毎年、夏の盛りに出現する神を、きみてすりと言ふ。此神は、仕官を司る神で、沖縄本島の北方にある辺土（ふいど）に出現する。此神の出現する時は此御嶽に神の

笠が降り、其附近の今帰仁にも笠が降りる。此笠をらんさんと言つてゐる。此は、天蓋の如きもので、其を樹てると、神その蔭に現ると信じて居る。此らんさんの天降（あふり又はあほり）の時に言ふ言葉を、おもろと言ふ。柳田先生は、あふりとおもろと、同一であらうと説明されて居る。此おもろが、朝廷に伝はり、地方にも自然的に伝播する。即、地方の神官の家には、代々伝へられて、保存せられてゐた。此を考へて見ると、太陽信仰の存する処には、笠はつきものなのである。琉球の大切な神を、おちだがなしと言ひ、ちだと略称して居る。台湾には、みさちだと言ふ太陽神がある。笠の觀念は、月が暈を着ると言ふ信仰によるものと、尊い神に直接あたらぬ様にすると言ふ、二つの信仰が、合したものであるらしい。

琉球の女官・后・下々の女官・神職に到るまでの事柄は、女官御双紙に載つて居る。神職の名前の中で、今帰仁の神職に、あふりあえと称して居る者がある。又一地方に、さすかさのあじと言ふ者がある。あじは按司（朝臣）であると言ふ。あふりはおらんさんの事で、さすかさも、翳し蔽ふ笠の事だと言ふ説がある。笠が最後に王城の庭に樹ち、王始め群臣の集つて見て居る前で、おらんさんが、三十余り立つて踊る。即、人間が神の姿を装うて居るのだが、其間は、すべての人間は、其仮装者に神格を認め、仮装者自身も、其間は神であると言ふ信念を有つて行動するのである。島尻郡の知念には、昔、うふぢちう（大神宮）と言ふ人があつた。ちうとは、寧丸

の義で、うふぢは大の義である。此人の子が、また、大豪傑であつた。うふぢちうの死後棺の蓋を取つて見ると、屍体は失くなつて居て、柴の葉が残つて居た。此は、昇天したのだと言つて居る。此人は、琉球神道記によると、實在の人物ではなく、海神であると思えて居る。此海神は、大きな辜丸を有つて居て、肩に担いで歩く。此頃では、国頭郡の方へ行つて居ると言ふ。どう言ふ訣か、解説に苦しむ事柄である。此海神の子孫が、現在字をなして残つて居る。

正式に首里王朝で認めて居る神の中に、変な神がある。其神の根本は、天から来る神と、海から来る神とに分つが、先島^{サキジマ}辺りは、此分け方は、行はれて居ない。此分け方は、民間信仰に基礎を置いたものであるが、島々の見方によると、多少の相違がある。琉球では、太陽神の他に、自然崇拜そのまゝの形を残して居る。それ故恐しい場所、ふるめかしい場所、由緒ある場所は、必、御嶽^{オタケ}になつて居る。自分の祖先でも、七代目には必神になる。中山世鑑は、七世生神と書いてゐる。此は、死後七代目にして神となると言ふことである。以前には、人が死ぬと、屍体を、大きな洞窟の中へ投げこんで、其洞窟の口を石で固め、石の間を塗りこんだものであるが、此習はしが次第に変化して、墓を堅固に立派にするやうになつた為に、墓を造つて財産を失ふ人が多くなつた。七代経つと、其洞の中へは屍を入れないで、神墓（くりばか）と称し、他の場所へ、新墓所を設ける。神墓は^{クリバカ}拝所となる。此拝所ををが

んと言ふ。時代を経るに従つて、他の人々も拝する様になる。此拝所が、恐しい場所になつて来る。拝所を時々発掘すると、白骨が出て来る。此を、骨霊と言ふ。

琉球神道の上に見える神々は、現にまだ万有神である。恐しいはぶは、山の神或は、山の口（蝮か）として、畏敬せられ、海亀・儒艮（ざんⅡ人魚）も、尚神としての素質は、明らかに持つてゐる。地物・庶物に皆、霊があるとせられ、今も島々では、新しい神誕生が、時々にある。

而も其中、最大切に考へられてゐるのは、井の神・家の神・五穀の神・太陽神・御嶽の神・骨霊などである。大体に於て、石を以て神々の象徴と見る風があつて、道の島では、霊石に、いびがなし〔神様〕といふ風な敬称を与へてゐる処もある。又一般に、霊石をびじゅるといふのも「いび」を語根にしてゐるので、琉球神道では、石に神性を感じる事が深く、生き物の石に化した神体が、沢山ある。井の神として、井の上に祀られてゐるものは、常に変つた形の鐘乳石である。此をもびじゅると言うてゐる。ある人の説に、びじゅるは海神だとあるが、疑はしい。家の神の代表となつてゐるのは、火の神である。此亦、三個の石を以て象徴せられて、一列か鼎足形かに据ゑられてゐる。巫女の家や旧家には、おもな座敷に、片隅の故らに炉の形に拵へた漆喰塗りの場処に置く。普通の家では、竈の後の壁に、三本石を列べて、其頭に塩・米などの盛つてあるのを見かける。火の神の祭壇は、炉であつて、而も

家全体を護るものと考へられてゐるのである。家があれば、火の神のない事はなく、どうかすれば、神社類似の建造物の主神が皆、火の神である様に見える。巫女の家なる祝女殿内、一族の本家なる根所の殿、拜所になつてゐる殿、祭場ともいふべき神あしやげ、皆火の神のない処はない。併し恐らくは、火の神の為に、建て物を構へたのは一つもなく、建て物あつて後に、火の神を祀る事になつたので、某々の家の宅つ神、と考へて来たのに違ひない。

火の神と言ふ名は、高級巫女の住んでゐる神社類似の家、即、チファイデンオドン 聞得大君御殿・三平等の「大阿母しられ」の殿内では、お火鉢の御前と言ふ事になつて居た。

シヤウ 尚王家の宗廟とも言ふべき聞得大君御殿並びに、旧王城正殿百浦添の祭神は、等しく御日・御月の御前・御火鉢の御前（由来記）であるが、女官御双紙などによると、御すぢの御前・御火鉢の御前・金的美御すぢの御前の三体、と言ふ事になつて居る。伊波普猷氏は、御すぢの御前を祖先の霊、御火鉢の御前を火の神、金的美御すぢを金属の神と説いて居られる。前二者は疑ひもないが、金的美御すぢは、日月星辰を鑄出した金物の事かと思はれる節「荻野仲三郎氏講演から得た暗示」がある。併し語どほりに解すると、かねは、おもろ・おたかべの類に、穀物の堅実を祝福する常套語で、又かねの実ともいふ。みおすぢの「み」が「実」か「御」かは判然せぬが、いづれにしても、穀物の神と見るべきであらう。或は、由来記を信じれば、月神が

穀物の神とせられてゐる例は、各国に例のあること故、御月オツキの御前オマヘに宛てゝ考へることが出来さうである。

御すぢの御前オチダは、琉球最初の陰陽神たるあまみきよ・しねりきよの親神なる太陽神即、御日オチダの御前オマヘを、祖先神と見たのだと解釈せられよう。琉球神道の主神は、御日オチダの御前オマヘで、やはり太陽崇拜が基礎になつてゐる。国王を、天加那志チダカナシ（又は、おちだがなし、首里ちだがなし）と言ふのも、王者を太陽神の化現即、内地の古語で言へば、日のみ子と見たのであるらしい。

祖先崇拜の盛んな事、其を以て、国粹第一と誇つてゐる内地の人々も、及ばぬ程である。旧八月から九月にかけて、一戸から一人づゝ、一門中一かたまりになつて遠い先祖の墓や、一族に由緒ある土地・根所、其外の名所・故跡を巡拝して廻る神拝みと言ふ事をする。首里・那覇辺から、国頭クニガミの端まで出かける家すらある。単にこれだけで、醇化せられた祖先崇拜と言ふ事は出来ない。常に其背後には、墓に対する恐怖と、死靈に対する諂コブび仕への心持ちが見えてゐる。

六 神地

琉球神道では、神の此土に来るのは、海からと、大空からとである。勿論厳密に言

へば、判然たる区別はなくなるのであるが、ともかく此二様の考へはある様である。空から降ると見る場合を、あふり・あをり・あもりなど言ふ。皆天降り（アマモ）と一つ語原である。山や丘陵のある場合には、其に降るのが、古式の様だが、平地にも降る事は、間々ある。但、其場合は喬木によつて天降るものと見たらしい。蒲葵（クハ）（バ）（びら）の木が神聖視されるのは、多く此木にあふりがあると見たからである。蒲葵の木が、最神聖な地とせられてゐる御嶽（オタケ）の中心になり、又さなくともくば・こぼう・くぼうなど言ふ名を負うた御嶽の多いのは、此信仰から出たのである。

神影向の地と信じて、神人の祭りの時に出入（でいり）する外、一切普通の人殊に男子を嫌ふ場処（オタケ）が、御嶽である。神は時あつて、此処（リヤンサン）に涼傘を現じて、其下（リヤンサン）にあふるのである。

首里王朝の頃は、公式に涼傘（リヤンサン）の立つ御嶽と認められて居たものは、極つて居た。併し、間切（マギリ）々々の御嶽の神々も、涼傘（リヤンサン）を下してあふるのが、古風なのである。御嶽のある地を、普通森（モリ）といふ。「もり」は丘陵の事である。高地に神の降るのが原則である為の名に違ひない。其が、内地の杜（モリ）と同じ内容を持つ事になつたのである。

神は御嶽（オタケ）に常在するのではないが、神聖視する所から、いつでも在（イマ）す様に考へられもする。内地の杜（モリ）々々の神も、古くは社を持たなかつたに相違ない。三輪の如きは「三輪の殿戸」の歌を証拠として、社殿の存在した事を主張する人も出て来たが、あの歌だけでは、此までの説を崩すまでにはゆかぬ。杜（モリ）・神南備（カムナヒ）などは、社殿のないの

が本体で、社あるは、家^ヤつ神或は、梯立で昇り降りするほ^すくらの神から始まるのである。社ある神と、ない神とが、同時に存在したのは、事実である。社殿に齋^{いっ}かなかつた神は、恐らく御嶽と似た式で祀られてゐたものであらう。

処によつては、極めて稀に、御嶽の中に、小さな殿を作つてゐる処もある。此は必、祭儀の必要から出来たもので、神の在り処でないであらう。

御嶽は、神^{カミ}人の外は入れない地方と、女ならば出入を自由にしてあるところがある。女には、神人となる事の出来る資格を認めるからと思はれる。どの地方でも、男は絶対に禁止である。島尻の齋場御嶽でも、近年までは、女装を学ばねば這入れぬ事になつてゐた。

大きな御嶽^{オタケ}なら、其中に、別に歌舞^{アソビ}をする場処がある。久高の仲の御嶽^{オタケ}の如きが其である。併し多くは、其為に神あしやげがある。

神あしやげ多くは、神あさぎと言ふ。神あしあげの音転である。建て物の様式から出た名であらう。此建て物は、原則として、柱が多く、壁はなく、床を張らぬ事になつてゐる。天地根元宮造りの、掘^ホつ立ての合掌式の、地上に屋根^{トマ}簷の垂れたのから、一步進めたものであらう。古式^{マタギ}なのは、桁行^{ケタユキ}長く、梁間^{ハリマ}の短い三尺位の高さのもので、地に掘つ立てた数多い叉木^{マタギ}で、つき上げた形に支へられてゐる。つまり伏せ廬の足をあげたものであるからの名と思はれる。此式は国頭^{クニガミ}地方に多いが、外の

地方は、大抵屋根は瓦葺き、柱は厚さの薄い物に、^{ヌキ}緯を沢山貫いて、柱間一つだけを入り口として開けてある。勿論丈も高くなつて、屈むに及ばない。中はたゞきになつて居て、一隅に火の神の三つ石を、炉の形にした凹みに据ゑてある。大抵御嶽^{オタケ}からは遠く、祝女^{ノロドンチ}殿内からは近い。御嶽^{オタケ}に影向あつたり、海から来た神を迎へて、此処で歌舞^{アソビ}をする。其中では、祝女^{ノロ}を中心^{カミンチュ}に、根神^{カミンチュ}おくで其他の神人が定まつた席順に居並ぶ。其中のあすびたもとと言ふ神人が、^{カミンチュ}のろ等の謳^{オモロ}ふ神歌（おもろ双紙の内にあるものでなく、其地方々々の神人の間に伝承してあるもの）で、舞ふのである。舞ふのは勿論、右のあしやげ^{ナゲ}庭と言ふ建て物の外の広場でゝある。又、唯あしやげとばかり言ふ建て物がある。此は、根所々々の先祖を祀つてある建て物で、一軒建ちの、住宅と殆ど違ひのない、床もかいてある物である。此は正しくは、殿と言ふべきもので、根所之殿・里主所之殿など、書物にあるのが、其であらう。

殿^ノ（又、とん）と言ふのにも、色々ある。右のやうな殿もあり、又、祝女^{ノロドンチ}殿内（ぬるどのちⅡぬんどんち）の様に、祝女の住宅を^サ斥す事もある。が、畢竟、神を齋いてあるからの名で、なみの住宅には、殿とは言はぬ。琉球神道では、旧跡を重んじて、城趾・旧宅地などの歴史的の關係ある処には、必殿を建て、祭日にのろ以下の神人の巡遊には、立ちよつて一々儀式がある。

殿・あしやげと區別のない建て物か、又建て物なしに必拝む場処がある。其が海中

である事も、道傍の塚である事も、崖の窟ガマである事もある。総称してをがんといふ。拝所即をがみである。

人形遣ひをちよんだらあと云ひ、其子孫を嫌つてゐるが、此に似て一種の特殊部落の如きねんぶつちやあと云ふのが、首里の石嶺に居る。此は葬式の手伝ひをし、亦人形を遣ふ。人形を踊らせる箱をてらと称するが、内地のほこらと同じやうなもので、寺とは全く違つてゐる。

七 神祭りの処と霊代と

神の目標となるものは香炉である。建築物の中には、三体の火の神が置かれてあると同様に、神の在す場所には、必香炉が置いてある。それ故、その香炉の数によつて、家族の集合して居る数が知れる。琉球の遊廓へ、税務所の官吏が出張して尾類ズリ（遊女）の数を見定めるには、竈の側に置いてある香炉の数で知る事が出来ると言ふ。香炉は、其置く場所を、臨時に変へることは出来ない。女は各自、必香炉を所有して居る。女には、香炉は附き物である。香炉がなければ、神の在る所がわからない。其ほど、香炉に対する信仰がある。形は壺の如きものや、こ穢い茶碗の縁の欠けた物等が、立派に飾られてある。香炉がある所には、神が存在すると信じて居る故、

香炉が神の様になつて居る。拝所には、幾種類もの香炉がある。八重山のいびと言ふ語は、香炉の事であると思ふが、先輩の意見は各異つて居る。

八重山には、御嶽に三つの神がある。又、かみなおたけ・おんいべおたけと言ふのがある。八重山のみ、いび又はいべと言ふ事を言ふが、他所のいびとうぶとは異つて居る。うぶは、奥の事である。沖縄では、奥武と書いて居る。どれがいびであるか、厳格に示す事は出来ないが、うぶの中の神々しい神の来臨する場所と言ふ意味であると思ふ。八重山の老人の話では、御嶽のうぶではなくて、門にある香炉であると言つて居る。即、香炉を神と信ずる結果、香炉自体をいびと言ふのである。処が火の神にも香炉がある。中には香炉だけの神もあるが、要するに自然的に香炉を神と信じて居る。其香炉が、又幾つにも分れる。香炉が分れるけれども、分れたとは言はないで、彼方の神を持つて来たと言ふ、言ひ方をする。つまり、嫁に行つたり、比較的長い間家を出て居るものは、香炉を作つて持つて行く。尾類(遊女)は、此例によつて、香炉を各自持参するのである。

沖縄には、遙拝所がある。三平の大阿母しらの殿内即、南風の平には首里殿内、真和志の比等には真壁殿内、北の比等には儀保殿内なる巫女の住宅なる社殿を据ゑ、神々のおとほしとして祀つてある。即、遠方より香炉を据ゑて、本国の神を遙拝するのである。此遙拝する事から、色々の問題が出て来る。例へば、祝の家にも香炉

があり、御嶽にも香炉がある。のろは、家の香炉に線香を立て、御嶽に行く。時によると、香炉を中心にして社を造る事がある。沖縄の辺でも、久高島を遥拝する為に、べんが御嶽を作つて居り、八重山の中でも、よなぎ島より来た人々は、よなぎおほんを作り、宮良村では、小浜村より渡来したのであるから、小浜おほんを作り、各香炉を据ゑて、遥拝所として居る。又、白保村の波照間おほんの如きも其である。此等は皆、御嶽に属して居るけれども、個人で言へば、尾類が竈に香炉を置いて遥拝するのと同様である。

一族の神を祀るは、女の役目である。其家の香炉を拝するのは、其家の女であると言ふ觀念が先入主となつて、女の旅行には必、此香炉を持つて行く。此は男にはよく訣らないが、女は秘密裡に此等を保存して居る。家によると、香炉が沢山ある所がある。中には、理由の訣らぬ香炉が出て来る。大昔、其家を造つたと称する者の香炉が二つある。嫁した娘の若死によつて、持つて行つた香炉が戻つて来る。さうして居る間に、何年も経ると理由の訣らぬ香炉が出来て来る。八重山では、香炉の格好が大分異つて来る。香炉に、ふんじんと、かんじん（又はこんじん）の二種類がある。ふんじんは、其家の分れて後の先祖を祀るもので、本神とも言ふ意味である。こんじんの名義は不明である。かんじんは、女でなければ触れる事すら出来ない。其に供へた物は、女のみが食し得るものである。此は女でなければ、供へ物を

する事は出来ないと言ふ意味である。かんじんは、女の人の喰べ余りと言ふ解釈にもなる。かんじんは、女の嫁入りする時に持つて行く。而して、仏壇が別である。ふんじんは男も拝する事が出来るけれども、かんじんは女の専有物である。

沖繩本島では、自分の家の香炉を有つて来ても、別の場所に置いてある。自分の家の神は亭主が祀つてもよいが、嫁の持つて来た香炉は、女以外の人間の、全くどうする事も出来ないものである。かんじんは、根神より出たものではなからうかと思ふ。

八 色々の巫女

琉球の神話では、天地の初め、日の神下界を造り固めようとして、あまみきよ・しねりきよに命じて、数多くの島を造らせた。それが後の有名な御嶽或は、森となつた。さうして其二柱の産んだ三男・二女が、人間の始めとなつてゐる。長男は国主の始め、二男は諸侯の始め、三男は百姓の始め、長女は君々の始め、二女は祝々の始めと称せられてゐる。

のろは、始終ゆたと対照して考へられる所から、君々はゆたの元と考へられ勝ちであるが、男の方でも、三つの階級に分けて考へてゐる以上、女の方も亦、上級・下級二組の区別を見せたものと見てよいはずである。君と祝とは、女官御双紙を見て

も知れるやうに、琉球の女官と言ふ考へには、普通の后妃・嬪・夫人以下の女官と聞得大君・島尻の佐司笠按司・国頭の阿応理恵按司などの神職を等しく女官として登録してゐる。思ふに君と言ふのは、右の三神職の外に、首里三比等の大阿母しられ其他、歴史的に意味のついてゐる地方の大阿母・阿母加奈志（伊平屋島）・君南風（久米島）などと言ふ重い巫女たちを斥すものであらう。君南風は、南君と言ふのと同じ後置修飾格で、南方に居る高級巫女の意である。毎年十二月、君々御玉改めと言ふ事があつて、三平等の大阿母しられの玉かわら（巫女につける勾玉）を調べたよし、由来記に見えてゐる。又、君に三十三人あつた事は、女官御双紙に出てゐる。君々の祖、祝々の祖とあるのは、巫女の起原を説いたので、巫女に高下あるのは、其祖の長幼の順によつたのだ、とするのである。

女官の中、皇后の次に位し、巫女では最高級の聞得大君（チファイヂン「きこえうふきみ」）は、昔は王家の処女を用ゐて、位置は皇后よりも高かつたのを、靈元院の寛文七年に当る年、席順を換へたのである。王家の寡婦が、聞得大君となる事になつたのも、可なり古くからの事と思はれる。昔は、琉球神道では、巫祝の夫を持つ事を認めなかつたのであらうが、段々變じて、二夫に見えない者は、許す事になつたのである。地方豪族の妻を大阿母・祝女などに任じた事も、可なり古くからの事らしい。唯形式だけでも、いまだに、独身を原則として居るのは、国頭の巫女たちで、今帰仁の

阿^ア応^{オリエ}理^エ恵は独身、辺土のろは表面独身で、私生の子を育てゝゐる。其外のろの夫の夭折を信じてゐる事も、国頭地方に強い。神の怨みを受けると信じてゐたのである。此は、国頭地方が、北山時代からの神道を伝へて、幾分、中山・南山の神道と趣きを異にしてゐる所があるからであらう。久高島では、結婚の時、嫁が婿を避けて逃げ廻る習慣があつたが、其は夜分のことで、昼の間は現れて為事を手伝うたりした。夜になつて婿が大勢の友人と嫁を捜すのをとじとめゆん即嫁^{ヨメ}さがしと称する。此島には現在のろが二人居るが、其一人の老婆は、七十余日の間逃げ廻つたと言ふので有名である。

チ^チフ^フイ^イヂ^ヂン^ン 聞得大君は、我が国の斎宮・斎院と同じ意味のもので、其居処聞得大君御殿は、琉球神道の総本山の様な形があつた。此琉球の斎王が、皇后の上に在つたと言ふ事は、琉球の古伝説に数多い、巫女と巫女の兄なる国主・島主の話を生み出した根元の、古代習俗であつたのである。

久高島の結婚の時に合唱する謡

キ^キナ^ナグ^グメ^メガ^ガナ^ナサ^サ 女神殿は、君の愛（？）。男^キ神^キ殿^ミは、首^ス里^ン殿^ダ愛^メ。

と言ふ文句は、新郎なる此島男は、国王に愛せられむ。新婦なる此女は、チ^チフ^フイ^イヂ^ヂン^ン 聞得大君に愛せられむとの意であらう。民間伝承にすら、此様に国王と、聞得大君とを双べ考へてゐる。

琉球本島を分けどつてゐた、昔の北山・南山・中山の三国は、各大同であつて小異を含んだ神道を持つてゐて、中山は聞得大君、南山は佐司笠按司サスカサアジ、北山は阿庇理恵按司アオリエアジを最高の巫女としてゐたものであらう、と柳田先生も、伊波氏も言うてゐられる。其三巫女の代理とも言ふべきものを、首里三平等ヒラ（台地）に置いた。南風の平等ヒラには首里殿内、真和志の平等ヒラには真壁殿内、北の平等ヒラには儀保殿内なる巫女の住宅なる社殿を据ゑて、三つの台地に集めた、三山豪族たちの信仰の中心にしてあつた。而も、殿内々々には、聞得大殿同様の祭神を祀らして居た。此等の殿内は皆、三山の主神の遥拝所オトホシとして設けたのであらう。三殿内には、真壁大殿母志良礼・首里大殿母志良礼・儀保大殿母志良礼ギボウフアムシラレを置いた。其上更に官として、聞得大君が据ゑてあつたのである。三つの大殿母志良礼の下には、其々の地方の巫女が附属してゐる。佐司笠・阿庇理恵サスカサアオリエは、実力から自然に、游離して来る事になつたのである。併し、此とて、元々別々のものが帰一せられたものではなく、同根の分派が再び習合せられたものと見るのが、當を得てゐるであらう。

三比等ヒヒラの殿内の下には、間切々々マキリ（今、村）、村々（今、字）の君並びキミに、のろたちが附属してゐる。のろは敬称してのろくもいと言ふ。くもいは雲上と宛て字する。親雲上ベイイチン（うやくもい）など、同じく、役人に対して言ふ敬意を含んでゐるのであらう。王朝時代は、役地が与へられてゐて、下級女官の実を存してゐたのである。一

間切に一人以上ののろがあつて、数多の神人（女）を統率してゐる。女は皆神人となる資格を持つのが原則だったので、久高島の婚礼謡の様な考へ方が出て来る。上は聞得大君チフィチンから、下は村々の神人に到る迄、一つの糸で貫いてあるのが、琉球の巫女教である。のろの仕へるのは、地物・庶物の神なる御嶽・御拝所ヨガンの神である。又、自分ののろ殿内ドノチの宅ヤカつ神なる火の神に事へる。其外にも、村全体としての神事には、中心となつて祭りをする。間切、村の根所の祭りにも与る。

根所ネトコロと言ふのは、各地にかたまつたり、散在したりしてゐる一族の本家の事である。根所ネトコロは元々其地方の豪族であつたものであらう。根所々々には、先祖を祀つた殿或はあしやげがあつて、其中には、仏壇風の棚に位牌を置くのが普通である。此神が根神である。標準語で言へば、氏神と言ふ事になる。一つ根所の神を仰いでゐる族人が根人ネビト（ねいんちゅゝにんちゅゝにつちゅ）である。処が、根所の当主に限り特に根人と言ふ事も多い。此は男であつて、而も、神事に大切な關係を持つてゐるもので、勢頭神シツカミ又は、大勢頭ウフシツなど言ふ者が、巫女中心の神道に於ける男覲である。根人腹（原と宛て字するのと一つであらう）と言ふ事は、氏子・氏人の意が明らかにある。根神ネガミに仕へる女を亦、根神と言ふ。根神おくで（又、うくでい）と言ふが正しい。併し、ある神と、ある神専属の巫女との間に、區別を立てる事をせぬ琉球神道では、巫女を直に、神名でよぶ。根神おくでの略語と言ふ事は出来ないのである。御くで

は、くでとかこでとか言ふ語が語根で、託女と訳してゐる。古くはやはり、^{チファイヂン}聞得大君同様、^{ネドコロ}根所たる豪族の娘から採つたものであらうが、近代は、^{ネンチユバラ}根人腹の中から女子二人を採んで、氏神の陽神に仕へる方を男（^{オメ}神）託女、^{オクデ}陰神に仕へるのを、女（^メ神）託女と言ふ、と伊波氏は書いてゐられる（琉球女性史）。地方にあつては、嚴重に此通りも守つては居ない様である。此^{ネガミ}根神おくでの根神が、一族中に勢力を持つてゐるので、一村が同族である村などでは、^{ネガミ}根神はのろを凌ぐ程の権力がある。^{ネガミ}根神はのろの支配下にあるのであるが、のろと仲違ひしてゐるものゝ多いのは、此為である。而も村の神事には、平生の行きがゝりを忘れて、一致する様である。^{ネガミ}根所々々にも、のろの為には、一つの御拝所^{ヲガン}であり、^{カミンチユ}根神も、一方に村の神人である点から、^{ネガミ}根所以外の祭事にも与つて、のろの次席に坐る。

祖先崇拜が琉球神道の古い大筋だとの觀察点に立つ人々は、^{ネガミ}のろが政策上に生まれたものと見勝ちである。けれども、祖先崇拜の形の整ふ原因は、暗面から見れば、死靈恐怖であり、明るい側から見れば、巫女教に伴ふ自然の形で、巫女を孕ました神並びに、巫女に神性を考へる所に始るのである。地方下級女官としての^{ネガミ}のろの保護は、政策から出たかも知れぬが、^{ネガミ}のろを根神より新しく、琉球の宗教思想に大勢力のある祖先崇拜も、琉球神道の根源とは見られないのである。

内地の神道にも、産土神・氏神の區別は、単に語原上の合理的な説明しか出来て居

ないが、第二期以後の神道には、所謂産土神を祀る神人と、氏神に事へる神人とが対立して居た事が思はれる。厳格に言へば、出雲国造の如きも、氏神を祀つてゐたのではない。のろは謂はゞ、産土神の神主と言つてよいかも知れぬ。

のろ・根神の問題から導かれるのは、ゆた（ゆんた・よた）の源流である。伊波氏は、ゆんたはしやべるの用語例を持つてゐるから、神託を告げる者と言ふのと、八重山で、ゆんたと言ふのは、歌といふ事だから、託宣の律語を宣るものとの、二通りの想像を持つてゐられる様に見える。佐喜眞興英氏は、のろよりもゆたが古いものだらうと演説せられてゐる（南島談話会）。私は、女官御双紙に見えた、国王下庫裡への出御や、他へ行幸のをり、いつも先導を勤める女官よたのあむしられと関係がないかと想像してゐる。場合は違ふが、天子神事の出御に必先導するのは、我が国では、大巫の為事になつて居た。王の行幸に、凶兆のある時は、君真者現れて此を止める国柄ゆゑ、行幸・出御に与る此女官に、さうした予知力ある者を択んで日時トキの吉凶を占はしたので、ときゆたなどいふ語も出来たのか、よた（枝）の義の分化に、尚多く疑ひはあるが、此方面から見る必要があり相である。よたのあむしられる今は伝らぬ職分の、地方に行はれたのが、ゆたの呪術ではあるまいか。正当なろ・根神などの為事から逸れた岐路といふので、ゆた神人と言つたのが語原ではあるまいか。此点から見れば、よたのあむしられも、神事から分岐した為事に与る女

官の意かも知れぬ。

久高島久高のろの夫、西銘松三氏ニシメの話では「根神はしゅんくりの様な事をする」との事であつた。しゅんくりは同行の川平朝令氏カベラにもわからなかつたが、東恩納寛惇氏は総括りと言ふ様な語の音転ではないかと言はれた。久高島の語は、沖繩本島の人にすらわからぬのが多い。西銘氏ニシメの前後の口ぶりでは、本島のゆたのする様な事を、根神ネガミがする様な話だったので、私は尚疑問にしてゐる。柳田先生が、大島で採集して来られたしよんがみい（海南小記）と同根でありさうに思ふ。此は、ゆたの為事をする男の事である。根神ネガミは一村の人と親しい事、のろよりも濃かるべきはず故、冠婚葬祭の世話を焼くは勿論、運命・吉凶・鎮魂術マブイコメまで見てやつた処から、ゆた神人たる職業が分化して来たものではあるまいか。沖繩県では、のろは保護せぬまでも虐待しては居ないが、ゆたは見逃して居ないにも拘らず、ゆたの勢力は、女子の間には非常に盛んで、先祖の霊が託言したのだと称して風水見フウスイミ（墓相・家相・村落様式等を相する人、主に久米村から出る）の様な事を言うて、沢山の金を費させる。先祖の墓を云々したり魂を預つて居る様な所は、根神ネガミの為事のある部分が遊離して来たものらしい気がする。全体、琉球神道には、こんなゆたの際限なく現れるはずの理由がある。其は、神人に聯絡した問題である。

広い意味では、のろ・根神ネガミまでも込めて神人カミンチュといふが、普通は、村の女の中、扱はれ

てのろの下で、神事に与る者を言ふ様である。殆どすべてが女で、男では根人、並びに世話役とも言ふべき勢頭^{シヅ}を二三人、加へるだけである。神人になるのは、世襲の処と、ある試験を経てなる地方との二つあるのである。発生から言ふと、後の方が却つて、古い風らしい。大体母から娘へと言ふ風に、神人を襲^つぐ様である。だから、神秘の行事は、不文のまゝ、村の神人から神人に伝はる。夫や子ですらも、自分の妻なり母が神人として、どう言ふ為事をして居るのか決して知らない。神人には役わりがめいゝ割りふられてゐて、重いものは何某の神に扮し、軽い者で歌舞^{アソビ}を司る様である。さうして一々にそれゝ神名がついて居る。山の神・磯の神或はさいふあ（斎場御嶽の事か）神・にれえ神など言ふ風な名である。其外に、神人の神事に与つて居る時は、あそび神・たむつ神など言ふ風に言ふ。さうして其中、其扮する神の陰陽によつて、誰はうめきい神（男神）彼はをない神（女神）と區別してゐる。人としての名と神としての名が、何処ののろに聞いても混雜して来る。

事実、あちこちののろどんちに残つた書き物を見ても、神人の常の名か、祭りの時の仮名^{ケミヤツ}か、判然せぬ書き方がしてある。殊にまぎらほしいのは、七人・八人とかためて書く様な場合に、七人・八人、又は七人神・八人神と書いたりする事である。実名も神名も書かないで、何村神と書いて、一年の米の得点を註記してある類もある。何村何某妻何村何某妻うし何村何某母親などあるかと思ふと、何村伊知根神何

村さいは神何村殿内神など言つた書き方も見える。神人自身、神と人の区別がわからないので、祭りの際には、慇くとも神自身と感じてゐるらしい。其氣持ちが平生にも続く事さへあるのである。神人を選択するのはのろ、根神は、一人子の場合には問題はないが、姉妹が多かつたり、沢山の女姪の中から択ばなければならなかつたりする時は、ゆたに占うて貰ふと言ふ変態の爲方もあるが、大抵は病氣などに不意にかゝつて、次の代ののろとして、神から択ばれたといふ自覺を起すのである。

処が、唯の神人は、さうした偶然に委せることの出来ない程、人数が多い。それで選定試験が行はれる。大体に於て、久高島に今も行はれるいざいほふといふ儀式が、古風を止めてゐるに近いものであらう。いざいほふをうける女は、若いのは廿六七、四十三四までが、とまりである。午年毎に、第三期まで勤めあげた神人と交迭するのである。十三年に一度、其年の八月の一日から三日間、殿庭とも、あさぎ庭ともいふ、神あしやげ前の空地に、桁七つに板七枚渡した低い橋を順々に渡つて、あしやげの中に入るのである。此を七つ橋といふ。此行事を遂げたものが皆、神人になるのであるが、若し姦通した女が交つてゐる時は、其低い芝生の上に渡した橋から落ちて死ぬものと信ぜられてゐる。そして、新しく神人になつた者の神名は、いざい神で、其を或期間勤め上げると、たむつ神の時期に入る。此が又、二期に分れてゐる様で、たむつ神を勤め上げて、神人關係を離れるのはどうしても六十を越して

からである。西銘氏ニシメは、七十で満期だというてゐる。此いざいほふは、内地ツクマの託摩ツクマの鍋祭りと同じ意味のもので、久高人クダカヒトが今日考へてゐる様に、貞操の試験ではなく、琉球神道に於ける神人資格の第一条件である所の二夫に見えてゐない女といふ事が、根本になつてゐる様である。他の地方では今日それ程、嚴重な儀式を経なくなつてゐる。

現在の久高クダカのろは大正十年の春、前代の久高クダカのろの子の西銘氏ニシメの妻であつたのが、嫁から姑の後をついだのであつた。それまでは、矢張りたむつ神として神人の一人であつた。此嫁のろの制度は、久高島では初めてあるが、本島では早くから行つてゐた処もある。それは、のろ役地を、娘のろであると、其儘持つて嫁入りするといふ虞おそれがあるからである。

九 祖先の扱ひ方の問題

七世生神は、人が死後七代経てば、其死人は神となると言ふことである。其が、父神（ゐきい神）母神（おめない神）の位に分れる。つまり、一番新しい家で言へば、其家には神がない。此を新宗家シンムウタと言ふ。それより古い家を、中むうウフムウと言ひ、其中、宗家の宗家を、大宗家ウフムウと言ふ。即、八重山では、新建物に火の神を祀る。時によれ

ば父・母二神の上に、根神の存する事がある。処が、おめない神・ゐきい神は、両方とも根神である。其で、ゐきいおくで・おめないおくでを統括するねがみおくでがある。即、ねがみおくでは、総本家の女房である。此女房が先達となつて、もとはか詣でに出かける。此は、今では一種の遊山旅行であるが如くになつて来た。(ほんとうの神体として、沖縄本島では、銅製の鏡を立てるが、八重山では、此を嫌つて居る。)

毎年時候のよい時に、総本家の女房に率^{ヲガン}あられて、数多くの拝所を、拝みながら巡回する。琉球の島にあつて、神に關係ある場所は、此等の人々に大抵關係があるので、一つ／＼巡つて歩く。少しでも關係ある墓等も、遺りなく拝み巡る。それ故、遠近の差で、其拝む度数が定まつて来る。又、血縁の遠近によつても、拝する度数が定まつて来る。其他、ゆたの言によつて、諸処を拝んで歩く。琉球の女は迷信深いから、到る処を拝してまはる。それで、西参り・東参りの話が出来た。此は西巡礼・東巡礼の如きものである。婚姻後には、更に巡礼する場所が増加して来る。参拝は、彼等にとつて、最大なる事業である。此巡礼をせなければ、神の崇りをうけると信じて居る。巡礼の原因は、死人の霊の崇りを怖れて、其靈魂に仕へる為であるが、此意味が次第に薄らいで来て遂に、神様になつたのである。古い時代には、途に骸骨等があると、自分の家と反対の方向へ向けて戻つた。其は、此骸骨から、魂が自

分の家の方へ来てはならぬ様にするからである。塚なども、嚴重に守られた。昔は、洞窟の中へ死体を入れて、其口を漆喰等で嚴重に固めたのである。それで、現今古墳の漆喰の隙間をのぞくと白骨が非常に沢山見える。沖縄本島では、墓を祀つたものは大切にしないが、宮古・八重山では、墓をおほんとしたものが多い。即、墓の前に拝殿を築いた様なものも多くある。本島の方にも、此があるらしく想はれる。此墓から、うやあがん・ふあがんが出来て来るのである。

一〇 神と人との間

日本内地に於ける神道でも、古くは神と人間との間が、はつきりとしなない事が多い。近世では、譬喩的に神人を認めるが、古代に於ては、真実に神と認めて居たのである。生き神とか現つ神とか言ふ語は、琉球の巫女の上でこそ、始めて言ふ事が出来る様に見える。即、神人は祭時に於て、神と同格である。

薩摩の大島郡喜界^ノ島では、てんしゃばら（天者の系統）と言ふ家筋がある。昔、此附近へ女神が降りて来た時、村人は尾類^{ズリ}（遊女）が降つたと言つて嘲笑した。天女は再び天へ上り、異つた地へ天降つた。此村のある百姓が発見して大切に連れ戻り、天女と結婚して子孫を挙げた。後に此女は高山へ登つたが、其櫛・かもじ等が、

洞窟の中に残存して居る。此女の子孫が、天者腹テンシヤハラであると言ふ。此は人間界の話を、神格化した物語である。此様な話は、内地から琉球へかけて非常に沢山ある。研究して行くと、此女は神人であつて、神人が結婚し得ざる時代、神人に男が関係する事の出来ない時代の話に他ならない。

神と人との境の明らかでないことが、前に述べた程甚しいのであるから、神を拝むか、人を拝むか、判然しない場合すらある。のろ殿内に祀るのは、表面は、火の神であるが、此は単に、宅つ神ヤカとしてに過ぎない事は既に述べた。のろ自身は、由来記などに記した程、火の神を大切にはしてゐない。のろの祀る神は、別にあるのである。正月には、村中のものがのろ殿内を拝みに行く。最古風な久高島クダカを例にとると、其は確に久高・外間両ホカマのろの火の神を拝むのではない。拝まれる神は、のろ自身であつて、天井に張つた赤い涼傘リヤンサンといふ天蓋の下に坐つて、村人の拝をうける。涼傘は神あふりの折に、御嶽オタケに神と共に降ると考へてゐるのであるから、とりも直さずのろ自身が神であつて、神の代理或は、神の象徴などゝは考へられない。併し、神に扮してゐるのは事実であつて、其が火の神ではなく、太陽神若しくは、にれえ神と考へられてゐる様である。外間ホカマのろの殿内には、火の神さへ見当らなかつた位である。外間のろ或は、津堅島ツケンの大祝女の如きは、其拝をうける座で、床をとり、蚊帳を釣つて寝てゐる。津堅ツケンの方は、そこで夫と共寝をする位である。のろ自身が同時

に、神であると云ふ考へがなければ、かうした事はない筈である。本島に於て、神を意味するちかさ（司）は、先島ではのろと言ふ語の代りに用ゐられてゐる。ねがみおくでの「おくで」は、久高島では、神の意味らしく使ふ。

生前さへも其通りだから、死後に巫女を神と斎くは勿論である。本島から遠い離島（ハナレ）に数ある女神の伝説は、殆どすべて、島々に巫女として実在した人の話にすぎない。即、沖縄神道では、君・祝（キミ・ノロ）に限つては、七世にして神を生ずといふ信仰以上に出て、生前既に、半ば神格を持つてゐるのである。羽衣・浦島伝説系統の女神・天女に關する限りなき神婚譚は、皆巫女の上にもありもし、あり得べくもあつて（柳田氏）民習の説話化したものに疑ひない。其上余り古くない時代に、久高の女が現にある様に、一村の女性挙つて神人生活を経た者と見えて、今尚主として姉を特殊の場合に、尊敬してうない神といふ。姉妹神の義である。姉のない時は、妹なり誰なり、家族中の女をうない神と称へて、旅行の平安を祈る風習が、首里・那覇辺にさへ行はれてゐる。うない（ウナイ）拝み（ヲガミ）をして、其頂の髪の毛を乞うて、守り袋に入れて旅立つ。此は全く、巫女の髪に神秘力を認める考へから出たものである。尤、一村の男をすべて、男神（オメケイガミ）と見る例は、語だけならば、久高島の婚礼期にもあつた。国頭郡安田（アダ）では一年おきに、替り番にうない神を拝み、あきい神を拝むと称して、一村の女性又は男性を、互に拝しあふ儀式がある。併しあきい神を男子を以て代表させ

ることは、女であつて陽神專屬・陰神專屬の神人があつたことの変化したものではあるまいか。でなくては、嚴格にゐきい神といはれるのは、根人だけでなければならぬ。事実、男の神人は極めて少数で、男逸女勞といはれる国土でありながら、宗教上では、女が絶対の権利を持つてゐたのである。

神人の墓と凡人の墓とを一緒にすると、祟りがあると言ふ。紀に見えた神功皇后の話も此と一つである。

久高・津堅二島は、今尚神の島と自称してゐる土地である。学校あり、区長がゐても、事実上島の方針は、のろたちの意嚮によつてゐる形がある。

神託をきく女君の、曾長であつたのが、進んで妹なる女君の託言によつて、兄なる曾長が、政を行つて行つた時代を、其儘に伝へた説話が、日・琉共に数が多い。神の子を孕む妹と、其兄との話が、此である。同時に、斎女王を持つ東海の大国にあつた、神と神の妻なる巫女と、其子なる人間との物語は、琉球の説話にも見る事が出来るのである。

此短い論文は、柳田国男先生の觀察点を、発足地としてゐるものである事を、申し添へて置きます。

水の女

一 古代詞章の上の用語例の問題

口頭伝承の古代詞章の上の、語句や、表現の癖が、特殊な——ある詞章限りの——ものほど、早く固定するはずである。だから、文字記録以前に既にすでに、時代々々の言語情調や、合理観が這入つて来る事を考へないで、古代の文章及び、其から事実を導かうなど、する人の多いのは、——さうした人ばかりなのは——根本から、まちがうた態度である。

神聖観に護られて、固定のまゝ、或は拗曲したまゝに、伝つた語句もある。だが大抵は、呪詞諷唱者・叙事詩伝誦者らの常識が、さうした語句の周囲や文法を変化させて辻褄を合せて居る。口頭詞章を改作したり、模倣した様な文章・歌謡は、殊に時代と個性との理合程度に、古代の表現法を妥協させて来る。記・紀・祝詞などの記録せられる以前に、容易に原形に戻す事の出来ぬまでの変化があつた。古詞及び、古詞応用の新詞章の上に、十分かうした事が行はれた後に、やつと、記録に適當な——あるものは、まだ許されぬ——旧信仰退転の時が来た。奈良朝の記録は、さうした原形・原義と、ある距離を持つた表現なる事を、忘れてはならぬ。譬へば天の御蔭・日の御蔭、すめらみこと・すめみまことばなど言ふ語も、奈良朝或は、此近代の理合によつて用ゐられてゐる。中には、一語句であつて、用語例の四つ五つ以上も持つ

てゐるのがある。

言語の自然な定義変化の外に、死語・古語の合理解を元とした擬古文の上の用語例、かう言ふ二方面から考へて見ねば、古い詞章や、事実の眞の姿は、わかるはずはない。

二 みぬまと云ふ語

此から言ふ話なども、此議論を前提としてかゝるのが便利でもあり、其有力な一つの証拠にも役立つ訣なのである。

出雲国造神賀詞に見えた「をち方のふる川岸、こち方のふる川ぎしに生立カムヨゴト（おひたてるカ）若水沼間ワカミヌマの、いやわかえに、み若えまし、すゝぎふるをとみの水のいや復元ヲヂに、み変若ましヲチ、……」とある中の「若水沼間」は、全体何の事だか、国学者の古代研究始まつて以来の難義の一つとなつてゐる。「生立」とあるところから、生物と見られがちであつた。殊に植物らしいと言ふ予断が、結論を曇らして来た様である。宣長以上の組織力を示した唯一人の国学者鈴木重胤は、結局「くるす」の誤りと言ふ仮定を断案の様に提出してゐる。だが、何よりも先に、神賀詞の内容や、発想の上に含まれてゐる、幾時代の変改を経て来た、多様な姿を見る事を忘れてゐた。

早くとも、平安に入つて数十年後に、書き物の形をとり、正確には、百数十年たつてはじめて公式に記録せられたはずの寿詞ヨゴトであつたことが、注意せられてゐなかつた。口頭伝承の久しい時間を勘定にいれないでかゝつてゐるのは、他の宮廷伝承の祝詞の古い物に対したとおなじ態度である。

「ふる川の向う岸・こちら岸に、大きくなつて立つてゐるみぬまの若いの」と言うて来ると、灌木や禾本類、乃至は水藻などの聯想が起らずには居ない。時々は「生立」に疑ひを向けて、「水沼間」の字面の語感にたよつて、水たまり・淵などゝ感じる位に止まつたのは、無理もない事である。実は、詞章自身が、口伝への長い間に、さう言ふ類型式な理會を加へて来てゐたのである。

一番此に近い例としては、神功紀、住吉神出現の段「日向の国の橘の小門のみな底に居て、ミツハモツカ(?) ニイデキル水葉稚之出居神。名は表筒男・中筒男・底筒男の神あり」と言ふのがある。此も表現の上から見れば、水中の草葉・瑞々しい葉などを修飾句に据ゑたものと考へてゐたのらしい。變つた考へでは、みつはは水走で、禊ぎの水の迸る様だとするものもある。

みぬま・みつは、おなじ語に相違ない。其に若さの形容がつき纏うてゐる。だが神賀詞に比べると「出居」と言ふ語が「水葉」の用法を自由にしてゐる。動物・人間ともとれる言ひ方である。唯さうすれば、みつはは云々の句に、祝詞なり叙事詩なり

の知識が、予約せられてゐると見ねばならぬ。其にしても、此表記法では、既に固定して、記録時代の理會が加つてゐるものと言へよう。

此二つの詞章の間に通じてゐる、一つの事實だけは、やつと知れる。其は此語が禊ぎに關聯したもののなることである。みぬま・みつはと言ひ、其若い様に、若くなると言つた考へ方を持つてゐたらしとも言へる。古代の禊ぎの方式には、重大な条件であつた事で、夙く行はれなくなつた部分があつたのだ。詞章は變改を重ねながら、固定を合理化してゆく。みつは・みぬまと若やぐ靈力とを、色々な形にくみ合せて解釈して来る。其が、詞章の形を歪ませて了ふ。

宮廷の大祓式は、あまりにも水との縁が離れ過ぎてゐた。祝詞の効果を拡張し過ぎて、空文を唱へた傾きが多い。一方又、神祇官の卜部を媒にして、陰陽道は、知らず悟らぬ中に、古式を翻案して行つて居た。出雲国造の奏寿の為に上京する際の禊ぎは、出雲風土記の記述によると、わりに古い型を守つてゐたものと見てよい。さうして勘くとも、此にはあつて、宮廷の行事及び祝詞にない一つは、みぬまに絡んだ部分である。大祓詞及び節折りの祝詞の秘密な部分として、発表せられないでゐたのかも知れない。だが、大祓詞は放つ方ばかりを扱うた事を示してゐる。禊ぎに關して発生した神々を説く段があつて、其後新しい生活を祝福する詞を述べたに違ひない。そして大直日の祭りと其祝詞とが神樂化し、祭文化し、祭文化する以前に

は、みぬまと言ふ名も出て来たかも知れない。

三 出雲びとのみぬは

神賀詞を唱へた国造の国の出雲では、みぬまの神名である事を知つてもゐた。みぬはとしてゝある。風土記には、二社を登録してゐる。二つながら、現に国造の居る杵築にあつたのである。でも、みぬまとなると、わからなくなつた呪詞・叙事詩の上の名辞としか感ぜられなかつたのであらう。

水沼の字は、おなじ風土記仁多郡の一章に二とこまで出てゐる。

三津郷……大穴持命の御子阿遲須^{アヂス}須^ス积^キ高日子命……大神夢^{ユメ}に願^ネぎ給はく「御子の哭く由を告^ツれ」と夢に願^ネぎましゝかば、夢に、御子の辞通^{コトカヨ}ふと見ましき。かれ寤めて問ひ給ひしかば、爾時^{ソノトキ}に「御津」と申しき。その時何処を然言ふと問ひ給ひしかば、即、御祖^{ミオヤ}の前を立去^{タテサリ}於^ニ坐^{ニイデマ}して、石川渡り、阪の上に至り留り、此処と申しき。その時、其津の水沼^{ミヌマイデ}於^ニ(?)而^デ、御身沐浴^{ソノ}ぎ坐^マしき。故、国造の神吉事奏^{カムヨゴト}して朝廷に参向ふ時、其水沼出^{イデ}而用^ニ初^{ハツ}むるなり。

出雲風土記考証の著者後藤さんは、やはり汲出説である。此条は、此本のあちこちに散らばつたあぢすき神の事蹟と、一続きの呪詞的叙事詩であつた様だ。恐らく、

国造代替り又は、毎年の禊ぎを行ふ時に唱へたものであらうと思ふ。禊ぎの習慣の由来として、みぬまの出現を言ふ条があり、実際にも、みぬまがはたらいたものと見られる。だが、其詞は、神賀詞とは別の物で、あぢすき神と禊ぎとの関係を説く呪詞だつたのである。其詞章が、断篇式に神賀詞にも這入つて行つて、みぬま及び関係深い白鳥の生き御調がわり込んで来たものであるらしい。

水沼間・水沼・弥努波（又は、婆）と三様に、出雲文献に出てゐるから、「水汲」と訂すのは考へ物である。後世の考へから直されねばならぬ程、風土記の「水沼」は、不思議な感じを持つてゐるのだ。人間に似たものゝ様に伝へられて居たのだ。此風土記の上られた天平五年には、其信仰伝承が衰微して居たのであらう。だから儀式の現状を説く古の口述が、或は禊ぎの爲の水たまりを聯想するまでになつてゐたのかも知れぬ。勿論みぬまなる者の現れる事実などは、伝説化してうて居たであらう。三津郷の名の由来でも、「三津」にみつまの「みつ」を含み、或は三沢（後藤さん説）にみぬ（沢をぬ・ぬまと訓じたと見て）の義があつたものと見る方がよいかも知れない。でないと、あぢすき神を学んでする国造の禊ぎに、みぬまの出現する本縁の説かれて居ない事になる。「つ」と「ぬ」との地名関係も「つ」から「さは」に変化するのよりは自然である。

四 筑紫の水沼氏

筑後三瀧郡は、古い水沼氏の根拠地であつた。此名を称へた氏は、幾流もあつた様である。宗像三女神を祀つた家は、其君姓の者と伝へてゐるが、後々は混乱してゐるであらう。宗像神に事^{つか}へるが故に、水沼氏を称したのもある様である。此三女神は、分布の広い神であるが、性格の類似から異神の習合せられたのも多いのである。宇佐から宗像、其から三瀧と言ふ風に、此神の信仰はひろがつたと見るのが、今の処、正しいであらう。だが、三瀧の地で始めて、此家名が出来たと見ることは出来ない。其よりも早く神の名のみぬまがあつたのである。宗像三女神が名高くなつたのは鐘ヶ岬を中心にした航路（私は海の中道に対して、海北の道中が、此だと考へてゐる）に居て、敬拝する者を護つたからの事と思ふ。水沼神主の信仰が似た形を持つたが為に、宗像神に習合しなかつたとは言へぬ。さう言ふ事の考へられるほど、みぬま神は、古くから広く行き亘つてゐたのである。三瀧の地名は、みぬま・みむま（倭名鈔）・みつまなど、時代によつて、発音が變つて居る。だが全体としては、古代の記録無力の時代には、もつと音位が自由に動いて居たのである。

結論の導きになる事を先に述べると、みぬま・みぬは・みつは・みつめ・みぬめ・みるめ・ひぬま・ひぬめなど、変化して、同じ内容が考へられてゐた様である。地

名になつたのは、更に略したみぬ・みつ・ひぬなどがあり、又つ・ぬを領格の助辞と見てのきり棄てたみま・みめ・ひめなどの郡郷の称号が出来てゐる。

五 丹生と壬生部

数多かつた壬生部の氏々・村々も、段々村の旧事を忘れて行つて、御封^{ミフ}といふ字音に結びついて了うた。だが早くから、職業は変化して、湯坐^{ユエ}・湯母^{チオモ}・乳母^{イビガミ}・飯嚼^{イビガミ}の外のものと考えられてゐた。でも、乳部と宛てたのを見ても、乳母関係の名なる事は察しられる。又入部と書いてみぶと訓まして居るのを見れば、丹生（にふ）の女神との交渉が窺れる。或は「水に入る」特殊の為事と、み・にの音韻知識から、宛てたものともとれる。

後にも言ふが、丹生神とみぬま神との類似は、著しい事なのである。其に大和宮廷の伝承では、丹生神を、後入のみぬま神と習合して、みつはのめとしたらしいのを見ると、益湯坐^{ますます}・湯母の水に關した為事を持つた事も考へられる。

事実、壬生と産湯との關係は、反正天皇と丹比^{タヂヒ}、壬生部との旧事によつて訣る。出産時の奉仕者の分業から出た名目は、恐らくにふ・みふの用語例を、分割したものであつたらう。万葉には、赭土^{ハニ}即、丹^ニをとる広場即、原^ハと解してゐる歌もあるから、丹

生の字面もさうした合理見から出てみると見られる。にふべからみふべ・みぶと音の転じた事も考へてよい。

産湯から育みの事に与る壬生部は、貴種の子の出現の始めに禊ぎの水を灌ぐ役を奉仕してゐたらしい。此が、御名代部の一成因であつた。壬生部の中心が、氏の長の近親の女であつた事も確かである。かうして出現した貴種の若子は、後に其女と婚する事になつたのが、古い形らしい。水辺又は水神に關係ある家々の旧事に、玉依媛の名を伝へるのは、皆此類である。祖（母）神オヤに對して、乳母神オモカミをば（小母）と言つた処から、母方の叔母即、父から見た妻の弟トと言ふ語が出来た。此が亦、神を育む姥（をば・うば）神の信仰の元にもなる。

大嘗の中臣天神寿詞は、飲食の料としてばかり、天つ水の由来を説いてゐるが、旧のみ子甕生の祝詞の中に、産湯を灌ぐ儀式を述べる段があつたのであらう。「夕日より朝日照るまで天つ祝詞ノリトの太のりと詞ゴトをもて宣ノれ。かくのらば、……」——朝日の照るまで天つ祝詞の……と続くのでない。祝詞の発想の癖から言ふと、こゝで中止して、秘密の天つノリトのりゴトに移るのである。此天つ祝詞にさうした産湯の事が含まれて居たらしい事は、反正天皇の産湯の旧事に、丹比タデヒ色鳴シコメ宿禰が天神寿詞を奏したと伝へてゐる。貴種の出現は、出産も、登極も一つであつた。産湯を語り、飲食を語る天神寿詞が、代々の壬生部の選民から、中臣神主の手に委ねられて行つて、さ

うした部分が脱落して行つたものらしい。

けれども中臣が奏する寿詞にも、さうしたみふ類似の者の顕れた事は、天子の祓へなる節折りに、由来不明の中臣女の奉仕した事からも察しられる。中臣天神寿詞と、天子祓への聖水即産湯とが、古くは更に緊密に繋つてゐて、其に仕へるにふ神役をした巫女であつたと考へる事は、見当違ひではないらしい。丹比氏の伝へや、其から出たらしい日本紀の反正天皇御産の記事は、一つの有力な種子である。履中天皇紀は、ある旧事を混同して書いてゐるらしい。二股船を池に浮べた話・宗像三女神の示現などは、出雲風土記のあぢすきたかひこの神・垂仁のはむちわけなどに通じてゐる。だから、みつはわけ天皇にも、生れて後の物語が、丹比壬生部に伝つて居た事が推定出来る。

六 比沼山がひぬま山であること

みぬま・みつはは一語であるが、みつはのめの、みつはも、一つものと見てよい。「罔象女」と言ふ支那風の字面は、此丹比神に一種の妖怪性を見てゐたのである。又此女性の神名は、男性の神名おかみに对照して用ゐられてゐる。「おかみ」は「水」を司る蛇体だから、みつはのめは、女性の蛇又は、水中のある動物と考へて居た事

は確からしい。大和を中心とした神の考へ方からは、おかみ・みつはのめ皆山谷の精霊らしく見える。が、もつと広く海川に就て考へてよいはずである。

龍に対するおかみ、罔象に当るみつはのめの呪水の神と考へられた証拠は、神武紀に「水神を嚴ノ罔象女となす」とあるのでも諷る。だが大体に記・紀に見えるみつはのめは、禊ぎに關係なく、女神の尿又は涙に成つたとして居る。逆に男神の排泄に化生したものとする説もあつたかも知れぬと思はれるのは、穢れから出て居る事である。

阿波の国美馬郡の「美都波迺売神社」は、注意すべき神である。大和のみつはのめと、みつは・みぬまの一つものなる事を示してゐる。美馬の郡名は、みぬま或はみつま・みるめと音価の動揺してゐたらしい地名である。地名も神の名から出たに違ひない。「のめ」と言ふ接尾語が氣になるが、とようかのめ・おほみやのめなど……のめと言ふのは、女性の精霊らしい感じを持つた語である。神と言ふよりも、一段低く見てゐるやうである。みつはのめの社も、阿波出の卜部などから、宮廷の神名の呼び方に馴れて、のめを添へたし、かつめらしい、称へをとつたのであらう。摂津の西境一帯の海岸は、数里に亘つて、みぬめの浦（又は、みるめ）と称へられてゐた。此処には汶売神社があつて、みぬめは神の名であつた。前に述べた筑後の水沼君の祀つた宗像三女神は、天真名井のうけひに現れたのである。だから、禊ぎの神と言

ふ方面もあつたと思ふ。が、恐らくは、みぬま・宗像は早く習合せられた別神であつたらしい。

丹後風土記逸文の「比沼山」の事。ひちの郷に近いから、山の名も比治山ヒヂヤマと定められてしまつてゐる。丹波の道主貴ミチノサキを言ふのに、ひぬま（氷沼）の……と言ふ風の修飾を置くからと見ると、ひぬまの地名は、古くあつたのである。此ひぬまも、みぬまの一統なのであつた。

第一章に言つた様な事が、此語についても、遠い後代まで行はれたらしい。「鳥羽玉のわが黒髪は白川の、みつはくむまで老いにけるかな」（大和物語）と言ふ檜垣フヱノ姫の歌物語も、瑞齒含ミツハクむだけは訣つても、水は汲むの方が「老いにけるかな」にしたりせぬ。此はみつはの女神の蘇生の水に關聯した修辭が、平安に持ち越して訣らなくなつたのを、習慣的に使うたまでだらうと説きたい。此歌などの類型の古い物は、もつとみつはの水を汲む為事が、はつきり詠まれて居たであらう。とにかく、老年変若を希ふ歌には「みつは……」と言ひ、瑞齒に聯想し、水にかけて言ふ習慣もあつた事も考へねばならぬと思ふ。

丹比のみづはわけと言ふ名は、瑞齒の聯想を正面にしてゐるが、初めは、みつは神の名をとつた事は既に述べた。詞章の語句又は、示現の象徴が、無限に譬喩化せられるのが、古代日本の論理であつた。みつはが同時に瑞齒の祝言にもなつたのであ

る。だが此は後について来た意義である。本義はやはり、別に考へなくてはならぬ。みぬま・みつは・みつま・みぬめ・みるめ・ひぬま。此だけの語に通ずる所は、水神に關した地名で、此に對して、にふ（丹生）と、むなかたの三女神が、あつたらしい事だ。

丹後の比沼山の真名井に現れた女神は、とようかのめで、外宮の神であつた。即其水及び酒の神としての場合の、神名である。此神初めひぬまのまなるの水に浴してゐた。阿波のみつはのめの社の、那賀郡のわなさおほその神社の存在を考へに入ると、ひぬま真名井式の物語があつたらう。出雲にもわなさおきなの社があり、あはきへ・わなさひこと言ふ神もあつた。阿波のわなさ・おほそとの關係が思はれる。丹波の宇奈草神が、外宮の神であることを思へば、酒の水即食料としての水の神は、処女の姿と考へられても居たのだ。此がみつはの一面である。

七 禊ぎを助ける神女

出雲の古文献に出たみぬまは早く忘れられた神名であつた。みつはは、まづ水中から出て、用ゐ試みた水を、あぢすきたかひこの命に浴せ申した。其縁で、国造神賀詞奏上に上京の際、先例通り其みつはが出て後、此水を用ゐ始めると言ふ習慣のあ

つた事を物語るのである。風土記の既に非常に曖昧な処があるのは、古詞にある点まで、直訳し、又異訳して、理會出来ぬ処は其倂を出さうとしたからであらう。其が神賀詞となると、口拍子にのり過ぎて、一層わからなくなつてゐるのである。彼方此方の二ヶ所の古川と言ふのが、川岸と言ふやうになり、植物化して考へられて行つた。尤、神功紀のすら、植物と考へてゐたらしい書きぶりである。其詞章の表現は、やゝ宙ぶらりである。何としても「みつは……」は、序歌風に使はれて居、みつはの神の若いと同様、若やかに生ひ出づる神とでも説くべきであらう。

思ふに、みつはの中にも、稚みつはと呼ばれるものが、禊ぎの際に現れて、其世話をする。此神の発生を説いて、禊ぎ人の穢れから化生したと言ふ古い説明が伝はらなくなつたのかも知れぬ。とにかく、此女神が出て、禊ぎの場処を上・下の瀬と選び迷ふしぐさをした後、中つ瀬の適しい処に水浴をする。此ふるまひを見習うて禊ぎの処を定めたらしい。此が久しく意義不明のまゝ繰返され、みぬまとしての女が出て、禊ぎの儀式の手引きをした。其が次第に合理化して、水辺祓除のかいぞへに中臣女のような為事をする様になり、其事に關した呪詞の文句が愈無意義になり、他の知識や、行事・習慣から解釈して、発想法を拗れさせて来た。そこに、大体は訣つて、一部分おぼろな気分表現が、出て来たのだらう。

大湯坐・若湯坐の発生も知れる。みぬまに、候補者又は「控へ」の義のわかみぬま

があつたのであらう。大和宮廷の呪詞・物語には、みつはを唯の雨雪の神として、おかみに對する女性の精霊と見た傾きがあり、丹生女神とすら、幾分、別のものらしく考へた痕があるのは、後入の習合だからであらう。

いざなぎの禊ぎに先だつて、よもつひら坂に現れて「白す言」あつた菊理媛（日本紀一書）は、みぬま類の神ではないか。物語を書きつめ、或は元々原話が、錯倒してゐた為、すぐ後の憶原の禊ぎの条に出るのを、平坂の黄泉道守の白言と並べたのかも知れぬ。其言ふ事をよろしとして散去したとあるのは、禊ぎを教へたものと見るべきであらう。くゝりは水を潜る事である。泳の字を宛てゝゐる所から見れば、神名の意義も知れる。くゝり出た女神ゆゑの名であらう。いざなぎの尊ばかりの行動として伝へた為、此神は陰の者になつたのであらう。例の神功紀の文は、此くゝり媛からみつはへ続く禊ぎの叙事詩の断篇化した形である。住吉神の名は、底と中と表とに居て、神の身を新しく活した力の三つの分化である。「つゝ」と言ふ語は、蛇（雷）を意味する古語である。「を」は男性の義に考へられて来たやうであるが、其に並べて考へられた汶売・宗像・水沼の神は実は神ではなかつた。神に近い女、神として生きてゐる神女なる巫女であつたのである。海北道主貴は、宗像三女神の総称となつてゐるが、同じ神と考へられて来た丹波の比沼神に仕へる丹波道主貴は、東山陰地方最高の巫女なる神人の家の**かばね**であつた。

八 とりあげの神女

国々の神部の乞食流離の生活が、神を諸方へ持ち搬んだ。此をてつとり、ばやく表したらしいのは、出雲のあはきへ・わなさひこなる社の名である。阿波から来経——移り来て住みつい——た事を言ふのだから。前に述べかけた阿波のわなさおほそは、出雲に來経たわなさひこであり、丹波のわなさ翁・媼も、同様みぬまの信仰と、物語とを撒いて廻つた神部の総名であつたに違ひない。養ひ神を携へあるいたわなさの神部は、みぬま・わなさ関係の物語の語りてでもあつた。わなさ物語の老夫婦の名の、わなさ翁・媼ときまるのは、尤である。論理の單純を欲すれば、比沼・奈具の神も、阿波から持ち越されたおほげつひめであり、とうかのめであり、外宮の神だとも言へよう。だが、わなさ神部の本貫については、まだく問題がありさうである。

私は実の処、比沼のうなる神は禊ぎの為の神女であり、其仕へる神の姿をも、兼ね示す様になつたものと信じてゐる。丹波道主貴^チノ家から出る「八処女^{ヤマトメ}」の古い姿なのである。此神女は、伊勢に召されるだけではなかつた。宮廷へも、聖職奉仕に上つてゐる。此初めを説く物語が、さほひめ皇后の推奨によるものとしてゐたので

ある。知られ過ぎた段だが、後々の便宜の為に、引いて置く。

亦、天皇、其后へ、命詔^{ミコトモテ}しめて言はく、「凡、子の名は必、母名づけぬ。此子の御名をば、何とか称へむ。」かれ、答へ白さく、……。又詔命^{ミコトモテ}しむるは、「いかにして、日足^{ヒタ}しまつらむ。」答へ白さく、「御母^{ミオモ}を取り、大湯坐^{ユエ}・若湯坐^{ユエ}定め（御母を取り……湯坐に定めてと訓む方が正しいであらう。又、取御母を養護^{トリミオモ}御母の様に訓んで、……に——としての義——大湯坐……を定めてとも訓める）て、ひたし奉らば宜^ヨけむ。」かれ、其后の白しに随^{シタガヒモチ}以て日足し奉るなり。又、其后に問ひて曰はく、「汝所堅^{ナガカタメコシミツノヲヒモ}之美豆能小佩^{タニハノヒコタ、スミチノウシノミコ}（こおびか）は、誰かも解かむ。」答へ申さく、「旦波比古多々須美智能宇斯王の女、名は兄比売・弟比売、此二女王^{フタミコ}ぞ、淨き公民^{オホミタカラ}（？）なる。かれ、使はさば宜けむ。……」

又、其后の白しのまゝに、みちのうしの王の女等、比婆須比売命、次に弟比売命（次に弟比売命……命……命とあるべき処だ）次に、歌凝比売命、次に円野比売命、併せて四柱を喚^メ上^サげき。（垂仁記）

唯、妾死すとも、天皇の恩を忘れ敢へじ。願はくは、妾の掌れる后宫の事、宜しく好仇^{ヨキソム}に授け給ふべし。丹波国に五婦人あり。志並^{トモ}に貞潔なり。是、丹波道主王の女なり。道主王は、稚日本根子大日々天皇の子（孫）彦坐王の子なり。一に云はく、彦湯産隅王の子なり。当に掖廷に納れて、后宫の数に盈^アつべしと。天皇聴す。……丹波の五女を

喚^メして、掖^ヘ廷に納る。第一を日葉酢^{ヒハス}姫と曰ひ、第二を淳葉田瓊入媛^{ヌハタスイリ}と曰ひ、第三を真^マ砥野媛^{トヌ}と曰ひ、第四を筋瓊入媛^{アサミスイリ}と曰ひ、第五を竹野媛と曰ふ。(垂仁紀) 此後が、古事記では、弟王二柱、日本紀では、竹野媛が、国に戻される道で、一人は恥ぢて峻淵に(紀では自墮輿とある)墮^オち入つて死ぬ。其から、墮^{オツ}国と言ふ地名を、今では弟国^{オト}と言ふとあるいはながひめ式の伝へになつてゐる。

思ふに、悪女の呪ひの此伝へにもあつたのが、落ちたものであらう。ほむちわけのみこのものはぬ因縁を説いたのが、古事記では、既に、出雲大神の崇りと變つてゐる。出雲と唾王子とを結びつけた理由は、外にある。紀の自墮輿而死の文面は「自ら墮^{オチイ}り、興^{コトアゲ}して死す」と見るべきで、輿は興の誤りと見た方がよき相だ。「おつ」「おちいる」と言ふ語の一つの用語例に、水に落ちこんで溺れる義があつたのだらう。自殺の方法の中、身投げの本縁を言ふ物語を含んだものである。水の中で死ぬることのはじめをひらいた丹波道主貴の神女は、水の女であつたからと考へたのである。

九 兄媛弟媛

やをとめを説かぬ記・紀にも、二人以上の多人数を承認してゐる。神女の人数を、七^ナ処女・八^ヤ処女・九^{コノ}の処女など、勘定してゐる。此は、多数を凡そ示す数詞が変化

して行つた為である。其と共に実数の上に固定を来した場合もあつた。まづ七処女が古く、八処女が其に替つて勢力を得た。此は、神あそびの舞人の数が、支那式の「佾^{イッ}」を単位とする風に、最叶ふものと考へられ出したからだ。唯の神女群遊には、七処女を言ひ、遊舞^{アッレ}には八処女を多く用ゐる。現に、八処女の出処比沼山にすら、真名井の水を浴びたのは、七処女としてゐる。だから、七^ナ——古くは八処女の八も——が、正確に七の数詞と定まるまでには、不定多数を言ひ、次には、多数詞と序数詞との二用語例を生じ、遂に、常の数詞と定まつた。此間に、伝承の上の矛盾が出来たのである。

神女群の全体或は一部を意味するものとして、七処女の語が用ゐられ、四人でも五人でも、言ふ事が出来たのだ。其論法から、八処女も古くは、実数は自由であつた。其神女群の中、最高位にゐる一人がえ（兄）で、其余はひつくるめておと（弟）と言つた。古事記は既に「弟」の時代用語例に囚はれて、矛盾を重ねてゐる。兄に対して大ある如く、弟に対して稚^{ワカ}を用ゐて、次位の高級神女を示す風から見れば、弟にも多数と次位の一人とを使ひわけたのだ。即神女の、とりわけ神に近づく者を二人と定め、其中で副位のおとと言ふ様になつたのである。

かうした神女が、一群として宮廷に入つたのが、丹波道主貴の家の女であつた。此七処女は、何の為に召されたか。言ふまでもなくみづのをひもを解き奉る為である。

だが、紐と言へば、すぐ聯想せられるのは、性的生活である。先達諸家の解説にも、此先入が主となつて、古代生活の大切な一面を見落されて了うた。事は、一続きの事実であつた。「ひも」の神秘をとり扱ふ神女は、条件的に「神の嫁」の資格を持たねばならなかつたのである。みづのをひもを解く事が直に、紐主にまかれる事ではない。一番親しく、神の身に近づく聖職に備るのは、最高の神女である。而も尊体の深い秘密に触れる役目である。みづのをひもを解き、又結ぶ神事があつたのである。七処女の真名井の天女・八処女の系統の東遊^{アツマアソビ}天人も、飛行^{ヒキヤウ}の力は、天の羽衣に繫つてゐた。だが私は、神女の身に、羽衣を被るとするのは、伝承の推移だと思ふ。神女の手で、天の羽衣を着せ、脱がせられる神があつた。其神の威力を蒙つて、神女自身も神と見なされる。さうして神・神女を同格に観じて、神を稍忘れる様になる。さうなると、神女の、神に奉仕した為事も、神女自身の行為になる。天の羽衣の如きは、神の身についたものである。神自身と見なし奉つた宮廷の主の、常も用ゐられるはずの湯具を、古例に則る大嘗祭の時に限つて、天の羽衣と申し上げる。後世は「衣」と言ふ名に拘つて、上体をも掩ふものとなつたらしいが、古くはもつと小さきものではなかつたか。ともかく襖^{フス}ぎ・湯沐^{ユモク}みの時、湯や水の中で解きさける物忌みの布と思はれる。誰一人解き方知らぬ神秘の結び方で、其布を結び固め、神となる御躬の靈結びを奉仕する巫女があつた。此聖職、漸く本義を忘れられて、大嘗

の時の外は、低い女官の平凡な務めになつて行つた。「御湯殿の上の日記」は、其書き続がれた年代の長さだけでも、為事の大事であつた事が訣る。元は、御湯殿における神事を日録したものらしい。宮廷の主上の日常御起居に於て、最神聖な時間は、湯を奉る際である。此時の神ながらの言行は記し留めねばならない。かうしてはじまつた日記が、聖躬の健康などに関しても書く様になり、果は雑事までも留めるに到つたものらしい。由緒知らぬが棄てられぬ行事として長い時代を経たのである。御湯殿の神秘は、古い昔に過ぎ去つた。髪やかづらを重く見る時代が来て、御櫛笥殿の方に移り、そこに奉仕する貴女の待遇が重くなつて行つた。

一〇 ふぢはらを名とする聖職

此沐浴の聖職に与るのは、平安前には「中臣女」の為事となつた期間があつたらしい。宮廷に占め得た藤原氏の権勢も、其氏女なる藤原女の天の羽衣に触れる機会が多くなつたからである。

わが岡のオカミ霞に言ひて降らせたる、雪のくだけし、そこに散りけむ（万葉卷二）

天武の夫人、藤原大刀オホトビ自ジは、飛鳥の岡の上の大原に居て、天皇に酬いてゐる。此歌の如きは「降らまくは後ノチ」とのからかひに對する答へと軽く見られてゐる。が、藤

原氏の女の、水の神に縁のあつた事を見せてゐるのである。「雨雪の事は、こちらが専門なのです」かう言つた水の神女としての誇りが、おもしろく昔の人には感じられたのであらう。藤井が原を改めて藤原としたのも、井の水を中心としたからである。中臣女や、其保護者の、水に対する呪力から、飛鳥の岡の上の藤原とのりなほして、一つに奇瑞を示したからであらうと考へる。中臣寿詞を見ても、水・湯に絡んだ聖職の正流の様な形を見せてゐる。中臣女の役が、他氏の女よりも、恩寵を得る機会を多からしめた。光明皇后に、薬湯施行に絡んで、廢疾人として現れた仏身を洗うた説話の伝つてゐるのも、中臣女としての宮廷神女から、宮廷の伝承を排して、后位に備るにさへ到つた史実の背景を物語るのである。藤原の地名も、家名も、水を扱ふ土地・家筋としての称へである。衣通媛の藤原郎女であり、禊ぎに關聯した海岸に居り、物忌みの海藻の歌物語を持ち、又因縁もなさ相な和歌、浦の女神となつた理由も、稍明るくなる。

私は古代皇妃の出自が水界に在つて、水神の女である事並びに、其聖職が、天子即位甦生を意味する禊ぎの奉仕にあつた事を中心として、此長論を完了しようとしてゐるのである。学校の私の講義の其に触れた部分から、おし拡げた案が、向山武男君によつて提出せられた。其によると、衣通媛の兄媛なる允恭の妃の、水盤の冷さを堪へて、夫王を動して天位に即かしめたと云ふ伝へも、水の女としての意義を示

してゐるとするのだ。名案であると思ふ。穢れも、荒行に似た苦しい禊ぎを経れば、除き去ることが出来、又天の羽衣を奉仕する水の女の、水に潜いて、冷さに堪へた事を印象してゐるのである。水盤をかゝへたと言ふのは、ユカハミツ斎河水の中に、神なる人と共に、水の中に居て久しきにも堪へた事をいふのらしい。やはり此皇后の妹で、衣通媛の事らしい田井中比売タキノナカツヒメの名代を河部と言つた事などもおほゝどのみこの家に出た水の女の兄媛・弟媛だつた事を示すのだ。

だが、衣通媛の名代は、紀には藤原部としてゐる。藤原の名が、水神に縁深い地名であり、家の名・団体の名にもなつて、必しも飛鳥の岡の地に限らなかつた事を見せる。ふちはふちと一つで「淵」フチと固定して残つた古語である。かむはたとべの親は、山背ノ大国ノ不遲（記には、大国之淵）であつた。水神を意味するのが古い用語例ではないか。ふかぶちのみづやればなムチの神・しこぶちなどからムチ貴・尊なども、水神に絡んだ名前らしく思はれる。神聖な泉があれば、そこには、ふちのゐる淵があるものと見て、川谷に縁のない場処なら、ふちはらと言つたのであらう。

