

# 「神話時代」の設定とその特性について

中 島 悦 次

一

日本に於て神話は文字化された時にその自律性を失ったと私は考えるが、それでは神話が神話としての本質をそのままに發揮する、云い替へれば、松村武雄博士の謂われる「神話する」ことは文化史上いつの時期に於ても行なわれたものではあるまい。あらゆる現象・事相を神話詩的に理解し、神格を主人公とする規範的語り物の形体を以て伝承される一種の説話盛行時代が必ずやあったものと考へたい。その時代を「神話時代」なる語によって史上の或る時期に設定し、それに文化史上どんな特性を認められるかを一考して見たいと思う。まず神話時代なる語意について考えるため、その使用例を一望することから始めたい。(註1)

二

日本に於ける「神話時代」なる用語は、「神話」の語が明治三二年頃(高山樗牛「古事記神代卷の神話及び歴史」中央公論、明治三二年三月号)に使用され出してからであるから、古いものではない。管見の及んだところでは、意識して用いられた最も古い用例は、大正四年五月の自

「神話時代」の設定とその特性について

序ある「日本古代史」であり、最近では、昭和四一年一月刊の「古代文学の源流」に見られる。その意味するところも、その内包するところも区々である。その特長ある例を掲げて語意を窺つて見ると、まず明治二十四年に「史学雑誌」に發表された「神道は祭天の古俗」が後に物議をかもして官学を去られた歴史学者久米邦武博士は、大正四年六月に著わした「日本古代史」上卷(第四〇節)に「神話時代」の項目を立てて、書紀に彦瀲尊までを神代卷となせども、田口鼎軒氏の史海には、神代を上代とかき換へて、人事を以て講究せられたるは面白し。余は更に之を神話時代と称せんとす。其は此時代までの事は皆神話に敷衍せられたる伝統のみにて、未だ歴史をなさざれば、是までを有史前とす。有史前の事は此に畢りたれば、是れよりは有史期に入つて人皇紀に就て述べんとす。

とされた。この「神話時代」は新井白石の「古史通」に見られるような、神話の所謂歴史的解釈(Euhemerism)を敷衍して「神話は譬喩なり」との見方から言われたもので、人代の延長として有史期前の時代

(日本書紀の所謂神代)を意味している、謂わば最も素朴な用法である。

ところで、これに対して神話学者の用語を見ると、大分異なる。それは大正八年八月日本神話解釈上革命的創見を発表された津田左右吉博士の「古事記及び日本書紀の新研究」(総論)の説に影響された以前の説ではあるが、高木敏雄氏は新しい概念に於て「神話時代」なる語を使用した。即ち氏は「童話の研究」(大正五年一月刊)第十一章史的通観に、

先づ記録文書に現われた方面から云ふと、日本童話の歴史は、大体に於て、次の四期に区劃することが出来る。

- 第一期 神話時代
- 第二期 輸入時代
- 第三期 草子時代
- 第四期 革新時代

第一期を、奈良朝を包容して、その以前全体を総括する。つまり仮名文字のまだ行はれなかった時代で、この時代で、この時代の書物はすべて漢文と漢字ばかりで書かれてゐる。国史、神典、風土記などが、この時代の産物で、この時代に文書に現れた童話は、大抵神話と結びついてゐる。以上の典籍製作の時代は、奈良朝の末であるけれども、その中に現れてゐる神話伝説は、余程古い時代のものらしく思はれるので、神話時代と云ふ名をつけて見たのである。

とされた。それによると、童話史上、神話と結びついた童話の現れた時代

として、古代から奈良朝をこめた時代の称に用いて居るのである。ところが、次のやうな説もある。土居光知氏の「文学序説」(大正一〇年六月初版、昭和二四年六月再訂)日本文学の展開『伝説及び叙事文学』に、記・紀を見るに、履中天皇四年始めて史官を置かれた以前には超自然的の記事が多く、かかる記事はその後著しく減じてゐる。されば私は以前を神話伝説の時代とすべきであると考へる。とされる。かくて津田左右吉氏が「神代史の研究」(大正一三年二月刊)例言に、

此の書は「神代史」の研究であつて上代史の研究ではない。

だから神代と人代との区別といふことは今日の知識に於ける所謂伝説時代と歴史時代との関係とは全く意味が違ふ。

と説かれた以後に、川村悦慶氏が「万葉集伝説歌考」(昭和二年一月刊)の序に、

万葉集の時代は神話時代に次ぐ伝説・譚ものがたりの時代であると云ひ得る。

とされた。つまり万葉集の時代を、伝説・譚の時代としてそれ以前を神話時代と称して居ることは明らかである。次に西村真次氏は「神話学概論」(昭和二年一月刊。第三章方法論、第四節比較研究法)に

……人間生活の反映であるところの神話は、その有つてゐる相互の関係を最密な数量的取扱によつて分類し、頻度(Frequency)の指示に従ひて基本と分岐とを分け、それによつて神話の起原と変化、発源地と移動線、表現するところの神話時代の生活——社会現象、宗教現象、精神作用の段階等を明瞭にすることが出来る。

とされた。ところが、旧説と新説との間をとる説がある。即ち津田氏の書を批評して、而も旧説との折衷説が現れている。それは坂井衡平氏の用語である。氏は「詩歌伝説古文学研究」（昭和九年二月刊。古文学の詩味篇、一〇、月名の研究）に於て、

