

ツングース文化と日本文化との比較研究 婚姻習俗を中心に

著者	劉 永鵠, 王 辰
著者別名	LIU Yong Ge, WANG Chen
雑誌名	アジア文化研究所研究年報
号	50
ページ	50(297)-35(312)
発行年	2016-02-29
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00008033/

ツングース文化と日本文化との比較研究

——婚姻習俗を中心に——

劉 永 鵠
王 辰

I はじめに

日本に流入し、日本文化の基層を成しているさまざまな文化のうち、ツングース系民族の文化要素がその一つであることは、先行研究ですでに指摘されている。江守五夫は、ツングース系の文化要素は朝鮮半島などを経て日本に伝えられたことを指摘し、百濟、高句麗などもツングース系民族としている（江守、1993、p.20）。また、江守は、日本に伝えられたツングース系の文化要素の多くは満族にもみられるものであるとしている（江守、1993、p.74）。

中国にはツングース系民族として満族、シボ族、ホジェン族、エベンキ族、オロチョン族など5つの民族がある。ロシアにはツングース系民族が8つあり、そのうち、ホジェン族、エベンキ族は中・ロ両国をまたいで存在している民族である。満族はツングース系民族の中で最も古い民族の一つであり、ツングース系文化も主に満族に継承されているのである。このようなことがあって、日本に見られるツングース系文化がもっぱら満族だけの文化に見られるという状況をつくっていると見受けられるのである。

本研究では、先行研究をもとに、日本では主に民話、史料、習俗の資料などにより、ツングースについては主に満族に関する資料や現地調査などによって、日本文化とツングース系文化にある婚姻習俗を中心に考察する。この比較研究を通じて、両文化の共通性を抽出してまとめることとする。

II ツングースとは

II-1 ツングース系民族の定義

『新編東洋史辞典』（東京創元社、1980）によれば、ツングース語系民族はシベリアと中国の東北地方に生活している複数の民族の総称である。ツングース系民族は狩猟を基本的生計手段とするが、その地域的環境に応じて遊牧や農耕を行うものでもあるとされている。

「ツングース」という概念は、はじめはシベリアに居住していたエベンキ族を指す言葉であった。やがて「ツングース」という概念はひとつの民族を指す言葉から複数の民族の総称へと変わった。ロシア（旧ソ連）、日本、ヨーロッパ及び中国の研究者たちは言語学の研究を通して、女真族（後の満族）、エベンキ族、オロチョン族、ホジェン族などの言語は語彙、文法の面で共通性があり、密接な近縁関係があることを明らかにしたのである。したがって、これら民族が使用していた言語はすべてアルタイ語系のツングース語族に分類されている。

ツングースは、肅慎から近代までの歴史を経ても同じ性質を継承している複数の民族でもある。具体的には、前秦時代の肅慎、漢晉時代の挹婁、南北朝時代の勿吉、隋唐時代の靺鞨、宋、遼、金、元、明の時代の女真、明朝末期及びその後の満族、オウシク族、エベンキ族、オロチョン族、ホジェン族など各歴史時代の民族が含まれるのである（高、2006、pp.1-9）。

その民族特性とえば、第一にアルタイ語族

に属する言葉を持ち、第二に、古くから、北東アジアに生息し、漁撈や採取を主な生計とし、シャーマニズムを信仰する複数の民族である。

Ⅱ-2 ツングースの生業形態

すでに述べたように、ツングース系民族は、主に中国の北方地域とロシアのシベリア地域に分布しており、その地域環境の影響を受けて、独特な物質文化と精神文化を形成しているのが特徴である。

ツングース系民族の居住地域は森林、川・海の沿岸地域や平原である。森林は禽獣など、川や海は魚類などの自然資源を、平原は農耕の自然環境を提供している。

任国英は、ツングース系民族を生業形態によって下記の4種類のタイプに分類している。第一は川、海での漁撈、第二は原始森林での狩猟、第三は森林のツンドラでのトナカイの飼養という牧畜、第四は平原地域の農耕である⁽¹⁾。

第一の漁撈は、シベリアにおいて新石器時代（石器が用いられる時代の中で、土器、農耕な

どが始まる時代）の末期に開始され、やがてそれはオビ川と黒龍江沿岸の諸民族の主な生業形態になった。漁撈に依存したのは、早くからここに定住し、川などの水資源に恵まれているからである。矢、やす、魚網などの漁具を利用して魚を獲り、魚肉を主要な食糧とし、魚を様々な製品に加工した。魚を陰干したり、または塩漬けにしたりした後に食用に貯蔵したものを常食とした。また、サメ皮を使って服と靴を製作する「サメ皮文化」が特徴のひとつである。ツングース系民族である満族にも漁撈がある。東北の長白山岳地帯の松花江、トマン川、鴨緑江、及び黒龍江、牡丹江、ウスリー川などは水利の資源が豊富であるため、満族は一年中、川で漁撈をしている（張、2011、pp.466-471）。長白山岳地帯の漁撈の歴史は長い。7万年前から4万年前まで、松花江畔は旧石器時代の末期から人類が生活していた。榆樹（ゆうじゅ）県周家明月鎮の石門山の「安図人」の洞穴の遺物より、この時期の人びとはすでに石板、野獣の骨を使って簡易な道具を作り、その道具を使って魚



