

神道の形成 (中編)

—Ursprung und Werden der Religion in Alt-Japan—

堀 哲

IV 総説：民族学的考察

1. 上述二考察の比較対応

以上見て来たように、土偶が一応女人像で狩猟ないしは農耕文化に伴い、豊饒多産を祈る性格のものであるとするならば、山の神の性格と非常に類似しているのを見出すことが出来る。

すなわち、両者の共通点として、次の諸点があげられる。①日本における最も古いと思われる信仰形態と関連している。②生殖→生長の祈願を目的としている。特に両者共、多産のシンボルとなっており、《お産の神》としての性格が強い。③狩猟と農耕の2つの文化、又はその混合したものの上に立っている。④女性であるとみなされているが、非常にグロテスクな顔容である。(山の神は、古来醜貌の点ではヲコゼとその雄を争ったほどであるし、¹⁾ 又、土偶は分娩の状態を表現したものでないかと思われる程、さし迫った顔貌を呈している。²⁾ ⑤その機構を時間的に配列すると素朴→頹廃、単純→煩瑣の傾向がみられる。⑥山の神と土偶の両者の性格を多分に有しているものとして、各種の像が残留している。³⁾ 古い時代からお産の神として崇拝を受けていた《さ神》⁴⁾は、記紀の岐神に連なり又、後の時代になって、さいの神や道祖神とも関連して著しく性神と習合され、性的神の代名詞のような感を呈するに至った。⁵⁾ ⑦対遇神として山の神の場合はヲコゼが、土偶の場合は石棒があげられるが、ここにヲコゼと石棒との対応が問題となる。それらの形態・用途などを考えると、類似の点が多く、ある

意味でヲコゼは石棒の現代的表現ではないかという臆測が生じてくるわけである。ヲコゼ・石棒の両者の性格を具備しているものとして、前述のさいの神や古典にのこる弮杖⁴⁾、さらには祭の中に保存されている尻たたき棒や《きねこさ》⁷⁾などがあげられる。これは石棒の性格が類似呪術から伝染呪術へと変化したものであり、又ヲコゼの一変種とも考えられる。ヲコゼに相当強い呪力があることも一つの参考になる。⁸⁾

又、これが⑥とも関連し、特に東北地方に濃厚であるオシラ神は、現今では巫女との関連において考えられているが、その始めは巫女が行う所の呪力を授ける神ではなくして、陰陽二柱の神を現わしている。⁹⁾

古典の中に見える《天若日子の矢》や三輪神話の《丹塗矢》、乃至は種々の御幣なども明らかにこの一つの変形であろう。

それらが南アジアに発生したと考えられる^{ヴァルツェンバイル}乳棒状斧との直接的な結びつきは不明だが、或いは何らかの類似がうかがわれるかもしれない。

石田氏は「男性たる太陽が或る種の聖樹によって下界に降り、女性たる大地を孕ましめるといふ神話と信仰が今なお南海の一隅に活きた機能を保っている」¹⁰⁾として聖樹が太陽神話や男性原理と結合した例を挙げているが、この聖樹は飛行する矢にも転じ、さらに石田氏の言を借りれば「わが^{せやたたらひめ}勢夜陀多良比売の《ほと》を突いた美和の大物主神の丹塗矢の伝説からも窺われるように、矢はフェロスを象徴して中国古代の射の儀礼のなかにも、一面多分に性的な要素をふくむらしい。」¹¹⁾

これらの原初の形は天に向って聳え立つ大樹ではなかったろうか。神と人との間のメディウムとして、そしてそれがやがてその樹そのものが神の憑代として現在でも各所にその痕跡を残し、あるいは諏訪神社の神体のようになったり、あるいは都会の真中においても樹木崇拜という形で崇められている。¹²⁾

このような聖樹はやがて短縮簡素化し、さらに神格化して御幣のような憑代に至るのであろう。これについて萩原氏は次のように述べている。「御幣はまたミテグラともよばれ、延喜式祝詞では^{うづ}宇豆の幣帛とか^{やすみてぐら}安幣帛の^{たりみてぐら}足幣帛などと幣帛の字にもっぱら結びつけてしまっているが、そこにはも

はや混用が生じていたものと見られる。ミテグラのミは敬語、クラは神靈のより付き安定するものの意としか思えぬからである。そしてこの本質は神聖な樹幹または樹枝であった。ヨーロッパで樹靈崇拜 (Baum-kultus) といわれたものが、よく似た形で日本には非常に豊富な展開をなして、こんにちの日本の民俗の基幹を形成しているのである。」¹³⁾

およそ、土偶および山の神のような人間の生殖ないしは出産に関係のあるものに対して祈願することは、それが狩猟・農耕いずれの場合においても豊産を意味するものであり、結局類似呪術との密接な関連が推定される。

上記の②と③に関連することでもあるが、この点に関して古代ローマの女神 Diana があてはまる。Diana は動物界と植物界において豊饒を司り、又助産の守護神でもあった。¹⁴⁾

松本氏は紵や桀の伝説に出てくる「酒池肉林男女裸して相逐ふ」の逸話をひき、冬の祭における巫祝が肉体をあらわして不妊の大地に生産を促す淫りがましい行事の存在を敷衍しているが、¹⁵⁾ この例は天岩戸神話の天錨女の裸舞にも見られるように、わが国の神話や民俗の中にも散見し得る所である。

