

Title	古代社会における母性
Sub Title	
Author	松本, 芳夫(Matsumoto, Yoshio)
Publisher	三田史学会
Publication year	1937
Jtitle	史学 Vol.15, No.4 (1937. 2) ,p.39(551)- 73(585)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19370200-0039

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.

古代社會における母性

松 本 芳 夫

—

女性の社會的地位は時代によつてそのあらはれを異にするであらうが、しかし原始時代もしくは古代においては、多く母によつて具象化され、代表されるといつていい。即ち子女の分娩者であり、その養育に直接あたるところの母が、その子女に對して如何なる權威を有し、子女の運命に對して如何なる關與を有するかによつて、その社會における女性の地位がきまるのであつて、もし子女に對する母の權威が父のそれにまさる場合には、それは母權もしくは母系の形式となつてあらはれ、家における母の權威が擴大されて、社會における女性の地位が非常に優越する場合がある。さういふ母權或は母系の時代が、父權或は父系の時代に必ず先立つものかどうか、またあらゆる民族が必ずさういふ時代を経過すべきものであるかどうかといふことは社會學上重大な問題で、議論の餘地があらうけれども、とにかくさうい

ふ時代が人類の發展史のうちにかつて存在したこと、もしくはさういふ時代を經過した民族の存在することは事實とされてゐる。しからばわが古代社會においてはどうかであつたらうか。

これに關しては言語の上から母を重じた事實のあることを主張しながらも、しかし母權の行はれたやうな痕跡がすこしもないとする見解（金澤庄三郎博士、言語の研究と古代の文化、二八頁）や、或はわが古俗に女尊の多き故をもつて女尊男卑がわが古代の風俗であつたと推斷するのは大なる謬見であつて、男尊女卑がわが古俗であつたといふ主張（白鳥庫吉博士、倭女王卑彌呼考、東亞之光五ノ七）もあるけれども、しかし他方において母權及び母系がわが古代社會に行はれたといふ主張があり、今日においては或は後者の説が有力のやうにさへおもはれる。而して後者の説も各人各様に説かれ、その立場において、その立證の方法においてかならずしも一樣ではないけれども、しかしその根據とするところは大體同じであつて、これを概括分類すれば言語の上から、制度慣習の上から、或は母性の活動を示す物語からその例證をとつてゐる。しかるにこれらの主張においては、往々にしてその立論の根據となる材料を一方的に取扱つて、反證となるべきものがあつても、それに氣づかなかつたり、これを輕視したり、或は全然不問に附して、何等それについて言及してゐない場合があり、見解そのものに反對したり否定するほどでないにしても、いささか不満を感ぜしめるものがあつて、こゝになほ問題を検討すべき餘地があるのである。

わが古代社會における母性の優越的地位を立證すべき言語の上の根據として第一にあげらるるのは『ミオヤ』といふ語であつて、これは一方では祖先を意味するとともに、他方では母親を指稱する語とされてゐる。これについて例へば喜田貞吉博士は、我が古語に祖先のことをミオヤといひ、しかも一方では同じ言葉を母の場合に限つて用ゐる例であつて、古事記に『御祖』と書いて『ミオヤ』の訓に當て、その指すところ常に母であることは今更例證を擧ぐるまでもないほど著しい事實であつて、宣命や萬葉集にもこの例があり、オヤは親で後世では父母に共通した語であるが、もとは母のみに用ひられた語で、父の親たることが認められないのであり、さうしてそれはオヤ以上の尊親族をもやはりオヤの語をもつて呼んだので、それは今も直接の男親をチ、と呼び、二代前の父をヂ、と云ひ、直接の母親をハ、と呼び、二代前の母親をバ、と呼ぶがごときもので、チ、とヂ、ハ、とバは畢竟同語の變化たるに外ならぬと同様に、太古は遠祖にいたるまでみなオヤの語をもつて呼んだので、先祖は即ち遠つ祖であり、即ち遠つ母ミオヤであつたから、普通に系圖では男子を祖先と仰ぎ、男子をもつて相續する例となつてゐるが、太古にありては女が祖先で、女系をもつて相續したものであつたことはミオヤの語がこれを證明してゐるといはねばならぬと言つてゐる（言語上より見たる日本上代の女權、歴史地理五七ノ一）。

古事記においては、例へば『故此之大中津比賣命者。香坂王、忍熊王之御祖也。』(景行の卷)とか、或は『葛城之高額比賣命。此者息長帶比賣命之御祖。』(應神の卷)といふやうな例を始として、物語のうちに出てくる御祖といふ語が子女と對照して用ゐられてゐるから、その名稱の女性である點から直ちに母たることが看取されるのが多い。しかるにたゞ一つ母たることが明示されない場合がある。即ち神代の卷の大氣津比賣の話とか、少名毘古那神の話とか、國讓り物語などのうちにあらはれる『神産巢日御祖命』である。第一例においては高天原から追放されたところの速須佐之男命によつて殺された大氣津比賣神の死體から、蠶や稻種や粟や小豆や麥や大豆が生じたので、神産巢日御祖命がそれを取つて種となし給うたといふのであり、第二例においては、海を渡つてきたれる小名毘古那神を神産巢日御祖命がまことにわが子であるから、葦原色許男命と兄弟となつて國作りかためよと言はれたといふのであり、第三例においては、大國主命が天孫に國を譲られた時櫛八玉神の禱白ホキした言のうちに『是の我が燧れる火は、高天原には神産巢日御祖命のとたる天の新巢の凝煙の八拳垂るまで燒擧げ』とあるのであつて、いづれの場合においても神産巢日神が母であつたことを積極的に示すところがすこしもない。たゞ第二例において小名毘古那神がその子であるといふところに、母としての性質があらはれてゐると強ひて言へばいへないことはなからうが、しかしこれはたゞ親たることを示してゐるにすぎないのであつて、後述するやうに、古書において何某の子であることを示す場合に親として母をあげる場合もあるが、それ以上に多く父をあげ

てゐるのであるから、小名毘古那神の場合母でなければならぬといふ理由はない。また出雲風土記においても、『御祖神魂命御子。支佐加比比賣命。』（島根郡、加賀郷）とか、『爾時御祖神魂命之御子。枳佐加比比賣命。』（同郡、加賀神埼）とあつて、キサカヒヒメの親であることを示してゐるけれども、たゞこれだけで母であることは明かでない。

一體カミムスビノ神が男性であつたか女性であつたかは議論のあるところで、古事記の天地開闢神話においては、天御中主神と高御産巢日神と神産巢日神の三柱の神は、みな獨神で御身をかくしたまうたとあるから、性のない神もしくは性を超越した神とみられたのである。また物語にあらはれたカミムスビノ神の活動からも、その性を明かに決定することができぬやうである。古事記にあらはれるカミムスビノ神は、上述した御祖命とされてゐる三つの場合の外は、天地開闢の條と、大穴牟遲神が八十神の迫害をうけ焼石のために焼死した時、その御祖命即ち刺國若比賣が哭きうれひ、高天原に上つて神産巢日之命に相談せられ、蚌貝比賣と蛤貝比賣とを遣はして大穴牟遲命をいきがへらしめた話にあらはれるのであるが、いづれの場合においても性が判然としてゐないのみならず、それを推知するに足るだけの活動や性質を示してゐない。しかるに平田篤胤によると、高皇産靈神は男神であつて産靈の外の事を掌り、神皇産靈神は女神であつて産靈の内の事を掌るのであつて、天照大神が天石窟にこもられた時とか、天孫降臨の時などには高皇産靈神が事をとり給うたので、これは外の事であり、また大名持神が焼石で

