

東西の神話にみる森のころ

はじめに

本稿は古代の神話にたいするハイテク考古学からのアプローチである。古代の神話の解釈に現代の科学技術を導入することによって、新たな知の体系を構築し、新たな神話を創造したい。それは危険な試みであるかもしれない。しかし、自然と人間の共生にゆきづまり、地球環境の破壊の危機に直面した現代文明が生き残るためには、新たな神話の解釈に立脚した新たな神話の創造こそが必要なのである。ハイテク考古学の技術を導入することによって、古代の神話に新たな知の体系を語らせた。それが本稿の目的である。

I ギルガメシュ叙事詩にみる森のころ

一、ギルガメシュとフンババ

安田 喜憲

人類が文字を使用して書いた最古の物語はギルガメシュ叙事詩である。ギルガメシュ叙事詩の主人公ギルガメシュ(図1)は、紀元前二六〇〇年頃のウルクの実在の王であったとみなされる。その王が死後、神格化され数々の英雄的行爲がシュメール語で伝承された。このギルガメシュ叙事詩は、おそらくとも新シュメール時代の紀元前三〇〇〇年紀末には成立していたとみなされている。

このギルガメシュ叙事詩はその後メソポタミヤやアナトリア高原などにおいて、内容を少しずつ変えながら伝承された。アッカド語がメソポタミヤの共通語となったバビロニア時代にも、この叙事詩は伝承された。またアナトリア高原ではヒッタイト王国の首都ボアズキョイから、ヒッタイト語とフリ語で書かれたギルガメシュ叙事詩が発見されている。⁽¹⁾

物語の主人公ギルガメシュはシュメール語ではビルガメシュ、フ



図1 アッシリア帝国 コルサバード宮殿の壁面に彫られていたギルガメシュ王（ルーブル美術館）

ンババはフワワとよぶ。今日、我々がギルガメシュとかフンババとよぶその名前はアッカド語に由来している。

紀元前二〇〇〇年頃に書かれた古バビロニア版ギルガメシュはこう語る。「このわたしは恐るべきフワワを撃ち殺し、悪を滅ぼし、香柏を切り倒そう⁽²⁾」とギルガメシュ王はさけぶ。これを見た友人のエンキドゥや長老たちは、「森は一万ベールも広がっており、誰一人として森には近づけない。フワワの声は大洪水をひき起し、その口からは火がでて、その息は死だ⁽³⁾」といって森に行くことを止めさせようとする。それをせいするようにギルガメシュは「人々が語る森の神フワワを見たいものだ。私は香柏の森でフワワを征服しよう。そして香柏を伐り倒し、永続するわが名をあげたいのだ⁽⁴⁾」と。

そして、ギルガメシュとエンキドゥはついに香柏の森に達する。

「斧を手に取り、大太刀を腰帯から抜いて、ギルガメシュはフワワの頭を撃った。エンキドゥは心臓を撃った。三発目の攻撃でフワワは倒れた⁽⁵⁾」。フワワが撃ち殺されたことによって森は静まり返ってしまった。

「ギルガメシュはフワワの頭を掴んで金桶に押し込めた⁽⁶⁾」。

「サリア（ヘルモン）山とレバノン山がギルガメシュとエンキドゥの叫びによって震えた⁽⁷⁾」。森のならず者は打ち砕かれ、ギルガメシュは香柏を五回にわたって伐採し、エンキドゥは木株を掘出した。そしてユーフラテス川を筏でエンリルの神殿にまで運ぶ。

こうして物語は友人エンキドゥを失ったギルガメシュの永生希求の旅へと突然に展開する。ギルガメシュは海辺でウトナピシテムに会いにいく道を教えられるようにたのむ。酌婦はウトナピシテムの下僕のスルナブを紹介し、舟に乗って死の水の海を渡るところで物語は欠損している。

この古バビロニア版のギルガメシュ叙事詩がシュメールの伝承にもっとも近いとみてよいであろう。紀元前三〇〇〇年紀の昔に、なぜメソポタミアの人々は、叙事詩の主題に森の神殺し、すなわちレバノンスギの森の破壊の物語りを選択したのであろうか。英雄伝説ならば、はなばなし都市国家間の戦争での武勲が語られてもよいはずなのに、叙事詩の作者は、森の神フンババとの闘いを主題に選

扱しているのである。なぜ紀元前三〇〇〇年紀にギルガメシュの作者は、森の破壊の物語を叙事詩の主要なモチーフとして選択したのか。

この古バビロニア版が作成されてから約九〇〇年後に作成された標準版は、現代ギルガメシュ叙事詩としてもっとも広く知られているものであり、保存の状態もよい。この標準版ギルガメシュ叙事詩は紀元前一〇〇〇年頃に成立した。この約九〇〇年の時の流れのな

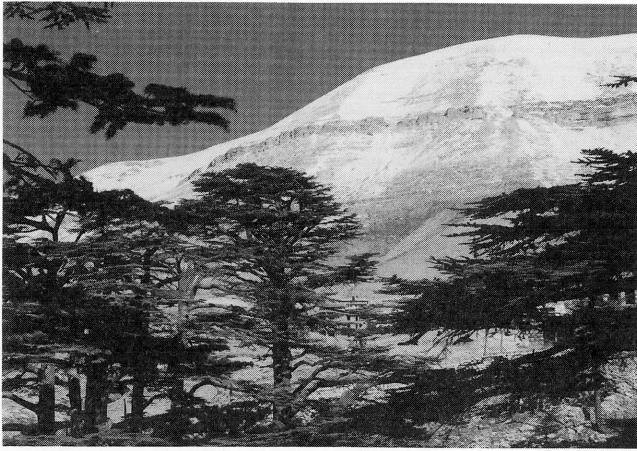


図2 まっ白な雪の山に囲まれたレバノンスギの森は美しい（レバノン、プジャリ村）

かで、ギルガメシュ叙事詩の表現にはかなりの変化が認められる。

まずフンババ（標準版ではフワワはフンババになる）の住む香柏の森のすばらしさが強調される。古バビロニア版ではこの部分の欠損が多いこともあるが、ただ「彼らは立ち尽くし森を眺めた」とあるだけだ。しかし標準版では「彼らは立ち尽くし、森を見つめた。彼らは香柏の梢を眺め続けた。彼らは森の入口を眺め続けた。フンババが往き来する場所には、歩みの跡がつけられ、道が整えられ、小径は素晴らしかった。山の前面には香柏の緑が映えていた。この木陰は心地よく、歓喜に満ちていた⁽⁸⁾。というふうに、文学的表現のすばらしさだけではなく、はっきりと香柏の森の美しさ（図2）をたたえている。それは九〇〇年の時代を経たことによって、文学的表現が向上したというだけにとどまらず、そこには人々の香柏の森に対する見方が変化したことがあると思われる。

第二の大きな相違は、フンババを殺した後、ギルガメシュにいよいよ大地母神イシュタルの申し出をすげなくことわるギルガメシュ。怒った大地母神イシュタルは、アヌ神にたのんで天牛をもらいうけ、ギルガメシュとエンキドゥをやっつけようとする。天牛は「ウルクの町に到着しないうちに、ユーフラテスの河畔に鼻息で、穴を掘った。その穴にはウルクの男たち百人が落ちた。二度目の穴には二百人の男たちが落ちた⁽⁹⁾」ほどの巨大な天牛だった。

牡牛は古代のメソポタミアでは、もっとも巨大な動物であった。

その猛々しい生命力は豊穣のシンボルだった。とりわけ牡牛の睾丸は生殖・多産のシンボルとして崇拜された。こうした牡牛にたいする信仰は、古代メソポタミヤからアナトリア高原そして古代地中海世界に広く認められる。クレタ島のミノタウロスもまたこうした牡牛信仰のなれの果ての姿である。

