

道祖神信仰の源流

古代の道の祭祀と陽物形木製品から

平川南

The Origins of Belief in Dosojin : From the Perspective of Wooden "Yobutsu"-Shaped Objects and Roadside Rituals in Ancient Times

はじめに

- ①百済、陵山里寺跡出土陽物形木簡の発見
- ②日本の都城と道の祭祀
- ③記紀の道に関わる神話
- ④岐神・塞の神・来名戸(船戸)神そして道祖神
- ⑤道祖神信仰の源流

【論文要旨】

道祖神は、日本の民間信仰の神々のうちで、古くかつ広く信じられてきた神の代
表格である。

筆者は古代朝鮮の百済の王都から出土した一点の木簡に注目してみた。

王宮の四方を羅城(城壁)が取り囲んでおり、木簡は羅城の東門から平野部に通
ずる唯一の道付近にある陵山里寺跡の前面から出土した。木簡は陽物(男性性器を
表現したもの)の形状を呈し、下端に穿孔もあり、しかも「道縁立立立」という文
字が墨書されていた。おそらく六世紀前半の百済では、王京を囲む羅城の東門入り
口付近に設置された柱に陽物形木簡を架けていたのであろう。

日本列島では、旧石器時代から陽物形製品は、活力または威嚇の機能をもち、邪
悪なものを防ぐ呪術の道具として用いられていたとされている。現在各地の道祖神
祭においても、陽物が重要な役割を果たしている。古代においても、七世紀半ばの前

期難波宮跡および東北地方の多賀城跡から出土した陽物形木製品は、宮城や城柵の
入り口・四隅で行われた古代の道の祭祀の際に使用されたと考えられる。

七世紀から一〇世紀頃まで「道祖」は、クナト(フナト)ノカミ・サエノカミと
いう邪悪なものへの侵入を防ぐカミと、タムケノカミという旅人の安全を守る道のカ
ミという二要素を包括する概念であった。陽物形木製品を用いた道の祭祀は都の宮
城や地方の城柵の方形の四隅で行われてきたが、一〇世紀以降、政治と儀礼の場の
多様化とともに実施されなくなったと推測される。そして、平安京の大小路や各地
の辻(チマタ)などに木製の男女二体の神像が立てられ、その像の下半身に陽物・
陰部を刻んで表現し、その木製の神像が道祖神と呼ばれるようになったのである。

近年の陽物形木製品の発見とその出土地点に着目するならば、道祖神の源流を古
代朝鮮・日本における都城で行われた道の祭祀に求めることができるであろう。

はじめに

日本列島各地における民間信仰の神々のうちで、古くかつ広く信じられた神の代表格として道祖神があげられる。まず、その道祖神について民俗学の通説的理解をいくつかあげておきたい。

倉石忠彦氏によれば、道祖神はさまざまな機能を持ち、その機能を整理すると次のようになる。

- ①境界に機能する神（a境界を示す神 b境界でさえざる神 c境界を開く神 d穢れをはらう神）
 - ②旅の神（a行路の神 b旅人を守護する神 c供物を手向ける神 d先導する神）
 - ③結ぶ神（a空間・領域を結ぶ神 b人を結ぶ神 c社会集団を結ぶ神）
 - ④祈願・祝福する神（a豊穰を祝う神 b誕生を祝う神 c健康を祈る神）
 - ⑤その他（a性の神 b博打の神 cその他）
- 細かに見るとさらに多くの機能も見られるが、いかに多様な機能が「道祖神」に託されているかが理解できる。しかし本当に「道祖神」はこれらの機能をすべて持つ神なのか、ある機能を基本として、何らかの契機によってさまざまな機能を付加させてきたのか、あるいはこれらの機能を持つそれぞれの神が個々に存在する可能性はないのか、などさまざまな基礎的問題がある。しかしこれらについての見当はまだ十分には行われていない。

〔倉石忠彦『道祖神信仰の形成と展開』大川書房、二〇〇五年、

十一・十二頁要約〕

また、神野善治氏は道祖神について以下のように考察する。

道祖神（塞ノ神）は文献でもその歴史をたどることが比較的よくできる神である。最も古くは『古事記』と『日本書紀』のいわゆる「黄泉平坂」の物語に、「塞坐黄泉戸大神」「衝立船戸神」（岐神）、「道保神」等として登場する神々が、サエノカミに相当するものと考えられている。

『古事記』上巻によれば、女神イザナミを慕って黄泉国を訪れた男神イザナギは、見てはならないと言われた女神の姿を見てしまう。女神に追われて、黄泉平坂に至り、大石をもって道を塞いだ。その大石が「塞坐黄泉戸大神」であり、分かれ道に祀られたのが「道保神」であるという。

平安時代の『和名類聚抄』に見える「道祖 和名佐倍乃加美、岐神 和名布奈止乃加美、道神 和名太無介乃加美」の三神が、これにあたりとされている。民間に広く伝えられているサエノカミの言葉が登場し、「道祖」を「さえのかみ」と読ませている。

『令集解』の「道饗祭」の項に、六月と十二月の二回、京の四隅の路上で「八衢比古」「八衢比売」「久那戸」の三神を祀り、悪霊の侵入を防ぐ行事があったと記されている。この三神もまた、道祖神「塞ノ神」の神格として、しばしばとりあげられるものである。

以上のように、日本の古代にすでに道祖神（塞ノ神）は村や家に悪霊が入ってくるのを防ぐ神と考えられ、同時に道を守り、旅人の安全を守る神になっていたのである。

道祖神に対する信仰は、人々がムラをつくり、社会生活を営むようになった時期から、村に進入してこようとする悪霊や災厄をその入口や家々の門口などでさえぎり、ムラや家の安泰をはかろうとすることから形成されたものと想像される。

〔神野善治『人形道祖神―境界神の原像』白水社、一九九六年、

どうそじん 道祖神 境の神の総称。ドウソジンと呼ばれる神のほかサエノカミ、サイノカミ、ドウロクジンなどと呼ばれる神をも含むことが多い。これらの神々の存在は全国的に認められるが、いずれも同じ神であるとの前提によって報告されることが多いので、その関係や分布は必ずしも明確ではない。ドウソジン、サエノカミなどは全国的に見られるが、ドウロクジンは本州中央部および高知県などにおいて多く分布し、近畿地方や東北地方にも見られる。『古事記』に登場する道返大神・塞坐黄泉戸大神などがサエノカミの古い姿であるとされるが道祖神と表記されていない。平安時代の『和名類聚抄』には「道祖、佐倍乃加美」と「祖神、太無介乃加美」とが併記されているが、ここにも道祖神の記載はない。「道祖」という表記は、『今昔物語集』に見られ、サエノカミと訓じられた。「道祖」だけでサエノカミと訓じたが、次第にこれだけではサエノカミと訓ずることができず、「神」の字を添えて「道祖神」と表記されるようになった。ドウソジンはこれ以後の呼称と思われる。また、これは境において旅の安全を祈って供物を供える習俗などから、「道祖」と「祖神」とが同一の神と認識されたことによるものとも思われる。境を特別視し、そこにまつられているさまざまな神を一括して道祖神とするのである。したがって、村境に立てられる大人形や鹿島人形なども、境界の神であるから道祖神であるとするところがある。その形態は祠であることが多く、自然石の場合もある。碑に刻まれた神名は古典に記された境界にかかわる神名や、地方名に漢字をあてたものなど多様で、道祖神・塞神さいのかみ・岐神ふたのかみ・道保神ちまたのかみ・道神・久那戸神どうろくじん・道陸神ちまたのかみ・道禄神ちまたのかみ・猿田彦大神・幸神その他がある。神像は単体・双体のものがあり、いずれも僧形・神形の両者がある。

それは性別不詳であったり、男女が対になったものであったりする。特に男女双体像は性的な側面を強調するものがあり、近親相姦説話が付随するものがある。

時間的、空間的な境界にかかわる神としてその信仰内容や行事が多様であるために、性格や歴史的展開については明らかでないことが多い。

〔『日本民俗大辞典』下、吉川弘文館、二〇〇〇年、倉石忠彦 執筆分の抜粋〕

右のような道祖神に対する一般的解釈は、その性格や歴史的展開については明らかでないとしながらも、古代から道祖神信仰が複雑・多岐な要素を含み、しかも人々がムラをつくり、社会生活を営むようになった時期から形成されたものであるとする。

また、現在の道祖神のなかには、木製やワラ製の男女一対で、しかも陽物・陰部（男女の性器）を表現した特異な神像も存在する。しかし、このような特異な形態がわが国固有の信仰に基づくものであったかどうかについても明らかにされていない。

以上のように、道祖神信仰が当初から複雑・多岐な要素を含むものであったか、また特異な形態の源流は何かなどの諸問題について、古代の道の祭祀と近年の考古学の成果に基づき、古代日本のみならず、古代朝鮮にまで研究を拡げて検討することとした。

以下、小論は古代朝鮮の一点の陽物形木簡から発して、民俗学における膨大な研究蓄積のある道祖神信仰について、歴史学・考古学的見地から検討を加えてみたものである。⁽¹⁾

①百濟、陵山里寺跡出土陽物形木簡の発見

イ、扶餘、陵山里寺跡

韓国の忠清南道扶餘郡扶餘邑陵山里寺跡は、百濟泗泚時代の寺院遺跡であり、扶餘の羅城と陵山里古墳群の間にある溪谷に位置している。(図1)

陵山里寺跡の発掘調査は、国立扶餘博物館により一九九二年から二〇〇二年まで八次にわたって実施され、その結果、中門、木塔、金堂、講堂が南北一直線に置かれ、周囲に回廊を配置する一塔一金堂の典型的な百濟伽藍様式であることが明らかとなった。

また、東西回廊の外側には、それぞれ南北方向の排水路が配置されているが、西回廊外郭の排水路には木橋ならびに石橋が、東回廊外郭の排水路には石橋が配置されていた。そのほかにも、中門跡の南側からは、東西・南北方向の道路遺構と排水施設が確認された。

一方、一九九三年には、工房と推定される建物跡から百濟金銅大香炉が出土した。また、木塔跡の心礎石から出土した石造舍利龕に昌王(威徳王)十三年(五六七)に公主が舍利を供養したという銘文が確認されたことよって、この寺が百濟王室の祈願寺利であることが明らかとなった。

木簡は、西排水路南端の木橋周辺で確認された陵山里寺跡造成以前の排水路から、櫛、匙、器などの木製品や建築部材とともに二四点出土した。

したがって、本木簡の年代は、五三八年の百濟泗泚遷都以降、石造舍利龕の紀年銘五六七年前のものともみなすことができよう。

国立昌原文化財研究所『韓国の古代木簡』(二〇〇四年)における第一〇号木簡の積文は、次のとおりである。(図2)