みづのをひものみづは瑞ミツと考へられさうである。だが、其よりもまだ原義がある。此みづは「水」と言ふ語の語原を示してゐる。聖水に限つた名から、日常の飲料をすら「みづ」と言ふやうになつた。聖水を言ふ以前は、禊ぎの料として、遠い浄土から、時を限つてより来る水を言うたらしい。満潮に言ふみつも、其動詞化したも

のであらう。だから、常世波として岸により、川を溯り、山野の井泉の底にも通じて春の初めの若水となるものである。みつくしは、此みづをあびたものゝ顔から姿に言ふ語で、勇ましく、猛々しく、若々しく、生きくしてゐるなどゝ分化する。初春の若水ならぬ常の日の水をも、祝福して言うた処から拡がつたものであらう。満潮時をば、人の生れる時と考へるのも、常世から魂のより来ると考へた為であるらしい。みつぬかしは（三角柏・御綱柏）や、みづきと通称せられる色々の木も、禊ぎに用ゐた植物で、海のアナタから流れよつて、根をおろしたと信じられてゐたものらしい。

みつは又地名にもなつた。さうした常世波のみち来る海浜として、禊ぎの行はれた処である。御津とするのは後の理会で「つ」其ものからして「み」を敬語と逆推してとり放したのであつた。常世波を広く考へて、遠くより来る船の、其波に送られて来着く場処としてのみつを考へ、更に「つ」とも言ふ様になつたのである。だから、国造の禊ぎする出雲の「三津」、八十島祓へや御禊ゴケイの行はれた難波の「御津」などがあるのだ。津ツと言ふに適した地形であつても、必しもどこもかしこも、津とは称へない訣なのである。後にはみつの第一音ばかりで、水を表して熟語を作る様になつた。

一一 天の羽衣

みづのをひもは、禊ぎの聖水の中の行事を記念してある語である。瑞^{ミツ}といふ称へ言ではなかつた。此ひもは「あわ緒」など言ふに近い結び方をしたものではないか。天の羽衣や、みづのをひもは、湯・河に入る為につけ易へるものではなかつた。湯水の中でも、纏うたまゝ這入る風が固定して、湯に入る時につけ易へる事になつた。近代民間の湯具も、此である。其処に水の女が現れて、おのれのみ知る結び目ととさほぐして、長い物忌みから解放するのである。即此と同時に神としての自在な資格を得る事になる。後には、健康の為の呪術となつた。が、最古くは、神の資格を得る為の禁欲生活の間に、外からも侵されぬやう、自らも犯さぬ為に生命の元と考へた部分を結んで置いたのである。此物忌みの後、水に入り、変若返^{ヲチ}つて、神となりきるのである。だから、天の羽衣は、神其物^{カムナガラ}の生活の間には、不要なので、これを取り匿されて地上の人となつたと言ふのは、物忌み衣の後の考へ方から見たのである。さて神としての生活に入ると、常人以上に欲望を満たした。みづのをひもを解いた女は、神秘に触れたのだから、神の嫁となる。恐らく湯棚・湯桁は、此神事の為に、設けはじめたのだらう。

御湯殿を中心とした説明も、もはやせざるしく感じ出された。もつと古い水辺の

襖ぎを言はねばならなくなつた。湯と言へば、温湯を思ふ様になつたのは、「出づるゆ」からである。神聖な事を示す温い常世の水の、而も不慮の湧出を讃へて、ゆかはと言ひ、いづるゆと言つた。「いづ」の古義は、思ひがけない現出を言ふ様である。おなじ変若水信仰は、沖繩諸島にも伝承せられてゐる。源河節の「源河走河や。水か、湯か、潮か。源河みやらびの御甦生どころ」などは、時を定めて来る常世浪に浴する村の巫女の生活を伝へたのだ。

常世から来るみづは、常の水より温いと信じられて居たのであるが、ゆとなると更に温度を考へる様になつた。ゆは元、齋である。而し此まゝでは、語をなすに到らぬ。齋用水或はゆかはみづの形が段々縮つて、ゆ一音で、齋用水を表す事が出来る様になつた。だから、ゆは最初、襖ぎの地域を示した。齋戒沐浴をゆかはあみ（紀には、沐浴を訓む）と言ふこともある。段々ゆかはを家の中に作つて、ゆかはあみを行ふ様になつた。「いづるゆかは」がいでゆであるから推せば、ゆかはも早くぬる水になつて居たであらう。ゆかはが家の中の物として、似あはしくなく感じられ出して来ると、ゆかはを意味するゆが次第にぬる水の名となつて行くのは、自然である。

ゆかはの前の姿は、多くは海浜又は海に通じる川の淵などにあつた。村が山野に深く入つてからは、大河の枝川や、池・湖の入り込んだ処などを択んだやうである。そこにゆかはだな（湯河板拳）を作つて、神の嫁となる処女を、村の神女（そこに生れた者は、成女戒を受けた後は、皆此資格を得た）の中から選り出された兄エヲトメ処女が、此たな作りの建て物に住んで、神のおとづれを待つて居る。此が物見やぐら造りのをさずき（又、さじき）、懸崖カケ造りなのをたなと言つたらしい。かうした処女の生活は、後世には伝説化して、水神の生け贄と言つた型に入る。来るべき神の為に機を構へて、布を織つて居た。神御服カミミソは即、神の身とも考へられてゐたからだ。此悠遠な古代の印象が、今に残つた。崖の下の海の深淵や、大河・谿谷の澱のあたり、又多くは滝壺の辺などに、箴の音が聞える。水の底に機を織つてゐる女が居る。若い女とも言ふし、処によつては婆さんだとも言ふ。何しろ、村から隔離せられて、年久しくゐて、姥となつて了うたのもあり、若いあはれな姿を、村人の目に印したまゝ、ゆかはだなに送られて行つたりしたのだから、年ばいは色々に考へられて来たのである。村人の近よらぬ畏しい処だから、遠くから機の音を聞いてばかり居たものであらう。おぼろげな記憶ばかり残つて、事實は夢の様に消えた後では、深淵の中の機織る女になつて了ふ。

七夕の乞巧奠は漢土の伝承をまる写しにした様に思つてゐる人が多い。処が存外、

今尚古代の姿で残つてゐる地方々々が多い。

たなばたつめとは、たな（湯河板拳）の機中に居る女と言ふ事である。銀河の織女星は、さながら、たなばたつめである。年に稀におとなふ者を待つ点もそつくりである。かうした暗合は、深く藤原・奈良時代の漢文学かぶれのした詩人、其から出た歌人を喜ばしたに違ひない。彼等は、自分の現実生活をすら、唐代以前の小説の型に入れて表して、得意になつて居た位だから、文学的には早く支那化せられて了うた。其から見ると、陰陽道の方式などは、徹底せぬものであつた。だから、何処の七夕祭りを見ても、固有の姿が指摘せられる。

でも、たなばたが天の川に居るもの、星合ひの夜に^{オキマツ}奠るものと信じる様になつたの

には、都合のよい事情があつた。驚くばかり多い万葉の七夕歌を見ても、天上の事を述べながら、地上の風物から享ける感じの儘を出してゐるものが多い。此は、想像力が乏しかつたから、とばかりは言へないのである。古代日本人の信仰生活には、

時間空間を超越する原理が備つてゐた。呪詞の、^{ハジメ}太初に還す威力の信念である。此

事は藤原の条にも触れておいた。天香具山は、^{アメ}少くとも、^{サダ}地上に二箇所は考へられてゐた。比沼の真名井は、天上のものと同視したらしく、^{アメ}天、^{サダ}狭田・長田は、地上にも移されてゐた。大和の高市は天の高市、近江の野洲川は天の安河と関係あるに違ひない。天の二上は、地上到る処に、二上山を分布（此は逆に天に上したものと見

てもよい)した。かうした因明以前の感情の論理は、後世までも時代・地理錯誤の痕を残した。

湯河^{ユカハダナ}板拳の精霊の人格化らしい人名に、天ノ湯河板拳があつて、鵠を逐ひながら、御禊^{ミナト}ぎの水門を多く発見したと言うてゐる。地上の齋河^{ユカハ}を神聖視して、天上の所在と考へる事も出来たからである。かうした習慣から、神聖觀を表す為に「天^{アメ}」を冠らせる様にもなつた。

一三 箴もつ女

地上の齋河^{ユカハ}に、天上の幻を浮べることが出来るのだから、天漢に当る天の安河・天の河も、地上のものと混同して、さしつかへは感じなかつたのである。たなばた^{タナバタ}つめは、天上に聖職を奉仕するものとも考へられた。「あめなるや、弟たなばたの……」と言ふ様になつた訣である。天の棚機津女を考へる事が出来れば、其に恰も当る織女星に習合もせられ、又錯誤から来る調和も出来易い。

おと・たなばた^{イトナバタノ}を言ふからは、水の神女に二人以上を進めた事もあるのだ。天上の忌服殿に奉仕するわ^ワかひる^{カヒル}め^メに對するおほひる^{オホヒル}め^メのあつた事は、最高の巫女でも、手づから神の御服を織つたことを示すのだ。

古代には、機に關した讃へ名らしい貴女の名が多かつた。二三をとり出すと、おしほみゝの尊の后は、たくはた・ちはた媛（又、たくはた・ちゝ媛）と申した。前にも述べた大国不遲フヂの女垂仁天皇に召された水の女らしい貴女も、かりはたとべ（今一人かむはたとべをあげたのは錯誤だ）、おと・かりはたとべと言ふ。くさか・はたひ媛は、雄略天皇の皇后として現れた方である。

神功皇后のみ名おきなが・たらし媛の「たらし」も、記に、帯の字を宛てゝゐるのが、當つて居るのかも知れぬ。

ひさかたの天アメかな機。「女鳥メトリのわがおほきみの織オリす機。誰タが料タネろかも。」

記・紀の伝へを併せ書くと、かう言ふ形になる。皇女・女王は古くは、皆神女の聖職を持つて居られた。此仁徳の御製と伝へる歌なども、神女として手づから機織る殿に、おとづれるまればとの姿が伝へられてゐる。機を神殿の物として、天を言ふのである。言ひかへれば、処女の機屋に居てはたらくのは、夫なるまればとを待つてゐる事を、示す事にもなつて居たのであらう。

天孫又問ひて曰はく、「其秀起カノホダたる浪の穂の上に、八尋殿起タてゝ、手玉タダマもゆらに織ハタ紆オる少女ヲトメは、是誰ムスメが女子ぞ。」答へて曰はく、「大山祇ナニ神の女等、大エは磐長姫と号ナり、少オトは、木華開耶姫と号ナる。」……（日本紀一書）

此は、海岸の齋用水ユカハに棚かけ亘して、神服織カムハタる兄エたなばたつめ・弟オトたなばたつめの

生活を、^や稍細やかに物語つて居る。丹波道主貴の八処女の事を述べた処で、いはなが媛の呪咀は「水の女」としての職能を、見せてゐることを言うて置いた。このはなさくや媛も、古事記すきのをのよつぎを見ると、其を証明するものがある。すきのをの命の子やしまじぬみの神、大山祇神の女「名は、木花^{コノハナ}知流比売^{ナチル}」に婚^アうたとある。此系統は皆水に関係ある神ばかりである。だから、このはなちるひめも、さくやひめと殆どおなじ性格の神女で、禊ぎに深い因縁のあることを示してゐるのだと思ふ。

一四 たなと言ふ語

漢風習合以前のたなばたつめの輪廓は、此でほゞ書けたと思ふ。だが、七月七日といふ日どりは、星祭りの支配を受けてゐるのである。実は「夏と秋とゆきあひの早稲のほのく」と言うてゐる、季節の交叉点に行うたゆきあひ祭りであつたらしい。初春の祭りに、唯一度おとづれたぎりの遠つ神が、^{しばしば}屢来臨する様になつた。此は、先住漢民族の茫漠たる道教風の伝承が、相混じてゐた為もある。ゆきあひ祭りを重く見るのも、其である。春と夏とのゆきあひに行うた鎮花祭と同じ意義のもので、奈良朝よりも古くから、邪氣送りの神事が現れた事は考へられる。鎮花祭について

は、別に言ふをりもあらう。唯、木の花の散ることの遅速によつて、稲の花及び稔りの前兆と考へ、出来るだけ躊躇^{ヤスラ}はせようとしたのが、意義を変じて、田には稲虫のつかぬ様にとするものと考へられた。其と同時に、農作は、村人の健康・幸福と一つ方向に進むものと考へた。だから、田の稲虫と共に村人に来る疫病は、逐はるべきものとなつた。春祭りの「春田打ち」の繰り返しの様な行事が、段々疫神送りの様な形になつた。

一五 夏の祭り

七夕祭りの内容を小別けして見ると、鎮花祭の後すぐに続く卯月八日の花祭り、五月に入つての端午の節供や田植ゑから、御霊・祇園の両祭会・夏神楽までも籠めて、最後に大祓へ・盂蘭盆までに跨つてゐる。夏の行事の総勘定のやうな祭りである。柳田先生の言はれた様に、卯月八日前後の花祭りは、実は村の女の山入り日であつた。恐らくは古代は、山ごもりして、聖なる資格を得る為の成女戒を享けたらしい日である。田の作物を中心とする時代になつて、村の神女が一番大切な職分は、五月の田植ゑにあるとするに到つた。其で、田植ゑの為の山入りの様な形を採つた。此で今年の早処女となる神女が定まる。男も大方同じ頃から物忌み生活に入る。成

年戒を今年授からうとする者共は固より、受戒者もおなじく禁欲生活を長く経なければならぬ。霖雨の候の謹身^{ツ、ミ}であるから「ながめ忌み」とも「雨づゝみ^{アマ}」とも言つた。後には、いつでもふり続く雨天の籠居を言ふやうになつた。

此ながめいみに入つた標^{シルシ}は、宮廷貴族の家長の行うたみづのをひもや、天の羽衣様の物をつける事であつた。後代には、常もと^リり、かく様になつたが、此は田植糸のはじまるまでの事で、愈早苗をとり出す様になると、此物忌みのひもは解き去られて、完全に、神としてのふるまひが許される。其までの長雨忌みの間を「馬にこそ、ふもだしかくれ」と歌はれた繫^{カイ}・絆^{ホダシ}（すべて、ふもだし）の役目をするのが、ひもであつた。かう言ふ若い神たちには、中心となる神があつた。此等眷属を引き連れて来て、田植糸のすむまで居て、さな^ナぶりを饗^{ウケ}けて還る。此群行の神は皆簑を着て、笠に顔を隠してゐた。謂はゞ昔考へたおにの姿なのである。

若水の話

ほうっとする程長い白浜の先は、また目も届かぬ海が揺れてゐる。其波の青色の末が、自づと伸し上る様になつて、頭の上まで拡がつて来てゐる空だ。其が又、ふり顧ると、地平をくぎる山の外線の、立ち塞つてゐる処まで続いてゐる。四顧俯仰して目に入るものは、此だけである。日が照る程風の吹くほど、寂しい天地であつた。さうした無聊な目を睜らせる物は、忘れた時分にひよつくりと、波と空との間から生れて来る——誇張なしに——鳥と紛れさうな割り舟の姿である。遠目には磯の岩かと思はれる家の屋根が、ひとかたまりづゝ、ぽつつりと置き忘られてゐる。琉球の島々には、行つてもく、こんな島ばかりが多かつた。

我々の血の本筋になつた先祖は、多分かうした島の生活を経て来たものと思はれる。だから、此国土の上の生活が始つても、まだ万葉人^{マンナヒト}までは、生の空虚を叫ばなかつた。「つれづれ」「さうづしき」其が全内容になつてゐた、祖先の生活であつたのだ。こんなのが、人間の一生だと思ひつめて疑はなかつた。又さうした考へで、ちよつと見当の立たない程長い国家以前の、先祖の邑落の生活が続けられて来たのには、大きに謂はれがある。去年も今年も、又来年も、恐らくは死ぬる日まで繰り返される生活が、此だと考へ出した日には、たまるまい。

郵便船さへ月に一度来ぬ勝ちであり、島の木精がまだ一度も、巡查のさあべるの音を口まねた様な事のない処、巫女や郷巫などが依然、女君の権力を持つてゐる離島では、どうかすればまだ、さうした古代が遺つてゐる。稀には、那覇の都にゐた為、生き詮なさを知つて、青い顔して戻つて来る若者なども、波と空と沙原との故郷に、寝返りを打つて居ると、いつか屈托など言ふ贅沢な語は、けろりと忘れてしまふ。我々の先祖の村住ひも、正に其とほりであつた。村には歴史がなかつた。過去を考へぬ人たちが、来年・再来年を予想した筈はない。先祖の村々で、予め考へる事の出来る時間があるとしたら、作事はじめの初春から穫り納れに到る一年の間であつた。昨年以前を意味する「こそ」と言ふ語は、昨日以前を示す「きそ」から、後代分化して来たのであつた。後年だから、仮字遣ひはおととしと、合理論者がきめた一昨年も、ほんとうはさうでない。をととしの「をと」には、中に介在するものを越した彼方を意味する「をち」と言ふ語が含まれてゐるのだ。去年の向うになつてゐる前年の義で「彼年」である。一つ宛隔てゝ、同じ状態が来ると言ふ考へ方が、邑落生活に稍歴史観が現れかける時になつて、著しく見えて来る。祖父と子が同じ者であり、父と孫との生活は繰り返しであると言ふ信仰のあつた事は、疑ふことの出来ぬ事実だ。ひよつとすると、其頃になつて、暦の考へが此様に進んで来たのかも知れぬ。

去年と今年とを対立させて居たのである。其違つた条件で進む二つの年が、常に交替するものとしてゐたと言つても、よさうである。此曆法の型で行けば、ことしとをとりしのことしは、をとりし先の年（万葉）のくり返しである。完全に来年・再来年を表す古語の、出来ずじまひにすんだ古代にも、段々、今年のくり返しは再来年、来年は去年の状態が反覆せられるものとの考へが、出て来てゐたかと思ふ。其が又、一年の中にも、二つの年の型を入れて来た。国家以後の考へ方と思ふが、一年を二つに分ける風が出来た。此は帰化外人・先住漢人などの信仰伝承が、さうした傾向を助長させたらしい。つまり中元の時期を界にして、年を二つに分ける考へである。第一に「大祓へ」が、六月と十二月の晦日に行はれる様になつたのに目をつけてほしい。遠い海の彼方なる常世の国に鎮る村の元祖以来の霊の、村へ戻つて来るのが、年改まる春のしるしであつた。

其が後には、仏説を習合して、七月の盂蘭盆を主とする様になつた。だが、其以前から既に、秋の御霊迎へは、本来の春の霊祭りに対照して、考へ出されてゐたのであつた。常世神の来訪を忘れて了ふ様になると、春来る御霊は歳神・歳徳様など言ふ、日本陰陽道特有の廻り神になつて了うた。さうして肝腎の霊祭りは秋が本式らしくなつた。坊様に、棚経を読んで貰はねば納らぬ、と言つた仏法式の姿をとつて行つた。

極の近代まであつた、不景氣の世なほしに、秋に再び門松を立てたり、餅を搗いたりした二度正月の風習は、笑ひ切れない人間苦の現れである。が、此とて由来は古いのである。ことし型の暦はわるかつたから、こそ型の暦で行かうと言ふのである。だが、其一つ前の暦はことしだけであつた。さう言ふ一年より外に、回顧も予期もなかつた邑落生活の記念が、国家時代まで、又更に近代まで、どういふ有様に残つてゐたかを話したい。

二

鹿島の言触れも春の予言に歩かなくなり、三島暦の板木も、博物館物になりさうになつて了うた世の中である。神宮司庁の大麻暦タイマレキさへ忘れた様な古暦ゴトのくり言も、地震の年をやり返した様な寂しい春のつれづれを、も一つ翻カヘして、常世の国の初だよりの吉兆を言ひ立てる事になるかも知れない。

洋中の孤島に渡らずとも、おなじ「つれづれ」は、沖縄本島にも充ち満ちてゐる。首里王朝盛時なら、生きながら髯長矯風大主とでも、今頃は神名を島人から受けて居さうな、島のわが親友は、島の朋党からけぶたがられて、東京へ出て来た。あんな恩知らずの人々の為に、其でも懲りずに、まだ書いてゐる。先年出版した「孤島

苦の琉球」なども、千何百年を所在なく暮した島人の吐息を、一人で一返に吐き出した様な、勝ち方の国の我々をさへ、寂しがらせる書物である。首里宮廷の勢力の強く及んだ島尻・中頭は其でもよかつた。君主の根じろであつた島の北部国頭郡には、やはり伝来の「さうくしさ」が充ちてゐて、今ではそろくは、け口を探し出してゐる。さうした海岸の村々を歩いて、ぞつとさせられた。孤島苦が人間の姿を仮りて出た様な、いぶせくいたましい老人の倦い眦に遭うた時の気持ちである。山多きが故に山原ヤンバルで通つてゐる国頭郡の山中には、新暦の正月に赤い桜が咲くさうである。私は二度まで国頭の地を踏んだが、いつも東京でさへ暑い盛りの時ばかりであつた。一度は、緋桜の花の、熱帯性の潤葉ヒロバの緑の木の間から、あはれに匂うてゐる様が見たいとは、思うたばかりで縁がない。其桜は日本旅の家づとに、昔誰かを持ち還つたものか。元々島の根生ひであつたか。其側の学者には、既に訣つてゐる事かも知れぬ。

加納諸平の「鰻玉集」には、島の貴族の作つたやまと歌が載つてゐる。薩摩の八田氏などから供給せられた材料であらう。其頃からもう、伊勢物語をなぞつた様な、島の貴族の自叙伝も出来てゐた。源氏や古今や万葉も、手に触れた人は尠くなかつた。国の古蹟・家の由緒を語る碑文ヒシムシの平仮名が、正確で弾力のない御家流である如く、島人の倭文・倭歌は、つれづれの結晶かと思はれる程、類型の重くるしさを湛

へてゐる。島の孤島苦の目醒めには、島津氏などのやり方が、大分原因になつてゐる。やまと人と言へば薩摩者。こはらしい人ばかりの様に想像せられても、やつぱり何か心惹くものがあつたらう。

おもろ草紙の古語にも、生きた首里の内裏語ダイリコトバにも、やまとの古い語が、到る処に交りこんでゐた。首里宮廷の巫女の伝へた古詞には、島渡りして来た山城の都の御曹司オンゾウシの弟が語られた。島々は島々で、遠い海を越えて来たと云ふ何もりの神なる平家の公達キンダチを思はせる名の神が多かつた。弓張月以前にも、舜天王の父を、此山城の都から来た貴公子にする考への動いてゐたことは察せられる。古く岐れた一つ流れの民族であつた事は忘れても、又かうした新しい因縁を考へねばならぬ程、深い血筋の自覺があつたのである。尤、孤島苦が生み出したいふせい事大主義からも、さうはなつたであらうが。問題は其よりも根本的のものであつた。

島の木立ちに、仮令たとひ忘れた様にでも、桜の花がまじり咲いた。かうした現実が、歌や物語や、江戸貢進使の上り・下りの海道談に、夢想を走せ勝ちのやまとの、茲も血を承けた、強い証拠らしい氣を起させたであらう。問ひつめれば、理にもならぬはかない花の姿が、気持ちの上には実証的な力を以て迫つたであらう。歌に詠まれたまじらの影は見られずとも、妻恋ふる鹿は、現に居た。西の海中トナカの離島ハナレの一つには「かひよく」の声も聞かれる。島にも、優美な歌枕がある。かうしたことが、

なんぼう張り合ひになつたことか。やまとの人の誇り書きにする「ものゝあはれ」は島人も知つてゐる。かうした事からこみあげて来る親しみ心は、島人の所謂「他府県人」なる我々にも、およそ凡想像はつく。

此頃になつて、又一つの島人の誇りが殖えて来た。鮎アサギと言ふ魚は、日本の版図以外には棲まぬものである。其南部だけに、此魚の溯る川ある樺太も、だから、日本の領土になつた。かう言ふ噂が伝つて来たところが、沖繩にも唯一個処ながら鮎の棲む川があつた。宿命的にいや、血族的にやまと人たる証拠に違ひない。かうした考へが起るに連れて、支那と薩摩を両天秤にかけた頃のくすんだ気持ちには、段々とり払はれて行く様である。

其の鮎の獲れる場処と言ふのは、クニガミ国頭海道の難処、源河の里の水辺である。里の処女の姿や、情を謡ふ事ナサケが命の琉球の民謡には、村の若者のとりとめぬやるせなさの沁み出たものが多い。

三

東京へ引き出しても、不覚はとらなかつた筈の琉球学者末吉安恭さんは、島の旧伝承の生きた大きな庫であつた。さうして、私たちが、幾らも其知識を惹き出さない

間に、那覇の入り江から彼岸浄土の大主神が呼びとつて了うた。

源河奔川デンカハイカアや、水か。湯か。ウシユ潮か。

源河女童ミヤラシの 御すぢどころ（源河節）

此源河節に対する疑問などは、私にとつて、此学者の記念になつた。

私は其前年かに、宮古島から戻つて来て、今大阪外国語学校に居るにこらい・ねふすきいさんから、一つの好意に充ちた抗議を受けてゐた。私の旧著万葉集辞典と言ふのは、今では人に噂せられるさへ、肩身の窄まる思ひのする恥しい本である。其中に「変若水」ヲチミヅと言ふ万葉の用語に關した解釈を書いてゐた。万葉に「月読の持たる変若水」ヲチミヅと言ふ語がある。此月読神は恐らく山城綴城郡の月神で、帰化漢人の祀つたものゝ事であらうと言ふ推定から、此変若水の思想は、其等帰化人の将来した信仰が拈つたものであらうと言ふ仮説を立てゝゐた。ちようど神仙説の盛んに行はれ、仙術修行に執心する者の多かつた時代の事だから、と言ふので、不老不死泉の変形だらうと感じたことを書いた。ところが、ねふすきいさんはかう言うた。

宮古方言しぢゆん——日本式に言ふと、しでる——は、若返ると言ふのが、其正しい用語例である。沖縄諸島の真の初春に當る清明節の朝汲んだ水は、神聖視せられてゐる。ある地方では「節の若水」シチワカミヅと言ひ、ある処では「節のしぢ水」シチと称へてゐる。言ふまでもなく、日本の正月の若水だ。かうした信仰の残つてゐる以上は、支

那起原説はあぶない。此、日本人の細かい感情の限まで知つた異人は、日本の民間伝承は何でも、固有の信仰の変態だと説きたがる私の癖を知り過ぎてゐた。極めて稀に、うつかり発表した外来起原説を嗤ふ事が、強情な国粋家の心魂に徹する効果をあげる事を知つてゐた。さうして皮肉らしい笑ひで、私を見た。さういふ茶目吉さんだつた。其から年数がたつてゐるので、大分私の考へが這入つて来てゐるかも知れぬ。が大体かうした心切で、且痛い注意であつた。

なんでも月がまつ白に照つて、ある旧王族の御殿オドンだつたとか言ふ其屋敷の石垣の外に、うら声を曳く若い男の謡が、替る／＼聞える夜であつた。首里の川平朝令さんの家へ、末吉さんと二人で、およばれに行つてゐた。しぢゆんは卵の孵ることだから、お尋ねの「節の若水」のしぢゆんとは別かも知れぬ。私は源河節にある「おすぢどころ」を永く疑うてゐたが、其すぢと一つで、洗ふ事ではあるまいか。水浴すること、手足を洗ふことも一つだから、首里などでも、以前は言つた語である。かう話された時、

『末吉さん。此間も聞いたよ。中城御殿——ナカグスクオドン旧王家の女性たちの残り住んで居られる、今の尚家の首里邸——へ此人を案内した時も、手水盥に水を汲んで「御すぢみしようれ（みしようれませ）」と言つたつけ。』

かう川平さんも、口を挿んだ。私は、残念でもねふすきいさんの説が、段々確かに

なつて来るのを感じた。

『お二人さん。私の考へはかうです。今のお話で、しぢゆんに二義ある事が知れました。孵る義と、沐浴に関する義とです。此は一つの新義から出たので、やつぱり先から言うてゐる「若がへる」と言ふ事に帰するものでせう。清明節に若水を国王に進める時に言うた語で「若がへりませ」の義であつた。其が、水をまゐらせる時のきまり文句として、常の朝の手水にも申し上げた。いつか「若やぎ遊ばせ」位の軽い意にとられて、国王以外の人々にも、鄭重な感じを以て言はれる様になつて「顔手足をお洗ひなさい」の古風な言ひまはしと考へられてゐるのです。教へて頂いた源河節なども、清明節の浜下り・川下りの風から出た歌で、節の水で身禊ぎをする村人の群れに、娘たちもまじつた。其を窺ひ見たがる若者の心持ちなのでせう。清明節以外の祭りの日にも、川下りしたり、水浴びをしたかも知れない。ともかくやはり「若やぐ（若がへるよりも軽い意で）様に」との水浴びで、唯の「洗ふ」「浄める」ではありますまい。』

こんな話などをして那覇の宿へ引きとつた。其後四五日経つて、先島の方へ出掛けた。宮古島でもやはり孵る事らしい。八重山の四箇^{シカ}では、孵るのにも言ふが、蛇や蟹の皮を蛻^ヌぐ事にも用ゐられてゐる。此島には、物識りが多かつた。氣象台の岩崎卓爾翁は固より、喜舎場永珣氏其他が申し合せた様に証歌をあげて説かれた。「やく

ぢやま節」などにある「まれる（＝うまれる）かい、すでる（＝しぢる）かい」の
すでるは、まれるの対句だから、やはり「生れる甲斐」である。しぢゆんの孵るも、
実は生れるといふ義から出たのだ。かう言ふ主張は、四五人から聞いた。

此島出の最初の文学士で、琉球諸島方言の採訪と研究とに一生を捧げる決心の宮良
当壮君の「採訪南島語彙稿」の「孵る」の条を見ると、凡琉球らしい色合ひのある島
と言ふ島は、道の島々・沖繩諸島・先島列島を通じて、大抵しぢゆん・しぢるん・
すでゆんなどに近い形で、一般に使はれてゐる事が知れる。謂はゞ沖繩の標準語で
ある。宮良君の苦勞によつて訣つた事は、しぢゆんが唯の「生れる」ことでないら
しい事である。今度、宮良君が島々を歩く時には、「若返る」「沐浴する」「禊する」
などに当る方言を集めて来てくれる様に頼まう。

清明節のしぢ水に、死んだ蛇がはまつたら、生き還つて這ひ去つた。其がしぢ水の
威力を知つた初めだと説くのが、先島一帯の若水の起原説明らしい。此語は其以前
ねふすきいさんも、宮古・離島に採訪して来た様である。ある種の動物にはすでる
と言ふ生れ方がある。蛇や鳥の様に、死んだ様な静止を続けた物の中から、又新し
い生命の強い活動が始まる事である。生れ出た後を見ると、卵があり、殻がある。
だから、かうした生れ方を、母胎から出る「生れる」と區別して、琉球語ではすで
ると言うたのである。気さくな帰依府びとは、しぢ水とも若水とも言ふから、すで

る・しぢゆんに若返ると言ふ義のある事を考へたのである。さう説ける用例の、本島にもあつたことを述べた。

さう説くのが早道でもあり、ある点まで同じ事だが、論理上に可なりの飛躍があつた。すでは母胎を経ない誕生であつたのだ。或は死からの誕生（復活）とも言へるであらう。又は、ある容れ物からの出現とも言はれよう。しぢ水は誕生が母胎によらぬ物には、実は関係のないもので、清明節の若水の起原説明の混乱から出てゐる事を指摘したのは、此である。すでることのない人間が、此によつてすでる力を享けようとするのである。

四

なぜ、すでることを願うたか。どうしてまた、此から言ふ様に、すでる能力のある人間が間々あつて、其が人間中の君主・英傑に限つてあることなのか。此説明は若水の起原のみか、日・琉古代靈魂崇拜の解説にもなり、其上、暦法の問題・祝詞の根本精神・日本思想成立の根柢に横つた統一原理の発見にもなるのである。

すでると言ふ語には、前提としてある期間の休息を伴うてゐる。植物で言ふと枯死の冬の後、春の枝葉がさし、花が咲いて、皆去年より太く、大きく、豊かにさへな

つて来る。此週期的の死は、更に大きな生の為にあつた。春から冬まで来て、野山の草木の一生は終る。翌年復春から冬までの一生がある。前の一年と後の一年とは互に無関係である。冬の枯死は、さうした全然違つた世界に入る為の準備期間だとも言へる。

だが、かうした考へ方は、北方から来た先祖の中には強く動いてゐても、若水を伝承した南方種の祖先には、結論はおなじでも、直接の原因にはなつてゐない。動物の例を見れば、もつと明らかに此事実が訣る。殊に熱帯を経て来たものとすれば、一層動物の生活の推移の觀察が行き届いてゐる筈だ。蛇でも鳥でも、元の殻には収まりきらぬ大きさになつて、皮や卵殻を破つて出る。我々から見れば、皮を蛻ぐまでの間は、一種のねむりの時期であつて、卵は誕生である。曰・琉共通の先祖は、さうは考へなかつた。皮を蛻^ヌぎ、卵を破つてからの生活を基礎として見た。其で、人間の知らぬ者が、転生身を獲る準備の為に、籠るのであつた。殊に空を自在に飛行する事から、前身の非凡さを考へ出す。畢竟卵や殻は、他界に転生し、前身とは異形^{イギヤウ}の転身を得る為の安息所であつた。蛇は卵を出て後も、幾度か皮を蛻ぐ。茲に、這ふ虫の畏敬せられた訣がある。

南島では屢、蝶を鳥と同様に見てゐる。神又は悪魔の使女^{ヴナヂ}としてゐるのは、鳥及び蝶であつた。わが国でも、てふとりの名で、蝶を表してゐた。蛇よりも、蝶の変形

は熱帯ほど激しかった。蝶だと思つてみると、卵の内にこもつてしまひ、また毛虫になつて出て来る。此が第二の卵なる繭に籠つて出て来ると、見替す美しさで、飛行自在の力を得て来る。だから卵や殻・繭などが神聖視せられて来るのである。

朝鮮では、鳥の卵を重く見るやうになつてゐた。卵から出た君主・英雄の話がある。古代君主の姓から、卵からと言ふより瓠から出たと解せられてゐるものもある。日本では朝鮮同様、殻其他の容れ物に入つて、他界から来ることになつてゐる。他界と他生物との違ひであるが、生物各別の天地に生きて、時々他の住居を訪ふものと見てゐた時代である。だから、畢竟おなじ事になるのだ。

秦ノ河勝^{ハタカハカツ}の壺・桃太郎の桃・瓜子姫子の瓜^{ウリコヒメコ}など皆、水によつて漂ひついた事になつてゐる。だが此は、常世から来た神の事をも含んでゐるのだ。瓢・うつぼ舟^{マナシカタマ}・無目堅間

などに入つて、漂ひ行く神の話に分れて行く。だから、何れ、行かずとも、他界の生を受ける為に、赫耶姫は竹の節間^{ヨノナカ}に籠つてゐた。此籠つてゐる、異形身を受ける間の生活の記憶が人間のこもり・いみとなつた。いみやにひたやこもりすることが、人から身を受ける道と考へられた。尚嚴重なものは、衾に裹まれて、長くゐねばならなかつた。

かうした殻皮などの間にゐる間が死であつて、死によつて得るものは、外来のある力である。其威力が殻の中の屍に入ると、すでるといふ誕生様式をとつて、出現す

ることになる。正確に言へば、外来威力の身に入るか入らぬかゞ境であるが、まづ殻をもつて、前後生活の岐れ目と言うてよい。だから別殊の生を得るのだ。一方時間的に連続させて考へる様になると、よみがへりと考へられるのである。すでるは「若返る」意に近づく前に「よみがへる」意があり、更に其原義として、外来威力を受けて出現する用語例があつたのである。

大国主は形から謂へば、七度までも死から蘇つたものと見てよい。夜見の国では、恋人の入れ智慧で、死を免れてゐる。此は死から外来威力の附加を得たことの変化であらう。智恵も一つの外来威力を与ふところだつたのである。

よみがへりの一つ前の用語例が、すでるの第一義で、日本の「をつ」も其に当る。彼方から来ると言ふ義で、をちの動詞化の様に見えるが、或は自らするををつ、人のする時ををく（招）と言うたのか。さうすれば、語根「を」の意義まで溯る事が出来よう。をちなる語が、人間生活の根本を表したらしい例は、をちなしと言ふ語で、肝魂を落した者などを意味する。柳田国男先生は、まなる外来魂を稜^イ威^ツなる古語で表したのだと言はれたが、恐らく正しい考へであらう。いつ・みいつ・いつのなど使ふのは、天子及び神の行為・意志の威力を感じての語だ。

ちはやぶるの語原は「いちはやぶる」であるが、皇威の畏しき力をふるまふ事になる。此をうちはやぶるとも言うてゐるから、をちといつ・いちの仮名遣ひの關係が

訣る。引いては、神の憑り来る事も動詞化していつと言ひ、体言化していつかし。いちにはなど言ふ様になつたものか。いつは、後世みたまのふゆなど言ひ、古くはをちと言つたのであらう。をとこ・をとめなども、壮夫・未通女・処女など古くから当てるが、村の神人たるべき資格ある成年戒を受けた頃の者を言つたのが初めてあらう。

うづめと言ふ職は、鎮魂を司るもので、葬式にもうづめが出る。此資格の高いものを鈿女命と言ふ。白女ではない。恐^{ヲシ}しの「をぞ」と言ふが、やはり仮名の変化でうづめ・をづめだと思ふ。魂を「をちふらせる」役であらう。出現する意からうつ・うつしとなつて、現実的な事を言ひ、うつゝなどに変つたことは、まさ・まさしの、元は神意の表出に言ふのと同じい。をとこ・をとめに対しては、天のますひとがある。うつる・うつすも神の人に憑つての出現であり、うち（>氏）も外来神霊を血族伝承によつてつぐことが行はれてからの語で、其を続けて受ける団体の順序がつぎと言ふ具体的なのに、対してゐる。物部の八十氏川の「氏」も、実は氏多きを言ふのではなくうちを多く持つことであらうか。

血族の総体を一貫して筋と言ひ、其義から分化して線・点・処などに用ゐる。沖縄でもやはりすでは「完全に」の意である。すつ・うつ・うつるも皆「をはる」の意から、投げ出すの義になつたものである。すだくは精霊などの出現集合すること

であらう。

かうして見ると、をつ・いつに對するすつがあつた様である。奥津棄戸のすたへも靈牀の意であらう。をつ・いつに當る琉球の古語「すぢ」は、せち・しちなど色々の形になつてゐる。先祖などもすぢと言つた様である。よく見ると、神の義がある。チフィチンオドン聞得大君御殿のミオマヘ三御前の神、即おすぢのお前・金の御おすぢの御前・御火鉢の御前の中、金のみおすぢは、米と共に來た靈であつて、後世穀神に祀つた。おすぢの御前は先祖の神と解せられてゐるが、王朝代々の守護神なる外来魂である。

五

私は、すぢあといふ「人間」の義の琉球古語の語原を「すでる者」「生れる者（あは名詞語尾）」の義に解してゐたが、抑此解釈の出発点に誤解のあることを悟つた。すでる者は即、外来魂を受けて出現する能力あるものゝ意である。だが、皆此語の用例は特殊である。神意を受けた産出者である。選ばれた人である。恐らく神人の義であること、日本のひと・ますひと（まさ）と同じで、巫女の古詞章に出て来るものは、神人以外の者には亘らぬから、同じ古詞の中にも、すぢあが一般の人の義に解して用ゐられ、世間でも使ふ様になつたのだと思ふ。国王及び貴人の家族は皆神

人だから、すぢあである。すぢ人と言ふよりは、すぢり人の意である。すぢの守護から力を生じるとして、すぢを言はぬ世にはまぶり（守り）を以て魂を現した。体外の魂を正邪に係らずものと言ふ様になつた。

すぢあに見える思想は、日本側の信仰を助けとして見ると、「よみがへるもの」でも訣るが、根柢は違ふ。一家系を先祖以来一人格と見て、其が常に休息の後また出て来る。初め神に仕へた者も、今仕へる者も、同じ人であると考へてゐたのだ。人であつて、神の靈に憑られて人格を換へて、靈感を発揮し得る者と言ふので、神人は尊い者であつた。其が次第に変化して来た。神に指定せられた後は、ある静止の後転生した非人格の者であるのに、それを敷衍して、前代と後代の間の静止（前代の死）の後も、それを後代がつぐのは、とりもなほさずすぢるのであつて、おなじ資格で、おなじ人が居る事になる。

かうして幾代を経て、死に依つて血族相承することを交替と考へず、同一人の休止・禁遏生活の状態と考へたのだ。死に対する物忌みは、実は此から出たので、古代信仰では死は穢れではなかつた。死は死でなく、生の為の静止期間であつた。出雲国造家の伝承がさうである。ほかでの祓へを科する穢れの、神に面する資格を得る為の物忌みであるのとは大分違ふ。家により地方により、此すぢる期間に次代の人が物忌みの生活をする。休止が二つ重るわけである。皇室のは此だ。だから神か

ら見れば、一系の人は皆同格である。日本の天子が日の神・御祖・ひるめの頃から、いつも血族的にはにぎの命と同格のすめみまであり、信仰的には忍穗耳命同様日の御子であつた。琉球時代は、天子をてだてと言うた。太陽の子である。後に太陽を譬喩にした者と感じて、太陽をさへてだてと言うた。日の御子である。

すでの原義は、謂はゞ出現する事であつた。日本で言へば、出現の意のあると言ふ語である。或はいづである。すでのつく動作を言ふ語で、即、母胎によらぬ誕生である。あると言ふ日本語も、在・有の義と言ふよりは、すでの義があつたのではないか。荒・現・顕などの内容があつた。あら人神など言ふのも、すぢあにして神なる者と言ふことで、君主の事である。地方の小君主もあら人神なるが故に、社々の神主としての資格に当るので、其を回して、其祀る神にも言うた。併し古文の用例としては、神主を神なるものとして言うたと見る方がよい様だ。あれ（幣）に対して、いち・うた（歌）があり、いつ何と言ふ用語例も、厳櫃・厳さきなどになると、神出現の木と言ふ義を持つのかも知れぬ。神名のうしなどもうちの転化ではなからうか。日本の最古の神名語尾むちはうちであらう（おほなむち・おほひるめむち・ほむちわけなど）。皇睦神ろぎなど言ふ睦も誤解で、いつ・うつで神の義か、いつくなどに近い義か。珍彦など言ふうづの何もいつと同じだらう。ひこはひるめの生んだ日の子であり、天子の日のみ子と区別したのである。

神人・巫女などに日を称したのもある。にぎはやび・たけひ、後世の朝日・照日などもある。ひとのとも、刀禰などのとで、神の配下の家の意であらうか。神の属隷の義だらう。神のみ・祇（つは領格の語尾）のみなど、皆精霊の義であらうか。女性カミの神称に多いなみのみも同様である。なはので、領格の語尾であることは、つと同じい。

むちは獸類の名となつて、海豹・貉などの精霊に、つちは蛇・雷などの名となつた。餅もひよつとすると、霊代になるものだから、むち・いつ・うつの系統かも知れぬ。酒・饌なども神名であらう。よなどもいつと関係があるのだらう。よる・よすのよで、善であり、寿であり、穀である。常世のよも或は此かも知れぬ。よるはいつに對する再語根であらうか。少し横路に外れたが、前に回つて、をる・をは同根であらう。かうして見ると、二三根の語が始めて一根の語を出して、又二三根の語を作る様である。いつ・うつ・すつ・いづ・ある・ますなど皆同系の語であつたらしい。「をく」なども、をから出た逆用例であらう。

六

さて、をはつはどうして繰り返す意を持つか。外来魂が来る毎に、世代交替する。さ

うして何の印象もなく、初めに出直すと見てゐたのが、段々時間の考へを容れた為、推移するものと観じて来た。出雲国造神賀詞の「彼方の古川岸、此方の古川岸に、生ひ立てる、若水沼のいや若えにみ若えまし、濯ぎ振るをどみの水の、いやをちにみをちまし……」などに見えるをちかたと言ふ語には、寿詞を通じてをち霊の信仰が見える。わかゆとをつとを対照してゐるのは、同義類語と考へたのだ。わかゆは「わかやぐ」の語原で、若々しくなる義だ。古くは、若くなる事であつたかも知れぬが、此辺の用語例はをつと同じに用ゐてある。くり返す事を一個人について謂へば、蘇ることであり、又毎年正月に其年のくり返しする事にも言ふ。さうすると「みをちませ」は若返りの事を意味するのだ。

出雲国造は親任の時二度、中臣は即位の時一度だけであつたが、氏ノ上の賀正事になると毎年あつた。天子の魂のをつることを祈るのが初めて、其が繰り返すことを祈るのである。生者だから蘇るといふのでなく、生も死も昔は魂に対しては同待遇だつたのだ。其為、同じ語も生者に対しては「くり返す」ことになるのである。此が時代の進むに連れて若返る事になる。そして其霊力の本は食物にあつた。即、呪言のほを捧げるのである。

中臣天神寿詞には、天つ水と米との事が説かれてある。米の霊と水の魂とが、天子の躬に入るのであつた。此がをつるのであり、若返る意になる。誄詞に用ゐられる

と、蘇生を言ふ。正月の賀正事にも、氏^ノ上はほを奉つて寿する。氏々を守つた此ほの外来魂を、天子が受けて了はれるのである。天子は氏々の上に事実上立たれたわけだ。

降伏の初めの誓詞も、此寿詞である。処が、をつと言ふ語が、段々健康をばかり祝福様になつて、年の繰り返しを言ふのを忘れて行つた。飯食に臨む外来魂をとり入れる信仰から、よるべの水の風習も出て来る。魂と水との関係である。人の死んだ時水を飲ませるのも、此靈力観が段々移つて行つたのだ。死屍に跨つてする起死法も水のない寿詞だ。唯身分下の人の為にする方式だつたのだ。

呑む水の信仰が、従つて洗ふ水になつた。初春の日には、常世から通ずるすで水が来る。首里朝時代には、すで水は、国頭の極北辺土^{ヘツ}の泉まで汲みに行つた。其が、村の中のきまつた井にも行くやうになり、一段変じて家々の水ですます事にもなつた。此が日本の若水で、原義は忘れられて、唯繰り返すばかりになつた。家長或はきまつた人が汲むのは、神主格になるのである。又、若水を喚ぶ式もあつた。常世の国から通ふ地下水である。だから、常世浪は皆いづれの岸にも寄せて、海の村の人の浜下り、川下りの水になる。

但、神が若水を齋すのは、日本では、臣になつた神が主君なる神の為にであつた。島の村々の中では、或は五穀の種の外に、清き水をも齋し、壺のまゝ漂したことも

あらう。沖繩の島では、穀物の漂著と共に、「うきみぞ・はひみぞ」の由来を説いてゐる。此も常世の水が出たのである。人が呑むと共に、田畠も其によつて、新しい力を持つのだ。

すでることの出来る人は、君主であつた。日本にも母胎から出なかつた神は沢山あつた。いざなぎの命アハギハラ檍原で祓への為にすでる間に、神々は、すで水の靈力で生れたことになる。永い寿を言ふのもすで水の信仰からである。昔の国々島々の王者は皆命が長かつた。今の世の人の信じない年数だつた。

神皇正統記の神代卷の終りなどを教へると、若い人たちは笑ふ。なまいきなのは、人皇の代の年数までも其伝で、可なり為政者等が長めたものだらうと言ふ。こんな入れ智慧をする間に、歴史学研究の方々はも一度すで水で顔も腸も洗うた序に、研究法もすでらせるがよい。日本人には、そんな寿命の人を考へる原因があり、歴史があるのだ。そして、同じ名の同じ人格の同じ感情で、同じ為事を何百年も続けてゐた常若なカンダチメ侍部や巫女が、幾人もくあつた事を考へて見るがよい。此一人格の長い為事をば小さく区ぎつて、歴史的の個々の人格に割りあてたのである。その今一つ前は、千年であらうが、どれだけ続かうが、一続きの日の御子や、まへつぎみ・侍部の時代があつたのだ。

日本人が忘れたまゝで若水を祝ひ、島の人々がまだ片なりに由緒を覚えてすで水を

使うてゐる。日・琉双方の初春の若水其は、つれづれを侘ぶる事を知らぬ古代の村人どもが、春から冬までの一年の外は、知らず考へずに居つた時代から、言葉を換へくとして續けて来た風習である。考へて見れば、其様にくり返し、日本の国に生れた者は日本国民の名で、永くおのが生命を託する時代の事だと考へて来もし、行きもするのだ。我々の資格は次の世の資格である。人の村や国或は版図に對しては、その寿詞を受ける度に其外来魂をとり入れくとして、国は段々太つて来た。長い伝統と言ふが実は、海の村人の如く、全体としては夢の一生を積みくとして来た結果である。すで水を呑むのは、選ばれた人だけだつた。其にも係らず、人々は皆其にあやからうとした。せめては自家の井戸からでも、一掬の常世の水を吊らうと努力して来た。さうして家や村には、ともかくこんな人が充ちてゐたのだ。すで人からのあやかりものである。此機会に「おめでたごと」の話を言ひ添へて置かう。

七

下品な語だが「さば」を読むと言ふ。うつかりと此話にも「さば」を読んだところがある。「さば」は産飯^{サバ}で、魚の鯖ではない。神棚に上げる盛り飯の頭をはねて、地べたなどへ散したりする。頭だから「あたまをはねる」との同義で、さばはねを加

へて勘定する事である。さばといふ語は大分古くからあつたと見え、尊者に上げる食物を通じてさばと言ふ様だ。

春の初めと盆前の七日以後、後の藪入りの前型だが、さばを読みに出かけた。親に分れて住む者は、親の居る処へ、舅・姑のある里へも、殊に親分・親方の家へは子分・子方の者が、何処に住まうが遠からうが、わざ／＼挨拶に出かけた。藪入りの丁稚・小女までが親里を訪れるのは、此風なのだ。だから日は替つても、正月・盆の十六日になつてゐる。

閻魔堂・十王堂・地藏堂などへ参るのは、皆が魂の動き易い日の記念であつたので、魂を預かる人々の前に挨拶に出かけたのだ。此は自分の魂の為であらう。また家へ帰るのは、蕪村が言つた「君見ずや。故人太祇の句。藪入りのねるや一人の親のそば」。さうした哀を新にする為に立ちよるのではなかった。親への挨拶よりも、親の魂への御祝儀にも出かけたのだ。

「おめでたう」はお正月の専用語になつたが、実は二度の藪入りに、子と名のつく者即子分・子方が、親分・親方の家へ出て言つた語なのである。上は一天万乗の天子も、上皇・皇太后の内に到られた。公家・武家・庶民を通じて、常々目上と頼む人の家に「おめでたう」を言ひに行つたなごりである。「おめでたくおはしませ」の意で、御同慶の春を欣ぶのではない。「おめでたう」をかけられた目上の人の魂は、

其にかぶれてめでたくなるのだ。此が奉公人・嫁婿の藪入りに固定して、「おめでたう」は生徒にかけられると、先生からでも言ふやうになつて了うた。此は間違ひで、昔なら大変である。一氣に其目下の者の下につく誓ひをしたことになる。盆に「おめでたう」を言うてゐる地方は、あるかなきかになつた。でも生盆・生御霊と言ふ語は御存じであらう。聖霊迎への盆前に、生御魂を鎮めに行くのであつた。室町頃からは「おめでたごと」と言うた様であるから、盆でも「おめでたう」を唱へたのである。正月の「おめでたう」は年頭の祝儀として、本義は忘れられ、盆だけは變な風習として行はれて來たのだ。

此日可なり古くから、夏の最中^{サナカ}にきまつて塩鯖の手土産をさげて、親・親方の家へ挨拶^{シヤセキ}に行つた。背の青い魚の代表の様なあの魚も、さばと言ふ名は古い。其時に持つて行く物をさばと言うたから、其土産の肴までさばと名をとつたとは言はれない。私は、餅も桑^{シナギ}も、米団子も、飯を握つた牡丹餅も持つて行つたであらうが、皆此らは初穂で拵へたもので、此風俗のある時代流行の中心になつた地方の人々の間で、すぐ腐る餅類が大きな家ではたまつて、どうにもならないといふので、塩物でも、生腥を喜ぶ処らしく、塩魚を持ちこんだのが、段々風をなすと言ふ風になつても、やはり此時の進上物にさばとしか言はなかつた。其で「さばと言ふのに赤鰯はこれ如何に」など、矛盾を感じ出して、塩鯖にきまつたのかと思つてゐる。子分・子方を

沢山持った豪家などでは、塩物屋の様に積み上げられた事であらう。「今年も相變りませず、御ひいきを」と言ふ頼みは後の事で、古くは、今年もあなたの子分です、御家来です、と誓ひに行つたのだ。其が目下の人の、齡を祝福する詞を述べる事で示されるのである。「おめでたう」などになると、短い極限であるが、其固定に到るまでには、永い歴史がある様である。

こゝまで来てやつと、前の天皇の賀正事や神賀詞・天神寿詞の話に続くことになる。あゝした長い自分の家が、天子の為に忠勤を抽づるに到つた昔の歴史を述べた寿詞を唱へ、其文章通り、先祖のした通り自分も、皇祖のお受けになつたまゝを、今上に奉仕する事を誓ふのである。さうして其続きに、そのかみ、皇祖の為に奏上した健康の祝辞を連ね唱へて、陛下の御身の中の生き御靈に聞かせるのであつた。

此風が何時までも残つてゐて、民間でも「おめでたう」は目下に言うたものではなかつたのである。「をゝ」と言つて、顎をしやくつて居れば済んだのだ。

幾ら繁文縟礼の、生活改善のと叫んでも、口の下から崩れて来るのは、皆がやはりやめたくないからであらう。「おめでたう」の本義さへ訣らなくなるまで崩れて居ても、永いだけでは言ひ切れぬ様な、久しい民間伝承なるが故に、容易にふり捨てる事は出来ないのである。

八

町人どもの羽ぶりがよくなる時代になつて、互に御得意様であり、ひいきを受け合
うてゐるやうな関係が出来上つて来た。職人歌合せや絵巻の類の盛んに出てゐた頃
は、保護者階級と供給者の地位とは、はつきり分れてゐた。職人と言ふのが、世間
には檀那ばかりで、どちら向いても頭のがらぬ業態で、他人の為の生産や労働ば
かりしてゐた人々なのである。中臣祓へばかり唱へてゐる様な下級の神主・陰陽師、
棚経読んで歩く様な房主をはじめ、今言ふ諸職人・小前百姓・猟師・漁人などに到
るまで、多くは土地に固定した基礎を持たない生計を営む者である。上古の部曲制
度の変形をしたもので、檀那先は拙つても、職の卑しさは忘れて貰はれない時代で
あつた。

職人の大部分が浄化せられて町人となり、町人の購買力が殖えて来て、お互どうし
の売り買いが盛んになつた。どちらからもお得意であり、売り手であると言ふ様
になると、需要供給関係が、目上目下を定めて居た時代のなごりで、年頭の「おめ
たう」は、両方から鉢合せをする様になる。かうして廻礼先がむやみに殖えて、果
は祝福のうけ手・かけ手の秩序が狂うて来たのであつた。

其「おめでたごと」をどこかしことなく唱へて歩いた一団の職人があつた。謂はゞ

祝言職である。此とても元は、一つの家なり、一つの社寺なり、隸してゐる処が嚴重にきまつて居たのだが、中には条件つきで、わざ／＼さうした保護の下にのめりこんで来た連中もあつて、段々自由が利く様になつて行つた。寺から言へば唱門師シヨモジン、陰陽家から言へば千秋万歳、社にもついて散樂者、むやみに受持ちの檀那場を多くした。ある大社専属の神人かと思へば、同時にある大寺の童子・樂人と言ふ様なのが多かつた。春日の樂人であつて、藥師寺にも属し、其外京の公家・武家・寺方までも祝言に行く。祝言以外に、舞も狂言も謡も謡ふ。

かうした連衆の中、うまく檀那にとり入つて、同朋から侍分にとり立てられたものもあるが、さうした進退の巧に出来なかつたものは、賤の賤と言ふ位置に落ちて了うた。此階級から能役者・万歳太夫・曲舞々・神事舞太夫・歌舞妓役者などが出た。もつと氣の毒なのは、とても浮ぶ瀬のなかつた者と一つにせられた。祝シユクなど言ふのは、其である。「祝言」の一字をとつて称へられたのである。地方によつては、賤民階級の部立てや解釈がまち／＼で、同じ名の賤称を受けた村でも、おなじ種類の職人村ばかりではなかつた。

だが、一度唱へると不可思議な効果を現す其文句は、千篇一律であつた。後には色々くふうの工風が積まれて、段々に、変つた文句も出て来た。此祝言が段々遊芸化し、追つては芸術化する始めであつて、喜劇的なものは可なり古くから発達し、謡などは名

手は出たが、詞章の精選が、最遅れた。

千篇一律なるが故に効果のあつた祝言は、古い寿詞の筋であつた。後世の祝祭文の様に当季々々の妥当性を思はないでもよかつたのが、寿詞の力であつた。寿詞を一度唱へれば、始めて其誓を發言したと伝へる神の威力が、其当時と同じく対象の上に加つて来る。其対象になつた精霊どもは、第一回の發言の際にした通りの効果を感じ、服従を誓ふ。すべてが昔の儘になる。此効果を強める為に、其寿詞の実演を「わざをぎ」として演じて、見せしめにした。文句は過去を言ふ部分が多く加り變つて来ても、詞章の元来の威力と副演出のわざをぎとで、一挙に村の太古に還る。今日にして昔である。村人は、今始めて神が来て、精霊に与へる効果をも信じたのである。其力の源は、寿詞にある。寿詞は、物事を更にする。更は、くり返すことである。さらは新の語感サウを早くから持つてゐた様に、一元に還るのであると言ふよりも、寿詞の初め其時になるのである。

さらはさるの副詞形である。去來の意のさるは、向うから來ることである。春の初めの猿樂も、古くから行はれたらうと思ふが、さる——今は縁起を嫌ふ——がをつと同意義に近かつたのではなからうか。猿女君のさるも、昔を持ち來す巫女としての職名であつたのではないか。

後註

一 「いざなぎの命」に傍線

貴種誕生と産湯の信仰と

貴人の御出生といふ事について述べる前に、貴人の誕生、即「みあれ」といふ語ことばの持つ意味から、先づ考へ直して見たいと思ふ。

私は、まづ今日の宮廷の行事の、固定した以前の形を考へさせて貰はうと思ふ。有職故実の学者たちの標準は、主として、平安朝以来即、儒風・方術の影響を受けた後の様式にある様である。尤、此期に入つて、記録類が殖えて来たからではあるが、私は前期王朝のまだ其々の伝承に、信仰的根柢の記憶せられ尊奉せられてゐた時代の、固定しきらない倂が窺ひたいのである。さうして生活古典たる宮廷の行事に、何分かの神聖感と、懐しみを加へることが、出来さうに私ひそかに考へてゐる次第である。みあれは「ある」と云ふ語から来たものである。「ある」は往々「うまれる」の同義語の様に思はれてゐるが、実は「あらはれる」の原形で、「うまれる」の敬語に転義するのである。一体、神或は貴人には、誕生といふことはなく、何時も生き、又何時も若い。たゞ時々たゞに休みがあり、又休みから起きかへつて来るのである。此意味は、天子並びに其他の貴い職分及び地位は、永久不変の存在であるから、人格として更迭はあつても、神格としては死滅といふことはない。昔の天皇或は貴人の長寿といふことに就て考へて見ても、譬へば、武内宿禰の長命、或は伊勢の倭姫命の長

命なども、其考へ方が反映してゐるのである。

貴人についてみあれといふのも、うまれるといふ事ではなく、あらはれる・出現・甦生・復活に近い意味を表してゐる。永劫不滅の神格からいふと、人格の死滅は、たゞ時々中休みと言ふ事になるだけである。皇子・皇女の誕生が、それであつて、此みあれがあつたのち、更にみあれがあることが、即、帝位に即かれる意味に外ならないのである。つまり、天子になれる貴人には、二回のみあれが必要であるといふ事になる。

日本の古い時代の御産の形式をみると、水と火との二つの方式がある。其古い形式の一部は、今もなほ沖繩の伝承に残つてゐる。神代紀のこのはなさくやひめの命、垂仁紀の狭穗姫皇后の産事は、それ〴〵火の形式によるものであり、いま一つの水の形式になると、後世の御産の典型的になつてゐる。とよたまひめの命がうがやぶきあへずの尊を御産みになつた場合、或は反正天皇のみあれの際に於ける形が、水辺或は水の御産の形式として、顕著な例である。此側から考へると、垂仁紀のほむちわけの命は、火産・水産の調和したものである。出雲風土記のあぢすきたかひこの命の伝説は、皇族以外にも貴種誕生には、同様の様式が考へられたことを示してゐるのだらう。就中、奈良朝以前の宮廷の御産の形式の原形は、次に述べる反正天皇のみあれの際の伝説より来つてゐる。

瑞鹵別天皇。去来穗別／天皇／同母弟也。去来穗別天皇二年。立為皇太子。天皇初生于淡路宮。生而鹵如一骨。容姿美麗。於是有井。曰瑞井。則汲之洗太子。時多遲花落在于井中。因為太子名也。多遲花者今虎杖花也。故稱謂多遲比／瑞鹵別天皇。

右の日本紀の本文によると、産湯の井の中に、虎杖の花が散り込んだので、多遲比といひ、鹵がいかにも瑞々しい若皇子であるから、瑞鹵別と稱へた事になつてゐる。だが、元来、多遲比の事に就ては、日本紀の伝へが、いさゝか矛盾してゐる。恐らく多遲比の名称は、若皇子を御養育した多遲比氏（丹比氏）の名称であつて、つまり、丹比氏が養育し奉つたから、若皇子の御名を多遲比と稱へたのであらう。しかしながら、後世には事実をよそにして、産湯の井の中に多遲の花が散り込むと云ふ、此伝説の方が有名になつて了うてゐる。三代実録の、宣化天皇の曾孫たぢひこの王のことを記したもののにも、多遲の花が散つて、湯釜の中にまひ込んだとある。さういふやうな貴人の、若い時代をとりみる家を、にぶ（壬生）又は、みぶとも云ふ。語原にさかのぼると丹生の水神の信仰と結びついてゐるのである。

近代の語で云ふとりおや・とりこと云ふ關係が、皇子及び臣下の間に結ばれてゐた訣である。みぶと云ふ事は、奈良朝には既に、乳母の出た家を斥すことになつてゐたらしい。其証左には、壬生部を現すのに、乳部と書いてゐる。古くは、そこに職

掌の分化があつて、第一に大湯坐オホユエ、それから若湯坐ワカユエ、飯嚼イヒガミ・乳母等チオモをかぞへてゐる。恐らく此他にも、懷守ダキモリ・負守等オビモリの職分もあつたのであらう。此だけを総括してみづの職掌としてゐるらしいが、肝腎の爲事は、大湯坐・若湯坐にあるやうだ。ゑといふ語は、ものを据ゑると云ふ語であるから、要は湯の中に、入れすゑ取扱ふといふことにある。後世のとりあげ、即、助産する事になるのである。だから、今でも地方によると、とりあげ婆さんの爲事が、どうかすれば考へられる様な職でなくて、ある女にとりあげられた子供は、幾歳になつても盆・正月には、欠かさずに其産婆の許に挨拶に出かける風習がある。即、此はとりおやととりことの關係であつたことが知れる。

二

かうして育てあげられた貴人の爲に、とりおやを中心とした一つ或は数箇の村が出来て、其貴人の私有財産となつた。即、御名代部ミナシロベの起原であり、壬生部と称せられた。此が後世に伝はつて、更に御封ミフ・莊園とも變じてゆくのである。そして、反正天皇の際に於ける壬生部の統領は、丹比タヂヒ宿禰と云ふ家であつた。だから、其家の宰領する村を、丹比壬生部と称へてゐる。瑞鹵別の伝説は、全く、此丹比壬生部の伝

承した叙事詩から出たものに他ならぬのである。

さて代々の多くの皇子たちの壬生及び壬生部は、皆別々の家を選んで、其皇子の私有になる村々を、宰領させられた訣であつた。みぶの本体なる産婆・乳母のみぶの——選拔された家々の直系の女子である——出た其家長は、其際水辺に立つて、寿詞を奏上すると云ふのが、きまつた形式と考へられる。此が、史書を読む読書、鳴弦の式に變つて行つたのだ。新撰姓氏録を見ると、反正天皇のみあれに与つた丹比宿禰の伝へを記してあるが、其によると、瑞鹵別の誕生の時、丹比部の祖先色鳴宿禰が天神寿詞を奏したとある。そして此寿詞を奏上する間に、みぶに選ばれた女子が水に潜つて、若皇子をとりあげるのである。

産湯と云つて来たが、古代は水をもつて湯とも称してゐる。誕生の際、正確に湯にとりあげたのは何時の頃よりか知られてゐない。一体、湯は齋川水と云ふ語の慣用が、こんな略形に變じ来つたのであるが、古いものを繙けば、天子の沐浴を、ゆかは ユカハ あみ (湯川浴) と訓じてゐるのが目にとまる。つまり齋川の水をゆみづと云ひ、更に略して「ゆ」といふ形を生んだので、今いふやうな、温湯を湯と称するやうになつたのは、遙か後代の事である。だから産湯には、冷水を用ゐた時代のあつた事を含めて考へなければ当らない事になる。

さて、ゆ即、ゆかはみづは、何の為に用ゐるのかといふに、此は申すまでもなく、み

そぎの爲である。今日までの神道では、禊祓は凶事祓へを本とするやうに説いてゐるが、此は反対で、吉事祓へが原形である。来るべき吉事をまちのぞむ爲の潔斎であるのが、禊祓の本義であつた。

禊祓の話は、此処にはあづかる事として、貴人誕生の産湯は、誰も考へるやうに禊ぎに過ぎないが併し、その水は単なる禊ぎの爲の水ではなく、或時期を限り、ある土地から、此土により来るものと看做された。即、其水の来る本の国は、常世国であり、時は初春、及び臨時の慶事の直前であつた。海岸・川・井、しかも特定された井に湧くのである。其水を用ゐて沐浴すると、人はすべて始めに戻るのである。此を古語で変若^{ヲツ}と云ふ。其水を又変若水^{ヲチミヅ}と称する。貴人誕生に壬生の汲んでとりあげる水は、即、常世の変若水^{ヲチミヅ}であつたのだ。中世以後、由来不明ながら、年中行事に若水の式が知られてゐる。此は古代には、特定の井に常世の水が湧き、其を汲んで飲み、禊ぐと若返るものと考へてゐた爲の名である。

皇子御誕生にあたつては、たゞの方々と皇太子との間に、区別のありやうはなかつた。御誕生後、後代の日嗣御子がお定まりになつて、其中から次の代の主上がお定まりになつたのである。出現せられた貴種の御子の中、聖なる素質のある方が、数人日つぎのみ子と称へられた。此は正確には皇太子に当らぬ。飛鳥・藤原の宮の頃から、皇子・日つぎのみ子の外に皇子^{ミコ}・尊^{ノミコト}と言ふ皇太子の資格を示す語が出来たらし

い。だが、もつと古代には日つぎのみ子の中から一柱が日のみ子として、みあれせられたのであつた。其間の物忌みが嚴重であつた。此が所謂真床襲衾を引き被つて居られる時である。此物忌みに堪へなかつた方々に、幾柱かの廢太子がある。

万古不変の大倭根子天皇の御資格は、不死・不滅であつて、崩御は聖なる御資格から申せば、一種の中休みに過ぎないので、片方には中の一寝入りから目覺めたといふ形で、日つぎのみ子が、日のみ子としてみあれをせられる。即、長い物忌みの後に、齋川水を浴びて、こゝに次の天皇として出現せられるのである。だから、常世の変若水は、禊ぎの水であり、産湯でもあり、同時に甦生の水にも役立つたのである。其重大なる儀式の一種であるみぶを奉仕したのが、後世由来不明となつた、節折りヨヅリに奉仕する中臣女の起原である。

みあれミアレひく、賀茂の社の祭りも、此信仰から出てゐる。稚雷の神の出現の日に、毎年賀茂川を齋川として、稚雷神の用ゐ始めた後、諸人此水に浴したのがみあれまつりミアレマツリの本義である。だから、平安朝以後、賀茂の禊が禊ぎの瀬と定つた。御禊ミケイは元より、御霊会ミリヤウエの祓除「夏越し祓へ」の本処として、陰陽師の本拠の様な姿をとつたのである。

最古日本の女性生活の根柢

一 万葉びと——琉球人

古代の歴史は、事実の記憶から編み出されたものではない。神人に神憑りした神の、物語つた叙事詩から生れて来たのである。謂はゞ夢語りとも言ふべき部分の多い伝への、世を経て後、筆録せられたものに過ぎない。日本の歴史は、語部と言はれた、村々国々の神の物語を伝誦する職業団体の人々の口頭に、久しく保存せられて居た律文が、最初の形であつた。此を散文化して、文字に記したのが、古事記・日本紀。其他の書物に残る古代史なのである。だから成立の始めから、宗教に關係して居る。神々の色彩を持たない事実などの、後世に伝はりやうはあるべき筈がないのだ。並みの女のやうに見えて居る女性の伝説も、よく見て行くと、きつと皆神事に与つた女性の、神事以外の生活を取り扱うて居るのであつた。事実に於て、我々が溯れる限りの古代に実在した女性の生活は、一生涯或はある期間は、必巫女として費されて来たものと見てよい。して見れば、古代史に見えた女性の事蹟に、宗教の匂ひの豊かな理由も知れる事である。女として神事に与らなかつた者はなく、神事に關係せなかつた女の身の上が、物語の上に伝誦せられる訣がなかつたのである。

私は所謂有史以後奈良朝以前の日本人を、マンネフビト万葉人と言ひ慣して来た。ほぼ万葉集は略、日本民族が国家意識を出しかけた時代から、其觀念の確立した頃までの人々の内生

活の記録とも見るべきものである。此期間の人々を、精神生活の方面から見た時の呼び名として、恰好なものと信じて居る。古事記・日本紀・風土記の記述は、万葉人の生活並びに、若干は、其以前の時代の外生活に触れて居る。茲に万葉集を註釈とし、更に今一つ生きた註釈を利用する便宜が与へられて居る。

万葉人の時代には以前共に携へて移動して来た同民族の落ちこぼれとして、途中の島々に定住した南島の人々を、既に異郷人と考へ出して居た。其南島定住者の後なる沖繩諸島の人々の間の、現在亡びかけて居る民間伝承によつて、我万葉人或は其以前の生活を窺ふ事の出来るのは、實際もつけの幸とも言ふべき、日本の学者にのみ与へられた恩賚である。沖繩人は、百中の九十九までは支那人の末ではない。我々の祖先と手を分つ様になつた頃の姿を、今に多く伝へて居る。万葉人が現に生きて、琉球諸島の上に、万葉生活を、大正の今日、我々の前に再現してくれて居る訣なのだ。

二 君主——巫女

大化の改新の一つの大きな目的は、政教分離にあつた。さう言ふよりは、教権を奪ふ事が、政権をもとりあげる事になると言ふ処に目をつけたのが、此計画者の識見

のすぐれて居た事を見せて居る。

村の大きなもの、郡の広さで国と称した地方豪族の根拠地が、数へきれない程あつた。国と言ふと、国郡制定以後の国と紛れ易い故、今此を村と言うて置かう。村々の君主は、次第に強い村の君主に従へられて行き、村々は大きな村の下に併合せられて行つて、大きな村の称する国名が、村々をも籠めて了ふ事になつた。秋津洲・磯城島と倭、皆大和平原に於ける大きな村の名であつた。他の村々の君主も、大体に於て、おなじ様な信仰組織を持つて、村を統べて居た。倭宮廷の勢力が、村々の上に張つて来ると、事大の心持ちから、自然に愈似よつたものになつて来たであらう。村の君主は国造と称せられた。後になる程、政権の含蓄が此語に乏しくなつて、教権の存在を感じる様になつて行つた様である。国造と称する事を禁じ、村の君主の後をすべて郡領と呼びかへさせ、一地方官吏と看做す事になつても、尚私かに国造と称するものが多かつた。平安朝になつても、政権に關係なく、村々の君主の祀つた神を、子孫として祀つて居る者には、国造の称号を默認して居た様である。出雲国造・紀国造・宗像国造^{ムナカタ}などの類である。倭宮廷でも、天子自ら神主として、神に仕へられた。村々の君主も、神主として信仰的に村々に、勢力を持つて居たのである。神主の厳格な用語例は、主席神職であつて、神の代理とも、象徴ともなる事の出来る者であつた。神主と国造とは、殆ど同じ意義に使はれて居る事も多い位である。

村の神の威力を行使する事の出来る者が、君主として、村人に臨んだのである。村の君主の血縁の女、娘・妹・叔母など言ふ類の人々が、国造と国造の神との間に介在して、神意を聞いて、君主の為に、村及び村人の生活を保つ様々の方法を授けた。其高級巫女の下に、多数の采女^{ウネメ}と言ふ下級巫女が居た。

此組織は、倭宮廷にも備つて居た。神主なる天子の下に、神に接近して生活する斎女王と言ふ高級巫女が、天子の近親から択ばれた。伊勢の斎宮に対して、後世賀茂の斎院の出来た事から見れば、本来は主神に仕へる皇族女子の外にも、有力な神に接する女王の巫女があつた事は考へられる。さうして此下に、天子の召使とも見える采女^{ウネメ}が居た。宮廷の采女は、郡領の娘を徴して、ある期間宮廷に立ち廻らせられたものである。采女は単に召使のやうに考へて居るのは誤りで、実は国造に於ける采女同様、宮廷神に仕へ、兼ねて其象徴なる頭神^{アキツカミ}の天子に仕へるのである。采女として天子の倅寵を蒙つたものもある。此は神としての資格に於てあつた事である。采女は、神以外には触れる事を禁ぜられて居たものである。

同じ組織の国造の采女が存在、其貞操問題が、平安朝の初めになると、宮廷から否定せられて居る。此は、元来なかつた制度を、模倣したと言はぬばかりの論達であるが、実は宮廷の權威に拘ると見た為であらう。此事は、日本古代に初夜権の存在した証拠になるのである。村々の君主の家として祀る神の外にも、村人が一家の間

で祀らねばならぬ神があつた。庶物にくつゝいて常在する神、時を定めて来臨する神などは、家々の女性が祀ることになつて居た。

此等の女性が、処女である事を原則とするのは勿論であるが、其は早く破れて、現に夫のない女は、処女と同格と見た。而も其は二人以上の夫には会はなかつたものと言ふ条件があつた様である。其が更に頼れて、現に妻として夫を持つて居る者にも、巫女の資格は認められて居たと見える。「神の嫁」として、神に出来るだけ接近して行くのが、此人々の為事であるのだから、処女は神も好むものと見るのは、当然である。斎女王も、処女を原則としたが、中には寡婦を用ゐたこともある。

併し、此今一つ前の形はどうであらう。村々の君主の下になつた巫女が、曾ては村々の君主自身であつた事もあるのである。魏志倭人伝の邪馬台国ヤマトの君主卑弥呼ヒミコは女性であり、彼の後継者も女兒であつた。巫女として、呪術を以て、村人の上に臨んで居たのである。が、かうした女君制度は、九州の辺土には限らなかつた。卑弥呼と混同せられて居た神功皇后も、最高巫女としての教権を以て、民を統べて居られた様子は、日本紀を見れば知られることである。万葉人の時代でも、女帝には殊に、宗教的色彩が濃い様である。喜田博士が発見せられた女帝を中天皇ナカツスメラミコト（万葉には中皇命）と言ふのも、博士の解説の様に男帝への中継ぎの天子と言ふ意でなく、宮廷神と天子との中間に立つ一種のすめらみことの意味らしくある。古事記・日本紀に

は天子の性別についても、古い処では判然せない点がある。さう言ふ処は、すべて男性と考へ易いのであるが、中天皇の原形なる女帝が尚多く在らせられたのではあるまいか。

沖繩では、明治の前までは国王の下に、王族の女子或は寡婦が斎女王同様の為事をして、キコエウフキミ聞得大君（ちふいぢん）と言うた。尚家の中で、皇后の下に位どられる事になつたが、以前は沖繩最高の女性であつた。其下に三十三君と言つて、神事關係の女性がある。其は地方々々の神職の元締めのやうな位置に居る者であつた。其下に当るのろ（祝女）と言ふ、地方の神事官吏なる女性は今も居る。其又下に其地方の家々の神に事へる女の神人が居る。此様子は、内地の昔を髣髴させるではないか。沖繩本島では聞得大君を君主と同格に見た史実がない。が、島々の旧記には其痕跡が残つて居る。

