

古代朝鮮
に於ける王者出現の神話と儀禮に就て（上）

——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（以上本號所收）

三 閔智考

四 閔英考

附考——御阿禮考

五 始林考

六 徐伐考

七 結語

は し が き

この論考の企ては、加羅の首露王及び新羅の赫居世王・金閔智の降臨神話を、その儀禮考察の觀點より論究し、これ等韓民族の神話と儀禮が、我が降臨神話と神事に觸れる點に於てのみ、双方民族の精神形態を比較考覈し、以て古代民族の持つ王者出現の儀禮の一端を窺はんとするのである。我が降臨

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 第一號 六七

神話は多くの異傳を持ち、その或ものは朝鮮のそれと全く比すべくもない程發達した形相を示してゐるが、又或ものは可なりの類似を示してゐる單純なものもある。すべての人間制度と同じく、神話・儀禮もどこで始つたと云ふことはないが、これを觀察する場合、それが複雑でないだけ、従つて原始態に近いほど、一層容易に考察され得るわけである。今韓民族の神話を我が神話と比較する場合に於ても、その最も單純なものに就てこれをなすことが、考察過程を簡易ならしめる便があり、且つ端的に双方の原始的な本質を把捉し得ることとならう。そこで先づ準備的考察として、我が天孫降臨神話に關する多くの異傳を比較考察し、以てその原始態に近いものが何れの傳なりやを論述すべきであるが、今はかゝる論述の詳細は別稿にゆづり、たゞ結論のみを提示するに止め度い。即ち記紀及び古語拾遺の諸異傳中紀の本文を以て、比較の原始態に近いものと考へるのである。

于時高產靈尊以眞床追衾、覆於天孫天津彥彥火瓊瓊杵尊、使降之、皇孫乃離天磐座、且排分天八重雲、稜威之道別道別而、天降於日向襲之高千穗峯、（紀、本文）

これを比較的原始的ならんとする理由として、（イ）この傳が最も簡單であること、（ロ）後の國家觀念による潤色の稀薄なること、（ハ）皇孫が眞床追衾を以て覆れて降下しました、そこには後の有力氏族の祖神達が一人も扈從してゐないこと、などを挙げ得るが、なほ詳説しない限りは、この見解には幾多の疑が残されるであらう。が、より端的に、且つこの論考に關聯する點のみから云へば、この書紀の

本文が、韓民族の神話に最も近似した内容を持つてゐること自體に、一つの力強い理由が認められ得るであらう。換言すれば、精神物質の兩方面を問はず、我々の持つ文化諸相は、その原初的形態に於て、個性の最も發達してゐない形相を示すてふ一般原則からして、日韓降臨神話中、その形態の近似せるもの、従つて個性の現れの僅少なもの（特にこの場合兩民族特有の後代の國家觀念の最も少く現れてゐるもの）に、その原古態を考へ得る。この、本質的のもの、一次的のもの、即ち潤飾的な發展が根本的のものを蔽つてゐない原古的のものが、兩民族の間に甚しく類似してゐることは、齊しく古代民族の考へ方の類型的なることに基因するとも云へる。なほこゝに日韓兩神話（乃至は土俗）の傳播關係が承認されるならば、この問題は至つて簡單である。

さて日韓降臨神話の近似を云つたが、特にそれは土俗儀禮に關する觀點よりする時に於て然りである。神話と儀禮が全く不可分のものたるは云ふまでもないが、我が降臨神話にあつては、概して神話自體が儀禮と分離して發達變遷して行つた傾向が見られる。これに反し、韓民族のそれは土俗儀禮的な形態の記録を失つてゐない。勿論朝鮮のそれにも幾多の潤飾歪歪がある。それは主として佛教と支那の思想によるものであるが、その程度が極端であり、且つ露骨なるを以て、却つて二次的から一次的のを、從屬的から本質的のを區別するに比較的容易である。以上の如き日韓兩神話の性質よりして、兩神話を比較することは、互に双方の本質を、云はば我が神話を土俗儀禮の方面に於て、彼の神話を

固有の意味に於て理解するに役立つであらう。然し日韓神話の比較はこの論考の主目的でない。たゞ兩神話の理解への手段に過ぎないことを申し添へ度い。

王者出現の神話の中には天然神話的要素を含有せるを常とする。王者出現の儀禮の考察に於ても、この天然神話的要素の考究を同時にすべきは云ふまでもない。古代人にとつては、天然神話の世界と人文神話の世界は、一つの儀禮の生活に於て混融さるべきである。が考證の煩雜を避ける爲に、天然神話的方面の論究は、近日發表するであらう「布都御魂考」に於て論及することにする。

○以下論考中「三國史記」を(史)、「三國遺事」を(遺)と略記す。

一 首露神話考

先づ駕洛國記所傳の首露神話——神話と云ふよりも王者出現の儀禮に關するさながらなる記錄と云つた方が寧ろ適切である——の解説から始めよう。

屬後漢世祖光武帝建武十八年壬寅三月禊洛之日、所居北龜旨昆峯嶽之稱、若十朋伏之狀、故云也、有殊常聲氣呼喚、衆庶二三百人集會於此、有_レ如人音、隱_レ其形而發_レ其音曰、「此有人否」、九干等云、「吾徒在」、又曰、「吾所在爲何」、對云、「龜旨也」、又曰、「皇天所以命_レ我者、御是處、惟新家邦、爲君后、爲茲故降矣、爾等須掘_レ峯頂撮土、歌之云、『龜何龜、首其現也、若不現也、燔灼而喫也』、以之蹈舞、則是迎大王」、歡喜踴躍之也、九干等如其言、或忻而歌舞、

右は神子の降臨を迎へる儀禮の序幕的部分の記錄である。駕洛國記の撰者が、如何なる理由で、後漢

世祖光武帝建武十八年壬寅てふ紀年を記入したかは、私には分らないが、少くともかうした紀年の、史實的でないことは明かである。然し次の「三月禊洛之日」には注意すべきもあり。即ち文言そのものは支那式であるが、その裏面に原古の禊祓の儀禮を傳へたものと考へねばならない。禊ぎは特に南方土俗に多い儀禮であり、我が國に於いても、神事古事に與る爲の用意として、豫め身心を淨めることを意味してゐる。現今朝鮮では、何れの祭祀を問はず、祭祀主は河水で身を淨めて神事にのぞむが普通である。古くみそぎの原義は、身に付いた邪惡を除くことよりも、よきもの、神聖なるものを招き求めることに重きが置かれたやうである。駕洛國記の首露降臨の儀禮が、禊洛之日に始まると云ふは、原古ながらのことであり、輿地勝覽（龜旨峯の條）には「駕洛九干、我刀……等、禊、飲于水濱、望見龜旨峰有異氣、就視之、有紫繩繫金合面下……」と異記してゐる。（附記一）

