

稲魂文化

——モンスーン稲作地帯の稲魂文化——

欠端實

目次

はじめにー稲魂信仰の風土

I 稲魂文化はいのちの文化

II 稲魂文化をめぐる三要素ー聖樹・稲魂・女性性

一 聖樹

1 生命の樹

2 モンスーン稲作地帯の聖樹

① いのちの根源としての聖樹

② 村の心臓としての聖樹

③ 祖霊が宿る聖樹

3 聖樹と女性性

4 聖樹と稲魂

二 稲魂

1 モンスーン地帯の稲魂

2 稲魂信仰の古層

3 稲魂の変貌

① 稲魂の変貌

② 稲魂の形象化

③ 稲魂変貌の意味

三 女性性

1 聖樹や神棚（祖先棚）は女性（母親）の化身

2 稲魂は女性

3 稲魂を継承するのは女性

4 稲魂としてのアマテラス

5 清き心の発展とうつくしび

むすび

はじめに——稲魂信仰の風土

飛行機から眼下を見下ろすと日本列島は山また山である。六八%が森林に覆われた森の王国日本ならではの光景である。残されたわずかな海岸地帯に水田が拓かれ人々が居住している。島国という環境のなかで、外敵に侵略されることもなく、限られた狭い水田で営々と稲作を続けてきた日本。他方、韓国・中国からロンドンまでは、陸続きといっても差し支えない地域であるがために、この地域の民族は、常に周辺地域に侵出したり、逆にしばしば外敵に侵略されたりする歴史の中で麦を作り続けてきた。そのためであるう、日本の水田稲作文化は、他の国にはない例外的な条件のもとで独特な稲作文化を生み出したようにみえる。しかしその日本の水田稲作も、同じモンスーン水田稲作地帯に属する国々と比較してみると、多くの点で共通するものを見いだすことができる。小論では、共通するものを「稲魂文化」であると考へ、そのような観点から日本文化の特質の一端を明らかにしたい。

I 稲魂文化はいのちの文化

稲作文化のエートスとはなにか。安田喜憲氏は、(1)自然への畏敬の念、(2)異なるものの共生と融合、(3)命あるものの再生と循環の世界観、(4)自然にやさしく生物多様性を維持、(5)利他の心、慈悲の心の五つをあげ¹⁾二二世紀の新たな東洋文明を構築するキーワードであるとしている。以下、小論では、稲作文化について聖樹、稲魂、女性性を取り上げ、それら三者の関連を見ていきたい。特に三者のなかでも稲魂を中心にすえ、三者をまとめて「稲魂文化」としてゆくこととしたい。

「数多い穀類のなかで魂をもつと考えられてきたのは米だけであるし、また米だけが厳かな儀式をもつてとりあつかわれてきた²⁾。」大貫恵美子は、柳田の説を引きつつ以上のように述べている。米の一粒一粒にカミ(稲魂)が宿るとする考えは、今日でも雲南の少数民族(たとえばハニ族)や東南アジアの稲作文化地帯で容易に確認できるし、稲魂に関する説話にもはつきりと語られている(たとえばタイ族の「ヤーホアンハオ物語」など)。大貫は、日本に関して、

米Ⅱ魂Ⅱ神Ⅱ和魂(平和的、創造する力、正の力をもつ神)という等式が成り立つとしている³⁾。筆者の雲南や東南アジアでの

フィールド調査の結果からいえば、稲魂文化は、広く言えば「いのちの文化」の象徴ともいえるものであり、いのちの文化の中で中心的な位置を占めていると考えられる。

モンスーン水田稲作地帯は豊かな森に囲まれている。村中の森や聖樹、それは大地が有している「いのちを生み育てる力」から生命力を与えられて、その「与えられた生命力」をもって、多くのいのちを育てている。人間のいのちも稲のいのちも森や樹木によつて育てられている。樹木も人間も稲も共に目にはみえない「いのちを育む力」に支えられている。根源に遡つて考えてみれば、樹木も人間も稲も根拠を同じくする兄弟であり、三者の間には互に行き来が可能な通路が開かれている。雲南の多くの民族はそのように考えている。

つまり、聖樹、稲魂は、いのちのつながり、いのちの永続性（継続性）、自己自身のアイデンティティのシンボルとなっている。

聖樹Ⅱ稲魂Ⅱいのち（産出・永続・共生）Ⅱ女性性Ⅱ自己のアイデンティティ

Ⅱ 稲魂文化をめぐる三要素——聖樹・稲魂・女性性

一 聖樹

1 生命の樹

樹木はあらゆる動植物の命を支えてくれる存在であると考えられ、いわゆる「生命の木」と呼ばれる樹が世界中いたるところで知られている。『旧約聖書』のエデンの園は桃源郷の生命の木であるし、エジプトのトトメス三世の墓には乳房をもつ生命の木が画かれている。アッシリアでは聖なる樹木を崇拜する聖獣グリフィンが画かれている。

仏陀の生涯は樹木と深く関わっている。無憂樹の下で枝を折ろうとしたマーヤー夫人の右わき腹を破つて出胎したのが仏陀であった。ブツダが瞑想に入り成道に達したのは菩提樹の下であった。そして仏陀最後の涅槃は沙羅双樹の樹の下であった。

日本ではアマテラスが樹木の下で祀られ（『日本書紀』垂仁天皇二五年）、やがて神棚（樹木）の上で祀られるようになった（『日本書紀』崇神天皇六年）とされている。

現在でもトルコの観光地ではラピスラズリを使い「生命の木」がデザインされた皿が販売されているし、イランのゾロアスター

教徒は新年に友人、親戚、知人と常緑樹の枝を交換する。枝は生命の誕生と関わりがあるとされている。

まことに樹木が有する生命力は動植物にたいして「いのち」を与えるときれ、崇敬の的となっていたことが分かる。そしてこうした樹木の下に立つ美人、いわゆる「樹下美人」も世界に広く分布している。これは樹木の神聖性と女性の神聖性が深い所で通底していることを示していると言えよう。

2 モンソン稲作地帯の聖樹

① いのちの根源としての聖樹

モンソン地帯の樹木は強くて長い生命力を保持してきた。三〇〇〇年、五〇〇〇年はおろか七〇〇〇年の樹齢を誇る樹木さえある。モンソン地帯ではいたるところで巨大な樹木を見ることが出来る。雲南省のワ族の村、翁丁村では、村長の個人的聖樹だという樹齢三五〇年の榕樹が枝を大きく張っていたし、バリ島の米どころ、クラピタン村の街路樹も巨大であった。

ハニの人々は、子供が産まれたときには万年常緑の聖樹のよう
にありたいと願って、ラバイラバ樹（三葉樹）の小枝を三本切っ
て来るとい⁴。あるいはまた自分の分身ともい⁴べき臍の緒を樹
木の根元に埋める⁵。それはまるで人間が樹から生まれてきたよう

