

馬韓農耕儀礼の史的考察

ソソ
宋 華 變※

I. 序 論

韓国の上古史における史料の不足のため、韓国古代社会の歴史的な史実を把握するのは易しいことではない。

『三国史記』や『三国遺事』には限定的で断片的な記録が収録されており、三韓社会の社会相を理解するのは難しさを伴う。

そこで中国の史書である『三国志』魏志東夷伝と『後漢書』東夷伝にあらわれる三韓時代史料を主に活用することになる。しかし文献中心の史料の解釈や分析からなる不確証的または独断的な論理が展開され、史料の価値性と真实性の問題により上古史の理解の体系が各々の説と研究の方法によって異なってくる。

このような史・資料の限界から生じる誤りを犯さないために考古学的な研究成果の助けを借りて合理的な解釈と分析が行なわれなければならないと思う。それでも上古史の復元の体系が不足である場合、民俗学・人類学などの支援を受けなければならない。本論では三韓の中で、馬韓の社会の構造と社会発展の段階による国家の性格と文化の現象とを錦江流域に位置した馬韓小国を中心にみることにする。

文献では『三国志』魏志東夷伝と『後漢書』東夷伝を主な史料として、考古学的な資料は馬韓の西南部地域の忠南大田槐亭洞遺跡、礼山東西里遺跡、牙山南城里遺跡、扶余蓮花里遺跡と全北益山の多松里遺跡、龍堤里遺跡などの錦江流域の湖西地方で出土する青銅器遺物を資料とする。錦江流域の馬韓社会に限定して馬韓の全体的な理解をするのは無理があると思われるが、錦江流域での馬韓の文化的な特性を見るのがその目的である。つまり、前期青銅器時代(B. C 7～3世紀頃⁽¹⁾)のこの地域の遺物・遺跡の分析を通して土着勢力の社会生活相を把握し、流移民勢力との接触から政治経済の変化と社会発展の過程を把握しながら青銅器文化の独自の文化圏を形成した背景とその原動力は何かと言う問題である。錦江流域は早くから農耕が発達し自然地理的な条件が具備されており、祭儀の側面で馬韓の農耕文化を証明することができるので、馬韓社会での

※円光大学講師

蘇塗信仰が持つ社会的な役割と宗教的な機能が何かを明らかにすることができよう。この地域の先住集団は優秀な青銅器の鑄造技術や農耕文化を持っていたが、古朝鮮・扶余・高句麗・新羅などのように建国神話を成立させなかった背景にはこの地域に特異な社会進化の段階があったのではないかと思われる。

青銅器遺物を見ると、農耕生活の用具などより、儀式の用具や装身具などが主流を成しており、錦江流域の先住集団勢力の社会・文化の現象に関心を持たなければならなくなる。

錦江流域は準王の南来地として、流移民勢力と土着民勢力との摩擦や対立の葛藤が常にあったと思われる。このような社会の体系をより明確に復元するために E. R. Service の古代国家の形成に関する人類学的研究方法を採り入れようと思う⁽²⁾。

70年代から人類学の古代国家論を韓国の古代史の研究に適用しているのが一つの研究動向である⁽³⁾。

先学らの研究成果を土台に議論の焦点になっている君長社会 (chiefdoms) の適用によって、錦江流域の社会形態を理解することができ、生活相を再構成するのに寄与すると思われる。

筆者の能力不足をご理解して頂き、以下ご指導ご鞭撻を願うところである。

Ⅱ. 馬韓の社会発展の段階

『三国志』魏書東夷伝に出て来る三韓は、馬韓54国、辰韓12国、弁韓12国の小国からなっている。その位置は『三国志』に、

「韓有三種之南 東西以海為限 南与倭接方可四千里 有二種 一日馬韓二日辰韓三日弁韓」⁽⁴⁾

と、三韓の位置や領域および境界までも明らかである。これよりさらに詳細に記述されている『後韓書』東夷伝韓伝に因れば、

「韓有三種 一日馬韓二日辰韓三日弁韓 馬韓西在有五十四国 其北与楽浪 南与倭接」⁽⁵⁾

と三韓の中でも馬韓の位置を比較的詳しく記録している。馬韓は西は海に接する西部地域に位置した。

『三国志』魏志東夷伝に馬韓の54国は、

「散在山海間 無城郭」

「其俗重山川 山川刻有部分不得妄相涉入同姓不婚」

馬韓は城郭がない小部族国家の単位で山と海の間には広がり、錦江流域に展開したことを暗示し、山川の各々の部分の領土を境界として、自己の領域で生活する族外婚の集団であった。

この勢力集団は、親族共同体である血縁の氏族単位を族的基盤としていたと見られる。

共同体的な定着生活の中で原始農耕に内的結合を追求して、共同労働と共同生産を行っていた

と思われ、一種のトゥレ組織のような協同の組織体があり、それが社会発展の主要な役割をした時代として以下、論を進めたい。⁽⁶⁾

青銅器時代に入ると次第に、血縁の氏族共同体の社会は崩れるようになり、地縁の部族社会へと移行していく。青銅器時代に至ると氏族共同体は解体され、家父長の勢力を中心に大きい単位集団が形成されるようになる⁽⁷⁾。氏族単位同士が連盟して、優勢な家父長の家族を中心に親族共同体が形成され、全ての氏族の紐帯関係を維持するための手段として、共同祭祀と共同狩猟および共同労作の行為が実行されたようである。

共同祭祀は始祖に対する祖上崇拜と栽培農耕のための農耕儀礼が歳時的に行われたと思われる⁽⁸⁾。栽培農耕はこの時期の半月形石刀が出土し、これを裏付けている。

社会の組織に優勢な部族を中心に、共同体の中での生活の安全を図るため、族長の身分は秩序の維持者であったらう⁽⁹⁾。族長は家父長制社会の中で世襲によって、祖上崇拜の意識を強めて行ったと見られる。

氏族間の社会の細帯関係は平等および互恵的な関係であり、自己の氏族共同体の伝統的な基盤が成立されたわけで、共同の領域で独立された生活をする地域共同体の部族国家であった。馬韓の54国は氏族共同体の解体過程が緩慢になって行った社会ではないかと思われる。

したがって、族長も血縁の地位による制限的、非公式的な指導者として、権力や政治的力量はなかったと見られる⁽¹⁰⁾。馬韓小国の族長は主帥、邑借、長帥などであったらう。社会の連合体は小部族社会の段階で、馬韓の54国は小部族のような単位が連合して小国連盟体の社会に発展し成り立った国邑社会・城邑国家であったらう。国邑は邑落の連合体であった。一般に青銅器前期の社会の無文土器時代に入ると食糧生産の段階に始まって経済支配の体制が政治的な影響力を持ち、社会が不均衡化され、不平等な社会へと移って行く。

