

歴史と神話の起源

～起源までとどく歴史観をもとめて～

宮内広利

目次

はじめに

- 1 信仰、文学の起源
- 2 語部（カキベ）と^うかれびと
- 3 常世神と日の神
- 4 日本人のルーツ
- 5 種族と民族
- 6 みこともちの思想
- 7 「起源の起源」の物語
- 8 国家の起源

はじめに

いわゆる日本人と呼ばれる民族の起源はいつ頃であろうか、というような疑問がときに強迫観念のように襲ってくる。柳田國男や折口信夫が想定している最古の日本人の原型とは、歴史の時間をどれくらいまでさかのぼっているのかというのが、わたしの久しい疑問だった。彼らが例示するのは、武家の台頭する中世だったり、江戸期の近世だったり、京の都のことであったりする。そうかと思うと、琉球に日本人の祖系を訪ねて、その方角を椰子の実で推しはかかったり、東北の山深い谷間の暮らしに意味をみつけたりして、彼らの上手な手招きにしたがわれないなら、ともすれば時間と空間の遠近感に戸惑うことにもなる。ただし、彼らの集めた資料は厩大で、狭い郷土史家の手をはるかに超えている。だとするなら、彼らの発想の根拠と呼べるものを探して、歴史をとおくさかのぼってもおかしくない。もともと、この疑問は、柳田の「常民」という言葉の垂鉛を測ることと同義であるのかもしれないのだ。

ここでいう「常民」というのは、あくまで支配される側の人間のことを指している。わたしたちは、いまでも貧困と差別の社会に生きているが、そのおおもとは「常民」の世界とさしてかわっているわけではない。一見関係なさそうに見えるのだが、支配の仕方、支配のされ方に同一の構造的な特徴をもっているとおもわれるのだ。それなら、柳田や折口の日本人の精神史を探ることは、そういう支配と被支配の根元をえぐることでもある。

わたしのおおまかな推測では、わが国では縄文期から弥生期の過渡期において、稲作が導入されたこととあいまって、この支配の構造がわたしたちにもたらされたとおもえる。この場合、支配の構造とは国家の構造的な同一化を指している。だから、その時代に稲作によってではなく、精神の形態そのものが変位したとおもわざるをえないのである。柳田

や折口を参照するのは、その時代の精神風景を起源として彷彿させるからである。そのような起源が解らなければ終末もわからない。なぜなら、終末は起源を逆向きにたどっていくからだ。その意味で、わたしたちは日本人の支配と被支配が発生した根元にもどらなければ、これからの世界を描くにあたって、一步も前に進むことができないのだ。

わたしの目的は、支配がおりたつた原初の宗教性を精神史として抽出することにある。それはなぜか。わたしたちをとらえてはなさない世界史を終わらせるためである。わたしの考える世界史の始まりは、「記述された世界史」のはじまりである。つまり、マルクスやエンゲルスの唯物史観であろうが、ヘーゲルの歴史哲学であろうが、同じく発展段階の範疇に含められ、どれもすでに支配と被支配の色を帯びているものばかりである。そこでは世界史を終わらせるという意味は発展段階史を終わらせることである。発展段階史を終わらせるという意味なら、フーコーやネグリと同じであるが、彼らには、始まりもなければ終わりもない。だからここで、前発展段階史にたどりつくというのは、唯一、「人類の前史が終わる」といったマルクスの箴言だけがたよりのなのである。その言葉の意味をより精緻化すべきだとおもっている。

1 信仰、文学の起源

言葉に時代への有効性があるかのように考えることを拒絶し、文学の信仰起源説を唱え、言葉の世界に通時的な海への郷愁とロマンを持ち込んだのは折口信夫だった。言葉が信仰なくしてどうして伝承され記憶できるのか、というのが近代的な切り口をもって示したその根拠だった。

《私の考へを言ふと、刈り上げ祭りと、新しい年のほかひとは、元は接続して行はれていたのである。譬へば、大晦日と元日、十四日年越しと小正月、節分と立春と言つた関係で、前夜から翌朝までの間に、新嘗とほかひとが引き続いて行はれた。まれびとは一度ぎりのおとづれで、一年の行事を果したものであろう。其が時期を異にして二度行はれる様になつてからは、更に限りなく岐れて、幾回となく繰り返される様になり、更にまれびとなる事が忘れられて、村の行事の若い衆として、きぢの儘に考へられ、とどのつまりは、職業者をさへ出すことになつたのである。》『国文学の発生（第三稿）』折口信夫著

ほかふ、ほかひとは、神が讃えるという意味である。まれびとの訪れが二度になった理由は、祖先の有力な種族が南島から渡ってきたことに求められる。もともと、これらの南方種は熱帯で二度の秋の刈り上げをしていた。その名残りが土地の農業暦をうみだし、のちの帰化種によつてもたらされた陰陽道に影響されたものと考えられている。折口によると、このまれびとなる神たちは、祖先の、海岸をつたつて移った時代から持ち越して、後には天上から来臨すると考えられ、さらに地上のある地域からも来ると思うようになつてきた。古い形では、海の彼方の国から初春ごとに渡つてきて、村の家々に、一年間の心躍るような予言を与えて去っていく。このまれびとの属性が次第に向上しては、天上の至上神をうみだすことになり、まれびとの国を高天原と考えるようになった。一方、まれび

との内容が分岐して、海からきたり、高天原からくる者でなくとも、地上に属する神たちをも含めるようになって、来臨するまればとの数は増え、度数は頻繁になったのである。

折口のザックリした原日本人の精神史を凝縮すれば以上のとおりだが、その過程には住民の微妙な喜怒哀楽の表情が潜められていた。もちろん、わたしたちの古代研究が、単なる好事家の知識に終わらせないためには、この歴史の中の人々の感情の襞にどれだけ迫れるかという問いを含んでいなければならないことを折口はよくわきまえていた。柳田国男は、その呼び名そのものが比較的新しいものと考えているが、折口にとってまればとがそこからやってくると考えたトコヨノクニとはいかなる場所なのか。

《思ふに、古代人の考へた常世は、古くは、海岸の村人の眼には望み見ることも出来ぬ程、海を隔てた遥かな国で、村の祖先以来の魂の、皆行き集つてゐる處として居たのであろう。そこへは海路或は海岸の洞穴から通ふことになつてゐて、死者ばかりが其處へ行くものと考へたらしい。さうしてある時代、ある地方によつては、洞穴の底の風の元の国として、常闇の荒い国と考へもしたらう。風に関係のあるすさのをの命の居る夜見の国でもある。》『国文学の発生（第三稿）』折口信夫著

常世とは「闇の国」であり、地下あるいは海底の「死の国」、「夜見の国」と考えられていたから、そこから来臨するまればと＝常世神を恐ろしい鬼と考えることもできた。だから、村落生活のために土地や生産、建物や家長の生命を祝福し、幸福を運んでくれるのだが、裏腹に、恐ろしいから早く立ち去ってもらいたいと考えたとしてもおかしくない。のちのち、そこには、外来思想を交えてさまざまなバリエーションが生じたが、仏教など外来思想によって上辺は変化しつつも、それとちがった意味にその観念を育てるとというのが、わが国の外来文化に対する接触の仕方であり、常世信仰の受容の形式自体は変わっていない。

折口のあまりに文学的な語り口の中に含まれている言葉は、琉球神道が内地の神道の一つの系譜、あるいは、古神道の姿をよく保存しているとみなしたうえで、琉球宗教のにら
い
か
ない（儀来河内）が死の島であったことを根拠にしている。これは柳田が竜宮伝説を取り上げたときに指摘したニルヤに照応する。折口の眼には、琉球諸島の現在の生活は、萬葉びとの生活を、そのまま髣髴させると映った。また、萬葉びと以前の佛さえ窺はれるものが少なくないとした。そればかりか、古代生活の研究に、暗示以上のもっと露骨な、そのままをむき出しにしている場面がしばしばあると考えた。そういう場面の印象は、次のような空想を交えずにはいなかった

《一体沖繩の島々は、日本民族の核心となつた部分の、移動の道すぢに遺つた落ちこぼれと見るのが、一番ほんとうの考へらしい。内地にあつた古代生活の、現に琉球諸島に保存せられて居るものは、非常に多い。さすれば、此南島にある民間伝承の影が、一度は、我々の祖先の生活の上にも翳してゐた事も考へられなくはない。》『信太妻の話』折口信夫著

では、なぜ、琉球諸島だけにそれが保存されていたのか。こう問いかけるとき、列島を縦断する時間が、まるで積み木のように重ねられているかのように考えられている。しかし、いわゆる日本人が環太平洋の島々から橋のように南島をつたいながらやって来る前に、わが列島には人っ子一人いなかったというのも空想であるし、日本語の祖語がなかったというのも憶測にすぎないのだが、折口には、ただひとつ、「移動」に分け入る方法が欠けていた。もちろん、柳田や折口の言葉で言えば、「先住民」と後からやってきて列島に住みついた人々の信仰や経験の時間差がこれを補っているかにみえるが、ただそれだけでは曖昧さがともなう。

折口は、「先住民」という実体を必要としたが、柳田の場合、それは可変なイメージで取り上げられているに過ぎない。そうでなければ、折口のようなおちこぼれなどという言葉は意味をなさないはずだ。なぜなら、反対に、内地の古代生活は、なぜ、保存されず、こうもちがったものに変化したかを問えばすぐわかる。しかし、今はそれを問わない。なぜなら、それは折口や柳田の方法の根幹に関わることであり、ただ、二人のその原イメージの保存のされ方の相違が大切だからだ。折口がこういう原イメージを喚起されたのは、豊後から琉球列島に向けて逆にたどった柳田国男の旅行記の次のような想像世界である。

《世界の海の荒れ狂ふ日には、餘波は寄せ来つて此千瀬を打越した。島ばかりが独り平穩なるアトールのやうな世中を、維持して行くことは不可能であつた。空と海との縫目の糸も、時あつて綻びざるを得なかつた。日を経て南の風の吹く頃は、遙かなる常夏の国から椰子の実が流れて来る。之に細工をして瓢に代へ泡盛の芳烈なるものを掬んで楽しむ中に、次第に島人の心は廣くなつた。沖に出て見ると渡り鳥はどこまでも飛んで行く。雲より外には又幽かなる次の島の影があつた。小舟にクバの葉などの帆を掛けて、知らぬ島々を見に往く者は、やがて又大きな船を誘うて戻つて来る。岡に登つて送る者待つ者、我と海上に漂ひあるく者も、いつと無く此千瀬の白い波を、眺めては憂苦するやうになつたのである。》『海南小記』柳田国男著

そして、柳田は、列島人種の起源を南から北上したと認め、その宿命的な流浪の旅を環太平洋の点在する島々のなかに思いをめぐらした。柳田の発想は、「沖の島」に込められていたのである。

まれびと信仰の上に立つて折口は、その信仰がわが国の文学の発生の根拠をなしたとみなしている。それは現在あるがままの本質とは全く異なった経路をたどって今にいたっている。文学は古代の生活の極めて遠い原因からうまれたととらえられる。折口は、文学発生の動機を「かみごと」（神語）に求めた。そして、抒情詩よりも抒事詩が先行すると主張する。抒事詩の発達において注意すべきは、まず、人称の問題である。

《一人称式に発想する叙事詩は、神の独り言である。神、人に憑つて、自身の来歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる。皆、巫覡の恍惚時の空想には過ぎない。併し、種族の意向の上に立つての空想である。而も種族の記憶の下積みが、突然復活する事もあつた事は、勿論である。其等の「本縁」を語る文章は、勿論、巫覡の口を衝いて出る口語文

である。さうして其口は十分な律文要素が加つて居た。…中略…此際、神の物語る話は、日常の語とは、様子の變つたものである。神自身から見た一元描写であるから、不自然でも不完全でもあるが、とにかくに発想は一人称に依る様になる。》『国文学の発生（第一稿）』折口信夫著

こうした呪言が三人称風になるにつれ叙事詩化し物語を分化する。そうして、種族生活に関わりの深いものを語り伝えていくうちに、暗誦と曲節の熟練のひとつの様式として巫覡が分化し、世襲制の語部（カキベ）という職業が発生した。郡ほどの大きさの国、邑と言ってもよいくらいの国々が、国造、縣主の祖先に保たれていた。彼らは、現人神の神主としてそれぞれ語部（カキベ）の民をもっていた。もともと高級巫女は権力者であるか、権力者の近親であった。高級巫女は神の嫁であり、まれびとは嫁（巫女）の神懸りをつうじて呪言を発する。この高級巫女がシャーマンの役回りになった。最も古い呪言は、神託のまま伝習せられた信仰のまま、神の断案、約束、強要を意味した。

《常世のまれびとと精霊（代表者として多くは山の神）との主従関係の本縁を説くのが古い呪言である。呪言系統の詞章の宮廷に行はれたものが一般化して、詔旨（宣命）を発達させた。庶民の精霊だけでなく、身中に内在する霊魂にまでも、威力を及すものと信じられて居た。…中略…詔旨は、人を対象とした一つの祝詞であり、やがて祝詞に転化する途中にあるものである上に、神授の呪言を宣り降す形式を保存して居たものである。法令の古い形は、かうした方法で宣り施された物なることが知れる。》『国文学の発生（第四稿）』折口信夫著

この神の呪言の威力は永久に亡びぬものとして大切に秘密に伝誦せられてきたが、「天つ祝詞」と称せられるものがそれである。「天つ祝詞」には、自らの素性から国産みと山川草木、日月闇風をうみ食物をつくりだした理由を語り、人間の死の起源や鎮魂法までも説く。また、火の神の来歴からそれを防ぐ方便まで、その精霊の弱点を示し土地を鎮静しようとするのである。それは時と場所を変え、新築のときであったり、1年の農作業の祝福であったり、時節の移り変わりを教えにくるのである。やがて、祝詞の口授者自身が神になることもあったらしい。また、祝詞による祈願にはこれからどうなるかという問いを含むから、占いと関係するものが多くなる。

また、呪言とは、土地の精霊との直談判であり、神が精霊にかけあうように見える。ここでは、常世のまれびとの威力がその土地の先住者たる土地、物の精霊を圧伏した来歴を語り、昔の神と精霊の関係を精霊の記憶にのぼらせようと、それぞれ常世神と精霊に扮した神人が演舞し、結局、精霊は村落生活を脅かさないことを誓うことになる。この代表者としてのワキの精霊が考えられ、のちに「山の神」と称せられることになる。これは神がシテ、「才の男」がワキの対立関係がみられるものだ。「才の男」は神の宣託を人間の言葉に翻訳し、それを人の動作にコピーする役割をする道化役のことだ。こうした道化役がでてきておどけを行う。口答えをするこの「才の男」はもともと人形（偶人）であった。神楽の間に偶人が動いて託宣を人々に納得させようとした。道化役をもどきとい

うが、もともとはこの偶人のしぐさからきている。偶人は精霊の代表者であり、身の近くに置いて、穢禍を吸いとる偶像であった。「才の男」は土地の精霊に擬されていた。このもどきの系統が千秋萬歳に発達した。

