

古代朝鮮の祭政と穀靈信仰に就いて (中)

——我が瑞穂、國古代研究への序として——

三 品 彰 英

内 容

第一節 闕智と朱蒙

第二節 穀母と穀童

第三節 朝鮮民俗に於ける穀靈(以上前號所載)

第四節 高句麗の祭政と神話

第一〇項 穀物と扶餘王の運命

第一一項 高句麗の收穫祭

第二項 八 關 會

第三項 稷稷と王と次々雄

第一四項 朱蒙の原態とその名義

第五節 新羅の祭政と神話

第一五項 穀物と始祖王名

第一六項 闕智の降誕

古代朝鮮の祭政と穀靈信仰に就いて(中)

第二十二卷 第二號

二七三

第一七項 穀靈的祖神の國家的奉祀

第一八項 民家のマル(廳事)とマル(官廳)

第一九項 麻立干考

第二〇項 マルとミヤケ

第六節 穀神々話の諸形相 (以下次號)

第四節 高句麗の祭政と神話

第一〇項 穀物と扶餘王の運命

母神から穀種を授けられたと神話されて居る朱蒙東明王を、その始祖王として奉ずる高句麗王者の職能が、この神話内容に關する點に於て、果して如何なる本質を持つものであつたらうか。詳しくは論證し得ないが、その職能の本質を窺ひ得る斷片的報告が、朱蒙の本國なる扶餘の古代王者に關する記事として、次の如く見えて居る。

「舊夫餘俗、水旱不調、五穀不熟、輒歸咎於王、或言當易、或言當殺、」〔魏志〕東夷傳、夫餘條

即ち五穀の稔らざる時には、國王は、その職に堪へざるもの、己が使命を全うし得ざるものとして、或は廢立せられ、時にあつては、殺害をさへ敢へてされねばならなかつたとあり、謂はゞ王たる者は、五穀とその運命を共にする存在に外ならなかつたのである。即ち王者は、何はさて措き、水旱を調へ、五穀の豊饒を齎すに足るだけの神祕的性能を具有するもの、換言すれば、穀靈そのものを體得せる人

神 (man-god) であり、水旱を支配する rain-maker であることを以て、その本質的性能として居た。然り而して、この種の一般司靈者が、求められる呪的效果を齎らすことに失敗した場合の運命に就いて、アドックスはその著「巫醫」(J. T. Maddox, "The Medicine Man") の中で、

「若し彼が眞の預言をなし得ず、或は rain-making 乃至治病に失敗する場合には、激しい汚辱を甘受するか、時としては殺害されねばならなかつた」(p. 165)。

と、幾多の事例によつて歸納して居るが、扶餘の司靈者的王者の運命も亦、右の一般司靈者のそれと同するものであつた。實際斯の如き性能と宿命を負はされて居る原始王者の事例は、扶餘に限らず、古代及び未開社會にあつては、決して稀でない。フレーザアの「呪術と王者の進化」三卷 ("The Magic Art and the Evolution of Kings") に納められて居る二三の事例を借用するに、

「西アフリカの或る地方では、王に供物を捧げて祈願をこめ、しかも雨を得ることが出来なかつた場合には、民衆はその王者を縄で縛り上げ、先祖の墓前に伴ひ行き、雨を祖靈に祈願するよう強請する。又同地方のバンジャ人達 (Banyars) は、水旱不順の爲收穫を損ふ時、彼等の rain-maker 的な王者を、天候がよく回復する迄、打ちさいなみつゞける。同様な場合、ロアongo (Loango) では、王の廢立が斷行される」(Vol. I. p. 338)。「上ナイルの Iatukas の間では、王を追放するか、時には殺害してしまふ」(Vol. I. p. 334)。「古代エジプトでも、聖王 (Sacred King) は收

稷の不作の爲に汚辱を受けるが、又さうした場合、聖獸が天候に對して責任あるものと考へられ、従つて聖僧はその聖獸をとらへて威嚇し、しかもなほ效果の現はれざる時には殺害してしま

ふ」(Vol. I. p. 354)。

てふ類の民俗である。王者の持つ這般の使命は、必ずしも原始的國家に限るものではなく、或る程度の高級文化階程に達した國家にあつても、倫理的政治的に合理化されつゝ、その時代に適應した王者の徳能として承け繼がれる場合がなく、かの、時雨至らず爲に五穀の稔り宜しからざるを以て、帝徳の未だ及ばざるものとする、儒教の帝王觀の如きも、その淵源するところ、實は儒教以前にありと云ふべきである。「孟子」盡心章句下に、

「諸侯危社稷則變置、犧牲既成、粢盛既潔、祭祀以時、然而旱乾水溢、則變置社稷、」

と云つて居り、即ち地神穀神なる社稷の祭儀宜しきを得ずして、農民の生活を危うする場合、統治者は廢立せらるべきであるが、又社稷の祭儀を完うするもなほ水旱とゝのはざる時には、社稷そのものをも變更すべきを説いて居る。そこに「民爲貴、社稷次之、君爲輕、是故得乎丘民而爲天子、」てふ孟子一流の革命思想を窺ひ得るが、しかもその、風水不調五穀不熟に際して、社稷乃至その統治の責任者が廢立せらるべしとする思想に至つては、決して孟子の獨創にかゝるものではない筈で、想ふに、王者に説く爲の孟子の新思想の様に誤認され勝ちな這般の思想こそ、儒教以前の、謂はゞ論理前

的なる神祕文化の所産であり、その繼承に過ぎなかつたのである。周宣王の時旱あり、王身を以て雨を祈りし情景が、「大雅」には次の如く歌はれて居る。

俾彼雲漢、昭回于天、王曰於乎、何辜今之人、天降喪亂、饑饉薦臻、靡神不舉、靡愛斯牲、圭璧既卒、寧莫我聽、

旱既大甚、蘊隆蟲蟲、不殄禋祀、自郊徂宮、上下奠瘞、靡神不宗、后稷不克、上帝不臨、耗斁下土、寧丁我躬、〔詩經「天雅、雲漢」〕

と、詩句は尙ほ長く續いて居る。天に叫び后稷を呼び、郊に行き宮に至り、誠に哀號の極をつくす王の姿を寫して、眞に起手絶妙の工がある。而してこれが旱天に際する支那王者の使命であり、且は運命であつた。されば一面、

「是故昔者天子爲藉千畝、冕而朱紘、躬秉耒、諸侯爲藉百畝、冕而青紘、躬秉耒、以事天地山川社稷先古、以爲醴酪齋盛、於是乎取之、敬之至也」〔禮記「祭義二十四」〕

とある藉田の儀が、古來這般の支那王者にとつて、如何に重要性を持つて居たかは、今よりそれを想像するに難くなく、極言すれば、農政の根本義が古くそこに存したとさへ云へる。右の如き王者の不徳によつて、國中が旱天に苦しむとする思想は、古代ギリシヤにも存し、實際さうした旱天の際、ディオニソス神はその王を殺害すべきを神托して居る (Frazer: Hibd. p. 366)。

さて水旱を調へて、五穀の豐饒を齎すに足る呪的靈能を具有することが、扶餘王者の使命であつたとすれば、かの朱蒙が甚しく優れた rain-maker であつたことを語る左の神話は、さうした王者の本質を説明せるものであると解することが出来る。

「朱蒙西狩白鹿、倒懸於蟹原、呪曰、天若不雨而漂沒沸流王都者、我固不汝放矣、欲免斯難、汝能訴天、其鹿哀鳴、聲徹于天、霖雨七日、漂沒松讓都、王以葦索橫流乘鴨馬、百姓皆執其索、朱蒙以鞭畫水、水即滅、六月松讓舉國來降」(舊三國史)

即ち朱蒙は水神の一出現形相なる白鹿をさいなんでよく雨を降らしめ、或は又洪水をひかしめる不思議な rain-maker であつたが(靑丘學叢、二〇、拙稿「久麻那利考」)、この點上記エジプトの聖王が神獸を威嚇して雨を呼ぶに比すべき行動である。而して朱蒙はこの靈能によつて、よく沸流國王を屈伏せしめ、その人民の信賴を得て、遂にこの國を領有することになつたと云ふが、たとへこのまゝが直ちに朱蒙に關する史實でないとしても、古代王者が國土を領有し、その勢力と名聲を天下に敷くところの一種の原古的統治形態を示せる點に於て、正しくそれは古代の事實である。

第一一項 高句麗の收穫祭

斯の如き使命と運命とを負へる高句麗王者の實修する祭儀の内、最も重大なるものが、左記の如

く十月の收穫祭であつたことは、又當然と云ふべきで、古文獻は、

「以十月祭天、國中大會、名曰東盟(其公會衣服、皆錦繡金銀以自飾……)、其國東有大穴、名隧穴、十月國中大會、迎隧神、還於國東上祭之、置木隧於神坐、〔魏志〕東夷傳、高句麗條。

「國左有大穴、曰神隧、每十月王皆自祭」〔新唐書〕東夷傳、高麗條。

と記して居る。即ち岩屋(隧)の神を王都東郊の水邊に迎へ祀る祭儀で、國王自ら親祭するところであり、且それが「魏略」に見える程の昔から、ずっと後代まで行ひ繼がれて來たことを窺ひ得る。しからば國東の神の洞窟から、水邊に迎へ祭られたこの神とは何神であり、且又高句麗王と如何なる關係にあつたものであらうか。先づそこで、この祭儀が秋の收穫祭であることより、それが一面穀神的性質を持つて居たことは推測するに難くないが、それと共に、地方、高句麗の國家的祭神を顧みるに、その最も重んぜられた神は、朱蒙の母神なる河泊の女神であり、それに朱蒙を併祀して居るのである。即ち「敬鬼神、多淫祠、有神廟二所、一曰夫餘神、刻木作婦人像、一曰高登神、云是其始祖夫餘神之子、竝置官司、遣人守護、蓋河伯女朱蒙云」〔北史〕高句麗傳。

「東神祠、在宣仁門內、地稍平廣、殿宇卑陋、廊廡三十間、荒涼不葺、正殿榜曰東神聖母之堂、以帑幕蔽之、不令人見神像、蓋刻木作女人狀、或云乃夫餘妻河神女也、以其生朱蒙、爲高麗始祖、故祠之」〔宋〕徐兢高麗圖經卷十七。

「秋八月王母柳花薨於東扶餘、其王金蛙以太后禮葬之、遂立神廟、冬十月遣使扶餘饋方物、以報其德、」(三國史記高句麗本紀、始祖王十四年條)。「冬十月、王幸扶餘、祀太后廟、」(同、太祖大王六十九年條)。
と見え、河伯の女神なる朱蒙の母が、始祖の母神として國家的に祭祀され、且その祭儀が、十月に行はれたこと及びその奉祀が王氏高麗時代に迄及んで居たことを知り得る。ところが又一方、朱蒙神話の上では、この母神が朱蒙の母となる事情を、

「柳花云天帝子解慕漱誘我於態神山、(私)下鴨綠邊室中、知之而往不返、父母責我無媒而從人、謫居于此、」(太伯山南優渤水邊)(三國遺事)

と語つて居り、また朱蒙神話の末流なる檀君傳説では、この河伯の女に該當する熊女なるものが、洞窟中に忌み籠ることを傳説して居て、共にこの母神が水邊の洞窟に居ることを充分に推測せしめるのである。こゝに於て、かの神隧中の神が、この河伯の女神であつたことを認めなくてはならぬと共に、前述の如き穀母の本質を持つて居たこの女神が、十月の收穫時の大祭に奉祭されたことの意義も、容易に了解出來よう。「宋史」が、

「國東有穴、號歲神、常以十月望日迎祭、」(高麗傳)。

と、この隧神を歲神(即ち穀神)と呼んで居る所以も亦こゝにある。穀母神が地母神としての本質を持つて居ることに就いては後に考へるであらうが、この岩屋にこもる穀母神の類例として、かのフィガ

リア人 (Phigalians) のディメイテルの岩屋を注意して置き度い。パウサニアスの記するところでは、アルカディアのエレイウス山 (Mt. Elaius) に所謂黒ディメイテル (Black Demeter) を祀る岩屋があつた。「ディメイテルはポセイドン (Poseidon) をいかり、永くこの岩屋に籠り匿るることとはなれり。斯くてこゝに地上の成りものことゝに荒れ廢たれ、人々將に激しき飢ゑに絶えなんとせしも、他の諸神達は……この母神の隱處を知り給はざりき。……しかるところ、パン (Pan) のみそれを知りて、ゼウス (Zeus) の神に告げしかば、こゝにゼウスの神運命の女神フェート (Fates) をこの母神のもとに遣し給しに……遂に母神は怒りとなげきを静め給へり。」(Book vii, Arcadia. CHS. XVII.)

