

韓国巫俗とシャマニズム

—シャマニズム概念の使用をめぐる—

丹 羽 泉

I はじめに

韓国の伝統社会において血縁的垂直の親族構造を徹底的に推し進めた原動力となったものが儒教倫理であるが、一方これとあらゆる面に対照的な性格を持ちつつも、これと密接にかかわり、相互に補完的な関係を持つものとして「巫俗」がある。⁽¹⁾

筆者は朝鮮の宗教を理解するに当たって、宗教が社会を維持していくうえで求心的な力をもって存在していくと同時にこれが社会を変化させていく力ともなっている側面に注意を払いつつ、主にターナーの枠組み、すなわち「変化する社会」を捉える視座から導きだされ、その特殊な状態として把握されるところの「変化しない社会」の枠組みをもって伝統社会における巫俗を把握しようとしてきた。⁽²⁾ しかし近年、「巫俗」としていわば可視的に捉えられる形態が現在かなり崩れつつあることも事実である。⁽³⁾

現在韓国社会は、急速な都市化と産業化の波の中で大きく変容しつつあり、その過程で伝統社会の構造も変わりつつある。近年著しい現象として基督教の増勢がある。しかし一方、依然都市部において召命型⁽⁴⁾の巫が盛況であるし、新宗教も数多く生まれている。しかし形態として、基督教あるいは新宗教に分類されるといっても、その内容を具体的にみていくと、その一部に伝統的な巫俗と必ずしも差異化しにくいものがあるという状況が存在している。例えば、新宗教の教祖が、教祖になる過程で、ムーダンの巫病と非常に類似した病を経たり、教祖としてのカリスマ性をトランス

様の異常な心理状態の表出によって得ていたりすることなどである。

数多くの新宗教の発生と基督教の増勢、そして召命型巫の盛況といった現象を前にして、果たして前者が後者にとって代わろうとしているのか、それともこれは可視的に捉えうる形態の上での多様化であって、両者は過去に伝統的な「巫俗」がひとえに担い続けてきた役割を分有しつつあるのか、あるいは両者はただ無関係に並存しつつあるのか等々の疑問が生じる。

過去に盛んであり、現在なくなりつつあるような儀礼行為の具体的な内容、歌、諸プロセスを記録し保存することが重要であることに疑いは入れないが、筆者の当面の関心は主に現在韓国の特に都市部において観察されるような宗教の多様化の状況と「巫俗」との間に何らかの共通の枠組みで把握されうるような連続性をみることが出来るかという点にある。

このような問題を設定する際には、まず我々が「巫俗」と呼んできたものの内容およびその本質を今一度明確にする必要があるだろう。そもそも「巫俗」なる語は歴史的に形成されてきたものであって、科学的な視座から明確に定義され構成された概念ではない。

本稿では、従来から用いられてきた「巫俗」の概念を、上述したような「変化する社会」の中で新たに生じつつある韓国の都市部を中心とする宗教の多様化の状況を伝統的社会構造の中で把握されてきた「巫俗」とどう関係づけていくかという問題関心のなかにおいて検討していきたい。

Ⅱ 韓国「巫俗」と「シャマニズム」

韓国の「巫俗」について論ずる場合、よく「シャマニズム」の表現を用いることがある。しかし、「巫俗」にせよ「シャマニズム」にせよ、しばしば非常に曖昧に用いられている。

一般にシャマニズムという場合、シャマンという人物に焦点が当てられ、多くの場合、シャマンは何らかのトランス様の特殊な心理状態をその役割行使の際に示すことと理解されている。それゆえ、韓国全域に広く存在するムーダンと呼ばれる宗教的職能者を中心とする民間信仰全体を示す

語彙としては「巫俗」が好まれ、これを特に、他の世界各地で報告されるシャマンとの比較として用いる際には、その条件を満たすソウルを中心に存在するムーダンをその典型例として取り上げて、これを「韓国のシャマン」と呼ぶといった傾向がみられる。

韓国の「巫俗」を「シャマニズム」との関連において述べている代表的な研究者の見解を以下に示す。たとえば秋葉隆氏の場合は次のごとくである。

「ここに巫俗と称するのは欧米學者の所謂シャマニズムを指すのであって、これに對しては従来多く『薩滿教』又は『巫術』といふ語が当てられてきた。…(中略)…私は特に社会学的見地から巫俗といふ表現を選び、これによってシャマニズムの信仰と行事との社会的習俗を意味することとした。」⁶⁵⁾

