

農耕儀礼と動物の血（上）
——『播磨国風土記』の記述とその引用をめぐる

長田俊樹

目次

- 一 はじめに
- 二 『播磨国風土記』讃谷郡の條、および賀毛郡雲潤里の條の一節
ネフスキー・折口信夫・中山太郎
- 三 国文学・国文学史上のあつかい
- 四 古代民俗資料としての『播磨国風土記』と儀礼的狩猟—民俗学
と民族学
- 五 史料としての『播磨国風土記』—日本史と考古学
- 六 神話としての『播磨国風土記』—比較神話学
- 七 「鹿の血、宍の血」の解釈（以上、第20集）
- 八 『播磨国風土記』原文の引用と先行研究の引用（以下、次集）
- 九 これまでのまとめ
- 一〇 筆者の立場とこんごの課題

一 二 おわりに

一 はじめに

筆者はムンダ人の農耕文化と食事文化についてまとめたことがある（長田一九九五a）。その著作のなかで、ムンダ人の農耕儀礼についてはべつの機会に記述したい、とのべた。そして、その一部は『農耕の技術と文化』誌にすでに発表した。その拙稿（長田一九九五b）において、筆者は日本の農耕儀礼、とりわけ稲作儀礼とムンダのそれがにていることを指摘した。また、こうした稲作儀礼の類似をアジアの稲作地帯を視野に置いて、本年度に日文研叢書として出版される予定である。その全体像はここではのべない。ここでは、あるかぎられたテーマについてのべてみたい。それは、稲作儀礼と

して動物の血をつかうことである。といっても、稲作儀礼としてどんな動物の血がもちいられるのか。それがアジア各地の稲作地帯のどこでみられるのか。こうした問題にこたえるのがこの小論の目的ではない。

ここであつかうのは『播磨国風土記』である。日本では現在、稲作儀礼に動物の血がもちいられるというケースは沖繩で豚の血がつかわれるといった報告（山下一九八二、浜田一九九二など参照）などごくかぎられている。そこで、日本でかつて稲作儀礼に鹿の血がもちいられた例として、『播磨国風土記』の讃容郡の條と賀毛郡雲潤里の條の一節がよく登場する。ところが、この『播磨国風土記』の当該部分は文学史的研究として登場することはあまりない。そこで、これらがどうしたコンテキストで登場するのか。また、そこに表現されている「鹿の血、宍の血」をどのように解釈しているのか。これまで『播磨国風土記』の一節が引用されてきた文献をできるだけおおくひろいあつめ、若干の考察をこころみる。

なお、ここであつかう風土記は『播磨国風土記』とも、『播磨風土記』ともいわれるが、引用をのぞけばすべて『播磨国風土記』で統一した。また、「讃容郡の條」の「條」について、「条」ともされるが、引用をのぞいて「條」で統一した。いずれも、秋本吉郎校注『日本古典文学大系 風土記』（岩波書店刊行）にならったものである。さらに、引用文については、旧漢字は新漢字に統一し、旧

かなづかいはそのままを原則とする。もう一点引用文献について説明しておく、国文学や日本史の論文にみられるような注でしめす方式をとらず、筆者の専門である言語学の論文とおなじように、著者と出版年をあらわす西暦年号でしめした。くわしくは参考文献を参照のこと。また、西暦年号を表示するさいに（ ）と「」の區別をもうけたが、前者は実際に使用した文献の出版年度をしめし、後者は初出年度をしめした。

二 『播磨国風土記』讃容郡の條、および賀毛郡雲潤里の條の一節

まず、『播磨国風土記』の讃容郡の條と賀毛郡雲潤里の條から、ここで問題となる一節を、秋本吉郎校注『日本古典文学大系 風土記』（岩波書店刊行）をもちいて、訓み下し文のみをぬきだしてみよう。

讃容の郡

讃容といふ所以は、大神妹妹二柱、各、競ひて国占めましし時、妹玉津日女命、生ける鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、其の血に稻種きぎ。仍りて、一夜の間に、苗生ひき。即ち取りて殖多しめたまひき。爾に、大神、勅りたまひしく、「汝妹は、五月夜に殖多つるかも」とのりたまひて、即て他処に去りたま

ひぎ。故、五月夜の郡と号け、神を讚容都比売命と名づく。今も讚容の町田あり。即ち、鹿を放ちし山を鹿庭山と号く。（秋本校注一九五八・三〇九）

賀毛郡雲潤の里

右、雲潤と号くるは、丹津日子の神、「法太の川底を、雲潤の方に越さむと欲ふ」と爾云ひし時、彼の村に在せる太水の神、碎びて云りたまひしく、「吾は穴の血を以ちて佃る。故、河の水を欲りせず」とのりたまひき。その時、丹津日子、「云ひしく、「此の神は、河を堀る事に倦みて、爾いへるのみ」といひき。故、雲弥と号く。今人、雲潤と号く。（秋本校注一九五八・三四七）

これらの條がどのように引用されているのか。それをのべるまえに、『播磨国風土記』の訓読解釈について、若干のべておきたい。というのは、第九章（次集掲載予定）で『播磨国風土記』のこの一節をだれから、どのような経路で引用したのかを検証するために、必要であるとかんがえるからだ。ただし、筆者はこうした方面の専門家ではないことを、あらかじめおことわりしておく。

原文は漢文である。それをいかに訓み下すかは研究者によってこととなる。たとえば、みぎの讚容郡の條の一節で、あとで議論の中心

をなす「生ける鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、其の血に稻種きき。」の原文はつぎのような漢文である。

捕臥生鹿割其腹而種稻其血。

ところが、この漢文の訓み下し文はつぎにあげるようになりこととなる。

- (一) 生き鹿を捕りて臥さしめ、其の腹を割きて、稻を其の血に種う。（栗田注釈一八九九・三三、塚本編一九一八・五三〇、中山泰昌編一九二七・五八二）
- (二) 生ける鹿を捕らへ臥せ、其の腹を割きて、稻を其の血に種う。（井上校訂一九二六・五三）
- (三) 生ける鹿を捕らへ臥せ、其の腹を割きて、稻を其の血に種多き。（井上一九三二・三一一）
- (四) 生きたる鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、稻を其の血に種多き。（植木校訂一九三五・六一）
- (五) 生ける鹿を捕り臥せて、その腹を割きて、その血に稻を種多き。（武田編一九三七・二〇四）
- (六) 生ける鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、稻を其の血に種多き。（久松校註一九六〇・一五七）

(七) 生ける鹿を捕らへ臥せて、その腹を割きて、稲をその血に種きたまひき。(植垣校注一九九七・七五)

このみじかい一節をとりだしてみても、かくもことなるものなのか。専門外の人間にはおどろかされる。久松校註本と秋本校註本では、「稲(を)」と「其の血に」の語順がことなるだけだが、こうした相違をあえて主張するといった国文学研究のふかみには脱帽するしかない。ただし、漢文を照合すると、植本校訂本の「種多き」は「種多き」の誤植であろう。筆者は第九章で、『播磨国風土記』の原文をどの本から引用したのかを同定しようとおもう。その点では、これだけのちがいがあるので、同定しやすいのではなからうか。

原文のうち、漢文については秋本校注(一九五八)にも、比較的さいきん出版された田中卓校注(一九九四)にも、これまでの研究の相違点がしめされている。しかし、訓み下しについては井上(一九三二)がいていねいにおこなっているだけで、あまり問題にはならないようである。専門外の人間にはすこし気になった点である。ともあれ、筆者には『播磨国風土記』の原文をどこから引用したのかわかればよい。奥のふかい注釈・訓読の研究はこれぐらいにして、いよいよ本題の讃容郡の條などがどのように引用されていたかを見ていくことにしよう。

三 ネフスキー・折口信夫・中山太郎

『播磨国風土記』の讃容郡の條と賀毛郡雲潤里の條が農耕儀礼の例としてかたられるようになったのは、そうふるいことではない。筆者がしるかぎりでは、ネフスキーがいちばんふるい。そこで、まずネフスキーの文を引用する。

私は以前、風土記を読んで、気のつかかなかつた処が、大分多かつた。去年の末、某氏の御邸で、三人の友人と共に、今一度彼風土記を輪読した。其時迄訣らぬ所の明白になつたのが、少くなかつた。真に独り楽しむは、人と与にするに若かずである。其一部を言ふと、

播磨風土記、讃容郡の條に、かういふ話がある。

所三以云二讚(容)一者、大神妹背二柱、各競占レ国之時、妹玉津日女命、捕二臥生鹿一、割二其腹一而種二稻一、其血二、仍一夜之間生レ苗即令二取殖一、爾大神勅云汝妹者五月夜殖一哉、即去二他処一(粟田先生の説では、去他処は云二此処一の誤とある)号二五月夜郡二云々「標註古風土記」と。

又同風土記、賀毛郡、雲潤里の條にも、

丹津日子神、法太之川底欲レ越二雲潤之方二云爾之時、在二於彼村一大水神辞云吾以二穴血二佃故、不レ欲二河水二云々とある。

此両神話を考へて見ると、幼稚な地名伝説に、非常な値打ちのある古人の土俗が、残留してある。其土俗とは、古日本人が、田を作るに当り、水を使はずして、動物の血で稲種を潤した事である。何故に種子を蒔く時に、血の上で蒔いたかといふと、鈴木重胤が、前の第一文を解釈して、かう云つてゐる。種三稲其血とは、稲種を鹿血に蒔かせ御在し座しけるにて、如し此為させ給へば、速く稲の生る謂はれ有る御事と見ゆ〔国学院本日本書紀伝第六輯第一一四頁〕と。換言すれば、その土俗は、稲種を一夜の間に、早速生長させる為の禁厭であつた。（ネフスキー一九七一・二二二二三）

このあと、ネフスキーは台湾の『蕃族調査報告書』のなから、おなじような台湾少数民族の風習を紹介し、つぎのように結論づけている。

今まで此様な違つた人種にも拘はらず、立派に存してゐるから、風土記の神話も奈良時代の作話ではなく、神代即、未開時代に、日本に於て行はれてゐた土俗の痕跡であらうといふ結論には、差支もなからうし、疑ふ余地も残らぬだらうと思ふ。（ネフスキー一九七一・二二五）

ながながと引用したので、ネフスキーがのべた要点を整理しておく。まず風土記を三人の友人と輪読したこと、そして風土記は後代の作り話ではなく、実際の土俗を記述しているとみなしたこと、その証拠として『播磨国風土記』の記述と『蕃族調査報告書』の記述に類似がみられること、さらに、その動物の血をめぐる土俗はまじないであること、などがのべられている。私見によれば、このネフスキーの一文こそが、『播磨国風土記』の讃容郡と賀毛郡雲潤里の條を古代の土俗（民俗）資料としてよみ、現存する民俗と比較した、はじめてのころみであつたとかんがえられる。その根拠はまじないよりも、風土記についての文献目録（たとえば、古事記学会編一九八六・一九九二、櫃本編一九九四など）をみても、そういった論文がみあたらないことがあげられる。もっとも、それら文献目録には、ネフスキーの論文も掲載されていないので、はたしてどこまで信頼がおけるのか。問題がないわけではない。しかしながら、すくなくとも、いっしょに輪読した友人たちのなかでは、ネフスキーだけが気がついていたことは、ネフスキーの文面から十分推測できる。この友人たちは、あとどのべるように、その後の民俗学を背負つてたつ人々であつたことをおもうと、ネフスキーのこの一文はひじょうにおおきな発見であつたといえるのではなからうか。

この讃容郡の條と賀毛郡雲潤里の條はこのネフスキーの一文をはじめ、対になって引用されることがおおい。これにかんしては、ネ

フスキーがふたつの連関性をはじめ指摘したのではない。ネフスキーが引用している鈴木重胤（一九二二）が、すでにふたつの條をならべてとりあげている。したがって、ネフスキーは解釈を重胤から引用したばかりでなく、このふたつの條の連関性も重胤からひいたことはまちがいない。しかし、重胤には現存する民俗と比較するといった発想はない。その点はネフスキーのオリジナリティーとかがえてよからう。

ところで、このネフスキーの一文に、「某氏の御邸で、三人の友人と共に」とある。その某氏とはだれなのか。また、三人の友人とはだれなのか。その点をあきらかにしておこう。というのは、そのことがのちにこの『播磨国風土記』の当該部分がなんども引用されるようになることと密接に関係がある、と筆者はかんがえるからだ。結論からいえば、某氏とは柳田国男のことで、三人の友人とは柳田国男・折口信夫・中山太郎の三人をさす。

柳田国男は『故郷七十年』のなかで、ネフスキーについて、「この人は日本の学問のためにいろいろつくしてくれたからどうしてもこゝに追憶してやりたいと思ふ」（柳田一九七一・三〇九）とのべ、ネフスキーの追憶にかなりの頁をさいている。みぎの輪読会についてもふれ、柳田はこうのべている。

日本に官費留学生として渡つてきたのは、一九一五年で、勞

農革命よりも三年近くも前のことである。私はその前年の大正三年に貴族院の書記官長になつてゐた。初めに私に紹介したのは折口信夫君と中山太郎君とであつた。珍しいロシア人が来てをりますよといふので、いつか連れて来ないかといふことになり、それからいつでも三人連れで来た。たゞ喋つてゐてもと思ひ、輪講でもしようと思ひ出したところ、偉いロシア人で、風土記をやりたいといふ。たしか「風土記逸文」をやつたおぼえがある。輪講といつても自宅で読んで判らない所に印をつけてもつて来る。そしてこゝはかう思ひますがどうですかといふやうな質問をした。月に二度くらゐ三人で来て、大分永い間続けた。そのうちロシア革命のために国からの送金が停止されて、どうしても生活ができないので、はじめは明露台商会などにとめたが、運よく小樽高商の露語教師になることができた。大正八年のことである。（柳田一九七一・三〇九―三二〇）

この柳田の回想文によつて、ネフスキーがあえて「某氏の御邸で、三人の友人と共に」とあきらかにしなかつた人物たちが明白となつた。ただし、ここでひとつだけ記憶ちがいとおもわれるところを指摘しておきたい。柳田の回想文のなかで「風土記逸文」（栗田寛注『算訂古風土記逸文』明治三一年刊行、または栗田寛注『古風土記逸文考証』明治三六年刊行を利用か）とある。しかし、ネフスキーが