自然の栄枯や日月の運行を見て、之を人事の一定の生活の上に結び附ける事は、必ずや有史以前、神話時代の民族の間にも既に行はれた筈である。

とか、また併し、神話時代の我民族の間では、其も最早原始的の自然崇拜では無くて、自然の性質を神の上や、人事に押当てて比喻してゐたのである。

とか、更に此様にして見ると、我国に固有の曆思想が、神話時代若くは其れ以前の原始時代から発生して行はれてゐた事は、事実と見なければならぬ。

など数箇所用いられているが、特に注意されるのは、同書と歌と伝説篇、六、古事記及び日本書紀の新研究を評す『(四)倒叙体と伝説問題』に、

神代史が暗示する、従つて神話時代に其佛を認むべき外国関係も、先づ南鮮か東鮮かに考へられるではないか。

と用い、更に、同書の他のところ『(六)神話時代の問題』に、是については氏（津田左右吉氏）の神代の論、従つて神話時代の考へ

「神話時代」の設定とその特性について

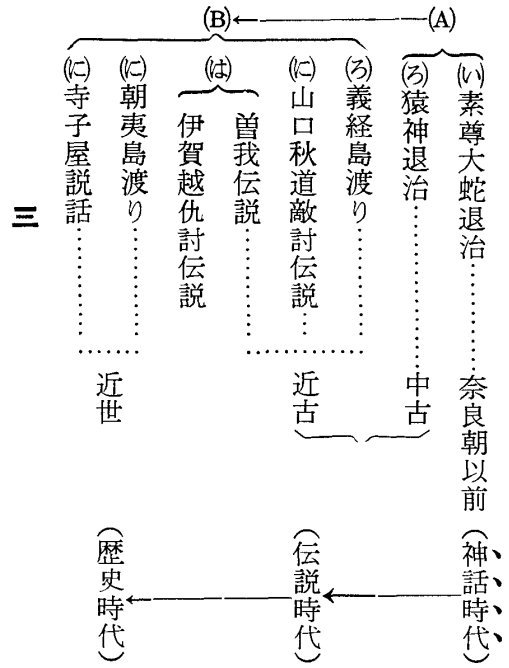
方が不精密ではなかつたらうか。神代は神の世の意であるが、又上代である。神の世と云ふ事は後代人の思想から出た事でもあるが、又事実でもある。…我國の神話は、一面には空想的であるけれども、一面には実際に経過した我民族生活の総産物である。事実的の伝説である。神話時代と神話の発生、有史時代と神話の発達との間には、今迄の或説よりは、尚実際に考ふべき種々の事実が横つてゐるので……。

とされる。これによれば、日本の神話は一面は空想的で一面は事実的の伝説であるとして、神話時代と神話の発生とを関連させ、有史時代と神話の発達とを関連させた考え方をして居られるようである。次に島津久基氏は「義経伝説と文学」（昭和一〇年一月刊。序論、第一部、第二章）日本に於ける武勇伝説の展開、第二節類別と史的発展の四階程）の中で

神話発生から歴史と相融合したままで伝承せられた時代。神代から奈良朝頃まで。歴史がなほ伝説と相融合したままで伝承せられた時代。平安朝から鎌倉・室町時代まで。戦国時代以後。

といふ観方（この観方は主として説話中心の立場から観たので普通の文化史

時代区分からの歴史時代と歴史時代といふ分け方に必ずしも一致してはゐない）が許されるとすれば（その場合でも神話時代にも伝説は神話と錯綜して存在し、歴史時代にも伝説は発生流布して屢々史伝に混化してゐる現象を閑却することは出来まいが）我が武勇伝説の展開は次表によつて簡略に示し得られるであらう。「次のページの表がここに入る」と説いて居られる。この「神話時代」の年代的概念は高木敏雄氏説に一致する。



しかし、ここで最も注目されるのは、年代を重視しない民俗学者の所説である。日本民俗学を創建された柳田国男氏は「民間伝承論」（昭和九年八月刊）第八章言語芸術『六、昔話』に、

自分の意見は仮定ではあるが、神話時代の「語りもの」が、長い時間を費して語られた其休息中に、天然由来談をすることがあったのではなかったらうか。

とし、その前年刊の「桃太郎の誕生」（二、民譚二種）には「神話時代」とも「神話信仰の時代」とも表現されてある。太平洋戦争後、新研究勃興の先駆「口承文芸史考」（昭和二年一月）の中では、

誰でも知って居るやうに、我邦最古の記録が出来たのは、いはゆる神話時代を過ぎて、千年後のことである。よしや大昔の神話であることが確かとしても、久しい間の伝承があり、又編纂者の取捨があった

と説かれる。「我邦最古の記録」は、古事記・日本書紀の類を指された

のであろうから、「神話時代」は、それより「千年も」前のことと考えて居られたようであり、大体西紀以前の太古と考えて居られるわけである。言葉をかえていえば「神話は本来口伝へのもので：人が文字を知り之を以て言葉表現し始めたよりも、遙か以前から行はれて居たもの」と考えて居られるように思われる。折口信夫博士は「官廷生活の幻想―天子即神論是非」（日本歴史第二巻第三号。昭和二年七月号）に、

神代の神話とか神話時代とか、普通謂はれてゐるが、学問上から謂ふ神話は、まだ我が国にはないと謂うてよい。日本には、ただ神々の物語があるまでである。何故かと言へば、日本には神学がないからである。と使用して居られる。ところで、私は小著「世界の神話と伝説」（昭和二六年十二月刊）に

どんな民族でも文化の発展上一度は神話時代という時期を通過して来ました。神話時代というのは、神話を大切にして語り伝えていた時代です。すべての生活のよりどころを神話から求めようとした時期です。この時代には人はいつも神と共に住んでいたのです。というのは人は、自然のあらゆるものに神があつて、それが人の生活にはたつきかけている、と信じていたのです。

と述べたことがある。しかしその書は青少年向きの書であつたばかりでなく、また未熟な考えであつたから、その説明は極めて不完全なものであつたことは申すまでもない。次に日本神話の社会民族学的研究者松本信広氏は「日本の神話」（昭和三一年四月刊）第二章神の乗物『2天鳥船命』の条に、

神話時代に於ては物それ自体が神と考えられておるのであるから、物質的に考えられておる場合と人格神として見られておる場合とに大した区別はないわけであるが、物の面が強く強調されておると、之が擬人化されて人間的な面が誇張せられておるとでは、説話の生立した時代に先後があった訳である。

と、はっきりと「神話時代」の存在を認めて居られる。次に、高崎正秀氏も「古典と民俗学」(昭和三四年一〇月刊。民俗学的方法といふこと)の中で、

日本では古くこれらを引きくるめて「物語」の名で呼び、それは一種の叙事詩であった。…叙事脈の部分は祝詞風に語り、抒情的に気分の昂揚してくるところは歌ひ舞ったのであらう。

