

## 朝鮮族譜と始祖伝承（中）

松原，孝俊

<https://doi.org/10.15017/2230952>

---

出版情報：史淵. 121, pp.93-145, 1984-03-27. 九州大学文学部  
バージョン：  
権利関係：

# 朝鮮族譜と始祖傳承(中)

松原孝俊

## 目次

はじめに

### 一 族譜の定義

### 二 族譜の歴史の変遷

#### (1) 族譜成立の前段階

#### (2) 族譜の成立と変遷

#### (3) 族譜の資料性

(以上、120号)

### 三 族譜所載の始祖説話の分析

#### (1) 始祖説話研究の前提

#### (2) 始祖説話の分類

#### (3) 始祖説話の構造と機能

##### ① 龍種型始祖説話

##### ② 夜来者型始祖説話

##### ③ 箱舟漂流型・地中出現型及び棄児型始祖説話

(以上、本号)

### 四 族譜への始祖説話の定着過程

#### ① 昌寧曹氏の事例

### 朝鮮族譜と始祖傳承(中)(松原)

- ② 坡平尹氏の事例
  - ③ 南平文氏の事例
  - ④ 平康蔡氏の事例
  - ⑤ 黄砥歟氏の事例
  - ⑥ 忠川魚氏の事例
  - ⑦ 濟州高氏の事例
  - ⑧ その他
- むすびにかえて

### 三、始祖説話の分析

#### (1) 始祖説話研究の前提

現存する朝鮮神話の多くが建国を中心テーマとすることは、周知に属すだろう。古朝鮮の檀君神話、新羅の金閼智神話そして伽羅の首露神話などは、かつて別稿で述べたように、さまざまなモチーフを主要構成要素として組織されている。とりわけ「天降モチーフ」や「卵生モチーフ」・「日光感精モチーフ」はよく知られているが、これらのモチーフを中軸に構成された建国神話は、本来、王の系譜の冒頭に置かれ、王による支配の正当性と絶対性を基礎づけるために、有機的に首尾一貫し、体系化されたものの一部分であろう。今日、朝鮮の天地創成神話は、民話の中に零落した姿で残存するか、あるいはシャーマン（ムーダン）の朗誦する巫歌に変形した姿で見出されるのみであるように、他の起源神話（例えば、人類や植物起源神話）もその痕跡を留めるだけであり、すっかり断片的伝承と化して、もはや脈絡を失っている。現在の断片的伝承からは想像できないが、古代朝鮮において、ことに王権イデ

オロギーが昂揚した時期に、神話は天地創成から建国に至る論理的に首尾一貫した全体像をもって組織されていたはずであり、しかもその神話に始祖王からの王族系譜が結合していたと推考される。王権に対する反秩序的感覚を宥和させ、王権の理念を再確認し補強する為に、こうした系譜伝承を利用して、王の出自の神聖化が重要であったにちがいない。そうした神話的由来に基づく神聖王権を象徴するものとして、この地上に「天符印三箇」(檀君神話)や「竜光の剣」(朱蒙神話)などの聖宝が現存し、Regaliaとして王家に相伝され、それらは歴代の王たちによって神のごとく尊崇されて行ったであろう。

さて、従来、王族系譜でも歴史時代に近く、実在が推定可能な人物までは重要視されて研究対象にもされて来たが、それ以前の系譜は十分に研究されることもなく放置されたままである。上述した所でも知られるように、文献資料から史実のみを追求しようという態度で、系譜を分析すれば、その系譜の信憑性はある上限に達し、それからは空想と非現実な部分に過ぎず、記載の中から、史実を探し出すことはほとんど絶望的である。こうした例として、始祖金閼智から始まる新羅王の系譜を想起するだけで、十分であろう。ここで強く主張しておきたいのは、系譜には、史実的血縁系譜と系譜伝承という二つの異質な系譜の結節を見出せることである。<sup>[2]</sup>つまり、前者は歴史的思考で、後者は神話的思考の論理と枠組みを利用して作り上げられており、本来互いに関心と意図の全く異なる系譜が、王の出自を権威づけるために、結合されているのである。従って、異なる二つの系譜が連結したものを、史実のみを追求する歴史的思考で批判しても、他方を言語の遊戯として否定するのみで、系譜伝承の持つ意味は何一つ掬い上げられないのは、自明の理と思われる。系譜伝承の存在意義は、決して血縁系譜の記録を主眼とするのではなく、むしろそれを保有する個人ないし集団の理念——例えば王権イデオロギーなど——の表明にある。それ故に、異なる二つの種類の系譜は、それぞれの目的・機能を、最初から別個に作成されていると理解すべきである。従って、系譜伝承において、宇宙と社会秩序の統轄者である王が、天界あるいは水界出自の神の子孫として認定され、類比見ぬ危地と苦境を超人間的な

能力と策略で克服して、新しい王国を建設した始祖王の子であると社会的に承認されるために、神話的思考を基本にドラマティックで心理的緊迫感に富んだ構成で、建国の経緯を描出するのも、きわめて当然である。この点で、系譜伝承は、聴象にいささかなりとも情感や感動を喚起する *discours* と言い換えられる。なお付言すれば、系譜伝承のすべてを、空想力の所産として、その背後にある文化的・歴史的事実までも、否定する訳に行かない。朱蒙神話に例をとれば、高句麗族が中国東北部から南下した歴史的背景を下敷に、その骨子の上に、集団の様式化された神話的想像力が覆い被って、今日見る神話の形姿となったことは、考古学など隣接諸科学の立証する所である。具体的に、この神話の場合、始祖王の南走と朝鮮北部への定着を、その原因と結果を明示しながら、きわめて説得的に物語っており、その道具立てに「天降モチーフ、日光感情モチーフ、魚の橋モチーフ」などが採用され、ダイナミックで変化に富んだ構成となっている。しかしながら、神話の構成者は、空想力に満ちた怪奇小説の作者でなく、その当時に、在地にあった民俗事象——風俗、習慣、口承説話——の利用者と考えなければならぬ。いかに古代人としても、彼らに馴染みの少ない神話モチーフをいくつも取り入れた建国神話を前にすれば、やはり奇異な感は否めぬからである。彼らの想像力・構想力は、その民族独自の認識パターンの範囲内で自由に駆使されたのである。

右の古代神話研究の最新の成果を参看しながら、朝鮮族譜を丹念に通覧するならば、その中のいくつかには、数世代を遡る系譜の劈頭に、始祖の出自を神話的想像力で物語る始祖説話が接続していることに、われわれは気付くであろう。例えば、四〇—四三世代を遡った南平文氏族譜に、或いは二十五、六世代遡った昌寧曹氏族譜の始点に、真偽はともかく、超現実的要素を含む始祖の神秘的出生譚が存在するのである。拙劣な比喻は誤解を生じかねないが、人名が連続する血縁系譜を中断させたある地点から、あたかも氏族の始祖だけに焦点を当てた望遠鏡で、はるか遠くの風景を眺めているかのようである。これらの族譜では、始祖の説明のみが委細を極めており、始祖から中始祖もしくは小門中の始祖に至る系譜には、単に父から子への直系継承ばかりの単名列記が数代、数十代と無味乾燥に続く

けである。朝鮮古代神話と同様に、ともするとそれらの系譜部分の信憑性を確認する史料として皆無の場合が多く、むしろ小門中ごとに名前や世代を異にすることから推測して、後代に作為・潤色された可能性の高い系譜もある。従って、これら系譜伝承の中から系譜部分のみを取り出して、その実在が疑問であると強弁したり、或いはまた始祖説話を、修辭学的に見て表現が稚拙であるとか、構想力が貧弱であるとか、超現実的で非合理的な内容に墮している、とかの理由で無視し切り捨ててしまうのは、すこぶる簡単であるが、それではあまりにも片手落ちと言えよう。

前述したように、系譜伝承は歴史的思考でなく、神話的思考の産物であった。両班たちが自らの系譜を過去に遡行した時、ある時点まで史実を確信しえるものの、もともと系譜意識が浅かったり、また急激に社会的地位を上昇させた先祖がいたりしたら、その短い史実的血縁系譜の先の空白に神話（民俗）的想像力を利用して付会・誇張しながら、系譜伝承を古く高麗太祖代にまで、もしくはさらさらに古く新羅時代の中葉にまで遡らせたのである。坡平尹氏にせよ、忠川魚氏にせよ、彼らの族譜にこのような傾向は明白に見出しえる。

以下の所論において、系譜伝承の実相を探る為に、まず取り出した一群の始祖説話を型式分類した後、次にどのような民俗的素材が利用されたかを、漸次明らかにして行きたい。そして、構造分析ないしは形態論的分析を導入しながら、各始祖説話の形式と意味を探し出そうと思う。但し、本章では始祖説話の概要を紹介するのを本旨とし、一、二その特質せらるべき点を構造分析などにより付け加えるに止め、各説話の本格的な研究は、大方向後の教示に待たねばならない。

## (2) 始祖説話の分類

李朝に刊行され幾多の族譜の中でも、次の十氏の族譜には、始祖の誕生説話が収録されている。以下では、各氏族の族譜載録の始祖説話をまず紹介した後、併せて民間伝承の形で流布する始祖説話をも提示して、話型の抽出に便

宜を図ると同時に、同一氏族でも伝来された資料で相異なる始祖説話を保持していることも併せて指摘したい。

(一) 坡平尹氏

〔資料1〕

始祖諱莘達、一諱翠莘、至三重大臣太師、唐昭宗景福二年、新羅真聖女王七年癸丑八月十五日、公生于坡州坡平山西麓龍淵嘉淵俗称尹氏澤、盖浮出玉函故也……中略……後孫承旨珩家乘云、坡州長浦東面、有坡平山、山下有池、方數百步、大旱不渴、有人投杼於中、數日後、杼出於臨津下流、云池中龍人、或澣穢於池邊、則必有風害之怪、唐昭宗乾寧年丙辰、有老媪沐浴於池辺磯石、石底忽有石函、視之則一童子滿身香氣、抱而帰家、養而子、之仍冒姓媪尹氏(坡平尹氏百世同覽、文肅公年譜、一丁一A)

〔資料2〕

南原譜云、坡平山金剛寺前大池、一日雲霧雷電、居民怪之告鈴平守、守詣淵邊、焚香處祈而三日、不為開霧、里媪尹氏、遙看淵中有石函金櫃一云、浮動止泊岸邊、尹媪竭力開函、則中有一小兒、左右肩上有赤痣、如日月状、左右脇有八十一鱗、足有七点黒子、如七星焉光彩炳煥、照人耳目、媪収而養之、因冒媪姓(前同、一丁一B~二丁一A) version 1、『坡平尹氏家乘』一丁一B~二丁一A

2、『坡平尹氏典儀公派世譜』(上)、一七三、一九八二年

3、尹用乾、一丁一A~二丁一B

4、崔仁鶴、二二八、一九七七年

5、朴栄濬、第八卷、二四九~二五〇、一九七五年

右の坡平尹氏の始祖莘達の誕生に関する七つの別伝は、全体的に類似した文脈の中で展開されているが、仔細に検討すると、若干の異同がある。特に始祖の身体的特徴は、坡平尹氏の高貴な出自を説明する為に、「資料2」や『坡

平尹氏淵源史』などでは、かなり詳細に描写されている。

これに対して、version 2と3は、そもそも民間伝承であるだけに、玉函の発見されるまでの経緯と老婆の行動に説話の関心が集中しており、聴衆のイメージ喚起力が作用するように、巧みに工夫されている。以下でも同様に、こうした伝承間の関心の相違が認められるが、その理由は語る目的の違いによると思われる。

ところで、「神話的思考」を反映する多様な民俗宇宙から選択された肩のアザ、腋の下の鱗、足の裏の疣は、それぞれを表象しているであろうか。あるいは、相補連関して強調されるイメージは、如何なる民俗的基盤に支えられているのであろうか。これらの問題を解明する手掛りは、次の記事にある。すなわち、

世傳王氏之承統者左脇下皆有金鱗三隻……中略……王（高麗朝の第三十四代禎有王……松原註）臨刑、請衆人曰、吾王氏、本龍孫也、左脇下必有三鱗、世為之表、遂解衣示人、左脇下果有三鱗、金色大如錢、衆皆驚駭悲慟」（『燃藜室記述』巻一、高麗政乱、王業肇基の条、二十七丁A）

の記事に分明なように、脇の下の（龍）鱗は、龍孫であることの証明のラベルに他ならない。禎王の腋の下に果して龍鱗があつたかなかつたかを詮索する必要性は毛頭無いが、重要なのは、龍鱗の analogy と metaphor を駆使して構築されるはずの「龍種」の認定である。今日の民間伝承にも数多く見出せる同種のモチーフは、いずれも「龍種」を語っており、この点に例外はない<sup>6)</sup>。従って、今日に至るまで連続して、民俗的基盤から賦与された龍鱗イメージで組織された坡平尹氏の始祖説話は、舞台装置こそ異なるものの、高麗国祖神話と全く撥を一にしていると断言できよう。同一な構想の下で、坡平尹氏は始祖莘達の出自の誇示を企てたのである。

しかも、彼らの豊かな民俗的想像力は、龍孫である始祖のこの世への来住を語るために、波に漂う神聖な容器（玉函）の童子像を作り出し、人々に周知のいわゆる箱舟漂流型説話を撰取して有機的に結合させながら、始祖の神秘的出生が、具体的イメージを通して、強く強調されたのである。莘達の身体のアザや疣とて、この目的を補強する小道

