

『檀君神話』 成立時期の周辺

高 橋 庸 一 郎

I

朝鮮民族の間で最も有名な神話は『檀君神話』である。これは所謂民族創生神話であり、建国神話でもある。それが記されている最も古い文献は『三国遺事』¹⁾で、その中で「紀異第一 古朝鮮」の項に、「古記云」と言う形で引かれているのである。その後の時代の文献では、『帝王韻記』²⁾『東国李相国集・東明王篇』³⁾『世宗実録・地理志』⁴⁾などにその記載が見えるようであるが、全体の内容から言えばほぼ共通しているということである。その内容は『三国遺事』では次のようなものである。此処に収録したものは、韓国の例上古典研究会が編集し、太学社が出版した『古典文学選』⁵⁾に採られた、影印本の「神話」の部分から採った。但し影印の中で割注で書かれた部分は（ ）中に入れておいた。また句切り、〔 〕により異体字を通行の字体に改めるなどは、排印引用者が適当に施した。

古朝鮮（王儉朝鮮）

魏書云 乃往二千載 有檀君王儉 立都阿斯達（経云無葉山⁶⁾ 亦云白岳 在白州地 或云在開城東 今白岳宮是）開国号朝鮮 与高⁷⁾〔堯〕同時

古記云 昔有桓因（謂帝釈也）庶子桓雄 数意天下 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〔檀〕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 凡主人間三百六十余事 在生理化時有一熊一虎 同穴而居 常祈于神雄 願化

為人 時神遺靈艾一炷 蒜二十枚日 爾輩食之 不見日光百日 便得比人形 熊虎得而食之 忌三七日 熊得女身 虎不能忌 而不得人身 熊女者 無与為婚 故每於壇〔檀〕樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 号曰壇〔檀〕君王儉

以唐高即位五十年庚寅（唐堯即位元年戊辰 則五十年丁巳 非庚寅也 疑其未実）都平壤城（今西京）始称朝鮮 又移都於白岳山阿斯達 又名弓（一作方）忽山又今彌達 御国一千五百年 周虎〔武〕王⁸⁾即位己卯 封箕子於朝鮮 壇〔檀〕君乃移於藏唐京 後還隱於阿斯達為山神 寿一千九百八歳 唐裴矩伝云 高麗本孤竹国（今海州）周以封箕子為朝鮮 漢分置三郡 謂玄菟 樂浪 帶方（北帶方）通典亦同此説（漢書則真臨樂玄四郡 今云三郡 名又不同 何耶）

古朝鮮（王儉朝鮮）

魏書に云く 乃ち往かし二千載 檀君王儉有り 都を阿斯達に立つ（経に無葉山といふ 亦た白岳と云ふ 白州の地に在り 或ひは開城の東に在り 今白岳の宮是なりと云ふ）開国し朝鮮と号す 高〔堯〕と時を同じくす 古記に云く、昔桓因有り（帝釈と謂ふなり）庶子桓雄 数しば天下を意ひて 貪りて人の世を求む 父子の意を知り 下に三危太伯を視るに 以って弘く人間に益すべきとす 乃ち天府の印三個を授けて 遣り往きて之を理さめしむ 雄徒三千を率ゐて 太伯山頂（即ち太伯は今の妙香山）の神檀樹の下に降る 之を神市と謂ふ 是れ桓雄天王と謂ふなり 風伯 雨師 雲師 を将ゐて 穀を主さどり、命を主さどり、病を主さどり、刑を主さどり、

善悪を主さどらしむ 凡そ人間の三百六十余
 事を主らしめ 世に在りて理め化す 時に一
 熊一虎有り 穴を同じくして居する
 常に神雄に祈り 化して人と為るを願う 時
 に神靈艾の一炷と 蒜二十枚を遣りて曰く
 爾輩之を食し 日の光を百日見ざれば 便ち
 人形を得む 熊虎得て之を食し 三七日忌み
 て熊女身になるを得たり 虎忌むこと能はず
 して 人の身となるを得ず 熊女は 与に婚
 をなす無し 故に 毎に檀樹の下に於いて
 呪して孕むこと有るを願ふ 雄乃ち仮に化し
 て之と婚ず 孕みて子を生子 号して檀君王
 儉と曰ふ

唐高即位五十年庚寅（唐高即位元年は戊辰
 即ち五十年丁巳 庚寅には非らざるなり 其
 の未だ実ならざるを疑ふ）を以て平壤城を都
 とし（今の西京なり）始めて朝鮮と称す 又
 都を伯岳山阿斯達に移す 又弓（一に方に作
 る）忽山 又今彌達と名づく 国を御さめる
 こと一千五百年 周虎〔武〕王即位の己卯
 箕子を朝鮮に封ず 檀君乃ち蔵唐京に移る
 後還りて阿斯達に隠れ山神と為る 寿一千九
 百八歳

唐裴矩伝に云はく 高麗は本孤竹国（今の
 海州なり）周は箕子を封ざるを以って朝鮮と
 す 漢は分けて三郡を置く 玄菟 楽浪 帶
 方（北帯方）と謂ふ 通典亦た此の説と同じ
 （漢書は 即ち真 臨 楽 玄 の四郡とい
 うも 今三郡といふ 名同じからず 何ぞ
 や）

この檀君神話についての人名、地名、そ
 の他のいくつかの語句に関する注釈は、す
 でに三品彰英遺撰『三国遺事考証 上』⁹⁾
 に詳しく解説がなされているので、それに
 譲るとして、此处では、この神話の成立年
 代を考察する上で、何らかの参考になるの
 ではないかと思われる事項について、考察
 を試みたい。

II

最初に取り上げたいのは「天符印」と言う言
 葉である。すなわち桓因がその子桓雄を天から

人間世界に遣わずに当たって、持たせてやった
 のがこの三つの印というわけである。この印と
 いうのは御璽のことであって、『蒼頡篇』に謂
 うところの所謂「印、驗也」に当たる単なる
 「しるし」ではないということは明白であろう。
 『説文』には、「印、執政所持信也（印は、政
 を執るに持つところの信なり）」とあり、政を
 執るものがその信を明らかにするために所持す
 るものである¹⁰⁾。つまりここでは地上に遣わ
 された桓雄が、天の支配者桓因の絶対的信を得
 ているということを明らかにするために三つの
 御璽が与えられたというのである。『説文通訓
 定声』に、「印、古上下通曰璽、左伝、季武子使
 公冶問璽書、追而与之、是也、秦以来、天子諸
 侯王、称璽独以玉、列侯二千石曰章、千石至四
 百石曰印（印は、古上下通じて璽と曰ふ、左伝
 に、季武子の使、公冶璽書を問ふ、追ひて之に
 与ふは、是也、秦以来、天子諸侯王、璽を称し
 て独だ玉を以ってす、列侯二千石は章と曰ひ、
 千石至四百石は印と曰ふ、）」とあるから春秋時
 代にすでに印は使われていたらしいことがわか
 る。しかし『正字通』には、「印、秦以前、民
 皆金玉為印、竜虎鈕、惟其所好、秦以来、天子
 始用璽、独以玉（印は、秦以前、民皆金玉にて
 印を為る、竜虎の鈕は、惟其の好む所、秦以来、
 天子始めて璽を用う、独だ玉を以ってす）」と
 あって、天子が璽を使うようになったのは秦以
 降ということになっている。『檀君神話』の中
 で、桓雄に印を与えた桓因は天子であるから、こ
 の物語は、中国の秦以後のことと推測される。

