

國學院大學學術情報リポジトリ

Ritual symbolism of bull and its regional variations : from a viewpoint of comparative culture study between China, Taiwan and Japan

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-02-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 島田, 潔 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00002054

牛の儀礼的表象とその展開

—比較文化的視点から—

島田 潔

要旨

本稿は、日本の祭りに見られる牛の儀礼的表象について、中国や台湾で行われている牛の行事（打春牛・摸春牛、臆（分）墓裸、闘牛陣）と日本の田遊びにおける牛を比較し、その特徴を捉えることを目的としている。その方法として、レヴィ・ストロースの「プリコラージュ（器用仕事）」という神話理解を援用し、個別の文化事象を決まった数の部品（要素）のストックからの選択とその組み合わせとして見る観点を取る。この観点からすると、両者における牛の儀礼的表象の構成要素群は、ほぼ共通している。ただ、日本の場合、その組み合わせには二系統あり、東海地方を中心に打春牛と意味的に共通する要素が顕著で、鹿児島県内に打春牛・摸春牛と形態的に共通の要素が見られる。また、打春牛や田遊びの牛とシシウチ神事との共通性が見られ、牛がシシ（獅子・鹿・猪）と互換的関係を持っていることが、特徴的なこととして指摘できる。

キーワード

比較文化、牛、打春牛、田遊び、シシウチ神事

はじめに—問題の所在

これまで殆ど知られていないが、鹿児島県に台湾の「摸春牛」と呼ばれる行事と瓜二つの行事がある。それは、鹿児島市郡元に鎮座する一之宮神社の毎年一月三日の田遊び「打植祭」に付随する行事で、木製の牛の模型を引いて社殿を三周し、斎田で農耕の所作を行って宮司が耂を蒔いた後、参詣者が神饌として供えられた餅で祈願を込めて模型牛の体を撫でさすり、その餅を食べて無病息災を願うというものである。その際、例えば学業向上を願う子供は牛の頭を撫でるといのように、祈願内容によって撫でさする牛の部位が異なるという⁽¹⁾。

一方、台湾の「摸春牛」は、旧暦一月一日から一五日までの間、廟の前に置かれた子牛大の張り子の牛に参詣者が祈願を込めて触れるというもので、旧暦一月一五日（元宵節）の晩に行われる「打春牛」という行事の前段に当たる。牛のどの部位を触るかによって得られる御利益が違っているとされており、頭に触れば子や孫の出世、口に触れば大富貴、脚に触れば尽きせぬ財産、耳に触れば長寿、睾丸に触れば億万長者などといった御利益が得られるとされる⁽²⁾。

この二つの行事は、一見してその形態に共通性が認められ、明らかに同じ文化を背景に成り立っている。それは、他に形態的類例が見出し難いとはいえ、日本における牛の儀礼的表象が単に日本だけのもの

ではないことを物語っている。そして、このことは、歴史を溯っても指摘できる。

摸春牛を包含する打春牛という行事は、古代中国の大饗の「土牛」に起源をもつと考えられているが、それが殆どそのままの形で日本に移入され、『続日本紀』慶雲三年（706）に「是年天下諸国疫疾、百姓多死、始作土牛大饗」と見えるように、宮廷の「大饗」として定着したことが知られている⁽³⁾。

また、儀礼ではないが、台湾新竹縣の客家義民廟（褒忠亭）の由緒（「新竹縣枋寮褒忠亭簡史」）には、鎌倉時代の「北野天神縁起繪巻」にも見られる太宰府天満宮の創建伝承に酷似した、次のような起源伝承が見られる。

（清の乾隆帝51年 [1786] 12月に彰化で発生した反乱に対する）征戦中に犠牲となった義民軍兵士は、200人余に達した。林、王等が征討からの帰路、沿道の亡骸を牛車に載せて大窩口（現在の新竹縣湖口郷）に葬ろうとしたところ、牛車は鳳山溪を過ぎた所でどうにも動かなくなってしまった。そこで、香を焚いて祈り、笏を投げて理由を伺ったところ、それは烈士の霊たちの意思であること知り、また風水を見たところ、その地が「雄牛困地穴」という風水的に最高の場所であることがわかった。（原中文）
時代と場所の隔たりを越えて見られる、亡骸を運

んでいた牛車がどうにも動かなくなったためにその場に廟を建てて祀ったとする筋書の共通性は、日本の牛の表象が中国の文化との共通性を色濃く持つことを示唆している⁽⁴⁾。

ところが、少なくとも幾つかの、明らかに中国と同じ形を見せる行事があるにも関わらず、しかも宮廷行事に取り入れられて定着していたにも関わらず、日本における牛の文化について中国の文化との比較を試みる研究は見られない⁽⁵⁾。そもそも、牛に限らず、各地の民俗的な文化について比較文化的視点から見ること自体、殆どなされていないのだから、それは当然のこととも言える。そこには、日本の文化、とりわけ民俗的な文化は日本で独自に生じ展開した文化であるという思い込みが見え隠れするのだが、上記の若干の事例からいっても、少なくとも東アジアに大きな影響を及ぼした中国の文化との関係の中で日本の文化を位置付ける視点が必要であることは、間違いない。

ただ、一見して形態的に同一だと判断される事例は、必ずしも多くはない。また、文献的に影響関係を指摘できる事例は殆どない。それが、恐らくは比較文化的研究が進まない一つの理由と考えられるが、文献的裏付けもなく、一見して同一的あるいは類似的でもない事象の間には、本当に何の関係もないのだろうか。それぞれの文化は、歴史的・地域的に多様な姿をとって表れるもので、形態的に同一でないのはむしろ当然のことであり、比較文化的観点からその展開の様相を明らかにすることこそが、重要なのではないだろうか。そうでなければ、日本の文化の特徴も、明確にならないのではないだろうか。これが、本稿の基本的な問題意識である。

では、形態的に同一性や類似性を持たない文化の比較は、いかにして可能なのだろうか。この点について示唆的なのは、レヴィ・ストロースの神話的思考の捉え方である。

彼 [レヴィ・ストロース1976 (1962) : 22-41頁] によれば、神話的思考とは、有り合せの材料をうまく組み合わせて物を作る日曜大工のような、「ブリコラージュ (器用仕事)」であるという。この場合、神話的思考というのは、それがエンジニアや科学者の思考や現代社会における競技やゲームの特質と対比される一方、伝統的儀礼と一連のものとしても説

かれていることから、前近代的な文化の思考と読み替えることが可能と考えられるが、彼はその特徴を次のように述べる。

科学 (ここでもまた、思惟的な面において、また実際の面においても) と同じく、ゲームは構造から出来事を作り出す。したがって競技が現在の工業社会において盛んであることは理解できる。それに対して儀礼と神話は器用仕事 (工業社会はこれをもはや「ホビー」もしくは暇つぶしとしてしか許容しない) と同様に、出来事の集合を (心的面、社会・歴史的面、工作面において) 分解したり組み立てなおしたりし、また破壊し難い部品としてそれらを使用して、交互に目的となり手段となるような構造的配列を作り出そうとするのである。(41頁)

この考え方からすると、伝統的な文化にはある程度限られた数の部品=要素のストックがあり、その部品=要素群の中のどれをどのように組み合わせるかによって、目の前に現れる姿 (つまり個別事例の形) が変わるのだ、ということになる。そして、このような観点をとることにより、それぞれの文化は、それ自体で固定的に完結した形を持つものではなく、その場その時の条件によって使われる要素やその組み合わせり方に違いが生じ、容易にその形を変え得るものと捉えられることになる。つまり、一見したところ同一または類似した形態とは見られない事例の間でも、それを構成する要素に着目することで、同系の文化の中での地域的あるいは歴史的展開として比較することが、可能となるのである。

本稿は、このような観点に基づき、牛の儀礼的表象について、現在も行われている中国・台湾の打春牛等の行事と日本の田遊びとを比較し、その地域的展開と特徴を捉えようとするものである。

1. 中国・台湾の牛の儀礼的表象とその要素

a) コスモロジーの中の牛

中国の文化においては、あらゆる存在は、包括的で体系的なコスモロジーの中に位置付けを与えられている。そのコスモロジーは、単に古代的な観念としてあるのではなく、現代の民間信仰の中にも定着しているが、その基本的構造について、例えば關華山氏 [關華山1980 : 180-181頁] は、「天庭」=天上

と「人間」=天下・地上、それに「地府」=「陰間」=地下の「三界」から成ると説いている。また、關氏よれば、「天庭」は天公（玉皇大帝）を頂点とする天上の神々の世界で、光明に満ちた完全な善の領域、「陰間」は亡魂の住まう陰気に満ちた暗黒の地下の世界、そしてその中間にある「人間」は人の住む地上世界だが、ここは同時に神々と亡魂が入り交じる陰陽併存の領域でもある。