特に南方系文化としての神話のほとんど大部分の中心的関心は、農業、殊に米乃至その他穀類を対象とする農業にあり、中心人物は女である。¹⁶⁾

和歌森氏は、「イザナギ、イザナミの国生みについて、夫婦としての性的結合があからさまに語られている。それはむしろ無邪気な表現ともいうことができる。原始・古代人はものを生み出す前提には男女の性交がなければならぬと考え、人間のその営みをもって類推することをしてきた。最近まで地方に遺った祭儀のうちには、男女の性器を象形したものを重ねて、農作の豊穰を予祝する呪術めいた儀礼を行なうことがあり……」¹⁷⁾ としてその例を多くあげている。

今では薄弱となったが、春先に男女が一本の木をめぐって踊り廻る歌垣の風習は世界各地に共通に見られる生殖儀礼であり、クリスマス・ツリーなどもその名残りの一つであろう。

結局これらの諸特徴は、先史学的な遺物の中には年代の層となって現わ

されているし、民俗学的には、ほとんど形骸化した形として山の神信仰が存することになる。

もとより、これだけの設定では不十分であり、国内の綿密な研究が必要であることはいう迄もないが、それと同時に日本周辺地域、更には全世界的な民族学・人類学の方法に多くを俟つべきであろう。

山の神に類似した信仰は、日本ばかりではなく世界各地に広く見られる現象であり、これらと比較考証してこそ始めてその全貌に近づくことが容易となる。

- 1 堀田, 1960 : 8
- 2 堀田, 1960 : 7
- 3 これについては Eder, Matthias (Figürliche Darstellungen in der japanische Volksreligion, reprint from Folklore Studies, vol. X, 2) の詳細な報告がある。
- 4 早川, 1942 : 220
- 5 西岡, 1956 : 139
- 6 粥杖は元来《粥の木》と称して正月15日に粥を炊いた木、あるいは粥がこげないように、かき廻らす木を削って杖となし、それで子の無い女の腰を打つと妊娠して子供を生むと信ぜられていた。(西岡, 1956 : 146)
- 7 名古屋市中村区岩塚町七所社のきねこさ祭では、《きね》や《こさ》が身体に触れると厄落しになるという。
- 8 柳田, 1936 : 103
- 9 中山, 1930 : 559
- 10 石田, 1956A : 86

さらに石田氏は次のように述べている。「桑樹の下における神婚の名残かといった窮桑、台桑、空桑などの諸伝説をはじめ、桑中の喜、桑濮の昔の語から、中日共通の馬娘交婚談にいたるまで、いずれも、たとえば股の社桑林に男女相会しておこなったような、太古の性的な祭儀のほのかな記憶をとどめているものとは解しえられないであろうか。(1956A : 93-94) 又、この例は卵生神話とも連なり、三品氏は多くのタイプとその系統を挙げています。(1948 : 12-94)

- 11 石田, 1956A : 87
- 12 例えば名古屋市内の御橋や栄町のようなダウンタウンの街路には、それらの樹が注連縄を張り廻らされて不可触のタブーとなっている。これらの多くは当地において盛んな白龍信仰と結びついているが、これについては今後の興味ある研究に備しよう。

- 13 萩原, 1950 : 200
- 14 Frazer, 1951 : 7-15
- 15 松本, 1950 : 52
- 16 沼沢, 1965 : 17
- 17 和歌森, 1963 : 68

2. 呪術と最高神崇拜

一般に、多くの未開・原始民族は、万物を生育させる自然力を男性的と女性的との2つの存在として人格化し、そして類似又は模倣呪術の原則に従い、人間の男女の関係がこれらの生育を促すと考える習慣がある。文化の進展と共にこの習慣は定型化し、各種の祭式の中に保存されている。

天岩戸神話のクライマックスは、祭の行事の起源として見なされてきたが、古代において行われた行事の固定化した、そして整備された形の1つとして扱われるべきであろう。

この原初的な形として、トロア・フレールの洞穴画にみられるような踊りが、宗教的な目的をもってわが縄文期においても行われたであろうことは十分に推察される。

この時代の呪術の性格は、ある必然的な結果を強制的に惹起せしめるような強いものでもなければ、又、シャマニズム的なものでもない。呪術というよりは寧ろ宗教的な祈りに近いものもあり、岸本氏も指摘しているように、日本のような宗教的状况においては、この2つを判然と区別することは適当でないように思われる。¹⁾

太占などによって神意を問うたことは、狩猟時代に遡る頃の呪法であると考えられ、アルタミラの壁画なども、これと軌を一にするものであろう。

グレプナーによれば、最古の経済形態は、女子の採取、男子の狩猟であり、その宗教は呪術的であるが、同時にプレアニズムであるとしている。²⁾

フレーザーは、呪術を negative magic(消極呪術)と positive magic(積極呪術)に分けているが、³⁾前者は前兆としての傾向を共通に持ち、後者は欲求が先にあってそれに応ずる成果をそこに強制しようとする。

文献の上に現われた呪的要素を分析すると、時代の経るに従い、前者より後者への移行が見出だされる。例えば、伊藤氏によると、初期万葉には直接的で力強く紛飾がないが、後期になると呪術の歌の宝庫となっいる。⁴⁾

シュミットは、呪術とト占を能動と受動によって区別し、ト占を農耕文化に帰せしめ、なしてならないもの、なさずに放っておく事を予告するものとしている。⁵⁾

史学者の書いたテキスト風の本には、日本の最も古い時代の宗教形態がアニミズムないしはアニマティズムであるとしているものが多い。

記紀および風土記の《草木のこととひしとき》とか《石根木立の片葉もこととひて》などの箇所が日本宗教の発端として、よく引用されているがアニミズムの母権農耕文化圏において始めて発展するもので、⁶⁾ このようなアニマの概念は比較的新しい時代の所産であると考えねばならない。

タイラーなどの進化論的学説は、宗教の起源をアニミズムに求めようとしているが、多くの実例はこの説とは逆に靈魂の概念は神の觀念から生じアニマは退化した神に過ぎないことを示している。

