鄒牟王物語をめぐる二、三の問題

――好太王碑文と牟頭婁墓誌の鄒牟王物語――

奥田　尚

はじめに

中国史料の『梁書』高句麗伝は、その冒頭に「高句麗は、その先は東明に出自す」と記し、夫余王の始祖の東明王が夫余にいたって王となった物語を述べ、末尾に「その後支、別れて句驪の種となる」と記す。この『梁書』高句麗伝に載せる「東明王物語」とほぼ同文の物語は、『後漢書』夫余伝、『三国志』夫余伝所引「魏略」、『論衡』にも載せられており、成書の年次からいえば一世紀後半の『論衡』が最古の史料といえる。

中国史料に記された高句麗王の始祖の物語には、別に『魏書』高句麗伝のものがある。同伝の冒頭には、「高句麗は夫余に出で、祖先は朱蒙と自ら言う」とあり、「朱蒙王物語」を記す。この「朱蒙王物語」の粗筋は、上述の「東明王物語」のそれと非常によく似ており、従来からこの二つの物語の関係はさまざまに論じられてきた。

「東明王物語」は、本来から高句麗の始祖伝承であったものを、『論衡』が誤って夫余の始祖伝承として記した〔那珂通世『那珂通世遺書』（一九一五年・大日本図書）原論文発表年一八九四年〕とか、「東明王物語」は夫余王の始祖物語であり、夫余が弱体化した後に、高句麗王が夫余を支配する目的もあって、改作して自国の始祖王の物語とした〔白鳥庫吉『白鳥庫吉全集第五巻』（一九七〇年・岩波書店）原論文発表年一九三六年〕とか、「東明王物語」は夫余の始祖王の物語であり、「朱蒙王物語」は高句麗のそれであり、別個のものであった〔今西龍『朝鮮古史の研究』（一九七〇年・国書刊行会）原論文発表年一九一五年〕とか、本来別個の物語であったものが、「東明王物語」の影響を受けて改変されて「朱蒙王物語」として完成した〔神崎勝「夫餘・高句麗の建国伝承と百済王家の始祖伝承」（佐伯有清古稀記念会『日本古代の伝承と東アジア』一九九五年・吉川弘文館）〕とかの説がある。

筆者は、両物語を一応は別個のものとみて、両物語への中国からの影響を調べ、物語の源流は中国にあり、中

国人が中国において東夷世界の夫余王なり高句麗王なりに仮託して述べた東夷世界の始祖王物語が、両国に受容されたか、あるいは両王権に奉仕してその一部を構成した中国系人士が、自己の中国的素養のなかで創作した始祖王物語であると考えた〔拙稿「古代東北アジアのアイデンティティ」（追手門学院大学アジア文化研究会編『他文化を受容するアジア』二〇〇〇年・和泉書院）〕。

同上拙稿の「まとめにかえて」の部分において、好太王碑文などの始祖王の物語である「鄒牟（すうぼう）王物語」にも論及したので、その部分を補強する意味もあって、本稿では「鄒牟王物語」と中国の関係など、「鄒牟王物語」について考えてみたい。

一　好太王碑文の「鄒牟王物語」と中国の影響

好太王碑文は、高句麗の一九代王（『三国史記』による、碑文では「一七世孫」）とされる国岡上広開土境平安好太王（在位三九一～四一二年）の功績を刻んだものである。碑文中に好太王が山陵に遷されたのは「甲寅年九月廿九日」とあり、碑を建て勲績を銘記したと記すから、甲寅年つまり四一四年には碑文が完成していた。

碑文の「鄒牟王物語」は、碑文の冒頭に記されている。それを適宜の段落に区切り、記号を付して記すと次のようになる。

1　好太王碑文の「鄒牟王物語」

(A)　惟昔始祖鄒牟王之創基也。出自北夫餘。
(B)　天帝之子。母河伯女郎。
(C)　剖卵降世生。
(D)　而有聖□□□□□命駕巡幸南下。
(E)　路由夫餘奄利大水。王臨津言曰。我是皇天之子。母河伯女郎。鄒牟王。為我連葭浮龜。應聲即為連葭浮聲。然後造渡。
(F)　於沸流谷忽本西。城山上而建都焉。
(G)　不樂世位。
(H)　天遣黄龍。来下迎王。王於忽本東罡。履龍首昇天。
(I)　顧命世子儒留王。以道興治。大朱留王。紹承基業。遝十七世孫国罡上廣開土境平安好太王。

