

鎌倉時代に於ける神話及び傳説の發展

村山修一

日本神話の敘述が我が光輝ある國家の創始を説くに於て、最大の意義を有することは改めて云ふまでもないが、たとへ、之をその儘の形に於て受取るとしても、神話は國家の經歷以上に古き歴史をもたなければならぬ。國家の創始を語りうるものが神話以外にないとすれば、神話は國家の歴史を蔽ふ存在であり、そこにいま一つの重要な意義があつた。而してこの神話を荷ふものがすでに國家形成後の人々であつては、神話が國家の歴史を内に包含するといふ大規模な形態も之等の人々によつて恐らく信念としてより受取られる方法是他になかつたであらう。さらに云へば、國家の歴史をそれより一段古き起源にたつて説き來るといふこと——そのことが神わざであつた故に可能であり、それゆゑに人々はまた信ずることが出來たのである。之を精神事實としては歴史書の記載とは反對に國家觀念の反省が最初にあり、國土生成や天地開闢が後にくることすでに何人も認むるところであるが、かゝる系列の具體化は、むしろ歴史書編纂の契機をなす前後比較的短かい期間に自覺され來つたものであつて、之を大局から見、¹國家なるものに

對する觀念の未だ稀薄であつた悠久の昔から觀察すれば、矢張、歴史書の示すが如き序列に於てそれ〴〵の物語が萌芽を發生せしめつゝあつたと考へられるのである。換言すれば精神事實としての國家的自覺の以前には如何なる世界觀があつたかといふことであつて、それは恐らく國土生成や天地開闢などの萌芽をなすところの、より一般的な物の生成、自然發祥に關する神話であつたらうとするのである。即ち國土生成や天地開闢などの物語の如きは、國家的自覺を樞軸として、それら物語を、すでにより一般的な形に於いて説いてゐた古き神話の投影されたものに他ならないと考へるのである。「草木威能言語」としたのも、わが國家が反省せられた後の日本人の思想に上り來つた古代に對する信念的な事實であつたとともに、國家反省以前に於ける現實的な事實でもあつた。現實的な事實とは些か奇妙なる表現であるけれども、過去にさうであつたと後人が主張する事實に對し、之は現在かくあると當事者が主張する事實を假りに名づけたのであつて、歴史書にいふ神代に相當する時代がそれに引合はせて考へられよう。

その時代にあつては、草木が言いふことも何等の比喻でなく、象徴でなくたゞの信念といふやうなものでもなかつた。神人未分の生活にはたゞさうしたことが現實の事象として經驗されてゐたのである。神話のうちに現はるゝ數々の奇異なる話は恐らく神代に於ける我々祖先の願望をあらはせるもの、乃至その行動を抽象化せるものではなくして、現實にかく體驗したところを示したものであつたと思ふ。それゆゑ、神話の世界は神代に於ては、現實的な世界そのものであり、語られる事柄と實際とはこの時代の生活に於て同一のものであつた。さうしたものを離れて純粹な自然はなかつたのである。同時にそれは四季を一單位とする周期的性質によつて基礎づけられてゐたから、生活は結

局循環であり類型的要素の集合に過ぎず、この意味に於て當時の世界は一つの象徴的な形を以て動いてゐたと解することも出来る。たゞ當時の社會に傳承されたる神話が、その社會活動からの象徴的な抽象であるとする——他の言葉を以てすれば、現實的な地盤に成立せる非現實的なものとする——ことは、この時代に於ては決して妥當ではないといふのである。

何れにせよ、かくの如き状態が可なり長年月、經過したる後、恐らく國內統一現象の進捗とともに國家的自覺が來たのであらう。そして之に伴つて國家成立の神話がその形貌を整へ來つたであらう。すでにこの建國神話に於て事象はすべて一回限りの生起に基く歴史的な進行を示してゐる。神話自體にとつて何よりも大なる變革は繰返しの世界から一回性に基く歴史の世界へ移つたことであるが、かゝる變移が如何に理解されるかは興味ある問題であつて、肥後和男氏が之を「人間の認識は具體的なものから抽象的なものへ、事實から理論へといふ方向をとつて發達する」といふ假説によつて説明されたことは名著「賀茂傳説考」に於て人の知る如くである。思ふに神話が繰返的性質を失ふことは、その背景たる周期的性格をもつ社會からの遊離を意味してゐる。神話は象徴的なものとなり、歴史の形態を與へられて一層抽象化され非現實化される。國家的自覺に基く規範的一元化の意志は、かくして神話の變質を行ひ、そこに歴史を發生せしめる。建國神話は國家に對する繁榮幸福の要請と願望を織込み信念としてその内容の事實性が説かれた。神代より人代への接續點を實際に於て求むるならばこの神話の變質された時こそ、それに當るであらう。而してかゝる變質は神話の口傳から記録に移された時を以て完了したと云ひうる。記録によつて口傳の必要がなくなり、

國家的神話は感情的な空闊氣を失つて理念化した。併し爰に注意しなければならないのは、神話の記録化にあたり、傳承内容に幾多の取捨選擇の行はれたことが、必然に豫想されるといふことである。如何に書紀が「一書曰」を多く掲げたとしてもなほ、その編纂にあたつて篩ひ落され、或ひは最初から取上げられなかつた多くの傳へが遺つたことは想像に難くないところ、抑々文獻に上らなかつたそれら神話の破片は如何になつたであらうかの問題である。上に記した神話に對する規範化、一元化の意志は國家生成發展の線に沿うてのみ加へられたのであつて、生活に於ける周期的な事象の解釋にまで改竄を行ふ必要を認めなかつたし、ましてや進んで之が抹殺を圖ることは事實としても不能であつた。云はゞ建國神話は古代に於ける多くの神話中、少數の歴史化し易い形態にある傳承を搖籃として生れ來つたものであるから、その歴史化されなかつた部分は、すべて之が民間の手に残らざるをえなかつたのは當然である。國家的神話が口傳より記録に移されて本來の面影を失つた後に於て、なほこの民間に残された神話だけは古き生命を維持したけれども、それらも風に多くの領域を傳説に譲り、説話に委ね、長き時代の經過の内に、源頭に於ては同じ所に由來した歴史から直接間接の影響を受けぬわけにはゆかなくなつたのである。

崇神天皇の御代、大物主神の祟りあつて疾疫流行し、民の死するもの多きを出したといふ書紀の記事は、見方によれば傳承内容の國家的な擴大によつて神威の強大を示さんとした結果であるとも解せられる。祟りが國家全體に及んだ爲に事は重大化し容易に治まらずして天皇は震襟を惱まし給ふたが、地方民間に於てはなほ古き形に於てかゝる類の傳へが極めて手輕に數多く語られてゐたこと風土記の示す如くである。即ち特定の地方には諸在に荒ぶる神あまし