三 女軍

万葉及び万葉以前の女性とさへ言へば、すぐれて早く恋を知り、口迅くちどに秀歌を詠んだものゝ様に考へられて来て居る。併し此とてもやはり、伝説化せられたものに過ぎなかつたのである。佳人才女の事蹟を伝へたのは、其女性自身の作と伝へながら、

実は語部の叙事詩其自身が、生み出した性格でもあり、作物でもあつた。つまりは物語や、其から游離した歌謡の上にのみ、情知り訣知りらしく伝はつたので、後世から憧れる程のものでなかつたのである。唯、事の神事に関する限り、著しく女性としての權威を顯し、社会的にも活動したのは事実である。神の意思を宣伝し、神の力を負うて号令する巫女の勢力が、極度に發揮せられるのである。

近江・藤原の宮の頃から禁じられ出したが、尚、其行き亘らなかつた地方には、存して居たらうと思はれるのは、女子の従軍である。昔から学者は軍旅の慰めに、家妻を伴うたものと解して居る。尤、此法令の出た頃は、女と戦争との交渉に就て、記憶が薄らいで居たものであらう。戦争に於ける巫女の位置と言ふ様な事を考へると、巫女にして豪族の妻なる者の従軍は、巫女であるが為といふ中心点より、妻なるが為と言ふ方へ、移つて行つて居たのである。

日本武尊の軍に居られた橘媛などは、妻としての従軍と考へられなくもない。崇神天皇の時に叛いた建埴安彦タケハニヤスヒコの妻安田媛アタダは、夫を助けて、一方の軍勢を指揮した。名高い上毛野形名の妻も、其働きぶりを見ると、単に「堀川夜討」の際の静御前と一つには見られない。やはり女軍の将であつたらしい。調伊企ツキノイキナの妻大葉子オホバコも神憑りする女として、部将として従軍して、俘になつたものと考へられる。神功皇后などは明らかに、高級巫女なるが故に、君主とも、総大将ともなられたのである。

女が軍隊に号令するのに、二つの形がある。全軍の将としての場合と、一部隊の頭目としての時とが其である。巫女にして君主と言つた場合は、勿論前の場合であらうが、軍將の妻なる巫女の場合には、後の形をとつた事と思はれる。

神武天皇の大和の宇陀を伐たれた際には、敵の兄磯城・弟磯城エシキの側にも、天皇の方にも、男軍ヲイクサ・女軍メイクサが編成せられて居た。「いくさ」と言ふ語の古い用語例は軍人・軍隊と言ふ意である。軍勢に硬軟の区別を立て、軍備へをする訣もないから、優形やさがたの軍隊と言つた風の譬喩表現と見る説はわるい。やはり素朴に、女軍人の部隊と説く考へが、ほんとうである。巫女の従軍した事実は際限なくある事で、皆戦場に於て、神の意思を問ふ為である。其と共に、女軍を指揮するのだから、真の戦闘力よりも、信仰の上から薄気味のわるい感じを持つて居たのであらう。一方からは、他の種族の祀る異教神の呪力を、物ともせない勇者にとつては、極めて脆い相手であつたのである。神武天皇なども、女軍を破つて、敵を窮地に陥れて居られる。
 黄泉醜女ヨモツシコメの黄泉軍衆イクサと言ふのも、死の国の獯猛な女の編成した、死の国の軍隊と言ふ事である。いざなぎの命が、あれ程に困らされた伝へのあるのも、祖先の久しい戦争生活から来た印象である。

沖繩の記録を見ると、三百年前までは、巫女従軍の事実は屡見えて居る。離島方面では、島々の小ぜり合ひに、かうした神意の戦争が、近年までくり返されて居た事

と思はれる。

四 結婚——女の名

「妻^{ツマ}覓^ミぎ」と言ふ古語は、一口に言へば求婚である。厳格に見れば、妻探しと言ふことになる。此と似た用語例にある語は「よばふ」である。竹取物語の時代になると、既に後世風な聯想のあつた事が見えて居るが、やはり「呼ぶ」を語原として居るのである。大きな声をあげて物を言ふことである。つまり「なのる」と言ふのと、同義語なのである。名譽ある敵手の出現を望む武士の、戦場で自ら氏名を宣する形式を言ふ事になつて了うたが、古くは、もつとなまめかしいものであつた。

人の名は秘密であつた。男の名も、ずっと古くは幾通りも設けて置いて、どれが本名だか訣らなくしたものがあつた。大汝^{オホニ}命などの名の一部分の意義は、大名持即多数の名称所有者の意であつて、名譽ある名「大名」^{オホナ}を持つと言ふ意ではない様だ。事実色々の名を持った神である。名を人格の一部と見て、本名を知れば、呪咀など自由自在に行ふ事が出来るものと見たところから、なるべく名を周知させぬ様にしたのである。男は其ではとほらぬ時代になつても、女は世間的な生活に触れる事が少かつた為、久しく、此風は守り了えたものである。平安朝の中末の頃になつても、や

はりさうであつた様である。

万葉（卷十二）に「たらちねの母がよぶ名を申さめど、道行く人を誰と知りてか」と言ふ歌のあるのは『あなたは、自分の名も家も言はないぢやありませんか。あなたがおつしやれば、母が私によびかける私の名をば、おあかしも申しませうが、行きすがりの人としてのあなたを、誰とも知らずに申されませうか。』と言ふのである。兄弟にも知らせない名、母だけが知つて居る名——父は知つて居るにしてもかうした言ひ方はする。併し、母だけの養ひ子の時代を考へると、父母同棲の後もそんな事もなかつたとは言へない——其名を、他人で知つて居ると言ふのは夫だけである。女が男に自分の名を知られる事は、結婚をすると云ふ事になる。だから、男は思ふ女の名を聞き出す事に努める。錦木を娘の家の門に立てた東人とは別で、娘の家のまはりを、自身名と家とを喚^{よば}うてとほる。此が「よばひ」でもあり「名告り」でもある。女が其男に許さうと思ふと、はじめて自分の名を其男に明して聞かすのであつた。

かうして許された後も、男は、女の家に通ふので、「よばふ」「なのる」が、意義転化した時代になつても、ある時期の間は、家に迎へる事をせない。此は平安朝になつてもさうである。だからどうしても、長子などは大抵極^{ごく}の幼時は、母の家で育つのである。古くから祖の字を「おや」と訓まして、両親の意でなく「おつかさん」

の意に使ふ事になつて居るのは、字は借り物だが、語には歴史がある。母を専ら親とも言ふのは、父に親しみの薄かつた幼時の用語を、成長後までも使つた為である。娘の家へ通ふ神の話は、其こそ数へきれぬ程ある。此は神ばかりでなく、人も行つた為方であつた。どこから来るとも名のらず、ひどいになると、顔や姿さへ暗闇まぎれに一度も見せないのがある。小説とは言ひでふ、源氏物語の人情物の時代になつても、尚且、光源氏の夕顔の許へ通ひつゞけた頃は、紐のついた顔掩ひをして居た様に書いてある。まさか其頃はそんな事もなかつたであらうと思ふ。が、かうした事の出来るのは、過去の長い繰り返しのなごりである。つまりは、よその村の男が通うて来る時に、とつた方法と見るべきであらう。よその村が異種族の団体と見られて居たのは、国家意識が出て後にも、尚続いて居たであらう。が、かうした結婚法は、どこまでが実生活の倣で、どこからが神話化せられて居るのか、区別がつきにくい。

唯、此形の今一つ古い形と見られるのは、女の家に通ふと言ふ手ぬるい方法でなく、よその娘を盗んで来る結婚の形である。

外族の村どうしの結婚の末、始終円満に行かず、何人か子を産んで後、つひに出されて戻つた妻もあつた。さうなると、子は父の手に残り、母は異郷にある訣である。子から見れば、さうした母の居る外族の村は、言はう様なく懐しかつたであらう。

夢の様な憧れをよせた国の倂は、だん／＼空想せられて行つた。結婚法が變つた世になつても、此空想だけは残つて居て「妣が国」と言ふ語が、古代日本人の頭に深く印象した。妣は祀られた母と言ふ義である。又古伝説にも、死んだ妣の居る国と言ふ風に扱うて居るが、此語を使つた名高い僅かな話が、亡き母に關聯して居る為であらう。此語は以前私も、日本人大部分の移住以前の故土を、譬喩的に母なる国土としたのだと考へて居たが、さうではない。全然空想の衣を着せられて後は、恋しい母の死んで行つてゐる所と言ふ風に考へられたであらうが、意義よりも語の方が古いのである。かう言つた結婚法がやはり段々と見えて居る。

奪掠婚と言ふが、此は近世ばかりか、今も、其形式は内地にも残つて居る。唯古代の奪掠法とも見える結婚の記録も、巫女生活の記念と言ふ側から見ると、さう一概にも定められぬところがある。景行天皇に隙見せられた美濃^{クベリミヤ}、国泳^{ヤサカイリヒメ}、宮ノ弟媛（景行紀）は、天子に迎へられたけれども、隠れて了うて出て来ない。姉八坂入媛をよこして言ふには「私はとつぎの道を知りませんから」と言ふのである。

おなじ天皇が、日本武尊らの母印南大郎女^{イナミオホイラツメ}（播磨風土記）の許に行かれた際、大郎女は逃げて／＼、加古川の川口の印南都麻^{イナミツマ}と言ふ島に上られた。ところが川岸に残した愛犬が、其島に向いて吠えたので、其処に居る事が知れて、天子が出向いて連れ戻られた。印南の地名は、隠れる・ひつこもるなどの意の「いなむ」と言ふ語の

名詞形から出たのだと言ふ。島の名も、かくれ妻と言ふ意だとある。「いなみづま」言ひかへれば、逃婚と言ふ事になる。奪掠婚に対して、逃走婚と言ふ方法を考へに入れねば、奪掠の真意義もわかりにくからうと思ふ。

地方豪族の娘は、其土地の神の巫女たる者が多い。殊に神に關した事のみ語る物語の性質から見ても、此等の処女が、巫女であつた事は察せられる。巫女なるが故に、人間の男との結婚に、此までの神との仲らひを喜んで棄てる様に見えては、神にすまなくもあり、其怒りが恐ろしいのである。其で形式としても、逃走婚の姿をとらなければならなかつた。又眞実、従来の生活と別れる事の愛着の上から言つても、自然にもさうなつたであらう。弟媛オトヒメの如きは其例で、原則としての巫女の処女生活を守り貫いた訣である。大郎女オホイラツメの方は、あんなに逃げて置きながらと思はれる程、つかまつたとなると、極めて従順であつた様である。

此も沖繩の民間伝承が此の説明に役立つ。首里市から陸上一里半海上一里半の東方にある久高島では、島の女のすべてが、一生涯の半は、神人として神祭りに与かる。大正の初めに島中の申し合せて自今廃止と言ふ事になつて、若い男たちがほつとした結婚法がある。

婚礼の当夜、盃事がすむと同時に、花嫁は家を遁げ出て、森や神山オタケ（御嶽と言ふ）や岩窟などに匿れて、夜は姿も見せない。昼は公然と村に来て、嫁入り先の家の水壺

を満たす為に、井の水を頭に載せて搬んだりする。男は友だちを談うて、花嫁のありかをつき止める為に、顔色も青くなるまで尋ね廻る。若し、三日や四日で見つかり、前々から申し合せてあつたものと見て、二人の間がらは、島人全体から疑はれる事になる。勿論爪弾きをするのだ。長く隠れ了せた程、結構な結婚と見なされる。「内間ウチマまか」と言ひ、職名外間ホカマノロ祝女と言はれて居る人などは、今年七十七八であるが、嫁入りの当時に、七十幾日隠れとほしたと言ふが、此が頂上ださうである。夜、鴛が嫁を捉へたとなると、髪束をひつゝかんだり、随分手荒な事をして連れ戻る。女も出来るだけの大声をあげて号泣する。其で村中の人が、どこそこの嫁とりも、とう／＼落着いたと知る事になるのである。

かうした花嫁の心持ちは、微妙なものであらうから、単に形式一遍に泣くとも見られぬが、ともかく神と人間との間にある女としての身の処置は、かうまでせねば解決がつかなくつたのである。此風を、沖繩全体の中、最近まで行うて居たのは、此島だけである。其にも拘らず、曾て一般に行うたらしい痕跡は、妻ツマ覓ぎに該当する「とじ・かめゆん」（妻捜す）「とじ・とめゆん」（妻覓る）など言ふ語で、結婚する意を示す事である。

又此島では、十三年に一度新神人の就任式の様なものがある。神人なる資格の有無を試験する事が、同時に就任式の形になるのである。「いざいほふ」と言ふ名称であ

る。同時に、二人の夫を持つて居る様な事がないかを試験するので、七つ橋と言ふ低い橋の上を渡らせる。此貞操試験を経て、神人となると共に、村の女としての完全な資格を持つ訣である。何でもない草原の上の仮橋から落ちて、氣絶したり、死んだりする不貞操な女もあると言ふ。此は、巫女が処女のみでなく、人妻をも採用する様になつた時代の形で、沖縄本島でも古くから巫女の二夫に見ゆるを認められなかつた事実のあるのと、根柢は一つである。ところが、内地の昔にも亦、此があつた。東近江の筑摩神社の祭りには、氏人の女は持つた夫の数だけの鍋をかついて出たと言ふ。伊勢物語にも歌がある程で、名高い事だが、実は一種の「いざいほふ」に過ぎなかつたものと思はれる。鍋一つかぶる女にして、神人たる資格があつたものと思はれる。

五 女の家

近松翁の「女殺油地獄」の下巻の書き出しに「三界に家のない女ながら、五月五日のひと夜さを、女の家と言ふぞかし」とある。近古までもあつた五月五日の夜祭りに、男が出払うた後に、女だけ家に残ると言ふ風のあつた暗示を含んで居る語である。

鳩鳥の 葛飾早稲を贅すとも、彼愛しきを、外トに立てめやも

誰ぞ。此家の戸押ふる。新嘗ニフナミ忌に、わが夫を遣りて、齋ふ此戸を

万葉巻十四に出た東歌である。新嘗の夜の忌みの模様は、おなじ頃のおなじ東の事を伝へた常陸風土記にも見えてゐる。御祖ミオヤの神即、母神が、地に降つて、姉なる、富士に宿を頼むと、今晚は新嘗ですからとに、べもなく断つた。妹筑波に頼むと新嘗の夜だけれど、お母さんだからと言つて、内に入れてもてなした。其から母神の呪咀によつて、富士は一年中雪がふつて、人のもてはやさぬ山となり、筑波は花紅葉によく、諸人の登る事が絶えぬとある。

新嘗の夜は、神と巫女と相共に、米の贅を喰ふ晩で、神事に与らぬ男や家族は、脇に出払うたのである。早稲を煮たお上り物を奉る夜だと言つても、あの人の来て居るのを知つて、表に立たして置かれようか、と言ふ処女なる神人の心持ちを出した民謡である。後のは、亭主を外へ出してやつて、女房一人、神人としての役をとり行うて居る此家の戸を、つき動かすのは誰だ。さては、忍び男だな、と言ふ位の意味である。

神社が祭りを専門に行ふ処と言ふ風になつて、家々の祭りが段々行はれなくなると、家の処女や、主婦が巫女としての為事を忘れて了ふ様になる。其でも徳川の末までは、一時上臈イツトキなど、言つて、女の神人を、祭りの為に、臨時に民家から招び出す様

な風が、方々にあつた事を思へば、神来つて、家々を訪問する夜には、所謂「女の家」が実現せられたのであつた。

沖縄でも、地方々々の祭りの日に、家族は海岸などに出て、女だけが残つて、神に仕へる風が可なり多い。

神道の史的価値

長い旅から戻つて顧ると、随分、色んな人に逢うた。殊に為事の係りあひから、神職の方々の助勢を、煩すことが多かつた。中にはまだ、昔懐しい長袖らしい気持ち革めぬ向きもあつたが、概して、世間の事情に通曉した人々の数の方が、どうかと言へば沢山であつたのには、實際思ひがけぬ驚きをした。此ならば「神職が世事に疎い。頑冥固陋で困る」など言ひたがる教訓嗜きの人々の、やいた世話以上の効果が生じて居る。而も、生じ過ぎて居たのは、案外であつた。社地の杉山の立ち木何本。此価格何百円乃至何千円。そろばん量りの目をせゝる事を卑しんで、高楊枝で居た手は、新聞の相場表をとりあげる癖がつきかけて居る。所謂「官^{クワン}の人^{ヒト}」である為には、自分の奉仕する神社の経済状態を知らない様では、實際曠職と言はねばならぬ。併しながら此方面の才能ばかりを、神職の人物判定の標準に限りたくはない。又其筋すぢの人たちにしても、其辺の考へは十二分に持つてかゝつて居るはずである。だが、此調子では、やがて神職の事務員化の甚しさを、歎かねばならぬ時が来る。きつと来る。収斂の臣を忌んだのは、一面、教化を度外視する事務員簇出の弊に堪へないからと言はれよう。政治の理想とする所が、今と昔とで變つて来て居るのであるから、思想方面にはなまじひの参与は、ない方がよいかも知れぬ。

唯、一郷の精神生活を預つて居る神職に、引き宛てゝ考へて見ると、単なる事務員では困るのである。社有財産を殖し、明細な報告書を作る事の外に、氏子信者の数

へきれぬ程の魂を托せられて居ると言ふ自覚が、持ち続けられねばならぬ。思へば、神職は割りのわるい為事である。酬いは薄い。而も、求むる所は愈加へられようとして居る。せめて、一代二代前の父や祖父が受けたゞけの尊敬を、郷人から得る事が出来れば、まだしもであるが、其氏子・信者の心持ちの方が、既に變つて了うて居る。田圃路を案内しながら、信仰の今昔を説かれた、ある村のある社官の、寂し笑みには、心の底からの同感を示さないでは居られなかつた。

其神職諸君に、此上の註文は、心ない業と、氣のひける感じもする。けれども、お互に道の為、寂しい一本道を辿り続けて居る身であつて見れば、渋面つくつてゞも此相談は聴き入れて貰はねばならぬ。世間通になる前に、まづ学者となつて頂きたい。父、祖父が、一郷の知識人であつた時代を再現するのである。私も町方で育つた者は、よく耳にした事である。今度、見えた神主は、どう言ふ人か。かうした問ひに対して、思ふつぽに這入る答へは、いつも「腰の低いお人だ」と言ふのであつた。明治も、二・三十年代以後の氏子は、神職の価値判断の標準を、腰が低いと言ふ処に据ゑて居た。かう言ふ地方も、随分ある。一郷を指導する知識の代りに、氏子も、総代の頤の通りに動く宮守りを望んで居たのである。

かうした転變のにがりを啜らされて來た神職の方々にとつては、「宮守りから官員へ」のお据ゑ膳は、實際百日早^{ひで}りに虹の橋であつた。われひと共に有頂天になり相

な気がする。併し、ぢつと目を据ゑて見廻すと、一向世間は變つて居ない。氏子の氣ぐみだつて、旧態を更めたとは見えぬ。いや其どころか、ある点では却つて、悪くなつて来た。世の末々まで見とほして、国家百年の計を立てる人々には、其が案ぜられてならなくなつた。閑却せられて居た神人の力を、借りなければならぬ世になつたと言ふ事に氣のついたのは、せめてもの事である。だが、そこに人為のまだこなれきらぬ痕がある。自然にせり上つて来たものでないだけ、どうしても無理が目立つ。我々は、かうした世間から据ゑられた不自然な膳部に、のんきらしく向ふ事が出来ようか。何時、だしぬけに氣まぐれなお膳を撒かれても、うろたへぬだけの用意がいる。其用意を持つて、此潮流に乗つて、年頃の枉屈を伸べるのが、當を得たものではあるまいか。當を得た策に、更に當を得た結果を収めようには、懷手を出して、書物の頁を繰らねばならぬ。

「神社が一郷生活の中心となる」のは、理想である。だが、中心になり方に問題がある。社殿・社務所・境内を、利用出来るだけ、町村の公共事業に開放する事、放課・休日^{（1）}に於ける小学校の運動場の如くするだけなら、存外つまらない発案である。結婚式場となつて居る例は、最早津々浦々に行き亘つて居る。品評会場・人事相談所・嬰兒委托所などには、どうやら使はれ相な氣運に向いて来た。世間は飽きつぱい癖に、いろんな善事を後から／＼と計画して行く。やつとの事で、そろ／＼見え出し

た成績が、骨折りにつり合はぬ事に気がつく、一挙にがらりと投げ出して、新手の善事に移つて行く。一等情ないめを見るのは、方便善の一時の榜示杭になつて居たものである。神社及び神職が、さうしたみじめを見る事がなければ、幸福である。抑亦、当世の人たちは、神慮を易く見積り過ぎる嫌ひがある。人間社会に善い事ならば、神様も、一も二もなく肩をお袒ぬぎになる、と勝手ぎめをして居る。信仰の代りに合理の頭で、万事を結着させてゆかうとする為である。信仰の盛んであつた時分程、神の意志を、人間のあて推量できめてかゝる様な事はしなかつた。必神慮を問ふ。我善しと思ふ故に、神も善しと許させ給ふ、とするのは、おしつけわざである。あまりに自分を妄信して、神までも己が思惟の所産ときめるからだ。信仰の上の道德を、人間の道德と極めて安易に握手させようとするのである。神々の奇蹟は、信ずる信ぜないはともかくも、神の道德と人の道德とを常識一遍で律しようとするのは、神を持たぬ者の自力の所産である。空想である。さうした処から、利用も、方便も生れて来る。二代三代前の神主の方々ならば、恐らく穢れを聞いた耳を祓はれた事であらう。県庁以下村役場の椅子にかゝつて居る人々が、信念なく、理会なく、伝承のない、当世向きの頭から、考へ出した計画に、一体どこまで、權威を感じる義務があるのであらうか。当座々々に適する事を念とした提案に、反省を促すだけの余裕は、是非神職諸君の権利として保留しておかねばならぬ。其には前に言つた信

念と学殖とが、どうしても土台になれば、お話にはならない。信念なくして、神人に備つて居るのは、宮守りに過ぎない。事務の才能ばかりを、神職の人物判断の目安に置く事を心配するのは、此為である。府県の社寺係の方々ばかりでなく、大きな処、小さな処で、苟も神事に与るお役人たちに望まねばならぬ。信念堅固な人でこそ、社域を公開してあらゆる施設を試みても、弊害なしに済されよう。これのない人々が、どうして神徳を落さない訣にゆくだらう。

信念の地盤には、どうしても学殖が横たはつて居なければならぬ。揺ぎ易い信念の氏子にすら氣をかねて、諸事遠慮勝ちに、卑屈になつて行くのは、学殖といふ後楯がないからである。神に關した知識の有無は、一つ事をして、信仰・迷信と岐れて現れる。學術的地盤に立たねばこそ、当季限りの流行風の施設の可否の判断も出来ない。よい加減に神慮を忖度するに止めねばならぬのである。人間は極めて無力なものである。無力なる身ながら、神慮を窺ひ知る道がないでもない。現在信仰の上の形式の本義を掴む事の出来る土台を、築き上げる深い歴史的の理會である。其から又、神の意志に自分を接近させる事の出来る信念である。此境地は、單純な常識や、合理風な態度では達する事が望まれない。

神道は包括力が強い。どんな新しい、危険性を帯びた思想でも、細部に訂正を施して、易々と入り込む事の出来る大きな腹袋を持つて居る様に見える。処が世間には

間々、其手段を逆に考へて、神道にさうした色々な要素を固有して居た、と主張もし賛成もする人が、段々に殖えて来た。此は平田翁あたりの弁証法の高飛車な態度が、意味を変へて現れて来たのである。さうした人々が、自分の肩書や、後押しの力を負うて、宣伝又宣伝で、どしどしと羽をのして行く。常識から見ての善であれば、皆神道の本質と考へ込む人々の頭に、さうした宣伝が、こだはりなしにとり込まれ、純神道の、古神道の、と連判を押される事になる。元々、常識と断篇の学説とを、空想の汁で捏ね合せた代物を、ちよつと見は善事であり、其宣伝の肩に負うた目を昏ますやうな毫光にうたれて、判断より先に迷信して了ふ。源光ににらみ落されたと言ふ、如来に化けた鸞を礼拝して居るのだつたら、どうだらう。

此道に關しては、均しく一票を投ずる権利を持つた神職で居て、学殖が浅く、信念の動き易い処から、こんな連判のなかま入りをしたとあつては、父祖は固より、第一「神」に対して申し訣が立たない次第である。大本教ばかりも嗤はれまい。なかなか宗教の形式を採つたが為に、袋叩きの様なめを見た右の宗旨も、皆さん方の居廻りにある合理風な新式神道と、変つた処はあまりないのである。「合理」は竟に知識の遊びである。我々の国の古代と現代との生活を規定する力を許すのは、其が、どの程度まで、歴史的の地盤に立つて居るかと言ふ批判がすんでからの事である。廉々の批判は、部分に拘泥して、全体の相の捉へられないはめに陥れる事があ

る。学者の迂愚は、常にこゝから出発して居る。我々の望む所は、批判に馴された直観である、糞鳶の来迎を見て、とつさに真偽の判断の出来る直観力の大切さが、今こそ、しみぐと感ぜられる。

合理といふ語が、此頃、好ましい用語例を持つて来た様に思ひます。私は、理窟に合せる、と言ふ若干の不自然を、根本的に持った語として使つて居る。此にも、今後も其意味のほか、用ゐない考へである。念の為に一言を添へました。

高御座

〔一〕 明神御宇日本天皇詔書……云々咸聞。

〔二〕 明神御宇天皇詔旨……云々咸聞。

〔三〕 明神御大八洲天皇詔旨……云々咸聞。

〔四〕 天皇詔旨……云々咸聞。

〔五〕 詔旨……云々咸聞。

此は、令に見えた詔書式である。〔一〕・〔二〕は、蕃国の使に宣する場合の大事・次事によつて分けられた形式である。等しく、此詞を、開口として、宣り下されるものであつた。〔三〕・〔四〕・〔五〕の三つは、国内の事に關する大事・中事・小事を宣り別ける詔書の様式である。此様に複雑に、書き別けられるやうになつた以前の、形を考へて見たい。

たゞ今のところ、私の考へでは、内外を通じて、大事には「あきつみかみと、大八洲しろしめす、天皇詔書と」といつた形を以てしたものと思つてゐる。其が、外蕃との關係を深く考へるやうになつてから、〔一〕・〔二〕を最も重いものとして、表現し始めたのである。

続日本紀を見て、第一に受ける印象は、大倭根子天皇なる称号が、御歴代の御名の上に付いてゐる事である。此は、疑ひもなく、詔旨・宣命のもつ信仰から出たものと思はれる。更に言へば、即位式ののりとが、印象深く、其天子の御一代を掩ふ事

になる為と思ふ。即位ののりと云ふものは、古くは、其が初春で、同時に新嘗の直後に、宣り下されたものと、推論する事の出来る多くの根拠がある。だから、のりと及びよごとが、即位式・大嘗祭・元旦朝賀に共通して用ゐられ、或は、其用途が混同してゐるとさへ、見られるやうになつたのである。

今も述べた様に、私は、元旦を以て、大嘗祭・即位式の、同時に行はれた古代の国家の年中行事を考へてゐる。言ひ換へれば、天子、毎年、新に蘇らせられると言ふ信仰の下に、其産声を意味する祝詞が、御代始めの祝詞ともなり、同じ考へから、時に行はれた大嘗祭の祝詞となり、或は、元旦ののりとも、分れて行つたのであつた。古代には、第一回の元旦ののりとが、其後、毎年、新しい詞章として、繰り返へされてゐた。然も其が、形式化した常用文句としてゝなく、新鮮な、権威ある詞として、常に考へられてゐたのであつた。此が、即位ののりとと、元旦の詔旨との間に、区別の殆どない理由である。

謂はゞ、元旦の詔旨は、即位ののりとを、毎年くり返すものであつた。大倭根子天皇と云ふ枕詞とも言ふべき成語は、単に、讃名ではなかつた。新しく、そこに、靈力を享けて、復活した聖者である事を意味するのだ。

根子は、山城根子・浪速根子の類から、大田々根子に到るまで、ある地方の、神人の最高位に居る者の意味であつた。大和の神人の、最高の人となるが故に、天子の

稜威は生じるのであつた。しかも、神人にして、時に神自体（かむながら）の資格を有つ事があつた。其場合に、あきつみかみと云々、といふ形容句を付けて、神及び神人なる聖者を意味する様になつたのである。既に此古神道の根本精神は述べて置いたが、聖者の誕生と、復活とは同一であり、誕生と即位とは、また同時に行はれるものと信ぜられてゐた。畢竟、即位ののりとは、神自体にして、神人なる天子の産声であり、また、毎年復活して、宣り下し給ふ詔旨でもあつたのである。其為に元旦の詔旨に、即位式と同じ表現を用ゐ、大倭根子なる資格を云ひ固むる習慣が出来たものと言へる。

のりとのくだる場合が多くなるにつれて、其間に大小、或は、更に細やかな區別が考へられて来た。そして、公式令に見える様な、三様の朝廷の辞が、段々固定して来たのである。処が、蕃国の使に発せられるのりとなる、大・次の二様式がどうして発生したか、問題になると思ふ。

私は、祝詞と寿詞とは、相互關係にあるもので、古く単独に、宣或は奏せられた事実を想像することは出来ない。国学の先達以来、祝詞・寿詞の用語例定義については、結論と見るべき断案に達してゐない。だが、私は、のりとが神及び神自体と信ぜられた人、並びに、其伝言者の発する詞章を、意味するものと考へてゐる。根本は神よりのりくだすことばである。よごとは、臣従を誓ふ者が、其氏族の守護靈を捧げ

て、長者の齡を祝福する意味の詞であつた。だから、ヨゴト壽詞は、実はヨゴト齡詞である。宣があれば奏が伴ふ。のりとに對して、壽詞がたてまつられるのである。だが、早くから、まづ壽詞を奏して後、のりとが宣せられる風も行はれてゐたらしい。けれども、さうなつてもやはり、普通のよごとは、のりとの後に、数多く、まをされたものである。上代に於てすら、元朝ののりとを忘れて、よごとを主に見る傾きがあつた。祝詞・宣命・詔旨は、結局壽詞・返申をカリマシ予期して發言せらるゝものであつた。其に對する返申は、カヘリマシ必守護靈獻上と、健康祝福をかねた服従の誓詞であつた。此意味に於て、蕃国の使に宣せられる詔書が、分化したものである。公式令に於ては、日本天皇、或は、天皇と書いてゐるが、此は、恐らく朝廷大辞と同じく、古くは「あきつみかみと、あめのしたしめす大倭根子天皇」と云ふ資格の宣言を、開口としたのであらう。其が、内国には大八洲といひ、外蕃には日本天皇とするすやうになつたのには理由があらう。大八洲の詞が、内国的であるやうに、日本の詞は、ヤマト對外的に感ぜられ出したからである。

日本の地域は、大倭根子天皇ののりとの下る範圍内を示す詞であつた。正しく云へば、此祝詞がくだると、其土地が、日本を以て呼ばれるやうになるのである。だから、国家が拡がるにつれて、大倭根子天皇詔旨は、次第に重要な意味のものと考へられて、此は對外的のものであり、或はひろがりゆくべき祝福の詞章と解せられる

習慣が出来たのである。私は日本が、一部落の名から起つて、一国の名となり、更に、宮廷の時代々々に於ける、版図の総名にまで、延長せられて行つた理由を明らかにした。此は即位・大嘗・元旦に通ずる詔旨の威力の信仰に基くのであつた。

朝鮮半島に於ける国を内屯倉ウチツミヤケと称したのも、実は、蕃国使に宣せられる詔旨に、其大國を、日本の内なる屯倉ミヤケ同格に、取扱ふといふ意味の発想法が、滑まじつてゐたからの事と信じてゐる。たとへば、かうしたのりとが下るごとに、蕃国の使は、伝承の旧辞なる寿詞を奏した面影は、あの新羅王の誓詞をもつても明らかである。勿論、あれは、日本語風に表現せられた寿詞を、更に、記録者が異訳した跡が見えるのである。さて最後に、さうした祝詞は、何時・何処で宣下されたものか。私は、其宣下の座を、古くのりとと称したものと観てゐる——そこで宣り給ふ詞章なるが故に、のりとごと、と言うたのである——其を略して、単にのりとと云ひふるして来た為に、のりとごとを以て、重言のやうに考へ、或は、のりとを分解して、のりとときごと、のりたべごと或はのりごとと言うた風に、とにことの意味を想定する学者ばかりが出来たのである。

高御座を以て、私は、のりと、即、誕生——復活の詔旨を宣下し給ふ座と考へる処まで来た。

私の此話は、日本の古代の暦法、天上天下の關係を説かねばならなくなつた。此は

他日の機会を俟ちたい。たゞ、最後に、言ひ添へるならば、高御座は、天上に於ける天神の座と等しいもので、そこに神自体カムナガラと信ぜられた大倭根子天皇の起つて、天神の詔旨をみこともたせ給ふ時、天上・天下の区別が取り除かれて、真の天アメの高座タカクラとなるものと信ぜられてゐたのである。

鶏鳴と神楽と

には鳥は かけろと鳴きぬなり。起きよ。おきよ。我がひと夜妻。人もこそ見れ（催馬楽）

此歌などが、わが国の恋歌に出て来る鶏の扱ひ方の、岐れ目であるらしい気がする。平安朝以後の鶏に關聯したものは、どれもこれも「きつにはめなむ」（勢語）と憎んだ東女を、権輿に仰いで来た様である。其と言ふのが、刺戟のない宮廷生活に馴れた男女の官吏たちは、恋愛以外には、すべての感覚の窓を閉じた様な暮しをつゞけて居た。歌の主題と言へば、彼等の経験を超越して居る事を条件とする歌枕に、僅かに驚異の心を寄せるばかりだつたからである。貧しい彼等の経験には、一番鶏・二番鶏に、熟睡を破られる田舎人さへも、珍らしく思ひなされたのである。待つ宵の小侍従・ものかはの藏人の贈答なども、単に空想と空想との鉢合せに過ぎないのであつた。世は徳川になり、明治・大正になつても、のどかな歌びとたちは、尚「暁別恋」といへば、鶏を引きあひに出すことは忘れないで居る。

催馬楽の中でも、右の歌などは、都に居ては到底、出来る筈のない歌であつた。同じく鶏・恋・暁を一首に結んでも、万葉びとは、まだ固定せぬ歌ぐちを見せてゐる。もの思ふと 眠ねイず起きたる朝明アサケには わびて鳴くなり。庭つ鳥さへ（万葉集

卷十二

さうしたはでな心持ちから、飛び離れた挽歌にさへ、鶏は現れて居る。

庭つ鳥 かけの垂り尾の乱り尾の 長き心も思ほえぬかも（同、卷七）

我々の祖先が、鶏から聯想したものは、必しも恋ばかりではなかつた。けれども此国の文芸生活の夜明けと共に、鶏の垂り尾ではないが、恋ひ心の纏綿して居るのも事実である。其は、彼らの生活が、どうしてもさうなくてはならぬやうになつて居たからである。彼ら男女のなからひには、必鶏が割り込んで来た為である。一夜妻ひとよづまの様に、向うからしかけるのは特別、普通は男から女の家に出向いて鶏鳴に催されて歸つて来るのが、婚約期間の習俗であつたとすれば、鶏の印象が長い／＼古代の情史の上に、跡を牽くのも尤な事である。併しながら、きぬ／＼の別れを鶏のせゐにして、かさ怨みを無邪気な家畜に投げつけるのは、よほど享樂態度を加へてからの話である。

隠国コモリクの泊瀬ヨ小国に、さ婚ヨバひに我が来れば、たな曇り雪はふり来ぬ。さ曇り雨はふり来ぬ。野ヌつ鳥キヤシ雉はとよみ、家つ鳥カケ鶏も鳴き、さ夜は明け此夜は明けぬ。入リて朝寝む。此戸開かせ（万葉卷十三）

答への歌から見ると、泊瀬天皇などの伝記に關係した短篇叙事詩の謡化したものらしい。後朝をわびるどころではない。入リて朝寝むとまで、感傷せずに言うて居る。鶏が入り込むと、どゞいつ・端唄の情歌色彩を帯びて来るものであるが、其がないのは、時代である。右の歌が離れて来た元の形と見える八千矛神の妻訪ひの歌など

も、

……処女の寝すや板戸を 押^{オウ}ぶらひ、我が立たせれば、引^{ヒキ}ぶらひ、我が立たせれば 青山に鶴は鳴き、さ野つ鳥雉はとよむ。にはつどり鶏^{カケ}は鳴く。慨^{ウレタ}くも鳴くなる鳥か。此鳥も、うち病めこせね。……（古事記上）

とあるのを見れば、まだ処女に会はないのである。鶏を呪うては居ても、東女の情痴の曲折あるのから見ると、ずっと単調な、言はず、がむしゃらのむしゃくしゃ腹を寓した迄の話である。鶏を以て、趣きある恋愛の一場面をこしらへて行かうとはして居ない。けれども、若し鶏の音が、古代の歌謡に、ちつとでも、きぬぐの怨みを含めて居るとすれば、其には、もつとく大きな原因から来て居るのである。出雲美保関の美保神社に關聯して、八重事代主神の妻訪ひの物語がある。此神は、夜毎に海を渡つて、対岸の姫神の処へ通うた。此二柱の間にも、鶏がもの言ひをつけて居る。海を隔てた掛夜^{イフヤ}の里の美保津姫の処へ、夜毎通はれた頃、寝おびれた鶏が、真夜中に間違うたときをつくつた。事代主神はうろたへて、小舟に乗ることは乗つたが、櫂は岸に置き忘れて来た。抛なく手で水を搔いて戻られると、鰐が神の手を噛んだ。此も鶏のとがだと言ふので、美保の神は、鶏を憎む様になられた。其にあやかつて、美保関では鶏は飼はぬ上に、参詣人すら卵を喰ふことを戒められて居る。喰へば必、祟りを蒙ると言ひ伝へて居る。

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

鳴けばこそ 別れも急げ。鶏の音の聞えぬ里の暁もがな

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

女の許へ通ふといふ事は、近代の人の考へでは、村の若衆を外にしては、眉を顰^{ひそ}めてよい淫風であつた。天神様が、隠し妻の家からの戻りに、鶏の音を怨まれたとあつては、あまりに示しのつかぬ話である。其処に家から来た娘と、別れを惜む事になつて来ねばならぬ訣がある。思ふに、土師の村の社には、いつの頃にか、美保式の神婚の民譚がついて居たのを、たつた一点を改造した為に、辻褄の合うた様な、合はぬ様な話が出来上つたのであらう。事実、天神・苅屋親子關係を信じきつて居る今時の役者たちすら「手習鑑」の道明寺の段で、一番困るのは、右の子別れだ相である。女夫の別れと見えぬ様との、喧しい口伝もあると聞いて居る。妙な処に、尻尾の残つて居るものである。

あの芝居で、今一つを中心は、東天紅の件であるが、目に見えぬ過去からの網の目

が、浄瑠璃作者の頭にかぶさつて居た為に、宿禰太郎夫婦の死と言ふ様な大事件を以て解決せねばならなかつたのである。

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

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

鶏には、特に白と言ふ修飾が加つて居るので、息をつく。豊後大野郡辺では、白い鶏を喰ふと、かったいになる（郷土研究第三卷）と言ひ習はして居る。白鶏が、神の牲料と信じて居たればこそ、其を横どりする者は、極刑を受けると考へられたの

で、原因を振り落して、単に結果だけが言ひ伝へられたものと思ふ。考へ方によつては、白い鶏でなくても、鶏はすべて、ある神専用の牲料と思はれたであらう。美保関で卵を喰はぬと言ふのも、一つ起りから出た事は察せられる。山陽・畿内の二个村の鶏を飼はぬのも、神の占め給うた家畜なるが故に、善い意味からは御遠慮申し、悪い意味からは不時の御用命を迷惑がつて、忌み憚つて来たものと言はれよう。併し此を以て直ちに、事代主神婚譚を構成した原因など、はきめられない。畢竟は相当因縁を持った民間伝承が、お互に別々に進んで来る中に、相合すべき状態になると、他の一つは、其に引きよせられるものと見てさしつかへはない。お互に原因になり、結果になる事が出来るのである。

神妻訪ひの話に、鶏の参与するのも、田舎人の生活が、其儘幽界の方々の上にもあることゝ信じて、言ひ出したことは勿論であるが、今一つ、鶏がとんでもない憎まれ者になる訣は、責任を転嫁したり、情痴趣味に浸つたりすることを知らなかつた万葉びと以前の、古代の男女関係ばかりからは、何とも合点が行かぬ。今でも古風を存して居ると信ぜられて居る祭りの中心行事は、必、真夜中に行はれる。鶏鳴がぼゞ神事の終りと一致する様に、適当に祭式をはこばねばならなかつたものと見えて、日の出にかつきり主要な部分をしまうて居なければ、今年の作物に祟ると信じてゐる地方が多い。

其例に、信州下伊那新野の伊豆権現の正月十五日の祭礼がある。東天紅なる時は、正に顕・幽両界の境目で、祭りに招き降された神が社からあがられるのは、此時刻である。此刻限にぴつたり神あげをする事は、神にも人にも、都合のよいことである。鶏鳴以後迄、神を止めて置かうとしたら、神の迷惑はどの様であらう。また若し其に先だつて、鳴き立てる鶏があつたら、神は事をへぬ中に、はふく退去にならねばならぬ。鶏をして、さやうな偽りを告げさせた責任者として、人間もとんだ罰を蒙らねばならなかつたであらう。時ならぬ鶏の宵鳴きを、色々の凶事の前兆に結びつけて居るのは、やはり此処に本のあるのを忘れての事と思はれる。

鶏の音に驚かされて、為すこと遂げずに退散した話、うろたへて身を傷けた話など、神・仏・妖怪などの上にかけられた例が、此国にも沢山ある。

大歌所のひるめの歌

さひのくま 檜隈川に駒とめて、しばし水かへ。かげをだに見む（古今卷二十）と言ふのは、元は大部分、万葉に見えた恋歌である。其が如何にもおなごり惜しいと言つた心持ちを湛へて居る処から、恐らくは、神あげの節に謡はれることになつて居たらうと言へる。暫くでも長く居て頂いて、完全に祭りの心を享けて貰はねばならぬ。神事いまだ終らざるに、神あがりあつては一大事である。常世の長鳴き鳥は、此時間の調節者として、必要であつたのである。なぜなら、鶏の鳴き止まぬ中

は朝であつて、而もまだ夜であつたから、神事に与る役目の重さは如何ばかり強い印象を、昔びとの心から心へ、伝へて来たことであらう。人力に能ふ限りは、朝と夜の交叉点をうまく処理して行くが、ある程度以上は鳥頼みであつた。

こゝに人間の妻訪ひに於けるよりも、もつとく色濃く、庭つ鳥の神婚譚に入り込んで来ねばならなかつた訣のある事が、既にしのゝめのほがらにあなた方の胸に這入つた事であらうか。

神事の終りに、唯一度拍子とるだけが役目の鶏を、合奏団の大事な一員と考へられて居る。此は、天の窟戸開きの条の誤解である。心を澄して御覧なさい。神道のほんとうの夜明けの光りは、今思はぬ方角からさしかゝつて居る。

髯籠の話

十三年前、友人等と葛城山の方への旅行した時、牛滝から犬鳴山へ尾根伝ひの路に迷うて、紀州西河原と言ふ山村に下りて了ひ、はからずも一夜の宿を取つたことがある。其翌朝早く其処を立つて、一里ばかり田中の道を下りに、粉河寺の裏門に辿り着き、御堂を拝し畢つて表門を出ると、まづ目に着いたものがある。其日はちようど、祭りのごえん（後宴か御縁か）と言うて、まだ戸を閉ぢた家の多い町に、曳き捨てられただんじりの車の上に、大きな髯籠が仰向けに据ゑられてある。長い髯の車にあまり地上に靡いてゐるのを、此は何かと道行く人に聞けば、祭りのだんじりの竿の尖きに附ける飾りと言ふ事であつた。最早十余年を過ぎ記憶も漸く薄らぐんとしてゐた処へ、いつぞや南方氏が書かれた目籠の話を拝見して、再此が目の前にちらつき出した。尾芝氏の柱松考（郷土研究三の一）もどうやら此に關聯した題目であるらしい。因つて、自分の此に就ての考へを、少し纏めて批判を願ひたいと思ふ。

髯籠ヒゲコの由来を説くに當つて、まづ考へるのは、標山シメヤマの事である。避雷針避雷針のなかつた時代には、何時何処に雷神雷神が降るか判らなかつたと同じく、所謂天降アメモり着く神々に、自由自在に土地を占められては、如何に用心に用心を重ねても、何時神の標シめた山

を犯して祟りを受けるか知れない。其故になるべくは、神々の天降り^{アメ}に先だち、人里との交渉の麁い比較的狭少な地域で、さまで迷惑にならぬ土地を、神の標山と此方で勝手に極めて迎へ奉るのを、最完全な手段と昔の人は考へたらしい。即、標山は、恐怖と信仰との永い生活の後に、やつと案出した無邪氣にして、而も敬虔なる避雷針であつたのである。勿論神様の方でも、さうく人間の思ふまゝになつて居られては威厳にも係ること故、中には天^{アメ}探女^{サグメ}の類で、標山以外の地へ推して出られる神もあつたらうが、大体に於ては、まづ人民の希望に合し、彼らが用意した場所に於て、祭りを享けられたことであらう。

ちはやぶる神の社しなかりせば、春日^{カスガ}の野辺に粟時かましを（万葉卷三）と歌うた万葉集の歌の如きは、此標山を迷惑がつた時代の人の心持ちを、よく現してゐると思ふ。

さて、右の如く人民の迷惑も大ならず、且神慮にも協^{かな}ひさうな地が見たてられて後、第一に起るべき問題は、何を以て神案内の目標とすると云ふことである。後世には、人作りの柱・旗竿なども発明せられたが、最初はやはり、標山中の最神の眼に触れさうな処、つまりどこか最天に近い処と言ふ事になつて、高山の喬木などに十目は集つたことと思ふ。此の如くして、松なり杉なり真木^{マキ}なり、神々の依りますべき木が定つた上で、更に第二の問題が起る。即、其木が一本松・一本杉と言ふ様に

注意を惹き易い場合はとにかく、さもないと折角標山を定めた為に、雷避けが雷招きになつて、思はぬ辺りに神の降臨を見ることになるから、茲に神にとつてはよりしろ、人間から言へばをぎしろの必要は起るのである。

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

一昨年熊野巡りをした節、南牟婁郡神崎茶屋などの村の人の話を聞いたのに、お浅間センゲン様・天王様・夷様など、何れも高い峯の松の頂に降られると言ふことで、其梢にきりかけ（御幣）を垂シで、祭るとの話であつた。神の標山には必神の依るべき喬木があつて、而も其喬木には更に或よりしろのあるのが必須の条件であるらしい。併しながら依代ヨリシロは、何物でも唯神の眼を惹くものでさへあればよろしいといふわけには参るまい。人間の場合でも、髪・爪・衣服等、何かその肉体と関係ある物をまづ扱ひ、已むを得ざれば其名を呼んだわけで、さてこそ、呪咀クマコバにも、魂喚タマコバひにも、此等のものが専ら用ゐられたのである。尤、素朴單純な信仰状態では、神の名を喚んだゞけで、其属性の或部分を人間が左右し得たので、神は即惹かれ依るものと信ぜられたのである。念仏宗などは、或点から見れば、実に羨ましい程、原始的な意義を貽してゐる。

今少し進んだ場合では、神々の姿を偶像に作り、此を招代ヲギシロとする様になつた。今日の如き、写生万能の時代から遠い古代人の生活に於ては、勿論今少し直觀的象徴風の肖像でも満足が出来た。仏教では、宇宙に遍満し給ふ盧遮那仏ルシヤナブツをさへ具象せしめてゐるが、我古代人には、神も略人間と同じ様子を具へたまふものとの考へはあつたらうが、さて此を具象化する段には、譬へば十三臂ありとか、猪に乗るとか、火

焰を負ふとか言ふ、一定の約束がない為に、却つて種々の疑問を起し易い所から、寧描写を避け、象徴に進んだ事と思ふ。だから仏像の輸入に刺戟せられ、思ひ切つて具象化した神像の中には、今日何神やら判然せぬものが多い。蓋し我古代生活に於て、最偉大なる信仰の対象は、やはり太陽神であつた。語部の物語には、種々な神々の種々な職掌の分化を伝へてゐるが、純乎たる太陽神崇拜の時代から、職掌分化の時代に至る迄には、或過程を頭に入れて考へねばなるまいと思ふ。勿論原始的な太陽神崇拜の時代でも、他の神々の信仰は無かつたと言ふのではない。唯、今少しく非分業的であつたと思ふのである。併し此赫奕たる太陽神も、単に大空に懸りいますとばかりでは、古代人の生活とは、靈的に交渉が乏しくなりやすい。故にまづ其象徴として神を作る必要が生じて来る。茲に自分は、太陽神の形代カタシロ製作に費された我祖先の苦心を語るべき機会に出遭つた。

まづ形代に就て、かねて考へてゐた所を言へば、一体人間の形代たる撫物は、すぐさま川なり、辻なりに棄つべき筈なるに、保存して置いて魔除けマヨ・厄除けヤクヨに用ゐるといふのは、一円合点の行かぬ話であるが、此には一朝一夕ならぬ思想流転の痕が認められるのである。神の形代に降魔の力あるは勿論であるが、転じては人の形代にも此神通力を附与するに至つた。其仔細を理解するには、形代に移されたる人の穢れ即悪分子は、八十禍津日ヤツマガツヒ・大禍津日オホマガツヒ化生の形代をさながらに、御靈的威力を振

うて、災禍を喰ひ留めてくれると言ふ外に、尚古代人が實在の親しむべきを知ると共に、實在を超越する程度の高いもののほど、怖しさの程度が加はると感じた根本觀念を推測して見ねばならぬ。

實在する間は、人間の意のまゝに活殺し得べき動物が、一步實在性を失ふや、忽ち盛んに人間を悩まし、或は未然を察知し、或は禍福を与奪する。又我々の属性の部分々々でも、抽象的なものほど恐怖の念を唆る傾向のあつたもので、分裂など、言へば事々しいが、我身よりあくがれ出づる魂の不随意的な行動を、自ら恐れることすらあつた。かの六条の御息所ミヌストコロの恐怖などは、啻に道德上の責任を思つた為のみではなかつたので、寧ろ、我魂魄に對する二元的の感情であつたかと思ふのである。

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

故老の言ひ伝へには、京祇園の山鉾ヤマボコに似せて作つたと言ふが、此と同型の物の分布する地方は広く、五十年や百年以来の思ひつきとは認められぬ。まづ方一間高さ一間ばかりの木の簀ワクを縦横に貫いて緯棒ヌキボウを組み、経棒タテボウは此簀ワクの真中に上下に開いた穴

に貫いて建てる。柱の長さは普通の電信柱の二倍もあらう。上には鉾と称へて、祇園会と同じく円錐形の赤地の袋で山形を作つた下に、ひげオホワこと言うて径一丈余の車の輪のやうに輻に数多の竹の輻ヤの放射したものに、天幕テシマクを一重に又は二層に取り付け、其陰に祇園巴の紋の附いた守袋を下げ、更に其下に三尺程づゝ間を隔てゝ十数本の緯棒ヌキボウを通し、赤・緑・紺・黄などにけぼくしく彩つた無数の提灯を幾段にも掛け列ね、夜になると此に灯を点じて美しい。其又下は前に申した簍ワクであつて、立派な縫箔ヌヒホクをした泥障アホリをつけた、胴の高さ六尺余の太鼓を斜に柱にもたせかけ、膝頭までの揃ひの筒袖を着た男が、かはるゝ登つて、鈴木主水モンドだの石井常右衛門だのゝ恋語りを、やんれ節の文句其儘に歌ひ揚げるのである。

昨年五月三十日相州三崎へ行つた時、同地祭礼で波打際に子供の拵へた天王様が置いてあつたが、やはり簍ワクの穴に柿の枝幾本となく、門松などの様に挿してあるのが、所謂山の移り出た様で、坐ソマロに故郷の昔の祭りが懐しく思ひ出された。木津では既に電線に障るとの理由で其柱も切られ、今では八阪社の絵馬堂エマダウの柱となつて了うたのである。此又簍ワクと言ふ物が、横白を曳き出したり、綱を敷いたり、さては粟殻を撒いて早速サソクの神座を作つたのと同様に、古代人の簡易生活を最鮮明に表示して居るので、漁師村などによく見掛ける地引網の綱を捲く台であつた様だ。小さい物では、大阪で祭りの提灯を立てる四つ脚の簍ワクなども、地を掘つて柱を建てぬのは、即昔の

神座の面影を遺すものではあるまいかと思ふ。

三

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

然らば其髯籠の本意は如何と言ふと、地祇・精霊或は一旦標山に招ぎ降した天神などこそ、地上に立てた所謂一本薄（郷土研究二の四）、さては川戸のさゝら萩にも、櫛葉にも、木綿しでにも、櫛の一つ花（一本花とも）の類にも惹かれよつたであらうが、青空のそきへより降り来る神に至つては、必何かの目標を要した筈である。尤後世になつては、地神のよりしろをも木や柱の尖に結び附けたことはあつたが、

古代人の考へとしては、雲路を通ふ神には、必或部分まで太陽神の素質が含まれて居たのであるから、今日遺つて居る髻籠の形こそ、最大昔の形に近いものであるかと思ふ。木津の故老などがひげことは日の子の意で、日神の姿を写したものだとし伝へて居るのは、民間語原説として軽々に看過する事が出来ぬ。其語原の当否はともかく、語原の説明を藉りて復活した前代生活の記憶には、大きな意味があるのかも知れぬ。

木津のだいがくのひげこは、単に車の輪の様な形のものになつて居るが、若中^{ワカナカ}の他の村々所用の物では、いづれも轂より八方に幾本となく放射した御祖師花^{オソシバナ}（東京のふぢばな）の飾をかく称するのを見ると、後代紙花を棄て、輪を取りつけ天幕を吊りかけて、名のみを昔ながらに髻籠^{ヒゲコ}と言ふのであらう。我々の眼には単なる目籠でも同じことの様に見えるが、以前は髻籠^{ヒゲコ}の髻籠たる編み余しの髻が最重要であつたので、籠は日神を象り、髻は即後光を意味するものであると思ふ。十余年前粉河で見た髻籠^{ヒゲコ}の形を思ひ浮べて見ても、其高く竿頭に磨くところ、昔の人に、日神の御姿を擬し得たと考へしむるに、十分であつたことが感ぜられる。

東京などで祭礼の日に昇^{カツ}ぎ出す万燈の中には、簡単な御幣を竿頭に附けたものもあるが、是亦所謂御祖師花の類^{キヌガサナリ}を繖状に放射させたのが正しい元の形式であつたらう。池上会式の万燈には、雪の山かとはかり御祖師花を垂れたのをよく見受ける。中山

太郎氏の談に依れば「ゑみぐさ」と言ふ書に見えた佐渡サギチャウの左義長の飾り物で、万燈同様に舁ぎ出し、海岸で焼却するものにも、同じ様に紙花ハヤを挿し榮ハヤして居た。更に野州・上州に亘つて、大鳥毛を見る様に葬式の先頭に振りたてゝ、途すがらお捻ヒネり錢を揺りこぼして行き、此を見物群衆の拾ふに任せる花籠と言ふものも、やはり此系統に属する物ではないかと思ふ。

要するに当初の単純な様式が一変して、後には髯籠の周圍に糸を廻らし、果は紙を張つて純然たる花傘となし、竹の余りに瓔珞風に花などを垂下せしむる等、次第に形式化し觀念化し、今では殆ど何の事やら分らぬやうになつたのである。万燈などは割合に丈が低いが、最初、深山木の梢から、此を里の祭の竿の尖に移し始めた頃のもの、竿の高さも遙かに高かつた上に、髯籠の形式も純一であつたとすれば、此類の象徴は頗る鮮明に人の心に痕を印することが出来たらうと考へられる。

最近のものでは、日ヒ丸マルの国旗の竿の尖に、普通は赤い球などを付け、日は一つ影は三つの感があるが、稍大きな辻々などに立てる旗竿には、是亦目籠に金紙・銀紙などを張つてゐる。五月幟サツキノボリの竿の頭にも、東京では此に似た目籠又は矢車などを付けるが、栃木地方の人の話では、あの辺では十数年前迄は髯籠を取り付けて居たと言ふ。此から更に想像の歩を進むれば、今日の鯉幟なども或は亦髯籠の一転化かも知れぬ。髯籠から吹貫き又は吹き流しへ、吹貫き吹流しから鯉幟へ、道筋を辿ること

はさして困難ではない。吹貫きは単に目籠の下へ別に取り付けた所謂髯とも見得るのである。

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

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

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

を推測せしむるのである。

四

髯籠ヒゲコの因ちなみに考ふべき問題は、武蔵野一帯の村々に行はれて居る八日ヒゲコどう又は八日節供と言ふ行事である。二月と十二月の八日の日、前晩からめかい（方形の目筈）を竿の先に高く揚げ、此夜一つ眼と言ふ物の来るのを、かうしておくと言の夥しいのに怖ぢて近づかぬと伝へてゐる。

南方氏の報告にも、外国で魑魅を威嚇する為に目籠を用ゐると言ふ事が見えてゐたが、其は恐らく兇神の邪視に対する睨み返しとも言ふべきもので、単純なる威嚇とは最初の意味が些し異つて居たのではないか。天つ神を喚び降す依代ヨリシロの空高く揚げられてある処へ、横合からふと紛れ込む神も無いとは言はれぬ。

今日の稲荷下げの類でも、際限もなくあちこちの眷属殿が憑り来り、はては氣まぐれの狸までが飛び入りをして、蒟蒻・油揚げなどをしこたませしめて還る事もある。其程でなくても、通り神又は通り魔などと言ふ類もある。何れは人間でも、浮浪人は悪い事を犯し易い不安定状態に在る如く、浮浪神も亦何時何処に割り込んで来て、神山を占めんとするやら計り難い故に、かたがた旁太陽神の御像ならば、睨み返し也十分で

安心と言ふ考へであつたかと思はれる。

勿論此迄到来するには、数次の思想変化があつたに相違ない。最初は單純に招代であつたのが、次には其片手間に邪神を睨み返すこととなり、果は蘇民将来子孫とか、鎮西八郎宿とか言ふ様に英雄神の名に托して、高く空よりする者の寄り来るを予防した次第である。西川祐信画の絵本徒然草に、垣根に高く樹てた竿の尖に鎌を掲げた図面があつた。余りに殺風景な為方とは思ふが、目籠と言ひ、鎌と言ひ、畢竟は一つである。

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

日章旗の尖の飾玉などが、多くは金銀紙を貼り、又は金箔などを附けて目籠の目を塞ぎ、或は木細工の割り物などを用ゐて居るのは、元来此物がをぎしろであつて、魔を嚇すが本意ではなかつたことを暗示し、即武蔵野の目かいの由来談に裏切りするものである。殊に八日日の天道花などに至つては、どう見ても魔の憎伏しさうなものでない。而もかくの如く全然当初の趣意が忘却せられるに至つても、所謂民俗

記憶はいつまでも間歇的に復活し来り、屢此がよりしろに用ゐられて居たのは偶然ではない様に思ふ。

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

孟蘭盆と大祓との關係の如きも亦此で、斉明朝の純然たる仏式模倣から、漸次に大祓思想の復活融合を來たしたやうに、習慣復活の勢力に圧されて、單純なる供燈流燈クトウの目的の外に、更に其上に精靈誘致の任務にも用ゐられた訣である。をこがましい申し分ではあるが、かの本地垂迹説を単に山家・南山サンケ ナンゼンの両大師あたりの政略であつた様に言ふ歴史家の見解は、仮令結果が一に歸するにしても、心理的根拠から、我々の頗る不服とするところであつて、此事蹟の背後には、猶一段と熱烈にして且

敬虔な民族的信仰の存するものを認めて貰ひたいのである。

されば、高燈籠・折掛燈籠・切籠燈籠の類も、単に其起原を支那・天竺に覓めたゞけでは、必手の届かぬ痒い処が残るはずで、他の二種しほらのものは姑く言はず、切籠燈籠の如きは、到底其だけでは完全なる理会を望み難いのである。自分の考へを言ふならば、切籠燈籠のあの幾何学的構造は決して偶然の思ひ附きではあるまい。

如何なる時代に始つたかは知り難いが、盂蘭盆供燈に目籠の習慣を参酌して見て、そこに始めて起原の暗示を捉へ得る。即、右は全く髻籠の最觀念化せられたもので、畢竟供養の形式に精霊誘致の古来の信仰を加味したもので、表は日本中は天竺コクセンヤと国姓爺合戦の角書きの様な民俗に外ならぬ。精霊は地獄の釜を出ると其まゝ、目当ては此処と定めて、迷はず障らず、一路直ちに依り来る次第であるが、唯怖しいのは無縁の精霊である。其はまた応用自在なる我々の祖先は、此通り魔同様の浮浪者の為に、施餓鬼と言ふ儀式を準備して置いたものである。

此を要するに、切籠わくの簍は髻籠の目を表し、垂れた紙は其髻の符号化したものである。地方によつては魂送りの節、三昧まで切籠共々精霊を誘ひ出で、此を墓前に掛けて帰る風もある。かの飯島お露の乳母が提げて来た牡丹燈籠なども亦此である。話を再初めに戻して今一度標山シメヤマに就て述べて見たい。昔北野、荒見川の斎場から曳き出した標山などは、此神事に祭られ給ふべき天つ神を招ぎ依せるのが本意で、此

を内裏へ引いて来るのは、寄り給ふ神々を導いて祭場まで御伴申すわけであつたが、此が一步を転ずる時は途次の行列が第一になつて、鎮守さまへ行くのは、唯山車や地車などを産土神に見せまゐらせ、神慮を勇め奉る為だとする近世の祭礼の練りもの形式になるのである。

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

此に就ては、芸州三原ミハラの祭礼に、神は山上より降り来り給ひ、祭りの間おはします家を神主に憑カつて宣らせ給ふと信ずる風習は、甚多くの暗示を含んでゐる。此即天つ神は地上にはいまず、祭りの時に限つて迎へ奉ると言ふ消息を洩して居るもので無からうか。若し此信仰を認めぬとすると、各地の祭礼が必宵祭りを伴うて居る風習を説明することがむづかしい。神が一旦他処に降り、其処から更に祭場に臨み給へばこそ、所謂夜宮ヨミマツの必要はあるのである。此古くして忘れられたる信仰は、或は盂蘭盆の精霊の送迎の上に痕を留むる外に、尚ちらほらと各地に倣を残してゐる。

大和高市郡野口では村境に於て精霊の送迎をするさうである。前申す三原では三昧まで迎へに行き、精霊を負ふと称して後向きになり、負ふ様な手つきをして家まで帰ると言ふ話である。高天原と黄泉^{ヨミ}ノ国と本貫異なる両者を混同する様に見えるか知らぬが、何れも要するに幽冥に属する方々たる点に、疑ひはないのである。

標山の観念化を経たものに更に更^{スハマ}に洲浜・島台^{シマダイ}がある。洲浜のことは紫式部日記を初めとし、既に平安朝に於て尠からず見えて居る。島台となつてからも武家時代には盛んに用ゐられて居た様で、其極端なのはいつかの文部省展覧会の鏑木清方氏の吉野丸の絵に見えたもの、又は一九の詞書き朝麿画の「吉原年中行事」にも、月見の座に島台の描いてあるが如き、婚礼の席の外は殆ど此物を見る事のない今日の人の眼には、なる程異様にも映ずるか知らぬが、島台はもと／＼宴席であるによつて此を据ゑるので、而も宴席に島台乃至洲浜を置くのは、これ亦標山の形骸を留めるものである。信仰と日常生活と相離れること今日の如く甚しくなかつた昔に於ては、神のいます処^へを晴の座席と考へてゐたことは、此を推測するに難くないのである。

五

日記物語類に見えた髻籠を列べ出す段になれば、いくらでもあるであらうが、要す

るに儀式の依代の用途が忘れられて供物容れとなり、転じては更に贈答の容れ物となつたのが、平安朝の貴族側に使はれた髯籠なので、此時代の物にも既に花籠やうの意味はあつたらしく思はれる。花籠なるものは、元来装飾と同時に容れ物を兼ねてゐる。此類から見れば、後世の花傘・ふぢばなは遙かに装飾専門である。

さて此機会に、供物と容れ物との關係を物語る便宜を捉へさせて貰はう。私どもは供物の本義は依代に在ると信じてゐる。なるほど大嘗祭は、オホンベマツリ四角な文字に登録せられた語部が物語に現れて来る、祭祀の最古の様式かも知れない。しかし我々を唆る中心興味の存する祭場の模様は、ある人々の考へてゐるやうに、此祭り特有のものではないらしい。

諸神殺戮の身代りとして殺した生物を、イキモノ当体の神の御覽に供へるといふ処に犠牲の本意があるのではなからうか、と此頃では考へてゐる。ヒトミゴクウ人身御供を以て字面其儘に、供物と解することは勿論、食人風俗の存在してゐた証拠にすることは、高木氏のやうな極端に右の風習の存在を否定する者でない我々も、早計だとは信じてゐる。けれども殺すべき神を生しておいて、人なり動物なりを以て此に代へるといふことは、天梯立のとだえたことを示すもので、従来親愛と尊敬との極致を現して来た殺戮を、冒瀆・残虐と考へ出したのは、抑既に神人交感の阻隔しはじめたからのことである。大嘗祭に於ける神と人との境は、間一髪を容れない程なものにも係らず、単に神と神

の御裔^{ミスエ}なる人とが食膳を共にするに止まるといふのは、合点の行かぬ話である。此純化したお祭りを持つた迄には、語り脱^{オト}された長い多くの祖^{オヤ}たちの生活の連続が考へられねばならぬ。其はもつと神に近い感情発表の形式をもつてゐた時代である。今日お慈悲の牢獄に押籠められた神々は、神性を拡張する復活の喜びを失うて了れたのである。

神の在^{アリカ}処と思はれる物が、神其物と考へられるのは珍らしいことではない。其物が小さければ小さい程、神性の充実したものと信ぜられて来るのは当然である。依代は固より、神性が神と考へられゝばこそ、舟・鑾・白（横・挽）、あいにぬのかむいせとが御神体として祀られる訣である。

まづ、供物を容れる器の觀察から導いて来ねばならぬ。折敷^{フシキ}と行器とのくつゝいたやうな三方の類は大して古いものではなく、木葉や土の器に盛つて献らねばならぬ程の細かな物の外は、正式には、籠を用ゐたものでは無からうか。延喜式・神道五部書などに見えた輿籠^{コシゴ}（又は輦籠^{コシゴ}）は、疑ひもなく供へ物を盛つた器で、脚或は口を以て数へられる処から見ると、台の助けを俟たずに、ぢかに据^スゑることの出来るもので、而も甕^{ミカ}・壺^{ツボ}の様に蓋はなく、上に口をあいてゐたものと思はれる。

処が又、こゝに毛色の変つた一類の籠がある。其は火衰理^{ホソリ}ノ命^{ミコト}の目無堅間^{メナシカタマ}・熊野大神の八目荒籠^{ヤツメノアラコ}・秋山下冰壮夫^{アキヤマノシタビヲトコ}の形代^{カタシロ}を容れたといふ川島のいくみ竹の荒籠などぼつ、

く、見えてゐるのが其で、どうやら供物容れが神の在処であつたことを暗示してゐる様である。^{マスホザンコウ}増穂残口などを驚かした、熊野の水葬礼に沈めた容れ物は、実は竹籠であつたのであらう。かうした場合に、流失を防ぐのに一番便利な籠は、口の締め括りの出来る髯籠であつた筈である。死人を装うて、鰐対治に入つて行かれた大神の乗物が、長く熊野に残つてゐたことは、物忘れせぬ田舎人の心を尊まずにはゐられない。

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

偕^{さて}其容れ物なる籠も、時には形代なる觀念の媒介を得て、神格を附与せられて依代となるので、粉河の髯籠・木津のひげこ、或は幟竿の先に附けられる籠玉は、此意味に於て、其原始的の用途を考へることが出来るので、かの大嘗会^{タウバン}の幟幡^{タウバン}の竿頭の飾

り物も、後世のは籠カゴを地として黒鳥毛を垂したものである。執念深い連絡は、こゝにも見られるではないか。供物の容れ物が贈り物の容れ物となることは、すぐ納得の行くことで、其が更に飾り物になる事もさのみ手数を要すまい。私の考へから言へば、大矢透氏が幣束は供物から出たものであるとばかり解せられたのも考へものである。たとひ後世の事実から帰納せられたとは言へ、やはり実験を土台とせられてゐた山中翁の幣束神体説は、依代の立場から見れば尚権威を失うてはゐない。

必、神の依代に奉つたのが最初で、漸く本意を忘れて、献る布の分量の殖えて来るに従うて、専らに布や麻を献上する為のものと考へ出すやうになつたのが、絵巻物の世界の幣束だつたのである。さすれば、同じ道筋を通る平安朝の髻籠トシバツクリエダが、供物の容れ物から、贈答の器になつたのも故のあることであるが、後には殆ど装飾物として用ゐられる様になつた。木の枝に髻籠をつるして、鳥柴トシバ・作枝ツクリエダと同様にさし上げて道行く人は、今日も絵巻物の上に見ることが出来る。

五月サツキの邪氣を祓うた薬玉クスダマは、万葉びとさへ既に、続命縷シヨクメイルとしての用途の外に、装飾といふ考へも混へてゐたのであるが、此飾り物も或は単に古渡りコワタの舶来品といふばかりでなく、髻籠の形が融合してゐるのではあるまいか。

面白いのは宮^{ミヤ}畔^{シメ}祭りの有様である。後人の淫祠の様子だが、しかつめらしい宮中に、著しく紛れ込んでゐたのである。其柱の下に立てかけられた竹の枝につけた繖^{キヌカサ}や男女の形代は、雛祭りが東風輸入であつたことの倣を遺して居ると同時に、此筐^{カサマノカミ}が笠間神の依代である事を示すもので、枝に下げ^サられた繖は、こゝにも髯籠の存在を見せてゐるのである。此筐と同じ系統のものには七夕竹・精霊棚の竹、小にしては十日戎^{トウカエビス}の筐・妙義の繭玉・目黒の御服の餅^{ゴフク}、其他東京近在の社寺から出る種々の作枝^{ツクリエダ}は皆此依代で、同時に露^{ヘキレホボク}木^{モツバナ}の用に供せられてゐるのである。

こゝで暫く餅花^{モチバナ}の話に低徊することを許して貰はねばならぬ。正月の飾り物なる餅花・繭玉は、どうかすると春を待つ装飾と考へられてゐる様であるが、もとゝ素朴な鄙の手ぶりが、都会に入つて本意を失うたもので、実は一年間の農村行事を予め祝うたにう木・削掛^{ケツリカケ}の類で、更に古くは祈年^{トシゴヒ}に神を招ぎ降す依代であつたものらしい。其でまづ近世では、十四日年越からは正月にかけて、飾るのを本体と見るべきであらう。

阪本氏の報告によると、信州上伊那辺の道祖神祭りに、竹を割いて拵へた柳の枝やうの物を配ると、其を受けた家々では輪なりにわがねて、家根に投げて置くさうである。此は形の上から見ても、一目に吉野蔵王^{ザワウ}の御服^{ゴフク}の餅花と一つものだと知れる

が「ゑみくさ」に見えた佐渡のひげこのやうに、焼くことを主眼とするものと、さうした左義長風な意味を持たぬ餅花の類との間を行くもので、両方へ別れて行つた分岐点を記念するやうに見える。大きなものなら立て榮ハヤすが、小さなものは家根に上げて置く外はない。五月の菖蒲も此である。七夕或は盆に屋上に上げられる草馬にも、同じ系統は辿られるのである。

此竹の輪の大きなので、屋の内に飾られたのは、餅花である。一体餅花とくりすます・つりいとは非常に近い關係にあるものと見えるが、同じ信州松本地方のものづくり或は名詮ミヤウセン自性ジヤウのけやきのわかぎ、小田原で櫓の木にならせる団子の木、岡市氏の報告せられた北河内の餅花（郷土研究三の一）などを見ると、愈其類似点が明らかになつて来る。ものづくりといふ名は、簡易な祈年祭りの依代なる事を示してゐるのである。常陸国志に武蔵の繭玉が榎の枝で作られて、其年の月の数だけの枝ある木を用ゐるとあるを思ひ合せても、餅花・繭玉は農桑の豊作を祈るといふ習はしの通り、年占・祈年に神を迎へる為なる事は疑ひがない。小田原の団子の木が挽白に立て掛けられるのも、依代と神座との關係を示してゐて面白い。繭玉系統の作り枝が社寺から出されるのは、依代に宿つた分霊を持ち歸つて祀る意味で、此点に於て削り掛け・ほいたけ棒・粟穂・稻穂・にはとこ・幸木サイハレギなども皆同種のもので、延いては酉マデの市の熊手も、御服の餅花から菖蒲アヤメ団子と反対に向いて、大きくなつたも

のと思はれる。同じ時に売られる五色餅ゴシキモチを見ても、默会せられる処がある。古今伝授の三木の一つなる、めどにかけたけづりメダウばなが、馬道メダウにかけた削り花なることは、削り掛けの用途を知つてゐる人には疑ひがない筈である。其「花の木にあらざらめども咲きにけり」と言うたのは、削り掛けの一種に接骨木ニハトコや竹にさす削り花のある其らしく、同じ糸にたぐり寄せられる物には、櫓ウネの木の殺ぎ口を丁字形に切りこんで羊齒シダの葉を挿し、田端の畦ウネに立てられる紀伊熊野川沿岸の正月の立て物（名知らず）がある。古今集の歌は、かうした樽クシや丸太に削り花の挿された物に、興味を持つて作つた籠題コメタイだつたのであらう。

亀井戸ウツカの鶯替への鶯は、形の上からすぐさま合点の行く様に、神前に供へられた削り掛けの依代を、奪ひ合ふ年占トシウラの一種なのである。

桃の節供の雛壇のあたりに飾る因幡の餅花を見ても、儀式の依代であつたことは信じ易いであらう。自体、祈年祭りを二月四日に限るものゝ様に考へるのは、国学者一流の事大党ばかりの事で、農村では田畑の行事を始める小正月に取越して置くのが多く、又必しも正月十五日に限らず、大晦日・節分などを境目としてするものらしい。祇園の社頭ににう木に似た削り掛けを立てるのは、大晦日の夜から元朝へかけての神事ではないか。一体大晦日と十四日年越しと節分とは、半月内外の遅速があるだけで、考へ方によつては一つ物と思はれる。年占・祈年・左義長・鳥追ひ・

道祖神祭・厄落しは、何の日に行うてもよいわけである。

とにかく竹を使ふにしても、自然木の枝を用ゐるにしてからが、皆多数の枝を要素としてゐることは、髯籠の髯と関係あるらしく、年々の月の数にこじつけたのは、素朴なびたごらす宗の工夫の痕を示したのであらう。祇園の削り掛けの所謂卯杖が二本であるのは、枝沢山の削り花から、にう木に歩みよる道すぢを示したのである。平瀬麦雨氏の報告せられた信州松本の田植糸の柳（郷土研究二の二）などもやはり此類で、傍標山の依代とも言ふ事が出来る。熊野新宮の対岸神内では、年内から、墓場に花籠と称する髯籠を立て、其には花の代りに餅をつけて、正月の墓飾りをする由である。此は師走晦日（シハス）に亡者を呼びよせた髯籠と、祈年の依代との融合したものの様に見えるが、茲にも多くの枝を要素としてゐる事が知れる。花無き頃の間に合ひの作り花の、立てがらを取り換へる手数の省ける処から、削り花・花籠・餅花などは、一年を通じて用ゐられる様になつたのである。

さて依代の立て場所に就て、話さねばならぬ機会に逢着した。屋内に飾る餅花は、家で一番表立つた場所に据ゑられるものであるが、元はやはり屋外に立てられたものが、取り込まれる様になつたので、こゝに到つて装飾の意味あひが、愈深くなつたのであらう。花の塔（タ）・天道花（テンタウバナ）などの高く竿頭に聳えてゐるものから、屋上に上げられる菖蒲・竹の輪・草馬に到るまで、皆神或は精霊の所在を虚空に求めてゐるの

