

古代朝鮮の祭政と穀靈信仰に就いて (上)

——我が瑞穂古代研究への序として——

三 品 彰 英

内 容

第一節 關智と朱蒙

第一項 穀神としての關智と朱蒙

第二項 考察の要點

第二節 穀母と穀童

第三項 穀 母 神

第四項 穀物と小童

第五項 小童形の穀神

第六項 マレイの收穫祭

第三節 朝鮮民俗に於ける穀靈

第七項 出産と穀物

第八項 收穫祭とマルの神米缸

古代朝鮮の祭政と穀靈信仰に就いて(上)

第二十一卷 第一號

六七

第九項 燃燈姥

(以上本號)

第四節 高句麗新羅の古代祭政

第五節 穀神神話の諸形相

は し が き

現行民俗を参考としての朝鮮古代史研究は、時期未だ尙早である。遇々知り得た一箇半箇の民俗資料と、修熟おほつかない言葉の解釋を頼りに、曖昧模糊たる古代祭政史を跡けんとするこの小品の企てが、如何に危い藝當であるかは、筆者自らも充分にそれを意識して居る。が誰かによつて、特にこの民族の言葉と習俗とに正確な智識と理解ある同情とを持つ學徒によつて、當然なざるべきであるこの方面の研究が、未だ發表されないでゐる現狀に於て、この貧しい私案が幸にして、愼ましく考へ深く藏して待期されつゝあるであらう斯道識者の出馬を促すことゝもならば、やがては死馬の骨としての役割を果す所以ともなつて、これ筆者の望外の悦びである。敢へて大膽に、しかし心もとなひ論程を進まう。願くばその獨斷と稚説の叱正あらんことを

第一節 閼智と朱蒙

第一項 穀神としての閼智と朱蒙

嘗て本誌上で、新羅の神話的始祖名「閼智」(ar-ôj, aôj)の意味に就て拙論を試み、それが廣く神靈に關する言葉であり、原本的には「生アれます御靈ミタマ」を意味し、具體的には「童兒」「卯」「乃至」穀物」に係はる

言葉であることを云ひ添へて置いたが、その際後日の考究に譲ることを豫定して置いた「穀物」に關する方面の問題を、改めてこゝに拾ひ上り、再び稚説を試みて、識者の叱正を仰ぐ次第である。さて朴氏の始祖を閼智居西干(赫居世)と呼び、又金氏の始祖も同じく閼智(ar-ŭi)と稱して居るが、このarは、

알 (ar), s. 卵 Eggs, spawn. A grain

알강이 (ar-kangi), s. A grain.

알곡 (ar-kok), s. Grain; threshed grain. (註 麥は穀也)

알망이 (ar-mangi), s. The kernel—of a nut; the boll—of the eye. A solid substance in what is soft.

알 (ssi-ar), s. A seed grain offspring. (註 麥は穀也)

송아리 (song-ari), s. A bunch—of grapes, flowers etc. (J. S. Gale, 韓英大辭典)

などの諸語の中に含まれて居り、元來「穀物」「實」「核」などを意味する語である。智(지)は神人名名の敬稱的語尾で、丁度我が古代神人名名のチ・ツチと同語にして、靈威的なものを意味して居るのであるから、右のアルにこのチを付けて出來た神人名アルチ(閼智)は、文字通りに穀靈(corn-spirit)と譯することが出來、なほ一步進めて、それは小童の形相で出現する神童なるが故に、穀童(corn-child)的存在と見ることも可能であり、従つて閼智居西干(小倉博士によれば居西は pui「在」である)は「穀靈

にて在します君」の意となり、即ち始祖王を穀靈的存在として、その靈德を讃揚した古代的な稱呼なることを窺ひ得る。ところが一方この闕智居西干(赫居世)に對して、その妃であり、又時にあつては聖母的存在とも傳へられて居る闕英夫人は(英 *Puri* は尊稱的語尾なれば)これも亦その名義上同様に穀女(*Corn-maid* or *corn-wife*) 或は穀母(*Corn-mother*)と解するを得べく、從つてこの闕智居西干と闕英夫人の二柱の神人を、斯の如き名義の理解よりして、穀女(穀母)と穀靈(穀童)との關係に於て觀察しそこに最も類例の多い原始的穀靈信仰の存在を想見し得べく、以てこの方面より、古傳説に映じた彼等の古代生活の一面を理解するの糸口が見出されたことにならう。

が然し右は、他に何の顧慮をも拂はず、單に言葉のみの解釋から導き出された見解に過ぎざるが故に、甚だ確定性に乏しいものであり、特に言葉が解釋次第で如何様にもこぢつけられ、時々笑ひ得ない様な滑稽な推論に陥ることを經驗して居る人達には、恐らく斯の如き思ひ付き的な見解は、改めて注意を引くに足らない議論でしかなからうし、多分筆者自身も、若し言葉以外に何の手掛りもなかつたとしたらば、かうした推論を押し進めて行くことを當然斷念したであらうが、幸にして右の言葉の解釋から導き出された見解が、それ程的はづれでなかつたことを、次の神話内容が證據付けて呉れるのである。即ち赫居世(闕智居西干)・闕英夫人の傳説の原態乃至は母胎とも考へられる朱蒙神話に於て(この兩者の關係は早く今西先生の指摘されたところである)、闕英に相當する河伯の女柳花が、天

帝の光と聖婚して生んだ子朱蒙（新羅の閼智居西干に該當して居る）に、五穀の種子を授けたと云ふ神話がそれである。即ち高麗李相國奎報の遺文「東明王篇」に收録された舊三國史の逸文に、

「朱蒙臨別不忍睽違、其母曰、汝勿以一母爲念、乃裹五穀種以送之、朱蒙自切生別之心、忘其麥子朱蒙息大樹之下、有雙鳩來集、朱蒙曰、應是神母使送麥子、乃引弓射之、一矢俱舉、開喉得麥子以水噴、鳩更蘇而飛去、」

と語つて居る。朱蒙が母の國なる扶餘を去り、南下して高句麗を建國せんとするの首途に際し、母神より「汝勿以一母爲念」とて、別離の遺品として五穀の種を授けられ、又その五穀の内朱蒙が置き忘れた麥子が、後より母の別態なる鳩によつて齎され、大樹の下に落されたと云ふ筋であるが、恐らくこの鳥類の形相の神によつて、種子が將來されたと云ふ話と、人態神としての母神から穀種を授けられたと云ふ話とは、最初穀母的存在に關する二つの異つた文化階程に應すべき所傳であつたものが、後に一つゞきの話に組合はされたものらしくも考へられる。が、兎も角も、右の神話に於て、母神が穀母的存在として、またその母神より穀種を授けられて國土經營に赴く王子が穀童的存在として、それ〴〵の古代的意義を擔ふて居ることを窺ひ得べく、且は又かうした神話的表現が、かの閼英閼智の名義のよつて來たる所以を、神話的に、從つて古代信仰的に、興味深く説明して居て呉れるものではなくてはならない。

第二項 考察の要點

斯く始祖神話の内容と始祖神人の名義の解釋とから得た、朝鮮古代の穀靈觀念から發足し、かゝる古代觀念に關係付けつゝ、以下朝鮮古代の祭政文化の一面を論考せんとするのであるが、その論程に於て、先づ、

(イ) 一般的古代穀靈信仰と朝鮮のそれとの比較

により、その持つ一般的意義を瞥見し、次いで普通の民俗學的研究法に従ひ、さうした古代文化に照應すべき、乃至はその末流と考へられるものが、

(ロ) 現行の朝鮮民俗

の内に、如何なる程度に看取し得るかを眺め、且さきの穀靈的始祖神話が、單なる民間行事の説明としてではなく、古代王者の建國の本義を語らんとするの目的を持つ古代史の一部を構成して居る限り

