

## 王の犠牲と豊饒： 北欧と日本とギリシアの事例

水野知昭

### 1.

『ユングリング・サガ』(15章)によれば、スウェーデンのドーマルディ王の治世中に飢饉 (*sultr ok seyra*) が蔓延したという。そこで人々はウップサーラにおいて大供犠祭 (*blót stór*) を挙行了。その年の秋に数頭の牛を犠牲にしたが、いっこうに事態は好転しなかった。翌年の秋には何名かの人間を犠牲にしたが、事態は変わらずむしろ悪化した。三年めの秋、犠牲の時節の到来ということで人々は大挙してウップサーラにやって来た。首長たちは会合を開き、飢饉 (*hall-æri*) は自分たちの王ドーマルディに責任があり、「豊年を招くにはかれを血祭りに上げる (*blóta*) べきだ」ということで一致をみた。すなわち「かれらは王を襲撃して殺し、祭壇をかれの血で赤く染めるべし」という決議を下し、それを実行に移したというのである。

この伝承の後にショーブルヴの詩歌が引用されており、その中にもスウェーデンの民がドーマルディ王を殺したのは、「豊作を乞い願って」(*árgjörn*) のことだったと明記されている。

Hitt vas fyrr,	以前につぎのような事が起きた
at fold ruðu	刃持てる者どもが
sverð berendr	大地を赤く染めた
sínum dróttni,	自分たちの王の血で、
ok landherr	土地の主たちは
af lífs vönnum	ドーマルディの
dreyrug vöpn	命を奪い
Dómalda bar,	血糊のついた武器を携えていた、
þás árgjörn	それも豊年を願うあまりに
Jóta dolgi	スヴィアの民が
Svíá kind	ジュート族の敵なる人(ドーマルディ)を
of sóa skyldi <sup>1)</sup>	殺すべしとした時のこと

すなわち動物と人間の犠牲によっては悪しき状況を打開することができず、最終的には統治者なる王を犠牲に処することによって豊饒を招き寄せようとしたことが読み取れる。ドーマルディ亡き後は、その息子のドーマッルが王位に就任し、かれが統治している間は「豊饒と平和」(*góð árferð ok friðr*) に満ちた時代であったという。したがってこの意味において、王の犠牲によって人々は飢饉の時代を乗り越えたことになる。上の詩歌の最終行におかれた

動詞 *sóa* 「殺す」について、*L・リヨンロット* は *sá* 「(作物の) 種子をまく」の地口であると解し、「王の肉体が豊饒を招くための種子のような使われ方をしたことを示唆している」と述べている<sup>2)</sup>。しかし、ここではむしろ「王の血で祭壇を赤く染める」(*rjóða stalla með blóði hans*) ことに主眼が置かれており、その肉体がたとえば切り刻んで大地に種子のようにばら蒔かれたとは想像しにくい。また上の詩歌にも詠まれているように、王の血が大地に滴り落ちることから豊饒が招き寄せられるという古代信仰があったようである。

『ヘイムスクリングラ』の「ハーコン善王のサガ」(14章)を参照されたい。そこでは異教の犠牲祭に執心するシングルズ侯のエピソードが記されている。場所はノルウェーの北、トロンヘイム、犠牲祭の時節到来ともなれば、農民たちが食物をもって異教の神殿に集まって来る。この祝宴 (*veizla*) においては参加者全員がエール酒を飲む。馬を含めたいろいろな家畜が犠牲に処せられ、それらの血は *hlaut* 「供犠の血」、また血を撒く小枝は *hlautteinar* と呼ばれた。その小枝を用いて、偶像の台座や神殿の壁の内側と外側など、いたる所に血を撒き、また塗りたくると記されている。ドーマルディの場合も、「祭壇をその血で赤く染めるべき」とあるからには、同じような儀礼に則っていたのであろう。

「ハーコン善王のサガ」の記述によれば、犠牲獣の肉を煮て、宴会の食物として供された。神殿の真ん中に幾つも火が燃えており、その上に鍋がかかっている。そして犠牲用の容器 (*full*) が火の周りに運ばれ来ると、宴会を取り仕切る首長が犠牲獣の肉と酒杯にかけて次のような手順で祝杯をあげるという。

まず最初にオージンに祝杯を捧げた。それは王のために勝利 (*sigr*) と権勢 (*ríki*) を祈願して飲むべきものであった。つぎに豊作 (*ár*) と平和 (*friðr*) を祈願してニョルズとフレイに祝杯をあげた。それから多くの者たちは王のために乾杯 (*bragar-full*) する慣わしであった。人々はまた亡き親族を偲び乾杯したが、それは追悼礼 (*minni*) と呼ばれた<sup>3)</sup>。

「追悼礼」ということばから推せば、この犠牲祭は同時に祖霊祭の意味を有していたとみなしうる。ここで豊作と平和を祈願するためにニョルズとフレイに対する祝杯をあげたというのであるから、先のドーマルディの血で染めた祭壇 (*stalli*) は、このいずれかの神をまつるものであったと考えられる。『ユングリング・サガ』(9—10章)によれば、ニョルズと続いてフレイが王 (*dróttinn*) と称されたいずれの時代においても、豊饒と平和に満ちていたとされる。ただしウップサーラに大神殿 (*hof mikit*) を築き、そこを中心地または都 (*höfuð stað*) と定め、「フロージの平和」(*Fróðafriðr*) と称賛されるほどの善政を施したのはフレイであったという<sup>4)</sup>。したがって、そのユングヴィ・フレイの末裔に連なるドーマルディの神聖なる血は、おそらくフレイ神の祭壇に振り撒かれ、または塗られたと推定しうる。

さてかの高名な J・フレイザーは『金枝篇』において「神聖な王の弑殺」という章を設けている。それによると、王の力に衰弱の兆候が現れると、この神人を弑殺して、「襲って来る衰頹によって魂がひどく害われぬ前に、それを活発な後継者に転移しなければならない」と説かれている<sup>5)</sup>。たとえば、カンボジアの火と水を司る王は、自然死をとげることが許さ

れず、重病で回復不可能な場合には、「長老たちが彼を刺し殺す」という<sup>6)</sup>。その他アフリカの部族の諸例をあげているが、たとえばシルック族の「王殺し」の習俗についてフレイザーは次のように説明している。

In general the principal element in the religion of the Shilluk would seem to be the worship which they pay to their sacred or divine kings, whether dead or alive. These are believed to be animated by a single divine spirit, which has been transmitted from the semi-mythical, but probably in substance historical, founder of the dynasty through all his successors to the present day. Hence, regarding their kings as incarnate divinities on whom the welfare of men, of cattle, and of the corn implicitly depends, the Shilluk naturally pay them the greatest respect and take every care of them; and however strange it may seem to us, their custom of putting the divine king to death as soon as he shows signs of ill-health or failing strength springs directly from their profound veneration for him and from their anxiety to preserve him, or rather the divine spirit by which he is animated, in the most perfect state of efficiency: nay, we may go further and say that their practice of regicide is the best proof they can give of the high regard in which they hold their kings.<sup>7)</sup>

すなわち王は「受肉した神」とされ、人間、家畜および穀物の安寧の存否は絶対的に王に依存しているとみなされた。そのため不健康や力に衰弱の兆候が認められるや否や、神的な王を弑殺するのであるが、そうした慣習は、王に対する彼らの「深い尊崇」、また「王を活かしている神的な霊を保持」しようという彼らの配慮から発しているとされる<sup>8)</sup>。フレイザーによれば、逆説的な言い方にも聞こえるが、王の弑殺の慣習こそ、「王に対して抱く深い尊崇」をあらわす「最上の証拠」とされる。