秋葉氏はほぼ「巫俗」を「シャマニズム」の意味あいで使っている。しかし当時は満州・蒙古・朝鮮半島に展開する巫俗を、シベリア諸民族にみられる特異な宗教現象として把握されたシャマニズムと関連づけ、その歴史的再構成を意図する研究が盛んであったが、秋葉氏自身この流れをふまえたうえで、「従来の巫俗研究が主として歴史的意圖に偏していた現地研究の缺陷を補ふ意味に於て、…(中略)…こゝに朝鮮といふ一の特定の社會を選び、その全構造の中に位置づけられている巫俗をば直接の対象として」⁶⁶⁾ 扱うとしている。

つまり所与の前提として巫俗をシャマニズムとして捉えているのである。彼の関心はあくまで共時的に切り取られる朝鮮社会の構造内に位置する習俗としての巫俗の解明にあるのであって、シャマニズムの特性それ自体は彼の関心からは除外されている。

また張壽根氏は次のように述べる。

「たとえばエリアーデのごとくシャマニズムの定義を『エクスタシーのテクニック』または『エクスタシーの經驗をトランスにお

いて特殊化するのがシャマンである』と下すにしても、遺憾ながら現在の韓国巫俗の半分くらいはそのカテゴリーから除外されなければならない形である。……以上の実状のためにもここではあえて『巫俗』なることばを使うことにした。』⁶⁷⁾

張壽根氏の場合、M. エリアーデ以後、盛んになった「シャマニズム」の定義をめぐる議論を念頭におき、これを韓国巫俗に適用することで除外されるものが出てくることに対して、韓国全土にムーダン (mudang) の呼称で定着している巫覡を中心とする民間信仰のトータリティーをむしろ重視しようとする立場から「巫俗」を指す用語として「シャマニズム」の語を使用することを退けている。

この見解に対して、崔吉城氏は次のように反論する。

「このような意見（前述の張壽根の叙述箇所を指す一筆者）は、シャマニズムという用語自体にいいニュアンスを持っているようである。……筆者は、巫俗研究において分類・分析の基準とし、ひいては他の地域のそれと比較するためにシャマニズムの用語を採用するのみである。」⁶⁸⁾

そして狭義の意味で使用される「シャマン」の語を適用し、

「中部以北ではシャマンが民間信仰の主流をなしているのに対し、南部地方では、シャマンが司祭の副次的存在となっているのである。つまり、南部地方でシャマニズムの弱化現象を見ることができるのである。全羅地方の“タンゴル”と同一のカテゴリー（司祭一筆者）に属するものとして慶尚道の“ムーダン”，濟州道地方の“シンバン”があり、そこにシャマンの占者が副次的に共存している。」⁶⁹⁾

とする。

シャマニズムの概念を例えば宗教学辞典にあるような定義にしたがって「トランス(trance)のような異常心理状態において、超自然的存在(神霊・精霊・死霊など)と直接的接触・交渉をなし、この過程で卜占・預言・治病・祭儀などを行なう呪術-宗教的職能者(shaman)を中心とする宗教現象」⁽⁴⁰⁾と捉え、これを厳密に適用すると、ソウルを中心として活動する「クッ」と呼ばれる大がかりなセアンスを行なうムーダンと嶺南地方で活動する「クッ」を行なわない占師のみがシャマンと呼べる存在となり、同じ「クッ」を行なう他の地方のムーダンは、自身がトランス様の心理状態をセアンスの際に示さないという理由で、シャマンでないことになる。

問題をさらに複雑にするものとして、例えば、済州島のムーダン(シンバン simbang)は、巫儀を行なう際に、自身も依頼者も諸神霊の憑依を認め、行為にある種の憑依を思わせるようなゼスチャーが伴うにもかかわらず、神託が間接話法で述べられるとか、その時の内容を記憶しているといったことから客観的なトランス様の状態が認められないとして、研究者からはシャマンでないとされる。⁽⁴¹⁾

