

『三国遺事』が語る世界の始まり*

一仏教の教化としての世界の始まり一

朴正義**

目次

- 1はじめに
 - 2人間教化としての「桓雄降臨」
 - 3天の秩序を人間世界に導入
 - 4天の秩序は仏教の秩序天帝の血を引く歴代王朝
 - 5おわりに
-
-

1はじめに

『三国遺事』は、『古事記』や『日本書紀』のように天地開闢を語らない。そこでは最初から世界は成立しており、また人間の存在も自明のものとして語られている。このため、韓半島の始まりとしての壇君の古朝鮮建国だけが注目され、どのような「世界の始まり」の中に壇君の古朝鮮があったかは関心が示されなかった。これに関して、三品氏など日本の学者は「『三国遺事』が世界の始まりを語らないのは韓国神話の低級性のあらわれだ」と述べ、それに反して韓国の学者は「世界の始まりのような荒唐無稽の話がないからこそ、史書としての『三国遺事』の信憑性があるのだ」と納得した。

そして、現在重要なのは「一つの民族の歴史」の根拠としての「壇君の古朝鮮」検証であって、それ以前の「世界の始まり」は必要ないのである。理由はどうあれ今ま

* 이 논문은 2006년도 원광대학교 교내연구비로 연구함

** 圓光大學校 日語教育学科 教授 日本語学

で『三国遺事』の「世界の始まり」は語られることはなかった。「国の始り」を中国に求めた『三国史記』は¹⁾、確かに独自の「世界の始り」は必要でなかったかもしれないが。しかし、中国中心の世界観から抜け出て独自の世界観をそこに求めた『三国遺事』²⁾も、これで納得していいのだろうか。独自の世界観を持つ『三国遺事』、そこには独自の「世界の始り」があつて当然なはずであろう。

2 人間教化としての「桓雄降臨」

では、『三国遺事』での「世界の始り」をどこにみるか。「壇君の古朝鮮建国」の前段階である「桓雄降臨」に注目してみたい。この「桓雄降臨」の過程は、「昔有桓因[謂帝釋也]。庶子桓雄。數意天下。貪求人世。父知子意。下視三危太伯。可以弘益人間。乃授天符印三箇。遣往理之。雄率徒三千。降於太伯山頂[即太伯,今妙香山]。神壇樹下。謂之神市。是謂桓雄天王也。將風伯雨師雲師。而主穀主命主病主刑主善惡凡主人間三百六十餘事。在世理化(『三國遺事』卷一 紀異一 古朝鮮條)」である。

この内容を分析すれば、

- ①昔有桓因[謂帝釋也]。庶子桓雄。……「桓雄降臨」の主体
- ②數意天下。貪求人世。父知子意。下視三危太伯。可以弘益人間。……「桓雄降臨」の目的
- ③乃授天符印三箇。遣往理之。雄率徒三千。降於太伯山頂[即太伯,今妙香山]。神壇樹下。謂之神市。……「桓雄降臨」の方法
- ④是謂桓雄天王也。將風伯雨師雲師。而主穀主命主病主刑主善惡凡主人間三百六十餘事。在世理化……「桓雄降臨」の結果

1)『三国史記』百濟本紀の義慈王条にある金富軾の史論に「秦漢の乱の時、中国人が多く海東に逃れてきた。即ち三国の先祖は古聖人の遠い血筋(秦漢乱離之時。中国人多竄海東。則三国祖先豈其古聖人之苗裔耶)」とある。つまり、三国の始祖が中国の古聖人だといって、三国の始りを語っている。ここでは「世界の始り」は、即「中国の始り」である。(朴正義(2004)「『三国遺事』の世界観」日本文化學報 21輯 韓国日本文化学会)

2)中国に対し独自の始りを待つ『三国遺事』(朴正義(2004)「『三國遺事』の世界観」日本文化學報 21輯 韓国日本文化學會)

となる。②の「桓雄降臨」の目的は、一般に「弘益人間」の一言で片付けられている。この「弘益人間」は、現在の韓国教育基本法第1条の教育理念³⁾にもあげられている。この解釈は、現在「広く人間を利する」と固定化しているが、しかしこの解釈では人間をどのように「利する」か分かったようで分からない。そこに具体的な目的が見えてこない。ここでは、「桓雄降臨」の目的部分の動機ともいえる「数意天下。貪求人世」から順に考えることにする。「数意天下」は「天下を数意」で、「数」は「意」を修飾する副詞「しばしば」⁴⁾と使われており、さらに、「意」の解釈は次の「父知子意」の「意」と対応させて考えるべきである。勿論、動詞と名詞の違いはあるが。この「父知子意」の「意」の意味は、字句通り「思い」「志」と解され、「数意天下」の「意」も「思う」「志しを持つ」と解釈できる。次に「貪求人世」の「貪⁵⁾求」は、「むさぼりもとめる⁶⁾」とある。次に、「人世」は「この世(人間世界)⁷⁾」で、今までの全てを合わせて字句通り解釈すると、「(桓雄は)天下をしばしば思い、人間世界を貪り求めた」となる。しかし、これでは、天下に何を思い、どうして「人間世界をむさぼりもとめた」のか具体的な「桓雄降臨」の動機が見えてこない。動機が分からなければ、目的もみえてこない。

「桓雄降臨」の目的についてもう少しすすめることにする。次の部分は、「父知意子：父(桓因)が子(桓雄)の意(志)を知り」、「下視三危太伯⁸⁾：三危太伯山をみおろせ

3) 「교육은 홍익인간의 이념 아래 모든 국민으로 하여금 인격을 완성하고 자주적 생활 능력과 공민으로서의 자질을 구유하게 하여 민족국가 발전에 봉사하며, 인류공영의 이상실현에 기여하게 함을 목적으로 한다(教育は、弘益人間の理念の基に全ての国民をして人格を完成させ、自主的生活能力と公民としての資質を具有し、民族の発展に奉仕し、人類公栄の理想実現に寄与することを目的とする」文教法定編纂会(1988『文教法定』 教学社 p.14)