この時代が謂はば日本の神話時代で、社会万般の事象とその起因を神の誓約に求めたものである。…宗教的背景を夫ひ、信仰から解放されて、文学は芽生えた訣である。

と説かれたが、この一文は既に、昭和三二年五月号の「国文学解釈と鑑賞」(卷二二の五号)に掲載されたものである。なお日本文芸史論(昭和三四年六月刊)の上古(内野吾郎氏)に、

勿論、神話時代における九州や出雲地方が記紀や風土記の伝説や、これらの歌の舞台であり…何といっても、古代文化の中心地は大和地方であった。と使用されて居る。

#### 四

「神話時代」の設定とその特性について

ところが、ここに、歴史学研究者によってこの「神話時代」なる語を書名とする書が著された。即ち肥後和男氏は昭和三十四年八月刊の日本神話の啓蒙書である「神話時代」(はじめに)に、

神話時代というと、昔の古くさい歴史を思いだすかたがあるかも知れませんが。以前はよく人の世の始まりは神の時代で、いろいろの神々が活躍し、それから歴史時代に入った、と考えられたり、また教えたりしたものでした。今では誰もそうしたことを信じません。人間はどこまで溯っても人間である。別に神の代などというものがあるわけはないと言われましょう。…私が神話時代と申しますのは昔風に人の代前にあった神の代を説くことでありません。…要するに神話を生み、それを信じこんでいた時代の話としたいのです。

と説明された。この語は将来新しい意味の下に流用されるであろう。それから後に親しく用いられた語例としては、藤沢衛彦氏の「図説日本民俗全集」(1)神話・伝説編(昭和二九年二月刊。日本神話の世界)に、

しかし、この草木が話しあい、妖精の踊ったところにつづく、つぎに時代には神話時代に名を知られた神々があらわれる。普都大神は、フツヌシノカミ(経津主神)のことで、…神話時代の英雄神である。

など見られるが、また川添登氏が「民と神の住まい―大いなる古代日本」(昭和三五年二月刊。つくられた神話)にも、

この乱(壬申の乱)の過程で、天武は地方における神社の重要を、実感した。彼は、神社の制度を、国家組織にふさわしく再編成すると

もに、氏姓を統制した。『古事記』の編纂に着手されるのが、この時期であることは、偶然ではない。…そして、蕃別をのぞく他の氏族（Ⅱ神別・皇別）が、ことごとく、天皇家となんらかの形で結びつけられた「歴史」が、神話時代から書きおろされることとなった。

と用いられ、更に藤沢衛彦氏の「図説日本民俗学全集」2・伝承説話編（昭和三五年二月刊。『民話の形態』）の中にも、そのころ（Ⅱ神話時代）の精神として、郷名は、村々の集団のいのちであり、血潮のかよった集落のひろがりであった。

「出雲風土記」にあつかわれた説明神話は、…神話時代の民話として、後世に語りつがれてきた。

と使用して居られる。最近目についた用例は、大久間喜一郎氏の「古代文学の源流」（昭和四一年一月刊）一、日本文学における古代的なもの、「前史的知識の教えるもの」に、

日本が曾てトーテム社会を形成していたという積極的な証拠は発見できないが、神話時代の伝承中に存在する多くの異種族の記憶、他郷の女子との結婚説話、今日でも地方農村に残っている結婚の風習などからみて、地方の女性が、その地方の若者の共有物であったことなどは、トーテム社会とまでは断言できなくても地域的区分による社会集団が血縁意識によってある程度成立していたことが確かめられる。

と使用されて居る。これら「神話時代」は、大体「神話」に語られた時代」の意味か、「神話の語られた時代」の意味か、いかようにも解し得られるものもあるが、私は後者の意味で考えて行きたいと思う。

## 五

以上見渡すと、一言でいえば、旧説では、(1)神話に物語られた時代。新説では、(2)神話の物語られた時代。の二異説が行なわれて来たことが窺われる。しかし新説にしても、その語の意味範囲は人毎に動揺しているように見られる。私は後者の「神話時代」の文化的特質や、またそうした文化段階を歴史上どの期間に設定すべきかを私考して見たいと思う。申す迄もなく、松村武雄博士が「日本神話の研究」巻一（昭和二九年三月刊。第一章第二節）に、

アルチエリング時代 (Aelheringa—太古の神話時代を意味する) の諸々の出来事を語る神話に対するオーストラリア土族の心的態度や「太初の世界」の諸事象や生活を説く神話に対するトロブリアンド諸島民の心的態度などを知る者は、これ等の自然民族が、さうした神話の内容をば、いかに堅く真実事として信じてゐたかを、疑ひ得ないであらう。

と述べられた「神話時代」は日本の「昔々大昔」といった類の素朴な意味に使用された語を訳されたものとは別箇の用語であり、また他の所に、例えば「神話学原論」下巻（昭和一六年一二月刊）第十一章神話学史（下）に於て、レヴィ・ブリュール (Lévy Bruhl) 氏の原始神話学 (La Mythologie Primitive, 1935) に所謂「L'époque mythique」を「神話期」と訳されて

神話期は、大昔に想定されるが、しかし原始心意の特徴のため、自然民族の生活経験に於ては、この時期は、現実の世界と遊離してはゐな

い。両者は互ひに神秘的に融即してゐる生きた集合表象をなしてゐる。神話期は、一の「時期」であると共に一の「状態」であり、過去であると共に現在である。

と解された。この「神話期」もやはりアルチュリング時代と同様特定の年代を表示する語であらう。

## 六

神話時代の特性は神話の特性の背景をなしていると考えられるので、まず古典神話を通して神話の特性を考え、その特性の背景となつて色づけている神話時代の特性を考えて見たいと思う。神話の特性について詳論されたのは松村武雄博士で、名著「神話学原論」上(昭和一五年一月刊。『第四章神話の特性』)に於て、