そして、牛もまた、このコスモロジーの中に位置を占める。

その早い例は、『易経』の注釈書『説卦伝』に見える。『説卦伝』は、前漢の武帝（紀元前140年～紀元前87年）の頃の成立と考えられているが、この書では、この世界の最も基本的な原理である「乾坤」に関連して、牛が位置付けられている。すなわち、「乾為馬、坤為牛」（第八章）、「乾、天也。故称之乎父、坤、地也。故称之乎母」（第十章）、「乾為首、坤為腹」（第九章）などと記されている⁽⁶⁾。

つまり、馬が乾=天=父=首（頭）であるのに対して、牛は坤=地=母=腹であり、万物を生み出し育む母なる大地の属性を担うとともに陰の属性を持ち、その色の配当は黒であると、位置付けられているのである⁽⁷⁾。

そして、牛=大地という属性は、現代まで命脈を保っている。例えば台湾では、地震が発生すると「地牛翻身」という文字がメディアに踊る。これは、董芳苑氏 [董芳苑1996:196頁] によれば、地面は一頭の「宇宙巨牛」に背負われていて、その牛が疲れて身をよじった時に地震が発生するという考えに基づくものであり、かつて人々は、地震の揺れが収まるまで、口々に「auh-auh」という牛を制する声をかけ続けていたという。

b) 現代台湾の「打春牛」行事とその要素

次に、儀礼の中での牛の表象を見てみたい。

既に触れたように、古代以来継承されている行事に、「打春牛」がある。ここではまず、現在の台湾で行われている打春牛の概略を紹介し、その構成要素を抽出しておきたい。

それは旧暦1月15日（元宵節）の行事で、黄文博氏 [黄文博1998:42-46頁] の紹介する台南の土城仔聖母廟の例では、概略次のような内容である。

1/1～15「摸春牛」

廟の前に子牛大の張りぼての牛と牧童の人形が置かれ、人々は祈願を込めて牛の体の各部位に触れる。

1/15夜「迎春牛」

牛と牧童の人形を手押しの台車に載せ、小学生の鼓笛隊や手に提灯を持った200～300人の子供たちの先導により、賑やかに街を巡行する。街を一巡して戻って来ると、群衆が押し合いへし合いする中を廟に入り、据え置かれる。

同日夜「打春牛」（「鞭春牛」）

台南市長または廟の責任者が、牛の体を鞭打つ。一度目は「祈求風調雨順」、二度目は「祈求国泰民安」と、鞭を振り下ろすたびに願い事を唱えるが、三度目に「祈求…」と唱え始めると、周りを取り囲んでいた群衆が牛に殺到し、見る間に牛は破壊されてしまう。人々は、牛の破片を持ち帰り、一年のお守りとする。本来は、鞭は十二か月を象徴して十二回振り下ろされ、一年の無事と五穀豊穰などを祈るものだったという。

このように、現在の台湾における打春牛の行事は、「摸春牛」・「迎春牛」・「打春牛」の三段構成をとり、台南市長が牛を打って唱え詞をする役を担うことに見られるように、台南市全体に関わる公的な行事としての性格を持っている。そして、その道具立てとしては「造り物の牛」と「牧童の人形」、儀礼行為としては、牛に「触れる」・「迎える」・「豊穰や福德の招来」の「唱え詞」・「打つ」・「破壊する」という要素から成り立っている。そして、「打つ」行為と「唱え詞」がセットになり、個人的に「触れる」行為とともに「豊穰や福德の招来」が祈られているのである。

c) 中国における「土牛」と「打春牛」の歴史的展開

台湾の打春牛の行事は、当然のことながら中国から伝わったもので、その起源は、『呂氏春秋』と『礼記』「月令」に「季冬之月（略）命有司、大雩旁磔、出土牛、以送寒氣」と記された、「土牛」を都城の城郭の門外に置いて寒気を送る「季冬（旧暦12月）」の「大雩」の行事と考えられている。

「土牛」は、土製の牛であったと考えられ、現代にまでつながる「造り物の牛」の行事であった。ただ、それは寒気とそれに象徴される悪疫を都城から祓うことに主眼を置いた行事で、既述の古代日本の宮廷行事に取り入れられた「土牛」も、同様の意味を担っていた。

それが、漢代には立春の行事となり、「耕人」の人形や農具が伴う勸耕儀礼と変化し、唐末までに「春牛」と名を変え、牛を打つことも行われていたことが知られている。また、宋代には、「迎春」と称して、牛を郊外から儀礼の場となる庁署まで賑やかな行列を組んで迎えることが行われるようになっていた。

その歴史の詳細は中村喬氏〔中村喬1990：87～117頁〕に譲るが、現代の打春牛に見られる諸要素のうち、「造り物の牛」「牧童の人形」と「豊穰や福德の招来」という意味付け、牛を「打つ」、「迎える」という要素が、この順番で宋代までに成立していたことがわかる。

そして、清の時代になると、「春牛」の「破壊」が、その腹から小牛を取り出すこととセットで行われるようになった。これについては、江戸幕府の長崎奉行・中川忠英監修のもとで行われた清朝乾隆帝時代頃の風俗聞き取り調査の記録で、寛政11年（1799）に刊行された『清俗紀聞』（平凡社東洋文庫『清俗紀聞 一』、69頁）に、見ることができる。そこには、絵入りで次のような記述がなされている。

立春の前日に府州県ともに太歳と春牛とをこしらえ（太歳一名芒神。土にて七、八歳ほどに神像を作り装束をかざる。春牛は竹にて高さ三、四尺に牛のかたちをつくり、紙にてはり彩色す。また五寸ほどの小牛を同じようにこしらえ大牛の腹内に入れ置くなり）、別々に台に乗せ太歳に春牛を挽かせ郊外に置き、その地の本官は衣服をあらため轎子に乗り、下職の吏役は銘々春花をたずさえ（梅花・桃花等を絹にてこしらえたる長さ一尺ほどの花枝なり）出迎え、金鼓を打ち、涼傘をたて行列し、行春とてしばらく郊外をめぐり、直に城市にむかえ入る。これを迎春という。知府、堂上に請じ置き（県なれば知県の堂上に請ず）、翌日立春の時刻にいたり諸官吏これを請じ出

し、下役等銘々竹杖棒をもち金鼓をならし守護して、廟裏に送り至り、太歳を安置し持ちたる棒にて大牛をうちやぶり、内の小牛を取り出し太歳の前に居おく。これ豊年の吉瑞を表する意なり。また太歳を廟に送る途中にて市中の小児ども大豆をもって牛を打つ。これに打ち当つれば瘡瘡軽しといい伝う。

（69頁。傍線は引用者）

破壊された牛の腹から子牛を取り出す行事については、1895年旧暦2月2日～5日に中国雲南の大理に滞在し、その地で行われた「迎春」の祭りを実見したH.R. デーヴィスの記録（〔H.R. デーヴィス1989（1909）：88-89頁〕）にも見られ⁽⁸⁾、清朝の中国で広く行われていたことが分かる。

これに加えて注目されるのは、廟に入る「春牛」に対して、子供たちが瘡瘡除けとして大豆を投げつけていたことである。「春牛」には、退散されるべき悪疫そのものという意味付けもあったのである。この行事は、既に明代には存在したことが知られているが、古代の「大饗」の「土牛」の役割に通じるものといえる。

また、「春牛」＝悪疫というわけではないが、明・清代の「迎春」の行列には、この他にも悪疫退散に関係する要素が見出される。例えば、明代の「迎春」の行列に伴い乞食を対象にした儀礼的な刑罰が行われており（〔中村喬1990：101～102頁〕）、清朝の1677年刊の『朴通事諺解』下（台湾中央研究院・歴史言語研究所「漢籍電子文献資料庫」所収、350-357頁）には、『西遊記』に悪事を働いた孫悟空を捕えるのに貢献したと語られる「二郎爺爺」（二郎神）に扮した人物が、「大小鬼卒」を率いて行列に加わっていたことが記されている。

これらのことから、「春牛」の行事は、単純な「豊穰と福德の招来」の行事ではなく、その原点である「大饗」の「土牛」以来の公的な「悪疫退散」の意味を継承する行事であり、「春牛」を悪疫そのもの或いは悪疫を退けるものとする意味付けが、少なくとも17世紀までは存在したことを知ることができる。或は、「春牛」の「破壊」も、「悪疫退散」の意味を多少なりとも担っていたのかも知れない。

