

# 記紀載録神話に見える櫛の呪力について

福 島 秋 穂

未開或は古代の社会に生きた人々は、彼ら自身の存在する理由、彼らが居住する世界の状態と其の始まり、彼らを圍繞する自然環境の変化、彼らが日常見聞し体験する諸事象、更には其の出来を予期し得ない突発的な事件の繰り返し、等々について彼らなりの合理的解釈を施し、其れを一個の物語の形で伝承保存していたのであるが、そのような未開・古代社会における哲学心の発現が、

今日私たちの言うところの「神話」である。従って私たちが、未開・古代の社会に生きた人々の思想・行動の何たるかを窺い知ろうとする際に、此の「神話」の研究・考察が有効な手段となることは言うまでもない。

今日に伝えられた我国の「神話」は、其の大部分が『古事記』、『日本書紀』に載録されているのであるが、私たちは此の二書に載録された「神話」を考察の対象とする時、其れらの書物が、政治的な編纂意図に基づき成ったものであり、其処に見られる数多の「神話」が、天皇家の系譜を根幹とする所謂系譜型神話形成の爲に、必要とあれば其の本来の意義を無視され、改竄の手を加え

られ、発生原初時の姿を一変されてしまった場合のあることを常に忘れてはならない。と同時に、「神話」は、このような政治的或は意図的な変改の手にかからずとも、長い伝承の期間に民衆の間で、非政治的・無意図的な成長変化を遂げるものであることも、また忘れてはならない。

此の度は、上記二書の記事中より、イザナキ神による黄泉国での櫛の投擲譚と、スサノヲ神によるクシ(イ)ナダヒメの櫛への化成譚とを採り上げ、未開・古代の人々が、「櫛」に対して如何なる考えを持っていたか、其の考えが何に基づいて出来したのであるかを窺い、併せて当該神話の非政治的成長変化について考えてみることにする。

\*  
イザナキ神による「櫛の投擲」は、彼の黄泉国からの逃走に関連して、『日本書紀』の一書の第六に、

伊奘冉尊(中略)遣<sub>二</sub>泉津醜女八人<sub>一</sub>、一云、泉津日狭女、追留之。故伊奘諾尊、拔<sub>レ</sub>劔背揮以逃矣。因投<sub>二</sub>黒鬘<sub>一</sub>。此即化<sub>二</sub>成蒲陶<sub>一</sub>。

醜女見而採噉之。噉了則更追。伊婁諾尊、又採湯津爪櫛。此即化成筍。醜女亦以採噉之。噉了則更追。……

と記され、『古事記』もほぼ同内容を記すが、紀に「投湯津爪櫛」とある部分を「湯津津間櫛引鬮而投棄」としている。一方、スサノヲ神によるクシ(イ)ナダヒメの「櫛への化成」は、其のヲロチ退治の物語中に、『古事記』の場合、

速須佐之男命、乃於湯津爪櫛取成其童女而、刺御美豆良、……

と記され、また、『日本書紀』の場合は、其の本文に、素戔嗚尊、立化奇稻田姫、為湯津爪櫛、而挿於御鬮、……と記されている。

これらの記事に関しては、現在までに種々の観点から考察が為され、多くの意見が述べられてきたが、其の大方の場合、両者はそれぞれ別個に検討され、二者一括して扱われることはまず無かった。そして、稀に其の一方を考察する際、他方を引き合いに出すことがあっても、「つまぐしにはあしきもののおづることにて侍るにこそ」というように、二つの行為は櫛の有する呪力(降魔力)を背景にしているものであろうとするだけで、一体何故に櫛にそのような力能があるとされたのかについて言及する者もまたほとんど無かった。上記の意見が既に平安時代の末に出されていることと、近世以後記紀の研究が長足の発展を遂げたことからすれば、其の長期に亘る沈黙と空白は、如何にも不思議なことである。