2 語部（カキベ）とうかれびと

考古学者の寺沢薫は、弥生人の祭りには二つの顔があったと述べている。ひとつは、作況を占い、雨を乞い、害虫や風雨を避け天地を静める祭りであり、穀物に宿る恵みの霊を禍から防ぐもので、地霊と穀霊という二つの精霊の観念がうまれる。それだけではなく、祭りは、葬送に関わるもので、死者の再生を願い、祖先の霊が共同体に安寧と秩序をもたらし、守護霊としての祖霊への畏敬を含む別の側面をもった。この二つは、神の観念と靈魂思想の結びついたものである。

その上で、寺沢はその祭りの観念にしたがい、祭器としての青銅器を使うと説明している。第一は青銅器が権威の証になるほどの貴重品であったこと、第二に金属のもつ荘厳さがその属性において霊力を持つと考えられたこと、第三は青銅器を作る作業が錬金術師の魔法に似た効果をもつことである。それはシャーマンの役割の理解に如実にあらわれる。彼は戦うシャーマンと穀霊を守るシャーマンの二様性があるという。

《倭人の四季を思い出してほしい。春の訪れは田んぼへの白鷺の飛来から始まる。弥生人の心の奥底には、あの白い鳥がイネの霊を運んできた、という思いがあったのではないか。鳥装のシャーマンのマツリは、その観念を形にしたものだ。田んぼのイネは夏にむけて生長する。秋の実りまで台風、洪水、病虫害、穀霊に災いをもたらす諸々の悪霊、邪気は避けねばならぬ。銅鐸は、春のマツリが終わっても、水田のみえるムラの祭場（蘇塗のような場所）で稲魂の安全を見守ったはずだ。白鷺がこの間、つねに水田に居着いて稲魂を見守ったように。秋の収穫祭が終わると、初穂は小さな祠（穂倉）の祭壇に祀られ、稲穂がついた種もみ用の穂束は神聖な祠（穂倉）に安置される。しかし弥生人の観念の世界では、稲魂は白鷺に連れられて、来年の春まで再び常世へと帰るのである。それはまさしく、去来するカミなのだ。現実と観念との錯綜のなかで、稲魂が逃げて二度と来ることがない、ということだけは避けなければならない。銅鐸はこの期間、今度は祠のなかで種もみの稲魂が逃げないように呪縛し、見守っておかねばならぬ。銅鐸はこうして、春から秋にかけての辟邪の役割と、秋から春にかけての呪縛の役割を期待されたのである。》『王権誕生』寺沢薫著

この例証として挙げているのは、穀霊（稲魂）に対する辟邪と呪縛という呪力を秘めている銅鐸の模様の二面性である。しかし、これは信仰そのものが対象性として明白に意識されており、おそらく、そのシャーマニズムは後期のものにちがいない。なぜなら、折口のような仮定をすれば、常世神の信仰が次第に薄れてきて、もともと常世神の受け手であったにすぎない山の神がその代りを務めるようになり、一人称であったシャーマンの言葉が、同類である地の精霊に対して向かうことになるような変質をくぐりぬけたからである。

これは銅鐸の神の表現が三人称になったことに裏づけられる。

寺沢は銅鐸に穀霊に禍をもたらす悪霊と戦うシャーマンや、鳥装の穀霊を運び守る鳥装のシャーマンが描かれていたり、また、鳥取県淀江町稲吉角田遺跡の大壺にマツリの全容が描かれていることから、古代信仰の跡がたどれると考えた。それによると船に乗った常世の住人がやってきて、「蘇塗」と呼ばれる柱と梯子の異常に長い祠があり、さらにその奥には高床倉庫があり、かたわらに二つの銅鐸がみえる。そのそばで地霊とみられる動物がみているという構図である。しかし、これはすでに祭りの自意識が「記述」され、発展したところに成立しているものであり、いわば、原初の祭りの意識そのままではない。柳田の言葉を借りれば、すでに、「祭」から「祭礼」に変わっているのだ。

そして、もっとさかのぼれば、神がシテ、「才の男」がワキの対立自体、「記述」されない歴史の闇を潜るなら、さして古いものとはいえないのかもしれない。なぜなら、台風、洪水、病虫害、穀霊への戒めは、すでに人間が対象化した自然にすぎないからだ。農耕がはじまり豊凶作を占い、祈る儀式は、自然の息遣いに息をひそめるような畏怖とはいえないのだ。ここでもし、段階という概念を使うとすれば、わが列島にはじまる縮小した世界史の概念という限定をつけざるをえない

同じように、柳田が民謡や口碑ばかりでなく、民衆が言葉を発せず身振り、笑顔、泣くことなど感情の表現も含めて日々つくっている表情を、「限界芸術」という概念を借りて、鶴見俊輔は次のように説明している。

《こうして、柳田国男は、純粹芸術・大衆芸術をふくめて芸術一般の起源を限界芸術にもとめ、限界芸術の集大成を、それぞれの時代の祭に見た。祭は、集団全体が主体となって、みずからの集団生活を客体としてかえりみて、祝福することであり、平常はアクセントなく流れている集団生活が、このとき短い時間の中に凝集され、一つのモノの形をとる。…中略…大正・昭和期における祭の衰えは、祭が演じる者と見る者とに分離してしまったことからくる。》『限界芸術の研究』鶴見俊輔著

このような考え方ができるのは、鶴見の「限界芸術」が、もともと衣食住を確保する労働の倍音として始まっていることを前提にしているからだ。それは大衆芸術・純粹芸術の原点として、その後の芸術の成立の土台となる。そして、それは、折口が示す語部（カキベ）が神との関係が次第に薄れて、芸術としての第一歩が踏み出される段階に照応する。邑、家、土地から遊離して漂泊する一群のひとたちがうまれ、神事の墮落は芸術の開放につながった。神人が豪族の庇護を失うのには理由があった。ひとつは大和（ヤマト）の神を受け入れたこと、また、仏教の受け入れに順応できなかったことなど「神々の死」があげられる。「その神々のむくろ」を護ることで脱出口を求めて、うかれびとは後から後から排出する。やがて、政教を引き裂く大化の政が行われる。

《政教を引き裂く大化の政の実効のまづ挙げたのは此種の村々であらう。而も何かの理由で、国造と関係のない者がとつて替つて郡領となつたり、さうでなくとも中央から来た国司が、地方の事情を顧みないで事をする場合には、本貫に居る事が、積極的に苦しみの

元であつた。日向の都野神社の神奴は、国守の私から、国司の奴隷とせられた。神の憤りは、国司に禍を降す代りに、神奴の種を絶されるに至つた（日向風土記逸文）。此は国造の神が、郡領に力があつても、倭から置かれた官吏には無力であつた事の、悲しい證據である。と同時に、恐らく下級神人の二重奴隷と言ふ浮む瀬のない境涯に落ちた事を見せて居るのであらう。≫『国文学の発生（第二稿）』折口信夫著

彼らは沢山の家族団体を引き連れて亡命し流民となり、巡遊が新しい生活様式になる。語部（カキベ）のほか、折口のいう「乞食者」とは、土地に結びついて生業を営まず、旅から旅に人に養われながらほかいなどした神事をやることを職業化し、やがてそれが芸道化したのがほかいびとであり、これを「巡遊伶人」と呼んだ。神社制度が確立し、語部（カキベ）の仕事が下級の神人に手に移っていき、地位が低下するにつれて、落伍したものが、ほかいびととなり職業化したのである。これには後ろ盾をなくした神人や零落した流離生活を始めた旅人である。彼らの存在は、祝詞から叙事詩への転化と照応し、その叙事詩に合わせて鹿や蟹の身振り舞うものまね舞踊がつけ加わった。これは精霊に対する威嚇の意味をもっており、この舞踊がもともと神事に深い関係をもったことをうかがわせる。やがて、叙事詩から抒情詩へ転化するには、さらに創作意識の飛躍が必要だった。人であらわせば、柿本人麻呂の時代である。それまでに語部（カキベ）とほかいびとは相互浸透していく。

もともとほかいとは無縁であつた叙事詩がある村から他の村に語られ、持ちまわされ、叙事詩は散布されるようになる。全国に『記紀』、『万葉集』、『風土記』の中に伝説の分岐したものが見られるのは、このためである。柳田は、この担い手の実相を次のように述べている。

「クグツまたはサンカが山野の竹や草を採り、わずかばかりの器物を製作してこれを販ぐは、かかる大種族の生計の種としてまことに不十分なり…中略…しかしながら遠く古代の状況に遡りて見れば、彼等はこのほかにまだ相応の収入の道を有せしなり。その一はすなわち祈禱にして、その二はすなわち売笑の業なり。しこうして歌唱と人形舞わしはまたこれに伴える第三の職業なりしなり。時勢の変易とともにこれ等の業はすでに分化して一々の専門となり」≫『「イタカ」及び「サンカ」』柳田国男著

折口は、柳田を援用して、ジプシー同様の生活をしていたサンカ、傀儡子（くぐつ）とその女性版である遊行婦女（ウカレメ）に注目して、巫と娼を兼ねる彼らが先住民の落ちこぼれで、各地を流れわたっているうちに定住したうかれびとの原型をなし、ほかいびとがほかいの叙事詩化の過程において、彼らと交差するとみなした。「巡遊伶人」は叙事詩をほかいしているうちに、やがて歴史の中にはいるようになると、自然と変形され、聞くものの心を誘うものとして悲恋を謡うものにさえ修正が加えられ民間伝承になる。

「だから、叙事詩の拗れが、無限に歴史を複雑にする。更に考へを進めると、続日本紀以

降の国史に記されて居る史実と考へられて居る事も、史官の日次記や、若干の根本史料ばかりで、伝説の記録や、支那稗史をまねた当時の民間説話の漢字書きなどを用ゐなかつたとは言はれない。≫『国文学の発生（第二稿）』折口信夫著

また、次のようにも述べられている。古代の歴史は、事実の記憶から編み出されたものではない。神人に神憑りした神が物語った叙事詩からうまれてきたのである。いわば、夢物語ともいうべき部分の多い言い伝えが時間を経るうちに筆録せられたものに過ぎない。わが国の歴史は、語部(カキベ)といわれた村々国々の神の物語を伝誦する職業団体の人々の口伝えに長らく保存せられていた律文が最初の形であった。これが散文化して、文字に記したのが、『古事記』、『日本書紀』その他の書物に残る古代史なのである。

3 常世神と日の神

叙事詩の口承民譚には、数々の変奏が加えられながら原型を失ったものも少なくないが、折口のいう直感によって透視されないことはない。

≪垂仁天皇の皇子ほむちわけが、出雲国造の娘ひなが媛の許に始めて泊つて、其様子を隙見すると、をろちの姿になつて居たので逃げ出すと、媛の蛇は海原を照して追うて来たのである。此話に出産の悩みをとり込んだのが、海神の娘とよたま媛が八尋鱈或は、龍になつたと言ふ物語である。此まで重く見られた産の為とする考へは、寧、後につき添うた説明である。おなじ事はいざなぎの命・いざなみの命の離婚の物語にも、言ふ事が出来る。見るなど言はれたのに、見られると、八つ雷（雷は古代の考へ方によれば蛇である）が死骸に群つて居た。其を見て逃げ出した夫を執ねく追跡したと言ふのも、ひなが媛の話と、ちつとも違つてゐないではないか。≫『信太妻の話』折口信夫著

これらは国のちがう者同士の結婚は、妻の本国の神に仕える期間は夫にも知らせない、もし、この誓いを破ると互いの仲は壊れてしまうと民譚にはしばしば出てくる。「異族の神」を苦々しく眺める心持ちがこのような物語を発生させた。折口が例証として挙げているのは、琉球女性が母から伝わり、嫁入りには必ず持っていくという香爐である。これは女性だけが祀る神を意味し、夫や子にさえ拝むことを許されていない。ここから、折口は、もともとの原型にさかのぼり、村々を呪縛したトーテミズムの禁忌にまで対象を拡げている。トーテミズムの対象は、動物だけでなく、植物も空気も風もそれぞれの村の信仰生活の第一歩であった。

もし、折口の言うように、琉球人が日本人の落ちこぼれだとしたら、では、このような習慣が本土の日本人の中にも深く根づいていないのか。答えは二つしかない。日本人と呼ばれる人たちが外族に根こそぎ侵食されて、このような信仰を失ってしまったか、それとも、日本人という一括して呼びならわされた民族概念を今一度解体させねばならないということだ。そして、民族概念を解体するには、極端に種族の概念に近づけるか、あるいは民族内共同体に引き寄せるかしかないとおもわれる。これは古代史を取り扱う根本的な

方法の問題である。

前者について、柳田は、琉球の島々の神道が、中国大陸からの影響がいたって少なく、仏法も無力であり、われわれの本土の信仰から、中世の政治や文学の与えた感化と変動を引き去れば、そうであったような生活実態が垣間みることができるといふ。その例として柳田の挙げているのは、第一に女性のみが祭りを支えていることである。つまり、巫女を通じて神の神託によって神の本意と心持ちを理解し、それにもとづいて信心をしているのである。その神が祭りの祈りの際、出現し、その場所を自ら選定されたところを「御嶽(オタケ)」と呼んでいる。祭りの日には、里に接した丘、または平地の林にあり、草木が茂り入り込むのに難しい御嶽に、ノロ(祝女)、カミンチュ(神人)などの女性のみが法式にのっとりて神を迎え神の祝詞を受ける。

では、このような琉球の常世の観念は、のちの日の神を拝み、天を尊ぶ「天降神話」とどう結びついているのか。柳田は折口とちがって、実は、常世信仰と天降神話を対には扱わず、日の神と天降神話を対にしている。常世の観念が日の神に結びついて、天の信仰に移行したとするのである。

《日本でも古く経験したように、日の神を拝む信仰は、最も容易に天を尊ぶ思想に移り得たのだが、それが沖縄ではやや遅く始ったために、まだ完全なる分離を遂げなかったのである。朝夕に天体の運行を仰いでいた人々には、いわゆるニルヤ照りがありカナヤ望月が、再々として東の水平を離れて行くのを見て、その行く先になお一つのより貴い霊地の有ることを認め、人間の至願のそこに徹しそこに知られることを期したのは、或いは天の神格を認めるよりは前であったろう。…中略…是が新たな神観の移行を導くに便だったことは、海をアマといい、天をアメという二つの日本語の互いに繋がり通っていた実状からも類推し得られる。》『海神宮考』柳田国男著

柳田は、琉球では常世神＝日の神と天の神の信仰とが未分化なまま残っているというような言い方をしているが、折口は、はっきりと、日の神の思想は常世神の思想とは全く別のルートをとってきたとみなしている。常世信仰が一般的であったが、「新に出現する神を仰ぐ心が深かった」として、それに覆いかぶさる形で取って代わったというのである。ある部族の信仰であった日の神信仰が、やがて普遍化した経路をたどっていったと述べている。しかも、柳田と折口とでは常世神そのもののニュアンスがちがっている。

