

## 瑞穂の国再考

伊藤 幹治

はじめに

戦後、柳田國男は日本人の文化的アイデンティティをめぐる諸問題と積極的に取り組んだが、稲作信仰の問題はそのひとつであった。彼が一九五一年に公にした「瑞穂国について」は、その一環としてこころみられたもので、その論文の冒頭で、柳田はつぎのようなことを述べている。ついで数日前、群馬県の一青年から、麦や粟、黍、稗などの穀物は、草も実もともにひとつの語でよばれるのに、どうして稲だけは、とくに穀粒をコメというのか、という質問を

受けて、自分は考え込んでしまった、というのである〔柳田 一九六四a、一四〇〕。

われわれは普段の生活のなかで、知らずにごしていることが意外に多い。こうした点に疑問をいただき、なんらかの解答を用意しなければならない、というのが柳田の真意だったかと思うが、彼はそのなかで興味深い仮説を提起している。コメは忌み言葉のひとつで、米をコメという語の起こりは、なにか稲の祭りとの関係があつて、瑞穂の国という美称の意味を説明するものではないのか、というのである〔柳田 一九六四a、一五五〕。ここで注目したいのは、コメにはイネとおなじように、超自然的力が内在して、

その力を発現させるために、さまざまな祭りがおこなわれる、という点である。

日本の民間説話のなかには、鳥が天や海の彼方から稲をもたらしたという伝承がひろくみられる〔大林 一九七三、一〇四―一四七。馬淵 一九七四b、六〇三―六二四〕。奄美や沖繩の島々の一部では、稲がネリヤとかニライ・カナイとよばれる海の彼方もしくは海底の聖なる国からこの世にもたらされた、と伝えられている〔伊藤 一九七四、二二六―二二九〕。

こうした伝承は、聖なる国の出自をもつという点で、稲が象徴的価値をそなえていることを示唆しているが、このような思想は、なにも日本の民俗社会だけにみられるものではない。東アジアの一部や東南アジアの大陸部・島嶼部の、稲作民のあいだにひろく育まれている。こうした点に留意して、ここでは、日本の稲作儀礼に表出される神観念の問題を取りあげ、それがアジアの稲作社会のなかで、どのような位置を占めているのか、ということを検討してみよう。

## 一 稲作儀礼にみられる神観念

日本の民俗社会には、山の神や水の神、火の海、歳神、地神、石神、産神、疫病神、船霊さまなど、実にさまざま小さな神がみが信仰されている。どの神もアニミスティックな汎神論の宗教伝統に根ざしたもので、農村や漁村には、長い歳月をとおして、こうした神がみと人びととの共存共栄のシステムがつくりだされている。稲の生育を守護する田の神も、こうした神がみのひとつで、かつて農民生活のなかに深く根をおろしていた神といつてよいだろう。

民間信仰によると、春になると山の神が山から里において田の神になり、秋になると田の神が山にのぼって山の神になるとか、あるいは、田の神が、春になると天や家から田に出かけ、田に滞在して稲の生育を見守り、秋になると田から天や家にもどられるという。

これは、民俗学者が田の神去来伝承とよんでいるものだが、日本の水稲栽培が春から秋にかけておこなわれ、春には播種が、秋には収穫がおこなわれるから、田の神の去来は、稲の播種と収穫の時期と呼応しているわけである。田

の神は、こうして春の播種から秋の収穫にかけて、稲の生育を見守るために里や田に滞在されるわけで、かつて日本の農村には、田の神とこれを祀る農民のあいだには、なめらかな心の交流があったといつてよいだろう。

種まきの季節を迎えると、農家では、苗代田の水口や中央に、萱や粟、柳の枝とかつつじ、山吹などの季節の花をさし、これに焼米を供えて田の神を祀っていた。山形県の一部では、苗代をつくると、田の神が止まって休まれるようにといつて、苗代の三ヶ所に萱棒を二本、交叉させて立てたという。新潟県や長野県の一部では、こうした苗代に立てる棒を田の神の宿り木とか田の神の腰掛け、田の神の止まり棒などとよんでいた。そして、この棒が傾いたり、枯れたりすると縁起が悪いといつて、これを大事に見守っていたという。また、苗取りがすむと、その棒を折つてみて、真中から半分に折れたら豊作とか縁談がとこのうなどといつて、吉凶占いに用いられたという。この棒は、呼び名からもわかるように、田に滞在される田の神の依り代であった。

