ISSN 0289－4130

研究紀要

第24号

埼玉県文化財収蔵施設保管の石器　西井幸雄
—荒神脇遺跡出土の石器—

低地遺跡から見た関東地方における古墳時代の始まり　福田　聖

製作技法・表現手法からみる東日本出土瓦塔　坂田敏行

埼玉県白岡町タタラ山遺跡出土石製品の鉱物分析　奥野麦生　大屋道則

横山産玉髄質泥岩の加熱による色調変化　大屋道則　高田秀樹　古西里美

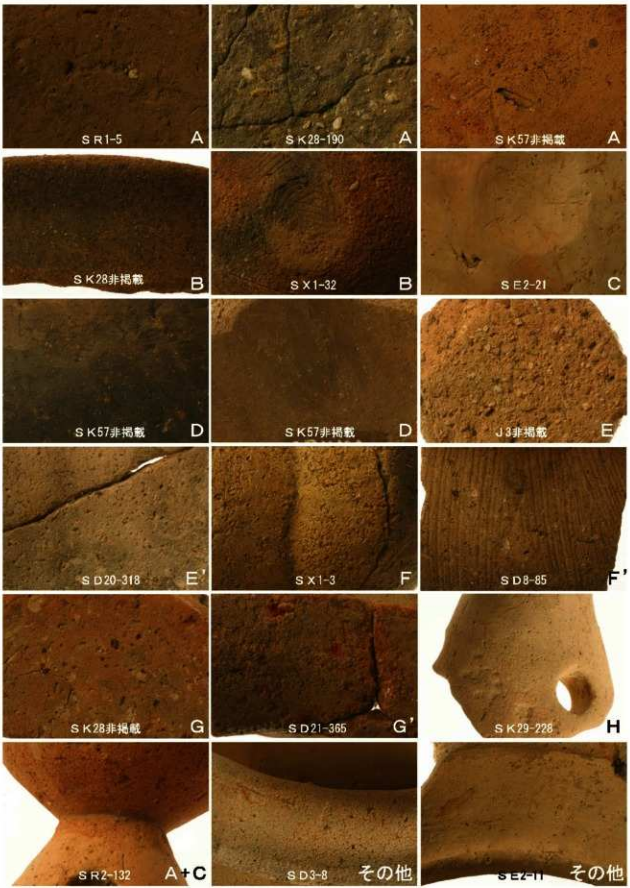
石器材料及び石器の理化学的分析値（4）　大屋道則　上野真由美　早坂広人　加藤秀之
—ＸＲＦによる黒曜岩分析値（2008年度）—

神矢考　剱持和夫
—反町遺跡祭祀跡に見る古代歩射神事—

2009

財団法人　埼玉県埋蔵文化財調査事業団

口絵 1



白井沼遺跡の胎土（栗岡2007より転載）

13 talc

17 talc

20 talc

19 talc

04 talc

08 talc

27 talc

09 talc

11 talc

36 talc

12 talc

14 talc

37 talc

15 talc

18 talc

38 talc

31 talc

34 talc

41 talc

35 talc

40 talc

01 talc

21 talc

24 talc

28 talc

25 talc

02 talc

41 talc

32 talc

10 pyrophyllite

33 pyrophyllite

06 muscovite

07 muscovite

05 talc

29 talc

39 clinochlore talc

23 quartz kaolinite

22 quartz clinochlore muscovite

26 quartz

03 clinochlore

16 不明

1　玉髄質泥岩原石001　非加熱

2　玉髄質泥岩原石001　100℃ 2h

3　玉髄質泥岩原石001　200℃ 2h

4　玉髄質泥岩原石001　300℃ 2h

5　玉髄質泥岩原石001　400℃ 2h

6　玉髄質泥岩原石001　500℃ 2h

7　玉髄質泥岩原石001　600℃ 2h

8　玉髄質泥岩原石001　700℃ 2h

9　玉髄質泥岩原石001　800℃ 2h

10　玉髄質泥岩原石001　900℃ 2h

11　玉髄質泥岩原石001　1000℃ 2h

12　曽々木流紋岩原石17-01-122　非加熱

13　真脇遺跡出土石器1

14　真脇遺跡出土遺跡2

15　真脇遺跡出土石器3

目　次

序

埼玉県文化財収蔵施設保管の石器 …… 西井幸雄（1）
　―荒神脇遺跡出土の石器―

低地遺跡から見た関東地方における古墳時代の始まり …… 福田　聖（5）

製作技法・表現手法からみる東日本出土瓦塔 …… 坂田敏行（27）

埼玉県白岡町タタラ山遺跡出土石製品の鉱物分析 …… 奥野麦生・大屋道則（61）

横山産玉髄質泥岩の加熱による色調変化 …… 大屋道則・高田秀樹・古西里美（75）

石器材料及び石器の理化学的分析値（4）…… （81）
　―XRFによる黒曜岩分析値（2008年度）―
　大屋道則・上野真由美・早坂広人・加藤秀之

神矢考 …… 剱持和夫（126）（1）
　―反町遺跡祭祀跡に見る古代歩射神事―

神矢考

―反町遺跡祭祀跡に見る古代歩射神事―

劔持和夫

要旨　東松山市反町遺跡で発見された平安時代の祭祀跡からは、「神矢」や「弓」と墨書された須恵器、狩股鏃（矢）、刺網など特殊な遺物が数多く出土した。須恵器に記された文字、諸遺物の特性や出土状況等に照らし、この祭祀跡は河岸より狩猟用の狩股鏃（矢）、つまり、「神矢」を「弓」で射放つ、何らかの神事執行を物語る痕跡ではないかと予想した。

そこで、祭祀跡の検証をとおして、神事――神矢神事と呼称した――の復元を試み、あわせて、弓射を手懸りに古代の宮廷行事である射礼や、神社祭礼としての歩射神事などとの比較を行なった。また、狩猟儀礼という観点から、古代・中世における神祭りと狩猟の関係を諸史料に探り、神事の性格や目的について考察した。

結果、神矢神事は古代的狩猟儀礼に基づく、田猟の精神的核心を基底とした祭祀儀礼であり、執行の目的は、農耕をも含む大地の豊饒祈願であると同時に、在地首長が大地に対して自己の領有権を主張し、これを共同体全体で確認するためのものであったと推認するに至った。そして、神事の主宰者には、譜代系の比企郡司一族を想定した。

はじめに

平成十八年一月、当事業団が実施した東松山市反町遺跡の発掘調査において、かつての都幾川本流と思しき埋没河川の中から、平安時代前期の祭祀跡が姿を現わした。

出土した遺物は、「神矢」「弓」と墨書された須恵器の椀や坏、三点の狩股鏃（矢）、刺網、大型の六ツ目籠などといった特殊なもので占められ、しかも、それらの検出された状態は、恰も当時の人々の意思を代弁するかのごとき、極めて特異なものであった。

この事実は、古代における在地祭祀を考究するうえで重要である。何故なら、神矢は須恵器に記された文字だけでなく、それが指し示すところの狩股鏃（矢）、すなわち神矢そのものを伴い、さらに矢を射るために不可欠な、弓の存在を示唆する墨書土器まで揃っているからである。要するに、反町遺跡の祭祀跡には、水辺の祭祀といったときの漠然とした心象にとどまらない、「神矢」を「弓」で射放つ神事の執行という、より具体的な祭祀行為を窺見することができるのである。

そこで、墨書「神矢」で言い表わされるところの神事とはいかなるものであったのか、祭祀跡の検出状況や出土遺物の検証をとおし、執行されたであろう行為の復元を試み、次いで、神事の性格や目的、主宰者などについて探っていくこととした。

一　祭祀跡について

反町遺跡祭祀跡の調査成果は、平成二十一年三月、埼玉県埋蔵文化財調査事業団報告書第三六一集『反町遺跡Ⅰ』として刊行された――以下、『報告書』と略記する――。

ここではまず、『報告書』の事実記載と「結語」に記された所見[1]に基づき、発見された祭祀跡[2]（第一号祭祀跡）の特性を抽出しておく。

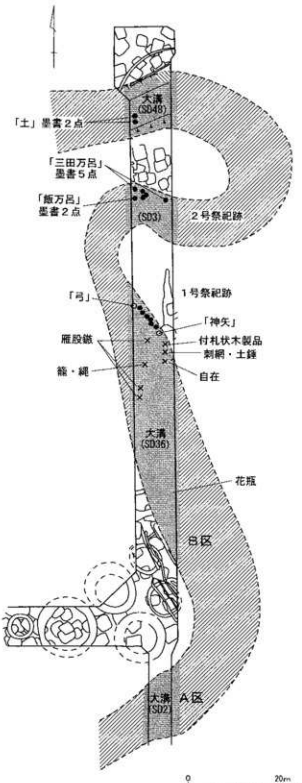


図１　流路跡と第１号・第２号祭祀跡
（『報告書』より改変して転載）

（一）祭祀跡の概要

反町遺跡は、弥生時代中期から中世に及ぶ大規模な低湿地性の複合遺跡で、荒川水系に属する都幾川の形成した沖積低地内、現在はその右岸となる古い自然堤防上に展開している。低地内の占地としては、都幾川が南西から流下してくる越辺川と合する地点のやや上流に当たり、北・東側の東松山台地、南・西側の高坂台地、それぞれの端部に臨んでいる。大まかな見方をすれば、丘陵部（比企丘陵）から広大な低地部（荒川低地）への出口、といった趣の景観下にある。

祭祀跡が発見された埋没河川（第三十六号溝跡）は、推定される最大幅三十㍍以上、確認面からの深さ二・一～三・二㍍で、流向は北西から南東である。平成二十年、当事業団が実施した西隣地区の発掘調査（反町遺跡第三次　未報

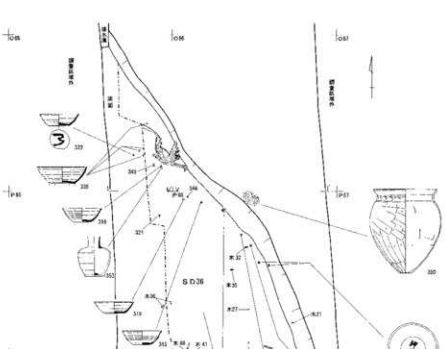


図２　遺物出土状況（『報告書』より転載）

告）では、延長方向に相当する部分に河川跡の検出がなかった。このため『報告書』は、北側に存在する埋没河川（第四十八号溝跡、および第三号溝跡）の遺物が第三十六号溝跡と同様の出土状態を示すことをもって、Ｚ字状に大きく蛇行する一筋の河道を復元した。調査の及ばなかった部分での分流はあるとしても、三条の流路跡は幅・深さともにかなりの規模を有することから、往昔は都幾川の本流をなしていたと見て誤りなかろう。

祭祀跡は、埋没河川の北東岸を中心に検出された。「神矢」と墨書された須恵器無台椀――以下、神矢椀と呼ぶ――を基点とすると、北側には、岸から〇・五～一・二㍍の深さに墨書「弓」「二」を含む須恵器の坏七点、神矢椀を含む無台椀二点、長頸瓶一点が〇・八～一・九㍍間隔でほぼ一列に並んで出土し、列の中間に当たる岸辺からは土師器の甕一点も見出されている。土器列の南端に神矢椀、北端に「弓」の墨書坏――以下、弓坏と呼ぶ――が位置するのも、何らかの意図を感じさせる。南側には、やや間をあけて付札状木製品一点、木製自在（締め具）一点、刺網（木製浮子と土製沈子）一具が、これも列をなして出土している。

遺物は、いずれも川縁（いわゆる地山）から一～三㍍離れた堆積土中に検出されているが、大半は河床に向かって斜めに積いていたので、本来的には堆積土が形成した、河壁に接した状態であったと考えられる。

これよりも河川中央寄りの河床部からは、三点の鉄製狩股鏃、中層位からは大型の竹製六ツ目籠が出土している。

（二）祭祀跡と遺物の検証

埋没河川内から発見された祭祀跡の概略は、以上のとおりである。次に、それぞれの遺物とその出土状況の検証を行ない、執行された行為を復元する

ための材料を得ていきたい。

① 場所

祭祀跡が発見されたのは、旧都幾川と推定される埋没河川（第三十六号溝跡）の川縁である。すぐ北側は、同一流路と考えられる東西方向の河道（第三号溝）で画されているので、祭祀跡の北岸部分は突出した狭隘な半島状になっている。つまり、祭祀跡はかつての都幾川がヘアピン状に急角度で屈曲する部分、そのほぼ先端に相当する、隔絶性・独立性の高い場所に残されていたこととなる。

祭祀跡と関わる奈良・平安時代の集落跡は、流向を転じた本流の北側に展開しており、祭祀跡の検出された突端部には、古墳時代前期および中期の住居跡各一軒が検出されたのみで、当該期の遺構は全く認められない。東側の未調査区に集落跡が存在することは否定できないものの、少なくとも祭祀跡が形成された時点では、この部分に住居などの建築物はなかったということができる。ために、『報告書』は祭祀跡の検出場所を、「祭祀場として非居住域の流路変更点が選択された（四〇〇頁）」ものであるとする。

非居住域であったから祭祀の場として選択されたのか、祭祀の場であったから非居住域となったのかは明らかでない。けれども、祭祀を執行する側の意識的な場の選択、設定ではあったとしても、『報告書』が「祭祀スペースとして固定化され」ていたというよりも、汀線の変化で、「居住域とするには地盤が安定していなかったため」と考えたほうがよいかもしれない（同）」とするように、従前より、祭祀専用の場として固定化されていたものではなかったようである。祭祀跡の検出状況にも、ここで祭祀の執行や祭具の廃棄が繰り返されたというような様子は窺うことができない。

② 土器類

出土した土器は須恵器の坏七点、無台椀二点、小型長頸瓶一点、土師器の甕一点である。時期は平安時代前期、九世紀中葉から後半のもので、須恵器は全て、比企郡鳩山町に所在する南比企窯址の製品である（三九四～三九七頁）。

当然のことながら、神矢椀は矢そのものではないし、これを納める容器でもない。墨書された「神矢」の文字も、人名や呪言を表現しているとは思えない。やはり、須恵器の椀は「神矢」で言い表わされるところの、神事に用いられた神饌献供用の器と考えるのが自然である。清浄たるべき御饌・神酒などの神饌を盛る祭器であるが故に、峻別のための墨書がなされ、弓坏など他の椀坏類とともに特別な扱いをされたに違いない。

漆パレットに転用された、もう一点の椀の性格は理解に苦しむところであ

写真1　神矢椀

写真2　弓坏

るが――『報告書』は弓に塗るための漆であった可能性を挙げている（四〇〇頁）――、須恵器の長頸瓶は神酒の容器、土師器の甕も御飯など御饌の調理具だろう。

先述のとおり、甕を除く須恵器の椀坏類と長頸瓶は、川縁に沿って一列に並び、須恵器と須恵器の間も意識されたかのように隔たっていた。同様な出土状態を示す刺網（浮子）など、南側の木製品類が腐食せずに遺存していたことからすると、これらの遺物はあまり時間を経ずに泥土で被覆・密閉されたもの、換言すれば、概ね原位置を保っているものと見てよい。従って、土器類や木製品類が、間を空けて一列に並ぶという特異な出土状況は、副次的な落下や流入といった不作為の結果などではなく、人間による意図的な行為を反映したものということになる。

いうまでもなく、祭祀跡の分析に当たっては、それが祭祀そのものの執行を示す痕跡であるのか、執行後に祭具等が埋納、もしくは廃棄されたことを示す痕跡であるのかを見極めることが肝要である。

では、反町遺跡の祭祀跡から出土した土器類は、いずれに該当するのだろうか――。

古代祭祀における神霊に対する御饌類の献供（献饌）は、棚状の上に置き供える案供、神前に懸け供える懸供、空中に撒き供える散供、水中に投げ供える投供、地中に埋め供える埋供の五つの方法に分類される。[2]

これを出土状況に照らし合わせると、懸供と散供は神饌が器に盛られた状態の方法ではないし、埋供についても河壁に穴が穿たれた形跡は認められないので、ともに候補から除外できる。案供は案上にまとめ揃えて供えられるものであり、列をなした出土状況にはそぐわない。残るは水中という点で共通性を帯びる投供ということになるが、これも無造作に投げ込んだというよりも、整然と並べ置いたという作為的な印象が勝っており、結局のところ合致しない。

一方、祭祀に用いられた土器の廃棄の仕方には、「墨書人面土器のごとく水辺に流したもの、あるいは斎王宮跡のように土壙を掘って埋納したもの、また沖ノ島で窺われるようにそのままに存置あるいは破砕して散布するなど、それぞれの祭りによっての方式があった。[3]

『報告書』は土器類の出土状態について、「完形品または遺存率が高い土器が多いことと正位置で出土したものが多いことから、岸からの投棄や二次的な流入ではなく、本来意識的に据え置かれ（三九二頁）」、御饌が盛られ神に供えられた四〇一頁ことを示すとしている。確かに、出土した土器類には故意に破砕された様子もなく、上向き（正位置）のものが多い。

しかしながら、神饌用の容器ではない刺網や木製品類も間隔を取り、列をなして河壁に沿って斜めに傾くなど、土器類と相似の状態にあることからすれば、これらは据え置いて神饌を献供した姿というよりも、廃棄時に意図的に並べ置いた――静かに投げ落とすことも含め――ものと見るべきである。撤饌に伴う下げ置いた姿とも思えないことから、おそらくは神事が終了したあと、廃棄に当たっての儀礼の形（型）として、河中へこのような状態に祭具を投棄、乃至は棄て置いたのだろう。献饌には直接必要のない御饌調理用の土師器甕や漆パレット、のちに検討する刺網など、神事に用いられたであろう祭具類の伴出も、このように解釈すれば違和感はなくなる。

祭祀跡とは別に、屈曲した本流（第三号溝跡）の北岸からも、底面に「三田万呂」（五点）「飯万呂（二点）と墨書された須恵器の椀坏類などが出土している。須恵器は八世紀中葉から後半の南比企窯址の製品（四〇一頁）で、祭祀跡の土器類とは反対に、大半は底部を中心とした破片であった。時期は祭祀跡

より百年ほど遡るとはいえ、『報告書』が指摘するように、器種の構成や川縁に沿って並べ置かれた様子は、神矢椀や弓坏を含む須恵器類のそれに通ずるものがある(四〇一頁)。これも、何らかの祭祀に関わる遺物、痕跡と見てよいだろう。

