

「牲祭」への一視座

田 口 良 司*

A Point of View on Sacrificial Rite, *Nie-Matsuri*

Ryoji Taguchi

要 旨 柳田国男は日本古代の人身御供の存在をある程度認めながら、牲祭が日本の民衆文化に深く浸透していることを片目の妖怪や怪物の話に注目することによって明らかにしようとした。本稿は柳田が論議した牲祭を検討し、中山太郎の示した資料に基づいて日本の牲祭の特質を明かにするための視座を考察した。論考をすすめるうえで規準としたものはユベール、モースが与えた供儀のメカニズムであるが、日本の牲祭が基本的にヘブライやインドおよびアフリカのヌー族の供儀儀礼のような神との契約という側面を持たない儀礼であることが理解された。日本の牲祭が生贄の「寄進」、「奉納」を主なものとしていること、生贄動物が寺院の神域にいる動物や魚、鳥類という野生種が中心をなしているということが特徴として指摘できた。このような牲の特質とともに牲祭の頭屋の機能の検討を行った。その結果頭屋の機能には供儀司祭者、神、司祭という3つの機能を同時に合わせ持つことがありうるということが見てとれた。したがって頭屋祭祀の検討は今後検討すべき課題として残った。

はじめに

日本では供儀 (sacrifice) の問題は「牲」をめぐる柳田国男や中山太郎、高木敏雄などによって論じられてきた。このなかでも柳田国男は供儀の問題を直接論じることはしなかったが、彼の著作のいろいろなところで「牲」についての言及が見られることについては、赤坂憲雄氏の指摘を待つまでもなく¹⁾、従来、ほとんど注意が払われてこなかった。しかし日本の社会について考察しようとする場合、柳田がさまざまな論文や著作の中で展開したいわば隠喩として用いた供儀 (イケエ) の問題の考察を避けることはできないだろう。この点について赤坂氏はつぎのように述べている。

西欧の知の文体によって組み立てられた供儀論の適用といったレベルを越えて、いかに日本的な供儀の歴史／構造を掘り起こしてゆくことが可能か。それはたぶん私たちの文化の固有／普遍を腑分けするための、一つの有効な方法＝視座となりうるだろう²⁾。

私はこのような赤坂氏の意図に一定の同意を感じつつも、しかし赤坂氏とはいささか異なる視点から、日本の供儀について考察しようと考えてきた。それは「供儀の歴史」の掘り起こしではない

* 本学助教授
社会人類学・フランス語

し、まして「自分を知るための比較対象としての他者」という視点を欠いた「日本的な供儀の構造」の探求でもない。このような探求は柳田が行ったことであり、これに対しては岡正男³⁾や蒲生正男⁴⁾の批判があるので多くを述べることはないだろう。私も *DEA mémoire* のなかで柳田の日本民族中心主義を彼が『民研』に発表したルース・ベネディクトの『菊と刀』の書評の批判をとおして考察した⁵⁾。私が日本の供儀を考察するうえで意図したのは「供儀構造の比較」であった。それは日本の供儀という垣根を取り払った「供儀」（世界各地に存在する）の社会的機能と性質の探求を意図したものであった。言い換えれば「日本的供儀構造」そのものが探求の対象ではなく、「供儀」という儀礼の社会的機能と性質の探求をとおして逆に日本社会の性質を探求する入口にしようとしたのである。日本社会の供儀的構造を見ようとするとは、供儀儀礼といういわば公準を用いてほかの社会と日本社会の性質の差異（異質さも同質さも含めた）を明確にしようとする事なのだ。つまりこれが私が意図する比較である。それゆえ私は柳田の供儀についての考察をまず試みてきたのである⁶⁾。本稿ではこのような観点から「供儀論」の地平を明らかにしてみよう⁷⁾。

柳田の供儀論へ大きな影響を与えたのがフレーザーの『金枝篇』であることは言を待たないだろう。『金枝篇』のテーマである「王殺し」は、ユベール、モースが指摘するように、ロバートソン・スミスの供儀論を補強しようとするところから展開されたものである⁸⁾。フレーザーは『金枝篇』をイタリアのローマ近郊にあるネミ湖畔の森で女神ディアーナを祭る森の王と呼ばれる司祭の話からはじめた。ネミ湖では処女をディアーナへの生贄（victim）として湖に捧げた人身供儀が言い伝えられている。フレーザーは祭司＝王という前提から出発した。この祭司＝王は王の生命の源である靈魂を死という永久の喪失から守るために多くのタブーに囲まれている。タブーは王の靈魂の持続を保障するためのものなのだ。フレーザーによれば王の死は農作物の死を意味し共同体の安定に直接影響を及ぼすものであり、だから王や祭司は活気に溢れたものでなければならないとする。第3部の「死にゆく神」ではアリキアの祭司が金の枝を折りとり、それで前任者を殺す儀礼の解釈が展開され、これが死と再生を象徴する農耕儀礼の解釈を展開する第4部「アドニス、アティス、オンリス」へつながる。そして王殺し論の中心をなす第5部「穀物と野生植物の精霊」で年老いた王や病弱の王が活気に溢れた者になぜ殺されなければならないかが展開されるのだ。年老いた王が衰弱して死ぬ前に王のなかの精霊を解放しそれをつぎの若き王が引き継ぐために年老いた王が殺される。穀物が秋に収穫され、春に種が蒔かれて芽を出すという穀物の死と再生を象徴する農耕供儀によって、フレーザーは穀物の精霊を体現する王殺しの意味を説明しているのだ。すなわち王の殺害＝穀物精霊の供儀がその論の中心であった⁹⁾。