しかし、先住土着勢力が定着生活する錦江流域の馬韓社会は、北方の流移民勢力が南下する以前までは内部的結束力を強固に結合した強い血縁性を族的基盤にした小部族連盟体の社会であった。この先住集団は韓半島の青銅器文化の中で独自の特有な青銅器文化圏を形成したといわれる⁽¹¹⁾。馬韓社会での「国」と言われる集団の性格は原始共同体社会をもとに、地縁的・相互補完的な共同生活のカテゴリーで解釈しても大きくはずれることはないだろう。

『三国志』魏志東夷伝に、

「其邑落 相侵犯 軌相罰責口牛馬名之責禍」⁽¹²⁾

「国邑雖有主帥 邑落雜居 不能善相制御」⁽¹³⁾

濊の社会は邑落が互に領域の境界を犯すと責禍といって報償制度があった。この報償制度は部族間の闘争と征服関係で戦争を引き起こすことなく、相互共有のための共同体的な認識の下で合議的な近隣の関係を持っていたと見られる。報償の物として牛・馬を用いたのは、家畜飼育が始まり家畜の経済的な価値が取り引きの対象物になるほどの大きな比重を持っていた社会であったことを表わす。邑落が集まって国邑社会を成したが、国邑が散在した邑落が互いに独立的な領域を持っていても、それを制御できなかったのは部族間に平等社会を指向する地縁中心の共同体の

社会であったためと思われる。国邑に、たとえ主師が存在したとしても政治的な地位や身分を持っていたのではなく、その権力指向的な影響力も弱かったと思われる。

国邑の中の邑落単位で領域が区分されたものではないだろうが、邑落は農耕生活をするための聚落地を中心に住居地が形成された、規模が大きな村落単位の社会と見られる。国邑の規模は邑落の規模によって大国と小国に分けられるが、掠奪や征服をしない相互に対等で互恵的な関係を維持する連帯意識を持った平和的な馬韓社会であっただろう。この段階の社会は農耕生産の増大が要求され、自然の災害に備えて剰余生産物の保管を考えるほど、経済生活の基盤に関心を持つに至った。農耕の産出はすぐその社会の秩序と直結するので邑落が独自の部落祭を行うことにより、歳時的な農耕儀礼を挙行したことがわかる。このような部落祭は邑落社会を統合して秩序を維持させる手段になることもあった⁽¹⁴⁾。したがって国邑の秩序維持にとっては政治的要因よりは宗教的凝集力がもっとも効率的であったと思われる。国邑社会である城邑国家の段階で天君は祭祀長として政治的な地位を天神から授かる神聖な権威の資格を得た。国邑社会では政治的な支配者と宗教的な祭祀長が分離していたかどうか重要である。金哲峻は国邑社会では政治的な権力は臣智が持っていて、臣智と天君は同一人物とみなし臣智が天祭を主管したと考えている⁽¹⁵⁾。

そうであるならば臣智が支配する国邑社会は祭政一致の時代として祭政分離以前の社会段階であったことを示している。祭政分離の時期は準王系の北方流移民が辰国に南奔して先進文化の影響が及んだ時期とみられる。青銅儀器の製作も流移民の南奔によって、北方文化の影響が儀器化されたものと考えられる⁽¹⁶⁾。青銅文化を持っていた流移民が早く馬韓の領域に流入されたものだろう。準王系の流移民が南下した時期はB.C 2世紀の前半であり、この時期は鉄器が大量に補給され始める時代である。錦江流域の石棺墓は、鉄器類が出土しない墓制であるから、青銅儀器が作られた時期は中期の青銅器時代でB.C 5～3世紀頃⁽¹⁷⁾、蘇塗信仰が盛行し製作されたのだろう。併せて太陽崇拜に対する宗教的な観念も広く社会的に要求された時代であったと思われる。太陽を敬畏の対象として崇拝していた北方民族の社会・文化的な伝播によって⁽¹⁸⁾農耕文化が転換期を迎え、本格的な青銅器文化が隆起した時期とみられる。

そこで、馬韓地域で特異な青銅器文化圏を形成した、錦江流域の石棺墓の主人公たちはどんな種族であったのかという問題が提起される。この地域で青銅器文化や農耕文化が大きく発達したのは青銅鑄造技術と農耕栽培技術を持った流移民たちが、馬韓の文化を急速に発達させたからと見られる。この地域の石棺墓の主人公たちは濊貊族の一派であったと思われる。青銅器時代の住民たちはアルタイ系統の濊貊族で、遼東・満洲・韓半島に居住し、季節の変化に応じて農耕生活をする種族であっただろう。⁽¹⁹⁾無文土器や黒陶を製作、使用した青銅器時代の濊貊族を韓民族形成の根幹と見る時、魏志東夷伝に表われている北方の扶余・高句麗・濊と南の三韓は同じ濊貊族であり⁽²⁰⁾、濊貊族と韓族は同一族で、支那西北から東へ移動した東夷族の系統と考えられている⁽²¹⁾。このように、馬韓地域の流移民たちは濊貊朝鮮系の住民から始まった。韓半島の西南部に、支石墓や石棺墓が集中的に分布しているのは濊貊人たちが農耕生活をしながらかつてきた青銅文化を

発達させた結果⁽²²⁾、青銅器のような儀礼的な道具を作り出すことになったと考えられる。これより前の段階である驪州欣岩里遺跡と扶余松菊里遺跡から磨製石剣と石鏃・半月形石刀などの青銅器遺物と炭化米と雑穀とが共に出土したのはそのような事実を裏付けているのである。濊貊朝鮮の流移民たちは青銅文化と穀物の栽培の能力を持っており、錦江流域に定着し、農耕地として、天恵的な与件と銅鉱資源の分布が雑穀農耕から部分的に稲作農耕を併行させて農耕生活に対する意欲が信仰的な儀礼行為を発達させ、青銅器文化の隆盛をもたらすことになった。馬韓の青銅文化と農耕が発展した反面、社会の内部組織は氏族共同体の部族社会から脱皮できなかったようである。とすれば馬韓社会の進化の段階を理解するためには54国の「国」の規模や性格をまず把握しなければならない。