である。中陰の内は、亡魂屋の棟を離れぬといふ考へも、又屋の棟をば精霊のより処とする信仰も、皆虚空に放散してゐる靈魂を、集注せしめる依代なる基礎觀念があるからである。我々の祖先ばかりでなく、どうやら我々自身も「魄」の存在を認めてゐない事は、明言して差支へがないらしい。

七

ともあれ、山では自然の喬木、家では屋根・物干台、野原では塚或は築山などの上に、柱を樹てゝ、神の標シメさしたものであるが、尚其ばかりではうつかり見外される虞れのある処から、特別の工夫が積まれてゐるので、此処にだしの話の緒口イトグチはついたのである。

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

今日浜松近傍でいふだしは、各地の祭礼・地藏盆の作り物、大阪西横堀の作り物な

ど、同じ物を謂ふので、此は既に屋内まで降りて居るのである。此は依代の本意を忘れると共に、大規模の作り物を立てるに足る広い平面を要したからである。

同類の変形は、大阪新町・江戸新吉原のとうろうにも見られる。實際真の燈籠を見せるのではなくて、顔見世のとうろうと同じく、盆燈籠の立つ頃に、衆人に公開した作り物に過ぎなかつたので、更に佐伯燈籠に到つては祭礼の渡御の前に行く人形であつた。名義の起りは稍古いところに在る。私は此を室町の頃から行はれた禁裡の燈籠拝見の忘れがたみと見るべきもので、恋・無常の差はあるが、本願寺の籠花カゴバナと同じ血脈を引いてゐて、等しく神・精霊に捧げた跡をあやからせる為に、公開したものと謂ふべきで、伊勢のつと入りなどもかうした共產的な考へから出た風習と思ふのである。全体、池坊イケノボウの立花の始まりは、七夕祭りにあるらしい事は、江家次第の追儼の条を見ても明らかである。

さて、長崎宮日ナガサキニチに担ぎ出される傘鉾カサバシの頭の飾りをだしものといひ、木津のだいがくの柱頭のしるしをだしと言うてゐるのは、今日なほ山車ダシの語原を手繰りよせる有力な手掛りである。手近い祇園御霊会細記などを見ても、江戸の末までも此名所が世間には忘られてゐながら、山・鉾に縋り付いて、生き残つてゐた事が知れる。同書には「鉾頭、鉾の頂上なり、だしなり」とか、或はだし花などいふ名詞を書き残してゐる。

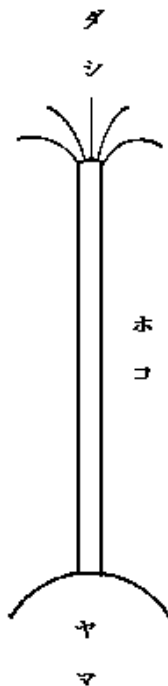
今出来るだけ古くだしといふ語をあさつて見ると、王朝のいだし車には深い暗示が含まれてゐるが、此は後の事として、次に思ひ浮べられるのは、旗指物の竿頭の飾りをだしと言つたことである。嬉遊笑覧に引いた雑兵物語の帘のだし・武者物語の鹿の角のだしなどは、決して珍らしい事ではない。いろ／＼の旗指物図を見れば、到る処に此名所は散見してゐる。

例へば島原陣諸家指物図に、鍋島光茂の馬印を「大鳥毛・だし・金の瓢」と書いたのや、奥羽永慶軍記小田原攻めの条に出る岡見弾正の酒林のさし物などを見ても知れる。尚笑覧に引いた、祐信の三つ物絵尽しの謎の、端午の幟のだしは五月幟の竿頭の飾りをもだしと言つてゐた証拠である。

さて此様に、竿頭の依代から屋上の作り物、屋内の飾り人形或は旗竿尾の裝飾にまでだがつてゐるだしの用語例は、直ちに、江戸の祭りの山車の起原に導いてくれる。山王・神田の氏子の山車が、祇園の山鉾を似せたものだと言はれないまでも、本家・分家の間柄を思はせるだけの形似のあるのは事実である。

江戸では屋台全体の名であつただしが、京都・長崎・大阪木津などでは、尚部分の名称としてゐるのを見れば、聡明な読者にはどちらが本、どちらが本と言ふ考へが直様閃めいて来なければならぬ筈である。江戸の山車は旗竿の頭の飾り物が非常な発達をした為に、其儘全体の名となつたのであらうが、尾芝氏も言はれた通

り、鉾と言ふ所から一々柱頭に剣を附添へた祇園の鉾も、元は柱の名に過ぎなかつたのである。さすれば、山車・鉾・山の關係は、次の図に示す様なものである。



此名称の分岐点は、各部分の特徴から分化して来たものなる事は、改めて説明する迄も無からう。室町時代に出来た尺素往来に、既に鉾と山とが列べられてゐるところから見ると、此山或は鉾に同化せなかつた前の江戸の山車の原始的な形はどういふ物であつたらうか。私は今各地の祭りにふんだんに用ゐられてゐる剣ぼケンボこの類から、範圍を狭めては四神剣の觀察をする必要があると思ふ。百川モ、カハの落語にひきあひに出る四神剣の、四神と剣とは、実は別物である。剣は普通の剣ぼこで、其と四神の違つてゐる点は、旗竿の頭の黒塗りの折敷様ヲシキのものに四神の像を据ゑてゐる点で、下にはいづれも錦の幢ハタを垂れてゐる。此が簍ワクの上に立てられる事の代りに、車の上に載せるやうになれば、竿頭のだしなる四神像は、望見するに都合よく廓大する必要が起つて来るので、そこに四神像に止らず、祇園其他の作り物の模倣が割り込ん

で来る余地の出来た訣で、現に大正の大典に輓かれた麻布末広神社の山車は、錦の日月幢を二丈余りの三段の空柱ウツバシラの前面を蔽ふ程に垂れて、柱の末のをしき様のものに、水干を着て御幣を持った猿の作り物が据ゑてあつた。大体に山の手の山車は、老人の話を綜合すると、半蔵門を潜る必要上、下町の物よりは手軽な拵へであつたらしい。

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

諏訪の御舟祭りオフネマツの屋台は恐らく、元三大師作と伝へる舟謡を残してゐるほど古い日吉山王の御舟祭りと同様、水上渡御の舟を移動神座なる簍の上に据ゑたものらしく、昇くべき筈の物を輓く点と、依代なる人形の柱に係のない点は他の祭屋台と違つた点であるが、江戸の山車が今日の四神同様簍の上に立てられ、其に車をつける様になつたといふ道筋を教へるものではないだらうか。

祇園の方でも、名こそ違へ人形を飾る事は一つで、鉾や作り山が大きくなつた為に、だしなる名称はとらなかつたが、畢竟同じ物でなければならぬ筈である。

さて長崎宮日の傘鉾クニチのだしものは、田楽師の藺笠の飾り物乃至獅子舞・手古舞テコマヒの花

笠と一つだといふと、不審を立てる人もあらうが、まづ聞いて貰ひたい。

祇園の傘鉾にも四条西洞院のものには、傘の上に花瓶を据ゑて、自然木の松と三本の赤幣束が挿してあり、綾小路や室町のものも傘の上の金鶏が卵を踏んでゐる後に、金幣が二本立てられてゐた。更に古く尺素往来の所謂大舎人のオホトネリ鵲鉾は実は異本にある笠鷲鉾の誤りであらうと言ふ事は、武蔵総社の田植系に出た傘鉾にカサギボコだしとして鷲の飾りの附けられてゐるのを見ても明らかである。

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

神を迎へるヨミヤだし行燈が、宵宮から御輿送りまで立てられたのは、最理窟に適うたこととて、たゞ此を以て江戸の山車の起原と想像した我衣の説は、成程笑覧の否定した様に、考へが狭過ぎる様だが、祭りが昼を主とする様になつてから、フガコロモだし行燈が裝飾一遍となつたのは、大阪の祭提灯と同じ経路を辿つて来たものらしい。四尺許りの長提灯を貰いて、殆ど其三倍の長さの塗り物の竿が通つてゐて、其頭には鳥毛の

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

幣束から旗さし物へ

千年あまりも前に、我々の祖先の口馴れた「ある」と言ふ語がある。「産る」の敬語だと其意味を釈き棄てたのは、古学者の不念であつた。私は、ある必要から、万葉集に現れたゞけの「ある」の意味をば、一々考へて見た処、どれも此も、存在の始まり、或は続きといふ用語例に籠つて了うて、一つとして「産る」と翻さねば都合だと言ふ場合には、出くはさずにすんだ。かの語を「産る」と説くのは、主に賀茂のみあれに惹かれた考へであるが、実の処みあれ其物が、存在を明らかに認める、即、出現と言ふ意に胚胎せられた語だと信じられる。

此事は柳田国男先生も既に考へて（山島民譚集）居られる。尤、神或は神なる人にかけて、常に使ひ馴れた為、自然敬意を離れては用ゐる事は無くなつてゐた。其一類の語に「たつ」と言ふのがある。現在完了形をとつたものは、「向ひの山に月たゝり見ゆ（万葉巻七）」など言ふ文例を止めて居る。此語は単に、今か以前かに標準を据ゑて、進行動作を言ふだけのものではなく、確かに「出現」の用語例を持つて居た。文献時代に入つては、月たち・春たつなどに纔かに、倂を見せて居たばかりで、敬語の意識は夙くに失はれてゐる。

諏訪上社の神木に、桜たゝい木・檀たゝい木・ひくさたゝい木・橡の木たゝい木・

岑たゝい木・柳たゝい木・神殿松たゝい木があり、たゝいは「湛」の字を宛てる由、尾芝古樟氏（郷土研究三の九）は述べられた。此等七木は、桜なり、柳なりの神たゝりの木と言ふ義が忘れられた物である。大空より天降る神が、目的と定めた木に憑りゐるのが、たゝるである。即、示現して居られるのである。神の現り木・現り場は、人相戒めて、近づいて神の咎めを蒙るのを避けた。其為に、たゝりのつみとも言ふべき内容を持った語が、今も使ふたゝり（祟）の形で、久しい間、人々の心に生きて来たのである。

神に手芸の道具を献る事は、別に不思議でも無いが、線柱の一品だけは、後世白が神座となり易い様に、ひよつとすれば、神のたゝりのよすがとなつた物かも知れぬ。絡罫・臥機が夢に神憑りを現ずる事、姫社の由来（肥前風土記）にある。機は、同じ機道具の縁に引かれたのかと思ふ。

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

賀茂祭りに、みあれに（としての意）立てた奥山の神は、かなり大きな立ち木を採り（賀茂旧記）用ゐた根こじの物であつたらう。そして、種々の染め木綿を垂でる事が、あれとしての一つの条件であつたらしい。此際、内蔵寮から上社・下社へ、阿

礼の料として、五色の帛六疋、阿礼を盛る筥八合並びに、布の綱十二条を作る料として、^{テックリ}調布一丈四尺を出す（内蔵式）ことになつてゐる。其綱はみあれを昇ぐ時に、其傾く事を調節する為に、つけたものと思はれぬでも無いが、やはり祭りの終りにわが方へ引き倒して、一年の田畑の幸福を占はうとしたのが、一種の歌枕として固定するまでの、みあれひきの實際なのであらう。「大幣の引く手あまた」など言ふのも、引き綱がやはり、みあれの五色の帛の長くなつた物なる事を示してゐるので、木綿のさがつた小枝を引き折る事ではなかつた様である。後期王朝の人々の見たみあれの引き綱には、鈴がつけてあつたと見えて、

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

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

山家集の作者の目には、其引き綱が、今日我々の見馴れてゐる鰐口の緒同様に映つて居たらしいが、殺伐な年占が、引くと言ふ語の他の用語例を使うて、緩やかな祈願に移つて行つたものと見るべきであらう。昔も今も、歌よみなどは、大ざつばな事を言ふ者で、語通りに信ずるのは愚かしくも思はれるが、今一つ引くと

あれひきに行き連れてこそ 千早ぶる賀茂の川波立ち渡りつれ（古今六帖）

の「行き連れ」は、行きずりの物見人が、偶然一つの方角へ行く、と解かれさうであるが、共同の幸福を願ふ人々の行く様と見るのが、時代の古いだけに、適当な様に思はれる。

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

二

正月十七日の射礼ジャライに、豊楽殿ブラクデンの庭上、射手イテを呼び出す人の控へる座の南一丈の処に、其日、夜の引き明けから樹てられる二種の立て物がある。すべて今日からは想像に能はぬ事だらけではあるが、一つは烏羅（からすあみ又はとなみと訓むか）と言ふ物十二旒。各二株の竹の間に、二条の、長さ八尺・幅八寸の帛に鈴二つづゝつけて張り渡したらしく、色は縹ハナダと緋とが六旒づゝであつた。其外に、今一つあるのが阿礼幡アレバタ

である。右に六旒、左に六旒、紫・深緑・緋・緑・黄・浅緑と言ふ順序で、柄がつけてある。其外、花槍廿口・幡廿旒を樹てる（掃部式・兵庫式）。

烏羅と言ひ、阿礼幡と言ひ、他に見えぬ語であるが、此処の阿礼も、射礼の場ニハに神を招ヲぎ下した古風と見られよう。尚かの兵庫式の文の後に、羅と幡とを樹てるに用ユフの木綿ツツや黒葛トラは、大蔵の方で請ひ受けて来た様に書いてある。黒葛は物を纏マく為であり、木綿はとり垂で、神に献る物である。

阿礼其他の立て物の竿頭のだし（郷土研究三の九）として、榊葉・木綿が括られたと見るか、竿の神聖を示す為に、其根方を櫛クシの葉と葛蔓カサヅラで纏マき蔽カサる野間権現ノマの神霊を移す木（三国神社伝記）と同じ意味あひに使はれた物か、即決は出来る事でないが、阿礼幡が神の出現を待つ、やはり一つのあれであつた事を証するだけには、役だつてくれる様である。さすれば、十二旒の阿礼幡を元は、一本の竿頭から長く垂れたあまたの染め木綿ユフが、十二本の柄サキの尖に別れる様になつたと考へるのは順当な想像であらう。

花時には花を以て祭り、鼓吹コスキ・幡旗ハンキを用モつて歌舞カブして祭る（紀一書）とある花ハナの窟イハヤの祭りは、記録のぺいぢの順序を、其儘時間の順序と見る事が出来れば幡旗と言ふ語の、見えた初めである。此花と幡とは、縄で以て作つた（熊野三卷書）との古伝がある。縄で蓆旗をこしらへたとも見えぬ文面であるから、やはり竿頭から幾筋も

の縄を垂れた物と見る外は無い。上代から然りと信ずる事は出来ぬにしても、尚江戸よりは古くの為来りシキタと考へられる。

われ／＼は、疑ひ深い科学者と肩を並べて生きて居るのだから、布よりも縄のゆふしでを、無条件に古い物と速断する事はためらふが、竿頭から縄或は木綿を長く垂れた物をはたと言うてゐた事は、認めない訣には行かぬ。われ／＼の国語が、不変の内容を持つたまゝで、無窮の祖先から罔極の子孫に語り伝へられるものと考へるのは、やまとたけるや義経も、石の櫛カラトの口さへあければ、現代人と直ちに對話をまじへる事が出来ると信じる事である。

記・紀の叙述と、其に書記せられなかつた以前の語部の素スの物語の語りはじめとでは、其昔と言ひ、今と言ふにも、非常な隔たりがある。記・紀に「ある」と書いてゐる事は、既に幾十百年以前に「ない」ときまつた事であるかも知れぬ。わりあひに変動の勘かるべきはずだからと言ふので、名詞の内容を千年・二千年に亘つて変らぬと考へる人は、通弁ツサなしに古塚に出かけて、祖先と応対が出来る訣である。

物に驚くこと、猶今日の我々の如くであつた祖先は、明治・大正の子孫が日傘・あげものと言はずに直ちに、ばらばらする・ふらいと言ふ様な、智慧ある無難作は持ち合せなかつた。物と物とを比べて、似よりの点を見つけては、舶来の四角な字に国語の訓みをつけて置いた。其中に四角な文字其儘の事物が渡つて勢力を得る様になれ

ば、国語の軒端を貸した固有の事物は、どんぐりと取りかへられて、母屋には何時の間にか、殆ど見知りのなかつた新しい事物が座りこんでゐると言ふ、直訳に伴うて起り勝ちの事実が、はたと言ふ語及び品物の上にもあつた。

三

語部が語り始めた頃のはたは、今日の丸の国旗の様な形と用途とを持つて居なかつたかも知れぬ。齐明天皇の四年、蝦夷淳代^ノ郡^ノ大領沙尼具那^{サニグサナ}以下に鮑旗廿頭、津軽^ノ郡^ノ大領馬武以下にも鮑旗廿頭を授けられた（紀）のは、同族の反乱に当てる為であらうが、鮑と言ひ、頭と言ふのは、其旗の形容を髣髴させて、三卷書の繩の幡に近づかしめる。

字面通りに想像すれば、竿頭には円く束ねた物があつて、其から四方八方へ蛸の足の様に、布なり縄なりが垂れて居る形で、今日地方によつては、葬式の先頭に髣長く編んだ竹籠を、逆に竿頭につけて、紙花を飾つてふつて行く花籠なども、其に引かれて思ひ浮べられる。今日旗の竿尖^{サキ}につく金の球^{タマ}や、五月幟の籠玉の源になる髣籠^{ヒゲコ}（髣籠の話参照）の筋を引いた物に相違ないのである。まさかに縄のゆふしでや、竹の髣籠や、花籠を下されたものとも思はれぬが、今日の丸の旗などは大分遠い、

却つてばれんなどに似よつた形の物ではなかつたらうか。

もつと異風な幡は、前にあげた肥前風土記キイ基肄郡ヒメコソヤシロ姫社ノ社の由緒に見える。姫社郷の山途川ヤマトの門ト（川口か）の西に、荒ぶる神が居て、道行く人を取り殺すので、其訣を占ふと、筑前宗像郡の人珂是胡カゼコに、自分を齋イハはせれば、穩かにならうとあつた。珂是胡カゼコ、幡を捧げて祈るには「實際私に祀られようとの思召しなら、どなた様であるかお示し下さい。其には、其本処のお社に、此幡が風に乗つて行つて落ちます様に」と言うて、幡を挙げて、風に順うて放つた処が、御原郡の姫社之社に墜ち、再飛び返つて、山途川の辺の田村に来て落ちたので、神の在処アリカが知れたとある。此幡、今日の人の考へに這入つてゐる旗の様な物ではなく、形は違つてゐるとしても、幣束と同じ用をした物である事だけは、否定が出来ぬ。

小子部チヒサコベノ栖輅スガルが三諸山ミモロの神を捉へに行つた時は、朱蘿アカキカヅラをつけ、朱幢アカキハタを立て、馬を馳せた（靈異記）と言ふ。神を捉へたと言ふのは、後期王朝の初めの人の解釈で、実はあかはたを立て、神を迎へた事を示して居るのである。神功皇后が小山田ノ邑の齋宮に入つて、自ら齋主となり、武内ノ宿禰に琴を撫カキナらせ、鳥賊津イカツ使主オミを審神者サニハとして、琴の頭・琴の尾チハタノタカハタに千縉高縉を置いて、七日七夜の間神意を問はれた（神功紀）とあるのは、沢山の長タケの長い幣束で琴の周りをとり捲いて、神依り板に、早く神のより来る様に、との用意と見る外はない。

外国語学校の蒙古語科の夜学に通うた頃、満洲人羅氏ロオから、蒙古語で幣束を Hatak と言ふよしを習うた。其後、三省堂の外來語辞典が出たのを見ると、鳥居龍藏氏が、はたの語原を、蒙古のはた即幣束に關係あるものとして居られた。此は恐らく、子音 k を聴きおとされたのでは無からうかと思ふ。又、白木屋の二階であつた同氏の個人展覽会で、右のはたつくの実物を見る事が出来た。柄はすべて一本の矢で、矢弭の処に、小さな銅鏡をつけ、五色の帛が幣束を思はせる具合に括りつけてあつた。東歌の

山鳥の尾ろの秀尾ハツヲに 羅摩カマミかけ、捉トメふべみこそ、汝によそりけめ（万葉卷十四）
と言ふ歌は、依然として、謎の様に辿られるのみであるが、根本には、山鳥の秀尾ハツヲを矧いだ矢に、鏡をかけたと言ふ幣束が、古い日本にも行はれて居た事実を、潜めて居る様な気がしてならぬ。

賀茂祭りや、射礼のシロニギテあれに、染め木綿シ ユフをつかうたのも、右のはたつくと似よつてゐる。白和栲シロニギテ・青和栲アヲニギテの物さびしい色を神々しい物として、五色のしでを遥か後れて世に出た物と思ふのは、却つてくすんだ色あひを喜ぶ、後世の廃頽した趣味からわり出して、物喜びをした、幼い昔の神におしあてたものと言はねばならぬ。

処が又、然る古代シラこがれでない人々から、近代風に謬られ相な、葬式の赤幡・青幡、降参の素幡シラがある。

四

お互にせはしない世の中に生れ合せて、紙魚シミの住みかにおちくと、見ぬ代の祖々オヤクと話し交しても居られなくなつた。其為に、心の底から古なぢみの様な氣のせぬ物は、夙かれ遅かれ何時かの昔に、海のアなたから渡つて来た迄、影も形も、此土にはなかつたもの、と早合点にきめられて来た。和順の心を示す白旗の如きも、人によつては、とてつもない新舶来イマキの代物と考へてゐるかも知れぬ。併し此は寧、純朴な物忘れであつて、二三、學問を享樂する事を知つた、譬へば、名ある者とし言へば、巾着切りの生国シヤウ迄も、自分の里にひきつけねば措かぬ物識りたちに、鼻のさきであひしらはるべきものではない。

古く、白旗を樹て、和順・降伏の意を現した、と見える事實はある。周防の娑摩サバの魁師カムカシヒメ神夏磯媛ナカツエは、天子の使ひ来ると知つて、磯津山シツの賢木サカキを根ハタこじにし、上枝ホツエにハツカヤツカ劍、中枝ナカツエに八咫ノ鏡ヤタ、下枝シツエには、八尺瓊を掛けた上に、素幡シラハタを船の舳ヘに樹て、参向マキうた（景行紀）。又、新羅王は、素旆アゲテマツロヒ而自服、素組以面縛、封函籍、降於王船之前といふ風で、念の入つた誓ひを立てた（神功紀）。後の方は、漢文の筆拍子に乗つたとも言へようが、前のもの迄、牛酒・三刃矛の一類と見るのは、聊か氣の毒である。

唐ぶりとも見えぬ白旗は、此外にもある。行方郡当麻郷タメカタ タギマの国栖キツビコの寸津毘古が、倭武天皇に斬り殺された時、寸津毘売キツビメの懼悚心愁、表挙白幡迎道奉拜（常陸風土記）とある話は、幼稚な詞藻をひねり廻した此書物ではあるが、出来心で筆が反れたものとは思はれぬ。

とにかく、前期王朝の頃には、戦争をやめる心を、てつとりばやく示す手段として白旗を立てる風習を認めて居た事は、確からしい。だからと言うて、直様降服の意志表示と見るのは、早計であるかも知れぬ。何にしろ其処に歩みよる道順として、かう言ふ階段は経てゐよう。其は、汚キタナき心なき由を、白幡立て、神を招マツぎ下した場所所で誓ふと言ふ、古い信仰形式の片われである。

思ふに、恐らく、語部の物語創作の際には、まだ明らかに、降服形式と迄は考へて居なかつたであらう。此白幡も疑ひなく、幣束の部に入るべき用途と形式とを、具へて居た物と考へる。神招マツぎ代シロの幣束なる幣が、神の依タり現ニハす場の標シとなり、次いで、人或は神自身が、神占有の物と定めた標シメともなり、又更に、神の象徴とさへ考へられる様になつたのである。私の話の順序から言へば、とりわけて白幡を用ゐずとも、よさ相に思はれる。けれども片方、故らに染め木綿シ ユフでない事を示したのは、白和袴シロニギテが、幣束として普通の物でなく、特殊の場合に限つて使つた物であつた故かも知れぬ。

白幡と似た青幡アヲハタと言ふ物がある。あをはたの木幡・あをはたの忍阪オサカの山・あをはたの葛城山（万葉）など、枕詞に用ゐたのが、其である。何れも、山に關係のある処から旗の靡く様を山に準へたもの、と考へてゐる様である。枕詞成立の時代から言へば、此詞などは、中期に入れて然るべきものである。奈良の寺々に樹て並べた外国風の幢幡は、見も知らぬ飛鳥・藤原の宮人の口などから、生れたものと思はれる。白和栲・青和栲と対照せられるのから見ても、青幡の青和栲であつた事は、断言してさしつかへがなからう。而も、其ふつさりと竿頭から垂れた様を、山に見立てたものと思はれる。

黒坂命葬送の様は、赤幡・青幡入り交つて、雲虹の様に翻つて、野や路を照したの時の人、幡垂ハタシデの国と言つたのを、後人が、信太シダの国と言ふ様になつた（常陸風土記逸文）とある。死人の魂の発散を防ぐ為、ある時期の間は、殯モガリに、野送りに、墓の上に、常べつたりの招魂の道具として、くさぐさの染め木綿の幡を立てたのである。此幡が、今様の旗でないことは、信太シダの国の地名譚のしでと云ふ語から見ても知れる。神の純化が遂げられてゐなかつた頃の人々は、目に見えぬ力として、現ウツし世ヨの姿を消した人の霊をも、神と一列に幡もて、招ヲぎよすべきものと信じたのである。以上によつて、私の考へるはたなる物の形は、略諸君の胸に、具象せられて居る事と思ふが、ほこ（郷土研究三の八・四の九）なる棒の先に、其名の本たるはたと言ふ、

染め木綿の類が垂つて居たのである。後期王朝の初めには、幡其物に直ちに、神格サガを認める様になつて居る。別雷オホハタ神の轟オホハタの神（令集解）と言ふ、山城紀伊郡真幡寸神マハタキ社などが、此である。而も、やはり「轟」の字面に拘泥してはならぬ。此神こそは、賀茂のはたなるみあれを祀つたものと言ふべきであらう。

何処の国でも、大將軍は必、神を招ぎよせ、其心を問ふ事の出来た人であらう。倭建命東征の際に、父帝から下された柁の八尋矛（記）や、神功皇后の新羅王の門に、杖ける矛を樹てゝ来られた（紀）といふのも、刃物のついた槍の類ではなく、神祭りの幡杵であつた事は、奈良の都になつて、神祭りに関係ありさうな枉谷樹ヒ、ラギの八尋杵根が、累りに諸国から貢進せられてゐる（統紀）のを見ても、想像する事は出来ようと思ふ。尚、杉杵スギホコフケ別命神社・多祁富許都久和氣タケホコツクワケ神社など、杵に關係ある社が、さらに全国に分布してゐる（神名式）ことをも、傍証に立てる事が出来る。比々良木八尋杵根底不附国ヒ、ラギノヤヒロホコネソツカヌクニ（播磨風土記逸文）とあるのから見ても、此杵は人を斬るものでなく、地に樹てゝ、神を祈る物なる事は決る。杵を以て戦に出るのは、随時に随処に衝き立てゝ、神意を問ふことが出来る、と言ふことなのである。戦場往来に用ゐられた旗さし物は、此方面から這入るのを順路とすべき様である。

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

旗を造り、旗を樹て、又其持ち出す際の斎戒謹慎の有様や、又其蟬口には、必、神符を封じ籠める（軍用記）故実も、少貳氏の旗の横上に、綾藺笠をつけたのは、眷属の御霊の影向あつて、蟬口に御座あるからとの家訓がある（梅松論）といふのも、支那風模倣とは言はれぬ程、古い種を有して居るではないか。熊野の湛増が、船に若王子の御正体を載せ、旗の横上に金剛童子を書いて、壇の浦へおし寄せた（平家物語）といふのも、同じ影向勧請の思想である。「菊池の人々に向ひて、矢を放つ事あるべからず」とした牛王の起請文を、旗の蟬本に押して、少貳勢に見せびらかし

た（太平記）菊池方の皮肉も、旗に対する長い信仰の歴史の外に、勝手にひよつこり生れた頓作ではない。

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

此方面の研究は、南方先生の助力を仰がねば、容易に結論は得られ相でないが、西洋の旗幡類を大別すれば、すたんだあとと、ふらつぐと、並びに其中間を行く物との三つがある様に見える。而も本は、一つのすたんだあとに歸着し相である。八尋梓根などをすたんだあとに比べて見ると、幾分の似よりは見える。唯彼に在つては、異物崇拜の対象なる族靈（とうてむ）の像を柄頭（エ）につけるが、梓の方には其がない。尤、後世のまとい或は馬じるし・自身（ジンシン）——又、自分・自身たて物・自身さし物・自分さし物などとも言ふ。御指物揃・馬じるし等——など言ふ類には、とうてむから變つた物ではないかと思はれるものもある。私は、昔の文部（記・姓氏録・万葉）をば、支那風の丈人と見ずに、或は此すたんだあとに似た梓（サキ）を持つて、大将の前（オ）を驅（カキ）うた部曲かと考へて居る。

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

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

有馬直純の指物（島原御陣諸家指物図）に使うた、青杉の酒ほてと言ふ物は、サカバヤシ帘の一種と思はれるが、ほてとぼんでん（郷土研究三の三九七）と帘との間の、脈絡を

繋いで居るものと言ふ事が出来る。

同じく、植物をだしにつけた物にばりんのさし物がある。私は話頭を一転して、ま
とい（円居・纏）の話を聴いて頂く。

まといの話

一　のぼりといふもの

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

康正二年の萱振合戦に、敵^{カタキ}どうしに分れた両畠山、旗の色同じくて、敵御方の分ちのつきかねる処から、政長方で幟をつけたのが、本朝幟の始め（南朝紀伝）と言ふ伝へなども、信^{ことば}ずべくば、此頃が略、後世の幟の完成した時期、と言ふ点だけである。のぼりはた袖（相国寺塔建立記）と言ふ語が、つゆ紐の孔を乳^チにした、幟旗風の物と見る事が出来れば、其傍証となる事が出来る訣である。千幾百年前の死語の語原が、明らかに辿られて、さのみ遠くない武家の為事に到つては、語の意義さへおぼつかないのは、嘘の様な事実で、兼ねて時代の新古ばかりを目安にして、外に山と

積まれた原因を考へに置かずに、語原論の値打ちをきめてかゝらうとする常識家に向けての、よい見せしめである。

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

二 まといの意義

おなじ様な事は、まといの上にもある。火消しのまといばかりを知つた人は、とか

く纏マツルの字を書くものと信じて居られようが、既に「三才図会」あたりにも、幘幘・円居など宛て、正字を知らずと言うてゐる。併し、一応誰しも思ひつゝ的マツの方面から、探りをおろして見る必要があらう。

的マツと言ふ語は、いくはなどゝは違つて、古くは独り立ちするよりも、熟語となつて表現能力が全う出来た様である。又、近代でも、必しもまととおと言ふ形を、長音化する方言的のもの、と言ひきつても了はれぬ様である。尠くとも、的・的居マツギは一つで、其的居の筋を引いた物が、戦場に持ち出したまといである、と言ふ仮説だけは立ち相である。けれども、纏屋次郎左衛門から、六十四組の町火消しに供給した的と謂はゞ言はるべき、形の上の要素を多く具へた、馬簾バレンつき、白塗り多面体の印をつけた、新しい物を考へに置いてかゝる事だけは、控へねばならぬ。

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

右に馬印ウマジルシとした物を纏と記した上に、吹き流しを吹き貫きにしたゞけの物を馬印として並べてゐる「弘前軍符」の類もある。此は、まといが忘れられる前に、まづ馬

印と混同して、馬印は榮えて行き、まといは家によつては、形式の少し變つたさし物の名に、固定して残つたものと見るべきであらう。大様は、徳川の初めにはまとい・馬印をごつちやにし、其中頃には、ばれんが馬印の、又の名と言ふ風になつて來たのだ。

思ふに、自身・自分・自身さし物（幣束から旗さし物へ参照）など言ふのが、まといの後の名として、一般に通用したもので、勝手に従うては、家々でまといと言ふ事もあつたのであらう。「三才図会」のまといの絵なども、今の人の考へる纏などは全く違つた、三段笠を貫いた棒の図が出てある。此は「甲陽軍鑑」の笠の小まといで見ても知れる様に、まといの中で、類の多い物であつたと見える。

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

三 まといとばれんと

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

一体ばれんは、後に変化を遂げた形から類推して、葉蘭バランの形だとする説もある様であるが、此は疑ひなく、ぼりんである。ねぢあやめとも言ふ鳶尾草イチハツに似た馬蘭パリを形つた金具のだしをつけたからの名であらう。棕櫚の紋所との形似を思はせる此だしは「輪貫ワズき」を中心にして、風車の様に、四方へ丸形に拡つて居る。唐冠兜の後立ても、此と一類の物であらう。前にも述べた通り、神事のさし物には、薄の外に荻・かりやすをも用ゐるから、植物学的の分類に疎かつた古人が、菰・菖蒲・鳶尾草などを同類と見て、戦場の笠じるし・さし物にも用ゐた名残りだといふ事も出来よう。ばれんのだしをつけたまといが名を得た処から、ばれんは此さし物に欠く事の出来ぬ要素と、考へられる様になつたらしい。火消しの纏を馬簾バレンといふ訣は、簾の字相応に四方へ垂れた吹き貫きの旗の手の様なものから出たと言ふが、此をばれんと言ふ事、東京ばかりではなく、大阪でもある事であるが、実は「竿止め」につけたぼりんの、吹き貫きと融合を遂げた物と見るべきであらう。摂津豊能郡熊野田村クマンダの祭りのたて物なるがくのだしに吹き貫き形ではなく、四方へ放射したぶき作りのばら

んと言ふ物がつく。此処にもばりんとだしの關係は見えて居る。金紋葵のだしに、緋のばれんをつけた家康の馬印は、後世のまといの手本とも言ふべき物である。此頃既に、まとい・馬印の形式が、混雜して居たとすれば、其使ひ道から見て、此をまといとも言ふた事があつたであらう。ばれん・馬印が形式上區別が無くなつても、初めの中は、僅かながら、用途の差違は、知られて居たことゝ考へる。

まといの要素たるばれんや、張り籠の多面体が、後の附加だとすれば、愈彼自身たて物と近づくので、旗の布を要素としない杵の末流らしく、益考へられて来る。蒲生家のさし物が、熊の棒（蒲生軍記）或は熊の毛の棒（古戦録）と言ふ名で、其猛獸の皮が捲いてあつたといふ事實は、愈すたんだあど一類の物として、まとい・自身たて物の源流らしいものがあつた事を、仄かして見せてゐるのではなからうか。やまとたける等の八尋杵・丈部の杖からまといに至る間に、歴史の表に顕れずして過ぎた年月があまりに長く、又可なり縁遠く見える。併し、幣束に似たはたが、唐土風な幡旗の陰に、僅かに倂を止めてゐた間に、戦場の杵は、都と交渉少い道のはてゝに竄れて、武士の世になると共に、又其姿を顕したが、長い韜晦の間に、見かはすばかり變つた姿になつて、其或物は家と縁遠い神々・精霊を竿頭（イヌ）に斎ひこめて居なかつたとも限らぬ。

清正の様に、強力無双の人で無ければ、振られ（清正記）ない、大纏が出来てから

は、纏持ちの職も出来たのである。

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

火消役のまといには、家々の定紋を押してゐたが、町人の手に移つてからは、組々の印を明らかに見せる為、かの多面体の張り籠が工夫せられたので、六十四本の中、竿頭にだしとしてつけた物には籠を想化し、又は籠其物を使うた物が多い。敢へて「籠目のまといはこはすとも」と豆辰マメタツの女房が、夫を励ました十番め組のものには限らないのであつた。

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

白石はかの「甲陽軍鑑」の記事から、其北条氏起原説を採つてゐる（白石紳書）。併し今一步を、何故甲州方の觀察にふみ入れて見なかつたのであらう。其形は、考へ知る事はおぼつかないが、古くはまといが甲州方の標識になつて居たと思はれる根拠（関八州古戦録・甲陽軍鑑・仙道記・平塞録）がある。的居などに交渉のない、存外な物の名を言ふ、甲州の古い方言が、此軍器と共に、山の峽から平野の国々に、おし出して来たものと言ふ想像が出来ぬでもない。

だいがくの研究

夏祭浪花鑑の長町裏の場で、院本には「折から聞える太鼓鉦」とあるばかりなのを、芝居では、酸鼻な舅殺しの最中に、背景の町屋の屋根の上を、幾つかの祭礼の立て物の末が列つて通る。あれが、だいがくと言ふ物なのである。尤、東京では、普通の山車を見せる事になつて居る様であるが、此は適当な翻譯と言ふべきであらう。一昨年実川延二郎が本郷座で団七九郎兵衛を出した時は、万事大阪の型どほりで、山車をやめて、だいがくを見せたとか聞いて居る。一体此立て物は、大阪の町に接近した村々では、夏祭り毎に必出した物であつたが、日清役以後段々なくなつて、最後に木津（南区木津）の分が、明治三十七八年戦争の終へた年に出たぎり、今では悉皆泯びて了うて居る。

此処には木津のだいがくの事を書いておく。だいがくの出来初めは、知れて居ない。唯老人たちは、台の上に額を載せて昇ぎ廻つたのが、原始的のもので、名称も其に基いて居るといふ。けれども今も豊能郡熊野田村クマンダの祭礼に昇ぐがく（額）と言ふ立て物と比べて見ると、或は大額の義かと思はれぬでもない。其後進歩して、台の上に経棒タテを豎て、一人持提灯一つ、ひげこ（第一図）額などを備へた形になつて来たのだと言ふが、恐らく、経棒は最初からあつた物で、額だけがぼつ、つり、乗つて居たのではなからう。

別図の様な態を備へる事になつたのは、今から六十年程の前の事で、其以前は天幕テンマク

の代りにひげこが使はれて居たのである。ひげこは、必、二重ときまつて居たさうである。明治三十年頃までは、西成郡勝間村・東成郡田辺村などには、ひげこのだいがくを昇いで居るのを見かけたものである。

一体ひげこは日の子の音転で、太陽神の姿を模したのだ、と老人たちは伝へて居るが、恐らくは、豎棒の上に、髻籠ヒゲコの飾りを取りつけて居たのが、段々意匠化せられて出来た（髻籠の話参照）ものか。今日なほ紀州粉河の祭礼の屋台には、髻籠を高くとりつける。のみならず、国旗の尖にもつけ、五月幟の頂にもつける事がある。竿頭を繖形に殺ぎ竹を垂して、紙花をつける事は、到る処の神事や葬式の立て物にある事である。

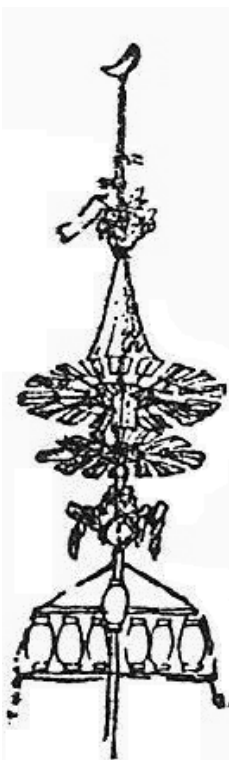
但し今一つ考へに入れて置かねばならぬのは、傘鉾カサボコの形式で、此は竿と笠とだしの三つの要素で出来て居る事である。一体傘鉾は、力持ちが手で捧げながら練つたものであるが、此が非常に発達した場合には、簍に樹てゝ昇るか、車に乗せて曳き歩くより外に道はなくなる訣である。

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

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

だいがくのひげこは二重の上の方が大きくて、直径一丈で、下の方のは大分小さい。第一図の如く、蛇の目傘の様な形で、外囲りは藍紙、中囲りは赤紙、内廻りは亦藍紙を張つてゐる。外囲りの藍紙は、内の紙の倍の長さに作る。骨は竹である。日向国児湯郡三納^{ミナ}の盆踊りの中に立てる花傘の紙花を「ひ」と言ふのも、名称上の関係があり相に思はれる。西鶴の「諸国ばなし大下馬」に見えた紀州の掛作観音の貸し傘が、肥後の奥山家に飛んで、古老の鑑定で、伊勢外宮日の宮の御神体だとして祀られたと言ふ話も、髯籠・傘鉾の信仰に根ざしあるものと思はれる。

天幕を使ふ様になつてから、非常に華美を競ひ出して、長さ八間幅一間余の緋羅紗に、大蛇^{ヲロチタイヂ}対治の須佐之男命・石橋^{シヤクケウ}・予讓・楠公子別れなど、縫模様^{ヌイモヨウ}の立派な物になつた。天幕の裏はすべて墨書きの雲であつた様に思ふ。村と村との間ばかりか、一村の中の町々でも競争する処から、果は簍^{スサキ}の地についた処からだしの尖端まで、十七間から十八間位の高さになつて、重さは二千貫、八十人乃至百人の力でなければ、動す事が出来なくなつた。



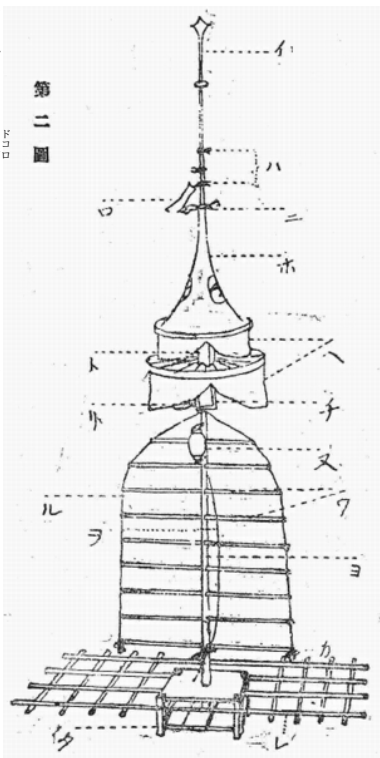
第二圖

だいがくの名処ドコロの多ときをして見ると、

イ だし又はほイッポンゲことも言ふ。長さ凡一丈。町々で皆違うた物をつけてゐる。三日月・

一本劔イッポンゲぼこ・三本劔ゲぼこ・薙刀ゲぼこ・千成り瓢箪ゲぼこ・神楽鈴ゲぼこなどで、中で

も、新町の薙刀ゲぼこをつけただいがくは、常によく活動して居た。西の町は、後に一本劔ゲになつたが、古くは粟穂ゲになるこで、なるこは鳥居に垂れてゐた処であつた。



口 ふけちり 紋は、巴と木窠^{モツクワ}を裏表につける。但し、東の町は、五色のばれん。
 ハ さんじやのたくせん 三社の託宣であらう。藁を束ねて結ぶ。伊勢・八幡・春日を表すと言ふ。

ニ 榊と御幣 ほこの結び目を掩ふ様にしてつける。

ホ ほこ だしをもほこと言ふ事はあるが、此とは別である。円錐形に縫うた緋羅紗の袋。巴と木窠とを、反対の側に白く縫ひ出す。(東の町は錦襷)。

へ てんまく 緋羅紗(白羅紗の物もある)に武者・龍虎・鳳凰など縫うた物。錘^シ代りに無数の小さな鈴をつける。

ト へだての額 天幕と天幕とを隔てる額の意。ひげこのだいがく(別図^ニ)。向つて右方の小さい物)の形式が残つたのである。長方形のはりこの函で、四方に天下太平・五穀成就・今月今日・祇園宮と書いてある。

因に、木津の氏神は、難波の名高い八坂とは別で、木津の祇園(敷津松の宮と言ふ)である。

チ 額 八坂神社と書く。

リ まむり 守り袋の大きな物を、鐘樓の撞木の様に吊る。赤地錦襷である。

ヌ 一人持ち提灯 額の下、第一の緯木^{ヌキ}の上下に、直角にさした腕木の間に吊るので、此提灯を始め、提灯といふ提灯は皆、町々^{チャウ}の紋を描く定めである。昔は「一

人持ち」と共に、五十七箇のきまりであつたのが、後には百七箇迄殖えた。

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

ヲ 引き綱 正面と裏とに、一筋づゝ垂げてゐる。麻縄である。

ワ 緯木ヌキ 明治以前は七本、以後は九本になつた。

カ 絹房と鈴と 水引きの末を隠す様につける。

ヨ 経棒タテボウ 十五間乃至十六間。緯木と共に檜を使ふ。

タ 簍 高さ一間。櫓を用ゐる。

レ 舁き棒 竪長さ六間。横長さ二間。

一体、大阪の町は勿論、農村ばなれをして来た郊村では、夏祭りは盛んだが、秋には唯、型ばかりな処が多い。だいがくなども、覚えてからは、秋祭りには出た事がない。多くは宵宮から二日間舁いたが、後には三日も舁いた。町々の広場で、横に寝さして組むので、組みあがると、引き綱とつかひ棒とで起すのである。本祭りの日には、宮の前の大道に縦列を作つて、勢揃へをする。かう言ふ時に、とりわけ喧嘩が多かつた。

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

大阪^{オサカ}出てから、はや、玉造。笠を買^ウふなら、深江が名所

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

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

と合唱して「なよいゝゝ」まで来ると、皆手を拍つて肩を入れて昇き出す。「よいさゝゝ」は昇きながら言ふことになる。昇きはじめると、又「笠を買ふなら、深江が名所」と謡ふ。此句ぎれ迄来ると、又囃しがはじまる。かうして、繰りかへしゝゝする中に、かなりの距離を動くのである。

たて棒は、引き綱で、廻すことが出来る様になつてゐたが、何にしる非常な重みだから、さう自由にはならなかつた。夜は燈を入れて昇いた。其ゆさゝゝと揺れて行く様は、村人の血を湧き立たせたものである。

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

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

後註

一 図省略

二 図省略

盆踊りと祭屋台と

一 孟蘭盆と魂祭り

盆の月夜はやがて近づく。広小路のそぞろ歩きに、草市のはかない情趣を懷しみはするけれど、秋に先だつ東京の孟蘭盆^{ウラボン}には、虫さへ鳴かない。年に一度開くと言はれた地獄の釜の蓋は一返では済まなくなつた。其に、旧暦が月齡と名を改めてからは、新旧の間を行く在来^{アリキタ}りの一月送りの常識暦法が、山家・片在所にも用ゐられるやうになつたので、地獄の釜の番人は、真に送迎に違なきを嘆じてゐるであらう。諺に「盆と節季が一緒に来た」といふ其師走の大祓^{ハチ}へに、祭や盆を搗^カて合せた無駄話をしたい。

地獄の釜の休日が、三度あるといふ事は、単に明治・大正の不整頓な社会に放たれた皮肉だと思つてはならぬ。一月・二月・七月・九月・十二月の五回に精霊が戻つて来るものと、古くから信じられてゐた。徒然草の四季の段の終りにも、此頃は都でははやらないが、大晦日の晩に、東国では精霊が来るといふ風に見えてゐる。五度行つた精霊会が、南北朝の頃には、社会的の勢力を失うて、唯一回の孟蘭盆会に帰趨した痕を示したのであるが、七月の孟蘭盆と十二月の魂祭り^{タマヅツ}とは、必古の大祓への遺風であると信じる。かういふ事をいふと、實際神仏混淆の形はあるが、諸君が心中に不服を抱かれる前に、一考を煩はしたい問題がある。

其は民族心理の歴史的根柢を辿つて行つた時に、逢着する事実である。外来の風習を輸入するには、必在来のある傾向を契機としてゐるので、此が欠けてゐる場合には、其風習は中絶すべき宿命を持つてゐるのである。だから力強い無意識的の模倣をする様になつた根柢には、必一種国民の習癖に投合する事実があるのである。

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

古代に於ける人の頭には、をりふしの移り変り目は、守り神の目が弛んで、害物のつけ込むに都合のいゝ時であるとの考へがあつた。それ故、季節の推移する毎に、様々な工夫を以て悪魔を払うた。五節供は即此である。盂蘭盆の魂祭りにも、此意味のある事を忘れてはならぬ。

魂迎へには燈籠を掲げ、迎へ火を焚く。此はみな、精霊の目につき易からしむる為

である。

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

二 標山

此柱松や旗の源流に溯つて行くと、其処にありくと、古の大嘗会にひき出された標山シメヤマの姿が見えて来る。天子登極の式には、必北野、荒見川の斎場から標山といふものを内裏まで牽いて来たので、其語原を探つて見れば、神々の天降りについて考へ得る処がある。標山とは、神の標シめた山といふ意である。神々が高天原から地上に降つて、占領した根拠地なのである。

標山には、必松なり杉なり真木マキなりの、一本優れて高い木があつて、其が神の降臨の

目標となる訣である。此を形式化したものが、大嘗会に用ゐられる訣で、一先づ天つ神を標山に招き寄せて、其標山のまゝを内裏の祭場まで御連れ申すのである。今日の方々の祭りに出るだんじり・だいがく・だし・ほこ・やまなどは、みな標山の系統の飾りもので、神輿とは意味を異にしてゐる。町或は村毎に牽き出す祭りの飾りものが、皆産土ウツスナの社に集るにつけても、今日では途次の行列を人に示すのが第一になつて、鎮守の宮に行くのは、山車ダシや地車ダシジリを見せて、神慮をいさめ申す為だと考へてゐるが、此は意味の変遷をしたもので、固より標山シメヤマの風を伝へたものに相違ない。標山系統の練りもの類を通じて考へて見ると、天つ神は決して常住社殿の内に鎮座ましますものではなく、祭りの際には、一旦他所に降臨あつて、其処から御社へ入られるもので、還御の際にも、標山に乗つて再び天降りの庭に還つて、其処から天駆りアマガケ給ふのである。神社が神の常在地でない事は勿論、其処へ直ちに天降らせ給ふのもない。大阪天満の天神祭りに船渡御があつて、御迎へ船が出ることなども、祭りの際に、神は他所に降つて、其処から祭場に臨むといふ暗示を含んでゐるのである。祭礼には必宵祭ヨミヤを伴ふ風習は、地上に神の常在しない証拠である。渡御に一旦他所に降臨して、其処から祭場に臨まれる事を示すのである。宵祭ヨミヤまつりの形式が仏家に移ると、盂蘭盆の迎へ火を焚く黄昏となる。高燈籠タカトウロウ・切籠燈籠キリコトウロウの吊されるのも、精霊誘致の手段に外ならぬのである。かうして愈本祭りとなる。本祭りが済むと、神

は高天原へ還られる。此日は、現在、祭りの上に存せない地方もあるので、其の名称の標準とすべきものはない。

三 祭礼の練りもの

祭礼サイレイの練りネものには、車をつけて牽くものと、肩に載せてカ昇くものとの二通りあるが、一般に高く聳やかして、皆神々の注視を惹かうとするが、中には神輿ミコシの形式を採り入れて、さまでに高く築きなすを主眼とせないものもある。地車ダンジリの類は此である。一体、練りものゝ、土台から末まで柱を貫くのが当然なのに、今日往々柱のない高い練りものゝあるのを見る。練り屋台には、土地によつて様々の名称がある。ほこ・やまなどの類は、柱を残してゐる。屋台・地車の類は、柱がない。山車には、柱のあるのも、また無いのもある。

やまは、言語自身標山シメヤマの後である事を、明らかに示してゐる。ほこは、今日其名称から柱の先に劔戟の類をつけてゐるものもあるが、柱自身の名であるらしい事は、柳田国男先生の言はるゝ通りであらう。東京の山王・神田祭りに出る山車の語原は、練りもの全体の名ではなく、其一部分の飾りから移つたものらしく思はれる。木津（大阪南区）のテツベンだいがくの柱の天辺につける飾りものも、山車と称へた。また徳島市

では、端午の節供に、店頭或は屋上に飾る作りものゝ人形を、だし或はやねこじきと言ふさうである。木津のだいがくのだしも、五十年以前のものには、薄に銀月・稲穂に鳴子などの作り物を取り付けてゐたといふ。して見れば、出しものゝ義で、屋外に出して置いて、神を招き寄せるものであつたに相違ない。一体、祭礼に様々の作りものや、人形を拵へる事は、必しも大阪西横堀の専売ではない。盂蘭盆や地藏祭りに畑のなりもので様々な作りものをするのを見ると、神にも精霊にも招き寄せる方便は、一つであつたといふ事が訣る。今日こそ練りもの・作りものに莫大な金をかけてゐるから、さうく毎年新規に作り直すといふ事は出来ないので、永久的のものを作つてゐるが、古くは一旦祭事に用ゐたものは、焼き棄てるなり、川に流すなりしたものである。話頭が多端に亘る虞れはあるが、正月十五日の左義長も、燃すのが目的でなく、神を招き降した山を、神上げの後に焼き棄てた、其本末の転倒して来た訣である。

何故作りものを立てるのかと言ふと、神の寄りますべき依代を、其上に据ゑる必要があるからだ。神の標山には、必神の寄るべき喬木があつて、其喬木には更にある依代ヨリシロの附いてゐるのが必須の条件で、梢に御幣を垂れ、梵天幣ボンテンヘイ或は旗を立てたものである。たゞ何がなしに、神の目をさへ惹けばよいといふ訣ではなく、神の肖像ともいふべきものを据ゑる必要があつたであらう。神の姿を偶像に作つて、此を依代ヨリシロ

として神を招き寄せる様になつたのは、遙に意匠の進んだ後世の事で、古くはもつと直観的・象徴風のもので満足が出来たものである。

一体、神の依代は、必しも無生物に限らず、人間を立てゝ依代ヨリシロとする事がある。神に近い、清い生活をしてゐると考へられてゐる神子ミコか、さなくば普通の童男・童女を以て神憑りカミヨの役を勤めさせるので、此場合、これをよりましと称へてゐる。

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

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

四 だいがくとひげこと

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

京の祇園の鉾を見たものは、形の類似から直ちに、其模倣だと信ずるかも知れぬが、だいがくと同型のものゝ分布してゐる地方の広い点から見ると、決して五十年百年

以来の模倣とは思はれない。先づ方一間、高さ一間位の木杵キワクを縦横に貫いて、緯棒ヌキボウを組み合せ、其杵の真中の、上下に開いた穴に経棒タテボウを立てる。柱の長さは電信柱の二倍はあらう。上にはほこと称へて、祇園会のもと同じく、赤地の袋で山形を作つた下に、ひげこと言うて、サシワタシ径一丈あまりの車の輪の様な輓オホワに、数多の竹の輻ヤの放射したものに、天幕を一重或は二重にとりつけ、其陰に祇園巴の紋のついた守り袋を垂サげ、更に其下に三尺ほどづゝ間を隔てゝ、十数本の緯棒ヌキボウを通し、赤・緑・紺・黄などゝけばくしく彩つた無数の提燈を幾段にも懸け連ねる。夜に入ると、此に蠟燭を入れて、夜空に華かな曲線を漂し出すと、骨髓まで郷土の匂ひの沁み込んだ里の男女は、心も空に浮れ歩く。其柱の先には、前に述べただしを挿すのである。さて此ひげことと称するものに注意を願ひたい。ひげことは髻籠ヒゲコである。今日菓物類の贈答に用ゐる籠の、竹の長く編み余したものが本である。だいがくの簡単なものには、ひげこは穀コシキから八方に幾本となく放射した御祖師花オソシバナ（東京のふぢばな）の飾りをつけてゐるものもある。今のだいがくは紙花を棄て、輪をとりつけ、天幕を吊りかけて、名ばかり昔ながらの髻籠と称へて居るのである。紀州粉河コカハの祭りに牽き出す山車の柱の先には、偉大な髻籠をとりつける。東京の祭りに担ぎ出す万度燈マンドウは、御祖師花の類を繖状に放射させてゐる。本門寺会式の万度燈には、雪の山の動き出すかとばかり、御祖師花を垂れたものを見る。

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

正月の飾りものなる餅花・繭玉はどうかすると、春を待つ装飾と考へられてゐる様であるが、もと／＼素朴な鄙ヒナの手ぶりが、都会に入つて本意を失うたもので、実は一年間の農村行事を予め祝ふにう木といふものの類で、更に古くは、祈年祭風トシゴヒマツリに神を招き降す依代であつたと思はれる。それで先づ、近世では、十四日年越しから小正月にかけて飾るのを、本意と見るべきであらう。地方によると、自然木、たとへば柳・樺・榎など、小枝の多い木を用ゐるほかに、竹を裂いて屋根に上げるものもある相である。

全体、祈年祭を二月に限るものゝ様に考へるのは即神社神道で、農村では、田畑の行事を始める小正月に行うてゐる。京の祇園に削りかけを立て、豊作を祈るのも、オホソゴモリ大晦日の夜から元朝へかけての神事ではないか。大晦日と、十四日年越しと、節分とは、半月内外の遅速はあるが、考へ方によつては、同じ意味の日で、年占トシウラ・祈年トシゴヒ・

トシンド
左義長・道祖神祭・厄落しなどは、何の日に行うてもよい訣である。

竹を裂いて屋根へ上げる風俗は、自然木の枝を以て、髯籠の髯を模したことを暗示してゐる。先に述べた葬式の花籠は招魂の意のもので、同時にそれが魔除けの用意をも込めてゐるものである。神の依代は一転化すれば、神の在処を示す事になる。邪神は其に怖ぢて、寄つて来ないのである。死体をねらふものは沢山ある。虚空から舞ひ下つて掴み去る火車・地上に在つて坏土を発く狼を脅す髯籠の用は、日の形代たる威力を借るといふ信仰に根ざしてゐるのである。

ハナカゴ
花籠が一転して、髯が誇張せられた上に、目籠が忘れられると花傘となる。

五 田楽と盆踊りと

出雲の国神門郡須佐神社では、八月十五日に切明キリアケの神事といふ事を行ふ。其時には長い竿の先に、裂いた竹を放射して、其に御祖師花風の紙花をつけたものを氏子七郷から一つ宛出すさうであるが、其儀式は、竿持ちが中に立つて、花笠を被つた踊り手が其周囲を廻るさうである。此は岩戸神楽と同様、髯籠ヒゲコだけでは不安心だといふので、神を誘オビく為に柱を廻つて踊つて見せるので、諾冉二尊の天の御柱を廻られた話も、或は茲に意味があるのであらう。摂津豊能郡の多田の祭礼にも同様な事が

行はれると聞いてゐる。

長い竿を地に掘り据ゑないで、人が支へるといふのは、神座の移動を便ならしめる為で、神が直ちに神社に降りない証拠である。切明キリアケの神事は、旧幕時代には、盆踊りと混同して、七月の十四日に神前で行はれて、名さへ念仏踊りと言はれてゐた。彼の出雲のお国が四糸磧シテウカハラで興行した念仏踊りも、或は単に念仏を唱へ、数珠を頸に懸けてゐたからだとばかりは定められまい。それには尚、かの難解な住吉踊りを中に立てゝ見る必要がある。

住吉踊りは、恐らく祈年祭或は御田植神事オ ندا ジン ジに出たものと思はれるが、江戸へは春駒ハルコマ・鳥追トリオひ同様、正月に来たらしい。今日でも、小さな析竹サキタケやら、柳の枝を、田植ゑの時に田に挿す処があることや、田の中央に竿を立てゝ、四方に万国旗を飾る時の様に縄を引いて、此に小さな紙しでを沢山とりつけて置く処のある事などを考へ合せると、住吉踊りは恐らく、御田植神事に立てた花竿が傘と變じて、其周囲を切明の神事同様の意味で、踊つて廻つたものであらう。此には田樂能が有力な証拠を齎して来る。

田樂能も、田舞リウの流とする学者の想像を信ずることが出来るならば、田樂法師の持つてゐる傘は、田植の時に立てられた、髯籠の一種なる花竿の観念化でなければならぬ。田樂・住吉踊り、或は念仏踊りなど、其間の隔たりは、実に天地の差である。

併しながら、私は更に盆踊りといふ証人を喚び出して、私の考への保証をさせるつもりである。

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

切明キリアケの神事の花竿持ち、盆踊りの音頭とりは、神々のよりましであつたものであらう。我々の推測は、更に百万遍や、幼遊びのなかのなかの小房主ツナリにも、又御柱廻りの遺風を見るのである。盆踊りの輪形ワナリに廻るのは、中央に柱のあつた事を暗示するのは勿論であるが、時代によつては、高燈籠なり切籠燈籠なりを立てた事もあつたらしい。此等の燈籠が我々の軒端に移つたのも其後の事であらう。踊りに被カフぐ花笠も、依代の本意を忘れて、めいゝに被カフいだまゝで、自然導かるべき問題は、切明の神事と盆踊りとの関係である。地方々々によつて、盆踊りに立てる髯籠系統の柱・竿は、夏祭りのものと混同せられてゐる。祭りと盆との期日の接近といふ、唯一の理由を以て判断してゐればそれ迄であるが、初めに述べた大祓オホハラへと盆との関係を根

紙に持つてかゝらねば、限ない理会は得られぬであらう。

罪と穢れの祓除が、救懸倒苦クケンタウクの盂蘭盆と、密接な關係を持つてゐる事は云ふ迄もな

い。最忌むべき精霊が、神々の守護警戒のゆるむ時を窺うて、此夜来るのは勿論で、偉大なる力を離れては、まんじりともする事の出来ない無力な人間たちは、精進・

潔斎、ひたすら、邪神・悪魔のつけ入ることの出来ない様にして居ねばならぬのだ。

庚申待ち・甲子待ちなどは、恐らくこゝに起原があるのであらう。それでも単に自

分の努力一つでは、目に見えぬ邪神のつけ入るのを避ける事のむづかしさを知つた

時に、神仏の庭に集つて、神聖な場所で、暫くでも安心な夜を過さうとする。此は

一郷精進イツキヤウと称すべきもので、附属条件として、大原の雑魚寝ザコネ・筑波の嬬歌会カマヒなどの

雑婚の風習が伴つて来る。

が一方には、嚴重に此夜みとのまぐあひを行ふ事を禁じてゐるものもある。庚申待

ちの盜孕タウコウ、泉北郡百舌鳥村モズの暮から正月三日へかけての、百舌鳥精進のやうなのが

此である。此は禁欲シを強ふる仏道・儒教の影響があるのではないかと思ふ。單純に

此点ばかりから見れば、地方の青年会が盆踊りを禁じたのは、祖先に対する一種面白

い謀叛である。我々は歌垣或は嬬歌会を以て、盆踊りの直系の祖といふ様な、粗忽

な事を云ひたくない。たゞ其間に、遠縁の続きあひを見る事が出来れば沢山である。

六 精霊の誘致

度々繰り返して来た様に、神であれ精霊であれ、対象に区別なく同じ依代を用ゐるものとすれば、様々な方向に分化して行つた痕を見る事が出来ねばならぬ筈であるが、面白いのは、彼の盂蘭盆の切籠キリコ燈籠である。其名称の起りに就ては様々な説はあるが、切籠はやはり単に切り籠で、籠の最もつとも想化せられたものといふべく、其幾何学的の構造は、決して偶然の思ひつきではあるまい。盂蘭盆供燈クトウや目籠の習慣を参酌して見て、其処に始めて其起原の暗示を捉へ得る。

即、供燈クトウの形式に精霊誘致の古来の信仰を加味したもので、精霊は地獄の釜を出ると其まゝ、目当は此処と定めて、迷はず、障らず、一路直ちに寄り来る次第であつて、唯恐るべきは無縁の精霊であるが、それ將、応用自在な我々の祖先はこの通り魔同様の浮浪者ウカレモノの為に、施餓鬼といふ儀式を準備して置いたものである。

要するに、切籠の杵は髯籠の目を表し、垂れた紙は、其髯の符号化した物である。切籠キリコ・折掛ヨリカダ・高燈籠を立てた上に、門火を焚くのは、真に蛇足の感はあるが、地方によつては魂送りの節、三昧まで切籠共々、精霊を誘ひ出して、これを墓前に懸けて戻る風もある。かのお露の乳母が提げて来た牡丹燈籠もこれなのだ。「畦道や切籠燈籠に行き逢ひぬ」といふ古句は、かうした場合を言つたものであらう。

かういふ風に迎へられた精霊は、所謂畑の鼻曲りなる牛馬の脊に乗つて来るのである。盆が済むと、蓮の葉や青薦アヲゴモに捲いて、川に流す瓜や茄子は、精霊の依代となつたものだから流すので、単に供物であるならば、お撒りサガを孝心深い児孫が御相伴せないではゐない筈である。

精霊流しの一脈の滯ミラを伝うて行くと、七夕の篠サや、上巳の雛に逢着する。五月の鯉サも髯籠の転化である。昔京の大原で、正月の門飾りには、竹と竹とに標シめ縄ナハをわたり、其に農具を吊り懸けたものだと言ふ。此は七夕は勿論、盂蘭盆にも通じた形式で、地方によつては、仏壇の前に二本の竹をたて、引き渡した麻縄に畑の作物を吊つて居る。

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

かう書いて来ると、神祇・釈教・恋・無常、凡そ一年中の行事は、あらかた一元に歸する様である。鬼の休みの盆から説きおこした話は、鬼の笑ふ来年の正月の事ま

で蔓がのびた。

盆踊りの話

盆の祭り（仮りに祭りと言うて置く）は、世間では、死んだ聖霊を迎へて祭るものであると言うて居るが、古代に於て、死霊・生魂に区別がない日本では、盆の祭りは、謂はゞ魂を切り替へる時期であつた。即、生魂・死霊の区別なく取扱うて、魂の入れ替へをしたのであつた。生きた魂を取扱ふ生きまたまの祭りと、死霊を扱ふ死にまたまの祭りとの二つが、盆の祭りなのだ。

盆は普通、霊魂の游離する時期だと考へられて居るが、これは諾はれない事である。日本人の考へでは、魂を招き寄せる時期と言ふのがほんとうで、人間の体の中へ其魂を入れて、不要なものには、歸つて貰ふのである。此が仏教伝来の魂祭りの思想と合して、合理化せられて出来たものが、盆の聖霊会^{シャウリヤウエ}である。

七夕の祭りと、盆の祭りとは、区別がない。時期から言うても、七夕が済めば、すぐ死霊の来る盆の前の生魂の祭りである。現今の人々は、魂祭りと言へば、すぐさま陰惨な空気を考へる様であるが、吾々の国の古風では、此は、陰惨な時ではなくして、非常に明るい時期であつた。此時期に於ける生魂の祭りの話を、簡単に述べようと思ふ。

二

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

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

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

二度の魂祭り、即、暮と盆との二度の祭りに、子分・子方の者から、親方筋へ魂を奉る式「おめでたごと」と言ふ事が行はれたのは、此意味であつた。「おめでたう」と言ふ詞を唱へれば、自分の魂が、上の人の体に附加するといふ信仰である。正月

には魂の象徴を餅にして、親方へ奉る。

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

三

神道の進んで行くある時期に、魂の信仰が、神の信仰になつて行つた事がある。昔は、神ばかり居たのではない。精霊が居て、此が向上し、次第に位を授けられて、神になつたものと、靈魂なるもつと尊い神とがあつた。其形が、断篇的に、今日の風俗伝説に残つて居る。其時期に、古代には尠くとも、神が海なら海、河なら河を溯つて来て、其辺りの聖なる壇上に待ちかまへて居る処女の所へ来る。其時聖なる処女は機を織つて居るのが常であつたらしい。此処女が、棚機タナバタつ女メである。此形は、魂の信仰が、神の形に考へられたのである。

夏に神が来る。——夏の末、秋の初めに神が来ると考へたのは、日本神道の上でも

新しいものである。と言うても、わが国家組織のまとまるか、まとまらない頃のものであらう。此時期に、吾々の民間に残つて居る、注意すべき事は、処女どもの、一所に集つて物忌みする事である。今日でも、地方々々に残つては居るが大抵は形式化して、やらねば何となく気が済まぬからと言ふ様な気分で、形式だけを行つて居る。此を或地方では、^{ボシガマ}盆釜と言ふ。

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

盆釜と同じもので、春には、男の児等が鳥小屋を作つて、籠ることがある。此は、男の児が、くなどに奉仕する物忌みなのである。盆釜とは、幼女の、処女の仲間入りする為のものである。

此に対して、田植彥に先だつて、処女が山籠りをする行事は、処女から、成熟した女になる式である。即、日本では、子供から男・女になるまでに、式が二度あつた。男の方では、袴着の式——謂はゞ禪始めである。女の方では、今言つた裳着の式——腰巻始めとも言つたらよい。其裳着の式が二度ある。少女の時と、成熟した女

になる時の式とである。併し此は、一度にしたりする事があるから、一概に言へぬが、まづ二度行はれるのがほんとうである。

此式は、田植系の一月前、処女が山籠りをするので、躑躅の枝を翳して来るのが其標である。此が早処女^{サウトメ}となつて、田植系の行事をするのだ。此以前に行はれるのが、盆釜と言はれる式で、即、早処女になる以前の成女戒である。此は、別のものか同じものか訣らぬが、私は、年に二度行はれたものと考へて居る。

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

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

四

一方、魂祭りの方面では、ちようど其頃、念仏踊りがある。魂祭りは、死んだ近い親族が帰つて来るから魂祭りであると言ふが、此だけでは、近頃の考へである。以前は、其帰つて来る魂の中に、悪い魂も混つて戻つて来ることを考へて居た。其為に、悪霊を退ける必要があつたのだ。此悪霊退散の為の踊りが、念仏踊りである。春の終り、夏に先だつて流行する疫病を予防する為の踊りであつたが、其元は、稲虫を払ふ踊りである。

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

日本の踊りは宗教を生み出す源となる事があるが、念仏宗も鎮花祭の踊りから発達して来て居るのだ。鎮花祭の踊りをする中に、其興奮から、一種の宗教的自覚をおこして、念仏宗が出で、其径路に當つて、念仏踊りが現れたのであつた。

念仏踊りは、此様に、段々意味が變つて来て居るが、根本には、魂に係る祭りだと言ふ考へがなくなつては居ない。念仏踊りの直接の前の形は魂祭りではあるまいが、併しそれ以前、平安朝から、或は奈良朝の頃にも、此魂祭りを考へて居たことは見える。

村の聖霊が歸つて来る時期に、ちようど念仏踊りを行うた。念仏聖が先に立つて踊る時もあり、念仏聖を傭つてする時もあり、村人自身がする時もあり、或は村全体が念仏聖の村である事もある。此念仏聖が鉦を敲いて、新仏の家に立つて踊り、聖霊の身振りや、称へ言を唱へて歩いた道行き芸が本筋をなして居る。途中のある場所で演芸をするのは亦、歌舞妓狂言の一部を發達させて居る。

出雲のお国の念仏踊りは、ほんとうのものであつたか否かは、疑はしい。歌舞妓の草子を見ても、お国のは、念仏踊りの部分が、僅かで、享保の頃から、念仏踊りは既に、小唄踊りに變つて来て居る。この道行き芸が、実は盆の踊りの根本である。道を歩きながら、鉦を敲いて、新盆の家の庭で輪を作つて踊る式は、神祭りと同一で、月夜の晩に、雨傘を指したり、踊りの中心に柱をたてたりする。神を招く時には、中央に柱を樹てゝ、其まはりを踊つて廻はるのが型である。此神降しの様式を、念仏踊りは採り入れて居るのだ。出雲の須佐神社の念仏踊りを見ても、其中心には、傘の様に竹を割つたものを樹てゝ居る。盆踊りを歌垣の流であると言ふのは、全く

謬りで、勝手な想像に過ぎない。男と女とがよれば、其結果、歌垣の終りの如くなるのは当然である。

盆踊りの直接の原因はだから、念仏踊りであることは事実だ。行はれる時期も色々あり、踊り方にも色々あつて道を歩いて踊つて行く踊り、譬へば、阿波の徳島の念仏踊りは其代表的のもので、伊勢踊りと同様である。それから神を迎へて来る道中の踊り、即、伊勢踊りが、七夕や盆の踊りの中へ織り込まれて来た。此だけの要素は、従来の盆踊りの中に、其形式を忘れる事が出来ないものである。要するに、其は盆釜から生れて来た小町踊りと、七夕と同一の伊勢踊りと、根本の念仏踊りとの三要素があるのだ。

中昔の頃には、盆と言ふ時期は、死人の魂が戻つて来ると共に、無縁の亡霊もやつて来ると考へた。其為、家では魂祭りをし、外では無縁の怨霊を追ひ払はねばならぬ。

ヤンリヤウ

此考へが変化して、盆の如く、聖霊も中一日居るのみで、追ひ返へされて了ふ。少しでも、亡霊を嫌がるそぶりを見せると、又戻つて来ると考へた。戻られると厄介だから、名残り惜しいくと言ふ意味を口には唱へるが、実は嘘で、さう言ひつゝ追ひ払ふのである。此は、雛流し・七夕流しにつき添うた型式である。勿論、其他の無縁の聖霊・悪霊をも、一緒に払ひ捨てゝ了ふのである。

かう見て行くと、複雑な盆踊りの形が、簡単になつて来る。私の盆踊りに対する考

へは、簡単ではあるが、大体以上の如きものである。

信太妻の話

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

「あちらを見ても山ばかり。こちらを見ても山ばかり。」何でもさういつた文句だつたと思ふ。猿曳き特有のあの陰惨な声が、若い感傷を誘うたことを、いまだに覚えてゐる。平野の中に横たはつてゐる丘陵の信太山^{シノダ}。其を見馴れてゐる私どもにとつては、山又山の地方に流伝すれば、かうした妥当性も生じるものだといふ事が、始めて悟れた。個人の経験から言つても、それ以来、信太妻伝説の背景が、二様の妥当性の重ね写真になつて来たことは事実である。今人の信太妻に關した知識の全内容になつてゐるのは、竹田出雲の「蘆屋道満大内鑑」といふ浄瑠璃の中程の部分なのである。

恋人を死なして乱心した安倍ノ安名が、正氣に還つて来たのは、信太^{シノダ}の森である。狩

り出された古狐が逃げて来る。安名が救うてやつた。亡き恋人の妹葛の葉姫といふのが来て、二人ながら幸福感に浸つてゐると、石川悪右衛門といふのが現れて、姫を奪ふ。安名失望の極、腹を切らうとすると、先の狐が葛の葉姫に化けて来て留める。安名は都へも帰られない身の上とて、摂津国安倍野といふ村へ行つて、夫婦暮らしをした。その内子供が生れて、五つ位になるまで何事もない。子供の名は「童子丸」ドウジマルと云うた。葛の葉姫の親「信太／＼莊司」は、安名の居処が知れたので実の葛の葉を連れて、おしかけ嫁に来る。来て見ると、安名は留守で、自分の娘に似た女が布を織つてゐる。安名が会うて見て、話を聞くと、訣らぬ事だらけである。今の女房になつてゐるのが、いかにも怪しい。さう言ふ話を聞いた狐葛の葉は、障子に歌を書き置いて、逃げて了ふ。名高い歌で、訣つた様な訣らぬ様な

恋しくば、たづね来て見よ。和泉なる信太の森の　うらみ葛の葉

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

狐子別れは、近松の「百合若大臣野守鏡」を模写したとせられてゐるが、近松こそ却つて、信太妻の説経あたりの影響を受けたと思ふ。近松の影響と言へば「三十三間堂棟木ノ由来」などが、それであらう。出雲の外にも、此すこし前に紀ノ海音が同

じ題材を扱つて「信太ノ森女占」シンノウラカズといふ浄瑠璃を拵へて居る。此方は、さう大した影響はなかつた様である。

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

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

大内鑑の今一つ前の創作物にあたつて見ると、角太夫節の正本に、其がある。表題は「信太妻」シンノダツマである。併しこれにも、尚今一つ前型があるので、その正本はどこに

あるか訣らないが、やはり同じ名の「信太妻」といふ説経節の正本があつたやうである。「信太妻」の名義は信太にゐる妻、或は信太から来た妻、どちらとも考へられよう。角太夫の方の筋を抜いて話すと、大内鑑の様に、信太の莊司などは出て来ず、破局の導因が極めて自然で、伝説其儘の様な形になつてゐる。

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

内容は数次の変化を経てゐるけれど、説経節では其時々の主な語り物を「五説経」と唱へて、五つを勘定してゐる。いつも信太妻が這入つてゐる処から見ると、此淨瑠璃は説経としても、重要なものであつたに違ひない。それでは、説経節以前が、伝説の世界に入るものと見て宜しいだらうか。一体名高い説経節は、恐らく新古の二種の正本のあつたものと考へる。古曲がもてはやされた処から、多少複雑な脚色

をそへて世に出たのが、刊本になつた説経正本であらう。

二

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

まづ小口から片づけて行く。全体、妻の姿をした者が、同時に二人現れて、夫が迷ふと言ふ型の話は、古くからある。今昔物語にあるのなどは著しい例で、道に立つて居た人妻を見て、其姿になつて、亭主をだまさうとした狐の話と、狐が乳母に化けて、本の乳母と子供を奪ひ合ふのを、雅通中将が判断に迷うた話、殊に瓜二つとも言ふべき話が、並んで出て居る。其系統の伝説から段々筋を引いて来て、近松の「双生隅田川」になつたのが、劇としては「隅田川続俤」まで遙かに続いて居る。二