(ハ) 這般の穀靈信仰と古代國家の祭政との關係

が果して如何なるものなるかを説明しなければならぬ。と同時に、併せて類似の文化形相を持つ我が瑞穂國の古代研究の參考に供し度いのである。

さて關智を右の如く言葉の上で「穀靈」と解釋し得たのであるが、それにしてもこの關智の名義に於

いては既に先學が、しかも今日よりも多くの古代資料に恵まれて居た高麗朝の學者即ち「三國遺事」の著者一然が、

「關智卽鄉言小兒之稱也」

と興味深くも道破して居り、爾來この道の學徒は何れもこの説を支持し、且「阿只」「阿只氏」などの現行語を當てゝ居るのであつて、固より筆者もこの先人の卓説を支持するに何等異存を持つものではないが、果して然らば、この先學達の小兒説と、こゝに試みた筆者の穀靈説とが如何にして矛盾なく調和するであらうか、換言すれば、

(三) 穀靈と小童との關係

が、改めて顧られねばならない。そこで以下參考的に一般穀靈觀念を概觀し、特にこの穀靈と小童の關係を一つの注意すべき目安として、考察を進めて行くことにするが、前以てこの點に關する結論のみを略言して置くに、穀靈的存在と小童とは、吾々文化人の認識する客觀としては、互に何のかゝはりもなく、嚴として別箇の存在であるが、古代人未開人は、ものゝ觀察思考に際して、かうした文化人が認識する客觀性よりも、その背後に存する、從つて知覺することの出来ない、しかし却つてそれ故に非常なる重要性と眞實性を持つ、神祕的な性能によつて、對象を認識しようとするが故に、穀靈的存在と小童とは、相等しき神祕力に係はる點に於て、相等しき存在であり、他方彼等はものゝ持つ神

祕的性能への關心の爲に、高級文化人の重要視する所謂客觀的標相に對しては自ら目をつぶる傾向を持つて居る。斯の如き古代的表面觀念に應ずるものとして、閼智の持つ兩面的意義を——但し高級文化人に對してのみ必要なる——言葉の上の解釋によつて、上記の如く窺ひ得た次第であるが、詳しくは後文で考へることにしよう。

この論考の方向とその要領を、大體右の如く豫定はしたが、顧るに朝鮮の古代資料は餘りにも欠乏して居り、特にこの方面の研究には、不幸にも高麗時代の強烈なる佛教信仰の興隆と、李朝時代の極端なる儒教政治の勵行とが、古代的固有文化を或は歪曲變質せしめ、或は没却破壊するに於て、全く常軌を逸するものがあつた。故に今となつては民間の習俗の間に、古代的文化の殘餘を拾ふより外はなく、幸ひこの點望をかけ得る節もないではないが、今日では未だその民俗報告に至つては誠に寥々たる状態である。従つて不本意ながら、勢ひ他民族の古代文化と比較するより外はないが、然しこの他民族の習俗を多く借り來て考案を進めることは、朝鮮の古代研究上、現在では、止むを得ざることゝして許容されて然るべきであらう。

第二節 穀母と穀童

第三項 穀母 神

ボブキンスはその著「宗教の起源と發達」(H. W. Hopkins; "Origin and Evolution of Religion," London, 1924)の中で、穀母神とその御子神の復活に關する信仰に就いて、次の様に概説して居る。

「我々の宗教意識にあつては、復活の觀念は、穀物の類似的な復活に關する聖パウロの誓願と結合して居るが、地中海縁邊のすべて、乃至は遠く中歐の北部に於て、この植物の復活なるものが、パウロの時代より遙か以前から、宗教的祭儀の中心をなして居たのである。這般の類推は又紀元前八世紀の古代にあつて、ギリシヤに於ける復活と神祕な信徒加入の祭禮的密儀として、即ち母神と御子神(穀物)にかゝはる密儀として強調されて居た。而うしてその祭儀に加入することによつて、彼自ら「再生」することが出來るてふことを、彼等はかのオルフィクの教義に従つて學ぶを得たのであつた。この死して後しかも復活する神は、南方にもよく知られて居たが、又他地方に於ても同様、穀母の未來の生命を確保する爲の祭儀習俗が存して居た。時としてはこの事は、年乃至は年靈(トシダマ)の死と復活としても語られて居るが、しかし原本的にはそれは年そのものであるよりも穀物や植物であつて、その死と復活が人々の注意を引いたのである。これ等のことどもは既にヨロツバでは萬人悉知のことで、改めてこゝに詳述するの要を見ないが、……農耕が行はれ、しかも冬が致命的に作用するところでは、何處でも常にこの觀念は際立つて居り、一度ならずアドニス(Adonis)やデヘメテル(Demeteter)の物語の類が、彼等の神話の内に織り込まれて來るの

である。』(pp. 30, 31.)

と。かなり以前から試みられて來た穀靈信仰に關する諸學者の研究を要領よく概括したのが右の所説であるが、この種の宗教民俗研究に促され、その結論を我が古代研究民俗研究の上に持ち來り、我々の父祖達の神靈觀念や農業行事を説明しようと試みた人達も、我國にはこゝ十年來相當にあり、殊更表面では外國民俗との比較を避けるが如き態度を示しながら、事實同一の研究法によつて、類似した結論を導き出して居る論者もないではない。我が國では今日この方面の研究は可なりの成果を納めて居るが、思へば稻魂のさきはふ瑞穂の國の古代文化こそは、まことかゝる研究の好對象でなくてはならない。

穀靈信仰の研究は、早くギリシヤのデエメイテル (Demeter) の神話の考察と北歐の農業祭儀との比較研究によつて著名となり、就中後進の學究に多大の影響を與へた學者として、先づ吾々はマンハルト (Wilhelm Mannhardt) に指を屈せねばなるまい。その後この種の研究を進め、その資料を集大成しようと試みたかのフレーザア (J. G. Frazer) の「黃金枝」(“Golden Bough”) 特にその第五部「穀物及び野生植物の精靈」(“Spirits of the Corn and of the Wild.” London, 1914.) の如きも、マンハルトの研究に負ふこと甚大であつた。これ等先學の名著は固より新しいものではなく、その内容も、この方面の研究者にとつては、今や常識でしかないものであり、又中には今日正すべき所説もあるに

はあるが、そこに納められた資料の豊富さの故に、この方面の資料に乏しい朝鮮の穀靈信仰の考察に必要な豫備智識を、その間から借用することを許して戴き度い。

ギリシヤに於ける代表的な穀母的存在デエメイテルに捧げられたかのホーマーの讃歌によれば、デエメイテルと天神ゼウス(Zeus)との間に生れた娘ペルセホーネ(Persephone)の地下なる冥府への悲しき没入と、その後に来たる喜ばしき再來とによつて、地上の作物の消長の原理が神話的に説明されて居り、且それが有名なエレウシスの密儀(Eleusian Mysteries)にかゝはるものであつた。吾々はこの有名な神話に於て、デエメイテルとペルセホーネ、即ち母神と御子神と云ふ二重に人態化された穀靈(乃至は穀神)的存在を見ることが出来、さうしてこれが穀靈的存在の代表的形式を示せるものなることを知るのである。北ヨーロッパの農民達の間では、穀物の稔る頃になると、麥島を吹く風と共に、穀母がその間にやつて來ると信ぜられ、特にそれに注意が拂はれると共に、收穫の時には、この穀母に關する取扱ひが甚だ重大視され、その間種々興味深い行事が行はれて居る。マンハルトの論考「リタイエルゼス」(“Ityerses”)や「デエメイテル」(“Demeter”) (Mythologische Forschungen) などの中に列擧して居る夥しい北歐の民俗事例の一二を借用するに、收穫の際最後に刈り取られた穂に穀靈が居ると考へ、特別にその穂が「穀母」と呼ばれ、或はその穂や藁で以て「穀母」と呼ばれる人形が造られるのが、最も通例な習俗で、例へば、

「ダンチツヒ(Danzig)の附近では、最後の穂を刈り取つた者が、その穂で人形を造り、それを *de Korn-möder*、或は *de Ole*、即ち『穀母』或は『老女』と呼び、取り入れの最後の車の上高く乗せかけて、家にまで伴ひ歸る。」(J. Demeter, S. 316.)

