

# アジア基層文化と古代日本

## Asian Basement Culture and Ancient Japan

大東文化大学名誉教授

工藤 隆 KUDO, Takashi

### 1 過去からのアイデンティティー

私が、日本古代文学の研究に進んだ動機の一つには、「日本人である私とはなにか」すなわち私自身のアイデンティティーとはなにかに迫るためには、日本文化の源の把握が必要だと考えたことがある。

アイデンティティーには、「将来に日本国をこういうふうにしなさい」と考える未来からのアイデンティティー、「今どういう社会になっているか」と考える現在からのアイデンティティーがある。しかし、それらとは違って、すでに起きてしまった過去像から考える「過去からのアイデンティティー」があり、これは古く遡れば遡るほど不明の部分が多くなるので、ときには過剰に美化されたり、逆に過剰に悪いイメージになることがある。

この「過去からのアイデンティティー」の「過去」は、できるかぎり本質に近い原型・源にまで遡って把握されたものであることが望ましい。そして、手がかりの少ない原型・源について論じるためには、それなりに客観的と見なされる証拠と、批判に耐えうる検証可能な論理形成が求められる。そうでないと、あらゆる妄想、極論が飛び交うこととなる。

日本文化の原型・源に迫る手がかりになるまとまった分量で書かれた書物としては、『古事記』（七十二年）が最古である。ところが、考古学は、少なくとも縄文時代（紀元前一万一千年から）や弥生時代（紀元前数百年～紀元後三〇〇年ごろ）の日本列島にすでかなりの水準の文化が存在していたことを示し、そのうえ五〇〇年代末ごろまでの古墳時代には各地に豪族勢力が存在していて、クニや、ブレ（前）国家が存在していたことも示している。しかし、ここまでの時代の日本列島民族は、大陸国家との交流の際などを除いて原則として無文字時代にどどまっていたので、自前の文字史料を残すことをしなかった。文字文献としては、大陸国家（中国）側が残した、『魏志』倭人伝ほかのいくつかの漢籍に頼る以外にない。そこで、私は、『古事記』以前の日本列島民族文化に迫る

ために、モデル理論の手法を採ることに踏み切ったのである。

## 2 原型的文化の側から〈古代〉をとらえ直す

モデル理論の概要は以下のようなものである(注1)。

私は、まずは、日本国内の祭りや民俗芸能や民話(昔話)などを手がかりにして古事記以前を想像する試みをした。しかし、あえていえば、それら民俗学的素材は、縄文・弥生期から古墳時代までの〈古代の古代〉の実態にくらべると、さまざまな点で変質したあとのものなのではないかという疑念が生じる。

そこで私は、〈古代の古代〉の言語表現文化に辿り着くためのモデル作りのために、立体像をレーザー光線で浮かび上がらせるホログラフィーという技術を応用し、文化人類学の資料から得られた情報をインプットして、〈古代の古代〉の日本列島文化を想像することにした。もちろん、〈古代の古代〉のヤマト語(日本列島民族語)表現の現場資料は無いのだから、ホログラフィー手法によって浮かび上がってくる『古事記』などの像は、あくまでも一種の仮想現実としての像である。しかし、立体像がまったく無い状態や、恣意的に、後世的資料から推測された後世的な古代像を思い浮かべているのにくらべれば、まだまだしであらう。

さて、〈古代の古代〉の無文字時代の音声言語表現に迫るための素材は、できるかぎり原型に近い生存形態を維持していて、無文字文化でかつ神話や歌垣も保有している文化に求めるのが有効である。しかし、そのような文化の痕跡を残すものは、現在の日本列島には奄美・沖縄地域の文化やアイヌ民族文化以外にほとんど無い。したがって、さらに多くのデータを得るには、日本列島と紀元前から実態的な交流を持っていた地域として、中国大陸の長江(揚子江)流域に求めることが妥当である。長江流域の少数民族文化には、古代日本との実態的交流が想定されるだけでなく、原型生存型文化として縄文・弥生期のヤマト族文化との構造的な

類似性の存在も想定できるのである。

〈古代の古代〉の日本列島民族の文化的特性は、自然界のあらゆるものに超越的・霊的なものの存在を感じとる観念・信仰であるアニミズムと、アニミズム・神話的観念に基づく呪術体系であるシャーマニズムと、人間にかかわる現象の本質をアニミズム的な神々の作り上げた秩序の物語として把握する神話世界観との、この三つが主体であるような文化だとすることが出来る。私はこれらをまとめてアニミズム系文化と呼び、あるいは原型生存型文化とも呼ぶことにしている。この原型生存型文化という用語は、一般的に「未開社会」や「原始社会」と呼ばれる段階よりも、神話や歌文化を持っているような水準に達している文化を指している。要するに、日本列島の縄文・弥生段階に近い水準の文化を想定しているのである。

このような原型生存型の生活のあり方の特徴をまとめれば、次のようになる。

- ① 縄文・弥生期的な低生産力段階(採集あるいは粗放農耕的水準)にとどまっている
- ② 電気照明、ラジオ・テレビなどの電気製品、プラスチックなど化学製品、電話・インターネットなど外部との通信手段が無く、自動車も無く、もちろん自動車用道路、水道も無いなど、いわゆる近代文明の産物が無い
- ③ 移動手段としては自分の足が原則であり、一生涯を通して、生まれ育った地域の内側で過ごすのが普通
- ④ 言語表現は、基本的に無文字の音声言語表現であり、歌う神話や歌を掛け合う風習などを持っている
- ⑤ 宗教は、教祖・教典・教義・教団・布教活動という要素の揃った本格宗教ではなく、自然と密着した精霊信仰(アニミズム)とそれを基盤にした原始呪術(シャーマニズム)が中心になっている
- ⑥ 世界観は、自然と密着したアニミズム・シャーマニズムを背景にした神話世界を中心に据えている

◎の「一生涯を通して、生まれ育った地域の内側で過ごす」は、自分の属している生活圏の外の世界を知らないで一生を送るということである。したがって、遊牧民族のように、家畜を移動手段としてかなりの距離を移動するような生活形態は、この◎の定義から外れる。しかし◎の定義は、縄文時代のヤマト人のように漁労・採集が基本であったり、農耕による定住生活が一般化してくる弥生時代人にはびったりなのである。

一般に、現在の日本列島に残存している民俗・習俗などにくらべると、文化人類学の未開社会の報告資料のほうがより原型度が高い。その中でも、日本列島から中国大陸長江流域を中心とする照葉樹林帯の諸民族の文化が参考になるであろう。照葉樹とは、濃い常緑のカシ、シイ、クスノキ、タブ、ツバキ、サザンカ、サカキ、ヒイラギなど、葉に厚みとつやがある樹木をいう。植物学者の中尾佐助は次のように述べている<sup>(注3)</sup>。

照葉樹林文化の成立したのは西はヒマラヤ南面の中腹から、シナ南部、日本本州南半部にわたる地域で、そこは大部分が山岳地帯で、広大な大平野はほとんどないといってもよい地帯である。(略)茶と絹とウルシ、柑橘とシソ、それに酒などがその代表的文化遺産である。

また中尾は同書で、ワラビ、コンニャク、ヤマノイモ、カイコ、ムクロジ、ヤマモモ、ビワその他の共通点も挙げている。文化人類学者の佐々木高明も次のように述べている<sup>(注3)</sup>。

またサカキ・オガタマノキ・シキミ・ユズリハ・ヒイラギなど、古来、神事などの宗教行事に用いられてきた樹木がすべて照葉樹であることなども考え合わせると、我々日本人の伝統的な信仰(カミ信仰)が、こうした照葉樹の森と深く結びついて伝承されてきたことがよくわかる。照葉樹林ないし照葉樹林文化を考える背景には、こうした日本人の信仰の問題、心の問題が存することも無視できない。(一)

(内原文)

照葉樹林が分布している「西はヒマラヤ南面の中腹から、シナ南部、

日本本州南半部にわたる地域」(中尾)のうちの中国大陸部分は、そのほとんどが長江流域と重なっている。この長江流域には、多くの少数民族が居住しており、共産党の中国政府が改革開放政策に転じる一九八〇年代以前には、彼らの多くは、先に挙げた定義①②に当てはまるような「原型生存型」の生活形態を維持していた。

そして、それら少数民族社会には、個々の少数民族によって違いはあるが、中尾が挙げた「茶と絹とウルシ、柑橘とシソ、それに酒」またワラビ、コンニャク、ヤマノイモ、カイコ、ムクロジ、ヤマモモ、ビワなどのほかに、焼畑、水田稲作、もち米、麴酒、納豆、なれずし、高床式建築、身体尺、鶉飼、歌垣、独楽回し、鬪牛、相撲、下駄など、日本とも共通の文化習俗が見られる。

この地域の少数民族社会には、キリスト教、イスラム教、仏教が入っていることもあるが、その場合でも、自然と密着した精霊信仰(アニミズム)とそれを基盤にした原始呪術(シャーマニズム)の側に引き寄せられて変形させてしまっていることが多い。このようなあり方は、日本列島民族が五〇〇年代から仏教を移入しつつも、その仏教を、長い年月をかけて、アニミズム系文化の側に引き寄せて変形させた歴史と共通していると考えてよい。

長江は上海・寧波あたりで東シナ海に注ぎ、そこからさらに七〇〇キロメートル余を東に進めば奄美大島に、さらに北上すれば屋久島・種子島そして九州に辿り着く。黒潮に乗り、風向きも北や東に向いていけば、エンジンなしの小型船でも比較的短期間で九州に辿り着くこともあったのではないか。縄文・弥生期の約一万二千年間のうちに、陸路を北上して山東半島あたりから朝鮮半島南部へ、さらにそこから九州へといった経路も含めて、長江流域からの人の移動が何回かあり、そのときにその人たちの文化習俗が日本列島に流入してその一部が定着したという想定が充分に可能だと思われる。

