

## 古系譜にみる「オヤーク」観と祖先祭祀

「家」の非血縁原理の原型を求めて――

義江明子

はじめに

一 出自系譜以前の「オヤーク」

二 出自系譜の形成と「オヤーク」

三 「オヤーク」観の変容と祖先祭祀  
おわりに

## 論文要旨

日本の伝統的「家」は、一筋の継承ラインにそう永続性を第一義とし、血縁のつながりを必ずしも重視しない。また、非血縁の従属者も「家の子」として包摂される。こうした「家」の非血縁原理は、古代の氏、及び氏形成の基盤となった共同体の構成原理にまでその淵源をたどることができる。古代には「祖の子」(Oya no Ko)と、非血縁の「オヤーク」(Oya-Ko)観念が広く存在し、血縁の親子関係はそれと区別して敢えて「生の子」(Umi no Ko)といわれた。七世紀末までは、両者はそれぞれ異なる類型の系譜に表されている。氏は、本来、「祖の子」の観念を骨格とする非出自集団である。「祖の子」の「祖」(Oya)は集団の統合の象徴である英雄的酋長(始祖)、「子」(Ko)は成員(氏人)を意味し、代々の酋長(氏上)は血縁関係と関わりなく前首長の「子」とみなされ、儀礼を通じて霊力(集団を統合する力)を始祖と一体化した前首長から更新し継承した。一方の「生の子」

は、親子関係の連鎖による双方的親族関係を表すだけで、集団の構成原理とはなっていない。

八〜九世紀以降、氏の出自集団化に伴って、二つの類型の系譜は次第に一つに重ね合わされ父系の出自系譜が成立していく。しかし、集団の構成員全体が統率者(Oya)のもとに「子」(Ko)として包摂されるというあり方は、氏の中から形成された「家」の構成原理の中にも受け継がれていった。「家の御先祖様」は、生物的血縁関係ではなく家筋観念にそって、「家」を起こした初代のみ、あるいは代々の当主夫妻が集合的に祀られ、田の神・山の神とも融合する。その底流には、出自原理以前の、地域(共同体)に根ざした融合的祖霊観が一貫して生き続けていたのである。現在、家筋観念の急速な消滅によって、旧来の祖先祭祀は大きく揺らぎはじめている。基層に存在した血縁観念の希薄さにもう一度目を据え、血縁を超える共同性として再生することによって、「家」の枠組みにとらわれない新たな祖先祭祀のあり方もみえてくるのではないだろうか。

## はじめに

日本の伝統的「家」の特色は、一筋の継承ラインにそって永続する不分割の社会単位であるところに求められる。<sup>(1)</sup>「家」の継承<sup>(2)</sup>という觀念は、男子全員が平等に父の「氣」をうける中国などには見られない。<sup>(3)</sup>まさに日本の「家」の根本的特質といつてよい。

この継承ラインは、通常は父↓男子の一人<sup>(4)</sup>であるが、男子のいない場合には婿養子が好んで迎えられる。男子があつても、代々、家業経営能力のあるものを婿に迎える例も商家などにはあり、夫婦養子も多い。これも、厳格に父系親族の中から序列に従つて養子を迎える中国的な父系出自集団のありかたとは、大きく異なる特色といえよう。武士・町人・農民をとわず、近世から近代にまで続いた家の系譜記録を調べてみると、その養子の頻度は驚くばかりである。実際に生物学的に連続と続く父↓男子の血筋で十代以上もつながられる家は、むしろ例外的といえる。問題は女系の介在というにとどまらない。夫婦養子の例からもわかるように、何よりも「家」の継承<sup>(5)</sup>こそが至上命題であつて、極端に言えば、誰が継ごうとも継ぐ人がありさえすれば、「家」の永続性はゆらがないのである。

近年の研究によつて、こうした特質を持つ「家」は、原理的には<sup>(6)</sup>九世紀以降の貴族社会に芽生え、一一世紀(平安後期)以降はつきりと成立して<sup>(7)</sup>くること、一般下層庶民までが「家」のしくみに覆われるのは

ほぼ一七世紀(近世前期)以降であること、<sup>(4)</sup>が明らかにされている。「家」以前に社会の基本的な親族集団として存在していたのは氏である。近年、貴族社会の氏の中から「家」が形成されてくる過程の具体的な説明も進みつつある。<sup>(5)</sup>

では、氏と「家」の親族集団としての特質、両者の違いはどこにあるのか。かつて、日本の「家」社会の特質をさまざまな角度から検討した『文明としてのイエ社会』において村上泰亮氏等は、貴族Ⅱウジ社会、武士Ⅱイエ社会<sup>(6)</sup>として両者を対比させた上で、血縁原理としてのウジ社会から超血縁性のイエ社会へ<sup>(7)</sup>という基本的な見通しを示した。一方、「家」の原理は貴族社会のウヂのなからこそ育まれてくるとして、近年の新しい研究方向を決定づけた吉田孝氏は、ウヂは始祖を継ぎ、「家」は父を継ぐ<sup>(8)</sup>という両者の根本的な違いを明らかにした。ただし、ウヂにおいても「始祖と自分をつなぐのは、親子関係の連鎖」であり、「始祖のマナを継ぐためには、始祖と血縁でつながっていることが必要」<sup>(9)</sup>だったという。

しかし、本当にそうなのだろうか。氏は親子関係の連鎖Ⅱ血縁原理で構成されていたのだろうか。「家」が氏の中から形成されたということとは、家の非血縁原理の原型も古代の氏にあることを示唆するのではないか。そして、その点をつきりさせることこそが、祖先祭祀を含む日本社会の特質の解明につながるのではないか。これが本稿で考えたいことである。

古代には祖の子<sup>(10)</sup>と生の子<sup>(11)</sup>がいた。例えば、遠い昔の天皇<sup>(大</sup>

王<sup>ミカミ</sup>)に武力で仕えた神祖大クメ主の名を伝えつつ結集している大伴氏・佐伯氏は、その神祖大クメ主の祖の子<sup>ミヤノコ</sup>(於夜乃子)であり、生の子<sup>ウミノコ</sup>(宇美乃古)のいや継ぎ継ぎに「祖の職」(武官)に奉仕するものと考えられていた(『万葉集』四〇九四・四四六五番)。この「祖の子」と「生の子」とはどのような関係にあるのだろうか。なぜただの「子」ではなく敢えて「生の子」と言わなければならないのか。それは、もう一方の「祖の子」が、親子関係の連鎖(「いや継ぎ継ぎの生の子」)ではない「コ」、つまり血縁原理によらない「コ」であって、そうした「コ」の観念が普遍的に存在していたために、それと区別する必要があったからなのではないか。そして、「家」が氏の中から形成されてくる時、そうした氏の伝統的「オヤーコ」観も(形を変えつつ)「家」の「オヤーコ」観に受け継がれていったのではないだろうか。第一章・第二章では、こうした問題関心のもとに、古代の「祖の子」と「生の子」の「オヤーコ」観の特質、両者の関連を明らかにし、それがどのように変容しつつ「家」の「オヤーコ」観に受け継がれているのかを探っていききたい。

考察の具体的な素材とするのは、古系譜である。それは、「祖の子」と「生の子」の「オヤーコ」観が古系譜の形式に具体的に表現されている、と考えるからにはかならない。ただし、形式の変化を手がかりに「オヤーコ」観の特質と変容の過程を具体的に明らかにするためには、古系譜の原本(ないしそれになるべく近いもの)の厳密な検討が必要になる。本稿でそれを全て行うことは不可能である。そこで、別稿で個別に行った系譜分析の結果を紹介しつつ、そこにみられる「オヤーコ」観

の特質を考えていくことにしたい。

\*そのため、具体的な叙述において、これまでに発表した拙稿と重なる部分も少なくない。重複部分についてはできるだけ簡略な紹介とすように努めたので、あるいは舌たらずで充分に納得の行く説明となっていないところもあるかと思われる。それについては個別の分析を行った別稿の方もあわせて参照していただければ幸いである。

柳田国男は、先祖祭祀が「家」の永続性にとっていかに大きな意味をもつかを明らかにした。<sup>(8)</sup> M・フォーテス『祖先崇拜の論理』によれば、「祖先崇拜は親と子の関係を宗教の分野に投影したものである。<sup>(9)</sup> フォーテスが分析の対象としたタレンシ族は、厳格な単系(父系)出自集団の社会であるが、その言うところを普遍化して考えるならば、「親と子の関係」が厳格な出自原理によらない社会では、その関係に応じた祖先崇拜のありようが形成されるということになる。第三章では、第一章・第二章で古系譜の検討を通じて明らかにした「オヤーコ」観の特質と変容の過程をふまえて、それが祖霊観・祖先祭祀のありかたとどのように関連しているのかを、見通し的に述べてみたい。

現在、家筋観念の急速な消滅によって祖先祭祀も大きく揺らぎはじめ、新たな形がさまざまなに模索されている。古代にまでさかのぼって「オヤーコ」観の原型を探る中から、現代の我々が「家」を超える祖先祭祀を考えていく上での何らかの手がかりも得られるのではないだろうか。

## 一 出自系譜以前の「オヤーク」

### (一) 古系譜の三類型

古系譜の分析結果の紹介に入る前に、まず、どういふものをさして古系譜といふのかを明らかにしておきたい。

古代の系譜は、王族・氏族によって作られた。古代の氏うぢというのは、下は、村長むらぢレベルの小共同体の首長から、上は共同体連合を率いる大首長に至るまで、重層的に連なる首長層が形成した政治的族組織である。たんなる血縁親族組織ではない。したがって古代の系譜には、共同体のあり方と、首長層によるその統合のあり方が色濃く反映している。そのことをまず、古代の系譜の基本的性格としておさえておきたい。共同体の一般成員は系譜を作成しなかつたと考えられる。作成する必要がなかつたからである。古代の系譜は、首長層の政治的地位の由来を対外的に示すためのものであつた。

一般に古代の系譜は、後世の系譜とは大きく異なる形式的特色を備えている。それは、系線の引き方と、系譜内の説明用語にみられる特色である。

系譜の形式は、大きくいって、口承系譜（語り伝え）↓文章系譜（口承をそのままに文章化）↓堅系図（文章系譜の世代間にタテの系線を入れ、全体をタテ長に仕立てる）↓横系図（世代間をつなぐ系線をヨコにカギ型に曲げ、全体をヨコ長に仕立てる）、と推移したとされる。<sup>(10)</sup> 中・

近世以降の通常の家系図は横系図である。もつとも、語り伝え自体はいつゝの時代にもあり、横系図の時代にも文章で書かれる系譜は存在する。しかし、堅系図から横系図への変化は本質的変化であつて、はっきりと時代差による。別稿で述べたように、堅系図が、始祖からのタテの流れと同族間での世代の対応を視角的に確認できる、氏の系譜觀念にそつた系図形式であるのに対し、横系図は、枝わかれしていく同族を順次カットしつゝ、主要家筋についてのみ父とのつながりと兄弟関係を明らかにする、「家」の系譜觀念にそつた系図形式である。<sup>(11)</sup> つまり、古代の氏の系譜意識を探る上でもつぱら問題にされるべきは、古い文章系譜および堅系図ということになる。

次に説明用語についてみると、古い文章系譜のもつとも一般的な形式は、『古事記』でよく知られているように、「A娶むかひて B生うまひて児こ」C次D……である。堅系図でも、人名の上に「児こ（子）」（ときには「娶生」も）が付されている。これは、文章系譜の「児こ（子）」の前に系線を入れて「A（之）——（娶）B生——児こ（子）C次D……」とするとこのから堅系図が成立してきたため、と考えられている。系線をつなぐ方式が一般化するにつれて、古い文章系譜の時代から引き継がれたこれらの説明用語は次第に落ちていき、横系図にはもはや「児こ（子）」などの文字は見られない。つまり、タテの系線または「娶生・児こ（子）・次」字の存在が、古系譜と判定する形式上の目安、<sup>(12)</sup> ということになる。

右の目安を持って古代の系譜類を眺めわたしてみると、この条件に当てはまるのは、ほぼ、九世紀半ば以前に作成された原本の残る系譜、ま

たは九世紀半は以前成立の原型がその後の写本においてもままとまって確認できる系譜に限られることがわかる。この事実、九世紀が系譜意識の大きな転換点であることを物語っている。

現存の系譜では、まず、作成時の原本そのものが残る古系譜として、「稲荷山鉄剣銘」「山の上碑」「和気系図」「海部系図」の四点がある。前二者は金石文、後二者は系図原本。階層的にはいずれも地方の首長豪族層である。原本そのものではないが作成時の原型をほぼ正確に残す、とされる古系譜には、「上宮記逸文」「天寿国繡帳銘」「法王帝説第一部」の三点がある。階層は王族である。このほかに、後代に再編された系図の一部に古系譜のおもかげが確実にうかがえるものとして、「伊福部臣古志」「粟鹿大明神元記」「下鴨系図」「出雲国造系図」がある。階層的にはいずれも、地方の有力神社の神官を兼ねる国造級豪族である。まとまった形で厳密な分析にたえうる古系譜は、管見の限りではほぼ以上につきるといってよい。

