

# <物の解釈>学知と精神

高麗大学日本研究センター

HK 研究教授 全成坤

## はじめに

崔南善は1925年(1927年)に「不成文化論」を発表している。<sup>1)</sup> この1920年代の崔南善の民俗学研究に関する論考である Roger L. Janelli・任教姫の「崔南善の1920年代の民俗研究」<sup>2)</sup>を再び紐解いてみた。そして、1927年8月の『啓明』誌に掲載されている崔南善の「薩満教箭記」<sup>3)</sup>の意義を再認識した。その書物に関しては、以前にも眼を通してはいたが、その時には満州の薩満を紹介しているだけの論文だと思い、特に注意を払わなかった。ところが、その論文を日本訳し、鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化』<sup>4)</sup>と対照してみると、興味深いことが発見できたのである。

ここで、この興味深さの中身を説明したい。崔南善の「薩満教箭記」というテキストを改めて取り上げる理由としては、崔南善の思想を追う際に、この「薩満教箭記」の位置付けが非常に重要だということがある。崔南善は、1927年に日本語で「不成文化論」を発表している。その間、1926年3月3日から同年7月25日まで『東亜日報』へ「壇君論」を掲載し、その後、1927年5月に、この「薩満教箭記」を『啓明』誌へ掲載している。崔南善の1926・27年の思想の連動性・時系列的な影響関係を考察するためにも、1927年の「岩石崇拜から巨石文化まで」へ至る過程と、その延長で「薩満教箭記」へ至るプロセスの変遷を考察することは、はなはだ重要である。さらに、このような論理が植民地化状況で展開されたいたことの意味をも、意識化していく必要がある。

## 1 崔南善の歴史に関する見解

### (1) 歴史学・考古学への関心

崔南善は1922年の時に、「朝鮮歴史通俗講話開題」を執筆している。これは1918年の「稽古箭存」に次ぐ論文である。まず、この論考の内容の検討を行いたい。この論考は、一つのテーマに沿って論述したのではなく、用語の解説集のようなものである。しかし、その叙述の内容から崔南善が、朝鮮民族のルーツに関心<sup>12)</sup>を集中させていることに注目したい。彼はその課題に直面することの重要性を暗示しつつ、次の文脈では、朝鮮半島でその朝鮮の淵源を取り出すための「証拠」の研究が十分に行われていないことを指摘している。その「証拠」となるものが「石器」の発掘であり、それゆえ貝塚の調査から得たものが多かったことを振り返っている。貝塚が人種的カテゴリーまで類推することが可能な太古の生活博物館だと表現していることから、崔南善の問題関心が何であったのかがくっきり見えてくる。貝塚などから出る出土品は、古代の生活を想像する場合に、その実証的な側面を支えていることを、彼は強調しているからである。

とすれば、崔南善が貝塚の発掘などに関心を示した理由がどこにあったのかを具体的に見ておく必要がある。そのことを通して、当時どのような朝鮮半島を取り巻く状況があったのかも明るみに出てくるだろう。朝鮮半島の考古学調査は、関野貞(1867-1935)博士の古建

築の調査を端緒に進められた。この時期は、通常、第一期と区分され、根本的な調査をば総督府の手で組織的に遂行すると言ふ立案となつて、1916年（大正5年）7月に、整ふた「古跡及び遺物保存規則」と共に、古跡調査委員会規定十一条が公布せられ、内地の優れた学者を網羅した調査の実行機関たる委員会の組織を見たのであるし、更にこの種の調査事業と不離の関係にある歴史博物館が総督府の経営で開設を見るに至った<sup>13)</sup>と指摘されている。

崔南善は、朝鮮の遺物・遺跡についての学術的研究を試み始めたのが、1902年の東京大学の関野貞であることを認めつつ、建築調査から始まったことを崔南善は、関野貞の調査報告書を「純粋な学術的編纂物」<sup>14)</sup>とみなし、その意義を認めていた。彼はそれを植民地支配・被支配の対称的構図においてではなく、学術的価値に重点をおいて評価したのである。この時点から、崔南善が「古跡調査事業」に関心をもち続き、それに基づいた歴史解釈へ傾斜していったことが明らかである。この時期の総督府事業として調査の主力は古墳発掘に注がれ、平壤付近の楽浪古墳の発掘、同じく平壤付近の高句麗壁画古墳調査、慶州における三国時代の新羅古墳の発掘、慶尚南道における任那時代古墳の調査などが行われた<sup>15)</sup>。

崔南善は、このような調査結果に対して、二つの論点を示している。それは、①楽浪文化は朝鮮における最古の最大のものであり、朝鮮文化の一断面を表していること、②それが日本との関係をも読み取れる「元素」であることである<sup>16)</sup>。

当時、濱田耕作（1881-1938）は「朝鮮の古跡調査」において、このような調査結果から、南部地方の土器を調べることによって、石器時代の土器それが日本へ伝えられていたことが証明されたと述べている。つまり、慶州を中心とする南部地方は、日本民族との親縁関係があったものとして再発見され、石器時代の遺物には「価値」があるとする思想が根拠づけられたのである。

つまり、「石器時代文化の潮流は直に対馬海峡を渡って北九州や、中国西部に伝播し、特に原始弥生式土器はやや発達整備した形式を成して伝えられ、相前後して櫛目文土器・丹塗磨研土器も渡来したとみる。しかもその櫛目文土器の伝来は比較的早い時代であったかもしれない。しかしながら、これらの大陸的文化は北九州にそのまま保持されたのではなく、特に原始弥生式土器は気候と風土とに恵まれて、大発展を遂げ、北九州に畿内に東海に東山に関東に一步一步よりその変化とともに特色を発揮して全く日本の弥生式土器となり、遂には縄文式土器文化を駆逐し、また融合調和して新しいものとなった」<sup>17)</sup>と濱田は主張した。

しかし、崔南善の見解は、この議論とは異なっている。崔南善は、朝鮮半島の文化そのものが一つにまとめられ、それが源流になって日本へ流れたと主張している。他方、濱田耕作は「朝鮮の古跡調査」で見られるように、南部の慶州地域を中心とする「石器時代の土器」が日本へ伝わったこと、それが日本列島へ広まり、著しく変化を遂げていったなどと議論する一方で、北部地域の平壤を中心とした咸鏡道の遺物に関しては、この地域の遺物と漢民族の遺跡との類似性<sup>18)</sup>が強調されていたことである。

このように展開された古跡調査事業に関して、崔南善は、「貝塚」と古墳の発掘品などに大きな関心を寄せ、それらが「史学、考古学、民族学などの貴重な資料」であるのみならず装飾品としても特別な価値を持っているみていた。それで、崔南善は楽浪墓の出土品のなかで、とりわけ漆器に関して、その技巧及び漆書の優秀性が証明される<sup>20)</sup>と主張している。このことは、平壤が漢の移動地であったことを、彼が認めたことを示している。平壤付近の古墳の出土品について、従来「高句麗」の領域のものであったとする歴史解釈は、漢の楽浪のも

のだと主張する鳥居龍蔵（1870-1953）の論点によって否定され、崔南善は、鳥居の立場を採り上げたのである<sup>21)</sup>。

朝鮮総督府の古跡調査と関野貞を始めとする調査関係者たちの報告書に強い関心を抱いていた崔南善は、そのような学術的な側面を重んじる立場を取りながら、他方では新しく展開されつつあった歴史解釈の流れに立ち会っていた。一方の流れになりつつあった稲葉の解釈を阻止するために、崔南善は鳥居龍蔵が主張する漢文化論の立場を引き受け、楽浪文化の解釈を試みたのである。表面的には稲葉と崔南善が同一線上に立っているかのように見えるが、実はその逆であったのである。つまり、稲葉の論理を否定するために、楽浪文化の輸入説を援用しつつ、その文化的優秀性を提示しようとするものであった。鳥居の楽浪論を受けつつ、それを批判する論点を生み出すプロセスであったと言える。その延長で、崔南善が展開しなかったのは、おそらく、インド、ヨーロッパ系統、そして中国系統とは異なる「不咸」文化系統という構想であった。崔南善は、そのような膨大な論理の展開可能な方法論を探していた。そして、発見したのが言語学のアプローチという方法論であった。彼は、それにもう一つの文化系統の構築を抱いたのである。これに関して、崔南善自身は次のように述べている。

「不咸文化系統」の研究は、文化流布研究ともいえるが、それはまた言語研究とも言えるものである。その際、言語を明らかにする範囲の設定が、ほぼその「不咸文化」を明らかにするのに最も適合した方法となろう<sup>25)</sup>。

このような比較言語論からのアプローチに関しては、同時代の鳥居龍蔵も「言語」<sup>26)</sup>のもつ重要性を捉えている。崔南善が、直接、鳥居龍蔵の文を引用しているわけではないが、その「言語に残されている形跡」を明らかにしながら「文化圏」の解釈を試みようとする立場には、類似点が見受けられる。ある地域の言語の分布を証明することによって、そこに一大共通文化圏が形成されていたことを推測しようとしたのである。鳥居はそれを言語化学と表現している。崔南善の場合、依拠しているのは、「比較言語論」である。

そして、他方において、考古学的発掘品に関心を寄せ、その解釈をめぐる議論を重ねた。彼の努力は、歴史の再構成を可能とするための新しい根拠を求めることに向けられていた。

