

Title	御東征物語の史的意義
Sub Title	
Author	松本, 芳夫(Matsumoto, Yoshio)
Publisher	三田史学会
Publication year	1940
Jtitle	史学 Vol.19, No.1 (1940. 8) ,p.1- 65
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19400800-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19400800-0001</a>

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.

## 御東征物語の史的意義

松 本 芳 夫

日本神話の特色の一は政治的色彩のきはめて濃厚な點であつて、神代史そのものが全體として日本國家の建設物語とみることが出来る。しかし特に建國物語としてあげるならば、高天原の天照大御神が葦原中國の大國主命をしてその國土を獻上せしめられた國讓り物語と、その國讓りの歸結として皇孫瓊々杵尊が天神をひきゐて日向の高千穂の峰に天降りました天孫降臨の物語と、更に神武天皇が日向から遠く大和に遠征したまひ、賊軍を平定して御即位遊ばされた御東征物語などがある。これらの物語はいづれも密接な關聯があつて、一は他の先驅、もしくはその席曲であれば、他はそれの歸結もしくは完成とみらるゝものであるけれども、しかしそれぞれ特色があり、殊に御東征物語は前二者に比してその性質に非常な相異がある。前二者は神代の話であつて、物語において活躍するのはすべて神々であるに反

し、御東征物語は人の代の話であつて、神々の活躍はあつても、それはすこしも表面にあらはれず、人間の行動が主となつてゐる。従つて前二者においては物語の構想は極めて雄大であつても、その敘述は簡略で、空想的であるに反し、後者においては比較的詳細で、現實的である。前者はあくまで神話の形式をはなれないに反し、後者はともかくにも史的體裁をそなへてゐる。それ故單に物語の形式からその史的價値をみるならば、前二者よりはるかに後者を重しとしなければならぬ。けれどもそれはただ比較の上のことであつて、物語そのものは後者においても多くの神話的問題が包含されてゐるのであるから、物語の史的意義の解明は、嚴密な吟味検討を経なければならぬ。いま一切の論議はしばらく措いて、まづ物語そのものの吟味をこゝろみたい。

## 二

御東征物語は古事記も日本書紀もともに傳へるところであるが、この兩者においては物語は大體一致しながらも、詳細の點において多少の相異がある。古事記においては神倭伊波禮毘古命がその同母兄五瀬命と二人で高千穂宮で協議せられ、『何れの地に坐さばか、天下の政をば平けく聞看さむ。猶東の方にこそ行でまさめ』と仰せられて、日向を御出發になつて筑紫にむかひたまうたとあるが、書紀ではまづ神日本磐余彥天皇が彥波瀲武鸕鷀草葺不合尊の第四の御子で、母を玉依姫と曰し、生れながらに聰明

で、御年十五にして皇太子に立ちたまひ、長じて日向國の吾田邑の吾平津媛を娶られたまひて妃となし、手研耳命をまうけたまひ、ついで御年四十五歳に及んで御兄達及び御子に對して御東征のことを仰せられてゐるが、古事記においてはその動機は至つて單純であるに反し、書紀においては天孫降臨のことから説きはじめ、ついで遠方の地がいまだ王澤に浴しないであること、鹽土老翁のいふには東方によきくにあること、その地は天下の中心で統治するによきところであり、すでに饒速日とおもはれるものでかけてゐること、その地に都をつくらねばならぬことなどをのべてゐる。が、かういふ長々しい書紀の記事には記者の潤色をおもはせるものがある。また日向御出發後の道程についても差異があつて、古事記では日向から筑紫にいでまし、それより豊國の宇沙にいたりたまひ、宇沙都比古、宇沙都比賣が足一騰宮をつくつて大御饗獻つたとあるが、書紀では菟狹にいたる途中速吸之門にて國神珍彦の嚮導をうけたまひ、彼に椎根津彦の名をたまうた記事がある。この挿話は古事記では吉備の高島宮から浪速に渡るときにでてくるのであつて、たゞ椎根津彦の名が槁根津日子となつてゐるにすぎず、話の筋はほゞ同じである。しかし速吸門は豊後國とされてゐるから、古事記の方はたとひ異つた舊辭によつたものとしても、地理的にみて書紀の所傳を正しいとせねばならぬ。ついで古事記では宇沙より筑紫の岡田宮に一年、阿岐國の多祁理宮に七年、吉備の高島宮に八年御滞在したまうとあるが、書紀ではまづ筑紫の崗水門に、ついで安藝の埃宮にいでまし、ついで吉備の高島宮にて三年間戦備をととのへたまうたとある。

岡田宮は岡水門であるとして、多祁理宮が埃宮と同じ土地であるかどうか、またその所在についても高島宮とともにはつきりしないけれども、おそらく瀬戸内海における要津であつたらうとおもはれるが、たゞこの記事で奇異に感ぜらるゝのは、他の點でははるかに精細であるところの書紀が、これらの地點における皇軍の滞在年數をたゞ高島宮の三年のみをあげてゐるに反し、古事記では一年、七年、八年といかにも精確らしく年數を記してゐることであつて、何かよりどころがあつたのか、それとも單なる記者の潤色にすぎないのか判明しない。

さて古事記では浪速を経て青雲の白肩津に泊てたとあり、書紀では難波を経て流をさかのぼつて河内國の草香邑の青雲の白肩之津にいたるとあるが、これは大和河をさかのぼつて河内國の日下にいでましたことをいふのであらう。古事記ではこゝで直ちに登美能那賀須泥毘古との會戦になり、蓼津の地名傳説があるが、書紀では一巨大和の平群の龍田に赴かれたが、路がせまくけはしいためにすゝむことができず、ひき還して東の方騰駒山をこえて大和に入らうとしたまうたことになつてゐる。こゝで長髓彦の頑強な抵抗にあひ、その流矢にあたつて皇兄五瀬命が負傷したまうた。さうして古事記では『吾は日神の御子にして日に向ひて戦ふこと良はず。故賤奴が痛手なも負ひつる。今よりはも行廻りて、日を背負ひてこそ撃ちてめ』と仰せられてゐるが、書紀ではこれが天皇の御言となつてゐて、その中心思想、即ち日神の御子であるが故に、日に逆ふことがよくないといふ點は兩者全く同じであるけれども、天道

に逆ふとか、弱きを示してとか、刃にちぬらずしてなどといふ古事記にみえない文句が附加せられてゐる。たゞこゝで注意すべきは、天照大御神を日神と明かに申すのがはじめてこの條にあらはれたことであつて、これについて本居宣長は、『神代にては即此神の御上の事を語る故に大御名を申し、此は高天原に坐ます御體を此國土に在て仰瞻奉る處に就て詔ふ御言なるが故に如此あるなり』と言つてゐるが（古事記傳、十八）、古傳説においては天照大御神はむしろ皇祖神としての性質がつよく、特殊な場合にのみ日神としての御活動を示されてゐる。つぎに書紀では蓼津と飮悶廼奇おもひのきとの二つの地名傳説について、皇兄五瀬命が茅渟の雄水門においてをたけびをなし、紀伊國竈山において薨去遊ばされたことをのべてゐるが、雄水門を紀國となしてゐる古事記の記事は地理的に間違であらう。

熊野迂回の話については記紀の記事に若干の差異がある。古事記ではたゞちに熊野村にいたることになつてをり、さうしてつぎのやうな挿話がある。即ち天皇が熊野にいでました時熊が山からあらはれてやがてみえなくなつたところ、たちまち皇軍すべて毒氣にあたつて病み伏した。そのとき熊野の高倉下が一ふりの太刀を獻ると、天皇は長き御眠からめさめられ、その太刀をもつて荒ぶる神を誅滅したまひ、その太刀を得られたわけを御尋ねになつた。そこで高倉下の申されるには、夢に、天照大御神と高木神とが建御雷神を召して葦原中國がひどくさわいでゐるから汝が下つていつて平定せよと仰せられたところ、自分がゆかなくとも、かつてこの國を平定した太刀があるからこれを降さんと答へられ、高倉下に

むかつて汝の倉の中にその太刀を入れるから、それをとつて天皇に獻れと仰せになつたので、夢の教に従つてそれをとつて獻つたのである。書紀にもこの話はあるけれど、しかしその前に皇軍が名草邑にて名草戸畔を誅し、狹野をこえて熊野の神邑にいたり、天磐盾にのぼつて軍をひきかへし、海中暴風にあひ、皇兄稻飯命は吾が父祖は天神、母は海神であるのに、何故われを海陸になやますのかと言つて劍をぬいて海に入り、鋤持神となりたまひ、また三毛入野命もわが母わが姨がともに海神であるのに、何故波をおこしておぼらせやうとするのかと言つて、浪の穂をふんで常世國にいできましたといふ話がある。

この話は古事記においては神代の卷の最後の條に、『故れ御毛沼命は波の穂を跳みて常世國に渡坐し、稻氷命は妣國として海原に入坐しき』とのみあつて、その時日も理由も明かでないが、書紀のやうに、それがこの時のことであるとすると、この物語のうちに種々の問題が伏在する。

サヒモチの神は古事記の海幸山幸の物語にもあらはれてゐる。即ち火遠理命が海神の宮から一尋鰐におくられてかへつた時、佩いてゐた紐小刀をといつて鰐の頭につけてかへしてやつたが、その一尋鰐をサヒモチの神といふとあつて、おそらく劍を頸につけてやつたことから、かく稱するのであらうし、また推古紀二十年に、『馬ならば日向の駒、太刀ならば吳のまさひ』といふ御製があるから、サヒが劍を指稱する語であることがわかる。サヒの語意については、それは物をきり斷つさまを言へる語で、スカヒのつゞまりたるものとか(古事記傳、十七)、或は眞身(サミ)の義であるとか(日本書紀通釋、卷之一)、種々の説が

あるけれども、これをまたサへと言つたことは齊明紀五年にみえるから、サヒ、サへはサフ、フセグ、セク、トドムの意味を有するサフ（障）の名詞形になつたものであるとみられ、従つて橘守部のいふやうに、劔太刀をサへ、サヒといふのは身を守るからのものであつて、サヒモチの神は天皇の御守神をいふのであるといふ説（稜威道別、卷十二上）は一考に價する。つぎにモチはムチであつて、オホナムチがオホナムチとも稱せらるゝやうに、サヒムチがサヒモチに轉化したのであらう。つまり劔が妖魔をふせぎ拂ふ靈力をそなへてゐるからであつて、古代人は一般に劔に對してかくのごとき信仰を有してをり、さうして高倉下の話はおそらくこの信仰にもとづいて生まれたものであらう。古傳説に劔に關する物語が甚だ多く、いまこゝに一々あげきれないけれども、そのうち特に注意すべきは建御雷神であつて、この神は伊邪那岐神が迦具土神をきりころした劔とその血によつてうまれたものであり、國讓りの物語においては高天原から葦原中國につかはされ、出雲の伊邪佐の小濱にいたりて十拳劔をぬいて波の穂に刺立て、その劔の前にあぐらをくんで坐り、大國主神と談判したのであつて、古事記ではこの神に天鳥船神を副へてつかはしたことになつてゐるのに、書紀では經津主神に武甕槌神を副へてつかはしてゐるのであつて、こゝではフツヌシとタケミカヅチとは別神とされてゐる。しかるに古事記によると、タケミカヅチの神の別名がタケフツの神、或はトヨフツの神であり、また御東征物語の條にみえるやうに、高倉下が夢の告によつてタケミカヅチの神から賜うた劔がミカフツの神、或はフツノミタマと稱して、これ



はタケミカヅチの神が國むけした太刀であるといふから、フツとは劔のことであつて、劔の靈力を神格化したものであり、上述したサヘモチとほゞ同じ意義であると言はねばならず、従つてまた劔によつてうまれたタケミカヅチとは最も關係のふかい神であらねばならぬ。或は一步すゝめて言ふならば、タケミカヅチの神そのものが劔であつて、劔の靈力を神格化したフツヌシの神とは元來同じ神であつたので、それが物語の發展につれて、名稱の異なるがために別神とみなされたのか、それとも前者が劔の本體そのもの、後者はその作用を神格化したものであらう。いづれにしても劔が悪魔をふせぎ拂ふ靈力を具有するといふ信仰があり、その靈力によつて敵を倒したり、或は暴海を靜めることができたのであらう。もつとも稻飯命の場合においては劔そのものの靈力によつて波を靜めるのではなく、劔を海神にさゝげてその怒をなだめようといふ犠牲の意味であるらしい。中世新田義貞が北條氏討滅のため鎌倉に入らうとしたとき、稻村崎において内海外海の龍神に潮の減退を祈念し、みづから佩ける金作の太刀をぬいて海中に投じたところ、満々たる潮がたちまちに干いて鎌倉に侵入することができたといふ話(太平記、卷第十)には、これと同じ信仰がはたらいてゐる。たゞ義貞の場合には太刀のみを海に投じたにすぎないけれども、稻飯命の場合にはみづから海に入水したまうたのであつて、これは日本武尊の蝦夷征討物語において相模から上總に渡らうとして暴海になやんだ時、その後弟橘姫が海に入ることによつて荒波がおのづから靜つたといふ話と關聯してゐる。この時の暴海を海神のしわざとしてゐることは記紀ともに同じで

