

Title	朝鮮文化史における死者霊の供養
Sub Title	Rituals for the repose of the dead in Korean cultural history
Author	野村, 伸一(Nomura, Shinichi)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2002
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・文化・コミュニケーション No.28 (2002. 4) ,p.127- 211
JaLC DOI	
Abstract	<p>本論は , I.朝鮮王朝前期の靈魂供養 , II.チノギセナムクツの二部からなる。Iでは高麗末から朝鮮朝初期にかけての靈魂供養の諸相を歴史的に述べた。IIでは今日ソウルに伝わる死者霊供養のクツの実際を記述した。わたしとしては , IIにつながる歴史的背景 , すなわちクツの前史を述べたつもりであったが , それはかなり複雑で , ここに述べたことはやはり概略である。特に , クツのなかにソナン(城隍)がはいっていく過程は本論では取り上げなかった。それは別稿を要するに足る大きな課題である。しかし , ここに述べたことだけでも , 巫覡のクツにはいろいろなものが流れ込んでいることが知られるであろう。チノギセナムクツにどのような歴史を読みとることができるのか , それをここでは朝鮮王朝実録を用いて考えた。そして , そのあとで今日のクツをみていきたい。なお , いうまでもないが , IIにおいては歴史の叙述に役立つことだけを記したのではない。成立の順序をいえば , まずIIのおおよそができてからIを述べ , 最後にもう一度IIに取り組んだということになる。以下に述べることの大半は忘れられた歴史の部類に属している。それで一向に痛痒を感じない人もいるのだろうが , イエもムラも , およそ共同体と名のつくものに機能不全の生じている今日 , それは振り返るべき , 焦眉のこととおもわれる。</p>
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20020411-0127

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

朝鮮文化史における死者霊の供養

野村伸一

本論は、Ⅰ．朝鮮王朝前期の霊魂供養、Ⅱ．チノギセナムクツの二部からなる。Ⅰでは高麗末から朝鮮朝初期にかけての霊魂供養の諸相を歴史的に述べた。Ⅱでは今日ソウルに伝わる死者霊供養のクツの実際を記述した。わたしとしては、Ⅱにつながる歴史的背景、すなわちクツの前史をⅠで述べるつもりであったが、それはかなり複雑で、ここに述べたことはやはり概略である。特に、クツのなかにソナン（城隍）がはいっていく過程は本論では取り上げなかった。それは別稿を要するに足る大きな課題である。しかし、ここに述べたことだけでも、巫覡のクツにはいろいろなものが流れ込んでいることが知られるであろう。

チノギセナムクツにどのような歴史を読みとることができるのか、それをここでは朝鮮王朝実録を用いて考えた。そして、そのあとで今日のクツをみていきたい。なお、いうまでもないが、Ⅱにおいては歴史の叙述に役立つことだけを記したのではない。成立の順序をいえば、まずⅡのおおよそができてからⅠを述べ、最後にもう一度Ⅱに取り組んだということになる。

以下に述べることの大半は忘れられた歴史の部類に属している。それで一向に痛痒を感じない人もいるのだろうが、イエもムラも、およそ共同体と名のつくものに機能不全の生じている今日、それは振り返るべき、焦眉のこととおもわれる。

Ⅰ．朝鮮王朝前期の霊魂供養

0. 序説——高麗末、朝鮮朝初期の死者霊供養の諸相

朝鮮王朝の初期百年余りは、社会史的にみると高麗王朝後半の延長といった感がある。死者霊の供養の歴史を考えると、真っ先におもいうかぶのは水陸齋である。それは6世

紀初、中国の梁の武帝が一神僧の夢告に端を発して金山寺ではじめておこなったものとされるが、一度、途絶え、盛んになったのは7世紀後半唐の咸亨年中以降である。それは施餓鬼の一種であるが、中国では、この法会が盛んになり明代に至るまで特殊な発展をした。すなわち「延寿・無病・求子・養老」などの多方面に及び民俗宗教化している¹⁾。

ところで、あらかじめいうと、これと同じような展開が朝鮮のばあいにもいえる。朝鮮民族に個々の死者霊を供養することの必要性和作法を体系的に教えたもの²⁾は水陸齋であったとわたしは考えている。そのようなことはどうしていえるのか。もちろんこれは決定的な証拠などはない。しかし、靈魂をあの世に導く引路王菩薩³⁾、冥府にいて諸霊の救済を最後までみとどける地藏菩薩、そして冥府を管掌する十王、こうした世界観とそれへの信仰を儀礼(法会)というかたちでもっとも大がかりにはじめて示現したのは水陸齋であった。このことはまず確実である。中国の民衆にとってと同じく、朝鮮の民衆にとってもそれはかつての護国(おクニのために)を主とする仏教とは違うものであっただろう。その儀礼は人びとの古来抱いてきた靈魂観と矛盾しなかったばかりか、その觀念を莊嚴化してくれるものだったのである。

ところで、朝鮮の人びとにとって、その水陸齋はいつどのようにはじまったのか。残念ながら、それについて朝鮮の宗教文化史はあいまいなままである。今、このことから考えてみたい。

水陸齋は高麗時代の初期にいち早くおこなわれていた。「水陸」の儀礼に関して『韓国民俗大観』は光宗21年(970)に葛曜寺で「水陸道場」が設けられたという⁴⁾。執筆者洪潤植はこの記述の典拠を特に明示していないが、これは『高麗史』には記述がないので、おそらく「惠居国師碑」に拠ったものとおもわれる。ところが、この碑文は許興植が詳しく解説していて、それによると、惠居国師(899-974年)は後百済の金山寺で受戒し(917年)、のち最末期の新羅の地によばれ、さらに後三国を統一した高麗王朝に迎えられた。そして祈雨や諸種の祈願の道場を設け、宋の開宝3年(高麗の光宗21年、970)には水原葛陽寺に下山することを奏請した。そして、この年、施設の修繕がはじまり、翌年竣工したことにより当寺において水陸道場を設けた(971)。惠居自身は光宗23年に葛陽寺に下り、光宗25年に逝去した⁵⁾。

惠居は中国に留学してはいない。その修行に関する経歴は上述の碑文でも詳しくなく、また『高麗史』にも参考とするほどの記事がない。従って惠居がどのようなところで水陸齋の知識を得たのかは推測するほかはない。これに関して注目されるのは金山寺で受戒していることである。金山寺は瑜伽宗で、ここでの密教的な修学が基にあったために、後年

光宗の時代に「大雲経」による雨乞いとか百座会の法事⁶⁾をおこなうことができたのかもしれない。そしてそれを踏まえると水陸齋は高麗というよりは朝鮮半島西南部の後百済の地においてすでに受容され育まれていた可能性もある。

ところで、水陸道場が葛陽寺において設けられたことの意味は単に寺院施設の竣工記念とはみなしがたい。それは『高麗史』世家によると、国王光宗は他人の讒を信じて多くの者を殺したことから、みずからの罪悪を消すために齋をしばしば設けたとされ、そのなかには放生会もあったと記されているからである（光宗19年、968年）。つまり恵居は水原に隠遁するにあたって、光宗の滅罪を兼ねて諸々の浮かばれない靈魂を救済したのだとおもわれる。ただ、そのことの根源的な意味が高麗の王室にわかっていたのかどうかはさだかでない。『高麗史』にその記述がないからである⁷⁾。

いずれにしても水陸齋は、後百済の時代（900-936年）にすでに朝鮮の寺院にはいていた可能性がある。それは中国の唐末で、この新しい死者霊供養が隆盛をはじめた時代である。こうした供養はまさに同時代のものだったのである。ところで『高麗史』での初出としては、宣宗7年（1090）1月、普濟寺の「水陸堂」が火事で焼けたという記事があげられる。これに関連しては、次のように記事がつづく。すなわち、これより先に王の嬖臣である崔士謙が宋にいて「水陸儀文」を求めてきた。そしてそれに基づいて水陸堂を作ることを王に請い、その普請がはじまったが、まだ終わらないうちに火災が起きたと⁸⁾。このあと、水陸齋関連の『高麗史』の記述はただひとつ、世家の忠穆王4年（1348）1月にある。そこでは、公主が国王の病の回復を祈って天摩山に臣下を遣り「水陸会」を設けさせたとある。

水陸齋に関連するものは『高麗史』では二回しか触れられていない。以上のことから、高麗時代の水陸会は正統な仏教の法会、つまり護国のための儀礼としてはあまり高い位置を与えられていなかったといえるだろう。しかし、それは、民間の靈魂濟度儀礼としては唐末の水陸齋を取り入れずにおこなわれていた。そして、これが王室周辺におよび、それは高麗末までとぎれずにおこなわれていたとみられる。次項でみるように、朝鮮王朝では太祖の時代から水陸齋をやっていたのである。あらかじめいうと、その目的は

1. 死者、特に前王家の靈魂の慰勞あるいは近親者の死霊の薦度
2. 天災を無くすこと
3. 息子の長寿を祈ること
4. 近親者の病の治癒祈願

などであった。

これはもともと規模の大きな法会であり、費用からいっても王室がおこなうにふさわしいものといえるが、世宗のころには士大夫から庶民にいたるまで幅広くおこなわれていた。そして、これと同じ脈絡で朝鮮の民間ではさまざまな死者の供養がおこなわれた。

たとえばそれは、施食（百種施食⁹⁾、十王齋、社堂における薦度、野祭、靈撤夜（民間の葬礼）などである。これらは、主として仏教と巫俗が密接にかかわるもので、老若男女の別なく集まることに特徴があった。それは、礼楽の遵守や男女の別などを規範としてかけた新王朝の宗教政策とは相容れないものであった。王朝実録によれば、いかなる理由であれ、人びとが自由に集い、むやみと酒食を施し、仏菩薩や山川、鬼神に祈ることは容認されなかった。とはいえ、このなかで水陸齋だけは適度の規制のもとに認められていた。そして、それがやがては民間のさまざまな死者霊の儀礼を育んだものとおもわれる。以下、このことを個別にみていきたい。

1. 水陸齋

先に述べたように『高麗史』には水陸齋について、直接の言及はあまりないが、高麗時代の人びとにとって、それは新しい精神領域の開拓のようなものであったとおもわれる。すなわちこの世に癒されぬ靈魂が充満している以上、世に平安は訪れないということである。この発想そのものは宋代の中国から受け継いだものとしても、高麗末には水陸齋を国王の病氣治療のためにおこなっていて、この儀礼がかなり個別に受容されていたことをものがたる。すなわち死霊の祟りと病を結びつけ、これを水陸齋により克服しようとしているのである。それは仏寺の儀礼としてはじまったが、王朝実録の記録によると、「閔王廟」でもおこなわれていて（宣祖 32 年，1599, 9 月 17 日¹⁰⁾、仏教儀礼の次元をはるかに越えていた。

朝鮮王朝実録では、水陸齋は水陸会、あるいは水陸道場とも記されるが、同じものを指す。以下、水陸齋で統一する。朝鮮王朝の水陸齋は春秋二回おこなうものとしてはじまった¹¹⁾。途中、世宗のころに制度的な変改を加え、のちには官僚から批判の対象となったが、燕山君（1495-1505）、中宗（1506-1544）のころまでは、その記事がしばしばみられ、そのち明宗（1546-1567）、宣祖（1568-1608）、顕宗（1660-1674）のときにも記事がある¹²⁾。初期の王朝実録で目につくのは儒教官僚による仏事の虚妄性への攻撃であり、やがて、それが効を奏したのか、17 世紀後半以降はこれが言及されなくなる。公的にはおこ

なわれなくなったということであろう。

王朝実録では顯宗 15 年（1674）6 月 3 日の記述が事実上最後である¹³⁾。この水陸齋は、開城の華莊寺で亡くなった先の王妃のためにおこなわれた。しかも、それはそもそも官僚の強い反対があり、そのため、中止命令が発令されたのであったが、知らせが到着するのが遅かったために水陸齋は開始されていたという。その顛末は記されていないが、おそらく行事は中断させられたのであろう。

水陸齋は、王朝後期になると、より民間信仰化していったとみられる。それは中国でそうであったように、そもそも水陸齋が含んでいたさまざまな要素が個別に解き放たれたともいえる。民間では水陸齋は、水中の孤魂救済（全羅南道¹⁴⁾）、祈子儀礼（濟州島）としておこなわれている。こうした水陸齋は朝鮮王朝の初期にはどのようなものとして受容されていたのだろうか。以下、史料を通して特徴を取り上げてみたい。

水陸齋の諸相

慰霊としての水陸齋 太祖 4 年（1395）4 月の記事によると、水陸齋は城外、観音窟、見巖寺、三和寺の 3 箇所において高麗の王氏のため、また「役父」として死んだ者の慰霊のためにおこなっている。王室が中心となって盛大におこなうのが本来のものだろうが、臣下の身分でも亡き母のために寺で水陸齋をすることがあった（太宗 6 年，1406, 11 月 15 日）。

水陸齋の本源は靈魂の慰霊である。そして、これが王朝の統治者にとってはさまざまな副産物をもたらし、その対策に苦心することになった。初期の国王としては世宗がこれを担った。世宗 2 年（1420）8 月 22 日、王は次のようにいった。

王の后が齋を催すと、大小の人員や従僕たちを合わせておよそ千名の群衆が集い喧嘩いさすると聞いている。仏に靈が無いならばともかく、靈があるとすれば、このようなことは敬い事える道ではなかろう。吝惜するのではない。…水陸齋は厲祭れいさい（厲鬼を追いやる祭祀）に近いので、追薦（人の死後に薦度のためにおこなう齋）と水陸齋を合設しなさい¹⁵⁾。

そして世宗は国家の催す水陸齋だけでなく、大夫・士・庶人のおこなう追薦齋と水陸齋などの等品を仔細に定め、また齋に参加する人数も決めさせた。

世宗の処置は朝鮮の水陸齋を考えると注目される。この時代、厲鬼の祟りを防ぐことがさまざまな方法で考えられていたことがわかる。そのひとつである厲祭は儒教の礼儀に則りおこなわれていた。また、個々人の死後の薦度の儀礼としては死後7日ごとの四十九日齋があった。これは主として仏教によっておこなわれていた。そして、これらと水陸齋は別のものであったが、世宗はいずれも核心は死者霊の帰趨ということだとみなし、これを合体させるのがよいとした。これはいいかえると、死者霊が厲鬼と化すことを防ぐためのものであるならば、一定の節度のもとにやってもかまわないということなのである。

同じく世宗2年9月22日には再度、このことが礼曹によって論じられている。そこでは

高麗の時からこのかた、死者の追薦において設齋し、^{かゆ}糜を費やしている。男女は昼夜聚会し、徒に美観を為す。…今より国行および大夫、士庶人の追薦は皆、山水の淨処に就き、水陸齋を設けさす¹⁶⁾。

といった。そしてこれは「令僧徒供之」、すなわち僧徒だけが集まってやるようにするといった。すなわち俗人の参加は禁止し、さらに親族といえども、その参加する人数をひとりふたりに制限した。また供養の品々も細かく規定した。だが、これは守られなかった。のちにみるように、人びとは山野での「施食」を頻繁におこなっていた。

世宗は朝鮮の民間ですでに広く死者霊供養がおこなわれていて、これを野放しにすればとどまることがないということを察知していたのだろう。みずからの母親が死んだあと、統治者としての苦悩を織り交ぜながら次のようなことを臣下にかたっている。

仏氏の道が禍福に益無きことは明らかなだ。父王太宗が信じなかったものを、わたしはもしも信じているならば、今、母后がなくなって愛慕するときに当たり、どうして仏事を大きく設けて冥福を修めずにいられるだろうか。ただ、わたしは、七七の齋（四十九日齋）と先王の忌齋（命日の齋）にあたっては簡略に水陸を設け、旧事をやめなかつただけのことである。人びとにはわたしのこの意を知らせなさい（3年、1421、1月3日）¹⁷⁾。

英明の誉れある世宗がこれほど単純に仏教を貶めたのは真意なのだろうか。要は死者の追悼は伝統もあり、理解できるけれども、できるだけ簡素にしようということなのである。もっとも、官僚たちは葬制の乱れは決して容認できなかった。世宗7年（1425）1月

25日に柳季聞らは上疏している。十王の前で父母の生前の罪をかたり、容赦を乞うなどということは不孝のいたりであり、庶民から知識ある者たちまで水陸齋をして仏前に額づくなどは、実に心痛むことであると。そして喪祭はひとえに『文公（朱子）家礼』によるべきだと主張した。世宗はこれに同意している。

ところが世宗の時代に限っても、水陸齋の拡がりはとどめられなかった。世宗14年（1432）3月5日、集賢殿の学者らの上書によると、庶民は喪祭において客を招き、婦女子は寺にでかけていて、次第に世は旧習に戻りつつあるという。そして次のようにいう。

また聞くところによると、今年の2月15日に漢江の濱で閭巷の僧たちが水陸会を大きく催した。幡幢は江を蔽い、鏡（鏡にようはち）と鼓は天にとどろき、船で運び車に載せた穀食は万を数える。これを供する緇ほうずのたくい流はおよそ千、万人。食を江中に投じ、もって魚鼈養う。京都の男女は貴賤の別なく、争って果食を持ち寄り、他に遅れを取るまいと施捨をし大路を埋め尽くす。こうすること数日。しかるに、このことの何たるかをかたる者はなかった。無頼の僧は益いよいよ忌憚無く、袂たもとを攘はらい踴躍する。愚民をたぶらかし、来年の会あつまりを弁じようと四散し経営する者がまた甚だ衆い¹⁸。

朝鮮朝の初期の水陸齋がいかに大っぴらにおこなわれていたかがよくうかがえる。この上書はなおつづくが、要するに異端の復活を糾弾し、国家の忌辰（王室の祭祀）に水陸齋などを開催しているのが異端の根本原因だといっているのである。いかにも硬い視点だが、官僚の統治論理としてはさもありなんである。だが、世宗治下はもちろん、以後にも水陸齋はつづいた。文宗時代は即位のはじめから、官僚の強硬な反対があったものの、文宗は父王世宗の供養のために水陸齋をやるのだといって反対意見を採り上げなかった。そして、これ以後も、歴代の王のもと、官僚たちはことあるたびに水陸齋をやめさせようとしたが、少なくとも二百年以上は実現しなかった。

それは天災や悪疾の流行と死者霊がかかわっているという観念があったからであろう。

天災や悪疾をなくすための水陸齋 世祖（1455-1468）は兄文宗の子端宗を退けて王位についた。この国王は世宗以来、集賢殿の官僚が政治を左右することが多くなったのに対していわばクーデターを実施して王権を確立した。特に、その2年（1456）6月2日に発覚した、左副承旨成三問らの王権篡奪の謀議に対しては苛酷な刑罰で臨んだ。義禁府が世宗にいう。柳誠源は昨年の冬から成三問、李埴、河緯地、成勝、俞応孚、権自慎らと党

派を作り反逆をはかった。その罪は凌遲処死に該当すると。そして車裂き、さらし首、死体を八道（全国）にさらすこと、財産没収、連座した者たちの追及を王に訴えた。世祖はこれに対して、息子は絞首刑、母親やむすめ、妻妾、孫、兄弟、姉妹、息子の妻妾は生涯、辺境の奴婢として暮らすこと、伯叔父と兄弟の子息はやはり遠方の奴婢とすることなどを命じた。

こうした処置のあと、世祖は2年（1456）7月26日に次のような内省めいたことを礼曹に対していつている。

予は、生ある類は物我が一つの本（根本）と惟う^{おも}19）。法は既に萬ずに殊なり苦あり樂あり。念は、天心に及び、一視等しく慈しむ。予は屯難（禍乱）の運に遭い、殺戮した者が多い。そして刑罰で死んだ者の魂の寄食する処なく長く苦しみの途に淪むのをいたく憫む。且つまたこの地には無祀鬼神も多かるう。そこで諸道をして清浄な処にて春秋に水陸を設け、窮魂を度わねばならない^{すく}20）。

世祖は法を武器にして果敢に王権を拡充したが、一方で、無念の死を遂げた者の靈魂がこの統治を脅かすことを案じてもいたのだろう。11年（1465）5月9日には礼曹が次のようにいった。今、黄海道鳳山の郡事が、「境内で軍戸の大半が物故し、官奴婢が半月の内に咳病を患い30人物故し、また足腰の立たない者、顛狂を病む者が甚だ衆いので、旧例に依って朝官を遣わし、水陸齋を棘城の古戦場にて設けられたい」と願ってきたと。世祖はこれに従った²¹⁾。

戦死した兵卒の靈魂が祟るのは典型的だが、貧窮のゆえに看取られぬ靈魂²²⁾もしばしば災厄を引き起こした。少なくとも人びとはそう信じた。これより先、文宗1年9月15日に京畿道で悪疾がはやったとき、医薬を用いても効果が得られなかった。そこで郷村を巡問したところ、土地の古老らは口々にこういつている。「前に黄海道黄州などで悪疾がはびこったが、このとき人びとは『無祀冤魂が祟りを為した』といて水陸齋をやり、祈ったところ、ようやく厲鬼がおさまった。だから、今、黄州と同じように水陸齋をやって真ごころ込めて祈れば、病は少しはおさまるだろう」と。これを報じた京畿監司は、父老のことばは妄誕だが、この習俗はすでに古いもので、そうおもいこんでいるのだから、水陸齋を持戒僧に催させ民の希望に沿うようにと進言している。文宗はこれに従った²³⁾。

