

第一号

# 古事記學

國學院大學二十一世紀研究教育計畫委員會研究事業  
成果報告論集

題字は、『訂正古訓古事記』の本居宣長「新刻古事記之端文」から集字した。

# 目次

発刊の辞……………武田 秀章 1

『古事記』注釈……………『古事記』の学際的・国際的研究会 編 3

## 凡例

- (一) 天地初発……………9
- (二) 神世七代……………15
- (三) 国土の修理固成……………21
- (四) 二神の結婚……………26
- (五) 国生み……………38
- (六) 神生み……………46
- (七) 伊耶那美の神避り……………57
- 補注解説……………66

---

---

講演録 「『古事記』の学際的・国際的研究」講演会

古事記・日本書紀にみる文章と文体、及び天照大御神と鏡……毛利 正守 83

創世神話と王権神話

——アジアの視点から——……………鈴木 正崇 113

論考

古墳の儀礼と死者・死後観

——古墳と祖先祭祀・黄泉国との関係——……………笹生 衛 215

前期国学の古事記研究

——荷田春満の古事記注釈書と書入れ本について——……………松本 久史 275

多言語化される古事記……………平藤喜久子 300 (1)

---

---

## 発刊の辞

『古事記』の学際的・国際的研究プロジェクト代表 武 田 秀 章

『古事記』は言うまでもなく、わが国の古典の筆頭に位置する書であり、古典中の古典にはかならない。近年、『古事記』への関心は、かつてない高まりを示していると言えよう。国際化の一層の進展の渦中で、「あらためて日本の「根差すところ」を見つめ直したい」という人々の切実な思いが、愈々深まってきたからではないだろうか。

そもそも國學院大學は、「日本古典の学」である「近世国学」の道統を継ぐ大学として建学された。本学においては、建学以来、『古事記』をはじめとする日本古典の研究、神道・日本文化の何たるかを究明する人文学研究が継承されてきたのである。

とりわけ近年においては、文部科学省21世紀COEプログラム「神道と日本文化の国学的研究発信の拠点形成」において、神道・日本文化についての学際的な検討、その研究成果の国際的発信が力強く推進された。

さらにその継続事業である「文部科学省選定オープン・リサーチ・センター整備事業「モノと心に学ぶ伝統の知恵と実践」」においても、三矢重松・武田祐吉・河野省三らによる古典研究・日本文化研究の有り様が詳しく検証され、皇典講究所・國學院における人文学の展開が具に跡付けられたのである。

こうした先行の研究事業を承け、平成二十五年から、いよいよ『古事記』を対象とする研究事業が推進されることとなった。すなわち、本学の「二十一世紀研究教育計画（第三次）」に基付き、「日本文化の国際的理解に向けた研

究（国際日本学）の推進」を具現化する研究事業として、「『古事記』の学際的・国際的研究」が発足するに至ったのである。

『古事記』の学際的・国際的研究」では、これまでの本学の研究成果の蓄積を承け、具体的には以下の視点からの研究を行うこととなった。

- (一) 現在望み得る最善の『古事記』の本文・訓読文を策定すると共に、最新の研究成果を踏まえたその注釈を作成する。
- (二) 『古事記』の研究史・解釈史について、特に近世・近代を主たる対象時期として、歴史的に検証する。
- (三) 歴史学・民俗学・神話学・考古学などの隣接諸科学の見地からも、『古事記』神話について検討を進める。
- (四) 海外における『古事記』研究の現状を精査すると共に、『古事記』神話と海外諸国の多様な神話との比較検討をも行い、世界の中の『古事記』の位置、その価値を考える。

本書は、以上のような課題設定のもと、平成二十五年から平成二十六年にかけて推進された研究の成果を集成し、研究叢書の（一）として刊行するものである。本プロジェクトは、今後十年を期して継続すべき研究事業ではあるが、今回はその最初の始動にあたる一年半の研究成果報告を上梓する運びとなった。

本プロジェクトの担当者一同、この研究事業の推進によって、世界の中の『古事記』の意義に思いをひそめ、世界に開かれた『古事記』学構築を目指していきたいものと切に願っている。各方面のご理解とご支援を、衷心よりお願いする次第である。

# 『古事記』注釈

『古事記』の学際的・国際的研究会 編

## 凡例

一、本注釈は、本文・訓読文・注釈・補注解説よりなる。

一、本文

本文は、真福寺本を底本とする。諸本との異同がある場合でも、底本のままで理解出来る場合には、底本を尊重し、特に諸本の異同は記さない。異体字の類については、基本的には真福寺本の字体を尊重するが、通常の字体に改める場合もある。次回の凡例において一覧を付す予定である。

底本のままでは文意が通らない場合は、校訂を行い、その旨を記した。校訂に使用した諸本は次の通りである。

### 諸本

1) 真福寺本

影印 『国宝 真福寺本 古事記』桜楓社、一九七八年一月（小島憲之解説）

複製 京都印書館、一九四五年六月（山田孝雄解説）

2) 道果本

複製 『道果本古事記』貴重図書複製会、一九四三年三月（宮地直一解説）

3) 道祥本

- 複製 古典保存会刊行、一九三六年二月（橋本進吉解説）
- 4) 春瑜本  
影印 神宮古典籍影印叢刊1『古事記・日本書紀上』神宮古典籍影印叢刊編集委員会編／解題 鎌田純一、  
他、初版発行・一九八二年四月（道祥写の『古事記裏書』も載る）
- 複製 日本古典文学会刊行、一九八〇年
- 5) 兼永本  
影印 『古事記 ト部兼永筆本』勉誠社、一九八一年四月
- 6) 梵舜本 ※國學院大學図書館デジタルライブラリー参照
- 7) 祐範本  
影印 尊経閣善本影印集成30『古事記』、前田育徳会尊経閣文庫編、八木書店（二〇〇三年二月）
- 8) 曼殊院本
- 9) 猪熊本  
複製 古典保存会刊行、一九三六年五月～一九三七年五月
- 10) 寛永版本 三冊 寛永二十一年（一六四四年）刊
- 11) 『鼈頭古事記』 三冊 度会延住校訂 貞享四年（一六八七年）刊
- 12) 春満書入本  
影印 新編荷田春満全集1『書入本』『古事記』新編荷田春満全集編集委員会編、おうふう、二〇〇三年  
六月



13) 『訂正古訓古事記』 三冊 本居宣長編 享和三年(一八〇三年) 刊

14) 『校訂古事記』 三冊 田中頼庸校訂 明治二〇年(一八八七年) 刊

### 一、訓読文

訓読に際しては、諸注釈の訓読を参考としつつ、本文に従って適宜訓読を行った。訓読の相違によって解釈が大きく分かれるような場合には、注釈において説明を行った。出来るだけ本文に従うということで、基本的に敬語等の補読は行っていない。地の文の文末は基本的に過去形で読み、過去の助動詞「き」を読み添えたが、文の流れによつては現在形で訓読した箇所もある。会話文の前後については、会話引用の文字が一度しか使われていなくとも、「詔りたまはく」・「…」とのりたまふ。」というように会話文のあとの方に訓みそえを行うことを原則とする。なお、訓読文に関しては、本文の字体のうち、旧漢字、異体字の類は新字体を用いた。漢字の読み、送り仮名などについては、すべて歴史的仮名遣いを用いた。

### 一、注釈

注釈については、逐一語句の説明を細かく行うとはしていない。訓読や解釈にゆれがあり、定説がないものについては、簡略にはあるが出来るだけ諸説をあげるように努めた。注釈作成者の興味・関心のあるところについては、出来るだけ説明を加え、説の提示も行うようにした。

文献引用の際には以下のような略号を用いた場合がある。

記—古事記 紀—日本書紀 記紀—古事記・日本書紀 続紀—続日本紀 旧事紀—先代旧事本紀

拾—古語拾遺 靈異記—日本国現報善悪靈異記 和名抄—和名類聚抄 名義抄—類聚名義抄

古事記の諸注釈書については、以下のような略号を用いた。

- ・ 記伝 『古事記伝』『本居宣長全集』九〇～一〇一、筑摩書房、一九六八～一九七四年
- ・ 新講 『古事記新講』次田潤、明治書院（初版一九二四年十一月、改修版一九五六年七月）
- ・ 評釈 『古事記評釈』中島悦次、山海堂出版部、一九三〇年四月
- ・ 講義 『古事記上巻講義』山田孝雄、国幣中社志波齋社  
堀電社、一九四〇年二月
- ・ 国民全書 国民古典全書『古事記・祝詞・宣命』日本文学報国会編、朝日新聞社、一九四五年一月
- ・ 国史大系 新訂増補国史大系『古事記』黒板勝美、吉川弘文館、一九五七年九月
- ・ 大成 『古事記大成』第六卷、倉野憲司ほか校注、平凡社、一九五七年十月
- ・ 大系 日本古典文学大系『古事記・祝詞』倉野憲司校注、岩波書店、一九五八年六月
- ・ 全書 日本古典全書『古事記』神田秀夫・太田善磨校注、朝日新聞社、一九六二年五月
- ・ 全講 『古事記全講』尾崎暢映、加藤中道館、一九六六年四月
- ・ 校註 『校註古事記』鈴木知太郎監修・武谷久雄著、笠間書院、一九六七年十月
- ・ 新注 『新注古事記』神田秀夫、大修館書店、一九六八年四月
- ・ 全注 『全注古事記』尾崎知光、桜楓社、一九七二年五月
- ・ 全集 日本古典文学全集『古事記・上代歌謡』荻原浅男校注訳、小学館、一九七三年十一月
- ・ 全註釈 『古事記全註釈』一〇七、倉野憲司、三省堂、一九七三年十二月～一九八〇年十二月
- ・ 注釈 『古事記注釈』一〇四、西郷信綱、平凡社、一九七五年一月～一九八九年九月
- ・ 角川新訂 新訂『古事記』武田祐吉訳注・中村啓信補訂、角川書店、一九七七年八月
- ・ 神道 神道大系古典編一『古事記』小野田光雄校注、神道大系編纂会、一九七七年十二月

- ・ 集成 新潮日本古典集成『古事記』西宮一民校注、新潮社、一九七九年六月
  - ・ 思想 日本思想大系『古事記』青木和夫ほか校注、岩波書店、一九八二年二月
  - ・ 聚注 『聚注古事記』安津素彦他、桜楓社、一九八三年三月
  - ・ 注解 『古事記注解』2・4、神野志隆光・山口佳紀、一九九三年六月～一九九七年六月
  - ・ 新全集 新編日本古典文学全集『古事記』神野志隆光・山口佳紀校注訳、小学館、一九九七年六月
  - ・ 西宮修訂 『古事記 修訂版』西宮一民編、おうふう、二〇〇〇年十一月
  - ・ 新版 新版『古事記』中村啓信編、角川学芸出版、二〇〇九年九月
- 一、現代語訳は、訓読文をもとにして、あまり意識を行わないようにして訳した。解釈が定まっていらないものについては、訳さずそのままの言葉を用いた場合と、本注釈が考察した意味を当てはめて訳した場合とがある。後者の場合は、極力注釈の中で説明を加えるように努めた。

一、補注解説

本注釈は様々な学問分野の立場から『古事記』の本文にアプローチして行くことを目指している。よって補注解説では、比較神話学・考古学・歴史学・国学等様々な専門分野の立場から解説を加えることを企図している。加えて、注釈の項に記した以上に文脈理解や研究史の把握等において分量を必要とするものについても、補注解説に加えた。今回は、比較神話学と、通常の注釈の補訂とが中心となっているが、今後、より多くの分野からの解説を加える予定である。

一、その他

7 この注釈は、平成二十五・二十六年度大学院の演習授業「日本上代文学研究2（日本上代文学特殊研究2）」に

おける発表・質疑の成果を踏まえながら作成したものである。授業参加者は以下の通り。鶉橋辰成・大塚千紗子・小野諒巳・大谷歩・川島啓介・神宮咲希・鈴木瑞穂・高橋俊之・中村尚徳・松川蒼・室屋幸恵・山田優子（以上國學院大學大学院生）／井上隼人・河原孝夫（國學院大學大学院特別研究生）／加藤千絵美・鈴木道代（國學院大學兼任講師）。なお、注釈作成の具体的な作業は谷口雅博（國學院大學文学部）・井上隼人（國學院大學特別研究生）・小野諒巳（國學院大學大学院生）が担当した。

注釈は古事記ビューアーをご覧ください。

## 講演録一

## 古事記・日本書紀にみる文章と文体、及び天照大御神と鏡

毛利 正守

ただいまご紹介にあずかりました毛利でございます。

「古事記・日本書紀にみる文章と文体、及び天照大御神と鏡」と題してお話をさせていただきます。ここに資料を挙げていますが、順次、その資料を読み上げていくような形で進めていきたいと思っております。

まず、文体のほうの「古事記・日本書紀にみる文章と文体」から始めます。特に東南アジアを中心に眺めますと、自国でみずから文字を発明する国として、中国、漢族の中国があります。それに対して、他国から将来した文字を使用する国としまして、古代日本、古代朝鮮、古代ベトナム、及び中国内の少数民族のナシ（納西）族などがあります。自国で文字が発明される場合、およそその国、中国なら中国の言語構造に則った文字・文章が成り立つということになります。もちろん、当初はその国の小地域から始まり、またその国自体でも創造的に変化を遂げていくこともあります。それに対して、他国からの文字を使用する場合は、自国の口頭言語（話し言葉）に対して、書記言語（書き言葉）がかけ離れた形で存在するというのは、特に、将来した文字を使用する当初の頃が顕著であるかと思っております。異なる言語構造を持つ国に他国の文字が伝来するとき、その文字、さらには文章に至るまでも自国に適合させるには、大きな困難と長い年月とが余儀なくされます。

日本にあっても、漢字が伝来した当初は、中国・朝鮮半島からの渡来人、また漢文を学習した少数の日本人によっ

てのみ書記行為がありまして、日本のことを書記しながらも中国語文（漢文体）でしか書きようがなかったと考えられます。それ以降の書記言語が漢字ばかりの奈良時代にありまして、律令官人たちが記す文章は漢文体が尊重されたということなどについて、我々が高校などで習いますいわゆる橋本文法の橋本進吉氏の『国語学概論』（岩波書店）等に詳しく述べられております。それと同時に、一方で、口頭言語と書記言語とが遊離したままでは極めて不自由・不便であり、書記言語を日本語のほうに近づけるような努力も払われました。そうしたことは古代朝鮮でも行われておりまして、それが日本に影響を与えるということもありました。ここに、漢字を駆使しながら日本語を意図して記す文章・文体の誕生を見ることになっていきます。ただし、その日本語は口頭言語そのものではなく、またそれまでにはなかった漢語をそのまま用いることなどによって生まれる新たな日本語をも含むものであります。現在でも日本語を書く場合に、漢語をそのまま音読みするものもあるわけでありまして。口頭言語と書記言語の違いが不自由・不便であるというのは、常にどこにでも当てはまるといってわけではありません。そのことが、結果的にそれほど不便・不自由であるとは認識されないケースもあり得るからです。それは、中国少数民族のナシ（納西）族等がそのケースであるうかということでありまして、漢字（漢語）を現在も使用するのはもちろん中国の漢民族であります。中国内の少数民族は、それぞれ漢語（中国語）とは異なる口頭言語を持ちながらも書記言語は一般に漢語であります。この点、口頭言語と書記言語の違いによる不便・不自由さといったことが関わりますが、そのことについては、この後にも少し取り上げていきたいと思えます。

日本語と言語構造（語順等々）が近似する、大変似ている言語というのは、朝鮮語、またモンゴル語、チベット語、ビルマ語、及び中国少数民族のナシ語等であります。そのうち、現在も書記言語として漢字（漢語・漢文）を使用している中にナシ族があります。中国少数民族のナシ族の言葉でありますナシ語というのは、チベット・ビルマ語派に

属しているということ、これは京大の教授である西田龍雄氏、もう亡くなられておられますが、「ナシ語」(『言語学大辞典 第2巻』)という論の中で論じられております。また同じく西田氏は、「チベット・ビルマ語と日本語」(『岩波講座12 日本語の系統と歴史』)の中で、日本語とチベット・ビルマ語派について、次のように述べておられます。「日本語の中核的な部分は、チベット・ビルマ系言語と同じ祖形から来源しているという仮定に、私は立っている」と述べられ、日本語とこの語派(語系)との音節構造、あるいは形態素の語幹構成、基礎的語彙、動詞の形態及び活用形、形容詞等々にわたっての比較を精緻に行いまして、「私が考えている日本語系統論、つまりチベット・ビルマ語系の言語と日本語が同系統であるという構想」について具体的に論述しておられます。ナシ語はこのチベット・ビルマ語派に所属しておりまして、実際、日本語とナシ語とは言語構造、また文法構造において、多くの面でその近さをうかがうことができます。

今回は両言語が同源とか、また同じ祖形から出るといった問題は取り扱わないことにいたします。日本語とナシ語とは、自立語(いわゆる名詞や動詞など)に助詞や助動詞などの付属語がつくことよって文法的機能を示す膠着語であります。それに対して中国語は孤立語であります。膠着語としてある日本語及びナシ語は、孤立語である中国語とは、異なります。それから、語順も、日本語とナシ語は「S+O+V」、つまり「主語+目的語+述語」(〜が〜を〜する)、たとえば「私は果物を食べる」という語順でありまして、中国語の「S+V+O」、「主語+述語+目的語」型の「私、食べる、果物」と異なっております。また、日本語もナシ語も音節構造において、開音節(一つの音節が「か」(ka)や「す」(su)、「と」(to)などと母音で終わる)であり、閉音節を有する中国語と異なっております。

#### 中国語

中国語をナシ語の語順に並べ替えたかたち

#### 教師教「学生漢語」

教師 学生漢語 教



他回<sub>レ</sub>頭越<sub>二</sub>過拉都口<sub>一</sub>

他 頭 回 拉都口 越過

来<sub>二</sub>到白沙街<sub>一</sub>

白沙街 来到

※(ナシ語はこういう語順に、結局、助詞・助動詞がついているということである。もちろん、ナシ語は「老師・学生」などの言い方、発音ではない)

中国語とナシ語を比べてみるとどういふことになるかという点で挙げていますが、中国語では「老師教<sub>二</sub>学生漢語<sub>一</sub>」というように「学生に漢語を」が下に来て、「教える」が上に来ます。あるいは「他回<sub>レ</sub>頭越<sub>二</sub>過拉都口<sub>一</sub>」は、彼は頭をめぐらしてと、そこでひっくり返り、また拉都口を越過する、越え過ぎていくとひっくり返り、あるいは「来<sub>二</sub>到至白沙街<sub>一</sub>」(白沙の街に来至る)というように、いわゆるひっくり返る倒置方式であります。「ひっくり返る・倒置方式」というのは、日本語から見ての把握であります。その下のほうですが、中国語をナシ語の語順に並べかえてみました。そうしますと、結局ナシ語は、「老師 学生 漢語 教(老師(先生)は、学生に漢語を教える)」といった語順になります。また、「他 頭 回 拉都口 越過(彼は頭をめぐらし、拉都口を越過する)」となり、次も「白沙街 来到(白沙街に来到る)」という語順となります。このようにナシ語はかかる語順であって、しかも助詞や助動詞がつくという形をとります。もちろん、ナシ語は「老師・学生」などの言い方や発音ではありませんが。

そこで次に、日本語、中国語、ナシ語の三つの言語を比較してみます。

### ① 日本語

あなたの家から大学に着くまで、どのくらい時間がかかりますか？

### ② 中国語

從「你家」到「大学」要「多長時間」？

③ N'gvi gge yegog nee dalxof ba ssei feizhu kai lei?  
あなた の 家 から 大学 着く いくら 時間 かかる？

① 日本語

私は狼を射る。

② 中国語

我 射 狼

③ ナシ語

N'geq nee paqkee dol kail.  
私 は 狼 を 射る

まず最初の例文の日本語から見ますと、「あなたの家から大学に着くまで、どのくらい時間がかかりますか？」という日本語におきまして、中国語では「從「你家」到「大学」要「多長時間」」、あなたの家からというとき、「從」が上に来まして、そして「大学に至る(着く)」も「到」がひっくり返り、そのあと「要する」が上に来て、「多く長い時間を」が下に来るといふ語順であります。

それに対してナシ語は、発音をローマ字で書いていますが、「N'gvi (あなた) gge (の) yegog (家) nee (から)」という日本語と同じ語順であり、助詞も日本語のようにつきまます。次は「dalxof (大学)」「ba (着く)」、ssei (いくら) feizhu (時間) kai lei (かかる?)」とやはり日本語と同じ語順であります。その次の例文は短いもので、日本語

では「私は狼を射る」であり、中国語は「我 射 狼（私、射る、狼）」であります。それに対して「Ngeq（私）nee（射） paqkee（狼） dol（を） kai（射る）」と、やはり日本語と同じ語順であり、日本語に見合う助詞がつかず。

ナシ語は日本語と言語構造が近似しております。現在もナシ族同士はナシ語を用いて話し、一方、日本人も日本語で話すのですが、次の点でナシ族と日本人との間で大きな相違があると言えます。日本人は書記する場合も現在日本語であります。ただし、口頭言語と同じでないことは、今、言ったとおりですが。しかし、ナシ族は書記する場合はナシ語で書くということがなく、ナシ語とは言語構造を異にする漢語（中国語）で記すということでもあります。

口頭言語と書記言語とが遊離したままでは、極めて不自由・不便であると先に述べましたが、その不自由さ・不便ということが常にどこにでも当てはまるわけではないことも言いました。ナシ族のように、口頭言語と書記言語とが異なつたまま存続し、現在に至つてはまるわけではないとも言いました。ナシ族の在りようは、あるいは不自由・不便という以前に、ナシ族という少数民族が、中国国内で中国語を話す大多数の漢民族の中で居住しており、まずはその点が日本と大きく異なる場所であると言つてよいかと思います。周りが漢民族であるとき、ナシ族同士はナシ語を話しても、漢民族と話す機会も大変多く、その場合は中国語で話すことになり、おのずとナシ族はナシ語と中国語のバイリンガルになると考えられ、実際確かに現在もナシ族はバイリンガルであります。私の経験からも、夏休みを利用して調査に行きますと、ナシ族の人が二、三人いてずっとナシ語で話しているんですが、後ろのほうに漢民族がいて、ひよっと後ろを見て、もう漢民族の人と中国語で話すといったことを幾度も見ました。

たとえば日本における共通語と方言、また中国における北京語と上海語あるいは他の方言といったごとく、一般にそれぞれが二つの話し言葉（共通語と方言）を持つておりながら、書記言語としては通常方言で書くことはせず、共

通語で書いております。中国語とナシ語とは、しかし大きな差のある異なる言語であつて、共通語と方言といったごとき関係をはるかに越えた存在であります。少数民族ナシ族がそのはるかに越えた異なる言語である中国語も話すといったバイリンガルが定着しているのは、今、申し述べましたが、常に漢民族と接触しているゆえのことであり、また中国の教育の成果でもあります。

ナシ族間ではナシ語で話しますが、みずからの文字は持っていません。限定された宗教でのトンバ文字というのがありますが、これは宗教に関わる一部の人、現在はその宗教もだんだんとトンバなる人が少なくなつてきて、余りそれも使われません。むしろ観光産業などにこのトンバ文字が使われたりしますが、みずからの文字を持たないナシ族は、中国語（漢語）をも話すというバイリンガルであることが大いなる助けとなつて、中国語をそのまま記し、それをまたそのまま中国語で読むということがある程度スムーズに行われています。その中国語の漢字にナシ語を当てて訓字、日本人の我々が普通に使っている訓字として用いたり、また漢語文をナシ語で読んでいく、ナシ語で訓読するということは、ナシ族の書記が始まって以降行われていない。そうした資料を見出すことができません。現在も漢字にナシ語を当てたりして訓読するなどといった行為は、一般に行われておりません。

今年も調査に行き、その経験からのことですが、ナシ族の人たちは、たとえば「山、川、谷、告、活、救」などの漢字は、ナシ語ではどう訓むのかというような質問をしてみますと、漢字・漢語を小学生のころから学んでいますので、やさしい漢字についてはナシ語で訓むことができますが、多少難しい漢字——動詞などにおいて特にそうなんです——になると、一体どう訓むかを考え込んでしまうということがあり、それよりも何よりもそのような質問を受けることが一般にはないとナシ族の人たちは言います。日常生活においてそうした考え、またそのような発想をするところが普通ないと答えたこと（ナシ語と中国語を比較研究している研究者は別であります）、その答えたことには、

日本人である私にとってある意味で衝撃的でありました。日本人にとって漢字の音、山なら「サン」等という音とともに、日本語でどう訓むかといえば、山は「やま」と訓むことなど、これは日常茶飯事のことであって、ナシ族の人たちが今言いましたような反応を示すことは極めて意外でもありました。

そこで、一つの仮定を考えてみました。日本にあっても、たとえば漢字が伝来すると同時に、日本の国土に大多数の中国人が渡来して日本人をはるかに上回る状況となり、日本人の周りがいずれも中国人であるなどといったことを仮定するならば、日本人同士では日本語を話すけれども、周りの大多数の中国人とは中国語で話すというバイリンガルとなって、その場合、日本人はみずからの文字を持たないゆえに、書記する中国語文（漢語文）がそのまま行われ、その際、バイリンガルであることも手伝って、中国語文で記すことにそれほど不便・不自由さを感じることはないということにもなるうかと。その場合、漢字に日本語を当てたり、漢語文を日本語で訓読したりするといったことも一般に行われぬことになり、現在のよう漢字平仮名まじり文で、およそ口頭言語と同じような書記言語を持つというようなことは生まれず、ある意味でナシ族と同じような様相を呈することになったであろうと、こんなこともちよつと考えてみたりもします。ただし、漢字の伝来とともに、もちろん大陸の人たち（中国人、また朝鮮半島の人たち）も渡来したのでありますが、大多数であったというような仮定の状況はなく、また中国（大陸）からは海を隔てた日本にありましては漢語文（漢文体）が行われるとともに、その漢文体を日本語に近づける努力が行われるようになっていったであろうということです。

漢語文の漢字にナシ語を当てることをせず、また、ナシ語で訓読することをしないナシ族の書記言語と比較するとき、日本での書記の在りようというのは注目されてよいかと思えます。日本にありましては、既に奈良時代から——これは漢字ばかりの時代——漢字に日本語を当て、また日本語として訓読するといった行為が行われるのであります。

それはまさに漢字のみを使用しながらも、書記の上で日本語を指摘していることを意味することになるだろうと思います。

漢字ばかりの時代（奈良時代）において、漢字に日本語を当てて日本語の書記を指摘すといっても、本来日本では文字がなく、文章は漢文体から始まりました。その漢文体が書記の全てであったことを思うとき、そのあり方が長く続いて——漢字が入ってあまり年月が経たない頃、鉄剣などに記された漢字は、たとえば四七一年の稲荷山鉄剣銘などがあります、それ以降も長く続いて——、先ほど見ました中国語独自の返読方式（倒置方式）にも馴染んできて、日本語の語順に直すことなくそのままひっくり返った形、すなわち古事記、また萬葉集という日本の和歌を記すものにもひっくり返ったものがあります、「埋<sup>ニ</sup>其溝<sup>一</sup>」（埋める 其の溝を）（古事記上巻）、あるいは「執<sup>レ</sup>梶間無（執る 梶を 間無く）」（萬葉集、巻11・二七四六）などのあり方で日本語を記すことが行われるようにもなったと考えられます。そもそも日本にあつて、日本人みずからが文字を發明しておれば、そのような返読方式というような書記のあり方も起こらなかったであろうとは思いますが。一方、「種々味物取出而」（古事記、上巻）、「河向居而」（萬葉集、巻10・二〇三〇）のように、「くさぐさのうまし物を」、その下に「取りいだして」、「河に向き居て」とひっくり返るのではなくて、日本語の語順どおりに漢字を並べることも行われたりしました。したがって、日本語で書記することを目指すといっても、初めから一つの統一的な書き方・書記が行われたということではありません。しかし、統一された書式でなく、ひっくり返った形のままで、その漢字に日本語を当てるものをも含めて、私は「書くことにおける日本語」「書記における日本語」を形づくっていったと見てよいと考えます。先ほど挙げました橋本進吉氏は『国語学概論（下）』（岩波講座 日本文学）の中で、奈良時代、漢字ばかりで日本語を書く方法としまして、

（一） 全部萬葉仮名を用ゐるもの

之良受・美留比等

(二) 漢字漢文の訓読法によるもの

不<sub>レ</sub>知・見人

(三) 右兩種を混用したもの

知受・見流人

と記しています。(一)の「全部萬葉仮名を用いるもの」から順次説明しておきますと、たとえば「美留比等」は「美」が美しいとか、「留」が留まる、「比」が比較する、「等」が等しいなどという意味は捨象して、今で言う平仮名のよ<sub>うな</sub>「美留比等（みるひと）」という漢字（萬葉仮名）で書いているということです。(二)は、漢字漢文の訓読法によるもので、中国と同じように「不<sub>レ</sub>知（知らず）」と、ひっくり返るもの、また、「見人（見る人）」というふう<sub>に</sub>書くものであります。(三)は、(一)(二)の兩種を混用したもので、「シラズ」が(二)のようにひっくり返るのではなくて、「受（ズ）」という萬葉仮名を用いたり、「見流（ミル）」の「流（ル）」を補って「見流人」と書いたりするものであります。

さらに橋本氏は、文章になると次のようになると説明しています。

(甲) 全部萬葉仮名で書いた萬葉仮名文

(乙) 主として漢文式に書いて、之を訓読すれば、その日本語となるやうに書きながら、処々、その語句を写すに適切な、誤読の憂なき漢字が無い為に(一)又は(三)の方法をまじへ、又は漢文としては unnecessary 文字を加へた古事記のやうな文

(丙) 日本語の順序のまゝに、各の語句を(三)の方法を主とし、時として(一)(二)等の方法をまじへて写

したもの

右は、日本語文を記すのに、文章として(甲) (丙)のごとき書き方があり、(甲)は萬葉集の仮名書きの巻々、(乙)は古事記など、(丙)は祝詞や宣命などがそうした記し方ということになります。

中国では存在しない日本語の和歌の書記においても、特に付属語は、日本語の語順ではあり得ない、先ほども少し挙げましたが、たとえば「野守者不見哉(のもりはみずや)」の打ち消しや「何時可將示(いつかしめさむ)」、示そうという意志の「む」、将来の「將」がひっくり返るなどといった返読方式が多数存在します。それから、自立語であっても、「執<sub>レ</sub>梶(とる かじ)」と、前述のごとく散見します。こうした在りようであってもしかし、これは日本語を目標して記したものであると言えます。和歌ではなく散文というのは中国でも記されるので、日本での散文にあつてはこうしたひっくり返る返読方式は和歌などよりも多く存するということになります。

古事記は、漢文体で書くことを目指す日本書紀、後でも少し述べますが、その日本書紀と異なつて、日本語を書くことを意図して記された作品であると言えます。私は特に日本語を目標すその文章を「倭文体(やまとぶんたい)」と称することにしています。従来こうした古事記の文体は変体漢文体、あるいは和文体と称されてきましたが、それはいかがか、その捉え方は的を射ているとは言えないであろうと考えています。

倭文体で記すことを意図しながらも返読方式のものが存しますが、その返読方式にあつても、古事記を見ていると注として訓注があります。それによって知られることですが、古事記の冒頭のほうの一文を見ますと、「二柱神(イザナキ・イザナミ)、立<sub>二</sub>天浮橋<sub>一</sub>而」とひっくり返った書き方になっており、その「立」の下に、「訓<sub>レ</sub>立、云<sub>二</sub>多々志<sub>一</sub>」「立」を訓みてタタシと云ふ)という訓注があります。この訓注は、倒置の「立」を音読するのではなく、「たち」か「たたし」のうち、「たたし」——「たつ」の未然形「たた」に尊敬の助動詞、その連用形がついたものです——



という倭語で訓むことを示しています。訳せば「天浮橋にお立ちになつて」ということになります。更にこの一文には、続いて漢文体ではあり得ない音仮名で「許々袁々呂々邇」と記されています。音仮名は、今でいう平仮名のような働きをもったものであり、ここは海水をかき回すときの音（コロロコロロ）を表わす擬声語です。倭語としてのこの擬声語を知らない当時の中国人が見てもこれは分からなかったでしょう。このように古事記は、漢文体で書くことはしておらず、日本語文、即ち「倭文体」を意図して書いているということでもあります。あるいは「阿那邇夜志、愛袁登古袁」（古事記、上巻）、これは「何とまあ、立派な男性よ。」の意で、イザナギに対してイザナミが言った言葉です。また、「阿蘇婆勢其大御琴」（同、中巻）は、「阿蘇婆勢」がひっくり返っています。この「阿蘇婆（アソブ）」という言葉は広い意味がありまして、琴などを弾くという意味でも使っており、この場合はその大御琴を弾くという意です。その「弾く」のほうの「阿蘇婆勢」がひっくり返って、しかもそこが音仮名なのです。倒置の動詞自体が、同じく漢文体ではあり得ない音仮名「阿蘇婆勢」で記されていること、こうした点からも古事記は日本語を直指して記された文章であると把握されます。また、中国語（漢文）にも敬語はないことはいんですけれども、特に日本人は対人関係をより尊重する形で敬語を多く使っております。その敬語が古事記の中に、例えば「此二柱神者、並独神成坐而（此の二柱の神が、みなひとり神にお成りになつて）」（同、上巻）とか「從而仕奉乎（従つて仕え申すか）」（同、中巻）と、謙讓語の「奉（まつる）」など、多数見られることも、古事記が倭文体であることを証するものであります。漢文体を志向する日本書紀には実際、音仮名で記す語は一般になく、敬語もごく少数であります。

更に日本書紀を見ますと、日本書紀は従来から言われているとおり、古事記とは異なつて漢文体で記されています。まず、古事記の訓注に対して、漢文体であることがよくうかがえるというところで、日本書紀の訓注を見ることにします。具体的な例から見ておきますが、日本書紀の中には次のような訓注があります。「濯<sub>二</sub>於天真名井<sub>一</sub>・齧然咀嚼」

の「天の真名井に濯ぎて」の下の四文字「齧然咀嚼」に対して、注が、この四文字は「此云<sup>二</sup>佐我弥爾加武<sup>一</sup>」（此には佐我弥爾加武と云ふ）（サガミニカムとは、かみにかむという意）とあります。この注の「此（此には）」というのは「日本では」の意であつて「日本ではサガミニカムと云ふ」というものであります。日本書紀のこの注記は、古事記の注記のように本文そのもの、先ほど見ました「立」なら「立」そのもの、本文の中の「立」を倭語で訓むことを示すといった、そういう注ではなくて、漢文体としての本文から離れて「此（ここ）」、すなわち「日本ではサガミニカムと云ふ」というものであります。つまり古事記は本文自体を訓で訓むことを指示しているのに対して、日本書紀では漢文体の本文は漢文体としてあり、その本文からは離れて、日本ではこのように云うということを指示しているわけでありませう。

古事記の訓注は「訓<sup>レ</sup>A、云<sup>レ</sup>B」（Aは本文の語句、Bはその訓み。「Aを訓みて、Bと云ふ」という注であります。従来、日本書紀の訓注は古事記と違つて、「A、此云<sup>レ</sup>B（A、ここにはBと云ふ）」という方式であります。従来、これを「A、これをばBと云ふ」と捉えて、本文の語句そのものをBと云う、すなわち本文の「齧然咀嚼」をそのまま倭語の「サガミニカム」で訓むのだと考えてきたのですが、もうお二人とも亡くなつておられますが、かの著名な亀井孝氏は、「古事記は、よめるか」（『古事記大成』3、平凡社）で、また築島裕氏は『平安時代の漢文訓読語につきての研究』（東京大学出版会）で、「A、ここにはBと云ふ」と捉えるべきことを論じまして、現在、この両氏の考えが認められ定説となつています。「A、此云B」の方式は中国での漢訳仏典、もともと仏典は梵語、サンسكريットで書いてあるんですが、それを中国で訳したときに、注に「此」という字を使って、「此」すなわち中国ではこう云うのだということを、さきのお二人は説明し、日本書紀でも「此」を使い、「日本」ではこう云うといった注であることを論証されたのです。この在りようは、日本書紀の本文は漢文体としてあり、その漢文体でのAのところは、

日本ではBと云うというものであって、日本書紀の本文そのものは漢文体で書いているということを証するものになつていると言えるわけです。

また、日本書紀の、たとえば冒頭部分を見ますと、後のほうもそうなんですが、中国の漢籍『淮南子』や『三五曆紀』などの文章が、その他のところの日本書紀の冒頭部の本文と同じ体裁で記されています。言いかえれば、漢籍の書名、これは『淮南子』だとか『三五曆紀』だというような書名を挙げて引用する形ではなくて、日本書紀の本文内にそのままそれを利用しているというあり方をとっております。漢籍の利用のところはもちろん漢文体でありますので、それがそのまま利用されるということとは、その漢籍の利用以外のところも漢文体で記されていることを物語っているということになります。日本書紀が漢文体で記されているゆえに漢籍のそのままの利用が可能であり、日本書紀の本文と漢籍の利用とは文体（漢文体）として齟齬を来してはいない形で記されていると言つてよいということになるわけです。

私は古事記などを「倭文体」と捉えているんですが、古事記は従来「和文体」と称されてもきましたが、それにはちよつと問題があるんじゃないかと思ひます。「和」という語自体は、奈良時代のいずれの文献におきましても、この「和」は日本書紀などにもありますが、「陽神後に和へて（こたへて）曰く」のように答える意の「こたふ」、また和らげる意の「やはす」として使用されておりました、この「和」に日本の「やまと」の意はありません。和の字自体で日本の意を持つようになるのは、奈良時代の末、その多くは平安時代に入つてからであります。よつて、古事記や日本書紀が成立する奈良時代にあつて日本の文体を示すものに、「日本・やまと」の意のない「和」をもって和文体と捉えるのはふさわしくないであろうと考えられます。平安時代に入つての文章では「和」を日本という意味で使つていまして、こうした平安時代以降の文章の体裁を和文体と称してよいということになります。

また次に、ずっと長い間、古事記などは変体漢文体であると誤って用いられてきました。古事記だけでなく、萬葉集の和歌などをも「いわゆる」を添えて「いわゆる変体漢文体」などと唱える人までいますが、改め直すべきでしょう。すなわち、従来ある時期から古事記等の文章がこのように変体漢文であると唱えられるようになったのですが、しかし、あくまでこれは誤解に基づくものでありまして、訂正されなくてはならないと考えます。変体漢文とは、これを最初に提唱したのは橋本進吉氏でありまして、しかもその言わんとするところは、「正しい漢文を書くのは容易でなく、学殖の無いものは動もすれば文字の用法を誤り、順序を違え、漢文としては不要な文字を加えなどして変則な書き方をした」、それを「変体漢文」と命名したのです。すなわち、あくまで漢文体を書くことしながら、間違っ中国語の語法ではないものがまじってしまったごとき文章を変体漢文と称したのであります。「変体」が示すとおり、まさに漢文として変体であるものを氏は「変体漢文」と名づけたのであります。また、一般に「何々漢文」と一番最後に漢文で言いおさめるのは、漢文の一種であると言わなければなりません。実際橋本進吉氏は、古事記などは日本語を目標して記されたものであると論述しています。氏はそれを「和文」と称しています。和文体でなく「倭文体」で捉えるのがよいことを先ほどから述べてきました。一方、橋本氏によって定義づけられた変体漢文を後の研究者が誤って、これは特に著名な人なんです、三人ほどが誤って、古事記、さらに萬葉集の和歌の書記のように、まさしく日本語を目標して記されたものをも変体漢文と称してしまつた。こういうことが昭和から平成の時期にありまして、現在でもそれを唱えている人がいます。

誤って捉えられた変体漢文という称が相当長く行われてきているのですが、今になって改めなくてもよいではなからうか、よいであろうなどと考える人もいるかもしれません。しかし、それはそのように片づけてしまう問題ではないと思います。漢文を志向しながらも誤つたものを変体漢文という、道理になつた橋本進吉氏の正統な把握に立ち

返るのが、今、我々に問われている課題であると言わなければなりません。ということ、まずは奈良時代における漢文体と倭文体につきまして、ナシ語などとの比較をも交えながらお話をしました。

次に、少し古事記や日本書紀の内容に入ってお話しをしていくことにいたします。「古事記・日本書紀にみる天照大御神と鏡」を中心に考えてみたいと思います。

まず、古事記の中で中心的な課題の一つであります天照大御神と、それから天照大御神の御魂としての鏡に照準を合わせまして、また日本書紀における天照大神の記述とも比較しながら、以下、述べていくことにしたいと思います。

古事記上巻の著名なあのお天孫降臨条において、天上界から「天つ神御子」が降る前に、使者である建御雷男神によつてこの地上、葦原中国——神話の世界では葦原中国と言つて、神武天皇以下では天下（あめのした）と言つています。この日本、地上であります——が平定された後、天照大御神の御子であります天忍穗耳命が天降るうと準備している間に日子番能邇々芸命が生まれ、結局この邇々芸命が父・天忍穗耳命にかわつて天上界から葦原中国に天降ることになるわけであります。つまり天照大御神のお孫さんが降ることになります。この子供さんでなくてお孫さんが降るということについては、古事記あるいは日本書紀ができる少し前に、持統天皇が自分の子供の草壁皇子を天皇にしたいという想いがあったのですが、体が弱くて早く亡くなって、その孫である文武天皇を實際に即位させたという歴史が神話に反映しているのではないかと言われたり、あるいは実際これは子供さんとか、それからお孫さん、その天照大御神の子供さん以下の名前を見ますと、「穂」のように「天忍穗耳命」とか「日子番能邇々芸命」というように、穂、稲穂があつて、この稲というのはお米となつて人間に食べられる。一旦それで終わつて、その次また新しいその種が芽を出す。そういうことで、ずっと永久に続くということを含めて、このお孫さんが降つたと。特に農業国であるこ

の日本では稲穂というものを大切にしているんですが、そういう考えもあつたりします。いずれにしても、そのお孫さんが實際降ることになります。

A、古事記、上巻の天孫降臨条

爾、日子番能邇々芸命將<sup>二</sup>天降<sup>一</sup>之時、(略)。故爾、天照大御神・高木神之命以、(略)。天兒屋命・(略)并五伴緒矣支加而天降也。於是、副<sup>二</sup>賜其遠岐斯八尺勾瀦・鏡及草那芸劍、亦、常世思金神(略)、(イ)詔者、此之鏡者、專為<sup>二</sup>我御魂<sup>一</sup>而、如<sup>二</sup>拜吾前<sup>一</sup>、(ロ)伊都岐奉、次、思金神者、取<sup>二</sup>持前事<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>政。(ハ)此<sup>二</sup>柱神者<sup>一</sup>、(ニ)拜<sup>二</sup>祭佐久々斯侶伊須受能宮<sup>一</sup>。

〔訓読文〕

爾くして、日子番能邇々芸命の天降らむとする時に、(略)。故爾くして、天照大御神・高木神の命以て、(略)。天兒屋命・(略)并せて五りの伴緒を支加へて天降しき。是に、其のをきし八尺の勾瀦・鏡と草那芸劍と、亦、常世思金神(略)を副へ賜ひて、(イ)詔ひしく、「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拜むが如く、(ロ)伊都岐奉れ」とのりまたひ、次に、「思金神は、前の事を取り持ちて政を為よ」とのりまたひき。(ハ)此の二柱の神は、(ニ)佐久々斯侶伊須受能宮に拜み祭りき。

ここでは訓読文(読み下し文)のほうで見えていきますが、その中の傍線イ、ロ、ハ、ニあたりをどのように考えたらいよいかということを中心に見ていききたいと思います。

「爾くして、日子番能邇々芸命の天降らむとする時に」——この「日子番」の「番」は音仮名で書いてありますが、先ほど言った稲穂の「穂」と考えてよい——、まさに邇々芸命が天降ろうとするときに、少し省きまして、「故爾くして、天照大御神・高木神の命以て」とあり、そしてまた少し省略して、「天兒屋命」等々と、邇々芸命を中心に大

変多くの神々が一緒に古事記では降ってきました。「是に、其のをさし八尺の勾璽と鏡と草那芸劍」、これも一緒に天上界からおりてきます。後に三種の神器と言われるこの三つであります。現在勾璽は宮中にずっと鎮座し、また鏡は伊勢神宮、草那芸劍は熱田神宮に現在まで鎮座しています。「亦、常世思金神」、「思金」というと非常に思慮深い、「金」は今で言う「兼ねる」の意味の当て字のようなものですが、思慮深い神たちも「副へ賜ひて」降ります。そうして「詔ひしく」とあります。これは誰が言われたのか、ということがあります。その述べられた詔は「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く、伊都岐奉れ」とあり、次に「思金神は、前の事（今、言ったこと）を取り持ちて政を為よ」と、二つの詔となっています。当時は祭祀、お祭りと政治とはかけ離れていない。今は政教分離で違いますが、この「政」を「まつりごと」と当時訓んでいたということでもあります。「此の二柱の神は」とありますが、この二柱の神とはどの神かというのは従来議論があるところでもあります。そして（二）は、「佐久々斯侶伊須受能宮を拜み祭りき」か、「佐久々斯侶伊須受能宮に拜み祭りき」とかという、「を」か「に」、どちらで訓むべきかというの議論されているところがあります。

そこでその問題点ですが、この天孫降臨の場面で検討を加えておかなければならないのは、次の点であります。

（イ）の「詔」をくださったのは誰か。

（ロ）の「伊都岐奉る」意味とその対象は何か。

（ハ）の「此の二柱の神」とはいずれの神か。

（二）の原文「拜三祭佐久々斯侶伊須受能宮」は「さくくしる伊須受能宮を拜み祭る」と訓むべきか、「さくくしる伊須受能宮に拜み祭る」と訓むべきか（この（二）の訓みの違いは（ハ）の「此の二柱の神」がいずれの神であるかとも関わることになる）。

こうした問題点については、次のように考えられようかと思えます。

まず、傍線部（イ）について、国学者本居宣長は『古事記伝』で、「上に天照大御神高木神」と述べ、この高木神というのは、古事記の冒頭に生成される高御産巢日神と神産巢日神のうち、高御産巢日神の亦の名であります。高木神という形でここでは出てきます——、この「上に天照大御神高木神の命以て（仰せでもつて）、其より下に何とも見えざれば、是も其二柱の詔ふともすべけれど、我が御魂としてとあるに依るに、こは唯天照大御神の詔ふなり」と、このように述べておりまして、二神（天照大御神と高木神）が主語のような形で前に来ていますが、詔の中では、「此の鏡は、専ら我が御魂」と言っています。これは天照大御神の御魂ということであって、従ってこの詔を下したのは天照大御神だとする宣長の捉え方は穏当であると考えられます。結局、詔は二つくだされたのであり、天照大御神はまず邇々芸命に「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拜むが如く伊都岐奉れ」と詔りし、次に思金神に、「前の事」、今、言ったことを取り持って、言ったことを受け持って政をしっかりしなさいと言われたということです。従来はここが一続きの詔、一つの詔としてとらえられていたんですが、二つと考えるとよいということがあります。

（ロ）のところの「伊都岐奉れ」という「伊都岐」はどういう意味かではありますが、神聖なものとして祭る意であり、そしてまた「祭られる」対象は「鏡」であります。この「詔」は、天照大御神が邇々芸命に対して、結局「此の鏡は専ら我が御魂として」、即ちこの鏡はひたすら私の魂（天照大御神の御魂）として、私（天照大御神）を（天上界で）祭ってきたように、これから下へ降ろした後、地上においてもしっかりと祭り仕えなさい、と邇々芸命に伝えた詔であります。ただ、この詔の中では「祭られる対象」が鏡であることが記されていますが、「祭る場所」はここでは記されていません。その「祭る場所」がどこかということを考えるには、次の（ハ）のところの「此の二柱の神」がいずれの神であるかをまず定めておくことが必要であり、それとのかかわりで、次の二点に留意する必要があるかどうかと



思います。一つ目は、二つの「詔」が下された後、「此の二柱の神は佐久々斯侶伊須受能宮を拝み祭る」という「此」といった近称で受けております。二柱の神は、文脈上近いところに位置する神であると見てよいでしょう。二つ目は（二）の「拝み祭る」を、先ほどから言っています「くを拝み祭り」と対格で訓むべきか、「く」に拝み祭りき」と所格（二）で訓むかという問題であります。訓み方によつて（八）の「此の二柱の神」が異なってくることもあります。このあたりにつきまして、宣長は、「此の二柱の神は、佐久々斯侶伊須受能宮に拝き祭る」（宣長は、「拝き祭る」（いつきまつる）と読んでいますが、「拝み祭る」（をろがみまつる）と読むのがよいでしょう）と、「に」で読みました。所格で訓んでいます。その訓みとともに、「此の二柱の神は」の二柱というのは、「大御神の御魂実（ミタマシロ）の御鏡と、思金神の御魂実とを指し申せり」と捉え、結局この二柱の鏡と思金神が伊須受能宮に祭られていると把握したのです。そういうことで、ここを「に」で訓んだわけであります。「天照大御神の御魂鏡は、此の詔旨の如く、御代々皇御孫の命の同じ大殿の内に拝祭賜来にし」と、これも宣長の言葉ですが、伊須受能宮（伊勢神宮の内宮のこと、後述）に祭られているのはその鏡であるということでもあります。そのことはそのとおりなのですが、果して「に」と訓んでよいかどうか、問題であります。

宣長のように「に」と読めば、この（八）の二柱の神は、今、見ましたように天照大御神の御魂としての鏡と思金神ということになるのです。「に」と訓むべきかどうか、であります。古事記の中にはこの佐久々斯侶伊須受能宮を拝み祭るといふ「拝祭」の言葉が同じ構文の中に幾つか出てきます。それをBとして挙げています。

B、古事記の中には、（二）の「拝祭——」と同じ語句・構文をもつ箇所がほかにもある。

① 妹豊鉏比売命、（拝祭伊勢大神之宮）也。

〔訓読文〕妹豊鉏比売命は、（伊勢大神の宮を拝み祭りき）。（中巻、崇神天皇条）

② 倭比売命者、〈拜「伊勢大神之宮」也。〉

〔訓読文〕 倭比売命は、〈伊勢大神の宮を拜み祭りき。〉（中巻、垂仁天皇条）

③ 佐々宜王者、〈拜「伊勢神宮」也。〉

〔訓読文〕 佐々宜王は、〈伊勢神宮を拜みき。〉（下巻、継体天皇条）

三つほど挙げていますが、訓読文のところ①を見ますと「妹豊鉏比売命は、伊勢大神の宮を拜み祭りき」。これは豊鉏比売命は、この伊勢神宮に祭られているわけではありませぬ。そこをしつかりとお守りするということで、「伊勢大神の宮を拜み祭りき」と訓むべきでありますし、また、②、あの倭比売命、倭健命のおばさんも斎宮でこの伊勢神宮をお守りします。この場合も「倭比売命は、伊勢大神の宮を拜み祭りき」、倭比売が祭られているわけではありません。「しつかりとお守りし、お祭りする」ということでもありますし、また「拜む（おろがむ）」だけを見ましても、③ですが「佐々宜王は、伊勢神宮を拜みき」というように「を」で訓むべきであります。このように①と②、③も含めてですが、これらはいずれも「を」と訓むべきところで、繰り返しになります。豊鉏比売命や倭比売命等は、伊勢大神宮に祭られているのではなくて、伊勢大神宮をお守りし、奉仕する、お祭りするのであります。こういった①から③といったものを古事記の中で見ていきますと、これと同様に、今、問題にしているところの（二）も、「此の二柱の神は、佐久々斯侶伊須受能宮を拜み祭りき」と「を」で訓むべきで、二柱の神は伊須受能宮に祭られる神ではなく、伊須受能宮をしつかりお守りする神ということになります。

そこで、「伊須受能宮を拜み祭り」。「此の二柱の神」とは、どの神とどの神かということになりますが、「此の」という近称でありますから、この詔が下された一番近い邇々芸命と、それから思金神であると考えるべきであろうということになります。「鏡を伊都岐奉れ」、お祭りしなさいと詔が下り、その祭られる対象は鏡、天照大御神の御魂とし

ての鏡であるということは明確であります。続いて、邇々芸命がお祭りする（お守りし、奉仕する）場所が伊須受能宮（伊勢神宮）であることが記されているわけでありますので、すなわち結局のところ「鏡を祭る」とことその「伊須受能宮をお祭りする」とことが同じ邇々芸命であることからしまして、「鏡はこの伊須受能宮に祀られている」とは了解されます。「伊須受能宮を拝み祭る」と「を」で訓むべきところを宣長は「に」と訓みました。が、宣長自身、鏡が伊須受能宮に祀られていることは認めていてそれでよいのですが、ここは文脈としては「を」と訓むべきだということであり、「二柱の神」も結局は鏡ではなくて、お祭りするほう、邇々芸命とそして思金神であるということになります。実際、伊勢神宮は今でも邇々芸命と思金神は祭られてはおりません。また、伊須受能宮についてでありませんが、宣長が伊須受能宮は「これ伊勢の大御神の宮なり」と述べ、「書紀」神功巻に、五十鈴と書かれたり、「此地」名にて、五十鈴、川五十鈴、原なども云り」と言っています。古事記中巻以降に「伊勢大神宮」と記される伊勢神宮のことでもあります。佐久々斯侶伊須受能宮とは、この伊勢神宮の内宮のことでもあります。

古事記にあつて、鏡（天照大御神の御魂）が伊須受能宮に祀られるのは、上巻の神話の世界のこととして語られており、このことは、後に述べるように古事記という一つの作品の構想の中で大きな意味を持っていると言つてよいと考えられます。

日本書紀と比較するとき、古事記での天孫降臨は、この邇々芸命とともに「天の石屋」の条で活躍した神々、その中には中臣鎌足の先祖に当たる天児矢命、あるいは斎部広成一族の奈良時代に祭祀に携わる人たちの祖先の布刀玉命など、「天の石屋」に天照大御神がこもってしまったときに一生懸命大きなお祭りをしてそこから引き出した、そういう神たちも一緒に降りてくるというふうに古事記は語つているわけであります。古事記での天孫降臨はこのように邇々芸命とともに「天の石屋」の条で活躍した神々と、それからまた天照大御神の御魂としての鏡、それから勾玉、

草薙芸劍なども一緒に天降ってくるのに対して、日本書紀の記述は異なっています。日本書紀ではそのあたりはどのように記されているのか、その日本書紀の皇孫降臨——古事記では天孫と書いてありますが、日本書紀では皇孫と記しており、皇孫降臨ということになります。

### C、日本書紀の皇孫降臨条

天照大神之子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、娶<sub>二</sub>高皇産靈尊之女栲幡千千姫<sub>一</sub>、生<sub>二</sub>天津彦彦火瓊瓊杵尊<sub>一</sub>。(略)

于<sub>レ</sub>時高皇産靈尊以<sub>二</sub>真床追衾<sub>一</sub>、覆<sub>二</sub>於皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊<sub>一</sub>使<sub>レ</sub>降之。(略)天<sub>二</sub>降於日向襲之高千穗峰<sub>一</sub>矣。

### 〔訓読文〕

天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、高皇産靈尊の女栲幡千千姫を娶り、天津彦彦火瓊瓊杵尊を生みたまふ。(略)時に高皇産靈尊、真床追衾を以ちて、皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊に覆ひて降りまさしむ。(略)日向の

襲の高千穗峰に天降ります。(日本書紀、神代下、第九段正文)

「天照大神」——日本書紀には「御<sup>み</sup>」はないんですが、従来「あまてらすおほみかみ」と読みならわしてきています——「天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊」。長い名をもつ天忍穗耳尊ですが、多くの修飾の言葉がついています。このことを少しお話ししますと、古事記も同じような内容ですが、天照大神が天上界にいるときに、弟の素戔嗚尊は生まれたときからずっと泣いてばかりいました。それで父である伊奘諾尊に、おまえはこの葦原中国から去れと言われ根之堅洲国へ行こうとするわけですが、一度お姉さんに会ってからということでも天上界に昇ります。ところが、素戔嗚尊が天に昇って行くさまが余りにもすさまじい昇り方をしまして、天照大神は自分のこの天上界を奪いに来たんじゃないかということまで男装します。そして弟を詰問すると、素戔嗚尊は、「いや、そんなことはありません。奪おうなどと思って昇ってきたのでは決してありません」と言います。それを如何にして証明するかという

ことで、結局二柱の神は誓約（ウケヒ占い）をし、子供を生みます。男子を生むか、女子を生むかということになります。そのあたりも大変興味深いところですが、結局、男子は最終的には天照大神の子となり、女子のほうも素戔鳴尊の子ということになります。その天照大神の長男である天忍穗耳尊に「正に勝った。私が勝った。素早く勝った。」という修飾の言葉がついているのです。実はウケヒのあたも素戔鳴尊は暴れます。そのために天照大神は怒り、天石窟あまのいはやに籠もってしまいます。籠もってしまうことで世界は真つ暗になってしまいます。これは、天照大神が太陽を表象していることがよくわかる話しと言えましょう。

さて、天石窟のあとの皇孫降臨に話しを戻しますと、天忍穗耳尊が、高皇産靈尊の娘であります栲幡千千姫を娶って結婚し、「天津彦彦火瓊杵尊を生みたまふ」と記されています。そのあとを少し省略していますが、「高皇産靈尊、真床追衾を以ちて」の「真床追衾」は夜具のことで、生まれたお子さんを衣で包み降ろされました。そうして降ったところが、「日向の襲の高千穂峰」に天降ったということになります。天照大神の孫である瓊瓊杵尊が天降ることが述べられるのですが、ここは日本書紀の正文（本文）の所であります。この正文において鏡の話は出てきません。省略したところも別のことが記されており、鏡のことは出てこないわけです。

古事記は「一書に曰く」という別伝を持っていません。テーマにそって本文を記していくのですが、日本書紀の特に卷一・二の神代上下のところは別伝が多く存在します。本文があつて、その次に別伝として「一書に曰く」という形で別の伝えを記しております。このあと別伝を見ることにします。鏡のことが記されはしますが、天照大神の魂としての鏡ということは一切記されておられません。

#### D、日本書紀の一書

是時天照大神手持<sup>三</sup>宝鏡<sup>一</sup>、授<sup>三</sup>天忍穗耳尊<sup>一</sup>、而祝之曰、吾兒、視<sup>三</sup>此宝鏡<sup>一</sup>、当<sup>レ</sup>猶<sup>レ</sup>視<sup>レ</sup>吾。可<sup>三</sup>与<sup>同</sup>床共<sup>レ</sup>殿、

以爲「齋鏡」。

〔訓読文〕

是の時に天照大神、手に宝鏡を持ち、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、「吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、吾を視るが猶くすべし。与に床を同じくし殿を共にして、齋鏡と為すべし」とのたまふ。（日本書紀、神代下、