この岩屋の在るところは「處女の溪流」(Stomion tes Panagias) と呼ばれ、その岩屋は水面に近きところに位置し、フレエザアの踏査によれば、この地方の住民達は、嘗つてフィガリヤ人達がディメイテルの祭儀を勤修した様に、今日もなほマドンナの祭儀を毎年行つて居る (Frazer: "Pausanias's Description of Greece," Vol. IV. pp. 403-407)。この岩屋内の女神を迎へ祀ることは、地上の作物の豊饒を致す所以であり、フィガリア人の神話の上では、天神ゼウスの使者が、この水邊の女神の岩屋を訪れることによつて、その祭儀の原義を説明して居るが、それは丁度高句麗の水邊の女神の岩屋にかゝる東盟の祭儀と、天帝の子解慕漱が、水邊の室即ち岩屋内の女神を訪れると云ふ神話とに、共に照應するところの文化形態であると云つてよい。

穀母的女神と天帝の神婚によつて、朱蒙(東明)が出誕すると云ふ神話の意味は、後節特に考へて見たいところであるが、穀母的水神を迎へるこの收穫祭が東盟と呼ばれて居ることは、それが朱蒙(東明)の母神よりの出誕にかゝはる祭儀であつたことを、充分推測せしめるものである。今少し詳しく云へば、

(イ)母神から穀靈的御子神の出誕すると云ふ觀念は、收穫祭乃至は豫祝祭に於て、最も一般的に見られるてふこと。

(ロ)神話が祭儀實修の「語られる部分」として機能を持ち、兩者相補つて一つの信仰觀念を現はすものと見る限り、この母神が東明を出産すると云ふ神話は、かの東盟祭に關する「語られる部分」として認め得ること。

(ハ)高句麗では、母神を始祖とし、それに御子神を配して、即ち「母と子」と云ふ祭祀形式で、國家的祭祀を行つて居たこと。

(ニ)祭儀の名と、その祭儀によつて出現する神靈名とが同一であることは、原始的祭儀には甚だ類例の多い祭祀形態なれば、この隧神を迎へる祭儀が、特に東盟と呼ばれて居ること自體が、既にその東明(朱蒙)の出現の祭儀なることを語つて居ること。

などの觀察事項が念頭に上るであらう。かのデイメイテルやゼムレにかゝはる密儀に於て穀靈的御子

神が特に天降の「御光り」として出誕するとする聖劇が實修されて居るが如き、その著しい例である（既説第五項）。

第一二項 八 關 會

右の東盟の祭儀は、穀靈的性能を具有すべきである高句麗王者自らが親祭する、初冬の重大儀であつたが、南方の韓族の間でも、三韓時代には五月の種蒔祭と十月の收穫祭が盛大に行はれ、その後新羅王朝になつて、眞興王代からは、この十月の祭儀は、八關齋會と呼ばれる佛教的に習合された祭儀として、國家的に行はれ、やがて王氏高麗に繼承されて居る。かく王氏高麗は直接に新羅の八關會の名を受繼いだが、高句麗の再興を以て任じて居た王氏高麗のこととて、又その發祥が北鮮であつたが爲でもあらう、その八關會の内容は、寧ろ高句麗の東盟祭を繼承するものであつた。その兩者の關係に就いて、既に「高麗圖經」「宋史」などは、

「以十月祭天大會、名曰東盟、其國東有穴、號穆神、亦以十月迎而祭之、自主氏有國以來、……其十月東盟之會、今則以其月望日具素饌、謂之八關齋、禮儀極盛、其祖廟在國東門之外、唯王初襲封與三歲一大祭、則具專服冕圭親祠之、其餘則遣官屬、（高麗圖經卷第十七）。

「歲以建子月祭天、國東有穴號歲神、常以十月望日迎祭、謂之八關齋、禮儀甚盛……三歲

大祭祠、「宋史」列傳、高麗。

と記して居る。新羅の入關會は、眞興王三十三年、戦死者の靈をまつる爲に行つたに始まると傳へられて居るが(羅紀)、一般に收穀祭豫祝祭が、祖靈死靈を招き祭る祭儀としての一面を持つて居ることは世界的に見る顯著な習俗であり、現行の朝鮮の秋の家祭にも、這般の祖靈祭的一面を窺ふことが出来る。三國交戦の激烈を極めた眞興王代に於て、國家の爲に仆れた戦死者の靈祭が、この十月の祭禮に盛大に行はれたことは想像するに難くなく、且又この死靈祭の一面が特に佛教的に潤色され、入關會と呼ばれて重大視されるに至つた推移も、充分に了解の行く話である。高麗太祖王建が新羅に代つて天下に君臨することになつた際、その即位するや、先づ以て第一に行つた行事が、この入關會であつたことは、入關會が王者の行ふ最大の重儀であつたことを、如實に語るものとしなくてはならぬ。「東國通鑑」新羅紀景明王二年即ち高麗太祖即位元年の祭に、

「十一月高麗設入關會、有司言、前主每歲仲冬大設入關會、以祈福、乞遵其制、麗王從之、遂於闕庭置輪燈一座、列香燈於四旁、又結兩採柵、各高五丈餘、呈百戲歌舞於前、其四仙樂部、龍鳳象馬車船、皆新羅故事、」

とある。爾來初の間は毎年の行事であつたが、かの「高麗圖經」の著者徐兢の來訪した頃には、三年一度の王親祭の制となつて居た。しかし、龔封即位の年には、必ずこれを、行つた云ふ。王と收穫祭との關係

の重要さは、さきに高句麗の古代王者にあつて、甚だしく顯著なるを見たが、今やこの王氏高麗の時代に於てさへ、秋の收穫祭が新王即位の際には、缺く可からざる祭儀であつたことを見出し得たのである。ここに吾々は、高麗や李朝の儒學者達が、特に佛教嫌ひのかの儒學者達が、八關會を佛徒の徒らに設けた行事と思ひ込み、その習合の奥にひそむ固有の文化を、特に王と新穀祭との本質的關係を、見誤つたが如き誤謬に、今日再び陥らざる様注意せねばならぬ。が我が瑞穂の國の御即位式と秋の新穀祭即ち大嘗會との關係を熟知せる我々にとつては、寧ろ上記の古代文化形態の理解は、甚しく常識程度のものであると云つてよからう。然し我が國の如き文化的獨立性を持たなかつた彼にあつては、その原初の姿を隱蔽してしまふ程に、佛教的潤色は濃厚であり、爲に史家の眼をあざむくに至つたのは又止むを得ない。けれども上記エレイウス山の岩屋に於けるマドンナが、古代ギリシヤのデイメテルの置換であつた様に、八關會の原初態を、高句麗の東盟祭にまで遡源することは、今日の吾々には幸ひ可能である。

かの高麗太祖の發布した有名な訓要十條の内に、

「其六曰、朕所至願在於燃燈八關、燃燈所以事佛、八關所以事天靈及五嶽名山大川龍神也、後世姦臣建白加減者、切宜禁止……」〔高麗史〕世家、太祖二十六年條。

と、十月の八關會と上元の燃燈會の國家的重大性を訓示して居る所以もこゝにある。勿論これには道

誂一派の策謀も關係ないではなからうが、然しこれを排斥せんとした儒學者達の主張よりも、幾倍か多くの固有の國家觀念をその内に保持して居るのである。

第一三項 稷稷と王と次々雄

高麗太祖王建の出自に就いて、「高麗史」太祖即位前紀に、金寬毅の「編年通録」を引用し、

「王后世祖居松嶽舊第有年、又欲創新第於其南、卽延慶宮奉元殿基也、時桐裏山祖師道誂入唐得二行地理法而還、登白頭山至鶴嶺、見世祖新構第曰、種稷之地何種麻耶、言訖而去、夫人聞而以告世祖、……世祖從其言以居、是月威肅(王后)有娠生太祖、」

と記載し、又李齊賢曰くとして、

「金寬毅云、道誂見世祖松嶽南第曰、種稷之田而種麻也、稷之與王方言相類、故太祖因姓王氏云」

と記して居る。王と穀物との關係を論考して居る筆者にとつては、全く刮目再讀せざるを得ない文言である。即ち、

(イ)太祖王建はその親達が地德に従ひ、松嶽の南地に稷稷の一種を植ゑることの奇蹟によつて出誕したことを、

(ロ)彼が王氏を名乗つた所以は、當時稜と王とが類語であつたからであるてふこと、の二點である。李齊賢がこの説を引用したのは、實はその無稽を云はんが爲で、父祖の姓を無視して改めて王氏を名乗るが如き理由は天下にあり得ないと云ふて居る。思ふに一代の名儒にして、非儒教的なるものを排斥せんと力めた彼齊賢が、民俗・方言にかゝる右の所傳を、その儒教的合理主義の見地より、かく否定せんとしたことは、誠に無理からぬ筋合ひでもあるが、今日總督府の「朝鮮史」第二編までが、この古傳を全然とり上げなかつたのは、何となく慊さを覺える。諸家私蓄の文書までをよく採訪したと讃せられて居る金寬毅が、右の傳説を見落さなかつたのは、誠に悦ぶ可き態度であり、以て當時さうした傳説が人々の間に信せられて居たことを證するに足る。少くとも樂浪王氏の後裔の故に、彼が王氏を名乗るに至つたとする、一見まことしやかな、然し事實としては全く信せられない通説よりも、右の王氏の由來譚が、どれ程古代人の心理的事實に根ざす、興味深い所傳であるか分らない。

顧みるに高麗建國の王者が、靈地松嶽山に黍稷を植ゑることの奇蹟によつて出誕生、後松嶽に宮居する王者となつたと云ふ話は、徒らなる古傳説の模倣ではなく、實際當時なほ這般の傳説によつて説明さるべき古代的なものが、王者の上に殘存して居たと見るべきであらう。さればこそ王建が即位して先づ行つた祭儀は、松嶽に於ける八關會即ち新穀祭ではなかつたか。又前掲の如き訓要を下して居

