

古代朝鮮
に於ける王者出現の神話と儀禮に就て (中)

——日鮮降臨神話の研究——

三 品 彰 英

はしがき

一 首露神話考

二 新羅古代祭政考 (以上前號)

三 閔智考

四 閔英考

附考—御阿禮考

五 始林考 (以下次號)

六 徐伐考

七 結語

三 閔 智 考

卵から生れた神人赫居世居西干を一名閔智居西干と呼んだ。居西干は居瑟邨居世干などとも書き、王の位號或は貴人に對する尊稱であるが、閔智居西干てふ名の由來に就いて、三國遺事は左の如き興

味ある解説を註記してゐる。即ち

初開口之時、自稱云闕智居西干、一起因其言稱之、自後爲王者之尊稱

と。又黄金積から出現した金闕智に就いて

開積有童男、臥而即起、如赫居世之故事、故因其言、以闕智名之、闕智即鄉言小兒之稱也

と同書は記載してゐる。三國史記は赫居世が闕智と自ら稱したことを省いて居り、金闕智の名義に就いては、「及長聰明多智略、乃名闕智」と字義による合理的な解釋を試みて居る。この三國史記の解釋は、我々文化人にとつては、一應は字義に相應はしい見解であるであらうが、一つの神秘的・論理前的の心性の生み出した神話上の言葉を解するには、餘りに理智的であり、文化人の過ぎる。固有の神人名を表はす借字に過ぎない漢字の字義にとらはれたところに、その遁れ難い誤謬がある。これに比して三國遺事の「闕智即鄉言小兒之稱也」てふ解説には、傾聽すべきものがあり、近時史家の多くは、この説に賛同し、且つ言語上の敷衍的解説をも試みて居る。私も亦、それが以下述べんとする「闕智」てふ言葉の發達の一端に觸れてゐる點に於いて、この三國遺事の解説を是認し度いのである。がたゞ今の私の考へでは、闕智てふ言葉の本義は、もつと原古の精神型態に則して考察するべきであつて、この點に於て上記の三國遺事の解説には甚だ慊く思ふ次第である。實際この言葉は複雑な歴史經過を経來たものにして、最初神童や始祖の神聖な名として用ひられ、後には小兒を意味する郷言となり終

つたことだけは、闕智の神話と三國遺事の解説からも推定出来る。

私は先づ闕智の原義を

(イ) 赫居世(闕智居西干)や金闕智が卵や積から出現したこと

(ロ) 闕智てふ名が始祖や王者の名であつたこと、

の神話内容の二要点に則して考へ度い。即神話中の言葉を解する場合、「郷言小兒之稱也」てふ後代の言葉上の解説よりも、原古的な神話内容自體が、重要視されるべきは言ふまでもない。童兒が卵から生れたり、出生と同時に自らの名を呼んだりすることの不合理さから、それを全く捨てて顧なかつた三國史記の態度は論ずるまでもないが、又「郷言小兒之稱也」てふ後代の言語上の解説をそのまま受け繼いで居る論者達も、やはり神話の内容には餘り顧慮して居ない様である。のみならず自ら闕智と呼んだと云ふ話は、この言葉を解釋する爲に假構されたものであるとさへ考へられ勝ちであつた。が出生すると同時に自らの名を呼ぶと云ふ話の如きは、名の解釋の爲の假構譚としては、少なからず不合理である。何故なら實際もつと理屈に合つた話が假作されてよい筈である。私をして云はしむれば、後代の史家から、一顧の價値なき妄譚として見捨てられた程不合理なこの點こそ、原古人の精神型態の記録としての特典性を持つものであると云ひ度い。そうして又、文化人の持つ客觀的事象としてあり得ないところの神話内容のみが、この闕智てふ古語を解説する特權を持つものであると云つてもよい。

さて「閼智」は新羅の古代借字例に従へば、アリ・チ或はアル・チ(알치)と讀まるべきであり(附記九)、その内チは人名の尊稱的語尾にして、その語義は我が古代の神名・人名に附し用ひられたチ・ツチと同じく、アニマチズムの文化階程に屬する靈威・靈能を意味するものである。借音字としては智と云ふ字が普通に用ひられて居るが、語義からすれば靈・命などの字を當て用ひた方がよいかも知れない(附記一〇)。次にアルは現行語のアル(알卵)に通じて居る(附記一一)。勿論私は現行語^{アル}알をそのまま、古代語に當倣めようとするのではないが、閼智が卵子から生れたと云ふ神話内容からすれば、アル即卵(알)と云ふ考へは、この場合もう少し發展して行きさうである。少くともかうした語釋が、神話内容と關係を持つて居る點は、上記の考へからしても強味を覺える。

附記九 閼は現在(알)或は(알)兩様に讀まれて居る

閼(朝鮮光文會編纂「新字典」)

알 s. 閼途(I. S. Gale, 韓英大字典)

閼(閼)閼途(알) (朝鮮總督府編「朝鮮語辭典」)

この兩様の内、古くは(알)と讀まれて居た様で、三國遺事に「閼英井を」^{一作娥利英井}と其の讀方を注記して居り、又小倉新平博士「郷歌及史讀の研究」に均如傳の郷歌中の一句の譯讀に「十方叱佛體閼遺只賜立」とある。^{十方스우알}

附記一〇 韓人名語尾の智・叱智・臣智と我が神名・人名に接尾するツチ・ムチ・チなどが同語であることは二三先學

古代朝鮮に於ける王者出現の神話と儀禮に就て

の説述を経たところである。チ・ツチはイツ(稜威)に通じ、稜威の人態化された神、及び稜威を身に持つて居る人は、同じくチ・ツチを附して呼ばれてゐる。赤松智城博士はイツとマナとを比較し、「いつ・いち若くはそのいを略したつ・ちとその複合詞は、常に異常な特異の威力、威嚴、威相を示す意味に於いて、それと殆どかのライボールドや特にベスト氏等がマナの意味を 'Drege' と見做したのと同じ旨趣を有するものではなからうか。」(輓近宗教學説の研究所收、マナの觀念)と論ぜられてゐる。

附記一 宮崎道三郎博士は「關智の關は、即ち卵の韓名^알(^알)と同語であらうと思はれます。……但し三國遺事金關智の條に依りますと、關智と云ふ言葉は、小兒の義であるといふ事ではありますが、察する所、同語の原義は矢張、卵生と關係あることであらうと思はれます。」(法學協會雜誌二六ノ四、六「阿利那禮河と新羅の議會」)と述べて居られる。たゞこれだけが全く示唆的な見解である。以前から私も關・卵^알説を考へて居たが、近時博士の論説——實は博士の説は明治四十一年に公にされたのであるが——を讀んで、自らの寡聞を耻ぢると共に、師の教に接した想ひがする。博士は關智と小兒^{아기}(^{아기})が何故に同原語であるかは言及されてゐないが、たゞ兩者が發音上に於て同一なることに就いては、「今の韓語では小兒をば阿只、即ち^{아기}(^{아기})といひ、之を^{알지}(^{알지})とも、又、^{알기}(^{알기})とも申しませぬけれども、雞をば、京城に於て^알(^알)釜山に於て^알(^알)と云ふ例もありますれば、拙者は阿只を以て關智即ち ^{알지}(^{알지})の轉訛と看做さんと欲するのであります。」と、現在の我々には詳細に過ぎる程の説明を附せられた。

扱て言葉の發音の上のみからすれば、^알關智は^알卵智なりと云つても、何等不都合はないであらうが、

今これを古代王者の稱呼としてのアルには、もう少し古代的な意義を添加して考へねばならない。少くとも現代人と全く異つた思考法に立つ古代人の言葉に、現行語の意味をそのまま直ちに當てはめることは、適切な考證とは云へない。先づ闕智居世千(赫居世)の場合は、紫卵から出現したが故に、アルを卵と解することは、そのまま神話に通ずるが、金闕智の場合、その出現の所依は卵に非ずして積なるを以て、神話の内容から之を強ひて云へば、アルを卵と限定してしまふことには、幾分の無理があると云へよう。故に言葉の意味をもう少し擴張して、兩方の神靈の出現形相に通ずるやうに解するならば、アルの原義は、單に卵に限らず、積などの類をも齊しく意味するものであると考へねばならない。そこで現行語によつての意味を再考するに、알は單獨に卵を意味すると共に、一方複合詞(附記二二)に於ては、穀類や果實その他のもの、皮殻の剝脱すること、及び出脱したものに通ずる語義を持つて居る。

附記二二

알 【名】「알알」の略

알알 【名】皮殻を去りたる穀類の粒(粒米・알알이、略、알)

알콩 (穀) 【名】穀を去りたる豆類(三品曰、콩は穀也)

알발 【名】跣足(鄙語)。 알똥 【名】裸體

古代朝鮮に於ける王者出現の神話と儀禮に就て

살밭 【名】 熟して自然に落つる栗(轉、살밭)(三品曰、皆栗の實也)

병아리 【名】 雞の雛

(朝鮮總督府編纂「朝鮮語辭典」)