『報告書』は単独の祭祀跡(第二号祭祀跡)と認定し、墨書内容の相違や狩股鏃の有無から、神矢の第一号祭祀跡とは「祀りの形態も同一とはいえない(四〇一頁)」ものと判断している。祭りの形態はともかく、もし、近辺の河畔において繰り返し祭祀が執行されていたとすれば、そこに通底しているのは、祭具に対する伝統的な廃棄の形(型)ということになる。

③　狩股鏃(矢)

出土した三点の鉄製狩股鏃は、最大のものが全長十八・四㌢。次いで十二・二㌢、最も小型のものは七・二㌢である。ともに刃先と茎の端を僅かに欠くものの、錆化の度合いは低く、ほぼ全形を知ることのできる好資料である。中型の一点は岸より五・六㍍と近い地点、他の二点は二十㍍前後も離れた対岸寄りの河床部から出土した。神矢椀を起点とすると、中型のものは約四・六㍍、大型のものは約二十四・二㍍、小型のものは約二十七・三㍍下流(南西)の地点となる。

このうち、大型の狩股鏃には幹(篦)が十八・六㌢遺存しており、篦口には香巻(口巻)とした樺皮も残っていた。このことから、狩股鏃鏃身のみでなく、元々は幹に装着され、矢の姿をしていたことが分かる。なお、狩股鏃と組み合わされることを本義とする鏑(雁目)の遺存は全く認められなかった。幹も抜けかかっていたので、鏑が装着されていたか否かは不明である。また、幹の表面に漆などが塗られた痕跡は観察できない。樹種に関しては、整理過程で実施された科学分析でタケ亜科と同定されている(『報告書』三五三頁)。おそらく、幹として多く用いられる節間の長いヤダケなど、いわゆる篠の類であろう。

写真3　狩股鏃（大型）出土状態

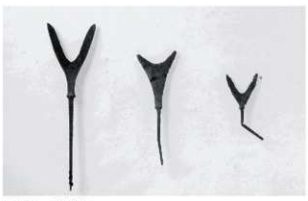


写真4　狩股鏃

狩股鏃が弓で遠くへ射飛ばすための矢の姿であった事実と、土器や木製品のように出土位置が岸に近くない点を勘案すれば、三点の狩股鏃(矢)は、土器類のように神事終了後に廃棄のため置かれたのではなく、むしろ神事の中核をなすであろう行為の残像、すなわち、河岸から「弓」で「神矢」として射放たれたもの、と看做すべきである。

『報告書』は、狩股鏃の所属時期と須恵器年代の整合性について検討を加え、須恵器は九世紀中葉から後半、狩股鏃は九世紀代と考えて齟齬はないものと結論付けた(四〇〇頁)。樹種同定と同時に行なわれた幹の放射性炭素年代測定でも、西暦七八四～九六八年という結果が得られている(三五三～三

五六頁）。

測定された年代に幅があるとはいえ、極めて強い相関性を窺わせる神矢椀と狩股鏃（矢）が、これだけ近接して出土したことは、とても偶然のなせる業とは思えない。狩股鏃（矢）を八世紀のものと仮定しても、神矢椀との関係を凌駕する出土理由は見出せない。故に、発見された三点の狩股鏃（矢）が墨書土器の一つであることは、まず疑いがない。『報告書』が狩股鏃（矢）について、「墨書土器の内容から「弓」で射放たれた「神矢」に想定することが可能であり、墨書土器の内容と出土遺物が具体的に関連する稀有な例（三九二頁）」とするのは、至極正当な評価である。

逆に、三点の鉄鏃が全て狩股である点は、単なる偶然と一蹴してしまう訳にいかない。狩股矢は鏃自体が儀礼用なので、反町遺跡祭祀跡のような場合、伴うのは狩股矢で然るべしとの意見もあろう。だが、狩股矢や鏑（蕪目）矢は元から儀礼用だったのではなく、それが、多く祭祀儀礼に用いられてきたことを意味する他ならない。祭祀跡から発見された狩股矢だから儀礼用であるとか、儀礼用の狩股矢が出土したから祭祀の痕跡であるというのでは、執行された神事の本質を見誤ることになろう。狩股という、この特異な鉄鏃にこそ、「神矢」を「弓」で射放つ神事の属性が秘められているに違いないのである。

狩股鏃は元来、「飛禽走獣の鳥翼・獣脚を射切るために開き腰に作った」[7]、狩猟を使途とした野矢の料であって、戦闘用の征矢や競技用の的矢とは、用途だけでなく形状も狙う対象も全く異なっている。ここに、射られた矢が狩股であったことの理由を措定したい。「神矢」を「弓」で射放つ神事とは、狩猟儀礼に根差したものではなかったか。

戦闘を目的とした矢でもなく、的を射ることを目的とした矢でもないならば、一体、神矢は何処に向け、何れを目標にして射放たれたのであろうか。

出土状況だけでは、川（水面・水中）に向けて射られたのか、空に向けて射られたのかはっきりしない。ただ、中型品のように股が月形に浅い平狩股は、目無鏑（木団）を装着して、「もっぱら水面に射流して水禽の脚を射切るのに用いた」[8]、[9]、[10]鵜の料であるとされている。中型の狩股鏃を装着した矢が鵜であったなら、神矢も川面を対象の一つとして射放たれた可能性が出てくる。もっとも、狩猟に用いられる野矢であることが判明すれば、鳥たちの飛翔する大空も、獣たちの疾駆する狩岸の広野――第三次調査により、矢の発射方向に当該期集落はなく、五世紀後半から六世紀代の古墳群が存在するのみであることが判明している――も、対象となり得よう。

④　六ツ目籠

神矢椀から南西に約十三㍍、埋没河川の中央部から出土した。直径百五十九㌢、高さ十七㌢を測る大型の竹籠で、口を上に向けた水平の状態であった。籠の本体は真竹を幅二㌢程に割り裂き、これを六ツ目編みとしたものである。内面には蕨状の植物を放射状に敷き、上に別種の植物を編んだ薄い網代を重ね、その四辺と対角二線を割竹で押さえてあった（『報告書』三二三・三二四頁）。六ツ目籠の脇には、太さ一㌢ほどの鋼が約三㍍遺存していた。籠に付随するものらしいが、用途は不明である。なお、『報告書』の出土状態図は左右の綯いを混在して描いているが、注連縄などに採用される左綯いではなく、一本の右綯いされた縄である。

発掘調査中、私はこの六ツ目籠は容器としての籠ではなく、矢を射懸けるための的ではないかと考えた。それは、籠にしては大きすぎて一人では扱いづらいうえ、編まれた割竹は薄く全体に強度がない[10]こと、そして何よりも、

神矢腕・弓坪・狩股鏃(矢)が出土していたからである。しかし、以下に挙げる理由により、的の可能性はないものと判断した。

第一に、六ツ目籠の出土状態である。位置的には土器類や狩股鏃と近接していながらも、層位的には上位――砂礫からなる河床上の鏃に対し、籠は中位の泥土中――となる。岸辺にあったものが、川の埋没過程で混入したとするにはいささか無理がある。籠も縄も水平になっていたことからすれば、両者は河川の埋没がかなり進行した時点で流入、着底ののちに泥土で被覆されたもの、つまり、遺物としては時を隔てた後世のものということになる。整理段階の科学分析でも、縄とともに十三世紀後半から十四世紀前半の年代が測定されている(三五三～三五六頁)。分析結果を承け、『報告書』は六ツ目籠を祭祀関係の遺物から除外した(三九二頁)。

第二に、的としての妥当性である。容器として不適当な大きさや強度であるという理由に加え、籠の直径が百五十九㌢と、武家の射芸に用いられる大的の規格(直径五尺二寸=約百五十八㌢)に合致していたため、これを的と考えるに及んだ。ところが、大的の大きさは鎌倉時代以降、武家社会で採用された歩射――徒歩で行なう弓射。かちゆみ[11]――の規格であって、古代の的は『延喜式』に、

騎射的。徑一尺五寸。長功冊枚。
歩射的。徑二尺五寸。中功卅五枚。三尺的准此。

(『延喜式』巻第三十四　木工寮雑作[12])

とあるとおり、射礼など宮廷で行なわれた歩射の的は、大きさが二尺五寸(約七十六㌢)に規定されていた。また、『内裏式』では、

木工寮共懸的。的以板編之。為親王二尺、百外一尺五寸。若有薄客。為憂客矢五段已上給三尺。

(『内裏式』上　正月十七日親射式[13])

と記されるように、木工寮の用意する的は竹ではなく、木の板を編んで作られたものであった。

宮廷とは別に在地祭祀独自の規格があり、後世それが武家に採り入れられたといえなくもないが、武家に採用された大的としても、檜や竹の薄板を網代に編んで紙を貼った平板なものであり、籠でも六ツ目編みでもない。ましてや、歩射に用いるのは平題という鏃を装着した的矢[14]であって、野矢ではないのである。

野矢、すなわち狩股鏃を挿した鏑矢を用いるのは、騎射――馬に騎乗して行なう弓射、うまゆみ[15]――の方である。だが、これも古代の的の大きさは一尺五寸(約四十五㌢)であり、武家に継承された流鏑馬の的も一尺八寸(約五十四・五㌢)の檜板[16]製であった。しかも、騎射・流鏑馬ともに、的は円形ではなく方形である。

写真5　六ツ目籠出土状態

写真6　刺網出土状態

以上のことから、出土した六ツ目籠を的と認定することはできないのである。六ツ目籠本体についても、保存処置を施す過程で底面(的ならば表面)が観察されたが、矢が刺さったり、紙や布が貼られたり、円規等が描かれたりした痕跡は何ら確認されていない。

⑤　刺網

出土したのは、先端部に網を緊縛固定する切り込みのある木製浮子十点と、土製沈子(管状土錘)十一点である。木製浮子は長さ二十一㌢前後と十七㌢前後の二種類あるが、ともに中央部の幅は約一㌢、厚さは約〇・五㌢と差がない。両端部が細くなっているため、全体の形状は平たい両口箸のようである。土製沈子は長さ三〜四㌢、太さ一・五㌢程度、重さは七〜九十・五㌘とほぼ均一である。浮子は沈子の上に乗るようなかたちで、散乱せず一箇所にまとまって出土した。網そのものの検出がなかったとはいえ、稀有な考古資料である。

出土状態から見て、刺網は魚を捕獲するため河中に仕掛けられた姿ではなく、巻き取られていたことは明らかである。他の木製品同様、木質部の遺存が良好であったことから、刺網は泥土で覆われる前も殆ど水中に没していたものと思われる。類例が乏しいうえ、科学分析(年代測定)も実施していないため時期は確定できないが、出土した状況に土器類との高い相関性が認められるので、おおよそ同時期の遺物と見てよかろう。ともに岸に沿って列を成して並び、河壁の途中に傾いて密着しているのである。列を成すことと木製品の良好な遺存は、土器類も木製品類も江、乃至はやや下方の水中に置かれたことを示している。

そうであれば、『報告書』がいうように(四〇一頁)、刺網も意識的に(棄て)置かれたものということができる。土器類と同じく、刺網も神饌ではないし、それを盛る器でもない。重視すべきは、刺網が狩股矢と弧(漁)具という用途で一致する事実である。少し強引かもしれないが、幣帛(供物)の一種であったとしても、刺網は神矢に比擬し得るところの、神網的な意味を有するものと考えたい。

荒川の民俗例では、鯉を対象魚とした場合、浮子を四〜五寸おきに着けた長さ三〜四尋の刺網を、十六〜二十四枚使用する。[15] これに従えば、祭祀跡から出土した浮子と沈子の数は刺網一枚分にも及ばず、実際の漁撈に堪えるものではなかったことになる。このように、実用品でありながらも存在が象徴的である点は、狩股鏃、神矢と共通する特性である。

刺網と並んで出土した8字形の自在(締め具)は、一木から削り出されたもので、孔には縄などで磨耗した痕が観察できる。また、端部の両側面に切り込みが入れられた付札状木製品は、部分的な残存であるうえ、表面にも墨書文字などは確認できない。あるいは、刺網の両端に着ける大型の浮子なのであろうか。

(三)　小結

検出状況と各遺物の検証をとおし、祭祀跡の特性や導き出される行為を考えてみた。これをまとめると、

①　祭祀跡の発見された場所には建物跡など当該期の遺構はなく、場としての隔絶性・独立性が窺える。

②　須恵器の製作年代は九世紀中葉から後半である。

③　須恵器類は神饌(酒食)を盛るための容器、土師器の甕は神饌の調理具として用いられた。

④　土器類や刺網等の出土状態は、献饌時や撤饌後の下げ置いた姿ではなく、廃棄に際して川縁に沿った汀、乃至は水中に儀礼的な意図をもって棄て置かれた様子を示す。

⑤　墨書文字「神矢」と狩股鏃(矢)は対応するもので、河岸から「弓」で「神矢」が射放たれた、射放つ方向は頭上の大空、対岸の広野、眼前の川面などが想定できる。

⑥　神矢は狩猟用の野矢である。

⑦　弧(漁)具として、刺網が共伴する。

⑧　その行為は、神饌献供や弓射を伴う何らかの「神事」である。

ということになる。

土器類や刺網など、祭具の出土は廃棄された状態を示しているとしたが、では、神饌献供や弓射といった諸儀は何処で執行されたのだろうか。それは、ここが廃棄の場として繰り返し使用され、固定化した様子の認められないこと、祭祀跡の検出は隔絶性の高い場所であること、相関性の極めて強い狩股鏃(矢)が共伴することからして、祭祀跡とは全く別の場所などではなく、直近の岸辺に想定するのが適当である。神饌献供や弓射の執行、祭具の意図的な廃棄は、いずれもこの一角でなされたに違いない。当然、これらは連続して行われたであろうから、祭具の廃棄をも含め、「神事」と看做すべきである。

射られた矢が狩股であった点に関しては、それが単に儀礼用だからというのではなく、刺網の共伴が補強するように、神事が狩猟儀礼的な色彩を帯びているためだと思慮される。神事の執行場所は狭隘であるので、弓射の方法も騎射ではなく歩射であったろう。

なお、六ツ目籠は後世のもので、的ではない。[10]

註

(1)　財団法人埼玉県埋蔵文化財調査事業団『反町遺跡』埼玉県埋蔵文化財調査事業団報告書　第三六一集　二〇〇九年

(2)　大場磐雄「祭祀遺跡」『神道考古学講座』第一巻　雄山閣出版　一九八一年　一五頁(初出は『国体讃歌』下巻　國學院大學紀要特集号　一九六四年)

なお、『反町遺跡』で報告された祭祀跡は二か所あるが、小稿で祭祀跡といった場合は、特に断らない限り全て第一号祭祀跡を指す。

(3)　神事を招き迎えて儀礼を執り行なうという意味では、神事も祭祀もともに「まつり」を表わすが、神事は「神祇の祭祀に関して行われる総ての儀礼　―中略―　あらゆる神祇祭斎の儀式は等しく神事である」とされることから、祭祀という語の持つ全体的・包括的な意味に対し、それを構成する具体的な儀礼行為という意味で、「神事」の語を採った。

・宮地直一・佐伯有義監修『神道大辞典』縮小復刻版第九刷　臨川書店　一九九六年　七五五頁・シンジ　神事　項

(4)　大場磐雄『海神投供考』『祭祀遺跡』角川書店　一九七〇年　四〇六頁(初出は『古典の新研究』第二集　一九五四年、および同氏『古代の神饌』同上　四七八頁(初出は『礼典』会報第八号　一九五九年)

(5)　小出義治『祭祀と土器』『神道考古学講座』第三巻　雄山閣出版　一九八一年　二三四頁

(6)　本来は鏑(鏃目)矢も狩猟に際し、音を立てて獲物を射すべる目的があった。

・鈴木敬三編『有職故実大辞典』吉川弘文館　一九九六年　一五七頁「かぶら　鏑」項

(7)　同右　六八一頁「やじり　鏃」項

(8)　同右

(9)　嬉は、和名抄『調度部畋猟具』に「久流利」、「射鳥矢名也」とある。

・京都大学文学部国語学国文学研究室編『諸本集成　和名類聚抄』臨川書店　一九六

八年　二六八・七二二頁

(10) 出土後、竹細工職の方にこの籠の復元品を作成していただいたが、大きさばかりでなく、重量もかなりのものとなった。編み目は粗く――目の大きさは十㌢ほどもある――、物を入れるのには適していない。蓋と考えても、構造や強度に問題がある。

(11) 『和名類聚抄』・術芸部射芸類に「歩射和名加知由美今案特心者的異名寸」とある。
・註（9）前掲『諸本集成　和名類聚抄』一一九・五八九頁

(12) 『延喜式』・後篇（『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館　延喜九年（九〇九）五編纂開始、延長五年（九二七）完成奏上
『群書類従』第六輯　公事部　続群書類従完成会
弘仁十二年（八二一）奏上

(13)

(14) 註（6）前掲　鈴木敬三編『有職故実大辞典』九九頁「おおまと　大的」項

(15) 同右　一四四頁「かちゆみ　歩射」項

(16) 『和名類聚抄』・術芸部射芸類に「和名字未由美今案馬射即騎射也」とある。
・註（9）前掲『諸本集成　和名類聚抄』一一九・五八九頁

(17) 註（6）前掲　鈴木敬三編『有職故実大辞典』一六八五頁「やぶさめ　流鏑馬」項

(18) 戸田市教育委員会『戸田市の伝統漁法』戸田市文化財調査報告Ⅸ　一九七七年　一四頁

(19) その形状や敷物のあることから推して、養蚕具である「蚕籠（蚕箔・えびら）」ではないかと考えている。調べを進めてみたい。

二　神矢神事の復元

（一）墨書「神矢」の意味

ここでは、上記のように得られた知見をもとに、執り行なわれたであろう神事――以下、神矢神事と呼ぶ――の復元を試みていきたい。ついては、まず、墨書「神矢」の意味を披えておく。

神矢、つまり神の矢といった場合、それが神前に奉る料としての矢、または神に照覧を仰ぐ弓射用の矢であったとしても、そこには祭られるところの神に対する、祭り手である人間の特別な意識感情が内在している筈である。本例のごとく、矢を射放つという行為を重視すれば、墨書「神矢」の意味は、「神が射るという不思議な矢」[1]、「神の霊力に充ちた矢」、「神の霊威が籠った聖なる矢」、と解読できるだろう。

