

## 韓日古代神話の思想性の比較

都 珖淳

### I はじめに

神話は人間の精神史の原初的・源流的位相を占めるものであり、人間の無意識的・純粹意識的精神生活の表現である。それ故に、神話は赤裸々な、人間の精神生活の原像であると言える。

神話には人間の夢の世界、理想と理念の世界が描かれており、価値観や規範意識が示されている。ここに、神話の思想性が問われる理由がある。神話は口伝・伝承の過程を通して自然的に形成されるものであるが、しかし、それが文字上に定着するようになれば意識的操作がこれに加えられる。

そのいずれの場合においても添削・変容・潤色が反復されるが、これらに影響を及ぼすのはその人間集団の精神的傾向性である。この傾向性は、口伝神話の文字上の定着によって一層強化される。ここに神話の人間の精神生活における規範化的作用の存在理由が見られる。

異なる二つの集団の神話を比較することは、両集団間の精神的思想的傾向の特性を浮き彫りにすることになる。これらの特性は古代の建国神話にもっともよく現れている。それは、建国神話が他の神話に比してより規範的・理念的 성격のものであるからである。それで、本稿では、古代神話の中でも建国神話の思想性を問題にすることにしたい。本稿は思想性の究明に目的があるので、神話の歴史学的、民族学的、民俗学的、宗教学的、神話学等等に対する論及は意図的にさげざるを得なかった。また、両国神話の思想性の比較により結論付けられる各々の思想的特性はあくまでも相対的・単純比較によるものであって絶対的なものではないということは言うまでもない。

本稿において、問題の対象とした韓国の神話は『三国遺事』所載の檀君神話であり、日本の神話は主に『古事記』所載の神武天皇の條以前のそれにした。それは、

前者は韓国のすべての神話の中でもっとも古く、もっとも原型的なものであり、後者は『日本書紀』所載のそれより古く、またより体系的に記されたものであるからである。<sup>(1)</sup>

### II 韓国の神話

#### 一、世界観

檀君神話に見られるもっとも特徴的な世界観は汎神論的世界観である。そこには天上の世界と地上の世界は断絶的、二元的なものではなく、神の世界と人間・自然の世界は連続的・一元的なものになっている。のみならず、神・人間・自然は連続的、生命的関係にあつて相互間には交流と交感が自由に行なわれている。神は世界に超越的に存在するのではなく、人間と自然のうちに内在する。檀君神話においては、天上の神（桓雄）<sup>(2)</sup>は太陽（自然）であり、それが地上の世界に降臨し、人間に化して熊女（自然・地神）<sup>(3)</sup>と結婚することによって人間檀君（人ー神）<sup>(4)</sup>を生み、この檀君が朝鮮を建国したこととなっている。人間と自然がすなわち神であり、また神が人間となり、人間を生む。そればかりでなく自然も人間となり、人間を生む。このような思想がすなわち汎神論的世界観である。それは一神論的思想とは全く異なるものであることは言うまでもない。

また、人間中心の世界観が見られる。汎神論的な連続的世界観と言っても、神・人間・自然の中で何を中心のものとするかによって、神中心、人間中心、自然中心の中のある一つの世界観になるのであるが、韓国神話は人間中心な世界観を示している。

それは、先ず檀君という人間存在が神裔的なものであつて、人間の内には神が宿っているというその意味構造は人間の至尊的地位がすでに示されていると言わざる

を得ない。

それのみならず、獣である熊と虎が人間になることを欲したのは当然と言えるが、天上の神までも地上の人間の世界を羨むと同時にそれを「弘益人間」に価する処と評価し、ついに降臨して終生人間のために尽したと神話は述べている。これらの諸点で見れば、世界は人主神統的なものとなっていて、ここに人間中心の世界観が窺われるのである。「人乃天」という言葉は人間をはなれて神はなく、人間の内に神が宿っている故に人間を大事にすべきだという意味を表すものであるが、それはこのような世界観をよく表しているものと言える。<sup>(5)</sup>

また、現世中心的世界観が窺われる。それは人間中心主義は現世中心主義に繋がるものであるからである。檀君神話における思想的関心は人間にあり、人間の現世的・現実的世界にある。そこには天上の世界に関してはこれと言つ詳しい言及がないばかりでなく、前生や來世に関するものにも、また地下（黄泉）の世界に対して一切ふれることがない。天上におけるべき天神桓雄は人間の現実世界的存在として終生、人間の現実生活の三六十余事の世話をし、免倒を見たのである。その主なものは気象の調整、穀物の生産、生命の保護、治病、行刑、道德的教化等等、みな人間の現世における現実的生活にかかわるものであったのである。

## 二、人間観

人間を小宇宙（microcosm）的存在と見るのが檀君神話にあらわれている人間観である。神や自然と異なる人間存在の本質的特性を小宇宙的なものと見たことは特記である。