ロ、釈文

判読者 国立扶餘博物館および朴仲煥

前面(二面) 无奉儀 □ 道 □ 立十二 □

後面(三面) 无奉 ㄣ

筆者は、平成十五年(二〇〇五)三月に国立扶餘博物館において、実見する機会を得て、右の判読文に訂正を加えることができた。

第一面「『无奉義』 (刻書) 『道縁立立立』 (墨書) ○」

第二面「 鬱景 」

第三面「『无奉』 (刻書) ㄣ ○」

第四面「 □ □ □ □ (立九) 十六 」

二二六×二五×二五mm

本木簡については、韓国の尹善泰氏は次のように言及している。⁽³⁾
まず、氏は次のような判読案を示している。

- (1) 无奉義 道 襴 立 立 立
- (2) 道 □
- (3) 无奉 天
- (4) □ □ □ □ 十六

とくに氏の判読案の主要な点は私案の第一面「道縁立立立」の「縁」

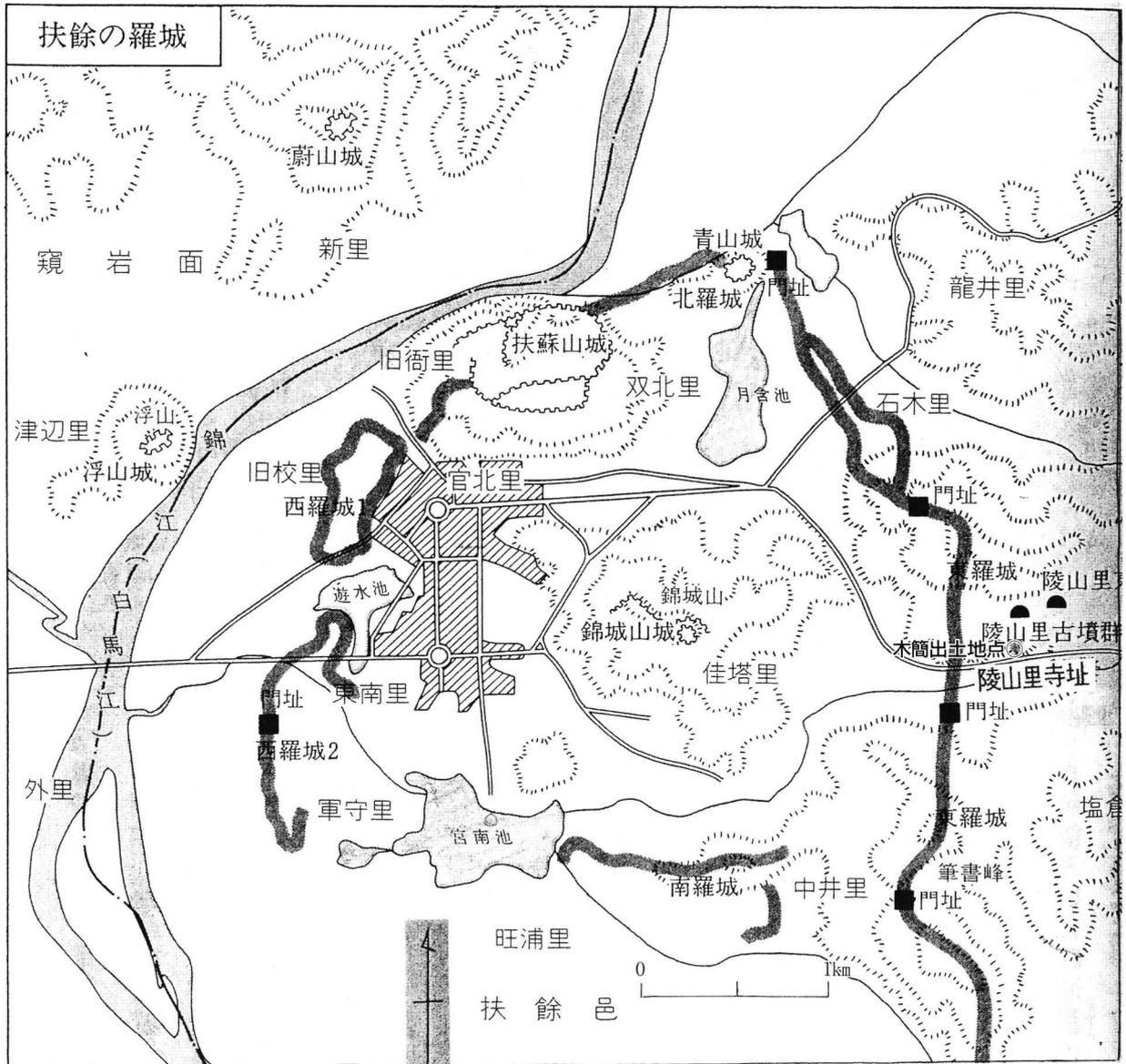


図1 扶餘の羅城と陵山里寺跡
〔東潮・田中俊明『韓国の古代遺跡 2 百濟・伽耶篇』中央公論社 1989年〕



图2 韩国陵山里寺跡出土10号木簡
〔国立昌原文化財研究所『韩国の古代木簡』2004年〕

を「禡」と読んでいることである。「禡」は『説文解字』などに「道上祭」

「道神」という意味であることから、「道神である禡が立った」という解釈である。尹善泰氏は結論として次のようにまとめている。道神である禡を立てたというのは、まさに男根、すなわち陽物を立てて邪悪な魘魅を退治するということを象徴したものである。百済の道祭は、新羅の大

道祭、古代日本の道饗祭と同様に、泗泚都城四方の外郭道路で「国家儀礼」として行われたであろうと指摘している。

3)

八、形状

先端部分を加工し陽物形に仕上げ、もう一端は第一面の部分でえぐりを入れて薄く削り込んで穿孔している。第三面の先端部分のみ平滑に削

りを入れている。

二、内容

文字は、刻書と墨書とで書き分けられている。刻書は、第一面「无奉義」と第三面「无奉 𠄎」である。「奉義」は「義（のり。人の行うべき徳）を守る」という意味であることから、おそらくは、祭祀に関わる行為の成就を願ったものであろう。「无奉義」は、「奉義」を否定することを意味している。第三面の天地逆の「天」の文字と、第一面の部分でえぐりを入れて薄く削り込んで穿孔したことで密接に関連するものと考えられる。本木簡は、穿孔部分を上に、柱の釘に架けられたとすれば、「无奉義」を二重否定するものと理解できるのではないだろうか。この願い事を逆さに架けることは願望を成就させる行為として多くの民俗事例が存在する。

中国の『西湖遊覧志』（明代、田汝成撰）によれば、端午の節に楹（は



図3 「縁」の字体

〔「韓国の古代木簡」所載の赤外線テレビカメラ映像〕

〔筆者の実見による見取り図〕

しら)に「儀方」という呪語を書いて倒貼すると、蛇虺(まむし)を防ぐことができるという。これに類似した作法は、日本にも伝えられ、近世の『陰陽師調法記』(元禄十四年版)には、「五月五日午の時に朱砂を用いて圍という字一ツかきて、門ばしらにさかさまにはりつけておけば、蛇虺(あぶ)家内へきたる事なし」とみえる。

常光徹氏は、「逆さまの民俗」について、次のように分析している。⁽⁴⁾

門口に逆さまのものを貼ったり吊しておく民俗は豊富で、その多くは毒虫や疫病などが家に入りこむのを防ぐ目的で行われている。甘茶で書いた文字、しゃもじ・箕などそれ自体が意味を帯びた呪物だが、それらを逆さにすることで、災禍をもたらす邪悪なモノの進入を遮る呪力が強力に発動する。「逆さま」は日常性が逆転したところの非日常性の象徴である。言い換えれば「逆さま」の行為によって、ある状態を別の状態に転換させることが可能なことを示している。

次に墨書の第一面「道縁立立立」、第三面「道縁」の意味は、文字どおり、道路の縁に本木簡を立てるといふ揭示方法を表記したといえよう。なお、「立立立」と三文字くり返すことは呪符では一般的であり、習書ではない。古代日本においても、例えば、静岡県浜松市伊場遺跡出土の百怪呪符木簡に呪文「急々如律令」とともに「戊戌戌」と記している。第四面の文字は現段階では不明とする。

ホ、揭示方法

本木簡は陽物形と称するものとみて間違いない。またわずかに長さ二二・六cm、幅二・五cmと小型である。この陽物形木簡を道縁に立てる方法として、おそらく常設の柱の釘に架けられたとすれば、道行く人々の

目線で見ることができたのではないか。その場合、第三面の先端部分が平滑に削られていることから推して、第三面を柱に接触させ、第一面が正面に見えるように揭示していたのであろう。しかも第三面の「天」を揭示法の指示と理解すると、本木簡は陽物形の先端を道路に向け、記された文字が天地逆となるような揭示のしかたであったと考えられる。

百済の泗泚の王宮は、西から南に錦江(白馬江)の大河が画し、北には扶餘山が位置し、さらに王京を羅城が取り囲んでいる。その羅城のうち、最も直線的に完全に閉鎖しているのは東辺である。これは、平野部へ通ずる唯一の道路が東にあることによる。東辺羅城のほぼ中央に東方に通ずる道が位置している。

本木簡は、その羅城の東門を出た道の端に立てられていたと考えられる。すなわち、六世紀前半の扶餘(百済王京)を囲む羅城の東門入り口付近に設置された柱に、陽物形木簡が架けられていたのであろう。

春成秀爾氏によれば、日本列島では、陽物形の製作・使用は旧石器時代から現代まで続いており、活力または威嚇の機能を象徴する辟邪の呪具として用いられていたとしている。⁽⁵⁾

また現在各地で行われている民俗行事としての道祖神祭においても、陽物を用いた祭祀形態が広範に見受けられる。(図4)(図5)(図7)したがって、朝鮮半島においても陵山里寺跡出土の陽物形木簡は、王の居住する王京を常に清浄に保ち、邪悪なものが王京に侵入するのを防ぐために羅城の東門入り口付近の「道の縁」に立てられていたと考えられる。現代の韓国の民俗例としても、農家の門口に五穀などとともに、陽物形木製品を吊り下げている。陽物の先端を道に向けて吊す揭示方法は、陵山里寺跡の陽物形木簡の右のような想定と共通しているのである。(図6)



図5 現在の民俗行事に見える陽物祭祀-②
陽物形木製品-山梨県山梨市牧丘町室伏の道祖神祭



図4 現在の民俗行事に見える陽物祭祀-①
ワラ製陽物-山梨県山梨市牧丘北原の道祖神祭

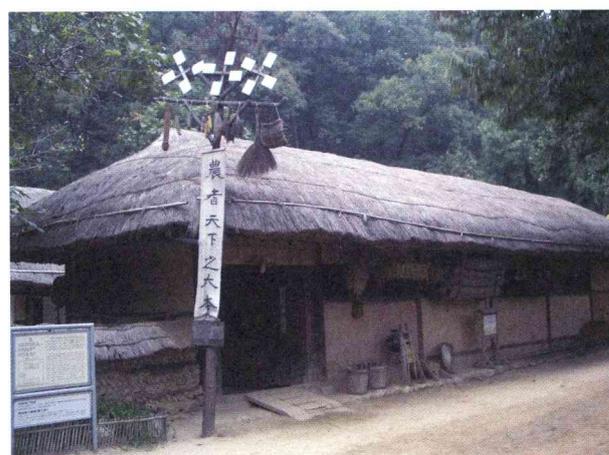


図6 韓国の民俗例
南部地方の農家 (上:全景, 左:部分拡大)
韓国民俗村, 小野正敏氏撮影

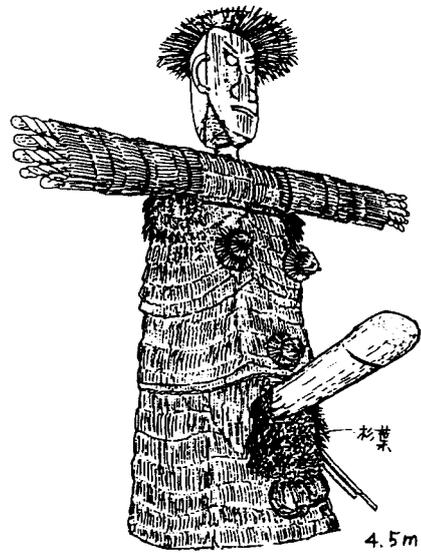


図7 現在の民俗行事に見える陽物祭祀③
ワラ人形と木製陽物-秋田県横手盆地山内村田代
沢のカシガ様(カシマ様)[神野善治「人形道祖神
-境界神の原像」1996年]