具にすぎない。

(二) 南平文氏

〔資料3〕

「湖地南平郡之東、有大澤、澤畔有岩、屹立千丈、君主一日遊於其下、五雲叢集於岩上、忽聞嬰兒之声隱来、君主心異之、即令構架觀察之有石函、以鉄索繫之、而兜下開視之、中有小兒、肥膚玉雪容貌奇異、遂收養之、年甫五歲、文思自然通達、武略超邁聰明穎悟、達事物之理、故因以文為姓、多省為名、明達為字、時人称之日、文多省、昭若日月、燦如星辰、号为三光」(南平文氏族書)(張徳順、四八、一九七五年)

〔資料4〕

新羅慈悲王十五年壬子、始降于南平郡大澤畔大巖上、石函中時有紫氣之祥、王使縣主、收養之、函面有丹書文字、故賜姓文氏(『南平文氏大同譜』卷一、一丁一A)

version 1、今村柄、二六一～二六二、一九三二年

2、『林下筆記』卷十八

3、『全羅南道南平地函邑誌』

今村柄の指摘によると、『葦葉記』(未見)には、「南平文氏之先出於巖隙……」の異伝が記載されており、当時の慶尚南道泗川郡南陽面では、その裔孫がこの岩窟で祖先祭祀を実施していたという(今西柄、二六一～二六二、一九三三年)。興味深いのは、「資料3」の説話が「資料1」と同工異曲であると想定されることである。つまり、容器(石函)の中の童子、その特異な形姿、幼少時の卓抜な才能といった諸要素に関して、両説話に共通性を認取できるからである。龍種型始祖説話であることを含意に、本話が作り出されたと考える蓋然性は高い。

一方、「資料4」の始祖説話では、朝鮮の建国神話でポピュラーな「天降モチーフ」が採用されている。同大同譜

に見る始祖多省から二代孫の名は「天降」となっていることから、南平文氏は出自を天に由来する家門と自認していたと想定され、新羅の金・朴の両氏族や、高句麗王などと対等に処遇すべきを暗に要求している。家門の地位の高さと誇りとを「天降モテーフ」に求める南平文氏の創話は、その形成過程がどのようなものであれ、けっして恣意的な思い付きなどではない。それは李朝における士大夫階級<sup>7</sup>の精神構造の最も一般的な条件に根ざす思考の産物であり、そうした条件を共有している限り、異なる家門・門中に優越し、類比ない悠久の血縁系譜の保持者であるとの認定が望めたからであろう。現実的に、慶州金氏や慶州朴氏など、社会の常識に属す「天降神話」を系譜の冒頭に冠する諸氏族から、南平文氏の始祖説話が真正で同等なものと思倣されていたか否かは論外としても、事は神話的時間とも考えべき遙か昔に生じ、そして族譜の刊行が他者からの容喙を事実上拒否してなし得るものであっただけに、南平文氏の族譜上での主張が仮りに一方的であったとしても、それは信憑性の有無とは無縁な性質なものである。重要なのは、当該社会における政治的な力関係であり、富の所有主であるかどうかの問題であり、当然ながら強者の論理は文句なく肯定されることである。況んや、四色党争の激烈な李朝後期社会にあつて、社会全体が絶えず動揺と流動を余儀なくされたわけであり、両班の関心が、権力の中枢層あるいは経済的な富裕層への接近・迎合——いわゆる *Politics of the Vortex*——による不断の上昇志向にあつただけに、なおさら強い自己主張が社会に横行したのである。

ここで、二つのタイプを持つ南平文氏の始祖説話に関して、若干言及しておきたい。我々には、いずれが正伝であるかの識別が肝要であるものの、その推定は容易であるまいか。現在では両型の始祖説話ともに南平文氏の族譜に併存して定着しているが、恐らく本来的には「資料3」の伝承が先行したものであつた筈で、池中からの出現を語るモテーフが忘却されたか、あるいは意図的に隠蔽された後に、その部分に「天降モテーフ」が添加されて、「資料4」は成立したと考えられる。それでなければ、必ずや高句麗・新羅の王朝起源神話を存知していた編纂者が、始祖

の降臨地が、いずれも山上もしくは丘上である一般的な例にも拘らず、自家の伝承では「南平郡大澤畔大巖上」とせざるをえなかったのは、それほど簡単に改変できない先行の伝承を尊重したからに他ならない。さもなければ、天界からの降臨部分は、首露神話などに類似する具体的なイメージの構築がなされていたと思われ、最もリアリティを表象する伝承の中心的個所の脱落は、雄弁に我々の想定を傍証しよう。

ところで、南平文氏の始祖文多省の出生をめぐって、民間伝承にはこれと全く異なる説話型で伝えられている。採集地も、その日時も、話者の名さえも明記しておらず、今日の説話採集の原則を全く無視した伝承であるだけに、次に紹介する話の資料性に若干の疑いが残るものであるけれども、今村柄は極めて貴重な異伝を報告している。

## 〔資料5〕

「一説に昔し同氏の文泰鳳なる人某る夜の夢に、白髪の老人出現して、南方に乱起るを告げ、避難の地を啓示す。泰鳳一族を率ひて其夢告の地たる洞窟に入る。間も無く壬辰の乱起り数里の広野七千五百の住民跡を絶せしも、此文氏のみ難を逃れて今日子孫綿々として繁栄す」(今村柄、二二六二、前掲書)

右の説話の史実性はさておくとしても、形態論的構造に着目すると、朝鮮に広く分布する「洪水型人祖神話」と驚くほど類似している。孫晋泰編『朝鮮の民話』に、「洪水型人祖神話」の典型例として「兄妹結婚」の民話が紹介されている(孫晋泰三〇〇三二、一九六六年)。次にその要約を挙げよう。

## (三) 羅氏(本貫未詳)

## 〔資料6〕

「壬辰倭乱にあつて、人間は滅亡し、ただ兄妹が生き残った。そこで神占いをして、天神の意志を知った二人は結婚し、その子孫が今の羅氏一族である」

この種の民話は、朝鮮各地に分布しており、また西南中国を中心に、西はインド南部からインドネシア、台湾、沖

繩と広範囲に類型伝承が確認できる（松原孝俊、一〇九―一二二、一九八三年）。種々の徴証から、この羅氏の始祖神話においても、本来、人間滅亡の理由は洪水であったと推考され、壬辰倭乱を原因とするのは、第二次変化である公算が大きい。従って、南平文氏の異伝は、羅氏の神話と同様な「洪水型人祖神話」の変型と考えられ、兄妹婚モチーフもなく、特徴的な神占イモチーフも消失してしまっているが、話の中の岩屋への避難といい、神の指令といい、いずれも第三次変化を経た段階の説話と推想される。おそらく両話は、同一主題の変奏曲として把握すべきであり、全体の話の枠組みの類似は、疑いの余地がないだろう。従って、南平文氏は二つの異なる始祖説話を伝承して来ており、その内の一方が族譜に定着し、他方は李朝にあって忌避された兄妹婚を語るが故に、さらに別の要素に置換され、民間伝承の形で今日まで伝わったと考えられる。

#### 四 裴氏（本貫未詳）

〔資料7〕

檀君南巡海上、赤龍呈異祥、神女奉金楛、檀君開之、有排衣童子一在焉、着衣排衣、姓裴、天以生之故、名天生、及長為南海上長」（張徳順、四九、一九七五年）

この記事は『裴氏旧譜』（未見）載録のものであるが、興味深いのは、時代を檀君の活躍で明示しようとする意図を持っていることである。神話上の檀君時代に、始祖裴天生の誕生を語るこの説話は、かなり後次の創作になるものと想像させるが、興味深いのは、史籍に知る裴氏得姓説話と、大きく相異なることである。つまり、周知のように、『遺事』巻一には、裴氏の始祖祇沱の明活山への天降神話が伝えられており、今再び異なる始祖誕生説話を保有することは、はなはだ奇異に思われる。『典故大方』巻一によると、金海・星州・大邱・興海を本貫とする裴氏は、すべて慶州裴氏始祖裴玄慶の五世孫を派祖にすると教え、どうやら慶州裴氏の始祖に関して、論議が分れるものと予想できる。

(五) 平康蔡氏

[資料8]

「諺伝、五色靈龜出於平江、化而為人、人以聞于王、王賜以蔡姓、封平康伯云、而事近齋譜、未司準信」(増補文獻備考) (卷五十一、六丁一A)

version 1、『仁川蔡氏大同譜』卷一、一一一

2、『典故大方』卷一、二二丁一A

賜姓を中心テーマとする平康蔡氏の始祖説話の眼目は、亀からの化生にある。それ故に、朝鮮における亀の民俗概念がまず重要な課題となるが、これを論ずる前に、朝鮮の民俗社会へ甚大な影響を与えて来た中国の神仙思想に言及することは、当然許さるべき順序であろう。今、問題となる亀のシンボリズムに限定して言えば、既に幾多の専門家によってなされた資料集成を基に、かつて大林太良氏は、

「亀の出現が聖代の吉兆として、また聖王のしるしと看做される」と整理した後、

「靈亀が宇宙の縮図であり、秩序の象徴である」(大林太良、三五〇三六、一九七八年)とも高論されている。事実、『宋書』卷二八、符瑞(中)の条には、

「靈亀者、神亀也、王者德澤湛清、漁獵山川從時則出、五色鮮明、三百歲游於蘗葉之上、三千歲常游於卷耳之上、知存亡、明於吉凶、禹卑宮室、靈亀見」

とあり、又、『説苑』卷十八には、

「靈亀文五色、似玉似金、背陰向陽、上隆象天、下平法地、槃衍象山……」

とあり、この他の種々の証憑より判断して、大林氏の所説は妥当であろう。

さて、中国における亀のシンボリズムを簡単に眺めたわれわれには、平康蔡氏の始祖説話への中国神仙思想の影響は否定し難いものであると思われる。「五色靈龜」の字句が端的に教えるように、平康蔡氏始祖説話の亀は、中国と同様に、祥瑞の象徴である公算が大きく、しかも亀の出現が王者の盛徳であるとする中国の民俗認識を、そのまま借用しながら、始祖説話が創作されたと考えて、何の不自然もない。

しかしながら、確かに王権と亀との深い結び付きとを朝鮮で確認できるとしても、一方では、朝鮮における独自の亀のシンボリズムにも着目すべきであろう。ここで想い出されるのは、古代朝鮮の事例である。その中でも、われわれの最も注意に価するのは、『三国遺事』卷二の水路夫人の条である。傑出した美貌であった故に、海龍に攫われた江陵大守純貞公の夫人水路を救出する目的で、在地の衆人たちが作った歌に、

「龜乎龜乎出水路、掠人婦人罪何極、汝若悞逆不出獻、入網捕掠燔之喫」

とあり、水中の海龍に対して、衆人は「龜乎龜乎」と呼びかけている。即ち、水中の靈的存在の龍は、自己の世界では龍の形姿の儘であるが、他界ではそれと全く異なる形姿に変身して登場する、という民俗認識が前提としてあり、この点で「夜来者型説話」（他界——異類、人間の世——人間）に見出される思考と同一である。

朝鮮において、かかる民俗的思考は古代より連綿として継承されていたらしく、亀が何を表象するかの検討の重要な手掛りは、民間伝承の中にも明白な形で得られる。例えば、

〔資料9〕

「(一)ある武士が、浜で七人の子供が三尾亀を捕え七等分に切ろうとするのを、錢をあげて買いとり、海に放してやった。(二)三尾亀は自分が龍王だと名のり、もし困ったときは自分を呼んでくれ、という」(崔仁鶴、二六四、一九七七年)

とあるように、民俗宇宙での亀は、龍王すなわち水界の統治者の形象化と考えてよい。中国の民俗社会での超自然的

存在は、龍・麒麟・鳳凰・亀であったが、朝鮮では亀を〈龍〉のカテゴリーに含めて、架空な存在である龍の具体的なイメージとして結像したのである。この点において、朝鮮民族独自の民俗認識を窺知できよう。

一方では、民間レベルにおける平康蔡氏の始祖伝承は、彼らが対外的に宣揚に努めた龍種型説話と全く別個な、一般民衆に馴染深い説話型で語られている。いわゆる「夜来者」型と呼ばれる始祖誕生説話が、それである。

## 〔資料10〕

「昔、平康郡榆津面榆津里に、長者が住んでいた。その家には年頃の娘が一人いたが、なぜか男との交際は一切なかったのに子を妊んだ。親が娘を呼んで厳しく問いただすと、娘はとうとう自白した。それは毎晩見知らぬ男が青衣を着てやってきて寝て行くとのことであった。親は針に糸をつけ、今度彼がやってきたら衣に刺すようにいつけた。娘はその通りにした。翌る日の朝、その糸をたどって行ってみると、糸の先は村の近くにある沼の中に入っていた。それをゆっくり引つ張ってみると、大釜より大きい亀が引き揚げられた。亀の目が光っていた。親は娘が子を妊んだのはこの亀のせいだと判断し、まだ生きていた亀を水の中に入れてやった。

