

Title	日本原始法における財物の首章
Sub Title	
Author	内藤, 吉之助(Naito, Kichinosuke)
Publisher	三田史学会
Publication year	1927
Jtitle	史学 Vol.6, No.3 (1927. 9) ,p.1(313)- 66(378)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19270900-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

史學

第六卷 第三號

昭和二年九月

日本原始法における財物の首章

—

たとへば甑を覆して罪があつた。大化の合理政策が除斷を命じた舊日本の愚俗の一項にいふ——復有百姓、就他借甑炊飯。其甑觸物而覆。於是、甑主乃使祓除。^(一)祓除がツミ、セメ、とにかく負ひめのハラヒ、償却であることには論なく。また觸物が、今までついで問題とされてをらず然も捉へ難い太古人の心のかすかな響を傳へる一點かとも思ふので輕くいひ切れないが、ここでは、江戸法律語の怪我とか不慮、今の過失の少くも一つの場合と見てよいこと、これも疑ない。そして覆。私を知る唯一の解釋は飯田武郷の「轉覆して毀損へるなり」^(二)といふのである。根據は全く示されてゐない。羨むべき任意解釋。

日本原始法における財物の首章（内藤）

（三三）

一

こんな立場では一切の問題が解け、だが分らず仕舞だ。

覆といふ字が毀損を意味するを私はまだ知らないが、もし毀損とすれば、この場合、借主が物の用途に従ふ使用のうちに偶然生じた損害に對し祓除を責められてゐるのを愚としたので、一般に他人の物を借りて毀損した者が何らかの賠償に任ずべきは大化の新人にとつても當然だから、その禁遏理由は専ら、損害につき借主の故意なきことに求められねばならぬ。然るに祓除では、大祓詞を始め一切の場合に、故意も今日のいはゆる過失も不必要なのである。或は祓除はこの頃すでに單なる支拂に近づいてゐて、^(三)かつ觸物とは過失さへもない場合を指すとの説があり得ようか。それにしても、當時の合理觀の規模であつた隋・唐初の制度の踏襲なる永徽律、またその同じ向の進展なる我が王朝律は「……誤毀官私器物者、各備償」を原則とし、ただ水火強盜の場合だけ償を免し、^(四)然もその誤(誤失、過失)とは極めて廣く耳目所不及、思慮所不到之類をいふのである。^(五)まこと毀したのなら、かの借主の責任は所詮愚俗ではあり得ない、却つて勅禁が不可解なものとなる。

覆とはひつくり返したのだ。それなのに、それ位のことには祓除を負はすのが、新な正義によれば愚俗に見えたのだ。然し民人の中には尙もこれを大汝少名御神の代からの淳風と執着する者があつたかも知れないのである。少くも禁令の前夜まで、甌を覆して罪ある制度が確立してゐた。その發生存續には充分な原因理由があつた筈。これの闡明こそ、我等が歴史學に期待する所以である。

この例にあらはれた原始法制の特異さは二面を有つ。一つは祓除法。後世殆ど神事にのみ關するものとなつたが、嘗ては庶民の一般法律生活にその如何に大な役割を演じたかの一端が、ここに見える。然しそれより前に、第二の面、原始法制における財物の特性が研究されねばならぬ。

けだし何故に飢か。憶良は貧家の一景物に、蜘蛛の巢のかかつた飢を點ずる。^(六)これは近ごろ不念にも思ひ誤られてゐる如き決してプロレタリアの常習的貧窮ではなく郷土の良家零落の狀に過ぎず、現に八十年ほど前のこの勅文は飢なき民家が少くなかつたことを明かに示すものだが、と云つても高が臺所の一品だ。その起覆が國家萬代の史記の載録に値しようとは考へられない。もとより、法令集とも云ふべき書紀のこの部分も、當時一切の法令がそつくり編纂者の手に傳はり歴史的見地から選擇され採録されたのではなく、他に重要なもので既に逸失したのが随分あつたと考へねばならないが、それにしても日本歴史に一つの重要な時期を劃する大化改新の大御言宣である。その祓除の徴りの如何に眞劍であつたか、即ち當時飢に現代とは如何に違つた意義が附與されてゐたかの證でなければならぬ。これは獨り飢のみならず、財物一般につき我等とは想念に大な距りがあつた。この距りに橋渡すことが、また祓除法ばかりではなく、所有につき、契約その他につき我が原始法の特異性を理解するに缺くべからざる前仕事である。(その財物のまづ物につき、ここには考へようとする。)

二

物といふ名辭は今日の辭書にも、私の見た限りどれにも明確な説明を與へられてゐない。その最も詳かな大日本國語辭典は十義を擧げる——(一)有形無形の存在、(二)人類を除いた自然界の一部、(三)飲食物、(四)事がら、(五)言語、(六)きわだつた物ごと、(七)道理、(八)靈鬼、(九)或る所、或る物ごと。項を別にして(十)者、人。——私はも一つ加へよう、(十一)腫物。

これでは物の何たるか、殆ど捕捉し難い。第一義は、支那古代の字典が物萬物也(說文解字)とか、凡生天地之間、皆謂物也(玉篇)とするのと同じで、結局役に立たない。第二の、人に對するの意義は萬葉集に「物皆は新しきよし、ただ人は舊りたるのみし宜しかるべし」と云ひ、今の世の諺にも人種を物種に對させて、かなり古くからと思はれ、物の最も普通な用法と認むべきもの。第三義の飲食物が、物の主要な一種であつたことは疑もないが、物と云つて直ちにそれを指し得たのは特別の時代と場合とに限られ、されば第二義の單に一つの場合と看做すべきであらうか。人をモノと云ふ(十)のも、我に對立する存在なる意味で、またこの範疇に入る。第四乃至第七、及び第九義はコトをもつて綜括せられ得、これも古今を通じてモノのなかなか廣い一用例である。

最後に私が加へた腫物^(八)は第八義、靈鬼からの派生。けだし病氣はしばしば靈鬼の所業であつた。今も

病は氣からと云ふ。そしてキ(ケ)とは spiritus である、云ひかへればこの場合モノ。されば谷川士清によれば、當時(第十八世紀)の民衆語では罹病を「モノが怒る」と云つた。平安朝では、精神病はもとより様々の病症をモノのケの所業と考へた。そこで病人の多くは今に醫學者よりも加持祈禱師を頼もしがる。彼等の職務は、中んづく一つは病體の内外で機嫌を損ねてゐるモノを宥め、二つには病體に着けるモノを除き去ることである。腫物はこの第二の場合の、外物憑宿の打消すべからざる徴候を呈するものであつた。さしたる原因を意識しないのに面皰が出来た、九州の西海岸では何人かの戀心がそこに籠つたと解釋される。(一〇〇) 同様に鼻に腫物が出来た、誰か近親がモノを宿した——妊娠した證據でなければならぬ。(一一〇) 多くの腫物が出来た、靈鬼の宿つた證據だ、そこでアイヌ人は自家に豊作が恵まれるに相違ないと信ずる。(一二三) 反對に、土佐では一種の郷土病患者を裸にして「體内に膨れたる所を見出し、犬神は此に居るとつつまみ出し」た。(一三三) 我等が幼なじみの爺さんの瘤を、されば鬼なればこそ雜作なく取つてくれた。(一四四) 鬼は萬葉集では即ちモノなのである。(一四五) 原始大和に暴威を振つて疫病をはやらせ、美男の姿に巫女を孕ませた神が名を大モノ主と稱へられたのも、かくてまたよく分る。

その名義を谷川士清が、日隅宮以下多くの賜物を得たからだと言き、(一五六) 橘守部が倭國に生ひ出づる物實の主、天皇に朝夕の食物をうしはきて献る由の名とするなどを今では顧るに及ばないかと思ふ。(一七七) 我等はまづ大物主が大物主としての現れ乃至活動を觀察してその性質を決定し、さて大國主と結合された理由

を考ふべきで、逆に後者の經歷傳説から前者の性質を捉ふべきではない。大物主をもつて現身を失つた後の靈に附けられた名と解する本居宣長のみが、かくて兩者を分ち考へることにより「物主とは八十萬神の首として、皇孫命を護り奉るを以て神の大人と云はむが如し」^(一八)との正解に達し得た。勿論私は、彼が本文において「物と云ふ稱は……人を指して云ふこと多し、此も然なり、そは神は神代の人なる故に、かの八十萬神を指して物とは云へり」との我等の理解を超えた意味で受取つたのではなく、その註に疑惑を存した「神靈の方に就きて」云ふのである。だがまた、人間的生身を失つてしまつた單に神靈とするのも正しくない。愛人倭トト姫の願ひに見せた彼の尊顔威儀は衣紐ほどの美しい小蛇であつた、少子部スガルに捕へられた時には目精赫赫、雄畧天皇を殿中に却入したほどの大蛇であつた。^(一九)この蛇、國家最高の巫女を愛しこの體に憑宿して託宣し時に孕ませる疫病と電雷の神が、かつて現世に人身を有したとするのは何の根據もない臆斷だが、蛇にまれ丹塗矢にまれ男にまれ、かの神靈はたしかに實體を具へてゐた。モノと、この具體の精靈、精靈の體現を云ふ。たとへばこの場合蛇は單なる物理的諸屬性の存在に止まらない、人間わけて最も親しく仕へる專業者がその道の傳統とまさかの惱み憧れとから創造する諸の性質能力を賦與された超自然態である。然しそれは物實を游離して空に存在し得ない。自分ではそれを社會の一般人は認めることができなくても、尙あの專業者の指さすに任せて次第に認めるに至る一種の文化所産である。遂にもし見えないうならば、それはモノが無形だからではなく、彼が無縁者か、

選まれず訓練されない者だからである。極端な一例。清徳聖は三町の畠の水葱と米一斗の飯を一度に食つてしまつたと「坊城の右の大殿に人の語り參らせければ、如何でさはあらん、心得ぬ事かな、呼びて物食はせて見んと思して、結縁のために物參らせて見んとて呼ばせ給ひければ、いみじげなる聖歩み參る。その後には餓鬼畜生虎狼犬鳥、萬の鳥獸など千萬と歩み續きて來けるを、こと人の目に大かた得見ず、ただ聖一人とのみ見えけるに、この大臣見つけ給ひて、さればこそいみじき聖にこそありけれ、めでたしと思」つた。それを見つけ得た右大臣が凡人でないことは云ふまでもなかつた。

大物主には歴とした子孫があつた。彼の實體はやはり人間であつたに相違ないとの前期合理論的非難があるでもあらうか。私は太平洋民族學のすぐれた實地家マリノウスキを依頼しよう。ニウギニア北東の沖合なるトロブリアード諸島につき彼はいふ、「多くの巫女がタウバウと交つたと噂されてゐる。現に生きてゐる一人については、この事が實證的に證言されてゐる」。オブエリアと云ふ大な村の首長モヅラの妻、有名な巫女イブワイガナのこと。タウバウは有らゆる巫術の祖神なる蛇體の疫病神である。病氣の盛りな或る村で、マリノウスキの乗つてゐた舟の人々の目に現實のタウバウが見えた。大な多彩の蛇がマンガロオヴの上に現れたのである、然し近よつた時には奇しくも影を失つた。「この奇蹟を私が自分で觀察しそこなつたのは、ただ私の近目のせゐであらう、多分またどうしてタウバウを見付けるか私
(二二)

が知らなかつたためであらう」。ここには子孫のことは報告されてゐない。然しニウジイランドでは、神

婚は婚姻外妊娠の社會的に認められた擬制である。^(二二)系圖は決して生理學的關係の記述ではなかつた。小面倒な規則づくめの我等の戸籍でさへ、常に必しも現にさうではない。

ミホ鳥が同時にニホ鳥である如く、今日の童謡におけるノノ様はこのモノ——まだ商品はもとより、大國主が負擔する政治史とも結合されない以前の、原始日本人の信仰の樞軸なるモノの郷土學的生き残りではあるまいか。普通ノノは日月神佛また領主のことだとされる。^(二三)方言には父や祖母を指すのがあつた。^(二四)既にこの列擧を綜括してノノの對譯を現代の大人の用語に求めれば、カミ(神、政府、主婦)以上に適切なものはあり得ない。この立場から、今までは月のことで濟まされて結局何の事だか分らなかつた幾多古への童謡が、改めて理解の光に甦るであらう。この企ては然し本稿では岐路に走りすぎる。た
だ雪の越後から一例——^(二五)

ノノノノさま、どつち？

いばらの陰で、

ねんねを抱いて、

花摘んでござれ、
ござれ。

それは今、郷人自ら説くやうに「月」であつたかも知れない。然しその月は、空渡るあの圓い物ではなく、その精でなければならぬ。子供の世界をさながらに反映する子供の神、どんな姿か、恐らく可

愛らしい Fairy 同様に、モノは若くはノノはモモに轉訛し得る。「向のお山のモイモイが、おつかいおつかい顔をして」^(二六)「邃古の神秘を現に傳へ、子守たちが「起きたらボーボに噛ましょ」とも、「起きたらゴンゴにかあぶらしよ」^(二八)、「起きたらガガマが取つて噛まあ」^(二九)などと脅かすのも偏に訛音的變異をもつて原始のモノの威力に尙も絶るものである。

