

れば、それだけで神代の観念は成立つので、民衆は全く問題外なのである
」という『日本古典の研究』上、六六三頁、考え方は首肯することができるが、しかし、建国の
由来を神々の仕事として語り出したのはなぜだろうか。これにたいして
本稿は、前代からの思惟の展開過程を辿って一班の事由を見出したつもり
であるが、神代史そのものの分析が今後の課題として残されている。

感じとつたことがうかがわれよう。

形あるものに魂の存在、生命体を感じとつた当時の人々の思惟のありようは、服属の場合にも形を要求した。

『肥前国風土記』松浦郡の条に、值嘉島のいわれを説いて、景行天皇が九州征伐をやつたときのこととして、天皇がその島の土蜘蛛を殺そうとしたとき、酋長が自分等の罪がきわめて重く殺されてもしかたがないが、それを許されるならば、天皇の御膳に贅を永久に献上することにしようといつて、その見本として、木の皮で色々の形の蛇を作つてみせて許されたといつている。それ以後、この酋長の配下の者が代々蛇を大和朝廷に献上するということとなつたと伝えている。

三 神統譜成立への展望

―むすびに代えて―

縄文→弥生→古墳時代にいたるなかでの思惟の展開過程を追つてみた。それが、神観の成立を導き、様々な神話をつくり出していったことをみた。次にそれが、記紀にあらわれる神代史の体系化にいかにつながつて行くかが問題になる。記紀の神代史の骨格は、皇室の祖先神を中心にした神々の物語りである。そこに政治的潤色が加わっていることはつとに指摘されている通りである。私は、神代史の結構のひとつのねらいは神統譜を創り出すことに置かれてみるとみているが、本稿では、その分析を行わず、この神代史に鋭いメスを加わえた津田左右吉の所説をみて展望としたい。

「神代史はオホヤシマガニと名づけられたアシハラノナカツクニもしくはアシハラノミヅホノクニと呼ばれた我が国土の起源と、それを統治せられる我が皇室の由来とを説いたものである。しかし、其の国土は皇祖神と同一の父母からまた皇室に統治せられるものとして生まれたものであるから、約言すると神代史は我が国の統治者としての皇室の由来を語つたものに外ならぬのである。」と津田はいう^{『日本古典の研究』上、六三二頁}。さらに、津田は神代史においては民衆が全く問題外に置かれていることをその事由をあげて指摘する。「上代の国家組織に於いては、少数の氏族、即ち所謂百八十件緒や地方的君主、即ち国造県主などが単位となつていたので、民衆はただこれらの家々の部民としてのみ存在し、政治的に地位を認めてはいなかつたから、神代史はそれが政治的意義のものである限り、民衆とは殆ど接触が無い。皇室の権力を説くにしても、これらの氏族に対する皇室の関係を明かにすればよいのである。初めから皇室に服属してゐる。即ち天つ神の政治的系統に属する神々が諸氏族の祖先として説かれるのみならず、其の系統に属しない国つ神もまた同様であるが、国つ神は天つ神に対する觀念であつて、そして實際上の基礎は地方的首長の地位である。天つ神にも国つ神にも民衆は無い。」と^{『日本古典の研究』上、六六二頁、二頁}。従つて神代史のなかに民衆の生活の問題を採ろうとするのは、右のような神代史の歴史的性格を知らぬ限り、徒勞に終る外はない。しかし、問題は、紀紀が日本の建国の由来を物語る場合に、神話を系統立てるといふ方法をとつたこと自体のなかにある。

「皇祖及びそれに随従し、若しくは帰服した諸家の祖先が神とせられてゐる

いってことわった。そこで祖神は怒って福慈山は永久に不毛の地にしてやると言つすて、さらに筑波山に行つて宿を請うたところ、心良く受け入れ、新しい穀物で厚く饗応した。祖神は喜んで、この山には人々が喜んで集まり、そして飲食物も豊かになるであろうと言ひ残して立ち去った。それで福慈はいつでも雪が積り、筑波は人民が楽しく集まる場所になった

『常陸風土記』筑波郡条。このように、神のもつ呪力によって人間が運命づけられると考へており、人間の力はなお弱く、神の助けを貸りなければ、人間の行為そのものも制約され、事実上の働きもなしえないと信ぜられたのである。

『播磨風土記』印南条に、国と境を決めたという話が出てくる。国に境を設けるといふ行為は、すでに彼我の意識、占有ないし所有の権利意識のめばえといえる。同じ『播磨風土記』讃容郡の条には、土地の占有を競争して行つたと出ているが、私有の考えが次第に発達していったことがうかがわれよう。このような過程において、鬭争が頻繁にあらわれる。『播磨風土記』揖保郡の条に、河内国の人が舞方まいたの里に住みついたが、それより先に出雲の人がそこに住みついていたために双方に仲違いが生じたという。

『肥前国風土記』彼杵郡の条には、速来津姫の弟が美しい珠を持って、それを秘蔵し、他人にもみせなかつたところ、神作直が知つて欲しがり、執拗に迫まつたので、姫の弟は珠をもって山を越えて逃げ走つたが、遂に追いつかれ、球の所持を問われて弟はやむをえずその球を与えたという話が出てくる。占有や所有が争奪の対象となつたことがうかがわれる。