今、此の二つの行為をそれぞれ別個に扱い、何故櫛が投擲されたのか、どうしてスサノヲ神はクシ(イ)ナダヒメを櫛に化成し

たのか、について言及した意見を参考のため二三掲げると、其れらはほぼ次の如くである。まず、「櫛の投擲」については、其れが笋(記)・筍(紀)に変じたことを考慮に入れて、笋(筍)が中国で陽木として名高い物である故に、「陽気の武器を以つて邪気の鬼を退けようとした仕業であつたのである」とする説や、櫛が変じて成つた笋(筍)を追跡者が食したとある点に注目し、「上古食物を幽鬼に供養すれば其崇を避け得るといふ信仰が存したことが含まれて居る」とするものなどがある。次いで、スサノヲ神がクシ(イ)ナダヒメを櫛に化成したことについては、「神の御所為ハ、測知べき限りにあらず」として、其の考究を放棄したものをはじめ、「蚺不見トシ給義也」と隱匿説を唱えるもの、クシ(イ)ナダヒメの名前により考え出された譬喩と解するもの、「媛を殺神に犠牲として供へた意で、我が国の最も古いオナリの民俗である」と、農耕習俗に其の理由を求めようとするもの、ヲロチは、「童女」に害を為すものである故、「為成人之状」たと言うもの、其の本義は、スサノヲ神とクシ(イ)ナダヒメの婚姻を語ることにありとして、「嬖子の霊を櫛に託けて鬮に刺されるのである」となすもの、櫛の呪力(降魔力)とクシ(イ)ナダヒメの霊能を合わせて、スサノヲ神自らの勢能を活発化せんとしたのであるとするもの、等々があつて定解を見ない。

「櫛の投擲」と「櫛への化生」の二つの物語構成要素は、一方が櫛から笋(筍)への変化を述べ、他方が一女性の櫛への変身を語っていること、前者の場合、其の変化により生じた笋(筍)が、魔的存在態としてのヨモツ醜女(日狹女)により食され、後者に

おいては、櫛からの変化でなく、櫛への変化が主題となっているため、必然的に其れが食されるという行為の見られぬこと、の二点で大きく相違してはいるものの、物語の主人公たるイザナキ神・スサノヲ神と魔的存在態との対決に際し、櫛が持ち出されていること、其の櫛が決定的役割を果たしたのではないが、少なくとも其れが主人公にとって一つの助力となった結果、事が主人公の成功或は勝利に帰したのであると思われれること、の二点では明らかに共通していると考えて良いものである。だとすれば、それぞれの当該物語構成要素は、他の種々の構成要素と複雑に絡み合つて、各物語を構成しているのであるから、其の細部の検討においては、当然此の両者は別個に扱われるべきものであると思われれるが、少なくとも両者に共通した部分の検討を為す場合、此れを一括して扱うのが穩当であると考えられる。即ち、両物語構成要素に、魔的存在態とは対極に位置する物として櫛が出されているということは、明らかに此の物に対し、未開・古代の人々が、ある一個の思想を抱いていたからに違いないのであるが、其の思想の何たるかを窺うのに、両要素を別個に検討し、それぞれ異なる解答を引き出し、事を複雑にする必要は全く無いのではないか。

イザナキ神が其の追跡者の手を逃れるべく櫛を投じたこと、スサノヲ神がクシ（イ）ナダヒメを救ある物の中でも、特に選んで櫛と成したこと、の背後に二神の、と言うことは其れらの物語構成要素から成る物語を創作し伝承した未開・古代人の櫛に対して抱く一個の思想、即ち早く『奥儀抄』が、やや消極的な物言い指摘した如く、其れに魔的存在態を排撃する力能のあることを