三

モノはかくて凡そ(一)人間に對立する外物、(二)コト、(三)靈鬼の三義をもつ。その語幹を我等は更にモなる一音にまで遡り求め得るであらう。

まづ皮膚病としてのモノは單にモとも云はれた。乳癰はチブ、癩子はアセモ、雀斑はカスモ、白禿瘡はシラクモ(シラクブ)である。——もう私は論證を仕遂げたつもりである、然るに今日の國語學はこれを認めない。曰く、チブは乳生の義でもあらうか、アセモは汗疣の約、カスモは滓面、シラクモは「頭なれば雲と云ふか!」^(三〇)子供のとき大人の苦しい日常生活が如何にもふざけた、いい氣なものとなり見えなかつたやうな經驗は誰にでもあることと思ふが、ちやうど今、我等は尊敬すべき先輩の業績に對しよく似た感じを抱く。乳生と云ふ日本語があるとすれば、牝牛の腹面をでも意味すべきだ。アセモが汗疣なら、カスモは滓疣、シラクモは白き(若くは白子)疣でなければならぬ。その他かう云ふ風な

反撃で忽ち崩れる通説だ。一般に皮膚病の重大な部分がモノであり、且その語幹なるモであつた——これ一切解決される。さればイボ、コブ、コクミ、モガサ(イモガサ)だ。またニキミはカタネに對する柔モである。けだし皮膚の疾患は未開人の多くを常に惱まし、然も病氣であること、異常であること即ち靈鬼の着けることの自他の目に最も顯著なもの。そしてモなる語幹にもまた靈鬼の意味があつたのである。戀と死と旅との歌、萬葉集に珍らしくも世路難の詩人山上憶良は嘆く——

靈きはるうちの限りは、平けく安けくもあらむを、

事もなく裳なくもあらむを、世の中の憂けくつらけく……

老いにてある我が身の上に、病をら加へてあれば……

彼の云はゆる重病がたとへ皮膚病だとしても、このモはもつと廣い意味だと思はれる。「旅にても母な
(三二)
くはや來」と妻は出で立つ夫に紐を結んでやるのであつた。

わたつみの畏き道を安けくもなく惱み來て、

今だにも毛なく行かむと、

壹岐の海人のほつ手の占へを、かた燒きて行かむとするに、

夢のごと、道のそら路に別れする君。(三三)

このモは死だ。されば「あしき事をモと云ふは喪の字なり、瘡瘡をモガサと云ふもこの意なるべし」

と契沖は説く。^(三四)謂は、最大の凶事、死をモといふことから移つて他の災難をも云ふに至つたとするのであらう。私はまづモ（喪）が起源的に死亡の現象乃至状態を、また引いては凶事を意味する言葉であつたかを疑ふ。

キリスト紀元六六一年、秋七月二十日、齊明天皇筑紫朝倉宮に崩す。書紀して曰く、「八月甲子朔、皇太子奉從天皇喪、還至磐瀨宮。是夕、於朝倉山上有鬼、著大笠臨視喪儀、衆皆嗟恠」。その冬十月七日「天皇之喪、歸就于海」。二十三日「天皇之喪、還泊于難波」。十一月七日「以天皇喪、殯于飛鳥川原」。喪がもし死亡の現象乃至状態を意味するならば、如何に天智聖皇とてもそれを轉々三月餘に亘つてかく方へ引越させ得る筈はなかつた。外征に成功した神功皇后は「收天皇之喪、從海路以向京」。^(三六)雄略朝の「采女大海、從小弓宿禰喪、到來日本」。^(三七)この喪が形なき「思ひ」であらうか、厭はしきマガゴトの約で有り得ようか。^(三九)令義解は、だから喪とは死屍の稱と云ふ。^(四〇)知られたる他説は二つながら死をこそ喪と謂ふに拘らず、それが公權的となり得たのである。^(四一)

然し單に屍では云ひ足りない、モは屍以上のものであつた。「長谷天皇崩しし時に及びてヒジキワケ盡きたるにより七日七夜御食奉らざりき、此によりて荒びたまひき」。^(四二)荒びたのは何か、屍ならば靜に死んでゐる。この文面では天皇そのもの。この死物でもなく勿論生きてゐるはず然もなほ働さを持つ屍がモで、表すに喪をもつてした。然しすでに通常の生人ではなく、されば別扱ひしてモを居らしめる所を設

けこれをモ屋と云つた。(四三) 船ならばモ船とも。(四四) かくてある期間とある行事を経てモを屍體から去らしめることをモカリと云つた。モが離脱すれば、もはや屍は單なるモ抜け殻である。それを藏める場所はモ屋(四五)でもモ山でもある筈なく、キ、ハカであつた。

モカリには殯、殯斂を充てる。(四六) その完了までモは生死の間を彷徨する。稱徳朝、藤原廣足が頓死したとき「親屬聞之、備喪殯物。經之三日、往見之、蘇甦起居」(四七)してゐた。それゆゑ「伊弉諾尊欲見其妹、乃到殯斂之處。是時伊弉册尊、猶如生平出迎共語」(四八)ふことの可能もモカリの間なればこそであつた。既に死んで、然しなほモなる天稚彦の喪屋で、その父と妻とがアヂシキ・タカヒコネを見出したとき「我

子は死なずてありけり、我君は死なずてましけりと云ひて、手足に取り懸」つたのも、傳ふる如く二神の容姿酷似ばかりではなく、前提としてモに生きる力が固有してゐたからでなければならぬ。(四九) 浮舟の「なくなり給へるさまながら、さすがにいさは通」へるを見て、「昔物語に、たまた殿に置きたりけん人のた

とひを思出」たと云ふのは、後代の説話にかやうな原始信仰のなごりを示す。その信仰内容は遙かに距つてゐたに相違ないが、この第十一世紀初葉のタマ殿こそ昔のモ屋、殯宮の形見に外ならない。日本紀略によれば萬壽二年三月二十五日崩じた皇后娥子を、四月十四日「葬斂玉殿了」、九月廿四日「改葬」した。(五一) また玉殿をタマ屋とも云つた——長保二年十二月十五日崩じた皇后定子には「煙とも雲ともならぬ身なりとも、草葉の露をそれと眺めよ」と書置があつた。「この御言のやうにては、例の作法にてはあら

でと思召しけるなめりとて……鳥部野の南の方に二町ばかり去りて靈屋といふものを作りて、築塙などつきて、ここにはおはしませんとせさせ給ふ。……その夜になりぬれば、黄金作りの絲毛の御車にておはしませ給ふ。……やがて御車を昇さ下させ給ひて、それながらおはします。この云はゆる御車とは轎で、法家の一説では即ち喪屋といつたのである。^(五三)同二十七日に「奉葬」^(五四)つたまで皇后はこの靈屋の喪屋に在つたのであらう。今やそれはもう例の作法ではなくなつたが、形だけはとにかく存在した、然もタマ屋の名で。モ屋の喪に、令義解いふ所の死屍にこのタマ即ち靈鬼じみたものが内在してゐなかつたならば、この展開は殆ど考へられない。

前に掲げた大食の清徳聖はそれまで「母の死にたりければ柩にうち入れて唯獨り愛宕の山に持ちて行きて、大なる石を四の隅に置きて、その上にこの柩をうち置きて、千手陀羅尼を……誦し奉りて此柩を周ること三年になりぬ」。ほのかに母の聲で、誦經の功德に既に男子となつて天に生まれてゐたが、今は佛になつたと聞えた。「さ思ひつることなり、今は早う成り給ひぬらんとて、取り出でてそこにて焼きて骨取り集めて埋みて、上に石卒塔婆など立てて例のやうにし」^(五五)たのであつた。その取り出して焼いた物を何とも記してゐないが、母そのものは成佛してしまつたあとのモ抜け殻であつたに相違ない。逆に云へば、その時まで母はなほ屍に留つてゐたのである。ここにも古きモカリの秘儀の若干點が保たれたことを認むべきであらう。かの「高山の石穗の上に君がこやせる」と丹生女王の嘆きは、^(五六)尙モとして石穗

の上にいませる生死彷徨者に對してであらう。

モ屋は上記の如く後にタマ屋となつたが、モは然し原始に直ちにタマではなかつた。兩者の差別を清徳の母に見れば、モは屍に定着し山上の柩の内で孝子の供養を受けた間に、タマは早く天界に飛び去つて男子と生まれ更に佛となつた。私はこの傳説に古い信仰の佛をなつかしむものであるが、タマに關する多岐な難問をここに扱ひ得ず、さればタマはともかくも、今はただモが靈性あること、然もこのモは肉體から離れないことを註記して措きたい。現身を持つモは食物、歌舞、慟哭、俗務に關する誅を要求した。皇后は天皇の殯宮に赴き仕へた。^(五七)然し我等が比較的詳かに知り得る第七世紀にも、モは最もあらたしい靈性で、モカリに必要な諸種の祕儀に關し各自勝手な欲求を有し、それに仕へる人々は事ごとくに占卜によつてモの個性的な思はくを伺つたものであるらしい。書紀に見える高貴な人々の死から葬までの場所にも時間にも行事にも、まだ先例の堅い堤は築かれてゐなかつた。あの民譚じみた天稚彦の喪屋の役人たちが、^(五八)ほぼ民人のモに對する扱ひをほの見せるに過ぎない——持傾頭者、持帚者、舂女、穴人者、造綿者、哭者、尸者。

この「尸者(モノマサ)は物座なるべし。物とは神をも人をもひろく云ふことにて、此は死者の魂をさして物と云ふ。さてその魂の代に令坐^{マセ}おく人をやがてしか云ひしなるべし」とは飯田武郷の卓説である。^(五九)但し私としては後半に二つを留保せねばならない。第一、物と魂との相違。魂ならば魂代とか魂依

とか云ふべきである。第二、マサは人をマセる義ではなく、物がマスことである。即ちまことに「尸者は物座」、然し云ひかへればモノヨリマシであつた。そしてこのモノがモ（喪）であることは、もはや片言を要しまい。我等はかくて死屍の靈鬼モが、どんな手續でだか、他體に移動する可能を持つことを知る。ところで、長谷天皇の荒びは或は生前の人格の延長であつたかも知れないが、反正天皇のモは殯宮大夫の不謹慎に對する怒りを地震によつて示したほどにも、明かに人間力を超えたものであつた。この力が亡人生時の固有なる力の延長である筈はない、死が人間の力を奪ひ去ることは常に目前の事實である。どこか外から飛んで来てくつ付いたのでなければならぬ。

敏達朝に瘡を發して死ぬもの國に充盈した。老少ひそかに佛像を焼いた罪だと相謂つた。瘡がその一種なる一列の病症がモノ、モであることを我等は既に見た。この場合に死とは、健康な肉體にまづモが外部から憑宿し、次第に勢を得て遂に前者を征服し、すつかりモにしてしまふことである。屍がかくて最も強盛なモノの一塊であるのは當然の歸結である。また一般に未開人には死の自然なるはない、常に誰かが、何かが殺したと思ふ。^(六一)我等すら、彼もとうとう癌でやられたと云ふ。癌がなかつたら、さらに老衰さへもなかつたら、もつともつと生きる筈だと信じ、現にこの原因を除き得ずとも妨げようと努める。今も實は死は定命・宿業と觀するだけで、決して自然と認めてゐるのではない。さてイザナミの脹満太高——疑もなくモノ憑宿の兆候——せる屍には八種の雷公がゐた。蛇形であつたに相違ない。モ

ノ、モである。齊明天皇の喪儀を朝倉山から鬼が眺めてゐた。朝倉山は天皇の死因をなした神の在る所、そして鬼を萬葉集はモノともまたマとも訓む。^(六三)マは信ずらくはモノの一訛音である。天稚彦を殺した矢には古事記によれば「もし邪心あらば、この矢に、マガレ」との呪ひが負はされてゐた。矢を手段として、マ(モ)の侵入を咒つたのである。同じ場合の言葉を書紀の第一・一書は「必當遭害」と記し、これを「マジこれなん」と舊訓する。マジとはかかるマ、モを使役することであらう。かく靈鬼も屍もともにモであり、のみならず相互に密接な関係がある以上、原始日本の死はモの一作用、現身へモが外から來つて憑宿しこれを征服する結果であつたとの推論が、あまり大な危険なく、ここに許されるであらう。^(六四)そしてモカリの間の甦生はモが再びこの宿體から、恐らくそのタマのために、逐ひ出された結果であつた。