その後、月が満ちて娘は立派な男の子を生んだ。成長ぶりは異常なほど早く、文武の修道にもすぐれた才能を持っていた。朝廷でも彼の非凡さを認め、大臣に雇った。彼が蔡元光という人物である。彼の苗字にしたのは、亀を意味するのであり、例の亀が光り輝いていたので、元光と名前をつけたという。彼が平康蔡氏の始祖だという」(崔仁鶴、二〇八、一九七七年)。

version 1、『仁川蔡氏大同譜』巻一、六丁一A、一九七一年

2、朴榮濬、第三巻 三五四～三五八、一九七二年

この三つの別伝の中で、「夜来者モチーフ」を共通にするものの、『仁川蔡氏大同譜』所載の説話は後半部に大きな異同を持つ。それは誕生した子供の後日譚についてであるが、「Looking-taboo」を基本要素とする話が展開し、始

祖蔡元光は黒龍の化身と物語られている。亀を水中の靈的存在の龍と同一視する民俗表象が、ここでも端的に表明されている。

(六) 黄圃甄氏

〔資料11〕

「古記、昔一富人居武珍北村、有一女姿容端正、謂父、曰每有一紫衣男到寝交婚、父謂曰、汝以糸貫針刺其衣、從之至明尋糸於北牆下、針刺於大蚯蚓之腰、因而有身生萱」(『新增東国輿地勝覽』卷二九、聞慶県人物の条)

version 1、『史記』甄萱伝

- 2、『遺事』卷二、後百濟甄萱伝
- 3、柳増善、九九、一九七六年
- 5、崔仁鶴、二二〇～二二一、一九七七年
- 6、「東史綱目」附上、五一七

史籍でも有名な後百濟王甄萱の誕生譚も、その中心モチーフは「夜来者型説話」の定石を踏んでおり、その神異な出生と非凡な成長に話のウエイトがかかっている。(人口数四四六名(一九六〇年現在)の甄氏の族譜は未見)

(七) 忠川魚氏

〔資料12〕

「 魚有沼・行状

公諱有沼、字其、忠川人也、本姓池、遠祖重翼生而体貌奇異、腴下有三鱗甲、及長仕高麗王太祖、時人成称其有鱗甲、非常人也、太祖見之曰、汝有鱗甲、及是魚也、仍賜姓魚公」(『国朝人物考』中卷、六二四、一九七八年)

version 1、『萬姓大同譜』下卷、四五六、一九七二年

- 2、『東閣雜記』上巻、四〇四、一九二一年
- 3、『典故大方』二二丁一A
- 4、『咸從魚氏世譜』巻一、八丁一A

この忠州魚氏の始祖説話の主題は、高麗太祖時の賜姓である。前章でふれたように、李重煥が『八域誌』の中で最初に漢式姓の賜与を想定しており、この説話はそれを補強する材料になるとも考えられようが、史籍にその証明は得られない。とはいえ、始祖魚重翼の身体の一部に三つの鱗甲があったが故に、「魚」姓を名乗る起因となったのであれば、重要なのは「鱗甲」にどのような象徴的意味を看取することができるかであろう。「資料1」などが教える如く、「陝の下」の鱗は龍種を認知させる解説装置であることを想起すべきである。

さて、忠州魚氏には始祖誕生説話も、別個に民間に伝承されている。この話はかなり有名であるらしく、各地で採話されている。ここでは、忠清北道忠州邑からの報告を紹介しよう。

〔資料13〕

「昔、あるところで一人の女が川に行つて洗濯をしていた。すると鯉が現われ、尾を動かしたかと思うと、その尾で女の腰を叩き、再び水の中に入ってしまった。女はびっくりして家に帰ってきたところ、その日から女は妊娠し、やがて玉のような子を生んだ。女はとても喜んだ。

こうして、鯉が女の腰を蹴り、そのために子供を生んだので、その子の苗字を魚氏と決めた。これが魚氏の始祖である。」(崔仁鶴、二〇八、一九七七年)

version 1、朴栄濬、三〇一〜三〇二、一九七一年

- 2、中村亮平、一五一〜一五二、一九二九年

この説話の眼目は、鯉の奇矯な所作である。一見して、「魚」姓の由来を説明するための創作と考えられかねない

が、幼稚で荒唐無稽なコンテキストの背後に秘む民俗的思考の論理を見逃してならない。朝鮮民話に広く見出される如く、龍王の変身の一つが鯉であること<sup>(9)</sup>を知った分析視点に立てば、本話も龍種型始祖説話の一つの変形と考えなくてはなるまい。もはや全貌は知るよしもないが、鯉を主人公にする幾多の民話と類比させて理解することは、民俗表象を知る妥当な方法論と思われる(崔仁鶴、二二六、二五二、二六九、一九七六年などを参照されし)。

(V) 昌寧曹氏

〔資料14〕

「曹氏始祖母諱禮香、生有腹痛、有人云火王山池、宿著靈異、若齋沐行禱、応見有効、如其言卜曰上池、沐浴将行禱、忽雲霧晦暝、不知所之無何、開霽、自池中湧出、自此病瘳、仍有身生男子、夢有一丈夫来告曰、汝知此兒之父乎、王球其名吾是也、善養之、大可為公候、小亦卿相而子孫萬代不替云云、父翰林学士李光玉、上聞其事、賜姓名曹繼龍 及長為真平王女婿、封昌城府院君是実為曹氏之祖……」(『昌寧曹氏辛亥大同譜』事実の条、一丁—A、一九一一年)

version 1、『萬姓大同譜』下巻

2、『増補文獻備考』巻五十、二九丁—A六、一九五九年

3、『典故大方』十九丁—B

4、『慶尚南道昌寧郡邑誌』五丁—B

5、朴榮濬、第二巻、一九二〇—一九六、一九七五年

これらの他に、昌寧曹氏始祖説話の類話として、家門内の得姓碑や、曹字一画統一をめぐる正祖への上奏文(『承政院日記』正祖二四年庚申四月十三日の条)あるいは『国朝人物考』に掲載された後孫の碑銘などにも、その簡単な伝承を見ることが出来る。以上の諸伝承はいずれも同工異曲であるが、その中でも朴榮濬氏の報告によれば、始祖曹

繼龍の祖父の名を徐漢莫としており、他の伝承と大きな食い違いを見せている。

なお付言すれば、同族譜には「梅溪家牒」の断片を収録するが、そこに始祖説話の端的な要約が提示されている。すなわち、

「新羅翰林学士李光玉女諱禮香、得青龍疾浴于火王山龍潭、與龍子玉珙相遇、生繼龍、脅下有曹字仍姓曹云」

とあり、人間界の女と水界の支配者龍王の男との結婚を教える。始祖の名も龍王の子孫であるだけに、これに因んで「繼龍」と名付けられたであろうし、その上に腋の下の「曹」の字は、話の面白さと裏腹に後次的な改変の跡が濃厚であり、やはり原初形は龍鱗でなかったかと疑う必要がある。そうでなければ、腋の下を重要視する発想・思考など無用であったはずである。

曹姓が中国式姓である以上、昌寧曹氏がこのように腋の下を重視する思想の背景には、次のような中国の曹氏の始祖伝承と直接的な関連を予想させる。即ち、『史記』卷四十、楚世家第十には、

「吳回生陸終、陸終生子六人、圻剖而産焉……」

とあり、衛・韓・鄭・楚などの諸姓に続いて、曹氏の始祖が誕生しているが、「世本」(『水経注』卷二十二に引く)によると、

「陸終娶於鬼方氏之妹、謂之女隤、是生六子、孕三年、啓其左脅、三人出焉、破其右脅、三人出焉」

の、より詳細な伝承が残されており、中国の曹氏においても、腋の下は始祖の誕生した場所であり、何にも増して重視すべき個所であったのである。<sup>10)</sup>今、昌寧曹氏の記録に、『史記』などに載る中国の曹氏始祖伝承に関する言及は皆無であるにしても、中国姓を模倣した筈の昌寧曹氏にとり、いわば本家筋に当る始祖伝承に決して無関心でいられたかと思われる。<sup>11)</sup>昌寧曹氏の始祖伝承に見る腋下重視の思想は、意外にも、この点にも根拠を持つものでなかったかと想定される。

(ウ) 濟州高氏

[資料15]

「高乙那王 始祖一世

瀛州君長、国號毛羅、漢拏山北麓毛興穴三神人湧出、長曰高乙那、次曰良乙那、三曰夫乙那、史云壽各千餘歲、人心婦于高氏、故高為王、配碧浪国長女……」(『濟州高氏大同譜』星主公派篇卷一、十一、一九七四年)

version 1、『高麗史』卷五七、志卷十一、地理二、

- 2、『勝覽』卷三八、全羅道濟州牧
- 3、『耽羅志』(李元鎮・著)
- 4、『東国通鑑』
- 5、『南官博物』誌蹟条「高氏世系録」
- 6、『海東釋史』
- 7、『耽羅誌』(金斗奉・著)
- 8、『朝鮮寰輿勝覽』
- 9、『瀛洲誌』所収「長興高氏家乘」
- 10、『東文選』卷一〇一、「星主高氏家伝」
- 11、『濟州島巫俗資料事典』四四、一九八〇年
- 12、「裨官雜記」卷三、「大東野乘」卷一(所収)等、多数<sup>[12]</sup>

まず、本説話を、数多くある他の類話と比較対照してみると、次の二点において、特異性を見出しえよう。第一に、主要な説話的要素のほとんどを脱落させて、僅かに結構を推測させる程に簡略化させていることである。そし

て、原説話を改竄させた証跡の濃厚な独自の主張(「人心婦于高氏、故高为王」)を盛り込んでいることが、第二である。高氏族譜の編纂者の手でなされたであろう、これらの文字操作は、上述の視点に立つわれわれには、何の不思議でもなく、むしろ当然の帰結である。即ち、第一点はおそらく、後に述べるように元来は真正の神話に淵源すると考えられる三姓神話が、族譜に導入される過程で、グロテスクと感じられ非現実的と考えられた説話要素を削除して、儒教倫理を尊奉する両班たちの思考に合致すべく、次第に婉曲化されて載録された結果として説明される。しかしながら、確かに換骨奪胎されたとは言え、本説話を読む者の想像力の次元では少なくとも、当然に本来の豊かな神話的要素を含む説話を想起させていたに違いない。さもなくば、婚格を重視した彼ら両班には、「碧浪国」より漂着した始祖の妻の出自を、他の類話に見られる如く詳細に説く必要が生じたはずである。むしろ、本説話の主眼は第二点に置かれているけれども、巷間に広く知られていたが故に、結構そのままで完全に改変できなかったと考えてよいだろう。

ところで、地中出現モチーフと箱舟漂流モチーフとの連結する複合説話を、本説話の原初的な形であったと想定してみた場合に、われわれの注意に価すると思われるのは、今日まで濟州島に伝わって来た「堂神ポンブリ」の構成要素と、きわめて良く類似しているという事実である。この類似を指摘した張籌根・玄容駿の両氏は、同島で七、八十篇に達する「堂神ポンブリ」を採録しているが、それらはいずれも、

- 「①男神が地中から現われた(地上湧出)。②彼等が狩猟・肉食・皮衣の生活をする。③彼等が弓を射て土地を占  
い(射矢卜地)、堂神に座定する。④不孝者として海中に追放される。⑤海中武勇譚。⑥女神の島外(都、龍王  
国、江南天子国。ここにいう江南は中国を意識していない。想像上の常夏の南の国)からの流入。⑦狩猟をする  
男神に対する、女神の勸農。⑧男・女神の結婚。⑨男神の肉食と、女神の米食という食性の違いから生じる葛  
藤。」(張籌根、七〇、一九八三年)

を主要なモチーフとして構成されている。本稿に掲出した〔資料15〕を始めとする一連の説話は、右の構成要素の中の①、②、③、⑥、⑦、⑧を主軸にして組み立ててあり、典型的な「堂神ポンブリ」とびったりと吻合する。従って、濟州島の심방シムバン（巫覡）らが村の守護神を祭祀する神堂で朗誦する「巫歌」ボンブリの中から重要モチーフが抽出された後、高・梁・夫の三氏族の始祖伝承が接合されて、今日に見るいわゆる三姓始祖説話が完成したとする張籌根氏らの仮説は、全く肯綮に当たっていると考えてよい。但、「堂神ポンブリ」自体、元来、濟州島民たちの、神聖な世界秩序の根幹を説明する起源神話や文化起源神話に淵源する神話的口承文芸であると推定されるだけに、三姓始祖説話と「堂神ポンブリ」とに直接的な関係を認定するに、今しばらく断定を控えて、他の可能性を推考する余地も残されている（この点、後述）。

典拠はともあれ、麗末までに成書化された三姓始祖神話が、家系記録（世譜もしくは家乗？）の中に筆録されていたことだけは、明白である。梁・夫の両氏族と共に濟州島の実質的な支配者であった高氏家門は、高麗中期に活躍した高雄・高兆基父子を輩出した後、中央に進出して幾多の顯官を生むが、あるいはこの頃に彼らの系譜が貧弱であった為に、当時濟州島で周知な神話的思考を借用して、自らの系譜の冒頭部を裝飾する必要に迫られたかもしれない。もしくは、高・梁・夫の三氏族は、三別抄の乱とそれに続く元の統治下で、濟州島における支配基盤を根本からゆさぶられた結果、その族勢を顯著に弱体化させ、同族統合の崩壊の危機に直面した麗末鮮初に、始祖伝承のシンボル性に着目した三氏族の構成員らによって、本説話の作成と文字化の氣運が急速な盛り上りを見せたとしても、決して無理な推測と言えないだろう。

(H) 延安天氏

〔資料16〕

「海西地有遺棄小兒、被人收養、不知姓氏、自以為天為萬物之祖、以天為氏、貫以延安」『文献備考』卷五三、

帝系考十四、十六丁―B)

