

# 植民地朝鮮の民族学・民俗学

崔吉城

## はじめに

韓国におけるポストコロニアル研究は旧宗主国である日本、あるいは植民地遺産である親日に対しての反日、そして主に独立運動史的に行われている。それは被植民地から独立した諸国家の抵抗と反発的なナショナリズムのようなものである。またそれは旧宗主国を敵として想定した他者への認識から始まったものであり、自己反省による自主的なものではない。それは日本を強く意識したものであり、その意味では後期植民地にいるということになる。日本でも自己反省的なことは弱いようである。たとえば北朝鮮を貧困と野蛮と想定し、政治的カリスマ性を強く非難しながら日本のナショナリズムや天皇制は意識しない。その意味で私には全国民が右翼のように感ずることもある。

このような他者中心のポストコロニアル的認識は日韓の歴史研究者の出会いでよく噴出する。時々日韓の学者が混ざって議論する時、そのアカデミックな会議ですら皮肉にも国家主義に立って両チームに分かれ自国の弁解のような腹芸が感じられることもある。それは「国籍学者」ともいえる。そして特に国学分野の研究者に困むことが多い。ナチスは「ドイツ物理学」といったようだが、学問に国籍はあるのかと立ち止まることがある。このように学者の国籍が学問を強く制限することもある。このような状況で価値中立的な態度を取することは不可能であろうか。私は韓国出身であり、韓国の名前を表札に出している。私にとって生まれ育った韓国がアイデンティティの根源である。だからといって私が韓国を批判することが出来ないと思っているのは一般的な常識であり、その常識で私を束縛することはできない。その自由

がなくでは学問は始まらないからである。ヌスバウムはグローバリゼーションの時代においてコスモポリタニズムを主張する。人にとって家族や民族、国家などは偶然に生まれつきのものとして貴重な基盤ではあるが、それに制約されるべきではないという（ヌスバウム2000：213-231）。

私は文化人類学の視野から韓国の植民地を考えている。1930年代まで植民地と元植民地であった地域が世界地図の84.6%を占めたとも言う（Ania Loomba,1998:xiii）。そして凡世界的なポストコロニアルの研究は多く蓄積されている。それは日本の植民地を研究する時重要な視点を提示してくれる。文化人類学は西欧において植民地政策と長く深くかかわって進められてきた。植民地において積極的あるいは消極的に多くの人類学者が植民地と何らかの関わりを持ち、また多くの人類学者はその陰で育ったといわれている（Bremen and Shimizu, 1999：1-10）。時には植民地政策の先導的役割をしたり、時には反植民地主義を唱えたりしてきた。もちろん植民地とは別の次元で人類学そのもの、独立的な方法論で、価値中立的なニュートラルな見方を追求してきた人もいる。

戦争の進行につれてあらゆるものが再編成、新編成されたが、人類学の世界も例外でなかった（寺田和夫、1975：255）。戦前の日本の民俗学・人類学が植民地政策などに積極的に参与したとは言えなくとも、植民地朝鮮という環境、いわば植民地という木の陰で生成、成長した「茸」のようなものであった。それにあたるのが鳥居龍蔵、今村鞆、村山智順、秋葉隆などの諸氏であろう。

戦後彼らに対する評価は一樣ではない。たとえば秋葉隆に関する評価もさまざまである。多大な業績を残し、「人類学的研究の出発点」となっているといわれたり（泉靖一・村武精一、1966:260）、現在韓国民俗学にも影響している先駆的な研究者として高く評価されるともいわれている。（伊藤亜人、1988:219）。私は彼の『朝鮮巫俗の現地研究』（啓明大学出版部）を韓国語訳、『秋葉隆巫俗論集』（岬辰社）を出し、戦争期における彼の行動に関して既にいくつかの論文を発表し

た（崔吉城,1991；1994）。しかし一方では、「植民者の民俗学者、民俗資料収集家の活動は、朝鮮民俗学の学問的機能をはたしてはならず、植民地政策の立案に利用されたか、あるいはその水先案内人であると見ている」ともいわれる（梁永厚1980:135-142）。韓国民俗学においては秋葉の研究は植民地言説による研究なので利用の価値がない、つまり植民地思想によって学問自体も汚染されたという考え方があり、宣撫工作などに利用されたという指摘もある（中生勝美、1993:237）。しかし植民地主義者としての批判はまだマイノリティである。

秋葉隆が京城帝国大学に就職したのは一九二六年大学創立の時である。しかしその間彼はヨーロッパに留学しており一九二〇年代末に赴任したので、朝鮮での研究は三〇、四〇年代に亘って二〇年近くになる。彼は人生の重要な時期の大部分を日本植民地時代の朝鮮において学者として暮らした。彼はクリスチャンであったがキリスト教の信仰や信条から植民地に対して葛藤があったとは思えない。それはキリスト教が彼の人生観に深く関与していなかったことを意味する。少なくとも内村鑑三や矢内原忠夫などに比べてそうである。

秋葉は植民地や戦争という非常時代に京城大学教官として強制されたのか、あるいはその戦局という時勢に乗ったのか、あるいは彼の学問が植民地主義であったのかよくわからないが、彼は植民地支配を背景に社会人類学や民俗学を研究・教育したのである。そこで彼自身が植民地に対してどのような認識をもっていたのであろうか疑問である。当初は沈黙の抵抗（AVOIDANCE PROTEST; Michael Adas, 1992: pp.89-126）がある如く「沈黙の支配」があったかもしれない。しかし40年代の彼の言動は強制されたからではなく、非常に自主積極的であった。

本稿では民族学者として朝鮮植民地で活躍した秋葉隆を中心に言及したい。彼は当時「日本人」として日本植民地の京城大学において教鞭をとった教員でありながら人類学者という研究者として多くの朝鮮人と付き合い合った人である。彼が植民地主義とアカデミズムの間でどのように対応したか、特に戦争期において植民地主義と民族学の関係を

どのように考え、どのように行動したかを価値中立的に考察する。韓国では親日と反日は白黒論理で区分される。前半の愛国者が後半になって全てが親日とされることも多い。しかし私はそれを三流小説のように善人と悪人の二項対立のパターンで分類したくはない。つまり彼は植民地主義者なのか、アカデミックな学者であるかが論点ではない。植民地をそのように二極対立的に説明することには限界がある（山路勝彦、2002：16）と思われるし、支配と被支配、我と彼、善と悪などの大原理から脱して、ポストコロニアリズムとして植民地民俗学を検証することも有意義であろう（姜尚中、2001：8）と考えるからである。

## 一 先行研究と秋葉隆

1931年の満州事変と1941年の大東亜戦争の開戦、特に大東亜戦争期において秋葉は「内鮮一体」と「大東亜共栄圏」を積極的に肯定し、言動した。大東亜戦争を「聖戦」と言っており、決して反植民地者ではなかった。彼は内鮮が民族的に同じ起源で「一体」を主張する。そして「吾々はアジア解放のため、大東亜建設のために、同生共死を誓える」（秋葉1944:53）という。彼は総督府に直接関係は少なかったが当時植民地政策の為に放送、講演（総督府、農村運動など）、執筆などによって協力した。なぜ彼がこのように植民地主義者になったのか。その背景を考察する前に当時朝鮮で研究していたものとの関連性を検討したい。