モが人體に着く以前、また屍體から分離した以後の姿を我等は詳かにし得ない。多分やはりモモヤノノになごりを留め、さまざまの物に宿つてゐたのであらう。然しモノがさうであつた如く、モにもそれ自身正邪善惡はなかつた。命にかかはりない程の小腫は却て祝福とされた。藤原道長は「モノよ、かりける眞人かな」と云ひ、同じ事を我等ならばマのよい人と云ふ。モなくはや來との事ほぎは、言葉そのものは、善かれ悪しかれ靈鬼との掛り合ひなかれと願つたに過ぎない。モに着かれるのは、すばらしくよい事もあるに相違ないが、まづ命がけを覺悟せねばならない。そして異常は恐れ忌まれ、平凡な、人並の

道行がいつでも人間の切望なのであつた。

四

モカリの秘儀の原始的意義の闡明は、直接の資料を缺くだけに第一にはトンガ、サモアあたりの類比、究極には支那印度の古禮の複原に繋屬するであらうが、今の私の力に超え、また本稿の埒を出る。ただモをもつて外物の靈鬼と解し、その憑宿により致された死屍をそれ故にこそモと云ふとの上述の主張を慥めるため、簡単にモカリの問題に觸れて置きたいと思ふ。

屍には既に外物が入り込んでその主となつてゐるが、屍そのものは如何に様變らうとも亡人の存在の連續なること何人にも疑なく、どこかへ飛び去つたタマを呼び戻し、或は體內のどこかに銷沈してゐるタマを作興すれば直ちにもつて甦り、従前の人格がそこに繼續し得る。されば屍における生命の終熄は絶對的ではなく、屍體が亡人以外誰の所有に歸屬するかは問題とならなかつた。亡人はなほ屍においても生きて居り、占卜による彼の意思表示、及びその現世の體現者なる尸者・喪主の私心なき意思によつてのみ屍が處分さるべきは自明であつた。そしてこの信仰は現代にも全く滅び絶えてはゐない。私は屍體に關する法律關係が、既に頽れかかつた個人主義的所有權の範疇に取扱はれ出したことの、及ぶところ好ましからぬに至りほしないかを恐れる。さて然しもしタマが終局的に歸らないならば、その死人の

國に移るを得しめるため、残された屍からモを除かなければならない。通常の時、通常の人の目には見えぬタマも肉體を具へてゐなければならず、その肉體は、ここに横はる屍に内在しかつ微細にまでそのままの姿を移したやはり凡眼には見えぬもの。それ故、屍をモの支配に委ねて置いては、タマは遂に自分の肉體（我等には通常見えないが）を回復することができない。遺族の忍びざるところ、また迷へる殊に生前權威を有したタマは社會の脅威である。屍からモを離棄すれば、従つて始めて、屍そのままなる彼の肉體もタマの歸住に適するに至り、かくて亡人は、そのタマと肉體との結合は事なくモなく死人の都に行く。——如何にしてモが屍を去らしめられたか。さまざまの想像を乏しい資料は拒まない、その一つとして私は *mummification* の可能を示唆される。強からぬ三つの論據によつて。(一)モカリの間、屍は多くの例では土を被はれず臺座の上に横へられたらしいこと。さうだとすれば、屍に少くも何かの手術を施したことを思はせる。(二)モカリを上述のやうにモの離棄と解すれば、そのカリの語義は「衣手カレて獨りかもねむ」の離ルに相違ないが、またキラヒ(吉薬物、嫌)、キル(斷)、カル(薙)とも同語で、屍體一部の切斷除去を思はせること。その部分に、宿れるモの核實が封じ籠められたのでなければならぬ。(三)祝部は少くも貴族の喪儀に預つたに相違なく、そのハフリとは葬をも訓み、ハナツこと及び者、解剖者・屠者を意味する。*mummify* の施術者にもふさふ名である。

これは、我等が見たモの意義と、モカリなる言葉との外には、餘地あつて多少の考證を加へ得るにし

ても、もともと殆ど付度に過ぎず、私一個の歴史學的復原の試みに止まるとも云はれよう。今私の意圖は然しこの復原を基礎づけることではなく、モを外物の靈鬼と解するもモカリの説明に障りなきのみならず、今までの同じく臆測に外ならない諸説に比し、少くも甚しき牽強の難から救はれ得ると考へたいだけである。その舊説の要旨は谷川士清の表現によれば、「喪許モカリの義なるべし。一説にモアガリを略す、仲哀紀に无火殯斂をホナシアガリとよめり」と云ふのと、折口信夫氏の「カリモガリと言ふから、下のガリは或は古格の後置形容詞で、假喪の意であつたのを、後に忘れて又カリを添へたものか」と云ふのである。(六六)
(六七)

第一 假喪説。私はカリモガリといふ語を古典に見出すことができなかつた。殯斂之處を忌部正通が書紀口訣（一三六六年）に假斂死體之處と釋き、通證卷三引く所の直指が殯斂をカリモガリと謂ふを見たが、その據を知らない。恐らく後世學者の造語か。「皇孫建王八歲薨、今城谷上起殯而收。……勅群臣曰、萬歲千秋之後、要合葬於朕陵」(六八)。後の處分は傳はらないが、この時の收斂は明かに暫行的であつた。然しその暫行的とは葬についてのことで、殯から云へばこの稀有な例もなほ假ではなく本當のものであつた。モカリが果して假喪なら、眞のモを我等は葬にでも求めねばならないが、可なる所以を見ない。

第二 喪許説。喪を士清は單に「思ひ」だとするが、その無形物とするの非は既に述べた。もし「思ひ」を愛する者の義と解すべきなら、それではあの萬葉集の三つのモが解けない。とまれ、ここではモ

カリとは大よそに喪のある所、乃至そこでの行事を謂ふと見よう。書紀の「モカリの宮」とか「喪屋を造りてモカリす」とかは、ために妙な表現になるが、それよりもこの説の一番の弱點は、殯宮がなくなつても屍はいつまでもモである筈で、従つて墓が今度はモガリとかモ山とか呼ばるべきであるのに、さうでないのは何故かに答へ得ないことである。

第二 喪上説^{モアガリ}

宣長が受取つて二つの論據を加へた^(六九)

一つはアガリが死を意味すること。これは誰に

も異論がないとともに、ここには全く關係がない。モを彼はマガゴトの約とするのだが、曲事が死ぬ筈はないからモガリとは禍なる死といふ義でなければならぬ。モを死とするはまだしも、モカリは上つてしまつた以後の事で、決して死そのものではない。その二は、アガリとは何事でも仕果てる意で「今も葬事を畢るをアガリスルと云ふ」こと。然らばモガリとは禍の終ることである。一の極端な例では、反正天皇の殯——宣長によれば禍の終り——は五年續いた^(七〇)。云ひかへれば五年間ちつとも終つてはゐなかつた、即ちモガリではなかつたのである。つまり宣長が援用する二つの「上り」に挟まれた中間に、然しそれらとは少し距てを置いてモカリは存する。

喪上説の唯一の、そして最も有力な支證は土清の既に用ひた仲哀紀の一句である——无火殯歛、此謂褒那之阿餓利^(七一)。それを何と解するにもせよ、これによれば殯歛がアガリであることだけは何よりも明かである。然し我が全古典中にただ一度きりここに現れる无火殯歛とは何か。私の知る答も一つ。土清曰

く、「謂、殯歛不置燈燎。令人不知也」^(七二)。この場合の特殊な政治事情から崩を祕するため、燈燎を用ひざる殯歛の法によつたと云ふのである。然らば、それは一般的な方法ではなかつたが、とにかく无火アガリと云ふ殯法が普通名詞として存在してゐたので、かの舒明天皇崩のとき「殯於宮北。謂百濟大殯」^(七三)の固有名詞なると全く類を異にする。さればこそ、ここでは「殯于豊浦宮、爲无火殯歛」。然しそれが普通名詞なら無用に殯の字を重ねたもので、宣長がこれを單に「豊浦の宮に火なしあがりしき」と上の殯を省いて訓んだのも無理はない。と同時に我等は書紀の筆觸のここに亂れてゐること、このしどろな表現には陰にコンフリクトの潜むだらうことを感じてよい。

ひるがへつて土清のあの解釋には理由を缺く。豊浦宮の殯に燈を用ひなかつたと云ふのは彼の單なる臆測に過ぎず、若し通常の殯法にはそれを用ひたのであつたならば、やはり豊浦宮でもさうであつたに相違ない。なぜなら崩は檀日宮においてであつたが、これを天下に祕さうとてわざわざ豊浦宮に移したのは、殯の常規を遵守執行し得るためとより思へない。かつ通常の殯に燈を用ひたと云ひ切ることもできなない。靈龜元年「高圓山に、春野焼く野火と見るまで燎火を」^(七五)列ねたのは、殯でもあらうが、葬であつたかも知れず、反對に、イザナギは一つ火を掲げて始めて妻の屍を見ることができた。その殯所は闇であつたのである。この他に、この例だけに立脚すれば、通常の殯は焼却したのだが无火殯歛とは然らざるものを云ふとの解釋が考へられる。然し、原始日本の一般風習としての屍體焼却は他の資料と矛盾

し、目下私には首肯し難い。

然らば无火アガリとは何か。書紀のこの點に疾しい亂れのあること、アガリが死亡を意味することを我等は知つた。そうして同じ事件に關する古事記を見よう。外征の大事業の手立をトふため、天皇琴を彈き、大臣さ庭に侍して神詔を請ひ、神は皇后に歸依した。神なる皇后、「西の方に國あり、金銀をはじめて目の輝く種々の珍寶その國にさはなるを我、今その國を寄せ賜はむ」。天皇、「高さ地に登りて西の方を見れば國土は見えず、ただ大海のみこそ有れ」。詐せず神と思ひ、琴を押し退けて彈かず黙しいます。

神、大に怒り、「凡この天下は汝の知らすべき國ならず、汝は一道に向へ」。大臣、「畏し、我天皇、なほその大御琴遊ばせ」。天皇は、ややその御琴を取りよせて、なまなまに彈き（七六）ましけるに、いくだもあらずて御琴の音聞えずなりぬ。即ち火を擧げて見まつれば、はやく崩り（七六）ましにき。——聽く者を身ぶるひさせたに相違ないこの一節を傳誦した者、云ふまでもなく天皇の命をさへ奪ふ神に仕へた者、多分は神の聲なる皇后の聲色をまさかに語るに適した性の者。かやうな人々にとり中んづく祕奥のものであつたら

うこの一節に、彼等が題名を附けるなら、他に幾つもある神著りの節と差別するため、ここの際立つた特徴を「火無しあがり」に捉へたらうとは極めて自然な推測である。その記憶の臺本の尾にこの題名が書附けてあつたのを、この道の出らしい稗田阿禮は、よし彼が誦した舊辭にもそれがあつたとて、本文に紛れ入れる筈なく、素人なる文字學者が机上の編纂には、場合がちやうど殯宮に關するので、誤つて

アガリをモカリの訛と解し殯斂を充てて本文に収めては見たが、落着かないので註に原訓を存した——これも最も有り得べき道行で「无火殯斂」を不可解として放棄したくないならば、書紀のその記載をもつて何かこんな風な誤謬の結果と斷ずるのが唯一の解釋となりはしないだらうか。幸にこの推斷がひどく間違つてゐないならば、よつて長い間の誤が訂され、計らずも語物に題名のあつたことが知れ、そして喪上説は當然頷れる。

モカリの終つたあと屍をどう處置したかも詳かでない。然し上に論定した殯の性質から若干の推論が可能である。屍からモを除き再びタマが安住し得る状態に復して置けば、原始には、もうそれでタマは屍に内在せる自分の肉體と、屍に付ける及び殯所に存する自分の所有物とを携へて、行くべき所に向つたのであらう。だから殘骸はただ抛擲(ハフリ)された。(七七)この段階では殯と葬とが連続せる一體をなす。葬は土風水何れでも差支なく、事實何れも行はれたであらう。仲哀天皇の屍を書紀は、一旦筑紫で殯し、更に皇后の歸東の際にその喪を齎したとするが、殯を終ればもう喪ではない筈で——だから齊明天皇の場合には、筑紫では殯せず喪のまま歸東し、飛鳥で始めて殯した——古事記がただ殯を叙して喪の歸東を云はない方が古意に適ふ。これも私には仲哀紀と神功紀との連續を遮る一つの壁である。

五

モノの一義コトをモが意味する例を私は知らない。然し憶良の歌の「事もなく裳なく」に、同義ではないが、同方向・同價値のコトとモとが並び存する。これ以上を擧げ得ないにしても、モノの語幹をモに求めることは、若しその他の點で、即ちさらに人間に對立する外物の意味あることが確證されるならば尙正當でなければならぬ。却てモノにおけるコトの意義が、モ||モノの本流に屬せずして後の派生に外ならなかつたことを證するばかりである。

さてモはまた藻。今でも海邊の人衆の重要な食品であるが、萬葉人の藻に對する關心の強さには驚く。手近な例で一斑を示せば、海邊に遊んだ大宮人たちは玉藻苅るものと、きまつてゐた。「潮干の三津

(八〇)

の海女の、くぐつ持ち玉藻苅るらむ、いざ行きて見む」と叫び合つた心の躍りを、我等は地曳網に置き

(八一)