更に、これ等三つの印が、ひとつでも使用さ
 れるという場面は、結局この物語の中では出て
 こないのであるが、しかしそれにしても何故に
 「三つ」¹¹⁾なのかという疑問は残る。『檀君神
 話』のこの部分では、これ以外に、「三危太伯」
 とか「率徒三千」とか「人間三百六十余事」と
 か、三或いは三の倍数に当たる数字がいくつか
 出てくる。これを見るとこの物語の作者或いは
 伝承者は、三という数字に軽くない執着を持っ
 ているように思われる。『老子』には「一生二、
 二生三、三生万物、（一は二を生み、二は三を
 生み、三は万物を生む）」とあるところから見
 ると、この三つの印とは「この世の万物を支配
 する」という意味を込めての「三」とも考えら

れるが、しかしこの物語全体の柔らかな流れから考えると、「万物」は少し硬すぎる嫌いがある。この「三」は「三才（材）」ことではなかろうか。

『易・繫辭伝』に、「有天道焉，有人道焉，有地道焉，三材而兩之，故六，六者非宅也，三材之道也（天の道有り，人の道有り，地の道有り，三材に而て，之を兩つながらにす，故に六，六とは宅に非ざる也，三材の道なり）」とあり、この場合の「三」とは「天地人」のことである。

『説文』に、「三，数名，天地人之道也，於文一耦二為三，成数也（三は，数の名，天地人の道なり，文に於いて一は二と耦らなりて三と為る，成数なり）」とあって、段玉裁の注には「王下曰，三者，天地人也（王の下に曰ふ，三は天地人なり）」とある。そこで『説文』から王字を拾って見ると、「王，天下所歸往也，董仲舒曰，古之造文者，三画而連其中，謂之王，三者，天地人也，而參通之者也，孔子曰，一貫三為王（王は，天下の歸往する所なり，董仲舒曰く，古の文を造る者，三画にして其中を貫く，之を王と謂ふ，三とは，天地人なり，孔子曰く，一は三を貫きて王と為る）」とある。此处で孔子の謂う「三」が果たして天地人を言ったものであるかどうかははっきりしないが、要するに、三という数字は王為る者を象徴したものであると考えるのは間違いではあるまい。そしてこの天地人という概念が、三という数字で象徴され、またそれが定着するのは漢代の思想家で、天人感應論を唱えた董仲舒の時代であるということになる。つまり前漢の半ばである。『説文解字』を著した許慎は後漢の始の人である。金岡基氏は、この「天符印三箇」とは、靈驗あらたかな神器で、韓国では今でも巫俗神事では多用される剣、鏡、鈴であろうとされているが、今は出来るだけ原文に忠実に考えるほうが妥当と思われる。以上の点などから考えて、『檀君神話』の成立は恐らく後漢以降にまで降るのではないだろうか。

桓雄に与えられたこれ等の三つの印は、天そのものである桓因の信頼を証明するものとしての一つの印、もう一つはこの地上に降り立ってこの地の支配を許されていることを証明するものとしての印、最後の一つは、その地上に生きる人を支配することを許されているということ

を証明するものとしての印、ということを表しているのであろう。それはとりも直さず「天地人」という考えがその裏づけになっているのである。そうするとこうした思想が夏華の地から半島にまでいたって、それが物語の中にまで定着するようになるということは、この物語のこの部分は少なくとも中国の漢代より以前まではさかのぼらないものと思われる。

またこの印というものが中国史のうえでいったいつのころから使われるようになったのかはあまりはっきりとはしないが、『墨子・号令』には、「守還授其印，尊寵官之（守還りて其の印を授け，寵を尊び之を官す）」とある。しかしこの「号令」をはじめとして「備城門」，「備高臨」，「備梯」，「備水」，「備突」，など十一篇は墨子の後を継いだ者たちが、後に墨子の守城の法をまとめて記述したもので、墨子自身から出たものではないといわれているものである。張永義の『墨子与中国文化』によれば、「近人蘇時学や朱希祖は、これ等の篇が墨家の手になる書ではないとし、特に蘇時学が指摘しているのは、「号令」に述べられている、丞尉，三老，五大夫，太守，閔内侯，公乘，などは皆秦時の官であり、その号令も亦た秦時の法である。而るに篇首の王と称するも、更に戦国以前の人の言葉ではない。之は恐らく商君などの為すところのものであって、後世の墨者がその書に書き加えたものである。」としているから、この場合の「印」も恐らくそのまま墨子の時代に通行していた制とは考えられない。しかしいささか降った時代の『史記・封禪書』には、「使各佩信印（使ひ各おの信印を佩びる）」と有るし、日本の志賀島で発見されたという「漢委奴国王」の印も漢王から贈られたものである。漢王は多くの各諸侯たちに漢印を与えたらしくこの時代の印として発掘されたものは比較的多い。こうした事実はこの『檀君神話』の成立を考える上でかなり有力な手がかりとなるかもしれない。

III

次に興味あるものは、「檀君」〔壇君〕という語とも関係があるのであるが、「神檀」〔神壇〕

の語である。この語について「古典文学選」の影印では「神壇」であるが、朝鮮、平壤で1994年に出版された『朝鮮の始祖檀君』¹²⁾と言う檀君墓発掘報告では「檀君」とされており、「神壇」となっている。また中国東北地方の朝鮮族の間で読まれている檀君神話そのものや、或いは檀君神話についての多くの論文、評論などの出版物ではすべて「壇」ではなく、「檀」になっている。ただ朝日新聞社が出した金思燁の日本語訳では、そのまま「壇」を使っており、とくには解説はつけられていない。また前掲の金両基氏は、「檀」ではなく、「壇」であることを積極的に肯定している。其の理由は、「神壇樹とは天空神が天下る聖所であるが、筆者は現存する城隍堂の古い形だと見ている。ころ石を饅頭形に積み重ね、その中心に樹木を立てる神木信仰に変わったものと考えられる。韓国の垂直神はほとんど神木を通して天降るが、その原初的な形が神壇樹である。」と述べている。これも一つの考え方ではあろうが、疑問もある。金両基氏の考えに基づけば、神壇樹とは、所謂「神のよりしろ」となるものである。普通「神のよりしろ」とはあたりの地形、情景から抜き出で高く突出したり、質的に特に秀でた物がそれに当てられるのである。山岳信仰や大岩信仰、大滝信仰などはその最たるものであるが、勿論大木信仰もこれに当る。しかしその場合の大木とは本当の意味での大木であるか、或いは他の木々とは異なった、特殊な形をしているとか、質の上から周りの木々とは非常に異なっているというような場合であって、金両基氏が言う「韓国の各地には、樹木や柱などが神として、神木として崇められている祠が散在している」場合の、日本の地藏様や、鎮守様に当るものとは根本的に異なる物であると思われる。つまり金氏の言うように、ましてやモンゴル人のオボと同じであるというならばなおさら、韓国のそれらは、信仰、願掛けの為のよすがではあっても、「神のよりしろ」ではあるまい。しかしこの檀君神話の場合は明らかに天降るためのよりしろである。三品彰英の『三国遺事考証 上』では、「桓雄は部下三千人を率いて太白山〔すなわち太伯、今の妙高山〕の峯にある神檀樹のもとに降ってきた」としており、「壇」とは言