あり、さうして弟橘姫の入水の動機については、古事記では『妾御子に易りて海中に入りなむ』とあり、書紀では『願はくは妾の身を以て王の命を贖うて海に入りなむ』とあり、いづれも海神の怒をなだめるための犠牲として入水したことを示してゐる。海に入水して荒海をしづめた話は舊約全書ヨナ書第一章にもあつて、いづれも神の心をしづめるためであることは同じである。かくて物を神にさゝげることと、人間が犠牲となることとどちらが原始的形式ではあるかは別問題として、とにかく稲飯命の場合には、この両者が同時に行はれてゐるのである。

さて古事記では單に熊野村とあるけれども、書紀では熊野の荒坂津（亦の名丹敷浦）にいたり丹敷戸畔を討つとあつて、この丹敷浦の所在について種々の異説があるのみならず、また熊野から大和への進路についても諸説があるが、これらの問題にはふれないことにして、この時八咫鳥のみちびきによつて進んだことは記紀ともに物語るところである。ヤタガラスが如何なるものであるかについては種々の議論があり、その名義はヤアタガラス（八頭鳥）で、かの八咫蛇が八頭八尾あつたと同じ類で、八がかならずしも七八の八でなくとも、頭がいくつもあるをいふのであらうとか（古事記傳、十八）、或はアタは物をはかるに言はれたる名稱であつて、凡そ一寸に該當し、八咫は八寸ばかりで、書紀に頭八咫鳥といへるは、頭の八咫ありものならんなどと言はれたりしてゐるが（日本書紀通釋、卷之八、卷之二十二）、太安萬侶の古事記序文にも『大鳥導ニ於吉野』などとあるから、いづれにしても異類の鳥とみられてゐたのであ

らう。さうして古事記ではヤタガラスをつかはしたのが高木大神命であり、書紀では天照大神とされてゐるが、ヤタガラスが高天原からつかはされた靈鳥であることは同じである。一體靈魂信仰の行はれてゐるところにおいては、鳥類は靈魂支持者であると考へられてゐるが、これは鳥類が速に飛翔するからである。日本武尊が死後白鳥となつてあまがけり、人々がそのあとを追うて河内國にいたり、更にそこからあまがけりてとび去つたといふ話は、最もよくこの消息をつたへたものであるが、ヤタガラスのごときも、橘守部が幽冥の御使と言つてゐるやうに（稜威道別、卷十二上）、靈魂支持者としての靈鳥と何等かの關係がありはしないだらうか。もつともそれが鳥とされてゐるのは太陽との關係によるのであつて、箋注倭名類聚抄によれば、『歷天紀曰。日中有三足鳥。赤色。今案文選謂之陽鳥。』などとあつて、鳥が太陽の鳥とされてゐるから、日神の御子として日を背負ひて進軍する神日本磐余彥尊の嚮導者として、高天原の日神のもとからつかはされた靈鳥が鳥であるのは、むしろ當然といはねばならぬ。支那においては古くから鳥を太陽の精としてゐて、日中に三足鳥があるとか、或は堯の時十日並出して草木が焦枯するので、堯は羿に命じてこれを射らしめ、その九日に中つて日中の九鳥が死んだといふことが、淮南子や楚辭や山海經などに出てゐるから、太陽と鳥との關係は支那思想の影響と言はねばならぬにしても、鳥が嚮導者となつたのは、鳥のとび去る方向によつて人里を知ることができるからであらう。しかるに書紀によると、ヤタガラスは單に皇軍をみちびいたのみならず、大和に入つた後磯城彥を攻めん

とした時、まづ兄磯城召致の使者としてつかはされ、その軍營にいたつて『天つ神のみ子、汝を召す。いさわ、いさわ』と鳴いたところ、兄磯城は怒つて弓をとつて射つたのでにげて弟磯城のもとに行つたが、弟磯城は鳥の鳴くのを聞いて却つてこれを善しとなし、鳥を歡待し、これに従つて忠誠をつくしたとあり、また神武天皇が御即位後功臣に對して論功行賞のあつた時、ヤタガラスもまたその列に入り、その子孫が葛野の主殿縣主部であるといふ。ヤタガラスが兄磯城のところに使したさまは、神代の卷の國讓り物語において、高天原から葦原中國の天稚彦のもとにつかはされた無名雉のさまとやゝ似かよつたところもあるが、これは鳥の鳴き聲が吉凶禍福の占とされる民間信仰などと關係があるのかも知れぬ。たゞこゝで注意すべきは、ヤタガラスが葛野の主殿縣主部の祖先とされてゐることであつて、姓氏錄山城國神別によると、賀茂縣主の祖先にして、神魂命の孫である鴨建津身命が大鳥に化して皇軍をみちびいたことになつてをり、また古語拾遺にも八咫鳥が賀茂縣主遠祖とされてゐて、書紀と傳を異にしてゐること、また鳥が後世の氏の祖先とせられ、或は神が化して鳥となつたといふことがトーテムヅムの證跡とされてゐることであるが、これらの問題の究明にはいまこゝでは觸れないでおかう。

さて古事記ではヤタガラスに従つて皇軍が熊野から吉野河の川尻に出で、そこで筌をうつて魚をとれる國神贅持の子、即ち阿多の鶉養の祖にあひ、更に井から出てくる尾のある國神井氷鹿、即ち吉野首等の祖にあひ、更にまた巖を押しわけて出てくる尾のある國神石押分の子、即ち吉野の國巢の祖にあひ、

それより宇陀の穿うがちにでたといふ。しかるに書紀では大伴氏の遠祖日臣命（後に嚮導の功によつて道臣と改名）が皇軍を指揮して鳥のむかふまゝにしたがひ、遂に菟田の下つ縣にいたり、そこを菟田の穿邑といふとあつて、ニヘモツの子や井ヒカやイハオシワケの子の話は、兄猾・弟猾の物語のつぎに出てをり、さうしてニヘモツの子が最後の順になつてゐる。が記紀ともに井ヒカについて井が光るといひ、イハオシワケについて巖を押分けるといひ、ニヘモツについて魚を捕へるなどあるのは、おそらく名稱から附會された説明であらうし、さうしてかういふ附會はこれらの語が記録された後に文字によつてなされたものではなからうか。

つぎに兄猾・弟猾の物語において、古事記ではヤタガラスがまづこの二人のもとに、つかはされて皇軍に従ふか否かを問はしめたに對し、エウカシが鳴鏑をもつてこれを射返したことになつてゐるが、書紀ではヤタガラスのことはなく、單に天皇が二人を御召しになつたけれども、エウカシが應じなかつたとあり、また古事記ではつぎに道臣命と大久米命二人をエウカシのもとにつかはしたとあるが、書紀では道臣命一人であるなどの相異があるものの、話のすぢは大體において同じである。たゞ書紀では弟猾が牛酒を設けて皇軍を饗慮したとあるが、これは漢籍にならへる潤色であつて、わが國では古來牛馬の肉を食ふことはなかつたと本居宣長は言つてゐる（古事記傳、十九）。たゞし野獸の肉を用ゐたであらうことは、狩獵の話などによつて知られるから、全く肉食をしなかつたわけではなからう。のみならず天武天

皇四年に牛馬犬猿鶏の肉を食ふことが禁止されたことからみれば、さうしてその動機がおそらく儒佛思想の影響と思はれるから、古代において牛馬の肉を食ふことがなかつたといふのも、單に文獻にみえないといふにすぎないのではなからうか。たとひこの場合それが牛肉ではなかつたとしても、軍をねぎらふに何等かの獸肉をもつてしたとみるのは、むしろ適當のやうにおもはれる。それはとにかく、この時の御製のうちに、『いすくはし、くちらさやる』の文句があつて、この『くちら』の意味については種々の説がある。從來これを海の鯨と解し、さうして宣長は、鳴の小に對して大なる猛き物は鳥にも獸にもあるべきに、霜に似つかはしからぬ海のもの鯨を詠んでゐるのは、たゞに大なるものをえらんだといふのみでなく、この大饗の御饌物に鳴と鯨とがあつたから、その物によせてうたはれたものであらうと言つてゐる(古事記傳、十九)。この鯨説に對して大槻文彦博士はクチは鷹の古名、イスクハシはクチの枕詞ではなくして現實の意をいふ語、イスカシといふ形容詞の終止形にてイスカシは違ふ意、従つて歌意は『鳴は罹らず、たがひたり鷹ら罹る』と釋くべきものとせられた(國語語原考抄出數條、史學雜誌、三五ノ二)。しかしながらイスカシはイスクハシのつゞまりたるものであるとしても、その意は單純に違ふといふのみでなく、また心ねぢけたとか、みだりがましいといふ意味があつて、例へば神武紀に『長髓彦の稟性、<sup>いすかし</sup>復まに<sup>もと</sup>俚りて』とあるやうに、主として悪しき意味にもあられるのであるが、御製の場合においては鳴でなくしてクチラであることがむしろ大なるよろこびであつたのであるから、イスクハシをたゞ違

ひとりとしたのでは、意味が通じたとしても、歌謠としてあまり説明的になつてしまつて、意外な獲物に對する歡喜の情があらはれなくなる。また和辻哲郎博士はイスクハシが鵞<sup>いすかはし</sup>背と解せられうること、及び猪肉が山鯨と呼ばれることの二點から、イスクハシクチラを鵞の背のやうな牙をむきだした猪が縞の裾を破つて通らうとして、葛の網にまとひつかれたのであると解し、これを山獵の歌となした(日本古代文化、三〇四—六)。いかにもおもしろさうな解釋にもおもへるが、しかし猪が、網にかゝるといふのも首肯しがたく、また氏は萬葉集では鯨は主としてイサナであつてクヂラではなく、クヂラといふ言葉の記紀に用ゐられたのもたゞこゝだけであると言はれたけれども、敏達紀二年に『海の裏に鯨魚大く集ひて船と櫂櫂とを遮へ嚙ふ。難波等魚に船を吞まれむことを恐れて海に入るを得ず』とあり、また舒明前紀に大伴鯨連があり、天智紀八年に河内直鯨、天武紀元年に廬井造鯨などがあり、いづれもクヂラとよんでゐるから、鯨がクヂラとよばれたのは、古くからあつたものとせねばならぬ。それ故この歌のクヂラも鯨として、突比な對象をもちだしたところに、古代人のユーモアがうかがはれるものと單純に解釋していいのではなからうか。

ついで記紀ともに八十梟帥討滅の物語にうつるのであるが、たゞ書紀においてはそれに關聯してウケヒとマツリの話がある。即ち椎根津彦と弟猾とが老父老嫗に假裝して天香山の埴土をとりにでかけたとき、途中敵兵の多きをみて、もし天皇がよくこの國を御平定できるならば、無事に敵陣を通過できるで

あらうけれども、さもなければ敵が防いで通させないであらうとうけひたところ、無事にその使命を果したといひ、また天皇が平瓮をもつて水なくして飴をつくりたまひ、もし飴ができれば武威を用ゐないで天下を平げんとうけひたまうたところ、飴ができたといひ、また嚴瓮を丹生川にしづめ、もし魚がここごとく酔ひて木葉のやうに浮きながれたならば、かならずこの國を平定するであらうが、もしさうでなければ不成功に終るであらうとうけひたまうたところ、魚が皆うきでたといふ。一體ウケヒといふのは、事ある時その祈る神に誓ひて驗證をもとめ、その驗證によつて吉凶をさだめ、是非をたゞし、眞僞をわかち、成否をためし、勝負をうらなひ、當否を徴しなどするをいひ（日本書紀通釋、卷之七）、單に神武紀のこの場合のみならず、古傳説にその例が甚だ多い。而してかくのごときウケヒは古代生活において實際に行はれた習俗であつて、それにもとづいてかゝる物語ができたのであらうが、しかしシヒネツヒユが弊衣をまとひ蓑笠をかむつて老人にやつし、オトウカシが箕を被つて老嫗に扮し、この二人を賊兵がみて大いに笑ひ、『あな醜や、老父老嫗』と言つて道を通らせ、無事に天香山の埴土をとつてきたといふくだりは、すでに橘守部が是即狂言の作意なりと言つてゐるやうに（稜威道別、卷十二上）、民間の祭儀などにおいて實際に演じられたものではなからうか。

つぎに兄磯城・弟磯城の話において、古事記ではこの兩人をともに撃つたやうになつてゐるけれども、書紀においては上述したやうに、ヤタガラスをつかはしてこの兩人を召したところ、弟磯城のみ歸順し、