右に述べたのは個別に作成された系譜であるが、このほかに『古事記』『日本書紀』『風土記』などには貴重な系譜記事が含まれ、特に『古事記』は古系譜の宝庫といつてよい。しかし、いずれも編纂史料であるので、厳密な分析を行うには、まず右述の個別系譜によるべきであろう。『古事記』などに含まれる系譜記事の意義は、そこからのおのずと明らかになるはずである。

従来の系譜研究においては、もっぱらそこに記載された内容が問題とされてきた。もちろん、古系譜には貴重な伝承が数多く含まれ、史料の

乏しい古代史研究において、この意味での系譜研究の重要性はいうまでもない。しかし、本稿において注目するのは、系譜伝承の内容そのものではなく、系譜の形式の特色とその変化である。系譜というものは、つねにその時点での現実の必要に応じ、そのときの系譜意識ののっとなって作り変えられ加上されていく。したがって、記載された伝承内容の信憑性を問題とする研究においては、こうした造作の跡を一つ一つ取り除いていかなければならない。しかし、「オヤーク」観の変化を系譜に探るという本稿の立場からすると、作り変えられていく各段階ごとが、それぞれの時代の系譜意識の特色をつかむための貴重な素材ということになる。こうした観点から、九世紀半は以前のたしかな古系譜によって最古の形式を確認し、それが作り変えられていく過程を通じて、「オヤーク」観の変化と変化を通じても変わらないものを明らかにしていきたい。

さて、古系譜には「娶生・児(子)・次」という説明用語が系譜内に含まれていると述べたが、右にあげた古系譜には「娶生」のあるものもないものの二種類がある。これは従来は、たんに「娶生」の省略としか考えられてこなかった。しかし、古系譜を子細にながめると、実はこの二種類の区別は、兄弟(姉妹)記載(「次」「弟」「妹」字で示される)の有無、奉仕文言(国造・神主などの地位を通じての大王への代々の奉仕伝承)の有無、という他の特色の区別とも見事に対応していることが明らかとなる。

私見によれば、「娶生」の有無、兄弟(姉妹)記載の有無、奉仕文言の有無、の三要素の組み合わせによって、古系譜は次の三類型に分ける

表1 現存古系譜の類型別

類型	系譜名	続柄記載	奉仕文言	形式	作成年代
a	稲荷山鉄劍銘 〔出雲国造系図 海部系図〕	其兒 一兒	杖刀人首 国造 祝	文章系譜 豎系図 豎系図	五C後半 八C前半?〕 九C半
b	天寿国繡帳銘 上宮記逸文 山の上碑 法王帝説第一部	娶生 娶生 兒 兒 兒	弟・妹 弟・妹	文章系譜 文章系譜 文章系譜 文章系譜	七C前半? 七C前半以前? 七C後半 七C後半?
c	和気系図 〔下鴨系図〕	之子 之子	(一部の人名に 注記―郡領) (一部の人名に 注記―祝)	豎系図 原型は豎系図?	八C末〕 九世紀半ば 八C末?〕
c'	伊福部臣古志 粟鹿大明神元記	母曰 娶生 母曰 娶生	次 次 次・妹 祭主	文章系譜 文章系譜、また 豎系図	八C末? 八C前半?

ことができる。

- a 「娶生」なく、兄弟姉妹記載なく、代々の奉仕文言を持ち、一人の始祖から自己までを「兒(子)」で一本筋につなぐ系譜。
  - b 「娶生」で父母双方を記載し、兄弟姉妹記載を持ち、奉仕文言を欠く、複数の祖から逆三角形の構成で自己に収斂する系譜。
  - c 「娶生」なく、兄弟姉妹記載を持ち、一部に奉仕文言を注記し、一人の始祖から裾広がり父系で自己の世代に至る系譜。
- 三類型と現存古系譜の関係を一覧表にして示すと、表1のようになる。

類型aから類型cへは、重なり合いつつ次第に前者が後者の中に吸収されていった、と考えられるのである。

類型cは通常の出自系譜の形式であり、その後、横系図へと変化しながらいわゆる家系図へと連なっていく。本稿の課題は、類型c(出自系譜)が類型aと類型bに表現された「オヤッコ」親の何を吸収して成立したのか、それが後の「家」の觀念にどうつながっていかを明らかにする点にある。そのために次節以下ではまず、別稿で個別に行った古系譜の分析結果の紹介を通じて、類型aと類型bがそれぞれ何を表した

三要素の組み合わせ関係によって三つの類型に分けられることがあざやかに読み取れよう(ただし、表の最後にc'として付した「伊福部臣古志」「粟鹿大明神元記」には、三要素が交じり合っている。この二系譜については次章で詳しく述べたい)。

上表の作成年代欄をみると、類型aは系譜の作られ初めから古系譜の形式の消滅する九世紀半ばまで一貫して作成されている、つまり、古代の系譜意識を代表する系譜類型であること、類型bは七世紀末で作られなくなり、それに代わって八世紀ごろから(おそらくcを経る)類型cが作成されはじめること、が推定できよう。つまり、類型bから類型cへの変化は、前者の形式が消滅して後者へという明確な交代関係にあるのに対して、

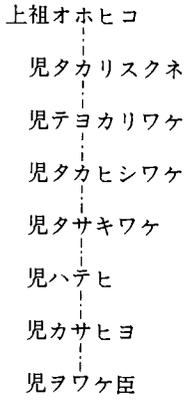
ものなのかを述べていくこととしたい。

(一) 〃祖の子〃の系譜化

古系譜の類型aは、「娶生」「次」による配偶者・兄弟姉妹記載がなく、「児(子)」でつながられる代々が大王おおきみ天皇への奉仕文言を持ち、構成図に表すと始祖と自己をつなぐ一本筋で示される、という特色を持つ。確認できるわが国最古の系譜である「稻荷山鉄劍銘」は類型aの文章系譜、現存の確実な古系譜の最後の例である。「海部系図」は類型aの豎系図である。それぞれを構成図で表すと図1、図2のようになる。両者は全く共通する構成をとることが理解できよう。

別稿で、この両系譜の比較考察から、類型aというのは代々の地位継承者名を列記した系譜であって、そこで人名の前につけられた「児」は親子関係の「コ」とは考えられないこと、を明らかにした<sup>(13)</sup>。その考察結果を簡単に紹介すると、

①「海部系図」には、代々の人名に神社祝はまらとして大王おおきみ天皇に奉仕した年代の記載があり、ここに記載された代々がほぼとされることなく祝の地位を継承して



(杖刀人首・奉事根源)

図1 「稻荷山鉄劍銘」の構成

いることがわかる。しかし、この時代の政治的地位の継承は、すでに広く認められているよ

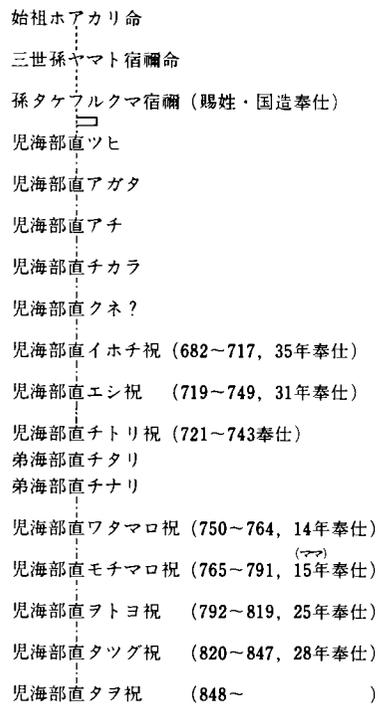


図2 「海部系図」の構成

うに、傍系継承が一般である。実際に、通常の出自系譜でその中の神官の地位継承者に注記を付す「下鴨系図」(図3参照)を見ても、「海部系図」と同じ時代・階層(七世紀半〜九世紀、地方豪族地方豪族神社祝)の地位継承が幅広い傍系継承によっていることが確認できる。したがって、「海部系図」の代々は父子直系を示すものではなく、兄弟継承を示すものではない(「海部系図」に「一か所だけ見られる兄弟記載は、後から挿入された異質部分であることが明確に論証される」)。

②とするならば、「海部系図」とまったく共通した構成で、「世々杖刀人首じんのみびととして奉事し来たり今に至る」との奉仕文言を持つ「稻荷山鉄劍銘」も、族長の地位継承者名の伝承の列記であって、親子関係を記したものはあるまい。

③このようにみても、代々の奉仕年次記載を持つ系譜には「娶

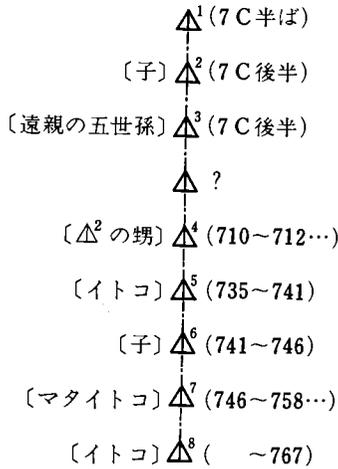


図4 「下鴨系図」の神職継承次第

[ ]=前任者との続柄。  
 ( )=神職奉仕年次。  
 ?は系図の範囲外のさらに遠い親族。

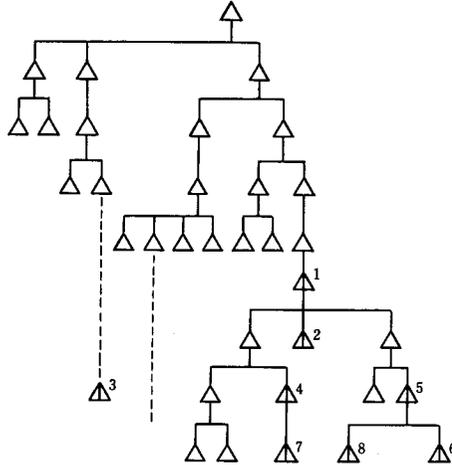


図3 「下鴨系図」の構成略図  
 (Δ=神職就任者。数字は継承順。)

図3から判明する祝の地位のことである。

位継承者となることはあり得ず、したがって代々の奉仕文言が記されることはないのである。

ゆえに、その代々が連続して地位継承者となることはあり得ず、したがって代々の奉仕文言が記されることはないのである。

「生」記載がなく、逆に「娶生」系譜には代々の奉仕年次記載がない、という二つの類型の違いの意味が明確になる。類型aは代々の地位継承者名であって、親子関係を表したものでないゆえに、「娶生」でつなぐことはできず、類型bは親子関係の連鎖を表したものである

継承者だけを抽出して一筋に連ねてみると、図4のようになる。これらの代々の実際の血縁的続柄を無視して一律に「コ」と表記すれば、図1、図2とまったく同じ形になることがしられよう。図4は原史料に操作の手を加えて仮に作成してみた研究上のモデルであるが、古代において実際にこうしたものが系譜として作成され「コ」と記されていたことが、「稻荷山鉄剣銘」「海部系図」によって確認されるのである。

親子関係にはない地位継承者を「コ」とするということは、どういうことなのだろうか。念のためにいっておくと、この時代、地位継承のための養子慣行はまだ存在していない。前稿で「下鴨系図」と「海部系図」の比較から確認したのは、傍系の継承者(兄弟、叔父甥、マタイトコなど)がその現実の続柄とは無関係に「コ」と表現されるということであった。一族内部での継承関係であるから、これだけならば、たとえば、一族内での古い世代原理の一種の表れ(一つ下の世代を一律にコとみなすというような)と見ることも不可能ではない。しかし、一族内での傍系継承が、そもその地位継承の原理だったのだろうか。前稿では論じ残したこの点について、「稻荷山鉄剣銘」の人名と、地位継承をめぐる「アレツダ」の観念をてがかりに考えてみたい。

五世紀後半の「稻荷山鉄剣銘」には、上祖オホヒコ以下、「其児」でつながれた八名の人名が刻まれている。その古い部分のタカハンワケ・タサキワケなどは、溝口陸子氏の指摘によると、「地名+尊称の類型の名前」であって、「個人名ではなく、族長の称号とみられ」、のちにオホヒコ裔を称する高橋・佐々貴などの氏の名になっていく。(14)つまり、「其

児」で一筋につながれた人名は、政治的同盟関係にある一定地域内での各地の伝承的族長名をつらねたものである。ヲワケにさきだつ二代（ハテヒ・カサヒヨ）にはスクネ・ワケなどの称号がない。これらはヲワケが直接に支配する小地域の過去の首長たちの名と推定されよう。

\*ただし溝口氏は、この系譜自体は「父祖名連称」「父系系譜」として語られたものとみる。しかし、「父系」ではない族長位継承次第とみることによって、この系譜の古い部分が「地名+尊称」の各地の族長称号名だという溝口氏の指摘の重要性が明らかになるのではないだろうか。なお、本稿では、古代の史料用語としての「出自」（○○自り出づ）<sup>(15)</sup> || 祖の別) と、厳密な意味での || 出自 || Descent<sup>(16)</sup> 概念とを区別し、「父系」という語も、後者の意味での出自（社会的に認知された親子関係による、一定の系譜的基準——父系・母系・撰系——にもとづく、集団の成員権の伝達様式<sup>(15)</sup>）の一つとしてのみ用いている。集団の構成が基本的に出自 || Descent 原理によらなかつた時代（七〜八世紀以前）について論じるためには、無用の混乱を避けるためにもこの両者の区別が必要不可欠と考えるからである。