っていないから、「ころ石を饅頭形に積み上げた物」と言うようには考えていないようである。

以上の点から、「壇君」を「檀君」と考えるのであるが、その場合「檀」はもちろん梅檀の「檀」であり、檀香の「檀」である。檀字に「神」の字が付されているのは、そこに帝釈と言う神格の子である桓雄が天下ったからであろう。しかし是は神字を日本語的な意味合いから考えてのことである。「神」をいまして漢字本来の意味から考えてみる必要もあるであろう。もし檀が当時あったであろうと思われる極く普通の樹木の名前を表すものであるなら、神の字をつけるには及ばない。『説文』に、「神、天神、引出万物者也（神は天神、万物を引き出す者なり）」とある。しかし『論語・述而』には「子不語怪力乱神（子は怪力乱神を語らず）」という有名な一句が有り、これから考えると「神」は、もともとは日本で言うところの所謂「お化け」、「幽霊」などの類、つまり死んだ人の、この世に姿を変えて現れた存在物を示す語であったことがわかるが、しかしそれが後漢の『説文』では「引出万物者」つまり「人間を遙かに超えた、不思議な力、能力を備えた存在」をもあらわすようになっていく。この『檀君神話』の「神」は、もちろん後者である。それではこの場合の「不思議な力、能力」とは何を指すのかといえ、それは当然梅檀の持つ、人を恍惚とさせるようなその香りである。つまりこの点から『檀君神話』の成立を考えるとすれば、「檀」が不思議な力、能力を備えた存在をあらわすようになった時代を想定しなければならないばかりでなく、その時代とは「檀」の持つ「香」が不思議な力を持つ物として一般に知られ定着して以降のことということになるであろう。檀字は『説文』では、「檀、木也」とあるだけで、梅檀の最も重要な香りについては触れることが無い。『詩経・鄭風・将仲子』に、「将仲子兮、無踰我園、無折我樹檀（将仲子、我が園を踰える無かれ、我が樹檀を折る無かれ）」とあり、その「毛伝」には、「檀、強韌之木（檀は、強韌の木）」と有り、「疏」にも、「檀材可以為車（檀材は以て車を為くる可し）」とだけあって、その材としての硬さ、強韌さは強調されているが、それが持つ香についてはまったく述べるところ

が無い。また同じく『詩経・魏風・伐檀』には、「坎坎伐檀兮，眞之河之干兮，河水清且漣漪，不稼不穡（坎坎として檀を伐り，之を河の干に眞く，河水は清らかにして且つ漣漪し，稼えざれば穡せず）」とあり，これは河の中に檀の木を切り倒して，入れておけば，河の水がきれいになるということを言っているかのようであるが，実は違って，後文には，「坎坎伐輪兮（坎坎として輪を伐る）」とあるから，この場合もやはり先に挙げた「鄭風」の疏が言うように，車を作るために檀樹をきるのである。つまり『詩経』の時代にはまだ檀は強く堅い木材という認識しかもたれていないのである。

古代中国文学の中で所謂匂いが不思議な力を持つものとして認められるのは，屈原『楚辞』以降であろう。「離騷」や「九歌」等の中には多くの香草が，屈原自身をはじめとする登場人物たちの身を清め，聖化するための役割を担わされている。ただしこれ等の香草は，焼いたり，煎じて飲むといった使われ方ではない。すべて身に纏うのである¹³⁾。最も簡単な方法である。中国の匂いの文化の中で，香物を体内に摂取して身を清める，或いはそれによって寿命を延ばすというのは，『漢魏叢書』に取られた『白虎通』に，菊の花びらからとった露を飲む村の人々は寿命が非常に長く，年をとってもいつまでも元気で若々しいと言うような記述があるが，薬効を期待して香物を体内に取り入れるようになるのは，所謂「漢方」がある程度の発展を見てから後のことである。即ち『傷寒論』などが世にでる漢以降の時代である。そして所謂香物，香剤が匂いとして重んじられるようになるのは，それらが薫じられて，匂いが物とは切り離されて認識されるようになってからである。其の成立にはいろいろな疑問も提出されている書ではあるが，『西京雜記』には，博山香炉¹⁴⁾について記述もあるから，後漢には焼香という風俗が存在していたのであろう。また六朝期の，梁簡文帝『謝扇啓』に「香發海檀（香は海檀に發し）」とあり，虞世南の『琵琶賦』に，「析文梓以縱文，剖香檀而橫列（文梓を析り以て文を縦にし，香檀を剖りて横に列ぶ）」とあるから六朝期には間違いなく，匂いは匂いとして聞香上の鑑賞対象となっていたことには相違ない。しかし焼香

の俗が定着するのは，やはり中国における仏教の隆盛以後である。

そこでこの『檀君神話』に見える「神檀」であるが，この場合の「神」は，やはり物から独立して，香りが純粹に香りとして認識されるようになってから以後の，香りのすばらしさに対する認識評価の結果としての形容表現であろうと思われる。更にこうした認識の夏華からの伝播ということを考え合わせてみると，『檀君神話』の成立はやはり後漢六朝期から隋唐にかけてということになるのではないだろうか。

IV

次に，「降於太伯山頂 神檀樹下 謂之神市」の「神市」という語を取り上げて見たい。それは「太伯山頂」，「神檀樹下」という場所と「市」という語がどうもあまりそぐわないように感じるからである。市は『説文』に，「売買之所也，市有垣，象物相及也（売買之所なり，市に垣有り，物相及ぶを象するなり）」とあり，今言うところのいわゆる市場である。また『周礼・司市』の鄭注には，「市，雜聚之處（市は，雜聚の處）」とあり，人の集まるところの意味である。また『漢書』の顔師古の注にも，「凡言市井者，市交易処（凡そ市井とは，市交易の処を言うなり）」とあって，通りが縦横に走る街のことで，交易が行われるところであるとなっている。そうすると此処に謂う市とは何を意味するのであろうか。それにわざわざ「神」の字を冠しているのはいかなる意味か。太伯山や檀樹の下が，これから以降神聖な場所とされ，そのために此処に市がたつて商いが行われたとか，人が多く集まったなどは考えられない。

