

申采浩史学と崔南善史学

池 明 観

はじめに

一八七六年、日本の砲艦外交によって、日韓修好条約という一方的な不平等条約が締結されてから、朝鮮はまさに激動の中に落とし入れられた。一九〇五年には日韓保護条約、一九一〇年には日韓併合と不幸な歴史はくり広げられた。

このような烈しい歴史の流れの中で朝鮮の近代史学は成立し、発展してきた。ある歴史家の歴史観を決定するものが、巨大な歴史的事件であるとすれば、このような朝鮮近代史、特に日韓関係を軸にした歴史が、朝鮮史の記録者の心の中に屈折してきたことは当然といわねばならない。「歴史とは歴史家の経験である」とさえいわれる。そのためE・H・

申采浩史学と崔南善史学

カーは「ある社会がどうい歴史を書くか、どうい歴史を書かないかということほど、その社会の性格を意味深く暗示するものはない」⁽¹⁾と言いつたのであった。そこで歴史学のあとをたどることは、思想史の中の課題であるといつていいであろう。

ドラマチックな時代には歴史家の態度はもっとも明確な形において現われる。しかしこのような時代は歴史家にとつても決して幸福な時代ではない。E・H・カーはカーライルの『フランス革命』におけるつぎのようなことを引用している。「この時代の歴史が一般にヒステリックな調子で書かれているのは、甚だ自然なこととはいえ、不幸なことである。誇張、呪咀、悲嘆が至るところに満ち、全体として暗いものである」⁽²⁾

このように考えるならば、朝鮮の近代史学がどのような意味を持ち、どのような色合をおびて展開されたかを推し測ることは、それほど困難ではないといえるであろう。ある意味ではその歴史の記述に現われる「誇張、呪咀、悲嘆」にこそ、豊かな歴史の意味がこめられているといえよう。実に朝鮮の近代史学は深く政治的な意味をおび、悲嘆と悲憤、願望と希望によって織りなされたものであった。亡命史家の一人、朴殷植（一八五九—一九二五年）は『韓国痛史』（上海、一九一五年）の緒言の中で「国可滅、史不可滅、蓋国形也、史神也」と記した。神である歴史が保存されれば、国という形はいつか復活する。そのためこの痛史を書き記すというのであった。それは民族救出のための歴史であった。

このような立場からすれば、亡国の運命に押しやった朝鮮王朝の歴史に対しては、全体的に否定的であった。その支配イデオロギーであった儒教に対しても、中国との関係を重んじたいいわゆる事大主義という文化的外交政策に対しても、勿論否定的であった。そのような意味において朝鮮王朝史を批判的に叙述することも、歴史記述の一つの方向ではあった。しかしより積極的には、歴史記述は二つの方向を取ったように思える。一つは現代史または同時代史を記録することであった。そのもつとも重要な先駆的なものとしては黄玗（一八五五—一九一〇）の『梅泉野録』をあげることができる。彼は高宗元年一八六四年、大院君が執政した時

から同時代史を書き始め、純宗隆熙四年、一九一〇年、日韓併合の時まで書き続けた。そして国が滅べば「士人」として「殉国」の道を選ぶのだと、死の途について。彼は絶命詩の中でこのように詩った。「鳥獸哀鳴海嶽嘯 槿花世界已沈淪 秋燈掩卷懷千古 難作人間識字人」。「槿花世界」とはむくげの花を愛する朝鮮のことである。乱世に知識人として生きて行くことは難しい。そこで彼は同時代史の証言を書き続け、日韓併合に至ると、自ら死を選んだのであった。彼は乱世における歴史的事実が政治権力によって消去されることを恐れたのであった。⁽³⁾

日韓併合後も、このような現代史の方向をおもに進んだのは、朴殷植であった。先にあげた『韓国痛史』は韓国の近代史を日本侵略史を中心に記録したものであった。その後の『韓国独立運動之血史』（上海、一九二〇年）は一九一九年の三・一独立運動とその後の独立軍の武力闘争までを記録した独立運動史であった。⁽⁴⁾

以上のような方向に対してもう一つの歴史記述の方向は、民族の歴史の中に誇りうる栄光の時代を設定して、その研究に集中することであった。朴殷植も『韓国痛史』の緒言の終りにおいて、祖先の「神聖之教化」「神聖之政法」「神聖之文事武功」は、彼が記した同時代史に求めるのではなく「吾族隆盛時代之歴史」に求めるべきであると書いた。このような方向へとその歴史の関心を進めたのが、まさにもう一人の亡命史家申采浩（一八八〇—一九三六年）であった。

それではそのような民族「隆盛時代の歴史」を一体どこに求めるべきか。申采浩はそれを高句麗建国に先立つ二〇〇〇年の大壇君時代に求めたのであった。⁽⁵⁾『三国遺事』によれば高句麗の始祖「東明聖帝」が即位したのは、紀元前三七年である。申采浩は民族史学のおもな二つの流れの中で朴殷植がたどった現代史への方向ではなく、上古史へと向かったのであった。その時代は中国の影響がまだなく、儒教も導入されていない、中国に対して優位を占めた、民族的に見て栄光の時代であると彼は考えたのであった。

明らかに崔南善（一八九〇—一九五七年）は申采浩の朝鮮古代史研究を継承しようとした。特に彼は日本人側の朝鮮史研究と一層意識的に対決しなければならなかった。しかし彼の生涯は申采浩の生涯とはあまりにも対照的であった。申采浩は一九一〇年日韓併合直前、その四ヶ月前に中国への亡命の道を選び、一九二三年には「暴力はわれわれの革命の唯一の武器である」と「朝鮮革命宣言」⁽⁶⁾を起草して無政府主義革命運動に参加した。そしてその実際の行動のために逮捕され、一〇年実刑を受け旅順監獄で獄死した。⁽⁷⁾一方崔南善は一九一九年三・一独立運動のための「独立宣言書」を起草して運動に参加し、二年半の実刑判決を受け投獄された。しかしその後は古典研究に関心を向け、一九二八年には朝鮮総督府の朝鮮史編修会に委員として参加した。ついに彼は一九四五年の解放後、親日派として目され、一九四九年には反民族行為処断法によっ

て法廷に立たされ、罪責を告白する「自列書」まで提出せざるをえなかった。⁽⁸⁾そのために彼も申采浩とともに民族史学者として分類されながらも、今まで研究においてあまりかえり見られなかった。

申采浩と崔南善は同じく民族的栄光を朝鮮上古史に求めながら、異なった人生の道を歩んだ。そのことがそれぞれの歴史学にも反映していた。その相異は単に個人の生き方の相異であることを超えて、異民族支配の下に、暗い時代を生きて行った歴史学者または知識人のあい異なった生き方から生まれた、ある必然性を伴った思想的課題であるとはいえないだろうか。

近代史学と民族主義史学の成立と発展

一八九四年の甲午の改革、日清戦争の中で日本によって強要された近代化であった。その反動として国王がロシア公使館に移るといふ俄館播遷（一八九六年）以後、歴史的に見れば東の間ではあったが、光武改革の時期が現われた。⁽⁹⁾この時は甲午の改革に対する反省の上に立って、朝鮮王朝の王権は新旧の折衷、古いものを本にして新しいものを加える「日本新参」の姿勢を打ち出した。この中で近代史学、民族主義史学も芽ばえたのであった。古いものとしては朝鮮実学関係の著作を刊行し、新しいものでは、歴史学でいえば繙訳史学というものが現われた。⁽¹⁰⁾

一八九四年の甲午の改革によって教育も従来の、書堂式の教育を廃し

て新教育を実施せざるをえなくなった。ここに国史教科書が登場した。しかしそれは歴史記録における長い伝統であった編年体の記述を踏襲したものであった。そこで画期的に近代的な歴史叙述の体裁をとって現われた最初の朝鮮史が、玄采訳述の『中等教科東国史略』(一九〇六年)という教科書であった。玄采は韓末の志士として訳述活動に従事しながら、歴史叙述において「体制不立」であることを苦にしてきた。そこで新史体による最初の通史として、日本の林泰輔の『朝鮮史』と『朝鮮近世史』⁽¹²⁾を編訳するに至った。その経緯についてはこの『東国史略』の序文に詳しくのべられている。

『東国史略』は過渡的な歴史として多くの問題をはらんでいた。それは箕子東來說を認め、任那のことについても「…また王子阿羅斯等が日本に往き其国に南伽耶、小伽耶等七国が属し総称任那という」というように、任那の存在とそれに対する日本の支配に言及したのであった。⁽¹³⁾また神功皇后のことについても「其後日本神功后が来犯したので王がその弟、未斯欣をして遣質したが、その後使者朴堤上を送って未斯欣を脱還」⁽¹⁴⁾したと記した。

『東国史略』がこのように、いくつかの点において、その後の民族主義史学によって批判され、非難されるべきものとどめていたが、それが林泰輔の新史体の通史『朝鮮史』に頼りながらも、朝鮮の近代史学と民族主義史学への出発点となっていることは疑う余地のないことであ

る。そのことは一、二の事例をあげただけでも明白である。

玄采は太古史の冒頭「壇君朝鮮」において「壇君の名は王侯であり、わが東方に初めて国家を建立された王である。祖は桓因であり、父桓雄が太白山、寧辺妙香山檀木の下で王を誕生させると、聖徳があるために国人彼を推載して王にした」と記した。ここでは雄が「部下三千を率いて」「太伯山頂」に降り、人間になった「熊女」と結ばれて「壇君王侯」を生んだという『三国遺事』の神話的要素は排除されている。壇君は実在の人物であり「江華摩尼山に幸行して天を祭り、王子三人を命じて城を築いた」国祖である。『三国遺事』におけるような半神半人間の神話的な存在ではない。そしてより重要なことは、林泰輔が壇君説話を「其説荒唐ニシテ遠ニ信ズベカラズ」としたことには組しなかったことである。