兄磯城は斬られることになつてゐる。さきのエウカシ・オトウカシの場合にもオトウカシが歸順してエウカシがほろぼされてゐるが、エシキ・オトシキの場合にも弟が歸順して兄がほろぼされたことになつて、全く同じ性質の話が二つも相ついで物語られてゐるが、これはどういふわけであらうか。兄と弟との併稱はエウカシ・オトウカシ、エシキ・オトシキのみならず、同じく神武紀にエクラシ・オトクラシがあり、景行紀四年にアネトホコ・オトトホコ、同紀十八年にエヒナモリ・オトヒナモリ、及びエグマ・オトグマ、應神紀三十七年にエヒメ・オトヒメ、雄略紀七年にエギミ・オトギミ、同紀九年にエマロ・オトマロ、同紀十四年にエヒメ・オトヒメがあり、また古事記においても諸所にエヒメ・オトヒメがある。さうしてこれらはかならずしも一人がさかえて一人が亡ぶといふのではないが、さういふ運命に陥るものうち、エグマ・オトグマにおいては景行天皇の九州親征に際してエグマが歸順してオトグマが誅滅されることになつて、エシキ・オトシキやエウカシ・オトウカシの場合とは逆になつてゐるけれども、しかしこれは異例といつていいほどで、わが古傳説においては概して弟が勝利を得て兄が失敗するのが普通の形式である。大國主命とその兄達との争においても、弟の大國主命が最後の勝利をうることになつてをり、また海幸山幸の物語においても兄の火照命に對して弟の火遠理命が勝利を得、或はまた兄の大碓命に對して弟の小碓命が勝ち(古事記景行の卷)、或は姉の市乾鹿文に對して妹の弟市鹿文が成功し(景行紀十二年)、或は兄の秋山之下氷壯夫に對する弟の春山之霞壯夫の勝利のごとき(古事記應神の卷)、

かゝる例は甚だ多い。さうしてこの場合弟の方が兄よりも體力において、殊に智力において優越するとされてゐる。エシキとオトシキ、エウカシとオトウカシの場合においては、かならずしも兄弟が争つたわけではないけれども、兄が皇命に服しないで誅滅せられ、弟が歸順してその身を全うしてゐることは、皇命に逆ふものはほろび、それに従ふものは許さる、といふ物語の根本精神によるのはいふまでもないが、そのみならず、弟が多く智力において優り、性質が善良であるといふことによるのであつて、兄弟争ひの場合におけるモチフと同じであり、さうしてこれは若きもの、弱きものに對する世人の同情のしからしむるところのみならず、むしろ古代社會における末子相續制などの反映ともみられるであらう。

長髓彦の話においては、古事記の記事は甚だ簡略であつて、『その後登美毘古を撃ちたまはむとせし時の歌』として三首をあげ、ついで邇藝速日命が天神の御子が天降りましたときいたが故に、歸順すると天津瑞をたてまつつて仕へたこと、その邇藝速日命が登美毘古の妹登美夜毘賣を娶つて宇摩志麻遲命（物部連、穗積臣、及び倅臣の祖）を生んだことを記してゐるにすぎない。最初大和に入らうとした時、ナガスネヒコのために皇軍がはなはだしくなやまされ、皇兄五瀬命が負傷したまうたことなどについて、古事記も書紀とおなじやうに物語れることであり、またナガスネヒコの誅滅が大和平定の主眼であるから、ナガスネヒコ誅滅の物語を缺ける古事記の記事には錯簡があるとみななければなら

ない。すくなくとも甚だしく不備である。これに反して書紀の記事は詳細で首尾を全うしてゐる。それによると、ナガスネヒコを撃つて皇軍が苦戦してゐる時、たちまち天くもり氷雨ふり、金色の鵄がとびきたつて天皇の御弓の端にとまつた。その鵄が雷光のごとくてりかゞやき、それがため敵軍が眩惑して敗戦した。これによつてその地が鵄邑となづけられ、今の鳥見はそれから訛つたものである。ついでナガスネヒコは使を天皇のみもとにつかはし、『かつて櫛玉饒速日命といふ天神のみ子が天磐船にのつて天降り、わが妹三炊屋媛（亦の名長髓媛、或は鳥見屋媛）をめとつて可美眞手命を生んだので、自分はニギハヤヒの命を君としてつかへたのであるが、天神のみ子にどうして兩種あらうや。どうして更に天神のみ子となつて、人の地を奪はうとするのか。思ふに偽であらう』と言つたに對し、天皇は『天神のみ子も多數あるが、もし汝の君とするものが天神のみ子ならば、必ずそのしるしとするものがあらうから、それをみせよ』と仰せられた。そこでナガスネヒコはニギハヤヒの命の所持する天羽々矢と步鞞とを天皇におみせしたところ、天皇はそれが眞實のものであることを知りたまひ、また御自身のはける天羽々矢と步鞞とをナガスネヒコに示したまうた。ナガスネヒコはその矢のしるしをみてますますおそれをいだいたが、すでに兵器を構へて抗戦をはじめた以上、途中で歸順するわけにもゆかず、またなほ疑ふ意もやみがたく、心を改めやうとはしなかつた。ニギハヤヒの命は天神が天孫に與みしたまふことを知り、その上ナガスネヒコがその性質ねじけて君臣の道を教へがたきをみて終にこれを殺し、衆をひ

きゐて歸順した。天皇はニギハヤヒの命が天降れるものであることをおさとりになつてゐたが、今この忠誠を示したので、これを褒めたまうた。これが物部氏の遠祖であるといふのである。

これをみると、金鷄の話、天皇とナガスネヒコとの問答、及び矢・步鞞の交換の話が書紀のみにあつて古事記にないことがわかる。金鷄については天日鷲命の化したものといふ説もあるが、皇軍がいたく苦戦してゐる時、靈力によつてこれを援けるといふモチーフはヤタガラスの物語と同じであり、従つて金鷄は八咫鳥であるといふ説もある（日本書紀通釋、卷之二十四）。しかしこの物語は地名に因由する傳説のやうにもおもはれる。書紀ではこの地がもと長髓といつたのが、この金鷄の故事によつて鷄邑となづけられ、後さらに鳥見と訛つたとしてゐるけれども、しかし古事記ではナガスネヒコをトミノナガスネヒコ、或は單にトミビコといひ、その妹をトミヤヒメといひ、書紀においても後者はミカシヤヒメ、亦の名ナガスネヒメ或はトミヤヒメと言つてゐるから、トミが本來の地名であつたのではなからうか。宜長もまたかういふ理由から本來トビとは言はず、トミと言つたので、上代ではアブ（蛇）をアムと言ひしごとく、トビもトミと言つたのであらうと言つてゐるが（古事記傳、十八）、飯田武郷はこれに反して本來人名もトビヒコ、トビヤヒメであつたが、地名のトビが訛つてトミになつたために、人名もトミといひ改めたのであると言つてゐる（日本書紀通釋、卷之二十四）。けれどもこの物語は地名のトミからトビを聯想し、さうしてヤタガラスが皇軍をたすけたと同じモチーフによつて生まれたもののやうにもおもはれる。

つぎに天皇とナガスネヒコとの問答においては、わが國體の上に重大な意義ある政治思想がうかがはれる。即ち『天神のみ子に豈兩種まさむや』といふ思想は、すでに皇統の一系でなければならぬことを消極的ながら暗示してゐるのであつて、しかもそれが敵將をしてかたらしめてゐるところに甚深の興味がある。もちろんこゝでは天日嗣の繼承といふやうな觀念が明確にあらはれてゐるのではないけれども、しかしつかへまつるべき君としての天神のみ子に二種あるべきでないといふのは、皇統一系の思想を臣下の立場からのべたものであり、天孫降臨の時の神勅と互に關聯してみるべきものである。而して天皇と饒速日命とが各その天神のみ子たることを證するため、矢と步鞞とを互にみせたまうたことは、天孫民族には弓矢のごとき武器類に特殊な形式もしくは表章があつて、これによつて民族の異同を識別したことを示すのであつて、國讓り物語において高天原から葦原中國の大國主命のもとにつかはされたアマワカヒコが『天のまかこ弓、天のは、矢』を賜はつたが、後キギシナナキメを射殺したのが『天の波士弓、天のかく矢』となつてゐるけれども、その矢が高天原に達した時、高木神はそれをみて、これはアマワカヒコに賜ひたるものであると申されてゐる。

書紀においては更に諸所の土蜘蛛の誅滅の話とか、地名傳説について中洲の平定、國都造營についての詔があり、そのうちにおいて『上は則ち乾靈の國を授けまし、德に答へ、下は則ち皇孫の正しきを養ひまし、心を弘めむ。然して後に六合を兼ねて都を開き、八紘を掩ひて宇と爲むこと、亦可からざらむ

乎』といふ大理想を宣明したまひ、ついで事代主神が三島櫛溝耳神の女玉櫛媛にみあひて生んだところの媛踏鞴五十鈴姫命を立て、正妃となしたまひ、辛酉の年橿原宮において天位に即かれたまうた記事がある。古事記ではニギハヤヒの命の歸順からたゞちに畝火のカシハラ宮にて天下を統治したまうたことに及び、ついで日向にましました時、阿多の小椅君の妹阿比良比賣を娶りたまうて多藝志美美命と岐須美美命との二皇子があられたが、更に大后とすべきをとめを求めんとして比賣多多良伊須氣余理比賣を得たまうたとあり、これに關して大物主神の神婚説話、及び高佐土野においてイスケヨリヒメとみあひました歌物語があつて、古事記の特色をなしてゐる。まづ神婚説話においては、三島湟咋の女勢夜陀多良比賣が甚だうるはしかつたので、美和のオホモノヌシの神が丹塗矢となつてをとめにちかづき、後うるはしい男となつてをとめと婚し、生んだみ子がヒメタタライスケヨリヒメであるといふ。書紀ではこの條においても、また綏靖紀においても、ヒメタタライスケヨリヒメの父はオホモノヌシの神ではなくして、コトシロヌシの神であり、さうして神代卷寶劔出現の章の一書には、コトシロヌシの神が八尋熊鰐になつてミシマノミンクヒヒメに通ひ、ヒメタ、ライスケヨリヒメの命をうみ、これが神日本磐余彦火々出見天皇の後となつたとあり、古事記の丹塗矢がこゝでは八尋熊鰐となつてゐる。更に奇異であるのは、同じ一書において大己貴神の幸魂奇魂が大三輪神であつて、その神の子がすなはちカモの君等及びヒメタ、ライスケヨリヒメの命であるといふ。即ちイスケヨリヒメの父としては、コトシロヌシの命とミワ

のオホモノヌシの神との二説があるのである。またこの説話のおもむきは、古事記崇神の卷におけるミワのオホモノヌシの神とイクタマヨリヒメとの話であるとか、或は崇神紀におけるオホモノヌシの神とヤマトトトモ、ソヒメの命との話のごとき、所謂三輪山式神婚説話と甚しく似通つてゐる。さうしてまたこの三輪山式神婚説話は、上述のごとく書紀神代卷におけるコトシロヌシの命とミシマノミソクヒヒメとの話に似通つてゐる。たゞ書紀のコトシロヌシの命の場合においては、神が八尋熊鰐となつてゐるに反し、三輪山式神婚説話においては、神が、殊にヤマトトトヒメの場合においては蛇である神が男子に化して女のもとに通つたといふ相違はあるけれども、とにかく鰐にしる、男子にしる、或は丹塗矢にしる、神が姿をかへて女のもとに通うたといふ點はいづれも同じであるから、これらの物語は元來同型のものであつて、一原型から種々の形に變化し派生したのであらう。

イスケヨリヒメをめとりたまうた物語には二の特色がある。すなはち一は天皇が姫を御覽になられたのが野外であつたこと、二は歌問答の行はれたことである。大和のタカサジヌとあつて、その地點ははつきりわからぬけれども、そこに七人のをとめが遊んでゐる時、大久米命はあのうちで誰が御意に召したまふかを歌をもつて天皇に尋ねられたところ、天皇はイスケヨリヒメがその先頭にたてるを知りたまうて、先頭に立てる乙女をめとらうと歌をもつて御答になり、そこで大久米命が天皇の御旨をイスケヨ

リヒメに傳へらるゝ時、大久米命の大きな目をみて、お前の目をみると鳥の目のやうだが、なんでそんなに大きな目をしてゐるのかと歌をもつて揶揄したところ、大久米命も、あなたに直接會はんがためにこんな大きな目をしてゐるのだと、早速歌をもつて應酬し、かくてイスケヨリヒメは天皇の御意に従はれた。さてわが古代社會においては歌垣といふものが行はれた。これは原始民族にしばしば見るところの、未婚の男女が一定の時、一定の場所に會合して、つま定めをする媒會の一種であつて、その特に歌闘をもつてするものがあり、さうして歌闘は神判の一種であつたと言はれるが（内藤吉之助氏、歌垣の源流、社會學雜誌、二ノ三）、これが本來の形式であつたとしても、人々に神意を解する力がなくなつたり、或は歌闘そのことがくづれてきたりすれば、それは單なる遊樂の集合にひとしいものとならう。古書において判然歌垣と稱せられてゐないものうち、山野に男女がつどうて宴樂をほしいまゝにする記事が散見するが、それらのうちには歌垣を伴はない單なる祭などの場合もあるであらうし、また歌垣のくづれた形式とみらるるものもあるであらう。がいま神武天皇とイスケヨリヒメとの場合をみると、嚴密な意味で歌垣とは言へないとしても、しかし山野に男女が相集ひ、それが妻定めの媒合となり、さうして歌問答の行はれてゐる點において、歌垣の性質の一部に類似するものがある。たゞこの場合においては歌問答が天皇と大久米命、大久米命とイスケヨリヒメとの間になされて、天皇とイスケヨリヒメとの間に直接なされてゐない不備がある。しかし當事者の意志が大久米命の仲介によつて十分通じたのであるから、