斯くの如くアルの原義として、「卵」皮殻を脱して現はれること「皮殻を脱して現はれたもの」などを包攝した意味を考へ得るのであつて、それは現行語の「卵」よりも擴大された外延を持つ名辭として取り扱はねばならない。この意味に於てアルは卵にも横にも通じ、またその内より出現した者をも齊しくアルと呼び得るであらう。かうした皮殻を脱しての出現形相は、吾々文化人の世界にあつては、穀物・鳥・虫などにのみ考へられて居るが、草木もの云ふ——巫女の神歌に「옛날엔서우들이이알을하
 어리昔は木と石が物を言ひ」などある(孫晉泰編「朝鮮神歌遺篇」)——と考へ、かつ虫鳥の出生に神祕な生命力を認めた古代人にあつては、それは神の出現に通すべき神祕な形相である。母胎を経ての出生よりも、さうした一見生命なきものから生命の生れ出ることに、彼等は一層の強い生命の神祕を考へたのである。この一見生命なきが如きものこそ、實は異常な生命の潜勢的な能力を有するもので、かゝるものを古代韓人は살^{アル}と呼び、且かうした形相に於て出現することをも同じくアルと呼んだらしい。即かゝる出生はこの生命力の活動に外ならないからである。又實際彼等古代人にとつては、この不可見的な神靈の働きは、その發動形相たる具體的なアルを外にしては考へられないが故に、さうした生命力をもアルと呼んだと考へても、それほど無謀な想定ではあるまい。宗教民族學が教へる如く、古代

原始民族に共通せる生命の本質たる靈質の觀念は、神靈觀念の原初的な形態にして、人態神以前の神的存在の姿であると云つてよい。而して一般に、この靈質は卵・籠・箱・筒・布などの中に封じ込まれ、そこから特殊な目的にかなふやうに發動するものであると考へられてゐる。首露傳説の紅幅に包まれた金合子中の金卵、脱解傳説の積子中の卵、こゝに論じて居る闕智居西干・金闕智の紫卵や金積など所謂卵生傳説の卵や積は何れも神靈の容器たるの意味を持つものであり、こゝから上記の如き^{アル}方皆てふ言葉が穀物の實に關係を持つ點にも、見遁し難いものがある。(但しこの方面の詳論は他日にゆづる)。

附記一三 國語のたまごもたま(靈・魂)こ(籠・箱など容器の意)にして卵の内容は生命力そのものなるが故にたまと呼ばれたのである。卵を生命の靈能のやどる代表物とする民俗は、他の民族の間にも見出し得るところにして、我が國と土俗的に親縁關係にあるマレイ族の例をとるに、彼等の間には靈質スマンガト *semangat* が雞卵に集中される呪法が行はれて居る。即ち病氣を治療する一つの方法に、段ダラに染めた糸七本と雞卵一個とその他米や檳榔の葉などを病人の足もとに置き、一本の糸の一端を其雞卵に結びつけ、他の一端を病人に持たせて呪言をなすと、スマンガトが戻つて來る、そこでそれを靈布で包み、次に雞卵にうつし、それから病人の持つて居る糸を

傳つて病人の身體に返すと云ふ呪法である(宇野圓空氏「宗教の史實と理論」二二一—二四八)。現行の朝鮮民俗に、病魔を禳除するに、米飯と雞卵が用ひられる例があるが、或はその原初に於て右と類似の意義が存したのではあるまいか。

附記一四 上記の^{アル}生(アル)の原義は國語あると比較することによつて彼我相互にその原古的意味をよりよく理解し得るであらう。萬葉集に、

久方の、天の原より、生れ來る神の命、奥山の賢木の枝云々(卷三)

あれ(阿禮)ましし、神のことごと、いやつぎつきに、あめのしたしろしめししを、(卷一)

など云へる「生れ」(阿禮)は神の新生・出現を意味した言葉である。あるの語原に就いて、「生の義、新の義、アルル(生)は生まるるなり、無より有の生するなり、是より語幹のアラ出でて新の義と爲る。アラフ(洗)は水にて濯ぎ、汚れたるを清めて新たにすることなり。現の義、アラにハの添はりたるは、隠れて存在する物の表面に出づる義なり。」(大島正建「國語の語根とその分類」)などの解説が試みられてゐるが、なほ外にあらたか・あらたまる・み・あらかなど神威に關係ある言葉をこゝに併せ考へ得るのであらう。元來神はうまれるのではなくしてあらはれるものであり、原古の考へでは、奥山の賢木の枝の憑り代にあら來るが普通であつた。新羅の閼智の降臨も、樹林(閼智居世干の場合には林間蘿井のほりとある)に於て^{アル}生(卵・楨)を憑り代として出現(アル)し、かく出現したるも「アル・チ」はそのまゝで「あれます神の命」と言葉通りに邦譯し得る。我が彦火火出見尊の海宮遊幸神話に、鹽土老翁が竹を以て大目^{オホメノアラコ}鹿籠をつくり、その中に尊を容れて海宮に導き奉つたとあり(第一ノ一書)、他の一書には

無間堅間マナシカクマ(竹籠也)に容れられ給ふた尊が、海神の宮の井の傍の杜樹の下に降臨し給ふたとある。かく天孫の尊が降臨の憑り代たるアラ・コによつて杜樹に生れましゝたことは、その降臨の形式は云ふまでもなく、アラ・コてふ名稱そのものに就いても關智アルの豎アル(卵横)と比較さるべきである。アラ・コが籠籠と借字が當てられて居るところから、目荒き籠なりとするが如き從來の解釋は、當て字の字義にとらはれて原義を忘れたものと云ふべく今假りに目荒き籠との解釋を受け容れたとしても、何故神の降臨出現が目荒き籠でなければならぬかの説明に至つて行き詰るであらう(又アラ・コに大目てふ言葉が添加されてゐるが、それはアラ・コを目荒き籠と考へた爲に添へられたもので、固よりアラが籠であると云ふ證據にはなり得ない)。云ふまでもなくアラ・コの原義はアラ(生・現)コ(籠・箱)にして、神靈のアレ來る憑り代たる神靈の容器であり、日鮮神話比較の上から云へばアラ・コ即豎アルである。又後代我が國では、かうした神靈の容器を魂匣(タマハコ)と呼んで居り、年中行事祕抄所載の鎮魂祭の歌に、日ノ神の靈を魂匣に招きおさめることが宣べられて居る。なほ舊事本紀によれば、饒速日命が鎮魂の瑞寶として天祖より授け賜つた聖具の内に、生玉イクタマ・死反玉シカフタマ・足玉タリタマのあつたことが見えて居るが、これ神靈の生命力が玉によつて表示されてゐるに外ならない。

神靈の容器に就いての觀念は殆ど世界的なものであるが、他に比して日鮮土俗の特に近親な關係は、その觀念の同一のみならず、アルてふ言葉の同一からも窺ひ得る。然し一方朝鮮の卵生傳説が、支那の土俗・傳説と近密な關係にあることをも忘れてはならない。その方面の考察は、この論考の企ての外に屬するから、今は總て省略し、たゞ參考の爲、支那民俗の神靈(生命の原質)の容器とそれに對する儀禮の例を一二指摘するに止めよう。

商之始也。有神女簡狄、遊於桑野、見無鳥遺卵於地、有五色文作八百字、簡狄拾之、貯以玉篋、覆以朱紱、夜夢神毋、謂之曰、爾懷此卵、卽生聖子以繼金德、狄及懷卵一年有娠、十四月而生契、(拾遺記)。

司命。……今民間獨祀司命耳、刻木長尺二寸爲人像、行者擔篋中、居中別作小屋、齊天地大尊重之、(風俗通義卷八)。

前者はかの殷契の出自傳説の一異傳にして、「貯以玉篋覆以朱紱」てふ邊は、首露神話の「紅幅裏金合子、開而視之、有黃金卵、」とあるを想起せしめる。後者は司命(生命を司る神)を祀る土俗の報告であつて、小さい人像を篋中に收め、且天界より司命の靈威の來臨が迎へられる點は、上記の韓俗に通ずるものがある。楚辭九歌「太司命」に、司命の來臨奉迎を次の如くに歌つて居る。

廣開兮天門 紛吾乘兮玄雲 令飄風兮先驅 使涑雨兮灑塵 君迴翔兮以下 踰空桑兮從女 紛總總兮九州 何壽夭兮在予 高飛兮安翔 乘清氣兮御陰陽 吾與君兮齊速 導帝之兮九坑 靈衣兮被被 玉佩兮陸離 壹陰兮壹陽 衆莫知兮余所爲 (以下略)

この神歌に於て特に注意し度いのは、天界より來臨する神と、これを迎へる司祭者の行爲とが類同的に觀想されて居る點である。

右の如き筈に就ての論考は、一見餘りに想像に過ぎたかの感があるかも知れないが、現行語から歸納し得た「卵」「皮殼を脱して現れたもの」てふ原義に、古代的な觀念——神話中の言葉の理解には是非とも顧慮しなければならぬところの觀念——を添加して論考したまでであつて、それほど想定に想