エンキドゥも天牛の掘った穴に一度は落ちるが、エンキドゥは跳び出て、天牛の角を掴む。ギルガメシュは剣で天牛を刺し殺し、心臓を掴み出してしまふ。

だが、森の神フンババと、この天牛を殺したが故に、エンキドゥの死が神々によって定められるのである。標準版ギルガメシュ叙事詩において第二に強調されている点は、この大地母神の豊穣のシンボルである森の神フンババと天牛を殺したギルガメシュにたいする罪のむくいである。エンキドゥに死が定められた時のギルガメシュの悲しみは深く、彼は祈り神々にエンキドゥの命ごいをする。しかし、エンキドゥの病は重く、肉体は弱っていった。死を目前にしたのは「暁がかすかに輝きはじめたとき」⁽¹⁰⁾だった。ギルガメシュは友の死に長い哀悼の言葉を語りかける。「われらは力を合わせて、山に登った。天牛をつかまえこれを撃ち倒した。香柏の森の強者フンババを滅ぼした。しかし、いまあなたを捕まえたこの眠りは何だ。あなたは闇になり、頭をもたげることもなく、心臓に触れてもいっさい脈打たない」⁽¹¹⁾。

ギルガメシュは友の死に直面して、子を奪われた牝ライオンのように慌てふためき、巻き毛を掻きむしった。そして、死の恐怖と生と死の謎を解きあかす長い旅に出るのである。「身に汚れた髪を揚げ、ライオンの毛皮を纏って荒野をさまよう」⁽¹²⁾のである。

紀元前一〇〇〇年頃に作られた標準版ギルガメシュ叙事詩は、月本昭男⁽¹⁾の卓越した訳ともあいまって、三〇〇〇年の時をこえて、現代人の魂に語りかける。暁がかすかに輝きはじめるとき、メソポタミヤや地中海世界では、一日の中で落日の時とともに、もっとも美しい瞬間である。ギルガメシュの作者はこの美しい瞬間の中で、エンキドゥの死とギルガメシュの別れの悲しみを昨日のこのように描き出している。

さて、このように紀元前二〇〇〇年頃に作成された古バビロニア版と紀元前一〇〇〇年頃に作成された標準版のあらすじはよく似ているものの、作者の重視する視点に微妙な変化があることがみとめられるのである。

九〇〇年の時を経て、人々は香柏の森の美しさにより強く共鳴するようになり、大地母神の神々の使いである天牛や森の神フンババを殺したことにたいする神々のしつぺ返しをより強く意識するようになっていたのである。エンキドゥの死とギルガメシュの嘆きの中で叙事詩の作者が指摘しなかったのは自然の神々を殺害したことについていする懺悔の悲しみではなかったか。

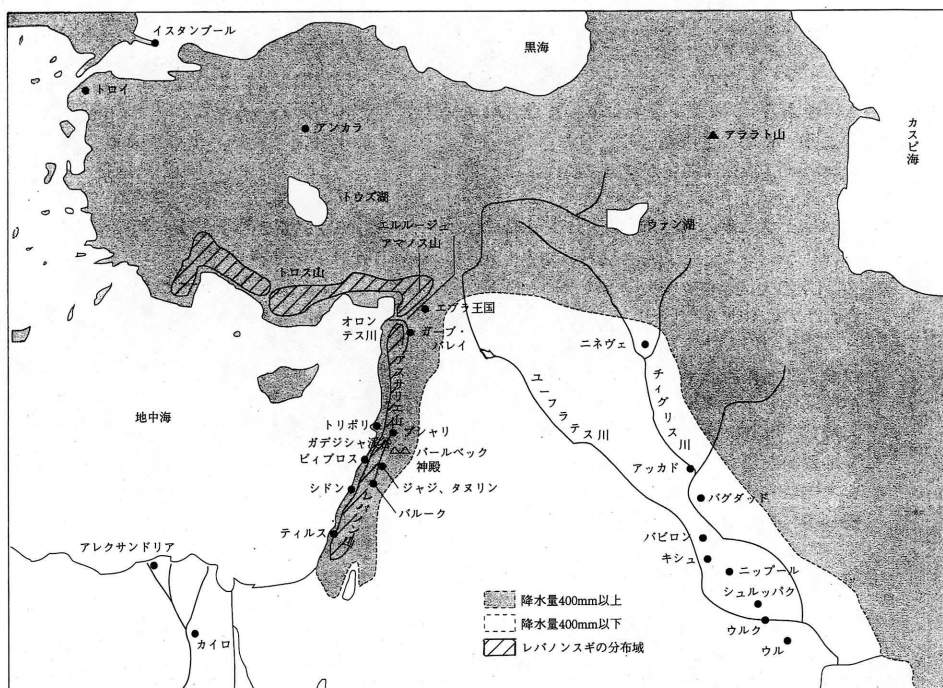


図3 『ギルガメシュ叙事詩』の関連地名とレバノンスギの分布

いったいこうした変化をもたらした背景にはなにかかわっていたのであろうか。私どものシリア北西部のガープ・バレイの花粉分析の結果は、この古代の神話の謎に一つの解決の手がかりを与えてくれるのである。

二、ガープ・バレイの花粉分析結果

ガープ・バレイはシリア北西部のオロンテス川の中流域の海拔二四〇〜三〇〇メートルに発達する地溝状の盆地である(図3)。

かつてここはニヤ湖とよばれ、エジプト王トトメス三世が紀元前一四五〇年頃、象徴をした所としても有名である。この地域は地中海式気候の冬雨地帯である。ガープ・バレイの北東三〇キロメートルに位置するイドリブ市の年平均気温は一七・九度。年降水量は四二九ミリである。ガープ・バレイの西方には海拔一三〇〇メートル前後のアスサリエ山が連なっている(図4)。アスサリエ山の西側斜面は比較的なだらかに地中海に降下しているが、東側斜面は断層によって急傾斜でガープ・バレイに落ちこんでいる。第三紀中新世の石灰岩からなるこの斜面の海拔八〇〇メートルまでは、ブルティアマツ(*Pinus brutia*)、カリプリノスガシ(*Quercus Calliprinos*)やクラタエグス・モノギナ(*Crataegus monogyna*)のマツキが広がっている。オリーブも植栽されている。海拔八〇〇メートル以上にはアエギロプスナラ(*Q. aegilops*)、インフェクトリ

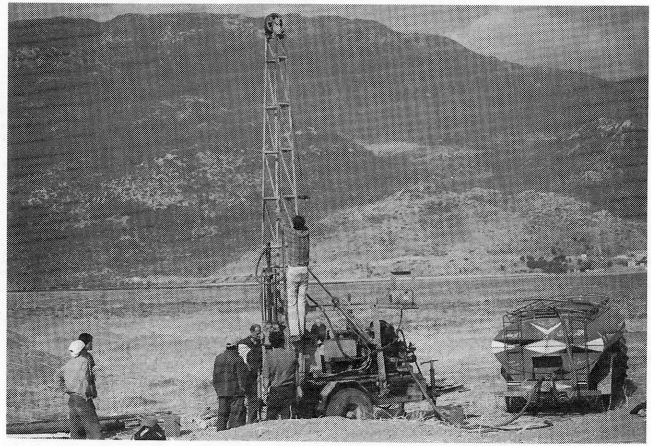


図4 ガープ・バレイでのボーリング。背後の山はアスサリエ山

ナラ (*Q. infectoria*)、セリスナラ (*Q. cerris*) などの落葉ナラを中心とする落葉広葉樹の低木が生育している。海拔一〇〇〇メートル以上の限られた地点にはまれにレバノンスギの高木が点在していることがある。一九九一年、文部省国際学術研究の援助を受けて、ガープ・バレイ南西部の北緯三五度三九分、東経三六度一五分、海拔二四〇メートルの地点で機械ボーリングを実施し、花粉分析のための連続試料を採取した。

