

## 「御霊神」の誕生（２）

伊 藤 信 博

### １．はじめに

前号では、古代共同体における首長の治病の職能を取り上げ、八世紀後半においては、中央集権化や地方豪族の官僚化により、天皇が治病の職能を独占する形態に発展していることを『続日本紀』の記述などの分析から明らかにした。また、同時期に、京師、畿内の聖域化が徐々に進み、その領域に結界を張ることにより、疫病などを防ぐ呪術が完成しつつあることを論じた。そのような変化の過程で、陰陽寮、神祇官、僧侶などの役割分担が生じ、穢と聖などの観念が、それまでの表裏一体の関係を持つものから、二項対立関係になりつつあること、そして、その二項対立の成立そのものが個別性を有する「怨霊」を誕生させた一要因であることに論及した。しかし、その「怨霊」は個人に崇るものであり、九世紀中頃に現れる「御霊信仰」とは相違しているとも考察した。

また地方においても、「亡魂」や「妖祠死魂」を祭る「淫祠」が八世紀前半に現われたこと、朝廷は、特に八世紀後半に、そのような「淫祠」を禁止するまでに至っていることから、地方官吏や在地地主のなかにも、個別性のある「魂」を意識し、その「魂」を祭る動きが顕著化している事実も指摘した。この問題については、嘗て地方の豪族であった地方官吏を、中央がどのように管理しようとしていたかなどを改めて考察する必要もある。『続日本紀』に記される律令国家の中央集権化への理想や理念が、実際に地方の行政一般にも、実行されていたとは思えないからである。地方の豪族であった地方官吏や、中央から派遣された官吏も、彼らなりに独自に自身の権力の浸透を在地に対して図っていたことが想定される。特に祭祀を担当する神人姓や日置姓などの部を朝廷がどの程度まで直接支配していたのかについては、別の機会に改めて論じたい。

さて、この号では、八世紀後半に朝廷が禁止した「殺牛祭神」について考察し、「御霊神」の持つ豊饒神、水神的な祖霊の要素とこの儀礼の関連性を明らかにしたい。「殺牛祭神」についての多様な資料からは、幾つかの様相が浮かび上がってくる。まず、殺牛と豊穰を支配する天候とが深い関わりがあること、次に、歴史的に殺牛を仏教との関連で朝廷が禁止していること、最後にそのなかで桓武期には、殺牛が「漢神」祭祀として特に禁止の対象となっていることである。八世紀前半に頻繁に出される「殺生禁止」の詔は、やがて、八世紀後半に成立し始める「穢」観と連動し、「血穢」観を誕生させ

る。しかし、朝廷が動物の殺生を嫌う傾向があるにもかかわらず、官祭である「疫神祭」、「道饗祭」、「蛮客送境神祭」に牛皮、鹿・猪皮を祭料として使用するという矛盾が存在している。また、古代遺跡の発掘により、耕作土地の周辺に動物の肉を置く風習があった事実が判明しつつある。豊穰を得るには、獣害を避けることも必要で、肉が獣を寄せ付けない、或いは、その肉が獣の食欲を満足させることで、田畑への危害を減少させるという発想の存在を想起させる。

天皇を中心とした律令国家は、中国文化の影響の下にあった。一方、民衆は、古くからの祭祀の形態を継続し、耕作地周辺に置いた肉が耕作地を守り、稔りをもたらすといった信仰を保持していた。その信仰を取り込む形で、官祭の祭料に牛皮などを使い、その呪力が災害などを追放し、豊穰を生むという思想を朝廷側が創り出したことを明らかにしたい。そして、この思想を発展させ、朝廷側との政争に破れ、境界の外で死亡した人物を祭り、その祭られた人物の呪力が、聖域内を防御し、朝廷の政治的安定、疫病追放、豊穰をもたらすとしたものが「御霊神」であることに言及したい。

## 2. 「殺牛祭神」と農耕儀礼

「殺牛祭神」は、『日本書紀』や『類聚三代格』などにも記述の見える牛を殺す儀礼である。この祭祀は、板武期には「漢神祭」とも呼ばれ、日本の土着的風習であるのか渡来人に由来する儀礼であるのかについて議論が分かれている。ここでは、殺牛を語る『古語拾遺<sup>1</sup>』の記述や先行研究に見える資料から、「殺牛祭神」が持つ多様な様相を整理し、この伝承の本質と問題点を明らかにしたい。

「一 昔在神代、大地主神、營田之日、以牛完食田人。于時、御歳神<sup>2</sup>之子、至於其田、唾饗而還、以状告父。御歳神發怒、以蝗<sup>3</sup>放其田。苗葉忽枯損似篠竹。於是、大地主神、令片巫〔志止々鳥。〕・肱巫〔今俗龜輪及米占也。〕、占求其由、御歳神為祟。宜獻白猪・白馬・白鷄、以解其怒。依教奉謝。御歳神答曰、實吾意也。宜以麻柄作棒々之。乃以其葉掃之、以天押草押之、以烏扇々之。若如此不出去者、宜以牛完置溝口、作男莖形以加之〔是所以厭其心也。〕、以薏子・蜀椒・吳桃葉及塩。班置其畔〔古語、以薏曰都須玉也。〕。仍從其教、苗葉復茂、年穀豐稔。是今神祇宮、以白猪・白馬・白鷄、祭御歳神之縁也。」

『古語拾遺』は、中臣氏と共に古代から祭祀を司ってきた齋部氏が、氏族の伝承を撰したもので、大同二年（807）に朝廷に献ぜられた。『記紀神話』にはない伝承もあり、この「御歳神祭祀」に関する記述もその一つである。この伝承は、大地主神が「營田<sup>4</sup>」の日に「田人」に牛肉を食べさせた。その饗宴を見た御歳神の子は饗宴に唾を吐き、帰って父に報告した。御歳神はその報告に怒り、蝗を田に放ったため、苗が枯れてしまっ

た。占いにより、大地主神は、このような災害が御歳神の祟りと知る。そこで、この祟りを鎮めるため、占いに従い、白猪・白馬・白鶏を御歳神に献上した。そこで、御歳神は怒りを鎮めた。そして、麻柄で杵を作り、その杵に糸を巻く。麻の葉で掃く。また天押草で押さえ、烏扇で扇ぐなどで、蝗を追放する方法を教えた。それでも蝗が出て行かない場合、牛肉を溝口に置き、男茎形のを添える。また、葱子、山椒、胡桃の葉、塩を畦に置くことを指示した。指示通りにすると、苗は復活し、豊作となった。これが、現在、白猪・白馬・白鶏を献上し、神祇官が御歳神を祭る由縁はこのことが理由であるとなる。

この伝承は、先行研究者により様々な解釈がなされている。ここでは、まず、日本におけるこの伝承のような動物犠牲祭祀の資料を紹介したい。『日本書紀』皇極元年(642)七月の条には、「戊寅。羣臣相謂之日。隨村々祝部所教。或殺牛馬祭諸社神。或頻移市。或禱河伯。既無所効。蘇我大臣報曰。可於寺寺轉讀大乘經典。悔過如佛所說。敬而祈雨。(後略)」と記しており、雨乞いのために、牛馬を殺している。結局雨は降らず、八月一日に天皇自らが呪術を行い、雨を降らせたとある。『日本略紀』延喜十年(910)七月十日の条にも、「日來炎旱。詔諸國神社山川奉幣投牲<sup>5</sup>。又掩骸埋齧禁獵制漁。又赦天下。」とある。『政基公旅引付』文龜元年(1501)七月二十日の条でも、和泉国日根莊で請雨の儀があり、降らなければ、滝壺に鹿の骨や頭を入れると雨乞いに効力があると記している。佐伯有清氏は、請雨における動物供犠を伴う民間習俗をこれらの例以外にも、大和、和歌山、福島などの例を挙げ、最近まで行われていたことを詳細に報告している<sup>6</sup>。従って、このように動物犠牲祭祀によって、雨を降らせる信仰が、かなり広範囲に広がり、最近まで続いていたのは事実であろう。

天候に関する祭祀として注目すべきは、『日本書紀』天武四年四月十日(675)より始まった竜田社の風神祭である。義江明子氏は、『延喜式』の諸祝詞にみえる幣帛の内容を比較研究した三宅和郎氏の分類から、竜田社の幣帛には「山に住む物は毛の和き物・毛の荒き物」があることを指摘している<sup>7</sup>。また、その祭りの祭料には、鹿の角二頭、鹿の皮四張の他、弓も献納されている。「竜田風神祭祝詞」によれば、祭神は「天の御柱の命・国の御柱の命」と呼ばれ、農作物を風害から守護する神であった。『日本書紀』持等五年(691)六月の条には、京及び郡国に雲が降り、夏は「陰雨」が多いとの記述がある。天候不順を理由として、この年八月には、竜田社と並んで、信濃の須波、水内社でも臨時祭祀が行われている。『十訓抄』には、信濃国は風早き所で、「風の祝」という神職を置くことが記されている。豊穰への祈りと犠牲との関連は、『播磨風土記』にも記述がある。「讃容郡。所以云讃容者、大神妹背二柱、各競占國之時、妹玉津日女命、捕臥生鹿、割其腹而、種稻其血。仍、一夜之間生苗、即令取植。(後略)」や「賀毛郡。(中略)號雲潤者、丹津日子神、法太之川底、欲越雲潤之方、云尔之時、在於彼村太水