何れにしても、打春牛の歴史的展開をごく簡単に示すと、表1のようになる。

表1：打春牛の歴史的展開

	「大饗」の「土牛」	清の打春牛	現代台湾の打春牛
日取り	季冬（旧12月）	立春〔漢〕	旧1/15（元宵節）
道具立て	土牛	模造牛+人形〔漢〕	模造牛+人形
儀礼行為	城郭の門外に置く	郊外に置く	廟前に置く（1/1～） 「触れる」（摸春牛）
		「迎える」（迎春）〔宋〕 ・儀礼的刑罰〔明〕 ・牛に大豆を投げる〔明〕	「迎える」（迎春）
		「打つ」（打春牛）〔唐末〕	「打つ」（打春牛） ・招福の「唱え詞」
		「破壊する」〔清〕	「破壊する」
		「産む」（腹から小牛）〔清〕	
意味付け	寒気・悪疫の退散 ・牛=悪疫を祓うもの	「悪疫退散」 ・牛=悪疫を祓うもの ・牛=悪疫（痘瘡）〔明〕	
		「豊穰や福德の招来」〔漢〕	「豊穰や福德の招来」

〔 〕内は、当該要素の初見の時代を示す。）

以上から、悪疫退散の「土牛」の行事に始まった「春牛」の行事は、清代までに、当初の「悪疫退散」の意味を主として「迎える」行列に残しながら、牛を「打つ」行為と「破壊」さらに「出産」の要素を加えて「豊穰や福德の招来」の意味合いを強くして完成したことが分かる。そして、現在の台湾で行われている打春牛は、そこから「悪疫退散」の意味が消失して「豊穰と福德の招来」の意味に特化し、「出産」という儀礼要素を失う代わりに、個人的に「触れる」行為を加えた形として見ることができる。

ちなみに、台湾では、台南市の開隆宮で旧暦七月七日に行われている成人儀礼、「做十六歳」でも、十六歳を迎えて成人した少年少女が、造り物の牛に触れて人生の幸福を祈ることが行われている。ここでも、牛に「触れる」ことと「福德の招来」とが結びついている。

d) 臆（分）墓糶と闘牛陣

打春牛の他に、台湾には「臆（分）墓糶」の習俗と「闘牛陣」という芸能がある。「臆（分）墓糶」は、清明節の墓参に際して行われてきたものだが、

現在は殆ど行われなくなっている。一方、「闘牛陣」は、台湾南部を中心に廟会や葬儀、婚礼などで演じられている。どちらも、その歴史は不詳であり、公的な性格を持つ打春牛と比べて小規模で散在的なものではあるが、牛の儀礼的表象の一つとして触れておきたい。

<臆（分）墓糶>

これは、清明節で墓参に来た人々が、近くで牛を放牧している牧童や遊んでいる子供たちに持参したお供えの一部を分け与えるというもので、そうすることで牛が墓地を荒らしたりしないようにしてもらおうという意味があると言われている⁽⁹⁾。

台湾では、墓地は風水的に完成された形を持つ「陰宅」とされ、その風水の保全はこの世の「陽宅」に住まう生者の安泰にとって重要な関心事であるが、この行事では、牛がその風水的秩序の破壊者として、基本的に人のコントロール外の存在と目されている点が注目される⁽¹⁰⁾。この点で、天的な風水に対する大地の陰的な属性を示すとも見られる。

<闘牛陣>

闘牛陣は、中に二人が入る実物大の張りぼての牛

二頭と、農夫の姿の牛牽き役二名で行われる。内容はほぼ決まっておらず、二頭の牛が牧草を食んでいるうちに喧嘩を始め、牛牽き役が止めようと牛を鞭打つが、誤って相手方の牛を打ってしまい、牛牽き役も喧嘩となり、双方の牛と牛牽き役とが入り乱れて大騒ぎになる、という筋立てである。また、廟会の行列に加わる場合もあるが、その際もおとなしく行列することはなく、牛は好き勝手に暴れるという⁽¹¹⁾。但し、暴れることの意味付けは、特になされていない。

このように、どちらの牛も、人のコントロールから外れる存在として表象されている。打春牛には見られないが、これは、天の秩序に対立する大地＝陰という牛の基本時属性に符合する要素として見ることができる。

2. 田遊びにける牛の儀礼的表象とその要素

a) 大地と田のシンボル

では、日本の祭りの中で、牛はどのように表象されているのだろうか。ここでは、打春牛同様に新春に行われ、農耕に関わる内容を持ち、全国的に行われて牛の登場する頻度も高い田遊びに着目して、その要素を抽出してみたい。

田遊びについては、全国の事例をほぼ網羅的に紹介した新井恒易氏の『農と田遊びの研究（上・下）』（明治書院、昭和56年）があるが⁽¹²⁾、牛が登場する事例を見ると、主として「代掻き」に登場して耕作に使役される様を演じる例が多い。このことから、実際の農耕における牛の使役を背景に登場していると思われるがちである。だが、牛役になると神が乗り移ると言っている鹿児島県霧島市芦江神社の例や、静岡県焼津市藤守の田遊びのように、牛は詞章のみだが田遊びにおいて神とされている獅子が実は牛を象っていると伝えられている例もあり（藤守の田遊び保存会『藤守の田遊び』昭和50年、24頁）、牛が単なる使役獣という以上の重要な位置を占めていることは間違いない。その一つの側面を示すのは、以下の諸例である。

①静岡県牧之原市蛭ヶ谷・蛭児神社

牛役が、田にも見立てられる伏せた桶（もとは太鼓）の上にうつ伏せになり、その背に二名で餅の鞍を押し付け、牛が鳴く。

耕作の所作なし（〔新井恒易1981a：249、254頁〕）。

②同県周智郡森町・小国神社

牛役が太鼓の上にうつ伏せになり、その両脇で対面した二名が、牛誉め・牛洗いの詞章を唱える。耕作の所作なし（〔新井恒易1981a：292頁〕）。

③新潟県佐渡市・小比叡神社

餅を牛に見立て、縄を付けて舞台中を振り回す（〔新井恒易1981a：663頁〕）。

④石川県輪島市・鬼屋神社

太鼓を牛に見立てて転がし、鼻取り役もよろめく所作。「アラクリ（荒くれ）」と呼び、代掻きとも暴れ牛のさまとも見られている（〔新井恒易1981a：666頁〕）。

⑤福井県福井市国山・八王子神社

田にも見立てられている太鼓を牛に見立て、牛買い、代掻き、牛洗い、牛誉めの詞章を唱え、最後の牛放しの詞章に際して太鼓を転がす（〔新井恒易1981a：683頁〕）。

⑥福井県福井市大森町・賀茂雷神社

田にも見立てられている太鼓を「代掻き」の際には牛に見立て、牛使太夫が太鼓を横たえて詞章を唱える（〔新井恒易1981a：725-727頁〕）。

これらの事例では、桶や太鼓の上にうつ伏せになったり、太鼓を牛に見立てることと、餅の鞍を載せたり餅その物を牛に見立てる点が、特徴的といえる。

このうち、太鼓は、①⑤⑥の各事例では明瞭に田を象徴する道具立てとなっており、太鼓が牛としても見立てられていることは、すなわち牛が田そのものとして表象されていることに他ならない。また、牛役が太鼓や桶の上にうつ伏せになるのも、牛を田のシンボルとする表現と考えられる。太鼓を田に見立てることは、福島県の都々古別神社や東京都板橋区徳丸の北野天神社、同区下赤塚の諏訪神社、静岡県静岡市の福田寺観音堂など各地に見られるもので、上記①⑤⑥以外の事例における太鼓もまた、同様の観念を背景に持っていることが推察される。

このことは、餅についてもいえる。牛役の背に餅の鞍を載せるという事例は、上記①の他にも、東京都板橋区徳丸・北野天神社、東京都板橋区下赤塚・

諏訪神社、静岡県三島市・三島大社、愛知県津島市・津島神社にも見られるが、その意味を理解するのに興味深い事例として、愛知県豊川市の菟足神社の田遊びがある。

菟足神社では牛は出ないのだが、伏せた太鼓の上に餅を載せ、作男たちが太鼓を囲んで「大明神の御田を千町万町打ち開いて…」と歌いつつ、鍬柄で太鼓上の餅を打つ（[新井恒易1981a：480頁]）。この事例で、餅は実りを生み出す田地とその生命力の象徴であることが明らかである。そして、餅の下の太鼓は、いわば田を載せる大地であり、太鼓の上に餅を置くことで大地に田を開くことを表現しているのである。

このように理解すれば、牛役に餅を載せることは、大地に田を拓く象徴的行為と理解できる。既に昭和6年（1931）に、中山太郎氏が比較文化的な観点から「牛を大地の象徴とし、これを穀神として崇拜し

た例は段々と存している」（[中山太郎1931：11頁]）と指摘しているが、確かに牛は大地、そしてそこに開かれる田地とその生命力のシンボルとしての性格を帯びているのである⁽¹³⁾。

これは、中国のコスモロジーにおける牛の位置付けとも共通しているが、それが次項で取り上げる「牛ほめ」や「牛洗い」の見られる事例に多いことは、注意される。

b) 牛捕り・暴れ牛・牛ほめ・牛洗い・牛放し

ところで、新井恒易氏は前掲書の随所で、各地の田遊びの牛には幾つかの特徴的な儀礼要素がみられることを指摘している。それは、「牛捕り」または「牛買い」、「牛ほめ」、「牛洗い」、「牛放し」、「暴れ牛」である。これらの全てが揃っているのは、静岡県浜松市水窪町西浦の西浦田楽のみで、全国的には一覧表に見るような分布を示している。