古い習俗といえ、この意味の水陸齋は朝鮮王朝のはじめからあった。すなわち太宗1年（1401）10月2日、江原道臺山の上元寺で水陸齋をおこなったが、これは天災をなく

すためのものであった。その記事は簡単でなぜ上元寺なのか記されていない。ところが、上元寺は世宗7年（1425）12月19日にたまたま火事にあい、その際、この寺は江原道の「水陸社」だとされていて、しかも、このとき世宗は「この寺の水陸齋は高麗王氏のためのものだ」と述べている。これを踏まえると、天災は高麗王氏の冤魂ともかかわっているとみられていたのであろう。

長寿の祈願としての水陸齋 太宗1年1月17日に観音窟で水陸齋がおこなわれた。このとき太宗は次のようにいっている。

国行の仏事は、予のすでにやめさせたところだが、宮中の婦女は子息の延寿を^{こいねが}奠い、私財を用いて礼懺を設けたり、水陸を行ったりする。これを禁ぜんとしていまだ^{でき}能ずにいる²⁴。

病気回復のための水陸齋 太宗8年（1408）1月28日、太宗は父王李成桂の病がひどく重いので礼には叶わないこととしながらも、止むに止まれぬ思いで仏事をおこなった。王は徳寿宮の脇に帳幕を張り、僧徒百名を集め、みずからはその衣服を薬師如来の前に差し出した。また仏前で香を焚き、燃臂の行をした。王はまた徳寿宮の北側の亭で延寿道場を催し、さらに徳方寺では水陸齋をさせた。このあと太上王李成桂の病は少し回復した²⁵。

以上みた水陸齋の諸相は17世紀にはいると王朝実録ではあまり問題とされなくなった。しかし、これはいわゆる淫祀として民間に下降していったとみるのが実情にかなっている。これを示唆するのは宣祖39（1606）年6月1日、2日の記事である。そこでは何のためかよくわからないが、城門外で水陸齋がおこなわれ、大騒ぎをしたことが述べられている。6月1日、同副承旨柳潤がいった。

去る5月28日、僧俗輩が愚民をたぶらかして彰義門外で水陸大会を設けた。都中の士女は撤市し^{かけつけ}奔波した。城を越え、あるいは門の隙間を穿って出、道路を満たして塞いだ。驚くべきありさまであった。彰義門の守門将は禁断しなかった。それだけでなく、万一、（自分たちの）力に余るならば、兵曹にきて告げるべきなのに、まったく処置の事が無かった。甚だ痛憤すべきことであり、この守門将を罪に問うように²⁶。



民間の水陸齋。法体の者が法鼓を両側から叩く。撥を取って踊る姿は仮面戯などでもみられる。中央の者は唵囉舞をみせる。今日なお太古宗の靈山齋ではこの種の構図がみられる。『箕山風俗図帖』

また6月2日に執義金大來は次のようにいった。

前月28日、わたしは私室にいた。たまたま、彰義門外で水陸の会を大きく設けたため、都城の男女が撤市奔波するということを知った。わたしは驚きに耐えず、部下の府吏4名、所由3名をやった。何名かの僧俗を捕え、設置した器物を押収させた。すなわち化主1名、施主6名、法僧4名を捕え、黄屋橋、鑢交椅、旗扇などを押収した。その各様の器物は 極めて恠悖である。…僧徒と居士たちが淫祀を設け、衆を惑わすことが近來、一層ひどくなっている。27) (後略)

そして金大來はこれを取り締まらなかったことを悔いて辞職を申し出た。

ここで注目されるのは、この時代になっても水陸会に多数の都人士が参加し、しかも6人の資金提供者がいて城門外で派手な器物を設置して靈魂供養をしていること、そして、その背景には僧ばかりか居士などという僧とも俗人ともつかない仏教周辺の者たちがいて、

人びとの申し出に応じていることである。居士については、のちに別項を設けて、そこでまた取り上げる（「4.2 居士と社堂」の項参照）。こうした者たちの活動の場は実は水陸齋だけではなくて、そのほかにもいろいろあった。単に「施食」とよばれているものもそのひとつである。次に、これについて述べよう。

2. 施食

水陸齋には餓鬼供養があり、「水陸齋施食」と並べて表現されることもある（成宗 23 年、1492、11 月 29 日）。また陵寢寺へ施すべき位税が廃止されたとき、国王明宗が、これは水陸齋の施食のためのもので禅宗・教宗の廃止の問題とは関係がないから、位税の廃止はならないと命じている。すなわち、水陸齋は実は施食に大きな目的があった。

ところが、これは元来、功德のひとつの方法であるから時に応じておこなうべきものであったようだ。『高麗史』などでも、肅宗 6 年（1101）4 月に国王は「臨津県普通院において 3 ヶ月間、行旅の者に施食すること」を命じている（『高麗史』志、卷 34 食貨 3、賑恤）。

朝鮮王朝実録でもこうした生きた人への施食はみられる。世宗 2 年（1420）5 月 29 日、世宗は大妃の病が治るようと宦官を開慶寺の観音のもとへやり祈祷させ、僧たちに施食をさせた。

ところが、生きた人間だけではなく死者の霊に対しても広く施食がおこなわれていた。しかし、朝鮮朝では水陸齋は容認してもこうした施しを認めなかった。世宗 27 年（1445）7 月 14 日に次のような記事がある。

国の風俗として 7 月 15 日には寺にでかけ魂をよんで祭祀をする。この日は無頼な僧徒が都城にはいり、街巷に幡幢を立て鉦鼓を撃ち、卓を設け神饌を陳^{なら}べる。そうして死人の名号を唱え、「百種施食だ」という。士女らが無数に集まり、穀食と布を争って施し他に遅れることを恐れる。卿士の家でもやる者がいる。世宗はこれを聞いて大いに怒り承政院に対して「僧徒らの勝手なことはこのように極まり、予も聞いている。卿らはなぜに報告をしないのか」といった。…当時、掌令の関騫は僧らの揺鈴、梵唱をみても聞こえぬふりをして通り過ぎた。人は多くこれを非難した²⁸⁾。

これはいわゆる盆行事のことで、今日台湾の寺廟において「普渡（普度）」の名で、よ

くみられるものを彷彿させる²⁹⁾。高麗から朝鮮朝初期にかけては孤魂野鬼がこんなかたちで叩かれていたのであろう。その中心の行為は穀物と布の施しで、朝鮮では士大夫も庶民もかなりこれに共感があったことが知られる。世宗 31 年（1449）5 月 22 日の記事によれば、承政院の同副承旨金佺之という者はひどく仏教を信じていた。そしてみずからこんなことをいった。「先に禅僧といっしょに山中で施食をし飯をたくさん地に投じた。夜が明けてからみると、掃いたように何もなかった。これは必ず神霊が食べたのに違いない。間違いなく禅僧の力によるものだ」と。これを聞く者は皆、金佺之は迷信に惑っているのだから、飯が山鳥と野鼠の餌になったのもわからないとってあざけた。

高位の官僚のなかにも山中で施食をする者がいた。いわんや庶民においてをやである。そして、このようなことは、特に仏教を信じた者の一片の挿話では終わらない。この背景にはもう少し、深い観念が潜んでいた。それは十王の信仰である。

3. 十王齋

十王とは冥界を支配する十人の王のことである。中国では唐末から宋代にかけて成立したようで、これは冥界の救済者地蔵の信仰と結びついて各地に広まった³⁰⁾。また宋代では道教の神統譜のなかにも取り入れられ、北陰酆都大帝のもとにある十殿とその王がやはり広く人びとに受容された³¹⁾。朝鮮でも高麗時代にすでに地蔵と十王をひとつの構図のなかでえがいた仏画がみられる。これは死者の靈魂が冥府の十王殿を遍歴し、その過程でさまざまな試練を経るもので、おそらくこの世の享樂を裏返しにした思想なのであろう。人びとは現実の生活において財貨を蓄え、慳貪となり、一方では駆け引き、陰謀などに頭を煩わし、そうしたことの代償として現世の幸を手に入れる。しかし、当然のことだが、それでうまくおさまるはずもない。こうして、十王思想は反省を促す意味もあったのだろう。

朝鮮王朝実録では、世宗 2 年（1420）7 月 19 日の記事に十王の語が初出する。すなわち、そこでは母厚德王大妃の死後の齋（仏事）に関して供物の詳細が決められているが、このなかで釈迦と並んで地蔵と十王が特に取り上げられて、その前に供えるべきものの名が列挙される。つまり死後の法事においては、釈迦、地蔵、十王の三者への供養は不可欠であった。

ところが、世宗 7 年（1425）1 月 25 日の司諫院柳季聞らの上疏をみると、十王に対しては強い批判が加えられている。その上疏は、まず釈迦が托鉢の苦行をして得道したことから説き起こし、いかにして仏道が朝鮮の地にはいつてきたか、歴史を述べた。特に高麗

の時代、仏道は国家の命運に寄与することがなかったばかりか、朝鮮にいたっては、民衆に寄生する僧徒がはびこり民を苦しめているという。そして「今の者たちは父母が死ぬと、仏に向けて供養し、罪のない父母をあたかも罪があるかのように仏と十王に告げ、その罪を免れることを祈る。その不孝なること、この上もない」という。

このあと、上疏では水陸齋も取り上げ、葬祭は朱子家礼によっておこなうよう主張している。これについては先述した。さてこのあと、世宗 22 年（1440）1 月 25 日にも司諫院の建議がみられる。そこでは次のようにいう。

今、僧徒たちが京外の寺社で十王図と称して人の形を^{えが}くに殊形異状（奇異な形とおかしな様子）にいたるまで描かないところがない。その残忍、惨酷なさまは見るに忍びない。真にその道を得た者は必ずかかることを為さず。後世の奸僧が生業を営まんとして仏説に仮託して、この図を^{つく}り仏宇に張り掛けるものだ。そうして、愚民を恐嚇させて資財を多く聚めるのである。これは、ただに釈氏の慈悲の意に外れるだけでない。愚民は罪福を^{おそ}え畏れ慕いて福樂を得ようと生理（生計）を顧みず財を傾け業を失い、飢えと寒さを免れない。このために父母妻子を棄てるに至り、世を逃げ剃髪して綱常（人の道）を敗毀している。生民の害は実にこの図に由る。願わくは京中は司憲府にて、外方では各官にて^{くわ}窮しく搜し焼毀されたい。敢えて蔵匿したり、また潜隠して図を画く者は、人々に陳告するのを許して直ちに焼毀し、律によって罪されんことを³²）。

しかし、十王図を掲げて禍福を判じる信仰は、司諫院のこの執拗な攻撃にもかかわらず、おさまらなかつた。それは一面では新しい時代の宗教だったようである。それは、しかも、次にみるように根本的に女性たちによって支持されていた。おそらくこの支持の前では十王信仰は浪費であり、「不孝」そのものだと批判しても、何ら説得力がなかつたのだろう。中宗 13 年（1518）、7 月 17 日、江原道原州の進士金渭が次のように上訴した。

近日来、二三の僧尼が髪を伸ばして俗人の服装でひそかに内旨と称して山中にある寺に出入し、コメと財物をたくさん持参して齋僧を供養し、幢蓋³³）を作って山谷のあちらこちらに並べている。また十王の画像を設けて各々に³⁴）を³⁴）をおき、1ヶ所に紙百余束を積んで置き、法会を設ける夕方にみな焼き捨てる。これを焼幡齋という。いわゆる内旨とは宮中を指すことばである。殿下（中宗）の知らぬ間に宮中がおこなう

なら、これは宮中が殿下を欺くことであり、宮中でおこなうのに殿下が禁じないなら、これは殿下が宮中に教示したことになる³⁵⁾。

この訴えを聞いた中宗は

仏事をしたことは、わたしの知らないところなのに、路中（世間）ではわたしが知っているといっているようだ。これを上訴した儒者をよんで、その状況を問い、そのいうところをもって江原道監査に下諭して推考するように³⁶⁾。

といった。

これは明らかに宮中の女性たちが王には知らせずに営んだ仏事である。こうしたことは大なり小なり連綿とつづいていたのであろう。

4. 社長と居士、社堂

4.1. 社長

朝鮮朝の庶民、特に女性にとって、死後の靈魂の帰趨とそれを確かめる場は切実な問題となっていたようである。これは新しい王朝が、元来あった女性の山野あるいは寺社への外出をさまざまな倫理規制のもとで制限していくのに対応して、かろうじてそれだけが生活を導く張り合いのようなものとなっていたことに起因するのではなかろうか。つまり、儒教官僚が、婦女の行為を取り締まれば、いよいよもって靈魂の用いは活性化するという構造が形成されていったとみられる。次節でふれる野祭^{ヤジユ}がその一端であり、また妻帯の僧、あるいは社長^{サジャン}とか居士^{コサ}という男を介して結びついた女たちの活動がやはりその顕われであった。

ここではまず妻帯の僧たちの動向をみていこう。太宗11年（1411）6月9日、兵曹が上申した。

懶惰な僧徒らが名のある寺社で暮らさず、役事を免れるために南山、安巖、沙乙閑などで草幕を構え齋を設けている。男女を聚めて松や雑木を切り、その根までも掘っている。願わくばすべて撤去させ、また浄業院以外には山内の尼僧房をも禁じ、これ

らもすべて撤去するようにされたい³⁷⁾。

これによれば、京城の内外の小さな山に勝手に僧徒が草の庵を構えて齋をしていることが知られる。同じような禁制は世宗6年(1424)6月22日にも出されていて、これを禁止するのはなかなかむずかしかったことがわかる。男の僧だけでなく尼僧があちこちにいたことも注目される。世宗7年6月23日には女たちが気安く尼僧となり、しかも途中で還俗する傾向があることを批判している。あるいは世宗16年5月4日の記事によると、尼僧7、8名が両班の婦女10人余りと檜巖寺にいき、ここで男女入り乱れてあそんだこと、僧が無尋舞をすると女たちはこれに褒美を与えたことなどが指摘されている。

尼僧になる原因はさまざまであろうが、人形戯コクトゥ閣氏の老妻が横暴で妾を作った亭主に愛想を尽かし「こんなところにゃいられないよ。金剛山にいて尼にでもなる」といって家を出ていくことに、端なくも表現されているように、それは男の作った制度、亭主の横暴に対するひとつの抵抗のかたちであっただろう。

もっとも尼僧になるといっても、実は、「遊女」や「花娘」³⁸⁾となる者たちもすでに多かった。このほかにも、成宗3年(1472)7月10日の礼曹の上申では、僧の群れに引き込まれ尼となった女たちのこと、あるいは商人たちが良家のむすめたちをたぶらかして淫女にすること、無頼漢に伴われた女たちが身を売っていることが指摘されている。官僚の記述では、すべては男が女を誘引して引き起こしたことのように見えるが、こうした現象は必ずしも暴力やカネだけで強いられたものではなかっただろう。それは相応に女の側の主体的な行為でもあったとみなければならない。

同じことは「社長」とそれを取り巻く女たちについてもいえるだろう。社長は王朝実録の前期にしばしば言及されている。社長とは社倉の長である。社倉は元来、朱子のはじめた社倉法にならって朝鮮に導入された民衆救済のための倉庫である。ここに蓄えられた穀物を秋に比較的低利で貸し出すものであったが、社長は次第にこの制度を私物化していった。世祖11年(1465)8月13日に、世祖は諸道観察司に次のようにいっている。

社長は円覚寺の縁化(施しを受けること)を詐称して本寺の造成提調と明文、印信を造り矯言し、布施を受け取っている。納める物の多少により公私の賤人を良人とし、徙居人(移居させるべき者)は放っておき、あるいは年限を限って元に戻している。村落に横行し財物と賄賂を取るといふ。ひそかに村々の守令に知らせて僧俗を問わず捕えて報告するように³⁹⁾。



念仏する僧。朝鮮王朝の民間では僧の姿をした者たちが念仏をして歩いていた。なかには比丘尼と一緒になつてくらしたりしていた。すでに15世紀に問題とされていたが、19世紀後半の風俗図にみられるのだから、絶えることはなかったようだ。なお居士もまた念仏をした。『箕山風俗図帖』

全羅道からの報告によると社長は僧であることもあった。そのばあいはまた仏事の化主として庶民に接した（世祖14年5月4日）。あるいはまた、社長は居士を名のることもあった。統治者にとって、かれらは男女の群れをなすこと、また生業を捨てて差役を逃れることを目的としていること、錚と太鼓を鳴らしてどこにでも出歩くことなどの点でどうも容認できなかった（睿宗1年，1469，6月29日）。

社長と一所になっている女とはいかなる者たちであったか。成宗2年（1471）5月11日の司憲府によると、社長らは僧尼をよびこんで念仏をこととしている。梵唄の声が国中に響いて男女が趨踰^{はしりまわり}⁴⁰⁾して後日どうなることか、これは些少なことではないので一切禁じるようにといっている。この4日後にも社長は問題とされた。そこでは僧尼と婦女の混雑が指摘され、かれらの拠点はひとつの「仏宇」であり、これは以前に都城の「寺社」は壊すことにしたのであるから、当然、壊さなければならないといっている。しかし、成宗はその破壊には賛成しなかった。

社長とその一団の問題は成宗2年6月8日にも論じられた。かれらが城内で「社」を結成し、そこを念仏所として集団生活をしていること、しかしながら仏道に帰依するだけで

なく朝になると市利をむさぼり夜は阿弥陀仏を称えていて、街中の婦女子があこがれているというのであった。

社長は王朝実録では光海君4年(1612)のときまで現れる。崔君という男が世の乱離のちに現れ、社長と自称しつつ転々としていたが、反逆のことが顕われたのちに山中に姿をくらましたという。社長は実社会の末端官吏のような仕事を担う者として出発したが、寺社の勧進をしていくにつれてその性格が変わっていったものとおもわれる。

ところで、社長は道士とも居士ともよばれている。そして、この居士がやはり元来の用法とはだいぶ異なる意味で用いられるようになった。そこで、これについて史料を検討してみたい。

4.2. 居士と社堂

居士は元来、身分ある者の別称である。たとえば太祖李成桂は「松軒居士」と称した(太祖7年, 1398, 2月4日)。ところが、中宗4年(1509)3月21日には、「念仏する者たちは居士と称し、男女が群聚している。あるいは寺刹に、あるいは閭閻むらざとにいて黄巾、素服で錚を鳴らし太鼓を撃つ」⁴¹⁾とされている。

こうした居士はもちろん禁断の対象とされたが、百年たっても事情は変わらなかった。宣祖39年(1606)6月1日に同副承旨柳澗が国王に報告した。それは先にも引用したが、彰義門外での水陸会に関してその背景を説明した内容である。

その大概は上年、居士と名を称える類いが沙峴の道路を修治した。事畢おえて後、仍つづけて水陸会を為した。会場の近くには小琳窟があり、新たに草幕を造ったという。何事に縁より水陸会を設けたか知らぬが、法司が妖惑の器具を押収してすでに焼却させたと聞く⁴²⁾。

これによれば、この年の5月にあった水陸会に居士が関与していたことは明らかである。そして、官吏は理由がわからないといったが、それはおそらく道普請をした地域すだに集く孤魂野鬼、朝鮮のこばでいえば雑鬼雑神の供養だったのであろう。

このころになると居士とその一団の活動はむしろより顕著になっていたかのようである。宣祖40年(1607)5月4日の憲府の上申によると、

十年余り前から人心は貿易し（乱れ）、邪説が横行するも禁じ取り締まることができず、愚民は迷惑している。男は居士となり、女は社堂と称し、本分を忘れている。僧服をまとい乞食をして互いに誘い、その徒がはびこっているが、州県は禁止しない。平民の半ばは遊蕩し道に列をなし山谷に満ちている⁴³⁾。

このようなことを述べている。そしてさらに、将来、白蓮教徒の乱⁴⁴⁾のようなものが起こってこうした者たちが天下を混乱に陥れるのではないかと憂慮している。

ここで挙げられた居士は念仏者に留まらず山間にも屯する不逞の輩という意味も帯びている。正祖 10 年（1786）2 月 22 日の正言李羽晋の進言によれば、居士は僧でも俗人でもなく、流浪する百姓のなかで最もたちの悪い者である。実際、こうした居士のなかから反乱を引き起こす者も現れた。かれらは河東の、とある面に集まって住んでいるが、そのこの邑には逆賊の巢窟があった。こういう次第であるから、かれらを分散させるようにとのことである。正祖はこの策を採らなかった。そして、実際、かれらが集団をなして反乱を引き起こすようなことはなかったのだろう、王朝実録では以降、居士が直接言及されることはなかった。

しかし、居士のような半僧半俗の者は、こののちも存在しつづけた。それは男寺党や社堂^{サダン}といった民間の放浪集団を取り仕切る者として 20 世紀にいたるまで存在した⁴⁵⁾。なお、宣祖 40 年の記事にみられる社堂についてもふれておかなければならない。そこでの社堂は女の出家者のことだが、本来は宗教施設という意味であった。王朝実録では成宗 1 年（1470）9 月 26 日にこの語がはじめてみえる。すなわち、建国当初からその当時までに建てられた寺や庵と並んでいくつかの「社堂」が言及されている。また成宗 4 年（1473）7 月 18 日にも司憲府の上疏があり、近ごろ女僧らが増えたこと、そして民間の奥まったところに社堂があって、そこに女たちを誘引して、社堂が身持ちのよからぬ女たちの居場所となっているといっている。