論文のなかであげた文献は『標註古風土記』（栗田寛注釈。明治三二年刊行）である。また、「風土記逸文」には『播磨国風土記』はふくまれない。「風土記逸文」ではなく、「風土記」の輪講だったのではないか。あるいは「風土記逸文」にくわえて、「風土記」についても輪講したのではないか。そう推測できる。柳田のこの回想は昭和三十三年に神戸新聞への連載として執筆されたもので、実際の輪講から四十年たっていた。そのことをかんがえると、これぐらいの記憶がいはいはささいなことである。すこし脱線したが、気になったので指摘した。なお、ついでにいえば、ネフスキーが讃容郡の原文引用中に、「栗田先生の説では」とのべているが、これは栗田先生のあやまりか。

この三人のうち、柳田国男は『定本柳田国男集』の索引をみるかぎり、讃容郡の條や賀毛郡雲潤里の條を引用していない。しかし、あとの折口信夫と中山太郎はこの部分を引用している。では、どのように引用しているのだろうか。まず、折口（一九三二—一九六六）からみてみよう。「風土記の古代生活」と題するこの論文のなかで、咒農法という章をもうけ、折口はこのうべている。

田の行事に就いては、既に述べたが、尚一つ此に関連して言はねばならない事は、鹿との関係である。

（讃容郡の條を訓点のある漢文で引用。くりかえしになるし、な

がいたので省略）

とあるのは、稲種を血に浸して、田を作ったものと見られる一例である。この事は、既に民俗学の儕輩の研究に於いては珍しくないことになってゐるのだが、又或は、右の例さへも其中に入れて考へる事が出来るかと思ふ。又、

（賀毛郡雲潤里の條を引用。省略）

と言ふ大水神の宣言などは、其文章の叙述は如何にもあれ、齋種を浸す田の水が鹿の血であるか、或は苗代に鹿の血を注いで田を襲ふ精霊―主として鹿―を劫やかす方法を採つたのであらう。（折口一九六六・二一〇―二一一）

この引用のしかたは基本的には、折口（一九三五）でもかわらない。折口（一九三五）ではさらに鹿が強調され、「しゝ踊り・しゝ舞ひが春の農村儀礼に深い関係をもつやうになつたのである」（一五七頁）と農村芸能とむすびつけている。

折口の指摘した点のうち、つぎの三点に注意しておきたい。まず第一に、讃容郡の條について、「稲種を血に浸して、田を作つたもの」という解釈が、「既に民俗学の儕輩の研究に於いては珍しくない」とのべていることである。しかし、「民俗学の儕輩」がだれをさすのか、具体的には名前をあげていない。第二には齋種（ゆだね）という指摘である。第三には、鹿は田を襲う動物であつて、そ

れを防ぐために鹿の血を注ぐという解釈をしめたことである。つまり、ここでは動物の血を問題とするネフスキーやつぎにのべる中山太郎とは、ことなつた解釈が提示されているのである。

斎種とはなにか。もうすこし説明が必要だ。折口「一九一九」は『万葉集辞典』のなかで、「斎種蒔く」というのを「ゆは斎である。田に蒔く種にさはりない様、清めてあるのである」(折口一九六六

「一九一九」・三八九―三九〇)と説明している。また、折口(一九七〇b・四五二)では、「ゆだね」は斎種だ。けがれを避けて神聖なものとして取り扱う場合である。『いむ』(ゆ)で、けがれを遠ざけ、それを田におろすのだ」とのべている。いづれも、万葉集の「斎種蒔きあらしの小田を求めむとあゆひ出でぬれぬこの川の瀬に」という歌の解釈をのべたものである。つまり、斎種とは万葉集を出典とする単語である。そして、折口が直接斎種と讃容郡の條や雲潤里の條をむすびつけているのは、つぎの文章である。

農業のうえでは血で種を洗うことがある。斎種の式というところが行なわれる。斎種は寒の冷たい水に漬けると考えているが、もとは血に漬けたものらしい。それで血に漬けた種の話が出てくるが、何かおかしい。(折口一九七〇b・一五〇)

『播磨国風土記』という文献は登場しないが、これはあきらかに

「鹿の血」のことをいっているのである。基本的には呪術説に分類できるだろう。そういう意味では、ネフスキーの解釈にちかい。しかし、斎種にこだわつた折口はネフスキーのように台湾少数民族の民俗にはむかわずに、万葉集の世界とむすびつけたのでありう。

ところで、折口(一九三五)では、折口「一九三二」論文よりも、鹿を強調していることはすでにうえでのべた。万葉集の世界との連関とともに、折口が動物の血という問題よりも、鹿に注目した点を強調しておきたい。戦後の議論では、動物の血という視点と、鹿の血という特定の動物であることの視点におおきく二分される。動物の血の論議においては、ネフスキーや中山太郎の論文に言及されることはない。一方、鹿が問題とされるケースでは折口信夫の研究に言及されることが多い。このことは、後世にあたえた影響がいちばんおおきいのは折口の研究であることをものがたっている。

それではつぎに、ネフスキーとともに風土記の輪読会に参加した中山太郎についてみてみよう。筆者がしらべた範囲では、中山太郎は四回『播磨国風土記』のこれらの條に言及している。時代的にふるいのは中山「一九二〇」である。しかし、そこでは「穀物の種子を血液の中に浸したことなども(播磨風土記参照)」(中山一九七七・四八)とあるだけで、『播磨国風土記』の原文はあげていない。原文をあげた最初の論文は中山(一九三〇)である。その要点をあげ

ると、讃容郡の條の訓点をつけた漢文を引用した後、「鹿の血に稲種を浸して播いたために、稲が一夜にして苗を生じたことを言うたのであつて、即ち血液に呪力を信じたものなのである」（一七四頁）とのべている。一方、賀毛郡雲潤里の條については、「これは稲種を血に浸したのではなくして、穴血を以て田を作る―即ち穴血を肥料にしたといふほどの意味に云はれてゐるけれど、それが呪術的の効能を期待されて用ゐられたことは想像に難くない」（一七四頁）とのべ、血液の呪術例としてとりあげている。

さらに、中山（一九四二・七六一七七）では、稲米儀礼における南方文化と日本の古代文化の共通点をあげるさいに、讃容郡の條を引用し、宇野円空の『マライシヤに於ける稲米儀礼』のなかで報告された南ボルネオのオッドノム諸族の豚の血を使用する例と比較している。これは、ネフスキーが台湾の少数民族の例と比較したときとよくにている。しかしながら、中山太郎は稲米儀礼を論じるときも、血液の呪術をのべるときも、先行研究としてネフスキー「一九一七」を引用していない。引用文献をきちつとあげる中山にしては、ちよつと不満がのこる。

なお、もう一回、中山は賀毛郡雲潤里の條を引用している。しかし、「穴ノ血」のくだりを「即ち牛の血液に稲種を浸すこと」（中山一九四三・一一七）と解釈している。しかし、なぜ晩年の中山は「穴」を「牛」と勝手によみかえてしまったのか。たんなるケアレ

ス・ミスとみるのか。中山の厳密性にかける記述の例とみるのか。見解のわかれるところである。筆者の推測によれば、第六章でみる『古語拾遺』の一節に、「牛の穴を以て」という表現があるので、それとの混同によるものではなからうか。

中山太郎の四回にわたる引用は折口信夫にくらべると、ほとんど後世に影響をあたえることはなかった。それはたぶん中山の評価ともかわる。もちろん、中山をたかく評価する声もある。たとえば、大林（一九七三b）や阿部正路（一九七四）、中島（一九八五）など。しかし、これらは中山の同時代人の評価ではない。同時代人の評価はかなりきびしく、たとえば、柳田の高弟橋浦泰雄はつぎのように指摘する。

たとえば早川孝太郎君とかわたしとかが旅行して帰ってくる
と報告するから、それをみんなメモしているんですな。そのメモがあの人の著書の根本だということです。ところが、それが正確ならそれで結構なんで、なにもいうことはないんです。だけれど、ときに聴き違えたことをメモしているんですね。だから思い違ひしたままのものが著書にあるんですよ。それが中山さんの著書が尊敬されない大きな原因になったと思いますよ。

（橋浦一九七三・一〇九―一一〇）

岡茂雄（一九七四）によると、中山太郎が『南方随筆』初版の巻末に書いた「私の知つてゐる南方熊楠氏」という文章が南方熊楠の逆鱗にふれたとか、加藤守雄（一九六七）によると、中山の『日本盲人史』の出版記念会で、中山が折口所蔵の古文書を借りられたら、私の書物ももっと完全なものになつたらう、といった意味のことを発言したため、折口が烈火のごとく反論したとか、中山の不用意な発言をめぐるエピソードはおおい。また、金田一京助（一九五八・三四四）は、中山太郎について「活達、明快で、齒にキヌを着せない、大胆で、口悪で、ときには人の憎しみを買いもした」と回想している。そうした発言やふるまいによって、人間関係をそこねてしまったために、たかい評価をうけなかったのではないか。明日はわが身である。ともあれ、学問外要因はなかなかけしきることができないとしても、中山太郎の論文がネフスキーの論文とともに、先行研究として言及されないのはやはり不当だとおもわずにはいられない。

ところで、柳田国男の兄・井上通泰と弟・松岡静雄は、『播磨国風土記』についての本を出版している。この三兄弟が播州の出身であることをかんがえると、なかなかおもしろい。井上の著書『播磨風土記新考』は本文五八五頁、索引一〇三頁にのぼる大著である。亀井輝一郎（一九七七）によると、「播磨風土記研究の画期をなす書である」（五二五頁）。一方、松岡の著書『播磨風土記物語』は

「神話学、言語学、人類学、土俗学、考古学、乃至歴史学等の各方面より研究せられたる綿密なる考証である」（三上参次による序文）。つまり、ネフスキーの風土記研究ときわめて類似の方法論をとっている。

ところが、問題の讃容郡の條について、松岡（一九二七・二二六）は「右の伝説はたのみにならぬ」とのべている。松岡はネフスキーのように、日本古代の「土俗の痕跡」とはかんがえず、この伝説に疑念を表明しているのである。松岡のこの指摘は、柳田がこれらの條にいつさい言及しなかったこととなんらかの関係があるのではないか。つまり、弟が疑念を呈したことで、柳田はこの條にふれなかった。筆者はそうした可能性だけを、こゝでしめしておきたい。一方、それに反して、松岡の疑念にもかかわらず、松岡の研究をしたらぬはずのない折口は、すすんでこの讃容郡の條をとりあげている。柳田・松岡の兄弟関係や柳田・折口の師弟関係をかんがえるとき、この讃容郡の條がひとつのエピソードを提供している。そうかんがえるのはかんがえすぎだろうか。

柳田邸でのネフスキー・折口信夫・中山太郎による風土記輪読会を端緒とし、『播磨風土記』讃容郡の條と賀毛郡雲潤里の條が古代日本の民俗として引用されるようになった。それが筆者の論旨である。そこで、それらがどのように引用されていったか。くわしくのべていきたい。しかし、それにはいるまえに、これらの引用がかぎ

られた分野でおこなわれたことを指摘しておく必要がある。そこで次章では、『播磨風土記』をはじめとする風土記研究の中心をなす国文学の分野における讃容郡の條などのあつかいをみておこう。

四 国文学・国文学史上のあつかい

国文学においては、風土記の研究は古事記や万葉集の研究にくらべるとはるかにすくない。風土記の研究を問題とする以前に、古事記や万葉集ならばかならずおさめられている古典全集のなかに、風土記自体が収録されないこともある。たとえば、『完訳日本の古典』（小学館刊行）や『新潮日本古典集成』（新潮社刊行）などには風土記は収録されていない。また、風土記といっても、記紀とはまたちがった出雲神話を提供してくれる『出雲国風土記』や歌垣歌謡でしられる『常陸国風土記』のほうに焦点があてられることがおおい。したがって、『出雲国風土記』や『常陸国風土記』の研究のほうが『播磨国風土記』の研究よりもおおい。そのことは、古事記学会編（一九八六・一九九二）などの文献目録をみればあきらかである。

『播磨国風土記』に言及した国文学研究についてみると、この讃容郡の條にふれたものはすくない。戦前、讃容郡の條をすすんで引用した折口（一九三二・一九三五）が出版された時期をみても、武田（一九四〇―一九四二）、高橋（一九四二）などには問題の條は登場しない。また、中山太郎は第三章でみたように、民俗学研究に

は積極的に讃容郡の條を引用しているにもかかわらず、風土記の紹介文（中山一九二九）ではこの條にはいっさいふれていない。国文学者のなかでもとくに、武田祐吉はこの條を徹底的にとりあげない。武田（一九四二）は「鹿と蟹」といった章をもうけているが、この讃容郡の條は登場しない。武田編（一九五七）でも、『播磨国風土記』からいくつかの條をあげているが、これらの條はない。戦後になっても、国文学者がこの條をとりあげないという傾向はつづき、風土記研究の専門家による秋本吉郎（一九六三）の大著にもこの條はない。また『播磨国風土記』の専門家である浅田（一九七五・一九八二）も、かんとんにふれた箇所はあるものの、とくにこの部分をとりあげてはいない。

国文学史研究においても、国文学研究とまったくかわらない。ふたつの『岩波講座日本文学史』のなかの吉野（一九五九）と秋本吉徳（一九九五）も問題の箇所にはふれていない。古橋編（一九八六）も市古編（一九九〇）も中西編（一九九〇）も同様である。つまり、国文学的なテーマとはなりにくいようである。そんななかで、佐佐木信綱が、この條に言及しているが、ネフスキー・折口・中山らの解釈とはかなりちがう。それによると、佐佐木信綱（一九三五）はこの讃容郡の條を「血生臭い事件」ととらえ、つぎのようにのべている。

