

韓国における巫俗言説の構造と展開 —文化および宗教としての言説を中心に—

新里 喜宣*

The Structure and Development of Discourses on Shamanism in South Korea: Discourses as Culture and Religion

SHINZATO Yoshinobu

キーワード

巫俗、シャーマニズム、韓国の近代化、民俗、言説研究

論文要旨

本稿は1960年代から80年代までを対象とし、この時期に台頭した巫俗言説の構造を文化および宗教という観点から捉え、その多様な展開を明らかにしようとする試みである。1950年代において、巫俗はほぼ迷信としてのみ語られていた。しかし、1960年代を基点として国家の民俗政策、そして研究者による学術活動などが本格化することで、巫俗は韓国文化の源泉としてその価値が肯定されるようになっていく。国家や知識人が巫俗を文化として語る際、それが迷信として批判されていることも相まって、巫俗の歴史性にのみ焦点が当てられる傾向が見出せる。現存する巫俗は迷信だが、巫俗は韓国文化の源泉として意味があるという言説である。他方、主に研究者やシャーマンによる巫俗言説は現存する巫俗を肯定し、その宗教的世界観に目を向けようとする。文化と宗教という巫俗言説は、時に対立しながらも韓国社会において巫俗の位相を押し上げる役割を担った。

英文要旨

This article takes a cultural and religious approach to examine the construction and development of discourses on Shamanism from the 1960s to the 1980s. Up to the 1950s, shamanism was largely dismissed as mere superstition. However, from the 1960s, the government and academic community began recognizing the value of shamanism as an authentic source of Korean culture. When the nation and scholars spoke of shamanism as culture, there was a tendency to shift from a critique of shamanism as superstition to an exclusive focus on the historical dimensions of shamanism. Such a discourse argues that while present-day shamanism is indeed superstition, it is nonetheless meaningful as a source of Korean culture. On the other hand, scholars and shamans affirming present-day shamanism emphasize its religious worldview. Despite the contestation between cultural and religious discourses on shamanism, both were instrumental in raising the status of shamanism in Korean society.

* 日本学術振興会海外特別研究員

1. はじめに

1-1 課題提起

本稿の目的は、1960年代から80年代までの韓国における巫俗言説の構造と展開を、文化および宗教という観点から探る点にある。

先行研究の具体的な検討に入る前に、韓国巫俗に関する近年の研究の一節を紹介しよう。韓国巫俗研究の第一人者である金成禮による指摘を導入として紹介することで、本稿が目指そうとする点が明確になると考えられる。

イ・ヨンボムは現在韓国社会には巫俗に対する二つの矛盾した眼差しが並存していると指摘する。巫女を不合理で世を惑わす迷信とみる観点と、韓国伝統文化を代表する民俗伝統とみるものの二つがあるが、後者のように巫俗を肯定的にみる観点はかなり最近のことだという。1980年代に巫俗が無形文化財として指定されるなど、公共の韓国の伝統文化として認められることで、一部のムダンたちが「人間文化財」として大衆の関心を引き、肯定的な観点が優勢になりつつある。[金成禮 2013: 347-348]

金成禮は主として植民地時代の巫俗言説を掘り下げてきた研究者である。そのため、日本の植民地支配からの解放（1945年）以降の動きに関してはイ・ヨンボム（李龍範）の研究を参照し、現代韓国において巫俗が民俗伝統と捉えられるようになった点を述べている。しかし、ここで指摘しておくべきことは、金成禮が参照している李龍範の研究 [2005] はあくまで植民地時代の迷信言説を主題とするものであって、彼の研究は1945年以降をカバーするものではない、という点である。李龍範は現代韓国における巫俗認識について短く言及はしているものの [李龍範 2005: 152]、それは彼の主たる研究対象ではない。

以上の点をもとに筆者が強調したいことは、1945年の解放以降、巫俗言説というものには様々な経験を経てきたにも拘わらず、未だこの部分

を体系的に解明した研究はないという点、そして、ムーダン（韓国のシャーマン）たちが繰り返す巫俗の実践と密接に関わりながら、巫俗言説はムーダンたちの社会的立場を押し上げる重要な役割を果たしてきたという点である。この点を掘り下げるために、以下では先行研究を整理し、本稿の意義について考えてみたい。

1-2 先行研究の整理と本研究の意義

韓国巫俗に関する研究は、植民地時代においては赤松智城や秋葉隆 [1937-38]、村山智順 [1932] によって行われ、1945年の解放後は崔吉城 [1980] や玄容駿 [1985] などにより、人類学的・民俗学的な研究成果が積み重ねられてきた。むろん、人類学的・民俗学的の研究に関しては韓国ではさらに膨大な量の研究が蓄積されてきたわけだが、概略的にみると日韓において大きな違いはないといえよう⁽¹⁾。

一方、韓国では、1960年代以降に本格化する巫俗言説の変化が無視されてきたわけではない。巫俗研究は80年代までは現地調査を中心とする人類学的・民俗学的研究が主流を占めていたが、90年代以降は、国家と巫俗との関わり、あるいは韓国現代史との関連を踏まえた研究が現れ始めた。その嚆矢として、金光億による研究を挙げることができるだろう。

金光億は1980年代の民主化運動で巫俗が積極的に活用された事例を紹介し、その意味を考察した。民主化運動では、当時韓国社会で徐々にその地位を獲得しつつあった文化としての巫俗言説、すなわち民衆の生活の根幹を成すものとしての巫俗認識が台頭し、国家を風刺し、民衆の生きざまを再現するものとしてムーダンの「クツ」（巫俗儀礼）が上演された。その最も著名なものとしては、87年5月にソウル大学校で行われた慰霊祭、そして同年7月に延世大学校で挙行された葬礼式があるが、これらは民主化運動で命を落とした学生たちの魂を慰撫するために行われたクツであった。大学教授がムーダンの役割を果たすなど、韓国における巫俗の位

置づけが、迷信から固有文化へとその意味を変化させていく一連の過程が描かれた⁽²⁾ [金光億 1991]。

金東奎は、金光億の研究を引き継ぎ、ムーダンたちの変化を考察した。彼の論文では、1960年代以降新たに登場した、巫俗を肯定的に捉える言説に刺激を受けたムーダンが民主化運動に参加し、あるいは文化界や研究者の巫俗言説を巧みに活用して巫業にはげむムーダンの事例が紹介されている。金東奎の研究は、巫俗言説というものが言説の次元に留まるものではなく、ムーダンたちの実際の生活にも影響を与えていることを明らかにした点に意義がある [金東奎 2012]。

上記の研究では、1960年代以降の韓国社会において巫俗は迷信として排斥されながらも、他方で韓国文化の根幹を担うものとして肯定されるようになった、という前提が共有されている。筆者のこれまでの調査をもとにしていえば、この認識自体は正しい。しかし、それならば、巫俗言説における変化を具体的に明らかにする必要があると思われるが、この作業が未だ行われていない点に問題がある。