神、辭云、吾以宍血佃。故不欲河水。(後略)」などがその例である。

さて、佐伯有清氏は、「八・九世紀の交における民間信仰の史的考察 - 殺牛祭神をめぐる<sup>8</sup>」や『牛と古代人の生活』(日本歴史新書 至文堂 1967)で、「殺牛祭神」への信仰を 雨乞いのため、 軍事の吉凶を占うため、 祟りや毒気を祓うための三種類に分類し、世界各地の事例を紹介しながら、「殺牛祭神」信仰と農耕祭祀との関連について、一般的に農耕民族の間に見られる傾向で、この信仰は日本においても一般的な習俗であると考察している。中国においても、『漢書』「于定國伝」の条には、「郡中枯旱三年。卜筮其故。于公曰。孝婦不當死。前太守疆斷之咎。党在是乎。於是太守殺牛祭孝婦家。因表其墓。天立大雨歲熟」、『廣州記』「說郭卷六十一」にも、「鬱林郡山東林有一池。池辺有一石牛。若旱百姓殺牛祈雨。以牛血和泥。塗石牛背。」と記されている。朝鮮半島でも、「毎年陰九月に新穀の酒餅果物及犠牲の牛を屠って供えて祭祀を營む。(中略)後に犠牲の肉は各戸に分配し、供物も同じく分配し其日は親族故舊相來往して樂む。(後略)」と鈴木茂雄氏は報告している<sup>9</sup>。義江明子氏は、『古語拾遺』の御歳神伝承の「嘗田」や「田人」に注目し、この伝承の古代の一般的農耕儀礼との密接な結びつきを考察している<sup>10</sup>。

荒木敏夫氏も横須賀市夏島町鉦切遺跡(六世紀末～七世紀初)において、直径1.4メートル・幅1メートルの楕円状遺構の中央から牛の頭骨およびその周辺から7つの坏が出土したこと、埼玉県日高町若宮遺跡(八世紀)からも馬歯と馬骨が出土したことなどを例に挙げ、牛馬の屠殺は、農耕儀礼として一般的に日本で行われた風習であろうとしている<sup>11</sup>。前橋市にある柳久保遺跡群の平安時代の水田跡からも、一括遺物として土師器杯形土器十数個体と獣骨二点が見つかっている。これらの遺物は出土状態から、祭祀的な色彩を持つと考えられている<sup>12</sup>。

一方、戸田義男氏は、「生贄」と「犠牲」を混同してはならず、「贄」とは神や人にもてなしをするための「初物」を意味する。そして、それを殺し、その血で塗ることで、浄めとするような神への供物はないとしている<sup>13</sup>。栗原朋信氏は、古代中国において、郊祀や祖先を祭る宗廟、神を媒介とした誓盟の場合に、生きた動物を殺す儀礼が犠牲であり、最高の犠牲が牛であった。そして、日本には中国のような「犠牲」は受容されず、馬や牛、豚などが祭祀の祭に供せられたとしても、それは、幣帛であったとする。日本にある「殺牛祭神」は、あくまでも、渡来人の祭祀であり、日本の農耕儀礼の一般的な姿ではなかったと考察している<sup>14</sup>。また、栗原論を受け、井上光貞氏は、唐と日本の律令制の比較を通じて、日本では、『令』などの定める祭祀の中で、動物犠牲を積極的に排除する方向に動いた。また、祈年祭以外は、動物の供献が見られないことから、「殺牛」儀礼に係わってきたのは渡来人であろうとしている<sup>15</sup>。確かに『神祇令』の成立には、『大唐開元令』の影響があるが、日本側には中国側にはない肉食禁止の規定がある。

このような考察を裏付けるように、鈴木秀夫氏は牛を殺す儀礼を記す文字が刻まれた韓国の三国時代、新羅の碑文『蔚珍鳳坪碑』(五二四年建碑、1988年発見)および『迎日冷水碑』(四四三年或いは五〇三年建碑、1989年発見)の碑文を報告している。彼によると、『蔚珍鳳坪碑』には、王京の支配共同体が高句麗との境域に住む人々をなんらかの理由で処罰し、その際に、「斑牛」を殺したと記されているという。また『迎日冷水碑』には、新羅王が有力者の相続問題に裁定を下し、その際に殺牛したとのことである。鈴木氏は、このような発見から「殺牛」儀礼の由来を朝鮮半島に求めるべきとしている<sup>16</sup>。『魏志東夷伝』「扶余」の条(「有軍事亦祭天殺牛。觀蹄以占吉凶。蹄解者為凶。合者為吉。»)や『晉書四夷伝』「夫余」の条(「若有軍事。殺牛祭天。以其蹄占吉凶。蹄解者為凶。合者為吉。»)などに「殺牛」儀礼が朝鮮半島に存在した記録もある。逆に『魏志東夷伝』「倭国」の条では、牛が存在しないと記されている。牛そのものが渡来系の人々によって日本にもたらされたものとの先行研究もあり<sup>17</sup>、非常に説得力がある。

このように、多様な資料に基づいた先行研究から、この「殺牛祭神」は外来の要素が強いように思われる。上述した皇極紀の雨乞いの叙述にしても、「或頻移市。或禱河伯。」などの表現は、中国的表現方法でもある。義江明子氏は、その事実を認めながらも、大陸系の呪術であるとしても、「村々祝部」が行っていることやたびたび殺牛の禁止令も出されている事実から、広範囲に行われていたと想定している<sup>18</sup>。しかし、直木幸次郎氏は、『記紀神話』において、村落の呼び方やその表記方法が、「村」と表記された場合、朝廷または豪族の開拓によってできた村落を示し、計画村落の面を強く持つこと、従って、例えば『日本書紀』が表記する「村」は異民族起源の村落や辺境の村落を指す場合が多く、それ以外は「邑」と表記していることを論じている<sup>19</sup>。この意味でも、広範囲に行われていたとしても、渡来人の村落が中心になっているとも考えられる。

ところで、問題の『古語拾遺』「御歳神祭祀」の条は、以下の次の三つの要素に分類できる。大地主神と「田人」の「營田」の日における直会、御歳神の怒り、白猪・白馬・白鶏の御歳神への献上と豊穰である。現在までの議論の対象は、上述したように、広義には、この伝承が渡来系の伝承か日本古来の伝承かという問題である。また狭義には、「牛完食田人」に怒った御歳神が「牛完置溝口」という方法で蝗の害を防ぐ指示を出した一見矛盾した理由である。桜井秀雄氏は、大地主神と「田人」が「營田」の日に、牛の肉を食べるといふ直会が御歳神の怒りを招いたもので、そのような肉食が好ましいと思われていなかったこと、従って、「牛完置溝口」は御歳神に供せられたものではなく、蝗の害を防ぐ呪術的道具であると解釈している。また、このような儀礼は、渡来人のもので、特殊例外と見ている<sup>20</sup>。先行研究者には、桜井氏のような見解は数多い。

しかし、この伝承は外来の要素も少なく、長く朝廷において祭祀を司ってきた齋部氏

が特殊な例外を伝承記録とするのであろうか。井上光貞氏はこの点において、白猪・白馬・白鶏を献上するという祈年祭の祭礼の儀礼伝承だとしている。従って、この儀礼以前には、「殺牛儀礼」が行われた可能性も示唆するのである<sup>21</sup>。また、気になることは、先行研究者が「牛完」に拘り、蝗の害を防ぐ方策が何を意味するのかを余り考察していない点である。そこで、この伝承の細かい言葉の意味から、全体像を考えてみたい。

「御歳神之子、至於其田、唾饗而還」における「唾」は怒って唾を吐きかけたと解釈してよいのであろうか。『今昔物語』「巻十六 第三二 隠形ノ男、六角堂ノ観音ニ依リテ身ヲ顕ハセルコト」にもあるように、唾には現実と他の世界を別けるような不思議な力があると考えられている。矢を射るとき、唾をつけると真っ直ぐに飛び、的に当たりやすくなるといった不思議な神通力があるともいわれている。池邊眞榛は『古語拾遺新註』で、唾をかけた理由を、唾は汚いため、唾の掛かった食物を「田人」が食べないことを願って掛けたとしている（689ページ）。この解釈では、肉を汚いものと見てはいない。また、蝗を追放する呪術に関して、池邊眞榛は、綯を作り、糸を綯に巻き、稲葉に入り込んだ蝗を上下左右に押し返して落とし、それを麻の葉で払い除くとしている。一方、押草については、『大同類聚方』では2種類の押草を記しており、生薬名は玄参または升麻である。新井白石の『東雅』および池邊眞榛は、この伝承の押草を玄参と分析している。畦などに糞尿により栽培され、熱病や腫物の治療に使用された。