生きた鹿を捕へて臥さしめ、その腹を割いてその血に稲を植ゑたとか（讚容郡）、犬と猪とが相戦つて死んだとか（託賀郡都麻里）、さういふ話がしばしば見える。（三一五頁）

ここには農耕儀礼を想定する余地はまったくくない。このように、「血生臭い事件」といった視点が国文学的美意識にマッチしなかったのかもしれない。

ところが、国文学者が『播磨国風土記』の讚容郡の條などを取りあげないなかで、例外的な国文学者がいる。倉野憲司である。倉野の「播磨風土記の研究」（一九二九）は刊行年だけでいえば、ネフスキー「一九一七」や中山「一九二〇」につき、折口「一九三二・一九三五」よりもふるい。その倉野は、つぎのようにのべている。

雲潤の神話は、以上の二つのは多少趣を異にしてゐる、等しく用水に関する神話であるとはいへ、これは夫等の実際問題を超越した信仰に根ざしたものである。即ち此の神話の中心は、「吾以_二穴血_一佃」にあるのであつて、恰も讚容郡の神話に「玉津日女命捕_二臥生鹿_一。割_二其腹_一而種_レ稻_二其血_一。」とあるのと同じく、動物を犠牲に供して、田を作り、種を蒔くといふ儀式信仰を反映したものと考へられる。（倉野一九二九・七二）

柳田周辺の民俗学グループには属していなかったとおもわれる倉野が、この時代に農耕儀礼説を展開しているのはおどろくべきことである。さらに、特筆すべきは『世界文化史』でしられるH・G・ウェールズや文化伝播説で一世を風靡したペアリーなどをひいて、人身御供と農作の關係をのべて世界的な視野を提示した後、日本については中山太郎（一九二六）や駒込林二_二中山太郎_一（一九二五）（一九七七）を引用し、「我が国に於いても上古から近世に至るまで、動物の犠牲を供する土俗があつたことを知るのである」（倉野一九二九・七三）とのべていることである。つまり、みじかい文章ではあるが、次章でふれることになる横田健一が論を展開する大筋はすでに倉野が指摘していたことになる。しかしながら、横田（一九五一）には倉野への言及はないし、たぶん倉野（一九二九）を読んでも言及してはいる。前章でみたように、松岡はこの條には懐疑的である。民族学者・言語学者とみられがちな松岡が農耕儀礼説をとらず、国文学者である倉野が農耕儀礼説を展開したのは専門分野からは想像もつかないことである。たぶん、倉野が雑誌『民族』や『郷土研究』を丹念によんでいたからであろう。じじつ、この論考でも、これらの雑誌をなんども引用していることから、文献にはあげられていないが、ネフスキー「一九一七」や中山「一九二〇」を読んでいたのかもしれない。また、倉野（一九三三）でも、この條をとり

あげている。ほかの国文学者があまりみむきもしない條を、積極的にとりあげた倉野憲司は引用の歴史をかたるうえで、わすれてはなるまい。ただ、戦後は国文学、とりわけ古事記研究者として、名をとどめてしまったために、倉野（一九二九・一九三三）の指摘はまったく一顧だにされなくなってしまった。たいへん惜しまれることである。

この章では、倉野憲司をのぞく国文学者がこの讚容郡の條をとりあげなかったことを、数々の国文学史をあげてしめた。国文学者がなぜとりあげないのか。たぶん、文学的センスからいえばなまなましかったからという、たわいもない理由のようにおもう。筆者はその理由を詮索する気は毛頭ない。この章では、国文学者がとりあげないという事実だけを強調したかったにすぎない。国文学者が注目しない讚容郡の條がどうしてここまで引用されるにいたったのか。そこが筆者の問題とする点なのである。次章以下で、どのように引用されるようになったのか、テーマをしぼってみていきたい。

五 古代民俗資料としての『播磨国風土記』と儀礼的狩獵—民俗学と民族学

この章では、『播磨国風土記』の讚容郡の條や賀毛郡雲潤里の條の記述を古代民俗とみなし、現代の民俗、とりわけ儀礼的狩獵とよばれる民俗との比較をおこなった一連の研究をとりあげてみたい。

基本的には、第三章でとりあげたネフスキー・折口信夫・中山太郎の研究を発展させたものである。すでに指摘したように、ネフスキーと中山は動物の血に焦点をあてている。一方、折口は「しゝ踊り」をあげて鹿についての芸能などとの関連に注目している。ここでのべる儀礼的狩獵では、日本の場合、狩獵の対象として鹿が登場する。その意味において、折口の研究を継承したといえる。げんに、儀礼的狩獵とみなされている「シン祭り」を紹介したのは早川孝太郎であるが、この早川と折口の関係はふかい。折口は早川とともに奥三河の花祭を調査し、早川の『花祭（後編）』ではながい解説を書いている。ところで、折口の影響は日本にかんするもので、アジア的視野をかたるならば、儀礼的狩獵は鹿が問題ではなく、動物の血という問題が浮上する。つまり、その点についてはネフスキーや中山の説を継承しているといえる。しかし、その継承者たちによって、ネフスキーや中山の論文が引用されることはない。残念である。このお二人の先学を顕彰するのも、小論の目的のひとつである。

さて、この『播磨国風土記』の一節をめぐって、だから、どのように学説がつたわっていったのか。すでに第三章でのべたように、源としてはネフスキー・折口信夫・中山太郎の三名がうかがふ。その三名のなかでは、直接引用されたケースをみればわかるように、折口の影響力がおおきい。また折口以後、『播磨国風土記』が引用されていく歴史をたどると、こと儀礼的狩獵というテーマにかんして

は、早川から千葉徳爾、そして佐々木高明といったながれが想定できるとはでないか。筆者はそうかんがえている。

まず、儀礼的狩猟とはなにか。一般的な狩猟は獲物を狩ること、それ自体が目的である。ところが、儀礼的狩猟とは獲物を狩ることよりも、農耕の予祝を目的とする。より具体的にいえば、農耕がはじまるまえに、村中の男が総出で共同狩猟をおこなう。そして、その獲物の数がおおければ、その年の農作物は豊作になるとしんじられている。そのような共同狩猟を儀礼的狩猟とよぶ。つまり、儀礼的狩猟は農耕儀礼の一種なのである。こうした儀礼的狩猟は、筆者の調査したムンダ人をはじめとして、インド東部の少数民族のあいだにひろくみられる。その分布やそれぞれの類似点などについては、すでに山田（一九六九）やラーマン（Rahmann 1952）などの研究がある。

では、日本における儀礼的狩猟と関連づけられているものはどんな民俗なのか。まず、早川孝太郎が報告した「シシ祭り」をあげることができる。そこで、早川孝太郎「一九四二a」の記述を引用しよう。

天竜川奥地一帯の狩祭り、シシ祭りは、一方に種取りまたはオビシヤ等の称もあって、その内容は農耕に深い関係があることが考えられる。その次第はまず鹿の模型を作り、その腹部に

握り飯や餅を納めて置くが、これをサゴと称したことも深い意味があった。その鹿を氏子一同環視の中で神主が射て取る。かくして腹部のサゴを取り出し、これを別に用意した飯や餅に混ぜて氏子に頒つ一方に、穀物の種子と山の土（多くは境内）を添え、五穀の種子と称して同じく氏子に分配する。これは古く穀物の種子に動物の血を塗った風習にも思い合わされる。（早川一九八二：四八一四九）

この「シシ祭り」は、『播磨国風土記』の讃容郡の條の「其の血に稻を種きき」との関連がよく指摘される。この関連は、「シシ祭り」を紹介した早川自身が「これは古く穀物の種子を動物の血を塗った風習にも思い合わされる」として、すでに指摘しているのである。早川「一九四二b」では、「シシ祭り」を紹介した後に、はつきりと『播磨国風土記』の讃容郡の條の一節を引用し、さらに「なお沖繩の民俗には豚の血液を網の染料とし、穀種に塗ることがある」（早川一九七三：一一〇）とのべている。じつは、早川の「シシ祭り」の紹介はここで引用したものが初出ではない。雑誌『民族』に掲載された「欽柄祭と初午の種取り」や「参遠山村手記」（いずれも一九二七年）に「シシ祭り」とか、「シヤチ祭り」とかよばれる狩祭りの紹介記事が最初だ。しかし、このときには『播磨国風土記』への言及はない。

では、なぜこうした関連性を主張するようになったのであろうか。たぶん、折口（一九三五）の影響であろう。すでにのべたように、折口はこの『播磨国風土記』の一節と「しゝ踊り」との関連性を指摘している。ただし、折口（一九三五）執筆時にはすでに早川の「シシ祭り」の報告はあったし、この章の冒頭で指摘したように、早川「一九三〇」には折口が長文の解説を書いていることから、折口は早川の「シシ祭り」の報告をしらぬはずはなかった。しかしながら、「しゝ踊り」や「しゝ舞ひ」に関連づけて、「シシ祭り」には関連づけなかったことは注意する必要がある。つまり、折口の解釈は「鹿は田を襲ふ精霊に代表的なものだから、此を劫かすために、斯様な方法をとつたのである」（折口一九三五・一五七）とのべ、鹿害獣説をとなえていて、はっきりと狩猟と農耕の関係にはおよんでいない。したがって、「シシ祭り」にはむかわなかったのではなからうか。

うえの引用文からあきらかなように、早川は遠慮がちに、「シシ祭り」と『播磨国風土記』の讃容郡の條をむすびつけているが、もっと明確に、この関連性を指摘したのは横田健一（一九五一）である。横田は一九五一年の論文では、この讃容郡の條や賀毛郡雲潤里の條の記述を「播種祭における鹿の供犠」（七八頁）とみなし、早川や『歳時習俗語彙』を引用して、現在の日本の民俗をとりあげたばかりではなく、中世や近世の史料についてもとりあげ、さらに日

本のみならず、諸民族の春の播種祭儀をフレイザーなどを引用して論じている。また、その改訂した論考をふくむ『日本古代の精神』（横田一九六九）では、ラーマンの論文を引用し、儀礼的狩猟がとりあげられている。『播磨国風土記』の一節をめぐる、歴史的にも、空間的にも、いちばん網羅的に論を展開したのはまちがいなく横田健一である。ところが、この横田（一九五二）と横田（一九六九）は、儀礼的狩猟というコンテキストで論陣をはる論文などでは先行研究として言及されることはすくない。むしろ、日本史の分野での論文に横田を言及するケースがおおい。横田につらなる日本史研究は次章であつかうことにして、ここでは先行研究として言及されない原因をさぐるために、横田健一の業績にふれておこうとおもう。

横田は、「はしがき」のなかで、一九五一年の論文の執筆動機をべている。まず冒頭で、この論文は昭和一八（一九四三）年二月に京都大学読史会大会での発表にもとづくものであることをあきらかにしている。そして、この論文出版以前に松村（一九四七）や折口（一九三五）があることに言及したあと、動機についてはこうのべている。

私のごとき若輩の貧しい作品にはもはや何等存在の余地なき感を受け、今更発表するの無駄なるを思つたが、必ずしも諸先学の所論と全くは一致せぬ点もあり、特に諸博士の方法が、民

族学・神話学・国文学等の立場よりするもので歴史的発展の面が歴史家である私共には私自身かゝる面を充分扱い得る自信はないが、不十分なように感ぜられる。こゝに思い切つて世の批判をこうことにした。諸先学には不遜の段あらば御許し願いたいと思う。(横田一九五一・七三)

この「はしがき」で、松村や折口の方法論を民族学・神話学・国文学の立場とみなす。一方、横田は自分の立場を歴史家になぞらえている。しかし、横田自身、『日本古代の精神』の「まえがき」で「のべているように、この論文を「三品(彰英)先生の大きな影響と好意ある御指導のもとに書いた」(横田一九六九・五)という。このことをかながえると、松村や折口との対比はあたらぬ。よく知られたように、三品はアメリカで文化人類学をまなんだ朝鮮神話研究の第一人者である。三品の文献的研究は、その網羅的な態度で知られる第一級品である。横田がそれをまなんだことはうたがう余地はない。げんに、横田(一九七七)は三品について、「先生の方法には、厳密な古典の文献批判研究があった」(三三八頁)と評価したあと、「特に文化人類学的方法、民俗学的方法が併用されていて、私どもの研究意欲を大いにそえられるものがあった」(三三八頁)と回想している。つまり、歴史学の立場を強調してはいるものの、じつは松村や折口の文献研究に不満があったのではないか。それが

横田がこの論文を発表するいちばんの動機であった。こんな推論はどうだろうか。

ところで、この論文は『日本史論集』のなかにおさめられている。したがって、歴史家という立場を強調している。そのため、松村や折口と対比させたかったのかもしれない。しかし、それと同時に、この論文が『日本史論集』に収録されたがために、幸か不幸か、日本史の論文として記憶されていくことになる。それが儀礼的狩猟のコンテキストで、横田が先行研究として言及されない理由の一つではなからうか。ただし、『日本書紀研究』第十冊と第十五冊に掲載された横田健一著作目録をみると、横田の業績はけっして日本史の論文だけではない。文化人類学についても、業績をあげている。そうすると、いまのべた日本史の論文として記憶されたために、民俗学者や人類学者たちが横田の研究を引用しないだけはいえなくなる。

では、ほかにどんな理由がかながえられるであろうか。文化人類学にかんする横田の業績をもうすこしくわしくみると、その理由がうかがわがってくる。ミンドロ島の調査報告(横田編一九六九)があるものの、文化人類学の概説書(横田一九五六)や文化人類学の研究史(横田一九六三)など、文化人類学の業績といっても、フィールドワークにもとづく研究はすくない。むしろ、横田健一の名は『日本書紀研究』の編者として、あるいは日本神話研究者として、

記憶されている文献学者である。つまり、横田が儀礼的狩猟のコンテキストからはみだしてしまったのは、フィールドワーカーではなく、文献学者だったからではなからうか。

儀礼的狩猟にかんして、もっとも影響力をあたえたのは佐々木高明である。その佐々木（一九七二）はほとんど横田（一九六九）と千葉（一九六九）の論を、岡正雄（一九五八）の日本文化の種族文化層仮説や中尾佐助（一九六六）が提唱する照葉樹林文化論のわくぐみのなかで、やきうつしたにすぎない。しかし、佐々木（一九七一）は横田（一九六九）について、本の末尾に本文とはことなるちいさい文字でしるされている参考文献であげているだけである。また、おなじような文脈で、儀礼的狩猟をあつかっているにもかかわらず、佐々木（一九八二）や佐々木（一九八五）では、横田（一九六九）はまったく無視されている。一方、千葉の事例報告は佐々木（一九七一・一九八二・一九八五）のいずれにおいても、本文で引用している。佐々木の両者の本に対する態度はおおきくこととなっている。