一方、考古学の成果によれば、ある地域内での大古墳（盟主墳）の時代的変遷を追っていくと、四〜五世紀以前には、首長連合を率いる大首長の地位は地域内の各地の首長の間を移動して、いまだ一つの一族内部での世襲制を確立するには至っていなかったことが明らかにされている<sup>(16)</sup>。こうした大首長の地位の移動にかかわる古くからの語り伝えに、

自分の直接に支配する小地域の近い過去の首長名をつけ加えて、五世紀後半の時点で一つの系譜として書き上げたもの、それが「稲荷山鉄剣銘」にはかならない。類型 a における「コ」とは、本来、血縁関係の有無にかかわらず、首長の地位の継承者を前代の首長の「コ」とみなしたものであったことが、ここに確認できよう。

地位の継承関係が（血縁関係の有無にかかわらず）あたかも血縁であるかのようにたどられるという觀念が古代に存在したことは、系譜以外の面からもうかがうことができる。それが「アレツグ」という言葉である。代々の天皇は「遠天皇祖の御世、中今に至るまでに天皇御子の阿礼坐<sup>(17)</sup>彌<sup>(17)</sup>繼<sup>(17)</sup>に」大八嶋国を治めてきたものと考えられていた（『統日本紀』文武天皇即位宣命、他）。「アレマス」「アレツグ」とは、たんに生まれること・生まれ継ぐことではない。「アル」の古義は靈力の充実・活動を意味する。有名な賀茂のミアレ祭に見られるように、神が自らの靈力を更新して若神として再生することが「ミアレ」である。すなわち、大王・首長が代々、始祖（遠祖・上祖）の靈力を更新し継承していくことが「アレツグ」なのであって、そこには、本来、血縁による継承の意味はない。

\*沖繩のカミンチュ（神女 || 巫女）は、前任者の死亡後、神のしるし（すぐれた靈的資質）をもつと周囲から認められたものが後継者になる。その際、跡継ぎのカミンチュが決定し就任することを「生まれる」という。これは現代の話であるが、古代の継承原理 || アレツグ<sup>(18)</sup> についての豊かな示唆を与えるものといえよう。

霊力の更新 $\parallel$ 継承という $\parallel$ アレツグ $\parallel$ の意味をふまえて考えると、「稲荷山鉄剣銘」の「其児」の「其」とは、直前に記された前代の首長を指すと同時に上祖オホヒコをも指すものであることが、無理なく理解できよう。神話上の英雄的首長の霊力を直接に更新 $\parallel$ 継承するという $\parallel$ 祖の子 $\parallel$ の観念を系譜化したもの、それが類型aの系譜にほかならない。

こうした $\parallel$ 祖の子 $\parallel$ の観念は、地位継承にだけ関わるものではない。「地名+ワケ」「地名+ヒコ」(大王 $\parallel$ 天皇について言えばヤマトネコ)といった古代の首長の一般的称号からもしられるように、首長の担った霊力(タマ)とは、何らかの意味でその支配する地域に根ざした、共同体の統合にかかわる力であったと考えられる。血縁によらない $\parallel$ 祖の子 $\parallel$ という古代独特の「オヤーコ」観の背景には、共同体の共同性を首長が体現するという、古代の共同体のあり方<sup>(19)</sup>の問題が横たわっていることを確認しておきたい。そのゆえに、神話上の英雄的首長の霊力は(継承儀礼によって直接にその霊力を更新 $\parallel$ 継承した現首長を通じて)共同体内の全ての成員に及ぶのである。神話的英雄的首長「大クメ主」<sup>(20)</sup>の霊力に包まれたクメ集団の人々、それが「クメの子」であった。

しかし、五世紀後半に $\parallel$ 祖の子 $\parallel$ の観念の系譜化がなされたことは、それ自体、次の段階への移行を示している。ワワケは $\parallel$ 雄々しいワケ $\parallel$ を意味すると思われる、英雄的首長に対する尊称である。「稲荷山鉄剣銘」にはまだ氏名<sup>(21)</sup>が記されていないが、彼の子孫たちはおそらく六世紀以降一つの氏を形成し、ワワケの直接に支配した地域の地名または大

王への奉仕内容(杖刀人首)にちなむ氏名を、(大王からの賜姓伝承を形成しつつ)名乗るようになっていくはずである。そして、(タカハンワケ $\downarrow$ )高橋氏・(タサキワケ $\downarrow$ )佐々貴氏などとともに、オホヒコ裔を称する広い意味での擬制的同族系譜を次第に作り上げていき、さらにはオホヒコと大王とをつなぐ系譜をも加上するに至る。考古学的にも、六世紀以降、それまでの広い地域での盟主墳の移動に代わって、小地域内での首長墳の継続的営造という新しい事態が出現し、稲荷山古墳を最古とする埼玉古墳群の形成されることが明らかに<sup>(22)</sup>になっている。

\*考古学においては、画一化された古墳出現の背景に、擬制的同祖関係の形成を通じての首長層の(ヤマト勢力への)統合の実現をみる見解が有力である<sup>(23)</sup>。しかし、霊力のこもった刀の大王による分与(ワケ)に各地首長の原始的称号ワケの由来をみる川口勝康氏の説<sup>(23)</sup>、および右に述べた $\parallel$ アレツグ $\parallel$ の観念をふまえて考えると、従来「擬制的同祖関係の形成」といわれてきたことは、正確には $\parallel$ 霊力の分与と更新 $\parallel$ 継承関係の組織化 $\parallel$ としてとらえ直すことができよう。私見によれば、この組織化がつまり、 $\parallel$ 祖の子 $\parallel$ の系譜化、氏の形成ということにほかならない。

$\parallel$ 祖の子 $\parallel$ の系譜化は、氏形成の始まりであった。首長層が氏という族組織を作り上げていくなかで、 $\parallel$ アレツグ $\parallel$ による地位継承も次第に(幅広い傍系の間ではあるが)一つの一族の内部で行われるようになっていく。血縁原理が芽生えてくるのである。大クメ主の $\parallel$ 祖の子 $\parallel$ 「クメの子」も、クメ集団の首長層が作り上げた一つの氏(後の大伴

氏・佐伯氏)の氏人をさすものへと変質していく。

しかし、一族内部の継承になっても、 $\text{A} \rightarrow \text{B}$ による「オヤーク」親が機能し続けるかぎり、族長位の継承も氏集団の内部構成も出自  $\text{A} \rightarrow \text{B}$  と出生の順序によって序列化されるものとはならない。誰が次の族長となるかは、前族長からの血縁的距離の遠近によってではなく、霊力(共同体を統合する力)の大小によって決定され、氏は族長からの血縁的距離によって分節化されることなく、皆ひとしく「祖の子」でありつづけるのである。

(三)  $\text{A} \rightarrow \text{B}$ の子の系譜化

古系譜の類型bは、類型aとは対照的に、「娶生」と「次」によって親子・兄弟姉妹関係を記すが、大王への代々の奉仕文言は持たない。構成図に表すと、複数の祖から発して自己に収斂する逆三角形の構成になる。

類型bの典型例は、聖徳太子と妃をめぐる系譜関係を記した「天寿国繡帳銘(七世紀前半に成立か)である。この系譜は、当時の王族の婚姻慣習を反映して、極めて複雑な近親婚関係を記載しているが、別稿で「A娶B生C」の基本要素に着目して分解・再構成を行った結果、図5のような構成をとることが明らかとなった(数字は系譜に記載された順序、同一記号は同一人物、点線で囲んだのは系譜には記載されていない人物である)。父方母方双方の複数の祖から発して、親子関係の連鎖をたどりつつ自己に

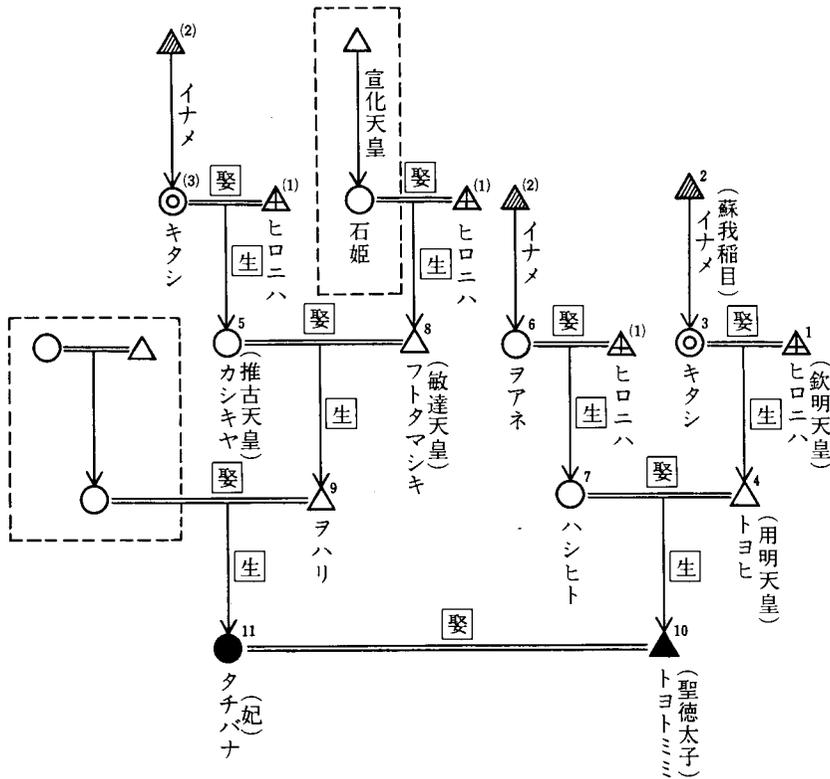


図5 「天寿国繡帳銘」の構成

至る、逆三角形の構成が見事に読み取れよう。

「娶生」という系譜用語にも端的に示されるように、類型bは「生む」という血縁の親子関係の連鎖を系譜に表したものの、つまり、 $\text{〃}$ 生の子 $\text{〃}$ の系譜化である。しかも「A娶B」で父母双方を記すのであるから、まさに生物的親子関係を表している。ただし、そこには母系・父系・選択系といった(集団の構成にかかわる)出自 $\parallel$ descentの原理は働いていない。「天寿国編帳銘」が蘇我氏と王族の関係を示していることからわかるように、「娶生」系譜に記載された人物たちは別に一つの集団の構成員ではない。つまり、「娶生」系譜は集団の内部構成を示す系譜ではないのである。「娶」は、『古事記』では「御合」とも表記され、「ミアフ」という古語の漢字表記であったことが知られる。「アフ」は古代において婚姻関係の成立を示すもつとも一般的な用語である。「娶」の字だけを見ると、男性が女性を「メトル」婚姻形態の表現のように思えてしまうが、それは中国における漢字の語義を鵜呑みにするからで、本来の古語の意味とはズレがある。「ミアフ」(御合)は男女が結合することを意味する言葉に過ぎず、男女どちらが主体ともなり得る当時の婚姻の特質をそのままに表しているといえよう。事実、類型bの系譜には「A娶B」のAが男性である場合と女性である場合の両方がみられる。<sup>(25)</sup>

ただし、単純な親子関係の記録ではない。太子と妃が $\text{〃}$ 欽明<sup>(26)</sup>に始まる王統 $\text{〃}$ と $\text{〃}$ 稱目<sup>(27)</sup>に始まる蘇我氏 $\text{〃}$ に何重にも両属することを示す、という作成目的に照らして必要ない(どちらの系統にも血縁的にかかわらない)人物(点線内)は、意図的にカットされている。欽明が推古朝前後

に始祖的人物と目されていたことは、天皇号の用いられ方等からも指摘されており、六・七世紀の蘇我氏の実質的祖が稱目であることも既に広く認められている。<sup>(27)</sup>このように類型a $\parallel$ 「娶生」系譜は、有力個人の婚姻関係を媒介として現実に存在する複数の集団が社会的に密接な関係にあることを示し、集団相互の結合関係を支える政治的機能を持つ。その基礎に双方の親族関係の強い働きがあることは間違いないが、それが系譜化されたことの意義はどこにあるのだろうか。

類型bの確認できる最古の例は、継体天皇にかかわる「上宮記逸文」系譜である。古い王統譜(類型aと推定される)上の二人の大王(応神と崇神)をそれぞれ父方・母方の祖として、継体天皇に収斂する逆三角形の構成の系譜である。原型においては、「娶生」でつながれる部分は三世代前後の世代深度であった。<sup>(28)</sup>原型はおよそ六世紀半ば頃の成立かと推定される。近年の古代王権研究によれば、およそこの頃(継体 $\text{〃}$ 欽明以降)から王位の血縁継承が確立し、王族集団も形成されてくることが明らかにされている。<sup>(30)</sup>類型bの成立 $\parallel$  $\text{〃}$ 生の子 $\text{〃}$ の系譜化とは、地位継承と集団構成の双方において、血縁原理が正面に登場したことを意味しているのである。