薏は、はと麦のことで、仙薬ともされる。『後漢書』「馬援伝」では、漢の馬援が南征の際、この実を常食していたため南土の瘴気に勝ったとされている。蜀椒はフサハジカミまたはナルハジカミと訓が付き、山椒である。しかし『医心方』では、ハジカミと呼ぶものには、ツチハジカミ、クレハジカミ、イタハジカミ、カハハジカミ、イタチハジカミ、カラハジカミなど14種類のハジカミを挙げている。ハジカミは薑、椒と記し、生姜でもある。山椒も生姜も熱病などの生薬である。胡桃の葉は『大同類聚方』によると、白斑が頭上にでき、髪が抜けたり、伸びなくなった時の生薬である。蝗により、葉が白斑にならないための呪術とも考えられる。また、この儀式によって殺される牛から取れる牛黄の存在も忘れてはならない。牛黄は牛の胆嚢から取り、解熱、解毒に使用する。『令義解』には、牛黄があった場合、朝廷に特別に献上するよう定められている<sup>22</sup>。

このように、この伝承で御歳神の指示するものは、蝗を除去する方法と熱病など疫病も含む災害からの防御である。前号で見たように、古代の社会共同体の首長（及び先祖霊）は治病の職能も所持し、祭祀は、彼と共に共同体の構成員全員によって行われる。その祭祀は、共同体の秩序の安定や繁栄を維持する機能や共同体を脅かす災害や疫病も含めた罪の祓いを目的とする。この安定や豊穡を脅かす全ての罪を結界の外に送る祭祀のもう一つの目的は、その結界を定めることにもある。この伝承には、その所作が構成上に現れていると考えられる。従って、「牛完置溝口、作男莖形以加之」などの牛の肉

を溝口に置き、男茎形のを添えるといった御歳神の指示も耕作地における何らかの結界を張る呪術的道具ではないだろうか。また祭祀を執り行う大地主神は、土地の神であると共に、共同体の長であろう。

桜井秀雄氏は、「牛完置溝口」の理由を、蝗を追い出した後に臭気によって、蝗が戻ってこないようにする呪術であると分析する<sup>23</sup>。確かに現在もまだ語り継がれている焼畑文化の習俗のなかに、肉を腐らせたり、肉を小便につけたりして、畑の周辺に置くことで、その匂いによって獣害から防御するといった対策や道端に干し肉の欠片を置き、獣にそれを食べさせることでそれ以上耕作地に近づかせないなどの例もある<sup>24</sup>。また、上述した『播磨風土記』の「讃容郡」や「賀毛郡」の例も、動物の「血」によって、作物の豊穰を促す呪術といった信仰が見える。愛知県東栄町の「シカウチ神事」では、鹿の腹(杉の青葉で製作する)から取り出した「ゴク」(小豆と白米)を「五穀の種」といって神前に供え、豊作を祈る<sup>25</sup>。このような予祝儀礼は、田畑への耕作開始前に、実際に共同で狩猟を行い、獣害を減らすことが、豊穰に結びつくといった実生活があったことに由来していると考えられる。

また、1982年には、唐津市菜畑遺跡の弥生時代初期の地層から、祭祀遺構らしきものが発見され、そのなかから、猪の下顎骨三分が棒で串刺しになった状態で現れている。水田の水口などで祭祀の祭、動物の供犠が行われた可能性もあるのである。また石棒も生殖や生産を祈る呪術の象徴と思われ、現在神社においても、そのような目的の神体になっている場合が多い。特定の場所に置き、結界の目印として、結界内を防御するためにも使用される場合もある。

以上の考察から、「御歳神祭祀」の祭は、豊穰を祈る祭祀であり、結界を作る所作を示していると考えられる。祭祀の順番は、牛を殺し、大地主神を祭る。白猪・白馬・白鶏を献上し、御歳神を祭る。疫病や災害を象徴する虫害用の結界を張る。獣害用のため、或いは豊穰のため肉を置き、豊穰の象徴である石棒を立て、結界とする。神との共食である直会となる。従って、斎部氏は白猪・白馬・白鶏の献上という祈年祭の主目的を明確に示すため、祭祀の順番を相違させ、御歳神の怒りとして、この伝承を構成したのであり、この神の怒りは食肉に対してではなく、祭祀の順番に対してと思われるのである。

この項では、「殺牛」儀礼の先行研究を多様な角度で紹介し、『古語拾遺』「御歳神」の祭の矛盾点を解決しようと試みた。しかし、「殺牛」儀礼は渡来人が持ち込んだものとしても、「殺牛」に何故豊穰との結びつきがあるのだろうか。また、日本では本当に一般的な風習ではなかったのだろうか。次項では、七世紀以降、九世紀初頭までの「殺生禁断」令と豊穰儀礼と関係する「魚酒」を取り上げ、同時期における祭祀への朝廷の管理やその方針を分析し、「殺牛」儀礼の意義を考察してみたい。

### 3. 「殺生禁断」令

最初に禁止令が現れるのは、天武年間である。『日本書紀』天武天皇四年（675）四月十七日の詔では、「詔諸國曰。自今以後制諸漁獵者。莫造檻弃及施機槍等之類。亦四月朔以後。九月卅日以前。莫置比滿沙伎理梁。且莫食牛馬犬猿雞之完。以外不在禁例。若有犯者罪之。」との記述が見える。また、2項で例として挙げた『日本書紀』持等五年（691）六月の条にも、「六月京師及郡國冊雨水。戊子。詔曰。此夏陰雨過節。懼必傷稼。夕陽迄朝憂懼。思念厥愆。其令公卿百寮人等。禁斷酒完。攝心悔過。京及畿内諸寺梵衆。亦當五日誦經。庶有補焉。自四月雨。至于是月。」と記されている。

最初の例では、狩猟や漁労一般を禁止する内容で牛、馬などの農耕用に必要な動物や犬、猿、雞などの食肉も禁止するが、四月一日から九月三十日と期間を限定している。また、『記紀神話』や『風土記』などによく描かれる「鹿」や「猪」の食肉は禁止していない。次の例では、天候不順による肉や酒の飲食禁止である。この場合、肉食や飲酒が天候不順と関係し、豊穰に影響を与えるという発想や仏教によって水害を防ごうという意図が分かる。天武年間の禁止令も農耕期間が対象となっており、「殺生禁断」令は、仏教の影響があったといえるかもしれない。戒律の遵守と豊穰の関係も明確である。2項で例に挙げた皇極元年（642）七月の条では、「或殺牛馬祭諸社神」と逆に殺牛馬を行っている。ただ、祀っても、旱が続いた。そこで、蘇我入鹿が諸仏に祈り、小雨が降った。最後に天皇自らが呪術を行い、雨を降らせたとある。このことから、皇極期より上記した2例の時期は、仏教の影響力が朝廷内でより増加していると考えられる。

一方、農耕に必要な牛馬の重要視、降雨への関心度から、律令政府が稲作を基盤とした中央集権国家を目指していたことが想起できる。『日本書紀』大化二年（646）三月の詔は、「(前略)凡始畿内及四方國。當農作月早務營田。不合使喫美物與酒。宜差清廉使者告於畿内其四方諸國國造等。宜擇善使依詔催勤。」と記し、「早務營田」を勧めている。また、この詔に記述される「不合使喫美物與酒」も上述した2例と同様に、農耕期間中の禁令と取ることにもできる。原田信男氏は、平安中期の『日本書紀』の写本には、「美物」に「イオ」の訓が付いているが、「ウマシモノ」と呼ぶべきであろうと考察しており<sup>26</sup>、その場合には、牛、馬、鹿、猪、犬、猿や鳥類の肉も含まれてくるであろう。加えて、この表現「不合使喫美物與酒」から「當農作月」(なりはひの月に当たりては)に、農耕に従事する者に対して、「美物與酒」を与える習慣があったことが分かる。従って、2項で考察した「殺牛祭神」と同様の、祭祀儀礼が存在した可能性も考えられる。

他の禁止令の例を挙げると、『続日本記』の天平四年（732）七月五日の詔「(前略)令兩京四畿内及二監依内典法以請雨焉。詔曰。從春亢旱。至夏不雨。百川減水。五穀稍



彫。實以朕之不徳所致也。百姓何罪燹萎之甚矣。宜令京及諸國。天神地祇名山大川。自致幣帛又審録冤獄。掩骼埋髒禁酒斷屠。(後略)、天平九年(737)五月十九日の詔「四月以来。疫旱並行田苗焦萎。由是。禱祈山川。奠祭神祇未得効驗。今猶苦。朕以不徳實致茲災。(中略)。掩骼埋髒禁酒斷屠(後略)、天平十三年(741)二月七日の詔「馬牛代人、勤勞養人。因茲。先有明制。不許屠殺。(後略)」などがある。既に前号で述べたように、この時期は、「長屋王の変」の後、赤斑瘡の流行など動乱の時期で、「金光明經」の説く放生を行い、「大祓」、「道饗祭」、「大般若經の転読」、国分寺創建の詔(天平九年三月三日)、神への祈願などで、自然災害や疫病などの除災、鎮護国家、五穀豊穡などを強く願った時期である。従って、仏教の説く「殺生禁断」の影響が非常に強く現れている。