るではないか。高句麗の再興を以て自ら任じ、その東盟祭の末流をさへしかく實修した王氏高麗であつて見れば、黍稷の奇蹟によつて王者が出誕したと云ふ傳説が語られ、その穀靈的性能が信せられて居たのは、誠に然るべきであると思ひ度い。「八域誌」によると、松嶽の満月台が所謂「種稷之田」の遺跡であると云ふが、かく稷を種ゑたと云ふ場所が、實際王宮の地に傳へられて居る以上、この松嶽の地徳水徳によつて國家を保たんとした高麗王が、その昔其處で、丁度支那の藉田の様に、或は我が卜定田の様に、實際稷稷を種ゑるの儀を行つたのではなからうかとさへ想像して見度くなるが、そこまでは勿論文献的明證のない話である。が控へ目な言ひ方をしても、高麗王にとつては、全くあり得てよい傳説であると思ひ得る。

たとへ右の傳説が、それ程に意義あるものでなかつたとしても、王と稷との方言が類同して居たと云ふ一事は、それ自體に於て、又獨自の文化資料的價値を負ふものとしなくてはならぬ。さて問題の稷の當時の方言は、今日と同じく기장(ki-čang)であつた様である。

糜기장마稷기장제 黍기장제 (訓蒙字會上)

稷기장俗謂 (物名考草)
稷謂曰誤

기장 s. 黍(기장—) The glutinous variety of Panicum miliaceum. (Gale; 韓英字典)

がこの기장(ki-čang)と類同して居たと云ふ王の方言とは、さもなく如何なる語であつたらうか。「訓

蒙字會「雞林類事」その他心當りの古代語彙を調べて見ても、それに該當すべき語を見出し得なかつたし、勿論現代では死語らしいが、この點専門の韓學者の教示を願ふ次第である。たゞ然るべき教示を待つの間、筆者は一つの臆説を試みて置かう。即ちそれは古代王號「次次雄」「慈充」との関係である。この語に就いて新羅中期の學者全大門は、

「方言謂巫、世人以巫事鬼神尙祭祀、故畏敬之、遂稱尊長者、爲慈充、(三國史記)。

と解して居り、即ち次々雄太^o(*Cā-yā-mng*)、慈充^o(*Cā-yung*)とは鬼神に仕へる巫覡的君長を意味して居たと云ふが、爾來この古語の解釋に就いては、今日なほ確定的なるものを見出さない。坪井九馬三博士は「*Can. j.*, "priest" + *ju*, "sieur, sir." 純チャム語である」(三韓考)と解され、又鮎貝房之進氏はその著「雜攷第一輯」に於て、この慈充(*Cā-yung*)の解釋を試み、今日僧を意味する^o(*cing*)は、この^o(*Cā-yung*)の約なりと説き、「男巫の方言慈充は佛敎東漸以後男僧に移し呼ばれ、男巫の方は突然廢語となりしこと」を推斷し、一方僧(音)は衆(音)なりと云ふ在來の説を排せられたのである。今巫覡的王號が佛僧の上に移つたと云ふことを、あり得べきこととして承認するとしても *Cā-yung* と *ying* とには可なりの距離があるではなからうか。又別に僧は衆なりとする在來の説によつて、僧の原義は充分正しく理解出来るのである。

それよりも高麗初葉に、*Ke-yang* (稜)と類同する王の方言があつたとすれば、この *Ke-yang* の類音

こそは、この *ca-chim-ga* (慈充) に甚しく似て居るではなからうか。鮎貝氏の慈充・僧説に對して、敢へて未熟な「稜」類語説を試みた次第であるが、又それと共に、斯の如き意味を負ふ王號こそは、王者と穀物との融即觀念の上に立つ、古代祭政形態の生み出した古語であると云はねばならない。

第一四項 朱蒙の原態とその名義

東盟の祭儀には、神座に木隧を立て、神を祀つたとあるが、この木隧とは何を言ふのか全く明かではなく、「後漢書」には隧を隧に作つて居るが、これ又語義は依然として明確を缺いて居る。がたゞ神座に特定の木を立てたらしいことだけは推定出来る。前言した如く、この祭儀は穀靈の本質を持つ朱蒙(東明)の降誕にかゝるものであつたが、今この祭儀實修に對して、その觀想上直接的關係のありさうに思はれる神話内容として、朱蒙が大樹の下で、母の使者なる鳩から麥種を授けられたと云ふ話を指摘し、以てその間の關係を窺つて見度いのである。

滿鮮地方の古代的な祭儀様式の代表的なものは、立竿信仰である。この方面の民俗調査は、幸にして孫晉泰氏・白鳥庫吉博士などの研究や報告がものされて居るから、今これら先學の論考から適當なるものを借用して、拙考を進めて行かう。近年急にその姿を没することになつたが、朝鮮には何處にもよく舎入明(ソル柱)^{ソル}、立竿など呼ばれる神竿が立てられてあり、それは頂上に鳥形の木片が乗せられ

た高い木柱で、時には長柱と一處に立てられて居る場合もある。そもくこの「ソル柱」なるものは原始祭壇であり、神體であり、厭勝具であり、又境界標でもあつた（民族學四ノ三、孫晉泰氏「蘇肇考」。同誌、五ノ四、同氏「蘇肇考續補」）。前項に云つたかの禾積系の立竿も、この「ソル柱」に類するものであるが、たゞ兩者の主なる相違點は、禾積は季節祭の時のみ臨時に立てられ、他は常時立てられて居ると云ふにあり、共に迎神祭神の立竿作法である點に於ては同様である。この神竿の信仰は滿洲に於ても顯著に見られる。滿洲では索摩竿・索莫吉竿・祖宗竿などと呼ばれ、竿上に錫斗を懸けるもの、木斗を用ゐるもの、又斗なくして一束の草を縛つて置くものなど、その形状も様々である（同上）。

「至於祭天之禮、滿洲人等、於所至之地、皆可舉行、但尋潔淨之木、以爲神杆、或置祭斗、或縛草把、購豬灑米以祭、……………」〔欽定滿洲祭神祭天典禮「孫氏所引に依る」〕。

「凡立杆祭神於堂子之禮、歲以季春秋季月朔日舉行、〔嚙亨雜錄、同上〕

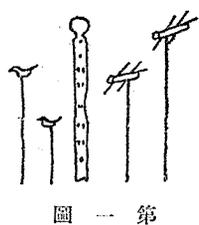
さうして索摩竿を立て、行はれる春秋の祭儀は、滿洲帝室の國家的重大祭儀で、一種の祖靈祭であり、且又密儀に屬して居た。この竿上の斗に穀物その他の供物を入れ、或は草把——穀禾を意味するものであらう——を縛りつける作法は、

(イ)鳥の形相で考へられて居る神靈祖靈を、それによつて招致すること。

(ロ)穀物などの供物自體が神靈の憑代と考へられたこと。

と云ふ宗教觀念に基くものである。マレイ方面では、神靈 *semangat* を鳥の形相で考へ、それを散米によつて招致するは、最も普通の呪儀である (W. W. Skeet: "Malay Magic")。

朱蒙の本國は橐離國即ち松花江下流域地方であつたとも云ふから、この方面の原始宗教民俗を瞥見するに、この地方を探訪したラッティモア (O. Lattimore) の報告 "The Gold Tribe, Fishskin Tatars of the Lower Sungari" (アメリカ人類學會紀要、第四十) によれば、松花江下流域地方では、今日なほ支那文化の影響を殆ど受けて居ない民俗が見られると云ふ。こゝに問題として居る立竿信仰に就いて見るに、この地方ではさうした神杆は、*solo* 或は *solo-kantzze* (ソロ竿) と呼ばれて居る。



第一圖

solo には三種あり、その一は人頭を想はしめる頭部を持つ木柱で、それに色々の精靈に係はる圖様が刻まれて居て、これが *solo* 本來のものらしい。他の二種は、長い柱木の上に木の鳩形を乗せたものと、鼯鼠或は獺様の小獸形が乗せられたものとである(第一圖参照)。この *solo* はこの地の有名なシャーマンの屋敷に立てられて居る例であるが、このシャーマンの職は、春秋の季節祭、祖靈祭及び豫言治病である。普通シャーマンの *family spirit* は鳥の形相で考へられ、往時にあつては、シャーマン自身がその鳥に乗つて空中を飛行したと信せられて居る。

この *solo* の語義に就いて、L氏はその語彙の章で、

toro; less common form, soro, a toro pole; also said to mean "the spirits behind the house. From the soro comes the Manchu-Chinese form solo, which is used of the shaman-pole at certain Manchu sacrifices, and also of the ginseng-hunter's stick. Both are called so-lo kan-tze, "solo stick."

と註して居る。このソロ竿がその様式のみならず、言葉の上から云つても、朝鮮のソル柱と同一であることも吾々の注意を引く。孫晉泰氏はソル(或はソ)は全(聳)で、即ちソル柱は高い木と云ふ意味であると、白鳥博士の説を襲用的に主張されて居るが、右のsoloの場合は單に立竿のみならず、人參採取の時に使用される特種な杖をもさう呼ぶとすれば、必ずしもsoloは高く聳える意でないかも知れない。又soloにkan-tze(竿)を付けて呼ばないのが普通であり、なほsoloよりもtoroと呼ばれるが本來であるところよりすれば、それは女眞語の「柱(禿刺)lura」と關係ある語で、單に杆・柱或は杖を意味したのではなからうかと考へて見たが、未だ確言する程度に至らないから、今は先學の説に従つて置かう。白鳥博士の説(史學雜誌四七ノ一)では南滿洲地方の索摩(莫)sonoのso(な)のsoroで「高さ」を意味し、soloは木である。

さて這般の神杆が、一般シャーマン或は滿洲朝廷の祖靈祭季節祭の祭祀對象であつたとすれば、その神杆に憑る祖靈が、やがて人態神的に觀想されて來るは自然であるまいか。さきのL氏の報じて居

る中央の^{○○○}が人頭形の柱頭を持つて居る點は、既に神杆が人態化の過程へその第一步を踏み出せるを示せるものと見ることも出来、單に竿頭に鳥形や獺形を付して居る形式よりも進んだ形態である。それは免に角、鳥形を頂に持つ神竿、乃至は供物を付した神竿へ、祖靈が鳥の形相で飛來すると云ふこの神竿信仰の祖靈觀念は、次の始祖傳説の觀想と、決して無關係でない筈である。滿洲の始祖弩爾哈赤(Nurkachi)即ち布庫里雍順が、神鵠の齋らした朱果の奇蹟によつて出誕したと云ふ傳説、及びその數代後の裔孫で、神話的第二祖とも云ふべき范察に就いて、

「國人叛、盡^ニ布庫里雍順之族、有^ニ幼子名^ニ范察者、遁^ニ于荒野、國人追至、會^ニ有^ニ神鵠止^ニ其首、追者遙見、意^ニ人首無^ニ鵠栖之理、疑^ニ爲^ニ枯木、遂^ニ申道而返、范察獲免、隱身以終焉、自此子孫具德鵠、誠勿^ニ加害云、」(太祖實錄)。

と語られて居る傳説の内容が問題となる。この傳説に従へば滿洲帝室の祖先は、鳥の奇蹟によつて生れたものであり、或は一時「鳥の止まれる木」そのものとして、眺められたものであつた。これら傳説上の人物が果して實在の人なりや否やは、この場合全く問題ではなく、少くとも祭祀を通じての祖先——祭祀によること、それを祖先として奉ずる人達に對する祖先の一つの「あり方」である——さうした祖先の姿は「鳥の止まれる木」であり、或は鳥によつて伴はれ來たものであり、換言すれば、神杆「索莫」に憑れる祖先の祖靈として觀想される。現在の生活と交渉を持つことの少い、且失はれ勝ちな