第九段一書第二）

これが先ほど読んだところの本文（C）の別伝であります。これも読み下しのところを見ますと、「是の時に天照大神、手に宝鏡を持ち、天忍穗耳尊に授けて、祝きて曰はく、『吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、吾を視るが猶くすべし』、ここに「宝鏡」のことが出てきますが、『与に床を同じくし殿を共にして、齋鏡と為すべし』とのたまふ」とあります。

このDはいわゆる「同床共殿」とそれから「宝鏡親授」の神勅が下されるという別伝であります。ただし、この別伝では、鏡が天照大神の御子であり瓊瓊杵尊の父である天忍穗耳尊に授けられています。この後、この別伝でも降臨中に瓊瓊杵尊が誕生することになり、誕生したので天忍穗耳尊は天に戻ってしまい、代わってこの瓊瓊杵尊が同じく日向の穗日の高千穂峰に天降るということになります。つまりこの「一書第二」の別伝において、「同床共殿」及び「宝鏡親授」は天忍穗耳尊に対しての神勅であり、実際に天降った瓊瓊杵尊とそのこととがどのようにかかわっているか定かではありません。天降ってはいない天忍穗耳尊に鏡が授けられており、しかも、「宝鏡」が「天照大神の御魂」であるという記述はありません。結局のところ、日本書紀では正文（本文）及び「一書第二」とともに、古事記のよいうな「天照大御神の御魂」としての鏡が邇々芸命とともに天降るといった形はとっていません。それから、第九段の「一書第一」もあり、これは「天壤無窮」の神勅が下されるというものでありますが、瓊瓊杵尊に八坂瓊曲玉・草薙

劍とともに八咫鏡を授けて天降すとあります。しかし、天照大神の御魂としての鏡のことは一切語られず、またこの一書の鏡も、鏡のことを語らない正文とはかかわっていないということにもなります。

古事記は天照大御神みずからは天降らず、天照大御神の御魂としての鏡が天降ります。それに対して日本書紀は、天照大神の魂としての鏡を降すという形をとっていません。その違いが古事記・日本書紀の次の展開にまた大きく作用していると考えられます。

古事記では日本書紀と違って、今、言いましたように、天照大御神は高天原を治めることになって以降、葦原中国(天の下)に天降るということは一切ありません。そこで、その前に、天照大御神が誕生するところから少し見ておくことにします。古事記上巻の国生み・神生みの段で伊耶那美神が亡くなって黄泉国に去ったあと、夫の伊耶那岐神が会いにきます。国・神生みの途中で火の神を生んでしまったために、妻伊耶那美神は陰部をやけどし、そうして神去り、人間で言う死であります。黄泉国へ行きます。が、まだ国・神生みであるということ、夫の伊耶那岐神が会いに行き一緒に葦原中国に戻ろうと言っていますが、亡くなった妻のあまりの変り果てた姿に、伊耶那岐神は一人で逃げ帰ります。妻の体は「蛆たかれころきて」という表現ですが、体中に蛆がわいていて、そして雷も頭の上から足の先にまでいるという状況であり、余りの恐ろしさに一人で逃げ帰るのです。その後、黄泉国のけがれ、死者に会ったということで、体を清め禊をします。そのことによって生まれたのが、天照大御神と月読命と須佐之男命の三貴子であります。そうして伊耶那岐神は天照大御神に「汝が命は、高天原を知らせ」と仰せになります。天照大御神は天上界の高天原を治めなさいと。「知らせ」という「知る」といった言葉はおもしろく、現在のように知るという意味もありますが、古語で特に治めるとか統治するということの意味があります。月読命には夜の国を治めよ。それから、須佐之男命には海原、海を治めよと。その中の須佐之男命だけが治めようとしなくて泣いてばかりいたという、

あのところに続くわけでありませぬ。このように天照大御神に父が高天原統治を委任します。高天原に君臨した天照大御神が天の石屋にこもると、先ほど触れましたように高天原も葦原中国もことごとく暗くなる。そしてその石屋を出ますと、「高天原と葦原中国と、自ら照り明ること得たり」という表現があります。というように、天照大御神は高天原にいらっしやって、地上をも貫く秩序を保持し続け、地上には天降らないのであります。

一体古事記の中に天照大御神は何回ほど出てくるのかを見ますと、大体、天照大御神という呼称は二十四回あらわれます。下巻には出てきませんが、上、中巻に出ています。いずれも高天原、また二回ほど夢にあらわれます。古事記では、先ほどから述べていますが、あくまで天照大御神の御魂としての鏡が降り、その鏡は伊須受能宮で祀られると記述され、天照大御神自身は天降らないのであります。地上（天の下）に天降ることはないのです。

古事記と日本書紀の天孫（皇孫）降臨の場面での相違、すなわち鏡、天照大御神の御魂としての鏡が降るか否かという違い——日本書紀では天照大神の魂としての鏡が降る記述は、先ほど見ましたように正文・一書ともにありません——は、その後の両書（古事記と日本書紀）の記述のあり方を大きく左右していきます。言いかえますと、天孫降臨の場面で、「天照大御神の御魂として鏡が天降る」という記述を持つか持たないかは、天照大御神のことを古事記と日本書紀がそれぞれの立場で語っていく中で、両書の独自性というものがあらわれることにもなっているとと言えます。その起点にもなっている箇所が、この天孫（皇孫）降臨の古事記と日本書紀の記述である、ここは重要な意味を有していると言えようかと思えます。日本書紀は古事記と違って、天照大神が天降るといことが後の巻のほうに出てきます。そこを見ますと、日本書紀にあつては、実際、天照大神みずから天降っています。巻六の垂仁天皇の段であります。垂仁天皇二十五年条に、日本書紀では、「天照大神始自天降之処也（天照大神の始めて天より降ります処なり）」と記しています。天上界から地上に降りていらっしやいましたと記されるのが、まさしくそのことを示



したところであります。その一つ前の巻五の崇神天皇六年条で、次のようにも記されます。「天照大神・倭大国魂二神並祭<sub>二</sub>於天皇大殿之内<sub>一</sub>」（天照大神・倭大国魂二神を並びに天皇の大殿の内に祭る）」と、天照大神自身と倭大国魂、天つ神と国つ神を宮中に一緒に祭っていたというところがあります。そのように祭っていますと、二柱の神の力が拮抗しまして、一緒に鎮座するよりも別々に鎮座したほうがよいということで、その次のところへと進んでいきます。

天照大神が倭大国魂とともに宮中で祀られていたが、その後、「離<sub>二</sub>天照大神於豊稻入姫命<sub>一</sub>、託<sub>二</sub>于倭姫命<sub>一</sub>。爰倭姫命求<sub>下</sub>鎮<sub>二</sub>坐大神<sub>一</sub>之処<sub>上</sub>」（天照大神を豊稻入姫命より離ちまつり、倭姫命に託けたまふ。爰に倭姫命、大神を鎮め坐させむ処を求めて）」（巻六）とあり、倭から滋賀県近江、それから岐阜県美濃を経て、今の三重県伊勢の国に至り、大変美しいよい国である、ここに居たいと天照大神がおっしゃって、祠<sub>やしろ</sub>を建てたとあります。日本書紀はこのように倭姫命が天照大神の鎮座地を求めて伊勢国に至ったことが記されるわけであります。これらの記述から、日本書紀では天照大神の呼称で地上に天降り、地上で祀られるということが知られるのであります。古事記は、「天照大御神の御魂」としての鏡を天降し、天照大御神自身は天降らないのに対して、繰り返しますが、日本書紀では「天照大神の御魂」として鏡を降す記述はなく、そのことと右に見る天照大神自身が天降るという記述とは通底している、通じ合っているところがあると見てよいと思います。

関連して、日本書紀を見ていきますと、「伊勢神宮（いせのかみのみや）」（巻七など）という言い方、あるいは「伊勢大神祠（いせのおほかみのやしる）」（巻十四など）もあります。天照大神が実際に地上で祀られるという記述が認められます。巻七の景行天皇二十年条に、景行天皇の娘である「遣<sub>二</sub>五百野皇女<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>祭<sub>二</sub>天照大神<sub>一</sub>」（五百野皇女を遣して、天照大神を祭らしめたまふ）」とあります。未婚の五百野皇女が斎宮<sub>いづのみや</sub>となつて伊勢神宮で天照大神をしっかりとお祭りするのであります。また、巻二十八の天武天皇元年条でも、「且<sub>二</sub>於<sub>二</sub>朝明郡迹太川辺<sub>一</sub>、望<sub>二</sub>拜天照太神<sub>一</sub>」。

(且に、朝明郡の迹太川辺に、天照太神を望拝みたまふ。)」と、今の四日市のあたりから地上の天照太神を望拝されたとありますし、巻二十九の同じ天武天皇二年条で、天武天皇の娘であり、大津皇女の姉であります大来皇女に対して、「欲<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>侍大来皇女于天照大神宮<sub>一</sub>、(大来皇女を天照大神宮に遣侍めむと欲し。)」とあります。このように、「伊勢大神」や「伊勢大神祠」ではなくて、「天照大神」、あるいは「天照大神宮」と記されるのであります。日本書紀では天上界から地上に天降り、地上で祀られるゆえに、「伊勢大神(祠)」がある一方で、古事記とは違って地上で祀られる「天照大神(宮)」が存在していると言えましょう。古事記では常に「伊勢大神」という言い方ばかりであります。それでは最後にまとめとし、後半のほうを中心にとめます。古事記においては、先に眺めましたように、天照大御神が天降るといふことがないこととかかわって、豊鉏比売命及び倭比売命が伊勢大神宮を拝み祭った等々と「伊勢大神」あるいは「伊勢大神(之)宮」と記されて、「天照大神」や「天照大御神宮」を拝み祭ったとは記されません。天降るのは、「天照大御神の御魂」である鏡であり、「伊須受能宮」に祀られました。日本書紀との違いは顕著であります。

古事記及び日本書紀において、神話から歴史へ、また神話から天皇・人の代へというのは、断絶することなく遊離することなく語られていきます。先ほどの鈴木先生のお話のように、神話といっても作り話ということではなくて、何かをもとにして語っているということが考えられます。そのように遊離することなく、その神話から歴史へということかたちで継続し、連続する形で語られるのです。

古事記にあつて「天照大御神の御魂としての鏡」が「伊須受能宮」に祀られるのは神話の世界においてであり、天照大御神自身が天上界に君臨し、同時に御魂としての鏡は天降つて「伊須受能宮」、すなわち「伊勢大御神宮(内宮)」に祀られるという、これは実は一神の中に大きく二つの流れ・在りようが古事記の中には付与されていると、そのよ

うなかたちで語られていると言つてよいでしょう。古事記の中で他の神々には存在しない二重の構造であると言つてよいかと思ひます。たとえば須佐之男命等々、ほかのいずれの神々もその神自身が他の国へ移動したりするのに対して、天照大御神は際立つた特徴として高天原にとどまり、とどまるままに地上にも天降るといふ二重の構造が与えられているといふことであります。このような二重の構造は、最高神として存在する天照大御神以外の神には与えられていないことを見届けておく必要があるかと思ひます。

しかも古事記は、「天照大御神の御魂」としての鏡を祀る「伊勢大御神宮」の起源を、天皇の御代よりもさかのぼるところに位置づけていて、その悠久さを主張している作品でもあると言つてよいでしょう。

古事記は古事記なりに日本書紀とは異なつて、天照大御神と鏡との二重の構造を作品として深めており、それがまた古事記の構造及び構想として存在していることを念頭に置いておくことが肝要であるかと思ひます。古事記と日本書紀において、天照大神自身が天降るか否か、そのこととかがわつて、天照大御神の御魂としての鏡のあり方と、その鏡が天降るか否かという違いが、この両書間におけるその後の展開に深くかかわつていくのでありまして、古事記と日本書紀での構想の違いとして、それがあらわれていることを見届けることが必要であるかと思ひます。

前半のほうは古事記及び日本書紀の文章・文体、私のテーマの一つでもあるその文体のほうの問題を取り上げました。後半では、今度はその作品の内容に入りまして、古事記・日本書紀に見る天照大御神と鏡の在りようの問題を取り上げ、お話をさせていただきました。

ご清聴、ありがとうございました。

〔付記〕本講演に際して、國學院大學の嵐義人氏、谷口雅博氏、渡邊卓氏にお世話になり、貴重なご教示を得ました。また、ナシ語についても國學院大學の黒澤直道氏にお教えいただきました。ここに記して謝意を表します。

## 創世神話と王権神話 —アジアの視点から—

鈴木 正崇

はじめに

アジアの視野にたつて『古事記』（七一二二年）を見ていく方法と視点を考えてみた。第一には神話伝承を伝播や起源ではなく、要素に分解せず文脈にこだわり「地域性」を重視する。第二は『古事記』の中核には創世神話、始祖神話、王権神話があると暫定的に規定し、一般化した上で神話の在り方を考察する。第三は神話と現代という視点を導入し、古代の神話が「生きた神話」として現代と交錯する諸相を探求する。第四は東アジアとの関連だけでなく、広くアジアの視野の中に位置付けて、共通性と差異性を考察する。第五は総合的な主題として、神話語りと歴史叙述の在り方、『正史』とは何か、伝承の連続と非連続、口頭伝承と文字記録、神話・伝説・史実との相互連関などについて考えてみたい。

東アジアでは「創世神話」の事例として中国のミャオ族を取り上げ、口頭伝承の在り方、神話と儀礼の関係性、神話の歴史化、史実の神話化の動態を考察する。引き続き古代からの連続性を辿れるヤオ族の「始祖神話」の事例を検討する。次に南アジアでは「王権神話」としてスリランカの王統史を読み解いて王権とは何かを考察する。

いずれにしても、神話は本来は口頭伝承であり文字テキストに移された時の変容の在り方を考慮せざるを得ない。口頭伝承と文字テキストは二律背反であり、常に誤読と創造のせめぎ合いの中にある。今回の考察対象とする文字テ

クストは、中国の場合は、『史記』以後の正史、特に『後漢書』（五世紀）であり、スリランカの場合は『ディーパヴァンサ』（四世紀後半から五世紀初頭）と『マハーヴァンサ』（五世紀末から六世紀初期）である。いずれも『古事記』をやや遡る年代の文字テクストの神話や伝承を取り上げることになる。

## 第一部 創世神話―ミャオ族の場合―

### 一、ミャオ族の創世神話

ミャオ族（苗族）は中国の五五の少数民族の一つで、人口は八九四万二一六人（二〇〇〇年）、壮族、満族、回族に次ぐ人口で、貴州、湖南、雲南、重慶、広西、湖北、四川、広東、海南、浙江、江蘇、福建などに住み、最も多いのは貴州である。<sup>(1)</sup> 国外ではベトナム、ラオス、タイに同系統の人々が居住する。ミャオは総称で、自称はコー・シヨン（湖南）、ムー（貴州東南部）、モン（貴州西部・雲南東南部）の三つに大別され、言語も異なる。元々は山地民で焼畑耕作による移動を繰り返してきたが、現在は政府の施策で定住している。鮮やかな刺繍、豪華な銀飾り、華麗な蠟纈染で知られる。文字は持たず口頭伝承で神話や歴史を伝えてきた。

ミャオ族の創世神話は様々であるが、貴州省黔东南の台江県での調査に基づいて伝承をテクスト化した代表的な文献として『苗族史詩』〔馬学良・今旦（編）一九八三〕がある。元々は朗誦による歌で、リズムカルに韻を踏んで唱えられた。場所は祭場に限られ、時には橋の袂で唱えられた。苗語の題名はシャームー (hxaak hmub)、つまり「苗の歌」で、英訳も完成し [Bender 2006]、神話テクストとしての地位を確立した。本書の基礎資料は今旦が台江県<sup>(2)</sup>で一九五二年に作業を開始し、神話の伝承者（歌い手）から収集して記録したもので、一九七〇年代と一九八〇年代

の初期に再度調査して注釈を施した。漢文と苗文で記している。伝承者の資料を「金銀歌」「古楓歌」「蝴蝶歌」「洪水滔天」「迦河西遷」の五つに整理し、ミャオ族の神話世界の概要を提示した。以下がその一部の要約である。

●創世神話―楓香樹の生成

樹の種は天上にあった。東方にいたゲルー (Ghed Iul 土地神) の天上の家で、フーフアン (Fux Fang 大地) が生みだして立派に育てた。ニューシャーン (Niu Xang 婆神) が種の家を焼いてしまった。火は「古代の書」を焼き、古い三つの儀礼と大事な規則がわからなくなった。しかし、種は東から川を辿ってやってきた。シャーンリヤン (Xang Liang 女神) が種を探しあて西方の土地で大地を清めてまき、犁や鋤を使って水牛のシイウニウ (Hxub Niux) と共に田畑を耕した。シャーンリヤンが耕作を終えると、農作業に使った道具の鋤の刃は山上に置いていたが祖先への供儀について語る歌手となり、他の道具は森の裾、崖の下、水田に置かれ、蛇、鳥、泥鰌に変わった。耕牛のシイウニウは大岩に変じた。その上で麻を打って紙を作る作業が行われ、岩は何度も打たれて疲れたので、本と紙を飲み込んでしまった。シャーンリヤンは木々を山裾に植え、池の脇にも植えて魚 (nail) が育つようにした。木々の中から巨大な楓香樹が現れる。楓香樹の下には動物たちが集いあつて恋愛していたが、池の魚を食べてしまった。シャーンリヤンは楓香樹が魚を盗んで食べたと非難し、賢者が招かれて擁護したが、楓香樹は盗賊の棲家とされて伐られてしまった。伐採時に出た大きな鋸屑は魚、木屑は蜜蜂、樹芯は蝶々、芽は蛾、瘤は木菟 (ghob web sox 猫頭鷹)、葉は燕や鷹、梢は二股に分かれて風にそよいでジーウイとこう鶴鴿 (seirei, ji wi 継尾鳥、鶴宇鳥) になった。<sup>(3)</sup>

●卵生神話―十二の卵と人間の誕生

楓香樹は再び蘇った。蝶々のメイパンメイリユウが樹芯にあった。蛾の王がつついて開けた。蝶々は生まれて三日目でバンシャーン (Bang Xang 女神) の処へ行き、そこで魚を与えられて育てられ、銀の飾りを身につけて成長する。蝶々

は水辺に行つて水泡と恋愛してユーファン (Yex fangb 游方。歌掛け) を行つて、十二個の卵を産んだ<sup>(4)</sup>。ジーウイ鳥は三年半、卵を温めて孵した。最初に人類の始祖のチャンヤン (Jangd Yangb 姜央) が出てきて、雷公、龍、虎、蛇、象が生まれた<sup>(5)</sup>。チャンヤンの殻は厚いので神刀で割る。臍の緒はチャンヤンは竹で切つたが(通常の出産時の方法)、雷公は松明、龍は銅(このため龍は今も銅を恐れる)、虎は野生草、蛇は石、象は茅草で切つた。臍の緒はそれぞれ変形し、龍は鼈に、雷公は土地に、チャンヤンは稲と山中の蕨に、虎は野猫・狸・狐に、象はリヤング (liangb 雷) という醸鬼に変化した<sup>(6)</sup>。蛇の臍の緒は水底に潜み水汲みの少女の天秤棒について家に入ったので、父は醸鬼となつて、母はのろいをかける「蠱」の薬であるジャ (gab) を手に入れた<sup>(7)</sup>。残りの卵の殻は暗雲、卵の膜は晴天になる。悪い卵は一年かけて老雌豚を食べる魔物のグーワンとなり、別の残りの卵の殻は供犠用の祭椀となつて、儀礼の間は太鼓を安置する特別の小屋の中に収められる。チャンヤンは山々を切り開き田畑を耕作して農作物を熱心につつた。祖先祭祀のための木鼓作りを覚え、供犠する水牛を尋ねあてる。

#### ●洪水神話―人間の社会の生成

チャンヤンと雷公は兄弟だが祖先の家の所有物に関して争い、雷公はチャンヤンに与えられた土地を承諾せず、天上去つて雹と雨を降らして溺れさせようと図る。チャンヤンは洪水を怖れて水田を耕そうとするが牡の水牛を持っていないので、雷公から水牛を借りて耕した。その後で殺して祖先を祀つて、水牛は食べてしまつた<sup>(8)</sup>。二人の間は険悪になり、雷公は洪水を起こすといつて脅す。チャンヤンは三日三晩待つてくれと申し入れて、急いで瓢箪を植えた。三日経つと瓢箪は巨大化し、チャンヤンは瓢箪にのつて雷公が引き起こし九日九夜にわたつて続いた洪水を乗り越えた。洪水が引いた後、チャンヤンとその妹のニヤンニ (Niang Ni) だけが生き残つた<sup>(9)</sup>。チャンヤンは一体誰と結婚したらよいか迷うが、竹の助言を得て妹と一緒になる決意を固めた。チャンヤンは中々応じようとしない妹のニヤン

二に結婚を申し込むと、二つの白を別々の山から転がして二つが一緒になったら結婚すると誓うので試みると合体した。しかし、妹は応じない。こうした幾つかの難題を乗り越えて兄と妹は一緒になる。しかし、二人の間に生まれた子供は肉塊 (daib ghot dol) だったので、切り刻んで九つの肥桶に入れて九つの山に撒いた。するとその肉片は人間に変わり沢山の人々が現れ出た。人々は太鼓の音に合わせて足を踏み鳴らし喜びの舞をまわした。しかし、彼らはまだ言葉を発しなかった。そこで土地公を天上に派遣して秘策を得た。松明を点して五つ六つの山を焼いて竹を燃やすと弾けて音がする。それを真似て人々は言葉を話し始めた。人々は違った言葉を話し始めて、<sup>ミヤオ</sup>苗と<sup>ハッカ</sup>客家と<sup>トシ</sup>侗になった。人々は一緒に住み、七人の爺さんは牛殺しの刀を、七人の婆さんは紡車を管理して暮らすことになった。しかし、各人は自分達の独自の暮らしを見つけるために西方へと旅立つ。

## 二、神話の特徴

神話の特徴について何点か指摘し、現代の儀礼や伝承と照応させてみた。

### ① いのちの発生

神話では様々な「いのちの発生」が語られる。植物の種と大地から生まれた樹木の「自然発生」、樹木の中から蝶々のメイパンメイリユウが誕生する「単性生殖」、樹木と水の精の恋愛による卵の誕生という「双性生殖」、そして十二個の卵の孵化という「卵生生殖」によって人間を初めとする生物の誕生が語られる。次いで男女の性交による「胎生生殖」での人類社会の生成、胎児の切り刻みという「人工生殖」へと展開していく。蝶々のメイパンメイリユウは女性始祖の如く観念され、<sup>①</sup>根源に「母性原理」を宿す。大地もまた生命の源泉でもある。臍の緒も変化し、岩や道具も「いのち」を持って変化する。女神の導きによって「いのち」の発生・誕生・生殖が生じ、メタモルフォーゼによつ



て流転と生成を繰り返してきた世界の有様が語られる。一方、のろいや鬼や魔物という負性を宿すものも生みだして、人間に対する警告を発する。自然も人間も全ての万物が照応し変形しあう世界が広がる。根源にあるのは大地の生命力である。循環と連鎖による豊饒の満ち溢れる世界の実現への願いが託される。

## ② 生活世界の源郷と移住

第二に神話では「生活世界の源郷と移住」が描かれる。種がもたらされる源郷は東方にあり、水辺の地であることが示唆され、東方から西方へと川に沿って移住し、現在の場所にたどりつく。歴史的背景としては狩猟と焼畑を生業の基盤として移動が常態の時代がある。その後には定住して、水田耕作に従事し、棚田で稲や麦などの穀物を収穫して、生活を再構築したが、その事情は神話では語られない。ミャオ族は清水江と都柳江の間に広がる苗嶺山脈の森林を切り開いて村を作った。黔东南では山間部への定着性が高く、伝承では三百年から四百年も移動せずに暮らしを維持してきたとされる村々もあって定住の歴史は長い。ただし、黔东南の伝承は「江西」から来たとか、東方の故郷をザガンナ (Zab gangx nal)、「水辺の土地」といい、海辺や川辺がイメージされていた。死者は最後は祖先が住んでいた源郷に還る。葬式の時には麻を使用しないとあの世に行けないと信じ、祖先の古い着物である麻で死体を包む。故郷の道には恐ろしい猛獣がいて麻をまといないと故郷に辿りつけない。麻が頼りである。

## ③ 森と樹木の世界

第三は山地民として「森と樹木の世界」に生きるミャオ族の世界観が表現されている。先祖の蝶々は「生命樹」としての楓香樹<sup>(2)</sup>から生まれた。楓香樹↓蝶々↓人間と展開し、洪水が起こり生き残った兄妹による近親相姦で子孫が生まれ現在に至る。ミャオ族の村々では大きな楓香樹、つまり「母なる樹」(det mangx トウマン)<sup>(3)</sup>が、村の後方や前方、あるいは中央の広場に生えている光景に出会うことが多い。大きな楓香樹の下、特に中央の祭場や山の上には「蘆笙

坪」があった。村人は「楓香樹が元氣なら村は栄える。楓香樹が枯れると村は衰える」といい、暮らしの支えや心の拠り所になっている。楓香樹は「母なる樹」として原初の母性原理が凝結している。子授けを願うときは楓香樹に祈願する。正月の餅をつく臼や杵は楓香樹を使う。家の中柱(dong-ton)も楓香樹で「保命竹」(det xix nang デシニャン)を立てて家族を守護する。祖先祭祀での水牛の供犠に際して水牛を固定する杵も楓香樹で造る。楓香樹で橋を作って子授けを願う。焼畑の移動生活の時は、次の移転地に楓香樹の苗を植えて根づいた後に移動した。村の繁栄が保証されると信じている。楓香樹は「生命樹」であり「宇宙樹」でもある。広西の融水ミャオ族は広場の中央に楓香樹の柱をたて、上部に鳥(神話のジューウィ鳥)を造形し、柱は昇り龍、下り龍に譬え、中間に水牛の角を象る。天地を結ぶ柱で男女合体も意味する。大地は人体に譬えられ、広場の中央をタウトウ(臍)という。男性の蘆笙の音に合わせ女性が舞う。蘆笙の鳴動部は瓢箪、全体は稲穂に譬えられ、豊饒多産を祈願する。

#### ④ 洪水と兄妹相姦

第四は原初の語りとしての「洪水と兄妹相姦」である。危機からの再生による人間界の秩序の生成で、原初に人類の始祖の男女を想定すれば兄妹に比定されるのは自然である。ミャオ族の居住地で最も怖いのは大量の降雨による洪水(鉄砲水)であり、雷公や雷神との争いは生活体験に基づいていたと思われる。日照りの時は降雨を雷神に祈願する。雷山県の中央に聖地の雷公山がある<sup>14)</sup>。また、祭祀で使うよく使う銅鼓の音は雷音を模すといわれ、銅鼓上に造形される蛙は雷神の息子という。兄妹婚は近親相姦(incest)で現実の社会では禁忌だが、非日常的な神話世界では婚姻の始まりとして聖婚のイメージを帯びる。ただし、日常での禁忌侵犯の意識が神話世界に投影し、初子の異常出生の語りとして組み込まれる。神話世界と現実世界の連続性は、近親相姦の許容という現実の反転から禁忌へという規範を織り込んで成立した。

神話では不幸をもたらす醸鬼や蠱など、魔物・のろいの発生の根源も語られ、危機への自覚をうながして社会の秩序の安定を画策する。

⑤ 祖先とのつながり

第五は「祖先とのつながり」を確認する。創世神話では木鼓を伐り出し、供犠する牯牛を求め歩き、祭服を調べて祖先を祀り（祭祖）、鼓を山に送る様相が歌い込まれている。貴州省黔东南では十三年に一回（実質十二年）、大規模な祖先祭祀、ノンニウ（*nongx niu* 鼓蔵節、鼓社節、吃鼓蔵）を行い、神話の一部を儀礼で再現した<sup>(15)</sup>。五十頭から二百頭にも及ぶ水牛の大量の供犠を行う（図1）。祖先は蝶々のメイパンメイリユウ、人類始祖のチャンヤン、源郷に帰って行った祖先、父系親族集団の先祖、最近亡くなった死者たちなどで多義的である。祖先が仮装して村落を訪れる場合もある<sup>(16)</sup>。ノンニウとは「鼓を食べる」と言う意味で、祖先を招いて水牛を供犠して共食すると共に、水牛を祖先のもとに贈物として送り届ける。祖先のいる場所は現世と相似の世界で、祖先は現世と同じように、水牛の助けを得て営々と田畑を耕し平穏な暮らしをしていると信じられていた。水牛は昔から人間の友であり耕作にも欠かせない。

メイパンメイリユウは死後に楓香樹に戻ったとされ、祭祀ごとに楓香樹を伐って樹を削りぬいて両端を牛皮で封じて木鼓を作り、叩いて霊を呼び出す。木鼓の中空には祖先の靈魂が宿っていると考える。祖先の霊を村に運びこみ、蘆笙（*sulxien*）の音色に合わせて村に運び降ろす。木鼓は村の上方や中央の蘆笙坪に備えて叩く。蘆笙が奏でられ、



図1 祖先祭祀の水牛の供犠

若い娘たちは輻輳する音色に合わせて舞踊する。傘をさして仮装した祖先が訪れて生者と交流する所もある。舞は祖先を迎え送る所作を表すという。儀礼が終了すると、祖先の靈魂に宿る木鼓を山中の洞窟の鼓石窟 (khangd zat niel カーンツァニウ) に安置する。靈魂は山に送り返す。祖先の住む他界は、鼓石窟を介して繋がっているという。洞窟は通常は訪問出来ない禁忌の場所、祖先の靈魂が滞留することも観念される。かつての祖先の暮らしを想起させる場で、安置した木鼓を叩くことは禁忌であった。解放前は、神送りの後に木鼓を叩くことは禁じられ、子供が鼓の音を真似ることも禁忌で、音が聞こえれば祖先は帰ってくるので供儀を再度行う必要があった[馬学良・今旦(編) 一九八三:三〇二]。神話で語られる洪水神話を兄と妹が生き残った時にのっていたとされる瓢箪 (Khangb) は、岩洞 (khangd) と音が類似しており、始祖を想起する場としてふさわしい。地域は異なるが、施洞近郊の偏寨の銅鼓山にある鼓石窟には、一九八五年の訪問時には木鼓が三つと人類始祖の女性像(史婆)が残っていた(図2)。酒素(ミャオ族)によれば木鼓は五〇年前のものという。洞窟は神話と結びつく原初の地である。

一方、鳥も重視された。黔东南の月亮山地区の八開附近では十二の卵を温めたというジューイ鳥を神聖視し、祖先祭祀のノンニウには鳥を描いた旗が登場し、供儀獣を殺害する巫師も頭の上に鳥をかたどる綿の飾り物を付け、殺害する刀にも同様の飾りをして鳥の羽をかたどる。鳥は靈魂を運ぶものとして儀礼の各場面に登場する。ミャオ族にとって祖先は、神話と



図2 人類始祖像と木鼓

儀礼を結合させる究極の拠り所であった。祖先を通して死後の世界の実在性を確認し、生活の安定と保障を得た。祖先祭祀は膨大な富の蕩尽をもたらし一挙に貧乏のどん底に落ち、再び富を蓄積して十三年の後に祖先祭祀を行う。この巨大な振幅によって死者や祖先との強い精神的絆を結び直す。

### ⑥ 神話の日常化

第六は「神話の日常化」で神話や祖先との結び付きは、ノンニウのような大きな循環の祭祀だけでなく、日常的に維持されていた。朝昼晩の食事の前にはリヤンダ (Jiang Tab) と称して、ご飯と肉を少し地面に置き、線香を点し紙銭を燃やして大地にいる祖先に先に召し上がるように勧めて祖先への敬意を表す。糯米酒は必ず一滴か二滴を地面に垂らして祖先に感謝する。祖先は大地にいるという感覚は強い。広西の融水では囲炉裏の火所に祖先が宿るとして供物を捧げることを怠らない。村の中には「祖先の故地」に通じる一筋の「靈魂の通り道」があるとされ、祭りの時には祖先の靈魂が行き来すると信じられていた。道の上に家を建てることは禁忌である。死者の魂は必ず祖先の住む東方の故郷に帰る。日常生活で問題があったり、病気になるたり、不幸が続くと、家の中の楓香樹の中柱の神樹を祀って、屋外の大きな岩や楓香樹に祈願して願をかける。祖先は家の中の囲炉裏や正面の祭壇などに祀られて日常的に繋がりが維持された。祖先はいつも身近にいると感じられている。年間の数多くの年中行事ごとに祖先を祀る。丹寨県のミャオ族は祖先を表す蝶を日常着の衣裳に刺繍して一体感を強く意識していた。衣服の刺繍には神話に登場する鶏、雷公、龍、虎、蛇、象、魚、蝦、蜈蚣、花、草、チャンヤンなどが造形されており、祭祀では盛装した衣服をまとい水牛や龍や鳳凰をかたどる銀飾を頭につけることで神話世界と二体化した(図3)。衣服は実用性を超えて神話世界の表現媒体となる。儀礼の実践によって神話と呼び覚まして社会を再生させ、動植物の生命力を身体の中に体現させることを意図する。人間は動物や植物など自然の様々な生命力によって包摂され、自然の一部になる。農耕儀礼や橋・

村を巡る祭祀は神話との繋がりを意識化させる機会であり、ミャオ族の日常生活は「儀礼の日常化」を通して神話世界との連続性を保っていた。

ミャオ族の家の床には木橋が埋めこまれている。橋を祀って家族の安寧子授けを祈り家族の安全を願う「敬橋」(diang jux)の儀礼は頻繁に行われる。屋外には父系親族ごとの橋があって家族の祖先や父系の祖先が祀られる。橋は現世と他界を結ぶ境界であり、子授けや病気治しなど、神霊や祖先への様々な願いがこの地点に託され、神話の語りも橋の畔で唱えることがある。祖先は神話で語られるだけでなく、常に生きている人々の身近にあって守護してくれるという感覚が強い。その由来を語る古歌も伝えられている。

日常の農作業では糯米飯(gad nel)は祭りの日のために、そして家族の者の結婚などの祝事に必ず供えることになっていて、普段から特別に手間をかけて栽培する。いずれの祖先祭祀にも餅、糯米飯、糯米酒が捧げられ、祖先伝来の飲食物であることを髣髴させる。

「神話の日常化」の極に稲の刈入れの収穫祭にあたる旧十月頃の年越し行事「苗年」、ノンニャン(nongx niangx)が行われ「神話の日常化」を反転させる<sup>(18)</sup>。この日、楓香樹には正月爺さんのニャンコン(仰公)が収穫を祝いに降りてくるとされる。ニャンは爺さん(祖先の意味もある)、ノンは食べる、ニャンは爺さんで化身の餅を食べる「鈴木 二〇〇八・一六二」。苗年では楓香樹で作った臼と杵を用意し、杵で搗いて作った糯米飯



図3 祭場での盛装したミャオ族の女性

と糯米餅をご馳走として、糯米酒と共に家の内部の楓香樹で作った中柱に供えて紙銭を焼いて祖先に祈念する。かつて東方の海辺や河辺に住んでいた時の常食であったとされる魚 (sal) を供物として捧げる。家での祈願の後、若い娘たちは屋外の蘆笙坪や草分け筋の田圃に行つて蘆笙舞を舞う。この時、大地を踏みしめるのは、大地の祖先の霊との交感が目的で、祖先との繋がりを確認する意図がある。銅鼓舞も同様である。大地と祖先との結びつきは日常と非日常を通じて維持される。

⑦ 神話と社会のつながり

第七は「神話と社会とのつながり」である。ミヤオ族の社会は父系血縁集団のチャンニウ (jang niu) 鼓社) を基礎単位とする。チャンニウ、いわゆる「鼓社」は日常生活を統御する社会組織の基盤と言えらる。この中から世襲の「鼓藏頭」(ghab nielhud niel) ガニウ) が選ばれ、宗教的職能者 (巫師) のアシヤンと共に、祖先祭祀のノンユウを行い神話を一部再現する。「鼓社」の有力者たちはゴウラン (ghend hangb) 議榔) という会議を大きな岩の前で合同で開催する。掟を定め、重要な意志決定を行う会議で、決定事項を神聖な岩の前で誓った。主宰者はルー (luhud) (三)、通称「理老」と呼ばれて公明正大であった。「鼓社」「議榔」「理老」は社会の基本を形成する三本柱とされ「李廷貴酒素 一九八一」、人類始祖のチャンヤンがこの制度を創始したとする伝承もあり、神話と社会は結合していた。

⑧ 生きている神話

第八は「生きている神話」で、解放前の伝承であるが、多数ある神話の歌のうち「蝴蝶歌」(蝶母誕生、十二箇蛋、兄弟分居、打殺蜈蚣、尋找木鼓、追尋牯牛、尋找祭服、打獵祭祖) という蝶々の誕生、十二の卵の生成、祭祖の供儀の準備、供儀による祖先祭祀を語る部分はノンニウの儀礼の場でしか歌われなかったという「馬学良・今旦 (編) 一九八三・一一」。また、洪水神話の「洪水滔天」は簡単には歌わず、歌う時は必ず屋外に行つてアヒルかニワトリを

供養して祖先を和めてから歌ったという。兄妹結の伝承を後世に伝えることが目的であり、祖先をあざけることがないようにして屋外で歌い、家の中では歌わない「馬学良・今旦（編）一九八三・三〇二」。まさしく「生きている神話」として歌い語られた。神話は時を隔てても儀礼の中で繰り返されて魅りを果たした。ミヤオ族は日常生活や儀式と神話との結び付きが顕著で、常に祖先との絆を維持し、繰り返し原初に立ち戻って自己のあり方を位置付け直し集団や社会の結束を高めてきた<sup>⑩</sup>。祭祀には欠かせない蘆笙も天上からもたらされたとする伝説を伝える（図4）。吹く季節も収穫後から春節終了まで限定されていて、禁忌を破って吹くと大雨や山崩れが起こると信じられていた。蘆笙は神聖性を持つが、村と村、人と人、結びつける社交性に富む楽器でもある。

#### ⑨ 隣接する諸集団との関係性

第九は「隣接する諸集団との関係性」である。神話によると言葉を話せなかった人々が、竹が焼けてはぜる音を真似して、ミヤオと客家とトン（侗<sup>ト</sup>）の三つの集団になったという。なぜ、この三つなのか。おそらくは伝承を保持していた話者の生き方と関わっていた可能性が高い。口頭伝承には話者に生きた時代の記憶も混入する。また、漢族との交渉については、「文字を持っていたのに喪失した」という語りが注目される。『苗族史詩』『犁耙大地』はミヤオ族はなぜ文字を持たなかったのかを告げる。楓香樹の種を植える時に使った鋤が牡牛に、そして岩に変じて、紙と本を飲み込んでしまったという「馬学良・今旦（編）一九八三・二五〇」。このテキスト



図4 蘆笙を吹く人々



の話者のいた台江県の村と漢族の駐屯軍の根拠地があった鎮遠は、さほど離れておらずミャオ族と漢族の交渉が密であった。漢族への対抗として文字喪失の伝承を生み出す状況があった。李廷貫は一九五六年に黔東南の雷山県で別の言い伝えを聞き取った。それによると漢族とミャオ族は兄弟で共に南方に向かった時に河を渡ることになり、漢族は漢字の本を頭に載せていたが、ミャオ族は口に咥えていて深みに差し掛かった時にあわてて飲み込んでしまった。それ以来ミャオ族は歴史を頭の中に記憶して説明するようになり、漢族は書かれたものを使うことになったという [Schain 2000:42-43]。ミャオ族がなぜ文字を持たないのかを正当化する言説は、漢族への対抗言説である。文字喪失の伝承は、一九三〇年代に威寧県石門坎の「花苗」(モン)の間でも語られ「吉開 二〇一〇:一一六」。同系統のモンの難民の間でも同様の伝承があるという。

神話の中で語られている「蠱」(漢語は *gǔ*) は女性によって統御される毒物とされ、意図的に相手にのろいをつける邪術 (*sorcery*) にあたる。毒物は、蛇、毛虫、蛙、蛭などから作られ、食物から感染して体内で生育して害を及ぼすとされ、特に母から娘にうつる「馬学良・今旦(編) 一九八三:二九八」。ミャオ族だけでなく他の民族や漢族にも見られる。ミャオ族の居住地で「蠱」が台江県に多い理由の一つは、この地ではミャオ族と漢族が混住して通婚しており、経済的に豊かになった時に生じた格差に嫉妬の感情が生まれて、のろい発生に向かった可能性があり、「地域性」が反映していることが推定される。口頭伝承と「地域性」は深く連関している。

⑩ ノンニウの実態

筆者が貴州を最初に訪問したのは一九八三年で、再訪した一九八五年は改革解放後の初めての丑年であった。各地でノンニウが復活したという情報があったが、外国人への未開放地で様々な障害があつて自由な調査はできなかった。その後、一九九〇年十一月にミャオ族の正月にあたる苗年に黔東南を訪れて凱里県・劍河県・雷山県のノンニウにつ

いて聞書をとった「鈴木 一九九二」。更に丑年の一九九七年には黔东南の雷山県報徳郷烏流寨のノンニウに参加し「鈴木 一九九九」、卯年の一九九九年に黔南の都江鎮小脳村でノンニウを見学して概要を報告した「鈴木 二〇〇二a」。その結果、各地には断片的だが始祖伝承が伝えられ、究極の祖先は楓香樹から生まれたメイパンメイリュウだが、男女の兄妹の人類始祖を祀る、女性の始祖の祭祀という認識があり、系譜上で父系血縁の始祖や祖先も祀る、あるいは前回との十二年の間の死者を供養するなど、多重的で重層的な祖先観が認められた「鈴木 二〇〇二a・五八」。

烏流寨の場合は木鼓はかつては対岸の洞窟に安置して神聖視され、祭祀の時の持ち運びや木鼓を叩くことには特別の禁忌が伴っていた。今回は水牛の供犠は丹念に育てた一頭だけであった。人間の祖先は木鼓（ニウ）を作る楓香樹から生まれたという伝承はあった。ノンニウはかつては厳格な祖先祭祀であったという。そして、ノンニウの原義である「鼓を食べる」の通り、祭祀では楓香樹（時には楠木）の皮をはいで食べる習俗もあったという。樹木を食べる祖先と一体になる。樹木を食べて祖先を体内に取り込んだのである。神話が連続性を持ち、実践として機能していたと言える。烏流寨では木鼓だけでなく銅鼓も使われ、神霊を呼び覚ます祭具として厳重な禁忌のもとで管理していた。銅鼓そのものが祖先であると観念されていた。<sup>2)</sup>

小脳村の場合は女性の始祖を祀る意識が強く、初日に各家で女性の衣装に供物を捧げて祭りの場に招いた。供物には祖先の源郷に行くために必要な麻と故地での食べ物であった魚を供える。男女共に神話の「祭祖衣」をつけ、女性の被り物をつけた仮装の祖先が各房族 (Image) の代表の家から出て、村の中央の聖なる大岩の下で祈願した後に、水牛を引き回す「牛塘場」に出現した。傘をかたどる姿はかつての祖先が故郷から辿ってきた姿を現すのだという(図4)。夜半に五十頭に達する水牛の大量の供犠が祈りを籠めて行われ他界に送られた。水牛は神話の中では人類と共に出現した兄弟とされ、死後の世界でも生活を共にするので、供犠によって水牛を祖先の霊と共に他界に送ることで、

死後の世界の安寧が保たれるとされていたのである。十二年後の二〇一一年はノンニウ執行の年であった。この時には祭祀を行うか否か賛否を問う投票が行われ、その結果は反対派が多数を占めた。しかし、多数決では負けた賛成派が十二年間の死者供養のために絶対行おうと主張した。その結果、多数決はひっくり返って祭祀を行い二百十頭に達する水牛が供犠されたという。伝承の根強さが強いことが再認識された。

しかし、時代は大きく変わり、神話は語りから文字テキストに移行し、儀礼も宗教性を薄めて華美に演出された舞踊を主体とする傾向が強まり、神話と儀礼の連続性は崩壊した。テキスト化された伝承は「死んだ神話」となって、民族に関わる出版物や写真集、DVDなどに様々な言説や表象となって流用されている。ノンニウについての故老からの聞き取りや研究報告も蓄積され出版物も増えたが、既に過去の出来事であり、文化資源としての利用が画策されているのが現状である。かつての「迷信活動」は現在では「非物質文化遺産」、いわゆる「無形文化遺産」(intangible cultural heritage)として評価されるようになった。<sup>(23)</sup>二〇〇六年にノンニウは「苗族鼓藏節」として「第一批 国家级非物质文化遗产」に登録された。こうした動きにはユネスコ (UNESCO) が進める世界遺産の登録の影響が大きい。<sup>(24)</sup>特に二〇〇九年からは各国の申告による無形文化遺産を代表一覧表へ登録する作業が始まって活発化した。現地では観光化が急速に進展し、村々での口頭伝承の継続は危機的な状態である。二〇〇七年に黔东南の雷山県の苗年の時に幾つかの村々を訪れたが、急激な変化は村人の生活を攪乱し伝統の存続は危うい。

### 三、神話の読み替えと民族の再構築

中国では一九九〇年代に入って神話の読み替えが始まった。他者表象を脱却して、自己表象を主張する動きの中で、神話は少数民族のエスニック・アイデンティティの再構築の源泉となったのである。ミャオ族の起原として注目され

てきたのは春秋戦国期の「三苗」である。「三苗」源流説は文献上の「苗」という文字の共通性を最大の根拠として、南宋の朱子以来、明代を経て清代の考証家に引き継がれた「伍新福一九九七・七」。鳥居龍藏の『苗族調査報告』「鳥居 一九〇七（一九七六）」も「三苗」起原説を踏襲した。しかし、「三苗」の年代は四千年から五千前と推定される堯・舜・禹の時代であり反論も多い。<sup>(25)</sup> 同じ文字表記を根拠として時空を越えて結びつける漢族の知識人の発想である。

『苗族簡史』は、古代の『国語』『楚語』の注記の「三苗九黎、蚩尤之徒也」や「三苗復九黎之徳」などを引き、『呂氏春秋』『蕩兵』や『戦国策』『秦』の高誘注などを併せて、蚩尤は「九黎之君」（首長）であったと主張する。『書経』（尚書）「呂刑」の釈文、<sup>(26)</sup>『禮記』『衣疏』が引く鄭注「甫刑」<sup>(27)</sup>の記述を援用し、九黎の首領であった蚩尤が黄帝に敗れ、共に戦った九黎の子孫が、北方から南方に逃れて堯・舜・禹の時代に「三苗」を形成した。商代・周代には長江中流域は「荆楚」「南蛮」と呼ばれ、「楚国」の民となったと推定し、現在のミャオ族の起源と古代の「九黎」「三苗」「南蛮」「楚」には密接な関係が推定されると述べている。「八苗族簡史」編写組 一九八五・一・二。<sup>(28)</sup>『書経』以後、春秋戦国期から秦漢時代の史書に、「三苗」「苗民」「苗氏」の記載があり、『戦国策』『魏策』は「昔者三苗之居、左彭蠡之波、右洞庭之水、汶山在其南、衡山在其北」と記していることから、ミャオ族の故地を長江中流域（江西・湖北・湖南）に比定する推論の根拠とする。彭蠡は現在の鄱陽湖で、洞庭湖との位置関係は現状と一致する。「三苗」は北方の勢力に押されて南方へ、黄河流域から長江中下流域に移動して勢力を立て直した集団と解釈して「八苗族簡史」編写組（編）一九八五・七。<sup>(29)</sup>この説が利用された。

一九九〇年代には「三苗」からさらに時代を上げて蚩尤に遡及する説が登場する。黄帝に対抗し涿鹿の野で戦って敗北した蚩尤をミャオ族の究極の始祖とするのである。清代末期に登場した黄帝を漢族の祖とする説に対し、蚩尤をミャオ族の祖として、漢族対非漢族の図式を古代に投影した。そして、『後漢書』『南蛮西南夷列伝』（五世紀）が記

す「長沙・武陵蛮」がその後裔であると考ええる。史実と想像と虚構をない交ぜにした歴史の創出である。

歴史記述としては、古代の中国の史書のうち、南方の民に関する具体的な記述は『史記』西南夷伝（紀元前一世紀）が初出である「竹村 一九八一・二二九」。その後は「正史」が辺境の民を「蛮」として記述する慣行が出来た。大きな表記の転換は宋代以降に起こる。『溪蠻叢笑』（一二世紀末）は、長江中流域に「五溪蛮」がいて、「皆盤瓠種也」と記し、猫、猪、猿、獾、犵狁の五種の集団名称が明記された。これが現在に繋がる個別名称である「竹村 一九八一・二四五～二四六」<sup>(30)</sup>。ただし、「苗」は「猫」と表記され、漢字に「豸」を付けて人間ではなく動物に近いという蔑称で、漢族から見た偏見を含む。五溪とは沅江の五つの支流のことで、貴州に源を発し、洞庭湖に注ぐ。この記述は宋代の漢族の南方進出で原住民が沅江流域に追いやられた状況である。なお、現代との連続性を考慮すれば、「苗」の記述を文献上で確定できるのは、宋代の紹熙五年（一一九四）に朱子が潭州（現在の長沙）に役人として赴任した時に、「苗」を「溪峒蛮」の一つの「最軽捷者」とした記録（『朱子公集』卷七一）である。<sup>(31)</sup>「長沙・武陵蛮」以後の長期の空白を経て、盤瓠の末裔という宋代の「五溪蛮」に直結した。現在の貴州省のミャオ族の間では、漢代に長江中流域に居住していた「長沙・武陵蛮」に遡ることは定説となり、ミャオ族の村々で頻繁に聞かれる祖先の故郷が大河の流域や海に近い所にあったという伝承がこの主張と結び付けられている。

まとめると、「苗」は、①春秋戦国期の「三苗」「苗民」「有苗」、②司馬遷『史記』（紀元前一世紀）「五帝本紀」の「三苗」、③宋代の朱子（朱熹）や朱輔の記述による「猫」「猫」「猫」「猫」「苗」<sup>(32)</sup>、④元・明代の正史や地方志などの「猫」「猫」「苗」、⑤明・清時代に確立した他称としての「苗」、⑥清代の正史や地方志、「苗蛮図冊」「黔苗図説」「苗蛮図」「番苗画冊」など「苗冊」の中の「苗」、⑦中華民国時代に先住民として再構築された「苗」、⑧中華人民共和国建国後の民族識別で確定された「苗族」、という八つの時代に区別して考えるべきである。そして、その後の画期的な変化は、中華人

民共和国による民族識別以降であり、近代概念の「苗族」は「民族」の帰属を意識化させ、全く異なる状況を生み出した。

蚩尤をミャオ族の祖とする説が提唱された発端は、一九九二年にテレビ放映された「炎黄二帝」やその後の「炎黄ブーム」に対して、大長征に参加した軍人政治家の陳靖が、蚩尤の描き方への異議申し立ての上申書を一九九五年に提出してからである。一九九四年に共産党中央が唱えた「愛国主義」のスローガンは、中国の漢族主体のナショナリズム (nationalism 民族主義) を促進し、自らの歴史に正統性を確立するために、古代史の再構築に向かった。その結果、中国古代の伝説的な帝王である黄帝と炎帝を共に漢族の始祖とし、漢族を中核とする「中華民族」はその子孫であるとする「炎黄子孫」の言説が広まった「楊志強二〇〇七」<sup>(35)</sup>。「蚩尤始祖」はこれに対するミャオ族の対抗言説 (counter discourse) である<sup>(36)</sup>。一九九五年まではミャオ族に関する地元の学会「貴州省苗学研究会」の機関誌『苗学研究』でも、蚩尤に触れたものは皆無に近かったという「楊志強 二〇〇七・二二七」<sup>(37)</sup>。しかし、一九九六年にミャオ族の通史として中央民族大学から出版された『苗族歴史与文化』では、「蚩尤九黎」は苗族最早の先民、「苗族長期以来尊蚩尤為始祖」とあり、蚩尤がミャオ族の祖先として明確に位置付けられた「李廷貴・張山・周光大(編)一九九六・二八」<sup>(38)</sup>。ミャオ族知識人の素早い反応が「蚩尤始祖」の伝説を急速に普及させた。現在、地元ではミャオ族の起源を「三苗」から遡らせて「蚩尤」へと辿ることは疑いようがなく、黔东南の村々の案内にも自らを「蚩尤の末裔」と称する記述が溢れている「岑慶奎・唐千武(編)二〇〇五」。ミャオ族の知識人は民族の歴史を断片的な文献を辿って遡及し、古代における原型を設定して、現代のミャオ族をその子孫としてアイデンティティ(中国語は「認同」)を作り上げ、一体性を強化しようとする。極めて政治性が強い民族論である。そこには反論の余地はない。

「蚩尤始祖」の典拠は、文献だけでなくミャオ族が自らの口頭伝承の中に探ろうとした。第一は、楊漢先が貴州省

西北部の威寧の伝説上の領袖の一人を「格蚩元老」と訳して紹介した報告である「楊漢先一九八〇」<sup>39)</sup>。しかし、口頭伝承の中に登場する現地の人名の発音の一部を「蚩」にあてたにすぎず、資料の詳細な検討はなされていない。第二は潘定衡・楊朝文主編『蚩尤的伝説』〔安順地区民族事務委員会古籍整理辦公室（編）一九八九〕の刊行である<sup>40)</sup>。現在でも原文の苗語の報告は提示されていない報告書で、民間伝承の「蚩尤始祖」の話を収録した最初の著作であるが、不安定な位置にある。この二つの資料はいずれも黔西方言の自称ア・マオヤモンの人々の伝承で、これまで紹介されてきた黔東南のムウの人々とは異なる。特に後者の伝承地は南京から来て定住したとされる老漢族（屯堡人）が多く住む安順に近接し、漢族文化の影響を受けて文献の知識が混入しやすい地域である。内容を見ても、黃河流域の村に生まれた蚩尤の活躍を描く話で民間伝承としては異質で、資料批判が必要である。『蚩尤的伝説』の序文には、ミャオ族の正史『苗族簡史』（一九八五）<sup>41)</sup>が古代文献に登場する蚩尤をミャオ族の「先民首領」としたことを受けて、民間伝説を収集したとある。

現在では「蚩尤始祖」は地元では定説になった。その理由は明確である。黔東南のミャオ族の創世神話は蝶々のトーテムズム（totemism）の語りであり、現在の中国国内の学界では、トーテムズムは未開社会の遅れた段階における文化表象で、克服し唾棄すべき言説である。従って、古代の史書に登場する特定人物の蚩尤を祖先とすることは、ミャオ族にとっては漢族からの偏見を払拭して、今後の自立した生き方を構築して、自己主張をする上で必須の表明手段となる。ミャオ族は文字を持たず口頭伝承の世界に生きてきたので、「過去を時間的に隔たったもの」としてではなく、「現在の中に過去をみる」という歴史認識を持って神話を柔軟に解釈できる。こうした歴史観をミャオ族の知識人の雷秀武（黔東南民族研究所所長）は、「心史」と表現し、独自の歴史の表象と考えている。しかし、明らかに「蚩尤始祖」の主張は、現代において再構築された「神話の近代化」による文化表象である。そして、更に新しい現象もお

こりつつある。

#### 四、可視化される神話と「神話の歴史化」

神話の現代的展開は顕彰碑や記念碑、人物像の建造など目に見える形で可視化する運動へと繋がっている。ミャオ族の間では、清代に漢族に抵抗して敗れた張秀眉チャンシュウメイは民族英雄として人気があり、二〇〇〇年代に入って彫像や肖像（台江県城にて二〇〇〇年四月十八日に塑像揭幕慶典開催）が「貴州省苗族研究会」の働き掛けで作られ、ミャオ族の自己表象として機能してきた「曾士才 二〇〇五」。蚩尤もミャオ族の「民族始祖英雄」に祀り上げられようとしている。

蚩尤像は現在、中国では二箇所あり、一つは河北省涿鹿県の黄帝陵園内の三祖堂にある蚩尤像で、蚩尤は炎帝や黄帝と共に中華民族の三始祖であるとし、三祖像を新たな国家統合の象徴とした。<sup>(4)</sup> 一九九七年十月四日の落成揭幕式では、貴州省苗学研究会会長の王朝文（元貴州省長。全国人民代表大会委員）から委託された祝辞が読み上げられ、三祖堂を「中華民族の発祥地」とし、三祖を中華民族の始祖として讃え、祖国統一、民族団結を強調している。「呉世華 一九九八・二四三〜二四四」。一九九八年七月二十五日には三祖堂落成慶典が開催され、国内の学術団体や学者をはじめ、アメリカのモン族やラオスの華人などを含む三百名が出席し、中華民族の発祥の地を海外に宣伝した。蚩尤は、「グローバル化」(Globalization)の表象へと展開したのである。<sup>(5)</sup> 近年では、海外に移住したモン族の間でも「蚩尤始祖」の言説は広がり始めている。そして、二〇〇九年八月八日には台湾新党の主席の郁慕明や海峽兩岸關係協会副会長の王在希が参拝に訪れるなど急速に政治色も強めている。<sup>(6)</sup> 現在、涿鹿県には蚩尤寨遺址、蚩尤泉、蚩尤松、蚩尤北寨の史跡があり、史実として由緒が語られているという。



他の一つは江蘇省無錫市にある呉文化公園入口の蚩尤像である。「貴州省苗学研究會」の副会長を務めた楊培徳が蚩尤像をデザインしたとされ、毛沢東の大長征に参加したミャオ族の將校であった陳靖の尽力で建てられた。そして、黔東南苗族侗族自治州の州都、凱里市の郊外にあつて旧曆六月十九日の爬坡節(爬坡節はバード・フェスティバル) (三・三若い男女の歌掛けの祭) で名高い聖地の香炉山 (Bob Bi) の標高一二三三メートル) の中腹に蚩尤陵園を建設する土地が確保された。蚩尤は「民族始祖英雄」として顕彰されようとしている。このように古代の神話的人物を歴史上の始祖として可視化し、顕彰し記念する行為は、「神話の歴史化」とでも呼ぶべき現象である。しかも、蚩尤を漢族の祖先とされる黄帝と同格の始祖とすることで、漢族から「遅れた」「後進の」「辺境」に生きる人々と見られているミャオ族の劣勢を跳ね返す「正統性」を獲得する言説になる。政治的に劣位に置かれ、中国国内では相対的少数者で、しかも文字を持たないミャオ族を漢族と同等の地位に引き上げるには、古代の神話の再解釈は恰好の言説であつた。<sup>(46)</sup> しかし、その時に究極の拠り所に使われるのは口頭伝承ではなく、文献史料なのである。そして、神話の中で重層的に多義的に語られていたミャオ族の祖先は蚩尤という単一の始祖に一元化され、民衆の中に可視化されて浸透し、ノンニウの祭祀の解釈も一九八〇年代とは大きく異なつてきている。改革開放後、三度目の丑年にあたる二〇〇九年の前後、あるいはその後数年続く各地のノンニウでは祖先は再び新たな言説化と可視化の機会を与えられることになつた。