図1 ツングース系民族の分布図
出典 大林, 1991, p.333

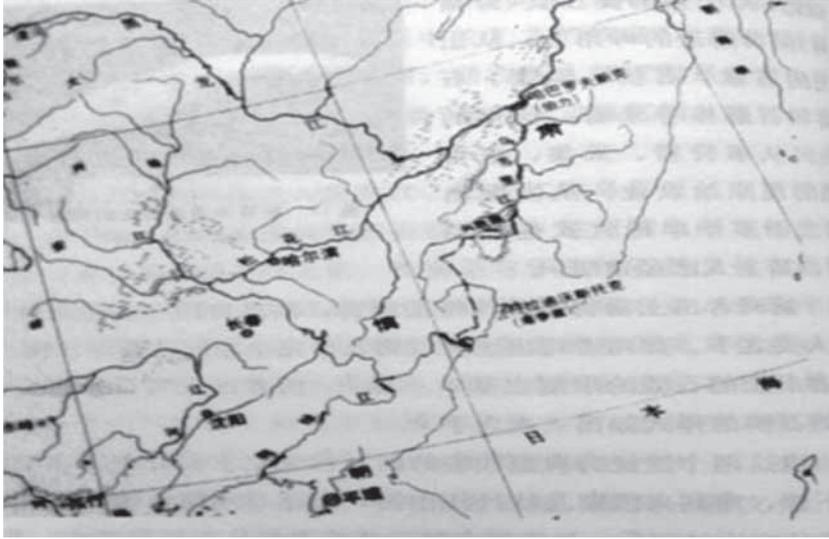


図2 歴史上のツングース系民族の分布状況（肅慎）
出典 高, 2006, p.48

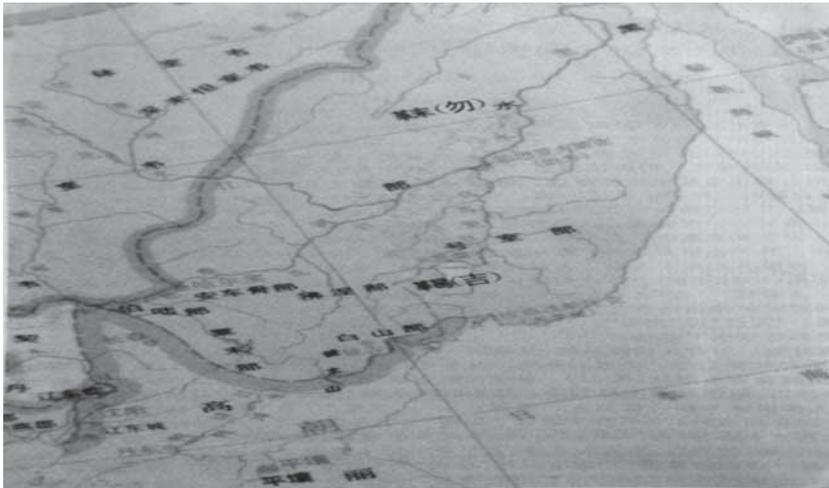


図3 歴史上のツングース系民族の分布状況（勿吉-靺鞨）
出典 高, 2006, p.56

など動物を獲っていたことがわかる。永吉県の
星星哨（地名）と扶余県の監視塔で出土した新
石器時代の遺物からも骨製釣り針と網などが発
見されている。長白山岳地帯の各河川の沿岸に
居住していた満族の祖先は肅慎時代から漁撈を
行っていた。寧安県の東康遺跡と林口県の三道

通遺跡の出土遺物の中から釣り針、鉤などの漁
撈具が発見されている（張, 2011, pp.466-
470）。

第二は、原始林での狩猟である。狩猟とは人
間が自然界の動物に依存して生きてゆくこと
である。アジア大陸の東北部の満族などのツン

グース系民族は古くから現在に至るまでこの狩猟に従事してきた。肅慎は3000年前に「白山黒水」（中国の長白山と黒竜江のこと）の間で狩猟をし、特徴のある狩猟文化をつくった。食用と衣服になる動物を獲っているが、オオジカ、野鹿と鳥類が主な獲物である。狩猟道具は矢、地矢（野獣がよく出没する場所に置き、野獣が仕掛けを踏んだら、矢が自動的に発射される道具）及びその他の捕獣用器具である。捕獣用器具には様々な種類がある。たとえば捕獣夾、捕獣套、捕獣柵などがあり、これらの道具はいずれもイノシシなど大型の動物から鶏など小型の動物まで、一旦足で踏んだら閉じ込められる道具である。ツングース系民族である満族の祖先は、騎射狩猟が主な生業形態であり、女真人の騎射狩猟のやり方を継承して発展させた。満族には集団狩猟である巻き狩りがある。巻き狩りというのは四方から取り囲んで獣を捕らえる方法である。「大きな捕」と「小さな捕」があり、「小さな捕」というのは春、夏、秋に個人で捕らえる方法であり、「大きな捕」というのは冬至の後に集団で捕らえる方法である（張、2011, pp.446-452）。

第三は、ツンドラにおけるトナカイの飼養である。新石器時代のツングース系民族は北半球の厳寒地域で生活していた。トナカイを飼養し、主な食糧としていた。トナカイはツンドラで生息する動物であり、ほかの動物とは違って性格がおとなしく、飼育しやすい特徴がある。トナカイは衣食の材料のほか交通手段としても使われていた。トナカイのミルクはチーズに加工され、皮は寒さを防ぐ衣服として使われていた。また、トナカイは人と神霊の間の媒介者と考えられており、現在にいたるまでツングース系民族の物質文化と精神文化の重要な位置を占めている。トナカイの飼養は、後に馬を飼養することに変わり、ツングース系民族である満族の騎射狩猟文化につながった。満族の人たちは特に戦馬を飼い慣らすことを重んじる。彼らは馬を崇拜し、祭る時には一番優良な品種を選ん

で祭る馬としている。

第四は、平原地域の農耕である。農耕はツングース系民族の中でもっとも新しい生業形態である。ツングース系民族は肅慎時代から、狩猟と採集に依存していた。挹婁時代では、狩猟と採集のほかに農耕を始め、女真時代は生産力がいっそう高くなった。食糧の増加に従い、彼らは豚を飼育していた。農耕はツングース系民族の主な生業形態となった。農耕は土地が必要なので、女真人は山と平原に居住するようになった。狩猟、農耕と採集の三種類の生業を組み合わせで行っており、そのうち女真人は主に農耕に依存していた。満族の祖先である肅慎は秦の時代に農耕を行っていた。農具は鋤と斧を利用し、主に大豆、米などの農作物を生産していた。農耕は、狩猟の補充形式として存在したのである（張、2011, pp.474-481）。

II-3 ツングースの宗教

ツングース系諸民族は、シャーマニズムを信仰している。シャーマニズムは東北中国の古くからの信仰であり、ツングース系民族の最も古い宗教でもある。『晋書』によれば、中国の北部の「白山黒水」に生活していた満族の祖先は、肅慎時代から女真時代までずっとシャーマニズムを信仰していた。学術用語のシャーマンはツングースの言葉の“saman”をもととした言葉である。“saman”は、「神の意図が分かる祈祷師」という意味である。つまり、“saman”が神様と接触する宗教的な職業者である。シャーマニズムには「万物に霊がある」と「魂は不滅である」という観念を基礎にし、自然崇拜、動植物崇拜と祖先崇拜の三つの側面をもっている。

III 日本の基層文化

日本はユーラシア大陸の東に位置し、周囲を海に囲まれる島国である。この地理的環境は日本に外部の文化の影響を受けやすく、受容に有利な条件を提供している。日本において、民族学の課題が基層文化の歴史的な究明にあると論

じたのは岡正雄であった。以下ではまず、岡正雄学説の紹介から論を進めることとする。

Ⅲ-1 日本の基層文化を構成する種族文化複合

19世紀の終わり頃から現在にいたるまで、日本の基層文化を構成しているものが、どのような文化であり、どのような地域から、いつ頃流入したかについての議論が活発に行われてきた。諸説あるが、ここでは最も体系的に整理され、現在でも古典としての地位を占めている岡正雄の「日本文化の基礎構造」(岡, 1994〈1958〉)の概略を紹介することとする。これとともに、大林太良による岡正雄学説への批評(大林, 1979)をも取り上げる。これによって、本研究が何を目指しているかも明確になると考える。なお、その他の研究については、必要に応じ本論中で取り上げることとする。