また『朝鮮近世史』の記録においても、玄采は例えば文祿・慶長の役、壬辰倭乱の記述において林とは異なった姿勢を打ち出した。彼は林が日本の勝利と朝鮮の敗北の歴史として記録したのに対して、朝鮮の抵抗と勝利と日本の敗北の歴史としてそれを記し、その終りを林の『朝鮮近世史』には全く見られない結びのことばでしめくくった。

およそ秀吉は名分なき師を起して隣国を蹂躪、百年不解の怨みを結び、明国は朝鮮を救おうとして、ついにその国民みな窮し、間もなく滅んだ。⁽¹⁵⁾

これ以上に重要なことは、一九〇八年発行の『東国史略』第三版には付録として「甲午後十年記事」をつけ加えたことであった。林泰輔は大正元年、一九一二年になってようやく短い「補遺」をつけて日韓保護条約と日韓併合について記録し、併合については「是に於て李王家は万世の尊榮を享け人民は一等国の班列に躋り東洋の平和は永く確保せらるべし。これ全く日清日露二大戦役の結果大勢の推移上自ら此に至りしものなり⁽¹⁶⁾」と結んだのであった。これに比べれば玄采の付録は日本の「近利」を貪ること、「東亜大局の百年大計」を謀らず「失策」をくり返すことに憤るだけではなく、「日本の始終なきを怨尤し自修自立しない」ことを嘆いた大文章であった。そのためこの『東国史略』は統監部によって発売禁止された。

このような観点からすれば、林泰輔の『朝鮮史』を編訳することで、朝鮮の近代史学に画期をもたらした玄采の『東国史略』は、また近代における民族主義史学の出発点として十分位置づけられていいであろう。このことは甲午の改革の頃から日韓併合前夜に至るまでに出版された多くの歴史教科書全般⁽¹⁷⁾に共通する傾向であった。

このような近代的歴史記述が民族主義的な史学に急成長するのは、日本の侵略が加速化されることによって、歴史的自覚が急進化したからであった。そしてそのような自覚から日本人の朝鮮史学を批判し、今までの朝鮮人の歴史記述の中にある事大的なもの、日本人の記録をうのみに

したものから脱皮しようとする歴史意識が強まった。それから何よりも異民族の支配を脱する方法としての実践的な歴史が模索された。このような状況の中で歴史学に一大転換をもたらしたのが、申采浩が一九〇八年八月二十七日から一月三日まで『大韓毎日申報』に連載した「読史新論」⁽¹⁸⁾であった。民族主義史学は近代史学を内包したものである。それは正しい意味における「旧本新参」を目ざすものであった。申采浩は「読史新論」の「叙論」をこのように始めている。

国家の歴史は民族消長盛衰の状態を闡叙するものである。民族を捨てれば歴史が無く、歴史を捨てれば民族のその国家に対する觀念が大きくなるはずがない。ああ、歴史家の責任それまた重大ではないか。⁽¹⁹⁾

ここに民族主義史学が志向したものがいかなるものであったかが、明示されているといえよう。しかもそれが「旧本」として接木したのは、朝鮮実学であった。申采浩は一九一〇年亡命の道にいた時も、朝鮮実学者安鼎福（一七二一—一七九一年）の親筆本『東史綱目』（一七五八年編）をたずさえていた。そのような意味でも彼の民族主義史学の出発点を学問的には安鼎福にまで遡って求めねばならない。

安鼎福が『東史綱目』において朱子の綱目史観に従ったというのは、重要な意味を持つものであった。それは東国即ち朝鮮の歴史を再構成し

ようとしたことであつた。そのために従来の歴史観、またはそれによつて記録された歴史に対して徹底的に批判的な姿勢を保とうとした。まずそれは『東国通鑑』（一四八四年）などを批判しながら檀君・箕子・馬韓・新羅（文武王九年以後）・高麗（太祖一九年以後）という正統を確立した。ここでとりわけ注意すべきことは、高麗時代の正史『三国史記』から排除されてきた、神話の時代ともいふべき檀君・箕子の時代が歴史学的に復権したこと、衛滿朝鮮は「篡賊」の支配した国であるから正統から排除し、南方の馬韓を朝鮮民族の国家として正統系に含んだことと、三国即ち新羅、高句麗、百濟の時代は正統として一国を選ぶことができないので無統とするということであつた。そして新羅、高麗ともに国家的統合をなした年から、正統を継ぐものと見なしたのであつた。⁽²⁰⁾

このような『東史綱目』における正統論を背景にして申采浩は「扶餘族は即ちわが神聖種族檀君子孫をいうのである。四千載東土の主人翁になつた者である」といって「扶餘—高句麗主族論」を展開した。檀君が支配した扶餘族こそ朝鮮民族の根幹であり、中国の燕王の部下衛滿が支配した時代（紀元前一九四—一〇八年）またそれに続いた漢の四郡という郡県統治の時代は影の薄いものであり、たとえそのような漢民族の支配が古代朝鮮に及んだとしても、それは古代朝鮮の広大な国土のごく一部に及んだものに過ぎなかつたというのである。そこで申采浩の場合に

は「扶餘—高句麗」全盛時代に、その一部にまたは「主族」の外に「客族」として存在した南の馬韓などもその正統性を失つた。

それだけではなく箕子は「千余年朝鮮を統理した檀君後裔扶餘王朝の命令」を奉ずる「諸侯」の一人に過ぎなかつたと、申采浩はすでに「読史新論」において論じた。⁽²²⁾ そのような歴史観の下で彼は新羅が高句麗を滅ぼして三国を統一したことは「鴨緑以西を棄てて敵国に譲つた」いわば「扶餘—高句麗」の「主族」が支配する広大な国土と民族を失つた「半边的統一」であると嘆いたのであつた。⁽²³⁾

申采浩が安鼎福の『東史綱目』を継承しながらも、それを超克した第二の主な点は、歴史批判の姿勢であつた。安鼎福は決して綱目体の叙述に満足していたのではなかつた。彼が朝鮮実学の先駆的な大家星湖李瀾（一六八一—一七六三年）に書き送つた書簡によると「綱目之書を講じて」きたが「他書」をも熟知するようになり「筆法の疑うべき所」が甚だ多く不要なもの、及ばざるものが多かつたといっている。彼は朱子の綱目史観を継承しながらも、それを超えようとした。⁽²⁴⁾ そのような批判精神に立って彼は『東史綱目』の序において「『三国史』は疎略で事実と異なり『高麗史』は繁冗で要点に乏しく『東国通鑑』は義例に誤りが多く……」などと書いて、このように誤謬を重ねたことでは「諸史」がほとんど同じであるから、読んでは嘆き、これを正すことに決意したと記したのであつた。

そこで安鼎福は必要な所には「按」という注解をつけた。例えば最初のペイシにおいて檀君神話を紹介しては「按」をつけ「古記等」に記されている檀君の事はみな「荒誕」であるといい、ただ檀君に「神聖之徳」があるために人びとが彼を王君にしたのであるが、その事実が神話化され、特に仏教色を着せられたと指摘した。

このような姿勢を受け継いで申采浩は「朝鮮史研究草」(一九二六年)においてくり広げているように、朝鮮最古の史書『三国史記』を根本的に批判したのであった。そして中国の史書に対しても「中国のために恥辱をかくす(為中国諱恥)のが孔丘の『春秋』以来支那の歴史家の唯一の宗旨となっていた⁽²⁵⁾」という態度に徹したのであった。

安鼎福が朱子の綱目体を採用して勸善と懲惡を示そうとしたことは、民族主義史学でも継承されるべきものであった。民族主義史学は歴史に向かつて常に民族的であるとはどういうことなのかを問い、反民族的なことは断罪する。その点で民族主義史学は「鑑戒主義的」な一面を強く持っているわけである。⁽²⁶⁾安鼎福はそのような歴史記述の姿勢から当然、中国とは異なる東国の歴史発展をたどろうとしたのであった。しかもそれを実証的な批判を通して展開しようとしたために、近代史学への道をも開いた。安鼎福は申采浩が考えたように、朝鮮における民族的な近代史学の淵源をなすといわざるをえない。ここにおいても、朝鮮が近代へと進みえた内発的な要因を発見しようといえよう。

それではそのような近代史学や民族主義史学がどのように発展してきたか、なぜ今日の韓国において申采浩などの民族主義史学がそれほど問題になっているかについて簡略に触れておくことにしよう。李基白は朝鮮における近代史学史が、啓蒙史学、民族主義史学、社会経済史学、実証史学、新民族主義史学の五段階に分類されると書いた。⁽²⁷⁾

啓蒙主義史学とは一九〇五年の日韓保護条約前後における救国運動の中で生まれた、愛国主義的な英雄伝を中心にした歴史学のことである。これから発展して民族主義史学が生まれるのであるが、それは独立精神の鼓吹、朝鮮精神や思想の強調という方向をたどる。やがて社会経済史学が登場するが、唯物史観の上に立って朝鮮社会の歴史を取り上げた本格的な研究は、日本語で書かれた白南雲の『朝鮮社会経済史』(一九三三年)と『朝鮮封建社会経済史』(一九三七年)であった。この立場に立った歴史学は、民族主義史学を「人類社会発展の歴史的法則の共通性を拒否する」「特殊史観」に基づいていると攻撃した。⁽²⁸⁾