て崇りは多く通行者の殺生に及んだと云はれる。之をトへ開ひ、または和けて神の本意をきくもの、概ね地方の人であつたのが、中には早くも景行天皇御巡狩の砌り自らその任に當り給ふたとする傳へすら生じて(肥前國風土記、神埼郡)歴史はすでに民間神話の領域に足を踏み入れてゐたことを示すものあるに至つた。この事實はまた地名の由來に異つた傳へが併存して語られてゐることにあらはれてきたのである。播磨風土記に見ゆる傍磨郡手苅丘、神前郡聖岡、同郡梗岡は何れも小高い丘陵の地形に對して付けられた地名に説明的な由來譚を有し、且その語るところは統一的でなかつた。手苅丘について云へばこの地は「近き國の神、此處に到り手もて草を刈りて食薦と爲しき、故手苅と號づく」といひ、或は「一云く、韓人等始めて來りし時、鎌を用ゐることを識らず、但手もて稱を苅りき、故手苅」とも云つたのである。手にて草を刈つたとする點は同様であるが、次の聖岡については趣を異にする。昔大汝の命と小比古尼の命と、相争ふて「聖の荷を擔ひて遠く行くと尿下らずして遠く行くとこの二つの事、何れか能くせんや」と云はれた。大汝の命は後者を取り、小比古尼の命は前者を主張して共に競争し給ふた。かくて數日を経しに大汝の命はこらへかねて遂に降參されたので小比古尼の命も咲ふて負へる聖をこの岡に擲ち給ふたから聖岡といふのである。「一家云ふ」によれば昔、應神天皇巡行の際、この岡に宮居を造り給ひ勅して「この土は聖なるかも」と宣られた、依つて聖岡といふのであると。さらに梗岡の傳へをみるに昔、伊和の大神と天の日杵命が相戦はれたとき、大神の軍が集つて稻を舂いた。その梗が聚つて丘となつたといふ傳への他に、城を搦つた處は應神天皇の御代來朝の百濟人が有俗に從つて城を造つて居つたのであるとの話を殘しておる。つまりは話の構想が似ると否とに拘らず、之等の丘に傳はる

由來譚には神の行爲としての結果を傳へるものと歴史時代に於ける人の所作であるとするものと二系統があり、之を區別すれば前者は神話に近く後者は傳説に入るとせられよう。即ち一つの地名の由來に從來神話的な説明があつて之で充分とされたのを世の進みはそれに満足せずして新たな時代の知識を入れた傳説を同じ地名に關して併立させてきたとみられる。而も併立は場合によつて合併ともなる契機を含んでゐる。二つの異なる傳承が話の背景たる時代的脚色を同じくしないとき、寧ろ之は當然であつた。常陸國風土記載する久慈郡太田郷長幡部社の機織起原傳説はその一例として考へられるものである。往古、天孫降臨にあたり、御服ミケレを織らん爲、從ひ降りし神があつて、綺カガ、タタヒ日女命といひ、もと筑紫國日向の二神峰に至り、それより三野國引津根の丘に至つた。後、崇神天皇の御代となつて長幡部の遠祖多豆命タマシ、三野より去つて久慈に遷り機織を造り立て、初めて織つた。その織れる服、自然に衣裳となり裁ち縫ふことをしない云々とある。話は簡單であるが、明かに時代の脚色は神代人代の二つより成り、綺日女命と多豆命はそれ／＼の代に於ける機織の名手として登場してゐる。にも拘らず、前者の服織に従事したことが傳へられてゐないのは機織に關し、元來兩者各自に起原を有する二つの傳承があつたのを、一つは神代であり、一つは崇神の御代とされてゐた爲、容易に結合し、多豆命は綺日女命の後裔の如く説かれたのではなからうか。何れにせよこの傳説が單純な生立ちをもたぬことは確に云ひうるどころである。かくして爰に、新興傳説の謂はゞ繼ぎ足しによる神話の改變發展が認められるとすれば、いま一つの顯著な變化は神話の内容に於ける人間自體の進出であつて特に神婚傳説にその好例を指摘することが出来るのである。試みに風土記のうち、常陸國那賀郡茨城里に傳はるものと肥前國松浦郡襦振シノヅキの峯

に傳はるものゝ二つを抜き出して考へるならば、前者は努賀毗咩なる女に毎夜通ふ人あり、名を知らず、遂に夫婦と成り一夕にして懷妊し小さき蛇を生む。遂にそれが神の子なるを知りたるを以て父の在ます所にゆくべき様教へしに、この子從者を與へられざるを怒り、女の伯父を震ひ殺して昇天せんとした。女の母、驚き瓮を取つて投げたから神の子、之に觸れて昇りえず、晡時クレフシの峯に留つたといふ。後者は弟日姫子に夜毎通ふ人あり、竊に續麻ツグマをその人の襦スグに繫け跡をつけたところ、摺振の峯の頂の沼邊に到つて寝たる蛇をみる。身は人にして沼の底に沈み、頭は蛇といふ形であつた。姫の從者驚き、衆をいざなつて引返へしてきた時は二人の姿なく沼の底に人の屍あるのみであつたから、これ姫の骨であらうとて葬つたといふ。恰も之は書紀崇神紀の倭迹々日百襲命ニホトヒヒヤヒメノミコトに通ひし大物主神と同工異曲の三輪傳説であつて、その原型は要するに人間の美女が之に通ひし神の本體を見たゝめ生命を失ふことであり、神との婚姻は人間側にとつて敗北を意味したのである。然るにさきものは努賀毗咩に通ひし神こそ知られないが、神の子は蛇體であり、父の神が蛇形として知られた場合と趣きを同じくしてゐる。さうして毗咩の母によつて投げられた瓮に觸れ昇天出來ずに終つた神の子は要するに神としての權威を失墜したものであり、勝利は人の側に掲げられたのである。この形が徹底せらるれば鴉極カキに於て記紀に見えたる素盞鳴尊、八岐大蛇退治の傳説の主旨となるものであつて神婚傳説の神と人との相剋に於ける二つの場合が正史に見ゆる所と相應じて風土記にもあらはれてゐることは誠に興味深く思はれる。即ちこゝに於ては神話發展の進路が神の勝利をとくものから、人の勝利をとくものへの方向にあつたこと夙に柳田國男先生や肥後和男氏等によつて指摘されたが、風土記編著の時代はまさにかゝる方向への展開が地方に於て

進行中であり、神話自體の局限化と同時に新たな傳説の之に憑つて發生しつゝあつたことを知らしめるのである。常陸風土記に、昔、體體天皇の御代箭括氏麻多智なるものあり、新田の開墾にあたつて夜刀神を山口に追込み塚を設けて神の地を人の田から遠ざけた話、或は人里近く松の樹に降りる神あつて祟り多き爲、祈み曰して、「神今此處に坐せば人家近く穢多し、願くば避りて高山の淨き境に移り給ふべし」といひ、神を遠き山の峯に登らせ申したといふ話の見ゆるが如き、いま爰に思ひ合はされて意義深きものを感じるのである。蓋し人類社會の發展は自ら神をして遠隔の特殊地域に居所を遷さしむるに至るのであるが、このことは當然神話にあつても漸次それが特殊化され局限されゆく現象を伴つたのである。細かく云へば、或ひは理念としての神話にかゝる傾向がまづ來り、然る後神域の限定が現實に行はれてくるとも云へよう。何れにせよ神話の展開、傳説の躍出は、こゝに於てか次の段階へと新しき歩を進めつゝあることを見るのである。

註* 柳田國男氏 桃太郎の誕生 三十七—八頁。

肥後和男氏 日本神話研究 九二—三頁。

二

平安朝初頭に入つて日本靈異記が撰せられた。本邦説話集の先驅たるに於て民間傳説の發展を跡づけんとする立場からは一應省みらるべきものである。或は古來の我が民間に於ける傳承が始めて佛教思想の浸潤に會ふや如何なる變化を起すに至つたであらうかの問題が、この書出現を契機として吾人に説明を求め來つたとも云へるであらう。前章、