こうして田の神は、播種から収穫まで里や田に滞在されるわけだが、稲の刈り上げが終わると、農家では、倉や納

戸の種籾俵とか庭や土間の白の上、神棚や床の間に、稲束や二股大根、餅、小豆飯などを供えて田の神を祀つて稲の豊作を感謝した。種籾俵とか稲束、二股大根のたぐいは、おそらく苗代に立てた棒とおなじように、田の神の依り代とみてよいだろう。

北九州の一部では、かつて収穫後の霜月の丑の日に、田の神が田から天または家に帰られるといつて、農家の主人が、稲刈りの日に刈り残しておいた数株の稲を刈り取り、それを束にして重い重いといいながら担いで家にもち帰り、土間の白の上に赤飯や魚などと一緒に供えて田の神を祀つたという。そこに、かつてのヨーロッパや現在の東南アジアの農民のあいだにみられる、最後に刈り取つた束のなかに穀霊が宿るといふ思想を垣間見ることができ、それはともかくとして、日本の稲作儀礼が、稲の生育を守護すると同時に、その豊穰をもたらすと信じられた田の神をめぐるおこなわれていたことに注目しておきたい。

田の神をめぐる稲作儀礼は、こうした春と秋の播種の収穫の季節だけで完結したわけではない。その中間の田植前後にも盛んにおこなわれていた。田植行事は、普通、田植開始前のサオリと田植終了後のサノポリからなるが、サオ

リには田の神が天から田に降りられ、サノボリには田の神が田から天に上られるともいわれていた。この両日に、農家では、田の一部とか家の神棚や床の間などに、木の葉を敷いて、そこに飯や餅、昆布、酒、魚などを供え、それに三把の苗や萱とか粟の木の枝をそえて田の神を祀った。

ちなみに、三把の苗や木の枝は、播種の際の田の神の宿り木などとおなじように、田の神の依り代とみてよいだろう。愛知県の間部のある村では、田植はじめに、一枚の田を植え終わると、田の神がおられなくなるといって、柴を折って畦に立て、そこで田の神に休んでもらった、と伝えられている。サオリとサノボリに、田の神が天と田のあいだを去来するというのは、この神が春秋に田と山や天、家のあいだを往来するという、田の神去来伝承と論理的に矛盾することになるが、こうした矛盾は、田の神を反復して祀ることによって、稲の豊穰をよりたしかなものにしたという、農民の切実な願望によるものといっただろう。

ところで、ひとくちに田の神といっても、田の神の実際の呼称は土地によってかならずしも一様ではない。農神とか作神とよばれるほか、民間の小さな神がみと習合して、

恵比須や大黒、オシラさま、歳神、地神などもよばれている。恵比須や大黒は、中世以来、七福神のなかに加えられた代表的な福神で、いまなお民間で招福の神としてひろく信仰されているのは、ここにあらためていうまでもない。これに対して、オシラさまは本来、東北地方で家族の無事息災を願う守護神として信仰されていた神で、これが漸次、蚕の神とか農業や漁業の神として信仰されるようになったらしい。歳神は正月に祀られる神だが、農業神としての性格が強い。地神は屋敷に祀られる神で、春秋の二度、農家で祀られている。田の神が、こうした民間の神がみと同一視されたのは、稲の豊穰を祈念する農民の世俗的願望の反映したものでいっただろう。ちなみに、広島県の一部では、田の神はサンバイさんとよばれ、この神は四季の神で、五月には田の神に、秋には氏神に、冬には歳神になる、と伝えられていた。この伝承なども、日本の稲作儀礼に表出される田の神觀念の複合性を象徴するものといっただろう〔伊藤 一九七四、三三七〇・一九九二〇四〕。

戦後まもなく、田の神をめぐって二つの仮説が唱えられた。いずれも柳田國男が提起したもので、そのひとつは、

田の神は本来、祖霊ではなかったかという仮説である。これは、彼が一九四七年に公にした『山宮考』のなかで提起したもので、柳田によると、田の神去来伝承のなかには、田の神と山の神が一体化したのもあれば、また、それぞれが分化したのもある。いずれも、もとはひとつの伝承であって、本来は家ごとにまたは一門ごとに、ひとつひとつ神があつて、これが祖神であり、氏の神であり、先祖が子孫の田業を庇護したまうものと信じていたためではないか、というのである〔柳田 一九六三b、三四七〕。また柳田は、われわれが山を仰ぎなつかしむのは、そこに休らいたまう古来の神がみが、春ごとに降りてこられて、めいめいの田作りを助けようとされたからで、「それが、祖霊であり氏神の根源であつたらうといふことだけが、今度始めて自分によつて唱へられるのである」〔柳田 一九六三b、三五六〕、と述べている。