概して、記紀は大和朝廷の国家的統一の要請の下に成立したものであり記と紀は、多少ニュアンスを異にしているとはいえ、その時代の政治状勢を反映しているものと考えられる。

肥後氏は、古伝承の発展過程をあとづけるのに、加上の原理を用いることの必要を説き、従って記紀共に、その最初に来る天地開闢の話などは、最も新しい部分だとしている。⁷⁾

確かに、アメノミナカヌシ（又はクニトコタチ）からアマテラスに至る系列は、時代を逆に置換している場合が多く、最も古いとされているアメノミナカヌシは、最も遅れて現われたと解釈されることが妥当であろう。

アマテラスは、大略、太陽神と祖先神の2つの性格に分類され得るが、前者は当時の最も支配的な且つ新しい文化とみなされている新来征服民の有していた遊牧的上天崇拜に根ざすものであり、それが日本において古くから存在していた素朴なヒ（日・火）崇拜の中に吸収されたように思われる。

後者は、最も勢力のある一族(後に固定して天皇族)の奉ずる祖先に対する崇拜という形を意味し、母権的な農耕文化の上に父権的な大家族制度が掩い成立したものであろう。

このような性格は、ヤマト政権統一前後の地方神乱立の時代を反映しているものであり、これが神話としては八百万神の形をとって現われたのであろう。

アマテラス神話は、このような事情を背景として確立されたものと思われる。その後、順序としてイザナギ・イザナミ神話が続き、2つの勢力の合一という形で整理される。

沼沢神父が指摘しているように、これは明らかに、父権的な天の神話が母権的な地の神話に屬化した一つの現象を示すものである。⁸⁾

創世神話の中の最も古い部分とされているアメノミナカヌシ神話も、明らかに天を中心とする創造神の観想が強く、編纂当時に、より近い頃導入された父長権的大陸思想に基くもので、原文化に普遍的な最高神崇拜とは性格を異にしているものであろう。すなわち、このような遊牧文化の Himmels-gott (天神) は、より高次の第1次文化圏に現われるものであり、同時にこの文化において、英雄や祖先の祭祀が最も完全な発達をとげるようになる。⁹⁾

大林氏は、「こういう天の創造神の観念は、内陸アジアからポリネシアにかけて分布するが、日本ではアルタイ系遊牧民文化の要素を多分にもった皇室の祖先とそれを取りまく司祭たちがその担い手であった。¹⁰⁾」としている。

一般に、日本の神話では、ヤマト神話とイツモ神話に2大別され、¹¹⁾前者は所謂天孫族として外来者であるに対し、後者は先住族とされ、固有民族と考えられ勝ちであるが、これはあく迄もヤマト族に対する呼称であり、ヤマト族侵入以前の種々の民族の混合したものであろうと思われる。

故にイツモ神話群の主な素材は、固有文化の基盤の上に、植物栽培の進展に伴って、大地母神、冥界信仰、髑髏崇拜、人身供犠、流血供犠などの要素が加わったものであろう。¹²⁾

おそらくその経過の中に最高神は徐々に影をひそめ、それに代って生活と密接に結びついた信仰が強くなり、機能神的な様相を呈して来るが、しかしその中でも素朴な一神教的傾向は根絶されることはなかったであろう。

やがてこのイヅモ神話の上に、父権遊牧的文化を伴うヤマト神話群が掩うというわけである。

南方的な土台の上に北方的な有力者がかぶさって、日本民族が構成されたという考えは、現在学界の主流的な考えのように見えるが、江上氏はその北方的なものを、大陸で4世紀のころ活躍した騎馬民族であると推断している。¹³⁾

所謂神武東征は、アルタイ系遊牧民族による先住の農耕民族に対する制覇とみなされる傾向が強い。

これらの神話を素材とした国家神道の核心をなすものは、シャマニズムであり、特に公的な面に用いられた要素程、後に伝来したと考えられる傾向が強く、神武東征以降、早くともその前後の現象であろう。古い形としては、より南方的な習俗との親近性が見られ、その一例としてヒミコ型のシャマンが考えられる。

しかし、いずれにせよシャマニズムのような呪的現象は、日本においてはより古い時代において見出すことは難しく、もし存在を許しても東北アジア的な狭義のシャマニズムの概念からは程遠いものであろう。¹⁴⁾

要するに、開闢神話や神武東征のエピソードからは、より古い時代の状況の説明を期待出来ないが、寧ろ風土記や歌謡などに見られるような地方的な俗説の方がこの場合の資料として有益なように思われる。たとえば万葉集などを見ても、新しいものより古いもの、中央的なものより地方的なもの程、記紀がその神代記事において強調している多くの神々を扱っていない。

原田氏は、神代を反省し開闢のいにしえから説いて現実を肯定するような考えが、万葉中にしばしば歌われているのも、よほど高い教養と個性とを持ったものと見ねばならないとしている。¹⁵⁾

さらに、原田氏は、祖先崇拜についてみても、殊に母親を歌ったものは数多く見えるが、祖先に関しての歌は少いことから、その時代は国家統一の基礎たる氏族制度による祖先崇拜がまだ進んでいなかったということを物語るものであるとしている。¹⁶⁾

これは神の表象についてもいえることである。即ち、記紀の神が、國という大きな社会を基盤として考えたのに対し、万葉の神は、もっと具体的に実際社会を基盤としたものであり、その基盤には、《山の神》的な性格が認められる。

山の神・水の神・木の神……などと機能的に称せられている場合でも、それらの中に潜むアニマとして見ているのではなく、生活に密着した守護神的存在として考えているのであろう。