定を重ね來たわけではない。さてそこで神靈の容器或は生命力そのものとしてのアルに^チ・智(靈)を附して出來た名稱アル・チ即ち闕智は「あらはれるもの」の意で、靈格化された生命力を意味した語であり、やがてそれは人態化されて新羅部族の祖靈を呼ぶ名でもあつた。元來アニマチズムの觀念に結び付いてゐる神話が、他方人態的な文化階層に屬する神話としての意味を持つことは、類例の多いことであつて、それは神話の經て來た歴史、過程が甚だ永く、且複雑してゐたことを示すものであるが、この新羅の始祖神話もその例に漏れず、不可的見的な靈威を意味すべき闕智が、他方地上に於ける普通人の形態に於て考へられてゐる(附記一五)。即そこでは祖靈と云ふよりも、系譜的に配列された人間の祖先であり、王者の始祖である。そもく古代人の考へ方に則して云ふならば、靈祖は部族の守護神靈であつて、この靈威を身に體得し、その靈能によつて部族に君臨する——部族の福祉のためにマツリ即マツリゴトする——者が王者に外ならない。又この靈威は、その憑依する對象物と全く同一に扱はれるが常であり、従つて闕智てふ名はそのまゝで王者の稱呼ともなり得る。換言すれば、靈威の働きに關してのみ考ふる時、卵中より發現する生命力としての靈能、さうした形式によつて天界から降臨する祖靈、その靈威を體得してゐる地上の王者の三者は、何れも同一の本質或は力を有するが故に、齊しく闕智と稱呼され來たのである。原古人は、事物の實體を引込めて考慮せず、事物の特性及び作用から考へるが故に、^{アル}豈てふ言葉の適用範圍は甚だ擴大されてゐたのである。人間が天上

から降下したり、卵の内から飛び出したりする神話を、如實に承認することは、我々文化人と同じく古代人とて不可能であつたに違ひない。たゞそれは一つの神靈招禱の儀禮の形式に於てのみ觀想されるものである。而してこの王者を王者たらしめる儀禮こそ、王者の出現成立を意味せるものに外ならない。云はゞ闕智は靈威を持つ王者を意味することになる。こゝに於て三國遺事が闕智居西千を釋して、「後爲王者之尊稱」と云へるを想起せざるを得ない。

かなり廻りくどい説明を試みて來たが、結局闕智は原古のマツリゴトを行ふ王者を意味する言葉である。されば闕智てふ稱呼は、その意味からして、金闕智や闕智居西千のみに限らず、他の古代王にも等しく用ひられたであらうことを想定するに難くない。今その實例として、新羅第二代王南解居西千、大加耶の始祖伊珍阿鼓王、同じく大加羅の王子干斯岐阿利叱智干岐、任那加羅王阿利斯等（附記一五）などの加羅・新羅の王名を參考することが出來よう（附記一六）。

附記一五 神話時代から歴史時代にかけて、神と人とが系譜的關係に於て結合されてゐることに就いて一言しなればならない。吾々文化人が神と人との關係を哲學的に思考し、そこに本質的な相違を認めてゐるに對して、古代人は血統的な觀念によつて兩者を結合して考へ勝ちである。そうしてかうした觀念は、彼等の持つ血統即ち生命の繼承に就いての觀念から導かれ來るところであつて、彼等の考へに従へば、生命は父祖から受け繼ぐものであるけれども、そうした生命は、吾々の考へる如き科學的なものではなく、生命の本質としての靈威に外ならない

が故に、その生命のよつて来る源泉を父から祖父へと次第に溯り行く時、結局は生命の根元として神靈(靈質)が始祖と考へられるであらう。このことは殆どの原始民族に共通する觀念であつて、國語に於てもチは血と靈を意味し、イノチの素と考へられてゐる。

新羅の文人神としての鬨智は、超人間的な存在であると同時に歴史的な人間的祖先であると云ふ二重の觀念を負ふてゐる。而して前者の觀念は宗教的儀禮の對象たる靈であり、この點でその特殊な實在もしくは存續が現在にも認められ、どの時代に於ても特定な人(例へば王者)と關係を持つものである。そこに歴史化された祖先としての鬨智及び王者之尊稱としての鬨智を考へ得る。發生的に云へば、天降る鬨智の過去の人物としての歴史的性質は、後から添加されたものにして、云はゞ超人觀念の歴史化である。

附記一六 南解居西干(次次雄)の南解は Ar-pur-c で南(Arp)は an の借字である。解は尊稱 pur-c の借訓字である(東洋學報第十五卷所收、前岡恭作)。又同氏は雞林類事麗言攷「角」の條で、「南解の南は益で次位の義の妙らしい」(氏)新羅王之世と其の名につきて)とも考へられたが、やはり私は南は益を表はしたものであると考へ度い。

阿鼓王。三國史記地理志に「大加耶國、自始祖伊珍阿鼓王一云内至道說智王、凡十六世云々」との大加耶王に關す

る断片的記事が見える。今西博士はこの阿鼓は鬨智と同名なりと教示された。師説に従ふ。東國輿地勝覽所引の崔致遠「釋利貞傳」に「伽伽山神正見母主乃爲天神夷毗訶之所感、生大伽伽王惱窳朱日、金官國王惱窳青裔二人、則惱窳朱日爲伊珍阿鼓王之別稱、青裔爲首靈王之別稱」とある。これも断片的記録であつて、その全貌を知る由もないが、大體のところ、朱蒙神話系の感生傳説であつたらしいことは推定出来る。母神としての女神

が、天神との交融によつて生んだ王者が、阿鼓王と呼ばれたことは、閼智の名と神話に比較して甚だ興味を覺えらる。

阿利叱智。垂仁紀に「オホホカヲ意富加羅國王之子、名都怒我阿羅斯等、亦名曰于斯岐阿利叱智干岐」とあり、又繼體紀二十三年の條に、阿利斯等と云ふ任那王の名が見えて居る。この阿利叱智阿羅斯等・阿利斯等が同語であること、及びそれが又閼智とも同語であることは、他の論考に於て説明して置いた(青丘學叢卷八、拙稿)。黒川眞頼博士は

垂仁紀の阿利叱智と繼體紀の阿利斯等とを比較して、「阿羅斯等或は阿利斯等とは、彼の國の言にて國王といふ義なり、(黒川眞頼全集所收、蘇那見叱知來朝考)と推定された。當つて居る推論である。勿論博士が僅か二つの資料から直ちに、さうして論結を下されたことは、餘りに飛躍的であつたと評さざるを得ない。私の上記の考察は、博士のこの飛躍的

な、しかし的中して居る推定に對して、考證上の基據を提供したことになつたのである。そもく加羅諸國の歴史は全く失はれて居り、たゞ日本や新羅の史籍に、偶然的にその片鱗を止めて居るに過ぎない。しかもこの偶然に残された大加羅の王名や王子名が、かくアリチ(アチ・アキ)と呼ばれることは、やがてこの稱呼が王の名として廣く用ひられたことを推測せしめる有力な資料たり得るであらう。

次に「剖其卵得童男」「開積有童男」とある如く、閼智が小童の姿で出現することは、一般に外來魂が小人小童の姿で考へられてゐると云ふ多くの民族に共通する神靈觀と通じ理解されるべきであり、閼智の原義が靈界より來缺する神靈であるとする上述の所説と相應するところの容姿である。外來魂が何故小人小童の形相をとるかに就ては宗教民族學者の間に異論のあるところであるが、今この閼智

の場合に就いてのみ云へば、神靈(闕智)即「生(現)れ出づるもの」なるが故に、小童嬰兒の姿をとると、簡単に説明することも出来よう。

闕智居西干は一名赫世居西干と云ひ、後者の名の方がその通名となつてゐる。後文にも説き、且別稿に詳論して置いた如く、赫居世は光り來臨するの意から光明治世と漢譯されて居り、神靈の活動を光る(發 *Pha*)ことによつて觀想したところに基く名である。宗教的觀念に於て、發と皆との嚴密な區別は、今のところ自分には適確に分らないが、兩者とも神の來臨の形相に名付けられたものなることは明らかである。この神靈の來臨する形相としての小童(闕智)と光るもの(赫居世)との二つの觀想は、我が大國主神の神話に見えるあらみたまの觀念と甚しく類似するものゝ如くである(附記一七)。それは兎も角、闕智は神靈の活動によつて生れ出でたものであり、且小童の形相に於て觀想されてゐるところから、やがて闕智は小童を意味する語となつた。古代人にとつては、人の生れることは神靈より生命を繼承することであり、現今でもなほ朝鮮の巫覡の間には、人の生命は中天にある鬼神より受くるものなり(朝鮮の巫覡)、との信仰を存續せしめて居る。即かくて嬰兒は闕智と呼ばれる。三國遺事が闕智を註解して、「鄉言小兒之稱也」と云へるは、この意味に觸れた點で誤つてゐない。然し現行語才(嬰兒)(附記一八)が直ちにそのまゝで神靈名の本義を意味するものではあり得ない。古代の言語形態と近代の言語形態の差異が、古代人の思考法と現代人のそれとの相違に照應してゐることは言を俟ざ