いまひとつの仮説は、田の神観念のなかに稲霊信仰が垣間見られる、というものである。これは、一九五三年に公にされた「稲の産屋」のなかで提起された仮説である。柳田によると、日本列島の一部で、稲を穂のままで一定の期間、貯蔵する稲積みのことをニホとかニフ、ニュウとよん

でいるが、この稲積みは本来、稲の産屋ともいふべきもので、稲霊の生誕の場所ではなかったか、というのである〔柳田 一九六三a、一八五―一八九〕。

柳田は、こうした仮説を実証するために、中国地方の一部で、牛が子供を産む時期がちかづくことを「ニュウに入る」とか「ニュウに付く」といわれ、また、沖縄の島々の一部の人びとのあいだで、シラが稲積みを意味すると同時に、人間の産屋生活のことをも意味し、妊婦をシラ・ピトゥとよばれていたことなどに注目して、稲積みと産屋はおなじ思想に根ざしたもので、産屋が人間誕生の場所であるように、稲積みもまた、稲霊のみごもる斎場であつたのではないか、という仮説を提起した。

ここでは、二つの仮説のうち、後者の稲霊の問題を取りあげ、若干の民族誌を手がかりにして、日本の田の神が、東アジアや東南アジアの稲作民の神観念のなかで、どのような位置を占めているかを検討してみよう。

## 二 稲霊の世界

穀霊信仰の問題は、かつてJ・G・フレイザーが、ドイ

ツの民俗学者W・マンハルトが報告した北欧の麦を中心とした穀霊の信仰と行事に注目して、一九二二年に『穀霊と山野霊』(Spirits of the Corn and of the Wild) を公にして以来、宗教人類学の重要な問題のひとつになっている。日本でも、宇野圓空が一九四一年に『マライシアに於ける稲米儀礼』を公にして、東南アジアの稲霊信仰と行事についての詳細な研究をおこなっている。かつて日本の民俗文化にひろく伝承されていた田の神觀念のなかに、稲霊信仰が垣間見られるという柳田の仮説は、彼自身も認めているように〔柳田 一九六四b、一五九〕、フレーザーや宇野圓空などの研究によって触発されたものであるが、石川県の奥能登地方に、いまでもおこなわれているアエノコトとよばれる田の神送迎祭は、柳田の仮説を生み出す有力な根拠のひとつになっていた。

アエノコトというのは、神を饗応する行事ということだが、その内容は土地によってかなり変異がある。ここでは、堀一郎によって報告された松波町不動寺(現、内浦町不動寺)の事例を取りあげてみたい。この村では、田の神が、十二月五日に田から家に訪れて滞在し、翌年の二月九日に家から田に戻られるとあって、十二月五日を田の神迎

え、二月九日を田の神送りとよんでいるが、前者の田の神迎えがアエノコトの中心になっている。

十二月五日の夕方、家の主人は田に出かけて田の神を迎え、田の神をヨコザに案内してから風呂場にお連れする。田の神は入浴をすまずと床の間に案内されるが、床の間には種俵二組みが安置され、その前にご馳走が二膳供えられている。田の神は翌年の二月九日まで家に滞在されるといわれ、田の神送りの当日にも、家の主人は床の間から種俵二組みを両脇にかかえ、田の神を風呂場に案内して入浴してもらい、これがすむとご馳走をして、田の神を田にお送りする〔堀 一九五五、六七八八〕。

以上が、松波町不動寺におけるアエノコトのあらすじであるが、着目したいことがいくつもある。そのひとつは、東南アジアの稲霊とおなじように、田の神が擬人化されていることである。この行事を観察した堀一郎によると、家の主人は、田の神に対する挨拶やお礼の言葉を、あたかも人に話すようにいいかけるといふ。また、田の神を田に送るとき、主人は湯加減をみたあとで、人を抱くような格好をして、田の神を静かに湯のなかにおろし、田の神の背中を手拭で洗いながす所作をするという〔堀 一九五五、八一、