②日本の都城と道の祭祀

(1)都城の祭祀

イ、道饗祭・障神祭・宮城四隅祭

神祇令に「道饗祭」は季夏・季冬の祭祀とされる。その道饗祭について、『令義解』では、次のように解釈している。道饗祭は、卜部らが京城の四隅の道上で祭るもので、外から来る鬼魅が京師に入らぬよう、預め道に迎えて饗遇するものであるという。この場合、饗遇の語意は、饗がもてなす、遇が阻止する、すなわち、もてなして鬼魅が京師に入るのを阻止するのである。

季夏条集解所引の令釈では、次のようにみえる。すなわち、京の四方大路の最極において卜部らが祭るもので、牛皮ならびに鹿猪皮を用いる。これは、外から来る鬼魅が宮内に入らぬように祭るもので、左右京職も

祭に預るとしている。

『延喜式』巻第一、四時祭祀に「道饗祭」は次のように規定されている。道饗の祭(京城の四隅に於いて祭れ)

五色の薄繩各一丈、倭文四尺、木綿一斤十両、麻七斤、庸布二段、
鍬四口、牛皮二張、猪皮・鹿皮・熊皮各四張、酒四斗、稻四束、
鰯二斤五両、堅魚五斤、腊八升、海藻五斤、塩二升、水盆・杯各
四口、櫛八把、匏四柄、調の薦二枚。

『延喜式』巻第八には、道饗祭の祝詞がみえる。

道饗の祭

高天の原に事始めて、皇御孫の命と、称え辞竟奉る大八衢にゆつ
磐村の如く塞がり坐す皇神たちの前に申さく、八衢比古・八衢比
売・久那斗と御名をば申して、辞竟え奉らくは、根の国・底の国
より鹿比疎び来らむ物に、相い率り相い口会うる事なくて、下よ
り行かば下を守り、上より往かば上を守り、夜の守り・日の守り
に守り奉り齋い奉れと、進る幣帛は、明妙・照妙・和妙・荒妙に
備え奉り、御酒は甕の辺高知り、甕の腹満て双べて、汁にも頼に
も、山野に住む物は、毛の和物・毛の荒物、青海原に住む物は、
鱧の広物、鱧の狭物、奥つ海藻・辺つ海藻に至るまでに、横山の
如く置き足らわして進る宇豆の幣帛を、平らけく聞こし食して、
八衢にゆつ磐村の如く塞がり坐して、皇御孫の命を堅磐に常磐に
齋い奉り、茂し御世に幸わえ奉り給えと申す。また親王たち・
王たち・臣たち・百の官の人ども、天の下の公民に至るまでに、
平らけく齋い給えと、神官、天つ祝詞の太祝詞事を以ちて、称え
辞竟え奉らくと申す。

祝詞の内容は、大八衢にいる八衢比古・八衢比売・久那斗に大量の幣帛を奉って、根国・底国より鹿で疎び来る物を防ぐとともに、天皇の寿

命長久と御世の平安、さらに、親王以下の人々の守護を祈願したものである。

四時祭の道饗祭の供物として「牛皮二張、猪皮、鹿皮、熊皮各四張」とあり、祝詞の中では「山野に住む物は、毛の和物・毛の荒物」と柔毛の動物、粗毛の動物を表記したものと考えられる。

『日本書紀』〔巻第一、神代上、第五段（一書第一一）〕の、保食神の屍から、幾多の食物が生まれる話の中に、次のような記載がある。

一書に曰はく、伊奘諾尊、三の子に勅任して曰はく、「天照大神は、高天之原を御すべし。月夜見尊は、日に配べて天の事を知すべし。素戔鳴尊は、滄海之原を御すべし」とのたまふ。既にして天照大神、天上に在しまして曰はく、「葦原中國に保食神有りと聞く。爾、月夜見尊、就きて候よ」とのたまふ。月夜見尊、勅を受けて降ります。已に保食神の許に到りたまふ。保食神、乃ち首を廻して國に嚮ひしかば、口より飯出づ。又海に嚮ひしかば、鱧の廣・鱧の狭、亦口より出づ。又山に嚮ひしかば、毛の鹿・毛の柔、亦口より出づ。夫の品の物悉に備へて、百机に貯へて饗たてまつる。

この山の「毛の鹿・毛の柔」は、道饗祭の山の狩獵の獲物と共通した表記である。

『延喜式』卷第三、臨時祭

宮城の四隅の疫神の祭（もし京城の四隅に祭るべくば、これに准えよ）

五色の薄繩各一丈六尺（四所に等しく分つ。已下これに准えよ）、倭文一丈六尺、木綿四斤八両、麻八斤、庸布八段、鍬十六口、牛皮・熊皮・鹿皮・猪皮各四張、米・酒各四斗、稻十六束、鰻・堅

魚各十六斤、腊二斗、海藻・雑の海藻各十六斤、塩二斗、盆四口、坏八口、匏四柄、櫛十六把、薦四枚、藁四圍、柘棚四脚（各高さ四尺、長さ三尺五寸）、枋一枝。

『延喜式』卷第三、臨時祭

畿内の堺十処の疫神の祭（山城と近江の堺一、山城と丹波の堺二、山城と摂津の堺三、山城と河内の堺四、山城と大和の堺五、山城と伊賀の堺六、大和と伊賀の堺七、大和と紀伊の堺八、和泉と紀伊の堺九、摂津と播磨の堺十）
堺別に五色の薄繩各四尺、倭文四尺、木綿・麻各一斤二両、庸布二段、金・鉄の人像各一枚、鍬四口、牛皮・熊皮・鹿皮・猪皮各一張、稻四束、米・酒各一斗、鰻・堅魚・海藻・滑海藻各四斤、雑の海藻四斤、腊五升、塩五升、水盆一口、坏二口、匏四把、薦一枚、藁一圍、輿籠一脚、枋一枝、担夫二人（京職を差して充てよ）。

『延喜式』卷第三、臨時祭

蕃客を堺に送る神の祭

五色の薄繩各四尺、倭文二尺、木綿・麻各二斤、庸布四段、鍬四口、牛皮・熊皮・鹿皮・猪皮各二張、酒二斗、米四升、鰻・堅魚各二斤、海藻四斤、腊八升、塩四升、稻十二束、水盆二口、坏四口、匏二柄、薦二枚、藁四圍、櫛八把（已上は祭料）。木綿四両、麻一斤、酒六升、米四升、鰻・堅魚各一斤、雑の海藻二斤、腊一斤、塩一升、水盆・坏各二口、匏一柄、食薦二枚、櫛十把、輿籠一口、枋一枝、夫二人（已上は祓の料）。

右、蕃客人朝せば、畿内の堺に迎え、送る神を祭り却けよ。その客徒ら、京城に至る比、祓の麻を給い、除わしめてすなわち入れよ。

『延喜式』卷第三、臨時祭

障神の祭

五色の薄繩各一丈二尺、倭文一丈二尺、木綿・麻各十二斤、庸布八段、熊皮・牛皮・鹿皮・猪皮各四張、鉄十六口、米・酒各四斗、稻十六束、鯁・堅魚・海藻各八斤、腊・塩各二斗、水盆四口、坏八口、匏四柄、櫛十二把、薦四枚（五色の薄繩以下を四所に等分せよ）。右、客ら入京せんときは、前つこと二日、京城の四隅に障神の祭をなせ。

「京城の四隅の疫神の祭」は京城の四隅において疫神を祭り、「畿内の堺十処の疫神の祭」は、畿内の堺十ヶ所で疫神を祭り、「蕃客を堺に送る神の祭」「障神の祭」の二つの祭は、ともに外国から入京する使節に対して疫病などの侵入を防ぐために畿内の堺、京城の四隅に祭ったものである。⁽⁶⁾

虎尾俊哉編『延喜式上』（集英社、二〇〇〇年）の補注によれば、道饗祭をはじめとする道に関する祭祀と動物皮について、次のように注釈している。

道饗祭は、神祇令季夏条令釈に「卜部等祭、牛皮并鹿猪皮用也」とあるように、卜部が祭祀を執行し、牛・鹿・猪等動物の皮が供饗された。延喜式では、これに熊皮が加わり、四種の動物の皮が供饗されているが、この動物皮の供饗が道饗祭の顕著な特徴である。こうした動物皮が供饗される祭祀は、臨時の疫神祭、堺神祭等と同様、道と堺の祭に限られている。そして、これらの祭祀は卜部が執行していることから明らかにように、外来の大陸的祭祀の影響が強いという。

口、前期難波宮出土の陽物形木製品

大化元年（六四五）から白雉五年（六五四）までの孝徳天皇の治世

下において都は飛鳥から難波へ遷されている。この時の難波宮を前期難波宮（難波長柄豊碕宮）とよび、その宮域は一応の推定として、東西約六〇〇m、南北約五三〇m程度の広がりとしてされている。

一九九九年には、難波宮北西部の大阪府警察本部の敷地で、南東から北西に下る大きな谷が確認され、調査の結果、谷の中の遺物包含層から数多くの土器や木製品が出土した。なかでも三三三の木簡のうちには、「戊申年」と記された木簡があり、この年は共伴した土器の年代観から六四八年（大化四）にあたる。一点の木簡のみから遺跡の年代をはかることはできないが、これまでの調査で出土した遺構・遺物との関係を考慮すれば、前期難波宮が天武朝をさかのぼる七世紀中葉の段階で機能していたことは、ほぼ確実となったとされている。⁽⁷⁾（図8）

これらの木簡とともに大量に出土した木製品のなかに、二点の男根状（陽物形）木製品が確認されている。一点は、下方に括れが削り込まれている。もう一点は、陰囊部分までを表現したものである可能性がある木製品である。⁽⁸⁾（図9）

結局、前期難波宮の北西隅にあたる地点で陽物形木製品を用いた道饗祭（京城の四隅に於いて祭れ）のような道の祭祀が実施されていたと考えられる。しかも二点の陽物形木製品は、百済・陵山里寺跡出土陽物形木簡と同様に、括り部分にヒモをかけ、陽物形の先端を下方に向け掲示した可能性が想定できるのである。さらには、北西隅の道の祭祀とすれば、推定宮域東西約六〇〇m、南北約五三〇mの一角を確実に定めたこととなるであろう。