そこで最も大きな可能性として考えられるのは「市」が普通の通假字で，本来別の字ではなかったかということである。その場合，音，字形からこれに近いものは「示」である。示は『説文』に，「天垂象見吉凶所以示人也，從二，三垂日月星也，觀乎天文以察時變示神事也（天は象を垂れて吉凶を見はし，人に示す所以なり，二に従ふ，三垂は，日・月・星なり，天文を觀て以て時變を察し，示は神事なり）」とあり，また『易・繫伝』には，「二，上字也，左画為日，

右画為月，中為星也，画縦者，取其光下垂示人也（二は，上字なり，左の画は日為り，右の画は月為り，中は星為り，縦に画するは，其の光下に垂れるを取りて人に示すなり）」などとあるが，この説解は恐らく当を得ていないように思われる。なぜなら，示字は甲骨卜辞に見え，「甲骨いくらかを（数字）を示す」という表現が多く見られる。この場合の「示」は「天にささげる，天にそなえる」の意味である。即ち，示は天に奉げる為の，三本の足で支えられた台状のものを表した象形である。白川静は『字統』の中で加えて，「その大にして締足あるものが帝である。それで上帝を帝といい，祖神，祖霊を示と呼ぶようになった。・・・自然神を神というのに対して，祖霊を示と呼んだらしく，その示あるところを宗，宗廟という」と述べている。即ち「神市」とは，「神示」のことである。太伯山頂の神檀樹の下は，まさしく朝鮮族の祖神が降り立ったところであり，後々人々が天帝に対して謝意を示すべき神聖な場所として認識されて当然である。示字がどういう経緯で市字に変化したか，或いは示字が市字に通用した例がほかにあるかどうかは残念ながらあきらかにはできないが，しかし今の所こうした解釈しか取れないように思われる。大方の御教示を請いたい。

V

次に風伯，雨師，雲師という語について考えてみよう。屈原『楚辞』には風伯以外に，「九歌」の題名に「河伯」の語も見える。風伯は同じく『楚辞・遠遊』に，「風伯為余先驅兮，氛埃辟而清涼（風伯は余が為に先驅し，氛埃は辟して清涼なり）」とあり，河伯と同様，元は巫系・南方系の神話に登場する神であるらしい。屈原は戦国末，楚の国の宰相であるが，その詩篇の多くは南方の巫覡集団が伝承してきたものに基づいていると言われている。こうした南方系の神話や巫蠱の俗が北方ではいつごろから知られるようになったのかは明らかではない。しかし秦時に世に出た韓非子は「十過」に「風伯進掃，雨師灑道（風伯は掃を進てまつり，雨師は道を灑す）」と書いているから，秦代にはこの言葉がすでにあったものと思われる。『淮南子・原

道訓』や班固の『東都賦』にもほぼ同様の表現が見えるのは，項羽や沛公の北上とともに楚等の南方文化がこの時代を境に北方にも流入したからであろう。それは漢高祖の『大風之歌』などに「兮」字が詠み込まれているのを見れば理解できよう。『史記・司馬相如伝』には，「時若萋萋將混濁，召屏翳誅風伯而刑雨師（時に萋萋として將に混濁の若し，屏翳を召して風伯を誅し雨師を刑す）」とあるし，また『周礼・春官・大宗伯』に，「以標燎祀司中，司令，鬻師，雨師（標燎を以て司中，司令，鬻師，雨師を祀る）」とある。この鬻師というのは風伯と同じであろう。風の神や雨の神というようなあまり現実的でない神々は本来中原には生まれなかったのではないかと思われる。儒家，儒教などの「儒」字は甲骨卜辞では，「霽」で，雨の下で人が両手両足を大きく開いて舞い踊っている形である。これが雨乞いの儀礼をつかさどる雨師に違いない。しかしこの北方の雨師は，孔子一族を筆頭とした葬祭儀礼を掌る職能集団に変化していき，春秋時代になってからは仲尼を中心として，仁徳に基づく人倫遊説集団として成長し，雨師が独自のシャーマンとして残ることはなかったと思われる。だから風伯も雨師同様南方からもたらされた観念であると見ることができよう。しかし『史記』や『周礼』で見ると，風伯や雨師は漢代には中原にまで其の広がりを持っていたように考えられる。ただ雲師については，人間に直接利害をもたらす風や雨とは違って，かなり抽象的な観念のみから抽出されたもののように思われる。『史記・五帝本紀』に，「〔黄帝〕遷徙往來無常処，以師兵為宮衛，官名皆以雲命，為雲師（〔黄帝〕は遷徙往來して常に処する無し，師兵を以て宮衛と為し，官名皆雲を以て命じ，雲師と為す）」と有る。雲師は北方で生まれたものらしく，其処にはさすがに神的観念は入っていない。それは風伯，雨師から後に敷衍されて作られたものの様である。いずれにせよ風伯，雨師，雲師は北方では漢代以降に，広がった観念であろう。また後文に見える主穀，主命，主病，主刑，主善悪などの表現であるが，これは『周礼・天官・地官・春官・・・・』などに多く出てくる，「司書，司会，司諫，司祿，司命，司庫，司刑等の表現と，用字こそ「司」と「主」

で些か異なっているが、非常によく似ている。『檀君神話』のこの部分は、ひょっとしたら、『周礼』の書き方、並べ方を参考にしたのではなかろうか。このあたりにも『檀君神話』の成立時期を解く鍵が隠されているかも知れない。

VI

神の字は、導入部分の肝心な桓因、桓雄にはまったく使われていないが、むしろあまり重要ではないのではないかと思われる「檀」や「市」につけられている。その点から考えるとこれ等の「神」はやはり檀や市を形容するものであって、決して名詞としての神ではない。故に、「神雄」の「神」もまったく同じに考えて、天から降ってきたこの世のものではない力を持った者という意味で「神」という形容詞をつけたものと思われる。しかしそれなら下文の、「時神遺靈艾」の「神」は何を表すのかということになるが、それは当然普通名詞としての神であろう。神字は『説文』に、「天神引出万物者也、従示申（天、神は万物を引き出す者なり、示と申に従う）」とあって、これは「申」に重点を置いた「伸」の意味から解釈しようとしたものである。『説文』は、「申」を、「神なり」としているから、申は神の初文なのであろう。しかしその用法は早くから変化していたらしく、伝世の経籍には見られない。周代の金文に見られる「申」字と「且」字を郭沫若はそれぞれ神と祖、皇神と祖考に解している¹⁵⁾。皇神とは祖先神であるから、神は祖先神も表したのである。『檀君神話』のこの神も祖先神のことである。つまり此処では桓因か、或いは檀君その人から見た祖先神ということで、桓雄のことを指していると考えてもよい。言い換えればこの「神」は抽象的で一般的な神を指すのではなく、極めて具体的な神が頭におかれていたと言うことを忘れてはならない。この物語は具体的な筋立てから離れることは無いのである。