仲介の有無はたゞ形式の問題であるにすぎず、その上大久米命とイスケヨリヒメとの歌問答には歌鬪の趣きがあり、イスケヨリヒメのてひどい擲揄に對して、大久米命はまたをどけた、しかも當意即妙の答をしてゐるので、ほがらかな才女も終にその意に服したのであらう。

ついで古事記は、このイスケヨリヒメの家が狹井河のほとりにあつて、天皇がヒメのもとにいでましたこと、その後御子として日子八井命、神八井耳命、及び神沼河耳の命のうまれたまうたことなどを記してゐるが、たゞこゝで問題となるのは、本文ではサキガハを狹井河と書けるに、その名義を説ける註文では佐韋河となつてゐること、本居宣長も言つてゐるやうに(古事記傳、二十)、これは下の歌に佐韋賀波と書けるによるのであらうが、しかし歌は假字書の例であるから議論はないけれども、註文はかならずその本文の字のまゝに書かるべきものである。それ故本文と註文とにおいて用字を異にしてゐるといふことは、本文の筆者と註文の筆者とが別人であつたためか、或はまた同じ筆者であつたにしても、註文が全く別の異傳から採録され、しかもそのもとのまゝに置かれたためとみらるのであつて、かういふところにも古事記撰錄に關する問題がひそんでゐると言つていい。

而して古事記では、イスケヨリヒメのうまれた御子が、上述のごとく、三人としてゐるに反し、書紀では神八井耳命と神渟名川耳尊の二人としてゐる。これについて宣長は、姓氏錄には神八井耳命男彦八井耳命とあり、思ふに、もしヒコヤキノミミの命が神武天皇の皇子であるならば、御兄弟がタギシミミ

の命を殺したまふ時に、かならず出てこなければならぬのに、この命がみえないから、書紀の方が正しく、姓氏録にみえてゐるやうに、實はカムヤキミミの命の御子であつたのが、まぎれてその兄となつたので、それはこの命が年齢も多く、武勇にもすぐれてゐたからであらうと言つてゐる（古事記傳、二十）。而して綏靖紀には神淳名川耳天皇が神日本磐余彥天皇の御二子で、母が蹈鞬媛五十鈴媛命と曰すとあり、また神武紀の始めにおいても、日向の吾田邑の吾平津媛をめして手研耳命ひとりを生みたまひし記事があるから、書紀においては第三子であるべきである。しかし古事記によれば、九州においてタギシミミの命とキスミミの命との二人の庶兄がうまれてゐるから、第五子でなければならぬ。これについて宣長は、キスミミの命が書紀にはなく、また古事記においてもその後あらはれず、またその御名においてシとスと相通するから、御兄タギシミミの命の御名と、たゞタのはぶかりたるのみのちがひにて、甚だよく似てゐるから、これは御兄の御名の傳のいささか異なるものが、まちがつて二人となつたのであらうと言ひ（古事記傳、二十）、その説に従つて飯田武郷は、神武天皇の御子を手研耳命、神八井耳命、及び神淳名川耳尊の三人となしてゐる（日本書紀通釋、卷之二十五）。ついでタギシミミの命の事件は、書紀では綏靖紀にあり、さうして古事記のやうに、タギシミミの命がイスケヨリヒメにたはけたこと、またタギシミミの命の異圖をイスケヨリヒメが歌をもつてその皇子達に知らせた記事はないけれども、話の大體のすぢは一致してゐる。

さて古事記ではタギシミミの命を誅滅した後、カムヤキミミの命がその弟のタケヌナカハミミの命に位をゆづられたこと、ヒコヤキの命とカムヤキの命とを祖とする多くの諸氏をあげ、最後にカムヤマトイハレヒコの天皇の御年が百三十七才で、御陵が畝火山の北方白檮尾上にあることを記してをり、書紀では、天皇を古語にほめまをして『畝傍の櫃原に底つ磐根に宮柱太しき立て、高天原に搏風峻峙て始馭天下之天皇』と曰し、みなを神日本磐余彦火火出見天皇と曰すこと、諸臣に對し論功行賞をなしたまふたこと、皇祖の天神を祭りたまふたこと、秋津洲の名號、及び日本の美稱の由來、神渟名川耳尊の立太子、最後に天皇が御年百二十七才で櫃原宮に崩御したまひ、御陵が畝傍山にあることをのべてこの紀を終へてゐる。

## 三

以上によつて記紀における神武天皇御東征の物語をひとわたり検討した。もちろんこの検討は、記紀の記事を比較してその異同を知るとともに、この物語のうちに多くの問題のふくまれてゐることを瞥見したにとどまり、それらの個々の問題の論證解決を目的としたのでないから、冗漫な敘述にもかゝはらず、個々の問題に關して隔靴搔痒のうらみのあるのはやむを得ない。しかし以上の検討によつても知られるやうに、御東征物語はその詳細の點において、古事記と日本書紀とかならずしも一致しないのであ

る。全體として古事記の方は物語らしい性質において、或は史書としての體裁の不備であるといふ意味において、より古き形をそなへてゐるもののやうな一般的印象を與へるかも知れぬけれども、しかし局部的には却つて書紀よりも潤色したとおもはれるところがないではなく——例へば九州より浪速にいたる間の假泊地における滞在年數を精確に記してゐるがごとき——或はまたナガスネヒコの誅滅の顛末のときに、當然あるべき記事を缺いてゐる場合すらあり、従つて一方にあつて一方になき點をことごとく後世の潤色であると斷するわけにもゆかず、全體として記紀いづれが古き原型にちかきものかは、容易に決定することはできない。それ故記紀兩者を比較して、その共通する點のみを捨ひあげ、その差異點をすべて捨て去らうとしても、そのすて去る差異點のうちに却つて古き原型の面影をやどしたところがないとは限らぬから、共通點のみをあげただけでは、かならずしも物語の原型に復還したとは言はれない。しかしながらその差異點のいづれが本來存在し、いづれが後世の潤色であるかは、容易に判別できないのであるから、さうしてまた共通點は、たとへそれだけでは本來の物語の全部とはいへないまでも、物語における主要部分、すくなくとも本來からその物語を構成してゐた要素とみなし得らるゝから、今この御東征物語において記紀兩者に共通するところを概記してみよう。

神日本磐余彥尊は天下を統治するために、よりよき土地を求めたまひて東方に向はんとせられ、九州の日向を御出發遊ばされ、まづ豊の國、筑紫の國を経て瀬戸内海にいでまし、途中安藝の國、吉備の國

に御滞在になつて難波に御到着遊ばされ、それより河内の國から大和の國に入りたまはんとしたところ、長髓彦の頑強なる抵抗によつて皇兄五瀬命が戦傷遊ばされ、こゝにおいて『われは日神の御子であるから、日に向つて戦ふことはよろしからず、日を脊にして攻撃せねばならぬ』と仰せられて軍を御返しになり、ついで和泉の國から紀伊の國を迂回され、八咫鳥の嚮導によつて熊野から大和の國に御進入遊ばされ、ゆくゆく諸賊を平定したまひ、最後に長髓彦を誅滅遊ばされて畝傍の橿原の宮において天下を統治せられ、媛踏鞬五十鈴姫命（古事記ではイスケケヨリヒメ）を立てて皇后としたまひ、人皇第一代となられたまふたのであつて、すくなくともこれだけは記紀兩者に共通した、この物語の骨子といはなければならぬ。

## 四

さきにこゝろみた解剖によつて明かなやうに、この物語には多くの神話的色彩が加味せられ、また地名傳説や歌物語のごときものが數多く包含せられてゐるのは事實であるが、しかし物語の骨子の語るところは、わが建國の由來である。大和朝廷が九州に發祥した勢力によつて成立したといふこと、即ち九州における一つの民族的勢力が一大移動をおこし、瀬戸内海を経て近畿に進入し、原住民を征服して、ここに新しい國家を創建したといふことである。従つてこの物語の根本精神は、あくまで軍事的、政治的

のものであると言はねばならぬ。しからばかくのごとき意義を有するこの物語は、果して史實として認めらるべきものであるのか、それとも單に空想の所産であるのか、或は後人の述作にすぎないものかどうか。

この物語の性質と意義とについては古來種々の議論がある。まづ古事記では、日向を出發した動機について、『何の地にまさばか天の下をば平けくきこしめさむ。なほ東の方にこそいでまさめ』といふにあつて、そこには大和の地の存在も明かにされてゐず、たゞ天下の統治に便利な、よりよき土地をもとめたにすぎず、それ故本居宣長は、これは瓊々杵尊の天孫降臨と同じことであるとなし、もし始めから大和の國をめざして行かれたのであつたなら、途中安藝の國で七年、吉備の國で八年といふ風に長く滞在されることはなかつたらうといひ、單なる東遷説を唱へた（古事記傳、十八）。しかるに書紀においては、『遼く邈かなる地、猶未だ王澤に霑はず、邑に君あり、村に長ありて、各自疆を分ちて用つて相凌ぎ轢ろふ。……東に美地あり、青山四に周れり。……其の地は必ず六合の中心か。……何ぞ就きて都つくらざらむや』とあり、更に『天皇親ら諸皇子、舟師を帥ゐて東を征ちたまふ』とか、或は『我れ東を征しより茲に六年になりぬ』などとあつて、それが單なる東遷にあらざることを明かにしてゐるが、こゝに東征説の一の根據がある。かくて東征説と東遷説との對立がおこるのであるが、しかしこれは單に記紀にあらはれた動機の如何によつてのみ決せらるべきでなく、武力的征服が實際に行はれ

たか否かによつて決せらるべきであつて、古事記においても明かにこの事實をのべてゐるのであるから、實はこの議論の對立は無意義といはねばならぬ。また東遷に關聯して更に舊地恢復説や遷都説が主張されるのであるが、それらの紹介はこゝでは省略しよう。たゞその多くの所論においては、史料について何等の吟味批評をほどこさず、與へられたるまゝに史實とみなしてゐるといふ方法論上の缺陷のみならず、武力行使をもつて不法不徳とみなし、わが古代人の倫理を絶對化しようとする獨斷的觀念論に墮してゐるうらみがある。もちろんわが古代人はいたづらに武力行使をほしいまゝにするやうな好戰的民族ではなかつたけれども、正當な武力行使は決して不法とはみなさなかつた。みづから『細戈千足國』と誇稱し、まつろはぬものは斷乎としてこれを討平した。例へば景行天皇は、皇子日本武尊を蝦夷征討に御派遣なされる時、『願くは深く謀り遠く慮ひて、姦を探り變を伺ひて、之に示すに威を以てし、之を懷くるに徳を以てし、兵甲を煩はさずして、自ら臣順はしめよ。即ち言を巧みて以て暴ぶる神を調へ、武を振ひて以て姦鬼を攘へ』と仰せられたまひ、これに對して尊は、『今亦神祇の靈に頼り、天皇の威を借りて往きて其の境に臨みて、示すに徳教を以てせむに、猶ほ服はぬもの有らば、即ち兵を擧げて撃たむ』と御奉答申上げてゐるやうに(景行紀、四十年)、軍事行動それ自身が目的であるのではなく、教化の手段とされてゐるけれども、さういふ手段に訴へざるをえない場合が實際において多かつたのである。即ちわが古代人は、『豊葦原の千五百秋之端穗國は、是れ吾が子孫の王たる可き地なり』といふ神勅を奉じ、その

聖旨を實現するために、或時には綏撫、同化の平和的手段によつて、しかし或時には武力的征服によつて、まつろはぬものの平定に營々として努力したのであつて、例へば蝦夷の平定が、大和朝廷のはるか後世にまで及んだところの重大な國家的民族的事業の一端であつたことをみとめさへするならば、かゝる所論の誤りであることはいふまでもないのである。

が以上の見解とは全く異つた立場にたち、史料そのものの批判から、この御東征物語の史的價値を全然否定し、これをもつて後世の述作としたのは津田左右吉博士である。博士が從來多くの學者の比較的等閑にした本文批判を重視したこと、またその見解が獨自性にとんでゐて、わが古代史研究に大なる刺戟を與へたことは、博士の貢獻であつたけれども、しかしあまりに徹底ならしめようとした合理主義的立場は、その見解をしてあまりに懷疑的、否定的たらしめ、古代人の生命そのものの把握をにぶらしめた。この御東征物語に對する博士の態度においても、また同じうらみを感じざるを得ない。いま博士の見解を詳細に紹介することを差控へざるをえないのは遺憾であるが、要するに博士はこの物語に史實性の乏しいことをあげ、さうしてもしヤマト奠都が歴史的事實であつたとすれば、その奠都の前も後も連續した一つの歴史、即ち人間界のこととして人の記憶にのこる筈であり、従つてそれを神代と人代との境界として劃然たる區別をその前後につけようといふ考が起るまいから、その區劃が人爲のもので頭の中で作られたものであり、同時にまたこの物語そのものがやはり何人かによつて考案せられたものであ



つて、これは恰も神功皇后の物語が韓地經略の由來を説いたものであるやうに、ヤマトの朝廷の起原をのべた一つの説話なので、歴史的事實としての記録とは考へ難いといつてゐる(古事記及日本書紀の研究、四三八―四六九頁)。