次にこれらの段落について、中国の物語との関係を見ていきたい。

(A)は、始祖王の名と出自を記しているに過ぎず、問題

はない。ただし漢字を用いて漢文で記すこと自体、中国文化を強く意識しており、それだけ中国の圧倒的な影響を受けたものであることは、いうまでもない。

(B)は、鄒牟王が「天帝の子」であり、母は「河伯の女郎」であるとしている。いうまでもなく「天帝」と「河伯」という概念は、中国の「天の至上存在」と「河(水)の神」という観念を借用している。さらに「天帝の子」ならびに「母は」という表記は、男子の直系を重視する記述であり、ここには中国の血統観念の影響が見られる。

次に(B)に見られる天帝と水神の娘の結婚というテーマであるが、中国での類似の物語には次のようなものがある。

『楚辞』天問には、「帝降夷羿　革孽夏民／胡射夫河伯而妻彼雒嬪」とある。羿は太陽を射落とした物語を持ち、太陽の支配者と見ることができる。羿は洛水の女神(雒嬪)と結婚している。

さらに『山海経』巻一五・大荒南経には、「東南海之外。甘水之間。有羲和之国。有女子名曰羲和。方日浴于甘淵。羲和者帝俊之妻。生十日」とある。羲和の国は「甘水の間」にあるのであり、羲和は水の女神と見ることができる。水の女神が甘水の淵で日浴すなわち太陽光を浴びて、帝俊の妻として、一〇個の太陽を生んだのである。帝俊は太陽に見立てられているのである。

『拾遺記』巻一には「帝嚳之妃鄒屠氏之女也。軒轅去蚩尤之凶。遷其民善者於鄒屠之地。遷悪者於有北之郷。其先以地命族。後分為鄒氏屠氏。女行不践地。常履風雲。游於伊洛。帝乃期焉。納以為妃」とある。帝嚳の妃の鄒屠氏の女は、常に風と雲を履いて、伊水と洛水に遊ぶとあるので、この娘は水の女神である。

羿、帝俊、帝嚳と水の神との結婚の例を見てきたが、羿、帝俊、帝嚳などは、中国の神話的な帝王であり、彼ら神話的帝王の総合像を天帝と見ることができるから、これらにより天帝と水の女神の結婚のテーマも中国に先例があるといえる。

(C)は「剖(さ)けたる卵、世に降りて生まる」は、卵から誕生したという、いわゆる「卵生説話」と呼ばれる類型の説話である。この類型の誕生説話は、中国東部に起源を持つといわれる。このことなどについては、すでに考えたことがあり(拙稿「徐の偃王と夫余の東明王の物語—東夷世界の移動・拡大と物語の伝播—」(『アジア文化学科年報』二号・一九九九年))、中国東部に起源を持

つ卵生説話が、東夷世界の移動・拡大とともに、高句麗などに伝播したのである。

(D)の冒頭の字の「□」は、不確実な字であり、「子」の字とする意見もある。「子」と見れば、(D)は「子有聖□□……」となるが、記述自体は出自の地の北夫餘からの南下の説明であり、あまり問題はない。

(E)は、南下して夫余の奄利大水に到着した際の物語である。物語としては、大水（大河）に到着し、「対岸にわたる橋がなかった」という記述を補えば意味が通じやすい。「東明王物語」や「朱蒙王物語」では、追っ手に追われて河にいたり、魚鼈（魚や亀）に命じて橋を架けさせ、それを渡って逃れることになっているので、いっそう「橋がなかった」という記述を補いたくなる。