表2：牛捕り・暴れ牛・牛ほめ・牛洗い・牛放し分布一覧

場所	寺社名	牛	牛捕り	暴れる	牛ほめ	牛洗い	牛放し
福島県二本松市	熊野神社	裸男	×	×	△	×	×
群馬県松井田町碓氷峠	熊野神社	牛形	×	×	○	×	×
千葉県南房総市白浜町	下立松原神社	牛役	○呼ぶ	×	×	×	×
東京都板橋区徳丸	北野天神社	牛役	×	×	×	○	×
神奈川県横浜市鶴見	杉山神社※	牛役	×	×	×	○	△
静岡県三島市	三島大社	牛役	×	×	×	○詞章	×
静岡県焼津市藤守	藤守八幡宮	詞章	×	×	◎	◎	◎
静岡県牧之原市蛭ヶ谷	蛭児神社	牛役	×	×	◎	◎	◎
静岡県森町	小国神社	牛役	×	×	◎	◎	×
静岡県袋井市	法多山尊永寺	牛役	×	◎	◎	◎	◎
静岡県浜松市雄踏町	息神社	詞章	×	×	◎	◎	◎
静岡県浜松市水窪町	西浦観音堂	牛役	○買う	◎b	◎a	◎a	◎b
愛知県豊川市	財賀寺	牛役	×	×	×	◎	◎
愛知県豊田市	猿投神社※	太鼓	○呼ぶ	×	○	×	×
長野県坂北村	神明宮	造物	×	×	○	×	×
新潟県佐渡市小比叡	小比叡神社	餅	×	○	×	×	×
石川県輪島市門前町	鬼屋神社	太鼓	○買う	△	○	×	×
福井県福井市国山	八王子神社	太鼓	○買う	×	○	◎	◎
福井県福井市大森町	賀茂雷神社	太鼓	△買う	×	◎	◎	◎
福井県池田町	鶉甘神社	詞章	○買う	×	○	×	○

福井県敦賀市野坂	野坂神社	詞章	○呼ぶ	×	◎	×	◎
福井県敦賀市金山	金山彦神社※	太鼓	○買う	×	○	?	○
和歌山県葛城町天野	丹生都比売神社	牛役	×	×	△	×	△
和歌山県かつらぎ町	下花園神社	牛役	×	×	○	○	○
京都府日吉町田原	多治神社	牛役	○買う	○	△	×	×
京都府亀岡市犬甘野	松尾神社	鋤車	×	△	×	×	×
大阪府大阪市平野区	杭全神社	牛役	×	×	○	×	×
奈良県奈良市	春日大社	牛役	×	○	×	×	×
奈良県菅原町	菅原神社	牛役	×	○	×	×	×
奈良県桜井市	大神神社	棒状	△迎え	△	△	×	×
奈良県田原本町	村屋神社	牛役	×	○	×	×	×
奈良県田原本町	池神社	牛役	×	○	×	×	×
奈良県田原本町八尾	鏡作神社	牛役	×	○	×	×	×
奈良県河合町	広瀬河合神社	牛役	×	○	×	×	×
奈良県当麻町	山口神社	牛役	×	○	×	×	×
奈良県明日香村	飛鳥坐神社	牛役	×	○	×	×	×
大阪府大阪市平野区	杭全神社	牛役	×	×	○	×	×
大阪府能勢町	牛頭天王神社	牛役	×	○	×	×	×
岡山県苫田郡富村	布施神社	牛役	×	△	×	×	×
広島県府中町山田	稲生神社※	造物	△移動	○	×	×	×
島根県斐川町下庄原	佐支多神社※	牛役	×	○	×	×	×
福岡県糸田町下糸田	金村神社	牛役	×	◎	×	×	◎
福岡県豊前市岩屋町	国玉神社	模型	×	○	×	×	×
福岡県大平村松尾山	三社神社	牛役	×	○	×	×	×
大分県耶馬溪町	正平寺	模型	△呼ぶ	○	×	×	×
大分県日田市田島町	八幡宮	牛役	×	○	×	×	×
大分県杵築市宮司	若宮八幡宮	牛役	×	△	×	×	×
大分県安岐町諸田	山神社	牛役	×	○	×	×	×
大分県香々地町	八幡宮	牛役	×	○	×	×	×
大分県国見町	武多都神社	牛役	×	○	×	×	×
熊本県小国町上田	(お座敷田植)	牛役	×	○	×	×	×
宮崎県えびの市飯野	香取神社	模型	◎捕る	◎詞章	×	×	×
宮崎県高原町狭野	狭野神社	模型	○捕る	×	×	×	×
鹿児島県佐多町	稲牟礼神社	模型	○呼ぶ	×	○	×	×
鹿児島県川内市高江	高江南方神社	牛役	○捕る	○	×	×	×
鹿児島県川内市草道	射勝神社	牛役	×	○	×	×	×
鹿児島県川内市楠本	生神社	牛役	○呼ぶ	○	×	×	×
鹿児島県いちき串木野市	羽島崎神社	牛役	○捕る	○	×	×	×

鹿児島県いちき串木野市	深田神社	牛役	○捕る	○	×	×	×
鹿児島県鹿児島市	吉田花尾神社	模型	○捕る	○	×	○	×
鹿児島県志布志市	安楽神社	牛役	◎捕る	◎	×	×	×
鹿児島県鹿屋市	鷹直神社	模型	○呼ぶ	○	×	×	×
鹿児島県鹿屋市	中津神社	模型	×	×	○	×	×
鹿児島県国分市重久	止上神社	牛役	○呼ぶ	○	×	×	×
鹿児島県隼人町	芦江神社	牛役	○呼ぶ	○	×	×	○
鹿児島県出水市	加紫久利神社	牛役	×	○	×	×	×
鹿児島県霧島町	霧島神宮	牛役	○呼ぶ	○	×	×	○
鹿児島県牧園町	飯富神社	牛役	○捕る	○	×	×	○
鹿児島県喜入町中名	宮坂神社	模型	○呼ぶ	○	◎	◎	×

新井恒易『農と田遊びの研究（上・下）』、小野重朗『増補農耕儀礼の研究』（第一書房、1996年）による。

◎は、一つの演目として行われていることを示す。※は、既に廃絶した事例を示す。

「詞章」は、詞章のみで所作や演者がいないことを示す。

<牛捕り——外から迎えられる牛>

このうち、「牛捕り」または「牛買い」は、牛をどこからか捕えて来たり買って来る所作や詞章であるが、牛を呼ぶという形を取る所も見られる。

捕えたり呼んで来たりして牛を迎え入れる形は、かつて牛の放牧が常態的であったこととの関係も考えられる⁽¹⁴⁾。だが、鹿児島県に14例と、他の府県（千葉・静岡・愛知・石川・京都・奈良・広島・大分の各府県に各1例、福井県に3例）に比べて非常に多く見られるという分布の偏りや、買って来るとする事例もあること、また牛を捕る形が南九州以外には見られないことから、これが日常的な放牧の単純な反映であるとは考えられない。このようなことから、牛を外から祭りの場に入れるということに、意味があったものと見られる。

この点で、打春牛における郊外からの「迎春」に相当する儀礼要素と見ることができる。ただ、打春牛では、牛を迎える行列が、特に明・清代において悪疫退散の色彩を帯びていたのに対して、田遊びではそのような意味付けは見出されない。

だが、鹿児島県の「牛捕り」の事例に、神社の山や林に入って牛を探し回って苦勞して捕えて来る様子を演じて見せる例が多く⁽¹⁵⁾、その多くで「牛捕り」や「代搔き」の場面に「暴れ牛」が見られることは、興味深い。後述するように、「牛捕り」の様

子は愛知県奥三河他方を中心に分布しているシシウチ神事のシシ（鹿・猪）狩りの所作と酷似している。その場合のシシは、田畠を荒らす害獣と認識されているのだが、暴れる牛も悪疫のイメージを担っていた可能性が考えられるのである。これについては、後述する。

<牛ほめ・牛洗い・牛放し——除災招福の機能>

田遊びにおいて重要な意味を担っているのが、「牛ほめ」と「牛洗い」である。

このうち「牛ほめ」は詞章を唱える演目で、単純に牛の体軀や性質の立派さを誉める例もあるが、牛の角や脚、眼など身体部位ごとに悪疫退散や招福を期待する詞章を唱える例も、多く見られる。これは、単独で行われる場合もあるが、牛の体を洗う所作を演じる「牛洗い」と一体の演目として行われる例もあり、その場合、牛の体を撫で触りながら詞章を唱える形を見せる。例えば、静岡県森町の小国神社では、「牛洗い」の所作と共に次の詞章が唱えられる（〔新井恒易1981a：292頁〕）。