\*中根千枝氏は、日本の皇位継承システムを他の民族と比較して、「天皇と極めて近い血縁・婚姻関係(男女をとおして)にある者からより後継者となる頻度が高い」、「継承ラインは大体父系をたどっているものの、社会組織として父系血縁原理が存在していなかったことを示唆する」と述べている。<sup>(31)</sup>ここで言われる「男女をとおして

の継承」の系譜的表現が「娶生」系譜にほかならない。ただし、中根氏は「(日本では)昔から継承候補者の範囲が常にせばめられており」、「常に王族の範囲が小さい」とするが、これは後に再編された記紀の記事によって考えるからであって、実際には、こうした現象(極端な近親婚と王族範囲の限定)は、六、七世紀、非血縁の継承から血縁継承への転換期に集中的に出現している。

類型bの系譜は、王権周辺でだけ作成されたのではない。「山の上碑」は、東国の小豪族の系譜である。次章で述べるように、八世紀以降に作成された類型cおよびeの系譜には「娶生」系譜の断片が見いだされが、それらはいずれも地方の豪族層である。また、八世紀以降の父系制の時代になると、かつて母姓を名乗ったのは誤りであったとして父姓への改姓を願う者が続出するが、その記録(冒母姓史料)には古い「娶生」系譜の一部を引用することが多い<sup>(32)</sup>。これらも、各地の大小豪族層である。母族との関係の重視は王権をめぐる特殊現象ではなく、六、七世紀の族組織の普遍的な特質であった。

類型bの成立によって血縁原理が正面に登場したことが確認できるとはいっても、それは直ちに集団が出自 descent 原理によって構成されるようになったことを意味しない。類型aの系譜は依然として作成される「祖の子」の「オヤーク」観は生き続けている。族長の地位は(一族の内部ではあるが)「アレツグ」によって更新継承され、その継承順位は出自の原理によって序列化されていない。また、「生の子」の血縁原理は、集団帰属にあたっては父方母方双方の複数の集団への潜在的両

属として機能するので、集団の範囲(外縁部)は出自の原理によって確定されないのである。

王権への奉仕を核とする族長位継承ラインだけが明確な結集軸として存在し、(居住や政治的關係によって潜在的両属の中から一つを顕在化させた)氏人が族長に「祖の子」として統合される、外縁部の不明確な流動的集団、それが七世紀以前の氏であった。一つの氏集団の具体的構成は、結果的に(少なくとも七世紀ごろには現実には父系に傾斜した)選択出自の様相を呈するが、選択出自集団とはいえない。なぜなら、出自 descent 集団とは、「特定の祖先を指定すれば自動的にその子孫の範囲が確定」する集団<sup>(33)</sup>であるが、古代の氏は、特定の祖先(大王への奉仕伝承をもって語られる始祖)を確定することによって、子孫の結集軸の性格(王権への奉仕内容)は確定するが、族長位継承者の序列も子孫の範囲も、そのことによっては原理的に確定しないからである。

このことを、物部弓削守屋と広義の物部氏・弓削氏の関係を例としてみてみよう。守屋については、一代限りの母系相統の例、あるいは守屋個人の両属性の顕在化による父称・母称の連称としてのみ理解されがちであるが、そうではない。氏の構成原理の基本的特色を示す好例と思われるので、既に拙著でも簡単にふれたことではあるが、再度詳しく検討してみたい。

守屋は物部氏の系譜に「物部尾興連公、弓削連祖倭戸連公の女子阿佐姫を妻と為し生む児」として見え(ここが「娶生児」の定型表現でなく、「為し妻生児」となっているのは、それが平安時代に再編された系譜であ

ることによる)、「弓削大連と曰う」とある。六世紀後半ごろの大連で、『日本書紀』『風土記』にも「物部弓削守屋大連」「弓削守屋大連」「物部守屋大連」の表記で見える。両属性が顕在化した典型例である。守屋は物部氏の族長であると同時に弓削氏の族長の地位も兼ねたと考えられ、それがこうした表記として社会的に明示されているのであろう。

これが守屋個人の両属性の顕在化にとどまらなかったことは、『姓氏録』左京神別上に「石上(=物部)同祖」の弓削宿禰氏があり、「ニギハヤヒ命之後」を称していることより知られる。すなわち、「ニギハヤヒ命之後」で「石上同祖」を称する弓削宿禰氏は、氏名よりすれば弓削氏であり、カムニギハヤヒを始祖と仰ぐ集団という点よりすれば、明らかに物部(石上)氏である。この狭義の弓削宿禰氏こそ、守屋を現実的祖とする人々であろう。ところが、八世紀半ばに中央政界に登場した弓削道鏡は、この「石上」同祖の弓削宿禰氏とは別系統の弓削氏と考えられるにも関わらず、守屋は道鏡の「先祖大臣」とみなされ、道鏡は「先祖の大臣として仕奉りし位名を継がむと念」う野心の持ち主、として非難されている(『統日本紀』天平宝字八年九月甲寅条)。道鏡はそもそもは弓削氏の中でも傍流の一氏人だったと思われるが、天皇の氣にいられて急速に地位を上昇させた。したがって、天平宝字段階にはおそらく広義の弓削氏の族長的地位を占めていたはずである。道鏡は政治的力によって族長の地位につき、それによってかつて弓削氏の族長であった物部弓削守屋は、出自=descentでたどられる直接の血縁関係はないにも関わらず道鏡の「先祖」とみなされ、道鏡は守屋の占めたと同等の政治

的地位を望み得るものと八世紀当時においても考えられていた、ということになる。ここで言われている「先祖」の概念は、出自=descentによる祖先とはまったく異質のものである。

この関係を図に表すと図6のようなになる。氏の構成の骨格をなすのは(主として政治的力関係によって決定される、必ずしも血縁によらない)族長の地位継承ラインであって、「娶生」で示される親子関係の連鎖は集団相互を結びつける場で機能していること、集団の内部においては具体的な出自=descentの関係は問題とならないこと、が明らかに知られよう。「ニギハヤヒ命之後」というような「○○之後」「○○同祖之後」というのは、『姓氏録』序文において「出自」の語と全く同義に用いら

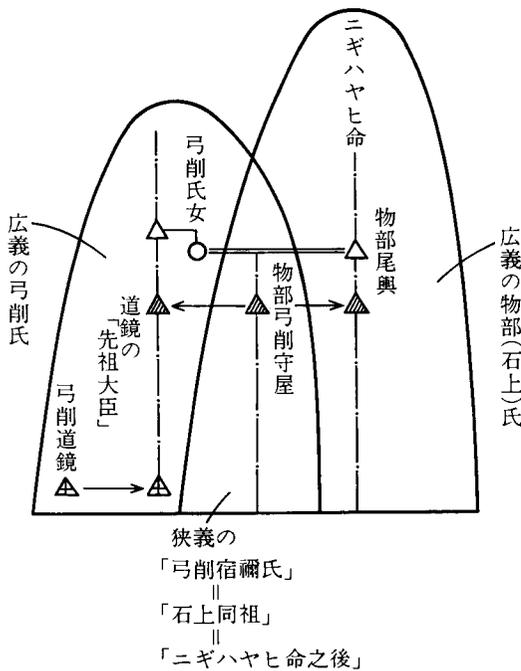


図6 物部弓削守屋と物部氏・弓削氏 (—は族長位継承ラインを示す)

れている。日本の古代の史料用語としての「出自」(○○自り出づ)は、あくまでも、〃誰を始祖と仰ぐグループか〃という〃祖の別〃を表すに過ぎず、内部の出自=descent 構成は何も問題としないのである。

七世紀以前の氏の構成は、〃祖の子〃と〃生の子〃の二つの「オヤーク」観に支えられ、それがそれぞれ類型aと類型bの系譜に表現されていたのである。類型aと類型bは出自系譜以前の「オヤーク」観を表す系譜だった。

「娶生」系譜の作成は六八一年の「山の上碑」を最後として見られなくなる。これは「子は父に配けよ」として父系帰属を公的に定めた「男女の法」の制定<sup>(36)</sup>に対応する。また同じ頃、氏上の認定と氏人の公的台帳への登録も開始<sup>(37)</sup>され、氏は、父系出自原則によって組織され明確な外縁部を持つ集団へと、基本的に方向づけられた。皇位継承原則が示され、皇親の範囲が定められるのもこの頃である。

\*天智天皇の立てた「不改常典」として、八世紀の皇位継承に際して常に掲げられた原則が、実際にどういう内容のものであったか、天智天皇によるものか否かについても含めて、種々の議論がある。しかし、いずれにしても、こうした「常典」の存在は、一つの集団内から自律的に皇位継承者を再生産し得る段階に至ったことを示す。これ以前の王族は、基本的には、有力豪族の内部に包摂された皇位継承候補者群<sup>(38)</sup>——彼らの社会的存在は「娶生」系譜によって明示される——としてのみ存在していたと見るべきであろう。

ただし、それによって直ちに父系出自集団が名実ともに形成されたわ

けではない。表1をみれば明らかのように、「娶生」系譜(類型a)の消滅から明確な出自系譜(類型c)の成立までにはほぼ一世紀ほどの空白がある。次章では、この間に出現した類型cの系譜の分析結果の紹介を通じて、「オヤーク」観の変容の過程を具体的にたどってみたい。

## 一一 出自系譜の形成と「オヤーク」

### (一) 変型古系譜にみる〃祖の子〃の変容

表1を見るとわかるように、類型cは、「娶生」(と「母曰」)記載、兄弟記載、奉仕文言の三要素を全てあわせ持ち、「コ」で一つにつながれた一本筋の系譜である。つまり、三類型のいずれにもあてはまらない、おかしな系譜ということになる。

現存のものとしては、「伊福部臣古志」<sup>(いふくべのおみこし)</sup>「粟鹿大明神元記」<sup>(あしかだのみやうじんげんき)</sup>の二つがある。「伊福部臣古志」は因幡国、「粟鹿大明神元記」は但馬国の国造・郡司級地方豪族の系譜で、前者には「国造奉仕」、後者には「祭主奉仕」の記載がある。どちらにも七世紀末・八世紀初めごろまでの人物が記載されていて、系譜原型の成立は八世紀前半と推定されている。つまり時期的に見て、類型bの「娶生」系譜が七世紀末を境として作成されなくなり、類型cの父系出自系譜が本格的に作られるはじめる九世紀以降までの、ちょうどその間に出現する系譜類型ということになる。前節で物部弓削守屋をめぐって取りあげた「旧事本紀」<sup>(くじほんぎ)</sup>も、基本的にはこの類型的文章系譜である。

『古事記』『日本書紀』など、七世紀末〜八世紀初めの編纂史料は別に  
して、七世紀末以前の個別に作成された系譜原本や金石文においては、  
「娶生」で記載する系譜は必ずある個人に収斂する逆三角形の構成をと  
っている。一本筋や裾広がり構成になるものはない。また、「娶生」  
で記載しながら代々に奉仕文言を伴うような系譜も、存在しない。類型  
c'を変型古系譜と名づけるゆえんである。類型c'が、通常の「娶生」系  
譜(類型b)の消滅と入れ替わりに出現し、父系出自系譜の本格的作成  
の開始とともに姿を消していったことは、こうした変型が系譜類型の移  
りかわる過渡期に必然的に伴う現象だったことを推測させよう。

この類型c'についても、別稿で両系図の具体的分析を通じて、その意  
義を考察した<sup>39)</sup>。両系図とも、一見すると、妻や母を注記した通常の父系  
出自系譜のようにみえる。事実、これまでは何の疑いもなくそう理解さ  
れてきた。そうだとすると、当時の一般的な傍系継承の慣行に反してこ  
の二氏だけは例外的に政治的地位の父子直系継承を古くから行なってい  
たことになり、実はおかしいのだが、その点は深く追求されることなく  
きた。だが、現実的伝承部分にみられる明白な矛盾をてがかりに考えて  
いくと、以下のような諸点が明らかとなり、疑問は解消する。

①両系図で「娶生」または「娶」による記載が始まるのは、ほぼ六世紀  
半ば以降に該当し、通常の「娶生」系譜(類型b)の作成時期とも対  
応する。

②両系図の基本的骨格は、類型aの地位継承次第である。その中の、作  
成年代に近い現実的伝承部分にだけ類型bの「娶生」系譜の一部が組

み合わされ、あたかも代々の地位継承者が父子関係にあるかのような  
装いの変型古系譜ができあがった。

③代々の地位継承者は、本来、必ずしも父子関係にあるものではないの  
で、母として記載された女性には別に前代の妻とは限らず、「娶」で記  
載された妻も次代の母を意味していない。母の名は、古い地位継承次  
第に後から機械的にまとめて記入されたものであることが、「母曰」  
形式の新しき、名前表記の統一性・後次性などから推定される。

④こうした変型は、記紀の万世一系の王統譜作成に始まる。それが八世  
紀初め以降、急速に一般氏族系譜にも普及し、次の時代の本格的な父  
系出自系譜(類型c)作成の土台となった。