しかしながら碑文そのものには(E)のように、「橋」に関する記述は一切ない。粗筋で類似する東明王物語や朱蒙王物語といったん切断して、碑文の鄒牟王物語を独自の物語と想定してみれば、(D)の「而有聖」あるいは「子有聖」と1字目が「而」であろうと「子」であろうと、生まれながらに「聖」性を持って誕生したことが強調されている。したがって以下の記述は、この「聖」性の強調の観点から記述されていたと考えるべきである。

そうすれば4字目から9字目までの欠字の部分にも、王の「聖」なることを示す記述があったと見られ、東明王物語や朱蒙王物語のように迫害を受けたなどという記述があったとは考えられない。10字目以降の「命駕巡幸南下」という表現も、迫害から逃れるといったような決して切迫した状況による南下を推定させるものではない。王の「聖」性から生じる王の主体的な意向により、王は堂々と「駕に命じて、巡り幸して南下」したのである。

このように考えれば、(E)もまた「聖」王の「聖」的行為を示すものであり、「橋がない」などを補う必要はない。鄒牟王は、「夫餘の奄利大水」に至り、「津に臨んで」、自からの聖なる血脈を宣告し、葭（葦）に命じて連ならしめ、亀に命じて浮かび上がらしめ、それらを伝って対岸に渡るという聖的行為を行ったのである。

「連葭」については中国の先例を探し得なかったが、「浮亀」については、『竹書紀年』穆王三七年条に「伐楚。大起九師。東至于九江。叱黿鼉（げんた／かめわに）。以為梁」とあり、こうした中国の物語の影響を受けている。「浮亀」の構想に水辺の風景を連想すれば、「連葭」の発想は容易であるから、(E)についても中国の影響を受けていると見て良い。

(F)については、場所の記述であるので、問題はない。

(G)は鄒牟王がこの世の王位にあることを楽しまなかったために、(H)天が黄龍を遣わして王を迎えに下らせ、王は忽本の東の岡上から竜の首を踏んで天に昇ったことを記す。これは、東明王物語や朱蒙王物語には、まったく見られなかった新しい主題である。

そのことは後に述べることとして、王が黄龍に乗って天に昇ることについての中国の類例は、『史記』巻二八「封禪書」に、「黄帝采首山銅、鋳鼎於荆山下。鼎既成。有龍垂胡頷下迎黄帝。黄帝上騎。群臣後宮従上者七十余人。龍乃上去。余小臣不得上。乃悉持龍頷。龍頷拔。墮。墮黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天。乃抱其弓与胡頷號。故後世因名其處曰鼎湖。其弓曰烏號」である。これを下敷きにすれば、(H)の記述は容易であり、(H)も中国の影響を受けている。

(I)の「世子」、「紹承」、「遝十七世孫」などは、男子の直系世襲観念に基づく記述であるから、やはり中国の影響を受けたものである。「以道興治」も中国の観念であることはいうまでもない。

以上のように、この鄒牟王物語もまた、東明王物語や朱蒙王物語と同様に、中国の影響を色濃く受けたものである。とはいえ、上に述べた部分でも触れたように、東明王物語や朱蒙王物語とは異なる中国からの影響を見ることができるので、それについて考えておきたい。

二　東明王物語、朱蒙王物語と鄒牟王物語

三つの物語の注目すべき対比点をあげて、示しておきたい。東明王物語は『論衡』、朱蒙王物語は『魏書』、鄒牟王物語は『好太王碑文』による。

A　父と母

東明王　父＝天から下った卵の大きさの「気」。
　　母＝槀離国王の侍婢。

朱蒙王　父＝日（太陽）／母＝河伯の娘。

鄒牟王　父＝天帝／母＝河伯女郎。

B　南下の理由

東明王　槀離国王による殺害からの脱出。

朱蒙王　夫余王の臣下による殺害からの脱出。

鄒牟王　巡幸して南下。

C　魚などの橋

東明王　水を弓で撃つと魚鼈が浮かび上がって橋となり、東明王が対岸に渡ると魚鼈は解散して、追っ手は渡ることができなかった。

朱蒙王　川水に対し「私は日の子であり、河伯の外孫である」と名乗り、援助を求めると魚鼈が浮かび上がり橋となり、朱蒙王が対岸に渡ると魚鼈は解散して、追っ手は渡ることができなかった。

