

## 文化としての韓国巫俗

——無形文化財の巫俗言説を中心に——

新里喜宣

〈論文要旨〉 本稿の目的は、韓国巫俗を無形文化財として語る言説の展開を、とくに巫俗の宗教的側面が排除される様相に注目して明らかにする点にある。一九六〇年代から始動した「国家無形文化財」としての制度は、これまで多くの巫俗儀礼や巫俗音楽に価値を付与してきた。この点に関し、先行研究では、巫俗のどの要素が文化財として評価されたのか、そして巫俗の宗教的側面が如何にして排除されたのか、に関する具体的な議論はなされてこなかった。そこで本稿では、巫俗に見出される芸術性や共同体に秩序をもたらす機能が、民族文化として評価される具体的な側面を示した。他方、巫俗を無形文化財として語る言説からは、巫俗に見出される卜占の機能、儀礼としての側面、ムードン（シャーマン）や信者に共有される信仰の側面を価値が低いものとして否定的に捉える言説も確認できる。無形文化財の言説から見出される巫俗の宗教的側面の排除は、「宗教」の範疇から基本的に除外され、「文化」的側面に限って許容されてきた巫俗の歴史を示すものでもある。

〈キーワード〉 巫俗、シャーマニズム、無形文化財、「宗教」概念、韓国近現代史

### 序論

韓国で巫俗が迷信として蔑視されてきたことは周知の事実である。反面、一九四五年の日本の植民地支配からの解放、五〇年の朝鮮戦争の勃発による社会的混乱を乗り越え、六〇年代以降の韓国ではそれまで等閑に付されてきた自国の文化への肯定的な視線が形成されていった。その過程で巫俗についても肯定的な価値が付与されることに

なった。<sup>(1)</sup>ここで特筆すべきは、六〇年代以降の韓国では多くの巫俗儀礼が無形文化財として指定され、国家公認のもと巫業を営むムーダン（巫者）が存在するという点である。無形文化財としての指定は巫俗への社会的視線を肯定的なものとするなど、ムーダンたちの生活に少なくない影響を与えた。

巫俗が無形文化財として指定されるにあたって大きな役割を果たしたのは研究者であった。彼らの言説が後押しとなり、巫俗儀礼に国家からのお墨付きが与えられることになった。ただ、ここで述べておきたいのは、既存の研究は、研究者が如何にして巫俗を文化として正当化しようとしたのかについて、その具体的な様相に注目してこなかった、という点である。

巫俗と無形文化財に関する研究は、民俗学を中心として推進されてきた。民俗学的研究は主に無形文化財に指定されたクツ（巫俗儀礼）に見出される技能的側面、あるいはクツを無形文化財として保存・活用していくための方案を提起するといった方向で研究が進められてきた。<sup>(2)</sup>宗教学の分野では、李龍範が巫俗と無形文化財について研究を推進してきた。李龍範は、文化財指定においては巫俗を宗教と見る視点が排除される傾向があるという問題提起を行っている。巫俗は文化としては認められている。だが、キリスト教や仏教とは異なり、宗教としては認められていない。そのため、無形文化財の指定にあたっては、ムーダンと信者に見出される信仰の領域や儀礼としての側面を押し出すと不利に働く可能性があり、極力宗教的側面は排除して、文化的側面に限定してその価値が認められてきた、という指摘である。<sup>(3)</sup>これらの点に関し、総括して彼は以下のように述べている。

巫俗を無形文化財の制度で、保護すべき過去の伝統文化の一つとして見るのではなく、韓国人の現在の生活と文化の一つとして、そして仏教や儒教、キリスト教のように、現在の韓国人の生活のなかで、生かされ、動い

ている宗教の一つとして捉える社会的認識こそ、巫俗を伝承する上での正当な社会的基盤である<sup>(4)</sup>。無形文化財の指定にあたっては巫俗を「宗教」として捉えることも肝要であり、それが結局は巫俗を後代に伝えていく上で重要な「社会的基盤」になることを訴えている。裏を返せば、無形文化財の制度において、巫俗を宗教と見る視点が看過されていることを示唆してもいる。

本稿の議論は李龍範の問題提起を踏まえ、巫俗を無形文化財として語る言説の歴史の変遷と具体的展開を、とくに巫俗の宗教的側面が排除される様相に注目して明らかにすることを目的とする。李龍範の指摘は韓国における巫俗の位相を捉える上で重要な内容を含んでいるが、具体的に巫俗のどの部分が無形文化財として評価され、如何なる形式で巫俗の宗教的側面が排除されたのかに関しては論じられていない。本稿の議論はこの点を補い、巫俗言説に関する研究の蓄積に寄与することを意図している。また、無形文化財の言説から見出される巫俗の宗教的側面に排除は、「宗教」の範疇から基本的に除外され、「文化」的側面に限って許容されてきた近現代韓国における巫俗の歴史の一端を示すという点で意義を持つだろう。以下では、韓国における文化財制度の変遷および『無形文化財調査報告書』を用いる理由について確認し、無形文化財としての巫俗言説を考察する下準備を行う。

### 一 無形文化財指定と「無形文化財調査報告書」

韓国で一九六二年に制定された「文化財保護法」は、文化財に関する国家的政策が展開される契機となった。文化財保護法とは、「文化財を保存し、これを活用することで国民の文化的向上をはかると同時に、人類文化の発展に寄与することを目的」とするものである<sup>(5)</sup>。以上の目的のもと有形文化財、無形文化財、天然記念物、民俗資料が

指定対象となった。巫俗については無形文化財が特に重要だが、これには「演劇、音楽、舞踊、工芸技術、その他無形の文化的所産として、我が国の歴史上または芸術上価値が大きいもの」が該当する<sup>(6)</sup>。

国家はすでに、一九六一年に文教部（現・教育部）に文化財管理局を発足させ文化財関連業務を担当させていたが、これにあわせて文教部の諮問機関として文化財委員会を設置して文化財の保存、管理、活用に関する事項を調査、審議させることにした。有形文化財が文化財委員会第一分科、無形文化財と民俗資料が第二分科、天然記念物が第三分科の審議対象となった。文化財政策の変化として、九九年に文化財管理局が文化財庁に昇格、八五年から文化財委員会の分科が細分化され無形文化財は第四分科が担当することになるなどの変化があった。しかし、研究者を中心として構成される文化財委員会で審議が決定された対象を委員自ら、または外部の研究者に依頼して報告書を作成させ、報告書をもとに指定の可否が決まるという基本構造に大きな変化はなかった。<sup>(7)</sup>