こうした社堂はいつしかそこに集まる女たちそのものを指すようになっていった。それはさながら「巫堂^{ムダン}」ということだが、カミゴトをする施設の名⁴⁶⁾であったのに、朝鮮王朝においては、そこに集う巫覡、特に巫女を指すようになったのと同じである。そして、王朝実録のなかでは社堂や居士、あるいは社長という語は王朝の後半にいたると言及されなくなるが、巫、巫女、妖巫⁴⁷⁾などという巫覡を指す語は最後まで残った。たとえば、純祖 15 年（1815）1 月 15 日、領議政金載瓚は王に次のようなことをいっている。



居士と社堂。右の男たちが居士，社堂を使って歌舞をさせたりわいとする。社堂の前には閑良（遊び人）とよばれる。社堂を買うのであろう。『箕山風俗図帖』

成宗，明宗のときに城内の巫覡を追放したことが国の法として受け継がれてきたのだが、「近ごろは巫女と比丘尼の輩が藏蹤（姿をみせないように）しつつ出没しはばかることがないと聞く。都城のなかで次第に数を増やして祈祷と賽（クッ）は寺利にあまねく広がり，聞くところによれば，その騒がしきは転々として広がっている」⁴⁸⁾と。

要するに，王朝の儒者たちはどのような施策をもってしても巫覡の祭儀をとどめることができなかった。これをいいかえると，王朝初期の僧徒，尼僧，社長，居士，社堂たちの流れはすべて巫堂に収斂されていったかのようである。そして，巫覡（民間のことばではムーダン）の問題は結局，朝鮮王朝初期の民俗宗教の諸相，特に死者霊の供養をいかに引き継いだかということになる。そのためには，なお検討しなければいけないことがある。そのひとつは野祭^{ヤジエ}である。

5. 野祭その他

王朝実録では世宗 13 年（1431）の記事を初出とし、以降、明宗 7 年（1552）まで「野祭」の語が 13 例みられる。野祭とは何か。これを考えるために史料をみていきたい。

世宗 13 年 8 月 2 日、司憲府が次のように上申した。

無識の徒が邪説に惑い疾病や死亡（はじめの弔い）があると、すなわち野祭をする。さもないと崇りを解くことができなとし、男女が群れをなし巫覡を招集し、酒肉を盛大に設ける。また僧徒を引き入れ、仏像を据え、香華と茶食を前に並べる。歌舞、梵唄が入り交じり、みだりがわしくやかましい。礼節を損ない風俗を乱すこと、この上もないので、願わくば守令たちをして厳禁させ、万一これを犯す者がいたら、官吏と里の正長、色掌などもともに罪に問うように⁴⁹⁾。

世宗はこのとおりにしたという。

この光景は今日なお、みられる巫俗の死者霊儀礼に近い。盛大な供物、賑やかな音楽、また僧たちがよばれるというのは仏教の影響の強いチノギセナムとの関連を示唆する。この儀礼は王朝実録では野祭としたが、はなしことばでいえば室外のクツであろう。そして、この時代の民間の靈魂観と宗教事情をよくものがたるものとして次の記事も注目値する。

すなわち世宗 25 年（1443）8 月 25 日、議政府が淫祀を禁ずるとして掲げた 8 項目である。この第 2 項に野祭があるが、「淫祀」はそればかりではなかった。その要旨は次のとおりである。

一、祖父母や父母の魂を巫家によびいれて「衛護」と名付ける。あるいは形像をえがき、あるいは神の奴婢だといって、これを巫家に納めたりする。奴婢を納めないまでも、衛護を巫家に設置して、そこで祖父母のための祭祀をする者が多い。これは不孝な行いなので処罰すること。

二、野祭および「巫家」、また松岳、紺岳、開城府の大井や各地の城隍などのところにでかけ淫祀をおこなう者、また良家の婦女で避病だと称して巫家に寓する（身を寄せる）者は、その家長を処罰すること。

三、禁を犯した「巫女」は律により科罪し、京中の者は外方にやり、外方の者は他道に追放すること。

四、禁令を犯した婦女で家長のいない者は、長子を処罰し、以下、長子がなければ次子、次子がなければ長孫、長孫がなければ次孫を処罰する。もしも家長も子孫もなければ婦女子その者を処罰すること。

五、巫女たちが古今にない神を自称したり、当代に死んだ将相（将帥や政丞）の神だといったて、神号を定め、みずから「神、わが身に托けり」といい妖言をもって人びとを惑わす者は「処斬」すべきである。

六、巫籍に載っていないのに「要巫」といって京城に雑居する者がすこぶる多い。皆、城外に追いやり、逃げ隠れする者は重く処罰し、巫籍に記録すべきである。

七、巫やその周囲の者が犯罪を犯しても、取り締まれない各級の官吏は処罰すること。

八、京中は司憲府が、外方は監司や守令が時を定めずに取り締まりを厳重にすべきこと。

以上の禁制項目に関連して注目されるのは次のような点である。すなわち、

- 1) 野祭と女性の参与
- 2) 巫女の神がかりと託言
- 3) 野祭の儀礼的な特徴

そこで、以下これについて考えてみたい。

野祭と女性の参与 当時、野祭は屋外のクツであったことがわかる⁵⁰。これは人の死後の靈魂濟度の儀礼であった。そして人びとはそのほかにも各地の城隍を尋ね、治病のため巫家を訪れ、そこで淫祀つまりクツをした。城隍信仰は宋代に民間に広がったもので、もとは冥府の取り締まりに当たる神であったが、中国でも朝鮮でも、これが各地に多数存在するようになった。そのばあい、生前に業績を残した將軍や官僚が死後に城隍に化すこともあり、民間信仰の中核に位置するようになっていた。朝鮮ではさらに各地の山神が城隍神と同じようにみられ一層、民間信仰化していった。これらは儒教の観点からみれば淫祀である。

こうした背景に加えて、僧侶の活動が制限されたためか、巫覡の活動がより活発になっていったようである。巫覡によるにぎやかなクツは李奎報（1168-1241）の「老巫篇」で

知られるように高麗の末期からみられたが、この時代になってもなおクツに参与する女性たちの行動がかなり大胆であったことは注目される。もともと高麗時代の女性は結婚も離婚もかなり自主的におこなっていた⁵¹⁾らしく、また寺院の法席への参加もあまり制限されていなかったとおもわれる。「良家の婦女で避病だと称して巫家に寓する者」などが非難されているのを見ると、朝鮮朝になっても、女性の外出は継続していたといえる⁵²⁾。

世祖2年(1456)5月7日に国王が出した次の命令は歴代の儒教教条主義に反していてかえって注目される。すなわち世祖は、淫祀が馬鹿げたことであるならば、とっくになくなってははずなのに、今に至るまで存在し、城隍も神堂もなくなるならない。巫女は神税布を納めているし救病のこともしている。庶民の鬼神祭祀を禁止するのはかえって小役人たちに干渉の口実を与えるだけだ。また婦女子の失行が懸念されるというが、本来、志操の確かな女性は巫家にでかけても節を失うことはなく、身持ちの悪い女は自分の家においても清らかではありえない。要するに庶民の鬼神祭祀は禁じてはならないといった。

とはいえ、当時の儒者は筋を通した。かれらは、同じ5月7日の条の記事のなかで、服色や飲酒の規制を停止することは認められるが、淫祀だけは不可であるとして次のように世祖に反論をした。すなわち、近ごろある喪人が京城の外で野祭をしたが、男女がおおよそ数十名にいたった。「娼兒」なども混じり歌いかつ舞ったので捕え論決した。ところでまた、とある巫女が男女十名余りを集めて、その家で酒を飲んだので府吏が捕えて調べてみた。すると、これが皆その族親の男女だった。それでこの者たちは罪に問わなかった。

この臣下の反論をきいた世祖は、それでも細かな禁制を加えることを容認しなかった。世祖の、そうした規制緩和は一見、迷信を煽ることのようにだが、おそらく庶民生活の実情にかなっていたであろう。しかし、その後の流れをみても大勢は逆であった。淫祀の禁令を求める官僚の上疏は中宗のときになっても出された。その当時、宮中からのいいつけに基づき、高麗の都であった松都(開城)では仏事が盛大におこなわれ、国巫がカミゴトをしていた。また京城では僧が施しを乞うて歩き回り、巷では鬼神のまつりが盛んで昼も夜もなく恣におこなっていた。もちろんこうしたことは容認できないことであった(中宗32年, 1537, 1月23日)。一方、巫覡を城外に追放すべしという命令は実に王朝の末期にいたるまでくり返し出されていた⁵³⁾。

巫女の神がかりと託言 世宗25年の禁止八項目の第五は「処斬」という厳罰を伴っていた。これは当時の巫女が個々のイエの儀礼をおこなうだけでなく社会的にも大きな影響を及ぼしたことを示している。巫女に神がよりつき託言し、社会的な注目を浴びた例は

『高麗史』にすでにある。全羅南道錦城山の神が国家に貢献したのに報われないでいることを巫女に託して告げたのである（忠烈王2年，1276）。そうした伝統があることはいうまでもないのだが，ここではおそらく世宗18年（1436）の事件が念頭にあるのだろう。

世宗18年5月10日の記事によると，とある者がかつて誅殺された将相の名を紙に書き，木竿に懸けて斗朴神トッパクシンといった。斗朴トッパクとは顛价（転倒すること）の俗語である。この神のことをムラごとに伝え，真似し，愚民たちは驚き惑い，これを祀るにいたった。争って紙や布を供え惜しむことがない。それで竜仁県守がこれを取り締まった。伝え聞いた世宗は，「今時このようなことがあるとはおもわなかった」と驚いた。そして，元来，首犯は絞首刑，その他の者も流配に処すべきだといいながらも，この斗朴神は以前にもあり由来は古い。また近来，巫覡は死罪を免じて城外追放に留めているので，今回も首犯らは減刑するようにといった。さらに世宗は情状を酌量するという，人びとは禍福のことをおもいつづけて神に祈禱したまでのことであり，また今，旱魃の災いを被っていて重罪を課すわけにもいかないと。結局，この件は罪二等を減じて終えた。

京城内外における巫覡の活動は世宗以後もやまなかった。成宗6年（1475）8月13日には，臣下が成宗に次のようなことをいっている。

野祀は『経国大典』（1470年に頒布，施行）で禁じているが，神祀は禁ずる法令がなく，家々で勝手におこなっている。城底や山麓，また仁王山，昭格殿，藏義寺などの「洞」を神場として毎日のように神祀をする。風俗のけがれること甚だしい。…また，以前は巫女は城外に住んだが，今はことごとく城内に住んで飲食を調え集まっては酒を飲む。毎日このようにしていて誠に憎むべきである。しかし突然やめさせると人心が動揺するので城外に追放するように。…⁵⁴⁾

これをきいた成宗は提言に従った。

ここでいう「野祀」は山野でのクツのことで，野祭と同じであろう。それは表面的には禁止しえたが，巫家や神堂でおこなうクツ「神祀」はいかにしても防げなかったというのが実情である。ところで，野祭は禁止されてなくなったのであろうか。どうもそうではないようである。

野祭の儀礼的な特徴 野祭は死者の弔いにかかわるクツであったといえる。これを僧が盛大にやることは公的には禁止することができた⁵⁵⁾。しかし，巫覡がするのは留め得な

かったようである。国王燕山君は十代で王位を継ぎ、次第に性格に破綻をきたした青年であるが、その末年に愛妾である妓生月梅のためにみずから野祭をした。11年（1505）9月15日の記事にはおおよそ次のようにある。

原州の妓生月梅は音律に通じ、戯謔をよくし、王の意に沿うところが多かった。王はつねに月梅を豪放だと称え寵愛したが、病んで別院に移り住んだ。王は見舞いを欠かさなかったが、月梅は死んだ。死後、王は哀悼し、麗婉という称号を与えた。奉常寺に命じて祭奠を設け祭文も作らせた。しかし文言が意に染まず、改めさせた。王はみずから再三、^{ささげもの}奠を上げ、たちまちに痛哭した。そして月梅の父母兄弟をよんで引見した。また後苑で野祭を催し、妃嬪、^{フンチョン}興清（姿容貌の秀でた妓女）を引き連れ、みずから巫語を聴き一層、悲しんだ。埋葬のときも、このような祭祀を幾度もやり、宰相たちをして祭所（野祭の場）に来させた。…王は数年前より狂疾を患い、中夜に叫び起きあがり後苑を走ることがあった。また巫覡の祈祷のことを好み、みずから巫となり、楽を奏で歌い舞い、^{さま}廢妃（亡き母親尹氏）の憑依の状をなした。王はしばしば白岳祠に登り巫祀を行った。宮中では廢妃が崇りを為すのだとみなした⁵⁶。

これによると、燕山君は巫儀に慣れていてみずからが巫堂の役をするほどであった。そして野祭の場ではヨンシル（口寄せ）があったとおもわれる。この情緒不安定な青年国王は寵愛した妓生や亡き母親の霊と対話をするのが慰めであったようだ。それがしばしばクツを催したことの最大の動因であったとみられる。

燕山君は王位の最後の年12年（1506）1月になると、十日毎に^{フンドゥム}豊頭舞をよくする者五人を選んでよこせという命令をくださった。そしてみずからもこれをよく舞った。豊頭舞とは他でもない、処容舞で、王は仮面をかぶり戯れつつこれを踊ることを好んだ。そして寵愛する女（嬖妃）のうち男巫の真似をよくする者と妓女を引き連れて野祭をし、みずからは死者のこぼをかたり、その真似までしてみせた。王が泣いてみせると妓女らも泣き出し、慟哭にいたって止んだ。

この叙述だけみると、燕山君の行為はひどい錯乱のようにみえるが、実はそうではなからう。これは今日なおチノギセナムの死者霊供養の場ではよくみられるヨンシルの再演とみられる⁵⁷。燕山君は国王となる以前に母親から当然得るべき精神の糧をろくに得られなかった。そして母亡きあと、みずからが巫女となって母親や愛妾の声をききもし、また時には、死者そのものになりきり、霊のこぼをかたった。そしてこのとき、今日のヨンシ

ルの場がそうであるように、周囲の者も慟哭した。

さらに、燕山君が仮面の舞をよくしたというのも同じ脈絡である。ただし、この青年国王はひとえに母親や愛妾の霊だけを目当てにし、その器となろうとしたかのである。その点は広く神の器となろうとして己を空しくすることのできた民間の巫覡たちとは異なっている。いずれにしても、当時の官僚はヨンシルの現場などをみたこともなく、また目にしたところで「狂疾」としか考えられなかっただろう。

野祭は死者霊の薦度のために鬼神をよびあつめて供養するもので費用がかかった（中宗3年、1508、3月10日）。またこれは死者の百日目の脱喪（喪服を脱ぐ儀礼）儀礼のときにおこなうこともあった（中宗27年、1532、7月6日）。野祭にみられる巫女のヨンシルは真に迫るものであったらしい。たとえば林百齡という者は郷吏の子として生まれたが、のちには清国への謝恩使ともなるほどに政界で出世した。その間には熾烈な競争もし、さまざまな陰謀も働いたであろう。そして中国からの帰途、病を得て死に臨んだとき、「何者かが自分を殺そうとしている」と叫び、やがて死んだ。後日、妻が野祭をしたが、そのとき巫女の口からもやはりこのことばが出た（明宗元年、1546、7月19日）。

6. 霊撤夜——葬礼のあそび

高麗末から朝鮮朝前期にかけて民間の死者の弔いは、僧侶の取り仕切るものでなくなったものの、弔い自体は一向におさまらなかった。むしろ葬礼は日増しに盛んになった。成宗3年（1472）1月22日に礼曹が奢侈の風を誡めた。

郷村の富民は喪祭を盛大に催している。油蜜菓を真鍮の盆や大盤（大きな盆）に盛り、葬列が出る夜には酒饌を厚く設け、賓客を集めて音楽を作し、娛尸をする。準備に手間取り期日に間に合わなければ、年を累ねるも葬らない。風教を損ねること甚だしいものがある。今後、制度にそむく者は嚴に懲らしめるように⁵⁸）。

ところが、こうした礼曹の上申ものかわ、厚葬の風は改まらない。成宗20年（1489）5月8日には大司憲宋瑛が王に次のように進言した。

きくところによると、全羅道、慶尚両道の風俗では、親が死ぬと出葬前の一日に、幕を大きく張り、柩をそのなかに安置する。そして大盤には油蜜菓を盛り、これを柩

の前に供える。僧や俗人を棺の前に大勢集めて雑戯をさせ、夜通し酒を飲み、歌い舞うという。有識者もこの風俗に従っている。その費えは^{はか}贅られないほどで、故に貧しい者は力に及ばず葬期が過ぎても葬礼をしないという。これは実に風教をいたく損なうものなので厳禁しなければならない⁵⁹⁾。

さらに特進官の成俶が次のようなことをいっている。

自分が慶尚道の監司のとき、守令たちをしてこれを厳禁させたが、ある者は夜間、ひそかにこれをした。守令が聞き入れなければ禁じることはできないのである。自分は、違反者を一家こぞって北方の辺境に移住させたところ、民は懼れをなし、この風がようやく改まった。

これらの話をきいた成宗は臣下の提言を了承した。

とはいえ、これから20年たっても、厚葬は改まっていない。中宗4年(1509)6月4日、同知事申用漑はいっている。

淫祀を崇めることは城内でもそうだが、外方ではいうまでもない。この弊だけではない。父母の喪葬に家財を傾け、油蜜菓を多く造り、真鍮の^{ノットンイ}盆に盛りつけ、客を招いて音楽を奏し、^{ノットンイ}娯尸する。これを^{ノットンイ}霊撤夜といっている。貧者はこの風に拘泥し、^{ノットンイ}期を過ぎても未だ葬をしない。これは美俗とはいえない。願わくば^{ノットンイ}觀察司に論してぜひ改めさせていただきたい⁶⁰⁾。

霊撤夜とは歌舞雑戯を伴うもの、つまり<宴>の雰囲気の中でおこなわれる葬礼である。こうした葬礼は朝鮮の民間では実は近年にいたるまでつづいていた。出葬の前夜の喪興あそびがそうであり、また全羅南道珍島の葬礼のなかでおこなわれたタシレギも同じ例である。タシレギは特に成宗20年の記事にある「僧や俗人を棺の前に大勢集めて雑戯をさせ」てあそぶという内容と通じる。タシレギの概要はかつて記したことがあり⁶¹⁾、再論しないが、そのなかで坊主と盲人・社堂が現れて出産の真似をすることは想い起こしておきたい。なお、このタシレギもまたかつて出葬の前夜に^{サンダ}喪家でおこなわれた⁶²⁾。もっとも、それはかなり以前に民俗としてはすたれていた。現在は、重要無形文化財に指定された(1985年)こともあって、形態は維持されているが、これが実際の葬礼とともにおこなわ

れることはなくなった。

7. まとめ

わたしは、当初、朝鮮王朝前期の靈魂供養の歴史的な展開をえがいてみようとおもった。そうして水陸齋からはじめて、施食、十王信仰、社堂における薦度、野祭、靈撤夜などについて、史料を中心に述べてみた。今、ここで気のついたことをまとめておきたい。

第一に、朝鮮王朝初期の二百年は高麗時代からの延長で多彩に死者霊供養がおこなわれた。そこでは仏教、道教、巫俗が混在していて、巫の位置もまだ低くはなかった。朝鮮王朝の初期には、王室に「国巫堂」「斜付巫堂」「内乗巫堂」「三聖巫堂」「件巫堂」などがいた。しかし、仏教の格下げが太宗の時代にはじめられてからは、死者霊供養の余地が徐々に失われていく。

第二に、死者霊供養の主な担い手を変遷していった。このことの意味を考えなければならない。すなわち僧徒や尼僧の担った靈魂供養は次第に社長、居士、社堂といった半僧半俗のんびりによっても担われていった。これらが批判の対象となったのは何よりもかれらが男女の群れを成して移動したからである。かれらは仏教帰依の名のもとに、その実夫婦をなす者もあった。これは、儒教の家の秩序にもとる。そして、それだけでなく、役事を逃れ、営利行為をおこなうという点で十分に「反社会的」であった。そして、かれらは16世紀には取り締まられていく。

第三に、僧、社長、居士、社堂といった人たちの動向とその収斂の過程は、才人、禾尺といった異民族出自の集団が「白丁」とされ（世宗5年、1423、10月8日）、同和、同化政策の対象となったのと同じであった。才人、禾尺はもと楊水尺とよばれ高麗時代の後半には芸能者あるいは柳行李こくりを作る者、牛馬をはふる者、つまり非農業民として朝鮮半島に生活していた。かれらは朝鮮王朝初期になってもやはり移動してやまなかった。

第四に、朝鮮王朝の厳しい締め付けにもかかわらず、最後まで民間で残ったのは、巫堂すなわち巫覡の活動である⁶³。これはいいかえると、今日に伝えられた巫俗の儀礼が、王朝初期にあった水陸齋系統のさまざまな靈魂供養を吸収し、少なくともそれらのうちの精髓のようなものをどこかに残しているということを示唆する。