八四〕。

いまひとつは、これもまた東南アジアの稲霊とおなじように、田の神が男女両性をそなえていると考えられていることである〔堀 一九五五、八〇〕。田の神を迎えるにあたって、種俵が二組み用意されたり、あるいは、供え物として二組みのお膳が用いられるのも、田の神が男女二体の神と考えられているからであろう。この点は、あとで指摘するように、日本の田の神と東アジアの一部や東南アジアの稲霊とのあいだに親縁関係があることを示唆している。

東南アジアの大陸部や島嶼部の稲作民のあいだでは、稲に男女両性があつて、それぞれに人格が与えられ、また、父稲と母稲や花婿の稲と花嫁の稲が象徴的に結合することによって子稲が誕生するという、再生の思想が見られることが、これまでの民族誌的研究によってあきらかにされている。

かつて馬淵東一〔一九七四a〕によって紹介されたオランダの宣教師 Jac. ヴンスドレヒトの報告によると、スラウエシ(セレベス島)の中央部に住む焼畑稲作民バダ族の社会には、父稲と母稲の象徴的結合と子稲の誕生を象徴する行事がおこなわれていたらしい。

この社会では、稲の初刈りが女性祭司によっておこなわれ、日没後、女性祭司は穂の下に突起のあるものとか双生児とよばれる両穂になったものを選び、これを母稲とみなして初刈りする。一般の人びとの収穫は、この初刈りが終了してからおこなわれるが、収穫が終わると、母稲のために棚が設けられ、母稲と父稲が結びあわされて、その周囲を稲積みでかこむ。それから刈り残した稲を刈り、それで二つの束をつくり、籐でしばる。この稲束のうち、母稲の束を父稲の束よりも大きくしなければならぬ。つぎに、母稲と父稲を棚に安置し、その周囲に大小の稲積みが置かれる。これらの稲積みは、子稲とみなされている。その後、豚とか鶏を屠殺して、その血を稲積みに塗る行事がすむと、倉入れの式がおこなわれる。先頭に立つ二人の男が母稲と父稲を運び、女性祭司がこれに随行する。当日、これらの二束が高床の穀倉に納められ、翌年の種籾になるという〔Wolensdrecht 1938: 220-231. 馬淵 一九七四a、五八一、五八五〕。

稲に父稲と母稲があつて、両者が象徴的に結合することによって子稲が生まれるというモチーフがみられるが、ジャワの東部では、父稲と母稲がそれぞれ新郎と新婦に見立

てられている。稲の倉入りの日に、普通の稲二握りと糯米二握りを二つの束にくくり、これをそれぞれ新郎と新婦に見立てて夫婦稲とする。そして、呪術者の供養がすんでから、その夫婦稲を箕にのせ、家に持ち帰って米倉に安置し、寝床や枕、唾壺、燈明などを用意するという〔宇野 一九四四、三三〇〕。

フレーザーによると、民族誌学者W・W・スキートがマレー半島で観察した記録のなかに、稲に母稲と子稲とがあって、両者の関係が人間の母と子に比定されていたという。ここでは、母稲の役をつとめる特別な束があらかじめ定められていて、年老いた女性の呪術師が、その束から七つの穂からなる小束を切りとり、それを小さな卵形の籠のなかに納めた。ちなみに、この七つの稲穂は子稲の霊、籠はその播籃とみなされ、それがほかの女によって農夫の家に持ち帰られたが、この女は傘をひらいて、かよいい嬰兒を熱い陽の光にあたらぬようにしたという。子稲は家に運ばれると、その家の女性たちに迎えられ、播籃と一緒にあたらしい寝床にねかされ、頭脳には枕がそえられた。その後、農夫の妻は、真実の子供の出生後、三日間にわたって守らなければならぬタブーを課せられる。このようにして、生

れたばかりの子稲に対するやさしい心づかいは、当然、その親の、子稲がその身体から取られた束にまでおよぶ。子稲の霊が家に運ばれて、寝床にねかされるまで、もとのままで田に残されたこの束は、あたらしくつくられた母親として取りあつかわれる。この最後の束は、農夫の妻によって刈り取られ、家に持ち帰られた。そして脱穀され、稲霊と一緒にまぜられた。農夫は稲霊とその籠を最後の稲束からできたものと一緒にして、大きなまるい米袋におさめた。この稲霊から取られた少量の稲粒が、翌年、まかれる種子とまぜあわされたという〔フレーザー 一九五一、一八二—一八四〕。