にも見える。また埋められた臍の緒が根を通って樹に吸い込まれていくことから考えれば、樹のいのちの中に自分のいのちが溶け込んでいくという意識をもっている。「人のいのちの源は神から賜ったもの」であり「人の体は神体の顕現したもの」だからである⁶。こうして人のいのちの誕生は樹木を通して天と地に報告される。人は、自分の胎盤や自分の臍の緒が埋められた樹を生涯忘れることはないであろう。神の分身としての自分のいのちは、村中の樹木のいのちと深く結びつき、いのちを通わせあっている。そのことを想起するたびにハニの人々は言い知れぬ安堵感に包まれるのである。

また死ぬと魂が体を離れ、先祖が集まっている靈魂の世界へ帰っていくと考えており、人の死は魂の新たな誕生であり祝福さるべきこととされている。人が亡くなると、家族が生命の永遠性を象徴するラバイラバ樹の葉を九枚持って、清水に浸してから亡くなった人の体をそつと擦るよう⁷にして洗う。ハニの人々は、樹木の葉が持っている靈力が、亡くなった人の身体に移っていつて、亡くなった人の靈魂を永遠に不死ならしめてくれることを切望するのである。そのため金平県のハニの人々の間では、村にラバイラバ樹がないならば、死んだ人間は二度と生まれ変われないし、生き返った人間もすぐ死んでしまう、といわれている⁷。ハニの

人々にとって特定の樹木は、生きている人間に生命力を付与し「生き返らせて」くれるばかりではなく、死後に死体を抜け出した魂をも「死にかえらせて」（魂があらゆる世界に行くこと）永遠の存在にしてくれる力をもつものと考えられているのである。

ハニの人々は四季の祭りを通して、聖樹、稲、人間の間に通い合ういのちの流れを実感し、いのちを支配する神への感謝の念を表わすのである。

ハニ族でアマトウと呼ばれる聖樹祭が最も重視されているが、人間にとって最も大切な穀物——とりわけ稲は、聖樹ないし聖樹を伝わって降臨する神の守護を受けなければならぬ。「聖林なければ穀物は稔らず、万事うまくいかない」（筆者の調査。墨江県ロンパ郷ヤンプー村）。だから聖樹を祀らないうちは穀物を植えてはならない（筆者の調査。以下同様。景洪市モンロン郷モンソン村）といわれる。新嘗祭の時に稲穂を聖樹に供える村もある。これなどは新嘗の古態を示すものではなからうか。

今日、先進国の大部分の人々にとって、人間をとりまく自然は自分自身のいのちと断絶したものとなってしまった。自分のいのちは自分自身のなかで完結していると考えられ、虚構の生命観の中に埋没している。両者をつなぐ回路があることが信じられなくなっており、自然のいのちと自らのいのちとの間に連関性がある

ことを感じとる力を喪失している。

②村の心臓としての聖樹

雲南のダイ族の村では村の中心に「寨心」が設けられ、寨心にたいする信仰が非常に重視されている、寨心は神聖であり村全体の魂であるといわれている。寨心は村の存在そのものであり、村のいのちであり、村人のいのちをシンボライズしたものである。寨心なき村の存在はありえない、とされている。⁽⁸⁾

寨心は村建ての際に設定されるものである。寨心のシンボルとして「寨心石」（村の心臓としての石）とともに「寨心樹」（村の心臓としての聖樹）が定められている所が多い。シーサンパンナのダイ族の村々では寨心樹として菩提樹やマイホン樹（榕樹）が選ばれている。

日本では祭祀の場のみならず市もまた聖樹のもとに開設されていたと考えられる。川添登は、日本古代初期の市は森であったと考えられるとしてつぎのように述べている。

「万葉集」に、天飛ぶや軽の社の斎槻（いわいつき）幾世まであらむ隠妻（こもりづま）そも、とうたわれており、軽市には軽社があり、槻（櫟）の木があったが、「斎槻」とあるように、これらの樹木は聖樹であり、神のもとで商行為を行

うことよって、不正を防止しようとしたのであるが、また海柘榴市と、阿斗桑市はそれぞれ椿と桑、さらに軽市は楓、高市は檀（かし）との結びつきが推測されるというように、それぞれの市のシンボルにもなっていたであろう。（略）かつて原生林のなかでくらししていた日本人にとっても、森こそが神々がすみ、心安まる場所であり、それゆえにこそ人々の集会所となったのである。⁽⁹⁾

古代の日本人も、村の聖樹を中心にして生活していた時代があった。日本人の樹木との付き合いは縄文時代以来一万年以上続き非常に長い。そのことは「木」にたいする発音の中に痕跡をとどめている。樹木に対する発音の変化もカキクケコすべてに及び、そのすべての音が今日まで残されている。たとえばカンナ、キネ、クヒ、ヲケ、コガラシである。これらの傍線部分はいずれも木にたいする発音である。⁽¹⁰⁾日本人がいかに長い間「木」とかかわってきたかが「木」にたいする発音一つにも示されている。

③ 祖霊が宿る聖樹

イ族は聖樹を屋内に祀る。イ族は一二年に一度執り行われる大祭の際に各家庭では屋内聖樹ともいべき松の木を飾る。この松の木は祖先英雄のアロンの手足が変じたものと考えられている。

松の木は大祭の日に新しいものに取り替えられる。この屋内聖樹は明らかに祖霊が宿るものとみなされている。⁽¹¹⁾

ナシ族も聖樹は祖霊を宿すとみなして、聖樹の下で祖先祭を行う。同様にイ族は族樹祭や祖先樹祭を執り行う。ハニ族にとつては、人類と樹木はいずれも第三一代のホアランツォの子孫であり、兄弟であるとされ、聖樹を祀り、遠い祖先に思いを馳せる。

3 聖樹と女性性

ハニの人々にとつて聖樹を祀るアマトウ（アは天神、マは母、女性、トウは祀るの意。プマトウともいう。プは村の意）はハニ族の最大の祭りである。

新中国の成立を契機として、あるいは文化大革命を契機として聖樹が顧みられなくなった村も多いが、なお聖樹を保存し祀りを行っている村がある。筆者が調査したハニ族の六〇近い村のうち二一の村に聖樹が残されていた。中でも「聖樹は女性である」とした村が六例あった（墨江県、紅河県車古郷利博村、同リドウ村、紅河県架車郷二例、元陽県。男性であるとした村は五例。大部分の村ではすでに雌雄の区別をしていないか、伝承が消えていた）。

このように聖樹が女性視されている村があることは、稲魂文化

を考える上で重要である。なぜなら後述するように「稲魂」もまた女性（童女）とみなされていて鄭重な扱いを受けているからである。稲魂文化の特色ともいえるべき「女性性」が「聖樹」にも「稲魂」にも共通して顕われている。

