

四月初八日と卯月八日

片 茂永[※]

1. はじめに

かつて藤井正雄は、民俗学に仏教民俗論が可能だという前提から仏教文化圏の民族どうしの比較によってはじめて自文化の仏教民俗を正しく把握できるという持論を述べたことがある。いわゆる藤井のいう国際仏教民俗学の当爲性を提示していたのである⁽¹⁾。したがって、こういう意見に対する賛同は、当然ながら、仏教文化圏の民族ならどこからでも考えられる問題として受け入れられると思っている。その比較基準もわりと明瞭であるから特に比較民俗学に有効だと明らかにしていたのである。さらに、その関連文献や現在調査可能な資料も国ごとに豊かなほうで、適切に活用したいという意欲も含まれていたであろう。比較民俗で重要視されるべき資料の公平性問題をかなり克服できるからである。

仏教と民俗を単に弁別的に取り扱うことによって得られる解答もたまにはあるだろうが、それよりわたしは仏教民俗をもうひとつの〈第3の文化実体〉とする態度に重みを感じ、またそれを現代的課題として考えている。インド伝来の信仰や民俗、仏教そして儒教、道教などの外来要素と韓国伝来の信仰、習俗との複雑な習合形態から外来要素を排除する作業は事実上その結果を疑問視せざるをえないからである。変化というのは単純な混合でもなく変容を伴うので一応変化が始まるとその変化は独自のな力を得て、独自のな過程と実体が行なわれ、また双方にはすでに還元できないほどの独自のな文化決定力を持たせるといわれた⁽²⁾。こういう立場から四月初八日の問題に接近するにはどうしても民俗的基盤とともに新しい文化変容をも有機的に考察すべく必要性を感じ取っているのである。

そして比較民俗に関しては最近の崔仁鶴の次のような言説に注目している。例えば、かれは「未来を志向する比較民俗学」の中で、民俗学はこれからどうあるべきかを述べているが、そこで比較民俗学の重要性を指摘する。すなわち、今までの比較民俗学が伝播と受容という側面に注意していたならば、これからはその相異点の原因糾明に注意しなければならないということであった⁽³⁾。こういう態度から比較民俗研究が進められてはじめて他民族の文化をも正しく理解できるという意味のようだった。さて崔は、これほど有用な比較民俗でも民俗学者として備えなければいけない態度があってからだと四項目を提示して注目を引く。まず最初に、比較民俗学の目標としては隣接民族との比較が優先されるべきである点。二番目には、資料の選別的採用を止揚し、総合的で科学的方法によってお互いの相異点の原因糾明に力を入れること。三番目には、民俗調査に臨む際はその地域の言語習得が是非必要だということ。最後に、周辺国の研究者どうしの

※韓国・仁川専門大学日本科副教授

相互協力が必要であるといった。

隣りの国どうしの比較から出発すべきだという崔の立場は結局、文化的共通性をたくさん持つ地域を指しているところから藤井のいう仏教文化国どうしの比較民俗とあまり変わらない。そして言語習得問題とか隣国の民俗学者どうしの相互協力には全的に同感している。ところが資料の選別問題や総合的研究はまだ論議の余地がある。というのは、はたして総合的研究が可能かということである。単刀直入な言いかただが、総合的研究は将来的にそうあってほしいという希望かもしれない。鈴木もいうように、民族文化というのは、少なくとも個々の文化要素が複雑にからみあって出現する文化構築物の全体、もしくは統合構造として現われるものだから、比較単位は〈文化要素〉→〈要素群〉→〈文化・文明の統合構造〉のように漸次的に高い単位と移動しなければならないということだった⁽⁴⁾。いわゆる、民俗学者がもっているはずの問題意識も要するにある文化要素から解かねばならないようであろう。選別や総合という言葉と比較単位の問題ははじめからからみ合っていたかもしれない。

さらに、現段階では仏教民俗に関する統合構造はおろか、その要素比較もほとんど行なわれてないので、まったく初期段階といわざるをえない。そこで四月初八日における重要な要素が問題になってくる。さまざまな要素が考えられる。お釈迦さまの誕生をお祝いする儀礼であることには間違いはないが、お釈迦さまという神霊をどのようにして迎えようとするのかは一様でない。経典では同質かもしれないが、民間レベルでは一様にはいえない。その迎える方式にまず興味がよせられるのである。

こういう要素を中心にして韓国の民俗と日本の民俗の類似性や相異点を探そうとするのが本稿の目的である。

2. 韓国の四月初八日

四月初八日を韓国語では〈サウォルチョパイル〉という。日本の〈ハナマツリ〉や〈ウヅキウカ〉のような韓国のいわゆる民俗語彙といえることばなのである。さて、韓国人がこのことばからすぐ思い出すのは次の二つである。まず、お釈迦さまという外来神が出生した日だということ、それからはお釈迦さまを迎えるため備える燈のことであろう。それもいろんな形の燃燈のことを思い出す。お寺で点燈してくれるその燃燈に韓国人は熱中し、家族の数の燃燈ならいっそう好む。

『京都雑誌』『冽陽歳時記』『東国歳時記』などからみれば確かに韓国人はこの日競争的に燃燈を高い棒につり下げていたことが分かる。お寺のみならず、家々でも門の前に燈竿を立てていたそうである。それはいうまでもなく、お釈迦さまという神霊を迎える装置としての認識があったからにはほかならない。そこにはまた雉の羽根や色とりどりの布切を挿したりもするが、ともかく要諦になるのは燃燈だったのである。燈の種類も本当に多く、にんにく、蓮の花、すいか燈などの植物燈があったり、獅子、虎、亀、しか、こい、すっぽん燈などの動物燈まで千差万別だった。こうした燈の儀礼の系譜は、いま現在も四月初八日だったらどこの寺刹へ行ってみても見られる