### 3 古事記などの古層の言語表現のイメージに迫る

私が本格的に長江流域や東南アジアの民俗文化の現地調査を開始したのは一九九四年八月である。このころにはまだ、アジア辺境の少数民族文化には、日本国内のものより遙かに豊かで魅力的な創世神話や歌垣、そして原始呪術が残っていた。私はそれらを「生身の世界遺産」と呼ぶが、この貴重な文化遺産をどのようにして『古事記』『日本書紀』『風土記』『万葉集』など日本古代文学の分析に活用できるかが、二十一世紀の古代文学研究の課題である。従来の、国境と文字史料の内側に限定して精密度を高めてきた古代文学研究の実績と、国境を超え、文化人類学的資料や考古学的資料を用いる新しい分析方法としてのモデル理論的研究とを合体させる、これが私の目指す古代文学研究である。

ただし、日本古代文学作品の研究に、アジアを中心とする世界各地の未開社会の神話資料などを用いること自体は以前からあった。しかし、それらと一九九〇年代末からの動きの決定的な違いは、前者は比較部分を、たとえば神話の場合に「話型」や「話素」に限定していたのに対して、後者は、「表現態」(音声によることば表現の旋律、韻律、合唱か単独唱か、掛け合いか単独唱かその他)や「社会態」(世界観・歴史的知識・生活の知恵・ことば表現のワザなどの総合性、政治性・実用性・儀礼性・歌唱性・娯楽性を持っているかどうか)などの点にも注目するようになった点である。これによって、『古事記』などを「ことば表現」の視点から分析するときには、従来の「話型」や「話素」の視点からだけでは見えなかったことが見え始めた。七〇〇年代の『古事記』などの諸資料には、〈古代の古代〉のムラ・クニ段階の古層、〈古代の近代〉の新層、そしてそれら

の間層とが重層的に結晶しているのである。従来の古代文学研究が取ってきた姿勢には、大まかには二つの方向があった。一つは、文学研究はあくまでも文字で書かれた文章の内側に徹するべきだとして、『古事記』より前の時代の、特に文字記録の無い言語

表現には視線を向けないというもの。これはいわば「断念」の思想であるが、しかし現実には、無文字文化時代の言語表現に対するいっさいの言及なしに『古事記』を論じることが不可能である。したがって、表面は断念しているように見えても、心の内では自分なりの何らかの古事記以前像を漠然と描いていることが多い。その結果、現在の日本古代文学研究の、文字史料内での分析は精密を極めていのに、その根拠を成す古層の言語表現へのイメージは個々の恣意的な思いこみに任ざれているという研究状況をもたらしている。

もう一つは、国内の民俗事例や、未開社会など低生産力社会の事例を手がかりにして『古事記』以前の想像モデルを作ろうとする立場である。私は基本的にこの立場をとっているが、このときに問題になるのは、国内の民俗事例がどの程度の古代性を残しているかということと、未開社会の事例が日本の〈古代の古代〉とどの程度に連動するものかということである。前者は、現在私たちが触れることのできる民俗事例は、いずれも六〇〇、七〇〇年代の〈古代の近代化〉を経て変質をこうむったあとのもので考えられるので、変質後の事例を素材にして変質以前の像を描くことはできないはずだという弱点を抱えている。

また後者には、たとえばアフリカの狩猟民族の事例を素材にして、農耕主体の弥生のムラ社会のモデルを作ることには無理があるのではないかという問題がある。つまり、日本の〈古代の古代〉の説明モデルを作るのには、原則として、人種的に同系であること、地理的にも交流があったと思われる地域の民族であること、採集・漁業・焼畑・稲作などを主とする定住民族であること、風土・習俗などに共通性のみられる民族であること、アニミズム系文化を基盤にしている民族であることなどを、条件として設定する必要がある。

そこで私は、日本国内の民俗事例のほとんどは六〇〇、七〇〇年代の〈古代の近代化〉を経て変質したあとのもので、という限定付きで参照することとどめている。また、国外の未開社会など低生産力社会の事例は、地域としては縄文・弥生期の日本列島と人的にも交流があったと思われる



北方アジア、中国大陸、朝鮮半島、台湾、東南アジア全域を、人種的にはモンゴロイド系を、生産形態としては焼畑および水田稲作を中心にした諸民族の民俗文化でモデルを作るべきだと考えている。

#### 4 古事記・万葉集・伊勢神宮・大嘗祭・万世一系天皇系譜の古層

以上に述べてきたモデル理論を用いると、実際に古代文学の読みおよび古代日本像に変化が生じる。ということは、「日本人とはなにか」の「過去からのアイデンティティ」の部分にも大きな変化が生じることになる。

「日本のなるものとはなにか」という問いかけには、具体例として、歌舞伎・能・雅楽などや、茶道・華道、「サムライ」という語で世界中に知られている武士道などを挙げる人が多い。しかし、それらの多くの源は、江戸時代や、さらにさかのぼっても鎌倉時代や室町時代くらいまで止まる。茶道の源は、鎌倉時代初期の禅僧栄西が、中国の天台山の華頂寺を訪れ、この地域の茶を日本に持ち帰ったことにあるといわれる。雅楽はもともと古いが、これらのうちの主要部分を占める外来楽の源は、朝鮮半島の楽舞（新羅楽・百濟楽）、中国南部地域の楽舞（呉楽）、またインド・ベトナム地域やシルクロード西部から伝来した楽舞であったから、日本文化の独自性を示すものとしてはふさわしくない。

そこで、さらに源を古い時代に求め、しかも日本列島文化としての独自性を示すものを挙げるとすれば、文字史料としてはまず『古事記』（七二二年）があり、同時に『日本書紀』（七二〇年）がある。さらに七〇〇年代半ば成立の『万葉集』も挙げられる。ほかには伊勢神宮に代表される神社文化がある。また、六〇〇年代末（天武・持統天皇時代）に本格的に制度を整えた古代天皇制は、大王時代以来の武力王・行政王の要素に、紀元前の縄文・弥生時代以来の、アニミズム系文化を体現す

る神話王・呪術王（まとめて文化王とする）の要素が合体してできあがったものである。

このうちの古代天皇制成立時の文化王の側面を継承して、二十一世紀の現代日本の、日本国憲法の象徴天皇制が存在している（武力王・行政王の側面は一九四五年の敗戦によって除かれた）。したがって、現代日本人のアイデンティティを把握するには、少なくとも古代天皇制成立の六〇〇、七〇〇年代にまではさかのぼらなければならないし、しかも文化王としての側面は、さらにそれ以前の縄文・弥生時代以来のアニミズム系文化にまでさかのぼる必要がある。

以下、以上のような視点のもとに、特に『古事記』、歌垣文化および『万葉集』、伊勢神宮、大嘗祭、万世一系の天皇系譜について簡潔にまとめておこう。

#### 古事記の基層（注4）

『古事記』はすべて漢字で書かれている（まだ、平仮名・片仮名は無かった）。ただし、その「序」（以下、「記序」とする）の文体と本文の文体とは大きな違いがある。

「記序」の漢文体は、六朝期の宮廷の、漢字四句六句を多用する美文調の四六駢儷体である。当時の天皇国家の文書では正格の漢文体が公用文体だったので、『古事記』の編者太安万侶は、「記序」を書くときには正格の漢文体を選んで、役人としての技術の高さを示したのであろう。それに対して、『古事記』本文では、正格の漢文体の側からみれば奇妙かつ稚拙な漢文になろうとも、あえて敬語体などヤマト語文脈を交えた和漢混淆文体を選んだ。そのうえで「記序」は、本文執筆にあたっては、できるかぎりヤマト語文脈やヤマト語発音を残そうと努めたという編集方針を明らかにしている。

さらに「記序」の主要テーマは、「古いにしへにこそ価値がある」という考えの強調である。この「古」とは、無文字時代の縄文・弥生期以来のヤマ

ト族の文化伝統のことであった。

その一つの表れが、『古事記』に一一二首、『日本書紀』に一二八首収録された一漢字一ヤマト語音表記のヤマト語歌謡群であった。これら無文字文化時代の言語表現のあり方に新たな接近の道を開きつつあるのが、先に述べた文化人類学的資料から得られた情報をもとにしたホログラフィー技術の応用である。歌垣や歌われる神話の実態については、長江流域少数民族文化の近年の現地調査の累積によって、徐々に正確度を高めつつある。

また、『古事記』で語られる神話の類型のいくつかは、その源が日本列島外のアジア全域にあることが知られている。日本神話がアジア全域の神話と共通性を持っていることについては、大林太良『日本神話の起源』（角川選書、一九七三年）、丸山顕徳編『古事記——環太平洋の日本神話』（勉誠出版、二〇一二年）ほかの著作がある。アジア起源と思われる『古事記』神話の代表的な例としては、アメノイワヤト神話、稲羽のシロウサギ神話、海幸山幸神話がある。

### 歌垣文化および万葉集<sup>〔注〕</sup>

『万葉集』の「相聞」「相聞歌」「相聞往来歌」「古今相聞往来歌」をひとまとめにして「相聞」と呼ぶと、その概数は全四五〇〇余首のうちの約一七〇〇首を占めている。この「相聞」は、「雑歌」「挽歌」とともに『万葉集』の三大部立の一つであり、内容としては男女の恋愛をめぐる歌が中心になっている。それだけではなく、「相聞」以外の「雑歌」や「挽歌」などの部立の中にも恋愛の歌が多数混じっている。

このように、『万葉集』で恋愛関係の歌の比重が非常に高い理由の一つは、〈古代の古代〉の日本列島の「うた」のあり方、特に歌垣の存在と関連している。直接的に「歌垣」という語を用いた記述は、『古事記』『日本書紀』『風土記』『万葉集』などに十数例存在するが、その具体的な現場のあり方についてはわからないことが多い。そこで、そのイメージを