人のお組の片方は、野分姫の霊と法界坊の霊とが、絡みあつて居る。出雲は趣向だけを敷き写しにとつて「大内鑑」では、二とこまで、役に立てゝ居る。安倍野村の段ばかりでなく、信太の森でも悪右衛門の駕籠を昇く奴が三人出て、名高い「われがおれか。おれがわれか」と言ふ問答になつて居る。

二人妻ではないが、似た話がある。江戸の極浅い頃に出来たのだらうが、板行せられたのは、出雲あたりの死んだ後の物なる、鈴木正三の「因果物語」といふものゝ中に、出羽の最上の商人、京へ出稼ぎして、京女を妻にしたが、用事で国元へ戻ると京の妻が後を追うて来た。商人は最上の妻を逐ひ出して、京の妻を家に入れて子を産ませた。其後再、男が上京して、定旅籠に来ると、亭主の言ふには、お気の毒な事には、あなたに連れ添うた例の女は、煩うて死にましたと言ふ。いやそんな筈があるものか。此々の訣で、最上へ来て子まで産んで居ると言つたので、亭主が女の父親に話すと、父親が娘に会ひに、最上へ下つた。最上の家で、父親に会はせようとしても、女房は出て来ない。女房の部屋に這入つて見ると、父親が京で立てゝ置いた卒塔婆が、そこに立つて居た。卒塔婆の産んだ子供と言ふので、霊童と呼んで居たよしが、見えて居る。此本の系統が、英草紙になり、雨月物語になりしたのでから、上田秋成が「浅茅が宿（雨月物語の内）」の暗示をこゝに獲たのは疑ひないであらうが、似て居るのは卒塔婆のくだりで、外の部分は、今昔物語にある京の妻を棄

て、地方官について下つた生侍が、五年目に上京して、妻の死体と寝た話のまる写しなのである。最上へ訪ねて行つた父親は、信太莊司によく似て居るではないか。ちよつと似て居れば、此本から此本の話が出た、此伝説は、何の本の話が元だ、と簡単に結着をつける事が喜ばれる。併しさうした結論は、きめたがる人がきめただけの論で、実際の系統は、さう平明にわかるものではない。妻の父が来て、正体が露れると言ふ様な点は、他人の空似と見る方が、まづ安全であらう。が、出雲が全然因果物語の写本を見なかつたなど言ふ事は、彼が乱読癖のあつた人だつた事を見れば、出雲自身だつて言へる筈はないと思ふ。一番安心な有^{アル}可能^{ベカ}性の考へ方は、室町から引きつぎの、さうした陰惨な空氣が、まだ瀰漫して居た時代だから、よし因果物語からでなくとも、口からも、目からも、豊富に注入せられて居た事と見ることだ。其は其として、子供の無邪氣な驚愕が、慈母の破滅を導くと言ふ形の方が、古くて作意を交へないものに違ひない。

三

葛の葉以外の狐は、われ／＼の祖先と毫も交渉はなかつたか。此方から探りを入れて見よう。やはり劇関係の物から言ふと、河竹默阿弥の脚本の「女化稻荷月朧夜」^{ヲナバケイナリ}と

言ふのは、牛久沼の辺、水戸海道の途中に在る女化原の伝説を為組んだもので、筋の立て方は「大内鑑」に囚はれ過ぎて居る。其事實は、葛の葉が義太夫の正本に纏まつてから後に、起つた事柄として伝へられて居る。尠くとも、徳川末期の人々からは、極の最近に起つた実話と信じられて居たのである。其実録の方では、常陸稲敷郡の或村の百姓忠七が、江戸からの帰り途、女化原を通つて、一人の女に逢うた。其女を家に連れ戻つて、妻とした処、男二人、女一人の子を産んだ。ある時、添へ乳して寝た中に、尻尾が出た。子供が騒ぐので、為方なく、一首の歌を残して逃げ去つた。

人間に近い生活をしたものとして、最後の抒情詩を記念に止めさすのも、吾々の民族心理の現れだなど、簡単な心理説明では説明はつかない。人間でない性質のある者まで、歌を読み残して居るのである。

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

みどり子が 跡を尋ねば、うなばかゞ原に泣くく臥す と答へよ

と原の名を読み込んで居る。蜀山人は、其家の主人代々顔長く口尖つて居ると書い

てゐる。此話が記録せられる時分には、地名は既に女化原となつて居たのに、歌だけは、昔の儘に固定して居たと見える。百姓が耳から耳への口うつしの話に、なぜ短歌の挿入が必要なのだらうか。話し手などよりも、数段も上の境涯に居るものなる事を見せる為であつた事は、考へられるのである。

馬琴などの仲間のよりあひ話を録した「兎園小説」には、其隣国の下総にも、狐の子供のあつた話が、而も真正銘狐の子孫と自称する人の口から聞いた聞き書きが載つて居る。江戸下谷長者町の万屋義兵衛の母みねは、下総赤法華村の孫右衛門方から出た人の娘である。六代前の孫右衛門が、江戸からの戻り道、ある原中で女に會うて、連れ戻つたところ、其働きぶりが母親の氣に入つて、嫁にする事となつた。子供を生んだ後、添乳をして居て尻尾を出した。子供が泣き騒いだので、女は何処かへ逃げて行つた。いろ／＼尋ねて見ると、向うの小山に、子供のおもちやの土のきせるや、土の茶釜が置いてあつた。やはり此辺に居るに違ひないと言ふ事になつたが、此子成人の後、孫右衛門を襲いだが、処の人は「狐おぢい」と言つた。後に発心して廻国に出たが、其儘歸つて来ないと伝へて居た。みねは幼少の時其家に行つて、狐の母が残したおもちやを見た事があつたとある。此はもう歌を落して居る。土焼きのおもちやを子供に持つて来て、置いて行つたなどは、近代的とでも言うか。なまじつかな歌を残すよりも、憐が身に沁むではないか。此三つの話は、

土地の近い関係から、大体同じ筋に辿られる。

こゝまで話が進むと、最初そんな愚かな事が、と言ふ様な顔をしてゐられたあなた方の顔に、ある度^{ツ、マ}しさが見え出した。或はさうした事実があつたかも知れない、とお考へ始めになつたものと推量しても、異存はなさうである。「狐おぢい」始め、女化原の二様の伝説では、別に其子が賢かつたとも言つて居ないが、狐腹の子は、概して雋敏な様だ。併し、狐の子だから、母方の猾智を受けるものと見る訣にはゆかない伝説が、まだ後に控へて居るのである。

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

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

物臭太郎と言ふ人、或時自分の田を作つて居ると、見知らぬ女が手伝ひに來た。こんな働き者なら、女房にしたらよからうと言ふ考へで、家に入れた。非常によく稼いでくれる。子が産れて後、添乳してまどろむ中、尻尾を出して居た。其をよそから戻つた物臭太郎——今は亭主——が見つけた。此は、とんでもない処を見た。併し知らぬ風をしてやらうと、まう一返表へ出て、今度は、ばたく足音を立て、戻つて、何喰はぬ顔で居た。処があ、けの日になると、子供が騒ぎ出した。母親が姿を隠したのである。いぢらしいから乳離れまで居てやつてくれと言つたが、とう／＼戻らなかつた。其代りには、其家が段々富み榮えて、長者になつたと言ふのである。なぜ此人を物臭太郎と言つたのか判然しない辺から見ても、頗古い話の「ある人」に

あり合せの、其地方の立身一番の人の名をくつゝけたゞけで、つまりは田舎人のさうした点に対するものぐさから出たものであらう。此は「炭焼き」や「芋掘り」の山人の出世を助ける高貴の姫の話が、狐腹の家の物語に入り込んだものと見てよさうである。松本平辺は、玄蕃^{ゲンバジヨウ}允の様な長命の狐の居た処とて、如何様狐の話が多い。保福寺峠の麓、小県郡の阪井は、浦野氏の根拠地であつた。浦野弾正尚宗の女は、小笠原家に嫁いで、長時を生んだ（又、正忠の女、長時の妻とも）。此奥方の生みの母も狐であつた。浦野家では、それ以来皆、乳首が四つある事になつた、と言つて居た。小笠原の奥方並びに、其腹の子たちには、そんな評判は立たなかつたが、其でも狐だけは、小笠原家につき纏うて居る。小笠原家が、豊前小倉に国替への後、突如として狐が姿を現した。貸本屋本から芝居へ移つて、今尚時々見聞きする、小笠原隼人を中心とした小笠原騒動の一件は、由来が遠い処にあるのである。長時は、小笠原家には大切な人である。

蒲生氏郷も、狐の子だと言ふ伝へがある。偽書と称せられて居る「江源武鑑」と言ふのある話で、尠くとも「江源武鑑」の出来た時に、さうした伝説が、何かの書物か、民間の伝へにあつた事だけは信ぜられる。

江州日野の蒲生氏定の奥方が、急に逃げ出してうた。実は、三年前にほんとうの奥方をば喰ひ殺した狐が、後釜に据り込んで居て、忠三郎（氏郷の通称）を産んだの

であつたと言ふ。さすれば、氏郷は狐の子であるから、秀いでた処があるのだ、と見た人々の心持がわかる。蒲生家については、別に狐腹なる為の身体上の特徴は言ひ伝へて居ない様だ。

こゝまで来れば、安倍晴明アベノハレアキラの作つたと言ふ偽書——併し江戸の初めには、既にあつた——「簗簗ほき内伝抄」によつて、葛の葉の話が、ちよつと目鼻がつき相に見える。早急を尊ぶ態度の、おもしろくない事を証明する為に、仮りに結論を作つて見よう。此は名高い話で、葛の葉の話の唯一の種の人に言うて来てゐるのであるが、此話は、江戸以前尠くとも室町の頃には、既に纏つて居たものと見られる。晴明の母御は、人間ではなかつた。狐の変化であつたのが、遊女になつて諸国を流浪して居る中、猫島に行つて、ある人に留められて、其処に三年住んだ。其間に子が出来たので、例の歌を残して去つて了うた。子は成人して陰陽師となつた。都に呼びよせられた時、母の恋しさに、和泉国信太杜モへ尋ねて行つて拜んで居ると、年経る狐が姿を顕した。其が、晴明の母の正体だつたといふのである。

合理的な議論を立てれば、人まじはりの出来ぬ漂流民ウカレビトの女だから、畜生と見て狐になつて去つたといふのであらう。殊に信太杜の近くには、世間から隔離せられて居た村が今もあるから、其処から来た女だらうと言ふ様なことも言はれよう。こんなあぢきない知識も、後世には其部落の伝説となるかも知れない。此記載が角太夫ぶ

しの正本を生み、竹本座の正本にまで発達したのだとして、此でまづ、一通りの説明はつく様だが、此だけで説き尽されたものと考へられては、甚残念である。

五

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

意識上の事実もあらうが、多くは無意識的に、色々な記憶——時として個人の胸に再現するものを籠めて——を持ち出して居るのである。「物臭太郎の双紙」と同じ傾向で、所謂お伽双紙の中にこめられて居る「狐の双紙」と言ふのを見ると、或僧都が家に居ると、乗り物をもつて迎への者が来る。其に乗つて行くと、立派な家に入つた。僧都は、其処の女あるじと契りをこめる事になる。暫らく其家で暮して居た処が、或日、若僧が二三人、錫杖をふり立てゝ出て来た。其を見ると、女たちは大騒ぎして逃げ散つた。ふつと目を覚すと、御堂の縁の下で寝て居たのだ。暈と思うたのは、蓆のちぎれたものだつたといふ様な話で、とんと我々の耳にまだ残つて居る、

狐につまゝれたお百姓たちの、所謂実験談其儘である。私どもの聞いた話は、大抵狐もあつさりして居て、よく／＼執念深い狐で通つてゐる奴の外は、仏の利益がなくとも、背中の一つもどやされると、氣のつく程度のものばかりである。此点、狐が呪法の上に主な役目をしなくなつた時代を見せてゐるのだと思はれる。此は、後の話が、そこに触れて行く事と思ふ。

右のお伽双紙の原画とまで思はれるものが、平安朝でも古い処にある。三善清行、備中介であつた頃、聞いた事である。實際其当人をも知つて居る様に書いてあるのだが。備前小目賀陽^{カヤ}良藤、妻に逃げられて氣落ちした様になつて居た頃、菊の花に結びつけた消息を、一人の女が持つて来た。其には、ある身分の高い女が良藤を思つて居るよし^{した}が認めてある。良藤は、其女の処へ通ひ始めて、後には、家を出て女の家に三年暮した。其中に、子どもが出来た。良藤は先妻の子を廃嫡して、此子に後を継がせよう、とまで考へてゐた。ある日、一人の僧が杖を持つて現れて、良藤の背中を叩いた。其女は其と見るや、逃げて了うた。良藤は、自分の家の倉の床下、普通なら這入れさうもない処に居たのである。女は勿論狐であつた。這ひ出して来た良藤は、真青になつて居た。良藤の見えなくなつてから、家人は大騒ぎして、坊さんを招いて祈祷した功德で助かつたのである。

こゝらに來ると、葛の葉との縁は、大分遠くなつたが、狐の人事關係は、よほど緻

密になつた筈である。大祓の祝詞の国つ罪を見ても、祖先の中には、恥しながら、色々な動物を性欲の対象に利用した事実のあつた事が推察出来る。併し、狐の様な馴れにくい獣を犯す事が、ありさうには思はれない。猪との性関係の話が、今昔物語に見えたりするのは、猪の馴れた豚を対象にした事実から逆説出来るかも知れぬが、狐の如きは到底考へに能はぬ所だ。だから、一切獣の子孫・獣の^{ヘンゲ}変化との恋愛譚は、皆人間の性欲関係からきり放して、考へねばなるまいと思ふ。

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

狐と人間との関係は、もつと溯つて言ふ事が出来る。平安朝の極の初め、嵯峨天皇の時に出来たものだが、内容は殆ど奈良朝気分を持つて、奈良以前の伝説を書いて置いた日本霊異記の中に、美濃の国の狐^{アヌヘ}直^ナ（又、美濃狐）と言ふ家に関した伝説が載つてゐる。欽明天皇の御代、其家の祖先なる男が、途中で遇うた美しい女を連れ戻つて、夫婦になつた。其女が、子どもを産んだ。其子の産と殆ど同時に、其家の犬が亦産をした。其犬の子が、翌年の春、庭を歩いて居る其女房に咬みついた。驚いた余りに、元の姿を顕して、垣に逃げのぼつて、家を出て行かうとした。夫がなごりを惜しんで、此からも毎夜「来つゝ寝よ」と言ふと、夜は来ることになつた。そ

れで子の名を「きつね」其獸の名も「きつね」といふ様になつたとある。此子、力
は人に優れて居たのみか、其四代目の孫女に、馳ける事極めて捷く、力逞しい女が
出て居る。

此「狐直」^{アタヘ}まで溯れば、まづ日本に於ける狐と人との交渉の輪郭は話し得たこと
なる。

六

日本の狐も、上古と近世には、やさしい感じを持つて語られて居るが、平安朝から
後久しく、恐しくて執念深いものとなつたのは、托枳尼^{ダキニ}の修法の対象として使はれ
たせゐであらうと想像してゐる。ところで、日本の動物中、さうした点で狐と勢力
争ひの出来るのは、まづ蛇であらう。蛇との交渉が古い処に多く、狐との関係は、
わりあひ新しい時代に殖えて来た様にさへ思はれるのである。

蛇との恋で名高い話は、大和の三輪の神に絡んで居るもので、大体二様になつて居
る。晩に来て姿を見せない。どこの男だか知れないから、男の着物へ、娘が針をさ
して置いたら、窓から出て、三輪山に這入つて居たと言ふのと、今一つ百襲媛^{モ、ソ}と言
つた方が、姿を見せてくれと男に言ふと、明日お前の櫛笥の中に這入つて居ようと

言うた。箱を開けて見ると、蛇が居たので驚きの声を立てた。すると、おれに恥を見せたと言つて去つたと言ふのである。百襲媛は事実皇族出の巫女であつた。其に神が通うたのである。前の方には蛇の事はないが、三輪の神を蛇体と考へて居た事は事実である。

此系統の話で、九州の緒方氏の伝説は、其家が元大神田^{オガタ}で、三輪（大神々社）社に係あつた家筋である点から、注意すべきものである。緒方氏の先祖は蛇である。自分の処へ通ふ男の家を知る為に、糸をとほした針を領にさし込んで、翌朝糸を伝うて行くと、姥ヶ嶽の洞穴で止つて居た。中で非常に呻く声がして、針が首にさゝつて、自分はもう死ぬ、併し、子はお前に宿つて居るから、其を育てゝくれと言うた。一度姿を見せてくだされと言ふと、中から大きな蛇が首をつき出した。其孫にあたる人を「あかゞり太^{ダイタ}」と言つて、鱗の様に皮膚がぎれて居たと言ふ。其からして、緒方氏の家長になる人には、皆背中に鱗が生えて居るとある。日本中に、鱗や八重歯を一族の特徴とする家が、かなりある様である。此が即前^{すなはち}に言ひ置いた浦野一族の乳の特徴と一つのものである。

三輪明神は、古い処では、此様に男と考へて居る様であるのに、中世から女と考へて来る事になつた。謡曲の三輪などにも其は見えて居るが、もつと古くから、さう信じられて居たものらしく、尠くとも平安朝の末には、明らかに見えてゐる。俊頼

の「無名抄」には、三輪明神は、住吉明神の妻であつたが、住吉明神に棄てられたので、歌を詠んで住吉明神に贈られた。その歌は

恋ひしくば、とぶらひ来ませ。ちはやぶる三輪の山もと。杉立てるかど
と言ふのだとある。此は、古今集の

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

ところが、顕昭法橋の「顕註密勘」には、同じ歌が、こんな話の中に伝つて居る。伊勢国菴芸郡に一人の獵師が居た。ある夜、山で鹿を待つて居た処、鹿は来ないで、闇の中にぎろ／＼光る大きな眼の物が来た。獵師が矢を射ると、逃げて了つた。其跡をつけて行くと、古塚の穴に這入つて居る様である。穴の外に、神女が一人居て言ふには、あれは化け物である。自分はあの化け物に捕れて、大和からこゝへ来たものだ。あれを焼き殺してくれとある。で、柴を穴にうち込んで、化け物を焼き殺して了うた。其跡が野中塚と言うて居る。神女は獵師と夫婦になつて、子さへ儲けた。其後暫らくして、姿を隠して了うた。獵師が悲しんで居る中、母を慕うて居た子供も、何処かへ影を隠した。神女の残して行つた「三輪の山もと杉たてるかど」によつて、大和へ尋ねて行つて、三輪の社を拝んでみると、女房と子供の姿が、神殿から現れた。其後獵師も神になつた。此が由緒で、三輪の祭りには、菴芸の人が

わざゝ参加に出かけるのだ、と言ふ風の伝へになつて居る。神女とあるのは、女神の意味でなく、巫女を言ふのだらう。

此話などは今一転すると羽衣伝説になつて来る。内地の羽衣伝説では、天女の子を問題にせぬ様だが、沖縄になると、子供が重要な役まはりになつて居る。宮古島のハリミツオタケ、漲水御嶽と言ふ拝処の由来には、女に通うた蛇が、女兒三人孕ませて後、自分の種姓を明して去つた。約束通り三年目に、漲水へ連れて行くと、父の大蛇が姿を見せたので、母は子を捐てゝ逃げ出したのに、子どもは何とも思はないで、一人々々と腰と尾に乗つて、蛇と共に御嶽の中に飛び入つたとある。三輪の神女と子との神になつた話に似て居るばかりか、糸をかけて男の家をつきとめる型まで含んでゐるのである。

銘苧子メカルシイと言ふ人は、水浴中の天女の「飛び衣」トギヌを匿して、連れ戻つて宿の妻として、子を二人までなさせた。ある日母なる天女が聞いてゐると、弟を守りすかして居る姉娘の子守り唄に「泣くなく」。泣かなかつたら、おつかさんの飛び衣をやらう。飛び衣は高倉の下に匿してある」と無心に謡ふのを聞いて、飛び衣の在りかを悟つて、其を着て上天したと言ふ。

子どもの無心でした事が、親たちを破局に導く点は、此迄挙げた狐の話の全体と通じて居る。太古の団体生活の秘密は、子供に対しては、とりわけ嚴重に守らねばな

らなかつた。成年式を経ない者に、団体生活の第一義を知らせると言ふ事は、漏洩の虞れがあり、又屢さうした苦い経験を積まされてもゐたからである。今一つは、無心な子供に、神意を託宣せられると言ふ信仰である。此二つの結びつきが、此類の伝説の基礎にはあつたらしい。

七

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

併し一方、夫と妻とが別々に持つ秘密が、子どもの為に調和せられてゆく事もある。此が、社会意識の拡がつて行く、一つの道でもあつた。子どもが発くまでもなく、かうした結婚の、破局に陥らねばならぬ原因は、夫々の話に潜む旧生活の印象が、其を見せてゐる。其は、其母が異族の村から持つて来た、秘密の生活法の上にあつたのである。

沖繩の話の序に、今一つ言ふと、先島（八重山・宮古諸島）辺ではよく、あの一族では何の魚類、此門中^{モンチュウ}では某の獸類と言ふ風に、ある家筋に限つて、喰ふ事の禁ぜられて居る動物が、大抵どの家々にも、一つ宛はある様だ。譬へば、鱧・海亀・鮪・儒艮^{ザン}・犬・永良部鰻^{エラブ}の様な物に対して、嚴重な禁制が保たれて居るのである。さうして其理由を、祖先が其動物に助けられたから、又は祖先其物だから、と言ふたりして居る。

祖先を動物とする中著しいのは、八重山人は蝙蝠の子孫、宮古人は黒犬の後裔と称する事である。二つの島人どうし互に、さう言つて悪口をつきあうてゐる。だから此島々では、家々で大事の動物のある上に、島としての疎かならぬ生き物がある訣なのである。

部落を拵げて考へれば島となるが、小さくして見れば、家々であり、一族である。つまり、一族の生活を規定し、或信賴を担うてゐる動物のある事が考へられる。津堅^{ツケン}の島（中頭郡）では、島の六月の祭りを「うふあなの拝^{ウガン}」と言つて、其頃^{あたかも}恰^あ寄り来る儒艮^{ザン}を屠つて、御嶽々々に供へる。其あまりの肉や煮汁は、島の男女がわけ前をうけて喰ふ。島以外の人は、島の中に、儒艮^{ザン}御嶽^{オタケ}なる神山があつて、此人魚を祀つてゐると言ふが、島人に聞けばきつと、苦い顔で否定する。さうして昔は、人魚でなく、海亀を使つたと言ふ。併し今こそ儒艮^{ザン}が寄らなくなつたので、鱧を代りに用

ゐる事にして居るのは事実だが、海亀は現に沢山居るのだから、其来なくなつた代りに使つたものとはうけとれぬ。何にしても、特殊な感情を、此海獣に持つてゐる事だけは明らかである。

又、此島と呼べば聞えさうな辺にある一つの土地では、血縁の深さ浅さを表す語に、まじゝゑゝか・ぶつゝゑゝかと言ふのがある。ゑゝかは親類、まじゝは赤身、ぶつゝは白いところ即脂身である。死人の赤身を喰べるのが近い親類で、遠縁の者は、白身を喰ふからだと説明してゐる。

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

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

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

かうした事実や、考へ方が、当の島々には行はれて居ないかも知れない。だが尠く

とも、さうした噂をする、他の島々・地方（ぢかた）の人々の見方には、その由来するところの根が、却つて其人々の心にもあるのである。めい／＼の村の古代生活に、引き当てゝ考へてゐるに過ぎないのだ。これを直様、とうてみずむのなごりと見なくてもよい。が、話の序に少し、此方面にも、探りだけは入れて置かう。

八

一体、沖縄の島々は、日本民族の核心になつた部分の、移動の道すぢに遭つた落ちこぼれと見るのが、一番ほんとうの考へらしい。内地にあつた古代生活の、現に琉球諸島に保存せられて居るものは、非常に多い。さすれば、此南島にある民間伝承の影が、一度は、我々の祖先の生活の上にも、^サ翳してゐた事も考へられなくはない。琉球女は、今も長旅や嫁入りには、香炉を持つて行く。其香炉は神を表して居るものである。大抵は、元の家のお壇から神棚へ祀り替へられる程、年代を経た先祖の神様と考へられて居る様だ。併し此女の持ちあるく香炉は、大分意味の違つた物の様である。

女の香炉は、母から伝はる。^{ネカミ}根神と謂はれて居る祖先神の香炉は、^{ネドコロ}根所なる本家にあるばかりで、勝手に数を殖して、持ちあるくことは許されて居ない。此香炉は、

女だけの祀る神なのである。男とさへ言へば、子すら、夫すら、拜む事も、お撒りサガを戴く事も禁ぜられてゐる。沖縄本島では、段々意義が忘れられて、仏壇の位牌を持ち出したものに考へる人もあるが、其でも尚、此香炉に対する信仰の形は近代化しきつても居ない。八重山の石垣島では、とりわけ此考へが著しく残つて居る。此島では、女の香炉をこんじん（古風には、かんじんと発音する）と言ふ。祖先かと言へば、祖先でもなく、村の神かと思へば、村の神でもない。唯知れて居るのは、母から娘へ、順ぐりに譲つて行く神だと言ふだけである。恐らく、岡極の世の母から、分け伝へて来た神かと思はれる。亭主にも、息子にも拜ませないで、女ばかりの事つかへる神が、沖縄の家庭にはある事になるのである。琉球の神人カミビトは悉く女性ではあるが、拜む事は、男も勿論するのである。にも係らず、男の与らぬ神の存在は、どう言ふ事を示してゐるのであらう。

村々の生活を規定する原理なる庶物は、てんぐに違つて居た。少くともお互に異なる原動力の下に在るものと考へて居た。かう言ふ時代の村と村との間に、族外結婚が行はれるとすれば、男の村へ連れて来られた女は、かはつた生活様式を、男の家庭へ持ちこむ事になる。ほかの点では妥協しても、信仰が、つた側の生活は、容易に調子をあはせる訣にはいかなかつたであらう。其に、神とも精霊とも、名をつける事は出来ないでも、根本調子となつてゐる信仰が、一つ家に並び行はれて居る

場合、妻の信仰生活は、いつも亭主側からは問題として眺められた訣であらう。事実はそんなにまで、極端ではなかつたらうと思はれるが、其俤を伝へる物語は、この秘密の尊重と言ふ点に、足場を据ゑてゐる。此に、信仰の段々純化せられて来た時代の考へ方を入れて、説明すると訣り易い。

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

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

おなじ事はいざなぎの命・いざなみの命の離婚の物語にも、言ふ事が出来る。見ると言はれたのに、見られると、八つ雷イカツチ（雷は古代の考へ方によれば蛇である）が死骸に群つて居た。其を見て遁げ出した夫を執シツねく追跡したと言ふのも、ひなが媛の話と、ちつとも違つてゐないではないか。死骸を見露して恥を与へたとて、怒つ

たとするのは、やはり後の説明なのであつた。

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

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

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

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

訣は此点から考へられさうである。

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

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

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

とうてむには、世襲せられるものばかりでなく、一代ぎりのものもある。おほさゞきの命と木菟ツク宿禰の誕生の事實は、此側から説くべきものかも知れないし、ほ

のすせり・ほてり・ほをり或は、ほむちわけなど言ふ名も、一つ範圍に入るものとも思はれる。此「葛の葉の話」では、とうてみずむの存在を、どこく迄もつきとめて居る訣にはいかない。唯上の話の元だが、異族の村から来た妻、子の為には母なる人だけが、異なる信仰対象を持つて居た事だけの説明の役に立てば、それでよい。

九

妻の秘密生活の期間は、即信仰当体と近い生活に、入つて居る時である。此を覗いた為に、破局が来たと言ふだけの事が、記憶として、残つた幾代の後の、一番自然な解釈は、ひなが媛の様な話になるのである。異族の村の信仰の当体なる動物を、信仰抜きに、直様其人の、其際に現してゐた姿とする。

書物の記載を信じれば、わが国の婚姻史では、母の許へ父が通うて来たと言ふ例話よりは、外族の村から、母が奪はれて来たと見える場合の方が、よほど古みを帯びて居る。母方で育つて母系に織りこまれるよりも、父方で成人する父系組織の方が、前にあつた様である。勿論、違つた村々に、違つた制度が、並び存した事も考へられるのであるが、大体は、世間の人の想像と逆さまに、父系組織の方が古い様である。母系も古くからあつたに違ひない。併し其記憶は、可なり後まで残つて居た。「親」

の意義が分化して、おや・みおやと言ふ大昔の語が、母の意に使はれた事は、鎌倉時代までも亘つて居る。さう言ふ語の行はれて居る間、其組織も行はれて居たと言ふのではない。更に新しい父系制度が行はれて居ても、語だけは残つて母の家で成人した子を、父が迎へとる事が、久しく続いた事を示して居たと言ふのである。

想像に亘る事であるが、我々の考へられる領分での、一等古い形は、子を生んだ母が何かの事情で、本の国に戻つてしまふと言ふ風のものである。前に出た三つのこどゝわたし（絶縁宣誓）の話は、さきに言つた三輪山の話などよりは、古い姿を見せてゐる。異族の村から来た妻の話は、いまだに地方の伝説に痕跡を止めて居る。大抵は逆に、嫁入つた国の姿に変わる事になつた。池の主にとられた娘が戻つて来た。さうして、池に帰る姿を見れば、大蛇になつて水に飛び入つたなど、言ふ類である。話をはしよる為に申す。私は、大正九年の春の国学院雑誌に「妣が国へ・常世へ」と言ふ小論文を書いた。其考へ方は、今からは恥しい程合理式な態度であつた。其翌年かに、鳥居龍蔵博士が「東亜の光」に出された「妣の国」と言ふ論文と、併せて読んで頂く事をお願いして置いて、前の論文の間違つたところだけを、訂正の積りで書く。

「妣が国」と言ふ語はすさのをの命といなひの命との身の上に絡んで、伝はつて居る。すさのをの命は亡母（即、妣）いざなみの命の居られる根の国に憧れて、妣が

国に行きたいと泣いたとある。いなひの命は熊野の海で難船に遭うて、妣が国へ行くと云うて、海に這入つた。此母は、海祇ワタツミの娘たまより媛をさすのは、勿論である。うっかり見れば、其時々カタリベの偶発語とも見えよう。併し此は、われゝの祖先に共通であつた歴史的の哀愁が、語部の口拍子に乗つて、時久しく又、度々くり返されねばならぬ事情があつたのであらう。

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

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

脇道に逸れた話が、葛の葉の子に別れて還る話の組み立ての説明に役だつたのはよかつた。子どもと村の秘密行事との関係、神託と子どもとの交渉は、前に既に書いて

たが、其上に、子を生む事が成婚の理由でもあり、同時に離縁の原因にもなつた古代の母たちは、其上に夫と違つた秘密な生活様式の為にも、呪はれて居たのであつた。

一〇

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

動物ばかりか、神々によつて、嗜好の植物もある。其うらには又、ある神の氏子に限つて、利用する事の禁じられて居たり、喰ふ事を憚らなければならぬ種類が、動物・植物に通じて、多くあることは、柳田先生其他が、論ぜられもし、報告せられもした。此方面には、殊に植物の領分が広い様である。大抵その原因として、其動植物の障碍の為に、神が失策せられたからの、憎みを頒つのだと伝へて居る。此神の失策とする説明は、恐らく或神話の結びつきがあつて、元の種をくるみ込んで了つたものと思ふ。元の種なる伝承が忘られる世になつて、民間哲学が、其神話の方へ、原因をひきつけて行つたのである。其神話といふのは、全能なるべき神の為

事が、あまのじやくの悪精霊の為に妨げられた為に、不完全な現状があるのだと言ふ説明である。此は逆に、悪精霊が失敗して、神が勝つと言ふ風にもなつて居る。右の神の企てをしこじらしたり、完成させなかつたりしたと言ふ神話の精霊の位置に、神と感情関係の深い動植物を置いて、説明をしたものだ、と言ふ見当を立て、見れば諒る。

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

記・紀からよく引かれる、猿の声を伊勢の皇大神の使ひと考へ、白猪を胆吹山神の

使ひと見たと言ふ伝へは、果して近代の使はしめと同じ内容を持つて居るか、どうか疑はしい。併し、力の優れたものに役せられる精霊が、さうした姿なり、声を以て、神の命じた用をたしに来る、とした考へのあつた事だけは決る。

使はしめの考へは、此と離して見ても、古くからある。「手代^{テシロ}」と言ふのも、奈良時代に既に見えた語で、神の手其物として働くものである。此為事が人間に移つて、手代部なる部曲さへ出来た。武家時代にはみさきと言つた様だ。神の前駆^{ミサキ}者の意であらう。神慮に随ふ部分は、役霊としての要素を持つて居るが、其成立には、尚一つ違つた側がある。

犠牲をいけにへと訓むのは、一部分当つて、大体に於て外れてゐる。にへは、神及び神に近い人の喰ふ、調理した喰べ物である。いけは活け飼ひする意である。何時でも、神の贄に供へる事の出来る様に飼うて居る動物を言ふ。同時に、死物の様な植物性の贄と、区別する語なのである。我々の国の信仰の溯れる限界は、こゝまでである。併し尚一步を進めるだけの材料はある。供へ物なる動物・植物の容れ物は、どうやら、其中に、神も這入られた神座の変化である様に見える。

神と、其祭りの為の「生け贄^{イクヘ}」として飼はれてゐる動物と、氏人と、此三つの対立の中、生け贄になる動物を、軽く見てはならない。其は、ある時は神とも考へられ、又ある時は、神の使はしめとも考へられて来たのである。

遠慮のない話をすれば、属性の純化せなかつた時代の神は、犠牲料イケニヘと一つであつた様に考へられる。さうして次の時期には、其神聖な動物は、一段地位を下げられて、神の役獣と言ふ風に、役霊の考への影響をとり込んで来る。さうした上で、一方へは、使はしめとして現れ、一方へは神だけの喰ひ物と言ふ様に岐れて行く。此次に出て来るのが、前に言つた、神の呪ひを受けた物、と言ふ考へ方である。稲荷の狐は、南方熊楠翁の解説によれば、托枳尼修法の対象なる托枳尼ダキニと言ふ狼様な獣の、曲解せられた物だと言ふ事である。其は、外来のものであるが、固有の使はしめと思はれて居るものにも、此類の役獣がありさうな暗示にはなる。

山王の猿は「手白デシロの猿」と称せられた様である。此は使はしめの意義を、正しく見せてはゐる。けれども、山王権現に対するおほやまくひの神の本体が、もつとはつきりせぬ間は、生得の使はしめかどうかは、疑ひの余地がある。鳩・鴉・鷺・鼠・狼・鹿・猪・蜈蚣・亀・鰻と言ふ風に、社々の神の使はしめの、大体きまつて居るのも、犠牲料の動物の側から見れば、説明がつく。

一一

ところが一方又、地主神を使はしめ或は、役霊と見る様な風も、仏教が神道を異教

視して征服に努めた時代から現れて来た。さうなると、後から移り来た神仏に圧倒せられて、解釈の進んだ世に、神としての地位は、解釈だけは進む事なく、精霊同時に、化け物としてのとり扱ひを受けねばならぬ事になった。

以前、坪内博士も脚色せられた葛城カウラキの神ひとことぬしの如きは、猛々しい雄略天皇をさへ脅した神なのに、役エンギヤウジャ行者にはさんくなく目にあはされた事になつて居る。逍遙先生は更にぐつと位置をひきさげて「真夏の夜の夢」などに出て来る様な、化け物にしてはれた。

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

一体おにと言ふ語は、いろくな説明が、いろくな人で試みられたけれども、得心のゆく考へはない。今勢力を持つて居る「陰」「隠」などの転音だとする、漢音語原説は、とりわけこなれない考へである。聖徳太子の母君の名を、神隈カミクマとも鬼隈とも伝へて居る。漢字としての意義は近くとも、国訓の上には、鬼をかみとした例はない。ものとかおにとかにきまつてゐる。して見れば、此は二様にお名を言うた、と見る外はない。此名は、地名から出たものなるは確かである。其地は、畏るべき

ところとして、半固有名詞風におにくまともかみくまとも言うて居たのであらう。二つの語の境界の、はつきりしなかつた時代もあつた事を示してゐるのである。強ひてくぎりをつければ、おにの方は、祀られて居ない精霊らしく思はれる点が多い。八瀬の村は、比叡の地主とも見るべき神の子孫と考へたもので、其祖先を鬼としたものであらう。この村は延暦寺に対して、寺奴とも言ふべき關係を續けて居た。大寺の奴隷の部落を、童子村と言ふ。寺役に使はれる場合、村人を童子と言ふからである。八幡の神宮寺などにも、童子村の大きいのがあつた。開山の法力に屈服して、驅使せられたおにの子孫だと言はぬ童子村にも、高僧の手で使はしめの如くせられた地主神の後と言ふ考へはあつたらうと思はれる。童子が仏法の為に、力役に任ずる奴隷の意味に使はれたところから、殿上人の法会に立ちはたらく時の名を「堂童子」と言ふた。童子と言ふのは、寺奴の頭のかつかうから出た称へである。ばらけ髪をわらはと言ひ、髪をはらゝにしてゐる年頃の子どもを、髪形からわらはと言ふたに準じて考へると、寺奴の髪をあげずにばらかして、所謂「大童」と言つた髪なりでゐたからである。柳田国男先生の考へられた「禿」^{カブロ}とも「毛房主」^{ケバウズ}とも言ふ、得度せぬ半僧生活を営んだ者も、元は寺奴から出たのである。葛の葉の生んだ子を「童子」「童子丸」と言つたのも、こゝに根拠があり相に見える。鬼は、仏家の側ばかりで言ふのではなく、社々にもある事である。村里近い外山な

どに住み残つて居た山人を、我々の祖先は祭りに参加させた。さうして其をも、おにと言うたらしい。生蜚人を畏き神と称した例はあるから、神とおにとの区劃がはつきりすれば、かう言ふ荒ぶる神は、やはり鬼の部に這入つて来る事になつたのであらう。

江戸の大奥で、毒見番を「鬼役」と言うたのも、昔の手代部テシロベの筋を引いたらしい為事である上に、響きこそ恐しけれ、名にまで、其倂を留めてゐるのは懐しい。

社についてゐた神の奴は、中古以来「神人」と称へてゐる。かむづこと言ふ語も、後には内容が改つてゐるが、元はやはり字義どほりの神奴カミツコであらう。さつきも話に出た、伊勢の奄芸郡の人が、祭りに参加するなど言ふことも、三輪の神人が山川隔てた北伊勢に居た事を見せてゐるのである。かうした村を、やはり単に「村」ムラ或は神人村と言うて居た。

今では大阪市になつた天王寺の西隣の今宮村は、氏神としては広田の社を祀りながら、京の八坂の社に深い關係があつた。祇園の神輿は、此村人が行かぬと動かぬと誇つて、祭りには京へ上りくして居た。而も此村は、四天王寺とも特別な交渉を持つてゐた様である。幸な事には、今宮の村は、ほかの村から特殊な扱ひは受けて居なかつた。が、大抵かうした神人村は、後世特殊な待遇を他の村々から受けることになつた。近世の考へ方からすれば、神事に特殊部落が与ると言ふのは、勿体な

い事の様に見える。成立からして社寺に縁の深い村が、奴隷だといふ事以外に、今一つの余儀ない理由から、卑しめられる様になつて行つた。

等しく奴隷と言つても、家についた者の中、家人など言ふ類は、武家の世には御家人ゴケニンとなり、侍となつて、良民の上に位どられる様になつたが、社の奴隷は、謂はれない侮辱を忍ばねばならなくなつた。

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

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

神人の念ずる神は、不思議にも、所属の社や寺の本殿・本堂に祀るところの本筋の神仏でない場合が多い様である。漂泊布教者は、大方は、神奴・寺奴出身の下級の人々であるが、其本所の本筋の神仏を持つて歩いたものと、さうでないものがある。

つた様である。神人・童子以外にも、いろいろな意味の半俗の宗教家が流離して遂には偉大な新安心を流布する事にもなつた。其はおもに、得度する事の出来なかつた寺奴の側で、神人の末は、多く浮ぶ瀬がなかつた様である。

高野山往生院谷の萱堂カヤヅクラの聖は、真言の本山には、寄生物とも言ふべき念仏の徒であつた。これも元は、紀州由良浦の海人から出た寺奴であらうと思はれる。祇園の神人であつた摂津今宮村の神は「広田」である事は前に述べた。三輪の神人なる奄芸の里人の裔いた稻生イナフの古社も、三輪明神には、関係がない様である。此事に就ては、いろいろな事が考へられる。第一は、何の血縁もない奴隷に、家の神を拝ませる事をせなかつたからは、自由のなかつた神奴も、信仰は、古くから強ひられずに来たものと考へられる。第二は、神奴をおにの後と見る事が出来れば、祖先が信仰せぬ神の庭に臨んだ習慣を其儘、祭りの人数には備つても、祀る所は其祖神なるおにであつたであらう。第三は使はしめを、神奴の祖先と考へたかも知れない、と言ふ点である。神の内容が分解して、手代テシロなる「神使」の属性が游離して来ると、神・神主の間に血族關係を考へる習はしを推し及して、神使ひの血筋としての神奴と言ふ考へ方が、出て来る事もありさうだ。さうすると、元来神奴が持ち伝へて来た信仰の対象の上に、使はしめの姿が重つて来る訣になる。かう言ふ風に想像して見ると、神人が使はしめを駆使する様になる道筋も、わかる様である。何にせよ、神人・童

子共に、普通と違つた祖先を持つて居るとせられた事だけは、事実らしい。さう言ふところへわり込み易いのは、動物祖先の考へである。

一二

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

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

南方翁が指摘せられた。

だが、角太夫の信太妻以来、歌舞妓唄にも謡はれた葛の葉道行きの文句には、「安倍の童子が母上は」とある。此辺の詞は、説経節伝来のものだらうと感じられるものである。「安倍の童子」と言ふ名は、古くから耳に熟して来た為に、固有名詞らしい感じの薄い語ながら、ある落ちついた味はあつたものであらう。必、久しい間くり返されたもの、と思はれる親しさがある。

たゞ、安倍氏の子ども、安倍氏（晴明）になる所の子ども、と言ふだけの事ではあるまい。私は、此安倍野の原中に、村を構へた寺奴の一群れがあつて、近処の大寺に属して居たものでないかと見当をつけて居る。其寺は、大方四天王寺であらうが、ひよつとすれば、住吉の神宮寺かも知れない。何にしても、其村人を「安倍野童子」と言ひ馴れて、当時の人の耳に親しいものであつたところから、「信太妻」の第一作と思はれる語り物を語り出した人の口に乗つて、出て来た名ではなからうか。単に其ばかりでなく、ほかの神人・童子村にもある動物祖先の伝説が、此村にもあつて、村人を狐の子孫として居たのではあるまいか。

仮りに話の辻褄をあはせてみると「安倍野童子」たちに伝へがあつて、自分たちの村からは、陰陽博士の安倍晴明が出てゐる。晴明の母は信太から来た狐の化生であつた。だから我々は狐の子孫になる。世間で「安倍野童子」と自分らを呼ぶのは、晴

明の童名からとつたものだ、と言ふ風に信ぜられてゐた。まづかう考へて見ると、ある点までは纏りがつく。が、事實はそんなに、整頓せられたものではあるまい。説経節は元来「讃仏乗」の理想から、天竺・震旦・日本の伝説に、方便の脚色を加へて、經典の衍義を試みたところから出たものであらうが、仏教声樂で練り上げた節まはしで、聴問の衆の心を惹く方に傾いて行つて、段々、布教の方便を離れて、生活の方便に移り、更に芸術化に向うたものと思はれる。「三宝絵詞」や「今昔物語」は或は其種本ではあるまいかとも考へられ、王朝末には、説経師の爲事が、稍効果を表して来たのではなからうか。さうして、段々身につまされる様なものにかはつて来て、来世安樂を願はせる爲に、現世の苦悩を嘗め尽した人の物語を主とする事になつて、「本地物」が生れて来たのではあるまいか。此芽生えは、既に武家の始めにあつたらしい。

が、社寺の保護の下に、大した革命の行はれることなく、長日月を経るを例とした我が国の芸術の一つとして、やはり保守一点ばりでとほして来たものと思はれる。其が、三味線の舶来以後、俄かに歩を早めて進んだ。そして、説経太夫が座を持つて、小屋の中で語る様になるまでには、傘の柄を扇拍子で叩いた門端芸人としての、長い歴史があつたであらう。

説経には、新古二様の台本があつたらう、と言ふ事は前に言うた。新しい台本の出来

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

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

前に言つた高野の「萱堂の聖」^{カヤダウ ヒシラ}が語り出したと想像せられる石童丸の語り物が、説経にとり入れられる様になつた。而も石童の父を苺萱と言ふのは、謡曲で見ると「苺萱の聖」とある。さすれば、萱堂の聖の物語が、いつか苺萱の聖の物語と称へられる様になり、作中の人物の名ともなつたのであらう。

此も五説経の一つである「しんとく丸（又、俊徳丸）」は、伝来の古いものと思はれる。謡曲には、ヨロボフシ弱法師と言ふ表題になつてゐる。マウモク盲目の乞食になつた俊徳丸が、よろ／＼として居るところから、人が渾名をつけたといふことになつてゐる。併し故吉田東伍博士は、ヨロボフシ弱法師と言ふ語と、太平記の高時の田樂の条に見えた「天王寺の妖霊星を見ずや」と言ふ唄の妖霊星とは、關係があらうと言はれた事がある。其考へをひろげると、霊はらうとも発音する字だから、えうれいぼしでなく、えうらうぼしである。当時の人が、凶兆らしく感じた為に、不思議な字面を拵んだものと見える。

唄の意は「今日天王寺に行はれるよろ／＼の舞を見ようぢやないか」「天王寺の名高いよろ／＼の舞を見た事がないのか。話せない」など、言ふ事であらう。「ぼし」は疑ひなく拍子バウシである。白拍子の、拍子と一つである。舞を伴ふ謡ひ物の名であつたに違ひない。此も亦白拍子に伝統のあつた天王寺に「よろ拍子」の一曲として伝つた一つの語り物で、天王寺の霊験譚であつたのが、いつの程にか、主人公の名となり、而もよろ／＼として弱げに見える法師と言ふ風にも、直観せられる様になつたのである。

柳田先生は、おなじ五説経の「山椒太夫」サンセウダイフを算所サンシヨと言ふ特殊部落の芸人の語り出したもの、としてゐられる。

かう言ふ事の行はれるのは、書き物の台本によらず、口の上に久しく謡ひ伝えられて来た事を示してゐるのである。

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

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

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

後註

一 「えう」に「ヨウ」の注記

愛護若

若の字、又稚^{ワカ}とも書く。此伝説は、五説経の一つ（この淨瑠璃を入れぬ数へ方もある）として喧伝せられてから、義太夫・脚本・読本^{ヨミホン}の類に取り込まれた為に、名高くなつたものであらうが、あまりに末抔がりにすぎて、素朴な形は考へ難くなつてゐる。併し、最流行の先がけをした説経節の伝へてゐるものが、一番原始に近い形と見て差支へなからう。

何故ならば、説経太夫の受領は、江州高観音^{せんしやうじ}近松寺から出され、四の宮明神の祭礼には、近国の説経師が、関の清水に集つた（近江輿地誌略）と言ふから、唐崎の松を中心に、日吉・膳所を取り入れた語り物の、此等の人々の為に綴られた物と言ふ想像は、さのみ無理ではあるまい。今其伝本が極めて乏しいから、此処には、わりあひに委しい梗概を書く。

嵯峨天皇の御代に、二条の蔵人前の左大臣清平といふ人があつた。御台所は、一条の関白宗嗣の女で、二人の仲には、子が無かつた。重代の重宝^{ヤイバ}に、刃^{タチ}の大刀・唐鞍^{カラクラ}（家のゆづり、やいばの大刀。からくら。天よりふりたる宝にて）の二つがあつた。第六天の魔王の祟りで、女院御悩があつたが、天子自ら二才の馬に唐鞍を置き、刃の大刀を佩いて、紫宸殿に行幸せられると、魔王は、靈宝の威徳によつて、即座に

退散して、御惱^{たちまち}忽平癒した。天子御感深く、その他の家々にも名宝があらうと思はれて、宝比べを催されたところ、六条判官行重は上覧に供へるべき宝が無くて、面皮をかいて居たのを、清平が辱しめて、退座を強ひる。

判官には、五人の男子があつて、嫡子をよしながといふ。家に戻つて今日の恥辱の模様を話すと、よしながが父に讐討ちの法を教へる。其は、子はどんな宝も及ばない宝である。幸、二条藏人には子が無いから、奏上して、子比べをして、恥をかかせようと言ふのである。子福者の行重は、非常な面目を施した。御感のあまりよしながに、越後守を受領せしめられた。

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

六条判官は、尚恨が霽れぬ上、相手が初瀬寺に参籠して、何か密事を祈願して居ると言ふ事を聞いて、家来竹田の太郎及びよしながと共に、桂川に邀へ撃たうとする。二条家には、荒木左衛門といふ家来がある。主人夫婦に従うて、初瀬寺からの帰り

途、桂川で現れた伏せ勢と争うて居る処へ、南都のとつかう（東光か）坊が通りかゝつて、仲裁する（二段目）。

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

左衛門並びに親類の者が、蔵人の独身を憂へて、八条殿の姫宮雲井ノ前を後添ひとした。愛護は、父の再婚の由を聞いて、持仏堂に籠つて、母の霊を慰めてゐる。あまり気が鬱するので、庭の花園山に登つて、手飼の猿、手白（てじろ）を相手に慰んでゐる姿を隙見した継母は、自分の子とも知らず、恋に陥る。侍女月小夜ツキシヨを語らうて、一日に七度迄も、懸想文を送る。若は果は困じて、簾中に隠れてしまふ。

二人の女は、愛護が父蔵人に此由を告げはすまいかといふ懸念から、逆に若を陥れる謀を用ゐる事になる。それは、重宝の鞍・刀を盗み出して、月小夜の夫に手渡し、都も都、桜の門で呼び売りさせて、清平の目につく様にして、若が盗んで売らせるのだ、と言はせようといふ魂胆である。此謀が早速成就して、怒つた清平は、若を高手小手に縛つて、桜の木に吊り上げて置く。若は苦しさのあまりに、血を吐いて

悶えてゐると、手白の猿が主人を救はうとして、木に上るが、縄を解く事が出来ぬ（三段目）。

処が一転して、地獄の閻魔王の庁では、若の母が出て、若の命乞ひをして、自身出向いて救ひたいと願ふ。魂を仮托する死骸はないかと、鬼に見させると、娑婆では今日、人には死んだ者はないが、鼬が一匹斃れたといふ。母は早速、鼬の身に魂を托して、桜の下に現れ、若の縄を食ひ切つて助けると、手白が下で抱き止めて、怪我なく助つた。鼬は、母が仮りに姿を現したのだと告げて、かうしてゐては、終には命も危いから、叡山西塔の北谷にゐる、若の叔父帥^{ソチ}阿闍梨の処へ逃げて行くやうに、と諭して姿を消す。若は家を抜け出る日を待つて居る（四段目）。

暗く雨降る夜、家を出て四条河原にかゝると、南に火の漏れる茅屋がある。細工の賤民の住む処である。近寄つて戸を敲くと、盜賊かと思つて、薙刀を持つて来る。愛護一部始終を語ると、敬ひ畏んで、白の上に小板を敷き、荒菰を敷いて、米を賀茂の流れで七度清めて、土器に容れて献る。此から神の前に荒菰を敷く風が出来たと説いてゐる。夜が明けて、細工に送られて、叡山へ志す。処が、中途まで来ると、三枚の禁札が立つてゐる。一枚目には女人禁制、二枚目にはさんひ（？）やうじや、三枚目には細工の禁制が、書かれてゐる。細工が歸らうとすると、愛護が、強ひて叔父の処まで送つてくれと言ふ。「仰せ尤にて候へども、賤しき者にて候へば、

只御暇」と言うて、引つ返した。

愛護一人で、帥、阿闍梨を訪れた処、叔父は、甥若の訪問に驚いて、其車馬の数を見させた処が、稚児一人立つてゐたので、此はきつと、北谷の大天狗が我行力を試る為に來たのだと思うて、そんな甥はないと言うて、大勢に打擲せしめた。若は山を下りようとして、三日山路に迷うた末、三日目の暮れ方に、志賀の峠に達した。其処で疲れて休んで居ると、都へまんぞう（万僧）公事に上る粟津の莊のたはたの介兄弟が來会うた。終始を聞いていとほしがり、柏の葉に粟の飯を分けてあたへた。「其御代より、志は木の葉に包め、と申すなる」と説明してゐる。

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

岩ほの小松をとり持ちて、志賀の峠に植ゑ給ひ、おひ（松に？）せみやう（宣命）を含め給ふ。愛護世に出てめでたくば、枝に枝さき唐崎の千本松と呼ばれよや。愛護空しくなるならば、松も一本葉も一つ、志賀唐崎の一つ松と呼ばれよと、涙と共に穴生アナホの里に出で給ふ。頃は卯月の末つ方、垣根はさもゝの盛となりけるが、若君御覧じて、一つ寵愛なされける。

処へ、其家の姥が現れて、れいじやの杖を振り挙げて打たうとした。若は、打たれるのを恥辱に思つて、麻畑に隠れた処が時ならぬ風が吹いて、隠れ処も頭に見えた

ので「桃のにこうが之を見て、桃をとるだに腹立つに」麻まで蹂み躪つたとて、打擲した。

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

穴生の里は、後世まで呪はれたのである。

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

かみくらやきりうが滝へ身を投げる。語り伝へよ。松のむら立ち

とう／＼若は、身を投げた。其時十五歳とある（五段目）。

滝のほとりにかゝつてゐる小袖を見つけた山法師等が、山の稚児の身投げと誤解して、中堂へ上つて、太鼓の合図で稚児の人数しらべをする。ところが小袖の紋で、若なる事が訣つた。実否を確める為に、二条へ使が行く。さて父・叔父などが集つてしらべると、下棲に恨み言が発見せられ、其末に「四条河原の細工夫婦が志、はたの介兄弟が情のほど、如何で忘れ申すべき。まんそうくち（公事）を許してたべ」とあつた。

そこで、雲井、前は簀巻にして川に沈め、月小夜は引き廻しの末、いなせが淵に投げ込んだ。かの滝に来て見ると、浮んで居た骸が沈んで見えない。祈りをあげると黒雲が北方に降りて、十六丈の大蛇が、愛護の死骸を背に乗せて現れた。清平が池に入ると、阿闍梨も、弟子共も、皆続いて身を投げる。穴生の姥も後悔して、身を投げる。たはたの介・手じろの猿も、すべて空しくなつてしまふ。細工夫婦は、唐崎の松を愛護の形見カタミとして、其処から湖水に這入つた。其時死んだ者、上下百八人である。

大僧正が聞いて、愛護を山王権現と斎うた。四月に申の日が二つあれば後の申、三つあれば中の申の日に、叡山から三千坊、三井寺から三千坊、中下坂本・へいつち（比叡辻か）村をはじめ、二十一个村の氏子たちが、船祭りをする（六段目）と言ふのである。

表紙の題簽に、

ひよしさんわうまつり

天満

あいごの若

からさきのひとつ松のゆらい

八太夫

とあつて、宝永五年正月の、大伝馬町鱗形屋の出版である。説経が江戸に大に行はれて、八太夫座の勢力が張つて後の発刊である。此古浄瑠璃には、必若干の脚色

と誇張とが、伝説の上に加へられてゐる事は期せなければならぬ。

二

近江輿地誌略卷十七に数へた愛護、若伝説の重要な点は、

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

と言ふ個処である。其中説経には（は）を唯細工としてゐるだけで名は伝へぬ。（に）の大道寺の姓も見えぬ。（ほ）の帥、阿闍梨の件は、会ひに行つた、といふ処を略した言ひ方と見るべきである。（ち）の霧降はきりう即飛龍の滝の事である。（り）の小次郎・田畑之助の転生一件はない。

尤、革細工を細工と言つたのは、説経以前の有無は疑はしい。或は皆人知り悉した伝説である為、名を略した事、田畑之助の姓を脱したのと同じだ、との説明も出来ぬではない。而も輿地誌略には、小次郎、若に男色の語らひをした様に書いてゐる。「女筆始」には、若に思ひを寄せた男を関寺半内として、其妻が計らうて、若に事情

を訴へて、盃を貰ひ受ける事になつてゐる。或は説経は此点を落したのかも知れぬ。但、小次郎の名は、助六狂言の影響から、京の小次郎（曾我兄弟の異父名）などの名をとり入れたのではないかと疑はれる。其は、順序は此と逆ではあるが、月小夜ツキシヨといふ名が、曾我狂言に入つたと同じ径路を持つたものと考へられる。（に）の大道寺の姓も「花館愛護桜」の絵、並びに其以後の愛護物語には、大抵見えて居るので、説経以後突然出来たものとも思はれぬ。（り）の転生説は説経にも、細工夫婦を故らに唐崎で死なせてゐるから、痕形もなかつた事ではなく、説経の手落ちと見る方がよさ相である。

即、此説経は、前半は極めて緻密な作意を立てたのであるが、若出奔以後は、衆人周知の事を言ふので、極の梗概を語るに止めたものらしい。穴生の姥の事を叙べて「もゝのにこうが之を見て」など言つたのも、其間の消息を洩してゐるのであらう。だから後半は、殆ど伝説其儘で、前半は創作と迄言へずとも、古浄瑠璃の型を追うて書いたものだ、と言ひきつて差支へないであらう。

愛護若伝説を輿地誌略の作者の友人は「秋の夜の長物語」の雛案と考へて居たらしく、志田義秀氏は長物語から糸を引いた、隅田川伝説の一つと考へられたらしい（郷土研究一の三）。長物語と此民譚とに通じる点は、

梅若（長物語）愛護二人ながら、公家の子である点（い）。叡山に關係ある点（ろ）。

桂海律師と細工と（は）。叡山なる人に逢ふ為、住家を出ること（に）。唐崎の松が、主要な背景になつてゐること（ほ）。入水（へ）。衣掛け（と）

の数ヶ処で、似て居ない点もある。其は、

肝腎な「松のうけひ」と「桃・麻の呪ひ」が、此にはあつて、彼には見えぬ事（ち）。同性の愛が中心問題になつてゐるのと、あぬのと（り）。継子虐待の有無（ぬ）。此は本地物で、彼は発心物語の一種とも言ふべきこと（る）。彼は山門・寺門の交渉を背景としてゐるのに、此は三井寺には無関係なこと（を）

などである。長物語は全く、智証門徒なる南谷の慶祚と、西谷の座主良真との関係（厳神抄）に、脚色を加へたものであらう。其上、隅田川の梅若と比べると（い）（へ）（と）並びにさすらひ（わ）の四点は類似して居り、細工と人買ひとが、幾分同じ傾向の役廻りに在る事を感じしめるに過ぎぬ。

此伝説は、鎌倉の初めから室町に到つて完成した継子虐待物語——落窪物語は疑ひもなく鎌倉初期の作——（ぬ）と、室町から江戸の初め迄勢力のあつた本地物語（る）との上に、やはり室町に芽ぎして、江戸に入つて多様な発達を遂げた殉死、寧心中物語（を）と、室町に著しくなつた若干の兒物語（か）とを加へて経としてゐるから、此伝説の主要部は、徳川初期には既に、出来上つてゐたもの、と見てよからう。処が「長物語」の様な創作に比べると、却つて非常に古い種を蔵してゐるのも、不

思議である。

其は、大宮権現の由緒と融合したうけひ（ち）と、貴人流離（か）の二つの形式が見える事である。日吉大宮の鎮座次第は、沢山の書物が繁簡の差こそあれ、皆口を揃へて、同じ筋を語つてゐるが、其中で「厳神抄」の伝へが、愛護民譚の一部に最もよく似てゐる。

此神、天智の御代に、坂本へ影向せられたが、大津の八柳で疲れて、徒^{カチ}あるきもむつかしくなつた。其で、大津西浦の田中恒世の釣り舟に便乗して、志賀、唐崎に着かれた。船の中で恒世が、自分用意の栗の飯を捧げた。唐崎の琴御館、宇志丸の家で、我は神明だ、と名のられたが、しるしを見せ給へと言はれたので、御船の儘で松の梢に上られた（ち）。

恒世は田中明神、宇志丸は山末明神となつた（耀天記・山王利生記参照）とある外、耀天記には、神の杖が化生した（ち^一）と言ふ形を伝へて居る。（ち）と（ち^二）とは合体して、一つのうけひの形式になつてくるのであるが、（か）は唐崎着岸までの苦勞が其に当る。

尚此（ち）と（か）を備へた同種の民譚の中、一番形式の単純なと思はれるのは、淨見原天皇の流離譚であらう。天皇は吉野を出て宇治の奥、田原里で、里人の情の熨^ヤき栗・ゆで栗を傍山^{カタ}の岨^{そへ}に埋めて、わが身榮ゆるものならば、此栗生え出る様に、

とうけひ給うたら、栗が生え出した。朝廷へ献る田原の栗は、即其なごりで、其時の痕が微かに残つて居る。天皇は其から志摩に出、美濃に奔られて、墨股川スノマタで、不破明神の化身なる布洗ひ女に救はれ給うた（宇治拾遺）。

日吉山王の舟祭りに、膳所に渡御なると、栗の飯を献ることは名高い話であるが、其由来を此民譚では、若に栗飯を与へた田畑之助が、栗津の人であつた為、其が為来シキタになつたのだとも言ふ。処が、此が今一つ、田中明神なる恒世の話の変形である上に、此膳所田中タナカ社は、一名田畑の社として、田畑之助を祀つた（輿地誌略）ものと言ひ、又天武流離の節同様に、栗津の里人が献つたのだ（輿地誌略）との伝へもある。

思ふに、山城綴喜郡も田原迄入り込むと、近江の栗太郡に接してゐるから、田原栗の伝説が、瀬田川を溯つて近江へ入つたものか、又、田原（栗津）志摩とさすらひの道筋の譚として説いて居たのか、いづれかであらう。田原栗の話が愛護民譚に係の深いことは、貴人さすらひ以外に、うけひの一条を、若の方では松のうけひ・桃麻の呪ひの両方に分けてゐると言ふ点だけでなく、全体此話の主要人物なる左衛門・田畑之助の姓の荒木・大道寺と言ふのが、偶然に出来た名前とは思はれぬ事である。天武に栗を献つた人が、田畑之助と言ふ名であつたと仮定しても、大道寺は依然決着せぬ。

此処に伊勢新九郎長氏の種姓スミヤ調べが、一道の光明を与へる。長氏の本貫は、大和とも宇治とも言ふ。其祖盛継は「天性細工に妙を得。其頃大坪道禅弟子として、鞍鐙の妙工を相伝す。伊勢守の家、是より此細工を専らとす」るやうになつたのであるが、長氏浪人の後、東国下向に伴うた腹心の者に、山中・多田・荒川・佐竹及び荒木兵庫頭・大道寺太郎の六浪士が（北条五代記）ある。而も荒木・大道寺共に、田原郷の地名である。

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

三

説経の表面から見ても、山王祭りにえたの干与する事を暗示して居るやうであるが、古くは、京の河原辺の部落ではなく、瀬田川下の村が与つて居たのではあるまいか。此民譚直接間接に深い交渉を持つてゐぬとも言へまい。

細工が白の上に若の座を設けたと言ふ形は、浅草観音宮戸川出現の条に似てゐるが、ともかく、祭りに賤民が重要な役目を務めた事を示したのは疑ひがない。尚細工を古くから馬具細工の意に解して居た証拠は「名歌勝鬨」には、細工小次郎に宛てゝ、鞍作左作及び其娘お為と言ふのを設けて居るのでも知れる。

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

田畑之助を祀つたと言ふ田中山王社一名田畑宮は、疑ひもなく同じ粟の話のある恒世社である。膳所の近辺中庄村瓦浜に在るが、古くは其地の亀屋といふ家の界内に在つた。其家は堀池氏で、堀池は佐々木氏の一族だ（誌略）といふが、亀屋の主人が祭りの頭人となる時の名が、田畑之助だつたかも知れぬ。

山門・寺門の關係と、大友村主の本貫であると言ふ辺から、山王を天武、新羅明神を大友皇子と考へた時期も、あつたらしく思はれる。所謂桃のにこう（尼公か）の件は、石芋民譚（土俗と伝説の一、田村氏報告参照）の形式で、穴生とも言ふ賀名生に脂桃の話のあるのは、暗合でなく何かの脈絡のありさうな気がする。大体石芋民譚は、宗教家の伝記に伴ふものが多い様だが、古くは慳貪と慈悲とを對

照にした富士・筑波式の話であつた。其善い片方を落したのが石芋民譚で、対照的にならずに、善い方だけの離れたものもある。宗教家は精霊を使ふ者と考へられて居た為に、精霊の復讐と言ふ風の考へが、一転して石芋民譚となるのであらう。古く言語精霊ゴトダマの活動と考へられたのろひが、役霊の考へに移つたのは、大部分陰陽家の職神・仏家の護法天童・護法童子の思想の助勢がある様である。役霊・護法の活動は、使役者には都合はよいが、他人には迷惑を与へる事が多い。使役者の嫉妬・邪視が役霊の活動を促す。護法童子に名をつけたのが、乙護法である。伝教大師にも、性空上人にも、同名の護法があつた。性空から其甥比叡の皇慶に移つたのを乙若とも言うて居る。三井寺の尼護法は鬼子母神ともなつて居る。女の護法神だから言ふのだが、或は「乙」と同じく、其名であつたのかも知れぬ。若の名の「愛」と言ふのも、護法の名で、護或は若は其護法なることを示してゐると考へられぬでもない。愛護若を護法童子の変形とすれば、桃・麻の呪ひの意味は、徹底する様である。此呪ひを志田義秀氏は叡山の不実柿ミナラガキと関係あるものと観察して居られるやうだ。皇慶甫はじめて叡山に登つた時、水飲ミツノミ・不実柿ミナラガキなどの地で「実のなるのにみなら柿とは如何。湯を呑むのに水飲とは如何」と言ふませた、併し子供らしいへりくつ問答を試みた、と言ふ話のある地で、皇慶の呪ひによつて、不実柿になつたとは見えぬ。併し乙若が性空の手から移つて来た話を思ふと、数度の変形として、或は、愛護・

皇慶の關係は、成り立つかも知れぬ。川村杏樹氏（実は柳田国男先生）が提供せられた沢山の難題問答（郷土研究四の七）の例の中、陸前赤沼長老阪で、西行に舌を捲かした松下童子が、山王権現の化身であつたと言ふ話も、多少根本の山王に痕跡のあつたものとすれば、まへの關係は一層深くなるのだが、数点の類似だけでは、愛護・皇慶の交渉はむづかしい。

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

手白の猿は、後の創作類では、かなり重要な位置に居るけれども、説経には極めて軽い役に使はれてゐる。動物報恩説話の外には、山王のつかはしめとなつた理由を見せたに止まつてゐる様である。かういふ動物が、此民譚に現れたのは、勿論日吉の猿部屋に關係があるので、手首ばかり白い猿を、神猿とするなどいふ信仰もあつたと思はれるのである。山姥狂言の中にも、手白の猿を出した物があつた。今日さう言ふ芝居絵を見ても、別に手に特徴はない。結局別に語原を持つものに違ひない。古代に手代部といふ部曲のあつたのも、後世の神社に於ける手長職と同じもので、神の手其物として働く部曲だつたらしい。てしろの語ことばばかりが残つて、実の忘れら

れた時代に、山王のつかはしめなる猿を手白と感じ、特別に又、さうした靈妙な一類があることも考へてゐたのだらう。が、今いふ、信仰もあつたかと思はれるのである。前述の山姥狂言の中に出る手白の猿も愛護若の物語とは関係なく、山姥の狂言の中に、手白の猿の姿を描いた、江戸の芝居絵を見たことがあるだけで、他には、何の材料も見あたらず。

鼬の骸を仮つて、地獄の幽霊が復歸して来るのは、因果物語であるが、説経としての特徴を止めたものである。尚、桜の木に愛護を吊るのは、説教節通有の拷問をこんなところにも割り込みましたのだが、神仏の身代りで、脱出する其常型は破つてゐる。細工が禁札の為に、途中から引つ返す条、叔父帥、阿闍梨が疑うて逢はぬと言ふ、はる／＼来た者を還す件は、同じ説経の石童丸の母と父との物語に通じてゐる。但、阿闍梨が、天狗の障碍と疑うた点だけは、長物語に幾分か似通つてゐるが、其は他人のそら似であつて、肝腎の山伏も石室も現れないのである。其よりもつと注意の値打ちのあるのは、苺萱のやうに故意でなく、齟齬が原因で、空しく山を下る点である。

一体児物語は必、妻争ひ民譚の一種、美女自殺の結末の筋を引いて来るので、競争者のない時でも、円満な解決を見ぬのが常になつて居て、入水して自殺するのが多い。児入水譚は、高野其他大寺には、つき物の様である。江戸島の児个淵伝説は相手

方の僧も後を追ふ事になつてゐるが、大体は、能動側の男は発心、又は堅固に出家を遂げる、と言ふ発心物語となつて居る。細工夫婦の死も、後追ひの死とは考へられぬ。寧、前に言つた多人数殉死・殉死者転生の物語となつてゐる。

其外、宝比べ・申し子などいふ形式は、愛護民譚に限つた事でないから、茲には言ふまい。若の挿した松の枝が、唐崎の一つ松に化生したといふのは「女筆始」のついで来た松が枝の杖をさしたと言ふ方が、古い形を詳しく伝へたもので、琴御館家の祖先が、日吉の神の残された杖を立てたのが、化生したと言ふ（耀天記）伝へと直接関係があり、又、北野の一夜松原・息ノ松原などの系をも加へてゐる。

四

此説経節の筋が、中心になつてゐる浄瑠璃・脚本・小説の類を調べて見る。わたしの読んで見、又名前だけを聞き知つてゐる物は、

愛護若（角太夫の正本） 辛崎一本松（加賀門人富松薩摩正本） 愛護若都富

士（元禄六年正月竹本座興行。辰松幸助作） 愛護若罍箱（紀海音） あいご

のわ（宝永五年正月・天満八太夫正本） 花館愛護桜（又、花館泰平愛護だ

ともいふ。正徳三年四月。山村座） 愛護若名歌勝閑（宝暦三年五月。竹本座。

半二・松洛等作)

信田小太郎世繼鑑(宝暦三年七月。中村座助六狂言。評判

記で愛護の糾ひまぜてあつた由が伺はれる)

コダカラ

徳愛護會我(宝暦五年正月。堀

越二三治作か)

愛護若女筆始

(享保廿年正月。八文字舎本)

愛護若一代記

(女筆始と同書。再刻。但、年月づけも、元のまゝ) あいごの若(享保廿年正

月。金平本)

初冠愛子若(同七月—八月。大阪沢村長十郎座)

會我祓愛護

若松(明和六年三月。増山金八作か)

神猿伝

(文化五年。小枝繁作。読本)

此外助六狂言の天明以前の物は、大抵愛護若が這入つて居るものと思はれる。また尚一種「○○○^三愛護稚松」と言ふ、助六とは別種の芝居があつたと記憶して居る。圈点を附けた五種の外は、まだ見る事が出来ぬ。但、角太夫の正本と、薩摩太夫の辛崎一本松とは、後に出了た説経の「あいごのわか」と大同小異のものであらうし、時代も亦説経節が後れて出たとは言はれぬ。譬ひ八太夫の正本は、成立こそ遅れたとは言へ、愛護浄瑠璃の魁をした物と想像する理由がある。

天満八太夫が江戸に来て繁昌する以前の、上方説経節としての愛護若が、正本成立以前に、既に角太夫や薩摩太夫に採り入れられてゐたらう、と考へるのは無理ではない。かの正本に、聴衆先刻御存知と言つた風の書きぶりが見えるのは、八太夫以前に拈つた愛護民譚と八太夫の浄瑠璃との距離を思はせるのであるが、尚他の浄瑠璃と比べては、原始的の匂ひを止めてゐたであらう。況して「都富士」や「時箱」な

どは、説経現在本よりは、幾分か作意の進んでゐたもの、と考へられる。

江戸の助六狂言は、記録を信じる事が出来れば、一番初まりから愛護若をとり入れて居た。江戸の助六狂言の起原が、大阪の揚巻・助六心中にある事は明らかであるが、最初の「愛護桜」から和事専門でなく、今の物の様に荒事本位の喧嘩師助六だった、と考へるのは誤りで、享保以前に出来たものと鑑定せられる、上野図書館本「揚巻助六狂言の記」と仮表題した黒本風の書物に見えた筋が、上方の揚巻・助六心中に近いだけ、助六狂言の本筋を伝へたものらしい。

此江戸助六狂言の根元の筋は訣らず、出場人物にも異論はあるが、揚巻・助六・白酒売新兵衛の出た事だけは、確からしい。「金の揮配」^{キンサイハイ}に残つた鳥居画で見ると、たはたの介後に介六、白酒売新兵衛のちに荒木左衛門とあり、図面は屋根じ、あひの場で、軒に、江戸町いづみや・三丁目つたやなど言ふ高張提灯の見える処から考へても、場面は吉原である。介六と新兵衛とは、白酒荷の枋と見える物に為込んだ刀の両端を引きあうてゐる。此は兩人とも立役で、敵役の別にあるのを殺さう、と先を争ふ処か、或は一人がはやり、一人が制する処とも見られる。兩人いづれも敵持ちでないことは、介六役者が団十郎で、白酒売りを生島新五郎が勤めたのでも知れる。両立役心を合せて、敵を討たうとするものと見れば、直ちに後の「由縁江戸桜」の五郎・十郎に變つて行く径路は領かれる。

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

此狂言、伝へられた如く、仇討ち物とすれば、敵は誰を殺したのか。二条藏人か。愛護か。後の儘愛護の評判記の画で見ると、工藤とやはたの介——八幡三郎と田畑ノ介と綴つたものか。工藤足軽八幡之介、実は、鬼王とある——が、愛護の君を桜木に吊り上げて、拷問して居る処がある。子役の持ち役として、愛護は、割合に閑却せられてゐたのかも知れぬ。或は愛護を殺した者を、梅若殺しの、忍の惣太風の細工、小次郎として、後に髯ノ意休即えたと言ふ様な趣向で、臭い／＼と言ふ助六の喝破の源流をなしたのかも知れぬ。

後の五郎の助六が、常に問題としてゐる友切丸は「愛護桜」では、刃の大刀ヤイバ タテであつたものか。大阪出の古手屋八郎兵衛・紙屋治兵衛を銀猫おつまや、佃島心中などに捏ね上げ、其から逆に、古八・紙治迄も、江戸にも別に存在してゐた様に説く、通人考証家の多かつた江戸であるから、助六・意休などの類名のもでる實在説は、一

切眉唾物である。

名歌勝鬨では、二条藏人・古曾部庄司両家の確執、両家の宝を奪うて栄達を望む高階弾正、それに使はれる端敵、御嶽悪五郎があり、二条家の忠臣として田畑早苗之助、古曾部家の旧臣荒木左衛門がある。其外愛護の恋人古曾部の娘があり、其兄と同時に、妹の恋人なる人と二組のろめお・ぢゆりえつとがある。

愛護の家に仕へる女に、大津坂本猿堂守りの娘、穴生生れの猿の扱ひ方を知つた常夜トコヨと云ふ早苗之助の女房になる女がある。刃の大刀は二条家の宝物で、天の唐鞍は、古曾部家の重宝と、両家に分けてゐる。其外鞍打杵作などいふ人物もある。幾分細工の穴を示す者であらう。

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

指もさゝば怨み葛の葉、今にしのだに怨みの言葉。小兵衛聞け。麻は蒔くとも芋ツになるな。穴生の里の九助怨し。……桃故命捨つるかや。我は死すとも、此桃の花は咲くとも、実はなるな。穴生の里のあらむ限りは、と怨み唧ちし言の葉の木にも心のあるならむ。

とある。其外、手白の猿を、恋人から若に贈る件、辛崎の松で、愛護が危難を救は

れる件などが、原型を引いてゐる様である。

「愛護會我」は、前者よりは、恐らく古いものらしい。名の示す如く、愛護桜から由縁江戸桜の方に踏み込んだものと思はれる。享保廿年正月に、同時に三種の愛護の物語が出て居るが、金平本の愛護は、恐らくもつと以前の刊行を、早稲田図書館の書目作りが思ひ違へたものではあるまいか。一代記の方は、全く八文字舎本の翻刻で、年号は享保廿年正月とはなつて居るが、恐らくずつと遅れたものであらう。