認める考え、が存在していたことは、まず疑う余地のないところである。

イザナキ神の念頭に、其れが笋（筍）に変化するであろう、追跡者が其れを口にすることで逃走のための時間的余裕が生ずるであろう、という意識があつての櫛の投擲ではなく、櫛其の物に呪力（降魔力）を認めての投擲であつたことは、記紀の呪物投擲逃走譚と少なからぬ関連ありと認められる諸外国の其れに、多く櫛が被投擲物として持ち出されながらも、其れが食物に変じていないことよつて明らかである。また、『盛衰抄』の言うように、スサノヲ神がクシ（イ）ナダヒメの姿をワロチに見せまいと意図したのであれば、何も化成の結果生ずる物質は、櫛でなくとも良かったはずであり、女性の有する生命力をスサノヲ神の身に付着させて魔的存在態に対するだけのことであれば、櫛に変えるよりは、剣或は矛の如き武器の類に変えたら一層有利であつたと考えられるのに、此処でも櫛が持ち出されてきているのは、「櫛への化成」について説を述べる者の二三が言及しているように、やはり其れが魔的存在態を排撃するに有効な力能ありと認められてのことであり、クシ（イ）ナダヒメの化成される物質は、時が時、場合が場合だけに、何としても櫛でなければならなかつたのである。

\*  
\*  
叙上の如く、「櫛の投擲」と「櫛への化成」に共通して見られるのは、櫛に呪力（降魔力）ありとする思想であるが、このような思想は一体如何なることを根拠に産み出されたのかとなると、

問題の二個の物語構成要素については饒舌である者たちのほとんどが、何故か沈黙を守り、私たちは僅かに、「櫛シは奇キと通じ、更に串とも通ずるので、古く斎串を斎櫛の意に用ひ、櫛シに一種の呪力ありとする信仰を養ふに至つた」とする説、櫛シが本来神霊の占めた物を他と区別する標徴である故、「神聖なものシの標示とされ、魔よけの呪物とも考えられてきていた」と言う説、「櫛シの語原は靈妙なるものという意味であると考えられる。しかしてその靈力はどこから生ずるかという、嬢子がこれに靈を託けるのである。嬢子は匣ヒツの中に櫛を入れて持っている。その櫛には嬢子の靈が託けられる」とする説、の如きを見るに過ぎないのである。此れらの説は、櫛を靈妙不可思議の意を表わす語「クシ」と結びつけ、其れと此れとが同音である故、櫛シに呪力シ（降魔力）が生じたかの如き物言いをしたり、櫛シと此れも同音の「串」を関連ありとなし、また、櫛シと女性との関係で其れに該力能が生ずると説明したりするのであるが、單純に日本語の「クシ（靈妙不可思議）」と同音故に、櫛シに呪力シ（降魔力）ありと考えられたとしたり、此れも日本語で櫛シと串シとが同音であるとしたりする考えは、マジヤール人・バスク人・チロル人・ラップランド人・キルギス人・サモエイド人・サモア人、等々の諸外国人の間に伝えられた呪物投擲逃走譚に、孰れも櫛シが被投擲物の一つとして挙げられ、多くの場合其れが森林に變じており、明らかに呪力シ（降魔力）を有する物と考えられて其の投擲が為されたと思われることからすれば、まず成立し得ないのではないか。逆に、櫛シに該力能があるとする考えが生じた後に、我國で其れを「クシ」と名付けたということは充分考

えられるが……。また、櫛シが神霊の占めた物を他と区別する標徴であったことをもって、其れが有する力能の原由とする説は、其れが神聖なる物の標示とされた具体例を、我國の場合のみならず、諸外国、少なくとも上掲各人の居住する地域から幾つか挙げてもらわれないことには、安易に納得出来ない。更に、櫛シが女性の靈力を付加された物である故、該力能を有するのであるとする考えは、女性の有する生命産出の力能を考慮すれば、最も容易に賛同出来るものであるが、櫛シが本来女性の専有物であったか否かという点を考えると、些か心許無い感の生ずるを禁じ得ない。

\* \*  
扱それでは、イザナキ神・スサノヲ神及び未開・古代の人々により何故櫛シが呪力シ（降魔力）を有する物であると考えられるに至つたのかを、次に述べてみることにする。

櫛シの呪力シ（降魔力）が、「櫛シ（クシ）」の名称に起因するものでなく、「串シ」との関わりで其れが生じたのであるとするには、其の裏付けとなる事例に欠け、女性と櫛シとの結び付きによるのだとするには、今一つ釈然としない点があるとすれば、私たちは此れらとは全く別のところに其の原由の存在を考えてみなければならぬ。