モデル的に把握するための素材として、古代日本列島民族文化と実態的にも連続している、長江（揚子江）流域を中心とした中国少数民族の歌垣が大きな手がかりとなった。

私が調査した中国雲南省の少数民族、ペー族を中心とする歌垣の具体的な現場のあり方については、工藤隆・岡部隆志『中国少数民族歌垣調査全記録1998』（大修館書店、二〇〇〇年、『ビデオ編』も）、工藤隆『雲南省ペー族歌垣と日本古代文学』（勉誠出版、二〇〇六年）、同『歌垣の世界——歌垣文化圏の中の日本』（勉誠出版、二〇一五年、現場歌垣DVD付き）などで報告を重ねてきた。

そのような過程で、私は、「歌垣とは、不特定多数の男女が配偶者や恋人を得るという実用的な目的のもとに集まり、即興的な歌詞を一定のメロディーに乗せて交わし合う、歌の掛け合いのことである」という定義に行き着いた。

この定義のポイントは、「配偶者や恋人を得るという実用的な目的」を持っているという社会的機能の側面（「社会態」と、「即興的な歌詞を一定のメロディーに乗せて交わし合う」という歌表現の形態の側面（「表現態」とを区別し、その両方が揃っている状態の歌の掛け合いを原型的な歌垣だとしたことである。

これらの現場資料および、他の少数民族の歌垣の調査報告を参考に私が描いた原型的歌垣のイメージは、以下の通りである。

- ・ 歌垣が行なわれる行事の目的は何でもよい（歌会・結婚式・葬式・市<sup>いち</sup>その他）
- ・ かなり広い地域（数十キロメートルから百キロメートルを超える範囲）から参集しただろう
- ・ 歌垣は同言語の民族のあいだでしか成立できない
- ・ メロディーは一つに固定されている
- ・ メロディーの定型と歌詞の定型は同時存在している
- ・ 歌詞には〈歌のワザ〉の分厚い層がある
- ・ 〈歌のワザ〉の習得は子どものときから

・「歌詞の練り込み」は二の次である（文字文化時代の「歌合わせ」のように推敲をしている余裕が無い）

・男女の位置関係はどうでもよい（対面していなくてもよい）

・楽器は無くてもかまわない

・酔っ払っていても持続できない（頭脳明晰でなければ長時間の歌垣を維持できない）

・歌垣に「性の解放」は必須ではない（付随的にそのような行動に流れる男女もいるようだが）

・長江以南少数民族の歌垣の歌のほとんどは五音・七音の組み合わせ（ヤマトの歌も基本的に五音・七音）

・理念の中の歌垣には出会いから結婚に至る「恋愛のプロセス」があるが、現場の歌垣ではその順番に拘束されずに柔軟に恋愛の諸局面を取捨選択する

・「恋愛のプロセス」の中に表れる恋愛の諸局面では万葉恋歌と通じ合う部分が多い

・互いに相手を「兄」「妹」と呼ぶ点も万葉恋歌と共通

・「人目」「人言」は、万葉歌とは逆に、自分たちの恋愛を支援するものでもある

・歌垣は男女を結婚に導くための制度的役割を持っている

・歌垣での男女は対等な関係演じる

・歌垣には「親和性」（結婚しようとする方向性）と「闘争性」（「歌のワザ」の優劣を競ったり、三角関係の場合は競争相手の同性との「歌のワザ」の競い合い）が同時存在している

・一般的に、中国文化の中で『万葉集』の恋愛歌のようなものが豊富なのは、少数民族の歌垣の歌や、農村部（漢族を含む）の「情歌」と呼ばれる恋の民謡である。いわゆる漢籍の世界のほとんどは、少数民族を圧迫、排除、征服した漢族主体の「国家」の、支配し、管理する「文化の産物」である。『玉台新詠』（五〇〇年代半ば）は民間だけでなく宮廷の恋愛歌も多く収録したが、これは政治的に弱体で、南部少数民族文化の影響も受けたといわれる六朝期国家ならではの例外的存在であろう。

・中国には、『万葉集』そして『古今和歌集』以下の諸勅撰和歌集が、「国家」事業あるいはそれに準ずるものとして大量の恋歌を収録しつづけた日本のような姿は無い。日本の歌文化の恋愛歌への傾斜は、中国少数民族の文化世界と一致している。

・先述の歌垣定義に当てはまる歌垣の事例は、ペー（白）族、ナシ（納西）族、プミ（普米）族、イ（彝）族、チベット（蔵）族、ワ（佤）族、ラフ（拉祜）族、アチャン（阿昌）族、リス（傈僳）族、ジンポー（景頗）族、ハニ（哈尼）族、チワン（壮）族、ミャオ（苗）族、ヤオ（瑶）族、プイ（布依）族、タイ（傣）族、シュイ（水）族、ムーラオ（仫佬）族、リー（黎）族そのほか、ほとんどの長江以南少数民族社会で、つい最近まで歌垣が行なわれてきたか、よほどの奥地では現に今も行なわれている。また、長江流域の西への延長線上のブータン、ネパールにも歌垣が存在していた。

・このように結婚という「実用的な目的」と結びついている歌垣に類するものは、日本の奄美・沖縄文化にもかつては存在していた。しかし、台湾（先住民族）には無く、古代朝鮮半島資料にも歌垣は無い。また、アイヌ民族（日本）、シベリアなどの狩猟民族、アフリカ、北欧、インディアン、インディオなどにも、私の定義した歌垣習俗についての報告が無い。したがって、主として長江の南部から沖縄・奄美を経て日本列島本州東部にまで及ぶ地域は、世界でも希有な歌垣文化圏と呼ぶべき地域なのである。

・伊勢神宮（注6）

・足かけ八年にわたる伊勢神宮の第62回式年遷宮は、二〇一三年十月にその主要行事が終了した。この中で最も重要な遷御の儀（内宮十月二日、外宮十月五日）では、絹垣（絹の帷）で囲われた天照大神のご神体の鏡が、闇の中を神職たちに守られて移動して行く映像がテレビで報じられた。

・

・

・

・

・

・

・

・

・

しかし、『魏志』倭人伝にも、弥生時代末期の二二九年に、ヤマト台國の卑弥呼からの使いに魏の皇帝が下賜した品物の中に、「銅鏡百枚」が見えているように、銅鏡は中国大陸伝来の舶来品であり人工物だった。その「外来物」がさらに数百年の時間をかけてアニミズム系文化の「ヤマト的なるもの」の中に溶け込んでしまったのである。

それでは、木・竹・草といった自然物に靈性を感じ取るアニミズム系文化の「ヤマト的なるもの」の中核は、伊勢神宮などの部分に結晶しているかといえ、それは遷宮によって二十年ごとに建て替えられる内宮・外宮正殿ほかの主要建物群なのである。

『太神宮諸雜事記(注7)』(八六八〜九〇五年成立)によれば、現在の内宮の位置での遷宮の行事(式年遷宮)が開始されたのは、持統天皇四年(六九〇)である。そして、『皇太神宮儀式帳(注8)』(八〇四年)に、「常限廿箇年。一度新宮遷奉。」とあるように、遷宮を二十年に一度と定めたのも、おそらくこの持統四年のときだったろう。

この時期には、すでに大陸からの宮殿建築、寺院建築などの技術が伝わっていたので、「古代の近代化」に合わせるのだとすれば、正殿建築は、瓦屋根、土壁、礎石の上に柱を立てる、柱を彩色するなどの、外来の建築技術を導入するはずであつたらう。しかし、実際はその逆で、内宮・外宮正殿の建築様式は、高床式、茅葺屋根、掘立柱、白木、直線状の破風、破風を延長して突き出る千木、堅魚木、棟持柱、心の御柱(正殿の床下に建てられる神聖性の強い柱)など、「原始性」の強いものであつた。この原始性は、水田稲作文化の弥生式時代の高床式穀物倉庫を範とするものであつた。

内宮・外宮正殿の建築様式は、古代天皇国家が、特に弥生時代の穀物(稲・粟など)の収蔵倉庫の様式をあえて選択することによって、ヤマトの「古」の精神を視覚化しようとする強い意志を示したものだ。その原始性の強い建築様式の根源は、アジア全域の文化圏、特に中国長江流域の少数民族文化圏に属しているものである。

〈古代の近代〉期以前の、弥生時代・古墳時代を含めて約一万二千年間

の〈古代の古代〉の時期には、生産形態、生活習俗、文化形態などが長い年月をかけてゆったりと広がり、浸潤し、また交流して、共通の文化圏を形成したと考えられる。その中に、『古事記』の基層のような神話文化圏、恋歌を柱とした歌垣文化圏などとともに、高床式の穀物(稲・粟など)収蔵倉庫の文化圏もあつたのであろう。

高床式建物は、長江流域以南の少数民族の集落ではごく一般的な建物であり、中には、千木や、切妻屋根(棟の両側に二つの斜面を持つ山形の屋根)の側柱の外で棟を支える棟持柱を、伊勢神宮などの神明造と同じように持つものもある。たとえば中国からタイに移動した少数民族アカ族(中国ではハニ族)の高床式穀倉は、高床式であると同時に、千木、棟持柱もあり、伊勢神宮正殿の建築にきわめて近い。特に千木については、長江流域以南の少数民族の集落ではごく一般的である。

黒田龍二が、次のように、正殿の建築が「原始的」であり、かつその建築様式の選択は「強い意志」にもとづくものだと言っている(注9)のは、私と同趣旨である。

神宮の整然とした建物配置は、大陸の影響を受けたものに相違ない。一方、その建築様式はきわめて意図的に寺院建築を排除したものである。(略)寺院建築は、その頃までに法隆寺、葉師寺などが建設されている。これらが当時の建築意匠の最先端であり、(略)その建築技術は著しく高度なものであり、神宮の建築はそのような建築と共存していたのである。それにしても、棟持柱、掘立柱、茅葺、千木、堅魚木、直線的な形態などどれも原始的である。皇族、貴族、大工も新しい建築技術を知らなかったはずがないのだから、単に古い形式を墨守しているわけではない。そこには強い意志が働いている。

