

王の時間

—王権の時間観念に関する覚書—

野島 永

1. はじめに

互酬的な財の贈与交換の連鎖は、社会の一員としての個人の個性を埋没させる方向に働くが、観念としての円環化した社会構造(世界)を意識させ、社会の紐帯の維持存続には欠かせない行為となる。同様に親から子、子から孫あるいはその同等世代の親族への財や労働の投入による社会的再生産と、祖先崇拜における供犠や供物の提供は、世代の異なる親族世界の互酬的贈与交換活動と捉えることができ、個人的時間を超える親族間の互酬的贈与経済は、円環的な時間観念を生み出していた。そこには、死を一個人の人生の終結としてではなく、世代の再生過程の一局面として受容する態度があった。がしかし、さまざまな親族構造の紐帯を基礎とした社会集団に育まれた通過儀礼や婚姻関係、さらには祖先崇拜を捨て去り、互酬的贈与経済の埋め込まれた地域コミュニティをも失ってしまった現在、ゲゼルシャフトな人生の時間観念は直線のかつ線分的に変化し、その終わりを強烈に意識させようとする。我々はそれに抗い、意識されうる「死」の諸現象を隠蔽しつつ、あらゆる方法で日常から「死の意識」を葬り去ることを無意識のうちに行ってきたのである。現世社会の存在のみが唯一であるかのような線分的時間観念がこれほど激しく我々を脅迫する時代はないといってよいであろう。そのような時間観念は生物的命だけではなく、社会的命をも縮小させていく。

ギリシア世界に生きたプラトンは、全ての生物が成長と衰退、死を経験するのは「時間」によるのではなく、不完全な仕方によって作られたからであるとする。プラトンは『タイムイオス』のなかで、神が時間を維持するために公転する惑星を生じさせた論じている。永遠の過去・現在・永遠の未来という直線的时间と言うよりは、円環的時間を志向している。また、アルキメデスも同様だが、運動の単位としての時間を細分化する観念論を展開し、その実在性のパラドクスを示した。時間の存在の基準を確定するためには運動が起こったことを知覚し、意識して区切らねばならないことに気づいた。魂の自覚のひろがりとして、内面的時間感覚、魂の時間を唱えたアウグスティヌスは、世界を被創造物とし、すでにそれを神と本性を同じくするものではないとする時代にいた。また、現象の根本形式を省察し

たカントは、時間を事物に先立ち(先験的)、必然かつ無限な持続として人間が内的直感によって構成せねばならないものであるとした。

一方で、古典力学における時間は、動態説明のための関数の一変数として登場する。時間変数 t とは、一次元の線形的空間として認識される。その線形的空間の集合が宇宙の全ての存在に対して共通であるといった絶対時間論へと収斂し、現在の量子力学から一般生活レベルまで、さまざまな時間の素朴実在論の基底をなすこととなる。だが、20世紀には相対性理論の登場によって、空間は非ユークリッド幾何学的な湾曲率をもつものと認識され、一般相対性理論では宇宙の始まりと終わりという、時間の有限性が示唆された。それは死の病に侵されたスティーブン・ホーキングの、物理世界における時間と空間の枠組みの根拠を模索したビッグ・バン理論に継承され、時間の終始には「虚時間」概念が想定されるに至った。また、J. T. フレイザーは、時間のレベルを Atemporality(非時間性)、Prototemporality(原始時間性)、Eotemporality(物理的時間性)、Biotemporality(生物的時間性)、Nootemporality(精神的時間性)の5つに分類し、その階層性を論じる。^(注3)