櫛シが独り我國だけに見られる物ではなく、諸外国にもあり、しかも其れが古くより世界的な規模で、魔的存在態に對し有効な物と考えられていたとすれば、其の力能の発せられた原由は、彼我に共通した事象でなければならぬことになる。となると、考えられることは、櫛シの材質或は其の形体がもとになって其れに該力

能ありと認められるに至ったのではないか、ということである。そこでまず、其の材質によって櫛が呪力（降魔力）を有すると見られるに至ったとした場合を考えてみると、大凡以下のようなことが考えられる。即ち、イザナキ神の呪物投擲逃走譚中に、櫛が笋（筍）に変じたたあり、また海幸彦・山幸彦の話に関連して、『日本書紀』の一書の第一が、「老翁即取囊中玄櫛投地、則化成五百箇竹林」と記しているのを見れば、通常其れが竹で作られていたと考えられるが、我国では竹が、其の成長迅速なるをもって、生命力の横溢する物と考えられたか、或は最初の人間の出現誕生が、竹を含めた植物と大きく関わっていた故をもつて、同様に生命力を有する物と考えられたか、孰れかの理由で、生とは対極的な立場にある魔的存在態に対抗する際に有効な働きをする<sup>(15)</sup>と認められていたので、自然其れを材料として作られた櫛にも同様の力能ありとされたかも知れない。『隋書』東夷伝倭国条に、我国の風俗に触れて、「竹為梳」とあり、また我国では、竹の有する生命力を新生児に付与せんとするためか、「以竹刀、截其児臍」(紀一書の第三)とする記事を其の早い記録として、以後長らく新生児の臍の緒の截断に竹刀が用いられていたことなどからすれば、此の考えは必ずしも否定されるべきものではないし、此の考え方で、我国の櫛が有する呪力（降魔力）については充分に説明がつく。ところが一步進んで、世界的な広がりの中の櫛の呪力（降魔力）について考えるとなると、残念ながら櫛に該力能ありとする諸外国で一様に、最初の間が植物を利用して神により造られたのであるとか、其れが植物から自然発生したのであると

かする話を語り伝えている訳ではないし、また、魔的存在態に対するに櫛を持ち出してある場合にも、其れが竹若しくは植物で作られているとはつきり理ってある訳ではなく、例えば動物の骨角といった植物以外の物質で作られたものも当然あったはずであるから、一事をもって万事を推し測るという具合に、我国の場合に其れに当て嵌まることをもつて、諸外国の櫛の力能までを解明し得たとすることは出来ないのである。以上のように見て、櫛の有する力能の原由を其の材質の面から説明することに普遍性の欠如ありとすると、世界的な広がりをする櫛の呪力（降魔力）については、時代や場所の如何に制約されることなく、其れが本来果たすべき機能の面で一定不変である其の形体にこそ原由ありと考えなければならなくなる。

櫛は、本来が毛髪を梳るという実用に供する目的のもとに考案された物であり、其の幾つかを並べ、それぞれを比較した場合に、縦に長いか横に広がつているか、装飾を施されているか否か、ということ、或は其の材質に各個相違はあつても、其れが機能を果たすための部分は、何時如何なる場所においても大同小異であり、其の最も基本的な形は、其れが考案されるに際し、機能・形体両面で直接の影響を及ぼしたと考えられる人間の手の形、掌を開き指を伸ばした状態の手の形、であると言える。そして私の見るところ、此の人間の指に相当する部分の数の多いことこそが、櫛に呪力（降魔力）を与えていると考えられるのである。

未開・古代人の間では、魔的存在態に対抗する場合に、櫛を出し其れを明示すると、魔的存在態の眼は、其れが本来害をなすべ

き相手から楡に向けられ、遂には其の目数の多きに注意力の総てを奪われ、楡を所有する者にまで害を及ぼし得なくなると考えられていたらしい。上記の考えを裏付けるものとして、楡の目数の多きをもって魔的存在態に対抗した例ではないが、明らかに此れと同じ思想に端を発していると思しき降魔の具体例が幾つかあるので、以下に其の二三を掲げてみる。