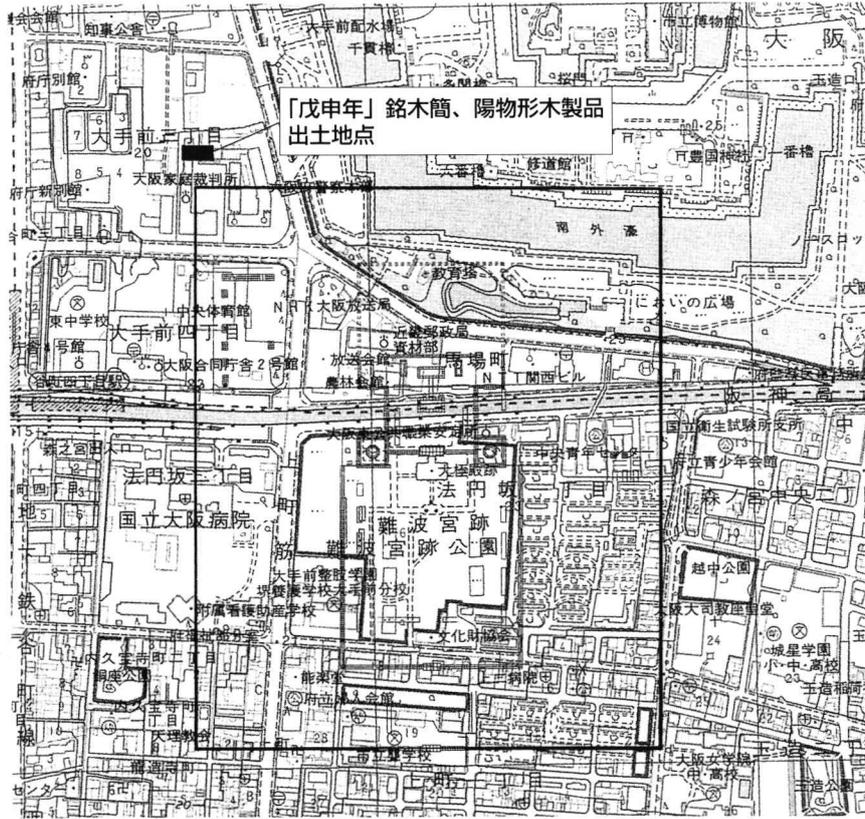


図8 前期難波宮宮域想定図と陽物形木製品の出土地点
〔古市見「難波宮発掘」(森公章編『日本の時代史3 倭国から日本へ』2002年)〕

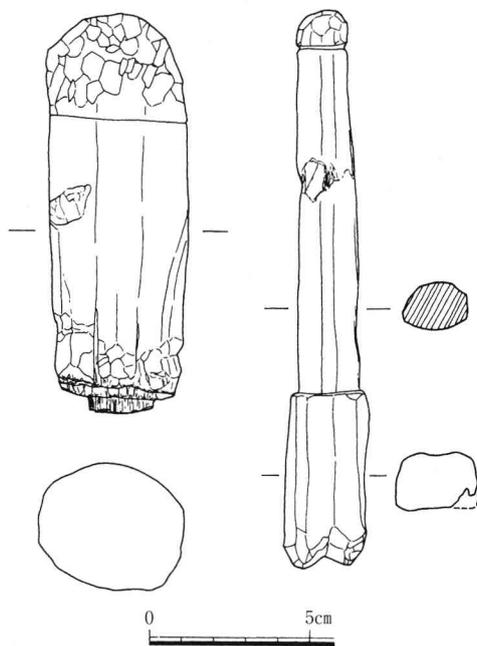


図9 前期難波宮出土陽物形木製品
〔(財)大阪府文化財調査センター
『大阪城址II - 本文編』2002年〕

(2) 地方都市(多賀城)における道の祭祀

イ、百柩平安未申立符(図10)

多賀城のすぐ南側、南門の約二五〇メートルにある運河の堆積土から一点の木簡が発見された。長さ二八・五センチで、表に「□×百柩平安未申立符」、裏には「^平□^戌□□×奉如養急々如律令」と記されている。木簡の年代は一一世紀と考えられている。頭部を山形に削り、下端を尖らせた形状は呪符の典型的な形状である。その内容は百柩を鎮め除くための呪符で、未申いわゆる西南の方角に立てた符であるというものである。この木簡は道饗祭の時、艮(東北)角・巽(東南)角・乾(北西)角とともに坤(西南)角に立てられた符にあたるのではないか。

この「未申立符」は、多賀城の西南部分にあたり、城内へ侵入しようとする百柩の退散を願って行われた祭の時に、多賀城の四隅にたてられた符の一つかと思われる。地方都市では十一世紀においても形式的にこのような道の祭祀が実施されていたと考えられる。

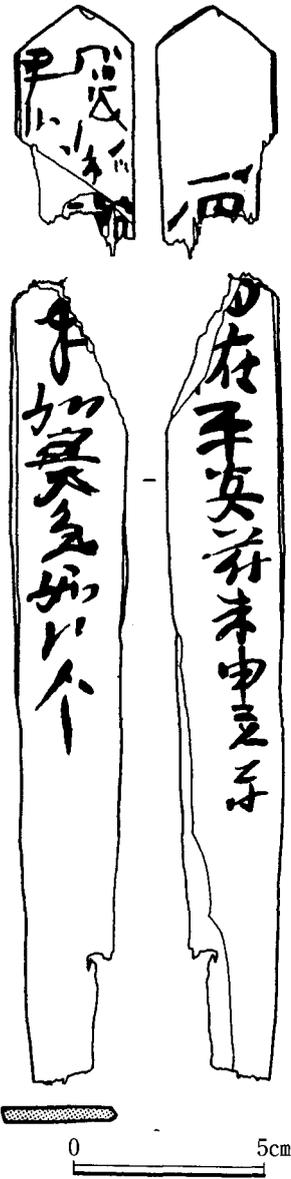
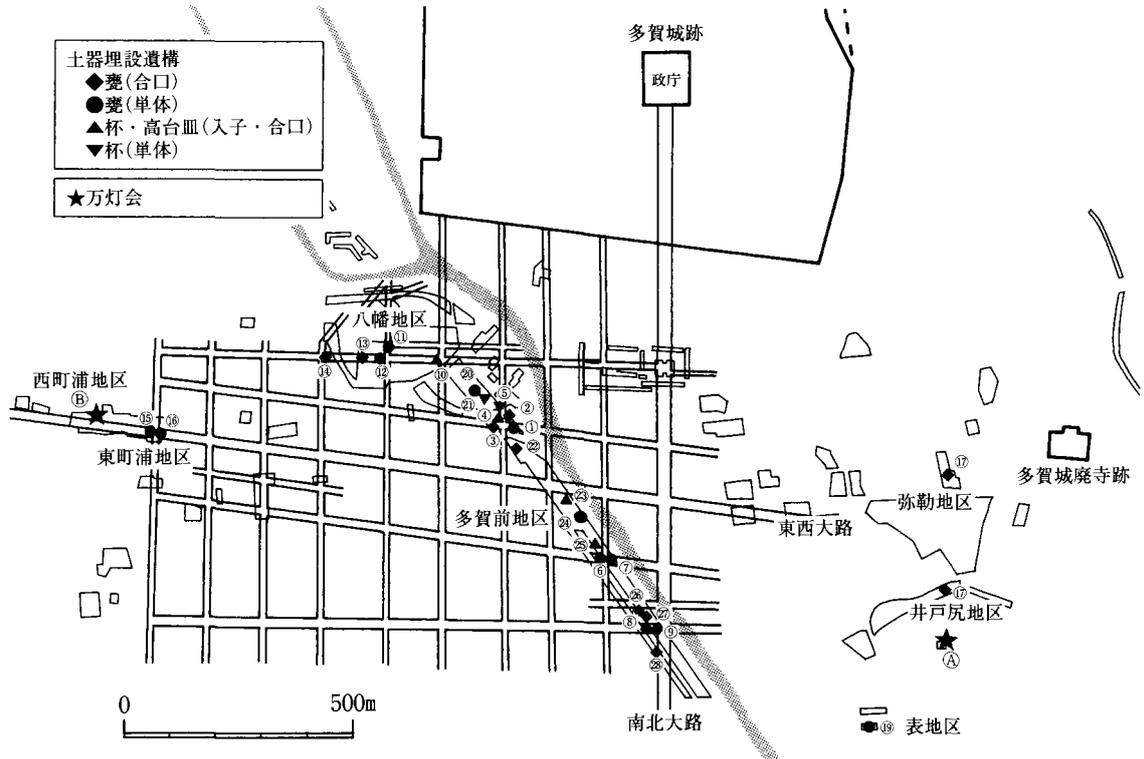


図10 多賀城跡出土呪符「百柩(怪)平安未申立符」木簡
〔『多賀城跡-昭和55年度発掘調査概報-』1980年〕

この道饗祭に関連して、その祭式構造が類似しているのが、鎮火祭である。鎮火祭は、宮城四方の外角で、卜部らが火を鑽って祭るもので、火災を防ぐための祭祀である。宮城四方の外角とは、宮城四隅のチマタで祀るものであった。この鎮火祭は地方の国府においても実施されたことがわかる。すなわち下野国府跡出土の木簡(削屑)に「鎮火祭□□」と記されていた。本木簡の出土した大溝は政庁から西南約三三〇メートルの地点であるので、かりに政庁を囲む方二〜三町の国庁域を想定したとしても、その外辺にあたる。本木簡の時期は、伴出した木簡に「里正」という郷里制下の職名がみえることから、七一七〜七四〇年の間で考えられる。国府において、鎮火祭をその国庁四隅のチマタで執り行ったことが知られる。

ロ、土器埋設祭祀(図11)

多賀城南面において、穴を掘って土器を埋設した遺構が、道路の交差



		埋設状況	地点(图中番号と対応)
交差点	土師器甕 2 個	合口 横位	②⑭
	土師器甕と杯	合口 横位	③
	土師器甕 1 個	横位	①⑥⑦⑪⑫⑮⑯
	土師器高台皿 2 個	合口 正位	⑩
	土師器杯 2 個	入子 正位	④
	須恵器杯 1 個	正位	⑤
路上	土師器甕 2 個	合口 横位	⑧⑨⑬
区内	土師器甕 1 個	正位	⑳㉑㉒
	土師器の甕と杯	入子 正位	㉔
	土師器甕と須恵系土器杯	合口 正位	㉖㉗
	土師器杯 2 個	入子 正位	㉓
	土師器杯と須恵系土器杯	合口 正位	㉕
	須恵器杯 1 個	倒位	㉑
地割外	土師器甕 2 個	合口 横位	⑰⑱
	土師器甕 1 個	横位	⑲

図 11 多賀城街区の土器埋設遺構と出土品
 [[多賀城市史] I 1997 年]

点で一三基、他の路上で三基、区画内で九基、方格地割の外で三基の計二八基が発見されている。

まず、区画内で検出した土器埋設遺構は、その年代が八世紀から一〇世紀までであり、その場所に施設を建設する際の地鎮などの祭祀にともなうものと思われる。

これに対し、道路部分で発見された埋設遺構には次のような特徴がみられる。第一点は、一六基中、一三基までが交差点にあったこと、第二点は埋設時期が明確なものはずべて一〇世紀前半に限定され、しかも五例については道路の造成工事中に埋設されていることが確認できたことである。以上の二点から、これらは辻(チ

マタ)を中心とした道路という特定の場所を意識して、限定された時期に計画的に行われた祭祀の遺構と考えられる。第三点は、道路以外の埋設土器は、土師器甕を使う場合、蓋として用いたものを除けばすべて長胴甕で横位に設置されていたということがある。道路造成中に埋設されたものがあることを重視すると、これらの埋設土器は道路の建設・改修に関わる祭祀に用いられた可能性が高い。

多賀城の街区の道路交差点に埋設された土器を伴う祭祀は、おそらく道のチマタ祭祀に深く関わるものと考えてよいのではないか。

八、陽物形木製品(二点)(図12・13)

一点は、外郭東南隅地区で検出された八世紀末の櫓状建物とされるSB二二四建物跡土居桁の基礎構造がつくられている青白色粘土層中から陽物形木製品が出土した。自然木の樹皮を剥き落として細工し、先端部を亀頭状に仕上げた棒状品である。一端は斜め方向への細かい削りにより丸

く仕上げ、先端部より三・〇cmの所に刻線をまわし、更に先端部裏側は側面より上面にかけて三又状の刻み目を入れて亀頭状とする。他端は周囲を切り落とし、前期難波宮出土陽物形木製品と同様に括れが削り込まれ、先端を下方に向け吊り下げていたと想定できる。長さ一七・四cm、径約四cm、亀頭部三・五cmである(第一一次発掘調査地区出土)。もう一点は、外郭南門西地区出土のものがある。これは先端を削り出して亀頭形に仕上げているがはっきりしない(第八次発掘調査地区出土)。