一たん獲得した占有・所有の権利は、どこまでもこれを守りぬこうとす

る意識を育てて行く。『豊後国風土記』速見郡の条に、頸の峯に水田があったが、その田の稲の苗を鹿が来て常に食べてしまう。そこで田主が棚造つて、その棚の間で伺つてみると、はたして鹿が来て首を棚間に突込んで苗を食べた。田主はその鹿をつかまえて首を切ろうとすると、鹿がいうに、「自分は今、誓いをたてるから死罪を許してもらいたい。自分のもとより、自分の子孫も以後決して苗を食べたりしない」と。田主は一たんは怪しんだが、ともかく許して放してやつたところ以後、鹿はその田の苗を食べるようなことはなくなつたという。そこに占有觀念が如実に描き出されているといつてよい。大凡古風土記にみられる伝説は、記紀にみえる神話以前の段階の思惟を語つてはいまいか。

古墳時代に生みだされた思惟と明確に指摘しうるものに次のような話がある。『日本書紀』雄略天皇の条に、河内国飛鳥郡に田辺伯孫というものがいて、その娘は古市郡の人のもとに嫁いでいた。その娘が子を生んだので、伯孫は婿の家へ行って祝いをして、月夜の晩に萱田陵の下を通つたところ、そこで赤い馬に乗つた人に出会つた。その馬はすぐれていたもので、伯孫はそれを見て、自分のものにしたかと思ひ、件の赤駒と頭をならべて馳けていった。赤駒に乗つたものが、伯孫のこの馬を欲しがつてゐることを知つて、馬を止め、馬を交換して別れて行つた。伯孫は喜んで家に帰へり、厩に入れ、鞍をはずし秣を与えて寝た。ところが、その翌朝、厩へ行つてみると赤駒は埴輪馬はにわらまにやつていた。驚いた伯孫が萱田陵に行つてみると自分の馬が埴輪馬の間まに立つてゐるではないか。そこに形のあるものに生命体を

つりの際、神の前に首の根をつらぬきてまつりを行う”と出てくるのは、神の前に平伏する当時の人々の姿を象徴的に伝えている。

また神観の上で、この神にたいして一定の対抗関係をもつようになったことも見逃せない。『常陸風土記』香島郡の条に、童女がいてかの女が毎朝、石をとって池を造った。つまり、堤を築いたわけであるが、それに長い年月をかけたが、どうしたことかその堤は造るに従って壊われてしまいうとうとう池ができなかった。それで、件の童女は歌を歌いながら天に昇ってしまった、と出ている。同じく、『常陸風土記』那賀郡の条に、兄妹があつて、妹のところへ誰れとも知れぬものが通つてきた。そして夫婦となり小蛇を生んだ。こうして母となった妹はこれを怪しんで、神の子であろうと思ひ、杯の入れて置くとな夜のうちの中で一ぱいに大きくなった。さらに大きな器に入れるとまたそれにも満ちる程大きくなる。そのようにすること、三、四度にして用いるべき器がないので、母親は、これでは到底養いえぬから父親のところへ行けと小蛇にいった。小蛇は泣きながら、それは致し方ないことであるが、自分一人去るに忍びないから誰れか人をつけて呉れと願つた。ところが母親は、自分の家には自分と兄との二人しかいないから人をつけてやるわけにはいかないとことわつた。すると小蛇は怒つて、その伯父にあたる母の兄を殺して天に昇つて行つた、とある。ここに、神と人間とは相互に密接な関係をもつとともに、同時に神と人間とは一定の対立・対抗関係があつたことを示している。

神と人間との対立関係というものは、人が自然と対決するようになった

段階になつてめばえてくる意識であつて、発生的には農耕生活をするようになってからの意識の世界とみていいであろう。人が自然との対決関係に立つことによつて、人間生活を取りまく自然の存在をつきとめると同時に、自然の靈威を悟らされたのである。こうして、神と人間とは別々の世界に住むという意識が育つていった。

『常陸風土記』の行方郡の条に、ヤハズノマタチというものがいて、郡の四方の谷合の草原を開墾して田としたところが、夜刀神が来てことごとく荒しまわるので、マタチは怒つて甲鎧をつけ、自ら武器をもつて夜刀神を追い払い、山の入口に杭を打ち、堀を掘つて夜刀神につげた。これにより山の上は神の土地とし、それより下は人の田としよう、そのかわり、以後、自分は神主となつて神をまつるであろう、と約束した。これは象徴的に神の世界と人の世界を区別し、意識することのあらわれでないかと考えられる。

人と神とを相對置することによつて、人々は人間の生活の独自性に目醒めていったといえよう。しかし神との対置のなかでとらえはじめた人間の生活の独自性は、神と全く切り離されて認識されたのではなく、神との緊密な関係の下で認識された。人間の生活と違つたところにあると考えられた神は、人の世界に危害を加える存在であるとともに、人が神の力にすぎることによつて、神は人の働きを助けると信ぜられた。