『三国志』魏志東夷伝に、

「凡五十余国 大国万余家 小国数千家 総十余万户」

大国の場合、一戸当の人数を5人とした基準の場合は5万人で、小国の場合、一戸当の人数を5人の基準とすると一万人になる。五十余国の総戸数は十余万と言うので一国の人口は一万ぐらいで、平和二千戸ぐらいと見ている。金貞培教授は君長社会の人口を一万人以上と考えていて、三韓での「国」とは君長社会を指す規模と断定している⁽²³⁾。君長社会(chiefdom)はE. R Serviceが進化論の立場で、国家へ発展の段階を君社会(Band)―部族社会(tribes)―君長社会(chiefdom)―国家(state)の4段階とした3番目の社会である⁽²⁴⁾、国家形成以前の段階の社会に、人類学の原始社会組織の理論を適用すると、上古史の理解に役に立ち、重要であるが、無理が伴うこともある。特に馬韓社会のように独特な文化集団に適用するには誤りがあるかも知れない。しかし考古学的な研究成果との相関性の中で韓国古代史を再構成するには参考になる。そこで、前述した「国」の規模から、小国の君長社会と大国の君長社会が共存できるかと言う問題が生じる。大国の大きさを小国より4～5倍ぐらい大きく見る時、この広大な領域での君長は軍事力をもとに支配的な権力を形成し、社会は階層化し、政治集団の出現で支配関係が成立するだろう⁽²⁵⁾。「国」と「国」の間に境界の区分が明確になると、領土の侵犯による戦争と征服で武器などが発達して、支配権力の影響力が大きく作用すると思われる。三韓時代は祭政が分離し、準国家の段階に至ったと考えられているが、錦江流域の馬韓小国社会は農耕生活をしながら原始共同体の族的基盤を支えて、文化的には優秀な青銅器文化を持つことになったと思われる。馬韓社会での君長は準王系の流移民の集団の南下で、支配の集団が形成され、そうした外部の移住勢力によって、成長した優勢集団の族長が天君として君長の地位を得ることが見られる。B. C 3世紀頃の馬韓社会は畑作農耕から水稻農耕へ農耕体制が転換される過渡期の時期で、農業生産力の増大が社会の全体的な関心であったと推される。それで青銅器文化の発展段階上、辰韓、并韓とは異なる視点で君長社会を適用させなければならないだろう。錦江流域の前期の青銅器時代は単なる君長社会(Simple chiefdom)で、一定し固有な地域的な条件から起った君長社会で、権力独占が排除され、軍事的には武力化されず、中央集権的ではない君長社会と思われる。

李松来教授は馬韓社会の性格について次のように言っている。

馬韓社会の聚落地には大型建物とか莫大な剰余生産物を使用した、中央集権的政治の集団が存在したと言われる資料は見当たらない。細形銅剣、銅銚、銅戈などの考古学的な遺物が戦争に使われたと見るよりは小規模の政治集団指導者の権力の象徴物に過ぎなかったと見られ、強い軍事力を率いることができる中央集権的な統治者がいなかったと思われる。馬韓時代の政治の集団は上下の従属関係よりも、相対的に独立的で対等な関係にあった集団と思われる⁽²⁶⁾。

このように、馬韓社会は国邑の連盟体型の部族国家で、B.C 3 世紀以前の馬韓社会は単なる君長社会 (Simple chiefdom) の段階に適用ができると見られる。B.C 3 世紀にいたり、錦江流域の先住土着勢力は大同江流域と比較して後れていない細形銅剣文化を持っていた集団で、B.C 2 世紀頃に至って古朝鮮系の遺民たちと盛んな交流を行いながら馬韓の主体勢力に成長して行ったと思われる⁽²⁷⁾。目支国の位置をこの地域に比定しているのがその反証である。辰王が目支国を治めたと言われ、目支国を辰国に見做して、三韓時代以前を辰国時代後期の青銅器時代と同じに見る考えもある⁽²⁸⁾。また目支国を益山と公州の当り平野地帯に位置を比定して⁽²⁹⁾、この地域から出土する青銅器を目支国支配層の所有物に関係づけて、馬韓の小国群とは違う強大な大国の君長社会と見ている。そうすると目支国を複合的な君長社会 (Complex Chiefdom)⁽³⁰⁾ と見なければならぬ。複合的な君長社会は何人かの首長とその首長の上に君長を置くもので、『三国志』魏志東夷伝に、

「各有長帥 丈者自名為臣智 其且為邑借」(韓伝)

「有諸小別邑 各有渠帥 丈者名臣智 其次有險側」(并辰伝)

この記録から臣智の存在は複合的な君長社会では二次的な君長 (Secondary Chiefdom) ではないかと思われる。馬韓社会は B.C 3 ~ 2 世紀にわたって単なる君長社会 (Simple Chiefdom) へ転移して行く時期と見られる。しかし馬韓地域の君長社会は漢郡縣と盛んな接触を持ち領土の侵犯を防ぎ征服の戦争をしていた扶余・高句麗のように、君王・王の称号をもち、政治的権力と軍事力を持っていた支配者が持つ君長の地位とは違う。『三国志』東夷伝に収録されている国々の社会発展の段階を同一に扱うことができないと言う前提の下で、扶余と高句麗は最高水準の君長社会 (Maximul Chiefdom) であり、東沃沮・邑婁・濊は複合的な君長社会で (Complex Chiefdom) あり、馬韓・辰韓・并韓は単なる君長社会 (Simple Chiefdom) で支配者の称号を区分して見ることができるとと思われる。馬韓社会は準王の南来により社会の変革をもたらし、単なる君長社会から複合の君長社会に発展・変化していくと見られる。

青銅器前期の錦江流域の馬韓社会は邑落共同体の社会から国邑社会へと発展し、人口が増え領域が拡張する。同時に、血縁的な基盤が地縁的基盤に拡大される。しかし氏族共同体の変化が緩慢に進行しながら族的基盤の上に部族長が選出された。族長が世襲化して行くことができる基盤は家系と血統によって形成されたのである。

邑落共同体は一定の地域の中で、自立的な経済の基盤を準備し、邑落間の相互紐帯として協力関係を発展させたと思われる。

邑落社会はトーテム信仰意識により強く結合された血縁共同体の社会から一歩進んだ社会であ

るが、氏族員の統合を定期的に表現し氏族自体に活力を吹きこむための祭儀を行う時はトーテム崇拜を排除しなかつただろう。国邑社会でも血縁共同体文化の要素が維持されていくのに、そのような現象は青銅器遺物に文様で現われている。したがって部族長の権威は認められるが、政治力を発揮し、独占的な権力を行使せず、人口の増加により農業生産力が増大され、農耕儀礼に対する集中的な役割が重要になっただろう。族長は祭祀長である君長として神格化され、天君は祭祀と君長を兼職して神政政治をしたと見られる。

天君は古朝鮮の社会での檀君王儉のような存在と見られる。太陽崇拜の諸民族社会では君長を「天子」または「天王」と言っ、君長の系統を天に置いている。天君はこのように祭政一致時代の称号であり、天君は、すなわち、天王と解釈できる。檀君と言う名前には祭主的な意義が多く、王儉と言う称号は政治的な君長の意義で天君の役割を適確に表わしている⁽³²⁾。馬韓社会で国邑中での天君の存在の意味は社会が祭政一致から祭政分離の段階へ転換する過程を暗示している。神聖な権威を獲得した天君が祭天儀礼を行う時、使用する青銅器の水準の高い鑄造技術と、耕作物の収穫を高めるための、農耕栽培生産技術が発達したのは生産と技術方面などで集中的に専門化された社会で可能なことである。

