

Title	日本神話の文化史的意義
Sub Title	Significance of mythology in the cultural history of Japan
Author	松本, 芳夫(Matsumoto, Yoshio)
Publisher	三田史学会
Publication year	1948
Jtitle	史学 Vol.23, No.3 (1948. 11) ,p.1(261)- 35(295)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	特輯古代日本研究
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19481100-0001

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.

日本神話の文化史的意義

松 本 芳 夫

一

神話は、原始人や古代人の信仰を中心として、もろもろの觀念の綜合したものとみられ、それは人間の比較的原始の精神生活を知りうる最もよき資料の一とされてゐる。しかし人間の精神的所産であるかぎり、文化の發達につれて、神話そのものにも變化があるべきであるから、民族の文化の程度に應じて、それぞれの民族の神話にも種々の段階があり、その發達に高下の差異があるはずである。それ故神話によつて、人間の比較的原始の精神生活を知りうると言つても、原始人のそれと、古代文明民族のそれとの間には、その神話に呈示された一般文化の程度に、差異の存することを留意しなければならない。従つて文化史研究の資料としての神話の研究には、異つた二つの方法がある。その一は諸民族の神話の比較研究によつて、共通の事項をさぐり、或はおなじ類型をもとめ、その原始的意義を探究して、人間の原始的な精神生活を闡明しようとするものであり、その二は、或民族の神話の特徴を知ることによつて、その神話がその成立に當つてうけ、さうしてそのうちに反映してゐるところの、その民族の文化状態を知ること

である。一は人間の普遍性をさぐらんとし、他は民族の特殊性を明かにせんとする方法である。さうして前者は、神話にあらはれた文化の最低の状態をもとめるのがのぞましいことであるに反し、後者は、文化の最高の状態をきはめようとする。従つて前者は、これを民族學的・社會學的、或は神話學的方法と名づけ、後者は、これを史學的方法と稱することができる。いま後者の方法にもとづいて、二三の方面から、日本神話を考察したい。

二

『神々及び英雄の時代』の最もいちじるしい特徴は、國家の建設であり、國家をはなれて、神々及び英雄は考へられないといふことを、ヴントはその民族心理學においてのべてゐるやうに、古代文明民族の神話の發生は、その民族が國家を建設し、政治生活をはじめに至つた文化段階を豫想するのであり、従つてその神話のうちに、政治的要素の存在することは當然でなければならない。それらの神話においては、神と神と、もしくは神と人間との鬭争や支配などの政治的關係が、その物語の重要な骨子をなすのであつて、それは人間社會の政治現象、もしくはその觀念の反映にすぎないのである。従つて諸民族の神話においては、多少の程度において政治的要素をみないものはないけれども、わけても日本神話においては、かかる政治的色彩のきはめて濃厚であることが、その最もいちじるしい特色の一つとなつてゐる。

たとへば、イザナギ・イザナミ兩神の物語においては、みとのまぐはひの話とか、多くの自然神の誕生の話とか、黄泉國の物語、或は禊祓の話などのやうに、政治的性質の稀薄なものもふくまれてはゐるけれども、しかし兩神に關する物語の中心となるものは、大八島の出生とその統治者の誕生とであつて、その他の部分は、この二つの物語の前提であり、附加であるにすぎない。古事記によると、天神がイザナギ・イザナミ兩神に向つて、このただよへる國を修理固成せとのりごちたとあり、書紀の本文には、二神が天浮橋の上になつて、底つ下に豈に國なからめやと仰せら

れたとか、吾れ國を得むと言はれたとか（第二の一書）、當に國あらむか（第三の一書）、或は其の中に蓋し國有らん乎（第四の一書）と言はれたとあり、もちろんこれらの國といふのは、國土の意味であるけれども、しかしその國土は、天に對する地といふやうな抽象的のものではなくて、現實的なわが國の國土であることは明かであり、それ故に大八島の生成となるのである。一體クニといふ語には、種々の意義がふくまれてゐる。日本書紀では、國・國家・國土・地・州・土・土地・郷土・郡・社稷・部内・蕃・六合などの文字をクニとよませ、或は區夏・六合・所部・境内・國內・率土などの文字をクニノウチとよませてゐることによつてもわかるやうに、大小廣狹の意義がある。しかしながら、それがツチ（地）と異なるのは、クニが主として或る限定をうけた土地を意味することであつて、そこによりつよい現實性があり、従つてまたそこに政治的意義がみられるのである。しかして國生み物語における中心思想は、一般的國土の生成でなくて、わが大八島の生成を説明したものであるから、この物語におけるクニが、上述したやうに、わが現實の國土を意味してゐることは、いふまでもないことであり、さうしてそこに、この物語の政治的意義がある。書紀の第一の一書によると、天神がイザナギ・イザナミ兩神に向つて、『豐葦原の千五百秋瑞穗地あり。宜しく汝往きて修すべし』とのたまうたとあるから、これは單に國土の成立をいふにとどまらず、國土の統治を意味するものである。

國土が二神の生殖作用によつてうまれるといふ思想は、土地が元來生産者とみられることによつて、一般に母神と考へられてゐるから、母神から生殖といふ觀念が生じ、それから逆に國土がうまれることになつたものとおもはれるが、そのうまれる國土が、上述したやうに、一般的土地でなくて、大八島としてしられたわが國の國土であることが注意されねばならない。この大八島の島名と、そのうまれた順序については、古事記と日本書紀において、多少その所傳を異にしてゐるけれども、とにかくわが國土の由來を説明したものであつて、ことに古事記のそれは、諸島がそれぞれ人名を有してゐて、如何にも神話としてふさはしい形をそなへてゐるけれども、しかし大八島としてあげ

られた島名が、他の所傳よりもとのつてをり、また大八島と六島とを區別してゐることなどによつて、それは最後の整理が加へられた所傳のやうにおもはれる（史學十一ノ三、日本神話の地理的考察参照）。その古事記の所傳においては、四國が伊豫之二名島と呼ばれ、九州が筑紫島と稱せられ、各四國に分れてゐる。さういふ總稱は古くからあつたものであらうし、また神功紀以後にはみえなくなつてゐる熊襲國名があらはれてゐるなど、この所傳が相當古い思想にもとづいたものであることを思はせるが、それが各四國に分れたのが、いつの時代からか判明せず、従つてこの物語の成立した年代も不明である。しかしそのうちの土佐國について言へば、その國名はおそらく同國の土佐郡土佐郷から起因したものであつて、その土佐郷に祭神を一言主神、もしくは味鋌高彥根神とされてゐる土佐大神があつて、雄略朝にこの國に奉祠されたとしてをり、その國が古代において有した重要性の一つは、この祭神にあることとおもはれるが、それが國史にあらはれるのは、天武持統兩朝からであることを思ふと、この國生み物語に土佐國名のあらはれてゐることは、さう古い形のものとはおもへない。また六島に編入されてゐる大島、女島、兩兒島のごときは、その所在が明確でないが、そのうち知訶島が國史にあらはれるのは敏達朝からであつて、この島のごときはおそらく大陸との交通が頻繁になつた後、その要路としての意義を有したのであつて、この國生み物語にあらはれたのは、そのためであつたらうとおもはれる。

この國生み物語は、もちろん或る特定の人創作したものではなくて、古くからの傳承にもとづいたものであらうけれども、その物語の發展のうちに、後世の知識による潤色がほどこされて、つひにわが國家の國土の由來を説く物語となつたのである。従つてこの物語は、單純に大神が國土を生むとか、或はその他の觀念から起原したものにして、最後の形においては、いちじるしく政治的意義を有するものに發展したのであつて、古事記にあらはれた大八島は、わが國家の統一が完成された後でなければならぬものとなつてゐる。

國生み物語について、三神分治の物語がある。古事記においては、天照大神、月讀命、建速須佐之男命の誕生は、イザナギノ命の禊祓の結果として、あらはれたことになつてゐるにすぎないけれども、書紀本文においては、すでに大八洲國及び山川草木をうんだが故に、天下の主たるべきものを生まねばならぬと言つて、三神をうんだことになつてをり、また書紀第一の一書においては、『宙御すべき珍の子を生まむ』となつてゐるから、國土について、その統治者の由來が、この物語において説明されてゐるのである。なほ古事記の黃泉國物語においては、『葦原中國に有らゆる現在青人草』とあつて、明かに統治者からみた人民といふ思想も、すでにあらはれてゐる。しかしこの三神分治の物語において、三神の治らすべきところが、所傳によつて異つてゐるのみならず、また葦原中國の支配者が定められてゐないのは、論理上はなほ不思議ではあるが、しかし天照大神が單に高天原のみならず、また葦原中國の支配者とみらるべきであることは、大神の岩屋がくれの時、『高天原皆暗く、葦原中國悉に闇し』と言はれたり、また大神が岩屋から出現されると、『高天原も葦原中國も自ら照明りき』と言はれてゐることによつて（古事記）、推知される。