今日でも、ハニ族においては、聖樹自体が女神神であるとされ、祭祀が執り行われている村が多い。したがって聖樹は生命力を付与するのみならず、多産、豊饒をもたらすものと考えられている。また聖樹に降下する神は女神であるとする村もある。私が参加した雲南省紅河県車古郷利博村のアマトウ（聖樹祭）においても聖樹は女性であるとされ、樹下に降臨するのは女神を含め三柱の神であった。

楊万智は次のような例を記している。緑春県のハニ族は、聖樹祭のときに、司祭が母なる「聖樹」を祀った後、三日目に村の外に出てシンボリックに数粒の穀物の種をまくという。種に女神アマの生命力が付与されることを願うのである。¹²⁾ このアマトウは女性の参加が禁じられているが、例外的に、新婚の夫婦、結婚後何年たっても子供に恵まれない夫婦、妊娠しても流産を繰り返している夫婦など、要するに子供がほしいと願っている夫婦（あるいは女性）には参加が許される（紅河県車古郷利博村、墨江県ロンバ郷ヤンプー村など）。その際には、特に参加を許された夫婦

（ないし女性）は供物を捧げ聖樹の前や、祭りの主催者に礼拝しなければならぬとされている（筆者調査、紅河県車古郷、墨江県ロンバ郷など¹³⁾）。これをみても聖樹が人間にたいしても生命力を付与するものであると信じられてきたことが判る。

雲南省の二五の大部分の民族が「聖樹」をもち、祭祀を執り行っている。ドウアン族のように「ドウアン族の最初の女性は樹の葉から生まれてきた」という神話をもつ民族もあり、ミャオ族のように楓を始祖とみなし、大黒柱を楓の木で作っている民族もある。

聖樹のもとで執り行われる祭祀には、村の守護神としての聖樹を祀る祭があり（ムウラオー族、ヤオ族、ハニ族、プーラン族、プーイー族、チュアン族、ダイ族などが知られている）が、村の守護神を祀る以外にも、穀霊祭（ナシ族）、新嘗祭（ミャオ族）、祈雨祭（プーイー族）、山の神の祭り（ハニ族）などがある。

土地神として聖樹を祀る民族も多い。土地神という場合、母なる大地としての地母神を指すと同時に土地の表層につくられた畑地を守る神をも指している。前者の場合は、聖樹は地母神のシンボルとなる。田公地母（畑は男性、大地は女性）とも、天公地母（天は男性、大地は女性）ともいわれるように、母なる大地が女性性を持つのにたいして、畑地は男性性を示す。大地に深く根を

張って、高々と聳え立つ聖樹が「女性」とみなされるのもこうした理由からであろう。ハニ族は、村の土地神としての女神を聖樹の下で祀るし、アチャン族は、大青樹の下で地母神を祀っている。

聖樹と女性は、「永遠のいのち」のシンボルの存在であり、新しい生命を育みそだて守護しながら、いのちあるものに安心と拠り所を与える存在である。甲骨文字の「安」の字形は祖先の霊を祀る部屋に坐っている女性をかたどっている。人々に安心を与え、祖霊と女性のあり方次第であったということを示すものである。女性には、聖樹と同様に、人々に安心を与える能力が具わっているのだ。

4 聖樹と稲魂

穀物は生命をつなぎとめていく上で必要不可欠である。したがって人間にとって、穀物が毎年豊かな実りをもたらしてくれるか否かが最大の関心事であった。穀物が発芽し成長し開花し結実するのは、穀霊のはたらきによると考えられた。穀霊の中でもとりわけモンスーン地帯において稲（および稲に宿る稲魂）は別格の扱いを受けていた。日本では「うかのみたま（倉稲魂）」（『日本書紀』卷一神代上）と呼ばれていて、稲の生命力をカミとして崇拜

していたことが窺われる。しかも「粟・稗・麦・豆をもっては陸田種子（はたけつもの）とす。稲をもっては水田種子（たなつもの）とす」（『日本書紀』卷一神代上）と区別されているように、穀物の中で稲は特別視されていた。

稲魂は種モミに宿るとされるが、日本の神話では、この国土を「食国（おすくに）」として降下した天孫の名はホノニギノミコトであった。ホノニギ（稲魂）の力によって年々の実りを寿ぐ儀礼を天孫（歴代天皇）が継承してきたのである。

上述のように稲魂の生命力は聖樹からもたらされると考えられていた。ダイ族の間に広く普及しているヤーホアンハオ（稲魂おばあさん）物語が仏寺の壁に画かれている。この一三コマの絵の中に、ヤーホアンハオが危難に追い込まれたときに聖樹（菩提樹）の中に逃げ込むシーンがある。これは稲魂が最後に依拠するものが聖樹であったことを物語るものであろう。

日本でもアマテラスの岩屋戸籠りのとき、アマテラスを岩戸から出そうとして諸神が「天香具山の五百箇（いほつ）の真坂樹（まさかき。榊の木）を掘（ねこじにこじ）て、上枝には八坂瓊（やさかに）の五百箇の御統（みすまる）を懸（とりか）け……相与（あいとも）に致其祈禱（のみいのりまう）す」（『日本書紀』卷一神代上）と記されているように、稲魂としてのアマテラスの

出現を祈る際に榊の木に多くの玉や鏡を懸けて祈ったと示されているのは、樹木（榊の木）が稲魂（アマテラス）に再生復活の生命力を与えるものであり、樹木（聖樹）の存在が稲魂を招くと考えられていたことを暗示している。

さらに、いわゆる天孫降臨の時には、タカミムスビノミコトはアメノオシホミミノミコトに天津神籬（あまつひもろぎ、聖樹）をもって人間界に降臨させ、稲の栽培を教え、聖樹をもって稲米の神のオギシロとして祀るようにと命じている（『日本書紀』巻二神代下）。ここにも稲穂（稲魂）と聖樹がセットになって登場している。

日本では後に「天照大神を磯城の巖櫃（いつかし）が本に鎮ひ祠りき」（『日本書紀』巻六、垂仁天皇二五年）とあるように、アマテラスオオミカミが、カシの樹の根元で祀られている。このことも、稲魂としてのアマテラスが聖樹と深い関わりを持つことを示すものであろう。

二 稲魂

1 モンソン地帯の稲魂

フレイザーによれば、古代ギリシアでは大麦の初穂が女神デメ

テルにささげられていたとしている。近代ヨーロッパの民間伝承から多くの例を紹介しているが、そこには収穫された大麦や小麦に穀霊が宿っているとみなされた例が挙げられている。「最後に畑に残った穀物に穀霊が宿る」刈り上げ祭では、最後に残された麦からつくられたパンを食べ、ビールを飲む。そのことがとりもなおさず穀物霊を食べることであり、それは神の体の一部分を自分の中に取り入れることでもあった。穀霊は女性とみなされ、豊饒をもたらず力があるものとされ、春先に、まだ若い穀物に散布したり、種子に混ぜたりする慣習があった。⁽¹⁴⁾ 稲魂崇拜はモンソン各地でも広く行われてきた。宇野円空によれば東南アジアでは広く稲魂の観念が存在していて、稲魂に供物を捧げたり、稲魂供養とよばれる儀礼が行われている事例が紹介されている。⁽¹⁵⁾ 特に注目すべきは穀霊が宿るとされた稲が「母稲」と呼ばれていることである。母稲は、最初に母稲として選定されながら、刈り入れは一番最後まで待たなければならなかった。東南アジアにおいても、一方で初穂に稲魂が宿るとする考えと同時に、最後に残された束に稲魂が宿るとする考えも広くみられる。いずれの場合でも、稲魂が宿るとされた穂から採ったモミは生命力あるものとされ、米倉の米の上に安置されたり、翌年の種モミに混ぜられたりした。ヨーロッパの事例と同じように、東南アジアでも稲穀を食