まず、沖繩では、死者を墓場に葬った後、会葬者が死者の出家に戻り、「黄昏になると、籠を昇いだ連中が家を取りまき、竹の棒で戸板や壁を叩いて、小石をばらまきしながら、フイフイと称へ、兼ねて門に用意してある松明をふりかざして村はずれまで追うて行く」といわれ、別の報告によると、小石ではなく、「煎豆を蒔き散ら<sup>(17)</sup>す」という。此の小石や煎豆は、楡の目と同じく、微小同形の物の数多きが故に、魔的存在態に対する力能ありと認められているのである。煎豆が、魔的存在態を宥めるべく、食物として提供されたのではないことは言うまでも無い。大晦日や煤払いの日、節分の日に行われる豆撒きも、此れらと同じ思想に出たものである。

今は昔、幼児に添い寝した乳母が、身の丈五寸程の人十人ばかりの出現に、「おそろしと思ひながら、うちまきの米を多らかにかいつかみてうち投げたりければ、此の渡る者ども、さと散りて失せにけり<sup>(18)</sup>」という話に見え、また、『源氏物語』横笛の巻で、夕霧の幼児急病の際に行われた「うちまき(の米)」も、柳田国男は、「本来は是が祭の最も簡略な形であつて、心ざす神々の御ありかを確かめ難い場合などに、之を撒き散らすのが趣旨では無かつた

らうか<sup>(19)</sup>」と言うが、此れは藤井高尚が、「今の世の人、神の社にまゐりてよねをうちまきちらしたてまつる。いといなめきさまにぞありける。こはむかしおんやうしのせしわざのうつりて、こたとがひたるにて、昔のは神にたてまつりしにはあらず<sup>(20)</sup>」として、本来魔的存在態に対抗すべく行ったものとしたのが正しい解釈で、上掲の小石・煎豆の撒布と同じ思想に基づくものであると考えられる。

近世江戸では、毎年二月八日、家毎に目籠を門戸に掲げ、或は竿頭に付して立てたが、此れについて柳亭種彦は、「昔より目籠は鬼のおそるといひならはせり<sup>(21)</sup>」と言ひ、喜田川守貞は、「邪を除く意なるべし<sup>(22)</sup>」と述べ、南方熊楠が、「鬼が籠目の数をよみ尽すうちに、その邪力耗散すとの意もなきにあらじ<sup>(23)</sup>」と解説している。何時の頃よりある俗信か詳らかでないが、其の端緒をなした思想は、「うちまき(の米)」の其れと同じであると思われる。

アフガニスタン北東部に在住するカフィール人の間に伝えられた呪物投擲逃走譚の一変形と思しき話に、ある人が、人食い夫の許より逃れようとする自分の妹に、其の逃走に際し、子供の頭髪を篋り取って四方に撒布するようにと忠告したとあり、西欧の呪物投擲逃走譚中に被投擲物の一つとして、時に刷毛が挙げられるのも、恐らく我国における小石・煎豆・米の撒布及び目籠の揭示と軌を一にしたものと思われる。北アメリカのバンクーバー島に住むクワキウトル・インディアンの呪物投擲逃走譚でも、逃亡する鹿が後方の地面に髪を撒布し、マレーシアでは、魔的存在態に対して盛んに米が撒かれていた<sup>(26)</sup>。西欧で、逆さに立てた箒が魔女