(四) 書氏

〔資料17〕

「諺伝、山中有遺棄小兒、不知姓、自以為有文字、然後有姓氏、以書字為氏云」(『文献備考』卷五三、帝系考一四、二八丁―A)

この兩説話はいずれも「棄児モチーフ」で構成されている。名も無き児であったために、自ら創姓したと伝える。書氏の現存は確認できないが、延安天氏は僅か二百五十名(一九六〇年)の血縁集団にすぎない。かかる零細な氏族が族譜を刊行したかどうか未確認であるけれども、『増補文献備考』に所伝があるのを見ると、少くとも何らかの始祖関係記録を家乗などに保有していたとすべきであろう。

ところで、家門の族譜に始祖誕生説話を記述していないが、今日までに採集された民間説話に、いくつか注目される伝承がある。次に、それらを併せて紹介したい。

(五) 慶州李氏

〔資料81〕

「新羅の時代、慶州郡川北面東山里に一人の老婆がいた。老婆は村にある大きな岩の下に瓢箪の種を植えた。やがて、そこから芽が生え、しだいに繁茂し、まもなく大きな岩が全部かくれるほどになった。そして大きな一つの瓢箪が実った。その瓢箪は普通のものとは全く異なり、石のように固いものであった。

ある日、老婆はその瓢箪を取ろうとして近寄った。すると、いきなり瓢箪が真二つに割れ、中から一人の男の子が現われた。老婆はすぐにその子を家に連れてきてよく養った。後になって、彼は閼川の楊山村長になった李謁平

であり、人人はその岩を「瓢巖」と呼ぶようになったという。」(崔仁鶴、二二六、一九七七年)

version 1、朴榮濬、第八卷、二七二～二七三、一九七五年)

2、『朝鮮総督府調査資料』第四〇、一二五、一九三四年

慶州府の土姓李は、周知の如く、族譜や『遺事』巻一などで、始祖謁平の天上からの降下を語る伝承を持っている。新羅の民族意識を詮表するこの伝承と別個に、在地で根強く「植物化生型」モチーフを主要構成要素にする始祖伝承が保持されていることは、注目に価する。言うまでもなく、彼らの民族意識を権威づけるのと裏腹な伝承である面白さばかりでなく、両伝承のいずれが慶州李氏の古伝であるかを推測させるからである。両伝承を天生観と地生観の対立として理解する金烈圭氏は、『遺事』の「謁平初降于瓢岩峰」の記事を手掛りに、「瓢から謁平が生まれたという変異をもたらし」と想定している(金烈圭、八四、一九七八年)。しかしながら、この説明では、『遺事』や『族譜』を通して圧倒的に浸透・周知したはずの天降型の始祖伝承を否定しかねない別の独自の伝承が何故派生したかという基本的な疑問に、十分に説得力を持った解答となり得ていないように思われる。先後関係については、金烈圭氏の見解と逆に、本伝承を「天降型」始祖伝承に先立つ慶州李氏の古伝と理解すべき可能性が高い。つまり、本伝承が「瓢岩」の名の由来譚となったと考えても決して不自然でなく、しかも文化的に見ても、「植物化生型モチーフ」は「天降モチーフ」よりも古層の文化要素であるからである。その上、もともと独自の始祖伝承を保持していた慶州李氏であったが故に、後に他の五氏と歩調を合せて天降型始祖伝承を対外的に主張するに至っても、簡単に前段階の伝承が忘れ去られなかったと想像される。既に定着していた伝承を、おそらく政治的配慮から天降型伝承に代替したにもかかわらず、それは対外的にのみ通用したにすぎず、ことに在地の派を異にする者たちは根強く旧来の伝承を守り通したと解釈しても、必ずしも牽強付会ではあるまい。

(四) 咸従魚氏

## 〔資料19〕

「村内の某る処女に一人の男夜々訪ひ来りしも、娘は其男の何れの者なるかを知らず。之を問ふも答へず。女は遂に娠みたり。其子の出生後の處置の爲め、男の身許を知らんとして、ある夜密かに絹の糸を男の足に繋ぎ置き。翌朝其糸を便りに跡をたどりしに、海岸より海中に入れり。之を繰りて大魚を見たり。之により其姓を魚とす。」(今村軼、二六一、一九三四年)

これと同様な「三輪山型説話」を伴う話は、次の「金氏」にある(本貫は不明)。その要約を示そう。

## 尚 金氏

## 〔資料20〕

「高麗時代、一人の寡婦が妊娠した。彼女によると、毎夜変な男が室に入って来て同寝するという。そこで村人は、その男の体に糸を結び付け、正体を明かすように勧めた。彼女は教えられた通り、密び込んで来た男の腰に、秘かに糸を付け、翌朝その跡を辿ると、下馬石の下に通じていた。見ると、ミミズの体に糸がからみついていたので気味悪く、彼女はミミズを殺してしまった。間もなく、彼女は一人の男の子を生んだが、赤ん坊の体中に鱗が付いており、しかも脇の下に小さな翼がはえていた。この子の名は「チン・トンジョン」と呼ばれたが、「チン」と金(濟州方言で「チム」——松原註)とが相似するので、この児は自分で姓を金氏と定めた。金通精は成長すると、人一倍弓に秀れ、空をかけ巡りながら道術を使った。そのため、彼はいつしか三別抄の指揮官となった。」(玄容駿、二六九〜二七〇、一九七八年)

超人的な能力や卓越した才覚を持つと信じられた金通精の神異な出生伝承と得姓譚の基調にあるものは、明白な「三輪山型モチーフ」である。この説話では他の伝承と異なり、ミミズが主役であるが、これは単に一定の地域的な変差を生じたにすぎない。注目されるのは、金通精の体に鱗が付いていたとし、そして脇の下に翼があったと伝え

ていることである。こうした身体的特徴がいかなる表象を持つかについては、既に前述した通りである。本話では、ミミズを媒介にして、龍王のイメージが喚起されている。

(田) 河陰奉氏

〔資料21〕

「奉哥池

相伝、奉氏自出其年不可記也、龍騰成、池中浮石函、而兒在焉、有収而養之者、仍以奉為姓、奉持之意也」

〔江都新志〕二七丁一B)

この始祖説話は、前掲した坡平尹氏のそれと同工異曲であり、「箱舟漂流モテーフ」を中核として組織された説話の意味は従って、全く同一である。両者の間に借用もしくは伝播の関係を想定すべきかは、将来の同型伝承の数的充実と資料自体の十分な批判的検討に委ねばならない。今ここではこれ以上、両者の関係の論議に立ち入らないことにしよう。

ところが一方、この河陰奉氏の始祖説話の別伝が、次のように伝っている。即ち、

〔資料22〕

① 棄児（奉祐）

② 老嫗が収養

③ 氏族創始（金烈圭、七六、一九七八年）

惜むらくは、紹介者の金烈圭氏は伝承の全貌を記述しないで、図表の中で主な構成要素だけを列挙するに過ぎず、「棄児モテーフ」の詳細な描写を知りえない。金氏によれば、右の説話は『江都誌』第一篇第六章三節、古蹟の条（未確認）に収録してあると述べるが、同書の他処では、始祖奉祐と江華島の奉哥池との緊密な関連を示唆している（金

烈圭、二四八、一九七八年)、とすれば河陰奉氏の兩説話は同一主題の変奏曲として理解すべきかもしれない。

(丙) 金海金氏

〔資料23〕

「洛東江の水辺で両班の娘が洗濯をしていると、一匹の小魚が脚をつつくので、可愛く思つて捕えて家に帰り、鹽に入れておいた。ところがそれが因となってその娘は児を産んだ。これが金氏の始祖である。」三品彰英、三九八〜三九九、一九七一年)

右の始祖伝承は、前に紹介した忠州魚氏のそれ(資料13)と、妊娠の経緯をめぐつて顯著に酷似している。従つて、この種の伝承が、必ずしも魚氏の姓名に基づいて創作されたのでなく、朝鮮半島南部に広く分布する先行の伝承を、共に採用した結果生じた類似とするのが妥当であろう。一歩進めて、魚氏の伝承に作為の跡が濃厚に認められることを勘案すれば、金海金氏伝承の方がより原態に近いと推想される。なお、三品彰英が指摘するように、本伝承を「丹塗矢型始祖説話」と想定することもあながち行き過ぎでない。(三品彰英、前掲書)

(丁) 醴泉権氏

〔資料24〕

「昔、慶尚北道の醴泉に、科擧に登第した権文海が住んでいたが、彼に子供がなく、大変寂しく暮らしていた。ある日、権文海は道で溺死のスッポンを助けた。その夜の夢に龍王が登場し、権文海に子供が授けることを約束した。すぐさま、彼の妻は妊娠した。生れた子供はスッポンにちなんで鱉と名付けられ、この児が醴泉権氏の始祖となった」(要約)(朴栄濬、第八卷、四四一、一九七五年)

これと類似する話は、高麗時代の高僧の出生譚の中に認取できるので、意想外に古い伝承であると思われる。次のような内容である。

「仁睿太后夢感黃龍以娠焉、……」（『開城興王寺大覺國師墓誌』『金石總覽』上卷二九三、一九七六年）  
 「母李氏一夜夢龍入屋因而有娠及生……」（『清通雲門寺円応國師碑』右同じ、三四九）

この二つの出生譚はいずれも、高僧の出自が龍種であることを明示しており、人間の理解を超える究極的実在と結合することで、出自の神秘化が企図されているよう。高麗時代の説話環境から考えて、おそらく仏典に題材を求め、それを換骨奪胎したと想像されなくもない。ともあれ、醜泉権氏の始祖伝承が、高麗時代に馴染み深い説話モチーフで構成されていることに注目しておきたい。

〔第一表〕

説話型	資料別		
	族	譜	民間伝承
龍種型	①②③⑧⑫⑭	⑬⑭	⑮⑯⑰
夜来者型	⑩⑪		⑱⑲⑳
乘児型	⑮⑰		㉒
箱舟漂流型	①②③⑦⑮⑳		
地中出現型	⑮		
天降型	④		
洪水人祖型		⑤⑥	
丹塗矢型		㉓ (存疑)	
植物化生型		⑱	
			1

(数字は資料の番号)

朝鮮族譜と始祖伝承(中)(松原)

さて、以上見て来たように、朝鮮の族譜に見出される始祖説話を、それを構成する基本要素で分類すると、次の六タイプすなわち龍種型、夜来者型、地中出現型、乘児型、天降型及び箱舟漂流型に分けられる。民間伝承にまで視野を拡大すれば、加えて丹塗矢型、洪水人祖型、植物化生人祖型の九タイプに分けることができる。但し、これらの説話型はあくまでも予備的な分類にすぎず、次節での論証を必要にするが、便宜上、上記した内容を図表に整理して掲出したものが、〔第一表〕である。存疑のある丹塗矢型を除外して、この表の各項目を比較対照してまず気付く点は、龍種型説話と箱舟漂流型説話の全体に占める割合の多さである。それを本稿の狙いである族譜所載だけの説話に限定すれば、さらにその比重の高さに驚

ろかざるをえない。この事實は、前に提起した、系譜伝承と史実的血縁系譜との結節が、いかなる史的メカニズムが作用して行なわれたかを考察するに、重要な手掛りを与えてくれるだろう。

第二に、全体の事例数二十四のうち四例が、単一な説話型でなく、二つのそれが複合・重層化して組織されている。この場合でも、主テーマを龍種型に置く事例が圧倒的である。サブ・テーマに箱舟漂流型及び夜来者型を設定しても、それらは龍種の始祖を強調する序章部にすぎない。ここでも、いかに各氏族が龍の子孫であると社会的に認定されんことを欲したかの証拠を知ろう。

第三に、族譜収録の始祖説話が、民間に流伝するそれと比して、著しく神話的色彩を薄めている。換言すれば、民間伝承中の始祖説話は、既にバラバラに断片化された神話素材から、元来人類誕生神話であったと推考できる説話型を利用して、自らの家門の始祖説話に転換させたものが多いのに対して、夜来者型・地中出現型・天降型の各一例を除いて、族譜収録のそれは、ほとんど龍のシンボル性に注目して作り出されたものが多く、それは高麗・李朝の両時代の説話的環境、すなわち二つの王朝の始祖王の誕生説話の強い影響を受けたためと考えられる。誤りを恐れずに推測すれば、各氏族の始祖説話が構想され整備される時に、両王朝の宣揚する始祖説話は彼らの一つの範型となったはずである。当然に、説話の枠組みは異ならざるをえなかったにせよ、各氏族は中核となる龍種モチーフを積極的に採用することで、彼らは王族と同一な出自であるとの認定を願ったとも想定される。

右のような特徴のいくつかを知ること、もはや各氏族の始祖説話に対して単に付加・造作上の指摘に止まらず、今少し積極的意味が認められるべきであるまいか。いずれの始祖説話も、素材を民間伝承に求め、それを更に民俗的・神話的思考で再編成したものであった。裏返して言えば、まず民間に流布する始祖誕生型の説話モチーフに着目した氏族の構成員の一人、あるいは複数の者が、自己氏族の始祖伝承に発展的に吸収しながらさらにその極端な説話臭を取り除いて換骨奪胎して作り上げたのが、今日族譜に見る始祖説話と言えよう。要するに、始祖にまつわる情報は