I 超自然性 II 人格化性 III 共生性 IV 宗教性 V 文化的力能性 VI 説明性 VII 不合理性 VIII 主観的史実性 IX 類同性 X 民族的發生性の十項目をあげられてそれぞれ詳しい考察を加えられたが、これよりさき、西村真次氏が「神話学概論」(昭和二年一月刊。第二章本論『第三節神話の特質』)に、

一、人格化 (Personalization) 二、野蛮素 (Savage Element) 三、説明性 (Explanatoriness) 四、形式美 (Formal Beauty) 五、類相 (Analogousness)

とあげられた五項目を参考して、私は十二項目として、次の順で私なりの見解を述べて見たい。

I 超自然性 II 原始未分化性 III 神聖性 IV 共生性 V 人格化性 VI

「神話時代」の設定とその特性について

不合理性 VII 主観的史実性 VIII 社会集团的發生性 IX 説明性 X 文化的力能性 XI 類同性 XII 律語的表現性

## I 超自然性

説話(神話)の主役が超自然的在態(靈格)であつての神話であるから、これは最も不可欠の性質である。従つてその靈格の諸属性に超自然的なものが認められていることはまた当然であらう。場所・時間を超越し、変身・創造など自在に行なわれるのはこれである。後のグロテスク性もここに胚胎すると考えられる。これは日本の神靈はあらゆる自然現象・物相に感じられる力(所謂 Anima)に神秘性を認め、まず所謂前万靈説(Pre-animism)即ちアニミズム(Animism)の信仰の段階に住し、更に内在する靈魂の信仰段階に進展すると考えられるが、これがタイラー氏(E. Tylor)の所謂(万靈説)即ちアニミズム(Animism)で、この交錯する信仰段階の時代を背景にしていると考えられる。

## II 原始未分化性

神話は後代の神学や実用的宣伝的動機から製作された縁起物語や靈験譚や本地物語の類とは性格が異り、原始低文化の心的状態を脱し得ない時期に、まだ政治・宗教・道徳・文学・科学・哲学等々の未分化の混沌たる心意生活の中に、云いかえればルーズ・スペンス(Lewis Spence)氏の所謂心的小児期(Mental Childhood)に於ける自生物である。その用の側にこそ力能性を認められるが、神話自身は決してそうしたものではない。これは未論理性・不合理性にもつながるもので、所謂野蕃性ともおきかえられようか。植物神斬殺神話はその代表的好例であ

る。この事は後にも述べたい。

### III 神聖性

神話が神祭りの場に行なわれた呪祝の神語に発生を見たと考えられる第一次神話に於ては非公開的で特殊の家に伝承されて神聖化を失わないものは当然呪術（宗教）性を濃厚に持たされていたのであらうことは推想できる。こうした事例について松村博士は「神話学原論」上（第四章神話の特性、第四宗教性）に於て多くをあげて検討して居られる。神話の発生に呪術宗教性を認めることは共生性と矛盾するように考えられるが、まだ娯乐的・芸術的要素の入り込まない第一次神話には呪術宗教性の色濃い内在は本質的である。松村博士は検討の結果、知り得たところ五項の内、第二項として、

神話に於ける宗教性の内在の強度若くは濃度は、神話の生命力の澆刺さの程度に正比例してゐること。即ち性質の関係からすれば、神話に於ける民族発生性が大であればあるほど、宗教性がより強く、個人作制的要素が大であればあるほど、宗教性がより弱きこと、更に時間の関係からすれば、神話が民族心理からの発生の源頭に近ければ近いほど、宗教性がより濃厚であり、源頭を離れて時代的変転の洗礼を享くれば享くほど、宗教性がより稀薄になること。

をあげて居られる。神話は呪術宗教から生れたにしても宗教そのものではない。宗教性を内在してゐることは神聖性を保持する意味におきかえ得られようが、第一次神話以外の神話の特性としては著しい点ではない。但し伝説の如きも後代の縁起物や本地物の類は宗教性を意識的に取

り入れているが、しかしこれは謂わば後天的の宗教性であることを区別すべきである。換言すればそれは神話が他律的に持たされた宗教性である。さて神話の神聖性は、神祭の神霊の物真似劇（呪劇）のレゴメノンとして発生し、それが第一人称的発想に見られた呪術性をはなれて、第三人称的発想の語りとして発展したものが第二次神話と考えられるが、伝承するには神授のものとして少しでも誤謬しないように配慮した時代を背景にして神聖性を捨てきれない特性が賦与されているものと考えられる。これは伝説や昔話との著しい差別点であろう。

### IV 共生性

神霊と人間とが、その生活を相互的に依存するものと信じられ、神話に於ても二者が同一舞台面に立って活動する性質である。神が人の女子と自由に結婚して子女を生ませ、神と人とが互に助けあい、神女が神界から降って人の子を生む。これは嚴重な祭政一体の制度アイヌ人の熊送りに見られる神・人相助の信仰や、旧メキシコのインディアンの人間を神として待遇した上犠牲にして豊穰を獲得するところに生れた信仰などを基盤とするのであろう。松村博士は、難波田春雄氏の「国家と経済」（第二巻・一四・一五頁）を引用して（神話学原論、上、第四章第三節 共生性の様態及び心理）

神話は、何よりも先づ「神々についての話」である。…「神話」を話すものは人間である。…「神話」は単なる「神々についての話」ではなくして、「神々と人間との関係、神々についての話」なのである。…このやうなわれわれ人間と神々の世界との関係についての話は、一体何ゆ



ゑに生成し来ったのであらう。それにはもちろん種々の理由があげられ、それにしたがって種々の異なる説が成立する。だがしかし、何れにしても、人間の世界が神々の世界との関係に於てあったこと、人間が神々との関係に於て生きてゐたこと。このことのみは動かし得ぬ根拠であるといはなければならない。

と説かれる。これは人智の未開から、圧力を感じられる自然物相・自然現象と人間との間に差別の一線を劃すことを知らなかったし、且つ人間がそれら神靈に扮して人界に現れる神事に於て、神人交通の自由な信仰また神託によって交通しあふ信仰を背景としたものであつたらう。