牛の左にてぼう〜、めぐりて右にて、
ぼう〜。はなとり役に牛を洗ひませう。
角かふらから、まらさを（陰茎）まで、とうろ
〜。

此牛ほめたり、此牛の左の角のそろそつと生た

るハ、てんけのふしやう、ないけの悪事、けかち、えきれい、かんはつ、こうすい、にが水、にが風、夜盗、悪たう、やり角にしっとり。此牛の右の角の大わに、しっとりおへたるハ、七こ万福の宝物をたき角にしっとり。

また、群馬県碓氷峠の熊野神社では、「牛洗い」の所作はないが、次のような「牛ほめ」の詞章が見られる（〔新井恒易1981a：71頁〕）。

抑此牛止白者熊野皇大神乃御田遊之牛仁而候
左右之眼於見天有禮波如光日月ノ
左之角於見天有禮波天下泰平国土安全トヲヒテ候
右之角於見天有禮波五穀能成福貴満福登ヲヒテ候

このように、「牛洗い」という牛に「触れる」所作の有無に関わらず、世の中や人の生命の安泰を求めて、悪疫退散や招福の力を牛の身体部位に祈り求めることが、多くの場所で「牛ほめ」の内容とされている。

一方、「牛洗い」は、牛に触れて洗う所作や、それに関連した詞章を唱えるもので、単独で行われる場合もあるが、「牛ほめ」の詞章と共に行われる事例や、牛を解き放つ「牛放し」と一体で行われる事例、「牛ほめ」「牛洗い」「牛放し」の3つの儀礼要素が一連のものとして行われている事例も多く見られる。注目されるのは、「牛ほめ」や「牛放し」と一体の関係で行われる事例で、そこに見られる詞章からは、牛を洗い放すことに悪疫の追放という意味合いが垣間見えることである。例えば、静岡県の蛭ヶ谷の田遊びの事例はその一例で、その次第は下記の通りである（〔新井恒易1981a：260頁〕）。

牛を洗ひ「ぎっぶかあ」といふて洗ふなり。
其後、牛をほめるなり。
右の角のおへよふハ、七珍万宝の御宝を是の御蔵へだき角。
左の角のおへよふハ、此所に一へ来るまじものハ天下のふ浄、ないげなく、ちんじちうよふ、風水早魃、悪しきなんぞを他方世界ゑのけづの。右の足の踏様は、七珍万宝の御たからを是の御蔵へふみ入たり。
左の足の踏様ハ、此ところに一へ来まじものハ、天下のふ浄、ないげなくちんじちうよふ、風水早魃、悪きなんぞを他方世界へはじき退け足。

其後、牛を青野が原へ引出し、「草を壺腹くらへ」と言ふておい放すなり。

この詞章でも、小国神社の場合と同様に、耕作で汚れた牛の角を洗う行為にかけて左の角に招福を、右の角に悪疫退散をそれぞれ祈るものだが、注目すべきはその全体の構成である。「牛放し」のない小国神社の場合、まずは悪疫退散を願った後に招福を祈るという構成になっているのに対して、この事例ではまず招福を祈り、その後で悪疫を「他方世界へはじき退け」ることを期待して牛を放す、という構成になっている。

このように悪疫を他所に祓いやることを期待する詞章の後に牛を放す、という構成を見せる例は、静岡県浜松市雄踏町の息神社、福井県福井市国山の八王子神社、福井県福井市大森の賀茂雷神社など各地にあり、牛＝悪疫を担って追われるものとする意味付けの存在を知ることができる。

この点に関して興味深いのは、「牛洗い」と「牛放し」が無い大阪市の杭全神社でも、「牛ほめ」として牛が雨をもたらすことを示唆する問答があった後に、次の詞が唱えられていることである（〔新井恒易1981b：326頁〕）。

牛のやまう（病）、人のゑきれい（疫癘）、万あしき事、熊野の奥の泥の海へさしのけい、さ（左）せい、ひやう（右）せい

牛には、人々に影響を与える悪疫をどこか他の場所に持ち去ってくれることが、期待されているのである。このことは、福德の招来よりも悪疫退散の方が牛の役割としては重要な要素であったことを示唆している。

これは、中国の打春牛が、その起源と目される「土牛」以来持ち続けてきた悪疫退散の牛や、明代以降現れた悪疫その物として追われる牛という要素に、通じ合うものと見ることができる。また、「牛ほめ」が社会や人々の生命に関わる除災招福の祈りであることも、打春牛の場合と同じである。そして、それが牛に「触れる」という儀礼行為や牛の身体部位と結びついていることには、台湾の「摸春牛」との共通性を見出すことができる。

<暴れ牛——豊穰と悪疫退散>

「牛ほめ」「牛洗い」と同じく田遊びの牛の重要

な要素となっているものに、「暴れ牛」がある。これは、先の一覧表にも明らかなように、特に奈良県と鹿児島県に集中的に見られる。「牛捕り」の際に暴れたり、「牛放し」で解き放たれた牛が暴れるという例も見られるが、その多くは、代掻きの際に言うことを聞かないで暴れ出すものである。何れにしても、人に使役されることを嫌ってそのコントロールから逃れるのが、田遊びの牛の基本的属性の一つであることを物語っている。

牛が暴れることに関連しては、奈良県の広瀬河合神社や村屋神社、池神社の各事例で牛が暴れば暴れるほど豊作になると言われており、鹿児島県いちき串木野市の深田神社では、牛がよく暴れば田が良く鋤かれると言っている（[小野重朗1996：17頁]）。また、鹿児島県出水市の加紫久利神社の事例では、暴れる牛の体や尻などを見物人が椎の木の柴で叩き、その柴を持ち帰って苗代作りの際に田の水口に立てるといふ、打春牛と似た習俗が見られる（[小野重朗1996：188-189頁]）。

これらの事例からは、暴れる牛には豊穰をもたらす力が宿るとする観念が見出される。

ところが、鹿児島県いちき串木野市の深田神社の牛について、小野重朗氏が興味深い事実を記している。小野氏によれば、ここの牛は「一人使いの獅子に似ている」姿で、現在は牛面を着けて登場するが、大正3年（1914）までは鼻高の赤い鬼神面を着けていたという（[小野重朗1993：16-17頁]）。少なくとも深田神社では、暴れる牛は一見して獅子に似た姿をした鬼神だったのである。

鬼神としての牛の事例は、田遊びとしては他には知られていない。だが、牛と鬼神との結び付きは愛媛県宇和島地方に多く見られる牛鬼を想起させる。牛鬼も暴れることを特徴とし、悪疫を祓うものとされている。牛鬼と田遊びの「暴れ牛」との関係は不明だが、牛と鬼神とは結び付き得るのである。このことから、「暴れ牛」が、単に豊穰をもたらすものとしてだけでなく、鬼神すなわち悪疫そのものまたは悪疫を退散させるもの、という性格をも担っていた可能性を考えることができる。そして、この点で、「牛捕り」と合わせて、打春牛の「迎春」における悪疫または悪疫を祓うものとしての牛と、共通する意味付け要素を見出すことができる。

ところで、「暴れ牛」は、牛の身体各部位に特別な力が宿るといふ「牛ほめ」に見られる観念とは異なり、牛の暴れるという行動に特別な力を見るものである。また、「牛ほめ」が農耕というよりは社会や人々全般の生命の安泰につながる公的な祈りであったのとは異なり、「暴れ牛」にはそのような公的な祈りの要素は見られない。同じく牛に特別な力を感じながらも、「暴れ牛」は、「牛ほめ」とは全く別の観念に属しているといえる。

これに関連して興味深いことは、「暴れ牛」が見られる事例では「牛ほめ」「牛洗い」が行われるケースは極めて少なく、同様に「牛ほめ」「牛洗い」を行う事例では、「暴れ牛」が登場するケースは殆どないという事実である。この両者が同時に見られるのは、わずかに静岡県法多山尊永寺と西浦田楽、それに鹿児島県喜入町の宮坂神社の三例のみとなっている。「牛ほめ」「牛洗い」と「暴れ牛」は、明らかに別系統の文化と見られるのである。

そもそも、中国・台湾においても、打春牛には暴れるという儀礼要素はなく、人のコントロール外存在として暴れる牛は、打春牛とは無関係な「臆（分）墓糶」や「闘牛陣」の顕著な要素となっている。ただ、田遊びに関して言えば、「暴れ牛」やそれが登場する事例には、それでも打春牛と共通する要素が見られるのは特徴的である。

c) 「出産」と「破壊」

上記の各地に広く見られる牛の要素の他に、事例としては少ないが、牛が出産したり出産に関わる事例が見られる。

孕んだ女性が登場して子を産むという演目は、実りを得ることの象徴的表現として、各地の田遊びに見られる重要な要素であるが、奈良県葛城市の倭文神社では、代掻きを終えた牛が産気づき、神職が腹を撫でると子牛を一匹産み、子牛は元気よく境内を走り回る（[新井恒易1981b、198頁]）。牛が出産する事例は全国でこの一例のみだが、これに類する事例に次のようなものがある。