図12 多賀城跡全体図と陽物形木製品出土地点

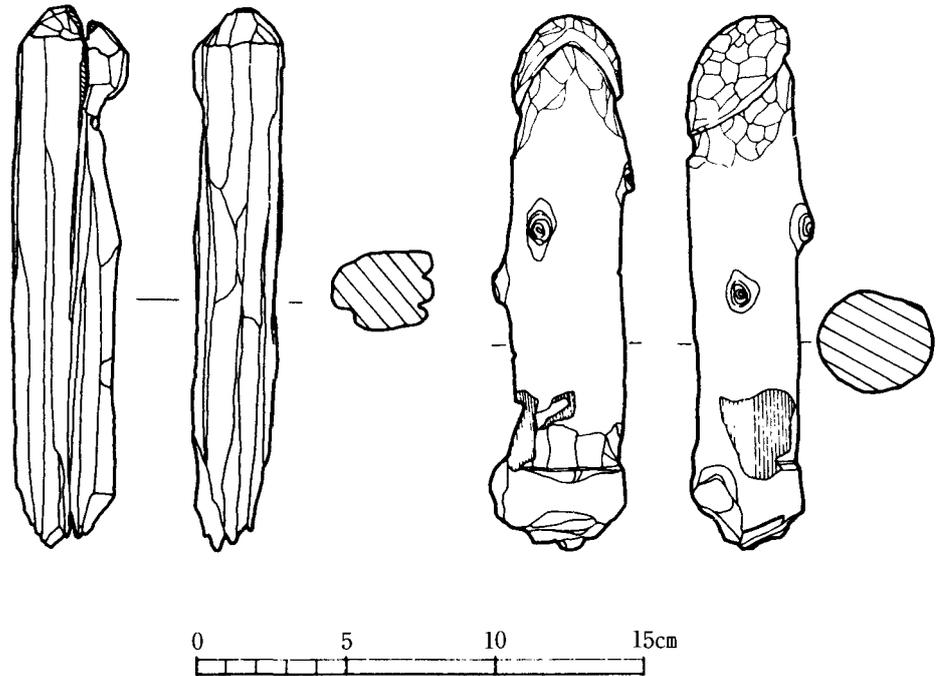


図13 多賀城跡出土陽物形木製品
 【多賀城跡-昭和45年度発掘調査概報-】1971年

陽物形木製品二点が、多賀城の一辺約九〇〇m四方の外郭線の東南隅および外郭南門跡付近から出土したことは、都城における道饗祭または宮城四角祭と類似した祭祀が実施されていたことを示しているのではないか。

③ 記紀の道に関わる神話

『古事記』上巻 伊耶那岐（イザナキ）命と伊耶那美（イザナミ）命
 要約すると次のとおりである。

イザナキ・イザナミによる国作りは、イザナミが火の神を生んで死んだために、複雑な方向に展開するのである。黄泉国までイザナミを追っていったイザナキは、けがれに満ちたイザナミの姿を見て恐れ、黄泉国から逃げ帰る時にイザナミは黄泉国の醜女を遣わして、そのあとを追いかけてきた。最後には、イザナミ自身が追ってきたので、イザナキは千引石で黄泉ひら坂を塞いだ。その後、イザナキは身を清めるため筑紫の地で禊を行った。それで、投げ捨てた御杖に成った神の名は、衝立船戸神、（以下三神略）次に投げ捨てた御禪に成った神の名は、道俣神。（以下五神略）、次に辺津甲斐弁羅神。

右の件の船戸神より以下、辺津甲斐弁羅神より以前の、十二はしらの神は、「身に著けたる物を脱ぎしに因りて生める神ぞ」とある。

『日本書紀』卷第一、神代上、第五段（二書第六）

イザナキは、泉津平坂を千人所引の盤石を以て塞いだ。そして「此よりな過ぎそ」とのたまひて、即ち其の杖を投げたまふ。是を岐神と謂す。（以下四神略）所塞がる盤石といふは、是黄門に塞ります大神を謂ふ。亦の名は道返大神といふ」とある。「此よりな過ぎそ」といひ、杖を投げたことに因りて生める神が『古事記』では「衝立船戸神」、『日本書紀』では「岐神」である。

なお、第五段（一書第七）によれば「岐神、此をば布那斗能加微（ふなどのかみ）と云ふ」とある。

の如くに候 右は日本紀などに猿田彦を衢神と記したるに基くものかと存ぜられ候 併し道祖神は神代史に見えたる鼻高き国津神の如く 嚮導の神にては無きやうに心得申候 倭名鈔を始め諸書未だ道祖の字義を解したる者を知らず候へども 道祖の祖は祖の義にも非ず 又祖道の意味にも非ずして 阻つると云ふ阻ならんかと存じ候 ますれば日本紀の岐神の本号「来名戸之祖神」をクナドノサヘノカミとしたる古訓にも合し クナドとサヘと同じ神と云う諸説にも合し申候 即ち行路の辻などに此神を祀るは往來の安全を計ると云ふ能動の神徳を仰ぐにはあらで邪悪神の侵入を阻止せんとする受動的の意味合なるべく候 今日とても道祖神の在り所又は基地名の在処を求め候に 必しも道路の側のみならず 往々にして物深き山中なども有之候 右は山に居り山より降り来る邪悪神を阻塞して 邑落の平穩を期するが為の神事と覚え申候 岐神は今日クナド又はフナドと称する少小の地名のみを遺して 殆ど跡を信仰界に斂めたるが如くに候は 全く右内外二種の神の機能相同じかりし為 容易に習合帰一したるものなるべく候

道祖の字義は、但でも祖道でもなく、阻つると解すれば、『日本書紀』の岐神の本号「来名戸の祖神」をクナドノサヘノカミとする訓みにも合致し、クナドとサヘと同じ神という諸説とも合うという。

しかし、私見によれば、クナドとサヘが同じ神であるならば、「来名戸の祖神」は「クナドノサヘノカミ」ではなく、祖神を本来の漢語（道路の神）のままに解釈すべきである。

すなわち、中国の『文選』卷二〇、租餞の李善注に『四民月令』を引いて「祖、道神也。好遠遊、死道路。故祀以為道神。以求道路之福（祖とは道神のことである。遠出が好きであった者が、道中亡くなった。そこで祀って道神とした。旅をするものはこれに道中の安全を祈る）」と

ある。『四民月令』は中国の古歳時記、後漢時代の崔寔（さいしよく）の作で後漢時代の華北の豪族の生活を知る好資料とされている。『四民月令』によれば、祖とは道神のことで、道神は本来道中の旅人の安全を守護する神であった。この解釈は『和名類聚抄』の引く『風俗通』（後漢・応劭撰）「共工氏之子好遠遊、故其死後以為祖」とあるものと合致している。

『和名類聚抄』（承平年間（九三一―九三八）成立）卷第二の鬼神部第五・神靈類第一六には、道祖と道神が明確に区別され、道祖の和名を「佐倍乃加美（サヘノカミ）」、道神の和名を「太無介乃加美（タムケノカミ）」と訓まれている。

元和古活字本『和名類聚抄』

道祖 風俗通云、共工氏之子好遠遊、故其死後以為祖和名佐倍乃加美
 岐神 日本紀云、岐神和名布奈止乃加美
 道神 唐韻云、禡音觴和名太無介乃加美 道上祭一云、道神也

しかし、その解釈部分は複雑である。すなわち、道祖の項の「風俗通（後漢・応劭撰、正式名称『風俗通義』）云、共工氏之子好遠遊、故其死後以為祖」は、共工氏の子脩（一説に、黄帝の子纁祖）遠遊を好み、道路に死す、後世、祖神とし、道路の神として祀ったという。この説明は「道神」のことであり、旅だちに臨んで道路の神を祭ること、すなわちタムケノカミ（手向け神）のことであり、道祖の和名「佐倍乃加美」の説明にはならない。

道祖等の記載は、『和名類聚抄』以降の辞書類では以下のとおりである。『類聚名義抄』（一一世紀末成立の部首引きの漢和辞書）

〔六十一 示〕

岐神 フナトノカミ 道神 タムケノカミ

『色葉字類抄』二卷本「永祿八年（一五六五）書写、内容は天養（長寛年間（一一四四）一六五）のもの」とされている。

卷下上〔布、姓氏〕フナト 道祖

卷下上〔佐、人倫〕サヘノカミ 道祖神

⑤ 道祖神信仰の源流

（一）道祖王

道祖の初見は、天武天皇の孫、新田部親王の子である「道祖王」であろう。

古代国家の確立過程のなかで、近年、新川登亀男氏は、日本における道教のあり方を問うており、道教をめぐるはじめての攻防が、天武天皇の病から死に至る過程の中にあるという。⁽¹²⁾

天武天皇の病は、これまでは総合的なカルチャーの中で調和を保っていた道教的なものが、ことさらに自覚され、浮上してきたのである。「日本の仏教」を産みおとしていく過程でもっと広く言えば、ヤマトの列島統一化つまり「日本」と「天皇」制をつくり上げていく過程で、みずからの深奥にはらんでしまったのが道教もしくは道教的なものなのである。

「淨い」とか「淨らか」は天武天皇の時代からつくり出され、ひろめられようとしていた価値なのであった。六八五年（天武十四）に明位、淨位の冠位ができて、諸王以上に与えられたり、天武天皇の宮殿を飛鳥淨御原宮と命名したことも、その一環であった。

天武天皇は、壬申の乱後、ヤマトに凱旋して飛鳥淨御原宮に入った。六七二年のことである。その後、この宮は、持統天皇（天武天皇の皇后）が六九四年末に藤原宮へ遷るまで、二代二二年間にわたって営まれた。ところが、この宮号は、はじめからそう呼ばれていたわけではなくて、天武天皇の危篤の最中に命名されたものであり、同時に、朱鳥元年という年号もたてられている。朱鳥は「アカミトリ」といわれ、「アカミトリノハジメノトシ」というわけである。この直後、さらに浄行者七〇人の出家が断行された。

飛鳥淨御原宮の宮号命名と、朱鳥建元と、浄行者出家とはすべて一連のもので、天皇の延命をねがう最後の切り札的な試みであったことは間違いない。とくに、宮号命名は、宮殿が「淨い」ことを、「淨く」ありつづけることをねがったものである。

この宮殿を「淨く」保つ思想は、さらに宮殿から本格的な都城を清浄に守る祭祀の確立へと進んだと考えられる。

和田萃氏が「都城の成立と祭祀」について次のように指摘している。⁽¹³⁾
従来から存在していた古道（中ツ道、下ツ道、横大路、阿部山田道）を利用して、条坊をもった本格的な都城として造営されたのが藤原京である。藤原京の西南隅は、下ツ道と阿倍山田道が交差する軽のチマタで、藤原遷都以前から、チマタとして機能していた。この都城の成立と密接に関わりをもつのが、道饗祭である。藤原京造営以前から、古道が互いに交差することにより、非日常的空間として機能していたチマタが、藤原京の四隅として位置づけられた結果、律令的祭祀である道饗祭がこの地で行われるようになったのである。

この道饗祭は、神祇令の義解によれば、災厄をもたらす悪鬼の京師への侵入を防ぐことを目的とする。この目的からも明らかのように、道祖は『和名類聚抄』では「佐倍乃加美」（サヘノカミ）と訓み、『伊呂波字類抄』の「不、姓氏」の項に、「道祖ツナト」とみえる。『日本書紀』神代