内宮・外宮正殿建築の原型は、縄文時代末期の焼畑農耕時代の食料保存倉庫や、水田稲作が流入した弥生期のムラ段階社会の穀物倉庫にあつたのであり、それらは、高床式、千木、棟持柱を基本的形態とする、長江流域を中心とした東南アジア全域の建築文化圏に属するものであつた。



た。高床式、千木、棟持柱に堅魚木を加えた穀物倉庫は、日本列島内で固有性を獲得して洗練度を高めていくと同時に、古墳時代末のころには「ヤマト的なるもの」の結晶と目されるようになり、神聖な建築様式だという認識が一般化したのであろう。

### 源流から見た大嘗祭<sup>(注10)</sup>——ニイナメのアジア性

大嘗祭を分析する際には、大嘗祭を古い層、中間の層、新しい層に分けたうえで、そのどれに力点を置いて論じているのかを明らかにする必要がある。

- ① 大嘗祭の原型のあり方（縄文時代のアニミズム系文化を基盤に持った、弥生時代のニイナメ儀礼）
  - ② 男王たちが覇権を争った古墳時代（三〇〇～六〇〇年ごろ）のあり方
  - ③ 六〇〇年代末ごろ（天武・持統天皇政権）の大嘗祭整備開始期のあり方（初期大嘗祭）
  - ④ 七〇〇年代以後の、式次第が完成して固定化される平安時代のあり方  
\* 主要史料は、『儀式』（八七二年以降成立）、『延喜式』（九二七年）。
  - ⑤ 後土御門天皇（一〇三代）の大嘗祭（一四六六年）から応仁の乱（一四六七～七七）以後戦国時代を経て二二一年間断絶し、徳川幕府前期の東山天皇（一一三代、一六八七年）の大嘗祭で復活した際に、簡略化などの変化が生じたあり方。
- \* 以下、『大嘗祭史料・鈴鹿家文書』（鳥越憲三郎・有坂隆道・島田竜雄編著、柏書房、一九九〇年）よりの引用

「本書に収録した文書史料ならびに実物資料は、新嘗会・大嘗会に神祇官として亀卜などを専掌してきた鈴鹿家に保存されていたものである。（略）大嘗会は後土御門天皇の文正元年（一四六六）に行われたあと、九代二二一年間も廃絶していたが、江戸中期の東山天皇貞享四年（一六八七）に再興された。そのとき皇室では吉田社から関係文書を提出させて祭儀を復活させた。そのため、それまでの古い

文書は残っていなかったが、再興した貞享年度から江戸期末の嘉永年度に至る大嘗会関係の文書史料が珍しく豊富に保存されていた。」

\* 『大嘗会便蒙』（一七三九年）

荷田在満（一七〇六～五一）が、桜町天皇の再復活大嘗祭（元文三年（一七三八）十一月十九日）の詳細を記述して刊行した。田中初夫『踐祚大嘗祭・資料篇』（木耳社、一九七五年）の解説によれば、国学者荷田春滿の甥（養子）荷田在満が、桜町天皇の大嘗祭を詳細に調査して報告書を作成したが、百部を印刷してそのうちの三十部を幕府に断りもなく市販したことが問題となり、約百日間の閉門となった。

⑥ 明治新政府が「新式」へと変化させたあり方（原ニイナメ儀礼の残形としての造酒児が廃止された）。

このときの、明治天皇の大嘗祭（明治四年（一八七二）からは、写真・図譜などが豊富に残されている。代表的な書物は、『御大礼図譜』（池辺義象・今泉定介編、博文館、大正四年（一九一五））、『即位礼大嘗祭・大典講話』（関根正直、東京宝文館、同）。

これらのうちで、大嘗祭の原型・本質・源を考察するにあたって重要なのは、①大嘗祭の原型のあり方、②男王たちが覇権を争った古墳時代のあり方、③六〇〇年代末ごろの大嘗祭整備開始期のあり方（初期大嘗祭）である。ただし、④平安時代のあり方にも、平安朝大嘗祭の前段には稲と《女》の重視という、原型・源の残形も存在していた。それは、サカツコ（造酒児、造酒童女）が重要な役割を果たしていたことから推測できる。

④の『延喜式』四時祭条には、「およそ踐祚大嘗祭を大祀となし、祈年・月次・神嘗・新嘗・賀茂等の祭を中祀となし、大忌・風神・鎮花・三枝・相嘗・鎮魂・鎮火・道饗（略）等の祭を小祀とせよ」とあるように、大宝律令（七〇一年）に見る天皇祭祀の中でもただ一つ、「踐祚大嘗祭」だけが「大祀」として扱われた最重要国家祭祀であった。

④の平安朝大嘗祭において注目されるのは、大嘗祭の当日（十一月の

下の卯の日)に京の齋場(北野に設けられた)を出て大嘗宮に到着するまで、つまり祭儀全体のうちの前段部における稲と「女」の重視である(後段部の大嘗宮の中では新天皇が主役)。

特にサカツコは、八月下旬から九月にかけての拔穂で最初に稲を抜くだけでなく、京の齋場で十月に「齋場御井」を掘るに際して「齋鋤」(神聖な鋤)で最初の一掘りをする。白で稲を春く最初の一振りも、「神服神服院」の四隅の柱の穴を鋤で最初に掘るのもサカツコ。大嘗宮のための材木を「齋斧」で最初に伐り、大嘗宮のための「草」をまず刈るのもサカツコである。そのうえサカツコは、当日朝の大嘗宮に向かう行列においても、神聖な稲の黒木輿の前を、白木輿に乗せられて進むのである。

ところが、肝腎の大嘗宮内での行事になると、サカツコの姿は消えて、代わりに「采女」が登場する。すなわち、平安朝大嘗祭においては、稲と「女」を重視する、おそらくは原型的なニイナメの一部を継承している前段と、伊勢神宮の祭祀を参考にして天皇が神主的存在になっている後段との二段構成になっていた。

①の大嘗祭の原型(原ニイナメ儀礼)にたどり着くための手がかりの第一は、『古事記』『日本書紀』の神代の伝承の中で、ニイナメを行なっているのが天照大神(「天照大御神」とも表記)・神吾田鹿葦津姫といふいづれも女神だという点である。次に引用するカムアタカシツヒメの事例では、女神(巫女)が、神田に奉仕し、そこから取れた稲でニイナメ儀礼の酒を醸し、またご飯を炊いている描写まである。

神吾田鹿葦津姫、卜定田を以て、号けて狭名田といふ。其の田の稲を以て、天甜酒を醸みて嘗す。また淳浪田の稲を用て、飯に為きて嘗す。(『日本書紀』神代第九段「第三の一書」)

この伝承は、アメノイワヤト神話でアマテラスが「大嘗」(ニイナメ儀礼)を主宰している(古事記・日本書紀)のと同じく、初期段階での、稲の収穫儀礼すなわち原ニイナメ儀礼の主役が「女」であったことを反映していると思われる。

原ニイナメ儀礼にたどり着くための手がかりの第二は「女」の忌み籠もりの史料の存在である。『万葉集』の、関東圏の庶民が詠んだ「東歌」の中に、稲の収穫儀礼と関係すると思われる次のような歌が二首ある。

鳩鳥の葛飾早稲を饗(爾倍)すともその愛しきを外に立てめやも(巻14・三三三六)

(きょうは収穫したばかりの「早稲」を神に捧げるニイナメの日です、それで「男は」誰も儀礼を行なっている部屋に入れてはいけませんが、愛しいあなたを外に立たせておくことなんてできません)か、いやできません。

誰そこの屋の戸押そぶる新嘗(爾布奈未)にわが背を遣りて齋ふこの戸を(同・三四六〇)

(きょうはニイナメ「ニフナミ」なので私の愛しいあなたを外に出して儀礼を行なっています。それなのに、誰か「あなた」が「まるで訪れてきた神のように」戸を押して揺らしています。「こっそり入れてしまいましょうか」)

この「饗(尔倍)す」の「ニへ」や「新嘗(爾布奈未)」の「ニフ」がいづれものちに「ニヒ」に吸収され、一方で「ナミ」は「ナメ」へと吸収されて、やがて「ニヒナメ」という語になったと、私は推論している。原ニイナメ儀礼への手がかりの第三は東南アジア稲作民族の稲作儀礼にある。水田稲作技術(陸稲ではなく)は中国大陸南部から日本列島に伝わってきたものであるから、長江以南地域そして東南アジアの稲作儀礼をモデルにすれば、ある程度までは日本列島の弥生時代ごろの原ニイナメ儀礼の姿を類推できるのではないか。

水田稲作文化の源は、中国大陸の長江下流域にあるらしいということが近年の河姆渡遺跡ほかの発掘でわかってきた。そのような中で、佐藤洋一郎の、以下のような説(註1)が登場してきた。

中国の考古学的なデータ、遺伝学上のデータなどを総合すると、ジャポニカの稲が長江の中・下流に起源したのは今から八〇〇〇年ないし一万二〇〇〇年ほど前のことである。それは、五〇〇〇年ほど前

までに中国の現在稲作が行なわれている地域のほぼ全体にまで広まった。

さらに、春秋戦国時代をピークとする大混乱によって発生した難民が、稲と稲作を四方に拡散させた。西に逃れた人々は、稲と稲作をアッサムから雲南にかけての地帯に、さらに山を越えて熱帯に伝えた。東に逃れた一隊の一部は日本に達し、それによって日本の弥生時代が始まった。

おそらく長江以南地域や東南アジアの水田稲作技術が、およそ五〇〇〇年近くの年月をかけて縄文時代晩期の日本列島九州にたどり着いた。そのときに、呪術的農業技術としての稲作儀礼の一部も流入した可能性があり、それが原ニイナメ儀礼を形成したのであろう。

三品彰英は次のような論を提示した<sup>(注12)</sup>。

稲の収穫儀礼において出産の時と同じタプーが行なわれる南方の稲米儀礼や、ニフという語が産屋を意味するという柳田翁の教示から、ニヒナメにおける農家の主婦の禁忌は稲魂の出誕のための実修であったと推断したい。大嘗祭の斎田に設けられる稲実殿は稲実ノ斎屋と呼ばれているが、斎屋は『貞観儀式』が記しているように、神聖な稲実(＝稲魂)の奉安所であり、いわば出誕した米児の寝室であった。