「可視化される神話」は、世界各地で民族の表象、ナシヨナリズムの興隆、エスニシティの表出などに展開してきた。この現象は国民国家全体においては時には政治運動と結び付き、宗教運動・社会運動にも展開する。一方、無文字社会は圧倒的に文字優位の現代において、完全なマイノリティであり、「周縁」に位置づけられる。しかも、彼らの生活している地域の多くは国家の「辺境」である。このような状況下で、「周縁」や「辺境」から中心に対して生み出された対抗言説 (counter discourse) は、自らの起源を語る神話の正統性 (orthodoxy) や正当性 (legitimacy) を

創出する手段として活用されることで最大限の効果を發揮し、歴史意識が変容して政治性を帯びる。「民族伝統文化」という用語が、一九八〇年代半ば以降、民族の風俗習慣を表すものとして登場した。しかし、「伝統文化」はこうした国民国家や民族の動態の中で再び新たな相貌を持つて維持されるのであろうか。それとも衰退への道を辿ろうとしているのだろうか。未だに状況は混沌としているが、神話が新たな様相を帯びて現代と切り結ぶ伝承として甦り、想像力を活性化させて、文化の表象や言説として社会の動きに影響を与え、民族の再構築の一翼を担っていることは確かなのである。

## 第二部 始祖神話—ヤオ族の場合—

### 一、神話の連続と非連続—西南夷の世界—

古代中国の文献では神話は断片的で総合化は難しい。しかし、中国南部の諸集団、「西南夷」については具体的な始祖神話が伝えられており、文献を時代的にたどって後世への変化をたどれるものがある。本章では西南夷の始祖神話を中心にそのあり方を検討する。

中国南部の情報が具体性を帯びて漢族の正史に登場するのは司馬遷の『史記』（紀元前一世紀）以後で、班固の『前漢書』（紀元後一世紀）がそれに次ぎ、西暦紀元前後の西南中国に関して地理的位置と漢族側から見た歴史的事件が叙述されている。その後、第三の正史である范曄の『後漢書』（五世紀）の記述では様相が大きく変化する。『後漢書』『南蛮・西南夷列伝』（巻一一六列伝第七六）には、史実の記録に先立って各集団の起源を語る神話や伝説が記されている。『前漢書』から『後漢書』までの約四百年の間は華南の情報は空白であったが、五世紀の時点で各部族の始祖

神話が正史に記録されたことの意義は大きい。正史に「辺境」の情報を盛り込むことで自己と異なる集団の「野蛮」「未開」の状況を記述して対比し、中央の権威を示す意図もあつたかもしれない。

西南夷のうち記録が残るのは「長沙・武陵蛮」「夜郎」「哀牢」であり、いずれも当時の部族にあたるであろう。<sup>④9</sup>このうち、「長沙・武陵蛮」は犬祖神話を伝え、変形や脚色を加えられたが文献上は命脈を保ち、「生きた伝承」として現在でも広西・湖南・貴州などに住むヤオ族（瑤族）の始祖神話として語り継がれ、『過山榜』という文書に記されている。浙江や福建に住むシヨオ族（畚族）の『祖図』も同系統で神話の内容を図化し説明が加えられている。湖南のミャオ族（苗族）の一部には口頭伝承として犬祖神話は伝えられ、村の守護神として祀られている。これに対して「夜郎」「哀牢」は王権の始祖についての伝承であるが、その後の記録はない。貴州・雲南の一部では口頭伝承としては残るが歴史的連続性は保証されず、「生きた神話」として連続性をたどるのは難しい。

## 二、哀牢蛮と夜郎蛮

『後漢書』に記された古代の神話のうち「哀牢」と「夜郎」について検討する。いずれも当時の中国西南部の有力な部族の王権神話で、神話と史実を結合する記述である。

### ① 哀牢の「龍子生誕譚」（雲南西南部）

哀牢夷の沙壹という女性が哀牢山に住んでいた。水中で魚を獲っていたら沈木に触れて妊娠し男子十人を生んだ。沈木は龍と化して水面に現れ自分の子供を求めた。九人は逃げ去り末っ子は逃げず龍に背を向けて坐した。龍は背中を舐める。母親の言葉は「鳥語」で背中を「九」<sup>チユウ</sup>、坐ることを「隆」<sup>ロン</sup>と言ったので子供を「九隆」と名付けた。成長するに及び九隆が龍に舐められ才智に優れていたので王に推戴された。哀牢山の麓に夫婦がいて十人の女子を生み、

九隆の兄弟はこれを娶って妻として繁栄した。この子孫は身体に龍文を刻画し衣服には尾を付着させている。九隆の死後代々世継ぎをたて諸方に小王を分置した。村落は溪谷に散在して、孤立して、山川で隔てていて、長い間中原とのつきあいはなかった。建武二四年（紀元後四七年）に蛮夷の間の争いがあり、その後は後漢の王朝に征服された。

② 夜郎の「竹中生誕譚」（貴州西部）

夜郎には最初に一人の女子がいて、ある時、遯水という河で沐浴していたところ、三節の大きさの竹が足の間に流入した。中に人間の声がしたので割ってみると、男子がいたので連れ帰って養育した。長じて才智と武芸に優れていたため、自ら夜郎侯となつて、竹を姓とした。

「竹中生誕譚」や「龍子生誕譚」は、当時の西南夷の非漢族の有力者たちの始祖神話で王権神話の性格もある。<sup>(50)</sup>優れた才能を発揮する始祖としての王が、空ろな容器から生まれる、あるいは龍による水中での感精という靈性を帯びた存在として語られる。王権という権力の正統性を保証する権威の源泉を靈的な力や自然力に求める。しかし、「生きた神話」としては継続しなかった。竹王始祖はヤオ族の犬祖神話とは異なり、古代からの連続性は文献ではたどれない。漢族との交渉が雲南・貴州は疎遠で、文字として書き残さなかったからか、<sup>(51)</sup>知識人が歴史の記述には適さないともなしたからか、様々な解釈がある。

「竹中生誕譚」を伝える夜郎は西南の有力な国で、『華陽国史』「南中伝」（四世紀）に「因新竹王、置牒牂郡」とあり、『史記』西南夷列伝には、戦国時代の六世紀の建国とある。『史記』の後は『前漢書』の西南夷伝に登場する。戦国時代から前漢末期（紀元前二七年）まで続き、貴州省西部の赫章県の可楽遺跡付近にあったと推定され、発掘も行われている。「貴州省畢節地区社会科学联合会（編）二〇〇三」。武帝が南越国討伐に唐蒙を派遣し、蜀で産出された枸醬<sup>(52)</sup>が夜郎よりもたらされたことを知って、南越国を牽制するためにその地に郡県を設置し、夜郎王族を県令に任じ

た。漢の使者と面会した夜郎王が漢の強大さを知らずに「漢孰與我大」（漢と我とどちらが大きいか）と尋ねたという。夜郎は漢へ入朝し、武帝は夜郎王に封じた。河平二年（前二七年）、夜郎王興は反乱を起こすが、漢の牂柯郡太守の陳立に撃破され斬首されて滅亡した。この後、文献上は空白となり、「夜郎自大」（夜郎自らを大なりという）という「世間知らず、自信過剰」を表す故事熟語が伝わる。ただし、地名は宋代まで残る。<sup>34)</sup>

竹王の神話は五世紀以後、記録上は一七世紀まで一二〇〇年空白が続く。『黔游記』（康熙一〇年・一六七一）は、『後漢書』を引用しつつ、清平県の県城から一六里の楊老駅（現在の福泉県東部鳳山・興隆街）に竹王祠、黄絲駅（現在の福泉県西南部）に竹王廟があると伝え、双方の祠は現存する「尤中 一九八三・一四二～一四三」。解放後の調査で各地に竹を祖先とする習俗や儀礼が報告されるようになった。そこで語られているものの多くは伝説であり、それを記念碑や族譜で史実にしようとする力も働いている。一方で、実証はできないが、伝承の連続性を伝えるのではなくとみられる習俗もある。貴州西北の威寧県龍街区の馬街村では森の中に竹筒を三本置いて祀り、先祖を竹の出生とする伝承があった（二〇〇六年三月一三日調査）。このイ族（彝族）は竹を先祖とする。竹王伝説は現在も貴州の西南部鎮寧県革邦村の金姓は夜郎王「多同」の子孫と伝える「百田 二〇〇四・六〇～六四」。夜郎王の末裔と称する人々は、貴州の貴陽市金竹鎮のブイ族（石依族）の金氏、長順県広順鎮のブイ族の金氏など多くいて、「竹王送子」という儀礼を執行しているという「弋良俊 二〇〇一」。湖南の場合、劬陽地区新寧県の八峒瑤山の阿黎人（ヤオ族の一支系）では祖先を祀る竹王祭が行われ、巫師が天地開闢・人類起源・遷徙の歴史について語り先祖を祀る。竹根の面具の仮装が出て巫師は竹王や盤王に扮して魔物を村境に送り、その後盤古大王を祀る「林河 一九九七・四九四～五〇四」。各地からの断片的な報告はあるが、古代との時間的隔たりが大きく、歴史的連続性は確認できない。

## 三、長沙・武陵蛮

『後漢書』の「長沙・武陵蛮」の内容は始祖神話、具体的には犬祖神話で、現在のヤオ族の神話と連続性がある。当時の居住地は湖南の西部の長江（揚子江）中流域で、「荊楚」ともいい、住民は「荊蛮」と呼ばれた。「荊」とは紀元前三世紀に秦によって滅ぼされた楚に対して秦がつけた呼称である。中原からは未開野蛮な人の住む土地とされていたが、「夜郎」（貴州）や「哀牢」（雲南）の居住地に比べると漢族と非漢族との接触・交渉ははるかに密な地域と推定される。概略は以下のようになる。「昔、高辛帝<sup>(55)</sup>の時に、犬戎<sup>(56)</sup>が中原に侵攻してきた。帝は討伐にあたったが撃破できず、天下に布令を發して犬戎の大將・呉將軍の首を獲つたものには、幾千両もの黄金と一万の采邑とともに、年少の公主を妻として与えようと公約した。これを高辛帝が飼っていた五色の体毛を持つ犬の盤瓠が聞いており、敵方へ忍び込み見事に呉將軍の首を取って帰ってきた。まさか畜生に公主をめあわせるわけにはいかず、封地や爵位を下賜できないとして協議したがまとまらず、逆に公主は一旦公にした布令に違背してはいけな<sup>(57)</sup>いとして犬に随行することを懇請した。そこで公主は盤瓠に嫁した。盤瓠は公主を背に乗せて疾駆して南山に赴き、人跡未踏の峻嶮な絶壁の中の石室に新居を構えた。公主は髪型も衣服も変えた。高辛帝は皇女の境遇を悲しみ、使臣を遣わして搜索したが、風雨地震に遭遇して暗闇となり行く手を阻まれた。三年の後、二人の間には六男六女併せて十二人の子供が生まれた。盤瓠の死後はお互いに婚を結んだ。彼らは樹皮を織り紡ぎ、草の実で染色し、盤瓠の体毛に因んで五色の衣服を着用し、犬の尾の形状を施した。後に公主は故郷に戻って帝に子供たちを引見させたが、着衣はげげしく（斑蘭）、言語の意味が通じなかった（侏離<sup>(58)</sup>）。山や谷で生活することを好み、平地の生活を潔しとしなかったもので、皇帝は由緒ある山岳と豊かな沼沢を下賜した。彼らは『蛮夷』と称した。外面は痴呆を装い内実は狡知にたけている。その地に安住して旧慣を順守する。父祖の勲功と公主出自のおかげで、田畑の耕作や、商業を営むにあたっては、通関手形

や営業手形の必要がなく、租税の義務も免除された。蛮夷の村邑には、君長が居て、朝廷から印綬を賜り、獺の皮の冠を被っている。その頭目を『精夫』といい、仲間内では互いに妖徒と呼び合っている。今日の長沙・武陵蛮がこれである」と記されている。

内容は犬祖神話で、子ども六人ずつの兄妹による近親相姦による始祖神話であり、それによって発生した十二姓が現在のヤオ族の始まりを説く。兄妹婚は神婚の様相が色濃い。神話は山中で暮らしているが、朝廷の血筋の貴種を説いて、平地民に対する山地民の優越を説く。ただし、朝廷側から見ると衣装も言葉も異なり、独自の慣習を維持していたと当時の状況が記されていて、明らかに蛮族として見下す視線が感じられる。重要なことは皇帝によって山中往來の特権や山中での生活の保証を得て、租税も免除されていたという山中での生活を正統化する言説が語られていることで、後世にはこの由来を文書にして『過山榜』という証書を作り出して持ち伝えてきた。皇帝からの権利の保障を核にして、最近まで「生きた神話」として機能してきたと言える。

盤瓠神話には異伝がある。『後漢書』より一世紀遡る干寶撰『搜神記』（四世紀。二〇卷本の卷一四「蛮夷」の条）の記述は犬祖神話の部分ほとんど『後漢書』と変わらないが、冒頭で盤瓠の出生譚や盤瓠の名称の謂れを述べていて神話の性格が顕著である。この部分は既に散逸した魚豢の『魏略』（三世紀）が『後漢書』南蛮伝の注に引かれている部分と一致し、年代は更に古くなる。『搜神記』によると、盤瓠の由来は以下の通りである。「高辛氏に年老いた婦人がいた。王宮に住んでいたが、耳の病気にかかって長い間苦しんだのを、医者が治療して、繭ほどの大きさの虫をほじり出した。婦人が帰ったあと、その虫を瓠の種子を収めるざるの中に入れ、盤をかぶせておいたところ、たちまち犬に変わってしまった。その毛並みには五色の色があった。そこで盤瓠と名づけて飼っておいたのである」。犬祖神話の部分は『後漢書』と同一だが、『搜神記』の最後では生活状況の記述が詳しくなっている。それによると「村

の酋長があり、全て朝廷の綬が授けられている。冠には獺の皮を用いているが、それはこの獣が水を泳いで食べ物を取ることからきている。いま梁漢、巴蜀、武陵、長沙、廬江の諸郡に住む蛮族がそれである。米の粉のあつものに魚や肉をまぜ、槌を叩いて呼びながら盤瓠を祭る。その風習は今でも続いている。だから世のことわざに、『赤髀横裙、盤瓠子孫』という」と記する。盤瓠は「虫が犬に変わった」、「獺にたとえる」、冠には「獺の皮を用いる」など、盤瓠は昆虫や魚類など自然のメタモルフォーゼである。盤瓠神話は奥が深いのである。

盤瓠神話の特徴をヤオ族研究者の竹村卓二は六点にまとめた「竹村 一九八一・二・三三八」。それは、(一) 蛮夷の始祖となるべき異類(虫↓犬)の異常な出生の顛末と隷属的な地位(中国帝王の畜犬)、(二) 政治的主権者への勲功(中国の権威を脅かす有力な外敵の將軍の首級の獲得)に対する代償(公主の降嫁)とに基づく異なる社会体系の間の縁組関係の成立、(三) 蛮夷の各クランの鼻祖(六男六女)の誕生と種族内婚、(四) △漢▽と△夷▽との文化的境界の画定(特異な言語・習俗)、(五) 居住環境(山地)の限定(棲み分けの原則)、(六) 政治的主権者(漢族)からの身分と特権(山地の自由な利益権、諸種の租税の免除)の保障とする。ヤオの存立に関わる地位や権利を漢族の支配社会との関係において秩序付け、正当化する。要を得たまとめで付け加えることはない。盤瓠神話は、移動を常態とする人々の存在理由の根拠を説く言説となり、最近まで生業形態と適合して「生きた神話」として維持されてきた。

#### 四、『後漢書』以後—莫徭と五溪蛮—

『後漢書』以後の西南夷の記録については、姚思廉撰『梁書』(六二九年)に洞庭湖付近に住んでいた「莫徭」の記録が残り、原文では「零陵・衡陽等郡、有莫徭蛮者、依山險為居、歴政不衞服」と記されている。唐代の正史『隋書』卷一三二志二六(唐・魏徵等勅撰、六三六年)は具体的に「莫徭」を記述する。それによれば、諸蛮はみな盤瓠の子



孫で衣服を斑紋様の布で飾る。長沙には雑多の「夷蜺」がいて「莫徭」という。これは先祖に手柄があったので、常に故事に因んで徭役を免除されているとある。原文は「諸蛮本其所承盤瓠之後、故郷章多以班布為飾。：長沙郡又雜有夷蜺、名曰莫徭。自云。其先祖有功、常免徭役、故以為名：武陵、巴陵、零陵、桂陽、澧陽、衡山、熙平皆同」である。当時の湖南の地には漢族側からの他称として「莫徭」と呼ばれる蛮がいたのである。他称であるが、多くの学者は後代の「徭」、現在の「瑤」の語源だとする「竹村 一九八一・二四四。姚 一九九一・四」。しかし、徭役を免除された人々という一般化した内容を「瑤族」のみに限定することはできない。「岡田 一九九三・四一四～四一五」。集団の機能の記録として読むべきなのだろう。『隋書』以後、南方の蛮についての記述は四〇〇年の長い空白がある。

文献上で、「獠」という特定の集団の記述が現われるのは宋代に入ってからである。宋代の朱輔『溪蠻叢笑』（一二世紀末）は、長江中流域に五溪蛮がいて、「皆盤瓠種也」と記し、猫、獠、獠、獠、獠の五種の集団名称が明記された。原文は「五溪之蛮、皆盤瓠種也。聚落区分、名亦随異。沅其故壤、環四封而居者、今有五、曰猫、曰獠、曰獠、曰獠、曰獠、風声气習大約相似、不巾不履、語言服飾率異乎人」と記し、『後漢書』の犬祖の盤瓠の末裔とする。五溪の名称は、沅江が五つの支流に分かれていることに由来する。沅江は貴州に源を発し、洞庭湖に注ぐ長江の支流で、貴州から湖南へと貫流する。宋代、特に十二～十三世紀の南宋時代以後の大きな変化は、この時代を境にして集団の表記名が「地名と蛮の組み合わせ」から「個別名」に変化して現代との連続性が顕在化する「竹村 一九八一・二四五」。ただし、当時の記述はケモノ偏がつく蔑称の表記で、「蛮」の下位集団の位置付けであった。十二～十三世紀は漢族による辺境の民への認識が大きく転換した時代である。

北宋（九六〇～一一二七）から南宋（一一二七～一二七九）にかけての漢族の南下政策によって、南方の民の詳細

な情報が得られるようになってきた。南宋時代の蛮族討伐を名目とする漢族の南方への進出が顕著になると共に、非漢族の山地への移動が促進されたとみられる。山わたらいを保証した文書の『過山榜』の年代も、宋代の景定元年（一二二六）が多いのは時代状況がある程度は反映しているとみられる。実年代とは言い難いが宋代に大きな転換があったのであろう。ヤオ族に深く入り込んでいる民間道教の梅山教の成立もほぼ同年代で、ヤオ族の祖型の形成が宋代になされ、それ以後の連続性の中に現在のヤオ族が位置付けられる。この時代に集団への分化と儀礼の確立が同時並行で生じたことが推定される。

##### 五、口頭伝承から文字記録へ、絵画へ——『過山榜』以後——

ヤオ族の犬祖神話は文書に書き写されるようになった。焼畑による移動を盛んにおこなってきた過山瑤は『評皇卷牒』俗称『過山榜』に由緒を記した文書を伝えてきた〔黄鉦 一九八八・四六<sup>38)</sup>〕。皇帝が与えた契約書の意味で、ヤオ族の身分保証書のような意味があった〔竹村 一九八二・二六〇〕。所有者はほぼ盤瑤、つまりミエン（ユー・ミエン）の有力者に限られ外部の者には見せない<sup>39)</sup>。内容はヤオ族の始祖は犬の盤瓠（盤護）で皇族の娘を娶って山中で生活したが、高貴の血筋であり、かつて夷族を討伐した功績で、時の権力者から山地を居住地として渡り歩く特権を保障され、山林開拓の自由と租税の免除の特権を保証した証書である。内容は具体的に、租税を納めないで田を耕作してよい、川を渡る時にお金を払わなくてもよい、役人に会っても跪かなくてもよい、田から三尺以上離れて水を引いてよい所は自由に耕してよいなどの規定があり、非現実的な事項も多く含まれる。ヤオ族の女性が漢族に嫁ぐことを禁じる規定を記す証書もある。中国国内だけでなくベトナム<sup>40)</sup>やタイのミエン系統の人々も所持し、特に北タイに住むユー・ミエンについては詳細な報告がある〔白鳥（編）一九七五、白鳥（編）一九七八<sup>41)</sup>〕。

『評皇卷牒』は、漢族が平地に居住しヤオ族が山地に居住する「棲み分け」を正統化し、相互の境界を設定するというイデオロギーを垣間見せる。文書に記される最古の年号は唐の貞観二年（六二八）であるが史実とは言えない。最も多い年号は正忠景定元年（一二六〇）で、南宋の理宗元年にあたる。<sup>(2)</sup> 清の康熙五三年（一七一四）正月重修などの表記もある。「《過山榜》編輯組 一九八四」<sup>(3)</sup>。文書の奥書の年号は宋代が多いが、大半は清朝以後の文書である。漢族の支配者、つまり皇帝から賜与される証明書類と目されてきたが、実際はヤオ側が作成した偽文書であると推定される。景定元年という年号の由来は、南宋の後期にあたり中国南方への漢族の展開に伴って、ヤオ族が大挙して移動を開始した時期かもしれないが「饒宗頤 一九八七・一五八」、史料上で確定することはできない。皇帝の交代に合わせての賜与という形式をとっている。

日付は中国の事例は同年十月二十一日が多く、現行の盤王節の祭日はこれに近づけたと思われる。ただし、四月八日、十一月十一日、十二月十二日などもある。『過山榜』は、日本の山地に住み轆轤を使用して木工製品を作ってきた木地屋の持つ文書（惟喬親王を祖先とし、自らの山地での生業の由来を権威付けて平地民に対しての優越を説く文書）との類似性が指摘されている「竹村 一九八一・一二五」。偽文書であるが自ら血筋の高貴さの権威を説き、課税をされない特権を主張する点でも共通する。過山榜は平地民から蔑視されがちであったヤオ族が山地での生活を維持して繁栄をもたらすために、自らの生活様式を正当化して権利を確保し、漢族への対抗として「文字」という媒体を逆利用して後世に受け継ぐことで、民族としての矜持を支える精神的支柱とした。

『過山榜』はヤオ族の独自性が強いが、類似しているのはシヨオ族（畬族）の『祖図』である。シヨオ族は湖南・貴州の山地から広東へ、そして福建や浙江へと焼畑耕作を行いつつ移動した。元々漢語の「畬」は焼畑耕作の意味で、自称はシャンハー（山哈）といい、ハー（哈）の原語の意味は「客人」で、「山に居るよそ者」のことである。「畬

族簡史編写組〕一九八〇・七。焼畑と狩猟を生業とし、山わたらいを常態としていたと推定される。

『過山榜』によれば、盤瑤の先祖は南京の十宝殿から海をわたり、<sup>(64)</sup> 広東の韶州府樂昌県に移動して、その後、湖南の千家峒へ移り、そこで漢族に追われて散り散りになって、今から四百年前の明代にこの地に至ったという。盤瑤は、その由来を系譜上に位置付け、盤瓠に由来する十二姓があり、盤・黄・趙・李・馮・鄧・胡・龐・包・潘・周・雷などはそれにあたりと主張する。毎年三月三日に黄花、紅藍、楓葉、石榴で染めた黄・藍・黒・紅の米と白米からなる五色の糯米飯を食べるのは、十二姓のうちの有力な五大姓の団結を表すためだという伝承もある。これは海南島の「ミャオ族（苗族）」（元来は広西の百色から移住させられたヤオ族）の伝承とも共通する〔鈴木 一九八五・三九～四〇〕。

『過山榜』は口頭伝承の文字化という以上に大きな意味を持つ。通常は非漢族に関する記述は漢族が文字で書き記すので偏見や差別も多く含まれるのに対し、『過山榜』はヤオ族が漢字を使って自己の主張を行いしかも皇帝の証書という権威性を帯びている。抵抗文書でもあり、自らの「移動生活」の正統性を主張し権威の維持につながった。

## 六、「瑤族」への道

時代は下るが、清代の『皇清職貢図』（乾隆二六年・一七六一）巻四「広東省」と「広西省」の条には県ごとに「猪人」が共に八集団ずつ記されている。近代以前の広西でのヤオ族の名称は、集落の立地（山地猪・高山猪）、服飾（白褲猪）、結髪・頭飾（狗頭猪・紅頭猪）、信仰（盤古猪・狗猪）、生産（藍靛猪<sup>(65)</sup>）など文化的特質で識別しようとした〔劉錫蕃 一九三四・二二〕。「猪」とケモノ偏がつくように、漢族からは人間よりは動物に近いと蔑まれていた。一九四九年の解放後、ヤオ族、一九五四年から始まった民族識別によって漢字表記を「瑤族」に統一し総称として確定された。

彼らは漢族に吸収・同化されることなく自らのアイデンティティを保持し、外部との文化的境界を維持してきた「竹村 一九八一・六～七」。中国のヤオ族の人口は、一九九〇年の統計では二二三万四〇一三人で、そのうち約六二・一％が広西壮族自治区、湖南省に二一・五％が住み、その他は雲南、広東、貴州に居住し、東南アジアの大陸部では、ベトナム、タイ、ラオスの山岳地帯にも同系統の民がいる<sup>(66)</sup>。ヤオ族の伝承の多くは故地を長江（揚子江）流域に求め、漢族の南下の圧迫を受けて、平地部から山間部へ

移動して、各地に散らばったと伝える。ミャオ族が焼畑耕作と水田農耕を併用し、貴州など内陸部の石灰岩地帯に多く居住して漢族と対立する傾向を帯びたのに対し、ヤオ族は広西・広東・湖南など沿岸部に近い海洋モンスーンの影響を受ける地域を中心に居住し、豊富な森林地帯で狩猟・焼畑に林業を合わせ営み、かつては移動性が高かった。一方、ヤオ族の中にも天水による棚田での稲作栽培や田畑でトウモロコシ栽培を主として生活する人々もいる。竹村卓二は、ヤオ族は平地の漢族と生態系を異にすることで、生産物の交換による共生関係を確立し、「客民」として、「主民」たる漢族から保護されて生き延びたという「竹村 一九八一・八四」。犬祖神話は姿を変えつつも口頭伝承として、古代から現在に至るまで命脈を保ち、ヤオ族の系統の人々の間では「生きた神話」であり続けている。ヤオ族は固有の文字は持たず、基本は口頭伝承で歴史を伝えてきた。ただし、漢字に習熟しており、道教の影響を受けた複雑な儀礼を頻繁に行い、膨大な漢字文書を駆使する（図5）。その意味では漢族から保護されてきたというよりも相互に変



図5 ヤオ族の祭司

容しつつ共存してきたというべきなのかもしれない。

## 七、ヤオ族とミャオ族

元々ヤオ族とミャオ族とは同系統とされるが、実際にミャオ族の一部にも犬祖神話を伝える所がある。それは湖南省麻陽のミャオ族で、湖南省麻陽県高村郷の錦江流域には十八ヶ所の盤瓠廟があるという。ミャオ族がすむ漫水村には明代の永樂二年（一四〇四）建立と伝える盤瓠廟があり、陰曆五月十一日の龍船節には盤瓠を祀って、船先に犬頭を頂く龍船を出し、接龍歌、謁見歌、根源歌、謝茶歌、送神歌を歌って祭祀する「譚子美・李宜仁 一九九一・五三～五六」。一九九八年八月二十九日に筆者が現地の盤瓠廟を訪問した時には、祭壇正面に「本祭盤瓠大王位」、左右に「本新息大王位」と「本祭四官大王位」の三人兄弟の位牌が据えられていた。祭日ではなかったが、我々の訪問の為に供物を供えて飾った。三十六個の盃を天神地神と観音に捧げ、三人兄弟には豚が一頭と粽があげられて「接龍歌」が歌われた。田連炎（支部書記）が話した由来譚では「高辛王は娘を龍犬に与えると、娘と婿を湘西地方に住まわせた。夫婦はここにきて三男三女に恵まれた。長男が盤瓠、次男が新意、三男が四官という。後に沅江一帯で戦闘があり、三兄弟は雄々しく闘ったが戦死した。彼らの子供たちが父親を偲んで龍船祭祀をはじめ、一代一代と受け継がれていった」という。三つの位牌は三人兄弟であった。皇帝の娘をめとったのは龍犬で、子供の三人兄弟の長男が盤瓠とされていた。五月十一日が盤瓠の誕生日で祭祀の日、龍船を水上に浮かべてゆっくり往来する「試船」を十一、十二、十三日に行う。十四日から十六日が競渡の日であるという。漕ぎ手は四十八人、太鼓打ち・銅鑼打ち・指揮官、舵取りが一人ずつ、喇叭二人が乗り、総勢五十四人が乗る。錦江の沿岸には十五の郷があり百艘余りの龍船を保持し、高村鎮は八艘を所持している。龍船は山神を祀ってから杉木で作るといい、祭祀には色々な神々が混淆して

いるようだ。<sup>(67)</sup>

犬との関係では貴州省黔东南雷山県のミャオ族の一部では自らの先祖は犬であり、解放前までは犬の尻尾をかたどった紐をつけていたが、解放後は周囲の他の民族から侮辱されたのでつけなくなったという。始祖とは逆に、犬の磔刑による供犠の話は台江県施洞で聞いたが、これは漢族の慣習で魔除けの機能があるという。施洞は近くに漢族の軍事拠点の鎮遠があり、この習俗は漢族の兵士によって持ち込まれた可能性が高い。漢族の流入と習俗の広がりに伴って、ミャオ族の犬に対する意味づけは大きく変化したと推定される。

#### 八、現代のヤオ族―広西の大瑤山―

広西の金秀瑤族自治県はヤオ族の集住地として名高く、大瑤山と呼ばれる。一九八八年三月に行った調査に基づいて現代のヤオ族の在り方を検討する。金秀に住む盤瓠は、犬祖である盤瓠の子孫であると自称して、盤瓠の子供の六男六女に因む十二姓のうち、現在でも六姓が残るとい<sup>(68)</sup>う。『後漢書』以来の犬祖神話が現代でも継続してきた。金秀での聞き取りでは、盤、黄、趙、李、馮、鄧、胡、包、周、雷、潘、唐が十二姓で、盤、黄、趙、李、馮、鄧が金秀に住んでいるとされる。その後、鄭と龐が加わったが、いずれも漢族がヤオ族の女性と結婚してできた姓である。人数は盤、黄、趙、馮が多いが、盤と趙が優勢で古いという。ただし、『過山榜』には、盤・黄・趙・李・馮・鄧・胡・龐・包・潘・周・雷を十二姓という記述もある。地方によっては鳳や奉があり、これは類似音の馮が変化したという。独自の文字を持たない人々なので、融通無碍に漢字を活用する。潘が現在はいない理由としては、移住の途中、船に乗って川を渡っていた時に遭難して沈んだので消滅したという説明が聞かれる。潘と沈は同音 (shen) なので関連付けると推定される。

金秀のヤオ族は五種に分かれ、盤瑤、山子瑤、拗瑤、花藍瑤、茶山瑤である。各々の自称は、盤瑤はミエン (mjen)、あるいはユーミエン (ju-mien) で「人」、山子瑤はケムティムン (kem di mun、あるいはムンmun) で「山里の人」である<sup>(7)</sup>。拗瑤はジャオムン (jiau mun) で「山の中の人」、花藍瑤はキャンネイ (kiong nai) で「山に住む人」、茶山瑤はラキア (lak kja) で「山に住む人」の意味だという。自称から判断すると、総じて山の民の意識が共有されているといえる。

吉野晃が二〇〇二年以後断続的に行った調査によれば、この地域の漢族はカン (kan) と称し、茶山瑤はカンに属するとされ、壮族もカンチアン (kan-tsoang) と呼ばれる。金秀での民族構成は、これに対し拗瑤、山子瑤、花藍瑤はカン (kan) をつけず、ユー (ju) をつける「吉野 二〇〇五・四九」に従って、「漢族」と、三つの集団「茶山瑤・壮族」「拗瑤・花藍瑤・山子瑤」「盤瑤」から成り立つ。言語の観点からいうと、漢族から最も遠いのがユーミエン (ju-mien) の盤瑤となる (図6)。

言語系統は漢チベット語族であるが、盤瑤、山子瑤、拗瑤は苗瑤派の瑤語支でヤオ語であるが、花藍瑤は苗瑤語派の苗語支でミャオ語、茶山瑤は壮侗語派の侗水語支でトン語である。これらの人々は時期や経路を違えて大瑤山にきたと推定され、族譜や口頭伝承に基づいて茶山瑤が約六百年前、拗瑤と花藍瑤が約四百年前、盤瑤が約三百年前、山子瑤が約二百年前と推定されているが確定的ではない。花藍瑤の伝承では、大瑤山への入山は明代初頭 (二四世紀末)



図6 盤瑤の人々



という説もある「王同恵 一九三六・二七」。

各ヤオのうち、拗瑤、花藍瑤、茶山瑤は地主で、川の畔や狭い平地を利用したり、棚田を作って水稻耕作を営み、山林・田畑・河川流域などを所有する地主で「山主」という。特に茶山瑤は漢族との商品作物の交易で利益を得て社会階層の最上位を占めた。この三種の瑤族は男性が頭髪を長く伸ばして頭の上で束ねて鬘にしていたので「長毛瑤」とも呼ばれる<sup>(2)</sup>。灌溉による棚田(梯田)の水田耕作を主体として土地の所有権を確立し、大規模な集村を形成していた。これに対して、盤瑤と山子瑤は「長毛瑤」の土地を小作して焼畑と狩猟を営み移動が前提で、「過山瑤」ともいう(図7)。一定の土地を耕作すると三〜五年で別の場所に移動する生活であった。彼らは遅れて大瑤山に移住してきたので、土地を余り所有せず、田畑や山林を「山主」から借り受けて税を支払い小作として生活し「山丁」(山民)と呼ばれた。耕作だけでなく山菜の採集にも課税されたという。「過山瑤」は焼畑への依存度が高く村落は分散的で、戸数も二〇戸以下で規模は小さい。「過山瑤」は「山丁」から高額の「山租」を取り立てられて「種木還山」と呼ばれる請負作業をさせられていた。戦前の報告には「過山瑤」が「長毛瑤」に隸属して苦しい生活をしいられた状況が描かれている[王同恵 一九三六・四六]。漢族商人からも略奪に近い扱いをされていたようである[唐兆民 一九四八・二〇一〜二〇六]。現在の盤瑤の生活を見ると、住居は竹や木で作り、簡単に移動できるような暮らしかつての面影を濃厚に留めている。「過山瑤」は現在では政府の定住化推進政策が



図7 山子瑤の人々

進められ、高度の低い所に移住させられて、棚田で水稲耕作を営み常畑でトウモロコシを栽培して暮らすようになった。経済的に困窮した場合は政府から穀物の援助が届けられるなど優遇措置が与えられる。歴史的には、大瑤山のヤオ族は定着型の「長毛瑤」と移動型の「過山瑤」に分かれ、前者は低地の「水村」、後者は高地の「山村」と棲み分け、相互は支配・従属関係に基づく階層分化をなして、優位劣位、地位の上下が明確であったが社会主義政権下では大きな転換が生じた。漢族との社会的経済的関係が濃いか薄いかによって、個々の瑤族の状況が異なることになった。以上を社会的地位、言語系統、漢族との距離の三つの観点からまとめておく。

「過山瑤（山丁）⇔盤瑤＋山子瑤」⇔「長毛瑤（山主）⇔拗瑤＋茶山瑤＋花藍瑤」

「瑤語支⇔盤瑤＋山子瑤＋拗瑤」⇔「苗語支⇔花藍瑤、侗水語支⇔茶山瑤」

「ユーミエン⇔盤瑤」「ユー⇔拗瑤・山子瑤・花藍瑤」⇔「カン⇔漢⇔茶山瑤・壮族」

大瑤山のヤオの内実は複雑であり、多くの移住の波の重層的な累積によって形成されてきたと推定される。現在では、定住を移動より優れているとみなす潜在意識が横溢する。これは大きな変化である。移動するヤオ族、特に『過山榜』を携えて、盤瓠からの出自を誇り、皇族の子孫としての矜持を維持してきた盤瑤は本質的に移動する民であった。しかし、政府は焼畑耕作を禁じ、定住化を促進させてきた。現代に生きる戦略として定住の重視へと価値観を転換したのであるうか。いずれにせよ、総称としてヤオ族と名付けられた集団は決して固定したものではなく流動性の中で形成されてきた。現在の状況は解放後の民族政策、特に一九五〇年から一九五二年にかけて行われた民族識別工作によって一元化され固定化されてきた結果の到達点である。

## 九、始祖の祭り―盤王節―

大瑤山では始祖を祀る盤王節は現在も行われている。しかし、その内実は大きく変質した。元々始祖の盤瓠は古代の帝王と同格とされ尊称で「盤王」とよばれて、始祖を祀る盤王節を毎年十月頃の収穫終了後に執行してきた。祭日は吉日を師公（法師）に占っていたので固定した日付はなかった。また祭祀の単位も、盤瓠は一軒ごとに家の祭り、拗瑤は一村か数村が中心で、山子瑤は他の神々の祭りと合わせて盤王を祀った。伝説によれば瑤族の先祖が離散して旅を続けて海を渡っていた時に、大風に遭遇し、盤王（盤護）に願をかけて天候の回復と航海の無事を祈ったところ、願い事が通じて穏やかになり、海を無事に越えて現在地にたどりついたという。その御礼として盤王を祀る。「盤王大歌」がうたわれて「湖南少数民族古籍辦公室（主編）一九八八」、天地開闢や盤王の事績、先祖の移動の歴史が語られた。数年に一度大きな「還盤王願」を行う。基本は盤瓠、ミエンの祭りである。花藍瑤と茶山瑤は盤王を祀らない。

しかし、一九八四年以降は国家民族委員会からの指令で陰曆十月十六日に統一され、民族団結の祭典として祝われるようになった。祭日の固定化にあたっては、広東省の連南排ヤオ族の「要歌堂」の祭り、湖南のヤオ族の祭りなど過山瑤系の人々の日付を考慮したようである。かつては盤王節は盤瓠の始祖神を祀る重要な儀礼であり、盤瓠を主体とし、山子瑤・拗瑤の祭りであったが「張一九八六・九三」、現在では大瑤山に住む五種類のヤオ族が共同で祭りを行なう。大瑤山に居住して民族識別でヤオ族と認定された人々は、政治的にだけでなく、文化的にも「瑤族」として纏まりを持たせられたのである。実際には内部にトン族（侗族）やミヤオ族（苗族）に近い者を含むにも拘わらず、民衆側も大瑤山に住む限りはお互いがヤオ族として協力しあうことが好ましいと判断して、あえて民族帰属の変更をする動きは見せない。むしろ、上からの政治的意図を意識的に利用しながら「ヤオ族になる」ことで団結を誇示し、

自らの主張を行なう。このような経過に見られるように、「創られた民族」が、新たに自らを形成し直す動きが中国各地に起こってきている〔鈴木 一九九三〕。「生きた神話」に基づく盤王の祭りも行政の関与によって大きく変質し、民族識別以後に人工的に作り上げられたヤオ族像に合わせられて再構築されてきた。上からの力学と下からの力学の境界面において新たに生じてくる葛藤や対立、変容と創造、そして想像力の今後はどうなるのか、予測を許さない状況が続いている。

### 一〇、故郷の創出—千家峒—

『過山榜』に記された千家峒については各地に様々な伝承が伝わっている。湖南省江永県の上江墟鎮の西方には集住地「千家峒」があり、伝説ではヤオ族は長江（揚子江）中流域から移住してこの地に留まった。ヤオ族の始祖は犬の盤瓠で、その子孫の十二姓が住み、唐代には漢族と対抗する勢力があつたが、元の大徳九年（一三〇五）に大軍が押し寄せてきた。千家峒に集結して平和な生活を営んでいたヤオ族は、突然に襲撃してきた元の大軍に敗れ再会を期して散り散りになったという。上江墟とその周辺の村々では漢族、ヤオ族を問わず、収穫期の十月には盤瓠を祀る盤王節を行う村が多く、ヤオ族の文化的影響が今でも強い。ヤオ族は明代の石碑には扶雲猪、清溪猪、古調猪、勾蘭猪とあり、清代以降は平地のヤオ族は民猪、熟猪、平地猪と表記されてきた。一方、山地のヤオ族は現在の通称は高山瑶、自称ミエン（勉 mien）の盤瑶が主流で、森林を焼畑で開いて耕地を作り、陸稻やトウモロコシ（玉蜀黍）を栽培して山々を移動する「過山瑶」であり、龍犬の盤瓠の直系という。他方、上江墟の漢族は山西、山東、江西、浙江から移住した役人や兵士の末裔に、広西、広東、四川からの移住者も混ざる複雑な構成を持つ。先住民文化の上に、ヤオ族と漢族などの融合が重なり、変容と創造の過程が継続してきた。江永県のヤオ族の人口は一九四九年の解放時には

十万人と伝えられているが、一九九一年現在では三万四九五〇人で、県内の四七・二%を占めていた。千家峒はヤオ族の集住率が高く、解放時は五千人であったが、一九九一年現在では七千八七九人で地域の九七・三%がヤオ族であった。<sup>(25)</sup>

ヤオ族の原郷は『評皇券牒』や『過山榜』では浙江の会稽山が多いが、後世の付会であろう。一方、古記録では南京十宝殿（十宝店）を故地とする文献もある〔△過山榜▽編輯組 一九八四：一〇八―一一六〕。湖南ヤオ族の古歌『盤王大歌』は武昌府から移動して景定元年に海辺に達し海を渡って千家峒に至ったといひ「少数民族古籍辦公室（主編）一九八八：一六二、二一七」、同様の伝承は寧遠県「宮哲兵 一九八六：二六五」、江華県、藍山県にある「広西壮族自治区編輯組 一九八六：二」。広西、広東、雲南のヤオ族にも千家峒伝説は広がる。ヤオ族は原郷としての千家峒に愛着を持ち各地で故地回復の動きを起し、一八四四年に雲南蒙自県、一九三三年に湖南紅華県、一九四一年に広西金秀大瑤山、一九五七年に広西恭城県のヤオ族が千家峒の発見を試みた。千家峒伝説の記録は江永県では手稿本『千家峒』（大遠郷趙德彪宅蔵）、『千家河源流記』（橋頭舖郷瑤族蔵）、『千家河源流記』（界牌瑤族郷水口営村李姓蔵）が残るが年代の確定は難しい「宮哲兵 一九八六。宮哲兵 二〇〇一：一八四」。千家峒候補地は湖南の江永県以外では、道県、江華県、零陵県にある。千家峒は実在するのか、架空の土地なのか、長期の議論が続いていた。

大遠郷を千家峒に同定したのは宮哲兵で、一九八二年から八五年まで調査して結論を出した。一九八六年五月十八日から二十二日まで江永県で「瑤族千家峒故地問題シンポジウム」が開催され、各地から四三名のヤオ族研究者が集まり現地踏査と討論を重ねて決定事項となる。この知らせは東南アジア（ベトナム、ラオス、タイ）のヤオ族に広まり、アメリカのヤオ族（ラオス難民）も一九九六年に千家峒を訪問した。一九七五年にラオスでパテトラオ政権が成立したことで、共產主義の政権下での生活を望まないヤオ族は、タイに逃れて政治難民となり、それ以後、アメリカ

を初め世界の各地に散った。その子孫が現地で適応して豊かになり、故地を求めて戻ってきた。一九八六年に江永県大遠郷はヤオ族の故地として「発見」され、これ以降、徐々に既定事実としてかたまり、ヤオ族にとつては有名な場所になった。

千家峒伝説はシエ族や客家や広東の漢族に伝わる移住伝説と共通した枠組みを持ち、移動という行動形態を正当化する論理を基軸に、漢族との関係の中で生成された伝説とも考えられる。牧野巽は「祖先同郷伝説」として、「広汎な地方の住民のなかに、その祖先が元来、同一の地方から移住して来たという伝説」「牧野 一九八五・四」が同じ言語集団（客家、広東人、閩南人）に伝わることに注目した。この伝説は移住「過去において祖先が同じ故郷から移住してきたという、共通の歴史を有することによって、二重の同郷観念」「同…一六二」を持つことを意味する。事実というよりも、過去に遡及して作り出された伝承だと考える（二重とは現在の定住地と過去の故地）。瀬川昌久も客家の族譜に記された、祖先を同郷とする移住伝説を検討し、共通の災厄を生き延びた子孫と語ることで連帯意識を作り出す働きがあり、故地は「漢族世界の周縁に位置する最前線の場」「瀬川 一九九六・二二八」という境界上の地点（客家の福建省寧化県石壁、広東人の南雄珠璣巷など）であるという。千家峒も類似する場所である。恐らく、同類型のこれらの移住伝説は、実際の移動の記憶を基盤に置きながらも、漢族を焦点として中原と周縁の差異を際立たせる、或いは結び付けることで正当性を主張し、自らの社会的紐帯を強化しようとする伝承であろう。しかし、研究と調査の結果、江永の千家峒はヤオ族の故地として「発見」され、実在化されて、定説になろうとしている。千家峒はヤオ族の拠点であったことは確かだが、史料上からは確定できない。また、焼畑が主体であれば千家峒のような定住地は必要ないはずである。しかし、漢族への対抗言説としてヤオ族の民族意識を高める効果を持つ。

現在の土地の伝承では、ヤオ族は中原で黄帝と戦って敗れた蚩尤の子孫で、洞庭湖付近に落ちのびて長沙武陵蛮と

なり、南方に移動して千家峒のヤオ族になったという。『後漢書』の長沙・武陵蛮の記述を現代の視点から恣意的に解釈する。これによってヤオ族の先祖は黄帝と並ぶ中国の創始者となり、これまでの劣位性を覆す根拠となる。しかし、古代との連続性は実証出来ず、蚩尤の伝承は漢族の「黄帝の子孫」という伝承への対抗伝説であり、後世の文献の知識による補強がある。ミャオ族もこれと同じく、一九九五年以降、蚩尤を民族の始祖とする伝承が急速に普及した。貴州のミャオ族は蚩尤に類似した名称の始祖伝説（格蚩元老）が黔西北にあることを根拠に、現在のミャオ族は蚩尤の子孫であるという主張を行っている〔鈴木 二〇一二：八一―九七〕。現在はこれを否定する主張をミャオ族の知識人が練り広げれば、袋叩きにあうようになっていくという。ミャオ族にしてもヤオ族にしても、先祖は長江（揚子江）中流域で生活していた可能性は高いが、北中国、特に中原にいた文献記録はない。現代の伝承は様々な知識で過去を再構築しようとする。神話から伝説へ、そして史実へという各地にみられる現象は、ヤオ族においては古代と現代を結びつける力として巨大な力を発揮してきた。始祖神話は口頭伝承から文字テキストとなり、複雑に変化しつつも歴史化することで伝承の連続性を維持してきたと言える。

### 第三部 王権神話―スリランカの場合―

#### はじめに

南アジアの神話として古層に属するのはインドの『リグ・ヴェーダ』で内容は創世神話を主体とする。紀元前一二〇〇年から一〇〇〇年の間に成立した古代インドのバラモン教の聖典で、祭官が祭場で神々を招き讃える韻文賛歌である。ヴェーダは更に、『サーマ・ヴェーダ』『ヤジュル・ヴェーダ』『アタルヴァ・ヴェーダ』（紀元前一〇〇〇

年から六〇〇年)と続き、内容は祭儀・詠歌・祭文・呪文など多岐に亘る。しかし、歴史性には乏しい。インドの古代叙事詩『ラーマーヤナ』と『マハーバータ』は、紀元後三世紀や四世紀の成立と推定されているが、歴史を探る手がかりは少ない。それに対して、スリランカの王統史の『ディーパヴァンサ』(Dīpavansa 島史)と『マハーヴァンサ』(Mahāvamsa 大史)は歴史書としてもよめ、神話や伝説が含まれるが、時代背景を探ることができ。前者は四世紀後半から五世紀初頭、後者は五世紀末から六世紀初期の成立と考えられている。ヴァンサとは歴史の意味で、神話・伝説・史実の交錯がみられる。第三部ではその中の王権神話の生成と展開に注目して、歴史的経過を踏まえて、想像力の構築過程を探り、神話の特色を明らかにする。

### 一、『ディーパヴァンサ』

最初の整った王統史として編纂された『ディーパヴァンサ』<sup>(76)</sup>は、パーリ語で書かれ仏教的脚色が施されているが、王統に関わる伝承類を広く蒐集して集成し、五世紀初頭には編纂を完了したと推定されている。本書は古シンハラ語で著された『アッタカター』(Athakathā)<sup>(78)</sup>を基礎としてパーリ語に翻案し、併せて伝承を取り込んで編集された。王都のアヌラーダプラにあった上座部仏教の牙城、マハーヴィイハラ (Maha Vihāra) に伝わる縁起・伝承も含む。編者はマハーヴィイハラ所属の数人の比丘尼という説があり、仏教色が強くても女性の口頭伝承が生かされている可能性がある。ただし、文法に間違いがあり文体も不備など難点があるという。編年形式で王の事績を中心に記録し、經典言語のパーリ語で書かれている。当時の民衆でパーリ語を読解して書くことのできる者は、僧侶を中心とした知識人階層に限られていた。この記録は仏教を精神的紐帯の核として王権を維持していくという明確な意図を持って書かれ、鎮護国家の役割が仏教に求められていると言えよう。



王統史編纂の契機は王権を担う人々が集団意識に目覚め、自らの歴史を記録して、他の王朝に対抗して由緒や出自、変化を明らかにすることであった。インドに次々と興隆しては没落する各王朝の様相を見て、自らの在り方を自省する危機意識に捉えられたためとも考えられる。

## 二、マハーヴァンサ

『マハーヴァンサ』は『デーパヴァンサ』の成立後、百年から百五十年後の成立である。整った編年王統史で、編者はアスラーダブラのマハーヴィハラー（大寺）所属の学僧マハーナーマ大長老（Mahānāma Māha Thero）、執筆はダートウセーナ王（Dhātuseṇa、四六〇～四七八）の叔父のダルマキールティ（Dharmakīrti）とされ、五世紀後半から六世紀初頭の編纂と考えられている。『デーパヴァンサ』と同様に、『アッタカター』に基づいたことが前文で書かれており、伝承や注釈を参照して再編成されたと推定される。『デーパヴァンサ』より詳細である。パリー語の文体は優雅で学識者の執筆とされる。文中の記述には島内で発見された碑文と照合可能な史実が多くあり、インドの歴史を含めて年代確定ができる史書である。<sup>(29)</sup> マハーセーナ王（Mahāsena、二七四～三〇二）の治世の記述まで（第三七章まで）を『マハーヴァンサ』と呼ぶ。その後も書き継がれて、マハーセーナ王以後の事績は『チューラヴァンサ』（Uḷavaṃsa 小史）と称されて一八一五年のウダタ王国の崩壊まで続く。世界最長の史書とも言われる。

編集の意図は、王権が社会秩序の維持のために仏教を精神的支柱として、国家の安定と繁栄を図ることにあったと思われる。世俗者の頂点に立ってサンガ（僧侶集団）を支える王が、権威確立のために王権の歴史録を残そうとしたのであろう。『マハーヴァンサ』はその後のどの時代にあっても権力者が参照し解釈するテクストとなり、王権の正統性を主張する根拠、権力の由来を語る典拠となった。『マハーヴァンサ』以後も『チューラヴァンサ』として書き

継ぐことで、王統の連続性を保証する効果も持つことになった。『マハーヴァンサ』は古代では文字を知らない多くの民衆とは縁遠いものであった。近代になって政治状況が変わることで見い出された。一九世紀後半のイギリスの植民地統治下でのシンハラ仏教ナシヨナリズムの興隆の過程で再解釈が施され、学校教育を通して知識人エリートから民衆の間に広がった。一九四八年にセイロンとして独立後、一九五六年のブッダジャヤンティ（入滅二千五百年祭）以後に顕在化したシンハラ人とタミル人の民族紛争では、さらに積極的に活用されて大きな政治的影響を与えることになった。

### 三、歴史的背景

スリランカの最古の史料は紀元前三世紀に遡る岩壁の刻文で〔Paranavitana 1970〕、南インドと共通のブラーフミー文字が使用され、ドラヴィダ系文化の影響があった。しかし、内容は断片的で詳しくはわからない。『ディーパヴァンサ』や『マハーヴァンサ』の王統史の記述に従えば、紀元前六世紀にヴィジャヤ (Vijaya) がインドから来島して王権を樹立したことになる。考古学上ではシンハラ人の定住の可能性は、アヌラーダプラ周辺の発掘状況から紀元前五世紀頃までは遡れるという。ヴィジャヤの来島は仏陀の入滅の年に設定されていて、南伝仏教の仏陀の入滅年に従えば紀元前六世紀である。来島年と入滅年を同年にしたのは意図的で仏陀とヴィジャヤは入れ替わったとさえ見える。紀元前五世紀頃にランカー島の最初の王権が北部の乾燥地帯に建国され、北部はラージャラタ (Rājaraṭa 王の土地) と呼ばれるようになる [de Silva K.M. 1981:1-12]。『マハーヴァンサ』によれば、正式にアヌラーダプラを王都としたのはパンドゥーカーバヤ王 (Paṇḍukābhaya 紀元前三九四〜三〇七) で紀元前四世紀初頭になる。アヌラーダプラ時代は長期に亘り、一〇一七年にチョーラ朝の侵入で崩壊するまで続いた。

一方、仏教伝来は紀元前三世紀と伝える。仏陀入滅後の一〇〇年後に仏教教団は上座部と大衆部に分裂し、上座部のうちの分別説部の教えが紀元前三世紀頃にランカー島に伝来したと推定されている。仏教伝来時の王は、デーヴァーナンピヤティッサ (Devānampiya Tissa 紀元前二五〇～二二〇) で、王自らが王都の東のミヒンタレー山で、アショーカ王の息子のマヒンダと出会って仏教に帰依したとされ、紀元前二四七年の出来事という。<sup>(80)</sup>王はマハーヴィハラー寺院を建立し、仏教の教えが人々の間に広まり、国家の統合に寄与した。鎮護国家の仏教の性格が濃厚である。ミヒンタレーは平野から聳えたち、山頂に巨岩がある岩山で聖地の雰囲気濃厚である。初期仏教は山岳の洞窟が修行場となることが多く、仏教受容の基盤に山岳信仰があった。インドでは当時はマウリヤ朝 (紀元前三一七～紀元前一八〇) が版図を拡大していた時代で、アショーカ王 (紀元前二六八頃～紀元前三三二) が仏教の興隆に努めており、ランカー島への仏教伝来はこの動きの一環であった。

紀元前三世紀から紀元後二世紀はアヌラダープラを中心とする北部スリランカの王権の基礎が固まった時代である。生産力の基盤を灌漑農業による稲作に置き、進んだ土木技術によって貯水池を造り、分水堰を整備して灌漑用地を拡大し、豊かな生産を確保した。海外との交易も盛んで、インドやヘレニズム世界、東南アジアや中国と交渉を持ち、宝石・真珠・香料・象牙などを輸出し、金・ガラス・牛・酒類・赤珊瑚などを輸入した。精神的には仏教を中核の統合力として強固な政治権力を形成しようとしていた。王統史の作成はその後である。紀元前一世紀から仏教経典が文字に記されて、王権と僧侶と仏教が相まって王国を支える体制が徐々に整えられた。この時代の仏教の中心は上座部の拠点のマハーヴィハラー (大寺) であったが、三世紀のマハーセーナ王の時代に、ジェータヴァナヴィハラー (祇陀林寺<sup>(81)</sup>) が独立し、大乘仏教系のアバヤギリヴィハラー (無畏山寺) も台頭した。王国と仏教は四世紀から繁栄の時代を迎えた。『デーパヴァンサ』や『マハーヴァンサ』が書かれた時代は王権の安定期で、王統史編纂は王や

僧侶が過去の栄光を文字で書留めて、王統の由来を明らかにして支配の正統性を示し、王は仏教の保護者、ダルマラージャ (dharma-rajā) の役割を誇示した。王統史はその後『チューラヴァンサ』として長く書き継がれることで、繰り返し参照される憲章 (charter) として機能することになる。

当時の状況はインドからスリランカに渡った法顕の旅行記『仏国記』(四一六年)『法顕伝』(長沢訳)によって伝えられている。法顕は東晋の時代に西域へ赴いた求法僧で、マハーナーマ王(四一〇〜四三二)の時代に二年間アバヤギリヴィハーラ(無畏山寺)に滞在し、三千人の僧侶が居住していたと記している。当時五千人の僧侶がマハーヴィハーラ(大寺)にいたという。国家が巨大な富を仏教の庇護に費やしていたことがわかる。七世紀に入ってから六二〇年から六十年間は内乱が続いた。ただし、七世紀前半には乾燥地帯の二大河川(マハーウエリ川とカラール川)の貯水体系が完成して経済的基盤は強化された。南インドとの関係が八世紀から十世紀にかけて深まる。九世紀に入ると王国は衰え、マヒンダ五世(九八二〜一〇二九)の時代、九九三年には南インドからチョーラー朝が侵入し略奪や破壊をして、王都は廢墟となった。ヒンドゥー教のシヴァ派の影響が徐々に強まった。一〇一七年にアヌラーダプラは放棄され、千年以上にわたった王国は滅亡した。その後、ヴィジャヤバーフ一世(一〇五五〜一一一〇)は、外敵を一〇七〇年に駆逐し王都をポロンナルワに移して仏教を再興した。パラークラマバーフ一世(一一五三〜一一八六)の時代は繁栄の頂点で、灌漑施設の整備に努めると共に、マハーヴィハーラ派、アバヤギリヴィハーラ派、ジェータヴァナヴィハーラ派を統合して僧侶集団を強化した。破戒僧の還俗にも取り組み、サンガの浄化に乗り出した。シンハラ王権は安定的に維持され水力社会は継続する。その後、南インドのパーンディヤ朝の勢力が拡大し、一二五五年に王都は放棄され、以後しばらくは移動が続く。しかし、王権の権威の保持は仏歯の保有で誇示され、王都が変わっても「仏歯寺」(ダラダー・マリーガワ)が王宮の近くに建立されてきた。現在は、最後のシンハラ王国であった

ウダラタ王国の王都、キャンディの「仏歯寺」に納められている。ランカー島では仏教は王権と密接な関係をもち、国家の庇護の下で発展してきた。仏歯の維持と『チューラヴァンサ』として記録を継続したことが王権の正統性を保証してきたと言える。

#### 四、ディーパヴァンサとマハーヴァンサ

『ディーパヴァンサ』と『マハーヴァンサ』の違いについては以下の点が挙げられる。

① 『ディーパヴァンサ』の冒頭で、仏陀の数回の来島、僧侶の渡来、仏歯と菩提樹の請来、仏教の興隆、ヴィジャヤの来島について語ると、意図を明確に述べる。地元のヤッカ（夜叉）の撲滅の経緯を中心に仏陀の働きを正面に押し出す。『マハーヴァンサ』にくらべると分量は少ないが内容はほぼ同じである。