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

衆人愛護若の噂、昔から世挙つて引三味線の調子に乗つて来る馬に唐鞍箱に納る刃の大刀に血ぬらずして、悪人追退伝る家の内柱は、ずつしり据^ゐつて動かぬ一つ松。志賀のよい花園昔を今に語り伝へて五説経の其一を取つて、新に狂言を五冊に綴め云々。

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

此書は後の愛護民譚に変化を与へる榜示となつてゐる様であるから、少しく詳しく説いて見る。二条家の宝物は、刃の大刀・降天の唐鞍の外に、真の鞭といふのがあ

る。後の御惱が、嵯峨帝の御不例といふ事になつてゐる。継母は桜井御前といふ名で、藤原仲成の妹、二条家には再縁で、流離の際に人に托した小松姫といふ子がある。家来には、家老として荒木左衛門尉、執権職を罷めて、江州穴生に居る大道寺田畑之助及び其妻のふぢ、二人の間に生れた長子手白の猿、継母の腹心太岳ミタケ悪五郎、旧臣の遺孤おふでなどの人物がある。おふでが、お家の危急を知つて自ら小松姫と名のつて、二条家に入り込んで、愛護を助け、二つの宝を悪人の手に渡さなかつた、といふ話は、遠からずして表れた「ひらがな盛衰記」の烈婦おふでの導火である。田畑之助は若君に、お家の危急を知らせる為に、女房をして、長子の手白を舞はせるが、名歌勝鬨第一段松枝・常夜の猿使ひの段の敷き写しである。又、柴屋町の揚げ屋で、荒木左衛門と巡り会つて争ふのは、或は「愛護桜」の影響ではあるまいか。遊女花園が秘蔵する真の鞭は、おもふに、四の宮の祭りに、一の鳥居に建てる「真の榊」の変形であらう。愛護が家を逃れる場合に、縄を喰ひ切りに出る鼬は、説経の母の霊を持つて来たのである。穴生の乳母は熊手婆で、盲目娘の実は、小松姫と共に住んでゐる。愛護が其家の桃を喰うて、麻畑に隠れる件も其儘である。愛護が辛崎の浜でついて来た松の枝を挿す件は、説経を乗り越えて、直ちに、日吉の縁起に迫つてゐる。其時の「うけひ言」には

松も一本、葉も一つ、都の方へ根もさゝず、志賀辛崎の一つ松、愛護がしるし

となし給へ。

とある。そして、其松の木に小袖を掛けて、湖水に身を投げる。細工、小次郎に当るものは、此には、関寺半内となつてゐる。愛護を追うて、身投げするのは、説経の百八人の代表である。

「神猿伝」は、非常に読本臭くなる。桜井御前が愛護に懸想する事は、説経の儘である。手白と愛護との接触が、驚にさらはれる猿を救うたときから始まつて、猿の親子揃うて人間に化けて、若に恩返しをする。「女筆始」の田畑之助の役は、仲麻呂・桜井御前の子を守る秦、黒道と言ふのになつて居る。鞍・大刀は、綾丸の大刀・遠山の鏡と名が變つて、烈婦小松が志賀六（黒道）を殺して、奪ひとつて、二条家に献じた宝と言ふ事になつてゐる。

右の中「名歌勝鬨」は、かなり名高い浄瑠璃で、役、行者・弘法大師の母並びに、苧萱を採り入れた「山の段」だけは、いまでも稀には、語られる。瑠璃天狗にも道行きと此段とが、註釈せられてゐるのを見ても、愚作の割には、喜ばれてゐたのである。芝居の鬘にあいごとと言ふのがあるのは、此辺から出たものと思はれるが「儘愛護會我」の評判記の挿し画の愛護は、所謂あいごの兇輪チゴワ（歌舞妓事始）に結うてゐるが、説経正本・一代記・神猿伝、皆兇茶筌である。

近江輿地誌略の出来た時分の愛護民譚は、説経以前の古い形式をも存してゐたと共

に、其後に作意・脚色を加へられた物語をも、雑多にとり込んでゐたに違ひなく、其だけ錯綜を極めた物語から、一筋の通りのよい物語を抜き出さうとするのは、困難であつたらう。其為「長物語」以前と以後のあまたの要素を顧みず、一向、野人の信仰の淫雑なことを嗟なげいたが、寒川氏の想像したよりも、かなり古く、而も若い物語なのだ。

不遇の生を終へた愛護は、怨み言を書き残すだけの執念もありながら、現に転生した。本地物語の出現は、御霊信仰の稍力ややを失ひはじめた頃からのである。貴種流離民譚が、兎个淵民譚と結びつき、其に、山王祭りのくさぐさの由緒をとり込んで、一つの民譚に固成したのは、継子虐待物語・兎物語・本地物語の地盤が定つて、何拾人・何百人の追ひ腹を家門の誉れと考へた時代のことであらう。

百八人の殉死が、あいご民譚の固定の時代だけは、尠くとも「長物語」よりも新しいことを示してゐるのである。一人の美少を中心にして、近間チカマに肩を並べた、二つの大寺の間に、闘争事件が起つて、何百人の侍法師サムラヒボツシの屍を晒した物語は、外にも、其例がある。長物語の梅若は、多人数の犠牲を拵へたのであるが、若の方では、百八人の殉死と言ふ特殊の意味を持つた犠牲と言ふことに変つて来てゐる。此は必、山門・寺門の長い争ひの歴史が、此恋愛問題に關係のない、美少の物語の上に、多人数が仏果を得る物語と、姿を換へて復活したのである。酸鼻な物語が、光明ある功

徳譚と變つた点に、長物語との関係があると言へば、あると考へる余地もある訣であるが、此だけでは、単に傍証となるばかりで、愛護・梅若は、尚姑らく胤一つの兄弟なることを言立てる訣には行かぬ。

穴生は穴太ノ臣・穴生村主の旧貫である。穴太部又は、穴穗（安康）天皇との関係が考へられるかも知れぬ。さすれば、穴穗天皇を従父とした億計・弘計王の流離譚が都から西へとなつて伝へられてゐるとしても、尚、蒲生郡の蚊屋野が、二王子のさすらひに大きな関係のある処から見ると、穴穗天皇（二王子）蚊屋野を通して、此穴生の地が、貴人流離譚と無関係の土地でもなさうな気がする。

右の想像と似た今一つの想像が、古い語りの姿を髣髴せしめる。其は穴太部の語りが、果実を呪咀した貴人の物語を語り伝へてゐたのではなからうか、といふことである。

後註

一 「ちゝ」は縦中横

二 「ちゝ」は縦中横

鸚鵡小町

謡曲小町物の一で、卒都婆小町など、共に、小町の末路を伝へたものである。小野小町御所を出て、年たけて、関寺辺の柴の庵に、住んでゐた。陽成院小町の容子を聞こしめされて、新大納言行家に、

雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾タマダレの　うちやゆかしき

といふ御製を預けて、其有様を見がてら、返歌を聞いて来るやうに命ぜられた。関寺に行くと、物狂ひの老女が来るのを小町かと聞くと、小町は小町だが、お公家様として、妾の事を問はれるのは、何事の用だと言ふ。歌を詠むかと問ふと、かう言ふ身の上になつて、唯生きてゐると言ふばかりだと答へる。天子もお前をおいとほしがられて、御製を下されたと言ふと、其を読み聞かせてくれといふ。読み聞かせると、喜んで、あり難い御歌だが、とても返歌を申すことが出来さうにもない。けれども、御和コタへ申さぬのも、恐れ多い。此上は、唯一字で、お和コタへしようと言ふ。行家は、なるほど世間で氣違ひだと言ふのも、こゝだと思つて、三十一字を並べても、意の尽されぬ歌もあるのに、変な事を言ふと咎めると、ともかくも「ぞ」と言ふ文字が、わたしの返歌だから、御製を今一度読みあげてくれ、と言ふ。「雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾のうちやゆかしき」。その「や」を読みかへて「うちぞゆかしき」と申すのが、返歌であると言つたとあるのが、此話の本筋になつてゐる。此から、勅使が、昔にも、かう言ふ歌の例があつたか、と問ふ処から、鸚鵡返しカササギの体

の事より、歌の六義の話に入り、其縁で、玉津島・業平の話になつて、例の舞ひの所望に移り、小町の狂ひになる。後段は、狂ひを見せる為の趣向で、本意は、勿論前段にある。処が、其贈答の話は、実は他人の上にあつた、事実めいた話其儘である。桜町中納言（信西入道の子。成範民部卿）が、平治の乱の末に、経宗・維方の讒訴で流されてゐた下野の室ムロの八島ヤシマから戻つたが、以前の様に後宮出入りが自由に出来なかつた。此人の通り過ぎるのを見て、女房の中から、其かみの事を思ひ出したのが、此陽成院の御製と伝へた歌の通りの物を、さし出した。成範が返歌を考へて居る処へ、重盛が上つて来たので、急いで立ち退きしなに、燈楼のかきあげの木の端で、や文字を消して、ぞの字を書きつけて、御簾の中に、さし込んで退出した（十訓抄）と言ふのが、其である。

国歌大観によると、二条院崩御の後、俊成の作つた歌と言ふの（新千載に「雲の上はかはりにけりと聞くものを、見しよに似たる夜半の月かな」）がある。此は全く、かの歌を本歌にとつたのである。故らに本歌と意識せなんだ迄も、其印象の復活したものと見れば、俊成以前に此歌のあつた証拠にはなる。

桜町中納言は、俊成と略時代を接した人であるから、勅撰集に載らない此逸話を持つた歌を覚えて居たのが「夜半の月」の種になつたことは、疑ひがない。武家の初めに、鸚鵡小町の伝説が名高かつたものなら、恐らく十訓抄の作者も、桜町中納言

の逸話として、書き留めては置かなかつたであらう。歌柄も、後期王朝末のものを見るが、適当らしくはあるが、仮りに女房の頓作から、古歌の字をかへて示したのを、直ちに原歌に戻して自分の心を述べたとしても、確かに小町の歌として信ずべきものには「雲の上は」の歌を伝へてゐない。

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

思ふに、後宮を出て、里におりた女房たちの、昔の賑やかな生活を忍ぶ趣きが、此歌にも感じられる処から、単に言語情調の方面ばかりから、かう言ふ伝へが出来たのであらう。伊勢^{イセ}御（大和物語）備前（今鏡）などの、愛着深い歌と同列に、此歌を名高い女房の秀句の様に、思ひ違へするのは、尤の事で、兼ねて、

わかるれど、あひも惜しまぬもゝしきを、見ざらむことの なにか悲しき（伊勢^{イセ}）

が、其大きな導きになつてゐることゝ、推察してもいゝやうだ。

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

武家が都に入りまじる様になつた王朝末に、殊に目について来たのは「賤シツのみやび」に関する様々の物語であるが、此が此小町の物語には、融合して居る。併し、其で此物語の出来た時代をきめる事は出来ぬ。唯其何々院と、大局に関係のない年代づけをしたがるのは、口の上の物語よりも、筆拍子に乗つて出来た物語だからでもあるが、要するに、此物語の出来た時代の影響を、脱することの出来ぬのを示してゐる。桜町中納言は、泰山府君の桜の命乞ひをした物語も残した人で、謡曲にも、其形が見える。此物語は、鎮花祭及び念仏踊りの系統に属する詞章出なのである。さすれば、桜町に住んだ陰陽師の徒の語り物であつたのが、主人公を桜町中納言とし、其が流派の違つた演芸者の語り物に移つて行つた時に、其派の主要人物たる小町の事になつて行つたのではあるまいか。

餓鬼阿彌蘇生譚

一 餓鬼

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

だから私どもは、餓鬼阿弥と言ふ称へすら、久しく知らずに居た。現に祭文語りの持つ稽古本や、大阪板の寄せ本などを見ても、大抵はがきやみと書いて居る。「阿弥」から「病み」に、民間語原の移つて来た事が見える。私の根問ひに弱らされた家の母などは「かつたいや。疳やみやろ」など言うて居た。勿論、母たちにわかる筈はなかつたのである。熊野本宮に湯治に行く病人と言ふ点、おなじく毒酒から出た病ひの俊徳丸に聯想せられる点から、癩病と考へもし、餓鬼と言ふ名から、疳に思ひ寄せた事と思はれる。

其程「がきやみ」で通つて居たのであつた。此は一つは、此不思議な阿弥号の由来を説く「うわのが原」の段のかたられる事が稀になつた為と思はれる。陰惨な奇蹟劇の氣分の陳い纏はりから、朗らかで闊達な新浄瑠璃や芝居に移つて行つたのが、元禄の「人寄せ芸」の特徴であつた。主題としては、本地物からいぶせい因縁物を展開して行つても、態度として段々明るさを増して行つた。此が餓鬼阿弥の具体的な表現を避けた原因である。

小栗判官主従十一人、横山父子に毒を飼はれて、小栗一人は土葬、家来はすべて屍を焚かれた。この小栗の浄瑠璃の定本とも言ふべきものは、説経正本「をぐり判官」〔享保七年正月板行〕であらうと思ふが、此方は、水谷氏の浄瑠璃の筋書以外に、まだ見て居ない。国書刊行会本の「をぐりの判官」はやゝ遅れて居るらしいが、説経本と筋立ての變りのないものである。或は一つ本の再板か、別な説経座或は其他の浄瑠璃座で刊行した正本なのかも知れない。

とにかく、国書刊行会本に従うて筋をつぐ。「さても其後、閻魔の庁では」家来十人は娑婆へ戻つてもよいが、小栗は修羅道へ堕さうと言ふ事になる。家来の愁訴で、小栗も十人のものだもと共に、蘇生を許される。魂魄を寓す^{ヤド}べき前の世の骸を求めさせると、十一人とも茶毘して屍は残らぬと言ふ。それではと言ふので、十人に懇望して協立の十王と定めて、小栗一人を蘇生させる事になる。そして其手の平に

この者を熊野本宮の湯につけてたべ。こなたより薬の湯を出すべし。藤沢の上人へ参る。王宮判。

と書いて、人間界に戻した。藤沢の上人「うわのが原」の塚を過ぎると、塚が二つに割れて、中から餓鬼が一体現れた。物を問うても答へない。手のひらを見ると、閻魔の消息が記してある。それで藤沢寺へ連れ戻つて、餓鬼阿弥陀仏と時衆名をつけて、此を札に書きつけ、土車にうち乗せて「此車を牽く者は、一ひき輓けば千僧供養万僧供養になるべし」と書いた木札を首にかけさせて、擁護^{ダシナ}人の出来るまでと言ふので、小法師に引かせて、海道を上らせた。此続きがすぐに、照手姫車引きになるのである。

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

此は扱措き、藤沢の上人は、うわのが原に、鳶鴉^カわらふ比立ちよつて見給ふに、古のをぐりの塚二つに割れ……

とあるのだから、小栗の屍が残つて居たと見えるが、鳶鴉に目をつけて見ると「鳶

鴉が騒ぐ故」位の意味で、元の屍は收拾する事の出来ぬ程に、四散して居たものとも見られる理由がある。古の小栗の塚と言ふよりも、古の塚の他人の骸を仮りて、魂魄を入れた話を合理化したものと見てもよい。

其は、小栗の蘇生が尋常の形でなく、魂魄とからだとは融合するまでに回復するのに手間どつてゐる点、おなじ説経正本の「愛護若^{アイゴワカ}」でも、愛護若の亡き母が娑婆へ来るのに、骸が残つて居ないので、鼬のむくろを仮りて来る段がある。此他人の骸を仮る点の脱落したらしいのが、小栗の蘇生を複雑に考へさせる。私は小栗説経の古い形は、此であつたのであらうとは思ふが、姑らく正本に従つて説明して行かう。四五年前にも一度、小栗判官伝説の解説を書かうとして、柳田先生に餓鬼つきの材料を頂いた事があつて、企ては其まゝになつて居た。前号に先生のお書きになつた「ひだる神の話」を見て、今一度稿を起して見る氣になつた。

私自身も実は、たに（た清音）に憑かれたのではないかと思ふ経験がある。大台ヶ原の東南、宮川の上流加茂助谷での事である。米の字を手の平へ書けば、何でもなかつたのにと、後で木樵りから教へられた。

「ひだる神の話」に先生は、名義に就て二つの暗示を含めて置かれた様に思ふ。一つはだるがひだるから出てゐると言ふ考へ、今一つは、だにを本義として、虫のだにと一つものとする考へ方とである。此後とも此種の報告が集つて来て、先生の結

論を、どう言ふ方面にお誘ひ申すかわからないが、私も此物語に絡んでゐる点だけの小口をほぐさせて頂く。あの室生山の入り口、赤埴仏隆寺のひだる神の事は知らないで居たが、あれを読んで、自分一人思ひ合せる事がある。中学生で居た頃、十八の春の夕、とつぶり暮れてから一人、あの山路を上つて室生へ下りた事がある。腹がすいて居たけれども、あるけなかつた程ではない。室生の村の灯を見かける様になつてから、棚田の脇にかけた水車の落し水を呑んだ。其水の光りはいまだに目に残つてゐる。あの報告を読んでぞつとした。其感銘を辿りながら書いて行く。

私は餓鬼についての想像を、前提せなければならぬ。餓鬼は、我が国在来の精霊の一種類が、仏説に習合せられて、特別な姿を民間伝承の上にとる事になつたのである。北野縁起・餓鬼草子などに見えた餓鬼の觀念は、尠くとも鎌倉・室町の過渡の頃ほひには、纏まつて居たものと思はれる。二つの中では、北野縁起の方が、多少古い形を伝えて居る様である。山野に充ちて人間を窺ふ精霊の姿が残されて居るのだ。餓鬼の本所は地下五百由旬のところにあるが、人界に住んで、餓鬼としての苦惱を受け、人間の影身に添うて、糞穢膿血を窺ひ喰むものがある。おなじく人の目には見えぬにしても、在来種の精霊が、姿は餓鬼の草子の型に近よつて来、田野山林から、三昧や人間に紛れこんで来ることになつたのは、仏説が乗りかゝつて来たからであらうと思ふ。私はこの餓鬼の型から、近世の幽霊の形が出て来たものと考へて

ゐる。其程形似を持つた姿である。而も幽霊の腰から下は、一本足を原形とした事を示して居るのではなからうかと思はれる。さうすればやはり、山林を本拠とする精霊なるが故に、おなじ山の妖怪なる一本だゝら或は、片方だけにきまつて草鞋を供へて居る山の神などゝ共通する処があるのであるまいか。

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

二 ぬさと米と

聖徳太子が、傍丘に飢人を見て、着物を脱ぎかけて通られたといふ話は、奈良朝以前既に、實際の民俗と、その伝説化した説話とが並び行はれてゐた事を見せてゐる。而も其信仰は、今尚山村には持ち続けられてゐる。此太子伝の一部は明らかに、後世の袖もぎ神の信仰と一筋のものであると言ふことは知れる。行路死人の屍は、衢・橋つめ、或は家の竈近く埋めた時代もあつた、と思つてよい根拠がある。山野に死

んだ屍は、その儘うち棄て、置くのであらうが、万葉びとの時代にも、此等の屍に行き触れると、祓へをして通つた痕が、幾多の長歌の上に残つて居る。歌を謡うて慰めた事だけは訣るが、其外の形は知れない。唯太子と同じ方法で着物を蔽うて通り、形式化しては、袖を与へるだけに止めて置いた事もあらうと思ふ。

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

ぬさが布帛の方にばかり傾いて来たのは、恐らく古人の布帛を珍重する心が、みてぐらを供へる対象とぬさを献るべき神とを混同させる様にしたからであらう。ぬさ

の系統には布でないものもあつたのである。植物の枝や、食物までも使はれた。

植物の枝は着物同様、屍を蔽ふ為に投げかけられたのである。其が花の枝に替つた地方もある。此が柴立て場・花折り阪などの起りである。沖繩の国頭郡にある二个処の恥蔽阪の伝説は、明らかに其を説明して居る。恥^{ハヂ}処^{オウヂ}を蔽ふばかりでなく、屍を完全に掩ふために、柴を与へて通つたのが、後世特定の場合に、柴や花をたむける風に固定したのである。

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

野山の精霊が米を悦ぶと言ふ信仰と、現にとり斂められずに在る行路死人とを一続きに考へると、其死因が専ら飢渴の爲であり、此原因に迫つて行くのが、其魂魄を和める最上の手段とする事になる訣である。

天龍の中流と藁科の上流とに挟まれた駿遠の山地を歩いて知つた事は、山中に柴捨

て場の多い事で、其が大抵道に沿うた谷の隈と言つた場所にあり、其処で曾て行き斃れるか、すべり落ちて死ぬかした人の供養の爲にして通るのだ。さもないと、其怨念が友引きをするからとの説明を聞いたのであつた。

馬頭観音や、三界万霊塔の類は、皆友引きを防ぐ爲に、浮ばれぬ人馬の霊を鎮めたのである。彼等の友引きする理由はどこに在るか。自身陥つた悪い状態に他の者をもひき込んで、心ゆかしにすると見るのは、後世の事であるらしい。さうした畏怖を起す原の姿は、精霊の憑くと言ふ点にある様である。野山の精霊の憑き易い事実を、抛るべき肉体を求める浮ばれぬ魂魄の在るもの、と考へて来るのが順道であらう。一方、非業に斃れた行路の死人を、其骸を欲して入り替つたものと見た。其が更に転じて、友引きと言ふ考へを導いたのであらう。総じてかゝる・つくなど言ふ信仰は、必、其根柢に肉体のない靈魂の觀念を横^{よこした}へて居る。此考へ方が熟した結果、永久或は一時游離した靈魂の他の肉体にかゝると言ふ考へを導く。

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

三 餓鬼つき

正本自体、火葬土葬を問題にしてゐるから、此事も言ひ添へて置きたい。所謂蜚尤伝説は、巨人の遺骸を分割して、復活を防ぐ型のものである。日本では古く、捕鳥部^{トリベ}万が屍^{ヨロツ}を分割して梟せられてゐる。平将門は、此までから既に、此型に入るものと見られて来てゐる。此と樹精伝説と謂はれてゐるものとは、一つの原因から出たとは言はれないまでも、考への基礎になつたものは同じである。靈魂或は精霊の拠つて復活すべき身^ミがらを、一つは分けて揃はない様にし、一つは焼いて根だやしにしてふのである。日本の風葬も奈良以前のものは、必しも火葬の後、灰を撒いたともきまらぬ様である。「まく」と言ふ語^{ことば}は、灰を撒く事に聯想が傾くが、恐らく葬送して罷^{マカ}らせる意であつたものが（任^マくの一分化）骨を散葬した事実と結びついて、撒くの義をも含む事になつたのであらう。

秋津野を人のかくれば、朝蔭君^{アサマキシキミ}が思ほえて、歎きはやまず（万葉巻七）

たまづさの妹は珠かも。あしびきの清き山辺に 蔭散染^{マケバナリヌル}（？）

などは、風葬とも限られない。

鏡なすわが見し君を。あばの野の花橘の珠に、拾ひつ（万葉巻七）

なども、火葬の骨あげとはきまらない。「ひろふ」と言ふ語に、解体して更に其骨を集める事を含んで居るのかと思ふ。勿論火葬は、既に一部では行はれて居たであらう。が、私はわが国の殯^{モガリ}の風を洗骨に由来するものと考へて居る。今も佐賀県鹿島

町の辺に、洗骨を行ふ村がある位である。南島と筋を引く古代人の間に、此風がなかったものとも思はれない。併し、洗骨の事実を「珠に拾ひつ」と言うたと考へられないであらう。洗骨はやはり、復活を防ぐ手段なのであつた。何にしても日本の蜚尤伝説は、其が固定して後までも、實際民俗は解体散葬の方法を伝えて居たものと考へるのが、ほんとうであらう。

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

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

蘇生の条件の不備であつた屍の説明から、もう一步踏み込んで見なければならぬのは、元来屍を持たない精霊の、肉身を獲る場合である。

私は長々と、だるが行路死人の魂魄から精靈化して、遂にはひだる神とまで称せられる様になつた道筋を暗示して来た。其が更に仏説に習合して、餓鬼と呼ばれる様になつた事も解説した積りである。かうした精靈の肉身を獲ようとする焦慮は、ぬさや、食物の散供を以てなだめられなければ、人に憑く事になつたのである。其が、食物を要求する手段として、人につく、と考へられる様になつたと見る事が出来る。さうした精靈が、法力によつて肉身を獲て、人間に転生したと言ふ伝説の原型があつて、うわのが原の餓鬼阿弥の蘇生物語は出来たものであらう。曾て失はれた肉身をとり戻した魂魄の喜びを、単独に餓鬼阿弥の上に偶発したものと見るに及ばぬ。六角堂靈驗譚も、やはり同じ筋のものであつて、仏説臭味の濃厚になつたものであつた。

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

小栗外伝
(餓鬼阿弥蘇生譚の二)

一 餓鬼身を解脱すること

餓鬼阿弥蘇生を説くには、前章「餓鬼阿弥蘇生譚」に述べたゞけでは、尚手順が濃やかでない。今一応、三つの点から見て置きたいと考へる。第一、蛇子型の民譚としての見方。第二、魂と肉身との交渉、並びにかけのわづらひの件。第三に、乞丐と病氣との聯絡。此だけは是非して置かねば、通らぬ議論になる。

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

私は、久しく此類話を、日本の物語の中に見あてることが出来なかつた。小栗照手の事を書き出しても、此点が思案にあまつて居た。叶はぬ時の憑み人として、南方翁に智慧を拝借しようと思ひついた際、窮して通じたと申さうか、佐々木喜善さんの採訪せられた「紫波郡昔話」が出て、其第七十五話に名まで「蛇息子」として出て居た。此には、子が欲しいと言はなかつたが、笠の中に居た小蛇を子どもと思つて育てた。授かりものと言ふ点では一つで、此方が、日本の神子養育譚には普通の姿

で、申し子の原型である。人間と霊物とで、言語内容の感じ方の喰ひ違ふ話は、民譚の上では、諷諭・教訓・懲罰・笑話と言ふ側へ傾いて行つて居る。言あげの過を怖れ、言あげを戒める様になつてからは、普通の形でなくなり申し子型に転じて行つたのであらう。

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

巫女の腹に寓つた神子が神であり、現神——神主——であると言ふ信仰が、日本に段々発達して来てから、人間身の完全不完全を問題とせなくなつたものか。とにかく生れて後、父の国に去つて神の仲間に入つたのもあり、其まゝ人間の母の村に止つたのもあつて、一様にはなつてゐない。が、神子と家系の神との交渉を第一の起点としてゐる家々では、神なる獸身のなごりが永く記念せられて居た。獸身を捐て、

後も、尚且、家長の資格を示すものとして、特定の人にしるしの現れることを、おし拡げて、血族通有の特徴なる鱗や、乳房や、八重歯が考へられたのであらう。

もつと残つて居なければならぬ筈で、而も「蛇息子」の話の纔かに、然し、最完全に近く、倂を止めて居る古代生活が、わが国にも実在したのであつた。此考へから、私は蛇子型が我が国の民譚になからうはずはない、と思ふのである。

紫波郡の方では、嫁が蛇身を破ることになつてゐるが、此は、べありんぐるど氏の型の方が、正しい格を示してゐる。母が、子の姿を易へてやる例は、古事記の春山霞壮夫の御母がさうである。常陸風土記の、晡時臥山の話の御子神に益を投げて、上天の資格を失はした母も、其にあたる。生みの男の子を、身体の上に加工して村の男にする責任を、母が持つて居た倂らしい者を見せて居るのであらう。此は蛇子型の父方の異形身が、母の手で、此国の姿に替へられる事の説明には役に立つ。竹取物語のかぐや姫の天の羽衣も、舶来種でなく、天子をはじめ巫女たちも著用した物忌みの衣である。此衣をかけると神となり、脱げば人となる。此刹那の巫覡の感情が久しく重ねられて、竹取の原型なる叙事詩などにも織りこまれてゐたのであらうか。白鳥処女型の物語の、此側から見るべき訣は、柳田先生が、古く釈き明されてゐる。此物忌みの衣と、村の男となる前——恐らくは、第一次の元服なる袴着の際——に行うた母の手わざの印象とが相俟つて、衣服と皮膚との間に、蛇子の本身・

化身の關係を絡めて居るのではないか。

小栗の物語と、要点比べの上に於て、もつと古く、純粹だと見える甲賀三郎も、蛇身を受けたのは、ゆゑまん国の著る物の所為だとせられて居る。此獸身は、法力で解脱する事になつて居る。

やがて柳田先生のお書きになる「諏訪本地詞章」の前ぐりに、もどき役を勤めるやうで、心やましいのであるが、諏訪の社にも蛇子型の物語のあつたのが、微かながら創作衝動の動き出した古代の布教者や、鎌倉室町のふり替る頃から固定して、台本を持ち始めた浄土衆の唱導などから、段々、あんなにまで変形したのかも知れないのである。

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

隠れ簀・隠れ笠が舶来種と見られるのも、無理はないが、簀笠は、神に扮する物忌みの衣であることは、日本紀一書のすさのをの命追放の条を以ても知れる。在来種の上に、ぐあひよく外来の肥土を培ふのが、昔の日本人の精神文明輸入の方針であ

つた。無意識の心の動きは、此に一貫して居る。隱形の衣裳が簑笠になるには、かうした手順を潜つて来て居る。

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

此等の話が、結婚と悪身解脱を一続きにしてゐるのも「蛇子型」のあつたことを見させてゐる。兼ねて此型は、母と成年式と嫁とりの資格とに關聯したものなることを物語る。

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

江戸期より前の幽霊は、段々餓鬼と近づいて行つて居ることは述べた。さうした幽鬼の中、時を経て甦る者の、魂の寓りは、鳥けものゝ為に荒されて枯骨となつて居る。火で焚かぬ限りは、幾度でも原形に復した巨樹民譚は、もはや印象薄くなつてゐたのである。さうした餓鬼身を空想するだけでも、いぶせい教誨である。異民族

——他界の生類——餓鬼と、衣類・肉身を中心にして、異郷觀は変化しながら、尚、靈物としての取り扱ひは忘れなかつた。餓鬼身を脱しようとした幽鬼の苦しみは、小栗浄瑠璃には、臙ろに重る二重の陰の様に見え透かされて居る。

二 魂の行きふり

小栗の二重陰の上に、まだ見える夢の様な輪廓がある。其を分解して行つて、前とはすっかり反対に、寄るべを失うた魂の話がしたい。小栗の物語には、肉身焼かれずにあつた事になつてゐるが、かうした場合の説経の類型から言へば、魂をやどすべき肉身を探して、其に仮托して来ることになつて居ることは既に述べた。だから、此浄瑠璃もすぐ一つ前の形は、遊行上人の慈悲で、他人の屍に移して此世の者とせられた上、開祖以来関係深い熊野権現の靈験に浴して、肉身までも其人になり変ると言ふ筋であつたものと見る方が、手の裏反す様に小栗土葬・家来火葬と、前段に主従火葬とした叙述を顧みないでゐた点の納得もつく。家来たちの亡霊が小栗の娑婆還りを歎願する点も、効果の乏しい上に、近代の改作を見せる武道義理觀である。此部分は、角太夫の居た頃の町人にとり容れ易い武士觀であつたらう。おなじく荒唐無稽でも、少しは辻褄を合せる方が、見物の心を繋ぐ道であつた。

併し今一つ、魂のよるべについて、考へ直すべき部分がある。それは離魂病である。江戸期の人々は、かげのわづらひと称へて居た。此とても、漢土伝来の迷信と言ふ風に思ふ人もあるが、日本ひとりでも起るはずのものであつた。かげのわづらひの怖ぢられた点は、唯の游離魂を考へるだけではなく、魂自身が亦、人の姿を持つことがあつた為である。本人の身と寸分違はぬ形を表すものとする。実体のない魂の影である。

大国主の奇魂・幸魂は、大物主神と言ふ名によつて、^{しばしば}屢白地に姿を示現した。巫女であつたことすら忘られた、伝誦上の多くの近畿地方の処女には、暗いつま屋の触觉を与へ、時としては辱しめを怒つて、神としての形を露したこともあつた。三輪の神を、大国主とし、事代主として定めかねて来た先輩は、神の魂の一つくが持つ、違つた姿に思ひ及ばないで居た為であつた。誠に大国主ときめてかゝつても、本地身たる大国主の概念に囚はれぬ大物主独自の變化・活動の自在さに、眩らはされた為もある。併し、固定に伴ふ忘却が、神の垂迹を以て、生得独立の神と見易く、又さう言つた自由な分裂・自立をさせて来た。其から来る古代人の解釈が順調に印象せられ、其を忠実に分解すると、さうした眩惑も正に起るはずだと思ふ。けれども、出発点に踏み違へがある。尾を頭に、頭を腹に、腹を尾にするだうく廻りを避けるには、第一義を蓋然の基礎に据ゑて、全然異なる出発点を作つてかゝらなけ

ればならぬのを忘れた為であつた。即、荒魂・和魂二種の魂魄を、すべての生命・活動の本と考へる様になつた時期より前に、更に幾種かの魂の寄り来ることを考へて居た古代の、続いて居たのを思はねばならぬ。本居一流の和魂の作用の二方面を幸魂・奇魂と説く見方は、従つて第二義に低回して、愈究めれば、益循環することゝを悟るであらう。

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

物の素質を表す場合、古代人の常に対立させた範疇、あら・にを以て限定せられて表された荒魂・和魂は、舶來の魂魄觀とも違つて居たが、考へるにも組織立つた感じを持たせ、先進民族の考へ方に近い誇りを抱かせたに違ひない。出雲国造神賀詞に、大物主を大國主の和魂として居るのは、外來魂を忘れ、内在魂の游離分割の考へ方を、おし拡げる様になつた時代の翻案である。

又、纔かに人間出の魂魄をおにとする外、靈物をすべて神と見る様になつた時代に、

寄り来る魂は、威力ある天つ社・国つ社の神の荒魂・和魂と見なされる様になつた。荒魂を祀ることは、崇りをのがれる為ばかりではない。ある時威力の加護を受けた感謝、又狭くは、戦争・病氣・刑罰・呪咀の力の源として頼まうと言ふ心から、しい。和魂の方も、健康を第一として、言語・動作の過誤を転換させ、生活を順調に改更する力の、常住与へられる様にとの考へから祀られる様になつた。此二魂斎祀の風と、御子神信仰とが、社の神に分霊を考へる習慣を作る主力となつたものと思ふ。ある神の一魂を祀る社もあり、同所に二魂を別けて祀る風も出来た。従うて、常態即、本体と見るべき和魂に、一時的の発動を条件とした荒魂を、常に対立させて考へる様になつて行つた。

奇魂・幸魂なる語は、元来対句として出来た、一つ物の修辭表現かも知れない。ことば

とにかく、大物主は外来魂の考へを含んでゐたことは、一つ事の二様の現れと見える少彦名漂着譚と此二魂に関する記の伝誦とを見れば知れる。大国主の外来魂の名が、少彦名の形を以て示されてもゐたことは明らかである。

我が国の文献に倂を止めた古代生活の断片は、伝承の性質上、神に近い聖者・巫祝の上を談つたもので、凡下の上の現実として、其生活の痕と見ることは出来ないものである。而も其等の伝承が、記述当時の理會に基いて、普遍的な事の様子に、矯めて書かれて居るものが多い。だから、魂の問題も、神に限つた事であることもあり、

又、最高の神人として「神の生活」に居ることの多い天子及び国造の原形なる、邑君及び、高位の巫女の上にもおし拡げることの出来る場合も多い。だが、奇魂・幸魂の事は、天子の御代には見えて来ない。唯、荒魂を意味するらしい「天皇霊」なる語が、敏達十年紀に見えて居るのが、異例と思はれる位である。天子には「日の御子」なる信仰上の別称があつた。外的条件としては、近卑親継承と言ふ形は厳かに履みながら、信仰的には、先天子との血族關係を超えて考へられた。先天子の昇天と共に、新しく日の神の魂を受けて、誕生せられるものとした。さうして常に、新たな日の神の御子が、此国に臨むものとの考へなのである。日の御子として、生れ変わる期間の名が、天つ日高・虚つ日高の対句で表されて居たらしく、所謂真床覆衾マドコオフスマ（神代紀）を被つて、外氣に触れない物忌みを経て、血統以外の継承条件をも獲られたものであらう。

第一代の日の御子降臨の時に、祖母神オホミヤの寄与せられた物は、鏡と稻穗（紀）とで、古事記では其外に二神器及び、智恵の魂・力の魂・門神の魂をば添へられてゐる。同じ本には、鏡を御霊として居るが「わが前を拝む如斎きまつれ」と告げられたと言ふ合理的な語部の解釈を、其儘採用してゐる。鏡を和魂又は奇魂に、劔を荒魂に、玉を奇魂或は和魂と解せられぬでもないが、姑らく紀に拠つて、鏡だけを説く。此は、御代毎に新しく御母神から日の御子が受けるもの、と解した外来魂の象徴と見

るのが、古義に叶ふらしい。

稲穂は、祝詞・寿詞を通じて、神孫の爲の食物に分け与へられたものと考へて來てゐるが、稲穂を魂代とする豊受姫神が、保食神・豊うかのめなどの名で、色々な神に配せられ、生死を超越した物語を止めて居るのは、必、意味がある。「食国ヤスクニの政」を預る者は、天上の食料を地上にも作り出して、天神に献る事務を執らしめられるのである。其爲事に失敗したのが、すさのをの命であつた。

此農作物の魂を所置する法を知られなかつたのだ。其で黄泉を治める事になつたものと、古伝誦の順序を換へて見るべきだらう。天つ罪が此神の犯した神の供物荒しの罪を数へ立てゝ居るのにも、理由あつての聯絡であつたのである。

穀物の魂を、御母神ミオヤガミの魂に添へた理由は、同時に、内宮に外宮を配した所以でもある。外宮は皇太神宮カンタチの神として出発した信仰と見ることも出来る。又さうした理會の上に、古文獻も、此農神の事を叙述してゐる。而も此神は、田畠の神であると共に、酒の神であり、家の神でもある。大殿祭祀詞註の所謂、室清めの産飯サバ説も、葦草壁代の霊とする説も、尚合理臭い。此神の子として、若室葛根ツナネ神（記）の名を伝へて居るのは、寧、御饌神ミケツカミ即厨の神とする説の方がよい。併し、外宮の場合の旧説と一つになる。私はやはり、鏡の象徴する魂・穀物の象徴する魂が、外来魂として代々の日の御子に寄り来るものと見てゐる。うかのみたまを表すのに稲魂の字を

以てするのも、此消息を示して居る。生命の祝福と建て物の讃へ詞が並行叙述の形で表現せられてゐるのは、もつと根本的に、此とようかのめの神の魂が、家あるじの生活力に纏綿して居るものとせられてゐたからであらうと考へる。

食国の政を完くする為に、穀神を斎くと考へるよりも、食物の魂の寄つて居る為に、家長の生活力が更に拡充せられると言ふ信仰から出たのであらう。二神器及び三神の魂を与へられたのも、此意義から、無限に外来魂を殖して考へることの出来た古代人の思想を見る事が出来よう。殊に考へ方は新しくても、智力の魂の伝への方は、外来魂の権力の上に、助勢する力として、附着して来るものと考へられた痕を、はつきり残して居る。玉・劔は、呪力の源と見る方が適當であるらしい。

外来魂の考へが荒魂・和魂に融合して、魂魄の游離觀を恣ならしめた。荒魂・和魂の対立は、天子及び、賀正事^{ゴト}を奏する資格を持つ邑君の後身なる氏々の長上者にも見られる。而も二魂、各其姿を持つものとの考へから、荒魂の爲の身、和魂の爲の身に、二様の魂のよるべとしての御服^{ミソ}を作つた。其二様の形体を荒世^{アラヨ}・和世^{ニゴヨ}——荒魂の身・和魂の身——と言ひ、御服を荒世の御服^{ミソ}・和世の御服と称へた。而も荒世・和世の形体の寸尺を計つて、二魂の持つ穢れ・罪を移す竹をも、亦荒世・和世と言つた。二魂の形体の形代としての御服に対して、主上の寸尺を計る竹も、二魂の形体其物の殻と考へられてゐるので、ある時代に、後者が陰陽道の側から、とり込ま

れた方式なることを示して居るのではないか。此が、夏冬の大祓に続いて行はれる主上の御贖アガナひなる節折ヨハリの式である。東西の文部が参与することから見ても、固有の法式に、舶来の呪術の入り雑つて居ることは察せられる。

鎮魂祭の儀を見ると、単に主上の魂の游離を防ぐ為、とばかり考へられないことがわかる。年に一度、冬季に寄り来る魂があるのである。御巫ミカムコの「宇氣ウケ」を梓で衝くのは、魂を呼び出す手段である。いづれ平安朝に入つての替へ唱歌であらうが、鎮魂祭の歌の「……みたまかり、たまかりまし、神は、今ぞ来ませる」と言ふ文句を見ると、外来魂を信じた時代からのなごりを残したのが訣る。而も、主上の形身カタミなる御衣の匣を其間揺り動すのは、此に迎へ移さうとするのである。魂の緒を十度結ぶことは、魂を固着させる為である。魂の来り触れて一つになる時だから、たまふりと言ふので、鎮魂の字面とは、意義は似てゐて、内容が違ふのだ。「ふるへく」。ゆらゝにふるへ」と言ふ呪言は「触れよ。不可思議靈妙なる宜しき状態に、相触れよ。寄り来る御魂よ」の意であらう。触るは、ふらふ・ふらはふなど再活用を重ねる。ふるふもふらふと一つ形である。

荒魂・和魂を以て、外来魂と内在魂との対立を示す様になつてからも、其以前に固定した形の、合理化の及ばない姿を存して居た事は、鎮魂祭の儀礼からも窺はれた。更に、旅行者の為に、留守の人々がする物忌みも、此側からでなくては釈けない。

牀・畳などを動かさず、齋み守るのを、旅行者の魂の還り場処を失はぬ様にするのだ、と説くのはよいであらうか。旅行者の魂の一部が、家に残つてゐるために、還つて来ても、留つた魂と触りて、其処に安住することが出来るのであつた。留守の妻其他の女性も、自身の魂の一部を自由に、旅行者につけてやる事が出来た。これが万葉に数知れずある、旅行者の「妹が結びし紐」と言ふ慣用句の元である。下の紐を結んだ別れの朝の記憶を言ふのでなく、行路の為の魂結びの紐の緒の事を言ふたのであつた。着物の下交ガヒを結ぶ平安朝以後の歌枕と、筋道は一つだ。下交を結ぶのは、他人の魂を自分に留めて置くのである。其が、呪術に變つて行つたものであらう。皆、生御魂イキミタマの分割を信じて居たから起つた民間伝承であつた。恰も、沖縄の女兄弟が妹神ウナイガミ即巫女の資格に於て、自らの生御魂を髪カミの毛に托して、男兄弟に分け与へ、旅の守りとさせたのと同じである。

旅行者の生御魂を、牀なり畳なり、其常用の座席に祀つたのである。それが一転して、伊勢参宮した家の表に高く祭壇を設けた、近世の東国風の門祭になつたのだ。此亦、生御魂の祀りと言ふ意味から、旅行者の魂の還りのめど、にすると云ふ方へ傾いて来て居る。死者の為にも、ある期間魂牀を据ゑ、枕も其儘にして置くのも、遠旅にある人の生御魂の家に残つて居る考へと一つである。

神今食・新嘗祭などに先立つて、坂枕や御衾を具へて、神座の上に寝処を設ける式

を、皇祖が主上と相共に贅をおあがりになるのだと言ふ風に見る人が多い。けれどもやはり、一つの御魂ふりの様式で、天子のみ魂ふりであつた。かう言ふ風に、魂の離合は極めて自由なものと考へられて居り、一部の魂は肉身に従はないで、去留するものとし、又更に、分離した魂が、めい／＼ある姿を持つこともあると考へて居た。此が荒魂が更に荒魂を持つ所以である。だから、游離魂の信仰は言ふまでもなく、離魂病のため同じ人の二つの姿を現する様な事も、必しも輸入とばかりはきめられなくなるのである。七人将門の伝説などは、此系統に入るべきものである。単に、肉身の復活を悲願に繋けて説く翻譯種、とはかたづけて了はれぬ。

思へば、餓鬼は幽霊の前身なのである。だから、実体のないはずの者なのに、古来の魂魄観が、幽霊の末に到るまで、見えもし見えずもあると言つた、中途半端な姿にしてうた。

さて餓鬼阿弥の場合、第一章では、肉身を欲する魂魄を以て説いたが、其上にたましひの放散した後、自身の魂への魂ふりに、頗長い期間を要した蘇生者に対する経験が加はり、又謂はうなら、かげの身が本身と合体する径路も、根柢に含まれて居ると見られよう。此と蛇子型の民譚とが絡みあへば、小栗の物語の蘇生譚の部分は形づくられる訣である。

たましひの語原は訣らないとする方が正直なのだが、魂魄の総名が、たまであるの

だから、何処までも一つものとは言はれない。嚴重な用語例は尠いが、比較に立て、言ふと、たまは内在のもの、たましひはあくがれ出るもの、其外界を見聞することから智慧・才能の根元となるもの、と考へて居たらうと言ふ事だけは、仮説が持ち出せる。さうして其、不随意或は長い逸出などの、本人の爲の凶事を意味する游離の場合に限つて、光りを放つものと見た様だ。

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

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

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

三 土車

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

土車に乗るのは、乞食が土着せず、旅行した為である。而も、歩行自在でない難病

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

小栗は餓鬼阿弥として土車で送られた。勿論業病の乞食としてゐる。私には餓鬼阿弥の名が、当意即妙の愛敬ある呼び名としての感じも伴ふけれども、同時に、固有名詞らしい気持ちをも誘ふ。即實際、時衆の一人に、さうした阿弥号を持つた者があつたか、遊行派が盛りに達したある時代に、念仏衆の中でも下級の団に、餓鬼衆・餓鬼阿弥など総称せられる連衆があつたかして、小栗浄瑠璃の根柢をなす譚を、おのが身の上の事実譚らしく語つて歩いた。懺悔念仏から出発して居るのでは

あるまいか。

室町時代の小説に、一つの型を見せて居る「さんげ物語」は、既に、後代の色懺悔・好色物の形を具へて来てゐるが、ある応報を受けた人の告白を以て、人を訓すといふ処に本意がある。而も、自己の経歴の如く物語る、袖乞ひ唱導者の一派が出来て来た。其所に、唱導者と説経の題名との一つになる理由がある。餓鬼阿弥の懺悔唱導が、餓鬼阿弥自身を主人公とするものとなるのである。説経類に多く、唱導者の名が、主要人物の名となつて居ることの理由がこゝにある。

翁の発生

一 おきなと翁舞ひと

翁の発生から、形式方面を主として、其展開を考へて見たいと思ひます。しかし個々の芸道特有の「翁」については、今夜よりあひの知識の補ひを憑む外はないのであります。翁芸を飛躍させたのは、猿楽であります。翁が、田楽の「中門口」チユウモングチに相当する定式の物となつた筋道が、幾分でも訣つて貰へるやうに致したいと存じます。おきなと言ふ語は、（こしほ）早くから芸能の上に分化したおきなの用語例の印象をとり込んでゐます。尠くとも我々の觀念にあるおきなは、唯の老夫ではない。芸道化せられたおきなを、實在のおきなに被せたものであります。

おきな・おみな（媼）の古義は、邑国の神事の宿老トネの上位にある者を言うたらしい。おきな・おみなに対して、をぐな・をみなのある事を思ひ併せると、大（お）・小（を）の差別が、き（く）・み（む）の上につけられてゐる事が知れます。つまりは、老若制度から出た社会組織上の古語であつたらしいのです。舞踊アソビを手段とする鎮魂式が、神事の主要部と考へられて来ると、舞人の長なるおきなの芸能が「翁舞」なる一方面を分立して来ます。雅楽の採桑老サイシヨウラウ、又はくづれた安摩アマ・蘇利古ソリコの翁舞と結びついて、大歌舞オホウタマヒや、神遊びの翁が、日本式の「翁舞」と認められたと見ても宜しい。尾張浜主の

翁とてわびやは居らむ。草も 木も 栄ゆる時に、出でゝ舞ひてむ（続日本後紀）

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

翁さび、人な咎めそ。狩衣、今日ばかりとぞ 鶴も鳴くなるタツ

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

山姥が山の巫女であつたのを、山の妖怪と考へた様に、翁舞の人物や、演出者を「翁」と称へる様になり、人長ニンチャウ（舞人の長）の役名ともなり、其表現する神自体（多くは精霊的）の称号とも、現じた形とも考へる様になつて行つたものであります。

だから「翁」は、中世以後、実生活上の老夫としてのみ考へる事が出来なくなつてゐるのです。

此夜話の題目に拵んだ翁は、其翁舞の起原を説いて、近世の歪んだ形から、元に戻して見る事に落ちつくだらう、と思ひます。

二 祭りに臨む老体

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

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

元来ひとと言ふ語の原義は、後世の神人に近いので、神聖の資格をもつて現れるものゝ義である、と思ひます。顕宗紀の室寿詞は「我が常世トコヨたち」の文句を結んでゐます。此は、正客なる年高人トシタカヒトを讃頌した語なのです。常世の国人といふことから、常世の国から来る寿命の長い人、唯の此世の長生の人と言ふ義になつて来たのです。

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

田植系祭りに臨むさつきの神々なども迎へられ、季節々々の交叉期祭りには、邪氣退散の呪法を授けるか、受けるか分らぬ鬼神も来る様になりました。さうしたまれに而も、頻々とおとづれるまればと神も、元は年の交叉点に限つて姿を現したものでした。此等の常世人の、村の若者に成年戒を授ける役をうけ持つてゐた痕が、ありくと見えてゐます。春祭りの一部分なる春田打ちの感染所作は、尉と姥が主役でした。これの五月に再び行はれる様になつたのが「田遊び」です。此にも後に、田主など、言ふ翁が出来ますが、主要部分は變つて居ます。簀笠着た巨人及び其伴神なる群行神の所作や、其苛役を受けて鍛へ調へられる早処女の労働、敵人・害虫獸等の誓約の神事劇舞などが其です。此が田楽の基礎になつた「田遊び」の本態で、其呪師伎芸複合以前の形です。

高野博士が「呪師猿樂」なる芸能の存在を主張せられたのは、敬服しないでは居られません。但、本芸が呪師で、其くづれ・脇芸とも言ふべきのが、呪師に入つた猿樂で、唯呪師とも言ひ、呪師猿樂とも並称したらしく思はれます。此「呪師猿樂」が、田遊び化して田樂になつたとするのが、私の考へです。だが一口には、田樂は五月の田遊びから出てゐると申してよろしい。此猿樂は、田樂では、もどきと言ふ脇役に、倅を止めました。能樂と改称した猿樂能では、狂言方とまで、変転を重ねて行きました。わき方も、勿論此から出たのです。結論に近い事を申しますと、翁も純化はしましたが、やはり此で、黒尉は猿樂の原形を伝へてゐる、と申してよろしいのです。

猿樂の用語例の一部分には、武家以前古くから興言利口など、言ふべき、言ひ立て又は語りの義があります。興言利口も、其根本になるべき話材までも、さう言ふ様になりました。此は、狂言の元の宛て字が興言であると共に猿樂の、言と能との二方面に岐れる道を示すものです。能樂が専ら猿樂と称へられたのは、此方面が主となつてゐたからかと思ひます。故事語りに曲舞の曲節をとりこみ、ことほぎのおどけ言ひ立てを現実化したのが、猿樂の表芸を進展させた次第であります。能芸の方は寧先輩芸道なる曲舞・田樂の能などからとり込んだらしいのです。

猿樂能に於ける翁は、此言ひ立て・語りを軽く見て、唱門師一派の曲舞（の分流）か

ら出て、反閨芸（シバ）を重くした傾きがあります。だが、元々、猿樂と言つても、田樂の一部にも這入つて居たのです。だから、田樂にも、その演芸種目の中に猿樂が這入つてゐたのです。此が呪師芸や、其後身なる田樂のわき役（もどき役、同時に狂言方）から独立して來たものと思ひます。

だから、田樂にも、翁の言ひ立てや語りがあつたらしいのです。唯、田樂能をまるどりして、自立したにしても、猿樂能自身の特色がなくてはなりません。其は、翁の本家であつた、と言ふことです。語りの方は、開口や何々の言ひ立ての側に岐れて行つたのでせう。開口も、何々の言ひ立ても、元は翁の中に含まつて居たと見えるのです。奈良に残つた比擬開口（モドキカイコウ）や、江戸柳營の脇方の開口の式なども、同じ岐れです。其もどきと言ひ、脇方の勤めると言ふのは、事実の裏書きであります。此脇方——並びに狂言方の——翁一流の式に対する関係や、翁が最古式を保つてゐるとの信仰は、猿樂がわき芸であつた事を、暗示してゐるのではないでせうか。田樂と違ふ点は、念仏踊りの要素を多く含んだ彼に對して、神事舞としての部分を重く見てゐる点にある、と言へます。

冬の鎮魂を主とし、春田打ちに關係の深いのが、猿樂の、呪師習合以前の姿なのです。田植糸に臨む群行神の最古の印象は、記・紀のすさのをの命の神話の外に、播磨風土記には統一のない形の、数多い説話として残つてゐます。此間に、常世人自

身も、海の彼方から来ると信じられたものが、天から降ると考へられる様になり、山に住む巨人とせられる様にもなつて行きました。従つて、常世人と言ふ名も変り、其形貌性格や対人地位なども易つて行く一方には、原形に止り、或は、二つの形を複合した信仰も出て来ました。

我々の研究法は、経験を基調としたものであります。資料の採訪も、書齋の抜き書きも、皆、伝承の含む、ある昔の実感を誘ふ為に過ぎません。実感による人類史学と言ふべきものののです。一芸能の翁に拘泥せず、田楽・神楽・歌舞妓其他の現在芸能は固より呪師田楽以前の神事・劇舞踊などに現れた翁の形態の知識の上に、更に、其現に行はれてゐる演出の見学から、体験に近い直観を得ねばなりますまい。沖縄の島渡りをして、私の見聞きしたのは、此から話さうとする三つの型でありました。

三 沖縄の翁

祖先考妣の二位の外に、眷属大勢群行して、家々をおとなふ形。盂蘭盆の行事である(一)。海上或は洞穴を経て、他界の異形(又は莊嚴な姿)の、人に似た靈物が来て、村・家を祝福する形。清明節其他、祭りの日にある(二)。村の族長なる宗家の主人並びに一門中の代表者と見なされる群衆を伴うた、前族長なる長者が踊り場へ

来て、村を祝福するのを一番として、村々特有の狂言チャウゲン（能狂言・俄などに似た）を行
うて、後は芸尽しになる。村によれば、長者の一行が舞台に来ると、家長の挙げる扇
に招かれて、海の彼方の富みの国から、其主神が来て、穀物の種を与へて去る式を
する処もある。此神の名は儀来ニライの大主ウフヌシ、長者の名は長者の大主ウフヌシ、家長の名は親雲上ベイチン
と言ふ。童満祭ワラビミチに行ふ（三）。私の目で見た知識よりも、更に大きな補助を、島袋源
七・比嘉春潮二氏の報告から得ました。

此中で（二）は最、常世人に近い形であります。海の彼方なる大オホやまと——又は、あ
んがまあと云ふ国があると考へたのが變じて、其行事又は群行の名としたのらしい
——から、祖霊の男女二体及び、其他故人になつた村人の亡霊の来る日を、孟蘭盆
に習合したので、其又一つ前には、初春を意味する清明節に、常世人として来た事
が考へられます。此中心になる大主前ウシユメイと言はれる老夫——老女アツバアを伴ふ——が時々立
つて、訓戒・教導・祝福などを述べるのであります。其間に、眷属どもの芸尽しが
あります。

此からしても、内地の古記録から考へられる常世のまればとの元の姿はやゝ、明る
くなつて来ます。此と通じてゐるのは（三）の式であります。此は村踊りと言ひ、
又村芝居とも言はれてゐます。祖霊を一体の長者の大主とし、眷属の霊を一行とし
たものです。さうして今は、其本処の考へを忘れてゐますが、他界の聖地から来た

ものに違ひありません。親雲上は、其等の群行から、正面に祝福を受ける人として、予め一行を待つ形が変つたのでせう。其に、儀来の大主を加へたのは、長者大主一行の本義の忘れられた為、更に祝福の神を考へ出したのです。

此が變じて（二）になると、色々の形に變化してゐます。なるこ神・てるこ神と言ふ二体の、聖なる彼岸の国主とするのもあり、唯の一体の海神とする処もあります。もつと純化しては、海の向うのにらい・かないの国の神とし、更に天上の神として、おぼつ・かぐらと言ふ其国を考へてゐます。其史実化したのが、あまみきよ・しねりきよの夫婦神です。先島サキジマの中には、まやの国といふ彼岸の聖地から、まやの神及びともまやと称する神が来るとしてゐるものもあつて、此は、蒲葵クハヒの簑笠を被つた異形神であります。同じく、先島諸島に多く、あかまた・くろまたなど言ふ風に、仮面の色から名づけた二体の巨人が、蔓草を身に被り、畏ろしい形相の面を被つて出ます。処によつては、青またと言ふのが、代つて出る事もあつて、洞穴又は村里離れた岬などから出るのです。此は、鬼と言ふべきものであります。にらいの大主と浄化した地方に対して、此にいる宮城ミヤジから来る者は、祖霊と神との間に置くべき姿をしてゐます。祖霊の、異形身と畏怖の情とが、其まれびととの關係を忘れた世に残れば、単に、祝福と懲罰と授戒との為に来る巨人を、考へる様になる筈です。此が、聖化し、倫理化して考へられると、にらいかないの神となるのです。

四 尉と姥

かう言つて来ますと、考妣二体、又は一位の聖なる者の、或は群行者を随へて来る神来臨の形式が思はれます。内地の、古代から近代に続いてゐる、まれびとの姿も一つ事なのです。考妣二体の聖なる老人と言へば、直に聯想するのは、高砂の松の精と住吉明神一对の「尉と姥」の形です。謡の高砂が、さうした標本を示す前から、翁媼の対立は、考へられて居ました。平安初期に、既に、大嘗祭の曳き物なる「標山」にすら、蓬萊山の中に、翁媼の人形を立てゝ居ました。常世の国の考妣二位のまれびとを、常世の蓬萊化した時代にも、仙人の代りに据ゑて怪しまなかつたのです。高砂に出る住吉明神は、播州からは彼方の津の国をさす処に、来臨する神と、神行き媼の信仰とを印象して居るのです。

日本の書物で、まづ正確に高砂式のまれびとの信仰を書き残したのは神武紀です。香具山の土を、大和の代表物として呪する為に取りに行つたのは、椎根津彦と弟猾とでした。弟猾は男の様に考へられて来ましたが、兄猾を兄か姉かとしても、此は、女性の神巫だつたのです。男の方は老翁になり、女の方は老媼に扮し、敵中を抜けて、使命を果しました。此は、常世人の信仰があつたから出来た物語です。敵人は

見逃し、御方は祝福せられる呪詞呪法の助勢を得た事を、下に持つて居るのです。呪詞呪法は、常世の国から齎らされたもの、と信じられてゐたのでした。

歳暮に来て、初春の年棚の客となる歳神——トシガミ歳徳神とも言ふ——の姿も、高砂の尉と姥の様な、と形容する地方が多いやうです。さすれば、考妣二体の祖霊です。近世の歳神は、海を考へに於いた常世神と違つて、山から来る様に、大抵思はれてゐます。同じ名の神の性格にも、古今で、大分違ひがある様ですが、出雲人の伝へた御歳神・大歳神は、山祇ヤマツミの類と並べてある処を見ると、山中に居るものと見てゐたらしいのです。古く、海祇ウミツミから山祇に変化すべき理由があつたからです。近代の歳神には、穀物の聯想が少なくなつて、曆の歳の感じが多く這入つてゐますが、此名は俗陰陽道などが、古代の神の名を利用して、残し伝へたものと思はれます。だから、方位の聯想などがあるのです。

山から来る歳神にも、一人としか考へられてゐないのがあります。又群行を信じてゐる地方もあります。歳神にお伴があるわけです。かうなると、祖霊来臨の信仰に近づいて来ます。年神棚を吊らず、年縄や年飾りをせぬ家や村があります。此等は、山の歳神以前の常世神の迎へ方を守つてゐて、家風の原因を忘れたものが多いのでせう。だが、まだ外にも理由はあります。

五 山びと

常世の国を、山中に想像するやうになつたのは、海岸の民が、山地に移住したからです。元来、山地の前住者の間に、さうした信仰はあつたかも知れませぬ。だが書物によつて見たところでは、海の神の性格職分を、山の神にふり替へた部分が多いのです。

私は山の神人、即山人なるものを、こみ入つた事ながら、説かねばならなくなりました。山守部と山部とは別の部曲です。私は、山部を山人の団体称呼と考へてゐます。其宰領が、山部宿禰なのでせう。ちようど海人部が^{アマベ}あまと言はれるやうに、山部も山と言はれてゐます。山ノ直・山ノ君などいふのが、其です。海人は、安曇氏の管轄で、安曇氏は海人部の族長ではない事を主張して居ます。が、山部氏は山人族の主長であるらしいのです。安曇氏の如きも、其ほど海人の血から離れてゐるか、信じられません。山人なる山部が、基本職を忘れて来る様になつて、山部・山守部の混同が起ります。山人とは、どうした部民でせうか。

私の仮説では、山の神に仕へる神人だとするのです。海人部が、海祇に^{ワタツミ}奉仕して、時には、海の神人の資格に於て、海祇としての行事を撰行する事がありました。海人の献つた御贄は、海祇の名代で、同時に、海祇自身のする形なのでした。私は海

部・山部を通じて、先住民の後とばかりも言へぬと考へます。おなじ族中の者が、海神人・山神人に扱ばれて、常住本村から離れて住んで居て、其が人数の増した為に、村を形づくつたものもあると思ひます。

勿論、前住民の服従を誓ふ形式の寿詞奏上を以て、海人・山人のことほぎ（祝福）みづぎの起りと考へる事も出来ませんが、其は第二次の形です。初めの姿は、海祇即、常世人（わたつみの前型）に扮するのは、村の若者の聖職なのでした。其が山地に入つて、山の神を、常世人の代りにする様になつて来る。此までは、常世の海祇の呪法・呪詞のうけての代表者は、山の神なので、其山の神が、多くの地物の精霊に海祇の呪詞を伝へる役をしました。其が一転して、海祇に代る様になつたのであります。さうすると、山の神の呪詞は、宣下式ではなく、又奏上式でもありません。つまり仲介者として、仲間内の者に言ひ聞かせる、妥協を心に持つた、対等の表現をとりました。此を鎮護詞イハヒゴトと言ひます。宣下式はのりと、奏上式なのはよごとと言ふ名がありました。ちようど其間に立つて、飽くまでも、山の神の資格を以て、精霊をあひてとしてのもの言ひなのです。山の神に山の神人が出来たのは、此為です。だから、海祇の代りをする海人の神人が、前住民或は異民族とすれば、山人の職が出来てからの事です。即、海祇の代りに神事を行ふ者が、村国の主長よりも低い事になります。常世人は村の主長よりは、位置は高かつたのです。だから、海人が服従

の誓約なる寿詞ユイトや御贄を奉るのは、山の神人の影響を更に受けたのです。

海村の住民の中、別居して神に仕へる形式が行はれ、男や女のさうした聖役に当るものが出来ました。女は、たなばたつめです。かうした人々の間に出来た村が、異種の村と混同せられる様になつたのでせう。山の村も、同様にして出来ましたのでせう。其が、蛮人の村と思ひ違へられる様になつた事もありませうが、此は、わりに明らかに、国栖・土蜘蛛など、区別せられた様です。海人部の民が、所謂あまのさへづりをする異人種の様に考へられた程ではありません。海部の民は、呪法・呪詞に馴れて居ました。其が諸国の卜部の起原です。

海人部の民の中の、小・中宗家など言ふべき家の中からも、宮廷の官司の馳使丁が出ました。此が海人の馳使丁アマハセツカヒです。其内、神祇官に仕へた者が、特にあまはせづかひと言はれたらしいのです。更に、此中から、宮廷の語部として、海語部アマガタリベと言ふ者が出来たと見られます。天語部は鎮護詞を唱へると共に、其中の真言とも言ふべきうたを、おもに謡ふ様になりました。其が「天語歌」のあるわけで、其とおなじ性質で、寿詞や鎮護詞式でないものが、神語カミガタリといはれたらしいのです。神語歌の末に、天語の常用文句らしい「あまはせづかひ、ことの語り詞也、此ば」カタコトモコラと言ふ、固定した形のついてゐるわけであります。

海語部が、諸国の海人の中にも纏はつて来しました。一方、卜占を主とする海人の卜

部が、又諸国に還り住んで、ト部の部曲が拡がります。宮廷の海語部は、後には、ト部の陰に隠れて顕れなくなり、ト部の名で海語部の行うた鎮護イハヒのことほぎを言ひ立てる様になりました。此ト部が、陰陽寮にも勢力を及ぼしました。踏歌の節の夜の異装行列は、元、ト部の海語部としての部分を行うたものらしく、群行神の形であつて、作法は、山人の影響を受けたものです。服従の誠意を示しに、主上及び宮殿をいはふ言ひ立てに来るのであります。

六 山づと

此高巾子カウコンジの異風行列は、山人でもなかつた。万葉集には、元正の行幸が添上郡の「山村」にあつた事と歌とを記してゐる。

あしびきの山に行きけむ山人の 心も知らず。やまびとや、誰（舍人親王——

万葉卷二十）

仙人を訓じて、やまびととした時代に、山の神人の村なる「山村」の住民が、やはり、やまびとであつた。此歌は、神仙なるやまびとの身で、やまびとに逢ひに行かれたと言ふ。其やまびとは、あなた様であつて、他人でない筈だ。仰せのやまびとは、外にありとも思はれぬ、とおどけを交へた頌歌である。此歌の表現を促したのは

あしびきの山行きしかば、山人のヤマビト 我に得しめし山づとぞ。これ（元正天皇——同卷二十）

と言ふ御製であつて、此も、山人と言ふ語の重つた幻影から出た、愉悅の情が見えて居ます。だが、其よりも、注意すべきは、山づとと言ふ語です。家づとは、義が反対になつてゐます。山づと・浜づとなどが、元の用語例です。山・浜の贈り物の容れ物の義で、山から来る人のくれるのが、山づとであり、其が、山歸りのみやげの包みの義にもなる。元は、山人が里へ持つて来てくれる、聖なる山の物でした。此は、後に言ふ山姥にも絡んだ事実で、山草・木の枝・寄生木の類から、山の柔い木を削つた杖、其短い形のけづり花などであつたらしく、山かづら・羊齒の葉・寄生・野老・山藍・葵・樵・山桑などの類に、時代による交替があるのでせう。

柳田先生の杓子の研究を、此方に借用して考へると、此亦、山人の鎮魂の為の木ひさごでした。神代記のくひさもちの神は、なり瓢の神でなく、木を削つた、古代の木杓子の靈の名であつた、と言はれませう。此、くひさと言はれたと思はれる杓子は、いつ頃からの山づとかは知れませぬが、存外、古代からあつたものらしいのです。かうした山人は、初春の前夜のふゆまつりの行事なる、鎮魂式の夜に來ます。即、嚴冬に來たのです。若宮祭りの翁の意義が、其処に窺はれる様に思はれます。若宮祭りの翁は、高い神——続教訓抄など——と言ふより、ことほぎの山の神で、春

日の社殿及び若宮の神の鎮魂を行ふところに、古義があつたのでせう。夜叉神のこ
 とほぎや、菩薩練道が寺に行はれたのも、高位の者に誓ふ風からです。社の神にも
 誓ひ・いはひに、ことほぎの翁が参上する事のあるのは、不思議ではない。猿樂家
 の「松ばやし」も亦、暮の中に行はれるのが、古風であつた様ですが、此から翁が出
 たとは言へますまい。唯、「湛^{タタ}へ木」の行事を行ふだけです。一つ松の行事は、翁の
 一節を存するもので、其に続く、踏歌式を含んだことほぎが、消えて了うたのです。
 謂はゞ、一種の五節千歳が、踏歌から出たのは、武家時代の好みだつたのでせう。
 猿樂にも「若」を舞はせる為に、本手の舞を童舞に変化させてゐるのがあります。
 猿樂能の翁は、鎮魂の為の山人の来臨で、三人の尉は、一種の群行を意味するもの
 でせう。此事は更に説きます。

翁の文句の「ところ千代まで」と言ふのは、野老にかけた、村・国の土地鎮めの語
 で、かうした文句の少いのは、替へ文句が多くなつた為です。さうして、春祭りの
 田打ちの詞らしい、生み殖しの呪文が這入つて居るのは、翁が初春を主として、暮
 の鎮魂式から遠のいた為でせう。だが、春田打ちは、鎮魂と共に一続きの行事です
 から、山人としての猿樂の翁も、初春に傾く理由はあるのです。仮に、猿樂の翁の
 原形の模型を作つて見ませう。

翁が出て、いはひ詞を奏する。此は家の主長を寿するのです。其後に、反問の千歳^{ヘンバイ センザイ}

が出て、詠じながら踏み踊る。殿舎を鎮めるのです。其次に、黒尉クロジョウの三番叟が出て、翁の呪詞や、千歳の所作に対して、滑稽を交へながら、通訳式の動作をする。其が村の生業の祝福にもなる。此くり返しが、二尉ジョウの意を平明化すると共に、ふりごと分子を増して来ます。さうして、わりに難解な処を徹底させ、儀式的な処を平凡化して、村落生活にも関係を深くするのでせう。猿楽能の座の村が、大和では、多く岡或は山に拠つてみました。殊に外山トビの如きは、山人を思はせる地勢です。

松ばやしマツバヤシの如きも、春の門松——元は歳神迎への招ぎ代ヤシロの木であつた——を伐り放して来る行事でした。はやしは、伐ると言ふ語に縁起を祝ふので、やはり、山人の山づと贈りに近い行事です。かうした記憶が、寺の奴隸の、地主神・夜叉神等の子孫とせられた風に習うて、奈良西部の大寺のことほぎ役や、群行の異風行列を奉仕するやうになつたものと見えます。此は、高野博士の観世・金剛などの称号が、菩薩練道の面を蒙る家筋を表したものだ、と言ふ卓見に、微かな裏書きをつける事になるのです。

七 山姥

猿楽で、山姥が重んぜられるのも、先進芸からの影響もある様ですが、山人として

の方面からも考へねばならぬでせう。山姥は、山の神の巫女で、うばは姥と感じますが、此は、巫女の職分から言ふ名で、小母と通じるものです。最初は、神を抱き守りする役で、其が、後には、其神の妻ともなるものをいふのです。其巫女の、年高く生きてゐるのが多い事実から、うばを老年の女と感ずる様になつたらしいのです。うばを唯の老嫗の義に考へたのも古くからの事だが、神さびた生活をする女性の意として、拡がつて来たのでせう。此山神のうばとして指定せられた女は、村をはなれた山野に住まねばならなかつた。人身御供の白羽の矢の話には、かうした印象もあるに違ひない。たなばたつめ同様の生活をして、冬の鎮魂にまた恐らくは、春祭りにも、里に臨んだものと思ふ。其山姥及び山人の出て来る鎮魂の場が、いちと言はれるので、我が国の「市」の古義なのです。此夜、山姥——及び山人——の来て舞ふのが、山姥の舞で、段々、村の中にも、此を伝へるものが出来る様になつたでせう。此は山姥の鎮魂の舞が、山姥を野山に出さぬ世になつて、仮装の山姥の手に移つた為でせう。

山姥といふ称呼から、山にある女性と考へ、山人を、蛮人又は鬼・天狗などに近づけて想像する処から、此をも山の女怪と信じる様になりました。其村の冬祭りに来た行事が形式化し、竟に型をも行はぬ様になつて、伝説化して、名と断篇の説話ばかりあつて、実のない時代になつて、冬の行事であつたゞけに、冬の夜話の題材に

上る様になつたので、かうした、人であつて、又、魑魅の族らしい者を考へ出したのでせう。山姥の姥おばに対して、山男・山人は又、山をぢ又は、山わると称へる様になりました。山姥の洗濯日といふのは、山の井に現れて、山姥が褌ハカマぎをする日だつたのでせう。市日に山姥の来て、大食をした話や、小袋に限りなく物を容れて帰つた伝説などがあるのは、鎮魂の夜の山づとと取り易へて、里の品物、食料などを多く持ち還つたからでせう。其に、其容れ物の、一種異様な物であつた印象がくつゝいたのだらうと思ひます。

古代には、市いちといはれる処は、大抵山近い処にありました。磯城長尾市し宿禰と言ふ家は、長い丘ツバの末に、市があつた為でせう。此が、穴師の山人の初めと言はれる人です。布留の市もさうで、大倭の社に關係があります。河内の餌香エカの市などは、やゝ山遠くなつてゐます。これなどは、商行為としての交易場だつたのでせう。「うまさけ餌香の市に、価もてかはず（顕宗紀・室寿詞）」などあるのも、市が物々交換を行つた時代を見せてゐるのです。山祇系に大市姫があり、伝説では、山姥の名にもなつてゐます。此はみな、市と冬祭りと山姥との聯絡を見せてゐるのです。此交易の行事が、祭りの日の鶯換ウツカへ行事や、舞人の装身具・作り山などについた物を奪ひ合ふ式にもなつて行つたのです。

足柄明神の神遊びは、東遊びアツマアソブの基礎になつた様です。此神遊びを舞ふ巫女が、足柄

の山姥です。神を育てるものとの信仰が残つて、坂田金時の母だとされてゐます。其に、此山姥の舞は、代表的の「山舞」とせられて、東遊びと共に、畿内の大社にも行はれました。山舞を演ずる「座」や「村」の間には、其が伝はつて来たでせう。山づとは物忌みのしるしとして、家の内外に懸けられます。浄められた村の人々は、神の物となつた家の内に、忌み籠るのです。此が正月飾りの起りです。標め縄も、山野や木に張り廻すものです。唯、ほんだはら一品は古くから用ゐられてゐますが、海の禊ぎをついだしるしなのです。山人の鎮魂に、昆布・田作・蝦などが用ゐられる様になつたのも、海の關係がないとは思はれません。京では歳暮に姥たゝといふ乞食が、出たと言ひます。此もさうした者ではないでせうか。節季候といふ年の暮を知らして来る乞食も、山のことづれの一種の役なる事は、其扮装から知れます。山の神を女神だと言ふのは、山姥を神と観じたのです。斎女王の野宮こもりには、かうした山の巫女の生活法が、ある点までは見えるではありませんか。

八 山のことほぎ

大和では、山人の村が、あちこちにありました。穴師山では、穴師部又は、兵主部ヒヤウスベといふのが其です。此神及び神人が、三輪山の上高く居て、其神の暴威を牽制して

居たのです。山城加茂には、後に聳える比叡が其でせう。この日吉の山の山人は、八瀬の村などを形づくつたのでせう。寺の夜叉神の役であり、社の神の服従者なるおにの子孫であると言ふ考へ方から、村の先祖を妖怪としてゐます。が、唯、山人に対する世間の解釈を、我村の由緒としたのです。この山村などから、宮廷や、大社の祭りに、参加する山人が出たのでせう。其が、後には形式化して、官人等が仮装して来るやうになり、さうした時代の始めに、まだ山舞が行はれてゐて、その方面の鎮魂歌もあつたのです。山舞は又宮廷にも這入つて来たらしいのであります。

まきもくの穴師の山の山人と、人も見るかに、山かづらせよ（古今集卷二十）かう言ふ文句は、穴師山から来なくなつた時代にも、穴師を山人の本拠と考へて居たからです。山人の形態の条件が、山かづらにあつた事は、此歌で知れます。鬘が、里の物忌みの被り物とは、變つて居たからでせう。山人の伝へた物語や歌は、海語の様には知れませんが、推測は出来ます。即国栖歌は恐らく、山部の間に伝はつて居たものでないか、と思ふ根拠があるのです。此を歌ひながら、山人も舞ひ、山姥も舞つたのでせう。そして、山人のは、わりに夙く亡びて、山姥の方だけが變形しながら残つたのでせう。

さて、山人のことほぎや舞が、山の帝都に行はれる様になると、海人のほかひ人は段々、山人ぶりに転化する傾向が出来、そして常世人の位置も、山の神同様に低め

られ、其呪詞もいはひ詞に傾いて行く。果は、全く山人同様になつて、海や川に縁る生活を棄て、山地の国を馳せ廻る様にもなつて行きました。其一群は、恐らく、北陸から信濃川を溯つて来て、北西の山野に入り、其処に定住し、山人としての隔離地には、其南方に深い穂高嶽を択んだのでせう。そして、平野の村里に、時々、山の呪法呪詞や芸道を以て訪れました。若い神が、人に養はれて、末には英雄神となる物語を語つたのが、ほかかの本地として、末代の正本には、物臭太郎と言ふ流離の貴族の立身譚に変化して行きました。信濃に、安曇氏を称する海人部の入つたのは、かうした径路を通つたのでありませう。