確かに、張壽根氏がいうように、韓国のムーダンを中心とする民間信仰のトータリティがシャマニズムの用語を用いることにより失われることは否めない。

そもそも「シャマニズム」の語が、マンシュ-ツングース諸族のある宗教的職能者を指す“saman”から、派生したものであっても、現在広く用いられるようになったことは、これが通文化的比較を前提にして存在する用語としての役割を担っているからである。しかしそれが韓国において使用されるときにだけ、「巫俗」としてのトータリティーを損なう結果になるという理由から、この用語の使用を躊躇しなくてはならないのだろうか。でなければ崔吉城氏の見解のように、他の地域と比較するためであれば、総体としての韓国「巫俗」という視点は一旦脇におかねばならないのであろうか。この場合、検討すべき問題はどこに存するのであろうか。

以下、韓国の「巫俗」としてのトータリティーに留意しつつ、これを

「シャマニズム」といった通文化比較を可能にする概念の中に如何に取り込むことができるかその方途について検討していきたい。

Ⅲ シャマニズムにおける「トランス」

「巫俗」という語と同じく、「シャマン」「シャマニズム」の語も、歴史的に形成されてきた用語であって、物（身体）と靈魂（精神）を分離するという人間社会に普遍的に存在する観念を捉えた「アニミズム」の概念ほどの明確な内容を帯びた概念とはいいい難い面がある。つまり構成された概念ではないのである。

もちろん「シャマニズム」の語で指し示される対象は中立的なものであって、これを扱う各々の学問的アプローチによって、その内容が規定されるといった性格のものである。

一般に研究者が韓国のムーダンをシャマンと認定する上で、しばしば基準としているのが、その役割行使の際にトランス状態を示すか否かである。先に触れた済州島のムーダンの場合、ムーダン、依頼者の両者が共に神靈の憑依を認めているにもかかわらず、これがトランスと見做されない理由として、憑依の際にその時のことを明確に覚えていることなどがよく挙げられる。⁽¹²⁾ しかし筆者自身の調査でも、明らかな身体的・生理的な反応を示すソウル地方のムーダンが、非常に克明に「その時」のことについて語る例がある。⁽¹³⁾ そもそもトランス状態を判断する場合の基準を「その時」の記憶があるかどうかとか、間接語法を使用するかどうかにおくことに果たしてどれほどの科学的客観性があるのか疑問である。

むしろここで問うべきは、「トランス」状態にあるか否かによってあるムーダンを他のムーダンと区別し、あるムーダンと占師を同一のカテゴリに入れるといったことを通して、何かが明らかになるとか説明されるという意味ある結果が得られるかどうかである。

トランスといった場合、我々は憑依（もしくは脱魂）状態と同一視しがちである。これについては、I. M. ルイスが述べているように、⁽¹⁴⁾ 文化的解

積である「憑依」（あるいは「脱魂」と科学的概念として定義される「トランス」との区別を明確にしておく必要があるだろう。

例えばトランスを「自発的あるいは人為的に生起される有機体の一状態であり、心理・生理的変容状態である。リラクセーション、意識の変容状態などをその特徴としている」⁽¹⁵⁾ という一般医学上の定義で捉えたと、トランス状態と認められる事態がある社会で生じても、それを精霊が憑依していると解釈されないことは当然ありうることであるし、また、逆に、ある社会では、トランス状態の伴わない、例えば、風邪のような病気のある種の霊の憑依によって生じていると解釈することもあるのである。⁽¹⁶⁾ すなわち、「憑依」あるいは「脱魂」ということばで捉えられているものは当該社会での解釈のレベルに属するものであって、いわばエミクな解釈である。これは「トランス」といった概念とは次元を異にする。「トランス」は人類の持つ種としての能力にかかわるものである。

IV 「脱魂説」か「憑依説」か

シャマニズムを論ずるうえで、必ず登場するものに「脱魂型」か「憑依型」かという問いがある。

この議論はシャマニズム研究において多大な業績を残した M. エリアーデが「憑依」のタイプをシャマニズムと認めないとしたことにその端を発している。⁽¹⁷⁾

エリアーデのシャマニズム論に敬意を払う R. フェースなどの研究者は、シャマニズムの語をエリアーデの用いる意味で用いる余地を残した上で、「憑依」と解釈されるものを「霊媒 spirit mediumship」と呼ぶことを主張したが、⁽¹⁸⁾ 現在は、非常に広い意味で「シャマニズム」の語が用いられ、その上で「脱魂型」や「憑依型」に分類する行き方が一般的になっている。

この分類が意味を持ちうる可能性は排除できないが、エリアーデのいう「脱魂」のみを正統とする論に対して、「憑依」説がいわばこれと拮抗するような形で対置される性質のものであるならば、これら両者を議論の中心