人間として生まれた檀君は神の子であると同時に獣（自然）の子でもある。天上の世界の秩序と地上の世界の秩序を合わせて持った存在である。言わば、彼は神と獣、天と地、陰と陽、男と女、精神と物質、理性と感性、理と気、等等、ありとあらゆるもの、ありとあらゆる対立的・相剋的・異質的なものを総網羅した全体的、統合的存在である。これは人間存在の本質的特性を、統合性（integratedness）または全体性（wholeness）<sup>(6)</sup>と見なす人間観の表われである。檀君という理想的な人間の存在性を通して人間の本質特性（Menschheit）を表わすと同時にあるべき人間性（Menschlichkeit）を表わしているものと言える。

またもう一つの人間観は、人間を無的存在、無を直観することのできる存在と見る人間観である。檀君神話に見られる洞窟の寓話はこのような人間観をよく示している。熊と虎が人間になることを願い上げた際、桓雄が提示した人間になれるための条件は暗闇の洞窟に入って百日間日光を忌むことであつた。この条件の中に人間存在のあるべき人間観が示されている。

洞窟の外は光明の世界であり、洞窟の内は暗闇の世界である。洞窟の外界が有の世界であるとすればその内界は無の世界である。有と無は相対的概念であつて無は有の缺如態である。そういう意味において無は有に対する否定的、消極的概念である。

しかし、もしこの無を肯定的、積極的なものとして受け容れるようになれば、この無は直ちに變じて有・無以前の無、有無未分開の無、有・無を包括した無となるのである。それは絶対的無であり実在としての無である。

人間が絶対的無、実在としての無を直観するようになれば、人は直ちに無と一体化し無そのものとなる。無そのものとなれば人間ははじめて純粹自己を直観的に自覚することができる。純粹自己を自覚することによって人間は眞の自己、本來的自己となれる。この時、人間は窮極の実在と合一し、永遠なる真生命に帰することができる。無の直観及び純粹自己の自覚に人間の人格的發展の原点があるのである。<sup>(7)</sup>

またもう一つの人間観は、人間を理性的存在と見る人間観である。無的人間観は理性的人間観でもある。無は時空を超越したところにあるものであり、それは時空の支配を受けない純粹理性の世界である。無の直観はすなわち理性的な直観である。無の直観は人間が、時間と空間の支配下にある感性界を離れて純粹理性的存在となる絶対的條件とも言える。

桓雄が人間になれる条件として熊と虎に提示したのは艾一束と蕨二十箇を食い、百日間暗闇の洞窟に在ることであつた。これらはみな感性的快樂原理に否定的に作用するものであつて、これらの条件を受け入れ、実践するということは感性的快樂や欲望を克服することとなり、感性界を超越することとなる。感性界を超越したところにあるのは言うまでもなく理性界である。理性的人間とは感性的的傾向性を統制・支配することのできる人間を意味するものである。

### 三、価値観

先ず自由の価値観があげられる。無的、理性的人間観は人間の最高、最上の価値を自由におく。無的、理性的人間存在の当為性は、実はこの自由の価値実現にあると言えるものである。人間が因果律の必然法則に拘束されている限りは、自由になれない。因果律の必然法則の支配領域は感性界である。それ故に、自由になるということは人間が時間・空間の制約下にある感性的・経験的世界から解放されることである。そうなった場合、人間は純粹自由の境地にあるようになる。自由とは一切の先なる原因をもたない物事の絶対的始初を意味する。自由は道德的主体としての人間の尊厳性の存在理由である。洞窟の寓話は所詮この自由の価値を示してくれるものと言える。それは、無はすなわち絶対的自由の境地であるからである。

そればかりでなく、檀君神話の全体的構造・雰囲気自体にもこの「自由」はよく窺われる。桓雄の人間世界への降臨の動機、熊の人間になることを欲するその希願等にも、自由（自律）の意志がよくいま見えるのであり、「弘益人間」という理念そのものの発想にも純粹善意志の自由を見取ることができる。<sup>(8)</sup>

またもう一つは、調和の価値観である。無の世界は平静の世界であり、衡平の世界であり調和の世界である。換言すれば、それはすなわち和合と平等と平和の世界である。人間と人間、人間と神、人間と自然、神と神の間の調和、これが檀君神話の精神的雰囲気である。桓雄と桓因、桓雄と熊、桓雄と風伯・雨師・雲師との相互関係はひとしく調和的關係であると言えるものである。主体的存在間の自由なる意志による相互の理解・協力・支援の和合的關係である。<sup>(9)</sup>

檀君神話は建国神話である。建国神話には、必ず英雄間の分裂・破壊・争闘・殺戮・征服の血みどろの様相が展開されるのが普通であるが、ここにはそういう不祥事は全く見られないばかりでなく、これと言わなければならない心理的摩擦・軋轢・葛藤さえも見られない。至極、平和的、和合的であり友好的な人間関係である。それでここには弓矢・劍矛はもちろんのこと針一本も見られない。