第五に、僧から巫覡にいたる靈魂供養の担い手の変遷過程は同時に、女性の外での労働、商い、あるいは山野での祈祷といったさまざまな折りの外出が制限されていく過程と対応

している。そもそも社長や居士たちの活動は女たちの積極的な参与があったから社会問題化したのである。そして女たちが容易に外に出られなくなると、社長や居士たちの集団のエネルギーは枯渇していった。とはいえ、居士や社堂は放浪芸人の集団を形成し、朝鮮王朝の最底辺層で生きていった。その活動は17世紀からはじまっていたとおもわれる。これを如実に示すのが、甘露頓とよばれる仏画である。それは水陸齋や施食、百種日(百中日、孟蘭盆)のときの仏事に際して掲げられたものであるが、その仏画の最下壇には放浪して歩く男寺党や才人、あるいは流離う巫女⁶⁴⁾たちがえがかれている。

以上、水陸齋からはじめて靈魂供養の諸相を求めてそれこそ遍歴してみた。最後に、一言、添えるならば、游巫やタンゴル^{ムンダン}巫堂(村落に定住する全羅道の巫)、あるいは才人^{ジェイン}(芸能者)、乞窮^{コルグン}や男寺党など、これら最底辺の者たちを迎え入れることを厭わなかったのは女性たちであろう。なぜそういうことがいえるのか。朱子家礼で秩序づけられた王朝後期のイエ制度はどうみても女たちにとっては重苦しくのしかかるものであった。そして、それに対して文字や正面切つてのこばを持たない女たちがころを^の抒べる場は靈魂供養の場にしかなかった。また、才人や放浪芸人たちの実態はただの娯楽の徒であったかもしれないが、その淵源は必ずしもそうではなかった。そのことが感得できる時、こうした靈魂供養の場だけはどれほど非難されようとも消滅しなかった。非難や批判が強まれば、むしろかろうじて空いた口に向けて力が集中される、そんな喩えがふさわしいかのようなのである。

そして、たとえばチノギあるいはより大規模なチノギセナム、これは以下Ⅱにみられるように、一面ではカネとヒマの浪費である。それは大韓民国においてやっと数年前(1995年)、文化財として認められた。しかし今日なお、韓国、というよりは東アジアの知識社会はこのようなものをあまり評価していない⁶⁵⁾。それはこうした儀礼が何故なくなるのか本当にはわからなかった王朝の官僚の思考とよく似ている。だが、そこには上に述べたような忘れられた歴史があった。そこで、さしあたりいっておく、死者靈の供養、それは五百年來、女たちのころであったと。

ただし、これはさしあたりである。わたしはⅡにおいて、もう少し死者靈供養の意味をつきつめてみたいとおもっている。

注

- 1) この指摘は牧田諦亮「水陸会小考」にある。服部良男『薬仙寺所蔵重要文化財『施餓鬼図』

を読み解く』、日本エディタースクール出版部、2000年、151頁以下参照。

- 2) 古代、弁韓の時代に「以大鳥羽送死 其意欲使死自飛揚」ということがあった（『魏志東夷伝』）。しかし、そうした行為は靈魂が飛翔して去るという他界観の存在を裏付けはしても、そこに靈魂の帯同者を介在させる儀礼までは想定しにくい。これは唐、宋の時代の中国に生まれた新しい供養のかたちだったのだろう（次注も参照のこと）。
- 3) 洪潤植は、この引路王菩薩が經典にみられない菩薩であり、「伝来の土俗信仰的な要素を多分におびているらしい」ことを取り上げ、その「本質の把握」と「仏教信仰としての定立過程に重点をおいて考察」を加えた（洪潤植『韓国仏教儀礼の研究』、隆文館、1976年、389頁以下参照）。中国では唐、北宋の時代、少なくとも敦煌地方では引路王菩薩の信仰が盛んにおこなわれた（同上、395頁）。洪潤植の所説のうち、注目されるのは、大乘では歌舞菩薩、供養菩薩という用例もあり、引路という語は普通名詞的な意味合いと解釈できること、そして、地藏や観音にもまた引路王菩薩の様相があるということである（同上、413頁）。この観点はおもしろい。これが可能ならば、引路王菩薩はまた巫俗と混融してバリ公主のような者に変化しようということでもある。これについては、本論文Ⅱの3・2の項を参照のこと。
なお引路王菩薩については、はやくに塚本善隆「引路王菩薩について」『東方学報』第一冊、1931年がある。
- 4) 高大民族文化研究所編『韓国民俗大観』3、高大民族文化研究所出版部、1982年、528頁、（洪潤植執筆）の脚注。ただし、後述するように、この年号は間違いで、正しくは光宗22年（971）とすべきである。
- 5) 許興植『高麗仏教史研究』、一潮閣、ソウル、1986年、579-597頁参照。
- 6) 許興植によると、光宗の時代には華嚴宗の均如や禪宗においても神秘を強調する傾向が強かったといい、それは民衆の要求に応じるものでもあったという（同上、588頁）。
- 7) 朝鮮王朝の初期に儒者のまとめた『高麗史』のばあい、記述のないことは重要性の欠如を意味するとは限らない（前引、許興植『高麗仏教史研究』、579頁）。初期の仏教関係の記述は特にそれがあてはまるだろう。とはいえ、仮に王室の行事として水陸齋をやったならば、それを『高麗史』に記さない理由もまた考えにくい。
- 8) 『高麗史』からの引用は新書苑編集部編輯『北訳 高麗史』、新書苑、ソウル、1991年の原文と翻訳文を参照した。以下同。
- 9) 百種は百種類の供物、のちに「百種」はこれを供える日、7月15日のことをいうようになる。
- 10) 日時は原文では干支で記されているが、韓国学データベース研究所『CD-ROM 国訳朝鮮王朝実録』、ソウルシステム、1997年、ソウルによって記した。以下同。なお、王朝実録の引用も基本的にはこれにより、必要に応じて原文を併記した。そのばあいの原文は国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録』、探求堂、1986年による。
- 11) 太宗14年（1414）2月6日、王は観音窟、津寛寺、臺山の上元寺、巨濟島の見庵寺で毎年、2月15日にしていた水陸齋を今後は1月15日にやるようにとிட்ட。なお秋は10月にやっていた。
- 12) 「水陸齋」の用例は中宗代は6件（1, 10, 31年）、明宗代は2件（8, 9年）、宣祖代は1件（32年）、顯宗代は2件（15年）。
- 13) 同年6月18日にも記事があるが、これは3日の条に記された水陸齋に関連して出された疏文

の文字遣いについての記事である。ただし、そこで、水陸齋は「婦寺」たち、すなわち女性と官官のやったことと述べているのは興味深い。王室関連の水陸齋は、この頃になると、まったく女性主導の儀礼という趣があったのだろう。いわんや民間においてをやである。

- 14) 文化公報部文化財管理局『韓国民俗総合調査報告書』(全南篇), 蜚雪出版社, 1977年, ソウルによると, 麗川郡三川面の青竜寺では随時水陸齋をする。これは海上の遭難者が出るとおこなう儀礼である。そこには, その儀式次第の名称が記されている。これによると, まず設会因由が説かれ, 次に冥府の使者をよぶこと, そしてこれをもてなし送ってから(召請使者, 安位供養, 奉送使者), 仏菩薩(召諸上位), 次に神将をよび招き(召請中位), 最後に雑鬼をよんでいる(召請下位)。そしてこのあとの儀礼は名称だけしかないので詳細は不詳だが, 大筋としては, 香を上げ, 死者の靈魂を沐浴させ, 衣を着せ, 供物を献じ, 罪障を除いて回向するものである(295-297頁)。この次第のうち, 使者が特によばれ供養されること, 死者の靈魂を沐浴させることは特に注目される。前者はチノギクツに受け継がれ, 後者はシッキムクツに影響を与えているとみられる。
- 15) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録2』太宗実録二, 世宗実録一, 探求堂, ソウル, 1986年, 393頁参照。
- 16) 同上, 405頁。
- 17) 同上, 419頁。
- 18) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録3』世宗実録二, 374頁参照。
- 19) 原文「予惟有生之類物我一本」。国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録7』端宗実録二, 世祖実録一, 145頁参照。
- 20) 同上, 145頁参照。
- 21) 同上, 684頁参照。
- 22) 成宗16年(1485)1月5日, 兵曹の官吏が陳言している。黄海道と平安道の百姓は赴防と荷役で苦しみ富貴の者が少なく貧困者が多い。死んだ者は大概, 葬式ができず, 1481, 1482年にはつづけて凶年となり, 餓死者が相次いだ。その大多数は溝壑に埋め, 骨は砂石のあいだに飛び出していた。それゆえ, 春秋に妻帯の僧をして骨を拾い埋葬させ, また水陸齋を催させ, 飢え渴いた魂を慰勞するようにと。もともと, このときの進言は全般的に批判されていて受容されなかったようである。
- 23) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録6』世宗実録五, 文宗実録全, 端宗実録一, 435頁参照。
- 24) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録1』太祖実録全, 定宗実録全, 太宗実録一, 194頁参照。
- 25) 同上, 429頁。
- 26) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録25』宣祖実録五, 宣祖修正実録全, 203頁参照。
- 27) 同上, 203頁参照。
- 28) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録4』世宗実録三, 625頁参照。
- 29) ちなみに朝鮮王朝実録には孟蘭盆会, 普度という語はみられない。
- 30) 中野照男『閻魔・十王像』『日本の美術』6, No. 313, 至文堂, 1992年, 17頁。
- 31) 葛兆光著, 坂出祥伸監訳『道教と中国文化』, 東方書店, 1993年, 339頁。
- 32) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録4』世宗実録三, 265頁参照。
- 33) 前引『CD-ROM 国訳朝鮮王朝実録』の注によると, 幢は長竿の端に竜頭の模様を作り,

朝鮮文化史における死者霊の供養

旗をつり下げたもの。仏菩薩の威信と功德を表す荘厳具。蓋は日差しや雨をよける日傘。仏座または台座をおおう装飾品。法会のときに法師をおおう道具として用いられた。

- 34) 前引『CD-ROM 国訳朝鮮王朝実録』の注によると、これは仏菩薩の威徳を表示する旗で、紙に施す者の名を書いたものようであるという。
- 35) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 15』中宗実録二、463 頁参照。
- 36) 同上、463 頁参照。
- 37) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 1』太祖実録全、定宗実録全、太宗実録一、586 頁参照。
- 38) これらの語は成宗 3 年 (1472) 7 月 10 日の条にみられる。国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 8』世祖実録二、睿宗実録全、成宗実録一、670 頁参照。
- 39) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 7』端宗実録二、世祖実録一、698 頁参照。
- 40) 前引の国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 8』世祖実録二、睿宗実録全、成宗実録一では「奔趨」とあるが、基本的には同文 (569 頁参照)。
- 41) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 14』燕山君日記三、中宗実録一、320 頁参照。
- 42) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 25』宣祖実録五、宣祖修正実録全、203 頁参照。
- 43) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 25』宣祖実録五、宣祖修正実録全、332 頁参照。
- 44) 元末の 1359 年、紅巾の徒が高麗に侵入したことを指すのであろうか。かれらは南宋初に成立した白蓮教の流れに位置する。
- 45) 男寺党においては、某甲という男を頂点にし、そのもとに居士がいた。居士は複数で社堂と一対をなし、歌舞や売春をさせた。また乞粒輩という集団もあったが、ここにも化主という男がいて一団を取り仕切った。これについては沈雨晟『男寺党部牌研究』、同和出版社、1974 年、33 頁以下参照。ちなみに居士はいうまでもなく、化主も元来は仏事とかかわることばである。
- 46) これは『高麗史』列伝にふたつ事例がある。ひとつは鄭道伝の恭讓王への上疏にみえるもので、王の即位以来、「道場は宮禁に高く峙ち、法席は仏宇に常設され、道殿の醜は時無く、巫堂の祀は此を煩瀆する」とある。また金子粹の恭讓王への疏文にも、「國中に巫堂を設立するも既に不經のところとなり、所謂別祈恩の処がまた十四所を下らず」とある。なお、巫堂とは建物の名すなわち「巫之称堂」と指摘したのは李能和である（『朝鮮巫俗考』、1927 年）。そして村山智順がこれを受けて金子粹の文をもとりあげて補足した（『朝鮮の巫覡』調査資料第三十六輯、朝鮮総督府、1932 年、50、51 頁）。この説は妥当なところである。
- 47) なお、口語として今日も用いられる「巫堂」の語は太祖 6 年 (1397) 1 月 15 日の記事にはじめてみえる。また妖巫という語は、純祖即位年 (1800) 9 月 14 日の記事までみられる。これらはすべて巫覡のことである。
- 48) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 48』純祖実録二、憲宗実録全、哲宗実録全、75 頁参照。
- 49) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録 3』世宗実録二、333 頁参照。
- 50) ちなみに今日韓国でおこなわれる死霊祭はいずれも庭つまりソトでの儀礼である。
- 51) 高麗時代の女性の社会生活が朝鮮王朝半ば以降に形成されたものとかかなり違うことに関しては、高雲基が史料をもとに論じている。高雲基「韓国の中世における女性——13 世紀の文献資料を中心に」『日吉紀要 言語・文化・コミュニケーション』No. 27、慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会、2001 年、85-102 頁参照。

- 52) 成宗3年(1472)1月に礼曹が世上の奢侈の風を誡めた記事がある。これによると、庶人の男女がことあるたびに外に出て酒を飲み踊るとされ、また士族の婦女が迎饗を口実に山間の溪谷にあそび酒を飲んで帰宅することが指摘されている。
- 53) その最後の事例は李能和「朝鮮巫俗考」によると、純宗15年(1850)である。李能和輯述・李在崑訳注『朝鮮巫俗考』、白鹿出版社、ソウル、1976年(原文1927)、110頁。
- 54) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録3』成宗実録二、251頁参照。
- 55) もっとも、国王が先祖の忌日に仏事としておこなう忌辰齋は中宗3年(1508)になっても止まなかった。もちろん儒者たちは祖霊のまつりは礼に則ってやるべきであり、そうしてこそ人びとの淫祀を禁じることができるかといって反対した(同年3月10日)。
- 56) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録14』燕山君日記三、中宗実録一、20頁参照。
- 57) 後述、IIの「1.2 チノギセナムの次第」における本郷、靈室、後の靈室の箇所を参照のこと。
- 58) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録8』世祖実録二、睿宗実録全、成宗実録一、627頁。
- 59) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録11』成宗実録四、470頁。
- 60) 国史編纂委員会編『朝鮮王朝実録14』燕山君日記三、中宗実録一、338頁参照。
- 61) 拙稿「シッキムクツの芸能性」『民俗芸能研究』第二十五号、民俗芸能学会、1997年、36頁以下参照。
- 62) タシレギは好喪、つまり円満な死を遂げたばあいにおこなわれた。
- 63) いうまでもないが、寺院の靈魂供養の儀礼がなくなったということではない。寺院のなかでは水陸齋や靈山齋のような儀式は伝統として残存している。特に靈山齋は、釈迦の靈鷲山上での法華經の説法を象徴したもので、ここでも死者の冥福を祈るが、主として国家の安寧を願っておこなう。規模が大きく3日を要する。重要無形文化財第1号。韓国民俗辞典編纂委員会編『韓国民俗大辞典』2、民族文化社、1994年、1051頁も参照のこと。
- 64) 肅宗27年(1701)9月26日の記事に「游巫」という語がみられる。この当時、各地を歩き回る巫女がいたことを意味する。
- 65) ちなみに、中国の宋元時代の歴史書の類に「水陸齋」関連の記述がどの程度あるのか中国の歴史学者に尋ねたことがあるが、非常に少ないとのことであった。そもそもそうしたことについて論究する知的な伝統はないとのことであった。

Ⅱ. チノギセナムクツ

0. 概説— チノギとチノギセナム

ソウルを中心として京畿道一帯では、チノギという名の死者霊供養がおこなわれる。チノギは「指路婦」と記されることもあるが¹⁾、語義に定説はない²⁾。チノギにはいくつかの種類がある。

- | | |
|--|---------------------|
| 1. チノギクツ | 人の死後、3、4日の間におこなうもの。 |
| 2. ^{ピョン} 平チノギまたは ^{ムグン} ほど経たチノギ | 49日が過ぎてからおこなうもの。 |
| 3. ^{タルサン} 旧チノギまたは脱喪クツ | 死後3年たっておこなうもの。 |

以上は人の死後にクツがいつおこなわれるかという観点からの区分であるが、また、クツの規模に応じて

1. サンクェセナム
2. オルセナム
3. ピョンチノギ

と分けることもある。これは依頼者の経済力と関係していて、それぞれ「上流層や富裕層」「中流層」「下層民」のクツだという³⁾。

今日なお三種類のチノギが相応に維持されているかという点、むずかしいようである。とはいえ、チノギセナムは年に1、2回は実際におこなわれることもある⁴⁾。それは、ここでいうサンクェナムに相当しよう。

チノギは、イエの財福を願っておこなう「^{ジユス}財数クツ」と同じ過程で進み、それになお死霊薦度の独特の諸儀礼を付け足して構成される。財数クツの基本祭次については、秋葉隆がソウルと水原近郊^{オサン}烏山里の「十二祭次」を紹介した。それは、文字通り、十二種類の個々のクツからなる。京畿道の十二祭次の内容はいずれもよく似ているので、ここでは、秋葉隆の掲げるソウル十二祭次を代表例として記しておく。それは次のように進められる⁵⁾。

- 1.不浄 2.カマン 3.山マヌラ⁶⁾ 4.別^{ビョルサン}星⁷⁾ 5.帝釈 6.天王 7.胡鬼^{ホゾ}⁸⁾
 8.萬^{マルミヨン}明⁹⁾ 9.軍雄^{グヌン}¹⁰⁾ 10.大監^{テガム}¹¹⁾ 11.倡夫^{チャンブ} 12.後^{トウイフチョン}饒

以上は一般的な十二祭次であるが、これとは別に、秋葉はチノギの実際の過程をも記述している。それによると、不浄の前に「周堂退散^{チュダナムルリム}」をし、以下、不浄、山マヌラ、別星、大監と進み、このあとチノギの特徴といわれるクツがつづく。すなわち「靈衣」「使者」「マルミ」「道場」「魂箋」「十王軍雄」、そして最後は「後饒」となる¹²⁾。

秋葉のチノギについての記述はかなり具体的である。次節でセナムクツの事例を次第に沿って述べているので、ここでは、秋葉の記述の概要だけを記しておく。すなわち「周堂退散^{チュダナムルリム}」は周堂煞^{チュダナムルリム}という悪気を予防するために杖鼓と銅拍子を暫時奏でることであり¹³⁾、また「靈衣」では巫女が死者の服を着て「靈話を語る」すなわち口寄せをする¹⁴⁾。「使者」では、巫堂が地獄の十王から遣わされた使者に変身し、^{ヨンスルサン}靈床（靈魂のための膳）に結んである魂箋^{ノクツリ}（故人の靈の象徴）を取ろうとする。それは死の確認である。このとき遺族とのあいだにやり取りがある。次の「マルミ」は巫祖鉢里公主^{バリコンジュ}（捨姫）の神話の語り。

「道場」は庭に出て捨姫の先導のもと、供物の周囲を三歩一回転をしつつ左回りに巡ることで、秋葉はこれを「円内を聖化する行事」だという¹⁵⁾。このあと巫女は木綿の布を裂く。これを「仏事橋を裂く^{ブルサツリ}」という。さらに麻の布も裂くが、こちらは「十王橋を裂く^{シワングリ}」という。これらは「極楽世界の仏及び地獄の十王の道を開いて死霊を極楽に入らしむる行事」であろうという¹⁶⁾。次の「魂箋」は巫女が靈衣をまとい魂箋を胸に付ける。そして故人の立場で靈話をかたり別れを告げる¹⁷⁾。

以上は秋葉隆の記述の要点であるが、チノギの部分は報告者によりいくらかずつ異なる。参考までもう一つ、^{キムチゴン}金泰坤の採録したものをあげると以下のようである。

トウン大王 一般にあの世の十大王をさすというが、トウンは「離れた・隔たった」の意味なので「冥府の大王」とでもなろう。トウン大王がクツの場に来て、今日は死者が極楽にいく日だから、生きている者はこぞってその道行を助けるようにと託宣する¹⁸⁾。

チュンディ請拝 チュンディはあの世とこの世のあいだの道を象徴する7尺7寸の木綿の白布で、この段では、この布を通してパクサンチュンテ막산중태が来臨することを乞う。金泰坤採録の巫歌でははっきりしないが、後述するチノギセナムのチュンディパクサンを参考にすると、十王や菩薩など、あの世の仏菩薩の来臨を請願するものようである。こうしてよび迎えたあと、仏菩薩とともに死者の靈が「十王世界」「蓮華台」へいくこと

を祈願する¹⁹⁾。

アリン萬明 ^{マンミョン} アリンは「うずくように痛い」の意味、萬明は祖先の霊。要するにここでは悲しみに捉われた祖先をよび迎える²⁰⁾。

使者三成 ^{サジェサムソン} 冥府の使者がいかに格好でやってきて、この世に留まる者を連れていこうとする。そのとき、この世の者は抗うが、代わりになっていく者は一人もいないので、仕方なく旅立つ、つまりは当該の人が死ぬという内容の巫歌が唱えられる²¹⁾。

マルミ 捨てられた公主（王女）の叙事巫歌が唱えられる。

霊請い ^{ノクチョン} 死者の霊をよんで、極楽にいく前にあそんでいくようにという。

後霊室 ^{トウイヨンシル} 霊室は元もと死者の霊を祀っておく部屋であるが、ここでは、その霊がムードンの口をかりて一人称でかたりかける²²⁾。チノギの儀礼では初めのほうでも霊室がある。これを初^{チョ}ヨンシルという²³⁾。