供儀儀礼がほとんど身近に見られない日本で柳田がこれほど「牲」の問題つまり供儀の問題にこだわったのは『金枝篇』から強い影響を受けた結果であったといえるのである。たしかに柳田はフレーザーの死と再生の論理を日本の稲作儀礼の解釈に適用しなかったし「呪術と宗教」という区別の仕方も適用しなかったという意味では、フレーザー的ではない。しかしたとえフレーザーの影響がどうあれ、柳田が日本の供儀について断片的ではあるがその著作のなかでさまざまな言及を行ったということには、日本社会を研究するうえでまったく新しい視点を与えたといえる。したがって柳田がその著作のさまざまなところで言及している「牲」に関するいくつかの考察は検討しなけれ

ばならないのだ。

柳田国男の「牲」について。

柳田は「牲」についてつぎのように定義している。

イケニエとは活せておく牲である。早くから神用に指定せられて、あるものは特殊の必要を生ずるまで、これを世の常の使途から隔離しておくために、その生存には信仰上の意義ができたのである。諸処の神苑に鹿を養うたのも、おそらくはこれを起源としている¹⁰⁾。

イケニエとは単なる生贄ではなくある一定の期間、一定の地域にいわば放し飼いにされた「牲」である。この一定の地域は俗界から隔離された聖なる神域である。柳田によれば日本の牲の特徴はこの時間と空間の隔離にあると同時にそれが「放し飼い」にされているという点にある。柳田は牲について「一つ目小僧その他」のなかで特に論じているのだが、柳田の関心はもっぱら日本の宗教の歴史的变化に向けられた¹¹⁾。柳田は「一つ目小僧について、自分が特に意味が深いと思う点は、この妖怪が常に若干の地方的相異をもって、ほとんど日本全島に行き渡っている」¹²⁾ことに着目し、日本の古代宗教の歴史的变化を神観念の変化としてとらえようとする。すなわち一つ目小僧や山父の民話は古代日本で神だったものがいつか忘れられ、零落して妖怪にまで落ちぶれた姿なのである。柳田によればこれらの妖怪はかつて日本に存在した人身御供の痕跡である¹³⁾。かつて日本には人を生贄として捧げ、その人を神として祭っていた。生贄は片目を潰されたり、片足を折られたりしていたのだが、この神がいつしか妖怪へと落ちぶれたのである。これが柳田がいう“我々の信仰史の、重要な変化の跡”ということになる。これは柳田が日本からいつしか「供儀」が消滅した意味を天皇制との関連のなかでとらえようとしたのではないかと考えることもできるのではないだろうか。もちろん柳田は牲の論議のなかで天皇制と結び付けているところはまったくない。しかし柳田の論議は、天皇制が固まってくる過程で日本の各地に残っていたであろう供儀儀礼が「共同体」から排除される方向に向かっていったのではないだろうかということをおぼせる。もしそうだとしたら「日本」という統一体は天皇制が確立されていく過程で小さな「共同体」で行われていたと思われる人身御供という供儀儀礼を排除することで統一体としての「国家」を確立したと考えるのもよいのではないだろうか。天皇制は支配体制を築く過程で政治、宗教のなかから供儀構造を自ら放棄することによって統一的な王権を確立したと考えるのもよいだろう。この点について高木敏雄は『人身御供論』のなかで朝廷が行う祈年祭に白猪、白馬、白鶏を供えるのがこれが「何のために供えるかがいささか不明である」¹⁴⁾とし、この動物を供える祈年祭を外来の儀礼とみなしそれを朝廷が取り入れたためらしいとしているが、朝廷祭祀に存在していた供儀的儀礼が、ある時放棄された痕跡がこれらの動物であるとも考えることもできるだろう。これは朝廷祭祀の変質を意味していないだろうか。さらに下出積与¹⁵⁾は大化の改新前夜、皇極天皇の治世下で農民達が牛馬を生贄として殺すことを禁じる詔勅が何度も発せられた過程をつうじて、民衆の新しい宗教運動が弾圧されると同時に供儀儀礼にたいするこのような朝廷の態度の変化と政治体制の変化がともに一致して起こったことを指摘した。この皇極期の詔勅には高木敏雄も言及している。高木は牛馬の供儀の禁止

は宗教上の理由ではなく政治上の理由である、としているが、この点を下出に依拠すれば、朝廷が供儀の儀礼を排除しようとする過程のなかからその後の律令体制が出来上がっていったという点である意味ではこの詔勅は、朝廷における宗教改革（仏教の受容）と同時に政治改革を意味するものであったろう。

柳田が述べた古代日本における人身御供については考古学上の証拠や歴史的な資料が残されていないわけではない。柳田もこの儀礼が古代日本で行われていたかどうかは明確に断定はしていない。あるところでは人身御供は行われていなかったといい¹⁶⁾、またあるところではかつてあったに違いない、というように揺れている。しかし柳田が提起した問題は単に信仰史の変化の問題であろうか。問題となるのは日本に人身供儀が存在したかどうかではなく、日本の供儀儀礼の消滅が国家体制や民衆社会の変質と表裏の関係にあったというのが問題なのではないだろうか。

柳田が日本各地に残る一つ目小僧や片足の妖怪の民間伝承に注目し、そこに古来の宗教の変質の痕跡を見ようとしたなかには、供儀論という大きな人類学的なかつ社会学的なテーマが含まれていたといわなければならない。供儀論はタイラー、ロバートソン・スミス、フレーザー、ユベールとモース等によって論じられてきた。しかしこの中でもユベール、モースは供儀を単なる宗教の問題と考えていないという点で、その後の多くの人類学者に強い影響を与えたといえる。エヴァンス＝プリッチャードの『ヌア一族の宗教』はその例である。この点は後に考察するとして日本の牲についてももう少し整理してみよう。