が、ただしお寺ごとにすこしずつその燈の形態が違っていただけである。江原道春川市の三雲寺の例を調べてみよう。

三雲寺でもやはりこの日は色紙で作った多種の燈を手下げて境内を巡りながら平素の所願を懇切に祈ったりする。例えば1991年初八日の時は籠燈、象燈、鳳凰燈、蓮燈、333人燈などを燦爛にともし、お釈迦さまの誕生日を慶祝する法会を開いていた。その時の案内文によれば、一般的な蓮燈の外にもいくつかの燈が出現している。また1992年の初八日に配布された“壬申年お釈迦さま御誕生奉祝献燈勸善文”には太極燈、鐘燈、地凶燈などの燈が紹介されている。さて三雲寺は燈だけを特別に説明する案内文も配っているが、ここではもっと多種の燈が登場して燈が大へん恣意的で、流行的であることを暗示する。塔燈、国旗燈まで登場する有りさまだからその多様性は充分にうかがい知ることができよう。献燈仏事によれば次のような所願成就が予想されるという。即ち、象燈は子どもと自分の健康および入学試験によく効き、籠燈は世帯主乃至は事業家の事業繁昌や裁判の勝訴に効験があるとされる。鳳凰燈は男女の縁を結んでくれることや妊娠、それとも重要な試験（例えば高等考試など）の合格に効き、塔燈は以上挙げた燈を総合した性格だとかそれとも将星昇進試験に特別に効くそうである。したがって塔燈は規模からしてもとても豪華で費用もかなりかかる燈であることが分かる。鐘燈と国旗燈は所願が大きい人、たとえば国政出現を願う人とか至急に所願を成就しなければいけない人に勧められる燈なのである。国会議員選挙や地方自治制度関連選挙が多くなるにつれてその流行が予想される燈なのである。

333人燈は33人燈から発展した燈のことをいう。ここで33人燈とは、三雲寺の僧侶が効験を直接証明したといわれ、必ず祈願することが成就されるといって人々に勧められている。6欲天のなかの33天から33の数を取ったそうであるが、特に効験があるとの評判中である。この燈を完成するためには33名の人々がいっしょには祈願しなければならず、したがって大きさも目立ち、八角形である。これから333人燈が発展して大勢の人々の関心を引き起こしているところである。

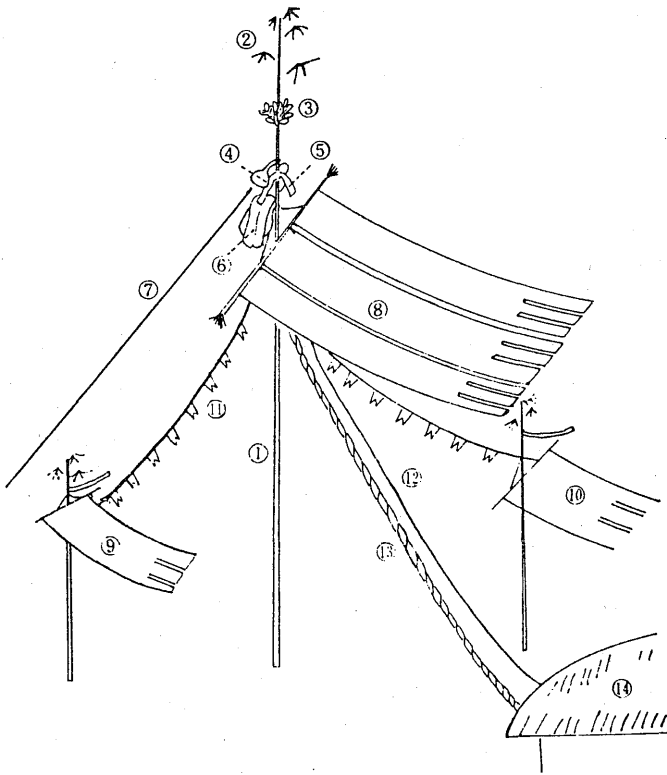
またちょっと風がわりな青紗燈籠もある。青い雲紋紗で本体を作り、赤い布で上下を飾った燈籠のことだが、次のような発願者が申し出るともす。例えば、①家族に慶賀すべきことがあるとき（結婚、回甲、得男、得女、誕生日など）②仕事が進まないとき（事業、昇進など）③家族全員に良いこと（新居への引っ越し、褒賞など）のようである。これからの流行が予想される燈である。

さらに、三宝に帰依していない人のために鐘燈まであるなど、まるで燃燈百貨店を連想させるほどである。一言でいえば、燃燈はお釈迦さまを迎えて人間が必要とするすべてのものを可能にしてくれる如意珠のようなもので、韓国人においては仏神に接近する最上の媒介体といっても過言ではない。

しかし燈の風景をふりかえってみれば、現在のように境内を埋めつくすほどの数多い燃燈によってのみ説明されるものではなかった。注目すべき伝承は、燃燈と竿とが民間レベルではセットで伝えられていた事実であろう。要するに、村々ではホギ習俗が伝えられていたがこれは多分に民俗との習合が認められる伝承である。ホギというのは、初八日の数日前から庭に立ててある

燈竿の竿上に稚の羽根や色々の絹でつくった旗を取り付ける民間儀礼を指す。一般庶民のあいだでは松などの木の枝を取り付ける場合もあるが、軒先に燈といっしょに取り付けることもあるといわれる⁽⁵⁾。こういう習俗は慶尚南道清道からもみられている。さて『東國歳時記』によれば、燈はなるべく家族数にしたともいうから、燈によって家族全員の幸福を祈ったことが分る。

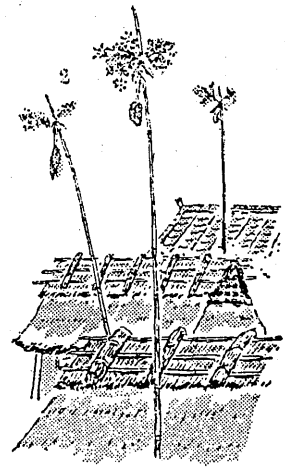
こうした立竿習俗は寺の外からその由来を探ることができるだろうと思う。いうまでもなく、立竿習俗は神の降臨と関係があるというが、満州や日本からも出現している。濟州道の巫俗にも現在までクンデという高い竿を立てる習俗がみられるなど、燃燈の立竿習俗とあまり変わらない⁽⁶⁾。韓国の各地からもムダンのクッのなかでやはりシンテという立竿習俗は残っている。