以上のような別稿での考察結果に基づいて、両系図の構成を図に表す  
と、図7・図8のようになる。図7の「伊福部臣古志」において、ツム  
ヂ臣の母として記載された女性は、その前代のクヂ臣の「娶」で記載  
される妻の名と一致しない。それはこの系譜の基本が地位継承次第であ  
って、クヂ臣とツムヂ臣は父子関係ではないためなのである。国造の  
地位に就かなかつたらしいツムヂ臣の父は、この系譜には記載されてい  
ない。

図7・図8から母記載・妻子記載を取り去ってみれば、図1・図2と  
基本的な骨格において全く共通すること、つまり、類型cは類型aを変  
型させたものであることが見て取れよう。第一章で述べたように、類型  
aは「祖の子」の系譜化であった。それが変型古系譜の作成を通じてな  
しくずしに普通の「親子」へと変容をとげていったことが、ここにか

がえるのである。

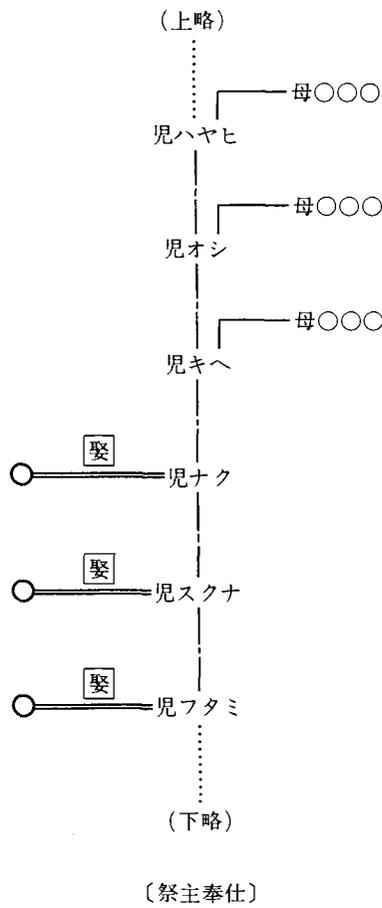


図8 「粟鹿大明神元記」の構成

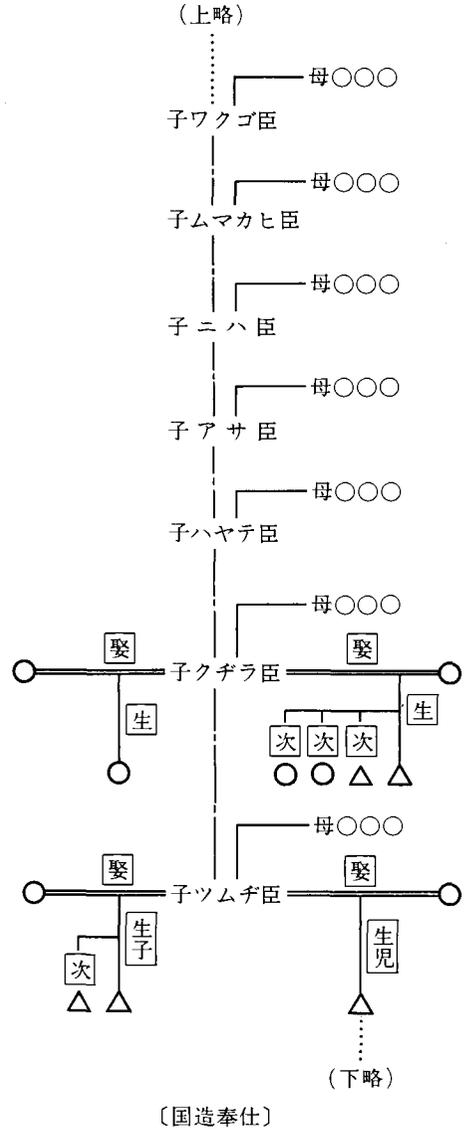


図7 「伊福部臣古志」の構成

後半)は、九世紀の(因支首いなせのきびと↓)和氣君氏からみた現実的祖にあたる。「和氣系図」は、まず八世紀前半に、類型aと類型bの古伝承を引き継ぎつつ、身に至る部分までがまとめられ(△)、その後、九世紀半ばにか

▲で示した小乙しよおつじしやう上の身む(七世紀と類型bの断片が含まれていることが明らかとなる。別稿での分析結果40に基づいて「和氣系図」の全体構成を略図で示すと、図9のようになる。

(二) 出自系譜の成立

一人の始祖から(父系の)親子関係の連鎖をたどって裾広がりに広がる、出自系譜Ⅱ類型cの系譜の最古のものとして確認できるのは、九世紀半ばに完成した「和氣系図」である。讃岐国の郡司級小豪族の系譜で、その一族出身の高僧円珍によってまとめられた。数次の作成過程を経て成立した、複雑かつ長大な縦系図である。幸いなことに作成時の原本が現在に残り、原本を厳密に検討することによって、その古い部分に類型a

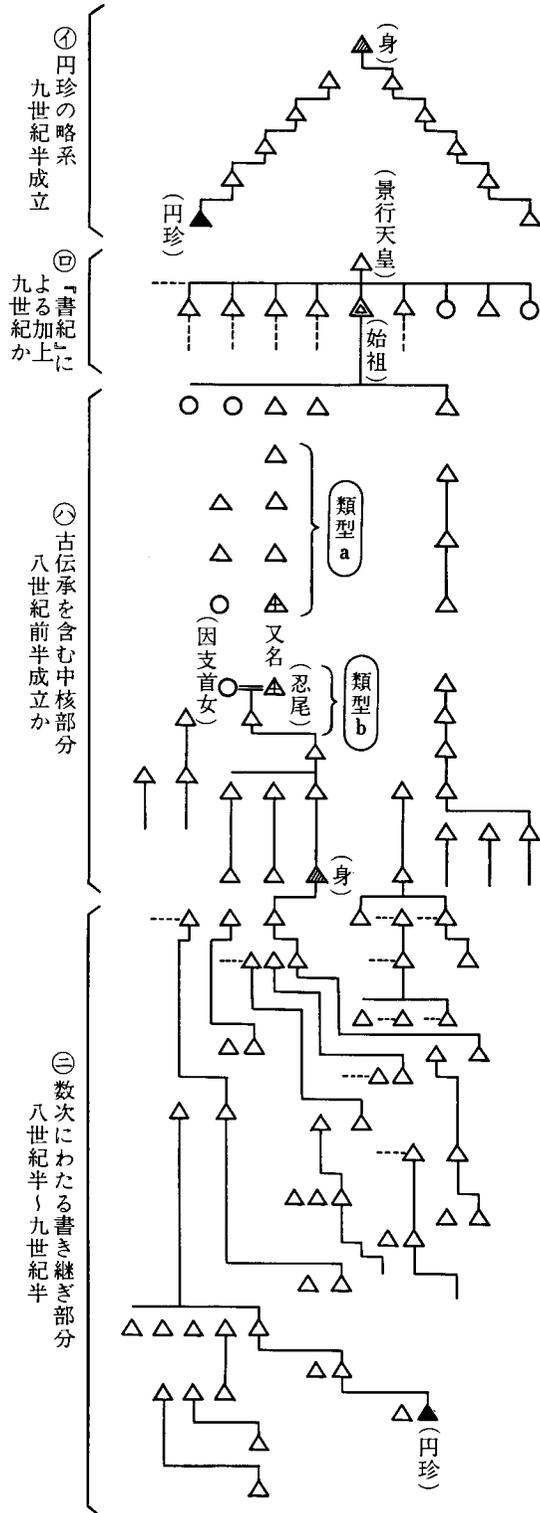


図9 和気系図の構成

① 円珍の略系  
九世紀半成立

② 『書紀』による加上  
九世紀か

③ 数次にわたる書き継ぎ部分  
八世紀半〜九世紀半

④ 古伝承を含む中核部分  
八世紀前半成立か

⑤ 円珍に至る部分の書き込みと(身)、  
『日本書紀』による天皇・皇子系譜の接続・加上がなされ(因)、身から  
円珍をつなぐ略系図が本系図の前に付記されて(①)、現在見る長大な豎  
系図の形にでき上がったのである。つまり、類型aと類型bの含まれる  
(②)を中心に上下に拡大された系図、ということになる。

問題となる類型aと類型bの部分を原史料に忠実に示したのが図10で  
ある。この下部を見るとわかるように、「和気系図」は全体としては、  
「○○之——子○○之——子……」で親子関係、「次」で兄弟関係を表

した、豎系図形式の父系出自系譜である。ところが、類型aの断片と推  
定される部分だけは、「A之子B之子C……」という形で系統なしに一  
筋に人名が書き連ねられている。これは五世紀後半の「稲荷山鉄剣銘」  
と共通する古い文章系譜の形式である。八世紀前半に「和気系図」の中  
核部分がはじめて豎系図形式でまとめられた時、古い時代については地  
位継承の伝承がこうした文章系譜形式で伝わっており、それがそのまま  
(その時点での)系譜最上部にはめ込まれたのであろう(「一」「二」な  
どの数字は、後に円珍が同族の系譜などをも参照して、順序をはっきり

(右側、同族伊子別君の系図は略す)

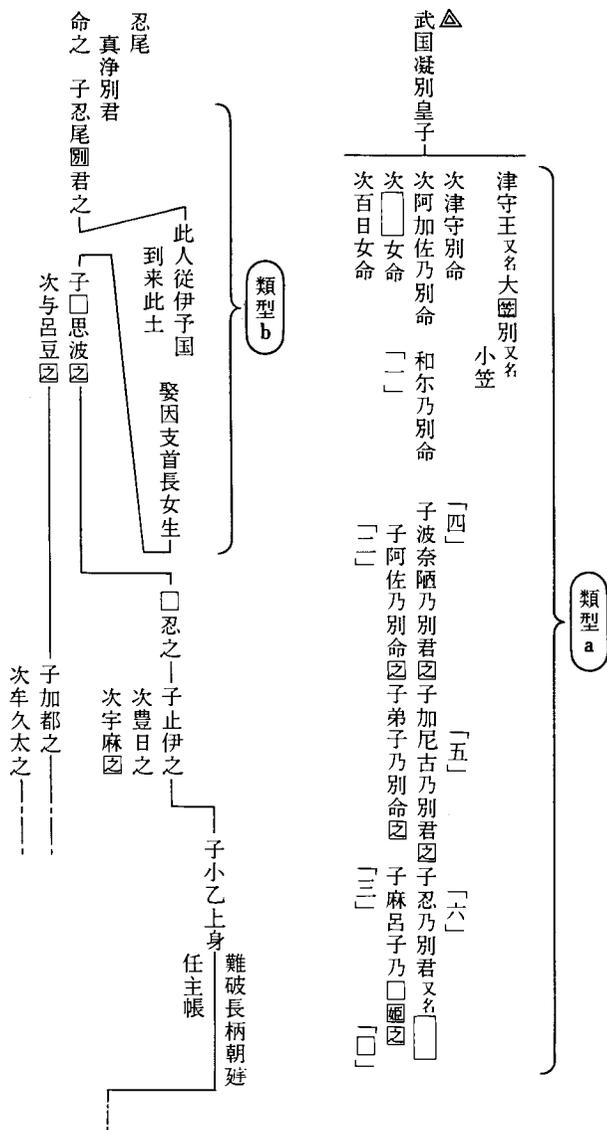


図10 「和氣系図」の部分

けの豎系図形式「A—娶—B生子……」そのままなのである。「和氣系図」では系線が横にカギ型にはみ出しているが、前節で取りあげた変型古系譜である「粟鹿大明神元記」の豎系図本では「娶」と「生児」を全く並列に並べた系線の引き方もあったことが確認できる。「和氣系図」の横にはみ出した部分をカットしてAとCを直接系線でつなげば、そのまま「和氣系図」の下部や「下鴨系図」などと同じ類型cの古系譜形式となるのである。

現存古系譜の実例によって推定される「娶生」系譜から父系出自系譜への推移を図に表すと、図11のようになる。類型bから類型cへと、「娶生」をカットすることによって連続的に変化していった過程がよく理解できよう。

「和氣系図」の類型a部分と類型b部分の結節点に位置するオシヲ(忍尾別君)は、八世紀の因支首氏にとって伝承上の最初の確実な祖であった。ほぼ、六世紀後半ごろの人物である。前章で述べたように、類型bの「娶生」系譜が作成され始めるのは六世紀半ば以降であるから、時期的にも矛盾はない。つまり、八世紀に「和氣系図」の中核部分が最

させるために書き入れたものである<sup>(4)</sup>。さて、類型aに続くのが類型bの断片である。続くとはいっても、両者をつなぐ系線は存在せず、実際のところはどういつつながりになっているのかわからない。ここを見ると、系線が大きく横にはみ出した形になっていることがわかる。「此人從伊予国」に「到来此土」は説明文であるから、これをカッコにいれて最初の形を復元してみると、「忍尾別君之——娶—因支首長女生——子—思波之……」となる。つまりこの部分は、「A娶—B生子……」という類型bの文章系譜の間に系線をいれただ