② 『ディーパヴァンサ』では仏陀の来島の時の訪問地は、ケラニヤ、ディーガヴァーピ、アヌラーダプラのマハーメウナウヤナの三ヶ所である。『マハーヴァンサ』はマハーナーガ（マヒヤンガナ）、ナーガディーパ、カルヤーニー（ケラニヤ）、そしてスマナクータ山（スリー・パター）である。各々がウエッター、タミル、シンハラの在地勢力との出会いに対応すると見られ、最初と最後に在地の聖地のスマナクータ、現在のスリー・パター山が言及される。

③ スリランカの王権神話の初代の王ヴィジャヤに関しては『マリーヴァンサ』に比べると、超人的な内容になっている。ヴィジャヤに対する地元の抵抗は詳しくは描かない。

④ ダートゥセーナ王の治世（四世紀）に、王都アヌラーダプラで毎年開かれるマヒンダ祭で『ディーパヴァンサ』を読むように定めたところ。

⑤ アショーカ王の娘のサンガミッターが来島し、仏陀がボードガヤーで成道した時の金剛座の背後の菩提樹にあっ

た小枝を瓶に入れて当地にもたらしたとされる。『マリーヴァンサ』とほぼ同じ内容である。

- ⑥ タミル人を撃破したとされるドゥッタガーマニー王（ドウトウゲムヌ）については、十連ほどで量的に少ない。一方、『マハーヴァンサ』は十章をあてる。

- ⑦ 『デーバヴァンサ』は文法や用語に間違いや問題がある。これに対し、『マハーヴァンサ』は整理された叙述で文体も洗練され丹念な編纂が行われたことが推定される。

『マハーヴァンサ』はマウリヤ朝のアショーカ王を偉大な王と意識して王統史を書いている。建国の王、ヴィジヤヤがランカー島に来た年を、仏陀の入滅（南伝仏教説は紀元前五四四）に合わせ意図的に仏教と王権を重ね合わせた。アショーカ王の息子のマヒンダの来島で王を仏教に帰依させたと伝える。仏教の正典ではないが、初期仏教の実態やインドの仏教の動きに関する史料となる。各章の末尾で、マハーヴィハーラの庇護者であった歴代の王を讃える。叙事詩の様相もあり、戦争、調停、仏塔や貯水池の建築、民衆の生活、軍隊への登用や、農耕の実態を伝える。在地のナーガやヤッカーの記述が詳細である。

『マハーヴァンサ』は複合的で、仏陀の三度の来島と、最後に足跡を残して去った経緯を複雑にえがく。ヴィジヤヤの建国神話、クウェーニー（クヴァンナー *Kuvana*）に代表されるヤッキニー（女夜又 *yakini*）の懐柔、ドゥッタガーマニー王による反対勢力の打破、という三つの出来事を柱に据えて、様々な場面で仏教の加護を説く。ドゥッタガーマニー王の記載が詳細で、仏陀に帰依した王がその守護により敵対する勢力を打ち滅ぼした様相が生き生きと描かれる。この部分が全体の三分の一を占めており、この事績を強調する編者の意図を強く感じさせる。当時の敵対勢力はダミラと呼ばれ、後にタルミ人と解釈された。相互の違いは強調されないが、仏陀に帰依した王の勝利は明確

に描かれる。しかし、敵のエラーラ (Eliara) も良い統治を行って民衆から慕われていたという記述があり、南部のローハナ地方の豪族であったと見られる。この記述は一九二〇年代頃から再解釈されて [Gunawardana 1984:40]、ドゥッタガーマニー王を民族英雄としてシンハラ人仏教徒の代表とし、対抗するエラーラをタミル人ヒンドゥー教徒の代表とし、宗教の違いと民族抗争を関連付けて、対立の原型と解釈されるようになった。シンハラ人とタミル人の二大民族が長い間、争いを続けて来たとして対立を強調する根拠に歴史的叙述の再解釈が利用されたのである。

『マハーヴァンサ』での注目される記述としては、島の名称がタンババンニと呼ばれる由来 (ギリシャにも伝わった名称)、島を統括する人々がシンハラ (原語シーハ) と称される理由、ヴィジャヤとその従者たちが幾つかの町を建設して統治を始めた伝承など、名称の由来や王朝の継承、王国とその中心たる王都の建設など国家成立の状況が明示される。『ディーパヴァンサ』と比べると、先住民との対立、内部勢力相互の葛藤、それを克服する精神的拠り所としての仏教などを鮮明に描いており、記述の明確さが後世に与える影響の度合いを強めたように思える。

## 五、マハーヴァンサの構成

『マハーヴァンサ』の記述に基づいて王権神話のありかたを検討する。『ディーパヴァンサ』も参考にするが、主たる対象は『マハーヴァンサ』である。全体の構成は以下の四つの部分から構成されている。

### ① 第一章「如来の来臨」以下第五章「第三結集」まで

仏陀の本生譚 (ジャータカ) に現れるディーパンカラ仏陀 (燃燈仏) から説き起こす。仏陀は生涯の間、三度にわたってランカー島を訪れて法を説いたとされる。第一回目は成道後の九ヶ月目のプッサ月 (Dhussa) の満月の日で、この地が法が栄える場所と知ってやってきたが、ヤッカー (Yakkha) が蔓延していた。島の中央の河の畔のマハーナー

ガ (mahānaga) の園がヤツカーの集会場と知って、全島から集まっている所に空中から訪れて駆逐した（ここには後世になってマヒヤンガナ仏塔が立つ）。この時にスマナクータ (Sumanakūta) の山の神、マハースマナが訪れて仏陀に帰依した。五年目はチツタ月 (citta) の黒分のウポーサタの日 (布薩) の訪問で、ナーガが集まるナーガデーパに來てナーガを帰依させた。八年目はウエーサカ月 (vesakha) の二日目にカルヤーニイ (Kalyāṇai) を訪問して多くの信徒を得た。この時、スマナクータ山(註)に飛んで足跡を記してかえった。その結果、ヤークシヤ (夜叉) やナーガ (龍) に満ちた島は教化された。スマナクータの山頂には今も足跡が残る。

次いで最初の王、マハーサンマタから仏陀に至るインドの王統譜が記される。仏陀の家系とその生涯、仏典の第一次結集(けつじゅう)から第三次結集に至る経過、教義の確立の様相、アシヨーク王による各地への使節の派遣による布教が記され、ランカー島もその中に含まれていたことが語られる。仏陀來訪の神話的叙述、仏陀に始まる仏教史の記述によって、ランカー島では仏教が重要な精神的支柱であることが明示される。さらにこの地が仏陀の在世中から教化の対象とされ、将来も仏教の栄える地として選ばれていたという主旨を述べる。

② 第六章「ヴィジャヤの來島」以下、第十章「バインドウカーパヤの即位」まで

ヴィジャヤのインドからの追放、放浪の後にランカー島に至って王国を開く経過が語られる。ヴァンガ国の王は、カリンガ国王家出身の妃との間に一人の王女をもうけた。古い師は、この子が後に獣の王と同棲することを予言する。王女は成人して美女となったが性欲が強く、父からも母からも恥とされて嫌われた。王女はある日、マガダ国へ行く隊商に加わって都を出ていく。マガダ国へ赴く途中、ラーラ国の森林で、オスのライオン (パリー語シーハ、サンスクリット語シンハ) に襲われて他の者は逃れたが、王妃は逆にライオンのやって来た方へ向かっていった。古い師の言ったことを思い出してライオンと同棲した。王女はライオンの子を孕んで双子の兄妹を生んだ。男子の手足はライ



オンに似ていたので、ライオンの腕を意味するシーハバーフ、女子はシーハシーヴァリーと名付けた。森の中の洞窟に住んで成長する。ライオンを父に人間を母に持つシーハバーフは十六歳の時に、自分の父と母が似ていないことを不審に思い、その理由を母に尋ねて事の次第を知る。そこでライオンの留守に、母と妹を連れだして逃走し、国境の森にたどりついた。そこで王女の叔父の息子のヴァンガ国の軍師に会って助けられ、王女はヴァンガ国へ軍師と一緒に戻って都で同棲することになった。シーハシーヴァリーは追いかけて来た父親のライオンと対決して殺害した。シーハバーフはヴァンガ国へ戻ってみると、王が亡くなってちょうど七日目にあたり、王に子供がいなかったことから王位に就くことを要請されたが、結局は自分の母の新しい夫（軍師）に王位を譲って都を去る。シーハバーフは故郷のラーラ国に帰って王になり、森林を切り開いてライオンの都を意味するシーハプラ (Sihapura) と名付けた町を建設し、妹のシーハシーヴァリーを妃として娶って統治した。二人の間には男女の双子が十六回生まれ、三二人の子供ができた。その長子をヴィジャヤ、第二子をスミッタ (Smitra) といい、王はしばらくしてヴィジャヤを副王の地位につけた。しかし、ヴィジャヤは乱暴者で領民から嫌われ、殺害を迫られたので、シーハバーフはヴィジャヤに七〇〇人の従者を託し、頭を半禿頭にして船に乗せて海のかなたに追放した。

ヴィジャヤの一行は西インドの海岸にある港、スッパラーカに立ち寄ったが、ここでも従者が乱暴の限りを尽くしたので立ち去らないといけないことになった。再び船に乗り、ランカー島に漂着して上陸した。これは仏陀入滅の年にあたっていたという（南伝説は紀元前五四四年、北伝『衆聖点記』四八六年、中村元説三三三年）。ヴィジャヤは上陸に際して、仏陀がランカーの守護を委ねたサツクラ神 (sakrasakka, Indra) から依頼されたウプルワン (Upluan) が案内に立ち、水瓶から水を与えられ、手に呪いの糸を結んでもらった。<sup>(8)</sup>

従者の一人は雌犬に導かれてクウェーニーというヤッキニー（女夜叉）が坐っている樹下へ連れていかれて食べら

れそうになるが、結んでもらった糸の呪力で助かる。しかし、結局は洞窟にとじこめられる。ヴィジャヤは沢山の従者をこのようにして誘拐された。最後には自分が出かけて行ってヤッキニーを捕まえて従わせようとした。ヤッキニーは、十六歳の少女に變じ、心変わりしてヴィジャヤと同棲することになる。二人はやがて婚礼の式を挙げ、この後はヤッキニーの助けを得て、シユリーサウアットというヤークシヤ（夜叉）の都を陥れてまつろわぬものを征伐した。この後はタンバパン二国へ行き、そこに城を築いてヤッキニーと一緒に住んで統治した。タンバパンニとは銅色の意味で、島へ上陸した時に地面の赤土にふれて腕が銅色になったので、その地の名称としたという。<sup>(84)</sup>他の従者たちは各々アヌラーダガマ、ウパティツサガマ、ウジェニイ、ウルウエラー、ウイジイタブラの五つの村に住んだ。<sup>(85)</sup>彼らはシーハバーフの子供、ヴィジャヤの従者で、シーハラ、「ライオンを殺したものの」と呼ばれた。

ヴィジャヤは王として即位しようとしたが、正式に王になるには、高貴な王族たるクシャトリヤ (*Kshatriya*) の階層の処女を王妃として迎える必要がある。そこで、家来に珍宝を持たせて南インドのマドゥラー（現在のマドゥライ）へ派遣し、パインドウ（パインディア）朝の王女を譲り受ける約束をとりつけた。王妃と共に百名の処女を譲り受けることになり、同時に十八の職人集団の千人の家来の来島も決まった。こうして人々は船に乗り、ランカー島のマハーティッターに上陸して都へ向かった。一方、ヴィジャヤはクウエーニーとの間に一男一女をもうけていたが、パインドウから王妃を迎えることに成功したという報がくると、クウエーニーに対して、おまえは人間ではないので二人の子供を置いて去るようにと命じた。結局、クウエーニーは子どもを連れて都を去り、ヤツカーの都のランカープラにたどりつき、子供を外に置いて中に入ったが、スパイと見なされて殺害された。二人の兄妹はオジの忠告によって逃れてスマナクータ山に住むことになったが、後に二人は同棲して、マラヤと呼ばれるランカー島の中央部へ行き、そこでプリンダー族の祖となる。<sup>(86)</sup>ヴィジャヤは正式に王妃を迎えて即位し、従者もマドゥライから来た処女たちと結婚

した。王はそれまでの非行や残忍な行爲を改めて、タンバパンニ (Tambapaṇṇi nagara) で立派な統治をおこない、毎年真珠などの珍宝をマドゥラーの王に送って親交を温めあつた。三十八年の統治の後、ヴィジャヤは亡くなったが、王妃との間に子供ができなかつたので、弟でウパティッサガマに住むスミッタが跡を継いだ。インドの故郷、シーハブラからスミッタの末子、パンドウヴァース・デーヴァが王として来島した。彼は大臣の子供ら三十二人と一緒に遊行の沙門 (シユラマナ) の姿になってランカー島へきて、マハーカンダラ河<sup>(87)</sup>の河口に着いた。ほぼ同じ頃、パンドウヴァース・デーヴァは王妃を求め、仏陀の叔父にあたるシャーキヤ (釈迦) 族のアミトダナ (Amiṭodana) の孫娘、パツダカッチャーナ (Bhaddakaccāna) が王妃として迎え入れられた。やはり三十二人の女と共に船に乗り、ランカー島のゴナーガマカに着き、出家者の装いをしてウパティッサガマへ赴いた。ここで、パンドウヴァース・デーヴァはパツダカッチャーナと結ばれて即位した。二人の間にはアバヤが生まれ、これ以後の王統はその子孫たちによつて受け継がれていくことになった。アバヤの後をついだパンドウカーバヤは、アヌラーダプラに遷都して王国は繁栄した。仏陀の叔父のアミトダナの子孫として仏教の系譜を伝える<sup>(88)</sup>。

③ 第十一章「デーヴァーナンピヤテッサ王の即位」以下、第二十一章「五人の王」まで

アシヨールカ王の仏教公布に始まり、その王子のマヒンダ<sup>(89)</sup>がインドから派遣された事績を述べる。デーヴァーナンピヤテッサ王がミッサカ山 (Missaka)<sup>(90)</sup>に登り、山の神が雄鹿の形をとつて現われて導きマヒンダと出会い、仏教に帰依した由来を語る。仏教伝来は紀元前二四七年ジュッタ月 (Jetha) のウポーサタの日とされる<sup>(91)</sup>。王はマハーヴィハールをマヒンダのために建立する。その後、マヒンダの妹のサンガミッターが、仏陀成道の地であるボードガヤーの菩提樹をウエーサカ月の満月の日に齋したとされる<sup>(92)</sup>。菩提樹だけでなく、比丘尼、王族、家臣、バラモン、庶民、牧牛者、貴金属工、織工、陶工、軍兵などが移住してきた。仏教に伴いインドの優れた文物・技術・制度を導入した。

菩提樹はアヌラーダプラにあって仏陀の成道の象徴とされたが、後に根分けされて全土の仏教寺院に広まった。

④ 第二章「ガーマニー王子誕生」以下、第三章「マハーセーナ王」まで

タミル人のエラーラによりシンハラ王朝が危機に瀕し、王都はしばらく南方に移るが、その地を根拠地としたドゥッタガーマニー王が勢力を盛り返し、仏陀の加護で仏舍利を護符として戦った。様々な勢力の協力によりエラーラを打ち破って、王国を再興して全土を統一したという。闘いの後、贖罪のために王都に大塔を建立して仏舍利を納めることにしたが、完成を待たずに死亡して、兜率天に再生することで終わる。

ドゥッタガーマニー王は南部のローハナ地方を基盤とした勢力を持った王と推定される。エラーラは後世のタミル人と同一とは断定できず、仏教徒かヒンドゥー教徒という違いも明確ではない。シンハラ人同士の覇権争の可能性もある。

⑤ 『マハーヴァンサ』の基本主題

それぞれの伝承の主役を対比させてみると、以下のようになるだろう。

A、仏陀とアショカ、B、ヴィジャヤとパンドウカーバヤ、C、マヒンダとデーヴァナンピヤティッサ、D、ドゥッタガーマニーである。各人物の業績や活躍は、仏教の興隆、王権の確立、仏教の伝来と受容、英雄による秩序の再構築となる。『マハーヴァンサ』の全体は王権や国家の成立と、それに対抗する悪や暴力との相互作用を中核にしている。その核心部は王権神話として整っているため、その部分を考察する。

## 六、王権神話の通時論的考察

シンハラ人の建国神話と言える『マハーヴァンサ』は、当時の商業・交易に従事した人々の活動を主体にした様々

な出来事が素材となり、『ジャータカ』（本生譚）や經典、注釈などを下敷きにして形成された [Mendis 1965:264]。この物語は筋が明確で史実を含み込んだ神話的叙述として受けとめることができる。

内容を通時的に検討する前に他の資料と比較して異なる部分を明らかにしておきたい。『ディーパヴァンサ』と『ディーパヴァンサ』の大きな違いとしては移住経路が挙げられる。バシヤンの指摘にあるように [Basham 1952:163-171]、『ディーパヴァンサ』第九章によれば、ラーラ国は西インドにあり、ラーラ↓ボールカッチャ↓スツパーラと、ヴィジャヤの一行は西インドの港に立ち寄りつつランカー島に向かっている。これに対して『マハーヴァンサ』はヴァンガ、カリンガ、マガダ、スツパーラカ、マドゥラーの地名を挙げ、あたかも東インド経由できたかのように記す。これは明らかに『マハーヴァンサ』が仏教の発祥地に近いマガダ国周辺を舞台として設定しようとしていることを意味しており、仏教僧による強い脚色が施されていることを見て取れる。ヴィジャヤの来島日を仏陀の入滅の年と重ね合わせたこと、仏陀の生前における三回の来島を記してランカーの守護を死の床でサックラに託したとされること、ヴィジャヤの来島時に仏教儀礼のピリットに類似した作法で守護が加えられ、それによってヤッカー（夜叉）から守られたことなど仏教的解釈が施されている。ランカー島の上陸にあたって出家や沙門の姿をとったことも出世間に仮託されていると言える。

山崎元一は西インドと東インドの差異については、第一にランカー島の人々の地理的知識が変化したこと、第二にランカー島の仏教徒が自らの故郷を西インドよりも、仏教発祥の地の東インドを重視しようとする姿勢があること、そして仏陀生誕の地（東インド）に近づけようとした結果だと述べている [山崎 一九八二:二六八]。上座部仏教の經典語となったパーリ語は、元々はサンスクリット語<sup>(94)</sup>に対してプラークリットと総称される俗語の一つで、西インドで話されていた方言とされる。従って歴史的には西インド経由でのランカー島への伝播が有力である。西インドはラ

イオンの主要な生息地であり、神話の舞台としてはふさわしい。シンハラ人の源郷はグジャラート州のカーティヤワール半島付近とする説が有力視されている。

シンハラ人は西インドだけでなく、南インドとの関係も深いことが別の神話的叙述で明らかにされる。玄奘の『大唐西域記』（七世紀初期）「水谷（訳） 三三九―三四八」によれば、ヴィジャヤの物語はヴァンガからではなく南インドで起こった出来事になっている。それによるとライオンの子の男子は父殺しのゆえに追放されて、島について居を定めて王国を創始し、ライオンを「捕まえた」ことに因んで「執師子国」を国名とした。一方、女子はペルシャに到達して神鬼との間に多くの女子をもうけて「西大女國」となったと述べる。「執師子国」の人々は容貌が黒くて小さいとあり、ドラヴィダ系の人々を彷彿させる。この伝承は基本的に『マハーヴァンサ』と同系統である。しかし、『大唐西域記』は別伝を記す。それによるとインド（閻浮提州 Jambudvīpa）にシンガ（僧伽）と呼ぶ商人がおり、その子のシンガラ（僧伽羅）が宝を求めて五百人の商人と共に海に出たが、風波に流されて漂着した。ここが宝州（ラトゥーナ・ドヴィーパ Ratnadvīpa）で、地元の女達と出会っていい仲になって子供をもうけた。しかし、これは人間をくらう羅刹女であることがわかり、天馬の助けを得て脱出した。遠征隊を率いて再び島に戻り、羅刹女を滅ぼし、その功績で選ばれて王となった。王の名前をとって国名をシンガラとした。シンガラとは仏陀の前世の姿であったという。『ディヴァワータナ』(Divyavādāna 六世紀) もこの別伝と同じ話を伝えてくる。こう [Gunawardana 1984:10]。この二つの話は偉大な商人の息子が新しい王国を作り、王の名に因んでシンハラと名付けたという説で、仏陀とは関わりがない世俗的な話を伝え、商人たちの交易の様相を描いていて、南インドとの関連を伝える。古代スリランカの北部は、南インドのタミル・ナードゥと同様の形態の灌漑設備（特に分水路のビソーコトゥワ）を持ち、双方は頻繁に交流し共通の文化圏を形成していたと考えられる。

西インド、南インドだけでなく、東インドとの結びつきもある。『増壹阿含經』第四一卷に北インドのガンジス河岸の聖地、ワーラーナスリーの商人がランカーに航海した話が載っていて、五百人の商人の船が難破して羅刹のいる所に至ったという〔中村 一九六三・三〇二〕。インド各地からの来住者と在地の民が多様な交渉を繰り返していた状況が推定される。様々な地域の人々が集まった吹き溜まりがランカー島であった。在地の人々は、仏教の立場からはヤークシャ、ラークシャサ、ナーガなど動物や悪霊のたぐいにみなされた。仏教が王権を支える思想となり、地元の人々や土地の神々は反仏教の行いをなすヤカーとみなされて負性を帯びる。現在でも南西部のアンバランゴダから南部のマータラに掛けて行われている悪霊祓いのトウィルでは、悪の権化の悪霊のヤカーの起源について、かつては北インドの王子や王妃という高貴の血筋の者が禁忌を犯して追放されて悪霊になったと語る〔Kapler 1983:111~124〕。その舞台もヴァイシャリー（現在のビハール州）やマガダ国などに設定され仏陀の故地に近い。仏教と民間信仰は入り組んだ交渉の歴史を展開した

王権神話には数多くの歴史的記憶が沈殿している。その内容は社会の秩序の確立、政治権力の正統性の確立など政治的意図が強い。灌漑農耕と海外貿易により経済的基盤が安定すると、仏教を中心とした王権の安定化を求めて、精神的秩序による裏付けをめざし、神話が次第に体系化され、それを共通の言語と文字によって記録する動きが高まった。

## 七、王権の共時論的考察

王統譜の記述を王権神話として国家や権力の生成を提示するものとして読み解くことも出来る。それが現代の状況で新たな意味付けと解釈を施されて蘇生するかを考えることに繋がる。『マハーヴァンサ』を大別し、舞台となる地

域ごとに、(A) インド、(B) インドからスリランカへ、(C) スリランカに分け、各々の基本的主題を示すと次のようになる。

(A) インド

- ① 異類婚姻(ライオンと人間の同棲) ↓ ② 母子の脱出(子供たちと母の逃走) ↓ ③ 父親の殺害(息子の父殺し) ↓ ④ 近親相姦(兄妹の婚姻) ↓ ⑤ 王権樹立

(B) インドからスリランカへ

- ① 異常の追放(乱暴者を海へ送り出す) ↓ ② 王子の受難(高貴な者の試練) ↓ ③ 貴種流離(王子が各地を放浪) ↓ ④ 異類婚姻(在地の女夜叉との同棲) ↓ ⑤ 外来の土着化(夜叉を平定して統治)

(C) スリランカ

- ① 王妃の招請(南インドから) ↓ ② 王権樹立(王子と王女の婚姻。北インドと南インド) ↓ ③ 王子の招請(西インドより) ↓ ④ 王女の到来(北インドより) ↓ ⑤ 王位継承

以上に関して説明を加えてみたい。

(A) ヴァンガないしはカリンガという東インドのベンガルやオリッサに比定される海岸部から始まる。仏教文化の周縁に位置付けられる土地から、王女は仏教の栄えるマガダ国へと向かう。仏教に文化的優越性を求める発想が示されている。しかし、その途中で獣の王のライオンに出会い、王女が同棲し、様々な禁忌違反(異類婚姻、父親の殺害、近親相姦)が生じる。この結果、マガダ国には到達せず、森を切り開いてシーハプラ(ライオンの都)が新たに建設されて王権が樹立され、ラーラ国が成立する。

(B) ラーラ国の王統は双子(mimbula)の出生が十六回続いて三十二人の男女の子供が生まれる。ヴィジャヤ王子



は長子で、悪業や暴力を働く乱暴者という逸脱した人物として登場する。人々はこの王子を追放する。半禿頭という罪人の姿とされるから、スケープゴート (scape goat) とも言える。ここから物語はやや性格を変え、ヴィジャヤの行動は王子の受難の色彩を帯び、放浪の長い旅が始まる。王権から疎外されて辺境を流離する貴種である。貴種流離譚はさほど悲壮ではない。最終的にはランカー島にたどり着く。そこで土地の女夜叉で異類であるクウェーニーと関係を持ち、その導きで土地のまつろわぬ者を滅ぼす。ヴィジャヤは「外来王」の性格を帯び、外来の土着化の過程が描かれている。ヴィジャヤとは「勝利」の意味で魔性に打ち勝って強い力を発揮したことを意味するとみられる。

(C) ランカー島での王権樹立のためには、王妃は南インドから王族出身で処女であるという条件を満たす必要がある。南インドの王族を招請する。クシャトリアの階層 (ヴァルナ) の血縁の者が王であるというインドの規範が導入される。ヴィジャヤはマドウライ出身の王女を王妃を迎えて王位につく。都は上陸地点のタンパンニに置く。一方、ヤッキニーは追放されて故郷に戻るが殺害される。子供たちの兄妹は山中に籠り、二人は結婚し、兄妹相姦によって生まれた子孫は山中に住んでプリンダー族となり山中で生活をおくる。ヴィジャヤは新しく迎えた王妃との間には子供がなく、次の王位継承者は故国から血縁者を招き、王妃も仏陀の出身部族のシャークヤ族 (釈迦族) の血縁者を招き、ヴィジャヤの再来のような言説になる。両養子の後、新たな王子と王女の結婚、そして即位と続く。ここには王権と仏教の結合と王族出自の純粋化という主題が示される。外来者を迎え入れて、王権の存続が図られた。王都も内陸のアヌラダプラに固定し、王権は確実に継承されていく。

最終的には、北インド、南インド、西インドといったインド各地から人々が招かれ、スリランカに凝結して王権が形成される。各々の上陸地も東海岸や西海岸などと異なっていて、王族だけでなく出自も階層も異なる人々が大量に

やってきたという描写は、インドからの数次にわたる移住の波という歴史的状况を踏まえてのことかもしれない。地域が異なるだけでなく、都市民と村落民、商業民と農業民、定住民と移動民など多様な「文明」が齎された。言語、階層、地域を異にする人々の複合体が王権の基本的性格を表わしている。文化の吹き溜まりで、移住者の土着化を繰り返し、重層的に社会と文化を形成してきたスリランカの特徴が現われている。

## 八、王権神話の基本的主題

王権神話の基本的主題を幾つかにまとめると以下のようになる。

### ① 中心と周縁

インドでは仏教の中心地であるマガダ国へ向かう「周縁から中心へ」の動きで始まる。ただし、中心へ到達する前の中間部の境界地点にシーハバーフはラーラ国を建設する。次にヴィジャヤがインドからランカー島へ向かう経緯は「中心から周縁へ」という動きである。夜叉の島のイメージがランカー島には付与されている。スリランカ上陸後は「周縁から中心」に向かう動きが生じ、地元の夜叉の手引きで、その棲みかの中心のシュリーサウトを陥れる。ここはランカー島の中心であったが、ヴィジャヤはそこを陥落させて、教化・馴化・開化を達成する。そして、再び陸地点に引き返して都を作る「中心から周縁へ」と回帰する。最終的には内陸へ移動してアヌラーダプラを建設するという「周縁から中心へ」の動きで王権が安定する。ここにもラーラ国と同様に周縁と中心の境界地点に王国が樹立され、中心と周縁の往復運動を繰り返しつつ秩序の確立へと向かう。中心と周縁の価値づけはインドとスリランカでは逆転し、追放されたものが教化するものに転換する(図8)。現代風に表現すれば未開と文明のせめぎ合いが「中心と周縁」の往復運動と価値付けを巡って展開している。そして、周縁は常に中心に対する「逆定言」を行うことで中心を活性

化することになる。

② 外部性

新たな秩序を作り出すのは外来者であり、常に外部性が意識される。外来者が王権を樹立するという主題が繰り返して語られる。インドのラーラ国、スリランカのヴェジュヤによる建国がこれである。また王権の樹立、王位継承にあたっては外来者が迎え入れられる。特にインドが関連する場合、クシャトリアヤという王族の階層がスリランカにはいないという事実によって外来者の導入は必須の条件になる。権威ある階層の上部の出自のものが権力の正統性を維持できる。王都をキャンデイにおいたウダラタ王国（一四七四〜一八一五）にあっても古代の栄光を追い求めて、王妃はクシャトリアヤ出身であるべきだという考え方から、南インドのマドウライのナーヤツカール家から王妃を迎える慣行が定着し、一七三九年にナーレンドラシンハ王に正統な後継者がなくて死亡した時、南インド出身の王妃の弟であるラージャシンハが即位して、一八一五年の王国滅亡に至るまで王は事実上タミル系（実際はテルグ系）となった。シンハラ王国はタミル人を頂点とする王国に変容した。外部性は階層性と重なりあつて王権の権威の維持に寄与したのである。

③ 反論理性

王権の樹立にあたっては反倫理性とでも呼ぶべきものが表出し、禁忌違反や逸脱が生じる。過剰な性欲を持つ王女、ライオンという異類との同棲、シーハバーフの多産、男女の双子の連続出生がある。兄妹相姦は繰り返し語られ、長

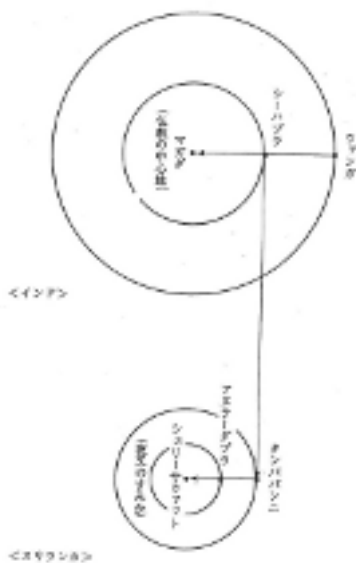


図8 王権神話の構造

子ヴィジャヤの暴力や異常行動も一連のものである。現実世界では忌避される兄妹相姦が神話では繰り返し起こつたと語られる。双子の兄妹という存在は胎内での近親相姦を連想されて忌避されるにもかかわらず、双子が十六回生まれてそれぞれが子供をもうけて三十二人の子供が生まれたという異常出産は、倫理規範を犯す行為と言えらる。非日常性・反倫理性だけでなく、婚姻・出生・行動に関して、兄妹相姦や双子出生の連続、十六や三十二の聖数の多用など現実離れた非日常性を帯びる。異類婚に続く兄妹相姦が結果的にスリランカの王権の樹立につながる。さらに追放されたクウェーニーとの間にできた兄妹は山中に逃亡するが、やはり結ばれて地元のプリンダー族の始祖になる。物事の起源や原初を作り出すことは兄妹相姦の神話的な語りが出発点である。出自の浄性や純粹性の強調は兄妹相姦の大きな特徴で、事実、インカやハワイの王族、あるいは古代エジプトでは行われていた。仏教文献でも『ダンマパダ』（法句経）の注釈書で本生譚の『ダサラタ・ジャータカ』ではシャークヤ族（釈迦族）の記述にヴィジャヤの物語に類似した兄妹相姦の話が載っている [Mendis 1965:264 Gunawardana 1984:11]。原初の話は兄妹相姦に結びつく。

#### ④ 野生の力の介在

王権神話の大きな転換には野生の力が介在する。インドでは、ライオンとの異類婚、森林の中に住んでの洞窟での暮らし、ライオン殺害の後に森を切り開いて都が建造される。獣性や森林は野生の力の介在である。スリランカでは地元のヤッキニー（女夜叉）のクウェーニーは人間ではないと見なされている。その手先は雌犬として出現するとされる。ヴィジャヤとクウェーニーの婚姻は異類婚に近い。クウェーニーの居住地は森の中であり、後にその子供たちが山に逃れて地元の民の始祖になる。こうした様々な獣類との交渉、森・海・山・洞窟などの自然が物語の要所に登場する時、野生の力によって状況が大きく転換し、新たな秩序を形成していく。

## 九、王権論の視座

スリランカの王権神話をより一般化する時に示唆的なのは山口昌男の議論である。かつて山口は王権には次の四つの特徴があると説いた「山口 一九八九（一九六九）：三〇～三一」。それは①王権は非日常的意識の媒介として働く。②「文化」を破ることによって、王は「自然」なる状態に身を置き換え、力を自分のものにする、③日常的な意識に対する脅威を構成するために、王権は常にその規定に反倫理性を持つ、④日常生活における災厄を王権の罪の状況と結びつけることで、災厄を祓う役割を王権に負わせることになる。ここに提示された主題は、非日常性、野生の力、反倫理性、周縁性である。

スリランカの王権神話は山口昌男の四つの主題を含んでおり、王権の一般論に接合する。ただし、スリランカの「王権神話」を考える場合、インドとスリランカで繰り返し現れる「外部性」の重要性を無視できない。「外部」の捉え方については既に、上野千鶴子の山口昌男に対する批判があり「上野 一九八五（一九八四）」、「中心」が中心以外の部分を「周縁化」することは、中心以外の他の一切の部分における「外部性」を否定することに繋がるといふ。「周縁」はどこまでいっても「周縁」であり、「外部」ではない。「中心」以外の全てを「周縁化」して「外部」を否認し、あらゆるものを取り込むことが「中心」の役割であり、「中心」こそが「外部」と直接に繋がる唯一の回路になる。その結果、「中心」に位置する王権は、「外部」と繋がる媒介者として、権力の「外部起源」により特別の権威を獲得する。時には司祭者として神と人の媒介者ともなる。これによって「内部」に対して、「外部」を独占的に体現した「神王権」を確立することが可能になる。スリランカの王権神話では、王権の樹立と継承には「外部」が大きな役割をたし、王権の正統性は神話に基づく「外部」との関連付けで形成される。

スリランカの王権神話の形成にあたっては、歴史的・地理的背景が大きいとみられる。島としての性格から「現実

的「外部」として社会・文化、あるいは生活技術に関してスリランカよりも蓄積と創造に富むインドからの文物の流入は不可避であった。神話が移動と移住を語りの主体とし、その中で多くの職人がインドから移住したと伝えるのは歴史的経緯を反映しているのであろう。一方、インドから見たスリランカは野蛮なイメージで捉えられ、ヤッキニー、ラークシヤサ、ナーガなど、夜叉と羅刹と龍で象徴される未開の地、不吉な場所であった。『ラーマーヤナ』でランカー島が魔王ラーヴァナの住居であり、ラーマの妻のシーターが捉えられて島に幽閉されたと言られるのも、インドからみたスリランカのイメージが大きく作用していたとみられる。ランカーは南インドの一地方を指すという説もある[Guruge 1960:670]。インド住む者にとっては南方は不吉で冥途の神のヤマ神も住まいするとされた。インドのヤマ神は当初は天界の神であったが、次第に負の要素を付与されて閻魔となった。その居場所が南方になったのはインドの南方への負のイメージが重なったためであろう。

### 一〇、王権の性格

スリランカの王権の特徴はデーヴァラージャとダルマラージャの二重性である。パラナウイタナによれば、古代では王を地上における神の現われとみなすデーヴァラージャと、王は民衆によって仏法に帰依し庇護する者として選ばれた者とみなすダルマラージャという二つの考え方があったという[Paranavitana 1956:71]。前者は「外部」、後者は「内部」を強調する。この王権の二重の性格は前者はヒンドゥー教、後者は仏教と結びついて王権の正統性の根拠となる。ただし、史料による限りアヌラーダプラ時代にデーヴァラージャとされていたのは、曖昧なワッタガーマニー・アバヤ (Vattagamāni Abhaya、紀元前八九〜紀元前七七) と、明確なカッサパ一世 (Kassapa 四七三〜四九一) の二人だけであろうとこう[Obeyesekere 1984:340]。この時代は、上座部仏教の牙城であったマハーヴィハーラの影響

が大きく、王は仏教の庇護者であるという観念が支配的であった。一部には大乘仏教の影響を受けて王を菩薩とする事例もあったらしいが、王国末期の一〇世紀になって普及した [Gunawardana 1979:172-173]。九九三年のチョーラ朝の侵入以後、大乘仏教が広がり、ヒンドゥーの王権思想もテキストや人間の交流を通して入って来た。ポロンナルワ時代（一〇一七〜一二五五）には神聖王権の考えが明確になり十二世紀には根付いたという。自らが転輪聖王（正義をもって治める王）、チャクラヴァルティン (cakravartin) と称したのはジャヤバーフ一世 (Jayabahu I, 一一〇〜一一一一) が最初で、それ以後は一般的慣行になった [Obeyesekere 1984:340]。また、ヴィジャヤバーフ (Vijayabahu, 一〇五五〜一一一〇) 以後の王は、南インドの王女を娶る慣行が定着し、その結果「太陽と月の子孫」と名乗るようになり、南インドからの影響が強まった。仏歯が王権の正統性の証しになったように、「外部」からもたらされた聖遺物の所有が王権の権威の証しとされるようになり、血筋と階層が王権の連続性と権威を保証した。ポロンナルワ時代以後、王朝の王都は南部へ移って、転々とした後に、内陸の高地にウダラタ王国（一四七四〜一八一五）が建国され、仏歯も王都のキャンディに保管された。一方、低地（バハタ・ラタ）では西欧勢力の植民地化が始まり、コーツテ王国（一三七七〜一五九七）ではダルマパーラ王 (Dharmapala 一五五一〜一五九七) が一五五七年に洗礼を受けてドン・ジュアンと名乗り、死後は遺言でポルトガルに王位が継承される王国が消滅するような事態も生じた。植民地化は、ポルトガル（一五〇五〜一六五八）、オランダ（一六五八〜一七九六）、イギリス（一七九六〜一九四八）と続いた。ウダラタ王国では西欧との対抗上、独自の王権思想が展開し、「神聖王権」となっていたが、王には転輪聖王、菩薩、太陽と月の子孫、ヒンドゥーの神の化身など様々な思想が混雑した [Obeyesekere 1984:342]。王は神の王であるサックラ（サッカ、インドラ）になぞらえられ、王都も神の都に似せて、天上界の写しとして造られた [Duncan 1990:25-41]。王国を守る四大守護神がデーワレ（神殿）に祀られ、各々の神はキャンディでは、ナータ、ヴィシユ

ヌ、カタラガマ、パッティニで、エサラ月のペラヘラの祭りではご神体が象に乗せられて行列し、王国の浄化と秩序の再画定を演出した。インドから王妃を娶る慣行は定着し、南インドのナーヤツカール (nāyakkār) の王族からの婚姻が定着した。シンハラ人の中にはヴァルナ (varna 理念上のカースト) でいうと、ブラーマン (祭司階層) とクシャトリヤ (王族階層) は存在しないとされ、シンハラ人の最上位は農耕カースト (シンハラ語は keṭṭavakrāya) のゴイガマ (govigama) であった。宮中では王妃を取り巻く人々を通じてヒンドゥー化が生じた。ブラーマンも南インドから迎え入れられて、神々を祀るデーワレの祭司になっていった。一八三九年にはシンハラ王の血筋が絶え、ナーヤツカール家のタミル系の人間が王位につき、以後一八一五年のキャンディ崩壊に至るまでシンハラ王権の中枢はタミル系が担い手となり、この間をナーヤツカール朝と呼ぶ。タミル系といっても広義で、実質的にはアーンドラ・ブラデーシュ出身の貴族で母語はテルグ語であった。王は自ら少数者であることを意識して仏教に改宗し、仏教寺院の復興を援助するなど王権を仏教化した。仏教の普及に努めた王の代表は、キールティ・スリー・ラージャシンハで、当時崩壊していた上座部仏教の立て直しに尽力した。タイから僧侶を招いて上座部仏教の再建を試みて、ウパサンパダー (具足戒) を復活させて、宗派を創出し (シヤムニカーヤ)、キャンディの大祭のペラヘラの先頭に仏歯を乗せた象を先頭に配置し、仏跡一六ヶ所の整備などを行った。アヌラータプラ時代の王を栄光に満ちたものとし、ダルマラージャを頂点とする仏教王権の構築によって秩序の再構築を試みて、仏教の復興に尽力した。一八一五年のキャンディ陥落後もシンハラ人の反乱は続いたが、仏歯がイギリスの手にわたると終息した。シンハラ人の正統性を維持する象徴効果は重要である。王権の歴史の根底にあるのは常に「外部」の力と言える。スリランカ全土が一つの政治支配の下に置かれたのは、イギリスによる一八一五年のキャンディ王国の崩壊後が初めてであった。島全体を視野に入れた国家の形成の始まりである。神話は全島を視野に入れた言説として甦ることになる。



現在の国旗のデザイン<sup>(96)</sup>にはシンハ(ライオン)が使用されている(図9)。かつての王室の旗も「ライオンの旗」であった。シンハラの名称には「外部」の刻印がある。この言葉の意味は、王権神話に由来し、「ライオンの子孫」「ライオンを殺した者」の二つがある。『ディーパヴァンサ』は「ライオンの子孫」の意味で説明する。ライオンを祖先とするという伝承は、古代の南インドの王朝で祖先を動物とする事例との共通性がある。例えばチョーラ朝とシンダ朝は虎、チャールキヤ朝は猪、バーンディヤ朝は魚で、一部の王族はライオンを紋章や標章に使用した [Gunawardana 1984:12]。ライオンを先祖とするという思考は、百獣の王のライオンと人間の王とを類比的に考えて王権の隠喩とする発想で、類例は幾つかみられる。動物を指標とする分類体系としてのトーテムイズムが王権神話と結びつき、外部性を体現する神話として王族の権威を示す機能を果たしたのであろう。一方、『マハーヴァンサ』(第七章四二節)はシンハラの説明にアディンナワー (adinnava) を使う。この語の原義はアディヤティ、「捕まえる」という意味で「ライオンを殺した者」に近づく。『大唐西域記』「水谷(訳) 三三九〜三四〇」も「ライオンを捕まえた者」という意味と、功績のあった個人の名前に因んだという二種の説を記す。グナワルダナは、歴史を下るにつれて次第に「ライオンを殺した者」の意味に変わったとする。高貴な血筋の者は動物と人間の異類婚で生まれた



図9 スリランカ国旗

という神話的思考が、次第に拒否され、仏教者の手が加わって獸性や野生など自然との繋がりを希薄にしてきたとみられる。

しかし、古代の神話は一八六〇年代以降のシンハラ・ナシヨナリズムの興隆に伴い、新たな意味を付与されることになった。『マハーヴァンサ』は北インドでの王権の発生を語る神話であり、シンハラ語は言語学に基づけばインド・アーリヤ語族の流れに属している。従って、自らをシンハラ、つまり「ライオンの子孫」と名乗った人々は、遡って考えればアーリヤ人の子孫となる。民族の起源をアーリヤ人とする根拠として古代の神話を読み変えたのである。かくして、ヨーロッパにおける言語学・歴史学・自然人類学、そして民族学（文化人類学）の研究による学説が人々の一般言語の中に浸透していくことになった。

### 一、神話の復権とナシヨナリズム

シンハラ仏教ナシヨナリズムは、十九世紀半ば以降の植民地下で興隆した。特に西海岸のカラールワ（Karās 漁民）、ドゥラーワ（duraṅva 椰子酒作り）、サラীগアマ（salāgama シナモンとり）など十三世紀以降にランカー島に移住して、カーストに組み込まれた人々が担い手となった。植民地下で自らの出自や王権の由来を尋ね当てようとする気運が高まって、『マハーヴァンサ』の神話の復権と再発見が起こった。中心となった人物は、アナガリーカ・ダルマパーラ（Anagārika Dharmapāla、一八六四～一九三三）である、俗名はドン・デーヴィット・ヘーワーウィタラナという。彼は南部のマータラの家具商人の家で育ち、キリスト教学校で英語教育を受けた。僧侶とキリスト教神父との論争などを通じて仏教の精神に傾倒し、一八八五年に改名して俗名を捨てる。こうした動きには一八八〇年にゴールに来た神智協会のオールコット大佐が、仏教に帰依して仏教神智協会を設立して、積極的に仏教復興運動を展開し始めたこ

との影響もある。ダルマパーラは一八九一年にマハーボーディ・ソサエティ（大菩提協会）を設立して、仏教の民衆化に努め、仏教をシンハラ人のアーデンテイテイの中枢に据えて、シンハラ人の民族意識を高め、植民地支配に対抗しようとした。<sup>97</sup> アナガリーカとは、パリー語では出家者の意味だが、これを在家と出家の中間身分を指す言葉として読み替え、有髪で黄衣を纏う姿で、禁欲主義に徹して在家での日常生活を律して仏教改革に乗り出した【Obeyesekere 1979】。シンハラ語で『在家の規律』という日常生活の規則を述べた本を一八九八年に出版して大きな影響を与えた。出版というメディアを利用した新たな在家仏教への展開で、彼自身が持つカリスマ性と相俟って、文字の読めるエリート層に運動は広まった。運動は広がりを見せて、徐々に学校教育を通じて『マハーヴァンサ』は民衆の間にも認識されるようになった。これが、独立後のシンハラ中心のエスノセントリズムに繋がる素地を生成した。オベーサーカラはこの動きを「プロテスタント仏教」と名付けた【Obeyesekere 1972:62; Gombrich and Obeyesekere 1982:202-204】。この運動は、第一には仏教をイギリスを初めとする西欧勢力への抵抗の基軸とする民族主義的色彩をもつこと、第二は仏教内部の改革、つまり仏陀の一元の崇拜を強め、神信仰・民間信仰・呪術などを排除した現世的禁欲主義の主張である。後者には西欧のプロテスタントイズムの影響も認められる。

ダルマパーラは積極的に『マハーヴァンサ』を利用して、過去の歴史を人々に共有させる手法をとった。これは歴史解釈というよりも、「生きている神話」として時間の連続性を想起させる運動で広範な支持を得た。その検討は渋谷利雄の記述に詳しい【渋谷 一九八五・二〇〇〇・二二二】。整理すると、主張の第一は『マハーヴァンサ』の記述に基づいて、シンハラ人の先祖は北インドからやってきた「アーリヤ人種」であり、古代インド以来の文明の担い手で、ヨーロッパに勝るとも劣らないという過去の栄光の連続性を強調した。インド・ヨーロッパ語族に関する比較言語学の成果に基づき、シンハラ語の祖語はアーリヤ語で、アーリヤ人種が先祖であると主張した。十八〜十九世紀の

ヨーロッパでの人種の議論を援用して、本来は生物学的な特徴の差異に基づく人種の差異を文化の優劣に読み変えた。シンハラ人は、南インドのドラヴィダ語族の言語を話すタミル人とは生物学的にも文化的にも異なり、彼らよりも優れた能力を持ち、由緒ある民族だということになる。第二はランカー島のシンハラ人による支配の歴史的連続性の強調で、「シーハ・デーパ」(Sinhadipa)、つまりライオンの島として、ライオンの末裔たるシンハラ人が島のまつろわぬ者を退治して国家を建設し、この国の歴史を担ってきたと強く主張した。ドゥッタガーマニーによる南部のエラララに対する戦さは聖戦のように美化され、タミル人との戦いに打ち勝ったと解釈され、古代以来、シンハラ人とタミル人の対立が続いていた資料と解釈されプロバガンダに使われる素地を作った。第三は仏陀は『マハーヴァンサ』によれば、生前に三度来島して夜叉・羅刹・龍という抵抗するものを平らげて平和と秩序をもたらしたが、ヴィジャヤの来島時に入滅した。涅槃入滅に際して仏陀はサックラ神にこの島の守護を命じたとされる。従って、ランカー島は仏教の栄える「ダンマ・デーパ」(Dhammadipa)、つまり法の島であることが既に約束されていたとする。仏教が栄えるべき地に住む人々は、選ばれた民であるという「選民」思想が登場した。いずれも『マハーヴァンサ』の記述に即しての主張であり、説得力を持って人々の間に広がった。かくしてシンハラ仏教ナショナリズムは強固な言説となり、宗教と民族と領土を一体化して、西欧で流行した優生思想、特に人種の優越性をつなぎ合わせるイデオロギーとなった。『マハーヴァンサ』は植民地下での抵抗運動の根拠として利用されたが、当時はエリート主体の運動であった。民衆への普及は次世代で、学校教育、新聞、ラジオ、テレビなど多様な媒体を通じて定着し、大衆音楽や映画など別の形態に加工されて浸透していった。これは一九四八年の独立以後である。人種・社会・宗教という生物学的次元、社会的次元、文化的次元を一体化したシンハラ人という民族概念の祖型は一九世紀後半に作られて、ダルマパールの働きかけで強固な形で生成され、徐々に強化された。その後、一九四八年の独立をへて、一九五六年のブッダジャ

ヤンティ、仏陀生誕二千五百年祭の年に、「シンハラ・パルマイ」というシンハラ語の使用を優先させる政策を出したことによって、シンハラ人とタミル人、あるいはシンハラ人対マーラツカラ（タミル語を話すムスリム）へと対立は激化していった。一九八三年に始まったシンハラ人とタミル人の抗争は長期にわたり二〇〇九年まで内乱に近い状態で継続した。そして、秩序の回復以後は、シンハラ人の独裁政権、ラージャバクサ大統領の圧政が続いた。急速な高度経済成長は人々の不満を抑え込む手段として絶好の妙薬として効いており少数派は声を潜めた。過去から学ぶことは政治家には無縁の事柄のようである。しかし、二〇一五年一月八日の総選挙で、シリセーナが大統領となり、今後の変化が予想される。

シンハラ仏教ナシヨナリズムは、『マハーヴァンサ』という古代の史書の記述から要素を様々に取り出して読み変え、近代の中に「再埋め込み」して要素を組み合わせ、今までに存在しなかったネーション (nation) を創造する試みへと展開した。ネーションは民族とも国家とも訳せるし、国民にも展開する。アンダーソンは「ネーションとはイメージとして心に描かれた想像の政治共同体」[Anderson 1983]と定義し、主権を持ち限定されているとした。近代に登場した新しいカテゴリーとしてのネーションが実体と観念の間を状況に応じて揺れ動く現象的流動体であることが示されている。ネーションは実体にも観念になりうる。アンダーソンはその前提として、ヨーロッパの政治・経済・文化・社会の歴史の変動があり、「宗教共同体」と「王国」という二つの文化システムが崩壊し、メシア的時間から直線の時間へという時間認識の転換が起こった。それを支えたのは出版資本主義であり新聞や小説を通じて人々の時間認識を変え、複製化による「国語」の普及がナシヨナリズムを生み出したと考えた。このヨーロッパ・モデルはスリランカにあてはまるのだろうか。シンハラ人やタミル人の時間認識の底流は現在も「輪廻」、つまり循環する時間である。「王国」も宇宙論によって支えられてきたし、教会のような権威をもった「宗教共同体」もない。前近代と

連続性を維持しつつ、西欧由来の「国民国家」(nation state)に強引に接合された形のナショナリズムがスリランカでは展開してきた。そして、西欧が経験したことのない「植民地化」を経て来た。南アジアの王権は表面上は「国民国家」へ姿を変えたが、内部は異質であり、極めて流動的である。大統領をはじめとする近代の政治家は新たな王国を形成したかのように見える。神話と繋がる王権と国家の思考は依然として継続している。

## 二二、王権と呪術

王権神話は全く異なる文脈で現代と繋がっている。それは呪術の起源を説く語りである。スリランカ西海岸のシーニガマに、デウォルという名前の神を祀るデーワレ、神殿がある。陸側と海側の二か所に祭場があり、陸では身体健全や健康祈願を祈るのだが、海側の島の神殿はのろい、コディウイナ(kodivina)をかける場所として名高い<sup>(98)</sup>。この神の霊験は近年になって益々高まった。それは二〇〇四年十二月二十六日に発生したスマトラ島沖地震による大津波が海岸を襲ったにもかかわらず無傷で残ったからである〔鈴木 二〇一五〕。

ここではプーナ・ゲシマという壺を壊す独自の儀礼が行われる。プーナワ(punava)とは粘土製の壺で、七つのコブラの頭冠がつけられ、十二の突起にトーチと線香を挿す(写真10)。トーチは土地神の十二神(dolaha devivo)に捧げる意味を持つ。豹の顔が側面に造形され雄牛の上



写真10 プーナワ

に乗る形をとる。儀礼は二種類で、第一はセット・プーナワ (set pūnava) で病氣直しなど健康の維持や平安を祈り、悪や障り、ウアスとドス (ドーサの複数形)<sup>99</sup>を追い祓う。第二はアワラーダ・プーナワ (avalada pūnava) で、敵を調伏する儀礼で意図的に悪意をもって相手を滅ぼす。安全祈願のプーナワは陸地の神殿内に、調伏に使うプーナワは、強大な力を持つので海上の島の神殿内に保管している [鈴木 一九九六・四七四～四七七]。

プーナワの由来について土地の人は王権神話に関連付けて語る。伝承では、スリランカを最初に治めたシンハラ人の王、ヴィジャヤが北インドのカリンガから従者を連れてスリランカにやってきた。その時、鳥は悪霊に満ち満ちており、これを退治するために、悪霊の王女であるクウェーニー (Kuvēni) と仲良くなつて協力を得てやつつけた。クウェーニーは雌馬に変身し、ヴィジャヤがその上に乗って悪霊を剣で退治した。しかし、ヴィジャヤは悪霊を退治した後、雌馬を洞窟に押し込めて入口を閉じたので、クウェーニーは出られなくなり、裂け目を通してクリスタルの舌を伸ばす以外は何も出来なくなった。ヴィジャヤは、それを見て舌を引き抜いて剣で切り落とした。舌は箱の中に収められ鍵をかけて閉じこめられた。ヴィジャヤの後を継いだ、孫のパンドゥヴァースデーヴァ王 (Panduvasdeva) がこの箱を見つけて中に何が入っているかを知りたくなり、それを開けてみた。すると、雌の豹が王の顔めがけて飛びかかってきて、デイヴィ・ドーサ (divi dosa)、つまり豹の怒りによる「障り」で失神した。マラ・ラージャ王 (Mala Raja) が、プーナワを作つてドーサを除去する儀礼を行ったので元気を回復したという。これがプーナ・マドゥワの祭りの始まりで、プーナワに描かれた豹はこの故事に由来し、プーナワを壊す時に、豹の悪霊の夫婦、デイヴィ・ヤカーとデイヴィ・ヤッキニに祈願するものこの故事に基づくという。この伝説は時代は下るが、シンハラ語の史書『ラージャーワリヤ』(十七世紀)にも記されている [Rajavaliya 1996]。

プーナ・ゲシーマの由来譚については別の報告もある [Wirz1954:158-159]。それによるとクウェーニーは恐る

べきヤッキニー (yakini) で古くからスリランカに住んでいた。ヴィジャヤが来たとき、ヴィシュヌ神が彼に糸を与えてお守りとし、それを腕の周囲に巻いて恐るべきヤカー (夜叉、悪霊) やヤッキニー (女夜叉) から守るようにした。七百人の従者がいて幾人かに水を求めさせる旅に向かわせ、大きな湖に到達したが、クウェーニーの領域なのでその手下にやつつけられてしまった。従者が戻って来ないのでヴィジャヤが行ってみると、大きなイチジクの木の下に美しい女が坐っていた。彼女がクウェーニーだと判ったので、ヴィジャヤはその髪の毛をつかんで、従者を返さないと言つて脅す。降参した彼女は自分と結婚するという条件で彼の願いを満たす約束をする。結局、二人は一緒になることで合意し、クウェーニーは三つもっていた乳房の一つを切つて結婚した。彼らは、木の近くに住み、二人の男女 (兄妹) の子供に恵まれた。これがウエッター族 (Vedda) の先祖だとされ、一説では男の名はカル・ヤカー (kalu yaka)、本名はゴガ・バフ (Goga Bahu) という。しばらくして彼のもとに故郷の父が死の床にいますという報せが届いた。合わせてパンディ (Pandi) 国のスリー・ラツジュルウォ (Sulrajuruvo) の娘との結婚を整えたとの通知を受けとり、秘密のうちにインドへ戻つて結婚した。クウェーニーはこれを聞いて復讐を誓い、自分の息子のヤカーを野生の雄豚の姿にして送りこんだ。このヤカーは王の庭を破壊し、全土を荒廃させた。病い (toga) をまき散らしたので、人々はヤカーに出会つて病気になるまで死んだ。全てを破壊し尽くすと野豚はランカーへ戻り再び海へ飛び込んで、島の南端カタワタ (Kadavata) ゴールの南、約五キロメートル) に上陸する。ここで同じくインドからきたガラー・ヤカー、別名ダラ・クマラー (dala kumara) に会った。豚をみるとガラーはその背に乗った。豚は豹 (din) に変わり、それ以来、彼ら二人は全土を歩いて、病いを人間にもたらすようになったという「鈴木一九八六」。

いずれの由来譚も、スリランカの王権神話に関連づけられ、外来者と土着者の出会い、支配と被支配、妨げられた



ものによる復讐としての病いや障りの発生を語っている<sup>(四)</sup>。悪霊の障りが引き起こす病いの除去が、儀礼の主題で、原初の始まりに遡って意味付けている。根底にあるのは土地の神霊への祭祀で、プーナワが持ち出される時には、悪霊とされるクルンバーラやマハ・ソホンに供物が捧げられ、ダイムンダやカタラガマへの祈願もなされる。カタラガマは一九七〇年代以降、急速に霊験が高まった南部の聖地の神で、[Obeyesekere 1981] 南インドのタミル起源のムルガンであり、外来神の代表と見なされている。一方で、土地神の十二神にもトーチの明かりで敬意が示される。外来者が齋した観念や実践、特に仏教やヒンドゥー教の影響が組み込まれ、巧みに換骨奪胎して土着化させている。

グナセーケラはプーナワの儀礼について若干の考察を行い、①ウエツダー族の祭祀との関連、②仏教儀礼、特にピリットで使用される壺と糸との類似、③南インドの村神の儀礼との関わり、特に豹や豚、蛇の紋様、雄牛など動物崇拜の要素を指摘している [Gunasekera 1953:72-73]。南インドとの関連を強調し、村から離れた場所で壺を破壊してお祓いをするなど、悪をなすものへの強い恐れがスリランカとインドの双方に共通していると指摘した。デウォルの従者の悪霊はクルンバーラという。南インドには部族民のクルンバイ (Kurunbai) が居住し、スリランカに來住した可能性もあり、スリランカの先住民のウエツダーとも関連性を持つ「鈴木 二〇〇八」。儀礼の原型が南インド起源とは断定できないが、影響関係はある。南インドと共通する在地の文化の基盤の上に、王権と呪術の発