これ以外にも、『続日本記』には、天平勝寶四年(752)正月三日の条には、「禁断始從正月三日迄十二月晦日天下殺生。但縁海百姓。以漁爲業。不得生存者。隨其人数。日別給糶二升。(後略)」との記述が見え、漁業に従事する者には配慮まで示している。この年は奈良東大寺の大仏開眼の年でもあり、このような補償が行われたのであろう。天平勝寶七年(755)年、天平勝寶八年(756)年にも期限付きの殺生禁断の詔が出されている。天平寶字二年(758)七月四日の詔では、その年の晦日までの殺生禁断、猪、鹿の類を供御として出すことを永久に禁止している。

一方、天平寶字八年(764)十月十一日の勅では、「(前略)天下諸國。不得養鷹狗及鵝以攻獾。又諸國進御贄雜完魚等類悉停。又中男作物<sup>27</sup>。魚完蒜等類悉停。以他物替充。但神戸不在限。(後略)」と記し、神事での「魚完蒜等類」の御贄を認めている。このような殺生禁断の政策のなかでも、伝統的な神事には、「魚完蒜等類」の御贄が必要であった。『延喜式』の主計上には、中男作物として、雉腊、鹿脯、猪脯<sup>28</sup>など鳥獸の脯や魚の腊、鮓などが記されている。また前号でも指摘したように、同じ『延喜式』「内膳司」には、正月三節の天皇の食事に、猪や鹿の肉の他、押し鮎なども出されることになっている。これらの食物は、長命を願う「御齒固」の儀式に使用されている。『続日本記』には、この後「殺生禁断」令は、宝龜六年(775)九月十一日、延暦十二年(793)正月十四日、翌年九月三日などに発布されたことが記されている。

以上見たように、八世紀、特に中頃に財政負担を覚悟してまで、狩猟や漁業を禁じたのはどのような理由があったのであろう。『続日本記』養老六年(722)閏月四月二十五日には、「(前略)又食之爲本。是民所天。隨時設策。治國要政。望請。勸農積穀。以備水旱。仍委所司差發人夫。開墾膏腴之地良田一百万町。其限役十日。便給粮食。所須調度。官物借之。秋収而後。即令造備。若有國郡司詐作逗留。不肯開墾。並即解却。雖經恩赦。不在免限。如部内百姓。荒野閑地。能加功力。収獲雜穀三千石已上。賜勲六等。(後略)」とし、百万町歩開墾令が発布をくわえる、翌年には三世一身法、天平十五年

(743)には墾田永世私財法が出され、この時期以降、「田」の面積が格段に増加していったと思われる。

『字統』によると、「田」は『説文』によれば、「穀を樹うるを田といふ」となっているが、「田」を畋獵の意味に使用することも多いとしている。木村茂光氏は、律令国家が中国の律令にある「田」(畠を含む耕作可能な土地)を「水田」としたため、畠(陸田)の歴史資料が非常に少ないことを指摘している<sup>29</sup>。従って、日本の班田においては、水田のみで、他の耕作地は把握されていなかったのであり、開墾されていったのは、水田であったと考えるのは早計であろう。畠を開拓するより、水田は灌漑設備など、より多くの投資が必要だからである。そして、開拓が増えれば増えるほど、野生動物達との接触機会も増えていっただろうことは想像に難くない。

ところで、古代日本において、狩獵も非常に重要な祭祀であった。それぞれの共同体の首長は、「田」からの初物を採って神に捧げ、神と共食することにより、豊穰を祈った。この初物には五穀もまた鳥獸もあった。律令国家の成立と共に、中央集権化が進み、神への初物の献上から、首長へ、そして天皇へ初物を貢進する儀礼と変化し、神と同一化した天皇が豊穰を招く職能を持つことにもなる。この職能は、前号で論じた天皇の治病の職能と同じ枠組みで捉え得るであろう。また、このような初物を食べることで、その共同体の領有をもその土地の神および住人から認められることに結びつく。逆に言えば、拙論「穢れと結界に関する一考察」(『言語文化論集第24巻第一号』)で既に論じたように、首長が、首長足り得ないとき、人々は首長を変えることも可能なのである。このような狩獵が「田獵」であり、「田獵」で獲れた獲物を神と共食することにより、「田獵」が行われた土地に対して、共同体の首長の領有権が承認されるのである<sup>30</sup>。

『日本書紀』崇神天皇十二年九月に「(前略)始按人民。更科調役。此調男之・弭調。女之手末調也。是以。天神地祇共和享。而風雨順時。百穀用成。(後略)」と記されているのは象徴的である。『広辞苑』では、「弭調」は、狩獵による貢納物と説明している。しかし、弭は人の行為を抑止する意味があり、弭と組み合わさった漢字「弭兵」、「弭乱」は兵乱を治める意味もある。そこには、「田獵」での獲物が、天皇に貢納され、国が治まっていく形が見える。獵に関する記述は、『記紀神話』には数多く記され、古代の王朝の「田獵」は、直接人々に軍事力を見せる機会でもあった。神功皇后攝政元年二月の条には、「(前略)而祈狩之日。若有成事。必獲良獸也。二王各居假<sup>31</sup>廨。赤猪忽出之登假廨。(後略)」、應神天皇二二年九月の条にも「天皇狩于淡路嶋。」と記されている。雄略天皇二年十月の条には、「(前略)幸御馬瀬。命麋人縱獵。(中略)每獵大獲。鳥獸將盡。」と記し、続いて「獵場之樂使膳夫割鮮。」としている。この後の記述には「群臣不悟陛下因游獵場置穴人部降問群臣。」となっており、雄略天皇が、膾を楽しみにしていたことや穴人部という鳥獸の調理に関する部の設立も叙述している。

さて、『万葉集』(巻十六 3885)「乞食者之詠」には、「愛子 吾背の君 居り居りて 物にい行くとは 韓国の 虎とふ神を生け取りに 八頭取り持ち来 その皮を 疊に刺し 八重疊 平群の山に 四月と五月との間に 葉獵 仕ふる時にあしひきの この片山に 二つ立つ 櫟が本に 梓弓八つ手挟み 鹿待つと わが居る時に さを鹿の 来立ち嘆かく 頓に われは死ぬべし 大君に われは仕えむ わが角は 御笠のはやし わが耳は 御墨の埴 わが目は 真澄の鏡 わが爪は 御弓の弓弭 わが毛らは お筆はやし わが皮は 御箱の皮に わが肉は 御膾はやし わが肝も 御膾はやし わが脰は 御塩はやし<sup>32</sup> 耆いたる奴 わが身一つに 七重花咲く 八重花咲くと 申し賞さね 申し賞さね」という舞いながら歌ったと思われるものもある。これは、葉獵<sup>33</sup>の際に「鹿の為に痛みを述べて作れり」となっている。長屋王の邸宅址から近い溝からは、鹿を解体した部分を示す頸穴、上蘇穴、下蘇穴、骨穴、屋方穴などと記された711~716年に限定できる木簡も見つかっている<sup>34</sup>。このような鹿の穴に関する記述は『常陸風土記』のなかにもあり、「風俗諺云、葦原鹿、其味若爛、喫異山穴矣。二國大獵、無可絶盡也。」となっている。

また、芸能と鹿の関係では、『日本書紀』顕宗即位前紀十一月の条に、「(前略)新墾之十握稻之穂。於淺甕釀酒美飲喫哉。(美飲喫哉。此云于魔羅備鳥野羅甫屢柯佞也。)吾子等(子者。男子之通稱也。)脚日木此傍山牝鹿之角(牝鹿。此云左鳴子加。)舉而吾儻者。旨酒餌香市不以直買。手掌摎亮(手掌摎亮。此云陀那則舉謀耶羅羅備。)拍上賜。吾常世等。壽畢乃赴節歌曰。(後略)」と記され、酒宴において、鹿の角を持った芸能者の存在を示唆している。『日本書紀』應神天皇十三年九月条の一書にも、「一云。日向諸縣君牛・仕于朝庭。年既耆考之不能仕。仍[北]致仕。退於本土。則貢上己女髮長媛。始至播磨。時天皇幸淡路嶋。而游獵之。於是天皇西望之。數十麋鹿浮海來之。便入于播磨鹿子水門。天皇謂左右曰。其何麋鹿也。泛巨海多來。爰左右共視而奇。則遣使令察。使者至・見皆人也。唯以著角鹿皮爲衣服耳。問曰誰人也。對曰。諸縣君牛。是年耆之。雖致仕不得忘朝。故以己女髮長媛而貢上矣。天皇悅之。即喚令從御船。是以時人號其著岸之處。曰鹿子水門也。凡水手曰鹿子。蓋始起于是時也。」とある。この記述から、鹿の皮を着た集団が天皇に仕えていることが分かり、この集団も芸能者であった可能性が高い。

岡田清司氏は、『万葉集』には鹿を読んだ歌だけで50首以上あり、鹿が『記紀神話』、『万葉集』、『風土記』などの伝承に「山の神」、「水神」などとして表されるのは特別の意味があるとしている<sup>35</sup>。事実、瑞祥などにも「白鹿」が見え、『日本書紀』、『続日本紀』などにも数例報告されている。このような瑞祥は中国文化の影響もあるとはいえ、『記紀神話』、『万葉集』、『風土記』などを通して、鹿の記述は多い。しかも、銅鐸などに、鹿が描かれていることもあり、春日大社など鹿を神聖視する神社も多い。『万葉集』