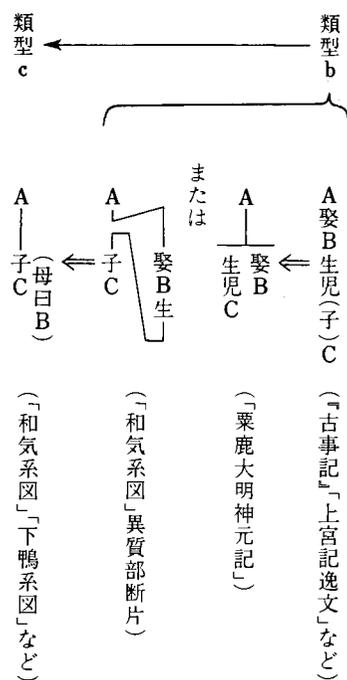


図11 「娶生」から父系出自へ

初にまとめられた時、オシヲより以前の時代については類型 a の古伝承しか存在せず、それとオシヲとのつながりも不明で、オシヲ以降（おそらく身のところまで）類型 b の「娶生」系譜が存在していた。そこで、重要な祖であるオシヲのところだけに「娶生」形式を残し、後は「娶生」をカットしてそのまま類型 c の出自系譜へと連続的に展開させたのである。

\* 「和気系図」のこの部分について、清水昭俊氏は「きれいに父系によって構成されている」二本の父系系譜を接合させたもの、と述べているが、系図原本の検討によればそうはいえない。始祖タケニコリワケ皇子とオシヲをつなぐ父系ラインなるものは存在せず、因支首女との女系を介した例外的な一回限りの接合と見えるものは、実は普遍的に存在した「娶生」系譜の最後の一片なのである。

前節で述べたように、変型古系譜は、類型 a の地位継承次第を基本骨格としつつ、新しい部分に「娶生」系譜を組み合わせて、あたかも全体

が親子関係の連鎖を示す出自系譜であるかのような装いをこらし始めたものであった。同じく八世紀にまとめられた「和気系図」の (ハ) 部分では、類型 a と類型 b の古伝承を異質のままに並べ、そのあとは類型 b の「娶生」の部分のカットすることでそのまま出自系譜へと展開させている。どちらにしても、類型 a と類型 b の系譜意識、すなわち、祖の子」と「生の子」の二つの異質な「オヤッコ」観の併存を出発点とし、その両者を吸収し一つに重ね合わせるところから、出自 = descendent の親子が成立してきたことを、これらの系譜は具体的に示しているのである。

八世紀は、祖の子」と「生の子」の二つの「オヤッコ」観が一つに重ね合わされて、地位継承と集団構成の双方において出自原理が基本となっていく、過渡期だった。この過渡期を経て、現実に明確な外縁部を持った父系出自集団が形成されるにつれて、親子関係の連鎖によらない地位継承者をそのまま「コ」と表現することは、次第に時代の系譜意識にそぐわないものとなっていく。「アレック」による地位継承者「コ」、すなわち「祖の子」の系譜化である類型 a の系譜が、九世紀半ばの「海部系図」で跡を絶つのは、まことに自然のことといわねばならない。九世紀半ばに「和気系図」を出自系譜として完成させた円珍は、現実的祖である「身」から自己を父子関係の連鎖で一筋につなぐ略系図を作り、本系図の前に掲げた(図 9 の①)。(父系の)血縁関係が自己の社会的地位を示す上での基本となったことをよく示す動きといえよう。

類型 a ・ 類型 b の系譜の消滅、八世紀を過渡期とする類型 c 〓 出自系譜の成立は、「オヤッコ」観の大きな変化を物語っている。しかし、果

たしてそれは「祖の子」、言い換えれば非血縁の継承原理・集団構成原理の完全な消滅を意味するのだろうか。

### (三) 「家」の構成と「オヤーク」

前節では、変型古系譜の検討を通じて、八世紀以降、非血縁の「祖の子」がなしくずしに普通の血縁の「親子」へと変容を遂げていったことを明らかにした。また、九世紀の「和気系図」の古い部分に類型aの古伝承が異質のままに埋め込まれていることも明らかにした。もし、「和気系図」が次の時代に再度まとめ直されたとしたならば、おそらく、この異質部分は通常の系線で前後とつながれ（唯一残っていた「娶生」の断片もカットされて）、通常の父系の親子連鎖を記した系譜となんら区別できなくなるであろう。事実、中々近世以降に作成された通常の横系図形式の父系出自系譜（家系図）の古い部分が、実は親子関係ならざる地位継承次第そのままと推定される、という例は、「紀伊国造系譜」「出雲国造世系譜」「香取宮司大系図」など、数多く見いだされ、系譜変容の普遍的方式であったことが知られるのである。

親子関係ではない地位継承次第を記した系譜がそのままなしくずしに出自＝Descent系譜の中に取り込まれていくということ、しかも、変型古系譜に見られたように、明らかな矛盾がそのままに系譜として記載されるということは、どういうことなのか。それは、そもそも、血縁によらない継承関係と血縁の親子関係とを峻別する意識が乏しかったことを意味するのではないだろうか。「娶・生」字の有無で区別しながらも同

じ「コ」で表現するところに、既にこうした特質（血縁觀念の希薄さ）は明確に表れていたともいえる。変型古系譜による変容を経て「祖の子」がそのまま出自系譜に吸収されていったということは、実は、こうした特質が後の時代にも依然として生き続けたことを意味するのではないだろうか。

この問題が「家」の系譜意識としてどのように表れるのかを、養子慣行のあり方から見てみたい。吉田孝氏が明快に指摘したように、古代の氏が、始祖からの継承を基本とするのに対して、「家」は父から子への継承を基本とする。「家」は、父子関係の連鎖と分節によって家産・家業を受け継いでいく組織体であり、それ故に、父子関係にない継承者に対しては、養子による父子関係擬制の社会的手続きが必要となるのである。古代で（たんなる孤児収容ではない）継承のための養子は、八世紀初めに法制化され、九世紀以降、貴族社会で「家」の原理が形づくられてくるにつれて次第に普及していき、一一―一二世紀には定着する<sup>(43)</sup>。地位継承者をそのまま「コ」とする類型aの系譜の消滅は、九世紀半ばのことであった。養子慣行の社会的成立と対応する関係にあることが理解できよう。

しかし、日本の養子慣行にはもう一つ別の側面もあることを見逃してはならない。厳格な父系出自原理に立つ中国・朝鮮などの養子とは異なり、日本の「家」の養子は、血縁関係にない養子を許容するところに大きな特色がある。家業を担い得る能力を持った人物であることが養子の第一の要件であり、それを満たしさえすれば、ムコ養子でもさらには夫

婦ともに養子でもかまわない。これは血縁ではなく能力を本質的要因とする継承ライン原理」という意味で、古代の氏の骨格を支えた原理と共通するのではないか。ここで能力というのは別に実務能力に限られない。例えば、貴種であること、あるいは主筋の血を引くことは、それだけで一つの能力であって、養子として迎えられるに値する。むしろそうすることによって積極的に家格の上昇が図られるのである。そこでは血を引く」ということが、出自原理としての血縁観念とは異質な、いわばマジカルなものとして機能しているとみるべきであろう。

\*「はじめに」でも紹介した『文明としてのイエ社会』では、イエの超血縁性の証として養子制度をあげ、「血縁外からの養子の有無は、イエとウジを判別する基準の一つである」と述べている<sup>(44)</sup>。しかし、そうではなく、「家」にみられる血縁外からの養子は、血縁外への許容という点で氏との根本的共通性を示し、養子制度の成立（出自の擬制）という点で氏との基本的相違を示す。本来の氏では、血縁外による継承が養子手続きの必要すらなくなされたのである。平山朝治氏も、同書を批判して「日本社会における血縁原理のルーズさは、太古から現代まで一貫して見られる」とする<sup>(45)</sup>。ただし、「家」成立期には（女子をも含む）血縁重視（他人養子の排除）がみられ、一四世紀以降になって「器量」重視の養子がでてくる<sup>(46)</sup>。また、非血縁の従属者をも「家の子」として包摂し、本家・分家の同族関係中に取り込んでいくというのも、日本の「家」の一大特色である。これも、集団の構成員全体が統率者のもとに「コ」として存在する

という点に注目するならば、やはり、古代以来の集団構成原理を引き継いでいるといえよう。血縁の子の「オヤコ」観は、継承原理においても集団構成原理においても、（養子や分家という、出自原理の確立に対応したシステムの変更を経た上で）実質的には「家」の系譜意識の中にも受け継がれていった、と考えられるのである。

養子を迎える場合に、ムコ養子が優先的に選択されることの背景には、日本社会の親族原理の特質である双方的親族関係の根強さがある。しかし、古代の氏の両属性は、出自原理以前の段階において、双方的親族関係が（集団相互を結びつける場において）そのまま系譜意識として顕現化したものであるのに対して、「家」のムコ養子慣行は、確立した父系出自原理の枠内での一偏差である。底流に古代以来の親族原理が生き続けていることは間違いないが、日本における基層の集団構成原理として本質的に問題にされるべきは、双方的親族関係の根強さよりも、むしろ、非血縁原理の根強さなのではないだろうか。

### 三 「オヤコ」観の変容と祖先祭祀

以上、二章にわたって、古系譜の分析をもとに、非血縁の血縁の子から血縁の親子へという「オヤコ」観の変遷、および血縁の親子関係の連鎖を集団構成の基本とする段階に至って後にも、本質的には非血縁原理の「オヤコ」観がその中に吸収されて生き続けていたことを明らかにした。本章では、こうした「オヤコ」観の変容が祖霊観・祖

先祭祀のあり方とどのように関わるかを、見通し的に述べて結びとしたい。

「はじめに」で「祖の子」の「オヤーク」観による結集の例としてあげた大伴氏は、〃大クメ主の子〃〃クメの子〃として、大君の先陣にたつて戦ったとされる「遠つ神祖」大クメ主の伝承墳の存在を、八世紀の前半まで語り伝えていた。<sup>(47)</sup>地方の小豪族でも同様に、それぞれの地域に根ざした始祖墳の伝承があった。『播磨国風土記』によると、加古郡には山直等始祖オキナガ命の墓の伝承、飾磨郡には尾治連等上祖ナガヒコの墓の伝承が、それぞれ古い大王の御世のこととして、八世紀にも語り伝えられていたことが知られる。畿内でも、八世紀の大和国絵図には「額田部宿禰先祖」の墓と伝える前方後円墳の書き込みが見られる。<sup>(48)</sup>律令の規定においても、各氏の始祖だけが正式の営墓資格を持ち、それは「始祖の埋葬地に立碑という可視的標識を設置することで、集団の象徴とするものであった」と考えられる。<sup>(49)</sup>こうした「氏々祖墓」は、八世紀を通じて国家からも手厚く保護されている。

このように古代の氏は、始祖の伝承墳を一族の結集の精神的中核とし、その伝承墳一帯を本拠地として広がりつつ、具体的に存在していた。<sup>(50)</sup>第一章で類型aの系譜成立の背景をめぐって述べたように、氏は、本来、四〜五世紀に展開した一定地域内での首長連合を母体として形成された、在地性の強い非出自集団である。そこでは代々の首長は「アレッグ」によって始祖の霊力を更新し継承し、始祖と一体化する。すなわち、代々の祖霊が個別化されることはないのである。ただし、これはいわゆる始

祖崇拜ではない。熊谷公男氏が天皇霊の検討を通じて明らかにしたように、氏族伝承の世界では人格化された始祖の存在がクローズアップされるが、祖先崇拜の対象となる祖霊とは、本来は、「始祖やある特定個人の霊ではなく、祖霊全体」「祖霊の融合体」であった。<sup>(51)</sup>始祖の伝承墳にこもる霊とは、個別のある特定の始祖の霊そのものではなく、実は「祖霊の融合体」なのである。さらに、「首長が共同体の統一を体現する」構造のもとで、一般成員の霊も首長の霊への統合を通じて始祖の霊に融合する。このようにして、始祖の伝承墳は、地域に根ざす祖霊一般の統合としての意味を持つものとなるのである。

八世紀前半まで名残りの見られるこうした祖霊観は、まさに、古代の現実の共同体・氏の構造を支える「祖の子」の「オヤーク」観を「宗教の分野に投影したもの」にほかならない。

しかし、五世紀末から六世紀以降、こうした旧来の祖霊観と並行して、新たな動きが出てくる。それは、古墳埋葬・土器供献のあり方にうかがえる葬送儀礼の変化である。すなわち、前期古墳では被葬者は「神に近いもの」と考えられ、古墳上での首長権継承儀礼が行われていたのに対し、横穴式石室を持つ後期古墳では、死者を「穢き国」〃「黄泉国」に閉じ込め絶縁するという他界観の変化が見られ、「首長権の継承に関わる儀礼は次第に古墳から離れ」ていく。<sup>(52)</sup>近年の研究によれば、こうした新しい他界観にもとづいた葬送儀礼の定着がうかがえるのは、ほぼ六世紀前半以降であるとされている。<sup>(53)</sup>一方、埋葬人骨から同墓被葬者の血縁関係を形質人類学的に分析した研究によると、夫婦とその子という埋葬