とんど持たなかっただけに、始祖説話の構想者は、民間に素材を得て、家門の誇示をするに必要な説話を述作したのである。但し、各氏族の始祖説話の構想ないし範型に、古代神話に特徴的な「天降型モチーフ」もしくは「日光感精型モチーフ」などを全面的に採択しておらず、ほとんども天界との結び付きに無関心であるのは、はなはだ興味深い。やはり、古代の神話的思考の引力圏外に出た、新しい民俗的想像力の作用する基盤が誕生していたからに他ならない。

### (3) 始祖説話の分析

#### ① 龍種型始祖説話

かつて、przyjaski は東南アジアの諸国の建国神話を論じて、それらに龍の信仰が深く結び付いていることを明らかにした (Przyjaski 一六五—一八四、一九二五年)。龍種型始祖神話は何も朝鮮独自のものでなく、安南・カンボジア・タイ・チャムパを始めとする諸王国に、全く類同する始祖神話が伝っている。今、本稿では、それらがインド起源なのか中国起源などかについての文化史的な伝播論に立ち入らないが、同型始祖神話がインド・東南アジアから中国を経て、朝鮮半島に至る広範囲な地域に分布している事実注意到しておく。

ところで、右の諸国の神話や高麗国祖神話に比べて、朝鮮の各氏族の龍種型始祖説話の最大の特徴は、人間と龍との直接的な交婚を語っていないことである。その代りに、坡平尹氏・南平文氏・裴氏などは、劈頭に箱舟漂流型説話を置き、具体的な交婚の描写を避け、男児は突然に出現する。おそらく非現実な話を回避し、具体的イメージで構成しようとする合理主義的思考が働いた為と考えられるが、昌寧曹氏の話はそれとも異なり、龍男が夢中に登場する筋立てとなっている。いわば夢中での交婚を暗示させる、いささか手の込んだ仕掛けとなっており、読み手はそれ故に、しばらく心理的テンションを楽しむことになる。このような合理的で、現実的な構成を持つ昌寧曹氏の始祖説話は、話の構想者の手で原話が再解釈された上で、ある程度計画的に創作された可能性を想定しうる。では、原話は何

であったが、次に問題となるけれども、それを探る資料は残存していない。しかしながら、この説話の成立の新しさは否定し難く、加えて始祖曹繼龍が新羅真平王の女婿になったとする後日譚も接合されており、その史実の曖昧さも、われわれの想定をかえって補強している。

このように、族譜に記載された龍種型始祖神話の中心的部分は、巧妙にはぐらかされており、それを補う形で、構想者の合理的判断で別の説話が代変されたりしている。結局は、儒教倫理を信奉する両班たちの体面を維持する為になされた改変に過ぎないが、それにもかかわらず、始祖の身体の龍鱗を語り、出自の神秘さを強調する意図が強く表面化していることは、その作爲の必然性を予想せしめる。氏族それぞれに、種々の事情があつたろうが、貧弱であつた系譜伝承を、まず第一に急上昇した社会的地位に適當な系譜伝承へと潤色・増補する必要性、そして第二に龍種型説話を選択して、各王朝の始祖説話に似せることで期待される社会的な効果等の二点に関して、彼らは軌を一にした関心を持つていたはずである。とりもなおさず、他の権門氏族と比肩すべき確固たる系譜伝承を保有せぬ劣等意識と對抗意識の所産と考えられるが、究極において、彼らが逢着したのは、神話的思考による民俗的想像力の参与する説話型を、自己系譜へ積極的に導入し、主に同族構成員に優越意識を扶植することを期待しつつ、しかも族的紐帯の強化・補強に有効な始祖のシンボル性を創出することであつた（この点、後章で詳述する）。

今、龍種型の始祖説話を持つ坡平尹氏・南平文氏・平康蔡氏・忠州魚氏・昌寧曹氏の五氏のいずれもが、高麗中期以降に勢力を得て中央に進出した氏族において共通すると共に、真正な高麗朝の開国功臣（後の追贈を除外して）でなかつたことも同一である。忠州魚氏に至っては、麗末鮮初魚有沼の輝しい武勲が中央進出の契機を作り出しただけに、一門の系譜は他の多くの有力氏族と比肩するだけの由緒ある長いものでありえなかつた。この点は、南平文氏とて同様であり、文公仁の伝に、

「家世単寒、以連姻貴族」〔『高麗史』卷二二五、列伝卷三八〕

とあるのは、疑問の余地の無い真実であったからである。坡平尹氏・昌寧曹氏の両氏は、史籍にこの種の記事を発見できないが、おそらく類似した事情を招来していたと考えた方が、むしろ自然である。彼らが王家の権威の根源的説明に注目して、それを模倣する形で、自らの得姓の由来の説話化に腐心したのは、彼らに許さるべき現実的要請が急迫していたからに他ならない。

ところで、朝鮮の民俗宇宙の中で、龍はいかなるイメージと意味を付与されていたであろうか。われわれは以下で、今日断片化して散在する関連諸要素を継ぎ合せて、龍のイメージ像全体の復原に努めて、以て龍種型説話の解明の一助としたい。その鍵は、民間信仰（儀礼も含めて）と民間伝承に見出せると思われる。

そもそも、朝鮮において、龍に期待された主要な役割は、水の統轄者である。雨水を自由に調節すると信じられた龍は、旱魃や洪水など異常な自然災害の元凶であった反面、日常的思考の及ばぬ超越した力能の持ち主であった為に多大な讃仰を受けた。農業国家の朝鮮にあって、毎年の豊饒と平和を希求する農民たちが、熱心に龍信仰を守り、恐怖と混沌の脅威に賢明に対処したのは、由なしとしない。現存する文献には、水神である龍が異常気象に忽然と姿を現わすが、無論人々の日常生活に不断の信仰が秘められていた。李朝に編纂された地理書、例えば『世宗実録地理志』や『勝覧』などには、多数の龍信仰への言及がある。

「長者池（祈雨屢應、諺傳有龍之処）」（咸吉道鏡城郡）

「鷄龍（下山腰有小池、日潜淵、水口小而内闊、其深区測、人以木石填之、翼日木石、皆出、地下連有龍神、

乘雲氣出入、遇旱禱雨必應）」（忠清道公州牧）

などと『世宗実録地理志』にあり、また、

「神龍潭（……淵中有神龍、皆致敬畏……遇旱祈禱雨即應）」（黃海道鳳山郡山川）

を始めとして、『勝覽』に類似する記事は、枚挙に暇もない。歴史的に見て古くから継続して執行された祈雨儀礼とそれを支える民間信仰は、宇宙と社会の秩序の中心に位置する王権の属性と深い結び付きを持つのが一般的である。J. Frazer の “The Golden Bough” に引用された世界の歴大な事例を指摘するまでもなく、水旱を縦横に制御する rain-maker たる王の性格は、朝鮮においても、明瞭に確認できる。周知の通り、『魏志』に、

「旧夫余俗、水旱不調、五穀不熟、輒婦咎於王、或言当易、或言当殺」(東夷伝、扶余条)

とあるように、王は天候の運行を司どる地上の責任者であった。時代が下り、李朝に至っても、瀕発する自然の猛威に、なす術も無く混沌の恐怖に襲れた時、全く無力であった儒教倫理に代って、かえって両班官僚たちから「淫祀」の認定を受け排斥されたはずの古来の「祭天行事」が実施されたのは、皮肉と言わざるをえない。むしろ民衆が渴望する如くに、しかも、例えば、

「行副護軍任淑上疏曰、……今遇旱災、祭於境内名山大川、醮於軫星畢星、又為畫龍土龍、令巫覡小童祈禱、靡神不舉、其於救災恤民之道、無所不用其極」(『成宗実録』卷一四三、十三年七月甲申)

と上疏する両班官僚までが登場する如く、すべての人々は rain-maker たる王の支配的機能の發揮を期待した。論点が錯綜する故に、今ここで祈雨祭・祈晴祭のすべてに言及できないが、重要なことは、古代から継承されて来た、王の rain-maker の属性を前提に、龍すなわち水界の統治者に由来する系譜伝承が作り上げられ、王による統治の絶対性を基礎づけていることである。有名な『高麗史』所収の「高麗世系」は言うをまたず、『龍飛御天歌』をわざわざ作り、王の龍種型始祖説話を広く宣揚したのは、何も中国の四靈獸信仰を導入する為ではなかった。しかしながら、一旦、龍王に淵源する王の出自が確定するや、たとえ虚偽の系譜伝承と知りつつも、人々は自然秩序の崩壊の危機に晒された時、王の王たる本源的な機能の発現を要求したのである。従って、朝鮮の民俗宇宙での龍は、王と同一に「秩序」の体現者であると断定できよう。こうした龍のプラスの評価面に着目して、かつて張徳順氏は、龍の性格

を、(1)至尊者としての性格、(2)支配する者としての性格、(3)人間的な性格、の三点に整理した(張徳順、一一〇〜一一三、一九七八年)。確かに、彼の論ずるように、龍の護国思想の発生する母胎は、この三つのプラスの性格にあるが、恒常と裏腹に絶えず自然の猛威が予測される如くに、水神としての龍が、いつでも社会秩序の創出者で、かつ擁護者でなかった。

一方では、龍は社会に最も危険で、しかも制御困難な怪物とイメージづけられている。周知のように、『勝覽』や各地の『邑誌』などに所載の民間伝承は、龍の悪の相貌を数多く描写する。あるいは、現行の伝承では、九頭の怪物として明白に龍の登場を語っていないもの<sup>[14]</sup>、比較神話学の視点に立って、元々は九頭の龍であったと確実に推定される、いわゆる Andromeda type に属する話も、本来は龍の悪漢・好色・貧欲などマイナスの評価面が強調されていたに違いない。結果的に、

「伝、我度祖射黒龍之淵」(『勝覽』卷五十、慶興都護府、山川条)

とある如くに、英雄の活躍で龍は退治されるにしても、龍の社会秩序への破壊的行動・紊乱は否定し難い。この点では、龍のイメージ像が、王朝の期待と正反対に具象化されている。いわば王権に最も恐るべき存在として、龍は想像されていたわけだが、観点を換れば、王の支配下にある民衆の願望が、龍退治譚に倒立した形で秘匿されていた可能性も想定できる。これは民衆の暗黙の抵抗であろう。最初は、単純に自然破壊を龍の悪行と考えていた民衆が、龍の支配者の機能に注目した王朝のシンボル化を睥睨しつつ、その機能の逆転を狙い、深層心理下の満足を求めたのであるまいか。ともすると、龍は反秩序の権化とも考えられかねず、その危険性は潜在していた。

このように見ると、龍は自然ないし社会秩序の擁護者であると同時に、しかも擾乱者であった。換言すれば、龍は悪と善の両面の相貌を ambivalent な形で具備した存在と形象されていた。善を強調する王朝に反して、民衆が龍の悪に止目するのは、言うまでもない。

それだけでなく、前掲した伝承に明らかな如く、龍はこの地上界と水界（時に山上界）とを自由自在に往復するのみならず、異界の存在ながら人間的な情欲・恋慕・嫉妬・憤怒と言った感情を露にする、きわめて両義的性格を帯びている。朝鮮の民俗宇宙において、他界からの来訪者―媒介者の存在―例えば、トケビ・道士・老人・旅人など―が、しばしば社会的秩序を崩壊し、日常的思考を混乱するように、いわばトリックスターの存在の龍も、日常的にはほとんど不可能な無限の富の所有主であると考えられており、その証拠に龍の如意珠の獲得は、民衆の切実な願望であった。現実には存在しない無尽蔵の富のイメージは、民衆の想像の中で龍に仮託されて、同一視されていた。

右の分析の結果から、朝鮮における龍は、秩序的存在―媒介者の存在―反秩序的存在と多彩なイメージが託されていたことを知ろう。従来の民俗学的解釈は、単に龍を水の統轄者とのみ説くだけであった。われわれはことさらにこの「Folk model」を否定するつもりはないが、むしろ新たに構造論的視点を導入することで、龍に賦与された意味作用の統合体を求める必要もあろう。しかしながら、こうして析出した龍の意味作用は、朝鮮で創出されたものではないことを付言しておきたい。なぜならば、前記したように、東南アジアの諸民族においても、同様な説話環境にあり、しかも Andromeda type の神話も随処に採集されているので、龍に対する全く共通の民俗的想像力を予想させるからである。<sup>[15]</sup>