以上の点を踏まえ、本稿は、韓国において新たな巫俗言説が台頭し、それが民主化運動と絡まって絶頂を迎える1980年代までを中心に、巫俗言説の具体的な変化の様相を探ることを目的とする。後述するが、巫俗言説が形成される過程において、最も重要な役割を担ったのは国家であった。この点を踏まえ、民主化が成し遂げられ、政治体制が一応の安定を迎える80年代までをひとつの区切りと見なして論を進めることにしたい⁽³⁾。むろん、90年代以降についても継続的に調査を進める必要があるが、本論で指摘するように、およそ80年代までに注目することで、巫俗言説の構造とその特徴を把握できると考えられるためである。

本稿で注目するのは「文化」と「宗教」という概念である。この二つの概念は巫俗の価値が肯定される際に頻繁に用いられてきたが、巫俗

を文化と見るか、宗教と見るか、という視点には決定的な違いが見出せる。文化と見る場合は巫俗の歴史性、宗教と見る場合は現在の巫俗を肯定してその宗教性を捉えようとする姿勢が現れる。これらは相互に関わりながらも、異なる視点として存在していた。文化と宗教という二つの言説に注目することで、韓国における巫俗言説の特徴が浮き彫りになるだろう。

韓国が近代化を遂げる過程で、巫俗は社会の病理として、または合理化を妨げるものとして批判の矢面に立たされた。その一方、巫俗は国家のアイデンティティを確立する上で格好の材料を有しており、古代から存在し続ける韓国文化の源泉としての意味が付与された。後者を文化としての巫俗言説の典型的な視点と見なすことができる。他方、迷信および文化という相反する視線が錯綜するなかで、巫俗の当事者たちはあくまで客体としてのみ存在し、言説の対象でしかなかった。しかし、ムーダンたち、そして巫俗に心酔してその宗教的価値に目を向けた研究者は、迷信および文化としての巫俗言説を否定し、巫俗はこれらを超越する宗教であると宣言するに至った。迷信と文化としての巫俗言説が近代化という文脈で理解できるものだとしたら、宗教としての巫俗言説は、巫俗の当事者たちによる近代化への一つの対応方式であったと言える。

国家や社会が巫俗に関心を示し、それが巫俗を変化させ、またムーダン自身もそれによって積極的に社会の表舞台に立つようになるという現象は、一義的には巫俗と韓国社会との関係性についての新しい理解を提供するという意義がある。現代韓国において、巫俗は韓国文化の根幹として認識されている。しかし、以下で確認する通り、このような認識が定着するうえで、国家や研究者による言説が大きな役割を果たしたことは否定できない事実であり、巫俗を適切に理解するためには、このような側面も考慮に入れる必要がある。また、今日においてはムーダンたち自身がブログやSNSを通して情報を発

信し、書籍を刊行するなど、積極的な活動を展開しているが、これは4章で扱う、ムーダンたちによる主体的な働きかけの一環として読み取ることができるだろう。

また、本稿の議論は、韓国に留まらず、たとえば沖縄におけるシャーマニズムの新たな展開など、現代社会とシャーマニズムとの関係を再考する一つの事例研究として位置付けられよう⁽⁴⁾。シャーマニズムや巫俗と呼ばれる宗教現象が近代社会のなかでどのような位置づけを与えられてきたか、そしてその過程でシャーマンたちは如何なる対応を見せたかという問題提起は、宗教史の視点からも重要な示唆を与えてくれると予想される。

以下、2章では巫俗に関する重要な社会的出来事を整理し、3章以降の本格的な議論の下準備を行う。3章では巫俗を文化とみる言説、4章では宗教とみる言説に焦点を合わせ、韓国巫俗言説における文化と宗教という二つの構造、そしてそれらの間に見出せる相関性に留意しながら、巫俗言説の多様な展開を論じる。

2. 巫俗言説の歴史的変遷：1960年代から1980年代までを中心に

2-1 研究の方法

李能和や崔南善、孫晋泰など、植民地時代の研究者は巫俗を重視し、その意義を押し出したわけだが、当時の言説を見る限り、このような認識は学者を中心とした少数派に留まっていたと言わざるを得ない。一般の人々がムーダンのクツを学び、あるいは韓国文化を語る際に巫俗が参照されるなどの動きは、1960年代以降に出てきたと言ってよい。

この点を明らかにするために、以下では新聞記事をもとに、巫俗言説の歴史的な流れを確認する。新聞を参照する際、各新聞社のホームページの他にも、ポータルサイト「ネイバー」が提供するデータベースである「ニュースライブラリー」(<http://newslibrary.naver.com/>)を活用した。このサイトは『京郷新聞』、『東亜日報』、

『ハンギョレ新聞』、『毎日経済』の記事を紙面とあわせてテキストとして提供しており、本文検索および日付設定も可能な点に特徴がある。韓国ではこのほかに『朝鮮日報』、『中央日報』、『韓国日報』などの大手新聞社があり、筆者は巫俗に関してこれらの新聞についても調査を完了しているが、本稿では、現在韓国において発行されている新聞のなかで最も歴史の古い『東亜日報』、植民地支配からの解放後、早い時期に創刊した『京郷新聞』を中心に論を進めていくことにしたい。植民地時代や解放直後と1960年代以降の流れを通時的に把握しようとする際、上記二つの新聞が最も参考になるためである。

以下では、筆者が調査した巫俗関連記事のなかで、とくに重要と思われるものを通時的に確認する。

2-2 1945年から1960年代までの巫俗言説

植民地時代において巫俗を語る際、そのほとんどは迷信として糾弾するものであった⁽⁵⁾。そして、植民地時代からの迷信打破運動を引き継ぎ、李承晩政権（1948-1960）でも散発的に巫俗や占トを糾弾する運動が行われた。その中でも、1949年に関しては、『京郷新聞』の以下のような文章が注目に値する。「文教部当局では新生活運動実践要綱を決定し、生活改善運動を展開することを公表したが、文教部ではその初めの事業として来る10月10日より一週間を迷信打破週間と定め、内務部および全国文化団体の協力をえて道路や家庭に根深く潜在している迷信的要素を一掃する」とし、「この週間においては警察の応援を得て全国のムーダン組合を解散させると共に、公園や繁華街で場所を占有している四柱・観相をみる者と路地で看板をかけて卜術を行う者たちの営業を一切廃止」させると宣言する⁽⁶⁾。

1950年6月25日に端を発する朝鮮戦争の勃発により、迷信打破週間は短期間の行事として終わってしまう。しかし、その後も、たとえば迷信打破強調週間⁽⁷⁾のように、50年代までの巫