(図 1) クンデ

- ①長竿 ②竹 ③つばきあるいは松の葉
- ④揺鈴 ⑤米袋 ⑥トウルヌギ
- ⑦支線 ⑧神旗 ⑨ザトウツキ
- ⑩ウトウツキ ⑪ナビキ ⑫テッターリ
- ⑬テッターリ ⑭家内の祭壇

玄容駿『濟州島巫俗研究』から抜粋



(図 2)

関西地方高花 (天道花)
『年中行事図説』(民俗学
研究所編)から抜粋

クンデやシンテの特徴をいうために竿上の燈を除くならば、松の木とともにつばきの葉っぱがあって、日本の卯月八日の立竿習俗に酷似してしまう。仏教以前の立竿習俗をいうならばここから双方の類似性をうかがい知ることができよう。

一方、当然なことかもしれないが、これからは燃燈の迎神性について言わねばならないだろう。四月初八日から目を離せば韓国の燈の民俗は大変変化にとんでいる。特に多くの伝承はお釈迦さまの誕生を祝うよりはむしろ土着の神々を迎えるという事実に注意せざるをえない。こういう系譜における燈の民俗が高い竿や籠とともに燈竿習俗へと展開したと思われるが、燈の形が仏教風にかわってからはもっと強化された迎神性を示したにちがいない。外来の神秘が加えられたからであろう。さて、村の境界線に焚火を焚いておくとか、燈竿を立てておくことによって村の彼方から訪れる神霊を迎えようとした習俗を調べてみよう。

地方都市の平山では陰曆四月初旬頃、朝から家ごとに燈竿を立て、また三石橋と邑橋にも燈竿を立てた。そこにはさまざまな燈が取り付けられたのであるが、その数が数千にも上っただけでなく、数万の見物客まで集まり混雑そのものだった⁽⁷⁾。

咸鏡南道北清では正月15日か陰曆4月頃、主に男たちが山に登り、遊んで下りながら燈籠行列を楽しんだ⁽⁸⁾。

とあり、以上の事例は村の入口としての橋や山という境界的空間に火をとす火の民俗的原理についていろいろ考えさせる。四月初八日を前後にして山から花を祈ってくるとか野遊びを楽しんだりする伝承は韓国のみならず日本にも多数みられるが、この際の燃燈ははたしてどういう意味を持つのだろうか。平山と北清の事例に明確な日付は書いてないものの、春に神霊を迎えようとしたもう一つの迎神習俗とみてさしつかえない。平山の事例からは確かに仏教の影響も読み取れるが、だからといってこの習俗を仏教に依ったものだと断定することはできない。時期と燃燈の形体は仏教の影響かもしれないが橋の側に燈竿を立てる習俗をお釈迦さまを迎えるためだとは思えないからである。いいかえれば、火には民俗世界からの神々を迎えようとした民衆の態度が投影されていたものであろう。

山から花を祈ってくる伝承は山から神霊を迎え祀り、秋に再び山へ送ってあげるといった靈魂観を説明するのに有用な手がかりを提供していた。しかし、今までの民俗学的成果はもうそれだけをもっては説明しつくせないいろいろな伏線がいたるところから発見されているのである。また清州道の習俗からはお釈迦さまが豊漁をもたらしてくれる漁撈の神として象徴化されるなど、四月初八日の夜は特にナンガメギという魚がたくさんとれるという。この日はまた海産物もたくさんとれるからといって村人が競って騒ぐのであった⁽⁹⁾。さてこうした民俗は北韓からも報告されたりして四月初八日のお釈迦さまがまるで豊漁や豊作の福神のようであった。

海や山の彼方から訪れる神霊が燃燈によって歓迎される神仏習合は一つの文化変容としてとても示唆的である。即ち、韓国の四月初八日民俗が伝来の燈の民俗によって支えられてきたことが予測されている。ところが、四月初八日の燈が本来どういう意味をもっていたのかをもっと見極めめるためには四月初八日の燈だけでなく正月の燈をも検討しなければならないだろう。という

のは、過去の燈の儀礼としては断然正月の燃燈会といった仏教儀礼を言わざるをえないからである。だからもともとは燃燈会とお釈迦さまの誕生とはあまり結びつかなかった。この事実をまず念頭におかなければならない。

高麗初期の風俗には、王室から王都や地方の村落にいたるまで正月15日燃燈をとす習俗があった。それも数日間続いたようである⁽¹⁰⁾。また恭愍王13年辛丑には燃燈会を催したあと、殿庭でホギ(呼旗戯)を観覧し布を賜したといわれるが、ホギは前述したように、大小の燈竿をもって楽しむ民俗的儀礼であった。崔南善はこのホギ戯に日本のハラエグシのように祭場を清める意味があったと解いたことがある⁽¹¹⁾。とにかく人々はホギ戯によって燃燈会に必要な物品を調達したことが伝えられていて、燃燈のため人々がどんなに力を入れていたのか推察するのはむしろかしくない。それでホギ戯や燃燈会が正月に行われた事実は燃燈会が仏教とは関係なく行われた何よりの証拠であろう。時期の問題だが、正月の外にも二月、三月など多様に行われた。昨今の四月初八日の燃燈会がお釈迦さまを迎え祀ることから出発したというならば、こういう四月以外の燃燈は他の理由から出発しなければならない。文献からも分ることは、四月燃燈よりもむしろ正月や二月燃燈のほうがもっと頻繁に記録されているようだが、これは大へん意味深長である。お釈迦さまの御誕生の奉祝儀礼が毎年変わったはずもなく、燃燈にはやはり民俗レベルの要求が多かったと考えられる。

つまりわれわれが理解している四月初八日の燃燈は、人々からの宗教的欲求があったからというより、他の要因によって形成された可能性が強い。人々の宗教的欲求はむしろ正月などの燃燈会から探さなければならない所以であろう。また三国時代の正月燃燈会が高麗時代から漸次的に二月燃燈会のほうに移動したことは『三國史記』や『高麗史』を通してもうかがい知ることができる。『高麗史』の上で四月燃燈会が記録されているのは恭愍王1年(1352年)から禡王12年(1386年)のあいだの6回にすぎず、以外には多様な燃燈会が行われていたのである。さて、こうした多様な燃燈会に注視していた洪淳昌は次のような意見をもって燃燈の意味を整理したことがある。即ち、