神話の語る新嘗にしても、東国地方の民俗においても、ニヒナメの実修者は女性特に妻・主婦であったが、後代の朝廷における新嘗・大嘗は天皇の行なう式典となっている。

ここで三品は、「ニヒナメ」の原型を「稲魂の出誕のための実修」だとし、その儀礼の主役を「農家の主婦」すなわち女性であったとしている。その根拠として挙げられている「南方の稲米儀礼」の実例としては、同書で「マレイ半島セランゴール地方の収穫儀礼の一例」(W・W・スキート『マレイの呪術』)を引用している。以下に、その要約を示す。

——巫女が田に出かけ、前もって定めておいた母穂東から稲魂を収め取る。「米児」と呼ばれる七本の稲束を魂籠に納める。魂籠は、日

に当たらないように天蓋(てんがい)のようなもので覆い、別の一人の女性によって家に持ち帰られる。家では主婦がその魂籠を迎え、寝室に迎え入れ、枕の用意してある寝具用のごさむしろの上に安置し、規定の呪儀のあとで白布をかぶせておく。そのあと主婦は、三日間「産褥にある時に守らねばならないのと全く同じタプー」を厳守する。三日後、人々が集まって会食をする。一方、田に残されていた母穂東は最後に主婦によって刈り取られ、家に持ち帰られる。「稲魂の母」「新しい母」と呼ばれ、子を出産した母として扱われる。その粒は、稲魂の粒と混ぜて器に入れて家の中に保存しておく。また、これらの粒は、翌年度の種粃に混ぜ、あるいは呪儀用にとっておく。——

ここには、『儀式』『延喜式』が示す平安朝大嘗祭の重要な要素のほとんどすべてが揃っている。さらに、この「マレイ半島セランゴール地方の収穫儀礼」では、「稲魂の母」とされた稲から「米児」(稲の子、稲魂)が生まれるとされ、主婦は自分が出産のときに守るタプーを厳守するというふうに一貫して人間の出産になぞらえられている。そこで私は、『大嘗祭の始原——日本文化にとって天皇とはなにか<sup>(注13)</sup>』で次のように述べたのである。

いうまでもなく、出産行為は〈女〉にしかできない仕事である。したがって、〈女〉である主婦が、そのなぞらえを演じるというのほとんど必然のことだといっている。稲の産出を主婦が演じることによって、稲魂の誕生は、より一層現実感を増す。そして、そのようなして誕生した稲の子は、翌年の種粃のなかに混ぜられることによって、翌年の稲の稔りを保証し、収穫期になると今度は母稲となつてまた新たな稲の子を誕生させる。このようにして、稲魂は、この収穫儀礼さえ行なっていれば、永遠の生命を保証されることになるのだ。この構造こそが、稲の仮の死を稲の復活へと転換させる新嘗の、原理論的にみて最もありうる原構造であると思われる。

先に見た、神話の中の天照大神・神吾田鹿葦津姫という女神たちのニイナメ、『万葉集』東歌の〈女〉のニイナメ(ニフナミ)、そして神聖視

されたサカツコ（造酒児）を手がかりとし、かつ長江以南地域や東南アジアの水田稲作の収穫儀礼をモデルとすれば、大嘗祭の源にある、〈女〉が主役の原ニイナメ儀礼の姿が見えてくるであろう。

### 国家段階の王と万世一系の天皇系譜<sup>注1)</sup>

私は、一九九五年八月十一日、雲南省紅河ハニ族彝族自治州紅河県の洛恩郷というハニ族の集落（一五五戸、約七〇〇人、標高は二〇〇〇メートル弱）で、系譜語りに出会えた。スビ（モビという呪的専門家の一種）の陶勒周さん（四十九歳）に依頼して、創世神話をいくつか歌ってもらったあとで、「あなたの家の系譜を暗誦できますか」と尋ねてみると、即座に六十四代の「父子連名」という系譜を、約二分で、唱えるように語ってくれた（歌の場合のようなメロディーは無い）。最初の神は天の神で、七代目までが神々の世であり、八代目から人間が登場したのだという。

『古事記』の場合、冒頭の高天原のアメノミナカヌシから神代最後のウガヤフキアエズまでの神々の世を仮に十七代と数えると、初代の神武天皇から最後の推古天皇までは三十三代だから、推古天皇までの直系の系譜は合計約五十代ということになる。これは、周さんの語った六十四代に近いということになる。

『古事記』は、国家段階の書物であるにもかかわらずムラ段階の少数民族文化的要素も濃厚に継承している。私が実際に聞くことのできた父子連名のいくつかの実例では、だいたい六十代前後の数字で一致している。また、竹村卓二「アカ族の父子連名制と族外婚<sup>注2)</sup>」に掲載されている四つの父子連名の事例でも、それぞれ五十六代、四十七代、六十三代、五十代である（「アカ族」は主にタイ・ミャンマー／ビルマでの呼称で、中国のハニ族と同じ）。

先の一九九五年に続けて、翌九六年二月十日にも雲南省紅河ハニ族彝族自治州金平県十里村（二六〇戸余、八六四人のハニ族の村、標高約二二〇〇メートル）で、歌い手（呪的専門家ではないが歌のうまい人）

の龍徳利さん（六十五歳）にも、やはり創世神話を歌ってもらったあとに、父子連名を聞かせてもらった。この父子連名も唱えるように語り、一氣に五十九代を約一分で語り終えた。

オホ（第一代、天地開闢のときの天の神）↓オジョ（第二代、天地開闢のときの地の神）↓ジヨセ（第三代）↓セネ（第四代）（省略）タボ（第十九代）（省略）龍徳利（第五十九代）

龍さんの説明によると、第一代のオホから第十九代のタボまでは神の世で、タボ（女性）のからだのデキものからいるるるるるるるるるるるののだという。したがって、天地開闢から始まって、神々の系譜が十九代続き、そこから人間の世になって、さらに四十代が加わって現在の自分がいるということになる。

父子連名は、この同じ二月十日の午後にも、同じく金平県の哈尼田村（二〇〇戸余、約一〇〇〇人のハニ族の村、標高一三四五メートル）で、歌い手のゼフ（中国名李文亮、五十九歳）さんに、やはり創世神話を歌ってもらったあとに、聞かせてもらった。

オマ↓オホ↓オゴ（このあたりまでは間違はなく天の神ですが、このあとのあたりまでが天の神かははっきり憶えていません）↓ゴネ↓ネゼ↓ゼテウ↓テウマ↓マシヨ↓シヨネ↓ネベ↓ベス↓スミオ↓オテリ↓テリザオ↓ザオミエ↓ミエチャ↓チャデイシ↓デイシリ↓リボベ↓ボベウ↓ウホザ↓ホザツオ↓ツオモイ↓モイザ↓ザシヨウオ↓ウオリ ピョ↓ピヨモド↓モドダ↓ダデウス↓スモゾ↓モゾニヤ↓ニヤチ↓チソ↓ソリ↓リゴ↓ゴヨ↓ヨジェ↓ジェペ（ここからいろいろの家族が分かれ、この家の名字も明の皇帝から与えられました）↓ペゾ↓ゾゼ↓ゼド↓ドツオ↓ツオス↓スグエ↓グエミ↓ミゾ↓ゾホ↓ホフ↓フゼ↓ゼピャオ↓ピャオソ↓（一人分忘れしました）↓ラブ↓（二人分忘れしました）↓ニユゼ↓ゼコ↓コジェ↓ジェツエ↓ツエジ↓ジゼ↓ゼマ↓マツエ↓ツエジェ↓ジェゼ↓ゼフ（現在の自分、中国名李文亮、六十五代め……四人の息子フゼ、フタ、フボ、フコがいます）



私は、少数民族を次のように定義している。

少数民族とは、中央集権的国家が形成されている状態において、国家権力を掌握している民族の側から見ると、①相対的に人口が少なく、②国家権力の中心的な担い手ではなく、③国家の側に比べて経済や先進文化の摂取という点で遅れている傾向があるが、④国家の側の文化に対して文化的独自性を強く保持していて、⑤もともとはその地域の先住民族であったが、のちに移住して来た他民族が多数あるいは優勢民族となり、結果として劣勢民族に転化したという歴史を持つているものが多く、⑥独自の国家を形成しないか、形成しても弱小国家である。

ヤマト族（日本列島民族）は、中国大陸の国家からみれば少数民族（「蛮夷」）の位置づけであった。にもかかわらず、「⑥独自の国家を形成しないか、形成しても弱小国家である」という定義に反して、「国家」を建設し、それを持続的に発展・維持できたのは、大陸とのあいだの海が天然の防壁になってくれたことと、隋・唐から国家運営の実用的技術だけは移入できたからである。

結果として日本古代国家は、『古事記』、『万葉集』、伊勢神宮の内宮・外宮正殿ほかの建築、大嘗祭など、ムラ段階社会的な（少数民族文化的な）神話、歌垣、アニミズム・シャーマニズムの世界を濃厚に残存させることができた。そのうえ、上記の少数民族の系譜に類する、天の神に発する「万世一系」の系譜を国家段階の神話としても継承し、天皇国家の〈王〉の系譜という政治装置へ転化させた。

中国王朝では、王朝交替のたびに系譜は切断されている。日本古代国家は、当時の中国国家から見れば中国少数民族の一つだったヤマト族が、少数民族的な、「神々から連続した万世一系の家譜」をそのまま国家段階にまで上昇させたのである。この系譜意識は、紀元前一〇〇〇年以前から国家を形成してきていた古代中国国家の場合にくらべれば、ヤマト古代国家の、「国家」としての後進性を示すものであり、その少数民族国家と呼ぶべき性格をよく示すものであった。