六メートルの堆積物の柱状図は図5に示すごとくである。下位より粘土層—有機質粘土—シルト質粘土—細砂の順に堆積していた。途中何枚もの陸生貝の純層をはさむ。

この陸生貝の七層準について、国際日本文化研究センター北川浩之が液体シンチレーションカウンターを使用して ^{14}C 年代測定を実施した。さらに二層準については名古屋大学の加速器を使用して測定した。

^{14}C 年代測定の結果、この六メートルの堆積物は過去一万五〇〇〇年以上の記録をカバーしていることが明らかとなった。

花粉分析の方法は塩酸処理—水洗— KOH 処理（七〇パーセント水酸化カリウム溶液にて一〇分間湯せん）—水洗—比重分離（七〇パーセント塩化亜鉛溶液使用）—水洗—酢酸処理—アセトリシス処理（無水酢酸九・濃硫酸一の混合液で三分間湯せん）—酢酸処理—水洗—五〇パーセントグリセリンにて検鏡の順に行った。検鏡にあたっては二〇〇個体以上の樹木花粉の同定につとめた。

花粉分析の結果は図5の花粉ダイアグラムに示してある。図5の花粉ダイアグラムは、出現花粉の総数を基数とするパーセントで表示してある。

花粉ダイアグラムは下位より1〜6の局地花粉帯に区別される。

局地花粉帯1…この時代は ^{14}C 年代で一万五〇〇〇〜一万三〇〇〇年前に相当する。アカザ科 (*Chenopodiaceae*) やヨモギ属

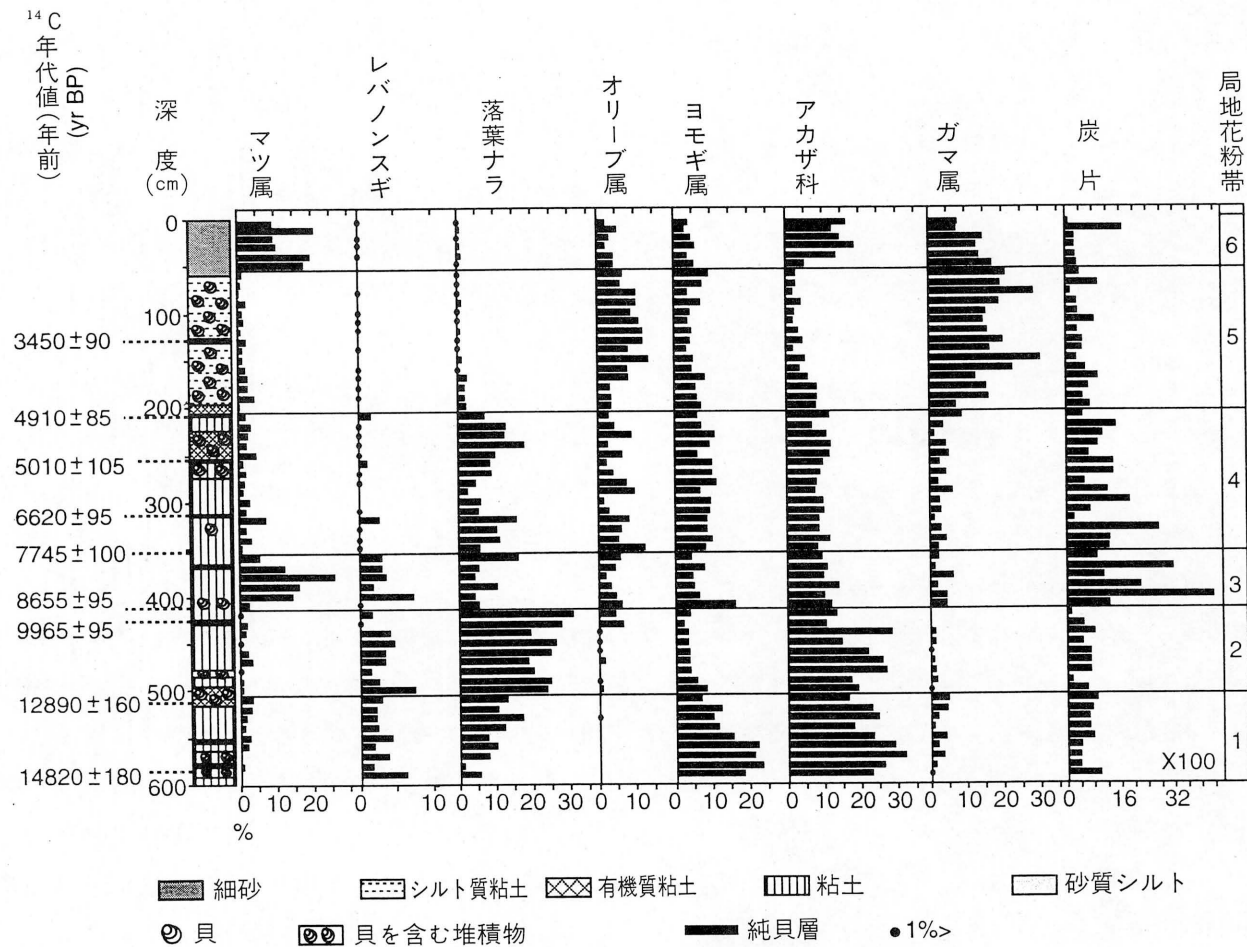


図5 シリア、ガーブ・バレイの花粉ダイアグラム (Yasuda, et al. 1996) 花粉の出現率は総出現花粉数を基数とする

(*Artemisia*) が高い出現率を示し、氷河時代の末期、ガープ・バレイには、アカザやヨモギの乾燥した草原が広がっていたことを示している。しかし、落葉ナラの花粉が上方に増加し、周辺に落葉ナラの森がしだいに拡大しはじめたことを示している。

局地花粉帯2…¹⁴C年代から一万三〇〇〇年前から八六〇〇年前に相当する。この時代は、ヨモギ属が減少し、落葉ナラの花粉が全層準で最高の出現率を示す。氷河時代の終わりとともに、気候の温暖・湿潤化にともなって、草原が縮小し周辺に落葉ナラの森が拡大してきた。

局地花粉帯3…¹⁴C年代で八六〇〇年前から七七〇〇年前に相当する。¹⁴C年代八六五五±九五年前の値が得られた層準で大きな変化がある。落葉ナラの花粉が三〇パーセント前後からいっきに一〇パーセント以下にまで減少する。かわって人間活動を物語る炭片が急増してくる。またオリーブ属 (*Olea*) の花粉も増加してくる。そしてしばらくしてマツ属 (*Pinus*) の花粉が急増する。これは明らかにオリーブの栽培をともなった人間の活動によって、アスサリエ山の斜面に生育していた落葉ナラの森が破壊され、その後二次林としてのマツ林が生育してきたことを物語る。

局地花粉帯4…¹⁴C年代で七七〇〇年前から四九〇〇年前の時代に相当する。¹⁴C年代七七四五±一〇〇〇年前の値が得られた層準で、ここではマツ属とレバノンスギ (*Cedrus*) の花粉が急減する。二次

林として拡大してきたマツ林とともに、より海拔高度の高い所に生育するレバノンスギまでが七七〇〇年前に破壊されたことを示している。

局地花粉帯5…¹⁴C年代で四九〇〇年前から約一〇〇〇年前に相当する。¹⁴C年代四九一〇±八五年前の値が得られた層準で、落葉ナラの花粉もついに五パーセント以下にまで減少する。アスサリエ山の斜面からは、カリプリノスガシのマッキーやオリーブをのぞいてほとんど森らしい森は消滅した。徹底的にアスサリエ山の森が破壊されつくした様子がうかがえる。この時代に入るとガマ属が急増してくる。これまで比較的乾燥したアカザ科やヨモギ属の草原に変わって、ガマ属やカヤツリグサ科の湿地草原が広がったことを示している。こうしたガマ属の湿地草原の拡大は、すでに筆者文献が指摘したこの時代の気候変動を反映している。