高麗時代の燃燈行事はだいたい3種類に分類することができる。最初に、国家的儀式としての一定の日、例えば正月15日か二月15日に行われた燃燈行事。そして、やむを得ぬ場合は特定の日を選定して行なった燃燈行事。これは最初の燃燈行事の変形である。最後に、国家から指定した日以外の特殊な場合、例えば仏誕日とか王族の冥福を祈るために行なった燃燈行事などがそれである⁽¹²⁾。

といて特殊な場合である仏誕日より、正月15日や二月15日こそが国家的燃燈行事であり年中行事であることを強調していたのである。したがって、洪淳昌の言説に従うならば、われわれが今日知っているいわゆる釈迦誕辰日はあくまでも特殊な場合であったのである。そして四月初八日の燃燈会が年中行事に定着してからもやはり以前の燃燈会は水陸齋の中にその姿を受け継いでいた⁽¹³⁾。この問題は李能和も『朝鮮佛教通史』で確認したように⁽¹⁴⁾、過去の燃燈会の民俗的基盤が最近まで残っていることを裏づける。ともかく四月初八日の民俗的意味を見きわめるため

には今の燃燈行事とともに正月の燃燈行事、そして正月の火の民俗的意味などを検討すべきなのである。

『三国史記』の記事からも分るように韓国の燃燈行事に関する記録は正月の上元燃燈が出发点となっている。さて、その時期だが興味深いことに実は中国にも正月燃燈が伝えられていて、見落すことはできない。

中国の正月燃燈は唐の以前からであることが定説であり、それも正月の元旦とか8日、15日など時代によって等しくないし、同時代においてすら毎年違っているとされる⁽¹⁵⁾。そして正月15日に固まりはじめたのは8世紀頃からであるようだが、その由来に関する次のような記録が伝えられる。即ち、「西域での12月30日は中国の正月15日であり、これを大神変月という。」⁽¹⁶⁾といいながら、『大宋僧史略』では中国上元燃燈の由来を西域から求めている。ここで中国の正月15日を西域の12月30日にみなすのはとても意味深長である。いいかえれば、年が変わる時に燃燈行事を催したことになるが、燃燈によって新たに降臨してくる神霊を迎えようとした儀礼として解釈されるからである。また、「西域では正月1日に燃焼をするが、中国では正月15日に燃燈をする。」⁽¹⁷⁾とあって、西域でのように中国燃燈にも「元旦」の意味が含まれていた。要するに、一言でいうならば、「大神変月」の意味で燃燈を儀礼化したにちがいない。そうだとすれば、漢の時代の正月上元の太日星祭も同じく燃燈儀礼をあらしめた中国的民俗基盤の一つとして考えられる。

漢の時代の正月上元の太日星祭は夕方から一晩中燈をつけておいたまま楽しむ祭だった⁽¹⁸⁾。唐の時代にも太日星祭は正月15、16、17日の三日間安福門の外側に5万燈を点燈し、宮女、娘子たち2千人あまりが歌舞を演じたりした。この際の燃燈を仏教的とはいいいにくく、むしろ中国伝来の民俗文化の中で理解したほうが妥当かもしれない。こうした一連の中国的燈祭は今日にも伝えられていて上元節、燈節、元宵などと呼ばれていた。もちろん燈節というのは点燈するからにほかならないが、中野は燈節を「その年最初の満月の夜に、前年の五穀豊饒を感謝し、新年の豊作を祈るのが本来の意味である。元宵節の夜に丸い元宵を食べるのも、昔の人が太陽や月を形どった食べものを作り、雨神風神を祀って豊饒を祈ったのが始まりだろうとされている。」⁽¹⁹⁾と書いた。

さて韓国の上元燃燈は文字通り中国の燃燈に従ったのだろうか。上元燃燈の外形は確認できないが、韓国の上元即ち、テボルムを中心とした新年儀礼もだいたいこの祭が中核をなす。金宅圭が、韓国の歳時風俗にも正月上元は暦法が施行される前から中心だったといい新年に通じるものがあると指摘した⁽²⁰⁾。『東國歳時記』もテボルムを指して、

夕方になると烽をもって高い所に登るが、これを迎月という。最初に月を見た人が吉だといわれたり、月光によって占なったりする。・・・この夜、町中の家家では、燈油を点して夜を過す。まるで大三十日の夜を過す守歳のようなのである。

とあり、テボルムの意味もやはり火を通して理解できるという事実を伝えてくれる。いうまでもなくこれは韓国の上元燃燈にもテボルムの民俗的基盤が伝えられていることを暗示するものと

して注目に値する。またこれは金浩燮も指摘したように仏教伝来と関係なく伝えられてきた昔の人々の火の観念だったのであり、また火を遊戯や呪術的目的に使ったりしたのもほとんどの地域から発見できる習俗だった。つまり正月テボルムとして象徴される韓国人のもうひとつの元旦にそうした火の観念が存在していたのは、新年儀礼と火の信仰とを結ぼうとした伝来の信仰であり、結局は韓国の上元燃燈を支えていた民俗的基盤だったのである。

一方昔のひとびとは一年の終りを太陽の消滅と考え冬至と呼んだ。それで太陽の衰弱を復活させるためだといわれる“冬至燈祭”が現在観察できるのは大へん幸いである。全羅北道任実郡新坪面竹雉村では冬至の燈祭を毎年行なっているが、村の広場のまん中の両方に高い竿を立てることから燈祭が始まる。二つの竿の間には縄がつながり、縄には数多くの燈をつり下げておく。そして村人は昼のように明るくなったその下に集まり、酒さかなと歌舞をしながら男女老少が楽しむ。のみならず、大三十日の守歳民俗では家のすみずみまで燈火を点じてやはり男女老少ともに眠らずに夜を徹する。この守歳民俗はほぼ全国的である。しかし、冬至から始まったこうした火の儀礼的性格は正月十五日のテボルムにて絶頂に達する。全羅南道長城郡上溪面生寸里生寸村では次のような民俗が伝えられる。即ち、テボルムの前夜である十四日の夕方から夜が明けるまでは大三十日の守歳のような“油紙の点火”民俗が現在まで伝わっている。祭床の上には家族数の通り皿を置き、油紙に火をとますのであるが、よく燃える油紙の火主がその年吉運とされるから一晩中見守ったりするのである。『東国歳時記』の民俗がいま具体的に残っている事例なのである。