この図式をドーマルディ王の殺害に当てはめることが出来るかもしれない。すなわち飢饉が続いたとき、人々の目には豊饒を司るべき王の力が衰頹したと見えた。そこで少なからぬ尊崇の念を込めながらも、この神聖なる王を殺すことによって、次代の若き後継者ドーマルに神的な霊を転移したのである。そして王位を継承したドーマルの治世中は「豊作と平和」が長く続いたという記録は、先王ドーマルディの犠牲が功を奏したことを物語っている。

## 2.

『ヘイムスクリングラ』の「黒髪のハールヴダンのサガ」(8-9章)によると、王が宴会からの帰路、事故死をとげたとき、その死体を四つに分けてそれぞれの地域に分割埋葬したという。その粗筋を追ってみよう。

ハールヴダン王がハザランド地方の冬至祭 (*jólaveizla*) に招かれる。その夕べに不思議なことが起こる。多くの人々が参列していたのだが、彼らが食卓についた頃にはすべての食物やエール酒が無くなっていた。思いあぐねる王をよそに、他のすべての客人は家に帰って

しまう。この原因を問いただすうちに王は、隠し事の巧みな一人の Finnr (ラップ人) を捕らえさせ、真実を告白させようとする。王はこの者を責め立てるが、いっこうに埒があかない。そのラップ人は王の息子ハラルドに助けを求め、ハラルドは父王に慈悲を乞うが聞き入れてもらえない。そこでハラルドは王の怒りを買うことも顧みず、ラップ人を逃がしてやり、みずからも同行する。彼らはある首長の屋敷に行くと、折しも豪勢な祝宴 (*veizla*) が張られており、款待を受ける。彼らが春まで滞在したある日のこと、例の首長 (Finnr を指すか) がハラルドに言う。「あなたの父君は大変に無礼にも、この冬に私が食物を奪ったかのようにお考えですが、あなたへのご褒美として耳寄りな話を差し上げましょう。父君は今にお亡くなりになりますから、あなたは故国へお帰りなさい。そうすれば父君の王国とノルウェー全土もそっくりあなたのものとなるのです。」

さて、黒髪のハールヴダンがハザランドでの祝宴 (*veizla*) を終えて馬に乗り、 Rond湖にさしかかったときのことだ。時は春で、日の光もおだやかだった。リュキンの入り江を進んでいたのだが、そこは冬に人々が牛に水を飲ませた場所で、氷の上に牛の糞が落ちていた。日差しが暖かく、その氷が溶けていた。王がその場所に馬を飛ばして来たために、氷が割れ、ハールヴダンは多くの家臣ともども死んでしまった。

王は享年40歳だった。その治世中は、あらゆる王のなかでも豊作には最も恵まれていた (*ársælstr*)。王の逝去の報を受けて人々は動揺した。埋葬するためにその遺体がフリンガリーキへ運ばれたことを知らされると、ラウマリーキ、ヴェストフォルド、およびヘイズモルクから有力者たち (*rikismenn*) がやって来て、一様に懇願した。すなわち王の遺体を貰い受け、自分たちの土地に埋葬したいと。というのも、王の遺体を得られた者には「豊年が約束される」 (*ár-vænn*)、と彼らは考えたからである。そこで合議によって、王の体を四つの地方に分散することに決まった。その頭部はフリンガリーキの墳丘に、他のそれぞれが王の体の一部を自分たちの敷地へ運び行き、埋葬した。そしてどれも皆、「ハールヴダンの墳丘」 (*Hálfðanarhaugar*) と呼ばれている<sup>9)</sup>。

こうしてハールヴダンの没後、予言通りにハラルド (後のハラルド美髪王) が王国の支配権を継承したとされる。ここで二種の祝宴 (*veizla*) についての記述が対照的なことに気づかされる。ひとつは (a) ハールヴダン王を最高位の賓客とするもの、もうひとつは (b) 王子ハラルドとラップ人を来客とするものである。

- [1] (a)は冬至祭であって王はおそらく招待を受けて、その場に参席している。これに対して (b)はラップ人の逃避行に随行した王子が、偶々開催されていた祝宴に突然の来訪者として入り込んでいる。
- [2] (a)の祝宴においては食物やエール酒が食卓から消え失せ、客人款待が不可能になるという不測の事態を惹き起こしている。(b)ではこれとは対照的に、おそらく豪勢な御馳走をもって款待を受けたと思われる。
- [3] (a)では祝宴の主人が登場していないのに対して、(b)では祝宴の主人である首長が、いつの間にか来訪者であるはずのラップ人と同一視されている。
- [4] (a)の祝宴 (多くの客人が帰ってしまった寂しい宴) が終わり、神聖なる客人で

あるはずの王がその帰路において、事故死をとげている。(b)では冬の宴会の後も客人ハラルドは春先まで滞在し、首長たる主人から予言を受け、かつ帰国を促されるが、それは新王として即位するための晴れがましい旅となる。

ハールヴダンが悲劇的な死に方をした原因を探ると、冬至祭において、別の客人であったラップ人を虐待したところにあるだろう。これに対してハラルドはその客人を助けようとして父王に諫言するが、聞き入れてもらえないとなると、この者を解放している。すなわち客人虐待と厚遇という相反する態度が、ハールヴダンとハラルドの運命を左右している。すでに別稿を設けて論じたように、「グリームニルの歌」にも類似したテーマが潜んでいた。正体不明の客人グリームニル(オージン神の変身した姿)を虐待したゲイルロズ王は、誤って自分の剣に刺し貫かれて死に、この客人に同情を寄せ、たった一杯の角杯を差し出して厚遇の態度を見せたアグナル王子が王位を継承している<sup>10)</sup>。

熊野聰が説いているように、veizla と称する祝宴には家畜の屠殺が含まれており、犠牲の肉を祝宴すなわち祭祀の参加者が共同で食べるところに意義がある<sup>11)</sup>。ちなみにアイスランド語の辞書によると、veizla に次のような定義が与えられている。

「法的用語：北欧の王もしくは王の土地を管理する豪族を、歓迎、款待すること；というのは古き時代において、王は自分の王国をかわるがわる定期的に巡行することを慣わしとしていたからである。」<sup>12)</sup>

ハールヴダン王はしたがって古来の慣習に則って、領有する一国ハザランドを訪れ、供犠と祭祀をともなった祝宴(ヴェイスラ)に参加したことになる。しかし犠牲獣を一同で会食し、エール酒を飲み交わすという、肝心要めの儀式を執行することが出来なかった。その理由は文脈を見るかぎりには不確かであるが、何者かの魔術によるものであろう。いずれにせよ、これは饗宴を開催したある匿名の主人にとっては不祥事であって、同時に「神聖なる客人」であるはずの王の権威の失墜を示す大事件であるに相違ない。

古アイスランド語 *tafn* は「供犠」または「犠牲獣」を意味するが、語源的にはラテン語 *daps* 「供犠の宴」や *damnum* 「損失」、ギリシア語 *dapánē* 「浪費；濫費」、およびアルメニア語 *tawn* 「祝宴」などに対応するとされる。したがって *tafn* を「共同体の祝宴に供される犠牲」と解するドゥ・フリースの説は正鵠を得ている<sup>13)</sup>。ドゥ・フリースはさらにフィンランド語 *tauno* 「飼い馴らされた」が古ノルド語の \**taǫna* (*tamr* 「飼い馴らされた」参照) に由来するという B・コリンダーの説を紹介しながらも、*tafn* は「家畜」というよりはむしろ「ある囲い地に入れられた犠牲獣」と解するべきであるとしている<sup>14)</sup>。言い換えると、*tafn* には本来「神に捧げるものとして柵に入れられ聖別された獣」の意味合いがあって、王などの神聖な来訪者を款待するための祝宴に供用されたと考えられる。