御東征物語に關して津田博士のあげた疑點のうちには、大體において首肯されるものもあり、またこの物語があるがまゝの形においてそのまま歴史的事實とみなしがたいといふことも事實である。けれどもかくのごとき物語が全體として何等現實にもとづかないで、全く頭のなかで考案されたものであらうか。この點は博士の説に賛同できないのである。もしこの物語が何等史的背景なくして、全く後人の考案になるものであるならば、その作者の創作力はきはめて高度の文化的零圍氣にあつたらうことを推測させるのであるが、それがこの物語の内容に示された知識と果して適應してゐるかどうか。例へばこの物語にあらはれた地理的知識の不完全であることは、博士も指摘されたのであり、さうしてこの點をもつて博士はこの物語の現實性にとぼしいことを立論されたのであるが、それはそのかぎりにおいてたゞしい所論のやうではあるけれども、しかしもしこの物語が古くからの傳承に何のよりどころもなく、全く後世の述作にかゝるものとするならば、むしろ地理的知識のごときは、もつと精確に示さるべき筈ではなからうか。殊に古事記のごときは途中における滞在の年數を精密に記しながら、その滞在地の所在が明確でないといふごときは、全く矛盾することであつて、これがことごとく後世の人の考案になるものな

らば、滞在年數の精確であるがごとく、滞在地もまた明確に語られるべきであらう。これほど精確な時間間の知識を有しながら、地理的知識の曖昧であるといふことは、この二つの知識が同一時代のものでないことを示すものであり、従つてこゝに物語の發展性が認められねばならない。さうすると、地理的知識の不完全であるといふことは、この物語が長い間に亘つて傳承されるうちに、記憶が曖昧となり、記事が不精確になる結果としても生じ得るわけであつて、かならずしも全く空想によつたためとのみ斷ずることはできず、従つて地理的知識の未完成であるといふ理由で、物語が或る特定の人の考案によつてつくられたものとみなすわけにゆかない。たとひ懸軍萬里の大遠征と雖、もし記録のいまだ生じてゐない遠い昔の事件であるならば、時代の経過とともに記憶もうすれゆくであらうから、殊に大和の平定を主眼とするこの物語において、日向から大和にいたる途中のことが一層曖昧であることはやむをえぬことであり、また大和附近の地理といへども、かならずしも精確ではなく、従つてこの事實は、この物語が後世大和において考案されたものであることを裏書しない。大和においてこの物語が考案されたものであるならば、すくなくとも、大和地方の地理的知識が精確にあらはれねばならぬはずであるからである。一體古代日本人が國民的重大事に關しても明確な知識を長く保持しなかつたことは、第四世紀末から第五世紀初頭にかけて行はれた朝鮮半島への侵寇についてすら、ほとんど何等の記憶すら残さず、僅かに朝鮮問題について神功皇后の新羅御征討物語があるのみである。かういふ點からみれば、この事件よ

りはるかに古き時代のこととされてゐるこの御東征物語において、史的性質が稀薄であるからと言つて、この物語の史的背景をも全く否定するのは、あまりに懷疑的ではなからうか。もちろんこの物語は、上述のごとく、あるがまゝの形において歴史的記録であるとはいへないけれども、しかしこの物語の構成からみて、そこに何等かの史的背景の存在することを否むわけにはゆかない。日向が皇室の發祥地とされたのは、津田博士のいふごとく、日の觀念にもとづいたものとしても、また熊野迂回の話も同じ動機からつくられたものとしても、それだからと言つて、大和朝廷の勢力が西方九州の地から起つて東方に伸張してきた事實を否定できなからうと思ふ。日の觀念のために皇室の發祥地を日向に定めたといふことは首肯できても、それが何故にはるか西方の九州にもつてゆかなくてはならなかつたか、それから逆つて何故瓊々杵尊が高天原から直接大和もしくは出雲に降臨しないで、九州に赴かれたかの説明は日の觀念の理由だけでは十分でない。日本神話における高天原は本來天上他界觀念であつて、現實の國土を意味しないから、高天原の所在を現實的にさだめることができない以上、天孫が如何なる所から如何なる経路をとつて天降つたか、これを史的事實として解明することはできないけれども、物語の上では國讓りの歸結としての降臨であるから、當然出雲地方に天降るべきであるにもかゝらず、さうはなくて九州に降つたところに問題がある。即ち現實的解釋の不能である他界觀念を媒介として、舞臺は現實的國土の出雲から九州に置きかへられたのである。さうして高天原と出雲との關係は、國讓り物語と天照

大御神の神勅とによつて完了し、兩者は思想の上で、平和的に融和してしまつたのであるが、九州と大和との關係は觀念の上だけでは到底結ばれないほど現實的であり、従つてその結合の契機として民族の移動と戰爭といふ最も現實的な要素が選ばれてゐる。こゝに御東征物語の現實性をみとめなければならず、またこの點において天孫降臨の物語との相異がある。もしこの物語が全然頭の中の考案になるものであるならば、偏狹な國粹論者の主張するやうに、武力的征服のごとき形式を用ゐないで、平和な建國の美をたゞへたであらうが、そのでしなかつたところに、この物語の史的背景が作用してゐるものとみなければならない。従つてこの物語には多くの神異の話や地名説話や歌物語が包含されてゐるとしても、それらは單なる附隨分子にすぎないのであつて、物語の重要な骨子ではない。またこの物語の意義が、神たる天皇が邪神を平定斥攘するにとどまるものとしては、物語の構成があまりに複雑であり、その規模があまりに大がかりにすぎ、またこの物語は大和朝廷の起原を語るものであるに相違ないけれども、そのために考案されたものとは信じられない。神武天皇が人皇第一代とされてゐるのは、御東征と建國とが密接の關係があるとみられたからであり、また神代と人代との對立は、古代日本人の世界觀もしくは歴史觀を示してゐるのであつて、他の古代人のやうに、彼等もまた神裔思想を有したのであるが、建國といふ最も現實的な事件を媒介として、神代が人代にうつりかはつたのである。

## 五

この御東征物語の史的意義について、更に他の有力なる反對論がある。それは主として古墳や、それから出土する鏡などの考古學的知識によつて、大和國家が本來大和の土地に住したる民族によつて創建され發展したものとす説であつて、御東征物語そのものには何等積極的にふれたものではないけれども、その立論の當然の歸結としておのづから御東征そのものを否定することになるのである。例へば高橋健自博士によれば、古墳には多種類あるけれども、そのうち最も整備した型式は所謂前方後圓墳であつて、その分布をみるに西南は肥後日向から東北は陸前にいたるまで、ほとんど舊日本の全部にわたつてゐるが、その分布の濃密にしてその型式の整備せる、ともに畿内に如くものはなく、この型式が最初大和地方において成立し、漸次東西に流轉したのであつて、後圓部の中央において棺を墳丘の主軸に添うて埋葬してあるといふ古制は、畿内地方にいちぢるしくみられ、九州や關東においては墳丘の形こそ同型であれ、その棺槨の構造様式はすこぶる趣きを異にしてゐるのであつて、これは畿内が古墳の源泉であつて、九州や關東がその末流であるからである。而して前方後圓墳は支那朝鮮にはその類例なく、實に日本獨特の特殊な型式であつて、崇神垂仁朝の頃に完成し、應神仁德朝の頃にその發達の頂點に達したのであるが、これによつて大和朝廷の基礎が如何に古くからこの大和地方に置かれたかを推察することが

できる。またこの古墳と關係ある埴輪は支那文化の輸入によつてできたものではなくして、わが國民性の發露によつてなり、その發生は畿内にあつて、それが漸次東西に傳つたものであり、また前方後圓墳の内部から發見される特殊な遺物の一たる石製品のうちには、直接支那文化の影響によらずして、わが國民性の發動によつてなれるものがあり、かういふ點からみれば、畿内において古くから固有文化の發達したことが知られ、これは必然に銅鐸文化とも關係する。即ち銅鐸の分布は銅銚銅劍の分布が九州北部を中心とするに對して畿内を中心とするのであつて、しかも銅銚銅劍が北部九州に入つた支那文化の影響によつてできたものであるに對し、銅鐸は直接外來文化の影響をうけず、全く別天地において別系統をなし、しかもほとんど時代を同じうして創製されたものであつて、この點からみると、畿内は前漢時代すでに直接支那文化の影響をうけざる文化の一中心であつたのである。しかるに他方において前方後圓墳の主體たるべき寢棺は概ね後圓部においてその主軸が墳丘の主軸の上に一致して埋葬されてゐるが、この型式の古墳に遺存する石棺の古制なるものは、組合式長持形であり、石槨のある場合には堅穴式であるが、この組合式長持石棺は日本自發の型式ではなくして、支那から輸入したものであり、その分布をみるに畿内が多かったのであつて、これは支那文化が畿内に多く傳つたことを示すのである。また古墳内から出土する鏡鑑において王莽時代から三國時代のものの最も多く發見されるのが畿内であり、殊に畿内における仿製鏡は單に數量がはるかに多いのみならず、その形が目立つて大きいのがあつて、こ

れは魏以前の時代から畿内が鏡鑑文化の中心となつて、ひきつゞき東西にこれを傳播したことを示すのであるといふ（考古學上より觀たる耶馬臺、考古學雜誌、十二ノ五）。即ち高橋博士は畿内が金石併用時代からすでに文化の中心であつて、獨特の文化を發達せしめたが、その後九州などよりもはるかに多く大陸文化の影響をうけたのであつて、この事實によつて大和朝廷が如何に古くからこの地方にさかえたかを知ることができるといひ、かくて魏志における耶馬台が畿内大和なることを主張したのである。

梅原末治氏もまた『上代近畿の文化發達に就いて』（思想、一三）、及び『本邦古代の狀態に對す考古學的研究について』（史學雜誌、三六ノ四・五）などの論文において、ほとんどの意見を開陳されてゐる。もちろん詳細の點においては高橋博士の見解と相違するところがあり、或は博士の所説を補正し、或は博士ののべなかつた銅鏃に言及するところがあり、殊に後者の論文は橋本増吉教授との論争のために、資料を豊富に驅使して議論が甚しく駁論的であるなどといふ特色を有するものの、その根本思想は同じであつて、石器時代から近畿に移り住した民衆が、後大陸からおそらくは山陰方面を経て青銅の文化をつたへ、ここに銅鐸銅鏃の特色ある文化を發達せしめ、更に墳制において前方後圓墳といふ特殊な型式を發達せしめたのであつて、銅鉾銅劔の文化と、墳制において甕棺式の特殊なものを發達せしめた北部九州と對立してゐたが、後次第にその勢力を後者に及ぼして、ほとんどの魏晉の頃にこれを併せ、これにとつて代つたのであり、さうして墳墓が後のわが大和朝廷の文化の表徴であるから、この歸結はやがて移してわが國

家の成立發展を意味するものであつて、かういふ考古學上の事實から考定するならば、三國時代支那と交通した大勢力の倭王卑彌呼とその耶馬台とが、大和朝廷の主權者とその中心たる畿内の大和に當るべきは當然のことであるとなすのである。

以上の所論はわが古代史上における最も重大な問題の一である耶馬台の所在に關するものであつて、兩氏とも畿内大和説を主張されたのであるが、この耶馬台の所在はわれわれの當面の問題ではないから、今直接これにはふれないでおくけれども、兩氏の所論そのものは、歸するところ御東征物語の史的意義に抵觸するとおもはれるから、この問題について論じたい。上述したごとく、その所論によると、金石併用時代においては銅銚銅劍を中心とした九州北部の文化と、銅鐸銅鏃を中心とした畿内の文化とがあり、前者は直接支那文化の影響をうけ、後者は日本固有のものであり、全然別系統のものであるといふが、しかし他方において石器時代においてはその土器、石器の状態から、朝鮮の南半と内地の北部九州から中國、畿内にわたる地域が、ほど類似の文化状態にあつて、それが一のグループをなしてゐたといふのである（梅原末治氏、考古學上より觀たる上代日鮮の關係、鑑鏡の研究、二四七頁）。もし石器時代において北部九州と畿内とがほど同じ文化状態にあつたとすれば、金石併用時代において銅銚銅劍の文化と、銅鐸銅鏃の文化といふ異なる系統の文化が、如何にして生じたのであらうか。しかも一方は支那文化の直接の影響によつて生じたのに、他方はしからずとすると、その發生を促したのは何によるのであらうか。こ



の點いまだわれわれをして十分首肯せしむるに足りない。もつとも梅原氏によれば、銅鐸は日本において創製されたものであるけれども、しかしその原型は支那の編鐘にあるのであつて、韓半島における石器時代人が、支那文化の影響によつて銅鐸と銅鉞銅劍といふ二種の青銅器をつくりだし、その一の流れが日本海の環流によつてまづ山陰から畿内に入り、他は朝鮮海峽を横斷して九州に到達したとなしてゐる(同上、二六六頁)。しかしながら韓半島において芽生へた二種の青銅器が、何故九州と畿内との二方向に分れねばならなかつたかについては、何等説明されてゐない。支那文化の影響によつて生じたる同じ青銅器文化が、何故に銅鐸と銅鉞銅劍との二系統に分れ、その方向を異にして發達しなければならなかつたか、この點が明かにされないかぎり、以上の所説も單なる臆測にとどまらざるを得ないとおもふ。