と云ふ類であるが、又最後の穂を刈り取つて束ねた女自體が「穀母」と呼ばれることもあり、時にはさうした女がその穂の中に包み込まれ、さながらなる「穀母」が構成される例さへも少くない。斯の如きは穀靈的存在が一人の穀母によつて考へられて居る例であるが、フレーザアの擧げた事例の中には、最後の穂から造られた大きな穀母を表現する人形の體中に、小さな童形の人形が納められて居るものがあり(Vol. I, p. 209.)それは丁度デエメイトル式の「母神と御子神」てふ二重形式への推移過程にある穀靈形態を示せるものである。

第四項 穀物と小童

親穂に稔つた穀物がその小供として扱はれる民俗的觀想は、上記の事例からでも容易に窺はれようが、又最後の穂を刈り取つた人に「お前は臍の緒を切つた」と呼びかけるポーランドの取入れ習俗の内にも見られ、又、

「西プロシャの或る地方では、最後の穂束から造られた人形を私生兒と呼び、一人の小兒がその内

に包み込まれ、それをくくり上げた婦人が穀母として出産の擬態をなすと、その小兒は出誕した嬰兒の如く泣き叫ぶ。すると産婆役の祖母が喜びに溢れつゝ、それを穀物倉へ運び、この嬰兒を襦袢に包む所作をなし、次いで袋に納め込む。北ドイツの他の部分では、最後の穂束或はそれから造られた操り人形は、『小兒』或は『收穫の兒』と呼ばれ、それを刈り取つた婦人は『お前は兒を産んだ』と呼ばけられる。」(Mannhaldt, „Körn dimonen“, S. 26.)

と云ふ類に至つては、嬰兒出誕の擬態によつて穀物の産出が——と云ふよりも穀靈の出現が——面白く表示されて居る。これは嬰兒の出誕を以て穀物のそれを類推したと云ふのではなくして、それよりも寧ろ、彼等にとつては嬰兒の出産と穀物の稔りとの間には、我々文化人の認めようとする客觀的相違は問題でなく、たゞその間に共通する相等しき神祕力の活きを中心として、その對象を觀ようとして従つて彼等の持つ兩者の神祕的表象は全く相等しきものでなければならぬ。即ちかゝる認識の世界にあつては、或る特定の場合、小童即穀物であり穀物即小童である。

收穫された穀物が小兒としての取扱ひを受けることから逆に、實際の小供の成長が穀物の性能と結び付けられる習俗が、婚姻や妊娠出産の儀禮の内に數多く見出される。マンハルトはその論考「小兒と穀物」(„Kind und Korn.“ *Mythologische Forschungen.*)の中で、古代人の持つ人の生殖と穀物の成育との類比觀念を指摘し、ヘブライ語に於て、又同様にバビロニア・印度乃至はギリシヤに於ても

それを跡付け得るとし、女と農場、生殖と耕作、果穀と小供との併行關係を述べ、進んでドイツはじめインドヨーロッパ民族間に於ける婚姻と出誕の儀禮に、穀物果實の使用される例を夥しく列舉し、例へば新妻に麥穗の付いた花束を送るとか、出誕した嬰兒に裸麥をふりかけてその子を祝福するとか生まれただばかりの嬰兒が種籠や箕の中に置かれるとか云ふ類の民俗事例を數多く示して居る。なほ彼はこれ等民俗の觀察から一步を進め、ギリシャ神話の考察に入り、

「最初何處でも嬰兒が種籠或は穀物用の箕の中で、蔭く爲に用意された穀物と共に置かれたと云ふ推定は、今や甚だ可能性に富むものとなる。して這般の推定は、小供の搖籃に箕(Iknon)の形が與へられて居ると云ふ、かのギリシャの風俗によつて、その確實さを倍加するものと云ふを得べく例へばホーマーに従へば、この種の箕の中でヘルメス(Hermes)は寢かされて居り、またカリマコス(Kallimachus)は古詩を摸して、ゼウスに穀物用の箕を搖籃として與へて居る。……而して吾々はこの人間界の習俗を、多くの藝術的表現に於けるが如く、神の世界にまで押し及ぼすことが可能である、」(H. 369.)

と論じ、神話上のさうした神童の例として、ブリチッシュ博物館所藏の赤焼浮彫の一構圖を指摘し、即ちチロスを持つたサチロス(Satyr)と松明を持つたメーナーデ(Mänade)とが、踊りながら箕(Iknon)の中の小さな神童ディオニソス(Dionysoskind)を振り動かして居り、一方そのディオニソス童神の手

は、葡萄の房や葉を、箕の中から撒き散らして居るてふ構圖に論及して居る。

第五項 小童形の穀神

かのオリンポスに於けるディオニソスは、天神ゼウスと大地母神ゼエメレ(Semele)との間に生れた神として讃歌され、葡萄蔓を頭に卷いた美しい若者の姿で觀想されて居る。この果實の神(原初的には穀物の神)としてのディオニソスの原初形態並びにその持つ祭儀上の原義に關しては、既に幾多先學の論考があるが、次に援用するであらうハリソン女史の「ギリシャ宗教研究序説」(J. H. Harrison: "Prolegomena to the Study of Greek Religion Cambridge, 1908)の所説の如き、又この點に關し甚だ示唆に富む學說の一である。ホーマやソホクレス(Sophocles)の語るところでは、ディオニソスは乳母の女神を伴つては居るけれども、も早や彼自身は小兒ではなく、立派に成人した形相をとつて居るが、プルタークの傳へるティールアデス(Thyades)の祭儀實修に關する記事に於ては、この神は未だ搖籃中の嬰兒として奉祀されて居る。さうしてこの搖籃中のディオニソスが特にリクニテス(Liknites)と云ふ亦名を以て呼ばれて居るのは、既にヘシチウス(Hesychius)が解釋したが如く、この嬰兒神が容れられて居る箕形の搖籃 Ilkon から出て居るのであり(Harrison, *Ibid.* pp. 401, 402)且、この嬰兒形をとる神の容姿の内に、吾々は新しく生れ出でたるもの、即ち所謂神の復活の信仰を看取することが出来る。

具體的に云へばこの大地母神の穀母神ゼエメレ(Koreとして)の御子神ディオニソスⅡリクニテスは、大地より生れ出でたる「なりもの」の人態神化——或は寧ろその神祕な生成力の人態神化と云つた方が適切である——に外ならなかつたのである。ハリソンはリクニテスの容器としての搖籃、神にさづけられる神聖な「お初もの」の容器としての箕、オルフィックの密儀に於ける箕の神祕的使用などに就いて、興味深い論考を試み、進んでかのエレウシスの祭儀に言及して居る。このエレウシスに於ける穀靈出現の神祕力にあやかる密儀の大略はほゞ次の様であつた。

「フリジャでは『收穫された穀物のお初穂』は神そのものとして信ぜられて居たが、アゼン人達もこの密儀に従ひ、彼等がエレウシスの祭儀に入信するの際、エポプティ(Epoptae)に、摩訶不思議の祕儀として、無言の間に刈り取られた初穂が示され、又實際アゼン人自身はこの『お初穂』を『偉大にして且完全なる御光り』と信じて居たのである。その際去勢された宦官的司祭ヒイロファント(Hierophant)は、闇黒の中から(この闇黒の間に聖婚が行はれた)急に示される松明によつてその不思議極まる密儀の成就したことを示し、