本稿で注目するのは『無形文化財調査報告書』における巫俗言説である。『無形文化財調査報告書』は、無形文化財の指定の可否において決定的な役割を担ったという点から重要な資料となる。文化財委員会の審議で主に参照されたのが『無形文化財調査報告書』であった。一九九六年に「国家指定文化財・指定手順制度改善」が議論された際にも、制度の問題点として「技能調査および指定審議において当該分野を専攻する文化財委員の意見に依存する傾向」が指摘されたが、これは「文化財委員の意見」の結集である『無形文化財調査報告書』がそれほど大きな比重を占めていたことを示している。<sup>(8)</sup>

『無形文化財調査報告書』は幾つかの調査報告書を合本して刊行されたものだが、報告書は一九九七年まで二四七本提出されており、合本の形式では二五集まで刊行されている。無形文化財の指定は六四年に開始され、二〇二

○年の現時点まで一四六個の種目が指定されている。九七年までに一一三個、九八年以降に残り三三個の種目・技能保有者が指定されている。九七年まで毎年およそ三から四個ずつ新規の無形文化財が指定され、九八年以降は毎年一から二個ほど新規で指定されたことになる。<sup>(9)</sup>九八年以降も研究者が報告書を作成し、それをもとに文化財指定の可否が決定されるという基本構造に変化はなかったが、文化財行政の土台は、現在閲覧可能な『無形文化財調査報告書』の刊行と合わせて、九七年までに形成されたと言える。本稿の議論も九七年までを対象としている。

無形文化財の指定の可否は、『無形文化財調査報告書』（以下、「報告書」と記す）が提出され、提出の次年度に審議にかけられて決定されるというのが基本的なパターンであったが、提出後数年が経って審議にかけられる場合もあり、一概には言えない。ただ、前述の通り一九九七年まで二四七本の報告書が提出され、そのうち一一三個が指定されたことを踏まえると、毎年七本ほどの報告書が提出され、そのうち三から四個の種目・技能保有者が指定された計算になる。採択率は四割から五割である。筆者は報告書のすべてに目を通し、そこから巫俗関連の記述を収集・分析したが、巫俗関連の報告書についても採択率はほぼ同様である。採択率がそれなりに高い理由は、報告書を作成するに値するかどうかも文化財委員会で審議され、すでにある程度価値が認められたものに限定して報告書が作成されているからである。

報告書の基本的構成は、序論で調査者の所見を簡潔に示し、続く本文で種目・技能の由来、内容、特徴、技能保有者の略歴について述べた後、結論として再度その意義について具体的に強調するという形式になっている。以下では報告書において調査者の視点が如実に示されている部分を中心に、巫俗を無形文化財として語る言説を考察する。

## 二 無形文化財としての巫俗

### 1 一九六〇年代における巫俗の排除

まず、現在まで無形文化財に指定された巫俗儀礼、巫俗音楽を記しておく。

- ① 恩山別神祭（国家無形文化財第九号、一九六六年）
- ② 江陵端午祭（国家無形文化財第一三号、一九六七年）
- ③ シナウイ（国家無形文化財第五二号、一九七三年、技術保有者が海外に移住したため、七五年に指定解除）
- ④ 楊州牛演戯クツ（国家無形文化財第七〇号、一九八〇年）
- ⑤ 濟州七頭堂クツ（国家無形文化財第七一号、一九八〇年）
- ⑥ 珍島シッキムクツ（国家無形文化財第七二号、一九八〇年）
- ⑦ 東海岸別神クツ（国家無形文化財第八二一号、一九八五年）
- ⑧ 西海岸船ヨンシンクツ及び大同クツ（国家無形文化財第八二二号、一九八五年）
- ⑨ 蝟島ティベ演戯（国家無形文化財第八二三号、一九八五年）
- ⑩ 南海岸別神クツ（国家無形文化財第八二四号、一九八七年）
- ⑪ 黄海道平山牛演戯クツ（国家無形文化財第九〇号、一九八八年）
- ⑫ サルプリ舞（国家無形文化財第九七号、一九九〇年）
- ⑬ 京畿道都堂クツ（国家無形文化財第九八号、一九九〇年）

⑭ ソウルセナムクツ（国家無形文化財第一〇四号、一九九六年）

以下ではこれら一四の事例を中心に、文化としての巫俗言説の特徴を考察する。ただ、ここで指摘しておきたいのは、多様な角度から巫俗を無形文化財として押し出しても、一九六〇年代の段階で巫俗は文化として認められなかった、という点である。巫俗への否定的な社会的視線については上述した通りである。およそ六〇年代頃より巫俗の文化的側面に限ってこれに価値を与えようとする言説が現れ始めるが、それは主に研究者に限定されるものであって、社会的に広く浸透した考え方ではなかった。無形文化財の指定の可否は研究者によって決定されたが、社会が批判的であるものに対して、研究者の側から一方的に価値を押し付けることはできなかった。これは六〇年代に無形文化財に指定された①恩山別神祭と②江陵端午祭の報告書、そして六〇年代に積極的に巫俗関連の報告書を提出した民俗学者・任哲宰イムソクテの声から確認できる。

恩山別神祭と江陵端午祭はクツ以外にも歌舞や演劇など多様な要素を含んでいるが、これらに関する報告書で巫俗への言及はきわめて少ない。恩山別神祭の報告書は約九〇頁にわたって祭次の「由来」、「内容」、「保有者」について述べている<sup>(10)</sup>。だが、巫俗については「内容」での記述で「ムードン」という言葉が登場するのみであり、これ以上の詳細な記述はない<sup>(11)</sup>。江陵端午祭の報告書も約一四〇頁の分量で「江陵端午祭の由来と伝説」、「内容」、「巫クツ」について論じているが、巫俗については「江陵端午祭の巫クツ」という記述がありはするものの、祭次の一つとして記述されているだけで、巫俗を深く掘り下げようとする内容にはなっていない<sup>(13)</sup>。これら二つの報告書で巫俗について深く論じられていない理由に関して民俗学者の黄縷詩フアンヌシは、無形文化財の指定に関わった当時の研究者に伝え聞いた話として、一九六〇年代は社会的に巫俗を迷信とみる視点が強く、クツを文化財として指定することは不