換へて思ひやることができる。然し玉裳との聯想が助けたでもあらうが、「沖つ藻のなびさし妹」、「立た

(八二)

せば玉藻の如く、ころ臥せば川藻の如く、なびかひし宜しき君」の性的追憶に詩的に想ひ浮べられた藻

を理解するためには、我等は生活條件のまるで違つた國に移らなければならぬ。長々とゆらゆらと漣

(八三)

れあふ藻が意識にこびりついてゐる人々の國。「現身の命を惜み、浪にぬれ伊良虞の島の玉藻苅り食す」

朝夕は、貴人にこそ感傷に値したが、海人にとつては常の事だつた國。平安朝の貴族が攝津の濱に同族

を訪ねた時すら、「その夜、南の風吹きてなごりの波いと高し。つとめて其の家をめの子ども出でて、浮

き海松の浪に寄せられたるを拾ひて家に持て來ぬ。女かたより、その海松を高坏に盛りて柏おほひて出

したり」。(八四) 爽かな磯の香は千年を距てて我等にも迫る。この官能の根に、食慾、生活の根本欲望の一つを認める時、人麿の修辭が單なる言葉の綾でなかつたことが分り、そしてかの「とこしへに君も會へやも、いさなとり海の濱藻のよる時々を」(八五)と願ひ得た者が、自ら拾はないにもせよ、寄藻を營養資源の小さからぬ部分としてゐただらうことを信じさせられる。大切な愛人と比較された藻は、同じく彼女にとり大切でなければならなかつた。人性の太初に遡るに従ひ、この重要さはいよいよ増す。けだし四季を通じ、何らの生産要具と調理とを須ひずとも、とにかく食へる物——生産の原始段階では喜悅と感謝とで拾ひ集めねばならなかつた物、それがモであつた。

藻はメとも云ふ。私は單純に、モノの一異音と考へる。そしてメは同時に芽である。これは時節に制限はあつたが、最も野蠻な人類にも、春から夏まで到るところ野山の神の贈る貢物。芽が草木の他の部分と區別され特にメと呼ばれたのは云ふまでもなく植物生態學の見地からではなく、その柔かさ、その水ししさ、香の高さ、つまり食品としてすぐれた價值ゆゑで、されば獲得及び調理に殆ど自在なる現代には芽は原始の生活必需品たる性質を失ひ、濃い緑と烈しい香をもつて獨り山椒にその名を僭奪されてしまつた。さらにメは實に魚——石と棒ぐらゐを道具とする類人猿にも把捉し得る最も美味な動物性食品——の古語でもあつた。既に我が古典からは、魚が獨立してメと呼ばれた例を擧げることとはできない。

然し鹿兒島小兒語に、膳の上の魚をメメと云ふのは、恐ろしく古い時代のメなる言葉の一用を傳へ留め

るものである。書紀には赤女と口女とが見え、そのメと云ふは、飯田武郷が疑つた如き雌性を意味するのではなく、赤い魚・口の著しい魚の義であつた（勿論動物學上の概念としての魚ではない）ことは、今も扁平な魚を平メ、山川にゐる魚を山メ、脂肪に富んだ魚を油メ、縞鯛を型メと云ふに徴して充分明かである。

芋がまたモであつた。民族學上注意されねばならないこの農作物が、我が古代の庶民生活にも甚だ重要な役割を有したことを、我等はただ豊前國中津郡中臣村の傳説から知らされる。箋釋豊後風土記に云ふ、「……忽有白鳥、從北飛來、翔集此村。菟名手即勸僕者、遣看其鳥。鳥化爲餅、片時之間、化芋草數千株、株葉冬榮。……（景行）天皇於茲觀喜之有、即勸菟名手云、天之瑞物、地之豊草、汝之治國、可謂豊國」。芋をトヨと云つたことを知らない我等は、これは地名説話としても無理かと思ふが、瑞物・豊草とそれをたたへた裏に、芋が如何に大事がられてゐたかを看取し得る。さて民族學的には、この傳説が芋・餅・白鳥の三つを結合してゐること、その白鳥の故に水田作りを思はせることに興味はかかる。然しこれは八頭若くは里芋だ。イモの名は、それより前に自然薯につき發したものに相違ない。天皇のため生瓜剝がれて掘らされた薯預は或はツクイモ、ツクネイモであつたかも知れないが、時鳥の痛ましい兄が掘つたのは、草木の根のとりわけ柔かく澱粉に富む種類を愛でてイモと名づけただけのものであつたらう。

(九四)

モモがまた、かやうなモの疊語ではなかつたか。桃李は比較的新しい輸入品としても、名は大陸からの繼受を今まで考證されてゐず、この島國で作られたとすれば、そして今も楊梅、櫻桃、綿の實などをモモと云ふことから見れば、その語義は人生に有用な殊に好もしき果實に求められ得、上に述べた藻・芽・魚・芋のモの、疊重と解するのが必至であらう。かくてウメも單に梅の一音とだけでは責任解除されたのではなく、かくの如きモの一訛音と、日本語としての解説を加へ、さうしてから支那語の梅と共通なる所以を檢覈すべきである。

モはさらに裳であつた。古代王朝の官吏が式服に用ひた錦繡の裳は云ふまでもなくモとしては頽敗に屬する不必要な飾に墮したが、その始源の形ではモは腰に纏ふもの、人類が最初に肌に着けたもの。無花果の葉をも日本語で云へば、モより外にはなかつた。何の必要が人をして初めてモを用ひさせたか、我等は的確には知らない。然しモを語幹とする一つの動詞「守ル」^モがその機微を暗示しないだらうか。ともあれ、松岡靜雄氏によれば、コロモ(衣)は着ル裳、コモ(薦)は着裳、フスマ(衾)は臥ス裳、ムシロ(蓆)は裳代、ハカマ(袴)は穿キ裳、マヘモ(褌)は前裳^(九五)。一般庶人が身を蔽ひ守る物の重大な部分がすべてモであつた。今も着物の小兒語べは、このモをもつてのみ解かれるであらう。ツマは今専ら妻を云ふが、古くは夫をも、即ち配偶の兩性をともに意味し、女性配偶者はメでありイモであつた——前者はモの一異音、後者はモに接頭語イを附けたもの。メは然し配偶者に限らず、女人

一般、さらに雌性をも意味し、またイモも配偶者のみならず妹（年少なる女性同胞）や親縁なき女人一般を云つた。モノこの廣汎な内包を認めれば、母の稱呼オモが同じくモノの一變異であつたことを推し得よう。これは他方からも云へる。オモは原始には母（肉身の生産者、乃至父の配偶者）ばかりではなく乳母の稱であつた。^(九六)そして乳母を近代にはウバ（オムバ）、古代にはメノトと云つた。^(九七)この三語を比較すれば、乳母を意味する語根が、モ||メであると歸結せざるを得ない。更に嬢や女性の名オミナも、このオモと接尾語ナとの結合である。かくて防人の咏嘆——^(九八)

旅とへど、ま旅になりぬ。

家の母が著せし衣に

垢つきにかり。

このモを、仙覺のやうにさう簡單にイを補つて妻ときめることはできない譯である。オを補つて母・乳母のことだとするのと同様に理由ある主張であり、のみならず防人歌の一般から見て故郷の母への思慕と解するも多分の可能を持ち、着衣の供給者としても、若い防人であつたら、むしろ母であらう。所詮は單にモだ、妻とも母ともこの歌だけでは斷じ得ない。そしてここに、妻・妹・母・乳母・女人が悉くモ||メと呼ばれた原始段階をちらと見せた。

モといふ稱はこのうち誰につき先づ發したか。文献は、言語學は既に役立たない。我等の一般知見か

ら摸索を試み得るだけである。乳母制度が後の産物であること、雌なる動物を通じての概念が後の獲得であること、これは明かだ。また女一般から同父の若くは同母の女を、然も年少な女を特に區別する妹の稱が、母や女に先行したと認め得ないこと、これも安んじて斷じ得る。然しそこで行詰まる。我等の前に、妻・女人・母がすべて同時にモである社會が横はる。我等には、この三者が発生の先後に配置せられ得べきか否かさへ分らない。そして試み得る唯一の問題は、三者相互の先後は問はず、とにかく同時に等しくモである狀態の社會がどんな風に復原され得るか、に止まる。

(一) その社會では、全女人が互に身内でなければならぬ。勿論生理學的血縁を必要としないが、生活の全曲において協働し責任を連帶負擔する身寄でなければならぬ。なぜなら、モは雌性人類のこゝでもあつたが、それは品種の名義ではなく、同時に親族稱呼の一つであつて、單に女なるが故にあかの他人をも妻や母と同じ名で呼ぶことは考へられないから。

(二) その女たちから特に配偶關係ある者を區別する言葉の必要がまだ存しない社會。これは必しも無規律婚を意味しない。配偶者稱呼も、個人名さへなくても婚姻生活に差問はない。然し婚姻があるとしてもその結合の緩いこと、その社會における配偶數が、また人口も著しく少いことを思はせる。

(三) 生母を特に區別する必要のない社會。母と子の生物學的關係は常に明かなのだから、母が子に對し一般女人と異なる何らかの地位はあり得るが、生母は子から、他の母たち乃至未産婦と同じ稱呼で呼

ばれて満足する程度のもの。

これ以上進んでこの茫漠を限定することは、ただ親族稱呼の然も一點モだけを取扱ふ今の私にはできないが、既に見た食品としてのモ——木の根や若芽や藻や魚を珍味とする原始拾集經濟の段階にふさはしい自然人の、常時はごく僅かな人數で構成する社會を想定すれば、若くは民族學からの實例を缺くが相當多數としても定まれる家族なき原始社會を假定すれば、母や妻といふ特に一人と一人との關係の表現を缺く社會も充分に考へられ得る。然らばモなる稱呼は、我等が遡り得たこの最原始の形において、一社會——ここでは親族と云つてよからう——の全女人を意味し、(そのモを社會的な方面から我等の用語に寫せば「親しき女」のこと)、そして彼女等の職能は、後に母・妻・乳母・妹などのそれぞれに分擔された一切を包含し、かつこれに彼女等は協働するのである。フロイトに従ひ母への愛をもつて日本の資料についても文化の諸相の起源を説明しようとする者は、この場合にも躊ひなく母をモの發生第一次に置くであらう。その企ては妻殊に子なき妻、さらに娘をも、しかく一定の社會的地位と倫理的情操とを纏へる母の稱モで呼ぶことに大な困難を見出さねばなるまい。フロイト自身は勿論父を殺して母たちを妻とした男の支配から人間社會は固まつたとするのであつた。^(九九)彼の論據の根本をなす精神病理に門外なる私には、原始社會學の現狀において、それはむしろ投機と見える。

モノ——モの流れを遡つて我等は殆ど動物から人性への進出の際に達した。その流れからは既に觸れて見た幾つかの外にも現存の及び滅亡せる諸多の言葉と、まづこれらによつてのみ知られ得ると云つてよからう諸多の事物と想念とが派れ出てゐるであらうし、また望む如く今までの歩みに大過ないにもせよ、かくて到達したモノの淵源的内包なる靈鬼(屍乃至死靈のモは第二次のものなることを既に見た)、藻・芽・芋・魚、裳、母・妻・女に、我等の分別し得ない異系統のものとの合流をも覺悟せねばならない。この大な體系の綜覽が、モノ——モの性質の周到な認識には必要である。然し私は今力の及ぶ範圍内でも、即ち上記の淵源的内包についても、モの發生的意義をも少し明らかに得るかと思ふ。

それはモルガンが野蠻第二期と定める段階である。エンゲルスの表現を借れば、これは「魚(我等はこれに蟹や貝やその他の水棲動物をも數へ入れる)を營養に用ひ、及び火を使ふことをもつて始まる。二つは互に相待つ、魚食は火をもつてして初めて充分に利用し得るものとなるのだから。この新たな營養とともに然し人類は氣候と地勢とから獨立するに至つた。河と海岸とを傳はつて野蠻の状態ながらに彼等は地球の最大部分に散布し得た。初期石器時代の粗雜な打製の云はゆるパレオリシク石器——その全部乃至大部分この時期の産物——は、すべての大陸に亙るこれが分布のゆゑにこの移動の證據物件であ