これに対して一九三四年に創立された朝鮮学の総本山ともいべき震檀学会に属する一群の若い学者たちは、実証史学を標榜するようになった。彼らは「具体的な史実の究明を通して人間一般を理解しようとする態度」を堅持しようとした。⁽²⁹⁾このような立場をへて日本統治末期一九四〇年代になると、「民族主義史学を基幹にしてここに社会経済史学や実証史学を受け入れた史家」⁽³⁰⁾たちがひそかに現われ始めた。これが新民族

主義史観と呼ばれるものである。このような立場に立っていた孫晋泰は「朝鮮史が経過したすべての民族闘争・階級闘争・政治・文化等の史実はずべて民族の立地において批判され価値が判断されねばならないので、民族は実に朝鮮史の根本的な眼目になるのである」⁽³¹⁾といった。

今から考えると新民族主義史観は解放後、左右の対立が激しかった時、民族主義的中立の立場に立った歴史学として、その役割を果たした。

しかし南北が完全に分断され、南の韓国においては反共イデオロギーのみが強調されると、朝鮮史学は実証主義史学の流れを引いて現実離れしを行った。そこにおける民族主義というのは単なる反日・反共の右派イデオロギーとしての民族主義であった。

そのために一九七〇年代後半、韓国では民主化運動の中で「国史学の現在性不在の問題」⁽³²⁾について論争が起こった。姜万吉は一九四五年以降の韓国史学の動向についてつぎのように述べた。

解放後の国史学が当面した最大の課題は植民史学の毒素を除去する問題であったし、それはまた国史学内的な現在の要求に沿う道でもあった。しかし解放後の民族社会が持っていた一層高い現在の要求としての分断時代の克服と真の意味における民族国家の樹立の問題、人間解放のための新しい段階としての正しい近代化の問題などは、まだ国史学外的な問題としてかえり見られなかったのではないかと思われる。国史学が

民族社会のもっとも切実な現在の要求に対して、それは学問外的な問題だという口実で背を向けるならば、その国史学はもう一度もっとも重要な責任を忌避する学問とならざるをえないであろう。⁽³³⁾

朝鮮史学は今の政治的、民族的課題から離れて営まれることはできない。それが投げかける問いが、その歴史学の出発点であり、またその終着点であらねばならない。E・H・カーのことは再び引用すれば、歴史とは「現在の眼を通して」「過去を眺め」「過去の理解に成功すること」である。そこで彼は「歴史家の機能は、過去を愛することでもなく、自分を過去から解放することでもなく、現在を理解する鍵として過去を征服し理解すること」である⁽³⁴⁾といった。

韓国の現在の朝鮮史学がこのような立場に立っているとすれば、そして民主化や南北統一という政治的な課題に立ち向かい民族的現実の变革を目ざすとすれば、今までの朝鮮史学の中で民族主義史学を継承しようとするのは、当然であるといわねばならない。それが日本統治下における国民国家回復のための戦いの中で営まれた歴史学であるとすれば、今南北分断の下で民主的で民族的な国民国家回復を目ざして戦う中で営まれるのが、民族史学であるというのである。そこでややもすれば民族的ロマンチズムに流れ、政治から離れて文化的領域にのみ踏みとどまろうとして、ついには日本の支配に妥協したと見える崔南善史学よ

りは、朝鮮史を徹底的に政治的に理解しようとして試み、自らも最後まで政治的な戦いをやめることなく、獄中で国に殉じた申采浩史学を継承しようとするのは、あまりにも当然であろう。そのために一九七〇年代後半から急激に申采浩研究熱が高まってきた。この時から今日にかけての韓国における朝鮮史学の新しい潮流は、民族史学または民衆史学と呼ばれ、それは朝鮮史学における新しい時代を画するものであるといっているであろう。⁽³⁵⁾

申采浩史学―「読史新論」「朝鮮上古史」を中心に

申采浩史学は一九〇五年の日韓保護条約の締結という歴史的事件から出発したものであった。その「国恥に発憤してから」彼の朝鮮史研究は始まった。⁽³⁶⁾そのために彼の歴史記述は日本の植民地支配に対する抵抗、そして日本人朝鮮史学者の史観即ち植民史観への抵抗という枠組にとどまることがちであった。一九一〇年の日韓併合頃までは、彼の歴史観は英雄待望論に彩られたものであった。その後、彼は国民を歴史の主体と見なして新国民論を展開した。日本の植民地支配の下に入っている、国民は存続しているからであった。しかし一九一九年の三・一独立運動以後、そのような国民啓蒙によって問題の解決を見出すには祖国の状況があまりにも悲観的に見えてくると、「民衆はわれわれの革命の大本營である」⁽³⁷⁾と宣言するに至った。申采浩がこのような無政府主義的民衆暴力革命論

に傾いたのは、一九二〇年代に入ってからであった。以上のような彼の民族主義的な戦いの中における三つの段階が、そのまま彼の歴史観に影を落とした。そこで彼の歴史観は英雄史観、新国民史観、民衆史観という三つの発展段階において促えることができる。

あえてこのような三段階との関係で「読史新論」と『朝鮮上古史』を位置づけようとするならば、前者は一九〇八年まさに申采浩の思想が第一段階から第二段階に移行する時に書かれたものであった。それに比べて後者は、冒頭の「総論」以外の部分は一九二〇年代の初期に書かれたとしても、「総論」は一九二五年に書かれたものと推定されている。⁽³⁸⁾そうすれば「総論」は確かに彼が無政府主義的思想に転換した時期のものであるといわねばならない。そのためにその冒頭から暴力闘争的歴史観が打ち出されたのであろう。

歴史とは何であるか？ 人類社会の「我」と「非我」の闘争が時間とともに発展し、空間的に拡大して行く心的活動の状態の記録であって、世界史といえれば世界人類のかくなり来たった状態の記録であり、朝鮮史といえれば朝鮮民族のかくなり来たった状態の記録である。⁽³⁹⁾

このような主張は一九〇八年の「読史新論」における新国民論的「叙論」の論調とは著しく異なるものである。その「叙論」は「民族主義」

ではもって国民を「頑夢」から目ざめさせ「国家観念」で青年の思想を新たにし「優存劣亡」の世界の中でかすかながらも「国脈を保有」しようとするならば、歴史に如くものはないという論調であった。

実際日本に抵抗する歴史学であるということは、従来の中国に対する事大主義的な発想と戦うことでもあった。日本の朝鮮史学というのは朝鮮民族の自主性など歴史的に存在しなかったという見方の上に立つものであった。そのために韓末から日本の支配下までの民族主義史学から今日の民族史学に至るまで、朝鮮史学はまずこのような植民史観と戦わねばならなかった。植民史観を一瞥するために、朝鮮の近代史学と民族主義史学に対して正反両面から多くの影響を及ぼした林泰輔の『朝鮮史』巻一、第一篇総説第三章「歴代沿革ノ概略及び政体」から一、二節を引用してみることにしよう。

朝鮮ハ国ヲ建ルコト尤尚シ。然レドモ其疆域支那ニ接近スルニ由テ常ニ其牽制ヲ受ケ支那人或ハ来リテ王ト為リ或ハ其地ヲ以テ郡縣トナシ又本国人ノ王タル者モ大抵支那ニ於テ封爵ヲ受ケ朝貢ヲ勤メ事大ノ礼ヲ修メザル者甚鮮シ。是ヲ以テ之ヲ觀レバ朝鮮ハ殆ド支那ノ属国タルモノ、⁽⁴⁰⁾如シ。

この一章だけを取り上げてみても、日本における朝鮮史学の朝鮮史観

即ち植民史観がどのようなものであったかは、一目瞭然であるといわねばならない。「昔殷ノ亡ブルニ当リテ箕子避テ朝鮮ニ王トナリ……千有餘年間ハ皆支那人ノ制スル所ト為ル」。また蒙古の時代には「其制圧ヲ受ルコト」はなはだしかったし、明の時代には「國王ノ代立ニハ必ズ其冊命」を受け、清の時代には「歴世臣事怠ルコト」がなかつた。⁽⁴¹⁾ こういうふう展開しては、朝鮮王朝五〇〇年の状況を林は、つぎのように描いた。

然レドモ王ト称シテ帝ト称セズ薨ト称シテ崩ト称セズ臣下ノ其君ニ於ル殿下ト称シテ陛下ト称セズ。盖支那ニ対シテ一等ヲ降シテ王国ノ礼ヲ用ヒシナリ。年号ノ如キモ歴朝大抵支那ノ制ニ従フ。而シテ現今支那帝ノ朝鮮王ヲ遇スルノ礼ハ兵部尚書ノ位階ニ準ズト云フ。其交際ノ關係ニ於ル此ノ如シ。豈真ノ独立国ト為スニ足ンヤ。⁽⁴²⁾

このような日本側の植民史観的朝鮮史観に対して、申采浩の民族主義的歴史観は、大きく分けて三つの方向を取ったと見られる。第一は民族の栄光の時代を檀君時代そしてそれをつぐ扶餘王朝時代に求めたことであつた。第二は箕子正統論を排除したことであつた。第三は神功皇后新羅侵攻説や任那日本府説を否認することであつた。彼がこのような画期的な歴史観を展開したのが、一九〇八年の「読史新論」であつた。