しかるに不思議なことには、物語では葦原中國の實際の支配者は、天照大神でもその他の天神でもなく、いつの間にか國神たる大國主命になつてゐるのである。この神に關しては、記紀において多少その所傳を異にし、大國主命の兄弟争ひの話、イナバの兎の話、根の國行きの話、及びヤチホコノ神の戀物語などは、古事記にのみあつて、書紀にはみえないものであるが、しかし大國主命が國作りの神として、この葦原中國の實際の支配者とされてゐる點は、いづれも同じである。この國土の生成者は、イザナギ・イザナミ兩神であるけれども、その經營者は大國主命であつて古事記では、大國主命が根堅洲國にスサノヲノ命を訪ね、その女スセリヒメを得てにげかへる時、その背後からスサノヲノ命が大國主命に向つて、『その汝がもてる生太刀、生弓矢をもちて、汝が庶兄弟どもをば、坂のみ尾に追ひ伏せ、河の瀬に追撥ひて、をれ、大國主の神となり、また宇都志國玉の神となりて、そのあが女須世理毘賣を嫡妻として、宇迦能山之山本に、底津石根に宮柱太しり、高天原に氷木高しりて居れ、是奴よ』と仰せられ、その言に従つて

大國主命は八十神を追ひふせて、國づくりはじめられたことになつてゐる。さうして國づくりの物語としては、スクナビコナノ神と兄弟となつて、ともに國づくりかためられ、スクナビコナノ神が常世國に渡られた後、大國主命が愁ひて、『われ獨していかでかもこの國を得作らむ。いづれの神とともに、吾はこの國を相作らまし』と仰せられた時に、海原をてらしてよりくる神があり、われによく奉仕すれば、吾もともに協力するけれども、もしさうでなければ、國はなりがたい、と仰せられた話などがあり、これらの話は古事記のみならず、書記の第六の一書にもでてゐて、そこには大國主命の異名の一として、『國作大己貴命』の名稱をあげてゐる。なほ萬葉集においても、オホナムヂ・スクナヒコナ兩神の名を併稱した歌が數首あり、出雲風土記においては、所造天下大神大穴持命とか、所造天下大穴持命とか、或は單に所造天下大神命、或は所造天下大神と言つて、大國主命を指稱してゐることなどによつても、大國主命の國づくりの神であることは知られるであらう。

しかしながら古事記によると、イザナギ・イザナミ兩神がこの大八島をうんだのは、天神のおほせによつてなしたのであるから、この國土はもともと天神に屬し、天神の治すべきものでなければならぬ。従つて國神である大國主命は、この國土の統治者たるべきものではなく、その國づくりの意義は、天孫降臨の準備工作といはなければならぬ。眞の統治者たる天孫の降臨するにいたるまでにおいて、この葦原中國をして天神の治らすにふさはしい國土たらしむるのが、大國主命の國づくりであつたのであり、それ故に天神カミムスビ神の御子スクナビコナノ神の協力があつたのであらう。しかし葦原中國の統治者が如何なるものでなければならぬかといふ思想の最も鮮明に、最もよくあらはれてゐるのが、國ゆづりから天孫降臨にいたる物語である。古事記によると、天照大神は、『豐葦原之千秋之長五百秋之水穗國は、我が御子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知さむ國』とか、或は『此の葦原中國は我が御子の知さむ國』であるとのたまひ、大國主命に向つて、『汝が領ける葦原中國は我が御子の知さむ國』と仰せられて國土の献上を迫つたので、大國主命及びその一族は、『此葦原中國は天神の御子の命の隨に献らむ』と申して隱退し、ついで皇孫

日子番能邇邇藝命に對して、『此の豐葦原水穗國は汝知らさむ國なり』と仰せられて天降らしめた。

書紀本文によると、『皇孫天津彦々火瓊々杵尊を立てて、以て葦原中國の主と爲むと欲す』と仰せられ、またオホナムチノ神は、『如し吾れ防禦がましかば、國內の諸神必ず當に同じく禦ぎまつりなむ。今我れ避け奉る。誰か復た敢て順はぬ者あらむ』と言ひ、國むけにもちゐた廣矛を奉つてかくれました。第一の一書では、『豐葦原の千五百秋之瑞穗國は是れ吾が子孫の王たる可き地なり。宜しく爾皇孫就きて治すべし。行ませ。寶祚の隆えまさむこと、天壤と窮り無かるべし』と仰せられてゐる。さらに第二の一書によると、『夫れ汝が治す顯露あらはに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べし』と仰せられてゐる。これらの所傳は多少相異があるにしても、思想としてはいづれも同じであつて、この葦原中國は天孫の治すべきところであり、その皇位は天壤無窮であらねばならないといふのである。この思想は、實にいままでの日本國家のよつて立つてきた最も根本的な準則であつて、この物語によつて、皇位の由來が明かにされ、その絶對的權威と至上的地位とが宣揚されたのであるが、しかしそれは政治思想としては單純なものではなく、從つてその發生には、複雑な關係の存在することをみとめなければならぬ。

國家の建設には、多くの場合民族の統合關係を伴ふものであつて、優秀な民族が劣弱な民族を征服統合することによつて、兩者の間によい政治關係が生じ、かくて部族社會が國家といふ特殊な政治社會に發展するのであり、從つてこの場合には、民族と民族、社會と社會との對立抗爭がみらるべきである。しかるにわが國ゆづり及び天孫降臨の物語においては、形式は天孫民族と出雲民族との接觸交渉であるけれども、民族的反撥の精神のごときはほとんどあらはれず、上に引用した言句においては、全く皇室に關する宣言であつて、對外的よりは、むしろ對內的關係をおもはせるものである。建國にあつて、征服民族が被征服民族に對してとつた態度といふよりは、むしろ國家内において、その統治者がその競争者となりうべき他の有力な豪族に對して、おのれの權威と地位とを宣明したごとき印象を與へるものである。『知らず』と『領はく』とに意義の相異があるにせよ、ないにせよ、全く獨斷的に主權の歸屬を宣

言して國土の献上をせまり、またその要求に絶対服従するといふことは、對等の民族間においては決して起こりえないものとおもはれる。もちろんここでは、天孫民族と出雲民族との對立が史實であつたか否かを問題にしてゐるのではない。ただ國譲りといふ政治上すこぶる重大な事件であるにかかはらず、物語にあらはれた兩者の地位と勢力とに、あまりに大きなへだたりがあつて、これは高天原と葦原中國、天神と國神との性質からきたる當然の歸結ではあるけれども、それがために、そこにあらはれた政治思想が、建國以前の單純な部族抗争のごときものであるといふよりは、建國後氏族制度のもとに惹起された豪族の跋扈に對する皇室の態度宣明を反映した趣きのものであることを注意したい。かくてこの思想もまた建國以前のものではなく、その以後において發生すべき性質のものといはなければならぬ。

以上のごとく、國生み物語においては、わが日本の國土の成立を物語り、國ゆづりと天孫降臨との物語において、その統治者を決定し、その權威と地位とを明かにした。さうしてこれがわが日本神話の骨子であつて、その他の物語はいづれもこれを中心として展開し、或は附加されたもの、その説きおこしであり、追記であり、或は話と話とのつなぎをなすものである。さうしてその骨子である物語は、日本國家が成立してその統一が完成され、皇室の權威の確立した時代のいぶきのかかつたものであることが明かである。しかもその骨子を中心として展開せる神話全體の組織が、きはめて壯大な構想であるのみならず、國土及び統治者の由來を明かにした神話を序曲として、さらに國家の建設を物語つてゐるところに、わが古代人の雄大な歴史思想をみることが出来る。かういふ高度の政治觀念を有する點に、わが國の神話はきはめていちじるしい特徴を有するのであつて、これを他の古代民族の神話にもとめても、ほとんどその類例をみることができない。

社會が如何なる時代のものであらうと、その基礎となるものが血族關係であること、またその血族關係が男女の結合關係、すなはち婚姻の形式によつて、特徴づけられることはいふまでもない。さうして婚姻の種々の形式に關聯して、子孫繼承の系統から、母系と父系との區別がみられ、或は子女に對する親の權威から、母權と父權との分類がなされるのが常であるが、わが日本神話に反映する社會は、如何なる性質のものであつたらうか。

素朴な古代人にとつては、あらたに物がうまれ、或はつくられるといふことは、まことに驚きであり、あやしむところであつた。生命が新しい形をなしてこの世にうまれでるといふことは、實にふしぎであるとともに、これをうみだしたものの自體が、また生命の根源として尊ばれたのである。母が子女をうむことは、母だけのはたらきでないけれども、父のはたらきがかくされてゐる上に、母はまた生んだ子女をばくみ育てるものとして、子女との間に直接つよい愛のつながりを取りかはすが故に、特別の親愛と尊敬とをかちえた。従つてもこの生産者、もしくは根源を意味する場合、母の語をもつてするものがはなはだ多い。さういふ心理的根據のみならず、さらに制度そのものにおいて、すなはち原始及び古代社會においては、婚姻形式として子女に對する母の關與のより大なるものが行はれたがために、母の地位が父のそれよりも高いものとされ、母系及び母權が、父系及び父權よりも先立つものと言はれてゐる。わが古代社會においても、種々の方面から、母權及び母系の存在した痕迹がみられることを主張するものが多し。

今神話にあらはれた事例だけにとどめていふならば、オホナムチノ神がその兄弟八十神のために迫害されて焼死した時、その『御祖命』がいたくかなしまれたが（古事記）、その御祖命といふのは、オホナムチノ神の母サシクニワカヒメをいふのであつて、この『みおや』といふ語は、一方では母親を指稱するとともに、他方においては祖先を意味するが故に、これによつて女系の存在したことが立證されるといはれてゐる。これと關聯して、氏族の祖先が女性とされてゐる例がある。たとへばアメノウズメノ命が猿女君の祖であり、イシコリドメノ命が鏡作連の祖とされてゐる