死んだ時これを活かしまたり、小名毘古那神が海上から來れる時、大名持神と兄弟となつて國造りかためよと仰せられたのは、内の事をいふのであり、また櫛八玉神の禱ぎまをせる言に、神産巢日御祖命の天の新巢の凝烟の八拳垂まで焼きあげとあるのも、大刀自神が御厨の内事にあづかり給ふからであるといふ(古史傳一之卷)。

この篤胤の説に對しては飯田武郷も同感を表してゐる(日本書紀通釋卷之三)。なるほど高、神の兩産靈神を比較してみると、カミムスビノ神の活動において多少女性的な性質がみられないことはない。しかしこれは兩神を對照してみたからのことであつて、カミムスビノ神それ自身においては、かならず女性でなければならぬといふ性質があるわけのものではない。この神を女性とみるのは『御祖命とは多く母を云例なれば、女神にて内事を掌賜ふこと疑なし』(古史傳一之卷)といふやうに、御祖命といふ語によつて女性であると決めてしまつてゐるのである。しかるに古語拾遺には、『又天地剖判之初。天中所生之神。名曰天御中主神。其子有三男。長男高皇産靈神。……次津速産靈神。……次神産靈神。』とあつて、タカミムスビノ神もカミムスビノ神とともに男神としてゐるのである。篤胤は古語拾遺によつて高皇産靈神を神魯岐命、神皇産靈神を神魯美命となし、これは御祖ノ男神、御祖ノ女神と申す意なりと言つてゐるが(古史傳一之卷)、古語拾遺がこの兩神とともに男性としてゐることについて何等言及してゐないのはをかしいことで、また古語拾遺においては津速産靈神を皇親神留彌命としてゐるけれども、高、神、兩産

靈神を神魯岐命、神魯美命とはしてゐない。のみならず、もし神魯岐、神魯美が御祖ノ男神、御祖ノ女神といふ意味ならば、御祖は男性についてもいはれうることになり、従つて御祖とあるから女性であるといはれなくなるであらう。

かくのごとく言語の上から母の優越を立證する根據とされる『ミオヤ』といふ語が、『神産巢日御祖命』といふ場合において、母としての性質をつよくあらはしてゐない。『ムスビ』が物を生成する靈力として物の根源を意味し、そこから自ら母といふ觀念が生ずるとしても、それならばタカミムスビノ神を男性とし、カミムスビノ神を女性とする理由はどこにあるのか。おそらく物の生成は生殖作用によるといふ思想から男神と女神とを對立せしめたのであらうが、物語の上においては篤胤などの言つてゐるやうな男神・女神としての必然的な區別を立てうるほどの判然たる性質があらはれてゐず、また本居宣長が、『さて此大御神は如此二柱坐スを、記中に其ノ御事を記せるには、二柱並と出テ給へる處はなくして、或時は高御産巢日神、或時は神産巢日御祖命とかた／＼一柱のみ出給へる、其ノ御名は異れども、唯同神の如聞えたり、抑かく二柱にして一柱の如く、一柱かと思へば二柱にして、其の差の鬚オホ鬚ホしきは、いと深き所以あることにぞあるべき』(古事記傳三之卷)と言つてゐるやうに、この兩神が男神女神としての對立もしくは並立を示してゐないのであるから、この場合御祖命といふ語が、母を意味するものと直ちに決めてしまつていいものかどうか。

高橋俊乘氏によると、古事記では決して於夜といふ語に親といふ字を用ひないで必ず祖といふ字を使ふのであつて、祖には字義通りに祖先といふ意義と母親といふ意味との二様があり、さうして多くの場合祖先の意義には唯おやと言ひ、母の意味には御祖ミオヤと言ふ例であつて、決して父を御祖とか祖とか呼ぶことはなく、勿論父といふ語も用ゐられてゐるし、稀には父母といふ語も二ヶ處ほど見えてゐるのであるが、父を祖と呼ぶ例は決してないと言つてゐる（我が國上代の親子關係、歴史と地理、十三ノ二）。なるほど古事記ではさうであるかも知れないが、書紀ではかならずしもさうではない。神武天皇の東征物語において、皇軍が熊野の海上において暴風になやんだ時、稻飯命が嘆いて、『嗟乎吾祖則天神。母則海神。如何厄ニ我於陸。復厄ニ我於海乎。』と言ひをはつて乃ち劔を抜いて海に入り、鋤持神となられ、また三毛入野命も恨みて、『我母及姨並是海神。何爲起ニ波瀾ニ以灌溺乎。』と言つて、浪秀をふんで常世郷にゆかれた（神武紀）。この場合の祖はミオヤとよませ、母はイロハとよませてゐる。飯田武郷はこの祖を解して、『此は皇祖天神をひろく白し給ひしものにて、葺不合尊を申せるにはあらず』（日本書紀通釋卷二十二）と言つてゐるけれども、しかし母に對照したる祖であるから、父を意味したものでなければならぬ。而してこの母が玉依姫を意味することは、三毛入野命の『我母及姨並是海神』といつてゐるのが、玉依姫と豊玉姫とを指すことによつても明かであつて、母が玉依姫を指すのに、それと對照的に用ゐられた祖が、父の葺不合尊を指したのでないとは決して言へないのである。

また言語の上から母性の優越を立證する他の例として、古代においては男女を合はせ稱する場合、メ・ヲト（夫婦）とか、イモ・セ（妹妹）とか言つて女を先きにして男を後にするのが通則であつて、これと同じやうに父と母とを合はせ稱する場合には、母父と言つたのであるといはれる。例へば萬葉集に

千早振る神の御坂に幣奉り齋ふ命は母父がため。（卷第二十）

旅行きに行くと知らずて母父に言申さずて今ぞ悔しけ。（同上）

などがあり、前の母父はオモチ、とよみ、後の母父はアモシシとよんでゐるが、後者は前者の轉化であらう。而して支那でも物の根源を表はすには父といはずに母といふ比喻を用ゐて、『萬物の母』とか『酒母』とか『母指』と言つてをり、また國語でも主をオモと訓じ、重をオモシ表をオモテなどといふオモは母オモと關係があると言はれ（金澤庄三郎博士、言語の研究と古代の文化、二七一―八）、いづれも母を重じたことに歸因すると説かれてゐる。