彼は先ずわが「東国を創建された始祖は檀君」であると明確に書き出した。檀君時代は「太古鴻荒不可思議の時代」ではない。それは「平壤城」「三郎城」を残し、それが製作した「檀君弓」「肅慎弩」は中国史書の「短評」において讚美されている。その「疆域は北は黒龍江、南は鳥嶺、東は大海、西は遼東」にまで及んでいた。檀君即位の年は高句麗が滅亡した七世紀から数えると約三〇〇〇年も遡る古い時代である。檀君時代とは「酋長政治最盛の時代」であり、この時代はその子、解夫妻に継承され、扶餘王朝をなすのであるが、それがやがては高句麗へと連なるのである⁽⁴³⁾。

これが「扶餘―高句麗」主族論である⁽⁴⁴⁾。申系浩によれば「主権上主族・客族の弁別⁽⁴⁵⁾」は厳存するものであり、この「東国土地を占拠した者であるといえ、何種族であるかを不問」に付することはできない⁽⁴⁶⁾というのである。そして「扶餘族は即ちわが神聖族檀君の子孫が是であり、四千載東土の主人翁となった者である⁽⁴⁷⁾」と書いた。そしてその他は、この民族と国土をともにしたといっても、単なる客族に過ぎないのである。このように申系浩は扶餘王朝と高句麗に民族的栄光の時代を設定した。

彼は朝鮮史研究において「民族意識はどの時代に最も旺盛で、どの時代に最も衰退したか⁽⁴⁸⁾」をたずねようとしたが、まさに扶餘王朝、高句麗が民族意識旺盛の時代であった。

「扶餘―高句麗」主族論の朝鮮史観は『朝鮮上古史』において本格的

に展開された。「朝鮮族は宇宙の光明を崇拜の対象とし、太白山の樹林を光明神の宿る所と信じていた」が、人口の増加によって至る所に、太白山の樹林を模した樹林即ち「蘇塗」(スドウ)を造った。檀君は「スドウの天神」であり、その中でも「シンスドウ」(臣蘇塗)の檀君は、スドウの檀君を小檀君であるとすれば、大檀君であった⁽⁴⁹⁾。大檀君はシンハンと呼ばれマルハン、プルハンの左・右両副王を従えていた⁽⁵⁰⁾。『三国遺事』には「檀君王儉。立都阿斯達。開国号朝鮮」と記されているが、阿斯達は今のハルビンの完達山のことである⁽⁵¹⁾。そしてその境域は旧満州と朝鮮を含む広大な地域であった。

ここにおいて三朝鮮の境域の輪郭もほぼ描くことができる。すなわち今の奉天省の西北と東北(開原以北と興京以東)すなわち今の吉林・黒龍の二省と今の沿海州の南端は「シン朝鮮」の所有であり、遼東半島(開原以南・興京以西)は「プル朝鮮」の所有であり、鴨緑江以南は「マル朝鮮」の所有であった⁽⁵²⁾。

シンハン、マルハン、プルハンが王名であるが、ハンは韓であり、彼らが分割した三韓とは古代の三朝鮮を意味した⁽⁵³⁾。この大檀君朝鮮の全盛時代は紀元前十世紀頃から約五、六〇〇年間続き、その時には古代支那の江・淮、すなわち揚子江と淮江の地域にまで、朝鮮民族が多数移住し

て小王国を建設するほど栄えた。「その中でも徐の僊王は強盛で、人義を行ったので支那三十六国が朝貢した」⁽⁵⁴⁾。このように「朝鮮の教化が支那・匈奴等の各族にひろく伝わっていた」⁽⁵⁵⁾というのである。

申采浩は中国の史籍を縦横無尽に駆使し、言語学的な比較をくり広げて、失われた古代史を再構築しようとした。このような努力の中で、長いこと尊華史観の中で育まれてきた箕子朝鮮説が否定されていった。彼は「読史新論」においてすでに主族が扶族であるにもかかわらず、箕子を正統と認めたのは「わが国の史家の蔑識」のせいであると論じた。こうして箕子東來說を否認するに至るのであった。⁽⁵⁶⁾

申采浩は「箕子一守尉」説を唱えた。箕子東来の時は「扶餘王朝の光榮」が「朝鮮各部」に輝いていた時である。箕子が東来したとすれば、扶餘王の封爵を受けて平壤に住んだということに過ぎない。その当時の扶餘王朝にとっては平壤は「屬邑」であったから、その「封地は一〇里に過ぎず、職位は一守尉に過ぎない」と記した。⁽⁵⁷⁾

『朝鮮上古史』においては、周によって亡ぼされた商の国教は実は檀君の宗教「ストウ教」であったが、商が滅んでからはこの教えが抑えられたため、箕子は朝鮮に逃れたと書いた。そして「プル朝鮮」の支配者の姓が箕子であったがために、東来した箕氏の子孫と呼ばれるようになったとも解釈した。そこで箕氏はせいぜい「朝鮮侯」と呼ぶべきである⁽⁵⁸⁾。というのである。

以上のような檀君解釈と箕子朝鮮の否認は、正に朝鮮史の自主性を確立するためには不可欠のことであった。それは朝鮮史の栄光の時代を旧満州に設定することであり、漢民族と朝鮮という歴史に対する今までの発想軸を否定して、漢民族と対立してきた朝鮮民族の歴史を設定することであった。それで「反事大主義史観が構築されるものと考えたわけである」。

それではなぜ檀君に始まる扶餘王朝が、ほとんど歴史から消え『三国史記』や『三国遺事』には僅かな痕跡を残しているに過ぎないのか。⁽⁵⁹⁾ 申采浩は歴史を「我」と「非我」の闘争の歴史と見る立場から、朝鮮史においては、特に中国文化または儒教文化が導入され出してから「自主対事大」「国風思想対漢学思想」の対立が、展開されてきたものと見なした。⁽⁶⁰⁾ そして新羅時代以来慕華主義が優勢を占めることによって、歴史が転落してきたものと考えた。その中でも彼は『三国史記』の著者全富軾に対して攻撃を集中した。そして『三国遺事』はその「附庸」と見なされたに過ぎなかった。彼は『三国史記』を「事大主義を基礎」とした歴史として『朝鮮上古史』の「総論」において、烈しく批判した。

ゆえに東・北両扶餘をとり除いて朝鮮文化のより来たったところを塵土の中にうずめ、渤海を不用のものとしてしりぞけ、三国以来の苦心と努力の結晶である文明を塵あくたの中に投げ捨てたのである。また彼は

吏読文と漢訳との区別にうかつたために、彼の記事では一人が数人になり一箇所が数箇所になったものが多く、内史や外籍の取捨も明確でないため前後が矛盾し、事件の重複が多くてほとんど史的価値がないといふべきなのである。⁽⁶¹⁾

そしてその後、高麗が蒙古に破れたことで、「もし独立自尊に關係のある文字があれば、すべて忌諱に」ふれ「数多い歴史著作中唯一の事大思想の鼓吹者である全富軾の『三国史記』と、それにならった『三国遺事』のみが伝えられることとなった」というのであった。⁽⁶²⁾『三国史記』

は古代史を消去したり史実を歪めて成立したものである。古代朝鮮語を漢字で表わした吏読文などの読み間違いは数えられないほどである。こうして『三国史記』は古代朝鮮の国土を朝鮮半島の大同江または漢江以南に限り、それまでの朝鮮史を、儒教を掲げて中国に対して事大をこととした歴史に歪めたというのであった。⁽⁶³⁾そこで申采浩は六六八年に新羅が羅唐連合軍をもって高句麗を破り、三国を統一したことは「異種を招いて同種を滅した事」であり、「寇賊を引いて兄弟を殺した事」と異ならないもの⁽⁶⁴⁾であって、「半辺的統一」に過ぎなかったと嘆いた。

このような反事大主義的民族主義史観は、日本の侵略を前にして民族的独立を鼓吹するものであると同時に、日本における朝鮮史学即ち植民史観に抵抗するものであった。そこで当然そのつぎに課題とせざるをえ

なかつたのは、神功皇后新羅侵攻説や任那日本府説を否認するということであつた。

これに対して申采浩は朝鮮と日本は「古代からあい交通し、あい侵伐したこと数多いが、そのもつとも甚だしい時代が羅・済時代である」が、しかし「古代においては日本がわが国の一寸土すら占拠したことがない⁽⁶⁵⁾」といつて『東国史略』のように神后皇后の新羅侵入説や任那日本府説を採用したことを批判した。そして日本においてこの両説を取り入れるに至つた理由をこのように説明した。

彼日本人は一切その史冊の中にこのようなことば（即ち高麗が元來日本の属国であるというような類）を掲げてあい伝え、あい唱えると、学校の授業では子どもたちが躍り、閑居読書する丈夫の間では勇気が湧きあがり、古くから韓国を自家所有物のように認めて、一般国民に対して外国との競争心を鼓吹している。その事実の有無はともかく、国民の精神を振作するのにこれも一助になるかも知れないが、しかし歴史の捏造がどうしてこれまでに至つたのだろうか。彼らはますます欺き、われわれはますます愚かになつて行くのだから、これもまた細事とすることができないのである。⁽⁶⁶⁾

そこで彼は高句麗が鞅鞞を持っていたように、百濟が日本を持ってい

たのであり、日本が百済を仰ぎ見たのは、靺鞨が高句麗を仰ぎ見たのとほとんど同様であるといった。そのために百済は新羅を犯す時に、常に日本兵を使った。⁽⁶⁷⁾このようにかえって倭が百済に服属していたという見解を申采浩は『朝鮮上古史』においてより実証的に展開しようとして試みたかも知れない。しかし『朝鮮上古史』は一九三一年、国内の『朝鮮日報』紙上に発表されたせい「百済は高句麗が北方の鮮卑と戦争をするたびに盟約をたがえ、倭兵をひき入れて高句麗の新しい占領地を侵し脅かし、また新羅が高句麗と手を結んだことを憎んで倭兵をもって新羅を侵迫した」と記し、また常に高句麗が「倭兵を大破した」とのみ記録した。⁽⁶⁸⁾申采浩においては、日本は匈奴・鮮卑・蒙古が「我から分離した」と見られるのに対して「我が文化の襁褓（むつき）で育つて来た国である」と見られた。⁽⁶⁹⁾そして「総論」において、彼は全沢栄の『歴史輯略』（一九〇五年）と張志淵の『大韓疆域考』（一九〇三年）などが「神功女王十八年の新羅征服と垂仁主二年の任那府設置など」を『日本書紀』から取り入れて「その博識を誇って」いることを批判した。