現在も次に挙げる神社などでは、「神矢」、「神の矢」と呼ぶ矢を射放つ神事が斎行されている。

・穂高神社（長野県安曇野市）奉射祭（三月十七日、古くは一月十七日）
的射の儀に先立ち、魔を払うため、北東方向へ射放つ第一の白羽矢のことを「神の矢」、南東方向へ射放ち、領主に奉献する第二の白羽矢のことを「殿の矢」と称している。[2]

・伏見稲荷大社（京都府伏見区）奉射祭（一月十二日）
的射儀の前、副斎王権宮司が天地四方に「神矢」を放って邪気を払う。[3]

・三宝荒神社（香川県三豊市）百々手祭（旧二月一日）
祭りで射られる二本の「神の矢」は、前日の夜に海中で矢の根を清め、八幡様の神前に供えて一夜置かれる。[4]

・田名八幡神社（神奈川県相模原市）的祭（一月六日）
的に向けて射られる一ノ矢を天下泰平・国土安穏の「神の矢」、二ノ矢を領地安全の「地頭の矢」、三ノ矢を五穀豊穣の「百姓の矢」と言い習わすという。[5]

ほかにも、射るための矢ではないが、石清水八幡宮（京都府八幡市）では、厄除けのための「八幡御神矢」が社頭で授与されている。今日、破魔矢や神矢などと呼ばれる正月の縁起物となっている矢も、受け手の期待からして、破魔除災のための、神の霊威が籠っている矢という意味になる。[6]

勿論、こうした神矢を実際に射るのは祭る側の人間だが、本義は祭られた神が自ら矢を射るのであって、それ故に霊威の籠った矢となり得るのである。穂高神社の奉射祭や、神の矢とは呼ばないながらも、中井と葛ケ谷両所の

御霊神社（東京都新宿区）で斎行される備射祭（ともに一月十三日）のように、弓射の座が拝殿、または向拝下に設けられる例は数多い。そこから坐す神を背にして神職や氏子等が矢を射るのも、表わすところは、神が自ら射る姿に他ならない。

住吉大社（大阪府住吉区）の御鎮神事（一月十三日）では、弓射儀の前に射手が神酒を華（琴）（華飾）を受ける。その意味は、「神威を体して神の姿を示現し、弓場に臨むもの（徐点引用者）」であるという。

すなわち、神が射給う矢、「神矢」となるのである。

既に述べたように、祭祀跡の発見された河畔の突出部には、建物などが構築された形跡は認められなかった。けれども、坐す神を背負って矢が射られたといえるならば、東側の未調査区に島根県出雲市青木遺跡[8]や、滋賀県西浅井町塩津港遺跡[9]で発見されたような社殿遺構、乃至は臨時の神座の存在を想定することも許されてよかろう。

（二）「まつり」の構成

神事を復元したいとはいうものの、容易に祭式や儀式次第を復元、再構成できる訳ではない。特に祭式は、明治時代以降に制定された各種神社祭式の略称[10]であって、内容も単に祭典の順序次第ばかりでなく、神饌、祝詞、祭員の進退作法等、広く祭祀執行に関する一切の標準となるべき法則を指すからである。

埴輪祭式をはじめ、土偶祭式や墓前祭式、果ては土器祭式など、考古学関係の記述にも祭式の語は間々用いられるが、「多くは祭祀あるいは祭りの方法、祭りの目的という程度の意味と受け取れるので、混乱や誤解を生む恐れのある用法は避け、他の用語をもって代えるのが適当[12]」との批判もある。私もそれは至重な謙説であると考えるので、小稿で復元しようとするものは祭式ではなく、祭祀における儀礼行為、つまり神事の方法や内容、構成や目的であることを銘記しておきたい。

神矢神事の内容を探るためには、「まつり」の本質とでもいうべき、その構造を把握しておかなければならないだろう。ついては、「まつり」の構成要素に触れたいくつかの論考を挙げておきたい。

古く肥後和男氏は、

マツリは神と人との間に行はれるものであり、神と人とが、この絶対的な要素である。この両者が交会する機会である祭の構造は、日本人にとって周知のことである。一言にしていへば、一定の斎場を鋪設して、そこに神を招請し、これに献供献饌する。そして祈願を陳べ、神がこれを納受せんことを願ふ。そして神が退去した後、直会に移るのである。だからこれを祭場の鋪設・祭典・直会の三段に分つて考察することもできよう。[13]（原文ママ）

とした。

倉林正次氏は、「まつり」は本来神に神饌をたてまつることにあり、「わが国の祭りの基本構成は、神祭り－直会－宴会という三部からなる[14]」と分類したうえで、

「神祭り」は御食・神酒を神に献る儀式部分であるが、これをさらにおし進めて考察してみると、御食・神酒を神に献供するとともに、神と司祭者との共同飲食の形がみられた。つまり、つきつめると神人間の饗宴ということになるといえる。

そして次の「直会」は、神前から場所を他に移して、祭りの参加者が神前に供えた御食・神酒を頂くことを内容とした。これも神祭りの神人

共食の形を拡大して行うものであった。饗宴の形がここでまた行われるのである。

「宴会」の部分は人と人との饗宴である。[11]

と結論づけた。

岡田荘司氏は、

「まつり」の語源は、神の威に人が従うこと、奉仕することであり、服従するという「まつらふ」の動詞から来ていると解釈されている。すなわち、可視的な祭りの儀礼をとおして、神は霊威を増進し、人は神威を享受する。祭祀儀礼のなかで重要な構成要素の一つが、神饌の献供である。天皇祭祀である大嘗祭の中心儀礼は神人共食儀礼であり、神宮祭祀も神饌献供の大御饌祭祀を中心としている。神道祭祀において神人共食・直会の儀礼がいかに重要であるか、朝廷の天皇祭祀と神宮祭祀に象徴的に厳修されてきていることは、そのことをよく物語っている。[12]

と説く。

薗田稔氏も、

祭の本質は神を歓待する群れ共同の祈願にあり、慰撫された神霊は霊威を増進し、人々はその威力を享受する。―中略― 祭の構成は神霊の招迎、神人共食、神霊の鎮送が基本であって、―中略― 特に祭では神霊に捧げる供物（神饌）の献供と共食の直会が重視され、食物を媒介とする神人交流が求められるが、これは宮中や伊勢神宮の祭祀、地方村落の祭礼にいたるまで多くの祭に共通する。[13]

としている。

神饌から「まつり」の構造を論じた岩井宏美氏は、

人々はみなそれぞれの集団でまつりの場を設け、そこにカミの降臨をねがい、神と人とが一体となって饗宴する。その相嘗を通じて、さらに神と人との親密が加わわり、神は人を守り、人は神を敬い、祈願し、あるいは報謝する。この一体感を強め、確認することがまつりの本質であった。すなわち、神饌を献供して神を饗し慰め、そのあと神人共食するのがまつりの本旨であり、もっとも貴重な作法であった。

今日、直会といえば神祭りの付帯行事であるかのように思われるふしもあるが、本来は祭儀の中枢にあった行事で、酒盛りもまた重要な神事の一環であった。ナオライという語も、もとはナムリアヒで、神と人とが共食しあうことを意味したものである。[14]

との見解を示した。

各氏の説くところに明らかなように、「まつり」の重要な構成要素とは、「神の招迎」、「神饌の献供」、「神人の共食」である。

反町遺跡で発見された祭祀跡にも、神饌の献撤があったことを窺わせる土器類の出土があり、それらは規則正しく廃棄〔置〕されていた。肥後氏がいうように、「祭の次第はどこでもほぼ共通である。もちろん数多い例の中にはそれぞれ特殊の個性をもつものがあるが、その全体を通じていへば、共通な基本線にそふてゐる。それぞれの個性は、さうした基本的な性格の上に立つ場所的時代的偏差に外ならない〔原文ママ〕」といえるなら、特徴的な土器類が特異な出土状況を示す神矢神事にも、神饌献供と神人共食のあったことは認めてよいだろう。

前掲諸説をさらに深め、神祭りの次第ともいうべき、時間軸に沿った構成を示したのは岡田精司氏である。氏は「まつり」を、「厳密には神もしくは精霊に対し、祈願したり、慰めなだめたりするための、儀礼行為[15]」と定義したうえで、

ア．祭場＝ヤシロは、村里から少し離れた清浄な場所に設定する。
イ．祭りを行う人たちの禊ぎ・祓えを行う。
ウ．神を迎える。
エ．神をもてなす（酒食・衣装・乗馬等を供え、神楽・舞などの芸能を奉納する）。
オ．祝詞（祈願の趣意を述べる）。
カ．神意を聞く（卜占・託宣・夢占などによって）。
キ．神を送る。[9]

と、基本の型を考定した。

氏の掲げた「まつり」の構成は、肥後氏のいう祭場の鋪設と祭典に相当しよう。直会については「どこに入るのか明確にしていないが、「祭りには神饌にも直会の宴にも酒が欠かせなかった」とも、「すべて神事として行われ、神人共食の宴があった」[10]とも述べているので、直会を祭りの中に含めていることは間違いない。神が去る前の神人共食であるので、エの部分か、カ・キの間になろう。

一般的には祭典の終了後、場所を移して関係者一同が撤下の神饌を拝戴することを直会というが、本来は倉林氏や岡田荘司氏、岩井氏などが説いたように、「神との共食儀礼もしくは神祭に伴う斎食儀礼を称したもの」[11]なのである。

（三）神事の内容と構成

では、神矢神事の場合はどのような「まつり」の内容であって、そこにいかなる構成を読み取れるのであろうか。祭祀跡の検証結果と前掲諸氏の論説を考え合わせれば、概ね以下のようになろう。

① 九世紀中葉から後半代、人間生活の場とは隔たった旧都幾川河畔の清浄な一角において、祭られる神と祭る人間（集団）によって執行された。（祭場）
② 「神矢」「弓」の墨書土器をはじめとする浄器類には、御饌・神酒が盛られ、招ぎ迎えた神に献供された。（神饌献供）
③ 狩猟用である狩股矢を神の霊威が籠った聖なる矢、すなわち神矢として、坐す神を背に負い、歩射により河岸から頭上の空や対岸の野、眼前の川に向けて弓で射放つ儀礼が営まれた。（破魔除災・慰霊・予祝・卜占等の祈願や神に対する慰撫）
④ 献供された神饌を神と人間が共飲共食した。（神人共食・直会）
⑤ 神を鎮送し、人間だけの宴会なども終了したのち、神事の最終的な儀礼として、浄器や刺網などの祭具は廃棄のため、河中に並べ置かれた。（祭具廃棄）
⑥ 狩猟を使途とした野矢である狩股矢が射放たれたり、漁撈用の刺網が伴ったりするなど、神事は狩猟儀礼的な色彩を帯びている。（目的・性格の背景）

このほか、祭壇をはじめとする祭場の鋪設、神饌や参列者の修祓、祝詞奏上、神の招迎鎮送にかかる祭儀なども執り行なわれたであろうが、発見された資料からそれらの行為を明らかにすることは叶わない。

註

（1） 新村出編『広辞苑』第四版　岩波書店　一九九一年「かみや　神矢」項
（2） 平成十九年と二十一年の三月十七日、穂高神社で斎行された奉射祭（おびしゃともいう）を拝見する機会を得た。神事に用いられる弓と矢は、ともに桑の木で作られている。祭典ののち、拝殿中央より初めに鏑の装着がない「神の矢」が北東へ、次に

「殿の矢」が南東へ向けてそれぞれ射られる。この時、射手である神職は、昔日は心中に皇室安泰・国家隆昌・武運長久・蚕穀豊饒・氏子繁栄を祈念した。現在は破魔除災・天下泰平・家内安全五穀豊穣・殖産興業発展を願うものとなっている。

続いて、一年の時間の順、月の豊凶を占う十二本（十二カ月を指す）の鏑矢が、神薬殿に掛けられた五尺二寸の的に向けて射られる。矢は的には刺さらず、当たっても手前に落下する。落下した矢は妖魔退散・蚕穀豊成に霊験があるとして、参考者が我先にと奪い合う。鏑はいわゆる無形でなく、先端が平らで無孔の円筒形をした木製である。これに紙を貼り、側面には縞模様、端面には辟邪のためと思われる梅円形の眼が描かれている。

柿葺または横の薄板を細片に編んだもので、これに紙を貼って三重の円規を描く。裏面には甲・乙・ムを組み合わせて「鬼」と書いた紙が貼られる。この的は弓射終了後に細かく割られ、矢と同様に参拝者が持ち帰る。

・神祇院編『官国幣社特殊神事調―増補版』国書刊行会　一九八八年　三六一頁

同社の奉射祭に関しては、既に『三宮熊野社御造営定日記』明応十年（一五〇一）分に、「歩射祝奉行」とあり、歩射神事を考察するに欠かせない好例となっている。

・『新編信濃史料叢書』第二十四巻　信濃史料刊行会　一九七九年

（3）　『伝見稲荷大社』『日本の古社』淡交社　二〇〇四年

（4）　香川県民俗調査会『三豊郡東島村におけるモモヤ祭』『日本祭祀研究集成』第五巻

祭りの諸形態Ⅲ　名著出版　一九七七年・初出は香川県民俗調査会編『香川県祭事習俗調査報告』香川県教育委員会　一九五一年

（5）　中澤克昭『中世の武力と城郭』吉川弘文館　一九九七年　一一六頁

（6）　柳田國男は、縁起譚として正月に男児へ送る漢（破魔）弓について、もとは初春に子供が小弓を射て遊んだものであるが、それは「単純素朴な形式であった」とした。確かに、現行の歩射神事でも、児童が射手となる例は数多い。

・柳田國男『漢弓考』『定本　柳田國男集』第十三巻　筑摩書房　一九六六年　四四二・四四九頁

（7）　真弓常忠『儀礼文化学』　一九八八年　三五頁

（8）　島根県教育委員会『青木遺跡Ⅱ』国道43・9号道路改築事業（東林木バイパス）に伴う埋蔵文化財発掘調査報告書Ⅲ　二〇〇六年

（9）　滋賀県埋蔵文化財センター『滋賀県埋文ニュース』第三四〇号　二〇〇八年

文化庁編『発掘された日本列島2008』朝日新聞出版　二〇〇八年

（10）　薗田稔・橋本政宣編『神道史大辞典』吉川弘文館　二〇〇四年　四二二頁「きいしき」祭式　項

（11）　宮地直一・佐伯有義監修『神道大辞典』縮小復刻版第九刷　臨川書店　一九九六年　五八五頁「サイシキ　祭式」項

（12）　亀井正道「考古学用語の一、二」『月刊　考古学ジャーナル』No.三三四　一九八八年

（13）　肥後和男「祭儀にあらはれた神」神社本庁『現代神道研究集成　第四巻　祭祀研究』　一九九九年　三五頁・初出は『神道学』第一三号　一九五四年

（14）　倉林正次「総説　祭りの本質と形態」『日本祭祀研究集成　第一巻　祭りの起源と展開』名著出版　一九七七年　四一頁

（15）　倉林正次『儀礼文化の基礎構造』神社本庁『現代神道研究集成　第五巻　祭祀研究編Ⅱ』神社新報社　一九九九年　六一頁・初出は『儀礼文化序説』板垣社　一九八一年）

（16）　岡田荘司『第五部　まつり』國學院大學・日本文化研究所編『神道事典』弘文堂　一九九四年　二一二頁

（17）　註（10）前掲　薗田稔・橋本政宣編『神道史大辞典』八九九頁「まつり　祭　項

（18）　岩井宏美『神饌にみる日本人の生活』岩井宏美・日和祐樹『神饌』同朋出版　一九八一年　三三三頁

（19）　註（13）前掲　肥後和男「祭儀にあらはれた神」三五頁

（20）　岡田精司『神と神まつり』『古墳時代の研究―2』雄山閣出版　一九九二年　一二五頁

（21）　同右　二一九頁

（22）　同右　二二〇頁

（23）　神社本庁編『神社祭式行事作法解説』神社新報社　一九七四年　一七頁

（24）　註（10）前掲　薗田稔・橋本政宣編『神道史大辞典』七四六頁「なおらい　直会」項

三　歩射による神事・儀礼との比較

弓射のうちでも歩射を採り入れた神事・儀式でまず思い浮かぶのは、射礼（じゃらい）や追儺（ついな）といった宮廷の年中行事、あるいは、お備射（おびなりい）・歩射（ぶしゃ）・奉射（ほうしゃ）・百手（ももて）・弓始（ゆはじめ）・御弓（おんゆみ）・的射（まとい）・弓射（ゆみい）などなど、数多の祭名・神事名で広く斎行されている神

社の祭礼や民俗儀礼――小稿では便宜上、これらを歩射[6]神事と総称する――である。

反町遺跡の祭祀跡では、墨書「神矢」の椀と、そこに記された文字が指し示すところの狩股籤(矢)、「弓」と書かれた坏が共伴するうえ、当初は六ツ目籠を的かもしれないと考えたので、私もお備射をはじめとする歩射神事に関連性を求めようとした。そればかりか、歩射神事の始原に遡及し得る絶好の資料となるのではないかとの期待すら抱いた。しかし、既に六ツ目籠が的でないことは明らかとした。

それでは、宮廷の年中行事や歩射神事と、前章において復元した神矢神事との間には、何等の関連性もないのであろうか。両者を比較検討し、その異同について検討してみたい。

(二) 宮廷行事

① 射礼

射礼は「養老雑令」に、

凡大射者。正月中旬。親王以下。初位以上。皆射之。其儀式及練。従一別式。

(『令義解』巻十　雑令冊一大射者条[7])

と定められた、歩射競技の一種である大的を射る大射[8]のことをいう。

正月十七日、兵部の手結[9](十五日)や賭射(十八日)とともに、「射礼の節」の主儀として天皇臨御のもとに催行された。宮門内の豊楽院、または建礼門の前庭に設けた射場において、三重の円規が描かれた二尺五寸の的を、平題という椎の実形の鏃を装着した的矢で射るものである。射技の体容・節度を尊重してこう呼ぶ[10]が、起源については[11]よく分かっていない。

文献上は『日本書紀』に、

九月丙子朔。天皇御一射殿。詔一百寮及海表使者。射。賜一物各有一差。

(『日本書紀』清寧天皇四年九月条[12])

とあるのに続き、正月に行なわれる記事として、

三年春正月戊子朔壬寅(十五日)。射一於朝庭一。

(『日本書紀』孝徳天皇大化三年(六四七)春正月条[13])

と載るのが射礼の初出と見られている。天武朝になると半ば恒例化し、文武天皇の慶雲三年(七〇六)正月には、官位や的中の仕方により賜禄の品目と数量が規定[14]され、儀式としての態様を整える。