霊送り ^{ノクボネム} このとき布が裂かれ、霊のいく道が開かれる。

後饌 ^{ゴルリブ} 乞粒、^{ヨンサン} ソナン、^{サンムン} 霊山、喪門など、さまざまな雑鬼を供物でもてなし、送りだす。

1. チノギセナム

1.1. チノギセナムの動因

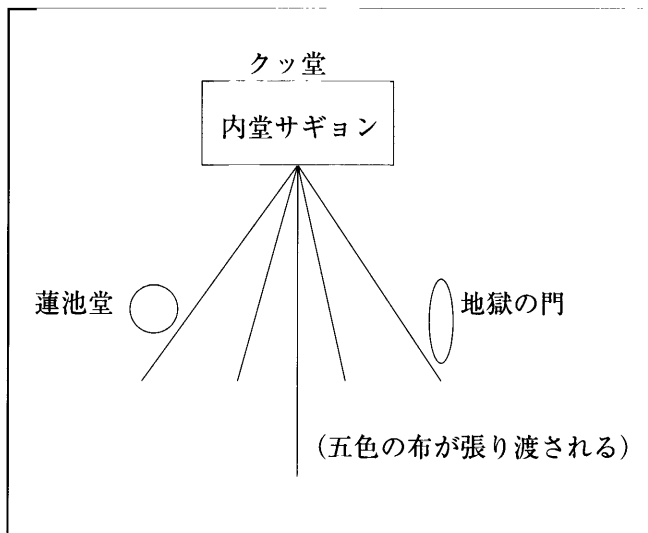
先にチノギにはいくつか種類があって、そのうちには比較的余裕のある層のおこなう大規模なものがあることを記した。これはチノギセナム²⁴⁾とか単にセナムクツ²⁵⁾とよばれる。わたしは、1998年5月10日、ソウルから南へ1時間ほどのところ^{ハナム}河南省^{タン}コゴルクツ堂でチノギセナムをみる機会を得た。それは以前にみたチノギと較べると²⁶⁾、基本構造は同様であったが、屋外に出てやる、^{トリヨン}道場以下の次第にはいわば原初の庭の芸能とでもいうべき面が多々感じられて興味深いものがあった。

今回のチノギセナムは^{イサンスンマンシン}李相順万神²⁷⁾が担った。チノギセナムはソウルに伝えられてきた独特の巫俗儀礼であるにもかかわらず、文化財としての指定²⁸⁾が遅れ、またその保存の状態もあまりよくない。それには高度な演奏²⁹⁾が要求されるが、その担い手が確保できない状態である。そんななか、李相順巫女は実質的な後継者としてチノギセナムを組織した。

チノギセナムには費用が大層かかる³⁰⁾ので、クツの依頼者を得ることが先決となる。そうしたとき、ソウルの江南地区で小さな飲食店を経営する女性が病死した夫のためのチノギクツを依頼してきた。この女性は40代の後半、夫の健在のときはクツにはまったく関

心がなかったが、夫が3年前に病死してからは寺にも通い、また巫堂との縁が生じてクツをすることになった。亡夫のためのクツは今回で3回目だという。通常なら旧チノギとなる。

ところで、この女性は過去二回のクツに不満というのではなかった。直接、聞いてみると、むしろその逆で、過去にはまったく関心



のなかったクツに何か感じ ▲【祭場略図】セナムクツの庭

るところがあるのだという。とはいえ、大学に通う長女以下3人の子供もあり、家業もつづけている。身寄りもなくクツにのめりこんだというのではない。では、なぜクツをたびたびするのか。尋ねると、「こころの整理ができるし、わが国の文化財でもあるし、いいですね」とごく普通の返答が返ってきた。その表情は明るく取って付けた返答とはおもえなかった。これが率直な気持ちなのだろう。

いずれにしても、こういう次第で今回、盛大なチノギセナムがおこなわれた³¹⁾。

1.2. チノギセナムの次第

ソウル市内でチノギセナムをやるのはむずかしい状況³²⁾なので、クツ堂はソウルの周辺都市河南市のコゴルクツ堂を利用した。まず庭にしつらえたものが特徴的である。すなわち広い庭に布で五色の橋を渡し、祭場の庭を飾る（この橋は望ましい十王世界との通路を象るものだろう。祭場略図および図版8参照）。またクツの終盤トリヨンにおいて用いる「地獄門」（図版1）や極楽世界を象徴する「蓮池堂」もすでにしつらえてある。蓮池堂には地蔵菩薩がまつられている（図版2）。地蔵菩薩はチノギセナムクツの儀礼では直接登場することはない³³⁾が、地獄での靈魂の救済者としてここにいるのだろう。こうした図像を据えるのは他の死霊祭にはみられない。ここには水陸齋以来の靈魂供養の名残がみとれる。

朝鮮文化史における死者霊の供養

室内のクツ堂には中央の大膳^{クンサン}に各種の供物が並べられる。その背後に亡者の霊が極楽入りの前に通過すべきソソル（小設？）門が設けられている（後掲図版6参照）。これは本来は、儀礼の後半、チノギの部分にはいるときに、それ以前の膳を片づけてから設えるものだが、今回は二日のものを短縮して一日でやったため、はじめから設置してあった。その門の左前には蓮の花を象徴した造花と白い布の魂^{ソク}箋^{チョン}がみられる。これが今回の薦度されるべき靈魂の象徴である。また背後には十王の名が白い紙に記され吊り下げられている。なお、膳にも各種があり、その上の供物はクツのなかでよばれる神霊、すなわち亡者、仏師^{ブルサ}（帝釈）、都堂^{トダン}、本郷^{ボニョン}（図版3）、大監^{テガム}などに対応して供えられている。

周堂ムッリム以下の祭儀は次のように進行する。これは全体で25のクツからなる大規模なものなので、その名称と内容については要点だけを記していきたい。

祭儀次第

チノギセナムは通常のチノギと同じように、不浄、カマン、萬明^{マンミョン}など、どのようなクツにおいてもみられる一般的なクツをまずおこなう。これを内堂^{アンツタン}サギョンという。元来はこれで一日かかる。次に翌日、セナムクツの部分にはいり、不浄、カマンと準備的なクツを経てチュンディパクサンをする。ここからが核心の部分で、特に門入り^{ムントルム}、トッサムは通常のチノギではみられない芸術的な表現を含んでいて注目される。

内堂^{アンツタン}サギョン³⁴⁾

周堂^{チュタン}ムッリム 周堂^{チュダンサル}煞^ムを退却^ツさせること。周堂^{チュダンサル}煞^ムを身に受けると死ぬこともある。これをやるときはまず紅^{ホン}チョルリクという上着を門のところに掛けておく。紅^{ホン}チョルリクは、戦争の英雄である軍雄^{グヌンハラボジ}爺^ヤさんをまねくためのものという。ところで、このカミが民家に来てきて楽の音に驚くと弓矢を射る。人びとはこの矢に当たると周堂^{チュダンサル}煞^ムを受けることになるという。それを防ぎ、軍雄^{グヌンハラボジ}爺^ヤさんを楽しませるためにおこなうのだという³⁵⁾。ただし、赤松智城の伝えるものでは

周堂^{チュダンサル}殺^{サル}と呼ばれる一種の悪い神秘的な威力が若し茲に祭る祖先の神霊に懸つたならば、賽神も無効になるから、その執行前にこの殺^{サル}の襲来を予防する祓ひの行事として、先づ呪術的な周堂^{チュダンサル}退散を行ふ。それはこの殺^{サル}に制裁を加へるだけの力をもつた神は

オクサビョルクヌン サンサンクヌン
億士別軍雄（上山軍雄）であるといふので（下巻七七頁³⁶⁾、この軍雄の軍服である
紅天翼を堂内にかけ、杖鼓と銅拍子とを暫くの間騒がしく打ち鳴らすのであって…³⁷⁾

とある。

なぜこれをやるのかの理由については、巫堂ごとに、いくらか違った伝承があったのだ
ろう。巫儀のはじめに楽の音を響かせることは済州島でも「三席鳴らし^{サムソククワリム}」とっておこな
うし、また道教儀礼でも「起鼓」として太鼓の音をしばし鳴り響かせている。いずれも神
がみに儀礼の開始を告げ知らせるといふ心意によるものだろう。

なおこのときは、杖鼓と銅拍子を担う巫女を除いて、全員が外に出なければならない。

不浄 不浄という雑神を退却させるために巫歌を唱え、塩、辛子、浄水ではらう。李相
順万神がひとりで杖鼓を左右からたたきながら、セナムクツをするにいたった縁由（家庭
の事情）を告げ、同時にクツが無事に進行するように祈願する（図版4）。万神はほぼ一
貫して一定の抑揚で巫歌を唱えていく。巫歌では、出産の血に伴う不浄、牛馬をはふった
ときの不浄など、あらゆるものにまつわる不浄を退却させるのだが、そのためにはこれら
を雑神扱いして一度迎えておく必要がある。すなわち、^{ヨンジョン}霊^{ホク}浄、^{マルミョン}胡鬼、^{ヨルリヤ}萬明、^{メンイン}乞粒、^{ヨンサン}盲人、^{サンムン}喪門などの雑鬼雑神や大監、軍雄などの名が列挙されていく。

これらはいずれも死霊の化してなったおそろしい鬼神である。それがクツの冒頭に余す
ところなくよばれ、こころおきなくあそぶようにと唱えられる。そしてクツの最後の
後^{トクイッチョン} 餞では、のちにみるように、それなりに丁重に送り出されている。このことは朝鮮
のクツの大きな特色だといえよう。最後に調べがヒイモリ長短で速くなる。このときそば
にいた介添えの男巫が塩、辛子を入れた浄水であたりをはらい、また白紙に火を灯してこ
れで祭壇の前をはらう（図版5）。最後に祈主が膳の上の蠟燭に火を灯す（図版6）。

以上は長いもので30分以上かかる。

カマン請拝^{チョンベ} ここは一般的なカミ招請である。すなわち「人間世界のあらゆる根源、特
に人間の^{アリ}大元、つまり始祖に対する^{なつとみ}崇仰の意味でおこなうクツ」³⁸⁾である。そして祖先を
招く箇所杖鼓の響きはノレッカラクの調べになる。同時に、このとき、^{ピリ}ピリ（縦笛）、
^{テグム}大琴（横笛）、^{ヘグム}奚琴の伴奏が加わってクツ堂はにぎやかになる。

ここまで李相順万神が正面の祭壇からみて左側に坐して、巫歌を中心に進める。

進爵 ピリ、大琴、奚琴、杖鼓の合奏のなか祈主がまず大膳に向かって献酌し、そのち坐して合掌したままじっと膳に向かう。これは前段で招いた神がみに対する神饌献上である。チャジュンファニプ、念仏、半念仏、三弦トドゥリ、クッコリ、堂楽、進爵ノレッカラクなど多彩な曲がかなでられる。途中では銅拍子も加わる（図版7）。合奏のち、万神の巫歌がはじまる。

仏師 男巫がコッカルをかぶり僧のいでたちとなり、仏神をよび、嘍囉舞をする。

ここでは「死んだ万神の靈魂である萬明を迎えておいて、仏師、天尊、日月星辰、七星のためにあそぶ」³⁹⁾という。まず男巫がコッカルをかぶり僧のいでたちとなる。そして杖鼓の前に立ち、巫歌を唱えると、その一部を杖鼓を担う者がくり返していく。これはマンスパジといわれるもので、この形式で「万神の身主」「天宮仏師」「日月仏師」「星辰仏師」「龍神仏師」など数々の仏師をよびまねく⁴⁰⁾（図版8）。そしてマンスパジが終わると袖を翻して舞い（図版9）、途中、仏師や七星の立場で祈主に託言を与える。まごころに感じて家族を守り亡者を濟度してあげようという。このとき祈主は合掌しつつ幾度も頭を下げる。そして「はい、はい。助けてください」とこたえたりもする。

またチュンサン（坊主）が山から施しを求めて下りてきたとって嘍囉を取り、コンスを告げ、さらに「仏師倡夫打令」をうたいつつ嘍囉舞をする（図版10）。ピリや杖鼓の音色が甲高く響き、祭場はまるで慶事のためのクツのようなはやかな雰囲気につつまれる。クツはこうして巫と祈主、双方の演じる場ともなっていく。

ここでは仏師だけをよぶのではないことも注目される。先述したように、「死んだ万神の靈魂である萬明」⁴²⁾もよばれている。また末尾の箇所では「天宮胡鬼」をよんであそぶ。このとき赤い布（面紗布）をかぶってあそぶが、それは天然痘にかかり痘痕顔になって死んだ女性のためのあそびだから顔を隠すのだという⁴³⁾（図版11）。このあと、さらに、仏師クツをする男巫と近い関係にあったが、すでに故人となった巫堂「オートバイ婆さん」⁴⁴⁾の霊もおりてきた（図版12）。

かつて平壤ではイエのまつりとして仏師クツをおこなったといわれるように⁴⁵⁾、仏師クツは中部以北のクツにおいてしばしばみられる。ただし、ふつうのチノギのなかでは仏師はおこなわない⁴⁶⁾。

都堂 都堂と次の本郷は広い意味の在地のカミであり、悪しきモノの侵入を防ぐ。万神は紅チヨルリクという服を着て手に本郷紙を持つ。舞ってから託言を与え、槍剣を供物

の上に立ててカミがクツに満足し祈主を守ってくれるか否かを占う（図版 13）。

都堂の名のつくカミも多数あり、実質的には各地の山神や四海竜王と同じものをさしているようだ。これは秋葉隆の記す四経祭のうちの「山遙拜」^{サンパレギ} 47)に相当する段であろう。すなわち都堂ホグ、都堂萬明、都堂諸将、都堂神将、都堂大監、都堂倡夫、都堂乞粒が次々とよばれる。これらのカミは衣装を取り替えることで表現される。

カマン　　ここは「初カマン」^{チヨ}ともよばれる。「万神の祖上（祖先）のための段」⁴⁸⁾とされる。金学順万神が左右の手にそれぞれ鈴と扇、また本郷紙とよばれる大きな白紙を持って四方に拝礼をする⁴⁹⁾。鈴を振りつつ、いかにも万神の祖をよび迎えるかのようだ。これはごく簡単に終わり、すぐ次の本郷の段にはいる。

本郷^{ボニヤン}　　万神たちの説明では本郷は都堂よりも幾分下位にある在地の神という。都堂の段と同じようにここでもいくつかの神霊がよばれる。すなわち「一般の人びとの本郷である山神大監、胡鬼萬明、祖先」など⁵⁰⁾である。万神は左右の手に本郷紙を持ち、大膳の前で舞いながらカミをよぶ。そしてすぐ託言^{ヨンス}にはいる（図版 14）。

祖先がよばれると、万神の身に故人の霊が降りる。そして、祈主と最初の対面をする。これを初ヨンシル^{チヨ}という。故人（巫女）は「ありがとう、ありがとう」といいつつ妻の前について坐す。そして子供たちのことをはじめとして家業の経営上の注意、対人関係について忠告する。一方、妻は子供をきちんと育てていることなどを告げる。そうして亭主の手を取り、かたっているうちに感にむせぶ（図版 15）。このヨンシルはのちにもう二回演じられる。これがいかに人びとの関心事であったかが知られる。

祖上^{チヨサン}　　万神はまず扇と鈴を持ち、楽の音に合わせてしばし舞い、すぐに託言にはいる。ここでは故人と祈主の四代までの祖霊がよび迎えられる。ヨンシルと同じように、故人の祖父、祈主の祖父、祖母、父親などの祖霊が降りてきて忠告と同時に「わたしが守ってあげよう」といったようなことをいう。口寄せのあとノレッカラクがうたわれ、祖先からの贈り物として栗が祈主の裳裾のなかに与えられる。

なお、カマンから祖上までは今回はひとりの万神が担った。

関項将^{クワヌジャン}、上山^{サンサン}、神将^{テガム}、大監　　ここは將軍や上山（山神）、大監などを次々とよび迎える段である。はじめの関項将（中国三国時代の関羽、関雲長）は李相順万神にかつておいた

カミ。李相順万神は^{クンモリ}大髪の上に羽根飾りのついたりっぱな^{カッ}帽子をかぶり堂々とした將軍の
様子で舞い（図版 16）、託言する。関項将は巫堂を守護する^{モムジュ}身主神である。一般のソウル
クッではひとつの段とされないが、李相順巫女の守護神として特に現れた。

上山は高麗末の武人政治家崔瑩將軍のこと（注 6 参照）、ここでは、^{ウオルトウ}月刀と^{ジャンゴム}槍劍が採
り物とされる。万神はこれを持って舞い託言する（図版 17）。

次に^{カッ}帽子と服を取り換える。ここで別^{ビョルソン}星の段となる。金有感万神によると、ここでは
「燕山君、光海君、思悼世子のように王位を悲劇的に失った別星」を招いてあそぶのだと
いう⁵¹⁾。別星の属性については諸説があるが、王室周辺の伝承のなかにこうした高貴な者
の死霊をあげていることは注目される。別星クッではポンゴジという帽子をかぶり、舞い
託言する（図版 18）。

ここで、さらに祈主への各種の祝福が成就するかどうかを占うために月刀そして槍劍を
器の上に立てる。特に槍劍には豚の足を載せて祈主の飲食店経営の成否を占った。槍劍が
真っ直ぐに立てば家業は安泰である（^{ジャン}槍サスル）、（図版 19）。

神将の段で万神はふたたび帽子をかぶり、手には五方神将旗を持つ。神将は人間世界の
吉凶を管掌する。万神は暫時、舞ってからすぐに祈主を祭場の入口にうづくまらせる。そ
して上から旗をかぶせ、^{チョンゲ}精鬼ベッキムをする（図版 20）。月刀、槍劍、浄水、火を用いて
祈主の身に憑いている^{サル}煞をとりけるのが目的で、治病クッなどでよくみられるものであ
る。煞を除いたあとは神将旗で^{シンジャンタリオン}占いをし、託言を与え、さらに神将^{シンジャンタリオン}打令をうたう。

つづけて万神は^{ホン}紅チョルリクを着て⁵²⁾両班大監をあそぶ。万神は打令をうたうあいだに
祈主を背負ったりする（図版 21）。大監にも各種あり、地位の低い^{モムジュテガム}身主大監、^{トッテガム}敷地大監な
どでは^{ホン}紅チョルリクを脱ぎ、戦服姿になる。身主大監では、しばし、豚の足を持って舞う
が、すぐに白い上衣を着て^{ハジクテガム}下直大監になる。このとき万神は祈主に向かって

「生きているときは身主大監、死んでからは下直大監になるのだ」

などという。また敷地大監では、膳の上に米と豚の足を載せ、これを頭上にいただいて舞
う（図版 22）。大監は歌と踊りの好きな俗っぽいカミなので、これをあそぶと、祭場は盛
り上がる。大監は家庭に財福を授けるカミで、この段は中部以北のクッでは必ずおこなわ
れる。

なお、このあとで本来の祭次にはないものだが、男巫の希望で、その身主神が降ろされ、
さらに庭で^{チャクトッ}斫刀があそばれた（図版 23）。これは斫刀を管掌する^{ビョルサン}別星神が男巫の身主で
あり、カミが望んでいるからとのことで挿入された⁵³⁾。

なお、金有感万神の伝承では、ここで^{チエソク}帝釈の段があるが、今回は省略された⁵⁴⁾。

^{ソソジユ}**成造** 若い男巫が紅チョルリクを着て家宅神「成造」を迎えまつる。一年のあいだ家族が無事でいられるようにと祈願する。これはマンスバジ、舞い、託言、成造ノレッカラクの順に簡単におこなわれた。最後のノレッカラクのときには手に持っていた成造軍雄紙を燃やして祈願を込める（図版24）。

^{チオンブ}**倡夫** 倡夫はクワンデ（廣大）の霊であり、また「万神の芸能神」⁵⁵⁾。こども、前段と同様、マンスバジ、舞い、託言、打令の順に簡単におこなわれた。倡夫打令では、

正月 ひと月にはいる 横数
正月 本命で さえふさぎ
二月 ひと月にはいる 横数
二月 季春に さえふさぎ...⁵⁶⁾

といったように、一年中の不慮の災難（横数）を防ぐための「^{フヘンヌメギ}横数ふさぎ」が唱えられる（図版25）。

このあと別の万神がキミョン売り⁵⁷⁾をする（図版26）。この餅は、命餅，福餅，財数餅でありまた願い餅でもあるとあって、「餅を買いなされ 餅を」とよぼう。

^{アンツタン}**内 堂サギヨンの後饅** チノギセナムクツの冒頭によんでもてなした「不浄」，その後によりきたったあらゆる雑鬼雑神を送り返す段で、これをする事で一区切りがつく。その意味では重要なクツである。マンスバジ，舞い，託言（図版27）のかたちで進められる。この託言のところでは各種の雑神が登場し，俗語で雑談を交えつつ日常いろいろ面倒をみてやろうという。そしてまた打令もうたわれるので演戯性が濃厚となる。

東海岸の別神クツなどでもそうだが，大きなクツになると，それに応じて後饅も念入りである。きちんとやれば2時間はかかるが，今回は時間がなくて，およそ1時間に縮小された。今回，託言をしたカミは大監，地神，ソナン，^{メンイン}盲人，ソナン，^{ヨンサン}靈山などである。