局地花粉帯6…マツ属が再び拡大し、アスサリエ山に二次林としてのマツ林が再拡大してきたことを物語る。現代に近い植生が成立した時代である。

三、叙事詩の作者は森林破壊の恐ろしさを知っていた

¹⁴C年代で一万五〇〇〇年前から一万三〇〇〇年前の氷河時代の末期には、ガープ・バレイ周辺には、アカザやヨモギなどの草原が広がっていた。しかし、一万三〇〇〇年前の晩氷期に入ると気候の温

暖・湿润化にともなうて落葉ナラの森が拡大してきた。アスサリエ山の斜面には下部に落葉ナラの森が上部にはレバノンスギの森が生育していた。

ところが八六〇〇年前頃、突然ナラの花粉が減少し、炭片が急増してくる。そして二次林のマツの花粉とオリーブの花粉が急増してくる。これは明らかにオリーブの栽培をともなう人間の活動によってアスサリエ山麓の落葉ナラの森が破壊されたことを示していた。

そしてその後二次林としてのマツ林が拡大してきた。しかし、この時代、より海拔高度の高い所に生育するレバノンスギはまだ大規模な破壊をこうむっていない。

ところが七七〇〇年前に入るとマツとレバノンスギの花粉が急激に減少する。この時代に入ってより海拔高度の高い所に生育するレバノンスギの森に破壊の手が入り、二次林として拡大してきたマツの森も破壊されたことを示している。

そして四九〇〇年前に入ると落葉ナラやレバノンスギの花粉はほとんど出現しなくなる。四九〇〇年前はまさにギルガメシュ王の時代である。ギルガメシュ王の時代、すでにこのアスサリエ山脈東麓の斜面からは、レバノンスギや落葉ナラの巨木の森はほとんど姿を消していたのである。

私の予想に反して、シリア北西部のアスサリエ山脈の東側斜面の森は、すでに八六〇〇年も前から破壊が始まり、四九〇〇年前には、

ほとんどの巨木の森が姿を消していたのである。

ギルガメシュ王がフンババの森の神を殺すはるか以前から、すでにアスサリエ山脈の森は激しく破壊されていた。アスサリエ山脈のレバノンスギの森の破壊が始まるのは、森の神フンババが殺されるよりも三〇〇〇年以上も前のことなのである。

そして、ギルガメシュ叙事詩の作者がなぜ、レバノンスギの破壊を叙事詩の主要なモチーフに選んだのかも理解できた気がした。ギルガメシュ叙事詩の作者が生きた紀元前二六〇〇年をさかのぼるはるか以前から、激しい森林破壊が引き起こされており、彼らは森林資源の有無がその国の命運を左右する最重要課題であることをすでに知っていたのである。

さらにギルガメシュ叙事詩の作者はつづける。森の神フンババの殺害を知った最高神エンリルは、「汝らが食す食べ物は火に食われよ。汝らが飲む水は火に飲まれよ⁽¹³⁾」という呪詛の言葉を投げつけ激怒する。そしてフンババを殺した天罪としてエンキドゥに死を与えるのである。友人の死によってギルガメシュは、長い長いあの世への旅をしなければならぬ運命へと導かれていくのである。

森の神フンババの殺害を知ったエンリルが大地を炎に変え食物を火で焼き尽くすと激怒した。その背景には、叙事詩の作者がすでに森を破壊した後は砂漠化が引き起こされることを知っていたことが語られている。ギルガメシュ叙事詩が書かれる四〇〇〇年以上も



図6 雪をいただく聖なるヘルモン山。ギルガメシュ王はレバノンスギを求めてはるか西方のレバノン山脈の奥地にまで分けいった

前から、メソポタミア周辺の森はすでに破壊されていた。おそらくこの森の破壊の後、大地が不毛の砂漠へと変わることが何度も引き起こされていたとみなされる。ギルガメシュ叙事詩の作者はすでにこの森林破壊の後に引き起こされる砂漠化の恐ろしさを体験したかあるいは聞き知っていたにちがいあるまい。

四、ギルガメシュ王はレバノン山脈までやって来た

五〇〇〇年前すでにアスサリエ山脈東斜面のレバノンスギの森は破壊され尽くしていたわけであるから、ギルガメシュ王はもつと山奥のレバノン山脈に分けいる必要があったにちがいあるまい。古バビロニア版ではサリア山、標準版ギルガメシュ叙事詩ではシララとよばれる山は現代のヘルモン山とみなされており、レバノン山脈の奥深くにあるヘルモン山(図6)にまでギルガメシュがやってきたことは、まちがいないであろう。

月本昭男⁽¹⁾は、シュメール初期王朝期の支配者たちが香柏を求めて遠征したところは、東方のザクロス山脈であり、古バビロニア時代に入ってこの方角を西に変えた。そして東方から西方のアマノス山に香柏の森を求めた。しかし、ギルガメシュ叙事詩にはレバノン山脈と書かれてはいるにもかかわらず、古代メソポタミアの王たちは実際にはユーフラテス川により近いアマノス山に香柏を求めたであろうと推測する。それは古代バビロニア時代にはアマノス山とレバノン山の区別がさだかでなかったか、あるいはこの時代レバノン山地が香柏に覆われているという情報を知りながら、香柏を求めてそこに遠征をした者がいなかったがゆえに、ギルガメシュ王をその先駆者として描き出そうとしたかどちらかであるという。

だが前者の理由はギルガメシュ叙事詩においてレバノン山脈の聖峰ヘルモン山まで区別されていた(古代バビロニア語ではサリア、標準語ではシララ)のであるから、古代のメソポタミアの人々がよ

り大きなアマノス山脈とレバノン山脈を区別できていなかったとは考えがたい。

さらに古バビロニア版ギルガメシュ叙事詩では、死の海にやってきたギルガメシュは、「わが名はギルガメシュ、山々を越えて来た者、遙か遠い道を東に向かつて⁽¹⁵⁾」とあり、死者の世界を求めて西から東へと旅してきたことを示している。標準版では、エンキドゥがいままさに死のうとするのは「暁がかすかに輝きはじめたとき⁽¹⁰⁾」であった。しかも同じ表現を三回にもわたってくりかえしている。古代メソポタミヤの人々にとっては、太陽の昇る東方しかも太陽の昇る暁こそが死の世界への旅立ちであった。したがって、東方は聖なる地であり死者の地でもあった。このような死者の地へ果たして森を求めていったかどうかは疑問が残る。

月本⁽¹⁾の後者の理由は、今回の筆者のガープ・バレイの花粉分析の結果から完全にくつがえされた。レバノン山脈に近接するアスサリエ山のレバノンスギの森は、ギルガメシュ王をさかのぼること三〇〇年以上も前から伐採されており、ギルガメシュ王の時代にはもうほとんど消滅していた。したがって、メソポタミヤの人々はその背後のレバノン山脈にのこるレバノンスギの資源に熱い視線をなげかけていたにちがいあるまい。そのレバノン山脈のレバノンスギの森を伐り出した英雄こそ、ギルガメシュ王だったのであるまいか。「サリア（ヘルモン）山とレバノン山がギルガメシュとエンキドゥ

の叫びによって震えた⁽⁷⁾」という古バビロニア版の記述は、まさに史実を伝えているのではなからうか。シリア平原やユーフラテス川沿いのレバノンスギの森が破壊し尽くされていた紀元前二六〇〇年頃、一人ウルクの王ギルガメシュは、レバノンスギを求めレバノン山脈にわけ入った。そして、レバノン山脈にあるレバノンスギを伐採し、ウルクの町まで運んできた。それは陸路何百頭もの牛や馬によってレバノン山脈の山中からユーフラテスの川岸にまで運び、そして二〇〇キロメートルも下流のウルクの町にまで筏で運ぶ難事業だった。それほどまでもしても、手に入れないほどに古代メソポタミヤの人々にとっては、香柏の森の資源はかけがえのない得がたい資源だったのである。それをなしとげたギルガメシュ王の功績がたたえられたのは当然だろう。