附記一 古來朝鮮に於いて、禊祓の儀禮が社會生活の上に如何に重要な意味を有してゐたかは、契の發生過程に於いてもこれを考へることが出来る。丁若鏞の正言覺非^{卷三}に、「禊者潔也、鄭俗於上巳、采蘭芷祓除不祥、謂之禊、漢禮儀志、上巳官民皆潔於東流水上、洗去宿垢、潔祭名也、今俗醺錢殖利、名之曰禊、禊本无字、惟蘭亭帖坊本禊、訛作禊、因以襲之也、……東人凡與衆會飲、皆謂之禊、同庚曰甲禊、同年曰榜禊、同官曰僚禊、玉堂修禊屏、槐院裝禊帖、此風相傳、鄉村醺錢者、亦皆名禊耳、此等之禊當名曰契、契者約也合也、顧名思義、豈不允矣」と契の語義を考へてゐる。私はこの禊の事例の列舉には甚だ興味を覺えるが、「契者約也合也、顧名思義、豈不允矣」てふ解釋には從ひ兼ねる。社會史的にもう少し他の素因を考へねばならないであらう。即ち最初禊はその固有の

字義の如く、祭事のみそぎを意味したのであるが、祭事に於ける禊の重要性は、やがて祭事儀禮全體をも代稱して禊と呼ぶことになつた。而して祭事は「祭鬼神、羣衆歌舞飲酒」（魏志東夷傳）と云へる如く、常に會飲と不可分なるを以て禊も當然「凡與衆會飲、皆謂之禊」てふ意味を持つことになつた。なほ祭事儀禮は古代の社會的行事の主要なるものであり、當時の經濟組織は一般にかゝる行事に關聯して發達して來る場合多く、特に朝鮮に於いてはかかる傾向を看ることが出来る。禊に就いても同様に考へ得る。禊即ち祭事は、多くの入費を要するが故に、集會する知人縁者が釀金して金融の便をはかることになり、やがてかゝる金融組合を禊（楔）と稱することになつた。即ち今日楔とは頼母子講の類を言ひ、葬儀に於ける費用を補助するを目的とせる喪楔をはじめ、婚楔・山祭楔・里中楔・農桑楔・戸布楔など各種の貯蓄金融組合が發達してゐる。

禊は韓族固有の主要な宗教的儀禮であつたが、駕洛國記の「三月禊洛之日」とは漢文的表現であつて、果して禊の行事が支那と同じく三月上巳に行はれたか否かは疑問である。新羅赫居世の降臨の神話には、三月朔六部の人達が闕川岸上に會したとあり（遺）、或は「四月丙辰」とも傳へてゐる（史）。金閼智の降臨は春三月（史）或は八月四日（遺）と傳説してゐる。これ等の傳説的資料からは適確な論斷は得られないが、大體春から夏へかけての行事であつたらしく思はれる。欽明紀五年の條に「三月百濟……上表曰……遣使召日本府與任那、俱對言、新年既至、願過而往、久而不就復遣使召、俱對曰、祭時既至、願過而往、云」と云ふ任那の祭時に觸れた記事が見えて居るが、これも春の祭時を傳へてゐるやうである。馬氏文獻通考四裔考「女國」の條に「至三月號入水、則妊娠六七月產子」と云ふ奇異な記事があり、魏志東夷傳「東沃沮」の條に、東方の一島のことを傳へ「其常以七月取童女沈海」と記してゐる（この兩記事は同件の傳説されたものである）。或る論者はこれは海女の風俗を云へるなりと説き、或は人身御供の習俗を傳へたものとも考へた。然しこれは禊ぎに關係した記事のやうであり、特にその妊娠のこ

とを記せる點などがその感を強からしめる。がこの方面の論究は後節「關英考」に譲ることにする。

水濱に禊飲した我刀干はじめ祭儀に参加する衆庶は、聖峯龜旨に會し、そこで先づ神靈の聲を聞く神祕な儀禮が行はれる。「有殊常聲、氣呼喚」と云ひ「有如人者、隱其形而發其音曰」とは、原古の信仰と儀禮を傳へて妙を得た表現である。氣とは支那では神祕的な「活動力——精」が發動示現されたものを呼んだ語であるが、今この意味を借りて原古儀禮に於ける神靈の聲——その聲によつてのみ神靈の存在が意識される——をかく聲氣と呼んだのである（附記二）。神祕的感激に満たされつゝ儀禮を行ふ衆庶には、この神靈聲氣は、神の代言者の聲によつて聞かしめられる。即ち「有如人音、隱其形而發其音」とは、神靈に對する理解の形態と、それにもとづく儀禮の形式を表示してゐる興味深い記録である。つゞいて「此有人否」、「吾徒在」、「吾所在爲何」、「龜旨也」てふ神靈との問答によつて、ますます強く神靈の存在を意識せしめられ、次に降臨の宣告があり、神の敎示により呪的作法、呪歌、迎神舞踏が行はれる。かうした神靈との問答は、神が獨りで物を言ふ托宣よりも、宗教的效果は大であり、類似的の儀禮は今日の巫覡の儀禮をはじめ、諸般の民俗に多く見出し得るところである（附記三）。さてこの迎神の際の神靈との問答は、神靈自身から神靈の出現を強請する呪歌——龜何龜何、首其現也、若不現也、燔灼而喫——を敎へられることを以て終結し、つゞいて衆庶がこの強請的迎神歌を唱へて歌舞する時、間もなく神子の出現を見るのである。こゝに、神靈が人間に、彼等の知らんと欲するもの

——一般にそれは神靈の名であつたり、神の意志であつたり、又迎神の呪歌であつたりする——を知らしめる時、神靈は人間の要請に服従しなければならないと云ふ、呪法の一般的原则を參考することが出来る。

附記二 龜旨峯より聞えて来る聲は、タイラーの云ふ神靈の聲 voice of spirit (or voice of soul) と同一觀念の下に解することが出来るであらう。こゝにその一例だけを引用するに、ブルー人の司靈者の奉ずる神靈は祖先の精靈であつて、それは常に擬聲音を以て話す故に imitozi 即ち whistler と云ふ名を持つてゐる (Prim. Cul. p. 452—453) と云ふ類である。かゝる呪的觀念の發生過程に關する解釋は甲論乙駁未だ定見を見ず、又私のよくするところにあらざるを以て、今はこれに觸れないで、たゞ朝鮮に於ける顯著な例の一二を示すに止めて置かう。天空より聞え来る神靈の聲に關する觀念は、「有天唱空云、三十三天之一人降於新羅爲瘦信」(遺) と云ふ說話の一端にも見出されるが、その儀禮上の顯著な例は、後代巫祝の行ふ所謂空唱の行事に見ることが出来る。

妖巫七人、能使鬼神唱於空中、有似人語、令人眩惑(世宗實錄十八年庚辰夏四月丁丑)

巫覡之行、有空唱示靈、驚骸聽聞、妖誕甚矣(成宗實錄三年壬辰春正月庚子)

有空中唱聲、憑巫覡、能知往事而云者、謂之太子(成僞(備齋叢話))

首靈神話の龜旨山頂に於ける「有如人音、隱其形而發其音」てふ原古の儀禮はそのまゝで、右の巫覡の「使鬼神唱於空中、有似人語」との行事に通ず可き本質を持つものである。我が國では古くこれに類すべき觀念を神語或は神勅と呼んで居る。なほ「皇天所以命我者、御是處、惟新家邦、爲君后、爲茲故降矣」てふ神靈の語は、我が天孫が大神より受け給へる葦原統御の神勅と全く同一性質のものであらねばならない。