言ってみれば馬韓は氏族共同体社会の段階的な社会進化はゆっくり進行するが、優秀で洗練された青銅器文化と経済的に安定した定着農耕の生活を基盤に発展した二重の城邑国家の段階の社会であつただろう。

Ⅲ. 馬韓地域の農耕問題

韓国での農耕の始まりは、大体に新石器時代の末期から起つたと考えられる。無文土器時代の農耕道具、半月形石刀がそれを立証している。青銅器時代に入っても半月形石刀は全国的に分布している。半月形石刀は収穫用具で無文土器と共に伴出される。無文土器の遺跡は丘陵地帯とか野山に位置し、聚落が形成されている。定着生活と人口の増加による農耕の発達が青銅器時代へと発展して行く姿を表わしている⁽³³⁾。

定着聚落生活は採集段階の社会から原始農耕へと移行する。農耕の開始は狩猟採集社会の日常的貧困と肉体的苦痛を逃れ、生活の潤沢と豊かさをもたらすものと思われる。しかし、定着生活の安定性は保障されるが、人口の増加による圧力のために農業生産の増大が求められ、労働力が必要になる。耕作物の収穫が予測できないので冒険が伴ない災殃による脅威がもたらされ、気候の不順と自然の災害から穀物の安全な確保のために剰余生産物が要求された。そのような不安な心理は農耕の雨順風調のために、農耕神に祈願し祭儀が始まることになる。

当時、社会の食糧生産拡大は社会全体の関心であつただろう。したがって、農耕技術の開発と戦略は単純な栽培農耕から作物栽培農耕に拡大発展されたと思われる⁽³⁴⁾。広義に見る時、新石

器時代の単なる栽培農耕から青銅器時代に入ると作物栽培の農耕に発展した。前期青銅器社会で稗・粟・黍・糯黍などが半月形石刀と共に出土されているのは農耕の技術があまり変わっていないのを表しており、主に畑作栽培であった。半月形石刀は北方の畑作地帯で一般に使われた収穫農具であり、本格的な作物栽培農耕は鉄製の農具が出現する後期の青銅器時代になって稲作農耕が始まってから発達するようになる。錦江流域の馬韓社会は農耕生活にとって地理と気候の条件を備えた最適地で、比較的早く農耕が発達した。B.C 3世紀頃の遺物に見られる伝大田青銅器農耕文の絵の文様に農耕作業の様子を見る時、馬韓社会は畑作農耕段階の社会であり、鋤農耕からタビ農耕へ勧められていったと考えられる⁽³⁵⁾。しかし、扶余松菊里遺跡で炭化米が出土したことから稲作農耕を見過すことができない。そこで、錦江流域での農耕発展段階の理解を助けるため驪州欣岩里遺跡と扶余松菊里遺跡の農耕関係事実を遺物・遺跡を通して見ることにする。驪州欣岩里遺跡はB.C 7世紀以前の無文土器の聚落址である。住居址は長方形に近い堅穴式の住居址で遺跡は端山一帯の傾斜面に位置しており、炭化米は主に第12・13号の住居址から発見された。炭化穀物は米・粟・黍などで、磨製石剣・石斧・石鎌・半月形石刀・環状石斧・紡錘車などが共に出土した。炭化米は長幅比2.0以下の短粒型の穀粒であった⁽³⁶⁾

扶余松菊里遺跡はB.C 6～4世紀頃の無文土器時代の聚落址であり、住居址は円形・長方形の堅穴式住居址である。遺跡は端山一帯の低い丘陵にあり、東に河川に沿って低い地帯が広がり、農耕生活に適した地域と思われる。炭化米は住居址が少し凹んだ床から多量の炭化米が発見された。また無文土器の底で種籾の跡が発見されたこともある。炭化穀物は米のほかにも同伴出土する穀物は見られず、無文土器・黒陶・紅陶・三角形石刀・磨製石剣・有溝石斧・環状石斧などが出土した。炭化米は長幅比1.79の非常に改良された栽培米で米粒が大きい短粒型であった。

上記の二つの遺跡から農耕発達に関わる特徴的事実を整理して見ると、

第一、B.C 7世紀頃は雑穀農耕から稲作農耕へと漸進的な変化を追求して行く時期である。

第二、定着聚落址は農耕生活のための生産技術と組織が要求される栽培農耕体制に発展していく段階と見られる。

第三、農耕の道具は半月形石刀と石斧が多く出土される。

第四、両側が短粒型の穀物と言う点である。

半月形石刀と有溝石斧で代表される中国の農耕は中国揚子江流域から伝えられた水稻栽培を中心に麦類の畑作栽培を経営する⁽³⁸⁾農耕形態である。わが国で一番早い時期に栽培された穀物は鳳山智塔里遺跡で出土する稗または粟と推定されており、欣岩里と松菊里の遺跡は稗・粟・米・麦が出土するようだ。原始農耕の段階から栽培農耕の段階に発展し、松菊里の有溝石斧・環状石斧などは稲作と関係ある農具として松菊里の住民たちは畑作の段階と稲作を並行して経済の基盤を準備して行ったと考えられる⁽³⁹⁾。欣岩里の遺跡では漁撈道具である漁網錘が出土したが松菊里の遺跡では農耕の道具だけが出土し経済変化が認められる。『三国史記』百濟本紀の初期の記録を見ると稲作の記事より麦作に関する記事がそのような事実を裏付けており、青銅器前期の社会で稲作が始まって後、大田で出土した青銅器農耕文の絵の文様に表われている鋤とタビの農具

が稲作用よりは畑作用として見られる。稲作が水稻栽培でなくて、陸稻栽培で始まったと思われる。栽培米が短粒型と言う事は種籾の伝来による伝播の経路と関連するものとして別項で取り扱いたい。

『三国志』魏書東夷伝に表われる農耕に関する記録は、

「土地宜五穀」(扶余伝)

「無良田 雖力佃作」(高句麗伝)

「其民土著種植」(韓伝)

「土地肥美 宜種五穀及稻」(并辰伝)

これで北の地域の高句麗と扶余では稲作より雑穀農耕が主軸を成しており、南では五穀と稲を栽培する混合農耕が広がったものと見られる。

金宅圭教授は韓半島を其層文化の三大文化圏と区分し、秋夕圏、端午圏、秋夕端午復合圏にわけられるが、栽稻農耕圏である忠南・全羅地域を秋夕圏、五穀農耕圏である中部以北を端午圏、五穀栽稻圏である慶尚道、江原一部地域を秋夕・端午復合圏として分類し古代国家の位置と領域を文化圏と繋ぎ端午圏は高句麗・扶余、秋夕圏は馬韓・百濟、秋夕端午復合圏は新羅・弁辰に連結させている⁽⁴⁰⁾、