鳥居龍蔵は、日本国内においても1917年・18年の頃から、徳川時代や江戸時代に限定されていた歴史研究の対象が、考古学調査の発表とともに、古代に関する解釈の方に拡大していったと指摘している。

このように見ていくと、朝鮮半島で考古学調査に基づいた古代解釈が再編されていく時期と日本のそれとが、並行していることが分かってくる。支石墓の調査は、1924年（大正13年）に平安南道龍岡郡石泉山所在の遺跡検出が機縁となって、小田省吾の配慮の下に小泉顕夫・澤俊一が主として当たった。彼らは、京畿・全羅・慶尚各道の諸地でそれぞれ重要な発見を遂げた。重要なのは、調査結果に基づいた小田省吾の「平安龍岡郡石泉山のドルメンに就いて」という論文である。そこに、次のような説明がある。

ドルメンという概念の整理として、ドルメンはケルト語で、「ドル」は「テーブル」を「メン」は石を意味することから出ていて、それは一種の太古の墳墓であると定義している。そしてそれは「支石」とも「撐石」とも書くのだとしている。それをもって、朝鮮半島で発

見されていたドルメンは、慶尚南道昌原郡東面龍山里及び鳳山里（馬山駅から九哩余）、黄海道殷栗郡北部面雲山里・同道新溪郡村面支石里で、之に次で今回の新たなに知られた龍岡郡石泉山付近のドルメンである<sup>27)</sup>。

朝鮮半島の調査では、その対象に「ドルメン」を核的な要素としており、その発掘作業が広範に行われた。この領域を切り開いたのは鳥居龍蔵である。小田もまた、鳥居の調査による考古学的調査の成果から、後に発見された資料を分析していることから考えると、すでにこのような思考法が一般的に流布していたのだと思われる。

ところで、この時期の鳥居はどのようにドルメンを解釈していたのであろうか。鳥居は、「日本人の起源」において、ゴードン・マンロー博士の慶応大学での講演に関して、論考を書いている。つまりマンロー博士は二点を提示していた。

①日本にはドルメンが多い。その構造はヨーロッパ、アフリカ、インドのドルメンと同じである。またアフリカ、インド、日本にしる、さらにヨーロッパにしる、その原始的記念遺構の出土品はすべて同じである。②人種は同一の起源であって、日本の先史時代文化はヨーロッパからインド、さらにまた中央アジア、蒙古、朝鮮を経て入ってきた<sup>28)</sup>。

鳥居は①に関して批判している。その具体的な中身としては、マンローが正しい意味でのドルメンと、古墳の石室とを同一のものとして扱っていたことを挙げている。鳥居は厳密な意味でのドルメンは「ケルト語のドルメンは石のテーブルの意」として「二個ないし三個の垂直にたてた石の上に、一個の扁平な『巨大』な石をのせて組みたてられた記念物」と定義されていることから、その名称が示しているように、これはテーブルであって、決して部屋ではないことを指摘している。

このように、鳥居はドルメンと古墳をわけ、日本の独特な古墳の有り様を説明している。しかし、他方においては、マンローの②の部分、ヨーロッパからの移動であったという論点を採用し、人種の一致という立場には同意している。つまり、マンローの「日本人は総じてヨーロッパ人と異なる民族とはみなしえない」<sup>29)</sup>と述べている部分を引用し、その点については完全に同意を示している。崔南善は初期の頃には、楽浪墓から出土された「漆器」の優秀性に議論の焦点を当てていた。ところが、調査対象として「ドルメン」が次第に重要になってきた。彼の叙述を追っていくと、崔南善が、当時まだ「ドルメン」とか「メンヒル」のような用語までは使い分けていなかったものの、新たな関心を、それらをひっくるめた「デムドミ」の用語で示される対象に向けて、模索し始めたことが分かってくる。

崔南善はこれ以降の論考から、「デムドミ」ではなく、「岩石」や「巨石」などの語を用いつつ、その関心を集中させていく。ドルメンをめぐる解釈の議論が極めて重要な意味合いを表す当時の状況のなかで、彼の論の意義は注目されたに違いない。彼がこの議論をどのように意味づけ、それを歴史解釈へ繋げていったかのプロセスを見ることは、重要な問題と言える。

このような「状況」をより具体的に知るためには、その歴史的背景を詳しく知る必要がある。しかし、その論点に移る前に、まず確認していかなければならない点がいくつかある。鳥居の場合は、ドルメンを解釈する論理として、「人種」概念を取り入れている。彼は人種の

移動説を設定している。しかしまた、ヨーロッパからの巨石文化論を受け入れ、その人種の移動論を展開しながらも、日本における「異なる」古墳形態の生成論を強調する立場をもとっている。ヨーロッパ人種との混合を認めつつも、日本においては日本内部の特性が形成されたという点を強調する「内部」論を提示しているのである。そのような見方を通して、朝鮮半島も「同じ」状況にあることを提示している<sup>30)</sup>。鳥居が提示しているこのような「解釈」の方向からは、ヨーロッパとの交流に焦点を置きつつも、日本を中心に据えようとする発想がかいま見られる。そこには、矛盾を内包する「緊張」が孕まれていたのである。この鳥居の方法において、崔南善が朝鮮の「固有性」を強調しようとする方法との類似性が見られる。その基本的な考え方に、共通点が多く見受けられる。

## 2 崔南善のドルメン論

まず、崔南善は古跡調査の結果から発見された石器などに関する見解を述べた。彼は、それらを原始時代(Proto-historic)の遺物だと見なし、遺跡遺物から朝鮮の「有史以前」の生活を推し測ることが可能だと主張する。彼は、遺物の発掘を通して、東アジアの文化圏の確定が可能だとする立場を強調した。

遺物の形態と分布を確認することで、石器時代からすでに北と南が分断されていたのではなく、同一の民族が生活していたことを想定している。そして、その居住民族の分布から、民族的にも文化的にも、朝鮮半島をはじめ、満州、シベリア、そして南の日本列島まで、深い繋がりがあったことを予想したのである。

ここで重要なのは、崔南善が次第に文化同一圏を前提とする解釈を、優先事項としつつあったことである。そして他方において、古朝鮮人の生活全体が、宗教と関係していることに力点を置き始めた。崔南善が『児時朝鮮』を執筆していたのは1926年4月だが、この時から「立石」を宗教的なものと捉えていたようである。

立石群れをまだ見ていないが、無等山の立石台、金剛山の白塔などは古代から神聖視されている祭壇であり、これを「瑞石」と呼んでいる。これは土俗学的にトライリトン(Trilithon)及び、「アラインメント」(Alignamet)、環状石籬(Cromlech or Stone circle)のような注意すべき信仰的遺物である。(中略)これは、土俗学上の「ドルメン」(Dolmen)、考古学上の複合的巨石物(Compound Megalithic Formation)と呼ぶものであり、立石なども含めて一種の「祭壇」あるいは「聖所」と見るべきである<sup>31)</sup>。

崔南善の関心はまず、ドルメンに集中していた。その表れとして「岩石崇拜から巨石文化まで」が書かれた。崔南善は、直接この原稿を書くに当たって平壤を1926年10月下旬から11月上旬まで3週間にわたって、史跡を探した。そこで発見したのが巨石文化であり、それに興味を持ち続けることの意義を再確認した。

このとき初めて、崔南善という朝鮮人の手による、巨石文化論が登場したのである。今までは巨石文化という呼称ではなく「되무덤이(デムドミ)」という呼称であったが、それから、分節化された「呼称」へと変えられたのである。その中身を検討していく必要がある。

### (1) 巨石文化への着目

まず巨石文化を、崔南善がどのように述べているのかを見ておこう。崔南善はとりあえず、巨石文化(Megalithic Culture)を、土俗学的用語と認識していた。これは、古代のある時期の人々が、大きな石を色々な形で作り上げたものであり、それを文化的遺跡として「命名」したものだと捉えていた。

では、崔南善が、「巨石記念物」(あるいは「巨石建造物」)に注目し、これらを造営する時代を「巨石文化時代」と命名しながら、そのメンヒル(立石)、クレムリック(石門)、ドルメン(撐石)、ツムルス(石葬)について、どのような問題設定したのかを具体的に考察しておこう。