小稿は、弥生時代および古墳時代における時間観念を想像するための模索過程といてよい。考古資料から過去社会の時間観念を類推することができるかどうかは未明であり、仮定的認識を前提として考えたい。すなわち、一定の儀礼において、その社会固有の時間観念を表象する行為が顕現し、かつその行為が考古資料として認識しうる人工物や遺構として痕跡をとどめているものとすれば、それらの痕跡の時間的連続の再構成によって時間観念の変化を反映すると前提される儀礼行為の変化を復原し、観念の類推が可能であるとする。時間観念とは過去社会の認識に根ざしており、過去社会における過去認識の行為を復原することが、最も適切な類推手段の一つとなると思われる。墓地における遺構の変遷をもとに、祖霊となった過去の親族の想起の場、つまり過去社会の再認識の場としての祖先崇拜の形態変容を探り、弥生時代後期から古墳時代成立期に列島における倭人の時間観念に変化が起こったことを論じていく。今回は近畿地方北部地域で行った弥生墳墓の基礎的考察をもとに類推していきたい。^(注4) 時間観念は、歴史認識として我々の存在の仕方と我々を取り巻く「意味」を持つ世界の根本的成立とその統合に深く関わる。対象とする文化と社会の時間観念を結果としての現象面から認識していく試みが、考古学的研究にも取り入れられていくべきであると考えられる。^(注5)

2. 歴史行為と葬送儀礼のアナロジー

我々が、実際に歴史研究を行う場合、それは一般的にはすでに記憶にはない過去となった社会の復原と言語的発話行為による共感に基づく追体験を目的としている。分析哲学系

のいわゆる物語り論(ナラトロジー)においては、過去の出来事の説明の一定形式としての歴史記述は、物語るといふ表象行為なしに「歴史自体」と言うものがあるわけではないことを明らかにした。物語記述のなかでの出来事とは、それらを体験した過去の人々が、——私達から言えば不可能なものでしかありえない未来についての知識を持ち合わせていると考える限り——それ自体としては経験され得ないものである。また、野家啓一らの言うように、歴史の「物語り」とは、過去の実在性を保証する理論的存在としてたち現れてくる。それは知覚することができない電子や中性子の実在を現代物理学が保証しているのと同様であり、我々の社会の実在性を保証し、統合化を促すあらゆる社会的制度に関わる信念体系(法体系、パラダイム、神話)と同じ類であるといっても過言ではない。この思考においては、歴史行為によって「事実」にまで高められ、社会を拘束し始める「物語り」の機能を相対化することが可能となる。それは「唯一正しい歴史」に対するアンチ・テーゼでもあり、その物語りのもつレトリックの構造や媒体を明らかにすることによって「事実」となった歴史が、過剰なまでに人々の意識や行動を拘束し、ひいては特定の権力システムの管理手段とまでなることを監視・抑制する試みともなる。

また、我々の歴史行為自体は、実は現在知覚できないもの、「ない」ものの想起、つまり「不在への態度」としての認識行為自体と同根である。つまり人類は「…はない。」という否定形の言語理解によって始めて、この現在に不在の対象物の実在性を持たせるのである。それは、現在は不在となっている過去を言語的理解によって実在性をもたせる行為を類同的に惹起する。一定の集団構成を持つ社会においては「不在の状態にある」過去社会を言語的想起によって膨張させることは、その社会やそれを取り巻く世界の成り立ちや構造を説明しつつ、現在の権威的社会関係とその時間観念の再生産を促す根源的作用であると思われる。

このような歴史行為の営み、「物語り」とは過去社会を情報資源として利用しつつ、現在の社会統合を図り、将来を規定する作用を及ぼす。この作用からすれば、青木 保が、S・J・タムバイアを引用して意味論と実践論の二重性を内包した儀礼の構造的本質を歴史行為にも敷衍することができる。歴史行為とは、形式意味論的には過去の出来事の記録とその説明であるが、実践論的には過去社会の実在性を保証する信念体系を産み出し、それが「事実」に変換され、社会を再構築していく誇示的作用である。その中には過去の出来事の実態自体を隠蔽する作用をも伴っており、歴史行為としての「物語り」は儀礼的でありうる。それは、葬送儀礼とも通底する構造であるともいえる。とくに王の葬送儀礼は、歴史行為との間に二項の共通性と社会統合に働く作用の類同性を認識しうる(第1・2図)。王の葬送儀礼は時として後継者の戴冠式や即位儀礼をはるかに凌ぎ、王権の威厳が誇示され