日本の牲：その種類

柳田が指摘したイケニエとなる人間はフレーザーが王殺しの王に想定した「完全なる人」ではなく、片目、片足という神としての聖なる徴をもったスティグマであった。では日本の牲はすべてこのようなスティグマを持つというのが特徴なのだろうか。ここでは中山太郎の資料¹⁷⁾にもとづいて日本でどのようなものが牲とされているか整理してみたい。

中山は「動物犠牲考」のなかで日本の牲を柳田とほぼ同じ意味で定義し、同時に「犠牲」という語の意味との違いについて言及する。中山は「イケニエ」とは、単に生きている牲つまり神の食料として殺すためにある期間活かしておくものである、とする。この意味で寺院の神域やある聖域（霊山とか山奥の神秘的池等は聖域である）に生きている動物、鳥、昆虫、魚は神への供物とみなされている。したがって「牲」とは神に捧げられる殺された動物という意味になる。

これに対して「犠牲」とは中国大陸伝来の概念であると中山はいう。この「犠牲」という語は動物をすぐ殺すことを意味しているのだがこれが日本古来の「牲」の概念と混同されてしまったという。中山は日本に2種類の供儀のシステムがあったと仮定する。一つがアイヌ型の供儀、ほかはシャーマニズム型である。アイヌの熊祭は熊を殺しその肉を食う儀礼であるが熊は同時に神自身を表象しておりトテム動物でもある。アイヌはそのトテム動物の肉を部落全員で一緒に食べるが、中山はこれを直会のもっとも古い形態であるとみなす。これに対してシャーマニズムの供儀儀礼では生贄動物は食物として食べてはならない。日本にある牲祭はこの2種類の供儀の形態を混交させてしまった結果である、と中山はみなすのである。

「牲祭」への一視座

中山は日本古来の牲祭はシャーマニズムからきたものであると考えており、アイヌの熊祭は生贄動物を神自身とみなし、その肉を共同体の成員がともに食べることから日本古来の牲祭とは異質なものとみなしているのである。日本古来の牲祭の生贄動物は、神への贈物でありいわばタブーとされたもので決して人が食べたりはしなかったのである。

このような中山のアイヌ的生贄とシャーマニズム的生贄という「牲」のとらえ方は、柳田と異なりたしかに独自のものである。しかしこのような種類に「牲」を分けること自体、供儀の基本構造の考察を無視して供儀の意味にのみこだわった結果であるといえる。中山は牲祭の断片を文献から拾い集めてそれを整理しただけであり¹⁸⁾、もちろん日本的な供儀構造をそこから引きだそうという発想はない。また中山は現地調査をしてそれらの祭を検証したということもない。したがって彼の牲および供儀に関する論議には特別な注意をはらう必要はないと思われるが、中山が整理した日本の牲の種類については日本社会の供儀構造を探求するうえで貴重な示唆を与えているように思える。

中山が整理した「牲」は獣類、鳥類、魚類、家畜類に分けられる。獣類は鹿、猪、鼠である。この中でもっとも多いのが鹿である。例えば諏訪大社の御頭祭では鹿の頭を社に供える儀礼がある。京都のある神社では裏山で鹿を狩って神に供えたという。鹿がとれない年は3歳の小牛を矢で射殺して鹿に代えて供えた。岡山県の中山神社では1月15日に特別な場所で鹿を狩りつぎの日に神社に供えたという。また徳島県のある神社では神社に供えた鹿を骨まで全部食べる儀礼があるという。

高知県の川上神社では猪が「牲」となる。ここではその年に猪がとれないと祭が延期されたという。鹿児島県のある神社では1月14日に「牲狩」を行って猪を捕らえ、肉を串刺しにして地面に立てる。熊本県の阿蘇神社では、毎年2月に特別な装束を着た神主たちが矢で猪と鹿を狩る「阿蘇の牲狩」が有名である。

ところでマタギが行う儀礼のなかには供儀的な儀礼がいくつか見られる。しかし山の神に捧げる儀礼には供儀とみなすのは困難な儀礼もいくつかある。山の神に捧げられるものにオコゼがあるが、この魚の寄進などは供儀のメカニズムを考えるうえで検討を要するもののうちの一つである。マタギは猪を捕らえるとすぐその心臓を抜き取り山の神に捧げるが、この点について『後狩詞記』を供儀のメカニズムという指標を用いて考察しなければならないだろう。

鼠が生贄になるのは沖縄の「海神祭」である。この祭では鼠が籠に入れられて海岸に埋められる。しかし鼠が生贄になる前は猪が埋められていたという。つまり猪が鼠に代替されたのである。これらの野生動物は神社の裏山や境内あるいは神聖な場所でおもに矢で狩猟されるが、生け捕りにされる例は見られない。生贄となる獣は神に捧げられときにはすでに死んでいる。神に捧げられるものは、直会などの供物もナモノは見あたらず、すべて火を通したものであるということは注意すべきだろう。したがって日本では流血を伴う供儀は沖縄を除いて見ることはできず¹⁹⁾、多くの場合供儀で重要な意味を持つ血をめぐる儀礼も見られない²⁰⁾。日本の牲祭では例外なくすでに弓で射殺されたり、料理されたりした「牲」を神に「寄進する」という儀礼が中心であり、この意味ですでに死んだものを神に寄進するということになる。牲になる動物も一種類とは限らない。鹿と猪を同時に牲として捧げる神社も多い。柳田は鹿が生贄となる理由をその姿が美しく神々しいので古代