しかし神功十八年は新羅奈解王（一九六一—二〇三〇在位という）四年であり、奈解王のころには新羅で鴨緑江を見た人は少なかつたはずなのに、この時奈解王が阿利那礼（鴨緑江）を指さしつつ重大な誓いを立てたというのはどういふことか？ また、垂仁は百済と交通する以前の日本

の皇帝であって、百済の縫織物を導入してもいなかった時期であるが、垂仁二年に任那人に赤絹二百匹を与えたというのはまことであろうか？ この二つの疑問に答える前に、この二件の記事はおのずから否定されるであろうから、これは「理証」である。⁽⁷⁰⁾

崔南善史学——申采浩史学の継承の問題を中心に

崔南善は申采浩に比べてちょうど一〇年年少であった。崔南善は一九〇八年、僅か一八歳の時に綜合雑誌『少年』を発刊した。彼は一九一〇年八月十五日、即ち日韓併合直前の『少年』（第三年第八巻）に、申采浩の「讀史新論」を転載した。申采浩はその年の四月すでに中国に亡命しているから、崔南善はこれを錦頰山人の名義で「国史私論古代」と改題して発表した。そしてこの表題に「多くの希望と大きな悲しみとともに、君をこの世に送る。願わくは長寿せよ、大声で叫べ。流水のようであれ」と傍書し、また「転載しながら」という一文を添えている。

これは純正史学の産物として見なすには、あまりにも軽率であるが、それだからといって純然と感情の結晶であるかどうかというのも正しくない。ただ祖国の歴史に対してもっとも愛える心を持ちその真なるもの、正しいものを求めて、その長い間埋もれていた光と、長い間遮られていた声を再び現わそうと、あらゆる誠を尽している一少年の心の叫びによって、

ここにこれを収録する。

そこで科学的正確には幾多の未備なるところがあるであろう。また論理と文脈が整っていないところがあるかと思うが、これは忙がしい中で、急なる筆を運んだため致仕方がない所があるから許してくれていいだろう。この人に今あえて、もう一度運筆をお願いできれば、一層彼をして健康なからだで安心して仕事ができるようにすれば、なんと私の心が満足するであろうか。二度もこの文章を読み筆をおき、憮然とするのを禁じえない。

ここにおいて若い崔南善が申采浩に対して抱いていた気持ち、そして彼が「読史新論」を『少年』に転載した意図は明白であろう。崔南善はその後一九一九年の「独立宣言書」のために投獄されて、一九二一年に仮出獄してからは、史学の研究と文化事業の経営に専心しようとした。

彼はまた一九二四年『時代日報』を創刊し、申采浩に亡命先からの「還国」を請うたこともあった。この時申采浩は「不妥協の独立闘争の精神」から崔南善の招請に応じなかった。⁽⁷¹⁾

ここにおいて二人の關係、朝鮮史学における両者の深い關係を推し測ることはさほど困難なことではないであろう。崔南善も申采浩と同じように『三国史記』に記されていない、朝鮮民族の偉大なる上古史に関心を集中した。そして中国の記録などを参考にし言語の研究を介して、想

像力豊かに古代史を再構築しようとした。彼がこのように申采浩史学を継承して、古代史に挑んだ最初の論文は、三・一独立運動以前、一九一四年に彼の主宰で発刊されていた綜合雜誌『青春』に掲載した「稽古劄存—檀君暨夫餘時節」(一九一八年)という論文であった。

彼は「ただ半万年の壁光がいよいよ沈みいよいよ変ってしまうのに、これを憂うる者なく、それを引き止めようと図る者甚だ少ないために」これを放置することができないので、あえてこの論文に着手したと言っている。⁽⁷²⁾この論文において崔南善は申采浩と同じように上古史を「檀君時節」「夫餘時節」というふうに展開して、上古の朝鮮民族の歴史を漢族との戦いや中国本土にまで伸びた朝鮮民族即ち「漢僑」の興廢までも含めて記そうとした。そして「緒論」において「大東文明の百花頭を作った松花江畔の古朝鮮」の境域はつぎのように広がっていたと書いた。

当時朝鮮人が居住していた境域はかなり広大なもので、松花江を中心に北は黒龍江・興安嶺の向こうまで達し、南は黄河近傍、半島一局を含み数万里の地に、あるいは長山に依って居を定め、あるいは大水をはさんで無数の団部をなして住み、古伝では三千でもって、その数の多いことを形容した。⁽⁷³⁾

檀君の初降の地は太白山即ち不咸山であり、今の白頭山であった。そ

して檀君時代は一五〇〇年以上も続いたが、この時はみな「拜天の信仰を持ち、肇國の靈山と光國の偉人を天に結びつけて崇奉」していた。⁽⁷⁴⁾檀君の末葉には松花江周辺に夫妻（符婁）朝が成立したが、これが夫餘朝と呼ばれるものである。そして箕子は遼東付近に居を定めたもので、夫餘族が漢土の中に持っていた「僑邦」即ち一種の植民地に住んだものと解された。⁽⁷⁵⁾また朝鮮半島に向かって南下した夫餘人は濊貊と呼ばれ、その南方に行つては辰韓、馬韓などとなったといつた。⁽⁷⁶⁾

一九二五年に発表された「不咸文化論」に至ると、東アジア文化圏の中に朝鮮と日本の古代信仰を一つにして収めようとする意図が、明らかに芽生えてきた。paik は白 (paik) であり、太陽を指す聖語である。それは漢字では「不咸」と表現される。朝鮮にも日本にも白山があり、彦 (ヒコ)、『古事記』の「久志布流」(クシブル) のフルも paik の日本語形である。⁽⁷⁷⁾そこで崔南善は朝鮮の檀君神話と日本の天孫降臨の神話を同一線上において考えるようになった。

高千穂の日本史上における地位は、まるで朝鮮史上における太伯山と同一のものであり、その天孫降臨の事実においては paik という名称においてすら一致を見せてくれることは、かなり注意すべき価値のあることで、両史の民族学的比較研究に一大新契機を⁽⁷⁸⁾示現するものである。

こうして崔南善は箱根 (ハコネ) は paik 山のことであり、ヒコ、フク、ハラ、フルはみな paik に起源を持つものであって、蒙古語の天を意味する tengri から朝鮮語の頭を意味する teŋari. 日本語のタケ(嶽) やタカそれに「天狗」までが、由来するのだなどと、想像をたくましくした。⁽⁷⁹⁾そして「神山・神邑」を持ち太陽と光明そして高山を崇拝する paik の文化、即ち不咸文化は「朝鮮とその姉妹関係にある日本及び東部支那は勿論」琉球、蒙古、中央アジアそしてバルカン半島にまで及ぶものと想定した。⁽⁸⁰⁾

こうして崔南善は檀君論に、その生命をかけたかのように精力的な論争を展開した。一九二六年二月、彼は『東亜日報』に「檀君否認の妄一」⁽⁸¹⁾「文教の朝鮮」の狂論」という一文を寄せた。それは朝鮮教育会の機関誌『文教の朝鮮』にのった「京城帝国大学予科部長という小田某」の「所謂檀君伝説に対して」という論文を烈しく批判したものであった。彼はまずこの文章の冒頭につきのように書いた。

日本人の立場で彼らのいわゆる朝鮮教育、朝鮮人教育に関していうことが、われわれの感情と理念に背馳する場合が多いのは、どうすることもできないと言えようが、その中でもあまりにも背理乖義的な言論でもって朝鮮をなみする者がいることは、彼らとしては当然そうであるとし

ても、ただで黙過することではすませない。⁽⁸¹⁾

「檀君削去」の試図は日本の学者たちの「伝統的謬見」である。またそれを「日本為政者たち」は「朝鮮精神を残虐する上での一必要手段」に使っている。このような「檀君否認の論」は三〇年前頃から日本の学界に現われ、「その端緒は那珂・白鳥輩の年少好奇、立異銜能しようとする」ことにあつたが、「兩國の間に怪奇な政治関係ができて、その思想政策上……この檀君国祖を意識的努力でもって、必ず抹消することに力を尽してきた」と論駁した。⁽⁸²⁾

こうして彼は間もなく「檀君論―朝鮮を中心にした東方文化淵源の研究」という大論文を『東亜日報』に一九二六年三月三日から七月二五日にわたって連載するようになった。ここで崔南善は「檀君僧造論」を否認するためにことさらに檀君論と書いた。檀君も檀君も古朝鮮の信仰と関連するシャーマン、「タングル」という朝鮮語を漢字音で表記したものに過ぎないのであって、それを檀という文字のために檀君神話は僧侶の創作であると思ふのは間違いであると論じた。この「檀君論」は日本の朝鮮史学、日本の文化政策に対する烈しい抵抗であった。断じて「日本人の朝鮮史」になつてはならないというのであつた。