可能であったが、江陵端午祭は「官奴仮面劇」という演劇の復元が急がれ、例外的・付随的にクツを指定することができたと述べている。<sup>(14)</sup> 黄縷詩は恩山別神祭が無形文化財に指定された理由の詳細については言及していないが、江陵端午祭と似通った事情から指定が決定されたのだと考えられる。恩山別神祭と江陵端午祭以外にも六〇年代は巫俗を扱った多様な報告書が提出されたが、そのどれもが指定に至らず、七〇年代あるいは八〇年代になってようやく指定されるようになったためだ。

恩山別神祭と江陵端午祭の無形文化財指定が例外的であったことを示す事例として、一九六〇年代には民俗学者の任哲宰が巫俗に関する報告書を積極的に提出したが、それらが無形文化財として指定されることはなかった点を挙げるができる。任哲宰は巫俗に関して六五年に「関北地方巫歌」<sup>(15)</sup>、六六年に「関西地方巫歌」<sup>(16)</sup>を提出したが、どれも無形文化財指定には至らなかった。その後、七〇年に「苗浦巫楽」を提出したが、これもやはり指定には至らなかった。任哲宰は苗浦巫楽の無形文化財指定が難しいことを察していたのか、「巫楽の現況」の箇所ですら次のように苦しい心境を吐露している。

巫楽の技能が卓越した保有者のなかで、他業に転業した者もあり、巫俗の身なりを見せないようにする者も多  
い。(中略) 彼らを保護して土気を失わせないようにしても、巫的儀礼と巫楽とを分離させることはできず、迷  
信視されている巫俗を保護しているなどという誤解を一般人に与えかねない。巫俗の保護育成の名分が立た  
ず、たいへん苦しい。<sup>(17)</sup>

一九六〇年代の段階において、巫俗が無形文化財として指定されることはほぼ不可能であった。その理由として  
は、「迷信視されている巫俗を保護しているなどという誤解を一般人に与えかねない」<sup>(18)</sup>ことを挙げるができる。



研究者は活動の初期から巫俗を文化として正当化する論理をそなえていた。しかし、六〇年代あるいは七〇年代初頭の段階において、巫俗に対する研究者の言説は未だ社会的に受け入れられていなかった。

巫俗がことさら問題視される状況は文化財委員の「生の声」からも確認できる。あまり多くの記録が残されているわけではないが、『文化財委員会議録』には時折彼らの直接的な発言が記載されている。一例として、「紙花匠」という民間工芸、特に巫俗や仏教で伝承されている造花技術についての報告書を確認してみよう。報告書では、紙花匠の技術者として「巫系の金石出」<sup>(18)</sup>と「仏系の金永達」<sup>(19)</sup>を挙げ、彼らの技術を無形文化財として指定し、永く保存すべきことを論じている。ただ、紙花匠は結局指定には至らなかった。その理由として、会議録には次のような取りが記載されている。

イェヨンヘ  
イユンヘ  
芮庸海…調査者の意見として金永達の技能が優秀だということですが、皆さんの意見はどうでしょうか？

イドクヒョヒン  
李杜鉉…紙花の場合、巫俗に関係があるので問題があります。両者は共に巫業に従事しており、紙花は巫業の  
一部でありますから慎重を期すべきだと思います。

イムドグ  
任東権…彼らは一種、ムーダンのボスです。<sup>(19)</sup>

報告書で金永達は仏教系の技術者として紹介されているが、実際は僧とムーダンの中間的な位置づけにあり、それゆえ問題があると指摘されている。李杜鉉と任東権は人類学者・民俗学者であると同時に、文化財委員の核心的なメンバーでもあった。彼らにとって仏教は何ら問題視されていない。事実、一九七三年には仏教儀礼・音楽として「梵唄」が国家無形文化財第五〇号に指定（八七年に「霊山済」として再指定）されており、「宗教」それ自体は文化財指定において何も問題がなかったと言える。<sup>(20)</sup> 紙花匠の指定において問題となったのは「巫俗」であり、具

体的には巫俗を否定的に捉える文化財委員の視点であった。

ただ、巫俗が問題視される状況は徐々に変化してゆき、一九七〇年代から八〇年代にかけて、文化財委員の構成にはほとんど変化がなかったにも拘わらず、文化的側面を巧みに押し出したものに限って巫俗は無形文化財として公認を得ることが可能になっていった。ここでも一つ例を挙げると、前述の引用文で「巫俗に関係があるので問題」と述べた李杜鉉本人によって調査された⑪黄海道平山牛演戯クツ（豊作を祈るクツ）は、技術保有者の巫女・張寶培<sup>チャンボペ</sup>と李先妣<sup>イソンピ</sup>に関して、会議録に載せられている審議で明確に「巫業に従事」と言及されているにも拘わらず、八八年に無形文化財に指定された<sup>(21)</sup>。紙花匠の指定に反対した李杜鉉自らが調査し、巫俗に直接関係のあるクツが八八年の段階では問題なく無形文化財として指定されたのである。紙花匠の報告書では巫俗の芸術的な部分が強調され、黄海道平山牛演戯クツでもクツに見出される演戯、芸術的な側面が押し出されている<sup>(22)</sup>。ゆえに巫俗を文化として押し出す論理の面でこれらに大きな違いは見出せないが、前者は否決され後者は議決された。これには文化財委員の巫俗への視線が変化したという面がまず指摘できる。また、任哲宰が吐露したことを踏まえると、韓国における一般的な巫俗理解がそれだけ変化したことを示す一つの事例として位置づけることもできよう。文化的側面を巧みに押し出したものに限り無形文化財への指定が可能になるという構図は、以下に見る通り七〇年代以降に無形文化財に指定された巫俗儀礼に共通して見出せる特徴である。