4) 『史記』游侠伝に「每レ至二踐更一數過。吏弗レ求(踐更至る毎に、しばしば過ぎ、吏、求めず)のように「しばしば」と訳される。(福島中郎(1985)『史記三』(中国の古典13) 学習研究社 p.p.228~229)

5) 「貪」とは、『三国遺事』に塔像篇の前後所将舍利条「三疑貪財小人(第三に、財宝を貪る小人)」と洛山二大聖条「貪染之心(貪り汚れた心)」の二つの用例があるが、共に「貪るように食う」とか「暴利を貪る」というように貪欲に求める意味と解釈されている。

6) 『資治通鑑』唐記に「高祖、武徳九年、民之所以為盜者、由賦繁役重、官吏貪求、饑寒切身、故不暇顧廉恥」と「貪求」が「貪り求める」と訳されている。

7) 『韓愈』祭十二郎文に「自今已往、吾其無意於人世矣(これより先、私はこの世になんの関心もなくなった)」(韓愈、祭十二郎文)とある。(笈文生(1973)『中国詩文16韓愈柳宗元』筑摩書房 p.p.40~41)

8) 三品氏は「三危太伯」を道教の「太白神」とし、「(桓雄を)下界に降ろして三危太伯に会わせ」と解釈(三品彰英他『三国遺事考証上』(三品彰英遺撰) 1975年 p.300, 305)しているが。しかし、この解釈では仏教色の強い『三国遺事』にわざわざ道教色を残すことになり、疑問が生じる。また、「下視」の意味も損なわれ、「三危」に対する解釈もない。「太伯」については、「桓雄降臨」の方法に「(桓雄が)降於太伯山頂」と、また「太伯」の割注に「[即太伯、今妙香山(太伯は今の妙香山)]とあり、また、『東国与地勝覽』卷五十四 寧邊都護府 古跡・妙香山条に、太伯山＝妙香山であることを示す「妙香山は寧邊符の東側百三十里にあり、太伯山という」と記事があり、「太伯」が山名であることははっきりしているが、問題は「三危」である。『三国遺事』に「三危」の用例はなく『大漢和事典』で引くと、大きく二つの意味が示されている。一つは「危難を招く三つの事¹⁾」であり、『淮南子』の人間訓に「天下有三危。少徳而多寵一危

ば」、「可以弘益人間」であった。即ち、「可以＝もって…すべし(これなら…してもよいと認める)」から、下界を見下ろしてみても桓因が「『弘益人間』してもいい」と判断するのである。ここまでを解釈すると、「(桓雄は)天下をしばしば思い、人間世界を貪り求めた。父(桓因)は子(桓雄)の思いを知り、(そこで)三危太伯山を見下ろし、人間を利するに十分だと判断した」となるが、「天下に何を思い」どうして「人間世界を貪り求めたか」、さらに「人間をどのように利するのか」と、「桓雄降臨」の具体的な目的がやはり見えない。これは、「桓雄降臨」の目的の解釈だけでは具体的な意味をなさず、次の「桓雄降臨」の方法部分

也。才下而位高二危也。身無大功而受厚禄三危也(天下に三つの危うきことがある。人徳が少ないのに寵愛の多いのは危うきことの一であり、才能が低いのに地位が高いのは危うきことの二であり、身に大きな功績も無いのに厚禄を受けるのは危うきことの三である)(楠山春樹(1985)『淮南子下』明治書店 p.1025)とあるが、山名「太伯」を修飾するには不適である。もう一つは、山名である。しかし、この地名の多くは中国のいろいろな地域を示しており(『書経』禹貢に三危は甘肅省敦厚県、また甘肅省隴山の西とも書かれている。さらに、『尚書地理今釈』に甘肅省天水県ともある)。韓半島を中心とする話にはやはり不適である。そして、山名に山名が修飾するのは無理がある。千寛宇氏は『書経』禹貢に「三危は人生の西の山だ」と、山名ではなく漠然と西の果てにある山だと主張しているが、『書経』禹貢にはそのような用例はない。ただ、『淮南子』墜形訓また漠然と西の方をさすもの(「三危は楽民西(三危山は楽民のはるか西の果てにある)」(『淮南子』墜形訓)と漠然と西方を示す(楠山春樹(1985)『淮南子上』明治書店 p.229)がある。しかし、これならば、「太伯」は西の果てにある山となり、桓雄は西の果てに降りたこととなる。壇君は平壤を都とし古朝鮮を開き一時蔵唐京に移り、最後は阿斯達に戻って山神となる(「都平壤(今西京)。始称朝鮮……壇君乃移於蔵唐京。後還隱於阿斯達為山神」(『三国遺事』紀異篇 古朝鮮条)。全て韓半島内で動いており、西の果てに「太伯」があつては、地理的に無理を生じる。ただ、『尚書表注』にある「戎人凡山有三峯者、便指以三危(夷狄の者が三つの峯のある山を三危)」という用例に、「三危」に「三峰」という意味がある。これを金思燁氏は「三危は三つの高い山、太伯はその中の一つ(金思燁(1997)『完訳三国遺事』明石書店 p.54)」と解釈している。しかし、「太伯」に「三つの高い山の一つ」という修飾語をつけたのでは、他の二つの山は何かとなり、完結した文章としては不自然である。ここでは、「三峰がある太白」と解釈するのが最も自然だ。

さらに、「太伯」が具体的に何処を示しているか、これには二つの説がある。まず現在の北朝鮮の妙香山であるとする説。この説の代表として三品彰英氏があげられる。『三国遺事』にある一然の「太伯」に付けた注に「即太伯今妙香山」に目をつけ、太白は現在北朝鮮にある妙香山としている。(三品彰英他(1975)『三国遺事考証上』p.)