戦前の日本はもちろん二十一世紀の現代日本でも、「日本国は万世一系の天皇を擁して存続してきたがゆえに世界に誇るべき存在だ」と主張する人々が存在している。しかし「古代の近代」においても「万世一系の〈王〉の系譜はすでに「後進的」存在の象徴だったし、ましてや近代国家においてはさらにその後進性の度合いが増す。「万世一系」の系譜は、民俗文化、土俗文化の残存としては貴重な民俗文化財だが、それが現代「国家」の現実的運営にまで影響を及ぼしてくるときには、後進性のマイナス性が露出してくる。一九四五年に崩壊で終わった軍国主義国家日本は、その典型であった。

## 5 アジア鵜飼文化圏と古代日本

最後に、「鵜飼」の文化に触れておく。先に、照葉樹林文化帯の共通の文化習俗の一部として、「高床式建築、身体尺、鵜飼、歌垣、独楽回し、闘牛、相撲、下駄など」を挙げたが、そのうちの「鵜飼」は日本の古代文学や各地の習俗の中に多くの資料を残している。

可児弘明『鵜飼——よみがえる民俗と伝承』によれば、「鵜飼はアジアの一角に限られている」のであり、その中でも「鵜飼が成立しやすい自然環境は、中国南方の稲作地帯において他に求めがたい」という。このわけで、鵜飼もまたアジア基層文化の一つとして位置づけてよいのであり、その文化圏に古代日本もまた属していたのである。

また、ベルトルト・ラウファー『鵜飼——中国と日本』は、日本ではひもが鵜の体に結ばれ「すべてのひもは鵜匠の左手に集められ」るが、「中国においては、ウは家畜化の完成の域にまで達して」いたのでひもは用いられないとし、さらに次のように述べている。

朝鮮では鵜飼がまったく行なわれてこなかったし、いまでも知られていないことは、重要な事実である（私はこの点について、朝鮮人の学生に直接聞いてみる機会を得たので、あえてつけ加えておく）。

したがって、鶺鴒というのは、中国から朝鮮へ、さらに朝鮮から日本へと伝えられた一連の文化的要素ではなかった。(略)ウを家畜化し、飼育して訓練し利用するこの独特な方法は、中国人による純粹でしかも典型的な事柄であり、この方法は日本に伝わらなかつた。

日本は、独特な、しかも外部からの影響を受けない固有な方法を発展させたのである。

先に、結婚という「実用的な目的」と結びついている歌垣に類するものは古代朝鮮半島資料には無いと述べたことに加えて、「朝鮮では鶺鴒がまったく行なわれてこなかつたし、いまでも知られていない」という点には注目すべきであろう。『三国史記』(一一四五年)、『三国遺事』(一一二〇〇年代末)を見るかぎり、朝鮮半島の古代神話には、鶺鴒だけでなく、兄妹始祖神話も無かつた。歌垣文化圏と兄妹始祖神話文化圏はほぼ重なっているので、古代日本列島文化と古代朝鮮半島文化は、基層文化の点ではかなり異質であつたことが推測される。

兄妹始祖神話は、洪水などによって最後に生き残つた実の兄妹が結婚して子供が生まれ、のちに次々と子孫が続いて現在のように村や島が栄えている、というものである。このような兄妹始祖神話が、長江の特に南側地域の多くの少数民族によって歌われ(唱えられ)ている。この兄妹の結婚の神話は、もともとは、生き残つた最少の男女が人類を存続させるために夫婦となるという、実用性を持ったサバイバル(生き残り)の物語だつたのだが、それがのちにはしばしば〈恋愛〉の物語の方向にも展開しているのだ。歌垣もまた、結婚という「実用的な目的」を離れて〈恋愛〉の物語の方向にも展開した。古代から前近代までの朝鮮半島文化に日本文化とくらべて〈恋愛〉の物語の層が薄いようなのは、これら兄妹始祖神話と歌垣習俗の欠如と関連があるのではないか。

鶺鴒に論を戻せば、『古事記』では、神武天皇が東征のうちに、熊野村で大きな熊に出合い、天皇も軍も突如病に伏した(『日本書紀』では神の毒気に当てられた、とある)が、天皇は熊野の高倉下の持つてきた刀(名

は佐士布都神また甕布都神また布都御魂といい、石上神宮にある)を受け取つて、熊野の山の荒ぶる神を切り倒し、軍も回復した。さらに八咫鳥の先導により吉野川の河尻(川上か)に到つたときに、「筥を作せて魚を取る人」に出会つた。

爾に天つ神の御子【神倭伊波礼毘古命||神武天皇】、「汝は誰そ」と問ひたまへば、「僕は国つ神、名は贄持之子と謂ふ。」と答へ曰しき〔此は阿陀の鶺鴒の祖〕。

このあと、神武天皇(伊波礼毘古)は、「尾生る人」で国つ神である「井水鹿」(吉野首らの祖)と出会い、また国つ神「石押分之子」(吉野の国巢)と出会う。『日本書紀』神武天皇即位前紀にも、次のようである。

水に縁ひて西に行きたまふに及びて、亦梁を作ちて取魚する者有り。天皇問ひたまふ。対へて曰さく、「臣は是苞首擔担が子なり」とまうす。此則ち阿太の養鶺鴒が始祖なり。

また、『古事記』神武天皇段には、次のようである。

【神武天皇が】又、兄師木、弟師木を撃ちたまひし時、御軍暫し疲れき。爾に歌曰ひけらく、  
 榊並めて 伊那佐の山の 樹の間よも い行きまもらひ 戦へば  
 吾はや飢ぬ 島つ鳥 鶺鴒が伴 今助けに来ね

また、『日本書紀』神武天皇即位前紀にも同趣の伝承があり、「鶺鴒が伴 今助けに来ね」(記)と同じく、ここにも「鶺鴒が伴 今助けに来ね」という句がある。

【神武天皇が】聊に御話を為りて、将卒の心を慰めたまふ。謡して曰はく、  
 榊並めて 伊那瑤の山の 樹の間ゆも い行き瞻らひ 戦へば 吾  
 はや飢ぬ 島つ鳥 鶺鴒が伴 今助けに来ね  
 果して男軍を以て墨坂を越えて、後より狭み撃ちて破りつ。其の  
 梟師兄磯城等を斬りつ。

この「鶺鴒が伴」(鶺鴒が徒)は、次に引用する可見弘明『鶺鴒』(前出)

の指摘を参考にすれば、援軍として力を発揮できるほどの勢力を持っていた集団だったのだろう。

このこと【中国の鵜飼が「特殊な住居群を形成し、世襲的に従事している」という調査報告のあること】は、従来、日本の鵜飼が、特定の家筋で世襲的に継承される傾向が強かったこととよく一致する。(略)鵜飼はふつうの動物家畜化とちがいで、ウの自律的行動によって魚をとる特異な段階であり、そこに到達するまでには特殊な技術的克服と精神力、さらに時間的経過を必要とする。また鵜飼の技術を保持するには、周年緻密な顧慮のもとに、ウの飼養や保健に努力しなければならぬ。(略)ここに鵜飼の大きな特質もあるし、またそれゆえに、鵜飼が特定の地域と家筋に伝えられやすいことになるのではないだろうか。

## 呪的存在としての鵜

ところで、前方後円墳の周縁部で発見されている形象埴輪群の中に、複数の水鳥(白鳥・雁・鴨)埴輪が置かれている例が多い。そのような中で、特に珍しいのは、群馬県保渡田(ほどた)八幡塚古墳(五世紀末(六世紀前半)の大量の人物・動物埴輪群の中にある、魚(鮎か)を啜えた、鵜と思われる水鳥(写真)である。この鵜と思われる鳥は、ほかの鶏二羽、水鳥六羽とは別区画に置かれているので、「魚をくわえ、鈴付きの頸輪をした水鳥。(略)有力者に飼われた鵜による鵜飼いの表現だと推測する。」(『はにわ群像を読み解く』かみつけの里博物館、二〇〇〇年)という理解が許されるだろう。

かみつけの里博物館の館内解説文(二〇一七年)には次のようである。保渡田八幡塚古墳は、榛名山東南麓に位置する保渡田古墳群の一古墳で、5世紀末の大型前方後円墳(全長96m)であり、推定6000本の円筒埴輪や100体以上の人物・動物などの形象埴輪が樹立していた。その一つに川魚を啜えた鵜の埴輪がある。鵜はペリカ

ン目の黒い水鳥のこと  
で、この埴輪の鵜には鈴  
のついた首輪の表現もあ  
ることから、鵜を飼育し  
て川魚を捕る鵜飼いと呼  
ばれる漁労の様子を表し  
ていると考えられる。こ  
の埴輪は、八幡塚古墳の  
中堤上の一面に他の人  
物・動物埴輪とともに樹

鵜と思われる水鳥の埴輪



かみつけの里博物館蔵

立されており、豪族の特権的な行事であった鵜飼いの場面を古墳上で表現しているとされる。日本での鵜飼いの記録は、7世紀の『隋書』(中国歴史書)や8世紀前半の『日本書紀』、『古事記』にあるが、この埴輪が出土したことにより、5世紀後半まで遡ることが判明し、国内最古級の鵜飼いの資料として非常に重要な意味を持つ埴輪である。弥生時代の遺跡からも、鵜が女性シャーマンと思われる人物と関係がある痕跡が発見されている。以下は、土井ヶ浜遺跡人類学ミュージアム(山口県下関市豊北町)の公式サイトよりの引用。

響灘に面する土井ヶ浜の砂丘にある、弥生時代前期から中期の墓地遺跡。約300体の人骨が出土し、鳥を抱いて埋葬された女性「鵜を抱く女」や、78人以上とともに埋葬されていた男性「英雄」などが確認されている。

ただし、この「鵜を抱く女」と命名された人骨の鳥が実際に「鵜」かどうかについては、近年それを否定する検証実験も出ていることである。しかし、ともかく鳥がシャーマニズムと結びついていることを示す考古学遺物はほかにも多数存在するので、この土井ヶ浜遺跡の「鵜」(あるいは鵜に似た鳥)も呪術信仰との結びつきを示す可能性の高い事例に加えてよいだろう。