ここにあげた事例は、いずれも稲に靈魂が宿り、しかも、それが男女両性に分かれ、両者が象徴的に結合することによって子稲が誕生するという思想に根ざした慣行であるが、日本のアエノコトに表象される田の神もまた、擬人化され、しかも、男女両性をそなえているという点で、東南アジアの稲作民が育んできた稲霊と親縁関係にあるといつてよいだろう。

なお、こうした穀霊観念は、台湾に住むプロト・マレー系の原住民の高砂族の一部にも認められる。台湾の中部山

地に住むツォウ族の農耕儀礼には、粟のおばあさんと稲のおばあさんとよばれる神霊が出現する。粟のおばあさんは、粟の収穫祭のとき、阿里山よりやや西の高山から、あるいは、天から降りてきて、祭祀用の畑のなかに設けられた小さな仮小屋に来る。そして、初穂と一緒に自宅の屋内に設けられた粟神の家に招かれる。粟神の送迎には一定の方式があつて、送るときは、祭祀用の畑の最後に刈り残した一本の穂が粟神の家に持ち込まれてからおこなわれる。この粟神は、男神女神双方を含むと考えられている〔馬淵 一九七四、三四九三五八〕。また台湾の東部に住むアミ族のあいだにも、粟の神や陸稲の神などという神霊が認められるが、陸稲の神は女性と考えられている〔古野 一九七二、二〇四—二〇五〕。

### 三 稲霊觀念の系譜

日本のアエノコトにみられる稲霊觀念は、台湾の高砂族のツォウ族やアミ族を経て、東南アジアの稲作民の稲霊と系譜關係をもつことになるが、日本の稲霊は、アエノコトの田の神につきるわけではない。『古事記』や『日

本書紀』、『延喜式』などにみられるウカノミタマやトヨウケヒメもまた、かつて稲霊と考えられていたらしい。

十世紀はじめに成立した『延喜式』のなかに、宮殿の平安を願つて唱えられた大殿祭の祝詞が記録されている。この祝詞は、屋船命という神に唱えられたもので、この神は、屋船久久遲命と屋船豊宇気姫命という二柱の神からなるが、屋船久久遲命は木霊、屋船豊宇気姫命は稲霊と註記されている。ちなみに、屋船は宮殿を新築したり移転したりするときに、木霊や稲霊を安置するのに用いられた容器のことらしい。

久久遲命は、『古事記』には久久能智神とあつて木の神、『日本書紀』には句句廼馳とあつて木の祖と解釈されているが、この神は本来、樹木に宿るタマと考えられていたらしい。他方、豊宇気姫命は、『古事記』には豊宇気毘売神と記され、ワクムスビの子と伝えられているが、この神も、『延喜式』に註記されているように、本来、稲に宿るタマと考えられていたようである。おそらくウカノミタマもまた稲霊の一種で、『古事記』には宇迦之御魂神と記され、この神がタマであると同時に、カミであるとも解釈されているが、この点は、当時の人びとの神觀念のあり方を

考えるうえで興味深い。

タマとカミの関係は、古代日本人の宗教観念をめぐる古くて新しい問題のひとつになっている。歴史民族学者岡正雄は、かつて日本の古代信仰には五つの型がある、という仮説を出したことがある。霊的な物(体)や人(体)に存在し、これと結びついたモまたはモノ信仰と、人体(または、時には人体以外のもの)のうちに存在するが、あたかも人体を容器のごとくに出入りするタマ信仰、天に存在し、地上に降りるカミ信仰、マレビト信仰、天体信仰が、それである〔石田・岡・江上・八幡 一九六三、六〇・六二・二三八〕。

岡は、それぞれの信仰形態を本来、異質なものとみなしたわけだが、記紀の世界に表象される神観念にはかなりの混乱があったらしい。ウカノミタマ(倉稲魂)〔紀〕がウカノミタマノカミ(宇迦之御魂神)〔記〕とも記録されているように、タマと考えられた超自然的存在が、しばしばタマノカミと複合化しているのがそのひとつで、こうした点に早くから気づいたのは折口信夫であった。

折口によると、タマとカミは本来、異なったものであったが、タマに対する考え方に変化が生じて、タマがカミに翻訳されるようになったという。そして、このタマは抽象

的なもので、もともと時あって姿を現わすものと考えられていたが、後に善悪二様の側面があると考えられるようになり、その善い部分がカミに、その邪悪の部分がモノとみなされるようになった、というのである〔折口 一九五五、二六二〕。