る。新に住み着いた諸地帯や不斷に活動する發明慾やが、擦火を持つたことと結び合つて、新たな營養手段を齎した。即ち澱粉に富む根と球莖、熱灰や焼き穴（地爐）で焼かれた。また野獸、これが最初の武器、棒と槍との發明とともに時々食餐に添へられることとなつた^(二〇〇)。この段階にモルガンたちが配するポリネシア人やアウストラリア人が、やはり第十八世紀なり第十九世紀なりの人類の一類型で、始源そのままではなく、一面に云はゆる文明諸民族と違ふ相當に複雑な文化を持つてゐたことは云ふまでもないが、人間と我等が考へ得るこの最初の生活様式を多分に傳へ留めてゐたことも疑を容れない。そしてポリネシアに行くまでもない。現代の日本でも、どうかして文明の組織から外れ出て山に入つた人々は「春が來ると色々の樹の芽を摘んで其まま食べ、冬は草の根を掘つて食べたが、その中には至つて味の佳いものもあり、年中食物には聊かの不自由もしなかつた^(二〇一)」。この不自由な生活にも固り傳統の多くの知識が參加してゐる。それもない野蠻——手當りに噛み得た物を食べ、そのうち特に營養力に富む物、芽・芋・藻・魚をモと呼び分けてめで（愛好、珍重、祝福し）あつた時。同じ春の芽と秋の魚とを喜びつつ生活仲間の愛執する幾人もが、その外の原因を知らぬに命を失ふのを見た時。差異なく見えた種々のモリメにも、味よく命を養ふに適した物、むしろ味なく厭ふべき物、往々命を奪つた物、これらの間の無數の段階を辨へ知つた時。味は忘れ難いがいつでも手にし得るとは限らないモは、數十年前まで醜態であつた牛乳の如く、今もクスリ（奇蹟物）としていざの時用ひられる科學的調合物の如く、壽命を

七十五日延す初物の如く、既に單なる自然的・物理的存在ではなく、人間にとり何より大事な命を支配する力であり、その命と密接な關係における特殊の價值を見出された文化財であつた。モが他の存在物と區別された所以はこの價值に存し、その力こそはモそのものであつた。現代ならばヴィタミンとでも呼ばれるであらう野蠻人のこの認識を、私は靈鬼とより形容を知らないが、然し我等の云はゆる目に見えぬ鬼神とは違つた所があつた。それは、はつきりと彼等の目には見えな——柔かな大地を破つて繰返し萌え出る若芽の形で、無限に續く水の世界に悩みなく遊ぶ魚の姿で、傷つき汚れた舊骸を脱ぎ換へ脱ぎ換へいつまでも生きる蛇の體で。これら及びその他の個々の具體のモを離れては力なるモも存せず、またこの個別の生命に對する價值を體現しなければモではなかつた。かくて同じモに幾通りもの種別があり、然も同時に他面、自然的・社會的條件が、個人的なる傾倒の差異の範圍を恐らくは人類の最初からほぼ劃定してゐたのである。

モのかく種々の一元的發生を認めようとする文化段階では、當時の我等の祖先は、勿論日本文化に重要な貢獻を致した分子に相違ないが然し原始日本人とよりも、假にモ語族とでも名づけられる方が語弊少いであらう。かかるモ語族において、古代日本人が持つ靈的存在の認識の重要な一種モノの起源を私は上記の如く、物體そのものの效用以外に見出すことができなかつた。然もそれがモとしては旅人を脅す靈鬼となり、死靈となり、モノとしては、なほも形を具へねばならなかつたにしても出入自在なる神

となつたまでには、この發生條件とはまるで違つた例へば中んづく巫祝制度の如きものの參加合流が不可缺の條件であつた。今目的とする財物の性質に關しては、その顧みは必要なく、ただモの上記の起源において既にモなる力(靈鬼)の移動性乃至變形性が現れてゐることを注意すれば足る。けだし、

(一) モを人が食ふのは、その外物を體内に攝取し、飽滿し快感し體温を高め、即ち自分のなかでモが活動するのを知覺し、さらに未成年者の場合にはその外物が目に見えて骨肉を増添し、女ならば何よりも明かに別の生物となつて現れることであつた。云ひかへれば、モなる外物は、第一次のモの形を失つても力は次々に働き續けたのである。

(二) モは必しも一定種の藻たるを要せず、また一般に植物たるをも要せず、土地により季節に應じ様々のモがあつた。今も冬の山の神が春とともに里に降りて田の神となり、この田の神は秋とともに山へと去つて山の神となる。^(一〇三)その神の如くモは芋の色々、色々の芽、藻の色々、魚の色々において體現され、品形こそ變れ總て等しくモたるは一であつた。即ちモは物體を必要としたが、固有な不變の形狀があるのではなかつた。

(三) モたる力も従つてその物形の大小に拘らなかつた。郷土學者が注意するヒダル神に憑かれた場合には、食物の一小塊がなほよく人命を救ひ得る。^(一〇三)へとへとに疲れた者が、一個の梅干に見る見る氣力を恢復するのは誰でも知つてゐる。原始社會では同じやうな經驗が一層頻發したであらう。その時、一

片のモに、萎えた心を振ひ興し、頻死の命を甦らせる力が認められ、そして常に認められ續く。即ちモの一小片には起死回生力が固有するとされる。

裳がモなる所以をも、かかる光の下に理解し得るであらう。この類のモは文献においては裳に固着してしまつてゐるが、私はむしろその始源形態を敷モ（藉）、モ代（蓆）、著モ（薦）、臥モ（衾）などに認むべきだと思ふ。なぜなら腰巻としての裳に先立ち、これさへもない人類と云へども、禽獸の多くが既に有する寢床の設備を有したであらうし、かつこの設備を日本語では然くモを幹とする諸語で稱へる時、その原始の藉——菰や菅の葉を敷き列べただけのものを、モ語族では單にモと呼んだであらうとの推論も充分の理由を持つ。然らばそれがモなる所以は、柔かな息ひと楽しい夢を齎す點に存した。さてこの力は特定の例へば菅に限らない如く、また敷モの一小片にも充分固有してゐた筈である。これを身に携へれば、もつて常住の安らひと楽しさを期することができ、それ故に外よりの侵害から身が守られるとされる。かく身に着けた敷モの一片から一面には腰モ——衣服が發達し、他面、肌守りと比禮の咒法とが發達した。かうして最初の着物が寢具から進化して來たと考へることにより、プロイスたちが咒的起源と云ひ捨てて結局神秘的な不合理な即ち不分明な原因に歸したものに、少くもモ語族に關し現實の、もしくは我等に了解できる理由と過程とを私は供し得たかと思ふ。果して然らば、一般人類の場合について、もつて再検討の手掛りたり得よう。——寢具は天平時代にも、その主の身の静安を支配する力

(一〇四) を有した。太古の寢具から成り出でた疊の藁の一片は今なほ痺れを治める力を失つてはゐない。これら我等に不可思議な力の出自は、人獸の境の寢具の有難さにまで遡るを要する。

この段階では食人俗があつたであらうが、親しい女たちをモと呼んだのは、その肉を賞美したからではなかつた。この意味でモと假りに云ふならば、體性に拘らず幼少年者のことでなければならぬ。食品や寢具のモが現實の效用に基きそれ以上の力を有した如く、女たちは云はばマ物だつたのである。それは然し男たちの秩序ある營みを紊す力の故ではない。モとは獨り男たちからの稱呼ではなく、彼女等の間でも互にモと呼びあつたので、即ちその理由は共團全體に對する關係に求められねばならない。私は女のみが生命を創造し、更にこの生命を成長させる液體を自分の體から湧出させる獨自な力より外に、その所以を考へ得ない。人乳はまた單に嬰兒に命を供するばかりでなかつた。焦げ死んだ大國主を甦らせる力さへあつた。(一〇五) これは事實にも大人の薬と、乳が用ひられたことを示すものであらう。かく私は女のモたる所以をその妊孕・生産・授乳に認めるのだが、これらを母性と名づけることを忌む。母は子を前提し倫理的にこれに對立し、然もこの段階で子に對した者があつたとすれば、それは母ではなくオヤであつた。また先に見た通りオモでさへ生母に限らなかつた。さればとて然し生物學的に雌性と客觀することもできない。女をモとは、全共團の生活と密接な關係ある母たち・妻たち・姉妹たちを詮ずる所もの體現——マ物と觀じての名であつた。

起源においてかやうな性質を持つモノを幹としてモノが現れ、このモノをもつて諸の存在が名づけられたのである。諸物が自然的性質を有するに止まらないのは當然で、土馬が龍の如く飛び駆り得たこと、況や陵守人が白鹿となつて走つたことも、可能性としては既に最初からのことだ。トや咒に、物が常に

一半の要素を占めるのもかくて理解を絶する程ではなくなる。その個々につき——法制史に關する限り

——他の機會で爾餘の分子の検討をなほ要するが、ここでは詛戸・置戸・和幣だけを考へようと思ふ。一つには、物の具體的な職能を見てその性質をより慥めるため、二つには物を意味する死語にトと云ふのがあつたと見えるゆゑ。

弟に對する約束を果さない兄を恨み、兄弟の母は出石河の河島の節竹を取つて八目の荒籠を作り、その河の石を取り鹽に合へてその竹葉に包み、詛戸とする。貴族の家刀自は奈良朝に入つても、家内の事件に關しては齋主であつた。まして、事は出石神にまつはる神話である。母は弟に教へて、「この竹葉の青むがごと、この竹葉の萎むがごと、青み萎め。またこの鹽の盈ち乾るがごと、盈ち乾よ。またこの石の沈むがごと、沈み臥せ」と詛ひさせ、あの詛戸を烟上に置かせる。「是以、其兄八年之間、干萎病枯。故其兄患泣、請其御祖者、即令返其詛戸。於是、其身如本以安平也」。(一〇八)

の咒力に基くらしい。或は母はただ方法を教へるだけで、詛主の言靈が直接に活動するのもかも知れないが、何れにせよ、そのみでは足らず物を一定の状態に置くことを要し、これによつて相手はその詛戸の性状が示す通りの運命に陥る。云はゆる *homeopathic magic* で、その竹葉・鹽・石は皆早くから神事に用ひられ神とも齋はれたが、然しこれらの物の靈鬼が驅使されて相手を干萎病枯させるとよりも、ここでは言靈の力に歸すべきであらう。ただし單なる言靈にたよるもの、例へば「たまきはる内の阿層が、腹ぬちは砂子あれや」^(一〇九)と言葉で詛ふに止まるものに比すれば、直目に物實の存在は詛の雙方に、結果の現れへの頼みと怖れとを一しほ強めたに相違ない。物が擔保性の一契因。詛戸はまた相手の運命の原因をなし、この因果の的確な照應——少くも古代人が信じた如き——の故に、それにおいて我等は物が、人の運命の豫兆でもあり象徴でもあり得る性能をも認める。

置戸と云ふ簡単な言葉につき、諸説今もつて歸一しない。淵源にその見えるのが、ただスサノヲの暴行に對する諸神の處分に關するものだけで、然もその名を示すに止まり何ら内容を説明してゐないからである。問題はオキトを如何に解するかに究極する。そのトをタリ(足)の約と説くのは、^(一一〇)危険な手法であり、かつこの場合だけについてもトをつまりは不必要な冗語と解することになり、私には安心できない。またトを所とするのは、誤ではなくても當つてゐない。置所とは置棚をこそ云へ、そこに置かるべき若くは置かれたる物の義ではあり得ない。だからこの説を採る者は「所の意は軽い」^(一一一)——同じ事を

明瞭な表現に換へれば「所の意味でないのに近い！」——とし或は言そのものは「置く場所なれども、直に其の居る置く祓物をも然云ひし也」^(一一二)と断らねばならない。かくて我等はトが物を指すことを彼等からも知らされたわけである。宣長が既に云つてゐる——千位置戸とは「置座に置く祓具を指して戸とは云ふなり、然れば千位の置物と云はむが如し」^(一一三)。

然し置戸が直ちに祓物でないことは云ふまでもない、「千座祓物」とはどこにもないのだから。ただ書紀一書の最も手の加つた第三に「千座置戸之解除」^(一一四)と記す外は、何れも極めて簡単に、古事記は「負千位置戸」、書紀は「科以千座置戸」^(一一五)と云ふに止まり、この記録された唯一のスサノヲの場合が贖罪・解除と結合するにもせよ、置戸そのものは、だからとて解除に拘る理由なく、まづ頭から祓物と豫断することをやめて、専らオキの語義に従ひ解釋せらるべきである。今までは總ての人からこのオキも單に据ゑ載せることで済まされてゐる。或はそれでよいのかも知れない。ただ私が疑ひとするのは、それならば千座代物とか置物とか祓物とか言葉に事は缺かないのに必ず特に置戸と云ふには理由があるのではなからうか、また慥にこの置戸の遺制なる四座置・八座置までへの推移を、それでは如何に考ふべきかの私に納得できない二點である。これの制式は延喜木工寮式に見える^(一一六)——

四座置・八座置。(以木爲之。長者二尺四寸、短者一尺二寸。各以八枝爲束、名稱
八座置。長短各以四枝爲束、名稱四座置。)

供神料條下。即ちそれは神への幣物なのである。例へば同じ四時祭式、大忌祭條下に――

是日、以御縣六座・山口十四座合祭。其幣物者、座別五色薄繩各一尺、倭文五寸、木綿二兩、麻五兩、槍鋒一口（料鐵用社分）、四座置・八座置、各一束、楯一枚、庸布一丈四尺、裏葉薦二尺、其酒肴共用社料。……