に持ってくることに意味を見いだせるのであるが、論議の経緯を考慮にいと、実際にはこの両者の対立点はそのように明確なものとしてあるようには思えない。

この問題を明確にするためには、そもそもエリアーデがなぜ「脱魂」を重要で不可欠の要因と捉えざるを得ないかについて今一度明らかにする必要がある。

V エリアーデの「脱魂」説

エリアーデは明確に次のように述べる。

「シャマニズムに固有の要素は、シャマンによる精霊の受け入れではなく、天空への上昇あるいは下界への下降によって引き起こされるエクスタシーである。精霊の受け入れ及び精霊による憑依は、世界にあまねく見られる現象ではあるが、それらの現象は必ずしも厳密な意味でのシャマニズムには属さない。」⁽¹⁹⁾

I. M. ルイスはこのエリアーデの論述に対し、エリアーデが「脱魂型」の典型的なシャマニズムとするトゥングース族などに関する主要な一次資料をもとに、「統御された」憑依の事例も見いだされることを指摘し、「脱魂」のみをとりあげるエリアーデの見解には根拠がないとしている。⁽²⁰⁾

しかし、I. M. ルイスに代表されるようなエリアーデに対する指摘は、何人も承認せざるを得ないことである。ただ問題は、この指摘をエリアーデ自身が示された場合に、エリアーデが自らのシャマニズム論の修正を余儀なくされる性質のものかどうかにある。おそらく、エリアーデの立場からは、仮にトゥングース族のシャマンに「脱魂」のケースの方が「憑依」と見做されるものより少なかったとしてもなお「脱魂」の方をより本質的なものと見做すであろう。

なぜならエリアーデのシャマニズム論のうち決定的に重要な点はコスモロジーにあり、これを除外することはできないからである。そしてまさに

「脱魂」はここから必然的に導きだされる。

エリアーデのシャマニズム論は「上昇」と「中心」のシンボリズムをヒエロファニーの中に捉える彼独自の体系の内部に位置する。

「中心」についてエリアーデは述べる。

「……中心は何より聖域であり、絶対的実在の地である。同様に他のすべての絶対的実在の諸象徴もまた『中心』に位している。この中心に導かれる道は『苦難の道』であり、その困難さは、その実在のそれぞれの高さによって実証される。」⁽²¹⁾

エリアーデによると、「上昇」のモチーフも、聖なるものと人間との隔たりが、水平的な距離（苦難の道）によって表される「中心」のモチーフと基本的に同一のものである。すなわち「困難さ」が垂直的な高さに移し換えられただけであるというのである。それゆえ、人と神とを結び付けるシャマンは「上昇」することによって神聖さを獲得する。この「上昇」が「脱魂」を必然的に導く。この観点から「憑依」はエリアーデによって次のように表現される。

「シャマンの昇天は、古代の宗教観念の甚だしく変容し、時には墮落した残存物である。……諸霊との緊張した関係が弱まった結果、霊が肉体に取り入れられたり、あるいはシャマンに憑依することを求めるようになる。これらはすべて後代の改変である。」⁽²²⁾

この論述にある「古代の宗教観念」のくぐりで見られるように、エリアーデにとって歴史的時間の問題は非常に重要なものとしてある。まずその前提として、シャマンの昇天のモチーフは「古代の宗教観念」の残滓であって、精霊憑依はさらに時間の下った後に見られる現象であると捉えている。彼が「歴史」と呼ぶ場合、そこに不可逆性の本質を見ているのであるが、彼はその著『永遠帰郷の神話』(M. Eliade “Myth of the Eternal Return”)の中で「古代的人間」と「歴史的人間」という二つのカテゴリー

を取り上げている。

「古代的人間」の基本的観念に関してエリアーデは次のように述べる。

「それは具体的な歴史時代に対する反抗，事物の始原の神話時代、『偉大なりし時代』へ周期的に復帰しようとするノスタルジヤである。我々が『祖型と反復』(archetypes and repetition)と呼ぶところの意義と機能とは，具体的な現実の時代を拒否するこれら伝承社会の意志，自立した『歴史』即ち，祖型によって律しえないような歴史におけるあらゆる人間の試みに対する敵意を理解したときのみ，初めてその姿を我々に啓示してくれる。」⁽²³⁾

「古代人は出来る限りのあらゆる手段をつくして逆転不能（一回起）の，予測しがたい，自律的な価値を持つような事件の継続と見られる歴史に反対の立場をとる傾向を有している。」⁽²⁴⁾