るところにして、この邊の顧慮が缺けてゐる點で、三國遺事の註及びその亞流の解説には充分ならざるものがある。かく現行語^{ウチ}は原古の神靈名の本義を意味し得ないけれども、この^{ウチ}てふ言葉が古代の闕智てふ言葉から出て來たことは確である。かう考へて來ると、古代貴族の子女が阿之・阿志と云ふ幼名で呼ばれたこと、及び現今阿只氏(ウチノミ *A. I. I. S. S. I.*)と云ふ語が少女に對する敬稱特に王及び王世子の子女の敬稱として使用されて居る所以をも理解することが出来る。なほ又現今に於ても過去に於ても、人名に阿只を用ひ、占勿阿只・金阿只・李者斤阿只(女名、世祖實錄中より)など云へる名が最も普通に行はれてゐることは、阿只が斯くの如き語なりしに歸因するものである(附記一九)。

附記一七 我が國では古く外來魂を荒魂ウラミマタ・和魂ニギハヤヒとか幸魂・奇魂とか呼んで居た。荒魂・和魂が荒和の字義にとらはれて、荒々しい魂・溫和な魂と解釋されて來たが、私はこの從來の所説には心服出來ない。天降ります神靈に對して「天ニギシ國ニギシ天津日高日子番能ニニギノ命」とか「ニギ速日命」と呼んで居る如く、ニギは饒々し(記傳の説の如く稻などの實り新生する意)の意であり、荒魂のアラは上述の如く、神靈の來臨出現を意味するアラでなければならぬ。ニギとアラが近似した意味を持つことは、我が古代の語法が類義の美稱を附して連稱する仕方からも考へられよう。にぎしね(和稻)あらしね(荒稻)の用法も、和・荒の意ではなく、饒・新(生)で、兩方とも神稻生命の原質を宿せる稻に對する類義的美稱である。されば和魂・荒魂は本質的に別箇の魂を呼んだものではなく、雅言考の所説の如く、一つのものをかく二様に呼んだに過ぎない。かうしたアラ魂の觀念が神話的に説

明された代表的なものは、大國主神に對する少彦名命及び光り來る神(大物主神)の關係である。即大國主神の國土經營に當つて、カガミノ船(カガミノノフネ)の助けにより、その國つくりを完成し給ふたと神話してゐる。大國主物主神、一面雷神とも考へられてゐる)の助けにより、その國つくりを完成し給ふたと神話してゐる。大國主神に對するこの二神の關係に就ては古來色々の所見があり、それを外來魂と見る所説も可なり古くからあるが、略説すれば「常世から出て來る威靈が、おほくにぬしに著いて、葦原の國を經營する力を與へたのである、其を魂と感じた時には和魂・荒魂の語となり、神と感じた時にすくなひこなの話となる、(折口信夫氏「古代」)と云ひ得る。大國主神が國土經營に際して、「吾獨して何かも此の國を得作らむ、熟れの神と與に吾は能く此の國を相作らまし」(記)とて、光り來る神と小人神をアラ魂として迎へたことは、かの新羅六部の始祖の代表者が立邦に際し「盡竟有徳人、爲之君立、立邦設都乎」とて光り來臨する赫居世——上記の如くそれは小兒の姿で考へられ一名アル・チと呼ばれたのである——を迎へたことに、甚しく近似する精神形態を示して居る。靈界より來臨する神靈を我國ではアラ魂と云ひ、新羅ではアル・チ(チ即靈)と呼んだのである。かくの如く類同した言葉と觀念の比較は兩者の古代的神靈觀念の相互的理解に役立つであらう。(勿論私はこの考察を以て、直ちに新羅と出雲の歴史的交渉にまで言及せんとするものでは固よりない。)

我が天孫降臨に就いて、紀の本文は、天孫が生れ給ふや眞床追衾で包まれて降臨しましたと云ひ、第二ノ一書は「居於虛天而生兒、號天津彥火瓊杵尊」と、天空に於けるさながらなる神子の御降臨を觀想申し上げて居る。衾中に包まれ給ふ天孫は嬰子の御姿であり、「天ニギシ國ニギシ……ニギノ尊」てふ御名の如く、饒々し

い成生の力をその御威徳として拜し奉ることが出来る。丁度閼智が小童の姿で、生命力をその本質として居た様に。

附記一八 父呼其子曰了加がが (雞林類似)

아가 s. 阿只(안지)(단단—기) A little boy or girl; a boby (Respect). See 9회

아가씨 s. 阿只氏(안지씨)(단단—기)(가시—기) A young girl; a maiden (J. S. Gale, 韓英大字典)

附記一九 細井肇氏がその著「女王閼妃」の中で、阿只^{アキ}を註し、「九州の久留米邊ではアギを名とする時は長壽を得とてアギと命名する風がある。」と興味深い習俗を附言された。私は同地方に於て再三之を調査したが、未だ今日まで充分な資料を得るに至らないから、何れ將來の再調査を期し、同氏この報告によつて考へるに、アギを長壽を得る嘉名とする所以は、上述の閼智の原義から明確に説明することが出来、特に日鮮土俗の關係を見る上に於ける興味ある一資料である。

四 閼 英 考

アル・チ(アチ・アキ)てふ名が王名として用ひられたことは右に述べた通りであるが、一方このアルと云ふ語は王妃名にも用ひられて居り、寧ろ王妃名である場合が普通にして、赫居世王妃閼英夫人・南解王妃阿婁夫人・同王妹阿老・脱解王妃阿老夫人・祇摩王妃愛禮夫人・加羅尼叱彌王妃阿志(附記二〇)などその事例は甚だ多い。而してアル・チが神靈を迎へおさめる司靈者を意味すると云ふ點、及びシヤ

マン系の民俗では、司靈者は男性より女性を普通とする點よりすれば、この名が王名よりも王妃名に多いことも亦充分に理解出来る。

附記二〇 三國史記・三國遺事に見える人名中よりこれを左に指摘して置かう。

關英夫人。赫居世王妃にして、關はアル、英は花英 PIE. の英をとり (新羅王の世と其の名につきて) 尊稱としたものである。即ち關英は關智と同じぐ、アルに尊稱語尾を附したものである。

阿婁夫人。第二代王南解次次雄の王妃にして、「妃雲帝夫人一云阿婁夫人」(史)とあり、智と云ふ敬稱のかはりに王妃にふさはしい敬稱夫人を附して、アル夫人と呼んだのである。

阿老。「第二代南解王三年春、始立始祖赫居世廟、四時祭之、以親妹阿老主祭」(史、雜志)

阿老夫人 第四代脫解尼師今の妃。「脫解尼師今、……妃阿孝夫人」(史)、「脫解齒叱今、……南解王知脫解是智人以長公主妻之、是爲阿尼夫人」(遺、紀異卷第一)、「第四脫解尼叱今、……妃南解王之女阿老夫人」(遺、王曆第一)。傳ふるところ阿孝・阿尼・阿老の三様となつて居るが、老の r 音が n に變じて尼となるは韓語には通則である。又

三國史記(朝鮮史學會本及總督府編修朝鮮史に據る)に阿孝とあるは阿老の誤寫である。

愛禮夫人。祇摩尼師今……尼金氏愛禮夫人、葛文王摩帝之女也、(史)。三國遺事(王曆)に「新羅祇摩尼叱今一作祇摩氏、父婆梁王、母史肯夫人、妃磨帝國王之女、口禮夫人、一作愛禮、金氏」と見え、愛禮の愛の他の借字が失はれて居るのは甚だ惜しいが、恐らく愛禮はやはりアルの音を表はしたものであらう。この愛禮夫人に就いて、王が太子たるの時父王と共に狩獵に出かけた際その途上で、夫人(當時は摩帝の女)が出で迎へて歌舞し、太子の意に叶つて後王妃となつたとの傳説がある。古

代社會に於ける、狩獵と呪的歌舞(部族の女子がこれを爲す場合が多い)の關係を豫備概念として、この王妃に關する傳説を讀む時、かゝる傳説は、その愛禮夫人てふ名と共に、古代王妃の巫女的性質を考察する上に、一應は考究して見なければならぬ資料である。

右の諸例は何れもアル夫人と呼稱された例であるが、なほ外に「阿達羅尼師今妃、内禮夫人」「伐休尼師今妃、只珍、内禮夫人」「助貴尼師今妃、阿爾兮夫人」(史)なども亦類音名ならんと思はれる。

阿志。「尼叱彌王、……妃阿躬阿干孫女阿志」(遺、駕洛國記)

先づ闕英の本質から論考を進めよう。闕英の出自傳説は左の如くである。

(赫居世)五年春正月、龍見於闕英井、右脇誕生女兒、老嫗見而異之、收養之、以井名名之、及長有德容、始祖聞之、納以爲妃、(史)

是日(赫居世降誕の日)沙梁里闕英井一作娥利英井邊、有雞龍現、而左脇誕生童女、一云龍現死、而剖其腹得之、姿容殊麗、然而唇

似雞鶩、將浴於月城北川、其鶩撥落、因名其川曰撥川、(遺、赫居世の條)

右の諸傳中、三國史記の紀年史風の潤色と、兩書の左脇或は右脇より出誕すると云ふ佛教的潤色を排除して考へる時、比較的古い形態の傳説となるであらう。闕英の本質は、この神女が井中の雞龍から出誕したこと、及び闕英(英は尊稱語)てふ名がその井名と同じであることから考察するべきであり、從つて闕英の神聖なる水と深い關係のあつたことが知られる。闕英の名の由來に就いて、三國史記は