そこで宣長は論ずる。(一一八)これらは物を載せるための臺座ではなく、別に「一種の物の名」と見える。然し「四座置・八座置も、もとは四座の置物・八座の置物と云ふことにて、その置き座の數もて云ひたるなれば」、然く「一種の物の名」となつた延喜の頃のはただ「その名のみ古へにて、物のさまは變れり」と見ゆ。(一一九)この論據に、彼は延喜式からもう一つ引く――

凡祈年月次・神今食・新嘗等祭料楯板・置座・木等之類、仰五畿内諸國神戸百姓、令探進之。……

宣長はこれを、單純に「置座に造る料の木」で、その「置座とは、祓物を据ゑ置く座なる故の名」と考へる。このとき二つの獨斷が犯される。(一)置座木の文獻における唯一の所見、ここにはただ座木で、座造り乃至座編み木ではなく、そして楯板とともに明かに幣物そのものであつて、臺座ではないのに。(二)置座木も四座置・八座置も明文の限り同じ神事でも祓とは全く關係なく、また祓の一切の場合の幣物には、大祓を除けばそれらしいものさへ出て來ないのに。その大祓を留保したのは、その祝詞に次の

一節があるからである。
(一二〇)

……ここだけの罪出でむ。

かく出でば、天つ宮のこともちて大中臣、

天つ金木を本うち切り末うち断ちて、千座置座に置き足はして、

天つ菅曾を本蒞り断ち末蒞り切りて、八針に取り裂きて、

天つ祝詞の太祝詞ことを宣れ。

たしかに大祓の、千座置座は儀典の一部、然し祓の行事そのものには結び合つてゐない。今までまるで見落されてゐる點だが、菅の八つ裂きと相俟つてそれは太祝詞事を宣る方式の一成素に外ならない。

一層根本的に云へば、中臣氏の大祓詞そのものが大祓行事全體の重要とは云へ決して全部をなすのではない。だから大祓にも多くの幣物(祓物)はありながら、爾餘の祭の祝詞がその捧げ物の夥しいことを品目を分けて述べ立てるに反し、祓詞には一言もそれに觸れない。その「置座に置き足はし」たのも、祓物ではなく、金木である。然るに『師説に、「金木と書けるは借字にて、是は祓物を置くべき置座に作る料の楮をいふなり、この金木を置座に置くごと聞ゆれども然にはあらず、文意は、金木を本末打切りて千座の置座に造りて置き足はしといふなり』^(一二一)と見ゆ。今思ふに此説まことによし。置くべき種々の物をば略きて云はず、その置座をのみ云へること此(スサノヲの千座置戸)と同じ』^(一二二)と宣長は云ふ。彼等

が記述の外相を通して隠れたる内在の妥當態を把へようとするは、まことによし。然しこの場合、記述が妥當を缺くと見えるのは、前提として金木をもつて臺座つくる料と考へる彼等自身の獨斷が立ちほだかつてゐるからである。

この獨斷に基き宣長はさらに「木工式に記されたるは、後のことにて、ただそのかたばかりを残せる物なるべし。上代の置座は別に造りざまありけむ。そは思ふに、細き木を竝べ編みて机などの如く造りたる物にやありけむ。精しきことは知れがたし」と飛んだり墮ちたりする。「然れば後の世のも、かの置

座に造るべき木を束ねて、やがてそれを置座といひ、その木の數をもて、かの座の數にかへて四座置・

八座置とは云ふなりけり」^(一二四)

例へば、家に作るべき材木を積んで即ち家と名づけ、さてその材木の數を家の數として百軒の家とは云ふ？ 我等を正氣に保つためには、置戸を祓物とし、置座を祓物載せる臺座とする無稽の獨斷若くは窮餘の空想は、近代國學者の通説ながら除かれねばならない。

我等は典據のみに直面して考察すべきである。臨時祭式の置座木も、木工寮式その他の四座置・八座置も常に楯と同伴する幣物・祭料・供神料で、然もその用ひられるのは諸祭の中でもとりわけ古く重大な若干に限られること。四座置・八座置は神の一座に對し必ず各一束と楯一枚とで一組をなし、その楯は長さ三尺六寸、廣さ八寸、厚さ四分と云ふやうな實用の考へ難いものであること。^(一二五) 同様にかの四座置・

八座置の制式も多分は萎縮の姿を示すものであらう。さて、特に重要な祭祀において、疑もなく不可缺

の役割を有したこの置座木や四座置のオキを、單に持出すこと、据ゑ置くことでは説き去り得ない。持出し据ゑ置くのは爾餘の幣物悉く然り。然し既に宣長により古事記の遠岐が書紀の招禱であることは知れてゐた。^(二二六)そして、吾を等しくワレともアレとも云ふ日本語で、ヲキとオキとの差別に拘る要はない。

オキ(置)そのものさへエ(坐、居、植)から派生し原はヲキであつたらうとも考へられ得る。神武紀に「名其所置埴瓮、爲嚴瓮」(そのオキシ埴瓮を嚴瓮と名づけ)と記す物は、敵國の全存在の象徴なる香山の土を潜に取つて來て八十の平瓮と八十の嚴瓮に作り、それを用ひて天神地祇を祭り、その平瓮にウケヒては水なし飴を造るを得、嚴瓮をウケヒ流しては丹生川の魚悉くを酔ひ浮かし得た物。^(二二七)このウケヒ

は天皇の計畫に對する神祇の嘉納を試みたので、その嚴瓮は既に單なる土器ではなく、靈性の依り着ける座であつたればこそ特殊な奇蹟を現し得た。また「所置」が單に陳列の義ならいらない二字で、實は

それにおいて神祇を祭つて物を煮たり川へ流したりしたその事を意味すること、古事記に「其のヲキシ八尺勾玉・鏡・及草ナギ劔」と云ふヲキと同義である。崇神天皇の派遣した將軍たちは、いよいよ敵國に赴くに當り「以忌瓮、鎮坐於和珥武鏢坂上」^(二二八)。我等の言葉で云へば、忌瓮を置いて此に神々を招き鎮め祭

つたのである。吉備つ彥父子が播磨の氷河の隈に忌瓮を居ゑたのも、敵地に入るに先だち神なる忌瓮に加護を禱つたのである。祭祀のかやうな方式を書紀は名づけて「嚴瓮之置」^(二二九)と云ふ。この「置」をオキ

モノと舊訓するは、他儀なきこの字を用ひざるを得なかつた紀史の苦心を無にする業、ひたすらオキと

訓まねばならない。神樂歌の「八平盤を手に取り持ちて、われ韓神のからヲキせんや」も、まさに嚴釜の置。同じ劔の或説の末の歌「オキツキに皇神だちを齋ひ來し」も、舊説の如く奥津城では通ぜず、坏に神たちを招禱したことを謂ふ。「庭淨みオキへ榜ぎ出る海舟の」と萬葉人が歌ふのも、かくて、沖を云ひ出すため、齋庭を淨めて靈性をオキ降す事から叙べ始めたものと解せられる。然らば置座木とは招禱鎮座の木。千座置座とは千座の、若くは千座に靈性を招き居させる座である。

大祓詞の「天つ金木を……千座置座に置足はして」との文言のにを、今や我等は「置座に造りて」でもなく、「置座の上に」でもなく、「置座として」と解する。にのかやうな用例は現代の口語にもあること、万葉集には「逢はなくに夕トを問ふと幣に置くに我が衣手は又曾可續」と見える。これは衣手を幣として捧げるのである、その如く彼は金木を置座として捧げるのである。その捧げたもの金木は、垂加・延佳たちの考へた如く木の小枝であらう。(一三三)木の小枝を神座とするのは、今もある柴神・柴塚や、戀の錦木、小柴さす阿須波の神、古き串挿に一斑を示すあの諸民族に汎く蟠る大な原始想念である。

四座置・八座置の名は、私には神に仕へる專業者の造語ではなく、單に物作る者たち引いては當代の幣班の官人たちの術語と見える。正しくは四若くは八座の置座木と云ふべきであらう。「嚴釜のオキ」と云ひ、魂招く料の草を直ちにヲギ(萩)と云ふ如く、置座木を單にオキと云つたとて聞えはするが、その名が木工寮や班幣に關する條規に見え、同じ神祇式でも神戸の役務に關する場合に置座木と云ふこ

と。また四枝一束を四座、八枝のを八座と名づけるのが、物の外状だけを見て物に潜む無碍自在の力を知らない者の業にふさはしいと思ふからである。「置座木」は採進之と云ふから柴であつたかも知れないが、四座置・八座置につき、國史大系本に引く古寫本は削木爲方と傍書する。たしかな形状は分らないにしても、柴よりは手の込んだ物とすれば、贖罪のみならず明かに懲戒の意圖の加つてゐるスサノヲの場合には、この種の方が當嵌まるであらう。

彼に科せられた千座置戸が何であつたか、我等はただ千の精靈がそれにより乃至おいて招請され得た物と解し得るに過ぎない。中んづく記紀が明かに「其のオキシ」ことを録す鏡・玉・劔や土器は、置戸に用ひられたとも見える。然し、暫くスサノヲ事件を離れて、一般に千座置戸なる我が原始制度を考へるならば――

(一) さきに見た詛戸が單に詛の物、詛に用ひられる物の義ではなく、詛なる特定の目的のために一定の状態に配置された物を謂つた如く、置戸なる語形は、單にオキに用ひられるとだけではなく、特にオキのために製作された物を意味すること。

(二) 座置・置座といふ特殊な成語の文献的所見は上に引いただけに止まり、そして神話には置戸が見え、延喜式には置座と四座置のみで置戸のない時、我等は置座などに古き置戸の遺制を認め、これを復原するに、いろいろの幣物の中で特に一種の物の名なる置座などの形状を據るとすべきであらう。

(三) 千座といふ數へ方は、招きよせる靈性の數にもせよ、居させる物の數にもせよ、鏡や劔はもとより、八平盤とか八十平盤とかを熟語とする土器にもふさはず。やはり金木や、日功五百束と規定されてゐる四座置・八座置の類を指し示す。

そして、かやうな木のはしが祭祀上の價值を持つことは既に明かだが、スサノヲの場合には更に財産的價值を有したものだと思はれる。また有り得たこと。遠くて近いフィジ島の、例へばナヅォサと云つたやうな山奥地方では、ムブアと呼ぶ木(多分 *Fagraea barteriana* か)を切り、削つて兩端を細め尖らせ、芭蕉の葉柄のやうに撓める。さて擦つて表面を充分磨いた後、椿の實の油を塗り込み赤味を帯ばせ、紐を着け、かくて財寶 (precious property, valuable property) として保存する。それをムブア・タ或はタ・ムブアと稱した、「ムブア切り」の義。これが鯨牙と同様に、戦争の賠償や祭祀の贈遺や求妻の聘財その他に用ひられたのであつた。^(二三四)勿論これで千座置戸を説明しようとするつもりではない。こんな例もあるとばかりを示して、一本の棒にも様々の價值が負はされ得たこと、またスサノヲの懲罰の置戸としては柴よりも、まづこんな風の財寶的價值ある物を比當すべきことを、考へようとするに止まる。

八

和幣 (ニギテ) をニギタへ (和妙) の約とする古き、そして現に勢をもつ説は、早く飯田武郷により^(二三五)

論破されてゐる。彼の論據は(一)もし和妙ならば、これに對する荒妙の約としてアラテなる物があるべきだのに、ないこと。(二)書紀一書の第二に「以唾爲白和幣、以洩爲青和幣」と云ふのも、その布でない證である。(三)古語拾遺は青和幣・白和幣とは別に、明かに「神衣、所謂和衣(古語、爾伎多倍)」を數へ、(四)また鏡、玉、綾、和衣、青和幣、白和幣など幣物の總名として和幣なる語を用ひてゐること。——私は一の増減を要しない。その發表後四半世紀を経てなほ一般に認められないとしても、それは一の社會現象として、社會的な條件に基くに過ぎない。

然しニギテとは何か。飯田氏曰く「テは手なり、御手坐(幣)の手と同じく、手もて捧げて奉るものなれば然いふなり」。彼のさつきの論法に倣ひ、我等はニギアシのないことを反問する。重ねては、太古人も物を捧げるのに手より外には用ひなかつたであらうと注意しよう。また曰く、「ニギは稱辭なり、荒和の和の義にはあらず」。宣長以來の常套語「稱辭」は、不可解を覆ふかつぎに屢用ひられる。この場合にも飯田氏のこの説明により、ニギテが何であるか我等は少しも説明されない。

私はニギを、ナギ(風、和)、ネギ(願、禰宜)と語源を同じくする柔、和、移つては賑、饒の義のニギと解し、テは、詛戸、置戸のトの訛と考へる。

和幣も奈良朝には既に活力を失つてゐた古い語と見える。神への捧げ物としてミテグラ、ヌサ、タムケグサは數なく見えるが、和幣は神話の岩戸祭の段の外にはただ延喜祝詞式に收める大殿祭の詞に「み