鄒牟王　津に臨んで「私は皇天の子、母は河伯女郎の鄒牟王である。我が為に葭は連なり亀は浮かべ」というと、声に応じて葭は連なり亀は浮かんだので、渡り終えた。

D　王の昇天

東明王　記述なし。

朱蒙王　記述なし。

鄒牟王　世の位にあることを楽しまなかったので、天が黄龍を遣わして、王を忽本東岡に迎えしめ、龍の首を履んで昇天した。

東明王物語、朱蒙王物語、鄒牟王物語は、必ずしも単系の物語の発展系列に位置するものとはいえないことは、いうまでもない。その上に東明王物語と朱蒙王物語は、中国の資料に記載されたものであり、夫余あるいは高句麗の現地に本当に流布していたものと一致するのかどうか、確証はない。しかし、こうした点を考慮に入れたとしてもなお、三つの物語には構想上の展開が見てとれる。

Aの父についていえば、東明王＝「気」という漠然たる観念→朱蒙王＝太陽という自然存在→鄒牟王＝「天帝」という中国的観念を借用した天上界の至高存在、という展開がある。母については、東明王＝王の侍婢という実在者観念→朱蒙王＝河伯の娘つまり〈河の女神・水の女神〉という観念的〈神的〉存在・鄒牟王＝河伯女郎、という展開がある。

Bの「南下の理由」については、東明王＝王による迫害→朱蒙王＝臣下による迫害→鄒牟王＝王の意志、という展開がある。迫害の主体が王から臣下に転じていることは、王は善意の存在という観念が生じていることによるとすれば、王を超越者とする観念の萌芽であると見ることができ、それは王には聖性があるという観念に容易に転化する。

Cの「魚などの橋」では、東明王＝水を弓で撃ち、魚

や鼈の援助を得る↓朱蒙王＝自からの系譜を名乗って援助を求め、魚や鼈の援助を得る↓鄒牟王＝系譜を名乗り、葭や亀に命令して従わせる、という展開がある。東明王の場合は水面を武器で撃って、つまり武器による脅迫で魚や鼈を従わせており、朱蒙王の場合には名乗り、つまり自からの存在を告知した上で、援助を要請して魚や鼈を従わせており、鄒牟王の場合は自からの存在を告知した上で、葭や亀に命令している。武力＋要請↓宣言＋要請↓宣言＋命令という展開の中に、王の超越性や聖化がうかがえる。さらにその相手は、魚鼈＝魚鼈↓葭と亀というように、鄒牟王の場合には動物のみならず植物をも従わせる聖性が付加されている。

以上のように鄒牟王物語では王は、超越した天上界の至高存在の父と、神的存在である水の女神の母の間に生まれ、生まれながらにして聖的存在であり、聖性に導かれて南下して大水のほとりにいたり、自からの聖なる血脈を宣告して動植物に命じて霊異を起こさせ、沸流谷の西の城山の上に都を建てた。このように聖性が強化された鄒牟王は、聖的存在そのものである天帝と酷似した存在となるから、俗世界にいつまでもとどまることはできない。そこで酷似存在の天帝のもとに戻るという物語の構想が必要となる。

そうして借用されたのが、中国の黄帝が龍に乗って昇天するという物語である。これにより鄒牟王は黄龍に乗り昇天して、天帝のもとへ戻る物語が作られたのである。鄒牟王物語はこれにより、天上界↓下界（俗世界）↓天上界という円環構造を取り、鄒牟王は天上界から常に俗世界を見守る超越的な始祖王となった。

碑文の鄒牟王物語の要点はここにあり、二代儒留王、三代大朱留王はいうにおよばず、一七代好太王まで累代の王たちは、鄒牟王の聖なる血脈を継承するとともに、天上界に天帝の子として存在し続ける不滅不死の鄒牟王により、それぞれの聖性は守護されており、それ故に俗世界において超越的な支配権を保障されている存在であることを主張しているのである。