原田氏は、彼等の精神生活がきわめて現実的で、しかも実際に生活している場所に制約された地上の生活に集中しているとし、そのような点から「宗教も個人的なものではなくて全体的なものとなり、従って、きわめて公的な生活の中にあることになる。そこで個人の人格に基づくような個性の強い宗教や、また呪術的な行為のように、個人の利己的性質のものは、古代の農耕社会では、むしろ少なかったとあってよい。」¹⁷⁾と述べている。

およそ強いタイプの呪的行為は個人的思考と関連があるものであり、それよりも集団的、伝統的なタブーに律せられていたと解釈した方が妥当であろう。

このような傾向は、当然、土偶の形態の中にも現われ、古墳時代の人物埴輪が非常に明るく自由な表情であるのに比し、土偶の方は規制されたパーソナリティを呈している。

このような社会における宗教信仰は、氏族を中心としたものが主であつたろうが、中国の古い文獻に記された日本の状況は丁度このようなものを反映しているのであろう。

このような現象は、未開民族においても見出だされるものであり、棚瀬氏は、「……この文化圏に於て、男性に組織される秘事団体の中で、男性によって発達させられる死者崇拜に於ては精霊の観念及びアニミズムが漸

次に発生する。そして之が益々至上神の宗教を背後におしやるのである。初成の供儀は、ここでは食用植物より成り、地母神に捧げられることとなる。死者の墓辺に手向けられる食物及び飲料の供物は、新しい供儀の種類となり、屢々犠牲的共食をも包含するに至る。」¹⁸⁾ という表現を以て、母権農耕文化圏の神観念を説明しているが、これは丁度この時代の日本の状態にもあてはまる。

山の神が守護神としてみなされる場合は、当然感謝の念を表明するため供物が捧げられるが、これは特に性的な意味をも含めたヲコゼ以外にも住民が愛用しているものの中から選ばれる。

倉田氏は山の神の神餅に関する若干の例を報告しているが、供物は単に神に供えるものというだけでなく、神人共食の趣きを呈する。¹⁹⁾

これは当然人間と同じような思考方法を持ち、同じような生活をしていたと思われる神格を想定するものであり、この供儀の思想には相関の考えはなく、単純で自然的な行為であり、“das Primitiaalopfer”, すなわち作物の最初の一部分を神に捧げるといふ民俗も、この名残りをとどめているものであろう。

このような神観は、後世に見るようにある特定の人を生存中又は死後に祀り上げたのではなく、全能としての神を具体的な形として人間界に引き下げて考えている。

多くの原始民族の神話の中には、太古、最高神は人類と同じく、地上に人類の父として彼等の間に住み、そこに樂園状態が存していたということが見出だされるが、これは神の具体的なペルソナの把握である。

シュミットは、最高神の形態に関する報告を2つの群に分け、1つは超感覚性をもつもの、即ち *Geistigkeit* をもつもの、他は人間形態に何かを付加されたものを持つもので、この両者から、最高神は *das Menschliche* でなく、総ての経験を超越した *Persönlichkeit* が強調されていることを知り得るとしている。²⁰⁾

クセノフェネスが、エチオピア人の神々は色黒く獅子鼻であると評した意味は、人類に共通した初期的な神表象の傾向であろう。²¹⁾

棚瀬氏は、「至上神は人格性を持つけれども、其の像が作られないと言うのが一般的な原始至上神の特色である。像が作られるのはユイン族の如く Stammvater と融合していたり、ウィラヂェリ・カミラロイ族の如く太陽の子と同一している場合、換言すれば後期文化の影響の及んでいる場合だけである。」²²⁾ と述べているが、わが国の《山の神》の場合も初期の時代においては、像のない形が永く続いたことであろう。

全能の最高神は、具体的な人格神、特に、Anthropomorphismus に移るといふ傾向が多く民族の中に見られる。²³⁾

シェベスタはマライ半島の南部に住むアジア・ピグミーの Semang 族について多くの資料を提出し、さらにエヴァンズはこの報告に基き彼等の信仰形態について述べているが、大要次の如くである。

彼等は原始的な採取狩猟民族であり、その最高神 Ta Pädn とその妻 Manoid は、木綿綿^{わた}のように純白であるが人間のような姿をして地上に住んでいたが、人類の Inzest を怒り、Pädn は天に昇り、Manoid は地中に退いた。Pädn は天上から人間に対して力を示すとき、雷の形をとる。その他の隣接種族も大体根本的に同じような形がみられるが、一般に最高神は不死を意味する“Orang hidop”と呼ばれ、次のような特徴を有している。①倫理道德の中心である最高神は、天上の雷神となり、雷の形をとって道德上の掟を犯したものを罰する。又その時に行われる血の供犠は唯一の宗教的祭祀である。②配偶神として一柱の女神を伴っているが、その女神は植物の生育を促進し、Mutter Erde の原形を思わせる。③一般の人々は自分で直接に最高神に祈ることが出来ず、Hala (司祭) を通じてなされる。Hala の祈りは言語を伴わない沈黙の中に行われ、内面的なものである。²⁴⁾

最高神崇拜は、民族学的に最も原始的であるとされる未開民族の間に見られるが、これは、人類文化の発興段階の始源において、すべての民族に共通して見られたものであろう。

呪術と宗教との先行の問題“Priorität”は、古来多くの学者によって論

ぜられて来た。²⁵⁾

呪術先行論で有名なフレーザーは、下等な呪術から高等な宗教に移行したのだとするが、これに対してシュミットは、多くの実例を以てこれを否定し、宗教が呪術に先行する可能性が十分にあることを示した。²⁶⁾ 即ち第1に、absoluten Priorität der “normalen”, “profanen” Kausalität vor der Zauber-Kausalität gerecht wird. (絶対的一般的かつ世俗的な因果律は先位を占めるものであり、呪術的因果律は後代のものであること)と主張し²⁷⁾ 第2に、Personifikation を重視した。²⁸⁾