ごときであつて、かういふ例もまた、古代社會に母系の行はれたことを示すものと言はれてゐる。

また豊玉姫がお産の時、その夫神たる彦火々出見尊が約を破つて産屋をのぞいたので、ふかくこれを恨まれたが、すでに分娩した時、天神が御子の名を如何に命名するかと問はれると、よろしく彦波瀲武鸕鷀草不合尊とまをすべしと答へて、海に入られたといふ物語があり(書紀第三の一書)、さうしてこれは垂仁天皇がその皇后沙本毘賣命に向つて、すべて子女の命名は母がなすべきであると仰せられて、皇后が皇子の命名をされたといふ話(古事記、垂仁の巻)と關聯するのであつて、天皇の御言葉のやうに、子女の命名權が母親にあつたとすれば、これは母權についての有力な證據とせねばならない。

つぎに母性愛に關するいくつかの物語がある。たとへば三神分治の物語において、スサノヲノ命は父神イザナギノ命から海原を治らせと命ぜられたにかかはらず、これに従はないで八拳ひげが胸さきにいたるまで泣き忿り、その泣くさまは青山を枯山のやうに泣きからし、海河をことごとく泣きほしてしまひ、それがためあらぶる神がさ蠅のやうにわきたち、あらゆるわざはひがことごとく起つたので、イザナギノ命は何故任國を治めないで泣き忿るのかとたづねると、『あは妣國、根の堅洲國にまからむとおもふが故に泣く』のであると答へられた(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だ泣くのみ』とあり、それがため父神イザナギノ命の怒りにふれて、スサノヲノ命は放逐されてしまつた。スサノヲノ命はイザナギノ命が黄泉國からにげ歸つてきて、筑紫の日向の橘小門の阿波岐原でなした襖被において、鼻を洗うた時うまれた神であるから、元來母はないはずであるけれども、しかし根國を妣國といふ以上、その母はイザナミノ命を指したものといはねばならない。さうしてその妣國を戀ひしたうたがために、父神から放逐されたのであるから、母に對する戀情の如何につよかつたかを知ることができる。これは子が母を戀ひしたうた例であるが、子に對する母の愛情のあらはれたものとしては、オホクニヌシノ命がその兄弟八十神のためにたえず迫害され、つひに焼石によつて焼きころされてしまつたので、その母サシクニワカヒメノ命は高天原にの

ぼつてカミムスビノ神に教を乞ひ、蛤貝と蚌貝とによつてこれを蘇生せしめ、また大樹のなかにはさまれてうちころされた時、これをたすけてやり、さらに木國のオホヤビコノ神のもとにがしてやつたり、或はササノヲノ命の根堅洲國にゆかしめた話のごときは、最もいちじるしい例である。また豊玉姫はお産の時、その夫神彦火々出見尊にすぎみされたのを恥ぢて、御子をうみおいて本國にかへつてしまつたが、その後御子の立派な様子をきいて、いたく愛憐の情をおこし、ふたた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、妹の玉依姫をかはりにつかはして養育せしめたごときも（書紀の一書）、また母性愛の發露を示すものである。

かくのごとく、言語の上からも、慣習の上からも、或は母性に關する物語の上からも、わが古代社會において母性が重んぜられたことが知られ、或は母系及び母權の徵證とされるものもとめられるのであつて、しかも以上の例證は神話にあらはれたものにかぎられたのであるけれども、これをさらに神代以後の物語にもとめるならば、なほ一層その主張がつよめられるであらう。しかしながら、かかる例證についても、若干批判の餘地があるのみならず、またそれに對するおびただしい反證がえられるのである。

『みおや』といふ語の用例からみて、それが祖先とともに、母親を意味するといふことは、大體において是認されるやうであるが、ただ一つ、それが母性を示すことを明白に言ひきれない用例がある。すなはち大氣津比賣の話とか、少名毘古那神の話とか、國ゆづり物語などにあらはれる『神產巢御祖命』であつて、いづれの場合においても、この神が母性たることはもちろんのこと、女性たることすら積極的にみとめがたい。平田篤胤はこの神をもつて女性となし、これに對稱される高御產巢神をもつて男性としてゐるけれども（古史傳一之卷）、古事記においては、この兩神は天御中主神とともに、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るのである。篤胤の見解のごときは、『むすび』がものを生成する靈力であるところから、男女の生殖作用を考へ、それによつて男神女神の對立として、高、神兩產靈神を擬定したのであらうけれども、しかし物語においては、高、神

兩產靈神は、男性女性の區別をたてなければならぬほどの判然たる性質も活動も示してゐないのである。また大土神は土之御祖神ともいはれるが、これもまた性は明かでない。諸民族においては、大地は多くものの生産者として母神と考へられるから、また別の土神埴山姫は女性であるから、この大土神もまたさう解していいかともおもはれるけれども、物語では何の活動も示してゐないから、簡単にさうきめるわけにもゆかない。また古事記においては、父を『おや』とか『みおや』といふ例は、一つもないといはれるけれども、書紀においては、高皇產靈尊をも『みおや』と言つてゐる場合があり、また稻飯命の言に、『あはれ吾が祖は則天神、母は則海神』とあつて、祖は『みおや』、母は『いろは』とよませてゐるが、これは母の玉依姫に對して、父の葦不合尊を指したのであるから、かういふ例からみると、『みおや』が母を指稱する語であると、簡単にきめていいものかどうか、疑問なきをえない。

また氏の祖先が女性である例によつて、母系繼承の存在が實證されるものの、しかしかかる例はきはめて少數であつて、通例は男性が氏の祖先となつてをり、また祖先を明にしたり、名のりをする場合には、いづれも男系を示してゐる。スサノヲノ命が出雲國の肥河上において、アシナヅチ・テナヅチに對し、『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、また皇孫アマツヒダカヒコニギノ命が笠沙の岬において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』と答へてゐるときは、その例である。

子女の命名權が母親にあるといふことは、母權の確認と言つていいものであるが、その由來は、古代における夫妻別居制に關係があるとおもはれる。古代においては、一般に夫妻が別居する風があつた。たとひ嫡妻が夫と同居するとしても、次妻は多く夫と別居し、夫が時々訪れきたる慣習であり、従つて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、母の居住地の地名をもつて、子女の命名をすることが行はれたのである。しかし夫妻が同居した例も多くあるから、さういふ場合子女の命名が、つねに母のみによつてなされたかどうかは明かでない。

つぎに『妣國』が何を意味するかについて種々の説があり、郷土であるとか、民族の移住以前の母國であるとか、或は族外婚の場合、母が子女をのこして離別した時、父のもとにゐる子女が母のゐる外族の村をいたく懐しくあこがれ、その空想からうまれたものであるとか言はれるが、しかし妣は死せる母をいふのであるから、『ははのくに』は亡き母のゐる國といふ意味であつて、この觀念によつて、子女が母をこひしたふ感情をみることができるけれども、母權の立證などには縁遠いものである。また物語において、母性愛の發露のみられる例は上にあげたが、しかし物語における子女との關係についていへば、母性よりも父性の方が、いちじるしい活躍をなしてゐるのである。イザナギ・イザナミ兩神においても、子女との交渉はもっぱら父神であつて、ただスサノヲノ命が妣國を戀ひしたうたといふところに、母神との關係がみられるにすぎない。スサノヲノ命とセリヒメとの物語においては、母神の存在すら明かでない。またアメワカヒコが葦原中國において返矢のために死んだとき、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、或はコノハナノサクヤヒメの物語においても、豐玉姬の物語においても、むすめとの交渉はいつも父神であつて、母神は一向にあらはれない。従つて父と子女との關係は、至つて濃密であつたと言はなければならぬ（史學十五ノ四、古代社會における母性參照）。

一體日本神話において、男性と女性と如何なる地位にあつたらうか。神話において男女の神々が對立する例としてまづ第一にイザナギ・イザナミ兩神があげられる。この兩神のみとのまづはひの場合、夫神のイザナギノ命の發言によつて、その問答がはじめられながら、柱めぐりの時、妻神のイザナミノ命がまづ『あなにやし、えをとこを』と申し、つぎにイザナギノ命が『あなにやし、えをとめを』と申したが、『女人を言先だちてふさはず』と言ひ、御子ヒルゴを生んだけれども、葦船に入れて流してしまひ、淡島をも御子のうちに入れず、『今吾がうめりし御子ふさはず』とて、高天原にのぼつて天神の太占を乞うたところ、『女を言先だちしによりてふさはず、また還りくだりて、あらため

て言へ』と教へられ、その言に従つて大八島をはじめ多くの御子を生んだ（古事記）。書紀本文によると、女神の先唱を男神がよろこばず、『吾は是れ男子なり。理當に先づ唱ふべし。如何にぞ婦人の反りて言先つや。事既に不祥^{さかたし}。宜しく改め旋るべし』と言つてをり、また一書のうちにも同じ物語があり、古事記のごとく、天神のおほせに従つて改め行ふのと、書紀本文のごとく、兩神みづからはからひによつてなすとの相異があるものの、いづれも女神の先唱を『ふさはず』とか、『さがなし』と言つてしりぞけてゐるのであつて、女の先唱が何故よくないのか、男は何故先唱せねばならぬかの説明はないけれども、とにかくこれは男尊女卑の思想といはなければならぬ。たとへこれは、夫者倡婦者隨といふ支那思想の影響によるものとしても、それは社會における男女の關係が、かかる思想を許容しうる状態にあつたからとせねばならない。この兩神の對立關係は、黄泉國物語において最も強烈にあらはれるけれども、しかしこれは男性女性としてよりは、死者と生者との對立關係であり、従つて黄泉平坂における『こととの誓』において、『うつくしきあがなせの命』とか、『うつくしきあがなにも命』と言つて、相互に親密のこもつた言葉をかはしてゐても、この場合の問答は、男と女、或は夫と妻との地位などに關するものではなく、一日に千人死し、一日に千五百人うまれるといふ、死と生との意義に關するものである。