図11 祭場に現われたデウォル

生が語られる。

シーニガマのデウォルは商人や、有能な船の船長という伝承が残り、常によそ者として語られる(図11)。上陸地のシーニガマの意味は、デウォルが呪術を駆使して砂を手握って砂糖(シーニ)に変えた村(ガマ)ということである。外来者は在地の村の娘との婚姻によって受け入れられる。基本主題は「外来王」の神話であり、典型的な異人(stranger)として把握される。デウォルの来訪の物語はヴジャヤの建国神話とよく似ており、その背景には南インドとスリランカの交易や移住の歴史、あるいはアラビア海やインド洋を越えてやってきた人々との交流の記憶があるのだろう。デウォルは外来人が神格化されて両義性をもつ神靈に読み変えられた可能性が高い。原理は「外部」起源で、王権神話の地方版になっている。

王権神話は政治の表舞台に関連づけられ、権力(power)の正統性(legitimacy)を支える原理となる。権力を維持するための権威(authority)の確立に大きな働きをする。他方では人間の心の闇に関わり、正義や法の世界を破壊するような力を發揮してきた。王権神話はその意味では政治と呪術の双方に関連する。王権の特徴である非日常性、野生の力、反倫理性、周縁性のいずれもが、呪術の性格そのものでもある。呪術の発生は王権と共にあり、権力が強ければ強いほど、呪術の發揮する力も増大するのではないか。近代という時代は呪術の効力を無化してきた。しかし、現代の王権である政治の権力の中核には依然として、闇の世界が広がっていて神話的思考がしぶとく生き残っているのかもしれない。

△参考文献▽（第一部、第二部）

〔日文〕

- 岡田宏二 一九九三『中国華南民族社会史研究』東京・汲古書院。
- 川野明正 二〇〇五『中国のハ憑きもの▽華南地方の蠱毒と呪術的伝承』東京・風響社。
- 菊池一雅 一九八九『インドシナの少数民族社会誌』東京・大明堂。
- 饒宗頤 一九八七『タイの『瑤人文書』読後記』『東方學』第七三輯（百田弥栄子訳）東京・東方學會、一五六～一六五頁。
- 白鳥芳郎（編）一九七五『瑤人文書』東京・講談社。
- 白鳥芳郎（編）一九七八『東南アジア山地民族誌―ヤオとその隣接種族―』東京・講談社。
- 鈴木正崇 一九八五『中国南部少数民族誌―海南島・雲南・貴州―』東京・三和書房。
- 鈴木正崇 一九八八『山住みの民―広西壮族自治区の瑤族―』『季刊 民族学』大阪・千里文化財団、四五号、一〇四～一一一頁。
- 鈴木正崇 一九九二『苗族の神話と祭祀―鼓社節を中心として―』『日中文化研究』三号（特集：神話と祭祀）東京・勉誠社、一一一～一一八頁。
- 鈴木正崇 一九九三『創られた民族―中国の少数民族と国家形成―』飯島茂（編）『せめぎあう「民族」と国家』京都・アカデミア出版会、二一一～二三八頁。
- 鈴木正崇 一九九九『祖先祭祀の変容―中国貴州省苗族の鼓社節の場合―』宮家準（編）『民俗宗教の地平』東京・春秋社（『祖先祭祀の変移』貴州黔南文学藝術研究所（編）『採風論壇』九号、北京・中国文联出版社、二〇〇六年二月、二九二～三〇五頁、再録）。
- 鈴木正崇 一九九四『モウコウとマンガオ―苗族の正月の来訪者―』『季刊 民族学』大阪・千里文化財団、六七号、九四～一〇四頁。
- 鈴木正崇 二〇〇二a『死者と生者―中国貴州省苗族の祖先祭祀―』『日吉紀要 言語・文化・コミュニケーション』二九号、東京・慶應義塾大学、五五～一〇二頁。

- 鈴木正崇 二〇〇二b 「漢族と瑤族の交流による文化表象―湖南省の女文字『女書』を中心として―」吉原和男・鈴木正崇編(編)『拡大する中国世界と文化創造―アジア・太平洋の底流―』東京、弘文堂、五五〇―八七頁。
- 鈴木正崇 二〇〇八 「苗族の正月風景―『口承文芸研究』第三二号、東京・日本口承文芸学会、一六二―一六六頁。
- 鈴木正崇 二〇一二 『ミャオ族の歴史と文化の動態―中国南部山地民の想像力の変容―』東京・風響社。
- 瀬川昌久 一九九六 『族譜―華南漢族の宗族・風水・移住―』東京・風響社。
- 曾士才 二〇〇七 「華南におけるミャオ族のケガレ観念―婚姻忌避の深層―」阿部年晴・綾部真雄・新屋重彦(編)『辺縁のアジア―ヘケガレが問いかけるもの―』東京・明石書店、二二二―二四一頁。
- 竹村卓二 一九八一 『ヤオ族の歴史と文化―華南・東南アジア山地民族の社会人類学的研究―』東京・弘文堂。
- 田畑久夫・金丸良子 一九九五 『雲貴高原のヤオ族―中国少数民族誌―』東京・ゆまに書房。
- 鳥居龍藏 一九〇七 『苗族調査報告』(東京帝國大學理科大學人類學教室編) 東京・東京帝國大學(後に『鳥居龍藏全集』第一一巻、東京・朝日新聞社、一九七六、再録)。
- 牧野 巽 一九八五 『牧野巽著作集』第五巻(中国の移住伝説・広東原住民考) 東京・御茶の水書房。
- 松本信廣 一九四一 「盤瓠伝説の一資料」『加藤博士還暦記念 東洋史集説』東京・富山房、七六九―七八四頁。
- 松本信廣 一九四三 「河内仏国極東学院所蔵安南本書目」『史学』一三巻四号、三田史学会(慶應義塾大学)、一一七―二〇四頁。
- 松本信廣 一九四八 「中国洪水伝説の諸相」『史学』第二三巻二号、七二―九二頁、三田史学会(慶應義塾大学)、『日本民族文化の起源』三八 東南アジア文化と日本Ⅴ 東京・講談社、一九七八、三七一―四〇四頁、再録)。
- 松本信廣 一九五一 「竹中誕生譚の源流」『史学』二五巻二号、一―四六頁、三田史学会(慶應義塾大学)、『日本民族文化の起源』三(東南アジア文化と日本) 東京・講談社、一九七八、三二三―三六四頁、再録)。
- 三品彰英 一九四三 『日鮮神話伝説の研究』東京・柳原書店。
- 村松一弥(編訳) 一九七四 『苗族民話集―中国の口承文芸二―』東京・平凡社(原書・中国民間文藝研究会(主編)、貴州省民間文学工作组(編)『苗族民間故事選』北京・人民文学出版社、一九六二)。
- 毛里和子 一九九八 『周縁からの中国―民族問題と国家―』東京・東京大学出版会。
- 百田弥栄子 一九九九 『中国の伝承曼荼羅』東京・三弥井書店。

- 百田弥栄子 二〇〇〇『千家峒と『女書』の里—湖南省江永県上江墟郷の民俗—』『歴史と民族における結婚と家族』（江守五夫先生古稀記念論文集）東京・第一書房。
- 百田弥栄子 二〇〇四『中国神話の構造』東京・三弥井書店。
- 山本達郎 一九五五『マン族の山関簿—特に古伝説と移住経路について—』『東京大学東洋文化研究所紀要』第七号、一九一—二七〇頁。
- 楊志強 二〇〇七『炎黃子孫』と『中華民族』—近代中国における国民統合をめぐる二つの言説—』『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 人間と社会の探究』第六四号、東京・慶應義塾大学（三田）、一一一—一三七頁。
- 吉野晃 二〇〇五『中国におけるユーミエンの民族間関係に関する調査報告—広東省北江瑤山と広西壮族自治区金秀大瑤山におけるユーミエンの事例—』山路勝彦（編）『中国少数民族のエスニック・アイデンティティの人類学的研究』（平成一四年度—一六年度科学研究費補助金研究成果報告書）関西学院大学、三八—五五頁。
- 吉開将人 二〇一〇『苗族史の近代（六）』『北海道大学文学研究科紀要』一三二号、札幌・北海道大学、四九—一三八頁。
- 〔中文〕（ピンイン順）
- 安順地区民族事務委員会古籍整理辦公室（編）一九八九『蚩尤的伝説』（潘定衡・楊朝文主編）貴陽、貴州民族出版社（田玉隆（編）『蚩尤研究資料選』貴陽・貴州民族出版社、一九九六、再録）。
- 陳一石・曾文瓊 一九八二『苗族原始宗教試探』『貴州民族研究』一九八二年第二期、貴陽・貴州民族学院。
- 岑慶奎・唐千武（編）二〇〇五『蚩尤魂系的家園—走進中国苗族文化中心雷山—』貴陽・貴州人民出版社。
- 費孝通（編）一九八九『中華民族多元—体格局』北京・中央民族学院出版社。
- 干寶 一九七九『搜神記』（汪紹楹校注）北京・中華書局、（『搜神記』（竹田晃訳）東京・平凡社、一九六四）。
- 宮哲兵 一九八六『婦女文字和瑤族千家峒』北京・中国展望出版社。
- 宮哲兵 二〇〇一『千家峒運動与瑤族発祥地』武漢・武漢出版社。
- 貴州省畢節地区社会科学聯合会（編）二〇〇三『可樂考古与夜郎文化』貴陽・貴州民族出版社。
- 貴州省編輯組（編）一九八六『台江県巫脚郷苗族の吃鼓藏』（呉学高「調査」、呉澤霖・羅時濟「整理」、一九五六年）『苗族社会歴史調査』（一）貴陽・貴州民族出版社。

- 廣西壮族自治区編輯組 一九八六『湖南瑤族社會歷史調查』南寧·廣西民族出版社。
- 《過山榜》編輯組(編) 一九八四『瑤族《過山榜》選編』長沙·湖南人民出版社。
- 過竹 一九八八『苗族神話研究』南寧·廣西人民出版社。
- 侯紹庄·史繼忠·翁家烈一九九一『貴州古代民族關係史』貴陽·貴州民族出版社。
- 侯紹庄·鐘莉 二〇〇三『夜郎研究述評』貴陽·貴州人民出版社。
- 胡起望·范宏貴 一九八三『盤村瑤族』北京·民族出版社。
- 胡耐安 一九六八『說瑤』張其的(主編)『辺疆論文集』第一冊、北京·國際研究院、中華大辭編印會、五六八～五八七頁。
- 黃鈺 一九八八『瑤族評皇券牒初探』喬健·謝劍·胡起望(編)『瑤族研究論文集』北京·民族出版社、四六～六二頁。
- 湖南少數民族古籍辦公室(主編) 一九八八『盤王大歌』上·下(鄭德宏·李本高 整理訊積)長沙·岳麓書社。
- 李建国·蔣南華 一九九六『苗楚文化研究』貴陽·貴州人民出版社。
- 李国章 二〇〇六『雷公山苗族傳統文化』貴陽·貴州民族出版社。
- 李廷貴 一九九一『雷山山上的苗家』貴陽·貴州民族出版社。
- 李廷貴·張山·周光大(主編) 一九九六『苗族歷史與文化』北京·中央民族大學出版社。
- 劉錫蕃 一九三四『嶺表紀蠻』上海·商務印書館。
- 梁啓超 一九〇一『中國史敘論』『清議報』九〇号(『飲冰室合集·飲冰室專集』上海·上海中華書局、一九五八、再録)。
- 梁啓超 一九〇五『歷史上中國民族之觀察』『新民叢報』六五·六六号(『飲冰室合集·飲冰室專集』上海·上海中華書局、一九五八、再録)。
- 林河 一九九〇『《九歌》與沅湘江民俗』上海·三聯書店上海分店。
- 林河 一九九七『古夜郎國的竹王祭』『古儺尋踪』長沙·湖南美術出版社、四八七～五〇五頁。
- 凌純聲·芮逸夫 一九四七『湘西苗族調查報告』中央研究院·歷史語言研究所單刊(甲種之十八)上海·商務印書館(復刊、北京·民族出版社、二〇〇三)。
- 馬學良·今旦(編) 一九八三『苗族史詩HXAK HMUB』北京·中國民間文藝出版社。
- 《苗族簡史》編寫組 一九八五『苗族簡史』貴陽·貴州民族出版社。
- 譚子美·李宜仁 一九九一『漫水龍歌』與『盤瓠崇拜』『貴州民族研究』一九九一年第四期、貴陽·貴州民族學院、五三

五六頁。

潘光華 一九八一「苗族鼓社祭」『貴州民族研究』一九八一年第四期、貴陽：貴州民族學院、四七～五七頁（改題。「龐大的鼓歲節」）潘光華（編）『中國苗族風情』貴陽：貴州民族出版社、一九九〇、再録。

黔東南苗族侗族自治州文化局（編）二〇〇七『黔東南非物質文化遺產集錦』（楊正權主編）貴陽：貴州民族出版社。

黔東南苗族侗族自治州文化局（編）二〇〇八『黔東南非物質文化遺產集錦』二（王平主編）貴陽：貴州民族出版社。

唐兆民 一九四八『侬山散記』上海：文化供社。

田玉隆（編）一九九六『崑尤研究資料選』貴陽、貴州民族出版社。

田兵（編）一九七九『苗族古歌』貴陽：貴州民族出版社（潘定智、楊培德、張寒梅（編）『貴州民間文學選粹叢書』貴陽：貴州人民出版社、一九九七、再録）。

〈畚族簡史〉編寫組 一九八〇『畚族簡史』福州：福建人民出版社。

蘇勝興 一九九〇「歡樂的盤王節」胡德才·蘇勝興（編）『大瑤山風情』南寧：廣西民族出版社、二二五～二二九頁。

廷貴·酒素 一九八〇「苗族鼓社」調查報告『貴州民族研究』一九八〇年三期、貴陽：貴州民族學院、八五～九三頁。

威寧彝族回族苗族自治州民族事務委員會（編）一九九七『威寧彝族回族苗族自治州民族志』貴陽：貴州民族出版社。

伍新福 一九九二『苗族歷史探考』貴陽：貴州民族出版社。

伍新福 一九九九『中國苗族通史』上卷、貴陽：貴州民族出版社。

燕寶 一九八〇「祭鼓節的由來」（唐德海·江開林、講述）『南風』創刊号、貴陽、一四～一六頁。

燕寶 一九八八「從苗族神話、史詩探苗族族源」潘定智·朱吉成·章興儒（編）『貴州神話史詩論文集』貴陽：貴州民族出版社、二三四～二五六頁。

燕寶 一九八九「苗族信仰民俗中的釀鬼和蠱問題」潘光華（編）『貴州民俗論文集』北京：中國民間文藝出版社。

燕寶（編·訳注）一九九三『苗族古歌 HXAK LULHXAK GHOT』（貴州省少數民族古籍整理出版規畫小組辦公室）貴陽：貴州民族出版社。

王同惠 一九三六「花藍豬社會組織——廣西省象鼻東南鄉」南寧：廣西省政府特約研究專刊。

吳澤霖 一九八七「清水江流域部分地區苗族的婚姻」（一九五六年調查）貴州省編輯組『苗族社會歷史調查』（三）貴陽：貴州民族出版社（吳澤霖『民族研究文集』北京：民族出版社、一九九一、再録）。

- 吳世華 一九九八「三祖堂」落成是中華民族發展史上光輝的一章——在河北涿鹿「三祖堂」落成揭幕式上的講話——『苗學研究通訊』第九期、貴陽·貴州苗學研究会、一四三—一四四頁。
- 楊正光 二〇〇三「橋兌苗族祭祖文化」雷山県苗學研究会（編）『雷山苗學研究文集』第一集、雷山県。
- 楊春義 二〇〇四『苗族吃鼓藏之謎』貴陽·貴州民族出版社。
- 楊培德 二〇〇二『鼓魂——西江苗族鼓藏文化田野筆記』北京·中國文聯出版社。
- 楊漢先 一九四二「大花苗歌謠種類」『貴州苗夷社會研究』貴陽·交通書局（吳澤霖·陳國鈞（編）『貴州苗夷社會研究』北京·民族出版社、二〇〇四、として再刊）。
- 楊漢先 一九八〇「貴州省威寧県苗族古史伝説」『貴州民族研究』一九八〇年一期（胡起望·李廷貴（編）『苗族研究論叢』貴陽·貴州民族出版社、一九八八、再録）。
- 楊思機 二〇〇九「國民革命与少數民族問題」『學術研究』二〇〇九年第一二期、一五—一六〇頁。
- 姚舜安 一九九一『瑤族民俗』長春·吉林教育出版社。
- 尤良俊 二〇〇一『夜郎探秘——古夜郎·今貴陽』貴陽·貴州民族出版社。
- 尤中 一九八三「夜郎民族源流考」『夜郎考』貴陽·貴州人民出版社、一三二—一八七頁。
- 張有雋 一九八六『瑤族宗教論集』南寧·廣西瑤族研究学会。
- 中国科学院貴州分院民族研究所（編）一九六三「貴州省威寧県龍街地区解放前社会經濟調查資料」（張永國·吳在敏「整理」、一九五九）貴陽·中国科学院貴州分院民族研究所（内部發行）（貴州省編輯組（編）『黔西北苗族彝族社会歷史綜合調查』貴州民族出版社、一九八六、再録）。

〔外文〕

- Bender, Mark. 2006. *Butterfly Mother: Miao(Hmong) Creation Epics from Guizhou, China*, translated by Mark Bender, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Diamond, Norman. 1988. "The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontier." *Ethnology* 27, no. 1, pp. 1-25.
- Lemoine-Jaque, 1982. *Yao Ceremonial Paintings*. Bangkok: White Lotus Co. Ltd.
- Schein, Louis. 2000. *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham, N.C.: Duke University



Press.

### △参考文献▽（第三部）

〔日文〕

- 渋谷利雄 一九八五「スリランカ民族問題の歴史的背景」『アジア・アフリカ言語文化研究』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、第三〇号、一〇九～一二八頁。  
 山崎元一 一九八二『アシヨーカー王とその時代—インド古代史の展開とアシヨーカー王—』東京・春秋社。  
 玄 柴 『大唐西域記』（水谷真成訳）中国古典文学大系二二、東京・平凡社、一九八三。  
 中村 元 一九六三『インド古代史』上（中村元選集 第五卷）東京・春秋社。  
 上野千鶴子 一九八五「異人・まれびと・外来王—または『野生の権力理論』—」『構造主義の冒険』東京・勁草書房、六六～一〇二頁（初出：『現代思想』一九八四年四月号、一九八四）。  
 杉本良男 二〇一二「四海同胞から民族主義へ—アナガールリカ・ダルマバラーの流転の生涯—」『国立民族学博物館研究報告』第三六卷三号、二八五～三五二頁。  
 鈴木正崇 一九八六「スリランカの悪霊ガラーGaraiについての考察」『民族学研究』日本民族学会、第五一卷一号、七三～八〇頁（鈴木一九九六、再録）。  
 鈴木正崇 一九九六『スリランカの宗教と社会—文化人類学的考察—』春秋社。  
 鈴木正崇 二〇〇八「ウェッダー—スリランカの先住民の実態と伝承—」金基淑（編）『南アジア』講座 世界の先住民 族 ファースト・ピープルズの現在 第三卷、明石書店、一九二～二二二頁。  
 鈴木正崇 二〇一一「スリランカの女神信仰—パッティニを中心として—」吉田敦彦・松村一男（編）『アジア女神大全』青土社、三三七～三四四頁。  
 鈴木正崇 二〇一五「スリランカの呪術とその解釈—シーニガマのデオオルを中心に—」久保田浩・江川純一（編）『呪術』

の呪縛』東京・リトソ。

法 顕 『法顕伝・宋雲行紀』(長沢和俊訳) 東洋文庫、東京・平凡社、一九七一。

藪内聡子 二〇〇九 『古代中世スリランカの王権と佛教』 東京・山喜房佛書林。

山口昌男 一九八九 『王権の象徴性』 『天皇制の文化人類学』 東京・立風書房、二三～四六頁(初出『伝統と現代』一九六九年二月号)。

〔外文〕

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso. 日本語訳 デイクト・アンダーソン 『想像の共同体―ナショナリズムの起源と流行― 増補版』(白石タカヤ、白石隆訳) 東京・NTT出版、一九九七

Basham, A.L. 1952. "Prince Vijaya and the Aryanization in Ceylon". *The Ceylon Historical Journal*, Vol.1, No.3, pp.163-171.

Brow, James. 1996. *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*. Tucson: The University of Arizona Press.

*Dipavamsa* (An Ancient Buddhist Historical Record), translated by Herrmann, Oldenberg. New Delhi: Asian Educational Services, 1982. (original Berlin, 1879) 『南伝大蔵経』第六〇巻「島王統史・大王統史」(高楠博士功績記念会 訳編、一九四〇・再刊、大蔵出版、一九七四)。

Duncan, James, S. 1990. *The City as Text: The Politics of Landscape in Kandyon Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

de Sivak, M. 1981. *A History of Sri Lanka*. Delhi: Oxford University Press.

Feddema, J.P. 1997. "The Cursing Practice in Sri Lanka as a Religious Channel for Keeping Physical Violence in Control: the Case of Seenigama." *Journal of Asian and African Studies*, Vol.32 No.3, 4pp.202-222. Leiden: E.J. Brill

Gombrich, Richards and Obeyesekere, Gananath. 1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. リチャード・ゴムブリッチ、ガナナター・オベセーサーカラ 『スリランカの仏教』(島智記) 京都・法藏館、二〇〇一。

- Gunawardana,R.A.I.H.,1979.*Robe and Plough:Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson,Arizona: The University of Arizona Press.
- Gunawardana,R.A.I.H.,1984."The People of the Lion: Sinhala Consciousness in History and Historiography".In *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka*. Colombo:Karunaratne & Sons LTD,pp.1-53.
- Gunasekera,U.Alex., 1953."Puna Maduva or Scapagoat Idea in Ceylon", *Spolia Zeylanica*,1,pp.63-74.Colombo:National Museum of Ceylon.
- Guruge,W.P.,1960.*The Society of the Ramayana*.Maharagama: Colombo: Samar Press.
- Kapferer, Bruce.,1983. *A Celebration of Demons:Exorcism and Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kapferer, Bruce.,1997.*The Feast of the Sorcerer : Practices of Consciousness and Power*.Chicago: University of Chicago Press.
- Mahāvamsa(*The Great Chronicle of Ceylon*),translated by Wilhelm Geiger, Colombo: The Government Information Department,1960.『南伝大蔵経』第六〇卷「高王統史・大王統史」(高楠博士功績記念会 訳編)一九四〇。再刊「大蔵出版」一九七四)。
- Mendis,G.C.,1965., "Vijaya Legend".In Jayawickrama,W.A.,(ed.)*Paravattitana Felicitation Volume on Art & Architecture and Oriental Studies*.Colombo: M.D.Gunaseanapp,263-279.
- Obeyesekere ,Gananath., 1972."Religious Symbolism and Political Change in Ceylon".In Barswell,L.,(ed),*Two Wheels of Dharmā: Essays on Theravada Tradition in India and Ceylon*.AAA Monograph,Vol3,Chambersberg,Pa.American Academy of Religion. pp.58-78.(Modern Ceylon Studies,Vol.1,pp.1-23,1970)
- Obeyesekere,Gananath., 1975. "Sorcery, Premeditated Murder, and the Canalization in Sri Lanka".*Ethnology*,Vol. XIV,No.1,pp.1-23.
- Obeyesekere, Gananath., 1979. "The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change", In Michael Roberts., *Collective Identities and Protest in Modern Sri Lanka*.Colombo:Marga Institute
- Obeyesekere, Gananath., 1981. *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*.Chicago :

University of Chicago Press. ガナナート・オベーセーカラ (『メドゥーサの髪—エクスタシーと文化の創造—』(渋谷利雄訳) 東京、言叢社、一九八八。

Obeyesekere Gananath, 1984. *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago: University of Chicago Press.

Praranavitana, Senarat, 1956. "Political and Social Conditions of Medieval Ceylon." In *Sir Paul Peris Felicitation Volume*, Colombo: Colombo Apothecaries.

Paranavitana, Senarat, 1970. *Inscriptions of Ceylon*, Vol. 1. Colombo: National Museum.

*Rajawaliya: Historical Narrative of Sinhalese Kings*. B. Gunasekara (Translator), New Delhi: Asian Educational Service, 1996. 1900 (Facsimile).

Wirz, Paul, 1954. *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*. Leiden: F. J. Brill.

## 註

- (1) 中国の民族の構成は、一九五二年以降に本格化した民族識別で確定されていた。民族政策立案のための確定という政治的意図があり、本格的な調査に基づいておらず、結果的には「創られた民族」となった「鈴木 一九九三」。「少数民族」という用語も政治的意図が強い新しい言葉である。中国での文献上の初出は一九二四年前後であり「楊思機 二〇〇九」、戦後になって広がり、現在では完全に定着した。あくまでも巨大な人口を持つ多数民族に対する相対的な少数である。
- (2) 記録の収集と執筆は馬学良と、三名のミャオ族、邵昌厚、潘昌栄、今旦の各氏が担当したが、邵と潘の二人は病没し、今旦の保存資料以外は散逸した。本書は今旦が新たに補充して刊行した「馬学良・今旦(編) 一九八三・一一二」。馬学良は一九五二年九月に北京の中央民族学院による共同調査隊の言語の実態調査に参加し、一九五六年五月には馬が隊長となって苗文字作成のための言語調査を行い、今旦は後者の小分隊長(苗瑶語担当)を務めた。
- (3) 別の神話の伝承「燕宝(編) 一九九三」の異伝を紹介しておく。概略は以下の通りである。木の枝は郭公、木の根は

黄鸝、枝先は鶴宇鳥、木の葉は燕、木の傷は蟬、木片は魚、樹皮が虱、木の芯はメイパンメイリュウ（妹榜妹留、母の蝶々）、木の杭は銅鼓などに變化した（共通するものは蝶々と魚）。天上の男女が「游方」した時に、楓香樹の下に残った花模様扇子と絹の傘を使って衣装を作った。蝶々は魚や蝦や花蜜で育ち、川水や太陽と「游方」したが、結局は水泡と十二日間を「游方」して十二個の卵を産み、中から、チャンヤン（姜央）、雷公、虎、竜、水牛、象、蜈蚣、蛇が生まれて兄弟となった。兄弟の間で誰が兄貴かを巡って争い、チャンヤンが火を使って勝った。雷公（Chut Ho）は不満を持ち洪水を起こし、チャンヤンとニチデイ（Niti De）姫姫姫の兄妹は瓢箪（Khangb）に乗って生き残った。竹などの植物の勧めで占いをして相性があうと出たので結婚した。その後、二人の間には肉塊が生まれ、それを九つの組板で切り、九つの山に散らしたら、九人の男女の子が生まれた。後に五組の父と娘が出来て養育し、六組の父と母が山を越えて西方に移ってよい暮らしをしたという。なお、瓢箪（Khangb）は、岩洞（khangd）と音が類似し、祖先祭祀でも洞窟が重要な働きをする。

(4) 始祖伝承は多様で、一説ではメイパンメイリュウはウーポ（鳥博）という半神半人と恋愛して卵を産んだとか、楓香樹からパンシアンとリュウシアンという二人の女性が生まれ、卵を十六個産んだともいう「陳一石・曾文瓊一九八二」。卵の形容も様々で、黄卵から姜央、白卵から雷神、黒卵から象、紅卵からムカデ、藍卵から蛇が生まれたとされる。重要な点は人類と雷神と水牛の関係が深いことである。全く別の伝承もある。台江県巫脚郷反排のゴウクエニー（勾欽尼）と呼ばれる祭師（宙牛師）の伝承では大雁が十二の卵を産み、三年間暖めたが孵化せず、音がしたのでさらに三日温めると、第一に兄のグーアン（固昂）、第二に弟のグーナー（固那）、別の卵から妹のマイ（賣）、最後の二つから虎と蛇が生まれた。グーアンが竹占いで妹を娶ることになるが、手足のない子が生まれ、切り刻んで蒔くと沢山の人間になった。供儀を要求されて水牛を殺して祀ることになり、これが鼓社節の起源となったという。この伝承では始祖は鳥である「貴州省編輯組（編）一九八六・二四七」。ただし、巫脚交では楓香樹から啄木鳥によって生まれたメイパンメイリュウが、棉竹がグーアンに構皮樹を妻とせよと要求したが妹なので拒否して、棉竹を七十二に切り刻んだ「同上・二四八」。このように始祖神話は多様に語られている。

(5) 最初には采哈（Chah）神が生まれたと伝える。これは守護神で白鷄を供儀して祀るが、とても貧しくみすぼらしい衣服を着ているので日の光の下で供儀せず、夜明け前に行く「馬学良・今旦（編）一九八三・二九八」。別の伝承「田兵（編）一九七九・二〇八～二〇九」では、雷公、姜央、水龍、象、水牛、虎、蛇、百足（Bad wut 蜈蚣）など、「燕

- 宝(編) 一九九三・四九七～四九九」では、姜央、雷公、蛇、老虎、水龍など、である。十六の卵から生まれた神話では「陳一石・曾文瓊 一九八二」、六個から人間、五個から龍、蛇、虎、赤牛、水牛、四個から四種の雷神、孵化しない一個の卵には鬼がいたという。「短裙苗」(ガノオウ)の場合は、龍、雷公、虎、蜈蚣、花、草、姜央などで「楊正光 二〇〇三・一七二」、陶冶の調査では、雷山県桃江郷桃江村の岩寨では十二の卵からの出現物の全てに名称があり、神霊、龍、雷公など十一種は人間の不運や災いや病いの原因とされて儀礼の対象で、他の一種は植物の種で対象にはならない「陶冶 二〇〇八・二七」。
- (6) 醜鬼は亮鬼とも表記され、日本の憑物(つきもの)に類似し、意図せずに相手に害を及ぼすので人類学の妖術(witchcraft)にあたる。富者に憑依するとされ、子孫に伝えられ友人にもうつって不幸に陥れるので、通婚忌避など社会的排除の対象になる「馬学良・今旦(編) 一九八三・二九八」。ただし、分布は台江県、施兼県、凱里市などに限定され、劍河県、雷山県には少なく、漢族との交渉地帯での外来者との葛藤が反映している「曾士才 二〇〇七・二一六、二三七」。馬学良・今旦編集の『苗族史詩』は台江県での収集資料を基礎としており、憑物の伝承は、台江の地域性を反映している可能性がある。
- (7) 蠱は女性によって統御される毒物で、意図的に相手にのろいをかけるので邪術(sorcery)にあたる。蛇、毛虫、蛙、蛭などを共喰いさせて作るという。食物から感染して体内で生育して害を及ぼすとされ、母から娘にうつる「馬学良・今旦(編) 一九八三・二九八」。ミャオ族だけでなく他の民族や漢族にも見られる。先行研究には「呉澤霖 一九八七・燕宝 一九八九 Diamond 1988」がある。蠱の考察には民族間関係や歴史的観点が必要で、川野明生の憑霊研究「川野 二〇〇五」の多角的検討が参考になる。漢語はグ(gu)である。
- (8) グーワン(Gu Yang 顧養)といい、復讐でのろいをかけて人を害するために送られる。蝦や百足を赤い紐で縛り、相手の家に置くと悪霊に取り憑かれて破滅するとされる。
- (9) 牛を殺した時に祖先を祀って、肉を食べ、血を飲んだとされ、これが十三年に一度行われる「鼓社節」のはじまりを語る起源神話であるとも考えられる。
- (10) ミャオ族の間には人類の始祖が雷神(雷公)と喧嘩や争い事を起こし、雷神が怒って大洪水を引き起こし、一組の兄妹だけが生き残って夫婦になるという話が各地に伝わっている。異伝も多く、チャンヤンに二人の子供がいて、兄をシャンリヤン(相両)、妹をシャンマン(相芒)といい、三人が瓢箪に乗って洪水を生き残って天上に行って雷公を懲らしめ、

- 兄妹は地上に下りて結婚するという話もある〔田兵(編)一九七九:二五三～二八〇〕。湘西のミャオ族(コー・シヨン)の伝承は、アペ・コペン(阿陪・果本)が雷と兄弟分であったが、騒動を起こして大洪水となり、娘のダロン(徳龍)と息子のバロン(爸們)が生き残つて一緒にいる。アペは「祖父」、コペンは「始」で、始祖を意味している。ダロンとバロンは儼母と儼父ともいい、夫婦神として祀られてきたという「村松(編訳)一九七四:三～一五」。
- (11) 原初に母系制 (matrilineal kinship) や母権制 (mother right) を原初に想定する解釈が中国の文献に散見するが「過竹 一九八八:一〇四」、こうした見解はモーガン以来の進化主義に基づくもので、現代の人類学では完全に否定されている。
- (12) この樹木は樹液がよい香りがするので、漢語では特に「香」の文字を入れて表現するのだといい、元の苗語では「母なる樹」の意味しかない。
- (13) マンサク科の落葉樹で、日本でいう楓とは異なる。ミャオ族の三つの方言集団は楓香樹を「母なる樹」と呼ぶことで共通する。黔东南の巴拉河流域では楓香樹を母親の尊称のギメ (gid mang) と呼ぶ〔李国章 二〇〇六:三五〕。メは母親を意味する。但し、長裙苗はトゥマン (tet mangx)、短裙苗はタオマン (tao mangx) と呼ぶ。
- (14) 雷公は雷神であり、オンドリの姿で現れるという伝承は、中国西南部の諸民族に伝わっており、原初の洪水と兄妹婚を導き出す役割を果たすことについては、「百田 一九九二:一六」を参照されたい。射日神話では、太陽が射落とされた話の後に、オンドリが太陽を呼び戻す話が語られるなど太陽・鳥・東方が結びつく。なお、村松一弥による優れたミャオ族の口頭伝承の翻訳は、現場の雰囲気を再現している〔村松(編訳) 一九七四〕。
- (15) ノンニウの起源については様々な伝承があるが、燕宝の報告〔燕宝 一九八〇〕では、人類始祖のチャンヤンが、土地を耕して子孫を繁栄させていたが、ある年に突然に疫病がはやって多くの人々が亡くなり、別の年には大旱魃が起こって、収穫がなくなつた。チャンヤンは祖先を祀らなかつたので、怒って災害をもたらしたと考えて、牛を殺してメイパンメイリユウを祀り、安寧と幸福を願つたのが始まりとされる。
- (16) 貴州省黔南の小脳村ではノンニウの時に、祖先が水牛の角をつけた傘の形の被り物をつけて現れる。祖先が移動に用いた傘を再現するのである。広西壮族自治区融水自治県の村々では仮面をかぶつた祖先のモウコウやマンガオが村を訪問する。古い生活を再現して見せる場合もある〔鈴木 一九九四〕。
- (17) 漢族の祖先祭祀では、祖先への供物は祭壇の上位に置くので、ミャオ族の地面に置く方式には違和感がある。これが

- 「野蛮」「未開」と見なされ、差別へと繋がる遠因となる。
- (18) ノンニヤン(苗年)を巨大化したのが十三年目ごとの祖先祭祀のノンニウであった。いずれの祖先祭祀にも餅、糯米飯、糯米酒が捧げられ、祖先伝来の飲食物であることを髣髴させる。苗年では旧十月の丑日は豚を殺す日、寅日は糯米の餅を搗いて供える日、卯日が年越しで夜の十二時過ぎに祖先を迎え、辰日は年初で豚と餅を供えて祖先を祀る。銅鼓を叩いて祖先を招く。卯日を年越しに選ぶ理由は日の出の方位で東方にあたることと、東方は祖先の来た故地があること、兔(卯)が子どもを孕みやすいので豊稔多産を願う意味が籠められる。他方、寅日に豚と鶏を殺し、卯日は餅掲ぎ、辰日を初日にする村もある。その理由は龍を村の守護神とする意識が強いからだという。龍(ongx)は大地に潜む地霊で、水脈を支配するとされ、漢族の風水による龍脈の思想の影響もあるがミャオ族の独自色が強い。いずれにせよ、祭りの中核は祖先祭祀である。苗年の時期には結婚式が多いが、その際にも花婿の家、花嫁の家で祖先を祀る。かつて東方の海辺や河辺に住んでいた時の常食であったとされる魚(nal)を供物として捧げる。ノンニヤンと並ぶ重要な農耕儀礼は稲の田植後の成長期に行われる旧六月頃の吃新節(nangx no)で祖先を祀るのは重要な行事である。
- (19) 日常的に村落で頻繁に行われる儀礼も神話に由来する。人間の邪魔をする精霊であるガオシン(kho hxen 告辛)に供物を捧げて不幸や問題の解決を願うガニユナオで、神話に根拠がある。ガニユナオは「くちばし」を意味し、儀礼の目的は「饒舌な精霊」を家や村から駆除することで、漢語は「打口嘴」という「陶冶 二〇〇八・二八」。ガオシンは古歌で歌われる神霊のシャンリヤン(kang liang 香両)が土地を耕作した時に使った水牛を殺して食べた後に捨てた牛の骨「馬学良・今旦(編) 一九八三・一三五」が化した精霊のルミン(Lu Men 饒舌鬼)であるという。陶冶の調査では、雷山県の「短裙苗」では、ガオシンは祖先たちの移動と一緒にいつもおしやべりをして邪魔をするので祀り鎮めた「陶冶 二〇〇八・一一八〜一二三」。その由来を語る古歌も伝えられている。
- (20) 貴州省擺榔郷の報告では、天と同じになる高さの竹林があり、竹の上で天人の楽しげな祭りを見物した人々が、蘆笙の吹き方と蘆笙舞の舞い方を学んで天に昇ろうとしたら、竹を天人が低くした。しかし、結局は天上の祭りを地上に移したという(「蘆笙和蘆笙舞的来历」『南風』一九八七年第六期)。
- (21) ブ依族でも銅鼓の管理は厳重で、葬儀や祭祀、正月という特定の時期でなければ管理場所から出して見せないという処も多い。
- (22) 黔東南の大規模な祖先祭祀のノンニウについては、長裙苗の場合は施洞「廷貴・酒素 一九八〇」と丹寨「潘光華



一九八一」の事例が詳しい。各地の報告があつて内容も異なる「楊春義 二〇〇四。楊培德 二〇〇二」。一九八〇年代に復活した所も多い。

- (23) 非物質文化に関する資料集も出版された「黔东南苗族侗族自治州文化局(編) 二〇〇七、二〇〇八」。
- (24) 世界遺産の制度はユネスコが一九七二年に開始し、中国は一九八五年に世界遺産条約に加盟した。貴州省の世界遺産は、荔波が二〇〇七年に「中国南方カルスト」として、雲南省石林、四川省武隆と共に登録された。
- (25) 清末の章炳麟は苗族は古代の三苗の末裔ではないと主張する「非三苗説」をとり、文献上現れる「髦<sup>マウ</sup>」あるいは「髦<sup>マウ</sup>」(同音異字)に源流を求めた「凌純声・芮逸夫一九四七・四」が引く、章炳麟『太炎文録』「初編別録一」(一九一四)の主張である。一九三三年に湘西苗族を調査した凌純声・芮逸夫も同じ見解で「凌純声・芮逸夫一九四七・二一〇」。三苗は炎帝末裔の姜姓の統治する国名で種族名ではないという。主要な民は九黎で、九黎の君主は少昊の時は蚩尤、堯の時は苗民で、蚩尤と苗民は異なる時代の統治者だといふ。三苗の君主と民は同族ではない。現在の苗族は、西周初年に武王が討つた髦人(髦人)の後裔だとする。髦は山西・河南から巴・蜀(四川)に移り、越巂(四川南部)から貴州に入って、ムン(Mun)の苗族になったとする。蚩尤と苗族は無関係となる。
- (26) 『書経』「呂刑」に「三苗、九黎之後。蓋黎与苗、南蛮之名、今日猶然」とある。
- (27) 『禮記』「衣疏」が引く鄭注「甫刑」に「苗民、謂九黎之君也。九黎之君于少昊氏衰、而棄善道、上効蚩尤重刑。必變九黎言苗民者。有苗、九黎之後。顛頂代少昊、誅九黎、分流其子孫、為居于西裔者三苗」とある。
- (28) 苗族と古代の楚との類縁関係の考察は「李建國・蔣南華 一九九六」をはじめ数多い。屈原の『楚辭』「九歌」を苗族や侗族の歌謡から読解する試みもある「林河 一九九〇」。
- (29) 『史記』「五帝本紀」では「三苗在江淮荊州、数为乱」、「呉起傳」では「三苗氏左洞庭右彭蠡」と記されている。時代は下がるが、明代の田汝成『炎徼記聞』巻四に「苗人、古三苗之裔也」、「貴州名勝志」引く楊演『演程記』に「苗者、三苗之裔」など三苗と関連付ける説は、明代に始まり清代の考証家の説として流布する。蚩尤まで遡る説はさほど顕著ではなかった。
- (30) 沅江付近の居住民、五溪蛮に関する宋代の朱輔『溪蛮叢笑』(十二世紀末)の記載を根拠とする。
- (31) 原文「頃在湖南、見説溪峒蠻猪。略有四種、曰獠、曰玃、曰玃、曰玃、而其最輕捷者曰貓。近年數出剽劫、爲邊患者、多此

- 種也。豈三苗氏之遺民乎。古字少而多通用、然則所謂三苗者亦當正作貓字耳。」である。『朱子語類』卷七八「尚書」には「三苗、想只是如今之溪峒相似、溪峒有數種、一種謂之猫、未必非三苗之後也。史中說三苗之國、左洞庭、右彭蠡、在今湖北江西之界、其地亦甚闊矣」とある。
- (32) 『元史』では表記については、「猫」「貓」から徐々に「苗」へと移行しているが、「猫蠻」「苗蠻」とも記され、差別意識は残り続ける。
- (33) 一九九四年八月二十三日に発表された「愛国主義教育実施綱領」であり、「中華民族は豊かなる愛国主義の栄光ある伝統を持った偉大な民族である」とされ、愛国主義教育施設の設定が始まった。
- (34) 正確には愛国主義はナショナリズムとは異なる。一九九四年以後、大きく性格を変えた。清朝時代の中国では西歐列強への反抗、中華民国では植民地勢力への抵抗の意味であったが、中華人民共和国では革命の実践へと変容し、改革開放以後は徐々に民族統合へと意味を変えた。一九九〇年代には、「中華民族」の強調、多元一体論、民族団結の実現など、漢族中心のナショナリズムの様相を濃くする。近年は一九八八年に人類学者の費孝通が提示した「中華民族多元一体格局」の影響が大きい〔費孝通（編）一九八九〕。
- (35) 『史記』「五帝本紀」は黄帝を歴史の初めに据え、炎帝と阪泉の野で戦って勝利し、その後に炎帝の子孫の蚩尤と戦って勝利して、神農氏に代わって天下を取ったとされる。神農氏と炎帝は同系、あるいは別系だと異説があり、神話は錯綜している。
- (36) 蚩尤がミヤオ族の始祖であるという説を初めて明確にのべたのは、清朝末期の政治家、梁啓超であるが、根拠に乏しく、さほど普及はしなかった〔梁啓超 一九〇一、一九〇五〕。
- (37) 蚩尤と炎帝二帝に関する考察は「楊志強 二〇〇七」に詳しい。
- (38) 『苗楚文化研究』〔李建国・蔣南華 一九九六〕は、蚩尤を苗族の祖先とする主張は繰り返してはいない。『貴州古代民族関係史』〔侯紹庄・史繼忠・翁家烈 一九九二〕や『苗族歴史探考』〔伍新福 一九九二〕は蚩尤に触れない。従って、「蚩尤始祖」の言説は、李廷貴を中心とする人々の主張が反映していると推定される。『中国苗族通史』〔伍新福 一九九九〕で「蚩尤始祖」は定説化している。
- (39) 「格蚩爺老」ともいう。出典は「楊漢先 一九八〇」で、これ以後にこの文献を引用する。たまたま現地語の人名の一部を「蚩」と音写したことで、蚩尤との繋がりが説かれることになった。なお、楊漢先は一九四〇年代の「大花苗」

- の調査で、「蚩尤元老が力沐平原で戦い、泊水を渡って南下した」という『戦時歌』を紹介している。「楊漢先一九四二」。当時の石門坎付近でこのような蚩尤伝説が伝えられていたのか、それとも楊漢先による意識・音通訳なのか確かめるすべはない。「楊漢先 一九八〇」の報告は、その後には拡大解釈され、燕宝は黔西北の英雄「赤炎」が史詩「涿鹿之戦」中で「格蚩爺老」（格赤炎老）として敬愛されていて蚩尤と同じだという説を提示し「燕宝 一九八八・二二三八」、過竹は「格」は敬称で「尊敬する」、蚩爺は赤炎（炎帝）と同じで、「老」は首領であると展開した「過竹 一九八八・一六二〜一六三」。また、黔西北の威寧と雲南の滇東北の楊姓の苗族は蚩尤を祖先として祀り、苗の自称名は「明」で、父子連名で「蚩」の名を組み込み蚩尤との繋がりを表すと述べている。一方、李廷貫らは「川南黔西北苗族社会歴史調査資料」（貴州省民族研究所）を引き、黔西北や川南に蚩尤廟があつて崇拜していると報告しているが「李廷貫・張山・周光大（主編） 一九九六・一九」、確認は出来ない。格蚩爺老に関する話は、中国民間文芸研究会貴州分会（編）『民間文学資料』第二六集に収録され、後に「安顺地区民族事務委員会古籍整理辦公室（編）一九八九」として公刊されているが、原資料の吟味が不可欠である。多くの記述は原資料ではなく孫引きであり、『苗族簡史』「へ苗族簡史」編写組 一九八五・三三」を根拠とすることも多いので注意が必要である。
- (40) 伍新福は一九八七年十月に威寧県で苗族の集住地区の龍街の老人を訪ねて以下のような話を聞いたと報告している。祖先の格蚩爺老の時代には黄河流域に住んでいたが、戦いに敗れて「大江」（長江か）の畔に移り、三つの集団に分かれて城を築いて勢が強かった。その後、長期の戦争で「大江」を渡り、桃の花の多い地方（湖南省桃源。武陵地区か）に来て少し住んで貴州に入り、水西へ来て、黔西北（赫章、威寧）と滇東北（彝良）に二分したという「伍新福 一九九九・九五」。この話は、現在では蚩尤に結びつけられて解釈されている「威寧彝族回族苗族自治県民族事務委員会（編） 一九九七・一九四〜一九五」。龍街は彝族の勢力が強く、回族、漢族、プイ族などが雑居し、苗族の勢力は弱く、基督教徒の数も多い。一九五九年の調査では格蚩爺老の記述はない「中国科学院貴州分院民族研究所（編） 一九六三」。
- (41) 本書の原型は一九六三年に内部出版された『苗族簡史簡志合編』で、公開まで二十年以上の歳月を要した。
- (42) 清代の苗族の蜂起の首領として名高い。台江県南省郷翁崗下寨に道光三年（一八二三）に生まれ、本姓は李、名はオノンボ（Xongt Bod「兄波」、父の名は李波良で、秀眉は苗語のオンミ（Xongt Mi）の音訳、咸豊五年（一八五五）に蜂起し同治十一年（一八七二）に捕虜となって殺害された。

- (43) 政府が主催で一九九五年九月に開催された「全国首屆涿鹿炎黄蚩三祖文化學術研討会」で蚩尤が炎帝や黄帝と共に「中華始祖」の地位にあると認められ、三祖堂の建設が決定された。一九九七年十月四日に三祖堂は竣工し、中央に黄帝（軒轅）、左に炎帝（炎姜）、右に蚩尤の三尊像を安置している。
- (44) 同時開催された學術討論会で挨拶したのは貴州省苗学会常務副会長の李廷貴、落成記念の祝辞は「貴州省苗学会」会長王朝文（元貴州省長、全国人民代表大會委員）であった。
- (45) HPによる。 [http://www.he.xinhuanet.com/news/2009-08/09/content\\_17403128.htm](http://www.he.xinhuanet.com/news/2009-08/09/content_17403128.htm)（最終アクセス二〇一〇年五月十三日）。
- (46) 苗族を漢族と対等とするだけでなく、より古い先住民説とする説も登場している。
- (47) 『苗族史詩』『犁耙大地』に苗族はなぜ文字を持たなかったのかについて、楓香樹の種を植える時に使った鋤が牡牛に、そして岩に交じて、紙と本を飲み込んでしまったからだと言われているが「馬学良・今旦（編）一九八三・一五〇」、口頭伝承は權威付けには使われない。また、李廷貴は一九五六年に収集した資料で漢族と苗族は兄弟で共に南方に向かった時に河を渡ることになり、漢族は漢字の本を頭に載せていたが、苗族は口にくわえていて深みに差し掛かったときにあわてて飲み込んでしまった。それ以来苗族は歴史を頭の中に記憶して説明するようになり、漢族は書かれたものを使うことになったという。苗族がなぜ文字を持たないのかを正当化する言説で「Schem 2000:4243」、漢族への対抗言説であるとも言える。文字の喪失伝承は、一九三〇年代に威寧県石門坎の「花苗」でも語られ「吉開 二〇一〇・一一一六」、同系統のモンの難民の間でも同様の伝承がある。
- (48) 国民国家の周縁の位置付けに関する政治学からの考察は、「毛里 一九九八」に詳しい。
- (49) この三種の他にも始祖神話「巴氏慶君の妖女退治譚」や「板橋蛮の白虎退治譚」がある。
- (50) 竹中生誕譚として知られ、東南アジアの少数民族との比較「松本 一九五一」、台湾原住民の類似「三品 一九四三」が論じられた。当時は、オーストロネシア語族の共通文化要素として考えられていた。
- (51) 九隆伝説は雲南の西部の保山や永勝県合慶村で口頭伝承として語られているが「百田 二〇〇四：一〇二～一一一」、時間の隔たりが大きく、古代からの歴史的連続性は確認できない。
- (52) 枸の実でつくった味噌、あるいは酢醬、酒も造る。
- (53) 貴州省西部の北盤江一帯の古称とされる。

- (54) 夜郎の論考は数多い。概要としては「侯紹庄・鐘莉 二〇〇三」がある。
- (55) 伝説上の皇帝で帝嚳、名は高辛という。「史記」五帝本紀によれば黄帝の長子・玄囂（少昊氏）の孫で、黄帝の曾孫に当たる。
- (56) 古代中国の西戎の一つで、殷・周・春秋の時代に陝西省方面で勢力を誇った。秦に圧迫されて衰えたとされる。
- (57) 梅山の史料は『宋史』巻二六「神宗紀」に「熙寧五年十一月、…章惇開梅山、置安化縣」、卷四九四「梅山峒蠻」、卷四七一「章惇傳」に記され、開梅山は、北宋が熙寧五年（一〇七二）が徭蠻に対処した歴史的な史実である「饒宗頤 一九八七・一六〇～一六二」。
- (58) 名称は多様で、評皇券牒や過山榜の他にも盤古皇聖牒、過山牒、白録敕帖、瑤人榜文、祖途來歴など二十種の名称があるという「黃鈺 一九八八・四六」。この文書は秘蔵されていて外部の者に見せることはほとんどなく調査は難しい。
- (59) 貴州省從江県斗里郷台里村高留組の盤家に伝わる『過山榜』は詳細な移動経路を記している。原文は「田畑・金丸 一九九五・二一五～二一六」に翻刻された。拜見にあたっては鄭重な拝礼が行われ、保管場所は秘密とされた。内容は、盤古聖皇の天地開闢に始まり、その六男六女が平王によって山林での居住を許可され、十二姓を形成して、洪水を乗り越えて各地を移動した。焼畑（刀耕火種）によって山を切り開く許可と租税の免除が券牒の榜文として記され、景定元年四月八日の日付がある。記載は洪武五年（一三七二）とあるが、明代の記録ではない。盤瓠の名称や犬祖神話は記されていない。
- (60) ベトナムでヤオ族と同系統の人々はマン（蠻族）と呼ばれ、慶應義塾大学の松本信廣は、一九三三年にハノイのフランス極東学院を訪問し、書籍集成「安南本」の中にトンキン（Tonking）の山地に居住していた蠻族の所有の『諒山省平州蠻書』所収の小冊子「世代源流刀耕火種、評皇卷牒」に盤瓠伝説の記録を発見して報告し「松本 一九四一」、後に文書の目録を作成した「松本 一九四三」。洪水伝説に注目してミャオ族との類縁性を示唆している「松本 一九四八」。山本達郎もパリのアジア協会 (Société Asiatique) のマスペロ (Maspero H) 教授の収集本を「山関簿」(Zao) にあたる「菊池 一九八九・五五～五九」。
- (61) 『瑤人文書』は一九七〇年十二月に上智大学教授白鳥芳郎が調査した時に発見した。この時の収集文書は、評皇券牒、家先単、超度書、大堂魂像（十八神像）など多数に上る。白鳥芳郎、竹村卓二の研究は、吉野晃によって引き継がれて

- いる。
- (62) タイの文書では、巻頭に「景定禊」とあり、「元年」という表記ではない。中国では「景定元年」と記載されたものが多い。
- (63) 中国国内で発見された一〇〇以上の『過山榜』は湖南、広西、広東の所在で、雲南は一件のみである『瑤族《過山榜》選編』〔『過山榜』編輯組(編) 一九八四〕。
- (64) 実際に大海を渡ったのではなく、故地に近い洞庭湖を渡って移住した記憶が伝えられたのではないかと推定されている。
- (65) 藍靛とは木綿に藍染する技法に優れていたことに由来する呼称である。
- (66) 一九七五年以降、ラオスから脱出して政治難民となったヤオ族の支系のユーミエンがアメリカ、カナダ、フランスなどに定住して、相互に国を超えたネットワークを構築しつつある。
- (67) 貴州省黔东南施洞の龍船祭では山の龍は山神、川の龍は水神で、双方の合体が意図される。
- (68) 金秀の状況、特に盤瑤については、「胡起望・范宏貴 一九八三」が詳しい。筆者の報告「鈴木 一九八八」も参照されたい。
- (69) ミエンの呼称の起源は、漢族からの他称である「蛮」に由来していた可能性がある。
- (70) ケムは山、ティは下、ムンは人の意味である。
- (71) ベトナムやラオスでランテン・ダオ(藍靛瑤, Lantien Dao) と呼ばれる人々と共通する「菊池 一九八九・五八」六〇。自称はムンである。
- (72) 茶山瑤は髪の毛の前方で結び、花藍瑤は後方で結ぶ。拗瑤は頭の頂点で結ぶという。
- (73) 最終的に毎年陰曆十月十六日に盤王節を行うという決定は一九八四年八月十七日から八月二十日まで南寧で開催された「全国瑤族幹部代表座談会」においてであった。新しい第一回盤王節は一九八五年一月二十七日(旧曆一〇月一日)に金秀で行われた。百四十人ほどの参加者で、招待客には全国政治協商會議副主席で一九三〇年代にヤオ族の調査を行った人類学者の費孝通も呼ばれていた。功德橋をかけ盤王の大きな画像が掲げられた「蘇勝興 一九九〇…二二五～二二九」。行事の内容は黄泥鼓舞、狩獵舞、耕山舞、白馬舞、出兵収兵舞、釣魚舞、捉龜舞、花王舞、双刀舞、招兵舞、女游舞、三元舞など三十演目であったが、「盤王歌」を歌うことは不可とされた。恐らくまだ迷信活動として制限が加えられていたためであろう。

- (74) 八排瑤といひ盤瑤と並ぶ典型的なユー・ミエンである。広東省西北部の珠江流域に住み、「深山瑤」に属するとされ、海拔高度の高い急峻な尾根筋や山頂に居住して定着している。「排」とは集落のことで住み着いた時に八ヶ所の集落を形成したことに由来する。自らがヤオ族の正統だという強い自負を持つ「胡耐安 一九九六・一八六」。
- (75) 千家峒の調査については、「鈴木 二〇〇二b」に報告を載せた。同行した百田弥栄子の記録もある「百田二〇〇一」。
- (76) パーリ語はディーブ (Dīp)、サンスクリット語はドヴィーパ (dvīpa) で、島を意味する。当時はサンスクリット語でランカードヴィーパ (Rāṅkadvīpa) と呼ばれていた。
- (77) 日本語訳は大正新脩大藏経のうち、『南伝大藏経』第六〇巻「島王統史・大王統史」として訳出されている(高楠博士功績記念会 訳編、一九四〇。再版、大藏出版、一九七四)。
- (78) 現在は散逸し、マハーヴァンサ・ティカー (Mahāvamsa Tīkā) などを介して類推している。
- (79) マハーバーラタやラーマーヤナと比べて史実との照合が容易である。アヌラータプラの遺跡の年代確定が本書で可能になった。アレクサンドロス王の後継の王国で、西方のシリヤにあったセレウコス朝(紀元前三二二年〜紀元前六三年)との交渉も推定できる。元の史料はアショーカ王の死の際に収集されたものを含むのではないかとこの指摘もある。
- (80) 上座部仏教は紀元前六二四〜五四四年説、大乘仏教は紀元前五六六〜四八六年説(『衆聖点記』)をとる。中村元は紀元前四六三から三三三年説をとる。入滅はアショーカ王の即位年の二一八年前という記録があるが、即位年を確定できない「平川 一九七四」。
- (81) 北インドのジエータヴァナ・ヴィハーラ(祇園精舎)になぞらえた。
- (82) 現在のサバラガムワ州のスリー・パード(聖なる足跡)で、足跡に因みアダムズピークとも呼ばれる。足跡については、アダム、聖トーマス、シヴァ、仏陀など諸説ある。
- (83) 僧侶が行う仏教儀礼のピリット (pīṭi) と類似する。儀礼空間の中央には水瓶が据えられている。魔物からの防御を意図する護呪経典を唱えて、僧侶の腕から信者へと糸を結び付けて経文の功力を得て、最後は糸を切って、経文の力を得た聖水がまかれる。
- (84) ギリシャのストラボン(紀元前六三〜二五)の『地説』ではタンバパンニが訛ったタブロペーン (Tāpṛōpane) としてランカー島が記述されている。