著名な伝説として祖神が旅行の途次、駿河の福慈山に行き、日暮れて一泊を請りたところ、福慈の神がはじめて穀物を取り入れた日であるからと

この神にたいする人の想念は、神人融合の段階から神人分離の段階へと進んだといわれる。しかし、これは神を考えはじめたときの人間の想念の所産であつたねではなからうか。つまり、人々が神を考えはじめたとき、すでに神は人間世界とは一線を画していた故に、人々は最初は神と一体であつたと考えたのである。またそこに、神を考えはじめた人々の思惟の展開を跡づけることができる。神人融合から神人分離を語る物語のなかに、のちの体系立てられた神話の原型を探り出すことができる。

ここにいう古墳時代とは、弥生時代以後の西暦二、三世紀から六世紀ぐらいのときまでを考えているが、それはいいかえれば国家の生成期で、またその時期は大和朝廷による統一国家の実現をみたときである。この時代は、神々の物語りが様々生み出され、それらが統一国家の成立にもなつて政治的な潤色を加えられるようになったときにとらえられる。したがつてこの時代の思惟を知るためには、政治的潤色のない神話が素材になる。とくに、神人融合・分離を語る神話は当該時代の思惟を知る恰好の手がかりとならう。

崇神紀に晝は人が作り、夜は神が作ったと出ている。さらに、天の橋立とか天の岩舟とかいうものを手段として人間は神の世界へと往き来したと考へた。また人間が神と結婚して神の子を生むという伝説も数多く生れた神の子を人間の女性が生んだ場合、生まれた子供は神の子であり、したがつて神であるが、その神の子を自分の子として養つて人間の後継ぎとするということができると考へた。しかしこのような神界と人界とを緊密な関係

としてとらえたのは、神界と人界とを別の世界としてとらえざるをえない思惟の表現である。しかし、現実の上で神界と人界とに一線が引かれてしたが故に、想念の上ではかつては神人融合の段階があつたと考へたのである。そこに、思惟の上で時間の觀念が成立したことがわかる。

天の橋立はイザナギノミコトが寝ている間に倒れて今のようになつてまい、それからのちは神の世界との交流ができなかつたという丹後國風。土記逸文。また春山の霞男という男性の神がイズシオトメという人間の女性と結婚し、一子を生んだ際、春山の母の神がそれをなじつて、人間と交渉したことを叱っているが、そのときの言葉に、「我が御世のこと、よくこそ神ならはめ、また現しき青人草習へや」といつて古事記、上巻。神の社会の習慣と人間社会の習慣とは別なものであると説いたと伝えている。こうして、神と人間との結婚の場合に、生まれた子供は人間界のものとされてしまい、神の世界に住むことは許されぬのだとされる。

司祭者についても次のように考へる。神と人との分離によつて、神の意志を取り継ぐものが必要となり、それは神の血筋を入れた人間が最も適当な身分とされ、これが神を祀る司祭者となつたと。まづ、は神と人との融和にとつて欠くことのできない手段であり、人は神の意に添わねば罪となり罰を受けると考へた故に、まづ、はもつとも重要なものとなり、さかんに行なわれ、人間生活の大部分は神を祀ることに置かれたといつても過言ではないようになった。祭政一致というのもこうした事情によるであらう。祈年祭における祝詞とか、龍田の風土祭などの祝詞に、すべての男女がま

自然（神）の意志を示現する、弥生時代になってあらわれてくる祈祷者と
の性格上の差である。指導者であるという点では、弥生時代の祈祷者は、
縄文期の呪術者と同様の性格をもっていたであろう。しかし呪術者は自然
の運行を自らの呪力によって決定することができると信ずるが故に、その
決定が自然の運行によっててひどくくつがえされ、粉碎されてしまうこと
がしばしばあった。一方、超自然の意志を示現をうけようとする祈祷者は
自然の運行を直接支配しようとする企てをすてきつて、「最早彼自身では為
すことが不可能であると考えられることを、彼のためにもしてもらおうよ
う」超自然に訴えることによって「間接に同じような目的を達しようとする」
一、二六頁^{『金枝篇』卷一、二六頁}。そこには集団の秩序にたいする敬虔な儀礼がみられる。超自然
にたいして真剣な祈りをもってする超自然の意志への従順・敬虔な態度は、
そのたずさわる不断の統治の実際と相まって一般の人にもますます尊敬の念
をつのらせたに違いない。もとより、祈祷によっても自然の運行が好転し
えぬなげきはあつたらう。しかし、それも超自然の偉力のほどを人々に悟
らしめる経験となつたらう。

人々がもつとも集団の願望を叶える人に与えた権威は、いったん与えら
れると逆に人々を威圧するそれにすりかえられる危険性を感した。この危
険性は、集団によって支えられた広大な権力と富のわけまえの大いさによ
つて一層助成された。このような歴史的諸条件の下に人々の上に君臨する
人が登場する。族長とはかかるものであつた。

人為を超越する存在としての神の観念は、集団の人々の祈りを代表して

超自然の意志の示現にあたるものの発生との相関のもとに育つていったと
みることができるといふことができる。

自然に働きかけ、人間の意志の力によって、自然をつくりかえることを
体得しようようになった人々にとつても、そこにはなお限りのない未知の
世界が拡がっており、人間や自然界のかなたに万物を生みだし、しばしば
災厄をもたらす超自然の存在である神を考えないわけにはいかなかった。