男女對立の神として第二にあげらるべきは、天照大神とスサノヲノ命とである。太陽神及び暴風雨神としての兩神の關係は不問に付して、單に姉と弟としての間柄からみても、子生みの誓に勝つたと言つて、その勝に乗じてひどい亂暴をふるまつたスサノヲノ命と、すこしもこれをとがめないで、おほどかにゆるされる天照大神とは、やんちゃな弟とやさしい姉との性格のおもしろい對照を示してゐる。しかしこれはかならずしも男女の地位に關係あるものではない。この點において問題となるのは、子生みの誓において、男女の別が心の清濁に關係があるとされてゐることである。古事記では、『あが心清明き故に、あがうめりし御子手弱女を得つ』とあるに對し、書紀本文では、『もし吾が生めらむ、是れ女ならば、則ち濁き心ありと以爲せ^{おぼ}。若し是れ男ならば、則ち清き心ありと以爲せ』とあり、第一の一

書では、日神の言として、『若し汝が心明淨くして陵ぎ奪はむといふ意あらぬ者ならば、汝が生さむ兒、必ず男ならむ』とあり、また第二の一書では、『女を生さば黒き心ありと爲せ。男を生さば赤き心ありとおぼせ』とあり、さらに第三の一書では、日神の言として、『汝もし奸賊ふ心あらざる者ならば、汝が生めらむ子、必ず男ならむ』とあり、また他の箇所（寶鏡開始の章）における一書に、スサノヲノ命の言として、『吾れ若し善からぬことを憶ひて、復た上で來らば、吾れ今玉を嚙ひて生めらむ兒、必ず當に女ならむ。如此らば則ち女を葦原中國に降したまへ。如し清き心あらば、必ず男を生さむ。如此らば則ち男をして天上を御しめたまへ』とある。

以上のごとく、古事記においては、心が清き故に手弱女を得たといふに對し、書紀においては本文でも一書でも、うまれる子が女ならばきたなき心、男ならば清き心であるといふのであつて、この兩者はそのままでは、互に矛盾するかのやうにおもはれる。しかしながら後者は、『うけひ』の言であり、さうして『うけひ』の結果においては、大神の生んだのが女であり、スサノヲノ命のうんだのが男であつたのである。しかるにスサノヲノ命のもちゐた『ものさね』もしくは『ものたね』が天照大神のものであつたから、それから生れた男は大神の御子となり、大神の生んだ女はスサノヲノ命の御子となつたのであつて、古事記の言は、子女を交換した後の最後の結果についてのべたものであるから、『うけひ』の言でも、また『うけひ』そのものの結果でもない。従つて兩者はかならずしも矛盾するとは言へないのである。しかしてそこにあらはれた思想は、男は清きもの、女はきたなきものとなす男尊女卑の思想にほかならない。

またスサノヲノ命の言におけるごとく、女は『たわやめ』といはれたり、或は『軟草の女にしあれば』などといはれて、弱きものとみられてゐたことがわかる。これはもちろん、女の心理的、及び生理的特徴から言はれうることであるが、同時にまた社會的にも、女は男に對し弱味をもつてゐた。すなはち古代においては、婚姻として一般に一夫多妻制が行はれたが故に、男女の關係において男のわがままに對しても、女は從順をよぎなくされたのである。た

とへばスセリヒメノ命は、八千矛神の多情を嫉妬しながらも、

群鳥の わが群往なば 引鳥の わがひけいなば 泣じとは 汝はいふとも 山處の 一本薄 うなかぶし 汝
が泣かさまく

と言つて、夫神からつよくでられると

八千矛の 神の命や あが大國主 汝こそは 男にいませば うちみる 島のさきざき かきみる 磯の岬おち
す 若草の 妻もたせらめ 吾はもよ 女にしあれば 汝をきて 男はなし 汝をきて 夫はなし

とこたへて、ひたすらに夫神にとりすがらざるをえなかつた。従つて夫妻關係において、つねにその主導者たるものは夫であつて、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夫神のアシナヅチによつてなされた。またコノハナノサクヤヒメはその妊娠に際して、『こはあが御子にあらず、かならず國神の子にこそあらめ』と夫神のホノニギノ命からうたがはれたが、夫からかかる疑惑をかけられるといふことは、妻としての絶大の恥辱であるけれども、さういふことのおこりえたといふところに、女の社會的地位の弱味があり、またその疑惑を解くためには、産屋に火を放つがごとき試煉を耐へねばならなかつたのである。

しかるに日本神話の最高主宰神たる天照大神が女性とされてゐるがために、一般女性の社會的地位もまた、それに應じて高かつたものとみなしてはならない。一體太陽神は、諸民族の神話において多く男性であるにかかはらず、わが神話においては、女性とされてゐることも特異とされねばならない。わが神話においては、本來自然の象徴神であるものであつても、自然的要素よりも、人的要素が比較的つよくなつてをり、従つて自然神とされてゐるもののうちに、自然そのものを象徴したものとともに、また自然の支配者とみられるものが多い。しかしてかかる人的要素のつよまるのは、一方においては神が或る氏と血縁關係をむすび、その氏の祖先神とされることと、他方においてはその

神に奉仕するものとの關係からである。それ故かかる神の性質は、氏の祖先神、或はその奉仕者との結合によつて決められるのである。わが太陽神が女性とされてゐることも、同様の過程によるのであつて、太陽神に奉仕するものが、もと女性であつたため、その兩者が結合された時、奉仕者の性が太陽神に轉嫁されたものであらう。

なほ注意すべきことは、天照大神が高天原の最高主宰神でありながら、物語においては、高皇產靈神（高木神）が多くの場合天照大神と併稱されてをり、或る時には天照大神がみえないで、高皇產靈神が主宰神たる地位をとられてゐることである。高皇產靈神は、その女タケハタチ姫（ヨロヅハタトヨアキツシヒメ）がアメノオシホミミノ命に嫁して、ホノニギノ命を生んだのであるから、皇孫に對して外祖父であり、おのづから權威ある地位を占めるにいたるのは當然であるが、しかし高皇產靈神の活動は、ホノニギノ命のうまれる以前からであつて、それは外戚としてよりは、天照大神の共力者、もしくははその代行者としての性質をおもはせるものがある。

さて魏志倭人傳によると、耶馬臺國の女王卑彌呼が鬼道をつかさどり、年長しても夫婦がなく、男弟があつて國政をたすけたとあるから、卑彌呼の性質には巫女をおもはせるものがある。わが古代社會においては、國々の支配者はその妻女姉妹を神に仕へる女、すなはち巫女として、その媒介による神意によつて政治をとつたのであるが、天照大神と高皇產靈神との場合においても、それが夫妻とか、兄弟姉妹の關係でなくとも、女性が宗教にたづさはり、男性が政治をたすけたといふ關係の反映が、みられるやうにおもはれる。しかしながら女性が宗教にたづさはることによつて、或る權威が生じたとしても、それは特殊な女性、もしくは特殊な場合であり、また母權などとは直接關係のないことであるから、それによつて一般女性の社會的地位を下するわけにゆかない。

要するに神話にあらはれた男女の關係においては、一般に男は高く、つよく、女は弱く、ひくきものとされてゐる。母系、或は母權の徵證とみられる例もあることはあるけれども、それ以上に父系及び父權の例がおびただしくあり、従つて神話に反映してゐる社會は、大體において母系、母權の社會であるよりは、父系及び父權の社會であると

いはねばならない。しかしして社會的にみた日本神話の特徴は、この點にあると言つてよい。

四

人間が他の生物と異なる最もいちじるしい特色が、知能の發達にあることはいふまでもないことであり、さうしてその具體的なあらはれが、その生活における道具の使用であるといはれてゐる。如何なる動物も、人間以外に道具をもちゐて生活するものはなく、如何なる原始人も、何等かの道具をもちゐないものはない。従つてこの道具の發明と使用とに、文化の曙がひらけたと言つて過言でない。かくのごとく、道具が人間と他の生物との發達の差異を示し、文化のおこりをなすとすれば、道具にもちゐられる材料の如何が、人間の生活、ひいて文化の發達の高下を示すものと言はなければならぬ。しかしして最初に道具の材料とされたものは石であつた。もちろん自然石を銳利化するには、打撃と研磨とに、技術の修鍊が必要であつたけれども、石は地上において容易に採集せられ、適當の硬度を有するために、原始人がこれをもちゐて種々の道具としたのであつて、この石器時代が長くつづいた後、はじめて金屬が知られ、金屬器時代が出現した。金屬のうち、金は自然金としてえられ、燦然たる光輝をはなち、その性質が柔軟であるために、比較的早くから裝飾用として知られたが、道具としてもちゐられたのは銅が最初であり、ついで錫との合金によつて青銅が知られ、最後に鐵があらはれた。しかしして金屬は採鑛冶金が困難であるとは言へ、石に比較して、その利用價值はすこぶる大であるから、金屬器の出現は、實に文化の飛躍的發展であつて、かかる考古學的にみた人類の發展を、他の文化史的發展と照應して、石器時代が先史時代に、金屬器時代が歴史時代に一致することは、大體において承認されるのであるが、いまわが神話を考古學的に考察した場合、如何なる様相を呈してゐるであらうか。