することは稲魂を食べることと観念された。端的に「稲魂食」と呼ばれていた例もある。

雲南省の少数民族の中で、ハニ族は刈り入れ祭の方を重視しているようであるし、ダイ族は、倉入れ式をも含めて刈り上げ祭の方を重視している。ハニ族においても、穀霊を食べるという意識は、わずかではあるが今日でも残されている。「新嘗することは穀霊を食べることである」(墨江県孟弄郷。筆者調査)といい、穀霊の力はうるち米、とうもろこし、もち米の順に強くなるという。また「新米のご飯を食べることで、穀霊を身につけ逃げ出さないようにすることができる。モチは穀霊でありモチを食べることは穀霊を身につけることである」(孟海県プーランシャン郷アク寨)ともいう。「ハニ族は穀霊の子孫である」(プーアル県モンシェン郷宣徳凹子村)という言い方さえなされている。

2 稲魂信仰の古層

雲南省のハニ族やダイ族においては、今も稲魂信仰が生きている。とくにダイ族は仏教徒として熱心に仏教を信奉しており、村には必ずといっていいほどお寺が建っている。しかし普遍的宗教である仏教を信仰しながら、伝来の自然崇拜としての稲魂信仰を棄ててはいない。仏教と稲魂信仰が、それぞれ棲み分けをしなが

ら、共存しあっているのである。その共存する姿は、ある意味では、仏教にたいしてもたじろがない稲魂信仰の強さを物語る。

さて今日、雲南のハニの人々の間で穀霊(稲魂)はどのようにイメージされているのであろうか。フィールド調査での結果はつぎの通りであった。

「穀霊は女性である」(墨江県碧溪郷碧連村)

「穀霊は女性(ニユヤミ)である」(景洪県小街郷龍秋大寨)

「穀霊はアジャ、女性である」(景洪県小街郷紅専村)

「穀霊はチューラ、頭髮の長い女性である」(江城県加禾郷江

西村)

「穀霊は女性である」(孟海県西定郷)

以上のように、穀霊(稲魂)は一般的には若い女性(あるいは童女)であるとみなされている。

またダイ族の間には「稲魂おばあさん」としてヤーホアンハオ(稲魂おばあさんの意)信仰が保持されているしヤーホアンハオ物語が広く流布している。シーサンバナのお寺にはヤーホアンハオの絵が画かれていた。⁽¹⁶⁾

景洪市勐罕(モンハン)郷の曼桂村の仏寺(曼桂寺)

景洪市(モンハン)郷の曼空納朶村の仏寺

言うまでもなく日本での稲魂アマテラスも女性である。ただ

し、女性といっても幼児から若い女性まで、さらにはおばあさんまで年齢の幅は広いのであって、イメージされた全ての稲魂の年齢が一定しているわけではない。ただし女性であるという点では一致している。以下に紹介するのは幼児ないし子供としてイメージされた稲魂である。おそらく幼児ないし子供としての稲魂像が稲魂のもっとも古い形だったのでないかと考えられる。以下の歌は、収穫時に稲魂を田圃から家に迎え入れるときの歌である。稲魂は「金穀の娘さん」と呼ばれている。⁽¹⁷⁾

黄金色の稲魂さんよ

足がなくとも大丈夫

歩けなくとも大丈夫

首にだきつけなくとも大丈夫

ヒモと袋で家までおぶってあげますよ

古歌に慈しみをこめてうたわれた稲魂は、歩行もままならぬ、臆病な幼児としてうたわれている。しかも女性（金穀娘、金のような穀物である女性）である。水田から初めて迎え入れられる稲魂は生命力あふれる存在だとみなされた。そこで成長著しい幼児のイメージが与えられたのであろう。同時に、汚れを知らぬ幼児は神に近い存在であるとも考えられ、あくまで清らかな存在としてイメージされたのであろう。

3 稲魂の変貌

① 稲魂の変貌

ダイ族の間には「稲魂おばあさん（ヤーホアンハオ）物語」（ヤーはおばあさん、ホアンは稲、ハオは魂の意）が広く行き渡っている。その物語は、自然崇拜としての稲魂信仰を持っていたダイ族社会に上座部仏教が伝えられて、稲魂信仰と仏教との間に確執がおこり、その過程において稲魂信仰が発展をとげた結果、稲魂は初めて人間の女性としての姿が与えられ、「稲魂おばあさん物語」の誕生となったと考えられる。

物語の概略はつぎの通りである。⁽¹⁸⁾ あるとき釈迦の前に多くの神々が集まり礼拝した。ただ一人礼拝しない女性がいた。釈迦は言った、お前は誰だ。私はヤーホアンハオ。地上の人間、一切の動物は私なしには生きていけない。私はあらゆる天神地祇より偉大である。釈迦が王か、穀霊が王かという議論になった。最後に釈迦と天神はヤーホアンハオを追い出した。ヤーホアンハオはどこまでも暗闇が続く地下に去った。地上には飢饉がおこった。釈迦はなすすべを知らなかった。釈迦はヤーホアンハオが隠れている暗黒の地に行つて言った。ヤーホアンハオ、事実はお前が正しかったことを証明した。お前は天上天下で最も偉大である。さあ戻ろう。ヤーホアンハオは地上に戻ってきた。作物は生長し始め

豊作になった。誰もがヤーホアンハオこそ世の中で無視すべからざる貢献をなす神として認めざるを得なかった。

上述した古層としての稲魂信仰とどこが異なるのか。古層としての稲魂は、幼児のごとく弱い、臆病な女神であった。たしかに童女が有する神聖性は持っていたが、他に強く働きかける力もちあわせてはいなかった。しかしヤーホアンハオは釈迦にたいして礼拝もせず、どちらが偉いかと挑む強い神である。その強さはどこからでてくるのだろうか。

回答は、同じ稲魂おばあさん物語（タイトルは「稲魂ブーツェンター」¹⁹）の中にある。この物語の中で、釈迦が「一粒一粒の米こそ穀霊そのもの」である、つまりは米こそが穀霊の化身である、と悟ったとしている。