排撃に有効であるとされたのも、同じ考えに出でたことであろう。聖地の土砂がお守りとされるのも、其れが携帯に便利というだけの理由によると思えない。

\* \* \*

上掲の例に見られる魔的存在態に対し有効な力を發揮する物質は、食料となる物、ならぬ物、空間に広く撒布し得る物、し得ぬ物、魔的存在態に対し掲示される物、投擲されて他の物質に変わる物、と種々雑多であるが、一つだけ共通しているのは、其れらが同形物体物の集合であるか、或は同形形の多く集合する部分を有しているということである。未開・古代の人々は、此の点に呪力（降魔力）があるのだと考えていたに違いない。とすれば、現在考察の対象としている櫛も、もともとは其の目数の多きに魔的存在態を排撃する力があると考えられていたのだろう。そして特に、我國の記紀載録神話中の其れは、上述した如く、生命力の横溢する物と見做された竹を素材に作られていたので、人が魔的存在態に対する際、極めて有効な働きを為す物と考えられたと思われる。だからこそイザナキ神は、其の逃走に際し櫛を投じ、サノヲ神はクシ（イ）ナダヒメを櫛と化したのである。

記紀両書が、此の櫛を「湯津津間櫛」・「湯津爪櫛」と表記し、其の「湯津ツマ」の形容語に如何なる意義があるか、諸説あって定解を見ず、其のうち「湯津」の表現については、現今、「神聖な」の意を表わす「斎つ」であるとするのが有力な解とされているようであるが、述べ来たったところから推すと、其れが約言で「湯」となったか否かは別として、其の発生原初段階にあっては、

真淵が唱え宣長が継承した如く、「五百」であり、「齒の繁きを云」言葉であつたのではないかと思われる。「五百津ツマ櫛」が、物語中で孰れも神と関わりを有し、魔的存在態を排撃するに有効であつたから、「斎つ（神聖な）ツマ櫛」に転じたのであるとすれば、其れは伝承の間における物語の非政治的成長変化であると言えよう。

また、イザナキ神は、櫛の投擲に先立ち黒御縷（黒鬘）を投じており、此れは蒲子（蒲陶）に変じたとされているので、玉を緒で貫いた物であつただろうと言われているが、本来櫛の目と同じく、其の玉の多く連なっている点に、魔的存在態たるヨモツ醜女（日狭女）を排撃する力があると考えられて投ぜられたのであろう。櫛・縷（鬘）が他の物に変じたという其のことは、諸外国の呪物投擲逃走譚の大方が、被投擲物の他物への変形を語っているので、其の伝播影響によるのであろうが、其の孰れもが食物に変わったというのは、『古事記』が、此れらの後に桃の実の投擲されることを述べており、其れが食物であることに関連しての変化であるらしく、記紀載録神話以外で、被投擲物が食物に変じたという話のあることを聞かない。我國各地の民間で伝承されていた呪物投擲逃走譚においても、被投擲物より生ずるのは、山・川・海・火といったものであり、御伽草子の「御曹子島渡」における其れは、塩の山となっている。

更に、『古事記』は上述した如く、イザナキ神が櫛を投ずるところを、「湯津津間櫛引闕而投棄」と表現しているが、櫛の呪力（降魔力）が、其の目数の多きにありとされていたのだとすると、

「引闕而」の三字は、此れより前にイザナキ神が、「湯津津間櫛之男柱一箇取闕而、獨二火」、妻神の様子を窺ったとある「取闕而」の表記に関連して、書写の間に挿入付加されたもので、此れもまた、物語の非政治的成長変化であると考えられる。諸外国の呪物投擲逃走譚中に、櫛を「引闕而」投じたとするものを全く見ない。

また更に、スサノヲ神がクシ(イ)ナダヒメを櫛に化した後、其れを美豆良(譽)に挿したというのも、一般に未開・古代人の間で、人は身に着けた物の性質を帯びるとされている思想を背景にしての行為であったのだろうが、櫛の目の呪力(降魔力)をもって魔的存在態としてのヲロチを退治することに本来の目的があったことからすれば、別に上記の如き深い意味はなく、唯、櫛は頭髮に挿す物ということで、物語伝承の間に付加された行為であるとも考えられる。クシ(イ)ナダヒメ其の人が櫛に変えられたのは、彼女の姿を隠すことと、ヲロチを眩惑させるための櫛を獲得することを、一挙に為さんとしたためであり、女性が生命力の源泉であるとする未開・古代人の思想からすれば、此の櫛は、其れが本来有する呪力(降魔力)に、クシ(イ)ナダヒメの持つ生命力を合わせ、更に前述した如く、此の物語構成要素の成立した頃、一般に櫛が竹(植物)を加工して作られていたとすれば、其の材質自体が有すると考えられた生命力をも合わせ持っており、魔的存在態たるヲロチに対し、強力な武器の一つであると考えられたに違いない。