## 2 一九七〇年代以降の巫俗言説——文化的側面に限った包摂——

一九七〇年代以降の無形文化財について考察を進める前にまず述べておきたいのは、主に民俗学を専門とする無形文化財の調査委員にとって巫俗が宗教でないことは明白であり、巫俗に見出される信仰や儀礼としての側面は基

本的に迷信または価値の低いものと捉えられていた、という点である。そのため、報告書の言説において、ムーダンや信者の信仰に関わる領域および儀礼としての側面は言及されない、あるいは排除される傾向にあった。

とはいえ、信仰や儀礼としての側面を押し出した報告書のすべてが不採択になったわけではない。信仰の領域について積極的に言及しながら指定に成功したものととして、一九九六年に指定された⑭ソウルセナムクツを挙げることができる。ソウルの死霊祭であり、朝鮮時代の宮中儀礼の要素をふんだんに盛り込んでいるとされるこの巫俗儀礼に関する報告書は、「ソウルセナムクツの由来と現況」で種目の意義を押し出し、続く「ソウルセナムクツの構成と特徴」、「芸能者の生活史及び主要公演経歴」、「芸能者の伝承系譜及び芸能水準」の項目でセナムクツの詳細を述べている。<sup>(24)</sup> 調査者の意見が明確に示されているのは由来と現況の箇所だが、ここで調査者はセナムクツの華やかさと共に、そこから見出される韓国人の死霊観を強調している。

セナムクツは亡者に対する韓国人の限らない、そして格別な心性あるいは土台によって成り立っており、ソウルのセナムクツはその中でも最も華やかで精緻な構造をそなえたクツである。<sup>(25)</sup>

無形文化財指定を目的としているため、当然ながら華やかさとして芸術性にも触れられている。しかし、「亡者」への「格別な心性」として信仰の部分も言及しつつ、結果として無形文化財に指定された事例があったということは述べておく必要がある。

巫俗の信仰の領域について積極的に言及しながら指定に成功した事例がもう一つある。それは一九八七年に指定された⑩南海岸別神クツである。筆者が調査した限り、信仰の領域を押し出して文化財指定に成功した事例はこれら二つのみである。豊漁祭である南海岸別神クツの報告書は「指定理由」で種目の意義を述べ、続く「豊漁祭の節

次と内容」、「音楽及び巫舞」、「巫具と巫服」、「芸能者調査」で細かい点の説明を行っている。<sup>(26)</sup>セナムクツと同じく序論の指定理由で調査者の率直な意見が述べられているが、「南海岸別神クツは信仰が主になっており、娯楽性が少ない方」、「信仰への信頼が厚く、観衆を真剣にさせる」要素があるとするなど、娯楽性よりも信仰の部分に価値があるとされている。<sup>(27)</sup>ただ、このクツも無形文化財に指定されたという点ではセナムクツと同じ結果に収まったわけだが、少なくとも文化財委員会で信仰の部分は看過されていたことが確認できる。『文化財委員会会議録』で南海岸別神クツの指定理由は次のように記されている。

南海岸別神クツは慶南の忠武と巨濟島を中心に、南海岸一帯の村落で行われている豊漁を祈願する大祝祭であり、特にクツの音楽が韓国に現存するどの別神クツよりも優れており、また独特であるので、これを継承・保存する。<sup>(28)</sup>

報告書では明確に「信仰が主」で「娯楽性が少ない方」となっているが、無形文化財指定にあたっては一転して音楽、文化的側面の優秀さのみが述べられている。『文化財委員会会議録』は記録に偏りがあるため、報告書の内容と委員会の指定理由の間隔について詳細は知り得ない。しかし、少なくとも最終的な指定理由として信仰ではなく音楽、文化的側面が採択されたという点で、南海岸別神クツは以下で考察する他の巫俗儀礼と同様に、文化として認められた事例の一つとして位置付けることができる。

一九七三年に無形文化財に指定された③シナウイ（即興器楽合奏曲の様式を表す朝鮮の固有語）は、巫俗の文化的側面を押し出すことで指定に成功した最初の事例である。報告書は「巫楽シナウイを重要無形文化財に指定することに關する理由」、「シナウイ音楽」、「保有者技能概要」、「保有者調査」といった構成から種目の内容を説明して

いるが、<sup>(29)</sup>他の報告書と同じく冒頭部分で調査者の所見が示されている。ここで調査者は、巫俗に価値を与える方法として巫楽内で等級を定め、「降神巫」よりも「世襲巫」が芸術的に優れていると説く。巫俗は召命体験を経てムーダンになる降神巫（主に漢江以北）と、降神体験を経ないで代々巫業を継いでいく世襲巫（漢江以南）に大別される。シナウイの報告書は降神巫よりも、代々巫業を継ぎ、音楽や踊りの面で伝統の脈を保っている世襲巫が技術や美的側面において優秀であるため、世襲巫の巫楽を保存する必要があると強調する。反面、近年、世襲巫のなかに降神巫の要素が流入してきていることに警鐘を鳴らしている。

巫俗においても、世代の変遷と趨勢によって、世襲巫はその儀式構造がたいへん複雑で経済的負担も多かった。京南地方でも簡易なソウル系の読経または占術のようなものが南部に侵入している。（中略）これは民俗学の見地や民俗音楽の体系においても問題だと言える。ゆえに、京南地方で伝来されてきた巫楽の伝統を、消失する前の状態で保存しなくてはならない。<sup>(30)</sup>

巫俗を宗教の範疇に含まれるものと定義すれば、「読経または占術」は巫俗に見出される宗教的機能として捉えることも可能だろう。しかし、報告書では巫俗を宗教とみる視点は初めから想定されていない。読経や占術を価値が低いものとみなしつつ、文化の原型として「巫楽の伝統」を至急保存しなければならないと訴えている。このように一九七〇年代になると、文化的側面に焦点を合わせたものであれば巫俗は無形文化財として指定が可能となった。

シナウイの報告書では、巫俗に見出される民族文化の原型としての要素を高く評価しているが、無形文化財の指定においてはクツに見出される村落共同体の秩序を維持する機能、つまり共同性を強調するのも有効な論法であった。