そしていまのテボルム民俗では“洞烽（ドンホエ）”が伝わっている。京畿道龍仁郡内沙面大埜里ハント村の民俗である。正月十四日人々は藁を使って5～6mも高く大きな烽を作っておくが、月を最初に見た人が“マンウリョー”とさげびながら点ずる。そしておもしろいことに人々は個人用の小さい烽を作るのであるが、中心の大きい烽から火を点じもって上下に揺らしながらお月様に自分の所願を祈るといふ。さて個人の烽であるが、結びの部分はちょうど自分の年齢と同じくする。

というように、韓国の冬至から正月十五日にいたるあいだは、火の民俗が新年儀礼の重要なシンボルとして作用しているところをどうしても否認しないのである。これがときどき竿と習合して燈竿民俗を生んだと考えられるのだが、とにかく燈火は、活力の更新とともに、新年の新たな神霊を迎えるにもその機能を果してきたといえよう。迎えられる神を見ると歳神とともに家神、村神、先祖神などさまざまだが、みな豊饒と多産が期待されるという事実から免れない。特に大三十日訪れる先祖神は家の煙突から台所に降臨したり、祖先祭祀のとき使われる火の種をかまどから取ってきたりするの、火と先祖神とがお互い不可分の関係にあることを証明するなによりの証拠であろう。かまど神はいま家の諸神のなかで断然最上の神といわれるので、火や燈火も自然に重要視されるべきだった。要するに火とか燈火にまつわる諸民俗は正月燃燈の民俗的意味を把握する上で見のがせないのである。

以上のような民俗的背景を基にして韓国の燃燈行事がどうしても本来は正月の上元に行なわれたのかを理解していただきたい。それで江原道の山村で嫁が代々に守られてきたかまどの火の種

を守れなかったので追い出されたという話しは、燃燈の火が消えず長々と燃えあがると吉兆だとする俗信にその民俗的基盤が流れていると思われる。

言いかえれば韓国の燈祭には本来から火の継世および再生観念が強く見られるわけだが、崔南善は次のような言説で火の信仰の要諦を提示している。即ち、昔から宗教上の理由から新しい火の種を頒布する儀礼があったようだが、この火の種は大闕から民間にいたるまで旧火を新火に変える儀礼だったのである⁽²¹⁾。さて、こうした意味をもつ儀礼がいまは寒食のなかにその残映が伝えられているものの、そういう儀礼が実は年に一回ではなかったとする新しい学説が出て注目をひいている。崔熙殊は周礼を引用しながら、東方には元来から春、夏、季夏、季秋、冬の五回にわたる火節があったとする⁽²²⁾。崔はこれほど国火を改火する目的を基本的には災難克服と福をもたらすためだといった。韓国の燈祭が冬至や大三十日、正月十五日、四月初八日など数回にわたって行なわれていることを理解するうえで役に立つ。それで韓国のいまの四月初八日の燃燈行事は国家の活力を更新するための一番大きな改火儀礼であり、またお釈迦さまの降臨を乗っ取って仏教的に強化され洗練された改火儀礼ではなからうかと思っている。こういうところに韓国の四月初八日とか燃燈とかの意味が認められ、日本の卯月八日とは区別が予想されるのである。

以上、韓国の四月初八日にみられる燃燈の現代的俗信化傾向と元来の本質という二つの側面からさぐってみた。次に、日本の卯月八日について少しふれてみたい。

3. 日本の卯月八日

日本では釈迦誕辰日である四月初八日をウヅキヨウカと呼ぶ。ウヅキは十二支の卯にあたる四月の意味であり、またウノハナ（卯花）が満開になる時節を暗示する言葉でもある。したがって日本のひとびとが使うウヅキヨウカは最初から花が満開となる春節を表わす言葉として受け取ってもさしつかえない。一方、ウヅキヨウカの外に灌仏会、仏生会、龍花会ともにハナマツリ（花祭）が使われたりする。灌沸会、沸生会、龍花会が仏教的表現だとすればハナマツリは民俗的傾向が強い。これはまるで韓国の四月初八日を燃燈行事といいながら燃燈が釈迦誕辰日を象徴すると認識するように、ハナが卯月八日を象徴していると受け取っているのである。いま日本人のあいだで広く使われている言葉はウヅキヨウカとハナマツリなのである。

このようにハナマツリとウヅキヨウカはどちらも〈ハナ〉の象徴性を必要としていると思うが、これが日本の卯月八日を解く一つの重要なキーワードになるかもしれない。

それでは卯月八日での花ははたして何を表わしているのだろうか。まず天道花に注意してみる必要がある。一般的にはひとびとが山に登って花を折ってきてから高い立竿の先に結んでおく習俗を指す。前日から立てはじめてから八日の翌日かたづけるところがあったり、あるいは花がしおれるまで立てておく地方もある。滋賀県では藤やつつじなどを庭の立竿に結んでおくが翌日の朝川辺で流してしまうと伝えられる。しかし同じ滋賀県といっても他の村では花がしおれるまでそのまま置いてからしおれたら門につりさげたりする。この外にも奈良県では八日の前日立ておいた花を八日降ろして屋根の上に投げるところもあって、花に対する多様な心意が見つけら

れる。また天道花には団子や水を供えたりもするが、花それ自体を重視する態度が明白である。兵庫県ではつつじや石楠花、厚朴の花などを竹竿の先につりさげ、なお水を供えておく。この際、竹竿の下にも花が供えられるようだが、家族みんなが濡らした厚朴の枝をもって水をまいたりする⁽²³⁾。水を供えたりまいたりする理由については遺憾ながらまだ詳しくない。

しかし、こういう一連の行為を考察するにおいて、お釈迦さまに対する崇拜の表現よりは他の側面からの考察が要求されている実情である。すなわち、日本人はお盆とか彼岸のときも先祖神に対する供養の表現として水や火が登場するおもしろい現象が発見できるからである。兵庫県の他の地域では水田のあぜに高花を立てその下には水瓶をおいた祭壇を設けるといわれる。天道花を太陽神とか天神、月神などに対する供養として理解する地域もある。京都や大和の山村では門側に花瓶をつり下げの場合も傳わる。このように花を太陽神や天神に対する供養として納得することもできるだろうが、水を供養する点が先祖神をお祀りするお盆とか彼岸に類似しているので天道花や高花も先祖神の神降ろしの標識と見うけられるのである。