起源や本来の目的が詳らかでないため、年初嘉例の行事・儀礼という他はないが、賜禄の内容にまで規定が及んだことからすれば、射礼は的矢を用いた儀式性・競技性の強い歩射、いうなれば、射技射芸としての性格が顕著な行事ということになる。特に射場に神霊が祭られたり、神饌となる酒食が供えられたりした様子もなく、祭祀性・神事性は欠落しているといわざるを得ない。

だが、かつては神の降臨を請い求め、その御前で執り行なわれた神事であったらしい。射礼の催される射場には、『延喜式』が、

凡大射建一羅幡一者。烏羅十二旒。旒別張竹二株。著一鈴二口。吊中二條一。六幅幡。六旒幡。各一柄。左第一幡色。次深緑。次緑。次長八尺。廣八寸。　阿禮幡十二旒。各著一柄。　緑。次黄。次深緑。右方第一此。　花槍廿口。幡廿旒。旒別著一柄。　建一兵部大輔官人等幡下。　預前十日移一送兵部。木工寮。射殿之前量一定步數。便建一標机。當日質明列一建羅幡。―後略―

(『延喜式』巻四十九　兵庫寮大射条[15])

と定めるように、舗設として数多くの幡が建て並べられた。

真弓常忠氏は、その中にある阿禮幡という六色二組の幡について、阿禮幡

の「阿禮」には、賀茂別雷（上賀茂）神社御阿禮神事のそれと通ずるものがあると指摘する。もし氏のいうとおりであったならば、阿禮幡は、「神の憑り坐しの材料となるべき物品」ということになるので、射礼も神事として営まれたと考えることが可能である。年初に執行された神事とすれば、その目的は阿禮幡に神霊を招迎して的を射、当年の破魔除災や五穀豊穣を祈念することにあっただろう。

しかし、神事ではあったとしても、賜禄の規定までなされたように、次第に儀式性・競技性が強まっていき、いつしか、射礼本来の意味や目的は忘れ去られてしまったらしい。阿禮幡は、射礼が神事であったことを示す痕跡なのかもしれない。

鎌倉時代初期の成立とされる『年中行事抄』には、

十節記云。―中略― 蚩尤天下怨賊也。故歳首射其遠以静一國家。。凡村里皆可結。邪氣不起。的者蚩尤面目也。―後略―

（『年中行事抄』正月十七日射礼事）

とあって、既に射礼の意味を古代中国の伝説によせて、年初の的射で邪霊を払い、国家の鎮護を図るものと解している。そして、「凡村里皆可結。邪氣不起」とあるように、民間に行なわれた的射行事（後述の歩射神事）を、射礼と同一の起源・性格のものとする。

時代は降るが、永享五年（一四三三）十二月廿四日の奥書を有する、小笠原弓術家の奥義書にも、

夫射礼者。公家武家共に用ること久し。毎年正月十七日大内弓場殿において。羽林中少将の器用を撰て是ををこなはる。―中略― 歩射の根本。神社の禮として酒饗をそなへ。神事をなすとみえたり。是ひとへに國家をおさめ。魔障をしりぞくるの祭禮也。是によつて或は鳴弦して皇家の御悩をしづめ。或は矢を發して禁中の異類をたいらぐ。先蹤これおほし。此道のたつとむべき事既明なり。―後略―

（『射禮私記』）

とあり、射礼は神社の祭礼を起源とし、執行の目的も破魔除災、国家安泰にあるとの解釈が付されている。

こうした中世期の説に対し、林屋辰三郎氏は『内裏式』正月十七日賜射式に、木工寮が懸ける的の後ろに張る「侯」は、「以鹿皮爲之」との註があることから、射礼は狩猟時代の呪術的行事に基づくものであるとした。「和名類聚抄」術芸部射芸類にある的の項にも、「古者謂射的爲侯、以皮爲的爲鵠」とある。狩猟儀礼的であるという、林屋氏の見解は留意しておきたい。

② 追儺

追儺は、鬼遣らいなどとも呼ばれる宮廷行事の一つで、中国唐代の大儺の礼などが伝えられたものである。『続日本紀』に、

是年。天下諸国疫疾。百姓多死。始作土牛大儺。

（『続日本紀』文武天皇 慶雲三年（七〇六）是歳条）

と記されるのを儺についての初見とする。『延喜式』では、

十二月晦夜追儺。―後略―

（『延喜式』巻三十八 掃部寮）

と、恒例の年中行事に定められている。

追儺は大晦日の戌の刻、天皇臨御のもとに群臣が東西南北に分かれ、霊力の強い桃の弓、葦の矢を用いて悪鬼を払い疫病を除くという、呪術性の色濃い行事である。桃弓・葦矢を用意したり除陽師が祭文を読進したりするなど、

陰陽寮が深く関わっていた。[16]

この行事に的は登場しない。用いられる矢は葦矢とあるので、鏃は本来的に装着されないのだろう。文献上も必ずといってよいほど桃弓・葦矢と記されながら、鏃についての記述は見ることができない。[17]

このほか、宮廷では病気や出産などに際し、追儺と同様な妖魔降伏のための祈禱として、葦目の法や鳴弦の儀がなされた。葦(鞭)目や弓弦の発する音響の呪性に依拠したもので、ともに的を射る行為はない。

③　射礼・追儺と神矢神事

正月十七日の射礼や大晦日の追儺など、弓矢を用いた宮廷行事について見てきたが、それらは技芸や破魔除災の性格が強く、神霊に対する祈願を目的とした祭祀性、神事性は乏しいものであった。ただ、阿禮橋に祭祀性を認めるならば、射礼は存外、民間に広く行なわれていた在来信仰に基づく農耕儀礼としての歩射神事――豊穣祈願の前提となる年初の破魔除災や年占――が、畿内有力大社(奉斎氏族)の歩射神事をとおし、支配者層(宮廷)に専有儀礼として採用されたものなのかもしれない。[18] 天皇の臨席を仰ぐのも、国土支配の意味においては当然といえよう。

天長二年(八二五)には、

勅曰。射禮者國家大事。不二可二而闕一。因遣二右大臣於建礼門南庭一。簡二閲六衛一。随二中賜一祿有二差一。

(『類聚国史』巻第十二　歳時部三　十七日射礼　天長二年正月辛酉条)[19]

という勅命により、射礼はついに国家の大事、不可欠な行事と位置付けられるまでになる。

ともあれ、射礼や追儺といった宮廷の年中行事からは、神矢神事に顕在する祭祀性や狩猟儀礼的要素を抽出しづらい。もし、狩猟時代の呪術的行事に基づくものだという様氏の指摘どおりであれば、射礼は狩猟儀礼的な神事という点で、神矢神事と通ずる性格を有することになる。しかし、両者は同じ時代に行なわれながらも、的の存否、使用される矢の種類など、同一起源の行事とは思えないほど重大な相違がある。

(二)　歩射神事

お備射をはじめ、様々な祭名・神事名で斎行される歩射神事は、神社での祭礼を中心に全国的な分布が知られる。主に一月中旬のいわゆる小正月の頃、当年の豊凶を占う年占や予祝、悪魔退散の目的を持つ祈禱神事として行なわれるものが大半である。[20]

埼玉県でも、東南部地域を中心に分布する歩射神事(オビシャ)は、主に邪鬼や厄を払い、五穀豊穣・家内安全・無病息災・厄除開運などを祈願する予祝祭的な意味合いが強い。なかには神饌物として古くから鮒や鯉を重用している地区もある。[21]

①　古代から中世の史料に見える歩射神事

歩射神事を記録したと思われる文献史料では、まず『風土記』逸文と伝わる、伏見稲荷大社の創祀起源に関する次の説話が挙げられる。

風土記に曰はく、伊奈利と稱ふは、秦中家忌寸等が遠つ祖、伊侶具の秦公、稲梁を積みて富み裕ひき。乃ち、餅を用ちて的と爲しかば、白き鳥と化成りて飛び翔りて山の峯に居り、伊禰奈利生ひき。遂に社の名と爲しき。其の苗裔に至り、先の過を恥いて、社の木を抜じて、家に植ゑて禱み祭りき。今、其の木を植ゑて蘇きば福を得、其の木を植ゑて

枯れば福あらず。

（『山城国風土記』逸文）[32]

この記述では、それが神事なのか遊興なのか、また歩射なのか騎射なのかもはっきりせず、餅を的にして弓射がなされたということしか分からない。ただ、的とした餅が白い鳥に変じ、飛んで行った山で稲になっていることから、餅も白い鳥も稲魂・穀霊を象徴するものだとされている。[33]

そうであれば、餅は本来、豊穣の祈願または報賽の祭りにおいて、伊奈利神に献供されるべき御饌だったということになり、ひいては的を射る行為も遊興ではなく、神事であったということになる。それは、年初に営まれた予祝や年占の神事ではなかったか。語られるところの餅→白い鳥→稲の変身は、稲魂・穀霊である伊奈利神が、己が御形を的にして射た、秦氏の遠祖である伊侶具の傲慢さを諫めるためのものだったのだろう。民俗例でも、供え物が神体になぞらえて扱われることは多い[34]という。

中世の史料では、『吾妻鏡』に、

廿日丁未。晴。―中略― 亥剋。景時父子到駿河國清美關。而其近隣甲乙人等爲射的群集。及退散期。景時相逢途中。彼輩怪之。射懸箭。―後略―

（『吾妻鏡』正治二年（一二〇〇）正月廿日条）[35]

とある一文が目を惹く。

これは源頼朝の死後、失脚した梶原景時が上洛を企てた際の記事だが、民間で行なわれた的射行事を記録したものとして貴重である。的射の内容は記されていないものの、「近隣甲乙人等」とあるように、武士を含むであろう近在の人々が群集して行なっていること、時期が年初であること、場所が清美関という関所（静岡県清水市興津清見寺町の清見寺付近に比定されている）であることから推して、五穀豊穣祈願のための年占・予祝、悪鬼や疫厄の駆逐、または事前にそれらの侵入を防ぐ、禦（ふせぎ）を目的とした歩射神事ではなかったかと思われる。

不審人物である景時父子に射懸けられた矢が、的射行事に用いられたものであったなら、それは殺傷力のない的矢などではなく、戦闘用の征矢、もしくは狩股矢などの野矢であったと思われる。的射行事に参加していた人物か否かは不明ながら、その後、父子は在地の武士たちによって討ち取られることになる。

明らかな神事の記録としては、『住吉太神宮諸神事之次第記録』と『諏方大明神画詞』が卓逸している。

十三世紀の終わり頃、住吉神社（今の住吉大社　大阪市住吉区）の社家であった津守棟国が著した『住吉太神宮諸神事之次第記録』は、鎌倉時代末期における住吉神社の神事・祭礼等について詳述した年中行事記である。その正月行事中の中に、

十三日。御結鎮神事。―中略― 弓射手召也。弓射也。神人所司於南門西脇酒花饗請也。射手入之時。酒一度飲也。花饗一取也。箭員政所目代付也。弓十番巻。賭射三度。（箭数百中間取也。射手進也。）畢各起座。参御前。社司氏人以下庭上。（尉座　子。）賭射弓箭進惣官權官。幣殿庭柱立弓箭。政所目代請也。此間上客殿饗食居也。―後略―

（『住吉太神宮諸神事之次第記録』正月十三日御結鎮神事）[36]

と、歩射神事の次第が載せられている。先立つ九日には、結鎮弓習禮と称する予行行事も執り行われていた。同書に御結鎮神事の起源や目的は記されていないが、現在は、農事に禍をもたらす悪霊を退散するためのものとされている。[37]

延文元年（一三五六）、諏訪上社神宮寺執行職諏訪円忠の手に成る『諏方大明神画詞』には、

同（正月）十七日　神殿後ニシテ歩射・神事アリ、御室ノ砌ニ弓場トス、大祝衣ヲ着シ、神官衣ヲ着シ、氏（人）ハ水干ヲ着シ、着座シテ、人数ノ相ヒトノフ、射手廿番、各水干・袴ヲ着ス、占手神長ハ烏帽子ノ眉ヲマヒテ、小弓・小矢ヲトリ静ニ歩ヨリテ、的白三ノ黒眼ヲ射トヲス、蚩尤カ眼ナント云ヘル事歟、射礼ヲワリテ饗膳アリ、氏人ニ於テハ、公役、外今日以前的ヲ射スト云ハ此謂也、

（『諏方大明神画詞』諏方祭巻第一春上）

と、かなり詳しく神事の内容が記されている。文中にいう諏方大明神とは、諏訪大社（長野県諏訪市・茅野市）の祭神である建御名方刀美神のことで、神殿とは今の上社前宮にあった、祭神の憑坐とされる大祝と呼ばれる童男の居館のことである。

円忠の書き方は断定的でないが、的を蚩尤の眼に見立てているので、第一番（占手）に、五人の高級神官の筆頭である神長が射る矢の意味は、『年中行事抄』と同じく邪霊を払うためということになる。中世には、『年中行事抄』の解釈が一般的な理解となっていたのだろう。

ほぼ同時期、神長家であった守矢氏により筆録された年内神事次第旧記』には、歩射神事の際に大明神に対して奏上すべき申立（祝詞）が載せられている。それは、「罷り来たるサキの無い悪霊・災難・口舌を、また来らさる先の稲の他方ゑ、祓い退えかせ給へと、かしこミもかしこミもぬか（つかまつ）す」というもので、神事の目的は、稲魂・穀霊の来訪前の破魔除災にあることが明示されている。

なお、神長により射られる矢は三本で、一番矢は海龍王（海・湖）、二番矢は山神（山）、三番矢は大明神（祭神）に奉るものとする。

終えて二十番の歩射となる――『年内神事次第旧記』は記さず――が、的射に年占の性格が込められていたのか否か、『諏方大明神画詞』の記述からは判断ができない。

② 現行の歩射神事（かつて斎行されていたものを含む）

日本各地に分布する歩射神事の多くは、『諏方大明神画詞』に「的白三ノ黒三」と記された同心円や、鬼（または甲・乙・ム）の組み合わせ文字）と書かれた的を矢で射るものが多い。一方、

・日光二荒山神社中宮祠（栃木県日光市）武射祭（蟇目式神事）（一月四日）
赤城神との神戦譚に因む。鎮護国家の祈禱を修して、中禅寺湖畔で脅股矢と蟇目矢を射る。

・諏訪大社上社本宮・下社秋宮（長野県諏訪市）蟇目鳴弦の儀式（一月十五日）
田遊び神事に続く祈請祭で、四方に向け弓弦を打ち鳴らし、空中に向けて蟇目矢を射放ち邪気を払う。

・吉備津神社（岡山県岡山市）矢立神事（矢祭）（一月三日）
吉備津彦命と鬼神（温羅）矢の射合い（桃太郎の鬼退治）伝説と、東西南北に矢（神矢）を射て鬼神の侵入を防ぐ四方祓神事が融合したもの。天下泰平・国家安泰・氏子安全・五穀豊穣を祈願する。

などの神事には的が登場しない。

また的を射る神事ではあっても、注意して見ると、前出の穂高神社奉射祭における「神の矢」や「殿の矢」、同じく伏見稲荷大社奉射祭の「神矢」のように、年占や予祝のための的射儀の執行直前、的ではなく天地四方へ向け矢が射放たれたり、鳴弦がなされたりする例のあることに気が付く。それは、

写真９　穂高神社奉射祭（的）

写真７　穂高神社奉射祭（的射）

写真10　穂高神社奉射祭（的の裏）

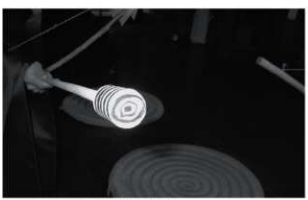


写真８　穂高神社奉射祭（鏑矢）

以下に挙げた諸社の祭礼にも認められる。

・彌彦神社（新潟県西蒲原郡弥彦村）弓始神事（一月七日）

一年間の厄難を払い、五穀豊穣を願う百射の儀に先立ち、弓太郎・弓次郎による四方天地人を払う鳴弦式が営まれる。[24]

・松尾大社（京都市西京区）西七條奉射式（一月十日）と西塩小路奉射式（一月十二日）

現在は恒例となっていないが、昔日はともに西七條御旅所で執行されていた。弓矢で四方を射、次いで天地を射る如くしたのち、的を射た。[25]射られる朱色の鏑矢は四本で、これも「神矢」と呼ばれた。[26]

・生島足島神社（長野県上田市）蟇目鳴弦並蛙狩神事及射初式（一月三日）

天地四方に向け蟇目鳴弦し――矢を番えるが、射ると同時に矢は足下に落とす――、鬼門に向かって矢を射放つ悪魔退散の行事。次いで神池に向かって蛙退治の矢が二本射放たれ、引き続き射場において宮司以下による的射式があった。[27]

・熱田神宮（愛知県名古屋市）歩射神事（一月十五日）

かつては桑の弓で紙の矢を上中下に射て、天地人の三災を払い、その後、神官・祝部・中臈各三人が一手ずつ三回的を射た。[28]

・志賀海神社（福岡県福岡市）歩射祭（一月一五日）

予祝のための的射に先立ち、「いとうべんさし」と呼ばれる行事の頭梁が、楼門前の石の反橋の上に立って弓矢を構え、「天地和合して、東西南北悪魔を払え」と唱言を唱え、天地と四方を射る型を示す。この時の矢は狩股矢である。[29]

・須佐神社（島根県出雲市）百手神事（四月十九日）

のちに紹介するように、鳴弦などにより四方を拝してから、的を射る。

・氷川神社(埼玉県鴻巣市)的祭り(一月十二日)
児童三名が、それぞれ天と地に向けて邪気を払う矢を射、次いで的を射て、一年の豊作を占う。[40]

③　歩射神事の性格

このように見てくると、現行の歩射神事で、的ではなく天地四方を射たり鳴弦したりする神事(儀)は、悪魔・疫鬼退散を祈念してなされる、いわゆる四方祓であることが分かる。狩股矢や蟇目矢の用いられる例も多いことから、それらは宮廷儀礼の蟇目の法や、鳴弦の儀と関係したもの――射礼と同じく、在来信仰が宮廷に採用された可能性もある――と推測できる。

一方、的射の神事(儀)は、大半が小正月頃の斎行であることからして、射礼と、五穀豊穣やその前提条件となる破魔除災を祈念する、在来の農耕儀礼が結びついたものであろう。しかし、『年中行事抄』や『射禮私記』では、神社や村里の神事が同一の起源・性格であるとしながらも、射礼の目的は破魔除災・国家安泰が重きをなすように変質している。公家や武家の間では、五穀豊穣を願う年占や、予祝の意味が脱落してしまったようである。