山のことほぎ・海のほかひが段々合体して来ても、名目はさすがに存してゐました。山人の団体として、遊行神人の生活法をとつた者は、ほかひ人であり、海人の巡遊伶人団は、くゞつと云うたらしいのです。其が後には、ほかひがくゞつと称し、くゞつにしてほかひと言はれたらしい混乱が見えます。ほかひ人の持つ物容れは、山の木のまげ物であつて、其旅行器をほかひと称へました。くゞつは恐らく、呪詞の神こゝとむすびの名に關係があるらしく、其携へた、草を編んだ物容れの名が、くゞつと言はれるまでに、其旅行器が、国々の人の目に止る機会が多かつたのです。其程浮浪の布教生活を続けたのです。山人も、ほかひ人の一派であり、——傀儡子女は、海人の岐れであるらしい。——其が山舞をする事で、くゞつから分類せられ、

海人からくゞつの生活を棄て、山舞をする様になつても尚、くゞつと称せられたのは、遊女はくゞつとし、ほかひを祝言乞食者と考へた為でありませう。

九 山伏し

山舞を傳承して居る村の中には、思ひの外に深い山中に住んだ者が多かつたのです。そして歳暮・初春其他の行事に、村里へ降つて、山のことほぎを行ひに來ます。此が「隠れ里」の伝説の起原であつて、さうした生活法を受けつぐ事に、不思議も、屈托も感じない者が多かつたのです。隠れ里と称する人居は、皆山人としての祝言職を持つて居たのです。此山人の中、飛鳥末から奈良初めにかけて、民間に行はれた道教式作法と、仏教風の教義の断篇を知つて、変態な神道を、まづ開いたのは修驗道で、此は全く、山の神人から、苦行生活を第一義にとつて進んだのです。だから、里人に信仰を与へるよりも、まづ、祓への変形なる懺悔・禁欲の生活に向はしめました。即、行力を鍛へて、驗方ゲンバウの呪術を得ると言ふ主旨になります。だから、修驗道は、長期の隔離生活に堪へて、山の神自体としての力を保有しようとした山人の生活に、小乗式の苦行の理想と、人間身を解脱して神仙となるとする道教の理想とをとり込んだに過ぎません。後々までも、寺の驗方の形式をとり去ると、自覺者の

変改した神道の姿が現れるのです。垢離は禊ぎであり、懺悔は、山祇の好む秘密告白と祓への一分岐です。禪定・精進サウジは、山籠りの物忌みで、成年授戒・神人資格享受の前提です。

御嶽精進を経て、始めて男となると言ふ信仰は、近代に始まつた事ではない様で、山地に居させ、禁欲・苦役の後、成年戒を授けた昔の村里の規約が、形を変へて入つて来てゐます。男だけの山籠りで、女子は結界嚴重な事も、女人禁制の寺方を学んだのではなく、固有の秘密結社の姿なのでした。山の神・山人がおにと感じられて来たのに対して、天狗を想像する様になりました。古代のおには、後世の悪鬼羅刹サクジマなどでなく、巨人と云ふだけの意義でした。大方、赤また・黒またなど言ふ先島のまればとと、似た扮装をしたものであつたのでせう。田楽には、鬼や天狗がつきものになつてゐたらしいのですが、猿樂では、翁の柔和な姿になつてゐます。だが、「谷行」タニカウの様な、山入りの生活を明らかに見せるものがあり、又、天狗も「第六天」や「鞍馬天狗」や「善界」ゼガイなど、数へきれない程あるでせう。田楽には天狗の印象があるだけで、今残つた種目からは窺はれません。其に比べて数から言へば、猿樂は、天狗舞を一分科とするほどです。先達・新達の区別も、宿老トネと若者との関係です。山人生活のかたみだと言へないかも知れませんが、ともかくも考へに置かねばなりません。

天狗が出産のあら血を嫌ふ事は、柳田先生が、古く「天狗、山の神」説に述べられました。山の神、或は山人生活の行儀・禁忌などが、その儘伝つて居るではありませんか。だから、修験道は、山人の間に醗釀せられた、自覺神道だ、と思ひます。此為に山人も、末は色々に岐れて行つてゐます。

山村に神事芸が発達すると共に、本来の姿で生活してゐる海人の村にも、偶人劇や歌詠が育つてゐました。さうしたものが、祭りの日に行はれてゐる中に、段々演芸化してまゐります。そして、神事能の外、種目が多くなつて行きます。中には遊行伶人団となつたものも、元より、早くにあつた事は考へられます。宮廷の神樂は、海人部出の物なので、海人部の偶人に当るものが、宮廷では、狂言方の才サイの男ヲです。其以前からあつた神遊びには、人形を用ゐなかつたから、人にして人形身になる「才男ノ態」なるものを生んだのです。——社々のせいなう・さいのをは大抵、偶人だつた様です。——山人の神事にも人形のまじつた痕はありません。山人は、宮廷・神社の祭りに出れば、脇方に廻つたものでせうから、才の男なども、山人が勤めたのではないか、と思はれる処が、勘からず見えます。人長に対する才の男の位置は、もどきであり、其態は、狂言だつた様で、常世の神人と山の神人との關係にある様です。才の男系統の猿樂が、翁には翁・人長・黒尉・才の男と言つた形になつて来かゝつてゐます。此は神と精霊との關係の混乱し易い為です。

山村の印象と見るべきものは、山彦・こだまなど言ふ、口まね・口ごたへをする精霊の存在を信じた風の起原です。山人の芸の中に、さうした猿楽式なもどきが発達してゐた為、山人の木霊を一つにしたもので、やはり、一つの芸術の現実化して考へられたものでせう。才の男のする「早歌」のかけあひなども、やはりもどき芸なのです。

猿楽能は山人舞の伝統を引くもので、社寺の楽舞に触れて変化し、民間の雑楽に感染してとり込み、成立後の姿からは、元の出処が知れぬ位に、變つてしまひました。樂と言ふ字のつくのは、雑樂の義で、田樂は其であり、舞の方が一段上で、正舞系統を意味するものらしい、と、かう言ふ仮説は立たないでせうか。だから、寺方出の舞のはでなものは、皆、曲舞と言はれてゐますが、猿楽は、曲舞とも見られなかつたのです。其点でも、曲舞出の幸若舞よりも低く見られたのです。社寺から受ける待遇も、極めて低いものだつたでせう。伶人・樂人などは比べられなかつたものと思はれます。

一〇 翁の語り

三河の北の山間、南、北設樂郡を中心シタラに、境を接した南信州の一部分は、私も歩い

て来て、此地方にある田樂の、輪廓だけは、思ひ浮べる事が出来ます。此は、北遠州天龍沿ひの山間にもある事は、早川孝太郎さんの採訪によつて知れました。種目が可なり多く具はつて居て、田樂と称する土地の外は「花祭り」と称へてゐて、明らかに田樂の特質の一部を保つてゐます。花祭りは、鎮花祭の踊りから出た念仏踊りが、田樂と習合した元の信仰を残してゐるので、花祭りといふのは、稲の花がよく咲いて、みいる様子を、祝福する処から言ふのであります。春の花が早く散ると、田のみのりの悪い兆と見、人の身に譬喩して見ると、悪病流行の前ぶれと考へたのであります。春の祭りに花を祝福した行事が、春夏の交叉する頃にも、一層激しく行はれ、鎮花祭——行疫神や、害虫や、悪風を誘導して祓ひ出す——が、人間の精霊を退散させる事によつて、凶事は除かれるものとする念仏踊りを生み、其が教養づけられて、念仏宗になつたものゝ様です。然し、花鎮めと言ふ事は、忘れませんでした。

田樂の中にも、念仏踊り其儘、花鎮め行事を名のるものが残つてゐます。其が、此花祭りです。花に關しては、花の唱文・花の言ひ立て・花舞ひなどをする処もありますが、大して問題にして居ない様です。畢竟、かうした田樂を「花祭り」とか「花踊り」とか言つてゐたまゝを、承けついで來たのでせう。桜町中納言が、泰山府君に花の命乞ひをした伝説なども、田樂・念仏系統の伝へなのでせう。此祭りに、舞場マヒバに

宛てられた屋敷は一村の代表で、祭りの効果は、村全体に及ぶと考へてゐるのです。此は、殆ど、反閑及び踏み鎮めの舞ばかりを、幾組も作つてゐるのです。が、其中に「鬼舞」と、「翁の言ひ立て」とが、田楽の古い姿を残してゐる様でした。春祭りの鬼は、節分の追儼・修正会と一つ形式に見られてゐますが、明らかに、祝福に来る山の神です。だから、鬼は退散させられないで、反閑を踏む事になつてゐて、此辺の演出は正しいものなのです。即、春祭りに、山人の祝福に来る形です。

翁は、どの村々にも必、ある様で、田楽祭りと称する村では、勿論、必あります。其語りにも色々ある様でありますが、主なものは、生ひ立ちの物語りと海道下りである様です。此翁の語りの事を、猿楽と言ふのも、一般の事の様です。設楽郡の山地に入り初めの鳳来寺には、田楽の他に、地狂言と言ふものがあつて、其を猿楽と称へたらしい証拠があります。先年までしたのは、唯の芝居でしたが、其始まりのものは、三番叟であつて、此を特別の演出物としてゐます。此地狂言は、古くは、猿楽能に近いものを演じた様ですが、近代では、歌舞妓芝居より外はやりませんでした。此猿楽なる地狂言が、三番叟だけは保存してゐたと言ふのは、江戸芝居の一つで、翁が猿楽の目じるしだつたからであります。三番叟を主としたのは、猿楽の中の猿楽なる狂言だからでせう。豊根村の翁には、もどきがついて出て、文句を大きな声でくり返しました。鳳来寺の地狂言では、後に引いた幕の陰に、大勢の人が

隠れてゐて、三番叟の詞をくり返して、囃したさうです。

花祭りの翁でも、役人は一人ではありません。翁の外に、松風丸（又は松風・松かげ）と言ふ女面があり、三番があるのが普通の様です。翁の言ひ立ての後で、三番叟（信州新野では、しようじつきり）が出て、翁のおどけ文句以上に、狂言を述べます。松風は所作はわからぬが、千歳の若役を若女形でするので、田楽らしい為方です。田楽には、女も役人に加はつてゐました。だから、千歳役も、田楽の猿楽では、女千歳であつた事があるのでせう。其が仮面になつたのかも知れませぬ。翁の語りの中に「松風のじぶんな、寒^{サン}やかりける事よな」又は「翁松かげにかんざられ、寒や悲しや（？）」かう言ふ文句があるけれど、前後の關係の推測出来るやうに、筋立つても居ません。かうした翁の役は、此田楽でも三人なのです。翁の生ひ立ちの語りは、其誕生から、其に伴ふ母の述懐を述べて、自身の醜さを誇張して笑はせます。其から、今まで生きてゐた間に、滄桑の変を幾度も見た事を言ひまして、翁の唄入りの話になるのです。唄になつた時の準備に、色々な事を習うて、種々の失敗をする、おもしろい「早物語」らしい処があります。海道下りは、京へ上る道や入浴してから物語で、其間に、みだらな笑ひを誘ふ部分を交へてゐます。

生ひ立ちは、神の名のりの詞章の種姓明しの系統で、其に連れて、村・家の歴史を語る形式が、壊れたものです。こゝの翁も、脇方・狂言方らしい姿を見せてゐるの

です。海道下りは遠くから来た神が、其道筋の出来事を語る辛苦物語から出てゐるもので、道行ぶりの古い形が其で、早く、神人流離の物語や、英雄征旅の史実の様になつたものです。其から出た道行ぶりが、記・紀にも既に発達してゐます。而も、此を所作に示す「歩きぶり」が、芸としての鑑賞の目的にさへなつてゐました。つまり「前わたり」の芸能なのです。此は元、見聞を語つて、世間的な知識を授ける詞章のあつたのが、変化して来たのであります。

一一 ある言ひ立て

以上の夜話の後、私どもは、山崎樂堂さんの「申樂の翁」を聴かして貰ひました。其理會と愛執とから出て来る力には、うたれないでは居られませんでした。此続き話なども、大分、其影響をとり込んで来さうな氣がいたします。其で、やがて、発表になるはずの、山崎さんの論旨を先ぐりした部分も出て来さうで、氣がひけてなりません。併しまあ、此も芸能にはつきものゝもどきがしや、くゝり出たとでも思つて戴きます。

こんな事を申し上げるのも、外ではありません。學問の研究の由つて来たる筋道と、発表の順序とだけは、嚴重にはつきりさせて置くと云ふ、禮儀を思ふからであります。

す。私どものしてゐる民俗学の発生的見地は、学者自身の研究発表の上にも、当然、持せられるべきは必ずであります。内外の事情の交錯発生する過程を明らかにすると
言ふ事は、研究方法を厳しく整へるよりも、もつとく重大な事なのです。

殊に「申樂の翁」の如き、まだ記録を公にしない研究から、多分論理をひき続けて行く私の論文の様な場合には、此用意が大事だと感じました。

如何様な価値と分量とを持つた論文にしても、其基礎の幾分をなしてゐる、未発表の研究を圧倒して了ふ権利はない訣なのです。私は常に、此だけは、新しい実感の学問の学徒としての、光明に充ちた態度と心得てゐるのであります。

一二 春のまればと

柳田国男先生の「雪国の春」は、雪間の猫柳の輝く様な装ひを凝して、出ました。私どもにとつては、真に、春のまればとの新しいことぶれの様な気がします。殊に身一つにとつて、はれがましい程の光榮に、自らみすばらしさの顧みられるのは、春の鬼に関する愚かな仮説が、先生によつて、見かはすばかり立派に育てあげられてゐた事であります。此、真に、世の師弟の道を説く者に、絶好の例話として提供せらるべき事実であります。実の処、をこがましくも、春の鬼・常世のまればと・こ

とぶれの神を説いてゐる私の考へも、曾て公にせられた先生の理論から、ひき出して来たものでありました。南島紀行の「海南小記」(東京朝日発表、後に大岡山書店から単行)の中に、つゝましかに、言を幽かにして書きこんで置かれた八重山の神々の話が、其であります。学説と言ふものは、実にかくの如く相交錯するものでありまして、私が山崎さんの研究の一部たりとも、冒認する事を氣にやんでゐる衷情も、お察しがつきませう。

今から四年前(大正十三年)の初春でした。正月の東京朝日新聞が幾日か引き続いて、諸国正月行事の投書を發表した事がありました。其中に、

なもみ剥^はげたか。はげたかよ

あづき煮えたか。にえたかよ

こんな文言を唱へて家々に躍り込んで来る、東北の春のまればとに關する報告がまじつてゐました。私は驚きました。先生の論理を馬糞紙のめがふおんにかけた様な、私の沖繩のまればと神の仮説に、ぴつたりしてゐるではありませんか。雪に埋れた東北の村々には、まだ、こんな姿の春のまればとが残つてゐるのだ。年神にも福神にも、乃至は鬼にさへなりきらずにゐる、畏と敬と両方面から仰がれてゐる異形身の靈物^{モノ}があつたのだ。こんな事を痛感しました。私はやがて、其なもみの有無を問うて来る妖怪の為事が、古い日本の村々にも行はれてゐた、微かな証拠に思ひ到り

ました。かせ・ものもらひに關する語原と信仰とが其であります。此事は、其後、多分、二度目の洋行から戻られたばかりの柳田先生に申しあげたはずであります。「雪国の春」を拝見すると、殆ど春のまればと及び一人称発想の文学の發生と言ふ二つに、焦点を据ゑられてゐる様であります。殊に「真澄遊覽記を読む」の章の如きは、かの「なもみはげたか」の妖怪の百数十年前の状態を復元する事に、主力を集めてゐられます。馬糞紙のらつばは、更に大きくして光彩陸離たる姿と、清スミやかに鋭い声を発する舶来の拡声器を得た訣なのです。

一三 雪の鬼

真澄の昔も、今の世も、雪間の村々ではなもみを火だこと考へてゐる事は、明らかです。が、火だこを生ずる様な懶け者・かひ性なしを懲らしめる為とする信仰は、後の姿らしいのです。

かせとり・かさとりとも此を言ふ様ですが、此称へでは、全国的に春のほかかひカサとの意味に用ゐてゐます。かせはこせなどゝ通じて、やがて又瘡・くさなどゝも同根の皮膚病の汎称です。此をとりに来るのは、人や田畠の悪疫を驅除する事になるのです。なもみはぎ・かせとりの文言は形式化したものでありますが、春のまればと

の行つた神事のなごりなる事だけは、明らかになつて居ました。

ものもらひなどもさうです。恐らく、春のほかひびとが此に關係して居つた為の名でせう。ばら／＼に分布してゐる、此目瘡の方言まろとなる称へは、祝言・ことほぎがまだ、原信仰を存して、まらうどのするものとした時代から、ほかひ（乞土）もの貰ひの職となつた頃まで、引き続いてゐた事を見せてゐる様に思ひます。即、まれびと瘡が、なみみの一種であつたらしい、と言ふ仮説を持つてゐたのであります。なみ瘡が、藥草の梟耳子ヲナモミ・めなもみなどに関係のある事だけは、多少想像してもよいと思ひます。此草、支那に於てすら「羊負来」と呼ばれる通り、異郷の草種だつたのです。

かう言ふ風に考へられてゐる、私の疎かな組織に組み入れた春の妖怪は、沖縄にも、旧日本にもあつたのです。

寺々の夜叉神も、陰陽師・唱門師から、地神経を弾いた盲僧・田楽法師の徒に到るまで、家内・田園の害物・疾病・悪事を叱り除ける唱へ言を伝へてゐたのも、皆、此まれびと」としての本来の倂を留めてゐたのです。

私は数年来、知らぬ奥在所の人々からは、氣の知れぬと思はれるばかり、春の初めを幾度か、三・遠二州の山間に暮しました。其処で見た田楽や田楽系統の神事舞の中にも、やはり正式には、家内・田園の凶悪を叱る言ひ立てを見出しました。此が

大抵、翁或は其變形したものゝ発する祭文或は宣命といふものになつて居りました。

一四 菩薩練道

牛祭りの祭文を見たばかりでは、こんな放漫な詞章がと驚かれる事ですが、邪惡を除却する宣命の所謂ことほぎのみだりがはしきに趨く徑路を知つて居れば、不思議はない事です。あれは、人身及び屋敷の垣内・垣外の庶物の中に棲む精靈に宣下し、懾伏せしめる詞なのです。

大昔には、海の彼方の常世の国から来るまればとの為事であつたのが、後には、地靈の代表者なる山の神の為事になり、更に山の神としての資格に於ける地主神の役目になつたものでした。さうして、其地主神が、山の鬼から天狗と言ふ形を分化し、天部の護法神から諸菩薩・夜叉・羅刹神に変化して行く一方に、村との關係を血筋で考へた方面には、老翁又は尉と姥の形が固定してまゐりました。

だから、此等の山の神の姿に扮する山の神人たちの、宣命・告白を目的とした群行の中心が鬼であり、翁であり、又變じて、唯の神人の尉殿、或は乞士としての太夫であつたのは、当然であります。翁及び翁の分化した役人が、此宣命を主とする理由は決りませう。仮りに翁の為事を分けて見ますと、

語り

宣命

家・村ほめ

此三つになります。さうして、其中心は、勿論宣命にあるのです。でも、此三つは皆一つ宣命から分化した姿に過ぎないのです。

一五 翁の宣命

宣命と名のつく物、宣命としての神事の順番に陳べられるものは、其詞章がたとひ、埒もない子守り唄の様に壊れて了うてゐるのでも、庶物の精霊に対する効果は、恐ろしい鎮圧の威力を持つものでした。中世以後、祝詞・祭文以外に、宣命といふ種類が、陰陽師流の神道家の間に行はれてゐました。続日本紀以降の天子の宣命と、外形は違つてゐて、本質を一つにするものでした。私の考へでは、此宮廷の宣命が、古代ののりとの原形を正しく伝へてゐるものなのです。神の宣命なるのりとを人神の天子ののりとなる宣命としたゞけの事です。常世神ののりとにおきましては、神自身及び精霊の来歴・種姓を明らかにして、相互の過去の誓約を新たに想起せしめる事が、主になつてゐました。此精霊服従の誓約の本縁を言ふ物語が、祝詞でもあ

り、叙事詩でもあつた姿の、最古ののりとなのです。其が岐れて、呪詞の方は、神主ののりと固定し、叙事詩の側は、語部カタリベの物語となつて行つたのです。だから、呪詞を宣する神の姿をとる者の唱へる文言が、語りをも宣命をも備へてゐる理由はわかります。「家・村ほめ」の方は、呪詞が更に、鎮護イハヒゴト詞化した時代に発達したものです。広く言へば、ことほぎと称すべきもので、多くは山人発生以後の職分です。翁の語りは次第に、教訓や諷諭に傾いて来ましたが、尚、語りの中にすら、宣命式の効果は含まれてゐたのです。家・村ほめの形にも、勿論、土地鎮靜の義あることは言ふまでもありません。

一六 松ばやし

高野博士は、昔から鏡板の松を以て、奈良の御祭ミマツリの中心になる——寧、田楽の中門口の如く、出発点として重要な——一の松をうつしたものだ、とせられてゐました。当時、微かながら「標の山」の考へを出してゐた私の意見と根本に於て、暗合してゐましたので、一も二もなく賛成を感じてゐました。

処が、近頃の私は、もつと細かく考へて見る必要を感じ出して居ります。其は、鏡板の松が松ばやしの松と一つ物だといふ事です。謂はゞ一の松の更に分裂した形と

見るのであります。松をはやすといふ事が、赤松氏・松平氏を囃すなど、言ふ合理解を伴ふやうになつたのは、大和猿樂の擁護者が固定しましてからです。初春の為に、山の松の木の枝がおろされて来る事は、今もある事で、松迎へといふ行事は、いづれの山間でも、年の暮れの敬虔な慣例として守られて居ます。おろすというてきると言はない処に縁起がある如く、はやすと言ふのも、伐る事なのです。はなす・はがす（がは鼻濁音）など、一類の語で、分裂させる義で、ふゆ・ふやすと同じく、靈魂の分裂を意味してゐるらしいのです。此は、万葉集の東歌から証拠になる三つばかりの例歌を挙げる事が出来ます。

囃すと宛て字するはやすは、常に、語原の榮やすから来た一類と混同せられてゐます。山の木をはやして来るといふ事は、神霊の寓る木を分割して来る事なのです。さうして、其を搬ぶ事も、其を屋敷に立てゝ禱る事も、皆、はやすといふ語の含む過程となるのです。大和猿樂其他の村々から、京の檀那衆なる寺社・貴族・武家に、この分霊木を搬んで来る曳き物の行列の器・声楽や、其を廻つての行進舞踊は勿論、檀那家の屋敷に立てゝの神事までも込めて、はやす・はやしと称する様になつたのだと、言ふ事が出来ると思ひます。畢竟、室町・戦国以後、京都辺で称へた「松ばやし」は、家ほめに来る能役者の、屋敷内での行事及び路次の道行きぶり（風流）を総称したものと云へまして、元、田楽法師の間にも此が行はれて居たのでありま

す。其はやしの中心になる木は、何の木であつたか知れません。が、田楽林・林田楽など言ふ語のあつた事は事実で、此「林」を「村」や「材」などゝするのは、誤写から出た考へ方であります。

此が、後世色々な分流を生んだ祇園囃しの起原です。元、祇園林を曳くに伴うた音楽・風流なる故の名でしたのが、夏祭りの曳き山・地車の、謂はゞ木遣り囃しと感ぜられる様になつたのでした。だから、祇園林を一方、八阪の神の林と感じた事さへあるのです。勿論、祇園林の訳語ではありません。此林田楽などは、恐らく、近江猿楽の人々が、田楽能の脇方として成長してゐた時代に、出来たものではないのでせうか。

此松ばやしは、猿楽能独立以後も、久しく、最大の行事とせられてゐたものではありますまいか。此事も恐らくは、翁が中心になつて、其宣命・語り・家ほめが行はれてゐたものと考へられるのですが、唯今、其証拠と見るべきものはありません。が、唯暦法の考へを異にする事から生じた初春の前晩の行事が、尠くとも二つあります。即、社では、春日若宮祭りの一の松以下の行事、寺では興福寺の二月の薪能です。此等は皆翁や風流を伴つてゐました。其ばかりか、脇能も行はれてゐたのです。薪能は田楽の中門口と同じ意味のものであつたらしいし、御祭りは全く、松ばやしの典型的のものであつたものと言へます。此場合に、松は、山からはやして来

たものでなく、立ち木を以て、直ちに、神影向の木——事実にも影向の松と言つた——と見たのです。翁は御祭りから始まつたのではなく、其一の松行事が、翁の一つの古い姿だつた事を示すものです。二つながら、神影向の木或は分霊の木の信仰から出てゐます。薪能の起りは、恐らく翁一類の山人が、山から携へて来る山づとなる木を、門前に立てゝ行く処にあつたのであらうと思ふのです。かうして見ると、八瀬童子が献つた八瀬の黒木の由来も、山づとにして、分霊献上を意味する木なる事が、推測せられるではありませんか。此が更に、年木・竈木の起りになるのです。

一七 もどきの所作

私は、日本の演芸の大きな要素をなすものとして、もどき役の意義を重く見たいと思ひます。近代の猿楽に宛てゝ見れば、狂言方に当るものです。だが、元々、神と精霊と——其々のつれ——の対立からなつてゐる処に、日本古代の神事演芸の単位があります。だからして方に対して、単に、わき方——或はあどと称する——に相当する者があつたゞけです。其中、わき方が分裂して、わき及び狂言となつたのです。訣り易く言はうなら、もどき役から脇・狂言が分化したといふ方がよい様であります。

もどきは田楽の上に栄えた役名で、今も、神楽の中には、ひよつとこ面を被る役わり及び面自体の称へとなつて、残つてゐます。もどき役は、後ほど、狂言方と一つのものと考えられて来ましたが、古くは、脇・狂言を綜合した役名でありました。私は前に猿楽のもどきの素地を言ひました。今、其を再説する機会に遇うた事を感じます。

もどくと言ふ動詞は、反対する・逆に出る・批難するなど言ふ用語例ばかりを持つものゝ様に考へられます。併し古くは、もつと広いものゝ様です。尠くとも、演芸史の上では、物まねする・説明する・代つて再説する・説き和げるなど言ふ義が、加はつて居る事が明らかです。「人のもどき負ふ」など言ふのも、自分で、赧い顔をせず居られぬ様な事を再演して、ひやかされる処に、批難の義が出発しましたので、やはり「ものまねする」の意だつたのでせう。

田楽に於けるもどきは、猿楽役者の役処であつたらしく、のみならず、其他の先輩芸にも、もどきとしてついてゐたものと思ひます。其中、最関係の深かつた田楽能から分離する機会を捉へたものが、猿楽能なる分派を開いたのでせう。ちようと、万歳太夫に附属する才藏が、興行団を組織して歩く尾張・三河の海辺の神楽芸人に似た游離が行はれて、自立といふ程のきはやかな運動はなく、自然の中に、一派を立てたのと同様だと思ひます。此点は、世阿弥十六部集を読む人々に特に御注意を

願はねばならぬ処で、田楽・曲舞などに対する穩かな理会のある態度は、かうして始めてわかるのです。呪師猿楽と並称せられた呪師の本芸が、田楽師の芸を成立させると同時に、猿楽は能と狂言とを重にうけ持つ様になつて行つたのです。だから、総括して、田楽法師と見られてゐる者の中にも、正確には、猿楽師も含まれてゐた事は考へてよいと思ひます。林田楽など言ひました曳き物も、ひよつとすれば、田楽師のもどき方なる猿楽師（近江）の方から出たもので、松ばやしと一つ物と言ふ事はさしつかへないかも知れませぬ。

猿楽はもどき役として、久しい歴史の記憶から、存外、脇方を重んじてゐるのかも知れません。柳營の慶賀に行はれた開口は、脇方カイコウの為事で、能役者名譽の役目でありました。而も、田楽の方にも、此があつて、奈良の御祭りには行はれました。高野博士が採集して居られる比擬開口モドキカイコウといふのが此です。だから、開口に、まじめなのと戯れたのと二つがあつた、と見る人もありさうですが、私はさうは思ひません。開口がもどき・脇方の役目だつたものです。恐らくは、猿楽の游離以前の姿を止めてゐるものと思はれます。

遠州や三州の北部山間に残つてゐる田楽や、其系統に属する念仏踊りや、唱門師風の舞踏の複合した神楽、花祭りの類の演出を見まして、もどきなる役の本義が、愈明らになつて来た様に感じました。説明役であることもあり、をこつき役である場合もあり、脇役を意味する時もあるのです。翁に絡んで出るもどきには、此等が皆備つてゐるのでした。まづ正面からもどきと言はれるのは、翁と共に出て、翁より一問遅れて——此が正しいのだが、今は同時に——文言を、稍大きな声でくり返す役の名になつてゐます。此は陰陽師又は修験者としての正式の姿をしてゐるのです。説明役と同時に脇方に当ります。此は重い役になつてゐる鬼の出場する場合にも出ます。此時は、鬼との問答を幾番かするのです。鬼に対するもどきは、脇役です。

翁の形式が幾通りにもくり返されます。ねぎとか、なかと祓——中臣祓を行ふ役の意らしい——とか海道下りとか称へてゐるのは、皆、翁の役を複演するもので、一種の異訳演出に過ぎないのです。即、翁を演ずる役者なるねぎの、其の村に下つた由来と経歴とを語るのです。だから、此は翁のもどきなのです。処が、翁にも此番にも、多くのをこつきのもどきが出て、荒れ廻ります。而も、此外に必、翁に対して、今一つ、黒尉が出ます。此を三番叟といふ処もあり、しようじつきりと言ふ地もあります。又猿樂とも言ひます事は、前に述べました。此は大抵、翁の為事を

平俗化し、敷衍して説明する様な役です。が、其に特殊な演出を持つてゐます。前者の言ふ所を、異訛的に、ある事実におし宛てゝ説明する、と言ふ役まはりなのです。翁よりは早間で、滑稽で、世話に砕けたところがあり、大体にみだりがはしい傾向を持つたものです。

信州新野ニヒノの雪祭りに出るしようじつきりと言ふ黒尉は、其上更に、もどきと言ふ役と其からさいほうと称する役方とを派生してゐます。此は、多分才の男系統のものなる事を意味する役名なのでせうが、もどきの上に、更に、さいほうを重ねてゐるなどは、どこまでもどきが重なるのか知れぬ程です。畢竟、古代の演芸には、一つの役毎に、一つ宛のもどき役を伴ふ習慣があつたからなのです。

つい、此頃も、旧正月の観音の御縁日に、遠州奥山村（今は水窪町）の西浦ニシウラ所能の田楽祭りを見学しました。まづ、近年私の見聞しました田楽の中では、断篇化はしてゐますが、演芸種目が田楽として古風を、最完全に近く、伝へてゐるものなることを知りました。

一九 もどき猿楽狂言

西浦ニシウラ田楽のとりわけ暗示に富んだ点は、他の地方の田楽・花祭り・神楽などよりも、

もつともどきの豊富な点でありました。外々ののは、もどきと言ふ名をすら忘れて、幾つかの重なりを行つてゐますが、こゝのは、勿論さうしたものもありますが、其上に、重要なものには、番毎にもどきの手といふのが、くり返されてゐることです。さうして更に、注意すべき事は、手とあることです。舞ひぶり——もつと適切に申しますと、踏みしづめのふりなのです——を主とするものなることが、察せられます。大抵、まじめな一番がすむと、装束や持ち物も、稍、壞れた風で出て来て、前の舞を極めて早間にくり返し、世話式とでも謂つた風に舞ひ和らげ、おどけぶりを變へて、勿論、時間も早くきりあげて、引き込むのです。

此で考へると、もどき方は大体、通訳風の役まはりにあるものと見てよさうです。其中から分化して、詞章の通俗的翻譯をするものに、猿樂旧来の用語を転用する様になつて行つたのではありませんまいか。して見れば、言ひ立てを主とする翁のもどきなる三番叟を、猿樂といふのも、理由のあつた事です。

此猿樂を専門とした猿樂能では、其役を脇方と分立させて、わかり易く狂言と稱へてゐ、又をかしとも言ひます。此は、をかしがらせる為の役を意味するのではなく、もどき同様、犯しであつたものと考へられます。こゝに、猿樂が「言」と「能」との二つに岐れて行く理由があるのです。能は脇方としての立ち場から發達したものの、狂言は言ひ立て・説明の側から出た名称と見られませう。

かうして見ますと、狂言方から出る三番叟が、実は翁のもどき役である事が知れませう。さうして、其が猿楽能の方では、舞が主になつて、言ひ立ての方が疎かになつて行つたものと見る事が出来ます。

かう申せば、翁は実に神聖な役の様に見えますし、して方元来の役目の様に見えますが、私はそこに問題を持つてゐるのです。一体、白式・黒式両様の尉面では、私に言はせると、黒式が古くて、白式は其神聖観の加はつて来た時代の純化だ、とするのです。

役から見ると「翁のもどき」として、三番叟が出来たのですが、面から言ふと、逆になります。白式の翁も元は、黒尉を被つて出たものであつたのを、採桑老風の面で表さねばならぬ程、聖化したのです。さうして、其もどき役の方に黒面を残したものと見られるのです。

此黒面は、私は山人のしるしだと思ふのであります。譬へば、踏歌節会の高巾子のことほぎ一行の顔は、正しくはのっぺらぼうの物だつたらしいのです。即、安摩・蘇利古に近いものだつたのです。白式尉が採桑老らしくなると共に、山人面も次第に変化して、其を唯黒くしたゞけが違ふ尉面と言ふやうになつたのでありませう。古代の山人の顔は、今から知るよしもありますが、黒といふ点では一致して居ても、黒式尉のやうな、顔面筋まで表した細やかな彫刻ではなかつたはずですが。

併し、ちよつと申して置きました様に、黒といふ語が、我が国では、一種異様な舞踊の保持団体と關係のありさうなのは事実です。黒山舞の昔から、黒川能・黒倉田楽・黒平三番叟など皆山中の芸能村なのです。此等のくろは顔面の黒色を意味するものか、其とも、技芸の正雑を別つ上の用語か、今の処断言はいたしかねるのですが、何にしても「山人舞」と深い關係は考へられようと思ひます。

ほうとすゐ話

ほうとする程長い白浜の先は、また、目も届かぬ海が揺れてゐる。其波の青色の末が、自づと伸しあがるやうになつて、あたまの上までひろがつて来てゐる空である。ふり顧ると、其が又、地平をくぐる山の外線の立ち塞つてゐるところまで続いて居る。四顧俯仰して、目に入る物は、唯、此だけである。日が照る程、風の吹く程、寂しい天地であつた。さうした無聊の目を睜らせるものは、忘れた時分にひよつくりと、波と空との間から生れて来る——誇張なしにさう感じる——鳥と紛れさうな割り舟の影である。

遠目には、磯の岩かと思はれる家の屋根が、一かたまりづづぽつぷつと置き忘れられてゐる。炎を履む様な砂山を伝うて、行きつくと、此ほどの家数に、と思ふ程、ことりと音を立てる人も居ない。あかんぼの声がすると思つて、廻つて見ると、山羊が、其もたつた一疋、雨欲しさうに鳴き立てゝゐるのだ。

どこで行き斃れてもよい旅人ですら、妙に、遠い海と空とのあはひの色濃い一線を見つめて、ほうとするところがある。沖縄の島も、北の山原^{ヤンバル}など言ふ地方では、行つてもく、こんな村ばかりが多かつた。どうにもならぬからだを持ち煩^{アツカ}うて、こんな浦伝ひを続ける遊子も、おなじ世間には、まだくある。其上、気づくか気づかな

いかの違ひだけで、物音もない海浜に、ほうとして、暮しつゞけてゐる人々が、まだ其上幾万か生きてゐる。

ほうとしても立ち止らず、まだ歩き続けてゐる旅人の目から見れば、島人の一生などは、もつとく深いため息に値する。かうした知らせたくもあり、覺らせるまいとほしいつれくゝな生活は、まだく薩摩湯の南、台湾の北に列る飛び石の様な島々には、くり返されてゐる。でも此が、最正しい人間の理法と信じてゐた時代が、曾ては、ほんとうにあつたのだ。古事記や日本紀や風土記などの元の形も、出来たか出来なかつたかと言ふ古代は、かういふほうとした気分を持たない人には、しん底までは納得がいかないであらう。

蓋然から、段々、必然に移つて来てゐる私の仮説の一部なる日本の祭りの成立を、小口だけでもお話して見たい。芭蕉が、うき世の人を寂しがらせに來た程の役には立たなくとも、ほうとして生きることの味ひ位は贈れるかと思ふ。

月次祭りの、おしひろげて季候にわりあてられたものと見るべき、四季の祭りは、根本から言へば、臨時祭りであつた。だが、却て、かうした祭りが始まつて後、神社々々特殊の定祭が起つたのであつた。四季の祭りの中でも、町方で最盛んな夏祭りは、実は一等遅れて起つたものであつた。次に、新しいと言ふのも、其久しい時間に対しては叶はないほど、古く岐れた祭りがある。秋祭りである。此も農村では、

本祭りと言つた考へで執行せられる。

此秋祭りの分れ出た元は、冬の祭りであつた。だが、冬祭りに二通りあつて、秋祭りと關係深い冬祭りは、寧、やつぱり秋祭りと言つてよいものであつた。真のふゆの語原である冬祭りは、年の窮つた時に行はれたものである。さうして、最古い形になると、春祭りと背なか合せに接してゐた行事らしいのである。だから冬祭りは、春祭りの前提として行はれた儀式が、独立したものと言つてよい。でも時には、秋祭りの意義の冬祭りと、春祭りの条件なる冬祭りとが、一続きの儀礼らしくも見える。さうすると、秋祭りの直後に冬祭りがあり、冬祭りにひき続いて春祭りがあつて、其が、段々間隔を持つ様になつた。其為、祭儀が交錯し、複雑になつて行つたもの、と言へる。

秋祭りを主とする田舎の村々でも、夏祭りを疎かにする處はなかつた。だが、農村の祭りでは、夏は参詣が本位とせられてゐる様で、家族又は一人々々でぼつりぐと参るのだ。此祭りに、つき物になつてゐるものがある。即、神輿又は長い棒を中心とする鉾・幣或は偶人である。此も秋祭りと入り紊れてゐるが、順序正しく言へば、夏のものである。

祇園の鉾は、山鉾と一口に言ふが、大別してやまとほことの二つの系統がある。そして山の方は、寧、秋祭りに曳くべき物であつた。祇園会成立に深く絡んだ御霊会ゴリヤウエ

の立て物に、宮廷の大嘗の曳き物「標山」の形をとりこんだのであつた。

平安朝の初頭から見える事実は、まつりの用語例に、奏楽・演舞を条件に加へて来てゐるのである。其程、祭礼と楽舞との関係が離されなくなつた。だから後には、まつるとあそぶとが同じ意義に使はれる事もあつた。とにかく、夏祭りのまつりと言はれる様になつたのは、夏神楽の発達から来てゐる。尚一面、祇園会が祭りの一つの型と見られる様になつた事実も一つの原因である。

神楽は、鎮魂祭のつき物で、古い形を考へると、大祓式の一部でもあつた。其が、冬を本義とする処から、夏演奏する神楽と言ふ意を見せて、新しい発生なる事を示したのである。祓へや禊ぎは、鎮魂の前提と見るべきであつた。夏祓へは冬祓へから岐れて、遅れて発生した為、冬祓への条件を具へなかつた。ところが、冬祓へを形式視して、夏祓へを主とする事が時代を逐うて甚しくなつた。冬の祓へに行はれた神楽が、別の季の神事に分裂して行く。其と共に、神楽の一方の起原になつてゐる石清水八幡の仲秋の行事の楽舞を、夏祓へにとり越して、学んだ形があるのだ。

八月十五日に行ふ男山の放生会ハウジャウエは、禊ぎの式の習合せられたものであつた。其神楽を、夙くから行はれてゐた夏祓への行事にとりこむのは、自然な行き方である。まつりと神遊び・神楽との関係から、夏祓へは夏祭りと呼ばせられる様になつた。陰陽道の勢力が、さうした形に信仰を移したのである。奈良末から平安初めに亘つて荒

れた五所の御霊を、抑へるものとして、行疫・凶荒の神と謂はれるすさのをの命を憑むやうになり、而も此に、本縁づける為、天部神の梵名を称へる事にして、牛頭天王、地方によつては、武塔（答。本字）天神など、言うた。

日本の陰陽道の、殊に、地方の方術者は、学問としては、此を仏典として修めた傾向があつて、特に、經典の中にも、天部に関する物、即、仏教の意義での「神道」の知識を拾ひ集めた形がある。日本の神道が、天部名になる外に、漢名を称した事もあつたはずである。世界最上の書たる仏乗に出た本名の威力は、どんな御霊でも、服従させる事が出来た。だから、祇園神の中央出現は、御霊・五所より遅れてゐる。障神・八衢彦・媛の祭りと、御霊信仰とが一つになつて、御霊会が出来、盛んに媚び仕へを行つて、退散を乞うた。其勢力が、牛頭天王に移つて、讃歎の様式に改つて行つたのが、祇園会である。形こそ替れ、事実から見れば、夏祭りの疫病と蝗害とを祓へ去らうとしてゐる事は一つであり、又一つの祭礼が、主神を換へて行はれた形にもなつてゐる。蝗の害と流行病とを一続きに見てゐた平安時代の農民信仰が「花を鎮む」と書く鎮花祭によく似てゐる。

鎮花祭は、三月末の行事だが、此は夏祭りの部類に入るものである。やすらひ祭りとも言ふのは、其踊り歌の聯毎の末に、囃し詞「やすらへ。花や」をくり返すからだと言ふ。昔は、木の花を稲の花の象徴として、其早く散るのを、今年の稲の花の実

にいる物の勘い兆と見たのだ。歌の文句も「ゆつくりせよ。花よ」と言ふ義で、桜に寄せて、稲を予祝するのである。其が、耕田の呪文と考へられて、蝗を生ぜしめまいとの用途を考へ出させた。田の稲虫から、又、其家主等の疫病を、直に聯想して、奈良以来、春・夏交又期の疫病送りの踏歌類似のものと見做される様になつたのだ。此亦、祇園会成立後は、段々、意義を失ふ様になつて行つた。

かうした邪霊惡神に媚び仕へる行事も、稍古くからまつりと言はれてゐる。其は神靈に服従する義で、まつろふの用語例に近いものであつた。夏の祭りは、要するに、禊ぎの作法から出たもので、祭礼と認められ出したのは、平安朝以前には溯らない、新しいものなのである。御輿のお渡りが行はれたのは、夏祭りの中心であつて、水辺の、禊ぎに適した地に臨まれるのである。

広く行はれる御輿洗ひの式は、他の祭礼作法の混乱であるが、神試みて後、人各其瀬に禊ぐ信仰に基いたのであらう。鉾は祓へ串を捧げて、海川に棄てる行事の儀式化したものである。だから、尾張津島の祇園祭りの船渡りなども、祓へ串を水上のある地点まで搬ぶ形であつたのだ。此禊ぎから出た祭りに対して、勢力のあつた田植系の神事があるが、此は春祭りの側に言ふ。

秋の祭りは、誰もが直ぐ考へる通り、刈り上げの犄ひ祭りである。だが、實際の刈り上げ祭りは、正しくは、仲冬に這入つてから行はれるので、近代までもさうせられてゐる。秋祭りを今一つ狭めて言へば、先人たちも言つた通り、新嘗祭りであるが、此には、前提すべき条件が忘れられてゐる。伊勢両宮の、神自身、神としてきこしめす新嘗に限つた行事の延長なのである。諸国の荷前の早稲の初穂は、九月上旬には納まつて了ひ、中旬になつて、まづ伊勢に献られ、両宮及び斎宮の喰べはじめられる行事となる。此地方化で、神嘗祭りの為に献つた荷前の残りの初穂を、地方の社々の神も試み喰べられたのが、秋祭りの起りである。早稲の新嘗を享ける神と、家々の新嘗に臨んで、家あるじと共に、おきつ・み・としの初穂の饗を享ける神とは、別殊のものと考へられて居たものではなからうか。越えてふた月、十一月中旬はじめ、当今主上近親の陵墓に、荷前^{ノサキ}使を遣し、初穂を捧げられる。此と殆ど同時に、天子の新嘗が行はれる。

奈良以前の東国では、新嘗が年に一度であつたと見られる。さうして、早稲を炊いで進めたらしい。家中の人は、家の巫女なる処女^{ヲトメ}——処女の生活のある期間してゐた主婦又は氏女——を残して、別屋——新嘗屋となつた——又は屋敷の庭に出てゐる。かうして迎へられた神は、一夜を其巫女と共にする。遊女の古語だ、と謂はれ

た一夜づまは、かうした神秘の夜の神として来る神人及び家の処女との間に言ふ語であつたのだ。

宮廷の神嘗祭りは、諸国の走りの穂を召した風が固定して、早稲を以てする事になつたので、古くは一度きりであつたのかも知れぬ。だが、文献で考へられる範囲では、早稲は神の為で、神嘗用であり、おきつ・み・としの初穂は、祈年祭・月次祭りに与る社々・皇親の尊長者の霊にも御料の外を頒たれる事になつてゐた。神嘗祭りの原義は、今年の稲作の前兆たる「ほ」を得て、祝福する穂祭りの変形であつて、刈り上げ祭りよりも早くからあつたものとは言はれない。此穂祭りが神社に盛んに行はれ、刈り上げ祭りは、一家の冬の行事となつたのであるらしい。

秋祭りの太鼓をめあてに、細道を行くと、落し水は堰路にたぶついて、稲子は雨の降る様に胸・腰・裾に飛びつく。はぎはまだな処もあり、既に組み立られた田の畔もある。だがまだ、近い温泉町へ出かける相談などは、出来て居ないらしい。おちついた様で、ひと山、前に控へた小昼休みとでも言つた、安気になりきれない顔色の年よりが、うろついてゐる。若い男は、も一つ実の入る様に、ひと囃しくれべいとでも考へてか、ぶちも折れよと、太鼓を打つてゐる。よく／＼県下の社でも特殊神事とせられてゐるのでなければ、冬も霜月・師走に入つて、刈り上げ祭りらしいものを行うてはゐない。若しあつても「お火焼」や「夜神楽」や「師走祓へ」の様な外

見に包まれてゐる。

堂々たる祝詞や、トひを伴ふ宮廷風の穂祭りは、神社の行事になり、村の昔の、もつと古くから続いた刈り上げの新嘗は、家々の内々の行事となつて行つた。早稲を試食した後だから、別の方法をとる村々もあつた。餅・桑^{シトギ}・握り飯・餡流し飯・小豆米、色々と村の供物の伝承は、分れて行つた。正月に餅つかぬ家や村などがあり、歳晩の一夜を眠らぬ風も行はれた。皆、刈り上げ祭りの夜の供物や物忌みの行はれた痕跡である。大歳の夜の事になつてゐるのは、實際謂はれのある事で、刈り上げ祭りが、春待つ夜に行はれた事をも見せて居るのだ。だが、祭りの時間が長びき、又一続きの儀式の部分に、大切な意義を考へる様になると、段々日を別けてする様になるのは、当りまへであつた。

新嘗祭りの十一月には、古くて秘密の多かつたらしい鎮魂の神遊びが続いてある。十二月になつて、清暑堂の御神樂があり、おしつまつて大祓^ヨへ・節折^ヅりが行はれる。其夜ひき続いて、直日神の祭りから、四方拝とある外にも、今日では定めて行はれてゐない儀式が他にもあつたらしい。後には、元旦ではなくなつたが、歳旦の朝まつりごととして、まづ行はせられるはずの儀式が、拝賀であつた。

拝賀は臣下のする事で、天子は其に先だつて、元旦の詔旨を宣り降されるのであつた。此時の天子の御資格が、神自身である事を忘れて、祭主と考へられ出したのは、

奈良・藤原よりも、もつと古いことであらう。併し、天子は、此時遠くより来たまれびと神であり、高天原の神でもあつたのだ。さうして、現実の神の詔旨ミコトモセヂ傳達者の資格を脱却せられてゐる。元旦の詔旨を唱へられると共に、神自身にならるのである。其唱誦の為に上られる高座が、天上の至上神としての資格の来り附いた事を示すので、此が高御座であつた。そして、段々、大嘗祭りに限つた玉座の様に考へられて行つたのである。

大嘗祭りは、御世始めの新嘗祭りである。同時に、大嘗祭りの詔旨・即位式の詔旨が一つものであつた事を示してゐる。即位から次の初春迄は、天子物忌みの期間であつて、所謂まどこ・おふすまを被つて、籠られるのである。春の前夜になつて、新しい日の御子誕生して、禊ぎをして後、宮廷に入る。さうして、まればととしてのあるじを、神なる自分が、神主なる自身から享けられる。此が、大祓へでもあり、鎮魂でもあり、大嘗・新嘗でもある。さうして、高天原の神のみこともちたる時と、神自身となられる時との二様があるので、伝承の呪詞と御座とが、其を分けるのである。

即位元年は、実は、次の春であるべきであつた。大殿祭・祓への節折ヨヅりに接して大嘗祭り、此に続いて鎮魂式、尚もひき続いて直日呪詞、夜が明けると共に、高御座ののりとが行はれる。此皆、天子自身の行事であつたのを、次第に忘れ、省き、天

子のみこともちに委ねられる様になつた。四方拝、実は、高御座の詔旨唱誦であつたのだ。かうして、神自身であり、神の代理者であることが定まる。

此が御代の始めであつた。此呪詞は、毎年、初春毎にくり返された事は、令の規定を見ても知れるのである。此詔旨を宣り降される事は、年を始めに返し、人の齢も、殿の建て物もすべてを、去年のまゝに戻し、一転して最初の物にしてふ。此までのゆきがゝりは、すべて無かつた昔になる。即位式が、先帝崩御と共に行はれる様になり、大・新嘗祭りは、仲冬の刈り上げ直後の行事と変り、日の御子甦生の産湯なる禊ぎは道教化して、意義を転じ、元旦の拝賀は詔旨よりも、賀を受ける方を主とせられる様になつて行つた。でも、暦は幾度改つても、大晦日までを冬と考へ、元旦を初春とする言ひ方・思ひ方は続いてゐて「年のうちに、春は来にけり」など言ふ、たわいもない様な興味が古今集の巻頭に据ゑられる文学動機となつたのも、此によるのだ。又、世直しの為、正月が盆から再はじまり、徳政が宣せられたりもした。後世の因明論理や儒者の常識を超越した社会現象は、皆、此即位又は元旦の詔旨（のりと本体）の宣り直す、^{ナホ}と言ふ威力の信仰に基いてゐるのだ。

秋と言へば、七・八・九の三月中とする考へが、暦法採用以後、段々、養はれて来たが、十一月の新嘗の初穂を、頒けて上げようと言ふ風神との約束に「今年の秋」^{アキマツ}祭りに奉らむ……」と言つた用例を残してゐる。此呪詞は、奈良朝製作の部分が、まだ

多く壊れないであるものと思へる。すると、秋祭りは刈り上げの祭りと言ふことになる。六月（月次祭）でも、九月（神嘗祭り）でも当たらないから、此あきは、暦利用以前の秋に違ひなく、田為事の終る時期を斥す語であらう。新嘗・市・交易・饗宴、かうした事実が、此語を中心にして聯絡を持つてゐるのは、あきが刈り上げの祭りの期間を表すこともあつたらしく思はせる。私は、仮説として、条件付きの立願をねぐ、願果しをあくと言うたのではないかと考へてゐる。「秋祭りに奉らむ……」とあるのは「刈り上げの折のまつり」と言ふだけの事で、今の秋祭りに対しては、稍自由である。そして、このまつりと言ふ語も、唯の祭典の義ではないらしい。祭りの用語例は、二つあげたが、此は亦違つて、献上するの義である。たてまつる・おきまつる（奠）などのまつるで、神・靈に食物・着物其他をさしあげる事を表してゐる。先師三矢重松博士は、此「献^{マツ}る」を「祭る」の語原とする説を強められた。まづ今までこのまつりの語原論では、最上位のものである。師説を悟^{モト}く様で、氣術ないが、私はもう少し先がある、と考へてゐる。

三

新嘗の意味の秋祭りの外に、秋に多い信仰行事は、相撲であり、水神祭りであり、魂

祭りである。秋の初めから、九月の末に祭りを行ふ様な処までも、社々で、童相撲・若衆相撲などを催す。それは、宮廷の相撲節会セチエが七月だから、其を民間で模倣したと言ふことも出来ぬ。此を農村どうしの年占或は、作物競争と見る人もあらう。だが其よりも、不思議に、水神に関係してゐる事である。野見宿禰を必、先、説く相撲は、「腰折れ田」の伝説から見ても、田の水に絡んでゐる。もつと古く溯ると、隼人の俳優・相撲などの起原を説く海幸彦・山幸彦の争ひなどもさうで、水神と地霊との力比べを説く呪詞の、叙事詩化した物から出てゐるのである。水神に相撲の絡んでゐるのは、諏訪と鹿島両明神の力比べもさうであつて、海を越えて来た——天鳥船神が伴うてゐる——神を鹿島とし、地霊を諏訪として、神話化したのである。河童が相撲を好んで、人を見れば挑みかけるとしてゐる伝承も、基く所は古いのであつて、九州方の角力行事なども、妖怪化した水の侏儒河童を対象にした川祭りが、大きな助勢をした様である。そして、春祭りに行うた筈のが、五月の田遊びにも、七月の水神祭りにも、処々の勝手で、行ひ改められたのであらう。然るに、大凡、海から来る神の、川を溯つて、村々に臨む時期が、段々、きまつて来た。「夏と秋とゆきあひの早稲のほのくと」目につく頃である。

かうして、年一度来る筈の、海の彼方のまればと神が、度々来ねばならなくなり、中元を境にして、年を二つに分けて考へ、七月以後は春夏のくり返しと言ふ風の信仰

が出て来た。此は、夏の禊ぎが盛んになつた為でゞもあつた。禊ぎには、まれびと神の来臨が伴ふものとしてゐた信仰からは、夏から秋への転化を、新しい年のはじまりと考へないでは居られなかつたのだ。

この時期は、仏家でも、孟蘭盆会を修する時である。歳の果から初春にかけて、海の彼方のまれびとが出て来、眷属となつてゐる数多の精霊も、其に随うて、村へ集る。村人の成年戒を受けて後死んだ者の魂は、皆、海の彼方の国——常世の国——に行つてゐて、それらが来るのである。で、年を元に戻し、春を齎す呪詞の神の来る行事が、夏の終りにも再、行はれる様になると、常世の精霊たちも、秋のはじめに今一度、人間の村を訪れる事になる。其が、孟蘭盆と一つに考へられると、秋の魂祭りとなる。此中元に来るまれびとの考へは、海邑から移つた山野の村の勢力の殖えた時代に、既に出てゐた。従つて、海に続いた川を遥かに溯つて来るもの、とせられる様になつた。

海岸に神を迎へた時代にも、地方によつては、此まれびとの為、一人、村から離れ住んで、海波の上に造り架けた様な、さずきともたなとも謂はれた仮屋の中で、機を織つてゐる巫女があつた。板^{タナ}に設けた機屋の中に居る処女と言ふので、此を棚^{タナバタ}機つ女^メと言ふた。又弟たなばたとも言ふのは、神主の妹分であり、時としては、最高位の巫女の候補者である為でゞもあつた。此棚機つ女の生活は、早く、忘れられる

時代が来た。でも、伝説化して、今までも残つてゐる。したてる媛の歌と言ふ大歌
 夷曲の「天なるや弟たなばたの領^{ウナ}がせる珠のみすまる……」（神代紀）など言ふ句の
 伝つたのも、水神の巫女の盛装した姿の記憶が出てゐるのだ。これが初秋であり、
 川水に關係がある上に、機織る女性にまづ迎へられる男性と言ふ、輪廓の大体合う
 た処から、七夕の織女・牽牛二星を奠^{マツ}る行事といふ風に、殆ど完全に、習合せられ
 て了うた。

七夕の供へ物・立て物などを川へ流す外、川に棚や縄を懸けて、盆棚同様の供物を
 する処もある。又、害虫や睡魔を払ひ棄てる風俗さへ添うてゐる。此から見ると、
 水神祭りの形が、不自然な点の残らぬほど、星祭りに變つて行つても、やつぱりど
 こかに、古代の影は残つてゐたのだ。此水神祭りは、元々、夏祓へと同じものであ
 つて、村や家に迎へる方は、盂蘭盆会に任せて了うて、水神迎へと禊ぎとの痕跡だ
 けを、七夕の乞巧奠に止めた。さうして、新しく水神祭りを始めて、灌漑の用水か
 ら、水死の防止などまでをも、委托する事になつたのである。

盂蘭盆会も、仏法種よりも、寧ろ、古代信仰が多く残つてゐる様だ。飛鳥朝の末など
 の盂蘭盆の記録などの、異国臭いのと比べると、後代のは、よつほど和臭を露骨に
 してゐる。盆棚なども、仏家の式と言ふより、陰陽道を経て移つて行つた形なる事
 を見せてゐる。還つて来る精霊にも、尊者と従者或は無縁の霊などを分けてゐる。

地方によつては、歳の夜から正月へかけて、戻つて来る聖霊の一群のあることを信じてゐて、其と歳棚へ来る歳徳神との間に区別を立てゝも居ない。「つれづれ草」には、東国の魂祭りの、大晦日の夜に行はれた印象を書いてゐる。だから、盆に戻る聖霊は、水神祭りの対象でもあり、夏祓へに臨むまればとの一群でもあつたのだ。夏にも鎮魂の式は忘れられてゐなかつた。飛鳥朝宮廷にも既に行うた記録のある元旦拝賀の儀の中の、諸氏の奏寿は、鎮魂祭の分裂したものであり、室町あたりから書き物に見える七夕の翌日から盆の前日にまで亘つた、生御魂の「おめでた言^{ゴト}」と一つ事であつた。親や親方・烏帽子親を拝みに行く式である。宮廷では、主上自身、上皇・皇太后を拝みに、朝覲^{テウキンギヤウカウ}行幸を行はせられた。縁女・奉公人の藪入りも、上元・中元をめぐとした親拝みの古風である。即、鎮魂の一樣式でもあつた。

かうして見ると、秋祭りには、穂祭り・神嘗祭りの意義のものが多く、真の秋祭りとも言ふべき新嘗祭りは、段々、消えて行つた。さうして其上に、夏祭りと同根の、夏祓への分化した様式が、七夕節供や水神供となり、又祭りの余興としか考へられなくなつた相撲があり、すっかり見えの變つて了うたのが、盂蘭盆であり、何ともつかぬ年中行事となつたのが、盆礼の「おめでたごと」であつた。

かう言ふ夏祓へと、穂祭りとを合体させたものが、住吉の宝の市の神輿渡御であつた。櫛を売るから、櫛市とも言ふ。此方から見れば、秋祭りであるが、神輿洗ひや

童相撲などから見ると、祓へであり、水神祭りでもある。而も、其数日後の九月尽に、神有月に参加せられるのを見送るのだと言ふが、此は恐らく、秋から冬への季の移り目の祓への考への上に、田の神上げの行事がとりこまれてゐるのらしい。秋の終りに、田の神を上げると言ふ考へは、田の行事は秋きりとした考へが、事実の上にまだ秋果てぬ十月でも、田の神は還るものと、言語の上だけで信じた為もある。穂祭りの秋祭りも、さうした秋冬に対する傳承上の限界が事実を規定して、新嘗のおとりこしなど言ふ考へさへ添うて来たのかも知れない。

冬の行事の、秋にとりこされる様な風習のあつた痕は段々見える。中には、冬の行事なるが故に、一月以前にくりあげて行ふ、と言ふ風までも出来たらしい。門徒宗では親鸞忌の報恩講を、一月くりあげて、十月に修して、此をおとりこしと言つてゐる。十一月の冬至を冬の果と見る様な考へも、この風を助成したであらう。が、新嘗や鎮魂祭が冬の極み、と言ふ考へも伝つてゐた為、十二月にあるべき事を十一月にとり越してゐる。月次祭りの変形らしい。京辺の大社の冬祭りは、大抵十一月の行事になつてゐた。除夜から元旦へかけての、春祭りであるはずの条件を備へた、春日若宮のおん祭りは、十一月の末に、田遊びや作物の祝言を執り行ふ。お火焼きの神事は、正月十四日の左義長や、除夜にあつた祇園の柱焼きの年占などを兼ねた意味のものであつて、初春を意味する日の前日にするはずものだ。だから、上元の

前日や、節分の日や、大晦日の夜に行ふべきのが、十一月中の神事ときまつてゐた。

四

市はもと、冬に立つたもので、此日が山の神祭りであつた。山の神女が市神であつた。此が、何時からか、えびす神に替つて来、さうして、山の神に仕へる神女、即山の神と見なされたり、山姥と言ふ妖怪風の者と考へられたりしたのである。だから、年の暮れ、山の神が刈り上げ祭りに臨む日が、古式の市日であつた。此意味で、天満宮節分の鶯替^{ウツカ}へ神事などは、大晦日の市と同じ形を存してゐるのだ。其山の神祭りも、市神祭りの夷講も、十月にとり越されて居る。而も、冬祓への変形らしい誓文払ひは、夷講に附随してゐる。正月の十日夷も十四日或は除夜の転化した祭日で、富みを与へる外に、祓へてくれるものであつたので、此も、春待つ夜の行事であつた。其が、市神・山の神の祭りと共に、繰り上げられて、十月の内に行はれる様になつた。山の神の祠の火焼は、^{ホタケ}やはり、十一月のお火焼き神事と一つものであつた。海から来る常世のまればとが、やはり海の夷神に還元するまでは、山の神が代つて祓へをとり行つた。これは宮廷の大殿祭や大祓へに、山人と認定出来る者の参加する事から知れる。山人は、山の神人であり、山の巫女が山姥となつて、市日には、市

に出て舞うた。此が山姥舞である。

大和磯城郡穴師山は、水に縁なく見えるが、長谷川の源頭で、水に關係が深かつた。穴師兵主神は、あちこちに分布したが、皆水に交渉が深い。山人の携へて来るものが、山づとと呼ばれて、市日に里人と交易せられた。山縷ヤマカヅラとして、祓へのしるしになる寄生木・栢カハ・ひかげ・裏白の葉などがあり、採り物として、けづり花（鶯や粟穂・稗穂・けづりかけとなる）・杖などがあつた。柳田先生の考へによれば、採り物のひさごも、山人のは、杓子であつた。

山人といふ語は、仙と言ふ漢字を訓じた頃から、混乱が激しくなる。大体、其以前から、山人は山の神其ものか、里の若者が仮装したのか、わからなかつた。平安の宮廷・大社に来る山人は、下級神人の姿をやつしたものと云ふ事が知れてゐた。

あしびきの 山に行きけむやまびとの心も知らず。やまびとや、誰（舍人親王

——万葉卷二十）

この歌では、元正天皇がやまびとであり、同時に山郷山村フレ（添上郡）の住民が、奈良宮廷の祭りに来るやまびとであつた。この二つの異義同音の語に興味を持ったのだ。仙はやまびととも訓ずるが、「いろは字類抄」にはいきぼとけとも訓んでゐる。いきぼとけの方が上皇で、山の神人の方が、山村の山の神であり、山人でもある村人であつた。

あしびきの山村行きしかば、山人の我に得しめし山づとぞ。これ（太上天皇——
万葉卷二十）

此が、本の歌になつた天皇の作である。これにも、語の幻の重りあうたのを喜んで居られるのが見える。山人を仙人にとりなして「命を延べてくれるやまびとの住む山村へ行つた時に、やまびとが出て来て、おれに授けた、山の贈り物だ。これが」と言ひ出された興味は、今でも訣る。

高市・磯城の野に都のあつた間は、穴師山の神人が来、奈良へ遷つてからは、山村から来る事になつたらしい。この山人が、次第に空想化して、山の神・山の精霊・山の怪物と感じられる様にもなつたのだ。穴師の神人は山人でありながら、諸国に布教して歩いた。それを見ると、里と交通の絶えた者どもでもなかつたのである。唯、市日と、宮廷・豪家の祓へに臨む時だけは、山縵を捲き、恐らく、からだ中も、山の草木で掩うてゐた事があるのだらう。

山城京になると、山人は、日吉から来たのらしい。三輪を圧へる穴師が、三輪山の上にあつた様に、加茂を制する為の山の神は、高く聳える日吉の神でなければならなかつた。だから、はじめは、山人も比叡の神人の役であつたらう。而も、此が媚び仕へることによつて、神慮を柔げるものとしたのだ。加茂にも、平野にも、山人が祭りに出たのは、媚び仕への形である。松尾が日吉と同じ神とせられてゐるのは、

平野が大倭神であり、加茂が三輪系統のあぢすきたかひこねの命としての伝へもあつたからであらう。日吉の神人は、松尾の社に近く住んで居たらしく、桂の里との関係も、考へられぬではない。

加茂祭りの両縵は、モロカヅラ葵と桂とであつた。だから、平安京の山人は、簡単な姿をしてゐたのであらう。そして、其祓へがすんで、神のかけを受けるものゝしるしとして、山づとの両縵をくばつて歩いたのであらう。神になつた扮装の、極度に形式化したものが、縵で頭を捲いたのだ。其が更に、物忌みの徽章化したのが両縵の類で、標め縄・標め串と違はぬ物になつたのである。

冬の祭りは、まづ鎮魂であり、又、禊ぎから出たものである。春祭りのとりこしもあるが、冬の月次祭出のものもあり、新室ほかひに属するものもある。第一にきめてかゝらねばならぬのは「ふゆ」といふ語の古い意義である。「秋」が古くは、刈り上げ前後の、短い楽しい時間を言うたらしかつたと同様に、ふゆも極めて僅かな時間と言うてゐたらしいのである。先輩もふゆは「殖ゆ」だと言ひ、鎮魂即みたまふりのふと同じ語だとして、御魂が殖えるのだとし、威霊の信賴すべき力をみたまのふゆと言ふのだとしてゐる。即、威霊の増殖と解してゐるのである。触るか、殖ゆか、榮ゆか。古い文献にも、既に、知れなかつたに違ひない。

誉田の日の皇子 オホササ、ギ大雀 おほさゝぎ、佩かせる太刀。本つるぎ スエ末ふゆ。冬木

のす 枯^{カラ}が下樹^{シタキ}の さや／＼ (応神記)

たゞ、此国栖^{クズ}歌で見ると、所謂国栖^{クズ}奏の意義が知れる。此は、国栖人のする奏寿で、鎮魂の一方式なのだ。此太刀は常用の物でなく、鎮魂の爲の神宝なので、石^{イシ}上の鎮魂の秘器なる布留の御霊の様に、幾又にも尖が岐れて居た。劔と言うたのは、両刃^{モロハ}を示すので、太刀の総名であり、根本は両刃の劔の形である。尖の方では、分岐して幾つにもなつてゐる。かう言つて来て、祓へに使ふ採り物の木の方に移るのだ。

枯^{カラ}野を塩に焼き、其^シがあまり琴に作り、かきひくや 由良の門^トの門中^{トナカ}の岩礁^{イクリ}に

ふれたつ なづの木の。さや／＼ (仁徳記)

と言ふのも、実は国栖歌の同類である。恐らくは、謡ひ納^{フサ}めの末歌ではなからうか。ふゆきと言ふのは、冬木ではなく、寄生^{ホキヨ}と言はれるやどり木^{ヨドリキ}の事であらう。「寄生木^{フユキ}のよ。其^シ」と言ひつゞけて、本末から幹^{カラ}の聯想をして「其やどつた木の岐れの太枝^{カハラ}の陰の(寄生)木のよ。うちふるふ音のさや／＼とする、この通り、御身・御命の、さつぱりとすこやかにましまさう」と言ひつゞけて、からがしたきからからぬを起して、しまひに、採り物のなづの木の音のさや／＼に落して行つたのだ。枯野を舟の名とする古伝承は疑はしい。

此「なづの木よ。いづれのなづぞ。」かう言ふ風な言ひ方で「幹^{カラ}ぬよ。其木の幹を海渚に持ち出で焼き、禊ぎさせる今。此弾く琴も、其幹のづぬけた部分で作り、かう搔

きひくところの、音のゆらくでないが、由良の海峡セトナカの迫門中のよ。其岩礁に物が触れるではないが、御身に触れ撫でようと設けた此なづの木の、御衣にふれる音よ。そのさやくと榮えましまさう。」かう言つた風に、天子の呪力から、自分の採り物として頭にかざした寄生木に寄せ、又撫で物として節折りに用ゐたなづの木——恐らくなすの木で、聖木ツグつげの類のいすの木（ひよんともいふ）——に寄せて行く間に、建て物の祝言として、き（木）を繰り返し、鎮魂関係の縁語ふゆ・さやくと潮水シホ・琴・ゆら・ふる・なづなどを、無意識ながらとりこんでゐるのである。寄生木は、外国でもさうである如く、我国でも、神聖な植物としてゐた。

あしびきの山の木末コヌレのほよとりて、かざしつらくは、千年祝ホぐとぞ（万葉卷十八）

家持の歌である。此木を鈿ウズに挿して、正月の祝福をしたのであつた。此は、山人のするやまかげ・やまかづらの一つだつたのである。ほよともふゆとも言つたからの懸け詞で、なづと撫づとをかけたと等しい。ふゆに、殖フゆは勿論触るを兼ねて、密着フの意をも持つてゐるのだ。鎮魂式には、外来の威霊が新しい力で、身につき直すと考えた。其が、展開して、幾つに分裂フしても本の威力は減少せない、と言ふ信仰が出来た。

鎮魂式に先だつ祓への後に、旧靈魂の穢れをうつした衣を、祓への人々に与へられ

た。此風から出て、此衣についたものを穢れと見ないで、分裂した魂と考へる様になつた。だから、平安朝には、歳暮に衣配キヌケバりの風が行はれた。春衣を与へると言ふのは、後の理会で、魂を頒ち与へるつもりだつたのである。即みたまのふゆの信仰である。この場合のふゆは殖ゆなどの動詞ではなく、語根体言であつて、「分裂物」などの意であるが、かうした言語の成立は、類例が少い。語頭に來る語根体言はあつても、語尾に來るものは珍らしい。

此は、此語が極めて長く、呪詞・叙事詩の上に伝承せられてゐた事を示してゐるのだ。靈の分裂を持つことは、後代の考へ方では、本靈の持ち主の護りを受ける事になる。其で、恩賚など言ふ字をみたまのふゆと読むやうになり、加護から更に、眷顧を意味する事にもなつた。給ふ・賜はる・みたまたまふなど言ふ語さへも、靈の分裂の信仰から生れた。みたまのふゆと言ふ語は、鎮魂の呪詞から出たものであらうが、其用途は次第に分歧して行つたらしい。数主並叙法とも言ふべき発想法をしてゐる。

家の祝言が、同時に、家あるじの生命・健康の祝福であり、同時にまた、家財増殖を願ふ事にも当る。時としては、新婚の夫婦の仲の遂げる様、子の生み殖える様に、との希望を予祝する目的にも叶ふのであつた。此みたまのふゆの現れる鎮魂の期間が、ふゆまつりと考へられたのであらう。そして、ふゆだけが分離して、刈り上げ

の後から春までの間を言ふ様になり、刈り上げと鎮魂・大晦日との関係が、次第に薄くなつて行つて、間隔が出来た為、冬の觀念の基礎が替つて行つた。そして曆の示す三个月の冬季を、あまり長過ぎるとも感じなくなつたと見える。

五

私はもう春まつりの事に、多少触れて来た。こゝらでまつりの原義を説いて、此文章を結びたいと思ふ。靈魂の分裂信仰よりも、早く性格移入を信じてゐた古代人は、呪詞を威力化する呪詞神の靈力が、呪詞を唱誦する人に移入して、呪詞神其ものとする、とした事は言うた。神の希望は、人間には命令であり、規定であつた。此神意を宣る呪詞を具体化するのは、唯伝達し、執行するだけであつた。神の呪力は、人を待たずとも、効果を表すが、併し、其伝誦を誤ると、大事である。だから、御言伝宣者ミコトモネは、選ばれなくてはならなかつた。まつるの語根まつは、期待の義に多く用ゐられるが、もつと強く期する心である。焦心を示す義すらあつた。神慮の表現せられる事が「守つマツ」であつた。卜象をまちと言ふのも、其為である。神慮・神命の現れるまでの心をまつと言ふまち酒などは、それである。単なる待酒・兆酒ではなかつた。まつを原義のまゝで、語根として変化させると、まつる・またすと言ふ二つの語

が出来た。まつるは神意を宣る事である。そして、神自身宣するのでなく、伝宣する意義であつたらしい。「少御神スクナミカミの、神寿カムホきほきくるほし、豊寿トヨホきほき旋廻モトホし、麻都理マツリ許斯御酒コシメキぞ」(仲哀記)とあるのを見ると、少彦名神が、呪詞神の酒ほかひの詞を、神寿カムホき豊寿トヨホきに、ほき乱舞し、ほき旋転あそばされて、宣マツりつゞけて出来た御酒ぞと言ふのか、少彦名のはじめた呪詞を、神人がほき宣マツり続けて、作られた御酒ぞ、ともとれる。どちらにしても、このまつるは、少彦名自身が、自分の呪詞を自ら宣マツられたり、献り来られた御酒だとは言へない。併し、まつるに呪詞を唱へると言ふ義のあることは知れる。またすは、伝宣せしめるので、神の側の事である。神意を伝宣し、具象せしめにやることである。其が広く遣・使などに当る用語例に拡がった。

だから、第一義のまつりは、呪詞・詔旨を唱誦する儀式であつたことになる。第二義は、神意を具象する為に、呪詞の意を体して奉仕することである。更に転じては、神意の現実化した事を覆奏する義にもなつた。此意義のものが、古いまつりには多かつた。前の方殊に第二は、まつりごとと言ふ側になつて来る。其が偏つて行つて、神の食国ラスクニのまつりごとの完全になつた事を言ふ覆奏マツリが盛んになつた。此は神嘗祭である。

其以下のまつりは、既に説いて了うた。かうして、春まつりから冬まつりが岐れ、

冬まつりの前提が秋まつりを分岐した。更に、陰陽道が神道を習合しきつて後は、冬祓へより夏祓へが盛んになり、其から夏まつりが発生した。さうして、近代最盛んな夏祭りは、実は、すべての祭りの前提として行はれた祓への、変形に過ぎなかつたのである。

此が、祭りについての太づかみな話である。

村々の祭り

一 今宮の自慢話

ことしの夏は、そんな間^マがなくて、とう／＼見はづして了うたので、残念に思つてゐる。毎年、どつかで見ない事のない「夏祭浪花鑑」の芝居である。音羽屋と言ふ人の、今度久しぶりで、院本に拠つた団七九郎兵衛は、見たかつたけれども、今更どうにもならない。でも、其演出は原作に忠実であつたと言ふだけに、一个処見て置きたい場面があつた。「祇園囃しの祭りの太鼓。ちようや、ようさ。ようさや、ちようさ。……」かう言ふ調子づいた原文の、祭りの日の氣分の写生が、十分に出来たかどうか触れて見たかつたのである。どうも、あれを思ひ出させられると、たまらぬ。大阪で少年期を過して、今、四五十になつて居る人たちの胸は、底からゆすり揚げられる氣がする。義平次殺しの日は難波^{ナンバ}祭りらしく書いてあるが、私の育つたのは、おなじ「八阪^{ヤサカ}さま」を祀つても、社は別々の隣村であつた。でも、日もおなじければ、曳く飾り山もおなじだいがくと言ふ大きな鉾^{ホコ}であつた。此だいがくは、大阪南方の近在では皆昇いたものらしいが、最後まで執著を残してゐたのは、私の生れ里であつた。何でも五六年息まつて居て、最後に昇いたのが、日露戦争の済んだ年であつたと思ふ。