以上、あらあらと櫛の有する呪力(降魔力)のよって出でたる所以と、櫛が呪物として出される記記載録神話の、伝承・書写の間における非政治的・無意図的成長変化について述べたのであるが、櫛に關しては、本稿で見た其の投擲に起因すると思しき「別の櫛」をはじめ、種々考えてみなければならぬ風俗習慣が、他にも多く知られている。其れらについては、いずれ時を改めて考察を試みたいと考えている。

注(1) 藤原清輔著『奥儀抄』。本居宣長著『古事記伝』九之卷、平田篤胤著『古史伝』十五之卷が、孰れも此の記事を引いて、「如此る由にもや有む」と述べている。

(2) 白鳥庫吉著『神代史の新研究』——『白鳥庫吉全集』第一卷三九二頁。同様の説が、早く忌部正通著『神代口訣』に、「櫛を投ぐとは、陽氣を發し以て陰念を解く」と見える。

(3) 松岡静雄著『紀記論究 神代篇一 諾冉二尊』一〇七頁。折口信夫著「餓鬼阿弥蘇生譚」は、白鳥説と松岡説を合わせた「或種の植物に呪力があると見る以外に、精霊を満悦せしめる食物としての意味を考へに入れて見ねばならぬ」(『折口信夫全集』第二卷三四八頁)という意見を述べ、松村武雄著『日本神話の研究』が、此れに賛同し(第一卷四一七頁)、「蒲陶や筍は、ただに黄泉国の靈怪に撫ひ食まれ抜き食まれることによつて、諾神に遁走の時間的余裕を与へるものとして持ち出されたばかりでなく、猶ほまたさうした靈性を呪的に退散させるものとして持ち出されたのである」(第二卷四



六一頁」と述べている。また、関口竹治著「湯津爪櫛の呪的宗教的要素」は、『古事記』に、「湯津津間櫛引闕而投棄」とあることに注目し、これを「男柱引闕而」の意と解して、「男柱」は「男根の象徴」である故、櫛の投擲されたことに生産呪力の思想も認められる、としている（『上代文化』第七号三五頁）。

- (4) 敷田年治著『古事記標註』上巻之中。
- (5) 行著者『叢書抄』巻第五。松岡静雄著『紀記論究神代篇四 出雲神話』二七頁、次田潤著『古事記新講』一三〇頁、にも同じ説が見える。
- (6) 新井白石著『古史通』説法凡例、津田左右吉著『神代史の新しい研究』——『津田左右吉全集』別巻第一・一〇五頁、辻春緒著『日本建国神話之研究』三三四頁、等々。
- (7) 中山太郎著『日本民俗学 隨筆篇』一八四頁。
- (8) 河村秀根・益根著『書紀集解』巻之一。
- (9) 武田祐吉著『古事記』——『武田祐吉著作集』第四巻一七三頁。尾崎暢猷著『古事記全講』一二二頁も同説を述べ、同じく婚姻説を唱えるものに、中山太郎著『日本巫女史』一六九頁がある。
- (10) 松村武雄著前掲書第三巻二三五頁、竹野長次著『古事記の民俗学的研究』一二二頁。
- (11) 中山太郎著『日本巫女史』一六九頁。
- (12) 柳田国男監修『民俗学辞典』一七〇頁。同書の表現は、いま一つスッキリしないが、後文に「櫛は串と通ずる」とあ