俗言説は、基本的に迷信打破運動との関連で巫俗を語るものであった。

ただ、李承晩政権期においては、ひとつ重要な記事が登場したことを強調しておきたい。それは、1958年から開かれた「全国民俗芸術競演大会」である。『京郷新聞』1958年8月23日の紙面には、「団体一等賞に慶北、民俗芸術競演大会」という記事が出るのだが、ここで短く「個人賞＝ムードン踊り」という言葉が登場する。このきわめて短い言及は、しかし巫俗の歴史を考える際に何よりも重要な意味をもつ。事実、たとえば植民地時代の記事においては、民俗学や歴史学に造詣が深い崔南善による記事を筆頭に、新聞紙上で巫俗の歴史的意義を肯定する議論がないわけではなかった⁽⁸⁾。しかし、58年8月23日の記事の内容は、歴史ではなく民俗として、目の前で繰り返される巫俗儀礼が国家によりお墨付きを与えられたという意味において、記憶に値する動きであった。

朴正熙政権（1963-1979）によるセマウル運動（後述）、そして全斗煥政権（1980-1988）による社会浄化施策⁽⁹⁾など、韓国近現代史において巫俗は常に迷信打破の対象になってきた。他方で、国家は全国民俗芸術競演大会をはじめとして、巫俗の文化・民俗的な価値を認定する働きかけも行った。これは明確な矛盾であるが、国家はこの矛盾を放置したまま今日に至っている。

国家による巫俗の民俗的価値の肯定は、1960年代以降、速度を増していく。64年には景福宮に民俗博物館が設置されるのにあわせ、文化財管理局（現・文化財庁）が民俗に関する物品を収集することになり、巫俗に関する物品もこれに含まれることになった⁽¹⁰⁾。そして66年には高麗大学校民族文化研究所において「韓国巫俗の立体展示」として、韓国ではじめての巫俗を主題とした展示会が開かれることになった。新聞もこの件に関してはその意義を高く評価している。

我が国で初めて開かれる巫俗の全般的で本格的な今回の展示会は、民族文化の開発

と研究を目的とする民族文化研究所が民俗資料調査研究の一次計画として、3年にわたり全国各地で収集、整理した巫俗資料の一部を公開するものである。「天神大監」など巫神図31点、「モンジュリ」など巫服20点、「長鼓」など巫具35点と全国各地の巫俗儀礼の写真（60枚）および神堂形態の写真（40枚）が公開される今回の展示会は、録音された各道・地方の巫歌を公聴、立体的な巫俗理解を企図した。⁽¹¹⁾

このような動きをはじめとして、1960年代以降は全般的に巫俗を韓国文化として語る記事が増える点に特徴がある。その理由の一つに、学術界において巫俗に対する関心が高まったことを挙げることができる。50年代まで、巫俗を主題とした学術的な動きが新聞紙上で取り上げられることはなかった。しかし、69年を契機として、学者による巫俗を主題とした論説、あるいは学会などに関する情報が紙面に多く載せられるようになっていく。たとえば『東亜日報』では、人類学者である李光奎による「韓民族の文化起源：民族学からみた南方性」[1969年4月29日]として民族と巫俗の関係を論じる記事が見られる。また、同じく『東亜日報』の「韓国シャーマニズム再検討」[1969年11月11日]では、人類学者である崔吉城や宗教学者の柳東植などの発表をもとに、韓国宗教の土台として巫俗が議論されたことが伝えられている。

国家および研究者による巫俗言説は、韓国社会における巫俗の地位が変化する上で決定的な役割を果たした。それは従来迷信として語られてきた巫俗を、韓国文化の基層として規定するものであった。以下、このような動きが本格化する1970年代以降の巫俗言説について確認してみよう。

2-3 1970年代の巫俗言説

1970年代は韓国が高度経済成長を迎える時代でもある。この時期、独裁体制を固めていった朴正熙政権は旧弊を打破しようと、様々な政策

を行っていった。その代表的なものがセマウル（新しい村）運動である。セマウル運動は朴正熙元大統領が主導した農村振興運動であり、韓国経済の発展を阻む農村の疲弊を改善することが叫ばれ、巫俗、部落祭、そして城隍堂と呼ばれる村の守護神的な堂社が農村の成長を阻む障害、すなわち迷信として排除の対象と見なされた。以下に引用する記事は、巫俗を取り囲む当時の社会的状況をよく表している。

21日は第5回科学の日、科学時代を生きる現代人の生活には余りにも非科学的な要素がありふれている。まめまめしく生きようとするセマウル運動が一斉に展開されているが、果たして私たちの生活はどの程度科学的だろうか？

（中略）まだ健在なムーダンのクックが社会の一部で通用し、とりわけ農村では60%ほどの精神病患者が迷信に治療を依頼している。生活に非科学的な要素が多いことは国民の科学知識の不足も一つの要因として考えられるが、政府や社会団体が国民に科学的思考方式を植え付けるうえで消極的であった点も、生活科学者たちが指摘している通りである。⁽¹²⁾

セマウル運動を推進する国家に呼応するというよりも、さらに積極的にこれを主導していこうとする姿勢が垣間見える。このように、セマウル運動において巫俗は迷信打破の対象と見なされ、厳しい批判と弾圧にさらされることになった。

反面、1960年代に端を発する巫俗の文化的価値を肯定する言説は、この時期になると、もはや研究者など一部の層に留まらず、韓国全土で広く受け入れられるようになっていく。たとえばセマウル運動が大々的に展開されていた最中である1973年9月28日の『京郷新聞』の記事「龍仁郡に民俗村」は、民俗村で巫俗に関する展示会が行われていることを伝えている。また、同年の記事である、1973年10月29日の『京郷新聞』「文公部（文化公報部—筆者）長官賞（民俗演

戯部門）：ソウルの『大監演戯』」では、民間に伝わる巫俗儀礼が受賞したと報じられている。

以上、確認してきた通り、1970年代の巫俗言説は、おおむね迷信と文化としての言説が拮抗する関係にあったといえることができるだろう。セマウル運動が巫俗に与えた衝撃は、決して軽いものではなかった。しかし、この時期は同時に、ほぼ毎日のように直接的・間接的に巫俗の文化的側面が報道された時期でもあった。迷信と文化という相反する巫俗認識が共存していたことが、70年代の言説の特徴であった。

2-4 1980年代の巫俗言説

1980年代に入ると、巫俗を迷信とみなす言説は確実にその数を減らしていく。代わりに、巫俗を主題とした文化公演や演劇、学術大会などがほぼ毎日のように催されるようになる。また、詳細については4章で述べるが、この時期になると、ムーダンたち自身が社会に向けて積極的に発言するようになったという変化も見いだせる。

しかし、これは巫俗を迷信とみる視点が消えたことを意味するのではない。先述した通り、巫俗を韓国文化として押し出す視点を生み出す契機となったものは、全国民俗芸術競演大会をはじめとした国家による民俗政策であった。これとは別個に、国家はセマウル運動の一環として大々的な迷信打破運動を推進し、また1980年代の全斗煥政権では、社会浄化施策のもと、仏教とあわせて巫俗も排斥の対象となった。80年代は巫俗にとって決して楽な時代ではなかったのである。この点に関しては次の記事が参考になるだろう。