①鹿児島県川内市高江 高江南方神社（本来は志奈尾神社）

ここでは、牛は新婚の婿の役で、頭から女装のチラノイショを被った姿で登場する。牛の

演目が終わると、牛と同じくチラノイショを来た太郎が登場し、ヨネマツジョ（自然石と木を祀った所）で石を産む所作をする（〔小野重朗1993：3-12頁〕）。

②鹿児島県志布志市志布志町安楽 安楽神社

牛役は、お産のさまを演じるアネボ役と同一人（〔小野重朗1993：48-50頁〕）。

③鹿児島県国分市重久 止上神社

牛が代掻きの途中で暴れ出すと、数匹の子牛も登場して一緒に境内を暴れ回る。

子牛が登場する例は、この他に同県霧島市牧園町三体堂の飯富神社、霧島市隼人町松永の芦江神社がある。芦江神社の子牛は、明治の中頃から出るようになったという。（〔小野重朗1996：170-172、175頁〕）。

④愛知県豊川市賤賀町 賤賀寺

仏前からオコウゾウサマという木像と男根に白襦袢を被せたものを抱えて来た牛役が、昼飯持に対して、赤ん坊が空腹で泣いているので乳を飲ませるよう促す（〔新井恒易1981a：495頁〕）。

⑤大分県国東市国見町櫛来 城山神社

昼飯持の母親とされる孕み女が、牛食用の藁入りの桶を持って登場し、産気づいて出産する（〔新井恒易1981b：508頁〕）。

⑥島根県平田市久多見 玖潭神社

牛の手綱と牛使いのタスキは、その年に嫁にきた婦人の帯を借用する。帯を貸すと安産の御利益があるとされる（〔新井恒易1981b：396頁〕）。

⑦三重県志摩市阿児町甲賀 珂夫賀神社

藁人形を背負った小禱（小頭人）が、牛を追って登場し、強飯を神前に供える（〔新井恒易1981b：38頁〕）。

これらの事例は、もちろん牛が出産することを直接的に演じるものではない。だが、何れも、牛の出産を間接的に示唆したり（①～④）、牛に出産をもたらす特別な力のあることを示唆したり（⑤⑥）、牛と赤子との関係を示唆する例（⑦）であり、田遊びで最も重要な生命誕生の役割が牛に期待されているのである。

これらの事例は、清代の打春牛に見られた子牛を

産む儀礼と、「産む」という儀礼要素で共通性を持っている。特に、奈良県倭文神社や鹿児島県の事例は、儀礼形態的にも共通性が認められると言ってよい。もともと、打春牛では「産む」ことは牛の「破壊」とセットになっていたのだが、田遊びの場合は、「破壊」とは結びついていない。

ただ、田遊びにも、「破壊」という要素がないわけではない。極めて少ないものの、次のような事例が見られる。

①京都府亀岡市犬甘野 松尾神社

代掻き後の「田植」の際に、牛使いが見物の子供をからかい、子供は牛に巻かれたホウの葉をもぎ取って牛を裸にする（〔新井恒易1981b：66頁〕）。

②鹿児島県喜入町 宮坂神社

牛が代掻きの所作をするが形ばかりで、模型の牛の耳が取れたり、頭も抜けたりして見物衆の喝采を浴びる（〔新井恒易1981b：568頁〕）。

これらの「破壊」は、田植や代掻きの中で行われることからすると、打春牛同様に豊穰をもたらす行為としての意味を担っていることが推察される。

ところで、牛の「出産」を示唆する事例が鹿児島県に多く見られることや、「出産」「破壊」ともに西日本に見られ、「破壊」の事例のうち、打春牛と同様に牛の身体部位がバラバラになる形を見せるのが鹿児島県の事例であることは、注目される。

鹿児島県内の田遊びには、冒頭で紹介した鹿児島市郡元の一之宮神社の例や、出水市の加紫久利神社で見られる暴れ牛の体を椎の木の柴で叩く事例のように、打春牛・摸春牛と儀礼形態的に顕著な共通性を示す例が見られる。そして、「出産」と「破壊」に関しても、打春牛と共通する儀礼形態が認められるのである。

ここまで確認したことをまとめると、次のようになる。

① 田遊びの牛には、大地や田地の象徴としての牛というコスモロジー的の属性を始め、中国の牛に見られる儀礼要素と意味付け要素の殆ど全てを、見ることができる。

② それらは、打春牛と共通する要素を持つ「牛ほめ」「牛洗い」を中心とする系統と、打春牛

には見られない「暴れ牛」を中心とする系統とに分かれる。前者は静岡県から愛知県にかけての東海地方と福井県に多く、後者は奈良県や南九州に多いという地域性がある。

- ③ このうち前者では、打春牛や摸春牛と、その儀礼形態というよりは除災招福の牛という意味付けに関して、共通性が顕著に認められる。一方、後者では、概して打春牛との共通性は希薄だが、鹿児島県内の田遊びに関しては、打春牛や摸春牛の儀礼と共通する形態要素が認められ、事例は少ないものの、打春牛同様の「出産」や「破壊」の形も見られる。
- ④ 「暴れ牛」には、豊稷の招来との関係が意識されている。だが、鹿児島県の深田神社の事例からは、打春牛における「迎春」行列に見られた意味付け、すなわち悪疫そのもの、または悪疫を祓うものとしての牛という意味付けの存在も、見出すことができる。

3. 田遊び・シシウチ・打春牛

a) 打春牛とシシウチ神事

ここまで述べてきたことにより、田遊びの牛には、打春牛・摸春牛と共通する要素が顕著に見られることが分かるが、田遊び以外の祭りにおいて、打春牛と酷似した要素が主要な要素となっている祭りがある。それは、主として静岡県西部から愛知県東部・奥三河地方に多く見られる「シシウチ神事」である⁽¹⁶⁾。

シシウチ神事は、鹿や猪を山から狩り出すさまを演じて見せた後に、その鹿または猪の模造獣を弓矢で射る儀礼で、これは害獣退治の意味があると理解されている。そして、野本寛一氏〔野本寛一1984：497-498頁〕によれば、現在行われている全14例中の10例で、鹿や猪の腹にサゴ（胎児）やハラワタ、睾丸に見立てた団子や握り飯などが入れられており、射た後に腹を裂いてそれらを取り出し、人々に配ることが行われている。

模造獣の腹からサゴ（胎児）を出すという形は、前に紹介した『清俗紀聞』等に見える清代の打春牛の、牛を打った後にその腹を裂いて中から子牛や人形を取り出すという儀礼と、明らかに同一の儀礼形態である。そこで、シシウチ神事の儀礼構成と打春

牛のそれとを見比べてみると、次のようになる。

シシウチ神事：

シシ（鹿・猪）を狩る—シシを射つ—破壊して
腹からサゴなどを出す

打春牛：

牛を郊外から迎える—牛を打つ—破壊して
腹から子牛を取り出す

このように、具体的行動は異なるものの、祭りの場に外からシシや牛を連れてきて、うち（射つ・打つ）、破壊して子を取り出す、という筋書きが全く一致していることに気付く。

これは極めて興味深いことであるが、従来の研究においては、この共通性には何らの注意も払われていない。だが、この点に着目してみると、シシウチ神事も日本における牛の儀礼的表象の展開例として見えてくるのである。そこで、次に、シシウチ神事と田遊びの牛との関係を取り上げてみたい。

b) シシウチ神事と田遊び

シシウチ神事は、木の枝などの模造の鉤鎌を用いて神社の土と種籾を和紙の上で混ぜたり耕す所作をする「種取り」を伴う例が多く、田遊び的につながる意味を担っている。そして、愛知県新城市能登瀬の諏訪神社の例では、太鼓を田に見立てて「田あ作ろう」などと唱えつつ柵の模造鎌で田を打つ所作をする「田作り神事」が行われた後に、引き続いて「鹿うち神事」が行われている（筆者調査。〔野本寛一1984：485-487頁〕）。このように、シシウチ神事は田遊びと多少なりとも関係がある。

また、シシウチ神事の儀礼内容を見てみると、田遊びの中でも特に、鹿児島県に見られる「牛捕り」を行う田遊びの事例とよく似ていることに気付く。

シシウチ神事では、山に入って鹿や猪を探して狩り出す所作が演じられた後に、模造獣を弓矢で射て、腹を裂いてサゴなどを取り出すというのが多く見られる形である。一方、田遊びにも、山に入って牛を探し歩いてようやく捕え、代掻きに使役しようするが牛が暴れて、子牛も登場して走り回るという形が見られる⁽¹⁷⁾。ともに、山に入って鹿・猪や牛を探し回り、狩り出したり捕えて来たりして、その鹿・猪や牛が子を産むという筋立てになっているのである。