花を立てるの先に結び付ける習俗について宮本は特に立竿といったもとの習俗に注意していた⁽²⁴⁾。ところが立竿習俗は今も韓国に伝わる民俗としてそれによる宗教的関連性は両国でも認められる。つまり前節でみたように韓国の四月初八日も竿を立てるといったが、その先には燈や雉の羽根、松の枝などが結びつけられている。そして最近まで家々では門側に竿を立てたあとその先に燈をつり下げるといので、四月初八日と卯月八日における双方の立竿習俗は共に傳わっていたと言わざるをえない。韓国のように日本でも高い竿は祭場における神の道路として用いられがちだったが⁽²⁵⁾、中国でも昔は神人が天国へ行くとき天梯を使用したらしい。自然の生木はすでに古代社会から神の降下のための目じるしだったのであるが、それがだんだん人間の手が加えられた棒とか柱を祭場の標識として認識するにいたった。満州の神竿 (somo) とか韓国のソトもやはりそういう脈絡から立竿の系譜に属すると言えるのではないかと思う。

そして卯月八日にどうして花をできれば高い竿の先にまでと執着したのか、という問題についても、やはり宮本は立竿を神降ろしの標識とみなしていた昔からの考え方が一層具体化されたものと説明している。それで天道花は神を降すためにもっと具体化されたものであり、こうした民俗が卯月八日でそのまま使われたという。したがって、天道花は高ければ高いほど良いといって、できれば天竺までとどくようにと祈願する村もあるようだが、釈迦神が降臨することを期待するからにはかならないようだ⁽²⁶⁾。なお、五来重が主張するところによれば、天道花は本来先祖神の神体としてみなされる花を採ってきて、これを門前の立竿に結びつけて毎日供養するものだという⁽²⁷⁾。だから天道 (太陽) や釈迦を供養するためだという解釈よりは、実は先祖神を供養する行為にみなせるとの説明である。花と死んだ靈魂との関係は他にもいくつかみえる。京都の事例で次のような内容が伝わっている。すなわち、新仏のある家ではお盆のとき、結婚したむすめは実家にもどり墓参りをするようになるがそれをハナオリハジメ (花折り始め) という。花を折ってお参りするからであるらしい。このように亡霊のために山に登って花を折ってきて供養することを卯月八日とか花祭りの由来だと説明することもできよう⁽²⁸⁾。

各地の神社では四月初旬を迎えると地主神に花を供養する儀礼が広く行なわれるが、ハナモリサイ（花盛祭）やハナツミサイ（花摘祭）としてよく知られている。中でも名古屋の熱田神宮では立竿の新しい結びものを見て農民たちがその年の作況を占うといわれるが、これは初夏に山へ登ってから山神を迎え農耕を始めていた民俗の変形としてみている⁽²⁹⁾。さてこの山神が外ならぬ日本人がいう祖霊、つまり先祖神なのであろう。日本民俗学によれば、日本人の先祖神の居処として山が知られているようだが、お盆とか正月、十月などにはふたたび村落に降りて子孫からの祭祀を受け家や田畑を守ってくれるという。したがってこの際の四月祖霊祭はつぎのように行われるという。要するに、家々の先祖神にあたる山神を迎えに出て行くのをヤマノボリ（山登）とかヤマアソビ（山遊）と呼び、この際の山神もやはり花が依代になっているのだが、花を先祖神の化現とみているからにはほかならない。つまり天道花はこうした民俗が基盤になっているのではなかろうか。

さて卯月八日と花との関係をうかがい知ることができるもう一つのおもしろい伝承があるが、夏花がそれを物語る。『歳時習俗語彙』によれば夏花について次のような報告がある。即ち、

紀州には四月の八日、竹竿のさきに花を結はへて高く掲げる風習の外に、別に家の人の数だけ竹の花筒を立てて、卯の花をさしておく処がある。是をお釈迦さまに供へるといって、七月一三日まで毎日新しい花とかへて継げる（有田郡年中行事）。この夏花の行事は早く禁中にもあったが、或は其初日が四月一六日であった（後水尾院年中行事）。

といって、夏花はほとんどの夏のあいだ立てられる花という意味として解釈することができるのである。お釈迦さまに供えとはいうものの、四月初八日に限られたものでもなかった。それで夏の花といった意味としてゲバナ（夏花）と呼んでいるらしい。さて日本の修験道では夏のあいの修行をハナク（花供）あるいは花供入峯と呼んでいてまた注意を引く。これは四月十五日から七月十五日まで、即ち90日間山伏らが毎日吉野や熊野、白山、立山などの修験道場に花を供える修行を指す言葉であった。そしてゲバナはそうした行事に起因した習俗としていわれている。一方、仏教でも四月十五日から七月十五日までは夏安居といって特別な修行期間として知られていてその関係が疑わしい。しかしこの問題について五来重はまた別の立場からの説明を試みている。要するに、時期の一致は確かに仏教の影響であろうが仏教の夏安居に夏花を供える儀礼が見られない点から考えると修験道の花供儀礼は山神崇拝の民俗に起因した可能性が高いといっている。さらに山伏の別称である花衆や夏衆があった事実は、さきに花を祈ってきて山神を崇拝した儀礼があったなによりの証拠とみられるといった。ただ入山を始める儀礼が四月十五日から四月初八日に移されたのは、仏教にも四月初八日に花御堂を作りいろいろな花をもって飾る儀礼があったことを想起してくれる⁽³⁰⁾。いいかえれば、民俗的山神崇拝と花御堂との交渉によって日にちの重畳をもたらしたという論理として受け入れられよう。

以上のように夏花を通して知られたのは、立竿の先に花を結びつける民俗が必ずしも仏教の影響だけではないという事実であり、むしろ山神崇拝との深い関係が浮び上がる。また花を山から折ってくる民俗の外にも宮中灌仏会には次のような内容が伝わっている。