日本人が朝鮮の権力（乃至学政）を握ると、何よりも努めたことが朝

鮮心に関する方針であり、どうすればこれを抑制し剪滅しうるかという問題であつた。民族感情―長い間浸漬培育された深根大樹のようなものであつても、権力の一鍬でもってすれば、直ちに拔除してその痕跡もなくすることができると考えた。⁽⁸³⁾

こうして崔南善は「歴史は変造しうるもの、言語は絶滅しうるもの」と思う「サーベル」の政治を批判し「日本人の朝鮮史」になることを憂えたのであつた。その当時の日本人学者たちの檀君論を攻撃し「日本古代の事実には一層、古伝俗説以上の朦朧・模糊」としたものがあつたが、それに対してはよく解剖したのかと、彼らが檀君神話を否認しながら日本の天孫降臨の神話を認めることを暗に攻めた。⁽⁸⁴⁾

この「檀君論」において崔南善はいわゆる箕子東走説に対しては「支那文化の影響と支那交渉の必要上発生して成立したもの」と解釈し「戦国時代に朝鮮半島に抛っていた箕子の祖先が自家の門閥を高めるために「箕子を借りてきてその系譜を装飾した」ものと見なした。また「神功皇后という方の三韓来侵」は「彼らの歴史家が早くから国民説話と見なすもの」であるといつて一蹴した。⁽⁸⁵⁾

崔南善が一九二六年頃、このように檀君神話を擁護し、それを否認する日本人学者たちを痛烈に攻撃したのは、一九二五年一〇月に起工した朝鮮神宮造営の問題と、特に関連していた。日韓併合頃から朝鮮神宮には

檀君を合祀すべきであるという論議があった。今西龍は那珂、白鳥の説を受けついで檀君神話を否認し、このような論議に異を唱えた。今西は「檀君を日本のある神格と合祀しようとする妄挙を慨嘆し」「檀君という方は日本となんら関連がない」ことを強調したと、崔南善は非難した。⁽⁸⁷⁾そこで日本の支配者側が朝鮮神宮を造営して天照大神を祭り、そこに朝鮮人を動員しようとするならば、檀君神話を強調することが、民族の心を保つためには必要であると考えたのであった。後日、解放後一九四九年二月、崔南善は反民族行為処断法によって告発されたが、その時特別裁判所に提出した「自列書」の中で、彼は、その当時「檀君神殿を白岳山上に宏大に建設して、いわゆる朝鮮神宮を圧倒する策を作ったことがあった。これを日本人に開説する時に日本の神道原理から見ても、朝鮮の国土主神に対して知らぬ顔をするにはできないということを理由にすることが、私の主要な論理であった」と記した。⁽⁸⁸⁾

そこで崔南善はこの計画はかなりのぞみがあったが、成功しなかったといっている。彼は檀君が朝鮮神宮に合祀されることがあっても、長続きすると思われた日本の支配下では、それもまた朝鮮の心を守るためには必要であると思ったようである。三・一独立運動において「独立宣言書」まで起草した彼であったが、今や政治的闘争は放棄し、政治上における民族統合への望みを少なくとも当分は断念し、文化における民族統合にひたすら彼の努力を傾注しようとした。それが日本の皇国史観の基

盤になる神話に対抗して、檀君神話を確立しようとする努力になって現われたのであった。ここに彼の「朝鮮心」「朝鮮精神」⁽⁸⁹⁾を求める朝鮮史観はその方向を定めたわけであった。こうして彼の民族主義はこのような「朝鮮心」が東北アジア文明全体をおうものであり、それ故に文化的に見ると、朝鮮民族はその文明の中心をなしてきたという発想を具体化する方向につき進んだ。

「兇時朝鮮」(一九二七年)において、崔南善は東北アジアにおける「蒙古の正統」を定め、この種族が東へ、南へと移動したと考え、それが光明を求め高山を神と崇めた古「白」人であると記した。この種族の中には日本列島の北方または中部に移住した者もいたが「西南の路をたどって入った支派が、ついに優越な勢力となって、今の日本人の中軸となり、日本国の核心をなすに至った」といった。そしてこれらの種族を含む「アジア北系」の古代文化こそパク(白)を求めた不感文化であるとして、それをまた強調したのであった。⁽⁹⁰⁾それから箕子朝鮮説は東扶餘解夫妻と関連して否定された。解は「ハエ」であり太陽のことであるが、昔は「カエ」と発音された。そこで箕子の箕と音が似ているために、解氏朝鮮が箕子朝鮮にたやすく付会されたといふのであった。⁽⁹¹⁾

檀君神話に対する研究または日本の古代神話と檀君神話の比較研究にする関論文を、崔南善はその後も精力的に書き続け、檀君の「開天慶日」「開天節」を民族的に記念しようとすることをやめなかった。朝鮮と

日本の神話の比較研究における彼の立場はつぎのようなものであった。

凡そ朝鮮の神話と日本の神話は、全般にわたってあまりにもその機構・内容を同じくしているので、細心な読者はたやすく『三国史記』や『三國遺事』のような朝鮮の文献の中において、日本の神代史を玩味し『日本書紀』や『古事記』の中で原始朝鮮の姿を画いて見ることができましよう。また進んでは朝鮮の神話において失われている片貌を日本に求め、日本の神話の解釈し難いものを朝鮮の神話において解明しようのが確かに少なくないはずだ。⁽⁹²⁾

このような類似を彼は偶然のことからであるとは見なさなかったが、このようなラジオ放送をなした一九三〇年においては、このことは「文化上のこと」であって「民族の本質及至はその淵源自体」におけることではないと断り「民族的異同如何」の問題に対しては、慎重であるべきだと結んでいる。⁽⁹³⁾ 「日鮮同祖論」が政治的に主張され出したことを警戒したためと思われる。

崔南善は一九二八年には朝鮮総督府の朝鮮史編修会委員になり、一九三九年には「満州国」建国大学教授に就任した。このような状況において彼は檀君神話や古代朝鮮の信仰を中心として、朝鮮と日本の文化上における同源関係を強調した。「アジア大陸をT字形に三分」すると「南半部の西なるは印度中心の一文化区、東なるは支那中心の一文化区をなし」

「これと相対する北半部は、印度及び支那に対して、全く別異なる一文化地域」「アジア北系文化地帯」を形成しているというのであった。⁽⁹⁴⁾

そして彼は「異民族相互の接触」における「文化の一致」の必要性を説き「全東方をひっくりかかすための一大文芸復興の運動」を提唱した。それは全東方固有の「神ながらの古に立返り、神ながらの道に甦らしめて、むすびのはたらきによる、不思議な創造的機能を活かせる」ことによって可能であるが「その古い道が、日本以外には余り顕著でなくなっている」といった。⁽⁹⁵⁾

崔南善は建国大学では一九四二年に辞職して帰国するまで、古代朝鮮の神話と信仰については「東方古民族の神聖觀念に対して」（一九三九年、建国大学研究院報告甲第三号）という論文を書き、「満蒙文化」（一九四一年六月二〇日了）という講義録を残している。前者は古代朝鮮の「太陽崇拜と光明神観」が東北アジア文化全体の信仰であり、その地域の人びとの信仰における「最高神の聖殿は長白山」であるという内容であった。蒙古と満州とを、朝鮮と日本に結びつけようとしたのであった。⁽⁹⁷⁾

「大陸の神道」と「日本の神道」とを対照して見ると「異常な一致を窺見する」というのが、後者において展開された見解であった。

「満蒙文化」の講義においては以上の見解を論証しようとする努力し、その信仰が漢民族にまでしみこんで行った過程をのべ「満州国」の理念なるものを肯定することに努めた。彼はこの講義の初めにおいて、「ただ

悠悠今古幾万年、茫茫東西幾千里にわたる一大領域において特異な人文發展の足跡を訪ね、それによって道義国家の新しい文化建設にいささかでも貢献しようとするのは、学人として欣快なことであるといわざるをえない⁽⁹⁸⁾と語った。そして「大陸の神道」の「精神を醇化しこの理想を拡張していけば、日本の建国精神である、いわゆる光宅天下とか八紘一宇の大理想に到達」することは勿論「満州の建国精神も本然の姿をたやすく体得できるであろう」といっては、そこで「新しい理想に生きるために古の伝統を促えよと叫びたい」とも語ったのであった。⁽⁹⁹⁾

すでにここに至っては、日本の侵略に抵抗するための「朝鮮心」「朝鮮精神」はその影すらとどめていないように見える。崔南善は「文化的關心」から出発した民族主義史家といわれるが、⁽¹⁰⁰⁾その面影はもうほとんど残っていないようであった。彼は支配民族の文化と被支配民族の文化が、同一の根源を持っていると主張することによって、被支配民族の劣悪な状況を克服しようとした。しかしその時の「大陸の神道」の古代は、輝かしい、民族的に偉大な政治的國家の時代ではなく、非合理的な原始信仰の薄明に包まれた単なる原始社会に過ぎなかった。支配者の優秀性を認めてそれを分ちあおうとするだけで、支配者の不道徳と非人間的な欠陥即ちその劣悪性と対決し、それを攻撃し暴露しようとする思想は、決して民族解放の思想ではありえなかった。それは政治的な洞察または政治的な戦いを消去して、植民地統治の下でただ生き延びることを目指さ

した思想に過ぎなかった。こうして崔南善のいわゆるロマン主義的民族主義史学は、その意図に反してまたはその意図がなんであろうと、ついに反民族主義的史学へと転落してしまったのであろう。

結びにかえて——国内史学と亡命史学の問題

申采浩と崔南善はともに日本の朝鮮支配への抵抗という、同じ出発点から朝鮮史研究へと向かった。しかもともに民族的榮光の時代を求めて、歴史的にそれほど定かではない、神話の時代、上古史へと向かった。しかし結果としては二人は人間的生涯においても、また歴史家としての学問的生涯においても、平行線を描いて相交わることがなかったといえよう。