ここで仏教側の悟りとして語られているのは、穀霊（稲魂）は、穀物ひいては命あるすべての生き物の「いのち」を司っていること、そのことである。いのちそのものを司ることは仏教の教理では不可能なことであった。仏教は、いかに生きるべきかを教えることはできても、根源としての「いのち」を生み出し、育む直接的力をもっていないということの自覚をもったことを、この物語は述べている。逆にいえば、ヤーホアンハオの強きとは、そのことに對する自信の中にある。いのちのありようを主宰する己

の強さを自覚したときに、仏教にたいしても自信ある態度をとることができるようになったのである。世界宗教としての仏教に正面から向き合ったときに、それまでの清らかではあるが弱々しい稲魂は、強い生命力を有した稲魂に変貌した。同時に、今まで村落という狭い世界しか知らなかった稲魂は、世界宗教としての仏教に對峙することによって、それを契機に、広々とした世界に躍り出たのである。これが古層としての稲魂からの変貌である。それを示すのは「稲魂おばあさん」物語の中のヤーホアンハオの言葉である。²⁰

「穀物なしに人間は生きていけない。……穀物は至高無上、神聖で、一切を支配する……私は穀類の祖先……」

「あなた（仏祖）は一番大切な道理——世の中で最も重要なのは食料だということ——が判っていない。」

「地上の人間、一切の動物は私なしには生きていけない。」

「ヤーホアンハオこそ世の中で無視すべからざる貢献をなす神」

「二粒一粒の米こそ穀霊（ヤーホアンハオ）そのものなのだ。」

要するところ、穀物なしには人間は生きていけない、穀物は至高無上のものであり、世の中で最も重要なのは食料（とりわけ

「稲」である、その穀物を支配するのはこのヤーホアンハオだ、ということに尽きる。村に上座部仏教が入ってきたときに、穀物（稲魂）よりも仏祖の方が大切であるという仏教の教えに接した村人が、挙って反対し、穀物（稲魂）がもっと大切であるとして仏教に対抗したと考えられる。仏教との対立抗争の過程で、村人の生命を守るのは穀物（稲魂）であって、仏教の教理ではないという主張が、はじめて稲魂を形象化するに至ったのである。そして古層としての稲魂が、ヤーホアンハオという一人の女性守護神に変貌して再登場したのではなからうか。変貌をとげたヤーホアンハオにたいしてさらに、わが身を犠牲にしてまで人々を救い、その恩返しを求めないという性格まで付与され、救済者としての地位をたかめるようになった。

「悟りが開けるように私の体をささげよう、といった。そのためヤークアンカーウ（ヤーホアンハオに同じ）は自殺し米になった。お釈迦さんは米を栽培し人々は米を食べられるようになった。」

「私は恩返しをしてもらおうとは考えていない。人々に腹いっぱい食べてもらいたいだだけた。」²¹

②稲魂の形象化

アジアモンスーンの稲作地帯では、仏教、ヒンドゥー教、イスラム教など世界宗教が普及しているにもかかわらず、依然として稲魂信仰が保持されていて、稲魂信仰の根強さを示している。日本でも仏教の浸透にもかかわらず皇室の新嘗祭をはじめとする稲魂信仰が息づいている。

中でも中国雲南省は、稲魂信仰が最も強い地域の一つであろう。とりわけダイ族の稲魂信仰には特別なものがある。なぜならダイ族が信仰する上座部仏教の経典の中に「穀霊おばあさん経典」として、穀霊のための経典が作られているからである。また筆者が二〇〇八年一月、二〇一二年二月の二回訪れた上記の景洪市勐罕（モンハン）郷の曼桂村の仏寺（曼桂寺）ならびに二〇〇九年訪れた景洪市（モンハン）郷の曼空納朶村仏寺には、「稲魂おばあさん物語」のストーリーが描かれていて、稲魂が一人の若い女性として形象化されていた。（ただし曼空納朶村仏寺は改装のため壁面が全部白く塗りつぶされていた。）ハニ族その他の稲魂信仰が強い民族の間でも、このように女性として形象化されている例はない。ダイ族にとって稲魂は格別の存在なのである。稲魂が形象化されている例としては、他にもタイのヤー・クワン・カーウ（ヤーホアンハオに同じ）、バリ島のデウィ・スリ

〔Dewi-Sri デウィ・スリは水の神 Betara-Wisnu の妻。デワ・ニニ Dewa-Nini ともいう。ニニはおばあさんの意〕等が知られている。

では、上述した古層としての稲魂とどこが異なるのであろうか。

③ 稲魂変貌の意味

「稲魂おばあさん」物語の中に、古層としての稲魂からの変貌を大変よく物語っている作品があるので、この物語を手がかりとして、この問題を考えてみたい。物語は「稲魂おばあさん」の系列に属する物語である。内容は前後二段に分かれる。

〔前段〕

昔ダイ族の村にミダラレイ（活発な女性の意）という女性があった。村では、彼女が先頭にたつて土地を開墾し、水田を作り始めた。村人は彼女に感謝し、ミナ（田の母）という名を贈った。以後ミナをダイ族のもつとも崇敬すべきカミとして毎年新米感謝祭を行うようになった。彼女が亡くなったからヤーホアンハオという名を贈ることになった。以後毎年収穫後にヤーホアンハオをお祭りし、穀霊の歌をうたうようになった。

〔後段〕

上座部仏教が村に入ってきて仏祖は言った、仏教を信じなければ人類は滅亡するだろう、と。ところが女性が言った。全人類を救うのはあなた（仏教）ではなくこの私ヤーホアンハオ。私がいなければ人類は存在できないし、あなたも生きられない。あなたはどのようにして人類を救うというのか。

仏祖がいなければ日がおくれないというのか、と。彼女は南の地へと飛んでいった。人々を飢餓が襲った。仏祖は人々を救う手だてがなかった。仏祖はヤーホアンハオのところに行き謝罪し、戻ってきてくれるよう頼んだ。ヤーホアンハオは言った。今後このようなことが起こらないように、今回の事件の顛末をすべて経典の中に書き込み、ことあるごとに人々に説教するようにして欲しい、と。ヤーホアンハオが村に帰ると村では黄金色の穀物が豊かに実った。

この物語は前段、後段の二つの話が結合されたものであろう。前段は村の祭り「ヤーホアンハオの祭り」の由来譚となっている。後段は他の「稲魂おばあさん」と同じ内容である。この物語が仏教との対立を背景として生まれたことを語っている。前段ですでにヤーホアンハオは死んだとされているから、後段のヤーホアンハオは前段のヤーホアンハオの後継者と考えればいいのだから。

う。

村に仏教が入ってきて、村全体として、従来の稲魂信仰をどのように考えるべきか検討を余儀なくされた時、村は稲魂信仰をあぐまで堅持していくことを明確に表明した。仏教と対峙していくために、仏教の教えを凌駕する稲魂のイメージを描き出す必要があった。そのために、それまでの幼い幼児、家を守るだけの稲魂のイメージを払拭し、人類をも救済する強い自信に満ちた女性へと変貌していったのである。