「以井名名之」と傳説して居るが、關英てふ名は上述の如く人名としての意義を持つものなるを以て寧ろ人名が關英井てふ井名に先行するものと考へねばならない。故に神話の基據たる宗教儀禮の上では、關英てふ神女がこの井水に關係を持つて居たことになる。(我が國の各地にアレ井と稱する井水があり、普通高僧や巫女の縁起と關係づけられて居るが、このアレ井てふ名とその本質が關英井のそれに近似するやうである) 次に又この神女の唇が「似雞舌」とあるは、朱蒙傳説の河伯の女の形相と同じにして、こゝにこの兩神話を結び付ける契機が存する(内藤博士頌壽記念史學論叢所收、今西龍博士朱蒙傳説及老獺雅傳説)。この點よりすれば、關英は朱蒙傳説の河伯の女に該當し、その水の女としての性質がますます明確となる。なほこの水の女としての本質は、「浴於月城北川」てふ傳説の一齣と不可分な關係にある。この北川は、「東川、一云北川、一云關川、在輿地勝覽府東五里、出楸嶺入堀淵(慶州ノ條)」とあるによれば、關川のことであり、この川は、赫居世の降臨を迎へる爲に、六部の人達が相會して、迎神儀禮を行つたところである。かゝる迎神の祭儀と深い關係のある關川で、王妃となるべき神女が水浴したことは、迎神の祭儀と關英の本質を考へる上に、看過出来ない意義を持つてゐる。傳説では、關英が出誕の際この川で水浴したことになつてゐるが、この關英の出誕を巫女的王妃(或は神母)の成立と解するならば、關英はこの關川に於ける水浴によつて、光り來臨する神靈の妃たるの資格を得るのであると考へてよい。かうした原義は、次に説く關川の意味から、どうしてもしかく考へざるを得ないのである。斯くの如く關川で水浴する神女の姿は、我がみぬ

ま・みつはのめをはじめ、支那神仙傳説の水の美人、或はギリシャ神話の森の油で水浴する女神ニムフの姿を聯想せしめるであらう。而してこれを再考するに、その間に存する共通の意味を見出し得るであらう。

閼川は云ふまでもなくアル(=)川にして、神祕な生命力を宿す川の意で、丁度我が變若水ワチの觀念に類するものである。換言すれば靈威のあれ出づる川である。この川でミンギすることは、その靈威を身につけることであり、これによつて邪惡は祓除され、行者の心身は共に生命づけられて行く。東流水(閼川)でミンギする習俗が殆んど近世まで殘存した事實(前掲)は、閼川のかうした原義から理解されねばならない。閼川は一名撥川(フル川)と呼ばれて居る。「其鬻撥落、因名其川曰撥川」てふ傳説は、固より語源俗解にして信すべくもないが、このフル川が北川即閼川の別名であることは甚だ興味深い。フル川は神靈の光り來臨するの意であつて、丁度フル川と閼川の關係は、赫居世フルの閼智アルが同一神人の名であることに照應するところにして、フル川・アル川何れも神靈を負ふて居り、且つ神話の上でも神靈の出現と不可分な關係にある。この神聖なアル川の水に憑る生命の原質は、天界より光り生れまゝす神靈に外ならない。斯の如き原古の精神形態は、「神の靈、水の面を覆ひたりき、神光あれと言たまひければ光ありき、」(創世記一ノ二三)、「神いひ給ひけるは水には生物饒に生じ云々」(同ノ二〇)てふ舊約聖書の句をはじめ、殆どの古代民族の持つ共通の觀念であり(O. A. Wall, Sex and Sex, Worship, 1920, p. 575.)、我が桃太郎傳説や新羅の

脱解傳説の如きも亦、靈威の水面を渡り來臨するを語るものである。さきに關川は靈威の宿る川と云つたが、もつと神話的に云へば、神靈の容器たるアル(瓮)の川と解すべきである。これに類似した觀念に、我がよりべの水がある。よりべの水とは、神靈の憑り來る水で、神前の水或は御手濯の水を指してゐる。伴信友翁はこのよりべの水に就いて、「神水とて飲みつれば、有事無事の慥にあらはるゝ心なり」、「其水に影をうつして占問し」また神水ともいひてその水を飲て誓盟をもせしなるべし、(比古一)などと色々の意義を考へて居る。この見解に就いては議論すべき點もあらうが、それは兎も角、神靈の憑れる水を飲むことによつて、靈威を身につけ、以て諸事を判する力を得、或は又その水の面に神の啓示を見ることが出來たのである。前述の關川で禊飲したと云ふ東都の遺俗は、その原古に於ては、文字通りに禊し且飲んだのかも知れない。(勿論禊飲とは邪惡をはらふ爲に宴飲する祭事を意味するが、その原初に於ては、神に供へた或は神威の宿る飲食物を會食したらしい)。こゝまで考へて來ると、この聖川の名が、神功皇后の新羅征伐の物語に、阿利那禮河(關川)の水云てふ新羅王の誓約の言葉となつて見出されるのも、全くこれある哉の感がある。恐らく新羅人には、誓約の場合この川の名を呼び神かけて誓ふ習慣が存したのであらう。丁度ギリシャ人が「天と地とステクス河の水に誓つて、」と誓言したやうに。

附記二一 朝鮮に有名な風水の習俗がある。(近時朝鮮總督府調査資料第三十一輯「朝鮮の風水」(村山智順著)の公に

されたことは、全く得難い調査報告である。そもく風水とは「夫陰陽之氣噫而爲風升而爲雲降而爲雨行乎地中則爲生氣」(錦囊經)など云ふ支那の陰陽五行哲學によつて理論付けられたものであり、陰陽の氣の聚つた生氣の憑り留まるところの水を得んとするの地術である。そうして今日では殆ど葬法に結び付けられて居る。然しこの支那の地理説以前の原始的風水觀念は何であるか。或は支那の地理説を受容するその素地は何であつたか。こゝに於て私は上述の神靈の憑り來る水流を相起せざるを得ない。生命力としての靈質は、天界より「氣」として來臨し、水に浮び來るものである。赫居世神話ではかゝる靈威を「異氣」と云ひ、首露神話では「聲氣」と呼んで居ることは前述の如くである。かゝる原始的觀念は、支那の學問的術語や地理風水説と習合するに恰好の素材として、韓民族の間に古くから存したものと云つてよい。

附記二二 祓禊に關する支那の古文獻を參考の爲に一二引用して置かう。

周制春官、女巫掌歲時祓除鬻浴歲時祓除如今三月上巳如水上之類鬻浴謂以香薰草藥沐浴之。(中略)韓詩曰、鄭國之俗、三月上巳之日、溱洧水之

上、招魂續魄、秉蘭草、祓除不祥蔡邕曰今三日上巳凡言祓者社也、祓於水濱蓋出此也、以爲祈介社也、一説三月三日、清明之節、將修

事於水側、禱祀以祈豐年也(通典卷五禮十五)。

尙書以殷仲春厥民折、言人解療生疾之時、故於水上鬻潔也、已者社也、邪疾已去祈介社也、(風俗通義紀典卷八)。

祓禊は水に宿る生命力によつて人體の生活力を旺ならしめることを主眼として居り、且それは巫女が行ふ招魂の儀禮にも關係を持つて居たことが、右の文獻から窺知される。首露の降臨が三月禊浴之日であつたと傳へられ赫居世の來臨が東流水の祓禊と結び付いてゐることは、この場合特に注意を要す。三月の禊飲と云ひ、東流水の

蓋往觀乎、士曰吾既往矣、女復要之曰、且往觀乎、蓋洧水之外、其地信寬大而可樂也、於是士女相與戲、諛且以勺藥爲賜而結恩情之厚也、此詩淫奔者自敘之詞、(右詩集傳)。

婚姻先髡頭、以季春月、大會於饒樂水上水在今營川北、飲讌畢然後配合(後漢書集傳)。

魏書曰、……常以季春大會作樂水上、嫁女娶婦髡頭飲宴(魏志鮮卑傳)。

春日水濱に禊飲し、以て男女配合をなすてふ右の習俗は、生命の原質を宿せる春水によつて、身に生成の力を得る爲であり、また一方前掲の通典の所説の如く、それは豊年を祈る呪的行事でもあつた。かくの如き水邊の女に對する靈威憑依の觀念が人態的に觀想される時、水の女と神靈との感生或は神婚の神話が語られるに至る。卽契の出自傳説は、一面かうした土習と結び付いて居るのである。

右の如き土俗の事例は、なほ外に之を指摘し得るが、今はすべて省略し、たゞ右の二例——一は河南地方、他は東胡民族の習俗である——によつて代表せしめ、以てかゝる土俗の可なり廣く分布せることを注意して置き度い。扱てそこで考察は朝鮮に移るが、先づ前掲の文献通考女國(附記二三)の條の「至二三月競入水、則妊娠、六七月產子」てふ記事も、やはり同じ習俗の報告なるべく、たゞその文面が甚しく奇譚的に轉訛された話となつて居るに過ぎない。今これらを參考する時、關川で水浴する閼英が神靈閼智の神妻となるてふ神話は、右と類似の精神形態の所産でなければならぬ。