風土記のうちに極めて素純なる我が地方傳承の姿を知りえたものにとつて、因果應報の理を以てする意圖的な各種話の出現は、まさに驚くべき内容の變化であると見なければならぬ。もとより兩書が著作目的を異にし、撰者を一緇徒と多數官人の相違に認むる以上、取扱はれたものがかゝる變化を來すことは當然である。またその成立年代に於ても可成りの隔りがある。國により多少編纂時代を前後するが、現在の五風土記(常陸・播磨・出雲・肥前・豊後)はまづ奈良朝の中葉には完成してゐたであらうから、靈異記まで五六十年は確かに経過してゐる。傳説のかうした變化を遂げるのは、むしろ當然だと一應云へるのである。併し、かゝる當然とすべき諸條件を除いても佛教の盛行期たる奈良朝に於て風土記が何故靈異記に見る如き各地の佛教傳説を片鱗でも採録してゐないかといふ疑問が生ずる。靈異記に多數拾ひ集められた傳説が風土記編纂の頃になほ一片も發生してゐなかつたとするのは餘りに不自然である。従つて之は、風土記がさうした佛教傳説の記載をわざと避けたのであらうと見解をとらざるをえなくなるが、吾人は之に先立つて靈異記の内容こそ検討すべきものがあるとするのである。

即ちこの書に蒐められた話を通覧するに、結局、(一)日本書紀などから説話を抽出して潤飾をほどこし改竄を加へたと察せられるもの、(二)寺の由來譚に結着するもの、(三)佛教信仰に厚かつた人の業蹟を記したものの、に大別され、殊に(一)と(三)の類が最も多數を示してゐる。而して(二)は事實上、寺に關係ある僧侶の活動にかゝはることであるから(三)と同様の性質をもつた話であると云つてよい。佛教信仰に厚かつた人々と雖も過半は僧侶のことであり、記述體裁、まづその出身地や時代を學ぐるところから始まるを普通として信仰事象に及び、奇瑞を説き、屢々終りに讚

に曰く云々の句を添へて結んでゐるのである。要するに之は一個の傳記であり、因果を説くところに敘述の重點を置いたといふにすぎない。決して口承の傳説から拾つたのではなく、すでに成書となつてゐた何等か佛教方面の傳記類より説話中心的記事を抜いたものが主として靈異記の内容を形成したとすることは、爰に至つて充分推定がつくのである。著者景戒が終りに「我れ聞く所に從ひ口傳を選び」云々といつてゐるけれども、上卷、第五の話にはすでに「本記を案するに曰く」の如き句が使用されて出處は文獻からの引用であることを不用意に洩らしてゐる。さらに彼の序を見れば漢土の冥報記や般若驗記によつて感得したことが本書撰述の動機であることを示してゐるから、明かにそれは對外的な著作意識に基づいてゐる。民間に流布する傳説に専ら興味を惹かれた結果、自ら善惡應報の理を教ふる手段にこの書が編まれたといふのではなかつた。かく考へ來れば必然こゝに何等か寺院の設置に關し、またそこに住せる僧侶に關し、早くから傳記的な書があつたことを指摘せざるをえないであらう。勿論、書紀のうちには寺院の創立沿革の如きについて若干の記述を入れてゐるが、對外的な意識の上には、かゝるもので到底満足されないやう筈がない。獨立せる寺誌や僧侶の傳記が要求されるのは大陸文化移入に伴ふ自然の趨勢であつた。かくして靈異記が材料を殆んど既存の文獻に仰いだ形迹のあることは、反面、當時の民間傳説に佛教的な色彩をもつものが頗る乏しかつたことの消極的な證據となりはしないであらうか。靈異記の説話が少なからず形式や構想に劃一的傾向を有するのも民間の口傳から實際蒐集した場合、見られない事柄である。風土記に於ける傳説は奈良朝期に於ても未だ佛教的色彩を受くること少なかつたとするのがむしろ一般民間に於ける實情であつたらう。思ふに、この頃に於て佛教に關する傳

説があつたとすれば、それは殆んど知識階級の手になるもの、基礎に佛敎的理解あつてこそ話の興味を感ずることが出来るのである。庶民社會に於ける佛敎の多少の流布も、民間の傳説自體が佛敎的要素をとり入れるまでに理解され根をおろしてゐなかつたと思ふ。

試みに風土記に於ける僅かな佛敎關係の記事を掲ぐれば、まづ常陸國多珂郡大海の邊の石壁に觀世音菩薩の彫刻されてゐることがある。けれども之には未だ傳説の來つて取付く程の内面的理由が土地に發生せず、たゞ珍しきが爲、海邊に「佛の濱」なる名稱が付けられたに過ぎないのである。播磨國揖保郡神島は石神あるによつてその名を負ふが、佛の像に似たりと云はれた。この神、顔に五色の玉あり、胸に五色の流るゝ涙ありといふ異風のものであつたことが外來の神たる佛を思はせた理由ではなからうか。佛に似たと云ふよりも我國固有の神の像に似てゐないといふ人々の感じがあつたのであらう。新羅人が見て奇異としたことの、單に五色の玉だけに局限したものでなかつたとすれば、この石神は佛に似たものでもなかつたと云はねばならない。要は佛の相好に對する我國人の知識が餘り確かでなかつたことを之によつても暗示されるように思ふ。出雲國風土記となれば寺院の建立を記すもの各郡にあらはれてくる。たゞ之に關して述ぶるところは建立者ならびにその年次がせい／＼であつて由緒傳來は片鱗さへ附記されたものを見ない。土地の傳説は未だ之に憑り付くべき手が／＼りをもたなかつたのであつた。

さり乍ら、海邊の岩に佛像の彫刻あつてその珍しさは自ら之に「佛の濱」なる名稱を生ぜしむるに至つた如く、各地に於ける寺院の建立は、人々の好奇心をして機會あらば之に傳説を附着せしめ、記憶の標識に選ばうといふ機運を

すゝめてきたことは疑へない。尤も寺院の建立は夙に飛鳥時代からあり、今更、人々の好奇心を説くことは愚であるとする論者もあらうが、庶民的世界は國家の上流社會に於ける程に論理的ではなかつたのである。近畿を去れば我國の大半は、未だ寺院の境域に接すること少く、近畿の地方にある者でさへ、寺院を自らの世界へ——殊には傳説的な精神世界へとり入れるには、多くの經驗的な信念を必要としたのである。このことはまた本章の終りに於ても一言するが從來奇異なる木や石や土地の形貌が唯一つの條件であつた庶民的世界に於ける傳説發生の根據は、今や寺院といふ目新しいものゝ出現によつて擴張せられ複雑化せられた。平安朝初頭は、なほそれが寺院の内面的なものに對して、なく外形的な伽藍に對する感覺に關してゝあつたこと、木や石の場合と多く異なるところでなかつた。佛教に對する傳説の自然的な接觸はかくして進められたと信するのである。更級日記の著者は武藏國に下つたとき、たま／＼竹芝寺を過つてこゝに遺された貴人來住の傳説を聞いた。その話は勿論平安といふ時代が生んだ新しいものであつたけれども、すでに傳説の記憶を繋ぐ杭に竹芝寺は利用せられてゐた。都からこの地をゆかしがつて下られた帝の御女が別段最後に出家されたといふ譯でもないのに、たゞその跡を誰かゞ寺としたといふ關係で寺は傳説の保存所となつた。之を必ずしも上記所論のよき例とはなし難いかもしれぬが、内面的な信仰によつて寺院が傳記と結び付いたのではない場合をいま呈示したにすぎないのである。蓋し貴人が下賤の地方人に配偶を求めて降り給ふ傳説は土佐日記にも、土佐の「湊」に近き「池」の名ある人家について記してゐる如く、また早く大和物語に有名な蘆荊の話があつて類似の型をもつ如く、當時に於ては各地に發生をみたのであり、文獻に上らなかつた之等の傳説は、人目につきやすい