しかるに母父といふ語のみえるのは萬葉集にかぎられて、記紀を始め其他においてはほとんどみることができない。のみならず萬葉集においては、父母と父を先にし母を後にした例も甚だ多いのである。高橋俊乘氏によると、萬葉集全二十卷約四千五百首の歌の中において、五言なり七言なりの句の中で、

父といふ語の含まれた句數と母といふ語を含んだ句數とを比較すると、父を含んだ句數が十一、母を含んだ句數が五十九、その中父の句と母の句とが對句となつてゐるのが九首十句あり、その對句の中、父を先に母を後に詠じたものが四首、母を先に父を後に詠じたものが五首で、かくのごとく母の句數の多いのは、古人が多く父を言はず、母のみを言ふのを常としたからであつて、古代は親として子に接するのは父母の中主として母親であつて、父と子は親子關係が後世のやうに親密でなかつたからであるといふ(前掲論文)。かういふ風に、もし數字によつて親子の關係がわかるものならば、萬葉集における母父の句數と父母の句數とがどんな比例になつてゐるか比較されねばならず、それによつて父と母とどちらが重くみられたかがわかるはずである。さうして兩者を比較してみると、母父の句數七に對し、父母の句數は一首の中の重出をも加算して二十一、その上註記の中に一があり、この計算に多少の誤りがあるとしても、とにかく父母の方が母父に對して壓倒的多數となり、従つて父の方が母よりも重く視られてゐたと言はねばならないにか、はらず、高橋氏はこの事實については何も言つてゐない。

また上述したやうに母父の語がみえるのは萬葉集にかぎられてゐるといふことも注意しなければならぬのであつて、御祖と祖とを區別してゐるとさへ言はれる古事記においてすら、母父の語がみえないで父母の語が用ゐられてゐる。一體兩親の中子女に多く接するのが母であることは、今日においても普通であるから、子女が母に對してよりつよい親愛の情をいただく場合が多い。而して母父の語のみえるのは

主として萬葉集であるが、歌謠は吾々の情意を表現するものであつて、客觀的描寫を主とする物語とは異なるのであるから、さういふ個人的主觀を表現したもののの中に、母父の語がみられたり、母といふ語が父といふ語よりも多くあるからと言つて、それは直ちに社會の客觀的事實を立證するよすがとはならず、従つてまたそれによつて母が父よりも社會的地位において優越してゐたなどとは斷定できるものではない。

四

制度慣習の上における母の權威として第一にあぐべきは、子女の命名が母によつてなされるといふことである。垂仁天皇がその後沙本毘賣命に向つて、『凡て子の名は必ず母なも名くるを、是の御子の御名をば何とか稱けむ』と仰せられると、『今稻城を焼く時しも、火中に生れませば、其の御名は本牟智和氣御子とぞ稱けまつる宜き』とこたへられたといふ物語があり(古事記、垂仁の卷)、また豊玉姬が御産の時天孫のかきまみたまひしことを知つて、深く耻ぢ恨まれたが、すでに兒が生まれたので、天孫は『兒の名何に稱けてば可けむ』と行つて問はれたに對し、『宜しく彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊と號すべし』と答へて、海に入られたといふ物語があり(書紀の一書)、これらの物語によつて、古代わが國においては子女の命名が母の任務であつたことが知られるのである。原始社會においては命名は子女に對して靈魂を與へ、人

格を具有せしめることであつて、極めて重大事であり、常に宗教的意義を有すると言はれ、さうしてその場合或種族においては性的タブーがはたらいて、父が男の子を命名し、母が女の子を命名すると言はれるが (Crawley; *The Mystic Rose*, p. 436)、わが古代においてはさういふ性的タブーによる區別が存在したことがみえず、むしろ沙本毘賣命の場合においては、母が男の子に命名してゐるほどであり、しかも命名が一般に母のなすべきことであるやうに言つてゐるから、こゝに母權についての有力な證據の一があるわけである。

この命名と關聯して注意すべきは、子女が親の名をつぐ場合には、母の名をつぐのが普通であつたと言はれ、その例として孝靈天皇が春日の千々速眞若比賣を娶つて生まれた御子が千々速比賣といはれたこと、孝元天皇の妃埴安媛が生まれた御子が武埴安彦命であること、垂仁天皇が阿邪美能伊理毘賣命にみ娶ひて生まれた御子が阿邪美都比賣命であること、其他繼體天皇の御子茨田大郎女の母が茨田連小望の女、關比賣であり、用明天皇の御子當麻王の母が當麻之倉首比呂が女飯女之子であつたことなどがあげられる。が右の例の中、茨田大郎女と當麻王との場合は、直接母の名を襲うたのではなくて、外祖父の氏名をとつてゐるにすぎないのであるから、嚴密の意味においてよき例とはなし難い。しかも子女が親の名を襲う場合、母の名のみをついだのでないことは、氣長足姬尊の父が氣長宿禰王であつて、母が葛城高類媛であつたことによつて知られるのであつて、この場合は子女が父の名をついでゐるのである。

たゞ一例にすぎないとは言へ、まことに注意すべきものと言はねばならぬ。

本居宣長によると、古代の人名は多く、一、由縁によつて諸物の名をもつてつけたもの、二、居住地の名をもつてつけたもの、三、美稱をもつて稱したものの三種で、希には母の名によるものがあり、また後にはその乳母の姓をとつて名としたものもあるといふが（古事記傳二十）、前にあげた外祖父の氏名を襲うた場合のときは、居住地の名を名としたことと大いに關係があり、それはまた古代における夫妻別居制とも關係があり、その夫妻別居制が子女の命名に對する母の關與の大であつたことと關係があるのではなからうか。古代においては一夫多妻制の下に夫妻別居の風が行はれた。嫡妻が夫と同居するとしても、次妻以下は多く夫と別居して、夫が時々訪れるのが普通にみらるゝところであつた。さういふ夫妻別居の場合、子女は多く父と同居しないで母と同居したのであるから、子女の命名が母によつてなされたり、母の居住地の名をもつて命名されたりすることがありうるわけで、こゝに子女に對する母の命名權の由來があるのであるが、しかしもし夫妻が同居し、從つて子女が父と同居する場合には、かならずしも母が命名したとはかぎらないであらう。而して夫妻が同居したり、子女と父とが同居した例證はすくなくないのである。

五

わが古代の宗教においては、女性が齋主となつて神をまつた例は甚だ多い。天照大神が新嘗をした
り、アメノウズメノ命が神懸りしたごとき例を始めとして、崇神天皇が豊鍬入姫命をして天照大神を笠
縫邑に祭らしめ、淳名城入姫命をして日本大國魂神を祭らしめ（崇神紀五年）、垂仁天皇は倭姫命をして天
照大神を祭らしめ（垂仁紀二十五年）、或は神功皇后がみづから神主となられたり、或は葉山媛をして天照大
神を、長媛をして事代主尊をまつらしめたり（神功紀元年）、其他女性が祭主となつた例は甚だ多く、殊に
興味あるのは、神武天皇が道臣命を齋主として高皇產靈尊を祭らしめた時、彼に『嚴姫』^{イッヒメ}といふ稱號を
授けたことであつて（神武紀）、これは古代ゲルマニヤ民族の或る部族において、祭司が女装をしてあらは
れるといふこととともに（Tacitus: Germania. XIII.）、祭司がもと女性であつたことを示すかのやうに思は
れる。