『聖なるブリモ(大地母神 Primo)は聖なる御子ブリモス(Brimos)を産み給へり』と宣言し、かくて密儀が完成する。彼等の信仰では、そは神聖で、靈的で、天よりの御子神で、且全能として出現したものである。』(Dial. pp. 549—552)

吾々はこのエポプティに最高の啓示として「お初穂」が示されることゝ、聖なる嬰兒の出生が宣言されることゝの間に融即的認識の存することを、或は又出生する嬰兒は、初穂にそなはる靈威の人態觀の形相 (anthropomorphic form) に外ならないとも推定し得ると共に、我々は事實に於て再生されたディオニソスシリクニテスの神事劇を持つのである。斯くしてディオニソスがその最初神聖な容器 *Iknon* 中の初穂乃至果實そのものとして、次には箕の中の童形神として、最後は母神ゼエメレと殆ど同年配位に成長した立派なる男子として、それゝに人能化の過程をたどつて來たことを跡付け得ると共に、又一方祭儀實修の上にあつては、常にこの「お初穂」は天降の神裔として信仰されて來たことを窺ひ得るのである。宗教的には右の密儀はかうした「お初穂」の靈威にあやかるところの入信儀式に外ならない。

第六項 マレイの收穫祭

他民族の穀靈信仰に關する概觀は、なるべく之を簡單に切り上げ度いが、たゞインドネシア民族のそれだけは、この方面が民族や米作文化の系統からして、特に日鮮と近密なる關係にあるが故に、之を簡單にでも瞥見して置かねばならない。謂はゞ上記のヨーロッパ民族のそれが、一般的考察であつたとすれば、インドネシア方面への瞥見は、日鮮と特殊關係にある文化形相を示して呉れることになるであらう。この方面の米作民俗に關する報告は、既に數多く我が學者によつても注意されて居るが、

いゝでは、以前から相當親しまれて居るスキートの「マレイの呪術」(W. W. Skeet; "Malay Magic," London, 1900.)に記録されて居るセランゴール(Selangor)地方のマレイ人達の收穫祭の行事の要點をその一例として略記して置かう。

「收穫の當日には巫女(Pawang)が五人の女を伴つて田の所有者と田に出かけ、前以て定めて置いた母穗束(mother-sheaf)から稻魂(Semangat Padi 即ち Rice-Soul)を納め取る行事を行ふ。即ち先づ一個の卵子形の籠と三個の米籠が用意され、その内前者は「米兒」(Rice-baby)と呼ばれる稻魂の容器として使用される。巫女は各種の呪物の助けを借つて、稻魂の宿れる稻穗(七本)を切り取り色彩した絲でくゝり、白布で包んで、それを魂籠(soul-basket)に納め込めるが、その際魂籠には雞卵や石などが添へられる。勿論この時、散米や焼香などの呪儀が伴ふ。次にこの魂籠を渡された一人の女は、天蓋様の日覆を以てその魂籠を蔽ひ、直接日光に當てない様注意して家に歸る。實際この日覆ひなくしては「米兒」を家まで伴ひ歸へることが出来ないのである。それから別の三人の女は、巫女の教へに従ひ、太陽の方に向つて稻を刈り取り(特にその上に影をおとさない様に注意する)三個の米籠を満たして、同じく家に歸へる。家では主婦が魂籠を迎へ、その首尾を聞き、散米してこれ等を受け取り、「米兒」を魂籠に入れたまゝ寢室に伴ひ、枕の用意してある寢具用の蔭の上に安置する。それから爾餘の三個の米籠もその上に順々に配列し、規定の呪儀の後

白布を掩ひかけて置く。かくて後主婦は三日間、彼女が産褥にあるの時に守らねばならないのと全く同じタブーを嚴守する。この三日が過ぎた後、三個の米籠の稻穂を取り出して日にさらし、玄米として煮、人達が集つて新嘗の會食をする。

一方田に最後まで残されて居た母穗束は特に主婦によつて刈り取られて家に持ち歸へられるが、それは『稻魂の母』でふ名で呼ばれ、子を出産した『新しい母』としての取扱を受ける。それからさきの魂籠の穂の穀粒をこの母穗から得た穀粒と混じ、圓い大きな米容(コイ) (kepok) に容れて、家の内に保存して置く。なほ又稻魂の穀粒の一部を翌年度の種籾に混じ、或は呪儀の使用の爲にも準備して置くのである。』(pp. 235—249)

右のマレイの收穫祭に就いて、特に後文の參考ともならう諸點を注意するに、

(イ) 母穗から得た稻魂が、全く出誕したばかりの嬰兒として觀想され、特に寢具の上に奉安されること。

(ロ) 一方收穫祭を司祭する主婦は産婦として出産擬態を演じ、稻魂なる嬰兒の母としての立場にあること。

(ハ) 一同が新穀を會食すること。

(ニ) 稻魂の穀粒を容れた神聖な容器を家中に(或は穀倉に)保存して置くこと。

(ホ) なほ附加的に云ふに、穂の刈られる時には必ず日に向つて刈られるが、刈れた稻魂の穂は却つて完全に日光から遮られること。

などの諸項である。右の例に限らず、廣く稻作未開民族の間で米倉が神聖視されて居ること、又一面それが神殿の發生に關する一つの原初形態であつたこと、さうした米倉は主として主婦の司祭するところであることなどの諸特徴は、既に一般に注意されて居るところであるから、こゝに具體的な事例を示す必要はあるまい。なほ特にマレイ民族の稻魂(Semangat Padi)は靈魂(Padi)の代表的なるものなるを以て、その祭儀的取扱の内に、廣く呪的宗教儀禮の様相を観る得るのである。

收穫された特定の穀物(即ち穀靈)を嬰兒として取扱ふことから逆に、實際の嬰兒が穀物と融即的觀想の下に取扱はれることを、この稻作民族の間に於ても觀察出来る。フレーザはビルマ地方や支那などに、嬰兒を穀物用の箕であふぐ習慣のあることを指摘して居るが、スキートの示して居る少し變つたマレイの出産習俗を次に引用して見よう。即ち大きな盆に生米を満し、その上をマットや布の類で掩ひ、そこへ出誕した嬰兒を乗せるのである。かつてマンハルトが、嬰兒を穀粒と共に籠に容れた習俗の存在を想定したが、この出産のやり方などは彼の想定に應ずる實例であると云つてもよからう。靈魂に關して多くの種類を持つ彼等の間にあつては、人間の靈質と米穀の靈質とは全く同一的に觀念されて居り、例へばハルマクラ(Halmahera)の土人の間では、物體や植物の靈質を *giti* とか *duhuta*

とか呼んで居るが、これに對し人と食物の靈質に限り、特に *summi* と云ふ語を以てして居り、この點々ちの *sémgat* も同様である (*Frazar: Ibid. p. 133*)。最後の穂を刈り取るセレベス島の女は、米穀に對し、".....You are the links of my soul, the support of my body, my blessing, my salvation.