しかし、すでに当時の人々は、森を破壊することの恐ろしさも知っていた。森の神を殺し、天牛を殺害し、自然の神、大地母神の神々の怒りにふれた時、すなわち自然を破壊した時、人間には死というどうしようもないしっぺ返しを与えられることを、古代のメソポタミヤの人々はすでに知っていたのである。

ギルガメシュ王はあの世でなぜかノアの大洪水の立役者ウトナピシュティム（ノア）に会いに行く。その背後にもノアの大洪水が森の破壊によって引き起こされた大洪水であったという謎がかくされているのかもしれない（この点についてはあらためて報告する）。

我々は古代の神話の中に自然破壊と資源の枯渇の中で生と死を考え、苦しみぬいた人々のところをよみとらなければならない。それは梅原猛⁽¹⁶⁾がすでにこの最古の叙事詩をもとにした戯曲『ギルガメッシュ』の中でするどく指摘したことでもある。五〇〇〇年の時をこえてギルガメッシュ叙事詩は自然破壊と資源の枯渇に直面している現代人へのメッセージを語りつづけているのである。香柏の森のころを伝えつづけているのである。

II 日本書紀にみる森のころ

一、スサノオノミコトとヤマタノオロチ

日本書紀⁽¹⁷⁾は、養老四年（七二〇）年に完成した。それはギルガメッシュ叙事詩が書かれてから三〇〇〇年近くがたった頃のことである。卜部兼方本日本書紀卷第一神代上第八段宝剣出現章⁽¹⁸⁾にはスサノオノミコトのヤマタノオロチ退治物語が本文と一書に曰くとして内容を変えながら四度にわたってくりかえされている。

この四度にわたってくりかえされるヤマタノオロチ退治の物語を記載順に第一（第四の物語として、その内容を比較してみる。

まず最初に記載された本文のヤマタノオロチ退治の物語（第一の物語とする）は、もっとも詳しく文学的表現においてもすぐれたものである。

スサノオノミコトが天より出雲国の斐伊川に天降った時、川上か

ら老夫婦の泣く声が聞こえてきた。スサノオノミコトは、どうして泣いているのだと問うと、アシナヅチ、テナヅチと名のるその国神⁽¹⁹⁾の老夫婦は、これまで八人もの小女があつたが、毎年ヤマタノオロチに吞まれ、今、このクシナダヒメが吞まれようとしているのに、助ける方法がないのですという。スサノオノミコトは、もし私が助けることができたなら、その女を私にくれるかという。老夫婦はもちろん喜んで奉^{たまつ}ると答える。

スサノオノミコトは、アシナヅチとテナヅチの老夫婦に八つの容器に酒をいれさせて待つことしばし、ヤマタノオロチ（図7）がやってくる。ヤマタノオロチの頭は八つあり、眼は赤く、脊には木が植え、八つの丘と八つの谷にまたがる巨大さだった。酒だるを見つけたヤマタノオロチは、頭を一つずつ酒だるにつっこみ酔って寝こんでしまった。そのすきに、スサノオノミコトは、十握^{とつか}の剣で、ヤマタノオロチをずたずたに斬った。ところが尾の部分で、十握の剣が欠けた。不思議に思つて尾を割裂いてみると、中から一振りの剣が出てきた。これがいわゆる草薙^{くさなぎ}の剣である。スサノオノミコトはこれは神しき剣であり、自分が所持できないといつて、天神^{あまつかみ}に献上する。

そして、クシナダヒメとともに出雲の須賀にいたり宮をたてて結婚し、オオナムチノカミを生む。そして、我が子の宮の首^{つみき}は、アシナヅチ、テナヅチだといふのである。



図7 ヤマタノオロチ伝説のある斐伊川の川岸のヤマタノオロチ（島根県三刀屋町）

この第一の物語につづく第二（一書第二）の物語の舞台は斐伊川ではなく、安芸国江の川である。スサノオノミコトが川上にいくとアシナヅテナヅという神があり、その妻イナダノミヤヌシスサノヤツミミが妊娠している。アシナヅテナヅの神が言うには、生んだ子はたくさんあるが、生むたびごとにヤマタノオロチがやってきて呑んでしまう。今、産まれてこよとする子もおそらく呑まれてしまうだろうとなげく。スサノオノミコトは、やはり酒を八つの甕に入

れて用意させる。まさに子が産まれようとする時、ヤマタノオロチがやってくる。スサノオノミコトはオロチに酒を飲ませて、睡らせる。そして剣で斬りつけると、やはり草薙の剣を発見する。この剣は現在、尾張国熱田にあり、オロチを退治した剣はオロチの角正あらかまきといいって石いそのかみ上にある。

これより後、イナダノミヤヌシスサノヤツミミが出産した子は、マカミフルクシイナダヒメと名づけられ、出雲国の斐伊川に移って成長し、スサノオノミコトとめでたく結婚する。その子をオオナムチという。

第一の物語と第二の物語の大きな相違は、クシイナダヒメのあり方である。第一の物語ではクシイナダヒメは産まれていたが、第二の物語では出産間近の状態である。そして、ヤマタノオロチを退治したあと、無事出産し、大きく成長してスサノオノミコトと結婚する。

第三の物語（一書第三）は突然、スサノオノミコトが、アシナヅチ、テナヅチに、クシイナダヒメと結婚させてくれという所からはじまる。アシナヅチとテナヅチは、もしオロチを退治してくれたら、結婚をゆるそうという。その後の物語の展開は、第一、第二の物語と同じである。

ところが第四（一書第四）の物語になると、その内容ががらりとことなってくるのである。

スサノオノミコトはその子イタケルをひきいて、新羅国に天降^{あまた}つた。しかし、この国は彼らが必要としなかったため、船を作つて出雲に渡つた。そして斐伊川の上流に達した時、人を呑む大蛇がいた。スサノオノミコトは天繩^{あまのはきり}斫^うの劍で、その大蛇を退治し、尾を斬ると、尾の中から一ふりの劍が出てきた。これがいわゆる草薙の劍である。

この第四の物語では、アシナヅチ、テナヅチはもとより、クシイナダヒメも登場しない。ただスサノオノミコトが、天繩斫の劍で大蛇を退治したと語るだけである。繩^はとは大蛇を意味した。それは天^{あま}神^{かみ}が国神のシンボルの蛇を切る劍だった。

おそらく、第一く第三に登場するアシナヅチやテナヅチの悲しみそれにクシイナダヒメとの恋の物語さらには、酒たるでオロチを退治する方法などは後に脚色付加されたものであり、この第四の物語がもつとも原形に近いものではないだろうか。それは、すでに述べた古バビロニア版ギルガメシュ叙事詩と標準版ギルガメシュ叙事詩を比較した時も、より古い原型に近い物語の方が、シンブルであり、新しい標準版になると文学的表現が脚色付加されたことから容易に類推できることである。

二、ギルガメシュとスサノオノミコト

このスサノオノミコトのヤマタノオロチ退治の物語は、ギルガメシュのフンババ退治の物語と同じ類の物語である。もともといた自

然の化身としてのフンババやヤマタノオロチを、青銅の斧や十握の劍という新たな金属器の武器を持った人格神が退治する。スサノオノミコトはギルガメシュと同じ役割を果たしている。

ギルガメシュは青銅器という新しい武器をもった文明の始まりのシンボルであり、スサノオノミコトは鉄器という新しい武器をもった時代の始まりのシンボルであつた（この点については拙著『氣候が文明を変える』⁽¹⁹⁾で詳しくのべたので参照いただきたい）。