#### V 主観的史実性

神話が「伝説」にその名残の見られるように、たとえば神代と称される大昔に人類の祖として実際に行なわれた神の歴史と信じられて伝えられたものである。しかし高級文化民族の目から見れば、何人も神話の内容をそのまま史実の展開と考えるものはないであらう。つまり神話の語る史実性は客観的の史実性ではなくて主観的のそれである。松村博士が「凡そ神話の内容的構成は、第三者の立場から客観すると、四種の事柄から成り立ってゐる」として、

I 低級文化階層に於ける社会集団が過去の或る時期に実際に経験した事柄。

II 該社会集団が過去から現在に亘って繰り返し実際に経験してゐる事柄。

III 該社会集団が観念・信仰の上で、かくかくであった若くはあると

「神話時代」の設定とその特性について

思惟してゐる事柄。

IV 該社会集団が想像若くは理想の上で、かくかくであらう若くはかくかくであつて欲しいと考へられてゐる事柄。

が即ちこれである。(神話学原論、上、第四章神話の特性、第八節主観的史実性『第一目、主観的史実性の意味と解釈』)

とされる。これを約言すると、

I 歴史的事実

II 社会的事実

III 心理的事実

ということになる。神代は人の代を溯った神の活躍した時代と観ぜられたのである。勿論「神代」の観念は祖靈崇拜の信仰を背景して生じた存在であらう。その神代にあつたということは、事実過去にあつたと信じられたからこそ人間の行為の拠り処又は証明として神話が引証されたのである。また歴史学者が神話を資料とする場合にこの三つの史実性を認める上に基礎をおくのである。三品彰英氏が「神話と文化境域」(昭和二三年一〇月刊)緒論に「神話は固よりそのままが歴史ではない。とは言へ、それが有力な古代研究の史料であることは論を俟たない」とされる所以である。

VI 人格化性

神話の主役である超自然的存在態が、靈魂・精靈・神格何れであるを問はず、共生性や人間生活の投入反映から、神話に於ては人格的に言動

し生活する。神話に現れる靈格は、信仰段階又は信仰文化圏によって、物体神説 (Hylomorphism) 植物態神説 (Phytomorphism) 動物態神説 (Zoomorphism) 人態神説 (Anthropomorphism) などに於ける形態を以て描出されるが、ともかく神靈が人格的に物語られていることは神話の特性の一であろう。因みに神靈の人格化には、心理的人格化 (Psychological Personification) と身体的人格化 (Physical Personification) とが考えられるが、前者は神話の先天的特性であるが後者は人間尊重、祖靈崇拜の信仰が生じてはじめて現れる謂わば後天的特性で、所謂 Anthropomorphization にあたる。(註2)

この外 (1) 神祭に於て芸能的に神のミック劇を行なう場合、人間が神靈として動作した習俗。即ち神が人格化される外部的契機はここにもある。(2) まして人間が精神的に万物の靈長的觀念へ進展する場合最高神を人格化する。(3) 動植物のトーテムズム (族靈崇拜) の發展から人祖崇拜に進展する。ここに一層神話の史実性が認められるに到る。同時にその事実性を史上のいかなる時期を反映しているかを考えようとすると學問の動きも歴史社会學者の間に盛んになって来て次々によい研究書が出された。

## VII 不合理性

文化民族が見て神話に含まれる不合理の要素を合理的に解こうとしたのがそもそも神話論(ミソロジー)の生れた機縁であろうが、神話は低文化層の特有的心的産物であるから、第一次神話に既に不合理性があつたらうと考えられ易いが、元來不可解な神語に出たとしても少くも一度審神者(サキ)なるもの

を通して常時納得いくように語り直されている所にはじめて神話の誕生があると考えられるから、発生当時、心的に不合理要素があろうとは思われない。但し人間ならぬ神靈の物語であり、呪文的要素も含まれていたであろうから、神靈の有すると信じられた超自然性は少しも不合理とは感じられなかったであろう。それが忠実に傳承されればされるほど次第に現実の情勢から遠ざかり不合理性を増して行き、遂には文化的殘存物として神話學の解釈に俟たなければ納得いかないものとなるであろう。

アンドリウ・ラング (A. Lang) 氏の學説が強調するところは所謂高級文化民族も、低級文化民族の時代があつたのだから、現存の低級文化民族との比較に於て神話を研究するならば高級文化民族がかつて有した神話を闡明する効果があげられるという点にある。このラング氏の神話の不合理の要素の内在説・人心作用の同似説と對照的な異説をたてたのはレヴィ・ブルニール (Lévy Bruhl) 氏である。氏は因果律を超越した考え方は論理的法則ではなくて、前論理的 (Prelogique) で神秘的な感応的な、融即的法則であるとす。つまり神話を生産する未開人の心意は文化人の心意とは全然ちがった適應性を有しその集團的表象は即融 (Participation) の法則にあり、且つ時代の推移、文化の進展の生み出す社会類型はそれぞれ特有の心意性をもつもので、その差は「程度」の差でなくて「質」の差であるとする。

同じ不合理性にしても一神話内に起る不合理性と異神話の結合から起る不合理性とが考えられる。前者を第一次的变化と見れば、後者は第二次的变化と見られるように思う。

## VIII 社会集团的發生性

神話が個人的に記録されたり、統合されたりしたものは、第三次・第四次の神話で、神話の本性から遠ざかったものであるが、第一次神話・第二次神話は發生・伝承が社会集团的のものであるとしか考えられない。個人の認められない文化階層に於ける所産とすれば当然であろう。言語の流通と同様である。たとい個人の口から発せられる呪詞・禱詞を素地にして生まれた神話も、その個人は集団の代表であり、その言詞も集団の代言であるからである。伝誦の過程に於て神話は意識的でないまでも無意識裡に錯誤・補遺・新釈が加えられる場合がある。それは背景たる歴史的事象に刺戟され啓発されることが多い。この意味で神話には伝誦上背景の各時代の史実が重積的に反映されて来る。ここに考古学的・歴史学的の事実による裏打ちの考えられる余地がある。更に文字化された第三次以後の神話には特に考証されるべき多くの点があるであろう。