また、この神話には博愛の価値観が見られる。「調和」の極致的精神の境地は「愛」である。仁は愛であるが、この「仁」を「二人相和」、すなわち人間関係における調和的狀態と解するのはこういう意味からである。愛とは対人的調和の極致的発展態としての自己一体化的な、強烈な精神的志向態と言えるものである。「愛」、

それこそ宇宙精神である生生の原理であり、人間のもつとも人間らしい価値である。このような意味における愛は博愛であり、アガトーン的、アガペー的なものである。「弘益人間」の理念に照らしても、また神と獣、すなわち異物間に交された愛の実相からしてもそうであると言わざるをえない。檀君神話は結局、桓雄と熊との戀愛・結婚とそれによる檀君の誕生を骨組みとする愛のドラマとも言えるものである。<sup>(10)</sup>

### III 日本の神話

#### 一、世界観

『記紀』の神話に見られる世界観は汎神論的なものである。天上・地上・地下（黄泉）の三つの世界は非断続的なものであつて、神々はこれらの世界を自由に往き來する連続的なものとなつてゐる。天照大神は地上の世界に生まれて昇天したことになるが、ここには天上・地上の両世界が一つの連続的世界であることが示されている。伊邪那岐命・須佐之男命・建御雷神等は三つの世界を往來しており、邇邇芸能命・天菩比神・天若日子等は、天上から降臨して地上の世界に住みついて戻ることがなかった。神々は自然であると同時に神であり、またその神は人間の姿をした人態神であり、また人間そのものであつた。人間も自然も神として現われており、神は自然と人間の姿で描かれている。

伊邪那岐命と伊邪那美命は国土（自然）を生んだのであるが、彼等が生んだ国土は愛比売・飯依比古・建依別等の神であつたし、またそれは人の名でよばれた人間の神であつた。彼等はまた、山の神・大山津見神、風の神・志那都比古神、谷の神・天之闇戸神、等を生んだし、それにまた日の神・天照大神、月の神・月讀神、海の神・須佐之男命等の神々を次々と生んだのであるが、実はそれらは自然そのものであると同時に人間でもあつた（人態神）。また、須佐之男命は出雲国の櫛名田比売と、天若日子は葦原中国の下照比売と、邇邇芸能命は神阿多都比売と結婚して子を生んだのであるが、彼女らはみな地神の娘であつた。それは天神と地神との交流を意味すると同時に、神と人間の交流を意味するものである。神（天）が自然や人間を生むとか、神がこれらと結婚するとか、また神がこれらの姿で現われるとか

するのはみな汎神論的思想の表われである。

もう一つの世界観は人間中心的世界観である。神話に登場する神々はみな人間である。神と人間の究極的差別性は見られず、神が人間であり人間が神であるばかりでなく、これらの神々は悉く人間の世界と何らかの關係を持ったものとなっている。伊邪那岐命、伊邪那美命は多くの神を生んだが、それらは悉く人間の生活上の必要に応ずるものとしての存在の意味をもつものであった。肇国の始祖神武天皇はたしかに人間であつたが、しかし彼は神の子であつた。これを通して、人間は神的存在であり、世界における至尊的存在であるという思想をかいまみることが出来る。人間中心主義の極致的なものといえるのである。

また、もう一つあげられるのは現世中心的世界観である。『記紀』神話のすべては人間の現世にかかわるものであり、前生(前世)や後生(後世)に関することは全く見られない。神々はみな人間の現世と現実の生活の免倒を見るためのものとして描かれている。伊邪那岐命と伊邪那美命の夫婦神が生んだ神はみな三十五柱(実は四十柱)であるが、これらの神々は各々国土・山・野・草木・家屋・海・河川・船・灌漑・火・鉱山等を司るものであつて、人間の現実の日常生活の円満且つ安全な生活を保障するために存在する神々であつた。<sup>(11)</sup>

このような役割を持った神の中には杖・帯・囊・衣・禪・冠・手纏等を司る神、屋根を葺く神、海に流れる水を呑み込む神、農業用水を分配する神、水を汲む神、それに道に迷う者を助ける神さえもあつた。これらの神はみな人間の現世的、現実的生活の世話をするものであることは言うまでもない。

## 二、人間観

『記紀』の神話には人間を神性的存在と見る人間観が窺われる。それは人間至尊の人間観をはるかに越えて人間を神靈的、神権的存在と見なす人間優越主義の人間観である。『記紀』の神話においては、神や自然と区別された「人間」の存在は登場することがなく人間は悉く神として描かれている。おそらく邇邇芸能命が地上に降臨して生んだ火遠理命以後の神々(後裔)はみな人間と見るべきであろうが、しかし神話は最後までそれを認めていない。それはさておき、少なくとも神武天皇はたしかに人間であつたはずであるが、しかし彼さえも人間として描かれることはな