折口が考えたタマは、岡正雄が設定したタマ信仰と若干ちがっていて、精霊とも霊魂ともつかぬ超自然的存在のことらしい。おそらく折口は、タマという観念の背後にアニミズムを想定したのであろうが、稲霊と思われるウカノミタマが、宇迦之御魂神などとよばれたのは、あるいは彼が推定したように、タマがカミという語に翻訳された結果なのかもしれない。樹木に宿るタマと思われる記紀のククノチ(久久能智神・句句酒馳)もまた、木神とも木の祖とも解されたのは、当時、すでにタマとカミの区別がつかなくなっていたからであろう。

こうした古代日本のタマとカミの関係という神観念の問題を考えるうえで、東南アジアの民族誌は、われわれに有力な手がかりを提供してくれる。岩田慶治によると、タイ族やラオ族のあいだには、ピー(Pi)とよばれる精霊の信仰がひろくみられる。彼らによると、ピーは人間のほかに

動物や植物、鉱物などにもひそんでいて、彼らは、それを人間のピーとか動物のピー、山のピー、川のピー、木のピー、石のピー、洞窟のピーなどとよんでいるという。また、人間と稲に宿るピーにかぎってクワン (*kwuan*) とよばれるという〔岩田 一九七三、二〇八―二〇九・一九七九、四七―四九〕。

稲にも、人間とおなじように、クワンが宿るとするのは興味をひくが、タイの農民の観念によると、人は生後、三日経つと身体にクワンが宿り、そのクワンは子供から大人に成長するにもなつて強化される。そして、クワンが体内に落ち着いているあいだ、人は健康と幸福を保つことができるが、クワンが身体を離れると、人は病気になる。つまり、不幸になつたりするという。稲に宿るクワンもまた、人に宿るクワンとおなじように、稲の生命の持続と成熟のために不可欠のもので、このクワンが逃亡すると不作になる、と考えられている。ちなみに、稲のクワンは女性と考へられ、これが人格化されるとマー・ポソブ (*mae phosob*)、つまり稲の母とよばれ、毎年、豊作をもたらしてくれる、と信じられている〔綾部 一九六七、一六〇―一六二〕。〔AMBIAH 1970: 57-59; TExTOR 1973: 522-525〕。

東南アジアの各地には、こうしたピーやクワンなどのよな超自然的存在がひろくみられるが、ラオス北西部に住む焼畑耕作民ラメット族の超自然的世界はかなり複雑である。民族誌学者K・G・イズィコヴィツによると、ラメット社会には、ンブローグ (*nmbrog*) とかプリエル (*prierr*)、シン (*sin*)、クルブルー (*klubru*) などとよばれる超自然的存在が信仰されているという。そして、彼の解釈によると、ンブローグは自然霊で、死霊を意味するプリエルと同義語、また、シンは「亡霊」、クルブルーは霊魂ということであるが、彼らはンブローグのかわりに、しばしばラオ語のピーを用いる、ということである〔ZIKOWITZ 1979: 339-340〕。

しかし、実際にはラメット族の超自然的世界はそれほど単純ではない。村の霊 (*nmbrog yig*) や焼畑の霊 (*nmbrog man*) にはンブローグが用いられるが、川の霊 (*prierr om*) や谷の霊 (*prierr la*) にはプリエル、火の亡霊 (*si-ep gal*) や灰の亡霊 (*si-ep pog*) にはシン、山の霊 (*phi mot*) や水平の霊 (*phi seng*) にはピーが用いられているように、彼らの超自然的世界はかなり錯綜している。また、彼らのあいだでは、霊魂を意味するクルブルーが、タイ族のクワンとおなじように、人間と稲だけに宿ると考えられているが、

実際には、稲に宿る超自然的存在は稲魂 (*blizn god*) とか稲霊 (*mbrog god*) とよばれる (Zinkovitz 1979: 212-260)。

ラメット族は、このようにクルブーとンブローグという二つの概念をかならずしもはっきり分けているわけではない。両者を概念としては一応、区別しているが、実際には混同しているといつてよいだろう。日本の古代社会にも、こうしたラメット族の超自然的世界とおなじように、おそらく精霊とも霊魂ともつかぬアニミスティックな伝統に根ざした超自然的存在が、ひろく存在していたにちがいない。そして、記紀が成立したころ、タマとカミは、それぞれ概念としては区別されていたけれど、実際には未分化の状態であつて、しばしば同一視されていたのではないだろうか。稲霊としてのウカノミタマなどにも、おそらくこうした超自然的世界の状況が反映していたとみてよいだろう。