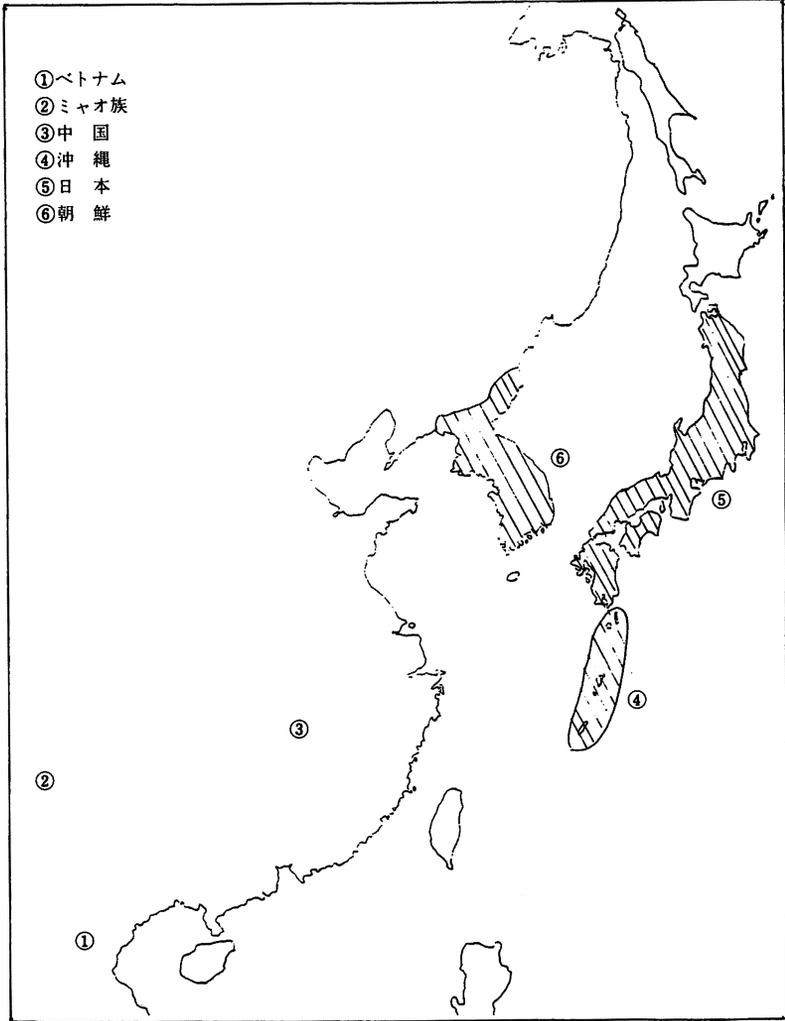
さて、われわれが論じた龍の意味作用は、必ずしも日常生活の中で顕在化されていない。かえって、象徴的レベルにおける龍と王権の同化が広く社会に宣揚されたために、他の意味作用は王権の理念を破壊するものとして、取り上げるのを慮られたにちがいない。それ以上に、人々は日常生活の中で龍の全体像を解明しようと企てなかったであろうし、個々の意味に気付くにしても、それらに関連させて統合するなど思いもよらなかったであろう。実に、このバラバラに分散化した意味作用の一面を強調したのが、建国始祖神話の作者たちであった。とりわけ反秩序の意識の醸成を可能な限り阻止せねばならなかった者にとり、説話構成の中にマイナスの要素が入ることは極力排除しなければ

ならなかったと思われる。具体的な龍の描写がないこと、あるいは龍の力能に言及していないことは、その証しである。

本稿で取り上げた各氏族の龍種型始祖説話が、高麗・李朝の国祖神話のマイクロ・コピーであることを知っているわれわれには、たとえ儒教的思考が働きかけたにせよ、それらの冒頭で直接的な交婚を語っていないこと、しかも龍種であることを間接的に身体の鱗で示すことの二点において、次のように考えられる。すなわち、龍種型始祖説話を採択した無名の構想者は、その前半部を改変して完全に不合理な交婚部分を削除することで、意図的に王家と類同する説話となるのを回避して、王権イデオロギーと抵触させなかった。王権の表明がその始祖説話に淵源するならば、それを完全に模倣して語ることは、各王朝の王とは別個の第二の王が共時的時空で存在するとの誤解及び指弾を受けかねなかったからである。そこで、誕生した始祖の身体に、特徴的に附された鱗の象徴的意味で、説話すべての意味が集約的に表現される展開となった。では、何故、各説話の構想者はこれほど苦心して龍種であると語らざるをえなかったであろうか。まず念頭に浮ぶのは、各氏族の社会的地位の急上昇に伴って、対抗上要求された系譜整備の過程である。貧弱でとても体系性など無かったと推察される各氏族の系譜が、羅末麗初の始祖に至る連続的な人名で満たされた時、なお更に始祖関係記事に説話性を加上して、神秘さと王族にも比肩できる高貴さとを宣揚せんとしたのは間違いない。こうした系譜の権威づけだけが理由であるならば、わざわざ苦勞して龍種型を潤色・造作させなくとも、別の例えば始祖降臨型説話を擬定しても良さそうなのである。われわれは、単なる付加・造作上の事実を指摘するにとどまらず、今少し龍種の積極的意味を認めるべきであるまいか。

そこで、王族と同様に龍種であることが神聖さを生ずる以上に、各氏族はこれと別な龍の意味作用に注目したにちがいない。社会の下層から仰ぎ見ていた彼ら各氏族にとって、龍は無限の富の所有者とする連想は、身近な民俗宇宙で、ごく自然であった。龍は社会的秩序の体現者とする連想よりも、王権と縁遠い地点に位置し、現実的に物質的利

〔第2図〕  
夜来型説話の分布



朝鮮族譜と始祖伝承(中)(松原)

益を優先させたはずの彼らは、無尽蔵の富と同値な龍を家門のシンボルとすることで、望みえぬ王権より富による子孫繁栄を願ったと推考される。実際的に、富の獲得を主題とする民間伝承の影響圏内にいたはずの彼らは、様々な種類の構成要素間の内的連関を、親近性のある民俗的思考によって成し遂げていたに違いない(第五図参照のこと)。

## ② 夜来者型始祖説話

我が国でも「三輪山型モチーフ」として有名な夜来者型説話は、(第二図)に見るように、中国とその周辺部のみ分布する特異なものである。このタイプに属する説話の起源地および文化層、地域ごとの新古の差などの文化史的民族学の課題に応答するに足る資料は、未だ十分に集積されていない。従って、今なお見通しを得る段階にも至っておらず、今後の資料の発掘が待たれる。

ところで、本型説話の最も密集した分布地域は、朝鮮半島である。現在までに報告された資料数は、管見によれば、三十近くに達する。朝鮮の事例に限定して、共通要素を列挙すれば、次のようになる。

- ① 夜来者との交婚(と妊娠)
- ② 夜来者の身元調べ——糸と針による方法
- ③ 夜来者の身元の露見——例えばミミズ・うわばみ・亀などの動物
- ④ 誕生した児が偉人・英雄となる出世譚

この四要素の中でも、特に②の要素に特徴づけられる本型説話は、朝鮮の全土に分布する極めてポピュラーなものである。一般に、こうした話は「異類婚姻譚」と呼ばれているが、朝鮮における類型伝承を見ると、異類が普通男である場合には、この夜来者型を除外すれば、すべて話の発端から主人公は、蛇・蛙・兎などの非人間的な姿で登場する。例えば、次のような話である。

「一 ひき蛙を養子にする。(一)漁師が空手で帰りがけに一匹のひき蛙に会い、家に連れてきた。(二)数日後、ひ

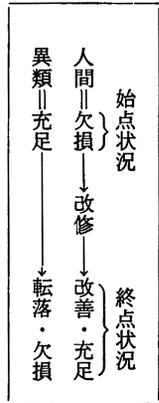
(第三図)

要素	話型	
	夜来者型	その他の型
視 点	人 間	異 類
恋愛の成否	成 功	失 敗
トリックの駆使	人 間	異 類
異類であることの発見	人 間	異類自身 の吐露
結婚の成否	失 敗	成 功

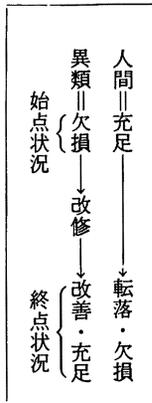
き蛙は自分を息子にしてくれと頼むので、漁師は養子にした。

二 大監家の娘を嫁にする。(一)ひき蛙息子は大監家の三番目の娘を嫁にするといひ出すので漁師夫婦は反対した。(二)ある晩ひき蛙は大監をだまし、自分が神の使いのふりをして三番目の娘をひき蛙に嫁にやることを命じる。(三)結婚初夜ひき蛙ははさみで自分の皮を切ると、その中から立派な美男子が現われた。(崔仁鶴、二二二、一九七六年)

ツピイ・エンドに終るのが常である。つまり、話の構成諸要素は、夜来者型説話と正反対に構成されている。最も大きな差異は、夜来者型説話の視点が人間側から設定されているのに反して、その他の異類婚譚の視点が異類(動物)側からなされていることである。図式的に、対立する説話諸要素を整理すると、次の〔第三図〕のようになる。この図で一目瞭然に理解されるが、説話中の「トリック」を境に、あたかも砂時計のように「成功↑失敗」へと両説話の展開は逆転する。形態論的用語で補足すれば、夜来者型説話の起点状況において、恋愛を成就させている異類は〈充足〉の状態にあるのに対して、相手の男の素性も知らないで性的交渉を持つ人間の女の反道徳的行為は、いわば〈欠損〉の状態にある。そこで人間はこの〈欠損〉を改善・改修する為に、トリックを用いて男の素性を見破り、男は殺害されるか、もしくは二度と人間の女に近付けぬようになって、完全に男は〈欠損〉状態に至る。これに反して、人間側は反道徳的な関係を解消して、終点状況で〈充足〉状態に改善される。従って、本型説話は次のプロセスで展開していると思われる。



一方、その他の異類婚譚は、右の形態論的分析によって得られたプロセスをそのまま踏襲するものの、人間と異類の項目が入れ換っている。始点状況において、異類の求婚を拒否することで、人間の⇕充足⇓状態にあるのに対して、異類は不幸な独身生活を余儀なくされる⇕欠損⇓状態から脱却できないでいる。そして、求婚を成功する為に、異類はトリックを駆使して⇕改修⇓に腐心する。終点状況に至り、望む女と結婚できた男は⇕充足⇓を得るのに対し、最愛の娘を奪れた人間は⇕欠損⇓状態になる。つまり、



と、説話のプロセスは夜来者型の間と異類の逆を辿っている。

第一章でも述べたように、古く新羅時代から朝鮮では男系出自の強調がなされており、たとえ女性の出自は非常でも、男性の出自は重要視された。そこで、各氏族の始祖説話に共通するように、「人間の女と異類の男」のセットは不可欠であり、異類女房譚を採択する余地は無かった。従って、論理的に考えられる一連の異類婚のすべてを、本稿の考察対象とする必要はなく、右記した二種類の中のいわば異類婚譚をだけ射程内に納めればよい。

それでは次に、なぜ黄圃甄氏あるいは平康蔡氏・咸從魚氏の始祖誕生説話に、夜来者型説話が利用されたのである

うか。つまり、その他の異類婿型説話を知っていたはずなのに、なぜ、これらの一群の説話からモデルを選択して自家の始祖説話へと改変しなかったのか。この疑問を解明する資料は、今日まで発見されておらず、否おそらく将来もその見込みはないと思われ、全くの推論の域を脱しえないが、われわれは一応以下のように考えたい。夜来者型説話の場合、始祖の誕生とともに人間側の勝利に終わっている。その結論を導入する重要な契機となった、異類婿に対する人間のトリックが成功したことも併せて、たとえ始祖にとり父親が死去しようとも、結局は人間側の肯定的で善なる価値Ⅱ秩序が維持された。一時的に、その秩序は異類からの積極的な攻撃で崩壊しかねなかったけれども、人間の叡知と才覚とで、その危険を克服したのである。こうした人間側の勝利の謳歌が、比類ない秩序感覚を重視する始祖説話の構想者の好む所であり、また期待する所であった。これに対して、再三指摘するように、夜来者型以外の異類婿型説話では、異類の巧緻なトリックで、人間の敗北に終わっており、しかも惨めな結末を迎えた人間の多くが在地の権力者として描写されているのであれば、なお一層、氏族の始祖説話に不適當と考えられたにちがいない。要するに、始祖誕生説話の構想者が、主人公の敵対者を異類と規定するか、人間と規定するかによって、その作り出された説話の性格は本質的に異なったものとなる。当該社会の支配層に属する氏族の始祖説話が、万が一、夜来者型以外の説話で構成された場合、奇妙なことに、支配者側の人間が異類にさえも騙されるほどの愚かで短慮な存在と映しだされることになり、自らの存立基盤を自らの手で破滅させかねない、自家撞着に落入る可能性が生ずるのである。それ故に、多くの異類婿型説話の中から、必然的に夜来者型が唯一選ばれることになった、と考えるべきであろう。

さて、黄圃甄氏にせよ、平康蔡氏・咸従魚氏・金氏にせよ、それぞれの始祖的人物は、異類(亀・魚・ミミズ)を父とし、人間の女を母として生まれた異常児であることに間違いない。龍を具象化した動物の亀であるならば、仏教でも国家の護国思想でも馴染み深いだけでなく、龍の持つ意味作用の秩序と富とを具体化しており、形式的に問題はない。しかるに、ミミズであったり、或いはうわばみであったりする、その父の姿をどう考えればよいであろうか。

換言すれば、始祖がなぜ超現実的存在・異常児でなければならぬか、という問題とも関連するだろう。

一般的に見て、朝鮮において、ミミズやうわばみを神聖視する風潮は、まったくない。単純なパラダイムの対立（「神話的思考」を特質づける二項対立）を定立するつもりはないが、本型説話に登場する異類は、善的存在と云うより、否定的な悪の属性を持つ側面が強調される存在である。人間が糸を辿って到り着く場所の多くが、池・沼など村落の中心地より遠く離れており、この点で中心／周辺あるいは文化／自然という二項対立を見出すことができる。そして、深夜に素性も明さず秘かに人間の女と性的交渉を持ち、すなわち、昼に行動せず、社会的に承認された一定の婚姻ルールを遵守しない異類は、秩序を攪乱し、不道徳的な性向である故に、夜／悪の相貌を示すと考えられる。これを人間と対立させれば、人間の善／文化／異類の悪／自然の対立項を得られよう。従って、民俗的思考を利用した象徴的レベルにおいて、本型説話の主人公の異類は、自然性／無秩序の体現者と描写されていると考えてよい（第四図参照）。