かういふ例證によつて古代宗教に女性がいちぢるしい關與のあつたことが知られる。さうして宗教が
古代社會において大なる權威を有してゐたから、それに關與する女性の地位の高くあつたらうとは想像
しうることである。しかし神に仕へる女、即ち巫女は原則として男を知らぬ處女であつたのである。時
としてはかつて男をもつたが、今はまたぬ寡婦が巫女であることもあつたらうし、或は現に夫を有する
人妻が一時的に巫女となる場合もあつたらしく、例へば

誰ぞこの屋の戸おそぶる新嘗に我が夫を遣りて齋ふこの戸を。（萬葉集卷第十四、東歌、相聞）

のごときは、妻が神を祭つた場合であり、或はまた

鳩鳥の葛飾早稻をにへすともそのかなしきを外に立てめやも。(同上)

のごときは、夫であるのか、愛人であるのかわからぬけれども、とにかく男を知れる女であつたらしい。かういふ例からみて、家の神事において、例へば新嘗のやうな場合に、母が特にそれに當るといふやうなことがあり得たかも知れぬが、しかしそれがために特に母の權威が強大であつたとは思はれず、まして巫女が處女であることを原則としたといふことは、女性が宗教に關與することの大であつたといふ事實にもとづいて母權を主張することに對して、何の支援をも與へないのである。しかも古代宗教において齋主は女性にかぎられなかつたといふにとどまらず、むしろ男性が神事においても中心をなしてゐたのである。アメノウズメノ命が神がかりをした天岩戸の前の神事においても、アメノコヤネノ命やフトダマノ命が中心をなしてをり、書紀の一書には、『天兒屋命は神事の宗源を主どる者なり』(天孫降臨の章の第二ノ一書)とあり、また同書には高皇產靈尊が大己貴神に勅して、『夫れ汝が治する顯靈の事は宜しく是れ吾孫に治すべく、汝は則ち神の事を治す可し』とあり、其他男性が祭主となつて神を祭つた例が甚だ多いから、女性がその獨特の性能によつて神事に關與したからと言つて、それは女性だけの特權であつたのではなく、どこまでも關與にすぎないのである。更に極言するならば、さういふ女性の宗教關與も、實は男性の利用のためであつたのである。即ち古代においては祭政一致といはれるやうに、宗教と政治

とが密接な關係を有し、すべて神の意志をうかがつて、それによつて事を處したのである。而して神の意志は多く神がかりの状態において啓示され、女性がその状態に入りうる特殊な性能を有したがために、國々の支配者はその妻女姉妹を多く神に仕へる女としてこれを利用し、それによつて政治をなしたのである。さういふ女性は神の意志の媒介者として、或は神の顯現者、もしくは神そのものとして崇拜されることがあつても、それは特殊な女性にかぎられるのであつて、一般女性がさうあつたのではないから、それによつて直ちに一般女性の社會的地位を下するわけにゆかず、ましてそれから母權の根據をもとめるなどは全く不可能のことと言はねばならぬ。

六

またわが古代社會には、各地に女會があつた。例へば神武天皇が大和に入る途中、紀伊の名草邑において名草戸畔を誅し、熊野の荒坂津において丹敷戸畔を誅したが、これらはいづれも女會であつたので、人名のトへはトメと同じやうに女性をあらはすものであることは、古事記開化の卷における苅幡戸辨、同じく垂仁の卷における苅羽田刀辨、弟苅羽田刀辨、また垂仁紀三十四年における綺戸邊のごときいづれも女性であることによつて知られる。其他女會とみらるべきものには、景行紀に神夏磯媛、速津媛、八女津媛、諸縣君泉媛があり、神功紀に田油津媛があり、肥前國風土記には海松樞媛、八十女、浮穴沫媛、

速來津媛、大山田女、狹山田女があり、豊後國風土記には速津媛、久津媛、五馬媛があり、常陸風土記には油置賣命などがあり、さうしてかゝる女會の存在が、母權の行はれた痕迹であるとされるのである。

しかし女會の性質についてはいまだ十分明かにされてゐない。女會の存在が母權の存在を示すものならば、その女會は血屬の上から氏族の長のごときものでなければならぬ。しかるに古文獻にあらはれたかぎりにおいては、この血屬的性質は全く不明であるといつていい。彼等の性質としてまづ第一にあぐべきは、いふまでもなく彼等がその地方の首魁として多くの配下を率ゐてゐたといふことであつて、神夏磯媛がその徒衆甚だ多く、一國の魁帥であり(景行紀十二年)、速津媛もまた一處の長であり(同上)、泉媛は諸縣君で、景行天皇に大御食を獻る時、『其の族會へり』とあり(同紀十八年)、また速津媛も『其處之長』であり(豊後國風土記、速見郡)、或は田油津媛(神功紀)、海松檀媛、八十女、浮穴沫媛、大山田女、狹山田女(肥前國風土記)のごときは土蜘蛛であり、油置賣命は山賊であり(常陸風土記)、さうしてその中には神夏磯媛や速津媛や諸縣君泉媛のごとく、皇軍來るときいて自らすすんでこれを迎へ、これに歸服したり、大御食をさゝげるものもあり、或は田油津媛や海松檀媛や八十女や浮穴沫媛のごとく、皇命にまつるはずして誅滅をうけたものもある。彼等が女會である以上部族の首魁であつたことはいふまでもないが、しかしその首魁たることが血屬的關係にもとづいてゐたかどうかは明かでなく、僅かに諸縣君泉媛の場合に、『その族會へり』とある記事だけが、血屬上氏族の長であつたことを立證し得るかにみえるが、それ

もこの『族』を血屬團體を示すものと決めての上であつて、しかもたゞこれだけではなほ女會とその氏族との關係が母權を實證しうるものであるかどうか疑はしい。また神夏磯媛の場合の『徒衆』もヤカラとよましてゐるけれども、これはトモガラとよましてゐる『屬類』とか『徒黨』と同じ意味のもので、かならずしも血屬的關係だけで結合された集團ではなく、其他權力や利益關係などによつて結ばれた配下の人民とみるべきものである。

しかるに女會の性質として、かかる血屬關係よりもはるかに著しい特色をなすものがある。それは彼等が宗教的意義をもつてゐることであつて、その最もよき例證は魏志倭人傳における卑彌呼である。耶馬臺國はもと男子をもつて國王となしてゐたのであるから、元來女王國であつたのではなく、たゞ國が亂れて攻伐が久しくつゞいたので卑彌呼を女王に立てたまでである。その卑彌呼は『事_ニ鬼道_ニ能惑_レ衆_一』とあるから、宗教にたづさはつたものであり、しかも『年已長大。無_ニ夫婿_一』とあることは、巫女の性質としてまことにしかるべきものであり、従つて女王としての性質は血屬的要素よりもむしろ宗教的要素に意義があるといはねばならず、従つてまたこの場合女王といふことが何等母權の根據とはならぬのである。わが古文獻にあらはれた女會の中においても、多分に宗教的性質を帯びて巫女をおもはせるものがある。景行天皇が熊襲西征のため周芳の娑磨にいたりし時、女會の神夏磯媛は天皇の使者がいたるときいて、磯津山の賢木を抜き、上枝には八握劍をかけ、中枝には八咫鏡をかけ、下枝には八咫瓊をか