これに対し現在北朝鮮にある白頭山という説の代表として徐大錫氏があげられある。東北満州一帯で一番高い山で、そして頂上に天池があるための神秘性、火山であるため敬畏感がある。これらから白頭山を聖山と見なしてのことである。(徐大錫『韓国神話の研究』集文堂2001年)これに関しては、すでに崔南善氏が白頭山が古くから神聖視されていることから、やはり太伯は白頭山と述べている。(崔南善『檀君古記箋釈』『檀君神話研究』 온누리(オンヌリ) 1986年 p.27)しかし、これも推測の域がでていなく、白頭山が聖山であるので、当然太白は白頭山であると言っているにすぎない。

結局、今太白が実際に何処かはっきりしないのが事実である。これは、『三国遺事』の「壇君」が史実かどうかにも関わってくる問題でもある。ともに韓半島であるがはっきりしない。また、実際の地名をあらわしているかも問題である。これらは「壇君」が史実かどうかの問題で、ここでは『三国遺事』にでていとおりに読み「妙香山」とだけしておく。重要なのは「三危太伯」が韓半島内の山であることである。そして、この部分は「三危太伯山を見下ろした」と解釈すべきである。

③乃授天符印三箇。遣往理之。雄率徒三千。降於太伯山頂[即太伯,今妙香山]。神壇樹下。謂之神市。

にある「遣往理之」と対応して見ることによって、はじめてその具体的な意味が見えてくる。

この「遣往理之」は、「桓雄降臨」の目的部分の後半「父知子意。下視三危太伯。可以弘益人間」を受けての結果である。「遣往理之」の意味は「(桓因は桓雄を)遣わし往(行)かせ之(人間世界)を理めさせた」で、この中の「理」が、桓雄が人間世界に降りて行って何をするか具体的に語るものである。『三国遺事』での「理」の用例は跋文の2例を除き、全部で140例がある。その内の半数以上の78例が王暦篇にあるが、その中で「理解尼叱今」など名前に含まれる3例を除いて、全て「理〇〇年」と「(国を)治める」と解される。その他の篇でも動詞「理」は「(国を)治める」として使用されている。ならば、『三国遺事』に「治」が使われていないのかといえそうでもなく、「治」の用例が跋文1例を除いて52例もあるが、その中で王暦を除いて「国を治める」として「治」が使われるのは、義解篇の円光西学条「一隅(国全体)が彼に傾倒し敬い、国を治める方法も彼(の意見)に任せ⁹⁾」の一例だけである¹⁰⁾。それも「国を直接治める」のではなく「国を治める方法」である。このように、「(国を)治める」意味として『三国遺事』では、「治」より「理」が主として使われていることがわかる。では、この時代「(国を)治める」のに一般に「理」を使用していたのかを、『三国史記』を対照としてみることにする。『三国史記』での「理」の用例は、跋文3例を除き130例もあるが、そのほとんどが「儒理」「地理」など名詞で使われており、「理国(国を治める)」という使われ方は高句麗本紀故国川条と列伝第五乙巴素条にたったの2例¹¹⁾があるだけである。それも、ともに全く同じ「大王若欲理国(大王がもし国政をよくしようとするならば)」という表現である。そして、年表の部分でも「理〇〇年」という使われ方はない。このように『三国史記』において「理」を一般的には「(国を)治める」という意味に使われないことが分かる。即ち、「国を治める」のに「理」を使用するのは『三国遺事』の特徴と言える。

ならば、この「理」がどのように解されているか、いくつかの注釈をみってみることにする。「治めさせようとした」(三品彰英他『三国遺事考証上』(三品彰英遺撰) 塙書房)¹²⁾・「治めさせた」(金思燁『完訳三国遺事』明石書店)¹³⁾・「治めさせた(다스리게 하엿

9)『三国遺事』卷第四 義解第五 円光西学「一隅傾奉。皆委以治法」

10)「治」の用例が跋文1例を除いて52例もある。その中で「治〇〇年」と「理〇〇年」と同じように使われているものが、王暦に32例さらに駕洛国条の最後の王を羅列する部分に9例の全部で41例あるが、しかし地の文にある11例の中で「国を治める」として「治」が使われているのは、義解篇の円光西学条「一隅(国全体)が彼に傾倒し敬い、国を治める方法も彼(の意見)に任せ¹⁾」の一例だけである。それも「国を直接治める」のではなく「国を治める方法」である。それ以外の10例は、病気や心を治すが9例、鍛治屋が1例である。

11)

12)三品彰英他『三国遺事考証上』(三品彰英遺撰) 1975年 p.300

다) (姜仁求・金杜珍・金相鉉・張忠植・黃湏江『注釈 三国遺事』I (韓国精神文化研究院) 以文化社)¹⁴・「治めさせた(다스리게 했다)(張白一訳解『三国遺事』 ハソ(하서)出版社)¹⁵・「治めさせた(다스리게 하였다)」(權赫慄『一冊で読む三国遺事』 図書出版ノックツ(낙두))¹⁶と全て「治める」と訳されている。しかし、「理」を「理=治」とし、単純に「統治」と解してしまえば、『古事記』のように天側からの働きで地上世界を作ってはいないので、その前の「貪求人世」と対応し人間世界を強引に征服する意味にもとられかねない。これでは、帝釈天の子桓雄の行動としては適切でなく、何よりもわざわざここに「理」を使った意味がない。即ち、ここに「治」の字を使用する代わりに「理」の字を使用することによって、「国を治める」をあらわす意味を考える必要がある。