遠い祖先の史實よりも、直接生活の安危に深い關係を持つところの、祭祀の對象としての祖先が、より多く彼等の關心事でなくてはならぬ。彼等にあつては、祖先なるものは、史籍に載せられたものであるよりも、祀られ信仰されるものとしての意識が強い。斯くて祭祀の内に祖先の姿が眺められる。顧みるに solo 竿「鳥の止まれる木」に姿を代へることの出來た神童范察から、滿洲帝室の系譜が展開されて居たとて、何の不思議もあるまい。

さきに鳥形の付けられたる solo の外に獺形を付した solo のあることを見たが、その内前者が右の如き傳説に照應して居たとすれば、後者の獺の solo は、弩爾哈赤が獺を父とし、自ら Nurchachin と名乗つたと云ふ有名な傳説に照應するものと考ふを得べく、而してこの獺の相姿で solo 竿に憑り來る守護祖靈が、その始祖傳説の上で、斯く獺と融即する實在の英雄として語られて居ることは、丁度かのシャーマンがその family spirit の鳥に乗つて飛行し得たと信せられて居ると同様に、彼等には確かなる心的事實である。L 氏の採訪によれば、神杆 solo (Toro) に關する滿洲人達の最も普通の説明は、「ヌルハチの人參棒 (the Ginseng staff of Nurchachin) を紀念し祀る」と云ふのであるが (Ibid. p. 46) 此 solo 竿と Nurchachin とを關係づけて居る俗信の存在を實證するものである。

ヌルハチの傳説が朱蒙神話の末流乃至その別態であることは、既に恩師今西博士の教示されたが如くなれば (内藤博士頌壽記念史學論叢所收「朱蒙傳説及老獺雜傳説」、今右と同様の考察を、朱蒙神話に對して試み

る時、そこに類同した朱蒙の原態を把握することが可能であらう。即ちかの東盟の祭儀の際、神座に木隧を立てたとあり、且それが索莫系の神杆であつたとすれば、先づ何人も「朱蒙 *sumo*」(鄒牟・都慕ともある)てふ神人名が神杆「索莫 *sumo*」と殆んど同一語であることに注意せずに居られないと同時に、一方かの加羅始祖王「首露」の名が、*sol* 或はソル(柱)と一致して居ることが併せ考へられる。勿論古くから朱蒙の名義を「善射」とする解釋があるが、これに就いては、今少し考案の熟するの時を俟つて、叱正を仰ぐことにし度い。

言葉に關する點ばかりでなく、索莫杆の上の斗に穀物を入れて、鳥の形相で依り來る祖靈を招致する現行の祭儀實修と、祖神オキの使者たる鳩が麥種を齎して樹上に止まり、その樹下に神童「朱蒙」の立つて居ると云ふ神話内容とは、その間に存する、千數百年前の神話と現行の民俗と云ふ距離に係らず、餘りに共通のものを持つて居るではないか。想ふに神樹の下に立つ王子「朱蒙」は、祖靈穀靈の憑依せる神杆「索莫」の人態化ではなかつたか。丁度「鳥の止まれる木」と清の祖先の傳説との様に。がその人態化を誘致した所以のものは、必ずしも單なる空想ではなかつた。何故なら、滿洲の帝王が索莫の下で祖靈を親祭するの密儀を行つた様に、東盟祭には高句麗王も亦、木隧を立て、その下で祭儀を勤修したのであり、斯くてこの神杆の下に立つ王者こそは、實在の「朱蒙」その人であり、云はゞ祭儀實修の過程にあつて、王者自らは索莫杆の祖靈穀靈と融即するが故に、實際朱蒙と呼ばれたと考へてよ

い。朱蒙が實在の人物なりや、假空の神人なりやに就いて、那珂通世博士は前者なりと主張され、池内宏博士は後者なりと論せられたが、この兩説は、右の如く考へるならば、互に兩立する可能性を持つものであり、又かく兩説の主張されたこと自體が、朱蒙が一は神にかゝはり、一は人にかゝはるものとして、傳へ語られて居ることを示すものである。

以上一箇の神杆「索莫」から、高句麗の始祖的王者「朱蒙」への推移を論考したが、斯の如きは、或は餘り突飛獨斷に過ぎるの感なきにしもあらずであらうが、神人に關する神話的構想には、往々にしてかゝる原態からかゝる構想過程をたどるものが決して少くない。例へばギリシャ神話中の立役者の一人なるかのヘルメスが、その發生の始源に於て、頂上に人頭を付した一本の柱ヘルム(Helm)であつたことを考へれば、全く想ひ半ばに過ぐるものがあらう。即ちパウサニアスはアルカディアに於て、門側に立てられたこの種のヘルメスを目撃したことを、興味深くも記録して居る(BOOK IV)。我が松村武雄博士はその論考「祭儀の二面性」(『民俗學論考』所載)の内で、この問題を指摘し、

「(1)角柱の後に添へた一本の樹木は、ヘルメスが、本原的には一個の生成豊饒の靈ダイゼン(fertility-daimon)であつたことを詮表する」

などと、その他三ヶ條の注意事項を教示され、且又かのヘラクレスと角柱(棍棒)との間にも、同様の構想進化の跡の存することを論考されて居る。想へばあの目ざましい活躍をするヘラクレスやヘルメ

スの原態が、あはれ一個の柱や杖であつたとは、神話の上だけでは、恐らく夢想だになし得ざるところであらうが、パウサニアスの見聞や古代の繪畫彫刻の類が、それを暴露的に語つて居るのである。

第五節 新羅の祭政と神話

第一五項 穀物と始祖王名

古代君長の徳性が、穀物の成育と不可分の關係にあり、且神話の上でこの穀靈的性能が、母神から穀種を授かるてふ式の話によつて、説明され且權威付けられて居るは、さきの高句麗以外にも、可なり類例の多いことであるから、後項でそれを略考し度いが、今しばらく眼を高句麗より新羅に轉ずる時、この穀種を授かる朱蒙に該當する新羅の始祖王が、闕智居西干即ち「穀靈にて在します君」てふ名を負ひ、且童形で出現して居ることに特に注意を引く。そして穀種を母神から授けられて、それを手にして居るトリブレモスや朱蒙の姿よりも、始祖名そのものが、穀靈的稱呼を以て表現されて居るこの存在態が、始祖觀念の發生上、より初期的、より原始的であり、特にそれが嬰兒の形相で觀想されて居る點に於て、吾々は靈的存在が人態化への第一歩を踏み出したばかりの姿として、それを見ること出来る。斯く始祖はじめ古代王者が、穀靈的稱呼を以て呼ばれて居るは、これ又類例の多いことで、新羅と最も近親な加羅に於て、古代王者王子が闕智と類似した名、即ち阿跋王(三國史記、東國輿地勝覽、

阿利叱智(垂仁紀)、阿利斯等(繼體紀)などの名を以て呼ばれて居り(本誌十八ノ二、拙稿)、又支那に一例をとるならば、かの周の始祖「后稷」の如きは、その恰好の例と云へる。

后稷てふ名は、普通に解せられて居る如く、「黍稷の君」の義であるが、その名のよつて來たる所以は、彼が堯帝に擧げられた時の官名であると儒敎史家風に解釋するよりも、上述し來たれる「穀靈的始祖」てふ一般的始祖觀念に應ず存在の名として解した方が適切であり、且その傳説内容を原本的に理解する上から云つても、より自然である。后稷の母姜嫄は、玄鳥の來たる日、郊謀の祭儀に際し、帝譽と聖婚して彼を孕んだが、斯くして出誕した彼は、丁度朱蒙と同様に棄子となり、名も「棄」と呼ばれたのである。かく后稷が捨てられた所以は、「人道の交無くして身みし故に不祥とて棄つ」(毛詩集傳)てふ式の在來の説明では未だ充分でなく、これは廣く云へば、ローマのロミュルスの神話はじめ、所謂「棄子型」の神話系統に屬し、こゝに問題として居る狭い意味では、朱蒙やベルセホーネのそれと共に、穀靈的存在は、一時地下に没入したり、或は水邊に棄てられたりする運命を負へるものであり、やがて這般の觀念は、穀種そのものゝ持つ運命に通ずるものでなくてはならぬ。「毛詩」(大雅)生民之付が、

「誕實^{ナリニ}匍匐^{シテ}、克岐^ク克嶷^ク、以就^テ口食^ク、蕪^{ウレバ}之^ガ荏苒^ガ、荏苒^ガ旃旃^ガ、禾役^ニ稊稷^ニ、麻麥^ニ幪幪^ニ、瓜瓞^ニ嗶嗶^ニ、」
と歌つて居る様に、この后稷は異常な成育振りを示す神童であり、且禾穀を豊饒ならしむる技に於て、

まこと奇しき性能を具有する嬰童であつた。何が故にこの后稷に關して、しかく嬰兒小童の姿で、その性能が神話されて居るかは、穀靈的存在が、本質的に嬰童の形相をとると云ふ、一般古代文化形態を熟知せるものにとつては、寧ろ充分に豫想して居た表現であり、始祖の姿である。最早や、敢へて儒教史家の如く、彼が小童の頃より農耕に天賦の才があつたことを語るものなりと、人倫的に解釋するの要を見ないのである。その後成人した後稷に就いて、生民之付は又、

「誕降嘉種、維秬維秠、恆之秬秠、是稷是畝、恆之糜芑、是任是負、以歸肇祀」

と語つて居り、古註では、后稷が天を祭り、爲に天は彼に嘉種を降して、后稷に植ゑしめたと解されて居る。こゝに於て、さきの嬰兒の形相であつた后稷が、今や天より穀種を授かる司祭者的存在として描き出されて居るに注意し度い。そしてこの祭祀は「以興嗣歲」(本文)こと、即ち「以先歲之物、齊敬祀較而祀天者、將求新歲之農年也」(箋)とある如く、祈年祭的行事に外ならなかつた。この生民の詩がその最後の句を、

「后稷肇祀、庶無罪悔、以迄于今、」

と結んで居るところよりしても、それが新春の豫祝祭とも云ふべき周の郊祭の由來を語るものであり、従つてかゝる由來を顧みるところに、后稷の出生と徳能が神話されて居るのを窺ひ得る。この詩が如何なる時に用ひられたかは、古來確かでないが、「毛傳」が「豊郊祀歟」と推定せるは、蓋し妥當で

あらう。然りとすれば、この詩は新春の豫祝祭に於ける「歌唱せられる部分」であり、その内容は、該祭儀によつて要請せられる神の行動——それによつて豊作が確保せられると信じて居た——に關する記述と見ることが出来る。ところが「史記」などを讀むと、そこには堯帝の名臣としての、史實的な偉人后稷の業績を想はしめるやう、その記述が進められて居るが、吾人はがゝる正史的所傳の原態として、右の如き祭儀的要請の世界に現はれたる、穀靈穀神としての后稷の姿と行動を想起せずに居られない。勿論水旱をととのへ、豊作を齎らすことを、その本質的帝徳とする支那の古帝王乃至司祭者が、豊郊の祭によつて、その職能を全うし得たとすれば、そのことによつて、彼は穀靈的性を自ら體得したことになる、換言すれば、そこに后稷と融即せる帝王・司祭者を見出し得る。斯く見る立場にあつては、實在の后稷が史上に活動して居たとしても、敢へて不條理はない。或は又禘郊の祭祀に際し、后稷を代表する戸ヨリシとしての小童を、實際可視的な后稷として觀することが出来たであらう。