つた。

神倭伊波礼毘古命(神武天皇)には人間としての存在特性は見られず、彼はただ天子神孫(神裔)の神統譜の血統から少しも離れることのない神そのものであつた。天照大神の子は天忍穗耳命であるが、彼は万幡豊秋津師比売命との間に邇邇芸能命を生んだ。邇邇芸能命は神阿多都比売(伊邪那岐の孫女)との間に火遠理命を生み、火遠理命は豊玉毘売命との間に鵜葺草葺不合尊を生み、鵜葺草葺不合尊は姨母玉依比売との間に神倭伊波礼毘古命を生んだことになっている。これらの神々はみな天神の血胤であり、ただ豊玉毘売命だけが海神の娘ではあるが、しかし、この中に人間の血胤が入り込んだことは全く見られない。

神性的人間観における人間の神権的權威は理にこだわらぬ絶対的なものである。「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国はわが子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の統治すべき国である。」<sup>(12)</sup>「この豊葦原水穂国は汝が統治すべき国であると委任する。」<sup>(13)</sup>前者は天照大神が天忍穗耳命に、後者は邇邇芸能命に下した詔であるが、このような命令は理にこだわることのない、神の絶対的命令である。この絶対的(神権的)權威を保障するのが天佑神助である。神武天皇の東征に見られる八咫鳥や金鵄の出現がそれであり、また大国主神が八十神により殺されて死んだのに神産巢日命により蘇生されたということ等がまたそれを意味する。

次は行動的存在としての人間観があげられる。行動的人間観とはビヘイビアリズムの人間観であるが、それは実践的、リアリズム的、プラグマティズム的人間観である。『記紀』の神話には観念的、精神的、理想主義的人間像は見られず悉く行動的人間像である。天孫降臨、葦原中国の平定、須佐之男命の出雲国の平定、大国主神の求婚、神武天皇の東征等悉く行動の連続である。神々を生み、木の種を播き、機織りをし、農作をし、八咫の大蛇を退治し、揉めあい、咀呪し、降臨し、闘争し、殺害し、平定し建国する等等みな現実的生存と生活のための行動である。

行動は人間の欲求充足のためのものであつて、それを支配するのは現実原理であり、現実原理は力の原理である。あの建御雷神と天鳥船神が十拳剣を刺し立てて国譲りを強要した際に、大国主神は何の反抗もせず降服の意を示したのも、また彼の子八重事代主神が「畏まりました。この国を天神の御子に奉ります。」と言って戦うこともなく国譲りをしたのも、当為の原理ではなく力の原理によって行動が行わ

れたもののよき例である。また、高天原の最高神さえ狂暴無道な須佐之男命を制御することができず、かえって負けて天の岩屋戸に隠れたのも、行動的狀況を支配するのは力であることを示していると言える。

次は自然的存在としての人間観である。人間の現実的行動は自然的原理に支配されるものであり、自然的原理は感性的原理である。感性的原理は、理性的原理とは違って妥当性や真理性をもたず、理念性や規範性をもたない。従って、そこには恒久性はなく、感性は環境の條件に鋭敏に反応するものであるので可変性は当然なものとなるのである。天照大神ですら力に左右されたことになっているのは、最高神さえ理性、または理の根拠とはなれないことを示すものである。それは同時に人間を本質的に感性の原理、氣質の原理に支配されるものと見る人間観であるとうけられる。

神話にはこのような人間像が沢山登場している。邇邇芸能命は地上の世界に降臨して葦原中国を統治する使命は尽さず、降臨するやいなや笠沙の御埼で出逢った神阿多都比売に一目惚れして一夜の契りを結び、火遠理命を生んだ。その彼が、彼女の出産に際しては「木花之佐久夜毘売(神阿多都比売)はただ一夜の契りで妊娠したというのか。これはわたしの子ではない。」と言った。ここには、状況により変化する感性的行動の気紛れが見られるのであるが、このような行動の変化には時間的状況の変化による主体的欲求の変化が前提となるのである。

伊邪那岐命は、彼が黄泉国に行った際、伊邪那美命が、黄泉国の神と相談する間、自分の姿を見てはいけなと念入りに願い上げたのにも拘らず、それを守らなかったし、火遠理尊は豊玉毘売命が自分の出産の姿を見てはいけなと切に申し上げたのにも拘らず、それを裏切って出産の姿を見してしまうことにより夫婦間にひどい争闘を起すこととなった。伊邪那岐命の夫婦神間の攻防は非常に凄まじく、伊邪那美命が「一日千人を絞め殺す」と言えば、伊邪那岐命は「一日千五百の産屋を立てる」と応酬する有様であった。

神武天皇の東征の際、弟狛が兄狛を、また弟磯城が兄磯城を各々裏切つて、その戦闘計画を密告することにより兄狛と兄磯城が各々余儀なく大敗した。<sup>(14)</sup>これは現実的環境に支配される感性の傾向性のあらわれであるが、ここに感性的人間像を見ることが出来る。また、宇比地邇神と妹須比智邇神、角杵神と妹活杵神、意富斗能地