「理」は、『集韻』の用例「理、一曰、正也」に「理=正」とあり、また「聖人之所在。則天下理焉(聖人の在る所は、則ち天下理(おさまる) (呂氏春秋、勸学)¹⁷とあるように、「正しくおさめる」という意味を持つ。さらに、「桓雄降臨」の結果部分の「在世理化」の「理」の熟語「理化」は、「人民を感化導く、教化する(正しく導く)」と解釈できる¹⁸。これらから「遣往理之」は「(桓雄を)遣わし往(行)かせ之(人間世界)を教化させた(正しく導く)」と解釈できる。つまり、「国を治める」を使わず、「国を理(おさ)める」を使用したのは、国を単純に統治するだけでなく、「国を教化する(正しく導く)」という意味を含むためといえる。これから、「桓雄降臨」の動機である何を「貪求」したかは、「人間世界を教化する」ことを「貪求」したといえる。ここで一般に「桓雄降臨」の目的とされている「弘益人間」の解釈も「遣往理之」の「理之(人間世界を教化する)」と対応させて考えることによって、「(人間世界を)教化することによって(人間を)利する」と具体的に意味が捉えられる。つまり父(桓因)が人間世界を見下ろし、十分に教化できると判断し、子(桓雄)を地上の人間世界に降すのである。では、何故「天下を教化したい」のか。これについては書かれていないので推測しかないが、単純に人間世界が混乱していたからと解するしかないだろう。ここで、目的部分全体の意味を汲み取って解釈すれば、「桓雄はしばしば人間世界(の混乱)を見るにつれて思い悩まし、人間世界を教化したいと強く思っていた。そこで、父(桓因)は子(桓雄)の思いを察し、三危太伯山を見下ろしてみれば、人間世界を教化するのに十分だと判断し」となり、次の「遣往理之：(桓雄を)遣わして往(行)かせ之(人間世界)を教化させた」が続くのである。「桓雄降臨」の動機

13) 金思燁『完訳 三国遺事』明石書店 1997年 11月 p.54

14) 姜仁求・金杜珍・金相鉉・張忠植・黃湏江『注釈 三国遺事』I (韓国精神文化研究院) 以文化社 2003年7月(2002年11月) p.143

15) 張白一訳解『三国遺事』 ハソ(하서)出版社 1998年1月 p.11

16) 權赫慄『一冊で読む三国遺事』 図書出版ノックツ(낙두) 1997年3月 p.30

17) 楠山春樹(1996)『呂氏春秋上』明治書院

18) 「夫禮以世。而法以整俗。理化之本。事實由之」(晋書刑法志)

は「人間世界を教化したいから」といえ、「桓雄降臨」の目的は動機そのままの「人間世界の教化」である。

3 天の秩序を人間世界に導入

次は、「桓雄降臨」の方法

③乃授天符印三箇。遣往理之。雄率徒三千。降於太伯山頂[即太伯,今妙香山]。神壇樹下。謂之神市。

であるが、これは、目的「人間世界の教化」の達成方法である。まず、子(桓雄)は父(桓因)から「乃授天符印三箇：天符印三個を与えられ」、さらに「雄率徒三千：部下三千人を連れて」降臨する。韓日神話を比較して、崔南善氏は「韓国の神話」のなかで、日本の三種の神器は、「檀君神話」の「天符印」と類似しているとした上で、「檀君神話」の「天符印」が鏡・剣・玉であると推定した¹⁹⁾。しかし、これは日本の「天孫降臨」と「桓雄降臨」が類似するものとの前提で述べられたもので、これに対し、金香淑氏は、「日本の三種の神器は『古語拾遺』において創り出された神器の神話であり、この三種の神器から日本・韓国の古代王権の象徴を論じたり、三種の神器から「檀君神話」の「天符印」を推定する理論はすでに破綻している²⁰⁾」と論じた。その後の『三国遺事』にこれら鏡・剣・玉と関連する話は全く出てこない。さらに、金思燁は、後に続く文「将風伯雨師雲師：風伯・雨師・雲師を従えて」に対応させて、天符印三箇を風伯・雨師・雲師の三神の印綬であると指摘した²¹⁾。これは、この三種の印綬を持つことによって、桓雄が自由に風伯・雨師・雲師の三神を使い、農耕に重要な風・雨・雲を支配したというものである²²⁾。この考えも多くの支持を得て、現在の中高等教育の歴史教科書にも載せられている²³⁾。しかし、天符印三箇に対しは古朝鮮条以後もそれ以前もテキストに記されていない

19) 崔南善(1938)「韓国の神話」前掲『六堂崔南善全集』 p.526

20) 金香淑(2005)「韓日比較神話研究の方法をめぐって」『日本文化学報』 24輯 韓国日本文化学会 p.153

21) 金思燁(1997)『完訳 三国遺事』明石書店 p.55

22) 李丙寿「檀君説話の解釈と阿斯達問題」(李恩奉『檀君神話研究』オンヌリ(은누리) 1986年3月 p.p.49~50)

23) 「この時、桓雄部族は太伯山の神市を中心に勢力を伸ばし、彼らは天の子孫であることを唱え自分達の部族の優越性を誇示した。また、風伯・雨師・雲師をおき、風・雨・雲など農耕に關係することを主管させた(이때 환웅 부족은 태백산의 신시를 중심으로 세력을 이루었고, 이들은 하늘의 자손임을 내세워 자기 부족의 우월성을 과시하였다. 또 풍백, 우사, 운사를 두어 바람, 비, 구름 등 농경에 관계되는 것을 주관하게 하였다)」(国史編纂委員會・国定図書

い、ただ天の瑞祥である²⁴⁾ことだけ確認できるのみである。ともかく、帝釈天桓因の命で、桓雄が天の印を受け三千人²⁵⁾もの天人を従えて降されることは、天の秩序がそのまま人間世界に導入されたことを意味する。つまり、「人間教化の方法」として天の秩序を人間のいる地上世界に降すのである。即ち、「桓雄降臨」の方法は「天の秩序を人間世界に導入する」である。