天王寺も今宮も、早く止めたが、やはりだいがくを昇いた村である。産土神から言へば、難波・木津の祇園なのに適當だが、村の歴史から言へば、今宮が一等此に縁

深さうに見えるのである。今宮は小西来山の十万堂の残つてゐる処で、果して真作かどうか疑はしいけれど、「今宮は、虫どころなり。つんぼなり。」と言ふ句が、諺の様に、いまだに旧住民の子孫には伝はつて居る。その没風流に比興した聾の夷神で名高くもなつた。村の氏神と祀られて居るのは、夷の社ではなく、おさき次郎兵衛の心中のあつた杜にあつた広田の社である。それで居て、土地の旧家の書き物にも、村人の自慢話にも京の八阪社との深い關係を説いてゐる。「祇園のお御輿^{ミコシ}も、今宮が出んなら、びり、ぐ、動きもせん。」かう信じもし、言ひふらしもした。隣村の我々などは、さうした由緒のないことを肩身狭く感じた事さへある。これは嘘でも、ま違ひでもなかつた。大阪の旧地誌は固より、京都側の書き物にも、其通りに伝へて居るのが段々ある。八阪の駕輿丁の出る村だから、京の山鉾を似せて、昇き出したと言ふ事もあり立つかも知れぬ。だが、此小話では、そんな点迄かたづけ居る事は出来ぬ。

二 夏祓へから生れた祭り

広田の氏子が、祇園の神人^{ジンニン}であるといふ事は、一体、どうした事であらう。だが、此は不思議でも何でもない。かうした例なら、幾らでも挙つて来る。

日吉の神輿は、京方へおりと、きまつて加茂河原の細工（皮）の家群^{ムラ}に立ちよられた。さうして権現が人間の世に、世話を申した「小次郎」の子孫のもてなしを受

けられるのだと説明してゐる。此は、固より仮りの説明であつた。山王の神人として、遠く離れ住んだ奴隷村なのであつた。其が、何時からか、卑人の渡世として我人共に認めた馬具細工をする様になつてゐたのである。謂はゞ此は、神輿洗ひであり、麓川の贅^{ニヒ}を献る事を職として居たものであつたらしいのである。今宮の村は、元、祇園の神輿を浪花の海まで舁き下つて、神の禊^{ミツ}ぎの助けをし、海の御調^{ミツギ}を搬ぶ様になつて居たらしい証拠がある。今宮の駕輿丁の話は、祇園の神の召使ひであつた倅を示すと共に、広田や西の宮（夷神）と引つかりを見せてくれるのである。元々、禊^{ミツ}ぎの神でもないのに、広田・西の宮は古くから、住吉・汶^{ミヌメ}売の神々^{ミヌメ}とごつちやに考へられて来た。禊^{ミツ}ぎの助手である海辺の民が、其方面の神を主神とするのは、不思議のない話である。一体祇園は、古い「夏祓^{ハラ}へ」の形をがらりと変らした神であつた。行疫神自身であつた天王が、夏の季に、新來の邪惡の靈を圧服して、海の彼方へ還つて行かれるものと考へ出したのは、平安の都がやつと落ちついた頃からのものである。其に結びついたのは、在來の夏の禊^{ミツ}ぎの行事であつた。川社を設け、八十瀬の祓^{ハラ}へを行ひ、夏神樂^{カグラ}を奏する。皆、帰化人將來の祇園信仰が、民間伝承の上に結びついて來てからの事であつた。

其を早めるのには、卜部や陰陽師の手助けが非常にあつた。陰陽師の唱へる祭文と言へば、大祓詞の抜き読みと言つてよい「中臣祓」の外に、殆ど祝詞らしいものゝ

なくてすむ様になつて行つた。江戸時代の神道者と言へば、唯、禊祓ばかりを掌つてゐた様に見える。神道を陰陽道によつて神学化し、仏教によつて哲学化したト部流の力を示してゐるまでである。其を嫌うた国学の先輩たちも、仏教臭味を嗅ぎ分けた程には、長く久しい道教のわりこみを、切りほぐす事は出来なかつた。

祭りは、禊ぎに伴ふ夏神樂から出て居る。神樂は鎮魂のために行ふものであつた。禊ぎの後の潔まつた身の内に、外来の威霊を堅く結び止めようとする儀式である。冬の凍る夜に限つた樂舞が、夏にも行はれるやうになつたのである。

三 まつりの語原

今までのところでは、まつりの語原が、あまり説き散されて、よしあしの見さかひもつきかねる程になつてゐる。其中では「祭りは、献りだ。政は献り事だ」と強調して唱へられた、先師三矢重松博士の考へが、まづ、今までの最上位にあるものである。まづると言ふ語が正確に訣らないのは、古代人の考へ癖が呑みこめないからだと思ふ。神の代理者、即、御言実行者の信仰が、まづ知られねばならぬ。にぎの命は、神考・神妣のみこともちとして、天の下に降られた。歴代の天子も、神考・神妣に對しては、にぎの命と同資格のみこともちであつた。さうして、天子から行事を委任せられた人々は、皆みこともちと称せられる。宰の字をみこともちと訓むのは、其為である。

みこととは神の発した咒詞又は命令である。みことを唱へて、実効を挙げるのがもつである。「伝達する」よりは重い。神に近い性格を得てふるまふことになる。み言の内容を具体化して来ると言ふ意義が、まつるの古い用語例にあつたらしい。それは、またす・まつるの対立を見れば知れる。語根まつをとすとで変化させてゐる。使・遣と言ふ字が、日本紀の古訓には、またすと始終訓まれてゐる。まつりだす・まつだすなどゝは、成立を別に考へねばならぬ語であつた。意識すれば、命を完了せしめると言ふ様にも説けよう。み言を具体化してやる。かう言つた意義が、まつを中にして、通じてゐる。其実現した状態を言ふ語が、また（全）しなのである。第一義に近いと解する事の出来るのは「酒ほかひの歌」である。

この御酒^{ミキ}は、吾が御酒^{ミキ}ならず。く、いの神^{トコロ} 常世^{イマ}に坐す^{イマ} いはたゝす^{ミカミ} すくな御神^{ミカミ}の、神寿^{カムホキ} 寿きくるほし、豊ほき^ホ 寿き廻^{モト}ほし、まつり来^コし御酒ぞ。あさず飲^ツせ。さゝ（仲哀記）

まつるは、「ほきまをす」に当るのでまをすの出ぬ前の形である。「ほき言」を代宣^{マツ}るの義に説けばよい。天つ神の代りに、「酒精^{クシ}の神少彦名」が、酒の出来るまで、ほき詞をくり返し唱へたと言ふのだ。まつるの語根は、まつらしいと、前に言うて置

いた。咒詞の効果のあがる事の完全な事を示して、また（全）しと言ふ語のあることをも述べて置いた。まつる者にして、命じる者の側では、またす（遣・以・使遣）がある。神の代理者即、御言執行として神言を伝達すると共に、当然伴ふ実効を収めて来る意だ。まつるふが服従の義を持つのは、まつるが命令通りに奉仕する、と言ふ古義がある事を見せてゐるのである。其大部分として、「食国の政」が重く見られてゐた為に、献るの義に傾いたのだ。とりも直さず、神の御食し物を、神自身のした如く、とり収めて覆奏する事から、転じて、人間の物を神物として供へる、と言ふ用語例になつたものに違ひない。まつるの原義は、やはり、神言を代宣するのであつたらしい。

のると言ふのは、代宣者を神と同格に見て言ふ語であつた。我が国の文献時代には、まつるは既に世の中を自由にする・献る・鎮魂する・定期に來臨する神を待つて樂舞を行ふ、と言つた用語例が出来て居り、神意による公事を行ふと言ふ義は、古伝の詞章の上に固定して残つてゐたのらしい。古い祭事には「まつり」をつけて言はないのが多いのも、まつりの範圍が広がつたからである。私は「待つ・献つ・兆」などから出たものと考へてゐた事もあるが、其等は第二義にも達せぬ遅れたものであつた。「……まつる」と文尾に始終つく処へ、まつるふの聯想が加つて、自卑の語法となつて來たのだ。

八百稻千稻にひき据ゑおきて、秋祭爾奉〔牟止〕…参聚群りて…たゝへ詞竟へまつる……（龍田風神祭）

この「秋祭」は、今言ふ「秋祭り」ではなく、秋の献りものとして奉らむと言ふ意であらう。此などになると、覆奏・奏覧などの義から遠のいて、献上すると言ふ事になつてゐる。かうして、祭りが、幣帛其他の献上物を主とするものゝ様に考へられて来て、まつり・まつりごとに區別を考へ、公事の神の照覧に供へる行事を政といひ、献上物をして神慮を和め、犒ふ行事としてまつりを考へわけたのではなかつたらうか。

四 夏祭り

平安朝に著しくなつたのは、神は樂舞を喜ぶものと考へる信仰である。参詣した時に奏する当座の神遊びもあるが、大社には貴人との約束で、定祭以外に、年中行事となつた奏樂日もある。臨時祭と言ふのが、其である。賀茂の臨時祭は十一月であるが、本祭りは四月中の酉の日に行ふ。山城京の地主神として、大和朝廷の三輪の神における様な、畏敬を持たれた賀茂社である。其祭りが、京近辺の大社の祭りを奪うて、「祭り」で通つたのも、当り前である。

其が、王朝文学の跡を尾うて来た連歌師・俳諧師等の慣用語にまで、這入つて行つた。季題の「祭り」を夏と部類する事は、後世地方の習慣から見れば、氣分的に承

けにくい。「祭り」と言へば、全的に「秋」を感じる田舎の行事は、此処には力が無い。而も、此前後には、大祭が続いてあつた。三月中旬後は、石清水臨時祭に接して、鎮花祭が行はれ、人々は狂奔舞蹈する。其から暫くして、御霊会に祇園会が行はれる。都人の頭には、夏の祭りが沁み入る訣である。だが、夏の祭りは皆、厄除け・邪霊送りの意義のあることは、通じて見える事実である。石清水臨時祭の如きも、将門・純友追討の神力を、後世までも続けて貰はうとするのである。賀茂祭りは斎院の御禊ゴケイが中心となつて居る。大ぬさの流されるのも、同じ時である。御手洗川・糺河原などが、民間の禊ぎの定用地となつたのも、此為である。

鎮花祭は、季節の替り目に行疫神を逐ふものと謂はれてゐるが、其は平安中期からの合理説で、稲の花の為の予祝であつた。桜その他の木の花を以て、稲の花の象徴と見て、其散る事を遅らさうとする農村行事であつた。其から、稲虫のつかぬ様に願ひ、其に關聯し易い悪霊を退散させようとしたのだ。

「やすらひ花や」をくり返す歌も、田歌から出たに違ひないらしい。「やすらへ」と言ふのが正格らしいから「ゆつくりしろ」と言ふ意味になる。「花よ。せはしく散るな、：稲の花もさうして、実を結ばないでは困る」との積りである。それが、行疫神の来るのをはぐらかす、神送りの踊りの様に考へられて、御霊の社や祇園社の信仰と混淆して、田樂一派として、怨霊退散を第一義とした念仏踊りを形づくつ

て行つた。して見れば、鎮花祭も祇園会の古い形である。禊ぎを要件とせぬ、夏の入り口の祓へ行事であつたのだ。

だから、夏祭りは、可なり後世に、祭りの体裁を備へて來たので、祓へ又は禊ぎと其に伴うた神樂から、音楽本位の祭礼の時代に、祭りとして認められる事になつたのであつた。賀茂祭りは、季題を規定するだけの古典的勢力を持つて居ても、祇園会が盛んになるまでは、夏の祭りと言ふ部類を立てる事が出来ず、唯、毎年神の生れ給ふ日として、斎宮の助けによつて産湯を浴びる、と言ふだけのものであつた。一社の特殊神事で、全国に互る通例祭事ではなかつた。

夏祭りは、六月大祓へと同じ意義のものであつた。其が、春夏の交叉期を畏れる風習に惹かれて、時期が早まつて行つた。都会地方では、祇園囃子の面白い八坂の祭りに次第にかぶれて、秋祭りには疎に、夏の方には力をこめる様になつた。

五 秋祭りと新嘗祭りと

秋の祭りは、田舎の賑ふ時である。だが大体に、刈り上げを待つて行ふ処は数へる位であらう。早稲があがれば、もう祭りは出来るのである。東京などの秋祭りは、夏のが早いだけに、まだ残暑のいらつく間に行うてゐる。大阪などでも、秋の祭りは、閑古鳥が鳴くと謂はれてゐる様に、宮の内外も寂しい。家に居ても、鰯炙く匂ひもせねば、巾著に入れてくれる銭も軽い様である。如何にも骨休みと言つた顔を

した家族・雇人が、晴れ著に著換へるはりあひもない様に、ぢつと表の人通りを多いの少いのと噂しあうてゐる。

早稲の作りはじめられた理由の一つには、恐らく此考へはあつたらう。田の豊凶を早く物に顕して見たい。さうして又、海の彼方か、山の奥か、但しは天の原から来る村の守り主のお目につけねばならなかつた。初春に来てくれ、田植ふ時にも遙々やつて来て下さつた村の守り主は、稲の出来ばえを見たがつてゐるはずである。此早稲の飯も、やはり贄である。

贄をたべに神なるまればとの来てゐる間は、特定の人の外は、家に居る事が許されなかつた。家族は、皆外に避けて、海河で禊ぎをしてゐる処もあり、ある建て物に集り、籠つたり、簡単にすむ処では、表へ出てゐるだけの作法など、村それ／＼の爲来りが、細部では必違うて居た事であらう。奈良朝の東国では、既に伝説化し、劇的な民謡の材料とまで固定してゐたが、やはり、ある部分では行うてゐたらしい伝承がある。早稲の贄を饗応する爲の齋みだから、「贄へ齋み」の義で、にひなめ・にふなみ・にへなみ・にはなひなど言つたのである。

其夜は神が一宿して行く。其日家に残つて、幾日来「をとめの生活」に度んでゐる家の女——主婦である事も、処女である事もあつたであらう——の給仕を受け、添寝をして行つたものと思はれる。此が、一夜夫婦ヒトヨツマといふ語の正確な用例である。又

地方によつては、家の長上なる男があるじ役を勤める処も多かつたらしい。又、まればとも、大勢の伴神を連れて来る事もあつた。其等の神たちが、座を組んで、酒の廻るに従うて、順番に芸能を演ずる事もあつた。

此日神を請ずる家が「新室」と称へられた。昔から實際新しい建て物を作るのだと考へられて来てゐる。だが、来臨したまればとの宣り出す咒詞の威力は、旧室を一挙に若室・新殿に変じて了ふのであつた。尠くとも、さう信じてゐた。

大和宮廷などでは、早くからまればとが、神に仮装した村の男神人だと言ふ事を知つてゐた。家々のにひなめには、自分の家より格の上な人をまればととして光来を仰ぎ、咒詞を唱へて貰ふ事があつた。さうした時代にも、まればとは家あるじに對して、舞ひをした処女或は、接待役に出た家刀自を、一夜づまに所望する事も出来たのである。平安朝以後頻りに行はれた上流公家の大饗も、やはり一階上の先輩を主賓として催された。まればとの替りに、寺院の食堂の習慣を移して、尊者と称へてゐた。

六 海の神・山の神

まればとが贅のあるじを享けに来るのは、多くは一家の私の祭りであつた様だが、此が村中の祭事として、村人の出こぞつた前で行はれる事もあつたらしい。いづれにしても、此等のまればとが神として考へられ、社に祀られる様になると、家祭り

が村中に拡がつて来る。さうした社の中には、却つて、さうした稀に臨む神を祀る事を忘れて、土地に常在する邪惡の精霊を齎はうて、まれびとと混淆したものも多い。其でも、田の精霊・苑ハタの精霊を作物の神と考へた痕は、僅かしかない。田苑に水をくれる海の神を、田苑の守り主と見てゐた伝承が多い。海の神が、元、海の彼方の常世トコヨの国の神であつた事は、既に、他に述べた事がある。

水を司る方面ばかりから見た海の神は分化して、曠野・山間に村を構へると、川・井・淵などに住む動物の様に思はれて来る。全体としての常世の国のまれびとは、天から来る神となり、或は忘られて了ふ。中には、山の神と一つになつて了うても居る。山の神は、土地の精霊の代表であつた。まれびとの咒詞によつて、圧服を強ひられるのは、常に山の神であつた。常世神の代理者として、又地霊の代表者として、表現の入りまじつた咒詞を奏して、同輩の地霊を服せしめようとする様にもなつた。常世から神の来る事の考へられなくなつた時代・地方には、山の神が、まれびとに似た職掌を持つ様にもなつて行つた。

勿論、此も山の神に扮した村の神人である。宮廷の新室オホトノ寿ホカヒきなる大殿祭・鎮魂祭・新嘗祭などに来る異装人、又は、京都辺の大社、平野・松尾などの祭りに参加する山人なども、一つ者であつて、山の神人だ。平安時代の者は、官人或は刀禰たちの仮装に過ぎないで、山人自身意義も知らなかつたであらう。が「穴師アナシの山の山人」と

神楽歌にも見えた大和宮廷時代から伝承したらしい山人は、大和国の国魂であり、長尾ノ市ノ宿禰が、祭主即、上座神人に任ぜられたのであつた。此は伊勢の大神が常世の神の性格を備へて居るのに対して、山の神である穴師の神に事へた山の神人即、山人の最初の記録である。

水の神でもあつた常世神の性格を移しとつた、山の神は——大和宮廷の伝承をある点まで拵げて行つてよいとしたら——水の神にもなつた。だから、田の神とも自然考へられる様になる。田植系に来るまればとは、稍久しく村に止つて、村人の植ゑ残した田を夜は植ゑたりもした。五月の夜の籠り居は、神に逢ふ虞れがあつたからである。

神々は、村の田の植わりきつて、村全体としてのさなぶりの饗応^{アルジ}を供へられた夜に帰るものと考へられたらしく、稍日長く逗留する事が、秋の刈り上げまで居るものゝ様に思はれて行つたらしい。山の神・田の神はおなじもので、時候によつて、居場処が替るだけだと信じられた地方が多かつた。水神——農村の富みを守つた——海竜は、河童とまでなり下つて了うた。

でも、此をひようすべと言ふ地方が多く、春山から下り、冬山に入るものとせられてゐるのは、山の神と海の神との職掌混淆の筋合ひを辿つて見れば、難問題でもない。ひようすべと言ふ名も、穴師兵主神^{ヒキウス}に關係するらしく、播州^{イタテ}に因達兵主神のあ

るのは、風土記にある、穴師神人の移動布教によるものらしい。

秋祭りは、農村の大事であるけれど、最古くからあつたものかは疑はしく、山地に這入つてからの発生で、新嘗は冬に這入つてから行はれたものであるらしい。日本の文献で見れば、春祭りが一等古く、夏祭りが最新しい。秋祭りは、古げに見えて、田植糸時の神遊びよりも遅れて起つてゐる、と言はれさうである。

七 神嘗祭り

九月上旬までに集まつた諸国の荷前ノザキの初穂は、中旬に、まづ伊勢両宮に進められる。其後、十一月になつてから、近親の陵墓にも初穂が進められ、此と前後して新嘗祭りがとり行はれる。第一は、神嘗祭りであり、第二は荷前ノザキ使である。

米の初穂を献るのは、長上に服従を誓ふ形式で、我が家・我が身の威霊が、米と共に、相手に移るのを予期してするのであつた。だから、神嘗祭りは、神宮と天子との間を親しくする為であつた。両宮の主神と、人にして神なる斎宮とが、共食せられるのだから、神新嘗の義を以て、神嘗と言つた。陵墓への荷前使も、生きてゐられる尊親に朝覲行幸の礼を致されるのとおなじ意味の誓ひであつた。

かうした神嘗祭りの為の荷前を貢ぐ地方々々では、村・国の神に対しても、中央と等しく初穂を進める風を起し、或は盛んにせずには置かなかつたであらう。だから神の為の新嘗であつたものが、二つに分れて、神ばかりのする新嘗、一族の長で神

主たる主人の新穀を喰ひはじめの、神も臨席する新嘗と二通りが出来て、片方又両方共に行ふ風が出来たらしい。

だから、上代の地方の早稲祭りは、わりあひ不自然に発生してゐると言へるやうだ。併し、其風が段々盛んになつて、前者は正式な神社を基礎とした信仰、冬の新嘗なる後者は一家の旧習、と言ふ風に見做されたらしい。神社が神道の中心となるに連れて、秋祭りは、農村の大事事となつて行つた。

九月はイミツギ斎月として、一月・五月同様度しまねばならぬ月であつた。道教の影響もあらうが、古くから可なり深く信じられてゐた。此月を祭り月とするのは、旁、意義のあることであつた。

神社以前・以後で、祭りの様子も變つてゐる。後の方のは、祭りの日どりが大体きまつて来て、特殊な由緒を日どりに繋げて説く様になつて来る。極めて古くからのものであつても、段々祭りを定める必要が起つて来た。さう言ふ時代に、新しく起つた神社がしたのおなじ方法をとる事になつた。月を定めて、日は十干によるのが、其である。古代からの自由な祭祀も、稍古い神社祭事も、大抵此方法を採用してゐる。

だが、干支を用ゐ出したのも、先住・帰化の漢人などから習慣としてとりこんだ事を思ふと、極めて古いに違ひない。が、今一つ前の形は、占ひによつて定めるか、天

体の運行をめどとして行うたらしい。さうした例は、後に日どりの一定せられた幾つかの祭りから窺ふ事が出来る。道教の先覚者だけが、曆を悟る事が出来、其考へ次第に動いてゐた時代には、春祭りを行うた為に春になつた。また、冬祭りが冬の窮まつた事を規定した。

八 冬祭り・春祭り

此を見ても、村々の秋の祭りは新嘗から出て居り、其が神嘗祭の日に近く、荷前の初穂の一部を以て行ふ様になつた事が知れる。だが、八幡の様に、大祓への仏教化したに違ひない放生会を、秋の最中の八月十五日に行ふのもあり、七月の相撲節会は稲穂の出ようとする際の、農村の年占・豊凶争ひの宮廷行事に残つてゐたのだが、九月になつて、童相撲其他を行ふ住吉の社の類も尠くない。だが、一方住吉の十三夜の日の相撲会は、新嘗祭から出て居る事は明らかである。

大阪辺の社でも、昔は九月尽の日には、神送りを行つた。出雲への旅立ちを見送るのだと言ふ。だが、秋冬の交叉期に、精霊を送り出す式が、かう解釈せられたものと見るがよい。或は又、田の神・水の神が今まで居たものと考へて居た為、其を海の方へ送り歸したのかも知れぬ。

即、新嘗を享けに遥々来て、戻る神は、夏秋中留つて居て、冬際になつたから去るものと考へたらしいのである。大阪の町にも、かうした農村行事が固定して残つて

居たのだ。

何にしても、早稲の新嘗と村の守り神との関係が、色々に変化しながら、秋祭りを複雑化したのであつた。

冬祭りは、刈り上げ祭りと、鎮魂祭とが本体であつた。此内、刈り上げ祭りは、十一月中旬の新嘗祭りが代表的なもので、処によつては、今尚、此日を重く見る処もあり、由来不明な為来りで祝ふ家々もある。此日が、眞の秋の祭りを行ふ日であつたのだ。暦は冬になつても、農村では、刈り上げまでは秋であつた。冬と言はれる期間は極めて短いものであつた。おしつまつた日数に行ふ祭りの数時間を、さして言ふ語であつたのではあるまいか。

秋祭りなる新室ほかひがすむと、直に翌日から春になつた。其過渡の時間が、昔の冬祭りであつた。刈り上げのあるじを享けに來たまれびとが、家あるじの生命・健康・家屋の祓へをして、其上に力強い威霊を身中に密著させる。其行事が二つに岐れて、秋の新嘗祭りと冬の鎮魂祭とを二つにする様になつたらしい。

宮廷の行事では十一・十二両月に、二つまでも鎮魂の儀式を行つてゐる。即、鎮魂祭と清暑堂の神樂とである。此日を以て冬の極点としたらしい。神樂は奈良朝頃の附加である。鎮魂祭がふゆと言ふ語と關係あるらしく、家屋と家長らの祓への後に、よい咒詞を以て祝福する。其が、大直日の歌の新年の寿詞になる理由である。此ま

れびとの咒詞が冬を転じて、新しい春にする。此を近世では、年神・年徳神など称へてゐる。だが、其は一分化だ。春になると、一年の村の行事の祝福と示威の予行とをして、精霊たちの見せしめにした。田苑の豊かな様や、精霊の屈する様などを咒しつゝ、実演もしたのである。此が漢人の上元儀式と一つになつて、十四日・十五日或は節分・立春の行事などに変つた地方が多い。此動作が又、くり返されて田植糸の際に行はれる。田遊びが此であつて、其咒師ノロシの芸能と結びついたのが田樂となつた。

春祭りに来るまればとは神と考へられもするが、目に見えぬ霊の様にも考へられてゐる。祖先の霊と考へるのもあり、唯の老人夫婦だとおもつてゐるものもある。又多く鬼・天狗と考へ、怪物とも考へてゐる。春祭りの行事に鬼の出る事の多いのは、此為であるが、後世流に解釈して、追儼の鬼同様に逐ふ作法を加へるやうになつたが、実は鬼自身が守り主なのである。田樂に鬼・天狗の交渉のあるのも、此為である。かうして見ると、春祭りが一等醇化せられてゐない。古い時代の姿に残つたものと言へる。だが、もう、春祭りは忘れて了うた地方が多い。

山のことぶれ

一 山を訪れる人々

明ければ、去年の正月である。初春の月半ばは、信濃・三河の境山のひどい寒村のあちこちに、過したことであつた。幾すぢかの谿を行きつめた山の入りから、更に、うなじを反らして見あげる様な、岨ソバの鼻などに、さう言ふ村々はあつた。殊に山陽カゲトモの丘根ヲネの裾を占めて散らばつた、三河側の山家は寂しかつた。峠などからふり顧ると、必、うしろの枯れ芝山に、ひなたと陰とをくつきり、照しわかる、早春の日があたつて居た。花に縁遠い日ざしも、時としては、二三の茅屋根に陽炎をひらつかせることもあつた。氣疎ケウツい顔に、まぢく／＼と日を暮す、日なたぼこりの年よりの姿が、目の先に来る。其は譬喩メトヘではなかつた。豊橋や岡崎から十四五里も奥には、もう、かうした今川も徳川も長沢・大久保も知らずに、長い日なたのまどろみを続けて来た村があるのだ。

青やかな楚枝ズハエに、苔の梅が色めいて来ると、知多院内の万歳が、山の向うの上国の檀那親方を祝ホぎ廻るついでに、かうした隠れ里へも、お初穂を稼カぎに寄つた。山坂に馴れた津島天王の神人も、馬に縁ない奥在所として扱カり好みをして、立ち廻らない処もあつた。

日本人を寂しがらせる為に生れて来たやうな芭蕉も、江戸を一足踏み出すと、もう

大仰に人懷しがつて居る。奥州出羽の大山越えに、魄落すまでの寂寥を感じた。人生を黄昏化するが理想の鏡花外史が、孤影蕭条たる高野聖の俤をぼつゝり浮べた天生の飛驒道も、謂はゞ国と国とを繋ぐ道路の幹線である。雲端に霾る、と桃青居士の誇張した岩が根道も、追ひ剥ぎの出るに値する位は、人通りもあつたのである。

鶏犬の遠音を、里あるしとした詩人も、実は、浮世知らずであつた。其口癖文句にも勘定に入れて居ない用途の為に、乏しい村人の喰ひ分を裾分けられた家畜が、斗鶏トケイや寝ずの番以外に、山の生活を刺戟して居た。

私は、遠州奥山の京丸を訪れた時の氣分を思ひ出して見た。村から半道も、木馬路キンマミチを上つて、一つ家に訪ねた故老などの、外出還りを待つ間の渋茶が促した、心のや

すらひから。京丸なども、もう実は、わざゞ見物に行く値打はない程開けて居た。

駿・遠の二州の源遠い大河の末の、駅路と交叉したあたりには、ほんとうは大昔から山の不思議が語られて居た。武家の世渡りに落伍した非御家人の、平野を控へた館の生活を捨てゝからの行動が、其とて、つもなく、古い伝説の実証に、挙げられる様になつて行つた。

飛驒・肥後・阿波其他早耳の琵琶坊ボサマも、足まめな万歳も、聴き知らぬ遠山陰の親方・子方の村が、峯谷隔てた里村の物資に憧れ出す時が来た。其は、地方の領家の勢力下から逃げこんだ家の由緒を、完全に忘れ果てゝからであつた。其昔カミから持ち伝へ

た口立ての系図には、利仁・良文や所縁ツガもない御子様ミコなどを、元祖と立てゝゐた。其上、平家・盛衰記を端山の村まで弾きに来る琵琶房主があつた。時には、さうした座頭の房ボシを、手舁き足舁き連れこんで、隠れ里に撥音を響かせて貰うたりもした。山彦も木精コダマもあきれて、唯、耳を澄してゐる。さうした山の幾夜が偲ばれる。日が過ぎて、山の土産をうんと背負はされた房様ボサマが、奥山からはふり出された様な姿で山口の村へ転げ込んで、口は動かず、目は蟬の様に見つめたきりになつて居たりする。山人の好奇モウメデに拐された座頭が、いつか、山の岩屋の隠れ里から、隠れ座頭がやつて来る、など言ふ話を生んだのであらう。

さうした出来心から降つて湧いた歴史知識が、村の伝へに元祖と言ふ御子様や、何大將軍ダイシヤウグンとかもすれば、何天子や某の宮、其おつきの都の御大身であつたかと、村の系図の通称や官名ばかりの人々のほんとうの名が知れて、山の歴史はまともに明りを受けた。焼畑コバや岩地ソネうつつたつきも、張り合ひがついて来る。盲僧の軍記語りの筋は、山にも里にも縁のなくなつたずとの昔の、とつとの遠国ヨンゴクの事実と聞きとる習慣があつたのなら、かうした事は日本国中の山家と言ふ山家に起る筈がなかつたのである。

日本の国のまだ出来ぬ村々の君々の時代から、歴史物語は、神だけに語る資格が考へられてゐた。神が現れて、自身には人の口を託カりて語り出す叙事詩モノガタリは、必その村その

国の歴史と信じられて来た。国々の語部カタリベの昔から、国邑の神人の淪落して、祝言職ホカヒとなり、陰陽師オンミヤウシの配下となつて、唱門師シヨモジン・千秋万歳センズマンザイ・猿楽の類になり降つても、其筋がゝつた物語は、神の口移しの歴史で、今語られてゐる土地の歴史と言ふ考へ方は、忘れられきつては居なかつた。盲僧や盲女ゴゼの、神寄せの後に語り出す問はず語りの文句も、さうした心持ちから受け入れられたのである。京・鎌倉の公家・武家の物語も、結局は、山在所の由来として聴かれたのも道理である。だから此入訣イリワケも呑み込まないで、むやみと奥在所の由緒書きを、故意から出た山人のほら話と、きめてかゝつてはならないのである。

二 常世神迎へ

こんな話は、山家ばかりで言ふ事ではなかつた。京一巡ジユン、「梯子や打ち盤」触り売つて戻つても、まだ冬の薄日の残つて居る郊外の村に居ながら、「昔は源氏の武士の目をよけて」と隠れ住んだ貴人の、膚濃やかに、力業に堪へなんだ俤を説く、齒つ欠け婆ばかりの出て来る在所さへある。だから、非御家人としての冷遇に居たゝまらずなつた前からあつた、若い御子と其後見衆オトナシユを始めとする系図は、実は、日本一円の古い村々に、持ち伝へられた所の草分けの歴史であつたと言へる。

若く弱かな神が、遙かな神の都からさすらうて村に來た。其を齎うたのが村の賓客の初めで、旅にやつれた御子をいたはつたのが、元は村の神主で、村の親方の家の先祖と説く神話が、前の様な歴史を語らぬ、一方の村々に行はれてゐる。恐らく今三四百年も以前には、此を語らぬ村としては、禁裡・幕府のお蔭も知らぬ山家・海隈に到るまで、六十余州の中にはなかつたであらう。

此は日本国の元祖の村々が、海岸に篷屋トマを連ねた大昔からあつた神の故事である。幼い神が海のかなたの常世の国から、うつかり紛れて、此土に漂ひ寄る。此を拾ひあげた人の娘が育みあげて、成人させて後、其嫁となつて生んだのが、村の元祖で、若い神には御子であり、常世の母神には御孫ミマの御子だと考へられた。さうした伝へが村々に伝へられて居る中に、色々に變化して行つた。旅の疲れで死んだとも言ふ。村の創立後遙かの後の事実で、村の大家のある代の主人に拾はれて、其家に今の様な富みを与へて後、棄てられたとも言つてゐる。此若い男御子が、処女神に替つて居る処もあつた。平野で止つた村には、野に適フサはしい變化が伴ひ、山の盆地に国を構へた地方では、山の臭ひをこめた物語に變つて行つた。常世の若神を懷き守りした娘の話が、山国に限つては、きつと忘れられなかつたばかりでない。言ひ合した様に、殆ど永久と言ふ程生きてゐた姥御前の白髮姿に變つて居た。此だけが、海の村と山の村との、生活様式から來た信仰の變化を語るものである。

常世の国からは、ゆくりなく流れ寄る若神の外に、毎年きまつて来る神及び其一行があつた。初めは初春だけ、後に至る程臨時の訪れの数が増した。其来臨の稀なるが故に、此をまれびとと称へてゐた。此神の一行こそ、わりこんで村を占めた、其土地の先住者なる精霊たちの悩まし・嫉みから、村を救うてくれる唯一の救ひ主であつた。

此常世神の一行が、春毎の遠世浪に揺られて、村々に訪れて、村を囲む庶物の精霊を庄へ、村の平安の誓約をさせて行つた記憶が、山国に移ると變つて来た。常世神に庄へ鎮められる精霊は、多くは、野の精霊・山の精霊であつた。其代表者として山の精霊が考へられ、後に、山の神と称せられた。山の神と常世神とが行き値うての争ひや誓ひの神事演劇が初春毎に行はれた。村の守り神が其時する事は、呪言を唱へることであり、村の土地・家々の屋敷を踏み鎮めることであつた。さうしてわざをぎするのが、劫初から恐らく罔極の後へかけて行はれるものとの予期で、繰り返された村の春の年中行事であつた。

青垣山にとり囲まれた平原などに、村国を構へる様になると、常世神の記憶は次第に薄れて行つて、此に替るものが亡くなつた。さうして山の神が次第に尊ばれて来て、常世神の性格が授けられて来る。常世及び其神の純な部分からは、高天原並びに其処に住む天つ神の考へが出て来た。村人と交渉深い春の初めの祝福と土地鎮め、

村君・国主の健康を寿ぐ方面の爲事は、山の神が替つてすることになった。つまり山の神と村人との間の感情が、以前よりは、申し合せのつきさうな理會ある程度まで、柔らいで來たのだ。村の生活を基礎とした国の生活、其中心なる宮廷、古く溯る程、神を迎へ神を祭る場所と言ふ義の明らかに見える祭りの場所としての宮廷にも、春の訪れに來向ふ者は、常世神でなく、山の神となつた。初春ばかりか、宮廷の祭り日や、祓への日などには、きつと、かはたれ時の御門ミカドにおとなひの響きを立てた。村々の社々にも、やはり時々、山の神が祭りの中心となつて、呪言を唱へ、反問シバヒを踏み、わざをぎの振り事、即神遊びを勤めに來た。

さうした祭り日に、神を待ち迎へる、村の娘の寄り合うて、神を接待イヅツく場所ニハが用意せられた。神の接待場イヂニハだから、いちと言はれて、こゝに日本の市の起原は開かれた。山の神は、勿論、里の成年戒を受けた後の淨い若者の扮装姿ヤツシであつた。常世神がさうであつた様に。後、漸く山の主神に仕へる処女を定めて、一人野山に別居させる様になつて、野宮ノミヤの起りとなつた。山の神に仕へる巫女が、野宮に居て、祭り日には神に代つて來る様にもなつた。山の神は里の神人の一時の仮装ではあるが、山の神の信仰が高まつて、山の主神の爲に、山の嫁御寮ヨメゴリヨが進められたのである。

祭り日の市場イチチには、村人たちは沢山の供へ物を用意して、山の神の群行或は山姥の里降りを待ち構へた。山の神・山姥の舞踊アソビの採り物トリモノや、身につけたかづら・かざし

が、神上げの際には分けられた。此を乞ひ取る人が争うて交換を願ふ為に、供へ物に善美を尽す様になつた。此山の土産は祝福せられた物の標シルシであつて、山人の山づとは此である。此が、歌垣が市場で行はれ、市が物を交易する場所となつて行く由来である。さうして、山人・山姥が里の市日に来て、無言で物を求めて去つた、と言ふ伝説の源でもある。其時の山づとを我勝ちに奪ひ合ふ風が、後のうそかへ神事などの根柢をなしてゐ、又、祭りの舞人の花笠などを剥ぎ取る風をも生み出したのである。

山づとは何なに。山の蔓草や羊歯の葉の山縵ヤマカヅラや、「あしびきの山の木梢コヌレ」から取つたといふ寄生木ホヨの頭飾カザシや、山の立ち木の皮を剥いで削り掛けた造り花などであつた。かうして易カへられた山づとは、初春の家の門や、家内に懸けられた。牀柱には山かづら、戸口や調度に到るまで、山へ行つた様に見せる山草、軒に削り掛け、座敷に垂す繭玉・餅花・若木フカギの作枝ツクリエダが、古くして新しい年の始めの喜びを衝ツミ昂アツげて来るのも、其因縁が久しいのだ。

此三州の山家の門松は、東京などのとは違つて居た。さう言へば、歳神なども常世神や先祖のみ霊に近づいた考へで、祀られて居た。さう云ふ話に這入らない中に、春の初めの此「言イひ立タて」も、めでたく申しをさめねばなくなつた。「たうく、たうく」長々しいことを何より先にする言祝コトホシぎの言ひ癖が出たと思うて、読者に於

ても、初笑ひを催して頂きませう。

花 の 話

茲には主として、神事に使はれた花の事を概括して、話して見たいと思ふ。

平安朝中頃の歌の主題になつて居た歌枕の中に、特に、非常な興味を持たれたものは、東国の歌枕である。

東国のものは、異国趣味を附帯して、特別に歌人等の歓迎を受けた。其が未だに吾々の間に勢力を持つて居る。譬へば関東には「逃げ水」の實在が信ぜられて居た。それは、先へ行けば行く程、水が逃げて行くと考へられて居たものである。又「入間言葉」なども、大分後になつて、歌枕に這入つて来た。其は、人の言葉を何でも反対に言ふと信ぜられて居るものである。「ほりかねの井」など言ふものも、後になつて出来た。下野には「室の八島」がある。此類のものは他にも沢山ある。旅行者が、旅路の見聞談を敷衍して話した為に、都の人々は非常な興味を持つて居た。「常陸帯」の由来も其一つである。総じて東国のものは、奥州に跨つて、異国趣味を唆る事が強かつた。

そんな事の中に、錦木を門に樹てることがある。里の男が、懸想した女の家の門へ錦木を切つて来て樹てるのである。美しい女の家の門には、村の若者によつて、沢山の錦木が樹てられる。どれが誰のか、判断はどうしてつけるのか訣らぬが、女が

其中から、自分の氣に入つた男の束を取り入れる。其は、女が承諾した事を示す。此は、平安朝の末頃、陸奥の結婚にはかう言ふ話があつた、と言ふ諸国噺の一つとして、語り伝へられて、歌枕になつたのであるが、よく考へて見ると、さう言ふ事でないのかも知れぬ。

此は恐らく、正月の門松の御竈木ミカマガキと同じ物で、他人の家の外に、知らぬ間に、木を樹てに来るものではなかつたらうか。其樹を何故、錦木と言ふのであらうか。錦木と言ふ木なのか、或は其樹てた木を錦木と言つたのか、問題であるが、それは結婚の為ではなく、私は外から来るある人が、土産として、樹てゝ行つたことの、一つの説明なのだらうと思ふ。御竈木の古い形を見たのは、三・信境の山間、遠州の山奥辺の風俗であつた。三河の奥で、初春行はれる祭りに「花祭り」といふのがある。昔は、前年の霜月に行はれた。即、春のとり越し祭りである。此祭りの意味から言ふと、来年の村の生活は此とほりだ、と言ふことを、山人が見せてくれるのであつた。其時、山人の持つて来る山苞には色々あつた。更に、其が種々に分れて来た。鬼木とも言ひ、にう木（丹生木ニフギか）とも言ふ木の外に、雑多なものを持つて来る。花祭りと、にう木が門に樹てられる事とは、別の時ではあるが、今は正月の初めと小正月前後に当るから、近づいて来たのである。中世では、にう木の樹てられる初春と、花祭りの行はれる霜月とは、間があいて居たけれども、もつと古い時代には、

にう木の樹てられる時と、花祭りの時とは同じ時で、其が次第に岐れて来たのであらうと推定出来る。

花祭りの行事は「花育て」といふ行事が演芸種目の中心になつてゐる。竹を割いて、先を幾つにも分けて、其先へ花をつけた花の杖について、花祭りを行ふ場所、其は普通舞屋^{マヒヤ}と言ふ家の土間、即まひとを廻るのである。其中央に、大きな釜があつて、湯がたぎつて居る。昂奮して来ると、見物人までも参加して、其周囲をまはる。其人々の中心に、山伏姿のみようと云ふ者が居つて、花の莊嚴（唱言、或は処によつて、唱文とも言うて居る）と言ふ文句を唱へる。此花の唱言は、場合によつては、非常に戲曲的になつて居る事もある。かうした儀式は、必しも花祭りでなくとも、行はれて居た様に思はれる事であるが、何故、かうした行事をしたかは、大きな問題になる。尠くとも、半解の問題である。

私の考へを述べると、みようどは即、私の言ふ山人である。其山人は、山から多くの眷属^{グンギヤウ}を連れて、群行して来る。其時山人は杖をついて来て、去る時には、其山人のしるしなる杖を、地面に突き挿して帰る。其杖から根が生えると、此祭りの唱言が効果を奏して、村の農業生活が幸福になる。根が生えない時は効力がない事になると信じた。其杖は、普通根のあるものであるが、場合によつては、根のないものもある。桑の木などは、根^{イカ}がなくとも著き易い木で、祝詞にも「生^{ヤクハエ}し八桑枝の如く」

など、書かれて居て、枝の繁る木である。ともかく、山人は根の附いて居る棒、或は根のない棒を持つて来て、其を挿して行くのである。

昔の人は、杖を倒に突いて、梢の方を下にして居る。此杖を叉杖マタヅリと言ふ。昔は乞食房主が此を持つて歩いた。此は西洋にも、何処にでもある形で、物を探つて行く為のものである。杖には根がある。後世の人には、杖を立てたのに、芽の出る事は非常に、不思議に感ぜられるけれども、此は、杖に対する觀念が變化して居るからである。高僧たちが突きさして行つた一夜竹・一夜松の如きも、此が伝説化したものに過ぎない。さうして、弓矢でも根が生える様に、變つて考へられて行つたのだ。此等は杖の信仰である。祝福の効果があるか、どうかの試みである。此効果の現れることを「ほ」が現れるとも「うら」が現れるとも言ふ。此杖は即「花育て」の花杖と同じものである。杖の先に花の咲く事がある。三河の花祭りに、杖の先に稲の穂を附けて来たといふが、此では、意味が訣らなくなる。花杖は、今年ことしの稲の花を祝福する為のものである。花祭りの花は、稲の花の象徴であるのだ。

二

花と言ふ語は、ことば簡単と言ふと、ほ・うらと意の近いもので、前兆・先触れと言ふ位

の意味になるらしい。ほすゝき・はなすゝきが一つ物であるなどを考へ併せればわかる。物の先触れと言うてもよかつたのである。

雪は豊年の貢、と言うた。雪は、土地の精霊が、豊年を村の貢として見せる、即、予め豊年を知らせる為に降らせるのだと考へた。雪は米の花の前兆である。雪を稲の花と見て居る。ほんとうは、山にかゝつて居る雪を主とするのであるが、後には、地上の雪も山の雪と同様に見るやうになつた。稲の花の一種の象徴なのである。処が、かうした意味の花は沢山ある。譬へば、冬の祭り、殊に宮廷の冬祭りなる鎮魂祭に持ち出す梓は、柊で作つたものである。日本紀・続日本紀を見ると、八尋梓根と言ふのが国々から奉られて居る。此は恐らく、棒ではなくて、柊を立ち樹のまゝ抜いて来たものであらう。それで、根の字が着いて居るのであらう。此で以て地面をどんぐと、胴突きして廻つたのである。「柊」の字も「椿」の字も国字である。榎・楸の如き字も、何故問題になるのか。其は村々国々によつて特殊な祭りに、手草タグサとして使用するものであつたから、木偏に其季を附けて表したのであらう。勿論、柊の花は冬咲くものであるが、其花の咲き方で占つたり、或は柊の棒で突いて、占つたものと思はれる。春になると雪が、今言うたやうに、花になる。其外、卯月に卯の花、五月に皐月サツキ・躑躅ツツジなどがある。

花祭りの花は稲の花の象徴であるが、其中心になる人は、今では修験道の後々の、

前述のみようどが勤める。其前の形は、山伏の前型なる山人が勤めた。其つく杖に、今年の農業に関する先触れが現れるので、此杖を以て、土地を突き廻つた。村人に此象徴を見せて廻ると同時に、土地の精霊に、かう言ふ風にせよ、と約束させるのである。更に溯れば、土地の精霊が自ら示したものである。今年も、此杖に附いて居るとほり、稲の花が咲くだらうと言ふ徴である。

三月の木の花は桜が代表して居る。屋敷内に桜を植ゑて、其を家桜と言つた。屋敷内に植ゑる木は、特別な意味があるのである。桜の木も元は、屋敷内に入れなかつた。其は、山人の所有物だからと言ふ意味である。だから、昔の桜は、山の桜のみであつた。遠くから桜の花を眺めて、その花で稲の実りを占つた。花が早く散つたら大変である。

考へて見ると、奈良朝の歌は、桜の花を賞めて居ない。鑑賞用ではなく、寧ろ、実用的なもの、即、占ひの為に植ゑたのであつた。万葉集を見ると、はいから連衆は梅の花を賞めてゐるが、桜の花は賞めて居ない。昔は、花は鑑賞用のもではなく、占ひの為のものであつたのだ。奈良朝時代に、花を鑑賞する態度は、支那の詩文から教へられたのである。

打ち靡き春さり来らし。山の際の遠き木末の咲き行く 見れば（万葉卷十）

の如き歌もあるが、此は花を讃めた歌ではない。名高い藤原広嗣の歌

此花の一弁ヒトヨウの中に、百種モトクサの言コトぞ籠コれる。おほろかにすな（万葉巻八）

は女に与へたものである。此は桜の枝につけて遣つたものであらう。

此花の一弁ヒトヨウの中は、百種モトクサの言保コトモちかねて、折らえけらずや（万葉巻八）

此は返歌である。此二つの歌を見ても、花が一種の暗示の効果を持つて詠まれて居ることが詠る。こゝに意味があると思ふ。桜の花に絡んだ習慣がなかつたとしたら、此歌は出来なかつたはずである。其歌に暗示が含まれたのは、桜の花が暗示の意味を有して居たからである。

此意味を考へると、桜は暗示の為に重んぜられた。一年の生産の前触れとして重んぜられたのである。花が散ると、前兆が悪いものとして、桜の花でも早く散つてくれるのを迷惑とした。其心持ちが、段々変化して行つて、桜の花が散らない事を欲する努力になつて行くのである。桜の花の散るのが惜しまれたのは其為である。

平安朝になつて文学態度が現れて来ると、花が美しいから、散るのを惜しむ事になつて来る。けれども、実は、かう云ふ処に、其基礎があつたのである。かうした意味で、花の散るのを惜しむといふ昔の習慣は吾々の文学の上には見られなくなつて来たが、民間には依然として伝はつて居る。

文学の上の例として、謡曲の泰山府君を見ると、桜の命乞ひの話がある。泰山府君は仏教の閻魔と同様なもので、唐から叡山の麓に将来した赤山明神である。此神に

願を懸けて、桜の命乞ひをした桜町中納言（信西の子）の話がある。まことに風流な話であるが、実生活には何らの意味もない。だが、こゝに理由があるのだ。即、桜の命乞ひをする必要があつたのだ。此習慣から、実生活に入つて、桜町中納言を持ち出したのである。

三

平安朝の初めから著しくなつて来るものに、花鎮めハナシメの祭りがある。鎮花祭は、近世の念仏踊り・念仏宗の源となり、田楽にも影響を及して居る。

鎮花祭の歌詞は今も残つてゐるが、田歌であつて、かういふ語で終つて居る。

やすらへ。花や。やすらへ。花や。

普通は「やすらひ花や」としてゐる。「やすらへ」は「やすらふ」の命令法であつて、ぐづくする事である。ぐづくして、一寸待つて居てくれと言ふ意味である。だから、此鎮花祭を「やすらひ祭り」と言ふのである。

この祭りの対象になる神は三輪の狹井サキの神であつて、尠くとも、大和から持ち越した神に相違ない。田の稲の花が散ると困ると言ふ歌を歌つて、踊つたのである。其がだん／＼と芸術化し、宗教化して来た。最初は花の咲いて居る時に行うたのである

が、後には、花の散つてしまつてから行はれる様になつた。此では何の役にもたない。

日本人の古い信仰では、色々關係の近い事柄は皆、並行して居ると考へてゐた。譬へば田に蝗が出ると、人間の間にも疫病が流行すると考へて居たのも、其だ。平安朝の末になると、殊に、衛生法が行届かなくなつて、死人は加茂の河原や西院に捨て置かれた程である。そこで、普通の考へでは、春と夏との交叉期、即ちゆきあひの時期に、予め起つて来さうな疫病を退散させる為に、鎮花祭は行はれたものであると言つて居るが、実はさうではない。此以前に、もつと大切な意味があつたのだ。即、最初は花のやすらふ事を祈つたのであつた。其が、蝗が出ると、人の体にも疫病が出ると言ふので、其を退散させる為の群集舞踏になつたのだ。此によつても、桜が農村生活と關係あつた事は訣ると思ふ。さう言ふ意味で、山の桜は、眺められたのである。

其後になると、卯の花が咲き、躑躅が咲き、皐月が咲く。卯の花は、卯月に咲くから卯の花だと言はれて居る。此説には私は少し疑ひを持つて居たが、近頃では却つて、此考へに同情して来た。卯月と卯の花とは關係があると思ふ。此こはは、何か農村の呪法に關係がある様だ。私は卯月と言ふ月は、此と月と結合して出来た語であり、卯の花のことはとは同じものと見て居る。

正月に使用するうづゑ（卯杖）・うづち（卯槌）など、言ふものがある。形は支那から来て居るが、其元の信仰は日本のものである。うつには、意味がある。捨てるも「うつ」である。うつちやる・なげうつも、捨てる事である。古い処では「うつ」は、放擲すると言ふ事に使用されて居る。だから、私は、卯杖・卯槌は、地べたのものを追ひ払ふ為に、たゞくものだと考へて居る。土を敲くのは、土の精霊を呼び醒す事であり、土地の精霊を追ひ払ふ事とも考へて居た。

十月の卯の日に玄猪の行事をする。土龍^{モヅラ}を嚇すと言ふのは後の附会で、地中に潜んで居る精霊を追ひやるのである。初春に杖をもつて、まづ地面を打つて置き、いよく田の行事にかゝる四月になると、復此行事を繰り返す。即、も一度田の行事をするのである。此為、卯月と言ふのだとするのが、私の仮説である。

卯月に咲く山の花なる卯の花は、空木^{ウツギ}の花だと言ふ説もあるが、たま／＼卯の花を空木の花であると言ふのには、原因があるのである。卯杖・卯槌^{ウツエ}を空木で作り、そして、空木は鬼やらひに用ゐる木なのである。即、卯の花が占ひの象徴になつて居ると思ふ。卯の花が早く腐ると困る処から、卯の花^{ウツエ}くたしと言ふ名が、雨にまで附けられたのである。卯の花の咲く時分に、長雨が降る。卯の花を腐らせる雨に、氣を病んで居る人々が作つた詞である。

これからは、幾らでも、象徴の花が出て来る。卯月に入ると、女達の物忌みが始ま

る。此事は、柳田国男先生が、最初に注意された。私が、躑躅の花を竿の先につけて外に出す習慣の行はれて居る四月八日の、てんたうばな（天道花）の由来を書いた時に、柳田先生は、此時に女の山籠りの習慣があつて、此女たちが山から帰つて来る際に、躑躅の花を持つて来るが、此と関係がある事を指摘された。其為に、私の考へは變つて来たのであつた。

四

女之物忌みとして、田を植ゑる五月^{サウトメ}処女を選定する行事は、卯月の中頃のある一日に「山籠り」として行はれる。さうして、山から下りる時には、躑躅の花をかざして来る。山籠りは、処女が一日山に籠つて、ある資格を得て来るのが本義である。けれども、後には、此が忘れられて、山に行き、野に行きして、一日籠つて来るのは、たゞの山遊び・野遊びになつてしまつた。「山行き」といふ言葉は、山籠りのなごりである。かうして山籠りは、一種の春の行楽になつて了うたが、昔は全村の女が村を離れて、山籠りをした。即、皐月の田植ゑ前に、五月^{サウトメ}処女を定める為の山籠りをしたのである。

此山籠りの帰りに、処女たちは、山の躑躅を、頭に挿頭^{カザ}して来る。此が田の神に奉

仕する女だと言ふ徴である。そして此からまた嚴重な物忌みの生活が始まるのである。此かざしの花は、家の神棚に供へる事もあり、田に立てる事にもなつた。此が一種の成り物の前兆になるのである。

四月八日を中心とした此日は、普通「山籠り」の日と言つて居る。此日、村の娘が五月^{サウトメ}処女としての資格を得るのである。そうとめと音便で呼ばれる語形さをとめの結合は、近世では出来ない結合である。処女^{ヲトメ}は神事に仕へる女、と言ふ事である。をとこも神事に仕へる男の意である。処女が花を摘みに行つて、花をかざして来る事は、神聖な資格を得た事であつて、此時に「成女戒」が授けられる。此は一年の中、二度か三度行はれたが、もとは一度であつて、男を避けて暮すのが習慣である。処女が其資格を得ようとする徴に花かざしをする。躑躅が用ゐられた。一種の山蔓^{ヤマカヅラ}である。こゝに何か秘密な行事があるので、其時に花をさしたと言ふ事が、成女戒を授けられた事になる。此は毎年生れかはる形であるので、毎年受けるものなのだが、一生の中に、二度うける様にもなつた。だが、昔は、事実はおなじ女性がつとめても、毎年別の人が生れ出ると信じて居た。

男は五歳から十歳頃までに袴着^{ハカマギ}を行ひ、女は裳着^{モギ}をする。此袴着・裳着は、幼時に一度行ふばかりでなく、大きくなつてから今一度行ふ。貴族の男児は、成年戒には黒幘をつける。其形は日本在来の鬘の形で、後方で結んで居て、植物の蔓を頭へ巻

いたと同じ形である。物忌みの間につける蔓の形が、支那の幘の形と合して、黒幘となつたのだ。

此に対して女は「はねかづら」を着ける。万葉集には「はねかづら」と言ふ語が四个所に出て来る。

はね蔓今する妹を夢に見て、心の中に恋ひわたるかも（家持——卷四）

はね蔓今する妹はなかりしを。如何なる妹ぞ、許多恋ひたる（童女報歌）

はね蔓今する妹をうら若み、いざ、率川の音のさやけさ（卷七）

はね蔓今する妹がうら若み、笑み、怒りみ、つけし紐解く（卷十一）

即「はね蔓今する妹」といふ様な形になつてゐる。此はねかづらは花かづらの事であらう、と言ふ説がある。其はとにかく、此ははねかづらを着ける事かどうか判明しないが、尠くとも、純粹の処女の時代であつて、手の触れられない事を意味する物忌みの徴シルシのものであるらしい。

処女を犯すと、非常な穢れに触れるのだ。曾て私は、小田原で獵師の歌つてゐる唄を聞いた。其は「下田の沖のけなし島。けのない、はかはらけだ。かはらけ、すりや七日の穢れ。七日どころか一生の穢れ」といふのである。即、けなし島と言ふ所に、処女の期間を意味して居る。つまり処女犯には、七日のつゝしみを經なければならぬと言ふ事で、即、神事に仕へない女は、女ではなかつたのである。神事

に仕へると、神の成女戒を受ける。神のためしを受けて、始めて、男に媾ふ事が出来るのである。

処女がはねかづらをするのは、成女戒の前である。成女戒が済めば、其鬘^{カマツ}を取つてしまふ。はねかづらは、花でなくても、藪くとも植物ではあらう。けれども、此は結局、今日からは解く事は出来ない。ただ当時は、此だけで、皆了解出来たのであらう。とにかく、これが、男の黒幘^{ツダブクロ}になつたものと同様に、女の物忌みの徴であつた。壱岐では、独身者が死ぬと、頭陀袋を首に懸けさせて、道々花を摘んでは入れてやる。この意味は、女房をもたぬ男が死ぬと、地獄へ行つて、手で筍を掘らねばならぬ。其を助ける為と言ひ、此袋の事を「花摘み袋」と言ふ。信州松本辺でも聞く話である。吾々は、花がなければ、村の人間の行つて居る処へ、行く事が出来ぬ。即、村人の魂の居る所へ行くには、花の鬘が必要であつたのである。

沖繩では、子供の墓と大人の墓とは区別されて居る。花摘み袋の習慣が、仏教の輸入後、頭陀袋を利用する様になつたのである。近頃では、男の習慣ばかりが残つてゐる。ともかく、男でも女でも、花が成年戒を受けた徴になつてゐたと思はれる。此が、夏の田植糸の為の神人を定める行事であり、又、田の実りの前兆を見る行事の意味に附帯して来る。田の畔に躑躅の花を樹てるのも、此習慣からである。躑躅は、杵や杖と關係が少くなつて来て、かざしの方に近づいて来る。

五

椿の花は疑ひもなく、山茶花の事である。海石榴と書いて居るのが、ほんとうである。椿には意味がある。大和にも豊後にも、海石榴^{ツバイチ}市があつた。市は、山人が出て来て鎮魂して行く所である。此時、山人が持つて来た杖によつて、市の名が出来たものである。椿の杖を持つて来て、魂^{タマ}ふりをした為に、海石榴市と称せられたのであらうと思ふ。豊後風土記を見ると、海石榴市の説明はよく訣る。

椿の枝は、近世まで民間伝承に深い意味があつて、八百比丘尼の持ち物とせられてゐる。八百比丘尼はよく訣らないものであるが、室町時代には出て来て居り、其形から見ると、山姥が仏教的に説明せられたものに違ひない。何時までも若く又は、死なぬ長寿者であつて、熊野の念仏比丘尼が諸国を廻つたものと、山姥の考へとが結合したものである。山姥は、椿の枝を山から持つて来て、春の言触^{コトフ}れをするのである。春の報^シせには、山茶花は早く咲くから、都合のよい木である。即、山姥が、椿でう^うらを示したのである。

口から吐く唾と花の椿とは、関係があつて、人間の唾も占ひの意味を含んでゐたのは事実だ。つはつばの語根であり、唾はつばきである。椿がう^うらを示すもの故、唾

にも占ひの意味があるのだらうと考へたのである。どの時代に結合したか訣らぬが、時代は古いもので、つに占ひの意味が含まれてゐる。だから、椿と言ふ字が出来て来る。春に使われる木だから椿の宛て字が出来た。

私は、椿の古い信仰は、熊野の宗教に伴うて残つたものではないかと思ふ。熊野の男の布教者は、^{ナギ}柳をもつて歩き、女の布教者は、椿をもつて歩いたのではあるまいか。此は、私の仮説である。とにかく、山人が椿の梓を持つて来たから、海石榴市である。

榎も、今言ふ様なものではない。えの音の木は沢山ある。朴の木、^{カシ}榎の木の一種にもおなじ名がある。此は「^ユ斎」と関係があるらしい。^{ヤナギ}柳は^{ユキ}斎の木である。矢の^ヤ木ではなくて、^ユ斎の木、即、物忌みの木である。^{ゆのぎ}がやなぎになつて来たのである。万葉集・古今集などに^{青やぎ}とあるが、^{やぎ}は不自然である。

田の中には、躑躅でなければ、柳をさす。七部集の「田中なるこまんが柳」など言ふのも、此である。田の中へ柳をさす事は、今でも行はれて居る。柳は枝が多く、根の著き易いものであつて、一種の花なのである。此系統から行くと、正月飾るものは、^ユ斎の木である。餅花・花の木・^ユ繭玉・若木・物作りの如きは、枝が沢山出て居るから、花の代りになる。其だけでは、物足りないから、物の形の餅や、^ユ稲穂・粟穂・稗穂・^ユ繭玉の如きものをつける。此が^ユ斎の木の標本的のものである。夏にな

ると、柳である。熊野の信仰では、榎の方のゆの木を用ゐた。「榎」の音にも斎ユの木の聯想があるものと思ふ。

秋は、楸を用ゐる。楸は梓の一種であつた。棒にするには、極ゴク都合の良い木である。恐らく、秋の祭りに楸の木を使用したものであらう。

万葉集・懷風藻等を見ても、柘ツミ枝エの仙女伝説がある。日本の昔は、神と人間との結婚の形は、神が一旦他の物に化つて、其から人間の形になる事になつて居る。柘ツミ枝の仙女は、柘ツミ枝で作つた杖の信仰である。

万葉集を見ると「花に」と云ふ副詞がある。はなづま・はなにしもはなづの如きものである。見たゞけの妻——妻でありながら、手も触れられない妻と云ふのが、花妻である。萩の花妻と言ふのは、普通の解釈では、萩の花は鹿の花妻で、鹿の連合ひと言ふのだとして居るが、落着かない考へだ。萩の花と鹿とはくつゝいて居るが、ほんとうの妻ではない、と言ふし、やれがあるのであらう。

足柄アシガハリの箱根の嶺ネろのにこ草の 花妻なれや、紐解かず寝む（万葉卷十四）

は、花妻なれば知らぬこと、花妻でないから、紐解かずに寝られないと言ふ意味である。花妻の「花」と言ふのが、古い語の意味に近い。手の触れられない妻、見るだけの妻と言ふ意味である。即、処女である間の女である。「花に」と言ふ語は、もろく・あだに・いつはりに・上べだけの意味になるが、実は「花に」は、今の語で

は解けないのであつて、前兆はかうであつたが、結果はかうだめである、と言ふのである。一番最初に花と言ふのは、花の咲いて居るものではなく、先触れにうら・ほとして出て来るもので、先触れの木である。咲く花でない証拠には、花の木と言ふものがある。此は、一種の匂ひの高い木で、花ではなく、櫛などが用ゐられた。櫛の花は、問題になる程目につく花ではなく、櫛に近いものである。何かの前兆になる神の木で、櫛の一種類であつた。昔、問題にされた木には、却つて、花の咲かないものも多く、咲く花のみに、捉はれはしなかつた。古く、花と言ふ語は、最もく副詞になつて現れてゐる。物の先触れと言ふ処から、空虚なものに使用せられる、浮いた言葉なのである。

秋の花の中には、秋の七草がある。此に對して、春の七草もある。春の七草は、近世では禁厭まじなひの物である。秋の七草は、禁厭まじなひの意味は何も訣らぬが、鑑賞目的の爲にのみ数へあげられたとばかりは、考へられないものがある。此点はまだ考へられない。

木や木の花を式に使ふ事は、魂を鎮める爲と、予め今年一年の農作の結果を前触れする爲の象徴に使用すると、二様ある。鎮魂の方は、主に梓で、先触れの方は、花である。木に就て、此両面が分れて居る。

六

ふゆは触^フれることである。ふゆとふるとは同じ事である。ふゆは物を附加する事であるが、もとは物を分割する意味である。ふるはまな（外来魂）を人体に附加する事で、冬になると総てのものをきり替へるので、魂にも、外から来る勢力ある魂を附加するのである。発音がふるともふゆとも言ふ為に、附加する事を意味して居る。それが次第に変化して、魂の信仰も變つて来、自分の体の魂を分割して与へる様になる。即、魂に枝が出来る。勝手に分岐するのである。ふゆは、分岐するから、増殖すると言ふ意味が出て来る。

魂を附加するのは、鎮魂祭である。此を魂^{タマ}ふりと言ひ、その儀式が嚴冬に行はれる。魂ふりはまなを内部に附加して了ふ事であるが、支那の鎮魂は内の魂を出さない様にする事である。此が変化して来て、時の變り目に、内在魂が発散するから、此を防ぐ為の魂を鎮める行事となつた。此がたましづめである。

たまふりからたましづめに変る中に、ふゆなる増殖分岐を考へた。もとは人が魂を附加してくれる。此が、自分の魂の分岐増殖したのを、分けて与へる様になる。みたまのふゆは、此である。魂を祭る冬祭りと言ふ觀念が、一緒にくつゝいて居る。御魂祭りは生人・死人の魂を祭る事である。平安朝時代は、専、御魂祭りをすると

考へて居た。意味が固定して、古典的になつて居たのである。

以前は、みたまのふゆを「恩賚」と書いて居る。天皇の恩顧を蒙る事をみたまのふゆの義と考へて居るが、実は、天皇或は高貴の方の魂の分岐して居るのを貰ふ為に、恩賚と言ふのである。みたまのふゆは、魂の分岐したものを人に頒けてやる、其分れた魂、増殖した魂の事を言ふ。分割せられた魂を頒けて貰へば、自分も偉くなるので、其が、恩賚と宛てるやうになつた所以である。

たまふりには、鎮魂を行ふ意味と、魂を分割する意味とがある。春夏秋冬の冬は、魂の分割を考へた時代に出来た名であると思ふ。

冬の時期には、山びと^{ヤマツト}が山苞を持つて出て来る。山苞の中の寄生木^{ホヤ}（昔はほよ）は、

魂を分割する木の意味でふゆと言ふのである。初春の飾りに使ふ栢^{カハ}（榧）も、変化

の意で、元へ戻る、即、回・還の意味である。かは・かひ・かふ・かへと活

き、同時に、かへ・かへ・かふ・かふる・かふれの活用をする故に、かへる・かふ

るとあつても同様である。栢の木は、物が元へ戻る^{シルシ}の徴の木であつた。此木をもつて、

色々の作用を起させる。魂の分割の木は、寄生木で、春のかへる意味に、栢が使はれるのである。かう言へば、段々年末から春へかけての植物の説明が附いて来る。

此等の木は、たぐさとして、呪ひをする木と言ふ事である。たぐさは踊りを踊る時に、手に持つ物で、呪術の力を發揮するものである。こゝに、とうてみずむとして

の植物に關聯したものの、倂が見える。

とうてみずむについて、私のまづ動かないと思ふ考へは、吾々と吾々の祖先とが鉱物なり、動物なり、植物なりから分れて来た元の形が、それだとするのではなく、また、吾々の生活条件に必要なあるものから、吾々が、分岐して来た其もの、即、生活条件が吾々と並行して居るものとするのでもない。私は、とうてみずむは、吾々のまなの信仰と密接して居るもの、とするのである。吾々と同一のまなには、動物に宿るものもあり、植物に宿るものもあり、或は鉱物に宿るものもある。そして、吾々と同一のまなが宿る植物なり、動物なりを使用すれば、呪力が附加すると信じて居たのだ。此を古語で「成る」と言ふ。「成る」は内在する事で、其中へ物が入り込む事でもある。即、同一のとうてむを有する動物・植物・鉱物なりをたぐさとして振りまはせば、非常な偉力が体内へ這入つて来る、と考へたのである。

とうてむは人間以外に、外の物へ入る事もあつて、此中、日本では、動物の信仰と植物の信仰とが、明らかに分れて了うた。日本でも、光線をとうてむに使用した痕跡があるし、また、信仰的に、動物や植物が沢山出て来る。動物の時はつかはしめとなつて居り、植物の時はたぐさとなつて居る。これが段々変化して、更に、沢山のたぐさが出来た。こゝに、植物と人間の祭りとの關係が現れて来る。さうして、時代的に合理化せられて、変化する。其過程に、棒を一突き突くと、魂がめぎめて来

たり、花が咲くと、今年の成りものの前兆になると言ふ考へが岐れて出た。つまり、とうてみずむの考へから、宗教の原始的思想に這入つて来た。そして人間の魂を自由に扱ふ事が出来ると言ふ考へから、ほよ・はなを考へて来た。八尋梓根は、柊の棒で作つたもので、立ち木のまゝで地を胴突くと花が咲くといふのである。此花を以て、農業の先触れとした。柊は、魂をくつ着ける予備行為の為事と、花としての為事との二様の必要があつたのだ。其為、非常に、大切にされて居る。

三河の奥の花祭りは、もとは霜月の末に行はれたのが、近頃では、春になつて居る。だが、時期から見ると、冬から春に変わる時に、稲花の様子を示す祭りである。山人が、予め準備して置いた竹棒の先に、花をつけて、其で土地を突いて歩く。此が、中心行事で、土地の精霊が、其に感応して、五穀を立派に為上げると言ふ信仰であつた。

榊は、神と精霊と、神と人との、問答の木である。さか木の語原は訣らぬが、一種の通弁の機関である。謡曲の「百万」を見ると、狂女の背を榊で打つと、ものを言ひ出す科がある。^{シグサ}其は一つの例である。榊と称する木にも、沢山の種類がある。小山田与清の「三樹考」を見れば、榊に属する木の名は皆、挙げられてゐる。三河の花祭りの鬼も、榊で打つと物を語り出し、それから榊を中心として、問答をする。榊によつて、言葉が伝はつて来るのである。換言すれば、榊はもどきの木、説明役

の木である。

橘はまた違うて、生命を祝福する木に相違ない。橘の実を「ときじくの香カグの木の实コ」
 と言うた。たぢまもりは、但馬の人——私は出石人イツシビトと名をつけて置く——で、考古
 学者は漢人種の古く移民して来たものだと言うて居る。此人々の、祖先の中の一人
 であつた彼が、垂仁天皇の仰せにより、常世へ行つて、ときじくのかぐの木の实を
 将来した。ときじくは、常にある意で、かぐはよい香のある意である。たぢまもり
 が帰つて見ると、天皇はもう崩ナくなつて居られた為に、哭いて天皇の御陵の前に奉
 つた事は名高い伝へである。

日本紀には、纒四纒・矛四矛を太后に奉り、纒四纒・矛四矛を御陵に奉つたとある。
 梓ササと言うても、棒のみを斥サすものではなく、かげは胃をまで称せられた。橘の細い
 杖を撓めて鬘にし、八つの纒と八つの矛とを造つて、奉つたのである。後世から此
 を辿るに、其習慣が、殆ど無くなつて居るから訣らないけれど、常世は、生命の長
 く、此地と暦を別にして居る処である。常世の木の実は、何時までも落ちないもの
 と考へてゐた。出石人が、貴種の葬られた墓所に、魂を喚び醒す為に樹てたもので
 あらう。かう考へれば、たぢまもりの話も、浦島の型のみではなく、招魂の呪ひが
 あり、同時に橘が長寿を祝福する意味を持つた木である事が、想像出来るのである。
 萩フキも亦信仰に關係がある。万葉集の東歌に

妹^{イモ}なるがつかふ川内^{カハツ}のさゝら萩^{フギ}。あしと一言語^{ヒトコト}りよらしも（卷十四）

と云ふのがある。吾妹子が、誓ひに用ゐる川口の小さな萩の類だから、あしと一言、告げがあればよいと言ふのである。さゝら萩は序歌であるが、同時に、また内容になつて居る。萩が神の告げを語る信仰があつての上に使はれた序なのである。

日本の信仰上の現象を見ると、秋になつてそよ／＼と戦ぐ萩が、何となく目について居る様だ。秋の草のそよ／＼と揺れる事をそよ／＼そよや等と言ふ語であらして居る。そよ／＼そよやは、神の告げを表す語であるから、萩や萩には此聯想があつたものと思はれる。そしてと言ふことも、神の告げである。をぎと言ふ名は、靈魂を招き寄せる意味である。をぎ・をぐとは、靈魂を呼び醒す場合にも用ゐた。だから萩にも何か信仰上の關係があつたのである。

神樂の中に「韓神」と言ふ舞があつて、韓神が枯れた萩の葉を持つて、舞うた事が、平安朝の文献に見えて居る。韓神は韓風の祭りに使つたものであらうが、萩に神靈を招来する信仰があつたものと思はれる。此等にもとうてみずむの倅が見えて居る。

七

つくり花と言ふのは沢山ある。其中一番古くからあつて、一番長く伝はつて居るの

は、削り掛けである。柳などの木を削つて、ひげを沢山出してある。此を削り掛け、或は削り花と言ふ。此があいぬの信仰に這入つて、いなうと言ふものになつて居る。此は、あいぬ在来のものでなく、日本の稲穂の信仰様式があいぬへ這入つたものであらう。いなうは、日本の御幣の如きものであるが、御幣ではない。甲州ではあぼへと言ふが、粟穂・稗穂等と言ふ意味であらう。削りぐあひで、色々あるのだ。稲穂は其一種である。此があいぬへ這入つて行つたのは、近代の事ではない。

筑波嶺に雪かも降らる。否諾かも。愛しき兒等が布乾さるかも（巻十四）

といふ歌が、万葉集の東歌の中にある。あいぬの木幣を知つて居る学者は、木幣と信じて、此歌をもつて、あいぬが此附近に住んで居た証とするが、此は勿論さうではない。

削り花は早くからある。古今集巻十の「物名」の籠め題に「二条後の東宮の御やすん所と申しける時に、めどにけづり花させりけるを詠ませたまひける」と言ふ詞書があつて、

花の木にあらざらめども 咲きにけり。ふりにし木の実なる時もがな（文屋康秀）

とある。めどは馬道で、廊下の暗い処に削り花の掛つて居たのを詠んだものである。此頃には既に、削り掛けの出所を疑ひ、後には合理化して、花の形だとして居る。

何故花の如きものを作つたかと言ふに、祝福の形なのである。此以前に、も一つ先の形があつたと思ふ。其は、山人が突いて来た杖の先のさゝけたものが、花の徴になつたものであらう。卯杖と言ふ杖は、土地をつゝき廻ると、先の方がさゝけ、根は土の中で著く。此さゝけが花の徴になり、そして、最初の形であると思ふ。竹ですればさゝらになる。簍も一種の占ひの花であつた。葬式等には髯籠を作る。此先のさゝけが肝腎である。其さゝけの分れ方で、一種の占ひになつたものと思ふ。

此話と関聯して、言はなければならぬのは、万葉集の東歌や防人歌などを見ると、はやしと言ふ語が沢山に出て来る事である。

鹿玉アラタマの伎倍キベのはやしキベに名を立てゝ、行き敢カつましゞ。寝イを先立サキダたに

此歌は難解の歌である。「鹿玉アラタマの伎倍キベのはやし」と言ふのは、鹿玉郡の伎倍キベのはやしキベ（林）と言ふのかも諷らぬ。併し、私は、鹿玉郡に伎倍キベがあるのではなく、遠江に同名の地があるから、此を聯想したものであらうと思ふ。村境に建てる柵が「き」である。そこへ、旅に行く人と別れる時、切りはなした木を樹てゝ、其魂を留めて置く。柵キベ辺にはやした木を樹てるのである。此木を樹てると、魂が留まると信じて居たのであらう。其が「伎倍キベのはやし」であると思ふ。「寝イを先だゝに」は、そんな所ではやしの行事をして居ないで、早く村へ入つて了へ。お前を立たせて置いては、私が先へ行きかねまい、と言ふのである。

上つ毛野^{カミケノ} 佐野^{サノ}のくゝたち折りはやし、吾^{ワレ}は待たむゑ。今年^{コト}来^キずとも

くゝたち（植物の名か）を折りはなして来て、何のたよりがなくとも、私は待つて居りませうと言ふのである。此はやすといふ所に、一種の靈魂を移す信仰があつたのである。

松^{マツ}の木^ケのなみたる見れば、家人^{イヘド}の我^{ワレ}を見送ると、立たりしところ

なむ（なみ）は携^{シナ}えて居る事、なびくと同じで、ぐにやりとして居る事である。「もころ」は占ひの詞である。卦と言葉とびつたり合ふ正占の事で、二つのものがびつたり合ふ事がもころである。もころは、元は、占ひの語に相違ない。

我を見送ると言ふ事も、今の見送るではない。後に残つて居て、私を護つて居ると言ふ意味である。遠くから、其人に災のない様に、氣をつけて居る事が見送るである。「立たりし」は「立てりし」と同じことである。家人が此松と同様にぐにやりとして、私に災がない様に、と見守つて立つて居るのが、眼にあざやかに浮ぶと言ふ位の意である。

後世東国では、家人の誰かゝ遠く旅をして居る家では、家の前に祠を建てゝ、其人の帰る迄置いた。近世の伊勢参りの如きも此形である。魂を留める為に、家の門に木を切つて立てゝ置いた。此動作がはやすである。かうして解くと、万葉集の中で、今日まで解けなかつた歌が、大分解けて来る。

この様に、木の花を以て祝福したり、将来の事を占つて見たり、魂ふりをする習慣が沢山あるのである。これで、私は、四季の花を中心として、神事に関係ある花の事は、大体述べたつもりである。

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。