《昔になるほど、神に恐るべき要素が多く見えて、至上の神などは影を消して行く。土地の庶物の精霊、及び力に能はぬ激しい動物などを神と観じるのも、進んだ状態で、記録から考へ合せて見ると、其以前の髣髴さへ浮んで来るのである。其が果して、此日本の国土の上であつた事か、或は其以前の祖先が居た土地であつた事かを、疑はねばならぬ程の古い時代の印象が、今日の私どもの古代研究の上に、ほのかながら姿を顕して来る事は、さうした生活をした祖先に恥ぢを感じるよりも、堪へられぬ懐しさを覚えるのである。》『古代生活の研究』折口信夫著

「其以前の祖先が居た土地」に対する折口が感じている懐かしさは、非常に長い射程をもっていることがうかがえる。それに加えて、どうも、折口と柳田の常世の方角は正反対を指しているようにおもえる。いわば、折口はかつての日本人が渡来してきたルートであった南西太平洋を偲び、西を向いているのだが、柳田の場合、昇る日の神と重ねられて東を向いている。これも、柳田と折口が日の神をどう位置づけているかに深く関わっている。日本人のルーツともいえる東進の原動力のちがいとも受けとれる。

ひとまず、原日本人にかぎっていえば、もともとの信仰生活を破綻させたのが外族との抗争であるなら、統一国家の生成に向かって歴史をたどっていくこの過程を、折口は次のように述べている。上代の邑落生活には、邑の意識はあっても、国家を考えることがなかった。邑自身が国家で、邑の集団として国家を思ってもみななかった。隣りあう邑と邑とが利害相いれぬ異族であったと同時に、同族ながら邑を異にする反発心が、分岐前の歴史を忘れさせたのである。こういう邑々の併合の最初にあらわれたのは、信仰の習合、宗教の合理的統一である。邑々の間に厳に守られた秘密の信仰の上に、靈験あらたなる異族の神は、次第に、あたかも自然に、邑落生活の根柢を変えていったのである。飛鳥朝以前、すでに、太陽を祀る邑の信仰・祭儀などが、次第に邑々を一色に整えていったのである。邑落生活には、古くからの神を保つと共に、新に出現する神を仰ぐ心が深かったのである。

邑は領主の国造によって、私的に国と名乗り、その国造は神主として民に臨んでいた。そういう邑々を統一したのが大和王権であった。しかし、邑々の生活がひとつの宗教に統一されていても、つまり、大和王権のもとで単なる邑のひとつとして国造が豪族になったとしても、邑々時代の生活を簡単に変えようとしなかったところに軋轢が生じた。

寺沢によると、彼らの共同体の構成は前3世紀前葉には、母集団を中心に周りに小さな村々が衛星のようにあり、小河川にそって群れをなしたのを「小共同体」と呼び、同じ灌漑水路を共有している。このように稲作のための灌漑施設の利用が共同体の構成を規定している。さらに、こうした小共同体が各河川の上流、中流、下流に集まり、同じ水系をもとに水支配集団の紐帯を示すようになると「大共同体」と呼ばれる。

《ここで言う大地域（大共同体）を、『隋書』倭人伝に「軍尼（クニ）」とあるのを参考にして「クニ」と呼ぶ。その階級の首長を「大首長」あるいは「オウ」と呼んで、小共同体の首長とは区別している。さらに、大共同体（クニ）がいくつか集まった小さな平野や盆地規模の大共同体群を「国」と呼び、その階級の首長を「王」と呼ぶことを提案している。…中略…『漢書』地理誌には、倭地が「分かれて百余国をなしていた」という記事がある。また、三世紀も終わりに編纂された『魏志』倭人伝には、「今、使訳通ずる所三十国」であることを記している。『漢書』の「百余国」とはおそらく紀元前の北部九州を中心とした地域であり、『魏志』の「三十国」とは投馬国（トウマコク）や邪馬台国（ヤマタイコク）、そして狗奴国（イナコク）などの東方の国々を含むであろうから、国の規模や統合がかなり進んでいることになる。私は、その領域規模から推定して、「百余国」は「クニ」に、「三十国」は「国」に対応するものとする。》『王権誕生』寺沢薫著

寺沢のこのような発見は、列島の国家の発生を前3世紀から前2世紀の弥生時代前期末

～中期初めまでさかのぼらせようとする見解であり、古代史の定説を覆すものである。これはどの段階をもって「国家」として認定するかのちがいであるが、寺沢は「部族的国家」がクニを指すと考えるから、そのクニこそが国家の始まりと考えていることになる。はじめ、クニまたはクニ連合の中心は北九州にあった。ところが、後200年頃から北部九州中心の連合国家「倭国」の力のバランスが崩れはじめ、中部九州、山陰、瀬戸内、近畿、東海にそれぞれ国家連合が鼎立し、利害の駆け引きが始まった。

そして3世紀初め奈良盆地で巨大な政治的、祭祀的権力をもった大和王権が誕生する。これこそが倭国の新しい政体といわれる。新生倭国は、部族的国家の連合体ではあるけれども、祭祀圏の違いや外的国家としての異質性を乗り越えて、まったく新しい祭祀と政体を共同で作り上げようとする巨大な幻想的共同体という側面が強かった。こうして新生倭国は、倭国とは比較にならない広範な領域に、上から一気に王国誕生の網が被されたことになる。したがって、寺沢は大和王権の誕生を、七世紀後半の律令国家の成立という王国の完成に向けての日本国家形成のはじまりとみなしている。

寺沢はその王権の根拠地を奈良盆地の東南の三輪山と巻向山に挟まれた扇状地である纏向（マキムク）の巨大遺跡に求めた。また、同じ頃の大規模な土木工事に支えられた前方後円墳の出現にみている。しかし、これはあくまでも政変劇の結果にすぎない。その支配と連合は、卑弥呼とともに祭祀と秘儀に隠されていた。卑弥呼の「鬼道」とは弥生時代の祭祀を統合して飛躍し、「首長霊継承」という宗教改革であったとみなしている。つまり、女性が権力の承継に必要な首長霊観念が生まれると、その鼓舞を儀礼化した際、男王は、女性祭司の持つ生殖力や太陽神と交合する呪術性が必要とされたという。これは折口なども認めているとおりである。大和王権の確立とともに、その呪術性は、銅鐸から古墳時代との繋がりを求めて「前方後円墳」がつけられたとする。

このように国と国の政治的な争いを目の前に見据え、結局、大和王権の成立の事情に通じていたはずの折口が、なぜ、「倭成す神＝日のみ子」のみに収斂するのは理解しがたいともいえる。

《純良なおほくにぬしは、欺かれつつ次第に智慧の光りを現して来た。此智慧こそは、やまとなす神の唯一のやたがらすであった。愚かなる道德家が、賢い不徳者にうち負けて、市が栄えた譚は、東西を通じて古い諷諭・教訓の型であつた。ほをり・神武・やまとたける・泊瀬天皇など皆、此美德を持つて成功した。道德一方から見るのでなければ、智慧と悪徳とは決して、隣りどうしでないばかりか、世を直し進める第一の力であつた。此点は既に和辻哲郎も触れた事がある。人の世をよくするものは、協和ではなくて優越であり、力ではなくて智慧であることに想い至るまでには、団体どうしの中に、苦い幾多の経験が積まれたのである。おほくにぬしを仰ぐ人々の間には、長い道德にかけかまひのない生活が続いてゐたのであらう。》『萬葉びとの生活』折口信夫著

選ばれた萬葉びととは憤怒、憎悪、嫉妬を具備しており、それこそが邑と邑との間の争いごとに勝つことができた美德であると人々に信じられていた。今でこそ粗野で残虐と非難されるかもしれない蛮行も、当時としては尤もな振る舞いであり、むしろ、それを楽しむすべを知っていた人々からみれば、それが存分に行われる権能を選ばれた神人として認

められていたのであり、それに触れることが古典を読むことに値する。小徳家には決して分からないことなのだと折口は突き放している。

4 日本人のルーツ

《日本の旧石器時代人や縄文人は、かつて東南アジアに住んでいた古いタイプのアジア人集団—原アジア人—をルーツにもつということが問題の出発点となる。縄文人は一万年もの長期間にわたって日本列島に生活し、温暖な気候に育まれて独特の文化を成熟させた。気候が冷涼化するにつれて北東アジアの集団が渡来してきたが、おそらく彼らも、もともとは縄文人と同じルーツをもつ集団だったのである。異なる点は、長い期間にわたって極端な寒冷地に住んだために寒冷適応をとげ、その祖先集団とは著しい違いを示すようになったことである。大陸から日本列島への渡来は、おそらく縄文末期から始まったのだろうが、弥生時代になって急に増加し、以後、七世紀までのほぼ1000年にわたって続いた。渡来集団はまず北部九州や本州の日本海沿岸部に到着し、渡来人の数が増すにつれて小さなクニグニを作り始めた。さらに彼らは東進して近畿地方に至り、クニグニの間の抗争を経てついに統一政府、つまり朝廷が樹立された。》『日本人の骨とルーツ』埴原和郎著

埴原のたどる日本人のルーツは、縄文時代よりさらに古く旧石器時代までさかのぼる。沖縄で発見された最古の「港川人」は、18,000年前に発見された後期旧石器時代の人骨で、現代型ホモサピエンスと呼ばれている。500万年前に東アフリカで誕生した「猿人」は180万年前に「原人」に進化した。その「原人」が百数十万年前にアフリカ大陸を出発してヨーロッパやアジアに拡散した。そして、古代型ホモ・サピエンス（旧人）と呼ばれたといわれている。日本でも中期石器文化の石器が確認されているというから、列島においても8万年前から4、5万年前の古代型ホモ・サピエンス（旧人）が存在した可能性がある。その後、後期旧石器時代の新人段階の人々がつくった文化は、約3万5千年前から約1万3千年前まで続いた。この時代は縄文時代以降の定住生活とは全く異なって、もっぱら遊動生活をしていた。

その当時の旧石器時代は氷河時代で、日本列島とアジア大陸とは陸続きであった。その後、気候の温暖化とともに海面が上昇し、海に囲まれるようになると、豊かな山、海の幸は人々の生活を大きく変え、狩猟採集民である縄文人が1万3千年前頃からこのような閉鎖的な空間の中で定住して、採集・狩猟を中心とした文化をつくった。土器が日常生活の用具となり、それが縄文文化の目印になった。縄文人は狩猟、漁獲はもとより、木の実、果実、キノコ、栽培植物、シカ、イノシシ、カモ、キジなどの鳥、アサリ、ハマグリ、シジミなどの貝類、魚、海獣など、バラエティに富んだ豊かな食生活をしてきたことがわかっている。縄文時代は1万年にも渡って続いたとされている。

それに続く弥生時代は、水稻耕作や大陸の先進文化を摂取する文化を代表し、およそ前3世紀から後3世紀の間の農耕（稲作）文化を指している。そこで、弥生時代には、縄文人（土着系）の特徴を残すグループと、弥生時代以降の渡来系のグループの区別が生まれ、いわば日本人の「二重構造モデル」ができた。そして、その渡来民のルーツは中国中南部ではなく、中国北部やモンゴル地方を含む北東アジアと推測されるというものだ。

その後の渡来系集団と縄文集団との関係は、列島の地域分布にも反映した。日本の王権を樹立した渡来人たちは、土着の縄文系集団を征服しようとしたが、とりわけ、アイヌ人は比較的混血せず、ほぼ縄文人に近いままで残った。アイヌ系と琉球系の集団はともに縄文人を祖先とし、北東アジアからの渡来人の影響が少なかった。そして、在来系と渡来系の大規模な混血がおこなわれ、いわゆる大和文化が成立した。このような埴原の見取り図のなかから無理に政治的な識見をひきだそうとすれば、次のようなことになる。

現在、日本人の多くはいわゆる「大和民族」に属しているが、これは朝廷が成立した六世紀以降、共通する文化伝統のもとに住み、共通した帰属意識をもつからである。ところが北海道に住むアイヌ系や沖縄諸島の琉球系の人々は、それぞれアイヌ文化、琉球文化といわれる独特の文化をもち、またそれぞれ独自の帰属意識をもっているから、彼らはアイヌ民族または琉球民族に属するというべきである。したがって、日本人は決して単一民族ではないということになる。

埴原のような立場を自然人類学と呼ぶらしいが、種族と民族の違いについて語っている割には、民族を構成する文化についてほとんど無知である。この無知は政治屋に利用されて、デマゴギーになりかねない。なぜなら、埴原は、縄文人、弥生人などという大括弧の仮定の言い回しをしているが、縄文とは弥生とは違う衣食住を持っていたにすぎないのに、あたかも国家や民族の固有性であるかのように思い込んでしまっている。この場合、人骨、歯、遺伝子、顔つきによる平坦化は、ただ、列島に住みついた人々を日本人と呼ぶなら、その日本人が雑多に混血していることを確認するだけでよいとおもえる。

だから、もし、文化という概念を使用するのであれば、アイヌとか琉球の問題をことさら取り上げるまでもない。われわれだって、アイヌとか琉球に隔たりを感じているのと同程度の、程度の差であり、ほんとうは文化を包む時間の隔たりとして歴史の闇に隠されているが、その意義こそがほんとうの隔たりなのだ。その点から言うと、「日本」、「日本人」という言葉にこだわりを示している網野善彦にも同じことがあてはまる。網野は埴原が「日本人単一民族説」に異論を挟んだことを支持しながら、次のように述べている。

「これまで『民族』、人種、あるいは文化の問題などを混入させ、さまざまな思い入れや意味を加えて議論されてきたために混乱がおり、日本人自身の自己認識を混濁させてきたと考えられるので、私は単純に、今後とも『日本人』の語は日本国の国制の下に置かれた人々という意味で用い続けたいと思う。そして、そう考えると『倭人』はけっして『日本人』と同じではないのである。日本が地球上にはじめて現われ、日本人が姿を見せるのは、くり返しになるが、ヤマトの支配者たち、『壬申の乱』に勝利した天武の朝廷が『倭国』から『日本国』に国名を変えたときであった。それが七世紀末、六七三から七〇一年の間のことであり、おそらくは六八一年、天武朝で編纂が開始され、天武の死後、持統朝の六八九年に施行された飛鳥浄御原令で、天皇の称号とともに、日本という国号が公式に定められたこと、またこの国号が初めて対外的に用いられたのが、前に述べたように、七〇二年に中国大陸に到着したヤマトの使者が、唐の国号を周と改めていた則天武后に対してであったことは、多少の異論があるとしても、現在、大方の古代史研究者の認めるところといっている。」

≫ 『「日本」とは何か』 網野善彦著

このように言って、網野は種族や文化、国制のそれぞれの位置づけを交通整理しようとした。もともと、網野の立脚点は、戦後の歴史学への疑念からはじまっており、戦後歴史学が、近代的な国民国家・国民経済・国民文化、総じてネーションの物語でしかなく、ナショナルな枠組みに収斂させてしまう構図を免れなかったとした。それを脱却するためには、アジアの地図を逆さにみることで、この列島が日本海を内海にみたてたアジア大陸の南北を結ぶ架け橋の意味をもち、そこで広域的、恒常的な交易、交流活動を通じて、列島各地に個性的な社会集団、地域集団ができてきたことを認め、安易に「日本人」として一括しないように注意を促している。このため、「進歩史観」、「発展段階論」のような社会経済史の常識を見直さなければならないとする。