この東西の二つの神話は、神々の闘いが新しい神と古い神の闘いの物語であり、古い神は森に住む怪物フンババであつたり、大蛇の姿をしていることである。ヤマタノオロチの背にも松柏が植えており、ヤマタノオロチが森と深くかわりをもった存在であることを暗示している。そして新しい金属器を持った神は人間の姿をした男神であることである。

ところがこの東西の二つの神話において、決定的に相違するところがある。それは、もつとも原型に近いとみなされるヤマタノオロチ伝説の第四の物語の後半の部分に記されている。その一文（二書第四・五）を紹介すれば左記のごとくである。

初め五十猛神^{はじ いただけのかみ}、天降^{あまた}ります時に、多に樹種^{こばね}を將^もちて下る。然れども韓地^{かんち}に殖^はゑずして、盡^{ことごとく}に持ち歸る。遂に筑紫^{つくし}より始めて、凡て大八洲^{おほやまと}國の内に、播殖^{はふし}して青山^{あおやま}に成さずということ莫^なし。所以に五十猛命^{いそみこと}を稱^{なづ}けて、有功^{いさおし}の神とす。即ち紀伊國に所坐^{ましま}す

大神おおかみ是なり。

一書に曰はく、素戔鳴尊すさのおのみことの曰はく、「韓郷からくにの嶋しまには、是金銀しるがね有り。若使たとひ吾が兒の所御しちす國に、浮寶うくたから有らずは、未だ佳からじ」とのたまひて、乃ち鬚髻ひげを抜きて散あかつ。即ち杉すぎに成る。又、胸の毛を抜き散つ。是、檜かへに成る。尻くしの毛は、是桧まきに成る。眉の毛は是櫟くす樟すになる。已すでにして其の用ゐるべきものを定む。乃ち稱ことあげして曰はく、「杉及び櫟樟、此の兩の樹は、以て浮寶とすべし。檜は以て瑞宮つぐを爲る材にすべし。桧は以て顯見うつしあをひく蒼生の奥津おくつ棄戸すたへに將もち臥ふさむ具そなへにすべし。夫の噉くらふべき八十木種やそこだね、皆能播よくはこし生うう」とのたまふ。時に素戔鳴尊の子を、號なづけて五十猛命(20)と曰す。

スサノオノミコトは新羅国には金銀財宝がある。しかし、この日本にはそれはない。しかし、かわりに宝物をくれようといって、まずヒゲを抜いてほうり投げるとスギの木になり、胸毛を抜くとヒノキになり、尻の毛はマキに、眉毛はクスノキになった。そしてこう言うのである。スギとクスノキを浮宝にし、ヒノキは宮殿を作る材とし、マキは木棺の材料にもちうるべしというのである。いうまでもなくヒノキは建築材として最良のものであるが、すでに弥生時代の木棺も大半がコウヤマキによって作られており、こうした日本書紀に記載された木の使用にたいする伝統は弥生時代以来のものであることがわかる。その子イタケルはさらに天降る時、多くの樹の種

を持ってきた。しかし、新羅国に植えることはせず、すべて日本に持ち帰り、筑紫より始めて、すべての大八洲国内に種をまき、青山を作ったというのである。

ここにギルガメシュとスサノオノミコトの決定的な相違が語られている。ギルガメシュはエンキドゥとともに、フンババの森の神を殺したあと、レバノンスギを自由に手に入れることができ、五回にもわたってそれを伐採し、筏でユーフラテスをニップルまではこんだと記されていた。

ところがヤマタノオロチを退治したスサノオノミコトは自分の毛を抜いてスギやヒノキ、クスノキやマキなどの有用樹木をつくりだしたのみでなく、その子のイタケルは、日本各地に樹の種を播いて、森を作り出すのである。

ここに、西と東の神話における自然観、森にたいする接し方の相違が決定的に語られている。フンババの森の神を殺し、五回にもわたってレバノンスギの森を破壊したギルガメシュ王の生きたメソポタミヤから地中海沿岸の大地の森はことごとく破壊され尽くしていた。それは神話が語る通りだった。ギルガメシュと同じように、それにつづく人々も森を破壊しつくしたのだ。

それでは、木を生みだし、樹木の種を神々が播いた日本列島では、いかなる森の変遷が認められるのであろうか。本来に神話のとおり日本の神々は青山を作りつづけたのであろうか。

三、日本列島の花粉分析結果

滋賀県だいら池湿原の花粉分析結果…

だいら池湿原は滋賀県琵琶湖北西岸の北緯三五度二七分、東経一三五度五〇分、海拔四九〇メートルにある。この湿原の花粉分析結果²¹⁾を図8に示す。

^{14}C 年代七五〇±五五年前の値が得られた層準の下位一五センチメートルよりスギ属 (*Cryptomeria*) の花粉が七〇パーセントから三〇パーセント前後にまで減少する。そして、七五〇年前の年代より上位一五センチメートルの層準、局地花粉帯IとIIの境界で二〇パーセント以下にまで減少し、同じ層準でブナ属 (*Fagus*) も激減する。そしてスギ属は深度八五センチメートルの層準で消滅する。こうしたスギ属の一方的な減少に反して、まずコナラ亜属 (*Quercus Leptobalanus*) とハンノキ属 (*Alnus*) がややおくれてマツ属 (*Pinus*) が増加する。

このだいら池湿原の花粉分析結果は、すでに一〇〇〇年以上前からだいら池湿原周辺のスギの伐採がおこなわれており、スギが伐採された後地には、コナラやハンノキそれにアカマツの二次林が拡大してきたことを示している。京都や近江に近いこの地においては古くから都市の建築材としてスギやヒノキの有用材が伐採されたのである。

新宮市浮島の森湿原の花粉分析結果…

イタケルは樹木の種を播いて日本の山々を青山とした功によって有功の神として、紀伊国に祀られたと日本書紀は語っていた。その和歌山県新宮市浮島の森湿原(北緯三三度四三分、東経一三六度、海拔七メートル)の花粉分析の結果²²⁾を図9に示す。

この花粉ダイアグラムは下位より局地花粉帯1〜6に区分される。 ^{14}C 年代二六二〇±二〇年前の値が得られた層準の約二メートル上位の局地花粉帯3と4の間で大きな変化がある。まずこれまで高い出現率を示していたアカガシ亜属 (*Quercus Cyclobalanopsis*) やシイノキ属 (*Castanopsis*) それにヤマモモ属 (*Myrica*) などの照葉樹林を構成する主要樹木の花粉が減少し、かわってマツ属 (*Pinus*) が急増してくる。これは明らかに人間の森林破壊によってカシやシイの照葉樹林が破壊され、かわってマツの二次林が拡大してきたことを物語っている。その年代は ^{14}C 年代と堆積速度を一定と仮定した推計からおよそ一三〇〇年前頃とみなされる。一三〇〇年前頃、すなわち七世紀後半にこの紀伊半島南部の浮島の森周辺の照葉樹林は破壊され、アカマツなどの二次林が拡大してきたのである。

ところがそれから約三〇〇年後の局地花粉帯4と5の間で再び大きな変化がある。それはスギ属の花粉はこの時代以降、上方に一方的に増加し、現代のスギ林優占の森の風景を形づくるまでになる。