このような作業は各々地域による文化の特性を統合的に分類したもので「魏志東夷伝」に出る栽培農耕の記録と大差ない点である。扶余松菊里遺跡の年代を B.C 5 世紀頃に見るとき、大田槐亭洞遺跡の年代である B.C 5～3 世紀頃と同じ時期であったことがわかる。

韓国の古代米に関する出土の状況を総合して見ると遅くも B.C 5～6 世紀頃で、この時、稲作農耕が始まったのではないかと言う可能性を示唆している⁽⁴¹⁾。錦江流域の青銅器文化の発生は、儀器と言う側面から見ると、農耕栽培の技術と生産体系に新しい変革が最も求められる時に、農耕の集中化現象が起ってより加速化されて行ったのだろう。さて、前期青銅器時代の錦江流域の農耕文化を明らかに究明するために種籾の伝播の経路と穀物、聚落址と住居址、農具などの錦江流域の遺跡と遺物を検討する。

米の伝来は華北地方から入ってきたと言う北路説と華南地方から入ってきたと言う南路説がある⁽⁴²⁾、華南・華中地方から出発した稲作農耕が遼東半島や山東半島を経て中・西部の地方に伝播したと言われる北廻説と、山東半島またはそれ以南の地方から直接韓国中西部地方へ伝播し韓国南西部地方に来たと言う南廻説に二分されている⁽⁴³⁾。

欣岩里と松菊里で出土した炭化米は短粒型である。種籾が稲作の原産地である華南では長粒型であり、華南地方から北上しながら華中・華北地方に至ると穀粒が短粒型に変わったのを見ることができる。

華北地方や遼寧地方は降雨量が 700 mm ほどで畑作農業を営む場合が多く、華中・華南地方は 1500 mm 以上であり水稻農業が発達した⁽⁴⁴⁾。

韓半島では韓江以北である平壤南京遺跡から短粒型の炭化米が出土し、青銅器時代北緯 39 度当りまで稲が栽培されたと考えられる⁽⁴⁵⁾。だとすれば、華北地方から伝えられた種籾は韓半島の

西北部地方または中部地方に伝来されて陸稻栽培されただろうと推測される。青銅器前期に出土する炭化米は陸稻栽培である可能性が大きい。青銅器後期には北の地方で畑作が水田農業に変化して、水稲作が南の地方で盛行するようになり、種粃の南下によって陸稻が水稲に変化しながら、B.C1世紀頃鉄器文化によって水田農業が大きく発展したものと理解される。聚落址を見ると扶余松菊里の聚落址はかなり大規模の住居地域であり、忠南瑞山海美邑で発見された聚落の規模や景観から農耕生活を通して定着することができる河川に沿った丘陵地帯に大聚落が形成されたことがわかる。

金正基氏は青銅器文化の住居址の面積 20m^2 の長方形住居址を標準一人当の住居の面積を $3\sim 4.5\text{m}^2$ として平均5人が家族単位になるとしている⁽⁴⁶⁾。

大きい住居址は 80m^2 もあるのをみると、大きいものは拡大家族、小さいものは核家族の血縁共同体の社会が形成され、家父長的な家族共同体を形成していただろう。家族共同体のいくつかの集団が血縁関係を基に部落共同体を成して大きな聚落址が形成されたと見られる⁽⁴⁷⁾。忠南瑞山海美邑と扶余松菊里の住居址はめずらしい青銅器時代住居址として、他の住居址と系統を異にしているが、この堅穴住居址が馬韓地域に位置している。住居址の特徴は爐址の跡がなく、堅穴住居の基本形である円形・楕円形の住居様式である。堅穴の形態と内部施設が異なると言うのは独自の特殊なる化圏が形成されていたものと見られる。農具と関聯された内容を見ると、農事に直結する農具を大別すると、地を掘るのに使う掘地・耕作の用具と穀物を刈るとか実を採るのに使う収穫の道具に分かれる。

わが国では原始農耕が起った新石器後期から使われて来た掘棒と半月形石刀が早い時期の農具であっただろう。金元龍教授は米の伝来と並行して伝えられた農具を分けているが、半月形石刀は華北の龍山（黒陶）文化に始めて現われるとして、陸路を経て黒陶や半月形石刀の韓国での出現を、当然米栽培の出現であると断定している。有溝石斧は華南地方の海岸地帯に起り、中国大陸西南部・ポリネシア群島の一帯に広がった農具で、海路を経て入り、わが国では咸北を除いた全国で無文土器と共に発見されており、米の原産地である華南地方から有溝石斧と米が共に入ったと見られている⁽⁴⁸⁾。この二つの農具、半月形石刀と有溝石斧は驪州欣岩里と扶余松菊里遺跡から多量に出土しており青銅器時代の代表的な農具である。仰韻文化から始まった長方形石刀は畑作の穂を切る石刀であった。長方形の石刀が韓半島では大体漢江の北で出土し、豆満江流域に集中している。従って、北の地域は畑作であっただろう。ところで、韓半島の西南部である忠南、全北、全南では特異な三角形石刀が発見された⁽⁴⁹⁾。これは錦江流域での農耕の発展段階を物語っているものとみられる。一方、大田農耕文青銅器に農夫がタビで畑を耕す場面と鋏で土を掘り起こす絵が刻まれている。大田槐亭洞の石棺墓で発見された防牌形青銅器と似ており、B.C3世紀頃と推定して見る時⁽⁵⁰⁾ 鋏とタビは耕作の農具として、鋏農耕から犁農耕へ転換していく過渡期の農耕技術と生産手段の段階で使用された農具ではないかと思われる。

掘棒と鋏は初期の農耕で、畑作物を生産するのに主として使用し、タビは鋤形農具の段階でより進展した原始的な犁と思われる⁽⁵¹⁾。

り進展した原始的な犁と思われる⁽⁵¹⁾。

鳳山智塔里の遺跡で片岩、板岩で作ったものが出土されたが、このような状況は鍬の機能として使用され、これがタビに発展したものではないかと思われる。

青銅器前期にも農耕具は主に石器農具であったのを考慮すると農耕は鉄製より木製・石製で製作されており、鋤農耕からタビ農耕へ発展する段階、すなわち、農業生産力、増大により、畑作物から稲作物の生産段階に転換する変革期の農具であることを可能性にした畑作であるか、稲作であるかと言うのは稲の播種が問題で、水稻と陸稲は同種であり、田稲も畑に耕作すると水稻になることができるので、水稻作の発達には水利施設、気候と地理的の与件が充足されており、自然的に水田農業になるので陸稲作と水稻作との分離は難しいと思われる。しかし、稲栽培はだんだん南下して生産収穫量の急激な増加の要求が農機具の発達をもたらす契機になったのである。