もはや古層としての稲魂とは異なつて、自分の家の存続にのみこだわる視野の狭い稲魂ではなかった。対立はしたとはいえ敵対した相手との共存を認める度量の広さをも持ちあわせていた。そして自らのアイデンティティを「いのちを支配する力の所有者」として、仏教に優越するものであると主張した。稲魂は変貌したのである。古層としての稲魂から脱皮して新たなアイデンティティを確立したのである。

三 女性性

1 聖樹や神棚（祖先棚）は女性（母親）の化身

ハニ族は聖樹を祀るアマトウを年間最大の祭と考えているが、

その祭祀の対象とされる聖樹がハニ族の文化的女性英雄の化身であるという。ハニ族の聖樹祭の由来譚が残されている。タイトルは「村の神を祀る」である。²³⁾物語の内容は、アイマと呼ばれた一人の寡婦が、智慧をはたらかせて二人の息子に策を授け悪魔を退治した。以後、災難から逃れることができた村人が、アイマに感謝して、彼女が亡くなってから、一本の樹を村の守護神とし、林を神の住む聖林とした。そして林の中の一番大きなまっすぐに伸び上がっている樹をそのシンボルとして、毎年二月に祭祀を執り行っている、という内容である。この由来譚は、ハニ族の古歌にも残されている。そこではアイマは「ハニの規則を改め、首狩りの風習をなくした……英雄」とされている。そして「村の上手にある聖林をアイマが永遠に住み続ける家」とすると歌われている。これは何を意味するのであろうか。それまでの古い聖樹信仰に、さらに文化的英雄アイマを記念しアイマに感謝する意味を付け加えて、聖樹祭として発展させたものであろう。ハニ族の間で聖樹が女性の化身であるともみなされているのは、ハニ族の歴史的・文化的背景があつたことであろう。

ハニ族にとって聖樹の祭は、樹木とのいのちのつながりを確認する祭であるとともに、自らの文化的アイデンティティを再確認し、意識化する祭でもあつたのだ。

毎年、収穫祭の日に水田で稲穂が摘み取られる。この穂に稲魂が宿っていると考えられている。家に運ばれた稲穂は祖先棚に掛けられる。家の祖先と稲とが遠い昔にさかのほれば融合しているのである。ハニは稲魂の子孫だとさえ言われている。

この祖先棚（アペボロとかオピサカラと呼ばれる）は女性家長のベッドの上に設けられている場合が多い。この祖先棚（神棚）は母親の化身であるとする由来譚が雲南を中心に中国各地に広く流布しており、沖縄、日本にまで伝播している。⁽²⁴⁾ 稲穂（稲魂）にも神棚（祖先棚）にも共に女性性が強く塗り込められていることがわかる。家の祖先と稲魂が遠い昔につながっていたという意識、その祖霊と稲魂のいのちを受け継ぐ女性。ここに稲魂信仰の古層というべきものが見えている。

その祖先棚（神棚）に年長の女性が初穂を掛けて稲魂を祀る村が多い（筆者調査。墨江県、紅河県、普洱県、江城県、景洪県、モンラ県、モンハイ県など）。

参考までに言えば、日本では、『古事記』によれば、神棚（板拳²⁵）発音は「タナ」として記載されている。『日本書紀』巻六にも板拳²⁶がでてくる。に首飾りを供えたのはアマテラスであった。そして「御倉（みくら）板拳（たな）の神」としたとある。

2 稲魂は女性

上記 二―二を参照。

3 稲魂を継承するのは女性

このことを考える際に知っておくべきことは、稲魂を迎えるのは老母（年長の女性）の役割である、ということである。筆者は一九九八年一〇月から一九九九年三月まで半年間、雲南省の南半部に居住するハニ族の収穫儀礼を調査した。調査対象とした村は五〇余であったが、収穫祭の日に穀霊（稲魂）を迎えに出るのは年長の女性でなければならぬとする村が一四例もあった。年長の女性とは、雲南の場合は不明であるが、タイの場合ではしばしば月経がすでに停止した女性であるべきだとされている⁽²⁶⁾。ではなぜ穀霊（稲魂）を迎えに出るのは年長の女性とされてきたのであろうか。

水田に穀霊を迎えに出るのは、「年長の女性がいなければ嫁が、嫁もいなければ嫁の子供」とあるように、穀霊を迎えるのは年長の女性（ないしは子供）とされた理由は、おそらく年長の女性や子供は神に近い存在と考えられていたためではなかろうか。老女・幼女は媪・童女として、神の世界との仲立ちの役割をはたす意味がある⁽²⁶⁾とする文化が、モンスーン地帯の稲作地帯において一

般的に広がっていたとみられるからである。宇野円空は、東南アジア諸族において、稲魂を迎えるのは女性であるという例を多く挙げている。⁽²⁷⁾日本でも沖繩八重山では稲魂を迎えるのは女性であったし、イバチ（飯初）という初収穫のモチ米を蒸してつくった握り飯のようなものがあるが、イバチの時には「婚出した女性も、かならずといってよほど自己の生家にかえてきて、イバチの儀礼をとりおこなってきた」⁽²⁸⁾。婚出した女性が生家にもどってイバチに参加するのは、鍵谷明子によれば、「婚出した女性が靈力を発揮するのは生家においてのみである」⁽²⁹⁾からだとしている。

島根県や岩手県にも、その昔、女性が稲魂を迎えに出たことを推察できる儀礼が残されている、という。⁽³⁰⁾

しかし年長の女性が稲魂を迎えに出る本質的理由は、別にありそうである。

それは、稲魂を受け継ぐのは女性である、という理由のためである。雲南のハニ族の場合に、新嘗のときに婚出した女性も実家に戻ってきて女性全員で新穀を食べなければならぬとする村が多い（筆者調査。墨江県、普洱県、江城県、モンラ県、モンハイ県など）。その日は、新穀を食べることによって家の稲魂を体内に取り込むのである。その稲魂はあくまで「伝来の我が家の稲

魂」と意識され、他家の人には食べさせない村もある。「人は一代一代と続いていかなければならない。作物も田の中で一代一代と続いていかなければならない。」（筆者調査。普洱県風陽郷金鶏村）といわれている。稲の永続はその家の稲の永続であり、稲に宿るその家の稲魂の永続であり、稲魂を体内に取り込むその家の人々の永続であり、祖霊の永続でもある。稲魂も婚出した女性を守らなければならない、とされている。⁽³¹⁾作物のいのちも人間のいのちも、家の稲魂も、祖霊もみんな互いに連絡しあい、行き来する通路を開いている。稲魂の永続は人間の永続に他ならない。