さらに、シシウチ神事の鹿のうち、愛知県東栄町小林の牡鹿が、股間に小豆飯を包んだ紙袋を「キンタマ」と称して下げる姿を見せるが（〔野本寛一1984：481頁〕）、田遊びの牛でも股間に鞆丸を下げる姿を見せる例があり、それが特に鹿児島県に集中的に見られることが注目される⁽¹⁸⁾。これは、台湾の摸春牛において牛の鞆丸を触ることが重視されることにも通じる要素であり、打春牛と鹿児島県の田遊び、そしてシシウチ神事との間に、明らかに共通性があることを物語っている。

シシウチ神事は、模造獣を射る神事として鹿児島県を中心とする南九州で見られる柴祭りとの類似が指摘され、その背景に諏訪大社の中世の御狩神事存在を想定されてもいるが⁽¹⁹⁾、実は田遊びとの共通性もまた見出されるのである。もちろん、シシウチ神事と鹿児島県の田遊びとの間にどのような歴史的関係があるのかは現時点では不明だが、その要素を見比べてみれば、牛と鹿との違い以外は、基本時に同一の祭りに見えるのである。

c) 牛とシシ（獅子・鹿・猪）の互換性

これに関連して指摘できるのは、牛が鹿を含めたシシと互換的な関係にあることである。この点について、新井白石の『東雅』の認識は興味深い。

牛 ウシ 義不詳。(略) 我国のいにしへ、凡獣をばシとといひけり。日本紀に、獣の字、読てシとといふ、即此也。其肉の食ふべきをやいひぬるらむ。牛をウシといひ、鹿をシカといひ、羚羊をカマシとといひ、羊をヒツジといふがごとき、皆これ其肉の食ふべくして、また角生ふるものども也。かならず其故ありぬべけれども、今は其義は隠れぬ。東国之俗には、牛をタジとといふ也。タジとは田鹿也。(略)」（杉本つとむ編著『新井白石 東雅—影印・翻刻』早稲田大学出版部、平成6年、398頁）

ここには、牛は鹿や羚羊と同じくシシの一つで、「田鹿」なのだという理解が示されている。その根拠は薄弱で信頼度の低い解釈とはいえ、確かに牛＝シシである事例は存在する。

例えば、既に触れた静岡県焼津市藤守の藤守八幡宮の田遊びでは、牛自体は登場しないが、神として登場する獅子が実は牛を象っているとされている。

また、岡山県新見市赤馬の日咩坂神社の事例では、牛役が被る仮面が獅子頭となっている（〔新井恒易1981b：371-372頁〕）。

また、田遊びではないが、長野県須坂市高梨には、獅子が牛として登場する「牛獅子」が伝わっている（『広報すぎか・須坂市の文化財シリーズ26』2010年10月）。

牛とシシ（獅子）の間には、間違いなく互換性が見られるのである。

ところで、田遊びにおいて「暴れ牛」が多く見られ、鹿児島県の深田神社の事例から、それが悪疫や悪疫退散の意味を担っていた可能性を指摘したが、このことと牛とシシとの互換性とに関連して、鹿児島県いちき串木野市の「七夕踊り」は重要な意味を持つ。

この祭りは、同市大里地区の祭りで、七夕踊りの一行がこの地の開拓者の記念碑から海岸に向けて各所で踊りながら行列するが、踊る場所に「上実盛ドン」「下実盛ドン」「御霊神社」が含まれることなどから、悪疫の祓いを主眼とした祭りであることが理解される。この七夕踊りの行列を先導するのが「作い物」と呼ばれる巨大な張りぼての鹿・虎・牛で、この3種の動物は何れも暴れ回るのが特徴で、それぞれの動物にはそれを制したり退治する役が付いて、時折退治の所作を演じながら進む（〔市来町教育委員会1982：779-790頁〕、〔鹿児島県教育委員会1992：245頁〕）。

この事例では、牛と鹿と虎が、ともに暴れて退治されるものとして表象されており、牛とシシ（鹿）とが同じカテゴリーに属していることが分かる。また、悪疫祓いの色彩の強い行列の先導役であることから、ともに悪疫を祓うものとしての性格が認められるが、同時に退治されるべき悪疫そのものでもあることが理解される。これは、打春牛にも見られた牛の属性の一つで、深田神社の田遊びの鬼神面の牛のイメージともつながっているものと見ることが出来る。そしてそれは、紛れもなく、シシウチ神事において害獣として狩られるシシ（鹿・猪）にも通じるイメージなのである。

ところで、暴れて退治されるという点では、実は獅子も例外ではない。例えば、鹿児島県鹿児島市花尾町の花尾神社で、もと旧暦2/12（現9/23）の祭り

に舞われる獅子舞は、農作物を荒らして農家の主人をかみ殺した獅子に対して、その息子が武芸を習って山で獅子を捕え、仇討ちをするというストーリーとなっている（〔鹿児島県教育委員会1992：923頁〕）。このストーリーは、農作物を荒らすシシを山で捕えて退治するという点で、シシウチ神事の内容と重なり合う。

野本寛一氏も、獅子が猪や鹿と見なされて退治されると理解し得る事例を紹介しているが（〔野本寛一1984：512-517頁〕）、他にも、長野県須坂市野辺町の「来迎念仏」では、雌雄の鹿が獅子として登場する。この事例では、雌雄の鹿が念仏に聞き入った翌日往生したという伝承があり（〔長野県教育委員会1995：109-111頁〕）、鹿を念仏の力で鎮められるべき存在とする観念が、ほのめかされている。

このように、牛とシシ（獅子・鹿・猪）の間には、明らかに互換的関係が認められるのである。そしてその互換性は、主として悪疫そのもの、または悪疫を祓うものという意味付けにおいて成り立つ傾向が認められる。それがどのような過程で形成されたかについては別に考える必要があるが、その意味付けが打春牛や田遊びの牛に顕著に見られる要素であることからすれば、この互換性を牛の儀礼的表象の日本における展開と捉えることは、可能であろう。

考えてみれば、シシウチ神事は、牛が除災招福の役割を期待されて登場する例が集中している東海地方に分布している。また、シシウチ神事と形態的な共通性が見られる鹿児島県内の田遊びには、打春牛・摸春牛と形態的に共通する要素をもつ例が見られる。シシウチ神事が、これらの祭りに見られる牛の儀礼的表象の展開事例である可能性は、十分に考えられることである。

結語

本稿では、中国の打春牛および現代台湾に見られる打春牛・摸春牛や「臆（分）墓糶」、「闘牛陣」と日本の田遊びやシシウチ神事を事例に、それぞれの牛の儀礼的表象の在り方を見てきた。その方法としては、レヴィ・ストロースの文化をブリコラージュと見る視点を手掛かりに、儀礼的表象をそれを構成する儀礼の形態要素や意味付けの要素とそれらの組み合わせと見て、それぞれにどのような要素と組み

合わせが見られるかを捉えることを試みた。

その具体的な結果は、既に述べた通りであるので繰り返すことはしないが、中国と台湾、それに日本における牛の儀礼的表象は、基本的に同じ要素群から成り立っていることは間違いない。

もちろん、同じ要素群から成り立っているからといって、同じ形態を見せるわけではない。例えば、中国と現代台湾の打春牛の行事は、一見して明らかに同じ行事だが、現代台湾の打春牛は、中国の打春牛にあった悪疫退散と牛の「出産」の要素を欠き、逆に「豊穰や福德の招来」の要素を牛に「触れる」摸春牛を付加することで増幅させた形をとっている。このように、要素群の中から何を選び何を新たに付加するか、地域や時代による違いが生じるのである。

一方、一見儀礼形態に共通性を持たないにも関わらず、日本の田遊びには中国の打春牛や現代台湾の打春牛・摸春牛などの行事・芸能に見られる要素が、殆ど全て見出されるのである。

とはいえ、日本の田遊びは地域的多様性が顕著で、一つの田遊びの中に打春牛と共通する要素が全て見られる事例は極めて少ない。大きく分ければ二つの系統に分かれ、打春牛と意味的に共通する要素の顕著な系統と、打春牛と共通する要素が希薄な系統があるが、後者の内で特に鹿児島県には打春牛と形態的に共通する要素が見られるという特徴を示す。

何れにしても、各地それぞれに幾つかの要素を取り込んで成り立っているのである。これは、中国や台湾の打春牛がどの場所でも基本的に同じ形態を見せるのとは、対照的といえる。また、日本の牛の儀礼的表象は、牛という動物種に限られることなく、シシ（獅子・鹿・猪）とも互換性を持つことが明らかで、シシウチ神事がその展開事例である可能性も考えられる。これも大きな特徴といえる。

だが、これらは全て同一要素の取捨選択と組み合わせ方の相違として理解でき、手元にある要素群は同じものなのである。だからこそ、そのような取捨選択や組み合わせがどうして生じたのかの個別的な歴史的文化的背景が、逆に問題となる。本稿は、この点についての検討を一切しておらず、上記のことを確認したに過ぎない。また、田遊び以外の各地の牛に関わる行事を除外している。つまり、比較文化