た。例として、一九八〇年に指定された⑤濟州七頭堂クツ（風雨神・農神を象徴する靈登神を祀るクツ）を挙げる  
ことができる。報告書では「重要無形文化財指定の理由」で指定申請の理由を簡潔に記し、続く「歴史的由来」、  
「特徴」、「神堂」、「クツの祭次内容」、「文献記録と今日のクツ」、「保有者調査」の順で説明がなされている。<sup>(31)</sup>他の  
報告書と異なり特徴の項目にとりわけ力を入れて記述している。特徴の項目では、濟州島の場合は「靈登神への儀  
礼が部落祭であるクツとして存在している点」に魅力があると述べられている。つまり、他地方のクツは「個人  
の信仰儀礼的性格のものであり、濟州島の場合はそれが村クツとなつている」点が無形文化財にふさわしい理由と  
して語られている。<sup>(32)</sup>「信仰」を主とした小規模なクツよりも、共同体精神の発露である「部落祭」としてのクツに  
価値を見出す視点が窺える。

濟州七頭堂クツと同時期の一九八〇年に指定された⑥珍島シッキムクツ（死靈祭）の報告書からもまた、共同性  
を重視する視点が見出される。この報告書は「序言」に続いて、「珍島シッキムクツの概要」、「珍島巫俗音楽」、  
「珍島シッキムクツの巫舞」、「其他（装飾・巫具及びシッキムクツの技能保有者）」、「附録（珍島シッキムクツの巫  
歌歌詞）」で順次種目の内容を説明し、最後の「重要無形文化財指定に対する建議書」で調査者の見解を示す形式  
を採っている。<sup>(33)</sup>ここでは結論にあたる建議書での共同性の強調に注目したい。建議書では巫俗のト占への批判的な  
視点が見出されている。これはト占のようなムーダンと信者の個別的側面、そして信仰が介入する領域ではなく、村  
の団結として共同性が見出される部分は評価できるといふ視点の裏返しでもある。

上古時代から伝わる巫俗儀式の伝統を受け継ぐ世襲巫が、現在は彼らの子供たちに儀式の技芸能を伝授しな  
かったり、または彼ら自らが職能を放棄して転職してしまつたりしているため、彼らの技芸は伝承が途絶え、そ

の代わりに占い師などの似非の巫儀式によって牛耳られてしまっており、これは伝統文化継承において不幸なことである。<sup>(34)</sup>

引用文の記述に従うと、「伝統文化継承に」幸いなことは「占い師などの似非の巫儀式によって牛耳られて」いないこと、となる。つまり巫俗のなかで民族がそろって楽しめる、共同性の結実であるクツにこそ価値があるとする態度が示されている。巫俗におけるト占の機能は排除して文化的機能、とくに共同性に価値を与えようとする姿勢が窺える。

共同性を強調することで無形文化財指定に成功した他の例として、一九八五年に豊漁祭として一挙に指定された⑦東海岸別神クツ、⑧西海岸船ヨシンクツ及び大同クツ、⑨蝸島ティベ演戯を挙げることができる。これらは報告書でも大項目「豊漁祭」として設定され、小項目として各種目について述べられている。そのため報告書の構成もほぼ同様となっており、たとえば東海岸別神クツでは「重要無形文化財指定申請理由」、「序言」、「特徴」、「豊漁祭の節次と内容」、「豊漁祭の巫楽と巫舞」といった構成から、特に指定申請理由で共同性の観点が押し出されている。<sup>(35)</sup> 三つの種目の指定申請理由で共通して述べられていることは、「村の生活における祝祭と娯楽・芸能的機能<sup>(36)</sup>」、「船主グループと一般漁民の間の大同、彼らを結束させる求心的役割<sup>(37)</sup>」、「村全体の豊漁祈願祭として、老若男女をはじめとして村全体で楽しみ、遊ぶ大祝祭<sup>(38)</sup>」など、巫俗への積極的な記述ではなく、村に活気を与え秩序を維持する役割への記述に重点が置かれている。

報告書の記述には、民族的ルーツや共同性への視点と密接な関連を持ちつつ、とりわけ芸術性や伝統美に焦点を定めて巫俗の価値を強調する言説も存在した。一九八〇年に指定された④楊州牛演戯クツは、儀礼や信仰としての

巫俗から芸術としての巫俗に発展した種目として記されている。旧正月と立春に家族の健康と豊年を祈るこのクツは、六七年年にも報告書が提出されたが当時は指定に至らず、七五年に再調査が行われて八〇年に指定されることになった。七五年の報告書は、「重要無形文化財として稟議を求める理由書」で六七年当時に指定に至らず再調査が行われることになった旨のみ述べられ、続く「歴史的由来」の節でこの種目の意義を押し出し、「特徴」、「牛演戯の順序と台詞及び歌詞」、「牛演戯で用いられる資料」、「保有者調査」で詳細な説明が行われている。<sup>(40)</sup>歴史的由来に関する説明では、牛演戯クツを儀礼ではなく芸能に特化した娯楽、演戯として捉える必要がある旨が述べられている。芸術性の観点から牛演戯クツの価値を押し出す論法である。

韓国巫俗の機能を司祭、卜占・予言、巫医、娯楽芸能の四つに分けるのなら、「牛演戯」はその中でより娯楽芸術的機能に属し、儀礼から演戯に発展する過程を示すものだと見えよう。<sup>(41)</sup>

一九九〇年に指定された⑫サルプリ舞（サルプリとは、悪い気運であるサルと、解くことを意味するプリを合わせた言葉）もまた、巫俗の芸術的側面を押し出している。サルプリ舞の技能保有者として言及されたのは金淑子<sup>キムソクヂヤ</sup>であった。金淑子は世襲巫として著名な人物であり、特にその舞に対する評価は高い。報告書も金淑子の踊りに焦点を定めており、「重要無形文化財指定申請理由」と「サルプリ舞の由来と変遷」で概略を述べたあと、「金淑子の舞の内容と特徴」と「芸術保有者調査」で彼女の高い技術について記し、参考資料として「金淑子の舞譜」が付されている。<sup>(42)</sup>報告書では、指定申請理由の箇所でもつとも芸術性に優れた舞であることが強調されている。<sup>(43)</sup>同時に、報告書ではサルプリ舞が宗教でない旨も所要所で述べられている。次に引用する二つの文章は「サルプリ舞の由来と変遷」と「芸術保有者調査」での記述である。