ここの特徴は俗語での語りである。たとえば靈山では、

「おれは水にはまって死んだ水殺靈山。ああ，寒くてたままない。」

「おれは目のみえない靈山，だけど目を開けていく靈山」

「おれは銃で撃たれて死んだ靈山」

「おれはたらふく食べて帰るぞ…」

など、早口でまくしたてる。こうした口調で、万神はそれぞれの神霊の恨解き^{ハンブリ}をして帰らせる。今回は金学順^{キムハクスン}万神⁵⁸⁾により滑稽に演じられた(図版 28)。この間の雰囲気は、死者霊のまつりであることを忘れさせるものであった。

以上の各祭次は元来、次の「セナムクツ」の前日におこなうものだが、今回は全体を一日で済ませるためにかなり短縮してやった。なお、以上の次第は、関項将と祖上のヨンシル、また斫刀などを除くと、ソウル地方の基本的なクツである「薦神クツ」と同じ内容である⁵⁹⁾。

セナムクツ

以下は夕刻、5時過ぎから準備にはいり、4時間半ほどの祭儀であった。祭次数は14番である。

セナム不浄 李相順万神ひとりで杖鼓をたたきながら巫歌を唱える。内堂サギョン冒頭の「不浄」とかたちは同じであるが、ここでの主旨は「十王の使者^{サジヤ}に亡者が生じたことを告げ、とにかく死者の魂が無事に極楽世界にいけるようにと祈願」することにある。巫歌では萬^{マル}明^{ミョン}のほか十王の使者とその周辺の霊浄、不浄、ソナン、喪門などの神霊にやってきてあそんでいくことを訴えている。巫歌は20分余りつづいた。これは時間のないときは内堂サギョンの「不浄」につづいておこなわれるという⁶⁰⁾。

カマン請拜 神霊をよび迎えるということでは先のカマン請拜と同趣旨だが、ここでは特に「亡者の済度のためにあの世を管掌する神霊を招く」という⁶¹⁾。ここでもノレッカラクがうたわれる。

チュンディパクサン ここでは、万神が地蔵菩薩に対して念仏とともに亡者を極楽往生させてもらいたいと祈願する。仏菩薩をよび迎えているのでカマン請拜の一部分とみることもできる⁶²⁾。

これは李相順万神のこばによるとチノギセナムの核心儀礼のひとつである。音楽の卓越性、そして十王や八菩薩、地蔵菩薩を招くことなどで特徴づけられる段で通常のチノギ

ではおこなわれない。これは、故人の霊があゝの世の門を通過し、蓮華台のもとへいくことを特に祈願するもので、水陸齋や施食といった仏教儀礼の影響をものがたるものであろう。万神は坐して杖鼓をたたきながら巫歌を唱える。

使者 ^{サジエ} 「使者サムソン祭次^{コリ}」ともいう。まず、朱色のトゥルマギ（上着）を着た李相順万神が大髪を頭に載せ、マンスパジのかたちで「十王ノレッカラク」をうたう。しばらくすると手に使者紙^{サジエジ}（なかにカネがはいっている）と使者橋^{サジエタリ}（左手、黄色の布）を持つ（図版 29）。そしてマンスパジをつづけ、託言をする。このあと大髪を頭からおろして右手には干鱈を持ち使者三聖にかかわるマンスパジをする。

使者は通例三体と考えられている。これらがこの世の者を連れにやってくる。それで家族はこの使者にもてなしをし、あゝの世の十大王のところまで無事に連れていってもらおうとする。

注目されるのは使者のあそびである。万神はマンスパジのあとで使者に変身⁶³する。黄色の布で鉢巻きをし、入口に置かれた使者膳の上の供物を頬ばり、手には鈴と干鱈、使者橋を携える。いかにもあゝの世の使いといった感じである。そして荒々しく跳びまわり^{キジエ}祈主のところへいってはカネを出させる（図版 30）。

使者の段のあそびは四つほどの段落から成る。第一は使者が亡者を確認し、あゝの世へ連れていくことを明確にする段である。使者はこのことを表現するために床に麻布を敷き延べ、その上に魚の干物を載せ、路銀を出せと祈主に命じる（図版 31）。祈主が紙幣を置くと、これを頭にかざし、布を巻き、手に取る。そしてまたカネを出させる。次にこの干鱈を背負う（図版 32）。これは故人の霊を背負って連れていくことを意味するので祈主は応じないわけにはいかない。この辺までは仕種だけである。

第二に祭膳の上の供物をめぐって家族とやりとりする部分がある。ここでの使者は悪態をつけて完全に芸能者のような振る舞いをする。まず

「あんな亡者は億万山川の地獄に置いていかなくぢゃならない」

といて、家族を心配させる。そして、亡者にきいたところでは、膳には山海の珍味があるとのことだったが、このみすぼらしさは何だとなじる。

このあと使者は自分の膳がどこにあるかと杖鼓打ちにきく。入口に置かれた使者用の膳をみては、こんな「できそこないの、親無し、甲斐性なし」のひどい膳でおれを送るつもりかと怒ってみせる。家族は、

「そんなこといわずに（亡者を）ちゃんと連れてってください。膳の上にはたくさん用

意しましたよ」

という。すると、使者はなるほどといって祈主のまごころをほめたりもする。

だが、これですんなりあの世へ引き下がるのでもない。ここから第三の弔いあそびになる。使者はみずからを紹介していう。

「おれは三代つづいた一人っ子を連れていく者だ。夫婦がいればそのひとりだけ、盲人が杖をつけていれば、杖を足蹴にし、孕んだ女がいたら脇腹を蹴りあげ、火事のイエがあれば箕であおいでやるのさ。」

こううそぶいたあとで、人情（カネ）を要求する。そして人情を出してくれれば、弔いをしてあげるともいう。使者が

「どうだ」

とたずねるので、家族が、どうか頼むという。

ここで使者は弔いをするが、これまた、滑稽にやる。祭膳に向かうのではなく、尻を向けてあいさつし、周囲からたしなめられると、向き直り、「アイゴー」と哭の真似をするが、これもわざわざ唾を目の淵に付け涙を装って滑稽にやる。そればかりか、亡者に対しては通常の哀悼とは反対に

「あーあ、何だってこんなにぐずぐずして死んだんだ。死ぬんだったらさっさと死んじまえばいいのに」

という。これには亡者の妻も笑いだす。そうかとおもうと、使者はまた、亡者のカオからは涙がどくどくと流れているのに、この妻といたら、「七年の日照り」なのか、干上がって涙一つも流さない、こりゃ再婚するつもりかとなじる。妻が苦笑いしつつ

「そんなつもりはありません」

と否定すると、今度は

「妻はカネをいっぱい持っているとのことだけど」

といって人情^{カネ}をせがむ。それをきくと、妻は

「いいえ、子供たちとくらすのに精一杯です」

とこたえる。

使者は背中に亡者を背負っているので、ときには亡者のようすを妻に伝え、ときには亡者のことばだといって、妻に施しを要求する。それで、妻とその回りに並んだ者たちは、半ばは使者に対し、半ばは亡者に直接返事をするようなかたちになる。

こうした芸能をおもわせるやりとりがつづいたあとで、使者は第四番目の段として歌をうたう。「亡者が背中で自分はずらいといってこういっているよ」という歌は使者打令^{サジャクリョン}で、

故人がだれであれ、うたうものようである。主として亡者の身の上から、「季節は過ぎても巡りくるが、人生は一度いけば最後、死んでどこへ去っていくのか」といったことをうたう（図版 33）。ここではもはや滑稽感はない。

打令のあと、万神は使者に伴ってやってくる雑神たちの名を羅列しつつ、これを送って終わる。全部でおおよそ 40 分の儀である。

マルミ（パリ公主）　パリ公主は靈魂の極楽への導き手である。大髪を頭に載せて約 1 時間、李相順万神が巫祖とされる捨てられ姫の巫歌を唱える。万神は椅子に座り、膝のところに杖鼓の鼓面がくるようにやや斜めに立てかける。左手に携えた鈴が頻繁に鳴らされ、また杖鼓もときに打たれる。そして万神の前の膳の上にはコメが盛られ、香炉が置かれる。一方、祈主が万神と向かい合う位置に座る。

また膳の傍らでは、まず赤い布が延べられ、その上に故人の新たな死に装束が置かれる。そして、その上に青い布が掛けられる。こうして亡者が妻に看取られて安眠し、その脇でありがたき巫歌が唱えられるわけである（図版 34）。

物語は秋葉隆が報じたものとよく似ている。すなわち話は朝鮮の王の結婚の日取りからはじまる。跡継ぎの子供を授かるための結婚を占ったところ、明年にすれば三人の東宮が授かるが、今年にすれば七人の公主（王女）を得るだろうとの予言があった。しかし、王は一刻も早く子供を得たくて今年の結婚に踏み切る。だが、占いのとおり、生まれるのはむすめばかり。

ついに七番目のむすめするとき、王は怒りに余ってこれを棄てさせる。妃はむすめを後園に棄てることができず玉女河に投げ捨てる。ところが、それを鶴が助けて育てた。後日、このことを知った妃は玉の箱を作らせ、これに入れて竜王に捧げるべく海に流した。そのとき付けられたむすめの名は

「捨ておいた捨^ボて^リられ^テ姫、投げおいた投^トげ^ジられ^テ姫」

この玉の箱は金の亀に背負われて流れいく。それを釈迦がみつけるが、女なので弟子に取るわけにはいかないという。釈迦にも見捨てられた姫であったが、ここに山で乞食をしてくらす乞食徳婆さん、爺^ハさん^レがやってきた。そして釈迦のいいつけでこのむすめを守り育てる。

むすめはすくすくと育ち十五歳になった。このとき、大王は捨て子の罰で危篤の状態に陥る。王の夢に青衣の童子が現れて、その罪をかたる。童子は、王が捨てた子を探し薬水を飲めば治るという。ひとりの臣下が進んで捨てられ姫を探しにいき、ことの次第を告げ

て連れ帰る。

捨てられ姫は父親の重病を救うために無上神のところの薬水を求める旅に出る。それは三千里の道のり、苦難の旅であったが、途次、地蔵菩薩に出会い、落花⁶⁴)を授かり、それを用いることで地獄の様相を帯びた道を通り抜ける。

捨てられ姫はやがてムジャンスンという大男と出会い、そこで水汲み、薪取りの試練を経つつ夫婦となり、七人の息子を得る。そして薬水を手に入れ、一家をあけて父大王のもとに帰り、命を救う。そののち捨てられ姫は、父親の勧めにもかかわらずこの世での栄華は望まず万神の祖となる。夫のムジャンスンも死者の供養に与るカミとなる。

一時間にわたって、李相順万神は早口でこの物語をかたる。祈主の女性は、その間、万神の前に座りききいていた。父母に捨てられての遍歴を経て、命を育てる媪翁との出会い、幼いむすめから年ごろのむすめへの成長、そしてまた父母との邂逅とみずから望んでの三千里の旅路、霊的な結婚、最後に庶人救済の生へと志すこと。この巫歌はまだ若い母親である祈主に深い印象を残したようである。

巫歌ののち、膳に置かれたコメの上の模様が判別された。李相順万神によると故人は鳥になったという。わたしも近づいてみてみたが、その模様は判然としなかった。

^{パツ}外トリオン マルミが終わって小憩。このあと李相順万神はパリ公主に変身する。公主すなわち王女のいでたちになるので、服ははなやか、頭に挿した簪、額の上の銀の装飾なども通常のチノギではみられないほどきらびやかである（図版 35）。

全員が庭に出て、ここからセナムクツにとって、もっとも重要な靈魂の極楽入りがおこなわれる。

庭には地蔵菩薩のいる蓮池堂とそこに通じる道、そして地獄の門（大門^{ウナムン}）⁶⁵)が設えられる。そして、これを舞台としてパリ公主（万神）と祈主、亡者の霊が道行を演じることになる。まず万神は楽士の前に腰を下ろし鈴と扇を持ってマンスパジをする。途中で立ち上がり、マンスパジをつづけるが、これが終わると、合奏のなか、舞いつつ行列をなして左回りに回る。このことをトリオン（外トリオン）^{パツ}という。トリオンとは「巡ること」で、これは秋葉のいう「道場」である。

行列の先頭はパリ公主、そのあとを蠟燭を掲げた祈主、香炉持ち、位牌と蓮華を持った男巫、莫塵を掲げた四人の男の順で進む。一行ははじめに蓮池堂の前にいき、ここから地獄の門の方にいき、門を巡る（図版 36）。莫塵のなかには死に装束が、そして上には青い布が敷かれ、その上にさらに房の付いた神刀が置かれてある（図版 37）。要するにパリ公

主と祈主，故人が地獄の門に向かっていく。パリ公主は舞いつつ先導するのだが，この舞いのかたちにも種類があり胡蝶トリヨン，手トリヨン，扇トリヨン，神刀トリヨンの四種類を三巡りずつ演じる。

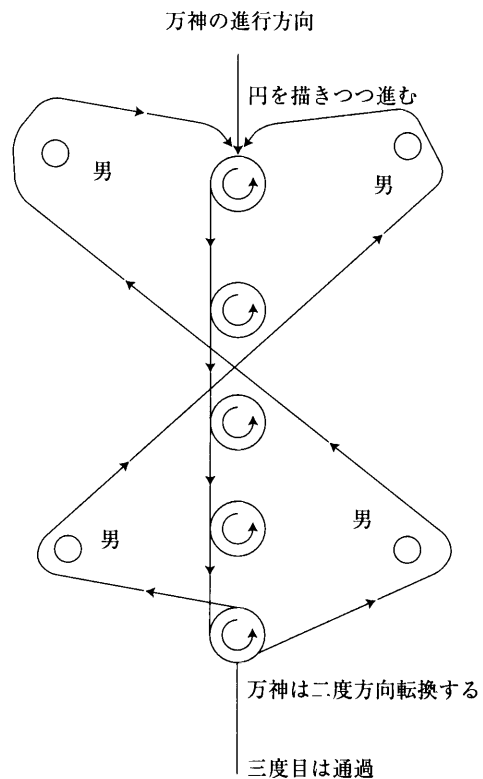
このうち神刀トリヨンは注目される。すなわち，万神が扉の付いた神刀を門の下を通すように投げて門使者（門衛）に受け取らせる（図版38）。この神刀は門を開けるカギなのだという。ただし，神刀トリヨンはのちの「内トリヨン」においてもおこなわれる。それはカギを意味するだけではないはずで，おそらくその周囲に群がる雑神を追いやることを意味するのだろう。また，このときの，手トリヨン，胡蝶トリヨン，扇トリヨンは靈魂の飛翔を象る，あるいは盛り立てるものとみられる。

門入り ムントツルム パリ公主が神刀を投げたにもかかわらず，門はすんなりとは開かない。パリ公主は銅拍子チエツグムを叩き

「この門を通ればこそ，死者の弔いが叶うので

門を通ろうとやってきたのだから，開けてください…」⁶⁶⁾と唱えごとをして開けてくれるように乞うが，門使者は，施しのカネが少ない，カギの代価がないといっては断る。だが，万神が祈主に説いてカネを二度，三度出させると（図版39），門使者は大門を開ける。

ここで白い布が門の下から蓮池堂に向かって敷き延べられる。それはあの世へとつづく布橋である。パリ公主は両手に地藏菩薩に献上する「礼緞」イェツン（織物）を捧げ，そのあとを祈主が従う。一行はこうして通過しがたい門を通り抜け（図版41），地藏菩薩のいる蓮池堂ヨンジヤンに向かって三進二退の独特な歩みで進んでいく。これは布橋の通過がいかにむずかしいかを



▲トッサムトリヨンの略図。トッサムトリヨンは，万神を先頭にして8の字をえがくように巡る。

如実にみせるものであろう⁶⁷⁾。

ヨンシル 霊室 蓮池堂の前まできて、地藏菩薩への贈り物を捧げると、パリ公主に故人の霊が降りる。そして亡者が妻に、みずからの生前の苦勞、今後、妻が無事息災であるようにとかたると、祈主である妻は改めて嗚咽する（図版 40）。

アソ トリヨン ヨンシルで故人の霊と妻との対面があったあと、霊の道行はなおもつづけられる。この二度目のトリヨンはアソトリヨンともいう。今度は庭に準備された大きな祭膳の周囲を左回りに巡る。これはあの世の十二大門を無事通りぬけることを意味する⁶⁸⁾。そして、ここでもパリ公主は四種類のかたちで舞い、最後に神刀トリヨンがみられる（図版 42）。

さらに地獄の門の前にいき、ここでもパリ公主は神刀を投げてトリヨンをする。これは、四人の男たちの掲げる莫塵の下を小さな円をえがきつつ複雑に歩き抜けていくもので、これをトッサムトリヨンという。これは地獄に陥るのを免れるためにやる行進である（略図参照）（図版 43）。莫塵の下を通過したあと、万神は杖鼓の前にいきマンスパジをし、亡者の霊は各種の門を通過して「極楽世界にいつてくらしなさい」という。李相順万神によると、これはチノギセナムの核心の儀で、通常のチノギクツではやらないという。

この二度のトリヨンは何を意味するのだろうか。はじめのトリヨンは冥府から脱却することを示していてわかりやすいが、二度目の「あの世の十二大門」通過とはいかにも漠然としている。これは元来の「あの世」がひじょうに遠いところにあり、蓮池堂ですら途中のものにすぎないということなのであろうか。いずれにしても、故人の靈魂はまだ蓮池堂の周囲にいる。

サンシクオッリム 上食上げ 李相順万神が銅拍子をたたきつつ巫歌を唱えるなか、祈主は他の万神に教えられつつ庭の祭膳に向かって祭祀^{チェサ}⁶⁹⁾をする。そして亡者の霊に向けて、今後よく見守ってくれるようにと祈る。祈主は、祭膳の前でしばし呆然としてすわっていた（図版 44）。

トウイヨンシル 後の霊室 故人の霊と祈主が三度目の対面をする。万神は故人の死に装束とくつをはき、胸には白い紙でこしらえた魂^{ノクチョン} 箋^{たましろ}（霊代）を付ける。さらに腕に死者の服を持つ。ここで万神は死者に成り代わり「おれはいいところ、極楽にいくからね」と妻に最後の別れを告げる（図版 45）。そうして万神はノクチョンと故人の服を祈主の頭上にかかげ祈主を

いたわる。このあと簡単にヨンシルノレッカラクがうたわれる。

道を裂くこと ここからは霊のあの世への道行きである。万神は紅い官服紅チョルリク^{キルカラム}⁷⁰⁾を着て、まず頭上に掲げられた布橋の下を歩き、次に戻ってきて今度は胴体で押しきるようにして布橋を裂いていく。はじめは麻のこの世の橋^{イースンタリ}、次は木綿のあの世の橋^{チョースンタリ}⁷¹⁾で、万神は手に銅拍子を持ってこれを叩きつつ歩む。

布橋をふたつ裂くことはトリヨンが二度あることと同じ発想だろうか。あるいは仏教の冥府の考えが「この世の橋」には反映されているのかもしれない。いずれにしてもあの世への道を切り開いて進むことの具体的な表現である。以上ふたつの橋を裂くために、同じことが二度くり返される。ただし、二度目のとき万神は手に神刀を持って道を裂いていく(図版 46), (図版 47))。

道を開いたあとでマンスバジがあり、「極楽においきなさい」と歌う。なお、李相順万神はまだ大髪を頭につけている。ここではなおパリ公主のまま靈魂を導いている。

十王軍雄^{シワングヌン} これはパリ公主の巫歌において、公主が苦難の旅の途中で夫を得たとかたられていることに基づいている。すなわちその夫ムジャンスをまつるのだという⁷²⁾。紅チョルリクを着た李相順万神が手に干鱈と扇を持ち、立ってマンスバジをし、祈主に向かって亡者の霊の無事を祈る。ごく簡単なものである。

後餞 ソナン,^{ヨンサン} 靈山,^{マンミョン} 萬明,^{サンムン} 喪門やそのほかの雑鬼への送りの儀をする。まずマンスバジのかたちでうたっておいて、次に膳の上に果物や餅, 菓子を載せ, これを雑神に供えてチノギセナムの後餞を終える(図版 48)。亡者の死に装束や祭場に飾られた紙類はすべて焼却される。

2. セナムクツの特徴と芸能性の淵源

この大がかりなクツの特徴をあげると次のようになる。

- 1) 構成面からみると、「内堂サギョン」と「セナムクツ」の二部構成であること。これは通常のチノギクツと基本的には同様のもので、要するに「諸神勧請」と「祖霊および死者霊の迎え, 送り」になる。

- 2) そして、この構成は朝鮮のあらゆる死霊供養の儀にあてはまる。
- 3) 仏教の影響が著しいこと。そのことは序の段階にあたる内堂サギョン、大小の地獄の門、蓮池堂と地藏菩薩の図像、十王の名を墨書したものの設え、またチュンディパクサン、仏事橋、十王軍雄などのことばに端的に表現される。
- 4) 霊の去就にみられる芸能性。特にこの世からあの世への道行がパリ公主という女神に導かれ、二度のトリョンというかたちで音楽的、視覚的に演じられること。これはすでに芸能化していた仏教の影響もあるだろうが、やはり朝鮮の巫俗の内部で生じた部分が多いであろう。
- 5) 華やかな道行にもかかわらず、冥府と極楽の世界像の差がそれほど明瞭ではなく、結局、橋を渡ることによって死者の靈魂は一段落するほかはないこと。ここには仏教以前のかたちがみられること。