すでにのべたやうに、神話の發生には、國家の建設が豫想されるとすれば、その文化段階がすでに先史時代を脱し

てゐることは明かであり、従つて神話における文化の反映は、主として原史時代から歴史時代のものでなければならぬ。稀には岩石に關係ある神があつても、石器などとは何のゆかりもないものであり、またオホナムヂノ神がその兄弟八十神のために、焼石をもつて謀殺されようとした話があるけれども、これもまた石を手段としてもちゐたといふだけであつて、石器などとは何の關係もない話である。しかるに金屬に關しては、その神名も器物もきはめて多くあらはれる。まづ金銀については、スサノヲノミコトの言に、『韓國の島には金銀あり。』とあり（書紀の一書）、これは神功皇后が神がかりして、『この國にまさりて寶の國あり。譬へば美女の睨の如くなる向津國なり。眼の炎耀く金銀彩色多に其の國にあり。是を栲衾新羅の國と謂ふ。若し能く吾を祭りたまはば、則ち曾て双に血ぬらすして、其の國必ず自服なむ』と啓示された神言とおなじやうに（仲哀紀八年）、朝鮮をもつて寶の國とみなした思想である。わが國において、はじめて金の産出をみたとされるのは、奈良時代であつて、聖武天皇が御造營の大佛の塗料である黄金のとほしさになやまれてゐた時、陸奥國司百濟敬福がその部内の小田郡から産出したといふ黄金を献つたが、それまでは『この大倭國は天地開闢以來に黄金は人國より献することはあれども、この地はなきものとおも』はれてゐたのであつたから、天皇のよろこびは譬へやうもなく、『進もしらに、退くもしらに』といふ有様であつた（續日本紀卷第十七、天平勝寶元年四月）。しかし百濟敬福は百濟出身者であるから、この黄金の進貢をもつて、半島から輸入したものを偽つてたてまつたのではなからうかとの説もあるが、それはとにかく、わが國に黄金の産出が知られず、もつぱら半島から得たものとすれば、まことに貴重な珍寶であつたはずで、『金銀をはじめて、目のかがやくくさぐさの珍寶』と言つて（古事記仲哀の卷）、如何にも金銀が珍寶の最上のやうに、みられたかのごとくおもはれる。しかし神話において金銀のあらはれるのは、以上の一例にすぎないのであつて、珍寶としては、むしろ玉が一般に重んぜられ、『光』についていふ場合にも

天なるや 弟棚機の うながせる 玉のみすまる みすまるに あな玉はや み谷 ふたわたらす 阿治志貴高

比古根の 神ぞや

の歌のごとく、或は

赤玉は緒さへひかれど白玉の君の装し貴くありけり

の歌のごとく、金銀よりも玉がもちゐられてゐる。おもふに、これは金銀よりも玉の方が手に入れやすく、またたとへば、金鶏が長髓彦の賊軍の眼を眩惑させたごとく、金色の光があまりに燦然として強烈であることが、わが古代人の趣味にあはなかつたからではなからうか。

かくのごとくもつばら装飾用たるべき金銀が、その装飾品としてすら、神話においてあらはれることが至つてすくないに反し、その他の金屬器、ことに鏡と劔類については、きはめて豊富にかたられてゐる。まづ鏡について言へば、天照大神がスサノヲノミコトの亂暴のために天岩戸にかくれました時、イシコリドメノ命をして鏡をつくらしめ、天の香山の眞賢木を根こじにして、上つ枝に勾玉を、中つ枝に鏡を、下つ枝に青和幣、白和幣をかけ、さうして大神が八百萬神のわらひささめくのを怪んだ時、鏡をとりだして大神を誘ひだした話、及び天孫降臨に際して、天照大神が皇孫瓊々杵尊にいはゆる三種神器をたまひ、とくに鏡について、『專我が御魂として吾が御前を拜くが如齋きまつれ』と仰せられた（古事記）。書紀の一書においても、『此の寶鏡を視まさむこと、當に吾を視るがごとく、與に床を同じくして、殿を共にし、以て齋鏡とすべし』と言つてゐる。

鏡は古代人にとつては、容姿をうつすといふ實用的價值以外に、種々の意義を有してゐたが、そのうち最もいちじるしいものは宗教的意義であつた。上にも述べたやうに、賢木の枝に勾玉や和幣とともに鏡をかけることは、神を祭るときの一般的形式であつて、鏡はひかりかがやくことと、眼のごとくものをうつすことのために、おそらく辟邪の性質を有するとみられたのであらう。日本武尊が東國の蝦夷を征服された時、大きな鏡を船にかけて海路から蝦夷の境に入つたところ、賊軍が王船をみて、その威勢に慄伏したといふ話においても（景行紀四十年）、鏡のさういふ性質

がうかがはれ、ことに常陸風土記、久慈郡の條に、『東山石鏡。昔有^ニ魑魅^一。萃集^ニ翫^一見鏡。則自去』とあり、さうして『俗曰。疾鬼面^ニ鏡自滅^一』と註記してゐるのは、鏡の辟邪の性質を最も明かにのべたものである。しかして古事記によれば、イザナギノ命が禊祓の際、左の目を洗うた時、天照大神がうまれ、右の目を洗うた時、月讀命がうまれたが、書紀の一書では、イザナギノミコトが左の手に白銅鏡をもたれた時、大日靈尊がうまれ、右の手にもたれた時、月讀尊がうまれたことになつてゐるのは、鏡がひかりかがやき、ものをうつす性質を有することから、眼との聯想がおり、かくてイザナギノミコトの目が、白銅鏡に轉換したのであらう。なほ書紀の一書には、國常立尊の子として天鏡尊があり、書紀通釋では、名義は知るべからず、鏡は借字なるべしと言つてゐるけれども（卷之二）、これは鏡の神格化としてみてさしつかへない。

また鏡が御靈代とされたことも、その神秘的な性質によるのであらう。鏡を形見として、或は記念として與へることは、古代においてひろく行はれた風習であつたやうで、萬葉集に

眞十鏡見ませ我が背子我が形見もたらむきみに逢はざらめやも

があり（卷第十二）、これは女が遠くへ旅だつ夫に形見として鏡を贈つたものであるが、

つぎねふ 山城路を 人夫の ^{ひつづま}馬よりゆくに おの夫の 歩よりゆけば 見るごとに 音のみし泣かゆ そこ思

ふに 心しいたし たらちねの 母が形見と 我がもてる ま澄鏡に あきつひれ 負ひなめもちて 馬かへ

我が夫^せ

は（卷第十三）、母の形見としてもてる鏡を、わが夫のために提供しようとしたものである。また宣化朝大伴狹手彦が朝鮮に赴く途中、肥前國において弟日姫といふ美女と婚をむすび、別れる時記念として女に鏡を與へたが、女が悲しみのため、川を渡る時鏡を落し、それによつてその地を鏡渡と名づけたといふ傳説があり（肥前風土記、松浦郡）、これは男から女に鏡を與へた例である。かくのごとく形見として鏡を人に贈る風習が、古代において一般に行はれたの

は、後には仿製鏡として日本においてもさかんに鑄造されはしたものの、元來は大陸からの輸入品であつて、めづらしい貴重な品であつたためにもよるであらうが、鏡そのものの神秘的性質に負ふところが多かつたのである。天照大神が皇孫に鏡をさづけられたのは、古代の一般的風習の反映であつた。

つぎに劔類に關しては、さらに物語は豊富である。まづイザナギ、イザナミ兩神が天浮橋に立つて、天瓊矛を指し下して青海原をかきまはし、矛のさきのしたたる潮が凝つてオノコロ島が生成した話をはじめとして、イザナギノミコトが十握劔をもつて御子カグツチノ神を斬つたり、或は黄泉國からにげかへるとき、十握劔をぬいて追ひくる黄泉軍をきりはらつた話、或はスサノヲノミコトが十握劔をもつて八俣蛇をきり、その尾から天叢雲劔を得た話、或はアジスキタカヒコネノ神が死んだ友人と見あやまれたのを怒つて、十握劔をぬいて喪屋をきりふせた話、或はフツマシとタケミカヅチとの兩神が、十握劔をぬいて逆に刺したて、その前に坐して大國主命に國ゆづりを迫つた話、或は大國主命がいよいよ國土を献上する際、從來國むけにもちゐた廣矛を天孫に献り、これをもちゐて國を治めたまはば、かならずさきくましまさんと言上した話、或は大國主命が八千矛神といふ異名を有したこと、或は天忍日命が頭槌劔をはいて天孫の前に立つて天降つた話など、ほとんど枚舉に暇のないほど多數にある。しかしてこれらの話を通じて感じられることは、寶劔の靈力である。オノコロジマの生成にしても、天瓊矛をもつて海中をかきまはし、その矛の先きからしたたりおちた潮が凝りてなつたものであるから、矛の作用が大であり、それ故橘守部のごときは、矛は男根で、それより腎汗がしたたりて、子をなした比喻であると言つてゐるが（難古事記傳卷一）、この見解がかならずしも妥當であるとおもへないにしても、しかし劔の靈能がものの創造に關係するといふことは、注意すべきであつて、天照大神とスサノヲノミコトとの子生みの誓においても、一つの『物ざね』は、スサノヲノミコトの佩びてゐた十握劔であり、それより三人の女神が誕生した。しかして劔の靈能には、かかる積極的な面とともに、消極的には、妖魔を拂ふ靈力を有するのであつて、神話のうちには適切な例はみえないけれども、イザナギノミコトが追ひくる黄