日本の基層文化について、岡正雄は「日本文化の基礎構造」という論文において5つの種族文化複合により構成されていると論じた。それらは、古い順に次のように想定している(岡, 1994〈1958〉p.45)。

- ①母系的・秘密結社的・芋栽培—狩猟民文化
- ②母系的・陸稲栽培—狩猟民文化
- ③父系的・「ハラ」氏族的・畑作—狩猟・飼畜民文化
- ④男性的・年齢階梯的・水稲栽培—漁撈民文化
- ⑤父権的・「ウジ」氏族的・支配者文化

以下、これら五つの種族文化複合について、岡正雄の「日本文化の基礎構造」によりつつ、その概要を記しておく。

①母系的・秘密結社的・芋栽培—狩猟民文化

この種族文化は、メラネシアにみられる文化との比較により抽出された。この文化の経済形態は、低農耕でありタロ(里芋類)やヤム(山芋類)などの芋栽培をおこなったとされている。

また、「祖先がかなたから、妣の国、死者の国から訪れる」という宗教観念に基づき、秘密結社や仮面仮葬者たちが祖先・祖霊として島や村に出現してその来歴を踊るなどするといったことがみられる。神の水平的出現である。

この秘密結社複合は、母系社会的な地盤、つまり母系同母集団、母系相続制、母系財産相続制、母処・訪婚制などに成立している。

この「母系的・秘密結社的・芋栽培—狩猟民文化」は、縄文時代中期に大陸の海岸のどこからかについては、一つの流れは南海に、他の流れは日本列島に流入したと考えられている(岡, 1994〈1958〉pp.45-49)。

②母系的・陸稲栽培—狩猟民文化

縄文末期に日本に渡来したと思われる文化で、南アジアの山地丘陵の斜面の焼畑耕作に発すると考えられる種族文化複合である。オオゲツヒメやウケモチノカミの屍体化生神話(作物死体化生神話)や日蝕神話、アマテラスの岩戸隠れの神話、イザナギ・イザナミの国生み神話、家族的・村落共同体的なシャーマニズム、司祭的女酋の存在などがみられる。言語的にはアウストロアジア(南アジア)語系であった(岡, 1994〈1958〉pp.50-52)。

③父系的・「ハラ」氏族的・畑作—狩猟・飼畜民文化

岡正雄は、この種族文化を一つの複合として再構成することは難しいとしているが、弥生時代初期に、東北中国、朝鮮から、ツングース系のある種族が流入したと想定している。弥生式土器の北方的要素である櫛目紋土器、穀物の穂摘み用の半月形石器などはこの種族文化に伴われたと想定している(岡, 1994〈1958〉p.53)。アルタイ語系言語を最初に日本に招来したのはこのツングース系の種族で、東北中国や北東アジアに広く分布するツングース諸種族では外婚的父系同族集団をハラ(xala)とよんでいる。日本のハラ〜カラもこのツングース系民族のハラ(xala)に系統をひくと考えられる。

宗教的には天神信仰、カミは天上から山上、

樹梢、柱に降臨するというカミ出現の垂直的表象も、北アジア的シャマニズムなどを構成要素とする（岡，1994〈1958〉pp.52-54）。

④男性的・年齢階梯的・水稻栽培—漁撈民俗文化

この種族文化は、弥生式文化を構成する重要な文化で、弥生式文化における南方的な要素をもたらした。この種族文化は、おそらく南中国の江南地方から、紀元前4、5世紀ころ日本列島に渡来したと思われる。進んだ水稻栽培と沿岸漁撈に従事し、板張り船、進んだ漁撈技術を招来したのである。

社会組織としては、年齢階梯制、父系的ではあるが母・妻方の姻戚の地位が高く、多少の双系的傾向さえも示す。この文化の著しい特色は、「分散的」で、若者宿、娘宿、寝宿、産屋、月経小屋、喪屋など世代や機能別に小屋を設ける慣習や、成年式、成女式などの習俗をもつ。

イザナギ・イザナミ神話、海幸・山幸神話、また稲米にまつわる宗教観念や儀礼をもたらした一方で、言語的には、アウストロネシア（南島語）であった（岡，1994〈1958〉pp.54-57）。

⑤父権的・「ウジ」民族的・支配者文化

日本列島に支配者王侯文化と国家的支配体制をもちこんだ天皇氏族を中心とする種族文化（岡，1994〈1958〉p.57）が中心である。匈奴と漢との数世紀にわたる抗争がアルタイ系の遊牧騎馬民の活発な活動を誘発し、その若干の種族は東北中国に入り、東北中国の東部にいた定着的な半農半獵のツングース系の種族（③父系的・「ハラ」民族的・畑作—狩猟・飼畜民文化と同一）を征服し、これに支配者層として被覆し、階層化された混合社会が成立し、徐々に小国家として発達した。やがて国家規模の拡大によりこの定着的農耕社会は漸次軍隊化され、移動社会的生活をもつようになり、紀元のはじまるころ南下の行動を開始し、朝鮮半島の南部に一定期間とどまってから、3、4世紀ころ日本に渡来したと思われる（岡，1994〈1958〉p.60）。

岡は、以上のように、五つの種族文化がメラ

ネシア、中国南部、江南、朝鮮半島などいくつかのルートを経て日本に流入し、日本の基層文化を形成したと考えていた。およそ5世紀頃まで（古墳時代頃まで）を想定した議論である。

Ⅲ-2 岡正雄説への大林太良の批評

1958年に発表された岡正雄学説について、大林太良は1979年時点の研究水準から批評した（大林，1979，pp.415-431）。

まず、①の種族文化の存在についてはまったく否定的である。バラバラな文化要素を、遠く離れ、生態的な環境も異なる日本とメラネシアを比較することにどれほどの意味があるかという疑問である。

②の種族文化については、母系制を双系制に、指標的作物を陸稲から雑穀に修正し、新たに農耕儀礼としての儀礼的狩猟（農作物の豊穡を願って狩猟を行う行事）、歌垣と妻問婚を特徴とする婚姻形式、「死者の山」（死者は山に行き、鎮まる）の表象などを追加している。

③の種族文化については、これが存在した可能性が十分にあり、それを東アジアに求めるとすれば、朝鮮半島や満州の火田民（焼畑耕作民）の文化であるが、それらの文化については研究がほとんど進んでいないのが現状であり、今後の研究に俟たなければならないとしている。この種族文化が本研究で対象にしている文化でもある。

④については親族組織を父系的ではなく双系制に訂正する以外、ほぼ大筋で認めている。

⑤については、1979年段階では、若干の修正を加える程度で概ね賛同していたが、1991年には、『魏志』倭人伝の段階で、すでに支配者層は形成されており、その支配者層が朝鮮半島の王侯文化的要素を選択的に受容したとする立場に変更している（大林，1991，p.119）。支配者が渡来したのではないという立場である。