(巻十六 3844)には、「伊夜彦神の麓に 今日らもか 鹿の伏すらむ 皮服着て 角付きながら」とあり、新潟県蒲原郡の「弥彦神社」の神鹿を詠う歌もある。『尾張風土記』逸文にも鹿が神となって現れる(葉栗郡)場合や2項に上述した『播磨風土記』の例など血と豊穡の関係が深い場合も多い。『豊後風土記』速見郡の条には、「頸峯在袖富峯西南、此峯下有水田。本名宅田、此田苗子、鹿恒喫之。田主、造柵伺待、鹿到来。擧己頸、容柵間、即喫苗子。田主捕獲、將斬其頸。于時、鹿請云、我今立盟。免我死罪、若垂大恩、得更存者、告我子孫、忽喫苗子。田主、於茲、大懷恠異、放免不斬。自時以來、此田苗子、不被鹿喫、令獲其實。因曰頸田、兼爲峯名。」と記され、豊穡と獣害の関係が見事に表されている。『万葉集』にも「靈合わば相宿むものを小山田の鹿猪田禁の如母し守らすも」(第八 1635)、「足引の山田守る翁が置く鹿火の下焦れのみ我が恋房らく」(第十一 2649)などがあり、当時、人々が獣害の被害を担当されていた事実が分かる。

以上のことから、七世紀前半から八世紀末にかけて、動物に対する観念が大きく変化しつつあることが想定できる。五月五日の「菟獵」などに垣間見る狩猟による邪気の排除と豊穡、武力と権力、その共同体の領有の認知、そして権力者が行う狩猟は、その年の豊凶を占う重要な儀式でもあった。そこには、鹿への神聖視、また鹿など獣害からの防御と豊穡という二重の構造がある。そのような神話的構造から朝廷が水田耕作を勧める過程で、牛馬への依存が実用の意味で高まり(軍事目的も含め)、また、仏教の影響からこれらの動物の保護への姿勢も「殺生禁止」として表われ始める。

上述した『日本書紀』天武天皇四年(675)の詔では、牛、馬などの農耕用に必要な動物の「殺生禁止」は、農耕期間が対象となっており、また、『記紀神話』や『風土記』などによく表れる「鹿」や「猪」の食肉は禁止されていない。この事実は、この時代に、「鹿」や「猪」の食肉の習俗が一般化しており、禁止するのは困難だったとを想起させる。天平寶字二年(758)七月四日の詔では、猪、鹿の類を供御として出すことを永久に禁止する一方で、天平寶字八年(764)十月十一日の勅では、「(前略)又中男作物。魚完蒜等類悉停。以他物替充。但神戸不在限。(後略)」と記し、神事での「雑完魚等類」を認めているのも、伝統的な神事には、御贄として「雑完魚」が欠かせなかったであろう。

2項で例として挙げた柳久保遺跡群の水田跡は平安時代であり、「禁断殺生や放生」といった仏教思想による統制を強めても、犠牲を伴う豊穡への祈りである民衆の祭祀に少なくとも肉食は続いていたと考えられる。また、『続日本記』の天平十三年(741)二月七日の「殺生禁止」令と同日の太政官符には、「(前略)國郡司等非緣公事聚人田獵。妨民産業損害實多。(後略)」「類聚三代格」「禁制事」と記し、国司などの地方官吏が「非緣公事」で田獵を行うこと禁止していることも「殺生禁断」という仏教からの影響だけでなく、狩猟による領有の認知という思想も含め、考察する必要があるであろう。

一方、前号で既に指摘したように、奈良朝末期は、天平から続いた仏教重視の政策とは相違し、光仁天皇、桓武天皇と律令制の復活を目指す政策が強く現れている。また、桓武天皇は、長岡京、京都と遷都していくなかで、京師、畿内の聖域化、清浄なる結界の意識を強める政策を推し進めている。従って、２項で紹介したように、佐伯有清氏が、「殺牛祭神」への信仰を 雨乞いのため、 軍事の吉凶を占うため、 祟りや毒気を祓うための三種類に分類したのは、この桓武期に表れる「怨霊」と「殺牛祭神」つまり「漢神」信仰の関係による（ 祟りや毒気を祓うため）。

また、『延喜式』の祭料を詳細に分類した岡田清司氏は、「祈年祭」、「鎮花祭」、「三枝祭」、「風神祭」、「月次祭」、「大祓」などに鹿の皮や角が使用されていると指摘している。しかも、それらの使用は大和国に由来する古い神社に限られること、天武期に始まった竜田神社の風神祭以外、平城京の時代に開始された祭りの祭料には、鹿の皮や角が使用されていないこと、平安京の大社を対象としたものがないことを考察している<sup>36</sup>。しかし、それに対して、「道饗祭」、「宮城四隅疫神祭」、「畿内祭」、「蕃客送堺神祭」、「疫神祭」には、鹿の皮や角より、牛の皮が祭料として使われている。このような事実から、平城京から平安京にかけて、狩猟により獲得する鹿より、農事における牛や馬の比重がより高まっていることは明白である。そして、殺牛の禁止令に鑑みれば、朝廷においては、特に牛に対する重要性、神聖観が増していることが考えられる。

さて、殺牛の禁止令を挙げると、『続日本紀』延暦十年（791）九月十六日の条には、「（前略）斷伊勢。尾張。近江。美濃。若狹。越前。紀伊等國百姓。殺牛用祭漢神」と記されており、同日の『類聚三代格』「禁制事」大政官府には「（前略）諸國百姓煞牛用祭。宜嚴加禁制莫令爲然。若有違犯。科故煞馬牛罪。」となっている。『類聚國史』「神祇十雜祭」延暦二十年（801）四月八日には、「越前國禁行 加 屠牛祭神。」、『日本紀略』も同年同日に「令越前國禁斷屠牛祭神。」と記している。以上が殺牛の禁止を示す資料で、漢神を祭ることを禁止するとしている。

また、同時期に農村における「魚酒」も禁止令が出ており、ここに例を挙げる。『類聚三代格』「禁制事」大政官府 延暦九年（790）四月十六日には、「應禁斷喫 田夫魚酒事。」、『日本後紀』弘仁二年（812）五月二十一日の勅には、「農人喫魚酒。禁制惟久。而國司寬縱。無情亂斷。今須遣使重加督察。宜令國司在前禁止。若有輒喫并與者。即禁其身。使到之日。付行決罰。不得慣常寬容。」と記されている。この「魚酒」は、上述した『日本書紀』大化二年（646）三月の詔「（前略）凡始畿内及四方國。當農作月早務營田。不合使喫美物與酒。（後略）」と同様のものであろう。村落祭祀において、共同作業後の飲酒は、２項で取り挙げた「御歳神」の「牛穴」を「營田」の日に「田人」に食べさせた話と同じ枠組みで捉えられる。そこで、まず、「魚酒」が何故禁止されたかを考察することから始めたいと思う。そこで、九世紀始めに成立した『日本靈異紀』「依

漢神崇殺牛而祭又修放生善以現得善惡報緣第五」に、漢神を祀り、殺牛したと語る説話に注目したい。

「攝津國東生郡撫凹村 有一富家長公 姓名未詳也 聖武太上皇之世 彼家長 依漢神崇而禱之 祀限于七年 每年殺祀之以一牛 合殺七頭 七年祭畢忽得重病 又逕七年間 醫藥方療猶不愈 喚集卜者而祓祀禱 亦彌增病 於茲思之 我得重病 由殺生業故 自臥病年已來每月不闕 六節受齋戒 修放生業 見他殺貪生之類 不論而贖又遣八方 買生物而放 迄七年 臨命終時語妻子曰 我死之後 十九日置之莫燒 妻子置之 猶待期日 唯歷九日 還蘇而語 有七人非人 牛頭人身 我髮繫繩 捉之衛往 見之前路有樓閣宮 門是何宮 非人 惡眼睜眦而逼之言 急往 入于宮門而白 召之 吾自知之 閻羅王也 王問言 斯是殺汝之讎 答曰 當是 則膽机興少刀持出自 急判許 加殺我賊膽而噉之時千萬餘人 每日訴諍如水火 閻羅王判斷之不定是非 々人猶強白言 明知 是人 作主 截我四足 祀廟乞利 賊膽食肴 今如切倪 猶欲屠陷 千萬餘亦白王 (後略)」

この話には、「賊膽食肴」とあり、牛を膽にして、酒の肴として、飲食した事実が分かる。またこの主人公は、家長であり、裕福であったと記述されている。従って、「漢神」の祭祀も、「作主 截我四足 祀廟乞利 賊膽食肴」と記されているため、一人で執り行ったとは考えられない。この祀りに参加する人々と共に「利」を乞い、つまり豊穰を祈り、膽にして、飲食したのである。この話は「因果応報譚」ではあるが、この時代における村落共同体の祭りの在り方をも示しているのではないだろうか。このような村落祭祀を示す材料として、『養老儀制令』『春時祭田』の条「凡春時祭田之日。集郷之老者。一行郷飲酒礼。使人知尊長養老之道。(其酒肴等者。出公廩供。)<sup>37</sup>」が挙げられる。『令集解』には、この項目に関する解釈が八種類記されており、矢野健一氏は、『大宝令』の註釈書として、天平十年(738)前後に成立した「古記」と「古記」が引用する「一云」は具体的な内容で、当時の村落祭祀の実態に則した形で記されていると述べている<sup>38</sup>。「古記」には、「春時祭田之日。謂国郡郷里每村在社。人夫集聚祭。若放祈年祭歟也。行郷飲酒礼。謂令其郷家設備也」と記述がみえ、村ごとに社があり、祈年祭のような祭りが行われるとなっている。また、「郷飲酒礼」は郷家が準備するようになっており、上述した『日本靈異紀』や「御歳神伝承」の説話と極めて類似している。