このように碑文の鄒牟王物語は、鄒牟王が天上界に戻るという構想を付加することにより、始祖王の字義どおりの意味での「神話」を完成させた。ただし、問題はいくつか残されている。すなわち、鄒牟王を「天帝の子」と規定したことにより、中国観念の「天帝」を天上界の至高存在と措定せざるを得なかったこと、天上界に戻る装置に「黄龍」という中国観念を使用せざるを得なかっ

たことなどである。つまり天上界そのものが中国観念に依拠した天上界であり、高句麗独自の天上界を描き出すことができなかった点からいえば、この鄒牟王神話はまだまだ中国世界へのアイデンティティを前提とするものであった。

さらにいえば、人を葬るにあたって墓のそばに碑を立てるということ自体が、中国の葬法の影響によるものであり、当時における中国文化の圧倒的な影響を何よりもよく示すものである。碑文の鄒牟王物語は、高句麗王家における始祖王の神格化と王権の超越性の根拠の創造過程を物語るものであるが、鄒牟王物語の資料は碑文以外に墓誌に記されたものがあるので、次にそれを見ていきたい。

三　牟頭婁墓誌の「鄒牟王物語」

牟頭婁の墓誌は、好太王碑の所在する現在の中国吉林省の集安平野の土墳から、一九三五年から翌年にかけての調査で発見された。その土墳は、約三メートル（M）四方の正方形の主室と、約三M×約二Mの長方形の前室の二石室を持っていた。前室の正面の上壁部分に墨書されていたのが、牟頭婁の墓誌である。残念ながら文字の残存状態はきわめて悪く、本来八百字ほどの全文のうち最大でも三三四字しか判読できないといわれている。

松原孝俊氏（「『牟頭婁墓誌』の神話学的研究」（佐伯有清古稀記念会編『日本古代の伝承と東アジア』・一九九五年・吉川弘文館））によれば、一九六三年と一九七八年に古墳の整備が行われたが、墓誌の写真などは発表されておらず、現在も池内宏ら『通溝・下巻』（日満文化協会・一九四〇年）の写真が牟頭婁墓誌の唯一の資料であるという。同論文によれば、これまでに牟頭婁墓誌については、八種類の釋文が発表されているというが、本稿では武田幸男「牟頭婁一族と高句麗王権」（同『高句麗史と東アジア』一九八九年・岩波書店）の釋文によることとした。なお、同釈文には文字の「偏」や「旁」のみが示された文字があるが、それらはすべて省略した。

2　『牟頭婁墓誌』（必要部分のみを抜粋。冒頭の数字は行、字数を示す）

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10

1　大使者牟頭婁

2　乂

3　河泊之孫日月之子鄒牟
4　聖王元出北夫餘天下四
5　方知此國都最聖□□□
6　治此都之嗣治□□□聖
7　王奴客祖先□□□北夫
8　餘隨聖王耒奴客□□□
9　之□□□□□□□□□
10　世遇官恩□□□國罡上
11　聖太王之世□□□□□
……
20　恩□□□□□□□□□
21　官客之□□□□□□冉
22　牟令彡□□□□□□□
23　慕容鮮卑□□□□□知
24　河泊之孫日月之子所生
25　之地耒□北夫餘大兄冉
26　牟□□□□□彡□□□
……
37　□夫□□□□□□□□
38　□河泊日月之□□□□
39　□□□祖大兄冉牟壽盡
40　□□於彼喪亡□田祖父
41　□□大兄□□大兄□□
42　□世遇官恩恩□祖□北
43　道城民谷民并□□□□
44　育如此遝至國罡上□□
45　土地好太聖王緣祖父□
46　恭恩教奴客牟頭婁□□
47　牟教遣令北夫餘守事河
48　泊之孫日月之子聖王□
49　□□□昊天不弔奄便□
50　□□奴客在遠哀切如若
51　日不□□月不□明□奴
52　客□□□□□□□□□
53　□□□□□國□□□□
……以下略。