るのを見ると、「櫛」と「串」を関連ある物としての考えを述べているらしい。

- (13) 武田祐吉著前掲論文——『武田祐吉著作集』第四巻一七三頁。
- (14) J. A. Macculloch, *The Childhood of Fiction*, p. 171-174, 176; A. Lang, *Custom and Myth*, p. 97-99.
- (15) 拙稿「生の起源説明神話をめぐって」——『国文学研究』第五五集参看。
- (16) 伊波普猷著『をなり神の島』——『伊波普猷全集』第五巻四三頁。
- (17) 比嘉春潮著「沖繩本島」——萩原正徳編『婚姻・誕生・葬礼』二〇三頁。
- (18) 『今昔物語』巻第二七「幼児の護りとする枕上の蒔米まくらごめに血の付きたる語」第三〇。
- (19) 柳田国男著『日本の祭』——『定本柳田国男集』第一〇巻二七二頁。
- (20) 藤井高尚著『松の落葉』
- (21) 柳亭種彦著『用捨箱』上之巻九「お事始」。同書同条には、「ある嶋国にていと暗き夜、鬼の遊行するとして戸外へ出ざるの事あり。其夜さがたき用のあれば目籠を持ちて出るなり。さすれば禍なしとかの島人の話なり」ともあり、此れは、「若い女が夜間外出する時に櫛をくわえて行けば危険にあわない」（『大塚民俗学会編『日本民俗事典』二二七—二八頁）という俗信と全く同一の思想に出たものと思われる。

- (22) 喜田川守貞著『類聚 近世風俗志』第三編「春時」。
- (23) 南方熊楠著『南方隨筆』——『南方熊楠全集』第二卷一〇二頁。
- (24) J. A. Macculloch, op. cit., p. 179.
- (25) フレイザー著・青江舜一郎訳『火の起源の神話』二五二—二五三頁。
- (26) 宇野野空著『マライシヤの稱作儀礼』四七〇頁以下参看。  
 我国では中世に、「櫛占くしづら」と称し、米を撒き、櫛の齒を鳴らし
- て、境界を画し、其処に來た人の言葉で吉凶を判ずることがあったが、此れも魔的存在を排し、眞実を聞こうとしたものであろう。
- (27) 本居宣長著前掲書五之巻。
- (28) 桃の実が投擲されることについては、拙稿「我国における呪的行為の二三について」——『国文学研究』第五二集、同「赤色考」——『早稲田文学』第六卷（一九七四年）第七号、参看。

### 新刊紹介

佐佐木幸綱著

### 『万葉へ』

「後記」に、「現代には、現代からしか見えない万葉集があるはずだ。……私はこの点にこだわる。本書の諸論が、万葉集を素材としつつ、多く現代を語っているのはそのためである」というが、人麻呂・黒人・家持歌をはじめとする『万葉集』に関する一六篇は、著者の短歌論をうかがわせるユニークな和歌史論を構成している。

新見・創見は多く、「現実を現実として認める視点が獲得されたとき、はじめて心

情の世界が独立」という指摘は、詩の發生を考えるさいに貴重だが、こうした視点から、人麻呂を「古代的呪術の世界から覚醒していた歌人」と評し、黒人に「詩史の上にはじめて本格的に登場する〈私〉のためらいとうしろめたさ」をみている。

人麻呂は阿騎野の野営に「時間」をみ、

「曙光の中に見た時間の充実ゆえの不吉な気配」故に「かへり見」た、といい、赤人は、実際に富士をみたことのない都人たちに、そのさまを報告した、とのべ、写生をやめたとき秀歌をよむ結城哀草果をひきあいに、異郷に行つて初めて自分の故郷をみる越中の家持の論じたりした部分は、著者

ならではのもので興味ぶかい。

また、『万葉』の抒情の質を解析するために、「抒情」「叙事」「叙景」のかわりに「抒情」「抒意」、あるいは「感情歌」「感歌」といった分類を使用する必要を説き、相聞歌の眞意を主張した部分は、今後、研究者の注目を集めよう。

(昭50・11、青土社刊、B6判二四四頁、一、四〇〇円)