鵜が呪的存在として扱われている民俗祭事の代表的なものは、石川県



羽昨市気多神社の「鵜祭」である。『官国幣社特殊神事調<sup>〔注18〕</sup>』の、国幣大社・気多神社の「鵜祭」の「由来」の項目を引用する。

祭神大己貴大神【大国主神】、此の国を巡幸し給ひし時、高志の北島より航して、今の鹿島郡神門島に着き給ひしかば、其の土地の神、御門主比古神鵜を捕へて捧げ奉りしより始りしと云ふ。然れども年中行事に、櫛八玉神の故事を引きて鵜祭は神代以来の例なりとあるに拠れば、櫛八玉神に化りて海底の埴（はに）を取出て、天八十毘良迦（あそびらか）を作り、天の直【真】魚昨（あなぐ）を大己貴大神に献り給ひし古式を伝ふるものなるべし。前田利家入国に際し、大に此の儀式を尊重し、鵜浦の鵜捕部二十一名に（二十一人の内三人宛交代、即ち七年目に一度鵜を背負ひ本社に到り、神事奉仕す）鵜田と称して、水田三反歩を附し鵜捕料に充つ（その地今は二十一人の共有地なり）。其の子孫今に絶ふることなく奉仕せり。此の鵜祭の世に隠れなきことは、かの謡曲鵜祭を一読すれば思ひ半に過ぐべし。

より詳細な記述が『羽昨市史<sup>〔注19〕</sup>』にあるので、以下にそのまま引用しよう。

一二月一〇日ごろ、七尾市鵜浦町鹿渡島の断崖で鵜捕主任が生け捕った鵜を、鹿渡島に在住する鵜捕部のうち年番にあたる三人が交替で鵜籠に背負って四〇余キロの道を二泊三日で気多神社に向かう。沿道で迎えられつつ所縁の神社にたちより、一四日夕刻、気多神社に到着する。鵜は修祓をうけて神饌所に安置される。中一日おいて一六日午前三時すぎより神事が始まる。

まず齋館の正室に宮司以下祭員が着座。（略）一同齋館を出て拝殿に参進、修祓後、中祭式で、開扉・献饌・祝詞奏上・玉串拝礼・撤饌がすむと消燈する。ただ本殿中陣に燈火（蠟燭のはだか大一対）を残すのみで四辺は暗黒となる。まず執事役（祢宜）の命によって宮仕（出仕）が寢覚の神楽（しめ太鼓）をあげる。終って執事役が「鵜捕部、鵜捕部」とよべば、宮仕はこれをうけて拝殿横手の神饌所前に待機する鵜捕部をよぶ。鵜捕部は「オー」とこたえ、二人が鵜籠

を左右よりかかえ、一人が後方につきそって昇殿し、拝殿より本殿下の釣殿に進み入る。それより執事役と鵜捕部との間に左の間答がかわされる。

祢宜「鵜捕部、鵜捕部」

鵜捕部「オー」

祢宜「鵜は、あら鵜かと宣り給う」

鵜捕部「オー」

祢宜「羽そげたるか足痛みたるか、よく見よと宣り給う」

鵜捕部「鵜は、あら鵜にて安く揚げし候」

祢宜「鵜をよく神前にそなえ奉れと宣り給う」

鵜捕部「オー」

ここにおいて、執事役がおごそかに

祢宜「鵜籠を静かにおろし、籠をとりすて、鵜をそのところに放てと宣り給う」

と宣すれば、鵜捕部は「オー」とこたえて鵜籠を進め、鵜の様子を見さだめて、籠の蓋をパツと取りはずし、鵜を神前へ向けて放つ。その瞬間、鵜は羽ばたきして飛びおり、やがて本殿中陣の燈火をしただって木階をのぼって外陣から中陣へ入り、右往左往する。ややあつて一瞬、鵜は飛びたつて神鏡前の案上にとまる。間髪を入れず、殿内で待ちうけていた執事役がイワシバ【岩柴】をもって鵜をとりおさえると、権祢宜がこれを抱きかかえて階下で待つ宮仕にわたす。鵜を神前に放つてから数分間というのが普通である。時あつて鵜が容易に神前に進まぬことがあれば、寢覚の神楽を奏するのが古例である。

鵜を抱きかかえた宮仕は、拝殿をあとにして寺家海岸へ向かう。砂浜の波うちぎわに出て海へ向かって鵜を放ち、後をかえり見ず帰社する。鵜は暁闇の空へ行くえも知れず消えうせる。遠く越後の能生（新潟県西頸城郡能生町）の海へ行くという伝承もある。一方、本・拝殿では点燈し、諸員拝殿に復座し、神楽をあげてから退出、社務



所で直会をなす。夜はまだ明けやらず、鶺鴒捕部は夜明けをまつて出立し、同日午後帰村し、祝宴を催すのである。

『官国幣社特殊神事調』の記述の中の「櫛八玉神の故事」の詳細は、『古事記』神代の、以下のような記事である。

【建御雷之男神に対して大国主神が】答へ白ししく、「僕が子等、二はしらの神の白す随に、僕は違はじ。此の葦原中国は、命の随に既に献らむ。唯僕が住所をば、天つ神の御子の天津日繼知らしめず登陀流【音注略】天の御果如して、底津石根に宮柱布斗斯理【音注略】、高天の原に氷木多迦斯理【音注略】て治め賜はば、僕は百足らず八十垧手に隠りて待ひなむ。亦僕が子等、百八十神は、即ち八重事代主神、神の御尾前と為りて仕へ奉らば、違ふ神は非じ。」とまをしき。如此白して、出雲国の多芸志【音注略】の小浜に、天の御舎を造りて、水戸神の孫、櫛八玉神、膳夫と為りて、天の御饗を献りし時に、禱き白して、櫛八玉神、鶺鴒に化りて、海の底に入り、底の波瀬【音注略】を叩ひ出でて、天の八十毘良迦【音注略】を作りて、海布の柄を鎌りて、燧白に作り、海尊の柄を以ちて燧杵に作りて、火を鑽り出でて云ひしく、

是の我が鑽れる火は、高天の原には、神産巢日御祖命の、登陀流天の新巢の凝烟【音注略】の、八拳垂る摩互【音注略】焼き挙げ、地の下は、底津石根に焼き凝らして、椀繩の、千尋繩打ち延へ、釣為し海人の、口大の、尾翼鱸【音注略】、佐和佐和邇【音注略】、控き依せ騰げて、打竹の、登遠遠登遠邇【音注略】、天の真魚昨、献る。

といひき。故、建御雷神、返り参上りて、葦原中国を言向け和平しつる状を、復奏したまひき。

この『古事記』神代の「櫛八玉神の故事」をみてもわかるように、鶺鴒は、遅くとも弥生時代以降古墳時代を通して、呪的存在として遇されていたことは明らかであろう。以下に引用する『古事記』神代の、出産時に「鶺鴒の羽を葦草に為て、産殿を造りき」とある記事もまた、鶺鴒が呪的存在

であったことの証であろう。

是に海神の女、豊玉毘売命、自ら参出て白ししく、「妾は己に妊身めるを、今産む時に臨りぬ。此を念ふに、天つ神の御子は、海原に生むべからず。故、参出到つ。」とまをしき。爾に即ち其の海辺の波限に、鶺鴒の羽を葦草に為て、産殿を造りき。是に其の産殿、未だ葺き合へぬに、御腹の急しさに忍びず。故、産殿に入り坐しき。爾に産みまさむとする時に、其の日子に白したまひしく、「凡て陀国の人、産む時に臨れば、本つ国の形を以ちて産生むなり。故、妾今、本の身を以ちて産まむとす。願はくは、妾をな見たまひそ」と言したまひき。是に其の言を奇しと思ほして、其の産まむとするを竊伺みたまへば、八尋和邇に化りて、匍匐ひ委蛇ひき。即ち見驚き畏みて、遁げ退きたまひき。爾に豊玉毘売命、其の伺見たまひし事を知らしめて、心恥つかしと以為ほして、乃ち其の御子を生み置きて、「妾恒は、海つ道を通して往来はむと欲ひき。然れども吾が形を伺見たまひし、是れ甚作つかし」と白したまひて、即ち海坂を塞へて返り入りましき。是を以ちて其の産みましし御子を名づけて、天津日高日高波限建鶺鴒葦草不合命【ナギサ、カヤに音注あり】と謂ふ。

また、『日本書紀』天智天皇十年（六七二）には、魚の中でも「鮎」が特別視されていたことがわかる。

十二月の癸亥の朔乙丑に、天皇、近江宮に崩りましぬ。癸酉に、新宮に殯す。時に、童謡して曰はく、  
み吉野の 吉野の鮎 鮎こそは 島傍も良き え苦し 水葱の  
下 芹の下 吾は苦し 水葱の

（み吉野の鮎こそは島のほとりに居るのもよからうが、「私は」ああ苦しい。水葱の下、芹の下に居て苦しい）

鮎と鶺鴒が強く結びついていたことは、次の『万葉集』の歌からも明らかである。

あらたまの 年ゆき更り 春されば 花のみにほふ あしひきの  
山下響み 落ち激ち 流る辟田の 川の瀬に 年魚子さ走る 島つ

鳥 鶺鴒つばきともなへ 籜たけさし なづさひ行けば 吾妹子わきもこが 形見かたみがてらと 紅くわいの 八入やほに染めて 寄せたる 衣えの裾すそも とほりて濡ぬれぬ  
(巻19、四一五六・大伴家持)

(年が改まって春になると、花が一面に美しい山の、その下に音を響かせて落ち激り、流れる辟田川の瀬には、鮎の子が走りまわる。そこで鶺鴒いの者を連れ、かがり火を燃やしつつ流れを難渋しながら歩いていくと、我が妻が形見にもしてと、紅に色濃く染めて送って寄こした衣の裾も、中まですっかり濡れてしまった。)