泉軍を十握劔をもつてはらひしりぞけたごときは、その一例とみてよい。かくのごとき積極的な創造性と、消極的な辟邪の性質とを具有するが故に、劔は國づくり、もしくは國むけには、かくべからざる要具であつて、天神がイザナギ・イザナミ兩神に、このただよへる國をつくり固めなせと仰せられて、天沼矛を賜ひ（古事記）、また大國主命が國むけにもちゐた廣矛を天孫に献上して、この矛をもちゐるならば、平安に國を治めたまはんと言上したごとき（書紀）、いづれもこの武器の靈能が國家の經營に作用することを示したものであり、また大國主命の異名である八千矛神も、國づくりの神にはまことにふさはしい名稱と言はなければならない。

しからばかくのごとき鏡、及び劔にもちゐられた材料は、如何なる金屬であつたらうか。わが國の金屬器は青銅をもつて始現とするのであつて、これは大陸からの輸入によるのである。いはゆる金石併用期において、九州を中心とする西部日本の銅劔銅鉞と、近畿地方を中心とする中部日本の銅鐸とは、互に對立的特色をなす文化相を呈したのである。しかして銅劔銅鉞においては、狹鋒と廣鋒とがあつて、前者はもつぱら實用品であつて、支那からの傳來をその起原とするに反し、後者は儀仗用もしくは祭器として、新にわが國において創始されたものであり、また銅鐸はその祖型がシナの扁鐘のごときものであつたにしても、わが國において特殊な發達をなしたものである。しかして鏡は、金石併用期からひきつづいて、古墳時代においてもさかんに行はれ、はじめは大陸からの輸入品であつたが、次第に仿製鏡や、わが國獨特の型式、圖案を有するものが、多數あらはれてきた。上述した書紀の一書におけるやうに、イザナギノミコトが左手に白銅鏡をもつて大日靈尊を生み、右手にもつて月讀尊を生んだ話のごとく、また古語拾遺に、『仍令石凝姥命天糠戸命之子、作鏡遠祖也取天香山銅以鑄日像之鏡』とあるやうに、鏡は主として銅をもつて鑄造されたのであつて、今日古墳その他から出土するものは、もつぱら銅製であり、鐵製のごときはほとんどみられない。しからば劔はどうであつたらうか。

オホナムチノ神が、國ゆづりに際して天神にささげた廣矛は、『ひひらぎの八尋矛』とも稱せられ、實用的兵器とし

てよりは、將帥の象徴として携帯する儀仗用のものであつて、オホナムチノ神が國むけの時に『杖^{つゑ}りし』もので、もし天孫がこれをもつて國を治めたならば、かならず平安ならんと言上してゐるが、これは兵器としてもちゐたといふよりは、この廣茅の咒的靈能をのべたものと解すべきである。しかしてかかる廣鋒の鉞は、古墳から出土するものにはほとんどみないものであるから、當然これは青銅製とみてよからうとおもふ。しかしながら、これによつて、神話にあらはれたすべての鉞、或は劔が、ことごとく青銅製であつたと解すべきではない。

わが國における金屬器文化は、銅時代、青銅時代、鐵時代といふやうな、順序ある繼起をなしたのではない。石器時代にひきつづき、大陸からただちに青銅器文化が傳來するとともに、ほとんど時をおなじうして鐵器文化も傳來したのであつて、銅鉞銅劔の遺跡から、しばしば鐵滓や鐵器殘片の發見される事實から、青銅器と鐵器とがほぼ時代をおなじうして、併存したことが知られるのである。論者によると、輕太子の作つた矢が銅であつて、これを輕箭と稱し、穴穗王子のつくつた矢が今時の矢であつて、これを穴穗箭と稱したといふ話において(古事記、允恭の卷)、今時の矢が何をもつてつくつたか明記してゐないけれども、銅鉞に對照すれば、鐵鉞であつたと考へられ、従つて當時鐵鉞が普通で、銅鉞が珍品であつたことが知られ、このことは鐵が銅に先立つことを證するものであるといふけれども(山田新一郎氏、神代史と中國鐵山、歴史地理二九ノ五)、銅鉞が珍品とされたからと言つて、かならずしも鐵におくれてあらはれたとは言へず、この場合はむしろ逆に、銅鉞が古風のために、珍品であつたとすべきではなからうか。それはとにかく、わが國において青銅器時代といふ一時期を劃することなくして、石器時代からただちに青銅器、鐵器併用時代に入つたのは、高度の大陸文化が、順序ただしく波及しなかつたからであつて、わが石器時人^{しきじじじん}がやうやく青銅器文化を迎へるや否や、たちまちそれにひきつづいて、さらに高度の鐵器文化が襲うてきたからであるとともに、またわが國には砂鐵が比較的豊富に產出したからである。出雲風土記や播磨風土記には、諸所に鐵の產地名があげられ、また常陸風土記には、砂鐵から劔をつくつた記事があるが(香島郡)、砂鐵の利用は古くから行はれたのである。

鐵に關する神話としては、天照大神が天岩屋戸にこもられた時、天安河の河上の天堅石をとり、天金山の鐵をとつた話とか（古事記）、或は天目一箇神をして雜の刀斧、及び鐵鐸をつくらしめたといふ話などがあり（古語拾遺）、これらによつて、製鐵の行はれたことが知られ、さらに鍛冶や冶金については、鍛人、天津麻羅があり（古事記）、或は鏡作の上祖石凝姥命を治工として、天香山の金をとつて日矛をつくらしめ（書紀の一書）、或は天目一箇神を作金者とした話（書紀の一書）などがある。なほ論者によると、イザナギノ命が火の神カグツチの神を斬つた話をもつて、冶金の神話として解するのであつて、『五百津岩叢は岩石——それには自ら礦物の含まつた岩石を意味するものであつて、これに火神の血が滴つたと申すのは一つの比喩にすぎぬ。即ちこの話は火神出生の話に結びつけやうとした爲に起つた技巧であつて、一方の話を他方の話へ連絡させる爲の紐にすぎぬものである。その實はこの礦物を含んだ岩石に火の働いてここに冶金、鍛冶のこととなり、以て煌々たる劍をうるといふ思想である』とのべ、さらにまたスサノヲノミコトの大蛇退治の物語をも同類のものと解し、『大蛇は地の靈、山の魂、これに酒を供へて祀るのは先づ山靈を慰め和げておく風俗の一端で、かくて山を掘つて鑛石を求め、之を精鍊して鐵器を作るといふ話である。即ち大蛇の酔つた後、之を斬つて最後に名劍を得たといふのが、それである。當時の思想においては、金屬（主として鐵）は又地の精を表はす一であつた。されば山の精なる蛇神から、地の精なる金屬が出るといふ物語は、神話を作る時代の思想として極めて自然な考であつた。更にこの話の舞臺として出雲の簸の川上が點出したことは、この話の冶金に縁のあることを思ふ』とのべてゐる（白鳥庫吉氏、所謂神籠石について、附「魏志」に見えたる倭國の文化の二三、史學雜誌廿八ノ八）。

しかし前者の物語において、古事記では、イザナギノ命がカグツチノ神を斬つた劍についてゐる血が、五百神石叢に『たばしりつきて』神となつたのであり、書紀の一書では、劍の刃からしたたる血が五百箇盤石となり、それがフツタシノ神の祖であり、或は劍の鐔とか鋒とか、頭からしたたる血がそそいで、多くの神々となつたのであつて、いづれも化生の主體は血であり、これは血の靈能をかたつたものであるから、これをもつて鑛物冶金の象徴となすのは

當らぬとおもふ。また後者の八俣大蛇に關しては、古來種々の見解がある。すなはちこれは兇惡な歴史的人物であるとか、或は古志の山田といふ地に住み、足名椎、手名椎の仇敵であつた酋長であるとか（松岡靜雄氏、新編日本古語辭典、五六四）、或は簸ノ川上にをつた鐵山族に對して、新來の出雲民族の征服した物語であるとか（山田新一郎氏、前掲論文）のごとき、歴史的解釋をはじめとして、或は大蛇を山神として、これに對する人身御供の風習を禁壓した物語であるとか（姉崎正治氏、素戔鳴尊の神話傳説、帝國文學五ノ八・九・一一・一二）、或は大蛇は河川の象徴であつて、大蛇退治は治水物語であるとか（Aston; Shinto, p. 159）、或はこの物語の古い意義は、地の精靈である蛇と處女との結合から生ずる生殖作用によつて、穀物の豐饒をうながす咒術であつたとか（津田左右吉氏、神代史の研究二二五）、或は農業の様式に若き女、または動物をとくに淨め、神の領するものとした習慣が存し、スサノヲノミコトが蛇にささげられた若き女を救ふといふ傳説が生じたのであるとか（松本信廣氏、日本神話の研究一三九）、或はまたこれは荒ぶる神を攘ひ、宥和する物語であるとか（肥後和男氏、古代傳承研究二二二）、いろいろの説がなされてゐる。この物語をもつて冶金物語であるといふ見解は、鐵山族と出雲族との争であるといふ見解とともに、鐵に關する譬喩説であるが、しかしこの物語の主眼點は、大蛇を退治して處女を救ふ點にあるのであつて、劍を得るといふことは附隨的要素にすぎないのであるから、劍を得ることを主眼點とする冶金説は、この物語の正當な解釋とはおもはれない。しかしそれはとにかく、わが神話において、金屬文化として青銅と鐵とがともにあらはれてゐることが、考古學的特色の一とされねばならない。