つぎに前方後圓墳が畿内において發生し、發達したとして、それが銅鐸文化と如何なる連絡があるとするのであらうか。古墳出土の仿製鏡から知られる鑄鏡術が大いに進歩してゐたといふことから、同じ地域において前時代の文化相を示す銅鐸と關聯させるだけのことであつて、銅鐸と鏡との兩者の性質とか、形式とかについての必然的連鎖であるのではない。石器時代においてほゞ同一の文化相であつた北部九州と畿内とが、金石併用時代においては銅鉞銅劍文化と銅鐸銅鏃文化とに分れて對立し、更に墳制においては九州では甕棺を主體にして内に伸展葬の遺骸を納めた特殊な墳墓が發生し、これに對して畿内においては前方後圓墳といふ特殊な墳墓が發達したといふが、各異つた文化相がそれぞれ年代的に連

絡があるといふことが、また十分説明されてゐない。即ち銅鉾銅劔文化と甕棺、銅鐸銅鏃文化と前方後圓墳とがそれぞれ必然的に關係あることが立證せられ、しかもそれらがほゞ同じ文化相であつた石器時代から如何にしてかゝる對立的特色を發達させるに至つたかを解明しないかぎり、九州と畿内との關係がしかく簡単に論斷されないのである。が假に兩地方にあらはれた、かゝる考古學的事實をそのままに承認するとしても、それは單に兩地方における文化相の差異を示してゐるにすぎないのであつて、それによつて直ちに兩地方における民族的關係が明かにされたものではない。もちろん多くの場合において異なる文化は異なる民族によつてつくられたものであらうし、従つて文化相を異にする畿内と九州とは、その民族的勢力を異にしたものとみられ得る。しかしながら文化はかならずしも常に同一民族によつてのみ支持されるものとはかぎらず、或る場合においては甲の民族のつくれる文化が、乙の民族によつて繼承されたり、或は征服民族の文化が被征服民族の文化を併吞することもあれば、或は却つて後者の文化が前者の文化に對して優位的地位をしめることすらありうる。それ故地域的に文化が異なるからと言つて、たゞそれだけで民族間に接觸、交渉から生ずる變化が少しもなかつたとは言へず、またその文化の支持民族が常に同一であつたとも斷定されがたい。殊に九州と畿内との兩民族が、もし種族を異にするのではなくして、たゞ民族的勢力を異にするにすぎないものとするれば、九州における民族が或る時代畿内に遷移して、畿内における在來の文化を繼承支持したとしても、これが文化の外相にはあまり大なる

變化を興へることがなかつたかも知れず、従つて畿内において銅鐸銅鍬と前方後圓墳とが相ついで發達したからと言つて、それらの文化が始めから終りまで同一民族によつて支持されたものとは直に決せられない。しかし兩民族が接觸をなした時、殊に征服關係の行はれたる場合のごときにおいては、文化の上にかゝる關係の何等かの痕跡があらはれるであらう。もし九州の民族が東方畿内に移動してきて在來の民族を征服したものとすれば、たとへ新來民族が先住民族の文化を繼承したとしても、何等かの新要素をその文化の上に加へたであらう。畿内文化の特色である銅鐸が九州においてほとんど發見されてゐないに反し、九州文化の特色たる銅劍が少數ながら畿内においても發見されてゐる事實は、何を語るであらうか。而して狹鋒銅鉞は大陸からわが國に傳搖したものであるのに反し、廣鋒銅鉞はわが九州北部において新に發生した型式であり、また銅劍においても細形銅劍は支那に起原したに反し、クリス形廣鋒銅劍はわが國において發生した新しい型式であり、殊に平形銅劍にいたつては北部九州においてすらいまだ發見されず、主として四國においてみらるるものであり、その鑄放しにして研磨を加へざる、且つ扁平にして徒らに偉大なる諸點において、廣鋒銅鉞及びクリス形廣鋒銅劍とともに、わが青銅兵器の行はれたる時代の末期を記念すべき儀仗的調度であるといふ(高橋健自博士、銅鉞銅劍の研究、一三四頁)。更にまた高橋博士によると、記紀の古傳説にみえる『比々羅木の八尋矛』とか『平國の廣矛』とか稱せらるるものは、將帥の出征を象徴すべき寶器にして、實用的兵器ではなく、むしろ衆の目標となり、敵に對し

てこれを威壓する底の嚴物であつたのであり、かくて『比々羅木の八尋矛』は大和を中心とせる近畿地方所産の傳説であらうし、『平國の廣矛』は出雲地方に語り傳へしものであつて、北部九州にさかんであつた銅鉾銅劔は、ついに近畿にも山陰にも波及したものであるといふ(同上、一三四—三五頁)。さすれば畿内においてヤマト國家を創建した民族は、九州文化の特色とする銅鉾銅劔をもつて、戦時における最も重大な寶器としたことになるのであつて、その上これに關聯して注意すべきことは、記紀に傳へられた物語において武器に對する信仰のはなはだつよくあらはれてゐることであるが、とにかくこの事實は明かに九州文化が畿内に傳へられたことを示すのである。而してその傳播には、三つの方法が考へられる。一は九州の民族が東遷してそれを畿内に傳へたとするものであり、二は畿内の民族が九州に遠征し、その地において行はれてゐたものを採用してそれを畿内にもたらしたとするもの、三はかゝる大げさな民族の移動もしくは遠征を伴はないで、交易のごとき手段によつて文化のみが傳へられたとするものである。しかしながらこれらの三方法とも、考古學的には少しも證明されえない。考古學的に證明されない場合には、他の條件において有利なものを妥當としなければならぬ。而して第三の方法は、そのありうることを許されねばならぬとしても、第一、及び第二の方法に比して有利とは思はれないから、この場合第一か第二の方法をもつて最も有利なものとしてみるならば、前者は神武天皇の御東征物語によつて證明せられ、後者は景行朝における御西征物語によつて證明されるのである。しかるに近時にお

る紀年の考定に従へば、景行朝は凡そ第四世紀の初頭にあたるものとおもはれる。しかるにわが金石併用時代は凡そ西暦紀元前後に比定されるから、たとひ廣鋒の銅鉾銅劔の製作が金石併用時代の末期としても、景行朝よりは先立つものとしなければならない。もちろんこれによつて銅鉾銅劔が九州から畿内にもたらされた年代が確定されたものではないけれども、しかしそれが戦時における寶器として用ゐらるるといふ、その用途の重大性にかんがみ、それが異民族の風習を襲うたとするよりも、民族本來の所産とする方が妥當のやうにおもはれる。従つて他の有力なる反證のあがらざるかぎり、銅鉾銅劔の畿内にもたらされたのは、九州における民族の東遷の結果とみていいとおもふ。

## 六

つぎに考ふべきは、假に考古學者の説に従つて大和朝廷が本來畿内における民族によつて創建され、發展したものとしてみても、しからば御東征物語は如何なる動機によつてつくられたのであらうか。この問題に對する答解は、神話學的、もしくは民族學的見解によつて與へらるゝであらう。例へば手塚弘保氏の所説をみよう。山々に天降る神の信仰は、古きわが日本民族の信仰である。山は神を祭る場所であり、神の方から言へば、天降りまして民の祭をうけらるゝ場所である。それ故古代民衆の信仰意識にとつては、天孫の天降りますところは、どうしても高千穂の峯——普通名詞の意味において——でなくて

はならず、さうして天降る神はみな御子神である。高千穂の嶽を高さ山々の群がつた地方の意味にとり、日向を古代人の理想の土地——朝日のたゞさす國、夕日の日照る國——日に向ふ美しい國とするならば、かゝる理想の國によき幸をあたへようと日神の命もちて天孫が高千穂嶽に天降りつかれたといふ一つの民族信仰に根ざす説話が成立つのである。さうして後にクマソの國に日向と言ふ美名好字をあたへたことが、この説話を實在のクマソの國にむすびつけてしまつたのであるとともに、他方において支那の合理主義的文明に親んだ官府の筆者達にとつては、天降りつく天孫が日常見なれた天の香具山や耳梨山よりは、はるかに遠く空想を自由にめぐらす餘地のある九州の日向に降られた方がはるかにその合理主義に都合がよかつたのである。さうしてまた古き民衆の心に遠く寄りきます神の信仰があつたので、國作ります現人神が遠く海のあなたよりおとづれまして、この世に幸をもたらずとは、古き世の民間信仰であり、それが日向を實在の日向としたのにつれて、東征といふ説話に發展したと考へることができ（日本上代史研究、試論第一冊、二九—三二頁）。

手塚氏自身も以上の所論を一個の試論にすぎず、日向説の發生過程の一つの可能を考へたにとどまるといはれてゐるが、われわれもまた氏の所論に對し疑念がないではなく、それによつて御東征物語のつくられた由來が十分解明されたとは信じがたい。神が山々に降るといふ信仰が古代人に存在したこと、また皇室の發祥地が日向の國と定められたのが、日の觀念にもとづいたためであらうことは、大體にお

いて首肯されるとしても、しかし事實において畿内であるとする皇室の發祥地を何故九州にまでもつてゆかねばならなかつたかといふことは、單に日の觀念とか、或は遠隔の地が空想をめぐらすに都合がいからといふ理由だけでは十分承認されがたい。日向といふ名の國が九州にしかなかつたから、その國にむすびついたのであるとしても、日向といふ名稱が古代人の理想とするほど彼等にとつて重大なものであるならば、畿内の大和附近においてもかゝる名稱にふさはしい土地をもとめてその名を冠して然るべきではなからうか。朝日のたゞさす國、夕日の日照る國は、かならずしも九州の日向の國にかぎるのではない。のみならず遠く海のあなたよりおとづれきたる神の信仰があるとしても、さうしてそれが幸をもたらすものであるとしても、單純なおとづれにすぎないのである。オホナムチ・スクナヒコナの國作り神話においてすら、國作の主體となるものはオホナムチの神であつて、おとづれきたれるスクナヒコナの神では決してなかつた。従つて單純に幸をもたらす説話ではなくして、最も現實的意義のつよい建國を語れる御東征物語が、おとづれの神の信仰からうままれたとは到底信じられない。その上御東征物語においてはおとづれの神とされるものもたらしたものは、原住民にとつては幸でなくして、災禍であつたのである。殊に大和國家がもし本來大和に定住せる民族によつて創建されたものであるならば、その建國の由來をかたるに、東征といふがごとき煩はしい説明をどうしてとる必要があらうか。大和が『國のまほろば、たゞなづく、青垣山こもれる』うるはしい土地であるのであるから、高天原から直ち

にこの地に天降るべきであつて、わざわざ九州にまでもつてゆく理由はすこしもないのである。もし大和が遠き神代の昔から祖先の静かに眠れる神聖の土地であり、その祖先が營々として國家の建設につくしたるうるはしき土地であるならば、假にもこの土地をもつて、まつろはぬ神、荒ぶる神、もしくは土蜘蛛などの凶賊のはびこり、荒したる土地となすときは、あらゆる點に優越をほこる古代人の民族的觀念に牴觸しないであらうか。もし大和が本來民族の發祥地であるならば、神話の構成においても高天原からたゞちに現實の大和の土地にうつつてしかるべきであるにかゝはらず、はるか遠き九州の果にうつらねばならなかつたのは、さうして九州から大和への連鎖において、東征といふがごとき形式の媒介を必要としたのは、やはりそこにそれだけの理由があつたものとしなければならぬ。従つてわれわれは御東征物語をもつて單に觀念的につくられたものとはせず、あくまでそれに現實的意義を認めようとするものである。

神武天皇の御物語に關する神話學的研究については、なほ三品彰英氏の『建國神話論考』中の數篇も注意すべきものであつて、その中布都之御魂考とか、水の熊神の研究などは、神武天皇の御物語に關係があるとはいへ、それが部分的であるのに反し、『神代より人代へ』の一篇は、物語全般に關する考察ともいふべきものであるから、おのづから御東征物語の史的意義といふ問題にもふれざるを得ない。



氏によると、神代の卷における神武天皇の御物語には、(イ)天皇及び御兄弟が海神の女王依姫を母として生まれたまふた御子達であること、(ロ)そのうち稻氷命・御毛沼命の二柱が「妣國」なる「海原」へわたりましたといふこと、(ハ)神日本盤余彦尊の御名には異説のあつたことの三要素が指摘されるのであるが、四柱の御兄弟のうち、二柱が「海原」にわたりたまひ、一柱(五瀬命)が海路にて崩りましたとするならば、この御兄君と同様に海神の女の御子であらせられるといふ共通の契機をもちたまへる神日本盤余彦尊の御行動についても、類似の神話的根據が想定されるのであつて、それは天皇の御異名に若御毛沼命、或は豊御毛沼命があるから、天皇は御兄君の御毛沼命と御同名であらせらるゝことを知りうべく、こゝにおいて神武天皇即ち御毛沼命なる御名により、かの波の穂をふみて常世國にわたりました話を、神武天皇の御上にも想起せざるを得ないのであり、また天皇は他方において彦火火出見尊とも申しあげたことによつて、海神鹽土老翁にみちびかれながら、海津見の國へわたりました海宮遊幸の神話を想起せざるを得ないのであつて、『海童の海を渡る』といふ神話的な概念と、彦火火出見尊、御毛沼命の御名により傳へられてゐる海行きの神話こそ、海路はるけき大遠征の神話態であるといふ(同書、二八七—二九五頁)。