## IX 説明性

神話の分類項目に、説明神話 (Explanatory myths) とか推源神話 (Aetiological myths) とか更に哲学神話 (Philosophical myths) とかいわれるものがある。神話は、自然物象・人文現象の由来を究明し説明する性質を具えている。第一次神話に考えて見ても、司霊者の呪術的・モノローグ的唱詞が異変的事象を説明し、対策を説示する神語に発したとすれば、すでに説明性を具有していたわけである。現実の存在を説明するのも神話の一特性である。(次項参照)

## X 文化的機能性

「神話時代」の設定とその特性について

この特性の発見は二十世紀神話学の新しい貢献だとされるが、日本では金田一京助博士が1914年にアイヌ神謡の研究の結果発見され発表されたが、博士は「北蝦夷古謡遺篇」(大正三年三月刊。アイヌ説話に就て)に於て

この謡物うたひものを大別すると二つになる。その一は英雄説話などと呼ぶべきもので、今一つは宗教説話(又は人文神話)ともいふべきものである。アイヌ文化の淵源地といはれる日高の沙流川沿岸の方言では、前者をユカラ(「詞曲」・「古謡」)後者をば、神々のユカラである故カムイユカラ(「神曲」・「神謡」)といふのである。但し、どちらも神話の圈内に入るべきもので、どちらも経典の様に神聖視されてゐる。のみならず、若し誰かアイヌに昔の事を尋ねるものでもある場合には彼等は之を引合にして其説を裏づける。又若し部落に争議でも起る場合には彼等は之を引照してその曲直を裁く。祖先の靈祭や、熊送りの晩などには、神慮を慰める為に必ず之を吟詠する故に部落の人々に取っては、之はバイブルであると共に法典であり、正史であると共に文学でもある。

と説かれたが、神話をそれ自身の側から観るだけではなく神話の語られる「場」というものを考慮して、その集団社会に於ける機能性の側から観ようとされたのである。ところでプロニスロウ・マリノウスキ(B. Malinowski)氏が Myth in primitive Psychology (大正一五年・1926)の中で、西北メラネシアのトロブリアンド諸島に於ける人類学的研究の結果 Liliu (Myths: Sacred tales) といわれる物語について

祭儀や式典や社会的な又は道徳的な規則が、その正当な権能や伝統性の保証を要求したり、その真实性や神聖性を要求する時に語られて重要な文化的な役割を演じる。(国分敬治氏訳「神話と社会」(昭和一六年刊)第一章生活に於ける神話の役割)

とその本質を確めたのである。これは神話が神授であり、従ってその内容は太古の神聖な真実であると信じられたからであるが、第一次神話が社会生活上呪術的な実修と縁深いものであるから、聖性的社会に必要なものであり、人の世の制度・習俗・儀式・道徳律に対して合宜性を保証する力を属性とされたものであろう。これは日本の世襲的資格や職掌を証明するためにすでにかなり権威を失いかけていた神話を引証するという形の後代の実例(祝詞中の出雲凶造神賀詞・中臣寿詞や古語拾遺)を見ても、その力能なるものが肯定できるが、最も注意されるのは、神話が「諺」を伴っている場合である。また武田祐吉博士が「古事記には現在を説明するために、その歴史的根拠を説くことが、重要な性格として存している。…過去の事實は、現在の事實に即してのみ意義を有することは、人生の鉄則でなければならぬ」と説かれたが、過去時相を以て物語られる神話が「今に至るまで…なり」「今…と謂ふなり」といったような現在の事実の説明ばかりでなく証明がされている。(「古事記説話群の研究」第六、本辞の歴史性『三、現在の事実の証明』)それは神話の本来の用の面を伝えるものであると見られよう。武田泰淳氏が「神話について」(文学、昭和三〇年七月号)に於て、  
古代人は常に「現代人」として、自分たちの生をいとなんだのであつ

て、彼らにとって神話とは、もっとも「現代的」なあるものである。彼らの「現代」を表現するには「神話」のほかには、いかなる手段もありはしなかった。

と説かれたのは至言であると思う。呪的歌唱に出発した第一次神話が、その実用面を薄めて語り物化した第二次神話となってもその実用面が底流的に内包され、一方祝詞に於てその面影を存していることは、その力能性のゆえに神話に権威が失われなかったものとも考えられる。

## XI 類同性

神話は世界的に類同したものが多数ある。それには大体次の三説があげられる。

一原論 } 拡布説 (The Theory of Mythic Distribution)  
          } 伝播説 (The Theory of Mythic Diffusion)

多原論 } 人心同似説 (The Theory of the Similarity of Human Mind)

がそれである。

拡布説は、民族集団の分住によって神話が拡布したとする説である。インド・アリア人間に於ける、アメリカインディアン間に於ける、または太平洋の諸民族間に於ける類同の神群に見られる。

伝播説は、他民族集団の接触・交通によって文化の移入・発展に伴って伝播したとする説である。複雑なモチフヤプロットをもつところの World-wide stories に見られる類同の神話は、この説に依らなければ解せられない。印度以西、また大陸・半島の諸国の神話が日本化され

ている類である。次に、

人心同似説は、同じような文化段階にある民族集団は、同じように生活し信仰し思考するので、同じような神話を生むという説である。しかし、極めて単純なモチフやプロットをもつ自然神話の中には多原的に生じ得る類同話があると考えられる。類型的神話の分布は結局神話を伝播し受入る社会集団の思惟の単純性と協調的性情に起因するものである。

## XII 律語的表現性

これは祝詞や語り言や更に昔話にも残されているが、口唱的神語・呪祝語が律語であると共に口誦された神話が、表現形式に於て、詩的な辞句・音韻・叙述が用いられたことは自然であろう。出雲風土記の八束水臣津野命の国引きの条・古事記の天照大御神と須佐之男命との天安河の誓約の条、日本書紀一書の月読尊の保食神斬殺の条などを見ると、書かれた以前の口誦の面影を伝えること最も著しい例である。三谷栄一氏が、「物語文学史論」（昭和二十七年刊）『第一章物語の発生』に於て、古事記・風土記からの神話の諸例をあげて「カタリゴトそのままが相当忠実に記録されたものと考えられる」とされた。それは叙事と抒情の未分化の姿で、記憶伝誦に適した律文の形を自然と成していたのであろう。つまり文字を知らぬ時代の本系的伝承物語が神授の口唱なるが故にその内容の真实性が保証保存される時代的特性の反映と受けとることができであろう。