その結果

④是謂桓雄天王也。將風伯雨師雲師。而主穀主命主病主刑主善惡凡主人間三百六十餘事。在世理化

桓雄は、「將風伯雨師雲師：風伯・雨師・雲師らを従え」、「而主穀主命主病主刑主善惡凡主人間三百六十餘事」と人間のあらゆる事柄を「在世理化」するのである。天の秩序がそのまま人間世界に導入されることによって、「人間世界が理化(教化)される」のである。つまり、『三国遺事』は、「桓雄降臨」によって天の秩序が人間世界にもたらされ、この天の秩序によって人間が教化されると語る。これが、「桓雄降臨」の結果である。

4 天の秩序は仏教の秩序

ならば、この天の秩序とは何か。より具体的な説明が必要であろう。ここで、「桓雄降臨」の主体である「桓雄降臨」の指令者「桓因」と降臨の当事者「桓雄」を考えることにする。古朝鮮の始祖壇君は、桓因の子である桓雄の子として誕生するが、この桓因に本文では割注「謂帝釈也」をつけて説明している。「帝釈」は言うまでもなく「帝釈天」である。その梵名は「釈迦提桓因陀羅²⁶⁾」でこの漢訳が「天帝釈」神で、仏教では神を天とあらわすため本来なら「天帝釈」天であるが、長すぎるので「帝釈天」とされている。この帝釈天は、古代インドで最も人気のある神であったヒンドゥー教のインドラ(Indra)神が仏教に採入れられたものである²⁷⁾。仏教を守護する神として法華経に「帝釈。於三十三天中王²⁸⁾」とあるように、帝釈天は、須弥山の頂上に位置する忉利天に住む三十三

編纂委員会(2004年)「高等学校 国史」 教育人的資源部(文部省)p.35)

24)『漢書』王莽傳に「天符仍臻、元氣大同」と天符が天が降ろす祥瑞とある。

25)『古事記』もそうであるように、降臨の大きな効果を狙ったものといえる。(崔南善「檀君古記箋釈」(李恩奉『檀君神話研究』オンヌリ(온누리) 1986年3月 p.22)

26)法華経などでは、「釈迦提桓因陀羅」を約し「釈提桓因」と記されている。

27)定方晟『仏教にみる世界観』レグルス文庫(第三文明社) 1980年6月 p.73

28)法華経 薬王善本事品第二十三(藤井教公(1992)『法華経下』大蔵出版株式会社 p.1018)

天²⁹⁾の第一人者である。さらに、上下・日月・四方・四維を守護する十二天³⁰⁾の一つで、東方世界を守護する仏教の神でもある。この帝釈天の孫が古朝鮮を開いた檀君である。言うまでもなく、『三国遺事』の「檀君」は最初から仏教において語られているのである。これは、すでに述べたように、「檀君」が仏教によって捏造されたものであり、史実「檀君」否定の証拠とされている。これに対し、崔南善氏は「桓因[謂帝釈也]という文句は、撰者一然または補筆者無極が加筆したものであり、それを除いて解釈すべきである」とし、仏教色を取り除いて「檀君神話」を考えるべきだと主張し³¹⁾、これを受けて、金延鶴氏は「桓因という語は、印度の天神である釈提桓因によるものであることは間違いない」と桓因が仏教の用語であることを肯定した上で、「しかし、我が民族の固有の神話に印度の天神が入っている訳がない。言い換えれば、(古)朝鮮の始祖神話においては、天にいる神をわが国の言葉で名付けていたはずだ。それは、神話が文字で記録された時に天神に対するわが国の言葉に似た音の漢字で表記したか、または同じ天神の意味を持つ仏教で使われる用語を借用したのであろう³²⁾」と、やはり、元来民族固有の名があったが、文字化する時に仏教の用語を借用したに過ぎないと述べている。そして、「桓因」「帝釈」が用語上の仮借であるとの説が定着し、仏教の世界観を除いて『三国遺事』の「檀君神話」が現在も語られている。しかし、問題は、仏教と関連して出ている部分は「桓因[謂帝釈也]」だけでないということである。金香淑氏は「桓雄降臨」において大きな意味をもつ「弘益人間」を「釈尊誕生物語」に表われた「此生利益一切人天³³⁾」という理念と一致すると述べている³⁴⁾。何よりも重要なのは、「桓因[謂帝釈也]」が『三国遺事』のテキストに載せられているという事実である。つまり、一然が「桓因[謂帝釈也]」として『三国遺事』を始めたのであり、そこに仏教による世界観をみてとるべきである。少なくとも他の文献を含めての「檀君神話」でなく、『三国遺事』の「檀君神話」を語る時は、そうである。

では、この帝釈天は、世界の中心にそびえる須弥山の頂上の中央に善見という都城がある。一辺の長さ二千五百由旬³⁵⁾の正方形で、高さ一由旬半である。建物は全て金で

29)『長阿含経』の卷二十第四分世記経初利天品第八に「須弥山王の頂上に、三十三天の城あり」とある。

30)帝釈(東)・焰摩天(南)・水天(西)・毘沙門天(北)・火天(南東)・羅刹天(南西)・風天(北西)・伊舎那天(北東)・梵天(上)・地天(下)・日天(日) 月天(月)の総称。

31)崔南善「檀君古記箋釈」(李恩奉『檀君神話研究』オンヌリ(온누리) 1986年3月 p.22)

32)金延鶴「檀君神話の新しい解釈」(李基白(1990)『檀君神話論集』セム(새문)社 199012月(1988年9月) p.91)

33)これは、釈迦が右脇より生まれて、自ら七歩を歩き、その右手を挙げて述べた「我於一切天人之中最尊最勝。無量生死。於今尽矣。此生利益一切人天：我一切の天人の中に於て最尊最勝なり、無量の生死、今に於て尽きたり、此生に一切の人天を利益せん」の一部分である。(求那跋陀羅訳「過去現在因果経」『大正新脩大藏経』第五十一卷 大正新脩大藏経刊行会 1925年 p.625)