「伝承文化に属する人々にとって，生きるとは何を意味するのか。それは何よりもまず超人間的モデルに従い，祖型と一致して生きることを意味する。だから……祖型を除いて真にリアルな物（真実性）は何物も存在しないのであるから，それはリアルの中において生きることを意味するのである。」⁽²⁵⁾

自然の本質である周期性と反復の地平に一致させて生きる「古代的人間」は，儀礼の場において「始原の時」に復帰し，そこに充満する「聖」のエネルギーを再び自らの中に所有するというのである。⁽²⁶⁾

これに対立させて「歴史的人間」の本質について次のように述べる。

「近代人が周期性の概念を放棄し，そして従って結局祖型と反復の古代的概念を放棄したところに正しく近代人の自然に対するレジスタンス，自らの自律性(autonomy)を確立しようとする『歴史的人間の意志』を見る事が出来よう。」⁽²⁷⁾

「歴史における『一回起性』（逆転不能）と『新しきこと』とは、人間生活における最近の発見なのである。逆に古代人は……その力の限り、歴史が必要とするすべての新奇なるもの、一回起的なるものに対して自己防衛をなしてきたのである。」⁽²⁸⁾

「古代文明人と近代の歴史的人間との間の決定的差異は、後者が歴史的出来事、即ち『新奇なること』にいよいよ価値を与える点に存する。この『新奇なること』は伝承の人間にとっては意味のない危機もしくは規範への違反（従って『過失』、『罪』、等）のいづれかをあらわし、従って周期的に放逐さるべきものなのである。」⁽²⁹⁾

さらにエリアーデは続けて、不可逆性をその本質とする「変化」を受け入れる道をたどり始めた人間は「個人」としての自由と創造性が与えられたが、同時にそれと引き換えに、「歴史の脅威」にさらされることになったという。この脅威から人間を解放するものは何か。これについてエリアーデは述べる。

「基本的には、祖型と反復の平面は、神を疎外せざる自由の哲学を受け入れるのでなければ、無事に乗り越えられはしない。そして実にこのことは、祖型と反復の平面が始めてユダヤ・キリスト教によって乗り越えられたときあきらかになったことである。」⁽³⁰⁾

「ユダヤ・キリスト教的意味における信仰の『発見』以後は、祖型と反復の平面を棄て去った人間は、もはや神の観念を通さずしてこの恐怖に対して自らを守ることは出来ない。」⁽³¹⁾

「（キリスト教の）信仰とは多くの他の場合と同様に、いかなる種類の自然法からも絶対的に解放されてあるものであり、人の想像し得る最高の自由、すなわち宇宙の存在論的な場さえも介入しう

る自由なのである。従ってそれはすぐれて創造的自由である。いかえるなら、それは人間の創造への協力の新しい公式を形成する——それは祖型と反復の伝承的平面が超越されているゆえに、人間に与えられた最初にして唯一の公式である。ただかかる自由のみが……現代人を歴史の脅威から守りえるのである。」⁽³²⁾

「現代人が癒しがたく歴史と進歩にとりつかれているほど、そして歴史の進歩が一つの墮落であり、これらがともに祖型と反復の楽園の最後の放棄を意味する以上、キリスト教こそは現代人の宗教ということになるのだ。」⁽³³⁾

エリアーデの「脱魂」を重視するシャマニズム論は彼の「聖とその顕現」を中心的なモチーフとする宗教史的な立場から導きだされたコスモロジー論に深くかかわるものである。いい換えれば、彼のシャマニズム論はこのような閉じた一つの体系の中に存在するといえよう。したがってこれは今後の検証を待つ仮説としての性質を持つものではなく、その存在意義はひとえに彼の内的論理の首尾一貫性にかかってくる性質のものであるう。

そうであるとすれば、通文化的比較可能性を持つ中立的な用語としてシャマニズムを論ずる場面において、エリアーデに端を発した「脱魂説」か「憑依説」かという問題設定に何らかの有益な方向性を見いだすことが困難であることは明白である。

いまだに極めて曖昧に使用されている「シャマニズム」の概念をある程度明確にするためには、混乱を招く要因を出来るだけ整理する必要がある。その意味でシャマニズムについて論ずる際には、上述したような「脱魂」か「憑依」かという問題設定にはもはや決別すべきである。すでに述べたように「脱魂」とか「憑依」という問題は研究者が判断する性質のものでなく、あくまで当該社会の成員の間で共有される世界観、つまり「エミック」な観点の問題である。