附記二三 女國に就いて一言して置く。魏志東夷傳東沃沮の條及び後漢書東夷傳東沃沮の條に、東沃沮の古老の言

を載せて、東海中の女國のことを記して居り、梁書諸夷傳扶桑國の條に「慧深云」とて女國の記事を載せ、且甚しく獵奇的に之を傳へ、文獻通考は特に女國てふ項を設けて同記事を再録して居る。そもくこの女國の記事が、信すべき地誌的報告なりや、一個の説話的記事なりやは速断を許されないが、恐らく東沃沮の人達か或る地方(或は島)の習俗、をかく説話的に云ひ傳へたものではあるまいか。(嘗つて私はこれを一個の説話ならんと考へたが、若し然りとすれば東沃沮人自らの土俗を説明した説話であると云へる)。それは兎に角、女國とは「純女無男」てふ意味ではなく、例へば新唐書東女國傳に「東國西羌之別種、以西海中復有女國、故稱東女國焉、俗以女爲王、(以下略)」と云へる事例からすれば、女國とは巫女政治の國を指したものであり、且あちらこちらにあつたことが知られる。

附記二四 殷契の出自傳説に關する先學の研究は相當多く、且末だ管見の及ばざるものも多々存するであらうが、民俗學的に考察されたものに、白鳥清學士の「殷周感生傳記の解釋」(東洋學報)、出石誠彦氏の「上代支那の異常出生説話について」(民族四)、などがある。拙見の盡さざるところを、これ等諸論文によつて補はれんことを讀者諸彦に乞ふ次第である。

上記の所見は、甚だ推定的であつたが、それを大體の豫備知識として、闕英と闕智居西千の關係を考察して見よう。闕英が降臨する神靈(としての闕智)と交融すると云ふ點では、正しく神妻たるの位置にあり、この意味で、三國遺事・三國史記がこの兩者を夫婦の關係に於て物語つて居ることを理解し得る。然し巫女の迎神儀禮によつて出現した神の御子(としての闕智)に對しては、闕英は神母とし

ての立場にもあり得る。このことは、朱蒙神話との比較からも窺知されるところで、そこでは闕英に該當する河伯の女が、卵生の天の御子朱蒙の母となつて居る。河伯の女が神母として、朱蒙とともに後代まで崇拜されて居たことは、高句麗・高麗で、扶余神として河伯の女を、登高神として朱蒙を、併せ奉祀して居たと云ふ周書や高麗圖經の記載からも知られる。次に又三國遺事に、赫居世（闕智居西干）の出自に關する次の如き異傳を註記して居る。

說者云、是西述聖母之所誕也、故中華人讚仙桃聖母、有娠賢肇邦之語是也、乃至雞龍現產闕英、又焉知非西述聖母之所現耶。

右は全く神仙傳説と習合された所傳であるが、その闕英を西述聖母（述は倉即峯の意）なりとし、赫居世は聖母の所産なりとする點——かく習合せしめる點——に、闕英の神母としての姿を読み取ることが出来る。今之を一般的に考へるに、闕英の本質は始祖闕智居西干に對する時、王妃としてよりも寧ろ母神として考察さるべきである。例へば大伽耶國の始祖傳説も、前掲の如く、聖天神と伽耶山神正見母主との交靈によつて、阿鼓王の出現することを語つて居る。朝鮮に於ける神母の傳説とその崇拜は甚だ多く、かの朴堤上傳説の鷓述神母、或は智異山聖母をはじめ、例擧すれば相當な數に上るが、今は煩雜な考證を避け、その一般に通ずる要點だけを云へば、神母は山神として祀られ、天界より降臨する神靈に對し地祇の位置にある。そうして傳説内容の要素が整ふて居る場合には、水・井・川・池・

海)と神女と子の三者が常に發見されるが普通である。かゝる傳説の類型は、我が國では枚擧に暇ない程見出されるところにして、それより類推すれば、神母の原態として巫女の存在を考へざるを得ない。(なほ又これらの神話傳説が、今日の巫女が縁起的神歌を誦する様に、古代の巫女達によつて傳誦されたものであるとするならば、ますますさうあるべきである。)

又神仙化された新羅の始祖傳説に右の如きものがある。

古有帝室之女、不夫而孕、爲人所疑、乃泛海抵辰韓生子、爲海東始主、帝女爲地仙(三國史記卷十二 新羅本紀十二)

神母仙桃山 神母 本中國帝室之女、名娑蘇、早得神仙之術、歸止海東、久而不還、父皇寄書繫足云、隨鶯

所止爲家、蘇得書放鶯、飛到此山而止、遂來宅爲地仙、故名西鶯山神母、……其始到辰韓也、生聖

子爲東國始君、蓋赫居闕英二聖之所自也、(三國遺事 卷五)

前者は金富軾が宋に使用した際(政和六年)、聞き取つた傳説で、この傳説が新羅のどの王の話に屬するかに就いて、金富軾自身は「不知其子王於何時」と附言して居る。尤もな意見である。が強ひて云へば帝室の女が子を孕んだ不祥事の爲に、海に浮んで辰韓に漂ひつくと云ふ點、及び鶯に隨つて居を定めたと云ふ點は、龍城國の女が卵を産んだ不祥事の爲、その卵は積に容れられて海に流され、赤龍(龍女國の女の姿である)に護られながら、且つ鵲に導かれながら辰韓に漂ひ着くと云ふ昔氏の始祖脫解傳説に甚しく酷似するものがある。然るに三國遺事はこれを朴氏の始祖赫居世の出自を語つて居るものと

決めてしまつたが、多分それは、海東始主を几帳面に第一代赫居世のことにとつた爲であらう。それは兎も角、私の興味を覺えるのは、この神仙傳説化された始祖傳説が、脱解傳説及び赫居世傳説の兩者に結び付く可能性を持つて居る點である。そこで論究の契機として、脱解傳説と赫居世傳説を、その神母と云ふ點に關係する點に於て、比較論考して見度い。

脱解の母は龍城國の女であり、赤龍の形相で——丁度我が豊玉姫が龍の姿で海宮から海濱に来て御子を生むやうに——脱解の卵を海濱の樹下に伴ひ來るのであるが、これに對して赫居世傳説では、井中の雞籠から神母としての闕英が出現し、それと共に赫居世の卵が樹林に於て出現するのである。かう分析的に兩傳説を眺めて來ると、兩者の間の近似率は相當高め得られるやうである。海濱に着いた脱解の卵は、海邊の老母に養はれるのであるが、こゝに脱解の母としての海邊の老嫗は、その母と云ふ點に於て、かの赤龍と等しい本質を持つと共に又赫居世の神母としての闕英にも通するものである。この考へにして大過なしとするならば、脱解傳説の海邊の老母に就いて、三國遺事の「浦邊有一嫗、名阿珍、義先、乃赫居王、之海尺之母」と云つて居る難解の句が、説明されさうである。即ち老母の名「阿珍義先」の阿珍は、拙稿「脱解傳説考」で考察した様に、海（波珍）を意味して居るから、阿珍義先てふ名は海邊の老母の本質に關係ある名らしい（勿論義先の意味は分らないけれども）。そうしてこの老母が「赫居王之海尺之母」であると云ふのである。海尺之母（尺は人名の語尾で職業を意味し、古くは尊

稱的にも用ひられた)は、水に關係深い女を呼んだ語であり、巫女を意味する古語「水尺」と何だか類似した言葉の様に思はれる。それは兎も角、海邊の老母即ち赫居世の母なりとする三國遺事の所傳はさきに私が兩神話の本義から推して、その兩者を等質に考へたことに、全く照應するところである。それと共に、脱解の妃が阿老(闕と同語)と呼ばれて居ることは、又赫居世の妃としての闕英に應ずるものであることも注意に價する。

闕英が闕智居西干に對して、神妻であり、或は神母であると云ふ所傳の外に、この兩者が兄妹の關係になつて居る異傳がある。即三國遺事王曆に、

新羅第一赫居世姓朴、卵生、年十三、甲子即位、妹娥伊英、娥英(以下略)

とあり、「妹」は「或當作妹」と朝鮮史編修會編朝鮮史朝鮮史料が註せるに従ふべく、次に娥伊英は娥利英(伊と利の變音に就いては前述せり)であり、又伊が落ちて娥英となつたのである。かく闕智居干と闕英が兄妹の關係にあつたことにも、やはり相當の理由があるらしい。このことは南解王と王妹阿老の關係と併せ考へる方が便宜である。

南解次次雄が始祖の廟を立て、親妹阿老をして之を奉祀せしめたと云ふことは、古代新羅の祭政形態を示す一資料にして、阿老てふ名が既にその巫女としての本質を唆示して居る。神妻として祖靈に事へる女性は、未婚女たるを原則とするが故に、この阿老が南解次次雄と兄妹の關係に置かれて居る

は然るべきことであり、畏くも我が皇女倭姫命と比較し奉り得るであらう。そうして祭政一致の古代にあつては、この國母的巫女は、祖靈に奉仕することによつて、次次雄たる呪師君長の祭政を助けたものであり、それは、我が邪馬臺國の卑彌呼が、鬼道に事へて男弟の祭政を可能ならしめたと云ふ事實、或は又古代琉球政治のキコエ大君と國王の關係などを聯想せしめる。上記の闕英が赫居世王の妹なりとする所傳の意味も亦同様にして理解し得る。