E・バンヴェニストはラテン語の *daps* について、「神への奉納一般を指すのではなく、神への捧げものをしたあとに催された大盤振舞いの食事、豪華な饗宴であった」と推定し、「自分の気前よさ」を誇示する、「《供犠》のための金銭の濫費にはかならない」と述べている<sup>15)</sup>。*daps* の同系語である *tafn* 「犠牲獣」も、本来そのような目的をもって *veizla* に際し

て犠牲に処されたのであろう。別稿で触れたように、ラテン語 *damnum* 「損失；損害」（古形 *dampnum*）は本来、客人款待において不可避的な「過度の出費」を意味していたが、*daps* の意味概念に表徴されるように、「神々への供犠」がその宗教的な背景を成している。ところがそのような宗教的な饗宴としての本来の意義を失ってくと、客人と友好を取り結ぶための祝宴も、接待側にとっては「浪費；濫費」からひいては「損害」と思われるにいたったと推定しうる<sup>16)</sup>。

最も一般的な犠牲獣はおそらく牛であろう。ドーマルディ王の治世中に飢饉に襲われたときに、最初に供犠の対象とされたものは牛であった。『エギルのサガ』（65章）によると、一対一の決闘 (*hólm-ganga*) の場に「大きくて老いた牡牛 (*graðungr*)」が引き出され、それは *blót-nautr* すなわち「犠牲の贈物」と称されるという。決闘の勝利者にその牛を殺す荣誉が与えられるのだが、「時には一頭である場合もあれば、決闘の当事者がそれぞれ自分の牛を引いて来ることもあった」と記されている<sup>17)</sup>。ここで *blót-nautr* と称される牡牛は、「勝利を司る神への贈物」であるに違いない。決闘 (*hólm-ganga*) の原義は「小島 (*hólmr*) へ行くこと」であった。すでに旧稿で述べたように、決闘は単なる殺し合いではなく、勝利の裁定神テュールが果たしていずれの ‘*Sache*’ (法的権利の主張；道義) に味方されるかを占う意味があった<sup>18)</sup>。そのような聖なる場所として、小島いわば「水辺の地」が選ばれたのである。この場合、30名の者とともに船にてホルザランド地方のフェンフリングという「島」に着いたエギル・スカツラグリーンソンが、ちびのアトリに対して「本来は自分と妻アースゲルズのものであるはずの財産」を請求している。アトリにしてみればエギルに二人の兄弟を殺された恨みがあり、その申し立てを拒否する。そこで両者の決闘となり、最終的にはエギルがアトリを殺し、その勝利の後、ただちに「供犠の牛」(*blót-nautr*) のところへ行き屠殺している。こうしてエギルは決闘と生け贄という古来の慣習を正当に踏まえることによって、みずからが主張していた土地を所有するに至ったのである。

さてハールヴダンの説話に戻ると、冬至祭 (*jólaveisla*) においても当然、犠牲が執行されたはずである。ところがその祝宴に提供され、参加者一同で会食すべきはずの贄の肉と神や王に向けて祝杯をあげるべきエール酒が不思議にも無くなってしまう。しかもその原因究明すらままならないという状況に立たされている。これは「神への贈物」としての供犠の儀礼を完結しえず、王と神の絶縁という異常事態を招いたことを意味している。したがってハールヴダン王が不完全のままに終わった饗宴からの帰り道に、「牛の糞」によって溶けていた氷が割れて溺死したというのは、いかにも皮肉めいている。

生前は *ársælstr* すなわち「最も豊饒に恵まれた」王として称賛されたにもかかわらず、贄の儀礼に失敗したということは、王者としての特性にも翳りが生じていたことを示唆している。フレイザーの捉え方を拡大適用すれば、王に「衰弱の兆候」が現れたとき、王殺しは「事故死」という形態をとって実現されると言えるだろうか。しかも、先述したようにハールヴダンは晴れなる祝宴の席において別の客人に対して虐待を働き、いわば「客人款待神としてのオーゾン」を冒瀆する行為によってみずからの非運を招いたのである<sup>19)</sup>。しかしそれでも豊饒を招き寄せた王の逝去を人々は傷み、結果的には四つの地方に遺体が分割されて埋葬されたという。「豊饒を乞い願う」(*ár-vænn*) それぞれの土地の豪族の願望を満たすためであった。飢饉を超克するための犠牲にされたドーマルディは、その血が祭壇に振り撒か

れたのだが、ハールヴダンの場合は亡骸そのものが「分断」されて大地に埋められている。一見したところ質を異にするようではあるが、王の遺体を分断したということは大地にその神聖なる血を振り撒くことを含意している。いずれにせよ、人々の合意による殺害と事故死という違いはあるが、両方の説話は、王の死が豊饒を招くための呪術に転化するという、基本的には共通した信仰体系を背景としていると言えるだろう。

### 3.

周知のように、『播磨国風土記』の讃容郡と賀毛郡の条にそれぞれ鹿と宍を生け贄にしたという記録がある<sup>20)</sup>。比較考察を進める上で無視しがたいと思われる。まず前者の条には次のように記されてある。大神（伊和大神）の妹背が「国占め」（土地占有の呪術争い）をしたときのことである。

妹玉津日女命、生ける鹿を捕り臥せて、その腹を割きて、その血に稲種きき。よりて、一夜の間に、苗生ひき。すなはち取りて殖ゑしめたまひき。

このようにして、タマツヒメが「五月夜」の間に稲の苗を植えてしまったので、大神は国占めの争いに敗れたことを認めて、別の地へ去って行ったという。そこで当地は「五月夜の郡」と命名され、信奉する神を「贄用都比賣命」と名付けたとされる。また鹿を捕らえてその生血に稲種を植え付けたことにちなみ、鹿を放った山に「鹿庭山」という名を与えたと記されている。いわばタマツヒメは国占めに勝利した後、その土地の豊饒を司る女神としてサヨツヒメの称号を与えられたことを語っている。稲の播種に際して生け贄にされた鹿の血が必要とされたことが注目される。

この記事に関連して大和岩雄は諏訪大社の御頭祭、別名「千鹿頭祭り」をあげ、「当日（旧三月酉の日）社頭に持来るものの中には、生血の滴るものもあるのも其の俣を奉るなり」（『官国弊社特殊神事調』）という一文を引いている。そして「千鹿頭」は「血方」とも書くことから、「千」は数の多さを示すだけではなく、「血」の意味もあったと推定している<sup>21)</sup>。この諏訪の祭りについて横田健一は、近世の記録（『木曾路之記』上と『信府統記』二）に拠って、「鹿の頭七十五を俎にのせ並べて供え、別に鹿肉を料理して盛ってそなえ」と述べ、「社人もその肉を食い、他人も社人より許しがあれば食う」と付言している<sup>22)</sup>。これを俗に「御俎揃」とも称したそうである。周知のように諏訪大社は、建御名方と八坂刀売を祭神として祀り、ことに前者は奈良時代より「風の神、水の神」として尊崇され、持統天皇が「国家の安泰と五穀豊饒」を祈念するための勅使を派遣したとされる（『書紀』）<sup>23)</sup>。おそらくそのような古き時代から、神を崇め奉る鹿の贄と神人共食の習俗が継承されてきたのだろう。横田は「諏訪大明神絵詞」に記された旧暦三月の祭りについて、つぎのように述べている。