内務部は11日、山林や公園、河川などの地で似而非宗教活動や巫俗行為を行いながら山林を毀損したり形質を変更させたり、自然景観を毀損するなどの不法行為を、来る31日まで一斉取締りを行うように各市・道に緊急指示した。

内務部は、似而非宗教や巫俗活動として

純真な住民に邪行心を芽生えさせたり、虚妄な祈福などで国民情緒を傷つけながら自然毀損まで起こしたりしている行為を根絶させるために、社会浄化施策の一つとして取締り措置を行ったと明らかにした。⁽¹³⁾

筆者が調べた限り、社会浄化施策はセマウル運動ほどの影響力は発揮できなかったように見える。ただここで注意すべきことは、1980年代になっても、韓国で長い時間をかけて形成されてきた巫俗を迷信とみる視点は、一部ではあるものの、確実に維持されたという点である。そのため、一部の層には巫俗が無分別に肯定される現象が不快に感じられもしたようだ。次の文章はそれを端的に示している。

我々の魂がつまっている伝統文化が衰退したことは口惜しいことだ。このような反省から、70年代に入って伝統文化を探す運動が展開された。ところで、すべてのものがみなそうであるように、限度をこえることには問題がある。

このような運動が伝統文化に対する我々の自覚を呼び起こすことは良いことだが、「迷信」と考えられるものまで伝統文化として押し出すのは大きな問題だ。たとえば、ムーダンの踊りを伝統舞踊として押し出すあまり、ムーダンとパクス（男性のムーダン—筆者）がコンピューターまで嘲弄し、牛耳っていることは笑ってすませられることではない。⁽¹⁴⁾

伝統文化全般を論じるエッセイだが、巫俗舞踊は文化としては意味があるものの、現存する巫俗は「迷信」であって「大きな問題」だと断ずる。1980年代に入ると、巫俗を文化の根幹と捉える視点は韓国社会においてほぼ定着したと言って良い。しかし、これは巫俗を迷信とみる視点がなくなったことを意味するのではない。巫俗を文化として語る主体の背後には、常に迷信としての言説が一定の力を発揮していたのである。次章では、巫俗を文化として語る際に見られる特徴について考えてみよう。

3. 文化としての巫俗言説

3-1 国家による民俗政策と巫俗

巫俗を迷信とみならず言説が主流を占めるなかで、巫俗がもつ価値を肯定的に描き出した主体は国家、文化人、そして研究者たちであった。研究者たちの巫俗言説については次章で述べるため、ここでは国家や文化人がどのようにして巫俗を文化として押し出したか、そしてその際に、迷信としての巫俗言説とは如何なる棲み分けがなされたのかを考えてみたい。

巫俗を韓国文化の源泉と捉える視点が台頭した背景として最も重要なことは、国家による文化・民俗政策である。この直接的な契機となったものは、顕忠祠総合浄化事業に関する1966年4月28日の朴正熙元大統領の指示、「私たち同胞の永遠なる精神的支柱として見なさなくてはならない、忠義精神の亀鑑である忠武公李舜臣將軍の祠堂の荒廃を総合的に浄化し聖域化すること」〔文化公報部 1979：284-285〕という発言であったとされる。この後、伝統文化を朝鮮半島の根幹をなすものとする認識が高揚した。それまで伝統文化は近代化の障害物として否定的に捉えられる傾向があったのに対し、朴正熙元大統領の上記の発言を皮切りに、大々的な文化・民俗政策が展開されることになった〔チョン・ジェホ 1998〕。

巫俗のもつ民俗的価値を国家が認定する装置は、主に二つあったと言えよう。一つは先述した「全国民俗芸術競演大会」、そしてもう一つは「無形文化財」制度であった。このうち、全国民俗芸術競演大会については、1958年の「ムーダン踊り」を出発点に、61年の「ペベンイック（平北）」、63年の「ムーダン演戯（黄海）」、66年の「セギョン演戯（済州）」などの巫俗儀礼が出演、表彰されていった。この中でもとりわけ73年に「文公部長官賞」を受賞した「大監演戯（ソウル）」については「ムーダンたちのクツとして規模がもっとも大きいというソウルの大監演戯、天宮迎え（クツを構成する祭次の

一つ一筆者)と共に代表的な我が国のクツ」と紹介し、その価値を高く評価する内容が報道された⁽¹⁵⁾。

また文化財管理局が主軸となり推進された「無形文化財」制度も、巫俗の民俗的意義をみとめる国家的な政策として指摘できる。1990年まで無形文化財として認定された巫俗儀礼を挙げてみると、「恩山別神祭(第9号、1966年登録)」、「江陵端午祭(第13号、1967年登録)」、「楊州牛演戯クツ(第70号、1980年登録)」、「濟州七頭堂クツ(第71号、1980年登録)」、「珍島シッキムクツ(第72号、1980年登録)」、「東海岸別神クツ(第82-カ号、1985年登録)」、「西海岸船ヨンシンクツ及び大同クツ(第82-ナ号、1985年登録)」、「蝸島ティベ演戯(第82-タ号、1985年登録)」、「南海岸別神クツ(第82-ラ号、1987年登録)」、「平山牛演戯クツ(第90号、1988年登録)」、「京畿都堂クツ(第98号、1990年登録)」がある⁽¹⁶⁾。ムーダンが深く関わる祭儀が公的な次元において認定されたということは、巫俗に対する社会的視線が変化する上で重要な役割を担った。60年代以降、巫俗についてはこれを迷信として批判する論調が維持されながら、他方で、全国民俗芸術競演大会や文化財制度という例外的な装置が準備されていた。

上で紹介したもののほかに、国家は公的な行事においてムーダンを呼んでクツをさせるなど、文化・民俗として巫俗を肯定する論調を展開していった。これはセマウル運動や社会浄化施策と比べると明らかな矛盾であるが、政府の側からこの点に対する弁明がなされることはなく、矛盾は矛盾のまま放置されることになる。

3-2 国家政策の矛盾に対する葛藤

巫俗に対する国家のアプローチは、矛盾を孕むものであった。新聞記者や文化人のなかには、この矛盾に気づき、曖昧な状況を正当化しようとする努力を行う者もいた。たとえば、巫俗を取り巻く民俗政策が本格化する1960年代後半には、以下のような発言が見える。

私たちは、巫俗なしで民俗芸術が生き残ることができなかったというこの厳然たる真実の前で、今後巫俗をどのように扱えばよいのかに対して、何か決定を下さなくてはならない段階に至った。

巫歌の中に無窮無尽に込められている国文学の資料と、韓国人の心性の土台をなしている巫俗信仰自体を研究するためにも、である。⁽¹⁷⁾

迷信として批判されている巫俗を「民俗芸術」として認定しなくてはならないとするものの、多少の躊躇を感じさせる文章である。この記事は1969年に出されたものだが、研究者の意見も参照しながら、巫俗の紹介を行っている。この段階ではまだ明確には意識されていないが、およそこの頃から、巫俗を取り巻く矛盾した状況に対する苦悩が表明されるようになる。たとえば次の文章は、セマウル運動が本格化する直前の発言として、迷信と文化的要素を分離して巫俗と向き合おうという態度が表明されている。この記事は延世大学のベク・キワン教授による学術セミナーについての報道である。