34)金香淑「朝鮮神話の源流—『バリ公主神話』と『ダンクン神話』を巡って」2002年度 東京大学大学院比較文 博士論文 p.p.94~102

でき、地面は焠羅面という綿のようなものでできている。この都城の中央に殊勝殿という、一辺の長さ二百五十由旬の正方形の宮殿がある。種々の宝石に飾りたてられ、他の樓閣の追隨を許さない³⁶⁾。この殊勝殿こそ帝釈天の住みかである。これは、帝釈天が、四天王やその手下が住む四天王衆天と三十三天が住む三十三天(忉利天)いわば地上に住む天(地居天)の第一人者であることを意味し、そして世界の中心に居ることをも意味する。さらに、帝釈天のそこでの生活は、法華経に「釈提桓因の勝殿³⁷⁾の上にあつて、五欲に娯樂し嬉戯する時の香、若しは妙法堂の上にあつて、利の諸天の為に説法する時の香、若しは諸の園に於て遊戯する時の香、及び余の天等の男女の身の香³⁸⁾」とあるように、帝釈天は一人で住んでいるのではなく、多くの身内・部下・眷属を引き連れ³⁹⁾、そこには男女がいて、人間と同じように五官をもって生活を楽しんでいる。また、『俱舍論』の「分別世間品大三」に「六受欲交抱。執手笑視姪⁴⁰⁾」ともある。この意味は「六欲天における性行為は、二つの地居天で根を交え(ただ精はもらさぬ)、夜摩ではただ抱き、都史多ではただ手を執り、楽變化ではただ相對し笑み、他化自在ではただあい見るのみで、子は忽然と膝の上に化生する⁴¹⁾」で、帝釈天の住む六欲天では、性器を挿入する性行為が行われ、子供も産まれているのである。さらに、法華経に「光音遍淨天。乃ち有頂に至る。初生及び退没⁴²⁾」とあり、そこに住む神々は死に生まれるのである。ここに、帝釈天桓因の子として桓雄は生まれたのである。そして、仏教の天⁴³⁾として地上に降り

35)古代インドで使われた最大の単位で、その一説は、牛の首に轆をつけて、適当な距離を歩かせ、轆をはずす。この適当な距離が一由旬だという。約7kmになる。(定方晟『仏教にみる世界観』レグルス文庫(第三文明社) 1980年6月 p.11)

36)定方晟『須弥山と極樂』講談社現代新書 1973年9月 p.56

37)『俱舍論』の「分別世間品大三」に「妙高頂八万。三十三天居。四角有四峯。金剛手所住。中宮名善見。周万踰繕那。高一半金城。雜飾地柔軟。中有殊勝殿(妙高の頂は八万にして、三十三天居す。四角に四峯有り。金剛手の住する所なり。中の宮を善見と名づく。周万踰繕那なり。高さ一半の金城にして、地を雜食にして柔軟なり。中に殊勝なる殿あり」と、殊勝殿は須弥山(妙高)の頂上にある城域の中央に位置すると記してある。(桜部建(1992)『俱舍論 仏典講座18』大蔵出版 p.p.119~128)

38)法華経 法師功德品第十九「釈提桓因。在勝殿上。五欲娯樂。嬉戯時香。若在妙法堂上。為忉利諸天。説法時香。若於諸園。遊戯時香。及余天等。男女身香」(藤井教公(1992)『法華経下』大蔵出版株式会社 p.912)

39)法華経 序品第一「爾時釈提桓因。与其眷属。二万天子俱。復名月天子。普天天子。宝光天子。四大天子……与其眷属。万二千天子俱(爾の時に釈提桓因、其の眷属二万の天子と俱なり。復、名月天子・普天天子・宝光天子・四大天子あり。……其の眷属万二千の天子と俱なり)」(藤井教公(1992)『法華経下』大蔵出版株式会社 p.p.49~50)と、須弥山の神は多くの眷属を連れて住んでいる。

40)桜部建(1992)『俱舍論 仏典講座18』大蔵出版 p.p.121~123

41)桜部建(1992)『俱舍論 仏典講座18』大蔵出版 p.126

42)法華経 法師功德品第十九「光音遍淨天。乃至于有頂。初生及退没」(藤井教公(1992)『法華経下』大蔵出版株式会社 p.910)

43)仏教では神という字をつかわず、代わりに天という言葉を用いる。天は空間を示すこともあれば、その空間に住む神を示すこともある。(定方晟『仏教にみる世界観』レグルス文庫(第三文明社)

たった時に、「桓雄天王也」と「天王」という称号が付けられている。「庶子桓雄」とあるように桓因の子の一人として地居天に生まれ、人間世界に降臨することによって地居天の神らしく天王の称号が付けられたのである。これによって、仏教世界における桓雄と桓因との結び付きがよりはっきりと示されていると言える。つまり、仏教世界の中で帝釈天桓因→桓雄天王と、「桓雄降臨」の主体である系列が成立するのである。さらに、次の条で述べるが、壇君の古朝鮮建国以来、韓半島に帝釈天は関わり続ける。ここまで述べて分かって頂いたと思うが、天の秩序とは他でもない仏教の秩序以外の何ものでもない。つまり、人間界を含む六欲天の第一人者帝釈天桓因の命によって桓雄天王が直接降りてきて人間世界を仏教でもって教化するのが、「桓雄降臨」である。そしてその後、桓雄の子として壇君が生まれ古朝鮮が建国される。仏教が韓半島に布教されるのは、古朝鮮建国より2500年も後のことであるが、帝釈天桓因の命により子桓雄天王が降臨し仏教によって人間を教化した世界の中に、壇君の古朝鮮が建国されたことを『三国遺事』は最初に確認するのである。