古事記及び書紀の一書によると、イザナミノ命は、火の神カグツチノ神をうんだ後死んで黄泉國にゆかれたので、夫神イザナギノ命はその後を追うて黄泉國を訪れ、もう一度現世にかへつてくれるやうねがつたところ、すでに黄泉國の食物を食してしまつた故、應じがたいけれども、折角のこと故黄泉の神々と相談するから、すみしましたまうなと

言つて家のなかに入つた。しかし夫神はひどく待ちかねて、一火をともして入つてみると、屍體が腐蝕して蛆がわいてゐたので、おそれてにげかへつた。すると妻神は怒つて、黄泉醜女や八雷などの黄泉軍をして追はしめ、さらにみづからも追つてきたので、千引岩をもつて黄泉平坂を塞ぎ、それをへだてて絶妻ことごとの誓をなし、イザナミノ命が汝の國の人草を一日に千頭くびりころさんと申したに對し、イザナギノ命はそれならば一日に千五百の産屋を建てようと答へた。さてこの物語の意義についても、また種々の見解がみられるであらうが、しかし死の恐怖に對する生の勝利の觀念と、黄泉國の狀景の描寫が、古墳の内部構造を髣髴させるものであることは、多くの人々の一致する意見である。

古墳の内部構造には、堅穴式と横穴式との二種があつて、前者は石室の四周を積石でふさいで、天井石をのせたものであり、後者は石室の三方をふさいで天井石をもつて覆ひ、一方を開いたものである。しかし後者のうちには、堅穴式と外形上似た簡單なものもないではないが、しかし多くはその入口に接する部分が狭くて廊下のごとくなり、奥にひろく高い石室があつて、前者を羨道、後者を玄室、また羨道の口部を羨門と稱し、玄室に屍體が安置されるのである。かくのごとき横穴式古墳においては、往々にして、玄室に數人分の屍體埋葬がみられるから、かかる場合は單に一回の埋葬ではなくて、二回以上行はれたものとおもはれる。さういふ事實と照應してみれば、イザナギノミコトの黄泉國を訪れた物語は、玄室における屍體の腐蝕をみて、死魔の恐怖におそはれ、羨道をのがれた古代人の實際の経験にもとづいて發生したものであることが、知られるのである。しかして古墳の形式のうち、堅穴式が横穴式に先行したことが知られ、ことに羨道を有するやうな複雑な構造は、古墳の原始型ではなくして、むしろ最も發達した形式であるから、これもまた神話に反映した考古學的特色の一と言はねばならない。

かくのごとく、考古學的にみたわが神話の特色は、金屬器文化として青銅器と鐵器とがともにあつたこと、また横穴式古墳が行はれた時代の文化の反映してゐることである。しかも金屬器は、その製作や製作部族のかたられてゐる

ことによつても知られるやうに、大陸渡來のものよりも、むしろ本邦製のものが主であつたとおもはれ、また古墳の型式が後期に屬するものであつたのみならず、金屬器のうち、最も多く語られてゐる鏡と劔とは、古墳出土品として最もいちじるしく、古墳文化と密接の關係があることなどからみれば、ここに反映された文化段階は、きはめて高度のものであつたことがしられるであらう。

五

人間の生活は種々の相を有し、幾多の段階を経て發展するのであつて、きはめて複雑多岐のものであるが、いまその發展を生業においてみるならば、原始時代から古代にかけて、狩獵、牧畜、及び農耕の各段階を経てきたことが、一般にみとめられてゐる。もちろんあらゆる民族が、この發展段階を順序ただしく經過するとはかぎらず、またこれらの生業が全く無關係であるといふのではなく、多くの場合併存しうるものであるけれども、民族がいとなむ主要生業といふ觀點からすれば、この發展段階説はゆるされるであらう。しかればわが神話にあらはれた人民の生業は、いかなる段階のものであらうか。

狩獵に關する物語は、わが神話においては至つてとぼしく、わづかに山幸・海幸の物語があるにすぎない。しかもこの物語においてすら、山幸についてはホヲリノ命が『山幸彦として毛麤物、毛柔物を取りたまひき』とあるのみであつて（古事記）、狩獵について、何等具體的な説明がなされてゐない。書紀の一書では、『故れ兄は弟の幸弓を持ちて山に入りて獸を覓くに、終に獸の乾跡からとだにも見ず』とあり、他の二書においても、『時に兄は弟の弓矢を取りて、山に入りて獸を獵る』とあつて、獵具に弓矢をもちたことが知られるけれども、その他のことは全く不明である。『毛のあらもの』『毛のにごもの』といふのは、獸類と鳥類とをいふのであるけれども、如何なる鳥獸が狩獵の對象とされたか、わからない。ただオホナムチノ神の兄弟八十神が、オホナムチノ神を謀殺しようとして、山上から追ひくです

赤猪を待ちとれと言つて、猪に似た大石を火をもつて焼いてころばし落したといふ話があり（古事記）、これによつて獸類を山上から追ひおとし、それを麓に待つてゐて捕獲するといふ狩獵法のあつたことと、またその犠牲となつた獸類に猪のあつたことが知られるのであつて、狩獵に關する物語としては、おそらくこれが最も具體的にのべられたものであらう。獲物とされる獸類も、猪以外にかたられてゐるものはないけれども、『眞名鹿の皮を全剝にはぎて、以て天羽韮を作る』といふ記事があり（書記の一書）、また古代の占法の一である太占は、鹿の肩骨を焼いて吉凶をうらなふものであるから、鹿もまた狩獵の對象となつたらうことは、想像されるのであつて、この島國における野獸のうち、猪と鹿とが最も大なる狩獵の犠牲とされたことは、石器時代からの事實である。その他野獸としては、兎と鼠とがともに大國主命の物語にみえてゐて（古事記）、一は大國主命にたすけられ、一は大國主命をたすけたといふ風に、いづれも、きはめて親しい關係に物語られてゐるが、獵獸としては兎のごときもまた、あげられてしかるべきであらう。

また大國主命の子八重事代主神が出雲のミホノ崎で『鳥の遊』をなしたとあり（古事記）、これは鳥類を獵したことであらうけれども、いかなる鳥をいかなる方法によつて獵したのか不明である。神話にあらはれる鳥類には、雉、雉、鶉、鴨、雀、鶺鴒、翠鳥、川雁、鳩、鳥、鷄、鷓鴣、鷺、鶺鴒、千鳥などがあつて、いづれも古代人の生活には親しいものであつたらうが、とくに獵鳥としては、雉、鶉、鴨、雁、鳩、鷺などが好適のものであつて、その獵具は弓矢を主としたであらうが、また網をもちゐて捕へたらしく、ヒコホホデミノミコトが川雁が網にかかつてくるしんでゐるのを見てあはれにおもひ、これを解いてはなちやつた話があり（書記の一書）、その他小鳥などには鳥網を張ることもあつたであらう。

山野に鳥獸を獵した話のとほしかつたやうに、河海に魚貝をあさつた漁撈についての話も、また豊富とはいへない。しかし神話においては概して海についての觀念が、山についてのそれよりも、つよくあらはれてゐるのであつて、四面海をめぐるした海島國であるとともに、また山嶽重疊たる山國であるといふ二重の性格を有しながら、後者

よりも前者の色彩の濃厚であるのは、古代人にとつて、山の生活よりも、海的生活がより親しかつたためか、それとも海に親しかつた人民の物語が、より多く採用されたからであらう。さて漁撈についての話には、大國主命の子八重事代主命がミホノ崎で『すなどり』したといふのはじめとして、大國主命が國ゆづりして隠退した時、御饗^{みあへ}たてまつつて、禱^{ねが}ぎまをしたことばのうちに、『釣せる海人が大口の尾翼鱸^{をはたすぎ}』といふのがあり、またサルタビコノ神が伊勢國のアザカにおいて、『漁して、ひらぶ貝に其の手を咋ひ合さえて、海鹽におほれた』話などがあり（古事記）、また書紀の一書においては、ウケモチノ神が首をみぐらして國にむかへば、口から飯が出で、また海にむかへば、鰭^{はた}のひろもの、鰭のさものが出で、山にむかへば、毛のあらもの、毛のにごものが出たといふのがあるけれども、いづれも断片的な話にすぎず、漁撈についての最もよき例話は、山幸・海幸の物語であると言はねばならない。この物語においては、兄のホデリノ命は『海幸彦として、鰭廣物、鰭狹物をとりにたまひ』とあるが、『鰭のひろもの、鰭のさものは、大小の魚類をいふのであり、さうして獵具をとりかへた弟のホフリノ命は『海さちをもちて魚釣すに、かつて一魚も得たまはず、また釣^{つりほり}をさへに海に失ひたまひき』とあつて、その漁獲法が釣をもつてつりあげることであつたことがわかり、また釣を失つたのが、魚にくひとられたからであることが説かれてゐる。もちろんこの物語は、漁撈そのものについてのべたものでないから、これ以上具體的な、くはしい説明のないのは、ものたりないけれども、ただこの物語においては、海底における海神の宮殿の描寫などがあつて、海についての親しさがあらはれてゐることが、特色となつてゐる。