崔南善の「自列書」は彼が解放後親日派として、民族反逆をなした者として、法廷に立たされた時、自己を弁護しようとしたものであるがために、そこには多分に粉飾した所があると考えることができる。しかし彼はこの「自列書」の冒頭において「恐懼して省みる以外にいとまがなく口舌を動かして、あえて文過飾非の罪をどうして重ねよう⁽¹⁰¹⁾」と記した。このような彼の心情も一応汲み取らねばなるまい。彼は朝鮮史編修会委員に就任したことについては、「学研」のためにやむをえなかったといっている。申采浩も歴史の資料が日本側の手にあって、「暗愚のうち宝のもち腐れにしていることを歎惜⁽¹⁰²⁾」したのだから、崔南善が朝鮮

史編修会に参加したことは理解できないことでもない。建国大学教授に就任したことについては「祖疆の踏査をなし民族闘争の実際を見る」ことにもなったなどと弁じた⁽¹⁰³⁾。そして檀君神話の研究から「大陸の神道」を主張するまでに至ったことに対しては、それを非難する人びとに向かつて強い不満を吐露した。

その中では当然日本も檀君中心文化の一翼であることに言及した。これは勿論学問的な見解であるけれども、日本に対する精神上的の長期戦に備えようとする意図も含まれていた。この論を歪めて私に対して悪評をする者があり、これが転じていわゆる「内鮮一体」の主張者であるという⁽¹⁰⁴⁾ 奸言を流布する徒輩を見るようになった。

崔南善は続けて「祖国の歴史と文化」に対して「その時、その時の可能なあれこれをなそうとして」走り廻ったことが、実際は反逆を照らし出す「大明鏡」に映し出される結果になったのだから、実に「暗愚」の至りであったと嘆いた。しかし「あれこれ暗い衣を着がえながらも私がなした仕事の実際は、いつも終始一貫して民族精神の検討、祖国歴史の建設という枠をはずれたことがなかったことを、天日が照らしている下で断然明言することをいとわない」といった。これは「清高な志操と強烈な気魂」を守ることを要求する「朝鮮大衆」の期待に反して「学業に

たずさわった」せいであると考えるとも語った⁽¹⁰⁵⁾。

たとえこれが単なる弁明の書であるとしても、困難な時代において知識人であること、歴史学者であることが、いかに難しいかをはっきりと浮立させてくれるものであるとわかっていいであろう。文化の領域において許される限界までギリギリの人生を生きることは、植民地支配がその苛酷さを増すにつれて、結局は日本の支配との妥協に転落した。これが国内史学者の一種のリアリズムがたどった道であった。朝鮮文化の研究を目ざしたとはいえ、だんだんとそれすら許されなくなる植民地時代の歴史の中で、崔南善史学はその批判の鋒先を鈍らせざるをえなくなった。それでも彼の主観においては、日本統治末期においてあれだけ書くことも、抵抗の一つだと思われたのであろう。

それに比べると申采浩史学は亡命の地で営まれた歴史学であり、それは反植民地闘争の手段としての朝鮮史であった。徹底的に政治的な意味を帯びたものであった。国内が妥協的になると考えると、彼の思想と戦いは一層先鋭的なものになって行った。一九二三年の「朝鮮革命宣言」において彼は「民衆革命」「直接革命」を叫び「内政独立とか、参政権とか、自治を運動する者―それは誰か」とつめよった。「日本強盗政治の下で文化運動を唱える者―それは誰か」とも叫んだ⁽¹⁰⁶⁾。

文化は産業と文物の発達した総積を指す名詞であるのだが、経済掠奪

の制度下において生存権が剝奪された民族にとってはその種族の保全も疑問であるのに、どうして文化発展の可能性などあろうか？……強盗の気に逆らわないような言論まがいの言論を主唱して、これを文化発展の過程と見なすならば、その文化発展はかえって朝鮮の不幸であると思う。⁽¹⁹⁾

こうして申采浩は政治闘争に徹し、自らを死へと押しやった。これが亡命史学と亡命史学者の運命であった。しかし申采浩も崔南善も実に不幸な時代、暗い時代における朝鮮の知識人の生き方を象徴するものであり、それは日本統治下における朝鮮史学、朝鮮史学者の運命そのものであった。

学問的に見ても二人とも民族主義史学を志向しながらも、常に日本の植民史学の提起した問題、その思考の枠組において、それを前提にして、それに対立しながら歴史学を展開しなければならないという不幸をせおっていた。彼らは日本の支配という歴史的に不幸な事件、暗い歴史からその歴史観を形成しなければならなかった。そのために二人とも古代史それも神話の時代に集中したのであった。日本の植民地支配がその古代神話を押し立てて皇国史観をもって迫ってくる時、彼らはおのおのそれに対する戦いに参加しなければならなかった。古代においてすら民族的自主性を持たず、事大主義であったと、朝鮮史を解釈して、日本の植民地支配を正当化しようとした時、彼らはそれと戦わないではいられ

なかった。

日本統治下において多分このような植民史観という枠組を離れて朝鮮史を記述しえたのは、白南雲など社会経済史学派の朝鮮史であったといえよう。しかしそれはまた普遍的歴史観だという名において、マルクス史観の公式に朝鮮史をはめこむという結果になってしまった。そのために日本統治下においては朝鮮史学は民族主義史学も、社会経済史学もともに、朝鮮史における幾多の重要な課題を見落としてしまった。例えば申采浩史学が政治と軍事の対立を強調する余り、三国時代や統一新羅時代の輝しい文化を見落としたか、消去したようである。勿論そのような歴史家の目には古代朝鮮と古代日本との間における仏教文化などの美しい交流が映るはずがなかった。こういう意味においてもそれは不幸な時代における不幸な歴史学であったという一面を担わざるをえなかったわけである。

歴史はただその時代において語りうるものを語りうるのみであろう。そこでいかなる歴史もつぎの時代に多くの課題を残してくれるものである。また一方では申采浩史学も、崔南善史学も、そのような暗い時代において悪戦苦闘したがために、他の平安な時代には発見することのできない朝鮮史を発見し、それを情熱を持って語り伝えようとした事実も忘れることができない。今まさに韓国において、民主化という政治的な戦いの中で、民族史学、あるいは民衆史学をたずねながら、とりわけ申采

浩の民族主義史学を継承しようとする理由も、その辺にあるといえるであろう。

注

- (1) E・H・カー、清水幾太郎訳『歴史とは何か』岩波新書、一九六二年、二七頁、六〇頁。
- (2) 同右、一一六頁、九二頁。
- (3) 趙芝薫、加藤晴子訳『韓国民族運動史』東京、一九七五年、九二―九三頁参照。
- (4) 慎鋪廈『朴殷植の社会思想研究』ソウル、一九八二年、二二―二頁以下、二八六頁以下参照。
- (5) 申采浩、矢部敦子訳『朝鮮上古史』東京、一九八三年、七七頁参照。
- (6) 『丹齋申采浩全集』下、ソウル、一九七九年、三五―四六頁参照。
- (7) 同右、四九五頁以下の申采浩年譜参照。
- (8) 崔南善の年譜については『六堂崔南善全集』15ソウル、一九七五年、二七一頁以下参照。
- (9) 光武改革については姜万吉『分断時代の歴史認識』ソウル、一九七八年、「大韓帝国の性格」参照。
- (10) 李佑成・姜萬吉編『韓国の歴史認識』下、ソウル、一九七六年、四二―四二七頁参照。
- (11) 『韓国開化期教科書叢書』(10) (ソウル、一九七七年) に『東国史略』は収められている。
- (12) 林泰輔の『朝鮮史』は明治二五年に出版された。その内容は「太古史」から「中古史」までに及ぶものである。『朝鮮近世史』は明治三四年に出版され、朝鮮王朝の成立から日清戦争終結にまで及んでいる。

申采浩史学と崔南善史学

- (13) 前掲の『東国史略』巻一、二五―二六頁参照。この内容は林泰輔の原文(巻二、二〇―二二頁)に比べれば非常にひかえ目に表現されている。
- (14) 『東国史略』巻一(二九頁)と林泰輔の『朝鮮史』(三〇頁)とを比較すればここでも文采の編訳がこの問題をいかにひかえ目に表現しているかをはっきりと読み取ることができる。
- (15) 『東国史略』巻三、六四頁。
- (16) 林泰輔『朝鮮近世史』吉川弘文館、大正元年、一九六頁。
- (17) 『韓国開化期教科書叢書』全二〇巻の中には二種類の教科書が収められている。
- (18) 「読史新論」の歴史の意味については慎鋪廈、前掲書一六五頁以下参照。
- (19) 『丹齋申采浩全集』上ソウル、一九七九年、「読史新論」四七一頁。
- (20) 『東史綱目』(一)ソウル、一九七五年、一二頁以下参照。
- (21) 「読史新論」四七四頁。
- (22) 同右、四八六頁。
- (23) 同右、五〇九―五一〇頁。
- (24) 『韓国史研究』第一〇集ソウル、一九七四年、李万烈「十七・八世紀の史書と古代史認識」一〇七―一〇八頁参照。
- (25) 申采浩、矢部敦子訳、前掲書一三七頁。
- (26) 古典国訳叢書『東史綱目』(一)、ソウル、一九七七年、尹南漢『解題』一一―一六頁参照。
- (27) 『韓国現代文化史大系』(Ⅱ)ソウル、一九七六年、李基白「国史学」一五七頁以下参照。
- (28) 同右、一七三頁。
- (29) 同右、一七九頁。
- (30) 同右、一八一頁。
- (31) 孫晋泰『朝鮮民族史概論』ソウル、一九四八年、四頁。
- (32) 姜万吉、前掲書三八頁以下参照。