屋舎の如きが記憶の指標に最も適してゐたとせられたのかも知れず、それが必ずしも寺院である必要はなかつたと思ふのである。

而も傳説の寺院に對する内面的な接觸は時代の推移とともに漸次、實現に向つて進みつゝあつた。日本靈異記以後、次々にあらはれ來る日本感應錄、三寶繪詞、法華驗記、地藏靈驗記、本朝神仙傳などは何れも前書に則つて編まれた説話傳説の謂はゞ文獻的リレーであるとも云へるけれど、民間傳説に對する社會的な關心の鬱興は今や之等の書物の上にも蔽ひきれぬものを齎し來つた。かゝるうちに今昔物語の出現となり、民間傳説の躍出は頗る生彩を加ふるに至つたと考へられる反面に於て、説教の流布が些か爰に省みられてくる必要を生ずるのである。説教はもとゞゞ經典の講義が發展したものであり、興味が譬喩的説話に移り行くところ、自ら上記の諸著作を促す原因ともなるのであるが、傳説の受くべき第二次の改變は、説教がかゝる説話本位の興味をさらに一段と進め來る時に於てのみ、その契機を與へられることが出来る。佛教的説話書の類と民間傳説の間に、間接的ではあるが、さうした關係を認めることによつて今昔物語の新傾向には必然、傳説の新たな發展が豫想されてこなければならぬ。即ちこの書の新傾向とは、既存の文獻を専ら材料として説話中心的な形に書改めたものを集めるといふだけでなく、日常生活のうちに得らるゝ卑近な偶話巷説をも多數採り、或ひは之を粗野なる形のまゝに或ひは宗教的意味を含ませた訓話の形に記載して行つたことである。かく或る一定の意圖から出た解釋の下に今まで輕視せられた巷話の類が改めて省みられたことは、單なる知識階級の樂しみの爲でなく、現實に説教なる手續を経ることによつて實は大衆共に從等のもつ傳説の意味的改訂

を要求したものであつた。この頃すでに説教が大衆化しつゝあつたことは以前の論文にも些か觸れたから再説を避けるが、之に應じ庶民が自らに有する傳説の改訂を承認することは、取りも直さず彼等が始めて佛教信仰をとり入れるにあたり、最も重要なべき心的操作の一つを遂行したことになるのである。何となれば傳説は古代以來、彼等の生活を取巻き之を支持し來つた素材なイデオロギーであり、また世界觀であり信仰ではないにしても信念であつた。神話が特に神聖にして嚴として動かすべからざる無形の信仰對象であつたに比して傳説は左程の強い規範を有しなかつたかもしれないが、常に口にされ手輕に語られる、より親しみ易い點に於てむしろ多く平時の精神生活を指導するものであつた。それゆゑ、生活の發展ある所には傳説も、亦改變を見、新時代の要求に添はざる部分は置去られ極めて記憶の新しい歴史が屢々組込まれて傳説の成長は止まなかつたのもすべては之を擔へる庶民共の固有な世界觀に基き、自發的に行はれたものであつた。之に對して今や別なる世界觀乃至生活理念が受け入れられるとせば、傳説に對するこの新思想の干渉は必然豫想されてくるであらう。換言せば新思想による傳説の新たな解釋なくして思想のみが孤立的に根を下すことは、庶民社會には不可能なことであつた。傳説の佛教化が佛教大衆化に當つての一つの重要な操作であるとしたのはこの故である。

一方、かゝる現象の進む過程を考へてみれば最初には傳説のうちにあつても比較的簡単な短いものが佛教的潤飾をうけ易く従つて人々の理解も早かつたと考へられる。今昔物語に於ける鰐と鯉合戦の話(卷三十一第六)近江國栗太郡の大木の話(卷三十一第三十七)幼女谷に落ちて助かつた話(卷十九第四十一)などはかゝる潤飾が行はれ、もし

くはやがて行はるべき好個の例であらう。而もこの様な簡單なもので満足さるゝ期間は極めて短かゝつたと思ふ。やがて之に續き、少しく長い物語風のもの、縁起風のもが作られてくるのは明かである。長谷寺の靈驗を説いた葉しべ長者の話(卷十六第廿八)信貴山縁起の話(卷十一第三十六)蟹滿多寺本縁の話(卷十六第十六)など殊によく知られたものである。但し縁起の製作が之等を以て始めだとするのでは勿論ない。彼の諸寺縁起集の如き後代の追補多くして成立年代に疑ひをもたれてゐるとはいへ、重要な部分は恐らくこの頃までに、ほど成立しており、法隆寺や大安寺、元興寺などは先驅をなしたと思はれる流記資財帳の類が夙にあつて少くも縁起集の原形が古き時代にあつたことを考へるならば寺院縁起の出現自體に關してはこのときを格別取り上げて云ふに値しないであらう。たゞ今昔物語に見る様な縁起は、たとへ何等か理念的なつながりがあるとしても、すでにさうした縁起集とは大きな性質の相違があることである。民間の傳説に留意し體裁の如きは之をとり繕ふことなくしてたゞ説話の面白さ自體を寺の因縁に關聯せしめる點に重きを置き、必ずしも文獻の媒介なくして大衆に之を記憶せしめやうと企圖したところは、たしかに従來の縁起も試みたことがなかつた。それゆゑ縁起物が社會的に大きな意味を有し來つたのはむしろ之が最初であるといつてよいのである。

神話に對する佛教の影響も同様に考へて來られるが、之には本地垂迹説からの接觸が早晚あることを想像される。尤も早く靈異記には近江陀我神社の神が法華經讀誦を乞ふたといふ有名な話が見えるけれど、之を以て神話への接觸を豫想するといふのでないことは無論である。當時の識者によつて行はれたかゝる理念的な作爲はむしろ庶民社會に

入り難く傳説等による宗教の一般化が行はれて後、漸く理解さるべきものであつた。といふよりは神話自體がなほ古
代以來の固有な傳統に強く閉ざされて、之に對する庶民達の一種畏敬的な保守的氣分が容易には異分子を介入せしめな
かつた事情を察すべきであらう。

之を要するに、今まで説き來つたところによつて吾人は庶民社會に於ける傳説の第二次の大きな發展が平安中期頃
より漸次活潑となりつゝあつたことを想定するのである。それは佛教即ち外來思想の關與に基く他動的な改變である
といへるが、單に傳説だけがかゝる改變を被つたのではなく、傳説の世界を擔ふ庶民生活全體が新たな動きを始めた
ことをも意味してゐた。かくして外國文化の影響が我が國民一般に切實な形を以て入りこんできたのは平安朝時代で
あることを論じるとともに、從來この時代が日本の文化の建設時代とされたことを再び顧みる必要がある。奈良朝
に於ける絢爛たる外國文化が一應清算されすべてに内省が行はれて日本獨自のもの、發展に努力された平安朝時代
の特色は即ち上流社會を中心とする傾向であつて庶民社會にはいま漸くにして外來的なものを身近く感じ之が攝取に
注意を向け始めたのである。謂はゞ上流社會が白鳳天平の頃に驚異の眼を以て異國文化を迎へたと似た段階に達した
のであつた。然らばその白鳳天平の頃、庶民社會はどうしてゐたかの質問が發せられるであらうが、この時、未だ大
陸文化は彼等の世界から縁遠いものであつたといふべきである。物珍しい眼を以て之を眺めてゐたとしても自らの生
活には殆んど何の内面的影響も齎らさなかつた。それほどに新文化は特殊なものであつたとせられるのである。かや
うに述べてくればある時代に於ける上流文化の傾向乃至性格は庶民文化に於ては一時代遅れて到來することを端的に