我が神代史を顧みる時、千五百秋瑞穂國と、歲々の秋の稔りを讃へられたこの國土を、食す國として降臨しました天孫に對し奉り、國名にふさはしくも、「天アマニギシ國ニギシ天津日高ヒコホノニギノ命」古事記と御名を讃へ申し上げて居り、この御名の御義は、「記傳」十五が「穂の丹饒君ニギハヤヒにて、稻穂イネに困れる御名なり、」

と道破して居る様に、我が國土の稻穂を豊榮えしめ給ふ御徳に斯く呼び奉つたに外ならない。我が瑞

穂國の民庶は、この大君のミイツによつて、瑞穂の秋を、年々に、千歳五百歳とことほぎつゝ、迎へることが出来たのである。又天孫の御別名「天之杵火火置瀬尊」に關聯して、「記傳」は、

「又穎の意にてもあらんと云は、此の御名を書紀に、天杵火火ともあり、杵は穎なるべければなり、」

と云つて居るが、天孫がマドコヲフノフスマに包まれて降臨しましたと云ふ、そのフスマは、この穎に通すと云ふべく、又實際フスマてふ言葉は籾と同時に麥などの穀フスマにも通じて居るのである。「書紀」本文では、天孫が御出誕されると直ちに天降りましたと傳へ、第二ノ一書に至つては、

「時居ニテ於虛天フホソラニム生兒ミコヲ、號天津彥火瓊瓊杵尊、」

とて、降臨を天空に於ける御出誕そのものとしてさへ御傳へ申して居るが、かく御出誕しましたばかりの御相姿こそ、その御名に御相應はしきものであり、瑞穂の國を彌榮えしめ給ふミイツの主體であらせられたのである。

ヒコホ、デミノ尊も、同じく稻穂にかゝはる御名を持ち給ふ方であるが、この天孫が海宮へ降臨し給ふ際、アラコ(籬籠)に入つて降り給ふたとあり、このアラコが新羅の始祖神話の神童の容器たる「卵」即ちヒナに通じて居たことは、さきに舊稿で考へて置いたが、一方そのヒナが穀物をも意味して居たとすれば、この天孫のアラコは、その御名にも相應はしく、穀物の容器にかゝはる原義を負ふて

居るものと、日鮮語比較の上から考へ得る。斯くアラを鮮語の穀物^アと比較することが少々突飛の感があるならば、差し當り我が粃を意味する方言のアラを指摘してからのことにしてもよい。

秋田市及びその附近では粃を^アと云ひ、弘前地方でも米の中に混じて居る粃をやはりアラと云ふ又飛州志にも^{アラ}と云ふ方言が見えて居る。佐渡では白で粃をひき、残つた粃に米の混じて居るのをアラモトと謂ふ。地名に用ひられて居る例では、出羽の城下町の^{アラ}、大和吉野郡西部の^{アラ}、その他米澤や上總にも同様の地名がある(郷土研究、第四卷)。

豈は斯く我が方言のアラ(粃・粃)に通じて居るが、又一方女眞語の^ア(糠)とも關係を持つて居て、この系統の言葉が古く極東一帯に使用されて居たことを窺ひ得る。

「糠 阿刺^{ala}」〔渡部齋太郎氏著「女眞語の新研究」二六頁〕

「米糠 伯勒阿勒^{bele ala}」〔同、六一頁〕

第一六項 關智の降誕

穀禾の耕作は、古くから韓民族の主要な生業で、

「馬韓人知^{田蠶}」〔後漢書「東夷傳」〕

「弁辰……土地肥美、宜^種五穀及稻、」〔魏志「東夷傳」〕

「常以五月下種訖、祭鬼神、羣聚歌舞飲酒、晝夜無休、其舞數十人、但起相隨、踏地低昂、手足相應、節奏有似鐸舞、十月農功畢、亦復如之、信鬼神、國邑各立一人、主祭天神、名之天君」(同、韓傳)

とは、新羅建國以前に於ける、その農耕文化の報告にして、そこに春秋に行はれた農業祭儀の重要性を想見するに難くない。新羅國家は先づ所謂六隊評即ち新羅の六村が中心となり、次第に發展したのであるが、その始祖傳説が語る如く、六部の人達が闕川岸上に大會し、穀靈的始祖を迎へ祀るの祭儀によつて、祭政的に統一されて居たのであり、この祭儀こそ農耕的部落國家の「爲之君主、立邦設都」(三國遺事) 所以であつた。「三國史記」新羅本紀の始祖王紀以下、農桑に關する記事が頻出するの、固よりその一一をとりあげて、正確なる記録とはなし得ないが、その國家の祭政上農桑の重要性が反映した記事と見るに於ては、何も問題はなからうし、又その「祭祀志」に、先農・中農・後農・風伯・雨師などの國家的祭祀のことが見えて居るのも、これらは、新羅國家の發展と共に、支那の制度を取り容れつゝ、その農業祭儀が制度上完備されて行つたことを語るものである。

穀靈的始祖「闕智居西干」を迎へると云ふかの神話が、斯の如き農業祭儀の内容を、如何程具體的に説明して居るかは、固より疑問とすべきであるが、それによりて探り得る範圍のものをこゝで探求して見よう。先づこの闕智居西干の天界より降臨することが、一面穀靈の來臨であつたことは、改めて

説明するまでもなからう。現行の農業民俗に於て、穀靈は正月十五日に迎へられ、且それは農民の最も大切な年中行事で、所謂「百姓の日」なのであつて、その間に千幾百年の時間的懸隔があると云へ、今これを原古の穀靈降臨の神話と比較することは、民俗學的には可能でなくてはならぬ。この場合關智居西干(赫居世)の傳説に、その即位の年時として見える

「前漢孝宣帝五鳳元年甲子、四年丙辰、一日正月十五日」(新羅本紀)

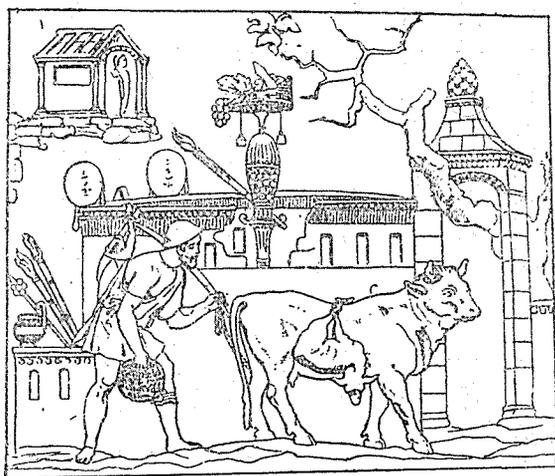
てふ日付は、改めて吾々の注意をひくに充分である。五鳳元年甲子てふ年次は、既に先學の説のあるが如く、三國中新羅の建國を最古とする爲に、且甲子建元の思想に基いて、さうした年次が、史家の机上で選定されたのであるが、その日付に至つては、歴史撰述家にはそれ程潤色の必要はなかつた筈で、全く傳説本來のものである。四月丙辰は不明だが、一に正月十五日即ち上元の日であつたと云ふ點は、吾人をしてこれある哉の感を深からしめる。今日なほ穀靈の迎へられるこの「百姓の日」に、神話上の穀靈的始祖が即位したとするは、充分了解の行く話である。それから四月丙辰が若し四月八日であるならば、佛教との習合の結果、それが釋尊降誕の日に推移したと考へられ、又實際佛教國ではこの四月八日と云ふ日は色々の祭儀を引き付けて居る場合が少くない。

正月十五日には、既報の如く、現今なほ、門松式の穀禾束によつて穀靈を迎へ、或は屋根の上へ箕を上げて、翌朝その中に穀種の降つて居るのを驗し、或は禾竿の尖に藁包を付けたものを立て、豊年

を迎へるなどの行事が行はれて居るが、這般の現行民俗と、楊山下の樹下に、或は始林の樹上に、神靈の容器に入つて、この穀靈的始祖が迎へられるとする神話との間に、信仰觀念上幾何の懸隔があるであらうか。神話と云ふものゝ、始んどそのまゝが穀靈迎への祭儀の記録とでも云ひたい程、原始的

な一面が示されて居る。そこで参考の爲に、ディオニソスの祭儀へ瞥見を向けよう。

ハリソンによれば、挿圖第二圖に示したギリシヤ時代の浮彫の構圖は、ディオニソスの人態化以前の形態が描かれたもので、柱上高く捧げられたリクノン式の容器に、お初成りの葡萄と葉と phallic symbol とが容れられ、それに松明がそへられてあり、その下を牛(ディオニソスの表象)をひいて農夫が歩いて居る (Ibid. p. 518)。第三圖はディオニソスの密儀なるリクノフォリア (Likhophoria) の祭儀を表現したものらしく、さきのリクノンの中の成物としてのディオ



オニソスに對し、こゝではリクノン中の嬰童神として表現されて居る。その構圖は、先づ夜中林間に幕がめぐらされ、神聖な松明によつて密儀が行はれて居り、恐らく「お初成り」乃至は「お初穂」として

の聖童の出誕が松明によつて相圖され、つゞいて二人の奉仕者がリクノン中に嬰童神を奉戴して幕間



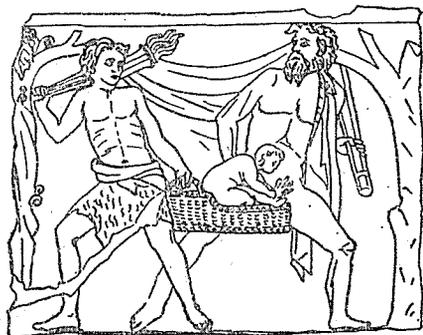
第

から現はれると云ふ場面である (D. H. P. 33)。第四圖に於ては、同神は母ゼメレと對立するところの立派な若者として表現されて居る。その他葡萄の蔓をカヅラとした麗はしい若者としての同神の彫刻像が、この神の最も普通の姿であることは、吾々のよく熟知するが如くである。

三

光明赫く始林から、横中に入つた嬰童神「闕智」が、脱解王や瓠公等によつて、抱載されて來ると云ふ、金闕智の神話の語る場面、乃至はこれと殆んど類似の闕智居西干(赫居世)奉迎の場面と、かの林間から松明と共に、リクノン中の嬰童神が迎へられるリクノフォリヤの場面とはその構想に於て

圖



第 四 圖

甚だしく近似するものありと云はねばならない。新羅のかゝる神話に照應する民俗に就いては、いづ

れ後文に論考することゝするが、右の類似點のみの比較によつても、闕智居西千の姿に關する觀念進化の跡を窺ひ得るではないか。即ちディオニソスに關し、箕の中の成り物自體から、嬰童の形相を経て、女神と對立する一人前の男神に至る形態の進化發展を見たが、今、闕智居西千に關しても亦、先づ上元の日に、箕の中に降る「穀種」、乃至は禾積に憑り來る「みのり」として、次に神聖なる容器中の嬰童神として、最後に同じく上元の日に即位し、闕英夫人を后妃とする新羅の始祖王なる「闕智居西千」として、それ〴〵にその發展の跡をたどるを得たのである。

ディオニソスにかゝはる密儀に於て、神子の出生及び、その宣告が深い祭儀的意義を持つて居り、又その受戒者が神御子「イアッコス」*Iachos* の名を絶叫することなどから推して、闕智居西千の神話に於ても、

「剖其卵得童男、形儀端美、驚異、之浴於東泉、」(三國遺事)

とある神子出生の場面、及び、

「初開口之時、自稱云闕智居西千」(同上)

てふ穀靈的稱號を自ら名乗るところに、原初的な深い意義が見出されてはしないか。即ちこの神子出生の意識と宣言とに、這般の祭儀なり神話なりの核心が置かれた時代があつた筈で、かの后稷が出生するや直ちに捨てられたが、その際鳥獸が來り護る状景を述べた生民之什が、