その上で、列島社会においては縄文時代から、東部と西部の文化意識の差異があったことをあらためて強調している。網野によれば、2万年以上前の旧石器時代にさかのぼっても、フォッサ・マグナを境に、落葉広葉樹林の広がった列島東部と照葉樹林の広がった西部の間には生業そのものが異なっていた。この差異は、言語、民族の差異として歴然とあったところに、西から移動し西部に移住してきた新しい弥生文化の担い手が、この地域差を前提にして、縄文文化の影響の比較的弱い地域に勢力を拡大した。それが、列島の地域差をさらに拡大させたとみなしている。そうして、弥生人に対してアイヌ系と琉球系、弥生に対して縄文、西部に対して東部、差別に対して被差別、男性に対して女性というように次々と差異を繰りだして、「日本」という幻想のアイデンティティを解体しようとい図しているかにみえる。

しかし、起源の側からいって、最近の考古学が異論を挟むのは当然であるが、柳田や折口の他界観念や靈魂の思想をふまえないと、人骨縫合のとんでもない誤解がうまれる。それはなぜか。柳田は、宗教生活が人類の全体に行き渡った古風な考え方であり、民族の偏差にすぎないとも述べている。列島に住みついた旧石器時代の人骨は約18,000年前と推定されており、渡来人がやってきたたかだか数百年の時間と数万年の時間の間尺は決して折り合わないし、尺度として成立しないのだ。わたしには、柳田や折口が撮った「常民」のモノクロ写真は、民族の起源に関する雑糞としたすべての問いを含んでいるとおもえる。

考古学者のいう弥生時代とは、朝鮮半島南部から水田稲作など数々の大陸文化をたずさえて北部九州に渡来した人々が、ある時は縄文人と対立しながらも、融合し、変容し、南へ東へと波及させ定着させた農耕文化を総称している。そこでは、少なくとも北海道や南西諸島は弥生文化の範囲の外にあるし、東北地方でさえ厳密には、弥生文化でくくっていないのか疑問が残るといようないい方、あるいはどの段階から弥生文化と呼べるのかは議論の残るところなのである。

その際、彼らは何より、稲作の伝来は、縄文人がもたらしたのではなく、渡来人によっておこなわれたという点に重点を置いている。この時代は縄文人から弥生人への人骨の形質変化が著しく、混血による急激な変化が背景にあると考えられたからだ。彼らは稲作技術や金属器製作技術を伴って半島から幾重もの波状となって渡来した。そのため、弥生時代を通じて稲作はゆるやかに拡散していった。

しかしながら、ここで彼らは、縄文人と渡来人として、文化世界を二つの局面と価値観からなるという二元的な世界観をとっているが、これはすこぶる怪しいとおもえる。あえ

て言えば、縄文後期には大陸ではすでに強大な帝国を築いており、その影響から人心の往来があったのは疑いないことであるし、稲や金属を携えずとも、人物の往来もあったに相違ないとおもえるからだ。つまり、縄文、弥生の区別は、当時の世界史的な視野に立てば、何の意味もないのである。もっと言えば、柳田のように「稲の人」にこだわる理由も不明なのである。

埴原によると、この弥生文化を担う北東アジア系のツングース系の渡来人は、朝鮮半島を経由して千年の間に、最大120万人、少なくみても数万人にのぼるといふ。それを民族移動と呼ぶのか、それとも民族の混淆と呼ぶのかはわからないが、「移動」とか「混淆」という概念は、独自の時間を持っていることを自覚しなければならない。あえていうなら民族移動は時間概念にすぎない。「移動前」と「移動後」は続いていて、続いていないという認識が大切なのだ。したがって、こういう埴原らの弥生人の形成に多くの大陸系渡来人が関与していたという考えは、当然、次のような反対論があらわれることを予想しなければならなかった。

《列島各地にはじめから住んでいた絶対多数の縄文人が、ごく少数の大陸系渡来人の文化の影響を受け、農耕社会へと移行したのであり、その結果、大きな歴史的転換（弥生時代のはじまり）を迎えたといえよう。つまり、「弥生人」と呼べる人が大陸側にいて、日本列島へ多数渡来したわけではなく、縄文人が水田稲作や食生活などの変化によって形質が変化して弥生時代の人、すなわち弥生人になった。結論的には、少数の渡来人はやってきたが、「弥生人」はどこからも来なかったと私は考えている。》『縄文の生活誌』岡村道雄著

その根拠としては、岡村は、①縄文時代晩期の寒冷化と生産力の低下、②停滞的な集団組織の行きづまり、③朝鮮海峡をはさむ文物の往来④朝鮮半島でのコメ作りの開始を挙げている。もともとの初めから今から二千三百年前、水田耕作農耕などの進んだ文化をもった人々が大陸から渡来して、弥生文化を育てたというのが定説であった。ここで岡村は、その渡来した人々が、それまで列島に住んでいた先住民族（縄文人）を北と南に追いやって列島の中央に居座り、倭国、日本国の基礎を作ったという定説に真っ向から反対していることになる。

しかし、埴原、網野のこれらの考え方は、どちらにしても、折口や柳田の考え方と辻褃が合わなくなる。というのは、弥生文化を担う北東アジア系のツングース系の渡来人のやってきた方角が、南島伝いに渡ってきた人々とは似ても似つかないからだ。

5 種族と民族

柳田國男と折口信夫に共通しているのは、日本人＝稲の人というモデルを抱いていたことである。柳田は、日本語の特殊性のみでは民俗の起源を見極めることができないから、稲作交通の文化史を調べる必要があると述べている。つまり、島国であるわが国の地理的条件を考える場合、海上交通とか潮流の流れを加味しなければ、人や文化の流れはわからないというのである。そして、彼らは稲作技術を携えた中国南方方面の種族が潮流に乗って、南島の島伝いに北上したときから、日本人の歴史が始まると考えた。彼ら原日本人に

とって、もともと米はハレの日にしか口にしないものであり、信仰行事と名づけるべきものであったがゆえに、コメという言葉はタブーとして形而上的な意味をもっていたとされている。

もし、漂流をもって最初の交通とみなせるなら、椰子の実のように海上を漂って南島諸島に漂着し、この島に住むに便利と考えたとき、一度は元の故郷に引き返したうえ、妻子を引き連れて、再度、この島に戻ってきたとしてもおかしくない。現在、こういう悠長な航海が想像できにくいのは、この時代にうまれた者が最も見落としやすい盲点であり、昔の船人は、農夫が種播き秋の稔りを待つよりも気長に、年に一度の往復を普通に行っていたことを考えれば、さして不思議なことではないと柳田は述べている。

それでは、なぜ、妻子を連れてまで引き返してきたのかという問いかけに、柳田はさりげなく宝貝の魅力であったと答えている。つまり、黒潮に洗われる南島諸島の一角が貴重な宝貝の宝庫であったのだ。やがて、宝貝を取りつくして需要がなくなると、彼ら原日本人たちは、代々米作の栽培者であったから、島づたいの生活では土地が足りなくなる。南島諸島では灌漑設備がなく、水の確保が難しく、雨ばかりを頼りにして稲作を続けていたのだが、耕地の拡がりとともにそれだけでは不足しはじめたのである。そこで、水豊かで草木の濃く生い茂った地形の雄大な陸地を求めて北上して、九州南端にたどりついたことになっている。稲作と民族の創生とのつながりの確信を深めるためには、柳田はこのような「海上の道」の考え方が必要であったのである。だから、柳田にとって宝貝と米は北進する原日本人の欲望の媒体であった。柳田にとっては、列島各地に遍在する同様な口碑民譚の根拠を求めたのだが、なぜ、東北地方から琉球列島にまで同じ伝説が存在するのかわからなかった。ここではじめて遥かな時間軸において列島を北上し、縦断する方向がその理由として加味されることになった。

柳田の海上文化をめぐる方法は二つである。ひとつは、わが国は南北四百里もあるにもかかわらず、大体、同じ様式的生活しているのは、大部分、祖先を同じくすることと、もうひとつは、海の道を「島伝い」に新しいものが伝播するということであった。そのため人や文化の複雑な地方分布図を必要としたとみていることだ。互いに縁もゆかりもない地方同士でありながら、同型の民譚、物語が残っているのはこのためである。この地方同士の関係で柳田のこだわっているのはあくまでも「島」＝海の道であり、これが陸上の道を辿る折口との微妙なズレとなっている。

これは柳田が「土俗を通過する外部の眼」という旅人の資質を背負っていたことと関係するにちがいないが、却ってわたしにはそれが柳田のフォークロアの危うい限界表現におもえる。なぜなら、ひとつは、現在では柳田のいう日本人の出自も稲作の移入も南島一元起源に決めつけることはできないからだ。一般のタイムスケールでは、土器による様式名から発掘された遺構の時間を計っており、その中で、稲作は弥生文化の代名詞とみなされてきた。しかし、わが列島は1万年も続いた縄文時代の晩期後葉に北九州の一角からはじまった水田稲作によって定地農業がうまれてから、200数十年で東北地方の北端まで小區画水田が伝わっていたことが知られている。短期間に鍬や鋤の農機具とともに稲作が全国に伝播されたところをみると、わが国へ水田稲作技術が伝わった時には、すでに本国内で完成域に達していたとも考えられる。といっても、縄文時代の陸稲の可能性や焼畑稲作に

については、南島経由で北上して伝えられてきた可能性は残っているのだが、この稲作にはじまる弥生時代の民族的な根拠も薄弱なのである。

稲作伝播ルートの考古学的調査は、水田の形、稲の品種、石製の鋤、鍬、石包丁、石斧の形状によって解明されており、縄文晩期後葉の最初のルートを確定するところから始まった。それによると、前6世紀末から前4世紀頃、①中国北部から渤海の上周りに朝鮮半島を南下②中国中部から朝鮮半島を経由して伝来③中国中部から海を渡り直接伝来④中国南部から海を渡り南南経由で伝来の4経路の想定がされている。そのうち、主に朝鮮半島南部から渡来した人々にもたらされたと考えられる者が多く、②のルートが決定的とされている。したがって、柳田や農学者が支持している④のルートは、琉球諸島においては弥生時代にさかのぼる農耕の痕跡が全くないことから、この海上の道は、現代の稲作文化の背景になった民俗的古層を残している南島に伝来ルートを求めようとする希望的観測にすぎないとされている。

この場合、この伝播は何より、縄文人がもたらしたのではなく、渡来人（弥生人）によって行われたという点に重心が置かれているのが特徴である。この頃の人骨の形質変化が著しく、縄文人と弥生人の混血による変化が背景にあると考えられたためだ。彼らは稲作技術や金属器製作技術を伴って半島から幾重も波状的に渡来した。そのため、弥生時代を通じて稲作は広がっていったとされている。

弥生時代成立が日本民族形成ととらえると、縄文文化を担ってきた種族がみずから文化を進化させたのではなく、稲作文化をもってきた人々によって、弥生文化が形成されたと仮定できる。つまり、水田稲作農業などの進んだ文化を携えたひとびとが大挙して朝鮮半島からやってきて、それまでこの列島に狩猟や採集をしながら生活していた先住民族や縄文人を北や南の端に追いやり、西日本、とりわけ近畿圏に弥生文化を築いたという歴史が流布されてきた。このため縄文時代から弥生時代への転換は画期的なものと考えられたのだ。

しかし、実際には、稲作が導入されて後も狩猟や採集を並存する生活様式は長く続いており、民族の生活に深く根ざしていたといわれている。それは、信仰生活における文化や文物においても疑いなく、縄文文化と習合した弥生文化、弥生文化と習合した縄文文化が互いに境目がみえないくらいに同化したと考えられる。そして、これは文化のみに限らない。仮に、稲作を携えたひとびとが大陸からやってきたとしても、その種属は長い時間をとおして、もともとこの列島にやってきていた先住民や縄文人と複雑に混血しながら、同じ民族の範囲を形づくったことはまちがいないとおもえる。だとすれば、わたしたちの古代史は、日本人＝稲の人というリングを外しさえしたら、造作なく民族の問題は解決するのである。もっとありていにいえば、この列島にかつて住んでいたひとびとの総称を日本人と呼ぶなら、その原日本人とは、当然、先住していた種族、後からいろいろなルートでやってきた種族及びそれらが互いに混血しながら互いの言語や信仰を交換して、列島に同一民族という概念を植えたのである。あたかも稲の人が渡来するまでは列島には人っ子一人いなかったと考えたり、のちにアイヌと称される先住民以外には住んでいなかったと考える方がおかしいのである。

もちろん、そのなかでは稲作の伝来という条件を抜きさえすれば、柳田のいうように南島経由で列島に漂着してきた種族もあったろうが、それは朝鮮半島を経由した種族、また

は北方から南下してきた種族があったことの蓋然性と同じ度合で認められるものだ。

それならあらためて、種族概念、民族概念、国家概念の絡みあいについて整除することができないだろうか。

《現在では、人類学者は渡来系弥生人の形質は縄文人とのいくつかの点で大きく異なっており、生活の変化だけでは説明しきれないと考えています。まして、この弥生時代にほぼ相当する時代の中国や朝鮮半島の遺跡からは、彼らとそっくりな人骨が見つかるものですから、日本に見られる弥生人の形質が、独自に縄文人から変化して形作られたと考えることには無理があります。弥生の開始期から、この典型的な渡来系弥生人が出現する中期まで、従来の弥生の編年では200年程度しかありませんので、当初人類学者はかなり大量の渡来を想定していました。埴原和郎による100万人の渡来人という数字が、それほど違和感なく受け入れられたのもそのためです。しかしその後、…中略…人口のシュミレーション研究によって、農耕民である弥生人の人口の増加率が、狩猟採集民である縄文人よりも高いことを仮定すれば、最初の渡来者が少数でも数百年で在来系の集団を数の上で凌駕することが示されました。》『日本人になった祖先たち』篠田謙一著

篠田はDNAに関する学問である分子学の立場から、ミトコンドリアDNAを解析した結果、20万年～10万年前に新人がアフリカに生まれ、7万～6万年前ほどのときアフリカを出て全世界に広がったという仮説をひきだした。その立場から、アフリカを出てアジアに拡散した経過をあとづけたのである。そして、縄文人の古人骨に残るDNAの構造と弥生人のそれを比較して、上記のような結論を導きだしたのである。ここでは稲作技術と弥生人の渡来が同じに考えられており、朝鮮半島からの渡来がセットになって提出されている。

ここでわたしたちは考古学や骨相学とおなじく、日本人の「二重構造モデル」という立場に引き戻されたわけであるが、この立場はほんの出発点にすぎないとおもえる。なぜなら、篠田の考えはDNAを解析して種族の問題を平面化したにすぎないのであって、本来は、在来縄文人と渡来弥生人の文化的な関係そのものを考えなければ、民族の問題は解決しないからだ。弥生人と縄文人が共生していたとするなら、それはどういう境界をもっていかということにつながっている。柳田國男や折口信夫から学ぶべき点は、その境界がどのような宗教的、文化的、政治的構造をもっていかをさぐるうえで欠かせないのだ。