VII

次に「靈艾」について考えてみる必要がある。艾は『説文』に、「艾、氷台也（艾は氷台なり）」

とある。この説解では何のことかわからないが、『説文通訓定声』には、「艾、博物志云、削氷令円、拳以向日、乾艾於後承其景、則得火、故曰氷台（艾は、博物志に云ふ、氷を削りて円くし、挙げて以って日に向かい、乾艾後ろに於いて其の影を承ければ、則ち火を得る、故に氷台と曰ふ）」とある。つまり氷を現在のレンズのように円く削って、太陽の方向に掲げて、其の後ろに乾燥させた艾を置けば、火を得ることができるというのである。これは艾字の意味という点よりも、『説文』、つまり後漢初期の時代にすでに、このような理化学的実験によっても火を得ることができるということが理解されていたという点で面白い記述である。さてこの『説文』の場合の艾は、恐らく今云うところのヨモギである。今それを文化史的に、或いは本草学的に証明することは省くが、ヨモギを乾燥させて火をおこすときのモグサとするというのは、世界人類史上では普遍的に見られることである。もちろん中国では、艾はモグサとしてだけ使われていたわけではない。『詩経・王風・采葛』に、「彼采艾兮、一日不見、如三歲兮（彼の艾を采るを、一日見ざれば、三歳の如し）」とある。この「采艾」とは「いつもヨモギを摘んでいるあの娘」ぐらいの意味であろうが、この「艾」について「毛伝」には、「艾、所以療疾（艾は、以って疾を療する所なり）」とあって、艾は薬草という理解である。陳邦賢は『中国医学史』¹⁶⁾の中で、上古の本草書をまとめてみると、四十六以上の薬草或いは薬品名を検出することができるとし、その中に艾を取り入れて、「可以灸百疾（以て百疾を灸す可きなり）」と述べている。これは所謂お灸のモグサとしての用途である。つまり中国では古くから艾は、着火用のモグサ、及び病氣治療用の薬やモグサの、両方に使われていたのであろう。この『檀君神話』の場合は、後文に、「一炷」とあるからもちろん前者である。炷字は「集韻」に、「主、説文、鐙中火主也、或作炷（主は、説文に、鐙中の火主なり、或いは炷に作る）」とあるから、ともし火を燃やすときの灯心のことである。ただ此処では、たとえ「一炷」ではあっても、「靈艾」の灯心であるから、灯心が作られているこの艾は、すぐに燃え尽きてしまうような普通のもの

ではなく、百日間暗闇の洞窟の中を照らし続けても燃え尽きることの無い優れた艾で作られているのである。

VIII

次に考えるべきは蒜についてである。『説文』に、「蒜、葷菜也、菜之美者、雲夢之葷菜（蒜は、葷菜なり、菜の美なる者は、雲夢の葷菜なり）」とある。また葷について『説文』には、「葷、臭菜也（葷は臭い菜なり）」と有り、『儀礼・士相見礼』に、「夜侍坐、問夜、膳葷、請退可也（夜侍して坐す、夜を問う、膳は葷なり、請いて退くは可なり）」とあり、この鄭玄注に、「葷、辛物、葱薤之属（葷は、辛物にして、葱薤の属なり）」とある。薤とはいまで云うラッキョのことである。つまり葷菜とは葱やラッキョのような辛くて匂いの強い食用の野菜である。李時珍は、『本草綱目』¹⁷⁾の中で、蒜について、「中国初惟有此、後因漢人得葫蒜於西域、遂呼此為小蒜、以別之（中国初め惟だ此れ有り、後に漢人葫蒜を西域より得るに因って、遂に此れを小蒜と呼び、以って之を別ける）」と述べている。つまり蒜には、大蒜と小蒜があるが、西域から来たものは小蒜といい、もともとあった蒜は大蒜というようになったというのである。此処に云う「漢人」は漢朝の人間という意味ではなくて、単なる中国人の意であろうから、子蒜が西域から伝わったのはいつのことか判然とはし難い。しかしいずれにせよ、蒜は先秦の文献にはあまり出てこないようであるから、人が菜として食するようになったのは恐らく漢の後半になってからのことなのであろう。またこの植物が、人間の体内に摂取された場合は、その体力、生命力にとって多大な効果があると認識されるようになるのは、やはりある程度本草書の編纂が意識的に行われるようになってからであろうと思われる。最も古い本草書のひとつと思われている『神農本草』の成立について、前掲、陳邦賢の『中国医学史』は、梁陶弘景の『別録序』の記載や、『漢書・平帝紀』『漢書・樓護伝』の記述を資料としてあげながら、両漢の時代であると推測している。陳邦賢はこの『神農本草』に掲げられた薬品として、上品薬百二十種、中

品薬百二十種、下品薬百二十五種を数えているが、しかし実はこれらの中には、葱や蒜は挙げられてはいないのである。ということは李時珍の『本草綱目』には薬草としてその位置を得ている蒜も、其れが薬効あるものとして認められるのは漢代よりはだいぶ後になってからなのではないかと思われるのである。恐らくそれは六朝期になってからであろう。

またついでながら、この「蒜」を数える量詞として『檀君神話』は枚字を使っている。枚は『説文』に、「枚、幹也（枚は、幹なり）」とあるだけである。確かに『詩経・大雅・旱麓』に、「莫莫葛藟、施于条枚（莫莫たる葛藟は条枚に施ぐる）」とあって、この場合の条枚は、細い枝や幹を表している。同じく『詩経・周南・汝墳』にも、「遵彼汝墳、伐其条枚（彼の汝墳に遵がって、其の条枚を伐る）」とあり、これもやはり上記の場合と意味は同じである。枚字の日本語に受け入れられているイメージは、薄くて平たいものを数える量詞であるが、中国古典では必ずしもそうではないということがこれによって判る。『墨子・備城門』では、「二歩積石、石重千鈞以上者五百枚（二歩に石を積み、石の重さ千鈞以上の者を五百枚）」などとあって、石を数える量詞として使われている。また同じ「備城門」の後文には、「槍二十枚」というのもあって、むしろ細くて長いものの量詞として使われている。『檀君神話』の「二十枚」の使われ方は、これに近いと言えるかもしれない。つまり当時の「ニンニク」はいまのとはだいぶ違って、まだまだ原種に近い物であったろうから、根の部分がいまのよりもっと小さく、茎部分の太さとの差がさほど大きくは無く、それが細くて長い物を数える量詞、枚で数えても不自然な感じが無かったのかも知れない。

IX

はじめに書いたごとく、この『檀君神話』が記述されているのは、『三国遺事』である。この書が書かれたのは忠烈王七年から十五年にかけての頃であるとされている。中国史から云えばモンゴル族による元王朝が成立を見る二、三十年前である。日本史の上から言えば、元が日