の人々は鹿を生贄に選んだのだらうというのが、これは鹿を牲とする理由とはならない。

猪は考古学から縄文期にすでに生贄として用いられたと思われる証拠がでている。穴のあけられた猪の下顎骨がかなり出ているからだ。縄文時代に猪が家畜化されていたのかという問題はいろいろ説があるようだが、下顎骨の事例は猪が何らかの宗教儀礼、おそらく生贄動物として利用されていた痕跡とみなしてもいいように思う。また日本各地の宗教儀礼所と思われるところから海豚の骨が多く出土する例からみて、猪は海豚とともに日本でもっとも古い生贄動物であったと考えられる。しかしこの猪が家畜化されたものか野生のものかはよくわかっていないという。海豚を家畜化していたとは思えないので野生のものだったろう。推測は避けなければいけないが、おそらく古代の日本では動物供儀が行われていたとおもわれ、そこで利用された生贄動物は家畜でなく野生種の動物だった可能性が強いと思われる。

鳥類では雀を牲として捧げる神社の例がもっとも多い。愛媛県の菟足神社の風祭は4月11日に行われ、12羽の雀を矢で捕って神社に捧げる。しかしこの神社には人身御供の言い伝えがあり、それによると村を通過した3人目の旅人を捕まえ、生贄としてこの神社に捧げていたが、人の代わりに生贄が鹿になり、猪になり、鳥に代えられていったという。香川県の山北八幡ではかつて焼いた雀を神社に捧げていたが、今は初穂の焼いた米を捧げるという。この焼いた米を捧げるのが頭屋であり一年交代である。村人の説明によればこの米は焼いた雀を買うためのお金のようなものとみなされているという。このほか雉も神社に奉納される。新潟県のある神社の例では12月に最初の獲物である雉を領主がこの神社に捧げたという。

ところで頭屋が神社の祭礼を行うところは日本の各地にみられる。頭屋祭祀の特徴は期限（たいていは1年間）と輪番制にある。では頭屋とは何かというと、たいへん複雑な要素を併せ持っている。ユベール、モースが提示した供儀のメカニズムからみると、供儀司祭者（sacrificateur）にいちばん近い宗教的機能を持っている。したがって頭屋は供儀祭主（sacrifiant）²¹⁾ではないが単なる供儀司祭者でもないのである。頭屋が同時に一年神主となり神の依坐になる例があるからだ。いわゆる神社の神主は神の依坐とはならないといったのは柳田であった²²⁾。牲祭は日本各地に存在する頭屋祭祀の一形態であるとすることもできるが、供儀のメカニズムからみて神と司祭と供儀司祭者の機能を同時に持っている牲祭の頭屋の存在は、日本の牲祭を分析するうえでもっとも困難なものの一つと言えよう。しかもこの頭屋は、村の鎮守の祭ではありふれた存在であるということも“日本の牲祭の祭司（prêtre）の機能”の分析を困難にしている理由である。ユベール、モースの供儀のメカニズムからすれば、少なくとも中山の資料では牲祭の頭屋が聖なる世界と俗なる世界の境に位置して生贄の死によって発せられた聖なる力を受け渡す媒介者という祭司の機能を見いだすことは困難である。しかし牲祭の供儀的構造を検討しようとするなら、その祭全体のなかで頭屋の機能と性質つまり供儀的儀礼のなかの頭屋の機能と性質を見ることによって、日本の牲祭の構造を祭司を通して明らかにしようとしなければならないだろう。いずれにしる宮座慣行を含めた頭屋祭祀の問題は依然として課題として残っているが、この問題は日本の宗教儀礼の構造と特質を明らかにする可能性がある²³⁾。

さて今まで牲の種類についておもに獣類、鳥類を取り上げてきたのだが、牲としてもっとも多い

「牲祭」への一視座

例が魚類である。柳田は、日本各地に残る「片目の魚」のさまざまな言い伝えを取り上げ「神の祭にこの生牲を供えた遺跡であると」する²⁴⁾。捧げられる魚は鮭、鯛、アナゴ、鯖、それにオコゼである。また魚類ではないがアワビもこれらに加えてもよいだろう。アナゴを除いて捧げられる魚はほとんどが片目である。例えば山形県の一宮神社では7月19日に片目の魚を神社に奉納するという。宮城県諏訪神社にはつぎのような言い伝えが残されている。それによると昔、この神社では3年ごとに10才から20才までの乙女を生贄として捧げる供儀があった。しかしのちに乙女の代わりに鹿を捧げるようになり、それが北上川の特別な場所で捕れる鮭に代えられた。ところが鮭が捕れなくなったので今日ではいろいろな種類の魚を捧げるという。また村人によると、かつて生贄にされた乙女と鹿の灰を埋めたと伝えられる小さな塚があるという。

和歌山県の権現島では熊野権現の新宮の祭を行うとき鯛3匹と他の74匹の魚を捧げるという。また島根県のある神社では13匹の鯛を捧げる。鯖を捧げる例として、鳥取県の上諏訪神社の祭礼がある。7月26日から27日にかけて行われるこの祭礼で4匹の鯖が捧げられるが、それらは“鬼頭”と呼ばれるという。アナゴを捧げる例は京都府の八幡社にあり、9月8日に祭礼が行われるがここにも人身御供の民間伝承が残されている。それによればある年、村に疫病がはやったので神の意志を聞くために占いをしたところ、人間を差し出すようにおつげがあった。そこで10才の少女を毎年捧げていたが、この神が実は大蛇であったことが知れる。そのときこの大蛇を退治したのが八幡神であり、以後、蛇に似たアナゴをこの神に捧げたという。茨城県の産土明神の牲祭は魚の種類は問題ではないが神に捧げる魚はすべて片目でなければいけない。

長野県の諏訪大社では、冬眠した蛙を元旦に矢で射てそれを奉納する。アワビを捧げる例も福岡県のある神社にあるが、これは捕れた獲物を単に神社に奉納するという意味であって生贄としてアワビを捧げるという意味は薄いのではないだろうか。