	行為対象	対象を保証する信念体系
歴史行為	過去(時間) -----	歴史理論としての「物語り」
王の葬送儀礼	死せる王(王権) -----	死せる王の神話

第1図 歴史と王の葬送における類同性

儀礼行為としての歴史行為と王の葬送の時間観念

分離「過去」	過渡「現在」	統合「未来」
過去と現在の分離認識	現在の歴史行為	「物語り」による過去認識と社会統合
英雄としての王の神話化	死せる王の葬送	神としての王による社会統合

第2図 儀礼行為としての歴史行為と王の葬送の時間概念

る場であることが多い。王の身体は社会を取り巻く世界秩序との隠喩的結合関係を持っており、その身体能力の衰退や死に伴う腐敗という現象は、社会の衰亡を表現することとなる。よって王の死に際しては、王の来世における超越的祖霊(神)への通過儀礼の執行とともに、その身体と現社会との隠喩的関係を断ち切り、死せる王の代わりに不死の王権を視覚的に表象する代替物としてのレガリアの入手・製作や記念的建造物が造営されねばならない。つまり王の葬送は、遠大な宇宙世界的意味合いをもって語り継がれる催しとなる。それは、王の死が社会の生命原理に訪れた突然の危機であり、そのような社会への打撃を相殺するために社会内の諸価値を統合する壮大な儀礼的表象を始動させ、社会的記憶として集団内に保持されるからであるとも言える。その社会的記憶は神話という信念体系として語り継がれることによって、将来にわたって権威的社会関係を再生産し、世界を再構築する働きをもちうるのである。

3. 弥生時代後期の葬送と時間観念

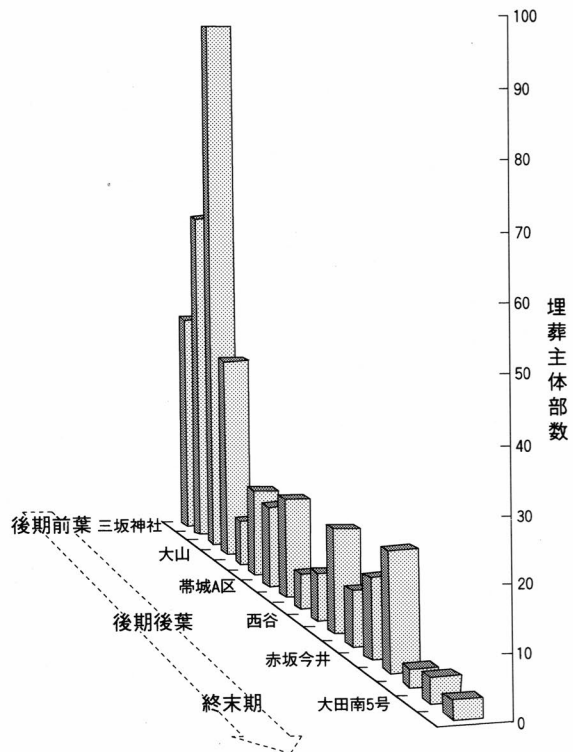
弥生時代初頭には、すでにほぼ完成された体系的農耕技術が伝播していたことが判明しており、毎年(注12)の円環的作業を伴う農耕は、豊作を願う儀礼農耕への豊穰神事という信念体系に依拠していたと考えられる。弥生時代の銅鐸に描かれた図像は、いわゆる豊穰と再生を願う「農耕賛歌」を示すものとし、弥生時代の倭人が、鹿や猪を神と関わる動物あるいはそれ自体神として意識し、幾たびとなく繰り返される季節的行動に関心を示していることが推測されている。(注13)広瀬和雄は弥生土器に見られる「神殿」絵画、とくに鳥取県淀江町稲吉角田遺跡出土の弥生土器絵画から農耕祭祀の情景を復原し、弥生時代には播種から収穫の一定期間、稲魂を封入するカミが毎年去来すると想像している。(注14) いうならば弥生農耕共同体は基本的に豊穰—死—再生の反復、あるいは円環的時間観念を成熟させていったも