IV. 馬韓社会の農耕儀礼

「三国志」魏志東夷伝韓伝の記録は A.D 3 世紀の状況を記録整理した史料であるので、三国時代以前の社会生活・文化水準、国家の性格を把握するのに限界を示している。三韓社会は北方の流移民の集団が南下する以前に青銅器文化を所有していた土着勢力であった。馬韓領域内での勢力集団はどの程度の文化生活を営んでいたのかは文献記録や考古学的な遺物と遺跡を通してのみ再構成が可能であろう。

筆者の関心は準王系の流移民が南来したと信じられている錦江流域の農耕文化である。

李賢恵教授は、錦江流域は青銅器文化が発達した地域として B. C 3 世紀以来大同江流域に比べ、大きく落後してはいない水準の細形銅剣文化を所有した先住集団が成立していると言われ⁽⁵²⁾、全榮来教授は錦江流域の青銅器文化の特性を次のように記述している。全氏は「全北遺跡調査報告」第五集に「韓半島の青銅器文化の分布における問題点として残っているのは大同江流域まで広がった青銅器文化が漢江流域から錦江の北に至る地域（京畿・忠南の北部）では発見されていない事実である。なぜ、中間の地域をとびこえて錦江流域に現われているのか、そうであったとしても、北韓地域のそれと系統が同じことは証明されている。また、錦江流域圏が榮山江、洛東江流域圏より先の形式であるというのは間違いない。このような現状から類推されるのは、青銅器文化の南下経路が必ず陸路だけではないと言う点である。同時に錦江河には海路を通じた青銅器文化の流入経路だと言う点だ。益山、五金山・扶余蓮花里遺跡が槐亭洞遺跡より先行すると言うならば大田を起点として嶺南、湖南へ分岐されたと言う概念と異なり、この嶺南・湖南地方の青銅器文化は海を沿って南下して錦江の中流地方に上陸、金馬・扶余地方に定着し徐々に伝播・変化されて行ったと思われる」と明らかにしている⁽⁵³⁾。大同江流域の青銅器文化と錦江流域の青銅器文化の系統が同じであることは、同一な流移民の集団または文化経済の基が同じ

だと見なければならぬだろう。忠南・全北が錦江流域の石棺墓の系統の文化層では純粋な青銅器遺物だけの出土がかなり青銅器文化が他の地域に比べて先行した地域であることを推測させる。同時に青銅遺物の中で武器類の青銅製品はほとんど見られず、儀器の遺物が主流を成しているのは住居址を通してわかるように、農耕生活のために大規模の聚落址を成し、経済的な基盤を備えた豊かな村落共同体生活を営みながら余裕があり安定的な生活が水準の高い青銅技術と青銅製品を発達させたと思われる。ここで注目したいのは農耕社会の生活相を表わす大田出土の農耕文青銅器である。また装身具には儀礼用具に見られる剣把形銅器・防牌形銅器・細形銅剣・銅鏡・銅鐸などが扶余蓮花里・大田市槐亭洞・礼山東西里・牙山南城里そして益山多松里・龍堤里遺跡から出土しており、この地域に先住した土着勢力の社会構造や文化的な性格を把握するようになる自然に農耕生活の様式や儀礼の行為に対し答を得ることができると思われる。

1. 文献的検討

1) 「常以五月下種訖 祭鬼神 郡聚歌舞飲 酒晝無休 其舞數十人 俱起相隨 踏地低昂 手足相応 節奏有似鐸舞 十月農功畢 亦復如之 信鬼神」

2) 「國邑各立一人 主祭天神 名之天君 又諸國各有別邑 名之蘇塗立大木懸鈴鼓 事鬼神 諸之逃之其中 皆不還之 好作賊 其立蘇塗又儀 有似浮屠而 所行善惡有異」

1) 項は農功始畢期に農耕生活の儀礼行為とそれに伴う祝祭的な社会風俗を記述したもので、

2) 項は部族社会で支配社会の体系と祭政分離以前の段階で支配者格の身分を持った君長の役割と位置そして政治的な性格を現わしている。

1) 項と2) 項は B.C 3 世紀頃馬韓社会を再構成することのできる、意味ある史料価値を持っていると言えるだろう。2) 項を詳しく分析してその社会相を見ることにする。

1) 項は歳時農耕的な側面で、五月の播種の後と十月の秋収の後に農耕神或は天神に集団祭儀をするのに祝祭的な遊びとが集団の行事を挙げる農耕儀礼的な内容の記事である。当時の馬韓社会で農耕の播種と収穫は部族の全体構成員の生活と直結した生計を立てるのに直接に影響を及ぼす重要な問題であり、定着生活をしながら農耕生産物の収穫程度によって部族内部の動揺と安定が決定され、人口増加による食糧資源の確保が重要なことであった。

それで政治的権力が強化されなかった錦江流域の馬韓社会では耕作物の収穫の程度によって族長の地位に直接的な影響を及ぼしたとみられる。予測できない天体の異常変動と日照り、洪水等、自然の災害を防ぎ農作物の豊かな収穫を願う祭天儀礼が行なわれた。国家全体の重大事として族長や君長は神に豊饒を祈る祭儀を定例化し、それにより農耕儀礼が発達したのだろう。再び細分して見ると

① 祭鬼神

② 群聚歌舞飲酒晝夜無休

③ 其舞数十人 俱起相隨 踏地低昂 手足相応節奏有似鐸舞

①は祭儀の対象神を鬼神と見たのである

鬼神は農耕生活に影響を及ぼす境界神・地神・水神・穀神・風神・雨神等の雑神の総体的な意味としての鬼神であり⁽⁵⁴⁾、村落単位社会の自然神であろう。このような雑神は国邑の段階の社会では下位の神としての神位を持ち農耕儀礼の主宰者は諸雑神を統制・調節し豊農を引き出す超人間的な能力を持たなければならない。祭祀長が持つ神権的な能力は天神から授けられ、その能力は政治的な支配者統治者の地位と比例されるために諸神を管掌し、祭儀を主管する時諸神の機能を調和的に統合することができる天神を上位神として祭儀を行なった⁽⁵⁵⁾。

社会構造が邑落社会から国邑社会に統合されていったために宗教的な信仰の形態も多神教的な形態から徐々に統合された形態に変わって行ったとみられる。

②は5月の播種儀礼と10月の収穫儀礼に対する集団的で祝祭的儀式の一つの過程を表現することである。集団的に舞と歌を何日間も続けたのは、一つの祭典として今日の別神クツのような類型であろう。