我が國の祝詞は、今日甚だしく文藝化された後代の形態で殘されてゐるが、その發生が原古の極めて直截な神

語・神勅・咒文に在ることは、今日學者の認めるところであり、徳川期の國文學者も祝詞の發端を天孫降臨の神事に關聯せしめて考へてゐる。而して又比較的古い形式をとめてゐると考へられる祝詞が、問答態の形式を残存せしめて居る點からしても、首露降臨神話の神靈と衆庶との問答の形式は、我が高天原の神漏伎神漏彌の命とこれを聞くところの集はれる神主祝部ども、或は天皇と國造との間の祝詞の授受に關する形式の原始的なものに外ならないであらう。折口信夫氏の「祝詞は唱へただけではないので、唱へられた神の返事が必要なのである。

此が今の祝詞には残つてゐない。」（古代研究、咒詞及び祝詞）との見解は餘りに直觀的暗示的であるから、私の誤解があるかも知れないが、こゝで味ふべき教示である。次に六月晦大祓、鎮火祭、道饗祭、豐受宮神嘗祭の祝詞に「天津祝詞乃太祝詞事（或は辭）とある天津祝詞の天津は今日では單なる美稱的形容となつて居るが、その原初的意味は文字通りに、「天津祝詞即ちかの」天唱空云或は「空中唱聲」に類する觀念のものであつたのではあるまいか。何れも確論は後考を俟つ。

附記三「龜何龜何^云」の問答的呪歌は、神靈の出現を強請する意味のもので、普通この形式に屬する儀禮が甚だ多い。一般的に云へば呪術は決して人間の感情に訴へることをしないにしても、屢々感情を持つたものにその特殊な強制的力を及ぼすに至る。かくて靈魂や精靈、神などを、呪術をやる人の意志に従はせたり、活きを加へられることを防がうとする。三國遺事卷二「水路夫人」の條にも類似の呪歌が載せられてゐる。即ち江陵大守純貞公の夫人水路は、姿容が餘りにすぐれてゐたが爲に、深山大澤を過ぐる毎に神性に掠擄された。ところが不思議な老人が現はれて、衆人が呪歌を作つて之を唱し、杖を以て岸を打つならば、夫人を再び見ることが出来るであらうと教へたので、衆人がその言の如く「龜乎龜乎出水路、掠人婦女罪何極、汝若悖逆不出獻、入網捕掠燔之喫」と歌唱すると、龍が夫人を奉じて之を獻じた。この話は全くの奇譚であるが、しかもその裏面に、神隠しの際に行はれ

た民間の儀禮と呪歌とを暗示してゐる。かくの如き神靈に對する強請問答の儀禮形式は殆んど世界的なものであり、我が國の各地に近年まで遺つて居た農家の行事に「節分の夜、なり物の木を」成るか成らぬか、成らぬと伐つてしまふぞ」と脅して廻ると、一人が陰れて居て、「なります〜」と答へるのも同系統のものである。バーンはその著「民族學概論」の中で英國に於ける類似の行事を例擧して居る。即ちガーンズビーにては、小さな藥草を植ゑつける時、「完全に良い結果を産む」ことを誓せるのがよいと考へられ、セラングー近附では、以前、ドウリアン樹に澤山實を附けさせる爲に、一日を選んで村人はドウリアン林に集合し、中で一番實りの悪い木を一本選び、次に一人の方術師が、「さあ、成るかならぬか、ならぬなら伐り倒さぞ」と云ひながら、手斧を以て數度劇しく樹をたゞく。樹は、其の近くのマシゴスタン樹の中に豫め配備されて居た人の口を通じて、「なるともなるとも、どうか伐り倒さないでくれ」と答へる。このことは植物に限らず一般神靈に對する一つの儀禮上の態度である。朝鮮の慶州地方の鬼神祈禳法にも類似したものがある。即ち、食物の中毒に罹つた者は客鬼といふ卑しい鬼神に取りつかれたのだとして、バカチの中に色々の食物を盛り、之に中毒者の痰を吐き掛け、尙ほ中毒者の首を切る眞似をして「汝客鬼、このバカチの食物を食ひ、終らば直ぐ他所に行け、然らざれば此の通り汝客鬼の首を打切るぞよ」と大聲に呼ばはり、その小刀を床上に擲けつける。その時若し小刀の先きが外方に向へば鬼神が逃げ出したので病氣も癒えると信じられて居る（村山智順「朝鮮の鬼神」）。

さて「龜何龜何」或は「龜乎龜乎」とは、靈的存在に對する呼びかけの言葉であるが、何が故に靈的存在を「龜」と呼んだかに就いては未だ確かには考へ得ない。朝鮮では靈的存在を鬼(귀)と呼んで居るを以て、龜(귀)鬼(귀)が同音同義に用ひられたものではあるまいかと、一應は考へて見たが、何んだかこじつけのやうでもある。それよりも元來龜は靈的なものの特に水の靈或は土地の靈と考へられて居り、三國史記百濟本紀第六に百濟滅亡直前の奇兆的事

件を記し、「有^一鬼入宮中、大呼百濟亡^二百濟亡^三、卽入地、王恠之、使人掘地、深三尺許、有^一龜、其背有文、曰百濟同月輪、新羅如月新、王問之巫者、曰、同月輪者滿也、滿則虧如月新者未滿也、未滿則漸盈、王怒殺之^云」と。かゝる奇怪譚が、巫呪の卜占の儀禮に就いての記録から産み出されたものであるとするならば、鬼靈と地下の龜とは、原古の宗教觀念に於いては、相通するものがあつたらしい。首露神話の神子の降臨に關する儀禮の行はれた聖域を龜旨と呼んで居る。龜旨は「是峯巒之稱」と注してゐるやうに、旨の訓を以て山(到、早司)を表したものである(日鮮同祖論)。故に龜旨は金庾信傳(史、列傳)に見える龜峯と同義にして、神靈の降臨する聖域に相應はしい名である。次に神靈の教によりこの龜峯の頂を掘つて土を撮り、「龜何々々^云」と歌つたとあるが、この土を掘ることは如何なる意味であらうか。これも未だ的確な考案を得ないが、神靈出現の儀禮には、必ず卜占の儀を伴ふてふ一般古代習俗からしても、さきの百濟本紀の地を掘つて龜卜を行つたことと、意味の上で通ずるものがあるではあるまいか。

さてこの龜旨山上の土を掘ることから連想されるは、我が神話の天香山の嶺の土を取る儀禮である。神武紀に、天皇が、天神から「天香山社中の土を取りて、天神地祇を祭り、且つ嚴咒^{イシカシ}をなすべし」との御教をうけ、そこで椎根津彥・弟猾を天香山に遣し、「宜汝二人到天香山潛取其巔土而來旋^{イシカシ}基業成否當以汝爲占^{イシカシ}」と勅し給うたとあり、天香山の土を撮ることによつて、皇基の興廢が卜されたのであつた。この天香山は龜卜と關係深い久慈眞知命及び土靈たる武埴安神を祀る聖山にして、天石屋戸に隠れましたました大御神を招ぎ奉る際にも、「天香山の眞男鹿の肩を内拔きて、天香山の天波波加をとりて、^{ウラ}占合へまかなはしめて」(記)など見えてゐる。我が原古の卜占は蒙古系の鹿の肩骨を用ひたが、他方早くより支那朝鮮から龜卜法が輸入されてゐた。魏志倭人傳に「其俗舉事行來有所云爲、輒灼骨而卜、以占吉凶、先告所卜其辭如令、龜法視火坼占兆」^云と云へるはこの間の消