文化圏における呪術の発展をみると、原文化においては固有の発展を示さず、第1次文化に至って始めて発見され、第2次文化では益々発展する。²⁹⁾

しかし、現存未開民族の間では相当に呪術の流入がみられる。

原文化の中でも、とりわけ熱帯圏にあるピグミー文化は最古のものとされているが、それもすでに外界の影響によって変化の過程にあり、就中、ニグロと近接している部族ほど顕著である。³⁰⁾ 沼沢神父は、ピグミー自身は元来大した呪術を知らなかったのだが、周囲の民族、殊にニグロと交渉を持つようになって以来、ニグロの呪術がだんだんと取り入れられ、従ってピグミーの呪術も時代と共に益々複雑化するという現象に着目している。³¹⁾

このように、人類の初期文化は起源のままでは守られず、現在われわれが求め得る資料は、如何に単純な文化に属するものであろうとも、相当により高い文化の影響を受けたものである。ここで述べて来た山の神信仰もその原初形態から較べれば遙かに新しいものというべきであろうが、その中でも最も古い宗教形態として一括される《山の神》にさらに検討を加え、山の神の先行形態として、《ヒの神》の仮説を提出してみたい。

人間が他の動物と異なるメルクマールの一つとして火の使用があげられるが、超自然的な力を発揮する火に対して人類が崇拜の念を抱くのは当然であり、火に対する信仰は、他の《モノ崇拜》と較べて最も古いものではな

かろうか。又、天地開闢の始めから、天空に輝くヒ、即ち太陽を、地のヒ《火》と同様に崇拜の対象として扱ったことは当然である。未だ確証はないが、言語学的に火と日は源を同じうするように思われる。

今では、太陽崇拜は、朝日に向う拍手とか、アマテラスに代表される太陽神の性格、および各地に残る日待の習慣として、微かにその片鱗を留めているに過ぎないが、その根元は報酬を期待せぬ陽光の無条件的な愛に対する感謝に違いない。このような点で、山の神信仰のより古い形態としてヒの崇拜が考えられる所以である。

一般に太陽崇拜という場合は2つの面から考えられる。即ち、1つは父権トテミズム文化圏において、男性が特に関係をもつとの観念から起るものであり、他は原文化圏においてである。

この現象は丁度、天崇拜における2つのタイプ、即ち遊牧文化圏におけるものと、原文化圏におけるそれとに対応するものであり、畢竟、原文化圏においてはこの両者は区別されるべきものではないのであろう。

両方ともに前者において首長崇拜と密接に結びついている場合が多く、又呪的要素も強いのであるが、後者はそうしたアニマティズム的な観想ではなく、むしろ光体たる太陽自体に乗り、又はこれを動かして特定的人格神が天神を旅行するという観念が行われていることが多く、³²⁾ 原始民族の間ではほとんど一般的といえる位広まっており、わが国においても、時代を溯るほどこの傾向が強い。

松前氏は、「……日本では早くから日神は国家権力と結びつき、皇室の祖神の観念となっていたので、記紀神話においても自然神としての太陽神の神話はほとんど薄れてしまっている。顕著な太陽神話といえば、せいぜい諸尊の禊の段での日月神の誕生、および生れ出でた三貴子による分治の話や、紀一書にある日月二神の離反の話、また天石室戸隠れの話くらいのものであろう。³³⁾」として、日本におけるに神話に太陽神話が意外に少ないという事例をあげ、さらに民間に残った種々の慣習行事も、「純粹に呪術的・アニミスティックなもので、日神の人格性を裏書きするものは何一

つない。³⁴⁾」と述べている。

石田、岡、三品、大林らの諸氏の労作に見える《隠された太陽》や《日の御子》などのモチーフは、³⁵⁾ 相当に新しいものであり、又、イザナギ・イザナミ神話に見える天父地母の観想は、明らかに母権制文化と父権制文化の結合を示し、第2次文化以降の神観に属するものであろう。

これと同じことは火の信仰についてもいえることで、火そのものの特性から浄化としての役割も果し、民間行事の中には各種の御火焚神事、例えばサイトウあるいは左義長のような呪的な形として残されている。³⁶⁾

志摩の^{なごり}波切に残る火祭や^{かめじま}神島のゲーター祭は、漁夫らの予祝神事で、フレザーの太陽説の好材となるものであり、《火》と《日》の両者に亘る呪的な行事の典型的な例である。

水も火と共に人類にとって原初から不可欠のものである。これらのものは彼等にとって大別して2つの意義があった。1つは実生活に結びついた効用的なものであり、他の1つは宗教的なものである。

火と水は元来深い相剋的關係にあり、雨乞儀礼の《千駄焚き》にも見られるように、火は水に対して大きな役割を果す。³⁷⁾

殷代における雨乞の当初においては祭祀者自身が犠牲になって火に焚かれたといわれる。³⁸⁾

このように水の信仰に火が伴うのは、抜除的な意味もあろうが天地自然の理に適う陰陽の対応としても捉えることができる。即ち陰を表わす水は陽を表わす火によって^{トコス}生産に結びつくのであり、万物生成の象徴の一つに擬せられよう。

天照大神の性格を、大多数の人々は日の女神として見るのに一致しているが、彼女の治める高天原は天空に存在するとばかり見るべきでなく、天をさすアマという語がわが国において同時に海を指す名称であることを考え、この神のもつ《水の女》としての性格にも注意しなくてはならない。³⁹⁾