のとみられる。

近畿地方北部の墳墓調査例から推察される葬送儀礼の変化について考えてみたい。丹後地域で調査された弥生時代後期前半の墳墓には、丘陵を区画、整形することによって長方形に近い平坦面を確保し、中心埋葬を契機としてその周辺に埋葬を継続させる墓地空間が複数に分かれて丘陵上に広がっていく過程を復原することができる。大山墳墓群や左坂墳墓群など、丘陵上に同一規模の台状部を整形し、接続した均質な墓地空間が集合して丘陵自体が大きな墓地空間として認識されていたものとみられる。埋葬行為への参加者にとっての景観とは、個々の平坦面を持つ台状部あるいはその周囲に葬られる被葬者が、葬送儀礼を通して祖先の仲間入りをする過程であり、そこに集合的祖霊の存在を想起することとなる。葬送を終えて丘陵を降りれば、埋葬行為に参加し得なかった人々同様に台状部の接続としての丘陵全体が集合的祖霊の存在を想起する経験を共有することとなったであろう。^(注17)

このような墓地空間の構成原理とは、共通の祖先(中心埋葬?)をもつと観念される単系的出自最小単位としての分節的リニヅの、上位リニヅへの社会的統合であり、その社会関係の再生産に寄与するものであったとも想定できそうである。後期前半までは、一部の中心埋葬を除けば比較的均質な葬送が後々反復される。第3図に見るように、後期前半までの墳墓遺跡における主体部の総

数は30を超え^(注18)る。出土土器の型式差からみても葬送の反復回数が実際の時間の長さに比例しており、同一墓地における葬送の反復は、同様にして祖先崇拜儀礼を数十年あるいは百年近くにもわたって継続させてきた結果とも類推できる。当時の一個人の視点で見れば、自らが伝えられ、幼い頃に経験した過去社会と同様の祖先崇拜を、長じた後も反復している点で、過去社会と同様の現在を受容していたと推測でき、均質な時間が流れたことを示している。自らの生命的存在が祖先、つまり人格化された自然からの贈与であり、かつその



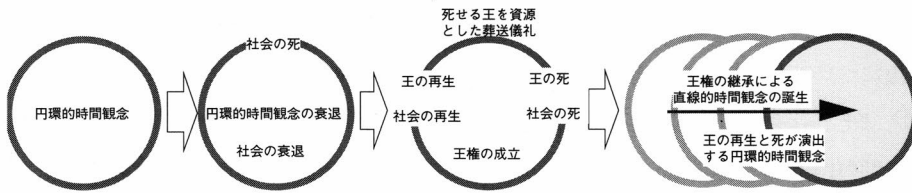
第3図 墳墓遺跡における埋葬主体部数の減少過程

贈与に対する負い目の解消のため祖先崇拜における供犠や供物の供与を行い、祖先との互酬的贈与交換を取り結ぶのだとすれば^(注19)、世代交代の表象行為として、循環的な互酬的贈与交換による生命や財の破壊(祖先への供与)が行われると言ってもよい。土器破壊はそのような祖先崇拜の儀礼的行為の一部であったものかもしれない。同一墓地における葬送の反復は、世代交代の社会的記憶とともに祖先崇拜によって循環的、円環的な時間観念を併せ持つ世界観を形成していたものともみられる。

しかし、後期後葉から末葉に増加する墳墓は、盛土による墳丘の築造、および中心埋葬の厚葬化と墓壇の大形化を志向するようになる。後に巨大な中心埋葬の周辺に配置される埋葬は比較的小さく、必ず中心埋葬の墓壇の片隅を破壊して造営される。中心埋葬の隔絶性を強調し、その被葬者に関する社会の集合的記憶を増幅させ、社会規範の信念体系(祖先説話や創造神話)を誇示的に再生産させる肥大化した葬送儀礼が執行される墳墓が出現してくる。この時期には同一墓地における埋葬の反復は20回以下、多くは5～10回程度のものとなっていく。終末期以降はさらに少なく5回程度の埋葬が行われるのみとなる。リニージ構成員の葬送と集合的祖霊を想起させる祖先崇拜の場であった丘陵頂部が、中心埋葬被葬者の葬送儀礼を過剰に演出するための場として造成される墳丘へと変化していく過程を示すものであったとみることができる。そこには今までのような祖先となる親族の葬送の反復の場にみられる循環的な互酬的贈与交換を想定することができず、従来のな集合的祖霊観念の動揺と、中心埋葬の被葬者を社会的記憶として顕彰していく神話化行為が表裏一体となっていることに気づかされる。崇拜対象としての祖先が、中心埋葬の被葬者という特定個人へと代替・移行する過程であり、特定個人と人格化された自然をも含めた社会全体との隠喩的結合が強調されることとなったと思われる。