息を傳へたものである。伴信友の「對馬國卜部龜卜次第一」に關する考證に、「さて其龜甲を用ひ始たるは、對馬ぞ始なるべき、然るは韓國に近くて、每行交ふ間に見てぞ倣ひたりけむ、さて其韓國の龜卜は、もともろこしより傳はりたるものなるべし」とあるは、從ふべきであらう。さてこの信友によつて紹介された對馬國卜部龜卜次第の中に、「龜甲ノ表ヲ上ニシテ、各左右ノ手ヲ以テ持チ、祝詞ヲ讀ミ、次ニ神降詞ヲ讀ム」との儀禮が傳へられてをり、こゝに龜卜と降神の密接な關係が窺はれる。崇神紀に天皇が大物主神を祈り給ふ際の語に「今當朕世數有災害、恐朝無善政、取咎於神祇耶、蓋命神龜以極致災之所由、於是天皇乃幸于神淺茅原而、會八十萬神以下問、是時神明憑倭迹々日百襲媛曰、天皇何憂國之不治也、若能敬祭我者、必當自平矣、天皇問曰、教如此者誰神也、答曰、我是倭國域内所居神、名爲大物主神、時得神語、隨教祭祀」との記事が見えるが、この神淺茅原に於ける神事によつて、大倭國魂たる大物主神の神語を聞き給たのは、神龜の卜占によられたのである。命神龜とは（周禮大卜の注の「命龜告龜以所卜之事也」とあるに似たる文潤であるが）龜卜の儀禮が神話的に觀念化されて物語られてゐるに外ならない。而して崇神天皇を「初國知らし、天皇」と申し上げること、この大倭國魂を降し祀り給うたことの間には、全く不可分な祭政的意義を拜し得るのである。又この崇神の御代、武埴安彥が謀反した際に、皇姑倭迹々日百襲媛が、武埴安彥の妻吾田媛が密かに來つて、大和の天香山の土を取つて、頒布につゝみ、これは倭の國の物實であると祈て歸つたのは、即ち謀反の兆であると奏したとあるが、これはさきの神武天皇が皇基の成否を占ひ給うたことと同じく、大和國の物實に宿ると考へられた國土の神靈——國魂——に祈り占ふことによつて、その國土に對する神ながらの支配權が規定さるべきを物語るものである。以上我が降神の儀式や開國の創業に於て、その土地の國魂の宿る聖山の土を掘り撮り、或はそれを以て卜占を行ふと云ふ一般的土俗は、やがてか的首露神話の一齣を解説するものであらねばならない。

加羅國の開國の儀禮に聖域の土を撮ることは、上記の如き意味を持つものであらうが、又一方左の如き現行の土俗と、その根元に於て相通すべき點を持つであらう。今日朝鮮の民間では、病鬼の類を呪禳する爲に、赤土を撒布したり、或は祭禮の際、祭場の周圍に赤土を撒いて清める風習がある（村山智順「朝鮮の鬼神」）。この後者の場合、惡鬼邪靈をはらふことが、他面に於てよき神靈を迎へることを意味してゐることは、我が神事祭禮の迎神の儀禮の一般性からしても了解出来るであらう。我が國では古く巫祝が神を觀請する時には、一つの箱に赤土を入れ、これを神御座と唱へる風習がある（林道春「梅村載筆」）。崇神紀に、大物主神が壯夫と化して、活玉依媛に通ひたる折に、赤土を床の前に散じ、閉蘇の紡績を以て、その衣の襦に刺せるとあるは、朝鮮には特に多い鬼婚系の話であり、且つこの話中の赤土を散することは、姫の身に憑いた鬼靈を除くことを意味するものに外ならない。勿論我が國では、後には土を散いて鬼靈の足跡を見ようとするのであると解釋されるやうになつたけれども、かく赤土を掘つて惡鬼をはらひ、よき神靈を迎へることは、既に卜占の儀禮の内に含まれてゐるのであつて、この兩者は不可分なものであることを注意せねばならない。

迎神の儀禮が、かく呪歌し儼踏するまで經過して來る時、左の如き神話的理解と嚴肅な宗教的感激の内に、加羅國に君臨すべき神靈の降臨を見るのである。即ち駕洛國記の記事は次の如く續いてゐる。未幾仰而觀之、唯紫繩自天垂而着地、尋繩之下、乃見紅幅、裏金合子、開而視之、有黃金卵六、圓如日者、衆人悉皆驚喜、俱伸百拜、尋還、裏著抱持、而歸我刀家、寘榻上、其衆各散、過浹辰、翌日平明、衆庶復相聚集開合、而六卵化為童子、容貌甚偉、仍坐於床、衆庶拜賀、盡恭敬止、日而大、踰十餘晨昏、身長九尺、……其於月望日即位也、始現故諱首靈、或云首陵首陵是崩後諡也、國稱大

駕落、又稱伽耶國、卽六伽耶之一也、餘五人各歸爲五伽耶主、

天より垂れた紫繩によつて神子が降臨すると云ふ神話的表現に就いては、別稿「布都御魂考」に於いて之を詳説するであらうが、斯くして降臨した神子の六卵は、會長我刀の家に持ち歸へられ、且つ榻（シトネ）の上に納められ、こゝにその日の神事は終つて、庶衆は一先づ解散する。然しこれで儀禮が完結したのではない。金卵がシトネの上に納められたまゝ十餘日が経過する。この期間は神事の中絶を意味してゐるのでなく、實は嚴肅なものいみが行はれてゐるのである。卽ち神の出現する——それは卵の孵化する形態で考へられた——神祕な期間である。未開民族の宗教儀禮中、かゝる靜肅なものいみの幾日間が過ぎられることや、我が民間の祭禮に、神の出御する期間中——全くの母胎よりの誕生の形式で表示される場合もある——靜肅なものいみが行はれることなどによつても、「宣^{シキ}榻上、…過^ハ浹^ハ辰^ニの意味が理解されるであらう。衆庶の解散した後のこの十餘日間に於ける我刀干の行事に就いては何等記するところがないが、恐らく公開されない、故にそれだけ嚴恭な、神そのものゝ行爲に近い行事が營まれてゐたであらうことは、想像するに難くない。さてこの期間が過ぎると、再び人々は聚會して、かの紅幅に包まれた金合子を開く神事を行ふ。かくて開かれた合子中の六卵から神子六入が現れ、その一人は月の望日に卽位して大加羅國の王となり、他の五人も亦各々五加羅に君臨することになる。