表1 【崔南善が提示する「巨石記念物」の種類と解説】

	崔南善	鳥居龍蔵
メンヒル (Menhir)	<p>멘히르(立石·선돌): 거석기념물중예 가장간단것은멘히르(Menhir)란것이니 대개直立한一石柱(Monolith)로성립된것입니다. Men 은 Breton 語로 Stone, Hir 은 Long 혹 High 의 意니, 우뚝섰는돌이란의미이며, 영어로말하자면, Standing Stone 이니, 국어에선돌(立石)이라고부름과명실이정히相符하는것이며, 그모양이埃及의方尖碑와스름하므로 Cru deobelisk 라고도 부릅니다.</p> <p>멘히르는본디風化작용이나其他의원인으로저절로尖直하여진돌을가져다가宗教上の標識으로세운것이니, 墓標로쓰기도 하고또信仰上の심벌을삼기도하였습니다. 최근에와서서양에도멘히르가태양숭배하고될접한관계가있음을논설하는학자가 있다.</p>	<p>(1) Menhir : Menhirとはどういうものであるか          というと、Men は Stone、Hir は Long または High の意味で、一本の立っているながい石をメンヒルと称するのである。英語でいえば Standing stone である。この立石は、あたかもエジプトのオベリスクとよく似て居るから Crude Obelisk と呼ばれて居る。メンヒルは必ず一本の大きな石柱 (Monolith) から成り立って居って、Megalithic Monument の中で最も簡單なる形である。フランスのブリタニュー地方の Morbihen 地方には、高さ 20 メートルに達するメンヒルがあつて、この辺の百姓達は、それを仙人の石又は怪人の石などと呼んで居る。メンヒルは、もと風化作用か何かのために、自らこういう形になった石を、いずれからか運び来て、宗教上のシンボルとして建てたのである。墓標としても用い、また信仰の代表物としたものもある。これはヨーロッパの各地方に散在しておる。</p>
ドルメン (Dolmen)	<p>돌멘(Dolmen)은고고학상에 Compound Megalithic Formation 이라 하는 것이니, 種種의 형상으로 생기었으나, 보통이요, 또가장 간단한 者는 數個 支柱의 위에一張蓋石을 얹은것입니다. 어떤것은반침돌이비스듬하여 角錐를 절단한모양으로 생긴것도 있으며, 仏國과 愛蘭등에서 발견하는 돌멘의 中에는, 蓋石을一張으로쓰지아니하고 小石片을모아서 穹頂을 만든것도간혹있습</p>	<p>Dolmen : Dolmen は考古学上 Compound Megalithic formation というものであつて幾個かの岩石から成り立ったものである。ドルメンの下部は三枚若しくは四枚の石が柱壁となつて支えられ、上を一枚の巨石で覆うて居るもので、この天井の用をなすものはいずれも一枚の板石である。これはケルト語であつて、Dol は机、Men は石で、要するに石机 (Stone table) という意味である。これはその形の似て居ることから来た名であつて、メンヒルやクロムレックに比べると、ドルメンは非常に進</p>

	<p>니다.蓋石의큰것에는 60 톤이상의 중량을 가진 것이 있어서 어떻게 그 위치로가져왔는지가문인테,埃及의古畫과기타의증거로써軀子혹은槓桿을가지고운반하였으리라는상상은됩니다.보통으로돌멘은그위에土沙를떨어서封墳形으로만든것이 많으니,본디돌멘은封墳形으로생긴것이정식이요,지상에露出하여있는것은土沙가耕作이나沙汰를因하여流失된것이라고보는학자도있으되확정된말은아닙니다.또封墳形돌멘의중에는일렬의立石이동그렇게그주위에둘러있고,중앙부에는시방돌멘이없어진것이있는데,간혹것을環狀石籬하고흔동하기쉽되,이양자는명백히구별해야할것입니다.</p>	<p>んだ形式を有ったものである。その実例はヨーロッパ殊にフランスに最も多く存在する。現に知られて居るものは四千四百五十八個の多きに及び、なお一本のメンヒルは千五百八十八個、フランスのブリタニーには特に多く、三千四百五十個にも達して居る。これらの石は群れをなして居るが故に、いずれも同時代のものであることが知られる。ドルメンを二分して、一は荷物にも被われて居ないドルメン、一は何物(土・石など)かにて被われて居るドルメンとに区別する。ドルメンには、平地又は小さい丘陵の上に造られておるものがある、これは当時の人を葬った墳墓である。故にこの内から種々の器物や時としては人骨が出ることもある。石器時代の産物であるこれらのドルメンは、巨石文化の代表物と見るべきである。朝鮮にはこれが多く残って居る。</p>
<p>ツムルス (Tumulus)</p>	<p>트몰루스(Tumulus)라고 하는 일종이 있으니, 구조를 복잡하게 한 돌멘으로 볼것입니다. 고고학상에는 불어를 써서 Alee couverte 라고 이르니, A mound of earth over a grave 의 意로 A barrow, 곧 흙으로 덮은 높은 큰 무덤이요,조선에서 「고려총」 「석장」 「한이무덤」 등으로부르고,일본서 「高塚」(タカツカ)라고일컫는 고분들입니다.조선과일본의古墳을人類學上으로말하면端的히 Tumulus 란 것입니다.(이것을영어로는흔히 Sepulchral mound 라고이름니다.)이 트몰루스에는 漸異한 幅과 高를 가진 通路가달려있어그리따라들어가면 一, 혹數三의別區劃을 만든것이있는데 이 통로를 羨道(Corridor)라 하고 그 속의 구획을 玄室(Chamber)이라고 하니, 玄室은 곧 시체를 두는 곳입니다.</p>	<p>Tumulus: この Tumulus は Alee couverte といひ、A Mound of Earth over a Grave の意にですなわち A barrow である。土にて覆い被されて墳となつたもので、日本で高塚と称する古墳は、いずれもこの Tumulus である。日本の古墳を人類學上からいふと、全く Tumulus である。併し一般には、Tumulus の事を Sepulchral Mound といふが、考古學者はこれを Alee couverte と称して居る。英語の Sepulchral Mound 仏語の Alee couverte とともに通路である羨道と玄室とを有つて居るものである。玄室といふのは、人体を置く部分でこれを Chamber といひ、羨道はすなわち通路であつて Corridor といふ。この古墳の周囲は石壁から成り、玄室及び羨道の二室の境には一つの石の戸がある。入り口にはまた石門がある。天井には數枚の石を屋根として蔽うたもので、その構造は相當に複雑である。この石の建物の上から土を被せて一つの墳墓を成すのであるが、これらの墳墓には簡單や複雑のものがあり、又外部の形狀にも色々の種類がある。</p>

【崔南善「岩石崇拜から巨石文化へまで」『東光』第2卷第1号、1927年、pp.12-25 と鳥居龍蔵『人類學上より見たる我が上代の文化』(1)、叢文閣、1925年、pp.88-110より作成】

ところで、このような巨石記念碑(Megalithic Monument)に対して、鳥居龍蔵は「上代人の

力を発現せる遺跡・遺物」<sup>32)</sup>がある。崔南善も、この Megalithic Culture(巨石文化)の種類を取り上げて、説明した後に、巨石は「偉大」の表象であることに注目している。その内容をさらに踏み込んで、岩石の意味を考察している。その例として挙げているのは、日本の岩石の崇拝に関するものであった。これは、加藤玄智(1873-1965)の『神道の宗教学的的新研究』の影響下で論じられたものであることは、次のような文脈で見取れる。

岩石崇拝(Litholatry, Stone Worship)に至つては、その数決して少なく無い。古事記の道反大神に於て、既に岩石の神化を見るのであるが、日本書紀に依れば、此売許会神社の祭神は白石であるし、続左丞抄に依ると、「爰窺ニ延曆儀式、以ニ真名胡神、称ニ瀧原神社、形石坐(中略)地主神、以レ石為レ形」とあるし、年中行事秘抄の四月の條に、「中山祭事。坐ニ給冷泉院-石神也、自後冷泉院御寺、預ニ官幣-天喜元年四月也」とあつて、我が国で昔から岩石崇拝の現存して居つたことが分かる。又岩石崇拝の最も顕著なるものであつて、而も咒物崇拝否偶像崇拝をも兼ねてをるものと見る可きである<sup>33)</sup>。

崔南善が参照したこの箇所は、加藤玄智(1873-1965)の「神道発達史への考察」の一部である。加藤は、神道発達の歴史を振り返ると、二つに区分できると見ている。その一つが自然宗教期であり、もう一つが文明期である。このように大別を行い、神道の自然的宗教の時代と倫理的知的な働きをした時代の二つとも言い換えている。いわゆる原始神道の時期というのは、仏教・儒教渡来以前の神道を表し、後者はそれらの渡来以後のものとしている。

このように区分を行うことで、加藤は原始神道の概観を論じる。その内実としては、①人間崇拝、②天然崇拝と呪物崇拝(偶像崇拝)及び精霊崇拝と原始的唯一神政の神一多霊教及び多神教、③原始神道の神人同格教的傾向、④原始神道は国民的宗教にして且つ無開祖教、⑤原始神道に於ける神人の接触同交、⑥原始神道の現世教的方面などが取り上げられている。崔南善が主に参照し、引用したのはこの内②である。いわば、初歩の天然崇拝の痕跡として『延喜式』に見られる火の崇拝から、太陽・太陰、山川草木海陸なども見られるが、次第に進化し、天然現象以外に悪神をも礼拝する形態を取つたと洞察している。徐々に動物崇拝へいたり、岩石崇拝に至つた過程も明らかにしている。崔南善が特に注目したのは、この岩石崇拝の部分であった。

崔南善は、岩石を「偉大なるもの」の表象と見る論点を、分析の主要点に位置づけていた。それを根拠付ける背景になっているのは、加藤玄智『神道の宗教学的的新研究』、また鳥居の「顯世を去って行く死者に対する尊敬の心、死者が夜見国へ行くという考えなど、種々“宗教上の関係”から来た」とする見解である。彼は加藤や鳥居の議論に大きく基づいて、持論を展開することになる。巨石文化について、鳥居は「我々祖先の一つの大なる文化であり、その偉大なる点であつて、この偉大なる巨石文化の上から上代の古墳を観察せねばならない。これを心理的にいうとすなわち精神文化(Mental Culture)の上からMegalithic Cultureのあつた証拠となる」<sup>34)</sup>と述べているが、この議論と一致する観点に、崔南善は立っていた。