この佐々木高明による両者への態度の違いは、どうして生まれたのであろうか。私見によれば、横田は文献だけで儀礼的狩猟をみたのに対し、千葉は文献だけではなく、みずからの調査報告もおこなっているということに起因するのではないだろうか。つまり、横田が文献学者であるために佐々木の横田軽視をうみ、佐々木の影響力

の一番おおきな儀礼的狩猟論から、横田の研究がはみだしてしまった。これが筆者の推論である。さらに、もっとマイナーな原因をさぐると、横田は日本史出身なのに対し、千葉は佐々木とおなじ地理学出身である。小論のテーマである『播磨国風土記』引用の歴史をかながえると、出身学科や研究分野の相違はおもいのほか、おおきな役割をになっているようにおもふ。

もっとも、横田健一の著作が先行研究として、まったく無視されているとは一概にいえない。問題の條をあつかった日本史の研究では、横田健一の著作はかならずといっていいほど言及されている。ただ、筆者がこだわるのはつぎの点だ。儀礼的狩猟（横田は祭儀的狩猟とよんでいる）の事例について、横田（一九六九）も佐々木（一九七二）も、基本的にラーマンを引用し、ラーマンの研究を出発点としている。また、横田には佐々木のバーリア族調査報告も登場している。しかも、横田の方が出版ははやい。したがって、儀礼的狩猟について議論するさいには、ラーマンというおなじ源流をもつという意味においても、先行研究に礼をつくすためにも、横田（一九六九）には言及すべきではないか。その点にこだわって、横田の業績をふりかえってみたかったのである。なお、横田（一九六九）は現在絶版である。しかし、その大部分は『神話の構造』（一九九〇年刊）として、再刊されている。

つぎに、千葉徳爾の研究をみていこう。千葉は一連の『狩猟伝承

研究』正・続・後篇・総括編・補遺篇・再考篇(千葉一九六九・一九七一・一九七七・一九八六・一九九〇・一九九七)を執筆し、もつと一般的な著作『狩獵伝承』(千葉一九七五)でもしられる。日本における狩獵にかんして、文献資料や実地調査などで記録した膨大な業績をはこる。ところが、こと『播磨国風土記』の一節については、あっさり引用するのがつねである。たとえば、千葉は早川孝太郎の報告したシシ祭りを紹介したあと、こうのべている。

これらを播磨風土記讃容郡讃容の里の記事、この里の稲は昔生きた鹿を捕えてその腹を割きその血で粃種をまいた故に一夜のうちには苗が生じた云々ということの、具体的なありかたは、このような野獸狩獵の儀礼を意味したのではなからうかという気がするのである。同じく野獸の血で田を作る話は神前郡雲潤の里の項にも記されている。東南アジア各地の農耕民族の中に、この種動物供犠をとまなう農耕儀礼を見出すことは極めて容易であって、播磨風土記の記載がそれらをとりにれたものか否かはしばらくおき、東三河奥地のシシ祭の形態が東南アジアの習俗と類似共通の意味を含んでいることだけは疑う余地があるまい。(千葉一九六九・三九九)

千葉の引用はあきらかにまちがいをふくんでいる。讃容郡の條と

讃容郡讃容の里の條とはことなる。また、神前郡雲潤の里ではなく、賀毛郡雲潤の里である。この続編である千葉(一九七一・二七六)では、「作用郡」と「神前郡」で引用している。これもまちがいである。讃容郡は現在の兵庫県佐用郡であって、作用という名の郡はない。こうしたささいなミスに嫌気をさしたのであろうか。これ以後は郡名などはいっさいのべず、書名をあげるのみである。たとえば、つぎの例をあげることができる。

『播磨風土記』にみえる動物供犠の農耕儀礼と類型を同じくする。(千葉一九七四・二六九)

『播磨風土記』にはシカの血を田に注いで稲を植える儀礼の行われたことが述べられている。(千葉一九八六・五二)

かような狩獵の祭儀化、古風土記の『播磨国風土記』にみられる、鹿をいけにえにして稲をつくる話などからもうかがわれる。(千葉一九九二・二四八)。

千葉にとっては、古典文学大系かなにかをひいて、原文を確認することはそれほど重要ではなかったのだろう。したがって、うるおほえで『播磨国風土記』に言及したにちがいない。その結果、原文の引用はせずに書名とかんたんな内容だけで『播磨国風土記』に言及するやり方が登場することになる。

この引用のしかたを千葉方式とよぶことには、千葉として忸怩たるものがあるとおもいますが、あえて千葉方式とよんでおく。もちろん、千葉（一九六九）の研究以前にも千葉方式はあるが、千葉のように誤引用から、簡略化させていったあとづけができるケースはないので、千葉方式とよばせていただこうとおもう。この千葉方式は、第九章の表をみればわかるように、一九八〇年代以降に結構めだつ。つぎに例をあげる。

このことは銅鐸の文様『播磨国風土記』の記事からみて、かなり古くから農耕儀礼として成立をみていたようである。（石川一九八二・二六二）

後世、『播磨国風土記』讃容郡の条に語られている地名起源伝承は、捕らえた鹿の腹を割いてその血に稲粃をまき、一夜のうち苗が生じたという説話を伝えているが、このような種粃賦活儀礼も摂り容れられたかも知れない。（金関一九八六・二九七）

文献研究においては、原文をかならず引用しなくてはならない、という原則はない。むしろ、原文を引用するときはかならず、引用者の独自の解釈を提示しなくてはならないという原則があるのだと、ある一流の日本史学者がおしえてくれた。原文の引用と先行研究へ

の言及をテーマとする小論では、このへんは重要な問題である。ただし、筆者自身は、原文引用について、はっきりとした規準をもちあわせるものではない。筆者が強調したいのは原文のあるなしよりも、どの分野で訓練をうけてきたのかと引用のあつかいかに、相関関係がみいださせるのではないか、ということである。千葉にたっては古典をただしく引用することよりも、狩猟がどの場所でのようにとりおこなわれていたかに焦点があった。それだけのことである。このことは千葉が地理学者として出発したと関連があるのではないか。筆者はその点を強調したかったのである。

文献引用ということではほとんど努力をつかわなかった千葉であるが、狩猟伝承の実態にせまることにはだれにもまげぬ力を発揮した。『播磨国風土記』の一節と早川孝太郎の報告するシシ祭りというワン・セットが、小野重朗（一九六四）の報告する南九州の柴祭やみずからの調査報告（千葉一九六三）をもととした日向東米良の狩神事にひろげたのは、うたがいがなく千葉徳爾のおおきな功績である。また、ラーマンの論文を引用することなく、台湾の少数民族にもふれたあと、千葉はこう指摘している。

もし、日本のとくに南西部に消え残っている、春の農耕にさきがけて村落の全員（もちろん男である）の参加する儀礼的な狩猟が、東南アジアのものに対比できるとするならば、それは

狩猟民族の狩猟生産を目的とする行為というよりは、農耕民がその収穫をより豊かにするために、呪術的行為として行なう動物犠牲の祭であると考えの方が適切ではあるまいか。(千葉一九六九・四三六)

シン祭りとは『播磨国風土記』の讃容郡の條の一節との類似から出発した議論が、儀礼的狩猟として集約していく過程において、千葉のはたした役割がいかにおおきいか。この引用からあきらかである。こうした結論をラーマンの論文にたよることなく、なしとげたのは賞賛されるべきである。ラーマンがあつめたデータは、文献だけで自分のフィールド経験にもとづくものではない。一方、千葉はまず狩猟伝承をあきらかにすることが目的であって、そのデータは自分でみつけた資料や自分でおこなった調査にもとづくものである。『播磨国風土記』の引用にみられるような安易なまちがいがある一方、フィールドワーカーとして、基本的に自分の目や耳をつかったデータだけを尊重する態度は敬服に値するのではなからうか。

すでにのべたように、儀礼的狩猟の名とともにいちばんの記憶をとどめた研究は佐々木(一九七二)であろう。その証拠に、先行研究として引用されることもおおい。そこで、その佐々木の研究をみておこう。その特徴は、中尾佐助の照葉樹林文化論や岡正雄の日本文化の種族文化層仮説をわくぐみとして、たんなる事例研究の羅列

にならないように、気をくばっている点である。では、さっそく『播磨国風土記』の引用部分をみてみよう。

農耕儀礼としての狩猟 動物の「血」のなかには作物の豊穣を促す何か呪術的な力を感じ、種モミや大地に、犠牲にした動物の血を注いで、豊穣を祈るといふ慣行は、東南アジアをはじめ、各地の農耕民族の間に広くみとめられる。わが国の古代にも、やはりこうした慣行が行われていたらしい。

『播磨風土記』には、つぎのような記事がある。「生ける鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、其の血に稲種まき。仍りて、一夜の間に、苗生ひき」。また、同じ風土記の別の箇所には「吾は穴の血を以ちて佃る」という記事もある。

これらは、いずれも鹿あるいは猪の血の中に稲の種モミをまき、稲作を行ったという意味だが、おそらくそれは、鹿や猪などの野獣を捕え、これを犠牲にして、その血をタネモミや大地に注ぎ、稲の豊作を祈った儀礼の存在を背景にして生み出された説話だと考えられる。(佐々木一九七二・二二三)

このあと、早川の報告した「シシマツリ」を日本の民俗慣行の例としてのべ、佐々木自身のインドのバーリア族の調査例やラーマンの文献からインドから東南アジアにかけてひろがる儀礼的狩猟の例

をあげて、儀礼的狩猟の伝統として、全体をまとめあげている。そこであげられた例のうち、一部をのぞけば、横田(一九六九)や千葉(一九六九)があげた例とかわらないし、論の展開自体も横田や千葉とほとんどかわらない。また、儀礼的狩猟のアジア各地の事例について、ラーマン以後、日本でも大林(一九六七)の焼畑耕作民俗文化の紹介や山田(一九六九)の研究などでよくしれわたっていた。さらに、すでにのべたように横田(一九六九)も言及している。つまり、儀礼的狩猟にかんするかぎり、佐々木のオリジナルティーマットくない。しかしながら、佐々木(一九七二)がよく引用される。それはなぜだろうか。

筆者が大胆に推測するならば、ウィーン学派の伝統をひきつぐ岡正雄らの歴史民族学が急速にちからをなくしていった時期に、やかもすれば「アームチエア人類学」として糾弾されがちな岡のシェーマと、一方にはフィールドの成果からうみだされた照葉樹林文化論とを、うまく合体させて提示したからではないか。文献学者にとっては、フィールドのデータでせめてこられてはまったく議論にならない。一方、フィールドワーカーはフィールドに時間をとられ、文献にはどうしてもうとくなる。つまり、その間隙をついたのがほかならぬ佐々木高明であったというわけである。ただし、ここで注意しなくてはならないのは佐々木はフィールドワーカーとしても、自分のオリジナルな説ではなく、中尾佐助に追従し、文献においても

岡正雄に追従している点である。佐々木の研究にはオリジナルティーが欠けるといふゆえんである。

ところで、佐々木高明も千葉徳爾同様、出発点は地理学者である。したがって、文献のこまかな点については無頓着である。さすがに、佐々木は千葉方式をとらずに、ちゃんと原文をあげているが、原文の出典はあきらかにしていない。第二章にあげた訓読の一覧をみると、佐々木は秋本校注版を使用していることはあきらかである。しかし、秋本校注(一九五八)は『播磨国風土記』であって、佐々木があげている『播磨風土記』ではない。また、『播磨国風土記』のどこの條からの引用なのかも、佐々木はのべていない。些細なことだが、文献に対する態度をうかがう、ひとつのメルクマールになるのではなからうか。

もっとこまかくなってしまいが、引用文献にあきらかなあやまりがある。佐々木は参考文献を紹介するなかで、こうのべている。

三河の山村についての多くの諸事例は、早川孝太郎「欽柄祭と初午の種取」『民族』二巻三号(一九二七)及び同『花祭』(但し原本を被見できなかったので横田氏の引用による)。(佐々木一九七一・三〇六)

ここで、「横田氏の引用による」というのはその直前に『日本古

代の精神』があげられているので、横田（二九六九）をさすことはまちがいない。しかし、横田が早川の著作を引用しているのは、『農と祭』所収「田の神、山の神」である。ただし、横田（一九六九・一九四）は注で「なお、詳細は早川氏『花祭』後篇、山村手記、狩祭。」とのべているので、佐々木がまちがっているとまではいえない。あえてこの時点で、佐々木の厳密さにかける態度を指摘するとしたら、引用するさいには『花祭』だけではなく、後篇、山村手記、狩祭もかいておくべきではないか、という程度のものである。

じじつ、ここでとりあげられた事例についての記載は、『花祭』全体からすると微々たる量である。ところが、この文献に対する不明瞭さにはつづきがある。こんどは、はっきりとまちがいととして、提示してしまふことになる。佐々木（一九八二）は佐々木（一九七二）とおなじように儀礼的狩猟を紹介している。その参考文献には早川孝太郎の論文として、「盆と収穫祭」（『農と祭』昭和一七年、所収）と「山村手記」（『早川孝太郎全集』未来社、昭和四七年）とのふたつをあげている。ところが、この「盆と収穫祭」には佐々木が本文で紹介している「シカウチ」や「シシマツリ」の記述はいっさいない。『農と祭』の収録論文としては、横田があげている「田の神、山の神」のなかに、「シシマツリ」の記述がある。佐々木（一九七一）では、「但し原本を被見できなかった」とことわっている。しかし、佐々木（一九八二）ではただしがきはない。つまり、原本を

みたということだろう。その結果、横田がきちんと提示している論文ではなく、わざわざべつの収録論文を参考文献としてあげるとは、どういふことなのだろうか。儀礼的狩猟の問題にとつては、早川孝太郎の報告は重要な意味をもつ。その文献がおろそかになっては、たんなるケアレス・ミスではすまされないのではなからうか。