とすると、文化と自然が対立する夫婦関係の間に生まれた異常児は、それ自体両義的存在であり、きわめて媒介者的存在である。いわば、始祖の異常性は、出生の非凡さにあると共に、秩序（文化）と無秩序（自然）の混在に帰因する。

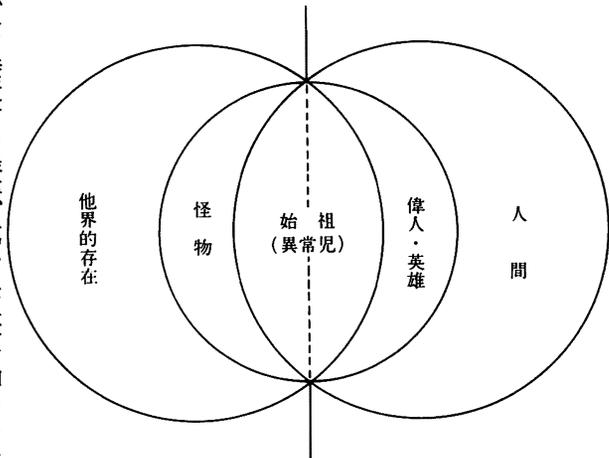
ところで、観点を換えれば、異常児が両義的存在である故に、あたかも紙一重の如くに、彼は英雄にも怪物にもなりうる。負の entropy が前面に押し出され、超人間的な能力に恐怖を感じるならば、異常児は怪物と考えられ、

「その英雄が完全に成長して活動する前に、英雄だということが家族や村人に知られ、殺されるとい筋のものが多し」（崔仁鶴、二二二一、一九七七年）

〔第四図〕

自然	文化
周辺	中心
夜	昼
悪	善
不道徳	道徳
知的劣位	知的優位
異類	人間
異常児（始祖）	

〔第5図〕



懸想して接近する経緯、或いは正体を知られた異類の末路の不鮮明さなど、もともと完型な説話に備っているはずの諸要素が、すっぱり脱落しているのも、それは負の entropy の顕在化を予防する為に案出されたものである。異類の目覚しい活躍を知る必要もなければ、一旦男の素性が異類と分れば、その瞬間から異類に対する語り手や聴き手の関心が消失するのも、要するに始祖の父が異類⇨他界的存在であれば良かったからである。普通の人間の想像の範囲を超えて、まさに民俗的思考に絀ぎ出された異常児の始祖イメージは、必然的に夜来者型説話と緊密に結合することにならざるをえないのである。

ことになる(〔第五図〕参照)。今、われわれが知る族譜の始祖説話に、夜来者型が採用してあるのは、これとは逆に、正の entropy の強化と異常児を讃仰するからにはかならない。秩序維持を重視する両班たちにとり、そもそも具現化された正の entropyこそ望むべき最大の価値であったわけで、家門に富を蓄積させ、子孫の栄達を実現させ、将来の家門の繁栄を保証するために、文字通りピラミッドの頂点に該当する家門の始祖に、正の entropy を本源的に帯びさせることで、後代に至っても一族の者ならば、それが確保されると信じたのである。むしろ生れた異常児が負の entropy に影響されて、怪物へと下落しかねないが、夜来者型説話では、その可能性は少なかった。なぜならば、説話自体を支配する視点が、秩序感覚に富む者の立場で一貫しており、自然⇨無秩序⇨負の entropy を顕在化させる余地は皆無であったからである。異類が人間の女に

③ 箱舟漂流型・地中出現型及び棄児型始祖説話

三つのタイプの始祖説話を本節で同時に論ずるのは、若干無暴と思われるが、それらは「恋愛と交婚」を語らずに、始祖的人物が突然に出誕を前提として地上界に出現する点において、全く共通するからである。ただ相異は、地上界に至る前の原住地であり、箱舟漂流型は海の彼方の世界、地中出現型が地下界とするのに対して、棄児型説話の方はその来歴さえも全く不明のまま、出誕の描写への関心を最初から拒否している。

従来、地中出現型と箱舟漂流型説話の研究は、もっぱらアジア地域での分布図の作成に熱心であった。大林太良氏の研究によれば、地中出現型説話は朝鮮を北限にして、日本・台湾・インドシナ・アッサム・オセアニアに至り、南限をオーストラリアにする極めて広範囲に分布している。そして氏は「東南アジア・オセアニアにおいて、地中からの祖先出現神話は元来は先アウストロネシア的な古層文化に属していた」との仮説を提出している（大林太良、三六八～三七四、一九七三年）。

一方、箱舟漂流型説話の比較研究は三品彰英によって着手されており、彼は類型伝承を博搜して、朝鮮以外に「渤海沿岸・対馬・大隅・台湾・シナ海沿岸・フィリピン・安南の諸地域」での発見に成功している。三品の関心の一つは文化境域の確定にあり、この型の説話が「南方海洋境域に属することを明瞭に看取することができる」と推定する。但し、彼の関心の中心が系統論にあったことは否定できないものの、要素の比較対照にも並々ならぬ努力を傾注している。つまり、神子の入った容器が「棺・木函・石函・舟・臼舟・独木舟・筏などの類」であることを明かにした後、箱舟に入って漂着する神子の性別に着目して、「女が漂着して天神や王者と神婚して子を産むという基本的な型式」を抽出するのみならず、男児のみの漂着が「特殊型」であると説く（三品彰英、三八二～三九八、一九七一年）。

今、文化的民族学の立場に立った、三品・大林両氏の比較研究について、われわれはこれ以上論ずることを差し

控えることとしたいが、ただ、分布領域から判断して、両型説話が朝鮮半島の北方より、むしろ南方との深い文化交流を想定させるにとどめておこう。興味深いのは、三品が箱舟漂流型説話の基本要素を「神聖な容器に入った女」の漂着と、女が神婚して子を産むことの二つを指摘している点である。この内、始祖誕生型への発展を説く三品の慧眼に驚かされるが、われわれの注意を引くのは、容器に入った女の漂着が基本形式であると推定していることである。というのも、族譜に収録された箱舟漂流型説話のヴァリエーションのすべてが、男の漂着を物語っているからにほかならない。坡平尹氏・南平文氏・裴氏にせよ、いずれも「童子」の出現を教えており、三品の用語を借りれば「特殊型」に属する。朝鮮の類型伝承を通覧しても、三品の推定はおそらく正鵠を射ていると考えられる。その理由は、濟州高氏の始祖説話〔資料15〕にしても男は地中から出現し、漂着した他界の女との結婚を語り、そして同じ構図は『駕落国記』(『遺事』卷二所収)の古代加羅国神話にも認められるからである。やはり、他地域との比較研究が教示するよりに、男の漂着は新しく改変された要素と考える三品説が妥当であろう。族譜に載録された箱舟漂流型説話に、なぜ「女↓男」への転換がなされたかについては、後世の男系出自の遡上意識の所産と解してよい。族譜の役割が「男↓男↓男……男」へと連続して遡る系譜の文字化であったのであれば、始祖の父母とて、母でなく父を他界的存在として神聖さを加えるのは、論理的に当然であり、しかも前節の夜来者型説話でも傍証補強できる。従って、坡平尹氏を始めとする三氏族の始祖説話は、それぞれの構想者の判断で、原態を変えて構成されていることを知らねばならない。

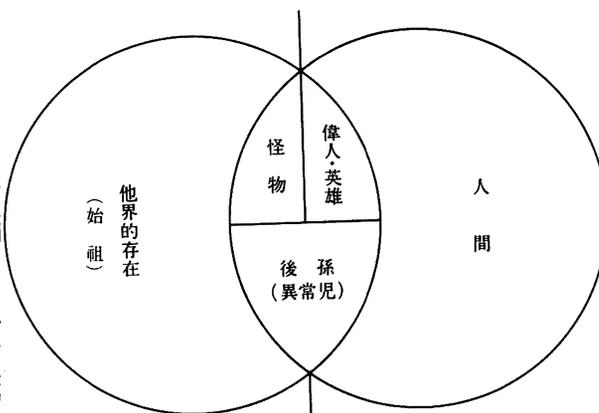
大林太良氏が提示する地中出現型始祖説話の類例を見ると、諸民族の多くは人類起源神話として取り扱っている。神話の語る時は原古であり、かつ出現する人間は男女二人か、それ以上である。濟州高氏の始祖説話と比べて最も気付くのは、このように出現する人間が男性にのみ限定されていないことである。大胆に想像すれば、耽羅国(濟州島)の元来人類起源神話であった地中出現型説話を改変して男のみの出現にして、その代りに女の地上界への渡来を

箱舟漂流型神話で説明したと考えられる。地中出現型神話で容易に女性を消去できたのも、上記した朝鮮における男性優位の社会構造のなせる技であろう。

ところで、棄児型始祖説話を保有する書氏・延安天氏の場合、そのいずれもが始祖的人物の誕生の描写に全く触れておらず、忽然と登場する。その上に、両記事自体に説話的色彩は皆無であり、全くの骨子しか記述されていない。従って、これらの全体像を神話学的に復原することは、容易の技ではない。本節の冒頭で述べたように、以下ではその不足した説話に、異なる他の二つのタイプの説話と本質的な類似性があると認めた上で、以下に考案を続けたい。

さて、族譜所収の三タイプの始祖説話が、いずれも始祖の父母を全く語らず、しかも既に誕生した童児の地上界の出現を教える二点において、それらの発端は同一な形式で始まっている。そこで、まず第一点について考えてみよう。坡平尹氏にせよ南平文氏にせよ、結局は始祖の身体に刻印された聖痕で、共に龍種であることが暗示される。しかも、水中から聖なる容器に入って浮上して来たのであり、この点からも始祖自身が水中界的存在（或いは異類）であることを予期できる舞台装置となっている。一方では、地中出現型始祖説話においても、明瞭に始祖が地下界的存在であると語る。それ故に、上の両型説話における始祖は、龍種型および夜来者型説話と比較して、自身が他界的存在となつて、この地上界に登場し、他界的存在の始祖と人間の女（濟州高氏では、海の彼方の国の女）とが結婚し、一門の基礎を築いたとする筋立てになっていることである。いわば各氏族の始祖の来歴に関して、読み手（聞き手）は一種の判断停止の状態におちいるわけである。これ以上の系譜の遡上や詮索を許さず、むしろこの世に登場した始祖のイメージをかなり入念に描写することで、他界に対する説明を放棄している。あたかも人々の記憶の奥深く沈んでいる他界イメージの蘇生を拒否し、他界的存在の地上への唐突な出現を読み手（聞き手）に強制しているかのようである。この点に対して、前項での分析を知るわれわれには次のように想定される。

そもそも〔第六図〕に提示したように、他界的存在（始祖）と人間の女との婚姻によって誕生した児（後孫）は、



〔第六図〕

いたかどうかは別として、結果的に矛盾を止揚し、他界性の否定のために、始祖の出自に一切沈黙しながら、肉体の一部に聖痕を持つ始祖を既定事実化して、これを読む人々に始祖の怪物性に対する容喙を不可能にしたのである。しかも、他界から忽然と始祖が人間の姿で出現することで、族譜の編纂者たちには他界的存在の本来の形姿に言及する必要がなく、あるいは「夜来者型説話」などに見る煩雑な道具立ても不用となり、「怪力乱神」を語らぬ筈の彼ら士大夫の誇りと権威は、表面的には強く堅持されたと言つてよからう。

では、次に何故〈童児〉の姿で登場するかの第二点の問題を論じてみたい。かつて、かかる命題を設定して考察さ

いわば marginal man であった。従つて、〈社会性・文化性〉を強調すれば偉人となり英雄となるのに対し、属性の重点を〈他界性・自然性〉に逆転すれば、後孫は怪物となるのである。文字通り正・負の entropy が、その異常児の運命を決定するわけである。そこで、族譜作成時、儒教倫理体系を教理とする編纂者たちは、始祖が異常児であることの認定を欲したものの、異常児として生まれた時に帯びた両義性のうちの怪物性Ⅱ〈他界性・自然性〉Ⅱ負の entropy を極力排除することに努めたにちがいない。換言すれば、異常児である後孫の怪物性を否定することは、社会に承認され家門の永劫の繁栄の為の必須条件であるが、一方では始祖が怪物及び他界的存在であることを肯定せねばならない。凡常の人間にない属性や異常な能力を継承した栄光ある子孫を末代にまで産むには、始祖自身の異常児性の強調は、何よりも必要であったからである。異常児をめぐるこうした矛盾が、始祖説話を構想した人々の思考の中に、明白な形で自覚化されて

れたことがなかっただけに、いささか奇異な難題と思われかねないが、民俗学者の小松和彦氏の言にあるように、

「要するに、民話のはつねにそれを伝承している社会によって納得しうる意味を帯びた諸要素の有機的な結合（体系）としてのみ存在しているのであり、それ故、その要素およびそれら相互の関係づけは、それを所有する文化的環境によって解説せねばならない」（小松和彦、二七、一九七八年）