「巨石文化」論は、次第に精神文化の表れとする解釈に結びついていく。もっとも具体的な議論が、この論考以後に現れ、それを論点化していったのである。

巨石遺跡とは上代人が巨大な石を用いて色々なことをした史跡の今に遺っているものを



指すのであるが、これには宗教上の意味がよほど含まれていると私は考える。(中略) 日本古代人の信仰から神秘力を除き去ったら恐らく後には何物も残らぬであろう。凡ては力が主たるもので、それにマジックやタブーが付け加わっているのである。巨石崇拜はすなわちその一適例といってよい。我が国で古く力を表現する場合、又、神秘を表現する場合の文学的宗教的形容には、必ず岩が引き合いに出されている<sup>36)</sup>。

鳥居は、この「巨石遺跡」を力の象徴として現れているものであると捉え、形となって固められていることに、その象徴が十分具体化されたと見なしていた。もっと踏み込んだ言及としては、古書を軸にした文がある。すなわち、『古事記』『万葉集』『祝詞』『日本書紀』などを用いて、当時の固有の状況を記述している<sup>36)</sup>。崔南善の方は、このような解釈に留まるのではなく、今まで部分的に考察をしてきた比較言語学的方法論と結びつけて、意味づけをしていく。

我々が多年にわたって踏査したことによると、朝鮮古代の霊場は、大抵は高い山であり、その峰であった。それは岩石との神秘感とも結びついていて、それをみることは好材料であろう。例えば、妙香山の壇君窟、九月山の壇君台、試射石、聖跡石などは、「壇君」関係の遺跡の岩石である。そして、「桓雄天孫説話」に出てくる「神壇」というのは、天の神様を意味する「𑖀𑖄 (pārkan)」の名号を帯びたものであり、その「白」の岩石は祖先の神霊思想に深く関わっていることを推し測ることができよう<sup>37)</sup>。

崔南善が何を重視しているのかが、浮き彫りになってくる。崔南善の主眼は、巨石文化(Megalithic Culture)を時代的な実証証拠とする、古代社会の歴史解釈にあったのだろう。彼が、鳥居と加藤の論に頼りきって、その基本的な解釈の域を出ていないのは確かである。彼は、岩石文化が偉大なる神聖な「靈威」を持っていたものと見ることによって、朝鮮の巨石文化である瑞石・広石・立石・撐石を建造した遺跡の巨石記念物(Megalithic Monument)を、「壇君」へ結び付けようと、試行錯誤を重ねたのである。

鳥居と加藤の巨石文化に関する解釈に対しては受動的でいながら、崔南善は、朝鮮の巨石文化をどのようにすれば神霊思想と結び付ける事が可能であるかを、論理的にも納得できるような水準へ引き上げようと努めたのである。この過程を見るためにも、さらに目を向ける必要があるものは、このような論理と並列して「移動」の主張が展開されている点である。

## (2) 文化伝播論という「解釈」の重視

移動の論理について、崔南善が強い関心を寄せていたことは、彼の文章にそれがよく現れていることから分かる。彼は、中国の古信仰に見られる立石を提示している。そもそも「没字碑」は、古代の祭王の祭天の一儀式であり、名山で立石したことは『史記』から参照可能である。そして、中国の古神話中の女媧氏の「鍊石補天談」と民間説話の「望夫石」伝説も、岩石崇拜を背景にして生まれたものと、彼は捉えている。つまり、中国の立石伝説も岩石崇拜の精神的背景をもっていると解釈するのである。

崔南善は、中国に留まらず、ギリシャのアケイア(Achae)の地方の神として崇拜する「天然石」はTegeaにもEphesusにも、Dianaの教会においても「聖石」と見なされていたと指摘

している。具体的には、アルゴス(Argos)人は、大石を「Zeus Cappatas」と呼んでいるし、テスピア人(Thespians)の最古の偶像は「天然石」であったこと、そして「ヘルメス神」の起源を遡究すると、「一直立石」のことでありと説明している。

または、『旧約聖書』に見られるカナ(Canaan)人の「崇邱」(Massebah)も、この直立石に結び付けている。またカナン人の崇邱についても述べているが、それはカアル・マティの『旧約聖書の宗教：近東諸州の宗教間に占める其の位置』に依拠している。この直立石重点主義は、「誓願を立てたるヤーウェはヘブロンに鎮座する神である。同じ理由で此処に於て「ヤーウェは我が軍旗」と呼ぶかと思へば、更に他処に於ては「見給ふ」と名付ける。斯くの如くにしてベテル(Bethel)等巡礼の訪ふべき多く聖地は生じて来たのである」<sup>38)</sup>という箇所に基づいている。カアル・マティ著に見られるこのような論旨は、カナンとイスラエルの両宗教の祭儀を比べつつ、類似点を展開する上で、カナン宗教の礼拝儀式がイスラエル人の生活に浸潤していく過程が説明されている一部分である。

崔南善にとって必要なのは、『旧約聖書』の内容、すなわちイエスの思想系統を明らかにするという意味での、キリスト教への関心ではなかった。たとえ後代になって迷信と呼ばれたものであっても、少なからず古代ではその種の崇拝があったことを、『旧約聖書』で見つけ出すことをもくろんだのである。

この観点に基づくと、イスラエル人の精霊崇拝の痕跡であると解釈することが可能となる。「旧約聖書中には木・石・泉・獣などに神力が宿って居ると信じた例証が実に夥しくあるが、今一々指摘するは無用の業であらう。また二・三の例を挙げて見ると、ベテル(Bethel)の神聖な石(ベテルとは「神の家」の義)、シケム(Shichem)の尊き神樹、カデシ(Kadesh)及びベエルシバ(Beersheba)の霊泉等は即ちそれである」<sup>39)</sup>と彼は確信していた。

岩石崇拝(Stone-Worship, Litholarty)は、古代の各地に神の伝説と結びついていること、その研究は埋もれた歴史を拾い起こすことともなった。それは、神聖視されているものの展開のプロセスを明らかにすることでもあった。

彼はまた、C.H. トーイ著、宇野圓空(1885-1949)・赤松智城共訳『宗教史概論』の次のような部分を参照している。「岩石と山岳の崇拝」において岩石は、他の自然物と同様に伝説や神話の出発点である<sup>40)</sup>とされている。

ここまで見てくると、崔南善が古代の霊場と岩石との関係性に極度に重点を置いており、それを前提として議論していることが明らかとなってくる。この結果から、崔南善は「平壤」の壇君台等を用いて、「壇君」関係の「遺蹟」を説明する見通しをたてるのが可能となったのだろう。彼が、岩石と結びついている古代人の精神文化の再現を、中国やイエス以前のイスラエル人の精神文化背景にまで検討していたことは、それによって文化圏の論点に結び付けようとしていたと考えられる。

その文化圏構想は、天を崇拝する「精神」の表れである太陽崇拝の「心靈思想」が一地域に限定されるものではないことを「論拠」とすれば、説明可能となることを確信していたのだろう。いずれの場合においても、彼が重要な判断資料として、加藤玄智『神道の宗教学的な新研究』と鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化』、カアル・マティ著、前島深訳『旧約聖書の宗教：近東諸州の宗教間に占むる其の位置』、そして、鳥居龍蔵「日本の巨石遺跡」を援用していたことが明らかである。

このような諸説を考察することによって、崔南善の観点が「文化伝播」論に絞られていく

ことが分かってくる。むしろそうした観点に拘束されていた、とも言えるだろう。それを証明してくれるのが、次に崔南善が展開している「巨石記念物」に関する解釈である。

### (3) 「巨石記念物」の位置づけ

崔南善の「巨石記念物」の解釈と、その解釈に影響を及ぼしていると見られる論を見ていく必要がある。崔南善は、先にも述べたように、「立石」(Menhir)、「コインドル」(支石、撐石、Dolmen)、そして「環状石籬」(Stonecircle)、「石葬」(Tumulus)を「巨石記念物」(Megalithic monument)と位置づけた後に、その成立理由とルーツに関心をより一層強めて行く。しかしながら、彼の態度には一定の取舍選択が働いている点から、その「作為」性を指摘することができる。崔南善が、この巨石記念物の説明を行うために用いている参考文献に、八木柴三朗(1866-1942)の『普通人類学』がある。また佐藤伝蔵の『原人究話：考古』をも忘れていなかった。この両書は実は密接な関連にあるものである。八木柴三朗は『普通人類学』で「環状石籬」(Stonecircle)「並列石」を説明している。それは1904年の時点であった。ところが、この部分は、実は佐藤伝蔵が訳したダンヴァース(Danver, Frederic Charles)の『原人究話：考古』(1922年)に依拠していたことが確認できる。ここで重要なのは、論拠の典拠を問題することではなく、その「環状石籬」(Stonecircle)の解釈をめぐる説明であった。具体的に八木柴三朗は、「環状石籬」(Stonecircle)を説明した後に、次のように述べている。

遺跡は之をストーンヘンジともストーンサークルとも云ひ、又其構成の目的に向けては前説の外猶太陽崇拝の為とも云へども都て不明なり。唯だ今日に於て稍や信ず可き説は即ち墳墓関係の類と云ふ一点にある。英国デウキゼス・ウキルトシャの近傍なるエーブベリーにあるもの即ち其一にしてである<sup>41)</sup>。