岡正雄は、ツングース系民族文化が関連した種族文化複合として③父系的・「ハラ」民族的・畑作—狩猟・飼畜民文化と、⑤父権的・「ウジ」

民族的・支配者文化を考えており、これに対して大林太良は、③については「種族文化複合」として復元するための資料が不足しているという点と、⑤については「種族文化複合」として渡来したのではなく、日本の支配者層が選択的に受容した文化要素群にすぎないという点で疑問を投げかけている。しかし、ツングース系文化が日本に渡来したことまで否定していない。実際、本稿では以下で述べるように、大林はいくつかのツングース系文化要素の渡来を想定していたと考える。

次節は、大林説と絡みながら、婚姻習俗で見た日本文化とツングース文化との関連性について見ることにする。

IV 婚姻習俗から見た日本文化とツングース文化

ここでは、婚姻習俗に絞って、満族と日本との類似点についてみてみる。ただし、満族と日本の類似点としてあげたものの中には、モンゴル族にも同じものがある場合もあり、その場合はツングース系文化要素なのかそれともモンゴルの文化要素なのかの判断は難しい。ただ、本来モンゴル族の文化要素であった場合でも、ツングース系民族とモンゴル族は接触や交流があったため、ツングース系民族がモンゴル族から受容した文化要素がさらに日本へ伝播したとも考えられる。モンゴル族からツングース系民族に受容されて、日本に伝わった場合も、ここではツングース系文化要素とする。

IV-1 火を跨ぐ習俗

結婚式で花嫁が婿の家に入る時に火をまたぐ習俗はツングース系民族を含むアルタイ系の文化要素であることが明らかになっている（江守, 1998, pp.147-148）。

江守五夫は、日本において嫁が婚家に着いたときに松明や篝火や藁火で迎える儀礼は『隋書倭国伝』に「婦、夫家に入るに、必ず先ず火を跨ぎ、乃ち夫と相見（まみ）ゆ」と記録されて

おり、この習俗は近時まで広い領域で民間に伝承されていたと述べている（江守, 1998, p.144）。7世紀頃の日本に、この習俗が存在していたことがわかる。日本の「火を跨ぐ習俗」の事例を江守五夫にしたがえば、次のようになる。

茨城県行方郡玉造町大字西蓮寺では、手伝いの人が婿の庭でかがり火をたき、嫁はそれを跨いで入る。群馬県前橋市総社町植野では「豆木をたいた庭火」を跨ぐ。埼玉県入間郡越生町大字小杉では、婚家の門口で嫁はかがり火を跨ぐが、それは「狐が化けた場合は、ここで尾を出す」からと説明されている。同じ埼玉県入間郡日高町高麗本郷では嫁が跨ぐ火を「火迎え」といったという（江守, 1998, p.144）。江守は、このほかにも秋田県男鹿半島、神奈川県、東京都、千葉県、長野県、新潟県、福岡県、熊本県などの事例をあげている（江守, 1998, pp.145-151）。

東京都の事例からより詳細にみてみよう。

東京都多摩市唐木田（からきた）では、1960年代はじめの多摩ニュータウン開発前まで、嫁入りのときに花嫁は婚家に入る前に火をまたぐ習俗があった。峰岸松三は「花嫁が婚家に着くと、仲人や他の人は提灯をもって縁側より座敷に入るが、花嫁は土間があるトンボグチ⁽²⁾から入る。その時、組合衆⁽³⁾が簀に菅笠を持って、花嫁に着せるしぐさを行う。入口前では少年、少女がワラの松明に火をつけ左右よりさし出す。嫁は松明を跨いで通り、家の中に入るならわしとなっていた。」と記述されている（峰岸, 1992, p.146）。

日本における「火を跨ぐ習俗」の分布を図4でみると、分布の濃密な地域は、関東、長野、九州西北部であることがわかる。

江守によれば、現代の満族においても、嫁が夫婦の部屋に入るとき、火盆の上を跨がれたり、花嫁の籠が夫家の大門を入るとき、その両側に設けられた火盆または松明の間を通したりする。これらは日本の火の儀礼の民俗となら

変わらないという（江守，1993，p.151）。

中国の文献を見ると，満族の結婚式の日，花嫁が御輿に乗るのは早朝であり，嫁送り婦人と一緒に新婚夫婦の部屋まで行く。道中ずっと銅鑼を打ち鳴らし，ラッパを吹き続ける。そして，部屋の前に着いたら，そこに「火盆」を置き，花嫁を乗せた御輿を火盆の上から通るようになる。これは後に花嫁が御輿を下りて，火盆を越えてゆくことになっている（楊，2003，p.77）。満族では神聖な火で邪気を祓うというのである（楊，2003，p.77）。

図5および図6は満族と日本のそれぞれの火をまたぐ習俗の様子を示したものである。

江守は，この火を跨ぐ習俗は中国北方諸民族や，韓国の慶尚北道の両班（ヤンバン）階層にあったものだと述べている（江守，1998，p.148）とともに，火をまたぐ文化が福岡県粕屋郡粕屋町や，同県筑後地方，背振山地以南の佐賀全県熊本県阿蘇地方や八代市などに分布することから，火をまたぐ習俗の流入経路は九州の玄界灘であると推定している（江守，1998，pp.150-

151）。

西北九州の場合は玄海灘が流入口であるが，



図5 満族の花嫁の火を跨ぐ
出典 曾，2008，p.28

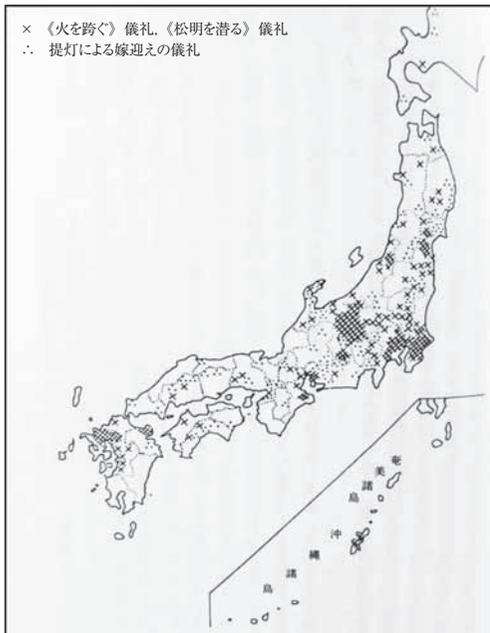


図4 日本における火の入室儀礼の分布
出典 江守，1998，p.149



図6 日本における火の入室儀礼
出典 峰岸，1992，p.146

関東、長野、東北の場合の流入口はどこかが問題になる。

大林太良は、関東、長野において「火を跨ぐ習俗」の分布が濃密であることから、それを、高句麗系の馬を飼い、雑穀（麦など）をつくる文化と関連づけている（大林，1995，p.115）。高句麗とは、本来、中国東北部（満州）の南部を根拠地とする国家であった。中国東北部は本来、森林地帯であり、狩猟民文化が中心であったが、そこに匈奴（漢時代）に代表される遊牧民文化の影響が及ぶようになり、牧畜、畑作、狩猟という複合的な生計が行われるようになった。ツングース系の扶余、高句麗の文化の元は、そうした複合的な文化に由来したとされる（大林，1995，p.116）。