まず牟頭婁墓誌の年代であるが、これは10から11行目に「國岡上聖太王之世」、44から45行目に「國岡上」「土地好太聖王」、49行目に「昊天不弔」とあり、好太王の存命から死去が記されている。従来から、好太王の死去後まもなくのものと考えられており、好太王碑文と同時

期の五世紀前半のものと推定されている。

45から47行目にかけての記述によれば、牟頭婁は祖父の代の縁により「奴客」として北夫余の守備を命じられている。「奴客」の用語は、好太王碑文に二箇所に見え、「百殘王困逼。献出男女生口一千人。細布千匹。歸王自誓。從今以後。永爲奴客」、「而新羅遣使白王云。倭人滿其國境。潰破城池。以奴客爲民。歸王請命」となっている。

前者は百殘王（百済王）が自ら今後は奴客となることを誓ったという文脈であることは明らかであり、百済王が好太王の「奴客」となるという意味である。後者については、新羅（王）が好太王に訴えた内容であるが、倭人が新羅王の「奴客」を倭人の民としたという理解と、倭人が新羅の国境に満ちて、新羅の城池を破壊しているので、新羅王は好太王の「奴客」として好太王の民となり、好太王に帰服して好太王の命を請けたいという理解が成り立つ。

意味を固定できる前者について考え、その解釈を後者に適用すべきであり、そうすれば、「奴客」とは百済王の例のように、支配領域（百済の地）の支配を継続したまま、好太王に服属する形態のことと理解できる。したがって後者についても、新羅王が新羅の領域支配を継続したまま好太王に服属したいと求めていると理解するのが妥当である。（もっとも、倭人が新羅王に従来の支配領域の支配を承認される形で新羅王に服属していた国境地帯の支配者を、倭人の支配下に編入したと理解できなくもないが、碑文以外に牟頭婁墓誌にも「奴客」の用語が見えるのだから、「奴客」は高句麗王への服属の特定の形態を指すと見た方がよい）。

つまり、牟頭婁の祖父は、高句麗王に支配領域の支配を継続したまま服属した「奴客」であり、それが孫の牟頭婁の代まで一種の身分として継承されて「奴客」という身分称号として用いられているのである。

以上のように考えたとき問題となるのは、7から8行目に「奴客」の祖先が鄒牟聖王に随って北夫余から高句麗にやってきたと理解できる部分との整合の問題である。これは「奴客」の祖先に関する「神話」的記述と考えれば、問題は解決する。すなわち、北夫余から鄒牟聖王に随い南下した祖先と、南下せずに北夫余に留まった奴客の祖父の祖先が存在したという状況を想定すればよい。

一族中の一部が鄒牟聖王に随って南下し、他の一部は北夫余に留まってその地の支配者となったという主張が記されていると見ればよい。現実には牟頭婁の祖父は北

夫余の一部地域の支配者であり、祖父の代に高句麗王権に旧支配地の支配の継続を承認されて服属し、高句麗王権の王都と北夫余の旧支配地を往復しつつ王権に服属した。祖父から牟頭婁に至る三代の間に、始祖鄒牟王に随って南下した初代王以来の譜代の臣下であるという物語を創造し、自己の家系の王権への奉仕の来歴の古さを誇示したと考えることができる。

さて、牟頭婁墓誌に記された鄒牟王物語であるが、3から4行目、24から25行目、47から48行目に「河泊之孫。日月之子」とある（38行目に「河泊日月之」とあることについては後述する）。朱蒙王物語や碑文の鄒牟王物語が母を河伯の娘とすることを念頭に置けば、「河泊の孫」は朱蒙王物語や碑文の鄒牟王物語と同様に母方の血統を示したものという考えができる。しかしながら墓誌の文化は、中国に起源するものである以上、墓誌に記述される内容もまた中国文化の影響を強く受けるものであることを考えれば、軽々に母方の血統を記したものとすることはできない。