全てが一律という訳ではなかろうが、矢の当たり外れを競う的射によって当年の豊凶を占おうとした心理は、歩射神事の広範な分布からも十分に汲み取れる。反面、在来の農耕儀礼である的射の神事(儀)が、国土支配にかかる専有儀礼として逆に宮廷に採り入れられ、射礼として成立した可能性のあることは先述したとおりである。

歩射神事を構成する破魔除災のための四方祓(蟇目・鳴弦)儀と、五穀豊穣や天候の順調を祈念して営まれる年占・予祝のための的射儀は、採り入れられ方も様々であったろう。[41] 四方祓儀、的射儀のいずれかを伴わない例もあることから、本来は別々の祭儀であったものが、のちに融合したとも解釈できる。さらに武家の大的式などの儀礼も加味され、やがて今日、各地の神社で斎行されているような独自の神事が形成されていったのだろう。

ただし、松村武雄氏が、

祭儀もまた、それが呪術的であろうと、呪術宗教的であろうと、はた宗教的なものであろうと、本原的には、ただ二つの種類しかない。「駆除」の祭儀と「招迎」の祭儀とが、これである。―中略― 駆除の希求の対象となるものが、生活や生命を危うくするすべての悪しきものであり、招迎の欲求の対象となるものが、それ等を安固にするすべてのものであることは、いうまでもない。

しかし人間の究竟目的は、ただ一つである。いかにさまざまの形を採って、外部に現われるとしても、生きんとする衝動の一つに帰する。だから祭儀に正負の二面があっても、その根は、一つにつながっている。二面は、相互いに補充的であって、常に一つは他を予想している。―中略―

駆除の祭儀の底に、招迎の心がほのめき、招迎の祭儀の奥に、駆除の願いが潜んでいる。[42]

と論じたように、「駆除」と「招迎」が相互補充の関係にあるならば、表面上に現われた破魔除災と豊穣祈念という相違(二面性)も、いずれか一方の突出、乃至は欠落であって、基本は破魔除災＝駆除、豊穣祈願＝招迎と捉えるべきものとなり、別々の祭儀と考える根拠はなくなる。[43]

いずれにせよ、殆どの歩射神事には当年の五穀豊穣を期するため、天地四方への弓射や鳴弦によってその前提条件となる破魔除災をなし、的射によって豊凶を占うという農耕儀礼が根底にあることは確実で、神矢神事に色濃い

狩猟儀礼的な要素は看て取ることができない。

(三) 神矢神事との異同

宮廷行事や歩射神事の内容・性格に照らし、改めて神矢神事について考えてみると、その特徴は、的を射る祭儀の採用以前から行なわれていた歩射神事、または今日では見られなくなった別儀のそれで、狩股矢や刺網に象徴されるところの狩猟儀礼的性格が強いもの、ということができる。何故なら、神矢神事には祭祀性の乏しい射礼や、破魔除災を主目的とした追儺、蟇目の法、鳴弦の儀といった宮廷行事の影響は窺えず、農耕儀礼に基づく破魔除災や、年占・予祝を主眼とした現行の歩射神事に関しても――ひとまず、神矢神事がその始原と位置付けられるか否かは措くとして――、矢を射るという行為以上の直接的な関連性が認められないからである。

いうなれば、神矢神事とは古代的狩猟儀礼を背景として執行されたもので、かつ、歩射の神事としては古態を示すものと理解されるのである。

では、これまで見てきた歩射神事の中には、狩猟儀礼的色彩を帯びたものが全く存在しないのだろうか――。

諏訪上社における歩射神事の目的は、『年内神事次第旧記』に載る申立に明記されているとおり、稲魂・穀霊の来訪前の破魔除災にあった。さらに、同社で年間十余度に及んだ神事の経費も、守護・地頭といった在地領主層が交代で勤める御頭役の負担や、社領の神田で賄われており、全体的に農耕儀礼的な性格が強い。

だが、前掲『諏方大明神画詞』正月十七日条に、「氏人ニ於〻、公役ヲ外今日以前的ヲ射〻」とある点は注意を要する。文中にいう的とは、歩射神事に用いる的のことではない。ここでは狩猟を指すのである。[41] つまり、諏訪上社の歩射神事は弧期の到来を告げる節目の神事であって、氏人は公式な神事を除き、正月十七日以前の狩猟が禁じられていたということである。御射山御狩をはじめ、年間四度の重要な御狩神事（御贄狩）が執行されていた上社であれば、年初、五穀豊穣とともに、弧の獲物の豊ならんことを祈念する神事があっても、決して不自然なことではない。

また、中世の住吉神社では、結鎮弓習禮の翌正月十日、広田御狩と称する神事も執り行なわれていた。『住吉大神宮諸神事之次第記録』の同日条には、「惣官權官社参殿廻。此間一御前御狩有之。二三二四御前同。―中略― 次於濱南北山御狩[42]」とあって、第一本宮から第四本宮の御前で御狩が行なわれ、次いで「濱南北山」へ出て御狩をしたという。

広田御狩は元来、広田神社（兵庫県西宮市）で行なわれていた神事で、それが古くからつながりの深い住吉神社へ伝わったものとされている。[43] 広田神社側の記録が失われているため、同社と住吉神社の広田御狩が同一のものとはいい切れないとしても、広田御狩という神事名は勿論のこと、広田神社には、現在の西宮神社を指すとされる「浜南宮」と呼ばれた社も存在することから、両者の関連性は極めて濃密だったということができる。

『住吉大神宮諸神事之次第記録』は神事の様子に言及していないので、本宮御前の御狩も「濱南北山」の御狩も、ともに内容は明らかでない。ただ、幸いなことに広田神社の広田御狩については、『諏方大明神画詞』がこれを書き記している。同書「諏方縁起上」に、「毎年正月九日、村民門戸ヲ閉ス。出入〻ヤメテ諏方社ノ御狩ノ号ヲ〻山林ニ臨〻ニ狩猟ヲ致〻、猪鹿一ヲ得ヌレハ則殺生〻ヤメ西宮ノ南宮ニタムケ奉ル[44]」とあるのがそれである。ここでいう「山林ニ臨〻ニ狩猟ヲ致〻」は、「於濱南北山御狩」と見ることができるので、もし、住吉神社でも広田神社と同様の御狩神事が行われていたとすれば、各本宮御前で

の御狩は形式的な模擬狩猟であって、実際の狩猟は「濱南北山」の御狩でなされたということになろう。

『住吉大神宮諸神事之次第記録』が著された鎌倉時代末期には、既に御結鎮神事と広田御狩は別の神事として営まれていたらしいが、両者が目をおかずに行なわれていた事実は見過ごせない。広田御狩と御結鎮神事は、古い狩猟儀礼を背景とした一連の祭儀だったのではなかろうか。

同様に、篠目鳴弦→蛙狩神事→射初式が連続する生島足島神社の正月行事も、狩り神事と歩射神事がセットになっているので、元来は狩猟儀礼的な意味――同社の神池に蛙が入らないためにという蛙狩神事の目的は、後世の付会であろう――を有していたと考えることができる。

神である二荒山を背に、赤城山(神)の方角に向かって蟇目矢と狩股矢を射放つ、日光二荒山神社中宮祠の武射祭(蟇目式神事)も気にかかる。神事の由来が神戒謂に因むものであるとはいえ、的が登場しないこと、野矢を用いること、斎行の場が水辺(中禅寺湖畔)である[19]ことなどは、神矢神事に共通する特徴である。

諏訪上社・住吉神社・生島足島神社・二荒山神社中宮祠、いずれの場合も推測の域を出るものではなく、またどこまで遡れるかも問題であるが、狩猟儀礼性を秘めた歩射神事が存在することは否定できないと思われる。

現行の神事には狩猟儀礼性を視認できないものの、神矢神事の執行が河畔であったことに関し、興味深い事例が島根県出雲市の山間に鎮座する須佐神社(旧簸川郡佐田町)に伝わるので紹介しておきたい。

百手神事と呼ばれる当社の歩射神事は、私も平成十八年に拝することが叶った。神事は毎年四月十八日の例祭である朝覲祭(ちょうきんさい)(神幸祭)に引き続き、翌十九日に古伝祭として斎行されている。昔日は武家の崇敬も篤く、百手神事

写真13　須佐神社百手神事（的）

写真11　須佐神社百手神事（鳴弦）

写真14　素鵝川（須佐川）左手が社叢

写真12　須佐神社百手神事（的射）

と秋の飛馬神事（流鏑馬神事）の費用に充てるため、「的免」と称する田地も寄せられていた。[19] 須佐神社は『出雲国風土記』飯石郡の須佐社に当たる古社とされ、宮司家は代々、須佐国造を称している。[20]

神事は、四方に斎竹を立てて注連縄を張り、その一角に神座を設けた祭場で営まれる。招迎した神に献饌・祝詞奏上をなして――悪魔退散・五穀豊穣を祈願――のち、宮司は弓矢を持ち、鋪設された新薦の上を廻りながら四方を拝し、再度廻って四方で鳴弦し、再々度廻って四方（地）に向け静かに矢を放つ。次いで的に向けて一手（二本）の矢を射、引き続き二人の神職が交互に一手ずつ的を射る。

神事は今日、他の例に漏れず境内の射場において執行されているが、以前は神社の脇を流れる素鵝川（須佐川）の対岸にも斎竹を立てて注連縄を張り、的を懸けこれを射ていた。[21] 神事に奉仕される方に伺ったところ、昭和二十年代の中頃まではそのようにしていたとのことであった。

私見では唯一、神矢神事を場所をとさせる好例ながら、的を射る点は異なっている。だが既述のように、天地四方に矢を射放つ儀と的を射る儀は別の意味を持つと考えられる――補充関係にある祭儀の二面性を有するとしても――ので、須佐神社の百手神事も的はあとから付加・融合したもので、本義は、対岸の山野に向けて矢を射放つことにあったと見たい。

註

(1) 『倭名抄』「新訂増補　国史大系」普及版　吉川弘文館
(2) 鈴木敬三編『有職故実辞典』吉川弘文館　一九九六年　一一四頁「かちゆみ　歩射」項、三五九頁「じゃらい　射礼」項
(3) 『古事類苑』「武技部五　射礼」吉川弘文館
「射礼は、天皇に対する全官人の服属奉仕と弓矢による守衛、そして諸藩の従属という天皇を中心とした社的秩序を表現する儀礼」として成立したものとする説もある。
・大日方克己『古代国家と年中行事』講談社学術文庫　二〇〇八年　二九～三〇頁（原本は一九九三年、吉川弘文館より刊行）
(4) 『日本書紀』前篇「新訂増補　国史大系」普及版　吉川弘文館
(5) 『日本書紀』後篇「新訂増補　国史大系」普及版　吉川弘文館
(6) 『続日本紀』後篇「新訂増補　国史大系」普及版　吉川弘文館
(7) 『延喜式』後篇「新訂増補　国史大系」普及版　吉川弘文館
(8) 真弓常忠「射礼の原義」『儀礼文化』創刊号　儀礼文化学会　一九八一年　三四頁
(9) 座田司氏「御阿礼神事」『現代神道研究集成』第四巻　一九九九年　一四九頁（初出は『神道史研究』第八巻二号　一九六〇年）
(10) 『続群書類従』第十損上　公事部　続群書類従完成会
(11) 『群書類従』第二十三損　武家部　続群書類従完成会
(12) 林屋辰三郎『中世芸能史の研究』岩波書店　一九六〇年　四二頁
(13) 京都大学文学部国語学国文学研究室編『諸本集成　和名類聚抄』臨川書店　一九六八年　一二一・五九〇頁
(14) 註（6）前掲『続日本紀』後篇
(15) 註（7）前掲『延喜式』後篇
(16) 『延喜式』巻十六陰陽寮儺祭条および追儺弓矢条
陰陽師の読進する祭文には、「（前略）― 穢悪・疫鬼所所村々、畿内隣国千里之外。四方之堺、東方陸奥、西方遠値嘉、南方土佐、北方佐渡国の知能所。奈多多知疫鬼之住処宜賜の宜行賜。五色宝物、海山種種味物を給。罷陽移賜の所所方。急々罷往。追給の詔。挾 奸心 加久良波、大儺公、小儺公、持 五兵 追走刑殺物聞食の詔」とある。
・『延喜式』中篇「新訂増補　国史大系」普及版　吉川弘文館
(17) 『古事類苑』「歳時部十九　追儺」に掲載された諸史料　吉川弘文館
(18) 前田の真弓氏も、「宮廷により伝播したのではなく、民間土俗の方に神事が宮廷において集成され、儀式化され、その様式の一部が諸社にも逆輸入されたものとみるべきで、何れが先、何れが後ともふい難い」と、民間の神事が宮廷に採用されたとする。
・註（8）前掲　真弓常忠「射礼の原義」四〇頁
(19) 『類聚国史』第二「新訂増補　国史大系」普及版　吉川弘文館
(20) 柳田國男『遠野考』『定本　柳田國男集』第十三巻　筑摩書房　一九六九年　四四一頁、三隅治雄・関東編　総説　祭りの地域的諸形態」『日本祭祀研究集成』第三巻　名著出版　一九七六年　二四一頁、國學院大學・日本文化研究所編『神道事典』弘文堂　一九九四年　二八九頁（歩射祭）項、圷田稔・橋本政宣編『神道史大辞典』吉川弘文

館　二〇〇四年　八六四頁「ふしゃさい　歩射祭　項など。

(21)　埼玉県教育委員会『埼玉のオビシャ行事』埼玉のオビシャ行事調査事業報告書　一九九四年　一〇〇頁

(22)　『風土記』日本古典文学大系一　岩波書店　一九五八年　四一九頁
同系統の話は、『豊後国風土記』速見郡田野の条にも載る。

(23)　田村善次郎『伏見稲荷大社の歴史と信仰』『日本の名社　伏見稲荷大社』淡交社　二〇〇四年　八頁

(24)　萩原龍夫『祭りの見かた・理解のしかた』『日本祭祀研究集成』第二巻　名著出版　一九七八年　一七七頁（初出は萩原龍夫『祭りの風土記』上巻　社会思想社　一九六五年）

(25)　『吾妻鏡』二（『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館

(26)　『続群書類従』第二輯下　神祇部　続群書類従完成会

(27)　住吉大社編『住吉大社』（『改訂新版』）学生社　二〇〇一年　一四七頁

(28)　『神輿信濃史料叢書』第三巻　信濃史料刊行会　一九七一年

(29)　『神輿信濃史料叢書』第七巻　信濃史料刊行会　一九七一年、武井正弘編『年内神事次第田記』茅野市教育委員会　二〇〇〇年　読み下しは武井による。

(30)　この他、『諏方大明神画記』には、三月卯日の祝い射礼――正月と同じ弓場で施行されるが、遊興性が強――や、同じく午日の磯並までの歩射――切的という串に挟んで地面に立てたものを用いる――二千番の行なわれたことが載る。

(31)　神祇院編『官国幣社特殊神事調－増補版－』国書刊行会　一九八八年　一三三頁

(32)　矢崎猛俊『諏訪大社』銀河グラフィック選書③　銀河書房　七三頁

(33)　『週刊神社紀行』36「吉備津彦神社・吉備津彦神社」学習研究社　二〇〇三年

(34)　『諏訪市誌』（学生社　二〇〇三年　八三頁や註（31）前掲　神祇院編『官国幣社特殊神事調－増補版－』）一六七頁

(35)　註（31）前掲　神祇院編『官国幣社特殊神事調－増補版－』四一四頁

(36)　松尾大社編『松尾大社』学生社　二〇〇七年　八四頁

(37)　註（31）前掲　神祇院編『官国幣社特殊神事調－増補版－』三三八頁

(38)　同右　一六七頁

(39)　筑紫豊・上野正澄・三宅安之助『歩射祭』『日本祭祀研究集成　第五巻　祭りの諸形態Ⅲ』名著出版（初出は福岡県教育委員会編『福岡県文化財調査報告書』第二十四集『志賀海神社祭事資料集』一九六二年）

(40)　埼玉県神社庁神社調査団編『埼玉の神社　北足立・大宮・南埼玉』埼玉県神社庁　一九九八年　三五二頁

(41)　私のように破壊災と年占が融合、もしくは二面性の一方の突出や欠落と見る立場ではないが、二つの性格を備えたオビシャの採用・展開を提示した飯塚好氏の論考を挙げておく。氏は、近畿地方と関東地方の民俗事例としてのオビシャを検討し、「共通性の悪魔を斥けるという立場に立つ」ことは、関東のオビシャにおいては年占という要素が加わるのである。」としたうえで、「弓を射る儀礼は、――中略――近畿圏が最も濃密に分布していて、近畿圏でみられる弓を射る儀礼が、――中略――関東に伝播したと考えることはできないだろうか。――中略――共通性の伝承が伝播してきたもので、差異が関東における展開であ」ると結論付けた。伝播の時期については触れていないが、頭屋制があることから、中世を想定しているのだろう。
・飯塚好『中川流域のオビシャ―関東と西日本の事例との比較を通して―』『埼玉県史研究』第二十九号　一九九二年　九〇頁

(42)　松村武雄『祭儀の二面性』『日本祭祀研究集成』第二巻　名著出版　一九七八年　五四頁。初出は岡村千秋編『民俗学』第一巻第三号　民俗学会　一九二九年）
(43)　この相違が現われる背景に関して、松村氏は右掲『祭儀の二面性』の中で、次のように述べている。
人間の心持は、常恒的に規則正しく動くものではない。おのれをめぐる季節、おのれが対する事物現象、その他いろんな条件に支配せられて、ある時には、悲しきものを避けんとする欲求が、心的傾向を決定し、或る時には、喜きものを迎えんとする欲求が、優越的な地位を占める。或る祭儀が、特に厳除的調子を帯び、他の祭儀が、専ら招福的色彩を呈するのは、そうした心の振子の揺れ方によるのであって、決して一つが他を排拒するものではない。