け、また素幡を船の軸にたて、これを迎へ歸順したといはれるが（景行紀十二年）、これは仲哀天皇が熊襲西征の時、筑紫の岡縣主の祖熊鰐が天皇がいできますと聞いて、五百枝の賢木を抜取りて九尋船の軸に立て、上つ枝には白銅鏡をとりかけ、中つ枝には十握劍をとりかけ、下つ枝には八尺瓊をとりかけて迎へ奉り、また伊都縣主の祖五十迹もまた天皇のいできましたをきいて、五百枝の賢木を抜取りて船の軸に立て、上つ枝には八尺瓊をかけ、中つ枝には白銅鏡をかけ、下つ枝には十握劍をかけて迎へ奉つた（仲哀紀八年）有様と非常に似てをり、さうしてそれはまた高天原において天照大神の天岩戸隠れの時に、天香山の五百箇ま賢木をねこじにして、上つ枝には八坂瓊の勾玉をとりかけ、中つ枝には八咫鏡をとりかけ、下つ枝には青和幣白和幣をとりかけて祈りまをした有様とも至極似てをり、畢竟これは神をまつる場合の一つの必要な形式であつて、天皇を迎へ奉る場合にさういふ形式をととのへたのは、天皇が神とみなされたからであらうし、また諸國の首魁がそれをなしたといふのは、彼等と神事との密接な關係を示すのである。更にまた肥前國風土記における土蜘蛛大山田女狭山田女の話のごとき、女會と宗教との關係を一層明かにするものであつて、それによると佐嘉川の川上に荒ぶる神があつて往來の人が半ば殺される有様であつたので、縣主等の祖大荒田が占ひ問うたところ、土蜘蛛の大山田女狭山田女といふ二人の女がいふには、下田村の土をとつて人形馬形をつくり、この神をまつたならば、かならず荒ぶる神をしづめることができるであらうと、その言に従つてこの神を祭つたところ、果して荒ぶる神をしづめる

ことができたので、この二人の女はまことに賢女であると言つて、賢女をもつて國名となし、賢女郡と言つたが、今佐嘉郡といふのはその訛つたのであるといふ。これは一種の地名傳説であるけれども、こゝにあらはれた二人の女會の性質は全く巫女であるといふことができる。上に女會らしいものとしてあげたものの中、八女津媛は常に山中にいます女神であり（景行紀十八年）、また久津媛は景行天皇の熊襲征討の時、人と化りて迎へ奉つた神であつて（豊後國風土記、日田郡）、神とはいふものの人らしい性質をおびたものであるから、或は巫女のごときものであつたのではなからうか。

これらの例證によつて女會が巫女の性質をおびてゐたこと、すくなくとも彼等の性質において宗教的要素の濃厚であつたことが推知され、さうしてこのことがまた更に他の問題に關聯するのである。即ち前にも述べたやうに古代の國々においては、支配者がその妻女姉妹を巫女として、その媒介による神意によつて政治をとつたのであるが、女會においてもまたかういふ性質があつたのではなからうか。それの最もよき例證は、また耶馬臺國の卑彌呼においてみることができ、卑彌呼には夫壻無く、『有_二男弟_一佐_二治國_一』とあるから、おそらく卑彌呼は巫女の性質によつて神意を啓示し、それによつて男弟が實際の政治をとつたのであらう。わが文獻における女會にはさういふ判然たる證跡はみえないけれども、しかしかゝる事實を推測せしめるものがないではなく、例へば土蜘蛛田油津媛には夏羽といふ兄があつて、軍を興して迎へにきたが、その妹が皇軍のために誅せられたことをきいて逃げたとあり（神功紀）、ま

た速來津媛にも弟があつて美玉を藏してゐたとあり（肥前國風土記、彼杵郡）、或は國栖に寸津毗古、寸津毗賣二人があつて、寸津毗古は皇命に背いて誅伐されたが、寸津毗賣は歸順したとあり（常陸風土記、行方郡）、或は神武天皇が東征のみぎり、豊國の宇沙にいたれる時、土人宇沙都比古、宇沙都比賣二人があつて、足一騰宮を作つて大御饗を獻つたとあり（古事記）、かういふ風に女會の中には兄弟があつて、それらの男性が巫女としての女會を利用して政治をとつたり、或は女會の政治を補佐したり、すくなくとも協力したのではなからうか。前にも述べた垂仁の卷の沙本毘賣に對して、その兄の沙本毘古が、『吾と汝と天下を知りてむとす』と言つてゐるが、天下の統治に女性が參與するといふ意味は、あたかも神功皇后が神がかりによつて神意を仲哀天皇に啓示したまひしやうに、巫女の性質によつて政治に關係することであつたのである。

七

わが古代社會においては母系をおもはせる繼承がみられるのであつて、それは氏族の祖先が女性であるとされてゐる例のあることと、また親子關係において、父をあげずに母をあげてその繼承を示してゐる例のあることによつて知られる。前者の例としては、アメノウズメノ命が猿女君等の祖であり（古事記、神代の卷）、或は猿女君の遠祖（書紀の本文及び古語拾遺）、或は上祖であり（書紀の一書）、イシコリドメノ命が鏡作

連等の祖であり(古事記)、或はその遠祖(書紀の一書、及び古語拾遺)、或はその上祖であり(書紀の一書)、菟狹津彦、菟狹津毘賣が菟狹國造の祖であり(神武紀)、また師木縣主の祖が河俣毘賣であり(古事記、綏靖の卷)、同じく師木縣主の祖が賦登麻和訶比賣(亦名飯日比賣)であり(同上、懿徳の卷)、尾張連の祖が意富阿麻比賣であり(同上、崇神の卷)、尾張國造の祖が美夜受比賣であり(同上、景行の卷)、或はその宮酢媛が尾張連等の遠祖であり(尾張國風土記、釋日本紀卷七)、また眞毛津(百濟の縫衣工女)が來目衣縫の始祖であり、(應神紀十四年)、筑紫の御使君の祖が兄媛であり(同紀、四十一年)、三尾君等の祖が若比賣であり(古事記、繼體の卷)、或は弟日姫子が日下部君等の祖であり(肥前國風土記、松浦郡)、古理賣が大伴造等の始祖である(播磨風土記、賀古郡)。かういふ風に女性が氏族の祖とか遠祖とか上祖とか始祖とされてゐるのは、それらの女性が何等かの理由、——例へば巫女のごとき——によつて特に名の知られた人物であつたがために、氏の代表者としてその祖とされたのであらうとの疑も起り得ないことはない。といふのは、上にもあげたやうに菟狹國造の祖が菟狹津彦、菟狹津毘賣の男女二人となつてをり、また師木縣主の祖が河俣毘賣であるのに(古事記、綏靖の卷)、その河俣毘賣の兄が縣主殿延であるから(同上、安寧の卷)、兄妹ともに縣主であつたわけで、従つて女性だけが氏の祖とは言ひ難いからである。しかし師木縣主にしても、また尾張連にしても異つた女性が二人までその祖とされてゐるから、これらの氏においては女系が常に行はれたとおもはれ、その他の氏においても女性がその氏の祖となれる場合には、女系を示すものとしてみていいの