VI 概念としての「シャマニズム」

概念としての「シャマニズム」のもつ特異性は、その定義の中心に実体としての人間を据えている点にある。通常、学的な意味で使用する概念が扱う「ヒト」は、実体としての人間ではない。「ヒト」は社会関係の中で果たす諸「役割」としてのみ見えてくる。その点「シャマン」の概念使用は曖昧である。確かに「定義」（例えば宗教学辞典）には、「トランスのような異常心理状態にある人物」が社会において「諸役割」を果たすとある。しかしこの場合、「役割」が付与される以前の「人物」とは一体何であろうか。

トランスという心理-生理的状态自体はエティックな観点から捉えうる客観性を持つ事象を指示してはいる。しかし、トランスという客観的現象を当該社会でどう「範疇化」⁽⁶⁴⁾しているかは、すぐれて文化的事象である。ある社会では、精神病患者として扱うし、ある社会ではその社会のアニミスティックな解釈の中で「憑かれたもの」とか「神聖な病」であるといった形で把握される。またその両者であることもありうる。

通常「シャマン」の語で示される人物は、「トランスという事象が、当該社会のエミミックな世界観によって、その『ヒト』の霊能的カリスマ性を保証するものとなっている」と表現することが出来る。この見方を進めてシャマニズムの定義の中心を「人物」におかずに、トランスという「事象」に対してアニミスティックな解釈を与えている文化におき、これにかかわる「ヒト」のありようがどのようにになっているか、という視点に移すとどうなるだろうか。

韓国の場合、「トランス」という事象をアニミスティックな解釈の中に把握する様式が社会に広く存在する。たとえば霊の憑依と解釈されるものを例に挙げると、これは駆逐すべきものとして把握されるものあるいは神聖な力として解釈されるものがある。その対応のバリエーションを示すと、大雑把に捉えて以下の3つが挙げられる。

- ① 村人らによってのみ一定の儀礼の手続きを経て駆逐される。⁽³⁵⁾
- ② 祭司（ムーダン）により、呪術・儀礼的に駆逐される。
- ③ 祭司や占師あるいは教祖等の霊能的カリスマを保証する力とみなされる。

Ⅶ 結 び

このようにシャマニズムを「トランスという客観的現象をアニミズム的世界観の中に把握する文化事象」として捉え、これに対して、「ヒト」がどのようにかかわっているか、という観点で見ていくことにより、韓国の「巫俗」ひいては、「教祖」を中心とする新宗教なども同一平面上に捉えうる視点が獲得されるように思われる。またこれにより通文化的比較を可能にすべき概念としての一般性もより獲得できるのではないだろうか。

もちろんすでに使用されている「シャマン」「シャマニズム」という語をこの意味で使用すると主張することでさらなる困難を招くのは筆者の意図するところではない。ただ韓国の伝統的社会の構造とのかかわりで「変化する社会」をその考察の対象とするためには、少なくとも韓国の巫俗を新宗教までも含められるような射程を持つ概念枠組みの中で把握していくことが必要である。

近年、韓国の主に都市部において新たに生じている宗教の多様化の状況を「変化する社会」の視点の中で、いかに捉えるかという課題を念頭におきつつ、今回は、韓国の「巫俗」研究においてこれまで曖昧に使用されてきた「シャマニズム」の概念を検討した。さらに具体的に韓国の巫俗の事例に沿って詳細に検討していくことが必要であるが、これについては稿を改めて論じたい。