中山が示した事例はすでに述べたように文献だけで収集されたものだから、それらすべての事例が牲祭と考えられるかどうかは検討を必要とする。中山は殺戮を伴う供儀と単なる獲物の奉納を混同してどちらも牲祭のなかに入れてるように思えるからだ。しかしここまで見てきた中山の十分とはいえない資料から日本の牲についてある一定の特徴を引き出すことができる。中山は、柳田と同じように生牲とはある一定期間、日常からは隔離された聖なる場所で放し飼いにされていた生き物と考えているが、この生き物はすべて野生種であり、したがって“誰のものでもない生贄”である。日本の村の鎮守で行われる大部分の牲祭は“誰のものでもない生贄”つまり所有関係、帰属関係が不明確な生贄を捧げるのである。ユペール、モースの供儀のメカニズムによれば、供儀にはこの儀礼によって生み出される聖なる力（霊の力）の利益を受け取る供儀祭主が必ず存在し（祭主がいなければ供儀は成り立たない）祭主は自分の身代わりとなって死んでいく生贄を差し出さなければならない。つまり生贄という“費用”を負担することで²⁵⁾供儀祭主と生贄の帰属関係は非常にはっきりしているのだ。日本の牲祭ではこの祭主が明確になるのは頭屋祭祀のいくつかの例を除いてたいへん希であるといわざるをえない。これが日本の牲祭の特徴の第一である。日本の牲祭はこれから述べる雨ごいの儀礼や築城、築堤の儀礼で行われる供儀的儀礼を除いて、ほとんどが年中行事の一つとして村の鎮守で行われる。したがって日本の牲祭は個人的な傾向よりも集团的傾向がた

いへん強いといえるがこのような傾向をエヴァンス＝プリッチャードが述べた集団供儀と個人供儀の区別で論じることには無理がある。「この種の供儀が、集団を代表する特定の人物、もしくは後述するように公的な役割者によってなされねばならない」からである²⁶⁾。集団供儀には集団を代表する何らかの人物が必要であるが、村の鎮守の牲祭ではこれがいへん曖昧であり、特定することが困難な場合がほとんどである。エヴァンス＝プリッチャードはヌア一族の集団供儀の主目的、主機能を「変化しつつある事態に直接かかわっている神や死霊を証人に据えることによって社会的な地位の変化——少年から男へ、娘から妻へ、生者から死者へ——や、社会集団間の新しい関係——新しい年齢組の誕生、姻戚関係による親族集団の結合、報復闘争の終結——を確認、確立強化することである。」²⁷⁾と述べているが、日本の牲祭にこのような機能を見いだすことはできない。

家畜の供儀

以上述べてきたのは野生種としての牲であったが、日本の供儀的儀礼のなかには家畜が生贄動物になる儀礼がある。それはたいへん限られており、中山の提示した資料によれば、雨ごいの儀礼と築城の儀礼、築橋の儀礼でありこれらすべてがほかの牲祭と異なり不定期な儀礼である。しかもこれらの儀礼のそれぞれに特定の家畜が対応している。

三重県の壬生神社には雨ごい儀礼が伝わっており、雨ごいのために黒い馬を生贄として捧げていたが、今は黒い馬の藁人形を作って川に流すという。このような雨ごいの儀礼は比較的近年まで行われていたようで、1924年の新聞記事によると宮城県の大戸村で滝壺に牛の頭を投げ込む雨ごいの儀礼が行われたという。また1883年まで行われた大阪の河辺地方の雨ごい儀礼では白黒斑の馬を滝のところに連れていき、そこで頭を切り落とし滝壺に投げ込んだという。

このような雨ごい儀礼は大和朝廷でも行われた。雨が降らない場合は黒い馬を、大雨の場合は白い馬を奈良県の川上神社に捧げたという。牛馬の供儀は、下出積与によれば²⁸⁾民衆の宗教運動のなかで盛んに行われたというが、このような運動が雨ごい儀礼とどのように関連したのかはわからない。いずれにしろ日本の雨ごい儀礼は供儀のメカニズムという観点からすると供儀儀礼というよりも呪術儀礼的要素が強いように思う。また朝廷儀礼のなかで雨ごい儀礼がどのような位置にあったのかも下出の指摘とともに重要だろう。皇極朝における民衆の宗教運動の弾圧を境に呪術的儀礼が政治的権力から排除されていくとともに供儀儀礼も排除されていったと思われる。このようななかで天皇制の支配統合の在り方が変化していったのかもしれない。

中山の資料では、雨ごいの儀礼には誰が牛馬を提供するのかという点とそれと関係する供儀祭主は誰かという点がいへん曖昧なままである。これに対して築城の場合の供儀祭主は城主であり、その生贄動物は家禽類か牛である。他方、築堤、築橋の生贄動物は家禽類が多いが、これらにまつわる伝説はほとんどの場合、人身御供と結びついている。

雨ごい儀礼と築堤、築橋の儀礼では生贄動物はそれぞれの儀礼に対応した特定の家畜であって、決して野生の動物を使うことはない。

山の神への捧げもの、オコゼ

山の神へ捧げられるオコゼについては、片目の魚として捧げられることが多い魚類のなかでも異なった特徴を持っている。山の神に捧げられるオコゼはスティグマではなく「完全な」欠点のないオコゼでなければいけないのだ。これはマタギが行う儀礼であるが、なぜオコゼを捧げるかはいろいろな説明がされてきた。その多くはシンボリックな解釈である。例えばオコゼは海の神のシンボルであり、それを山の神に捧げるのは二人の神の結婚を意味しそれによって豊饒を祈念するためである、と解釈されたりもする。しかし山の神へのオコゼの寄進を牲祭とみなすならば、マタギのオコゼ寄進に内在する供儀的な特質を考察しなければならない。マタギの社会集団の特質は彼らが行うさまざまな供儀的儀礼の考察なくしては明らかにされないのではないだろうか。