秋葉隆は今村軻の『朝鮮風俗集』（1914）を関釜連絡船の上で読んでシャーマニズムに関心を持つようになったという。彼ともっとも深い関係にあった今村軻は1908年朝鮮に行って忠清北道の警察部長等を経て1925年に退官し、朝鮮総督府の嘱託になり、植民地政策に関わり、終戦まで一貫して役職を持ち続けながら民俗学を研究しており、自らアマチュアであると言った人である。彼の上記著書は朝鮮民俗研究の草分け時代の代表作と評価される（三品、1960：131）。その本には既

刊や書き下ろしの原稿も含まれており、1909年脱稿の迷信業者に関する論文などが収録されている。日本植民地によって開発されて朝鮮は発展しているという内容も入っている。秋葉は終始今村と関係を保っており、少なからず今村の植民地主義に何らかの影響を受けたであろうと思われる。

秋葉は鳥居龍蔵から学問的に影響されたと思われる。鳥居龍蔵（1870-1953）は朝鮮総督府の嘱託として総督府の官吏などの協力を得て、発掘や現地調査などを行った。たとえば総督府の佐藤醇吉、義州警察署の高成建（通訳）、憲兵隊の藤井鏗吉などの協力を得た。「満州より北朝鮮の旅行」（『東洋時報』179・180、1913年）という紀行文では“総督閣下から、朝鮮を合併してからこういう調べを学術的にしておく必要があるというので、朝鮮総督府で始めましたのであります”（全集12：621）といい、日韓は人種学・言語学上同一民族であることが確実なので、併合は同一民族として内政のようなものであり独立は誤りであるという。

鳥居は朝鮮の独立を強く否定した植民地主義者であった。1920年『同源』1号に寄稿した「日鮮人は同源なり」では“ある人は民族自決上、朝鮮人は内地人より分離して独立せねばならぬと叫びますが、これもまた大いに誤っているところであります。なんとなれば、日鮮人は民族として同一であります。この互いに同一の民族が、分離して独立するというという理由がどこにありますか。一中略一。日鮮人の場合は、同一の民族であるから、互いに合併統一せらるるのは正しきことであって、かくなってこそ始めて民族自決の目的は充分達し得られるるのであります、日鮮人の合併統一ことは、国際上の問題としては一点の疑うところはありません。しかのみならず、これは人種学上の事実であるから、世界の檣舞台に出しも実に立派なる理由と申してよろしい”（全集12:538-9）。

このような鳥居の民族観は秋葉に影響したようである。秋葉は「民族というものは同じ文化を有って、同じ理想に向かって進んでいく人々の集団」と定義しており、「朝鮮の人こそは、同種同文化の兄弟

なんだ」「朝鮮の人の平和な気持—人種言語等から観れば日鮮の同文同種の実は支那人とのそれよりも濃い」という。「朝鮮民族の人口は二千五百万を数え、日本人口1億の四分の1を占むるに至り、一視同仁の聖慮の下、新しき日本民族として、大東亜指導者の見習士官とでもいうべき、朝鮮史上空前の榮譽と重責とを与えられたのである」と書く（秋葉隆、『大東亜民族誌』近沢書店、1944:60）。

鳥居竜蔵のシャーマンに関する調査は秋葉に影響したようである。シャーマンの太鼓は威霊を具えており、「朝鮮の巫子の太鼓はいくらか音楽である」が（全集7：333）シベリアのシャーマンでは、太鼓の音が悪魔を退散させるという。鈴と扇を持って踊ることは「日本の風と変わらない」。「巫子の鈴は大きな威力を持つものとされている。悪霊はこの音に驚かされるという。北部の男覡は鈴を使わない。これはシベリアシャーマンが鈴などの付いてシャーマンベルトをつけて振ることが朝鮮半島や日本では手に持つようになった境目になるということの意味する。」さらに彼は舞が神的状態で神霊に憑るものであり、それは

1. 霊魂を誘い出し（病気の治療は）舞い
2. 霊魂を殺すために一刀を取って舞い

と分類した。「その舞い方はなかなか面白い。主として太鼓が拍子の本となる。その拍子の取り方はドドン、ドン、ドン。幾らやってもドドン、ドン、ドンで、その外に少しの変化もないのである。太鼓が非常に速くなったり遅くなったりするが、これに足拍子を合わせる。その舞い方が非常に面白い。蒙古のシャーマンの太鼓の打ち方もこれと同じくドドン、ドン、ドンになって居る。日本神道の神前神楽の太鼓の打ち方なども、これらと将来比較研究すると面白いことがあると思う。」（猿楽とも）（省略）「最初はドドン、ドン、ドンの方でゆるやかに舞って居て、次第に激しくなって倒れるまで舞う。その倒れる時は、精神状態が非常に変わって来て、狂人の様になる。それが病人に

対して必要な時である。すなわち巫女はその時体内に居る靈魂と段々接近し始める有様になってくる。こういう状態になると、女巫は既に一種の神的状態で神靈が憑りかかって居るという意味に自分も考え、又他の者も考えるのである」(全集7:351)

秋葉隆の「踊る巫と踊らぬ巫」には鳥居の文章は引用していないが、おそらく影響があるものといえる(秋葉1932)。秋葉と鳥居とは直接的な関係は不明ではあっても「西藏仏教が入って来ない昔からの蒙古人の原始宗教としての薩満教の傾向が未だ残っているのであって、鳥居博士の蒙古旅行にも、蒙古人の巫覡行事の踏査記が見え、私も満州国の蒙古地帯を踏査中に時々これを見ることができた。」(大東亜民族誌:38)と書いている。1932年京城の調査での鳥居の調査協力者であった加藤灌覚(全集12:337)が後に秋葉の協力者になったことから両氏は相互関係があったとも思われる。鳥居の長男である龍次郎氏によると小泉顕夫が鳥居龍蔵を秋葉研究室へ案内したことを憶えているという。ここから直接的間接的に二人は関係があったといえる。また秋葉隆の弟子である泉靖一は鳥居を「深く尊敬している」(寺田和夫、1975:74)ということから秋葉は鳥居に影響されたと推測できる。

## 二. 戦争期における秋葉隆

秋葉は特に戦争期においては植民地主義的な言動もした。1943年『朝鮮』に寄稿した「君が征く」というエッセイで全羅南道の朝鮮人青年のことを書いている。

全南の片田舎で、母子二人限りの家庭に育ち、内地に留学して上野の音楽学校の作曲科に居たが、卒業を間近に控えながら、一念発起して志願兵訓練所には入り、続いて隊に配属して、従弟の部下になったのであった。しかもその訓練所入りは、彼を最もよく知る彼の母が、君子に代わって願書を出してから、東京遊学中の彼に電報で知らせたとのことであるから、彼の純情は主として、母からの遺伝に因るもの