云へるのであつて、平安朝上流社會に於ける大陸文化の活潑な日本化作用は次の鎌倉時代に入つて遂に民間にも同様な事實を展開することゝなつたのである。

三

第一章の終りに説いた神婚傳説が、人間の勝利をとき來るにつれて蛇神を斃す業績のいよ／＼容易ならざることが痛感せられ、今や武人の勃興とともに英雄の登場がこゝに要請されたことは源平盛衰記に見ゆる緒方家の傳説によつても明瞭である。之に就いてはすでに記した先學の研究あるを以て重説をさけることゝし、些か自らの臆測を加ふるに止めたいと思ふ。それは彼の大江山傳説である。抑々鬼神退治の傳説は平安朝に數多く發生し各方面に種々の形態をとらしむるに至つたのであつたが、本傳説もその一つとして考へられるであらう。しかし乍ら、この傳説に關してはその成立に先立ち早く基本的形態となりしものが豫想されるのであつて之を素盞鳴尊の場合に於ける如き大蛇退治傳説の系統とする考へは島津久基博士と同様自分もまた執らんとするところである。すでに爰には神婚の一條は消えて退治といふたゞそのこと一點にすべては集中され、惹いて退治することの背後に神明の絶大な援助が却つて必要となつてきたのである。鎌倉末葉に成つたと黒川眞頼博士によつて斷ぜられた大江山繪詞が、たとへい多少しく時代を降ると考へられるにせよ、かうした傳説の推移は恐らく當代に於ける現象と認めて差支ないと信ずるのである。而してこの推移が傳説にとつて何を意味したかはなほ次の實例を見ることによつて明かとならう。京都府天田郡金山村上

野條鎮座の八幡神社が特殊な田樂の神事とともに現在、頼光鬼退治傳説を遺しておることはその神事の古風なると併せ考へて吾人の興味を惹くところである。② 大江山(千丈ヶ嶽)の山麓にあたる天田郡三岳村、同金山村の地方には同様な鬼退治傳説を數ヶ所に有し、八幡神社の他、住吉神社(大字長尾)尾崎神社(大字天座)御座岩神社(大字天座)の如きは社の創立に關する傳説となつてゐるのである。尤も傳への中には文獻的知識の導入されたと思はれる部分もあつてすべてを信ずることは危険であるけれども之等からして吾人が考察の暗示をうることは出来るであらう。といふのは、こゝに至つて傳説は何時しか一個の縁起と物化してゐるののみならず、之を支持するものが神の力だけではなくなつたことである。即ち同村金光寺や普光寺は頼光鬼退治によつて創建されたと傳へ金光寺には頼光自筆の畫像一幅並びに願文を藏すると稱するに至つてゐる。① 恐らく傳説の縁起化はまづこの寺院の側によつて始められ、然る後、神社は之を學んで却つて神明の威光を益したかもしれないなかつた。爰に吾人が、かゝる推測を行ふ所以は傳説縁起化の操作が因果の理法なる極めて融通のつき易いものに基いてゐたからである。その詳細は後章に説くとしても鎌倉時代に於ける縁起物の叢出は一つの原因をこゝに求めることが出来る。すべてが因縁であると觀すれば内面的な關聯なくして傳説は容易に事物へ附着するを得、人の空想は之に乗じてますます擴がるに至つたのである。手近く例をとれば、當代初期にあらはれた信貴山縁起繪卷があるであらう。この縁起は周知の如く今昔物語所載のものとは詞書に大きな相違を生じており、いま便宜宇治拾遺本によるが、吾人は特にこの話のうち、飛倉といふのがなほ存在して本縁起譚を之に繋ぎ止めおく目標となつてゐることに注意したいと思ふのである。山中にある平凡な一校倉がたま／＼さうし

た縁起譚の標識となつたにはそこに多少とも僧侶の自由な意圖が働いてゐたことを考へずにはゐられないのである。

註① 考古叢譜。(黒川眞頼全集第一)

② 京都府史蹟名勝天然記念物調査報告(第七册)一三七頁—一四七頁。

③ 京都府天田郡神社明細帳。

④ 京都府天田郡寺院明細帳。

同時にこの物語の奇瑞を起さしめた原因をなす毘沙門天の靈驗にもまして庶民共には奇瑞自體の眞實性を信ぜんとする心が強く動いてゐると思ふのである。中味ごと倉が搖ぎ列をなして米俵の空を飛ぶ奇瑞は時あつて人の世界に實現し、それが生活のある部門に無言の教訓を遺してゆくといふ意識の絶えざる流れなくして之が民間に語られ興がられたといふことは考へられない。生活が傳説を保有する必要のあつたのは、一つにはかゝる意味の屢々なる附與が庶民的世界の發展に重大な役目をなしてゐたからである。即ち米倉や米俵の飛行は庶民共の富に關する思想の一つの表現の仕方であつた。富はかくの如く自由に移動しうるものであり、それゆゑ彼等には多くの隆替があつたと觀する思想は常に教訓的な意味をもつて遠く古代より傳承せられ來つた民間社會の信條であつたこと、以下の例に徴しても明らかである。

風土記によれば豊後國は昔、白鳥何處よりか飛來して餅となり、やがて芋草ウツクサ數千株となつたのが國の榮える基をなし、同國速見郡田野の廣大な原野は往時こゝに住める百姓、作物の豐饒に奢りに作れる餅が白鳥と化して飛び去るに及び五穀稔らぬ荒地となつた。また秦中家忌寸等の遠祖伊弉具の秦公、家富んで餅を的となしたるに白鳥と化つて

飛び去つたから、苗裔に至り前過を悔い、稻荷社の木を抜ぬにして家に植おゑて禱いたみ祭つたといふ。ともによく知られた話であるが、富の去就を白鳥の姿に假託した古代人の敬虔な心情は決して吝しんの的なものでなく、長き過去の經驗に培はれたる結果のものであつたと思ふ。蓋し元來が變化に乏しい農耕生活に於て家の隆替とも名づくべき事件が起るとすれば、戰亂の波及か天災の襲來であり、後者は特に前者より被害大きく且、回復の困難なるを普通としたゞけに、自然の行爲は恰も人間に對する規範的意圖ある如く畏られ、何等かの解釋が、ある土地乃至事物に因縁づけて行はれ長く之を記憶保持せしむれば止まなかつた。右に云ふ風土記の傳説は即ちその記憶の仕方を示すものであつて獨りそれが文獻のみに止まらず事實民間に語り繼がれて中世に及んだことは想像に難くなく、今や米俵が宙を行くことの諧謔的な構想に至つて、由來するところ遠きものあることを察せずにはおられないのである。豊後田野の荒地に關する傳説は眞野長者の話として名高く、更級日記に昔下總國で匹布を千むら萬むら織らせ漂させた豪家のあつたといふ傳説を記し、その名を「まののてう」と云つてゐるのが矢張り眞野(萬野)に關係ある名稱であるならば、こゝにも似た教訓の發生を必要とした社會のあつたことを知るのである。鎌倉時代に田野の話が人の關心を惹いて傳へられてゐたことは塵袋の記載が證明してゐる。即ち長者の没落を「餅ハ福ノ源ナレバ福神サリニケル故ニオトロヘケルニコソ」(卷九)と解し、むしろ積極的に福神に對する信仰的態度を暗示してゐるのである。

それにはなほ、いま一つ福神に關係ある傳説が同書(卷一)に於て如何に取扱はれてゐるかを併せ見なければならぬ。是は丹後國竹野郡船木里奈具社の本縁をとくものであつて、元々集、類聚神祇本源など中世の書に引用せられた