5 終りに

日本では、実権者の目まぐるしい交替は見られるが、『古事記』の根本である「天皇」を世界の中心とする世界観を持つことによって、その国体を維持した自国の存在を保障した。その反面、王朝の交替を繰り返し、日本のように「天皇」といものを創造しなかった韓国では、高句麗を世界の中心とする古代「廣開土王碑文」の世界観⁴⁴⁾は、高句麗王朝の滅亡後、何ら意味をなさないものとなった。ならば何を持って、自分達の存在を保障したのであろうか。これを物語ってくれるのが『三国史記』『三国遺事』である。しかし、成立年度に約150年の差があり、時代による要求の相違によって、二つの世界観にも大きな違いを見せている。

『三国史記』は、儒教の合理主義をかかげ、その内容面においても荒唐無稽な話を削除し、中国の皇帝を自国の王の上に位置付ける。これは中国の皇帝を中心とする世界の中に自国を組み込む世界観、つまり中国とのつながりによって自国を保障するものである。しかし、その後、高麗が蛮族として蔑視していた元によって中国が滅ばされ、さらに高麗も元の侵略を受けるという国家存亡の時期に、『三国史記』の中国を中心とする世界観は自分達の存在を保障するものとして何ら意味をなさなくなった。ここに『三国遺事』が登場したのである。

1980年6月 p.72)

44) 權五曄(2004) 『廣開土王碑文의 研究』 J&C

『三国遺事』は、その最初に壇君の古朝鮮を語る。そこに、『三国遺事』が語る世界がある。まず、三国時代よりも古い壇君の古朝鮮建国を語ることによって、韓国の歴史を中国と同じとする。つまり、世界のはじめから中国と同じく韓国は存在した。古朝鮮の始祖壇君は桓因の子である桓雄の子として誕生するが、この桓因に本文では割注「謂帝釈也」をつけて説明している。「帝釈」は言うまでもなく「帝釈天」で、梵天とともに仏法を護る神である。「帝釈天」の梵名は「釈迦提桓因陀羅」といい、本文に書かれた桓因だけでも十分に意味が通じるはずであるにもかかわらず、念をいれて割注「謂帝釈也」をつけ、古朝鮮が仏の意思によって開かれた国、さらに仏によって導かれ護られた国と、『三国遺事』は最初に確認する。つまり、『三国遺事』の「古朝鮮条」が示しているのは、人間界を含む六欲天の第一人者帝釈天桓因の命によって桓雄天王が直接降りてきて人間世界を仏教でもって教化する。そしてその後、桓雄の子として壇君が生まれ古朝鮮が建国される。仏教が韓半島に布教されるのは、古朝鮮建国より2500年も後のことであるが、帝釈天桓因の命により子桓雄天王が降臨し仏教によって人間を教化した世界の中に、壇君の古朝鮮が建国されたことを『三国遺事』は最初に確認するのである。

これから、古朝鮮以後の王朝の始祖も天帝すなわち帝釈天の血を受け継ぐことにより、仏の意思によって国が開かれたといえる。さらにその後、仏の保護によって国が繁栄することを興法篇以下7篇の仏教関連説話が物語る。即ち、紀異篇によって記された天帝・天と歴代王朝の関係が、興法篇以下7篇によって実証されているといえる。これは、『三国遺事』が一つの思想によって完結した文学作品として読めることをも示すものである。この思想が『三国遺事』の世界観である。

【参考文献】

◎ 『三国遺事』(年代順)

- ・ 細川肇編輯『三国遺事』自由討究社 1923年
- ・ 朝鮮史学会編『三国遺事』国書刊行(朝鮮史学会の影印本)1971年7月(1928年)
- ・ 崔南善訳『新訂三国遺事』民衆書館 1993年(1946年)
- ・ 李鍾烈訳『三国遺事』学友社 1954年
- ・ 崔南善訳『三国遺事』崔南善 民衆書館 1954年8月
- ・ 崔南善編『増補 三国遺事』瑞文文化社 1999年2月(1954年8月)
- ・ 李丙寿訳『訳註・原文 三国遺事』図書出版シンソ(신서)院 1994年8月(1960年1月)
- ・ 李相浩訳『北訳 三国遺事』パ(파)学院出版社 1960年1月
- ・ 朝鮮史学会編,校訂末松保和『三国遺事』国書刊行会 1973年2月

- ・李載浩訳『三国遺事上』光門出版社 1966年3月
- ・李載浩訳『三国遺事下』光門出版社 1966年3月
- ・金東旭『三国遺事』韓國의 名著 1968年
- ・三品彰英・村上四男・井上秀雄・笠井倭人・木下礼人・江畑武訳『三国遺事考証上』(三品彰英遺撰) 塙書房 1975年5月
- ・三品彰英・村上四男・井上秀雄・笠井倭人・木下礼人・江畑武訳『三国遺事考証中』(三品彰英遺撰) 塙書房 1975年5月
- ・三品彰英他・村上四男・井上秀雄・笠井倭人・木下礼人・江畑武訳『三国遺事考証下』(三品彰英遺撰) 塙書房 1979年5月
- ・金思燁訳『完訳 三国遺事』明石書店 1995年5月
- ・民族文化推進會訳『三国遺事』(韓國古典叢書1)民族文化推進會 1977年
- ・崔虎訳『三国遺事』ホンシン(홍신)文化社 1994年5月(1991年4月)
- ・三国遺事』明文堂 1992年3月
- ・朴性鳳・敬植訳『訳解 三国遺事』瑞文文化社 1993年
- ・李民樹訳『三国遺事』乙酉文化社 1995年3月(1994年8月)
- ・金思燁訳『完訳 三国遺事』明石書店 1997年11月
- ・『三国遺事』大韓仏教曹溪宗 僧伽大学院 1998年
- ・張白一訳解『三国遺事』ハソ(하서)出版社 1998年1月
- ・金元鐘『三国遺事』(株)ウルユ文化社 2002年9月
- ・以文化社 2003年11月(2002年7月)
- ・姜仁求・金杜珍・金相鉉・張忠植・黄湏江訳『註釈三国遺事』Ⅱ(韓國精神文化研究院) 以文化社 2003年11月(2002年7月)
- ・姜仁求・金杜珍・金相鉉・張忠植・黄湏江訳『註釈三国遺事』Ⅲ(韓國精神文化研究院) 以文化社 2003年6月
- ・以文化社 2003年11月(2002年11月)
- ・姜仁求・金杜珍・金相鉉・張忠植・黄湏江訳『註釈三国遺事』(韓國精神文化研究院) 以文化社 2003年6月