のであれば、何よりもまず当面の説話を構成する諸要素が、いかなる文化的背景の上に成り立ち、しかもいかなる意味を持って選択されたかを理解することは、説話の全体像を知る上で、最も優先すべき視点であると言えよう。言わば、従来の研究が説話の中の特定の要素のみに集中して論じられて来たのに対し、有機的に連関する構成諸要素によって形成された全体として〈意味ある説話〉を、われわれは問題としたいからにはかならない。或いは、無意味な要素の組み立てによって説話が成立しているというこれまでの信仰への、われわれからの一つの反論であると言えよう。今さら記号学者の所論を再説するまでも無いが、単に説話を構成する要素やモチーフをバラバラに断片化するのは、膨大な民俗的宇宙の中から選り出された要素やモチーフの一つ一つの意味を汲み取れないのみならず、説話全体が開示する意味さえも看過することになる。

さて、当面する説話群には、「世界的存在——童児——富の源泉（身体に刻印された龍種であること）——始祖」の一連のイメージが存在する。今、われわれには何故、世界的存在と童児とが親和性を持つかという本論に入る前に、再度〔第四図〕を想起してみたい。あの図に明瞭に提示してあるように、朝鮮社会（李朝時代と限定しても良い）の社会空間の構造化や行動類型、価値づけには、パラダイムの対立のシステムが析出されており、自然と文化、周辺と中心、夜と昼、知的劣位と知的優位、異類と人間などの対立項が、生活空間を象徴的空間化している。こうした構造的視点をさらに朝鮮の社会生活の場や、人間関係の諸側面にまで拡大してみると、同様な神話的思考が見出されるのである。即ち、両班の家屋構造からは、男性の大人Ⅱ表／子供あるいは女性Ⅱ裏、集団の関係からは、男性

の大人  $\parallel$  initiate された存在 / 子供・女性  $\parallel$  initiate されない存在、そして知的教養において、男性の大人  $\parallel$  知的優位 / 子供・女性  $\parallel$  知的劣位、などと言うパラダイムの関係項が検出できる。こうした神話的思考による二項対立群は、多方面なレベルに存在するが、これ以上の列挙は不必要であろう。

ともあれ、社会生活において子供が、男性の大人に対し相対的に社会の周縁部に位置づけられていることは明白である。とりわけ、男性の大人に比べて肉体的・知的に劣る子供は、同時に社会的に initiation を経過しておらず、真正な意味の社会的存在でなく、彼らは一定の手順を踏んだ後、始めて一人前の人間として取り扱われるのである。従って、神話的思考の介在する民俗的基盤の上で、子供の諸属性は象徴的に他界的存在と同一視され、隠喩的に他界と結び付いてゆくと思われる。

## 〔註〕

(1) 拙稿、八七～九一、一九八三年

(2) この視点は、三品彰英の理論の枠組みに依拠する所、大である(三品彰英、一九七四年)。

(3) 原則的に「始祖以前を問わぬ」はずの族譜に、始祖説話を含んだ系譜伝承が存在することは、「怪力乱神」を忌避した両班たちの精神世界を再検討させはしないだろうか。両班の精神構造を考察するのは、もとより本稿の埒外であるが、諸学者や政治の中枢部にいた者を除けば、下層の両班たちは予想外なほど怪異譚を好む性向にあり、民俗的宇宙へも従来想定された以上に親近感を覚えていたと推考される。現に、両班たちが著述した各種の野乗に収載された、民俗的諸事象に関する詳細な記述は、こうした傾向を端的に物語る証拠の一つである。

(4) 神話の構造分析に関する理論及び具体的方法については、

Pierre Maranda & Elii Kõngas Maranda, 一九七一年

Alan Dundes, 一九八〇年

の二冊を参照されたい。

(5) この種の言い伝えは、李朝時代にかなり広範に知られていたようで、『八域志』や『李朝実録』(中宗二十六年六月乙丑の条な

ど、『大東韻府群玉』(巻四、十一丁一A) など各種の文献に散見できる。

(6) 崔仁鶴、二三一、一九七六年参照。

(7) この用語は、アメリカの朝鮮研究者 Gregory Henderson によって最初に使用されたものであるが、李朝時代のみならず朝鮮社会の特質を分析するに、恰好の方法論的視点として、極めて優れたものと考えている (G. Henderson, 一九六八)。なお、「The Politics of the Vortex」は「渦巻型政治」と日本語訳されている。

(8) 亀についての神話学的考察は、既に大林太良氏によって着手されており、分析視点など裨益される所、大であった(大林太良、三五～四七、一九七八年)。

(9) 張徳順氏の研究によれば、『密陽色誌』巻一、古蹟の条、あるいは『三登邑誌』に魚と龍とを同一視する民俗学的事例が記録されていると、いう(張徳順、一一〇、一九七八年)。

(10) ドイツの東洋学者カール・ヘンツェが指摘するように、こうした腋の下を重視する信仰・思想は環太平洋に広く分布し、腋の下に玉を持つ神像や人像などがこの地域に少なくないという(大林太良、八六、一九七三年)。ヘンツェが論文を発表した一九五五年以後、今日に至るまでに採集されたデータを基にして、新たに分布図を作成すれば、分布圏の大枠にさしたる変更はないものの、とりわけ中国南部からの報告例が多くなっており(伊藤清司、五六～五七、一九七九年)、より精度を増すことが可能である。

ここで、注意しておきたいのは、仏典からの影響についてである。周知のように、『仏本生経』などに見える釈迦誕生説話は、この腋下重視の思想的な説話化である。朝鮮の各事例について、これら広く環太平洋に分布する同一の信仰と思想と如何なる関係にあるか、或いは仏典からの影響の有無など、当然に論じられるべき問題であるが、論点が多岐にわたるので後考に俟ちたい。

なお、李朝成宗代の全羅道觀察使の啓に、

「茂長県有産児、従左腋而出」(『成宗実録』巻十、一二年六月乙亥の条)

とあることを、付言しておく。

(11) この点に関連して、昌寧曹氏の族譜には一見して、その命名に中国の曹氏の族譜から採用したものが多くという事実は、決して十分と言えないまでも、一つの傍証とならう。

(12) 本説話の別伝は、右に列記した文献以外にも数多く文字化されているが、民間レベルでも口頭伝承の形で広く浸透していた

ものらしく、濟州島を始めとする各地からの報告に枚挙の暇が無い。しかしながら、これら民間に流布する口碑を、内容面を中心に検討してみると、相互にさしたる相違は見出せない。従って、多くの民間伝承は文字資料の口承化であるとするのが、最も合理的な考えであらう。

これらのいわゆる三姓神話は、大同小異の内容であるものの、話素から見て、大きく三種類に区分できる。その一つは『高麗史』系統(Version ②)であり、『瀛洲誌』系統(Version ⑩)がその二で、そしてこの二系統の折衷型(Version ⑪)がその三である。相違点として重要なのは、(1)誕生した三神人の順序、(2)嚮着した三神女の出發地と容器、(3)始祖らの居住地の三個所である。即ち、『高麗史』系説話では、それぞれ(1)良(梁)→高→夫、(2)日本国と木函の中の石函(3)一徒洞・二徒洞・三徒洞とするのに対し、『瀛洲誌』系説話では、(1)高→良→夫、(2)碧浪国と木函の中の鳥卵型玉函、(3)一徒洞・山房里・土山里としている。説話の眼目は、地中から出現した三人の男の順序である。序列意識の熾烈で旺盛な李朝社会にあって、出生の第一位を占めることは対外的に優越し、自らの矜持を主張することになり、絶対に譲歩不可能なものである。ましてや、『瀛洲誌』の如く、「以高為君長、以良為臣、以夫為民」として、「君長——臣——民」の社会秩序の配列を神話的説話構造の中で強く規定するとあっては、事さら出生順への三氏族の関心は異常であったとしても、決して無理な想定と言えない。

そこで、『高麗史』系統の説話の記述に注目すると、これらは一様に「古記云……」として、先行文献の存在を教えている。しかしながら、金宗瑞・鄭麟趾らに加えて、梁誠之が『高麗史』の編算官の一員であった事実を勘案すると、この三姓神話を載録するに梁氏側の記録(家系記録?)を採択したと考えるのが、最も自然であらう。あるいは、それが高氏の家系記録であったとしても、梁誠之の裁量で出生順を容易に変更できたに違いない。断定は避けねばならないが、『高麗史』系統の説話は梁氏の家系記録により、『瀛洲史』系統の説話は高氏の家系記録に依拠したとする見通しを持つことで、説話に二系統生じた妥当な理由付けを得られるものと、本稿の筆者は考えている。

(13) 現存する高麗時代の金石文には、高僧の神話的出生が数多く記述されているが、それらの中に日光感精モティーフ(『宝林寺普照禪師彰聖塔碑』、『砥平菩提寺碑』、『楊州太古寺碑』、『始興趙仁規祠堂記』など)や、降下卵生型モティーフ(『楊州檜巖寺碑』など)や、母の夢における龍との交婚モチーフ(『開城興王寺碑』、『清道雲門寺碑』など)などを主軸に構成された誕生説話が載録してある。高麗時代における説話環境が、李朝時代と相当に異なると同時に、古代の神話的思考を色濃く残存させていたことを知らう。なお、この点に関して本稿の筆者は、遠からず別の論文において詳論する予定である。

(14) 崔仁鶴、一一七～一二二、一九七七年。

(15) ベトナム・ラオスなどインドシナ諸国に見られる龍種型の王朝始祖神話については、山本達郎氏の論文(二六一～三二四、一九三九年と、九二五～九四四、一九四〇年)に詳述してある。

(一九八二年十二月十日稿了)  
(一九八三年十二月一日改稿了)

文献 (紙幅の関係上、掲出は最少限に留めた。)

(1)

『慶尚南道昌寧郡邑誌』서울대학교奎章閣藏(奎一〇八五八)

『江都新志』서울대학교奎章閣藏(奎四七九〇・四四)

『水経注』「史学名著」第一二三集、世界書局、民国五四年(一九六五年)

『全羅南道南平地図邑誌』서울대학교奎章閣藏(奎一〇七七六)

『説苑』中国子学名著集成民国六七年(一九七八年)

『朝鮮総督府調査資料』第四〇集、「生活状態調査」慶州郡、一九三四年

『朝鮮金石総覧』亜細亜文化社、一九七六年

『典故大方』亜細亜文化社、一九七五年

『東史綱目』景仁文化社、一九七五年

『東閣雜記』(大東野乘)第十卷所収、朝鮮古書刊行会、一九一〇年

『文献備考』明文社、一九五九年

『萬姓大同譜』学文閣、一九七二年

『国朝人物考』서울대학교出版部、一九七八年

(2)

池内 宏 「李朝の四祖の伝説と其の構成」『東洋学報』第五卷二号～三号、一九一五年

朝鮮族譜と始祖伝承(中)(松原)

伊藤清司 『日本神話と中国神話』 学生社、一九七九年

今村 鞆 『朝鮮の姓名氏族に関する研究調査』 朝鮮総督府中樞院、一九三四年、

尹 用乾 『坡平尹氏淵源史』 刊行年不明

大林太良 『シンボジウム高天原神話』(『シンボジウム日本の神話』第二卷) 学生社、一九七三年

『琉球神話と周田諸民族神話との比較』 『沖繩の民族学的研究』 民俗学振興会、一九七三年

『東アジア王権神話における亀』 『東京大学教養学料紀要』 第一号、一九七八年

金 烈圭 『韓国民間伝承と民話の研究』 学生社、一九七八年

玄 容駿 『濟州島の民話』 朴健市・訳(『アジアの民話』第二卷)、大日本絵画一九七八年

『濟州島巫俗資料事典』 新丘文化社、一九八〇年、

『三姓神話研究』 『耽羅文化』 第2号、一九八三年

小松和彦 『神々の精神史』 伝統と現代社、一九七八年

崔 仁鶴 『韓国昔話の研究』 弘文堂、一九七六年

『朝鮮伝説集』 日本放送出版協会、一九七七年

孫 晋泰 『朝鮮の民話』 岩崎美術社、一九六六年

張 籌根 『韓国の郷土信仰』(松本誠一・訳) 第一書房、一九八二年

張 徳順 『説話文学概説』 二友出版社、一九七五年

『韓国説話文学研究』 서울大学校出版部、一九七八年

中村亮平 『朝鮮神話伝説集』(『神話伝説大系』⑨)、近代社、一九二九年

朴 栄濬 『韓国説話・伝説大全集』 第三卷、第八卷太陽社、一九七五年

『海外の類型伝承』(一)『講座日本の神話』 第一卷) ぎょうせい、一九八三年

『海外類型伝承』(二)『講座日本の神話』 第三卷) ぎょうせい、一九八三年

三品彰英 『三品彰英論文集』 第二卷、平凡社、一九七一年

『神功皇后の系譜と伝承』 『日本書紀研究』 第五冊、塙書房、一九七四年

山本達郎 『印度支那の建国神話』 『東西交渉史論』 富山房、一九三九年

- 「王権の本源を物語る印度支那の教種の説話に就いて」『加藤博士還歴記念、東洋史集説』 富山房、一九四〇年
- 李 勝羽 『韓國人の姓氏』創造社、一九七七年
- 柳 増善 「甄萱伝説에 대한 一考察」『安東文化』第七集、一九七六年
- Dundes, Alan. "Interpreting Folklore" Indiana University Press, 1980.
- Henderson, Gregory. "Korea : The Polices of the Vortex" Harvard University Press, 1968.
- Maranda, Pierre & Elli Köngäs. (ed) "Structural Analysis of Oral Tradition" University of Pennsylvania Press, 1971.
- Przyluski, Jean "La princesse à l'odeur de poisson et la nâgri" in : *Études Asiatiques*, II. pp.265~284, 1925.