八木柴三朗はイギリスに見られる「環状石籬」(Stonecircle)を説明はしているものの、それら全部が太陽崇拝といえるものではないことを記している。ところが、佐藤伝蔵の『原人究話：考古』における説明は、次のようになってくる。

往古の英国の堂宇の遺跡中で、尤も着目すべきものは、テウキゼス・ウキルトシャの近傍のエーブベリーにあるものである。これの堂宇は元来は一百有予の大なる垂直石籬の環状を為したもつからなつてゐる。英国の一古話のうちに、英国最後の王であるエミーズ(Emeys)はサクオンヘンジスト(Saxon Hangist)のため、ハンギングストーン(垂下石)を建設したと云ふ。然しながら他の学者は、その元来の目的は太陽崇拝の為であつて、その証跡は石籬の環状中にあると言つてゐる。けれどもこの問題は曖昧であつて確たる断定を下すことは今は不可能なのである<sup>42)</sup>。

この両方の文を検討すれば、八木柴三朗が巨石文化の一つである「環状石籬」(Stonecircle)が太陽崇拝のためであるかどうかの判定を下さないままに、その内容を説明していることが明らかである。崔南善もまた、このような巨石文化の説明及び図版を活用するが、その「解釈」に関しては触れないのである。

崔南善は、その意図の整合性を、西村真次(1879-1943)と鳥居の論に依拠している。彼

は、西村『文化人類学』を引用しつつ、原始宗教の秘密を解明しようとするれば、土俗学的材料を参考として、考古学的遺物の証明によって、妥当な解釈を試みなければならないと主張する。西村は、死者に対する儀式が当時既に出来ていたことを証明するものとして、「儀式的埋葬 (Ceremonial Interment)」を提示する。ここから、「旧石器時代の人類が死後の生活を信じてみたといふことに疑ひの余地はない」<sup>43)</sup>と類推している。崔南善は死後の世界を信じていることに注目し、それらの延長で、ドルメンの分布その例証を西村の論そのままを挙げていく。

フランスで発見され、ブリッタニイ (Brittany) にあるドルメンは、また北ドイツ、イスペイン、ポルトガルからアンダルシヤにかけて無数に発見せられたが、ずっと北方のデンマークや南スエーデンにもある。英国でもブリテンの西部及びアイランド、スコットランドには普通である。これらの墳墓は中ヨーロッパには存在していないが、北アフリカでは其分布がトリポリからモロッコに及び、更に東方に伸びて、ペルシヤ、シリヤ、パレスチナを通して、印度、濠州、ポリネシヤ、マダガスカル、ペルーなどに拡がっている。この巨石文化のこうした分布は学者をして一種の移動人種が存在していたという説を立てしめた。その人種は「ドルメン民衆 (The people of the dolmens)」と呼ばれ、スカンデナヴィヤから南下してアフリカに至ったものと仮定せられているが、これは反対にアフリカから北上してスカンデナヴィアに至ったとも解し得られる<sup>44)</sup>。

この議論を成り立たせているのは、西村真次『国民の日本史：大和時代』の次のような議論と思われる。

日本人は其建国以前に於いて、既に一種の文化を有つてゐた。それは彼等の要素の大部分を占めてゐたツングース族のものばかりではなく、尚ほいくらかの他種族のものをも含んでゐたが、移住前から移住後まで引き続きそれらを融合調和して、一種の複合文化を形造つたのであった。それを私は日本人の固有文化と呼び、其文化に対して今度新たに「太陽複合文化 (Sun-culture Culture-complex)」といふ新呼称を与へることにした。①太陽崇拜②巨石建造：スミス教授の力説するところに従へば、ドルメンは紀元前 8 百年頃、富を求めてエジプトを出発し、東へ東へと向かつたフェニキヤ人が、地中海、紅海、波斯湾、印度あたりを漂泊してゐる間に、それらの日にエジプトで発明作用せられてゐた巨石の槓杆吊揚術 (Lever) と、それに伴つた多くの文化とを受け入れて、一方は東アフリカと西アフリカとに進み、他方はアジャの海岸に沿うて、印度から中国、日本、太平洋諸島に進み、更に東進して、アメリカ大陸に入ったといふのである。それである学者は日本の巨石建造は此フェニキヤ人が持ってきたやうにいつたけれど、我が邦の巨石建造物は、私達の祖先が大陸に於いてケルトなどから間接に学んだものであつたに相違ない。日本と朝鮮とは古墳形式を一にし、そしてそれはザバイカル州地方と連絡がある<sup>45)</sup>。

ここまで述べてきたことを総合的に整理すると、崔南善の「巨石記念物」 (Megalithic monument) 解釈は、鳥居龍蔵の『人類学上より見たる我が上代の文化』から、そして西村真次『文化人類学』の「儀式的埋葬 (Ceremonial Interment)」「死後精霊の世界」論に基づい

ていた。また、ドルメンの分布に関しては、ダンヴァース著佐藤傳蔵訳『原人究話：考古』から、そして西村真次『国民の日本史：大和時代』から「太陽複合文化（Sun-culture Culture-complex）を肯定的に取り入れ、それと一致させる立場に立っていた。また、鳥居龍蔵の台湾の巨石文化に関する次のような文章も、その文化圏の解釈を可能にしてくれたものの一つであった。

我が領地マリアナ、カロリン（ポリネシア群島の東端イースター島は殊に著しい）には巨石遺物が存在する。なおフィリッピン、その他のマレイ諸島、インドシナ大陸、インドの南部などに巨石遺物が存在する。今回私に石造遺物の台湾に存在することを通知せられた。これらの遺跡・遺物の上から見ると、明らかに巨石文化（Megalithic Culture）の性質を具備するものである<sup>46)</sup>。

これは、1917年の時点で鳥居龍蔵が「日本人の起源」においてゴードン・マンローのドルメンから解釈される「人種」の移動論の延長として行った議論で、その認識枠組みは変わっていない。鳥居は「朝鮮のドルメン」において、「世界におけるドルメンの地理的分布」を設けて、「古代の巨石記念物の中でも、ドルメンはヨーロッパにも、また英国、プルトーニュ、北部スコットランド、アイルランドにも無数にあるし、イタリア、サルジニア、コルシカでも豊富であることは、極めて注目し値すると論じている。巨石はアジアには世界の他の地域よりは乏しいが、コーカサス東南部及び西南部、エカテリノダール付近、ペルシア、インドの中部及び南部、すなわちネルブダからコモリン岬にかけての地域、シリア、ことにヨルダン川左岸の一带で見られる。また、ガリラヤ及びユダヤにも若干存在し、さらにチペリアス湖岸、チルス、ジドンにも見られる」<sup>47)</sup>と断定している。

「巨石記念物」を中心にすえた議論の発展として、「移動論」的解釈が主流となった。鳥居と西村の主張をあわせて読めば、その関係はもっとくっきり見えるだろう。少なくとも崔南善がこれらを引用していることは、現実的なレベルにおいてもその影響力が強かったことを示している。

ここで確認しておくべきは、西村と鳥居の影響下にあっても、崔南善は彼らを日本側に立つ学者としてではなく、方法論を教授してくれる「普通の学説者」として支持していたことである。特に西村真次の「民族移動論」は、崔南善がもっとも重視していた古代民族移動論を裏付けてくれるものであった。西村は、稲葉岩吉とは違って、扶餘族の移動説を次のように設定していた。

ツングース族は優秀の素質を持つて、西に、北に、東に、或は南にすら、自分達の新しい住地を求めて移動した。民族移動に当つては、それが自然或は他種族の圧迫による場合であつても、また自分達の能動的計画に因る場合であつても、多くは最も勇敢にして最も機敏なものが先行し、稍庸劣なものがそれに次ぐのが原則であつた。扶餘族の住んでゐた中心地は満州の東北部で、長白山脈の北方を西に向かつたものは、遼東半島から山東半島に入り、更に南下を続けて、萊夷・淮夷となつたものは漢族に滅ぼされ、遼東半島に残留したものは後に高句麗となり、その一部の先発部隊は朝鮮半島の西海岸を南下して馬韓民衆となつた。他方、扶餘の中心地を離れて日本海沿岸を南下したものは、沃沮となり、挹婁となり、濊と

なり、貂となり、辰韓民衆となり、日本群島に入ったものは出雲民衆となつた<sup>48)</sup>。

西村真次が解釈する「優秀な扶餘族」が南へ南下したこと、そして高句麗との関係が深い種族であったとする説は、まさに崔南善が稲葉岩吉と対立しながら主張し続けてきた解釈であり、それに正当性を与えるような事例であったと言えよう。

ここで重要なのは、韓興洙が指摘するように「崔南善は巨石文化を宗教性のみ限定して解釈したことが限界であった<sup>49)</sup>」と批判される部分があるにしても、逆になぜそれほどまでに「宗教的關係のみ」を中心的に位置づけていたのかを考察することである。

### 3 崔南善の「シャーマン」論—その意味と職能

崔南善は、鳥居の影響下でも、朝鮮との関連をさぐるのを忘れていなかった。彼は、満州のシャーマンは朝鮮では「巫堂」であることを主張した。アジアの東北部(シベリア)を中心に、アイヌ・日本・琉球・朝鮮・満州・蒙古から中央、そして東部までを「ウラル・アルタイ」民族と分類している。