的研究としては、その入り口に立っているに過ぎないのである。だが、従来比較の対象にもなっていない事例について、比較し得るものであることを示すことだけは、できたのではないかと考える。

註

- (1) 國學院大學伝統文化リサーチセンター「神社祭礼にみるモノとところ」グループの神饌に関するアンケート(2009年に実施)、および鹿児島県神社庁の一之宮神社の紹介サイト(<http://www.kagojinjacho.or.jp/search/kagoshima/kagoshima/post-96.html>)による。一之宮神社の打植祭については、鹿児島県内の打植祭を精力的に調査研究した小野重朗氏も一切言及していない。アンケート回答によれば、宝永八年(1711)の史料に記載があるという。
- (2) 摸春牛は、台湾の幾つかの廟で行われているが、ここで紹介した触る部位と御利益との関係は、台南の土城仔聖母廟の例で、黄文博氏[黄文博1998:42頁]による。黄氏は、女性が牛の睾丸を触る写真を掲載し、老若男女に関わらず好んで睾丸を触ることも紹介している。日本の田遊びでも、特に九州を中心に睾丸を強調する牛の姿が見られ(後述)、ここにも日本の田遊びと台湾の摸春牛との要素の共通性を見ることができる。
- (3) 中国における「土牛」と打春牛の歴史については、中村喬氏[中村喬1990:78-117頁]、日本における「土牛」については、大日向克己氏[大日向克己1993:205-208頁]を参照。
- (4) ネパールには、ガイジャトラ(Gaijatra)と呼ばれる死者の霊を送る牛の祭りがある。牛と死者の送りとの関係は、東アジアで広く共有された観念であると考えられる。
- (5) 中山太郎氏[中山太郎1931]が、中国のみならずインドなども含めた地域での牛の文化的表象の共通性に言及し、日本の牛の文化について若干の紹介をしているが、本格的な比較研究とは言い難い。
- (6) 『新釈漢文大系63 易経 下』(明治書院、平成20年)による。この書には、「坤」に関して、「其於地也為黒」(第十一章)とも記されている。田遊びの牛には黒牛が多く、興味深い。
- (7) このような牛の認識が、少なくとも知識として日本にも入っていたことは、正徳三年(1713)に医師・寺島良安が編纂した百科事典『和漢三才図会』(『日本庶民生活史料集成』28、三一書房、1980年)の、「牛畜に在っては土に属し、封に在っては坤土に属す。(略)坤陰を牛と為す」(519頁)という記述に明らかである。
- (8) この記録によれば、土製の牛と人形が作られ、それぞれの体内には例年は12頭と12人、閏年には13頭

と13人の小牛と小人形が入れられており、牛と人形を破壊してそれらを取り出し、首席官吏や地元指導者に贈ったという。但し、悪疫退散的な儀礼行為についての記述は見られない。

- (9) 劉還月氏[劉還月1994:171頁]による。また、2009年4月3日付の『自由時報電子報』は、再現された「臆墓裸」の行事を報じ、牧童に牛が墓を壊さないように気を配ってもらうためであるという解説を紹介している。
- (10) 但し、台湾の国立歴史博物館に所蔵されている唐代の「鎮墓獸」を見ると、その蹄が牛の蹄の形となっており、牛が墓の守護者としてイメージされていたことが分かる。このイメージは、墓が「陰」の領域であることからすれば、コスモロジーにおける「陰」としての牛の属性とも対応するもので、「臆(分)墓裸」も、本来は墓を守る存在としての牛に対するお供えであった可能性も考えられる。
- (11) 闘牛陣の内容については、呉騰達氏[呉騰達2002:167-173頁]を参照。また、行列の牛が暴れることについては、「教育部數位教學資源入口網・台南市國中郷土藝術教材庫」の「廟會藝陣銅鑼鼓拳」(<http://content.edu.tw/local/tainan/kunhwa/ten1.htm>)による。
- (12) 以下に論じる各地の田遊びの内容は、特に注記しない限り、新井恒易氏[新井恒易1981a, b]の記述に依拠して論じる。
- (13) 静岡県森町の小国神社の田遊びで、豊穰を予祝する「苗讃め」の際、詞章の一節ごとに牛が「モー」と鳴く。これについて、新井氏は「苗ほめに牛が出るのはおかしい」と述べているが([新井恒易1981:295頁])、牛を大地や田のシンボルと見れば、予祝の祈りに対する大地・田地の応答として牛が鳴くものと理解できる。
- (14) 放牧が珍しくなかったことについては、最上孝敬氏[最上孝敬1959]を参照。
- (15) 宮崎県えびの市の香取神社、同県高原町の狭野神社、鹿児島市の花尾神社や霧島市の飯富神社、いちき串木野市の深田神社、川内市の高江南方神社など。
- (16) 個別の事例で呼称が異なり、模造鹿を射とする事例ではシカウチ(鹿うち)という呼称も見られる。だが、例えば愛知県東栄町月の「シカウチ」がかつて「シシウチ」とも呼ばれていたことや([野本寛一1984:477頁])、猪を射とする事例もあることから、ここでは「シシウチ神事」と呼ぶこととする。なお、茂木栄氏[茂木栄2007]は、この祭りの研究史を手際よく整理しており、この祭りの理解に大変役立つ。
- (17) 一例として、霧島市の飯富神社の事例を見ると、次の通りである。
百姓の田仕事姿のテチヨ(父親)とその息子のイナドー(稲人の意か)とがでてくる。テチヨは一大きいマンガを担いでいて息子に牛を捕えに行か

せる。イナドーは境内の山に入って牛を呼ぶが結局牛は連れずに帰ってくる。テチョは息子に餅をわたしてこれを餌にして牛をだましてつれてくるように教える。イナドーはやっと牛を捕ってくる。牛は牛の面を被り、青年がなる。酒をのんでいて手をつけられぬほど暴れる。子牛も数匹ついてでてこれもあばれる。二人はやっと親牛にマンガをつけて、カシキの散らかった上を四、五回まわって田をよみ、終って牛を放す。種をまく行事はない。〔小野重朗1996：175頁〕

- (18) 寧丸をつける事例は、京都府亀岡市犬甘野の松尾神社、高知県室戸市吉良川町の八幡宮（瓢箪）、鹿児島県川内市の射勝神社（米袋）、同市の高江南方神社（米二升入り袋）、鹿児島県いちき串木野市の羽島崎神社（米袋）、同市の深田神社（米袋）、霧島市の霧島神宮（米俵）、同市の芦江神社（米袋）、国分市の止上神社（ニンジンと米袋）、出水市の加紫久利神社（米袋）と、圧倒的に鹿児島県内に多いのが特徴的である。
- (19) 例えば、野本寛一氏〔野本寛一1984：448-519頁〕は、模擬獣を射る神事として南九州の事例とシシウチ神事とを中心に論じ、その歴史的背景を諏訪との関係を軸に理解する観方を示している。

参考文献：

レヴィ・ストロース 1976 (1962) 『野生の思考』（大橋保夫訳、みすず書房。原著1962年）
 關華山 1980 「臺灣傳統民宅所表現的空間觀念」『中央研究院民族学研究所集刊』第49期

董芳苑 1996 『探討台灣民間信仰』常民文化
 黃文博 1998 『站在台灣廟會現場』常民文化
 中村喬 1990 『続中国の年中行事』平凡社
 大日方克己 1993 『古代国家と年中行事』吉川弘文館
 劉還月 1994 『台灣民間信仰小百科 [節慶卷]』灣原出版社
 呉騰達 2002 『民間藝陣』晨星出版
 新井恒易 1981a 『農と田遊びの研究 上巻』明治書院
 1981b 『農と田遊びの研究 下巻』明治書院
 中山太郎 1931 「穀神としての牛に関する民俗」『神社協会雑誌』第36年第1号
 小野重朗 1993 『祭りと芸能』第一書房
 1996 『増補農耕儀礼の研究』第一書房
 最上孝敬 1959 「牧畜」（『日本民俗学大系5 生業と民俗』平凡社、所収。同氏『生業の民俗』岩崎美術社、1983年、に再録）
 野本寛一 1984 『焼畑民俗文化論』雄山閣出版
 茂木 栄 2007 「シカウチ神事の発見と初期研究の伸展」『國學院雑誌』108-8
 H. R. デーヴィス 1989 (1909) 『雲南—インドと揚子江流域の環』（田畑久夫・金丸良子編訳、古今書院、1989年。原著1909年）
 藤守の田遊び保存会 1975 『藤守の田遊び』
 市来町教育委員会 1982 『市来町郷土誌』
 鹿児島県教育委員会 1992 『鹿児島県の民俗芸能』
 長野県教育委員会 1995 『長野県の民俗芸能』