次に南解の妃も、赫居世の場合と同じく阿婁夫人(阿婁は闕と同語)と呼ばれた。祖靈に事へる國母的巫女は、國王が祖靈を體得せる點に於て、王者に事へる妃たるの本質を持つ。阿婁は又一名雲帝夫人と呼ばれ、三國遺事に「一作雲梯、今迎日縣西有雲梯山聖母、祈旱有應」と註して居り、そこに又夫人の巫女的性質と聖母的性質が峻示されて居る。そうして夫人のこの聖母の一面は、例の話として南解の生母を闕英なりとする所傳に於て、はつきり現はれて來る様である。

かく南解の母妃妹が同名なることは、丁度闕英が赫居世の母妃妹の三様に傳へられて居るに照應するものであり、従つて南解の母・妃・妹と傳ふる者は、同名異人にあらずして、同一人の巫女の本質の三方面が分離して三様に傳へられたものであると考へ得る。のみならず闕智と南解、闕英と阿婁(阿老夫人)何れも同名にして、只その尊稱的語尾に僅かの相違があるに過ぎない。これ等の比較を表示すれば次の如くにあり。

闕智居西干(赫居世)

南解次次雄

聖母 闕英

聖母 闕英

王妃 闕英

王妃 阿婁夫人

王妹 娥伊英

王妹 阿老

斯くの如き名の同一と系譜上の關係の一致は何を意味するものであらうか。試みに云ふ。赫居世に關する話は神話として神靈の出現が神話的に語られて居るが、南解の記事は史實的になつて居り、云はゞ同一の人名(或は神名)が同一の關係に於て、一は神話的觀想を以て、他は史實的記述によつて、重複的に記載されてゐるのである。而してこの重複は、一つの祭政上の事實が、神話的に反省されて(或は説明されて)再現したものにならぬ。其の上支那の年代史風の史筆によつて、いよゝゝ兩者が獨立的に取扱はれることになつたのである。

附記二五 濟州島の巫間に傳へて居る初公緣起(朝鮮の巫覡)——巫祖傳説——の中に神僧と交融する女が紫芝明王阿只氏と呼ばれ、それが巫祖となることを語つてゐる。この阿只氏は女子に對する尊稱で「孃」と云ふ意味に用ひられて居るのであるが、かく巨女が阿只氏てふ尊稱を付するは、原古ながらのことであつたのではあるまいか。

降臨の形式に於て、赫居世と首露の出現が甚だ近似して居るのみならず、その王妃や聖母に就いても、若干の類似點を見出し得る。首露の出自に就いて右の様な傳説が民間に傳へられてゐる。

洛東江の河口の水邊で一人の兩班の娘が洗濯をしてゐると、ふと足の踵をつくものがある。振向いて見ると、それは一匹の鮎であつたので、乙女は好奇心にかられ、鮎を鹽に容れて持歸つたが、これが縁となつて、その娘は懐胎し、やがて立派な男の兒を生んだ。これ首露王である。(この傳説は大坂六村氏著「趣味の慶州」によつて初めて知つたのである。私は未だこの傳説の出所などに就いては調べて居ない。)

水邊の女が鮎の形相で水上を依り來る神靈との交融によつて神童を孕むと云ふこの傳説の意味も、やはり前述の考へから説明出來る。そうしてこの場合、水邊の女は首露王に對して聖母の位置にある。駕洛國記によれば、首露王の妃は、海上より來つて王と神婚すると云ふ筋になつて居り、且つその王妃は阿踰陀國公主であると傳へられて居る。勿論それは海より來る女を佛敎的に潤色した結果であり、吾々はかゝる潤色の裏面に、水の女としての王妃の原態を考へねばならない(脫解傳 說考)。なほ同書には、この海上より來る王妃が、天降る神靈首露と神婚する有様を次の如く述べて居る。

(王)命留天干、押輕舟、持駿馬、到望山島立待、申命神鬼干、就乘帖、忽自海之西南隅、掛緋帆、張蕃旗、而指乎北、留天等先舉火於島上、則競源下陸、爭奔而來、神鬼望之、走入闕奏之、上聞欣欣、尋遣九千等、整蘭橈、楊桂揖而迎之、旋欲陪入內、王后乃曰、我與爾等素昧平生焉、敢輕忽相隨而去、留天等返達后之語、王然之、率有司動蹕、從闕下西南六十步許地、山邊設幔母祇候、王后

於山外別浦津頭、維舟登陸、黷於高嶠、解所著縵袴爲贅、遺于山靈也、……王后漸近行在、上出迎之、同入帷宮、……(以下略)

斯の如き物々しい神婚神話の記事は、次の後代の祭儀に應ずるものである。

毎以七月二十九日、土人吏卒、陟乘帖、設帷幕、酒食歡呼、而東西送目、壯健人夫、分類以左右之自望山島、駭蹄駸駸、而競湊於陸、鷓首泛泛、而相推於水、北指古浦而爭趨、

これは駕洛國記撰述當時即遼の大康年間(高麗文宗王代)に行はれて居た首露廟の祭例にして、かの王妃を海上より迎へた神話の遺風なりと説明されて居る。が之を發生的に考へるならば、かうした首露廟の祭儀を説明する爲に、王妃渡御の神話が發生したものなりと云ふべきであらう。こゝに於て吾人は、少くとも首露神話は、佛僧の假構譚に出でたものではなくて、古く金海の地方に行はれて居た祭儀の土俗を、その基據として居ることを認めねばならない。そうしてかゝる土俗は、一個の小説の様に或る識者によつて創作さるべきものにあらざるは言ふを俟ざるところである。たゞ佛僧の之をよくするところのものは、それを佛教的に潤色したり、習合したりすることに過ぎないであらう。

そこで問題は、かゝる土俗が加羅固有のものか否かの考察である。三國遺事^{卷三}魚山佛影の條によれば、首露降臨の地に萬魚寺があり、且首露神話が萬魚山の佛教説話的縁起と結合されてゐるが、このことから想起されるのは、かの支那山東省泰山府魚山の土俗である。この魚山は、佛教信仰と神仙的

土俗とが習合した聖山で、特に焚唄で有名である。楚辭後語(魚山送迎神曲第二十四)に

坎坎擊鼓魚山之下、吹洞簫望極浦、女巫進紛屢舞、陳瑤席湛清醕、風淒淒兮夜雨、神之來兮不來、使我心兮苦復苦、紛進拜兮堂前、目眷眷兮瓊筵、來不語兮意不傳、作春雨兮愁空山、悲急管思繁絃、靈之應兮儼欲旋、條雲收兮雨歟、山青青兮水潺潺、

てふ神曲が見える。魚山に於て巫女が行ふ送迎神の光景を歌つたものにして、そこには神の行爲の幽玄さと人の行事の心もとなさが歌ひ出されてゐる。さうしてはるか浦上を望む聖域に於て、神妻たる女巫は進み舞ひ、かくて神靈の來臨が奉迎されるてふこの祭儀は、かの首露廟の神婚の祭儀と甚だしく近似する。特に海邊に渡り來る首露王妃を、祭儀の上での神妻たる巫女であると考へるならば、兩魚山の土俗は全く同一のものとなる。こゝに於て吾々は、かくの如き山東と南韓の祭儀土俗の一致に就いて、山東と韓地との交通が盛んであつたと云ふ顯著な史實を參考しながら、兩者の傳播關係を認めざるを得ない。さりとて首露廟の祭儀のすべてが山東魚山の模倣であると云ふのではない。恐らく加羅固有の迎神の土俗が支那の神仙的祭儀と習合し、且つ佛典によつて理論付けられたに過ぎないと見るが妥當な見解であらう。

附考

御阿禮考

日韓の古語アリ・アレの原義を考察して來た私は、期せずして我が加茂の御阿禮祭にまで考へ及んで來た。敢へて奇説附會を好むの故ではない。今日御阿禮祭てふ言著は、加茂祭にのみ用ひられてゐる特殊な言葉にして、その由來には考察すべき多くのものが含まれてゐる。

加茂祭の由來は例の丹塗矢傳説によつて示されて居り、且つ歸化族たる秦氏と深い縁故のある祭儀である。秦氏が朝鮮半島よりの有名な歸化氏族であることは萬人悉知のことであり、歸化後この氏族は山城盆地を本據として勢力を得我が經濟財政の方面をはじめ、佛寺神社の創立などの精神文化の方面に於て、不朽の業績を残してゐる。洛外の有力な神社稻荷神社松尾神社も亦彼等の創建にかゝる。

秦氏が松尾に「御阿禮」を創設したことに就いて、本朝文集(色葉字類抄所引)に「松尾社、大寶元年、秦都理始建立神殿、立阿禮居齋子供奉、天平二年預大社」てふ所傳が見え、秦氏本系帳は、「正一位勳一等松尾大神御社者、筑紫胸形坐大神、戊辰年三月三日、天下坐松崎日尾、大寶元年川邊腹男秦忌寸都理、自日埼岑更奉請松尾、又田口腹女秦忌寸知麻留女、始立御阿禮乎、知麻留女之子、秦忌寸都駕布、自戊午年爲祝、子孫相承祈祭大神、自其以降至子元慶三年二百三十四年」と傳へて居る。今これ等の資料の詳細な考證をすべて省略し、右の所傳の要點を指摘するに、