4. 前方後円墳成立における時間観念の確立

弥生時代終末期、後漢帝国の崩壊によって、周辺諸民族は、威信世界の動揺とその終末を意識することとなる。安徽省亳県の「曹操宗族」墓からは「蒼天乃死葬・・・」「有倭人以時盟不・・・」とある文字磚が出土し、倭人が黄巾の乱、あるいは、後漢末の動乱を直接知っていた可能性がある^(注20)。「黄天已に死す。蒼天まさに立つべし・・・」という起義の口号は、後漢帝国という威信世界の死が今まさに起こっていることを示しており、世俗化した不老長生のための黄老信仰を基軸にした太平道の理想郷、神仙世界の思想は、周辺諸民族の元にももたらされた。弥生時代終末期の倭人首長層は、不老長生の神とされた東王父・西王母を鑄出した画文帯神獸鏡など、神仙思想を象徴する威信財や施朱の術策を葬送儀礼に導入し、再生と復活の世界を演出した^(注21)。不老長生とは、線分化した時間観念の、延長による無限の



第4図 王権の成立と時間観念の変革

直線化であり、そこに時間観念の無限化の企てを見て取ることができる。このような不老長生を代表とする神仙思想の導入は、単に首長自身のためだけではなく、後漢終末期の政治動乱に東夷社会の秩序の崩壊を危惧した倭人社会が、各自の首長に託した一種の社会保全策であったように思える。首長の亡骸に不老長生の神仙思想を象徴する文物を奉獻したのはあくまでもその後継者や儀礼集団である。首長自身が自らの不老長生を願って埋納したのではなく、社会の死に対する延命措置、あるいは社会の再生と復活を祈念して不老長生の神仙的儀礼が行われたと見るほうが矛盾しない。そして、それが葬送儀礼に集約的にみとめられるのは、首長の死が社会の死と同等と捉えられ、かつ神仙思想が、将来社会の再生のためにその世界観の再構築をもたらすものと受けとめられたからと思われ、その執行に新首長の力量が試されていたからに他ならない。首長がその死によって忘れ去られるものではなく、首長の生前の威信と言動が過去社会自体となって将来的に語り継がれ、社会を拘束しつづける社会規範あるいは世界秩序を再構築する立場として葬送儀礼に利用された時に、社会とそれを取り巻く世界の再構築者、神仙的存在として時間観念を超克して語り継がれる王が現出するのである。

倭人社会は、世界秩序を保証する威信世界の崩壊によって、社会保全としての神仙思想による直線的时间観念を導入し、王権を成立させる。過去と現在を通して神話化される王を共立し、その死を社会の通過儀礼として、円環的時間に切れ目を入れ、社会の衰亡を防ぎ、その再生と回復に向かわせるための壮大な王の葬送儀礼を創出した。巨大墳墓造営に総力を傾ける倭人達の諸技術・諸労働の贈与によって、王権が世界秩序の保証を提供するという互酬的贈与交換がそこに内包されており、支配と服従の身分秩序が固定化される作用をも及ぼした^(注22)。王権は、過去の王を英雄として神話化し、神として現世の王に崇拝されることによって個人的時間を克服する。王の身体は成長(即位)と衰退(死)を繰り返すことによって、社会の円環的時間観念を演出するが、それと同時に世界秩序と社会繁栄を司る王権の系譜としての直線的时间観念をも産み出したのである^(注23)。王権のもつパラドクスな二重性の構造は、時間観念においても見出すこともできるのである。前方後円墳の成立とは、世界秩序の表象として、王の掌握する外部社会との交渉権を保証する新しい統一的威信の創