この局地花粉帯5の開始とともに急増するスギは、すでに人間の

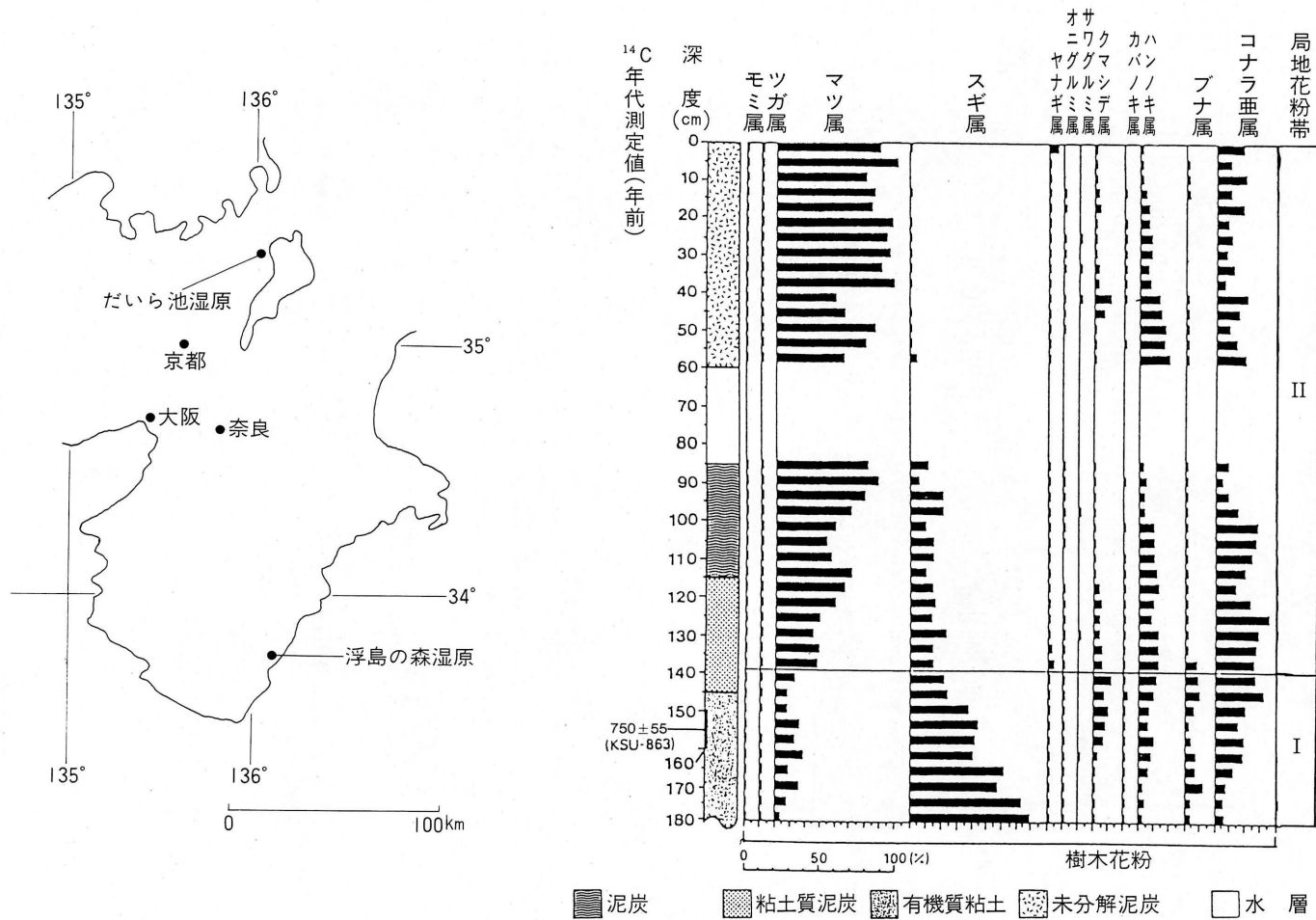


図8 滋賀県だいら池湿原の樹木花粉ダイアグラム (山口ほか、1989)

手が森に加わった後の現象なので、自然の変動ではなく明らかに人間の手によって植林されたものである。照葉樹林の原始林を破壊したあとアカマツの二次林の広がる大地に、古代の人々はスギの植林を開始したのである。それはおよそ一〇〇〇年前のことである。花粉分析の結果からみれば、植林は平安時代にすでに始まっていたことになる。こうしたスギの花粉が花粉ダイアグラムの最上部で増加するのはこの浮島の森湿原のみならず、本州以南の日本列島各地で一般的に認められる現象である。⁽²³⁾

滋賀県だいら池湿原の例のように、スギが破壊される一方で、二度と増加しない例はまれである。だいら池湿原周辺は古くからの破壊によって、表土が流亡し、アカマツの二次林しか生育できない環境になってしまったのである。

四、日本書紀の作者は森林資源の重要性を知っていた

だいら池湿原や浮島の森湿原の花粉分析の結果から類推できるように、日本書紀が編纂された八世紀頃には奈良の都の周辺のスギやヒノキなどの有用材はかなりの程度破壊されていたとみなされる。その森林資源の重要性を日本書紀の作者が十分に認識していたことはまちがいない。それゆえ、スサノオノミコトはスギを浮宝とすべしと言ったのである。

所三男はすでに七世紀の大化の改新の頃から、都の造営などによ

って林野が荒廃し、山林保護を重要な施政に加える必要があったのではないかと指摘している。それは都の周辺にかぎってでの現象ではあるが、花粉分析の結果ともよく対応している。日本書紀のスサノオノミコトの木を生みだしイタケルノミコトが木の種を撒く伝説はこうした森林資源の需要の増大と資源の枯渇を背景として生み出されたものであろう。

植林の記録として兵庫県川西市の多田神社文書の貞治三（一三六四）年の裏書をもつ本田政所寺倉秀治の書状がある。

「大井料又本堂の瓦焼の用木にも被_レ立候て、近年源祐_二はやさせ候し山にて候也、恐々謹言_一とあり、大井用や瓦を焼くための用材として、樹木を「はやさせ」ていたことが記されている。この「はやし」こそ村井康彦⁽²⁵⁾が指摘するように植林のこととみなしてよいであろう。

このように古記録からはすくなくとも十四世紀には植林が始まっていたのは確実とみなされる。花粉分析の結果は、さらに植林の開始年代が古く遡る可能性が高いことを示していた。スサノオノミコトがヒゲを抜いてスギをつくり、イタケルノミコトが樹木の種を日本各地に播いたように、日本人は古くから植林を開始していたのである。おそらく日本書紀が完成した八世紀に人々は植林の重要性に気づき、山に森を植えることの大切さを記紀の作者は知っていたのであろう。

同じようにギルガメシュ叙事詩の作者も森の大切さと、森を破壊することの恐ろしさを知っていた。森がなくなれば命の水が涸れ砂漠化がおこることも知っていた。日本よりも乾燥地帯に位置するメソポタミアではその被害は日本よりもさらに深刻であった。それは文明の命をさえ奪うほどの重大事だった。しかし、彼らは日本書紀の作者のように森を植えるという発想にまではいたらなかった。

富山和子⁽²⁶⁾はこの日本書紀のササノオノミコトの一文を取り上げて、世界の他の文明が森林を破壊することの上に育てられてきたのに対して、日本では森林を養うことの上に文化が築かれてきたことを指摘した。これにたいして鈴木貞美は「聖なる樹を植える神話は世界中の神話に見いだすことのできるものである。木種を蒔くことが神話に言われているからと言って、ここに直接、樹林の思想を読んだり、それを日本固有のものとするのは早計だ⁽²⁷⁾」と指摘している。しかし、鈴木が言うように世界中の神話に同じように木を植える神話があるわけではない。それはこれまで述べてきたギルガメシュ叙事詩の記述からもあきらかである。世界の神話をもうすこし慎重に十分検討すべきであろう。もちろんこのササノオノミコトの一文のみから日本文化の基層に自然と共生的な森林思想があると断定することはできないが、その背景にはやはり富山和子の指摘のように日本の一つの特徴ある森とのかかわりの一端が語られているとみなすほうが、妥当であろう。