「后稷呱矣、實覃實訐、厥聲載路」

と、誠に景氣よい出誕の聲を、かく物々しく歌へるところも、亦決して無意義な光景ではなかつたのである。

加羅の首露は、高句麗の朱蒙及び新羅の閼智居西干に該當する始祖であり、且さきに首露てふ名が、神竿シノのシノ。或はソル柱にかゝはるものであることを推考したが、若し然りとすれば、やがてそれは上元の穀靈迎への神竿禾積に憑依する神靈でなかつたかを聯想せしめ、そこに閼智との共通性を考へ得ると共に、前記の任那加羅王阿利叱智、大加耶始祖阿跋王などの名を併せ注意し度いのである。神話によればこの神童首露は、紅幅に包まれた金合子中の卵子に入つて降臨し、その際之を迎へた我刀干達のその扱ひ方に就いて、

「裏著抱持、而歸我刀干、寘榻上、其衆各散、過浹辰、翌日平明、衆庶復相聚開合、而六卵化為童子、云云」〔駕洛國記三國遺事所引〕。

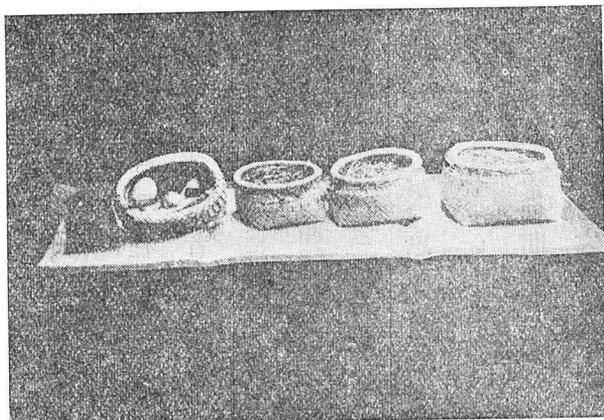
と傳へて居るが、思ふに招致される神子の祭儀的取扱ひの様態がそこに示唆されて居る。挿入した寫眞(第五圖)は、マレイの稻魂(Samangat Padi)なる米兒(Rice-baby)が、卵子形の魂籠に卵と共に納められ、且一定期間枕をそへたシトネ用の蓆上に奉安されて居る有様を示したものであるが、右の穀靈的嬰童「首露」の容器が一定期間寢具の上に奉安されて居たに比較し度い光景であり、又我が大嘗會

の神床としての御寢具をも聯想せしめるものである。かくて出生した神童首露は、

「日日而大、踰十餘晨昏、身九尺云云」(同上)

と云ふ風に、異常な成育振りを示すが、そこに特別な意義ありとすれば、アンテステリヤ系のトラキヤの祭儀や我が田遊び系の祭儀に於て、穀靈の神童の甚だよく成育することが聖劇的に示され、以て豊作の豫祝とされることと比較して理解すべきであらう。

第五圖



第一七項 穀靈的祖神の國家的奉祀

右は始祖降臨神話の一面的考察であり、一個の祭儀關係的解釋に過ぎないが、然らば實際この穀靈的始祖が、如何なる祭祀の形式で、新羅の王者達によつて祀られて居たであらうか。「三國史記」はかう傳へて居る。

「按新羅宗廟之制、第二代南解王三年春(○羅紀こは春正月とある)、始立始祖赫居世廟、四時祭之、以親妹阿老主祭、第二十二代智證王、於始祖誕降之地奈乙、創立神宮、以享之」(雜志第一、祭祀)

穀靈的存在にして、且つ「赫き在ます」祖神なる赫居世(閼智居西干)を王妹が奉祀したと云ふ右の祭儀様式は、丁度我が皇女ヤマト姫命が皇祖神に奉仕し給ふたことに、且そこに穀神トヨウケ大神が併せ祀られ給ふたことに、共に通ずる文化形相であり、特に天照大御神が豊受大神と原御一體（ト）であらせられたとする説(橋本一氏著「上代國文學の研究」)を認め得るとすれば、この新羅の始祖が、赫居世と閼智と云ふ二つの名を持つて居たこと、即ち一は光る天神に、他は穀神にかゝはる名であつたことを併せ注意し度い。このヤマト姫命の皇祖奉祀によつて、現人神であらせられるヤマトの天皇の「壽命延長、復、天下太平」(垂仁記)てふことが祈り求められたのであり、且又この天皇の御壽命延長は、瑞穂の國の豊榮えの源泉であつたのである。然り而して南解次々雄の王妹の祭祀にも、類同する祭政的意義が存したと考へて大過あるまい。特にこの王號「次々雄」が司靈者の君長を意味すると同時に、前述の如く、稷稷に通ずる原義を負ふて居たことは、全く注意に値ひしう。

阿老の祖靈「閼智居西干」奉祀が、如何なる祭祀様式で行はれたかは明記されて居ないが、一般民家で神缸や鬼神行李に米穀布片を入れて神體として祖靈を祀り、又巫家でも神米を納めた神缸の類を奉祀して居る民俗から推して、阿老の場合もそれに準ずるものと推定して可なるべく、又それは閼智が卵や積などの容器に入つて居たと云ふ神話にも應ずるものである。穀靈の信仰が常にその容器と不可分な關係にあつたことは、かのデイメイタルの信仰に於ても見られ、パウサニヤスはテルプサ(Thelpusa)

に於て、女神フアリイ (Fury 即ちテルプサ人のデイメイテル) の像が、所謂 *Cista* を持つて居るのを (Book VIII Arcadia. CHS. XXV)、又デルフィ人達の集會舎の壁畫に於て、乙女としての Cleopoea がその膝の上に、デイメイテルの爲に作つた一個の箱を奉持して居る圖を目撃したと記して居る (Book X. Phocis. CHS. XXVII)。實際この女神にかゝはる密儀には、神物を入れた籠 *Cista* が「神聖なる乙女」のひける車上で運ばれるのであつた (Frazer: "Pausanias's Description of Greece.") に於て、巫女としての阿老が、神缸・鬼神行李などの一種の *Cista*, *Ikhnon* とも云ふべき聖器によつて、祖靈を奉祀したと考へて大過あるまい。

南解次々雄の王妹が阿老と呼ばれて居ると共に、その王妃も亦阿婁と呼ばれて居る(三國史記)。この阿老・阿婁は全く同語を表はす借字なれば、兩者は同名となるべく、従つて同名異人が、同一人か、何れとも解される。されば王妹阿老が穀靈的始祖に奉仕したこと、同名の王妃が、稌稷に通ずる王號を持つ南解王に妃として仕へたこととの間には、互に共通する觀念が存すると見るを得べく、又若し阿老・阿婁が同一人であつたとすれば、王妃自身が特定の祭儀に際して始祖を親祭したことになる。即ち阿老にとつては、神靈「閼智居西干」と國王とは、互に融即するところの存在に外ならなかつたのである。

今若し神の容器中の穀靈と王者とが、しかく融即的に考へられる存在であつたとすれば、王者が次

々雄とか阿利叱智などと稱呼されるばかりでなく、その出誕に際し、或はその即位に際し、特別に穀靈的取扱ひを受けたのではなからうか。顧みるに、嬰兒が穀物と融即的に扱はれる朝鮮の民俗に就いては、既に前述したが、這般の作法がより莊嚴化されて、古く王者にかゝはる儀禮として重んぜられるであらうことは、前述の李朝時代の宮廷の出誕作法からも聯想されなくはない。ハムブリーはその著「原始民族に於ける教育の起原」(W. D. Hamby: "Origins of Education among Primitive Peoples," London, 1926)の中で、部族の酋長が酋長としての資格即ち一種の神權を獲得する儀式が、少年少女の initiation の儀式に通ずる本義を持つことを述べ、そこに再誕 (rebirth) 交霊などの信仰の顯著なるを指摘して、エジプトの古代王に就いて興味深い論考を試み、且その他未開民族に關する多くの事例を集めて居るが、このにその一例だけを借用するに、

「フィジイ (Fiji) の海ノレ族 (Kore sea tribes) の間では、新酋長の就任式に、死と再誕の代表的なものが見られる。そこには神の靈を人に賦與するところのカヅ (Kava) の飲用があり、その酋長は四晩の間、部族の長老に抱かれて授乳され、且その足は土に觸れさせられない。……フィジイ人の酋長は祖神の代表者であり、神として出誕する爲に死ぬのである」(p. 203)。

「タヒチ (Tahiti) では長子が出誕するとすぐ酋長として父の後を繼ぐが、その際嬰兒は Marae (男子集會所) に伴はれ行き、そこで司祭が大きなアルムの葉の中で彼に水浴をさせ、又彼が神の世

界に仲間入りすることを示す爲に、神の「聖衣」を以て彼を包むのである。かくてこの嬰兒は常人にあらざるものとして崇敬せられる」(p. 217)。

と云ふ類であるが、これと比較して、新羅始祖王の出現が、神童闕智出誕の話として語られて居る裏面に、王の即位と再誕の觀念、従つて穀靈出現の觀念を想見し得る可能は充分にあらう。若し又儀禮上我が鎮魂祭の如きまでに、新羅のそれが進んで居たと推定出來るとすれば、闕智の容量は、鎮魂歌の中の魂匣にも比較してよからう。

第一八項 民衆のマル(廳事)とマル(官廳)

フレーザは民間の各農家を中心とする祭儀と、古代國家の祭政儀禮との關係に就いて、

「文明の進歩と共に、一つの國家に統制されるに至つた農民村落が、農業をその生業とする限り、農民各自で、その收穫を神に祈念する爲に、相變らず、舊來の單純なる祭儀を行ひつゞけるが、一方に於て、その國家も亦同様に、然しより莊嚴に、より入念に、國民全般の爲に、這般の祭儀の實修を企てる。……従つて斯の如き國家的大祭は、その莊嚴さにも係らず、しばし單に民間の家祭の模寫に過ぎないのである」(“Spirits of the Corn,” Vol. I, p. 50)。

と説き、我が柳田國男氏も、

「神を國家で祀り地方廳で祭つた以前に、部曲の長又は一門の宗家が、各自特色ある儀式祭典を主裁して、信仰の力を以て小さき權勢を保たうとして居たこと、さういふ割據の中にも尙後日の大統一を可能ならしむるだけの、民族としての共通があつたことは、家の神の信仰の細かな狀況を知り學ぶに因つて始めて解せられる(民族一ノ二所收、年柵を中心として)」。

と示唆的な教示をされて居る。文明の進歩による祭政の分離は、やがて這般の古き祭政形態を失はしめるに至るが、その分離の容態は各國各民族必ずしも一樣でなく、我が國の如きは、その分離された祭事が、その分離によつて、却つて神事としての意識を強め、その祭儀は後代まで國家的に榮え來たが、他の國では、分離後の祭事は、officialの場面から次第に遠ざかり、遂には僻村の全くpopularな家祭的行事の内に、最後の佛を止める場合が多い。従つて民間の家祭は、古代統一國家の祭政儀禮の生れ出た母體であると同時に、又その最後の引退所でもあつた。

古代新羅國家は、法興王の頃から、盛んに支那文明を受容し、諸般の制度文物を一新することになり、やがて支那を小さく模倣した國となり終つた。固有の政治形態に根ざした王號「麻立干」を廢し、この王代から全く支那式な「王」を稱する様になつたのも、斯かる動向を示す一例である。時代と共に固有の祭政形態は、次第に中央政廳から退くことになり、爾來千幾百年、今日に至つては、も早や片田舎の洞祭迄が、全く儒禮風な儀式となり、それさへも遠からず影を沒するであらうが、たゞ現今の