- (85) ガマは村、プラは都を意味する。
- (86) これが現在のウェッターの先祖だと後世の人々は解釈することになる。
- (87) 現在のマンナルにあたりと推定される。
- (88) アヌラーダプラ後期になると、碑文では仏陀の叔父のアミトータナではなく、仏陀の父のストドラーナと主張して、仏陀と近い系譜を作ろうとした〔数内 二〇〇九・五二〕
- (89) 北伝の大乗仏教系の文献や『大唐西域記』では弟とされる。
- (90) 現在のアヌラーダプラ東方十三キロのミヒンタレー (Mihintale) にあたる。この地名はマヒンダの丘の意味である。
- (91) 現在でも同じである六月の満月にアヌラーダプラに多くの仏教徒が集まり、仏跡で祈りを捧げる。
- (92) 現在では陰暦五月の満月の日には、各地で仏陀の生涯や前生譚 (ジャータカ) の絵が描かれた飾り物 (パンダ) を展示し、仏陀の生誕・成道・入滅を記念して祈りを捧げる。
- (93) マウリヤ朝の支配の下にあった小王国で、パターリプトラ (現在のビハール州のパトナー) を王都として栄え、仏教の布教の中心地となった。釈迦もこの王族の家系である。
- (94) パーリは「聖典」の意味である。インド西部のギルナールの言語に最も近いとされ、アショーカ王の碑文が根拠となっていて、紀元前三世紀に遡る。
- (95) インド・ヨーロッパ語族のインド・アーリア語派に属するとされる。
- (96) 王室の「ライオンの旗」は、白地に赤のライオンが右前足で剣を持っている姿で描かれている。一九五一年に議会に提出されて承認された「国民の旗」は、右からシンハラ人、タミル人、マラーッカラ (ムスリム) を象徴するデザインからなる。中央から右には黄色のライオンが剣を持ち、下は赤地である。左側は全体の七分の一ずつを鬱金色の帯と緑色の帯がついて、タミル人とマラーッカラである。シンハラ人優位は変わらない。
- (97) ダルマパーラについての論考は数多いが、「杉本 二〇一三」が問題点を整理している。
- (98) シーニガマについての報告や研究はさほど多くない。最初の研究は [Obeyesekere 1975] で社会変動と儀礼の関係を考察している。その後、一九八二年と一九八四年に筆者が調査して考察を加えた「鈴木 一九九六」。更に二〇年後、フェッツァ「Fedema 1997」が調査している。のろいを個人的に依頼する場合、カッタンディヤーと呼ばれる悪霊祓師に頼むことが多いが、シーニガマでは神殿の儀礼を務めるカプラーラが担当する。悪霊祓いのろいの機能については、カッ



フェラー [Kapferer 1987] の記述が詳しく、比較すると違いがわかる。

(99) 儀礼ではウァス・ドスと二字熟語が多用され、ドーサは複数形のドスが使われる。

(100) 『マハーヴァンサ』第七章六〇節に見える。

(101) ウエッターについて、「鈴木 二〇〇八」に詳細を記してある。

(102) 高地シンハラのコホンバー・カンカーリヤ儀礼の由来譚と類似する。十二神も祀る。

(103) シーニガマにやってきたデウォルは、在地の女神、パッティニに阻止されるが、防御の火を乗り越えて上陸する。元々、パッティニは天然痘など伝染病をもたらす女神で、デウォルの暴力的な性格を分有しているとも言える。パッティニについては「鈴木 二〇一一」を参照されたい。

## 古墳の儀礼と死者・死後観 — 古墳と祖先祭祀・黄泉国との関係 —

笹生 衛

## 一、はじめに

人間には必ず死が訪れる。そして自らの死後を知ることとはできない。これは人間にとつてきわめて大きなストレスである。このストレスを和らげるため、人間は様々に死後と死者について考えた。多様な死後の世界「他界」をイメージし、死者・遺体に対して特別な感情をいだいてきた。古代日本の場合、他界の代表例は『古事記』が語る「黄泉の国」であり、死者への特別な感情をしめすが、膨大な労力を投入してつくられた古墳だろう。

『古事記』は、死者の国「黄泉の国」と死者の姿について印象深く詳細に物語る。しかし、『日本書紀』では状況は異なる。伊弉諾尊（イザナギ）・伊弉冉尊（イザナミ）による神生みが行われる第五段では、「黄泉」の説話は本文にはなく、『古事記』の説話と類似した内容は第六の一書で確認できる。さらに、第五段第七の一書では、死したイザナミに会いに赴くのは「殞斂の處」とする。この点だけを見ても、『記紀』が編纂された八世紀初頭の時点で、「黄泉国」は、死者が赴くところとして一般的であったと簡単に判断できない。

その意味で、『記紀』以前、古代の日本列島に暮らした人々の死後観・死生観を考える上で考古学的な研究、特に古墳研究との比較検討は重要である。古墳は『記紀』が編纂された直前の時代、人々は人間の遺体をいかに扱い、ど

う処理したのか具体的に示してくれる。遺体の扱いや処理は、遺族の死者観・死後観に則しておこなわれたはずであるからだ。このため、古墳から当時の死者・死後観を推定しようとする研究は多い。現在でも多様な議論が展開し、議論百出、百家争鳴の観を呈しているといっても過言ではない。これら議論を概観し系統的に整理するだけでも多くの時間と紙幅が必要となる。

そこでここでは、まず、古墳での死者（遺体）の扱い方と、それにとまなう儀礼の分析に焦点を当てて、これまでの古墳研究を概観、そこでの研究の成果と問題点を抽出する。その上で、古墳における儀礼分析の新たな視点を模索し、当時の人々が古墳の被葬者をどのように考え、「黄泉の国」など古代の他界観や祖先祭祀といかに関係していたのか考えてみたい。

## 二、古墳における儀礼研究の論点と問題点

古墳で行われた儀礼の形と意味という視点にかぎっても、研究の論点は少なくとも次の三点をあげることができる。

- ① 前方後円墳などの墳丘と儀礼との関係、また墳丘の意味。
- ② 遺体を安置する埋葬施設の構造と意味。
- ③ 墳丘・造り出し・周提に配置される埴輪の解釈。

**墳丘の意味** 古墳の儀礼で墳丘はいかなる意味をもつのか。その意味を考える上で、やはり三世紀に成立する前方後円墳の解釈が大きな問題となる。

前方後円墳の形、古墳墳丘の意味するところは何か。近代の考古学研究の中だけでも、大場磐雄氏が山に祭壇を付

設した形と考えるなど多くの説がとなえられてきた。<sup>1)</sup>

中でも近藤義郎氏は、弥生墳丘墓の突出部が前方部へ発展して墳形が作られと推定し、特殊器台から円筒形埴輪への変化、棺の長大化、鏡の多量副葬などを指標として前方後円墳の成立を考えた。成立の背景には西日本の各地諸部族・諸連合の首長霊祭祀（首長霊の鎮魂・継承の祭祀）の統合があったとする。この祭祀を共有することは共通の祖霊の世界に入ると「観念」され、各祖霊の頂点には、前方後円墳を創出し、最大規模のそれを築いた大和の最高首長の祖霊が位置する。このような祖霊世界「祖霊の重層」の成立に、近藤氏は前方後円墳成立の歴史的な意味を考えた。また、銅鏡を供給し王権の権威を高めるといふ中国王朝からの一定の影響は認めながらも、前方後円墳を構成する諸要素は、弥生墳丘墓の中で成熟したと考えている。<sup>2)</sup>

これを受けて、広瀬和雄氏は、前方後円墳の形成と意味について言及する。前方後円墳は、三世紀、列島内の各地域の葬制を統合して成立したもので、後円部の墳頂に作られた「内方外円」の埴輪列は、中国の「天円地方」の思想を具現化したものと考えた。そして、そこに葬られた亡き首長は、共同体の安寧と繁栄のために働く「カミ」として再生するという共同観念が存在したとする。前方後円墳の被葬者は、「カミ」と認識されていたとの考えを提示した。さらに、「死した首長「カミ」を祀る「前方後円墳祭祀」は、日本列島の首長層の利益共同体「前方後円墳国家」のメンバースhipを表すと位置付けた。<sup>3)</sup>

異なる視点を提示したのが、前方後円墳の形は壺を横から見た形とする辰巳和弘氏・車崎正彦氏の見解である。<sup>4)</sup>辰巳氏は、壺形埴輪や朝顔形埴輪で墳丘を結界する事実から、前方後円墳と壺との密接な関係をみとめ、前方後円墳は死者の霊魂がおもむく壺形の異世界世界であると考えた。そこには、『抱朴子』などの中国の神仙信仰からの強い影響を推定する。これに対し、車崎氏は古墳に与えた中国の神仙思想の影響は否定的に考えている。

埋葬施設の構造・意味 墳丘内に遺体を納めた埋葬施設。その分析から他界観・靈魂観に言及した研究では、五世紀後半を画期とする竪穴式石室（石槨）から横穴式石室への変化、これに伴う靈魂観の変化が重要な論点となっている。横穴式石室については、石室内から出土する土器類と黄泉の国説話の「黄泉つ竈喰い」との関係を描いた小林行雄氏の研究<sup>(5)</sup>があり、白石太一郎氏は横穴式石室の閉塞儀礼を黄泉の国説話の「ことどわたし」と結び付けた<sup>(6)</sup>。また、土生田純之氏は、「黄泉の国」の成立と、五世紀後半以降の横穴式石室の導入とを関連させている<sup>(7)</sup>。

近藤義郎氏は横穴式石室内に須恵器・土師器が副葬される点に着目し、死後も古墳の石室内で生活する家族霊が成立したと考え<sup>(8)</sup>、さらに広瀬和雄氏は、竪穴式石室から横穴式石室への変化を、日本列島における靈魂観の大きな変化と理解する。古墳時代前期の竪穴式石室では遺体は密閉され鏡などで辟邪されるのに対し、後期の横穴式石室では須恵器等の食器類が持ちこまれ、死者の靈魂は肉体と分離し石室内で生活するという、中国に由来する東アジア的な靈魂観が導入されたと解釈した<sup>(9)</sup>。

一方で和田晴吾氏は異なる見解を示す。氏は遺体を納め安置する施設・空間である「棺」「槨」「室」について細かく概念規定を行った上で、古墳での儀礼と信仰背景について多方面から論じている。その中で、横穴式石室については、畿内系の「閉ざされた石室」と、九州系の「開かれた石室」に分類する。畿内系の閉ざされた石室は遺体を密封するという伝統的な考え方を踏襲する一方で、九州系の「開かれた石室」は大陸からの影響で成立したとする。そして、黄泉の国説話の舞台は、畿内系の石室ではなく、石屋形の石棺がともなう九州系の横穴式石室であったと推測している<sup>(10)</sup>。

また、和田氏は、棺についても、弥生時代以来の伝統をもつ「据えつける棺」と、中国・朝鮮からの影響を受けた「持ちはこぶ棺」に分類、後者は飛鳥時代に導入され、あわせて横口式石槨が普及したと考える<sup>(11)</sup>。古墳の伝統性と革

新性を考える視点を示す。

**副葬品の変化** 埋葬時の儀礼と直結する副葬品の解釈はどうだろうか。広瀬氏は、古墳時代前期、遺体に副葬された品々の組成を、A銅鏡、B石製等儀器、C鉄製武器・武具、D鉄製農工具、E玉等装身具とし、亡き首長は「カミ」となり、これら品々を使い共同体の繁栄と維持・運営を行うと、当時の人々は認識したとする。その背景には中国の神仙思想を推定する<sup>(12)</sup>。また、和田氏は、副葬品は亡き首長の社会的機能と権益を象徴するもので、鏡・玉は宗教・政治、武器・武具は戦争、農工具は生産を、それぞれ象徴し、これら品々は死後も首長でありつづけるため副葬されたと推定する<sup>(13)</sup>。

そして、四世紀後半、農工具の石製模造品が加わり、古墳の副葬品は中期にかけて変化していく。河野一隆氏は、その起源を、奈良県の佐紀古墳群（佐紀陵山古墳）や馬見古墳群（新山古墳）にける斧・刀子の石製模造品化にもとめている<sup>(14)</sup>。

**埴輪等と儀礼** 墳丘や周提に樹立した埴輪も古墳における儀礼と直接関係する。まず、古墳の壺形埴輪・円筒形埴輪（以下、円筒埴輪）の原型については、近藤義郎氏が、弥生時代後期の弥生墳丘墓で使われた特殊壺と特殊器台にもとめ、墳頂から出土する高杯・椀・台付埴などに関連させ、遺体埋葬時の飲食物共食儀礼との関係を指摘した。その儀礼は、前方後円墳（古墳）における統一的な「首長霊祭祀型式」に継承されたと考えた。首長霊祭祀とは「首長霊継承祭祀」であり、壺形埴輪・円筒埴輪は、首長霊との共飲共食を形式化したものとする<sup>(15)</sup>。古墳の祖霊を祀る上で飲食物の供献・共食が重要な要素とする視点を提示した。

一方、五世紀代に出現する人物埴輪群の解釈については、後藤守一氏・大場磐雄氏以来、祭祀との関連が指摘されてきた。その中で水野正好氏は、群馬県の保戸田八幡塚古墳の人物埴輪群を、王（首長）権継承儀礼を示すものと解

積した。<sup>(16)</sup> ここにも「族長の霊」を引きつぐとの考え方があり、折口信夫が「大嘗祭の本義」で示した「天皇霊の継承<sup>(17)</sup>」の影響がうかがえる。この解釈に対し、若狭徹氏は同古墳の埴輪群の再検討から批判を加え、儀礼や狩猟、財物といった権威・財力を象徴する場面の集合体との考えを示している。<sup>(18)</sup>

また、高橋克壽氏は、前方後円墳の墳頂や造り出しの家形埴輪群、周提上や墳丘テラス上の形象・人物埴輪群について、古墳前期から後期までの変遷を整理し、家形埴輪を古墳に葬られた死者霊の「依り代」、形象・人物埴輪群を、造り出しでの飲食供献儀礼、死者への「供養・マツリ」の姿を具体的に表現したものと位置づけた。<sup>(19)</sup> これに近い解釈が塚田良道氏の見解で、人物埴輪群全体は、一「盛装の被葬者・近侍者」、二「女子による食物供献」、三「正装・武装男子の近侍・警護」、四「馬と馬子」、五「盾持ち人による警護」という共通した五つゾーンで構成される点を指摘する。<sup>(20)</sup> ここでも被葬者(死者)への飲食供献が中心的な主題となっている。

この他、人物埴輪群については殯儀礼を示すとの考えがある。森田克行氏は、大阪府今城塚古墳の形象埴輪群を、喪屋をそなえ鎮魂・招魂を行う殯宮儀礼の再現と推定、言挙げ・匍匐・歌舞飲酒などの儀礼内容を人物埴輪から具体的に復元している。<sup>(21)</sup>

**船・木製品** 古墳における儀礼、死後観を考えるには、船との関係も重要なテーマとなってきた。辰巳和弘氏は、船形埴輪や古墳壁画の船、遺体を船におさめた船葬、さらに船形棺から、死者の霊魂が船で他界(古墳墳丘)に運ばれるという霊魂観を推定する。<sup>(22)</sup> 一方で、白石太一郎氏は、九州の装飾古墳の船のモチーフをもとに、死者の霊が赴く常世など海上他界観の存在を考えた。<sup>(23)</sup> 船と死者の霊との密接な関係を推定するが、死者の赴く他界については異なった結論となっている。

また、土生田純之氏は、埴輪の他、墳丘に立てられた木柱や鳥形木製品に注目し古墳の儀礼との関係を指摘する。

氏は、死霊は天空を飛翔するという、弥生時代以来の靈魂観があったとする。その上で、墳丘の木柱は天空を飛翔する祖霊の「依り代」であり、古墳の儀礼では不可欠なものと考えた。<sup>24)</sup>

**古墳の儀礼復元** これら墳丘・埋葬施設・埴輪などを総合して、和田晴吾氏は古墳における儀礼の内容と死者・他界観について復元を試み、その中で古墳とは「他界の擬えもの」という考えを示している。<sup>25)</sup> 古墳時代には中国の「魂魄」思想を受容したことを前提に、古墳時代前期後半から中期前葉（四世紀後半～五世紀初頭）の古墳の他界観を次のように推定した。「死者の魂は、船に乗り他界（古墳）に至り、前方後円墳の括れ部（造り出し付近）で船を降りて禊をし（導水施設の囲形埴輪に対応）、岩山（墳丘）を登る。墳頂には周囲を区画され、飲食物にみち山海の食物が供えられる居館（家形埴輪）があり、死者はそこに住むと観念された」と。そして、五世紀中頃に成立する人物埴輪群の性格については、新たな儀礼の創出ではなく、古墳時代前期以来の古墳祭祀の延長上にある、首長霊に対する飲食物供献をともなう最終的な儀礼の表現と位置づけている。

ただし、和田氏は家形埴輪を、あくまでも死者の魂が他界で住む居館の模造「他界の擬えもの」と考え、死者の魂がそこに依りつくとの観念はなかったとする。そして、古墳における儀礼の首長霊継承という性格も否定している。<sup>26)</sup> **先行研究の問題点** 以上、古墳の儀礼に関連する研究を概観してきた。その要点をまとめると、次のようになるだろう。

◎三世紀中頃の前方後円墳成立後の画期Ⅱ四世紀後半～五世紀初頭頃（家形埴輪を置いた儀礼の場の成立、石製模造品の副葬）、五世紀中頃～後半（人物埴輪群の成立、横穴式石室の本格的な導入開始）、七世紀前半（前方後円墳・埴輪の終焉、横口式石槨の成立）。

◎古墳と飲食物供献儀礼との深い関係性。



◎中国の神仙思想や「魂魄」思想からの影響。

しかし、古墳の儀礼の具体的な復元・解釈は論者により区々で、混乱した状況となっており、問題点は多い。横穴式石室の導入だけでも見解は異なる。広瀬氏は列島内の靈魂観の画期として大きく評価するのに対し、和田氏は畿内系横穴式石室について死者を密閉する古い形を継承すると対照的な考えを示す。

このように解釈が混乱する大きな原因は、「祭祀」「祖霊」「首長霊」「カミ」「依り代」「魂魄」などの言葉を、各論者が十分な吟味・定義を経ないまま使用していることにあるのではないだろうか。特に「首長霊」「依り代」が、折口信夫の民俗学的な概念と関係する点は注意しなければならない。

首長霊を継承するとの考え方と大嘗祭を結びつける構図は、折口が「大嘗祭の本義」で示した代々受け継がれる「天皇霊」の継承と大嘗祭との関係と共通する。しかし、岡田莊司氏は、この「天皇霊」の解釈、それを継承する秘儀の存在を否定し、大嘗祭を祖神への供膳・共食の儀礼と位置づけた<sup>27)</sup>。この点からは、古墳の儀礼に首長霊の継承という性格を推定するのは否定的に考えなければならない。また、古墳における死者霊・魂と結びつけて使われる「依り代」は、折口が「髻籠の話」で示した分析概念であり、歴史学・考古学的な検証を経たものではない。したがって、これを前提に古代、ましてや古墳の儀礼を解釈するのは正しい方法ではない。

このような用語の混乱と対応するように、古墳に葬られた死者（被葬者）が、いかに考えられていたのが各論で混乱し、今一つ明確になっていない。死者には魂があるのか。あるならば、それは古墳に留まるのか、はたまた天や常世などの他界に赴くのか。中国の神仙・魂魄思想、『記紀』の記述、さらには折口の民俗学的な考え方をもとに解釈を試みるが、いずれも推測の域を出ていない。これに関連して神野志隆光氏は『古事記』全体が一つの世界観を示すとの立場から、黄泉国の説話と古墳の横穴式石室を対応させる説を夙に批判している。「葦原中国」との関係性の

中で語られる「黄泉国」を単独で取りあげ横穴式石室と対比させるといふ方法論そのものへの本質的な批判である。<sup>(20)</sup>

古墳に埋葬された死者はいかに認識されていたのかと関係して、死者を邪悪なものからまもるといふ意味で「辟邪」という考え方も使われる。例えば和田氏は棺の密閉性に関して「遺体を保護するとともに、邪悪なものへの侵入を防ぎ、邪悪なものが寄りついて遺体が暴れ出すのを防ぐ」と説明する。<sup>(30)</sup>では、その邪悪なものとは何か、これがなぜ死者によりつき、なぜ寄りつくことで暴れ出すのか。具体的な説明はない。どうして死者を嚴重に密封しなければならないのか、辟邪の説明だけでは限界がある。

古代の文献との関係では、『記紀』の黄泉の国説話や殯関係の記事が主に取りあげられ、その他の記事には殆ど言及しない。ひるがえって、中国の神仙・魂魄思想が、そのまま古墳時代の日本列島内に受容されたのか単純に判断はできない。たしかに中国思想の影響は小さくはないはずだ。しかし、いつの時代も外来文化は全てが受容されたわけではない。列島内の事情により取捨選択されてきた。古墳時代の文化受容も例外ではないだろう。

**新たな視点** 以上の問題点の中で、古墳被葬者・死者の考え方に關する視点として筆者は、『記紀』『古風土記』で用される「祖」「上祖・遠祖」と古墳被葬者との関係を指摘し、古墳副葬品と祭祀遺跡出土遺物との類似性から、祖と神とは貴重な品々を捧げ飲食物を供えるという共通した祭式で祀られたと考えた。<sup>(31)</sup>これと関係して、近年、土生田純之氏は、古墳群の中核となる古墳を「始祖墓」とする説を提示している。<sup>(32)</sup>祖先（上祖など）との同族・系譜意識が古墳群形成の上で大きな意味を持っていた可能性は高い。また、古墳の被葬者に対する意識として、穂積裕昌氏は「カミ」と同様、古墳に葬られた死者も「生者に災厄をもたらず畏怖すべき存在」と認識されていたと指摘する。<sup>(33)</sup>

古墳における儀礼の意味を考えるには、古墳のみの考古資料、黄泉の国・殯に關する文献史料だけではなく、神観・神への祭祀も視野に入れた古代信仰全体の中で再検討しなければならないのである。

分析方法　そこで、まず行わなければならないのは、古墳に残された考古学的な情報の正確な把握、特に何が何時いかに変化し、何が継承されたのかという点を確認する必要がある。そして、その変化し継承された内容を意味づけるには、やはり『記紀』『古風土記』などの古代文献との比較検討を行わなければならない。

神祭祀に使用する供献品や祭具は、五世紀以来の伝統を持ち、八世紀以降の『神祇令』『皇太神宮儀式帳』『延喜式』に記された祭祀と神観も、その延長線上に位置づけられる。<sup>(34)</sup> 八世紀以降の六国史や『古風土記』などが記す祖先観・死者観にも同じ状況を推測でき、そこには古墳時代以来の考え方が残り、影響を与えていると考えられるからである。ただし、その意味付けに当たっては、タイラーの宗教進化論にもとづく予見、<sup>(35)</sup> 民俗学などが示す靈魂観や用語は除き、あくまで考古資料の整理から得られた内容と、古代文献との整合性を確認する形で行うこととしたい。

### 三、古墳儀礼の変遷

古墳の儀礼は、大和王権の中核部でいかなる形が成立し、それがどのように変化し継承されたのか。埋葬施設の副葬品の組成と墳頂・墳丘などの埴輪の状況が把握できる事例を取り上げ、三世紀から六世紀までの変遷を確認しよう。時期区分は、広瀬和雄氏による前方後円墳編年による。<sup>(36)</sup>

#### (1) 二期—三世紀末期頃

大和王権中核の事例として、奈良県桜井市の前方後円墳、桜井茶臼山古墳を取りあげる(第1図)。墳丘全長二〇七メートル、主軸を南北方向にとる。昭和二四・二五年の発掘調査の後、平成二一年の後円部墳頂の再調査で新

たな事実が判明している。<sup>(27)</sup>

**埋葬施設と副葬品** 埋葬施設は、後円部墳頂にある竪穴式石室で、主軸は南北方向である。全長六・七五メートル、内壁は朱を全面に塗り、コウヤマキの木棺をおさめていた。

石室内の主な出土遺物は、再調査の結果を含めると以下のとおりである。

・銅鏡―内行化文鏡、倣製内行花文鏡、単夔鏡、方格規矩鏡、細線獣帯鏡、三角縁神獸鏡、盤龍鏡、環状乳神獸鏡、龍鏡、神獸鏡類、半肉彫獸帯鏡。

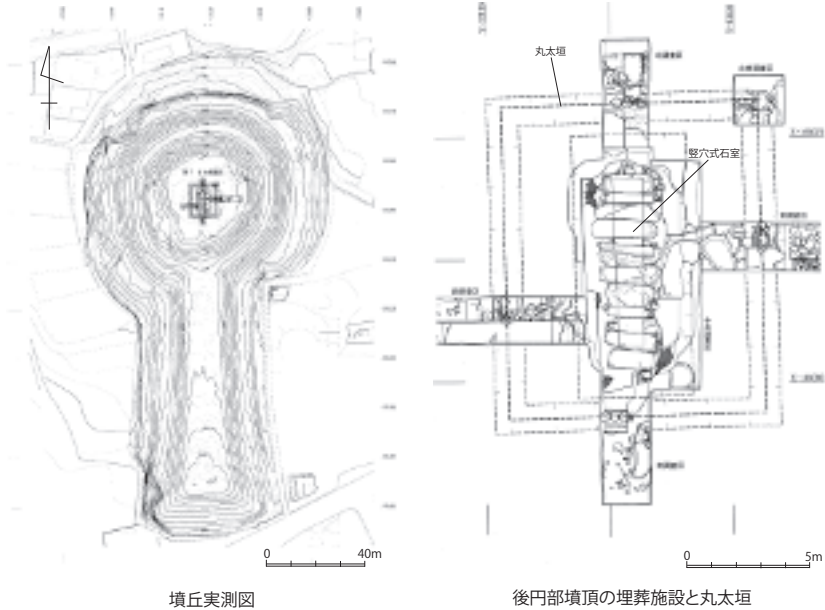
・石製儀器、玉類―碧玉製玉杖、鉄芯碧玉管、玉葉、五輪塔（琴柱）形石製品、緑色凝灰岩製鋏形石、石釧、車輪石、異形石製品、鳴鏑形、弣形、硬玉製勾玉、碧玉製管玉。

・金属製武器、儀器、工具―鉄劍、刀子、柳葉式鉄鏃、鉄杖、柳葉式銅鏃、鉄斧、鉞。

再調査で確認した出土遺物数では、銅鏡の総数は八一枚となり、極めて多量の銅鏡が副葬されていたことが判明した。なお、平成二一年の調査では、石室の東と北側に、後述するメスリ山古墳と同じ副室の存在が明らかとなっている。

**墳頂部の構造** 竪穴式石室は天井石を懸け渡して閉じた後、ベンガラを混ぜた赤色の粘土で被覆し密閉している。石室の周囲は、地山の岩盤層を高さ七五センチ程度に削り出して方形の壇を造っている。

昭和三六年の報告書では方形壇の周囲には、二重口縁の壺形土器が巡ると推定していた。しかし、平成二一年の再調査により、壺が並ぶと考えられていた部分、方形壇の周縁には丸太を密に立て並べた丸太垣があったことが判明した。壺形土器は方形壇の縁辺から、丸太垣の掘り方に落ち込んでいたのである。丸太垣の規模は、丸太の芯々で南北一・二七メートル、東西一〇・四メートル、丸太材は径三〇センチ前後、掘り方の深さは一・三―一・五メートルと深い。



第1図 桜井茶臼山古墳  
 (『東アジアにおける初期都宮および王墓の考古学的研究』より)

丸太材は相互に接して立てられており、掘り方の深さから二メートル以上の高さが推定されている。規模・構造から、埋葬施設を中央に設けた方形壇内を遮蔽する機能を持っていたと考えられる。

墳頂部方形壇の縁辺に並べられた壺形土器は、庄内式4に編年されており、年代は三世紀後半から末期を推定できる。

**副葬品の組成と遮蔽施設** 副葬品は多量の銅鏡を含む点に特徴があり、同時に玉類、鉄製の武器、工具、石製儀器を伴っている。銅鏡、玉類、刀剣・弓矢の武器、刀子・鉈等の工具類の副葬は既に指摘されているとおり、その淵源は弥生時代後期にさかのぼり、<sup>(38)</sup> 後には六世紀まで継続する要素となる。

また、丸太垣が墳頂部に密にめぐらされ、埋葬施設を遮蔽区画していたことは明らかで、竪穴式石室に納められた遺体は、長大な木棺と朱塗りの

竪穴式石室に密閉されたうえに、丸太垣で区画されていたことになる。古墳の被葬者の遺体は、外界から嚴重に区画、遮蔽されるべき存在と認識されていたといつてよいだろう。

## (2) 三期—四世紀前半

桜井茶臼山古墳の系譜をひく同規格の前方後円墳、奈良県桜井市メスリ山古墳を取りあげる(第2図)。墳丘全長の推定復元値は二二四メートル、主軸は東西方向である。昭和三四年から三五年にかけての発掘調査では、後円部の墳頂で木棺を安置した主室、副葬品をおさめた副室、それを区画する円筒埴輪列を確認している<sup>(39)</sup>。

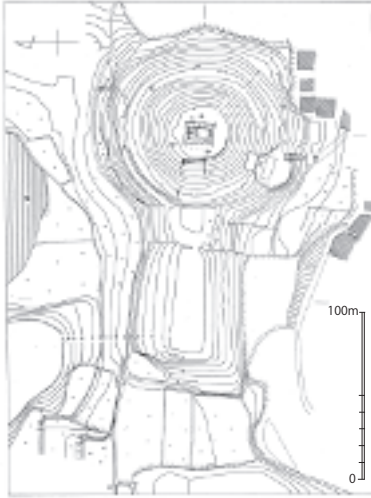
**主室と副葬品** 主室は全長八・〇六メートルの竪穴式石室で、主軸は墳丘主軸に直行する南北方向である。主室の副葬品は以下のとおりである。

- ・ 銅鏡—内行花文鏡、神獸鏡。
- ・ 石製儀器、玉類—滑石製椅子形石製品、綠色凝灰岩製楕圓形石製品、碧玉・綠色凝灰岩製石劍、車輪石、鋏形石、碧玉・滑石製合子、翡翠製勾玉、碧玉製管玉。
- ・ 金属製武器—鉄製刀・劍。

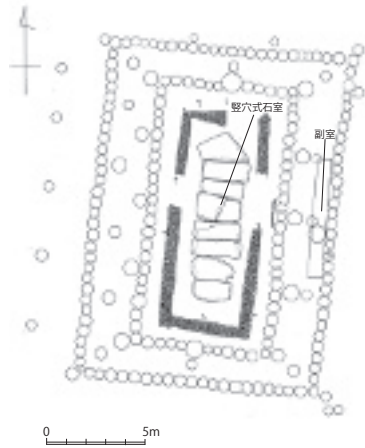
遺物の多くは、盗掘により原位置を留めていないが、鉄刀は東西の壁に沿って出土し、石製品の破片は、中央部から南にかけて多く出土している。

**副室と副葬品** 主室の東に位置する副室(全長六メートル)からは盗掘を受けずに良好な状態で遺物が出土した。その内容と数量は、以下のとおりである。

- ・ 石製儀器、玉類—碧玉製玉杖四点、紡錘車形石製品二点(鉄芯付き一点)、大形管玉状石製品三点、管玉状石製



墳丘実測図



後円部墳頂の埋葬施設と埴輪区画

## 第2図 メスリ山古墳 (『メスリ山古墳』より)

品一六点、石製鏃五〇点。

・金属製武器、儀器、工具―鉄刀一点、鉄剣一点、鉄製弓一点、鉄製矢五点、銅製附一点、銅鏃二三点、鉄製ヤリ先二二点以上、鉄製斧頭一四点、手鎌一九点、のみ三点以上、鈍五一点以上、刀子四五点以上、鋸二点、用途不明鉄製品一九点。

この他、副室の底面に漆の膜面が残っていたため、漆塗りの盾が存在したと考えられる。そこにヤリを、穂先を南北交互に向けて重ね、その上に弓や矢筒を置いていたと推定されている。副室の北端には玉杖など石製儀器、鉄製工具類がまとめて置かれていた。

**墳頂部の構造** 後円部墳頂の周縁には円形に円筒埴輪がめぐり、墳頂の中央、主室を囲んで二重に円筒埴輪の方格列(方形区画列)がめぐる。主室天井石の上を粘土で被覆して礫を盛り上げ、その周囲を内側の埴輪列がめぐる。規模は東西六・七メートル、南北一三・三メートル。さらに、その外側に副室まで入れる形で埴輪列が配置される。規模は東西一〇・二メートル、南北一五・二メートル。円筒埴輪は

高さ一・一九メートルと大きい。内側埴輪列の東西辺中央には高さ二・四二メートルの巨大な円筒埴輪が置かれ、高杯をのせた円筒埴輪が内外区画の間に配置されていた。

この方形埴輪区画列の外側からは土師器台付埴が出土した。布留Ⅰ式に並行するもので、年代は四世紀前半、高杯形埴輪とともに飲食供献との関係がうかがえる。

**埴輪方形区画列の性格** この段階で、前方後円墳の後円部墳頂、埋葬施設の周囲に埴輪の方形区画列が成立する。それは、桜井茶臼山古墳と比較すればわかるように、茶臼山古墳の丸太垣に相当する位置にあり、基本的にその機能を継承したと判断できる。そして、その内側には、桜井茶臼山古墳では壺形土器、メスリ山古墳では高杯をのせた円筒埴輪が配置されることとなる。つまり、メスリ山古墳で成立する後円部墳頂の方形の埴輪列は、遺体と埋葬施設を、外界から区画・遮蔽する丸太垣の機能を継承し発展させたものと考えられ、それは一メートルを超す巨大な円筒埴輪が隙間なく並べられていた状態とも整合する。

### (3) 四期—四世紀後半—末期

メスリ山古墳の後、四期の例として三重県上野市の前方後円墳、石山古墳をとりあげる(第3図)。墳丘全長は一・二〇メートル、主軸は北東方向にとる。昭和二三年から二六年の発掘調査で埋葬施設の内容と埴輪の配列状況が判明している<sup>(10)</sup>。

**粘土槨と副葬品** 埋葬施設は後円部墳頂の三基の粘土槨である。後円部墳頂の墓坑内に、古墳の主軸に長軸を合わせた東槨・中央槨・西槨が並ぶ。各粘土槨の主要な副葬品は次のとおりである。

東槨



- ・銅鏡、玉類、装身具等―内行花文鏡、管玉、勾玉、櫛。
  - ・武器、武具―盾、巴形銅器、鉄鏃、銅鏃、靱、鉄劍・刀、短劍、革綴短甲・草摺。
  - ・鉄製農工具等―鉋、錐、斧、鍬先、鎌、刀子、やす、鋸、針。
  - ・石製模造品、儀器―琴柱形石製品、石製刀子・斧・鑿・鉋・白玉。
- 中央槨

- ・武器、武具―小札革綴冑、盾、巴形銅器、鉄鏃。
- ・鉄製農工具―鎌、鑿、鉋、斧、刀子。
- ・石製模造品―石製刀子・斧。

## 西槨

- ・銅鏡、玉類―仿製神獸鏡、勾玉、管玉、ガラス小玉。
- ・鉄製武器―劍、素環頭大刀。
- ・鉄製農工具―鎌、手鎌、鍬先、斧、鉋、鑿、刀子（蕨手刀子含む）、針。
- ・石製模造品、儀器―石製刀子、斧、鑿、鎌、白玉、鍬形石、車輪石、石釧、紡錘車形石製品、琴柱形石製品、玉杖形石製品。

出土状況の特徴としては、東・中央の粘土槨内には武器・武具類が多く、西槨には石製模造品、儀器の出土が顕著であった。また、西槨では小口にあたる両端部に石製模造品と鉄製農工具が集中して置かれていた。前段階のメスリ山古墳の主室・副室で見られた遺物出土状況と類似する。

**粘土槨外の副葬品** 各粘土槨の外側には三ヶ所に分けて、主に盾、刀、鏃、槍を中心とした品々が置かれていた。桜

井茶白山古墳やメスリ山古墳で確認されている、副葬品のみを収納した副室の系譜に連なるものと考えられる。その内容は以下のとおりである。

東槨東側

・ 武器、武器―盾、銅鏃、鉄槍。

・ 石製模造品―鏃形石製品。

東槨・中央槨間

・ 武器、武器―盾、鉄製素環頭大刀、刀、鉄鏃、槍、銅鏃。

・ 石製模造品、儀器―鏃形石製品、筒形石製品。棺外か…鉄鉈、錐。

中央槨・西槨間

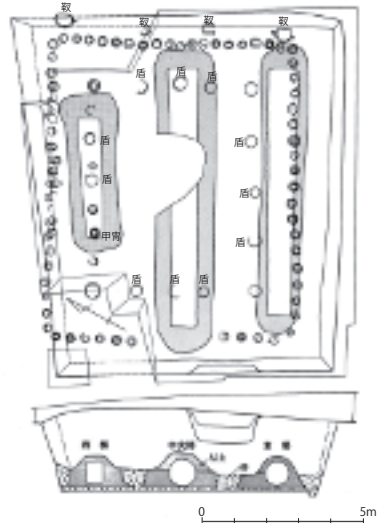
・ 武器、武器―盾、鉄槍

**組成の特徴** 粘土槨及び周辺に配置された副葬品の組成、つまり鏡、武器、工具、石製儀器の組み合わせは、二期以来の伝統を踏襲するものである。しかし、銅鏡は各種が一枚ずつと、二期の桜井茶白山古墳の鏡の数と比べると極端に減少する。その一方で鉄製武器、農工具は多数出土し、鉄製の甲冑と農具が明確に加わっている。例えば、西槨からは鎌一〇点と短甲、東槨―中央槨間東群では刀一九点と冑、同西群では槍三〇点が出土している。また、この段階には豊富な石製模造品が伴っている。その代表例が石製刀子で、東槨からは合計一〇〇点以上、西槨から四四点が出土している。

**墳頂部の埴輪配列** 石山古墳の後円部の外周には円筒埴輪と蓋形埴輪がめぐり、墳頂部の中央、三基の粘土槨上の方形壇を囲み二重の方形埴輪列がめぐる。内側の方形区画は四隅に蓋形埴輪を置き、各辺には盾形埴輪（一部、甲冑形



墳丘実測図



後円部墳頂の埋葬施設と埴輪列

### 第3図 石山古墳（『紫金山古墳と石山古墳』より）

埴輪を含む）を配置する。外側の区画は鱗付き円筒埴輪の上に蓋形埴輪をのせたものがめぐり、前方部に面する辺は中央部に埴輪はなく開いた状態となっている。また、前方部とは反対側には靱形埴輪を並べていた。

墳頂部からは原位置を失ってはいるが、切妻造家形埴輪や、屋根の斗束を表現した家形埴輪片、円形埴輪片が出土している。埴輪の方形区画内には六〜七棟程度の家形埴輪の存在が推測されている。

**東方外区** 石山古墳の東側括れ部には地山を方形に削り出し、円筒埴輪をめぐるした東方外区と呼ばれる部分がある。この区画を挟み二群からなる家形埴輪列が配置されていた。区画内側の家形埴輪は大形のを中心に置き、円形埴輪も確認できる。前面（墳丘の反対側）には儀礼用の空間地が推定されている。一方、区画の外側には墳丘を背にする形で高床建物と片流れ屋根の建物が置かれていた。<sup>(1)</sup>

**四世紀後半の画期** 石山古墳の後円部墳頂の埴輪方形

区画列は、前段階のメスリ山古墳のものを継承している。しかし、この段階には方形区画内への家形埴輪の設置、区画列への蓋・盾形埴輪の配置を確認できるようになる。この形は、すでに奈良県奈良市の佐紀陵山古墳（日葉酢媛命御陵）で見られるものである<sup>(42)</sup>。石山古墳の西槨からまとまって出土した工具類の石製模造品も佐紀陵山古墳で出現しており、この古墳は四世紀代に古墳の儀礼が変化する画期となっていた可能性が高い。

また、石山古墳の東方外区は、この段階から確認でき、次の段階の「造り出し」につながるものと考えられる。

四世紀後半、古墳の儀礼は三世紀後半から四世紀前半の要素を引き継ぎながら、工具類の石製模造品化を進めるとともに、家形・盾形・蓋形埴輪や墳麓の埴輪区画を加え五期に移行している。その意味で、四期、四世紀後半は古墳の儀礼変遷において一つの画期となっていたといつてよい。

#### (4) 五期—五世紀前半

続く五期の状況を具体的に示すのが、兵庫県加古川市の行者塚古墳である（第4図）。墳丘全長約一〇〇メートルの前方後円墳で、主軸を北東方向にとる。平成七年の確認調査により、後円部の北東と北西、東西の括れ部に造られた「造り出し」の状況が明らかとなった<sup>(43)</sup>。

**埋葬施設と副葬品** 埋葬施設は、後円部墳頂と後円部北東の造り出しで粘土槨を確認している。

後円部墳頂部では墓坑内に、長軸を墳丘の主軸に合わせた三基の粘土槨「東槨・中央槨・西槨」が並ぶ。いずれも部分的な調査のため全容は把握できないが、東槨上に盾があり、槨内では鉄剣・鉄刀の存在を確認している。

中央槨と西槨の西側に、それぞれに副葬品のみを納めた副葬品箱が発見された。これは二期の桜井茶臼山古墳、三期のメスリ山古墳に見られた副室の系譜を受け継ぐと考えられる。各副葬品箱の主な品々は以下のとおり。

## 中央副葬品箱

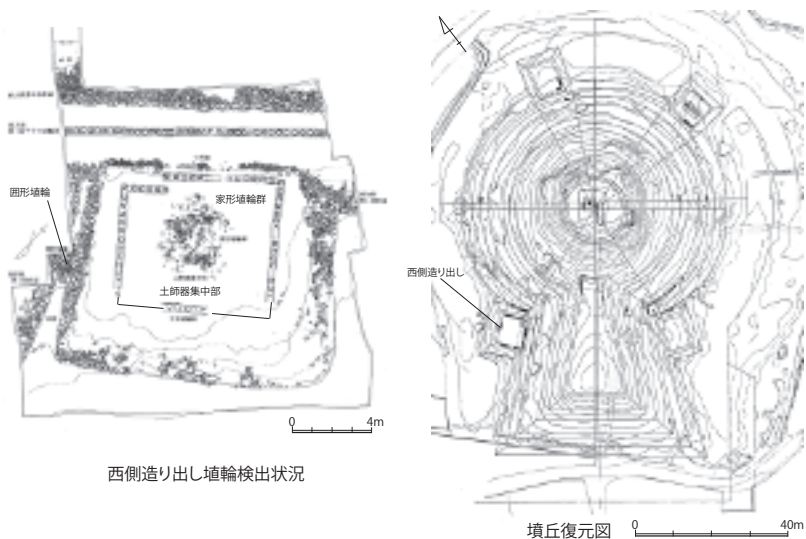
- ・ 装身具―带金具（金銅製龍文透彫带先金具一点、同鉸具一点、金銅製銚三点）。
  - ・ 鉄製工具―鑄造鉄斧三点。
  - ・ 鉄製馬具（円形鏡板付轡一点、長方形鏡板付轡一点、鑣轡一点、鉸具一点）。
  - ・ その他―円環形青銅製品一点、筒状銅製品一〇点以上、円環形鉄製品、素環頭状鉄製品、不明鉄製品。
- 西副葬品箱

- ・ 鉄製武器―刀六点、劍八点、矛一点、鏃九点。
- ・ 鉄製農具―鋤・鍬先六点、鎌一五点、穂摘具八五点、斧七点、鑿七点、錐一五点、鉈一二点、刀子五点、鉄床一点、鋸一点。
- ・ 鉄素材―鉄鋌四〇点。

・ その他―鉄製鏡四点、巴形銅器四点、頬当状鉄製品二点、棒状鉄製品二点、石突状鉄製品四点。

**副葬品の性格** これら内容を見ると、鉄製の武器類と農工具有り、二期以来の伝統を継承する。一方で、この段階から新たな要素が加わる。それは、金銅製带金具と馬具、そして鉄鋌である。いずれも大陸や朝鮮半島との交流でもたらされた当時としては最新の品々である。金銅製带金具は中国晋代に作りはじめられ、馬具は日本列島内では最古段階に位置づけられるものだ。带金具の出土は、これに伴う衣服の存在を推測させる。金銅製の帯に相應しい、新たな紡織技術で仕立てられた衣服が同時に納められていた可能性が考えられる。また、多数の鉄鋌も象徴的で、鉄床とともに新たな鍛冶技術の導入と対応するだろう。

**墳頂・造り出しの埴輪配置** 後円部墳頂部、三基の粘土槨上には東・西槨と重なり中央槨を囲むように円筒埴輪の方



第4図 行者塚古墳（『行者塚古墳発掘調査概報』より）

形区画列が作られていた。区画内に家形埴輪を配置していたかは断定できないが、後述する北東造り出しの粘土槨上には家形埴輪を配置しているので、後円部墳頂、方形区画内の粘土槨上にも家形埴輪が置かれていた可能性は高い。

四ヶ所の造り出しは、石山古墳の東方外区が発展した形と考えられる。後円部の北東と北西の造り出し、それと括れ部西側の造り出しで円筒埴輪の方形区画を確認している。

後円部北東の造り出しでは中央に粘土槨があり、儀礼だけの場ではなく埋葬の場としても機能しており、粘土槨上には家形埴輪を置く。家形埴輪は入母屋造二点、切妻造一点、片流れ造一点、不明一点である。また、甲冑形、盾形、鞍形埴輪があり、家形埴輪の周囲か方形区画に配置されていたようだ。

括れ部西側の造り出しは保存状況が良く、全体の様子が判明する。円筒埴輪の方形区画は、墳丘側の長辺の途中を切り、一方を筋違いとして出入口とする構造である。中には複数の家形埴輪を配置、その前面（西側）には魚・鳥な

ど食物の土製模造品と土師器高杯・壺、笊形土器を並べていた。また、この北側の括れ部には冨形埴輪が置かれていた。これらが一体となって、方形区画内の家形埴輪に飲食物を供献する儀礼の姿を具体的に表現していたと考えられる。

**飲食供献儀礼の再現** 四世紀後半から家形埴輪は、被葬者を納めた埋葬施設の上に置かれ、周囲を方形の埴輪列で区画した。この状況から家形埴輪は、被葬者の場所を示し、その存在を象徴する機能を持っていたと推測できる。そうすると、造り出しの家形埴輪にも、被葬者の存在を象徴するという機能を考えることができ、その前面に供えた土製模造品の食物や食器類は、被葬者へ飲食を供献する儀礼の場面を固定的に表現したものと云ってよい。この形は、四世紀後半に変化した儀礼が、副葬品に新たな要素を加え発展した姿と云ってよいだろう。

#### (5) 八期—五世紀後半

五世紀中頃には人物・動物等の埴輪が出現し、古墳の儀礼は大きく変化する。人物埴輪群の組成・配置が判明する群馬県高崎市の保渡田八幡塚古墳を取りあげる(第5図)。ただし、同古墳は、埋葬施設の遺存状況が良好ではないので、これを補うため埼玉県行田市の稲荷山古墳もあわせて検討する。

**保渡田八幡塚古墳** 墳丘全長九六メートルの前方後円墳で、主軸を南北方向にとる。二重の盾形周溝をもち、内側周溝(内堀)内には、後円部の北東と北西、括れ部の東西の四ヶ所に中島を造る。昭和四年の発掘調査の後、平成五年から九年の再調査と整理で、埴輪列を含む古墳の全容が明らかとなった。保渡田古墳群の中では、最初の井出二子山古墳に続く古墳で、陶器編年ではTK四七型式にほぼ並行する五世紀後半から末期にかけての年代が推定されている。<sup>(4)</sup>





**埋葬施設と副葬品** 埋葬施設は後円部墳頂に、墳丘主軸と直交して二基の竪穴式石槨（第一・二主体部）を並行して造る。第一主体部が先行し、削り抜き式船形石槨を納める。第一・二主体部の副葬品の内容は以下の通りである。

- ・ 玉類―ガラス製勾玉、同丸玉、碧玉製管玉。
- ・ 鉄製武器、武器―直刀、鏃、弓飾り金具、挂甲。
- ・ 鉄製農工具―鍬鋤先、鉄斧、刀子、曲刃鎌、鉋、鑿。
- ・ 馬具―辻金具等、鉸具。

副葬品の多くは、原位置を失っているが、第一主体部内、船形石槨の西端と石槨壁との間に空間「副室」が造られ、そこから鉄製鍬鋤先三点、曲刃鎌三点、鉄斧二点、馬具の鉸具一点が出土した。農工具と馬具を石槨の外、石槨の西端部に納めていたことが判明する。

他の副葬品の出土状況では、ガラス丸玉が第一主体部に集中するのに対し、鉄鏃は第二主体部に集中する。第二主体部からは直刀、挂甲とともに多量の布片も出土した。なお、鉄鏃と鉄製農工具は、鋤先幅が最大で五・九センチ、鎌の刃幅が最大で一〇センチと、いずれも小形で華奢な作りとなっており雛形・儀器という性格が推定されている。

**埴輪列** 墳丘には円筒埴輪列が三段に巡ると考えられているが、後円部墳頂の状況は特定できない。墳丘以外では内提に二列、外提に一列、中島に二列の円筒埴輪がめぐる。外提には一定の間隔で盾持ち人の埴輪を配置し、中島からは家形埴輪が出土している。中島は、五期の行者塚古墳の造り出しと位置関係も類似し、その機能を継承していると考えられている。

形象・人物埴輪配群は内提上にあり、前方部前面（南側）のA区、西側のB区の二ヶ所がある。A区は、全容が判明し若狭徹氏により細かな分析が行われている。それによると、一一メートル×四・五メートルの範囲を円筒埴輪で

方形に区画し、そこに五〇体余りの形象埴輪を配置する。その内容は、次の七つの場面からなると考えられている。<sup>(45)</sup>

I 椅座人物による飲食儀礼場面。II 鳥の列。III 狩猟の場面か。IV 鶉飼の場面か。

V 人物・器財・馬の列。VI 半身像による立姿の儀礼場面。VII 双脚像を主体とする場面。

中心部には椅子に座る男子の中心人物へと杯を捧げる女子があり、周囲に弾琴の人物、器台上に載った壺、柄杓入りの大壺が配されている。方形区画内で、中心人物へと飲食を供献する場面が表現されていたことは明らかである。

**稻荷山古墳** 墳丘全長一二メートルの前方後円墳で主軸を北東方向にとり、長方形の二重周溝をもつ。西側の括れ部と中提の西側に造り出しがつく。埼玉古墳群中では最古の古墳である。昭和四三年の発掘調査と、平成九年から一年の史跡整備に伴う確認調査により、墳丘と埋葬施設、造り出し、周溝の状況が明らかとなっている。<sup>(46)</sup> 括れ部付近から一括して出土した須恵器が陶邑編年のTK二三型式からTK四七型式に該当するため、古墳そのものの築造は五世紀後半頃と考えられる。

**埋葬施設と副葬品** 埋葬施設は、後円部墳頂で舟形礫櫛（第一主体部）と粘土櫛（第二主体部）の二基を確認している。第二主体部は墳丘主軸にほぼ直交し、第一主体部は、その西に隣接して主軸をほぼ南北方向にとる。ただし墳頂部には未調査範囲があり、この他に埋葬施設が存在する可能性は高い。

第一主体部の副葬品は原位置を留めており、内容は次のとおりである。

・銅鏡、玉類、装身具―画文帯環状乳神獸鏡一点、勾玉一点、銀環二点、帯金具一揃え（金銅製鉸具、鈔板、鉞尾、鈴）

・鉄製武器、武具―劍二点（金象嵌（金錯）銘鉄劍含む）、直刀四点、鉞二点、鎌（長頸鎌）約二〇〇点、挂甲一揃え（小札約八〇〇枚）。

・鉄製工具―刀子三点、斧二点、鉈一点、鑿子一点、鉗一点。

・馬具―鞍橋金具（覆輪、鞍など）、木芯鉄板張雷鏡、轡一揃え（鉄地金銅張F字形鏡板を伴う）、銅製鈴杏葉三点、環鈴一点、辻金具・雲珠

・その他―砥石一点

画文帯神獸鏡は礫塚内の北東寄りの部分から、銀環とともに出土し、遺体の頭部の下に置かれていたと考えられ、その推定にもとづく勾玉は胸、帯金具、刀子は腰の部分に当たり、被葬者（遺体）が身につけていたと推測できる。遺体の左右からは刀剣、鍬がまとまって出土、挂甲は足元にあたる部分に置かれていた。また、礫塚の北端部には工具類と馬具の一部、南端には馬具の鞍が置かれていた。遺体は船形木棺に納められていたと考えられるが、工具、馬具、そして鉦と弓矢は棺外に置かれていたようだ。埋葬の年代は馬具の型式から六世紀前半に降る。

第二主体部は攪乱を受け遺物は原位置を留めていないが、次の遺物が出土している。

・鉄製武器―直刀、鍬、挂甲小札。

・鉄製農具―鎌。

・馬具―轡、辻金具。

第一・二主体部を併せると副葬品の組成は、銅鏡、装身具（玉、帯金具）、鉄製の刀剣類、弓矢、甲、農工具、馬具となる。

**埴輪と造り出し** 埴丘には円筒埴輪と朝顔形埴輪がめぐっていたと考えられるが、後円部頂の状況は明確にできない。これに対し、西側の括れ部と中提の造り出しの状況は、出土土器や形象埴輪から、ある程度の推測が可能である。

昭和一三年、前方部が削平された際に括れ部付近から須恵器・土師器が出土している。須恵器の蓋杯一点、高杯蓋

七点、高杯一〇点、甕一点、土師器壺一点である。須恵器は陶邑編年でTK二三～四七型式である。平成九年から一年の再調査により、これら土器類は、西側括れ部の造り出しに並べられていたことが判明した。

中提西側の造り出し付近からは、家形埴輪、盾形埴輪、人物・動物埴輪が出土した。人物には女性（巫女）、冠帽付きの人物、弹琴の人物、甲冑を着装した武人、盾持ち人、靱負い人、動物には猪がある。また、食物を模した可能性のある土製品、土師器杯と甕、須恵器甕も出土している。

中提西側の造り出しには家形埴輪や人物埴輪、土器類、土製品を並べ飲食を供献する姿を表現し、周囲に盾持ち人埴輪、円筒埴輪、盾形埴輪を配置し区画していたと推定できる。

**副葬品の組成と形象埴輪列** 保渡田八幡山古墳、稻荷山古墳の事例を併せると副葬品の組成は、銅鏡、装身具（玉、帯金具）、鉄製の刀剣類、弓矢、挂甲、農工具に馬具が加わり、五期の副葬品を基本的には継承する。また、鏡、装身具、刀剣類は被葬者とともに棺内におさめられ、農工具、馬具は棺外、特に埋葬施設（槨）の端部もしくは副室に配置される傾向が認められる。

この段階には造り出しでの飲食供献儀礼を継承する一方で、周提上に、器財・人物・動物埴輪で構成される埴輪群が成立する。中心には盛装した人物へと女性が飲食を供献する埴輪群を置き、周囲に武人、馬、盾持ち人などを並べる配置で、これは塚田良道氏が指摘するように列島内の人物埴輪群に共通する。<sup>(4)</sup>この人物・動物埴輪群を提上に並べる形は、六期（五世紀前半）の大阪府古市古墳群の誉田御廟山古墳（応神天皇陵古墳）までさかのぼる可能性は高い。<sup>(48)</sup>

副葬品と埴輪群の様相を見ると、四世紀後半に成立した形を継承しながら、儀礼の形を、人物埴輪を加え具体的に表現し、造り出しだけでなく周提上にまで拡大させた状況となる。三世紀後半以来の古墳の儀礼が五世紀前半から中

頃にかけて最も拡充し、保渡田八幡山・稲荷山古墳の例から、東国でも同じ形が踏襲されていたとみてよいだろう。

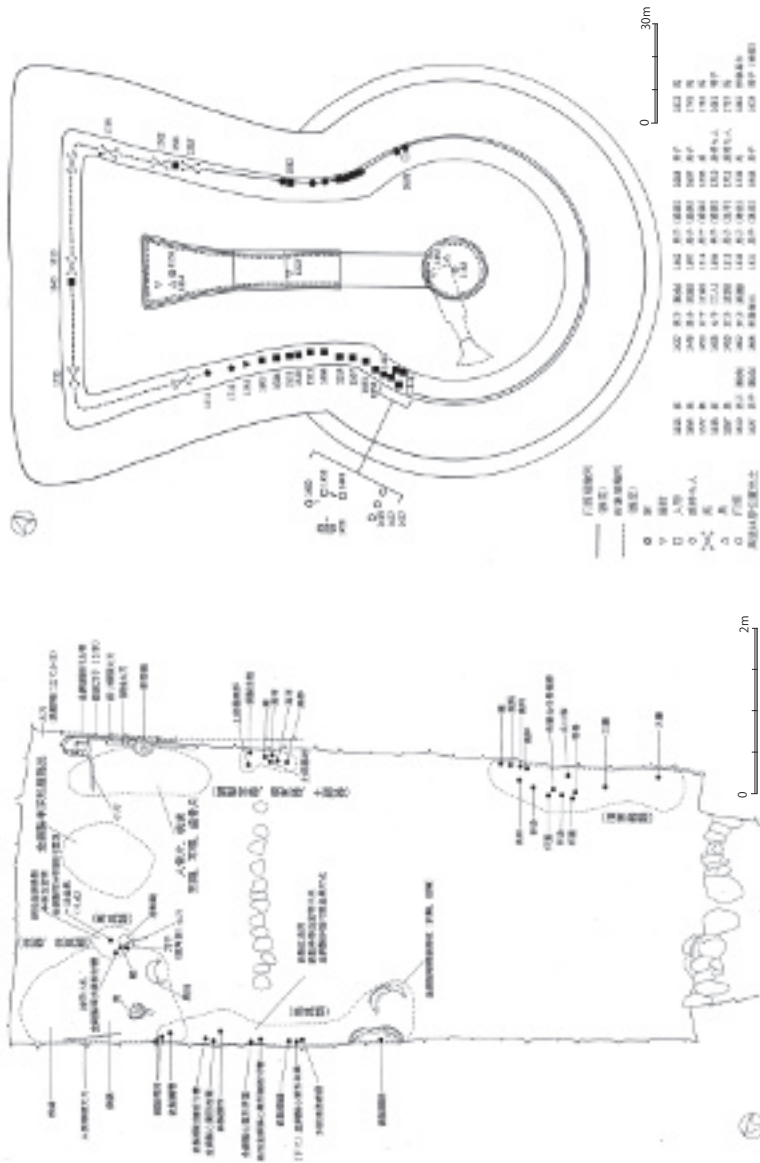
### (6) 一〇期—六世紀後半

一〇期、六世紀後半は主要な古墳では横穴式石室を導入し、前方後円墳の最終段階となる。ここでは、埴輪列の全容と副葬品の内容が同時に確認できる群馬県高崎市の綿貫観音山古墳と、大和王権中枢部の事例として奈良県斑鳩町の藤ノ木古墳の例を取りあげる。

**綿貫観音山古墳** 墳丘全長九七・二四メートルの前方後円墳で、前方部を北西方向に向け、盾形の二重周溝をもつ。昭和四三年から四四年の三次にわたる発掘調査で、保存状態の良好な横穴式石室と埴輪列の状況を確認している（第6図）。出土した須恵器は、陶邑編年でTK四三型式に含まれ、年代は六世紀後半を推定できる。<sup>49)</sup>

**埋葬施設と副葬品** 埋葬施設は後円部の中で南西方向に開口する横穴式石室。主軸全長は二二・六メートル、奥壁幅約三・九メートル、高さ一・七メートル、平面形は両袖式の構造である。玄室内には、奥壁から三メートルの部分に石室主軸と直交して河原石を並べ間仕切りし、後室を造る。ここに拳大から卵大の石を敷き、遺体を安置する屍床とする。石室内から出土した主要な副葬品は次のとおりである。