わたしの考えでは、柳田や折口による国家の誕生と民族の同一性は等号で結ばれていたとおもえる。弥生時代にはいつ稲作が広がるにつれ、弥生人たちは部族国家をつくった。この場合、弥生人というのは便宜的な種族概念であり、それ自体がひとつの民族を構成するものではない。というよりも、この段階では、同一民族のなかにさまざまな国家があり、同時にその国家のなかにさまざまな民族がふくまれていた。民族と国家は互いに依存しあっているものの、同時に背反しあう関係にあったといえる。つまり、民族と国家は境界を確定しないままの関係にあった。縄文時代末期から雑多な種族が列島に流れ込み、部族国家は構成され、それぞれ独自の言語、宗教、習慣をもった民族を形づくっていたのである。

そして、もちろん、列島各地に県ほどの大きさの国家が乱立していたのである。国家を

統合する論理はシャーマンに託されていたが、その根本には、なにより在来の縄文人との関係そのものが影響したようにおもえる。つまり、部族国家が乱立していたのであるが、それは縄文人との関係から成立し、次第に他の部族国家との連立や鼎立がおこなわれたのである。これらの経緯は柳田や折口が山人にこめた思いに即応しているのである。

縄文人や初期の弥生人社会には国家というものがなかった。常世神が直接村々を訪れ、呪言を授けて立ち去っていた。ところが、そのような段階をすぎると、ワキとしての山の神が次第に地盤を拓げるにつれ、外族との戦争、貧富の格差がひろがるのといまわって、山の神がシテとして振る舞うようになる。そうして国家というものがうまれたのである。それは言語、宗教の差異としてそれぞれの民族生活を規定したとおもわれる。

したがって、わが国の国家の起源は、早く、農耕生活の定着した弥生時代初めになるといえる。寺沢薫は、列島の国家の発生を前3世紀から前2世紀の弥生時代前期末～中期初めまでさかのぼらせようとする見解であり、ほぼわたしの考えとおなじである。しかし、なぜ、国家が発生したかについて、彼は共同体の水利、灌漑が原因であるかのように述べているのだが、それだけでは決定力が欠けている。縄文人との関係そのものが無視されているからである。

そして、その進行過程においては、のちに列島全体を支配した大和民族という呼称がほとんど地域的な部族(国家)概念を示すものでしかなく、紀元後の早い段階から近畿地方を根城にして支配していた豪族か、もしくは、突然、大陸から襲来した騎馬民族による統一国家支配が成立したというような見方の区別しかない。

江上波夫は、古代国家の支配部族が大陸の騎馬民族であったとして、その天孫系部族の列島渡来のコースについて、東部満州から北部朝鮮を経由して北九州(筑紫)から畿内へ入ったという足取りを描いた。そして、史実として『記紀』と対照させれば、天孫降臨したのはニニギノミコトではなく崇神天皇であり、東征をおこなったのは神武天皇ではなく応神天皇を指すとしている。彼らが天孫連や久米直らの側近とともに、当時の新鋭武器、馬匹を備えて南朝鮮から北九州へ海をわたり、さらに北九州から近畿圏へ侵入し土着農民を平伏させた王朝物語の由縁をたどったのである。この証拠として江波は、前期古墳時代の出土品には呪術的、祭祀的なものが多く、弥生式文化の色合いが濃いものに対して、後期古墳文化になると、急に、大陸にみられるような武器や馬具等の副葬品が多くなったことをあげている。

農耕民族的なものが希薄になったかわりに、中国の魏晋南北朝時代に満州や蒙古、北シナで活躍した騎馬民族の古墳の棺や副葬品などに似ており、時代的に符合しているからである。彼はこの騎馬民族を胡族と特定して、前期古墳文化の倭人が騎馬民族の文化を受け入れたというよりも、むしろ4世紀末から5世紀初めのあいだに、大陸から朝鮮半島を経由して、直接、日本に侵入して倭人を征服したという考え方をとっている。それらの史実は、『記紀』の記述の中に、「天つ神」による「国つ神」の征服神話としてスサノオノミコトの出雲降臨、ニニギノミコトの筑紫への降臨をあげて、国譲りと征服があらわれているとみなされた。しかも、この『記紀』の内容そのものが、大陸の建国伝説と瓜二つであったのである。わたしたちは、ここで古代国家の支配共同体とは何かという問題に当面して

いるのであるが、これらはせいぜい5世紀を下らない時点の出来事にすぎない。たとえ、大和王権の成立以降の歴史をもっていたとしても、日本語の成立や種族、民族の血縁関係を問う場合には、とうていこの民族概念は長い時間性に耐えられるとはおもえないのである。

6 みこもちの思想

国家や民族の発生はどのような段階をさすのであろうかという場合、それは神道の発生とパラレルな意味をもっている。折口信夫は今日までのさまざまな神道研究は誤っており、ほんとうのあるべき姿を掬い取っていないから、それによって伝統化された神道は、この際、解体して土台から作り直さなければならないと述べている。折口は理念という言葉こそ使っていないが、神道研究は言葉の恣意的な解釈を重ねたことで理念を歪め、古代人の根本思想をとらえられなかったことが、今日の誤解にいたったおおもとの原因であると嘆いているのである。それでは、折口が言わんとする神道の根本とは何か。彼は日本人のものの考え方の型を決定したのは「みこもち」の思想であるという。

《まず祝詞の中で、根本的に日本人の思想を左右している事実は、みこもちの思想である。みこもちとは、お言葉を伝達するものの意味であるが、そのお言葉とは、畢竟、初めてその宣を發した神のお言葉、すなわち「神言」で、神言の伝達者、すなわちみこもちなのである。祝詞を唱える人自身の言葉そのものが、決してみことではないのである。みこもちは、後世に「宰」などの字をもって表されているが、太夫をみこもちと訓む例もある。いずれにしても、みことを持ち伝える役の謂であるが、太夫の方はやや低級なみこもちである。これに対して、最高位のみこもちは、天皇陛下であらせられる。すなわち、天皇陛下は、天神のみこもちでおいでであそばすのである。だから、天皇陛下のお言葉をみことと稱したのであるが、後世それが分裂して、天皇陛下の御代りとしてのみこもちが出来た。それが中臣（ナカトミ）氏である。》『神道に現れた民俗論理』 折口信夫著

折口は「みこと」という祝詞がひとの頭や体を動かすことを踏まえて、ここでふたつのことを言っていることになる。ひとつは、「みこもち」が「みこと」を唱えると、やがてその言葉を發した神と同格になり、それが「神ながらの道」として神の具現化や人間化につながることである。そして、もうひとつは、神になった「みこもち」は、新たな「みこもち」として中臣氏がでてきたということである。この移動の経過が重要な意味をもつのは、神と「みこもち」と臣下の長の三角関係（トライアングル）は滞留することなく、それぞれの役割を流れだし、止まることなく無限に増殖することを前提にしていることだ。つまり、「みこもち」は「みこもち」に固定化しているのではなく、「みこと」を唱えて神になった後、精霊としての臣下の長は、今度は「みこもち」になり、その下に「みこもち」をつくりだし、やがて神として「みこと」を唱えるようになる。こうして、「みこもち」と「みこと」は順次入れ替わりながら上昇し、「みこと」という神語を支えることになる。こういう代位の構造は、最初、「みこもち」がワキであったこ

とを考えれば、常世神がシテであり、山の神が精霊の代表としてのワキであり、やがてワキとしての山の神がシテとして田の神をワキに据えたことと正確に対応している。この意味でこの「みこもち」という神と臣下との間を仲介する思想は、永続性と全体性を兼ね備えたものになったのである。

さらに、一旦、最高位の神が「みこと」を発するなら、最初にそれが発せられたときの時間に戻り、同時に、それが発せられた場所と同じ場所になると信じられたのである。つまり、祝詞を唱えることは時間と空間を超越するといっていることになる。たとえば、大和の国の最高の神人である「大倭根子天皇（オオヤマトネコノスメラミコト）」という称号が日本国全体を指す国名に変わったのは、この祝詞の信仰に由来しており、それは京都へ遷都しても同じ称号が使われた。また、祝詞を唱えることによって、葦原ノ中国という地名や天孫降臨の日向の地は高天原から移動して全国の地名に拡散した。また、祝詞の中では歴代の天皇は神武も崇神もともに「肇国（ハツクニ）しろす天皇」と呼ばれ、時間は世代を超えて飴のようにのびていながら、それぞれ歴代の天皇の在位期間は、初めて国を作ったとされる時間と信じられた。つまり、折口は「みこもち」の祝詞の信仰において、空間の拡大と時間の移動と伸縮の秘密を暗に示したのである。

わたしは、最初、この時間と空間の移動の意味することがわからなかったが、これによって、なぜ、大和の一豪族にすぎない勢力が、わが列島全体に支配をおよぼすようになったかの秘密を解き明かす糸口をみつけたようにおもえた。シャーマンとは何かと問うたとき、神と人間の間を仲介するひとというように定義した場合、「みこもち」が神と臣下との媒介という考えをみちびきだせる。すると、この仲介役としての神人とは、とりもなおさず、卑弥呼のような最高位のシャーマンではないかということにおもいあたったのである。樋口清之の『卑弥呼と邪馬台国の謎』の中のシャーマニズムの解説を読むと、シャーマンの神憑りには段階（ステップ）があることが想定されている。

- ① 太鼓、笛、鈴などの楽器を奏しながら単調なテンポで踊ることで、自己陶醉から自己催眠に入り、忘我になるのが第一段階。そのとき酒や薬草、特殊な煙を吸い、また身体をリズムカルに打ったり、水浴して冷やしたり、火に入って熱したり、化学的、物理的刺激を与えたり、自分を異常心理に導いたりする努力を行う（これをエクスタシーという）。
- ② 次に自己催眠の中で、自己の脱出、自霊の虚脱が行われ人格転換が行われる（これをトランスという）。
- ③ すると、信ずる神や霊（人、動物、植物など）がのりうつると感じる（これをポセッションという）。
- ④ そして、この霊がこの神憑りした人の口や動作を通じて、意思を託宣する（オラクルという）。

このように神や霊がシャーマンに憑依するとき、肉体が躍動したり震えたりするのを「シャーム」と呼んだことから、シャーマニズムと言われるようになったとされている。シャーマンが神憑りによって託宣をし、それが神意そのものとして人々の社会生活に影響をお

よぼすような習俗は、沖縄や朝鮮では最近まで有力な信仰として残っていた。おそらく卑弥呼は、その遺伝的素質や修行によって神憑りを自在に行うことのできる技術を身につけていたものとおもわれる。それは宗教的権威にとどまらず政治的采配にまでおよぶようになった。『後漢書』には、倭の時代以降、邪馬台国において卑弥呼が擁立された背景として、彼女の「鬼道を事とし、能く衆を惑わす」能力をもって、部族「国家」同士の戦乱を収束させたことを匂わせている。つまり、二世紀末の並立する有力部族国家同士の争いの過程で、初期の邪馬台国政権においては、従来の結合関係とは異なる宗教的・政治的再編成がおこなわれ、より高次の結束がもたらされることで戦乱を収束させるとともに、そのことで次第に国家連合を拡大して、統一部族（連合）国家の出現を促したことはまちがいない。その宗教的、政治的推力は、卑弥呼と呼ばれる司祭者と国々から集められた宮廷巫女の集団が祭祀儀礼を共有することによっておこなわれた。

卑弥呼を指して「鬼道を事とし、能く衆を惑わす」という言い方の中には、神憑りが鬼と呼ばれるような幽魂や亡霊の類を招きよせ、その異常心理から託宣することに長けていたことをうかがわせるが、彼女の能力は、もちろん、政治的、軍事的なものばかりでなく、宗教的威厳の中心には、天候による豊作、凶作を占うとか、農耕生活にまつわる神の宣託をおこなうことが据えられていたのはまちがいない。卑弥呼以前の古代の部族国家においても、それぞれこのような巫女を従え、その託宣は少なからず政治や軍事に影響を与えており、神権政治と呼ばれたのは邪馬台国だけの特性ではなかった。だが、卑弥呼の場合には、以前の男王のときには国が乱れたとあるから、女性の宗教的祭祀として部族国家さらには諸国家相互を統べる妖術ともいえる技術がきわだっていたと考えられる。

このシャーマニズムはシベリアから北東アジアの広い範囲に分布するとされているのであるが、樋口清之はわが国の原始信仰を二重性においてとらえた。ひとつは、呪物崇拜、祖先崇拜、自然崇拜から生霊信仰（イキミタマ）まで、人類の歩みの初期段階においてあらゆる事物（動物、山河、海、岩、風、太陽）に霊が存在するとして崇拜するアニミズムである。これは南アジアの照葉樹林帯特有の信仰であるが、特に、稲作がおこなわれはじめるとともに、農耕に関わりが深い水、雲、山、蛇、太陽に信仰が集まってきた。ところが、北東アジアから持ち込まれたシャーマニズムは、そういうアニミズムの靈魂をシャーマンが憑依する神にしてしまったことから、農耕民にとって太陽（日の神）に対する靈魂信仰は、シャーマニズムに習合しやすかったと考えられている。

このため樋口は、『記紀』神話においてアマテラスの日の神が最高神としてあらわれているのは、もともとあった南方由来の太陽アニミズムの上に、「支配階級」が持ち込んだ北方シャーマニズムが覆いかぶることによって、継ぎ目がわからなくなった証ではないかと推察している。さらに、農耕にとって不可欠な雨の信仰、山の信仰、水の信仰などのアニミズムを縫合させ、シャーマニズムの対象に吸収したのではないかと考えた。これは折口信夫が、まれびと信仰の常世神を客人としてもてなす型を保存したまま、日の神の信仰を受け入れた理由を説明しているのとも符合する。折口は、はっきりと、日の神の信仰は常世神の思想とは全く別のルートをたどって成長してきたとみなしている。その上で、古代人の世界では、もともと、アニミズム的な常世信仰、祖先崇拜や生霊信仰が一般的であったが、「新たに出現する神を仰ぐ心が深かった」ため、あるひとつの部族の信仰で

あった日の神の信仰が、それらの農耕土着信仰を包含する形で取って代わり、普遍化したと考えたのである。その際、折口にとって常世神とは、わが列島の住人にとって、土地の精霊や動物を神と信じるほど古い信仰が生きていた先祖の土地の記憶にかかわる懐かしさに結びついており、彼らの「其以前の祖先が居た土地」に対する非常に長い時間を推し量ることができるのである。

おそらく、樋口がここで「シャーマンを擁した支配階級」というのは、当時、大陸の高度な文化を背後にもっていた卑弥呼らの支配層が、アニミズムに近い未開の意識にとどまっていた農耕土民の中に、朝鮮から高い稲作文化や技術とともにシャーマニズムの信仰を持ち込んだ勢力ではないかという憶測の上に立っている。実際に卑弥呼の出自が朝鮮半島経由であったかどうかはわからないが、北東アジアのシャーマニズムが進出してきた境界線上では、農耕土着的な信仰の根幹を揺るがす混乱が生じたことだけはまちがいないとおもえる。この問題は、卑弥呼の邪馬台国だけではなく、アマテラスの日の神信仰を携えた勢力にも共通の背後関係が想定され、『記紀』神話に綴られた大和王権の出自を考える際にも参考になる。