ハニ族以外にもイ族、チュアン族、トン族、マオナン族にも同じように新嘗の日に婚出した娘が実家に帰る習慣がある。⁽³²⁾

筆者が実見した例では、新穀のモミをむいて、用意してあった古米のご飯が炊きあがりかけた頃、この上にパラパラと新米をふりまき、炊き上がったご飯を女性たちがたべていた。つまり古米の上に、新米を儀礼的にふりまき、ご飯を炊きあげたのである。

これは古い米から新しい米に、米のいのちが、つつがなく継承されるということを意味するという。このことから考えると、雲南のハニ族の場合、村によっては「ハニ族は穀霊（稲魂）の子孫」という伝承さえあり（普洱県モンシェン郷宣徳凹子村）、特に稲魂は女性が継承するという文化が保持されており、したがって、

新嘗の日、女性が（しかも年長の女性が）水田に稲魂を迎えに出るのは、いとも自然な成り行きである。

女性が稲魂を受け継ぐと考えられるのは、タイ国のタイ族の場合も同様である。タイのツンマン村にはピー・デアウ・ガンという女性親族の組織があって、女性たちだけで祖霊祭祀を行っている。祖霊は母親から子供に受け継がれると考えられていた。一方、収穫祭の時には、このピー・デアウ・ガンという組織はならんら関与しないという。しかし収穫祭のときに稲魂を迎えに出るのは女性なのである。³³ 同一の女性が、一方でピー・デアウ・ガンという女性親族の祖先祭祀を女性たちだけで執り行い、他方で収穫祭のときには、稲魂を受け継ぐため水田に稲魂を迎えに出た場合、両者を結びつける考えが出てこないであろうか。

稲魂を受け継ぐのは女性であるとする考えがあったればこそ、新嘗の日に稲魂を迎えに出るのは年長の女性でなければならぬとされるようになったのであろう。これが本質的な理由であると考えられる。

日本では今日でもわずかながら新嘗祭の行事が残されているが大部分は消失してしまった。ただ皇室ではいまでも毎年新嘗祭が行われている。その意味合いは歴史の経過とともにより深い、より政治的なものとなってきたようである。新嘗の本義は新穀であ

る稲を天皇が食するところにあるが、これは単なる収穫感謝祭ではなく、一種の「稲魂継承儀礼」ともいべきものであって、稲米にこもる神霊を、次の年に再生させることを意図した呪儀であったと考えられている。つまりは新穀を神そのものとして考えているのである。「嘗」すというのは、中国古代の「嘗」から日本的な変容をなしたものであり、わが国独特の信仰行事に根ざしたものであって、「いのちのおやとしての稲魂を身につけて、身の霊質を養い育てるものである」とし、したがって「皇祖より賜った新穀を「嘗」されることは親ら皇祖と御一体となれることを意味する³⁴」と考えられるようになっていく。つまりは、「新嘗は、稲魂を遣わし、これを生育させ、人間に供してくれた神に対する感謝の祭であった。この神のために新穀で神酒と神饌を作り、これを供するとともに、祭主自らこれを儀礼的に食し、その稲魂を体に摂取したのであろう」としている。

アマテラスが高天原で最初に新嘗をしたとされていることに示されているように、日本でも稲魂の継承者が女性であったのかも示れない。

4 稲魂としてのアマテラス

古代日本の稲魂に関しては、『古事記』、『日本書紀』に登場す

るアマテラスを取り上げなければならぬ。記紀の中のアマテラスは、まず天岩戸籠りの物語の中で、その本質をあらわす。端的に言えば、物語で語られている稲魂信仰の核心は「清き心」であった。したがってアマテラスとスサノオの対立とは、両者が有する清き心の強さであり、その優劣であった。勝利したアマテラスには、その後、系譜にホ（稲穂）を持つ神々が連なることとなる。こうしてアマテラスの「清き心」は連綿としてうけつがれていくこととなる。

イザナミ・イザナギーアマテラス・スサノヲーオシホミミ
ーホノニギーホデリノミコト・ホスセリノミコト・ホヲリ
ノミコトーウガヤフキアエズーヒコホホデミ（神武天皇）

上述したように雲南では、新嘗の日に稲魂を迎えに出るのは年長の女性であった。その理由は、稲魂を受け継ぐのは女性と考えられていたからである。記紀に伝えられているアマテラスも、高天原で新嘗をつかさどり、稲魂に仕える巫女として登場している。そしてひたすら「清き心」をもって稲魂につかえたのである。天孫降臨の後、ホ（稲穂）の名前を有する子孫が続き、神武天皇（ヒコホホデミノミコト）に至っている。神話の世界から人間の世界まで稲魂が有する「清き心」が継承されてきたことを物語っている。

しかし『日本書紀』では、「神代の巻」から「天皇の巻」（巻第三以降）になると、それまでの「赤（きよ）き心」（巻一）、「清き心」（巻一）、「平（きよ）き心」（巻二）に代って、「うつくしび」が多く登場するようになる。神代とは明らかに異なっている。