しかし、多少でも自然に働きかけ、これをつくりかえることのできるよ
うになった人々と、自然がもたらすものだけが、生を保証する世界に生き
た人々とはその考え方に本質的な相違があつたことを見落すまい。後者に
あつては、自然の災害は直接に生を脅かし、不安と恐れとが人々の心を支
配する。そのときその不安と恐れをもたらすものは、自己を取り囲む世界
から直接に忍び込んできたのである。ふりかかる災厄を取り除くためには
呪う以外にすべがなかった。ところが一方、多少なりとも、自然を人間の
意志の制御のもとに置くことができるようになったとき、制御の範囲を増
すことが人々の祈りとなつてあらわれる。かれらは、自然の生みだす森羅
万象に神の啓示をみるだけでなく、自然の様々な働きに復教の神の存在を
とらえ、神々と人間生活との相関関係を考えるようになって行く。

(2) 古墳時代の思惟

人々が神を考えたとき、神を畏怖の目で眺めたことはいままでもない。

答を与えるという役割が課せられたであろう。

ひとたびそこに生みだされたある特定の人は、人々の願望をもつともよく代表するものである故に、必然的に集團構成員の深い尊敬と信頼とを受けたに違いない。さらに、農耕は集團の生活にある程度のゆとりを与えていった。間断のない労働にもゆとりを生じていったであろう。その場合、特定の人は、まず第一にその聖なる能力と役割との故に、労働からの解放が許されたに違いない。集團の他の人々がその者の生活に必要とするものを提供した。その行為は、与えるというよりは捧げるといふもので、敬虔な気持がそうさせたといふべきであろう。

集團の指導者は、またこの祈る特定の人であったと考えなければならぬ。生活を指導することは、当時においては集團の祈りの重要な一分野をなすものであった。「日本語で政治のことを『まつりごと』¹というのは、『祭りごと』であり、神を祭ることからきているというのが通説である。

そしてまつることはまつらうという言葉と同じであるとされている。まつらうは服従することであり、奉仕することである。したがってまつりごととはおしつめていえば、神の心に従いその意図するところを達成せしめるように努力する意味であった」と指摘されている肥後和男「日本古代の民衆とその生活」一九頁、〇頁。

集團の指導の巧みさは祀る人の尊敬と信頼とをいやすものであったろう。それ故、祀る人はまたその祀りに従事するなかで、人間の集團的指導の術をも身に体するに努めたであろう。この点を具体的に考えるのに魏志倭人伝の記述が参考になる。とくに卑弥呼が鬼道をよくするシャーマンの

性格をもっていたことは、祀ることが呪術的行事としてとらえられていたことを語っている。それは同時に、祀る人に超自然の力を媒介する超能力をひきだす呪術的性格が要求されたのでかる。

集團の指導技術というものは、時とともに緊切なものになっていった。自分の集團内部の統制はもとより、定住による生活圏の拡大が、自から他の隣切する生活者との接触を恒常的なものとし、そこに相互の摩擦を回避するための折衝が重要なこととなっていったとみななければならない。外交的折衝の前提となるものは集團内部の統制である。日本語でしらす、しらす、ということが統治の意味で使かわれたのは古いが、統治が集團内部の人や諸事情を熟知することによってすすめられたことを考えると甚だ示唆深い。集團を加護することは、その指導者の任務であり、超自然の意志を媒介するものと、集團の指導者とは表裏一体をなすものであったと考えられる。このような性格をもつ特定の祀る人は、おそかれ早かれ、定住を開始した人々のなかに拡がって行く必然性をもっている。そのうちで、北九州を中心とする地域は朝鮮半島を経路として大陸の影響をもつとも受けやすかつた故に、右にみたような集團の指導者の形成という集團内部の変容をいち早くなし遂げていったものと考えられる。しかも、そこにおける指導者達はその地位を権威づけるために大陸との交流を頻繁になした形跡がみられる。かれらはその権威を飾るために、聖器視されていた鏡などの銅器を舶載し、身に帯するようになった。

ここにおいてなお一考しておくべきは、縄文期にみられた呪術師と、超

行と人間の生命の運行に命令しそれを支配すると信ぜられる超人間的な諸々の力の宥和或は慰撫である」〔金枝編〕卷一、一三六頁 呪術から宗教への質的転換はこうして始つたと考えられるが、しかし、呪術的思考をかれらの生活の規範の外に全く追いやるようなことはなかった。事実、呪術的な思考は相い變らず根強く一般の人々のなかに残された。

定住生活の結果、人間集団の規模が前代にひきつづいて同一地域に同心円的に拡大していったとき、集団の秩序維持ないし統制が日常生活の円滑な展開のためにも必須になった。耕地の拡大を図り増産を企てるために、以前にも増して集団の協業に力が要請されたであろう。そのためにも集団をまとめ、そこに結集した力を有効に發揮するすべが考え出されればならない。農耕生活を営む集団の鎮めとしてかれらの一致した祈念が、銅利器の聖器化を導いたごとく、生活の歴史が物心両面にわたつてその紐帯を強める傾向にあるとき、集団はその意志によって集団を秩序づけることを学んでいったであろう。その場合、秩序づける力を人の力を超えるものに求めるのが、人間の意志力・統治力を認識することのできなかつた当時の人にとってはごく自然な思惟方法であつた。そして、超自然的なものを考えることができ、また超自然的な存在の意志や力を人々に媒介しうるのは集団の構成員のだれ人でもよかつたのではなく、ある特定の人であつた。何人も力及ばぬとされる超自然の意志は特定のえらばれた人を通して示現すると考えられたのである。