即ち、宮中灌仏会は仁明天皇以後から年例行事として定着しはじめたといわれるが、平安初期の宮中儀礼や制度などを記録した『延喜式』の「御灌仏装束」によれば、釈迦の仏像の側に二匹の龍（青龍と赤龍）を立てておいた山形二基が献花用の花とともに必要だったようだ。また『建武年中行事』にも宮中灌仏会では誕生仏を中心に二側に二匹の龍と山形二基が設けられたといわれるが、こういう慣習がほぼ近世にいたるまで継いたという。それでは、こんなにも長いあいだ宮中灌仏会に山形二基が用いられた理由をはたして何だろうか。伊藤が主張するところによれば、一言でこれは日本的表象であり、民俗的基盤と深い関係があるとする⁽³¹⁾。なによりも釈迦誕生談と山形二基とはなんの関係もないというのが一番大きな理由であるが、むしろ大嘗祭に登場する山形二基と関係があろうとする立場である。

大嘗祭を行うため一時的に新設する大嘗宮の前にも山形二基の標山が登場するのである。大嘗祭ではこれが神の降臨のための標識として認識されており具体的な祭場を表わす意味もあった。山を神の降臨処として考えていた昔の人びとの考え方であり、それが具体的に山の模形物を作ったり、それとも山から花を折ってきて儀礼で使ったりしたのである。このようにして神霊を迎えようとした日本の民俗的基盤は大嘗祭でもみられており、ここにお釈迦さまが降臨するといった新しい文化の流入程度に把握していたのである。そして釈迦の誕生談と日本人らの山の信仰との交渉は単純な混合の次元を越えて新しい文化変容としても考えられている。なによりも、卯月八日になるといつものように山へ行ってきたりお釈迦さまに花を供えたりする内容がそれである。

さて山へ行って花を折ってくる行為が本来は女性の儀礼だった可能性を打診する意見が提示されていて大へん注意を要している。要するに、五来重によれば、卯月八日の民俗が山の信仰に基づいているのは認められながらも、花を高い立竿の先に結びつける習俗がもっぱら山の神霊を迎えることに限定されるように考えるのは本質から離れているとする立場なのである。テントウバナ（天道花）といった言葉がもともとはテントウバナ（纏頭花）から訛伝されたという指摘である⁽³²⁾。音読みではみなテントウと発音されるからであろう。ここで五来の言う通りに纏頭花と考えるならば頭に花を押しこんで飾るというように全ったく新しい意味として近づいてくる。そしてこの言葉を裏づける語彙にカンザシ（簪）があるが、日本の女性は昔から春になると簪と花を頭に挿して飾る風習があったのである。それで簪を指して挿頭花と表記できるのもそういう原因であろう。

それでは纏頭花と挿頭花とはどういう関係にあるか、五来の説明をもっと聞いてみることにしよう。まず卯月八日に花を求めて山へ行くのは明らかに女性が多いが、竿をあまり高く立てると男の子が生まれたりする俗信は卯月八日が女性を中心とした儀礼であり、また出産を念頭においた行事であることを端的に物語ってくれる。そして立竿の花束にすり粉木をかくしておくことと安産したり男の子を生んだりする出産の信仰も伝わっているのである。また大阪の周辺では四月八日になると若い女性らが船にのって行くむすめたちを、兩岸を歩く男たちが野次ったり、ひやかしたりしたといわれる。ともかくこの日だけは女性らにとってとても自由に外出が許容されるのであり、また山へ行って遊ぶこともできたのである。このように女性が中心になって野や山へ行っ

て遊ぶことを一種の宗教的謹慎行為ないしは忌み籠りとみる見解もあるようだが、沖縄にも類似した民俗があるようにこれは神女の資格を取るための手段だという。したがって五来は女性が山に入って忌み籠る行為を一言でいえば成人女性としての資格、そして結婚ができるといった成女式としてとらえている。そして山から降りながら成女のしるしとしてつつじの花を頭に挿すようだが、それを簪と呼んだのである。さて成女のしるしとして頭に挿したという花が単純な花ではなく山神が降りていることを表わすものであり、これによってその女性は山神の巫女になったことを知らせることになったと五来は推定している。その花を主人公の女性の家の立竿に結びつけることによって村の人びとに成女あるいは巫女の誕生を暗示したという論理なのである。

大へん面白い五来の仮説は花を〈山神〉と〈先祖神〉をとともに考えていた既存の考え方と相当違ったように聞こえる。むしろ〈山神〉と〈巫女〉とを繋いでくれる役割を持つ花といった説明はもう一つの仮説、即ち四月八日に男たちが険しい山に入るのを修行の表現としてみて、下山してからはじめて成女に求婚できる資格を獲得したというが、こうした深層のある行事がほかならぬ卯月八日であり、花祭りだというふうを受け入れられる。

しかし一方、五来の推論が無理だといってもここでひとつ明らかなことは、花を山神の依代としてみなしていたということなのである。それが巫女の主神や先祖神といっても、年に一回ずつ村を訪れる山神を花にのせて家の前に招いたという前提が可能であるからである。それで、卯月八日の花は山神と釈迦とが混在された民俗にほかならない。

4. おわりに

いままでは韓国の四月初八日のなかで燃燈が重要な象徴要素である点と、日本の場合では花がそうであるという点を述べてきた。さて興味深かったのは四月初八日を前後にして家の前に高い竿を立てるが、韓国と日本ではおのおの燃燈と花が先に結びついていることである。立竿の共通性のために比較の意義もあったようだし、また民俗の要素比較としても適切だったと思われる。したがって立竿の燃燈や花を除いたら両国の立竿習俗はお互いに似ていたのではなからうか。それが今韓国では燃燈が、そして日本では花が重要なメッセージを持つのである。

という問題に近づくにはどうも花や火の象徴性は不可分なのである。お釈迦さまの誕生日とどういう関係にあるのだろうか。韓国の燃燈、即ち火の問題はまず燃燈儀礼それ自体が国家の関心事だったことに関わるだろうと思う。それと同時に王者らの関心事でもあったこと述べたことがある。それにまた昔は火の民俗が冬至から小正月にいたるあいだ重要な位置を占めていた。例えば年が変わりながら新しい活力の更新、つまり村や国の衰退を止めようと新しい火種が要求されたのであり、そういう儀礼の大部分は継世思想からの発想だったのであろう。したがって仏教が伝播されながら小正月を中心に拳国的な燃燈儀礼が行なわれたと判断している。護国仏教と護王仏教で特徴づけられている韓国の仏教からみると納得の行く儀礼だった。仏教に対する王者らの関心は即ち燃燈儀礼に対する関心だったといわざるをえない。仏教風の燃燈儀礼は靈験ある外来神のお釈迦さまを降ろしてくれる靈験ある火だったので、王の神官的なイメージの創出に有効