以上、儀礼的狩猟を中心とした『播磨国風土記』のとりあげられたをみてきた。早川孝太郎、千葉徳爾、そして佐々木高明とのながれをみてきたが、これ以後にも、野本寛一（一九八四）がフィールド調査にもとづく焼畑民俗文化論を展開し、そのなかでも『播磨国風土記』は登場している。また、佐久間（一九八五）や石川（一九八三・一九九二）などにも登場する。とくに、野本は焼畑系芸能として、『播磨国風土記』とつながるような民俗芸能を、野本自身がおこなったフィールド調査とともに、このテーマを丹念においかけた労作である。しかし、それらはここでいちいちとりあげない。この章をとじるまえに、千葉徳爾の「早川さんと狩猟伝承」と題し『早川孝太郎全集第四巻』のあとがきとしてかかれた、つぎの文章を引用しておこう。この文章は、はからずも早川から千葉、佐々木へとながれていった系譜をものがたっている。

もちろん、そこに述べられている見解には、うなずかれるものがきわめて多いのだが、それらに到達するまでの論理が飛躍

していたり、資料が不足だったり、あるいはその他の可能性が考慮されていなかったりする場合が、私どものような浅学者にも感じられる。たとえば「山と農業」で焼畑農耕が古いわが国の農業形式であり、山地開発の上で重要な意義をもつ点を指摘されたのは、今日の学問からみて卓見ではあるけれども、佐々木高明氏の『稲作以前』（NHKブックス）などと対比すると、論理的に読む者を納得させる上で、いかにも乏しいものが感じられる。これは本来が芸術家である早川さんにとっては、やむを得ない限界であり、場合によっては文と内容の美しさを保つ上に、必要な欠陥ともいえたかもしれない。しかし、自分のように狩猟伝承を求める者の立場からすると、惜しんでも余りあることであつた。（千葉一九七四・五〇九）

この章では、早川孝太郎、横田健一、千葉徳爾、そして佐々木高明の所論を中心に、古代の日本の民俗を記述した『播磨国風土記』と現在にのこる儀礼的狩猟を比較した研究をみてきた。文献を中心に論を展開した横田と、フィールド調査によるデータをもちいた千葉や佐々木とのあいだに、目にみえないかたちでの対立をみたようにおもう。なお、儀礼的狩猟をもうすこしひろげた動物供儀についての論文は、次章であつかうことにする。

六 史料としての『播磨国風土記』—日本史と考古学

この章では、『播磨国風土記』を歴史史料ととらえ、『播磨国風土記』の時代前後を史料であとづけしたり、考古学の成果をとりいれて、銅鐸の鹿の絵との関連をさぐったり、といった歴史研究をとりあげる。第五章でとりあげた論文は古代の民俗と現代の民俗を比較するという方法論をもちいた。一方、ここではそうした比較よりも通時的な視点で『播磨国風土記』をとらえる。すでに前章でのべたように、この分野でおおきな役割をはたしたのは横田健一である。

横田（一九五一）以前に、倉野（一九二九）も歴史的なながれをあとづけしている。しかしながら、だれも倉野には注目していない。

では、横田があとづけた事例をみていこう。まず、『播磨国風土記』以外の風土記における鹿や狩猟にまつわる説話をみたあと、横田はつぎのように、論を展開している。

さてその狩猟伝説が祭儀神話の断片とする場合に鹿ではなく猪が獲物とされるのは如何であるか、猪は上代において鹿に次いで最も普遍的な野獣で山の神の化身とされている例もあり（景行記 犠牲としても普通のものであっただろう。後代の史料ではあるが宇治拾遺物語に「三河の国に風祭といふ事をしけるに、いけにえといふ事に猪をいけながらおろし」た（巻四三河入道

遁世之間事」とあるごときを参照しうるであろう。かゝる中世
或は近世の史料は吟味して用いなければならないが、古代的な
祭儀がなお各地には時代の遡るほど行われていたらしく、鹿の
犠牲について伝えられている有名な場合では信州の諏訪神社が
ある。(横田一九五一・八二一・八三)

このあと、諏訪神社での鹿の供犠を史料で紹介したあと、美作の
中山神社の事例をあげている。そして、上代の葉猟をとりあげ、鹿
のわか角をとる猟として紹介し、このように結論づけている。

いずれにもせよ四五月の交に鹿を狩りその得た鹿が特殊な効
力呪力を持つことが考えられた。それが宮廷行事である場合し
か分からず、一般民間で行われたものか否か、或いは宮廷行事
は農耕との関係がないように見えるが、上來述べてきた春の農
耕儀礼において、狩して得た獣の血が特殊な呪力・生命力を植
物に付与し得るとの原始的信仰の転化を考えることは冒険であ
ろうか。示教を得たいと思う。(横田一九五一・八六)

横田(一九六九)では、歴史的なあとづけに登場する史料はふえ
ているが、基本的な解釈はかわっていない。大阪の広田御狩り神事
や兵庫県武庫郡鹿塩村熊野神社の弓神事、さらにエビス神(農耕神

とみなしている)などが追加されている。そして、横田はつぎのよ
うに結論づける。

いずれにしても、四、五月という初夏の候に、鹿を狩り、その
得た鹿が特殊な呪術的・薬物的効力をもつことが考えられてい
たらしい。葉猟は宮廷貴族の行事であるが、鹿を狩ることが農
耕祭儀において、農業上重要な呪術的儀礼であった民間の行事、
とくに獣の血の生命力が、人間に生命力を与えるとの信仰が、
これを葉とさせたのではないだろうか。(横田一九六九・五二)

じつは、横田は日本の歴史をあとづけるさいには鹿に焦点をあて
ているが、アジア的視野で問題となる儀礼的狩猟などにおいては、
動物の供犠として提示している。げんに、前章でみたように、儀礼
的狩猟ではその供犠される動物はあまり問題ではなく、問題の中心
は血である。そういう意味においては人身供犠も当然視野にはいっ
てくる。横田は意識して「鹿」と「獣の血」をつかいわけている。
そのうえで、なんとかふたつを「葉」ということで関連づけようと
したのだが、はたして成功といえるだろうか。判断のむずかしいと
ころである。筆者の判断では、後述する義江明子の解釈の方が妥当
であるようにみえる。しかし、横田が歴史的にあとづけをこころみ
たことは、積極的に評価すべきである。

ところで、横田（一九五一）以後に、『播磨国風土記』が言及される場合、鹿に焦点をあてたものと動物の血に焦点をあてたものに分類できる。歴史研究にかぎっていえば、鹿に焦点があてられた代表的なものは、考古学、とりわけ銅鐸の絵のなかの鹿との関連性についての論考である。また、動物の犠牲ひげということであれば、動物供儀はたして日本にあったのか、中国からわたってきたのか、という問題との関連での議論がおおい。ここでは、このふたつの問題をとりあげる。日本史・考古学の研究で、『播磨国風土記』の一節がどのようにとりあげられているのか。このふたつの問題にしばらくみていきたい。

では、銅鐸の絵からのアプローチをみてみよう。考古学者のなかで、はじめて銅鐸の絵と『播磨国風土記』の一節をむすびつけたのは、筆者のしるかぎりでは佐原眞である。佐原（一九七三）は「害獣の代表のシカ」と小見出しをつけ、こうのべている。

播磨風土記には、シカと農業とにかかわる別の話がある。佐原郡で、イモタマツヒメが、生きたシカをとりふせて腹をさき、その血に稲種きしたところ、一夜の間に苗がはえたのでこれをとって田植えしたという。これについても折口信夫の解釈がある。苗代にシカの血をそそぐことによって、シカによって象徴される田をおそう精霊をおびやかしたのだ、というのである。

（佐原一九七三・四八―四九）

これと、銅鐸の絵とがどのようにむすびつづくの。佐原はこう指摘する。

いまあげた文献は、すべて銅鐸の時代が終わって、三、四〇〇年を経過したのちにできあがったものであって、これらの話と銅鐸の絵とを直結することができないことはいうまでもない。しかし、銅鐸絵画におけるシカの優勢をみると、これらの話・思想の母胎となるものが、弥生時代にまでさかのぼる可能性もまた否定しきれないであろう。たとえば、弓を片手に、もう一方の手でシカをおさえる状態は、降伏したシカに、田をおわせぬことの誓いをたてさせている状況とよめないこともないのである。（佐原一九七三・四九）

銅鐸の絵に描かれた鹿について、もっと積極的に『播磨国風土記』の一節との関連性をのべたのは春成秀爾である。まず、『播磨国風土記』の讃容郡の條と賀毛郡雲潤里の條を引用したあと、『豊後国風土記』の大分郡頸ノ峰の條も引用し、『風土記』のこれらの記事は、鹿の捕獲↓生血に播種、または放免↓豊作、と整理することができるが、いずれの場合も、播種・田植え前の鹿の捕獲が豊作

に結びついていることに注目したい」(春成一九九一・四七〇)とのべ、鹿を小林行雄(一九五九)が提示した鹿を土地の精霊とみなす説にたつて、つぎのように指摘している。

鹿を土地の精霊と考えていたとすると、その血は土地の精霊の血の意味をもつようになる。そして、鹿の血は土地を母体として生育する稲を元気づける霊力をもっていると観念されることになる。初夏に赤い血を稲や田に与えることは、冬の間休んでいたそれらの生命力を復活・強化させることであつて、土地の肥沃、稲の豊穡の祈願とも結びつく。また、現実には、血を撒いた田には、田を荒らす鹿が嗅覚を働かせて近寄らないという効果があつたかもしれない。あるいは、水田に侵入した鹿を矢で射たあとその田に鹿が近づかなくなったという経験が、この儀礼の起源になつている可能性もあろう。「播磨国風土記」の記事から推測されるような、初夏に鹿を狩り、その鹿の血に浸した稲粃を田に蒔いたり、苗代田にその血を撒いてそこに稲粃を蒔くという習俗は儀礼は、おそらく弥生時代にまでさかのぼって存在したのではないだろうか。そのように理解してよければ、これは、銅鐸が春ないし初夏の予祝儀礼の場で鳴らされたことを考えさせる重要な手がかりにもなるのではあるまいか。

(春成一九九一・四七二)

解釈としては折口信夫にちかく、また小林説を継承したことをあきらかにして、とりたててめあたらしいものではない。しかし、「播磨国風土記」にえがかれた農耕儀礼が「弥生時代にまでさかのぼって存在したのではないだろうか」と推測しているのは、佐原(一九七三)の先駆的な研究があるが、春成独自の新説である。春成は考古学者である。したがつて、この論の中心は銅鐸に描かれた角のない鹿にあつた。そして、考察した結果が鹿に地霊説である。

一方、文献史学の立場から、鹿の意味をかんがえた論文がある。岡田精司(一九八八)である。まず、岡田(一九八八)は「播磨国風土記」の讃容郡の條を、「鹿の生血が稲を育てる上で呪力を發揮している」(一三六頁)ことを指摘している。そのさい、注で「すでに横田健一氏のすぐれた指摘がある」(二五一頁)とのべて、先行研究として横田(一九六九)をあげている。しかし、岡田は農耕の呪術だけでは満足せずに、賀毛郡雲潤里の條も引用したうえで、「ではなぜそのように鹿の血と稲が結びついたのであろうか」(一三七頁)と、議論を一步すすめている。その問いに対し、つぎのようにこたえている。

以上のように稲の生育の季節に鹿の生血のサイクルが対応していることと、早苗や稲穂を喰い荒らす害獣でもあつることが、

古代の人々に鹿に対して特別な感情を懐かせることになり、神の化身をそこに見出したり、また多くの伝承を生むことになったものであろう。『播磨国風土記』に鹿の血が早苗の成育とかかわる伝承が二条見えることも、右のような鹿と稲の関係から生まれた農耕の呪術であったのであろう。（岡田一九八八・一四〇）

この岡田説を野本寛一が支持している。野本（一九九五）は「まず第一に指摘すべき点は、岡田氏も注目している稲の成育季節と鹿の生態サイクルの対応があげられる」とのべて、たんに岡田説を支持するだけではなく、つぎのようにのべている。

しかも、鹿と稲との類似性はここにとどまるものではない。純白で、米粒型のカノコマダラをまとって苗代の季節に母胎から出現してくる仔鹿は、その白い斑（まだら）模様によって、稲 \parallel 米を象徴し、その年の稲（米）の豊稔を約束してくれるものである。（野本一九九五・一二五）

たんなる呪術説から出発して、鹿のもついろんな側面が問題とされるようになってきた。それらをかんとたんに整理すると、鹿 \parallel 田を襲う精霊（折口説）を基本とし、鹿 \parallel 地霊（小林・佐原・春成説）、

鹿の生態サイクル \parallel 稲の生育季節（岡田説）、鹿 \parallel 稲・米の象徴（野本説）などとなる。血の呪力とみなす説では、血をながす動物を特定せずに、動物供犠ととらえる。一方、鹿を特定する説では、鹿と稲のかかわり方がおおきな問題である。こんごも鹿のシンボリズムをテーマとした論文があらわれるのではなからうか。

ところで、さいきんの鹿に焦点がおかれた論文をみていくと、ひとつの問題が浮上してくる。これら鹿と稲の関係は弥生時代以降のことであるという考古学者の主張と、佐々木（一九七一・一九八二）がうちだした儀礼的狩猟 \parallel 稲作以前の焼畑耕作民がもたらしたというシェーマとの矛盾である。さいきんは縄文稲作の可能性が指摘されているが、稲作がさかんになるのは弥生時代である。そして、銅鐸時代をむかえ、鹿と稲作が結合するということになる。ところが、佐々木はつぎのように指摘する。

つまり、狩りの獲物の血の呪力によって作物の豊稔を祈る儀礼的狩猟の習俗は、本来、山地斜面で営まれる焼畑の慣行と結びついて伝承されてきたものであり、その系譜は明らかに台湾や西南中国の照葉樹林帯をへて中北部インドに連なるものである。おそらくは、このような儀礼的狩猟の習俗は、焼畑における雑穀栽培と結びついて、中部インドの故地から照葉樹林帯の道を通じて、稲作以前のある時期にわが国に達したものと考える

て誤りないと思われるのである。(佐々木一九八二・二〇一)