この第4、第5の内容をもう少し、詳しくみていこう。およそ芸能的な表現が必要とされるには人びとの最大の関心事があるといってよく、ここに関心を注ぐことはセナムクツの祭儀の意味を人びとの側から捉えることにもなるだろう。その主要な点は次のようになる⁷³⁾。

1. あの世の使者の出現と俗語による語り（使者祭次^{サジャヨリ}）
2. 捨てられた姫の一代記（マルミ）
3. 靈魂の順調な道行（外トリョンにおいてパリ公主の演じる4種類のトリョン）
4. あの世への関門通過（地獄の門衛との対話「門入り」）と蓮池堂までの布橋渡り
5. 亡者の霊と家族との対面（三度の口寄せ）
6. 再度おこなわれる道行（内トリョンとトッサムトリョン）
7. この世との訣別（「道を裂くこと」）

そして、これらの全体を覆うのは何よりも死者の霊の不安定性ということである。個々の行為はその克服のための歩みのようなものともいえる。これをいいかえると次のようになる。

使者による現世の死の確認と死者霊の冥府行き（1）、そして冥府から解放された靈魂はパリ公主による導きと極楽行き（2）を待っている。それはマルミという巫歌のなかで確認される。幾度も反復されるトリョン（3）を経て、地獄の門を通過し（4）、地藏菩薩の

ところへいけば、すべてが解決するのではなからうか。ところが、そこでなお、霊との対面 (5) があり、ふたたびトリヨンがくり返されトッサムという墮地獄を免れるための呪的な歩み (6) がみられる。ヨンシル (死者との対面) が三度までもあり、最後に布で象徴された道を裂いてこの世からの訣別の確認 (7) をしたのは何をものがたるのだろうか。それは靈魂がともするとイエに戻ってきてしまうということであろう。

ここにおいて、チノギセナムは根源的な朝鮮民族の他界観を露呈する。つまり靈魂は蓮池堂や地藏菩薩の慈悲により済度されるという仏教の教えには共感をみせつつも、なお不安なのである。この世の先には漠然としたあの世^{チョースン}しかない。そのためにチンディパクサンをし、各種のトリヨンをし、トッサムまでもしておきながらである。ありとあらゆるありがたい仏菩薩を拝み、墮地獄を免れるための呪的な歩みをしたにもかかわらず、あの世への不安は残されていた。朝鮮民族の死者の靈魂は古来、鳥になり蝶になり、回帰するのである。それは靈山会上の説法よりも説得力があった。

これがために死者靈薦度のクツは次から次へと芸能的な表現を生んだのだとみられる。

3. まとめに代えて—水陸齋とチノギセナムの対照

3.1. 水陸齋からみたチノギセナム

朝鮮民族に死者霊の弔いの手続きを世界観とともに教えたのは仏教で、それは「齋」という名でよばれた。朝鮮の齋には、四十九日齋、靈山齋、生前予修齋 (日本でいう逆修) などがあるが、もっとも大きな規模で強い影響を与えたのは水陸齋だとみられる。これは先に述べたように民間信仰として下降し、巫俗のなかにはいりこんだ。もとより巫は朝鮮の古代三国鼎立の時代から存在し、王の周辺にいた師巫などは冤霊の祟りによる災異のことなどを教えた。巫はまた胎中の子の将来の予言、あるいは王に徳を勧めるなどの役割も果たした⁷⁴⁾。そうした意味では死者の靈魂を何らかのかたちで救ったかもしれない。とはいえ、今日みられるような秩序だった死霊祭は高麗時代以降に調えられたものとみられる。そこで最後に、まとめに代えて水陸齋とチノギセナムの構造の対照をしておきたい。

今日、伝えられている水陸齋の構成はたとえば次のようである。

①序讃篇 簡略に靈山齋をおこなうこと。

朝鮮文化史における死者霊の供養

- ②上壇 釈迦牟尼仏ほか各種の法身，化身をよびまねく齋式。
- ③使者壇 冥府の使者，すなわち月直使者，日直使者，時直使者，引路使者などをよびまねく齋式。
- ④上壇中壇 あの世の壇（冥府壇）として天^{チョンジン}長（？）菩薩，大智菩薩，地藏菩薩をよびまねく齋式。
- ⑤下壇 あらゆる無主孤魂のための齋式および放生齋。
- ⑥回向壇 齋式の内容を告知する榜や位牌，莊嚴の具をすべて焼却する壇⁷⁵⁾。

さらに，今世紀の前半に伝統の見直しを意図して著わされた『積門儀範』⁷⁶⁾の「水陸無遮平等齋儀」は次のような構成となっている。

- ①齋の縁由を説くこと
- ②靈魂をして仏菩薩の説法を聞けるように菩提心を生じさせること
- ③冥府の使者招請のための焚香
- ④門外で冥府の使者の供養と祝願を奉ること
- ⑤道場の浄化のために五方神を供養すること
- ⑥冥府の使者のもてなしと送り。僧への供養。
- ⑦護法諸善神衆の招請と供養
- ⑧靈魂の招請と灌浴儀式。新衣を着させること。
- ⑨孤魂への施食
- ⑩懺悔と四弘誓願。孤魂が仏弟子になること⁷⁷⁾。

『積門儀範』でも，やはり，靈魂へのよびかけがおこなわれている。これは以下の祭儀のための前提の儀である。そして「冥府の使者」が登場し，供養され送られる。この前後に神衆が到来し，最後に当該の死者霊が水，衣，食でもって薦度され，送られる。

以上は，寺院でおこなわれる水陸齋の骨子である。さらに，わたしは先に『韓国民俗綜合調査報告書』（全南篇）を引用して全羅南道の寺院でおこなわれる水陸齋の順序をも記した。それによると，「設会因由」があつて，次に「冥府の使者」をまねき，送つたが，基本的には上壇，中壇，下壇と三つの段落に分かれ，下壇において孤魂が供養され，その回向をもって終えている⁷⁸⁾。これらはすべて同一の構造である。

ここで上述のチノギセナムを振り返り整理すると，次のようになる。

- ①諸靈へのよびかけ 不浄
- ②神および仏菩薩の招請 カマン請陪, チュンディバクサン
- ③冥府の使者の招請と送り 使者
- ④死者霊を済度する——救済者パリ公主 マルミ
- ⑤死者霊を済度する——回向 外トリヨン, 門入り, 内トリヨン, ヨンシル, 道を裂くこと, 十王軍雄
- ⑥後餞

これをみると、チノギセナムは構造的には水陸齋と同じであることがわかる。「諸靈へのよびかけ」はまさに「簡略に靈山齋をおこなうこと」とみられる。それは当該の死者霊の救済のためには「その他大勢」の靈魂を無視し得ないという発想で、これこそ中世の東アジアをおおった靈魂観だったとみられる。それが冒頭にあることの意味はやはり相当に大きい。以下、仏菩薩、使者の登場は同一である。そして靈魂の済度がある。水陸齋では孤魂や当該の死者霊の救済は地蔵と引路王菩薩により担われるが、チノギセナムではパリ公主により担われる。この構造は同じである。

とはいえ、「天^{チョンジャン}長(?)菩薩, 大智菩薩, 地蔵菩薩」⁷⁹⁾とパリ公主との違い、あるいは「あらゆる無主孤魂のための齋式および放生齋」と「外トリヨン, 門入り, 内トリヨン, ヨンシル, 道を裂くこと, 十王軍雄」との違いは歴然としている。そのことの意味はやはり重い。背景には何があるのだろうか。最後にそれを考えておきたい。

3.2. 朝鮮の死者霊の道行

水陸齋から受け継いだ構造を維持しつつ、一方で、朝鮮の死霊祭は「死者霊を済度する」段において、仏教から離れ独特の展開をみせている。水陸齋と構造は同じといっても、朝鮮民族を特徴づける観念はやはり如実に顕われているのである。仏教の世界観に従いつつも、地蔵菩薩や引路王菩薩などの代わりに捨てられた王女を登場させた。これは儀礼の担い手のもっとも身近な存在がここに浮上したということだけでなく、やはり儀礼に参加した者たちの強い共感がパリ公主にあったということである。それはつまり朝鮮王朝半ば以降の女性たちの願望でもあった。

いずれにしても、こうした一種の女神の先導のもとに冥府から靈魂を脱出させ、諸種のトリヨンをする。そして行為としても布を裂くことでこの世とあの世のあいだを分けてい

る。これはいわば基層の觀念の表出である。そして冥府の十王は、いつしか究極の世界の諸王となっていく。チュンディパクサンの巫歌のなかで死者霊は「十王世界へいって暮らしなさい」とよびかけられる⁸⁰⁾。同じことは秋葉隆の巫歌資料にもみられる。

秋葉の残した巫歌資料のうち、「死の語」はまだあまり注目されていない。それは「散陰と称する最も大規模なる招魂の巫祭」⁸¹⁾において唱えられると説明されたが、この記述の意味することがそもそも多くの者にとってはわからなかったのであろう。これはつまり、チノギセナムクツの巫歌ということで、儀礼の詳細を知った上で読むならば実に興味深いものである。その巫歌の末尾には次のような世界がえがかれる。

死者の靈魂は川を越え山を越えひたすら十王の道を求めていく。やがて道が左右に分かれる。「右側の大路は地獄の道にして、左側の道は十王に行く道」なので、左の道をいく。そして釈迦世尊の導きで九品蓮華台へ引導還生することを得たが、そこは極楽のほんの入り口である。まだ道は遠い。

路次、大きな木にでくわす。その名はあの世の「一千聖賢木」という。東西南北の枝ごとに仏がいる。その仏のいうには今靈魂は「西天西域国」にきたと。みると、木の下には三色の花が咲いている。初めに咲く花は「老人の死せる花」、次に咲く花は「若人の死せる花」、三番に咲く花は「子供の死せる花」。

亡者はさらにいき、江にいたり船に乗る。そして江を渡り船から下りると十王の門前に出る。ここから、亡者は十王世界の三つの門を通過する。第一門には阿弥陀仏、第二門には観世音、第三門には弥勒と地藏がいる。そしていう。億万の弥勒と万の地藏は「兄弟の如く坐したれば、これ実に十王ならずや」⁸²⁾。

さらに奥の世界がある。ここからはうるわしい十王の光景がえがかれる。五色の蓮華をながめつつ江山を越えると、薬師の家がある。そして北方の高い山のなかには「優曇華、長生花、蘇命花、蘇息花」が咲いている。亡者はこの花を子孫が持つようにと手折る。そしてみると、八仙女がいて不老草、不死薬、長生花、白桃花、紅瑠璃、白脯があり、酒と音楽の遊びもそなわり、「これ実に十王ならずや」と語られる⁸³⁾。

チノギセナムにおいて死者の靈魂はこういう世界にいきついた。十王世界は冥府から今や極楽にまで引き上げられた。そしてなお興味深いのは巫歌はここで終わりではないということである。朝鮮民族のえがいた靈魂の究極の行方はどのようなものなのか。

生命の花と音楽の遊びに包まれた十王の世界にあってもやはり靈魂は安住できなかったようである。「死の語」では、最後に玉皇上帝が登場する。そして、仏菩薩が玉皇に「某姓の亡者」は感心なので人間世界に戻すのがよいと勧めると、玉皇は死者の霊に対して、

お前の子孫は財物を惜しまずに真心をこめて供養したから、「世上に行き引導還生せよ」と命じ、しかも「男子は王になり、女子は翁主となりて、千万世遺伝し百年千年を生くる故、かくと知りて世上に出で往け」と命じる⁸⁴⁾。

これはまさに仏教以前の靈魂觀の反映で、この世への再生、イエとの繋がりを保証するものである。おそらくこれが巫俗のいきついた究極のかたちであったのだろう。ところで、この巫歌にうたわれた死者靈はいわば、子孫の手厚い供養により十王世界をみる事ができた。それはしかも、生命の花を持って子孫に分け与えるべく戻ってきてくれるという。これほどけっこうな靈魂もまたないであろう。

ところで、この世に戻ってきたそうした幸福な死者靈は何をみることになるのだろうか。残念ながら、この世の子孫たちは少しも満ち足りていないのである。それは何故なのか。わたしは、ここに朝鮮の民衆のほんとうの悩みがはじまったのだと考える。それは、現実にはむしろ「乞粒、ソナン、靈山、喪門など、さまざまな雜鬼」のほうが多いからであり、しかも、こうしたモノたちをないがしろにしておいて一家だけの靈魂の濟度などはありえないということに気がついた。それが水陸齋冒頭の序讃篇であり、チノギセナムクツをはじめ、あらゆるクツのはじめと終わりにもてなす「不淨」の意味するものなのである。

わたしはIの末尾にさしあたりの結語を記した。ここでは今ひとたびの結語を記しておきたい。死者靈の供養、それは五百年來、民衆のこころであった。

注

- 1) 李能和輯述、李在崑訳註『朝鮮巫俗考』、白鹿出版社、1976年(原著1927年)、151頁。
- 2) 秋葉隆は「京城のチノギは実は亡オギであって、南鮮のオグ、北鮮の亡ムギと一脈通ずる言葉ではないか」とした(赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、大阪屋號書店、1938年、186頁)。また金泰坤は「悪しき・獄」と分析した(金泰坤『韓国巫歌集』1、集文堂、1971年、87頁)。なお、忠清道では死靈祭をオギクツとよぶ(韓国民俗辞典編纂委員會編『韓国民俗大辞典』2、民族文化社、1994年、1329頁)。
- 3) 今日ではピョンチノギが多い(趙興胤、金秀男『ソウルチノギクツ』、悦話堂、1993年、78頁)。ソウルの巫堂はしばしばこの種の区別をいい、わたしもきいたことがある。
- 4) ソウル在住の李相順巫女からの筆者聞書。
- 5) 基本資料は赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻、大阪屋號書店、1937年、63-124頁。
- 6) 徳物山上にまつる崔瑩將軍(1316-88年)のこと。マヌラは尊称だろうという(赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻、大阪屋號書店、1937年、121頁)。
- 7) 赤松は天然痘の神とする(前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、104頁)が、趙興胤によると「王位を悲劇的に失った王あるいは世子とみるのが妥当だろう」という(前引、趙興胤、金秀男『ソウルチノギクツ』、81頁)。

朝鮮文化史における死者霊の供養

- 8) 赤松の注は痘神のこととする（前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻、122頁）が、金泰坤はこれを否定して処女神とする（前引、金泰坤『韓国巫歌集』1, 54頁）。
- 9) 新羅の金庾信の母萬明の霊だともいう（前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻、122頁）。金泰坤は巫俗における祖先神のこととする（前引、金泰坤『韓国巫歌集』1, 52頁）。
- 10) 勇士や戦死者の霊（前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻、123頁）。
- 11) 本来は「正二品以上の官員の敬称」だが、ここでは宅地神ほか諸種の「大監神」のこととする（前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻、123頁）。
- 12) 前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、181-183頁。
- 13) 前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、137頁。
- 14) 巫覡のことではヨンシルという。
- 15) 前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、183頁。なお巫堂たちは道場のことをトリョンと発音する。
- 16) 同上、183頁。ふたつの橋を裂くのは要するに、死者の靈魂が十王のいる冥府を脱し、仏菩薩のいる極楽世界へはいつていく道作りであり、これで靈魂の道行の準備が整ったことを象徴的に表現するのであろう。
- 17) 同上、183頁。巫堂らはこれを後ヨンシルという。
- 18) 前引、金泰坤『韓国巫歌集』1, 55頁。
- 19) 前引、金泰坤『韓国巫歌集』1, 56頁および87頁。
- 20) 前引、金泰坤『韓国巫歌集』1, 57-58頁および87頁。
- 21) 前引、金泰坤『韓国巫歌集』1, 58-60頁。
- 22) 前引、金泰坤『韓国巫歌集』1, 85頁、88頁。
- 23) 前引、趙興胤、金秀男『ソウルチノギクッ』, 80頁。これは前ヨンシルともいう。
- 24) 李能和は「指路婦散陰」と記した。前引、李能和輯述、李在崑訳註『朝鮮巫俗考』, 151頁。
- 25) 芸能民俗研究室編『ソウルセナムクッ』, 国立文化財研究所, 1998年, 非売品。これは沈雨晟, チョン・キョンヘ, 金ヨンフンが執筆に当たり, 多数の図版, 巫歌資料ともども現今のセナムクッを詳しく報告している。
- 26) その次第と図版は, 拙稿「死者の道行（承前）－死霊供養の実際（二）」『日吉紀要 言語・文化・コミュニケーション』No.13, 1994年, 33頁以下を参照のこと。
- 27) 李相順。1998年現在, 52歳。降神巫。25年前に中国の將軍関羽が身に降り, 身病を患い, 40代からは巫女としてクッを担う。降神したカミの属性からか, 何事においても活動的で指導性がある。日常活動としてクッのほかには鍾路で「ソウルセナムクッ伝習所」を主宰し後進を育てている。なお, 万神は中部以北での巫女の尊称。
- 28) チノギセナムは1995年に重要無形文化財104号として指定された。1922年生まれ（戸籍では1924となっている）の金有感が人間文化財として指定されているが, 今回は参席しなかった。金有感の母親は潘スンオブ（1888-1951）といい, 王宮に出入りしてそこでセナムクッをしたという（前引, 芸能民俗研究室編『ソウルセナムクッ』, 203頁。母親の姓氏「潘」の漢字は筆者による）。金有感は母親のソウルクッの伝統を受け継いで幼少のころからクッをしてきたので, もっとも本格的なセナムクッの伝承者といえよう。ただ, 近年, 弟子にあたる李相順巫女との関

- 係がしっくりいっていないようである。
- 29) 三弦六角すなわち縦笛^{ビリ}、横笛^{チヨ}、奚琴^{ヘプム}、杖鼓^{チヤンゴ}、太鼓^{フク}それに大琴^{テグム}（長めの横笛）に人材がそろわなければならないという。
 - 30) 経費は控えめにやっても1千万ウォン以上、必要だとのことである。通例のクツもけっして少ない費用ではないが、それでもこの半分ていどでまかなえる。ちなみに都市勤労者の平均収入は月に2,3百万ウォンといったところである。
 - 31) 現実問題として多額の経費の一部は李相順巫女の負担でもあったようだ。今回はチノギセナムクツの公開という面もあり、弟子たちのほかに外部の者が少々参席しておこなわれた。
 - 32) 市内西大門近くの国師堂では各種のクツが時間単位でおこなわれていてせわしく、またゆったりとした空間も確保できないとのことである。
 - 33) ただし、後述するバリ公主の物語のなかには現れて、苦難の旅をする姫に「落花」を与えて助けてやる。巫堂たちの観念のなかではありがたい存在であったはずである。
 - 34) サギヨンは「四経」の字が考えられる。秋葉隆によると、ソウルでは仏教に強く影響されたイエのまつり天宮迎^{チョングンマギ}がおこなわれていた。これはかつて仏事祭^{ブルサクツ}の名のもと、寺で盛大におこなわれたが、秋葉の当時すでに伝承されていなかった。だが、四経祭^{サギヨクツ}というものが、当時まだ残っていた。それによるとサギヨクツは、天宮迎^{チョングンマギ}、内堂迎^{アンダンマギ}、山遙拜^{サンバレギ}の三部からなる。このうち、天宮迎は周堂退散以下十二の段からなり、これは庭前の前夜祭である。内堂迎は室内において中日の夜間におこなう。そして翌朝、山上にいたっておこなうのが山遙拜である。これらは全部で36ものクツをおこなった（前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、163-164頁）。これらのうち、山上に行くことを除くと、チノギセナムの内堂^{アンダン}サギヨクツと重なるものが多い。また天宮迎は特に仏教の影響が濃い。
 - 35) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、18頁。
 - 36) ここで、赤松は軍雄の説明を加えている。軍雄とは、概してそれは死んだ武将勇士の霊と信じられていて、いわば一種の軍神だという。そしてそれにも種々あって、上山別軍雄^{サンサンビヨルグン}、射殺軍雄^{ササル}、使臣軍雄^{サシジン}、成造軍雄^{ソンジュ}、軍雄大神などがある（同77頁）。
 - 37) 前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、137頁。
 - 38) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、22頁。
 - 39) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、27頁。
 - 40) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、27頁。
 - 41) このときの巫のいでたちと歌唱の抑揚、場の雰囲気は済州島で祖上本縁譚を唱える場を彷彿させる。
 - 42) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、27頁。
 - 43) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、27頁-28頁。
 - 44) ソウルの巫堂たちはこうした通称をよく用いる。それはイエで家族のだれかが商いをやっていると、その商品の名を取ったりしてつける。近年では「オートバイ婆さん」とか「唐辛子^{コチュジャン}」などが人びとによく知られている。
 - 45) 前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、163頁。
 - 46) なお付言しておく、京畿道でも仏師と同様のものが「天王」としておこなわれている。すなわち、秋葉隆・赤松智城の報告にある十二祭次のなかに「天王」があり、ここでは天または黄