辻氏はリグ・ヴェーダの中の《水中の火》が雨中に閃く電光を指す場合の外、火は地上の水、否あらゆる水の中に潜在するという観念に基くとしている。⁴⁰⁾

およそ《暗》より《明》に向うのが人類共通の Neigung である。新生児はまず光を感じることが発達心理学の面から証明されているが、人類初期の段階においても、人々がごく素朴な気持で日とか火のような光明に対して Allgütigkeit の神との類似を求めるといふ推測もあながち不可能ではない。

沖縄では御嶽^{うたき}信仰と並んで火神信仰が最高神として崇拝され、又家の神としての属性をもってその家族の生活と密接な関係にあった。⁴¹⁾

仲原氏は、「火の神は、古代的、女性優位(?)時代の原始信仰で、お嶽信仰とともに栄えたが、中世以降は、しだいに衰退し、消失したのは当り前のなりゆきである。」⁴²⁾として火神が後の時代に発達した男性中心的祖霊崇拝に対する優先を主張し、さらに火はテルカハ(照る^か日)の化身であったと説いている。⁴³⁾

現在では道教的要素をかなり加味しているようだが、その根本は里の神乃至は山の神的なものであったろう。そしてさらにこれを溯れば、より純粋なヒの神的な性格が現われて来ることが期待される。

結局、文化の進展に伴って、山の神信仰が神社神道の背後に押し退けられてしまったように、素朴なヒの信仰は呪的な太陽信仰や拝火信仰などの陰にかくれ、薄弱化してしまつたのであろう。

では、このようなヒの神のさらに前の形態は何であろうか?これは山の神・ヒの神よりもさらに輪郭が薄れ、作業仮説の域を越えることはできない。ただ一つの可視的な論拠として人類共通の始祖のすがたを最も未開の現存民族の習俗の中に求めるわけであるが、前述の如く彼等は天上の最高唯一神に対する素朴なそして純粋な信仰をもつのみである。彼等の信仰をさらに綿密に分析して行くと、《ヒの神》的な要素も薄らぎ、子が親に対するような親愛感が清澄に浮んで来るように思われる。果してこの感情を宗教の範疇に入れて考えてよいかどうかということすらも問題になって来るのであるが、未開人の間では、Höchstes Wesen(最高神)の呼称として Unser Vater が非常に屢々現われてくる。これがやがて人間界から遠退き、そして Vater im Himmel さらには Vater Himmel に移って行く。⁴⁴⁾

彼等のあるものはそれをヒの神と見、あるものは水の神、又あるものは風の神、月の神等と見るであろう。そしてそれらの神の性格の中には多分にも原初の唯一最高神の名残りを含むのであるが、やがてより現実的な職能神に姿を変ずるのである。これは星の信仰についてもいえるのであり、おそらくこれらの天神の啓示として星の瞬きを眺めていたのが、やがて背後の力が消え、星そのものの信仰に移り、そして占星術となって呪術化して来るのである。

ゼエデルブロームは《ヒの神》的な神格の代表者としてベヂェミ⁴⁵⁾の例をひいているが、「ベヂェミと太陽、月、雷及び雨との関係は起源的なものではなく、後に至って他の特性に付加されたもの」⁴⁶⁾と述べている。

要するに、天に上った唯一最高神はベヂェミのように、種々の天然現象と結びつき、融合し、そして襲奪されて行ったのであろう。

そして、あるものは地上に降りて山の神や里の神などに変じ、あるものは天に残って太陽神話や月神話の素材となる。だが、たとえ姿は変れども原初の唯一最高神は完全には除去され得なかったのである。

- 1 岸本, 1962 : 51
- 2 Graebner, 1923 : 10, 16
- 3 Frazer, 1951 : 111
- 4 伊藤, 1959 : 97—98
- 5 Schmidt, 1930 : 151—152
- 6 Schmidt, 1930 : 82
- 7 肥後, 1959 : 29—47
- 8 沼沢, 1946 : 151
- 9 Schmidt, 1930 : 279
- 10 大林, 1961 : 20
- 11 松村, 1958 : passim
- 12 石田, 1948 : 101
- 13 岡, 1953 : 128—138
- 14 シュマニズムの大要については著者執筆(1965, 「シュマニズムの日本化についての一考察」『松阪女子短期大学論叢』2)を参照。
- 15 原田, 1953 : 73

- 16 原田, 1948 : 206
- 17 原田, 1962 : 284
- 18 榎瀬, 1948 : 117
- 19 倉田, 1938 : 417—423
- 20 Schmidt, 1930 : 257—258
- 21 Mensching, 1948 : 20
- 22 榎瀬, 1948 : 106
- 23 Schmidt, 1930 : 84
- 24 Evans, 1937 : 150—158
- 25 呪術と宗教との Priorität に関する諸説は大別して次のように3分され得る。
 ①呪術から宗教が発生した。②宗教から呪術が発生した。③呪術と宗教は共通の根源に由来するが別途に生長した。今から一世紀程前 Dawin, Spencer 流の進化論が一世を風靡していた頃は①の系列が最も科学的なものとして教条的に信奉され, Morgan や Tylor および Frazer などは神観念, 特に一神崇拜を一番後期の段階においたが, これに対して Lang や Schmidt は反論を唱え未開人は原初から最高一神の崇拜をもっていたとする。①も②も呪術と宗教との関係を一元論的に証明しようとする点で共通だが, それに対して③は二元論的で, この両者を各々独立したものとして扱う。Preuß は Urdummheit (原始的蒙昧) を先行段階におき, その状態から両者が別途に発生したとする。
- 26 Schmidt, 1930 : 150f.
- 27 Schmidt, 1930 : 147 (訳は榎瀬, 1948 : 152)
- 28 Schmidt, 1930 : 148
- 29 Schmidt, 1930 : 152
- 30 Gusinde, 1956 (築島, 1960) : 93
- 31 沼沢, 1959 : 11
- 32 松前, 1964 : 2
- 33 松前, 1964 : 28
- 34 松前, 1964 : 29
- 35 石田, 1956A : 43—64
 岡, 1958 : 43—43
 三品, 1948 : 242—261
 大林, 1956 : 217—222
 大林, 1961 : 119—145 etc.