出であるとともに、社会再生のための時間観念の変革でもあると想像できるのである。

王権については、従来、空間的な概念規定による属性の定義づけや分析がなされてきた。たとえばそれは、王権の及ぶ範囲をこえる外界(威信世界)との交易権や、その物資の占有権(威信財化)などで、究極には、国家の前提としての領域という空間支配である。がしかし、今回示したように、王は、その身体によって円環的時間観念の再構成を行い、直線的时间観念を王権に付与する。ひいては時間をも統べる神聖性をもあわせもつことを強調しておきたい。

なお、本稿は、2000年3月10日に行われた王権研究会の席上で発表させていただいた粗末な想像の内容を骨子としている。広瀬和雄氏・山中 章氏・小山田宏一氏・福永伸哉氏・瀬田佳男氏・河野一隆氏の日頃の御教導に感謝したい。

(のじま・ひさし=当センター調査第2課調査第2係調査員)

注1 内山 節『時間についての十二章』(岩波書店) 1993

注2 近代ヨーロッパにおけるキリスト教歴史観は、始点と終点をもつ線的时间観念を根底に据えている。この神の摂理は、ヘーゲル哲学やマルクス主義における理性の狡智と唯物弁証法にその姿を変えつつ、進歩という直線的(線分的)な時間の構図をあらゆる現象に敷衍してきた(樺山 紘一「円環する時間」(『歴史のある文明・歴史のない文明』筑摩書房) 1992 268~270頁)。時間観念の分析という行為自体も、「直線」・「円環」・「螺旋」など西洋近代における幾何学的比喩表現を前提とした思索に過ぎない(エドモンド・リーチ「時間の象徴的表象に関する二つのエッセイ」(『人類学再考』青木 保・井上兼行訳、思索社) 1961 212頁)。リーチのいう繰り返す逆転の反復、対極間を振動する連続といった時間観念に注目した真木悠介(見田宗介)が、原始共同体の時間意識が昼と夜の対極性をもつ反復的なものであることを主張している(真木悠介「原始共同体の時間意識」(『時間の比較社会学』同時代ライブラリー325 岩波書店) 1997 52頁)。そこには、時間と言うものが一つの「線」として意識される観念ではなく、昼と夜という別の空間的領域が、天や海などと同様に存在していたとされ、昼夜を貫抜く時間観念の存在が欠如していることが強調されている。また、エバンス・プリチャードは、ヌアー族が我々同様の「時間」という言語と概念を持たないことを強調している(エバンス・プリチャード『ヌアー族』(向井元子訳、岩波書店) 1978 165頁)。「時間の節約」などといった抽象的で分割しうる単位としての客観化された時間観念が、古代社会に普遍的に類型化されて意識されていたとは思えない。