大林が、この高句麗系の畑作騎馬民の文化を「火を跨ぐ習俗」と関連づけるのは、『延喜式』にみる諸国の「牧」（諸国牧と勅旨牧）（大林，1991，pp.93-94）と分布がほとんど重なるためである（図7参照）。

大林は、この高句麗系の文化は、日本海を直接渡って新潟（越後）、長野（信濃）、山梨（甲斐）、関東地方西部（武蔵）に伝わったものと

みなしている。越後に牧がないのは、冬の積雪の多さを理由のひとつとしている（大林，1995，p.94）。また、この伝播経路を裏づける理由のひとつとして、高句麗的な積石塚が長野県に集中して分布していることをあげている。6～7世紀には東国や信濃で高句麗系の文化が盛んだったという（大林，1995，p.114）。

従来、「火を跨ぐ習俗」の分布が、越後（新潟）で新発田市の一例のほかにも例がないことが越後を流入口として考えてきたことの弱点になっていたが、『新潟県史 民俗編（1）』（1982年）が刊行され、新発田市を中心とする地域に「火を跨ぐ習俗」が集中的に分布していることが明らかになった（江守，1998，p.150）。これによって、火を跨ぐ習俗や牧の流入口が新潟の下越地方であったことがほぼ明らかになったと考えられる。

江守五夫は「火を跨ぐ習俗」の流入口を、北から順に、秋田県男鹿半島、新潟県下越地方、福岡県玄海灘地方の三つを想定している（江守，1998，pp.150-151）。しかし、秋田県男鹿半島については、現在の分布は希薄であり、その周辺地域にも広がっていないことを考えれ



図7 『延喜式』にみる諸国の「牧」（諸国牧と勅旨牧）
出典 大林，1991，p.94

ば、新潟県あたりからの二次的な伝播だと考えた方がよいと思われる。

以上、「火を跨ぐ習俗」について見てきたが、これとは別に花嫁が松明の「火を潜る習俗」もある。日本における「松明を潜る習俗」の分布は「火を跨ぐ習俗」と重なり、また満族においても両方の習俗が存在するとされる（江守、1998, pp.152-154）。

埼玉県新座市では、婚家の入り口では雄蝶雌蝶（松明を両方から掲げる役目をする男女二人の児童）の役をする男女の子供二人が麦藁で作った松明を両脇からかざす。仲人が嫁に菅笠や蛇の目傘をさしかけ、松明の火の間を通り抜け、やっと婿の家に入るのである。松明の火を床に置いて、嫁がその上を跨ぐようにして入る場合もあり、方法は一様ではないという（江守、1998, pp.152-153）。

一方、満族では、『満族大辞典』（1990年）の「過火盆」の項目に、「結婚式の日、花嫁が新婚夫婦の部屋に入る時、門前に設けられた火鉢（火盆）の上を跨がねばならない。（中略）また、男家の玄関の両側に火盆あるいは燃やされた松明があり、花嫁の乗った轎（キョウ）は門に入るとき、その間を通らねばならない。」とあるという（江守、1998, p.154）。

日本と満族の間には花嫁の火をめぐる儀礼にいくつかの一致点を見たが、ここで見た「火を跨ぐ習俗」「松明を潜る習俗」は中国の北方諸民族、とくに内モンゴルのオルドスのモンゴル族などで見られることから、これら習俗はモンゴルなどの遊牧民に由来する可能性が高いと思われる。ことに中国東北部地域（現在の満族居住地）は遊牧民文化の影響を受けており、また12～13世紀の元の拡大期には、元の影響は南シベリアまでおよんでおり、この花嫁の火をめぐる習俗は、本来、遊牧民の習俗であったのかもしれない。ただ、遊牧民の文化をツングース系文化が受容し、それを自らの文化の一部としているならば、それもツングース系文化ということができよう。

岡正雄の考える五つの種族文化複合のうち、花嫁の火をめぐる習俗はその分布などから考えて、③父系的・「ハラ」氏族的・畑作・狩猟・飼畜民文化のほかに考えられず、ここでは起源は問わないことにし、日本にツングース系文化として流入したことを重視する。この点から考えると、火を跨ぐ習俗は遊牧民に由来する可能性があり、しかも中国の北方諸民族に受容され、周辺へと伝わっていたと考えられよう。

Ⅳ-2 日本の「草履捨て」と満族の「掲蓋頭」

江守五夫が翻訳した嚴汝嫻の『中国少数民族の婚姻と家族・上巻』（第一書房、1996）の記載によれば、満族には「掲蓋頭」の習俗がある。

「掲蓋頭」とは、新婦が婚家に入るとき、生家から頭にかぶっていた赤い被いを新郎が竿や秤などの先に引き掛けて屋根に投げ上げる習俗である（図8）。その赤い被いは「蓋頭」と呼ばれ、赤い被いを屋根に投げ上げる行為は「掲蓋頭」と呼ばれる。満族では新郎の家に着いた嫁はまず庭の中に張られた天幕の中で花嫁の身なりに改めた上で、新郎に伴われて中庭に敷かれた赤い毛氈を踏みながら戸口に向う。この時、花婿は秤の竿で花嫁の赤い布を取り去るのである（江守、1998, p.156）。

「蓋頭」は嫁入りの際に出遭うであろう各種の妖魔鬼怪から新婦を守ろうとして着用したものである。婚家に着いてそれを捨てるのも、道中に取憑いた穢れを祓い清めるという意味がある。また、同様にツングース系民族のホジェン族は花嫁が新婚夫婦の部屋に入るとき、花婿は入口で馬の鞭、もしくは秤の竿の先に花嫁の顔を覆っている赤布を掲げて、屋根に投げ上げるという（江守、1998, p.161）。

日本の「草履捨て」とは、嫁が婚家に入るのに先立ち、嫁入りの道中で履いてきた草鞋や草履の緒をきって、家の屋根の上に投げ上げる習俗を指している。たとえば、長野県南安曇郡三郷村明盛字中萱では、婚家の入り口で、男女児が男蝶女蝶（雄蝶雌蝶）の役を受持ち、松明を