例えば大林氏 (1956 : 217) は次のように述べている。「洞窟や箱にかくれた日神に, さまざまのものを見せて, これをおびき出すというモチーフは, 西はアッサムの Khasi 族, Angami Naga 族, 東ははるか太平洋の波の彼方カリフォルニアの Sinkyone 族や Kato 族まで及んでおり, 石田英一郎教授も, こ

れを紹介しつつ若干の資料を補われた。」

- 36 堀田氏は日本の火神を次のよりに3つの系譜に分類している。①太陽神系のもので支配階級の信仰に発しているものもあるが、素朴な民間信仰もひろがっている。②山の神、天狗、鬼、火ノ王などと民間で恐れられている精霊とも神ともつかぬ一群。③荒神や土公神のようなカマド神で、山人や大人、天狗や山の神を山の火神とするならば、荒神や土公神は里の火神で、カマドや焔にいます火の神である。(堀田, 1962A : 54—56)
- これらの3系譜の中にも、ヒの神の要素は滲透しているのであるが、ここでは特に①を問題としたい。
- 37 堀, 1965 : 10—11
- 38 松本, 1950 : 50
- 39 松本, 1958 : 126
- 40 辻, 1950 : 61
- 41 鳥越, 1965 : 147—148
- 42 仲原, 1959 : 165
- 43 仲原, 1959 : 161—174
- 44 Söderblom は、この間の事情を次のように述べている。「今は全父達は遙か遠くに隔っている。彼等は万事を整えた後に他国に立ち去って行った。彼等は天上高く滞留しているか、地下に留っているか、あるいは石、木又は神聖な密儀器具に身を交えてしまった。」(三枝, 1942 : 285)
- 45 Söderblom, 1926 (三枝, 1942) : 300—304
- 46 Söderblom, 1926 (三枝, 1942) : 305

V 結 語

山の神信仰を中心として、日本の古い時代における宗教の推移の状態を述べて来たのであるが、これを簡単に表示すると次のようになる。

- ①最高神→ヒの神(?)〔旧石器時代・原始石偶に対応〕
- ②山の神(狭義)〔縄文時代前期・採取狩猟段階の土偶に対応〕
- ③里の神〔縄文時代後期・芋類栽培段階の土偶に対応〕
- ④田の神〔弥生時代・水田耕作に伴う集落化〕
- ⑤氏の神〔古墳時代前期・氏族制度に伴い、祖霊崇拜, 死者崇拜の確立〕
- ⑥国の神〔古墳時代後期・ヤマト政権による国家統一に伴い、多神教的様相を呈し、シキマニズム的要素が強くなる。これらの諸要素

は集約されて記紀となり、皇祖神として伊勢神宮成立)

これは一つの作業仮設であり、又このようなシェマティックな図式の中に年代決定を行うことは無理であるかも知れない。

しかし、ここで最も注意をしなければならないことは、これらのプロセスの中を、山の神の素朴な始源的表象は、強弱はあるが脈々として伝えられ、現在に至っているということである。

最高神崇拜は、極めて古い時期に薄弱化し、そしてほとんど消失したかのように見えるが、しかしこの島民の意識の奥底には、常にこの観念が維持されて来ているのであり、民俗的には素朴な山の神信仰の中に保存されているのである。

たとえば、現行の神式結婚式においては、神主は慈悲深い全能の神の名において祝福するが、これは西洋文化の影響ではなく、最も古い時代から、日本の住民に代々伝えられて来た神観であり、山の神の最も古い観念もこれに結びつくものであろう。

神話にも表現されているように、日本の神は、単に祀られる神であるばかりではなく、自らもまた一層高い神を祀るのである。

たとえば、絶対神とされているアマテラスが、忌服壁で神に捧げるための神聖な衣服を織ったということは、彼女自身もまた背後の不定の神の仲介をし、その神命の通路としての役割を果たすものとして神聖なのであって自らは決して究極の神ではないともいえる。

このことは、第一原因として、万物に主宰する唯一の最高神の存在を示す。

マルクスは宗教を阿片にたとえ、又現代においても、宗教の有害性、ないしは不必要性を説くものは非常に多い。しかし人間の本性として必然的に聖なる価値を追求する *Neigung* は、否定又は抹殺されることは不可能であり、健全なる人格の形成において不可欠のものである。

宗教は人間の幸福や喜びを拡充する一つのエネルギー源である。

子が親を敬愛する情は、永劫に変わらざる Sein であり、又 Sollen でもあるが、丁度それと同様に人間が、その Urvater として、いと高き所に存する至高者に対する崇敬の念は、たとひ幾多の反動や摩擦に遭遇してもそれらに屈することなく、ごく自然の理として、われわれの子々孫々に継承されて行くであろう。

あたかも、富士の高嶺の白雪から溶けて流れるせせらぎが、あるいは岩を噛む急流となり、あるいは岸辺を洗う大河となりながらも、脈々として尽きることなく大海に注ぐように。

この号では、第5号の(前編)に引き続いて(後編)とする予定であったが、内容の関係で(中編)とし、≪神道の形成≫の始源について記述した。なお(後編)においては神社神道の生成と発展について述べて行きたい。