その末日の神事に、仮屋をかまえて稲穂を積んで、その上に皮を敷いて、最高の神官である大祝の座とするとしている。大祝は神の憑る神聖な人で、その座は神の座で

ある。それが稲をつんだものであることは、その神が農耕神、穀神であることをしめしている<sup>24)</sup>。

この発言は大筋において間違いではないが、「獣が穀霊の化身であるとするならば、諏訪の神自身が鹿の姿をとってあらわれると考えられた時代がある」という横田の推定は<sup>25)</sup>、疑問視せざるをえない。鹿がもし神の仮の姿であるとするならば、なぜその聖獣を神への犠牲として例えば75頭も殺す必要があるのか。仮屋に稲穂を積むという神事は、この三月の時節（現行は四月中旬）、すなわち播種期に先立ち、前年に実りを与えてくれた穀霊を今年度の稲種のなかに転移させるという意味があるように思われる。先に引用した『播磨国風土記』に見られたように、その呪術を完璧なものにするためには鹿の血が是非とも必要とされたのだろう。

アマテラスが天の岩屋戸に「<sup>こも</sup>隠り」となったとき、アメノコヤネ命とフトダマ命を呼び寄せ、「天の香山の<sup>かぐやま</sup>真男鹿の<sup>き</sup>肩を<sup>をし</sup>内<sup>うづめ</sup>抜きに<sup>を</sup>抜きて」、吉凶占いを執行したという（『記』）。天の岩戸神話は通常、冬季に衰弱した太陽の力を復活させ、大地豊饒の力を招き起こすという古代信仰や儀礼と関連があると解されている。アメノコヤネについては語義不詳とされるが、フトダマは「尊い靈魂」を意味する。尾崎暢映は上の一節について牡鹿の肩甲骨を抜き取り、「その骨を焼いて」卜占をしたという注釈を与えている<sup>26)</sup>。しかし原文には実際に肩骨を焼いたことが明記されていない。鹿の肩甲骨を抜いたのであれば、その他の身体部位、特に頭部はいかに処分したのであろうか。ここでは卜占になっているが、間接的には、神への供儀を想定することが出来るかもしれない。アメノコヤネ（天児屋）を召喚したということは、諏訪大社の旧三月の神事であったように、「仮屋」または祭場を設営したことを意味しているように思える。そしてフトダマは鹿の屠りを執行し、神の霊が憑りまし来る「大祝」の役柄を示唆する名称である。次に「天のハハカ」（桜の一種）の枝を取って来て、鹿骨の占いを執り行ったと記されているが、アマテラスがまだお籠もりとなっている以上、桜の花はまだ咲いてはいないとみて間違いない。桜の枝をどのように使用したかは明らかではないが（尾崎の解釈によれば「これを用いて鹿の骨を焼いた」<sup>27)</sup>、まぎれもなく冬の終わりかまたは春先の神事を反映している。いずれにせよ天の岩戸神話のこの一節は、鹿を殺すことによって、豊饒を招き寄せるための呪術、または年占が存在した証左となりうる。

さて諏訪大社に祀られてあるタケミナカタは、本来、出雲のオホクニヌシの子であったが、高天の原より派遣されたタケミカヅチとの力競べに敗れ、信濃に逃げ、追跡してきた相手に帰順を誓って当地に鎮座するにいたったという。勝利者になったタケミカヅチは水神かつ雷神であり、水神・風神としてのタケミナカタと基本的には性格が一致している。また「国譲り」神話における最後の抵抗者であったタケミナカタは、先の『播磨国風土記』に記された、妹タマツヒメとの「国占め」に敗れ、別の地に去ることを余儀なくされた大神（伊和大神）と似通うところがある。言うまでもなくタマツヒメは、鹿の血によって稲種の発育を促した豊饒女神の側面を有する。とすれば、大量の鹿の頭をならべて神への贄としてきた諏訪の習俗は、水と風を司るタケミナカタの神威をいやましに昂め、「国譲り」（国占め）に敗れたことを慰め申し上げるという民意がはたらいているのかもしれない。あるいはまた来訪神タケミナカタに対する土地の者たちの、極めて誇張されたかたちの一大饗宴という解釈も成り立

つ。いずれにせよ、鹿を神への犠牲獣となすことによって神を慰撫し、豊饒を招くための神事である。

横田健一によれば、諏訪における狩り祭りは5月、6月、7月、および9月であって、「それらは播種、田植え、除草、収穫等の農耕行事とその季節祭と関連」があるとされる<sup>28)</sup>。しかしこれらの祭事の先頭を切って、豊作の予祝の意をこめて行われるのが4月中旬（現行の暦）の酉の祭（上社）である。さらに溯って2月1日には、豊饒を招く神としてのタケミナカタの御神体を輿に乗せて秋宮から春宮に遷し申し上げる、遷座祭（下社）が執り行われることも忘れてはならない。これは逆に晴宮から秋宮に舟にて遷す8月1日の「お舟祭り」と対を成していることも、よく知られているであろう。

『播磨国風土記』賀毛郡の条には、ニツヒコの神が「法太の川底」を「雲潤の里」の方へ迂回させようとしたところ、村に鎮座する太水の神が次のように言ってその申し出を拒絶したという。「吾は穴の血を以ちて佃る。故、河の水を欲りせず」<sup>29)</sup>と。

水田耕作に川の水は不可欠であるはずなのに、「穴」（鹿や猪）の血で代用する、といった主張が水の神自身の口から発せられているところが興味深い。それらの動物の生血が自然の水以上の効力を発揮して、田畑に豊饒をもたらすという古代信仰がここでもうかがえる。

#### 4.

しばしば引用されるが『古事記』によると、ササノヲがオホゲツヒメを殺害したところ、蚕、稻種、および粟、小豆、麦、大豆の種がその身体の部位から生じてきたという。吉田敦彦は、この神話を『日本書紀』に記されたツクヨミ（月夜見）によるウケモチ（保食）の神の殺害の話と同型とみなしている<sup>30)</sup>。すなわち屍体のそれぞれの部位から牛馬、粟、蚕、稗、稻、および大小豆が生じたというのであるから、基本的に類似した思想が潜んでいるとみて間違いはあるまい。吉田によれば、いずれも神が殺され、そのことによって「種類の異なる作物を発生させ、農耕が行われることを可能にした」神話に属するとされる<sup>31)</sup>。これらの神話を統括して「死体化生型作物起源神話」という命名を与えた大林太良は、山姥が死にその血に染まって蕎麦の茎が真っ赤になったことを語る日本の昔話「天道さん金の鎖（綱）」も、この神話に連なる性格を有している、と洞察している<sup>32)</sup>。山姥には「鬼女とも名づくべき」恐ろしい性格がある一方で、他方では「折々里に現れて祭を受け幸福を授け」てくれる側面も認められることについては、すでに柳田国男が指摘していた<sup>33)</sup>。近年、吉田はこれらの先行研究を踏まえながら、「昔話に登場する山姥」や、神話におけるイザナミ、オホゲツヒメ、ウケモチは、縄文時代の女神の特質を受け継いでいる、というすこぶる重大な推論を提示している。火の神カグツチを生んだときにイザナミは陰部を焼かれ、悶死したとされるが、その悶え苦しんでいる最中にも、嘔吐したり、排泄しながら、金属や埴土のそれぞれ男女二対の神、また水の女神とワカムスヒという若々しい生産力の神を生んだという（『古事記』）。この神話について吉田は、死にながらも「人間の役に立つよい物」を生ずるイザナミは山姥と性格が基本的に共通していると述べている<sup>34)</sup>。そして山姥の原姿は「縄文時代の女神」であると説き、次のように評言を加えている。