## 七

「神話時代」の設定とその特性について

すでに所定の枚数も僅かになったので結びを簡単につけておきたい。

日本古典神話の最も整備されたと考えられる神話群は古事記のそれであろう。この神話群の中に歌謡と抱き合されているものがあるが、武田祐吉博士は「記紀歌謡集全講」（昭和三十一年五月刊。古代歌謡解説、四、歌曲の詞章）に、

歌曲の詞章の成立に関する伝来は、安定していたものもあつたと同時に、動揺し移行するものもあつたのである。これらは既に成立していた歌曲に対して、後に説明が求められたためであろう。芸能としての存在である歌曲の詞章についてその伝えるとおりの作者および作歌事情をそのままに信頼することは、今日においては、極めて困難なことに属する。

とされるように少くも歌謡を含む記・紀の神話(第四次神話)は先ず第一に(1)一応歌詞と詞章とを切り離して考え、更に(2)統合された神話は個別的に分析し、(以上第三次神話)同じ文化層の類同神話との比較に於て(3)記録以前の本来の姿を捉え(以上第二次神話)呪禱文学(祝詞・寿詞よこの類)との対照に於て(4)呪術・託宣的能力保持の濃厚な神話(第一次神話)を溯上し究明しようとする。私どもが直面できる記・紀の神話は、記録的・統合的・文化的・高級的・哲学的・且つ政治的配慮の加えられたもので、私の所謂第四次神話であつて、神話としての本質を備えた所謂第二次神話には程遠いものである。が、重積的に残滓の沈澱しているのを分析するように分解究明して行つてはじめて「神話」というに相応しい説話の性格に到達する。私どもが記・紀の神話と称するのは、その

ままに神話と認めるのではなく、「記・紀に含まれる神話」の意味で、それは第四次神話というべきもので、それから溯源して始めて私の所謂第二次神話を主体として神話と称しているのである。即ち第二次神話には、

一、アニマチズム末期・アンソロポモーフイズム初期と前後に交流するアニミズム期を中心とする神靈(精霊又は神格)を主人公とした説話であり、

二、呪祝詞に叙述的要素が多くなって、もとの呪術的色彩は極めて薄い

三、文字以前の一種の文学で、リズムカルな抒情的叙事詩の形態に近い。

四、社会集团的信仰・承認の下に伝承され、それ自身自律性が尊重され、民族的又は国家的の政略的実用化の行なわれる以前の神話。

という属性を認め、そして私の所謂神話時代は、この第二次神話の時代——神話が自律的に生息する時期の称に使用する。

## 八

これを考古学的、史学的年代観から見ると、神話は早くも縄文式文化(新石器時代)の後期の先史時代には生育したであろう。彼の「土偶」が、母神像、多分大地の生殖豊穰力の象徴として、呪願の対象とされたことがあったものと見るならば、この時期に早くも第一次神話の現れていたことは推想できそうである。というのは、江坂輝弥氏の「土偶」(昭和三五年四月刊。一六、土偶はすべて女性か)に於て、

以上述べたように、一、二の例外を除けば、土偶はすべて女性像とみてよいであろう。しかし土偶そのものが女神像として、尊厳を保ち、

常時、崇拜物になっていた形跡は認められない。先にも述べたよう

に、常時はただの土人形で、巫女のような呪者が呪文を唱えたと、それに神が乗り移って神格化され、神事がとりおこなわれたのである。

とされるが、西郷信綱氏は「文学と呪術」(日本文学、昭和二九年九月号)に、

太初に：模倣ミミツクの祭式があり、おそらく舞踊をともなっていた。そういう実行のなかでコトバが発せられることにより、対象——それは最初は当然トーテムの動物であり食物であった——が、そのコトバの意志に服従することを期待されたのである。：古代のコトバ信仰の源もここにある。

と考えられた。特に注意されることは、この縄文式文化時代後半期に製作されたと見られる土偶にハート形の頭部又は顔の輪郭をもった女性像が出土されていることである。これは多分豊饒呪術の対象とされた植物的地母神像であつたろうが、その顔がハート形に作られているのは食用植物の葉の表象と見ることができようか。それは芋栽培時代に入つての多産を期待する呪術の対象であつたろう。(註3)豊後風土記に豊國の地名の由来を語っている。それは景行天皇の命で豊國直らの祖菟名手うなでが豊國を治めに豊前国仲津郡中臣村に行き日暮れて宿つた翌朝忽ち白い鳥が北から飛来してこの村に集つた。：その鳥は餅と化し、片時の間に更に芋草いも数千株と化し、花葉が冬も栄えた。菟名手があやしく思い歓喜して朝廷に奏聞すると天皇は喜んで「天の瑞物しるしもの、地の豊草とよぐさなり。汝が治むる國は豊國と謂ふべし」と詔したという話で、つまり栽培芋(さといも)

を呪祝した説話である。ノート形の顔の土偶は地母神と同一視化された芋の女神ではなかったか。呪術の対象物がある以上呪語がある筈である。それは唱え言的な叙事的抒情詩に近い形をとる場合、そこに神話の濫觴を認めないわけにいかない。といふのは主食神が先ず殺されて、それから様々の食物(芋類や五穀が生じたというモチフを含む世界大の神話がジェムズ・フレーザー(J. Frazer)氏の金枝篇(The Golden Bough)に豊富な例を示して居られるように、人身供犠の習俗を基盤として生まれたものであることは確かであろう。一九二二年の抄略本(永橋卓介氏訳)第五十章神を食うこと、二、アズテク人社会の神を食う儀典や第五十九章メキシコの神殺しの条に詳しい。私も嘗て「神話」(昭和二年四月刊) 8 動物植物の神話、七、植物の神話と植物神の話)に、ルーズ・スペンス(L. Spence)の「メキシコとペルーの神話」(Myths of Mexico and Peru) から次の通り引用した。