大和王権成立後においても靈魂に対する信仰は、死と再生のドラマを演じるイニシエーションという儀式を大嘗祭（オホムベマツリ）の中に見ることができる。先帝が亡くなったとき、大嘗祭では次の天子になる皇子は、宮殿の悠紀（ユキ）、主基（スキ）両殿の中の寝所に引きこもって、御物忌み（ミモノイミ）をおこなう。寝所には蓐（シトネ）、衾（フスマ）をおいて布団や枕もそなえられる。これが「喪」の期間と呼ばれ、魂が身体に入るまでの待機の状態とみなされる。

大嘗祭は帝位の譲り渡しを行う儀式にはちがいないが、葦原ノ中国を治めるものは新たに産まれるものでなければならないという古代の観念に基づくとされている。この殿内で次の天子は新穀を食べることによって、この五穀実る豊葦原ノ水穂の国の豊穰さを約束する呪力を身につける。その能力は亡くなった天子から新しい天子に手渡されるのではなく、新しい天子は今までの生を終わらせ、新たな生の誕生を条件にする。つまり、次の天子は新穀を食べると同時に殿内の神座で布団にくるまり、臥して胎児の状態に戻った後、再び誕生を迎えるという再生行為の模擬をおこなったとみられる。この神殿の中にはアマテラスの神座もしつらえており、変身して生まれ変わった天子は、アマテラスの面前でみずからの直系子孫として認められることになる。『古事記』において、産まれたばかりのニギノミコトが天孫降臨しなければならなかったのは、このような秘儀の象徴行為を暗喩している。同じことを折口信夫は「すぢあ」に見える思想として語っている。つまり、すぢあという言葉の原義が、「あら人神」という神があるという意味に近く、靈魂は幾代にもわたって新たに生まれ変わり連綿として続くとした。その表れ（すぢあ者）としての社の神主は、「みこもち」の資格をもち、更には、その祀る神にもなった。そして、その世代交代は外来魂が来るときに行われ、常世の水の信仰によって裏づけられる。その若返る水（若水）によって繰り返し霊力があらたまると考えられたのである。

7 「起源の起源」の物語

稲の人の神話は常世信仰なくしては成り立たない思想であった。それはやがて、折口が指摘したように、村・国を本土の内陸部に構えるようになると、常世神の信仰は次第に薄れ、それに代わって山の神を尊ぶようになっても変わらなかった。山の神が祭りの中心になって、山の神が、今度は同類である田の神に対峙することになる。わが列島のように山岳と平野部が折り重なり均衡をたもっているところでは、平野部の移動は平行に行われるが、山岳の力は水の流れのように垂直に斜面を降りてくる。柳田は、その境界の問題こそが民俗の共同の原点とみなした。柳田は農耕民と山に居住する猟師、木樵などの狩猟民との信仰の交錯こそが、日本人の共同幻想を支えると考えた。だが、吉本隆明は、柳田が方法としてそれをわがものにするためには、「山から俯瞰」する視線が必要だったと述べている。柳田の「旅人」とは、自分が山人漂泊者の末裔かもしれないという自覚をとおして、永続して「山人」を見続けるものでなければならなかったからだ。

柳田は、ありふれた「梅に鶯、紅葉に鹿、菜の花に蝶」の世界の薄っぺらさを笑っているのだが、もうひとつ吉本がいうのは『雪国の春』で描かれている京の時雨の降りざまは関東のような霰霏とはちがう。それなのに他の地域で受け売りして天下の時雨の和歌は題詠の空虚を包みこんだことだった。さらに、語の概念とじっさいの景観の齟齬は踏み込むと、次のような言葉にあらわれる。

≪かれは景観が都城地や村里の共同の幻想や、幻覚や、習俗によって、本質的に差異化されてしか存在しないものだという認識にたどりつく。共同の幻想や、幻覚や、習俗の内部にあるものにとって、景観はいつも絶対におなじものにされている。おなじように、その外部にあるものにとっては、絶対にそれぞれちがってあるものだ。柳田は旅人としては、共同性の外部からやってきて、この景観はじぶんが習俗として受けいれてきた地域の景観と違っていると感じている。だが柳田国男が、京都の宿に滞在してつかんでいる京の「時雨」の降りざまと音は、方法としては外部と内部の何れの視線でもない。強いていえば内部の視線と外部の視線をおなじものとするので、はじめて景観を本質的に差異あるものとする事ができている。≫『柳田国男論』吉本隆明著

ここで、内部と外部という意味が、時間の組み立てに関わるとすれば、山人と平地人と同じ意味である。時間という観点に立てば、平地人の時間は悠久であり、景観の変化について自覚はないに等しい。それが自覚されるのは外部の山人との接触をおいてほかない。だが、それだけであれば、旅人の視線以上にでない。それを平地の共同幻想を内部からつかまえるためには、山人は自分自身をまた、外部からみることを迫られる。そこではじめて、内部をみる眼と外部をみる眼が等価になる。吉本は、柳田の方法、文体がそういう時間の構えをとったとみなしている。もし、それを時間の直線でしかみないとしたら、列島の推移は日本人の点の集積以上にはならない。

柳田の「海上の道」は、南中国沿岸部から「寶貝」を求めて、稲作技術をもち、海流に乗り漂流したあげくたどり着いた島々に、家族を呼び、北東に針路をとった原日本人は、まず、南島へ、そして、海流に乗って南九州に滞留し、海洋技術の向上を待って、日本の東海岸沿いに北上するものと、豊後水道を抜け、瀬戸内海に入るものにわかれ、そのうち『記紀』の始祖神話や東征神話が暗喩しているように、四国沿いに畿内にたどりついた勢

力は、「稲の人」の統一王権を作り出したという想像を暗黙のうちに支えていた。しかし、こういう単線の日本人論だけでは、わたしたちをとうてい納得させることはできない。なぜなら、これは、「稲の人の神」と「山の神」とを連結させていないようにおもえるからだ。

柳田においては、天皇の祖先が列島にやってきたときには、すでに先住民がいたことが前提になっており、それを「国つ神」と名づけている。それらの異族人は、北へ北へと追いつめられ、ほとんどが同化、混淆したのだが、一部は山に残され、鬼と称されたり、天狗となったり、「山人」になって残されている。山地と平野の境は、「国つ神」の領土と、「天つ神」の領土にわけ隔てられた。山人は祭りのときには、山から姿を現わし、櫛を執って神人に渡す役を行ったという。

柳田は『山の人生』でその問題を詳細に取り上げている。これらは、実在していたかどうかは二の次のようなタッチで村民の当たり前の幻想として描かれている。それは産後の発狂であったり、猿の婿入り、妖怪・狐憑きであったり、天狗、山の神、鬼子、山姥、河童、山男、神隠しであったりする。

吉本が柳田に求めたのは、おそらく、知性の側からする知性を解体する姿勢だった。その姿勢は、ひとつには、伝説を古い国土の自然に生い茂った椿や松や杉を同じようにみなし、世態・人情の微妙を覗かせる保守的な蒐集癖をもたらした。もうひとつは、この南北に延びた列島を、ひとつの時間軸で目鼻立ち鮮やかに眺望したことである。三つ目は、山人と農耕人との奇譚のイメージをリアルに髣髴させたことである。この方は、空間的な区切り方である。南北に延びる時間軸と山の上下の空間軸の交差と呼んでもよい。時間軸としてみれば、稲の人が南から北に列島を北上する経路を斜めに境界を引いた。また、空間軸からすると、山と平野の境界を斜めに区分する視界を失わなかったことである。しかし、これだけなら、柳田の時代の民俗学が、現在のわたしたちを満足させることはできない。問題は、微かな手ごたえであったにしろ、そのそれぞれの時間と空間の間に亀裂を挟んだことである。

山の神と田の神の交錯ということ言えば、吉本は、季節の巡ることで、山の神が稲の生育期間に応じて、田の神に降りてきて、また戻っていく循環をもって、柳田が空間軸を横超しようとした兆しとみなしているのだが、山の神、田の神の循環自体、柳田が触れているのは、春は山の神が里に降って田の神になり、秋にはまた田から上って山に還って山の神になる言い伝えがあることである。

《日向の獵人の山神祭文にも、山の神千二百生まれたもうということがあるが、山を越えて肥後の球磨郡に入ると、近山太郎、中山太郎、奥山太郎おのおの三千三百三十三体と唱えて、一万に一つ足らぬ山の神の数を説くのである。数えた数字でないことはもとよりの話だが、この点はすこぶる足柄山の金太郎などと、思想変化の方向を異にしているように思われる。いわゆる大山祇命の附会が企てられた以前、山神の信仰には既に若干の混乱があった。木樵・獵人がおのおのその道によって拝んだほかに、野を耕す村人等は、春は山の神里に下って田の神となり、秋過ぎて再び山に還りたもうと信じて、農作の前後に二度の祭を営むようになった。》『山の人生』柳田国男著

しかし、わたしは、吉本のこのような、山の神、田の神の循環（相互浸透）の図式は、

少なくとも、「起源」としての信仰を考えようとする限りにおいては、すこぶる危ういとおもえる。なぜなら、狭隘な平地が山地に挟まれたようなわが列島のような地形においては、まず、海から始まることをふまえないならぬからだ。舟からおりついたところがすぐ山であるとするなら、先住民がいるいないにかかわらず、自らが山人になり、焼畑によって山を切り開かねばならないからだ。そこでは、「稲の人」の祖先は、まず、「海の人」であり、すぐさま陸地におりると同時に「山の人」としてあらわれねばならなかった。海岸部は開けても、奥の世界はまったくの未開で、野蛮人や獰猛な動物がいると怖れた期間が長く続いた。したがって、田の神との交合はそのあとでなければならない。海に接する山と、田に接する山とは、次元が異なり、山を問題にする限り、まず、海に接する山を相手にしなければならないからだ。

もうひとつ、吉本の循環の図式は、列島を北に登って行く稲の人の時間軸と交叉しないまま、不安定なまま残された点である。ただし、それでも、吉本が言う「斜行せず直行すれば、山の神は里へ直線的に降下し、里の神は山へ直線的に上昇し」という像は描けても、山の神と里の神が、相互に変換しながら巡回する像はえられないはずだ」という「時間」は特異ではあっても、時間を包摂する認識として、萌芽の形ではあれ柳田にあったことはみのがせないとおもう。こういう「時間」観念を加味しなければ、とうてい「起源」の問題には接近しえないからである。ただし、この「時間」は、折り畳みのきかないものだ。では、山の神と田の神が循環しないとすれば、どうすれば、山の上と下を連環させ時間化（構造化）できるか。また、山の上と下との関係が列島の北上とどう連環するか。そこまで問いつめてはじめて、わたしには「起源の起源」に到達できるとおもえる。

折口は、常世神としての神がシテ、「オの男」がワキの対立関係が見られるものだと指摘した。シテとしての山の神が祀られるようになったのは、海岸に沿って住居を構えていた民がより広い山地の耕作地を求めて移住したからであるという言い方をしている。そこで、海の神としての常世神の役回りを山の神に振替えたのがその原因とみているが、海の神から山の神への切り替えは厳密に検証されなくてはならないとおもえる。

「初めの姿は、海祇即、常世人（わたつみの前型）に扮するのは、村の若者の聖職なのでした。其が山地に入つて、山の神を、常世人の代りにする様になつて来る。此までは、常世の海祇の呪法・呪詞のうけての代表者は、山の神なので、其山の神が、多くの地物の精霊に海祇の呪詞を伝える役をしました。其が一転して、海祇に代る様になつたのであります。さうすると、山の神の呪詞は、宣下式ではなく、又奏上式でもありません。つまり仲介者として、仲間内の者に言ひ聞かせる、妥協を心に持った、対等の表現をとりました。此を鎮護詞と言ひます。宣下式はのりと、奏上式なにはよごとと言ふ名がありました。ちようど其間に立つて、飽くまでも、山の神の資格を以て、精霊をあひてとしてのもの言ひなのです。」『翁の発生』折口信夫著

ここで、折口は山の神の仕える神人である山人について語っているのだが、村・国を本土の内陸部に構えるようになると、常世神の信仰は次第に薄れてきて、それに代わって山の神を尊ぶようになり、山の神が祭りの中心になった。そのため、もともと、のりとの受

け手であった山の神が、今度は同類である精霊に対して向きを変える。そこでは、常世神のようにのりとを構え唱えるわけにはいかず、同類に論ずように対等に、あたかも仲介のような役どころとなって面するようになった経緯が述べられている。そして、一方で、常世信仰の純粹な系譜から高天原に住む天つ神の考えができたことが指摘されている。

ここで注意すべきは、ひとつは高天原の神とは別の系列として「山の神」の信仰があったということ、もうひとつは、山の神の信仰が常世神と地霊との関係で、あたかも、二重の関係性をひきだしたということである。いわば、田の神は二重に疎外されたことになる。この二重性の疎外によってはじめて、この斜めに走る「時間」を山の神は獲得したことになる。この二重性は、もともと神がシテ、「才の男」がワキの対立関係として、神そのものの二重性に胚胎していた。つまり、常世神の二重性は、今度は、常世神と山の神の二重性をもたらして、さらに、山の神と田の神の二重性をうみだした。いいかえれば、それは「起源の起源」に一步近づく契機になる。

おそらく、人類の原初として靈魂（死）の思想は、生の一回性に直面したとき、常世神をうみだした。つまり、精神は身体を分離した。今度は、人間は身体を切り刻みはじめた。それは労働の労苦と成果によってもたらされたもので、自然を対象化したときから、それははじまった。信仰とは、身体を切り刻み、やがては精神を対象に切り刻みはじめる。民俗学が、時間と空間の交差した「起源」を探るものだとすれば、さらに、列島を南から北に単線で延びる線分にも、同様な交差を見出すことができる。実際、柳田は戯画的なまでに日本人南方起源説に固執するようになった。

《小泉八雲氏が日本を見てあるいた頃には、まだ我々の都市は雑然たる木造小屋の集団であった。…中略…遠い祖先がこの国に渡って来て住んでから、もう何千年だか算えられぬほどここに住み、さらに今一段と豊かなる村を開くべく、地続きなればこそ気軽なる決意をもって、嶺を越え岬をめぐり、次第にこの島の北と東に散らばってからも、なお永い間暖かい南の方の生活を忘れなかったのである。》『明治大正史世相篇』 柳田国男著

おそらく、こういう物言いだけが残っていたとするなら、柳田はただのロマンチストであったにすぎない。しかし、柳田は、「伝説」のでき方、受け取り方について、屈折ある物言いをしている。一口で言えば、「伝説」はあるものではなくて動くものだと考えていることだ。その動き方は、横からと縦からやってくる。縦からとは「時制」の問題である。まず、根っこに、日本という地形に合ったそれぞれのあらゆる語り継がれ、保存された説話がある。次に歴史化がその上に被さる。この歴史化とは、書物や教育により語り物の主人公を歴史上の偉人の口跡に結びつけることである。