There is no God but God." と呼びかけて祈るが (*Ibid. p. 135*)、それらの間によく、米穀が生命の賦與者として、又神の中の神として觀念されて居ることを窺ひ得ると共に、出誕が新しい生命乃至靈質の獲得である以上、それが穀物にかゝはる祭儀實修と離れてあるべきでないことも亦勿論である。

朝鮮の農業習俗の考察には、先づ何を措いても我が内地のそれを觀察すべきで、その間最も近親な文化關係を見出し得ると共に、相互に相補つて、その原義の理解を助くべきは云ふ迄もない。特に近時我が國の民俗研究界は誠に多量なこの方面の研究報告をものして居り、朝鮮古代研究にも色々の好參考を供して居る。こゝに問題として居る穀靈信仰に關しても、例へば我が古代の新嘗の祭儀をはじめとし、現行の新年の年の神迎へ、田遊の神事或は田植行事などは、特に共に比較考察すべき顯著なる事項であらう。従つて内地のこれ等の民俗に就いても是非こゝに略考すべきであるが、それに關する文献は至つて手近かに得られるものなれば、紙面を儉約するの意味で、すべてこゝでは省略して置かう。

第三節 朝鮮民俗に於ける穀靈

第七項 出産と穀物

現行の朝鮮民俗の上で、穀物や藁の持つ祭儀的效用には、特に吾々の注意を喚起するものが少くないが、出産の習俗が色々な點で神靈にかゝはる觀想を古代的に示唆して呉れると云ふ一般的事情からして、先づ朝鮮に於ける出産と穀物の關係を瞥見して見よう。婚姻の儀禮に際し、新婦が棉種や粟粒を投げつけられると云ふ現行する朝鮮の一婚姻習俗は、やがて來るべき妊娠出産に對する豫祝的呪儀としての原義持つものであり、こゝに穀粒種子即ち豈(アル)と出誕する嬰兒とが融即關係的に取り扱はれて居ることを想起せしめるものであるが、實際進んで出産の習俗を見るならば、そこに藁や穀物の呪儀的使用の顯著なるものを見出すのである。

「宮中誕生、有捲草之禮、誕生之日、綯藁索、懸于產室門扇上、命大臣多子無災者、三日齋于昭格殿、設醮祭、献官捲藁索、納于宮、」(成俱「慵齋叢話」)

「產室安排曰、泛鐵官、按審方位、定懸草之門而門頭插釘、垂紅纓、待順婉後、醫官即時請出藁薦、以纓懸于門楣、至七日而還置廳上、捲草官、焚香祭告、奉詣內資寺藏之、公主則、藁薦藏于內膳寺云」(「產室排設」、仍於吉方、先舖藁草、次藁薦、次白統席云云)(李裕元「下林筆記」下記金氏論文)

所引に依る。

現今朝鮮の民間では産室に藁或は藁席ムシロを敷き、その上で産をするのが普通で、江原・慶尙方面で筆者の採訪したところも大同小異であつた。金文郷氏はこの藁やムシロの使用に就いて「藁は不淨を拭ひ清める聖物として屢々用ひるからであり、筵を敷くのは下賤な處（三品曰、？）で子を産めば壽命が長いと云ふ信仰から來ると思ふ」（「出産に關する民俗」朝鮮民俗、第二號所載）と所見を述べられ、又宋錫夏氏は藁は「（一）茅と共に土地を意味する、（二）清淨なる植物であること、（三）人間の生命を付與した草であること、（四）多産性果實を有する植物であること、この四つの觀念を擧げることが出来る」（「出産と藁との關係」旅と傳説、第六年七月號所載）、と出産と藁との關係を説明されて居る。金氏の説明は兎も角、藁が出産する嬰兒に對して、拂祓と生命付與の神祕力を持つて居たことは明らかに認められる。

慶尙道東萊地方では、藁一束を産室の隅に立てかけて置く（右宋氏報告）。

又所によつては、三神（産神）盤の米を中央から分けて供へて、一束の若布と一束の藁とを上に乗せ、白飯と若布汁とを供へて三神祈を行ふ（秋葉隆氏朝鮮巫俗の家祭に就て「社會學研究第一輯」所收）。

出産したばかりの嬰兒は三日間笠カサで包み、先づ藁或は筵の上に寝かして置く（右金氏論文）。難産の場合、牛の鞍又は米コメコメの上に産婦のをせると安産すると云ふ（今村鞍氏著「朝鮮風俗集」）。

事例件数は甚だ貧弱だが、その大略は窺ひ得べく、先づ生れたばかりの嬰兒が咎笊に包まれて藁の上
に或る期間置かれたり、時にあつては米舂の上に産み落されたりすることは、やがて嬰兒が穀物と融
即的に觀想されたこと——嬰兒と穀物とは「なり出づるもの」としての神祕的表象が全く同一であつた
こと——の名残を示すものと解し得べく、從つて藁束を産室に立てたり、或は三(産)神盤に藁束を載せ
て安産を祀ることの原初的意義は、その穀物を生産する母神の本質の故に、藁束自體が産神であつた
こと、乃至は産婦と藁束との間に融即的認識の存したことを想定せしめるものである。朝鮮で米舂ば
かりでなく、他民族の例の様に箕の中に嬰兒を置く習慣が果して存したか否かは未だ確報を得ないが
充分豫期してよい民俗であり、この點我が内地の習俗と比較するに、内地でも一般に藁が使用されて
居るが、特に長野縣諏訪湖地方では、出産の際散米して邪氣を拂ひ、又最初の誕生日には小供に力餅
(小供に力をつけるの意)と呼ぶ大きな餅を背負はせて穀物用の箕の中に入れ、之を簸ふ所作をなすが
(旅と傳説第六年、七月號、斯の如きはそれがかの *Etalon* 式の民俗であることは今改めて云ふ迄もない。
稻荷の餅の傳説はじめ、餅が穀靈を象徵する我が顯著なる民俗よりすれば、この小供の背負ふ力
餅なるものも、やはり穀靈を表はしたものらしく、箕の中の小供は、その餅と融即することによつて、
力強く成長するのである。

「林下筆記」などに見える、朝鮮宮廷に於ける出産の習俗の簡略されたものを、今日の民間のそれに

見ることが出来るが、又その産室の門上に藁索・藁蓆・紅藁を懸けることは、我が「延喜式」の大殿祭の祝詞の中に、屋船豊宇氣姫命を註して、

「是稻靈也、俗謂宇賀能美多麻、今世産屋以辟木束稻置於戸邊、乃以米散屋中之類也、」

とあるに比較して甚だ興味を覺える。穀靈なるウガノミタマは大殿——穀靈の本質をそのすぐれたる御徳とし給へる瑞穂の國の皇孫の宮居ます大殿——の守護神靈であると同時に、又一方産室の神靈でもあつた。そうして産室の戸邊に辟木束稻サキ、ツカシネを立てることは、年始めに門松（地方によつては年ノ木・サイ木・シャー木など呼ぶ）を立てること、全く同じであるが、元來門松即ち年ノ木は本来的には米穀及びなりものの禾木を象るもので、それを以てその年の穀靈（年ノ神）を迎へるのであるから、右の産室の辟木束稻の作法は全く穀靈迎ひのそれに通ずるものである。勿論これは邪氣惡靈を拂除すると云ふ消極的一面をも持つが、實際それよりも進慶的な意味がより顯著、より表面的である。朝鮮では、正月十五日に穀禾を門松式に門前に立て、その年の豫祝的行事を行ふが、これに聯關して特に注意し度いのは、我が正月の門松に該當するものを、朝鮮のある地方では秋の收穫祭の時に立てることである（次項高城の收穫祭參照）。これらの事情から出產の習俗を顧るならば、嬰兒と穀物とが同一的に觀想されて居るばかりではなく、廣く出產と收穫とに關する祭儀實修の上に、相方相通するものあるに想到するのである。我が國の田植祭には、收穫を豫祝的に示す爲に、嬰兒出誕の擬態の演ぜられる場合が少く