ではなからうか。

また親子関係において、父をあげずに母をあげてゐる例としては、春日建國勝戸賣が女、名は沙本の
大關見戸賣があり（古事記、開化の巻）、或は木國造、名は荒河刀辨が女、遠津年魚目目徹比賣などがある
（同上、崇神の巻）。これもまたそれらの女性が何等かの理由で名を知られてゐたが故に、父の代りにその名
があげられたのであるとみられないことはなからうが、やはり女系を示した例とみるべきであらう。播
磨風土記には、道主日女命が父なくして兒を生んだので、酒を醸し、諸神を集めてその子をして酒をさ
ゝげしめたところ、天目一命にその酒を奉り、それによつてその父であることを知つたといふ傳説があ
るが（託賀郡）、これはもちろん母系の正しい例證とはいひ難いけれども、古代においてはこの傳説におけ
るがやうに、母が子女と直接の交渉があつて、父が至つて疎遠な關係にあつた場合がすくなくなかつた
であらう。

かくのごとく氏の祖が女性であつたり、親子關係において父のかはりに母があげられたりしてゐるこ
とによつて、母系繼承の存在が實證される以上、これが母權の一の有力なる根據とされるのは當然であ
る。しかしながら母系繼承が古代社會の全般的現象であつたらうか。文獻の示すかぎりにおいては、そ
れはむしろ極めて少數の例にすぎないのであつて、通則としては父系繼承であつたのである。氏の祖先
が女性である例よりも、男性である例が遙かに多いのであつて、例へば建内宿禰の子女が九人ある中、

七人の男子が夫々諸氏の祖となつてゐるけれども、二人の女子については何の記載もないから（古事記、孝元の卷）、女系でなかつたと言はねばならぬ。また親子關係において母があげられた例のごときは、全數の上からみてほとんど問題にならぬほど僅少である。神の系統を始めとして諸氏の系統のごときも、男系をもつて示すのがほとんど通則であり、また物語において祖先を明かにしたり、名のりをする場合のごとき、いづれも男系を示すのであつて、例へばスサノヲノ命が出雲の國の肥河上においてアシナヅチ、テナヅチに『汝等は誰ぞ』と問へば、『僕は國神、大山津見神の子なり』と答へてをり、（古事記、神代の卷）、皇孫アマツヒダカヒコニギノ命が笠沙の岬でコノハナノサクヤヒメに會ひ、『誰が女ぞ』と問へば、『大山津見神の女』と答へてゐる（同上）。殊に崇神天皇がオホタタネコに向つて、『汝は誰子ぞ』と問ひ賜うと、『僕は大物主大神、陶津耳命の女活玉依毘賣にみ娶ひて生みませる御子、名は櫛御方命の子、飯屑集見命の子、建甕槌命の子、僕竟富多多泥古』と答へたごときは（古事記、崇神の卷）、直接の親のみならず、その繼承の男系であつたことを最もよく示したものである。たゞ書紀では大田田根子が天皇の間に答へて、『父をば大物主大神と曰ひ、母をば活玉依媛と曰ふ』（崇神紀七年）とあるのは、古事記において祖先とされてゐるものを、直接の父母のごとくして、その兩人の名をあげてゐるのは異とすべきであり、また上にのべたアシナヅチの場合に彼がスサノヲノ命に向つて、『恐れれども御名をしらず』と申すと、『吾は天照大御神の同母男なり。故今天より降坐しつ』と答へて、父母の代りに姉の名をあげてゐるのも異

例とすべきである。しかし後者の場合においては天照大御神が高天原の主宰神であるから、その大神の同母弟であることを語るのは、その素性を最もよく明かにする所以であり、従つてこの場合においては、それは男系女系を示す以上の意義があるのである。都怒我阿羅斯等が『意富加羅國の王子』と答へたり（垂仁紀二年）、天日槍が『僕は新羅國の主の子なり』と答へたり（同紀三年）、或は小碓命が熊襲の間に對して、『吾は纏向の日代宮に坐しまして大八島國知しめす大帶日子淤斯呂和氣天皇の御子、御名は倭男具那王に坐す』と答へたり（古事記、景行の卷）或は意富祁命と袁祁命とが舞の歌において、『……天下治賜ひし伊邪本和氣天皇の御子 市邊之押齒王の 奴末。』とその素性を明かにしたごとき（同上、清寧の卷）、いづれも同じ例と言はねばならぬ。がいづれにしる名のりの場合母の名をあげずに父の名をあげるのが普通の例であつたのである。

八

物語における母性については、これを母性に對する憧憬と母性愛の發露とにおいてみる事ができる。しかし母性そのものに對する憧憬はほとんど物語にあらはれてゐないけれども、たゞスサノヲノ命が戀ひ慕つた『ハハノクニ』といふのがある。スサノヲノ命がその父イザナギノ命の命じたまうた國を治めないで、八拳鬚が胸さきにいたるまで泣きいさち、その泣くさまは青山を泣き枯し、海河を泣き乾してし

まひ、それがため悪ぶる神がさ蠅のごとくわき、萬の妖がごとくおこるといふ有様で、その泣く理由は『妣國根の堅洲國に罷らむと欲ふ故』であつて(古事記)、書紀の一書でも『吾れ母の根國に従はむと思ひて只泣くのみ』とあり、それがため父イザナギノ命が大いに怒つて放逐したといふのであるから、スサノヲノ命の戀情の如何につよいものであつたかがわかる。この物語においてはスサノヲノ命はイザナギノ命の禊祓ひによつて生まれたのであるから、實は母がない筈であるけれども、根堅洲をハハノクニとして慕ふ以上、根國即ち黄泉國にゆかれたイザナミノ命を母として慕うたとせねばならぬ。妣は死せる母をいふのであるから、この物語におけるハハノクニは亡き母のある國といふ意味であらう。また稻氷命も『妣國』として海原に入りまじきとあり(古事記)、これはその母の玉依毘賣命が海神の女であつたから、海原をハハノクニと言つたのであらうが、しかし母神が子達をうんだ後海原にかへつてしまつたのかどうかは、物語の上でははつきりしないから、こゝでは直接母を慕うたのであるとするわけにゆかない。このハハノクニといふ語は、郷土の意味であるとか、民族の移住以前の母國といふ意味に解せられ、或は族外婚の場合何等かの理由で母が子女を残して離別した時、父の許にゐる子女が母のある外族の村をいたく懐しく憧れ、その空想から生まれたものと解せられたりするが(折口信夫氏、最古日本の女性生活の根柢、古代研究、上二〇〇—二〇二)、しかしハハノクニといふ語のみえるのは主として古事記であつて、他にはひろくみえないのであるから、ハハノクニといふ特殊な觀念が古代日本人にあつたかどうか明かでない。