私たちが迷信に対して取らなくてはならない態度は、迷信のなかに含まれた民衆の願いと音楽的価値を拒否しないで、単純な自己喪失に陥って運命判断などの迷信に依存するようになる矛盾を是正しよう、というのがベク教授の提議。とりわけ選挙や何かことがある際、統治者たちが統治秩序を維持するために利用する占いみたいな迷信は完全に糾弾されなくてはならないが、ムーダンが担っている巫歌は、民俗芸術として保存しなくてはならないと主張した。⁽¹⁸⁾

伝統文化とはいっても無条件にすべてを受け入れるのではなく、ムーダンが行う「古い」は糾弾し、「巫歌」のような価値のある部分だけ受容しようという態度が表明されている。はたしてそのような分離が可能なのかどうか疑いを禁じ得ないが、国家の矛盾した施策を正当化す

る上で、これもまた一つの論理的な対応であったということができよう。

迷信と文化を分けて考えようという態度は一応の論理性を備えており、それなりに理解できる論法ではあるが、筆者が調べた限り、国家の矛盾に対しては冷静な態度というよりも、憤りに近い意見を表明する者が少なくなかった。次に引用する文章は、地方文化の発展を論じながら、国家の矛盾を的確に把握してその改善を促している。

地方文化の暢達のために、各部処間で緊密な協調と統一された施策が行われたらと思う。

今までの経験に照らしてみると、一つの政府の下で仕事をしながら、こんなにも部処間で相反した施策をためらいなくできるものかと、猜疑心を禁じ得なかった。その端的な例を挙げれば、文公部では例年開催される全国民俗芸術競演大会において、ムーダンのクツを受賞対象とすることに少しもためらいがないのに対し、内務部ではムーダンの儀礼の場所を壊し、ムーダンのクツを取締ることに熱中してきたという事実をどのように説明すればよいのか、気になって仕方がない。⁽¹⁹⁾

国家が抱える矛盾を正面から批判した文章である。しかし、管見の限り、これに対する国家の明確な回答は提出されなかった。そこで上記の迷信と文化の分離という議論が登場するわけだが、この他に、巫俗には文化的意義があるものの、迷信的要素も含まれているため、その価値は一段階低いものにならざるを得ない、という論法も繰り出された。「巫俗を我が国の文化の根源のように過大評価するのも問題⁽²⁰⁾」だという指摘であり、国家の矛盾した施策に対する知識人たちの苦悩が表明された文章と捉えることができるだろう。迷信的要素を含んでいる巫俗は韓国文化の中心にはなれない、という思考が窺える。

3-3 巫俗がもつ歴史性への着目

以上、国家の巫俗政策とそれに伴う議論を概観し、迷信と文化のあいだで揺れ動く巫俗認識を確認した。新聞紙上に登場する記者、文化人は国家の矛盾を認識していたわけだが、もちろん当時巫俗に関心をもった全ての人がこの矛盾を意識していたわけではない。2章で考察した、巫俗を題材とした文化的行事に参加した大部分の層は、純粋に韓国文化への関心から巫俗に興味をもち、国家が抱く矛盾にはとくに注意を払わなかったものと思われる。また、当時本格化していた民主化運動の当事者たちにとっては、如何にして巫俗を運動の象徴として昇華させるか、という点が重要であったことだろう。

ただ、ここで一つ確認しておきたいことは、これまで考察してきた巫俗言説は、ほぼ全て巫俗を文化あるいは民俗として見ており、これを宗教として見る視点は希薄であった、ということである。それぞれ立場の違い、程度の差はあれ、巫俗は古代から朝鮮半島に存在し、文化の根幹を担うものであるため価値があるとされた。ここではいわば巫俗の歴史性が重視されているのであり、それは歴史を保存しているという意味においてのみ価値が認定された。極論として、歴史性に価値を置くことは、現存する巫俗に対しては沈黙ないし否定的な態度を採ることを可能とする。つまり、巫俗を文化とみなす言説は、究極的には迷信言説と共存可能なのであり、これは、巫俗が依然として迷信として批判される状況における、一種の妥協的な視点であったと見ることができる。しかし、ここでは、ムーダンが依頼者に応対し、それによって救済される、という巫俗の宗教的な部分はほぼ看過されているといっても過言ではない。

では、巫俗の宗教性に目を向けた主体はいなかったのか。もちろんいた。とりわけ巫俗を文化とみなす言説の源泉となり、そこからもう一歩踏み出した研究者たちは、巫俗の宗教性にも価値を見出すようになった。次章ではアカデミズムの議論を出発点とし、ムーダンたちの声に

も耳を傾けながら、宗教としての巫俗言説について考えてみたい。

4. 宗教としての巫俗言説

4-1 巫俗を文化とみる言説の源泉

韓国社会における巫俗言説の広がりをつかむためには、国家の他にもう一つ、重要な主体を指摘しなくてはならない。それは研究者たち、とりわけ民俗学者による働きかけであった。この点を明らかにする上で、例として、1966年の『東亜日報』において、「巫俗」という言葉がどのような記事に出てくるのかを確認してみたい。記事は全部で五つであり、記事の題目は、(1)「高麗大学校民族文化研究所において巫俗研究着手」(4月5日)、(2)「韓国巫俗の立体展示」(6月21日)、(3)「慶熙大学校付属民俗館巫俗室を設置」(9月24日)、(4)「受難の文化財」(10月1日)、(5)「模索する韓国宗教界」(11月17日)となっている。

内容としては、(1)と(2)は高麗大学校における巫俗研究および巫俗関連資料の展示、(3)は慶熙大学校での巫俗関連資料の公開、(4)は文化財に関する話から巫俗に言及、(5)は韓国宗教界の問題点に関する話題から巫俗についても語る内容となっている。とりわけ(1)から(3)にかけての記事からわかる通り、大学、そしてそこに所属する研究者たちの間においては、すでに1960年代から巫俗に対する視点がある程度確立していたことが窺われる。

では、植民地支配からの解放後、早い時期から巫俗について語ってきた研究者の言説の特徴とは何か。筆者が見るに、彼らが担った言説には二つの意味がある。まず一つ目に、巫俗を韓国の基層文化として押し出すことで、その保護を図ろうとした点である。これは、前章で考察した文化としての巫俗言説を擁護し、育成する役割を担ったとみることができる。この点に関しては、朝鮮王朝とも関わりが深い國師堂(神堂)をスカイウェイ建設のために壊すという問題を報道した次の記事が参考になる。

管理局によって無形文化財指定のための資料調査(当時の調査者:張籌根教授)と共に文化財指定が議論されたが、巫俗の震源地として迷信を助長する憂慮があるため、指定が保留されてきた。