我が国の舞がムーダンがなすクツの現場、そして農楽の奏者がなす現場において舞われたことは事実であるが、そうは言っても、サルプリ舞がムーダンが舞う宗教的儀式の舞かと言えば、そうではない。<sup>(44)</sup>

この舞は京畿道地方の都堂クツでも舞われているが、そうは言っても宗教舞踊系統のムーダンの舞ではない。<sup>(45)</sup> これらの引用文で重要な概念はムーダンとクツである。ムーダンは基本的にクツの現場で舞いを披露することになるが、そこには当然ながら、巫俗の信仰として死霊観や神霊観が介入せざるを得ない。社会的に迷信視されている巫俗を文化として認めさせることを至上命題とする調査者にとって、ムーダンとクツに見出される宗教的な舞踊は排除すべき対象でしかなかった。筆者は本節冒頭で、無形文化財の指定に関わった研究者は基本的に巫俗を宗教として捉えていなかったと述べた。サルプリ舞に関しては例外的に、クツを宗教あるいは宗教的な儀礼と捉えていたと思われる節がある。ただ、そうは言ってもここで重視されているのはサルプリ舞が宗教ではなく芸術、文化であるという旨であり、文化としての巫俗により高い価値が付与されているのは他の報告書と同様である。また、金淑子は世襲巫として学術的にはムーダンと呼べるが、ムーダンという概念には一般的に巫俗の信仰の面が色濃く反映されている。そのため、サルプリ舞の報告書では形式上、サルプリ舞をムーダンの踊りではなく金淑子という芸術家の踊りと規定し、そして宗教舞踊系統の踊り、つまりクツとは別個の、あくまで芸術的な踊りであると強調する戦略が採られている。

最後の事例として、一九九〇年に指定された⑬京畿道都堂クツ（都堂と呼ばれる村の神堂を中心に行われるクツ）を挙げよう。サルプリ舞の報告書とは異なり、京畿道都堂クツの報告書ではクツもまた文化である旨が強調されている。サルプリ舞の報告書は主に芸術的な観点からサルプリ舞が文化であることを示そうとしたが、京畿道都

堂クツの報告書は芸術性にくわえて、クツに見出される共同性の部分も強調することで巫俗への否定的な認識から目を逸らせようとしている。ここでもやはり排除されるのはムーダンの存在であり、それ以外の部分に目を向けさせて巫俗の文化的価値を強調する視点が押し出されている。

京畿道都堂クツの報告書は「無形文化財指定申請理由」で意義を簡潔に記し、「中部地域世襲巫俗と都堂クツの衰退」でこのクツの継承が現在難しい状況にあることを述べている。そして「東幕都堂クツの内容」と「京畿道都堂クツの性格」で具体的な説明を行い、最後に添付資料として「技能保有者調査」及び「京畿道都堂クツの写真資料」が付されている。<sup>(46)</sup> 報告書の中で興味深いのは、「京畿道都堂クツの性格」を「巫俗的側面」、「音楽的側面」、「舞踊的側面」、「演戲的側面」の四つにわけて記述しているのだが、その「巫俗的側面」の内容が「祝祭的性格」と「芸術性」の項目で構成されている点である。音楽、舞踊、演戲的側面への記述で祝祭的性格と芸術性について十分説明できるはずなのに、巫俗的側面への説明でも取って祝祭的性格と芸術性を押し出しているのである。迷信視されがちなムーダンやクツの存在を隠し、徹底して文化的な要素に着目して巫俗の価値を強調しようとしている。まず「祝祭的性格」の記述を確認してみよう。

都堂クツは、村の守護神を中心に地縁的和合をはかる祝祭であり、村でもっとも大きい行事であった。この行事を通して村は共同体意識と紐帯を強化して秩序を保つのであり、一つの場所に集まってもともに楽しむ、というのがその核心的機能であった。<sup>(47)</sup>

ここでは巫俗の機能として「地縁的和合」が押し出され、ムーダンへの記述はなく、村や地域での共同体意識が集中的に論じられている。次に参照するのは「巫俗的側面」の「芸術性」に関する記述である。

宗教は消え去り、芸術は残るといふ。この京畿道世襲巫の巫俗はいまや衰退していつているが、その芸術性についてはまだまだ深めていくべき部分が残っている。<sup>(48)</sup>

「芸術は残る」という記述から、報告書の執筆者が京畿道都堂クツ、ひいては巫俗を宗教というよりも芸術と捉えていることが分かる。「巫俗的側面」として敢えて「祝祭的性格」と「芸術性」を強調することは、ムーダンおよびクツを否定的に捉える視点をかわし、巫俗を文化として正当化するための方法であったのである。

## 結論

巫俗を無形文化財として語る言説の歴史の変遷と具体的展開を、とくに宗教的側面の排除が如何にして行われたのかに注目して考察してきた。巫俗への否定的視線から、一九六〇年代の段階において巫俗を無形文化財として指定することは、一部の例外を除いて不可能であった。他方、七〇年代になると、文化的要素を巧みに押し出したものに限って指定が可能になった。ここでの文化的要素は主に三つの類型から整理できよう。まず一つ目に、シナウイの報告書で強く押し出されていたように、巫俗に見出される歴史的側面、民族文化の原型としての要素である。二つ目に挙げられるのは、濟州七頭堂クツや珍島シッキムクツ、豊漁祭の言説で顕著に見られたように、クツにおける共同性、村落に秩序をもたらす機能である。三つ目は、サルプリ舞での記述から見出される伝統美、芸術的な側面である。楊州牛演戯クツでは歴史的な側面と芸術性、京畿道都堂クツでは共同性と芸術性が押し出されていたことから分かるように、七〇年代以降巫俗が無形文化財に指定されるにあたっては、これら三つの要素が織り交じりながら文化としての巫俗言説が形成されてきた。