らしい。音楽学校に居ただけあって、一杯飲んだ時などは、名歌手として光っていたということで、口癖のように‘早く第一線に征きたい’といていた元気な声も美しかった。

それから一ヶ月ばかり経った或日、外出しようとしている所へ、久しぶりにHがやってきた。玄関で挨拶だけというのを、無理に招じ入れて、茶を出すと、彼は軍服のえりをきちんと正して、‘色々お世話になりました…’といいながら駅前で買ってきたらしい甘栗の包みを差し出すので、私はハッとしたが、勇士から勝栗の贈物とは何より目出たい。かねての望み通り、南の方へでも行くことになったら、鰐の皮のお土産物を、頼みませうか、いや、それはお嫁さんのハンドバッグにするとして、一つよいお嫁さんを見つけて上げよう’といいながら、家人を促して心ばかりの酒肴を用意させ、‘H君万歳’とだけ言って杯を挙げた。彼はいつもの快活な調子で、薄氷の張った漢江を泳いだことや、今度の中隊長殿は自分と同年で中隊中一番若く、とても自分を可愛がってくれることや、軍刀を買えと行って母から送金してきたが、気に入ったのが無いから貯金と一緒に返送したことなどをいかにも楽しげに無邪気に話して、又しても‘早く第一線へ征きたい’いうのであった。そこで私は‘では一つ早く征けるおまじなひをして上げよう’と言って、家人に用意の国旗を出させ、

君が征く南の海の島々に 「飛へり立つ」日の御旗かな

の拙詠一首を書いて与えた。彼は喜んで‘これで征ける。必ず征ける。こんな嬉しいことはない。立派に死んできます’と言って帰った。その後私のおまじなひが、効いたのかぱったり顔を見せなくなった、今頃は広大な大東亜戦線のどこかで戦って居ることやら、明けて二十二歳の子供っぽい丸顔が目に見えるようだ。南鮮の片田舎に住む六十幾歳かの彼の母親も独り息子の武運長久を祈っていることであろう。それにしても、かつては不穩思想の温床とまで言われた全南の地が生んだこの母子の愛国の純情には何人も強く打たれざるを得まい。



当時秋葉は日本帝国に対して忠誠的であったようである。泉靖一氏は次のように書いている

“秋葉の教室には、志願制度の適格者、つまり朝鮮人学生が六名いたが五名が志願した。しかしなかに、只一人飄然と姿をくらました愛弟子がいた。それで、その学生の父親と共に探し歩き、〇〇君、君は今どこにいる—という手紙を以て新聞社を訪ねてきた、というわけで、教え子の一人がそうになったのは、省みて、自分の教育愛の足らなかったことに無限の責任を感じると手紙は結ばれている。秋葉が呼びかけた愛弟子は間もなく志願の手続きをとった。中略。私はある時、靖一の友人・李杜鉉からショッキングな話を聞いたことがある。‘俺はあの泉のすすめで兵隊にいかされた、だから泉には怨念がある、という同窓生いるんだよ’と。私は、その人に会いたい、と思っているが、まだその機会がない。”（『泉靖一伝』：184）。

#### 1) 日朝社会の共通文化：日本精神による統合

秋葉は朝鮮人をどのように考えたのであろうか。

「私は昭和二年に来鮮して、今年まで足掛け七年こちらにおりますが、その間こちらにおります内地人の方々から色々朝鮮のことを伺ってみると、勿論朝鮮について深い理解と同情とを持っておる方もあると同時に、寧ろ多くは朝鮮の人の欠点というようなものだけを聞かされたような感じがします。そこで私はよく朝鮮の人の美点はどこか、いいところはどこか、これだけは朝鮮の人に対して頭が下るとか、尊敬する気持になると、というような点を聞きたいと希望しておるのですが、これはと思うような答弁をしてくれる方が余りありません。これは現在の日本内地と朝鮮との政治的關係というような方面が色々影響しておるかも知れませんが、比較的公平な態度で朝鮮を見て—政策的にこの朝鮮と内地とを調和させて、日本の都合のいいようにしようというような意味ではなく—極めて公平に見て朝鮮の本当の姿を、知りたいと予ねてから思っておる訳です」（『平和の民』所蔵 No.Im.11：102-3）、ということからフィールドを客観的に見ようとする意思

が表れている。

また「内地の人が、朝鮮にくると狭い意味の大和魂、狭量な民族意識を振り回すというようなことは、お互いに慎まなければならないことではないでしょうか。もっと大きな気持で考えれば、朝鮮の人こそは、同種同文化の兄弟なので、この根本的な土台をしっかりと認識して、我々はお互いに親密にすることが、お互いの責任ではないかと自分は考えております」（『平和の民』所蔵 No,Im.11 : 112）と日本と朝鮮の同人種、同文化であることをいう。

しかしその文化の差が大きい。その文化の差を超えて統合することを主張する。

「文化の後れた民族が急に文化の進んだ民族を征服して、そして天下を取ったつもりでおったものが、知らずの間に、自分が支配している民族の文化に酔ふて、倒れてしまうというような例は少なくないです」（『平和の民』所蔵 No,Im.11 : 114）

「民族主義と世界主義とが徹底的に対立するというようなことではなく、世界の文化を消化して養分とすることの出来るような日本精神の消化力を鍛練して、この二つのものの対立を克服するという点に、我々の態度をもつべきではありますまいか、狭量な民族主義はちょうど偏食者の体力が衰えるように却って民族そのものを亡ぼします。吾々はもっと文化の消化力を強くしなければなりません。況んや日本と朝鮮を不消化状態におく様な態度は問題にならぬと存じます」（『平和の民』所蔵 No,Im.11 : 114）と日本精神によつての統合を語る。

つまり「極めて公平に見て朝鮮の本当の姿を、知りたい」（『平和の民』所蔵 No,Im.11 : 103）といい、「狭量な民族意識を振り回す」

『平和の民』所蔵 No,Im.11 : 111 傾向を批判する。「支那文化、仏教文化を包括した新羅独特の発達を遂げたものと考えるところぞろに尊敬の念を禁ずることが出来ません」（『平和の民』所蔵 No,Im.11 : 105 李朝 Yi Dynasty 独特の味を持った焼物が出来ておるといふ様な具合に、この方面でも朝鮮は確かに吾々の祖先の師匠でした」（『平和の民』所蔵 No,Im.11 : 105。朝鮮には日本のような武家時代がなかったので

「私は朝鮮の人は平和の民だと考えて居ります」『平和の民』所蔵 No,Im.11：107。ただ朝鮮について悪く言う人が多かったので、美点を探してバランスをとり、全体的に公平になると思ったようである。

「民族というものは同じ文化を有って、同じ理想に向かって進んでいく人々の集団なのですから、人種が違ってても同一民族をなしておるのです」と定義しており、「朝鮮の人こそは、同種同文化の兄弟だ」「朝鮮の人の平和な気持—人種言語等から観れば日鮮の同文同種の実  
は支那人とのそれよりも濃い」(『平和の民』所蔵 No,Im.11：112) という。この文から彼は朝鮮に対して中国とは区別していることが伺われる。次は彼の民族主義が伺われる。つまり彼の民族の概念は Nation であり、日韓両国は内鮮一体として一つの民族と考えていたようである。従って彼は日韓を含めて数カ国の小民族によって大きい民族になれるし、それを願っている。特に彼は日本人のなかでは大和魂と主張する狭量な民族主義を排撃した。つまり彼は朝鮮を日本の民族と認識したのである。ただ朝鮮民族を蔑視しないこと、平等な立場で合併することを望んだようである。

## 2) 宗教と内鮮一体

1935年朝鮮総督府中樞院の「信仰審査委員会」の席上で心田開発と宗教問題に関わる政策のための「朝鮮の固有信仰に就いて」という題で講演したものが「中樞院通信」(昭和10年9月13日：29)に記録されている。彼は朝鮮には固有信仰があるので、新しく創造して与えることではない。無生無死の絶対的存在の神観念が存在するかによって宗教を定義し、