◎中国古書(著者アイウエオ順,年代順)

- ・赤塚忠訳『書経・易经(抄)』(中国古典文学大系 第1卷)平凡社 1972年6月
- ・池田末利『尚書』(全訳漢文大系 宇野精一・平岡武夫編 第11卷) 集英社 1976年4月
- ・王雲五主編『尚書表注 / 金履祥表注』商務印書館 1939年12月
- ・海音寺潮五郎『詩経』中央文庫 1990年1月
- ・楠山春樹『淮南子上』明治書店 1985年6月(1979年8月)
- ・楠山春樹『淮南子中』明治書店 1985年8月(1982年7月)

- ・楠山春樹『淮南子下』明治書店 1988年6月
- ・楠山春樹『呂氏春秋上』明治書院 1996年7月
- ・楠山春樹『呂氏春秋中』明治書院 1997年5月
- ・楠山春樹『呂氏春秋下』明治書院 1999年11月
- ・笈文生『中国詩文16韓愈柳宗元』筑摩書房 1973年8月
- ・野村茂夫『書經』(中国古典新書) 明德出版社 1974年6月
- ・藤堂明保・竹田晃・影山輝国・鈴木泰二・大山治義『倭国伝』(中国の古典17) 学習研究社 1985年10月
- ・福島中郎『史記三』(中国の古典13) 学習研究社 1985年6月
- ・福島吉彦『漢書』(中国詩文選 8) 筑摩書房 1976年7月
- ・三枝充恵他校註『長阿含經』(新国訳大藏經 1 阿含部1,2) 大藏出版
1993年8月-1994年1月

◎仏典(著者アイウエオ順,年代順)

- ・金子芳夫・小山一行校註『長阿含經 3』(新国訳大藏經 1 阿含部3) 大藏出版 1995年3月
- ・求那跋陀羅訳「過去現在因果經」『大正新脩大藏經』第五十一卷 大正新脩大藏經刊行会 1925年
- ・桜部建『俱舍論 仏典講座18』大藏出版 1981年4月
- ・竹内照夫『礼紀上』(新釈漢文大系27) 明治書院 1971年4月
- ・藤井教公『法華經上』大藏出版株式会社 1988年3月
- ・藤井教公『法華經下』大藏出版株式会社 1992年9月

◎その他

- ・文教法定編纂会(1988)『文教法定』 教学社
- ・崔南善「檀君古記箋釈」『檀君神話研究』 온누리(オンヌリ) 1986年
- ・張白一訳解『三国遺事』 ハソ(하서)出版社 1998年1月
- ・権赫慄『一冊で読む三国遺事』 図書出版ノックツ(낙투) 1997年3月
- ・楠山春樹(1996)『呂氏春秋上』明治書院
- ・崔南善(1938)「韓国の神話」前掲『六堂崔南善全集』
- ・李恩奉『檀君神話研究』 온누리(온누리) 1986年3月
- ・国史編纂委員会・国定図書編纂委員会(2004年)「高等学校 国史」 教育人的資源部
- ・李基白(1990)『檀君神話論集』 세ム(새문)社 199012月(1988年9月)
- ・定方晟『仏教にみる世界観』レグルス文庫(第三文明社) 1980年6月
- ・定方晟『須弥山と極楽』 講談社現代親書 1973年9月

要 旨

今まで、「一つの民族の歴史」の根拠としての「壇君の古朝鮮」検証が重要視されたため、民族の祖壇君の古朝鮮建国だけが注目され、どのような「世界の始まり」の中に古朝鮮があったかへは関心が示されなかった。しかし、中国中心の世界観から抜け出て独自の世界観を求めた『三国遺事』は、そこには当然独自の「世界の始まり」を描いたはずである。

この世界の始まりとして、壇君の古朝鮮建国の前段階「桓雄降臨」に注目してみた。この「桓雄降臨」は、天の秩序がそのまま人間世界に導入されることによって、「人間世界が理化(教化)される」ことを示す。つまり、『三国遺事』は、「桓雄降臨」によって天の秩序が人間世界にもたらされ、この天の秩序によって人間が教化されたと語る。

さらに、仏教世界の中で帝釈天桓因→桓雄天王と、「桓雄降臨」の主体である系列が成立するなかにおいて、天の秩序とは他でもない仏教の秩序であることを示している。つまり、人間界を含む六欲天の第一人者帝釈天桓因の命によって桓雄天王が直接降りてきて人間世界を仏教でもって教化するのが、「桓雄降臨」である。そしてその後、桓雄の子として壇君が生まれ古朝鮮が建国される。仏教が韓半島に布教されるのは、古朝鮮建国より2500年も後のことであるが、帝釈天桓因の命により子桓雄天王が降臨し仏教によって人間を教化した世界の中に、壇君の古朝鮮が建国されたことを『三国遺事』は最初に確認する。

キーワード：三国遺事、古朝鮮、桓雄、桓因、壇君、弘益人間、帝釈、天王

투 고 : 2007. 5. 31
1차 심사 : 2007. 6. 9
2차 심사 : 2007. 6. 30

住 所 : (570-749) 全羅北道益山市新龍洞344-2 圓光大學校 日語教育學科
電 話 : 063-850-6523, 017-409-6944
e-mail : kanna@wonkwang.ac.kr(韓国語)
kannan322@hotmail.com(日本語)