方式が登場するのはほぼ六世紀半ば以降であるという。<sup>(54)</sup>

右のような考古学の成果を、古系譜の分析から明らかにした「オヤーク」観の変遷をふまえて考えると、そこで他界観の変化として言われていることは、*「霊の個別化の芽生え」*ととらえることができるのではないか。すなわち、従来からの統合され融合され崇拜される祖霊に加えて、新たに死者の個々の肉体に即した靈魂観が芽生え、それが肉体の腐朽のイメージと即応した新たな他界観、個別の死者への供養観の受容を可能にしていた、と考えられるのである。また、夫婦とその子を同葬する形態の出現は、父母との血縁紐帯が社会的に大きな意味を持ち始めたという意味で、類型bの「*「娶生」系譜の作成と対応する*といえよう。個別の靈魂観の芽生えを前提として、父母とその「*生の子*」が死後の世界でも一つの単位をなすものとしてとらえられていくのではないだろうか。

ただし、この夫婦同墓については、父系継承と世帯原理にもとづいて代々の当主夫婦を葬る後世の家の墓との違いを明確におさえておく必要がある。夫婦埋葬については、一一世紀半ば以降に、異なる氏の夫婦はそれぞれの氏族墓地に別々に葬られる異氏別墓の慣習が確立すること<sup>(55)</sup>、その萌芽は一〇世紀にあることが明らかにされている。それ以前、七世紀から九世紀末にかけては、文献上の記録にとどまらず発掘された墓誌等からも、異氏も含めての夫婦同墓例がいくつも確認できる。<sup>(57)</sup> これらの夫婦同墓は、後世の家の墓とは異なり、一代限りで永続性をもたない。その意味で、これらは本質的には、営墓についての新しい社会秩序が確立する以前の、「個人同士の墓が結合されたもの」<sup>(58)</sup>とみられる。埋葬す

るのは子の世代であるから、つまり、子が父母を結合させて一つの墓に葬ったということになろう。

「*祖の子*」という共同体・氏の統合に関わる「*オヤーク*」観を反映した始祖の伝承墳への信仰とは異なる次元で、それと並行して、「*生の子*」という父母との血縁紐帯による「*オヤーク*」観を投影させた埋葬方法が、六世紀以降、次第に姿を表してくるのである。

\*埋葬人骨の分析を行った田中・土肥氏は、夫婦とその子という埋葬方式の出現を、古い時代からの兄弟姉妹紐帯↓父子紐帯への変遷にひきつづく「*父系制の強化*」としてとらえている。しかし、右に述べたように、この段階での夫婦の結合は代々の永続性を持っていない。夫婦結合と見えるものは、実は子から見た父母との紐帯の表現なのである。父系の出自原理にもとづく埋葬規制（氏一門墓）が成立するのは一〇〜一一世紀以降で、それによって前時代の夫婦同墓（子からみた父母同墓）が否定されていくことを考えると、七世紀以前の兄弟姉妹紐帯↓父子紐帯への変遷を、「*父系制*」という集団構成に関わる出自↓descent原理の強化の過程として一元的に理解することには疑問がある。各時代で血縁紐帯の持つ社会的意義は何かということをつまえて、集団構成とは異なる次元での検討が必要なのではないだろうか。

「*祖の子*」と「*生の子*」という二つの「*オヤーク*」観の併存は、七世紀以降本格的に受容されていた仏教信仰にもとづく祖先供養のあり方にもうかがうことができる。八世紀の写経奥書によると、夫婦がそれぞ

れに各々の父母を供養するために写した、と記す例が多数見られる。<sup>(59)</sup>つまり、そこでの「祖先」供養は一代かぎりであって、代々の祖先に対するものではない。先に述べた同じ時期の夫婦同墓埋葬のあり方とも対応することが知られよう。一方、同じ時期の碑文からは、「三家子孫」(朝廷からミヤケの管理者に任命されたある豪族を祖と仰ぐ人々)が「七世父母現在父母」という、仏典に由来する当時の決まり文句に表現されるような、漠然とした祖先に対して供養を行っていることが知られる。<sup>(60)</sup>金井沢碑)。その供養の主体は、女系を中心として男系をも交えた子孫たちであった。<sup>(61)</sup>父系出自集団として確立する以前の氏にあって、新しく受容した仏教信仰にもとづいて祖先供養を行おうとした時、こうした漠然とした祖先観しか存在していなかったのである。

一人の始祖をいただく一族としての祖先供養は(融合して存在する)漠然とした祖霊に対して、個人としての祖先供養は直接の父母に対して、というのが八世紀の祖先供養のあり方だった。どちらにしても、単系出自原理による個別の代々の祖先に対する供養はまだ成立していない。

一〇世紀以降、こうしたあり方にはつきりとした変化が起きてくる。平安期の貴族の墓地祭祀の変化を具体的に明らかにした服藤早苗氏によれば、始祖の墳墓の地である九世紀までの「氏祖墓地」とは異質の、一人の祖の父系直系子孫を葬る「氏墓」<sup>(62)</sup>一門墓は一〇世紀に成立し、同じ頃に身近な直接の父祖に対する墓参という形での祖先祭祀も始まる。こうした動きの萌芽はすでに九世紀の山陵祭祀の変化にもうかがえ、共同体から献上された初穂を諸皇祖に分与するという八世紀末までのあり

方とは異質な、天皇からみた身近な直系の祖への捧げ物という性格の行事が新たに成立してくる。<sup>(63)</sup>天皇から貴族へと次第に浸透していくこうした変化は、政治的地位を父から子へと継承する家の原理の定着に対応するものであった。

前章で述べたように、一人の始祖から始まって裾広がりには父系の親子関係の連鎖をたどる父系出自系譜(類型c)は、八世紀の変型古系譜の作成を経て、九世紀半ばまでには成立していることが確認できる。「和氣系図」をまとめあげた円珍が、はるかに神話の始祖から始まり出自原理以前の古伝承(類型a・類型b)の名残りをとどめる本系図とは別に、五代以前の現実的始祖から直系の父系連鎖で自己に至る略系図を作成して系図の冒頭に掲げたのも、九世紀半ばのことであった。そして、同時期の「海部系図」を最後として、親子関係にない地位継承者を「コ」とする類型aの系譜はもはや作成されなくなる。こうした系譜類型の変化と、身近な直系の父祖への墓地祭祀の開始という祖先祭祀のあり方の大きな変化とは、見事に対応していることが理解できよう。

出自原理への転換の過渡期である八世紀には、まだ直接の父母への一代限りの供養がなされるだけで、集団の結合の支えとなる祖先祭祀としては、始祖の伝承墳(に融合された祖霊)への信仰があるだけだった。それが、九世紀以降、現実の集団構成が父系出自原理によるものへと転換したことに対応して、父系血縁の「オヤーコ」観を投影させた祖先祭祀が、集団の結合・永続性の支えとして、一〇世紀以降はじめて成立するのである。

ここで、氏神祭祀の問題について簡単にふれておきたい。別稿で明らかにしたように、諸氏の氏神祭祀の動きが一斉に出てくるのは、八世紀末以降のことであった。それまでの氏による神祭りは、本質的には、共同体の首長による霊威ある自然神の祭りとしての性格をとどめていた。

それに対して、人間集団である氏の守護神たる狭義の氏神<sup>(64)</sup>「私氏神」への祭祀が、出自系譜的に変容した氏族系譜上の祖先に対するものとして、新たに成立してくるのである。その場合、著名な藤原氏の春日神（祭神は鹿島神・香取神・アメノコヤネ命・ヒメ神）のように、旧来の霊威ある自然神と系譜上の祖先とをあわせ祭る場合もあれば、「海部系図」にみられるように、系譜上の祖先をそれまで祭っていた霊威ある自然神に結びつけていく場合もあった。いずれにしても、霊威ある自然神を取り込んで、氏神<sup>(65)</sup>祖先神祭祀は成立したのである。

\*「海部系図」では、「始祖ホアカリ命」のところに別筆で「籠宮<sup>(66)</sup>に天下り給ふ」という書き入れがあり、ホアカリ命<sup>(67)</sup>籠名神という位置付けが後次的にされたことがわかる。書き入れの時期は、系図の一部に兄弟記載が書き加えられて、本来は地位継承次第（類型a）だった「海部系図」が出自系譜的に変容され始める時期と一致している。これ以前のホアカリ命は、系図冒頭に「祝部奉仕海部直氏始祖」とあるように、籠名神<sup>(68)</sup>に祝部（神官）として奉仕する海部直氏の始祖であって、けっして籠名神そのものではなかった。

系譜上の神話的始祖に対する狭義の氏神<sup>(69)</sup>祖先神祭祀の成立を前段階として、次に、現実の身近な直系父祖に対する墓地祭祀が成立していく。

こうした動き——日本における厳密な意味での「祖先」祭祀の成立——は、本稿で古系譜の検討を通じて明らかにした、出自原理以前から出自原理へ、という集団構成の大きな変化を背景としてはじめて、明確に位置付けることができよう。

しかし、この後においても、日本における「祖先」祭祀は、出自原理によっては説きつくせない、複雑な様相をはらんでいる。日本の社会における血縁観念の希薄さは、「はじめに」でも述べたように、さまざまな側面に見いだされる。有賀喜左衛門が鋭く指摘したように、「家の系譜（ここでは継承関係の意味で使われている——義江）は、日本においては血統という生物学的事実をこえる社会的心理的観念であ」った。それは、奉公人分家を含む分家にとって本家の先祖が共同の先祖となるというばかりではない。本家自体においても、先祖は「直接のつながり<sup>(70)</sup>がなくてもよかつたし、血のつながりが全然なくてもよかつた」のである。本稿は、その淵源が古代の氏、さらには氏成立の基盤となった共同体の統合に関わる、非血縁の「祖の子」の「オヤーク」観にまでたどり得ることを、古系譜の分析から具体的に明らかにした。

民俗学・社会学は、生物的血縁関係ではなく家筋観念にそって、「家」を起こした初代のみ、あるいは代々の当主夫妻が集合的に祀られ、山の神<sup>(71)</sup>田の神とも融合する、日本の「家の御先祖様」のあり方を明らかにしてきた。本稿に述べてきたように、出自原理への転換が「祖の子」の「オヤーク」観をそのまま崩し崩しに取り込んでなされたということ、また、厳密な意味での祖先祭祀成立の端緒となった狭義の氏神<sup>(72)</sup>祖先神

祭祀が系譜上の神話的始祖と靈威ある自然神を結合させて成立したものであること、をふまえて考えることによって、こうした「家のご先祖様」のありかたもさらによく理解できるのではないだろうか。日本の「祖先」祭祀の底流には、出自原理以前の祖霊観が一貫して生き続けたのである。

## おわりに

以上、三章にわたって、古系譜の分析を手がかりに古代以来の「オヤーク」観の特質と変遷をたどり、あわせて祖先祭祀のありかたをも探ってきた。

そこで明らかにしたように、一筋の継承ラインにそって永続性を第一義として血のつながりを重視しない「家」の継承原理、また、非血縁の従属的成員をも「家の子」として包摂する「家」の構成原理は、その淵源を、古代の共同体の構造を支えた非血縁の「祖の子」の「オヤーク」観にまでたどることができる。このことが、現在、我々が祖先祭祀の問題を考える上でどういう意味を持つのかを、簡単に述べて結びとしたい。

血縁観念の希薄さは、親族集団としての非自律性と対応する。古代の共同体の首長連合を母体とする氏は、出自＝descendantと出生の順序によって序列化される自律的集団としての性格に乏しく、八〜九世紀以降、基本的には父系出自集団に移行して後にも、天皇への距離の近さによって常に再編を繰り返してつづけた。「氏」のなかから生まれた「家」も、

上位の権力への強い求心性をもって存在したことは周知の通りである。奉公人分家が本家の先祖をご先祖様として祀るといって「家」の祖先観にも、その一端はうかがえよう。

しかし、血縁観念の希薄さには、もう一つの面があることを忘れてはならない。それは、狭い血縁のつながりを超える共同性のひろがりである。本文で述べたように、そもそも、古代の首長の担った霊力とは、共同体の統合に関わる力であった。それが、血縁原理によることなく継承され、成員全体を「祖の子」として包摂したのである。勿論、それは首長による支配の実現と表裏一体のものであるが、「祖の子」の「オヤーク」観が「家」にまで形を変えつつも引き継がれたということは、こうした血縁を超える共同性をも引きついでいることを意味しよう。柳田国男が戦中から戦後にかけて名著『先祖の話』を著したのは、「家」の衰退によって（戦死者の）霊魂が祀り手を失うのではないかと、との危機感にかられたことであつた。<sup>66</sup>しかし、「家」には本来、血縁を超える人々を包摂する原理がある。厳密な意味での祖先祭祀の端緒となった氏神＝祖先神が、靈威ある在地の自然神を取り込んで成立したのも、日本における「祖先」の観念が狭い血縁原理ではなく、地域に根ざすものであつたことと関わるのであろう。一般庶民までが「家」の原理におおいつくされたかにみえる近世以降にあっては、現実の地域社会にあっては、「家」の枠組みのもとで、地域全体に根ざす集合的祖霊観が再生され、現在にまで受け継がれているさまを確認することができる。<sup>67</sup>

今後、新たな祖先祭祀が形成されていくとしたならば、それは（家長

への従属性・求心性を持つ)「家」のしくみの再編・強化によってではなく、*「血縁観念の希薄さ」*を新たな共同性の実現へと向けて再生する営みによってなのではないだろうか。<sup>(88)</sup>