- 金山から下りてくるチュンサン（僧正）がかたられる。その僧はやはり、嚙囉を持って祈主の前に立ち、施しをすれば、「短命の者は長生し、子無き者には子生まれ貧しき者は富者となり」⁴⁶⁾ といって祝福する。つまり仏師クツと同じ内容である。天王クツはチノギではやらないが、「薦神クツ」^{チョン}のなかではやる。薦神クツとは新穀や果物をカミに捧げるもので、赤松によると、日本の神嘗祭と家族の先祖供養を兼ねたような祭儀である（前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、143頁）。これは朝鮮の中部地方においては基本的なクツである。
- 47) 秋葉によると、この山遙拜は都堂カマン、都堂軍雄、都堂胡鬼、都堂萬明、都堂倡夫、都堂大監、都堂乞粒、都堂城隍、都堂靈山の段で構成される（前引、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、164頁）。
- 48) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、39頁。もともと、李相順万神によると、カマンは「カミを迎えてくる道を開くという意味」だという。
- 49) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、39頁。
- 50) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、40頁。
- 51) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、48頁。
- 52) 李相順万神の説明では両班大監だが、前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、では「官位大監」といっている。祈主のイエに官位の高い者がいたばあいにやる（54頁）。
- 53) 一般にチノギでは研刀はおこなわない。
- 54) 伝承では、子孫の繁盛と長寿を祈願する段である。玉皇土程のもとには人の生死を管掌する帝釈がいる（前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、57頁）。
- 55) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、60頁。
- 56) 以下、三月の厄は三月三日（^{サムジツナル}三辰日）、四月の厄は四月八日、五月の厄は五月端午、六月の厄は六月十五日（^{ユドゥ}流頭）、七月の厄は七月七日、八月の厄は十五日、九月の厄は九月九日、十月の厄は上月^{よいつき}なのでいつということなく餅をもって、十一月の厄は冬至の日に白玉餅^{ウソクシメ}で十二月の厄は二十五日に白餅で、正月十四日の厄は胡鬼をもってさえふさぐというようなことが歌われる（前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、257-258頁）。
- 57) 前引、秋葉の四経クツの説明にもあるが、本来はケミョンである（赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下巻、163頁）。巫堂が得意先を回って得たコメでケミョン餅を作り、これを人びとに分け与えることをさす。「ケミョン売り」といっても実際はクツ堂にいた人びとに餅を配って終えた。
- 58) ちなみに金学順万神は、むすめところは女学校で勉強したといい、日本語の小説を楽しんで読んだものだった。
- 59) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、63頁。ただし、同書の祭次の数は17番である。わたしのあげた事例では、上山のところで、神将、大監を連続的にやったので、全体は14番となるが、神将、大監を別途に数えれば、やはり17番となる。
- 60) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、64頁および264-267頁の巫歌資料参照。
- 61) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、64頁。
- 62) 前引、芸能民俗研究室編『ソウルセナムクツ』、65-66頁。
- 63) 演じるのはひとりだが、李相順万神は「おれは使者三聖だ」といっているのだから、観念的には三人の使者なのであろう。

- 64) 秋葉隆の採録本では「羅花 라화」とあるが(赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻, 大阪屋號書店, 1937年, 44頁), 李相順および『ソウルセナムクッ』(288頁)では낙화とある。さしあたり「落花」としておく。花が冥府を通過するときに災難除けの力を発揮することは東海岸のオグクッにおける「花の唄」などとともに注目される。同じ発想であろう。
- 65) 荊門^{カシムン}とか喪門^{サンムン}などともいう。要するに故人の霊はここを通過できるかどうかが関心事なのである。なお, このばあい, 一行は冥府から極楽世界へ向かっている。その道にある門なので, 通過がかなわなければ, 靈魂は地獄をさまようことになる。
- 66) 前引, 芸能民俗研究室編『ソウルセナムクッ』, 94頁。
- 67) ちなみに, この門の通過と橋渡りの過程は中国南部や台湾の道教儀礼でみられる「打城」の儀と同じことを表現しているとおもわれる。そこでは道士や法師, あるいは童乩の導きにより冥府から解放された靈魂が, やがて「架橋」を経て天に昇っていく。
- 68) 前引, 芸能民俗研究室編『ソウルセナムクッ』, 100頁。
- 69) 家庭にあっては男子が故人の命日におこなうもので, 酒を献じ食事をすすめる。
- 70) 李相順万神によると, 普通のチノギにおいては黄色のチョルリクを着る。
- 71) 当日の儀礼では, 麻の道, 次に木綿の道であったが, 前引, 芸能民俗研究室編『ソウルセナムクッ』, 114頁では, 木綿の道がこの世の橋, 麻の道があゝの世の橋となっている。麻と木綿に格別の意味はないのだろう。
- 72) これは李相順万神の説明だが, その場にいた楽士や前引, 芸能民俗研究室編『ソウルセナムクッ』, 119頁では, 「あゝの世界で十大王を護衛して仕えまつる神将たち」に亡者の霊の引導を頼むものだという。ムジャンスン^{ムジャンスン}を神将の代表と考えればそれほど違いはなかろう。
- 73) 前半の内堂サギョンの部分にも芸能的なものは多々みられるが, これは財数クッなどにも共通する点で, さしあたりチノギの考察からは除いておく。
- 74) 前引, 李能和輯述, 李在崑訳註『朝鮮巫俗考』, 20-22頁。
- 75) 前引, 韓国民俗辞典編纂委員会編『韓国民俗大辞典』2, 891頁参照。
- 76) 高僧の錫贊が1935年に著述したもの。
- 77) 韓国民族文化大百科事典編纂部編『韓国民族文化大百科事典』13, 韓国精神文化研究院, 1991年, 154-155頁, 洪潤植執筆。
- 78) 本論Ⅰの「1.水陸齋」の項, 注14を参照のこと。
- 79) ここには引路王菩薩の名が加えられてしかるべきだろう。
- 80) 赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』上巻, 大阪屋號書店, 1937年, 280頁。
- 81) 同上, 330頁。
- 82) 同上, 330頁。
- 83) 同上, 333頁。
- 84) 同上, 334-335頁。



図版2 セナムクツのために庭に準備された蓮池堂。なかに地藏菩薩がまつられる。地藏と弥勒は朝鮮王朝を経ても尊崇された。これらは巫歌では好ましい「十王世界」に住むことがうたわれている。



図版6 クツ堂に設えられた大膳フランゼンに蠟燭をともす祈主。供物は亡者の霊，祖霊，仏師（帝釈）などに向けて各種並べられ豪華である。背後に地獄の門（小門）もみえる。



図版10 僧のパラオラム嘍囉舞。中部以北のクッでは「仏師」の段がある。巫俗が仏教の強い影響を受けていることをものがたる。



図版17 上山。万神は崔瑩將軍（山マヌラ）になり、祈主に祝福を与える。この高麗末の將軍は開城の徳物山上に妻妾とともにまつられて、朝鮮の中部以北の巫堂たちの絶大な崇拝を受けた。



図版34 マルミの段。万神はこの姿勢で1時間、バリテギの物語を唱える。祈主が着座し、そのわきには故人の死に装束が延べられてある。さながら人が寝て覆いを掛けたようである。死者霊を冥府から望ましいあの世へ引導するのはこの神話語りの主人公バリ公主。



図版35 トリヨンに先だつてまず亡者の
靈魂をよぶためのマンスバジをする。万
神はすでにバリ公主に変身している。そ
のいでたちは通常のチノギクツのときよ
りも一際はなやかである。



図版40 二度目のヨンシル。蓮池堂の前でバリ公主に亡者の靈が下りた。妻はまるで
このときを待っていたかのように感にむせぶ。それは公開された哀哭であり、なぜか
周囲の者にも共感の輪が広がる。



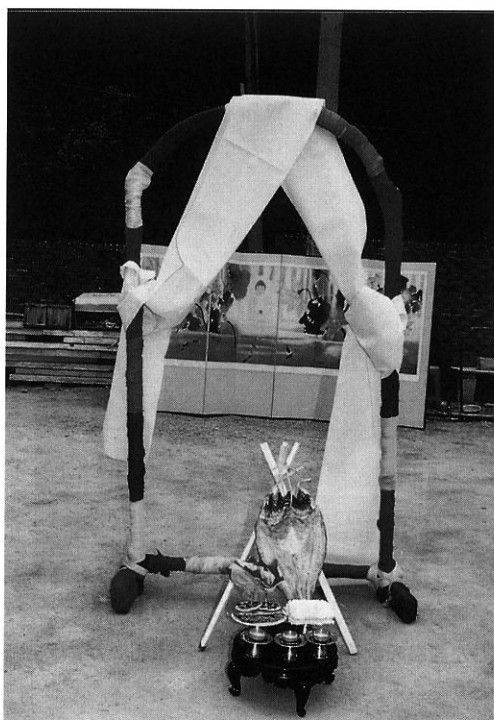
図版41 ようやく地獄の門を通過して故人の霊はバリ公主とともに蓮池堂に向かう。それは冥界から脱け出たことを意味する。



図版42 大きな膳をはさんでの神刀トリオン。万神は神刀を投げて寄りくる悪しきモノを追いやる。



図版46 最後のヨンシルも終わり、今、故人の霊はあの世入りをする。布はこの世とあの世をつなぐ橋である。万神は両手に神刀を持ち「この世の橋」の下を通過する。



図版1 蓮池堂に向き合う位置に大きな地獄の門が置かれる。クツの末尾にここをバリ公主と祈主、亡者の靈魂が通過して蓮池堂までいく。



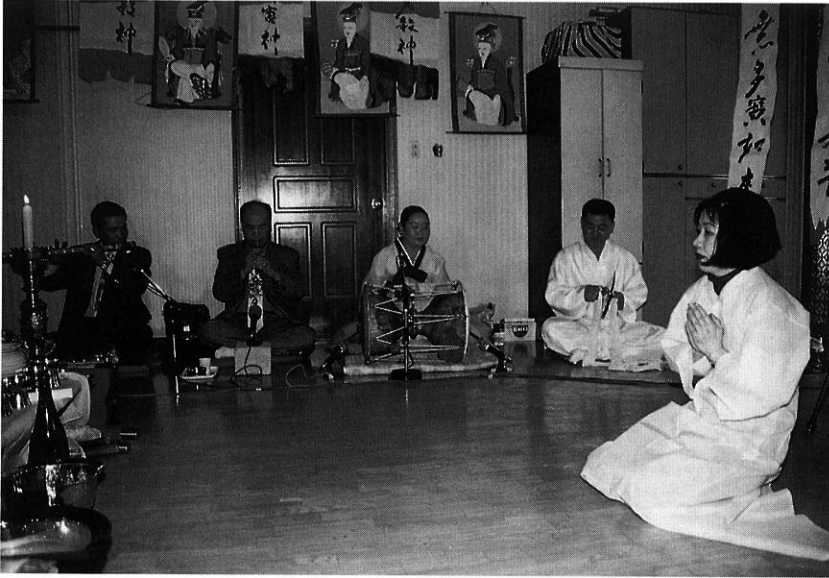
図版3 本郷の膳。本郷は地域を管掌するカミ。この段のクツのなかでヨンシル（仏下ろし）がある。



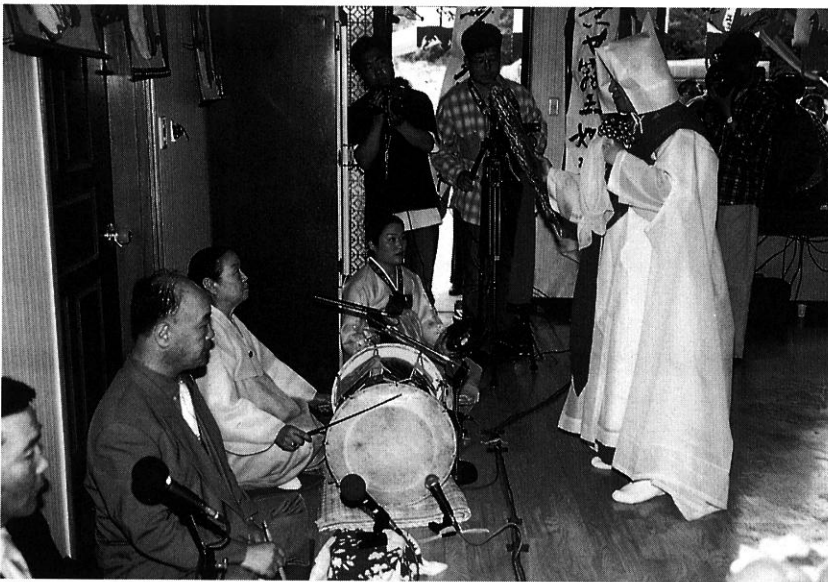
図版4 不浄の祭次。クツの冒頭では祭儀の次第語り，雑鬼雑神へのよびかけともてなしが欠かせない。死霊祭は本来こうした諸霊の救済に主眼があった。李相順万神がひとりで坐して杖鼓をたたきながらかたり進める。



図版5 不浄の段の末尾にあって火を灯して浄める。雑神は招かれはするが，イエや地域にとってはやはり浄めの対象でもある。



図版7 進爵。祈主がカマンの段で将来した神がみに酒と膳の上の供物を勧め、次に合掌して祈念する。音楽がはいり祭場はにぎやかとなる。



図版8 マンスバジのかたちで^{フルサ}仏師というカミをよび招く。仏師は仏教を代表するカミということであろう、巫俗では各種の仏師がいる。万神は僧をかたどったいであり。



図版9 マンスバジが終わると、万神は舞いはじめる。以後、各祭次で舞がみられる。



図版11 天宮胡鬼氏は天然痘にかかり痘痕を残して死んだ女性の霊で、この顔を隠すために赤い布を携え、これを頭にかぶったりする。



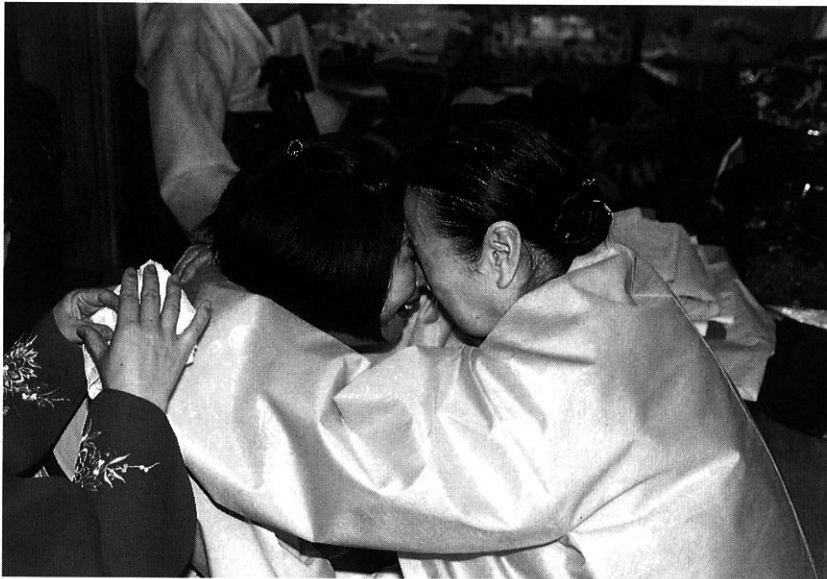
図版12 男巫に「オートバイ^{ハルモニ}婆さん」の霊がおりてきて、なじみの巫堂らと対話をする。仏師の段はこういう場でもある。



図版13 都堂の神意をうかがうためのサスル立て。武器を立てて神意を占うのは中部以北のクッではよくみられる。



図版14 ^{ボギョング}本郷の段の託言^{ヨンス}。本郷は地域の守り神だが、この段では万神の祖や故人の霊、祈主の側の祖霊などが下りてくる。



図版15 本郷の段で最初の口寄せ（初^チヨンスル）。こうしたときの妻の感泣のさまにはひとつの型があるかのようなのである。万神による死者霊の口寄せは都合三回おこなわれる。



図版16 堂々たる関項将となった万神。関項将はこの万神（坐女）の身主。^{モムジュ}



図版18 別星。これは悲劇的な死をとげた王族の霊とされる。



図版19 ジャンゾム
槍 剣を立てることで祈主の家業の安泰を確認する。



図版20 精鬼ベッキム。人のからだに取りついて精神の病を引き起こす精鬼^{チヨウシ}。それを刀、水、ときには火を用いて取り除く。かつて秋葉隆が報じた徳物山上の精鬼堂とそこにまつられた精鬼の仮面はよく知られている。



図版21 両班大監が打令をうたう途中で祈主を背負って祝福する。大監はあそびの好きな欲深いカミとして登場するが、よくもてなしてくれる者には財宝をたっぷりもたらしてくれる。大監にも各種がある。



図版22 下直大監。頭上の膳の上にはこの大監の好物である米と豚の足が供えられている。



図版23 ^{チエクトウ} 祈 刀。男巫は別星神となり、研いだ刃の上に素足で乗って託言を与える。通例チノギではおこなわないが、今回は男巫が別星を身主としていたのでおこなった。頭上に五色の布「雲 橋」^{クムクニ}がみえる。神仏の下降する橋である。



図版24 ^{ソンジョ} イエのカミ成造への祈り。家族の平安を願って焼紙をして祈願を込める。紙を焚き上げるのは中国、朝鮮に共通な祈りのひとつのかたち。



図版25 倡夫打令を歌う万神。ここでは一年の厄除けのことばがうたわれる。倡夫すなわちクワンデの職掌はいろいろあるが、道行の先導、厄払いなどは重要な仕事のひとつであった。



図版26 キミョン売り。巫堂がもってきた米で餅を作り、人びとに分け与える。祝福のお裾分けということであろう。



図版27 ^{アンツタン} 内 堂サギョンの後餞。雑神らのための膳を前にして大監を送り出す金学順万神。本格的にやれば2時間はかかる。



図版28 ^{ヨンサン} 後餞。霊山という雑神がたらふく食べて帰っていく。霊山は無惨な死を遂げて弔われぬ死者霊のひとつ。



図版29 使者の段のはじめは万神と杖鼓打ちとのあいだのマンスパジ。万神は頭に大髪を載せ、手には使者紙^{サンジエジ}と使者橋^{サジエタリ}（左手）を持つ。



図版30 万神は使者に変身したあとで、祭場を跳びまわり祈主にカネをせがむ。



図版31 使者が故人の霊をあの世界へと連れていくところ。これにより死が確認される。麻布の上に路銀を置くことを要求する。



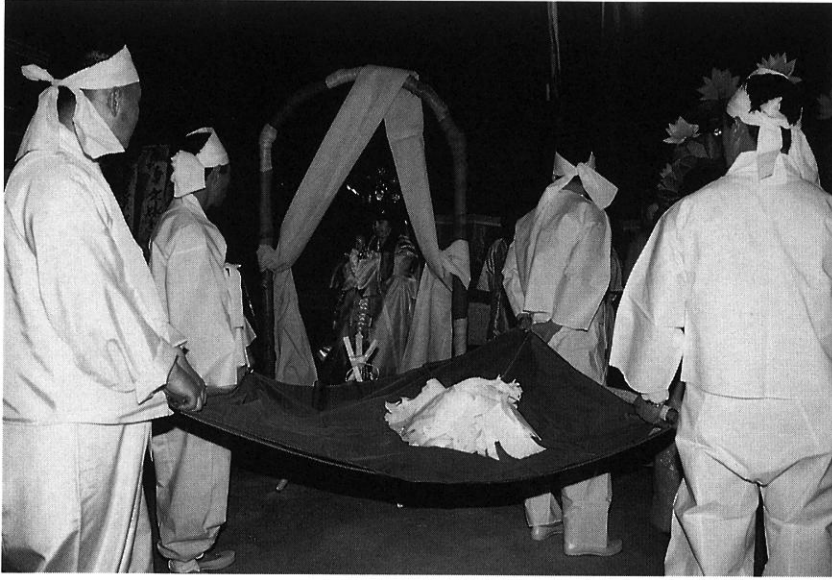
図版32 使者が故人の霊と供物を背負ったところ。



図版33 祈主との長い対話を終えたあと使者打令をうたう。李相順万神が使者となる。使者はパンソリでうたわれる性悪の兄フンボのような者として振る舞う。カネを出さなければ故人を冥府に連れていかないと脅し、滑稽な哭の儀礼をする。その口調は芝居っ気にみちている。



図版36 トリヨン（道場）。パリ公主が手^ツトリヨンを舞いつつ一行を従え、地獄の門へ向けて道行をする。



図版37 故人の霊は四人の男に掲げられて進む。莫塵の上には地獄の門をあける神刀が載せてある。



図版38 パリ公主が地獄の門を開けるカギである神刀を投げたところ。手前にいるのは門衛（門使者）。



図版39 門衛の拒絶にあつて、やむなく、パリ公主は祈主にカネを出させる。



図版43 トッサムトリョンはセナムクッだけでみられる呪的な歩みでもっとも重要視されている。墮地獄を免れるためにやるといい、万神は前進、後退をくり返しつつ、8の字をえがくように巡る。



図版44 祈主が手ずから亡者に酒と食べ物を献上する「上食上げ」。



図版45 三度目のヨンシル。万神は故人の服とくつをはき、胸には故人の象徴となる魂籠を付け、故人の声でかたりかける。



図版47 神刀を持った万神が「あの世の橋」を裂けば、亡者の靈魂のあの世入りが完了する。布を裂くことは通過を意味するのだろう。



図版48 後餞。クツは孤魂招請の「不浄」にはじまり、それを奉送する「後餞」で終わる。これはクツがもと無縁の死者霊を供養する仏教儀礼から多くのことを受け継いだからであろう。残飯を施すのがふつうだが、セナムクツでは膳上の供物を与える。