神と妹大斗乃弁神、於母陀流神と妹阿夜訶志古泥神、伊邪那岐神と妹伊邪那美神等はみな兄妹夫婦神であるが、その近親結婚の様相にも自然的感性的人間像がかいまみえるのである。

### 三、価値観

まず、効用性の価値観をあげることができる。ビヘイビアリズム的、ネチュラリズム的な人間観は、価値観においては効用性を価値的に重要視する。効用的価値観は行動の動機よりはその結果を重要視するものであり、また行動的狀況に従って効用性は可変的なものである。その価値尺度は恒久的的(permanent)なものではない。伊邪那岐命夫婦神の初産児は不具の蛭子であったので、葦の船に乘せて棄てた。それは、不具の子は効用性という尺度においては価値の無いものであるからである。その言い訳は、伊邪那美命が天神に先立って天神を賛美した(女人先唱)ために不具の子が生まれたということであるが、もしそれが原因であったとすれば、その罰責は先ず伊邪那美命に、次はそれを黙認した伊邪那岐命に帰すべきであつて、生まれた子には何のあやまちもないのではないか。これは実用性、功利性、生産性等、生活上の効用性という尺度を弁護するための言い訳であつて、合理性の根拠である自由なる理性の命令によるものではなかつたのである。

こういう場合に、ものを言うのは感性的原理である。月読神が保足神を殺した際に、天照大神はこれに対して怒つたのであるが、後にその死体から牛馬・粟・蚕・稗・稲・麦等が出てくるようになると「この物は人民が生きて行くのに必要な食物だ」<sup>(15)</sup>と言って肯定的にそれを容認した。怒つたのは実践理性の自由からであり、肯定的に容認したのは功利性の畏のためである。

また、須佐之男命が足名稚のために八俣の大蛇を退治してやつたのは善であつたといえるが、退治に先立って「汝の娘を我に奉じないか」と言い、大蛇の退治を櫛名田比売を手に入れる條件としたことは功利的欲望であつた。如何なる善も功利性から出たものは純粹善にはなれない。

最高神たる天照大神こそ、理の神、道理の神、道德的命令の神、正義の神でなければならぬはずなのに、実はそうではなく天照大神はただ機織りや農作に励む生産の神(農蚕の神)であり、巫術を行なう巫神でしかなかったのである。言わばそ

の神は道徳の神ではなく生産の神であり、理の神ではなく利の神であつたのである。

このようなことは、天地開闢の最初に高天原に現われたとする三柱の神の中で天之御中主神を除いた高御産巢日神と神産巢日神の二柱の神が、理の神ではなく生産の神であつたこと、また善悪や刑罰等、道徳や規範を主管する神は神話のどこにも現われなかったこと等にも効用性の価値観がかいまみられるのである。

神武天皇が東征を終えた時点で人民に発した令は建国理念とも言えるものであろうが、そこには、次のようなくだりが見られる。「人民の利益となるならばどんなことでも聖の行うわざとして間違いない」<sup>(16)</sup>これは、利のためであれば手段を問わないという発想であり、利を得るのが聖人または王の道理であるという思想の表現である。利を強調しすぎると、たとえ理があるとしてもそれは利の理にしかたないものである。

功利性を追求しすぎると人間の生命や人間の人格性をかえりみなくなる。伊邪那美命は、生活に必要な火の神である迦具土神を生むことにより火に焼かれて死んだという。これは、物質的価値の創出・獲得のためには生命の犠牲をあえてするという意味象徴として受け取られる。また、伊邪那岐命は自分の子である迦具土神を斬り殺すことにより、その血から石折神・根折神・石筒之男神等の三柱の神を得たと言っているが、これは効用価値のためには自分の子を犠牲にすることもあり得るといふ意味に解されるのである。

次は進取の価値観である。人間主体は客観的環境との相互関係の全体的状況に従つて行動を決定するのであるが、その行動はおおむね適応と改造、和解と闘争、因循と改革、保存と開拓、順応と反発、順従と攻撃、後退と進出、降服と征服の中のある一つになる。その時、両者の中で後者の行為を選び、それにより積極的に効用的価値を得るところに「進取」があり、そういう進取的傾向特性を進取性という。進取のためには、その性格上環境との対立・葛藤・闘争等の不調和は当然、または不可避なものとなり、それにより調和・和合・平和は損傷・犠牲になるのはまぬかれないものとなるのである。

『記紀』の建国神話の主なテーマは葦原中国および出雲国の平定と神武天皇の東征にあるといえる。それがすなわち進取の足跡である。天照大神が邇邇芸能命に下した詔は次の通りである。「葦原の千五百秋の瑞穂の国はわが子孫の王たるべき国