柳田は、伝説の数は膨大だが、それを配列してみると、そのパターンは限られてくるといふ。地方の隅々に渡って伝説が付随しているが、その形式は共通点が多く、数百、数千の伝説を分類してみれば、僅かに15か20に纏まるといふ。例えば、長者伝説、糠塚伝説、金の雛、椀貸、八百比丘尼、巨人、隠里などの名称は、それを伝説の「単形」と「複形」の見分けがつかないという言葉を使用している。単独の伝説と思えるものにも背後に複形があるという。さらには、ただし、いまひとつ単形の説話には、反対に、前代の物語

にはおのずと共通点があったとみなされる。つまり、単形がそのまま複形である場合もある。

一方、全国に分布する伝説には偶然でない一致があり、京都などから女性や聖や金屋等の旅の職人や、轆轤（ロクロ）をもって椀類の木地を製作する住所を一定しない特殊の飛び工人である木地師等の口伝えにやってくる土着され語り継ぐものがくる。この空間的な移動によって、根深い説話はほとんど痕跡を残さないくらいになってしまう。これらの時間的、空間的運搬の経路を合算すると、説話の区切りはずこぶる不分明になってしまうということだ。柳田のいう「伝説の分解」とは、ほとんど「稲の人の神」の列島の南北の境界線を不分明にすることと同義である。これには新旧の錯綜を極めた文化複合の力が加わった。それに対して、柳田の用いた方法は次のようなものだった。

《この新旧錯綜を極めた文化複合をかき分けて、国が持ち伝えたものの根原をつき留めるということは、容易な事業でないことはいうまでもない。ただ幸いなことには民族としての結合が、日本は他に比べものないほど単純であって、この永い間の成長にも、これという障碍も紛乱もなかったゆえに、一方には何段となく進み改まった形が目につくとともに、他の一方にはその進展の条件に欠ける点があつて、偶然にまだ前の素朴な姿のままで、保存せられていたものが発見し得られるのである。その変化の無数の段階の比較が、行く行く記録なき歴史の跡を、探し出し得る希望を約束する。これがまた私たちのいう日本民俗学の立脚点である。》『日本の祭』柳田国男著

柳田がここで採っているのは、地域ごとに散らばった口碑伝承を積み木のように積み上げる方法におもえる。まず、ひとつの題材（伝説、葬制、盆礼、心意現象）についてあらゆる痕跡を蒐集する。そこに共通のものを探り、それに対照してその根源が保存されたものを選びわけた上、それぞれの時間を刻印していく。それで時間の順序にしたがって異物を積み上げていくということが言われている。だが、これだけでは何の解決にもならない。別の列島各地域で同じ濃度の斑点がみえるとすれば、その伝搬した経路を確認しなければならないからだ。この一連の作業をとおしてはじめて、その歴史の古い順に押された斑点を再び元の地域に置き直していくと、列島に刻印の濃淡によってできた点の分布図ができることになる。柳田の場合、この上昇し、また、下降する方法で捉えられた「記録なき歴史の跡」の分布は面として、唯一、列島を南から北へ縦断する視線に切替えられた。

そして、さらに言えば、山の神、田の神の出所を空間軸と考えれば、「稲の人の神」の南からの北上は、総じて歴史を時間軸においてとらえたものにほかならない。柳田の著書でいうと、その空間軸には『遠野物語』や『山の人生』が対応し、時間軸は『海上の道』が対応している。つまり、それぞれが柳田の方法においては、それらが同時に見渡されているということが重要なのである。わたしたちが当初、柳田に感じた「稲の人の神」と「山の神」が連環しない印象は、ここで初めて結果として目に見えるものになるが、もし、柳田が、単なる逡巡ではなく、よく方法としてそれを確立し得ていたならば、おそらく、先住民、稲の人の固定神話は解体されていたにちがいない。それは「先住民」と「後住民」の差別と区別を撤廃する「起源の起源」に接近する唯一の道であるからである。柳田の方法を拡大すると、列島を観る眼に映る情景は限りなく圧縮された画像になる。つまり、「起

源」の神話は解体され、世界史的視野が「起源の起源」の問題を促進する。

8 国家の起源

わたしたちが国家の「起源の起源」を考えようとする場合、個々の部族国家ができ、そのうちの支配共同体がそれらの上に配置され、そこから配下の部族国家を支配しはじめたときに、王権国家が生まれたとおもえる。そこで肝心なのは、その支配の形態なのだ。つまり、支配共同体という支配層をつうじて、間接的に個々の共同体を一方向的に支配しはじめたときにはじめて、「政治的国家」は成立した。それは王と民衆の間に支配共同体という緩衝地帯が設けられたことにほかならない。そして、この緩衝地帯の間接性というものが、支配、被支配の双方向性を奪った。この基本的な構造は、現在の国家の中にも生きている。政府と国民との間には分厚い官僚群が控えて、国民の意思は集中して官僚群に集まり束ねられ、そして、うやむやにされる。会社のなかにも、もしかしたら学校の中でもこの三角形が根をはっているかもしれない。これが、人間が隷属し、奴隷が奴隷を隷属させる権力国家の一方通行の支配の構造であるからだ。いいかえれば、奴隷が奴隷であるのは奴隷の主人になったときなのである。残念ながら、わたしたちはこの原始心性から、まだ、自由になれないのである。

マルセル・モースは『供犠』のなかで次のように述べている。

《この手続きは、犠牲という媒介によって、つまり、儀式の中で破壊される事物の媒介によって、聖なる世界と世俗の世界の間の伝達を確立することにある。…中略…あらゆる供犠に含まれている自己放棄の行為は、しばしば個人の意識に対して集力的力の存在を想起せしめることにより、まさしくそれらの理想的存在を維持する。これらの一般的な贖罪と浄化、これらの聖体拝領、集団の聖化、都市の守護神の創造は、定期的に、その神々によって代表される集合体に、あらゆる社会的人格の本質的特徴の一つである、善良、強力、謹厳、恐怖という特性を与え、さらに反復的にそれを更新している。他方、個々人もこの同じ行為に、彼らの利益を見出している。彼らは、相互に自分たちに対し、また彼らがその近くに保持する事物に対して、社会的力の全体を付与し合っている。彼らは、彼らの祈願、誓約、結婚に対して社会的権威を付与する。…中略…同時に、彼らは供犠の中に、失われた均衡回復の手段を見出す。つまり贖いにより、彼らは罪の結果である社会的不名誉から自己を回復し、共同体に復帰する。また社会が用途を留保している事物を控除することによって事物を享受する権利を獲得する。それ故、社会的規範は、彼らに対する危険を伴うことなく、集団に対して価値を失うことなく、維持される。》『供犠』マルセル・モース、アンリ・ユベール著 小関藤一郎訳

モースは主にヒンドゥーの祭儀を取り上げているのだが、この記述は、ひとつにはわたしたちに、もっとも古い宗教的祭儀を映すことになっている。ヒンドゥーの祭儀をとりまく人間の環境は、じかに自然に接する段階を離脱して、社会的広がりをもって、私的所有による階層間の不均衡が前提になっているが、モースの図式が神（悪魔）、犠牲、供犠祭主

の三角形になっているとすれば、その原型として想定できるのは、供犠祭主としての王権と犠牲物の関係の意味である。この王権が、仮に、もっぱら宗教的な存在感をもって、自然存在を自由に動かし動かされると信じられていた場合、自然人にとって、王権そのものが犠牲物として供せられる可能性を秘めていることである。自然の災厄の責任が王の肩にかかって、天候をも左右しているのは王であり、王自身の所作であることが疑われないからだ。そして、それが次第に転化し、ヒンドゥーのような宗教的祭儀の象徴になった時点で、王権は、みずからの身代わりになるものをもって贖うようになったと考えられることだ。

生活意識と宗教意識の区別がつかない原初の歴史的段階では、ほんとうは王そのものが、神への供犠の対象物でなければならなかった。だが、自然人が祭儀を宗教として明確に意識しはじめ、聖なる世界と世俗世界に境界線を引くようになり、犠牲の対象を動物や植物に転嫁したと考えられる。これは、吉本隆明がプレ・アジア的段階として想定したアフリカの段階からの転化と符合している。

《アフリカ的な絶対専制のイメージは王（の一族）と隷属的な臣下しか存在しない状態として描くことができる。王は臣下の土地、収穫物、財産の所有権、女性、人命の生殺権のすべてを掌握している。この絶対的な専制は、王が不都合な障害を臣下の社会に与えたときには、臣下によって有無をいわず罷免されたり、殺害されたりして、徹底した王権交替が行われる。いいかえればアフリカの段階の王権の絶対専制は、全臣下による逆の絶対専制をも含んでいる。》『アフリカの段階について』吉本隆明著

ここで吉本のいう「不都合な障害」というのは、自然災害・危害を含む自然の脅威と読み替えられる。つまり、宗教的性格と政治的性格を混交した王権は、自然的な災害・危害に対しても無制限の神託を与えられていたとみなすことができる。自然人は、人が太陽や星の運行を止めたり早めたり、雨を降らせたり、止ませたりすることがあることを不思議におもわなかった。その段階では、神と王の間には媒介物（犠牲物）がなく、自然神と王そして臣下の三角関係であった。その上、王権の絶対専制は臣下による絶対専制と背中合わせであり、そういう王権の絶対専制が臣下の絶対専制によって相対化されるという意味では、実際の関係は、双方向の二角関係であったといえる。ところが、**自然神から宗教神への転化は、まもなく、神と媒介物と王の三角関係の幻想的な供犠にすり変わったのである。**そればかりではなく、かつて王に求められた神への自己放棄、聖なるものは、自分を対象にした臣下のそれに代わる。と同時に、王と臣下との間には媒介物がはさまれたと考えられる。その媒介物こそが集合的な力、社会的規範をうみだし、こうして自然人から規範、法、国家への道筋は進んでいったとおもわれる。

自然神と王そして臣下の三角関係の基本には、わたしたちとはまるでちがった世界像が潜在している。デュルケムは原初の宗教意識を、のちのキリスト教など理神論的で先進的な宗教意識と区別した。デュルケムは、原初の宗教を靈魂の实在を信じるアニミズムとナチュリズムの両面からさかのぼるが、人間が死を迎えることに対する恐怖、驚きが靈魂観念をうみだしたとも考えていないし、自然現象が人間に促す圧倒的な感覚にも、それらの畏怖にもとづきつけた言語の織り合わせに起源があるとも考えなかった。彼には、宗教と

いうものの意識が、「聖」の意識をもっており、それが恒常的に礼拝によって支えられていることを必要としたからだ。そのかわりに、彼は、宗教は人を自然世界と調和させる欲求だと定義した。

自然人は、太陽、月、天空、山、海、風そのものを神格化しなかった。それらのかわりに彼らが礼拝したのは鴨、兎、カンガルー、蜥蜴、青虫、蛙などである。デュルケムは、オーストラリア大陸の原住民にみることができるトーテミズムがもっとも原初的な宗教であるとみなした。これはトーテミズムが、原始の氏族組織を背景にもっているからだ。トーテム信仰は、人と動物または植物との先天的、後天的な一体化を仮定しているという。

《個人はおのおの二重の性質をもっている。彼には人間と動物との二存在が共存しているのである。われわれにはきわめて奇異なこの二元性を理解し易いようにするため、原始人は神話を考えついた。…中略…すなわち人間と動物との間に、前者を後者の縁者とする血統上の関係を設けることを目的としているのである。なおまた異なった仕方で表象されているこの起源の共通性によって、性質の共通性が説明されると、信じられている。たとえば、ナーリニエリ族は、最初の人々のうちのある者は禽獣に変形する力をもっている、と想像した。》『宗教生活の原初形態』デュルケム著 古野清人訳

これは、人間が人間であるのは、トーテムの種類動物または植物だと信じられているかぎりだから、いわゆる動物信仰ではない。実際に、カンガルー種族の一員は自身をカンガルーと呼び、人々の名はトーテムの名を帯び、名前の同一性は性格の同一性にも擬されている。なぜなら、自然人の名前とは、単に言葉の組み合わせではなく、事物そのものの区別であるからである。そればかりではない。オーストラリア原住民にとっては、宇宙に満ちているあらゆる事物が部族の一部であり、各部族に分割されている。その下の支族にもまた分配され、各支族はいくつかの氏族に分配されており、同じく各支族に属するものは、さらに支族を構成している氏族に分配されている。

たとえば、その樹はカンガルーの氏族にだけ帰され、また、この結果、この氏族の成員とまったく同じく、カンガルーがそのトーテムである。他は蛇氏族に属する。雲は某トーテムに、太陽は他の某トーテムに配属されるなどである。このように、既知の存在はすべて全自然を包括する一種の図表・体系的分類に配列されている。これはトーテミズムの宇宙論的体系にちがいない。こういう世界がアメリカインディアンにおいてもみられ、人種的、地理的な特殊性をもたないことがわかる。つまり、各トーテムではそれぞれの宇宙を分有していたことになる。

そればかりではない。トーテミズムは、表象、動物や植物、氏族の成員でなりたっているが、これらは同じ資格で「聖」である。これらの事物が成員に及ぼす類似の感情は、共通の原理からやってくる。それは一種の匿名の非人格的「力」の宗教であり、これを各人が分有しているのである。しかも、特定の個人は死が世代をとってかえるが、この力は姿を変えずに永遠に残る。ただ、トーテムを象徴する動物や植物のみを対象にしているのではなく、トーテム神が存在するのである。これはトーテムの礼拝が畏敬する神を対象とするものであり、それは世界に内在し、無数の事物の中に伝播している名も歴史もない非人格的な神であるからである。と同時に、それを神とみなす氏族の一員も宗教性をもってお

り、禁忌によって保護されている。だから、この非人格的な力は抽象物ではない。個々の異質的存在をつうじて伝播するエネルギーの源なのである。彼らが自らを鳥と称するとき、個々の存在としての鳥をさすのではなく、本質的な原理のもとにいる自らを指している。

この原理は、あるときは風であり、雷の声、稲妻であり、雲、太陽、月、星、岩、水、嵐に内在する神秘的威力である。それはいたるところにあり、特定しうる力ではなく、形容詞のない力能をさしており、あらゆる生きているもの、動いているものの原理である。トーテミズムとはこのエネルギーの源泉と取り結ぶ関係のことだ。トーテムの形態で考えられる宗教力だけが、自然人にとってあてにしなければならないものである。しかし、このことは自然人がトーテム神を物理的または精神的に恐れ尊敬しているだけでなく、つまり、受け身であっただけではなく、これらの生命原理の力に働きかけようとする条件でもあった。これは呪術、シャーマンと対になって考えられているのだ。

もつとも、この原理を体得している氏族員は均等ではない。それを最も体得しているものが弱い者を隷属する。ある者が狩猟で相手に勝つのは、彼がより多くこの宇宙の原理で武装しているからだ。