神話にあらはれてゐる魚貝類、その他水棲物には、鯛、鱸、海月、海鼠、蚌貝^{きさかひ}（あかがひ）、蛤貝^{うしき}（はまぐり）、月日貝、鰐、海驢^{みち}（あしか）などがあり、海藻類には、海布、海蓴^{こも}などがあるにすぎず、その品目のいたつてとぼしいうらみがある。右のうち鰐はわが國に産しないから、鮫魚の一種であらうとの説は、注意すべきである（狩谷掖齋、箋注倭名類聚抄）。またすなどりの方法には、上述した釣針によるもののほか、書紀の一書に、『片瀬に網張りわたし』とあ

るやうに、網によるものがあり、また古事記に、『クシヤタマノ神が鵜になりて、海底に入りて、底の土を咋ひいで』とあるから、鵜の習性を利用した鵜飼の存在したことが、神武天皇の御製などからも想像され、その他弓矢を射たり、銚や槍をなげたり、或は素手で生捕るなど、種々の方法がもちゐられたであらう。

かくのごとく、神話における狩獵、漁撈に關する物語は、いたつてとほしいながら、これをみる事ができたが、牧畜については、ほとんど知ることはできない。もちろん物語のうちに、牛馬があらはれてをり、また書紀の一書では、大國主命が人民と畜産けもののために、病氣の療法をさだめられたことを記してゐるから、家畜の存在したことは知られるけれども、牧畜が民族の生業の一段階をなしたとは考へられない。土地がせまいばかりでなく、海の幸、山の幸の豊かであつたこの國土においては、民族の生活に、牧畜がそれほど必要とされなかつたのである。従つてこの國土における生業は、狩獵、漁撈の段階から、ただちに農耕の段階にうつつたのであつて、純然たる牧畜の時代はみられなかつたのである。

農耕についての物語は、他の生業についてよりも、はるかに豊富である。スサノヲノミコトが子生みの誓に、『あれ勝ちぬ』と言つて、その『勝ちび』になしたくさぐさの亂暴は、その多くは農耕に關するものであつて、古事記では、天照大神の御料田の畔をこはし、溝を埋め、或は新嘗の殿に尿をひりちらして汚したり、或は天斑駒を逆剝にして機織の部屋になげいれたことなどをあげてゐるが、書紀本文では、それ以外に、春は重播しきまき種子をなし、秋は天斑駒を放つて田のなかに伏せたこと、またその一書には、秋に穀物がすでに成熟した時、絡繩あせなはをひきわたして、とりいれを妨害したこと、さらに他の一書では、日神が天安田、天平田、天邑井田といふ良田を所有せられ、長雨でも、ひでも被害がなかつたに反し、スサノヲノミコトの田は、天穢田、天川依田、天川口銳田とたといつて、いづれもやせた土地で、雨がふれば流され、ひでりには焦けたので、スサノヲノミコトがねたんで、日神の田を害したこと、その亂

暴のうちには、以上あげたもの以外に、春には梁槽をこはし、秋には籤挿をなしたことがあげられてゐる。大祓の祝詞にも、畔放ち、溝埋、種放、頻時、串刺、生剝、逆剝、尿戸を天つ罪としてあげてゐるが、かかる暴行がとくに社會的罪惡として、その祓を神に祈願したのは、農耕が古代人の生活において、如何に重要であつたかを、かたるものでなければならぬ。

つぎにオホゲツヒメの物語においては、その屍體の頭から蠶が生じ、二つの目から稻種、二つの耳から粟、鼻から小豆、陰から麥、尻から大豆がなり、カミムスビノ神がこれらをとつて種とされたといふ（古事記）。書紀ではこれがウケモチノ神の話になつてゐる。それによると、頭が牛馬となり、ひたひの上に粟、眉の上に蟹、眼のなかに稗、腹のなかに稻、陰に麥と大豆と小豆とが生つたが、天照大神はこれらは人民の食料となるべきものであると言つて、非常によろこばれ、粟、稗、麥、豆をもつて陸田種子となし、稻をもつて水田種子となし、さうして天邑君を定め、稻種をもつてはじめて田にうゑたところ、秋にはこころよいまでにみのりがあり、また口のうちに蟹をふくんで糸をとつたが、これが養蠶のはじめであるといふ。この二つの物語は、『いつくさのたなつもの』といはれる稻、粟、稗、麥、豆と、養蠶、家畜の起原をかたるものであつて、この『いつくさのたなつもの』が、古代農耕において生産された最も重要なものであつたのである。

さらに農耕神話としては、ヤマタの大蛇の物語がある。上述したやうに、この物語に對しては、種々の解釋がなされうるのであるが、その一説のやうに、地の精靈たる大蛇と處女との結合から生ずる生殖作用によつて、穀物の豐饒をうながす咒術にもとづくものであるならば、その少女の名が奇稻田姫といひ、その親を稻田宮主神と稱すること、農耕に關係あることを示すものであらう。またホノニギノミコトの妻神カムアダカアツヒメ（コノハナノサクヤヒメ）が『卜定田』をもつて狹名田となづけ、その田の稻をもつて天甜酒をつくり、淳名田の稻をもつて飯をかしいで、新嘗をしたとか（書紀の一書）、或は海神がヒコホホデミノミコトに向つて、もし兄が高田をつくるならば、汝

は^{くぼた}沓田をつくれ、もし兄が沓田をつくるならば、汝は高田をつくれと教へたといふときも（書紀の一書）、斷片的ではあるけれども、農耕についての話である。

かくのごとき農耕についての物語において、ここに注意すべきは、稻がその中心をなしてゐることである。『豐葦原之千秋之長五百秋之水穗國』（古事記）、或は簡単に『豐葦原瑞穗國』（神武紀）といふ國號において、穗は葦の穗を意味するやうにおもはれもするが、しかしこれは、本居宣長も指摘してゐるやうに（古事記傳十三）、『吾が高天原に所御す齋庭の穗を以て、亦た吾が兒に當御まつる』（書紀の一書）とある穗とおなじやうに、稻穗をいふのであつて、豐葦原といふのは、物の豐饒であること、千秋之長五百秋は、時間の長久であること、ミヅはみづみづしきことを、ほぎ、ねぎした語であらう。國號が稻穗をもつてなづけられたとするならば、稻作が古代生活において最も重要なものであり、古代産業の最も根本的な性格をなすものであることを示すのである。稻作はすでに先史時代の彌生式文化段階において行はれたことは、考古學上證明され、しかもそれが先行する縄紋式文化に對するいちじるしい特色とされるのであつて、稻作の出現は、わが國土における人民の生活にとつて、劃期的な重大事であつた。従つてそれが神話においても、生業の中心をなしてゐることは、當然でなければならぬ。

かくてわが神話においては、狩獵、漁撈についての物語があつても、いたつてとぼしく、またはなほだ簡略にすぎ、具體性を缺いてゐるに反し、農耕についてははなはだ豊富であるといふことは、主要生業がすでに狩獵の段階を脱して、農耕の段階にあつたことを意味し、しかも『はたつもの』に對して、『たなつもの』を區別してゐることによつてもわかるやうに、水田による稻作を中心としてゐるところに特色を有するのである。

六

日本神話にみられる文化相は、以上につきたのではなく、その他においても、とくに宗教的考察のごとき、きはめ

て重要であるけれども、いまはとりあへず以上にとどめた。さうしてそこに反映した文化相が、いづれもきはめて高度のものであることは、上述したごとくである。しかしながら神話の發生は、國家が建設され、政治生活のいとなまれることが豫想されるのであるから、その文化段階が、決して原始のものでないことは明かであり、従つて日本神話に反映した文化相もまた、原始のものでないことは當然でなければならぬ。もちろん人間の生活は全く過去と絶縁し、一切の傳統を否定して、なりたつものでないから、神話のうちに原始的要素が皆無であるといふのではなく、その殘存することは否めないけれども、いまこころみた文化史的研究は、さういふ原始的要素の探究ではなく、むしろより高き文化相の究明であつたのである。さうしてそこにもとめえられたものは、いはゆる原史時代から歴史時代へかけての文化であり、ことに政治的及び社會的面においては、きはめて高度のものであつた。天皇の絶對的權威と至上的地位とを宣揚する必要は、その競争者の出現にあるのであつて、それは古代の終末期、氏族制度の崩壊に當つて發生した豪族の跋扈した時代をおもはせるものであり、また男尊女卑の思想は、父權的家長制の社會においてつよく發生するものであつて、これもまた古代社會の後期に屬するものである。日本神話は、さういふ文化を反映し、さういふ社會のいぶきをうけたのである。

しかしながら、日本神話のかくのごとき高次性のゆゑに、それが或る特定の人間によつて、或る意圖のもとに、述作されたものであるとしてはならない。もちろん神話は、人間の精神の創作になるものであるけれども、しかしそれは個人的なものではなくて、民族的のものであり、私的動機によるものではなくて、公的動機によるものである。そのかぎりにおいて、神話は民族精神のおのづからなる創造であると言つてよい。たとへ日本神話の根本思想が、日本國家の起原と、皇室の由來とをかたるものであるとしても、個人によつて、私的動機からなされたものであるのではない。國家はいふまでもないが、皇室そのものが公であつたから、皇室についての傳承は、他の豪族のそれとは、同視さるべきものではない。

十一月號 價 40 圓

東京・台東・上野・不忍池畔

(295)