報告書の記述では、巫俗の宗教的側面は評価の対象外であったことが確認できた。ソウルセナムクツという例外はあったが、他の報告書では巫俗の卜占、儀礼としての側面、ムーダンや信者に共有される信仰は評価の対象でなく、巫俗を無形文化財として指定させる上で最大限回避すべき対象であった。報告書の執筆者たちが排除した巫俗の信仰や儀礼としての側面は、別の角度から見れば巫俗の宗教的側面と捉えることもできたはずだが、彼らにとってそれは価値が低く、排除すべき対象でしかなかった。本稿の議論は、宗教の領域から基本的に排除されてきた、韓国近現代史における巫俗の歴史の一端を示すものでもある。

とはいえ、一九七〇年代から九〇年代初頭にかけて、巫俗を宗教と捉える視点が韓国のアカデミズムでまったく無かったわけではない。筆者は他の論文でこの点について論じたことがあるが、「巫教」という概念から巫俗の宗教的側面に注目した論者は存在した。これは土着化神学や民衆神学という、韓国的な神学を定着させようとする主体からはじまり、やがて宗教学や精神医学、そして民主化運動における学生たちの発言などを通して、社会的にも少しずつ浸透していった。<sup>(49)</sup>ただ、このような視点はひろく共有されたものではなかったし、たとえ巫俗を一部宗教の範疇に含めても、「宗教」概念の影響から、巫俗は真なる倫理観、歴史観、共同体意識、つまり普遍的な価値観を備えていない宗教だと判断され、ここから巫俗を「宗教ではない宗教」と捉える視点が成立することになった。<sup>(50)</sup>

他方、現代韓国の宗教研究や民俗研究において、巫俗を宗教と捉える視点はある程度定着している。韓国の宗教学では主に一九九〇年代以降、キリスト教をモデルとする「宗教」概念への反省、とくに一神教や普遍的な倫理観を過度に強調する立場への省察を求める研究が提出されてきた。<sup>(51)</sup>これにより、巫俗を宗教と捉える視点も、関連学界でひろく確立することになった。反面、無形文化財の指定および運営に研究者が関与するという形式は二〇二〇

年の現時点でも変わっていない。そのため、無形文化財という制度のなかで巫俗の宗教的側面が今後どのように反映されていくのか、あるいは排除されていくのか、言説の次元のみならず実践の次元も含めて観察を続けていく必要がある。また、本稿の議論は基本的に無形文化財の指定に成功した報告書のみを対象としており、指定に失敗した報告書はほとんど扱えなかった。この点に関してもこれから更なる調査・分析を進めることで、無形文化財としての巫俗、ひいては韓国社会と巫俗の関係について知見を深めていきたい。

注

- (1) 一九四五年以降の韓国における巫俗言説の概況については拙稿「新里喜宣「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」(『宗教と社会』一三三、「宗教と社会」学会、二〇一七年)、参照。なお、本稿は筆者の博士論文「新里喜宣「韓国巫俗言説の形成と展開に関する研究——一九六〇年代から八〇年代を中心に」(ソウル大学校博士学位論文、二〇一八年)の内容の一部を修正・補完したものである。
- (2) 民俗学的研究の代表的なものとしては洪泰漢の研究が参考になる。洪泰漢「韓国巫俗と無形文化財」(『韓国巫俗学』九、韓国巫俗学会、二〇〇五年)。
- (3) 李龍範「巫俗関連無形文化財制度の意義と限界——巫俗に対する視点を中心に」(『比較民俗学』四五、比較民俗学会、二〇〇一年)、四二一—四三五頁。
- (4) 李龍範、前掲論文、四三七頁。
- (5) 「文化財保護法」第一条、一九六二年一月一〇日施行。
- (6) 「文化財保護法」第二条二項、一九六二年一月一〇日施行。
- (7) 無形文化財制度の変遷、そして指定の可否にあたって『無形文化財調査報告書』が重要な意味を持ったという点に関しては丁秀珍の研究が参考になる。丁秀珍「無形文化財の誕生」ソウル・歴史批評社、二〇〇八年。
- (8) 「文化財委員会会議録(一九九六年度)」文化財管理局、一九九六年、八七四頁。
- (9) 無形文化財の指定現況については、文化財庁のHPを参照した。<https://www.chagokr/main.html> 最終閲覧：二〇二〇年

二月二日。

- (10) 任東権「無形文化財調査報告書第八号・恩山別神祭」〔無形文化財調査報告書〕第二集、文化財管理局、一九六五年)、二四三―三三三頁。
- (11) 任東権、前掲論文、二七五頁。
- (12) 任東権「無形文化財調査報告書第一九号・江陵端午祭」〔無形文化財調査報告書〕第四集、文化財管理局、一九六六年)、二八一―四二〇頁。
- (13) 任東権、前掲論文、三五七頁。
- (14) 黄縷詩「『巫俗と政治——文化財指定巫俗儀礼を中心に』に対する討論文」〔比較民俗学〕二六、比較民俗学会、二〇〇四年)、三七―二頁。
- (15) 任哲宰・張籌根「無形文化財調査報告書第一三三号・閩北地方巫歌」〔無形文化財調査報告書〕第三集、文化財管理局、一九六五年)、一一五〇―九頁。
- (16) 任哲宰・張籌根「無形文化財調査報告書第二四号・閩西地方巫歌」〔無形文化財調査報告書〕第五集、文化財管理局、一九六六年)、一一六七〇―頁。
- (17) 任哲宰「無形文化財調査報告書第七九号・苗浦巫楽」〔無形文化財調査報告書〕第一集、文化財管理局、一九七〇年)、三九五―六四五頁、引用は四〇五頁。
- (18) 沈雨晟「無形文化財調査報告書第一〇六号・紙花匠」〔無形文化財調査報告書〕第一四集、文化財管理局、一九七三年)、六四七―六八七頁。
- (19) 「文化財委員会会議録(一九七七年度)」〔文化財〕一二、文化財管理局、一九七九年)、二三〇―三三一頁。傍線は筆者による、以下同様。
- (20) 成慶麟・李忠求「無形文化財調査報告書第一〇号・梵唄」〔無形文化財調査報告書〕第二集、文化財管理局、一九六五年)、四〇九―五二二頁。
- (21) 「文化財委員会会議録(一九八八年度)」文化財管理局、一九八八年、四九四―四九五頁。李杜鉉「無形文化財調査報告書第一八〇号・黄海道平山牛演戲クツ」〔無形文化財調査報告書〕第二〇集、文化財管理局、一九八八年)、一〇九―一五六頁。
- (22) 沈雨晟、前掲論文、六五二―六五四頁。
- (23) 李杜鉉、前掲論文、一一四―一一六頁。