(中略)張籌根氏の発言=ムーダン、巫俗を助長するという憂慮をこえて、韓国の民俗を研究するうえでもっとも重要な民俗資料である國師堂を壊してしまうということは言語道断だ。スカイウェイを迂回させたり國師堂を近所に移転させたりなど、何らかの措置がなくてはならない。⁽²¹⁾

張籌根は韓国を代表する民俗学者である。彼は民俗資料としての巫俗を重視し、その歴史性を押し出すことで巫俗関連資料の保護を訴えた。文化財専門委員でもあった張籌根はこの他にも、セマウル運動当時、城隍堂は迷信ではないとし、何人かの研究者と協力して、これを無暗に壊してはいけないとする論陣を張るなどの活動を繰り返し、結局、政府は彼らの主張を受け入れ、方向性の修正を迫られることになる⁽²²⁾。

張籌根、そして彼と共に韓国民俗学の発展に寄与した研究者の多くは、巫俗の歴史性を重視し、その文化的価値を何よりも重んじた。1970年代以降、韓国において巫俗言説が高揚する背景には、彼らの学問的言説が知的資源として大きな役割を担った。

4-2 巫俗がもつ宗教性への着目

ただ、研究者たち、なかでも民俗学者の巫俗言説のなかには、文化としての巫俗認識に留まらず、巫俗を宗教として捉え、あるがままの巫俗を肯定する視点も登場するに至った。その代表的な研究者が金泰坤である。次の記事は金泰坤による巫俗の解説だが、彼の巫俗観を端的に示す内容となっている。

伝統文化に対する関心が高まるなかで、クッに対する関心も高まっている。各地方のクッが招請され舞台の上に立ったりもし、最近では「巫俗芸術総合発表会」まで

開かれるに至った。落ち着いて自らを振り返る余裕さえなかった韓国人にとって、伝統文化に対する熱意は自らの根源を再照明できるという点において、高く評価されるべきだろう。

(中略) クッは、有限である人間という存在を永遠なものとして持続させるために古い宇宙の秩序を廃棄し、太初以前の暗い混沌にかえり、新しい存在秩序を獲得・循環させるという存在持続の原理によって成立している。

ただ、その遠大な宇宙的循環の存在原理を、現代人は現代という自己矛盾に陥り理解できないのだ。クッは単純な興行的な演戯ではないため、クッを見る際は、このように存在の循環原理に対する理解が必要になる。⁽²³⁾

金泰坤の思想において、クッは迷信でも韓国文化を理解する糸口でもなかった。上の文章でも指摘されているように、彼は、巫俗に対する関心が大衆に拡散すること自体は喜ばしいものとして受け止めている。しかし、それだけでは不十分なのである。金泰坤によれば、巫俗を単純に文化的側面だけで捉えるのはその本質を見極めきれていないものであり、巫俗、とりわけクッがもつ宗教的世界の内面に踏み込んでこそ、そこには意味があるのだとされる。

巫俗を文化としてのみならず、宗教としても捉える視点に至った金泰坤において、巫俗の文化的価値が称賛され、ムーダンやクッといった名前が冠せられた公演や舞台が乱発した1970年代および80年代の状況は、必ずしも望ましいものではなかった。以下の記事は巫歌収集についての彼の研究を紹介するものであり、金泰坤が当時の韓国社会をどのように捉えていたのかをよく理解できる内容となっている。

「人の心をつかんで振り回す呪術的魔力が、恐怖心とともに神聖感もそなえていたのが昔のムーダンの歌がもつ特徴でしたが、最近のムーダンたちの歌と踊りは、宗教儀

式的神聖さから逸脱し舞台の『ショー』と化してしまい、その上、一部のなり立てのムーダンによって名利的な欲望と商売魂まで加わり、神聖な宗教儀式の品位が褪色してしまっているのが少し残念」と話す。⁽²⁴⁾

ここでは「ショー」としての巫俗儀礼に便乗し、巫俗の「神聖」性を貶めている一部のムーダンたちに対する不満が述べられているが、これは逆に言えば、そういったものを求める韓国社会への批判とも読み取れる。

他方、学術界において、巫俗を宗教と捉える視点は、金泰坤の他にも何人かの代表的な巫俗研究者によって共有されていた。その一人である趙興胤の発言を見てみよう。

趙興胤教授は「巫を単純に民俗的なものと理解する観点から抜け出し、儒教、仏教と混ざって韓民族の意識の底辺に存在する固有の宗教として歴史的価値を認定しなくてはならない」と話す。韓国の巫とシベリア及び東北アジアの巫との関係解明と隣接国家との比較研究はもちろん、巫と他宗教との習合、ムーダンの形成過程、信仰と祈禱形態、巫歌、巫服などもその全体的な構造のなかでさらに正確に研究、究明されなくてはならないと考えられる。⁽²⁵⁾

これは巫俗に関する国際学術大会に関する記事であるが、民俗学者である趙興胤は、巫俗研究において今後、「単に民俗的なものと理解する観点」ではなく、「固有の宗教」と捉える視点が必要になると強調する。「歴史的価値」も述べられているが、それは巫俗を過去のものとして捉えるのではなく、現在の巫俗の宗教的世界を直視する上で、歴史性に対する視点も重要だという考え方である。金泰坤の主張との親和性が窺えよう。

4-3 宗教としての巫俗言説の多様な展開

学術界の巫俗研究は、巫俗が文化として認識される源泉にもなった。その反面、研究者の巫俗言説は、生きられている宗教としての巫俗を直視する姿勢から、巫俗の歴史性にのみ価値を

置く視点、すなわち文化や民俗とだけ捉える視線を批判するという性格を持つものでもあった。ただ、ここで確認しておくべきことは、巫俗の歴史性ではなく、現在の巫俗に見出せる宗教性を肯定的に捉える視点は、研究者にのみ見られるものではなかった、という点である。研究者ではなくとも、巫俗と深く接することでその宗教的世界観に魅了されたものは少なくなかった。彼らは直接的な表現は使わずとも、巫俗を過去のものとする視点を陰に陽に否定的に捉えていた。その代表的な人物として、巫俗の現場を長年にわたって取材し続け、後年には研究者やムーダンと一緒に巫俗の価値を広める活動を行った金秀男の言葉を確認してみよう。

全国のクッの現場を歩き回り、巫俗の写真を専門として撮る、写真作家金秀男氏。地質学を専攻していた大学時代、偶然出会ったクッに魅力を感じた後、今まで15年間、根気強く飛び回り、クッの風景を撮ってきた。

「クッは昔のことではありません。いま私たちの隣で広がっている生き生きとした生活の一つの断面です。」クッの実在性を強調する金氏は、消え去っていく風物の記録とともに、クッを求める人たちの多様な生き様を照らすために、クッの現場に飛び込んだという。⁽²⁶⁾