ほきの、いほつ御統の玉に明和幣・曜和幣を付けて」とあるのみ。これだけの僅かな例で考へるに、單

に和幣と云へば廣義にミテグラを總稱する。古語拾遺の和幣は即ち古事記の「御幣」なのである。(一三九)その

目的は拾遺によれば「奉謝」——感謝の義ではない、神の怒を宥めること——また書紀本文によれば

「祈禱」(一四〇)である。そして神を扱ふ職業者に今もネギがある。人間と神とのこの關係を神から見ればネギ

であり、自他の別なき語の始源形ではネギとの差別もなかつたであらう。この奉謝祈禱(ネギ、ニギ)のための幣物がニギテと呼ばれる時、その語義はもはや自明である。

岩戸祭の幣物は榊の枝々に取り懸けられ、榊の下枝には青和幣・白和幣を垂でた。拾遺によれば青和幣は麻、白和幣は木綿をもつて造られた。後の木綿垂でに遺制を認め得るであらう。祝詞の明和幣・曜和幣もやはりこの種のもので、多分直接玉連に取附けたのではなく、玉を懸けた榊に附けたらしく思はれる。それを「齋部宿禰某が弱肩に太禰とりかけて言ほき鎮め奉」つたと云ふのであるから。さて、この廣狹二義が同時に發生した筈はないが、どちらを先後に配しても説明は可能である。然し、ニギテなる語が當時すでに「古語」であつたこと、より古き祭祀傳統を保つたと信ずべき齋部氏と密接に關係すること、鏡や玉を加へた盛な幣物より前に麻や木綿だけの原始的幣物があつたと考へねばならないことから、私は和幣の歴史を次のやうに復原しようとする。第一段では和幣は麻や木綿をもつて成つた。第二段に至り諸氏族の貢物を加へ鏡や玉その他を含む莊麗な幣物が現れた時、これを掌る齋部氏はこの新

な幣物全體をも今まで通りニギテと呼ぶより仕方なく、そして固有のニギテなる麻・木綿を、その色澤に従ひ青白と限定せねばならなかつた——古語拾遺に見える状態。第三段では、幣物として鏡や玉の方が重要となり、またその管掌も別の氏族の手に移つた時、信仰の内容も變つて幣物はもはやニギテ（祈禱のための物）ではなくなり、ミテクラ（（一四一）ミ・タカラ、神財、語義は別に細論を期するが貢獻物）と呼ばれ、ただ齋部氏が出す麻と木綿だけに、それも既に第二段の形の、青和幣・白和幣の名を留めた——記紀の普通の記載。紀の一書第三に至つては單に木綿と記し、（一四二）遂に和幣の名は亡びる。大殿祭祝詞のも、和幣がもと主として木綿から成つたとの記憶よりも、ただ齋部氏では幣物の木綿をニギテと云ふとの傳統の残りを示すに過ぎないのであらう。

モ_二モノは専ら物に固有する價値を對象とし、ト（テ）は物に人が特に附加した目的を對象とする。更にこのニギテの場合には、テはそれを我が手から離し出して他（神）の占有に渡し、その代りに他からの宥和を得るところの物である。かくてテは代替價値を對象とする物で、（一四三）玉代、酒手、萬葉集が直を訓むテの對當物の義が生ずる。またこの場合、物は、詛における詛戸の如く、單に人間の言行のみによる祈禱よりも一層確實に効果を擔保する。對當物にあつては、それは遣り取りにおいて我が意圖を他に傳達するに缺くべからざる要件をなす。

九

物は原始には人間に對立する外物の方面顯著ならず、むしろ人間の生活のうちに攝取され、この關係において評價された存在であつた。この價值、この有難さの源なる物をば人間は、その命を愛する限り單なる外物と過眼し得ず、自分の生命現象を反映して人と物との合の子なる原始の鬼、乃至古代文化の神を創造し、ひるがへつては物そのものに靈能を認めざるを得なかつた。また人工物少き原始經濟に照應する發達初期の狭い意識では直接の生活必需品だけを焦點に置いたゆゑ、物がその具體性、個性において愛着をもつて觀察されたことから、未分析の直觀的物靈が成立した。そしてかやうな認識が、乏しい天與物と更に貧しい人工物とをいたはり取扱はしめ、それぞれの固有性を洞察し展開させ利用し得た人間の業蹟に役立つたのであつた。今でも例へば「獵を鳥が教へる」^(一四五)のである。アイヌでは物悉くに神があり、物を粗末に取扱へばその神を怒らせ、病氣をもつて酬いられる。^(一四六)山中で空しく腐れる梨が大入道になつて人間に梨を食ふことを知らせに來たり、徒らに地中に朽ちる姥百合が家ごとに食はれることを求め歩いたりした事にも、物靈出生及び存在の契機の一點は説明されてゐる。^(一四八)

さて原始法における財物の性質はまだ論じ盡さず、冒頭の覆甌祓除を説く機は熟さないが、一まづ摺筆するため、それに觸れて措けば、甌もまた、ただ物ではなかつた。安徳天皇の「御産の時、様々の事と

もありけり。……あやしかりし事は、甑を北の御壺に落して、取上げてまた南へ落し直したりし事。皇子御誕生には南へこそ落すに、聞誤りたりけるにや」。(一四九)

これは古い民間の習俗であつた。産兒の性を甑が決定するに至つた順序はともあれ、この種の超物理的力が遠く大化時代にも甑に存在したであらうとは想像し得る。およそ生産の要具は屢その全生産力の象徴と認められる。現代ではこれを金が象徴し、そして次第に金力のみで生産し得る種類の物が盛行しつつあるが、原始社會で顯著な例は性器であり、刀や矢の武器であつた。かのサチ替へ神話に見れば、弓矢と鈎とは更にそれぞれ狩人と漁人との全生活を象徴する。甑もかくて單に物を蒸煮する道具ではなく、甘く軟かな食物の生産者そのものであり、更に恐らくそれは庶民にあつては常日の朝夕にはなく、特別な祝事のある折に使用されたものと思ふが、然らばかやうな祝事を招徠する力までも甑に歸せられたに相違ない。それを借りて顛覆することは、甑の生産力と更に甑主の多幸な今までの生活とを覆へすことである。少くもかやうな不祥の實現を充分な理由をもつて懼れる貸主はひたすら原物を、覆へされざるもとの甑のみを返還さるべきだ。そして、これが不可能ならば、その甑から、覆された經歷とこれに基き生ずるであらう災惡とを祓除かなければならない。この費用は當然借主の負擔である。——官人から愚俗と罵られた甑主にとつても、甑だけで濟むなら壞されたとして大した事でもなかつたらう。ただその甑と今まで相伴つて來た自家の幸運をまで、ともに覆される事は我慢できなかつた。

註

一

- (一) 日本書紀、卷二十五(國史大系本、四四一頁)。
- (二) 飯田武郷、日本書紀通釋、五の三二四七。なほ三浦周行、續法制史の研究、四七〇には「覆(ヤブ)れしを」と傍訓されてゐる。軍陣ならば、この訓も正しいであらうが、甑の場合では、破壊を思はせる點で少くも語弊がある。

(三) 參照、福田徳三、國家學會雜誌、二四の一〇二五。

(四) 唐律疏議、官板本、二七の一七左。一〇右。律逸、日本古代法典本、二〇七。二〇六。

(五) 律疏殘篇、日本古代法典本、二五。律逸、同上、一八七。唐律には、この他の箇條についても同じ事が所々に述べてある。

律令法における無過失の責任如何といふ、近時學者の設問は無意義である。それにあつては損害あれば常に故意か過失かが前提される。問題は、ただ、この過失の中に存する。

(六) 萬葉集、五。(日本古典全集本、略解、二の二六七。)

二

(七) 萬葉集、十。(同、四の二一三。)

(八) 播磨で幼時を過した私はモノと云へば腫物で、オデキ、デキモノなどこそ方言だらうと考へて

ゐたが、手もとの辭書の上では、この獨斷を拋棄しなければならぬやうである。現行方言を簡單に調べた所では、鹿兒島にある(鹿兒島教育會、鹿兒島方言集、明治三十九年刊、一九一)。分布は何れともあれ、シエモツと勿態ぶつても此は支那の原語ではなく、そのモツを付けなければならない點に、出モノ腫れモノと等しくモノが語幹であることが示されてゐる。

(九)「今も鄙俗に病の發るを、物がおこると云へり」。谷川士清、和訓栞、岐阜版、三の三二五。

(一〇) これを私は佐世保の人に聞いた、大正の初め。

(一一) 内田邦彦、南總俚俗、一一一。關場不二彦、アイヌ醫事談、二〇五。

(一二) 關場、上掲二〇四。諸民族の多くの例では、腫物や癩などは神罰とされる。その特にトオテム獸を食つたり觸つたりしたことが原因となる事例を Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, ii. 299. が集めてゐる。こんなのがある——東アフリカのワゴゴ人は、白雲頭の子供を見ると早速、親父がトオテムを食つたからだと診斷する。ただしフレイザアはそこで單にタブウ違反の一面を見るに過ぎないが、更に憑宿モオチヅの加つてゐることは多數の例に明かである。日本でも白人胡久美を大祓詞は罪と數へた。神惠と神罰と、一見兩極端に位する事が、異常な状態に關する人間の解釋の仕方一つに係るのである。

(一三) 土佐今昔物語。寺石正路、土佐風俗と傳説、一一九所引。

(一四) ユアは即ち胡久美である。この日本古代語を宮崎道三郎、史學雜誌十五の七〇七は、現代の韓語ホク(疣)と本土語ミ(身)との併合と説く。云ふまでもなく論證されざる前提を假設するもの。

然し我等は既に古代に、ユグミの外にユムラ(ユヅラ、腓即ち脹ら脛)とユアとの和語を持つ。この三語の比較はユム(ユヅ)が原形で、一は疊頭により、他は接尾語ラが附いて派生したことを示すに充分である。ユアを更に分析すれば、ユは凝り籠もりの幹なるユ、そしてムはミ(身、實)でもあらうし、乃至は恰もここに問題とするモノの幹モでもある。

(一五) 萬葉集、四(二)の一一五、一六三。十一(五)の一七八、二二〇、二二九、二四八、二五四。十二(六)の三五、五二。

(一六) 谷川士清、和訓栞、三の四九六。日本書紀通證、五の二二。

(一七) 橘守部全集、三の八五。參照、一の二二七。然しごく晩年に、即ちその未完遺稿なる雅言考では自説を抛ち、全然宣長説に服した(全集十の二四八)。但しこの雅言考には、他にも宣長説そつくりがあるので、或は守部が單に覚えのため乃至批判の臺本のため抄録して置いただけのものが、錯入したのではないかと疑ふ餘地がある。

(一八) 本居宣長、古事記傳二十(全集本、二の一一九四)。

(一九) 書紀五(一一二)、十四(二四二)。參照、靈異記上一(古典全集本八)。この二つの場合に神の占據地が異なるのは、大物主の性質を統一的に考へるのに邪魔でないどころか、むしろ有利である。また既に大物主の正體が蛇なることは認められてゐる——高木敏雄・比較神話學二八九、津田左右吉・神代史の研究二六五。

(二〇) 宇治拾遺物語、卷二。(國史大系本三〇頁)。

(11) Malinowski, Myth in Primitive Psychology, 90—93. (Crime and Custom in Savage Society, 84.)

(12) Rort, Maori Symbolism, 60.