注

- (1) これについては、拙稿「韓国の巫歌にみる巫祭の性格に関する一考察」『西日本宗教学雑誌』7号、西日本宗教学会、福岡、1984年、で論じているので参照されたい。
- (2) 上掲論文および拙稿「韓国の巫俗と女性」『宗教研究』280号、日本宗教学会、東京、1989年、参照。
- (3) 特に南部の世襲巫によって主管される村落単位の巫式の祭りなどが以前のようにはなされなくなり、復活しても伝統文化の保存といった主旨を帯びていることが多いので、自ずとその意味づけも変わってこよう。
- (4) 一般に世襲でなく弟子入りすることで入巫するタイプをさす。
- (5) 秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』、養徳社、奈良、1950年、3頁。
- (6) 同上、7頁。
- (7) 張壽根『韓国の民間信仰 論考篇』、金花舎、東京、1974年、16頁。
- (8) 崔吉城『朝鮮の祭りと巫俗』、第一書房、東京、1980年、129頁。
- (9) 同上、136頁。
- (10) 『宗教学辞典』、東京大学出版会、東京、1973年、249頁。
- (11) 張壽根 前掲書、80頁 および玄容駿「韓国のシャーマン」『靈を招く』、図書刊行会、東京、1977年、118-121頁参照。
- (12) 玄容駿 前掲書、120頁。
- (13) 拙稿「韓国のムーダン—sôbosalの事例—」『社会科学ジャーナル』27号、国際基督教大学、東京、1988、136頁。
- (14) I. M. Lewis, *Ecstatic Religion — An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism —*, Penguin Books LTD, 1971, pp. 38-44.
- (15) 長谷川浩一「トランス・催眠性トランス」『臨床心理用語辞典1』（小川捷之編集）至文堂、東京、1981年、244頁。
- (16) I. M. Lewis, *op. cit.*, 1971, pp. 40-46.
- (17) Eliade, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2e éd, Payot, Paris, 1968. (堀一郎訳『シャーマニズム』、冬樹社、東京、1974年、日本語版序文 16-18頁)
- (18) Firth, R., *Problems and Assumption in an Anthropological Study of Religion*, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89 (2), pp. 129-148.
- (19) Eliade, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951, p. 434.
- (20) I. M. Lewis, *op. cit.*, 1971, pp. 49-56.
- (21) Eliade, M., *Myth of the Eternal Return*, tr. Willard R. Trask, London, 1954. (堀一郎訳『永遠回帰の神話』、未来社、東京、1963年、28頁)
- (22) Eliade, M., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, 1972 p. 434.
- (23) Eliade, M., 前掲訳書、1963、1～2頁。
- (24) 同上、127頁。
- (25) 同上、128頁。

- 26 Eliade, M., *Birth and rebirth*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1958.
(堀一郎訳『生と再生』, 東京大学出版会, 東京, 1971年, 9頁)
- 27 Eliade, M., 前掲訳書, 1963, 198-199頁。
- 28 同上, 64-65頁。
- 29 同上, 199頁。
- 30 同上, 205頁。
- 31 同上, 207頁。
- 32 同上, 206頁。
- 33 同上, 208頁。
- 34 Philip K. Bock, *Modern Cultural Anthropology — an Introduction —*, Alfred A. Knopf, Inc., New York, 1974. (江淵一公訳『現代文化人類学入門』, 講談社学術文庫, 東京, 1977年)
- 35 たとえば濟州島にはノクトゥリムという治病儀礼があり, これはトランス様の状態になっている子供を魂を喪失した状態と解釈し, 失われた魂を呼び戻す儀礼であるが, ムーダンのような宗教的職能者を介さずに行なうことが出来る。

KOREAN 'MUSOK' AND 'SHAMANISM'
 — on use of the term 'shamanism' —

《Summary》

Izumi Niwa

Korean 'musok' (巫俗) is often translated as Korean 'Shamanism', and 'mudang' as 'Shaman'. But if we adopt the word 'shaman' in the strict sense of the word — defined mainly through his/her performance "in a state of trance" — into the Korean 'musok', then only the mudang in the northern part of Korea could be considered as a shaman and only the 'cheomjengi' — fortuneteller — in the southern part can be seen as a shaman, whereas the mudang and the choemjengi in the other district cannot be qualified as shamans. The writer's main concern is how we can view the Korean 'musok' in its totality.

The writer points out a few flaws in the term "shamanism" defined mainly through an attribute of an individual itself. It doesn't have as much validity as the term "animism" has. The object which the term "shaman" defines is not an phenomenon but a individual as its substantial.

The writer also points out flaws of the argument whether a certain shaman belongs to a 'possession type' or an 'ecstasy type'. This argument originated from the celebrated works done by M. Eliade. The writer discusses that Eliade's opinion should be seen only within his theory's own system, and points out that Eliade's emphasis on 'ecstasy' is derived from the cosmology that Siberian shamanism has. So we can hardly expect any meaningful result from the argument on the types.

Through the consideration in this paper, the writer tries to show what kind of conditions the notion 'shamanism' should satisfy to make

it more accurate in a cross-cultural perspective and how we can grasp the Korean 'musok' in its totality.