「クッは昔のことではありません」という言葉は何を意味しているのか。直接的な表現ではないが、巫俗の歴史性のみを強調する社会的雰囲気に対する批判と受け止めることは、過度な推察ではあるまい。

巫俗の宗教性を押し出したもう一つの主体は、ムーダンたちであった。巫俗の当事者にとって、1960年代以降、その文化的価値に対する自覚が深まること自体は喜ばしいものであっただろう。しかし、彼らは自らの信仰が文化としてのみ形容されることに満足できなかった。ムーダンには仕えるべき神、怨恨を解いてやるべき霊、自分を頼って宗教的な救済を乞う依頼

人がいる。そのため、ムーダンたちの発言には、自然とその信仰を宗教として強調しようとする向きが見出せる。次の記事は、ソウル大学校彫塑科を中退し、ムーダンとなった金京蘭へのインタビューであり、彼女が巫俗をどのように捉えているかを端的に示す内容となっている。

「私たちの巫俗は迷信として排斥されてきましたが、今でも民間層の生きた宗教として不安を解消し、希望を与えていることは誰も否定できないことではないでしょうか。伝統的にムーダンは、官権と戦禍に悩まされてきた民衆のために、共同体意識を守ってあげる役割をしてきたじゃないですか」とし、現代的観点からすれば巫俗には不合理な面が多いが、その責任は私たちの民間信仰を度外視してきた現代社会にあるのではないかと反問する。⁽²⁷⁾

「民間層の生きた宗教」、「私たちの民間信仰」という言葉に注目したい。ありふれた言葉のように感じられるかもしれないが、これには3章で確認した文化としての巫俗言説とは厳然たる違いが見出される。巫俗の歴史的な側面にのみ注目する社会的雰囲気に異議を唱え、その宗教的世界観、救済観を押し出すことで、巫俗の地位向上をはかろうとする意図が窺われる。

出版年度は本稿の対象時期である1980年代を超えてしまうが、本章の最後に、上で引用した金京蘭の師匠格であり、韓国の国巫として名高い金錦花の言葉を紹介しよう。セマウル運動が積極的に展開された時期のキリスト教による排斥の記憶を想起しながら、金錦花は以下のように述べる。

間借り生活においても、主人と借家人がお互い尊重して共存することが法則だ。それなのに宗教として自分のものだけが正しい、他人のものは迷信だとして断定し排斥することは正しくない。巫俗も厳然たる宗教である。それも我々の民族において、代々伝わってきた伝統の宗教だ。自分達と異なる神を信じているからといって無条件

に排斥することは、宗教家としても望ましい姿勢ではない。[金錦花 2014 : 286]

巫俗を「迷信だとして断定」する態度に異議を唱え、「代々伝わってきた伝統」として巫俗の歴史性に重きを置くことは、3章で確認した文化としての巫俗言説と通じる部分である。しかし、「厳然たる宗教」として、金錦花は巫俗においてムーダンたちが信じる神、神々を迎える儀礼としてのクッ、そしてそこに引き寄せられる人々の宗教的心性に価値を見出そうとする。このような観点が巫俗を宗教とみる言説の特徴であり、文化とみなす言説との違いが浮き彫りになる地点であった。また、これは近代化過程において、自らが関与しないかたちで発信される迷信および文化としての巫俗言説への、ムーダンたち、そして巫俗に心酔した者たちの主体的な対応方式でもあった。

1960年代以降の韓国においては、国家の民俗政策、そして研究者による巫俗研究が活発化し、またそこに高度経済成長によるアイデンティティの希求や民主化運動の高まりが合わさって、巫俗に対する関心が増大していった。このなかで、やはり主流は巫俗を韓国文化の根幹と捉え、その歴史性に価値を置く視点であった。しかし、そのような視線とは距離を置き、ひたすら現実の巫俗を直視して巫俗のもつ宗教性に対する視点を強調していった人々の言葉は、たとえば小説における巫俗の表象など、確実に韓国社会において共有されていった点を見逃してはならない⁽²⁸⁾。

5. おわりに

本稿では、1960年代から80年代までの巫俗言説を、文化と宗教という構造から捉え、それぞれの構造が担う多様な展開を考察した。

見てきた通り、1960年代以降の巫俗言説は、それを迷信とみる前提に対抗して、文化や宗教という概念を用いて、巫俗の価値を高めていくものであったと言えるだろう。とりわけ本稿の2章と3章の議論は、巫俗が韓国文化として高

く評価されるようになる具体的過程、そして、そこで見られた知識人たちの葛藤を明らかにした点において意義があると考えられる。依然として巫俗を迷信とみなす視点が社会的に共有されている状況のなかで、その文化的価値を押し出した主体は、巫俗の歴史性に着目することで、究極的には迷信としての巫俗言説と共存可能な巫俗認識を登場させた。迷信と文化という、相反する視点がお互いに絡まり合いながら巫俗についての認識が変化していったという点は、巫俗を迷信と見ながらも、もう一方では固有の文化と捉える現代韓国における巫俗認識を理解しようとする際に、有用な示唆を与えてくれる。

4章で扱った宗教としての巫俗言説は、近代化という過程のなかでムーダンたち、そして巫俗に深く接した研究者たちが採った対応方式であった。彼らは直接的・間接的に迷信および文化としての巫俗言説とは距離を置き、巫俗を宗教として昇華させようと試みた。このような働きかけは、たとえば巫俗団体である「大韓勝共敬信連合会」の種々の活動を読み解く際にも、大きな助けになる。1970年代に正式に社団法人として登録されたこの団体は、88年に「天宇教」という宗教団体を創立するに至るが⁽²⁹⁾、巫俗がこれまで正統な宗教として扱われてこなかったこと、そして、キリスト教や仏教と肩を並べる宗教にならなくてはならないことが、教団創立の動機として述べられている⁽³⁰⁾。

紙面の都合上、本稿では深く触れることができなかったが、天宇教のほかにも、およそ1980年代頃より、巫俗を宗教として押し出し、これによって巫俗の社会的地位を上昇させようとする動きが活発化する。その際にしばしば用いられた言葉が「巫教」であり、これには巫俗の宗教性を直視しようとする姿勢が見出される。巫俗の当事者によるこのような働きかけが可能になった背景として、巫俗の文化的側面に対する社会的関心が高まったことが作用したことは確かである。しかし、本稿の議論から明らかになった通り、巫俗の歴史性にのみ重きを置く視

点は、ムーダンたちにとって満足できるものではなかった。そこで巫俗を宗教として昇華させようとする言説とその実践としての教団創立の動きが出てくるわけだが、本稿の議論は、このような現象を読み解く上で、一つの参照軸になると考えられる。

本稿では、巫俗言説の大枠が形成される時期として、1980年代までを対象とした。今後は、本稿で提示した議論を土台として、90年代以降に関する考察が必要となってくる。これらの課題については、また稿を改めて論じたい。