- (24) 趙興胤・金善豊「無形文化財調査報告書第二二七号・ソウルセナムクツ」〔無形文化財調査報告書〕第二四集、文化財管理局、一九九五年)、四九七―五五三頁。
- (25) 趙興胤・金善豊、前掲論文、五〇六頁。
- (26) 河孝吉・李ソラ「無形文化財調査報告書第一七〇号・豊漁祭・南海岸別神クツ」〔無形文化財調査報告書〕第一九集、文化財管理局、一九八六年)、一七五―二二八頁。
- (27) 河孝吉・李ソラ、前掲論文、一八二頁。
- (28) 『文化財委員会会議録(一九八七年度)文化財管理局、一九八八年、四八二―四八三頁。
- (29) 劉起龍・李輔亨「無形文化財調査報告書第八五号・シナウイ」〔無形文化財調査報告書〕第一二集、文化財管理局、一九七一年)、五四三―五八三頁。
- (30) 劉起龍・李輔亨、前掲論文、五四七―五四八頁。
- (31) 張籌根・玄容駿「無形文化財調査報告書第一五七号・濟州七頭堂クツ」〔無形文化財調査報告書〕第一七集、文化財管理局、一九八四年)、六二五―六六八頁。
- (32) 張籌根・玄容駿、前掲論文、六三六頁。
- (33) 池春相・李輔亨・鄭炳浩「無形文化財調査報告書第一二九号・珍島シッキムクツ」〔無形文化財調査報告書〕第一六集、文化財管理局、一九七九年)、三一―七五頁。
- (34) 池春相・李輔亨・鄭炳浩、前掲論文、一七五頁。
- (35) 李杜鉉「無形文化財調査報告書第一六二号・豊漁祭・東海岸別神クツ」〔無形文化財調査報告書〕第一八集、文化財管理局、一九八四年)、七一―一八頁。
- (36) 李杜鉉、前掲論文、一一頁。
- (37) 張籌根・河孝吉「無形文化財調査報告書第一六二号・豊漁祭・西海岸船ヨンシンクツ及び大同クツ」〔無形文化財調査報告書〕第一八集、文化財管理局、一九八四年)、一一九―二〇四頁、引用は二三頁。
- (38) 張籌根・河孝吉「無形文化財調査報告書第一六二号・豊漁祭・嵴島テイベ演戲」〔無形文化財調査報告書〕第一八集、文化財管理局、一九八四年)、二〇五―二七三頁、引用は二〇九頁。
- (39) 李杜鉉「無形文化財調査報告書第三二号・楊州牛演戲クツ」〔無形文化財調査報告書〕第六集、文化財管理局、一九六七年)、三七―一〇〇頁。

- (40) 李杜鉉・鄭華永「無形文化財調査報告書第一一七号：楊州牛演戲」〔無形文化財調査報告書〕第一五集、文化財管理局、一九七五年、二八三―三三五頁。
- (41) 李杜鉉・鄭華永、前掲論文、二九九頁。
- (42) 鄭炳浩「無形文化財調査報告書第一八五号：サルプリ舞」〔無形文化財調査報告書〕第二〇集、文化財管理局、一九九〇年、六一五―七五〇頁。
- (43) 鄭炳浩、前掲論文、六一九頁。
- (44) 鄭炳浩、前掲論文、六二〇頁。
- (45) 鄭炳浩、前掲論文、六三〇頁。
- (46) 李杜鉉・張籌根・鄭炳浩・李輔亨「無形文化財調査報告書第一八六号：京畿道都堂クツ」〔無形文化財調査報告書〕第二〇集、文化財管理局、一九九〇年、七五一―八一八頁。
- (47) 李杜鉉・張籌根・鄭炳浩・李輔亨、前掲論文、七八二頁。
- (48) 李杜鉉・張籌根・鄭炳浩・李輔亨、前掲論文、七八三頁。
- (49) 新里喜宣「宗教としての韓国巫俗——巫俗言説における『巫教』概念の形成過程を中心に」〔宗教研究〕七八(三)、韓国宗教学会、二〇一八年)。
- (50) 「宗教」概念に立脚して巫俗を「宗教ではない宗教」と捉える視点とその問題点に関しては鄭鎮弘の議論を参照。鄭鎮弘「経験と記憶——宗教文化の継ぎ目を読む」ソウル・タンデ、二〇〇三年、一六〇―一八七頁。
- (51) 韓国における「宗教」概念の普及に関して、これを体系的に整理したのは張錫萬(「開港期韓国社会の『宗教』概念形成に関する研究」(ソウル大学校博士学位論文、一九九二年))であり、ここから「宗教」概念の問題が学界で強く意識されるようになった。

## 付記

本稿は、JSPS特別研究員奨励費(18J00609)の助成を受けた成果の一部である。



# Korean Shamanism as Culture

## “Intangible Cultural Properties” Discourse on Shamanism

SHINZATO Yoshinobu

This paper aims to examine the development of discourse on Korean shamanism as an intangible cultural property, with an emphasis on the exclusion of shamanism’s religious aspect. The system referred to as “national intangible cultural property” started in the 1960s in South Korea and has been recognized to have contributed to the revival of traditional culture in Korea through its acknowledgement of values of shamanic rituals and music. In this regard, questions such as what is designated as cultural property of shamanism and what is the logic behind embracing its cultural aspect—excluding its religious aspect—have scarcely been researched thus far. Therefore, in this paper, I show the specific aspects—the artistry and function to bring order to the community found in shamanism—that are evaluated as ethnic culture. With respect to the discourse that describes shamanism as an intangible cultural property, we can verify that it negatively regards shamanism’s fortune-telling function, rituals, and faith shared by the *mudan* (shaman) and followers, as low of value. The exclusion of shamanism’s religious aspect from the discourse on an intangible cultural property also describes shamanism’s history that has only been allowed to discuss its “cultural” aspect and has also been excluded from the category of “religion.”