- ・ 銅鏡、玉、装身具—獣帯鏡一点、神獸鏡一点、銀地鍍金空玉三〇点、ガラス玉類五四点、耳環一三点、金銅装鈴付太帯一点、金銅製半球形服飾品一一七点以上、櫛一点等。
- ・ 鉄製武器、武具—頭椎大刀一点、振り環頭大刀一点、三累環頭大刀一点、直刀一点、小刀三点、鉄銚身九点、鉄鏃四九三点以上、冑一点、挂甲二揃え、胸当一点、籠手一双以上、脛当一双以上。
- ・ ミニチュア鉄製工具—鑿三点、鉋一点。



第6図 綿貫観音山古墳 (『綿貫観音山古墳Ⅰ・Ⅱ』より)

・馬具―轡四點（鉄地金銅張心葉形鏡板付轡、金銅製環状鏡板付轡など）、鐙二點（鉄製壺鐙、木胎漆塗壺鐙）、金銅製心葉形杏葉三點、金銅製鈴付雲珠一點、金銅製鞍橋表飾板一點、銅製環鈴三點、鉄製辻金具、金銅・鉄製鉸具、金銅製・鉄製留金具等。

・容器―銅製水瓶一點、須恵器杯蓋二點、杯身三點、小型高杯二點、高杯四點、甗二點、提瓶一點、有蓋台付長頸壺一點、壺一點、大甕二點、土師器埴一點、高杯一點。

石室内での副葬品の配置には一定の規則性が認められる。石室の奥の屍床では、南（右）側壁に接する部分から人骨片と歯が出土し、ここに遺体が安置されていたと推定できる。これに接する南（右）側壁から奥壁にかけて獸帯鏡、大刀、刀子、金銅装鈴付太帯が出土している。いずれも被葬者が身につけていたか、遺体に最も近い場所に配置されていたと考えられる。その西（前）側、屍床の仕切りと重なる場所に、銅製水瓶、須恵器高杯、甗、土師器埴、高杯がまとまって置かれていた。屍床からは桃果核も出土しており、これら須恵器・土師器の容器に盛って遺体に供えていた可能性が考えられる。

石室の奥壁から玄室の中段まで、北（左）側壁にそった場所には、弓矢（鏃）、銚、甲冑、馬具を集中して置く。また、玄門に接する、南（右）側壁にそった部分から須恵器の高杯、蓋杯、甗、有蓋台付長頸壺、広口壺、大甕がまとまって出土した。

なお、細かな出土位置は特定できないが、鉄製工具類が石室内から出土している。いずれも全長が五センチほどの大きさで模造品（ミニチュア）と考えられる。

**埴輪列** 埴丘頂部と埴丘中位の平坦面に埴輪列が回っている。

後円部の墳頂部では、周囲を円筒埴輪列で区画し、その中央に家形埴輪五棟と鶏形埴輪二点を置き、周囲に盾形、

大刀形、帽子形の埴輪を配置したと推定されている。家形埴輪は円柱高床構造で寄棟造りのものを主屋とし、入母屋造りと切妻造りのものを付属させていたようだ。また、帽子形は裾が広がる形状から、蓋を模った可能性が考えられる。後円部の墳頂部は、横穴式石室の玄室の奥壁上にあたり、埋葬施設の上を円筒埴輪で区画し、中に家形埴輪などを置く形が維持されている。この形は前方部墳頂にも拡大し、円筒埴輪列で区画し、前方部の先端に入母屋造り家形埴輪三棟を置いている。

墳丘中位の平坦面では、後円部に円筒埴輪がめぐるとの対し、括れ部から前方部にかけては人物や動物、器財埴輪を配置する。

中心となる人物埴輪列は、西側の括れ部にある。後円部の南西方向に開口する横穴式石室。その開口部の北側から人物埴輪列は始まる。最も石室に近い場所に鞍負いの男子像三体がならぶ。この北側に、冠帽をかぶり盛装して台座に胡坐する男子像を置く。この盛装した男子は、その姿から埴輪列の中心的な人物と考えられる。これに対面正座し、何かを捧げ持つ女子像があり、女子像の背後に皮袋を捧げ持つもう一体の女子像を置く。その様子を西側から見るように、一つの台座に三人の女子像が座る埴輪も配置される。ここで注目すべきは、中心で盛装・胡坐する男子像が、鈴付きの太帯を腰に巻いている点だ。すでに指摘されているように、この帯は石室内の屍床部から出土した金銅装鈴付太帯と類似し、盛装・胡坐する男子は古墳の被葬者を表現している可能性が高い<sup>50</sup>。

この北側、前方部西側の平坦面には、立位の盛装男子像、甲冑を着装した武人像、鍬を担ぐ男子像が続き、さらに北側の縁辺部には盾と盾持ち人、馬を配置する。

また、前方部前面（北側）から東側にかけて馬子と馬形埴輪が続き、東側括れ部にも男子像を置く。

これらの中で特に西側の括れ部から前方部にかけての埴輪列、盛装男子と女子像を中核とし縁辺部に盾持ち人と馬



を配する構成は、保渡田八幡山古墳のそれを基本的に踏襲している。そこから考えると、綿貫観音山古墳の埴輪列の中核部は、盛装・胡坐する中心人物に女性が飲食を供献する状況を示していると推測でき、その中心人物は、鈴付太帯を巻くことから古墳被葬者を示していたと考えられる。したがって、八期までに成立する人物埴輪群（列）は、古墳被葬者へ飲食を供献する姿を表現しているとの解釈が可能となる。

**藤ノ木古墳** 東国の綿貫観音山古墳と同時期、大和王権中枢の古墳の状況を示すのが、藤ノ木古墳である。直径四メートルの円墳である。昭和六〇年、六三年の発掘調査により、よく保存された石室と石棺内の状況が明らかとなった。出土した須恵器は陶邑編年のTK四三型式、年代は六世紀後半である。<sup>(1)</sup>

**埋葬施設と副葬品** 埋葬施設は全長一三・九五メートル、南東に開口する両袖式の横穴式石室である。玄室の奥に石室主軸に直交して家形石棺を置き、二人の成人男子の遺体をおさめる。石室と石棺内から出土した主要な副葬品は以下のとおりである。

- ・ 銅鏡―獣帯鏡一点、環状乳画文帯神獸鏡一点、倣製画文帯仏獸鏡一点、倣製神獸鏡一点。
- ・ 装身具―金銅製冠一点、飾履二対、大帯一点、筒形品一点、半筒形品一対、銀製劍菱形飾金具二点以上、垂飾金具一対、飾金具二五点、銀芯金貼耳環一対、銅芯金貼耳環一対、
- ・ 玉類―銀製鍍金梔子形空玉五四点、大型空丸玉二四点、小型空丸玉四七点、有段空玉四八点、空勾玉二二七点、銀製半球形空玉五七点、ガラス玉類一六二二点以上、滑石製白玉二〇四点。
- ・ 武器、武具―倭系飾大刀三点、倭系飾劍一点、円頭大刀一点、鉄刀一点、鉄鏃八〇九点、弓飾金具一〇点、盛矢具金具二点、挂甲（付属具含む）小札二七二二点。
- ・ 工具―銀装刀子六点。

・鉄製ミニチュア農工具―鈍二〇点、斧一九点、刀子二一点、鑿二七点、鎌七点、鋤二点。

・馬具―金銅製馬具一セット、鉄地金銅張馬具二セット。

・容器―須恵器無蓋高杯七点、有蓋高杯九点、同蓋一四点、甕二点、有蓋台付壺三点、同蓋三点、壺一点、器台一点、土師器高杯五點、直口壺三点、広口壺一点、短頸壺一点、甕一点。

副葬品の出土状況では、銅鏡、装身具、滑石製白玉を除く玉類、倭系飾大刀・劍、銀製刀子は、内面全面を朱で赤く染めた家形石棺内から出土した。銅鏡は二体の遺体の頭部の下に置かれており、装身具の多くは身につけた状態で、刀劍類は遺体に沿って棺壁に接して納められていた。

その他の遺物は、家形石棺周辺から出土している。石棺と奥壁の間からは挂甲、馬具、ミニチュア農工具、滑石製白玉、石棺と石室東壁の間からは鉄鏃が出土、石棺の手前には弓飾金具があり、ここには弓が置かれていたと推定できる。また、須恵器・土師器の容器は、玄室の手前部分、玄室の南西隅に集中して置かれていた。

**埴輪** 埴丘の確認調査で円筒埴輪片が約五〇片、盾形埴輪片一片が出土したのみである。ただし、埴丘には円筒埴輪列がめぐっていたことは間違いなく、器財埴輪の盾形埴輪が使われていた可能性も高い。

**伝統の継承** 横穴式石室が普及する一〇期の六世紀後半、副葬品の組成や配置に東国と畿内では共通点を確認でき、八期の五世紀後半以来の内容を継承している。遺体の頭部の下に入れた鏡、遺体に沿って置かれた刀劍類、棺外もしくは遺体から一定の距離を隔てて置かれた甲冑、馬具、弓矢、農工具である。特に農工具は、五世紀後半には模造品（ミニチュア）としての特徴が現れはじめ、六世紀後半までその性格を維持している。このような副葬品の組成と配置の起源は、古く二期の三世紀末期頃までさかのぼり、それは六世紀に横穴式石室が導入されても変化していない。

横穴式石室に持ち込まれた須恵器、土師器の組成と出土状況も畿内と東国では類似する。杯、高杯、壺、甕、甕を

含み、石室の手前に配置される。その器種は、五世紀代、造り出しで飲食を供献した食器と多くが重なる。一方で、綿貫観音山古墳、藤ノ木古墳ともに造り出しは確認できない。こう見ると、横穴式石室の土器類は、飲食を供献する造り出しの土器類を、石室内に持ち込んだものと考えられる。

埴輪は、六世紀代に盛行する東国と畿内地域では様相が大きく異なる。しかし、東国の形象埴輪の種類、配置は基本的に四世紀後半から五世紀代の要素を受けついでいる。綿貫観音山古墳の後円部墳頂に置かれた家形埴輪、盾形埴輪は四世紀後半に成立した形を継承する。そして、六世紀後半、墳丘中位の平坦面上、横穴式石室の開口部に連続して展開する人物埴輪列は、五世紀後半、保渡田八幡山古墳の中提に並べられた人物埴輪群を、中心人物（古墳被葬者）に飲食を供献する場面とともに継承したものである。畿内の人物埴輪群は、六世紀前半、大阪府高槻市の今城塚古墳のように中提上で大規模化した後、急速に形骸化したようだ。これに対し、東国では中提上から横穴式石室に近い墳丘中位の平坦面へと移動し維持されたのである。

畿内の藤ノ木古墳の家形石棺は内側を朱で塗り遺体を密閉する。その形は、やはり三世紀以来の古い伝統を強く残していた。このような石棺を残さない東国の例でも、石室内の副葬品の組成と配置、埴輪群の構成には四・五世紀以来の極めて伝統的な要素を受けついでいる。五世紀、造り出しや中提の上に展開した儀礼の要素は、石室内や墳丘上に集約化し変化させながらも維持されたと言つてよいだろう。そこからは、伝統的な儀礼の形を継承しようとする意図を読み取るべきではないだろうか。以上の点から、これまで指摘されてきたように、横穴式石室の導入が列島の靈魂観の大きな転換を意味するとは即断できないように思われる。

#### 四、古墳における儀礼の意味

前節では、古墳の副葬品と埴輪の変遷について三世紀から六世紀まで概観してきた。そこには時代をこえて継承される要素と時代ごとの変化がある。それらは、次のようにまとめられる。

◎継承された要素―①遺体（被葬者）の密閉・遮蔽・区画、②副葬品の組成（鏡、玉、武器・武具、農工具）、③被葬者への飲食の供献。

◎変化の画期と内容―①四世紀後半―副葬品の再編成（石製模造品等の導入）・形象埴輪配列の成立（家・盾・蓋形埴輪等の導入）。②五世紀前半―中頃―副葬品の再編成（鏡の減少、鉄製品の多量化、帯金具・馬具等の導入）、人物埴輪群の成立。④七世紀前半―副葬品・埴輪群の消滅。横口式石槨の成立<sup>(35)</sup>。

これらの継承と変化をふまえた上で古墳の儀礼について（1）遺体の密閉・遮蔽・区画と被葬者観の関係、（2）飲食供献・副葬品と儀礼構造、（3）古墳における儀礼の歴史的な意味、の三点に焦点をしばり考えてみよう。

##### （1）区画・遮蔽施設と被葬者観

遺体の密閉・区画・遮蔽 古墳の被葬者の遺体は、二期（三世紀末期頃）の桜井茶臼山古墳の段階で、コウヤ楨の木棺と朱を塗布した竪穴式石室で二重に密閉され、その上部は丸太垣で区画・遮蔽されていた。この形は、三期（四世紀前半）のメスリ山古墳に受けつがれ、丸太垣は巨大な円筒埴輪列へ変化する。古墳被葬者の遺体は厳重に密閉され、埋葬施設全体は区画・遮蔽されるべきものと考えられていた。これは、四期（四世紀後半）には前方後円墳の後円部墳頂、家形埴輪を中心に据えた埴輪の方形区画列へと発展する。後円部墳頂の家形埴輪と円筒埴輪の区画構造は一〇

期（六世紀後半）の綿貫観音山古墳へ、朱塗りにした遺体の密閉施設は、同じく六世紀後半の藤ノ木古墳の家形石棺へと受け継がれた。

**区画・遮蔽施設の意味** では、被葬者の遺体をおさめた埋葬施設を区画し遮蔽する意味は那辺にあるのか。四期の、家形埴輪を盾・蓋・軛などの埴輪と円筒埴輪で区画する構造は、奈良県御所市秋津遺跡で発見された、四世紀前半の建物群を板垣で方形に区画・遮蔽する遺構との類似性を指摘できる。この遺構は、五世紀後半の祭祀関連遺構、兵庫県神戸市松野遺跡の建物を区画する柵列遺構と共通する構造をもつ。さらにその構造は、五期（五世紀前半）、行者塚古墳の西側造り出しの家形埴輪を区画する円筒埴輪列と一致する。秋津遺跡の方形区画施設については、調査者の一人、米川仁一氏が国家的な祭祀との関連を指摘しており、家形埴輪を方形に区画する埴輪列のモデルは、四世紀前半代の秋津遺跡のような板垣遺構に求められるのではないだろうか。

この祭祀とも関連する遮蔽・区画施設の意味を考えるには、『日本書紀』崇神天皇六年の「神籬」の記載が参考となる。これは、それまで大殿の中で祀っていた天照大神（御鏡）の勢いを畏れ、宮の外で祀るために立てた施設である。<sup>(56)</sup> 神籬は「神の籬（まがき）」の意味であり、具体的には秋津遺跡で確認されたような祭祀と関連する区画・遮蔽施設を指すものと考えられる。その施設には、区画遮蔽された「勢い」＝霊威をもつ御鏡に外から悪い影響が及ばないように遮断するとともに、御鏡の強い霊威が外へ予想外の影響を与えないようにする機能が期待されていたのではないだろうか。<sup>(56)</sup> 霊威の強い存在は、時として祟りを発生させ、社会的に悪影響を与えるので、それを防ぐため区画・遮蔽施設は必要だった。こう考えると、嚴重に埋葬施設に密閉され、さらに区画・遮蔽された古墳被葬者の遺体も霊威の強い存在と認識されていた可能性が高い。

**古墳被葬者の認識** 古墳被葬者の霊威の強さとは何か。まず、古墳時代の直後、八世紀の人々が古墳被葬者の遺体を

いかに見ていたのかという点から考えてみよう。それは、『続日本紀』の次の記事からうかがえる。

・和銅二年（七〇九）十月癸巳（十一日）。若し彼の墳隴、発き掘らるるは、随つて即ち埋み斂て露はし棄てしむることなかれ。普く祭醑を加へ、以て幽魂を慰めよ。

・宝龜十一年（七八〇）十二月甲午（四日）。今聞く、寺を造るに悉く墳墓を壊ち其の石を採り用ふと。ただ鬼神を侵し驚かすのみにあらず、子孫を憂へ傷ましむ。今より以後、宜しく禁断を加ふべし。

和銅二年の記事は、国家的な事業、平城京の建設に伴う古墳の破壊に関するもので、やむを得ず古墳（墳隴）を破壊した場合は、遺体・副葬品は丁寧な埋め納め祀ることを命じている。また、宝龜十一年の記事は、「石を採り」との表現から、石室を埋葬施設にもつ古墳の破壊を指している。その古墳の破壊は、単に鬼神に古墳被葬者を驚かせるだけでなく、その子孫を憂慮させる結果を招くとする。八世紀の人々にとって、古墳とは遺体とともに祖先（幽魂・鬼神）が居る重要な場所であり、その破壊は子孫にとって大きな問題と考えられていた。

これが大王墓、陵墓となると、さらに事態は深刻となる。『続日本後紀』承和八年と一〇年には度々、神功皇后陵（奈良県奈良市佐紀盾列古墳群の五社神古墳）に関する記事がでてくる。承和八年（八四二）五月壬申（三日）の神功皇后陵への宣命では、地震・早疫など異変・災害に対する国への守護を祈願している。その直後、同月辛巳（二二日）には次の宣命を記す。

重ねて神功皇后御陵に宣命を奉るにのりたまはく。天皇が詔の旨と掛けまくも畏き山陵に申し賜へと申さく。このころは、旬にわたりて、雨ふらざるは、もし祟ありてかと、トひ求めれば、山陵に奉り遣したる例の貢の物、闕け怠れる祟見ゆ。香椎廟も同じく祟をなしたまへりとトひ申せり。驚きて尋ね検ふるに、所司の申さく、去年より以往、兩年の間、荷前を便輒（たやす）く陵戸人に付け奉り遣ししより、必ずしも供へ致さざるもありけむ

かと疑ふと申す。今、恐れ畏みて将来は然せしめずして、貞し奉り致さしめむ。参議従四位上和氣朝臣眞綱を差し謝し祈み申す状を平けく聞こしめして時も換へさず甘き雨零らしめ賜へと恐み恐みも申し賜へと申す。

国家的な危機に対して、天平九年（七三七）以降、神功皇后を祀る香椎廟と宇佐八幡宮に奉幣が行われている<sup>(57)</sup>。九世紀前半の神功皇后への奉幣は、これとの関連が考えられるが、同時に神功皇后は奉幣の手違いにより崇る存在となっている。加えて、承和一〇年（八四三）三月一八日、神功皇后陵の木を伐つたため山陵が鳴るといふ異変が発生、これに続き四月二一日は次の記事をのせている。

参議従四位上藤原朝臣助（中略）等をして楯列北南二山陵に謝し奉らしむ。去んぬる三月十八日奇異あるにより、図録を搜檢するに二楯列山陵あり。北は則ち神功皇后の陵（倭名大足姫命皇后）、南は則ち成務天皇の陵（倭名稚足彦天皇）なり。世人相ひ傳ふ。南陵を以つて神功皇后の陵と爲す。偏にこれ口傳による。神功皇后の崇あるごとに空しく成務天皇陵に謝す。先年、神功皇后の崇により作る所の弓劍の類、誤りて成務天皇陵に進る。今日、改めて神功皇后陵に奉る。

神功皇后陵（狭城盾列池上陵）は佐紀盾列古墳群の前方後円墳、五社神古墳（墳丘全長約二六七メートル）である。部分的な調査や採集資料により、家形・蓋形・盾形・壺形の各埴輪、土師器高杯・壺、行者塚古墳からも出土した形状土器が確認されている<sup>(58)</sup>。前方後円墳編年の四期から五期にかけての様相で、年代は四世紀末期から五世紀初期頃が推定できる。

この古墳の被葬者とされた神功皇后（大足姫命）は、国家を守護する一方で、不適切な対応があれば崇る恐ろしい面をもつと考えられている。その「崇」とは、承和八年五月一二日の宣命では、「雨ふらざる」＝旱魃という農業に深刻な影響を与える災害であった。

『令集解』巻四〇「喪葬令」、遊部の「古記」註釈には「長谷天皇の崩りましし時に及び、(中略)七日七夜御食を奉らず。此れによりあらびたまひき」とある。飲食の供献がなされなかったので、崩御した長谷(雄略)天皇は荒び給もつた。陵墓(古墳)に葬られるべき遺体は、不適切な対応により、人々に恐怖と脅威を与える「荒ぶる」状況となったのである。「古記」は『大宝令』の註釈であるため、この内容は八世紀前半の時点で、五世紀の長谷(雄略)天皇の時代のこととして伝承されていた。また、その飲食供献は五世紀の古墳の儀礼と整合する。このため、死者が不適切な対応により「荒ぶる」状況となるとの認識は、五世紀に遡ると考えられ、その延長線上に陵墓の神功皇后の祟は位置づけられる。

大規模な前方後円墳の被葬者は、神功皇后陵(五社神古墳)の神功皇后(大足姫命)がそうであるように国や地域を守護する働きを期待される反面、不適切な対応には祟る危険性があると認識されていたのである。

**遺体と魂魄** では、その古墳被葬者は、先学が指摘するような『礼記』の「魂・魄」といった靈魂観で理解されていたのであろうか。

さきに見た神功皇后への宣命は、一貫して陵墓(古墳)に対するものであり、神功皇后が居られる場所は、遺体をおさめた陵墓と考えていたのは明らかで、承和一〇年四月二日の記事から、そこへは副葬品の品目と一致する剣や弓などの幣帛が奉られていた。神功皇后への宣命と幣帛は、陵墓の遺体そのものを対象としていた。

これと関連する古墳時代の事例に、田中良之氏が指摘する「遺体毀損」の行為がある。故意に遺体や遺骨を毀損するもので、田中氏は黄泉国神話にもとづく葬送儀礼の一環と考え、「死者とその社会的な関係を毀損して(死者の)再生を阻止する」と解釈する。しかし、むしろ遺体・遺骨を故意に毀損する行為自体、当時の人々が遺体・遺骨に一定の意味を認めていた証左となる。遺体と死者の存在とを一体に理解していた可能性が考えられる。



さらに類似する内容が、九世紀初頭の『日本靈異記』<sup>(61)</sup>にある。上巻「人・畜に履まるる髑髏の救い収められ、霊しき表を示して現に報ずる縁 第十二」である。道登大徳の従者の万侶は、道端で踏まれていた頭蓋骨を木の上のせ救ったことで、その霊が恩を返したとの筋書きだ。頭蓋骨と死者の霊とを直接結び付けて語る。また、同中巻「おのが高き徳を好み、賤しき形の沙弥を刑ちて、現に悪死を得る縁 第一」は、謀反の疑いをかけられ自殺した長屋親王を取りあげる。親王の遺体は焼かれ、遺骨は砕かれて海に捨てられた。彼の遺骨は土佐の国に流れ着き、そこで多くの人々が死亡する。原因は親王の「気」によるとあり、これも遺体・遺骨と死者を一体に考え、それが祟るという設定である。『日本靈異記』は、仏教の布教テキストとしての性格が推定されており、その説話は当時の人々には理解しやすい設定となっていたはずで、遺体・遺骨と死者の霊とを結びつける理解は、当時は一般的であった可能性が高い。

また、千葉県千葉市の高沢遺跡と周辺の古墳群の景観分析では、五世紀後半に成立する集落と、隣接する古墳群との位置関係は、五世紀後半から九世紀まで維持されていた。東国の集落では、九世紀まで古墳群は墓域として維持され、それは生者の死者に対する認識が、五世紀から九世紀まで連続していたことを示唆する。<sup>(62)</sup> 死者観の古墳時代から奈良時代への連続性を推定できる。

以上の点から、遺体・遺骨は死者の存在を示すとの考え方が、古墳時代、少なくとも五世紀頃まではさかのぼり、八・九世紀まで遺体をおさめた古墳に死者（祖先）は居ると考えられていたと推測できる。これは、先に引用した『続日本紀』の和銅二年と宝龜二一年の記事が、古墳の遺体と「幽魂・鬼神」を一体に考えていることと一致する。古墳時代、『礼記』が記す「魂魄」の觀念が、列島内に直接受容されたとは考えにくい。むしろ、遺体・遺骨と死者の存在を一体とする考え方が、古墳時代から少なくとも平安時代の初期、九世紀代頃までは一般的であったと考えるべきだ

ろう。だからこそ、人々を守護するだけでなく崇る危険がある古墳被葬者の遺体は密閉し区画・遮蔽する必要がある、遺体をおさめた古墳を壊し、遺体を露わにすることは問題となったのである。

## (2) 飲食供献・副葬品と儀礼構造

**飲食での饗応** 先に見た『日本霊異記』上巻の「人・畜に履まるる鬻體の救い収められ、霊しき表を示して現に報ずる縁 第十二」では、頭蓋骨の霊は、年末に遺族のもとを訪れ、飲食の饗応をうけている。「鬻體の霊は」おのが分の饗をもて万呂に与へ、ともに食らふ。(中略)その母と長子と、諸の霊を拜せむがためにその屋の内に入る」とあり、特定の建物で、遺族が飲食を供え、諸霊(死者の霊)を拜している。

これと同じ内容は、約一世紀をさかのぼる八世紀前半、『常陸国風土記』筑波郡条で確認できる。筑波の神は、「神祖尊」(祖先の神)に対し「飲食を設けて、敬び拜み祇み承りき」とあり、新嘗の夜に訪れた「神祖の尊」を飲食で丁重に饗応し拜している。祖先(死者)に飲食を供え拜する形が一貫して確認できる。それは岡田莊司氏が指摘する古代の大嘗祭や月次祭の夜の神今食の内容、祖先の神を飲食で饗応することと一致する。『令集解』の月次祭の註釈に「庶人の宅神祭の如きなり」とあるのは、神今食を指すと考えられ、一般の人々も祖先を饗応する宅神祭を行っていたのである。古代の日本では、飲食の饗応は、祖(死者)に対する儀礼において不可欠な要素だったと言つてよい。

考古資料では死者への飲食供献は、弥生後期の壺形土器、特殊器台にまで遡り、古墳時代、三世紀、古墳墳頂の土器供献や壺形埴輪、五世紀、造り出しでの土器供献、六世紀、横穴式石室内の土器供献へと受け継がれた。三世紀頃から六世紀まで、古墳で死者(被葬者)に対して行われた飲食供献は、七世紀を境に、大嘗祭や神今食、庶人の宅神祭などの祖先(死者)に対する儀礼として文献史料に記録されるようになるのである。

**副葬品の組成** 飲食の供献と同じく弥生時代後期までさかのぼる要素として、死者への鏡、刀剣、工具の副葬がある。

古墳時代初頭に副葬品は石製儀器を伴い多量化、四世紀後半には銅鏡の数は減少して石製模造品が加わる。五世紀前半になると鉄製品の数が増加し、鏡、玉、鉄製刀剣、鉄鎌と弓、鉾（槍）、盾、甲冑、農工具、そして装身具の帯金具と馬具が加わる。この時点で、伝統的な品目に新たな要素が加わり、六世紀につながる副葬品のセットが成立する。

このセットは、ほぼ同時期、五世紀中頃（陶邑TK二〇八型式段階）までに成立する祭祀遺跡の遺物組成と、帯金具と馬具を除き一致する。この祭祀遺跡の遺物組成は、一緒に出土する紡織具で作られたと推定できる布帛類をあわせると、律令期の幣帛の品目と重なり、後の幣帛の原形となる供献品のセットと言える。祭祀遺跡では、五世紀後半から六世紀にかけて馬具が確認できるようになり、古墳副葬品と一致した供献品のセットが成立する<sup>(65)</sup>。つまり、四世紀後半に再編成が始まった古墳副葬品は五世紀前半で後に続く組成が成立、それとほぼ共通した内容で五世紀中頃までに祭祀遺跡での供献品の組み合わせが成立していたのである。その内容は、石製模造品と鉄製武器・武具、農工具で構成され、列島内の東北南部から九州北部の範囲で概ね一致する。この時期、列島内では共通した供献品と儀礼の構造「祭式」で祭祀が実施されていたと推定できる。

「上祖」と古墳 この直後、五世紀後半には古墳と「上祖」の文字との関係が確認できるようになる。埼玉県埼玉古墳群の稲荷山古墳から出土した金象嵌銘鉄剣には、「辛亥年七月中に記す」ではじまる銘文がある。続いて、「上祖名は意富比埵（オオヒコ）」から「乎獲居臣（ヲワケの臣）」まで八代にわたる系譜を「上祖」と「兎」の関係で刻む。辛亥年は、出土した須恵器の型式（TK四七型式）から西暦四七一年に当てるのが妥当である。

この剣を副葬していた稲荷山古墳は、埼玉古墳群で最古の前方後円墳であり、長方形の二重周溝を伴う特徴的な形である。この形は同古墳群で六世紀にかけて受けつがれ、古墳そのものの造営は七世紀の方墳、戸場口山古墳までつ

づく。<sup>(66)</sup> 古墳群は特徴的な墳形を継承し、特定の場所に造り続けられており、一定の系譜意識により形成されていたと考えられる。その起点となる稲荷山古墳の被葬者は、「上祖」の意味とそこからつながる系譜を理解し、それを記す鉄剣を副葬した。つまり、この古墳を起点とする埼玉古墳群は、「上祖」につながる「児」という系譜意識により形成されたと考えてよいだろう。

『古事記』では「祖（おや）」の文字を、『日本書紀』『古風土記』では、「祖、上祖・遠祖・始祖・初祖（とおつおや）」の文字を、各氏族の系譜の起点となる人物に使用し、「祖」は直近の親にまで使う。また『播磨国風土記』では、景行天皇時代の人物、山直等の「始祖」息長命と、雄略天皇時代の人物、尾治連等の「上祖」長日子の墓を特定している。その時代から彼らの墓は古墳と考えるべきで、風土記が編纂された八世紀前半、「上祖・始祖」の遺体は、古墳におさめられていると認識されていたことになる。こう考えると、上祖から続く系譜に属する代々の「祖」の遺体は古墳におさめられ、その系譜を引きついで世代ごとに古墳を造営した結果、古墳群は成立したと理解できる。

稲荷山古墳は、五世紀代の副葬品の組成を持ち、造り出しでは土師器・須恵器による飲食の供献が行われていた。この副葬品の組成と飲食供献は「神」を祀る祭祀遺跡と共通する。自然環境の働きに由来する「神」と、氏族の系譜を示す「祖」とは、幣帛の供献⇨貴重な品々の副葬、神饌の供奉⇨飲食物の供献という共通した形で祀るとの認識が五世紀にはあったと考えられる。<sup>(67)</sup>

**古墳の儀礼と祭祀** 恵みと災害をもたらす自然環境の働きを「神」とし、それに対して祈願などを行う一定の儀礼体系を「祭祀」と定義すれば、古墳における儀礼は、守護するとともに崇りもする「死者（祖）への祭祀」と言える。五世紀中頃までには、その祭祀の様子を固定化して表現する人物埴輪群が成立し、保渡田八幡山古墳などへとつながっていく。

祖と神とは共通した形で祀られたと考えると、神への祭祀の祭式は、人物埴輪群が示す古墳の儀礼「祖への祭祀」の祭式を知る上で大きな手がかりとなる。

古代祭祀の祭式は延暦二三年（八〇四）に成立した『皇太神宮儀式帳』（『内宮儀式帳』）で確認できる。その供献品・祭具の組成と、①祭祀の準備（供献品・祭具製作など）↓②祭祀↓③祭祀後の対応（供献品などの撤下・収納）という祭式の流れは、五世紀代の祭祀遺構や遺物の状況と整合する。したがって、『内宮儀式帳』の祭式の基本的な部分は五世紀まで遡及すると考えられる。<sup>(68)</sup>そして、この祭式からは、少なくとも五世紀代に成立する古墳の儀礼、人物埴輪等からなる埴輪群（列）の意味の推定が可能となる。

人物・動物埴輪群に共通する要素は、盛装した中心人物への飲食供献、その場を守護・区画する武人・盾持ち人であり、さらに馬具を着装した馬が加わる。<sup>(69)</sup>『内宮儀式帳』の祭式と比較すると、中心人物への飲食供献、武人の守護と盾持ち人の配置は②祭祀に当たり、馬具を装着した馬は、祭祀での供献品（幣帛）に相当する。また、弾琴する人物埴輪は、被葬者の意志を判断し、猪などの狩猟は食材となる動物を捕獲する様子を表すと推定できる。『内宮儀式帳』では、①祭祀の準備において琴を弾いて神意を判断し、神饌用の食材の一部を、神官が特別に採集しているからである。<sup>(70)</sup>

**圀形埴輪の性格** 食材の採集・準備と関係するのが、五世紀代に確認できる井泉を区画する圀形埴輪である。従来、水の祭祀や殯との関係が指摘されてきたが、なぜ、古墳で水の祭祀を行い、殯を改めて行う必要があるのか。やはり、祭式全体の中で位置づける必要があるだろう。

行者塚古墳の西側造り出しでは、方形区画内の家形埴輪の前に土製模造品の食物を並べ、飲食の供献を表現しており、その北側の谷部から圀形埴輪が出土している。五世紀初頭の前方後円墳、三重県松坂市の宝塚古墳では、造り出しと

括れ部の間の谷部から、井戸と導水施設を区画する囲形埴輪が出土した<sup>(2)</sup>。出土地点の類似性から行者塚古墳の囲形埴輪も井泉を区画したものであった可能性が高い。

祭祀の中で井泉や導水施設を考える上で参考となるのが、祭祀と「御膳つ水」（貴人の食事の水）との関係である。祭祀と関連する「御膳つ水」は大嘗祭でよまれる「中臣の寿詞」にみえる。『台記別記』は、康治元年（一一四二）、近衛天皇の大嘗祭で大中臣清親がとなえた「中臣の寿詞」を記録しており、「御膳つ水」は次のように書かれている。

中臣の遠つ祖天のこやねの命、皇御孫の尊の御前に仕へまつりて、天のおし雲ねの命を天の二上に乗せまつりて、神ろき・神ろみの命の前に受けたまはり申ししに、「皇御孫の尊の御膳つ水は、顕し國の水に天つ水を加へて奉らむと申せ」と事教りたまひしによりて、天のおし雲ねの神、天の浮雲に乗りて、天の二上に上りまして、神ろき・神ろみの命の前に申せば、天の玉櫛を事依さしまつりて、「この玉櫛を刺し立てて、夕日より朝日の照るに至るまで、天つ詔との太詔と言をもちて告れ。かく告らば、まちは弱蕪にゆつ五百篁生ひ出でむ。その下より天の八井出む。こを持ちて天つ水と聞しめせ」と事依さしまつりき<sup>(3)</sup>。

天皇の「御膳つ水」は、現世の水に、玉櫛を立て明らかにした天の八井から湧く天つ水を加え、特別な水として奉ると解釈できる。これに続き、悠紀・主基の郡からとどけられた稲で、天皇が祖先神に供え自らも召しあがる酒を醸造する「酒造厄」等、飯を準備する「稲の實の公」等について述べる。天皇が神に供え召しあがる酒と飯の準備には、神聖で特別な水の確保が重要だったのである。

このような水への認識は、すでに八世紀前半の『常陸国風土記』に見える。総記では、倭武天皇が新治の縣に毘那良珠命を使わして新しい井を掘っており、信太郡条には、大足日子の天皇、浮島の帳の宮に行幸したとき、水の供御がなかったので、卜者に占わせて井戸を掘らせたとある。行方郡条では、倭武天皇へ御膳をたてまつるため水部に新

たな清い井を掘らせ、香島郡条では倭武天皇へ御膳をたてまつる水がなかったもので、鹿の角で地を掘っている。一二世紀前半の「中臣の寿詞」の、神や貴人の食事と水との関係は、八世紀前半までは確実にさかのぼる。

こう見てくると、五世紀、飲食供献の様子とともに用意された井泉・導水施設の囲形埴輪は、古墳被葬者（祖）へ捧げ、祖の食事のための特別な水の存在を象徴的に示すものであり、周囲を区画・遮蔽する形は水の神聖性を維持する機能をもつと推測できる。祖へと供える飲食物（酒・飯）の準備には特別な水が必要で、それを象徴するのが井泉・導水施設の囲形埴輪だったのである。

**布帛と紡織具** また、布帛を作製した紡織具も、祭祀遺跡と同様に古墳から出土する。すでに、五世紀の奈良県橿原市の四条古墳群一号墳などで出土した木製品に紡織具があることは指摘されていたが、栃木県下野市の甲塚古墳からは、地機と輪状式原始機<sup>72)</sup>で布を織る埴輪が出土した。同古墳の年代は六世紀後半、男女の人物埴輪、馬と馬子、盾持ち人からなる人物埴輪群に、須恵器の大甕と高杯を含む多量の土器集積が伴い、飲食供献の伝統的な要素を受けついでいる。

ここから出土した機織りの埴輪は、古墳から出土する木製の紡織具に対応し、古墳の儀礼（被葬者への祭祀）の中で機織りによる布帛類の製作が重要な意味をもっていたことを示している。五世紀代の保渡田八幡山古墳から出土した多量の布片、さらに行者塚古墳や稲荷山古墳の帯金具とセットになっていたはずの衣服との関係が考えられる。神々への幣帛で布帛は主要な品目であるが、古墳における祖への祭祀でも布帛類は重要な品で、飲食物とともに、特別に準備されていたと推定できる。

四世紀後半から五世紀代、古墳の儀礼「祖への祭祀」は整備され大きく変化、最終的に人物埴輪群が成立した。これに合わせて自然の働きに対する儀礼「神への祭祀」も整備され、列島内各地に展開した。その痕跡が祭祀遺跡とし

て残されたのである。

### (3) 古墳における儀礼の歴史的な意味

『礼記』との関係 五世紀中頃までに古墳の儀礼「祖への祭祀」と、祭祀遺跡での「神への祭祀」が整備された歴史的な背景とは何だったのか。その手がかりは、やはり稲荷山古墳の鉄剣金象嵌銘にある。銘文は「祖」（上祖）と「天下」（治天下）の文字を使用する。これら漢字の出典は漢籍に求めざるを得ないが、候補の一つに漢代に編纂された『礼記』をあげたい。『礼記』祭法第二三では「祖」と「天下」を同時に使い、つづく「祭儀」第二四には「治天下」があるからだ。「祭法」第二三の該当部分は次のとおりである。

祭法。有虞氏は黄帝を禘にして鬯を郊にし、顓頊を祖にして堯を宗にす。夏后氏は亦黄帝を禘にして鯀を郊にし、顓頊を祖にして禹を宗にす。殷人は鬯を禘にして冥を郊にし、契を祖にして湯を宗にす。周人は鬯を禘にして稷を郊にし、文王を祖にして武王を宗にす。柴を泰壇に燔きて天を祭る、泰折に瘞埋して地を祭る。（中略）王宮に日を祭り、夜明に月を祭り、幽祭に星を祭り、雩祭に水旱を祭り、四坎壇に四方を祭る。山林川谷丘陵の能く雲を出し風雨を爲し怪物を見はすを皆、神と曰ふ。天下を有つ者は百神を祭る。諸侯は其の地に在れば則ち之を祭り、其の地を亡へば則ち祭らず。

祖先に対する祭祀の方法と「祖・宗」についてのべ、つづいて天・地、日・月などと神の祭祀についてふれている。特に「神」を自然環境「山林川谷丘陵」の特別な働きと定義し、「天下」をたもつ者（王）は百神を、各地の諸侯は、その地の神を祀らねばならないとする。

稲荷山古墳の鉄剣銘は、辛亥年（四七二）に記されており、その「祖」「天下」の文字は、五世紀後半段階には列



島内で受容されていたことになる。この七年後の四七八年、鉄剣銘文中のワカタケル大王に当たる倭王武は、南宋の順帝に漢文の修辭を駆使した上表文を送っている。<sup>77</sup>五世紀後半の時点で、大和王権の中枢部に漢籍に通じた人物がいたことは間違いない。鉄剣銘にある「祖」「天下」の出典を『礼記』に求めるのは無理な推論ではないだろう。また、「祖」「天下」の文字を受容したのであれば、一連の文脈で使われる「神」「祭」の文字も、同時に受容していたと考えるのが自然だろう。

五世紀代に明確となる祭祀遺跡の特徴には次の三点がある。①河川、泉、島嶼、山、峠など特徴的な地形環境に立地し、②列島内で共通した遺物組成を確認でき、③供献品・祭具の一部は同じ遺跡内で作成されており、祭祀は各地域の勢力が主体となって実施されていたと推定できる。<sup>78</sup>祭祀遺跡の①の特徴は先に引用した『礼記』の神の定義と、②・③の特徴は王・諸侯の神祭りの形と整合する。

稲荷山古墳の鉄剣の「天下」の文字は、大和王権を中心に一定の国家領域の意識が五世紀後半には形成され始めていたことを示唆する。その領域内の特別な自然環境の働きに「神」の文字を、それへの儀礼に「祭」の文字を当て、「天下」とした領域内で共通した祭式で祀った。それが五世紀に明確化した祭祀遺跡だったのでないだろうか。この儀礼の基本となったのが、それ以前から行われていた古墳での死者への儀礼の形であった。ここで、古墳の被葬者（死者）にも「祖」の文字が当てられたのではなからうか。

五世紀後半までには、大和王権は、「祖」「天下」「神」「祭」の文字を受容し、自らにつながる祖先（死者）を「祖」、国家領域「天下」の自然環境の特別な働きを「神」とし、これらに対する共通の儀礼構造を「祭」とする形を整えたと考えられる。ここに古墳の儀礼変化と祭祀遺跡の歴史的な意味を読み取るべきであろう。

五世紀に受容した「祖」「天下」の典拠が『礼記』なら、祭祀を示す文字「嘗」との関係がでてくる。『礼記』祭統

第二五には、「凡そ祭に四時有り、春祭を昶と曰ひ、夏祭を禘と曰ひ、秋祭を嘗と曰ひ、冬祭は烝と曰ふ」とあるが、『神祇令』では、このうち「嘗」のみをとり、「大嘗祭」の規定がある。また、「大嘗祭」は秋ではなく十一月仲冬の祭祀としており、この点も『礼記』とは異なる。ただ、「祖」の文字を受容すると同時に、弥生時代以来の死者への飲食供献儀礼に「嘗」の文字を当て、大嘗祭に先行する祭祀が整備された可能性はある。ここでは、その可能性を指摘しておきたい。

**靈魂観の受容** ただし、ここで注意しなければならないのは、文字を受容したとしても『礼記』の靈魂観を、そのまま列島内で受容したか否かという点だ。『礼記』では、祖先に「祖」と「宗」を使い、二つの文字は厳密に使い分ける。これに対し、稲荷山古墳の鉄剣銘は、あくまでも「上祖」と「兕」の関係で系譜を示し、『礼記』のような「宗」は使用しない。『古事記』では「祖」、『日本書紀』『古風土記』では「祖・上祖・遠祖・始祖」などで、やはり「祖」を基本とする。この点は、『礼記』の祖先に対する表現とは異なる。

日本列島に暮らした人々は、弥生時代には死者に対して飲食を供献し貴重な品々を副葬する行為を行っていた。そして、古墳時代の初期、三世紀に確認できる遺体を遮蔽・区画・密閉する特徴は五世紀以降にも確認でき、五世紀以降まで古墳時代前期以来の死者・靈魂観が影響を与えていた。それは、古代文献が記す遺体と一体となった靈魂観や、不適切な対応に祟るといふ死者の性格と整合的につながっている。このため、五世紀の時点で『礼記』の靈魂観、「魂・魄」の考え方を、そのまま受け入れ列島内の靈魂観が大きく変化したとは考えにくい。

では「神」はどうだろうか。日本列島の自然環境は、四季の変化に富み豊かな恵みがある反面、風水害や地震・火山の災害も多い。このような列島に特有の自然環境の働きに、人々は早くから畏敬の念をおぼえ信仰の対象としたと考えられる。それは縄文時代中・後期の特殊な遺構・遺物の存在から十分に推測できる。特に風水害の影響をうけや

すい稲作を受容した弥生時代以降、その傾向は強くなっただろう。『記紀』や『延喜式』祝詞に記された神には、恵みを与えるだけでなく、祟る性格が指摘されており、<sup>(79)</sup>恵みと災害が多い列島の自然環境に由来すると考えられる。五世紀代、「祖」「天下」とともに、「神」の文字を受容したとしても、中国の神観を、そのまま受け入れてはいないだろう。

「祖」「神」の漢字を受容する一方で、その靈魂・神観には、特徴的な日本列島の環境の中で形成された伝統的な要素が多分に残されたと考えべきだろう。

**神の人格化** 五世紀、自然環境の働きに由来する「神」を、自らにつながる死者「祖」と同様に飲食を供え貴重な品々を捧げて祀る祭式が成立していた。この事実は、古代日本の神観を考える上で大きな意味をもつ。それは、「神」が死者「祖」と同じく飲食し、貴重な品々を喜ぶ存在として認識されていたことを示し、五世紀段階で自然の働きに由来する「神」は人格的な性格をもつと考えられていた証左となる。

井上順孝氏は、人間の脳の認知構造と擬人化の関係を指摘するスチュワート・ガスリー氏やジャスティン・バレット氏の研究を紹介している。<sup>(80)</sup>神を人格的に理解することが、人間の脳の認知構造の特徴ならば、それが日本列島で早い段階から行われても問題はない。「祖」と「神」への祭式の共通性から考えて、『記紀』や『古風土記』で語られる人格化された神の姿は、すでに五世紀代には成立していた可能性は高い。

**七世紀の変化** この後、七世紀を通じて古墳は大きく変化した。前方後円墳は造られなくなり、主に八角墳や方墳へと変化する。埋葬施設では、横口式石槨が七世紀中頃以降に普及し、薄葬との関連が指摘されている。<sup>(81)</sup>横口式石槨の内部空間は棺をおさめるスペースにほぼ限定される。これに合わせて古墳時代を通じて受けつがれてきた、遺体とともに多様な副葬品をおさめる伝統は消滅する。これら変化は、和田晴吾氏が指摘する「据える棺」から「運ぶ棺」へ

の変化に対応する。その結果、古墳は死者を祀る場としての機能を喪失し、遺体を安置する墓へと変化する。その儀礼・祭祀の機能は、どこに継承されたのか。その候補の一つが、「祖神」に飲食（酒食）を供え祀る大嘗祭である。古墳が大きく変化した直後、天武天皇二年（六七三）に初めて確認できる。<sup>(83)</sup>

天皇の即位直後に行われた踐祚大嘗祭、その大嘗宮の構造は、『儀式』『延喜式』で確認でき、それは平城宮朝堂院の発掘調査により、八世紀代までさかのぼることが明らかになった。大嘗宮は悠紀・主基の二院からなり、ともに周囲を柴垣で区画・遮蔽し、両院が接する部分に南北の門を開け、中を遮蔽する屏籬を立てる。南北の門には、各々、神盾二枚、鉾四本を並べる。柴垣内には両院とも祖神へと飲食を供する正殿を建て、北側に供膳を準備する白屋と膳屋、南に厠を配置する。<sup>(83)</sup>

古墳と比較すると、大嘗宮の構造は、四世紀後半から五世紀前半に成立する円筒埴輪・盾形・靱形埴輪などの区画内に複数の家形埴輪を置く形と類似し、祭祀の内容は、五世紀中頃以降に成立する、中心人物に飲食を供献し外縁部に盾持ち人を配する人物埴輪群と共通する。六世紀以前の古墳に再現されていた、祖への祭祀と祭祀の場の状況は、七世紀中頃以降、それまでの「祖」を祀る「嘗」の祭祀と一体化し、新たな大嘗祭として七世紀後半に再編成されて継承されたのではなからうか。

祖に対する祭祀は、大王・天皇の「大嘗祭」だけに継承されたわけではなく、それまで古墳を造り「祖」を祀ってきた多くの氏族でも継承されたはずである。その記憶と信仰は、祖神（死者）を飲食で饗応し祀るという共通点から、『常陸国風土記』の神祖尊の伝承、『令集解』月次祭の註にある「宅神祭」、そして『日本霊異記』の霊への饗応・拝礼につながっていたと考えられる。

以上のように古墳と「祖」への儀礼・祭祀が大きく変化した七世紀。その他の祭祀にも大きな変化が生じていた。

一つは、幣帛の最終的な成立であり、一つは神籬から神宮への変化である。幣帛は、五世紀以来の遺物組成を基礎として七世紀中頃以降に再編成され、律令期の幣帛が成立する<sup>(84)</sup>。また、神霊を象徴する鏡・刀剣などを奉安し、祭祀の場を区画・遮蔽する「神籬」(神の籬)は、七世紀中頃の前期難波宮の建物配置の影響を受け、七世紀後半には「神宮」(神の宮)が成立する。四世紀前半、秋津遺跡の区画遮蔽施設の伝統が、新たな宮殿建築の形に合わせて整えられたものと考えられる<sup>(85)</sup>。これに呼応するように『日本書紀』斉明天皇四年(六五八)の出雲の神宮修造や、『常陸国風土記』香島郡条の天智朝における神宮修造記事が確認できるようになる。伊勢の神宮も、七世紀中頃の孝徳朝に神郡が成立して以降、神宮の整備が行われたのだろう<sup>(86)</sup>。

七世紀の中頃から後半、儀礼・祭祀の体制は大きく変化し再編成された。これと並行して、古墳は変化していた。古墳の変化は、単に、「薄葬令」との関係だけに矮小化すべき問題ではない。古代国家が形成される過程で、「祖」への儀礼・祭祀を国家的にどのように位置づけ、体系化するのかという問題と直結していた。それに応える形で、七世紀末期から八世紀初頭にかけて、『古事記』の「祖」、『日本書紀』の「上祖・遠祖・始祖」の記述は書かれたのである。黄泉の国の位置づけ このように見えてくると、『古事記』の「黄泉の国」説話は、いかに位置づけるべきなのだろうか。横穴式石室が盛行した六世紀後半まで、古墳は被葬者＝死者(祖)をおさめ祀る場として機能していた。その性格は、副葬品や埴輪群の様相から三・四世紀以来の系譜と伝統をもっていたと考えられる。横穴式石室も、古墳被葬者＝「祖」の居る場所であり、飲食を供献する祭祀が行われていた。

これに対し『古事記』の「黄泉の国」説話は、古墳が「祖」の祭祀の場として機能を失った七世紀後半から八世紀初頭にかけて記されたものである。加えて、『古事記』の「黄泉の国」説話は、黄泉の国と死者を穢れた存在として強調して描く。この内容は、「被葬者＝祖」が居る場所であり、自らにつながる「祖」を祀る場所であった古墳や横

穴式石室の性格とは異なり明確な整合性は認められない。

一方で、文献に記された「祖・死者」への飲食供献は、古墳で伝統的に継承された飲食供献の儀礼と極めて整合性が高い。つまり、『古事記』の「黄泉の国」説話は、古墳の祭祀・儀礼的な要素が喪失する七世紀後半、それまでの古墳とは別の脈絡の中で形成された可能性がでてくる。

『古事記』が語る「黄泉の国」の穢れは、つづく三貴子の誕生につながる重要な要素である。天照大神を含む三貴子が誕生するには、黄泉の国の穢れを取り除く「禊」が必要なのである。このような『古事記』の文脈の中でこそ、「黄泉の国」は理解する必要がある。『古事記』の「黄泉の国」のみを抜き出し、古墳や横穴式石室と単純に比較すべきではない。古墳における儀礼・祭祀の前後の系譜的な流れと、そこから導き出した死者・祖先観を正確に把握し、それが直後の文献と整合するか否かを細かく検証する中で、初めて古代の死生観・死者観は明らかにできると考える。

最近の考古学研究でも横穴式石室と黄泉の国説話を結びつける解釈は支配的である。和田晴吾氏による九州系の「開かれた石室」の解釈は、その一つである。遺体を石棺で密閉せず石室内に安置する形と大陸の死後・靈魂観を結びつけ、そこを舞台に「黄泉の国」説話が成立したとする。しかし、遺体を石棺で密閉しないのは九州に限らず、東国、本論で取りあげた綿貫観音山古墳も同じだ。しかも、その横穴式石室では伝統的な副葬品が遺体とともにおさめられ、飲食の供献が行われていた。古くからの系譜を受け継いだ死者への儀礼Ⅱ「祖への祭祀」である。「開かれた石室」↓「大陸の靈魂観の影響」↓「黄泉の国説話の成立」という図式だけでは理解できないように思われる。

確かに、死者・祖先への考え方は古墳時代を通じて少なからず変化した。五世紀頃には「祖」の文字を大陸から受容し、あわせて儀礼の形を整備していたと推測できる。その一方で、遺体と死者の存在を一体に考え丁寧に扱い、飲食を供える儀礼・祭祀の形は、古墳時代を通じて伝統的に残され、後の日本人の祖先祭祀へと連続していく。それは、

仏教説話集の『日本霊異記』が記していることからわかるように、日本人が仏教を受容しても容易に変化しなかったのである。

## 五、まとめ

これまで、古墳の儀礼・祭祀の変遷を考古学的にたどりながら、古代の死者・死後観について考えてきた。本論の結論は、次の点にまとめられるだろう。

◎古墳時代を通じて、鏡、玉、武器・武具、農・工具からなる副葬品を遺体とともにおさめ、飲食を供える儀礼・祭祀が伝統的に行われていた。

◎遺体と死者の存在は一体で理解され、不適切な対応には祟ると考えられていたため、遺体は丁重に扱われた。

◎大和王権は、五世紀代には「祖」「天下」の文字を受容し、あわせて「神」「祭」の文字も受容していた可能性があり、祭祀遺跡の状況を考えあわせると、自らの系譜につながる死者・祖先「祖」と、国家領域「天下」における自然環境の特別な働き「神」を「祭る」形が整えられたと考えられる。

◎死者（祖）へと飲食を供献する祭祀は、古墳が変質した七世紀以降は、大嘗祭や祖先・死者への儀礼・祭祀の中に受けつがれていった。

このようにまとめると、従来、おもに取り上げられてきた「黄泉の国」とは異なった、古代の死者観・死後観が見えてくる。黄泉の国と古墳との不整合な部分に改めて注目しなければならぬと思われる。

古代の死者観・死後観と「黄泉の国」を結びつける考え方には、本居宣長以来の国学の影響が大きいことは否定で

きないだろう。しかし、現在は、宣長の時代とは異なり、『古事記』『日本書紀』が編纂された時代以前の資料が、考古資料として膨大に蓄積している。これにより『記紀』の新たな史料批判が可能となる。それを受けて、今後、新たな視点での『記紀』研究が展開できるだろう。本論が、その試論の一つとなれば幸いである。

### 註・参考文献

- (1) 大場磐雄「考古学上からみたわが上代人の他界観念」『大場磐雄著作集 第三卷 原史文化論考』雄山閣 一九八二(一九五〇年初出)
- (2) 近藤義郎『前方後円墳の時代』岩波書店 一九八三
- (3) 広瀬和雄『前方後円墳国家』角川書店 二〇〇三
- (4) 辰巳和弘『他界へ翔る船「黄泉の国」の考古学』新泉社 二〇一〇
- (5) 車崎正彦「古墳祭祀と祖霊観念」『考古学研究』第四七卷第二号 二〇〇〇
- (6) 小林行雄「黄泉戸喫」『考古学集刊』第2冊 東京考古学会 一九四九
- (7) 白石太一郎「ことどわたし考」『檀原考古学研究所論集 創立三十五周年記念』吉川弘文館 一九七五
- (8) 土生田純之『黄泉国の成立』学生社 一九九八  
註2に同じ。
- (9) 広瀬和雄「裝飾古墳の変遷と意義」『国立歴史民俗博物館研究報告』第152集 二〇〇九
- (10) 和田晴吾『古墳時代の葬制と他界観』吉川弘文館 二〇一四  
註10に同じ。
- (11) 註10に同じ。
- (12) 註3に同じ。
- (13) 註10に同じ。



- (14) 河野一隆「石製模造品の編年と儀礼の展開」『帝京大学山梨文化財研究所報告』第11集 二〇〇三  
註2に同じ。
- (15) 註2に同じ。
- (16) 水野正好「埴輪芸能論」『古代の日本 第2巻 風土と生活』角川書店 一九七一
- (17) 折口信夫「大嘗祭の本義」『折口信夫全集 第三巻 古代研究(民俗學篇2)』中央公論社 一九七五
- (18) 若狭徹「人物埴輪再考―保渡田八幡塚古墳形象埴輪の実態とその意義を通じて」『保渡田八幡塚古墳 史跡保渡田古墳群 八幡塚古墳 保存整備事業報告書』群馬町教育委員会 二〇〇〇
- (19) 高橋克壽「埴輪の世紀 歴史発掘9」講談社 一九九六
- (20) 塚田良道「人物埴輪の文化史的研究」雄山閣 二〇〇七
- (21) 森田克行「よみがえる大王墓 今城塚古墳」新泉社 二〇一一  
註4、辰巳文獻。
- (22) 白石太一郎「墓と他界観」『列島の古代史7 信仰と世界観』岩波書店 二〇〇六  
註7に同じ。
- (23) 註7に同じ。
- (24) 註10に同じ。
- (25) 註10に同じ。
- (26) 註10に同じ。
- (27) 岡田莊司「大嘗の祭り」学生社 一九九〇
- (28) 折口信夫「髯籠の話」『折口信夫全集 第二巻 古代研究(民俗學篇1)』中央公論社 一九七五(一九一五・一九一六年初出)
- (29) 神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館 一九八六
- (30) 註10に同じ。
- (31) 笹生衛『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館 二〇一二
- (32) 土生田純之「始祖墓としての古墳」『古文化談叢 第65集 発刊35周年・小田富士雄先生喜寿記念号(1)』九州古文化研究会 二〇一〇
- (33) 穂積裕昌『古墳時代の喪祭と祭祀』雄山閣 二〇一二  
穂積裕昌「祭祀遺跡と古墳の総合的な理解に向けて」『月刊考古学ジャーナル』No.657 ニューサイエンス社

二〇一四

(34) 註31に同じ。

(35) 井上順孝氏は、エドワード・B・タイラーが示したアニミズムから一神教へと段階的に進化する宗教進化論について、現在、多様なデータの蓄積により各段階を明確に区別することすら難しくなっており、「今の段階では、進化論は、あくまで一つのアナロジーとして、宗教展開を理解する手助けにとどめておくのが無難と思えてくる」としている。古墳時代の信仰に対して、アニミズム等の概念を使って説明することは有効な方法ではないだろう。