…縄文時代の人たちは…女神の像を、土偶と呼ばれる素焼きの人形の形でも、大量に作った。ところがその土偶を、なぜかわざわざ作っておきながら、すべて壊して破片にしてしまうことをくり返していた。つまりそうすることで彼らは、土偶に表された尊い女神を殺しては、その死体の断片から、当時すでに栽培がはじまっていた芋などの作物や、その他の暮らしに必要なものを、生じさせるための祭りをしていたと思われるからだ<sup>35)</sup>。

吉田自身が表明しているように、このような着想は既に考古学者の藤森栄一によって提示されている。すなわち藤森は、縄文時代の土偶が「破壊されたあとで、住居の内部で祭られた」という想定を立て、次のような説明を与えている。

女神はその家の中で火から生まれ、その家の中で殺される。そして永遠に産み続ける。それは、ちょうど「紀」の一書に曰くのウケモチノかみ、また一書のワカムスビ、「記」のオホゲツヒメなどとして描写されている農耕創始の、女神の虐殺された死体の穴から、五穀・食品の産まれてくるケースと全く同じである<sup>36)</sup>。

吉田は作物の起源を物語る上記の日本神話の類例を広くインドネシア、メラネシア、ポリネシア、南北アメリカに探し出し、「古栽培民の神話と儀礼」についてより先鋭的なかたちで議論を展開している。殊にAd・イェンゼンによって採集されたセラム島のウェマーレ族のハイヌウェレ神話は、なるほど、殺されて地面に埋められたハイヌウェレの死体からさまざまな芋類が発生してきたことを語る点において、オホゲツヒメ・ウケモチ神話と基本的に類似している<sup>37)</sup>。ただし吉田が指摘しているように、殺される前のハイヌウェレが踊りの輪の中心に立ちながら人々に与えたものは、食物ではなく、夜毎に高価になる財物であったという点では、日本神話と異なっている<sup>38)</sup>。

しかし日本とセラム島の神話を比較してみると、さらに次のような無視すべからざる相違が認められる。

- (1) オホゲツヒメは、「<sup>かむやら</sup>神逐ひ」されて訪れて来たスサノヲのために、その鼻、口また尻より食物を取り出して進呈した。ウケモチの場合は、天照大神より「勅を受けて」降下したツクヨミのために、「口より<sup>たぐ</sup>吐れる」食物をもって饗応した。
- (2) このような饗応を受けた客人としてのスサノヲとツクヨミは、それぞれ「<sup>きたな</sup>穢汚し」または「<sup>けがらは</sup>穢しきかな、<sup>いや</sup>鄙しきかな」と思い、耐え難き不快感から接待者を殺害している。
- (3) いずれにしても来訪したひとりの男神による女神殺害の事件を語っている。
- (4) その結末として、女神の死体のそれぞれの部位から穀物などが発生したことを伝えている。

これに対してセラム島の神話では次のような構成を成している<sup>39)</sup>。

- (a) 未婚で子供もないアメタという人間の男が狩に出て、見つけたココ椰子の実を地面に植えると、やがてその地中から女の子が出て来た。その子をハイヌウェレ（「ココ椰子

の枝」の意)と名付け、アメタは自分の娘として育てる。「その当時ココ椰子は人間界のどこにも存在しなかった」と語られているからには、いわば、ハイヌウェレは異界より来たれる女性であった。ハイヌウェレは排泄物から高価な宝を出したので、アメタは裕福になる。

- (b) やがて、ハイヌウェレを真ん中にして九重の螺旋を描きながら男たちが踊る、マロ踊りが九夜にわたって繰り返される。第二夜から第八夜にかけて、彼女は踊り手たちが要求するものよりもはるかに高価な財物を恵み与えてくれ、しかも夜毎にそれがエスカレートしてくる(例えば七夜目には「黄金の指輪」、八夜目には「美しい銅鑼」)。そのため、人々はその秘められた能力に「嫉妬」しはじめ、ついに彼女を殺すことを決める。九夜目には人々は巡回しながら踊り、前もって掘ってあった深い穴に彼女を追い詰めて、投げ込み、その上に土をかけて踊りながら踏み固めて殺す。
- (c) 地元の男たちの踊りの輪の中で異界の乙女が殺されたのであるから、集団による虐殺を物語っている。
- (d) 養い親であるアメタが椰子の木の葉脈でもって彼女の埋められた場所を探りだし、その死体を切り剖けると、広場の周辺のいたる所に埋めた。そこから種々の芋類が生えてきて、人々の主食物となったと伝えている。

このように日本神話とウェマーレ神話を比較してみると、(4)と(d)の結末部分には確かによく似ているが、神秘的な女性ハイヌウェレは人間界への来訪者であり、客人を迎えた女主人であったオホゲツヒメ・ウケモチとは立場が逆である。殺しの動機も異なっている。また男神によるいわば単独の犯行である日本型と、集団による虐殺を語るウェマーレ型も区別しなければいけない。加えて、比較的類似しているかにみえる(4)と(d)においても、「死体を切断して埋める」というモチーフは日本神話には認められない。

むろん殺害という非惨事が結果的には、作物の起源という幸運を惹き起こしているという点では、軌を一にしているが、そうした結末に至るまでの話の根幹は異なっている。言い換えると客人款待の仕方において、尋常ではとうてい食べられそうにない「汚い物」を提供した女主人を殺したことを語る日本神話に対して、ウェマーレ神話においては、マロの舞踏という祭りの場において、尋常ではとうてい入手不可能な財物を惜しみなく提供した女性を、「妬み」から殺したことが語られている。

さて既に述べたように、北欧の黒髪のハールヴダンの伝説には、晴れの饗宴において食物が消え失せるという不祥事、すなわち「客人款待の失敗」ひいては「神聖なる客人(王)に対する無礼」のモチーフと、「死体を分断して埋葬する」というモチーフが認められた。いわば上記の日本型とウェマーレ型の両方のモチーフを共有していることになる。ただしこの北欧伝説には、王の死体から直接に穀物の種子が発生したことが全く語られていない。しかし「豊作に最も恵まれた」(*ársælst*)王の死体を分断埋葬することによって、大地に滴る血の呪力が麦を代表とする穀物の生育を促すという、古北欧の信仰を推定することは十分に可能である。この意味においてハールヴダンの溺死した時季が、湖の水が部分的に溶けていた春先であったことは注目し得る。いわば播種期を迎えるに先立ち、豊饒を祈願する人々が王の死体をそれぞれの土地に墳丘を築いて埋葬したのである。

スウェーデンのドーマルディ王の治世中に飢饉に襲われたとき、人々が真っ先に供犠の対象として選んだのは牛であった。この呪術は功を奏しえなかったものの、その贅の血が大地豊饒を招くという信仰がかつては紛れもなく存在したと言える。同様に、先に引用した『播磨国風土記』においても、鹿や穴を犠牲に処してその血でもって稲種の生育を促すという思想を読み取ることができた。となれば、北欧と日本古代の豊饒呪術は意外と近いと言わざるをえない。

## 5.

崇神記によれば、山城の国を統治する建波邇安<sup>たけはにやす</sup>の王が謀反を企てたが、ヒコクニブクが率いる皇軍によって攻め滅ぼされたという。その合戦に先立ち、両軍を代表するタケハニヤスとクニブクが「忌矢」（神に戦勝の伺いを立てる「清めの矢」）を交互に放ったところ、後者の矢が命中してタケハニヤス王は落命したと伝えている。統率者を失った軍勢は恐怖に駆られて逃げに逃げ、皇軍は敵を追いつめては、片っ端から斬り殺した。その描写が次のように記されている。