である。皇孫の汝が、行つて治めよ。さあ行けよ。」<sup>(16)</sup>これに進取・開拓の思想がよく表われている。

須佐之男命の八俣の大蛇の退治は出雲国の征伐・開拓を意味するものであるが、彼の荒々しく暴悪な気質は進取的気象と見るべきものである。葦原中国や出雲国の平定の過程は論外として、神武天皇の東征においては、色々な摩擦・背信・恐喝・争闘・殺戮等血みどろの不祥事があつたのである。

この神話には、いたるところに剣・矛・矢等の武器が必ず付きものとして現われる。それは開拓・征服・平定のためのものであり、またそのための戦争の象徴でもある。天つ神が伊邪那岐命と伊邪那美命に授けたものは矛であつたし、それが利用されて淤能基呂島がなり立つようになった。また伊邪那岐命と須佐之男命の十拳剣、それに八俣の大蛇退治から得た草なぎの大刀、大国主神の生大刀・生弓矢、天照大神から授けられた天若日子の天の真鹿児弓と羽羽矢、阿遲志貴高日子根神の神度剣、建御雷神の十掬剣、邇邇芸能命の草なぎの剣、天忍日命・天津久米命の天の石鞆と頭椎の大刀、熊野の高倉下から神武天皇に献上された大刀等等、登場する剣は枚挙に暇がない。

次は愛の価値観である。神話のいたるところに戀愛・結婚・出産の物語が登場している。なかんずく大国主神、火遠理命、神倭伊波礼毘古命等の愛は有名なものである。愛は生命と生成の象徴であり、人間の人間性の本質であり、人類の繁栄と世界平和の根源である。結婚と出産は、このような愛の存在理由であり認識理由である。汎神論的世界観においては、この愛は萬物愛的汎愛的なものであつて、それこそ宇宙精神そのものであるのである。

しかし、『記紀』の神話に描かれている愛のすべては異性愛であつて、精神的道徳的な愛、無差別的・博愛的な人間愛（人類愛）ではなく、また生命を有するすべてのものを愛する汎愛的な愛とは言われない。とは言え、八千矛神（大国主神）と越国の沼河比売との間の愛は、真率・高雅なもので格調が高くまた男女平等的なものであつて、評価すべきすばらしいものと言える。

## IV 韓日神話の比較

### 一、世界観

韓日両国の神話には同じく汎神論的世界観が見られる。天上の世界と地上の世界を一環的、連続的なものと見る点、神は世界内的存在であるという点、神と人間と自然は生命的に同質的、連続的であるという点、そして神は人間と自然を生むばかりでなく、それらに内在的に存在するという点等において、両国神話には同一性が見られる。すなわち汎神論的世界観は両国神話に共通的なものであり、それは、共通のシャーマニズム的宗教からもたらされたものであると言える。

キリスト教やイスラム教の一神教的世界観はこれと全く異なる。神は世界の外に超越的に存在し、人間と自然を創り出す存在であって、生む存在ではない。従って、神は創造主ではあるが親（父）ではなく、人間は神の被造物であって神の子ではない。人間と自然は神とは断絶的な関係にあつて、神が人間に、人間が神になることはできない。人間と動物との関係もこれと同様で、動物は人間を養う食物であるだけである。

人間中心的世界観も両国の神話の共通点である。両国の神話は共に人間の地位をもっとも高いものと評価し、神は人間のために存在するものと見ている。人間は神の子であり、人間の中には神または神性が宿っていると見、人間を宇宙における至尊的存在と見ている点も同じである。

韓日両国の神話は、現世中心的世界観の思想性においても同一性を見せている。前世や後世に関する言及が全くなく、人間の罪や救援に関する言及も全くない。神々の存在理由とその関心はすべて人間の現世的、現実的生活となつていく。

両国神話は、農耕社会の生活の保障者としての神の現実的役割をよく反映している。しかし、韓国神話においては命・刑・善悪等、人間の精神生活、道徳生活を司る神の役割が見られるが、日本神話にはそういうことにかかわる行為や機能は見られない。しかし以上で見たように世界観における思想性はおおむね同一なものである。

### 二、人間観

人間観においては、両国の神話はかなり大なる相異性を示している。韓国神話は人間を小宇宙的存在、すなわち神と自然（獣）の全一的統合的存在と見ている。神性と自然性（動物性）を合せて持ったというところに、たとえ人間が生命的には神と自然と連続的關係にありながらも、これらと区別される独特な特性があるのである。その特性はすなわち天と地、神と獣、理性と感性、精神と肉体等のすべての要素と原理を包括する全体性と統合性（融合性）にある。それは近世西洋哲学に見られる、人間を神と動物の中間者とする分裂的人間観とは全く異なるものである。

これに対して、日本神話は神聖的人間観を示している。そこには神と区別される人間の存在特性が見られない。神をそのまま人間と見なし、人間性を神性と同一視してしまえば、その人間観は神権的、超人的、エリート的人間観となる。それは一種的部分的人間観であつて、ややともすれば、独善的、偏向的人間像を許容する危険性がある。