さらにこうした超自然の意志の媒介者としての特定の人を、人々の間か

ら選ぶ社会的心理は、集団構成員の心を支配する祈りの存在が前提となる。祈りが人々の心を支配していることを前提として、構成員の中の特定の人が超自然の意志の媒介者、伝達者となりうるのである。

宗教的な祈りの世界が支配するようになったといつても呪術的なものを一擲したわけではない。ことごとくをわたすといつて〔古事〕死者にたいして呪言を唱えることによつて死んだものの身についている邪霊の脅威を免れようとしている。しかし、それは呪術が根強く残存しているのではなく、祈りのなかに呪術が包摂されているのである。

農耕による定住生活の展開によつて、土地と結びついた聚落が形成されはじめると、人々の間に強い紐帯が作りだされ、ひとつの生活共同体が成立していった。そこにおいては、祈りも個人的なものから集団的な性格を帯びた。稔りの豊かさをもとめる祈りは、人々の共通の願いであり、その祈りを達成する道も人々が積極的に協業することによつて開かれる。このようにして祈りの性格が閉鎖的な状態から脱却することを通して変化し、人間の連帯感情に根ざすという意味で開放的な祈りとなる。災厄を逃れるすべも人々の感情には共通なものが醸成されたであろう。このように、精神的紐帯が祈りの場において強められて行くとき、人々の祈りはある特定の人々の祈りと重なりあい一致する。ある特定の人はその祈りが人々の祈りとする心的状態をもつともよく集約的に代表する人でなければならぬ。このような人が集団の内部から生まれ、選ばれて生まれていったであろう。そしてその者には種々生活上に生起する諸問題に妥当な解

さらに、水にたいする信仰がはっきりしたかたちをとり始めたのもこのころであろう。農耕は水稻耕作の導入のかたちをとったから、水の問題は避けて通りえぬこととなった。水に靈威を感じ、これを祀るもつとも普通のかたちは蛇神崇拜がそれである。のちには竜神といふかたちをとるが、古くは蛇に、水にたいする畏怖を假托していたことは、スサノオ命のヤマタノオロチ退治の伝説がそれを物語る。暴威を振うヤマタノオロチにたいし処女を生贄として捧げ、その怒りを鎮撫するというのは、洪水の猛威にたいする畏怖が込められている。折角苦心して設営した水田耕作をはじめとして、こと農耕に入ってからの人々の生活の本拠は荒れ狂う自然の災害、暴風雨にたいしては無力に近かった。こうしてヤマタノオロチの活動に関する話が水神信仰の物語りとして農耕生活の開始とともに、各地でそのかたちをとり始めたものと思われる。ヤマタノオロチの実体が水稻耕作に害を加える大水にたいする觀念のあらわれであることは、生贄として供えられる少女の名が稲田姫といったことからもうかがわれるのである。

またこの水神崇拜は、水を支配するものは山の神であるという觀念とも結びついて、山岳信仰を行なうようにもなった。このような觀念の發展は農耕の開始とともに、それに密接な関係をもつて行なわれた。さらに、その觀念の底には、自然の靈威にたいする畏怖の念が共通に流れていたといえる。海の神にたいしてもこれを崇拜するようになるのは、自然の靈威にたいする畏怖のあらわれであるとともに、生産に關係の深いものにたいして押しなべて信仰が行なわれるようになったことでもあった。もとよりそ

れは、信仰の対象が狭げられてきたのではなく、新しい生産方法の導入によつて新らたなものが加わり、しかもそれら新らたなものが重要な意味をもつようになったといふべきであろう。

ここに新らたに加えられてきた思惟の内容は、もしそれが、なお呪術的なかたちを多分に残しているとしても、呪術とは質的に異なるものが芽ばえていることに気付くであろう。呪術はこのような假托を行えばこうなるまたある行為をしないことによつて願望する結果をえようとするのであった。呪術はこの意味においては自己完結的なものである。しかし、ここに人間の意志によつてものを生産するようになってはじめて自然は人間の生活と一線を引くようになる。しかも、人間の生活とは異なる自然の世界は人智をもつてしては測り難い強大な力をもつものとして人々の前に立ちはだかる。人間の智慧は、自然に立ち向うことよりは自然の恵みにすがり、自然の猛威を鎮めることの重要性を認識する。その場合、人々は、自然のもつ力を超自然的存在の働きによると思惟したのである。

このように、自然や人間の生活を支配すると信ぜられる超自然的な存在を考ふるにいたったとき、もはや呪術的思考は揚棄されるにいたったといわなければならない。呪術においてはあることをなし、または禁ずることによつて自然や人間の生命を制御しようとするのにたいし、ここに登場する新しい信仰のありようは、自然や人間の生命を制御しようものは、自然現象の彼岸にあるものととらえられている。したがつて、それは呪術といふにはふさわしくなく、宗教というに似つかわしい。宗教とは「自然の運