「一云」はより詳細な内容となっているが、基本的には、同様である。矢野健一氏は、「春時祭田」の条には、「其酒肴等者。出公廩供。」となっているが、村落祭祀に公廩が出された形跡がないとしながらも、『令義解』には、「(前略)於国郡司者、唯知其監檢。」、『令集解』の「跡云」には、「祭田。謂每郷村立社。人々集聚祭。此国郡加檢校耳。」とあることや国家祭祀の場合は、「神祇令」に「所司長官、親檢校自」と役人の関与があることから、村落祭祀にも何らかの国家の関与を考察している<sup>39</sup>。このような国家の村

落祭祀への関与は、前号でも考察した『続日本紀』天平二年(730)九月二十七日の条や宝亀十一年(780)十二月十四日の条に記される淫祠の禁止とも関連があると思われる。宝亀七年(776)年四月十二日の勅に、「祭祀神祇。國之大典。若不誠敬。何以致福。如聞。諸社不修。人畜損穢。春秋之祀。亦多怠慢。(後略)」と諸社を戒める一方で、國の大典は神祇祭祀であると述べている点も重要なヒントになるであろう。

また、『三代実録』の貞観七年(865年)六月十四日の条では、「(前略)禁京畿七道諸人寄事御霊会。私聚徒衆。走馬騎射小兒聚戲不在制限。(後略)」とし、民衆が「御霊会」を行うことを禁じている。天平勝寶四年(752年)八月十七日の条には、「捉京師巫覡十七人。配于伊豆。隱伎土佐等遠國。」と記されている。この政策は、前号でも論じたように、天皇が、呪術を行うことで社会の繁栄、つまり豊饒や社会の異常事態に対処し、天皇の任命する地方官僚が地方の祭祀を行うことや彼らに地域の巫集団を統括させることで、中央集権的に全国を支配しようとする意識があったのであろう。ただ「一云」には、「祭田之日。設備飲食。並人別設食。」との表現もあり、中世の宮座神事にある本来の共同体祭祀における神と共同体の住人との供食(直会)と大きく相違する。この問題は、多くの浮浪や逃亡が、この時代において出現していたことや、新しい村の開拓がこれらの浮浪や逃亡者によって行われていた可能性など、安定した村落共同体がこの時期に出来上がっていなかったことを想起させ、将来の研究課題として追求したい。

『類聚三代格』「禁制事」、延暦九年(790)四月十六日の大政官府には、「魚酒」について、「右被右大臣宣稱 凡制魚酒之狀。頻年行下已訖。如聞。頃者畿内國司不遵格旨。曾無禁制。且茲殷富之人多畜魚酒。既樂産業之易就。貧窮之輩僅辦蔬食。還憂播殖之難成。是以貧富共競竭己家資喫彼田夫。百姓之弊莫甚於斯。於事商量深乖道理。(後略)」と記されている。既に考察したように、中央集権的な「律令国家」を理想とした朝廷にとって、この大政官府が示すことは、このような共同体における村落首長の勢力増大、つまり、在地において、村落祭祀の私物化が小さな地方権力を生む原因ともなることの嫌悪である。上述した『類聚三代格』「禁制事」天平十三年(741)二月七日の太政官符が、国司などの地方官吏が「非縁公事」で田獵を行うこと禁止していることも同様の理由であろう。従って「魚酒」とは、「春時祭田」、「漢神」、「殺牛祭神」などの祭祀における供応であり、「魚酒」と記されていたとしても、大化二年の詔にある「美物與酒」のように、酒および肉なども含む祭祀に参加する人々全員に振る舞われる「酒の肴」であったと考えられる。そして、その祭祀は、豊穰を祈ると共に、その土地の領有認知の場でもあった。

また、義江明子氏は、上述した『日本靈異紀』の説話に記される「則膽机興少刀持出自」に注目し、この叙述は、伊勢神宮の『皇太神宮儀式帳』に見える「御贄机に置之、(中略)御贄小刀持切備奉」と同類で、「膽机」に「小刀」で「四足を截」る「殺牛祭神」

儀礼は、過去からの民間儀礼に則していると考えられている<sup>40</sup>。共同体の支配に直接かわる「田獵」の伝統、狩猟による邪気の排除と豊穡、武力と権力の誇示、そして共同体の首長が行う狩猟は、その年の豊凶を占う重要な儀式でもあった。鹿への神聖視、獣害からの防御と豊穡という二重の構造も存在した。贅への儀礼的飲食は、その土地の領有を認める象徴的信仰でもある。共同体の秩序を維持・安定の呪術を行う場として、祭祀は季節毎に行われ、首長は、職能として強力な呪術を發揮・獲得する場でもあった。

律令政権は、間接的に支配するそのような地方の首長（官僚）が祭祀を行い、その共同体の領有を認知させることで、全国を支配しようとしていた。朝廷は中央集権化の過程で、「田獵」の伝統から脱皮し、水田耕作を中心とした国家の樹立を目指していた。逆に、村落共同体は「田獵」のような伝統的祭祀を維持し、新しく渡来人がもたらした「殺牛」への信仰も、共同体の秩序を維持、安定させるための新たな呪術として受容する。「殺牛」儀礼や「魚酒」は、そのような共同社会のなかで維持されていった。しかし、律令政権の意図とは逆に、「田獵」などの伝統を守ることは、共同体の祭祀を理由とした村落首長の勢力の増大し、小さな地方権力を生ずるような結果ともなる。以上のような理由の一つからこれらの祭祀が否定されていったのであろう。従って、「殺牛祭神」への信仰は、渡来人の由来としても、日本に一般的に受容された習俗であったと考える。

この項では、七世紀以降から九世紀初頭までの「殺生禁断」令や「田獵」の伝統、豊穡儀礼と関係する「魚酒」を取り上げ、同時期における祭祀への朝廷の管理やその政治方針を分析し、「殺牛」儀礼の意義を考察した。次項では、上述した「祈年祭」、「鎮花祭」、「三枝祭」、「風神祭」、「月次祭」、「大祓」などに鹿の皮や角が使用され、それに対して、「道饗祭」、「宮城四隅疫神祭」、「畿内祭」、「蕃客送堺神祭」、「疫神祭」には、鹿の皮や角より、牛の皮が祭料である理由を考察し、前号から続くテーマの結語としたい。

#### 4. 「御霊神」の誕生

2項で述べたように、鈴木秀夫氏が報告する新羅の碑文『蔚珍鳳坪碑』および『迎日冷水碑』から、朝鮮半島においては、神を媒介として誓盟の場合、「殺牛」儀礼が存在したことは明らかである。また、『魏志東夷伝』「扶余」の条（「有軍事亦祭天殺牛。觀蹄以占吉凶。蹄解者為凶。合者為吉。」）や『晉書四夷伝』「夫余」の条（「若有軍事。殺牛祭天。以其蹄占吉凶。蹄解者為凶。合者為吉。」）などには、軍事の吉凶を占う「殺牛」儀礼が存在した記録もある。また、佐伯有清氏は、「殺牛祭神」への信仰を雨乞いや、軍事の吉凶を占うため、祟りや毒気を祓うための三種類に分類し、栗原朋信氏も、中国において、郊祀や宗廟、誓盟の場合、牛を最高の犠牲として使用したと指摘している。



郊祀(天と地を祭る儀式)を行う場合、地を祭るため、犠牲を埋める<sup>41</sup>、二頭の牛を犠牲とし、郊の祭りを行う<sup>42</sup>などの記述がある。郊祀とは、天を祭る場合、京師の南の郊外において祭り、地を祭る場合は、京師の北の郊外において祭るのが礼となっていた事実から来ている。冬至は「陰」が最高に達しており「陽」が盛んになるよう天(陽)を祭り、夏至はその逆で地(陰)を祭った。中国皇帝は、特に「天」を祭る郊祀を重要視した。『礼記』『曲礼篇』には、「天子は犠牛を以ってし、諸侯は肥牛を以ってす。」と記されている。また、『周礼』『大司徒』には、「五帝を祀り、牛牲を奉ず。」となっている。こうした郊祀の目的は、地の王となったものが、先祖霊を祭り、国の安定を祈り、五穀豊穡を祝う儀礼と考えてよいだろう。『漢書』『郊祀志』にも霊星祠を年毎に牛を犠牲とし、祀ったとある。佐伯有清氏は、「国家統一のもとに、農業神を祀る祭りで、牛を犠牲としたのは、古く王が集落の祭司として、あるいはまた小国家の首長として、農業儀礼をおこなったとき、みずから牛を殺し、神に捧げ、豊穡を祈った祭りの遺制である<sup>43</sup>。」と考察している。