(13) 子供の殿様ごと遊びを「ノノ様ごと」と云つた。村田了阿、俚言集覽(増補版、下四一)。了阿はノの語を喜多村信節嬉遊笑覽(六下)(近藤刊本、下一五四)とともにノム(祈)の轉とする。恐らく妄である。

(14) 越谷吾山、物類稱呼。大日本國語辭典の項下所引。

(15) 童謡研究會、日本民謡大全、五二六。

(16) 小山眞夫、小縣郡民謡集、二。

鼯鼠をモモ、モマ、モミなどと云ふ。だからモモンガも鼯鼠のことだとするのが通説である(喜多村信節、上掲一〇四。その他現代の諸辭書)。然し鼯鼠とはつきり限るならば、それはモモ(モノ)の起源的には僅な一種に過ぎなかつた。

(17) 能登。前掲民謡大全、四九九。

(18) 周防。同上、五九八。

(19) 出雲。同上、五五九。ノノがゴゴとなりかがとなるのは、梅ノ香を梅が香、鷗をカゴメと云ふが如し。

三

(20) 通説の代表として言海に據つた。斷るまでもなく、私は明治十七年に成稿したこの書の編

日本原始法における財物の首章(内藤)

(三六)

者の功績を尊敬もし感謝もする。然しそれが現行の學說を代表する限り、それを我等の研究の出發點として筆を霞めず出来るだけ批判しなければならず、また考へなく既存のものゝの過誤をまで遵奉する人々の安易な態度に厭はしさを時としては抑へることもできない。宣長その他先人の業績を批判するのも、全くこれと同じ立場からである。

(三一) 萬葉集、五。(二の二八〇。)

(三二) 同、十五。(七の一五二。)

(三三) 六人部鱗麿。同十五。(七の一四六)。雪連宅滿のための挽歌、そして宅滿は忽遇鬼病死亡したのであつた(同、一四二。)

(三四) 契沖、代匠記、五下。(木村校本、五九頁。)

(三五) 書紀二十六(四七〇。)

(三六) 同、九(一六六)。仲哀紀では喪の用義が違ふ。「匿天皇之喪……今天下未知天皇之崩……竊收天皇之屍……」(一五九)。この屍がまさに神功紀の喪である。これ、私が仲哀紀と神功紀と筆者、いな多分根本資料を異にするに見る一證。

(三七) 同、十四(二四九。)

(三八) 谷川士清、書紀通證、六の一左。和訓栞、三の三一〇。綏靖紀(九五)には諒闇を、仲哀紀(註三六)に喪をミモノオモヒと訓む(通釋二の一二六一)。御喪ノオモヒである。單にオモヒだけで喪を表した例は全くない。ただ後世、最近親の死穢(?)をオモヒと云つてゐる、古今集、哀傷歌。榮華物

語、見はてぬ夢(古典全集本、上八四)、鳥の舞(申一九六)。これも思ヒてはなく、信ずらくは忌マとてある。釋紀が諒闇をミチモヒと秘訓する(國史大系本、七四九、七五七)のも、御忌ヒてある。

(三九) 宣長、記傳十三。(一の七三九。)

(四〇) 喪葬令義解。(國史大系本、二六九)。「喪者死屍稱也。」

(四一) 同令集解。(國書刊行會本、二の四五八)。「釋云、死謂喪」。「跡云、死謂之喪。」

(四二) 古記。同集解所引。(四七一。)

(四三) 書紀、二(四三、四四、四八)。古事記、上(四六)。

(四四) 古事記、中(一〇九、一一〇)。

(四五) 書紀、二(四四、四八)。古事記、上(四六)。美濃のある山の固有名で、モの義は分らないが、傳説の如く喪屋と關係があるとすれば、屍を埋葬した所ではなくモを處置した所である。

(四六) 書紀の殯をモカリスと舊訓する(通釋、二の七〇九)。

(四七) 靈異記、下九。(一七五。)

(四八) 書紀、一(一七。)

(四九) 註四五所揭紀記。

(五〇) 源氏物語、夢浮橋。(日本文學全書本、三。)

(五一) 日本紀略、後十三。(國史大系本、一一三六、一一三七)。參照、榮華物語、嶺の月(中二二五―八。)

(五二) 榮華物語、鳥邊野、(上一三六)。參照、本の雲、(中一一五)、衣珠(下八)。

日本原始法における財物の首章(内藤)

(五三) 喪葬令集解。(四六九)。「跡云……又說云、輜謂喪屋。」

(五四) 日本紀略、後十。(一〇四五)。

(五五) 宇治拾遺物語、二(二九)。

(五六) 萬葉集、三下(二の四六)。

(五七) 殯の儀規が盛觀を呈するのは天武天皇のそれにおいてである。書紀二十九、三十、五四—

五五〇。皇后が天皇の殯宮にあること、同二十一(三六二)。

(五八) 書紀二(四三)、記上(四六)。

稚彦の喪屋に關聯して、魏志倭人傳から引用して置かう。「始死停喪十餘日、當時不食肉、喪主哭泣、他人就歌舞飲酒。已葬舉家詣水中、澡浴以如練沐。」

(五九) 飯田武郷、書紀通釋、二の七一—一一五九。

(六〇) 紀十三(二二三)。

(六一) 紀二十(三五九)。

(六二) Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, 20 sq.

(六三) 萬葉集十三(六の二六一)。

(六四) *Rivers, Medicine, Magic and Religion*, 79 sq. は病因としての possession と abstraction とが非常に違つ

た信仰であり、各異つた分布圏を持つことを説く。その分布圏が一段細密に調べ直されればならないにしても、彼のこの點の示唆は貴い。然し二つの信仰は、日本人にとっては、互にコリレイ

止だときへ見える。我等はリヴァアースが脚註に掲げたエウエ語族の信仰をもつと重視しなか

つたことを遺憾する。(六六) 折口信夫、萬葉集辭典、三〇三。

(六五) 榮華物語、初花(上の一五七)。

(六四) 谷川士清、和訓栞、三の三一。

(六三) 折口信夫、萬葉集辭典、三〇三。

(六二) 書紀二十六(四六〇)。

(六一) 宣長、記傳三(二)の一八〇六。

(一〇) 飯田、通釋一の二六六。

(七) 書紀十三(二二三)。

(六) 書紀八(一五九)。

(五) 谷川士清、通證、十(三)の七左。

(四) 書紀二十三(四〇七)。

(三) 宣長、記傳三十(二)の一八〇七。

(二) 萬葉集、三(二)の一七八。

(一) 古事記、中(二〇七)。

仲哀崩狀に關する紀記は互に基だ異なるが、紀の「爲无火殞斂」の五字は古事記に類する何らかの本に基いたものに相違ない。ひるがへつて阿禮が誦した古事記の底本にも、それが有つたかどうか

日本原始法における財物の首章(内藤)

か勿論分らないが、假にあつたとすれば、その所在位置は、紀の編者が殯斂と誤解した事から見れば、記の、本稿の本文に引用したあとに續き「爾驚懼而坐殯宮」とある、その次でなければならぬ。宣長が誤つてこの七字を、次なる國の大幣の節に入れて以來、現代の學者總てこれに倣つてゐるが、必ず改めらるべきである。「殯宮」はホナシアガリにとつてこそ意義があるので、大祓とは關係がない。

(七七) ハフリと云ふ言葉が(1)祝人、(2)葬、(3)追放、(4)屠殺、(5)抛擲を意味するのを、私としては
一源に遡りたく、試みに *nummification* による葬法を推當して見たのである。

五

(七八) 谷中國樹、民族、二の四の七八八。

(七九) 萬葉集、一。(一の四二)。

(八〇) 同、三。(一の二一八)。

(八一) 同、二。(一の一六三)。

(八二) 同、二。(一の一四六)。

(八三) 同、一。(一の二六)。

(八四) 伊勢物語。塗籠本、群書類從、繡刻本、三二。

(八五) 書紀、十三。(二二六)。この歌の義につき各説區々である。私は、「夜ごとに逢へかし」と願ふ
恐らくは巫娼の俗歌と解してゐる。

(八六) 鹿兒島方言集、一八八。

(八七) 書紀、二六二、六六、六七、七三。

(八八) 飯田、通釋二の九八九。

(八九) 限られた局地の方言ではないが、今私は矢田・佐渡方言集によつた——アプラメ(四二)、カタヰ(四三)、ヤマヰ(五一)。新井白石東雅は云ふ、「メとは太古の俗、禽魚類を呼ぶにメといふ詞をもてせし、常の事なり。」(全集、四の三五三)。

(九〇) Rivers, Irrigation and the Cultivation of Fero. Psychology and Ethnology, 262 sq.

(九一) 唐橋世濟、箋釋豊後風土記、一左。

(九二) 参照、ハソイのタロ芋傳説、山崎直方、民族一の四の六八五。

(九三) 書紀、十六(二八一)。

(九四) ムカゴ(零餘子)なる肉芽の名に、イモ||モ||メを徴し得よう。それはメカゴ(伊豫)、マカゴ(石見)と呼ばれ、カゴモ(周防)、カガモ(長門)とも、イモカゴ(三河)、イモシカゴ(常陸)、イモゴ(佐渡)とも云はれた。本草啓蒙。増補俚言集覽、下四三六所引。

(九五) 松岡靜雄、日本古俗誌、一一三、一一七、一二六、一二八。

(九六) 宣長、記傳十(一の五五五)。二十四(二の一四八五)。

(九七) 源順、倭名鈔(二の一二左)引く所の唐式の註。易林本節用集、古典全集本、一九五。メノトを言海は妻ノ妹とする。我等は然し實際にメノオトなる語の用例を全く持たない。但し鈔に掲げ

る日本紀の師説に乳母(紀二、大系本七一)を「女乃於止、言妻妹也」と云ふのは、豊玉姫の子を彼女の妹玉依姫が養育した故事をもつて、メノトなる言葉の起立を捉へようとする一個の學説に過ぎない。これに反し私は、メノトを「メなる人」と解し、乳母の語根をメに認めるのである。

(九八) 占部虫摩。萬葉集二十。(略解、校註和歌叢書本、下六二四。)

(九九) Freund, Massenpsychologie und Ich-Analyse, 125. 彼の「Totem und Tabu」における指導想念 Oedipuskomplex も然り。心の淵底を一段と深く探り得た彼の説は、原始社會の複原についても示唆に富む。然し、これに關する限り、示唆に止まり論證されてはゐない。「フロイト曰く」を前提に用ひることは科學手續として採り難い。

六

- (一〇〇) Engels, Ursprung der Familie, 2.
- (一〇一) 柳田國男、山の人生、五。
- (一〇二) 金田一京助、山の神考、民族二の三の四四〇。
- (一〇三) 柳田、ひだる神のこと、民族一の一の二五七。その他、同誌同卷索引のその項参照。
- (一〇四) 萬葉集、十五。(七の「四二。)
- (一〇五) 記、上(三三。)

七

(一〇六) 紀、十四。(一五〇。)

(二〇七) 紀、十一。(二〇八。)

(二〇八) 記、中。(一二三。) 詛戸は、谷川士濟和訓栞、二の三六五、「詛事に用ひたる種々の物をいふ也」。
本居宣長、記傳三十四(三の二〇八六)同説。

(二〇九) 紀、九。(一六九。)

(二一〇) 鈴木重胤。紀傳か。今は通釋一の四三三所引による。

(二一一) 次田潤、古事記新講、二一九。

(二一二) 橋守部、全集一の一九〇。

(二一三) 宣長、記傳九(一の四九一)。

(二一四) 紀、二。(三一。)

(二一五) 記、上(二八。) 紀、二(二八、三七)。古語拾遺(群書類從、繹刻本、四。)

(二一六) 延喜式。國史大系本、二九六。

(二一七) 同。一〇四。その他、何れも幣物として、祈年祭(九三)、月次祭(一〇九)、新嘗祭(一三一)條下に、また齋宮式祈年祭條下(二〇七、二〇九)、大嘗式(二四七)に見える。

(二一八) 宣長、記傳九(一の四九〇)。

(二一九) 延喜式(一五七。)

(二二〇) 延喜式(二六九。)

(二二一) 加茂真淵、全集二の二六六六、二七七九。

(一二二) 宣長、記傳九(一の四八九。)

(一二三) 宣長、大祓詞後釋、下(五の四五六)。記傳九も同じ。

(一二四) 宣長、記傳九(上掲)。

(一二五) 延喜式(九二六)。踐祚大嘗祭の壯大な神楯(二四五、一一四四)は措くも、隼人が威儀に用ひる楯は長さ五尺、廣さ一尺八寸、厚さ一寸であつた(八五七)。私は木工式の規定する楯は、形狀の類似から移つた假名で、本來は神依板ではなかつたかとも疑ふ。

(一二六) 記、上(五一)。紀、(二八)。宣長、記傳十五(一の八四八)、八(一の四五二)。

(一二七) 紀、三(八五)。

(一二八) 紀、五(一一一)。

(一二九) 記、中(七六)。

(一三〇) 紀、三(八五)。

(一三一) 萬葉集、十一(五の二四〇)。

(一三二) 萬葉集、十一(五の一九五)。

(一三三) 出口延佳、中臣祓瑞穗抄、下。伊勢貞丈、安齋隨筆九、故實叢書本三一九。天野信景、鹽尻、國

學院刊本、上八〇九。

(一三四) Pita E. Tulawa'rgga, Fijian Society Records, Aug. 11th, 1913. Oitei in Deano, Fijian Society, 77.

- (一三五) 飯田、通釋、一の四一〇。參照、同、四五九。
- (一三六) 紀、一。(三〇)。
- (一三七) 古語拾遺、群書類從、翻刻本、二。
- (一三八) 延喜式。(二六七)。
- (一三九) 古事記、上。(二七)。
- (一四〇) 紀、一。(二七)。
- (一四一) 紀、一。(三一)。
- (一四二) 紀、十一。(二〇五)。もとより地名説話である、然し代の訓にテのあつたことは疑へない。
- (一四三) 酒直をサカテと訓む——藤原明衡、新猿樂記。類從翻刻本、一〇四八。
- (一四四) 萬葉集、十二。(六の一四)。

九

- (一四五) 川口孫次郎、續飛驒の鳥、一五〇。
- (一四六) 金田一京助、アイヌの研究、二五五、二九三。
- (一四七) 佐々木喜善、紫波郡昔話、六六。
- (一四八) 金田一、アイヌの研究、二九六。
- (一四九) 參考源平盛衰記、改定集覽本、上四三八。參照、山槐記、治承二年十一月十二日條。
- (一五〇) 徒然草。有朋堂文庫本、三五三。

昭和二年六月鶴沼にて

内藤吉之助