図8 満族「掲蓋頭」
出典 曾, 2008, p.29

たいては嫁を迎える。嫁は入り口でわらじの緒を切って、屋根の上に投げ上げるといふ。また、同県の可見郡御嵩町津橋でも、嫁は勝手口から「婚家に」入り、草履の緒を切って、これを屋根に投げ上げると報告されている（江守, 1998, p.157）。

「草履捨て」の習俗は、多くの地方では、嫁が履いてきた履物が嫁にとって再び用がないように、つまり離縁されることがないようにという祈願をこめていふという意味があると説明されるが、江守五夫は、嫁入り道中に花嫁が接したであろう穢れを祓い清めるという意味もあったと想定している（江守, 1998, p.158）。それは、石川県金沢市押野地区では嫁は婚家の「庭で足を洗い、履いてきた草鞋を放る」という習慣があり、穢れを祓い清めることを目的としているからである。それは満族の「掲蓋頭」と似ている（江守, 1998, p.160）。

江守は、日本の草履を屋根に投げ上げる行為と満族の蓋頭を屋根に投げ上げることには共通

点があると考えた。つまり、嫁が嫁入り道中に接したであろう穢れを祓い清めることである。しかし、単に穢れを清めるとすれば、道中に嫁が身に着けてきた草履を門前で捨てたり、河に流せたりすれば済むことであるが、そうしないのは満族の「蓋頭」を屋根に投げ上げることと関係があると考えたのである（江守, 1998, p.161）。

また、江守は「草履捨て」の習俗の分布についても解説した。「草履捨て」の習俗の日本全国の分布状況を文化庁編『日本民俗地図』の婚姻編の解説にしたがってみれば、北は岩手、秋田、宮城、山形などに分布し、中部は新潟、長野、岐阜、愛知の諸県と山梨、静岡、石川の一部、近畿では三重、滋賀、奈良、大阪の各府県の一部にそれぞれ分布している（図9）。関東では千葉の一部に見出されるのみである。すなわち、主には中部山岳地帯から中下越地方を経て、宮城などの東北地方中部に至る帯状の地域に集中的に分布しているのである（江守,

1998, p.157)。

このように、江守五夫は、日本の「草履捨て」とツングース系民族である満族の「掲蓋頭」は、それらの習俗が持っている意味と分布状況という点で、関係があるとするのである(江守, 1998, p.161)。

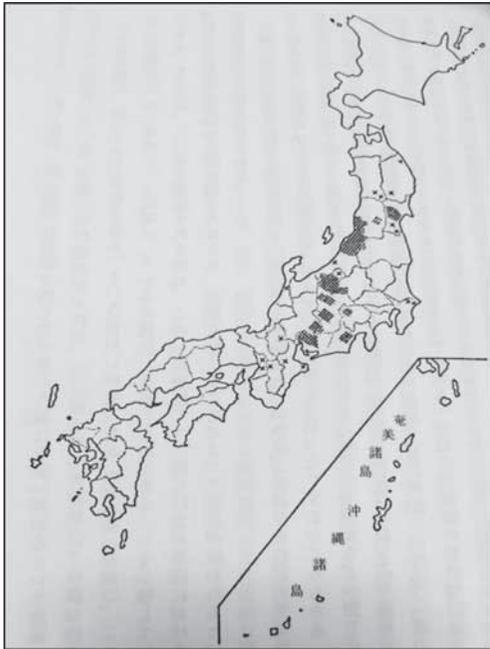


図9 日本「草履捨て」の分布図
出典 江守, 1998, p.159

IV-3 姉妹型一夫多妻制

日本にも、妻たちがお互いに姉妹であるという一夫多妻制があった。江守五夫によれば、姉妹型一夫多妻制では、姉妹がまとまって一人の男性に嫁ぐもので、その順番は一番上の姉からで、妹たちとの結婚は、長姉との婚姻から派生的効果である性格をもつという(江守, 1998, pp.162-163)。飯田優子は、『古事記』や『日本書紀』から十八例の姉妹型一夫多妻婚を見出した(飯田, 1976, pp.80-91)。

飯田によれば、『古事記』や『日本書紀』には垂仁天皇の妃には二組の姉妹が含まれているという(飯田, 1976, pp.81-82)。それは、江

守五夫によれば、丹波道主王(たにわのちぬしのおおきみ)の娘たちと、山背大国(やましろのおおくに)の不遅(ふち)の娘たちである(江守, 1998, p.163)。このうち、前者は『日本書紀』の垂仁紀十五年の条に記事があるが、江守は、これに関して次のように述べる。五人の姉妹がすべて後宮に入れられたが、一番上の姉が皇后になり、二番目、三番目、四番目の姉妹が妃となった。一番下の妹は醜かったので、郷里に返された。だが、この一番下の妹は、返されたことを恥じて自分から輿から落ちて死んだ。これは、恥じたからではなく、姉妹全員が嫁ぐはずであったのに、そうしてもらえなかったことへの抗議とも考えられる(江守, 1998, p.163)。

江守は『日本書紀』には、これ以外にも姉妹型の一夫多妻制の話が書かれているという(江守, 1998, pp.163-164)。それは、天皇の孫である瓊瓊杵尊(ににぎのみこと)と木花開耶姫(このはなさくやひめ)の話である。木花開耶姫が瓊瓊杵尊から求婚されたときに「姉もいます」といった。瓊瓊杵尊が木花開耶姫の父親の大山祇神(おおやまつみのかみ)に求婚したい気持ちを伝えると、大山祇神は二人分の結婚の贈り物を瓊瓊杵尊に渡した。だが、瓊瓊杵尊は木花開耶姫だけを妻にした。そこで、姉はたいへん恥じて呪いの言葉をはいたという(江守, 1998, p.163)。

江守は、これらの記録から「姉妹のうち一方、とくに妹だけを妻とすることは、天皇の孫である瓊瓊杵尊が相手であっても許されるべきではないという観念が明瞭にみられる」と述べている(江守, 1998, p.164)。

江守は『日本書紀』にある姉妹型一夫多妻制の別の例もあげている(江守, 1998, pp.165-166)。それは、允恭天皇の皇后・忍坂大中姫(おしさかのおおなかつひめ)と、妹の衣通郎姫(そとおしのいらつめ)の姉妹である。衣通郎姫は、皇后より後に天皇に妻として迎えられたことになったが、皇后が怒るのをおそれて宮中には行けず、別のところに住んで、天皇が来る