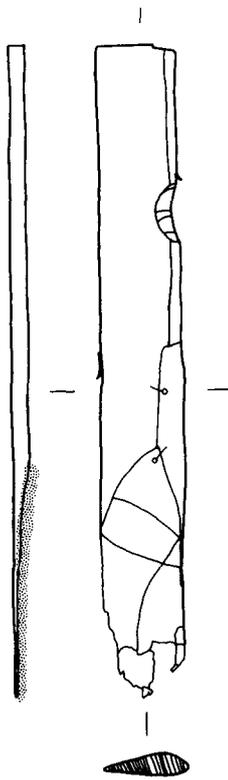


図16 長野県千曲市屋代遺跡群出土「竈神」木簡の形状〔(財)長野県埋蔵文化財センター「長野県屋代遺跡群出土木簡」1996年〕

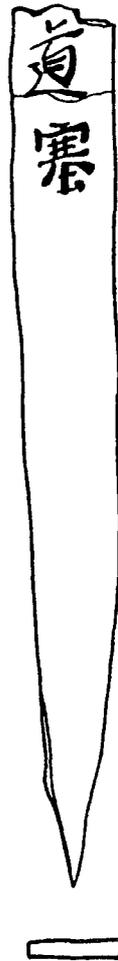


図15 「道塞」木簡 福岡市元岡遺跡群出土〔福岡市教育委員会「九州大学統合移転用地内埋蔵文化財発掘調査概報2」〕

「竈神」

(一四一) × 一八 × 四 ○ 一九

上端は粗い平面ケズリ。下端は二次的なケズリ。木簡の上部片面に「」型状切り込みがある。表裏両面ともに全く無調整であるのが特徴的である。すなわち、成形技法面からいえば、本木簡は通常の文書・付

札とは異なるものとみなすことができる。また、記載内容面からも、下端欠損しているが、長さ一四cm残存部の上端部分に「竈神」とのみ記載し、以下余白となっているのは特異である。

以上の形状・内容的な特異性から判断すると、本木簡は上端部分に「竈神」と記し、おそらく下端部分を尖らせ、地面に突き立てていたのではないか。この行為は、竈神に関わる祭祀に伴うものと推測される⁽¹⁶⁾。

この「竈神」の例からも、「道塞」は、藤原宮木簡「符處々塞職等受」、石神遺跡木簡「道勢岐官前□」など「塞職」「勢岐官」(セキノツカサ)のような過所に関わる文書木簡ではなく、呪符木簡とみるべきであろう。「道塞」は道の「塞神」「障神」、「和名類聚抄」にみえる「道祖」を「佐倍乃加美」(サヘノカミ)と訓むことと密接に関連しよう。遺跡の立地は博多湾に面する糸島半島に位置し、対外交流の要地である。外国使節等の来着などを意識し、疫病などの侵入を防ぐ意図のもとに、塞(障)神の祭を行った際に使用されたものかもしれない。元岡遺跡群出土木簡「道塞」は、道祖神に関わるきわめて貴重な直接的資料といえよう。

なお、報告書⁽¹⁷⁾によれば、「道塞」木簡と共伴した多数の木製品のなかに、丸木を加工し、頭部と脚を表現した人形とされている木製品があるが、これはむしろ下方に括りの削りが施された陽物形木製品とみるべきである。この木製品は百済・陵山里寺跡、前期難波宮、多賀城跡出土の

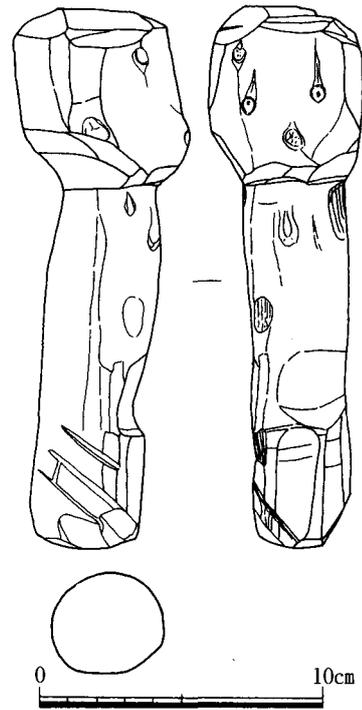


図17 元岡遺跡群出土陽物形木製品
〔『九州大学統合移転用地内埋蔵文化財発掘調査概報2』〕

陽物形木製品同様に先端を下方に向け掲示した可能性があろう。(図17)

(3) 道饗祭・岐神

一〇世紀前半の『小野宮年中行事』の六月行事・道饗祭事として、次のように外記記文をあげている。

廿五日任「左右相撲司」事。

右曹司廳任之。内記先進「宣命文」退出。(略)

道饗祭事。

弘仁神祇式云。於「京城四隅」祭之。十二月准之。天慶元年九月一日外記記云。近日東西兩京大小路衢刻木作神。相對安置。凡厥體像髣髴大夫頭上加冠髻邊垂。以丹塗身成緋衫色。起居不同。遞各異貌。或所又作「女形」。對「大夫」而立之。臍下腰底刻「繪陰陽」。構「几案於其前」。置「坏器於其上」。兒童猥雜。

拜禮慙慙。或捧「幣帛」或供「香花」。號曰「岐神」。又稱「御靈」。未知「何祥」。時人奇之。鎮火祭事。

同式云。於「宮城四隅」祭之。十二月准之。(下略)

〔『小野宮年中行事』(『群書類従』第六輯、公事部1、卷第 八十四)〕

近頃、平安東西兩京の大小路の衢(チマタ)に、木を刻んで神像を作り、相對して安置している。およそ、その体像は大夫(男の像)が頭上に冠をいただき、髻の辺りに縷を垂れている姿を彷彿とさせる。丹を身に塗り、緋袵色をなす。像のとり姿勢と容貌はそれぞれ異なっている。ある所では女形の像も作って大夫に対してこれを立てる。臍(へそ)下、腰底に陰陽を刻みえがいている。その前に几案(机)を備え、その上に坏器を置き、兒童たちは猥雑にさわぎたて、(大人たちは)慙慙に拝礼している。あるいは幣帛をたてまつり、あるいは香花を供え、岐神と号し、また御霊と称す。どのようなものであるかは詳かにはわからないが、時の人はこれを奇としている。

結局のところ、京の衢に男女の神像を祀り、岐神(フナトノカミ)と称し、悪霊の侵入を防ぐ道饗祭の行事が実施されていたことがわかる。特にその神像は下半部に陰陽部を刻みえがいている。これは当初の陽物形から人形に陰陽部を刻む形に変化したものと考えられる。

さらに神像が「道祖神」と呼称されていたことを確実に示しているのが『今昔物語集』巻第十三「天王寺僧道公、誦法花救道祖語(法花を誦してサエノカミを救えること)第卅四」である。

今昔、天王寺ニ住ム僧有ケリ、名ヲバ道公ト云フ。年末、法花經ヲ讀誦シテ佛道ヲ修行ス、常ニ熊野ニ詣テ、安居ヲ勤ム。

而ルニ、熊野ヨリ出デ、本寺ニ返ル間、紀伊ノ國ノ美奈部郡ノ海邊ヲ行ク程ニ、日暮レヌ。其ノ所ニ大ナル樹ノ本ニ宿ヌ。(中略) 夜嗟ヌレバ、道公、此ノ事ヲ極テ恠ビ恐レテ、樹ノ本ヲ巡リ見ルニ、惣テ人無シ、只道祖ノ神ノ形ヲ造タル有リ。其ノ形、舊ク朽テ多ノ年ヲ経タリト見ユ。男ノ形ノミ有テ、女ノ形ハ無シ。前ニ板ニ書タル繪馬有リ、足ノ所破レタリ。道公、此レヲ見テ、「夜ルハ、此ノ道祖ノ云ヒケル也ケリト」(中略)

若シ、其レニ不共奉ネバ、答ヲ以テ打チ、言ヲ以テ罵ル。此ノ苦實ニ難堪シ。然レバ、今、此ノ下劣ノ神形ヲ弃テ、速ニ上品ノ功德ノ身ヲ得ムト思フ。其レ、聖人ノ御力ニ可依シト。(中略) 其後チ、道公、道祖ノ言ニ随テ、忽ニ柴ノ船ヲ造テ、此ノ道祖神ノ像ヲ乗セテ、海邊ニ行テ、此レヲ海ノ上ニ放チ浮ブ。其ノ時ニ、風不立ズ、波不動シテ、柴船、南ヲ指テ走り去ヌ。

この説話のなかで、三つほど注目すべき点がある。

一つは、一二世紀ごろには、道祖神信仰が都・地方官衙のみではなく、各地に広がっていることである。

二つには、道祖神像が道端に立ち、その像はおそらく下半身に陽物・陰部を表現したもので、当時「下劣ノ神形」とみられていたことである。三つには、道祖神は猿田彦の役割をもち、行疫神の先導役をつとめていたことである。先にも触れているが、『古事記』『日本書紀』によれば、衝神(チマタノカミ)は猿田彦神とも称されている。当時、道祖神と猿田彦神はきわめて密接な関係であったことを示しているといえよう。現在の民俗行事においても、両者はほぼ一体で考えられているのである。

(4)百済と陽物形木簡・道祖

百済王京の羅城の外、東門付近から出土した陵山里寺跡木簡は次の三点の特徴を有している。

- ・扶余城の東門跡付近から出土していること
- ・木簡が陽物形であること
- ・「道の縁に立つ」と記されていること

本木簡は六世紀における扶余(百済王京)を囲む羅城の東門入り口付近で、常設の柱状のものに架けられていたと推測される。

原始信仰では、陽物は、一般的に活力と威赫の象徴とされ、すなわち邪悪なものを鎮める機能を持っているという。王の居住する王京は、常に清浄に保たれる必要があることから、邪悪なものが王京に入ることを防ぐために陽物形木製品を掲げられていたであろう。

六世紀の百済の王京で行われていた、いわゆる都城祭祀は、やがて日本列島において都城制が本格的に開始された七世紀半ばの前期難波宮以降、導入されたのではないかと。

『日本書紀』によれば、白雉四年(六五三)六月、僧旻が没したために、画工狛堅部子麻呂と鯉魚戸直等に命じて仏像を造らせ、川原寺に安置した。狛堅部子麻呂は斉明五年(六五九)是歳条にみえる「高麗画師子麻呂」と同一人物とみられている。

鯉魚戸を『新撰姓氏録』右京諸蕃下にみえる「道祖史」と同一とみることができたらば、同書には道祖史は「百済国王捺許里公の後」とあることから、百済からの渡来した画師の可能性があろう。その後の道祖のウジ名は、次のとおりである。

イ. 天平勝宝七年(七五五)十月、正倉院調庸緋繩帳緋繩紐銘文(図18)

「伊豆国田方郡依馬郷委文連大川調緋狭繩壹匹 長六寸 闊一尺九寸

天平勝宝七歳十月主当 国司史生正八位下道祖戸酒人 郡司主帳外従八位下矢作部上麻呂

「道祖戸」は「道祖戸」のこと、「鯉魚戸」にも通じるであろう。



図 18 伊豆国調総に見えるウジ名「道祖戸」(道祖戸)
〔松嶋順正編『正倉院宝物銘文集成』1978年〕

ロ. 『続日本紀』宝亀十一年(七八〇)三月辛卯条

伊勢国大目正六位上道祖首公麻呂白丁杖足等賜姓三林公。

さらには、道祖史についての次の二史料はきわめて興味深いといえよう。

ハ. 『三代実録』貞観四年(八六二)七月二十八日乙未条

右京人中宮少属正八位上道祖史豊富賜姓惟道宿禰。阿智使主之党

類。自百济国来帰也。

ニ. 『三代実録』貞観七年五月二十日庚子条

左京人造酒令史正六位上道祖史永主。散位大初位下道祖史高直等二

人。賜姓惟道宿禰。其先。出自百济国人主孫許里也。

以上から、道祖史とともに百济国から渡来し、「道祖」というウジ名を

称していたことがわかる⁽²¹⁾。

さらに日本の都城の道の祭祀と百済との関連をうかがわせる注目すべき事実を指摘しておきたい。難波宮の南辺では、四天王寺、阿倍氏の氏寺とされる阿倍寺のほか、百済の亡命王族百済王氏の氏寺とされる百済寺(堂ヶ芝廃寺)、さらに天王寺区細工谷遺跡からは、「百済尼」、「百尼寺」などと墨書された土器が見つかり、この地に百済王氏のもう一つの氏寺、「百済尼寺」が存在したことが明らかとなった。(図19)