③は地縁共同体の社会では青少年の年齢集団が組織され、社会発展の上で部族内で大事な役割を果たしたであろう。三韓時代に「トゥレ」が、すでに存在していることから農耕作業を終えた、トゥレが集団遊戯する様子を連想することができ韓国の農楽の起源を鐸舞の中に原型を探すこともある⁽⁵⁶⁾。

今日、トゥレ組織とならんで農楽隊の編成は必須な関係であると考えるとき、三韓時代の農耕祝祭にも農楽隊とトゥレ組織が中心ではなかったかと思われる⁽⁵⁷⁾。

②項は天神に祭儀を主管な天君が国邑に1人ずつおり、各小国に別邑があり、蘇塗と名を付けて蘇塗に神体のような大木を立て鈴と太鼓を掛けて鬼神に仕えるという記録である。ここで学界の論争の対象である別邑と蘇塗の関係は、次の章で考えることにして、ここでは国邑と別邑、そして天君に関して見ることにする。

馬韓社会の地域単位の聚落構造は、一番小規模の単位である。3～4個の拡大家族が10～15個の核家族で構成された血縁共同体が部落共同体を構成しており⁽⁵⁸⁾、血縁を基盤した部落共同体が地縁共同体で転換されていくつかの部落共同体が結合を成す時部族が出現した。青銅器時代の君長や支配者はこのような過程で出現する族長の段階の身分と思われる。

国邑は地縁共同体段階の社会構造であり、邑落は血縁共同体の段階の社会構造で集団の規模と聚落の形態、環景、地理、農耕地によって大きいとか、小さい社会集団へ発展したのである。

このような事実は「国邑雖有主帥 邑落雜居 不能善相制御」という内容によく現われている。国邑にはたとえ主帥はいるが政治的な地位が弱くて権力集中とか、身分・階層化がはっきり分化しえず馬韓社会の現象を現わすようだ。主帥は国邑の支配者（ruler）として見るよりも指導者（leader）として見るのが妥当なこともかもしれない⁽⁵⁹⁾。

国邑は都市的な機能を備えた多数の邑落の集団の中でも相対的に勢いが強いとか中心の機能を持っている大邑落と見る。

このような大邑落、即ち国邑で都市的な機能を備えた中心の邑落には天君と言われる祭祀長が

存在したと思われる⁽⁶⁰⁾。

馬韓の小国の中で天君は、すなわち君長として主帥の役割より社会とその構成員に及ぶ影響がもっとも多かっただろう。人口の膨張と邑落の結合による領土の拡大は農業生産力を増大させ、天君は農耕生産を督励し、耕作物の多量生産のために、天神に祭祀をすると同時に扶余の迎鼓、高句麗の東盟のような祭天儀礼である蘇塗祭を主管し、邑落民たちが地域的な連帯意識で社会統合と内部的な結束を堅固にする結果をもたらしたと思われる。

神の統合は社会の統合に対する具体的な方法でその裏面には政治的な能力が随伴しなければならなかっただろう、だとすれば天君は呪術的な方法で神通力を得るシャーマン (Shaman) よりも司祭 (priest) として祭儀を主管しながら人間に、神の意思を伝える中間者の役割であっただろう、したがって天君は巫 (shaman) と言うよりは祭祀長に近く、集団の儀式を主管する人として専門的な職位にあった人と思われる⁽⁶¹⁾。

天君は國邑の全体の構成員を統合することができる権能を持ち、共同体的な秩序のうえに政治的な力量を備えるために祭祀用具である青銅製の儀器が必要になり、青銅儀器は呪術としての力より象徴的な権能を強化させる神聖な装身具としての意味を持っていると思われる。大田の槐亭洞、牙山の南城里、礼山の東西里で出土した防牌形銅器、円形銅器、剣把形銅器等がそのような象徴的な儀器の用度で使われたと思われる。

先に「國」の規模を検討したことがあるが、別邑を理解するための前段階として「三国志」魏志東夷伝に「小国六七百家」、「小国数千家」という小国の構成組織は血縁の基本単位である「家」を六百～千余家にしており小国の人口は2000～3000余名くらいの国邑社会と見なければならぬ。または、小国の祭天儀礼は国邑間で1年に2回程度 (播種と収穫) いくつかの村落群が天君の主率の下に有機的な連関関係を形成する手段として国中大会である蘇塗祭を挙行了たのであろう⁽⁶²⁾ 蘇塗と名づけ別邑は、すなわち蘇塗と認識されてきた。

だとすれば「諸国各有別邑 名之為蘇塗」で蘇塗 (=別邑という単線的な解釈問題が起こる。果して正しい等式であるのか? という問題である。) 蘇塗は天君等の祭祀長によって管轄される祭祀地域として聖域の意味を持つ。『三国志』東夷伝に

- 「諸国各有別邑 名之為蘇塗」(韓伝)
- 「弁辰十二国 又有諸小別邑 各有渠帥」(弁辰伝)

とある小国または国邑の中で各々の別邑が存在すると見られる国邑で天君が蘇塗祭を行う所は文献の記録にはないようである。別邑を宗教儀式が行われる神聖地域と考えてみよう。従来の觀念から脱して別邑と蘇塗を分けて小別邑に渠帥が支配者としていたということは渠帥が主帥と同じ格であり小別邑が邑落のような規模の共同体秩序の社会と思われる。別邑は小国連盟体内で、ほとんど独立した政治勢力集団として存在したならば農耕社会で普遍的な特徴として現われる部落祭堂が部落共同体単位に存在していたと見られる⁽⁶³⁾。したがって邑落社会にも諸神に仕える蘇塗があったと思われ、邑落社会から国邑社会で社会全体が転換され統合、成長しながら蘇塗で仕える。神も天君が主管する国中大会である蘇塗祭に統合したことでわかる。そうであれば邑落単

位を別邑に見ることができ、蘇塗は固有名詞と言うよりも一般的な神聖地域を総称する祭場の場所と思われる。国邑での儀礼と別邑での儀礼とが違い⁽⁶⁴⁾ 国邑と別邑では上・下の単位体系を備えた農耕儀礼を行ったと思われる。このように別邑や天君がいる国邑で行われる祭祀の行為はみんな蘇塗信仰のカテゴリーに入るだろう⁽⁶⁵⁾。蘇塗信仰は多神教的な雑神の体系から一神教的な天神体系の蘇塗信仰として宗教的な系統を立てたのである⁽⁶⁶⁾、蘇塗信仰はゆるやかに構成された氏族社会の多神教的な諸神を天君として中央集権的な唯一神に吸収統合し体系化させたものである。大体、中央集権化された君長が存在する社会には唯一神が現われる⁽⁶⁷⁾、君長が政治的・軍事的な権力による支配者としての役割ではなく、神聖な祭祀長として政治的位相を備えた、馬韓社会の構成員たちは選氏意識をもっていただろう、故に、天君は農業生産力の増大に関して社会を統合し、秩序維持しなければならない大事な役割を負っていたのであろう。