同保美貝塚一例、福島県三貫地貝塚の女性一例と、広い地域から少数ずつ発見されている。この猿の撓骨の耳飾りは当時の装身具としては全く装飾性に乏しいもので、その特殊な耳飾りの着装に呪術的意味があったと認めるべきである」という。このように呪術者の存在が指摘されるのであるが、考古学の上で呪術者の存在を推断するのは右のような装身具からだけでは不十分である。さらに坪井氏の見解はつゞく。「伊川津貝塚の男性例は猿の撓骨の耳飾りのほかに青石の首飾りと猪牙製の足環をはめ、しかも上顎の前歯をフォークのように研ぐ又状研歯をしていることが報ぜられている。(中略)吉胡貝塚の例では抜歯の有無を検討できる人骨一三三例中、一二五例に抜歯がみられるが、又状研歯はそのうちわずかに七例、うち男性三例、女性四例であると報ぜられている(文化財保護委員会「吉胡貝塚」)このことから又状研歯は性別による差はないが、きわめて特殊な身分の者に限って行なわれたものであることがわかる。」「このほかに呪術者の存在を示すものに土製仮面がある。これは東北地方を主として分布しているが、両眼と口を穿って一五・六センチほどの実用例なものがはじめにつくられ、晩期後年になると小形の土版に近いものになる。これらに先行するものに土製の鼻と耳が発見されている。これは周囲に小孔がつくられて、木樹皮・皮革製の面に着装したことを示している。とすればこのような腐敗して残っていない材質をつかった仮面の起源はさらに古いものであつたらう。このような仮面を着装した状態のあきらかな土偶も晩期の終り頃にみられることはこのような仮面をつけた呪術者の踊りのさまをほうふつとさせるもの

がある。」というのである。以上、坪井「縄文文化論」、『日本歴史』1、所収二三三頁、二三四頁。

右のような縄文時代にみられる呪術の具体例は、縄文時代の思惟のありようを示して興味深い。それはまた同時に日本における思惟の展開過程をとらえて行く重要な手がかりとなつていゝといわなければならない。

二 神話の世界

(1) 農耕開始時代の思惟

農耕の段階(弥生時代)に入つても呪術的な考え方は変わらなかつた。たんに変わらなかつたばかりか、生活万般に根強く生きていた。それは伝統とは次元を異にする実生活を支配する観念であつた。しかし、呪術に込める願望の内容に立ち入つていけば、そこに採集の段階とは異つたものを見出さないわけにはいかない。自然崇拜の場合でも、山川・草木・鳥獸の類いから、日月星辰等、森羅万象に靈威を認め、精霊を見出す点においても変わらなかつたが、そこに農作物を創り出すこと、その無事な成長を祈願するといふことが入り込んでいた。

熱と光りをもたらず、生物の力の根源としての太陽への崇拜は、自然崇拜のなかでもっとも大きな位置を占めていたであろう。この太陽への畏怖の念は、農耕の段階に入ればいよいよ決定的な重みをもつようになったとみなければならぬ。農耕は自然の、就中、太陽の恵みが必須の条件だからである。それはやがて太陽神にたいする崇拜としてわが民族においてはアマテラス大神にたいする信仰というかたちをとつてくる。

縄文式時代の人々に、甲野氏をしてこのような心あたたまる推論をさせずにはおかないものがあつたということを忘れぬようにしたい。甲野勇「縄文土器のはなし」

縄文式時代の呪術的性格は土器の上にもあらわれている。「縄文土器の形態や文様の変遷の大綱を弥生式土器のあり方と比べてみると、ここには基本的な差異が認められる。それはきわめて豊富にみえる縄文土器の器形の変化も、つまるところは深鉢のバリエーションであつて、後晩期にはこれに浅鉢が加わるという程度である。弥生式時代の壺、甕、高杯が貯蔵、煮沸、供献と機能によつて全く異なつた器形がつかわれ、つねにそれがセツトとして存在したのとは趣を異にしている。」とし、このように土器の形態や文様の変遷を手がかりとして、タブーの存在を考えゆくと次のようにいえるだろうとしている。坪井清足「縄文文化論」(「日本歴史」一八頁)一三二頁。「ある器形に有文のものとの区別があつたり、山形突起や把手などのあるものとなないものがあつたりすることは、タブーを守るために判別に便にしたものと考えることができよう。また縄文土器の文様は製作時に彼らの美的創造も加わつていながらそれ以上に文様そのものに意味があつてこれを守るべき制約が厳然とありそれが時の流れによつて変化はしたが、各人の好みによつて自由に変えられるべきものではなかつたと解すべきである。」と坪井清足、前掲書、前同頁。

このように土器のなかに呪術的性格が指摘しうるのは、未開人の土俗の上にも明確にあらわれているからであるが、呪術的性格は土器などの器物の外に、装身具である貝輪などにも痕跡をとどめている。装身具着装例のもつとも多いのは貝輪であつて、この貝輪は二種あり、ひとつはベンケイ