神話の研究法として、物語をいくつかの要素に分解し、或は遊離分子を除去してその原初態をもとめること、またその原初態の意義を明かにするために、他の物語との比較によつて多くの類型をもとめる

といふことは、一般に承認されるところであるが、しかし他方において物語は分解されない全體としての形においても、それ自身の特色と意義とを有するものであるといふことを留意しなければならぬ。それ故この特色を不問に附して、瑣末な外形の類似のみを重視することは、その物語の眞意義を正しく理解する所以ではない。いま彦火火出見尊の海宮遊幸の物語と、御毛沼命の常世國ゆきの話と、御東征物語とを比較してみるに、海に關係があるといふ點に共通性があるとはいふものの、全體として甚しい相異がある。海宮遊幸の物語と御東征物語とにおいては、鹽土老翁のみちびきによつて海路の旅にのぼつたといふことは同じであつても、前者は海宮にいたるのが目的であるに反し、後者は美地をうるること、或は大和に入ることが目的であつて、海路の旅はたゞその道程にすぎず、従つて海路の旅は御東征物語においては重大性をもたないために、陸路の行程に比してきはめて淋しく、曖昧となつてゐる。また海宮遊幸の物語においては、彦火火出見尊が再び本國にかへりきますに反し、御東征物語においては磐余彦尊は決して本國に還幸されず、新しい土地において新しい御生活をはじめたまうたのである。また御毛沼命の話においては、常世國にいでました後のことは全く不明であつて、これもまた御東征物語とはいちぢるしい相異がある。それ故名稱が類似するからとか、或は海に關係があるからといふだけの理由で、これらの物語を同じ類型の神話とみなすことは、これらの物語の特殊性を無視した見解ではなからうか。それ故三品氏自身ものべてゐるやうに、『神代卷のみによつて考證し、作り得た、かの御東征前記

の概念は、御東征の物語が進展すると共に、海路のはてに迷ひはて、とりつく島かげもなく漂流してゐる』ほどに、神話的概念がふりすてられて、歴史的性質が強烈となつてゐるのである。『神武天皇の御經歷を觀奉る時、天皇は所謂「神代」に生ひ立ち給ひ、御東征を機として「人代」の天皇となりましたのである。即ち天皇の御東征なるものは、地理的に考へれば、西のはてなる日向から、中央の大和に移御ましましたことであるが、他方紀の標榜する區分より云へば、「神代」から「人代」へ移りますことであり、換言すれば、日向と云ふ遠い神話の國から、大和と云ふ歴史的現實世界への御行程である』といふ氏の見解は（前書二八五頁）、首肯される。たゞ氏は、それ故に天皇には神話的素質と歴史的素質とを併せ有せられるといふことにもとづいて、その神話的素質の根據として『神童の海を渡る』といふ概念を立て、それが歴史的素質の根據たる『東征』に發展したものとすのであるけれども、しかし『神童の海を渡る』といふ神話的概念から、懸軍萬里ともいふべき歴史的 concept への發展が可能かどうか、またその發展が如何なる動機により、如何なる過程をとつてなされたかといふ問題については、十分の解明を與へてゐない。たとひかゝる概念の發展の可能をゆるすとしても、それが後人の述作もしくは記紀編纂者の作意とか、國家意識の作用のためとばかりはおもはれない。御東征物語の軍事的、政治的要素のつよい現實性をかへりみるならば、これは神話の歴史化といふよりは、歴史の神話化とみるべきであらうとおもふ。

更にもう一つ御東征物語の史的意義を蔑するものがある。それはわが日本國家の家族起原説である。例へば黑板博士は、『それでこの民族的社會が発達して國家を組織する事になると、平原地帯の民族では力によつて國家の首長が出来るのであるが、山國や海島ではその社會が大きくなつて行く間に共同生存の上から首長が定まつて來るのである。此の關係は海島國であり、山岳地帯である我が日本の神話が之を證明して居ると思はれる。即ち伊弉諾、伊弉冉二尊が夫婦となつて日本の社會を創造されたといふ神話は我が日本民族の出發點を示して居る創世記といふべきものである。一人の男神と一人の女神とが夫婦として先づ家庭を作られ、そして其の間に出來た神々が多數氏族の祖先となつたといふ事は、一つの家族から多くの家族が分かれて出來た事を示し、最もウブな民族的社會の組織がこゝにあらはれて居るものであるといはねばならぬ。』(國體新論、二五―六頁)とのべ、更に『しかしこのスメラミコトといふ言葉が出來、國家が組織せられたのは必ずしも或る出來事によつて現はれたのではない。何時の間にかゝる尊稱が出來、何時の間にか國家が組織せられたのである。或はその間に異民族との接觸があつたかも知れぬが、異民族との接觸がなくとも共同生存の上から、こゝに統治の元首として國民の本宗たる皇室が國家の主權者とならるゝやうになつたのである』(同書、四〇―四一頁)と言つてゐる。即ち博士によれば、一

つの家族から多くの家族が分れて民族的社會をつくり、その民族的社會がおのづからに發達して國家を組織したのであるが、それはかならずしも或る出來事によつてなされたのではなくして、何日の間になされたのであるといふ。一言にしていへば、日本國家は家族が自然に膨大してできたといふのである。

しかるにこの家族起原説をより明確に組織的に主張したのは西村眞次博士であつて、日本國家の成立過程をつぎのごとくのべてゐる。即ち『(1)日本國家の要素である民衆は舊アイヌ、ツシグース(原日本人)、印度支那人、インドネシヤ人、ネグリト、漢人等を含んでゐるが、其中基調をなしてゐたツシグース族が最後の優勝的地位を占めた。(2)初め日本群島には共同社會 Community がそこゝに在り、其首長は絶對の權力を有たなかつたが、農業の採用以來、次第に漂泊生活から定着生活に移り、住所の固着は家族の發達を來し、血縁による鞏固なる氏族群の出現を見た。(3)氏族群は地理的に觀れば地方群であり、所謂『一氏村』を形成した。氏族群の首長には氏族中の徳望ある家族長が任じ、他の氏族に對して自己の所屬氏族群を代表した。(4)各氏族長は追々に親近して聯合的に小國家を形成した。それらの小國家中には出雲、吉備、日向、大和などいふ比較的大きなものがあり、出雲國家の如きは、一時其統制下に多數の小國家を有つてゐた。(5)最後に大和國家が群島の中部から西部に亙る諸小國家を併合して、オホヤマト國家を構成した。オホヤマト國家の人民は必ずしも悉く血縁を有たなかつたけれども、世縁

のものも之を見做した。それ故にオホヤマト國家は家族の延長したものであり、主として征服や神權によつて成立したのではない。(6)オホヤマトが後の日本帝國に發達したので、政體は其後種々に變化したけれども、國家形態は原始の儘に保存されて來た。建國以來國體を原始の儘に保存して今日までも連續してゐる國家は世界にない。それが日本國家の唯一無二の差異性である。』(日本文化史概論、一三四―三五頁)と。

以上黑板、西村兩博士の所論においては、いづれも國家をもつて單に家族の延長したものにすぎないとなすのであり、従つてその征服起原説を否定し、それ故にまたその當然の歸結として御東征物語の史的意義を無視するものと言はざるを得ない。しかしながらかゝる主張においては、國家の本質についてわれわれの見解とは全く異なるものがある。後述するやうに、國家は部族社會より發展したものであり、部族社會は家族制度に依立するものであるから、家族制度もしくは部族社會の面影が國家においても殘存し、それらが國家の組織に影響を與へることは否定できないけれども、しかし部族社會と國家とは同じ性質の社會ではなく、それぞれ社會の特殊形態の一つであり、兩者は明かに區別されねばならぬのであつて、その區別されるべき特質が何であり、それが如何にして生じたかといふところに、國家の起原があるのである。それ故單に原始の面影を保存してゐるといふ理由のみで、兩者を同一視したり、或は因果關係を説明しようとするときは、大なる誤りであるとおもふ。

西村博士は上掲の引用文の(1)において、日本國民をつくつた種族に數種あることをのべてゐるが、もしさうであるとすれば、日本國民は單一種族ではなく、従つて血族關係が國民の統合の唯一の羈絆でないことは明かである。またツングース族が最後の優勝的地位を占めたとすれば、それは如何なる過程によつてなされたかが問題でなければならぬ。假に種族の混血がはるか遠い先史時代においてすでに成就されたとしても、彼等が民族として有史後も地方的に割據してゐたことは明かであり、しかもそれらとの接觸がかならずしも平和的手段にのみよつたものでないことは歴史の明かに證するところである。また(4)において各氏族長が聯合して小國家を形成したとか、或は出雲國家の統制下に多くの小國家が存在したとか言つてゐるけれども、果してかゝる事實があつたか、具體的な論證を仰ぎたい。(5)において大和國家が諸小國家を併合してオホヤマト國家を構成したと言つてゐるが、しからばその併合は如何なる過程において行はれたであらうか。古書の語るところでは、さうして吾々がそれをすなほに解するところでは、明かに征服によつたのである。

また西村博士は『未だ眞正の國家が現はれなかつた前、日本には無數の小國家があり、それには首長がゐた。それらの首長は大抵地名を以て稱呼とし、ミヌマの君とか、ムナカタの君とか、アダの君とか、サキヤマの公とかいふ風に呼ぶのが常であつた。此「君」によつて支配さるゝ一地方群は多くの場合に於いて血縁を有つた氏族群であり、其下に多數の家が含まれてゐるのであつた。(中略) 家はヤカラ

とヤツコの有機的集合であり、家の有機的集合は氏であり、氏の有機的集合は國である。國は郡と一致し、村は氏族と、家は家族と一致する。而していくつかの國の有機的集合は大國家であり、大國家の統轄者は君の中の徳望ある君であるが、それが小國家を統べて後に日本帝國に發達した聯合國家を作つたから、オホヤマトと呼ばれたのは此理由に依るのである』(同上、一二五―六頁)とのべてゐるが、眞正の國家の現はれない以前には、國家なるものはない筈であるにかゝはらず、無數の小國家があるなどといふのは、をかしい矛盾であつて、これは國家の概念が明確でないからであるとおもふ。眞正の國家以前のものは部族社會であつて、國家ではない。これを國家とみなすところに、博士とわれわれとの見解の相異があり、更に日本をもつて聯合國家とみなすときは、われわれの全く理解にくるしむところである。また博士は、朝鮮語、ツングース語などとの比較研究によつて、イヘ(家)、ムラ(村)、コホリ(郡)、カミ(上・頭)、キミ(君・公)、タミ(民)、スメラギ(君主)、シラス(治す)、或はオミ(臣)、ムラジ(連)、スクネ(宿禰)などの語義をたづねて、いづれも家族もしくは血族關係に關係あることをのべ、『此新しい證據を提示すれば、日本國家の本質が家族國家 Family State だといふことは否認が出来なくなる』(同上、一二六―一二三頁)と言つてゐるけれども、假に博士のこの考證が、言語學上異論なきものとしても、それは單に國家の内部に部族社會の組織の名残が、やゝつよく保存されてゐるといふことにすぎないのであつて、博士の誇稱するやうに、毫も家族國家説の積極的な根據にはならないのである。要するに家



族國家説は國家と部族社會とを同一視するところにわれわれと見解を異にするのであり、殊に黑板、西村兩博士の所論においては、日本國家をもつて他の國家と全く選を異にした独自の性質のものとなす前提にたち、或はイデオロギーの上から征服起原説を故意に排せんとする立場にあることがうかがはれるのであつて、従つてかゝる所論は事實にもとづかない空論であるとおもふ。

## 八

國家の起原が如何なる時、如何なる方法によつてなされるものであるかを明確に説明することは至難である。國家の發生以前に、すでに部族社會があり、また政治組織の發達以前に、すでに家族制度が存在し、或はまた宗教的權威と政治的權威とは容易に分化しないから、國家以前の社會即ち部族社會と、それより發展した政治社會即ち國家とを截然と區別して、國家の起原を年代的に指示することは、全く不可能といはねばならぬ。従つて國家の起原に關しても種々の學説があつて、原始社會の組織に大寄與をなした血族關係を重視する立場から、家族起原説が生まれ、或は原始社會の統一の原理となつた宗教を重視する立場から、國家をもつて神意によるものとなす宗教起原説が唱へられる。血族關係と宗教とが、原始社會における最もつよい統合の羈絆であることはいふまでもなく、さうしてそれが國家のうちにおいてすら、少くとも或る期間同じようにつよい羈絆であることは事實であり、従つて血族關係の根