戸々の家祭の内には、今なほ古きものを幾分か保有して居る。

朝鮮の家祭の中で最も大切なものは、秋の安宅祭で、前述の如く、それは戸主の司祭する一年中の大祭で、具體的には穀靈祖靈の祭儀である。既に若干の事例は前項に報告して置いたが、今一例を秋葉教授の報告されて居る京城地方の成主迎(安宅祭)にとつて見よう。

「此の地方では祭は一年一回十月に行ふを原則として居る。祭儀は成主を祀る聖所なる大廳テムルで行はれ、先づ色々の奠物が準備される。その祭儀の要點を云へば、巫は成主竿ソンヂュテを持つてそれに成主神を憑依せしめ、その成主竿に主人の衣服を着せ、自らも主人の衣服と笠子を着用する。それから成主神の爲に、葉錢ヨブヂョン三枚と三色の絲を白紙に包み、それを大廳テムルの梁上に貼り、之に米を三度投げ付け、『一千石なり』『二千石なり』『三千石なり』と唱へる。そこで白紙三枚を焼き、酒三盃を供へ、又甌中の白飯三椀を献じて、最後に成主大都監床の前にある祭釜を捧げて祈拜し、成主奉安の行事を終る。」「朝鮮巫俗の家祭に就て」

これは新穀の收穫祭であり、來る年の豫祝祭であり、且は又家族の安宅祭である。この祭儀で特に注意し度いのは、成主と家の主人との關係で、即ち成主竿に主人の衣服を着せ、また主人の衣服と笠子を着用した巫によつて、成主(原本的には穀靈祖靈を意味し通俗的には農業民族の家屋神である)が迎へ憑らしめられる點である。この場合主人は成主の尸としての立場にあると云ふべきで、極言すれば、

この祭儀によつて、主人は成主と融即合體するのであり、主人は大廳ダイルの神となるのである。慶北地方で、大廳の新穀を納める成主なりぬしが、戸主の代がはり毎に新しくされ、且前戸主の喪明けにそれを行ふのが、新戸主の甚だ大切な行事であり、戸主とそれとが不可分な關係にあつたことは、全く「誠主マコトヌシ、益と戸主とは同年輩だ」と云はれて居るが如くである（第八項）。

若しこの民間の家祭と往古の祭政形態とを比較することが許容されるならば、かの新羅の古代王者が、國家最高の巫女たる王妹乃至王妃によつて、穀靈的始祖——容器（横・卵）中の神子として——の祭儀を行ひ、かくて穀靈の本質を持つ王者の祭政が營まれたこと、今日新穀を祀る神カミや或主竿カミヤシと同位的に考へられ居る農家の主人が、秋の家祭に——時には巫女の力を借り、時には自ら行つて——作物の豊作と家族の繁榮を祈願したこととの間に、official と popular の差こそあれ、共に通ずるものあるを認めない譯には行かない。高句麗の十月の東盟祭、新羅・高麗の八關會が、國家的の收穫祭祖靈祭であり、上元の祭儀と共に、それら王者の最も大切なる行事であつたことは、既に之を述べたが、歲月流れてこゝに千幾百年、今やその最後の名残を、幸にも民間の家祭に見るを得たのである。顧みるに古代國家が營み繼いだこの祭政儀禮は、國家以前の民家の原古的家祭から成長し、莊嚴化されたものに外ならなく、しかも亦今やもとの故巢にその最後の姿を止めて居るのである。

戸主が穀靈的宅神を奉祀して、一族の祭儀を行ふところの聖所「廳」マールの原古形態が果して如何なるも

のであつたかは、今日詳しく知るべくもないが、こゝが一族の祭儀の場であると同時に、かつては神穀乃至一般穀物の置場としての機能を今日以上に持つて居たらうことも、充分想像し得られる。秋葉教授の報告によれば、濟州島の巫家では、穀房に神を祀り、之を堂主房と呼んで大事に奉祭して居ると云ふ(朝鮮巫家の母系的傾向)。現今民家のマルは、右の如き祭場となるの外、夏期に涼をとる爲に使用される位で、常は食器家具などの置場位に使はれ、たまには穀物置場としても使用されて居り、又商家では店ともなつて居るが、大體マルの用途は今日でははつきりしない點が多々ある様である。何づれにするも、筆者は朝鮮の民家に就いて知るところ至つて貧弱なれば、この點特に識者の教示を得た次第である。このマルに祀られる神を、支那式に宅神とも呼んで居るが、それは單なる家屋神でなく、再三云へる如く、本来的には穀靈祖靈であり、その點、我が御倉の穀神なる豊受姬命が、屋船久遲命と共に、大殿祭の主神であることと比較されてよい。この神を地方によつて「祖上チヨサンマウル」と呼んで居るなどは、古い稱呼と考へられ、又平安北道熙川邑附近の巫家の神堂に奉安されて居る神缸(米と錢とを入れる)が「巫堂神將マウル」と呼ばれ、このマウルは靈祖を意味するらしいと秋葉教授は説明されて居る(同上)。

かく、一家の守護神靈を奉祀するところ、乃至戸主が一族の家祭を實修するところとしてのマル(マウル)は、上述した家祭と古代祭政との關係よりして、古代王者の祭政の聖場に通ずるものでなくて

はならぬ。こゝに於て今日役所・官廳が마음(マウル)或は말(マル)と呼ばれて居ることの當然さを思ふのである。

마음 (ma-im) 役所(官府・宮司・官署・官衙・官廳。略칭(總督府廳、朝鮮語辭典))。

あの埃ばい民家のマルと、一方平民達が近寄るのをさへ憚つた官僚意識の強い朝鮮の役所とが、かくも同語であることは、今日の吾々にこそ奇異の感も起らうが、顧みれば然るべき歴史過程を經來た同一語の分化に過ぎなかつたのである。

第一九項 麻立干考

マルの神を奉祀する一家の主人が、神と同位的に考へられ、或はその尸ともなつた精神形態を、今やマルで國家的祭政を行つた古代王者の上に移して考へるを得べく、即ちマルに部族員を集めて、部族國家の祭政を司祭するところの王者は、マルの神の憑依者であつたと考へてよい。そこに新羅古代王が「麻立干 mar-khan」てふ王號を稱した所以を理解し得る。或は簡單に「マルの干」と解してもよい。

マルは部族の祭政の行はれるところ、換言すれば祭殿であり、宗廟であり、役所であつたが、古代部族國家のかゝる祭殿役所は、一面部族の男子集會舎としての機能を持つが普通であり、又實際新羅

にあつては、這般の祭政は、族長たる麻立干の支配する部族會議によつて行はれて居たのである(新唐書、三國遺事)。從來この「麻立干」てふ王號は、部族會議を主催するところの作法から來て居ると解釋されて居り、筆者も亦これに就き、舊稿「新羅花郎の源流とその發展」(史學雜誌第四十五編第十二號)中に拙論を試み、かつて族長たる新羅王が男子集會を支配し、その集會の聖所なるマルから、「麻立干」てふ王號の出だことを推定して置いたが、上述して來たれる祭政の聖所の觀念をこゝに改めて添加して、再び麻立干の原義を吟味し度いのである。

マルは穀靈祖靈の奉安所であり、又古くは穀物置場としての機能を持つと云つたが、又それが部族の男子集會舍とも關係があつたことになり、こゝに於て宗廟と穀倉と男子集會舍との關係と云ふ新しい課題が提供されたことになる。この問題の理解の爲に、最も文化的に發達した例として、支那の明堂庠序の一面を、他方その原始的な事例として、インドネジャ方面のそれを瞥見して置かう。所謂周の明堂に就いて、「禮記」明堂位などの記するところでは、かの周公が天下を治め、諸侯を明堂に朝せしめ、禮を制し樂を作り、諸侯の尊卑を明かにし、以て天下を服せしめたとある。蔡邕の「明堂月令論」によれば、それは天子の太廟であり、又月令、配天、配食、養老、學校、朝覲の場でもあつた。明堂のかゝる機能を、今少し低級文化社會に持ち行く時、それがそのままにして部族の長老乃至會長が管理する年序階級的男子集會舍のそれであることは、何人も容易に氣付くところであらう。支那古代社會

に於けるこれが研究に就いては、筆者は他日詳論を試みたい豫定で居るから、こゝでは既にこの問題に論及されて居る田崎仁義博士の所説の一端を引用するに止める。即ち、

「三代の政、皆尙齒養老を以て重しとなさざるなし、是を社會史的に見る時は、頗る興味あることにして、原初的民族の年序別制度或はシクレットツサイテイ秘密講メンズハウス及び男子集會所に於ける長老、老酋の尊敬せらるゝ制度等と、發展史的系統を有するものなることは、殆んど疑ふ可からざる所なり……且つ尙齒養老の儀式が、常に小中大學に於て行はれしことは、吾人の考察に更に有力なる證據を加ふるものならずんばならず、何となれば支那古代の學校なるものは、男子集會所の分化發展せるものの一なること殆んど疑ふ可からざればなり、」〔支那古代經濟思想及制度〕三四五—六頁。

と。學校であり、諸侯の朝會する政廳であるこの明堂が、又一方には重要な祭祀的機能を持つて居り、即ちそこで宗廟社稷の祭儀が實修されたのであつて、謂はゞそこは農業國家の祭祀の中心でもあつた。こゝに於て明堂庠序の古い事例として、「禮記」明堂位が、

「米廩有虞氏之庠也、序夏后氏之序也」

と記して居るは、上述せる新羅のマルに比較して、特に注意をせねばならぬ。勿論有虞氏や夏后氏の如き傳説的帝王の史實が、しかく明確に傳へられて居た筈は固よりなく、實のところ「禮記」選述當時、庠序の古名として「米廩」てふ稱呼が存したものと見るが妥當なるべく、従つてそれが餘り古代の名稱

でなかつたらしいことも知られ、恐らくは充分古く見て、周の早い時代に存した名稱ではなからうか。それは免に角も、諸侯集會の政廳乃至宗廟社稷の祭場が、斯く古く「米廩」と呼ばれたことは、やがてその古代祭政が、原古の米倉を中心とする部族集會から、進化し來たれるものなることを語るものと推定し得べく、なほそれと共に、この古稱は、

「祀帝于郊、配以后稷、天子之禮也、」(同上)。

「生民尊祖也、后稷生於姜嫄、文武之功、起於后稷、故推以配天焉、」(「毛詩」大雅、生民之什)。

とある后稷を始祖とする周の宗廟の前身名としては、誠に恰好なりと云ふべく、而してこの后稷を祀る「米廩」即ち明堂で、后稷を讃する大雅生民之什が、諸侯會朝の際に歌はれたことは、當時の祭政事情を想見するよきよすがともならう。

インドネジャはじめ米作民族の間に於て、米穀の置場即ち穀倉が、神殿の如くに神聖視されるは甚だ顯著な民俗にして、右の穀倉と宗廟との問題の好參考たり得るが、特にさうした米倉が部族の男子集會舎として、又政治を議する會議所としての機能を持つて居る場合も少くない。左にシュルツの著「年序階級と男子組合」(H. Schurtz; „Altersklassen und Männerbünde“)に収録されて居るスマトラの事例を示して置かう。