貝を代表とする美しく磨きあげたものであり、かつその着装例はもつとも多い。他のひとつは革製品とおぼしきものが着装されている場合で、カキなどで作つた孔の周縁がみがいた痕跡のないものを使つていふことである。のちの例は、そのような貝輪を使用することで病苦をまぎらわす呪術があつたものと推量されている。坪井清足、前掲書、一三三頁。

呪術は縄文式時代人が日常の生活のなかでおこなべて行つていたものと考えられるが、なおその上に集団のことがらを律する特定の呪術者も存在した。この問題について坪井清足氏はその「縄文文化論」の中で、「縄文前期までの古い時期のものでは具体的な資料が知られていないが、中期の実例について興味深い考察が菊池義次によつて行なわれている」と、次のように菊池氏の所説を紹介しつつ論じている。「それは東京都千鳥久保貝塚で発見された仰臥屈葬の熟年男性骨の一つの胸の辺りから長さ二五センチの鹿の角に列文をつけた異形角器を検出したことで、このような角器は大きさや、刻文、胸にだくような出土状態など、他に例をみないものである。この角器を呪術的な性格をもつものとし、これを身につけて葬られた男性はおそらく呪術者であつたろうと報告している」。菊池義次の右の報告は雑誌古代二五・六合併号の「千鳥久保貝塚発見の骨角器を着装せる人骨に就て」というものである。さらに「中期の例としてはこの一例しか見当たらないが、晩期になると特殊な耳飾りをつけていることから特に呪術者と考えられるものが見出される。それは猿の撓骨をつかつた長さ三センチほどの耳飾りで和歌山市鳴神貝塚の女性一例、愛知県伊川津貝塚の男女各一例、

の願望や、ろいをそこに托そうとしたのであろう。結論を急ぐことなく、この時代の人々がいかなるものを残しているかをさぐることによって、そうした遺物などによるほかさぐる手だてとてない時代の思考をとらえるさすがとしよう。

この時、さらに石棒が使用されているが、この石棒は次のような特性をもっている。「石棒は、長い円棒の一端または両端にふくらみをつけた磨製の石器で、長さ四・五厘の精巧な作風のもの、長さ一米内外の頑丈なものとがある。縄文式時代の後期・晩期に多い小型の石棒は、棍棒として武器の役にたつかも知れないが、中期に多い大型のものは武器としても什器にしても重きに過ぎて不適當に思われるのである」といわれ^{小村行雄前、掲書七二頁}、この石棒の用途は次のように考えられている。即ち、石棒はその「一端を亀頭状に彫刻したものであることなどから、性器のシンボルとして、崇拜の対象になったものだ」という説かれてきたわけであるが、(中略)むしろ、石棒の意義は、精巧な石棒を扁平にした単頭の石剣、さらにそれに内反の刀の表現を支えた石刀、あるいは骨製の骨剣・骨刀の類をあわせて、集団の統率者のシンボルであるとか、儀礼的な宝器であるとかというような非実用的な器物として發達して行く過程に注目するところに、正しい意味が發見されるのではあるまいか」^{小林行雄前、掲書七二頁}。この石棒の類は、その發達の過程からして集団統率者のシンボルとしてもらいられた儀礼的な宝器であったのであろう。このような石棒をもつことによって採集活動の円滑化を呪うことがおこなわれていたのであろう。

こうしたことから、この段階―採集段階の人々のものの考えかた、習性というものは、ある絶対者の存在を前提とする畏怖や信仰をもとにするものではなく、生活の安定を願うために集団の維持と發展のために假托によって危難を避け、安全を祈願する呪術に根ざすものであったということを充分想像することができる。しかし、どのように呪い、どのようなことを禁忌としていたのを知ることまでにはいたりえないのである。この点、死者の葬りかたが放置するようなことなく、埋葬を行っていることなどから、死靈にやすらぎを与えようとする人々の考えが認められが、そこには死者を放置してはならぬという禁忌にたものが働いていたのではなからうかと想像される。葬法にあらわれる縄文式時代人の考えかたを甲野勇氏は次ぎのように記している。

後期(○縄文式)のころになると、土器に幼児の屍体をいれて葬る風が始まります。しかしこの骨壺はその目的で特別にこしらえたものではなく、日常生活に使う雑器を利用しています。ところが晩期の末になると人間の形をした特別の骨壺がつくられるようになります。(中略)神奈川県松田町に近い山田村中屋敷という所から發見された乳房のたれた女性の座像には中に初生児の骨がつまっています。おそらく母の胎内から生れて短い生涯を終った薄幸な愛児を再び母の像の胎内に収めて、永遠のねむりにつかせようというようなこまやかな心やりがこうした骨壺をつくらせたものでしょう。

も火に手をくれば焼けただれということではなく、願望することからの示現を求めて、ひとつの假托をなすことである。禁忌は呪の逆でこのようにふるまえばこうなるから、そのようにはふるまわぬということである。ふるまわぬことによつてよい結果の示現を祈るのである。