日本の牲：その特徴

動物供儀に用いられる生贄は世界のほとんどの地域で豚や牛あるいは馬や駱駝、羊、山羊などの家畜である。しかし今見てきたように日本の牲はほとんどすべて野生種であった。これは日本の供儀的儀礼の特徴を端的に表している。雨ごいや築城、築堤を除いて家畜が生贄動物になる牲祭はない。野生種だけを生贄動物として用いる供儀も少なくとも日本のまわりにはない。多くの動物供儀は供儀祭主が自分の家畜を生贄として差し出すことによって成り立つ。供儀では自分の所有物の一部を「神に対して」支払わなければならない。神はその見返りに供儀祭主の呪われた弱点を癒し快復するための機会と聖なる力を与えるのである。供儀では神と人間との間に「汝与えるがゆえに我与う」という関係が成り立つ。しかし日本の牲祭では神と人間との関係が供儀のメカニズムの埒外にあるといわざるをえない。“誰のものでもない生贄”（個人に帰属しない生贄²⁹⁾を捧げるという牲祭の特徴は、“自分のもの”という所有意識をめぐる日本的な観念を考察するうえでさまざまな示唆を与えてくれるように思える。

日本の牲の第2の特徴は極端なまでの代替性である。中山の資料を検討したなかでいくつかの事例があった。それによれば人間が鹿に、あるいは鹿が魚に代替されそれが雀となりさらに米になり、藁人形となる、というように牲祭のいたるところで「牲」が代替されている。しかも代替される牲には何等法則らしきものはない。たいへん恣意的に牲が代替される。生贄が別のものに代替される例はヌア一族にも見られる。牛が野生のキュウリに代替されるが、しかしそのキュウリはどんなものでもよいというのではなく「耕作地に」野生するキュウリでなければならない³⁰⁾。耕作地とは自分の所有物であり、そこでとった野生のキュウリを使うのである。ヌア一族には生贄を代替する場合に一定の規制があるが、日本の牲祭には中山の資料を見るかぎり規制が見られないということなのだ。これは牲が一定の期間、一定の場所で「活かしておく」ものであるという曖昧さに由来するのかもしれない。

日本の牲祭の曖昧さは供儀のメカニズムという点からみると、とりわけ際立ったものとなる。それは牲祭の頭屋の役割の複雑さ、曖昧さを見れば理解されるだろう。頭屋は牲祭に限らずあらゆる村落の祭祀に登場する。頭屋は祭を取り仕切るだけでなく、あるところでは一年神主とか一時上ロ

ウとか呼ばれ神と同じものとして扱われる。祭司と神が一緒になったものが頭屋ということになり、少なくとも供儀のメカニズムからすれば日本の牲祭の祭司の機能はたいへん混乱していると思われるかもしれないのである。

頭屋の機能は牲祭を含む頭屋祭祀というさらに大きな枠組みで考察しなければならない。頭屋祭祀の構造を明らかにすることは、牲祭の構造も明らかにすることだ。神と祭司の両方の機能を併せ持ち儀礼の司式者でもある頭屋の宗教的機能と性質を考察することで一見曖昧に見える牲祭の構造を明らかにする一つの入口になりうるだろう。

本稿では牲祭についての一視座を示そうとした。そのなかから依然として取り組まなければならない問題が多く残った。それらは頭屋祭祀とともに柳田が取り上げた東北地方の鹿踊りの問題であるが日本の供儀構造の問題とともに今後の検討を待つことにしたい。

註

- 1) 赤坂憲雄(編)『供儀の深層へ』新曜社、1992年、「はじめに」、および筆者の拙論文「日本の牲をめぐる一考察」(『象徴図像研究』5号、和光大学、1991年所収) p. 25を参照。
- 2) 赤坂憲雄編、前掲書、p. iv。なをこの本には“西欧の知の文体によって組み立てられた供儀論の適用といったレベルを越えて”という一見、西欧の知による供儀論を軽視するかのような表現があるが、これは赤坂氏の勇み足であろう。同じ本の中で、浜田泰子氏はエヴァンス＝プリッチャードのヌー族の供儀の論議を“示唆に富む”(同書、p. 220)と指摘するとともに、おおむねエヴァンス＝プリッチャードの供儀の分析の指標を使っている。さらにいえばエヴァンス＝プリッチャードの『ヌー族の宗教』(向井元子訳、1982年、岩波書店)はアンリ・ユベールとマルセル・モースの『供儀』(小関藤一朗訳、1983年、法政大出版)の精細な検討の上に成り立ったものであることは、私がこの訳本を書評(『日本読書新聞』1983年)したときにすでに指摘した。供儀論を論議するにはユベール、モースの供儀論の検討は必須であり、いわば原典である。供儀に対する論の展開は供儀論という学説(多くは聖書解釈学、インド学、人類学に蓄積されている)の蓄積の上に成り立つのであり、この蓄積の前では日本、西欧という区別はありえない。もし供儀論の前でこの区別を認めるなら、日本という社会あるいは文化を特定化してしまうことにつながる。つまり自民族中心主義である。したがって日本の供儀論を語ろうとするならまずは、ユベール、モースの供儀の論議にたいする批判検討を通過しなければならないし、それを経ないどんな供儀論もある一人の人間のイマジネーションの世界で展開されたきわめて個人主義的な論であるといわざるをえない。これは社会科学ではないし、まして人類学のイマジネーションとはまったく相入れない。その論議の対象がたとえ日本の供儀であってもである。赤坂氏が述べるような“その西欧的な供儀論との困難な戦い”とはその後の結果にすぎない。つまりあらかじめ述べるようなことではない。さらにいえばこの本にはその“西欧的な供儀論との困難な戦い”をどこにも見いだすことができないのだ。
- 3) 岡正男「日本民俗学への二、三の提案」(『異人その他』言叢社、1979年所収) p. 78および pp. 82-85。
- 4) 蒲生正男「日本の婚姻儀礼」(福田アジオ・塚本学編『日本歴史民俗論集3』吉川弘文堂、1993年所収)、注5、p. 177。ここで蒲生は万系一世という考え方を認める柳田の「一つの日本」という観念を日本の婚姻儀礼を分析することで批判しているのだが、蒲生がここで問題としているのは、柳田がある文化現象を見る場合に陰に陽に「中心的なもの」と「周辺のなもの」という図式を想定する点である。これは福田アジオ氏が柳田の「方言圏論」を拡大した「文化圏論」的方法を批判する中で指摘したことも一致する。(福田アジオ著『日本民俗学方法序説』弘文堂、1985年、pp. 181-198。)
- 5) “A PROPOS DU SACRIFICE JAPONAIS: Recherche sur les caractères japonais des rites sacrificiels à travers une critique des études des *folkloristes japonais*». Etude préparatoire à une enquête sur le terrain au