この事實は、古代朝鮮の百済の王都において、東門付近で行われた陽物形木製品を用いた祭祀が前期難波宮の北西隅で同様に実施されたこととの関連を示唆するものと考えてよいのではないか。

都城祭祀として明確に律令に規定されている道饗祭は、天皇の居る都城に邪悪なものを入らせないために行われている。記紀神話にみえる衝



図 19 1866年『大阪実測図』に見える方格地割の痕跡と百済関係の寺院
①細工谷遺跡(「百済尼寺」) ②堂ヶ芝廃寺 ③字百済寺
〔古市晃「難波宮発掘」(森公章編 日本時代史3「倭国から日本へ」吉川弘文館 2002年)〕

き立てられた杖は岐神(フナトノカミ)と呼ばれたが、この岐神と杖の
関連が、岐神を祭った道饗祭において、陽物形木製品を道に立て邪悪な
ものの侵入をくい止めようとした祭祀行為に通ずるものと理解できる。
さらにこの祭りでは、熊の皮、牛の皮、鹿の皮など獣皮が用いられてい
る点が注目される。九世紀の『古語拾遺』によれば、怒れる神を鎮める
ために、水田の水口に牛肉とともに陽物が置かれている。牛肉や陽物を

祭りに用いる点は、道教的呪術の要素をうかがうことができるのではな
いか。
畔で方形に囲まれた状況は、都城の羅城に相当し、水口は外に通ずる
都城の門と同様の意義をもっている。
古代国家にとって、都城祭祀と水田祭祀が類似の祭祀形態を有する点
は、きわめて重要な意義があり、今後の検討課題と位置づけたい。

(5) 牛と鹿

本格的都城が造営された七世紀後半、天皇の居所をはじめ、都城内を清浄に保ち、邪悪なものへの侵入を防ぐために、京城の四隅の道上で道饗祭を実施した。

その道饗祭の特異な祭祀形態として二つの特徴をあげることができる。一つはのちの『小野宮年中行事』に道饗祭事としてみえるように、陽物を表現した神像（陰部を表現した女性像と対の場合もあり）がチマタに立てられていたが、それは当時の人々には奇異なもの意識され、『今昔物語集』巻一三―三四においても「下劣ノ神形」と表現されるような呪術的要素の強い祭祀形態であった。こうした祭祀は、六世紀の百済の王京の入り口近くの道の縁に陽物形木製品を立てるといふ祭祀の形態を、七世紀後半の日本の都城祭祀に導入したことによると理解することができよう。

もう一つは、道饗祭の祭料に牛・猪・鹿・熊という四つの動物皮が供えられている点である。延喜式にみえる宮城四隅疫神祭、障神祭なども含めて、すべて道に関わる祭祀、とくに疫病などの邪悪なものへの都城への侵入を阻止する祭祀に限って四つの動物皮が供えられている点はきわめて特異である。

このように四つの動物皮が祭料として供えられる理由には二つの可能性が想定される。

一つの可能性としては、陽物形木製品が、邪悪なものへの侵入を防ぐために威嚇する機能を備えているという理解と同様に、獣皮をもって疫神のような邪悪なものを威嚇したのではないかと考える方があげられる。

もう一つは、『日本霊異記』中巻―第二四話において、主人公檜磐嶋が閻羅王の使の鬼に召されようとした時に、使の鬼が賂として「我、牛の穴の味を嗜むが故に、牛の穴を饗せよ」と要求したので牛二頭を進め

て免されたという。

邪悪な神が牛肉を好むという当時の信仰から四種の動物を祭料として供えたという考え方も成り立ちえよう。ただし、祭料として、動物の肉ではなく、皮・毛皮である点、さらに道饗祭において牛皮二張に対して猪・鹿・熊皮は四張としている点を重視すれば、動物の皮を供えることは饗祭ではなく、威嚇行為とみられるのではないか。

道饗祭は、陽物形や動物皮などを用いたきわめて外来の呪術的要素の強い特異な祭祀形態であったことは間違いないであろう。

今回、百済王京の羅城の東門跡付近の道縁に立てられた陽物形木製品の発見によって、古代日本における都城制の本格的成立とともに、道饗祭のような祭祀が実施され、その祭祀形態は、日本列島における従来の一般的信仰とは異質な外来の呪術的要素を強く備えたものであったことが明らかとなった。

この道饗祭・障神祭などを含めた道に関わる古代の都城祭祀こそ、道祖神信仰の原点といえよう。

現在における道祖神信仰の民俗学の通説的理解は、「はじめに」でも紹介したように次のとおりである。⁽²²⁾

わが国で一般に「道祖神」として知られているのは、中部地方から關東西部に密集して分布する石造物の道祖神である。ドウソジンと呼ばれるもののほか、ドウロクジン・サエノカミなどと呼ばれるものもある。これらの地域の道祖神信仰は、小正月行事を中心にさまざまなヴァリエーションをもって豊富な内容を伝承している。

また日本の古代、人々が社会生活を営むようになった時期から道祖神（塞の神）はムラや家の安泰をはかるために形成されたものと想像される。

結局のところ、道祖神信仰はこれまで民俗学で想定したように、古代の村々にすでに存在したのではなく、古代の都城祭祀としてきわめて政治的に創出された特異な祭祀形態であると考えられるべきものである。そ

れゆえに道祖（神）信仰は、まず都城で成立し、やがてその出先ともい
うべき地方都市においても実施された。

『和名類聚抄』では道祖を「サエノカミ」と訓みながら、「道祖」す
なわち道路の神の説明となっている。また、道祖王が反対語「麻度比」
（まどひ）とされたのも、「道祖」の理解は道路の神として道しるべのよ
うな字義によるものとみられる。

道祖は道の神（祖神）、クナトノカミ、サエノカミなどの道に関わる
神を総称して「道祖」として、あえて道祖神と神名を特定しなかったの
ではないか。しかもクナトノカミなどを祀る道饗祭や障神（サエノカミ）
祭りなども「道祖」は包括するものであったと考えられる。この点から
いえば、『和名類聚抄』の「道祖・岐神・道神」という記載は、三神の
並列ではなく、

「道祖

岐神

道神」

という記載の仕方と理解すれば、右記の内容と合致するといえよう。

『今昔物語集』巻一九―第二二の「其ノ道祖神ノ祠ノ辺ニ…」や『色
葉字類抄』（人倫）「道祖神」など、一二世紀以降の文献史料で初めて「道
祖神」という表記を認めることができるのである。

さきにあげた『今昔物語集』巻第一三―第三四によれば、この当時
においてもあくまでも道の神としての「道祖」であり、神形を「道祖神」
と称していることがわかるのである。

このことは、当初、道に関わる神と祭を総称して「道祖」としたが、
一二世紀以降、クナト（フナト）ノカミとして具体的な人形が作られ、
チマタや道沿いに立てられると、その人形を「道祖神」と呼称したと考
えられる。（図20）

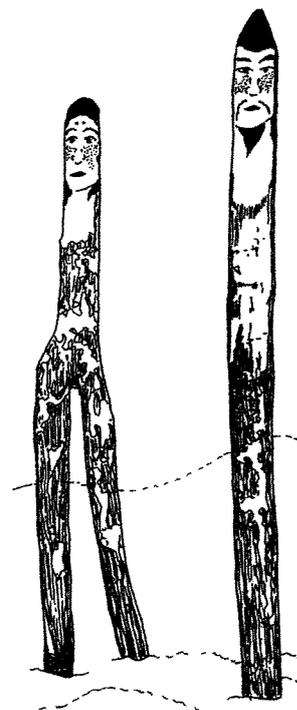


図20 民俗行事に見える道祖神(昭和初期)
辻に立つ木像道祖神―長野県下高井郡野沢温泉村
〔神野善治「人形道祖神―境界神の原像」〕

なお、「道祖神」の初見史料は、長和二年（一〇一三）六月二三日付、
源厳子地林相搏（伝）券文（抜粋）

奉親宿禰領林二段曾禰西里六坪之内

四至
限東州山西小坂 限南爲孝等林并高墓
限西殘林并道祖神小坂 限北岸并流

である。

一方、「道祖」に包括されたもう一つの性格としての「道の神（タム
ケノカミ）」も一〇世紀以降、絵画の世界で具体像が明確に描かれている。
一〇世紀初頭頃に成った『信貴山縁起』（三巻、朝護孫子寺蔵）の「尼
公の巻」は、信濃国の人、命運が東大寺で受戒するため、姉一人を残し
て奈良（南都）にのぼり、姉（尼公）は弟の行方を尋ねて、奈良の旅を
思い立つ、という内容である。このうち（図21）は、南都に近く、ある
古老に命運の消息を尋ねている場面である。尼公とその従者の背後に、
旅行く人のための道祖神の小さな祠が、道端に祀られている。その祠の

前に幣で囲まれた石の台の上に球状のものが描かれている。(図21)
この描き方と類似した絵画が一二世紀半ば頃の作とされる『扇面古写経』である。旅装した女性とその背後には辻神の祠を描き、その前に幣が立てられ、「丸石」が置かれている。辻にあるこの祠は、道祖神(道の神)を祀ったものと考えられる。

『年中行事絵巻』巻三(住吉本)によれば、鬪鶏の場面で、老木立に囲まれた祠はすべて丹塗りで、神前には神酒と供物が供えられ、その横のさらに小さな祠には「丸石」が供えられている。また草合の場面にも小祠には「丸石」が供えられている。さらに、『遊行上人縁起』でも、遊行上人一行が旅行く道の傍の小祠には「丸石」が置かれている。

このように数多くの絵巻の中で、道端あるいは辻の小祠の前または祠の中に丸石が供えられている。小祠が旅人の安全を祈願する神を祀ったもの、いわゆる道の神を祀ったものと想定できよう。これら道の傍の小祠の前または祠の中の丸石が現在の山梨県内で特徴的にみられる丸石道祖神に系統的につながるものとみてよいのではないか。(図22)

その後、一四世紀の『源平盛衰記』には、道祖神が系譜的に物語られている。

「奥州名取郡笠嶋ノ道祖神(略)コレハ都ノ賀茂ノ河原ノ西、一條ノ北ノ辺ニオハスル出雲路ノ道祖神ノ女也ケルヲ、イツキカシヅキテ、ヨキ夫ニ合セントシケルヲ、商人ニ嫁テ、親ニ勘当セラレテ、此国へ被_レ追下_レ給ヘリケルヲ、国人是ヲ崇敬テ、神事再拜ス(下略)」

この「笠嶋ノ道祖神」は、有名な松尾芭蕉の『奥の細道』(元禄二年(一六八九))に登場する。そもそも芭蕉は『奥の細道』の冒頭(発端)において「そぞろ神のものにつきて心を狂はせ、道祖神の招きにあひて取るもの手につかず」と旅の動機として、道祖神の招きと表現している。



図21 道の神を祭った小祠の前の丸石〔信貴山縁起模本 尼公巻〕東京国立博物館蔵

そして、「鎧摺・白石の城を過ぎ、笠島の郡に入れば、藤中将実方の塚はいづくのほどならんと、人に問へば、「これより遙か右に見ゆる山際の里を、蓑輪・笠島といひ、道祖神の社・形見の薄今にあり」と教ふ。」と、芭蕉は笠島の道祖神を訪れている。

以上を整理するならば、次のようにいえるであろう。百済王京跡の道の祭祀は、日本の都城祭祀のうちの道饗祭をはじめとする道の祭祀形態に大きな影響を与えたものと考えられる。