この佐々木の指摘について、春成はつぎのように疑問を呈している。

佐々木高明氏は、この儀礼を稲作以前の狩猟儀礼の残存と理解しようとする。しかし、弥生時代の検討をとばしての仮説である。私見では、本文で述べたように、この儀礼は弥生時代から始まったものである。(春成一九九一・四七五)

この考古学者の疑問に呼応するように、文献史学者である大日方克巳もつぎのように指摘する。

農耕のための狩猟儀礼を焼畑農耕との関係でのみ理解しようとする見解には、以下の本論で論じるように賛同できない。(大日方一九九三・八七―八八)

じつは、これは焼畑耕作民と稲作民とのちがいを無視し、この儀礼的狩猟と『播磨国風土記』の一節を直接むすびつけるから批判がおこるのである。それをちゃんと回避している学者がいる。大林太良である。大林はいちはやく儀礼的狩猟を紹介し、これを焼畑耕作

民文化と位置づけている(大林一九六七・一三六)。そして、日本における儀礼的狩猟として、石川(一九八〇)、早川「一九四二a」、小野(一九七〇)などの事例報告を紹介するだけで、けっして『播磨国風土記』の一節を引用しない(大林一九八三・三四―三五、一九九〇・一三五―一三七)。『播磨国風土記』の一節に登場する鹿は、どうも稲作儀礼の対象である。したがって、雑穀栽培を基本とする焼畑耕作民の文化に属する儀礼的狩猟とむすびつけるべきではない、ということなのであろう。シェーマをおもんじる大林の態度は、理論を堅持するためのひとつの方策であることにはちがいない。しかし、この早川孝太郎の報告するシシ祭りと『播磨国風土記』の讃容郡の條との関連はふるくから指摘されてきた。それではこの連関性を否定した場合には、讃容郡の條をどのようにとらえるべきなのか。筆者のしるかぎりでは大林はその答をあきらかにしていない。日本比較神話論や日本文化形成論をリードしてきた大林だけに、ぜひあきらかにしていただきたい。

話が大林にずれてしまった。もういちど、佐々木への批判にもどろう。『播磨国風土記』の讃容郡の條や賀毛郡雲潤里の條について、鹿をテーマとする農耕儀礼という視点からいえば、稲作以前の縄文時代にやってきた焼畑耕作民の儀礼的狩猟と直接関連させることはむずかしいようだ。うえてみたように、さいきんの日本史や考古学の論考からあきらかになってきた。鹿をテーマとする場合には、鹿

と稲のかかわりは弥生時代以降とする考古学者の指摘をやはり重要視しなければなるまい。ただし、この佐々木の説を積極的に支持する、さいきんの研究もある。たとえば、神田（一九九二）や村崎（一九九三）など。佐々木を批判するのは考古学者や日本史学者であつて、民俗学者などは積極的・支持している。そのことは強調しておきたい。

鹿をテーマとする論考についてはこれでひとまずおく。つぎに、動物の血をテーマとする論考をみてみよう。動物の血ということはいえば、まず想起されるのが牛である。佐伯有清は鑄方（一九四五）を継承するかたちで、日本古代の牛の歴史を考察している。そのなかで、佐伯（一九六七）は『古語拾遺』御歳神の段に注目する。まず、その『古語拾遺』の段をみておこう。

一いは、昔在神代に、大地主神、田を営る日に、牛の穴を以て田人に食はしめき。時に、御歳神の子、其の田に至りて、饗に唾きて還り、状を以て父に告しき。御歳神怒を發して、蝗を以て其の田に放ちき。苗の葉忽に枯れ損はれて篠竹に似たり。是に、大地主神、片巫「志止々鳥。」・肱巫「今の俗の竈輪及米占なり。」をして其の由を占ひ求めしむるに、「大歳神崇を為す。白猪・白馬・白鷄を献りて、其の怒を解くべし」とまをしき。教に依りて謝み奉る。御歳神答へ曰ししく、「実に吾が意ぞ。

麻柄を以て棹に作りて之に棹ひ、乃ち其の葉を以て之を掃ひ、天押草を以て之を押し、烏扇を以て之を扇ぐべし。若し此の如くして出で去らずは、牛の穴を以て溝の口に置きて、男茎形を作りて之に加へ、「是、其の心を厭ふ所以なり。」薺子・蜀椒・呉桃の葉及塩を以て、其の畔に班ち置くべし。「古語に、薺玉は都須玉といふなり。」とのりたまひき。仍りて、其の教に従ひしかば、苗の葉復茂りて、年穀豊稔なり。是、今の神祇官、白猪・白馬・白鷄を以て、御歳神を祭る縁なり。（西宮校注一九八五・五三―五四）

これは古代日本における農業と牛肉、つまり牛殺しをむすぶ有名な例である。佐伯はこの『古語拾遺』の段から、つぎのように結論づける。

ところで、『古語拾遺』にみえる伝承をとおして、つぎのようなことが、はっきりいえる。すなわち、田をつくる日、大地主神が牛肉を農民に食べさせたというのは、農耕はじめの儀礼にあたって、牛を殺し豊饒を祈ることがおこなわれ、屠った牛肉を食べる饗宴がひらかれた事実のあったことを暗示させ、また蝗害や早によって田の苗が枯れた場合、つまり虫害駆除や請雨の儀礼において、最終的な手段として、男の性器をかたど

ったものとともに、牛の肉を溝の口に供える祭りをおこなったわけである。——(中略)——いずれにしても、東南アジアの農耕儀礼に通じるものが、『古語拾遺』の伝承に、はっきりたどることができ、古代日本人も、農耕儀礼のなかで牛を殺し、その肉を田の神に捧げ、また饗宴を催すという習俗があったことを、あらためてみなおす必要がある。(佐伯一九六七・二二九—一三〇)

ここで、東南アジアの農耕儀礼の例として、宇野円空が『マライシアに於ける稲米儀礼』であげた事例から、牛や水牛をころしてまつる儀礼を列挙している。じつは、この宇野円空(二九四四)から例をあげるケースは『播磨国風土記』の讃容郡の條や賀毛郡雲潤里の條をめぐる議論でもおおい。たとえば、第五章でもとりあげ、この章の導入部でも紹介した横田(二九六九)は、「マライシアの諸族においては、狩猟こそしないが、動物—主として家畜、家禽—の血を播種祭の儀礼に用いている」(六五頁)として、宇野(一九四四)から事例を紹介している。佐伯のあげた宇野(二九四四)からの引用例をくわしくみると、けっして牛や水牛だけがころされる例ではなく、牛と同時に鶏や山羊・豚がころされる例も引用されている。このことはつぎの事実をてらしあわせるとおもしろい。つまり、日本では、この『古語拾遺』の御歳神の段からかんがえられる牛殺

しの農耕儀礼の例と『播磨国風土記』の讃容郡の條からかんがえられる鹿の血の農耕儀礼の例が、いくつかの例外(後述する松井(一九九五)や『古語拾遺』(岩波文庫版)の注などをのぞくと、おなじコンテキストで論じられることはあまりない。しかし、東南アジアの場合では、農耕儀礼で犠牲となる動物として、牛にかぎらず、鶏・山羊・豚などの家畜がぜんぶ登場する。佐伯も横田もその連関性を指摘していないが、東南アジアの例をとおして、『播磨国風土記』の一節と『古語拾遺』とが間接的につながることになる。

ところで、動物供犠が日本でおこなわれていたのかという問題は、この『播磨国風土記』の一節とは直接かわらないかたちで進行中である。動物供犠に否定的な見解は、下出積与(一九七二)、栗原朋信(一九七八)、井上光貞(一九八四)や桜井秀雄(一九九二)などで、文献史学の人におおい。一方、肯定的な立場は、この章であげる松井章(一九九五)をはじめ、土肥孝(一九八四)や笹生衛(一九八四)などの考古学者におおい。そんななかで、日本古代史の第一人者上田正昭は文献史学者ではめずらしく肯定派である。そこで、上田(一九九三)の説をみてみよう。この上田の説をみることで、さいごに紹介する義江明子の説につなげたいとおもう。

上田(一九九三)は「古代の日本には牛馬などの動物供犠は例外に属し、一般的なことはなかったとするきわめて短絡的な見解がある」(二〇頁)として、栗原(一九七八)と井上(一九八四)を注

であげ、「私見では栗原・井上両説にただちに賛同できない」（三四頁）と、まず上田の立場を表明している。そして、祈雨のための殺牛馬が「帰化人の習俗」や「例外」とみる見解を否定したあと、この章でとりあげた『古語拾遺』の御歳神の段について、こうのべている。

これを虚構のつくりごととする説がある。たしかに御歳神に白猪・白馬・白鶏を献じたとする箇所などは、祈年祭の御歳神のまつりの起源を物語る要素が濃厚である。だがそのすべてを虚構というわけにはいかない。田作りの日に牛の肉を食わせた、牛の肉を溝口において男荃形を作るといふ伝承は、やはり当時の民俗を反映したものとみなければならぬ。御歳神の怒りは、神にまずささぐべき牛の肉を、さきに田人に食わせたところにあり、牛の肉を溝口におき、男荃形を作るといふ伝えも、溝口まつりの投影といえよう。（上田一九九三・三三二―三三三）

このあと、佐伯有清の説にそって、スマトラやマレーシアの事例をあげ、つぎのように結論づけている。

このようにアジアには広く殺牛馬の信仰があったし、それは日本の民俗のなかにもうけつがれてきたのである。古代の日本

に、殺牛馬や犠牲はなかったと速断したり、あったとしてもそれは「帰化人」のみの習俗であり、「例外」とする通説にはしたがえない。（上田一九九三・三三三）

殺牛祭神についての日本史学における議論はひとまずおき、つぎに佐伯や上田の見解が考古学的にはどううけとめられているか。また、考古学のさいきんの研究において、古代日本の動物供犠の例はどうあつかわれているのか。これらについてのべておきたい。ではまず、うえでのべた牛についてみてみよう。

考古学者の松井章は古代から中世にかけての動物祭祀について、つぎのようにまとめている。

筆者が実際の動物遺存体の出土状態を検討、骨に見られる損傷などの観察を行った結果、なんらかの動物祭祀として確実だと考えるのは、（１）古墳時代の葬送儀礼に伴う馬の殉死、（２）水田の畦畔、水路に穴を掘り牛馬の頭蓋骨、その他を埋納する例、（３）集落内の井戸の機能喪失時に牛の頭蓋骨を埋納する例などである。また、（４）草戸千軒町遺跡から出土した牛のように、四肢をしばって、身動きできないようにして首を落とす、殺牛祭祀と考えて差し支えない例も存在した。いくつかの例から、古代では、生きた動物を殺して神に捧げる動物犠牲

と、中世になって、それが形骸化したと思えるあらかじめ準備された動物骨の特定の部位をシンボルとして捧げる儀礼が見られ、その2つの動物祭祀が存在することを論証できた。(松井一九九五・五五)

そして、この動物祭祀の動機について、「雨乞いのための水神への捧げ物、不浄のものを投入することによって神の怒りを生じせしめ雨を降らせる例、農耕の豊饒儀礼など」(松井一九九五・五五)をあげている。このことから、うえて佐伯があげた農耕儀礼の牛殺しが考古学によって論証されたことになる。ところが、ここで問題になる殺牛馬祭神は古代から中世にかけての事例が中心であって、古墳時代以前の弥生時代や縄文時代に、牛殺しはたしてあったのかというと、そうかんたんではない。そこで、これらの時代の動物遺体についてみてみよう。

縄文時代について、西本豊弘は鹿と猪が中心であって、「この2種を合わせて約七七%となり、縄文時代の陸獣狩猟の中で主要な狩猟対象であることが数量的に確認された」(西本一九九一a・一三〇)と指摘する。また、西本(一九九一b)は弥生時代には家畜化された豚がいたとして、弥生時代の遺跡として有名な菜畑遺跡や吉野ヶ里遺跡などの発掘資料から、豚の存在をあきらかにしたうえで、豚の用途についてこうのべている。

まず第1に、ブタは食用であったことである。これは、解体されていることから明らかである。第2は、ブタは儀礼に用いられたことである。何度も述べているように、弥生時代のブタや「イノシシ」の下顎骨に穴があけられたものが多いが、その穴は食用にするためにあけたのではなく、棒を通して掛けるためである。下顎骨に穴をあけない場合には、連合部を棒に掛けた。それらの行為は、おそらく儀礼に伴うものであり、その儀礼は農耕儀礼と思われる。(西本一九九一b・一八六)

その豚の下顎骨懸架について、春成秀爾はアジアの考古資料や民俗資料を渉猟して、西本の農耕儀礼説に対抗している。その説は、「豚は、中国の古文獻によると、恐怖の対象であって、豚の頭骨や下顎骨をもって、邪悪を退け死者の靈魂を護る、とされる」(春成一九九三・七二)ことを根拠とした豚の下顎骨=辟邪の呪具説である。しかし、西本も春成もこの習俗が稲作とともに、中国からはいってきたとみなしている。その豚がどんな用途で使用されていたのか。それについて、筆者はかたる資格をもたないし、この議論は春成と西本の解釈を紹介するにとどめる。

では、もうすこし全体的な問題として、弥生時代と縄文時代の動物遺体からどんなことがいえるのか。西本によるまとめを紹介して

おきたい。

まず第1に、縄文時代の家畜はイヌだけであり、そのイヌは狩猟用であった。弥生時代では、イヌの他にブタとニワトリを飼育していた。イヌは、狩猟用だけでなく、食用にされた。そのため、縄文時代のイヌは埋葬されたが、弥生時代のイヌは埋葬されなかった。

第2に、動物儀礼に関しては、縄文時代では動物を儀礼的に取り扱った例が少ないことである。それに対して弥生時代は、農耕儀礼の一部にブタを用いており、ブタは食べるだけではなく、犠牲獣として利用したことである。——（略）——

第3に、縄文時代では、イノシシの土偶が数十例出土しているのに対して、シカの土偶はない。シカとイノシシは、縄文時代の主要な狩猟獣であり、ほぼ同程度に捕獲されている。それにも関わらず、土偶の出土状況には大きな差異が見られる。弥生時代になると、土偶そのものがなくなるためかもしれないが、イノシシの土偶はなくなる。土器や銅鐸に描かれる図では、シカが多くなりイノシシは少ない。（西本一九九五・七三）