「朝鮮には古来幾多の宗教がありました。又現在でもあります。例えば今日民間の信仰として巫女によるそれがあります。之は迷信とは申しますが確かに古来より信仰の対象となって居りました。中略—実に朝鮮に行われておるのでありますから、之等を如何に培養するかが問題の核心ではないかと思ひます。従って今俄に新しい理想的な宗教を創造して、所謂新宗教の開祖の仕事のようなことを上から一般民衆

に与えてやるというようなことは、少々馬鹿げた考え方のように思われるのであります」「中枢院通信」1935、9月13日外号：29という。

彼は「朝鮮社会史」を概ね呪力社会の時代（古代—高麗）、智力時代（李朝）、財力時代（現代）に三分した。呪力社会の時代では「巫覡の信仰と仏教とはお互いに喧嘩することが無く、寧ろ習合する傾がありました」所蔵 No,Im. 8:230という。智力時代においては儒教による父系社会の構造が作られたのである。そして現代社会は合理主義による資本主義時代である。しかし現代社会には三つの社会層が共存するのである。一つは欧米風の近代文明というものを擱んだ、学校教育をうけた青年層であり、二つは儒教の古い学問と教育を受けた老人層であり、三つ目はあまり教育を受けていなく、巫覡の原理によって動かされるような社会層である。三つは迷信として打破の対象になったりすることについて「私は迷信を潰しただけでは駄目だと想います。即ち迷信は潰す代わりに新しい、正しい信仰を与えてやらなければならないと思います。巫女の信仰で生きている人々から巫女の信仰をとったならば、迷信と正信と共に無くなります。信仰無き民族は亡びますから願わくは迷信を打破すると共に正信に導く親切があつて欲しいと存じます」。「朝鮮社会史」（所蔵 No,Im. 8:268-9）

朝鮮の天神の信仰は「相対的なものではなく、無始無終、絶対無限の性質を持つものであって、而も必ずしも一民族、一国民だけに限られた偏狭な信仰ではありませんから、之を善導すれば世界的な宗教意識となり得る可能性を多分にもったものであり」「中枢院通信」（昭和10年9月13日：34）といい、現在の巫俗信仰と古代の文献をあわせて固有信仰のなかから天神（ハナムム）に絶対性と普遍性を置き、朝鮮の信仰や民族を尊重すべきことを語ったのである。「人間は人間としての人格というものを保持して生きて行かなければならぬのでありますからして、其処でどうしても、宗教というものが必要となってくるのであります」。「現代の人間生活そのものが極端なる個人本位でも、家族本位でも、民族主義でも、国家主義でもいけなない」「中枢院通信」（昭和10年9月13日：30「世界全人類の幸福の為に働くという考えで

なければならぬと思います。そこで宗教も亦此の根本原則に基づいて家族主義一点張り、民族主義一点張り、というようなものでは先の見込みはないのであります。其処でどうしても国民生活を中心とした世界的な信仰を対象とするということが必要になってくるのであります。』というように彼は朝鮮の原始的なものに価値を与えたのである。

「土俗及信仰上より見たる内鮮の關係」(所蔵 No, Ma 9 \* 手書きノート) では内鮮の信仰は本来殆ど同様同系のものと前提にして、「朝鮮は大陸との交渉に忙しく本来の信仰は発展の機会に恵まれず、殆ど原始の姿のままに残ったのに対して内地の原始神道は道教、仏教、儒教等の外来の養分を摂取して原始の自然崇拜や神懸かりの如きものは淘汰し去り、祖霊崇拜、氏神崇拜、英雄崇拜等の人間崇拜が発展し、殊にこれを天皇崇拜、皇祖崇拜によって統一して皇室は国民の宗家、皇祖は国民の総氏神と信ずる国民的信仰として発展し、それが中心精神となって世界に冠たる日本の国体を作り上げるのである」(所蔵 No, Ma 9 : 17)。つまり内鮮の信仰は本来殆ど同様同系のものであるが、朝鮮の信仰は殆ど原始の姿のままに残ったという。

朝鮮と日本の本来的原始の姿を中心に国民精神化することが内鮮一体と八紘一字の実現であると主張する。

「日本の国民的信仰に生きるのである。内鮮の信仰が本来同様であったのに一方は立派なものになり、一方は発展しなかったのだから、立派になる方に努力するのは当然である。本来、信仰が発展して世界無比の日本国体の中心精神となった国民的信仰に強く生きることである。日本国体の中心精神たる国民的信仰、それは一人一人の国民人格の中心精神である。この中心精神たる国民的信仰(米飯)をしっかりと把握しておれば仏教(テンプラ)を信じようが基督教(ビフテキ)を信じようが少しも差し支えない。否却ってそれは信仰の内容を豊富に培養する養分となるのである。この如くどこまでも人格の中心を吾々本来の国民的信仰において之が内容を養って豪く世界の思想のご馳走をとり、豊富にして強力なる国民的信仰によって内鮮一体になる、それは朝鮮の信仰を立派にするのであり、国民精神の拡大深化をして力

なりこそ内鮮一体が東亜協同体の中心となり、八紘一宇の理想実現の根本力となると思う」。(所蔵 No, Ma 9 : 19)

ここで「日本国体の中心精神たる国民的信仰」が何を意味するかが明確ではないがおそらく原始神道から形成された国家神道を意味するのであろう。要するに日本国民としての信仰によって朝鮮人を国民としての統合をねらっているのである。

### 3) 社会と内鮮一体

「宗教と社会」『鮮友』269 (朝鮮本派本願寺伝道部1938年8月号：1-2) では社会から宗教への影響を語った。社会を農村と都会に二分して、前者の宗教は自然的、同質的であり、神秘的である。それと対照的に後者の宗教は人工的、異質的で、唯物的であるという。農村においては範囲の狭い宗教が発達するが大宗教は都会に入らない。「農村社会は大規模の宗教が入らないのは、社会そのものが小規模であるからである。これに対して都市社会においては世界的な大宗教が発達する。自分の家とか、部落を超越する国家的、世界的宗教と結つくのである」『鮮友』271 (朝鮮本派本願寺伝道部1938年10月号：1) 秋葉は3回に亘って「宗教と社会」という題で連載したが、2回目だけ「宗教と社会」(二)であり、この引用ものは271号の「宗教と社会」(一)になります。朝鮮の社会の特徴は農村社会的だと考え、「朝鮮にキリスト教が入って来たのに成功しなかったのもここにある」といっている。

また、朝鮮社会は日本に比して後進社会なので健全な共同社会へ発展させるべきであると主張している。一九三七年二月九日午後六時二五-六時五五分までの放送原稿「現代社会の流動性」(所蔵 No, Ma12\*手書きノート)において、まず

「朝鮮の社会状態はまだかかる烈しい流動性を示してはいないが今や商工業勃興の気運に向かっていますから吾々はかならずこの現代利益社会の流動性の波が朝鮮半島にも迫ってくるものと覚悟せねばなりません」(所蔵 No, Ma12\*手書きノート:13) と注意をしており、