なお、鶺鴒の行事が、六〇〇、七〇〇年代の宮廷行事と強く結びついてきたことは、以下の『万葉集』の歌をみれば明らかである。

やすみしし わご大君 神ながら 神さびせすと 吉野川 激たぎつ河内に 高殿を 高知りまして 登り立ち 国見をせせば 豊とよはる青垣山 山神の 奉る御調と 春べは 花かざし持ち 秋立てば 黄葉かざせり 「一は云はく、黄葉かざし」 逝ゆき副そふ 川の神も 大御食おほみけに 仕つかへ奉ると 上かみつ瀬に 鶺鴒つばきを立ち 下しもつ瀬に 小網こなさし渡す 山川も 依りて仕ふる 神の御代かも (巻1、三八「吉野の宮に幸しし時に、柿本朝臣人麿の作れる歌」)

(あまねく国土をお治めになるわが天皇が、神として神々しくおられるとて、吉野川の激しい流れの中に、高い宮殿を高々とお作りになり、登り立って国土をご覧になると、重なり合う青々とした垣根のような山では、山の神が天皇に奉る貢ぎ物として、春には「大宮人たちが」花を髪に挿し、秋には紅葉を髪に挿している。共に来る川の神も、天皇の食前に奉仕するために、上流では鶺鴒いを催し、下流では網を流している。山も川もこぞってお仕える、神々しき天皇の御代である。)

「鶺鴒を立ち」の「立ち」(四段活用)の連用形)は他動詞なのでのちの下二段活用連用形の「立て」と同じで、「鶺鴒の仕掛けをすること」の意である。

鶺鴒つばき立ち取らさむ鮎しの其が鱗ひれはわれにかき向け思おもひし思おもはば (巻19、

四一九一・大伴家持)

(鶺鴒いをしてお取りになった鮎のその鱗は、私の方に向けてください、私のことを思ってくれているのなら。)

隠口こもりぐちの 泊瀬はせの川の 上かみつ瀬に 鶺鴒つばきを八頭やつかしら潜かづけ 下しもつ瀬に 鶺鴒つばきを八頭やつかしら潜かづけ 上かみつ瀬の 年魚あひを食はしめ 下しもつ瀬の 鮎あゆを食はしめ 麗はし妹いに 鮎あゆを惜おぼしみ 投なぐる箭やの 遠離とほり居ゐて 思おもふそら 安やすけなくに 嘆なげくそら 安やすけなくに 衣きぬこそば それ破やれぬれば 継つぎつ つも またも合ふと言へ 玉たまこそは 緒いとの絶たえぬれば 括くりつつ またも合ふと言へ またも逢あはぬものは 妻めにしありけり (巻13、三三三〇)

(こもりの泊瀬の川の、上流の瀬に鶺鴒をたくさん潜らせ、下流の瀬に鶺鴒をたくさん潜らせ、上流の瀬の鮎をくわえさせ、下流の瀬の鮎をくわえさせ、美しい妻のために鮎をなんと少しでも手に入れる。そんな愛しい妻から、遠く射る矢のように遠ざかり、思うだけでも心は沈み、嘆けばますます心が沈み、衣は破れても継げばまた合うし、玉は緒が切れても縛ればまた合うと言うけれど、二度と会えないのは私の妻なのだ。)

『令義解』(注20)(八三三年) 職員令の大膳職(朝廷での会食の料理を担当する部署)に属する人たちを列挙した最後の部分の「雑供戸」に、「謂。鶺鴒。江人。網引等之類也。」という割り注がある。また、『令義解』(注21)(八五九〜七七年ごろ)の同じく職員令・大膳職の「雑供戸」の割り注に、「謂。鶺鴒。江人。網引等之類也。釈云。別記云。鶺鴒卅七戸。江人八十七戸。網引百五十戸。右三色人等。経年毎丁役。為品部。免調雑徭。(以下略)」とあり、鶺鴒いは三十七戸存在していて、税金のうちの「調」と「雑徭」が免じられていたことがわかる。

この『令義解』の割り注について、可見弘明『鶺鴒』(前出)は次のように述べている。

身分の低いことが注意される。その数は当時三七戸あったが、それがどこか具体的にはっきりしない。私は一カ所五〜七戸とみて、七

（五カ所に分散していたのではないかと想像している。その一つは吉野川水域にあったにちがいない。

この根拠として、「吉野の宮に幸しし時に、柿本朝臣人麿の作れる歌」（『万葉集』巻1、三八）を引用している。これは、先に引用した「鵜飼が特定の地域と家筋に伝えられやすい」（可児同書）ことと連動しているであろう。

以上のように、日本最古の本格的著作物である『古事記』（七二二年）以前の、縄文・弥生時代以来の〈古代の古代〉のアニミズム系文化の基層を、長江流域を中心とするアジア全域の文化圏の中に位置づけてきた。二十一世紀の現代でも戦前帰願望の政治グループなどにとっては、『古事記』、『万葉集』、伊勢神宮、大嘗祭、万世一系の天皇系譜は、国粹主義を称揚するための純粹ヤマト文化の根拠に見えているようだ。しかし、以上に見てきたように、鵜飼文化を含めて、『古事記』、『万葉集』、伊勢神宮、大嘗祭、万世一系の天皇系譜などは、すべてアジア基層文化のアニミズム系文化圏に属するものである。したがって、これからは、『古事記』、『万葉集』、伊勢神宮、大嘗祭、万世一系の天皇系譜などへの言及が、国粹主義や偏狭な愛国主義に向かわない道の模索に向かうことができるであろう。

特に天皇論については、現在私たちは無数といってもよい刊行物を持っている。しかし、それらのほとんどすべてが、いま日本の〈古代〉が、〈古代の古代〉からのまなざしで相対化される研究段階に到達していることを知らない論である。すなわち、現代の天皇論のほとんどは、旧来の古代日本像にとらわれているか、あるいは〈古代〉には関わらないようにして論じているので、日本文化の基層部分への視線が欠落した論になっている。天皇論にかぎらず日本論を意図する人は、一八六八年の明治新政府発足以後二十一世紀の現代まで、アジア基層文化のアニミズム系文化と西欧的近代文明が同時存在している日本社会の構造を、冷静な目で見つめ直すべきであろう。

注

- (1) 工藤隆『中国少数民族と日本文化—古代文学の古層を探る』（勉誠出版、二〇〇二年）、同『日本・神話と歌の国家』（同、二〇〇三年）、同『古事記の起源—新しい古代像をもとめて』（中公新書、二〇〇六年）、同『日本・起源の古代からよむ』（勉誠出版、二〇〇七年）、同『古代研究の新天地—始原からのアプローチ』（三弥井書店、二〇一二年）、ほか参照。
- (2) 中尾佐助『栽培植物と農耕の起源』（岩波新書、一九六六年）
- (3) 佐々木高明『照葉樹林文化とは何か—東アジアの森が生み出した文明』（中公新書、二〇〇七年）
- (4) 古事記の基層については、工藤隆『古事記の起源—新しい古代像をもとめて』（中公新書、二〇〇六年）、同『古事記以前』（大修館書店、二〇一一年）、同『古事記誕生—「日本像」の源流を探る』（中公新書、二〇一二年）、ほか参照。
- (5) 工藤隆『歌垣の世界—歌垣文化圏の中の日本』（勉誠出版、二〇一五年）、ほか参照。
- (6) 工藤隆『アジアの中の伊勢神宮—聖化された穀物倉庫』（『アジア民族文化研究13』二〇一四年）参照。
- (7) 『大神宮諸雑事記』（神道大系編纂会編『神道大系・神宮編1』一九七九年）
- (8) 『皇太神宮儀式帳』（群書類従 第一輯）統群書類従完成会、一九六七年）
- (9) 黒田龍二『纏向から伊勢・出雲へ』（学生社、二〇一二年）
- (10) 大嘗祭についての詳細は、工藤隆『大嘗祭—天皇制と日本文化の源流』（中公新書、二〇一七年）を参照して欲しい。本論では、そのうちの大嘗祭の本質・源についての論を凝縮して紹介する。
- (11) 佐藤洋一郎『日本の稲—その起源と伝播』（にひなめ研究会編『新嘗の研究4』第一書房、一九九九年）
- (12) 三品彰英『古代祭政と穀霊信仰』（三品彰英論文集 第五巻）平凡社、一九七三年）
- (13) 工藤隆『大嘗祭の始原—日本文化にとって天皇とはなにか』（三書房、一九九〇年）
- (14) 詳しくは、工藤隆『神話と系譜』（『中国少数民族と日本文化—古代文学の古層を探る』勉誠出版、二〇〇二年）、同『少数民族の男系・女系系譜からみた初期天皇系譜』（『アジア民族文化研究18』二〇一九年）参照。
- (15) 竹村卓二『アカ族の父子連名制と族外婚』（『社会人類学年報』VOL. 7、一九八一年）
- (16) 可児弘明『鵜飼—よみがえる民俗と伝承』（中公新書、一九六六年）
- (17) ベルトルト・ラウファー『鵜飼—中国と日本』（小林清市訳、博品社、一九九六年、原本は一九三二年刊行）
- (18) 『官国幣社特殊神事調』（神祇院、国書刊行会、一九七二年。一九三八年刊行）

書の復刻版)

- (19) 『羽中市史』(中世・社寺編、羽中市史編さん委員会編、一九七五年)  
 (20) 『令義解』(黒板勝美・国史大系編修会編、新訂増補国史大系・普及版『令義解』吉川弘文館、一九七二年)  
 (21) 『令集解』(黒板勝美・国史大系編修会編、新訂増補国史大系・普及版『令集解』第1〜4、吉川弘文館、一九七二年)

\* 『古事記』は日本古典文学大系(『古事記・祝詞』岩波書店、一九五八年)、『日本書紀』(上・下、一九六七・六八年)、『風土記』(一九五八年)も日本古典文学大系、『万葉集』は中西進『万葉集・全訳注原文付』(講談社文庫、一九七八―八五年)を参考にした。

\* 引用部分の「」内、および傍線は筆者による。