なお、『延喜式』の大殿祭の祝詞のなかには、いまひとつ注目すべき点がある。それは、日本と朝鮮半島の稲作信仰の親縁関係を示唆する事実がみられる、ということである。『延喜式』には、屋船豊宇気姫命とよばれる稲霊について、「是稲霊なり。俗詞に宇賀能美多麻。今の世産屋に辟

木・束稲をもって戸の辺に置く」という原註がつけられている。産屋の戸のあたりに、裂いた木と束ねた稲を置くという意味かと思うが、辟木は屋船久久遅命を、束稲は屋船豊宇気姫命をそれぞれ象徴したもので、「産屋に束稲を置く」というのは、柳田國男が推測したように、稲と産屋とのあいだに深い関連があることを示唆している(柳田 一九六四b、一六四―一六五)。

興味をひくのは、朝鮮半島の一部に、こうした稲と産屋の関係を象徴するフォークロアが認められることである。朝鮮半島では、かつて出産にひろく稲藁が用いられ、産室に藁を敷いて、その上で出産をするのが一般的な慣習であったということだが、三品彰英によると、全羅南道の一部では、新築の家でお産をする場合は、妊婦が家を一周して、部屋の前方約三間の外に藁を敷き、それを踏んで部屋に入ると安産するといわれ、稲藁に敷物以上の意味が与えられていたという。また、この地方では、妊婦が産気づくと、藁束を三神台に置くと安産するといわれたという。

ちなみに、三神とは子供を授けてくれる神のことで、慶州では、どの家でもお産のおばあさんとよばれる女性の神、三神ハルマンを祀っていたらしい。この神は、陰陽の

ことをつかさどる神で、信仰しないと子供が生れないといわれ、普段、この神に米を供えるほか、毎月一日と十五日に、主婦は受胎を祈願した。そして、子供が生まれると、この神にあたらしい藁を長さ五、六寸、太さ一寸位の束にして、それを米を盛った膳にのせ、また、砂鉢に水を入れ、それをそえて、お産のおばあさんに供えて押んだという〔三品 一九七三、一〇二一〇三〕。

三神(産神)に藁の束や米を供え、受胎や安産の祈願をおこなったというのは、三品も着目したように、『延喜式』の原註の「産屋の戸の辺に束稲を置く」という旧慣とよく似ていて、このことは、日本と朝鮮半島の稲にかかわる民俗文化の親縁関係を示唆しているといつてよいだろう。

なお、全羅南道の一部では、三神(産神)は、家の守護神の誠主のことで、しかも、この誠主のご神体は、壺に納められた年ごとの新米であるという〔三品 一九七三、一〇九二一〇〕。こうした新米を納めた壺や甕は、朝鮮半島の一部で、かつて家々でおこなわれた収穫祭のなかで重要な意味をもっていたらしい。全羅北道の一部では、旧暦九月末から十月にかけて、家々では、吉日を選んで収穫祭をおこなったが、その際、新穀を上房の梁にこしらえた棚の上に

置いてある甕に納めたという〔早川 一九四一、九〕。慶尚南道の一部では、大庁の棚の上に神主缸とか鬼神缸、神缸などよばれる壺を供え、毎年、これに新米を蒸して入れたという。江原道の一部では、こうした壺を帝釈壺とか神壺とよび、ある村では、そこにもっともよく実った田の米を選んで入れたという〔三品 一九五五、一五〇一五二〕。

こうした壺や甕をめぐる習俗は、かつて朝鮮半島にひろくおこなわれていたらしいが、そこに表象される神観念はかならずしも一様ではない。農耕神のほか、土地の神や家屋の神、主婦や子供の守護神、財福の神などがあって〔依田 一九六六、一二一〕、日本の田の神とおなじように、かなり複雑になっている。

#### おわりに

以上、柳田國男の「瑞穂国について」を手がかりにして、日本の稲作儀礼にみられる神観念が、東アジアや東南アジアの稲作社会のなかで、どのような位置を占めているか、ということを検討してきたが、つぎの二つの点を指摘することができよう。

そのひとつは、田の神觀念のなかで、アエノコトにみられる田の神は、稲靈としての性格がつよく、しかも擬人化され、男女両性を具有している点で、高砂族の一部や東南アジアの稲作民の稲靈觀念と親縁關係にある、ということである。いまひとつは、かつて稲靈と信じられたウカノミタマやトヨタマヒメは、産屋と稲束の伝承をともなっている点で、稲藁と深いつながりをもつ朝鮮半島の稲をめぐる民俗文化と系譜關係をもっている、ということである。