また、韓国神話の無の直観的人間観と日本神話のビヘイリアリズムの人間観も相異的・対照的なものである。無の直観により、自己の人間本性、真なる本來的自己の自覚・発見に人間の人格性の実現の前提があると見る人間観はアイデアリズムの人間観である。これに対して、ビヘイリアリズムの人間観は、精神的人格的存在としての人間よりは、人間の主体的要求による効果的な行動を通して生の現実的発展を重要視するリアリズムの人間観である。

韓国神話に見られる理性的人間観と日本神話に見られる自然的人間観も相異的・対照的である。前者は、人間の人間たる本質と当為を理性に見出し、感性による理性の侵害を防ぐこと、すなわち時空に制約される感性の支配から解放された理性の人間を理想的人間と見る。これに対して後者は、人間の自然性を重要視し、人間の心情の自然的発露と感性的欲望の自然的達成により人間の生活の安全と拡充を期するところに人間らしさを認める科学的人間観である。

### 三、価値観

韓日両国神話は価値観においても相異性を見せている。おおむね、韓国神話においては精神的価値が、日本神話においては物質的価値が、前者においては絶対的恒久的価値が、後者においては相対的可変的価値が、前者においては理想的な価値が、

後者においては現実的価値が重要なものとされている。

このような価値観の具体的な内容として挙げられるのが、韓国神話における「自由」の価値観と日本神話における「効用」の価値観である。前者は精神的理念的理性的なものであり、後者は物質的現実的感性的なものである。

また、韓国神話が「調和」を、日本神話が「進取」を価値としているのも相異的なものである。調和は和合と平和を大事にするものであつて、それは神と人間、人間と人間、人間と自然の間の調和と和合と平和を大事なものとする価値観である。これに対して、後者は現実の改造的、開拓的、征服的行動性を価値的に評価する価値観である。前者を保守的安定的な価値観と言え、後者は進歩的、改造的価値観と言え。前者を環境との調和・和合・平和を重んずる価値観と言え、後者は環境に対する人間による開拓、闘争、支配を重要視する価値観であると言え。

両国神話の価値観の中で類似性を有するものが一つある。それは「博愛」と「愛」の価値観である。愛という意味では同一なものと言えるが、韓国神話においては、その愛は博愛的なものであつて、愛他的（最大多数の最大幸福＝弘益人間）、アガペー的、カーロンのなものであり、進んでは神と自然までも包括する汎愛的なものである。これに対して、日本神話における愛はエロスの、アガトンのものと言えるものである。しかし、後者の愛もその汎神論的思想基調に照らして、必ずしも人間だけに限らず、広く神と自然に対する汎愛的なものに発展する余地を多分にもっているものと見られる。それは、自然を神と見なす自然観と人間を神性的（慈愛の神性）存在と見なす人間観の中に、そういうきざしが見えかくれているからである。

## V おわりに

両国神話の間には、世界観においては同一性が認められるが、人間観および価値観においてはおおむね相異性が認められることを以上で見た。

両国神話に同一的と見られる、汎神論的世界観は共有のシャーマニズム的宗教文化によるものであるが、次の諸点においてそれは評価されるべき長点をもっている。人間の生命の尊厳の強調、動植物等の生きとし生けるものの生命の尊重、自然環境

の保護等と繋がる思想性である。

また、一神教間の対立・紛争の激化傾向を示している世界宗教の現況に鑑み、すべての宗教を擁護・容認・和解する上において、汎神論的思想は貴重な役割を果たし得るものと見られる。

また、宗教が道徳的教化力を喪失しつつある世界宗教の現状に照らし、汎神論的思想こそその道徳的影響力をとりもどす原動力となるものと見られる。それは汎神論的世界観においては神と人間は親子関係にあるからである。もし、神と人間が血統的に何のかわりもないのであれば、人間は神の話を聞くはずがなく、神も人間を自分の赤子として愛するはずがないのである。

両国神話間に見られる人間観と価値観における相異性は、各各の処する自然的・経済的環境要因によるものであるが、近世朝鮮の、あのすばらしい実学思想が近代化実現の産室的役割を果し得ないまま挫折したのは伝統的アイディアリズムの足留めのせいであつた。彼等は「厚生」（生産性）の重要性を見極めていたのにもかかわらず、「正徳」（道徳性）の重要性に執着してしまつたのである。経済性より倫理性を貴重とするアイディアリズム（観念論・理想主義）の根深さのせいである。

しかし、朝鮮の理貴気賤の哲学（李退溪の哲学）、その人格主義的哲学は、人間が人間として生きるための真なる道理の講明・実践とそれによる人格の高尚化にはよいインパクトとして作用したことは認めざるを得ない。

日本のビヘイビアリズムは日本神話の思想性である。天照大神は最高神でありながらも人間の世界の真理と価値、正義と道徳の最高の規制者・審判者としての権能の主体ではあり得なかつた。そういうわけで、すでに述べた通り、天照大神は須佐之男命の乱暴・無法に屈して、岩屋戸を開いてその中に隠るという結果をもたらしたが、それは力に対する理の無力または敗北を意味するものである。