右の神話は、韓民族が自ら原古の神事を説明傳承した記録であるが、かゝる種類の儀禮に關する第三者の見聞的記事は、「信鬼神、國邑各立一人、主祭天神、名之夫君」(魏志東夷傳韓ノ條)てふ風に載録されてゐる。この魏志の記載が首露神話・儀禮の正面よりの記録であると云ふのではないが、それは同一根源に立つ民俗儀禮に關するものであり、從つて首露神話の本質を理解する資ともならう。先づ天神を祀る地上の呪師君長は天君と呼ばれた。即ち天より生れ來る神靈を祀ることによつて、君長は神と等質のもの(力)を身に體得せるが故に、天君と呼ばれたのである。但しこの天君と云ふ漢語が、如何なる韓語の譯語なるかは、未だ考へ得ないが、かく漢譯された名稱の中にも、神靈とそれを祀る者とは、一つの神事儀禮の効果によつて、等質のものたり得ることを窺ひ得やう。この意味に於て君長は所謂現人神として理解され、そこに神ながらの人と道の文化がある。龜旨峯に降つた神の子(神靈)は、これを迎へ祀つる地上の君長に憑つて、加羅國に君臨する(附記四)。さきのシトネの上の一定期間は、神子の側から云へば、神子が統治者として出現成長する期間であり、神靈を招ぎまつる地上の君長の側からすれば、彼がその儀禮によつて君長たる靈的な資格を體得するの期間である。それは古代人の考へ方に於ては、神より人へ・人より神への轉化を意味してゐる。されば又「童子……日大而大、踰十餘晨昏、身長九尺……其於月望日即位也」てふ神子の異狀な成長過程は、儀禮中の君長が君長としての資格に於て成長する過程でもあり得る。即ち即位の儀禮に於ける君長の成立である。

附記四 童兒の形態で考へられ、かの表出された神靈と、これに侍べる君長の姿を、繪として眺めるならば、かの有名なエジプトのルクソールの殿堂のアメノフィス三世の誕生の畫に彷彿たるものがある。この幼い王子アメノフィスの側に殆ど彼と同形の幼兒の像が畫かれてゐる。これはアメノフィスのカー(神靈)であつて、王の身邊にあつて保護し、王に王たるの靈能を與へる神靈に外ならない(後節參照)。

以上神靈首露を迎へる儀禮の解説を試みて來たのであるが、今その説話中の「紫繩自天垂而着地、尋繩之下、乃見紅幅裏金合子、開而視之有黃金卵六」^六とある降臨神話の中心的部分のみに就いて、他の神話と比較するに、先づ新羅の降臨神話にその最も近い類型を見出し、ついで我が降臨神話との間にも、親縁關係を見出し得るであらう。即ち新羅の赫居世の降臨は「異氣如電光垂地、有一白馬跪拜之狀、尋撿之有紫卵、馬見人長嘶上天、剖其卵得童男」^遺と傳へ、金闕智に就ては「有紫雲從天垂、雲中有黃積、掛於樹枝」^遺と傳説してゐる。我が降臨神話中最も原初的な所傳は、上記の如く「以眞床追衾覆於皇孫天津彥火瓊瓊杵尊使降之」^(紀本文)とある。天孫の降臨し給うた處は日向高千穗の添山^{ソコサキ}と傳へてゐるが、新羅の神子の降つたところも蘇伐^{ソツル}と呼んで居り、この名稱の一見偶然の同一は深い他の本質的關係を豫想せしめる。又彼は「紫繩自天垂」或は「紫雲從天垂」と降臨の狀を形容し、同じく我は「排分天八重雲」と表現し、こゝに共に一脈の自然神話的要素をとめてゐる(別參照)。たゞ日韓降臨神話の唯一の相違點は、彼がいづれも卵或は積に入つて降ると云ふ方式になつてゐることであるが、再考すれば、この點もそれほど聲を高くして呼ばはる程の相違ではないやうに思

はれる。

韓民族の降臨神話は、神子の天空から誕生する形相で語られてゐるが、我が天孫の御容姿に就ても「僕（天忍穗耳命）は降りなん装束せし間に子生れつ、名は天邇岐志國邇岐志天津日高日子番能邇邇藝命、此の子降すべし」（古事記）とあれば、嬰兒の御姿で考へられて居たらしい。勿論古事記の文では、このことはそれほど明確でないが、書紀の第二、一書には「故時居於虛天而生兒」と、天空に於けるさながらなる誕生の形相を明記してゐる。そうして天孫が眞床覆衾を以て包まれて降臨しましたことは、この天空に於て誕生しましたばかりの御容姿と併せ考へて理解すべきであつて、こゝに首露が紅幅を以て包まれた金合子の中に入つて降誕する形相と甚だ近縁なものがある。新羅の脱解卵生傳説に、彼が海に捨てられた様子を「以帛裹卵並寶物」、置於櫃中ナモサと説明して居るが、この神話は、我が鷗鷺葺不合尊が生れると、直ちに眞床覆衾及びカヤを以て包まれ、波濤に捨てられ給ひし話と本質的に比較さるべきであつて（靑丘學叢第五號所載拙稿、脱解傳説考）、元來眞床覆衾を以て嬰兒を包むことと、嬰子が紅幅に包まれた卵や櫃の中に置かれることとは、觀想上全く同じものであると考へ得る。少くとも天より降る神子が、日韓共に嬰子の形相で考へられ、従つて天空よりの誕生の方式で神話されてゐたと云ふ根本的共通性を認めねばならない。なほ關智考の條に詳説するが如く、朝鮮では神靈の出誕は、ある皮殻を脱して出現すると考へてゐたのであつて、この意味に於て、天孫が眞床覆衾の中から出御します

ことに通ずる本質を持つものである。

さて首露が紅幅に包まれ金卵に入つて降臨すると云ふ神話は、上述の如く加羅原古の王者即位の儀禮の記事中に挿入された神の降臨する話であつて、そこでは神話と儀禮が全く不可分な關係に置かれて語られてゐる。そうして上述の如く降臨した神子は酋長我刀干によつてシトネの上に奉安され、ここに浹辰のもののいみが経過するのであるが、この王者即位の儀禮に見える神聖なシトネは、畏くも我が大嘗祭の寢具と比較することが出来るであらう。

我が天孫降臨神話の眞床覆衾と大嘗會の寢具に就て、栗田寛氏は「儀式大嘗の神御に寢具を供へ、天皇にも同じ寢具あり、また諸社の神坐にも、衾あり枕あることは天孫降臨の時、眞床覆衾の遺風にやあらんと」と示唆的な見解を出され、折口信夫氏はより進んで「天孫降臨の時、眞床襲衾を被つて來られたとあるが、大嘗宮の衾も、此形式を執る爲めのものである」、「もに籠ると云ふことは蒲團の様なものを被つてちつとして居る事であつた。大嘗會の眞床覆衾が其である。さうして居ると魂が這つて來て、次の形を完成すると考へた。其の時は、蒲團がものを含んでゐるので、即かひである。」(古代研究、民俗學篇)と氏一流の達見を示された。

我が國では、天孫降臨神話の眞床覆衾と、御即位儀禮の寢具との關係を示す直接的な史料はなく、たゞ右の如き學者の推論を俟つて始めて窺知し得るに過ぎないが、露神話ではこの兩者が結合された