このように呪と禁忌とは表裏の關係をもつものであり、呪と禁忌とをふくめて呪術という。呪術についての総合的・体系的な考察をしたフレイザーは、その著『金枝篇』において、「共感呪術の組織は唯單に積極的訓令によつてのみ成りたつてゐるものではないことに注意せねばならないのである。それは極めて多数の積極的訓令、即ち禁止をも包含してゐるのである。それを管になすべきことを告げるのみならず同時に為さぬままで置くべきことを告げるのである。この積極的訓令が即ち呪 (charm) であり、消極的訓令が即ちタブー (taboo) である」としている。岩波文庫本『金枝篇』卷一、七七頁、七八頁。

採集經濟の人々は、土偶という人体をかたどつたものをつくつた。この土偶はすでに、縄文時代の早期からみられ、中期以後、後期、晩期にもなるとおびただしく製作された。形や手法の上でも、製作の時期と地域とによつて相違をみせ、「古い時期の土偶が平な底部を缺いたものであるのに対して、後期以後の作品は大部分が頭軀手足の別を明示した立像となり、通じて突出した乳房や膨隆した腹部の表出によつて女性をかたどつたものになつた」と指摘されている。小林行雄『日本考』古学概説一六九頁。

この土偶をつくるのが呪術の意味をもっていたことは間違いないことであろう。しかしそれがいかなる意味内容をもつものであるかについては

種々想像してみるほかはない。そのために土偶の出土の状態をみることに先決とならう。「少い实例であるが、長野県諏訪郡豊平村広見遺跡では、直径一尺二、三寸の円形に小石を並べた中に完全な土偶が直立して発見され、福島県大沼郡宮下村小和瀬遺跡でも、土偶が石を積んだなかから出土し、当時土偶が神聖視されていたことが考えられるのである」といわれている。小林行雄前掲書七〇頁のは参考とすべきであろう。こうした出土状態から土偶は生殖繁栄等に関係のある女神崇拜の対象であつたとされ、また手足や頭部などに故意の損傷がなされて、しかも無雑作に棄てられている例もあることから、一部を破壊することに呪術的な意味をこめていたという観方もなされるわけである。このあるいは神聖視され、あるいは無雑作に棄て去られるという全く相反する土偶の出土の状態は、しかし考えるに当時の人々の心的状況に照してみれば、決して矛盾するものではなかつたのであろう。すなわち、生殖繁栄を祈念するときにはそれにふさわしく、尊崇の祈願をこめたかたちをとり、病魔をはらうときや、疾患の部分を除去する願いをこめるときには損傷して棄て去るのがふさわしかったのであろう。

土偶のほかに、土版・岩版という、扁平な矩形または隋円形の品の一部に、顔面などを表わした土製品または石製品がある。これは護符的な意味をもっていたと思われる。土版・岩版のほかさらに熊や猪や猿などの動物を形どつたものもあるということは、土偶に託した人間の精神の発現のありかたというものが、生活のすみずみまで及んでいたことを考えさせる。これらはある形をなぞらえることでそのなかに魂がこもるとし、さまざま

呪術の世界から神話の世界へ

―神統譜成立の思想的前提―

奥野中彦

はじめに

この稿は筆者が秘かにいんでいる古代生活文化史研究の一章をなすものである。

この稿の独自の課題は、日本人の思惟がいかに展開していったかを、縄文時代から古墳時代に溯って探ってみようとするところにある。

古代の思惟のなかで最も重視されたことの一つに、神を祀るということがあったが、この観念はいかに生れていったものであろうか。古風土記や記紀には神話・伝説が多数残されているが、それら神話・伝説はいかにして生れ、またなにを語ろうとしたものなのか。とくに記紀にみえる神代史では、神統譜のかたちで神々が登場し、この神々の創業として日本の建国が語り出されているが、そもそもその神代史はいかに創り出されたのか。こうしたことがらに多少でも接近してみたい。

従来から神代史にたいする分析や、神話の研究はさかんであるが、日本人の思惟の展開過程を神話成立の前に溯って探っていくことも緊切

な課題ではあるまいか。

一 呪術の世界

―採集経済時代の思惟―

自然物の採集にたよる生活にあつては、天候その他の自然的諸条件に左右され、風水害をもたらす気候不順が直ちにその生活を脅した。このようななかで人々が、自然の荒蕪を恐れ、自然の潤沢を願ったのは当然のことであつた。またその生活に即して眺めるならば、かれらの生活の糧になる動植物の繁殖を祈つたり、その危害を逃れるすべを見出すことは常にさしせまつた緊切な課題であつた。

自然とともにあり、自然のなかで展開されるかれらの生活は、山川草木・日月星辰などという自然界の現象や生態は、食・衣・住などを含む人事とわけへだてられるべきものではなく、相互に密接に交流しあつて、自然界も人事もわけへだてない世界であつた。それは「彼の地多に螢火の光く神及び蠅声す邪しき神あり、復た草木な威能く言語ふことあり」という世界であつた。『日本書紀』神代巻下人間が生き、語りかけ、喜怒哀楽を表現するのと全く同じく、自然の一切も亦そうすると考えられ、信ぜられていたのである。それはまさしく草木もものという時代であつた。

草木がものという時代にあつては、人間の行動は呪と禁忌 \parallel タブーによって律せられていた。呪とはこのようにふるまえばこうなるというひとつの結果を生ずるための、乃至はある種の結果を期待する作業である。もっと