五、日本文化は森の文化

森の重要性、森の大切さを知りながら、なぜギルガメシュ叙事詩の作者たちは、森を植える神話を作らなかったのであろうか。この謎を解く鍵の一つは天牛の存在にある。ギルガメシュは森の神フンババを殺した後、天牛と闘った。天牛は、森の神フンババとともに古代のメソポタミアを代表する大地母神のシンボルだった。

古代のメソポタミアや地中海沿岸世界の農耕は麦作と家畜の結合したやりかたである。天牛は家畜としての牛や羊それに山羊を代表していた。人々は畑を作り森を破壊した後、家畜を放牧した。家畜はミルクとタンパク源のみならず羊毛や毛皮まで提供してくれた。こうしたところでは、森をはやしておくよりも、森を破壊し利用したあと、その後地に家畜を放牧すればさらに多くの収入が得られた。したがって、麦作農耕地帯の人々には植林をして森を再生するといふ発想が長い間うかばなかったのではあるまいか。このことは、麦作と家畜をセットにしたヨーロッパにおいて、植林が近世になるまで行われなかったことをみれば明らかである。こうしてメソポタミアから地中海そしてヨーロッパの森林は激しく破壊され、ほんの最近になるまで再生されることはなかったのである。

これに対し、日本の水田稲作は肉食用の家畜のかわりにタンパク質を魚にとめた。羊や山羊などの肉食家畜は中国それに朝鮮半島

まできているのに日本の稲作社会では普及しなかった。ブタは佐賀県吉野ヶ里遺跡から発見されたようにたしかに存在した。しかし、その飼養もいつしか消えてしまう。

なぜ日本の弥生人は肉食用の家畜を拒否したのか。その背景にはそれまであった縄文文化の長い森の文化的伝統があったためであると筆者は考えている。⁽²⁸⁾

このためいったん破壊された照葉樹の原始林の後地には、温暖で降水量の多いこともあいまって、コナラやアカマツの二次林が回復してきた。すでに見た、だいら池湿原の花粉分析結果(図8)には、そのことがはっきりと示されていた。日本の水田稲作はこうした二次林の里山の森を核とする農耕形態を作り出すのである。農耕を行うには森が必要だった。水田の水をかん養し肥料になる下草を提供してくれるのは里山の森だった。

さらに日本は宮殿をはじめすべての建築材は木材に依存した。日干しレンガや石で宮殿や神殿を建築したメソポタミヤとは大きく相違していた。したがって為政者の側においても森林資源の再生の重要性にたいするめざめも早かったであろう。

しかし、為政者が森林資源の重要性にめざめる度合いははるかにメソポタミヤの方が高かったと思われる。なぜなら森のないメソポタミヤでは、遠くインダス川上流域からも木材を輸入していたほどだったからである。にもかかわらず、そのメソポタミヤや地中海沿

岸では、植林を行うことが普及しなかったのである。

森林資源に恵まれた日本において植林が早くから行われ、森林資源にめぐまれないメソポタミヤでは植林は行われなかったのである。このことはやはり、降水量が多く、温暖で木の再生力が強い気候風土のなかで、稲作と漁労をセットにした生業を選択した日本人が、森を重要な生業の一環として選んだ証なのである。そこには特色ある森とのかかわりが表現されているとみなすべきであろう。人々は早くから森の重要性、植林の重要性に気づき、山に森をはやし、重要な生業の一環に組み入れてきた。それは日本文化の一つの特色を形成するものである。

日本書紀の中でスサノオノミコトはこういった「スギとクスノキ、この二つの樹を日本の浮宝とすべし⁽²⁹⁾」と。その言葉の意味のとおり日本人は森を宝として一二〇〇年の間、生きてきたのである。

むすび

東西の二つの神話は森を破壊し、その資源で人間に幸福をもたらす神と、木を生み出し森をはやす神の存在を語っていた。前者の神の下では森は破壊し尽くされ、文明も崩壊した。後者の神の下では森は守られ文明も維持された。世界の森林が破壊され地球環境の危機に直面した現代、見直されなければならないのは後者の森を守る神であることはいうまでもない。

そして、現代のハイテク技術に立脚した環境考古学の研究は、古代の神話が語ったことがらが真実であったことを立証した。それのみでない、神話の作者の伝えなかった森のころまでをも読み解くことを可能にした。

ギルガメシュ叙事詩の作者は五〇〇〇年も前すでに森林を破壊することの恐ろしさをしていたし、日本書紀の作者は森をはやし守ることが島国日本の生命線であることを知っていたのである。二十世紀末の今日、地球環境の危機に直面した現代人は、古代の神話の中に森のころを読み解く必要がある。現代のハイテク考古学の技術を導入することによって、古代の神話はまったく新しい知の体系を語りはじめたのである。

文献

- (1) 本稿で引用するギルガメシュ叙事詩は月本昭男訳『ギルガメシュ叙事詩』岩波書店一九九六年にもとづいている。
- (2) 古バビロニア版〈Y〉第三欄5f・7・8 前掲書一八八頁
- (3) 古バビロニア版〈Y〉第三欄16・17・18f・20 前掲書一八九頁
- (4) 古バビロニア版〈Y〉第五欄1・3・6・7 前掲書一九三頁
- (5) 古バビロニア版〈I〉23・24・25・26・27 前掲書二〇七頁
- (6) 古バビロニア版〈I〉8 前掲書二〇六頁

- (7) 古バビロニア版〈I〉34' 前掲書二〇七頁
- (8) 標準版第五の書版第一欄1・2・3・4・5・6・7・8 前掲書五四〜五五頁
- (9) 標準版第六の書版第五欄4・7・8・10 前掲書七五〜七六頁
- (10) 標準版第八の書版第一欄1 前掲書九五頁
- (11) 標準版第八の書版第二欄10・11・12・13・14・15・16 前掲書九九頁
- (12) 標準版第八の書版第三欄6・7 前掲書二〇一頁
- (13) Yasuda, Y. et al.: How did the writers of Gilgamesh know the hazards of forest destruction? (in contribution).
- (14) ジョン・パーリン(安田喜憲ほか訳)『森と文明』晶文社一九九四年 三二頁
- (15) 古バビロニア版〈H〉断片三 第四欄10・11 前掲書二二頁
- (16) 梅原猛『ギルガメシュ』新潮社 一九八八年
- (17) 日本書紀は坂本太郎ほか校註日本古典文学大系67『日本書紀上』岩波書店 一九六七年による
- (18) 神代上第八段本文・一書第一・第二・第三・第四 前掲書二二〜一二七頁
- (19) こうした古い神と新しい神の闘いについては拙著『気候が文明を変える』岩波書店 一九九三年、『蛇と十字架』人文書院 一九九四年で述べたので参照されたい。特にスサノオノミコトは地中海沿岸のバアル神ときわめてよく似た嵐の神、天候神としての性格を有している。
- (20) 神代上第八段一書第五 前掲書二二七〜二二八頁
- (21) 山口浩司・高原光・竹岡政治「約一〇〇〇年前以降の琵琶湖北

西部低山地における森林変遷」京都府大演習林報 三三 一一六頁
一九八九年

(22) 竹岡政治・高原光「和歌山県新宮市浮島の森湿原周辺における
森林の変遷」九四回日林論 三八三～一二八五頁 一九八三年

(23) 詳しくは安田喜憲「スギと日本人」日本研究四 一九九一年を
参照されたい。

(24) 所三男『近世林業の研究』吉川弘文館 一九七五年

(25) 村井康彦「序章」猪名川町史編集専門委員会編『猪名川町史』
第一巻、猪名川町 六一〇頁 一九八七年

(26) 富山和子『日本再発見 水の旅』文藝春秋社 一九八七年

(27) 鈴木貞美「山林保護の文化一考」埴原和郎編著『日本人と日本
文化の形成』朝倉書店 一七一～一八九頁 一九九三年

(28) 安田喜憲『森の日本文化』新思索社 一九九六年