本形式たる家族と、原始人を統一的に支配した宗教とをもつて、國家發生の動因とみなすことは理由のないことではない。しかしながら國家以前の部族社會と國家とは、種々の點において異つた特徴を有するのである。例へばゼンクスが家長的社會の特長として、(一)それは對人的であつて領土的でなく、その組織は居住地よりは血族にもとづいてゐるが故に、全集團はその組織にあまり影響をうけないで移住することができること、(二)それはすこぶる排地的であつて、異種族のものは容易にその社會に入ること許されないこと、(三)それは集團的であつて個人的でないこと、即ち國家においては主權の對象となるものは個人であるが、家長的社會においては集團であつて、各人はたゞその家族の家長に對してのみ責任を帶び、家長は氏族の氏上に對して、氏上は部族の首長に對して責任を有するにすぎないこと、及び(四)それにおいては個人の自由競争が許されず、生活は瑣細なことにいたるまで慣習によつて支配され、従つて變化もしくは進歩の觀念が薄弱であることをあげてゐるが (E. Jenks, A History of Politics, 1906. P. 19—20)、これはとりもなほさず、吾々のいふ部族社會の特色である。しかしながら部族社會と政治社會との最も根本的な差異を示す特徴は、(一)部族社會においては、人民はほとんど全く同じ祖先から分れたる、血族を同じうするものであるに反し、國家においては人民はかならずしも同じ血族のものではなく、むしろ異種族もしくは異民族の包含によつて組織されてゐること、(二)部族社會においては宗教的權威と政治的權威とがほとんど區別されず、所謂祭政一致であつて、宗教上の最高の司祭が同時

に行政上の支配者であつたが、國家においてはその両者が次第に分離をきたし、従つて宗教上の司祭と政治上の國君とが確立することである。しからばかゝる根本的差異は如何なる理由によつて生ずるのであらうか。異種族もしくは異民族の包合は、もちろん平和的にもなされ得るであらうけれども、しかしそれが最も大規模に最も力づくよくなされるのは、多くの場合において戦争である。即ち農業の段階に達した部族社會においては、人口の増加につれてよりよき土地を得んとして遠く移住をなし、或は他の部族の土地を侵略する。その場合平和的に新たなる土地に定住をなすこともあらうけれども、すでに他の部族の占有せる土地においては、必然兩者の間に戦闘が行はれなければならない。さうしてかゝる敵對關係は共同防衛と共同侵略の目的のために、民族の協同一致をつよめ、その組織を緊密強化ならしむるのみならず、その結果戦勝を白したる優秀民族は征服民として貴族階級を組織し、劣敗民族は被征服民として多くは隸屬階級となつて、社會的にも經濟的にも前者の支配するところとなり、こゝに治者階級と被治者階級との明確な區別が生ずるのである。しかもこの兩者の關係の規定は専ら政治的權力にもとづくのであつて、これは從來の部族社會においてみることの得なかつた新たなる現象である。さうしてこの新しい關係が人民の政治的觀念をつよく喚起し、この政治的觀念の發達によつて、從來祭政一致であつた宗教と政治とが次第に分離するにいたるのである。要するに政教の分離は、治者と被治者との明確な政治的關係の發達によると言はねばならぬ。かくて部族社會は新なる政治社會、即ち國家に發展する

のであつて、もちろん以前の部族社會において統合の羈絆であつた血族關係と宗教とは、新しい政治社會においてもその名残をとゞめ、なほその作用を及ぼすものであるけれども、しかし新しき政治的權力の強化につれて次第にその力を弱め、従つてその意義もまたうすれゆくのである。それ故國家は部族社會を母胎とし、それから發展したものであるとは言ふものの、その羈絆であつた血族關係と宗教とのそれ自體の自然的發達によつて起つたものであるよりは、政治的權力といふ新なる他の羈絆が、それらに代ることによつて、もしくは新に加はることによつて發展するに至つたのであつて、この權力の發生をうながした大なる動因は、民族の征服關係であつた。従つて國家の起原は征服關係に負ふところが多いと言はねばならない。もちろん國家は部族社會を母胎とするかぎり、その内部において部族社會の面影がなほ多分に存在するのは事實であり、殊に征服民族の勢力の旺盛であるだけ、その征服民族の本來の社會機構が新しき政治社會の上につよく作用するのは事實であり、また國家としての完成は長年月を経て漸次になされるものであり、さうしてその過程は時代と場所によつてかならずしも一樣に進行するとは言へないけれども、しかし部族社會と國家とを區別する根本的特徴たる政治的權力が民族の征服關係といふ現象によつてつよくその發生をうれがされるものであることは否定できず、従つてまた國家の發生はさういふ現象を無視しては到底考へられないのである。

## 九

しかるにわが古代社會は氏族制度によつて組織されてゐた。氏は共同の祖先からわかれた血を同うするもの、もしくはさう信ずるところの血族團體であつて、同時に氏神といふ共同の守護神を有する信仰團體であつた。即ち同祖と同神との觀念によつてむすばれたものであつて、それに屬する各戸の家長はそれぞれその家族をひきゐて氏上に屬し、氏上は氏に屬するすべての人民を統率して天皇に仕へ、かくて天皇は全國民の大氏上として、國家の政治を總攬し、皇室はあたかも各氏族の宗家のごとくであつた。實にこの點においてわが古代社會は血族關係を基礎とする部族社會の面影を多分に保有すると言つてよく、こゝにわが國家の家族起原説の根據がある。さうしてたゞこのかぎりにおいては、家族起原説はまことに妥當らしくみえるのである。

けれどもこれはたゞ社會の一面觀にすぎない。ものの實體はたゞ表面にあらはれてゐるやうな單純なものではないのである。家族起原説論者の一大缺陷は、社會を平面的にみて、横斷的にみなかつたこと、即ち人民をすべて平等一律にみて、嚴然として存する階級的差別を無視したことである。古代社會における人民はこれを大別して氏姓階級たる自由民と、部民といふ半自由民と、奴たる不自由民とに分つことができ、さうして氏姓階級が貴族であるに對し、部民と奴とは隸屬民であつた。しかもこの隸屬民は

貴族たる氏姓階級とは多くの場合その血を異にし、その數において鮮少でなかつた。もちろんその數の比例のごとき、精確に知るよしもないが、しかし例へば、『大連等民部廣大にして國に充盈り』（雄略紀二十三年）とか、『汝等、民部甚だ多し』（同紀、同年の一書）といふ記事、或は秦人が分散して臣連等がほしいまゝにこれを驅使するため、雄略天皇は秦人をあつめて秦造・酒に賜ひ、酒公は百八十種の勝部をひきゐたとか（同紀十五年）、更にまた欽明朝に歸化人の戸籍をつくつた時、秦人の戸數が七千五十三戸であつたとか（欽明紀元年）、更に古く、後漢の安帝永初元年に、倭王師升等生口百六十人を獻じた（後漢書東夷傳）といふ記事などによつて、部民及び奴の數の甚だすくなかつたことを推知し得るのであつて、おそろく古代社會の人口において、隸屬民が極めて多數を占めたものとおもはれる。しかもこの隸屬民が、主として古代の生産勞働に従事したのである。

しからばこの隸屬民は如何にして生じたのであらうか。部民にしても奴にしても、その發生が犯罪や負債や外國の歸化、貢納などによる場合があつたらうけれども、原始的には主として戰爭の捕虜、歸順者などによるのであつて、例へば捕虜となつて神宮に寄進された蝦夷が亂暴をなすため、後これを畿外にわかちつかはしたが、これが播磨、讃岐、伊豫、安藝、阿波五國の佐伯部の祖であること（景行紀五十二年）、或は神功皇后が新羅御征討の際その降服者の命をゆるして飼部となしたまうたこと（神功紀）などによつて推知されるのであつて、雄略紀九年の條にみえる韓奴は、おそらく戰爭によつて彼の國人の奴隸

とされたものであらう。而して御東征物語において、皇軍に歸順した井光が吉野の首部の祖であり、磐排別之子は吉野の國樞部の始祖であり、苞苴擔之子は阿太の養鷗部の始祖であり、弟猾は菟田の主水部の遠祖であることによつても知られるやうに、被征服民は多く部民となつたのである。しかるに同じ歸順者であるところの饒速日命は、物部氏の遠祖(古事記では物部連、穗積臣、姦臣の祖)となつてゐる。それは單に物部ではなく、それに氏の字、或は連の姓を附したものであるから、部民たる物部を統率するところの氏姓階級たる貴族であつて、他の歸順者とは選を異にしてゐる。おもふに、ニギハヤヒの命はナガスネヒコを誅殺したといふ功勞を有するのみならず、天孫民族として血族を同じうしたのであつたから、他の歸順者に比しはるかに優遇されたのであらう。

かくのごとくわが古代社會において、その人口が最も多數とおもはれ、また生産勞働力の主體をなすところの部民及び奴の隸屬民が、主として戦争の捕虜、もしくはその歸順者から發生したとすれば、さうしてそれがまた政治的には被治者階級をなすものであるとすれば、わが古代社會が決して血族關係のみによつて組織されたものでないこと、従つてわが國家は家族が自然に膨大擴張してなれるものでないこと、むしろ民族の征服關係がわが國家の成立にもつよく作用してゐることを、みとめざるをえないではないか。所謂氏族制度なるものは、征服民の本來の制度が、そのまゝ國家にまでもたらされ、それがあらゆる被征服民の上におつかぶさり、それを包攝してしまつたのである。それだけ大和民族の勢力が

被征服民に對してはるかに旺盛であり、たとへその内部に異分子を包含するに至つても、本來の性質を毫も變異させないほど、はるかに優越してゐた。その上歴代の御政治は、この『豊葦原の瑞穂國を安國と平けく知ろしめす』ことを旨とせられ、常に『天の下のおほみたから』の安寧幸福を御軫念遊ばされたまひ、『義は即ち君臣なれど、情は父子を兼ね』と仰せたまふ御仁政であられたが故に、またわが大和民族はその風土のやうに、本來きはめて平和的で、溫良にして明朗な民族性を有し、決して殘忍酷薄でなかつたが故に、社會の内部においてはげしい階級的鬭争對立を惹起せず、むしろ異分子をも暖く包攝して次第に融合同化せしめたのである。しかし部族社會が政治社會にうつるには、この異分子の包含が必須であつた。即ちこの異分子の包含によつて政治が發達し、社會が私的性質よりも公的性質をつよめ、法的基礎をうるにいたるのである。國家の元首が元首たるかぎり、それは公のもので、法の性質をおび、法の上にたち、もしくは法の根源たるものであらねばならず、この點において單なる家長とは異なり、従つてさういふ社會は單に家族の延長ではありえない。それ故國家としての社會構成には、治者と被治者との存在が必然であり、さうしてわが古代社會において、それが貴族と隸屬民との二階級に分れてゐる以上、隸屬民を度外視し、その存在に目をふさいで古代社會を論ずるときは、われわれのとらざるどころである。



## 十

御東征物語が多くの問題を包藏してゐることは、すでにのべたことによつて明かである。そこには多くの神異の話や、地名説話や、歌物語などがあり、従つてこれがあるがまゝの形においてそのまま歴史的事實であるとは言ひがたい。それ故にまたこの物語について神話的解釋がほどこされたり、或はこれが後人の述作であるとの説すら生ずるのであるが、しかし物語の性質は軍事的、政治的意義を中心とするものであつて、この現實性のつよい點において神代の物語とは大にその特色を異にするから、すでにのべたやうに、これは神話の歴史化であるよりは、歴史の神話化とみるべきものである。而してこの物語の根本精神はわが建國の由來をのべたものであるが、それは家族が自然に膨大擴張して國家に發展したとなす家族起原説などの主張するやうな過程とは、全く異つたものである。即ちこの物語においては民族が遠い西の九州からはるか東方の近畿に遠征をなし、その原住民を征服して、こゝに新たなる國家をたてたことを語つてゐるのであつて、この物語の存在するかぎり、またこの物語に何等かの史的意義をみとめるかぎり、わが建國の由來についても、いたづらに觀念論的歪曲の見解をとるべきではない。單に御東征物語のみならず、それと密接の關係ある天孫降臨物語、更にさかのぼつて國讓り神話においてすらいづれも異民族の包合を語らないものはないのである。このことは、部族社會から國家への發展には異

民族の包合が缺くべからざる必然事であることを證するものである。而して建國がさうであつたやうに、更に國家そのものの發展はこの異民族及びその文化の包合を必然にさかんならしむるのであつて、『八紘を掩ひて宇と爲む』といふ精神は、まさしくこの事實の實現を期するものに外ならない。『皇神の見はるかします四方國は、天の壁立つきはみ、國の退きたつかぎり、青雲のたなびく極、白雲のおりる向伏す限、青海原は棹柁干さず、舟艦のいたりとどまる極、大海原に舟満ちつゞけて、陸より往く道は荷緒ゆひかためて、磐根木根ふみさくみて、馬の爪のいたりとどまる限、長道ひまなく立ちつゞけて、狭き國は廣く、峻しき國はたいらけく、遠き國は八十綱うちかけて引きよすること』(祝詞、祈年祭)がわが古代人の理想であつて、こゝに大和民族の生々潑刺たる旺盛な氣魄をみる事ができる。従つて異民族及びその文化の包合攝取は決してわが國體の尊嚴と精華とを傷るものではなく、むしろ國家興隆の手段であり、またそのあらはれでなければならぬ。もちろんその包合攝取の方法は時に應じて異なるべきは言ふまでもないけれども、綜合的世界文化の創造をわれわれの使命とするかぎり、いたづらに排他的、獨善的な偏狹固陋に陥ることなく、あらゆるものをさがみにかんで、いぶきはなつやうな積極的態度にたゝねばならず、そのためにはわれわれはまた古典にあらはれた如上の事實を、高だ清明な心をもつてすなほにみとめ、祖先の生命をさらに力づよくうけついでゆかねばならぬ。