これが考古学の成果による縄文時代と弥生時代の動物遺体や土器、そして銅鐸の図柄にかんする研究のまとめである。こうした考古学

のまとめをあたまにいれて、もう一度、佐伯の研究や上田の見解にもどってみると、この『播磨国風土記』の一節にみられる「鹿の血」と牛殺しをめぐる妥当な解釈がみえてくるようにおもう。それは義江明子の研究である。

義江はまず、佐伯以後の殺牛祭神研究史を回顧している。そのなかで、「殺牛祭神関係の史料はいずれもそれが外来であることを示しており、雨乞いも含めて殺牛は日本古代における一般的な習俗ではなかった」（義江一九九五・五）と指摘する栗原朋信（一九七八）の説や「白猪・白鶏などを捧げる御歳社の祈年祭は『例外』であり、『古語拾遺』はそれを説明するための由来譚であって、農耕儀礼としての殺牛の広範な存在は認められない」（義江一九九五・六）とする井上光貞（一九八四）の説を紹介したあと、「古語拾遺」の例を特殊例や例外とみてよいのか、疑問をなげかける。そして、殺牛祭神問題とほぼ同時期に「魚酒」が問題になることに注目し、中国的犠牲としての「毛血」に対し、日本の犠牲としての「魚と穴」をとりあげている。そして、つぎのような説を展開している。

農耕牧畜社会である中国と牧畜を欠落させた農耕社会の日本とは、動物を捧げる儀礼とその意味に大きな違いがあることは当然である。しかし、日本でも狩猟の伝統は生業の中でも大きな比重をもって後世まで存在していたのであり、「毛血」を

供えることを第一義としない「犠牲」の儀礼が存在したとみる
ほうが、むしろ自然である。私見では、『儀式帳』にみえる
「御贄机」と「小刀」にそうした日本的「犠牲」の存在を見る。
そうした日本的「犠牲」の伝統の上に新しく外来の殺牛祭神信
仰がさほどの抵抗なく受け入れられ、農耕祭祀・営田行事にお
ける「牛牢」の供えにもつながっていったのではなからうか。

(義江一九九五・二二)

そして、義江は注のなかで、『播磨国風土記』の讃容郡の條を引
用し、「これもそのあと、『鹿を放ちし山を鹿庭山と号く』とあるの
で、生血をとただけで、鹿を丸ごと解体したものではないらし
い」(義江一九九五・三七)として、「毛血」ではない日本的犠牲の
例として言及しているのである。つまり、外来の殺牛祭神以前に、
日本的な「犠牲」が存在し、「鹿の血」もその日本的な「犠牲」と
みなすことができるのではないかと指摘しているのである。ここに、
『古語拾遺』の例と小論の主題である『播磨国風土記』が、矛盾を
きたさずに、論じられたことになる。動物供犠を時代的にわけること
とは、これまでにはなかった画期的なことである。その区別はたぶ
らうえでみてきた考古資料とも合致するのではなからうか。

じゅうらい、この『播磨国風土記』の一節を東南アジアの農耕儀
礼とむすびつける場合には、その動物のちがいは問題になることは

なかった。一方、うえでふれたように鹿の血が問題となる場合には、
この『播磨国風土記』の記述と『古語拾遺』の記述を直接むすびつ
けることはすくなかった。それを義江の説がつけなげたことになる。
この義江の解釈は『播磨国風土記』の引用史にとって重要な意味を
もつ。すくなくとも、筆者はそうおもう。この論文が学会でどのよ
うな評価をえているのか。あるいは、こんごどのように評価される
のか。日本史学界の動向に注目したいが、いまの筆者にはその判断
する材料をしない。ご教示いただければさいわいである。

以上、『古語拾遺』の御歳神の段からはじめて、古代日本の動物
供犠に焦点をあてて、考古資料にも言及しながら諸説をみてきた。
ここにきて、これまでの諸説を中立の立場で検討するという筆者の
態度をやや逸脱し、義江の説と義江はまったく言及していない考古
資料をむすんで、義江の説を積極的に支持したが、これぐらいは許
されるのではなからうか。

なお、ここで引用した『古語拾遺』の御歳神の段は、『定本柳田
国男集』の索引をひけばわかるように、柳田がいろんなかたちで引
用している。柳田の引用をはじめ、民俗学的関心をひきやすい。そ
ういう意味においては、ここまでのべてきた『播磨国風土記』の讃
容郡の條が引用されるやりかたにしている。この御歳神の段の引用
のされ方についてはこんごの課題とし、この章をおえることにする。

七 神話としての『播磨国風土記』——比較神話学

この章では、『播磨国風土記』のそれぞれの條が比較神話学研究のわくぐみのなかでとりあげられたケースをみておこう。これまでのべた研究は、『播磨国風土記』の讃容郡の條を日本の古代民俗とみた研究である。ここでは、民俗ではなく神話自体との比較をこころみた研究をとりあげる。それは益田勝実の研究である。益田（一九七七）は、この『播磨国風土記』の讃容郡の條や賀毛郡雲瀧里の條はハイヌウエレ型神話とむすびつけてかんがえるべきだと指摘する。この指摘について、くわしく検討してみよう。なお、ここに登場するハイヌウエレはハイヌウエレともいわれるが、さいきん出版された『日本神話事典』（大和書房刊行）にならって、ハイヌウエレに統一した。

まず、ハイヌウエレ型神話とはなにか。ハイヌウエレとはインドネシアのセラム島のヴェマーレ族の神話に登場する、もつとも重要な人物であるハイヌウエレという少女の名に由来する。この少女は殺害され、その遺体は細断され埋められるが、この細断された肉体の一部からさまざまな食用植物が発生し、以後人間はこれを食べる生活している、というのが神話のあらすじである。そして、これに類似した神話が世界各地でみられる。それをハイヌウエレ型神話とよぶ。また、死体化生神話や殺された神神話ともよばれる。このハ

イヌウエレ型神話はイエンゼンの研究で世界的にしられる。日本でもイエンゼンの翻訳が一九七七年に出版されている。その直後に、益田はハイヌウエレ神話との関連説を提唱している。また、その訳者のひとり、大林太良（一九七三a）が「オオゲツヒメ神話やウケモチノカミ神話が、殺されて食物を生み出したイエンゼンの〈殺された神〉の系譜に属することに着目」（益田一九七七・八）したり、おなじ比較神話学者吉田敦彦（一九七六b）が「わが国の〈殺された神〉神話は——（中略）——南洋から入った古栽培民の文化もたらした」（益田一九七七・八）と指摘したことに触発されて、益田はハイヌウエレ型神話との関連説を展開することとなる。

益田（一九七七・一三）はまず讃容郡の條を引用したあと、こうのべる。

『風土記』は、腹を割き血を採った鹿をまた逃がしたといつていても、タマツヒメに腹を割かれた鹿とは、結局、へ殺された神であること、その神の血に稻種を漬けて出来た苗とは、その神の屍体から稻の苗が出てくる、という伝承を意味していることがわかる。血―稻種―速やかな発芽成長の時間的継起は、神の屍体から最初の稻の苗が出てきた、という神話的発想の祭儀の実修にはかならないのではないか。（益田一九七七・一四）

こう指摘したのち、こんどは賀毛郡雲潤里の條を引用し、「これは、獣の血で灌漑する祭儀があったのではなく、まえに引いた鹿の血に稲種を漬けるような祭儀から発想をえての、物語の筋の創作であらう」(二四頁)とのべている。

益田のこの解釈は吉田(一九七六a)の解釈をすこしひろげたものである。益田(一九七七・八)の引用で紹介したように、ハイヌウェレ神話は古栽培民文化の担い手がもちこんだと推論するのは吉田敦彦である。吉田(一九七六a)は『古栽培民文化』に特徴的な儀礼の痕跡は、こんにちのわが国の民俗の中にも明瞭に見い出されるようである」(吉田一九七六a・七四)として、早川孝太郎が報告したシン祭りをとりあげている。ここで気をつけなければならないのは、吉田(一九七六a)が早川孝太郎の論文を直接とりあげないで、横田(一九六九)から引用していることだ。そこで、益田はそのまま横田のコンテキストにそって、『播磨国風土記』にまで延長したというわけである。

ところが、吉田はこの『播磨国風土記』の一節と古栽培民文化をむすびつけていない。というのは、ハイヌウェレ神話をもたらしただい手は稲作民ではなく、稲作以前の粟や豆を農作物とする焼畑農耕民やあるいは芋栽培民であるとかんがえられているからだ。この焼畑か、稲作かという対立を重要視していることは、吉田(一九八九)をみるとあきらかである。稲作と焼畑の対立を、『古事記』『日

本書紀』の神話と『出雲国風土記』『播磨国風土記』の記事の対立になぞらえて、吉田(一九八九)はこう指摘する。

前出した風土記の記事のように、両神が稲を持って天下を巡行したとか、あるいは田を作ったり稲を舂いたなどということをはっきりと述べている箇所は、実は『古事記』と『日本書紀』には、何処にも見出されない。それどころかすでに大林太良氏によっても指摘されているように、『日本書紀』では二箇所においてオオクニヌシとスクナビコナにより、天孫が降臨するより以前にすでに地上に広められていた農作が、水田での稲作とは別の種類のものであったことが、かなり明瞭に示唆されていると思われるのである。(吉田一九八九・一七六一七七)

さらに、吉田(一九九二)はもっとあきらかに、日本神話の起源を、つぎの三つの層をあげて論じている。最古の層は縄文時代中期に流入し、二番目には縄文時代の末葉から弥生時代の初頭にかけて、水田稲作とともに伝播した神話群を想定し、最後の三番目は、アルタイ系の支配者文化とともに、弥生時代の後半から古墳時代にかけてもちこまれた。以上の三層を吉田はかんがえている。そして、このハイヌウェレ神話は最初の層に属することを指摘している。

これらをていねいに読んでいくと、吉田は讃容郡の條をハイヌウ

エレ神話との関連でかんがえることに否定的であるとよみとれる。つまり、『播磨国風土記』の記事は稲作がひろまった以後を描写しており、最古の古栽培民がもたらしたとおもわれるハイヌウェレ神話と直接むすびにくいことを、吉田は指摘しているのである。筆者の推測がただしければ、益田の讃容郡の條ハハイヌウェレ型神話説はその担い手の問題を無視したための勇み足であったのではないだろうか。

もうすこし吉田の意図を敷衍すると、つぎのような疑問がわく。吉田がなぜ早川孝太郎の報告を引用したのか。その点についてかんがえてみる必要がある。たぶん、それはつぎのような理由であろう。シシ祭りについて、第五章であげた引用文をおもいだしていただきたい。その引用のなかに、氏子に分配するものは「五穀の種子」とある。そのことを、吉田は強調したかったのだ。うらをかえしていえば稲種とはちがうことに、吉田はこだわったのである。つまり、五穀の種子であれば、焼畑雑穀栽培民でも古栽培民でも吉田のシェーマは狂うことがない。しかし、稲種では稲作民を想定するのが順当で、稲作民がもたらした神話と古栽培民がもたらした神話という分類があやしくなってしまう。吉田の論文や著書にすべてあつたわけではないが、吉田は基本的にこのふたつの神話におおきな境界線をひいている。その大前提を堅持するかぎり、『播磨国風土記』の一節をハイヌウェレ神話と関連づけることはない。筆者は

そうみるが、どうだろうか。

すでに第五章でふれたことだが、比較神話学の碩学大林太良も吉田と同様、稲作民の神話と焼畑耕作民の神話とを区別している。したがって、問題の『播磨国風土記』の一節について、大林はハイヌウェレ神話との関連を想定しないのではないかと推察できる。比較神話学をリードしてきた大家たちがこの『播磨国風土記』の一節をしらぬはずがない。ところが、筆者がしらべた範囲では、吉田も大林もふしぎなほどの一節にふれていない。また、益田の説を支持するわけでもなく、しりぞけるわけでもない。もちろん、担い手の問題に抵触せずに、『播磨国風土記』の一節をハイヌウェレ神話と関連づけることは可能である。つまり、古栽培民、あるいは焼畑耕作民がもちこんだハイヌウェレ神話が、稲作民が日本に渡来した後、基層として影響をあたえたものだ、とかんがえれば問題はない。こうした可能性をのこしながら、益田説を肯定も否定もしないということなのかもしれない。

さいきん、この二人の碩学が監修した『日本神話事典』が出版された。そのなかで、池田がこの益田説にふれて、こうのべている。

後者（鹿ハ動物の死体自体を重視する説・長田注）はハイヌウェレ型神話を念頭に置き、鹿（殺された神）の死体から苗が生えたと語る伝えと見るものである。ただ、鹿を後に逃がして

いることからすると、一概に鹿＝死体とはいえない。(池田一九九七…一五五)

つまり、この問題の一節をハイヌウェレ神話とみることに消極的な評価をくだしていることになる。これがいまの時点における、ふたりの碩学の公式見解とみていいのではなからうか。

八 「鹿の血、穴の血」の解釈

この章では、讃容郡の條や賀毛郡雲潤里の條にでてくる鹿の血や穴の血がどのように解釈されているのかをとりあげてみたい。農耕儀礼としての鹿の血や穴の血についてはすでにみてきた。それをふくめ、解釈をおおきくわけると、つぎの四つがある。