その逃ぐる軍を遮りて斬りしかば、鶉のごと河に浮きき。故、その河に名づけて鶉河といふ。またその軍士を斬り屠りき。故、その地に名づけて波布理曾能といふ<sup>40)</sup>。

『紀』では「反逆」を企てた者の名前が武埴安彦<sup>たけはにやすひこ</sup>と記され、その軍勢が遁走して惨殺された様が次のように記されている。

その軍の衆<sup>いくさびと</sup>、脅えて退ぐ。すなわち追ひて河の北に破りつ。しかうして首を斬ること半に過ぎたり。屍骨<sup>ほね</sup>、多に溢れたり。故、その処を号けて、羽振苑<sup>はふりその</sup>といふ<sup>41)</sup>。

『記』によればタケハニヤスは天皇の「庶兄」に当たるとされる。しかし、記紀ともにタケハニヤスは第八代孝元天皇の御子としているから、第九代開化天皇の御子ミマキイリヒコ（崇神天皇）の「庶兄」とする記録は矛盾をきたしている、と指摘されてきた<sup>42)</sup>。だが改めて記紀の系統譜を見れば、開化天皇は「庶母」イカガシコメ命との間にミマキイリヒコをもうけたとされ、この女性は孝元天皇の後であり、ヒコフツオシノマコト命をもうけている。開化が先帝の後を娶ったという伝承から、このような「誤認」が生じたと解し得る。尚、ヒコフツオシノマコトを崇神の幼少期の名称であると仮定した場合、『記』の一見「誤認」と思われる記述が誤認でなくなるという議論を展開したことがある<sup>43)</sup>。いずれにしても天皇家の血筋に連なる高貴なる「王」が、「謀反・反逆」を起こした張本人として殺されているという記録は重大である。この記紀の伝承については、拙著を設けて詳しく論じたことがあるので、ここでは概略を示すにとどめたい<sup>44)</sup>。

上の引用文を比較すると、比喩表現ながらも鶉という鳥を明示した『記』では、敵勢の大量虐殺を意味する「屠り」がハフリソノという地名を導いている。それに対して『紀』においては、屍骨が散乱しそこかしこに「溢れ」、それらの死体に群がる鳥の羽ばたきを連想さ

せる地名として「羽振苑」と表記している。謀反を企てたとされる軍兵たちの死体は、その場に放置され、カラスや鷺などの鳥が人間の代わりに死体処理をやってくれたようである。

白川静の『字訓』に従えば、「はふる」（溢、散、屠、放）は、「犠牲を供して、けがれを祓い清める職」にある「はぶり」（祝）、および本来は死体を「他に遺棄すること」を意味した「はぶり」（葬）の系列に連なる言葉である。すなわち「はぶり」は、(a)水・風・波などが湧き立つこと、またあふれること、(b)解きほぐし切り離すこと、(c)けがれを祓い犠牲に供すること、(d)葬り去ること、等の意味を有するということになる<sup>45)</sup>。しかしこれらが同系列に属するとしても、(a)の意味概念のみ他と異質に思える。そこで私は、万葉集の例を引きながら、(a)の根本義を成立させた背景に、「鳥の羽ばたきによって風や波が生じ、水があふれる」という古代信仰があったと推定した<sup>46)</sup>。拙論ではひとつの証拠として次の柿本人麻呂の歌の一節を引用しておいた。

いきな 鯨魚取り 海辺をさして 和多津の 荒磯の上にか青なる 玉藻沖つ藻  
あさは 朝羽振る 風こそ寄らめ 夕羽振る 浪こそ来寄れ …（前後略）  
(巻二・一三一)

さてタケハニヤス王は天皇家に対する逆賊、いわば「まつろわざる者」としてその軍兵もろとも葬り去られたわけであるが、「羽振苑」と名付けられた葬地に表徴されるように、その大量虐殺は、「けがれを祓い清める」ための一種の生け贄であったと考えられる。この乱を平定した後、オホビコが天皇の命に従い、高志の国や会津に遠征し帰還したとされ、それに続いて次の一文が記される。「ここに天の下平ぎ、人 民 富み栄えき」と。オホビコは、いわゆる四道将軍として崇神天皇の命に服しており、「邪心」(記)を起こしたとして討ち倒された異母兄弟タケハニヤスとは好対照を成している。いわば崇神天皇の治世中に、天下の安寧、五穀豊饒の時代を築き上げるための、犠牲者に仕立てられた王者がタケハニヤスであったことになる。

## 6.

最後に視野を古代ギリシアに転じ、王殺しの伝説が意味するものについて若干の比較考察を加えておきたい。『オデュッセイア』によれば、トロイア戦争におけるギリシア側の総大将アガメムノンの妻クリュタイメラは、夫の不在中にアイギストスと情を通じ、帰還した夫を殺害する悪事に手を染めたとされ、夫オデュッセウスの帰りを20年間の長きにわたって待ちわびながら操を守り通した貞女の鑑ともいふべきペネロペイアとは好対照をなす女性として描かれている(第24書191—202行)。クリュタイメラはもともと「道理を弁えた女性」であって、最初のうちはこの不倫行為を拒んでいたが、アイギストスの策略(彼女の身边を警護する者を無人島に置き去りにする)と熱心な口説きによって、ついに根負けしたようである(第3書254—75行)。ホメロスによれば、アガメムノンの従弟に当たるアイギストスが殺しを計画しその実行犯であったとされ、彼はあらかじめ海岸に見張りを立てておき、アガメムノンが帰還したという報告を受けると、嬉々として故国に帰ったその人を自分

の屋敷に招待し、宴会をもって款待しておきながら、殺害に及んだというのである（第4書517—37行）。アガメムノンとその部下ばかりか、「アイギストスの家来たちもまた、一人残らず屋敷内で討たれた」と記されており、いわば客人款待の饗宴の広間は、一大殺戮の場と化したのである。注目すべきことに、王殺害の惨事が次のような比喩を用いて表現されている。

「死の運命が待つとも知らぬアガメムノンを屋敷へ連れ帰って  
食事を供した後、さながら牛を飼葉桶の傍らで屠るが如く殺害した。」

（『オデュッセイア』第4書534—35行：松平千秋訳）<sup>47)</sup>

第11書411行において、同じ事件について全く同じ比喩が用いられている（ὡς τίς τε κατέκτανε βοῖν ἐπὶ φάτιν）<sup>48)</sup>。アガメムノンの亡霊がオデュッセウスの前で、アイギストスと自分の妻の共謀によって殺されたことを物語る一節である。王を款待する饗宴に際して、牛（*bous*）が屠られたことを示唆すると同時に、殺された王と屠殺された牛が密接に連合されている。あるいは次に続く比喩表現に基づけば、あわせて猪（*sus*）も屠られたと考えられる。

「わしの周りではわしの他に部下たちも、次々に殺されていった——  
さながら権勢を誇る富豪の屋敷で、婚礼の祝いとか持ち寄りの会食、  
あるいは豪華な宴会の折に屠られる白き牙の猪の如くにな。」

（第11書413—15行：松平千秋訳）<sup>49)</sup>

文字通りに読めば、王の部下のために供されたのは猪の肉であったという推測が成り立つ。いずれにせよ、無惨な殺され方をしたアガメムノンが屠殺された動物に同化されている。W・ブルケルトによると、古代ギリシア人が犠牲となした動物のうち、「雄牛、特に去勢していない雄牛が最も高貴であって、極めて一般的なものとしては羊、そして山羊、豚があり、価値の低いものとしては子豚がある。飼鳥類も一般的だが、鷺鳥や鳩、言うまでもなく魚はまれである」という<sup>50)</sup>。ブルケルトは「最も高貴」とされる雄牛の犠牲について次のように記している。