(44)　宮坂光昭『諏訪大社上社の御頭（一）』『信濃』第四六巻第五号　信濃史学会　一九九四年　八〇頁

(45)　註（26）前掲　『続群書類従』第二輯下　神祇部

(46)　西宮神社編『西宮神社』学生社　二〇〇三年　二八頁

(47)　註（28）前掲　『新編信濃史料叢書』第三巻

(48)　註（31）前掲　神祇院編『官国幣社特殊神事調－増補版－』一二三頁

(49)　宮地直一・佐伯有義監修『神道大辞典』縮小復刻版第九刷　臨川書店　一九九六年　一三七四頁、モモチノシンジ　百手神事　項

(50)　『須佐神社の由来』須佐神社々務所　二〇〇五年　一〇頁

(51)　註（31）前掲　神祇院編『官国幣社特殊神事調－増補版－』八一〇頁

四　神矢神事の性格と目的

前章では、弓射を伴う宮廷年中行事の射礼や追儺、神社を中心に斎行される歩射神事などの性格について検討し、祭祀跡の特性から導き出された神矢神事の内容との異同を考えてみた。結果、両者の間には細部での共通性は認められたものの、直接的な関連性については見出すことができなかった。

神矢神事の意味するところを簡単にいうと、抽象的ながら、「神の霊力が充ちた、神の霊威の象徴としての聖なる矢を射ること――刺鹿も同様の意味を持とう――により、ある目的を達成しようとしたもの」となる。

神事の目的を検出された祭祀跡や、出土した諸遺物から証明することは困難を極める。現行の歩射神事や、先に紹介した諸氏の挙げる「まつり」の本義とを考え合わせれば、祭られる神と祭る人間(集団)の間に交わされた狩猟儀礼的な色彩を帯びた、招福・祓除・予祝・卜占などの祈願、あるいは神に対する慰撫ということになろうか。

そこで、以下では文献史料を中心とした古代祭祀の研究成果から、神矢神事の性格や目的、その基底に潜むものを探り、あわせて、執行時期や主宰者について考えてみたい。

(一) 春時祭田と魚酒

古代の在地祭祀について論ずる際、必ずといってよいほど引用される史料が、「養老儀制令春時祭田条」である。

同条の規定は、

凡春時祭田之日。集二鄉之老者一。一行二鄉飲酒禮一。使二人知二尊長養一老之道一。其酒肴等物。出二公廨一供。

（『令集解』巻二十八　儀制令十八春時祭田条）[1]

となっており、注釈の一部である「古記」と、そこに引く「一云」には、

古記云。春時祭田之日。謂國郡郷里毎人別在社神。人夫集聚祭。若放二祈年祭一歟也。行二鄉飲酒禮一。謂令二其鄉家備設一也。

一云。毎二村私置一社官。名稱二社首一。村内之人。緣二公私事一往二來他國一。令二輸二神幣一。或毎二家量一状取二斂稻一。出擧取利。預造二設酒一。祭田之日。設二備飲食一。井人別設二食一。男女悉集。告二國家法一。令知記。即以二齒居一坐。以二子弟等一充二膳部一。供二給飲食一。春秋二時祭也一。此稱二尊長養老之道一也。

（『令集解』同条）[2]

と説かれている。

右の記述からは、社首を司祭者として神の来臨を仰ぎ、神饌が献供され、祈願がなされたのちに直会(神人共食)、乃至は人間のみの宴会が催されたことが読み取れる。神矢を射放つなどといった実際的な祭祀行為、神態は描かれていないが、条文からして、「村」[3]における春の農耕儀礼の様子を記したものであることは間違いない。

春時祭田条をめぐる代表的な論考、および条文の再検討を行なった小倉慈司氏によれば、春時祭田は在地農耕祭祀として「豊作祈願の模擬行事・田儛・直会、そして祭祀後の種下」の神事で、「田植に関わるものではなく、二月頃に行なわれた農耕開始前の予祝行事」[4]であるという。春時祭田が小倉氏の挙げたような神事内容であったならば、復元した神矢神事のそれとは、かなり印象の懸け離れたものとなる。

いま一つ、春時祭田条とともに頻繁に取り上げられるものとして、農業労働力確保に関わる飲食物の供与を禁じた、以下の、いわゆる魚酒禁制史料が

ある。

・凡始畿内。及四方國。當農作月。旱務營田。不合使喫美物與酒。宜差清廉使者。告於畿内。其四方諸國々造等。宜擇善使。依詔催勤。

（『日本書紀』孝徳天皇　大化二年（六四六）三月甲申詔より）

・太政官符

應禁斷喫田夫魚酒事

右被右大臣宣偁。奉勅。凡制魚酒之状。頼年行下已訖。如聞。頃者畿内國司不遵格旨。曾無禁制。因茲徒窃之人多蓄魚酒。既楽産業之易就。貪窮之輩僅辨蔬食。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。宜仰所由長官。厳加捉搦。専当人等親臨郷邑。子細検察。若有違犯者不論藤贖。随犯決罰。永為恒例。不得阿容。

（『類聚三代格』巻十九　禁制事　延暦九年（七九〇）四月十六日官符）

・勅。農人喫魚酒。禁制惟久。而國司寛縱。無情糺断。今須遣使重加督察。宜令國司在前禁止。若有輙喫并與者。即禁其身。使到之日。付行決罰。不得慣常寛容。

（『日本後紀』嵯峨天皇　弘仁二年（八一一）五月甲寅条）

三点の史料は、農作の月に当たって労働力である田夫、農人に飲食物（魚酒）を供与してはならないという禁令を記したものである。『日本書紀』を除く二つの史料は、神矢神事の執行に近い時期のもので注意されるが、研究者によって記事の解釈は様々である。

これまでの論考も、主に記事にいう農業労働の形態――共同労働なのか雇用労働なのか――に係るものが多い。その中にあって、祭祀との関わりを論じたのは義江彰夫氏である。氏は、「魚酒を喫う行事は、魚酒という非日常的なものを集団で食するという行為であり、又本来の形が失われたのちでも「田夫」「農人」を雇傭してでも遂行されるべきものと考えられた行為であった点から見て、在地祭祀と不可分なものであ」り、春時祭田条の「一云説からうかがえるような神の前で神とともに飲食するという内容」の、「春の祭祀時の宴を少なくともその一部として含むも[9]」であると説いた。

これを承けて義江明子氏は、「「魚酒」は、村落祭祀での宴の飲食物に由来[9]」するもので、狩猟・漁撈という「男性の生業の成果を儀礼的に象徴するものがサカナ（魚と宍）」、農耕という「女性の生業の成果を儀礼的に象徴するものがサケ（稲とそれから作った酒）に他ならない[10]」とした。

矢野健一氏も、「村落祭祀、とくに春の祭田神事にすぐれた呪力をもつと観念され、農料としての意味を持つ「牛宍」「魚酒」として、魚酒を神事における呪物と解している[11]」。

対して小倉氏は、禁制が出されたのが三～五月という時期で、「農業労働の実際から考えて、直接的には田植の際のことを問題にしているのであり、春時祭田とは別個のもの」と捉え、「恐らく当時の在地社会では、農繁期に労働力の補完をしあう時は飲食でもてなすという慣習になっていた[12]」として、魚酒に祭祀性を認めていない。

中村英重氏も、「延暦九年官符からは「魚酒」は農作の春のみであり、「一云」が「春秋二時祭也」とするような春秋の共同体的な祭祀の様相は全くうかがわれず、「魚酒」は個別経営下における「田夫」に対する報酬・饗応であった[13]」として、春時祭田との関連を否定している。

また、宮瀧交二氏は、「①共同飲食の場において使用する「食器」や②共同使用する「食器」等の姿を追求[14]」したうえで、春時祭田条と魚酒史料に見

る主宰者を、「従来の地位を死守しようとする村落首長層と、村人との個人的関係から村落首長層の村落支配を徐々に切り崩していこうとする「富豪層」[13]」という対立する関係の二者に置き、やはり、魚酒は田夫への報酬・饗応だとして、祭祀性については否定的である。

魚酒関連の史料では、嘉祥二年(八四九)二月十二日の日付を有する、石川県加茂遺跡の出土木札[14]も重要である。掲げられた奉行すべき十箇条(実際は八箇条)の第二に、「禁制田夫任意喫魚酒状」、後半の本文部分に、「不耕作喫酒魚」とある。十箇条は「勧催農業」とあるように、農業を滞りなく行なううえでの農民の心得が示されたもので、魚酒については伝統的な祭祀というよりも、悪しき慣習といった扱われ方である。牓示札の内容からは、魚酒自体の祭祀も村落祭祀としての春時祭田との関わりも、ともに読み取ることができない。

とはいうものの、義江明子氏が指摘するように、魚酒は本来的には海山の幸(魚と宍)と田の幸(稲とそれから作った酒)で、「神への供えとともに直会の飲食物」であったといえるならば、魚酒に当たるか否かは措くとして、神矢神事で献供・共食された神饌の内容も然りと思えてくる。魚酒という飲食物供与が祭祀儀礼とは関わりのないものであったとしても、神矢神事には狩猟儀礼的な色彩が濃いという特性が看取されるかぎり、少なくとも九世紀における一部の在地祭祀の神饌には、狩猟・漁撈の獲物が含まれていたことは認めてもよかろう。

(二) 田猟

然るに、律令政府は魚酒禁制のほかにも、「仏教の殺生禁断の思想を基本的背景[15]」として、八〜九世紀代に動物の捕獲や殺生に関する禁令を繰り返し出しているのである。

まず、天平二年(七三〇)には、

勅曰。—略— 又造「陂多」捕「禽獸」者。先朝禁断。擅發「兵馬人衆」者。當今不「聴」。而諸國仍作「陂離」。擅發「人兵」。殺「害畜鹿」。計無「頭數」。非「直多害「生命」。實亦違「反章程」。宜「頒「諸道」並須「禁断」。

(『続日本紀』聖武天皇 天平二年九月庚辰条[16])

として、軍兵軍馬を徴発しての猪や鹿の殺害(狩猟)を禁止。

続いて、天平十三年(七四一)には、

詔。馬牛代「人勤労養」人。因「茲先有「明制」不」許「屠殺」。今聞。國郡未」能「禁止」。百姓猶有「屠殺」。宜「有「犯者不」問「蔭贖」先決「杖一百」然後科「罪」。又聞。國郡司等非「[illegible]公事」聚「人田猟」妨「民産業」損害實多。自今以後。宜「令「禁断」。更有「犯者必擬「重科」。

(『類聚三代格』巻十九禁制事 天平十三年二月七日詔[17])

として、百姓による馬牛の屠殺や、国郡司が私に人民を徴発して行なう狩猟を禁止。

そして、天平宝字八年(七六四)には、

勅曰。天下諸國。不「得「養「鷹狗及鵜」以敗獨」。又諸國進「御贄雑完魚等類」悉停。又中男作物。魚完蒜等類悉停。以「他物「替充。但神戸不」在「此限」。

(『続日本紀』称徳天皇 天平宝字八年十月甲戌条[18])

として、ついに狩猟(漁)の全面禁止とともに、動物性の御贄の貢進を停止するに及ぶ。

元慶六年(八八二)に至っても、

太政官符

應依實放生事

―前略― 自今以後使「講讀師若部内浄行僧」。臨漁釣之江海、尋田獵之山林。贖鹽魚於網罟之中。救狗獸於弓矢之下」。―後略―

（『類聚三代格』巻三「諸国講讀師事　元慶六年（八八二）六月三日官符」）

という、講読師を派遣して、狩猟や漁撈の対象となる獣魚類の放生を励行する施策が採られている。

はたして、こうした度重なる禁令のなか、神矢神事では、狩猟や漁撈の獲物を神饌（御贄）として献供・共食することができたのだろうか――。

義江明子氏は、天平宝字八年勅に「但神戸不在此限」とあることから、「伝統的な神事の御贄は例外であり、古くに成立した祭祀にあっては、祝詞にもみられるように海山の幸である魚・宍（鮪の広き物・鮪の狭き物）「毛の和き物・毛の荒き物）の贄は欠かせなかった」[23]として、その背景に、史料の中に見える畋鶏（田猟）の伝統が存在することを指摘した。

田猟とは狩猟のことで、田も猟も、ともに狩りを意味する。石上英一氏は、「無許可の軍事行動を禁止した擅興律擅発兵条」に着目し、同条が「公私田猟」への人夫の差発を許可して、無許可の軍事行動の禁止対象から除外している」のは、「天皇や郡司などにより主宰される公私の田猟」の、「社会的な意義の大きさを物語っている」からであり、その根底には、日本に「固有の狩猟儀礼・漁撈儀礼・植物採集儀礼」、換言すれば、「大地と永が産み出す初物を採集し狩猟し豊饒を祈って神に捧げる共同体的生産儀礼」があったためであると論じた。そして、「これらの諸生産儀礼のなかでも、とくに狩猟儀礼は、大地を象徴する生き物としての猪・鹿を狩ることにより、共同体が占地する大地に対する首長の領有権を共同体全体が確認する儀礼として重要」[24]であった、との見解を示した。

中村生雄氏も、「神事のための宍・魚の御贄貢進は従前どおり許容していたごとく、伝統的な神祀りにおいて贄とされる動物の捕獲と貢納は旧来のままであった」が、それは「政府のとなえる殺生禁断政策やそこから派生する祭祀における犠牲儀礼の抑圧などといっても、じつは多分に名目的な性質のもの」[25]だったからであるとしている。

確かに、義江明子氏がいうとおり、神事に鳥獣魚類が御贄として献供されることは、『延喜式』に載る「広瀬大忌祭祝詞」に、

―前略― 奉宇豆の幣帛者。御服者。明妙。照妙。和妙。荒妙。五色物。婚。戈。御馬。御酒者瓫の幣帛閇高知。瓫の腹満雙。和稲。荒稲。山住物者毛和の物。毛荒の物。大野の原の生物者。甘菜辛菜。青海原の住物者。鮪の廣の物。鮪の狭の物。奥津藻菜。邊津藻菜の至に置足に奉る。皇神前の白賜の宣。―後略―

（『延喜式』巻第八　神祇八　祝詞[26]）

とあることからも明らかである。

祝詞奏上の対象となる広瀬坐和加宇加能売命神社（延喜式内大社）は、竜田川・富雄川・佐保川・初瀬川・寺川・飛鳥川・曽我川・葛城川・高田川の合流点近くに鎮座し、若宇加能売命を主神とする今の広瀬神社（奈良県北葛城郡）に比定されている。天武朝以後、広瀬大忌祭は五穀豊穣を祈念する国家祭祀となるが、本来、広瀬社は農耕祭祀の原型である穀霊神の信仰を得ていたという。

山に住む「毛の和の物。毛の荒の物」の幣帛、すなわち鳥獣の御贄[27]は、龍田風神祭・道饗祭・遷却祟神（祭）祝詞にも見えている。

『今昔物語集』にも、

今昔、筑前ノ国ニ一ノ男有ケリ。―中略― 其ノ国ノ内ニ香椎ノ明神ト

中ス神神在マス。其ノ社ニ毎年ニ祭有。此ノ男其ノ祭ノ年預ニ差宛ラレタリ。殺生ヲ不好ト云ヘドモ、神事限有テ、魚鳥ヲ儲ケムガ為ニ、野山ニ出デ、鳥ヲ伺ヒ、江海ニ臨テ魚ヲ捕ムト為ルニ、一ノ大ナル池有リ。水鳥其ノ員居タリ。弓ヲ以テ此ノ鳥ヲ射ツ。即チ池ニ下テ鳥ヲ捕ムト為ルニ、此ノ男池ニ沈テ不見エズ成ヌ。―後略―

（『今昔物語集』巻第十六「筑前国人、仕観音生浄土語　第三十五」[28]）

とあるように、やはり、半ば公といってよい神祭りにおいては、御贄とする動物を獲るための狩猟・漁撈が許されていたのである。

諏訪上社の御射山御狩は、その代表的な例といえる。井原今朝雄氏は「平安時代から鎌倉時代においても、諏訪社の御贄狩は、大祝が主催する狩猟儀礼であるとともに、信濃武士が参加して行う三日間の騎馬兵による弓矢の軍事訓練であり、射撃技術を競争する公開武術大会でもあった[29]」と評価する。氏のいう御射山御狩の内容は、まさに、首長が兵馬人衆を徴発して実施する田猟以外の何物でもない。

(三) 狩猟儀礼と農耕儀礼

ここにきて、ようやく反町遺跡の祭祀跡に漂う濃厚な狩猟儀礼性に潜在し、祭祀行為を支持するもの、いうなれば、神矢神事の基底をなす思想が形を顕わしてきたように思える。

諸氏の説くところは、『延喜式』「祝詞」や『今昔物語集』からも読み取ることができた。それは、伝統的な神祭りにおいては、狩猟の獲物が神饌（御贄）として献供されていたということである。律令政府により繰り返し出された禁令――実は名目的な性質のもの――下にあっても、「不在此限」ものとして鳥獣魚類の御贄献供はなされ続けていた。神矢神事でも御贄として捕獲された鳥獣魚類は、調理して神に献供すると同時に、直会における参加者の共食物にもなっただろう。狩猟儀礼という点では、神矢神事は田猟の精神的核心を基底とするものと位置付けてよさそうである。

かつて、諏訪上社の御頭祭贄腸式では、鹿や猪の生首、鹿の脳味噌和え、猪の頭皮焼き、鬼の串刺し、鷲や山鳥、鯉や鮒など、狩猟・漁撈で獲られたもろもろの動物が御贄として神に供えられていた。[31]今日でも、香取神宮千葉県香取市の大饗祭（たいきょうさい）には、鳥羽盛りという血の滴るような鴨の切り身をはじめ、鮫や鮒など河海の魚が、[32]有名な賀茂別雷（上賀茂）神社の葵祭りには、雉や数多くの魚が、[33]氷川神社（埼玉県さいたま市）の大湯祭（だいとうさい）では、魚鳥を含む百取膳（百味膳）が、[34]銀鏡（しろかがみ）神社（宮崎県西都市）の例大祭では、数多くの猪の生首が、それぞれ御贄として神前に献供されている。田猟の伝統かどうかは別として、これらの神社祭礼における神饌にも、狩猟・漁撈儀礼的な要素が秘められてはいないだろうか。

狩猟活動を背景にしていることが明らかな祭礼は、宮崎県銀鏡神社の例大祭（十二月十二～十六日　もとは旧暦十一月）である。同祭は銀鏡の神楽として著名で、十四日の夜から翌朝にかけ、遊（神籬）の下で夜通し舞い続けられる。十五日には猟の神に対する狩り法神事が営まれる。祭典ののち、氏子の猟師たちが神前に供えた猪の頭や、弓供（ゆみぐ）・田供（たぐ）などと呼ばれるその他の神饌は料理され、雑炊にして氏子一同で食す。さらに、翌十六日のシシバ祭りでは河原に設けられた三ケ所の祭場において、猪の頭や切り取って串に刺した耳を焼いて自然石の祭壇に供え、切り分けてみなで食べる。これは前年の大祭以後に殺された獲物の慰霊と同時に、狩猟の季節の到来――祭りののち、狩人たちは、神前に供える猪の初物を求めて猟に赴く――を意味するものという。[35]剖目に価する民俗儀礼である。