このように日本の稲作儀礼に表象される神觀念をとらえることができるのであれば、この国のイネやコメにかかわる信仰の根は意外に深く、おなじ稲を栽培する東アジアや東

南アジアの諸民族の稲作信仰と系譜的に密接に関連していることがはっきりしていることになろう。そしてこのことは、靈妙なる穂を生むという瑞穂の国の觀念が、日本以外のアジアの稲作社会にもひろく存在していることを示唆している、といつてよいだろう。

#### 付記

本稿は、一九八五年十月十九日から二十日にかけて、東北大文化研究施設主催でおこなわれたシンポジウム「日本文化と東アジア」に発表した「稲作儀礼にみられる神觀念」を展開したものである。

#### 文献

綾部 恒雄

一九六七 「タイの穀母とその儀礼―タイの穀母メー・ポソプをめぐる觀念」にひなめ研究会編『稲と祭儀』共同出版、一五七―

一六九頁。

フレイザー・J・G

一九五一 『金枝篇』三 永橋卓介訳、岩波書店。

古野 清人

一九七二 『古野清人著作集』1(『高砂族の祭儀生活』)三二書房(初出、一九四四年)。

早川孝太郎

一九四一 「朝鮮の穀神」『旅と伝説』四卷年二号、一一一七頁。

堀 一郎

一九五五 「奥能登の農耕儀礼について」にひなめ研究会編『新嘗の研究』二輯、吉川弘文館、六五九七頁。

石田英一郎・岡正雄・江上波夫・八幡一郎

一九六三 『日本民族の起源』平凡社。

伊藤 幹治

一九七四 『稲作儀礼の研究―日琉同祖論の再検討』而立書房。

岩田 慶治

一九七三 『草木虫魚の人類学』淡交社。

一九七九 「カミ(精霊)と神」五来重・櫻井徳太郎・大島建彦・宮田登編『講座日本の民俗宗教』3 (神観念と民俗)、弘文堂、四五―六七頁。

IZIKOWITZ, K. G.

1979 *Lamel: Hill Peasants in French Indochina*. New York: AMS Press. (Originally published in 1951).

馬淵 東一

一九七四a 「バダ族の母稲・父稲・子稲」『馬淵東一著作集』二卷、社会思想社、五八一―五八五頁(初出、一九五三年)。

一九七四b 「沖繩の穀物起原説話」『馬淵東一著作集』二卷、社会思想社、六〇三―六二四頁(初出、一九七一年)。

一九七四c 「粟をめぐる高砂族の農耕儀礼」『馬淵東一著作集』三卷、社会思想社、三三七―三六〇頁(初出、一九五三年)。

三品 彰英

一九五五 「朝鮮の新嘗」にひなめ研究会編『新嘗の研究』二輯、吉川弘文館、一四九―一九一頁。

一九七三 『三品彰英論文集』五卷(『古代祭祀と穀霊信仰』)、平凡社。

大林 太良

一九七三 『稲作の神話』 弘文堂。

折口 信夫

一九五五 「靈魂の話」『折口信夫全集』三卷、中央公論社、二六〇—二七六（初出、一九二九年）。

TAMBLAH, S. J.

1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

TEXTOR, R. B.

1973 *Roster of the Gods: An Ethnography of the Supernatural in the Thai Village*. Vol. 4, New Haven: Human Relations Area Files, Inc. . . .

宇野 圓空

一九四四 『マライシアに於ける稲米儀礼』 日光書院。

WOENSDRECHT, Jac.

1928 *De Landbouw bij de 'To Bada in Midden Selebes*. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 68: 125-255.

柳田 國男

一九六三 a 「稲の産屋」『定本柳田國男集』一卷、筑摩書房、一七八—二〇九頁（初出、一九五三年）。

一九六三 b 「山宮考」『定本柳田國男集』一卷、筑摩書房、二八九—三五八頁（初出、一九四七年）。

一九六四 a 「瑞穂国についで」『定本柳田國男集』三二卷、筑摩書房、一四〇—一五六頁（初出、一九五一年）。

一九六四 b 「倉稲魂考」『定本柳田國男集』三二卷、筑摩書房、一五九—一六六頁。

依田千百子

一九六六 「朝鮮の稲作儀礼とその類型を中心として」『民族学研究』三二卷二号、一〇七—一三七頁。