こと（妻問い）を待ったという（江守，1998，pp.162-163）。

江守は、『万葉集』（仁徳天皇から759年までに成立）のなかにも姉妹型一夫多妻制があると、次の歌をあげて説明している（江守，1998，p.167）。

①額田王（ぬかたのおおきみ）が近江（あふみの）天皇（＝天智天皇）を思（しの）ひて作る歌一首>

君待つとわが恋ひをればわが屋戸の簾（すだれ）動かし秋の風吹く（4488，8-1606）

②鏡王女の作る歌一首

風をだに恋ふるは羨（とも）し風をだに來（こ）むとし待たば何か嘆かむ（4489，8-1607）

①の歌を作った額田王は、大海人皇子（のちの天武天皇）に愛されて、その後は天智天皇の妻となった。②の歌を作った鏡王女は額田王の姉妹といわれている。鏡王女も天智天皇より寵愛をうけ、その後で藤原鎌足の妻となった。また、①の歌は額田王が、「天智天皇の妻問いを待っていると、秋の風が簾を揺らした」と歌っているのである。

②の歌は、①の歌を受けて、「風だけでも吹いてくれれば嘆くことはない。私のもとには風も吹いてこないから寂しい」と応じたものである。

これらの歌からは、額田王も鏡王女も天智天皇が来るのを待っていることがわかる。

江守によれば、姉妹型一夫多妻制は、『古事記』や『日本書記』より後の史料からは報告されていないが、北方民族には近年まで伝えられていて、日本の古代の姉妹型一夫多妻制の習俗も、北方系の文化要素のひとつだと推測する（江守，1998，p.162）。つまり、北方系諸民族の『嫁入婚』文化の一環として、この姉妹型一夫多妻制も古代日本に伝播したという（江守，1993，p.168）。

劉中平は、満族の祖先たる女真族においても、姉妹型一夫多妻制が行われたことを指摘している。女真族は「若娶其姉，則姉以下皆隨為

妾」という言葉が伝えられている。意味は「婚姻は、若しその姉を娶らば、即ち姉以下、皆、随いて妾と為る」という。それに、この婚姻制度は「一夫多妻制」という遺風を持っていた。酋長は妻と妾をめぐり、一夫多妻の生活を送っていたし、各部落の酋長たちは互いに姻戚関係を結んでいた。例えば、「阿哈出家族」（アハシユウカゾク，家族の名前）と「猛哥帖木耳家族」（モンガタイムルカゾク，家族の名前）は姻族であった。女真族は妻を大婦、小婦、侍婢という三つに区分している。大婦は正室で、小婦は次室、侍婢とは妾のことをいう。（劉中平，2010，pp.200-201）

清初の満族社会では、一夫多妻は法律的に許され、習俗的に尊重されていて、一夫多妻の現象は発展を遂げるようになった。多妻は主に女奴隷に対する占有に現れている。貴族のみでなく、普通の八旗（清の時代の満族の社会組織）の人々まで多妻を持っていた。姉妹一夫多妻制は一夫多妻制の中の一つである。例えば、1625年、13歳の孝庄文皇后布木布泰（ブムブタイ）はヌルハチの八番目の王子皇太極（ホンタイジ）に嫁いだ。次の年、皇太極が王位を継承した。1634年、布木布泰の姉である海蘭珠（カイランシユウ）は皇太極と結婚してからは、姉妹二人で一人の夫を仕える形になった（江守，1993，p.168-169）。

Ⅳ-4 レヴィレート婚

兄が死ぬと弟がその嫂（兄嫁）を妻とするという結婚を文化人類学ではレヴィレート婚（levirate marriage）という。レヴィル（Levir）とは、江守五夫によればラテン語で「夫の兄弟」を意味するという（江守，1998，p.172）。

江守は、レヴィレート婚や、後に紹介する後母を娶る婚姻は妻が夫家に嫁ぐ嫁入り婚を前提としていて、他の共同体から嫁入りし、夫を亡くした女性を「接続」あるいは「取継」することがその本質だといっている（江守，1998，p.181）。

レヴィレート婚は、日本では学術用語としては逆縁婚という。江守によれば、日本の逆縁婚は、一般に「弟に直る」とか「嫂（あによめ）直し」とよんでいたという（江守, 1998, p.172）。

また、江守は、逆縁婚についての史料は古代の史料からはみつかっていないが、近時まで日本各地でおこなわれていたため、日本におけるレヴィレート婚はかなり古い時代まで遡れるものではないかと述べている（江守, 1998, p.175）。

江守は、レヴィレート婚は子が後母と結婚する習俗とむすびついており、日本では古代の皇族の間でおこなわれていたと述べている（江守, 1998, p.180）。それは、神武天皇の嫡子・当芸志美美命（たぎしみみのみこと）と庶母の伊須気余理比売（いすけよりひめ）の婚姻の例や、聖徳太子の生母である間人穴太郎王（はしひとのあなほべのおおきみ）と庶子・多米王（たこめのみこ）の婚姻の例などがあるとしている（江守, 1998, p.180）。

さらに、江守は奥州の藤原秀衡（ふじわらのひでひら）の嫡男である国衡（くにひら）が後母を娶ったことが九条兼実（くじょうかねざね）の日記『玉葉』巻53（文治4年〈1188〉）にあると指摘し（江守, 1998, p.180）、これが本当であれば奥州は北方遊牧民の文化の影響が強かったため、鎌倉時代のはじめまでこの習俗が残っていたと考えられるとも指摘している（江守, 1998, p.180）。

江守五夫は、後母を娶る婚姻は中国北方民族の習俗と文化史的につながると述べており、またレヴィレート婚は高句麗に行われていたレヴィレート婚と関連し、古代中国北方の「レヴィレート婚」が日本に影響を与えたのではないかと認識している（江守, 1998, p.180）。

劉中平は、満族は女真社会のレヴィレート婚の風習を受け継いでいると指摘する。早期の建州女真社会から流行っていた婚姻習俗でもある。その習俗が遼代や明代にあったことを、史書にかいている。即ち遼代の女真族では、「父

死すれば即ち其の母（後母を指す）を妻とし、兄死すれば即ちその嫂を妻とし、叔伯〔父〕死すれば即ち甥亦かくの如し」と述べられ、明代の女真族でも、「父死すれば〔子が〕その妻を娶り、兄亡ならば〔弟は〕其の妻を娶る」との習俗があったことが記述されている。これは氏族社会末期におこなわれていた。なぜならば、氏族社会では女性は男性方に嫁いだ後は男性方の所有財産と見なされるため、外部の人にわたるのは許されないと考えられたからである。したがって、この「財産」は血筋の順により受け継がれないといけないとされ、夫が死ぬとそれと血筋が一番近い氏族である弟が娶るなどのことになる。これは、娶った嫁は子供を生み、育てるための私有財産として見なす考えがあったという（劉中平, 2010, pp.201-202）。

レヴィレート婚は満族では収継婚といい、日本では逆縁婚という。これは日中両国に存在した共通の古い婚姻習俗である。

V むすび

本稿では、日本文化の基層にツングース系民族の文化的要素がどのように根付いているかに関する解明を、先行研究に依りながら試みた。日本の基層文化については、主に岡正雄の「日本文化の基礎構造」という論文を依りどころにした。岡正雄論文では、日本の基層文化は5つの種族文化複合により構成されていると論じている。また、岡正雄説に対して、大林太良が批評を加えた上、さらに日本文化中のツングース文化の影響を明らかにした。本稿では、基本的に両氏の日本文化に関する認識を踏襲しつつ、ツングース文化との比較研究を行った。