銀鏡神社の例大祭のように、田猟は狩猟で獲た鳥獣魚類を神饌（獻贄）とするが、反町遺跡の祭祀跡には、ここで実際の狩猟や漁撈がなされたという証左を見出しづらい。神矢神事が狩猟儀礼に根差したものだったとしても、それは、あくまで象徴としての儀礼行為であったと思われる。神に献供する鳥獣魚類を獲るために行なう、実際の狩猟や漁撈も神事の大きな構成要素ではあろうが、祭祀跡は、これに先立ち神霊を招ぎ迎え、形式的・象徴的な模擬狩猟（神事・儀礼）をなした跡と見るほうが無理はない。[22] 要するに、河畔での模擬狩猟（漁撈）による大地の豊饒祈願→実際の狩猟・漁撈→獲物（獻贄）の献供→直会（神人共食）で構成される「まつり」である。

石上氏の見解のように、田猟が初物を神に捧げて豊饒を祈る生産儀礼であったならば、神矢神事も、神の霊力に充ちた聖なる矢を空中・大地・川面に射放って大地の豊饒を祈念するとともに、大地に対する首長の領有権を共同体全体で確認し、のちに御贄狩へ赴いていったと解することができよう。ただ、検出された祭祀跡を獲物（獻贄）の献供や、直会（神人共食）といった盛儀の跡と見るには心もとないものがある。あるいは、これは場所を移して行なわれたのかもしれない。それは、四つの本宮御前における御狩は象徴的な模擬狩猟（神事・儀礼）で、場所を移した「濱南北山」の御狩こそが神に献供する鳥獣魚類を獲るための実際の狩猟（御贄狩）であった、住吉神社の広田御狩と同じである。

ここで神矢神事、ひいては田猟は純然たる狩猟儀礼なのか、春時祭田などの農耕儀礼を兼ねたものなのかを考えてみたい。

関係の史料にも石上氏の論考にも、田猟に対して農耕儀礼的な性格や要素を窺うことはできない。対して中村生雄氏は、「山野の獣や鳥魚および農作物が首長らに献じられ、その儀礼的飲食がその地の領有を象徴的に確認させえたという古代的信仰と、在地の農業経営において「魚酒」を振舞って共同体成員の労働力を動員し、合わせて農作物の豊穣を予祝するという古代村落の民俗とは、たしかに同一の思想を背景にしている[23]」と説く。魚酒に祭祀性がなかったとしても、狩猟儀礼・農耕儀礼ともに、神・首長・共同体成員が共食を行なうという意味では、氏のいうように、同一の思想を背景に執行された蓋然性は高いように思われる。

中世の諏訪上社では、旧暦の六月二十七日から三日間、八ヶ岳山中で狩猟（御作田御狩）を催し、獲られた御贄を神前に奉げ、明くる三十日に田植神事が執り行なわれていた。井原氏は、「このように狩猟神事と農耕神事とがセットでおこなわれる」ことを、「田猟という狩猟と農耕とが連続していた古代の生産事情を反映した神事[24]」であるとする。

御作田御狩とは別に、同社では旧暦三月酉の日、御頭祭という重儀が営まれていた。「祭りの古態は、春の農耕開始期を迎え、諏訪神の霊威を身につけた大祝の代理者である4人の神使が、内県・小県・外県のそれぞれの郷村を巡って、土地の諸霊を鎮め、農耕の豊穣を祈る神使進発の儀式が主で[25]」、神殿（上社前宮）十間廊の饗膳式には、前述のごとく鹿頭七十五をはじめ、数多の禽獣・魚類が供えられた。御頭祭も、御贄狩で獲た特徴的な御贄を献供して農作物の豊穣を祈念するのであって、やはり、狩猟儀礼と農耕儀礼はセットになっていることが分かる。『諏方大明神画詞』に載る、正月十七日の歩射神事もしかりである。

こうした狩猟儀礼と農耕儀礼の一連性は、中世の住吉神社正月神事にも認めることができる。同社においては、実際の狩猟を伴う広田御狩が十日に、示現した神により的の射られる御結鎮神事が十三日に、それぞれ行なわれていた。前者が狩猟儀礼を背景としているのに対し、後者は他の歩射神事に見

られるように、五穀豊穣と年初の疫魔除災を目的とした、農耕儀礼であった可能性が高い。

「諏方大明神画詞」によれば、広田神社における広田御狩では、獲物（鶏鷄）は本社ではなく西宮の浜南宮に献供されていた。残念ながら、『住吉大神宮諸神事之次第記録』には、広田御狩での獲物が何処に献供されていたのか記されておらず、御結鎮神事の神饌も「御供」とあるのみで、そこに御狩の獲物が含まれていたか否かは定かでない。広田神社と同様に、獲物は別の社に供えられていたのかもしれないが、実際の狩猟に先立つ模擬狩猟が本宮の御前で行なわれたことからすると、広田御狩と御結鎮神事もセットになっていたと考えてよいのではなかろうか。

大神神社と摂社狭井神社（奈良県桜井市）の鎮花祭（四月十八日。古くは神祇官で旧暦三月吉日）は、『令義解』「神祇令」に、「在二春花飛散之時一。疫神分散而行。鎮。爲二其鎮遏一。必有二此祭一」とあるとおり、花と一緒に飛び散る疫神を鎮め留めるための祭りとされている。この通説に対し、小島瓔禮氏は、『延喜式』鎮花祭の幣物に鹿の皮と角が存在することに注目し、これを男が狩猟で得た貢納物である「弓筈の調」に相当するものと解き、同祭の起源は狩猟儀礼にあったのではないかとした。そして、「桜の花のころの狩猟は、猟期最後の儀礼的な行事ではなかったか。花が散るとき疫神が広まるのを鎮めるという鎮花祭は、獲物となった動物たちの霊を鎮める儀礼であったと考えることもできる[40]」と推理した。

現行の鎮花祭に農耕儀礼的な性格は視認しづらいものの、小島氏が鎮花祭と祈年祭にはともに「祓」の意味があったとしているように――慰霊か土地領有の主張・確認かは措くとして――、農耕儀礼に先行する一連の狩猟儀礼と解釈することも不可能ではなかろう。先の銀鏡神社の例大祭も、狩りの獲物に対する慰霊とともに、一年の作物の収穫を感謝するねらいも併せ持つといわれている[41]。

『播磨国風土記』讃容郡の記事には、「生ける鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、その血に稲種きき、仍りて、一夜の間に、苗生ひき[42]」とある。同じ『播磨国風土記』賀毛郡雲潤里の条にも、村に坐す神（水神）が、「吾は宍の血を以ちて佃る[43]」といったとある。狩りで獲た動物の血で稲を育てるという二つの伝承は、狩猟と農耕が同一の思想を背景として成されていたことの傍証となろう。『延喜式』「祝詞」でも、農作物と山野河海の神饌は、当然のごとくに列記されているのである。

石上氏や中村生雄氏が説くように、日本には固有の狩猟儀礼・漁撈儀礼・植物採集儀礼があり、それらが同一の思想を背景としているならば、中世の諏訪上社や住吉神社のような、狩猟儀礼と農耕儀礼がセットとなった神事の執行も何ら不可解なことではなくなる。狩猟に関わる日本各地の民俗儀礼を検討された千葉徳爾氏も、「農耕の開始もしくは終了の時期に当たって、村落共同体的な集団で狩猟をおこない、その獲物で神を祭る儀礼が古くは全国的にあったらしい[44]」と見ている。とすれば、田猟やその精神的核心を基底とする神矢神事も、決して農耕儀礼の意味や性格を排除する必要はないということになる。

それは、神矢神事の執行された場所が水稲可耕地の中央部を流れる主幹河川の要所であること、そして、祭具の廃棄形態が共通する北側河畔の祭祀跡で出土した、「三田万呂」「飯万呂」の墨書土器に農耕儀礼との関連性が看取される[45]ことからも推測できる。大地に対する豊饒祈願の中に、農耕に欠かせない川や水の豊かで穏やかな恵み、つまり、豊作の願いが含まれていたことはいうまでもなかろう。

（四）神事執行の時期

狩猟儀礼に根差した諏訪上社の御頭祭、中世住吉神社の広田御狩と御結鎮神事、大神・狭井両社の鎮花祭や、農耕に係る春時祭田・魚酒といった祭祀・行事は、いずれも季節的には春（春時祭田は秋も）の催行であった。

然るに、田猟禁止に関する史料は天平二年勅が秋九月、天平十三年詔が春二月、天平宝字八年勅が冬十月の発令である。

今日、狩猟シーズンといえば、一般的には十一月頃から翌年の二月頃までである。古代の猟期に関しては、『類聚国史』の「天皇遊猟」[26]が参考となる。天皇が狩猟に赴いた月の登場回数を数えてみる――一人の天皇が同年同月に複数回行なっている場合は一回とする――と、正月が十六回、閏正月が二回、二月が二十五回、三月が七回、四月はなし、五月が三回、六月もなし、七月が一回、閏七月が一回、八月が十八回、九月が二十七回、十月が三十回、十一月が十七回、閏十一月が一回、十二月が十六回、閏十二月が一回となっており、秋八月から翌年の春二月に集中していることが分かる。

このように、新暦と旧暦の違いはあっても、猟期としては盛秋から初春の間で一致している。また、鯉鮒を中心とした刺網漁の漁期も、荒川中下流域では十一月下旬から翌年の五月頃までである。[27]

神に献供される山野河海の幸は、その季節＝シーズンに初めて獲（採）れた初物（はしりもの）であったという石上氏の言に従えば、田猟は秋から冬の行事ということになろう。義江明子氏も、田猟と春時祭田・魚酒が一連の春の祭儀だとはいっていない。神矢神事も狩猟儀礼・漁撈儀礼の色彩が濃いので、盛秋または初冬の祭儀、特に旧暦十一月の、いわゆる霜月祭に相当するものだったのではないかと思われる。

ところが、農耕儀礼としての大きな祭祀には、春時祭田条に「春秋二時祭」ともあるように、春の予祝祭と秋の収穫祭がある。[28]故に、本義としての田猟が春秋二回あったかどうかは詳らかでないが、同一の思想を背景にしているならば、狩猟儀礼も秋だけでなく、春にも兼ねて執行されたと見るべきになる。その場合、二祭の意味は、春が獲物となった動物たちの霊を鎮めるとともに、当年の農作物の豊穣を予祝する祭り、秋が狩猟で獲た初物を神に捧げて大地の豊饒を祈念するとともに、農作物の収穫――これも初物たる初穂・新酒――に対する報賽の祭り、ということになる。

では、神矢神事は春にも執行されていたのだろうか。年ごとにも執行されていたのだろうか――。

古代祭祀の基本は、福岡県の宗像沖ノ島や奈良県三輪山の磐座祭祀を代表とする「一祭祀一祭場」[29]であるとされる。神矢神事の執行を物語る第一号祭祀跡と、「三田万呂」「飯万呂」と記された八世紀後半の墨書土器類からなる第二号祭祀跡も、その検出状況は、ともに複数回の執行を窺わせるものではない。反町遺跡の未調査部分には、同様の祭祀跡が残されている可能性が充分にあるので、周囲の河畔において「三田万呂」「飯万呂」の祭りが春に、神矢神事が秋（冬）に、同一の思想を背景としてなされ続けたと想像できなくもない。しかし、二つの祭祀跡は祭具の廃棄形態が共通するというだけであって、年代的にも記された文字の意味合いにおいても隔たりは大きい。よって現状では、神矢神事を春秋二回、毎年執行されたものと認定することはできない。

（五）主宰者

以上のように、その全てではないにせよ、狩猟儀礼は農耕儀礼と一連の祭儀として営まれたもののあることは確かめられたと思う。特に春の農耕開始

の時期には、両者の融合される傾向が強かったようである。神矢神事も狩猟儀礼的とはいえ、農耕儀礼と一連であった蓋然性は否定できず、収穫期であり、かつ猟期の始まりでもある、盛秋から初冬の時期に執行されたと考えられた。

たとえ、神矢神事に農耕儀礼的な性格がなかったとしても、既に明らかとしたように、神事自体は春時祭田のようなムラごとの祭りなどではなく、郡司層には許されていた、田猟の精神的核心を基底とするものであった。神事は神に狩猟・漁撈の獲物（初物）を捧げ、大地の豊饒を祈念するために執行されたが、同時に、郡司層は献供された御贄を神・共同体成員と共食する直会を通じ、共同体が占地する大地に対する領有権の主張と、その確認をも遂げようとしたのである。

反町遺跡の所在する東松山市は、律令期には比企郡[10]の一部をなしていた。遺跡から二キロあまり北東の東松山台地上には、比企郡家跡が有力な候補地とされる古凍（古郡・古氷）の地名が残る。神矢神事の執行された場所は、比企郡と入間郡の境界――おおよそ越辺川の河道と見て――付近、郡の広域を樹枝状に覆う郡幾川の最下流部に当たる河岸であった。こうした象徴的な場で執り行なわれたこと、そして何も増して、度重なる禁令にも拘わらず田猟を例外的に許可されていたという状況を踏まえれば、神矢神事の主宰者は、在地首長たる比企郡司（特に譜第系、乃至はその一族（司祭家？など））ということになるだろう。[11]

鈴木靖民氏は、「郡司クラスが祭祀を主宰することも郡司の職掌ではなく、国家に委託された任務ではないが、基本は地域における支配者の権威、権力の行使と密接な互酬性をはじめとする伝統的、慣習的行為に由来するに違いない。[12]」としている。

あるいは、神事は毎秋（冬）ではなく、大地に対する領有権を主張・確認するため、終身制であった郡司が就任する時、もしくは、在任時であっても何らかの理由により、主張・確認の必要に迫られた時にのみ執行されたのかもしれない。

註

（1）『全集解』後編〔新訂増補　国史大系〕　吉川弘文館

（2）同右

（3）小倉慈司氏は古代史料における「村」の多様性から、「安易に「村」＝「村落」といった前提に立った議論はすべきでない。」と注意する。

・小倉慈司「古代在地祭祀の再検討」『ヒストリア』第一二四号　大阪歴史学会　一九九四年　一一三頁

また、宮瀧交二氏は、春時祭田祭の「村」を「村落（共同体）」と捉え、「発掘調査等によって検出される住居の集合体、すなわち景観的に把握される住居群が「集落」であり、複数の集落が地縁的に結合したものが、村落ということになる。」としている。

・宮瀧交二「村落と民衆」『列島の古代史3』岩波書店　二〇〇五年　五一～五九頁

（4）同右　小倉慈司「古代在地祭祀の再検討」一二三頁

（5）『日本書紀』後篇〔新訂増補　国史大系〕普及版　吉川弘文館

（6）『類聚三代格』後篇〔新訂増補　国史大系〕普及版　吉川弘文館

（7）『日本後紀』〔新訂増補　国史大系〕普及版　吉川弘文館

（8）義江彰夫「儀制令春時祭田条の一考察」井上光貞博士還暦記念『古代史論叢』中巻　吉川弘文館　一九七八年　二二八～二二九頁

（9）義江明子『日本古代の祭祀と女性』吉川弘文館　一九九六年　一九八頁

（10）同右　二〇六頁

（11）矢野健一「律令国家と村落祭祀」菊地康明編『律令制祭祀論考』塙書房　一九九一年　九六頁

（12）註（3）前掲　小倉慈司「古代在地祭祀の再検討」一二三・一二四頁

（13）中村英重「古代祭祀論」吉川弘文館　一九九六年　二三八頁

（14）宮瀧交二「古代村落の飲食器」『立教日本史論集』第四号　立教大学日本史研究会　一九九九年　四七頁

（15）同右　五六頁

(16) 平川　南監修（財）石川県埋蔵文化財センター編『発見！古代のお触れ書き　石川県加茂遺跡出土加賀郡物示札』大修館書店　二〇〇一年

註（9）前掲　義江明子『日本古代の祭祀と女性』一九〇頁

(17) 註（9）前掲　義江明子『日本古代の祭祀と女性』一九〇頁

(18) 同右

(19) 『続日本紀』後篇『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館

(20) 『類聚三代格』後篇『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館

(21) 註（19）前掲　『続日本紀』後篇

(22) 『類聚三代格』前篇『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館

(23) 註（9）前掲　義江明子『日本古代の祭祀と女性』一九二～一九三頁

(24) 石上英一『律令国家と社会構造』名著刊行会　一九九六年　一八二～一八五頁

・『律』律逸文　擅興律『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館

(25) 中村生雄『祭祀と供儀』法藏館　二〇〇一年　六九頁

(26) 『延喜式』前篇『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館

(27) 薗田　稔・橋本政宜編『神道史大辞典』吉川弘文館　二〇〇四年　八五二頁「ひろせじんじゃ　広瀬神社」項

(28) 祝詞では「和稲・荒稲」「甘菜・辛菜」「鮭廣物・鮭狭物」など、同種の神饌は対句になっていることから、『広辞苑』のように毛鹿物を「粗毛の動物」、毛柔物を「柔毛の動物」など、四足の獣（毛物）の対句とする説が多い。対して、『神道大辞典』は、「神に寄る神饌中、獣肉を指して毛鹿物といふと説くもあり、まさその形の大小によつて麁、柔を区別する説も存する。要するに「毛鹿物、毛柔物」は對句で共に鳥獸類の一切を指せる語となすを適當とする〔原文ママ〕」とする。小稿では後者を採る。

・新村出編『広辞苑』第四版　岩波書店　一九九一年「けのあらもの　毛の鹿物」、「けのにこもの　毛の柔物」項

・宮地直一・佐伯有義監修『神道大辞典』縮小版第九刷　臨川書店　一九九六年「ケノアラモノ　毛鹿物」項

(29) 池上洵一校注『今昔物語集』三『新日本古典文学大系』三五　岩波書店　一九九三年

(30) 井原今朝雄『中世編』第二章中世のあけぼの」『諏訪市史』上巻　諏訪市　一九九五年

(31) 八三八ページ

(32) 『諏訪大明神画詞』「祭二春季」三月四日の項には、「神使四人、鹿、御立鋼、神殿神原鹿ニシテ神事饗膳アリ、魚類、高モリ、魚類、調味美ノ尽」と記す。

・『新編信濃史料叢書』第三巻　信濃史料刊行会　一九七一年

また、天明四年（一七八四）三月六日に御頭祭を拝した菅江真澄は、紀行文「すわの海」で、「鹿の頭七十五、真名板のうへにならぶ、―略―　しら鷺、しうりさぎ、きぎす、山鳥、鯛、鮒　―中略―　ひしのもちゐ、あび、あらめ」などが供えられていたと書き記しているほか、そのスケッチも残している。