この「ウラル・アルタイ」諸種族では、精霊崇拜(ないし「アニミズム」)に基づいて、呪師(あるいは巫医)が重要な職司を行う一種の原始的宗教(自然的宗教、宗教的呪術・古信仰)が共通していると見ている。これが、シャーマニズム(英: Shamanism・独: Shnmanismus・仏: Chamanisme)と呼ばれることを述べながら、崔南善はこのシャーマンを普通に言う「聖者または祭司」であり、朝鮮では「巫堂(Mudang)」<sup>51)</sup>に該当するのだとしている。一方、崔南善は、シャーマン(Shaman)という言葉の意味について鳥居の説を援用し、満州語の Samdambi は「私はシャーマン化する」あるいは「私は呪いする前に舞踊する靈魂を呼ぶ」<sup>52)</sup>とする。

崔南善は鳥居のシャーマンの起源及びシャーマンの解釈を受容していた。鳥居は、シャーマンをウラル・アルタイ系統の民族に見出されることから、さらに新シベリアと旧シベリアの二分法を提示した。新シベリア種族というのは、本来中央アジア(あるいは東部ヨーロッパ)のある地点に居住していたが、その後東方へ進出した新部族だとする。これらを「ウラル・アルタイ」種族と命名して、言語学上・人類学上において同じ取り扱いをしている<sup>53)</sup>。

崔南善の場合、新シベリアと旧シベリアに分類可能とする根拠を何に求めていたのが重要である。彼は「言語学上・人類学上」のものを重視した。その延長で彼は、朝鮮人をも人類学上の根拠から新シベリア種族の一派だとみなしていた。この分け方は後まで続くのであるが、その理由は「進化論」的な考え方に基づいていたが、それはシャーマンの世界にも関連して、述べられている。彼のシャーマン解釈は、旧シベリアと新シベリアを区分してから始まっているが、この新旧が分化する前の「原始」状態では同一の宗教が存在していて、それが、シャーマンの色彩を帯びていると述べる。それには理由がある。

シベリアの諸種族は精霊崇拜と自然崇拜を行い、病気または災難を、悪霊の祟りとして信じている。このような信仰は、必然的に「巫人」を必要とする。シャーマンは、多くの種族に見られるように、祭司のごとく諸神を祭ったり、または、悪霊を駆逐し病災を消散させる。そして、善神をもって吉凶を占トするなど、共通点をもつとみなすのである。もっと具体的な検討としては、ロシアのバンザロフの説を引用しつつ、シャーマンの職能は三つの仕事に分けることが出来るという。

第一は、宗教の奉持者としてのシャーマン、つまり司祭(Priest)である。第二は、巫医

(Medicine man)としてのシャーマンであり、第三は、預言者(Prophet)としてのシャーマンである。第一の司祭としてのシャーマンは、神の意志を探知したり、供養したり、祭礼の儀式に携わたりする。この祭礼・儀式をもって神の意志を人間に伝えるのである。これには公的祭礼と私的祭礼の二つに区分される。公的祭礼(Communal Ceremonies)は、氏族全体の祭礼と、氏族と氏族の間の祭祀を行う。そして私的祭礼(Private Ceremonial)は、一家族内の祭祀を行うことを意味する。次に、巫医としてのシャーマンは、祭祀を行ったり、供養して悪霊を追い払う役割を担う。また、預言者としてのシャーマンは、卜筮と直感をもって未来の吉凶を予言することを意味する。

バンザロフ氏のこの三つの定義は、おおよそ蒙古人の中のバイカル湖近所の「ブリヤート」の習慣に依拠して立てられているが、これは他の民族のシャーマンにも適用できるという<sup>54)</sup>。

崔南善が用いたのは、「羊の肩骨を焼いたのをもって吉凶を判断」<sup>55)</sup>する部分である。

このシャーマンの職能を重視する一方、それがシャーマンを規定する「争点」になることから、「家族的なシャーマン」と「職業的シャーマン」を区分けして説明している。つまり、シャーマンには家族のうちで年長者、または適任者が臨時的にその任務を行う家族的シャーマン(Family Shaman)と、特殊な熟練をもって職業的に従事する職業的シャーマン(Professional Shaman)の二つの種類に分類できる。家族的シャーマンは、もともと原始的であるといえる。この家族的シャーマンが行うのは、「コリヤーク」「チュクチ」「エスキモー」など、そしてベーリング海峡の古アジア民族の間で見出される。他方、職業的シャーマンは、満州・シベリア・中央アジアなどのいわば「ウラル・アルタイ」種族の地方に広くみられるのである。職業的シャーマンは、家族的シャーマンから発達したものとしてみるのが、通例であった<sup>56)</sup>。

この議論には、社会進化論的観点からの規定がなされているし、重視されている。「シャーマンは、ものごとが簡潔で簡単なきには家毎に行っていたが、同族は繁栄していくにつれて一即ち社会組織が次第に進化すれば、儀礼が漸次複雑になり、祝詞も難しくなって練達した専門化を要求するようになる。これに連動して、巫覡というのが生まれてきたのである。もちろん家族的に行う時には、巫覡がいなく家族で神事を行うのである。大体のシャーマンの形式は、旧シベリア種族の間では単純であり、新シベリア種族では複雑である。前者は職業的シャーマンよりも家族的シャーマンが多く、若干職業的シャーマンの役割を行うとしても、社会的性質の帯びたその儀式は、まだ初級の段階である」<sup>57)</sup>と述べている。

これと関連して、シャーマンという言葉は「男女性」に分けている。ところが、ここで留まるのではなく、崔南善は、シャーマンが性の「変性」を成しうることの重要性を論じている。それは、ボコラスとヨヘルソンなどの調査に依拠した確実な根拠からの推論であった。すなわち、シャーマンは初めには普通の人であったが、神霊の靈感を受けることで、性を変えなければならなくなったのである。完全に男女の性を一身に兼ね備えた真性の両性シャーマンを、宗教的観念として扱うことは難しいところであろう。むしろ特殊な階級に属しているために、シャーマンは男女の性質を兼ね備えた特別なタブーをもっていることの方が重視される。最終的に、シャーマンの社会的地位に関しては、「シャーマンの職務は、社会の変化とともに多くのタブーを持ち、特権を所有し、保っている」<sup>58)</sup>と述べている。こうしたシャーマンの社会的な特殊な地位というのは、タブーとマジックをもって説明可能であった。また、シャーマンは、「呪術・宗教的二元論(Magico-religious dualism)」と、神秘的祈祷お

よび祭祀を行う役割者だと見なされてきた。そこには精霊、または神には、善悪の二つの種類が存在するという前提がある。善神は人々に幸福をもたらす精霊で、悪霊は害を行う霊としての二元論的現象が明言されている。

ここまでは、シャーマンの概略を説明したものである。もっと踏み込んだ事例として、鳥居は詳細に新シベリア族の「ヤクート」人のシャーマンの特徴を説明している。それに崔南善が触れている箇所はここでは省いて、シャーマンの宇宙観に言及していこう。

## (2) シャーマンの宇宙観

崔南善がシャーマンを紹介しつつ、もう一つ重点的に説明しているのはシャーマンの宇宙観である。これは、東北アジアで見られる「共通的な」及び「一般的な」宗教観であると明示していく。それは、次のようである。

天上に神々が住み給うということは、東北アジア民族の間において一般に行われる宗教観であって、この事については後に詳しく記すが、かのベーリング海峡付近に居住するコリヤーク人(Koryak)では、宇宙を三段階とすること、ヤクート人(Yakut)の世界に三段階を設けることと同じ思想であって、我々祖先の宗教観と、これら東北アジア民族のそれとは同一である。コリヤーク人はいかにこの事について信じているかという点、彼らはシャーマニズム(Shamanism)を熱心に信ずるものであるが、シャーマン(Shaman)の哲学によると、この宇宙は三段に組織されているのである<sup>59)</sup>。

これは、鳥居の説明そのままの引用であるが、崔の趣旨をはっきり伝えているといえる。いわゆる宇宙三段論であり、新シベリア族の部類であるコリヤーク人(Koryak)とヤクート人(Yakut)を引き合いに出している。ヤクート州に住むヤクート人は、トルコ族であり、今も昔の如く固有宗教たるシャーマンを信じているとして「彼らの信念によると、宇宙を三つに分け、上に天上界あり、中に中津国があつて人々その他が住み、下には根国があつて、災いをなす悪い神々が住んでいる。上は神々の明るい国であつて、地下は暗い国すなわち冥土である」<sup>60)</sup>と述べている。

崔南善が、宇宙三段論を意図的に強化し、あたかも自明のごとく前提しているのは、同じく新シベリア族に含まれている朝鮮の「壇君」のなかの「桓国」に、それが見事に当てはまるからである。

要するに壇君古典の大義が、上天から人間社会へ降りて、神市を設けたとすることは三段で明らかにされていることであり、「桓国」というのは第一段である「天上」に該当するものである。桓は朝鮮の古語の何かの対訳であり、現在、国語で「天」を「ハンウル(한울)」と呼称しているのは、その古形あるいは類語であると思われる。特に、「桓」を「一国」と表していることは注意すべき点である。これは宇宙三界(すなわち天上国/人間国/地下国)の観念をもった東北アジアの古信信仰の通則に照らしてみても、その古意を見事に承受していると言えよう<sup>61)</sup>。