い。たとひさういふ觀念があつたにしても、母を慕ひ懐しむ感情をこの物語から汲みとることが出来るもの、それは何も母の權威に關係のあることではないから、母權の根據などには縁遠いものである。つぎに母性愛の發揮されたものとしては、まづ大穴牟遲神に對する御祖命、即ち刺國若比賣の物語がある。大穴牟遲神が八十神に迫害されて焼石のために焼死したり、大樹の間にはさまれてうちころされたりした時に、御祖命はなき悲しんでこれを蘇生せしめ、こゝにゐては遂に八十神のために滅ぼされるであらうからとて、木國の大屋毘古神のもとにやらしめたところ、また八十神のために追はれたので、須佐能男命のまします根堅洲國にまゐれよ、かならず大神がよきにはからつてくれるだらうとて、そこにつかはしてやつた(古事記、神代の卷)。また豊玉姫はお産の時かきまみられたのを恥じて御子を生み置いて本國に歸つてしまつたけれども、その後かきまみたまうた御情を恨みつゝも戀しさに耐えないで、その夫彦火火出見尊に歌を奉つたが(古事記)、書紀の一書では、その御子の立派な様子を聞いていたく愛憐の情をおこし、再び歸つて養育したいとおもふけれども、それができないので妹の玉依姫をつかはして養育せしめたと言つてゐる。つぎに神武天皇が崩御された後、庶兄當藝志美美命が三人の弟を謀殺せんとした時、その御祖伊須氣餘理比賣がうれひて歌をもつてその御子達に危険の迫られることを知らせ、その難をまぬかれしめた話がある(古事記、神武の卷)、また神功皇后が九州から大和にかへられる時、人の心の疑はしきによつて喪船を一隻ととのへ、御子をその喪船にのせ、御子はすでにおかくれになつたと

つたへしめてその安全をはかられ、無事におかへりになつた時、待酒を醸してこれをすゝめ、歌をうたつて祝福した話がある(同上、仲哀の巻)。また秋山之下水壯夫と春山之霞壯夫とが伊豆志袁登賣を争つたとき、母に相談してその力を借りた弟を援けて成功せしめ、さうして約束を果さなかつた兄を懲したけれども、その兄が泣き訴へれば、これを許したといふ話がある(同上、應神の巻)。また馬飼首歌依といふものが讒によつて罪せられ、その子達も捕へられて將に火刑に處せられやうとした時、その母が助命を乞うたので許されて神奴とされたといふ話がある(欽明紀二十三年)。

これらの話において母がその子の危難にのぞむや、如何に患ひ悲しみ、その救助に心をくだいたか、或は如何にその身の安全を喜び、その前途を祝福したか、或は如何にその養育に愛憐の情をそそいだかを知ることができるのであつて、いづれもうるはしい母性愛の發露である。しかしながら物語における子女との關係についていへば、母性よりもむしろ父性の方が活躍をしてゐるのである。イザナギ、イザナミ二神においても子女との交渉は専ら夫神の方であつて、妻神の方はスサノヲノ命が『ハハノクニ』を慕つたといふところに關係があるだけであり、またアシナヅチ、テナヅチの場合においてもスサノヲノ命との應酬はすべてアシナヅチである。またスサノヲノ命とスセリヒメとの物語においては、母神が一向あらはれず、またアメワカヒコが葦原中國において返矢にあたつて死んだとき、高天原から天降つてこれを葬つたのは、その父神とその妻子とであり、またコノハナノサクヤヒメの物語においても、豊

玉姫の物語においても、女との交渉はすべて父神であつて母神はすこしもあらはれず、殊に日本武尊の物語のごとき、西方熊襲を征して歸り、いくばくもたたぬのに、いままた軍兵をも賜はらずして東方蝦夷の平定につかはすのは、天皇が吾を早く死ねと思召すためであらうと泣きかなしんだと言つて、父子間の心的葛藤を描いてゐるほどで、その間に立つて大いに母性の活躍があつて然るべきであるにかかはらず、そのことがなくして、却つて姨の活躍となつてゐる（古事記、景行の巻）その他矢河枝比賣の結婚の話にしても（同上、應神の巻）、或は田邊史伯孫の女の産兒の話にしても（雄略紀、九年）、活躍してゐるのは父性であつて母性ではない。もし物語において社會状態の反映をみる事ができるとすれば、古代社會においてはあらゆる方面に父性の活動が旺盛であり、子女に對してもつよい交渉をもつてゐたことを知るのである。

九

以上のべたごとく、わが古代社會における母性の地位については、言語の上から、或は制度慣習の上から、或は物語における母性の活躍から種々の論證があり、さうしてそれらについては批評の餘地があるけれども、とにかくにも母系繼承の存在が認められ、子女に對する母の命名權が實證せられ、また母性そのものが尊重せられてゐるから、少くとも或時代もしくは或氏族に母權の存在したことが承認せ

られていいのではなからうか。しかしながら他方においては、かくのごとき乏しい母權の證徴とは異つて、明確に父權の存在が許されねばならぬのであつて、上にのべたごとく、古代社會の氏族の繼承は母系よりも父系が通則であり、また物語において父性の活動が旺盛であつたのみならず、イザナギ、イザナミ兩神の國生み物語において、『女を言先だちしによりてふさはず』と言つて（古事記）、男尊女卑の思想がつよくあらはれてをり、また八千矛神と須勢理毘賣命との歌問答にあらはれてゐるやうに、一夫多妻制の下においては女性よりも男性がはるかに高い強い地位にあつたのである。

わが家族制度の起原及び原始の性質については詳しく知る由もないが、文獻において知りえられるかぎりにおいては、それは父權的家族制であつて、家長權が男子の有するところであつたことは明かである。さうしてその家長たる父の權力は極めて強大であつて、子女に對してはほとんど絶對的であり、イザナギノ命がその御子カグツチ神の頸を斬つたり、或は湯人廬城部連武彦が拷幡皇女をけがしたといふものがあつて、その父の杵苜諭が禍の身に及ばんことをおそれてこれを殺したやうに（雄略紀三年）、或場合にはその子女を殺害することもあり、或はイザナギノ命がスサノヲノ命を放逐したやうに、或場合には子女を放逐することもあり、従つてまた或場合には子女を賣買することもあつたので、百姓が凶年のために飢ゑて子を賣らむとしたが、朝廷では許さなかつたことが天武紀五年に見え、また持統紀五年には、百姓の弟が見のために賣られることがあらば、これを良民となし、子が父母のために賣られたならば、