・新編信濃史料叢書』第十巻　信濃史料刊行会　一九七一年

(32) 十一月三十日斎行、本州東部三十三ケ国に鎮座する神々を饗祭するものと言い伝える、古野亨氏によれば、「香取神宮年中神事目録が初出だが、祭りの様子は詳らかでなく、鴨の羽盛は正十六年（一五八八）に記された『神宮補記』が初出という。また、神饌として供される水鳥や魚などは、神領の霞ヶ浦・北浦において、中世から生業に基づく狩猟によって得られていたとする。

・古野亨『香取神宮大饗祭神饌について』『神道宗教』第二二〇号　神道宗教学会　二〇〇八年　一〇八～一〇九頁

大饗祭に献供される神饌は、白米五斗七升を炊き、真鶴の巻形（巻形とは、もののことか、御著二前、御盞五個、神酒二樽、鴨の羽盛二台、鮭鮟盛込二台、乾魚五台、撰切鮭一台、鮒一台、香大根一台、膾一台、海菜一台、柚一台、鮭胎子一台、幣帛一本、塩水一台となっている。

・神秘院編『官国幣社特殊神事調』増補版　国書刊行会　一九八八年　九九～一〇二頁

(33) 『日本の神々』芸術新潮五五号　新潮社　一九九六年　一四八～一五〇頁

五月十五日斎行。明治維新後、政府の指示により全国画一的な神饌となったが、古文献に基づき、昭和三十五年からしだいに旧儀に戻された。現行の神饌（内陣）は、葵桂（三十二葉の葵を井桁に組んだもの）の中に桂を神としたもの）二つのほか、御著一具、船御饌（一艘）、船御餅（一艘）、御鯉・喉、御鳥雉子の雄）一羽、御生物鯛五尾、大根三杯（菜付のもの五本ずつ）、百合根一杯（十～十五個）、茄子一杯（十～十五個）、積御料（飛魚干物、復元御料（鮒の実、鯛実・青海苔・紫海苔など）十包、大蒜四本、松皮桜三十二枚、蠣あま少）五尾、鉢御料鯛一喉、御酒となっている。

・註（32）前掲　『日本の神々』芸術新潮五五号　一六三～一六九頁

・『上賀茂神社』学生社　二〇〇三年　一五〇～一五八頁

(34) 岩井宏美・和田祐樹『神饌』同朋社出版　九八～一二五頁

十二月十日斎行。起源不詳。社伝では、探湯の神事という。祭神二座（須佐之男命・大己貴命・稲田姫命）に献供される神饌は、御飯（一盛すつ三盛）、神酒（二瓶すつ六瓶）、串刺小鮒（二本すつ六本、百取（味噌）二十膳ずつ六十膳）、菱形餅（四枚づつ十

二枚、長芋(一包ずつ三包)、海老(一包ず つ三包)で、百取籠(長さ一尺一寸、幅三寸)に盛り付ける品は、鯉・鱒・鰤節・塩鮭・鮒・鮑・鯛・雉子・干柿・長芋・栗・生姜・鶴冠海苔・伏兎餅などとなっている。

・註(32)前掲　神祇院編『官国幣社特殊神事調―増補版―』七三～七六頁

(35) 銀鶏神社の神饌は鶏。

・本田安次、銀鶏の神楽『日本祭祀研究集成第五巻　名著出版　一九七七年　三八九～三八二頁』初出は本田『日本の民俗芸能―神楽―』木耳社　一九六六年)

・註(32)前掲　『日本の神々』　芸術新潮五五五号　一二六～一三一頁

(36) 生きた鳥獣に射懸けた実際の弓猟ではなく、それらを神事の場に見立てたのであろう。民俗例でも、愛知・長野・静岡三県(三信遠)にまたがる天竜川中流域のシシ祭や、「シカウチ(鹿打ち)」と呼ばれる祭礼でも、杉の青葉で作った鹿を弓矢で射る模擬狩猟が行なわれている。

・千葉徳爾『狩猟伝承研究』風間書房　一九六九年　三九七～四〇一頁

神矢神事ではこうした模型も使われず、現行の歩射神事で実在しない魔物を射るように、対象を場の中に見立て(想定)たものと思われる。

(37) 註(25)前掲　中村生雄『祭祀と供儀』七〇頁

(38) 井原今朝雄『古代編纂五章律令体制と諏訪』『諏訪市史』諏訪市　一九九五年　六三一頁

(39) 矢崎猛伯『諏訪大社』銀河グラフィック選書③　銀河書房　七五頁

(40) 『延喜式巻一』神祇一　四時祭上　三月祭　鎮花祭(一座)には、大神社一座として「弓七張、箆二連、鹿皮十張、羽二翼、鹿角三頭」、狭井社一座として「弓七張、箆二連、鹿皮十張、羽二翼、鹿角四頭」を祭料の一部に含む。

・註(26)前掲　『延喜式』前篇

(42) 小島瓊乗『花鎮の信仰―鎮神天皇紀の構成と天美和の神』『大美和』第八五号　大神神社社務所　一九九三年　一九頁

(43) 註(32)前掲　『日本の神々』　芸術新潮五五五号　一二一九頁

(44) 『風土記』日本古典文学大系②　岩波書店　一九九八年

これと似たような民俗例は、前掲註(36)で触れたように、天竜川中流域で行なわれる「シシ祭」や、「シカウチ(鹿打ち)」と呼ばれる祭礼にも認められる。祭りでは、杉の青葉で作った鹿を弓矢で射て、予め服の中に入れておいた穀物を取り出す。

(45) 同右　三四七頁

(46) 註(36)前掲　千葉徳爾『狩猟伝承研究』四三四頁

(47) 小鳥では詳述する準備も余裕もないが、墨書「三田万呂」と「飯万呂」について一言触れておきたい。この二つの名前は、農耕と欠かせない耕作地(神田)の「御田」や、最終最目的の一つである「(御)飯」に通じる。「三田万呂」が五点もある点も重要である。二つの名は儀制令春時祭田条に見る飲食物に係る人物名である可能性がある――同一名が五点もあることから、東国に特徴的な延命祈願の墨書土器とは異なろう――。しかし、仮にそうであったとしても、「三田万呂」や、「飯万呂」は、特定の個人を指し示すものではないように思われる。これは全くの憶測に過ぎないが、農耕に関わる一連の語を敢ある意味に吉祥名として用い、各人が祭祀儀礼上の役割を果たしたのではあるまいか。そのような祭祀といえるならば、田遊びのような、予祝のための農耕儀礼であることになる。

(48) 『類聚国史』第一(『新訂増補　国史大系』普及版　吉川弘文館

(49) 戸田市教育委員会『戸田市の伝統漁法』戸田市文化財調査報告Ⅸ　一四頁

(50) 春の予祝祭は、「祈年祭(二月四日)、秋の収穫祭は、「新嘗祭(十一月卯の日)」ということになるが、ここでは、執行日の定められた営農祭祀としてのそれではなく、在地における春秋二季の「まつり」と考える。

(51) 宗像神社復興期成会編『続沖ノ島　宗像神社神津宮祭祀遺跡』吉川弘文館　一九八一年　二八五頁

(52) 律令期の比企郡は、「郡家・消後・郡家・鮏瀬の四郷からなる下郡であった。

(53) 理由を明記していないが、『報告書』も主宰者に「郡司級の在地豪族を想定(四〇一頁)」している。

(54) 鈴木靖民『神奈川県寒川町小出出遺跡群出土の木製祭具覚書』『祭祀考古学』第五号　祭祀考古学会　二〇〇六年　五一頁

五　結語

長々と愚考を重ねてきたが、反町遺跡の祭祀跡に頗われた神矢神事とは、

① 九世紀中葉から後半代、

② 在地首長たる比企郡司一族により主宰された、

③ 狩猟儀礼である田猟の精神的核心を基底とする、

④ 農耕儀礼とも一連の、盛秋から初冬の象徴的な祭祀儀礼(歩射神事)で、

⑤ 坐す神を背に、神矢なる霊威の籠る聖なる矢を河岸から射放ち、
⑥ 鳥獣魚類の初物（御贄）や、初穂・新酒を神饌として神に献供し、
⑦ 大地の豊饒を祈念するとともに、
⑧ 献供された神饌を神・共同体成員と共食する直会を通じ、
⑨ 大地に対する領有権を主張・確認するために執行されたもの。

であったと結論付けられる。なお、

⑩ 祭具類は神事の最終的行為として、眼前の河中へ廃棄（殿）された。

今日、各地の神社で斎行されている歩射神事の多くは、射礼や蟇目の法、鳴弦の儀、武家の大的式などの影響に加え、松村武雄氏が説く「祭儀の二面性」の一方の突出や欠落によって変容し、本来の姿は掩蔽されていると考えられた。ただ、歩射神事の元義は石上英一氏が論示するように、日本固有の狩猟儀礼・漁撈儀礼・植物採集儀礼に根差して各地で営まれた、「大地と水が産み出す初物を採集し狩猟し豊饒を祈って神に捧げる共同体的生産儀礼」[5]であったかもしれない。

中世の諏訪上社や住吉神社をはじめ、宮司家が代々国造を称する須佐神社、二荒山神社中宮祠など古社の神事例には、首長が大地に対して主張する領有権を共同体全体で確認するという、古代儀礼の精神を継受している可能性も見え隠れする。そうした意味では、神矢神事はこれら歩射神事の原初的な姿であるといえなくもないのである。

もし、歩射神事の元義が右のようであったとすると、神矢神事は比企郡だけで執行された特殊なものなどではなく、類似の神事は他の郡でも普遍的になされていたということになるだろう。だが、現状では唯一の事例であるため、その当否を検証することは能うべくもない。

これに対し、固有でるるべきは祭られた神である。墨書「神矢」で表わされた神霊の御名を明示することは叶わないけれども、神事が比企郡の外れに当たる旧都幾川最下流の河畔で執行されていること、東隣する台地上の古凍の地が郡家の所在地として有力視されていること、神事の主宰者には郡司一族を想定し得ること、執行の目的は大地を象徴する生き物を狩ることにより、共同体が占地する大地に対する領有権の主張・確認をも遂げようとしていたことなどからすれば、神矢神事において祭られた神は、おそらく、比企郡を領く地主神（国魂）であったろう。

都幾川は比企郡の中央部を広く覆う郡内最大の河川である。支流は血管のように郡内各所の集落へと通じていた筈であるし、流域の水稲耕作地も、郡の大部分を占めていたことは間違いない。こうした地勢、及び農耕神でもある川神・水神の祀られることの多い、川の屈曲淀での執行であることを考え合わせれば、「神矢」の文字に示された神は、都幾川の支流ごとに在した神霊を包摂統合――祭る側の勢力の伸張に対応して――し、ついには地主神（国魂）に昇華した精霊神としての川神ではないだろうか。

比企郡の『延喜式』神名帳登載社、いわゆる式内社は伊古乃速御主比売神社の一社のみで、現在の比企郡滑川町伊古の同名社に比定されている。[3] 伊古は『和名類聚抄』に載る比企郡滑後郷の滑（後）に通じ、その訓は水辺を表わす「沼乃之利」であるという。滑川流域の谷戸には農業用の溜池が多く見られたことから、この地名があるとされる。[4] 祭神名も同様で、やはり水（水源）に関わる農耕神と思われる。

ところが、同社の鎮座する滑川町伊古は比企郡でも北辺部に当たり、神矢神事の舞台となった反町遺跡からも、比企郡家推定地の古凍からも、かなり距離が隔たっている。河川としても都幾川流域ではなく、郡内ではこれに合

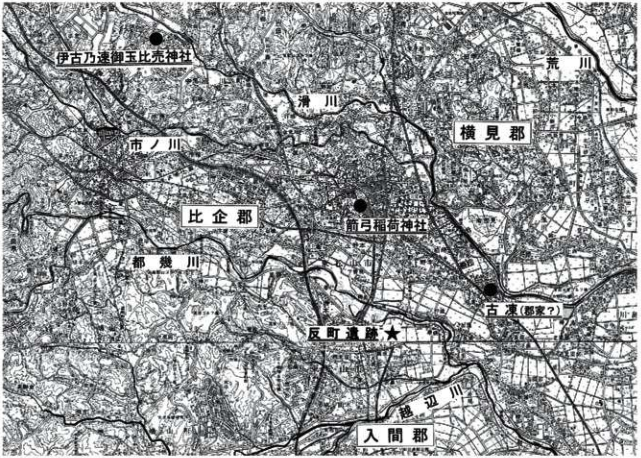


図３　反町遺跡周辺図（国土地理院発行５万分の１地形図「熊谷」「川越」に加筆・縮尺）

流することがないうえ、流域面積も大幅に劣る滑川流域となる。

こうした中で注意されるのは、反町遺跡からも郡家推定地からも程近い、都幾川左岸の台地上、東松山市箭弓町に鎮まる箭弓稲荷神社の存在である。伊古乃速御玉比売神社の論社にこそ挙げられてはいないものの、同社は長元元年（一〇二八）、源頼信が平忠常の追討時に戦勝を祈願し、白狐に乗った神から弓矢を授かったと伝えられ、江戸期には江戸市中にまで信仰の及んだ名社である。[4]

社名の箭弓はもと野久、または矢久と書き表したものといわれ、それが伊古の音と極めて近似することから、広瀬和俊氏は、同社を伊古乃速御玉比売神社の候補として無視できないとしている。[5] 後世の付会にせよ、箭弓、すなわち「矢」「弓」と表記される社名も気にかかる。

これ以上の深入りは避けるが、仮に、比定社が都幾川とは流域の異なる滑川町の同名社だとすると、伊古乃速御玉比売神は、神矢神事で奉祭された神とは異なることになるだろう。

註

(1)　石上英一『律令国家と社会構造』名著刊行会　一九九六年　一八四頁
(2)　式内社研究会編『式内社調査報告』第十一巻　皇學館大學出版部　一九七六年　三二五頁
(3)　埼玉県神社庁神社調査団編『埼玉の神社　大里・北葛飾・比企』埼玉県神社庁　一九九二年　一二六二頁
(4)　同右　一一二二頁
(5)　広瀬和俊「第七章　宗教と文化　第一節　神祇制度の展開」『新編埼玉県史』通史編Ⅰ　埼玉県　一九八七年　七一六頁

おわりに

資料の好適性に衝き動かされ、徒に拙い稿を起してしまった。屋上屋を架

す例えどおり、仮定の上の仮定となってしまった感は否めない。比企郡司一族を神事の主宰者とした点についても、妥当性を証するためには八～九世紀の武蔵国の社会情勢、特に郡司層の動向を把握しなければならないが、これも全く触れることができなかった。

朝廷の対蝦夷軍事行動による東国の疲弊、郡司任用制度の変質、御神火事件の続発、群盗の横行、全国に先駆した武蔵国全郡への検非違使設置、南比企窟址の盛衰等々も、神矢神事の性格や執行の背景に関わってこよう。同じ時期には地方神社の列(注2)官社や、神階奉授の盛んであったことも忘れてはならない。

とはいえ、旧都幾川の河畔において、墨書「神矢」が示す神事の執行があった事実は動かし難い。富豪層(分流郡司家・擬郡司家等)の台頭など、支配者層間の軋轢の中、形式的・象徴的ではあるにせよ、神祭りという伝統的な行為によって、在来(譜代)郡司家は既得の権威・利権を主張しようとしたのだろうか。

比企郡内には、坂上田村麻呂(鎮守府将軍藤原利仁ともいう)の弓矢による悪竜退治(注1)(特に東松山市に多い)や、源経基の弓射による慈光寺境界の設定(ときがわ町)など、弓矢に因む伝説や地名が多い。これも、強ち無関係なことではないのかもしれない。

須恵器に記された墨痕鮮やかな「神矢」の文字。伴出した鉄製狩股鏃という「遺物」「資料」は、「神矢」なる尊名を以て称うべきものとなった。

そこに秘められた古の神事――。何やら、祭祀跡の顕現も、畏き神慮のなせる業であったやに思われてくる。

小稿を草するに当たり、葛ヶ谷御霊神社名誉宮司の守谷幸夫氏にはお御射について、鶴岡八幡宮禰宜の小峰敏司氏には流鏑馬や御神矢について、大東文化大学の宮瀧交二氏、埼玉県教育局市町村支援部生涯学習文化財課の水口由紀子氏のお二人には、春時祭田をはじめとする古代史関係の論文について、それぞれ有益な御教示や資料の御提供を賜わった。また、穂高神社、須佐神社の祀職の方々には御非仕中のお忙しいところ、御神事に関し多々お教えを賜ったばかりでなく、御神事の写真掲載についても御快諾を頂いた。この場を借り、皆様に御礼を申し上げます。

註

(1) 岩殿山(反町遺跡の西南西およそ四〇)に棲み、田畑を荒し人々に危害を加える悪竜を、坂上田村麻呂が「矢洗用水」などの地名が残る。

・埼玉県神社庁神社調査団編『埼玉の神社　大里・北葛飾・比企』一〇六頁

(2) 武蔵介として足立郡司の武蔵武芝と争い、調停に入った平将門を朝廷に反乱者と通報した源経基は、亀平元後の天慶八(九四五)年、慈光寺の境界を定めるために龍神山で蓋目の法を行なった。山頂から西に放った矢は地上すれすれに飛び、右に左に方向を変え、最後に矢所(現在のときがわ町西平)に、南に放った矢は矢崎山(同じく越生町津久根)に、北に放った矢は矢の口(同じく小川町青山)に落ちたという。以来、龍神山を弓立山と呼ぶようになったという。

・「第八章口頭伝承第二節伝説」『都幾川村史』民俗編　都幾川村　一九九九年　五三一頁

掲載写真

写真1～4・6　(財)埼玉県埋蔵文化財調査事業団撮影　埼玉県教育委員会提供

写真5・7～14　御持撮影

研 究 紀 要 第24号

2009

平成21年8月21日　印　刷
平成21年8月28日　発　行

発　行　財団法人 埼玉県埋蔵文化財調査事業団
〒369－0108　熊谷市船木台四丁目4番地1
http://www.saimaibun.or.jp
電　話　0493－39－3955

印　刷　株式会社文化新聞社