雄牛は斧を用いて一撃のもとに倒される。それから首筋の動脈が切り開かれる。血がひとつの容器に集められ、祭壇の上とその側面に撒かれる。祭壇を血で塗りたくること（*haimassein*）は敬虔な義務である。牛に致命的な一撃を加えるとき、女たちは甲高い、金切り声を上げなければならない。ギリシアの慣わしである犠牲式の叫び声が激情のクライマックスのしるしとなる。死を超克する生の叫びである<sup>51)</sup>。

犠牲式の叫び声の具体例については、アイスキュロスの悲劇『テーバイを攻める七将』（269行）を参照されたい<sup>52)</sup>。

言うまでもなくアガメムノンは剣（*phasganon*）によって殺されており（『オデュッセイ

ア』11書424行)、斧による牛の犠牲と完全に同一視することは出来ないように思われる。しかし宴会に先立って屠殺されたと思われる最も神聖なる獣としての牛と、宴もたけなわのときに謀殺された王が複合的に捉えられていることは注目に値する。またクリュタイメストラは、自分の息子オレステスによってアイギストスが討たれるとき、「両刃の斧」でもって駆けつける情景が古典期の壺絵などに描かれているという。殊にひとつの壺絵には、剣でアガメムノンを殺すアイギストスの背後に、クリュタイメストラが一振りの「斧」を持って控えているシーンが描かれているとされ<sup>53)</sup>、聖なる牛の屠殺と王の犠牲が複合的に捉えられていたことの証拠となるであろう。『テーバイを攻める七将』(42—48行)に、七将がテーバイの城門の前で、犠牲にした雄牛の血を盾に受け、軍神アレース、戦いの女神エニューオおよび「血を好む恐怖(ポボス)」にかけて、厳かな誓いを立てる場面がある。彼らはカドモスの城都を攻略するか、さもなくば<sup>54)</sup>討ち死にか、といった堅い結束を固めるに際して雄牛を屠ったのである。ギリシア軍の総大将として戦場に赴いたアガメムノンと、故国にとどまったアイギストスとの間には、このような血の結束は望むべくもなかったと思われる。

雄牛はしばしばポセイドン神に捧げる聖獣であった。そのため、ポセイドンは Taureos (「雄牛」の意)と称された<sup>55)</sup>。ポセイドンは地震と水の神であって、海の神としての側面は二次的な派生とみなされている。そしてポセイドンという名前それ自体は「大地の主」を意味しており、gaiëokhos「大地の所有者」の呼称が与えられていることからしても、本来は大地の豊饒を司る水神として尊崇されたと考えられている。

さてクリュタイメストラは、あの殺戮の現場となった宴席において、アイギストスによって殺される夫を尻目に立ち去ってしまった、と書かれている(『オデュッセイア』第11書425—26行)。アガメムノンの殺害を雄牛の屠殺と同化できるとすれば、かの女は上述の「犠牲式の叫び声」ばかりか、悲痛の声さえも上げなかった、と読める。いずれにせよホメロスの詩歌によれば、クリュタイメストラは夫の殺害に直接手を下してはいない。

ところがアイスキュロスの悲劇『アガメムノン』においては、彼女自身が剣でもって夫を三回突き刺したことになっている。致命傷を負って倒れるアガメムノンと、その血潮を浴びたクリュタイメストラの様子が、彼女の口を通して次のように語られている。

こうして、倒れざまに、胸の奥からおおきい息を吐くと、  
 急所の一撃を告げる、血潮をどっとふきだし、  
 血の色濃い露の、黒いしずくが、私の体をしとどに濡らす。  
 この身がおぼえた喜びは、ゼウスが降らせる輝く雨に、  
 麦つぶが、<sup>はや</sup>莢のなかではじけて、あふれるさまに似ていた。

(1388—92行：久保正彰訳)<sup>57)</sup>

久保正彰が巧みに解説しているように、彼女の夫殺しの動機は、愛する娘イピゲネイアがギリシア軍の出陣に際して犠牲にされたことからくる、「母としての怒りと恨み」か、あるいはアイギストスとの「道ならぬ恋」か、といった疑問を叙情詩人ピンダロスが投げかけている(『ピュティア祝勝歌』第11歌)<sup>58)</sup>。アイスキュロスの作品『アガメムノン』では、この二つの動機が複雑に絡まりあっている。

上の引用文においては、アルゴス王アガメムノンの血潮を、血を含んだ露 (*drosos*) になぞらえ、また大地を豊沃にする神の贈り物 (*diosdotōs*) としての雨に譬えている。その露や雨滴に濡れそぼつ「私」、すなわちクリュタイムストラは、母なる大地を表徴しているであろう。したがって王を血祭りにあげた彼女の喜びを譬えて、撒かれた種子から芽を吹き出だす麦畑 (*sporētos*) と類比関係に置いているのは、単なる字面だけの修辭を越え、古来の宗教に根差した慣習を踏まえていると言わざるをえない<sup>59)</sup>。すなわち殺しの動機がいかなるものであったにせよ、神聖なる王の犠牲は、滴る血によって大地に豊饒をもたらすという信仰が古代ギリシアにも存在したということになる。この意味ではクリュタイムストラは、10余年の長きにわたって国の政事をないがしろにした王を屠る、女祭司の役割を果たしたとも言える。

クリュタイムストラの夫殺しの主たる動機は、愛娘イピゲネイアを犠牲にされたことからくる「母としての怒りと恨み」にあったと解する方が首尾一貫した説明が可能となる。ギリシア軍がトロイアを攻めるべくアウリスに集結していたとき、アガメムノンは狩りで鹿を殺し、狩猟女神アルテミスよりも自分の方が射手として卓越していると自慢した。その不遜な態度に激怒したアルテミスが嵐を送り、トロイアへの船出を妨害した。そこで予言者カルカスの諫言に従い、アガメムノンは娘イピゲネイアを急遽ミュケーナイから呼び寄せ (勇者アキレスと結婚させるという嘘の口実で)、女神を慰撫するために犠牲に捧げねばならなくなったのである。ただし紀元前7世紀に成立したとみられる『キュプリア』によれば、生け贄が用意されたとき、その最期の瞬間にアルテミスの機嫌が和み、イピゲネイアを祭壇から奪うや、タウリスへ連れ去り彼女を不死にしたと伝えられている。そして供儀の祭壇に女神は乙女の替わりに鹿を残し置いたという<sup>60)</sup>。

叙情詩人ステーシコロスによれば、イピゲネイアはクリュタイムストラの娘ではなく、その姉ヘレネと英雄テセウスの間に生まれたとされる。またトロイア戦争の発端となった美女ヘレネは、元来、植物生長と豊饒を司る女神であったというかなり有力な説がある<sup>61)</sup>。従来L・R・ファーネルなどによって、イピゲネイアもその原姿は女神であって、後代にアルテミスに従属、または同化させられたという説が提示されてきたが、近年、H・ロイド-ジョーンズも、その説に賛同している<sup>62)</sup>。ヘレネをイピゲネイアの母とみなす伝承が成立した根拠ともなりうるからである。ロイド-ジョーンズは、「アルテミスはか弱き者、よるべなき者の守護女である」という説(W・ワロン)に異議を唱え、むしろ女神の残虐な側面に着目している。

In that religion (the religion of archaic Greece) the goddess cherishes the young of animals because they are her own; yet at the same time she is the huntress who destroy them. 'In fact', writes Walter Burkert, 'Artemis is and remains a mistress of bloody sacrifice'.<sup>63)</sup>