これを賤民となす旨の記事があり、これは人身賣買の法禁があつても、これを犯すものがたえなかつたので、既往の犯罪に對してのみこの規定を設けたもので、しかもその兄のために賣られたものを良人とするにかかはらず、親のために賣られたものが賤民を脱することのできなかつたのは、なほ幾分か親の賣買に關する舊慣を認めたものと言ふべく(三浦周行博士、親子關係を中心としての家族制度、法制史の研究、五五六)、子女の結婚に關しても、例へば皇孫ホノニギノ命がコノハナノサクヤヒメに求婚された時、『あは得白さじ、あが父大山津見神ぞ白さむ』と答へられ(古事記)、また應神天皇が矢河枝比賣に求婚された時、その旨を父に語ると、『是は天皇に坐けり。恐し、我が子仕奉れ』と言つて(同上)、父がそれをすすめてゐるやうに、その許否が父の權にあつたのである。さうしてその家長權は致仕によつて失はれることがなかつたのであつて、例へば奈良時代の戸籍の上において戸主の母が多くみられるにかかはらず、戸主の父のみえるのは、たゞ下總國の戸籍の中、戸主孔王部德麻呂^{年三十}の家口に、父孔王部金^{年六十}とあるのが唯一の例であつて、父の年齢が八十歳に達して七人の子十人の孫を有しながら、四十歳にして三人の子のある嫡子に譲らないで、なほ戸主たりしものがあるが、これは家長權の終生移らざることを證するものであり、而して家長は多く家族の親であるから、親の權力もまたその致仕によつて失はるべきものでなかつたことを示すものであり(三浦周行博士、前掲論文、法制史研究五五〇—一)、従つてまた家長權と親權とは區別がなかつたのであり、さうしてその家長權は主として父權であつたのである。

十

かくのごとく一方では母權の證徴が明かにせらるるとともに、他方においては父權が嚴然として存在するのであつて、この兩者の關係は如何に説明さるべきであらうか。一般にはわが古代の社會がかつては母權の時代を經過して、しかる後父權の時代に入つたのであつて、母權の證徴はその痕跡であると説かれてゐる。たゞこの母權から父權への推移時期について、人によつて多少その見解を異にするらしく、例へば喜田貞吉博士は、萬葉集において父母の語と混用されてゐる事實からみれば、奈良朝頃において、女を先にすることから男を先にすることにうつりゆきつゝあつたことが認められ、かたがた女權の男權にうつりゆく年代が比較的後のことであつたと思はしめるものがあるとのべてをり(前掲論文)、また高橋俊乘氏も、古代の親子關係から後世の親子關係への推移が萬葉時代に行はれたことを説いてゐる(前掲論文)から、これらの人々は大體奈良朝をもつてその推移時代とみなしてゐるやうにおもはれる。しかるに西村眞次博士は、建國前後にわが群島内に母家長制、即ち母性中心の家氏族制が存在したと信せられるとのべ、更にその推移について、食物を採集した時代から食物を生産する時代に進み、母家長制が次第に父家長制に移つて行つたが、我建國當時はちやうど其過渡期に當つてゐるやうで、記紀の神話は全體父性中心社會を表はしてゐるが、處々に母性中心社會が現はれてゐて、二つの規制が前後

相交替しつゝある時代であつたことを反映してゐると説いてゐる（古代の母家長制、歴史教育、十一ノ四）。

かくてこれらの見解は、わが古代社會がかつては母權制であつたものが、後父權制にかはつたとしてゐるのであるが、さてその推移時期を喜田博士等のごとく奈良時代となすことが果して妥當であらうか。なるほど萬葉集においては母父と父母との兩語が混用されてゐるけれども、上にのべたやうに、母父の語のみえるのは萬葉集にかぎられ、しかも父母の語數に比して極めて僅少であり、さうして歌謠における用語は非常に保守性であつて、古語が案外多く用ゐられるものであるから、母父の語が若干用ゐられてゐたからと言つて、それはたゞさういふ語がなほ殘存してゐて歌謠の上で用ゐられたことを示すにすぎないのであつて、客觀的事實として當時母が父以上に重せられたことがあつたとは思はれないのである。物語にあらはれた思想からみても、或は法制や其他の社會的事象からみても、この時代はすでに父權の時代であつた。また西村博士が過渡期を建國當時としたのは、奈良朝よりも遙かに遠くさかのぼり、且つその推移の原因を民族の生活方法の變化にもとめたときは、注意すべきであるけれども、しかし建國とはそもそもいつの時代であるのか甚だ漠然としてゐて明かでない。

一體母權がかならず父權に先立つものかどうか、或はまたあらゆる民族が一樣にかならず母權時代を経過して父權時代にうつるものかどうかといふことは、かならずしも確定された説ではないにかゝらば、母權論者は多くこれを定説となし、従つてわが古代社會においてもまづ母權が行はれて、しかるの

ち父權に推移したとみるやうである。しかしながら母權の證據が存在するといつても、それはかすかにうかがはれるにすぎないのであつて、それにもとづいて全社會がかつてはすべて母權制であつたといふのは、全くの推論にすぎないのであり、しかもこの推論は、わが日本民族が單一の種族から構成されたものであるといふ前提に立つものであるが、しかし歴史的日本民族は多くの異種族の複合からなれるものであるから、社會構成の要素においても單純でなかつた筈であり、従つて父權制の種族と母權制の種族との混融も考へられないことはないが、しかしそこまでの想像をしないで以上の推論を許すとしても、それはもはや歴史時代のことではなく、従つてまたわが古代社會の問題ではない。わが古代社會はあくまで建國以後の歴史的社會でなければならぬ。而してその社會は上にのべたやうに、父權制につよくいどられながら、そのかげに母權制もかすかながら隠見するのである。さうしてこの母權制のおもかげを單に前代の遺風としても一應の説明はつくであらうが、たゞそれだけにとどめないで、それが何故に父權制の下においても遺存しうるか、或は父權制と並存しうるかを考へることが必要ではなからうか。それには二つの場合が想定されるのであつて、一は或特殊の氏族にかぎり母系繼承が行はれ、それにつれて母權が結果する場合であり、他は一夫多妻制の下に夫妻別居が行はれ、子女が多く母と同居して父と別居したが故に、その間に母權が行はれた場合である。前者の場合においては、例へば太占や神憑のやうな巫的任務を家業とする氏族が想像されるのであつて、おそらく猿女君氏のごときはそのよき

例ではなからうか。しかしかゝる氏族が母權制であつたといふ證據はない。後者の場合においては夫妻別居の行はれたことが事實であるから、子女が母と同居して父と別居したとすれば、そこに母權の行はれ得たことが想像されるのであつて、たゞ嫡妻のごとく多く夫と同居し、その子女もまた父と同居する場合には、母權よりも父權が行はれたにちがひなく、またたとへ夫妻が別居しても、妻がその實家にとどまる場合には、實家の家長權の強大の故に、母系繼承が行はれたとしても、母權はおそらくみられなかつたであらう（史學、十四ノ一、古代における夫妻別居制参照）。