ヤクート人は、シャーマニズムに応じて、宇宙を考えたようである。そのヤクート人の宗



教に就いて研究したのは、ツロシュチャンスキー(V. E. Troushchanski)であって、彼の『ヤクート人のシャーマン教の発達』によると、彼らの信ずる主なる「慈しみ多き神」は、Urun-Aiy-Toyon と称して、世界および人類の創造者であるとする。これは、「白」の神であるが、鳥居は次のようなツロシュチャンスキーの見解をあげている。

この神を一名“白い主”という。全体、トルコ・蒙古では、白いのを、よきもの、尊いものまた幸い・光とし、黒いのはこれに反して悪・闇黒を示すものとして居る。Urun-Aiy-Toyon は光明の神・照らす神であるから、総べてのトルコ人は、この神を太陽に配して最高のものとし日の神と呼んで居る。それ故に、通常の祭りは一つの氏のみが集まって行うのであるにこだわらず、この日の神の祭りのみは、総べての氏々が集合して営むのである。これを以ても、いかに日の神を非常に尊んで居るかということが分かる<sup>62)</sup>。

鳥居は「日の神」を天照大神と関連させたが、崔南善は、このような鳥居の議論を「park (許)「白」の論理へ結び付ける。つまり、崔南善が前からこだわっていた「park (許)「白」の概念がここで重要な主題として浮上してくるのである。何よりも、東アジアにおいて、天を「光明界」として考えたのは、他の東北アジア古信仰にも見られている類例が、採用可能になったからである。

ヤクート人が、最上神を「Urun-Aiy-Toyon」と呼び、それが光明の神、「照被の神」であり、そして日本の「アマテラス」<sup>63)</sup>も同じ観念で構成されると見なしている。

彼は、東北アジアの同じ新シベリア族にヤクート人との同一性が導かれると結論づけた。もちろん、ここで崔南善が用いている「Urun-Aiy-Toyon の神」の説明は、最小限の説明であり、鳥居の細かい解釈を省いたものであった。ところが結論的には、彼の無理のない明確な論陣を張ることができたのである<sup>64)</sup>。

### (3) Tengeri と「神聖」性と壇君

崔南善は、シャーマンを強調しつつ、バイカル湖付近の蒙古ブリヤート人の「日光」を次のように提示している。

蒙古人は日光の輝く天空を Tengeri と呼び、夜の天空を Oktorgo と呼ぶ。彼らの天上にある神位は Tengeri あるいは Tengeriny であって、天上にはそれぞれに名を有する九十九の神々が住まって居る<sup>65)</sup>。

この天上を支配する神々の世界を細目に分けていることに関しては、ここで説明する余裕はないが、その核心は Tengeri が「日光の神」であるとする部分にある。天上を神々の世界とみなし、そのなかの「日」の神を「Tengeri」と呼称したことは、朝鮮の壇君(Tangul)を説明するのに最も適切な議論であった。彼は、祭政一致社会とすでに「朝鮮歴史通俗講話開題」において暗示させておいた「巫」を再登場させ、二項目を直接結びつけることを試みた。さらに、鳥居のウラル・アルタイ民族の祭政一致社会論<sup>66)</sup>においては、「巫」が深く信用されていることに、力点が置かれている。このような議論を援用することは、朝鮮の古代における祭政一致と巫の地位の信頼度を高め、その点に比重を高めることを強く意味づけ

ることになる。

壇君は古朝鮮、その神政 (Theocracy) 時代の王号で、もと天または神を意味する語から、漸次、神人、天子ないし神政的主権者の呼称となったものである。壇君という字面は、原語「단군」(Tan-kul) 或いは「단군」(Tan-gul) を写音したもので、漢文の字義に直接の関係なく、後に「壇」が「檀」に換用され、中国の古書には天君、登高等とも写音されているは、すべて壇君が、単なる一記音であったからである。古語 Tangu 1 の原語は、その宗教的系統を受け継ぐ意味においては、神職者すなわち「巫堂」の別称として今なお行われた。比較言語学的には、突厥及蒙古語の Tengeri 又は Tangri と、日本語のタケルと、ないし漢文の天及び帝 (古音に Tak ありとする) が、それぞれ壇君と語原を同じくするものである<sup>67)</sup>。

ここで単に比較言語における証明に止まるのではなく、その宗教的な意味合いとしての「神聖」さをも打ち出そうとしている。

崔南善は、鳥居龍蔵が提示しているシベリアのシャーマンの概念と、白鳥庫吉の比較言語学の方法を相互に重ね合わせることで、当時の日本人研究者も認めざるをえないレベルへ到達することができた。

そして他方、当然「私のもの」と暖めていた「壇君」論を、その影響下で再確認しようとしたのである。

## 終わりに

寺内正毅の政策の一環として、朝鮮人を徹底的に知ることの必要性が打ち出され、「古跡調査事業」と「史書編纂」の事業が取り組まれた。総督府の支配政策の案出のために朝鮮を調査することと、考古学の学者たちが日本の古代史の解釈のためには朝鮮調査が必要であるとする両方の「思惑」が一致して、当時の学的状況が展開した。総督府事業としての調査の主力は、古墳発掘に注がれた。その調査に、崔南善は強い関心を示した。そして、その調査の結果に基づいて、新しい古代史の解釈を試みようとした。つまり、「楽浪」をめぐる当時の解釈に大きく影響されながらも、「古跡」そのものよりは、「史学」的解釈に重点をおいた。

その一つとして現れたのが、「岩石崇拜から巨石文化まで」の論であった。ところがこれは、日本語による、日本人学者の学説に強く影響を受けながら、展開されたものであったことが明らかとなった。この延長で崔南善は、『薩満教筭記』論へ辿りついた。しかし、その議論の多くは、鳥居龍蔵の影響の下で行われたものであった。ここには「シャーマン」の解釈とシベリアとの関係性を強調し、朝鮮の檀君と結び付けようとした意図があった。次に「檀君」神話の根源として、日本の「神道」と結びつける論法を生み出した。これは、中国、日本あるいは蒙古等の資料に基づいて、檀君は古代祭祀関係の職名であったとする論である。このような論点は、崔南善の「壇君及其研究」、「民俗学上から見る壇君王儉」(1928年)、「古朝鮮における政治規範」(1930年)、「壇君小考」(1930年)、「朝鮮の固有信仰」によく現れている。

しかし、彼のこのような議論は、朝鮮固有の文化としての檀君を普遍的なものに解消させる結果をもたらすのではないかと危惧される可能性がある。結論的にいえば、崔南善は、西村真次・鳥居龍蔵の論考に倣って文化伝播論的見地に立って、「畚」を中心に据えて、その朝鮮語

が意味する「太陽崇拝の民族」と結び付けて、巨石文化を説明している。また他方、『薩満教  
術記』のなかで壇君とシャーマンを結びつけることを試みたのである。シベリアのコリヤーク  
人とトルコ人を大きく取り上げて、シャーマンの職能を説明しつつ、壇君を再構成し、その  
解釈から「神話」を再構築したのであろう。

## 注

- 1) 崔南善「不威文化論」『朝鮮及朝鮮民族』第1集、1927年、pp. 1 - 58。
- 2) Roger L. Janelli・任教姫「崔南善の1920年代の民俗研究」『民俗学研究』2号、国立民俗博物館、1995年、pp. 31 - 55。
- 3) 崔南善「薩満教術記」（『啓明』1927年5月）『崔南善全集2』玄岩社、1974年、pp. 490-518。
- 4) 鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化（1）』（叢文閣、1925年『鳥居龍蔵全集』第1巻、朝日新聞社、1975年（以下出版社、年度略す）、pp. 1-166。
- 5) 全京秀『韓国人類学百年』一志社、2001年[1999]、p. 34。
- 6) チャプリカ・李弼永（이필영）訳『シベリアシャーマニズム』（源：M. A. Czaplicka. *Aboriginal Siberia: A study in Social Anthropology*. Oxford）、探求新書、1984年、p. 204。
- 7) 金泰坤「巫俗研究半世紀の方法論的反省」『韓国民俗学』9、民俗学会、1976年、p. 32。韓国学者による「民俗学」の研究の始まりを1920年代後半と規定し、李能和、崔南善、孫普泰などの巫俗研究を取り上げる傾向がある。この時期の史学者的関心から始まったことから「歴史民俗学的観点」とも言っている。以後、巫俗研究に関しては、1930年代の孫普泰『朝鮮神歌遺篇』（郷土研究社、1930年）、村山智順『朝鮮の鬼神』（1929）、同『朝鮮の巫覡』（1932）、『朝鮮の占トと予言』『朝鮮の類似宗教』（1933）、『部落祭』（1937）、『積奠・祈雨・安宅』（1938）、赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究（上）』（1937）、同『朝鮮巫俗の研究（下）』（1938）を一つの流れとしてみている。崔古城「韓国巫俗研究の過去と現在」『文化人類学』第3輯、韓国文化人類学会、1970年。印権煥「1930年代の民俗学の振興運動-民俗学の定位と本格的な研究始発」『民族文化研究』12、高麗大學民族文化研究所、1977年、pp. 81 - 109。崔錫榮「韓国「巫俗」研究史叙述上問題点」『比較民俗学』11輯、比較民俗学会、1994年、p. 220。柳東植『朝鮮のシャーマニズム』学生社、1976年。これに異なる意見として、1900-1945年を全体的に「学的体系の形成期」と見ている見解もある。金仁会『韓国巫俗思想研究』集文堂、1987年。
- 8) Roger L. Janelli・任教姫、前掲文、p. 52。
- 9) 李英華『崔南善の歴史学』景仁文化社、2003年、pp. 106 - 110。
- 10) 川村湊「朝鮮民俗学-その形成と柳田学の関与」『思想』No. 839、岩波書店、1994年、pp. 43-44。
- 11) 姜海守「植民地朝鮮に於ける「東方」という「境界」と民族知の形成-崔南善の「不威文化論」を中心に」『日本研究』21号、韓国外大外国学総合研究センター日本研究所、2003年、pp. 165-188。
- 12) 崔南善「朝鮮歴史通俗講話開題」『崔南善全集2』、玄岩社、1974年（以下編者・出版社・年度同一）、p. 409。
- 13) 梅原末治『朝鮮古代の文化』図書刊行会、1972年、pp. 8-9。
- 14) 崔南善「朝鮮歴史通俗講話開題」、前掲書、p. 416。
- 15) 三上次男「朝鮮考古学の発達」『日本考古学講座』2、河出書房、1956年、p. 115。崔南善「朝鮮歴史通俗講話開題」、前掲書、pp. 412-413。
- 16) 崔南善「「(뒤무덤이) 데엠드미」から-秦浪古墳の出土品」（1925年12月6日-31日『東亜日報』）『崔南善全集9』、p. 487。
- 17) 濱田耕作「朝鮮の古跡調査」『民族と歴史』第6巻第1号、1921年、p. 17。
- 18) 濱田耕作、前掲文、p. 22。