爲、逸文として漸く残つた古風土記の一部である。話の筋は改めてこゝに詳記するまでもないが要するに此の地に住む老夫婦が衣を奪つて我家に連れこんだ天女の萬病を癒すといふ酒を醸したによつて世に賣り廣め、家富んだといふことで、天女が後、宇加の神として祭られてゐるのが實は福の神であつたから、老人の家が富裕になつた譯だとしたのである。かうした塵袋の記載は當時の實際に於ても、この二つの傳説が如何なる點で意味を有したか、推察するにあつてよき準據を與へるであらう。恐らく民間に於て福の神が信ぜられた根底には之を支持すべく解釋づけられた古代傳説の類が當代には弘く流布をみてゐたこと、思はれ、之が奈具社傳説の如き地方的の特殊な形に於て各地に語られてゐたと考へるのである。而してこの情勢に大きな力を貸したものが千秋萬歳の法師であつたことはすでに人の指摘せる如くであつた、鳥甲風トリカゼのものを頭に載せた萬歳師が「仙人ノボウシカヅキタルマネヲシテ年始ニ祝ヒコトニスル」(塵袋卷七)とき、戸毎に語られた祝言は必ず福に因み、果てしなき理想郷をその内に展開させたのである。富に對する強い信念が年始に於ける新たな人の精神状態に結び付いてこの祝言は、聽く者の側に深い感銘を興へずにおかなかつた。鎌倉の町に住む徳人が正月元旦に召使の念佛となふるを叱りつけた話(沙石集卷二上)は佛教信仰の日常化した時代にあつてもなほ、他面に縁起を祝ふ思想が根強く流れてゐたことを裏書してゐる。福引と稱して年始に二人が餅をひきわる慣習(塵袋卷九)の如き、かゝる思想の一表現であり、上に記した風の諸傳説が殊に意義深く回想さるべき一つの契機を含むに於て注意されねばならない。その意義深き回想はいま一つ生活のうちに宿る著顯な意識の流れを把握することによつて吾人は充分なる理解に達しうると思はれるのである。

京都府與謝郡本庄村字濱に鎮座する宇良神社には浦島子一族及び乙姫を祭神とし永仁二年書寫せられたる浦島子傳記一卷を有するが、當時何等かの遺蹟この地にあつて古風土記以來の神仙譚を村里に語り傳へてゐたと推測さるゝに貴重なる資料となつてゐる。奥書によつて本傳記製作が近傍の寶蓮寺に於て行はれたらしく考へられることも當時に於ける寺院の民間傳説に對する干與をよく示唆してゐる。而してこの地にこの傳へが上古以來保存せられてゐたこと多くは奇異なる浦島子の一生に對する興味が原因であつたらうが、さらにそれには人々の希望とも名づくべき氣持が之を支持してゐたと思ふのである。到底事實だとは考へられない浦島子の不思議な經驗が、なほ特殊な精神生活のうちには今後も實現を期待してよいとする思想のあつたことである。

註⑤ 京都府史蹟名勝天然記念物調査報告(第六冊)一五〇頁—一五二頁。

京都府與謝郡神社明細帳によれば、上記宇良神社の由緒として次の如き口碑が今なほ土地に傳はることを述べてゐる。
浦島子者(中略)雄略天皇の御宇二十二年秋七月美婦に誘はれ海に入、蓬萊山に到り、其後數百年の星霜を経て、五十三代淳和天皇天長二年に歸り卒す。其年曆を數ふるに三百四十有餘年なり、淳和天皇、彼の奇妙を叵聞し給ひ、同年七月廿二日浦島子を筒川大明神と號し、則勅使として小野篁に宣旨あり、同人勅命を蒙り宮殿を造營あり、勅使着座伶人樂を奏し鎮座式嚴重にありと。

口碑としては事件の年次些か詳細にすぎ、疑ひを生ぜしめるけれど、浦島子の歸朝は當代の著作なる帝王編年記に、天長二年のこととし「來_ニ故郷_一也、其容顏如_ニ幼童_一經_ニ三百四十八年_一と見え水鏡にも、

天長二年……浦島の子は歸れりしなり、もたりし玉の箱をあけたりしかば紫の雲、西ざまへまかりてのち、いとけなかりける形、忽に翁となりてはかなくしく歩みをだにもせぬ程なりき、雄略天皇の御世にうせてことし三百四十七年といひしに歸りたりしなり。

とあるから文獻と口碑の關係は兎に角、この傳承の古きことが考へられる。たゞ「淳和天皇彼の奇妙を叡問し給ひ」以下の傳へは今のところ書見なく當時すでに語られてゐたと斷すべき積極的な證據は得られない。併し、いま假りに憶測を加ふれば、むしろこの後の傳へが何等か往時(少くも平安朝頃)に公けの文獻に記されており、恐らくそれは淳和天皇が長壽を祈り給ふため、この頃神仙譚の行はれし筒川の社に使を遣はし奉幣せしめ給ふた如き記録があつたのを、時代の降るに従ひ他の部分の口碑がつけ加へられるに至つたのではなからうかといふのである。續日本後紀には淳和天皇の御代でなく仁明天皇嘉祥二年三月二十六日のこととして興福寺大法師が天皇の算を賀し奉る爲長歌を副へて奉獻したものの中に「浦島子が雲漢に昇り長生を得たる」の像といふのがある。天長二年からは幾許もへだたらぬ時であるから長歌には何等か浦島子生還のことに觸れてゐさうに思へるが、「故事に云ひ語ぎ來たる澄江の淵に釣せし皇の民浦島子が天女に釣られ來りて紫の雲泛引きて片時に將て飛往きて是れぞ此の常世の國と語らひて七日經しから限りなく命ありしはこの島にこそ有りけらし」とあるのみである。多分平安初期の頃、長壽を祝ぐ思想が盛んであつて浦島の長壽を傳へる筒川地方の社が中央の信仰をうけた事實を物語るものであらう。然らばその歸朝せる話は平安朝中葉以降の作爲であつて、前代の記録を基とし、如何にも生還を事實的な形に述べて世人の興味をそゝらんと

したのである。一つはそれがまた大衆の要求でもあつたかと思ふ。

今昔物語(卷十六第十五)には似た龍宮訪問譚があつて之は京に住める熱心な観音信仰の男が蛇を助けたによつてその案内をうけ池の底なる龍宮に遊び歸りに土産として貰つた金の餅がその端を搔き取つて使ふに少しも減ることなく、爲に富裕人となつたことを述べており、生還した上に浦島子の場合と異つて終りを目度くした例である。龜の代りに引出された蛇は塵袋の前記奈具社の本縁を記せる條に宇加が福神であることをいひ「今ノ世ニ宇加ト云フハ宇加ノ神ノ蛇ノ形ニ變シテ人ニ見エ玉フ心カ、實ノクチナハ、ナニハカリノ福分カアラン」としてゐる如く、福神であるとの信仰を當時もつてゐたのである。この龍宮訪問譚が浦島の話より後に發生したと論ずるには何の證據もないけれど、僧侶の手による作爲がすでに傳説の原形を失はしめておることは察せられる。作爲とは云ふまでもない。觀音の篤き信仰は時にかうした龍宮訪問によつて富人となるべき寶をうるとの教へを以て法味を説くことで之は取りも直さず大衆の氣持に投じた佛教側の方便だつたのである。今昔物語は「此レ何レノ程ノ事ト不知ズ、人ノ語ルヲ聞キ傳ヘテ語り傳ヘタルトヤ」と云つてゐるが、この話を聴く人々の最も重なる關心を寄せる所が、金の餅をえて富人になつたといふ後の部分にあることを思ふとき、觀音の靈驗を説く今昔物語の話が誰によつて何時頃重要な改竄を受け、もしくは改竄せられた形に形成せられたかほど推定がつくのではなからうか。民衆が精神生活に於て志向するところを暗示した點に於て確かに浦島子傳説は重要な意義をもつてゐたのである。十訓抄(第七)は「よごの海の仙人の、下界の人に伴ひ、水江の浦島が子が、蓬萊へ行たりけん昔話をばよのつねの事と思ふべきにや、少は無に屬するいはれ