本遠征を敢行して、失敗する文永の役、弘安の役からもやはり二、三十年前ということになる。これは所謂神話が成立するにはあまりに時代が降り過ぎている。ただ『檀君神話』は、『三国遺事』の前文にあるように、「古記云」となっているから、『三国遺事』成立の時代にすでに「古」と言われるぐらいの古い時代にすでに『檀君神話』が成立していたということになる。それではその「古い」時代とはいつごろのことかを考えてみる必要がある。

一口に神話と言っても実はさまざまなテーマによる類別がある。いま極く簡単にその類別の大きな項目を挙げてみると、

- 一、宇宙創造神話——天空、太陽、月、星などの創造
- 二、天地創造神話——多くは、天と地の分離を記述する
- 三、神々の創生神話——多くの神々が生まれて、その神々が人間の系譜につながる場合もある
- 四、人間創生神話——多くは、人類最初の男と女が生まれて、其処から人間の歴史が始まるというもの
- 五、権力部族の誕生神話——多くは英雄神話を伴い、その英雄が、その部族の一代目の支配者となる。しかしこの一代目の支配者はまだ神的、超人間的知識と能力と行動が非常に濃厚に表現されている段階である
- 六、王朝成立神話——上記の（五）よりはやや現実の人間に近い英雄が、初めて後代に繋がる王朝を成立させ、現実の王朝史が始まるというもの

勿論一民族に於いて、上記六種類の神話が、この順序に従って作られるわけではないし、またこの六種類がすべて作られるものでもない。これ等はばらばらにそしてかなり不完全な形で作られるのが一般である。しかしただ確かにいえることは、第六番目の「王朝成立神話」だけは、大体上記六つの中で最も遅く作られるということである。なぜなら、この神話は、先に王朝が成立していることが前提となって初めて作られるからである。この『檀君神話』は、第四、第五、第六がない交ぜになってはいるが、最後

の部分は、「平壤城を都とし、初めて朝鮮と称す」とあるから、一応これは第六の類別に相当するものと見なしてよいであろう。

それでは次にこの第六類の神話はいつの時代に、そしてどんな条件の下で作られるかを考えてみよう。いま述べたごとく、まず

第一に、その王朝がすでに成立していること。

第二に、王朝が成立しているばかりでなく、ある程度安定した政権が一定程度長にわたって維持されていること。

第三に、自分の政権以外に、ある程度強い力を持った政権が、認識可能な範囲内に存在していること。

この神話が「朝鮮」を名乗っており、その章題に古朝鮮としている所から見ると、その意図している古朝鮮とは所謂箕氏朝鮮時代以前を指しているのであろう。しかし実際の所は、当時の認識できるもっとも古い歴史的時代として、統一新羅時代か或いは十世紀始めの高麗朝鮮になってからかも知れない。なぜなら古朝鮮に続く三韓時代、つまり馬韓、弁韓、辰韓の時代は、北方の高句麗や魏の勢力と丸都城、帯方郡などを巡って抗争が繰り返され決して安定した政権とはいえなかったのではないかと思われること。またその後の三国時代では、これも安定政権とは言えず、百濟、新羅、高句麗、それに朝鮮族系の研究者には認められていないが任那、それと日本を加えた五つの政権が半島全体にわたってしごきを削っていたし、特に七世紀ごろからの新羅と百濟の争いには極めて激しいものが有り、ちなみに現代に至っても韓国ではいまなお旧百濟地域と旧新羅地域の対抗意識は強いと言われるほどであり、そうした時代に王権の成立神話を朝鮮の名において宣言するには相応しくないとと思われるからである。それに対して、統一新羅時代は比較的安定した政権がほぼ二百年近く維持されていたばかりでなく、隣には、常に強く意識することから逃れることのできない唐の王朝がゆるぎない安定を誇っていたのであった。こうした時代こそ王朝建国神話が醸造されるに相応しい時代と言えないだろうか。勿論この時代より更に二百五十年降った高麗時代を考える可能性もある。ただそれは、『三国史記』

の編纂より約百年以前であり、『三国遺事』の成立からは約三百年前で、年紀の上からは問題ないものの、十世紀半ば以降で、神話の成立を考えるにはあまりにも時代が降り過ぎてはいないかと思われるのである。

X

朝鮮史上における文化の変遷は、隣の大国中国文化の多大な影響下にあったことは事実である。そうすれば朝鮮史上最も古い文献である、『三国史記』や『三国遺事』も例外ではない。故に其処に登場する歴史的事象や物品名、用途またそれらが意味する内容なども当然中国文化史上のそれらと、あきらかに重なっているはずである。ただ大陸の中原文化が半島という些か遠隔の地にまで伝播されるには相当程度の時間がかかるから、両地の同様な事象、物品ではあっても、その発生と定着には時間のずれが有り、そのことも考慮に入れなければならないことも確かである。

そこで以上の記述では、『檀君神話』に出てくるいくつかの物品、神など、たとえば天符印、神檀樹、神市、風伯・雨師・雲師、靈艾、蒜について、これ等が中国のいつの時代に用いられるようになったのかを検証して、其処から『檀君神話』の描かれている環境が歴史的にはいかなる文化時期に当たるのかを考察してみたのであった。

その結論は、それぞれの章末でもふれておいたことであるが、全体から考えて、『檀君神話』の成立は六朝期末から隋唐にかけての時期であろうと思われるのである。勿論こうした結論に至る前にもっと基本的な問題、たとえば『檀君神話』は本当に神話といえるのか、他の一般的な伝承文学とはどこが違っているのか、つまり其の前に、神話の定義とは何か、というようなこともあきらかにしておかなければならないのであるが、しかし此処では最も重要な点のみを挙げておくにとどめる。つまり神話とは、単なる「神」についての話ではなく、神の信仰に基づく話であるということである。つまり神話というのはそれに登場する神は、当時その場に生きた人々の具体的な信仰的实际行動が行われた

という事実によって裏付けられているということが必要であるということである。『檀君神話』の場合は朝鮮全体の歴史中でどのような扱われ方をしてきたのかあまりさだかでないが、金両基氏の述べる所に依ると、「江華島で一番高い摩尼山の頂に、方形の塹城壇と呼ばれている祭壇があり、毎年十月三日にそこで祭天儀式がおこなわれている。十月三日は檀君が朝鮮をおこした建国の日であり、現在韓国では「開天の日」と呼び、公休日に定められている。檀君が塹城壇で天を祭ったことに由来していると伝えられ、太古の昔から祭天の儀式をおこなってきたという。」らしいのである。ただこの文章をよく読んでみると、これは厳密に言えば、あくまでも天を祭る儀式であって、檀君を祭るわけではないようにも読める。若し此処で何らかの形で神格化された檀君が祭られるのであれば、この『檀君神話』は疑いなく神話であるということになる。