このように野生獣の子を慈しみ守護する一方で、血の犠牲を好むといった二面的な性格をアルテミスに認めることが出来るのであれば、クリュタイムストラは、そうした狩猟女神の二面的な相貌を部分的に継承しているとみなしうる。またパリスによるヘレネの誘拐・掠奪

によって、トロイア戦争が生じ、数多くの者たちの血が流されたことと類比的に、アイギストスと不義密通の関係に陥ったクリュタイメストラは、生と死の植物生長神としての姉ヘレネの本性を内に秘めた、王の犠牲の執行者であったと解釈できるであろう。

[結語]

こうして古北欧に始まり、日本とギリシアにおける「王の犠牲」の伝説を概観してきたのだが、細部こそ異にするものの、「豊饒を招き寄せる」ことを本来の目的とした共通する信仰背景が認められた。そして一見残忍と思えるが、牛や鹿などの聖なる獣の供犠とパラレルな意味をもって、神聖なる王者の犠牲的な死が語られ、「流した血を大地に滴らせ、または祭壇に撒く」古代呪術が潜んでいた。

註

- 1) B. Aðalbjarnarson, ed., *Heimskringla. Íslenzk Fornrit XXVI* (Reykjavík, 1941), pp. 31-32.
- 2) Lars Lönnroth, "Dómaldi's death and the myth of sacral kingship", in *Structure and Meaning in Old Norse Literature*. J. Lindow, L. Lönnroth & G. W. Weber, eds. (Odense Univ. Press, 1986), p. 90.
- 3) Aðalbjarnarson, ed., *op. cit.*, pp. 167-68.
- 4) *ibid.*, pp. 22-24.
- 5) J・G・フレイザー『金枝篇』(二), 永橋卓介訳(岩波書店, 1975), p. 228.
- 6) *ibid.*, p. 229.
- 7) J. G. Frazer, *The Golden Bough. Abridged Edition* (1922; rpt. The Macmillan Press, 1960), pp. 353-54.
- 8) フレイザー, *op. cit.*, p. 233.
- 9) Aðalbjarnarson, ed., *op. cit.*, p. 91-93.
- 10) 水野知昭「客人款待神としてのオージン」, 『ユリイカ』2月特集号(青土社, 1997), pp. 138-45.
- 11) 熊野聡『北の農民ヴァイキング：実力と友情の社会』(平凡社, 1983), p. 168.
- 12) R. Cleasby, G. Vigfusson & W. A. Craigie, eds, *An Icelandic-English Dictionary*. (1874; rpt. Clarendon Press, 1969), p. 691.
- 13) Jan de Vries, ed., *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*. (E. J. Brill, 1977), p. 579.
- 14) de Vries, *op. cit.*, p. 580.
- 15) エミール・バンヴェニスト『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集：II. 王権・法・宗教』蔵持不三也その他共訳(言叢社, 1987), pp. 218-19.
- 16) Tomoaki Mizuno, "The Applicable Theories and Cruces of Gift Giving in *Beowulf*: From the Guest-Friendship Perspective". 『人文科学論集〈文化コミュニケーション学科編〉』, 第31号(信州大学人文学部, 1997), p. 163.
- 17) Sigurður Nordal, ed., *Egils saga Skalla-Grímssonar. Íslenzk Fornrit II*. (Reykjavík, 1933), p. 209.
- 18) 水野知昭「旅する客神ロキの神話—その(2)—」『日本大学工学部紀要 分類B』, 第28巻(1987), p. 118; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*. (Walter de Gruyter, 1957),

Bd. II, p. 350参照.

- 19) 水野知昭, *op. cit.*, (1997), 141-43.
- 20) 秋本吉郎 (校注) 『風土記』, 日本古典文学大系 2 (岩波書店, 1958), pp. 309 & 347.
- 21) 大和岩雄 『鬼と天皇』 (白水社, 1992), p. 62.
- 22) 横田健一 『神話の構造』 (木耳社, 1990), p. 73.
- 23) 「信州 諏訪大社 御柱祭」(諏訪地方観光連絡協議会パンフレット), p. 4.
- 24) 横田, *op. cit.*, pp. 73-74.
- 25) *ibid.*, p. 74.
- 26) 尾崎暢映 『古事記全講』 (加藤中道館, 1966), p. 108.
- 27) *ibid.*, p. 109.
- 28) 横田, *op. cit.*, p. 74.
- 29) 『風土記』, *op. cit.*, p. 347.
- 30) 吉田敦彦 『神話と近親相姦』 (青土社, 1982), p. 207.
- 31) *ibid.*, p. 206.
- 32) 吉田敦彦 『日本人の女神信仰』 (青土社, 1995), p. 118.
- 33) *ibid.*, p. 117を参照.
- 34) *ibid.*, p. 101.
- 35) *ibid.*, p. 107.
- 36) 吉田敦彦 『縄文土偶の神話学』 (名著刊行会, 1986), p. 32より引用.
- 37) *ibid.*, p. 41.
- 38) *ibid.*, p. 42.
- 39) *ibid.*, pp. 37-41; 大林太良 「殺された女神」, 『死と性と月と豊穡』. 大林太良編 (評論社, 1975), pp. 90-96参照.
- 40) 尾崎, *op. cit.*, p. 356-57.
- 41) 坂本太郎, 家永三郎, 井上光貞, 大野晋 (校注), 『日本書紀 上』, 日本古典文学大系67 (岩波書店, 1967), p. 246.
- 42) 尾崎, *op. cit.*, p. 355.
- 43) 水野知昭 『羽振りの古代思想』 (オフセット印刷: 非市販, 1991), pp. 158-71.
- 44) *ibid.*, pp. 86-92.
- 45) 白川静 『字訓』 (平凡社, 1987), pp. 626-27.
- 46) 水野, *op. cit.*, (1991), pp.68-76.
- 47) 松平千秋訳 『オデュッセイア』 (上) (岩波書店, 1994), p. 110.
- 48) Th. W. Allen, ed., *Odysseae* I-XII. (1908; rpt. Clarendon Press, 1967).
- 49) 松平訳, *op. cit.*, p. 296.
- 50) Walter Burkert, *Greek Religion*. trans. J. Raffan (Harvard Univ. Press, 1985), p. 50.
- 51) *ibid.*, p. 56.
- 52) 池田黎太郎訳 「テーバイを攻める七人の将軍」, 『ギリシア悲劇全集 2』 (岩波書店, 1991), p. 160.
- 53) N. G. L. Hammond & H. H. Scullard, eds., *The Oxford Classical Dictionary* (Clarendon Press, 1970), p. 257.
- 54) 池田訳, *op. cit.*, p. 146-47.
- 55) Burkert, *op. cit.*, p. 138.
- 56) Hammond & Scullard, eds., pp. 866-67.

- 57) 久保正彰訳「アガメムノーン」, 『ギリシア悲劇全集 1』(岩波書店, 1990), p. 91.
- 58) 久保正彰「『アガメムノーン』解説」, *ibid.*, pp. 274-76.
- 59) Page duBois, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. (The Univ. of Chicago Press, 1988), pp.39-85に興味深い用例が提示されてある.
- 60) Paul Clement, "New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend", *Antiquité Classique*. vol. 3 (1934), p. 393.
- 61) Hugh Lloyd-Jones, "Artemis and Iphigeneia", *Journal of Hellenic Studies*. vol. 103 (1983), p. 95.
- 62) *ibid.*, p.95, n. 52.
- 63) *ibid.*, p. 88.