- (33) 同右、四三頁。
- (34) E・H・カー、前掲書三一頁、三三頁。
- (35) 韓国の歴史学界では民族主義史学と民族史学は、明確な定義なしに混用されている。姜万吉氏は申采浩などの日本統治時代の史学を民族史学と呼びながらも、今日における民族史学とはそれを区別しようとしている。二〇世紀前半においては反植民地闘争が基本課題であったとすれば、二〇世紀後半においては民族統一が基本課題であるというのである。(姜万吉、前掲書二五頁以下「民族史学論の反省」参照) それでは日本統治時代の史学を民族主義史学と呼び、現在の史学を民族史学と呼ぶことにすれば、より概念が明確になるのではなからうか。そして現在の要求が政治権力に対する否定を媒介としている革命的な意図を含んでいるとすれば、民衆史学と呼ぶこともできるであらう。以下においては民族主義史学と民族史学という二つの用語を区別して使用したい。
- (36) 丹齋申采浩先生誕辰一〇〇周年記念論集『丹齋申采浩と民族史観』(ソウル、一九八〇年)李万烈「丹齋史学における歴史主体認識の問題」五八頁参照。
- (37) 『丹齋申采浩全集』下「朝鮮革命宣言」四五頁。
- (38) 『朝鮮上古史』の執筆年代については、申一徹『申采浩の歴史思想研究』ソウル、一九八一年、九九―一〇一頁参照。
- (39) 矢部敦子訳、前掲書三頁。
- (40) 林泰輔『朝鮮史』巻一、五頁。
- (41) 同右、五一―六頁。
- (42) 同右、七頁。
- (43) 「読史新論」四七八―四八一頁参照。
- (44) 慎鏞廈、前掲書一七八頁以下参照。
- (45) 「読史新論」四八六頁の著者注。
- (46) 同右、四八七頁。
- (47) 同右、四七四頁。
- (48) 矢部敦子訳、前掲書五頁。
- (49) 同右、六三頁。
- (50) 同右、六六頁。
- (51) 同右、七六頁。申采浩は『三国遺事』と同じように『魏書』から引用しているが「壇君王儉 立国阿斯達 国号朝鮮」と記している。壇は今日では檀の字を通用している。全思燁訳『三国遺事』(朝日新聞社、一九七六年)五四―五五頁参照。
- (52) 矢部敦子訳、上掲書八三頁。
- (53) 同右、八二頁。
- (54) 同右、七四頁。
- (55) 同右、七〇頁。
- (56) 箕氏東来説は中国の『尚書大伝』や『史記』の「宋微子世家」に見られるものである。朝鮮王朝の慕華史観の中で、この説は無批判的に朝鮮史に取り入れられ『東史綱目』にすらその巻頭に「殷太師箕子東来。周天子囚以封之」と記されている。林泰輔は『朝鮮史』の第二章に「箕子中国ノ五千人ヲ率キテ地ヲ朝鮮ニ避ケ平壤ニ都ス。其民ヲ導クニ徳化ヲ以テシ礼讓ノ風漸ク行ハレ朝鮮是ニ於テ始テ興ル」と記した。しかし白鳥庫吉は「箕子は朝鮮の始祖に非ず」という一文を『東京日日新聞』(明治四三年八月三十一日)に寄せて「支那思想の架空談」としてこれを退けている。(白鳥庫吉『朝鮮史研究』岩波書店、一九八六年、五〇〇頁以下参照)
- (57) 「読史新論」四八一頁以下参照。
- (58) 矢部敦子訳、前掲書六八―六九頁、八六―八七頁参照。
- (59) 『三国史記』においては「高句麗本紀」の中に「扶餘王解夫婁」のことや「東扶餘」「卒本扶餘」「扶餘」「扶餘王帶素」などのことが記されている。『三国遺事』には「北扶餘」「東扶餘」の名とともに「高句麗即卒本扶餘也」と記されている。しかしその歴史の詳細は知る由がない。

- (60) 申一徹、前掲書一四一頁以下参照。
- (61) 矢部敦子訳、前掲書一五頁。
- (62) 同右、一五頁。
- (63) 金富賦の歴史記述に対する批判については『丹齋申采浩全集』中、「朝鮮史研究草」参照。特に「三國史記中東西両字相換考証」「朝鮮歴史上二千年來第一大事件」参照。
- (64) 「読史新論」五〇八―五〇九頁。
- (65) 同右、四九四頁。
- (66) 同右、四九七頁。
- (67) 同右、四九七頁。
- (68) 矢部敦子訳、前掲書二三〇頁。
- (69) 同右、六頁。
- (70) 同右三五―三六頁。『日本書紀』卷第九神功皇后、攝政前紀には「則重誓之日、非東日更出西、且除阿利那礼河返以之逆流」と記され、卷六垂仁天皇二年には「故敦賞蘇那曷叱智、仍贖赤絹一百疋、賜任那王、然新羅人遮之於道而奪焉」と記されている。
- (71) 『丹齋申采浩全集』上「解題」一六頁参照。
- (72) 『六堂崔南善全集』2、ソウル、一九七三年、一四頁。
- (73) 同右、一四頁。
- (74) 同右、一九頁。
- (75) 同右、二四頁。
- (76) 同右、三〇頁以下参照。
- (77) 同右、四五―四六頁。
- (78) 同右、四六頁。
- (79) 同右、四八頁以下参照。
- (80) 同右、六一―六二頁。
- (81) 同右、七七頁。

- (82) 同右、七七頁。
- (83) 同右、九〇頁。
- (84) 同右、九〇頁、九七頁参照。崔南善の壇君神話論争については稿を改めねばならないであろう。それは今韓国でいわれている民族主義史学と植民史学の最初の衝突としてもっとも大きいものである。この「壇君論」においては壇君神話を否認する日本人学者として、那珂通世、白鳥庫吉、今西龍、小田省吾、高橋亨、三浦周行、稲葉岩吉などを厳しく批判している。そして崔南善は彼らの根本動機は「日本歴史においての自尊心の擁護と朝鮮歴史に対する反動的関係―日本が朝鮮に比べて年代上後輩ではないといたいことと、日本が古代においても朝鮮から文化的恩沢を受けたことがないといいたい心理」にあると解釈している。(九六頁参照)
- (85) 同右、九五頁、一一二頁。
- (86) 同右、九七頁。
- (87) 同右、八五―八六頁。
- (88) 宋建鏞外「解放前後史の認識」ソウル、一九七九年、吳翊煥「反民特委の活動と瓦解」一六四頁。
- (89) 『六堂崔南善全集』6ソウル、一九七三年、「金剛礼讚」一六一頁。「また金剛山は朝鮮にとつては風景佳麗な地文的一現象であるだけではありません。実に朝鮮心の物的表象、朝鮮精神の具体的な表象として朝鮮人の生活文化乃至歴史に対して長久に緊密な関係を持つ聖の一存在であります。」崔南善においては「朝鮮心」はこのように朝鮮の文化と歴史だけではなく、自然にもしみこんでいるものであった。
- (90) 同右、一五四頁、一六九―一七〇頁、一七三頁。
- (91) 同右、一五八―一五九頁参照。箕子の問題については「児時朝鮮」に示された「カエジ王朝」という線で「朝鮮史の箕子は支那の箕子ではない」という本格的な論文が、すでに一九一五年三月『青春』に発表されていた。全集第二卷三六六頁以下に収録されている。

(92) 『六堂崔南善全集』5ソウル、一九七三年、「朝鮮の神話と日本の神話」三六頁。

(93) 同右、四五頁。崔南善は『兎時朝鮮』などにおいて「蒙古の正統」を定め、この種族が日本にも移動したと記したが、日本の古代神話を通して朝鮮人と日本人を結びつける「日鮮同祖論」は否定したいと思ったのであろう。(金沢庄三郎『日鮮同祖論』東京、昭和四年、参照) 東亜民族文化協会のパンフレットに収められた『神ながらの古を憶ふ』というラジオ放送講演においても、崔南善は「朝鮮と日本との種族的同源関係」については慎重であるべきだと主張して「先づ何よりも朝鮮人も日本人も、それ自らの人種的位置が未だ確定されてゐない有様ですから、両者の血統き如何を議論するは、もとより早計でなければならぬのであります」(三三三頁)といっている。

(94) 「神ながらの古を憶ふ」三六頁。

(95) 同右、四二―四五頁。

(96) 「東方古民族の神聖觀念に対して」は全集の第九巻に収められており「満蒙文化」は第一〇巻に収められている。

(97) 「東方古民族の神聖觀念に対して」二六四頁、二六一頁。

(98) 「満蒙文化」三一六頁。

(99) 同右、三七二頁。

(100) 李基白、泊勝美訳『民族と歴史、現代韓国史学の諸問題』東京、一九七四年、二二頁。

(101) 宋建鎬外、前掲書一六一頁。

(102) 矢部敦子訳、前掲書三九頁。

(103) 宋建鎬外、前掲書一六二頁。

(104) 同右、一六三頁。

(105) 同右、一六四―一六五頁。

(106) 『丹齋申采浩全集』下、四二頁、三七頁。

(107) 同右、三八頁。

[短期大学部教授(キリスト教思想史) 一九八一―八四年度総合研究二]

(東アジアの近代化過程と文化交流に関する比較研究) 研究員]