だったろう。官威の創出や創造神話に現われるさまざまな火種はその取り方が神秘だったり、あるいは他の靈験ある者から盗んできたりする事例が世界にも広く知られている。非凡な者から盗んだりもらってきた火種こそ靈験があり崇拜の対象になれるからである⁽³³⁾。

韓国の仏教のなかで、特に燃燈儀礼を論じながら王や国家の関心を無視して考えることはできない⁽³⁴⁾。したがって今の四月初八日が高麗時代や朝鮮時代においてすら王や国家の関与に支えられながら伝承されたならば、燃燈を変えようとした民衆の心意は当然に限られていただろうと思う。しかしながら護国や護王のレベルから見るとかぎり日本仏教の展開は韓国とだいぶ違う。正月燃燈から二月燃燈や四月燃燈への展開もみえない。それで日本の四月初八日、即ち卯月八日はあくまでも四月の季節性からくる民俗性に左右されざるをえない。日本のお盆や彼岸儀礼に燈が登場するにもかかわらず卯月八日とは習合しなかったが、それは先行条件としての四月季節儀礼がもっと重要だったことを物語る。韓国では四月の季節儀礼と四月初八日とが習合する前から、王の関与や冬至から正月にいたるまでの火の民俗性にささえられて行なわれた燃燈儀礼が、四月初八日に伝えられてきたら、日本ではそういう国家仏教が介入せずに自然に民俗との習合が進められたらしい。それはいうまでもなく、花が満開になる野や山で行なわれていた春節の民俗儀礼と四月の初八日との習合にいたったろうと思う。さてここで日本人が花を先祖神や巫女の神降りとして考えていた部分的説明よりは、まず人間と山神とのあいだの媒介役割をはたすといった一般論がいつそう適切な接近態度のようにみえる⁽³⁵⁾。なぜと言うなら、日本の民俗を論じながら農耕儀礼と山と花はその中核をなしているからである。豊饒を祈願したり秋収感謝が基盤になっている農耕儀礼は当然に山を主神として考えるようになり、また山神の依代として木や枝、それとも花などを祀るようになった。とすれば、山を出处として村に降りてきた神は先祖神や巫神どちらも可能になってくるのである。このように日本の卯月八日が春の季節儀礼をたくさん含んでいるならば花などを通して降りた神々の機能も同じく多様でないわけにはいかない。われわれがいま多様な燃燈によって大勢のひとびとの祈願を多彩に受容しているように、卯月八日においても日本人は豊饒や無病、男女問題などいろいろな祈願内容のみせているからである。

要するに、卯月八日はハナマツリという言葉もともに使われているように、花を主要な媒介体として人間の所望を祈っており、韓国の四月初八日は燃燈行事ともいうように燃燈が主要媒介として作用しているのである。いいかえれば、四月八日にみられる両民族の民俗の現代的傾向はかなり恣意的かつ流動的な信仰として変貌しているものの、韓国の場合は火の信仰の系譜をそして日本の場合は山の信仰の系譜をおのおの受けついでいることがいえるだろうと思っている。

註

- (1) 藤井正雄「比較仏教民俗学覚え書き」桜井徳太郎『日本民俗の伝統と創造』1988. 弘文堂. 237p
- (2) 藤井正雄「無縁仏考」『日本民俗学』74. 1971. 60p
- (3) 崔仁鶴「未来を志向する比較民俗学」『比較民俗研究』9. 1994. 筑波大学比較民俗研究会.

1～2p

- (4) 鈴木満男「比較民俗学における〈比較〉の構造と視界」『思想』693. 1982
- (5) 『韓國民俗総合調査報告書』（忠清南道）650p
- (6) 玄容駿『濟州島巫俗研究』1986
- (7) 金浩変「中世の燈ノリに関する研究」『歴史科学』112. 1984. 47p
- (8) 7の52p
- (9) 5の（濟州道）342～3p
- (10) 金履載『松京誌』卷2 風俗
- (11) 崔南善「不咸文化論」1923『全集』2.74p
- (12) 洪淳昌「高麗の燃燈について」『思潮』1卷2. 1958. 247p
- (13) 安啓賢「燃燈會考」『佛教學論文輯』1959. 525p
- (14) 李能和『朝鮮仏教統史』下. 1974. 542p
- (15) 洪淳昌「中国の上元燃燈に関して」『東洋史會紀要』5. 1947. 76p
- (16) 『大宋僧史略』下
- (17) 『壅牖問評』卷3
- (18) 13の506p
- (19) 中野謙二『新北京歳時記』1986
- (20) 金宅圭『韓國農耕歳時の研究』1985. 190p
- (21) 崔南善『朝鮮常識問答』1972. 102p
- (22) 崔熙殊「隧神考」『韓國民俗學報』3. 1994. 韓國民俗學會. 246p
- (23) 伊藤唯真「卯月八日の民俗と仏教」『日本民俗学』128. 1980. 日本民俗学会. 17p
- (24) 宮本常一「民間習俗」『年中行事絵巻』解説
- (25) 柳田国男「日本の祭」『定本』10
- (26) 橋本鉄男『日本の民俗』（滋賀）
- (27) 五来重『続仏教と民俗』昭58. 角川選書. 174p
- (28) 27の173p
- (29) 27の五来重
- (30) 27の五来重175p
- (31) 伊藤唯真「灌仏会と供花」『仏教民俗学大系』6. 81p
- (32) 27の179p
- (33) 大林太良「ミルクボトケとサクボトケ」『伊波普猷全集』月報9. 1976. 孫晋泰『朝鮮神歌遺篇』1930
- (34) 呉出世「仏教の献供儀礼と民俗」『韓國仏教民俗學の課題と方向』韓國佛教文學史研究會. 1994
- (35) 和歌森太郎『日本民俗論』1947. 千代田書房