形に於て物語られてゐる。もとよりこの神話でも、未だ神靈とこれを迎へる君長との關係は充分に明らかでないが、首露王とはこの神靈を迎へ得た君長自體であるべきである。我が大嘗會の二つの御寢具の一は、續神皇正統紀に「天祖天照大神を祭り給ふ所也」とある如く皇祖の神靈の御座であり、他の一は天皇御自身のものであつて、現人神となり給ふ天皇は神と同じく御行動遊ばさるべきであつた。首露神話の場合、君長が神靈を奉安するシトネはあるが、君長自らのものは見えてゐない。然し同一の行爲は同一の勢能と結果を生せしめると云ふ呪的儀禮の一原則からしても、かの金合子をシトネの上に奉安してゐる十餘日間の君長の行爲は、神の出誕と同一のものであつたに違ひない(附記五)。

附記五 神子降臨の要具としての眞床覆衾、紅幅、榻に就て考へて來たが、これは後代には所謂「天羽衣」と云ふ名稱と觀念にまで發達させられて行つた。賀茂御あれ祭の緣起に、天神の御子別雷神を招ぎチ祀る要具に天羽衣・天羽裳なるものが見えてゐる。即ち「天神御子云、各將逢吾、造天羽衣天羽裳云」と賀茂舊記は緣起してゐる。三國遺事の延島郎・細島郎の話にも、絹巾を以て日ノ神を迎へる儀禮が語られて居る。即ち日月之精たる延島郎・細島郎が日本に去つたが爲に新羅は暗黒となつた。そこで國王が如何にすべきかを延島郎(日ノ精)に尋ねたところ、延島郎は「朕之妃有所織細結、以此祭天可矣」とて其の絹を王の使者に與へた。そこで國王はその教への通りに祭天の儀禮を行ひやうやくにして日月舊の如くに輝くを得たと云ふ。なほ「藏其於御庫爲國寶、名其庫爲貴妃庫、祭天所名迎日縣、又都祈野」と附記してゐる。天帝の妃が細絹を織ることは、畏くも「天照大御神忌服屋に坐しまして、神御衣織ミツらしめたまふ」(記)とあるに比すべきである。而してこの天神の妃の織る神聖な絹幅は、やがて地上の君長が天神を招ぎ祀る招代ヌシノであり、出現する神にとつては、降臨の要具である。即ち御あれ祭の天羽衣と同じで

ある。後世の所謂羽衣傳説の羽衣は甚だ複雑な意味を持つてゐるが、一面それは天女が飛行して降臨する要具であり、それが地上の人の手にある時、その羽衣ゆゑに地上に降りつかねばならないと云ふ點に、僅かながらも古の意味を留めてゐる。勿論日本の羽衣傳説も、朝鮮のそれも、文化人の説話的興味に於て語られてゐるを以て、かゝる原古の意味は、物語の表面には殆んど現れてゐないのは止むを得ない。

神靈降臨の要具と考へられたシトネや天羽衣を、地上の人間が身につけると、神と同じ行爲たることによつて神となり得る。即ち新しく神が降臨したことを意味する。江次第大嘗會主殿寮供御湯條に「仁和記曰、御東方小床、着天羽衣、供御湯了、御中央御帖」、また建武年中行事神今食條に、「御舟に御ゆかたびらめしていらせ給ふ、三杓きこしめして、あまのは衣舟の中にぬぎすて、更に内藏寮の御ゆかたびらをめしてあがらせ給ふ」なども云つてゐる。即ち天皇は、眞床覆衾より天孫が出現しましたし、紅幅金卵の中より首露の降誕すると等しい意味で、天羽衣を著、且つ脱ぎ捨てますのである。かうした觀念をもつと遠くまでたどつて行く時、一般司靈者の著用する神祕な衣服の本義に通すべきではあるまいか。一般司靈者は呪力の外附的な補助力 *adventitious aids* を特種な食事・住居・言葉及び衣服に見出すを普通とするが、特に衣服は效果的なものと考へられてゐる (L. Maddox, *The Medicine Man*, p. 91—131)。シベリヤのシャマンはその著用する外衣に、呪力の源泉を考へ、或る場合にはシャマンの着衣は、祖先が象徴的な形となつて祖先の生命がそれによつて表はされてゐると考へられ、これを著用することは力強い呪法力を世襲的に繼承することを意味してゐる (民族一ノ四、有賀喜左衛門「シャマンの服飾に就いて」)。

以上駕洛國記に傳ふる首露神話の解説を以て終始して來たが、併せて古代朝鮮に於ける王者出現の儀禮の一例をも説明し得たと思ふ。而して駕洛國記の所傳は、かく古代人の土俗儀禮を傳へ得た貴重

な資料にして、今日まで學者の間には、駕洛國記の内容は僧侶の假構に出づるもの多しとて、その史料の價值を甚だ低く評されて來たことに對しても幾分の寛恕を請はねばならない。それは古代的事實の記録であり、國家發生の歴史である。がこの駕洛國記の傳ふるが如き、天より降臨する神靈とこれを迎へる君長とを、即ち神と人とを同時に考へることをしなかつた（或は好まなかつた）史家は人としての君長の行爲に關する點のみに觀點を置き、「首露不知何許人也、以後漢建武十八年壬寅、登龜峰望駕洛九村、遂至其地開國、號曰加耶（史、金庾信列傳）と記し、或る緣起の作者は、神の降臨のみに重きを置いて、「阿耶斯山、傍有呵囉國、天卵下于海邊、作人御國（遺、魚山御影）とのみ傳へてゐる。即ち何れも首露神話の一半をのみ採つて、一は後代的な歴史に、他は佛寺の緣起にものしたものに外ならない。

なほ首露神話考察の最後に一言すべきは、この神話によつて六加羅の君長の出現が説かれてゐる點で、この六加羅が共同の神事儀禮に参加したことは、この加羅六國が聯盟的な部落國家をなしてゐたことを示してゐると共に、この龜旨峯を中心とする首露の加羅（金官）がその盟主的地位にあつたことが窺はれる。勿論加羅の國數は時代によつて異り、十韓時代は十二國と云はれ、我が史籍に見える韓諸國の名は相當の數に上つてゐるが、一方三國遺事卷一所引の本朝史略には五伽耶と云つてゐる。なほ後には百濟・新羅の併合によつていよくその數も減じ、金官加羅の新羅に合併されたのは眞興王代

である。而して駕洛國記の首露神話が六加羅時代からの所傳であらうことは推知出来る。

二 新羅古代祭政考

上述の首露降臨神話の考察は、これと最も親縁の關係にある新羅の赫居世及び金闕智の降臨神話の理解に甚だ役立つ。赫居世の降臨に就て三國史記は、高墟村長蘇伐公、望楊山麓、羅井傍林間、有馬跪而嘶、則往觀之、忽不見馬、只有大卵、剖之、有嬰兒出焉、則收而養之と神話してゐるが、かうした神子の降臨する神話的記事の前後には、首露傳説のそれによつて知り得た如く、必ずや神子を迎へる儀禮に關する記述があるべきであらう。少くとも神靈降臨のことは、三國史記の記事の如く、偶發的現象ではなくして、これを迎へる地上の儀禮を前提としてのみ考へ得られる。私のかゝる見方に幾分なりとも手がかりを與へて呉れるものは次の三國遺事の記載である。即ち、