これ等以外に残された問題は実は、まだまだ数多くある。特に中国の研究者たちは、神話と伝説、説話との区別をつけないので、『檀君神話』は神話であるという大前提から離れることはないから、上記のような論点の表示は見られない。しかしそのほかの多くの問題点を指摘しているので、以下筆者の考えを加えながら参考としてあげておく。

XI

中国の研究者たちは、この神話から、当時の朝鮮族の政治機構或いは生活様式などについて多くの結論を導き出している。たとえば姜孟山主編の『朝鮮通史第一巻』では、

- (一) 檀君王侯は人間の王となったとはいいいながら実際は天帝桓因の孫である。ここには自分の先祖を神格化するという思いによる後世人の作為が感じられる。
- (二) この天に源を置くというのは「敬天思想」で、中国古代思想に通じる影響が感じられる。
- (三) また「人獣交婚」なども極めて古い社会の生活の一端を反映しているが、神話というより、ある種の物語性が感じ

られる。

- (四) またこの神話に出てくる桓雄天王が従えている風伯、雨師、雲師などの有り方は、当時すでに階級社会が成立していたことの現れであり、かなり整然とした権力機構の存在が裏付けになっているものと考えられる。
- (五) また主穀、主命、主病、主刑、主善悪、などの名称には、上記権力機構のそれぞれの役割が明確化されていたものと考えられる。
- (六) さらに主刑、主善悪、などの表現は、すでに階級分化した時代での社会秩序維持のための暴力的な機構、つまり警察、軍隊などがすでに存在し、この時代の階級社会がかなり成熟したものであったことを物語っているのではない。さらにもうひとつ指摘されていることは、
- (七) この社会の管理機構についてであるが、風伯、雨師などの天に関するもの以外では主穀が始めに置かれており、これは当時農業生産が極めて重要な地位にあったことを示している。つまり穀物、艾、蒜などが農業生産の対象とされていたということがわかる。

以上が『朝鮮通史』が指摘していることを簡条書きにまとめて見たのであるが、ここでもうひとつ、金東勲氏の『朝鮮族文化』の中の結論を引いておく。

- (一) この神話は朝鮮族の祖先の生活が、原始父系制共同体段階にあり、その社会での現実と歴史意識を反映している。
- (二) 檀君の父親は天帝の子供であるというところから、これは古代人の敬天思想を反映したものである。
- (三) またその母親が元は黒熊で、それが変じて熊女になったという点は、動物に人間の魂を附与したもので、これは熊に対するトーテム崇拝を示したものである。

以上であるが金東勲氏はトーテム崇拝について次のように述べているので理解のためにここ

に収録しておく。

「その時代、人々はまだ自分を自然といかようにも区別をつけることができなくて、自分の周辺の自然物は自己と同じように思想が有り、感情があり、霊魂があるものと考えていた。つまりこの世のすべての存在物には魂があると言う観念から、古朝鮮人は自然を自分の祖先とみなして崇拝したのである。これがすなわちトーテム崇拝である。」

また『朝鮮民俗文化研究』の中で許輝勲氏は檀君神話について次のように述べている。

「この神話はよく視ればいくつかの独立した神話の要素が含まれているのがよくわかる。たとえば、熊のトーテム神話や虎のトーテム神話のようなトーテム神話要素と、桓雄の物語のような天神神話要素、それに檀君が古朝鮮を創立したと言うような開国神話要素である。」

以上あげた各論者の共通するところは、金東勲氏を除いてほとんど何の定義も無しに「トーテム崇拝」「トーテム神話」などという言葉が使われていることである。金東勲氏に依るとトーテム崇拝とは「自然には魂があるという観念から、自然を自分の祖先とみなして崇拝すること」ということになるであろう。それならばこの檀君神話は本当にトーテム崇拝と言えるのであろうか。たとえばこの場合の熊女は果たして古朝鮮族の祖先とみなされているのであろうか。もしそうだとしたら「天」「天帝」はどうなるのであろう。天は恐らくこの神話が作られる以前もまた作られた以降も朝鮮族の人々によって祭られ崇拝され続けられたであろう。しかし熊はそうではあるまい。朝鮮族の間に熊を自己民族の祖先として祭る祠、廟などは作られなかったであろうし、恐らく朝鮮族の人々の間にも熊を自己民族の祖先として常に何らかの崇拝の対象として、それ相応の実践が行われてきたとは考えられない。もしそうならここでトーテムとは何かということをもう一度考え定義付けておかねばなるまい。今までの論者達の論理の展開を見るとどうやら、先にトーテム信仰のようなものがあって、それに基づいてトーテム神話や、たとえばトーテム画像などが作られたかのようである。しかしそれは恐らく順序が逆であろう。つまり始めに何らかの動植物について

の話、神話などが作られ、それに基づいて、それにまつわる動植物が古代人の注目を集めるようになったものと考えられよう。よってトータルとして現れる動植物は、その民族の絶対的な信仰を集めるようなものではない。どちらかといえば、その民族にとって親しみを感じさせるところの心を寄せるよすがとなるもの、つまり民族として旗印ぐらいの意味で掲げられるもの、それがトータルである。檀君神話に登場する虎は決して古朝鮮族の崇拝の対象ではなかったし、恐らくほかに虎を祖先と仰ぐ民族がいたことを意味するものでもない。今までの論者の論点から言えば、檀君神話の虎は古朝鮮族のトータルにはなりえないが、今述べた理論から言えば明らかにトータルになりえるのである。

次に『朝鮮通史』見える自分たちの族源を神格化するとか、天を敬う思想というのはほとんどあらゆる民族にいえることである。ギリシャ神話然り、日本の天孫降臨神話などはその典型である。ただその次に見える「人獣交婚」については、これをそのままこの時代或いはこうした未開時代の風俗としてあったのだと簡単に認めるわけにはいかない。だからこそこの部分は原文にも「仮に化してこれと婚ず」としており、これは恐らく想像の部分であるということをはっきりさせるためにこうした断りを入れたのであろう。次に所謂「階級社会」がすでに成立していたかどうかについてであるが、「階級社会」をどのように理解するかは、ここで本当ははっきりさせておいたほうがよい。なぜならここで現れているのは、支配者の階級と被支配者の階級ということであろうが、それはどのような形態の支配と被支配であるかを有る程度絞っておかねばならない。階級社会という言葉が一人歩きしてその言葉を見るものがそれぞれ一人一人異なったイメージを持って理解するために、そこに齟齬が生じる可能性があるからである。この檀君神話の場合、当然そこには支配と被支配の関係が成立していたことは間違いないであろうが、それがいつの時代の社会構造を反映したものであるかは断定しがたい。支配と被支配の関係が現れてくるのは私有財産が人間社会に登場するのとほぼ同時であろうと思われるが、それは恐らく父系社会の成立の前、すなわち母系