Japon”, DEA mémoire présenté à ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES (Paris), 1989.

6) 『供儀の深層へ』には柳田の供儀論についての著者達の批判検討は見られない。いくぶんかのニュアンスの違いはあるが、柳田が扱った供儀論の材料をそれぞれの著者が自分流にアレンジして論を展開している。つまり著者達がどのように柳田の供儀論と格闘したのかが見えてこないのである。まず必要なのは柳田の供儀論を明らかにすることである。

7) レイモン・ジャモスはシャルル・マラムードの論に依拠しながら通過儀礼としての北インドのメオ族の婚姻儀礼が実は供儀儀礼の基本的なメカニズムのうえに成り立っていること、つまり供儀構造を持った儀礼であることを示そうとしている。供儀儀礼の性質と機能を考察することによって婚姻儀礼のメカニズムをより明確にしようとするジャモスの意図は、本稿の意図に通じるものである。

Raymond Jamous, “The brother-married-sister relationship and marriage ceremonies as sacrificial rites: a case study from northern India” in Daniel de COPPET (ed.), “*Understanding Rituals*”, Routledge, 1992, p. 54.

8) Henri Hubert et Marcel Mauss “Essais sur la nature et la fonction du sacrifice”, in Victor Karady (ed.), *OEUVRES I*, Minuit, 1968, p. 196. 小関藤一朗訳『供儀』法政大出版, 1983年, p. 7.

9) フレーザーが『金枝篇』で展開した死と再生のシンボリズムを農耕儀礼と結び付ける学説は、その後多くの社会人類学者たち（例えばエバンス＝プリッチャード）の批判にさらされたのはいうまでもない。しかしここで強調したいのは、フレーザーが『金枝篇』を供儀論のバースペクティブのなかで展開したという点である。日本ではこの点についてあまり関心を引いてこなかったのは「供儀」という観念そのものが日本社会に希薄であるということを示しているからだろう。しかし「供儀」のない、あるいはきわめて希薄な社会は社会として成立し得るのか。これが本稿のもう一つの意図である。なぜなら近代ヨーロッパは供儀的契約によって初めて成立したといえるからである。これについてはジャン・ジャック・ルソー『社会契約論』やアダム・スミス『リヴァイサン』を読めば西欧の近代社会がどのような「供儀」のうえに「契約」という観念を発明したかが理解されるだろう。近代に成立した「社会」はそれまでの中世的共同体とはまったく性質の異なった人間集団の規定を要求したのである。それは一方で近代個人主義を発明することによって、他方で社会契約という観念をそれに対置させることによって供儀的構造を持つ社会を西欧は「発明」したといえるのである。宮台真司氏は1996年9月26日の「朝日新聞」紙上の「ウオッチ論潮」でつぎのように記している。

社会学はかねて2種類の秩序を考えてきた。一つは「共同体的秩序」。そこでは人々が同じ感じ方や振る舞いをするので明示的なルールは必要ない。…ところがもう一つ「社会」的秩序がある。「社会」という観念は、皆が同じようなものを同じように体験するという自明性が失われるフランス革命期に生まれた。放っておくと殺し合いをしかねない、異なる神を奉じ、別の利害を持つ人々が明示的なルール（宗教的寛容など）を共有し「共生」する「社会」。…共生のための明示的なルールが、自己決定する主体同士の軋轢からしか生まれえないという事実だ。

この軋轢を避けるために社会契約という考え方がルソーによって論じられた。人間は放っておくと殺し合いをしかねないので自己の自然権の一部を「供儀する」ことによって個人同士が共生する「社会」を成立させた。この自己の供儀によって成り立つものこそルソーのいう「社会」でありその成立を保障する「社会契約」であるといえる。このような社会契約のイメージはアダム・スミスの『リヴァイサン』にも見ることができよう。もっともこの場合、リヴァイサンは国家と同義とみなしうるものだが…。西欧社会は供儀構造を社会が内包することによって成立した。ところが日本にはこの「自己の供儀」という観念がまったく存在していない。あるのは自己中心的な損か得かという功利主義的価値感のうえに成り立っている「犠牲」という考え方である。ルソーが論じた社会契約は功利主義的＝個人主義的な意味の強い「犠牲」という考え方からは決して引き出すことはできない。西欧のような供儀構造を持たない日本では「社会」という観念が成立していない、あるいは徹底的に誤解されている。だから『世間』とは何か』（阿部謹也著、講談社現代新書、