中国の墓誌では、「〇〇之孫」と記せば例外なく男系の祖父を意味する。母方を記す場合には碑文の鄒牟王物語がそうであるように、「母は〇〇の娘」といった記述になる。したがって牟頭婁墓誌の鄒牟王についての「河泊の孫」という記述は、男系の祖父を示すものであり、「日月の子」という表現は男系系譜の直上者＝父を示すものであると考えるのが妥当である。

そうすれば、墓誌の鄒牟王物語は、碑文のそれと異なり、河に泊する存在の孫であり、河に泊する存在の子である日月の子が鄒牟王ということになる。河に泊する存在とは、河の神つまりは水の神と考えてよく、水の神から日月が産まれ、その日月から鄒牟王が誕生したという物語が記されていると考えられる。

日月はしかも、太陽と月という自然界の二つの存在と考えることはできない。二つの存在が同時に父であることは不可能だからであり、この「日月」という表現は、自然界の太陽と月を超越して、その背後にある自然界の日月を成立せしめている超越的存在を想定したものと見ざるを得ない。「日月」の意味するものが自然界を成立せしめている超越的存在であるとすれば、それの父である「河に泊」する水の神もまた、単なる水神ではなく、自然界を成立せしめている根本存在であり、その意味では「日月」と同義である。

このように「河泊の孫」・「日月の子」という表記は、

自然界を成立せしめている超越した背後の存在の「子」であることを強調した表現なのである。38行目の「河泊日月之」という字句は、前後の欠字により何を表現しようとしたものか不明ではあるが、「河泊」も「日月」もともに酷似の超越的存在であってみれば、こうした並列的表現も可能なのである。

まとめにかえて

牟頭婁墓誌の鄒牟王物語に「河泊の孫」とあることについて、説明の便宜上から男系の直系を意味することをあるいは強調しすぎたかもしれない。これを朱蒙王物語や碑文の鄒牟王物語のように、母方の父を示す表記と考えてみたところで、事情に変化はない。それは実際上の血統を意味するものではなく、観念的な血脈の表示に過ぎないからである。逆にいえば、碑文の鄒牟王物語の「母は河伯の女郎」の意味するところも、具体的に河の女神あるいは水の女神と想定しない方がよい。「河伯の女郎」そのものが河とか水とかという自然界に存在する女神ではなく、自然界を超越した女神と考えるべきである。この意味では「河伯の女郎」は、自然界を成立させている至高存在の中国的表現である「天帝」と同列に位置する存在と見なすべきであり、そうでなければ両者の間に子の鄒牟王が誕生する物語は構想できない。

このことを裏付けるのは、碑文では鄒牟王が「剖卵」として天上界から「降世」して「生」まれるという表現されていることにある。「河伯の女郎」の居所もまた、「天帝」の居所と同じく天上界なのであり、「天帝」と同格の存在として想定されていると考えざるを得ないのである。

これに比すれば、東明王の母は現実世界の人間であり、朱蒙王の父は太陽（日）という自然界の存在として描かれている点で、現実世界からの超越性に乏しいといわざるを得ない。

繰り返しになるが、牟頭婁墓誌の鄒牟王物語における鄒牟王は自然界を超越した存在の血脈を持っているが、その自然界を超越した存在を中国風に表記したのが、碑文の鄒牟王物語の「天帝の子」・「母は河伯の女郎」という表現である。両者はほぼ一致した観念に基づいて、始祖の鄒牟王の血脈を表記しているのである。

ただし、碑文の鄒牟王物語に見られた天上界→現実世界→天上界という超越性を最終的に保証する円環構造が、

牟頭婁墓誌にも見られるかどうかは明らかではない。たとえその部分が欠けていたとしても、「日月之子」という形で表現された自然界からの超越性は明らかである。好太王碑文と牟頭婁墓誌に記された鄒牟王物語は、自然界を超越する存在を前提として王家の血脈の起源をそこに求めた。

かかる自然界から超越した存在に王権の聖性の根源を求める発想は、自然界を成立させている根本理念を説く仏教と通底する思考方法である。このように、好太王碑文と牟頭婁墓誌の鄒牟王物語は、高句麗においては五世紀前半にかかる超越性を観念できる段階に到達していたことを示しているのである。