社会が成立したときにすでに始まっていたと思われるから、そうするとその支配と被支配の権力的階級支配構造社会は、母系社会成立以来現代に到るまでの極めて長い時代のことと考えなければならない。そうなるこの檀君神話の背景となる社会の特徴としては殊更に「階級社会」を挙げるわけにはいかないことになる。なぜなら「階級社会」はあまりにも長く朝鮮社会を支配し続けてきたからである。

この神話に出てくる主命の「命」は所謂「いのち」ではなく「命令」の方を表しているのではないだろうか。また主病の「病」は漢族の古典「傷寒論」を思わせるし、主刑の「刑」は、諸子百家の法家、商子の思想などの裏づけを想像させる。また主善悪の「善悪」は儒家の思想を思わせる。以上のように考えるとこの檀君神話というのは中国思想の朝鮮半島への伝播の時間とその熟成の時間も考慮に入れるなら中国史では、儒教が国是とされるようになった後、つまり漢代を経過したあとの六朝から以後、王朝がある一定の長期にわたる安定期を持つことの出来た隋唐ぐらいまで降るのではないかと思われるのである。

XII

以上Xまでの論点にXIを加えて、やはり『檀君神話』の成立は早くとも六朝の終わりということになるであろう。現在の韓国人や、現在中国東北延辺に居住する朝鮮族にとって『檀君神話』がそれほどまでに重要な意味を持っていると思われるフシはないが、それでも今なお多くの朝鮮族、特に北朝鮮の人々にとっては「檀君」は神聖な族源祖先神である。北朝鮮には檀君の豪壮な陵墓まで新たに造られていると聞く。こうした「神聖」の前提が、いままでこの神話や、朱蒙神話の解明を阻んできたと言うこともあるであろう。朝鮮神話研究の課題はまだ多いという気がする。

注

- 1) 三品彰英遺撰『三国遺事考証 上』塙書房 1975年5月の「解題」に依ると、『三国遺事』は高麗僧普覚国尊一然の撰、恐らく、一然の晩年、

- 忠烈王七年から忠烈王十五年までの間（十三世紀の末）に書かれたという。今此処に拙稿を出すに当り、よった祖本の影印『古典文学選』が、「解題」の謂う「正徳本」なのか「徳川本」なのか「神田本」なのか或いはその他の一本なのか、はっきりとは記述されていない。
- 2) 14世紀初頭、『三国遺事』編纂後20年ぐらい、李承休の著した書。
 - 3) 十三世紀の中ごろ、李敬奎報（1168～1241）が著した史書。
 - 4) 十五世紀の中ごろ、編纂された書（1350高麗忠定2年～1450李朝世宗32年）
 - 5) 例上古典研究会によって編集され、ソウルの大学社から、1988年3月に発行されたもの。
 - 6) 原本の影印では草冠の下に糸の上部と下部は木字を書いた字である。いまのところ管見範囲内のすべての翻刻が「葉」となっているのだから従った。
 - 7) 高というのは、『史記』五帝本紀中の唐高、陶唐氏のこと。高麗定宗の諱の堯を避けたために高とした。
 - 8) 虎王とは、中国周の武王のこと。高麗惠宗王の諱、武を避けたため。
 - 9) 三品彰英遺撰として1975年5月に塙書房から出版された。『三国遺事』の著者、一然について、また成立次第について、或いは書誌学的考察についてなどは、これに付された村上四男氏の解題に詳しい。
 - 10) 在日本朝鮮歴史考古学協会『朝鮮民族と国家の源流』雄山閣、1995年7月の訳文は、「天符の印三箇を授けて下界へ降り」となっており、「印」の部分には「しるし」とルビがふってある。これは所謂「印鑑」の意味では解釈していないということであろう。
 - 11) 天符印三個について一然（金思燁訳）『完訳三国遺事』朝日新聞社、1976年4月の中では、「下の文に、風伯、雨師、雲師の三神を従えた記録から、その三神の印綬を指す」としている。
 - 12) この平壤で1994年に出版された『朝鮮の始祖檀君』は、朝鮮民主主義人民共和国社会科学院の編集によるものである。その最も主要な内容は、1993年9月から1994年6月まで行われた所謂「檀君陵」の発掘報告であり、其処から出土した人骨は明らかに5000年前のものであり、疑いなく檀君その人の骨であったというものである。そのほかに16篇の檀君に纏わる論文が掲載されているが、すべて現在の朝鮮の政治的イデオロギーに沿った論点で貫かれており、その点できわめて興味深い一本である。また参考文献として挙げた在日本朝鮮歴史考古学協会『朝鮮民族と国

家の源流』雄山閣、1995年7月も、これとほぼ同じ立場から書かれたものである。

- 13) 『楚辞・離騷』では、「扈江離與辟芷兮 紉秋蘭以為佩」等の表現が随所に見られる。
- 14) 博山香炉とは、博山という山の形を蓋の部分に立体的にあしらった香炉。
- 15) 郭沫若著『金文叢考』1954年6月、人民出版社。
- 16) 陳邦賢『中国医学史』北京商務印書館（中国文化史叢書）1937年2月。
- 17) 李時珍の『本草綱目』は明代の著作で時代は新しいが、中国は漢代の黄帝内径、梁の神農本草の時代から本草学の蓄積があり、この『綱目』はそうした漢族の本草学の集積と見てよい。

参考文献

- 〔1〕 姜孟山、李春虎編『朝鮮通史第一巻』延辺大学出版社、1992年12月
- 〔2〕 姜孟山、劉子敏、金榮国編『中国正史中的朝鮮史料（一）』延辺大学出版社、1996年12月
一然（金思燁訳）『完訳三国遺事』朝日新聞社、1976年4月
- 〔3〕 許輝勳『朝鮮民俗文化研究』延辺大学出版社、1998年12月
- 〔4〕 金東勳、金昌浩『朝鮮族文化』吉林教育出版社、1990年3月
- 〔5〕 金寛雄「朝鮮神話与中国東部神話関連初探」中国朝鮮史研究会編『朝鮮歴史研究叢書2』延辺大学出版社、1991年8月
- 〔6〕 金富軾（井上秀雄訳）『三国史記 1, 4』平凡社、1988年10月
- 〔7〕 金兩基『物語韓国史』中央公論社、1989年5月
- 〔8〕 在日本朝鮮歴史考古学協会『朝鮮民族と国家の源流』雄山閣、1995年7月
- 〔9〕 三品彰英遺撰『三国遺事考証 上』塙書房、1975年5月
- 〔10〕 白川静『字統』平凡社、1984年8月
- 〔11〕 末松保和朝鮮史著作集6『朝鮮史と資料』吉川弘文館、1997年1月
- 〔12〕 張永義『墨子与中国文化』貴州人民出版社、2001年10月
- 〔13〕 陳邦賢『中国医学史』北京商務印書館、1937年2月（1998年4月再版）
- 〔14〕 林英樹訳『三国史記 上, 中, 下』三一書房、1974年12月

(2004年5月14日受付)

(2004年11月26日掲載決定)