このようなビヘイビアリズム的思想性は、戦国時代とそれに継ぐ武権支配の社会条件により理を疎外・排除し、力を正義と見なす風潮をかもし出したと見えるが<sup>(17)</sup>、それに理論的裏付けをしたのは、江戸時代の学者貝原益軒・伊藤仁斎・山鹿素行等の主氣的傾向の哲学であつたと言える。

しかし、日本のビヘイビアリズム的、またネチュアリズム的な思想傾向は日本の近代化の受容・促進の促媒剤となり、結果的に日本の近代的発展・繁栄にメリット

要因として作用したことは確かである。

アイデアリズムとビヘイビアリズム（リアリズム）という相異的思想は、人間の精神的、理性的存在性と物質的感性的存在性との二重構造的存在性に因る必然的な所与であるわけで、その価値的高下を論ずることは容易でない。要は人間らしく生きるということにあるのである。（大尾）

# 註

(1) 『三国遺事』所載の檀君神話を参考のためここに紹介する。

「古記云 昔有桓因 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余事 在世理化 時有一熊一虎 同穴而居 常祈于神壇 願化為人 時神雄遺靈艾一炷 蒜二十枚日 爾輩食之 不見日光百日 便得人身 虎能得而食之 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樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 号曰檀君王儉 以唐即位五十年庚寅 都平壤城 始稱朝鮮……御国一千五百年……後還隱於阿斯達為山神 壽一千九百八歳」

(2) 桓因・桓雄は韓国語ではハンヌニム・ハンウルであつて、それは太陽または天空を意味すると同時に天神を意味する。

(3) 熊は韓国語ではコム、虎はカムで同じく神を意味し、トーテムイズムの神でもあつた。いわば桓雄が天神であるのに対し熊や虎は地神の位置にあるものである。神である桓因の子桓雄も神であり、その子檀君も神である。檀君はテガリの音訳語で、それは満州語のテンガリの音便であり、それは天を意味する。したが

(4) つて檀君は「天」を意味し三体的神であるといえる。しかし、彼はたしかに人間として生まれたのである。また彼は神の血統だけでなく自然（獣）の血もつけ継いでいるのである。

(5) 「人乃天」という言葉を使つたのは東学の第二代の教主崔海月であるが、それは檀君神話に見られる人間観をよく表わすものである。しかし、ここで注意すべきことは「人乃天」は神をすぐ人間と見る神性的人間観とは異なるものであ

るということである。それはただ人間至尊性を表わすものである。

(6) 異質的なものの統合・融合が如何に可能であるか。これを「妙合の原理」で説明するのが韓国哲学である。新羅の風流道は「玄妙之道」であつて、それは巫・儒・仏・道の妙合的なものであつた。新羅の元暁の和諍の哲学と新羅の和の制度、近世朝鮮の「二而二 二而一」の理氣二元論的理一元論（または理氣二元論的氣一元論）の哲学はみな妙合の思想的表現である。また、韓国の思想をハン（一）の思想と言っているが、それも妙合の原理を意味するものである。

(7) 無の思想は老莊の思想であるが、この思想が韓国に受容される以前の古代の新羅において、この思想はすでに自生的なものとして社会的に普及されていたものと見られる。このような思想の源流が檀君神話にあるものと言える。また、無を思想的基調とする神仙思想の根源が、東北地方の東夷族の思想にあるのも偶然のこととは言われない。（都瑠淳、神仙思想と道教、汎友社、一九九三、参照）

(8) 『三国遺事』に見られる恵宿・恵空の物語や元暁の会通無碍の思想・行動に新羅人の自由の思想がよく表われている。

(9) 『三国遺事』の万波息笛の物語には新羅人の調和の思想がよく描かれている。『三国遺事』の處容の物語には新羅人のアガペー的博愛精神がよく描かれている。

(10) 神は自然であると同時に人間である。そのようないくつかの神名を例として挙げて見れば次の通りである。愛比壳（伊予国）・飯依比古野稚神（野）・大宜都比壳神（穀物）・火之炫昆神（火）・火之迦具土神（火）・金山毘古神（鉾山）・天之久比奢母智神（灌漑）。

(11) 古事記、上巻、天菩比神・天若日子の條。

(12) 同右、邇邇芸能命の條。

(13) 日本書紀、卷第一、神代上第五段、第十一書。

(14) 同右、卷第三 神武天皇の條、参照。

(15) 日本書紀、卷第一、神代下（第九段の第一書）

(16) 「法を以て理を破るも理を以て法を破らざれ。法に背くの類、その科輕からず」

（武家諸法度の第三条）は理を支配するのは権であることを示している。「非理法権天」の思想は理も天も結局は権の理であり、権の天であることを示すものであった。力がすなわち理であるということになるのである。