ない。例へば、

「美作國眞庭郡八束村大字長田では、例年五月五日に御田植祭を行ふ。その時耕作の式の後に、牛使ひが『お三、午飯』と呼ぶと、お三(お産の意)と稱する祭員が豫て設けたる紙製の人形を懷中し産米を三寶に載せたまゝ捧持して出ると、齋主は其人形を神前に供へ、氏子安全、五穀豐稔を祈禱する。これをお産の式と稱す。平野の近くの杭全神社では毎年一月十三日の御田植式には耕作行事の後に、シテ役が「太郎坊ヤイ、次郎坊ヤイ」と呼ぶと、二人の神樂女が小松(稻の苗に形どる)を手にして小走りに出て来る。次に白木綿の後鉢巻をした神官が、緋縮緬の着物を着せた人形を負ひ、これも小松を持つて出て来る。シテは此人形(太郎坊)を抱き取つて、これを愛撫し、食事と與へる所作をし、次ぎに小松を以て田植の式をなす。」(出口米吉氏著「原始母神論」三六九頁―三七三頁)と云ふ類で、丁度古代ギリシヤのアンテステリヤ祭 Anthesteria や現行するトラキヤ地方の同系統の豫祝祭に全く髣髴たるものがある。これに類する豫祝系祭儀が朝鮮に於て果して、現行して居るか否かは、未だ確定的な報告を得て居ないが、上述するところによつても、嬰兒と穀物とが併行的に取扱はれて居ることを認るには充分である。

さきに始祖神靈名「閼智」が、「穀靈」と「小童」を意味することを、單に言語の解釋から考へたのであつたが、今にして之を顧れば、穀物(穀靈)と小童とが同一的に、乃至は融即的に觀念されたことは、

廣くは世界一般に通ずるの民俗であり、近くは日鮮の民間に於ても今なほ現行して居る民俗であつたのであり、從つて、這般の古代文化形態に則する心性の相續し來た神話上の古語であつて見れば、この「閼智」が斯くの如き二重の意義を負ふて居るのは、又理の當然と云はねばならない。

それから又朝鮮語(한글)が、穀物と共に卵子を意味し、共に始祖神靈名に結合されて居るのも、やはり生命の原質を宿せる點に於て、この兩者に對する彼等の原始的神祕表象が共通であつたことに歸因するものである。さきにマレイの稻魂(sémangat padi)を納める魂籠に卵子や小石を稻穗と共に容れる民俗や、又フレーザが收録して居る事例の内には、セレベスやスマトラのバターク(Batak)の穀靈の取扱ひに卵子や小石などが用ひられる類似の習俗が見えて居る。石と妊娠・嬰兒との關係は、ポリネシヤ・インドネシヤ或は日本朝鮮に於て甚だ顯著であるが、それは妊娠安産を可能ならしめる靈威が、或は出産した嬰兒を育てる靈質が石に宿るとする信仰からである。朝鮮人の幼名(及びその語尾)に、「閼智」から轉訛した阿只(아지・아시・아디・애지—aji, aji, adi)及び石を意味する瓦(돌)が最も多いことは、それが單に「小供」や「石の如く強健であること」を寓意することになつた現在以前に、穀物・卵・石と小童との神祕的表象の共通性より來る呪術的原義があつたに違ひない。

第八項 收穫祭とマルの神米缸

出誕の儀禮に於てのみならず、各種の祭儀實修に際して、呪儀的に米穀類が重要な役割をつとめて居ることは、米作を主とする朝鮮に於ては又當然なことで、例へば散米して邪惡を拂ひ、或は同様にして神意を卜することは、大抵の巫儀に伴ふ隨伴儀禮であるが、その他米穀自體が招擣する神靈の憑代と考へられて居る場合が多く、一定の容器に米と錢を入れ、時には米と人形を入れて、しかるべき所要の目的に適ふ呪儀を行ふ〔村山智順氏「朝鮮の巫覡」などの類である。〕〔魏志東夷傳〕東沃沮の條に、死者を葬る作法に關し、

「有瓦甕、置米其中、編縣之於櫛戶邊、」

と云ふ民俗を傳へて居り、明らかにこの瓦甕中の米穀は死靈の憑代であるが、これに類する死靈招擣の巫儀は現今なほ民間に行はれて居る。その外今日、白紙を一定の形式に折りたゝんでその内に米粒を入れて柱に結び付けて祭儀の際の神體とするは何處で見られる普通のやり方であるが、時には木器に米粒を容れてそれを樹枝に懸け、避邪進慶の祈禱をなし、或は命米、命錢、命布、命糸などで招魂を行ひ、或は米飯や雞卵を以てすることもある〔朝鮮の巫覡〕。それらの中には既に神への供物と云ふことになつて居るものもあるが、その古い様式を保てるものは、神聖なる容器に容れられた米穀を以て祖靈・死靈乃至は一般神靈の神體とする祭儀様式を示して居る。

穀物を神靈として取り扱ふは、農業民族一般の習俗にして、特にさうした觀念の顯著に現はれ来る

は收穫時の祭儀に於てあるが、朝鮮もさうした一般例に漏れず、秋の收穫時に行ふ家祭に於てそれを見ることが出来る。この收穫時の家祭は安宅祭・家神禱・成主迎など色々の名を以て呼ばれて居り、その原則とするところは、新しく收穫された新穀を神缸に容れ代へ、一家の繁榮を祈る祭儀で、その普通の遣り方は、新米を神缸に納めて大廳——内房と越房との間の板間——に奉安し、招かれた巫女に依つて、或は單に家族だけで祭儀を勤修すると云ふ式で、何れにするもこれは戸主の行ふ最も大切な年中行事である。普通には收穫祭的な名稱を以てしてではなく、安宅祭・成主迎（成主は宅神名）などと呼ばれて居るが、それは單なる家屋の神の祭ではなくて、收穫祭と祖靈祭とを兼ね、新しい穀靈によつて一家の安寧繁榮を求むる祭で、しかもそれが安宅祭と呼ばれるところは、丁度我が大殿祭のそれに似る節々があり、この點、大殿祭が神今食・神嘗・新嘗などの穀靈祭に隨伴するもので、又その守護神が屋船久久遲命・屋船豐宇氣姫命であり、且祝詞には、それが天降り給ふ祖靈神皇孫のみあらかをことほぐことに由來するを神話的に回顧して居る、などの諸點は、互に比較して興味ある所である。この神米缸を奉安するのは大廳を普通とするが、その他厨房、庫房或は後庭の味噌醬油の置場など、各所の聖所に置かれる場合も少くないし、又收穫の際特にこの神米壺に關する祭儀が盛大に行はれる所があると思へば、何の祭儀的な行事も伴はず、たゞ戸主が神缸の米を新しくかへるだけの簡單なところもある。然し何れにするも、かうした神米缸を奉祀するは殆ど全鮮的な習俗で、左にその事

例の若干を掲げて置かう。

江原道高城では、この種の神米缸を帝釋米と呼び、秋の收穫の際、最もよく稔つた田の米を選んでそれに當て、大きな缸に入れ、大廳^{ダイ}や庫房に奉安する。又同郡内の西面ではこれを單に神壺と呼んで居た。こゝでは新米の收穫の際には、各戸で所謂豐年祭を行ひ、初穂で餅を作り、これを稻神と稱し、家族及び來會者が寄り合つて會食する。即ち一種の聖餐的な新嘗である。且この祭儀の時特に注意し度いのは、赤土を屋敷内に撒いてこれを清め、門の兩側には内地の正月の門松の様に松枝を立てることである。即ち内地の正月の行事の一部を、こゝでは收穫祭に行つて居るのであつて、そこに年ノ木(穀靈を迎へる聖木)の最初の觀念が明諒に示されて居る。この祭儀には別に巫覡を呼ぶ様なことはなく、家族達のみで勤修するのである(昭和十年四月筆者探訪)。

江陵ではそれを龍王米と呼び、水神に捧げるものと考へて居り、又翌春その粃の一部を種粃に使用するが、又他の一部は之を蒸器に容れ、折紙を付け、宅神の居る厨房の童子柱^{동지주}に奉安し、戸主は禮拜をなし、豐作と家内安穩を祈願し、さうした米の一部で餅を造り、家族一同會食する(同右)。