共同社会と利益社会の矛盾を指摘して

「昔の社会又田舎の社会は社会的共同に傾いた共同社会であり、現代社会又都市の社会は個人の利益に傾いた利益社会であります。此の現代の利益社会は昔の共同社会の地盤に養われて発展してきたものであり、都市社会は農村社会に養われて発展してきたものであります。例えていえば共同社会という地盤の中に発芽した利益社会の芽が地盤に養われて育ち、大木となって現代の文明の花が咲いたのであります。その結果地盤の共同社会がやせて狭くなり地盤にまで利益社会の根がはってしまって文明の花に虫がついた、このままではいかんというのが現代社会の姿であります。そこでこの現代社会の大木を伐って新しい苗を植えるというのがマルクシズムであります。それは乱暴な話でそれでは虫も取れるが花もだめになります。虫故に花を捨てるのは愚策でありました。これに対して文明の花について虫を除き地盤の共同社会を深く広く耕して清新な共同精神の水を注いで現代社会の大木に活を入れ、花を益々美しくしようとするのが本当の社会教化運動でありましょう。この意味において社会教化運動は昔の共同社会と現代の利益社会の矛盾を克服する運動であります」。(所蔵 No, Ma12\* 手書きノート:2)

共同社会の基本集団の「家族集団、社会集団の中に最も流動の少ないのは家族であります。現代社会の流動性は家族においても著しく大きいのであります」(所蔵 No, Ma12\* 手書きノート:5) といい、朝鮮は伝統的な社会と家族を守りながら発展することを望んでいるようである。その意味では朝鮮が日本より希望性をもっているように思っているようである。

「1938年6月16日午後7時40分—8時までの放送原稿「非常時型の社会形態」(所蔵 No, Ma11\* 手書きノート) では「ここに社会形態としますのは人々が互いに何らかの社会的な結びつきをもって人当たりの団結をなしている姿のことであります」(所蔵 No, Ma11\* 手書きノート:2) と団結について、「一定の中心に向かって集中した体勢をとるのが非常時型の社会の形態でなければなりません」(所蔵 No,

Mall\*手書きノート:11-12) と団結を呼び掛ける。統合性のある社会としてナチスドイツ、ファッショイタリーなどの社会形態と蔣介石を中心にして抗日する支那社会を挙げている。

「ピントのぼけた社会をピントの合った社会にしようという主義であります。实例を申せばナチスドイツ、ファッショイタリーなどの社会形態がこれであって、そこでは今日ヒットラーとか、ムッソリーニとか、社会的中心がはっきりして如何にも輪郭のはっきりしたピントの合った社会というものが見られます。その代わり若しこのピントをとんでもない所に合わせたら大変なことになります。例えば今日の支那は蔣介石を中心にして抗日という所以でないのであります。それ故に社会のピントの合わせ方には周到なる用意と聡明なる判断と非常なる努力とを要することは勿論であります。世界で吾が日本は国民の全部が全面的に結びつく所の万古不易の大中心が厳存として存じ立して、この意味において日本の社会は現代社会に類のない中心のはっきりしたピントの合った社会であるということが出来ましょう。決して日本人である方が有利だからというような打算から日本人になっているではありません。吾々日本人と結び合わせている紐は決して電話の断続や衣服の着脱のように任意に自由に解いたり結んだりすることの出来る細い弱い紐ではない筈であります。それは実に吾々の祖先以来の悠遠なる団結として切っても切れぬ紐で固く結ばれたものであり、吾々が吾が身そのものに日本人であるという強い深い愛情と誇りとからの結びつきであって、この意味において日本の社会は伝統的に非常時型の社会形態をもっていると思うのであります」

(所蔵 No, Mall\*手書きノート:13-4) といい、「吾が身そのものに日本人であるという強い深い愛情と誇り」(所蔵 No, Mall\*手書きノート:16) という愛国心を訴える。このような意識構造は当時一般的なものと思われる。それは当時の朝鮮人においても同様な傾向があった。

秋葉は朝鮮文化をより似ている点に注目して日韓文化は同源であることを強調した。それは当時植民地政策の基本政策でもあり、それと



パラレルなものか、軌を一にすることもある。それは西洋の植民地が主に宗主国とはかなり異なった社会であるのに比して日本と韓国は歴史的にも深い関係がある。しかも類似している点が多いから類似点に注目することは当然であろう。人種的にも文化的にも近い民族として内鮮一体や大東亜共栄圏への希望を持ったからであろう。学問的には日鮮同祖論者であり、政治的には内鮮一体論者といえる。このような朝鮮に対する態度は現在否定的に見ざるを得ない。それは今の視野からは危険な発想と思われるが当時では彼の朝鮮に対する態度は時代の情勢によって変わったのである。初期において人類学者として研究の対象の国という意識が強かったが次第に朝鮮を支配する日本民族としての意識が強くなったのである。つまり学者から支配者軍国主義者へと意識の変化があったような過程が見えてくる。しかしそれは実は最初から学者と支配者側の意識は共存したのかもしれない。京城帝国大学に赴任直後昭和三年の「朝鮮民俗の研究に就いて」『朝鮮』4月号、1928で「朝鮮各地に在る同胞諸君の斯かる方面の研究を切望する次第である」といったことは礼儀上の言葉でもあるが、そこには朝鮮を支配する日本民族として研究すべきだという意味、つまり人類学者と植民者という二つの意識を持っていたと思われる。それは朝鮮や朝鮮人はインフォーマントと被植民地者という意識であったようである。このようなことは多くの先進国の植民地人類学者にも共通するものであろう。

彼が京城帝国大学に就職したのは一九二六年大学創立の時である。しかしその間彼はヨーロッパに留学しており一九二〇年代末に赴任したので、朝鮮での研究は三〇、四〇年代に亘って二〇年近くになる。一九二〇年代からいわゆる文化統治の時期になって三〇年代は植民地として安定した時期であった。四〇年代に入ると戦争期になり政策の変質が著しい時期であった。

### 三、『大東亜民族誌：北方篇』（近沢書店、1944）

彼の植民地主義をよく表したものがこの著書である。京城帝大報道部編の戦時科学叢書（1 山家信次他『朝鮮の工業』 2 保柳睦美『大東亜地理』 3 本書、 4 小林清次郎、『朝鮮の寄生虫病』 5 森為三、『大東亜の淡水魚類』 6 山下雅義、『学生と保健』 7 高井俊夫、『乳幼児の栄養』 8 戸沢鉄彦、『宣伝と謀略』）の位置として刊行された。京城帝大報道部長の発刊の辞に「実に戦時下における科学知識の普及を図るために戦時叢書を刊行することとなった。

「本叢書刊行の狙いどころは、これまで兎角に大学によって独占されがちであった学理を広く国民の常識として江湖一般に開放するに在る。大東亜戦争必勝のため大学の職域奉公の一つとして、識者の御愛顧を受けることができれば、この上の幸いはない」（昭和十九年四月一日）と書かれている。「序説：民族の分類と分布」で大東亜民族誌は大東亜共栄圏内の民族に就いて語るべきであるが、それには先ず大東亜共栄圏とは何か、少なくともその範域以下ということが問題になる。大東亜という概念は従来の東亜と異なって、アジア以外の地、たとえばニュギニアをはじめ皇軍の占領地を含むのが常識であって満州およびインドを含む。インドは共栄圏内に入りかけている。南と西の限界は見当がつく。しかし北のシベリアが問題として残っている。それはソ連との中立関係を考えてし、この大戦が資源豊富な南方に向かって活発であるからである。