それでは何故牛が犠牲として、最高であったのだろうか。牛と豊穡儀礼の関連に注目すると、宗代の陳元靚は、『歳時広記』の中で、農民が犁を大門の外に並べる。牛を同じく並べ、役人が牛を三回打ち、牛に農事をすすめると述べている。6世紀の宗懐による『荆楚歳時記』二月の条に、立春に近い社日に牛を殺し、神を祭った後に共食したとある。また、『礼記』『胎篇』は「讎、土牛を礮出し、以って寒気を送る」と記し、土牛は疫病を祓うものとし、迎春において、土牛の行事を行う習俗がある。日本での初出は、『続日本記』慶雲三年(706)十二月の晦日で、『是年。天下諸国疫疾。百姓多死。始作土牛大讎。』と記されている。清朝時代の祭りでは、土牛を壊した後、中に入れた子牛を取り出し、太歳の前に置いたとある(『清俗紀聞』東洋文庫 1966)。太歳は、植物神や農業神であり、この祭りは、殺牛の後、新たに子牛として再生することと死から甦る穀霊との関係を描いている。牛は、陰陽道では後脚で立つため「陰」の象徴となっている。従って、「陰」を殺すことによって、新しい生命「陽」が生まれるという思想が「殺牛儀礼」の根底にあるのであろう。前号で見たように、「大祓」や「道饗祭」が、陰陽・魂魄のバランスを取る呪術であり、招魂続魄、生命の蘇生、誕生を迎え祭る儀礼であったように、「殺牛儀礼」の祭祀によって、農耕にとって重要な牛(陰)を殺すことつまり陰を祓うことで、生命を回復させ、正常な生活への再会の道を開く機能をこの祭祀が持っていたと考えてよい。『旧唐書』『真臘國』の条(卷一九七)には、「毎年六日中毒氣流行、郡以牛豚祠之」とあり、賈誼の『新書』『胎教篇』には、新生児のための邪氣払いの時、牛を礮にするとの記述が見えるが、これらの例も同様な枠組みの信仰であろう。

この考察の例として、『日本靈異記』『閻羅王使鬼得所召人之賂以免緣 第二十四』を

挙げる。「櫛磐鳴者 諾樂左京六條五坊人也 居住于大安寺之西里 聖武天皇世 借其大安寺修多羅分錢卅貫 以往於越前之都督魯鹿津 而交易以之運超 載船將來家之將 忽然得病 思留船軍獨來家 借馬乘來 至于近江高嶋郡磯鹿辛前 而唵之者 三人追來 後程一町許 至于山代宇治埼之時 近追附 共副往 磐嶋問之 何往人耶 答言曰 閻羅王闕召於猶磐嶋之往使也 磐嶋聞問 見召我者也 何故召耶 使鬼答言 我等先往汝家而問之 答曰 尙未來故 至於津而求 當相欲投者 有四王使誹言 可免 受寺交易錢而奉商故々 暫免耳 召汝眾曰 而我飢疲 若有食物耶 磐嶋云 唯有干飯 與之令食 使鬼云 汝病我氣故不依近 而但莫怒 終望於家 備食饗之 鬼云 我者牛穴味故 牛穴饗 捕牛鬼者我也 磐嶋云 我家有斑牛二頭 以之進故 唯免我也 鬼言 我今汝物多得食 其恩幸故 今免汝者 我入重罪 持鐵杖 應所打百段 若有與汝同年之人耶 磐嶋答言 我都不知 三鬼之中 一鬼議言 汝何年耶 磐嶋答云 我年代寅也 鬼云 吾聞 率川社許相八卦讀 與汝同有戊寅年人 宜汝替者 召將彼人 唯汝饗受牛一頭也 為令脫我所打之罪 呼我三名 奉讀金剛般若經百卷 一名高佐麻呂 二名中知麻呂 三名槌馬呂 夜半出玄 明日見之 牛一死也 磐嶋參入大安寺南塔院 請沙彌仁耀法師（未戒之受時也）語欲奉讀金剛般若經百卷 仁耀受請 經二箇日 讀金剛般若經百卷 說 歷三箇日 使鬼來云 依大乘力脫百段罪 自常食復倍飯一斗而賜 喜貴 自今以後 每節為我修福供養 即忽然失 磐嶋年九十餘歲而死 大唐德玄被般若力 脫閻羅王使所召之難 日本磐嶋 受寺商錢 脫閻羅王使鬼追召之難也 賣瓜女人 生切利天 供毒掬多 返生善心者也 其所謂之矣」

聖武天皇（749～756）の時代に、奈良の左京六條五坊に住む櫛磐鳴という者が、大安寺の修多羅分錢を三十貫借り、越前に交易のため出かけた。琵琶湖で商品を船に乗せ、帰ろうとした時、突然、病気になった。船を下り、馬で家に帰る途中、高嶋郡磯鹿辛前で三人の者が近づいてくるのに気づく。山代国の宇治で一緒になり、尋ねると、櫛磐鳴を閻羅王から召しに来たという。その後、「我者牛穴味故 牛穴饗 捕牛鬼者我也」と言われて、牛の肉を供応するのである。櫛磐鳴は、「我家有斑牛二頭 以之進故 唯免我也」と言って、閻羅王の闕に召されるのを許してもらい、九十餘歳まで生きたとこの説話は語っている。つまり、病気にかかったものが、斑牛を捧げることで、死から免れると言う話である。

この「斑牛」の習俗は、『支那民俗誌』には、「斑は陰陽を表現するため、土牛を五色で彩り、この斑の牛を打つ。」と語られている<sup>44</sup>。3項で例に挙げた「依漢神崇殺牛而祭又修放生善以現得善惡報緣第五」においても、最終的には病気から蘇生する説話である。このように、牛（陰）を殺すことで、植物や人間の生命が復活するという思想が、この説話の根底に流れているのである。以上のような考察から、軍事の吉凶の占いや誓盟の場合などの「殺牛」儀礼も、以前の関係を一度終了する。そして、改めて、関係を見直

すまたは再復活させるという意義から行われ、他の儀礼と同じ枠組みで捉えることは可能であろうと考える。

さて、「殺牛祭神」はこのような生命の復活、豊穰儀礼の一環として、日本の習俗にも広範囲に広がっていたのであろう。また、天とも結びつく豊穰神としての呪力を持つ共同体の首長は、災禍などから共同体を通常の状態に戻すためにも強い呪術を發揮せねばならなかった。この災禍には、突然起こる疾病も当然含まれ、共同体の首長が医師的な能力をも保持することも必要である。従って、牛を犠牲として、捧げることは、疫病や天災などの罪(陰)をも祓う結果となるのである。

桓武天皇は、律令制の復活を目指す政策を揚げ、長岡京、京都と遷都するなかで、京師、畿内の聖域化、清浄なる結界の意識を強める方向に動いている。この時代は、陰と陽、凶と吉を二項対立で考え、凶事を極端に嫌い、凶が「穢れ」を生むという観念も創り始めている。また、唐の皇帝祭祀を志向し、『続日本紀』延暦六年(787)十一月五日の条には「天神於交野。」とあるように、自分の親族の勢力範囲である交野で、冬至における郊祀である「郊天祭祀」を日本で初めて行ってもいる。

桓武天皇が特に「殺牛」の禁止令を出した理由を、佐伯有清氏は彼が丑年だったからではないかと推測している<sup>45</sup>。しかし、古代中国において、郊祀や祖先を祭る宗廟の場合、最高の犠牲が牛であったことから、牛の犠牲祭は天子の特権と考えた可能性が高い。既に論じてきたように、牛を殺すことで、植物や人間の生命が復活し、豊穰となる。また牛を犠牲として、捧げることは、疫病や天災をも祓うことにもなる。このような民衆儀礼、民衆祭祀を在地の長が、執り行うことを禁止する。そして国の祭祀とすることで、在地の勢力増大を抑え、朝廷の政権を安定させる。その結果が、律令政権の再生と全国支配および天皇の強力な呪術性や神聖さの保持ともなる。桓武期にも、多くの天災や疫病が流行し、百姓の逃亡も増えていた。そのような状況下で、呪力を持つ首長として、災禍や疾病などの罪から共同体を通常の状態に戻すためにも強い呪術を發揮する必要があったことが、「郊天祭祀」を挙行し、また、日本の聖域観を強調するため、異国の儀礼(漢神祭)として、民衆が行なう「牛殺」を禁止したのであろう。このような思考が、京師、畿内および日本の聖域化をはかり、天皇がその頂点となる神格化を生む。そして、このような思考が、京師、畿内および日本の頂点となる天皇の神格化を誕生させる。その結果が、やがて個人の「怨霊」が天皇を聖域の中心とする社会全体に疫病や災害などを祟りとして起こす「御霊神」信仰誕生の基礎となったといえることができる。

また、佐伯有清氏は、中国浙江省の伍子胥廟、山東省や河北省の城陽景王祠、江蘇省の項羽祠のどれもが、人々が牛を犠牲とし、祀る対象となっていること、また、祠に祀られる人物はどれもが国に恨みを持って死亡したため、「怨霊」として祟ると恐れられていたとしている。そして、この信仰が、日本に伝わり、「漢神」となり、「怨霊」を祀