\*なお、本稿で述べた出自原理以前の「オヤーク」観をめぐっては、当然、柳田国男のいう労働組織の親方・子方としての「オヤーク」との関係が問題となろう。このような大きな問題をここで論じることは不可能だが、私見では、古代に遡って考察することにより、労働組織か家族(の拡大)かという枠組をこえた議論が可能になるのではないかと考えている。

註

- (1) 中根千枝『家族の構造』東京大学出版会、一九七〇年、第一部第三章「継承線を基盤とする家族」。
- (2) 滋賀秀三『中国家族法の原理』創文社、一九六七年、第一章第二節。
- (3) 吉田孝『律令国家と古代の社会』岩波書店、一九八三年。義江明子『日本古代の氏の構造』吉川弘文館、一九八六年。
- (4) 大藤修「身分と家」講座 日本近世史」三、有斐閣、一九七〇年。
- (5) 服藤早苗『家成立史の研究』校倉書房、一九九一年。
- (6) 村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』中央公論社、一九七九年。
- (7) 註(3)前掲吉田氏著書、一二八頁。
- (8) 柳田国男『先祖の話』一九四五年(『定本柳田国男集』一〇、筑摩書房、一九六九年、所収)。
- (9) M・フォーテス(田中真砂子訳)『祖先崇拜の論理』ぺりかん社、一九八〇年、三二頁。
- (10) 大田亮「系図と系譜」講座 日本歴史(戦前版)一〇、岩波書店、一九三四年。
- (11) 註(3)前掲拙著、第二編第四章「系譜形式と同族関係」。

- (12) 是沢恭三「粟鹿大明神元記の研究(一)」『日本学士院紀要』一四一三、一九五六年、一八七頁。
- (13) 義江明子「古系譜の『児』(子)をめぐって」『日本歴史』四八四、一九八八年。
- (14) 溝口睦子『日本古代氏族系譜の成立』学習院、一九八二年、第四章五節「氏族系譜からみた稲荷山鉄剣銘文」。
- (15) 『文化人類学辞典』弘文堂「出自」項(渡辺欣雄執筆)。
- (16) 白石太一郎「日本古墳文化論」講座日本歴史」一、東京大学出版会、一九八四年、他。
- (17) 土橋寛「賀茂のミアレ考」『文学』五五・一〇・一一、五六―一、一九八七年。
- (18) 高梨一美「神に追われる女たち」『巫と女神』(シリーズ女性と仏教4)平凡社、一九八九年。
- (19) 石母田正『日本の古代国家』岩波書店、一九七一年。
- (20) 『日本書紀』神武即位前紀の「みつまつしクメの子ら」の歌、参照。
- (21) 岩崎卓也「古墳の時代」教育社歴史新書、一九九〇年、二六三頁。
- (22) 近藤義郎「前方後円墳の時代」岩波書店、一九八三年。
- (23) 川口勝康「大王の出現」『日本の社会史』三、岩波書店、一九八八年。
- (24) 義江明子「天寿国繡帳銘の一考察」『日本史研究』三二五、一九八九年。
- (25) 「山の上碑」は正規の漢文体では「定賜佐野三家・健守命孫黒壳刀自、此、娶・新川臣児斯多々美足尼孫大兒臣、生児長利僧」となり、「A娶B生児C」のAⅡ女性である。ただし、『万葉集』『日本書紀』には身分差のある時に「娶」の意識的使用がみられ(吉井敏「帝紀と旧辞」娶の用字をめぐって)「天皇の系譜と神話」塙書房、一九七八年)、字義通り(婦を取る)の使用がめざされている。
- (26) 本位田菊士「天皇」称号はいつから使われたか『歴史読本』一九八三年十二月臨時増刊号。
- (27) 加藤謙吉「蘇我氏と大和王権」吉川弘文館、一九八三年、他。
- (28) 川口勝康「在地首长制と日本古代国家」『歴史における民族の形成』(歴史学研究会一九七五年度大会報告)、青木書店。
- (29) 黛弘道「継体天皇の系譜について」『継体天皇の系譜についての再考』『律令国家成立史の研究』吉川弘文館、一九八二年。

- (30) 註(23)前掲川口氏論文。遠山美津男『「上宮王家」論』『学習院大学文学部研究年報』三三、一九八六年。大平聡「日本古代王権継承試論」『歴史評論』四二九、一九八六年。
- (31) 中根千枝『社会人類学』東京大学出版会、一九八七年、一一六頁。
- (32) 『続日本紀』天平神護二年三月戊午条(小鎌娶秦首之女生子伊予麻呂・天応元年七月癸酉条(伊賀都臣娶彼土女生二男)・延暦十年十二月甲午条(忍人娶越智直之女生在手)、『姓氏録』左京皇別上・橋朗臣条(美努王娶宿禰三千代生左大臣諸兄)・同・坂田宿禰条(信正娶槻本公轉戸女生男石村)・右京皇別下・真野臣条(大矢田宿禰娶彼国王之女生二男)・河内国皇別・止美連条(田道公娶止美邑女生男持君)。
- (33) 清水昭俊『ウジの親族構造』『日本の古代』一一、中央公論社、一九八七年。
- (34) 註(3)前掲拙著、五頁。
- (35) 佐伯有清『新撰姓氏録の研究・考証篇』三、吉川弘文館、一九八二年、五三頁。
- (36) 『日本書紀』大化元年八月庚子条。ただしこの法令が実際に出されたのは天武朝頃(七世紀後半)と考えられる。関口裕子『大化改新』批判による律令国家成立過程の再構成』『日本史研究』一三一・一三三、一九七三年、参照。
- (37) 天智三(六六四)年二月に「大氏・小氏・伴造等の氏上」を定め、天武一〇(六八一)年九月には「諸氏で氏上を未だ定めざる者に各々氏上を定」めさせた。さらに、同一一年二月には「諸氏人等に各々氏上たるべき者を定めて申送」させ、「眷属の多くある者には分けて各々氏上を定めて官司に申」させた。大宝二(七〇二)年には、「甲子年(天智三)に氏上を定めた時に載せざる氏で伊美吉以上の姓を賜った者は悉く申」させている。平野邦雄「ク甲子宣々の意義」(井上光貞博士還暦記念)『古代史論叢』上、吉川弘文館、一九七八年、参照。
- (38) 平野氏の言う氏族内皇親に相当する。平野邦雄『大化前代政治過程の研究』吉川弘文館、一九八五年、第二編「六世紀のヤマトの大王」参照。
- (39) 義江明子「出自系譜の形成と王統譜」『日本歴史』五二八、一九九二年(これは、一九九〇年一月成稿の段階では本稿の一部をなしていたが本稿の性格を考慮して、両系譜の実証分析に関わる部分のみを取り出して独立した一本の論文としたものである。あわせての参照をお願いしたい)。
- (40) 註(3)前掲拙著、第三編第一章「古代系譜の構造」。
- (41) 佐伯有清「和氣公氏の系図」『古代氏族の系図』学生社、一九七五年。(のち、同「智証大師伝の研究」吉川弘文館、一九八九年に所収)。
- (42) 註(33)前掲清水氏論文。
- (43) 註(3)前掲吉田氏著書、一八〇頁。高橋秀樹「平安貴族社会における養子について」『風俗』二八―四、一九八九年。
- (44) 註(6)前掲「文明としてのイエ社会」、二二六頁。
- (45) 平山朝治「イエの構造・歴史・哲学」(一)『東京大学教養学部社会科学紀要』三八、一九八九年。
- (46) 高橋秀樹『「家」継承における血縁と擬制―中世的「家」成立過程の一考察―』『学習院史学』二九、一九九一年。
- (47) 『万葉集』四〇九六番、「大伴の遠つ神祖の 奥津城は しろく標立て人の知るべく」。なお、義江明子「古代の氏と共同体および家族」『歴史評論』四二八、一九八五年、参照。
- (48) 「額田寺伽藍并条里図」。狩野久「額田部連と飽波評」(『岸俊男教授退官記念』日本政治社会史研究)上、塙書房、一九八四年、参照。
- (49) 喪葬令三位以上条「凡そ三位以上および別祖の氏宗は並びに墓を営むを得。以外は合わず」。註(5)前掲服藤氏著書、八三頁、参照。
- (50) 白石太一郎「大型古墳と群集墳」『橿原考古学研究所紀要』二、一九七三年。
- (51) 熊谷公男「古代王権とタマ」『日本史研究』三〇八、一九八八年。
- (52) 白石太一郎「ことごとわたし考」『橿原考古学研究所論集』(創立三五周年記念)、一九七五年。
- (53) 土生田純之「古墳出土の須恵器」『末永先生米寿記念論文集』、一九八五年。
- (54) 田中良之・土肥直美「人骨と血縁」『古代史復元』六、講談社、一九八九年。
- (55) 栗原弘「平安中期の入墓規定と親族組織」(『秋山国三先生追悼』京都地域史の研究)、一九七九年。
- (56) 註(5)前掲服藤氏著書、第一部第二章「墓地祭祀と女性」。
- (57) 例えば、六六八年の「船王後墓誌」(船首王後と婦の安理故能刀自)。

- 七二八年の「山代真作墓誌」(山代忌寸真作と妻の蚊屋忌寸秋庭)など。  
 奈良国立文化財研究所編『日本古代の墓誌』同朋舎、一九七九年、参照。
- (58) 註(5)前掲服藤氏著書、八六頁。
- (59) 七五二年の「灌頂梵天神策経」奥書の民伊美吉若麻呂と財首三気女、七  
 八五年の「瑜加地師論卷六〇」奥書の八戸史石嶋と春日戸刀自売、など。  
 『寧楽遺文』宗教編下、参照。
- (60) 義江明子「刀自考」『史叢』四二一、一九八九年。
- (61) 関口裕子「日本古代家族の規定的血縁紐帯について」『井上光貞博士還  
 暦記念』古代史論叢』中、吉川弘文館、一九七八年。
- (62) 註(5)前掲、服藤氏著書。
- (63) 同右、第一部第一章「山陵祭祀より見た家の成立過程」。
- (64) 註(3)前掲拙著、第二編「氏と氏神」。
- (65) 有賀喜左衛門「日本における先祖の観念」『有賀喜左衛門著作集』Ⅷ、  
 未來社、一九六九年、三三三頁。
- (66) 註(8)前掲『先祖の話』自序より。
- (67) 本報告書所収拙文「青島の両墓制に見る祖靈観(覚え書)」参照。
- (68) たとえば、最近報じられる、独身女性たちによる共同納骨慰靈碑建立の  
 動きなどにも、そうした方向をみることができよう。

(一九九〇年一月成稿、一九九一年一〇月改稿)

(国立歴史民俗博物館共同研究員)

The Concept of "Oya—Ko"(a non-blood parent-child) in Ancient Genealogies  
and Ancestral Worship  
—In Pursuit of the Prototype of  
the Principle of Non-blood Relationship in "Ie" (family)—

YOSHIE Akiko

The first axiom of the traditional Japanese "Ie" (family) is the continuity of a successive line, and blood relationship is not necessarily regarded as important. A subordinate not related by blood is included in the family as "Ie-no-Ko" (child in family). The origin of the principle of non-blood relationship in the "Ie" traces back to the ancient Uji (Clan) and structural principles of the community on which was based the formation of the Uji. In ancient times, there extensively existed the concept of Oya-no-ko (child in lineage) in a non-blood parent-child relationship. A child related by blood was distinguished from the above, and was called "Umi-no-Ko" (child of birth). Before the end of the 7th century, each was described in different types of genealogy. Uji was originally a non-descent group, based on the concept of "Oya-no-Ko". The "Oya" of the "Oya-no-Ko" indicated the heroic chief (ancestor), who was the symbol of the unification of the group ; the "Ko" indicated a member of the group (Ujibito). Successive chiefs (Uji-no-kami) were considered as "Ko" of the previous chief, regardless of their blood relationship. Through a ceremony they renewed, that is, succeeded to, their spiritual power (the power to unify the group) from the previous chief, who was incorporated into the ancestors. "Umi-no-Ko", on the other hand, only indicated a bilateral kinrelationship in the chain of parent-child relationships, and was the not structural principle of the group.

After the 8th or 9th century, the two types of genealogies gradually overlapped to establish a paternal genealogy, along with the transition of the "Uji" into a descent group. However, the inclusion of all group members as "Ko" under the control of the leader (Oya) was continued to the structural principle of the "Ie", which was derived from the "Uji". The "family ancestors", meaning either only the first generation who established the "Ie", or successive chiefs and their wives, are worshiped in line with the concept of the family line, not the biological blood relationship, and they are fused with Ta-no-Kami (God of the rice fields) = Yame-no-Kami (God of the mountains). Underlying this is a consistent view of the impersonalized ancestors rooted in unity in the region (community), which existed before the appearance of the principle of kin. These days, due to the rapid disappearance of the concept of family lineage, the foundation of conventional ancestral worship are being rocked. By reviewing the underlying concept of the weakness of the blood relationship, and by regenerating it as a sense of community over and above the blood relationship, there may be found a new way of ancestral worship free from the framework of the "Ie".