文 献(前編・中編)

- 淡野安太郎. 1957『フランスの哲学』角川書店
出口米吉. 1928『原始母神論』
Eder, Matthias. Figürliche Darstellungen in der japanische Volksreligion, reprint from Folklore Studies. Vol. X. 2, Tokyo
江上波夫. 1955「メキシコの古代美術」『ミュージアム』55
江坂輝弥. 1959「縄文文化の時代における植物栽培起原の問題に対する一考察」『考古学雑誌』44の3
1960『土偶』校倉書房
Evans, Ivor H. N. 1937 'The Negritos of Malaya, Cambridge
Frazer, J. 1951 The Golden Bough (part I), New York
Graebner, F. 1923 Ethnologie, Leipzig
Gusinde, M. 1956 Die Twiden, Pygmäen und Pygmoide im tropischen Afrika, Wien
(訳) 築島謙三. 1960「アフリカの矮少民族」『南山大学選書』1
萩原竜夫. 1959「祭り方」『日本民俗学大系』8. 平凡社
原田敏明. 1943『日本古代宗教』中央公論社
1953「万葉集と宗教信仰」『万葉集大成』8. 平凡社
1962「古代宗教論」『岩波講座日本歴史』2
早川孝太郎. 1942『農と祭』東京ぐるりあ・そさえて
肥後和男. 1959『神話時代』至文堂
平山敏治郎. 1959「家の神と村の神」『日本民俗学大系』8. 平凡社

- 堀 一郎. 1961『民間信仰』岩波書店
- 堀 哲. 1965「俗信に現われた呪術と宗教」『日本民俗学』37
- 堀田吉雄. 1960「山の神と先史土偶と」『伊勢民俗』6の3
 1961「ヲコゼ問題特集」『ふおくろあ』3—6
 1962A「火祭りの諸問題」『まつり』4
 1962B「祭における山の神と里の神の葛藤」『伊勢民俗』7の2
 1963「山の神の昔話」『日本民俗学』30
- 池上広正. 1959A「霊と神の種類とあらわれ方」『日本民俗学大系』8 平凡社
 1959B「人と神」『日本民俗学大系』8 平凡社
- 井之口章次. 1960「祖霊信仰と山の神」『人類科学』12
- 石田英一郎. 1048『河童駒引考』筑摩書房
 1956A『桃太郎の母』法政大学出版局
 1956B「採集経済の段階」『日本考古学講座』3
- 伊藤 博. 1959『万葉集相聞の世界』塙書房
- 岸本英夫. 1962『宗教学』大明堂
- 倉田一郎. 1933「山の神」『山村生活の研究』岩波書店
- 松前 健. 1964『日本神話の新研究』南雲堂桜楓社
- 松本信広. 1950「古代中国の火の祭儀に就て」『八学会年報』2
- 松村武雄. 1953『日本神話の研究』培風館
- Menghin, O. 1931 Weltgeschichte der Steinzeit, Wien
 (訳) 岡 正雄. 1943『石器時代の世界史』聖紀書房
- Mensching, G. 1943 Geschichte der Religionswissenschaft, Bonn
- 三品彰英. 1943『神話と文化境域』大八洲出版
- 仲原善忠. 1959「太陽崇拜と火の神」『日本民俗学大系』12. 平凡社
- 中山太郎. 1930『日本巫女史』大岡山書店
- 西岡秀雄. 1956『性神大成』妙義出版
- 沼沢喜市. 1946 Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie, Luzern
 1959「呪術と宗教」『精神衛生』61—62
 1965「南方的文化としての神話」『国文学・解釈と鑑賞』30の11
- 大林太良. 1956「東南アジアの日蝕神話の一考察」『東洋文化研究所紀要』9
 1961『日本神話の起源』角川書店
- 大野延太郎. 1941『日本先住民の研究』磯部甲陽堂
- 岡正雄. 石田英一郎, 江上波夫, 八幡一郎. 1953『日本民族の起源』平凡社
- 折口信夫. 1958「沖縄に存する我が古代信仰の残孽」『折口信夫全集』16
- Schebesta, Paul. 1952 Die Negrito Asiens, Wien
- Schmidt, W. 1926—1955 Ursprung der Gottesidee, Münster
 1930 Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte,

Münter

関敬吾, 竹内利美. 1960「やまのかみ」『日本社会民俗辞典』4

芹沢長介. 1962「日本の旧石器文化と縄文文化」『古代史講座』2

1963『石器時代の日本』築地書館

Söderblom, Nathan. 1926 Das Werden des Gottesglaubens

(訳) 三枝義夫. 1942『神信仰の生成』上, 岩波書店

滝口 宏. 1958「古代の探求」『現代教養文庫』193

棚瀬襄爾. 1948『宗教文化史序説』青山書院

戸田義雄. 1956「民族信仰と人間」『人間の科学』5. 中山書店

鳥越憲三郎. 1961「政治と神觀念の生成」『民俗』4の5

1965『琉球宗教史の研究』角川書店

鳥居龍藏. 1923「吾人祖先有史以前の男根崇拜」『人類学雑誌』38

坪井清足. 1962「縄文文化論」『岩波講座の日本歴史』1

辻直四郎. 1950「印度の神話宗教に於ける火」『八学会年報』2

和歌森太郎. 1963『日本民族史』筑摩書房

八幡一郎. 1941「日本先史人の信仰の問題」『人類学・先史学講座』13

1959「日本の先史土偶」『ミュージアム』99

柳田国男. 1936『山の神とヨコゼ』寧楽書院

1943『神道と民俗学』明世堂

1947『山の人生』実業之日本社