也」と云つた。かゝる戒めをなす必要があつたところにも以上の事實に對する傍證をみる事が出来る。傳説内容の實現を期待する心が佛教的な方便によつて強められ僥倖をたのみは愈々募りゆく。少き事は事實ないことを意味するのだと、やがて道徳的立場から之を抑へるものが出るのは當然であつた。

昔、仁徳天皇と菟道稚子、互に位を譲り給ふこと三年、遂に稚子自殺し給ふたから天皇歎きて屍に跨り、三たびその名を呼ばれしに一時生きかへつて遺言せられたといふ日本書紀の傳へがある。死者を呼び返へすといふこの故事が當時信ぜられたのが、塵袋(卷九)には、

サヤウノコトヲキ、ツタヘテ、カヘルマシキモノヲヨフ事ハマコトニ愚痴ノイタリ也、念佛一返ヲモ、トナヘテキカセタラハ後世ノタスカリトモナリナンモノヲトソオホユル

とあり、事は福德に關係せずと雖も、傳説に對する人々の精神傾向には等しく通するものがあつたことを知るであらう。結局は、昔、京の七條に薄打あり、御嶽詣でして山中に金を得、もち歸つて七八千枚の薄に打ち、折から檢非違使、東寺の佛造立の爲、薄を望めるをきき、賣らんとして持参したるに、檢非違使之をつくづみて薄に金御嶽云々の小さき文字の出たるを認め、薄打が御嶽より盜み取つた次第露見に及んで罰せられたといふ宇治拾遺(卷二)の話の如き、上記の僥倖を求める心に教訓を垂れんとする目的を藏した一篇があらはれてくることになるのであらう。

かくてもなほ絶ち難きは富貴に對する欲心である。今昔物語(卷廿六第十三)に載せられた話に、昔兵衛佐上(ソウジョウ)と云ふ人、京の西八條邊で夕立に遭ひ賤の小家に避けた折、偶々大きな石あつて少し欠いた拍子に銀塊であること

が分り、この家の軀がそれを知らず、たゞ邪麗物だといふを幸ひ請ひ受けて家に運び歸り富者になつたが、實はこの石のあつた所は昔長者屋敷のあつた跡だつたといふことを述べてゐる。傳説に遺された長者の榮華がその遺蹟だと云はれる場所に何等か因縁をもつたことによつて現實に再現しようとする淡い望みがすでに早くからこの様な傳説を生ませてゐたのであらうが、當代人はさらに強い愛着をもつてこの傳説を受け繼いだのであつた。宇治拾遺(卷十三)がこの上綏の主、富貴の身となつて營んだ屋敷が「それはゆる此比の西の宮なり」といつてゐる句の、今昔物語に「今ノ西ノ宮ト云フ所此レ也」といふ文の單なる書き換へとも見られぬふしがあり、この頃となつても上綏の主なる人の遺跡は何等かの形で京中に存続してゐたのではなからうか。傳説に残された過去の宮人に謂はゞあやかりたいといふ氣持は自らさうしたものを要求したからである。僧は大衆に教へて之を結縁と云はしめ、傳説は之を縁起となし、遺蹟地は我が寺に遷して靈場の地と稱し、以て彼等の信仰を集めたのであつた。

四

塵袋載する字賀福神の由來譚が奈具社の本縁と稱せられた如く、傳説はすでに民間に於ては一個の縁起譚であつた。同時に縁起譚は庶民の理想或ひは信仰を古傳説の時代的色彩を借りて脚色した民間の歴史であつた故に、鎌倉時代に於ける夥しい社寺縁起の成立は庶民的な歴史形態の勃興を意味するとも云へるであらう。尤も之が眞に歴史的なものであるか否かは興味ある問題とすべきである。一般的に云つて縁起物語の中心をなすものは奇瑞乃至靈驗の發現であ

り、就中人間の私的な生活、或ひは私的な行動に於てそれが見らるゝを普通とする。夢や病は最も多い例で、かゝるものより物語が展開されるとき、「時」の背景は之を必要としない。たゞ現在生起しつゝある事象ではないといふ點からそれは往々「昔」あつたことゝせられるのである。従つて「今は昔」(Es war einmal)なる叙事的根本形式は、ロベルト・ベッチュも云ふ如く、或る事柄が過去に於ける我々の生活上に實現したとする信念を表明することによつて、單なる過去性を消し去り、現實の生に豊富なる有機的關係を齎す媒介であつたといつてよく、歴史的 성격には却つて乏しい觀念であつた。といふよりは庶民的な歴史形態なるものが元來、歴史的 성격に稀薄であつたと云ふべきかも知れぬ。

註① Robert Petsch: Wesen und Formen der Erzählkunst 1934, § 3 Zeit und Raum in der Erzählung, S. 234. 昔話の語法に關し、吾人はこの書に聽くべき所、多きを見出すであらう。

信貴山縁起は冒頭、「今はむかし信濃國に法師ありけり」(宇治拾遺本)の句を以て始まり、一見何時頃の話か分らぬ如くであるが、後程には延喜の帝、この聖の驗あるを聞召して招かるゝ條があつて時代が明かであるとすれば、敢て始めに「今はむかし」の漠然たる表現を用ふる要はなかつたと思はれる。それをかやうにしたのは、蓋しこの物語にあつては延喜の帝なる時代の徵證最も明かな人物の登場も、大衆にとつてその貧弱な歴史知識を喚起せしめらるゝに左程の効果を齎さず、むしろ「今はむかし」の語によつてこの人物が過去に實在せられたる貴き方として人々に確信を與ふる結果となつてゐる爲である。それゆゑ醍醐天皇に對し奉つては、彼等は歴史的觀念を以てせず、抽象的に

る聖天子の御行動をその信仰的な知識の中にとり入れたと考へられる。假に延喜の帝に代ふるに他の天子を以てしてもはた他の貴顯の士を以てしても話の本質に何等の變更を來さないことを思へば、かくるなるも當然であつた。社寺の縁起が成立するにあたり、民間からとり入れた傳説のうち、最も融通のつき易く變更を加へ易い部分の一つは之であつた。基本形態としては歴史的觀念に頗る無頓着であつた民間の傳説は知識階級によつて如何様にも時代的背景を構想しえた筈である。爰に於て各所の神社佛閣は、夫々の環境に基き、極力由來を古き時代に求めた譯であつた。

春日權現靈驗記が神武帝(天津彦天皇)より筆を起し、當麻曼陀羅縁起が用明天皇時代より始まり、石山寺縁起が聖武天皇の御代に發した如き、草創のいよゝ悠遠にして、靈威の益々高大なるを示さんとした作家の意圖がよくあらはれてゐる。而も既述の如く、その効果がどの様であつたかは疑問で、何れも國民には一様に遠い「昔」の聖天子として觀念せられたかもしれなかつた。たゞ異るところは之を仰ぐ人々の精神がこの至尊なる方々の御事蹟なり御人格なりを夫々個別的に抽象的な形で記憶し且信じたことであらう。聖德太子、菅原天神、弘法大師などはこの意味で最もよく當代人に親しまれたのであり、逆に之等の人物が縁起にあらはれてもそれは何等時代の標識とならぬのみか、之に纏はる幾多の俗信によつて話の歴史的形態を益々薄くしたとさへ云へるのである。

併し乍ら一方には縁起物の構造自體が併せ考へられねばならなかつた。即ちその基礎的理論をなすものは、前章にも云へる如く、常に因果の理であり、窮極に於て一つの抽象化されたる觀念と云ふことが出来る。俱舍論に説く六因四縁及び等流、異熟等の五果はそれであるが、之を因果應報の意に解し、過去の所業は現在及び未來に果報をあらは