しかし満蒙はもちろんその外郭として、日本の直接北にあるシベリアの重要性を強調しなければならない。少なくとも大東亜共栄圏に入れることができない理由があっても重要な外郭として重要な意味がある。これからは中国を中心に南北で二分することが日本を盟主とするアジア解放の聖戦が戦われつつある世界史的転換期に当たるといって、大東亜の理念そのものが、それは支那事変から大東亜戦争へと飛躍せる歴史的現実から考えても支那はむしろその北方圏として考えるのが

至当であろう。これは私が本編において、支那民族を以て大東亜北方圏に於ける最も重要な民族の一つとして取り上げた所以である。そして彼は南方の資源と北方の民族的優秀性の「南資北人」をもって大東亜の発展を希望する。一九二〇年代からいわゆる文化統治の時期になって三〇年代は植民地として安定した時期であった。そして四〇年代に入ると戦争期になり政策の変質が著しい時期であった。

支那文明が世界最古の文明の一つであると共に吾が日本文明にも大きな影響を与えてきたのであり、しかもそれが民族の生命と共に、現に生きている現実の文明であることを思えば、これを民族性の客観的表現として、正しく把握し、支那民族とは何か、ということを実に理解することが大東亜の指導民族たる吾々に果たせられた最も大切な義務の一つであると思う。このように前提にして支那文明の特徴として①人口規模が大きい、②長い歴史を持っている、③同化力が強い、④独特性、⑤支那民族の保守性を挙げている。一言でいうと「アジア的停滞」の状況である。そして日本は文明的高い水準であるので「英国人の少数が、何億という印度人の中に入っても、彼等は殆ど印度化しないのではないか」という。また「吾々はアジア解放のため、大東亜建設のために、同生共死を誓える人々と共に、支那民族全体が一日も早く真に世界の大勢に目覚めることを念願して止まない」という。

「吾等の盟邦満州国の主要な民族の一つである満州族、(中略)。支那民族に同化されてしまった」(大東亜：41-2)

大東亜の指導民族の「大和民族が何時何所からこの島に渡って来たのかは分からない。少なくとも歴史の知る限りにおいては、最初からこの島に居たのであって、歴史時代の初めから尊皇の精神の発達した皇民として、万世一系の皇室を戴き、忠誠勇武の民族性を発揮し来たことは何人も熟知するところである」(大東亜：53)。「敵英米の撃滅に向かう姿こそは和魂洋才の権化であると思う。(：54)。「日本民族が多種多様な人種的要素を抱きながら、渾然たる純一無雑の民族国家をなしてきた姿こそは、美しくも尊い限りである。しかし、そのような大きな民族の営みが努力なくしてうまれるはずはない。所謂新附の

民が皇国臣民として大日本民族の中に解け込む過程には、互に努力を要することは言うまでもない。」(：56)「大東亜戦争下、躍進的に皇国臣民として日本民族化しつつある朝鮮民族」(：56)。「新しき日本民族として、大東亜指導者の見習士官」(60)

今日の朝鮮人、嘱望すべき青年層は、既に過去の形式儒教の代わりに多くは近代の日本的学校教育を受けて、身体も頭脳もなかなか良く、ただ一つ—而もこの一つが最も大切な点であるが—日本的な感情を身につけさえすれば、立派な日本民族になれるのであって、それはこの戦時下、殊に徴兵制の実施と共に意外に急速に進展するものと思う。否、既に立派な日本民族になり切って、大東亜の戦線に、又銃後に、敢闘している朝鮮青年を私は知っている。一命を君国に捧げて、靖国の神と祀られたものもいる。」そして「朝鮮民族の一人残らず真に光榮ある日本民族となることを」(62)

日本民族は中国の人口の多さに比べて質の優秀なる民族であるといい、「改めて自らその一人たつことに無限の誇りを感じ‘吾が日本’の感情に身内の熱するのを禁じえないものである。」(63)と結論を書いている(綴りは筆者が現代語にした)。以上を要約すると、日本民族は純粹さを持って発展した優秀な民族であり、大東亜戦争の聖戦の指導民族であるので朝鮮民族は日本民族に同化すべきであると主張した。

「既に立派な日本民族になりきって、大東亜の戦線に、又銃後に、敢闘している朝鮮青年を私は知っている」ということは上述した「君が征く」を指すのであろう。

戦争期において愛国心の強い朝鮮人民族主義者たちが「親日派」になったりした。代表的な歴史学者の崔南善や作家の李光洙なども最初は民族主義者であったが1940年代に大東亜戦争を「聖戦」と賛美したり日韓合併を正当化したりした。このような一群の学者の「変節」といわれるパターンはなぜ存在したのか。それは単純に外部強圧によるだけでは理解できない。李能和、崔南善は親日派といわれる。秋葉がそうであったように植民地への賛成というよりは大東亜共栄圏が持つ「反西洋・アジア主義」への魅力と合理性に引かれたことであろう。

崔南善と李能和は1927年『啓明』19號にそれぞれ論文を掲載した。崔南善の「薩滿教割記」は鳥居の著書を参考にし、特に『日本周圍民族の原始宗教』と『人類学上より見たる我上代の文化』を大分引用した。李能和の「朝鮮巫俗考」は文献的な資料を整理したものとして高く評価されている。秋葉は李能和の研究については一貫して尊重し引用したり人間関係を持ったのであるが、崔南善とは研究上の関係や人間関係も無かったようである。二人は朝鮮総督府の政策と調査を行なう機関に所属していたし、戦争期にはいわゆる「親日派」となった。

秋葉はなぜ植民地主義に染まっていったのか。それはいろいろな面から考えられる。一つはヨーロッパ留学してイギリス社会人類学の機能主義者と国マリノウスキーなどの植民地への関心から影響されたと思われる。秋葉隆は二年間の留学の時ロンドン大学では色々な社会人類学の理論と資料に接したはずである。京城帝国大学に職が決まった彼にとっては将来の研究のためにもっと世界を広く見て帰りたいと思ったはずである。そして彼は帰り道にアメリカなどを經由している。彼は留学から帰国の途中博物館を巡る。つまり旅行は博物館巡礼のようなものであった。なぜなら博物館とはそれぞれの当該文化を効果的に展示したのもでもあり、特に西洋の博物館は異民族社会の文化を効果的に展示しており、さらに西洋人の原住民族に対する態度なども理解できるからである。彼はその点を認識し、重要視していた。

二つ目は日本植民地版図内のいろいろな民族の中で最も日本民族に近い朝鮮をフィールドにしたので同化主義「内鮮一体」に賛同し易かったと思われる。斎藤実総督は「文化統治」を標榜し、朝鮮本位の徳政論を行なうといった。つまり彼は内鮮が仲良く融和する「内鮮融和」を主張した。それは文化統治の背後に武力を持った同化政策であった。青柳は“日本の制度を直訳的に朝鮮に移し用ゆるは宣しからず、朝鮮人の人情風俗習慣典例將た經濟狀態等を參配して法を立てざるべからず”（青柳、1923：84）“母国と朝鮮と結合せしめ、融和せしめ、円満なる社交を持続せしむるには、先づ彼らの民族性を研究し調査し当局は須らく朝鮮の歴史に通暁するの必要ある”と述べている（青柳、