- (一) 呪術説
- (二) 肥料説
- (三) ハイヌウェレ神話との関連説
- (四) 鉄生産との関連説

(一)と(三)についてはすでにのべた。そこで、ここでは(二)肥料説と(四)鉄生産との関連説についてのべてみたい。

(二)の肥料説の提唱者は、筆者がしらべたところでは、どうも

中山太郎らしい。第三章で引用したように、中山(一九三〇…一七四)は「穴血を以て田を作る―即ち穴血を肥料にしたといふほどの意味に云はれてゐる」とのべている。「云はれてゐる」と中山はいうが、中山以前の栗田(一八九九)、塚本(一九一八)、井上(一九二六)、中山泰昌編(一九二七)にはそうした解釈は登場していない。第三章でのべた柳田邸での輪読会ではそう解釈されていたのかもしれないが、それをうらづけるものはなにもない。刊行されたものを見るかぎりでは、たぶん中山(一九三〇)が肥料説の初出ではなからうか。しかし、肥料説を全面に展開したのは農業経済史学者木村靖二である。筆者がしるかぎりでは、木村がはじめて肥料説を展開したのは一九三二年のことだ。最初に、『経済史研究』に「動物質肥料施用の神話化」(木村一九三二a…三六二)として『播磨国風土記』の一節をかんたんに紹介したあと、単行本(木村一九三二b)でくわしく動物質肥料説を展開している。しかし、木村はその前年に出版した『古代農業経済史』では、古代の肥料として、動物の血液は登場していない。したがって、出版された時期から考察すると、一九三一年から一九三二年にかけて、動物の血液＝肥料説をうちだしたことになる。出版時期と実際に肥料説をかんがえた時期のずれも考慮する必要がある。そうすると、木村の肥料説はちょうど中山(一九三〇)の出版時期と呼応している。したがって、木村の肥料説は中山のアイデアをちょうだいしたのではないか。もちろん、

これはあくまでも状況証拠であって、筆者の推論である。ともあれ、中山の肥料説は肥料におもきをおいたものではない。動物の血液を「動物質肥料」と表現したのは、木村が最初であろう。

では、木村(一九三二b)は肥料説をどのように展開しているのか。まず、『播磨国風土記』の讃容郡の條と賀毛郡雲瀧里の條を引用したあと、こう指摘している。

この二つの神話には、当時稲作の肥料に、動物質肥料を用いたこと、そして、動物質肥料の肥効が如何に顕著であつたかと云ふ認識・発見が得られたことを反映してゐると見得る。要するに、当時の稲作栽培が、天然水によるの外、何等の肥料をも施さず自然的地力に依る原始的掠奪耕作の域を脱してゐたことだけは一点疑ひ得ない。吾々は、そこに、栽培技術の進歩があつたことを強調し得るのである。(木村一九三二b・二二〇)

農学の分野において、木村の研究がどのように評価されているのか。筆者はしらない。ただ、ここでみてきた国文学・民俗学・民族学・日本史学・神話学等の分野では、木村の「動物質肥料」という指摘はほとんど影響がなかったといえる。なお、木村(一九六七・二)によると、『原始日本生産史論』を出版後、言論統制のなか、研究は一時中止し、資料も散逸もしくは焼失したという。そこで、

『原始日本生産史論』とはほおなじ内容の本を『古代農村社会経済史』と改題し、戦後(一九四八年)に刊行している。戦後、木村は新聞人として活躍した。しかし、この本には愛着があるのか、増補をくわえながら、二度(木村一九六三・一九六七)ほおなじ内容の本を出版している。それぞれで、この『播磨国風土記』に言及している。増補をくわえていっても、この「動物質肥料」という解釈はくずしていない。

ところで、この小論であつかう分野では木村の影響がほとんどなかったが、この木村の肥料説をそのまま踏襲した者がいる。それは、鑄方貞亮である。鑄方は木村と同時代に、『経済史研究』や『社会経済史研究』に投稿していることから、木村(一九三二a・b)の存在は理解していたはずである。しかし、鑄方(一九四三・一九四八)には木村(一九三二a・b)への言及はない。鑄方と木村のちがいをあげるとしたら、鑄方は木村の「動物質肥料」という用語はとらず、あくまで「動物の血液」といつづけた点である。動物の血液を動物質といいかえることには、筆者自身も抵抗があるので、その点は納得がいく。のちにみる横田健一の肥料説への批判以後は、鑄方はこの肥料説を若干後退させ、「動物の血を肥料とした」という伝説もあるが、普遍的ではなかったと推定される(鑄方一九五七・一五二)とのべている。

この木村と鑄方の肥料説の影響力がすくないことはすでに指摘し

た。実際、この説をとりあげた論文はすくない。いちばんおおく紙数をさいて論じたのは松村（一九五八）である。ただし、松村（一九四七）では、この肥料説にはふれていない。松村（一九五八）では、「第七章 農耕経済と古典神話」の「第三節 記・紀その他の古文獻に現れた稲作法」と「第五節 農耕宗教と古典神話」の二か所で肥料説にふれている。しかし、第三節と第五節で、肥料説の評価の仕方が若干ことなる。まず、第三節では木村靖二（一九四八）と小野武夫（一九四二）を引用したのち、こうのべている。

自分もこれ等の神話に、古き代の我が国人が動物の血に肥効を認めて、肥料としてこれを田作に使用したことの示唆を看取していいとは思つてゐる。穴の血を以て佃つたから河水を欲しないといふ大水神の言辞には、折角穴の血を肥料としたのに、水量が増してはその肥効が薄くなるといふ意味合ひが含まれてゐるとしていいやうにも思はれるからである。しかし自分の見るところでは、これ等の神話に於ける動物の血の使用の中核的な意図は、聖性的であり、血の呪能によつて作物の豊稔を狙ふところに、本旨が存し、血の肥効は言はば副次的な狙ひであつたと思ふ。（松村一九五八・五六四）

ところが、第五節では、さきほど引用した木村の説を紹介しつつ、

こうのべている。

木村靖二氏は、——（中略）——「この二つの神話には、当時稲作の肥料に動物質肥料を用ひたこと、そして動物質肥料の肥効が如何に顯著であつたかといふ認識・発見が得られたことを反映してゐると解することができる。」となしてゐられるが、自分としてはかうした見方に感服しかねる。問題の神話は、動物質肥料の効用といふ点からのみ眺めては、その秘を啓くことが出来ない。われ等は、第一の神話に於て、上代農耕民の産業が、大きな程度に於て呪術に依存したことの好個の一証徴に面接する。「捕臥生鹿。割其腹而種稻其血。」ることが、稲苗を一夜の間に生ひ出でしめたと説くところ、さまざまの「一夜モチーフ」型の説話と相呼応して、どうしてもそれが、齋種を或る動物の血に浸せば作物の成長を敏速強健にし結実を豊富にすることが出来るといふ觀念・信仰に基づく一の呪法であつたことを明示してゐる。（松村一九五八・六一八一六一九）

基本的に、松村武雄は呪術説である。しかし、肥料的側面を第三節ではみとめながらも、第五節では「かうした見方に感服しかねる」と否定的である。肥料説をくわしく検討しているという点においては評価できるが、松村の結論が肥料説の完全否定なのか、副次

的なものとしてみとめるのか、どちらともとれるようなところがあり、やや不満がのこる。

松村の論文はこれぐらいしておこう。松村武雄以外に、肥料説をとりあげた研究者がいる。それは横田健一である。ただし、木村の論文ではなく、鑄方の論文をとりあげている。横田（一九五一）は「確に血は肥料として効果のあるものであるが、肥料は多量を要するものであり、その点において血は一般性を持たず肥料として常用されたとは考え難い」（七五頁）と指摘し、肥料説を否定している。しかし、横田（一九六九）では「しかし肥料とするほど、日常大量に獣の血が得られたであろうか。これは呪術ないし祭儀と考えるべきではなからうか」（二四頁）と一歩後退した表現となっている。横田と鑄方はおなじ関西大学で教鞭をとる同僚である。鑄方（一九五七）は横田の批判を考慮して肥料説を一歩後退させている。そのお返しが横田のこうした表現をうみだしたのではなからうか。やや勇み足を承知のうえ、筆者はそう解釈してみたい。

筆者のしるかぎりでは、松村と横田の論文とつぎにのべる吉野（一九七一）だけが木村や鑄方の肥料説をとりあげている。ほとんどの論文は木村や鑄方の肥料説をとりあげていない。しかし、木村や鑄方の肥料説はともかくとして、賀毛郡雲潤里の條の「宍の血を以ちて佃る」の一節を血の肥料とみなす論文はある。つまり、肥料の側面と呪術的農耕儀礼的側面を並立させた論文である。たとえば、

谷川「一九七五」や野口（一九九二）などはこのふたつの側面を並立させている。

以上、肥料説を終えて、つぎに鉄生産との関連説をのべてみよう。この説は吉野裕だけが提唱しているもので、以下では吉野説とよぶことにする。吉野は自説を展開するにあたって肥料説を否定しているが、これは松村からの孫引きによって木村論文をとりあげている。そのさい、「松村武雄氏はこうした見方（＝肥料説・長田注）に反対して」（吉野一九七一・七五）とのべているが、まえにのべたように松村は単純には反対していない。それはさておき、吉野説は実証的とはいいがたい。文学的解釈にみちいて、その説を積極的に支持する人はこれまでもいなかったし、これからはいないのではともう。

吉野は東洋文庫の『風土記』現代語訳（吉野一九六九a）の仕事をとおり、連作を発表している（吉野一九六九b・c・d・e・f）。ところが、吉野（一九七〇）ではアナシ＝金師＝産鉄族に注目することで、連作で提示していくつかの自説を撤回している。たとえば、よく知られている国占めを「天日槍と葦原志許乎という二人の産鉄族の神の（国占め）鬭争談として把握するよりほかはない」（吉野一九七〇・五）といい、「私の『文学』六九年十一月号拙稿の葦原志許乎の規定も誤りである」とのべている。とくにこれ以後は、吉野の『播磨国風土記』読解はすべてを産鉄族とむすびつけることとな

る。こうして、「玉津比売伝承は産鉄族を主体として語られたものであった」(吉野一九七〇・三)として、讃容郡の條や賀毛郡雲潤里の條を、つぎのようによみかえている。

讃用郡比売伝承がこれらの産鉄族の生活のなかで形成されたものであることはいうまでもなからう。そして彼等が「鹿の血」で稲をまいた「田」、それがサヨ町田なのであった。とすれば、この「田」がどんな田であったかはおおよそ見当がつくであろう。すなわちそれは「鉄をつくるための田」なのであった。(吉野一九七二・七九)

吉野は、自説を展開するにあたって、特異な語源解釈をおこなっている。たとえば、「ハサ」とはいちおう「砂鉄」の意、「ヨ」とは「ユ(湯)溶鋳」の交替形(吉野一九七二・七九)と解釈しているのをはじめ、「稲種き」の「稲」がなんであるか(おそらくは湯根ないし鑄泥で砂鉄である)、そして「一夜の間に苗生ひき」という「苗」がなんであるか(おそらく現在ではケラとかヅクとよばれるものだろう)が推察されるであろう(吉野一九七二・八七)とのべている。吉野の独自の解釈は、それ以外にも、「町田とは溶鋳炉・製鉄炉をいう」(吉野一九七二・八一)とか、「天羽韃」こそ「播磨」では「鹿の血」とされるものであったと考えられるのである(吉野

一九七二・八五)とのべて、鹿の血＝天羽韃、つまりフイゴ(吹皮)説を提唱している。

この語源解釈はいかにも無理がある。「ハサヨ」の「ヨ」を「湯」と解釈しておいて、「ハサ」の「ハ」も「湯」と解釈するのはいかにも「こじつけ」である。一方、音の類似を主張してきたにもかかわらず、「苗」ではナともエとも関連のないケラとかヅクとか解釈しているが、こじつけ語源解釈はどこへいつてしまったのか。じつは、もっぱら「民間語源解釈」にしろいうのが吉野裕の一貫した姿勢なのである。吉野自身、自分の方法論をこういつている。

民間語源説は言語学の領域では一顧だにされないが、神話や神名は言語芸術として見られるかぎり、それ自体民間語源説と切っても切れない関係にある。われわれ自身を民間語源説者として近づけないかぎり、その実体をつかむことが困難な場合が多いのである。その意味で、神名・神話の考察にいとむには、民間語源説は必須とはいえないとしても有効な一つの方法として自己の立場をもっている。あえて私がここで古めかしい語学的方法を酷使用するゆえんである。(吉野一九六九b・三八)

吉野のいう民間語源説とはなんなのか。言語学ではつぎのように定義されている。

民間語源とよばれる解釈（語形的分節）は、その語そのものの歴史にとっては無関係なパラダイムへの語形の組み替えである。——（中略）——。民間語源は語形その音相だけからでは、なにゆえに変化がそこに起こったかのわけを説明し、たい、そういう変化を語彙変化の一つの型としてとらえようとして設けた術語である。しかし、語形そのものはそのまま、その分節のしかたにのみ変化の起こった例もおなじく民間語源にはかからない。——（中略）——。ひとが好んで民間語源のいとなみを試みる対象として選ぶところは、その本質にかんがみ、なんらかの意味でなじみがたい形に多いといえる。（『言語学大辞典第六卷』一三二—四頁）。

『言語学大辞典』の記述をいいなおすと、意味がわからない単語の意味がわかる音連続によるみかえることである。したがって、サヨという音連続をサとヨにわけることは問題ない。しかし、サをへ砂鉄の意味、またヨはへ湯の意味とする単語が民間、民衆にひろがっていたことを前提とする。それゆえに、民間あるいは民衆語源説というのである。しかし、そんな前提は古語辞典等でも確認できない。つまり、吉野のおこなう語源解釈は民間語源説ではなく、吉野語源説である。どうも、好き勝手な語源解釈をすべて民間語源

説と吉野はおもっているらしい。こまったものである。

結局のところ、吉野説をこじつけだときめつけることはほとんど意味がない。それよりも、『播磨国風土記』をあらゆる想像力でよみかえることで、吉野文学を展開しているとかんがえるべきなのであろう。だいたい産鉄族なるチームにも、厳密な考証をめざす人には抵抗があるのでなからうか。筆者自身、産鉄族なる名称はぜったいにつかわない。吉野説について、阿部猛（二九七四・五〇）は「学界で市民権をうることは困難だろうと思われ」と指摘しているが、筆者もそうおもう。しかし、吉野自身は学界の評価は気にしていないのではなからうか。ただし、吉野は好悪の情をはっきりとしめしている。たとえば、吉野は松岡静雄について、「だいたい私は独断癖の強い松岡氏の労作はすきでなく」（吉野一九六九d・八）とはっきりのべている。この吉野のことはそのままお返しし、吉野説はすきか、きらいかで論ずるしかないのではなからうか。

以上、肥料説と吉野説を紹介し、筆者なりの論評をくわえたが、筆者からみると、どちらも積極的に支持する根拠はうすい。それがこの章での結論である。（以下次集につづく。なお、参考文献は次集に掲載する）