すとすに至つても、かゝる過去、現在、未來の觀念は歴史的な發展の形に於て理解せられてゐるのではない。云はゞ一個の圖式的なものであるから如何に具體的事項について之が説かれても歴史とは云ひ難い。強ひて歴史と云ひうべくんば、絶對的な時に依存した眞の歴史でなくて相對的な時の表現に於けるそれだとせられるであらう。緣起物に見る歴史的な敘述形態は取りも直さずこの相對的な時の世界に於ける展開であつた。「今はむかし」といふ時の規定は絶對的な歴史時間でなく、相對的にある任意の時を想像してよいことを示してゐる。時を明示しても同様であつて「白河院の御時、承保三年のころ西七條にいとまつしき銅細工ありけり」(松崎天神緣起)と云へば之によつて物語の發端が局限されたこと、換言すれば因果の理が展開すべき舞臺に一個の標準が與へられたことであり、たかだか因果的な時間の前後關係に於てこの標準が注意せらるれば足るのである。かく見來れば、さきに歴史的 성격に薄いと論じた庶民的な歴史形態——即ち民間傳説の敘述形態は、實は相對的な時間の歴史であつたと考へられるのであり、圖式的な因果觀念が容易に之と結付いて社寺の緣起にまですゝんだことは極めて自然なる現象であつたとしなければならぬ。そのかみ支那的影響を被ること深かつた天平時代に製作せられたといふ有名な過去現在因果經の當時(建長六年)に至つて模本の作られたことが知られてゐるのも、單なる復古主義的藝術意欲に歸すべきでなく、因果觀念に對するかうした當時の強き關心が一面に考へられてこなければならぬであらう。

尤も之を以て吾人は庶民の精神生活に於ける歴史的要素を過少に見んとするのではない。傳説が相對的な時に立脚するとしたのも、その内容に關する限りに於てであつて傳説自體は長き傳統のうちに語り繼がれた歴史的なものであ

つたのである。語り繼がるゝこと古きに從ひその歴史的な存在は愈々民衆の生活と密爾なる關係を加へ信仰化されざるをえなくなる。

かゝる推移の内にも無變化と見ゆる傳説の内容には漸次意味の改變がきたこと、今までの敘述によつて知らるゝのみならず、進んで自らに新陳代謝を行ひ新時代の理想もしくは信仰をとり入れた新たなる部分の發生をみたのであつた。殊には法然上人や一遍上人などの偉大な宗教的個性の活躍は隨所に遺蹟を止め、挿話奇瑞を造して行つたのであり、之が傳説に無影響である筈はなかつた。即ち各地に既存の靈地舊蹟は當時の聖、上人が布教行脚のコースに謂はゞ一つの目標を與へたものであるから高德の僧がこゝに結縁し參籠する毎に、感應あつて靈驗の話が發生し從來の由來縁起譚はさらに生長を促さるゝに至つたのである。取分け一遍上人の巡歴は天下に普く、上人繪傳の内容概ね靈場訪問の記事を以て占められておるが、當代に於ける傳説の生長は、かゝるものに無數の契機があつたことを想像してよい。それとともに他方では全く新たな傳説の誕生が之に併行した。法然上人行狀繪圖にあつては白幡二流下ると傳へ、「昔應神天皇御誕生の時、八の幡くたる。正見正語等の八正道に住したまふしるしなりといへり。いま上人出胎の瑞、ことの儀あひおなじ、さためてふかきこゝらあるべし」(法然上人行狀繪圖、第一)との解釋が行はれた。上人誕生の地に創立の誕生寺御影堂がその縁起を創むるに際し、神祇的信仰形態を借りたことは注意さるべきであらう。其他、上人遺跡の地たる引接寺・知恩院・光明寺・二尊院等、洛中洛外の新興精舎は皆、これ新たなる縁起の創立を意味したといふべきである。法然上人行狀繪圖の詞に「法蓮房申さく、古來の先徳みなその遺蹟あり、しかるにいま

精舎一字も建立なし、御入滅の後、いつくをもてか御遺蹟とすべきや、上人答給はく、あとを一廟にしむれば、遺法あまねからず、予か遺蹟は諸州に遍滿すべし」との問答を載せてある。自宗の流布興隆に便法として遺蹟を設くるの必要を思つたのであらうが、傳説の發生にとつてはかゝる心配も無駄であつた。古代以來の傳承を保育するに止まらず、實に鎌倉期は卑近の出來事をも活潑に傳説の領域へと引入れた時代だつたからである。光觸寺の頼燒阿彌陀緣起が沙石集の著者により、如何にも身近く經驗した風の筆致を以て記されてゐることは人の知るところであらう。上記、兩上人の傳記は今の場合夫々一個の人に關する緣起とみてよいであらうが、すべてさうした緣起物は既述の如く民間傳説に發生の地盤を有したとはいへ、成立の後には繪卷物として、或ひは説教を通じて再び民衆に働きかけて行つたものである。繪卷物が一種の勸進帳の役をなし、多數の人々の目に觸れたであらうことは、獨り融通念佛緣起の場合のみではなかつたと思ふ。

最後に吾人はなほ、充分考察しえなかつた神話に關し二三のことを申し添へておかう。如上、傳説について論述したところは、しかし神話的なものをも多く含んでおり、大體はそのうちに理解されたであらう。たゞそれ自體として云へば精神生活の佛敎化に對する固有な生活意識の發展に寄與したといふ點である。神の本縁を説く神話が神社の縁起にまで高められ、やがて神道の一つとせられてくることは専ら僧侶の力によつたのであり、根柢には本地垂迹思想の支持があつたからではあるが、神話の本質は之によつて容易に變へらるゝところでなかつた。すでに傳説の場合にも見た様に話の構造を通じて窺はれる庶民の古代的な思考形態は、單なる垂迹思想の潤飾によつて消え去るもので

なかつたのである。神の本縁をとくことが神道であるとさるゝ限り、に於て神道の成立は、まさに神話の新たな反省とともに民間に於ける神祇信仰を強化するものであつた。けれども柴田氏が云はれた如く、神々一般についての論をなさんとする兩部習合乃至元本宗源の神道に關する限り、それは理論的に佛教の思考形態を學んだところ多く、降つて反本地垂迹説の出現となつても、むしろ之は佛教的論理の發展を多く出づるものでなかつた。吾人は當代の思想界に於て神道説を中心に、かゝる二つの思考形態がそれ／＼優位な部分をもつたことを指摘するのである。元寇を契機として特に熱烈な國民の信仰を受けた八幡神の如き一例であつて、さきに法然上人誕生の奇瑞として應神天皇御生誕の神話と之を結びつけたことを見たが、彼の塵袋は「譽田天皇ト申スヘ今ノ八大幡菩薩ノ御事也」といひ、「譽田天皇ヲ胎申天皇ト書テモホムタトヨム如何」なる質疑をたて、天皇御降誕に至る傳説的な當時の歴史を述べてゐる。是れ他ならぬ八幡神の本縁を説いたことであつて、同時に我國に於ける神威の發揚が、御母新羅御征討の輝かしき成功の回顧に伴つて新らしく省みられた譯であつた。之に反して神道説はそのすゝむに従ひ八幡神の本迹説を益々發展せしめ、八正の幡をたて、八方の衆生を濟度するの本誓を有し給ふ、これ西方阿彌陀の三摩耶形なりと云はしむるに^④至り、全く佛教的な論理に没入するところとなつたのである。蓋し神道思想と神話の關係が、これ程に深かつた時代は以後に求め難く、傳説と縁起が密接であつたことも、また當代を以て最高調期とし、新時代への進展は神話及び傳説にとつて、市民社會の要求に添へる近世的轉換を意味したのである。

註② 柴田實氏、神道の基本的性格（史林第二十二卷第三號）。

③ 神皇正統記、應神天皇の條。

（昭十四、十一、十一稿）