《この<圧倒された>感じが実際に宗教的観念を示唆すると仮定するとしても、原始人に対してそれはこのような効果をもたらさない。彼らはこのような感じをもたないからである。彼らはけっして宇宙の力が自分の力よりも秀でていたとは意識しない。…中略…彼らは自然界の基本要素を思いのままにし、風を激しくし、雨の降るのを強い、身振り太陽を止めうるなどと信じている。宗教そのものがこのような安堵を彼らに与えるのに寄与している。というのは、宗教はひろく自然を支配する力能によって彼らを武装すると考えられているからである。儀礼は一部分は彼らが自己の意志を世界に課すのを助けるはずの手段である。》『宗教生活の原初形態』デュルケム著 古野清人訳

この場合、デュルケムにとって、自然人と神との関係は契約ではないと考えられている。また、人間と自然との間に上下関係がないのと同様に、厳密な意味においては氏族員同士の間の上下関係はない。しかし、わたしはこういう自然人の意識を、デュルケムのいうように、「聖」と「俗」の関係の仕方の範型に閉じ込めるべきではないとおもう。また、宗教と非宗教、礼拝の仕方というような、のちの時代の宗教とみまちがえるようなひな形で切り取るべきでないとおもえる。わたしには、「聖」と「俗」の区別以前、宗教以前の意識形態とおもえるからだ。

たとえば、デュルケムは、属、種という観念が出てきたのは、この原初の意識形態においてであるかのような推論をしているが、これは逆立ちしている。彼は、自然人が世界を体系的に分類したのは、属とは支族のことであり、その属に内含される種というのは氏族であるという具合に、その社会組織をひな形としたと述べている。そして、事物の部類が単に並列でなく、統合的に整理されているとすれば、それは混淆しあっている彼らの社会集団と連帯し合っていることを証明しているとみなす。論理的体系の統一は社会の統一をコピーしたものである。彼は原始・未開の自然人の分類概念について次のように説明する。

《事物はこのようにして、個人に対して一連の同心円状に配列されるものとして考えられ

る。もっとも離れた、もっとも一般的な類に属する事物は、個人に直接関係することのもっとも少い事物を含んでいる。事物が彼に接近してくるにつれて、だんだんと彼には無関係ではなくなってくるのである。こうして、事物が食物であるとき、彼にはもっとも近いものだけが禁じられるのである。≫『分類の未開形態』デュルケム著 小関藤一郎訳

デュルケムは、あたかも、属、種という観念が、自然とそなわったような上位、下位観念としてあつかっているかにみえる。しかし、一方では、彼らがもともと分類の観念をもっていたのであり、類似の心象は惹きあい、反対の心象は排斥するという。それによって、親和の感情と排斥の感情によって事物を分類する。その証拠として各氏族のトーテム相互が反対色で構成されていると指摘する。つまり、彼は、分類とは序列の順位に配置された体系であることを前提にして、支配的な特質とこれに従属された性質であることを認めており、それは人があらかじめ序列とは何かであるかを知っていなかったら、自己の認識でこのように分類整理することは思いつかなかつたであろうと述べている。そして、序列の原因こそ、社会的集団や事物そのものであるというような言い方をしている。そして、論理的思考が描かれる図面を提供したのは社会であると結んでいる。

これでは、デュルケムの分類の概念は、氏族制段階までしか説明できないとおもう。なぜなら、デュルケムは、親和の感情、排斥の感情と序列の意味を混同しているとしかおもえないからだ。なぜ、これが重要かといえば、序列の観念の出所を探り当てておくで欠かせないからだ。序列の観念とは、媒介を含んだ分類のことをさしており、そのまま支配の形態を意味する。個人の観念とは違うものとして集合分類の意識を持ち出すまでは正しいが、トーテミズムを序列から説明しうるためには、歴史をはるかに下らなければならないのだ。つまり、自らの氏族社会が支族社会に統合し、部族社会、そして、超部族社会まで拡張しなければ、序列の観念はでてきようもなかったはずだからである。決してこれは同心円上に形作られたものではない。**氏族と上位組織として支族がでてくるためには、支配的な氏族が媒介になることが必要条件である。ここでいう上意組織が国家の発生を意味する。**そのためには、なんらかの飛躍なくしては、氏族組織に対して支族から縦の関係がつくられることはない。下位のトーテムの生じたのもそのためだ。そして、そういう支配的な氏族が出てくるのは、氏族社会に戦争や不平等などの矛盾が生じるときでなければならない。支族を単位にした平等意識が論理観念としてでてくるには、前提として私的所有の萌芽が生まれ、社会的不平等が現実化していなければならない。そういう意味においてのみ、デュルケムのいう表象観念の基盤が社会組織にあるという言葉は意味をもつ。

これは、デュルケムの方法論の根幹にかかわっている。社会的集合体として歴史を眺めるという方法自体が均衡を失う所以である。なぜなら、彼がいう社会的集合体とは、個人に應對し反発している限りにすぎないからだ。つまり、個人意識が一方にあり、それに対する社会的集合体が比重をもつ社会においてしか、彼の方法は有効性をもたないとおもえる。彼は、社会的集合体の意識やまして個人の意識をもっていない歴史段階は想定していないのだ。いうならば、彼の歴史的観察の起点は、古典派経済学と同様、私的所有が生まれ社会の不均質性が生じ、その上に国家が生まれた社会以降のことである。

デュルケムも同じく、知らずしらずのうちに、すでに部族社会を構成して、階下に降りている19世紀のオーストラリア原住民やアメリカインディアンを前提にしてしまっているのである。その上、デュルケムの序列の意識の芽生えの特徴は、彼自身のいう自然と人間の同等性の観念とさえ矛盾する。なるほど、トーテム神の力をよく体現した氏族員とそうでないものの区別ができるのは理解できる。しかし、それはデュルケム自身がいつているように個人的な区別でも社会的な区別ではない。その前に、人間という人格そのものが意識になかった。いわば、トーテム社会に内包された区別にすぎない。トーテム氏族においては、基本的に序列の意識はない、また、氏族員相互にも序列がない。序列の観念ができるのは、もっとのち、あるトーテム氏族の優位性をもった集団が、より大きい集団としての支族を形成して以降である。もし、生活する上で矛盾があったら、宗教的権力、つまり、トーテムに最も近い氏族員を疎外することになる。生活と宗教が一体化した生存においては、トーテムの重さ以外に区別するにたるものはないからだ。もともと、デュルケムが「聖」と「俗」の観念を区分けしたことからして、先見的な見方をしていたのかもしれない。

トーテム社会は、自然と人間が融合しており、動物や植物や魚、山や森と自分たちを人間として区別して考えることがない状態を示した。それは、自然の嵐、風、雷のような自然現象さえ区別したり、自ら分離したりせずに同じ目の高さに同化している認識があったことを意味している。ここには、デュルケムとちがって、まだ、宗教になっていない宗教性がある。

太古、自然を制御する超自然的な能力をすべての人間が備えているとおもっていた。超自然的な存在としての神々なるものがなかった。思考のこの段階は、世界は広大な「民主主義社会」であった。普通の人間が、雨を降らせたり、太陽を沈むのを遅らせようとしたり早めたり、風を吹かせたり鎮めたりできると考えていた。その後、知識が進み、人間が自然の広大さを知るにつれて、自らの卑称さ、弱さを自覚するようになる。

しかし、この認識が直ちに超自然的な存在の無力を信じることには至らなくて、そして、神々のことをかつて自らもっていた超自然的な力を唯一保有する存在とみなすようになる。ここで人間と神々との間の越えがたい深淵に引き裂かれる以前の神聖な超自然的な力を与えられた人間としての「人間神」という観念がうまれる。人の姿をとった神々というのは未開社会では一般的であった。このような人間神は、超自然的、霊的能力だけではなく、卓越した政治的能力を有すると信じられ、神のみならず王でもあった。それだけに、王は共同体の安定と土地の肥沃に責任を負った。深刻な飢饉があったりすると、王に責任があるとされ、王自身が罰を受けることもあった。

それから樹木崇拜におよぶ。樹木崇拜に基づく観念は樹木も人間のように魂を持つものと考えたアニミズムと靈魂輪廻の思想からはじまった。また、樹木霊は穀物や農作物一般を育てる力、牛や豚の数を増やし、女たちに子を授ける力があると信じられた。樹木霊はまた、人形や人間に擬人化されてもいる。神が生きた人間の姿を取ることは未開民族の間では一般的であった。さらに、樹木霊の化身と信じられていた人間は、雨や陽光をもたらし、穀物を実らせる王と呼ばれた。

このような王は宇宙のダイナミズムの力の中心と考えられた。彼に僅かなバランスの変

化でも起きようものなら、確立している自然の秩序を乱し、転覆させる可能性があると思われた。例として挙げられているのは、神権政治の鏡とされた「ミカド」である。彼はいつも自らの領土の平和と安定を保つためには、冠をかぶり、ただ、像のように座っていなければならなかった。これは彼への配慮を重荷と悲しみに変える。王の守らねばならない規制はその王が強ければ強いほど大きくなる。

《掟の遵守は、王自身の安全に不可欠であると同時に、結果的には人々と世界の安全にとっても不可欠なのである。初期の王国は、人々が単に君主のためだけに存在している専制政治であった、という考え方は、われわれが現在考察している君主制にはまったくあてはまらない。むしろ逆に、初期の君主は、臣民のためだけの存在である。王の命が価値あるものであるのは、王がもっぱら人々のために、自然の移り行きに秩序を与えることによって、自らの地位に与えられた義務を果たす限りにおいてである。したがって、王がその義務を果たせなくなるや否や、人々がそれまで彼に惜しみなく与えてきた保護や献身や宗教的敬意は、たちまちにして止み、憎しみと軽蔑に変わる。》『金枝篇』フレーザー著 吉川信訳

このような戒律にがんじがらめに縛られた王権は、だれもがこの危険な任につくことを拒むようになったため、霊的な権力と世俗の権力が完全に分離した。昔からの王族は純粋に宗教的な機能を保持し、世俗の統治権は、より精神的な血族に渡されることになる。

しかし、王や祭司のタブーとして、神なる王は避けられるべき存在でもあった。これに触れたものはその霊力によって致命的な結果を負う。「ミカド」の食べた皿で他の誰かが食事をすれば口と喉が腫れあがる、「ミカド」の衣服を着るなら、同じく忌まわしい結果をうむ。そのため人間神の隔離は必要なことだった。原住民でこのタブーに触れたものは自死するのは明らかだった。しかも、神聖と穢れの概念は区別されていない。これは霊的なものの超自然的なものの危険は想像的なものにすぎないが、《想像とは、重力と同じくらい現実に人間に作用するものであり、青酸の一滴と同じくらい確実に、人間を殺すことが》あった。

王殺しは、原始心性にとって自然の成り行きが人間神＝王の生命にかかっているのであれば、老齢や病気で死が近づきつつある王は、人間神の衰弱と自然死が世界の衰弱と消滅と同義と受け止められたとき、世界の衰弱を未然に防ぐために、人間神を殺し、次の強壯な後継者に移し替えられることにより、危険が回避されるという考えに基づくものである。人間神を殺し、その魂を強壯な次の後継者に吹き込もうとしたのは、魂が不滅だと信じた原始心性にとって当然であった。

このような王の殺害が次第に一時的な王の代理人もしくは王の長男の生贄に代替されたのは、あたかも、文明が進めば必然的にそうなるかのように、蒙を啓かれた君主が掟を退けたからであるという言い方をフレーザーはしている。そして、裏腹に、王に寄せられたタブーにうま味を感じ始めた専制君主の個人的な欲望の在処が示されている。だが、このような考え方は「人間性」に即したあまりに近代的すぎる解釈だ。なぜ、近代そのものの足元が問われなければならないか。支配の構造の根っこが近代の眼によって曇らされているからだ。少なくとも、この点でフレーザーの眼は曇っている。

しかし、フレーザーに対して、彼の言説はほとんどが伝え書きであり、信憑性が薄い、一切の時間的前後関係のない羅列にすぎないというのは早計である。むしろ、近代化するとタブーが自然消滅するかのようを考える姿勢が問題なだけである。フレーザーやデュルケムにとっては、近代と非近代の対立の図式は暗然と横たわっていた。柳田国男においても幾分かそれをまぬがれなかったが、わたし（たち）はこの対立の図式こそが転覆されなければならないと考えている。対立は、その止揚においても同様である。近代と非近代が対立する図式そのものを無化することこそが課題にほかならないからだ。

(了)

参考文献

- 『柳田国男全集』柳田国男著 ちくま文庫 2008年
『古代研究・祝詞の発生』折口信夫著 中央公論新社 2003年
『古代研究・国文学の発生』折口信夫著 中央公論新社 2003年
『柳田国男の民俗学』谷川健一著 岩波新書 2001年
『歴史哲学講義』ヘーゲル著 長谷川宏訳 岩波文庫 1999年
『資本論 I』マルクス著 向坂逸郎訳 岩波文庫 2005年
『経済学・哲学草稿』マルクス著 城塚登・田中吉六訳 岩波文庫 1980年
『資本主義的生産に先行する諸形態』マルクス著 手島正毅訳 大月書店 1975年
『共産党宣言』マルクス・エンゲルス著 大内兵衛・向坂逸郎訳 岩波文庫 1984年
『家族・私有財産・国家の起源』エンゲルス著 戸原四郎訳 岩波文庫 1969年
『供犠』マルセル・モース、アンリ・ユベール著 小関藤一郎訳 法政大学出版局 1990年
『贈与論』マルセル・モース 吉田禎吾・江川純一訳 ちくま学芸文庫 2010年
『金枝篇』フレーザー著 吉川信訳 ちくま学芸文庫 2009年
『宗教生活の原初形態』デュルケム著 古野清人訳 岩波文庫 1995年
『柳田国男論』吉本隆明著 ちくま学芸文庫 2001年
『日本語のゆくえ』吉本隆明著 光文社 2012年
『日本人は思想したか』吉本隆明、梅原猛、中沢新一著 新潮社 1998年
『共同幻想論』吉本隆明著 角川文庫 1985年
『アフリカの段階について』吉本隆明著 春秋社 1998年
『初期歌謡論』吉本隆明著 ちくま学芸文庫 2010年
『王権誕生』寺沢薫著 講談社 2000年
『縄文の生活誌』岡村道雄著 講談社 2000年
『古事記』武田祐吉訳 角川文庫 1984年
『古事記』梅原猛著 学研M文庫 2007年
『日本国家の起源』井上光貞著 岩波新書 2010年
『魏志倭人伝』山尾幸久著 講談社現代新書 1986年
『王と天皇』赤坂憲雄著 筑摩書房 1988年
『柳田国男の読み方』赤坂憲雄著 ちくま新書 1994年
『騎馬民族国家』江上波夫著 中公文庫 1992年

- 『稲作の起源を探る』藤原宏志著 岩波新書 1998年
『日本神話と古代国家』直木孝次郎著 講談社学術文庫 2010年
『「日本」とは何か』網野善彦著 講談社 2000年
『日本人の骨とルーツ』埴原和郎著 角川書店 1997年
『日本人になった祖先たち』篠田謙一著 NHKブックス 2011年
『卑弥呼と邪馬台国の謎』樋口清之 大和書房 1985年
『日本人のルーツ探索マップ』道方しのぶ 平凡社新書 2005年