井上順孝「宗教研究の新しいフォーメーション」『21世紀の宗教研究』平凡社 二〇一四

(36) 広瀬和雄『古墳時代政治構造の研究』塙書房 二〇〇七

(37) 上田宏範・中村春寿「櫻井茶臼山古墳」『櫻井茶臼山古墳 附櫛山古墳』奈良県教育委員会 一九六一

「櫻井茶臼山古墳 第7・8次調査概要報告」『東アジアにおける初期都宮および王墓の考古学的研究』研究代表者、寺沢薫（奈良県立橿原考古学研究所） 二〇一一

(38) 大久保徹也「古墳文化（前期）」『季刊考古学第70号 特集 副葬を通してみた社会の変化』雄山閣 二〇〇〇

(39) 奈良県立橿原考古学研究所編『奈良県史跡名勝天然記念物調査報告第35冊 メスリ山古墳』奈良県教育委員会 一九七七

(40) 京都大学文学部考古学研究室編『紫金山古墳と石山古墳』京都大学文学部博物館 一九九三

(41) 高橋克壽「特論 埴輪」『列島の古代史 専門技能と技術』岩波書店 二〇〇六

(42) 石田茂輔「日葉酢媛命御陵の資料について」『書陵部紀要』第一九号 一九六七

(43) 加古川市教育委員会編『行者塚古墳 発掘調査概報』加古川市教育委員会 一九九七

(44) 群馬町教育委員会編『保渡田八幡塚古墳 史跡保渡田古墳群 八幡塚古墳 保存整備事業報告書』群馬町教育委員会 二〇〇〇

(45) 註18に同じ。

(46) 埼玉県教育委員会編『埼玉稲荷山古墳』埼玉県 一九八〇

小川良祐・狩野久・吉村武彦編『ワカタケル大王とその時代 埼玉稲荷山古墳』山川出版社 二〇〇三  
 稲荷山古墳および金象嵌（金錯）銘鉄剣に関する記述は、右文献による。

- (47) 註20に同じ。
- (48) 高橋克壽「王権と埴輪生産」『埴輪群像の考古学』青木書店 二〇〇八
- (49) (財)群馬県埋蔵文化財調査事業団編『綿貫観音山古墳Ⅰ―墳丘・埴輪編―』(財)群馬県埋蔵文化財調査事業団 一九九八  
群馬県教育委員会・(財)群馬県埋蔵文化財調査事業団編『綿貫観音山古墳Ⅱ―石室・遺物編―』群馬県教育委員会・(財)群馬県埋蔵文化財調査事業団 一九九九
- (50) 白石太一郎「人物埴輪群は何を語るか」『埴輪群像の考古学』青木書店 二〇〇八
- (51) 奈良県立橿原考古学研究所編『斑鳩 藤ノ木古墳 第一次調査報告書』斑鳩町・斑鳩町教育委員会 一九九〇  
奈良県立橿原考古学研究所編『斑鳩 藤ノ木古墳 第二・三次調査報告書』斑鳩町・斑鳩町教育委員会 一九九五  
註21に同じ。
- (52) 河上邦彦「Ⅱ・2 横穴式石室と家形石棺」『大和の古墳Ⅱ』近畿日本株式会社 二〇〇六
- (53) 米川仁一「奈良県御所市秋津遺跡の祭祀関連遺構」『月刊考古学ジャーナル』No.657 ニューサイエンス社 二〇一四
- (54) 『日本書紀』崇神天皇六年条「天照大神・倭大國魂、二の神を、天皇の大殿の内に並祭る。然して其の神の勢を畏りて、共に住みたまふに安からず。故、天照大神を以ては豊鍬入姫命に託けまつりて、倭の笠縫邑に祭る。仍りて磯堅城の神籬(此をば比弄呂岐と云ふ)を立つ」
- (56) 「神籬」と櫛を結びつける最も早いものは、一三世紀、『釈日本紀』の説で、古代の神籬が櫛を指すとは断定できない。むしろ、近年の考古資料からは、古代の祭祀と区画・遮蔽施設との密接な関連性が指摘できる。
- (57) 笹生衛「総論 祭祀考古学の現状と課題」『月刊考古学ジャーナル』No.657 ニューサイエンス社 二〇一四  
岡田莊司・笹生衛編『事典 神社の歴史と祭り』吉川弘文館 二〇一三
- (58) 徳田誠志他「神功皇后 狭紀盾列池上陵墳坐裾護岸その他整備工事区域の調査および墳丘外形調査」『書陵部紀要』第五六号 二〇〇五
- (59) 田中良之「第6章、第3節 中村1号墳における葬送儀礼」『中村1号墳』出雲市 二〇一三  
註59に同じ。
- (60) 小泉道校注『新潮日本古典集成 日本霊異記』新潮社 一九八四
- (61) 中村史『日本霊異記と唱導』三弥井書店 一九九五
- (62)

- (63) 註31に同じ。
- (64) 秋本吉郎校注『日本古典文学大系 風土記』岩波書店 一九五八
- (65) 註31に同じ。
- (66) 高橋一夫『埼玉古墳群 鉄剣銘一一五文字の謎に迫る』新泉社 二〇〇五
- (67) 註31に同じ。
- (68) 註31に同じ。
- (69) 註20に同じ。
- (70) 奈良県立橿原考古学研究所付属博物館編『水と祭祀の考古学』学生社 二〇〇五  
穂積裕昌『古墳時代の喪祭と祭祀』雄山閣 二〇一二
- (71) 松坂市教育委員会編『三重県松坂市宝塚町・光町所在 史跡宝塚古墳 保存整備事業に伴う宝塚1号墳・宝塚2号墳 調査報告』松坂市教育委員会 二〇〇五
- (72) 倉野憲司他校注『日本古典文学大系 古事記 祝詞』岩波書店 一九五八
- (73) 西藤清秀「Ⅲ・2木の埴輪」『大和の古墳Ⅱ』近畿日本株式会社 二〇〇六
- (74) 東村純子『考古学からみた古代日本の紡織』六一書房 二〇一一
- (75) 下野市教育委員会編『甲塚古墳―下野国分寺跡史跡整備関連発掘調査報告書―』下野市教育委員会 二〇一四
- (76) 竹内照夫『新釈漢文大系28 礼記 中』明治書院 一九七七
- (77) 『宋書』卷九七 夷蛮伝・倭国（『宋書』倭国伝）石原道博編訳『新訂 魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』岩波書店 一九五一
- (78) 笹生衛「古代祭祀の形成と系譜―古墳時代から律令時代の祭具と祭式―」『古代文化』第六五卷第三号 二〇一三
- (79) 岡田莊司「古代の天皇祭祀と災い」『國學院雜誌』第一二二卷九号 二〇一一
- (80) 註35、井上文獻。
- (81) 註53に同じ。
- (82) 『日本書紀』天武天皇二年十二月五日条「大嘗に侍奉れる中臣・忌部及び神官の人等、并て播磨・丹波、二つの國の郡司、亦以下の人夫等に、悉に祿賜ふ」

(83) 註27、岡田文献。

渡邊直彦校注『神道大系 朝儀祭祀編一 儀式・内裏式』(財神道大系編纂会 一九八〇

(84) 註78に同じ。

(85) 『皇太神宮儀式帳』から復元できる伊勢神宮の建物配置は、御形の御鏡を奉安する正殿を、五重の垣で区画し、建物と垣は、正殿を通る南北軸を中心に左右対照となっている。また、正殿の南、第三重には儀礼用の広い空間を設ける。この建物配置は、七世紀中頃に成立する前期難波宮の内裏と朝堂院の構造と類似する。神宮の正殿を内裏前殿に対応させると、第三重は朝堂院の朝廷に対応する。

福山敏男『神宮の建築に関する史的調査』造神宮司廳 一九四〇

財団法人大阪市文化財協会編『難波宮址の研究 第十三―前期・後期朝堂院の調査―』財団法人大阪市文化財協会

二〇〇五

(86) 『皇太神宮儀式帳』「神郡度會・多氣・飯野三箇郡を初むる本記行事」は、七世紀中頃の孝徳朝に神郡(評)が立てられるとともに、「大神宮司」が成立したことを記している。この段階に、神宮の祭祀組織が再編成されていたことが窺える。

胡麻鶴醇之・西島一郎校注『神道大系 神宮編一 皇太神宮儀式帳・止由氣宮儀式帳・太神宮諸雜事記』神道大系編纂会 一九七九

## 前期国学の古事記研究 — 荷田春満の古事記注釈書と書入れ本について —

松本 久史

はじめに

國學院大學21世紀研究教育計画委員会研究事業「『古事記』の学際的・国際的研究」のなかで、研究史における近世期、特に本居宣長『古事記伝』以前の古事記研究を検討することが、筆者に与えられた課題である。既に、近世前期の古事記研究については先行研究によって概観されており、屋上屋を重ねることを恐れるが、特に「国学の四大人」の鼻祖、荷田春満の古事記研究に焦点を当て、近世中期初頭の前期国学における古事記研究の解明に努めたい。

筆者は平成十四年以来、『新編 荷田春満全集』の編纂およびそれにもなう資料調査を行っており、本稿では、それらによってもたらされた新出史料と、従来知られてきたものとの比較分析から、荷田春満の古事記研究の実態を更に明かにしようとするものである。

### 一 研究史の概要

これまで、荷田春満の古事記研究に関しては、注釈書である『古事記劄記』と、春満の訓読が書入れられた古事記

版本、の二つの方面から言及されてきた。

最初に、荷田春満の古事記研究の内容が具体的に知られるようになったのは、昭和六年に『古事記劄記』が、『荷田全集』第六卷（官幣大社稲荷神社編 吉川弘文館）に翻刻されて以降である。これは、享保十四年に春満の甥、信章の筆写になり、春満の生家、東羽倉家に所蔵されていたものである。注釈の範囲は古事記全巻にわたるが、部分的であつて全文に及ぶものではない。以降、研究者たちはこの『古事記』に依拠しつつ、春満の古事記研究を考察していった。

まず、石井庄司は「荷田家三代の古事記研究」（『古典考究 記紀篇』第一書房 昭和十九年所収）で、『荷田全集』に掲載された『古事記劄記』を紹介して、春満の古事記注釈が真淵に与えた影響を三例、宣長への間接的な影響を一例、見出した。戦後以降、鴻巣隼雄は、「近世の古事記研究」（『古事記大成 研究史篇』昭和三十一年 平凡社所収）にて、『古事記劄記』を紹介し、

春満の古事記研究は、万葉集の生まれる原資としての、記紀二典の意義をとり出し、彼以後に輩出した、国学の系譜に属する古事記研究を、誘導した点ですこぶる大きな先覚的意義をもっている（『古事記大成 研究史篇』九三〜九四頁）。

と、春満の古事記研究の先覚者としての意義を挙げ、さらに植松茂も「近世初期の古事記研究」（『古事記年報』四昭和三十三年六月所収）、で『古事記劄記』における春満の注釈を紹介して、

春満は日本紀神代巻を主としてその神道説を組織したので、古事記は単にその参考資料となつた程度と察せられる。日本紀に関する著作が若年のころから存するのに対して、この古事記劄記が晩年の著作として、しかも古事記に対する唯一の著書として存在するのもさういふ所に原因があらうと思はれる。しかしこの書は中世神道から

ぬけ出た国学者の古事記全巻に対する註釈書として最初のものであり、その点において古事記研究史上に独特な地位を占めるものであらう（『古事記年報』四 二九～三〇頁）

と、後の国学者に続く先駆的な研究であるという評価をしている。若干見解の異なるものとして、三宅清は、『荷田春満の古典学』第二巻（私家版 一九八四年）において、全集に収録された『古事記劄記』を基に考察を加え、鼈頭古事記の影響が大きいこと、また歌謡の解釈の一部について契沖の厚顔抄を参看していたとも推測つつ、

日本の古書の一つとして、日本紀と共に三指に屈する古事記の文言の大意を解明したと言ふに過ぎないものである。此意味に於いて本書は、賀茂真淵本居宣長等の古事記観とは根柢を異にするもの」（『荷田春満の古典学』第二巻一二九丁ウ）

と、後世に与えた影響は少ないとしているが、これは、国学は真淵から始まり、荷田春満の影響は小さいとする三宅の春満に対する全般的評価と同様の見解であり、少数派の意見であらう。

次に、春満訓の書入れ本について、春満は享保九年十二月から十年正月にかけ、幕府書物奉行下田師古の求めに応じ、師古の所蔵する古事記上・中・下巻に校訂を加えて進上したことが、享保十年正月二十八日付の師古宛書簡（翻刻は佐伯有義編『宝永四年日次記並書翰集』荷田春満大人二百年記念会 昭和十二年 一三頁所収）に見えるように、その存在は既に示唆されていたが、具体的には、菟田利彦による「荷田春満の古事記研究―『東丸秘点古事記』小考―」（『古事記年報』四、所収）において、春満の訓・頭注が書入れられた寛永版本の古事記上・中・下巻が存在することが初めて紹介された。それは、浜松諏訪社大祝、杉浦国頭嫡子の朋理の書写になる書入れ本が浜松にもたらされ、享保十七年に遠江国佐野郡垂木郷の雨桜天王社祠堂、山崎久章が寛永版本に書入れたものである。菟田は享保九・十



年に下田師古に進上された古事記の校訂本を基に、朋理、次いで山崎久章へと伝承されたと推定している。

中村啓信は、國學院大學図書館所蔵武田祐吉博士旧蔵本（武田文庫）の書入本寛永版古事記が春満訓であることを発見し、全文を翻刻し、さらに菟田の紹介した山崎久章旧蔵本と、それとは別に、三河国吉田の神職で、宣長門人の鈴木梁満<sup>②</sup>の旧蔵本（阪本龍門文庫蔵）の二本の春満訓書入本と、寛永版本、鼈頭本、真淵書入本との比較対照を一覧にして、『荷田春満書人古事記とその研究』（高科書店 平成四年）を刊行した。これらの書入れ諸本は寛永版本本文に朱・墨・藍で傍訓を施し、本文の校異を頭注に施すという共通性を持っているが、朋理の書入れ本を山崎久章とは別に梁満が書写し、それを同人門人の大林吉賢が安永三年に書写したものが武田文庫本（吉賢本）であり、山崎本は春満訓に後年の真淵等の訓・注を大幅に加筆したものであることも明らかとなった。

中村の詳細にわたる研究により、春満訓古事記の全貌が明らかとなり、それが真淵に影響を与えていたことも実証された<sup>③</sup>。その結果、宣長は全く意識していないにもかかわらず、間接的に真淵を通じて春満の影響を受けていたことも明らかとなった<sup>④</sup>。つまり、国学者の古事記研究は、春満から真淵、そして宣長へと継承されていたことが史料的に証明されことになる。これは、国学研究史上において大きな発見であり、現在、高く評価されるべきであろう。

## 二 『新編 荷田春満全集』における調査による新出史料

國學院大學創立百二十周年記念事業である『新編 荷田春満全集』の編纂<sup>⑤</sup>により、平成十四年以降開始された東丸神社蔵東羽倉家文書の調査によって、春満の古事記研究に関する新たな発見がもたらされた。

先ずは、春満門人で秦氏系の稻荷社祠官である大西親盛が、寛永版本に筆写した上・中・下巻書入れ本三冊が発見

された。<sup>(6)</sup>形式は、従来知られている三本の書入れ本とほぼ同様であり、各卷には親盛の蔵書印が捺され、下巻末尾には

此本之鼈頭並傍註訓点者随東麻呂先生之考案以朱墨書記者也子孫猥勿許披見焉

秦親(花押)

と、親盛の自筆識語が記されている。これによつて、現存する春満訓書入本は山崎本・梁満本・吉賢本・親盛本の四本となった。

注釈書については、従来知られていた『古事記劄記』以外の注釈書が発見された。『古事記抜粹』と、『古事記劄記別本断簡』との二本である。先ずは、これらにつき、紹介を兼ね、考察を加えたい。

・「古事記抜粹」東丸神社蔵、文書番号A—1—2—2、<sup>(7)</sup>写本一冊、仮綴、後装の共紙表紙に、「古事記抜粹」の外題。本文墨付二十三丁。

筆跡から、作成者は春満の弟、信名であると思われる。上巻から下巻まで、本文を抄出して若干の注釈が加えられたものであるが、『古事記劄記』と比較すると注釈も簡略であり、本文抄出のみの箇所が多い。古事記本文の引用については、丁数が引用文の右に傍書されているが、それらは現存する全ての春満訓書入本である寛永版本とは一致せず、鼈頭古事記に一致している。つまり、鼈頭古事記を古事記本文として作成されたという違いが見られる。記述の範囲としては、序文はなく、鼈頭古事記上巻の第一丁の「久羅下那洲」から始まり、下巻四十一丁ウ、敏達天皇記の「小治田王次葛城王」までの記述で終る。抽出された本文の箇所は本来注釈があるべき所であるが、多くはそれがみられず、忠実な聞書きというより、備忘のためのメモ的な性格を持つて示しているのではないだろうか。

しかし、若干の注釈の中に、『古事記劄記』を補う注目すべき記述がある。

「豊雲上野神」の「上」の字など声調を示す文字について、書入れ本ではすべて削除する指示がなされているが、その根拠は示されず、『古事記劄記』にも言及されていないが、本書では、

此上文字ヲ記タルハ後人ノ傍註撰者ノ平上去ヲ弁註ニテハナキ也因茲悉不記ヲ以後人ノ傍註ト可知也（一丁オ）  
と、平・上・去の声調を示す字は後人の傍註であり、削除すべきであるという見解が示されている。また、「類那藝神」の訓について、「類」の訓読として鼈頭本の「サ」ではなく、書入本では「ツラ」の訓が与えられているが、『古事記劄記』には言及がない。本書では、

都良那藝神也サナキト云点アレトモサノ訓難心得音ハケフノ音也若那那キカ未一決也（二丁ウ）

と、一定の留保をしつつも、「都良」すなわち「ツラ」の訓を与えている。寛永版本、鼈頭本はともに「類」の訓は「サ」であり、この「ツラ」の訓は真淵にも踏襲され、宣長も『古事記伝』で採用して定説化し<sup>8)</sup>、現行の諸本にも採用されている。

本書と『古事記劄記』との関係については判然とはしないが、例えば、寛永版本上<sup>4305</sup>の「宇志波禰流」の解釈について、

此宇志ハ主ト云意ナルヘシ前考悪神ヲ拂鎮ノ義ト心得タレトモ古事記ノ訳ヲ考弁スレハ其所ニ主トナリ坐ノ義也  
波禰流波幾波久ノ義今暫可待後考也（五丁オ）

とあり、一方、『古事記劄記』<sup>9)</sup>では、

宇志波禰流トハコノ語未詳トナリ然レトモウシハヌシト云義ナルヘシトナリソノ所ヲ領スルコトナリ主トナリテ  
ソノ所ヲ領スルト云意ナルヘシサレドハケルト云語不解蓋ハクハ拂フト云方カトナリ主トナリテソノ所ヲハラヒ

平シ中国ト云コトカト也（二十一丁ウ）

と、両者の解釈を比較すれば、「ハク」の解釈に『古事記劄記』のほうが若干の進展あるともみられるが、本書は全体的に記述が簡略化されているため、『古事記劄記』より先に成立したとまでは断定できない。また、上<sup>2817</sup>の「水自矢」について、『古事記劄記』においては、

水自二字モ一本作水目二字コレニ随フトキハ打<sup>ニ</sup>離<sup>テ</sup>其氷目矢<sup>ヒメヤラ</sup>トヨムヘシヒメヤト云ハ矢別ニアリトミユル也然レトモコノ所難一決トナリ（十二丁ウ）

と、別の矢（秘めた矢という意味か）という解釈が示されているが、本書では、

水目矢ハ大矢ニ対テ云語歟小矢ト見エタリ万葉集十六卷乞食ノ歌ニ比米加夫良八多婆左弥トアルモ小矢ノ義ト見エタリ高垣ヒメカキノ語モアリ但シ鏑矢ノコト歟延喜式大神宮式ニ姫鞠——箭四百八十双トアリ（三丁ウ）

と、大矢に対する小矢であると、『古事記劄記』と異なる説が、典拠を引きながら詳細かつ断定的に論じられている。このような説の相違が見られることは、両書が異なる講義の記録である可能性を示唆している。

・『古事記劄記 別本断簡』（仮題）東丸神社蔵、文書番号A—1—2—3、写本一冊、近代の白ボール紙表紙で後装。無題、仮綴。全六丁の内、二丁半分が古事記注釈書の断簡である。

筆跡から『古事記劄記』と同じ荷田信章筆と思われる。一丁目に「古事紀中之卷」と題され、神武天皇記の中<sup>0105</sup>「豊國宇沙」から中<sup>1012</sup>「為忌人」、次いで崇神天皇記の中<sup>1905</sup>「神床」から景行天皇記の中<sup>3812</sup>「片歌也」の注釈までを範囲とする中巻の一部分の断簡である。『古事記劄記』同様に本文を抄出し、その下に注釈を二行割書きにしているが、抄出の箇所多くは異なる。

本書と『古事記劄記』と共通の抄出箇所を比較してみると、垂仁記の中<sup>2308</sup>「八塩折之紐小刀」につき、

八塩折之紐小刀トハコノコトニ一決ナラス古説ニヨルニイクタヒモカタナノキタヒヲヨクシタルヲハシホリト云  
カト也当考也（二丁オ）

と、よく鍛えた刀であると解釈しているが、『古事記劄記』では、

八塩折之紐——トハヨク染タル紐ヲツケタル小刀ト云コト也ヤシホリハヤシホリト云コト也ヒタモノシホリソム  
ル義ニテヤシホリトハ云ナリ（三十一丁オウ）

と、染色した紐をつけた小刀という全く別の解釈がなされている。<sup>①</sup>中<sup>2704</sup>の「葉廣熊白櫛」については、

カシノキノ名也柏ノ類也（二丁ウ）

とあるのに対し、『古事記劄記』は、

葉ノヒロキクマカシト云義也カシノ内ニクマカシト云一種アルナリ（三十二丁オ）

と、若干詳しい。中<sup>2908</sup>の「石祝作」は、本書では、

石祝作トハ石棺ノコトナリ（二丁ウ）

と、あるが、『古事記劄記』では

定石棺作トハコノ后ヲ葬ルトキニ石棺ヲ作ルモノヲサタムト云ノ意ナリ（三十二丁ウ）

と、特に断りもなく本文の「祝」を「棺」に改め、説明は『古事記劄記』の方が詳細である。

全体としての印象は『古事記劄記』が、同一範囲の中でより多くの箇所を抄出しており、右に見るような同一箇所  
に注釈がある場合、内容は『古事記劄記』の方が詳細である。たとえば、「八塩折」の解釈が全く異なることから、  
春満の古事記講義が複数回にわたり催され、本書は『古事記劄記』が筆録された講義より以前の回の聞書である可能

性もある。

右二つの新出の古事記注釈本は、分量としてはさして多いものではなく、考察の材料として多くを提供するものではないが、春満の古事記講義が複数回催され、説が更新されていることを推測させる貴重な史料であるといえよう。

### 三 『古事記筋記』と書入れ本との関係

#### 『荷田全集』翻刻本に起因する若干の問題

中村啓信は、『古事記筋記』と吉賢本の比較を試みているが、そこに若干の問題が生じていることが、史料調査の過程で明らかになった。『荷田全集』第六卷所収の『古事記筋記』の翻刻は、われわれも調査した東丸神社所蔵の原本によるものであるが、漢字カタカナ交じりの原本をひらがな交じりに改変したのみならず、古事記本文の引用箇所については、原本では全ての文字を掲出せず、縦線を引き省略されているのだが、その省略箇所を翻刻で補入している。さらに、仮名書きを漢字に改めたり、本文の翻字も必ずしも原本に忠実なものではない。

これらの改変は、おそらく史料の厳密さより通読の利便性を優先した当時の編集方針によるものと考えられるが、特に本文の文字の異同を検討することが主たる目的の中村論文にとっては大きな問題となる。全集の補入・改変した文字に依拠して、書入れ本と『古事記筋記』を比較して春満説の変化を論じている箇所が若干みられる。これは、全集の翻刻方針自体の持つ問題であり、原本を閲覧しえなかった状況ではやむをえない。ここでは、係る全集の性格に起因した問題点につき、再検討を試みたい。

・上 2802 謂菟神也

『古事記劄記』の「謂菟神也とは神号にては非る也」の記述につき、吉賢本・梁満本では「菟当作兔」であるのに、『古事記劄記』では「菟」の文字に戻したとされたが、(中村前掲書三七八―三七九頁)、原本では「兔」の字の簡略体と思しき文字が記されている(十二丁オ)。

・中 2716 以伊都玖之祝大廷乎

吉賢本頭書には、「之祝」を「祝之」に入れ替える指示が見られ、廷を庭に改める頭書がある。しかし、『古事記劄記』の表記は版本のままであることから、語の入れ替え、および「廷」の字についての「庭」説も共に放棄されたと指摘されているが(中村三八一頁)、原本は「以伊都玖」の下は本文の省略を示す縦線であり(三十二丁ウ)、全集作成時に編集者が版本の「之祝大廷」を挿入したものである。

・中 5817 此者神字礼豆玖之言本者也

吉賢本の傍訓は「コノカミハウレツク」となる。これも『古事記劄記』では放棄されたとするが(中村三八三頁)、『古事記劄記』原本では「字礼豆玖之言本者也」の箇所は省略の縦線があり、表記されない(四十丁ウ)。

・下 1801 阿理登伊波婆許曾爾

「許曾爾」三字を削除すべきとする吉賢本等の方針が『古事記劄記』で撤回されたとするが(中村三八三頁)、「伊波婆許曾爾」は全集で補入されたものであり、原本では省略されて表記がなく(四十六丁オ)、撤回されたということとはできない。

・上 3217 曾陀多岐

「劄記で春満はどのような意味で「叩く」としたのか明らかでない。」(中村三九〇頁)とあるが、原本では、「タ、

クトハ合スルコトナリ」と仮名書であり（十六丁ウ）、全集では「叩く」に改変されており、ここでは「叩く」と解する意はなく、合わせるの意味であることを述べているだけである。

これらの用例の検討から、中村啓信による、『古事記節記』が書入れ本の説を変更したとする指摘の多くは、全集の翻刻に起因するものと判明した。それらを除外すると、書入れ本と『古事記節記』の間には見解の差異はそれほどみられず、むしろ共通点が多いことが理解できるのである。

#### 歌謡を中心とした書入れ本と『古事記節記』との関係

吉賢本と親盛本の比較に関し、中村啓信は『新編 荷田春満全集』第一巻の解題において、親盛本の朱の頭書部が吉賢本にほぼ相当し、墨書の頭書はその後に親盛によって加えられたものであり、吉賢本が春満の第一次講義、その後の第二次講義を加えたものが親盛本であると推定している。<sup>12)</sup>

両本の決定的な差異は歌謡の注釈に関しみられる。親盛本では、歌謡に傍訓とその右に傍注（多くは訓に相当する漢字）が記されている。一方、吉賢本には、歌謡三九番以降の傍訓が全く付されておらず、これは単純な書写の欠落とは考えられない。さらに吉賢本は歌謡の傍訓のみで傍注が一切見られないのである。ところが、吉賢本でも傍訓の欠落している歌謡の前後の本文には傍訓が付されている。おそらく、これは歌謡の解釈を中心とした別の講義が催され、吉賢本の親本の作成者である杉浦朋理はその回には参会していなかったため、歌謡の訓・注を欠いているのではなからうか。いずれにしろ、吉賢本の訓・注の欠落から、春満の古事記講義が複数回にわたっていたという実態が推測される。春満は日本書紀神代巻の講義でも、初學者には本書のみを講義し、その後の一書の講義を行うという形式



歌謡番号	寛永版本該当箇所	親盛本傍註	古事記節記注釈	備考
2	上3118 那須夜伊多斗遠	閉戸	ナスハサスト云コトニテトサス板戸ヲト云コトヲナ スヤトハ云タルモノ也	吉賢本の傍注「乙」
2	上3205 許世泥	殺	コロセト云コトナリ	吉賢本左傍注「コマヌキノ略 歟手ヲコマヌクトイフカコト シ」
3	上3218 麻那賀理	跨	俗云フミハタカリト云コト也	親盛本傍訓「ウナ」、頭書「牟 当作字」
4	上3308 牟那	ナシ	宇那美流登岐婆——トハウミヲミルトキハト云心也 コレ旅行ノコトヲ云ナリ旅行ノトキハ海ナトヲミレ ハタ、ノキモノモ不相応ナト云ノコ、ロナリ	親盛本頭書に「阿疑訶字之誤 乎」。「布波当作布岐」
5	上3414 阿夜加岐能布波	文牆之葺	阿字ハ訶字ノ誤ニテ葺カキニテ可有ナリカヤニテ 作りシカキ葺ニテ葺シ屋ノ内ニト云意也	親盛本「牟」の字の右傍訓 「ム」、左傍訓「ウ」、頭書「牟 疑字字之誤乎」
5	上3414 牟斯夫須麻	ナシ	牟斯夫須麻トハ暖ナル衾ト云コト也ト云説アリテム スト云義也故ニ万葉ニモ蒸衾ト有リ然レトモ師説ニ ハ若牟字字ノ誤ニテウシフスマト云コトニハアラ サルカトナリ	
17	中0817 阿米都々知杼理	天地千五百人	コノ歌ノ意ハ天地ノ間ニチタリ五百タリノ人有テ益 人ノ内ニ他人ハメサキモセヌニ何トテ大久米命ハメ サケルトトヒタルウタノコ、ロナリ	

をとっており、古事記の場合も同様に、歌謡の講義は本文とは別に行われた可能性が考えられる。<sup>14)</sup>  
親盛本に見られる歌謡の傍注と『古事記節記』の注釈を比較すると、両者には高い相関関係が見られ、傍注と『古事記節記』の注釈の内容はほぼ一致している箇所が多い。左の一覧表に『古事記節記』で特徴的な歌謡の注釈がなされている箇所を中心に抽出し、親盛本の傍注と一致する箇所を示す。

42	42	42	42	42	43	44	57	73	75	78
中4914	中5002	中5005	中5005	中5005	中5105	中5107	下0414	下0912	下1101	下1503
毛毛豆多布	伊知比章	加夫都久	麻用賀岐	阿被志斯	本都毛理	韋具比字知	佐斯夫	那賀美古夜	多都基母	許在許曾婆
物物	地名	焦着	真湯搔	遇兼饗	含	堰杙内兼打之	烏草樹	長皇子	防壁	右に「今夜」、 左に「今朝」
扱モ、ツタフト云ニ二義アリモ、ツタフェイス、ナト トモツ、ケモ、ツタフヌデノト、モツ、ク也コノ傍 注ノ意ニテハ物々ヲ伝フ津ト云義ナリ	伊知比章トハコノ地名	色カハリテ外ノイロツクコトヲカヒツクト云故ニコ ノカフツクト云モカヒツクト云コトナルヘシコゲツ キタルトキハ色カハルユヘ焦付ト云モ意ハ同シコト ナレトモカフツクト云語ヲコゲツクト云詞ニハミカ タキナリ	今俗ニ云ユカクト云ノナリ	阿波志斯——トハ籠ニ入テユカキテ饗スト云ニ小女 ニ遇ト云コトヲ兼テノタマハンタメニ如此ク云ツ、 ケ玉フ也	ホツマリト云ト同シホハ発語也ツマリトハ物ノ満タ ルコトナレハフクムト云ト同シ意也	杙ヲ打ト云ト井クヒノ内ト云トヲ兼テ云ナリ	佐斯夫トハ木ノ一種也倭名ニ烏草樹ト書テサシフト 訓ス然レトモ何レノ木ノコト、モ不知ナリ。	那賀美古夜——トハナカキト云ハ称美ノ云也ミコト ハ天皇ノ御子ノコト也	多都基母トハ壁代ナリタレムシロト云ノナリ倭名云 縛壁釈名云縛著於壁也漢語鈔云防壁	許存許曾婆トハ今モ俗忍コトヲコン／＼ト云ナリ故 ニ忍フコトヲ古語ニモコソ／＼ト云タルカト也コソ ト云ラ今夜ト積シタルハキノフノコトヲキソトモ云 故コヨヒノコトヲコソトモ可云也然レトモ忍ヒカク ス方ノ語トミルヘキナリ
				頭注「被当作波」			『厚顔抄』「古事記ニハ、於斐 陀弓流佐斯夫トアリ、所生立 烏草樹ナリ、和名集云、楊氏 漢語抄云、烏草樹佐之夫乃紀」 (契沖全集第七卷五〇〇頁)			頭注「在一本作存為是」

87	下1705 夜麻多豆能	山鐮之	夜麻多豆能トハ迎トイハンタメノ冠句也ヤマタツトハ杣人ノ持道具ノコトナリ杣人ノ持ヒロ刃ノ斧ヲタツキト云也	
90	下2218 許知能夜麻	右に「山」、左に「山名一義云此山」	許知能夜麻——トハコチト云ニ二義アリ此山ト見ルト近チノ山トミルト両義也	
90	下2304 伊久美隄気	曲竹	伊久美——トハイクミタケタシミタケトハ竹ノ名カト也又ハイクミトハ曲リタルコトヲイクンタナト、云ハハマカリタルタケト云コトカ	
91	下2405 由々斯	忌忌	忌字ヲユトモ訓ス尊ミ忌ムノコ、ロナリ	
93	下2411 都久夜	齋	都久夜——トハイツク心也イツキ祭ル義也	
101	下2902 麻那婆志良	鶴鶴	麻那——トハ鶴鶴ハツ、マナハシラト訓スルユヘマナハシラトハカリモ云ナリ	厚顔抄「鶴鶴ノ和名ヲ、ニハクナフリ・トモトツキヲシハトリ・トモ・トツキトリ・トモ、ツツナハセトリ・トモツ、マナハシラ・トモ云ハハ、今ツ、ノ訓ハナケレト、マナハシラハ鶴鶴ナルヘシ」(契沖全集五八九頁)
108	下3115 夜布士麻里	彌柴迫	夜布士麻里——トハ柴ノコトヲフシト云也マリハセマルナリ	

これらの一致は到底偶然であったとは考えられず、講義聞書きと親盛の歌謡の訓・注には密接な関係があることを示している。

親盛本と『古事記笥記』の先後関係については、中村啓信は解釈の異なる部分に注目して、親盛本の歌謡書入れの後に『古事記笥記』が成立していると推測している。例えば、歌謡六十五番「夜多能比登母登須宜波」の「須宜」を

親盛本は「スキ」と訓み、右傍に「杉」と注し、左傍に「一義云菅」と記しているが、『古事記劄記』では菅と解して、杉説を採らない。また、歌謡百番「伊知能都加佐尔比那閉夜尔」で、親盛本は「比那閉夜尔」の「夜」に「屋」の傍訓を付すが、『古事記劄記』では「比那閉夜尔トハヒナミノ心也毎日ノト云ノコ、ロナリヤニハイヤ也イヨノココロナリ」と、親盛本と異なる解釈が見られる（『新編 荷田春満全集』第一卷 三五七頁）。

時系列上に整理すると、中村が一次講義本とするものは、享保九・十年の下田師古本への書入れとほぼ同様と推定され、杉浦朋理が浜松にもたらした本はこれに相当する。親盛本は更に歌謡を中心とした後の講義を反映させたものであり、歌謡の訓・注がより詳細である。その後、また別の講義があつて、その記録が『古事記劄記』であるということになるか。<sup>(15)</sup> 成立下限は『古事記劄記』筆写の享保十四年八月十四日以前、ということになる。つまり、享保九年から十四年にかけて、古事記講義が複数回催されたということになるのである。これは、先述した新出の古事記注釈書の存在が、複数回の講義を示唆していることとも符合するのである。

### おわりに

享保九年から十四年の間は、春満は幕府の古書搜索、真偽判定の御用を蒙り、同時に精力的に古典の講義を開催した時期に当たる。杉浦朋理をはじめとした門人の子弟が上京、寄宿して、春満の教えを受けていた。著名な「創学校啓」の構想が企図されたのもこの時期のことであつたと考えられる。<sup>(16)</sup> 享保十五年正月に春満は中風症で倒れ、以降、体調により講義などもほとんど行われなかつたと考えられるので、この時期こそは春満の学問の集大成期であつたといえよう。春満は複数回の古事記講義を開催したことは、中村啓信が吉賢本と親盛本の異同によって一次講義、二次

講義を想定することで示唆しているが、新出の信名および印章による古事記注釈本の存在も、またその事実を裏付けている。

それらは、春満によって古事記全巻にわたる数百ヶ所の本文校訂、および訓読が施されると同時に、門人への注釈の講義も行われ、説が更新されていったことを意味する。春満は古事記を等閑視せず、研究を進展させていったと考えられる。記紀二典につき、春満は古事記より日本書紀神代巻を重視したという認識の違いがあり、たとえ古事記理解のコペルニクスの転回といえる価値転換は真淵を俟たなければならぬにしろ、先行諸説の指摘するように、真淵以降の研究の方向性を指し示したという、春満の古事記研究史上の位置づけは妥当なものであると考えられるだろう。

## 註

- (1) 朋理は京都で春満に学び、帰郷したが、直後の享保十八年十一月に病で没している。杉浦国頭・朋理父子の伝記については、小山正『賀茂真淵伝』（春秋社 昭和十三年）、内田旭『杉浦国頭の生涯』（老松園 昭和十六年）を参照。なお、山崎久章は享保八年九月十七日に杉浦国頭に入門している。
- (2) 鈴木梁満は三河国東部の吉田家配下の神職に大きな影響力を有していた。宝暦四年、杉浦国頭の養嗣子、国満に入門。天明五年に宣長に入門するも、翌六年、神職間の紛争により宣長から破門された。伝記については、山田久次『国学者 鈴木梁満』（日本図書刊行会 平成九年）を参照。
- (3) 真淵が直接春満から古事記の教えを受けたかは判然としないが、中村は石井庄司が『古事記劄記』から春満から真淵の影響を三例を挙げたのみに対して、春満の訓読が数十ヶ所以上も真淵に影響を与えたことを指摘している。
- (4) 実例を挙げれば、序文の、「化熊出爪」の「爪」を「穴」とすることや（爪は字を写し誤れるなり。山か穴かなるべし）『古事記伝』二二之巻）、垂仁天皇記の中<sup>2611</sup>「和那美之水河」を「和那美之水門」とすること（門ノ字諸本に川と作るは誤なり今は一本に依れり）『古事記伝』二十五之巻）、仁徳天皇記の下<sup>0812</sup>「玉釵」を「玉釧」に改めるなどがある（「玉

- 釧は、釧ノ字諸本に釧と作、真福寺本には釧と作る、並誤なり、師の釧と改めて、久志呂と訓れたるぞ正しき」『古事記伝』三十七之卷)
- (5) 全十二卷、平成十五年～二十二年、おうふうより刊行。
- (6) 『新編 荷田春満全集』第一卷(平成十五年刊)には、國學院大學図書館所蔵の春満書入れの寛永版本(吉賢本)が全巻カラー写真版で収録され、同巻の中村による解題では親盛書入れ本上巻は未発見とされていたが、同巻刊行後の調査により、上巻が発見され、全巻の存在が確認されている。なお、親盛本の画像データは「近世における前期国学の総合的研究」ホームページで公開されている(<http://azumamaro-kokugakuin.jp/>)。
- (7) 文書番号は、科学研究費補助金研究成果報告書『近世国学の展開と荷田春満の史料的研究』(國學院大學文学部 平成十九年)所収の東羽倉家文書目録のものである。
- (8) 「此字無可訓佐、或保々或都良二訓也、而万葉訓都良故今因之」(『賀茂真淵書入本古事記』『賀茂真淵全集』第二十六卷 続群書類従完成会 昭和五十六年 一六頁)、「類那藝ノ神、類那美ノ神。名ノ義、類は借字にて、訓は和名抄に、類和名豆良とあるに依べし。万葉にも狭丹類相など、多く都良と云に借りて書り」『古事記伝』五之卷、
- (9) 以下、古事記本文の該当箇所については略号で示す。上・中・下は寛永版本の巻数、四ケタの数字は、上二ケタは丁数、三ケタ目0は表、1は裏、四ケタ目は行数を示す。
- (10) 本稿における『古事記剽記』の引用は全て東丸神社蔵の原本によった。
- (11) なお、この説は真淵説と同一である。真淵『古事記頭書』では、「塩ハ借字にて、紐の色を弥入染たる也、」(『賀茂真淵全集』第十六卷、三六頁)、しかし、この説を宣長は否定している(師の万葉考別記に、八塩の衣など云と同くて、八塩折は、紐の色を云と云れたるは、わろし、小刀の称を、其着たる紐の色以て云べくもあらず)『古事記伝』二十四之卷)。
- (12) ただし、吉賢本にある頭書を親盛本が欠く箇所も見られるなど、両本の先後関係については全ての部分において吉賢本が先行するとは断言できず、詳細な分析が必要である。現在、吉賢本と親盛本の比較については、本事業と連携して研究開発推進機構日本文化研究所の「國學院大學 国学研究プラットフォーム」を拠点とする国学の『古事記』解釈の研究」事業において行われており、成果は別途公開する予定である。
- (13) 歌謡番号は中村啓信訳注『新版 古事記』角川ソフィア文庫 平成二十一年に拠った。

- (14) 春満の講義聞書きである『日本書紀神代卷抄』（『荷田全集』第六卷所収）の構成は、本書、一書を別に講義していたことを示している。
- (15) 吉賢本の親本である朋理本が、なぜ親盛本の二次講義や『古事記劄記』の歌謡註釈を反映していないのかにつき、朋理は享保十二年十月から十八年十月まで京都に留学しており、その間の増補について知りうるはずであり、その理由について若干の不審があるが、山崎本が朋理の帰郷以前の享保十七年に書写されており、浜松にもたらされた朋理本は二次講義以前のものであり、第一次講義のみを記録した本であった可能性はある。なお、山崎本上巻表紙裏の杉浦国頭識語には「享保壬辰季春」と記されているが、該当する干支は存在しない。先行説は「壬子」つまり享保十七年の誤りかと推測しているが、辰年が正しいとすると、それは享保二十一年（丙辰）三月（四月二十八日に元文と改元）に当たることになる。しかし、決定的な根拠は欠けており、後考を期したい。
- (16) 享保十一年から十二年にかけ、春満が学校設立を構想し、幕府に上申しようと企図していたという拙説については、『神社新報』平成二十六年十二月一日号、八日号、十五・二十二日号の三回にわたり連載した、『創学校啓』の近現代研究史―偽造説をめぐって―を参照されたい。

**註**

- (1) 平藤喜久子「外国人が見た古事記—130年目の古事記—」『國學院大學研究開発推進機構紀要』第5号、2014年3月。pp.92 (33) -78 (47)

今回の翻訳リストの作成にあたっては、一橋大学大学院間永次郎氏にご協力いただいた。記して御礼申し上げる。



わかりにくくはないだろうか。日本人の人名は、たしかに漢字の意味も重要であるが、音を重視して決めている場合もあり、かならずしもどちらかに決定できるものでもない。

ヘルトの翻訳で注目されるのが神を Spirit と訳している点である。チェンバレンは Deity と訳した。ほかには God と紹介するものもある。Spirit という語は、一般には精霊という意味合いが強く、ギリシャ神話の神々のように多神教の人格神的な神々は Deity とあらわされることが多い。はたして日本の神は Spirit だろうか。Deity だろうか。もちろん違う文化の言語に訳する際に、差異が生じるのは当然である。Spirit でも Deity でも「神」に完全に対応するわけではない。では、ほかの文化の人々に「神」を理解してもらうとき、それをどのように伝えるのがいいのだろうか。そもそも日本人の研究者の間で「神」について共通理解はあるのだろうか。古事記研究者たちのなかで、「神」概念について、十分な議論はなされているだろうか。ヘルトの翻訳は、あらためてこの問題を論じる必要性を提示しているように思われる。このように外国語への翻訳という観点から古事記をみることで、あらためて日本語の問題が課題として問い返されることがある。

#### 4. おわりに

古事記の翻訳は、海外の古事記研究の展開に資するだけではない。1300年前に記された古事記は、日本人にとっても異文化であるという側面も持つといえるだろう。130年を越える古事記翻訳の積み重ねは、外国人が異文化である日本の古代文化を理解しようとする挑戦の歴史でもあった。現代の日本人の古代文化理解にも参考になる点は多いと考える。また、神の翻訳の問題のように、翻訳された古事記をみることによって、日本の研究にどういふ点が足りないのかが明確化されることがある。上代語の音韻の問題も、ローマ字化することによって日本語での研究以上に大きな意味を持つことになる。

古事記の研究を国際的に展開し、発信していくには、これまでの翻訳をより詳しく検討していく必要があると考える。

### ③ 古事記翻訳の課題

2014年にヘルトにより、新しい英訳が刊行された。チェンバレン、フィリッパイに続き、日本研究者による学術的な英訳として注目される。チェンバレン、フィリッパイいずれも優れた日本研究者であるが、古事記の翻訳に関して言えば問題がないとはいえなかった。

たとえばチェンバレンの古事記は先に述べたように一部にラテン語を含んでいる。そして、神名や地名などの固有名詞の多くが漢字の意味を翻訳するという形になっている。天照大神であれば、チェンバレンはHeaven-Shining-Great-August-Deityとする。大国主神はThe Deity-Master- of-The-Great Landである。神名の表記については、必ずしもすべて漢字の意味が重要な意味を持つとは限らない。また古事記をこれから学ぼうとするものにとって、「アマテラス」という語になじむ方がHeaven-Shining-Great-August-Deityで知るよりも有益ではないかと考える。

フィリッパイの翻訳では、天照大神をAMA-TERASU-OPO-MI-KAMĪとする。大国主神はOPO-KUNI-NUSIである。これは上代語の音韻にこだわった表記である。上代語の音韻を再建しようという問題意識がある場合、ローマ字化する際には、その研究成果を反映したいと思うのは当然であろう。しかし、初学者には現代の日本語の音韻で学ぼうがよいのではないだろうか。将来的に学生が日本で学習する可能性を考えてもそうだろう。上代語の音韻が現代日本語のそれとは異なっているという話は、その次のステップの学習で十分ではないかと思う。

このようにチェンバレン、フィリッパイの翻訳は優れているものの一長一短があり、著作権が切れ、アクセスが容易であるという点で、チェンバレンのほうがより活用されているという状況であった。そこにヘルトの英訳が刊行されたのである。

ヘルトの翻訳では、神名の表記について、天照大神はHeaven Shining、須佐之男命はRushing Raging Manとなっている。日本語のアマテラス、スサノオに相当する部分を訳したということだろう。チェンバレンよりは読みやすいといえる。だが、安万侶をCalm Fellowとしている点は、かえって

られないが、チェンパレンについては、いまでもその影響力を保っているといえるだろう。イザナキとイザナミの性交の場面などは、厳しい倫理観が求められたヴィクトリア朝という時代を反映してか、ラテン語で訳されている。こうした時代の制約はあるものの、このあと刊行された翻訳のいくつかは、チェンパレンの英訳からの重訳となっていることは、その影響の大きさを物語っているといえるだろう。

〔チェンパレン古事記〕

Having descended from Heaven onto this island, they saw to the erection of a heavenly august pillar, they saw to the erection of a hall of eight fathoms. Tunc quaesivit \_\_\_\_\_ [Augustus Mas Qui Invitat] a minore sorore \_\_\_\_\_ Augusta Femina Qui Invitat: "Tuum corpus quo in modo factum est?" Respondit dicens: "Meum corpus crescens crevit, sed est una pars quae non crevit continua.".....

② 古事記翻訳の方法

これまでの翻訳をしてみると、その翻訳の方法には複数のパターンがあることがわかる。一つは、チェンパレンのように翻訳者が直接古事記に向き合い、日本語の研究書を参照しながら翻訳していくという方法である。チェンパレンのほか、1938年イタリア語に翻訳したマレガや1968年の英語に翻訳したフィリップパイ、そして2012年にドイツ語に翻訳したアントーニなどがそのようにして古事記と向き合い、研究的ともいえる翻訳を出版している。

ほかには、ある翻訳をもとにし、それをまた別の言語に翻訳するという方法がある。1929年のペッタツォーニによるイタリア語訳は、チェンパレンの英訳をもとにした。同じく2013年のフランス語訳もチェンパレンの英訳がもとになっている。

日本語の現代語訳をもとにして、そこから翻訳をするというやり方もある。魯成煥による韓国語訳、また2014年の英訳は、小学館の新編日本古典文学全集『古事記』の現代語訳を底本として訳されている。また、タイ語の古事記はポプラ社の古典文学全集『古事記物語』(高野正巳編)をもとにした訳となっている。

### 3. 解説

#### ① 古事記翻訳のはじまり

古事記のはじめての翻訳は、19世紀後半にヨーロッパで異文化、比較宗教への関心が高まるなかで行われた。詳しくは他所で論じたので、ここでは簡単に概観しておきたい。<sup>(1)</sup>

18世紀から19世紀にかけて、西欧では自文化以外の宗教への関心が高まっていた。そこに登場したのがマックス・ミュラー（Friedrich Max Müller, 1823-1900）とタイラー（Edward Burnett Tylor, 1832-1917）である。宗教学の父といわれるマックス・ミュラー、また文化人類学の父といわれるタイラー。宗教へのアプローチの仕方は違ったが、いずれも本格的に開国したばかりの日本の神話へ関心を寄せていたことがわかっている。そしてそのいずれとも親しく交流していたのが、チェンバレンであった。言語学者でもあったチェンバレンは、本居宣長の『古事記伝』など日本の研究を参照しながら古事記に向き合い、英語に翻訳した。その翻訳は、直訳でわかりやすいものとなっており、ヨーロッパにおける神話研究、日本理解に貢献したいという思いにもとづくものであった。

同じ時期、古事記のフランス語訳を試みたのがレオン・ド・ロニ（Leon Lucien Prunol de Rosny, 1837-1914）である。日本を一度も訪れたことがなかった彼は、日本から送られた本をもとに、神代文字を用いて古事記の書き下し文を記し、さらに神の文字という連想からデーヴァナーガリー文字でも記した。このような工夫がなされた独創的なもので、独自の創造された古事記を築き上げたといえよう。

ロニの翻訳は現在ではほとんど顧み



レオン・ド・ロニの古事記

1979	タイ語	Āthon Fungthammasān.; Surī Sansirikun.; Mahāwitthayālai Thammasāt. Khana Sinlapasāt.; Mahāwitthayālai Thammasāt. Naksu'ksā Wichā Phāsā Yipun.	Kōchiki : tamnān kaokāe thīsut khōng Yipun	Khana Sinlapasāt, Mahāwitthayālai Thammasāt
1979	スロバキア語	Victor Kurups	Kodziki: Japonske Myth	Tatran
1982	ハンガリー語	Kazar Lajos	Ko-dzsi-ki : régi történetek feljegyzései	Magyar Történelmi Társulat
1983	シンハラ語	Abaya Aryasinghe	Kojiki	Gurupura Press
1986	ポーランド語	Wiesław Kotański	Kojiki czyli Księga dawnych wydarzeń.	Państw. Instytut Wydawniczy
1987	韓国語	Sung Hwan No (노성환, 魯成煥, ノ・ソンファン)	고사기・上卷	Yejōnsa
1990	中国語	周作人 (Zhou Zuoren)	古事記 (Gu shi ji)	國際文化出版公司 (Guo ji wen hua chu ban gong si)
1990	韓国語	Sung Hwan No (노성환, 魯成煥, ノ・ソンファン)	고사기・中卷	Yejōnsa
1999	韓国語	Sung Hwan No (노성환, 魯成煥, ノ・ソンファン)	고사기・下卷	Yejōnsa
2005	ノルウェー語	Marcus Jacobus Teeuwen	Shinto: Japans eldste myter, i serien Verdens Hellige Skrifter, utvalg, oversettelse og innledende essay av	De norske Bokklubbene, Gyldendal 2005.
2006	イタリア語	Paolo Villani	Kojiki : un racconto di antichi eventi	Marsilio
2008	スペイン語	Carlos Rubio; Rumi Tani Moratalla	Kojiki: crónicas de antiguos hechos de Japón	Trotta
2011	フランス語	Pierre Vinclair	Kojiki: Chronique des faits anciens	le corridor bleu
2012	ドイツ語	Klaus Antoni	Kojiki : Aufzeichnung alter Begebenheiten	Verlag der Weltreligionen
2012	チェコ語	Karel Fiala; Denisa Vostrá	Kodziki : kronika dávného Japonska	ExOriente
2014	英語	Gustav Heldt	Kojiki	Columbia University Press

1928	漢語・英語	Tsugita, Uruu (次田潤校訂); Basil Hall Chamberlain 訳	和・漢・英三文對錄古事記 神代卷：附通俗古事記神代卷 (Wa-Kan-Ei sanbun tairoku Kojiki. Jindai no maki : tsuketari Tsūzoku Kojiki Jindai no maki)	世界文庫刊行会 (Sekai Bunko Kankōkai)
1928	英語	Isobe, Yaichiro (磯邊彌一郎)	The story of ancient Japan; or, Tales from the Kojiki.	Sankakusha (參画社)
1929	イタリア語	Raffaele Pettazzoni	La mitologia giapponese : secondo il i libro del Kojiki	Nicola Zanichelli
1938	イタリア語	Mario Marega	Ko-gi-ki : vecchie-cose-scritte : libro base dello shintoismo giapponese	Gius. Laterza & Figli
1939	英語	J. W. T. Mason	The Spirit of Shinto Mythology	Fuzanbo (富山房)
1940	独語	Kinoshita, Iwao (木下祝夫); Kuroita, Katsumi (黑板勝美監修)	Koziki = Aelteste japanische Reichsgeschichte	Nichi-Doku Bunka Kyōkai (日獨文化協會)
1952	英語	Post Wheeler	The Sacred Scriptures of the Japanese	H. Schuman
1963	中国語	周启明 (Youhen Zhou)	The Kojiki in the Life of Japan	人民文學出版社 (Ren ming wen xue chu ban she)
1966	英語	Inoue, Shunji (井上俊治)	Kojiki	Nihon Shuji Kyoiku Renmei (日本習字教育連盟)
1968	英語	Donald L. Philippi	Kojiki	Princeton University Press
1969	仏語	Masumi Shibata; Maryse Shibata	Le Kojiki, chronique des choses anciennes.	G.P. Maisonneuve et Larose
1969	英語	R. W. Robinson	The Kojiki in the Life of Japan	The Center for East Asian Cultural Studies
1974	露語	Николай Йосифович Конрад	Японская литература : от "Кодзики" до Токутоми	Vostochnaia literatura
1979	中国語	鄒有恒 (Youheng Zou), 呂元明 (Yuanming Lü)	古事記 / Gu shi ji	人民文學出版社 (Ren min wen xue chu ban she)

## 多言語化される古事記

平 藤 喜久子

### 1. はじめに

古事記は1882年にイギリス人のバジル・ホール・チェンバレン (Basil Hall Chamberlain 1850-1935) によって英語に翻訳されたのを皮切りに、さまざまな言語に翻訳されてきた。フランス語、イタリア語、ドイツ語などのヨーロッパの言語だけではなく、中国語、韓国語、タイ語、シンハラ語にも及んでいる。また、英語やイタリア語のように別の訳者によって複数回翻訳されることもある。

今回、古事記を国際的、学際的に読み解いていくという試みがはじまるにあたり、あらためてその翻訳をリスト化することとした。出版形態にはさまざまあり、日本では入手できないものも多い。そのためすべてを確認することはできず、情報の漏れや不備もあるだろう。今後もデータを充実させ、また内容についての検討も加えていきたいと考えている。

### 2. 古事記翻訳一覧

年	言語	訳者	タイトル	出版社
1882	フランス語	Léon de Rosny	Koziki: Mémorial de l'antiquité Japonaise: fragments relatifs à la théogénie du Nippon	不明
1882	英語	Basil Hall Chamberlain	A Translation of Kojiki or Records of Ancient Matters	Transactions of the Asiatic Society of Japan X, LXXV.

編集後記

本事業『古事記』の学際的・国際的研究」は、巻頭の「発刊の辞」にもあるように、國學院大學の「二十一世紀研究教育計画（第三次）」で提起された、「日本文化の国際的理解に向けた研究（国際日本学）の推進」を具現化する研究事業として発足した。そして、ここに『古事記学』第一号として、平成二十五年度後期から本年度までの研究成果をまとめる運びとなった。

本事業は、Ⅰ『古事記』の本文校訂・訓読・現代語訳とⅡ『古事記』解釈史・研究史の研究からなる。Ⅰについては、國學院の『古事記』『日本書紀』研究の蓄積を基礎として、今日の諸研究を、本文に即した解釈の視点から再検討しつつ、それらを踏まえた新しい解釈と現代語訳を提示する。Ⅱについては、国学史、歴史学、民俗学、神話学、考古学の人文学の観点から『古事記』の現代的理解についての検討を進めるものである。

本号に掲載された論考も、これら研究成果の一部である。これら各グループ

の研究成果は定例研究会で発表されたものもととなり、平成二十五年年度には三回、平成二十六年年度には五回、研究会を開催してきた（詳細については『研究開発推進センター研究紀要』第九号の彙報を参照）。研究会はグループⅠによる『古事記』本文の注釈とグループⅡによる研究発表で構成される。また、グループⅡの研究発表は、神話学や考古学などの知見から考察が行われ、まさに多角的に『古事記』を捉えた学際的研究会が開催されている。これら研究会において取り上げられた問題点や、提示される多くの研究情報は、その都度、共有化がはかられ注釈活動に反映させる努力がなされている。

また本号に掲載された講演録は、平成二十六年十月二十五日（土）に、文学部との共催のもとに開かれた『古事記』の学際的・国際的研究』講演会のものである。会場の國學院大學学術メディアセンター常磐松ホールには、一六〇名を越える聴講があり、一般の方々の『古事記』に対する関心の高まりを実感させられる会でもあった。講師には、鈴木正崇氏（慶應義塾大学教

授）と毛利正守氏（皇學館大学教授・大阪市立大学名誉教授・古事記学会代表理事）をむかえ、長時間にわたる講演をいただいた。それぞれの講演からは、国書である『古事記』に多様な観点が入内していることを示して頂き、今後の『古事記』研究にとって一つの指標となるものであった。その講演録を本号に掲載できたことも、大変有り難く喜ばしいことである。

國學院大學では皇典講究所の創立以来、神道・日本文化の根幹に関わる古典についての研究が継続して行われてきた。『古事記』については、伝統的な国学の総合性のもと、さまざまな分野からの研究がなされてきた歴史がある。しかしながら、近年においては人文学の専門分化に伴って『古事記』研究も精緻化が進む一方、分野を越えた研究の全体像はやや見えにくくなっていくといえる。そういった意味でも、本事業では『古事記』を今日の研究状況に即した、多方面から研究することで、新たな時代の『古事記学』が構築されていくことを切に望むものである。（渡邊卓）



執筆者一覧（執筆順）

武田 秀章（たけだ・ひであき）／神道文化学部教授、研究代表

谷口 雅博（たにくち・まさひろ）／文学部准教授、研究代表

毛利 正守（もうり・まさもり）／皇學館大学文学部教授、大阪市立大学名誉教授、古事記学会代表理事

鈴木 正宗（すずき・まさたか）／慶應義塾大学文学部教授

笹生 衛（さそう・まもる）／神道文化学部教授

松本 久史（まつもと・ひさし）／神道文化学部准教授

平藤喜久子（ひらふじ・きくこ）／研究開発推進機構准教授

---

---

## 古事記学 第1号

國學院大學 21 世紀研究教育計画委員会研究事業  
『古事記』の学際的・国際的研究」成果報告論集

平成 27 年（2015）3 月 10 日 発行

編集・発行者：國學院大學研究開発推進機構  
研究開発推進センター

〒150-8440 東京都渋谷区東四丁目10番28号

TEL：03-5466-0104 FAX：03-5466-9237

---

---