前漢地節元年壬子三月朔、六部祖各率子弟、俱會於關川岸上、議曰、我輩上無君主臨理蒸民、民皆放逸、自從所欲、盡竟有德人、爲之君主、立邦設都乎、於是乘高南望、楊山下羅井傍、異氣如電光垂地、有一白馬詭拜之狀、尋檢之、有一紫卵一云青、太卵、馬見人長嘶上天、剖其卵得童男、形儀端美、驚異之、浴於東泉略、身生光彩、鳥獸率舞、天地振動、日月清明、因名赫居世王蓋鄉言也、或作弗矩內王、光明、理世也、(以下註略)位號曰居瑟耶或作居西干、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。六部の民庶が關川の岸上に集會したことは、神子を迎へるに當り、關川で禊祓を行つたことを意味してゐる(附記六)。この關川で禊

祓を行ふ習俗が後代まで存續して居たことは、膝覽に「浴東流水（關川を一に東川と云ふ）。（以下註記）金古己集、東都遺俗、以六月望、云云、因爲禊飲、謂之流頭宴」と云へるにても知られるし、又往時蚊川に於ける禊浴の盛況は、「下有蚊川一帯水、千盤萬折流逶蛇、洛邑諸生十萬指、臨流祓禊肩相磨、良辰美景古難必、盛集誰辭追永和」と、文人をして形容佳句を双べしめる程であつた。流頭宴に就いての金古己の「蓋以河朔避暑之飲、誤爲禊飲耳」てふ解説は誤つてゐるけれども、かくその本義が誤釋される程の時代に至つても、民俗そのものは、なほ往昔ながらの山河と共に行ひ繼がれて來たのである。

附記六 關川の岸上に衆庶が禊飲して天の神靈を迎へる儀禮は、我が天照大神の天石屋戸がくれの時、八百萬の神々が天の安河原に神集ひて、大御神の出御を迎へる神事を行ひ給うた光景を想起せしめる。そこに天香山の五百津眞賢木が立てられたやうに、赫世の場合には楊山麓の樹林があり、金關智の場合には、常世の長鳴鳥にも比すべき白雞が曉の樹下に鳴いてゐる。勿論神話するところ、我は甚だ複雑な構想を持ち、彼は素朴な表現に了つてゐるけれども。又こゝにかの蒙古のクリルタイ Kiriitai（總會議）——シヤマン式な祭政儀禮である——の原古の形態をも考へられやう。勿論クリルタイは、後にはオゴタイ即位の際ケルレン河畔に於て行はれた時の如く、著しく發展した國家的儀禮となつたけれども。

また三國史記新羅本紀の隨所に「大闔於關川之上」と「大闔於關川之上」とふ記事が散見するが、原古の軍事が神事と不可分な關係にあることを思へば、聖神な關川のほとりて軍兵を闔する原古の意味を推知出來やう。

六部の衆庶に迎へられた赫居世は、同日は沙梁里の闔英井に出現した闔英夫人と婚し、この二聖は新羅の國王・王妃となり、國號を徐伐或は新羅と稱し、治國六十一年に及んだと傳説してゐる。これと

類似の傳説が王族金氏の始祖金闕智に就ても語られてゐる。即ち、

永平三年庚申註略八月四日、瓠公夜行月城西里、見大光明於始林中、一作鳩林有紫雲從天垂地、雲中有

黃金櫓、掛於樹枝、光自櫓出、亦有白雞、鳴於樹下、以狀聞於王、駕幸其林、開櫓有童男、

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、抱載還闕、鳥獸相

隨喜躍踰、王擇吉日冊位太子、

と。以上これらの神話が如何なる意味を持つものなるかは、既説の首露神話の意味から、その大體を推知し得るであらうが、なほ進んでこの神話の各要素の負ふ意義を考究し、以て古代韓民族の持つ精神形態の一端を理解し度い。云ふまでもなく、一神話の些少な部分の理解と雖も、それはその神話の依據する、原始文化の根源にある一つの精神形態を通じてのみなさるべきであるが、今こゝでかかる根本的な諸問題に互る考察は困難であり、且つ煩雜なるが故に、始祖降臨神話の理解に最も關係深い新羅の祭政の觀念に就て略考し、以て赫居世金闕智神話の理解に資し、併せて本論考全體に互る豫備智識ともし度い。

上古社會の政治形態を普通に祭政一致と呼んで居る。私はかゝる時代の祭政的行爲を祭政儀禮と呼び、用語の上で後代の政治行爲と區別して行くことにする。何れの國に於ても、後代の撰述にかゝる史籍の類は、後世の政治形態を通じて古代を解釋記述せるが故に、そこでは古代的な祭政觀念は變形

され勝である。新羅の史籍もその例に漏れないが、新羅の祭政儀禮が相當後期まで行はれたことと、文化の程度の低い割合に支那文字が早期に輸入されたことに依り、幾分この方面の手がかりを遺存せしめて居るは幸である。

新羅第二王南解の王號を次次雄（慈充）と云ひ、それに就ての金大問の「次次雄方言謂巫也、世人以巫事鬼神、尙祭祀、故畏敬之、遂稱尊長爲慈充」との註は、祭政儀禮に關する正面よりの解説であるだけに、夙に史家の注意を喚起して來た。「次次雄」の言語學上の解釋は未だ定説を見ないが、金大問の註解を信するならば、さながらなる呪師君長時代の報告であり、金大問の時代（新羅中期）になほかゝる古語の遺存して居たことを知り得る。史籍の記するところ、次次雄の王號は南解王のみに限られてゐるが、集團的長期的事實を個人的事實として表現する神話の一般傾向よりすれば、呪師君長の時代がこの王一代に限られたわけでなく、從つて君長を次次雄と呼んだ時代が相當長く續いたと考へても差支へはなからう。第十二代伐休尼師今卽位の條に「國人立之、王占風雲、預知水旱及年之豐儉、又知人邪正、人謂之聖」と王の性能を特筆してゐる。この伐休尼師今は、朴氏の王統が永く繼承された後に、昔氏から出でて朴氏に代つて王位に卽いた王である。「人謂之聖」とある以所は、風雲水旱、年之豐儉を豫知し、人の邪正を知るが故であり、彼はこの呪師的な性能の爲に民庶の人望を得たのであつた（附記せ）。これは後の例であるが弓裔が泰封國を建てた頃、自ら彌勒佛と稱し、白馬に

乗り、童男童女をして幡蓋香花を奉じて前導せしめて、民庶に對したとあるは、當時なほ民庶の統御には宗教的巫覡教と習合した佛教なるものが甚だ效果的であつたことを示して居り、こゝになほ古代習俗の殘像を見得る。