る祭りに影響を与えたと考察している（『牛と古代人の生活』155～163ページ）。勿論、彼も論ずるように、これらの祠は、農業神であり、疫病や災害から民衆を防御する守護神で、かつてその地の首長であった。従って、日本古代の首長霊（須佐之男神、大物主神などの、疫病神、水神、農業神そして豊穰神とされる祖霊神）と同様に民衆は神話化したのかも知れない。しかし、彼らは伝説化されてはいても、実在した人物であるため、日本においても、「亡魂」や「妖祠死魂」などを祭る「淫祠」が八世紀前半に現われたことや朝廷が特に桓武期に、そのような「淫祠」を禁止するまでに至っていること、佐伯有清氏の指摘する祠の祭祀において、桓武期と同様に、「淫祠」として殺牛が禁止されていることなど同一性がある。従って、このような中国の信仰が、日本において、「個別性」のある死者の魂を祭ることで人々に禍福を呼ぶ信仰に影響を与えた可能性を今後の研究課題としたい。

ところで、「道饗祭」、「宮城四隅疫神祭」、「畿内祭」、「蕃客送堺神祭」、「疫神祭」には、鹿の皮や角より、祭料として牛皮が使われている理由を岡田清司氏は、「牛、熊、猪などの皮革を用いる行事には、宮廷の神聖な神事は含まれていない。疫神祭や道饗祭のように、災害や疫病をもたらず格の低い精神神を防いだり、もてなして都から遠い所へ追いやる神事についてのみ見られることである<sup>46</sup>。」と述べている。『延喜式』には、これらの祭祀に牛皮以外に猪皮、鹿皮、熊皮の記述も見える。しかし、3項で論じたように、牛や馬の農事における比重が獺による獲物としての鹿より高まっていることや、特に牛に対する神聖観が増していることが、祭料として牛皮を使う理由の一つと考える。八世紀初頭から八世紀後半にかけて、たびたび災害や疫病が起こったため、牛の皮や他の動物の皮を祭料に加えることによって、王が主催する祭祀の呪術性をより高めたとも考えられるからである。開拓によって、多くの動物との接触機会が増え、田畑の獣害も増加したと想像することは容易く、上述した桓武期の政策や思想の影響、つまり結界を災害や疫病から防御しようとする強い意識の現われも理由の一つと思われる。

忘れてならないのは、賀茂神社の神事を述べた『風土記逸文』「賀茂の乗馬」の条には、「(前略)人蒙猪頭而駟馳、以為祭祀、能令禱祀。因之五穀成就、天下豊平也。乗馬始于此也。」とあり、猪と豊穰の関係を述べていることである。『記紀神話』や『風土記』などから、鹿、猪、猿などと豊穰の関係や「五穀」とは何を意味するかを中心に今後の研究課題としていきたい。また、延暦六年の「郊天祭祀」の条では、「殺牛」儀礼があった形跡がなく、祭文には「犧齊」とあるのみである。この事実や『延喜式』「大學寮」の条、「凡享日。在園韓神并春日大原野等祭之前。及祭日相當。停用三牲及菟。代之以魚。(後略)」などにおける「血穢」観の問題を取り挙げ、神事関連の文献を中心として、動物の皮だけでなく、「腊・脯」などの分類を行い、七世紀～九世紀末までの、「血穢」の変化の歴史も分析したいと思っている。

注

- 1 『神道体系 古典編五 古語拾遺附註釈』48～49ページ。
- 2 御歳神は須佐之男神の孫で、穀物の守護神である。
- 3 池邊眞棟『古語拾遺新註』(大岡山書店 1928)では、この伝承の蝗はウヅカであろうとしている。
- 4 この場合は、田を作り始める日を指しているかと思われる。
- 5 この場合の「投牲」は殺したのではなく、幣帛であるとの議論もある。栗原朋信『上代日本対外関係の研究』「犠牲礼についての一考察」396ページ 吉川弘文館 1978
- 6 『牛と古代人の生活』137～138ページ 日本歴史新書 至文堂 1967 および『日本古代の政治と社会』231ページ 吉川弘文館 1970
- 7 『日本古代の祭祀と仏教』「殺牛祭神と魚酒」19ページ 吉川弘文館 1995
- 8 「歴史学研究」二三四号 1958 後に『日本古代の政治と社会』229ページ 吉川弘文館に所収 1970
- 9 「朝鮮人の秋祭」『国史と系譜』第四巻 第五號 315ページ 立命館大学出版部 1928
- 10 『日本古代の祭祀と女性』「祭祀と経営」185～208ページ 吉川弘文館 1996
- 11 『歴史学研究』増刊号「古代国家と民間祭祀」49ページ 青木書店 1986
- 12 『群馬文化』「前橋市柳久保水田址出土の特殊遺物」群馬文化の會 1986
- 13 「諏訪大社の生贄について」『神道大系月報』22号 1985
- 14 『上代日本対外関係の研究』「犠牲礼についての一考察」395～396ページ 吉川弘文館 1978
- 15 『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会 27～34ページ 1984
- 16 『新版 古代の日本』第二巻「アジアからみた古代日本」[コラム5]「殺牛儀礼」と渡来人 392～394ページ 角川書店 1992
- 17 『日本文化の起源』114ページ 佐々木高明 講談社 1993、『古代遺跡出土骨から見たわが国の牛、馬の渡来時期とその経路に関する研究』鹿児島大学農学部などを参照。
- 18 『日本古代の祭祀と女性』「祭祀と経営」182ページ 吉川弘文館 1996
- 19 『奈良時代史の諸問題』126～139ページ 塙書房 1968
- 20 「殺牛馬信仰に関する文献資料の再検討」『信濃』第44巻第4号 67ページ 信濃史学会 1991
- 21 『上代日本対外関係の研究』「犠牲礼についての一考察」吉川弘文館 1978
- 22 『令義解』「廐牧令」凡官馬牛者。各収皮腦各膽。(謂。腦者。馬腦也。膽者。牛膽也。此皆置所在。依處分用之也。)若得牛黄者別進。(後略)。
- 23 「殺牛馬信仰に関する文献資料の再検討」『信濃』第44巻第4号 70ページ 信濃史学会 1991
- 24 千葉徳爾『狩獵伝承研究』164～166ページ 風間書房 1969 および野木寛一『焼畑民俗文化論』163～164ページ 広雄山閣出版 1984
- 25 『早川幸太郎全集』2巻「山村日記」を参照。未来社 1977
- 26 『歴史のなかの米と肉』75ページ 平凡社 1993
- 27 『令』の規定により十七～二十才までの男子に課せられた調。
- 28 腊は、桂皮などをまぜて燻製にした物。脯は細かく切って干した物。
- 29 『日本古代・中世畠作史の研究』38～39ページ 校倉書房 1992

- 30 石上英一『律令国家と社会構造』175～184ページ 名著刊行会 1996 および中村生雄『祭祀と供犠』68～72ページ 法蔵館 2001 などを参照。
- 31 假の訓が「サス」となっているが、日本の焼畑文化圏において、山の借りの住居は「サス」という。今後の研究課題としたい。
- 32 下線は著者による注意項目。
- 33 「葉獵」は五月五日の伝統行事で、獵も行った。五月は、中国では悪月とされ、避邪防病の俗信があった。日本でも、邪気を祓う日とされ、葉草を競い摘む習慣がある。初出は、『日本書紀』推古十九年の条である。
- 34 佐原真『騎馬民族は来なかった』105ページ 日本放送出版協会1993
- 35 『古代史論集』「古代伝承の鹿」128～129ページ 塙書房 1988
- 36 『古代史論集』「古代伝承の鹿」131～133ページ 塙書房 1988
- 37 『養老儀制令』春時祭田条は、『唐儀制令』の模倣とされている。『唐儀制令』では、「諸県蜡祭月集郷之老者。一行郷飲酒礼。六十以上坐堂。五十以上立待堂下。使人知尊長養老之礼。皆用酒脯物。出公廡。」となっている。
- 38 矢野健一『律令制祭祀論考』「律令国家と村落祭祀」81～83ページを参照。塙書房 1991
- 39 矢野健一『律令制祭祀論考』「律令国家と村落祭祀」85～89ページを参照。塙書房 1991
- 40 『日本古代の祭祀と女性』「祭祀と経営」196～197ページ 吉川弘文館 1996
- 41 『礼記』「祭法篇」また、白川静は、「中国古代において、河の祭祀は、雨請いや豊年を祈るために行われ、牛などが犠牲として供えられた。」と述べている。『中国の神話』147ページ 中央公論社 1975
- 42 『尚書』「召誥篇」参照。
- 43 『牛と古代人の生活』154ページ 日本歴史新書 至文堂 1967
- 44 長尾龍造『支那民俗誌』第二巻 784～816ページ 国書刊行会・復刻 1973
- 45 『牛と古代人と生活』163～164ページ 日本歴史新書 至文堂 1967
- 46 『古代史論集』「古代伝承の鹿」132ページ 塙書房 1998