また、婚姻習俗を中心に、江守五夫の研究をはじめ、日中両国の多くの先行研究をサーベイする上、ツングース文化と日本文化の共通性を明らかにした。

本研究は、ツングース文化と日本文化の中にある共通の婚姻習俗の表し方やその習俗の日本での分布の一部を明らかにしたものの、婚姻習

俗の流入ルートやその日本での定着過程、さらにこれらを通じて見られる両文化間相互影響のメカニズムなどに関しては、まだ解明していない部分が多く残されている。引き続き今後の研究課題としたい。

<注>

- (1) 以下の内容は、任国英の研究（任，2002）に負うところが大きい。
- (2) トンボグチとは、伝統的な民家において土間の方にある家の入り口を指す。
- (3) 組合衆とは、南関東で近隣組織を指す。大体5件単位で構成し、冠婚葬祭を互助する。

<参考文献>

(1) 日本語文献

江守五夫 (1992) 「婚礼と葬礼からみた日本海文化」『しにか』Vol.3-5,大修館書店 (東京)

江守五夫 (1993) 『日本の家族と北方文化』第一書房 (東京)

江守五夫 (1998) 『婚姻の民俗—東アジアの視点から』吉川弘文館 (東京)

落合の移り変わり編集委員会 (1993) 『写真集落合の移り変わり』(多摩市) 落合地区ニュータウン協力者親睦会

大林太良 (1979) 「日本民族起源論と岡正雄学説」岡正雄『異人その他』言叢社 (東京)

大林太良 (1991) 『北方の民族と文化』山川出版社 (東京)

大林太良 (1995) 『北の神々 南の英雄』小学館 (東京)

岡正雄 (1958) 「日本文化の基礎構造」『日本民俗学体系 2巻』平凡社 (東京)

岡正雄, 大林太良解説 (1994) 『異人その他 他12篇』岩波書店 (東京)

祖父江孝男 (1972) 『文化とパーソナリティ』弘文堂 (東京)

多摩市史編集委員会 (1997) 『多摩市史民俗編』多摩市

名越左源太著, 国分直一・恵良宏校注 (1984) 『南

島雑話—幕末奄美民俗誌』平凡社 (東京)

沼津市史編さん委員会, 沼津市教育委員会 (2002) 『沼津市史民俗編』沼津市

峰岸松三 (1992) 『今昔くらしぶり図絵』私家版

飯田優子 (1976) 「姉妹型一夫多妻婚—記紀を素材として」『現代のエスプリ』至文堂 (東京)

柳田國男監修, 日本放送協会編 (1971<1950>) 『日本伝説名彙』日本放送出版協会 (東京)

三崎一夫 (1972) 『図説 陸前のオシラサマ』萬葉堂書店 (宮城)

(2) 中国語文献

陳德霖 (1993) 『黑龙江少数民族风俗』(黑龍江少数民族の風俗) 中央民族出版社 (北京)

蔡振生 (1994) 『中日文化比較』(中日文化比較) 北京語言學院出版社 (北京)

高凱軍 (2006) 『通古斯民族的兴起』(ツングース系民族系の興起) 中華書局 (北京)

韓雪峰 (2007) 「试论满族文化的产生和发展及对」(試論滿族文化的產生と發展及東アジアへの影響) 吉林工程技術師範學院學報 (吉林)

劉中平 (2010) 「滿族婚俗考述」(滿族婚姻習俗考述) 第4期總189期, 社會科學輯刊 (瀋陽)

劉 靜 (2012) 「略論滿族文化發展軌迹」(略論滿族文化的發展軌道) 第27期第173卷, 經濟研究導刊

李燕光 閔 捷 (2001) 『滿族通史』(滿族通史) 遼寧出版社 (瀋陽)

婁貴書 (1994) 「日本民族文化的成因探析」(日本民族文化的成因の探索) 第1卷第5期, 貴州大學學報 (貴州)

南文淵 (2012) 『北方森林-草原生态与民族文化变迁』(北方森林-草原生態環境と民族文化の変遷) 民族出版社 (北京)

内藤湖南著 劉克申訳 (2012) 『日本历史和日本文化』(日本歴史と日本文化) 商務印書館 (北京)

彭立榮 (1988) 『婚姻家庭大辞典』(婚姻と家庭の大辞典) 上海社会科学院出版社 (上海)

任国英 (2002) 「论满一通古斯系民族经济类型」(滿—ツングース系民族の經濟類型論) 内モンゴル

- 社会科学（内モンゴル） 『新編東洋史辞典』東京創元社，1980年
- 唐 戈 陳伯霖（2007）「通古斯系民族類論綱」（ツングース系民族類論綱要）第4期総第99期，黑竜江民族従刊（ハルピン） （王辰 作新学院大学経営学研究科博士後期課程）
- 王順利（1990）「日本の弥生時代与中国文化」（日本の弥生時代と中国の文化）第2期，東北師範大学学報（長春）
- 王新生（2013）『日本簡史』（日本簡史）北京大学出版社（北京）
- 汪立珍（2006）『滿一通古斯諸民族民間文學研究』（滿—ツングース諸民族間の文化研究）中央民族大学出版社（北京）
- 汪立珍（2013）「滿族説部傳承機制」（滿族説部傳承機制）『民族文學研究』第1期，中国社会科学出版社（北京）
- 新賓滿族自治県概況編集組（1986）『新賓滿族自治県概況』（新賓滿族自治県概況）遼寧大学出版社（瀋陽）
- 楊錫春（1991）『滿族風俗考』（滿族風俗考）黑竜江省人民出版社（ハルピン）
- 楊 洋（2003）「滿族傳統婚宴習俗的民族特色」（滿族の傳統的婚姻習俗の民族特色）第3期，滿族研究（北京）
- 楊豐陌（2009）『滿族』（滿族）遼寧民俗出版社（瀋陽）
- 楊 烈（2010）「淺談長白山滿族的傳統民俗」（淺談長白山滿州族の傳統の民俗）第9期第105期，吉林放送大学学報（吉林）
- 張家賓（2003）『黑龍江流域的通古斯系民族』（黑竜江流域のツングース系民族）哈爾濱出版社（ハルピン）
- 張佳生（2011）『滿族与長白山』（滿族と長白山）遼寧民族出版社（瀋陽）
- 曾 武（2008）『滿族民俗万象』（滿族民俗いろいろ）遼寧民族出版社（瀋陽）

<事典類>

- 『文化人類学事典』弘文堂，1994年
『日本民俗学事典』弘文堂，1994年
『日本民俗大辞典』吉川弘文館，1999年