ヤチマタヒコ・ヤチマタヒメやクナトノ神を祭る道饗祭などの道の祭祀は、陽物や獣の皮などを用いる呪術的要素を含む特異な形態であった。現在の民俗行事の道祖神祭がそうした特異な祭祀形態を内包していることから、その源流を百済や日本の都城祭祀の道に関わる祭祀に求めるのは一応妥当であるといえるのではないだろうか。

系統的に言えば、「道祖」はクナト（フナト）ノカミ・サエノカミという。邪悪なものへの侵入を防ぐカミと、タムケノカミという。旅人の安全を守る道のカミという二要素を包括する概念として少なくとも七世紀～一〇世紀頃まで機能したと考えられる。祭祀形態でいえば、日本の都城や地方官衙においても、百済王京と同様に四隅や入り口付近に陽物を掲げる祭祀が実施されたと想定される。

一〇世紀以降、道の祭祀は政治と儀礼の場の多様化とともに、都城や地方官衙の方形の四隅ではなく、京の街や各地の辻などで実施されたと考えられる。

一二世紀頃以降、京などのチマタにクナト（フナト）ノカミ・サエノカミとして男女の人形（陽物・陰部を表現した特異な人形）が登場し、その人形を「道祖神」と表現した。

一方、行人の安全を守る道の神の御神体も「丸石」という具体的な姿が一〇世紀以降の絵巻物に描かれている。「道祖」の二要素（クナト（フナト）ノカミ・サエノカミとタムケノカミ）は、中世的世界のなかで、具現化（男女の人形と丸石）するが、おそらく、両者とも「道祖神」と呼称されていたのではないか。

『仙源抄』（応永三年（一三九六）成立、『新校群書類従』第三一八巻）「ぬさ」幣也。麻。旅行時道祖神ヲ祭りテ、錦銭散米ヲマクライフ

『御調八幡宮蔵日本書紀第一聞書き』（応永二十六年（一四一九））世俗ニハ道祖神（サイノカミ）ト云ヌタムケノ神トモヨム也

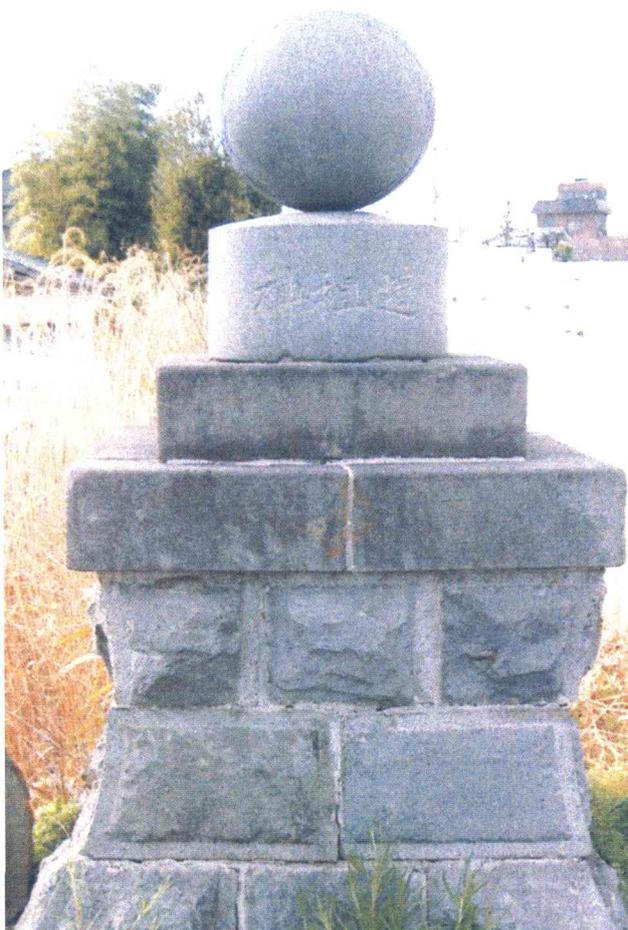


図 22 現在の丸石道祖神 [甲府市上石田自治会所有]

これらの中世の史料では、道祖神は「旅の神」「タムケノ神」すなわち「道神」の要素を含んでいることがわかる。

かつては、七世紀半ば以降の都城祭祀として、宮そして京内に邪悪なもの侵入を防ぐ目的で陽物などを用いて厳肅に実施された道の祭祀は、一〇世紀以降においては、京や各地のチマタなどで人形の下半部に陽物や陰部を刻み記した男女二体の像を入々は「これを奇とす」（小野宮年中行事）、「下劣ノ神形」（『今昔物語集』）と評しているのである。

そして、古代の都城と同様に村落に邪悪なものが侵入するのを防ぐ村の祭りとしての道祖神祭は、おそらく村の自治が本格的に確立される中世末から近世に入って村落内祭祀として確立されたのではない。さらには村落における境界祭祀の要素に加えて、豊作祈願、縁結びの神、夫婦和合の神、安産の神、子宝の神そして地藏信仰などが近世以降加味されていったのではないかと考えられる。それに伴い、祭りの場も村境から村の中心部のチマタに移っていったのではないだろうか。

註

(1) 本稿に先立ち、山梨県立博物館開館企画展「やまなしの道祖神祭り―どうそじん・ワンダーワールド―」（二〇〇五年一月一日～二月二日開催）展示図録に「古代における道の祭祀―道祖神信仰の源流を求めて―」と題した小論を掲載した。また、二〇〇五年五月二三日、第七一回日本考古学協会総会で口頭発表した内容をまとめたものである。「古代における道の祭祀」国士館大学考古学会編『古代の信仰と社会』六一書房、二〇〇六年も合わせて参照していただきたい。

(2) 国立扶餘博物館・扶餘郡「陵寺扶餘山里寺址発掘調査進展報告書」二〇〇〇年。

(3) 尹善泰「扶餘山里出土百済木簡の再検討」『東国史学』四〇号、二〇〇四年。

(4) 常光徹「学校の怪談―口承文芸の展開と諸相―」ミネルヴァ書房、一九九三年。

(5) 春成秀爾「性象徴の考古学」『国立歴史民俗博物館研究報告』第六六集、一九九六年。

なお、井戸から出土する古代の陽物形木製品については、井戸に吊し、水が濁るということがないように祈ったとされている（巽淳一郎「まじないの世界Ⅱ」『日本の美術』三六二至文堂、一九九六年）。しかし、本論のように陽物形木製品を邪悪なものを防ぐ呪具と考えれば、井戸の底から侵入する邪悪なもの（例えば道祖神の祝詞にみえる「根の国・底の国より鹿で疎び来たらむ物」）を防ぐためのものと理解することができるのではない。

(6) 野宮は、齋主が初齋院での潔齋を終え、さらに約一年間、潔齋を重ねる宮城外の浄野に造営された宮である。その野宮においても、ト部が宮の四隅の道上で道祖神の祭を行ったと考えられる。その祭料は、『延喜式』巻五、齋宮に次のように記されている。

『延喜式』巻五、齋宮

野宮の道祖の祭

五色の薄繩各一丈、倭文四尺、庸布二段、木綿一斤十両、麻七斤五両、歛四口、牛・猪・鹿・熊皮各二張、米・酒各四斗、稻四束、鰯二斤五両、堅魚五斤、腊八升、塩二升、海藻五斤、盆四口、坏四口、藁四束、薦一枚

(7) 古市晃「難波宮発掘」森公章編『日本の時代史3 倭国から日本へ』吉川弘文館、二〇〇二年。

(8) (財)大阪府文化財調査研究センター『大阪城址Ⅱ―大阪府警察本部庁舎新築工事に伴う発掘調査報告書―本文編』二〇〇二年。

(9) イ・ロについては拙稿「古代地方都市論―多賀城とその周辺―」『国立歴史民俗

- 博物館研究報告」第七八集、一九九九年を参照していただきたい。
- (10) 宮城県多賀城跡調査研究所「多賀城跡―昭和四五年発掘調査概報―」一九七一年。
- (11) 柳田国男「石神問答」『定本柳田国男集』一二巻所収。
- (12) 新川登亀男『道教をめぐる攻防』大修館書店、一九九九年。
- (13) 和田萃「都城の成立と祭祀」『日本古代の儀礼と祭祀・信仰中』塙書房、一九九五年。
- (14) 福岡市教育委員会「九州大学総合移転用地内埋蔵文化財発掘調査概報2―元岡・桑原遺跡群発掘調査1―」二〇〇三年。
- (15) 「竈神」木簡は、(財)長野県埋蔵文化財センター「上信越自動車道埋蔵文化財発掘調査報告書23―更埴市内その二―長野県屋代遺跡群出土木簡」一九九六年に収められた第四号木簡である。
- (16) 拙稿「屋代遺跡群木簡のひろがり―古代中国・韓国資料との関連―」『信濃』五九〇号、一九九九年。
- (17) 前掲註(14)報告書。
- (18) ほぼ同じ内容の記事は、『本朝世紀』および『扶桑略記』にみられる。
- (19) 『扶桑略記』第二十五に、天慶二年(九三九)九月二日「或記云」として記載している。
- (20) 『日本書紀 下』(日本古典文学大系) 岩波書店、一九六五年の頭註による。
- (21) 松嶋順正編『正倉院宝物銘文集成』吉川弘文館、一九七八年。
- (22) 佐伯有清『新撰姓氏録の研究 考証篇第五』一九八三年。
- (23) 神野善治『人形道祖神―境界神の原像』白水社、一九九六年。
- (24) 民俗学では、「ドウロクジン」と何故呼ばれたか全く説明されていない。そこで参考までに一つの可能性として次の見解を紹介しておきたい。
- 中世に成立したとされる『曾我物語』の一写本『真名本曾我物語』(妙本寺本、天文十五年(一五四六)書写)の巻第七に「鹿嶋大明神第八王子道鹿神奉之」という記載があり、この写本では「道鹿神」の「鹿」字の右傍に「鹿欵」と注記している。これは『訓読文曾我物語』(大石寺本)が「道祖神」と表記していることから、本来「道鹿(ソ)神」と表記すべきところが「道鹿(ロク)神」と誤記したものと思われる。この「鹿」と「鹿」の混同が「ドウロクジン」という呼称を生みだし、その後各地で「ドウソジン」ではなく「ドウロクジン」が広まったのではないか。
- (24) 『平安遺文』第二巻、四七〇号文書。

(国立歴史民俗博物館館長)

(二〇〇五年一月二九日受理、二〇〇六年八月一〇日審査終了)

The Origins of Belief in Dosojin : From the Perspective of Wooden “Yobutsu”-Shaped Objects and Roadside Rituals in Ancient Times

HIRAKAWA Minami

Dosojin (deities of travelers, roads and borders) are an example of old and widely believed deities that form part of Japan's popular religious beliefs. In this paper the author focuses on one inscribed wooden plaque excavated from the imperial capital of Paekche in ancient Korea. It would seem that a yobutsu-shaped (representation of male genitalia) wooden plaque had hung from a pillar located near the entrance to the east gate of castle walls that surrounded the imperial capital of Paekche in the first half of the sixth century AD. It is believed that genital forms served to intimidate and were used as supernatural tools to ward off evil. In Japan, genital-shaped objects have been excavated from places such as the four corners and gates of the mid-seventh century site of Naniwa-nomiya palace and from the palace at the site of Taga Castle in the Tohoku region. It would appear, therefore, that rituals that used yobutsu were held in ancient Japan for travelers. Today, yobutsu are widely used in Dosojin rites held throughout the country. From the 10th century onwards, the places of politics and courtesy became various. And the rituals with wooden yobutsu plaque gradually seem to have disappeared. Then wooden deities with carved male and female genitalia on the lower body replaced yobutsu at intersections. These figures were also called Dosojin. It may be concluded from an investigation of the recent discovery of wooden yobutsu objects and the site of their excavation that the origins of Dosojin lie in ancient Korea and in rites for travelers performed at imperial castles in Japan.