メキシコに於ては玉蜀黍とうもろこしの神の中の大神は Chicomecohuatl といふ女神であるが、その祭りは毎年六月二十八日から七月十四日まで続き、その祭儀に於て奴隷の女の踊り子が玉蜀黍の色彩を表すために赤や黄に顔を塗られて、祭中踊らされ、満期の夜の明け方更に踊り疲らされて半ば生気を失った時、僧侶が彼女を裸体にし、動悸する心臓を裂き出して女神に捧げ、女神の成長力を一新させて、豊饒を祈る儀式があった。「なお石田英一郎氏「マヤ文明」(昭和四三年刊。マヤの宗教と暦数)を参照されたい」

とあるのは好例である。日本でも縄文式文化期にはこうした地下の営み

「神話時代」の設定とその特性について

を経て地上に生々と生い出ることを表徴した呪祝的模倣劇があつて、植物霊に扮した巫女の死を通して豊饒を結果するとの考えから、こうした自然死ならぬ他殺死の神話が成立したのである。とすれば、主食神の死による食物生成の神話が、アニマ(Anima)の圧迫、ダイモン(Daimon)の脅畏のあまねき下こそ人間ばなれのした怪奇な土偶(地母神像)が世に現れ、呪術の効果が信じられた時期であつて、ここに第一次神話は生れたであろう。恐らく、伝承過程に附加や除去がされていようが、神話として最古発生の一つであると考えられる食物神斬殺の神話(オホケツヒメやウケモチノカミの神話)は所謂芋文化の頃から現れた神話であろう。食物起原に主食神の死を語る説話は、アドルフ・イエンゼン(A. Jensen)氏の所謂ハイヌヴェレ(Heinuwele)説話で、獲物の豊饒をもたらすための供犠の習俗が基盤になっていることは確かであろう。

こうした第一次神話が生れたらう縄文式文化後半期とそれに引続く弥生式文化期即ち水田耕作社会の時代は年紀から云えば紀元前数世紀頃から紀元後二世紀頃まで数百年程の間にはやがて、「鬼道に事へて能く衆を惑はす」と叙せられた卑弥呼が耶馬台国女王に立った頃、所謂前大和時代までである。多分アニミズム・ダイモニズム・トーテミズム等々のまだ衰えない時代であつたらう。第二次神話はこの期に栄えたものであろう。それにつづく古墳時代はトーテミズムの変形として見られる祖霊崇拜を背景として、大体アニミズムとアンソロポモーフイズムと交錯した時期で、諸々の国王が大王(大和王室)を中心に民族的連合国家を形

成した時期である。規模大きい王の陵墓が築かれることは祖霊信仰と表裏して盛んになり、英雄崇拜が起り、神霊もますます身体的人態化を受け、神話に於ける神霊も人態期の盛時に入ったと考えられる。

## 九

以上見ると、大体農耕文化期にかけて起ったと考えられる第二次神話は、まず弥生式文化期から古墳文化時代前期に亘る時期に生お育った神話で、古風土記に残されている説話のあるものは第一次特に第二次神話の面影をとどめているものが多いであろう。これまでは口承されたもので、司祭家から、語部とよばれたような語り専門家への推移もこの時代には行われたものであろう。後代の所謂神別（新撰姓氏録）と称される家々、例えば中臣・忌部・大伴・物部・出雲・尾張・加茂・大神安曇などはそれぞれに特異の神話群を育てていたのであろう。

かくして倭五王の現れる雰囲気にて、大規模な前方後円墳を作るほど大和大王の威力が拡大してくると、歴史に関心をよせる機運が生れ、従って神話は各氏族の由来を語る歴史の一部として文字化されたであろう。ここに神話は第三次神話と称すべき段階に入ったと見るべきで、多分四世紀から六世紀にかけての頃であろう。勿論それに平行して口誦神話も民間にはまだ伝承され続けていたではあろう。風土記の「古老曰……」などにその一斑が窺われる。かくて七世紀以後、神話は大和皇室を中心として歴史的年代観の下に統合されるに到ったもので、それが記録として一応完了を見たのが、記・紀の所謂第四次神話であると解したい。

（昭和四四・一・一一稿）

（註1）ジョン・レイッチ (John Leitch) 氏の「神話の科学的体系の手引」(Introduction to A Science system of Mythology. 1844) は C. O. Müller 氏の著の英訳で、もう十九世紀の古い本であるが、その中に「the age of a mythus」の語が見えるが、「神話時代」と訳されるべきで、これは神話の年代的配列の意識に於て使われている語であろう。私は神話時代を「Mythical epoch」の意味に使いたい。

（註2）神話に現れる靈格は、早期の狩猟・採集時代の習俗―山幸・海幸獲得の予祝、求水や発火の神事儀礼など―の反映からアニマチズム期には先ず自然物象の動物類の形を賦与されるが、神秘感から単なる動物類の形ではなく、そのデフォルメされた謂わば怪物形の靈格が多いと思われる。仮にこれを怪物態神説 (Monstrosophism?) と名づけるなら、既に縄文文化期に現れて来ていると考えられる。八岐大蛇・夜刀神・後田彦など好例である。

（註3）本来水神の河童がその表徴として一般に頭に水皿を有しているのは何に発するのか。古墳時代の土器に顔を描いた水壺がある。これは多分水神の面を表現したもので、神祭りにこのような水壺に水を盛って信仰対象物ともされて水乞い・雨乞い呪法マジツクが行なわれたものではなかったか。凹みに水の溜ったような岩石を対象に雨乞いしたことも風土記などに見られる。河童の手の抜け易いのは薬人形で水神を表したからで、やはりよび水を供えたであろうから、どこまでも水は水神のつきものであったに相違ない。その信仰が衰え、一方、水に縁がふかいと認められた亀・川獺・猿猴などの動物類を水神の姿とする信仰と習合されて、河童が今日描かれるように怪物化されても水神としての表徴をどこまでも保持しているのは、神話の昔話化の中に伝統が生かされて来たからであろう。