「バタークの東部では集會舎はジャムブール Djambur (ポリネジャのダブーに關係ある言葉であ

る)と呼ばれ、男子及び外來者の宿舎に當てられ、周圍に壁のない家屋で、以前は部落の守衛所としても役立ち、村の入口近くにあつた。Si Pitu Kura 地方では、このジャムブールは米倉としても併用されて居る」(S. 264)。

「カロリバタクや北方のトビニタク(Karo, Toba-batak)の間では、男子集會舎はバレン Bale, Balen (ポリネジャの Maiae, Malau に通ずる言葉)と呼ばれ、この地への移住者は一個のバレンしか持つて居ないが、これは通則ではなく、原初の状態では、各々大家族(Famille)や宗族(Sippe)は各自のバレンを持つて居たのである。即ち各宗族は住家の側に小さなバレンを建て、そのブラットオームは男子の集會所に、その屋舎内は米穀の置場として使用されて居た。又他の地方ではサボ Sapu と呼ばれて各家に屬し、住家と同じく柱杖の上に構へられ、周圍の壁がない。人は梯で上下する。そこには爐があり、腰掛が設けられて居て、全く開放的である。その内部の板かこひの部分は米倉として使用されて居る。サボの下の部分は色々の使用に當てられ、先づ部落に入つて外來者の宿泊をはじめ、男子達の集會所として、又部落の法律を論じ、公的事件をさばく所としても役立つて居る」(S. 263-264)。

斯の如き文化様式を比較參考するならば、問題のマルが、穀物置場としての原義を持つと共に、他方神殿として、又古代部族集會の聖舎として、従つてその部族集會を指導する麻立干の政廳として、それ

その機能を持つて居たことを理解するに難くあるまい。我が現行の民俗としては、寡聞な筆者は、静岡縣榛原郡相良町では、若者連は、主として地主又は有力者の倉の入口にシコロと稱する葺下げを設け、又は別棟建物を寢室として、それを寢宿と稱して泊り、主に夜間の警備に備へる(社會經濟史學、第四卷、有賀喜左衛門氏「若者仲間と婚姻」)。

と云ふ一例を知つて居るに過ぎず、且右の若衆連の寢宿と米倉との關係は、この一例だけでは或は偶然的かも知れないが故に、今は確論を避けて置かねばならない。

この問題をより根本的に論ずるならば、年序的男子集會の存在は、農耕民族の持つ顯著なる一特色であり、原始的部落國家の祭政は、この男子集會によつて行はれるを普通とする。就中作物の豐作祈願に關する季節祭、及びそれと分つ可からざる關係にある若者の入信成人式が、特にその主要なる行事である。煩をさけて一例だけを示して置かう。

「臺灣のアミ族では、カツバハ(壯丁男子組合)以上の年序組合が、粟播き祭(マサウマノリシン)、粟摘祭(ミハバイノリシン)、正月祭(イリシン)などの年中行事を行ふのである。入信成人式はイリシンの時で、それは粟を刈取り、それを穀倉(アリリ)に納めてから行ふ行事である」(小泉鐵氏著「臺灣土俗誌」)。

麻立干によつて統率された新羅の部族集會は、眞興王代に至つて花郎集會として、面目を新にして

現はれて來るのであるが（舊稿参照）、こゝに問題として居る關係事項に就いてのみ云へば、秋の收穫祭であり祖靈祭である八關會の祭儀が、この花郎の行ふ最大の年中行事であつたことに、今一度注意しなくてはならぬ。高麗初葉の八關會には、花郎の末流なる四仙樂部が祭儀の中心をなして居り（東國通鑑卷十二、高祖太祖元年）、又中葉の八關會には仙郎としてその遺風を傳へて居る（高麗史、世家毅宗二十二年、列傳、徐熙傳）。さきに八關會が高句麗の東盟祭の末流なること、及びそれが上元の祭儀と共に、王者の行ふ最大の祭儀であつたことを述べたが、實はそれは王の指導する花郎集會の參加する行事であつたのである。此に於て「麻立干」の原義をより深く理解し得る。

「三國遺事」は花郎創設を記した條に、その代表的な花郎の話として、末戸郎の傳を併記して居る。

元來花郎は祭儀實修の際、集會の奉ずる神靈の尸となる貴族の少年であり、神佛習合の結果、右の末戸郎は彌勒菩薩の化身と信せられて居る。さてその名「末戸」は *mar* の音を寫したもので（史學雜誌、第四十七編第二號、金澤庄三郎博士「史讀雜考」）、従つて花郎がかく *mar-rang* とマルにかゝはる稱呼を持つて居たことは、麻立干の號と併せ考へらるべく、實際男子集會の指導者やその奉ずる神靈が、その集會の聖所にかゝはる名を持つて居る例は、他民族の間にも決して少くないのである。勿論右の末戸は、一方男子の人名語尾に付けられる宗 (*mar, mara*) であるとも解されるが、實はさうした宗の原義も、聖所マルから來て居ると筆者は考へて居る。

第二〇項 マルとミヤケ

マルが穀物の置場・祭殿・官廳に相通ずる古語であつたとすれば、それは我が古語のミヤケに甚しく似るものと云はねばならぬ。

ミヤケは屯倉・莊家・官家・御宅・三宅など色々に書かれて居るが、その原義はミ(御)ヤ(屋)ケ(禾)即チ「稼穡の穫物の倉庫」とも解され、又「釋日本紀」は「天子之米稟也」と釋して居る。即ち第一義的には朝廷の御穀倉を意味し、第二義的には、任那の官家ミヤケなどの様に、官廳をさす語ともなつた。こゝにも穀倉から官廳への推移を見出すのである。經濟史家は、國家財政の重要性から、このミヤケに關し、財政的國庫から官廳への名の推移を説かうとする。が然し朝廷の御藏が、先づ齋藏イミクラから始まり、大藏内藏の設置が餘程後代に屬して居るてふ事實は、先づ以て吾人の注意を、財政的方面より祭儀的方面に向けしむるに充分である。即ちそこに齋藏としての屯倉の本質を考へねばならない。「古事記」にイザナギノ命が天照大御神に高天原統治のことを事依さし給ふ際、御倉板舉之神ミクラダサノカミてふ名を負ふ御珠を渡し賜ふたと見えて居るが、白鳥庫吉博士はその論考「大嘗祭の根本義」(國學院雜誌二二ノ二〇)の中で、この條を解して、

「御倉板舉之神……是れは多分、御倉の倉は米を入れる所の倉で、御倉の棚と云ふのは御倉のタ

ネ(穀物)で……穀物の種を汝の徳とせよと云ふ仰せであつた。……それでありますから、天照大御神の御事績は盡く穀物を擁護せられる云云

とて、その御珠を以て穀物に擬せられたものと述べられた。棚タナを種タネなりとする言葉の解釋は甚だ如何はしいが、御倉の珠を以て穀物に擬せられたとする所説には、誠に傾聽すべきものがある。勿論より適確に云ふならば、御倉板イタ舉アゲ之神とは、御倉の棚タナに奉安する神としての御珠、即ち「倉稻魂ウガノミタマ」と見てよく、換言すれば御倉の御珠なるものは穀靈クワシロの靈代ウケシロに外ならない。南方の米作民族の間に於て、米穀を倉に納める際に、その穀靈を確保し、或は力付ける爲に、卵子や小石その他の呪物を、倉中に置くこと云ふ習俗が一般的であるのを、今こゝに参考としてよく、又ウガノミタマに倉稻魂ウガノミタマてふ漢字を借り當てゝ居るところにも、稻魂を倉の御魂とする觀念を窺知し得る。

瑞穂の國の繁榮は、天孫のミイツによる稻魂の彌榮ミヤノキえに外ならなく、且それは單に政府の財政を豊かならしめると云ふよりも、稻穂の稔り豊かにして、國民の日暮しの恵まれることの謂であり、而してそのミイツは御倉のミタマによつて具象されて居たわけである。謂はゞそれが瑞穂の國の祭政精神であり、従つて天皇御即位の御儀を、秋の新穀の祭儀なる大嘗會によつて行はせられる所以も、その邊より拜し奉るべきである。國語のクラは倉を意味すると共に、クラキ(位)、タカミクラ(高御座)、ホコラ(ホクラ)、神倉(ホクラ)のクラであり、「書記」にはミクラに神床・寶府などの借字を當てゝ居る。思ふ

にクラは神の座をさすをその原義とし、やがて現人神のタカミクラにも及んで居るが、しかもその根本は穀靈を以て神の代表とする原古觀念に存するのである。

瑞穂の國の朝權の伸張は、先づ祭政上の機能を持つミヤケの設置によつて示されたのであつて、そのミヤケは神聖なる御倉、乃至はそれから發達した祭政的政廳であり、且それが朝權の表象であつて、そこに米穀を納めることが、ミイツを拜する所以に外ならなかつた。皇大神宮の御倉を云ふは良多いことであるが、他方播磨の稻根明神の如き信仰は、可なり後代まで我各地に残存して居たのである。

「稻種山、大汝命少日子根命二柱神在_ニ於神前郡望岡里生野之岑_{ハニ}、望見此山云、彼山者當置稻種、即遣稻種積_ニ於此山、山形亦似稻積、故號曰稻積山、」(播磨風土記「播磨郡」)

「當山(峰相山即ち右の稻種山)ノ麓ニ稻根明神トテ坐ス。……古老ノ説ニ高嶽ノ上大磐石ノ間ニ小水湛タリ。今ニ有ル也。崇神天皇ノ御宇十三年丙申九月日香稻四本出生セリ。即ち細ヲ奏ス。彼稻ヲ種トシテ諸國普ク耕作スベシト云々。……當初勅シテ彼地ニ神殿ヲ造リ根明神ト號ス。當國古來隨分ノ古社也。國衙ヨリ是ヲ祭リテ村里ニ仰ギ奉ル」(峯相記)。

神話的に顧みる時には、國造ります神が稻種を遣はし給ふた話となり、實際農民の生活にあつては、稻種を祀る神社を中心として、その農耕生活が營まれて居たのである。古代ギリシヤに於て、エレッサスに於けるダイメイテル母子二神への供物として、各地から大麥小麥の御初穂が奉獻され、それが公

の御倉へ納められ、且その起原は、かのエレウシスの王子トリプトレモスがダイメイテルから授つた麥種をギリシヤ各地に齎らしたと云ふ神話によつて説明されて居た。紀元前四四六—四二〇年のものと推定される石碑に刻まれた、エレウシスの御初穂奉獻に關する法令によれば、アゼン市民及びその同盟者をはじめ、ギリシヤ全土より、御初穂の奉獻があり、その法文にはその一一の量を指定して居り、且最後にこの訓令に従つて、女神への義務を果した者すべてに、よき稔りありて榮えることを祈つて居る (Frazer; Spirit of the Corn. Vol. I. pp. 35-56)。支那の租税は、禾(禾穀)に且(祖先の墓標)を組み合はせた「租」字の構成が語つて居る様に、祖先の神に供進する禾穀から發生したものであり、又「禮記」には、

「季秋之月……乃命冢宰農事備收、舉五穀之要、藏帝籍之收於神倉、祇敬必飭」(月令第六)。

と季秋の行事を規定して居るが、かの后稷を始祖として奉ずる周帝室の重大行事としては、誠に相應はしいものであつた。

新羅のマルを詳しく論考する資料には全く缺けて居るが故に、新羅と共通する始祖神話を所持せる國々の、祭政上に於ける穀倉を顧みて、それを補ひ考へるより外はない。上記のすべてを新羅のマル上に持ち行くことは或ひは出來ないとしても、その中の大部分は、マルの祭政文化の内容を説明せるものと信ずるのである。(未完)