- 1995年)と問わなければならないのだ。阿部氏はこの本を“わが国の社会の構造を世間の歴史的分析という従来なかった新しい観点から見直そうとする試みである。”(同書, p. 13)とし、「社会」と「世間」とはまったく異なるものであるとする観点から日本の社会の特質を問おうとしている。日本における「社会」という語はもともと明治時代の造語であったが、その観念についても明治時代に激しい誤解のもとに成立してしまった語である。日本における社会の観念については拙論文「異文化とはなにか:『インド文明と我々』をめぐるルイ・デュモンの人類学的視点について」(『ふいんど』5号, 風響社, 1992年)で論じた。
- 10) 柳田国男「一つ目小僧その他」(『柳田国男全集6』ちくま文庫, 1989年所収), p. 330。また中山太郎も「動物犠牲考」のなかで同様の規定をしている。
- 11) 「事によると生贄の習慣が早く廃せられて後, その印象深き一部分のみが, こうして微に記憶させられたのかもしれない。かりにそうだったら我々の信仰史の, 重要な変化する跡である。ぜひとも一応は考えてみなければならぬ問題である。」(柳田国男, 前掲書, pp. 329-330)。
- 12) 柳田国男, 前掲書, p. 223。
- 13) 「一つ目小僧は多くの“お化け”と同じく, 本拠を離れ系統を失った昔の小さな神である。見た人が少なくなると, 文字通りの一目の画にかくようにはなったが, 実は一方の目を潰された神である。大昔のいつの代にか, 神様のけん属にするつもりで, 神様の祭の日に人を殺す習慣があった。恐らくは最初は逃げてもすぐ捉まるように, その候補者の片目を潰し足を一本折っておいた。そうして非常にその人を優遇し尊敬した。」(柳田国男, 前掲書, p. 267)。
- 14) 高木敏雄『人身御供論』宝文館出版, 1974年, pp. 35-37。
- 15) 下出積与「皇極朝における農民層と宗教運動」(『史学雑誌』67編9号, 1958年所収)。
- 16) 高木敏雄, 前掲書, p. 20。および加藤文智「本邦供儀思想の発達に及ぼせる仏教の影響を論じて柳田君に質す」(『仏教史学』10号, 1911年所収)。
- 17) 中山太郎「動物犠牲考」(『日本民俗学』大岡山書店, 1930年所収)。
- 18) 中山の民俗学はその文献主義によって大きく特徴づけられる。柳田は中山のそうした傾向を, 国会図書館の本をすべて読もうとした男と評したという。
- 19) 浜田泰子「南島の動物供儀」(赤坂憲雄編『供儀の深層へ』新曜社, 1992年所収)。
- 20) 生贄を殺すことによって生贄のなかに閉じこめられていた「霊」を解放しその力によって供儀儀礼の目的や神とのコミュニケーションを成し遂げようとするのが流血供儀である。したがって「霊」を解放する流血供儀はもっとも重要な供儀儀礼の一つである。「供儀」は, この解放された霊の力(流血供儀によって解放されたばかりの「霊」は悪でも善でもない)を供儀の目的に向かってその力の意味を方向づける一連の儀礼から成っている。
- 21) Henri Hubert et Marcel Mauss, *ibid.*, pp. 213-255. 小関藤一朗訳, 前掲書, 1983年, pp. 24-56。この章でユベール, モースは供儀に登場するさまざまな役者, つまり供儀儀礼の構成要素について論じている。この構成要素は“供儀のメカニズム”を形作る重要な要素でもある。
- 22) 柳田国男『柳田国男全集 6』ちくま文庫, 1989年, pp. 266-267。柳田は国家神道の元になった平田派神道(國學院派神道)や吉田神道にたいしてははっきりと距離をおいている。「吉田家の神道などもやはり非常に外部の影響を受けておりまして, 自分では宗源神道などと, これが日本固有のものであるごとく常に説いておりますが, その思想から様式から, たくさんに不純粋な部分を含んでおります。…(平田の神道も) 閻斎以下の雑然たる江戸時代の神道説にたいする第2の反動に過ぎないのであります。…現実の民間信仰を軽んじた点, 村々における神に対する現実の思想を十分に代表しなかったという点においては, 他の多くの神道と古今その弊を一にしているのであります。…要するに神道の学者というものは, 不自然な新説を吐いて一世を煙に巻いた者であります。決して日本の神社の信仰を代表しようとした者ではありませぬ。」(柳田国男「神道私見」, 『柳田国男全集 13』ちくま文庫, 1990年所収, pp. 596-597)。
- なを頭屋の祭礼における機能については「神道と民俗学」, 前掲書, pp. 475-495を参照。
- 23) ユベール, モースの供儀論について述べることは本稿の目的ではないので詳しくは触れない。しかしこの

「性祭」への一視座

問題についてはいずれ稿をあらためて考察するつもりである。

- 24) 柳田国男「一つ目小僧その他」(『柳田国男全集 6』ちくま文庫, 1989年所収), pp. 245-259.
- 25) Hubert et Mauss, *ibid.*, p. 232. 小関藤一朗訳, 前掲書, pp. 38-39.
- 26) エヴェンズ=ブリッチャード, 向井元子訳『ヌアー族の宗教』岩波書店, 1982年, p. 312.
- 27) エヴェンズ=ブリッチャード, 向井元子訳, 前掲書, p. 311.
- 28) 下出積与, 前掲書。
- 29) これは「村共同体」=ベルソンヌモラル (personne morale) という問題を検討しなければならないが, これには日本村落社会の特徴に踏み込んだ検討が必要であるため, ここでは触れないことにする。しかしこの問題の検討はいずれ稿をあらためて行う必要があるだろう。なおこの問題については, エミール・デュルカーム, 宮島 喬訳『社会学的方法の規準』岩波文庫, 1978年を参照。
- 30) エヴェンズ=ブリッチャード, 向井元子訳, 前掲書, p. 314。