- 19) 梅原末治『朝鮮古代の文化』図書刊行会、1972年(昭和47)、p.8。鳥居博士のこの調査に就いてもまた殆どその具体的な報告が公にされていない。但し博士が大正時代に書かれた半島史前文物に関する諸概観—それ等の多くは博士の『有史以前の日本』の再版本に収録されている—は、主として本調査の結果に立脚したものである。
- 20) 崔南善「デムドミから—楽浪古墳の出土品」、前掲書、pp.482—483。
- 21) 鳥居龍次郎「鳥居龍藏小伝」『鳥居龍藏全集』第1巻、p.7。
- 22) 稲葉君山『中国社会史研究』大鏡閣蔵版、1922年、pp.276—278。ところが、瀧澤規起「稲葉岩吉の満鮮史」『韓日関係史研究』(第19集、韓日関係史学会、2003年、pp.109—131)では、従来のこのように「朝鮮人の他律性」と見た歴史観への限界を指摘する論考も現れている。瀧澤規起は「朝鮮の領土問題民族問題及鮮満文化関係に就て」((1)(2)『朝鮮』148号・149号、1927年、pp.6—17、pp.16—26)に、稲葉の「満鮮史観」は朝鮮人の他律性・停滞性を克服させるための「満州へ進出する過去の歴史取り戻させる」ための論調だと見ている。ところが、筆者が確認してみると、稲葉は「満鮮一体論」を主張するための論理として朝鮮を満州と結び付けているように感じられる。瀧澤が参考しているのは、「朝鮮の領土問題民族問題及鮮満文化関係に就て」(1)(2)であるが、これは「中国文化より見たる楽浪遺品」(『朝鮮』139号、1926年、pp.31—50)の延長にあり、「楽浪の「漆器」の優秀性」は認めるがそれが、それが扶餘族の流れとしてみるのではなく、「女真族」と結び付けているのである。結果として朝鮮人の劣等性・停滞性の認識で見ていることが言えるだろう。
- 23) 鳥居龍次郎「鳥居龍藏小伝」『鳥居龍藏全集』第1巻、p.7。崔南善と稲葉岩吉は後に、満州建国大学で「歴史研究班」の「第一部満州史」に所属していたが、この研究会に稲葉君山も所属していた。当時、建国大学の学生であった人に聞き取りして、崔南善と稲葉とは立場の違いがあったことを教示していただいた。「嵐田万寿夫さん(建国大学2期生)からの聞き取り」
- 24) 崔南善「朝鮮歴史通俗講話開題」、前掲書、p.429。
- 25) 崔南善「朝鮮歴史通俗講話開題」、前掲書、p.430。
- 26) 鳥居龍藏「人種の研究は如何なる方法によるべきや」『鳥居龍藏全集』第1巻、p.474。
- 27) 「平安龍岡郡石泉山のドルメンに就いて」『朝鮮』1924年10月、p.43。
- 28) 鳥居龍藏「日本人の起源」(『人類学雑誌』(32巻5号、1917年)、『鳥居龍藏全集』第5巻、pp.639—645)。
- 29) 鳥居龍藏「日本人の起源」、前掲書、p.641。
- 30) 鳥居龍藏「日本の古い巨石遺跡に就て」(『自然科学』3号、1926年)『鳥居龍藏全集』第1巻、p.521。
- 31) 崔南善「児時朝鮮」(『朝鮮日報』1926年4月)、『崔南善全集2』、pp.178—179。
- 32) 鳥居龍藏『人類学上より見たる我が上代の文化(1)』、前掲書、p.94。
- 33) 加藤玄智『神道の宗教学的な新研究』国文館、1935年[大鏡閣、1922]、p.161。
- 34) 鳥居龍藏『人類学上より見たる我が上代の文化(1)』、前掲書、p.90。
- 35) 鳥居龍藏「日本の巨石遺跡」『神道学雑誌』(1927年)『鳥居龍藏全集』第1巻、p.526。
- 36) 鳥居龍藏『人類学上より見たる我が上代の文化』(1)、前掲書、pp.90—93。「日本の巨石遺跡」『神道学雑誌』(1927年)、前掲書、pp.526—534。
- 37) 崔南善「岩石崇拜から巨石文化まで」(1927年1月)、前掲書、p.308。
- 38) カアル・マティ『旧約聖書の宗教：近東諸州の宗教間に占むる其の位置』前島深訳、前川文栄訳、1914年、p.136。
- 39) カアル・マティ、前掲書、p.67。
- 40) C.H. トーイ『宗教史概論』宇野圓空・赤松智城共訳、博文館、1922年、pp.176—183。
- 41) 八木装三朗『普通人類学』博文館、1905年、pp.308—311。
- 42) ダンヴァース著『原人究話：考古』佐藤伝蔵訳、厚生閣、1922年、pp.108—112。

- 43) 西村真次『文化人類学』早稲田大学出版部、1924年、p. 252。
- 44) 崔南善「岩石崇拜から巨石文化まで」、前掲書、p. 312。
- 45) 西村真次『国民の日本史：大和時代』早稲田大学出版部、1925年[1922]、pp. 439-443。
- 46) 鳥居龍蔵「台湾の古代石造遺物に就て」(『民族』1巻3号、1926年)『鳥居龍蔵全集』第1巻、p. 401。
- 47) 鳥居龍蔵「朝鮮のドルメン」(『東洋文庫欧文紀要』第1巻、1926年)『鳥居龍蔵全集』第5巻、pp. 645 - 655。
- 48) 西村真次、前掲書、pp. 142-144。
- 49) 韓興洙「朝鮮の巨石文化研究」『震檀学報』第3巻、1934年、pp. 132-147。韓興洙は「朝鮮の巨石文化研究」において、崔南善があまり「宗教的意味」のみに重点を置いたことを批判的に指摘する。つまりドルメンを「宗教的色彩のみへ結びつけたことを指摘している。そして、孫普泰は崔南善の論考は触れず、直接、鳥居龍蔵の原本そのものを引用して、朝鮮のドルメンの調査と特徴を述べている。
- 50) 崔南善「薩満教筭記」『啓明』啓明倶楽部、1927年、p. 1。(『崔南善全集2』にはこの序文は掲載されていない)
- 51) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 490。
- 52) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 82。
- 53) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、pp. 492-493。
- 54) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 494。
- 55) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、pp. 508-509。崔南善は「薩満の占法」の節を設けて説明しており、シャーマンの職能の部分を論考の中に取り入れている。鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化(1)』、前掲書、p. 33。
- 56) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 494。鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化(1)』、前掲書、pp. 86-87。
- 57) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 494。
- 58) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 497。
- 59) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 510。鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の化(1)』、前掲書、p. 8。
- 60) 崔南善「薩満教筭記」、前掲書、p. 511。鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の化(1)』、前掲書、p. 9。
- 61) 崔南善「壇君論」、前掲書、p. 97。
- 62) 鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の化(1)』、前掲書、p. 10。
- 63) 崔南善「壇君論」、前掲書、p. 98。
- 64) 鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化(1)』、前掲書、p. 15。
- 65) 鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化(1)』、前掲書、p. 16。
- 66) 鳥居龍蔵『人類学上より見たる我が上代の文化(1)』、前掲書、p. 19。
- 67) 崔南善「民俗学上でみる 壇君王儉」(1928年)『崔南善全集2』、p. 336。崔南善「壇君小考」『朝鮮』186号、朝鮮総督府、1930年、pp. 104-105。崔南善「壇君及其研究」(『別幹坤』(1928年5月)『崔南善全集2』、p. 249。