通川郡庫底ではこの壺を主神と呼び、部屋の棚醬油の置場、大木の下などに奉安し、大廳^{다이}には特に空主(宅神)を祀り、神體は米・布・錢を納めた箱である。祭禮は秋の收穫時と正月とである(昭和

九年四月、筆者採訪。

慶尙南道の金海邑では神主^{カムサマ}と呼び、隣りの駕洛面では鬼神^{カムサマ}或は神^{カムサマ}と呼んで居る。毎年新米を蒸して入れ、棚の上に奉安する。特別に祭儀は行はないが、大晦日には献燈し、特に家族の誕生日には必ず神饌を供へてこれを祭る。この神主^{カムサマ}は一家にとつて最も大切で、その故に、ものを大事にして所謂もの惜しみする者に「神主の様に保存するじやないか」と言ふ程である。崔氏の話では、大廳（こゝでは마리^{마리}）と訛つて居る）は往古の祭殿であるらしいとのことであつた（同、筆者採訪）。

收穫時の安宅祭は殆ど全鮮に見るところで、江原道蔚珍地方の農家に於ては、穀房に世尊行李を祀り、之に神穀を容れて置くが、毎秋新穀と取りかへて、巫夫即ち花郎^{フアレンギ}を招き、又家人自ら家神禱を行ふ。慶尙北道慶州地方の手告祀^{ツンマウサ}、慶尙南道馬山地方の秋生氣祭^{カシルセンキツク}（？）全羅南道順天及び海南地方の節祈等^{チヨルギ}何れも新穀を以て家神を祭る安宅の收穫祭である點に於て同様である。次に一層大規模なる秋の家祭の例として、京城の成主迎^{ソンジュユク}を指摘することが出来るが、巫の語る所によれば、國には國成主^{ナラソンジュ}あり、家に家成主^{チアソンジュ}があつて、此の家成主を迎へる安宅の賽神を成主迎と云ふ（秋葉隆氏朝鮮巫俗の家祭に就て）証會學研究第一輯所收。上記報告にはこの京城の成主迎の祭儀が詳しく説明されて居る。

南鮮の단골の家には原則として、所謂神缸(신단지)の中に新穀を入れて身主大神を祀り、表に萬神身主と書いた紙を貼つて、大廳又は穀房等に置き、之を萬神缸と呼んで居る(秋葉隆氏「朝鮮巫家の母系的傾向」小田先生頌壽記念朝鮮論集)。

慶尙北道興海では誠主盆(성주단지)或は成造壺(同)と呼び、一石程も容る大缸に粳、玄米及び麥を入れて大廳に奉安して居る。この神缸は戸主の代がかはる度毎に必ず新しくとり代へられ、その土地では「誠主盆は戸主と同年輩だ」と云ふひ方でそれを説明して居る。又別に小さな壺に米を容れ、部屋の隅の棚に置き、病氣の時にはこれに平癒を祈る。この神壺を施主米壺とも呼んで居る(昭和十年四月、筆者採訪)。

延日面地方でも、大體右と同じだが、特に注意すべきは、死んだ前戸主の喪が明ける迄は絶対にその成造壺に手を觸れない。そうして喪明けと共に新戸主はそれを新しい造成壺ととりかへ、完全に完全な新戸主の成立を見るのである。家を新築したり、分家したりする場合も、先づなすべき第一はこの成造壺の奉安であり、その間よく成造壺と戸主との密接な關係が示されて居る。その内容は粳と麥とを、その收穫の時々に入れかへをするが、特に秋の收穫の終つた時には、送舊祭と云ふ一種の新嘗式の祭儀が行はれ、新穀で餅をつくり、成造壺、施主壺はじめ穀物置物その他に供へ、家族一同會食する。米穀を多く收穫する家では、前庭に粳の野積(藁で周圍を圍みその

中に粃を貯藏する)にするが、その最上部には神聖な特別の粃を置き、野積を開く時は、必ずそれは家族で食ひ、絶対に他へは出さない(同、筆者採訪)。

右の成造壺に就いて、後論の爲特に注意して置き度い諸點は次の如くである。

(イ) 新穀を神自體として、大廳・庫房その他に奉安したこと。

(ロ) この神米壺は戸主自體と不可分な本質的關係にあり、且家族の安寧一般に關して居たこと
(ハ) この穀靈は一面に於て祖靈であつたこと(例へば「神主」と云ふ語は南鮮では實際さうした米壺をさして居るが、京城その他では、祖先の位牌の類即ち神位(支那風なもの)を意味して居る。又地方によつてはさうした米缸を祖上、マウルと呼び、祖靈を意味して居る)。

(ニ) 家族の會食の祭儀が伴つたこと。

而して斯く穀靈が祖靈を代表し、聖器の内の米穀がその靈代と考へられて居るてふ上記の民俗から、かの神話上の始祖の名「閼智」が、穀物にかゝる原義を有して居たことを、こゝに改めて理解する、こゝとが出来るであらう。

第九項 燃燈姥(永重姥)

原古時代の朝鮮固有の曆法に就いては、今更これを知る術もないが、收穫時の豊年祭に丁度我が正

月の年ノ神迎への門松に類するものが作られたり、また新穀を會食する祭儀が、ところによつて送、舊祭と呼ばれてゐることから、新穀と共に新しい年を迎へ、舊年を送ると云ふ觀念の存續を窺ひ得る。それは兎に角、現在では支那輸入の太陰曆の正月が來ると、十四日から十五日にかけて、所謂上元の節會に、各農村に於ては、その年の農作を祈念する各種の占卜豫祝の行事が行はれ、高城地方などではその日を「百姓の日」と呼んで居る。行事の種目は色々だが、その主なるものは、望月、松明行事、橋踏、繩引などである。これらは秋の收穫時の行事が、曆法の變更の爲に二つに分れてしまつたものか、或は元々春の行事で、丁度收穫行事に對する耕作始めの豫祝的行事であつたものか、今のところ分明しないが、今日では明かに後者の意義を持つて居る。先づ望月及び松明行事の一例を示すに江原道の南部では、十五日の夜、小供達は松の枝で家をこしらへ、これを「月ノ家」(言習 tal-chip)と云ひ、月出の直前にそれに火を付けて焼いて騒ぎ、その煙のよく出るのを以て豐作の吉兆とする。一方大人達は望月の爲に近くの山に出かけ、早く月を見た者に幸運がありとし、例へば豐作良縁、男子の出産などに恵ぐまれると云ふ。他の地方では「月ノ家」焼きのかはりに、單に松火(胡罌)を焚くのが普通である。江陵などでは盛んな松火戰をやる。即ち村民達は手に手に松明を持つて、隣村境の橋に出かけ、隣村の者と松明で打ち合ひをやり、火の消えた者を負けとし、結局敗けた村はその年は凶作と考へて居る(筆者採訪)。

と云ふ類である。即ち火によつて邪惡を拂ひ、年の豐饒を求める祭儀で、この點廣く世界的に行はれて居る火祭の行事と共通して居る。かの高麗で國初以來盛大に行はれた國家的大祭である燃燈會も、この種の行事の發展したもので、後には二月に行はれ最後に四月八日になつたが、最初はやはり正月十五日であつた。その外、上元に行はれる行事は、之を概括的に云へば、新しい年を穀靈の發動によつて占ひ、或は豫祝するを以て原則として居る。

「内農作、國俗於元月望日、縛藁作穀穗、連帶象多實、架木通索、以祈年穀、闕内因國俗、稍煩其制、模象七月篇所載人物、以爲畊種之狀、初非欲作奇巧、亦是務本重農之意、至末流、左右分邊有勝負、勝者有賞、官吏工匠、競新巧假物作形、極其眞妙、搜括物色、市肆一空、」〔松尾雜記〕、燃藁室記述別集十二所載)