(イ) 阿禮を立て、齋き祀つた神は、雷神たる大山咋神で、加茂傳説の丹塗矢をその靈形として居たこと。(この神の兄神に韓神・曾富理神の居ますことを注意して置く、後節參照)

(ロ) この神に奉仕した齋子イッコが秦の女であつたこと。

(ハ) なほ胸形の海の女神を併せ祀つたこと

の三點となり。これは元慶頃に現行して居た祭儀の事實である。

そこで加茂傳説を見るに、

賀茂建角身命、娶丹波國神野神伊賀古夜日賣、生子名、曰玉依日子、次曰玉依日賣、玉依日賣於石河瀬見小川之邊、爲遊時、丹塗矢、自川上流下、乃取挿置床邊、遂感孕生男子、……今所

謂丹塗矢者、乙訓郡社坐火雷神在、(袖中抄所引) (賀茂縁起)。

初秦氏女子出葛野川澣濯衣裳時、有一矢自上流下、女子取之、還來前置於戸上、於是女子無夫姪、既而生男子也、……矢者松尾大明神是也。(本朝月例所引) (秦氏本系帳)

とあり、同一の説話が、一は加茂縣主の遠祖傳説と、他は秦氏の祭祀傳説と結び付いて居る。勿論同一の説話が二個以上の傳説に織り込まれることは、他に例の多いことで問題とするに足らないが、この賀茂の丹塗矢傳説の場合に就いて云へば、加茂の祭禮を中心として、秦氏と鴨氏が深い關係のあつたことを認めねばならない。差し當りこの問題に就いては、これ以上の穿鑿をするの要はない。そこで水邊の女に就いて見るに河邊の秦の女は、水上を依り來る神靈と交融するの故を以て、玉依姫てふ一般的稱呼を以て呼ばれてもよく、従つて兩傳説は名前の上では別箇の觀念が加つたものではない。この

川邊の秦の女と大山咋神たる丹塗矢の神婚感生神話は、そのまゝに、松尾社に於て秦の女が齋子として雷神の矢に奉仕して來たと云ふ長期的史實に照應するところのものであり、右の神話はこの事實の説明に過ぎない。なほ松尾社が丹塗矢と共に胸形の海の女神を併せ祀つた居る事實に就いて一言するに、恐らく水邊の女を神母として奉祀したことがやがて我が代表的な水神たる胸形の女神に結合したもので、かう考へて初めて、秦氏が縁のない胸形の神を祀つた所以が了解される。且つそれは下賀茂御祖ノ神社に照應する

右の如き加茂の御あれ祭の由來を語る丹塗矢傳説が、秦氏の祭儀の事實と密接な關係を持つてゐることは、先づ御あれ祭そのものと秦氏が深い關係を持つて居ることを暗示して居る。實際齋宮式新造炊殿忌火庭火祭に、葛野秦氏の童女が祭儀に參與することが見え、又寛平御記に、加茂臨時祭の際、先づ松尾を拜すると云ふ舊例が記されて居り、これ等の斷片的資料も亦この間の消息を傳へて居る。そこでかく朝鮮よりの歸化氏族の祭儀と關係深い加茂の御あれ祭の一端に就いて、日鮮の土俗を比較して見度い。先づ天の御子別雷神を迎へる祭事の形式に就いて、加茂舊記は、

此子……云^テ吾天神御子^ト乃上天^ニ、于^レ時御祖神等、戀慕^ヒ哀思^{ホズ}夜夢、天神御子云、各將逢吾、造^レ天羽衣[、]天羽裳[、]炬火[、]擎[、]鋒[、]又[、]飭[、]走馬[、]取[、]奥山[、]賢木[、]立[、]阿禮[、]垂[、]種々[、]綵色[、]又[、]造[、]妻[、]楓[、]纒[、]嚴[、]飭[、]待[、]之[、]吾將來也、御祖神即隨夢教、令彼神祭用走馬并纒楓纒、此之緣因也、

と縁起して居る。この御祖神(玉依姫或は秦氏の女の天の御子神を迎へる神話は、水邊の齋女が天の御子神を迎へる御あれ祭の儀式を説明したものであるが、その儀式の内走馬を飭り奥山の賢木の阿禮(神の憑代たるあれ木の意)を立て、天神を迎へる邊は、かの白馬の跪拜して嘶く楊山麓の樹林にアル(豈)に赫居世の降臨ある状態と近似して居り、又「炬火」てふ儀式は「見大光明於始林中」てふ金閻智降臨の事状を想はしめるし、葵縵に就いては首露傳説の蘭桂と類似した意味を考へ得る。

御あれ祭の齋主を阿禮乎止賣(あれ乙女)と稱し、皇女がこれを御勤めになるのが普通になつて居た(秦の齋子に當る)。祭は四月中酉日に行はせられるのであるが、先づその前の午日若しくは未日におれ乙女は、加茂の河原に於て御禊の儀を行ふ。この行事は祭の當日の祭儀と共に祭事の中核をなすものである。こゝに於て、このあれ乙女てふ名がかの關英と同一であると共に、河邊の祓禊の儀禮にも同一の意義を見出し得る。上賀茂の社の西邊の流れの御手洗川を御祓河或は御生河とも呼んで居るがそれは靈威の生れます川の意で、これ又かの關川と同語にして且同意である。下賀茂の社には御手洗井があり、「六月十九日より晦日まで會式とて社家神事を修す、京の老若男女此あいだまうで、此井にて手あらひ口すゝぐ、むかしの御祓の遺法なるべし、水邊樹下、納冷のため酒茶瓜果もてはやしあそび、みたらし團子とて家つとに筐につゝみもて歸る事も有」(北村季吟(菟藝泥赴)、てふ行事の遺俗は今日なほ第一土用丑日に行はれて居る。

みあれ河かものみとしろひきうゑて今は十年の神をいのらん
人もみなかつらがさしてちはやふる神のみあれにあふひなりけり

好 忠 (夫木和歌抄)

(貫之家集)

御あれ川のみそぎは、古くより京洛の男女が行ひ來たところにして、神の御、あれに結縁して生命の安息を求め、或はみとしろを植ゑて稻の豊作を祈つたのである。こゝに於ても關川東流水の禊飲の盛況を想起せざるを得ない。

右の如く新羅の神話と土俗を、我が御あれ祭の神話と習俗に比較し、その本義と名稱の類同を考察して來た。そうして斯の如き兩者の近似は單なる暗合と云ふよりも、その仲介者として、歸化族秦氏
の存在を考へることによつて説明出來るであらう。朝鮮には今のところ丹塗傳説は、發見されないが
前掲の首露傳説の洛東江の鮎の話考へるならば、この點とても穴勝日鮮縁のない譯でもない。

皇居の永遠を賀し、聖壽の無窮をことほぎ奉つた萬葉人の歌に、

藤原宮ノ御井ノ歌

やすみしく わがおほきみ……大御門從 雲居にぞとほくありける たかしるや あめの御蔭

日のみかげの 水こそは 常爾

トロシナヘナラメ

短 歌

藤原の 大宮づかへ あれ衝哉 ツカム をとめがともは 之吉召かも トモシキロ (卷一)

古代朝鮮に於ける王者出現の神話と儀禮に就て

第十八卷 第二號 三六九

右の長歌は大君の藤原の都の遠永を賀した歌で、「あめの御陞」以下は、契沖の説の如く、「高き天の影日の影のうつれる水」の意。

反歌の大意は、伴信友の説の如く、「天皇の御魂鎮の奉爲に、御巫の處女が阿禮木を衝きて奉るよ、かくては御壽も期なくおほしますべきにこそ賀き奉れり」の意。

讚久邇新京歌

わがおほきみ 神の命の たかしらす ふたぎの宮は百樹成……八千とせ 安禮衝之作 天の下
しろしめさむと 百代にも かはるべからぬ 大宮處 (卷六)

大意は伴信友の説に従ひ、かの安禮衝して御魂を鎮め奉りて、御壽遠長に、彌千年も天ノ下知らしめし、かくして百代もうきなく、御子の繼々坐しますべき大宮御所ぞ」の意に解す。(瀬見小河二之卷)

日の御影(カゲ即耀)の降り憑る御井とあれつく乙女、この二者こそ、聖壽と皇居の限りなきをことほぐ爲にはなくてはならないものであり、そこに御鎮魂の祭儀が回想されて居る。平安遷都後に於ては、公家で行はせられる所謂加茂の御あれ祭に、かうした觀念の繼承されあるを見ると共に、かの王者の出現と成立を語つて居る新羅王都の關川岸上の祭儀にも、かゝる鎮魂儀禮と等しい本質を考へ得るのではあるまいか。

附記二六 右の藤原宮御井歌に就いて、長歌に「御井」ことが見え、その反歌に「あれつく乙女」のことが見えてゐる、この兩者の關係が不明であつたが爲に、契沖の「此歌(短歌を指す)御井の反歌とは見えす」、眞淵の「必右の

反歌ならず」てふ説が出たのである。が萬葉人にとつては、この兩者の關係は、説明を要しない程に、明瞭な觀念であつたと云つてよい。