付記

本研究は、日本学術振興会海外特別研究員研究活動費の助成を受けたものである。

註

- (1) たとえば崔吉城 [1985] は巫俗研究の文献目録を作成しているが、これを踏まえると、巫俗研究の大部分が人類学的・民俗学的研究であることが分かる。
- (2) この他にも、民主化運動と巫俗の関連性については真鍋 [1997] による研究にも受け継がれ、民主化運動において巫俗がもつ宗教的要素がどのように活用されたのかが考察されている。
- (3) 巫俗言説の形成に関して、国家に劣らず重要な役割を担ったのは研究者たちであった。1980年代末になると、それまで巫俗の価値を語ってきた研究者たちが、あまりにも巫俗に偏りすぎたと反省の弁を述べるようになる。この点も筆者が80年代までを一つの区切りとする理由として挙げられる。「韓国民俗信仰研究：巫俗にだけ偏った」『東亜日報』1989年9月25日。
- (4) 沖縄シャーマニズムと現代社会との関係については、拙稿 [2009] を参照されたい。
- (5) 1945年以前の迷信打破運動については、宮内 [2012] の研究が最も参考になる。また、青野 [2001] の研究も、植民地期

の宗教をめぐる言説のなかで、巫俗がどのような状況にあったのかについて示唆する点が多い。

- (6) 「ムーダン・パンスを一掃」『京郷新聞』1949年9月25日。なお、原文が韓国語の文章の翻訳はすべて筆者が行った。以下同様。
- (7) 「迷信打破強調週間、3日から全国で」『京郷新聞』1953年9月7日。
- (8) 「原始文化研究と古文献古伝説の価値」『東亜日報』1927年5月23日。
- (9) 韓国社会に巢食う不条理を正そうという名分を前面に押し出した社会運動。主に1980年代前半に推進された。
- (10) 「景福宮・勤政殿に民俗博物館」『東亜日報』1964年4月2日。
- (11) 「韓国巫俗の立体展示」『東亜日報』1966年6月21日。
- (12) 「惜しい生活の科学化」『京郷新聞』1972年4月20日。
- (13) 「似而非宗教・巫俗行為取締り」『東亜日報』1980年8月11日。
- (14) 「文化は宴ではなく大衆拡散」『京郷新聞』1985年10月21日。
- (15) 「文公部長官賞（民俗演劇部門）：大監演劇（ソウル）」『東亜日報』1973年10月29日。
- (16) 無形文化財制度に関しては、洪泰漢 [2005] の研究を参照した。
- (17) 「諸神の故郷（2）：巫系」『東亜日報』1969年4月19日。
- (18) 「迷信は打破されなくてはならないのか：巫歌などには民俗芸術価値があるとも」『京郷新聞』1971年5月21日。
- (19) 「文化権の保障は画一化をなくすことで」『京郷新聞』1982年2月1日。
- (20) 「伝統文化」『東亜日報』1983年12月9日。
- (21) 「一か月以内に壊される國師堂」『東亜日報』1969年3月27日。
- (22) 「チャンスン・城隍堂保護令：『セマウル』に押し出された固有の民俗」『東亜日報』

- 1972年5月6日。
- (23) 「永遠の生を祈る祭儀」『京郷新聞』1982年8月14日。
- (24) 「ムーダンの歌を集めた巫俗経典」『京郷新聞』1986年7月5日。
- (25) 「巫俗『私たちの精神史の脈』：再評価作業活発」『京郷新聞』1984年9月17日。
- (26) 「『クッシリーズ』10巻を出刊した写真作家金秀男氏：クッの現場の撮影15年」『京郷新聞』1987年2月6日。なお、この引用文では金秀男の住所も記載されているが、個人情報保護の観点から省略した。
- (27) 「ムーダン・金京蘭氏」『東亜日報』1983年4月19日。
- (28) 本稿では深くは触れられなかったが、巫俗を主題とした小説で知られる金東里[2013(1978)]の他にも、たとえば韓勝源[1983]の小説では、民俗学者やムーダンと直接対話して巫俗の宗教性に目覚めるようになった主人公の生き様が描かれており、巫俗が当時どのように受け止められていたのかについて、示唆に富む内容となっている。
- (29) 「巫俗人集まり『天宇教』創教式、異彩」『京郷新聞』1988年5月27日。
- (30) 大韓勝共敬信連合会の機関誌である『敬信会報』第12集[1988]には、天宇教創立にあわせ、その意義と各界の著名人による賛辞が掲載されている。

参考文献

[日本語文献]

- 青野正明 2001 『朝鮮農村の民族宗教—植民地期の天道教・金剛大道を中心に』 社会評論社。
- 赤松智城・秋葉隆 1937-38 『朝鮮巫俗の研究』上・下、大阪屋號書店。
- 金成禮 2013 「日本帝国時代における巫俗言説の形成と近代的再現」 磯前順一・尹海東編著 『植民地朝鮮と宗教—帝国史・国家神道・固有信仰』 三元社、319-356。

- 玄容駿 1985 『済州島巫俗の研究』 第一書房。
- 崔吉城 1980 『朝鮮の祭りと巫俗』 第一書房。
- 新里喜宣 2009 「沖縄のユタの宗教観における現代の変容」 『文化／批評』 創刊号、国際日本学研究会、229-244。
- 真鍋祐子 1997 『烈士の誕生—韓国の民衆運動における「恨」の力学』 平河出版社。
- 宮内彩希 2012 「韓国併合前後における『迷信』概念の形成と統治権力の対応」 『日本植民地研究』 24、日本植民地研究会、1-19。
- 村山智順 1932 『朝鮮の巫覡』 朝鮮総督府。

[韓国語文献]

- 『京郷新聞』 京郷新聞社。
- 『東亜日報』 東亜日報社。
- 李龍範 2005 「巫俗に対する近代韓国社会の否定的視角に対する考察」 『韓国巫俗学』 9、韓国巫俗学会、151-179。
- 金光億 1991 「抵抗文化と巫俗儀礼—現代韓国の政治的脈絡」 『韓国文化人類学』 23(1)、韓国文化人類学会、131-172。
- 金錦花 2014 『万神金錦花』 クンリ出版。
- 金東奎 2012 「韓国巫俗の多様性—学的談論とムーダンのアイデンティティ形成の間の『リング効果』」 『宗教研究』 66、韓国宗教学会、193-220。
- 金東里 2013(1978) 『韓国文学代表作選集1—乙火』 文学思想。
- 崔吉城 1985 「〈文献目録〉 巫俗研究分野」 『比較民俗学』 1、比較民俗学会、193-218。
- チョン・ジェホ 1998 「民族主義と歴史の利用—朴正熙体制の伝統文化政策」 『社会科学研究』 7、西江大学校社会科学研究所、83-106。
- 大韓勝共敬信連合会編集部 1988 『敬信会報』 12。
- 韓勝源 1983 『火の娘』 文学と知性社。
- 洪泰漢 2005 「韓国巫俗と無形文化財」 『韓国巫俗学』 9、韓国巫俗学会、131-149。
- 文化公報部 1979 『文化公報30年』。