「東藁如蘆狀、冒竿首建屋傍、張索把定、稱禾積、國朝故事、正月望日、大内象豳風七月耕穫狀、分左右角勝、蓋亦祈豐之意、閭巷禾竿亦其一事爾、」〔柳得藝京都雜誌〕。

『二月初一日、卸下上元禾竿、作松葉夾餅、饋奴婢如其齒、俗稱奴婢日、東作伊始、故饗此屬云、』(同右)

「十五日の前夜、柳の箕を洗つて屋根の上に置き、翌朝早くこれを檢し、箕の目から米が出れば其の年は米の豐年、粟が出れば粟の豐年と占ふ、」〔朝鮮風俗集〕。

「同じく同夜、黍穀四五本を繩にて結縛し、各種穀物の穂を一個づゝ此に挿し、門前の左右に立て翌朝これを検め、穂の俯せるものを豊、仰ふげるものを凶として占ふ、」(同右)。

天から箕の中に穀粒が降下するとの信仰的觀想によつて、或は我が門松風に立てられた門前の穀禾束に穀靈の憑依すると云ふ形式によつて、その年の豊饒が卜され、特に所謂禾積の行事は單に民間のみならず、重農國家の宮廷に於ても行はれ、そこでは田遊び風の盛儀となり、競儀や各種の催し物を見るに至つた。この際斯く競技の伴ふことは、かのギリシャのエレウシスの競技をはじめ、世界的に見られる豊年豫祝行事の一特色である。この禾積の行事が豊作のみならず、その他の幸運を齎すとする信仰は、例へば禾竿の藁苞を拾つて之を祭り、遂に富貴を致したと云ふ京城の富家趙氏の傳説(秋葉隆氏「巨濟島の立竿民俗」、朝鮮民俗第一號所載)によつても窺はれる。

この禾積の信仰は、一面に於て風神信仰と結合して行はれて居るが、——寧ろそれが一般的である——一般的に云つて、穀神と風神との不可分な關係は他民族の間に於ても甚だ顯著であり、我が祈年祭の祝詞にもこの間の事情は窺はれる。それは兎に角、朝鮮の各地では風神「永童姥」(연동할머니 yontun-harmoni)を豊饒神として迎へる爲に、禾積の類を立てるのである。その日は所によつて一定しないが、恐らくそれは各地の農耕に關する氣候季節の相違に加ふに、新しい曆法の使用などから結果したものであらう。

「巨濟島では正月晦日の夜水竿(물대)を立て、靈登姥を迎へ、二月一日から三日迄の間に吉日を選んで、五穀飯、仁切餅(인척떡)等を作つて水竿の前に供へるが、これの原料としては、前年の秋に收穀した粃を特に大廳다又は房内の瓶に入れて準備して置く程の慎み方である。これは祈願の濟んだ後、家族の者が食ふのであるが、その前三日間只仁切餅だけは藁包(禾積又は禾竿유시방 inipang の藁包)に入れて大廳다の成造缸に置く、」(右「巨濟島の立率民俗」)。

慶北の興海地方では、一月二十日に永童神(永童姥)が降つて來、二月二十日迄家に居ると云ひ、その期間萬事おそれつゝしむ。こゝでは禾積式なものは立てない。一日、十五日、二十日に祭儀を行ひ豐年を祈る。その時の供物の餅は藁包に包んで供へ、祭後桓根に掛け、必ずそれを雇人(雇人)に食はす。またその藁は田の植付けの際苗を束ねるのに使用する。この祭儀は一年中で小作人雇人達(雇人)の行ふ最大のお祭騒で、俗に「作男の日」と呼んで居り、これが濟むと作男はその年の耕作にかかるのである。この地方での傳説では、永童は何處かの郡知印所化即ち一種の小姓で、その流された死靈であるとも、また恐ろしい老女であるとも云はれ、來臨する日に風が吹くと嫁を伴つて來たと云ひ、靜かだと娘を伴つて來たと云つて、その年の豐凶を占ふ。地方によつては娘の時は風が多く嫁の時は雨が多いとも云ふ。(筆者採訪)。

延日方面では永童神は二月一日に來、二十日に歸る。民家の門の兩側に柱を立て、その尖に細長

い藁包を付け(藁包だけで内には何も容れない)、その上に豊年と印した紙の小旗を立て、永童神を迎へる。この藁包は祭のすんだ後も、一年中そのまゝにして置かれる(筆者探訪)。

風神にして、豊饒を支配する穀神としての永童姥が、右の如く「母神と子神」と云ふ形式をとることは、前述せるが如くその類例の多い穀母神の形式に合致するものであり、一方朝鮮の神話傳説の内に多く出見される「仙母と子神の來臨」と云ふ形式にも照應せしめることが出来る。なほ右の禾積又は禾竿の藁束藁包は、マンハルトが多くの事例を以て示して居る、かの穀母神の表象である藁束藁人形に比すべきものとも考へられ、且この祭儀に大廳ダイサルの神缸の新穀が使用され、それが會食されることは、收穫時の祭儀に照應するものである。興海などでこの神餅を食ふことが、その年の耕作に着手せんとする作男達に、缺く可らざる行事であつたことも、神米でつくられた餅の呪的意味を考へるならば、充分了解の行くところであらう。

永童(ヨンドン)には迎燈・燃燈・永同・靈登・靈童・嶺東・靈登・龍燈など色々の字が當てられて居るが、元來はヨンドン即ち龍童ではなからうか。豊凶に關する風雨神が龍蛇神と結合されて居るは、支那・朝鮮・日本などでは類例の多い信仰で、我が農村の祭禮に大蛇祭系のものゝ多いのもその一例である。特に朝鮮では古來龍神信仰の顯著なるものがあり、この信仰が神話傳説の上に反映せるものに、解脫や處容郎などの龍童傳説がある。童形神脫解は龍城より母神の別形なる赤龍に伴はれて新羅に來臨す

るが、その龍母神と子神の來臨てふ形式に於て、ヨンドンのそれに通ずるものがあり、また正月十四日に行はる辟邪進慶の神たる處容郎もやはり龍王の子神である。かうした古來の龍童信仰の顯著性から推定して、ヨンドンを龍童と考へることは、穴勝附會でもあるまい。既に秋葉隆教授は、濟州島に於ける蛇鬼の信仰に就いての論考の内で、同島 of 海村人が龍燈^{コンデハルマン}をその代表とする顯著なる龍神信仰を持つて居ることを注意されて居る〔青丘學叢第七號所載〕。

ヨンドン迎が濟むといよ／＼耕作にかゝるが、その後秋の收穫までには尙若干の行事があるけれども、今はすべてを省略したゞ洗鋤祭の一例だけを示して置かう。

興海地方では草取りが濟むと所謂洗鋤宴を行ふ。即ち各部落で作男達が「五月農夫八月仙」といふ景氣のよい旗を立て、練物行列をやり、近く of 山に至り酒宴を張り、夜に入ると松明を持つて村に歸つて來る。すると各戸では門口に焚火してこれを迎へる。もしこれを行はない家があれば、その家は不作であると信じられて居る（筆者採訪）。

以上穀靈信仰及びそれに伴ふ民間の行事の一斑を瞥見したが、以下這般の民俗を豫備知識として、朝鮮の古代祭政とそれにかゝはる神話の論考に進むことにし度い。が勿論上記の民俗事例は、たゞ／＼知り得たもので、又その量に於ても至つて貧弱な事例件數なれば、より適確な事例は將來の採訪に待つの外はなく、この點切に識者の教示を望む次第である。（未完）