附記七 農業民族にとつて最も不幸な事態は、旱魃による災害である。こゝから天を開き雨を降らしめることが出来る人が、社會國家の重要な人物となる。司靈者が優越した地位と名聲を收得するは、特にこの rain-making の效によるのであつて、その成功と不成功は、一に彼が司靈者としての運命の岐れ目である (J. L. Maddox, M. A., p. 140—143)。フレーザーはその著「金色の枝」(The Golden Bough, 3d ed., Vol. I, p. 335—392) の中に、酋長や王に發達した呪師の例を澤山擧げて居るが、その内に君長の rain-maker 的な性能に關するものも少くない。フリカに於ては、酋長が呪師から殊に雨を降らすものから發達した證據は比較的に多い。傳説にはいつも雨を降らす力を昔の酋長や英雄の一番の威光とし、それが酋長たるものの起原であつたかのやうである。上流のエジプトでも亦多くの酋長は雨を降らすもので、一定の時季に人民のため雨を降らすことの出来る方に比例して人望がある、と。風旱の爲に五穀稔らざるは帝徳の至らざる也とする東洋の王道思想も、かゝる原古の精神形態から發生したものであると云へやう。朝鮮で祭政が全く分離し、巫祝の地位が國家的に低く扱はれるやうになつた高麗朝に於ても、巫祝の祈雨の神事だけは國家的に重んぜられ、巫女をして王宮内で之を行はしめて居る。

新羅の古代君長の呪師的質を語る直接的な資料は甚だ僅少であるが、間接的なものに至つては、必ずしも貧弱とは云へない。一例として脱解王の傳説中の一齣を取り來つて論ずるに、彼が瓠公と居宅を爭ふ際、詭計を設けて其側に礪炭を埋め「我本治匠、乍出隣郷」、而人取居之、請掘地檢看」とて礪

炭を發掘し、以てその居宅を得たとあるが、この櫃子中から出現した神祕な王者脱解が、冶匠であつたと傳ふところにも、王の司靈者的な性質の唆示がある。即ちシャマン系の古代社會に於ては、シヤマンと鍛冶は全く不可分な關係にあり、司靈と鍛冶は同一の職業であつたからである(附記八)。

附記八 鐵が呪的儀禮に用ひられるのは、特にシベリヤや蒙古系のシャマンに多いところであり、タイラーは「東洋の精靈は鐵に對して致命的な恐怖を持ち、鐵と云ふ稱呼さへ彼に對する魔除となる」とまで論述してゐる (Pim. Cult., I, p. 140)。勿論鐵に呪力を認める民俗は、東洋に限らず、ギリシヤ・ローマの古俗にも見らるゝところであるが (J. L. Maddox, T. M. N. p. 247—249) やはりその顯著なものはシベリヤ方面のシャマンにして、Sieroszewski に從へば、コリーマ地方の諺には「鍛冶とシャマンは一つの巢である」と云つて居り、鍛冶はまた病氣の平癒治療や助言をなし、且つ未來を豫言する。御靈ミヤは一般に鍛冶の輔フタから造られた鐵環と其音響を頗る恐れて居るのである (鳥居龍藏「人類學上より見たる我が上代の文化」一九五頁)。シャマンと鍛冶職の何れが、その發生過程に於て先行するやに就ては、専門家の間に未だ定説は見られないとするも、或時期に於て兩者が同一人の職業であつたことだけは、問題なしに認められやう。魏志東夷傳に辰韓の地に鐵を産することを記してゐるが、當時はなほ金石併用の時代であり、こゝにタイラー(同上)の云へる如く、石器時代の創造にかゝる精靈に對し、この新しい金屬は有效な驅除力ある呪具となつたのである。少くとも呪師君長たる脱解王が冶匠であつたと云ふ古傳説は、上記の如き民俗の見方に於て理解さるべきである。

さて右の如き君長の呪師的性質は、新羅人の持つ神靈の觀念から理解されねばならない。彼等は、國家にしても王者にしても、その存續活動は、これに宿る神靈の力によつて可能であると考へてゐた。

偉大なる英雄の働きも、この神靈の力に起因するところであつた。新羅の英雄金庾信に例をとるに、三國史記の列傳には次の如き話が述べられてゐる。「夏六月、人或見我服持兵器數十人、自庾信宅泣而去、俄而不見、庾信聞之曰、此必陰兵護我者、見我福盡是以去、吾其死矣、後旬有餘日寢疾、……至秋七月一日、薨于私第之正寢」と。記するところ後代的な文飾を免れないが、しかもなほ神靈に關する原古の觀念を傳へ得て充分である。古今双ぶものなき庾信の武功は、彼に宿る陰兵即ち神靈の力によるものにして、この守護靈が彼の身邊を去ることは、彼の福が盡き、やがて死の來ることを意味してゐた。三國遺事金庾信の傳にも、奈林穴禮骨火三所護國之神が彼の身邊に従ひ神策を授けた話が見えてゐる。又彼の花郎時代の話に「建福二十九年、隣賊轉迫、公愈激壯心、獨携寶劍、入咽薄山深壑之中、燒香告天、祈祝若在中嶽、誓辭仍禱、天官垂光、降靈於寶劍、三日夜、虛角二星光芒赫然下垂、劍若動搖然（史、列傳）とあるが、天官が光を垂れ寶劍に神靈を降すあたりは、我が神武天皇の高倉下の寶劍の降下を聯想せしめるものがあり、かく彼の靈劍には神靈が宿つてゐたが故に、戦へば必ず勝つの奇蹟的戰果を收め得たのである。この外庾信が名將であると同時に勝れた司靈者であり、且つ神靈を祀る儀禮をよくしたことを物語る傳説は少くない。固より金庾信の如き稀代の英雄には、その偉大さをたゞへる爲に、後代の假構に成る奇蹟譚が添加されるは一般的傾向であるが、一面かゝる神祕的な傳記の、彼の司靈者としての本質から生れ出たものなるを認めねばならない。高句麗

では、有名なト筵の楸南——彼は王妃の爲に刑せられた——の死靈が新羅の金庾信に生れかはり、高句麗に仇するのである(遺)と傳説してゐるが、司靈者と戦争に關する古代人の考へ方が明らかに現されてゐる。以上の如き神靈に關する觀念は、力強いオレンダを持つイロクシアの戰士はよりよき勇士であり、マナを與へられた太平洋諸島土人の弓矢は、その效能を充分に發揮し得ると云ふ未開民族の精神形態に通ずるものがある。而して斯の如き不可見的な靈力は、個人や個物に宿るのみならず、民族全體にも宿り、原古の國家的守護靈となる場合も少くない。新羅に於ても同様の觀念を見出し得る。上記の如き呪師君長が特殊の祭政儀禮を行ふには、特定なる聖域があるべきである。既述の關川のほとりもその一例であるが、その外左の如き四靈域が定められてゐた。

王(眞德王)之代、有關川公、林宗公、虎林公、廉長公、庾信公、會于南山、于知巖、議國事、…新羅有四靈地、將議大事、則大臣必會其他謀之、則其事必成、一東曰青松山、二曰南山、于知山、三曰西皮田、四曰北金剛山。(遺)

又新唐書に傳ふる新羅の「和白」も、かくの如き聖域に於て行はれた總會議であつたに違ひない。右の外六部の始祖が降つたと云ふ兄山、はじめの諸山も、齊しく各部族の祭政儀禮を行ふ聖域であつたのである。

以上不十分ながら新羅の祭政儀禮の成立する要素とも云ふべき神靈と人と場所に就ての概觀を了へ

たから、以下項を追うてこの三要素の不可分な關係を顧慮しつつ、新羅の始祖降臨神話の考究に進み度い。

(未完)