注3 三宅正樹「時間の比較文明論」(『時間と空間の社会学』現代社会学6 岩波書店) 1996 121頁

注4 小杉 康「縄文時代後半期における大規模配石記念物の成立—「葬墓祭制」の構造と機能—」(『駿台史學』第93号) 1995 113頁

注5 野島 永・野々口陽子「近畿地方北部における古墳成立期の墳墓(1)」(『京都府埋蔵文化財情報』

- 第74号 (財)京都府埋蔵文化財調査研究センター) 1999、野島 永・野々口陽子「近畿地方北部における古墳成立期の墳墓(2)」(『京都府埋蔵文化財情報』第76号 (財)京都府埋蔵文化財調査研究センター) 2000
- 注6 アーサー・ダント『物語としての歴史—歴史の分析哲学—』(河本英夫訳 国文社) 1989 318頁
- 注7 野家啓一「『歴史の終焉』と『歴史の復権』」(今村仁司編『格闘する現代思想』講談社現代新書 講談社) 1991、野家啓一「歴史のナラトロジー」(『新・哲学講義』8 歴史と終末論 岩波書店) 1998、野家啓一「過去の実在・再考」(『新・哲学講義』別巻 哲学に何ができるか 岩波書店) 1999
- 注8 鹿島 徹「歴史の形而上学をめぐって」(『新・哲学講義』8 歴史と終末論 岩波書店) 1998 114頁
- 注9 中島義道『「時間」を哲学する』(講談社現代新書 講談社) 1996 133—170頁
- 注10 青木 保『儀礼の象徴性』(岩波現代選書 岩波書店) 1998
- 注11 ピーター・メトカーフ、リチャード・ハンティントン『死の儀礼(第二版)』(池上良正・池上富美子訳、未來社) 1996 188頁
- 注12 広瀬和雄「完成されて伝播した高度な水田技術」『縄紋から弥生への新歴史像』(角川書店) 1997
- 注13 国立歴史民俗博物館編(佐原 真構成)『銅鐸の絵を読み解く』(小学館 1997) 内モンゴル赤峰市興隆窪遺跡からは紅山文化期の鹿龍や猪龍の描かれた土器が出土し、靈威を示す存在とされる。また、漢代の辟邪の呪具のなかに猪の彫刻された玉握がある。死者の手に握らせ、天に昇る祖靈の護衛を行う動物として猪が意識されたことを物語る。弥生時代に鹿や猪が祖靈を加護するものとして意識されたとすれば、銅鐸にみとめられた猪鹿の季節的行動は、祖靈の季節的行動、つまり年ごとに去来する祖靈を意味する可能性があるのではなかろうか。
- 注14 広瀬和雄「弥生時代の「神殿」」(『都市と神殿の誕生』新人物往来社) 1998 71・72頁
- 注15 平良泰久・常盤井智行・黒田恭正編 1983『丹後 大山墳墓群』丹後町文化財調査報告第1集 丹後町教育委員会
- 注16 今田昇一「三坂神社墳墓群と左坂墳墓群の発掘調査の成果から」(『第2回京都府埋蔵文化財研究会発表資料集』京都府埋蔵文化財研究会) 1994、肥後弘幸・細川康晴「左坂墳墓群(左坂古墳群G支群)」(『埋蔵文化財発掘調査概報』京都府教育委員会) 1994
- 注17 溝口孝司の業績を参考とした(溝口孝司「福岡県筑紫野市永岡遺跡の研究：いわゆる二列埋葬墓地の一例の社会考古学的再検討」(『古文化談叢』第34集 九州古文化研究会 1995、溝口孝司「二列埋葬墓地の終焉：弥生時代中期(弥生Ⅲ期)北部九州における墓地空間構成原理の変容の社会考古学的研究」(『古文化談叢』第38集 九州古文化研究会 1997))。溝口孝司は、北部九州における二列埋葬墓地の終焉は、社会統合の再生産を行う社会行為のテクノロジーの変容とみる。唯物史観的生産論を根底に据え、そこに世帯共同体的構造を実態としてア・プリオリに当てはめ、生産力と生産関係を社会構造の基底の変動要因とした弁証法的発展に基づく段階論的把握とは異なる、いわば「社会行為としての遺構論」といった新しい視座を提示した。
- 注18 墳墓の埋葬主体部数は、発掘調査地区において確認された総計である。丘陵全体に埋葬が広が

る後期前半の墳墓遺跡の場合、墳墓域全体に対する未調査地の割合はより高く見積もられ、実際の主体部数は確認された総計よりもはるかに多くなるはずである。

- 注19 今村仁司『交易する人間 贈与と交換の人間学』(講談社選書 講談社) 2000 65～68頁
- 注20 李灿「問題討論 略述曹氏元墓74号字磚」(『文物』1981-12 文物出版社) 1981
- 注21 小山田宏一「破碎鏡と鏡背重視の鏡」(『大阪府立弥生文化博物館研究報告』第1集 大阪府立弥生文化博物館) 1992 58頁
- 注22 嶋田義仁は、異次元交換における一種の抵抗感が、支配と服従の関係を導入することを明らかにし、服従側には経済的利益が見込まれることを指摘している(嶋田義仁『異次元交換の政治人類学』(勁草書房) 1993 287-293頁)。
- 注23 埼玉稲荷山古墳出土鉄剣銘は、被葬者自らの正当性を示すために父系系譜を誇示しており、古墳時代中期には、王を頂点とした支配層における直線的時間観念の成熟がみられるようになる。レガリアとしての鉄剣は、このような王の死と再生がもたらす円環的な時間を繋ぎ合わせた直線的時間観念の象徴として存在し、王権との隠喩的關係を持つのである。