1923：86)。つまり内鮮融和は朝鮮人を日本人へ同化させる同化政策の標語であった（糟谷憲一、1992:125－6）。その流れで戦争期に「内鮮一体」に積極的に協力するようになったようである。

三つ目には反西洋的な東洋主義として「大東亜共栄圏」理想に賛同し易かったと思われる。これには日本人だけではなく、朝鮮人も多く加担し「親日派」となったのである。当時それはただ日本がアジアを侵略、植民地とは違った正当化が可能のように思われたかもしれない。つまりそれには知識人が合理的に受け入れやすい要因も内包されていた。なぜならば方法においては問題があったにしても名目上は納得できる合理性があるからであろう。

今現在戦前の植民地主義者を批判することは容易であり、その時代に生きてきた人からみると卑怯に思われるかも知れない。同時代で彼を批判した人は日本にも韓国にもいなかったようである。今の時代にその時代を批判する者こそ現在の状況に合っていること、時勢に乗っているのかもしれない。しかし秋葉の言動を肯定するわけにはいかない。天皇制国家神道の帝国主義に反対することは決して容易なことではなかったことは推測できる。しかしその状況において植民地と戦争を反対した人がいる。矢内原忠雄はキリスト教の信念をもって場合によっては反対行動もしたのである。ここで彼の学問を通して一個の植民地者支配側の日本人、クリスチャンでもある彼が植民地をどう理解してどのような生き方をしたかは興味深い。私は秋葉がクリスチャンであることを知っており少なくともキリスト教的正義はどこで現れるかに注意を払った。しかしそれは探ることができずむしろ聖戦に賛同する発言が散見されるのは残念である。

彼が植民地主義に強く乗ったのは大東亜主義であろう。当時大東亜共栄圏建設は反西洋主義として西洋侵略主義に対抗するという当時においては東洋の団結を訴えた合理的なものであった。それは当時日本人だけではなく、多くの朝鮮の知識人にとっても説得性のあったものだったと思われる。大東亜戦争は侵略戦争ではなく、東洋を守る戦争であるので聖戦とされたのである。その意味で『大東亜民族誌』は彼

の思想を端的に表すものである。

### 秋葉隆の植民地主義を中心とした年表

- 1888年 千葉県生まれ
- 1926年 京城帝国大学 助教授（社会学講座担当）
- 1927年 京城帝国大学 文学会評議員、日本社会学会 理事、「看板」  
『朝鮮新聞』；「民俗の調査に就いて」『京城日報』；「博物館巡礼」  
『民族』Ⅱ-6、Ⅲ-1、Ⅲ-2、
- 1928年 京城帝国大学 教授、「朝鮮民俗の研究に就いて」『朝鮮』4月  
号、155；「博物館巡礼」『民族』Ⅲ-6。
- 1930年、帝国学士院の学術研究補助費を受けて赤松智城教授と共同研究
- 1931年 10月京城帝国大学の命を受けて濟州島に出張、「常山の語」『警  
務彙報』；「鴨緑江」『法律春秋』；「朝鮮巫俗に於けるデュアリズ  
ム」『朝鮮総覧』；「古文化と新法律」『法律春秋』
- 1932年「踊る巫と踊らぬ巫：朝鮮に於ける巫の一分類」『京城帝大史学  
会報』1；「濟州島の神話」『緑人』3；「満州薩満教の家祭」『宗  
教研究』新1-1；「日本神話の研究」『青丘学叢』10
- 1933年 「満州と朝鮮の薩満教に就いて」『満蒙』；「王道国家論」『政  
界往来』；「満州薩満教家祭」『満蒙』14-2。
- 1934年 「朝鮮の社会と民俗」（京城帝国大学文学会で講演）；「満州シ  
ャマン見学メモ」『ドルメン』4-7；「満州人の文化と社会」『朝  
鮮』Ⅰ月号；「朝鮮の秋祭」『警務彙報』
- 1935年 8月16日から20日まで澁沢敬三のアチック・ミュージアムのメ  
ンバーと共に全羅南道の木浦から西海にある島々を廻りながら民俗  
調査を行なった；「薩瑪の巫祭と大仙の巫術：満州巫俗踏査報告」  
『民族学研究』1-2；「朝鮮民族の天神崇拜」『ドルメン』Ⅴ-  
5；「朝鮮巫女の研究」『満鮮研究』8-5；「近代社会の一傾向」  
『緑人』1；「映画の魅力」『緑旗』
- 1936年 「大興安嶺踏査の旅」『朝鮮』250；「島の自然と女性：多島海  
巡航記」『朝鮮』256；「オロチョン踏査記」『満蒙17年』7-9；

- 「大興安嶺東北部オロチョン族踏査報告(1)」『文学会論纂』、京城帝大；「オロチョン・シャマニズム」『民族学研究』2；「朝鮮の民俗に就いて」『朝鮮文化公開講座』；「蒙古の秋」『城大学友会々報』
- 1937年 「オロチョン民具解説：大興安嶺東北部オロチョン族踏査報告Ⅲ」『民族学研究』3-1；「蒙古人と漢文化：文化伝播の一統計」『青丘学叢』27；「朝鮮の民俗に就いて」『朝鮮文化の研究』、京城帝大；「現代社会の流動性」『社会教化資料』18；「民俗と統制」『読書』
- 1938年 「鮮満の正月民俗を談る座談会」『朝鮮』272、1月号；『満州民俗誌』満日文化協会；「厠門について」『朝鮮』286；「遊牧民の購買婚姻に就いて」『社会学雑誌』7；「回々教と生命の水」『京城日報』；「農村生活と郷土研究」(講演)；「非常時型の社会形態」『DK放送』
- 1939年 「満州の回教に就いて」『ラジオ講演講座』12；「都府棲址を訪ふ」『福岡日々』；「原始社会」(書評)『帝国大学新聞』
- 1940年 「鄂博と城隍」『書物同好会会報』9；「鄂博踏査記」『大陸』；「京城より」『南高輪小学校同窓会誌』
- 1941年 『満蒙の民族と宗教』(赤松智城と共著)大阪屋号書店
- 1942年 京城帝国大学 陳列館主任；夏休みを利用して秋葉が調査隊長、鈴木栄太郎が指導教授、学生3名；「濟州島の民俗」『文化朝鮮』3-4；「南方共栄圏の諸民族」『開拓の友』1-1
- 1943年 「屯山部落の社会学的研究：南鮮農村調査報告1-3」『朝鮮』338、339、340；「身边私話」『城大学報』；「北アジアの民俗」『大陸文化研究』；「民族の同化都鄙の環境」；「鮮満民間信仰」；「君が征く」『朝鮮』333。；「総出陣の研究室」『朝鮮』343；「鮮満信仰」『日本の文化』23
- 1944年 京城帝国大学 文学会の評議長；『東亜民族誌：北方篇』近沢書店；「同族部落とは何か」『朝鮮』349(上)、351(下)；「農民娯楽の問題」『日京』；「朝鮮の今昔を語る」(座談会)『内鮮一体』