5 清き心の発展と「うつくしび」

「うつくしび」とは精神的美しさ、品位ある態度、慈愛ある態度を示す語である。以下に、『日本書紀』で、「うつくしび」に充てられている漢字を列挙してみよう。

恩（うつくしび）、母のごとし」（巻三）

「天皇の恩（み・うつくしび）を背くことを得ず」（巻六）

その他、巻五、巻九、巻一九、巻二四にも見えている。

恵（うつくしび）を施して……」（巻一）、「恩（めぐみ）を施して恵（うつくしび）を推し……」（巻一七）など。

愛（天皇、愛（うつくし）び寵（めぐみ）みたまふ」（巻一四）。その他、巻一五、巻一七、巻一九、巻一七にも見えている。

徳 「徳（うつくしび）を以て治む」（卷三、卷五、卷七）。

また徳教（うつくしび）（卷七）の例もある。

慈 「慈（うつくしび）無きこと甚だし」（卷一二）。同様の

例は卷一五、卷一九、卷二二、卷二四等にもある。また

「慈恵（うつくしび）」（卷一一）の例もある。

仁 「仁（うつくしびのころ）」（卷一五）。また「仁義（う

つくしび・ことわり）」（卷四）、「仁恵（うつくしび・め

ぐむ）ましまして……」（卷一三）、「仁化（うつくしび

のみち）」（卷一九）の例も見えている。

友 「兄（このかみ）友（うつくし）び」（卷一五）。

「神代の卷」に見られている「清きころ」に代って「うつく

しび」の用例が目立っている。これはアマテラスの「清きこ

ろ」を継承した人々が、他人との対応のなかで（とりわけ親が子

に対して、天皇が国民にたいして）示した心映えであるが、アマ

テラスの「清きころ」を継承し発展させたものと見ることがで

きるのではなからうか。

『日本書紀』にあらわされているように、「うつくしび」という

のは、人間の内面に湛えられている、人間として持つことができ

る最高の感情であって、最高の品性ともいうべきものであった。

それはカミにつながった「清きころ」に源を発するものであ

た。

「うつくしび」は時代とともに変化して、「いつくしむ」と「う

つくしい」とに分化していったと考えられる。しかし、現在の

「うつくしい」という言葉の奥には往古の「うつくしび」の想い

が、ほのかではあれ、依然として保持され続けているのではな

らうか。

むすび

稲魂文化に関して、モンスーン水田稲作地帯の諸民族の例をみ
てきた。いずれも稲魂は聖樹と深く結びつき、聖樹から生命力を
もらっている。強大な生命力を有する樹木、その生命力のゆえに
人類の崇敬のまとなって神聖性を帯びた聖樹。その聖樹は多く
の場合、その永い強い「いのち」のゆえに「女神」として受け止
められてきた。聖樹のいのちを享けてきた稲魂。モンスーン稲作
民族にとって稲は格別に神聖な穀物であり、祭祀の対象とされ大
切にされてきた。稲は年々、実を結び枯れては翌年再生復活し
て、再び花を咲かせ実を結ぶ。人間のいのちを守ってきた稲魂も
女性であると考えられてきた。その稲魂を、毎年、家に迎え、稲
魂を食し体内に取り込み、稲魂を受け継ぐのは女性であるとされ

てきた点も、各民族に共通している。

聖樹、稲魂に共通するいのちの永続性。その稲魂を受け継ぎいのちを育む女性。モンスーン水田稲作地帯の稲魂は、聖樹や女性に、いのちの奥深い所で連絡しあっている。

今日、モンスーン水田稲作地帯には仏教、イスラム教、ヒンドゥー教などが広く浸透している。にもかかわらず、それらの普遍宗教と共存しながら稲魂文化は生き残っている。

社会はいずれも男性社会になってしまったが、稲作儀礼においては依然として女性性に富む稲魂文化が生き残っている。たとえば日本では、アマテラスの「清き心」から「うつくしび」へと変化をみせている。これは「清き心」を受け継ぎながらその精神を拡大発展させたものと見ることができ。こうした女性性にみちた稲魂精神の発展形態が日本人の精神構造を形成しているように考えられる。雲南のダイ族のヤーホアンハオが示しているような「我が身を犠牲にして人類を救い、恩返しを求めない」精神構造と共通するものを見て取ることができる。

地球全体が狭くなってしまった今日、樹木を中心とする自然環境と共生してきた女性性（生命性）豊かな稲魂文化が再評価されるべきではなからうか。

注

- (1) 安田喜憲『稲作漁撈文明』（雄山閣、二〇〇九年）、『生命文明の世紀へ』（第三文明社、二〇〇八年）その他。
- (2) 大貫恵美子『コメの人類学』（岩波書店、一九九五年）八二頁。
- (3) 同上。
- (4) 李克忠『寨神』（雲南民族出版社、一九八八年）三五七頁。
- (5) 楊万智『祈生与御死』（雲南大学出版社、一九九一年）一〇六一—〇七頁。
- (6) 同上四八、一〇一、一三五頁。
- (7) 同上三九頁。
- (8) 朱德善『傣族神靈崇拜踪跡』（雲南民族出版社、一九九六年）三二頁。
- (9) 川添登「生活の母胎としての都市」（『日本民俗文化体系』第一一巻、小学館、一九八五年）。
- (10) 木村紀子『古層日本語の融合構造』平凡社、二〇〇三年。
- (11) 楊知勇『西南民族死生観』（雲南教育出版社、一九九二年）二七四頁。
- (12) 楊万智前掲書四〇頁。
- (13) 李克忠前掲書五五六頁参照。
- (14) サー・ジェームズ・ジョージ・フレイザー著、内田昭一郎・寺岡晶子訳『凶説金枝篇』東京書籍、一九九四年。フレイザー著、永橋卓介訳『金枝篇』三、岩波書店、一九五一年。
- (15) 宇野野空『マライシヤに於ける稲米儀礼』東洋文庫、一九四一年。
- (16) 二〇一二年一月一九日の調査の時、曼桂寺の外壁の壁画は当時（二〇〇八年二月二日調査）のままであったが、曼空納菜村

- の仏寺の壁は、改装のため全面まっしろに塗り替えられ以前（二〇〇九年一〇月二八日）の壁画は消失していた。
- (17) 西双版纳傣族自治州民族事務委員会編『哈尼族古歌』雲南民族出版社、一九九二年。
- (18) 勐腊県民委・西双版纳民委共編『西双版纳傣族民間故事集成』雲南人民出版社、一九九三年。
- (19) 李子賢編『雲南少数民族神話選』雲南人民出版社、一九九〇年。
- (20) 勐腊県民委・西双版纳民委共編『西双版纳傣族民間故事集成』雲南人民出版社、一九九三年、李子賢編『雲南少数民族神話選』雲南人民出版社、一九九〇年、祐巴勳著、岩温扁訳『論傣族詩歌』中国民間文学出版社、一九八一年、ならびに筆者の調査資料。
- (21) シリポーン・ナタラング『タムナンカーウ・ナイクワムチューア・コンチョンチャー・タイ』チュラーロンゴン大学、一九九六年。李子賢編『雲南少数民族神話選』雲南人民出版社、一九九〇年。
- (22) 刀国棟『穀魂的伝説』（傣族歴史文化漫譚）雲南人民出版社、一九九六年。
- (23) 劉輝豪・阿羅共編『哈尼族民間故事選』（上海文芸社、一九八九年）一六六頁以下。
- (24) 拙稿「説話が運ばれた道―雲南から日本へ―」『比較文明研究』一、二〇〇七年。
- (25) 田辺繁治「稲魂（クワン・カオ）の行方―北タイの稲作儀礼」（佐々木高明編『農耕の技術と文化』集英社、一九九三年）六三四頁。
- (26) 白石昭臣『農耕文化の民俗学的研究』（岩田書院、一九九八年）五〇七頁。
- (27) 宇野円空前掲書。
- (28) 村武精「『家の中の女性原理』（坪井洋文『家と女性―暮らしの文化史―』一九八五年）三四四頁。
- (29) 鍵谷明子「インドネシアのへをなり」信仰―沖縄と対比させて」（琉球・アジアの民族と歴史―比嘉政男教授退官記念論集―）二〇〇二年）三七〇頁。
- (30) 白石昭臣前掲書四九七頁、四九五頁。
- (31) 高発元編『雲南民族村寨調査―哈尼族』（雲南大学出版社、二〇〇一年）三六三頁。
- (32) 傅光宇著、欠端實訳「新嘗祭簡論」（『麗澤大学紀要』第六八巻、一九九九年）。
- (33) 杉山晃「『稲のまつり―アジアの村々を訪ねて』（平楽寺書店、一九九六年）二八八頁。
- (34) 真弓常忠『日本古代祭祀の研究』学生社、一九七八年。
- 追記 小論は数年来の論考を踏まえて執筆したものである。本『比較文明研究』掲載の拙稿をご覧いただければ幸いです。