- 7月号；「オロチョン族の社会と文化」『年報社会学研究』1；  
「山村を訪ねて」『内鮮一体』8月号
- 1945年 京城帝国大学 大陸資源科学研究所 創設委員、朝鮮厚生会  
理事長；「雪の農村を訪ねて」『興亜文化』
- 1948年 九州帝国大学法文学部講師；「山台戯」『日本民俗学』9『日  
本民俗学のために』9、民間伝承の会；「アメリカの社会」『日本  
公論』Ⅲ-2；「南鮮北満」『九大新聞』
- 1949年 九州大学を定年退職、愛知大学 教授・文学部長；「巫と火」  
『民族学研究』14-1；「東牀礼」『現代社会学の問題』（戸田貞三  
博士還暦祝賀記念論文集）；「朝鮮巫俗の家祭」『社会学研究』1、  
東京社会学会
- 1954年 自宅で狭心症で急逝
- 1955年 「北アジアの原始宗教」『アジア問題講座：大陸文化研究』  
9；「習俗の概念」；「未開社会の習俗」

#### 参考文献

- 青柳鋼太郎、『朝鮮統治論』朝鮮研究会、1923
- 秋葉隆、『大東亜民族誌』近沢書店、1944
- 今村軻、『朝鮮風俗集』京城：斯道館、1914
- 伊藤亜人、「秋葉隆」『文化人類学群像』アカデミ出版会、1988
- 岩崎継生、「朝鮮民俗学界の展望」『ドルメン』2-4、岡書院、1933
- 泉靖一・村武精一、『日本民族学の回顧と展望』、日本民族学会、1966
- 糟谷憲一、「朝鮮総督府の文化政治」『近代日本と植民地』2、岩波書店、  
1992
- 姜尚中、『ポストコロニアリズム』作品社、2001
- 寺田和夫、『日本の人類学』思索社、1975
- 川村湊、「朝鮮民俗学論」『思想』839、岩波書店、1994
- 三品彰英、「朝鮮民俗学—学史と展望」『日本民俗学大系』一、平凡社、  
1960
- 村山智順、「朝鮮の巫覡」『朝鮮』八月号、1932

- 村山智順、『朝鮮の巫覡』朝鮮総督府、1932
- 中生勝美、「植民地主義と日本民族学」『中国—社会と文化』1993
- マーク・ピーティアー著、浅野豊美訳、『植民地』読売新聞社、1996
- 田畑久夫、『民族学者 鳥居龍蔵』古今書院、1997
- 崔吉城、『日本植民地と文化変容』御茶ノ水書房、1994
- 鳥居龍蔵「朝鮮巫覡」『日本周囲民族の原始宗教』、岡書院、1924
- 藤本栄夫、『泉靖一伝』平凡社、1994
- 任哲宰、「朝鮮の説話」『朝鮮』272号、朝鮮総督府、1938
- 山路勝彦・田中雅一編著、『植民地主義と人類学』関西学院大学出版会、2002
- 山辺健太郎、『日本統治下の朝鮮』、岩波書店、1971:34—38
- 梁永厚、「朝鮮民俗学の苦難」『三千里』、1980
- ヌスバウム他著、『国を愛するということ』人文書院、2000
- 朴桂弘、『韓国民俗学概論』蜚雪出版社1983
- 朴賢洙「朝鮮総督府中枢院의 社会와 文化」『韓国文化人類学』12, 1980
- 李能和、「朝鮮巫俗考」『啓明』19、啓明倶楽部、1927
- 李杜鉉・張籌根・李光奎著、崔吉城訳『韓国民俗学概説』学生社、1977
- 任東権、「秋葉隆의 韓国巫俗研究」『韓国学』中央大学校、1976
- 印権煥、『韓国民俗学史』悦話堂、1980
- 崔吉城、「日帝時代와 民俗誌研究」『李栄九博士華甲記念論叢』、1991: 649-666
- Ania Loomba, Colonialism/Postcolonialism, Routledge,1998:
- Alexandre Guillemoz, Manuscripts et Artilces Oublies D'Akiba Takashi, Cahiers d'Extreme-Asie 6, 1991-1992:115-149
- Bremen and Shimizu ed., Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania, Curzon, 1999
- Nicholas B.Dirks(ed.), Colonialism and Culture, The University of

- Michigan  
Press,1992  
Nicholas Thomas, Colonialism's Culture, Polity Press, 1994  
Patrick Wolfe, Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology, Cassell,  
1999  
Tani E. Barlow ed., Formations of Colonial Modernity, Duke University Press, 1997

謝辞：本稿は1999年12月20-22日民族学博物館で開かれた「アジア・オセアニアにおける戦時日本の人類学」（代表清水昭俊）で発表したものをもとに討論とコメントなどを参考にして構成したものである。参加者の皆様に感謝します。また、パリ第七大学の韓国学教授をしているキレモン氏に感謝したい。秋葉氏は終戦直後自分の原稿を宋錫夏氏に預けたという。宋氏はそれを普成専門学校の教務主任に預け、さらに図書館に入れたが朝鮮戦争で紛失したという。それが最近フランスのパリで見つかったのである。ごく最近になって私は秋葉氏の旧原稿を入手することが出来、嬉しい限りである。日本で研究をしておられるフランス人のバートン氏から秋葉氏に対するフランス語の論文があるという話を聞いてさっそくその原稿をコピーして貰った。秋葉氏の原稿を見つけた人は幸いに一九六〇年末から七〇年代初め頃に韓国にて小生と一緒に調査をしたことがある人のキレモン氏である。さっそくパリに手紙を書いた。しばらくして彼から論文と原稿のコピーの塊が送られてきた。それは原稿用紙に書いた原稿、放送や講演などの下書きノート、三〇編ほどである。まだ見てない発表論文のコピーもあるが、もっとも貴重なものは放送や講演用の下書きなどである。これは彼の当時の時局観を知る上で重要な資料になるのである。それらの内容を本書に多く紹介出来たのである。また『大東亜民族誌』『満州民俗誌』など資料を送って下さった村武精一、川村湊両先生に感謝したい。

## 要約

### 식민지 조선의 민족학/민속학

식민지 조선에서 일본 민족학자나 민속학자들이 식민지 정부 정책에 직접적으로는 관여하지 않았다. 식민지 조선에서는 그들이 식민지 정책에 중심적인 역할을 할려고 하지 않아서가 아니라 식민지 정부가 인류학이나 민속학에 대한 필요성을 느끼지 않은 데에 이유가 있었던 것으로 생각된다. 그것은 학자들 자신의 문제이기 보다는 식민지 정책과 관련이 있었다. 그런 점에서 다른 서구 식민지에서 민족학이 식민지 정부의 시녀로서의 역할과 같은 현상은 잘 보이지 않았다.

본고에서는 식민지 특히 대동아 전쟁기에 있어서 민족학자 아끼바 다카시를 중심으로 검토하였다. 처음에 그는 서구에서 민족학을 연마한 기독교인으로서 식민지 정책에서 비교적 거리를 두고 조사 연구를 정력적으로 수행하였다. 그런 그가 대동아 전쟁기에 식민지 전쟁 체제에 적극적으로 참가하여 전쟁 수행을 도왔다. 그것은 비록 일본인만에 한하는 것이 아니라 당시 많은 조선 지식인들도 그런 식으로 참여한 것이다. 그들이 그렇게 된 그런 이유는 무엇일까. 아마 대동아공영권의 이상이 합리적으로 들린 것 때문이라고 생각된다. 본고에서는 기독교인으로서의 양심과 식민지의 문제를 다루지 못했다. 앞으로 다루어야 할 것이다.