社会発展段階にしたがって、馬韓社会の蘇塗信仰は国邑や別邑に設置された蘇塗を中心に祭祀地域で行った信仰形態を言うもので、蘇塗信仰の拘束力は社会支配のためのイデオロギーまたは統治理念として作用したのだろう。

2. 考古学的検討

先にも述べたように錦江流域の青銅器文化の主人公たちは石棺墓系統の無文土器人たちである。

土拡墓系統に見られる青銅器と鉄器遺物の同伴出土がこの地域では現われておらず、純粋な青銅器だけが出土されているのに注目しなければならない。

特に、青銅器が発達した青銅器文化の特性を現している。本稿で、論議の対象に取り扱おうとする遺跡は、大田の槐亭洞⁽⁶⁹⁾、牙山の南城里⁽⁷⁰⁾、扶余の蓮花里⁽⁷¹⁾、礼山の東西里⁽⁷²⁾、益山の多松里⁽⁷³⁾、龍堤里⁽⁷⁴⁾の遺跡である。その間の発掘の成果を土台として青銅器文化の特徴を強調したい。

錦江流域の青銅器時代の墓制は石棺墓が主を成している。石棺墓は Karasnk 文化の墓制で、中国東北地域と南満州、韓半島に主に分布しており、韓半島の中西部地方に於ては、独特な青銅器文化を発展させた。わが国でも B.C 6～5 世紀頃から石棺墓の遺構が発生していると見ている⁽⁷⁵⁾、石棺墓で出土される青銅遺物は細形堂剣と細文鏡等が主軸を成し、無文土器と共に石剣と半月形石刀とが出土される場合も多い。

銅剣は遼寧式銅剣の段階から韓国式銅剣の段階に銅鏡は粗文鏡から精文鏡へ変遷して行く青銅器文化が錦江流域で発達され、青銅器前期の社会から後期社会に転換して行く文化の現象で、その社会の特徴が現われる。

大田の槐亭洞で出土され細形銅剣が一番最初の時期の銅剣様式を持っており、忠南・全羅地域を細形銅剣の中心地とみなし、青銅器の編年に於ては青銅遺物によって異なるが B.C 3 世紀頃の文化の段階と見るのがいいだろう⁽⁷⁶⁾。

青銅器文化の隆盛期が、この時期で防牌形銅器、劍把形銅器、円形銅器、粘土帶無文土器等に洗練されており精巧な鑄造の技術が現われている。この地域の青銅遺物としての文化的な系統を区分して見ると大田の槐亭洞と益山多松里遺跡は細形銅劍、銅鏡、防牌形銅器、劍把形銅器、円形銅器、銅鐸等の装飾品、儀式用具がたくさん出土し、扶余松菊里遺跡と益山の竜堤里遺跡では磨製石鏃、磨製石劍等の実用品の副葬品が主に出土しており、その系統に差異を現している⁽⁷⁷⁾、これは身分や階層化によるものより時代または文化の段階の差から起因するものと見る時、槐亭洞期（B.C 3世紀頃）の石器減少または消滅と相対的に莊嚴具、儀器的銅器の盛んな活用は西南韓の錦江流域を中心にした農耕文化の発達と関係ある宗教儀礼とつながりがあるものと結論づけられるだろう⁽⁷⁸⁾。

金貞培教授は青銅劍としては、一番年代が早い琵琶形銅劍（遼寧式銅劍）が、益山竜華山と扶余松菊里から出土し、扶余、大田、益山の地域は南方にとって、青銅器文化が成長する過程で中心の位置にあると見ている。

それでは、忠南と全北地方の青銅器遺物を見ることにする⁽⁷⁹⁾。

遺 跡	墓 制	出 土 遺 物	参 考 文 献	備 考
大田槐亭洞	石棺墓	細形銅劍 1. 多紐細文鏡 2. 銅鐸 2. 防牌形銅器 1. 円蓋形銅器 1. 劍把形銅器 3. 磨製石鏃 3. 天下石製 4. 飾玉 2. 粘土帶土器, 黒陶長頸壺	李殷昌, 「亜細亜研究」30 1968	
礼山東西里	石棺墓	銅劍 9. 劍把形銅器 3. 銅鏡 5. 喇叭形銅器 2. 円蓋形銅 器 1. 磨製石鏃, 粘土帶土器	池健吉 「百濟研究」	
牙山南城里	石棺墓	細形銅劍 9. 多紐細文鏡 2. 劍把形銅器 3. 防牌形銅器 1. 銅斧 1. 銅鑿 1. 曲玉 1. 粘土帶土器, 長頸壺	韓炳三 池健吉 「南城里石棺墓」 1979	
益山外松里	石槨墓	粗文鏡, 銅泡 2. 円形器 1. 碧辰簡玉 110, 黒陶片	全榮来, 「全北遺跡報告」 1975	
益山龍堤里	石槨墓	細形銅劍片 1. 銅錢片 1. 尖 頭器片 1. 銅鑿 1. 銅製葉形 削器	金元龍 「史学研究」20号 1968	
扶餘蓮花里	石槨墓	銅劍 4. 細形鏡片 1. 天河石佩玉 1. 土器 2.	金載元, 「震檀學報」25~27 輯, 1964	

上の図表に表われている青銅遺物は特徴を見ると

第一、出土品の主流は細形銅剣、銅鏡、防牌形銅器、剣把形銅器等、青銅儀器と天河石製飾玉、曲玉、天河石佩玉等の装飾品、装身具等である。

第二、扶余、松菊里で多く出土した磨製石剣、磨製石鏃がほとんど出土しなかったことで、他の石棺墓群とは系統に差異がある

第三、遺物、遺蹟の分布地域が満頃平野と牙山湾に連結される錦江流域の一带ということである。

青銅器文化は農耕文化が発達した生産経済のもとに成立したもので、錦江流域は青銅器文化が盛える要件を備えた地域と見られる⁽⁸⁰⁾、

大田の槐亭洞遺跡を中心にした拡域圏の青銅文化は農耕儀礼と権威を象徴する宗教的な性格をもった青銅儀器等多量で出土していることを重視する時、次に3側面で文化的な性格を把握する要件を備えている。

第一、この地域は稲作地帯として、早く稲作農耕を定着させ文化が発達した所である。扶余松菊里の炭化米から気候、降水量、農耕地等、稲作農耕の環境と農耕栽培の技術が発達し、耕作物の生産量が増大し余剰生産物と物資の交流が盛んで経済の基盤になったと思われる。

第二、錦江流域を中心に自然銅鉱が分布しており鉱資源が豊かだと言うことである⁽⁸¹⁾。大田の農耕文青銅器の鑄造が蜜蠟型で製作されるほど洗練され優秀な青銅器技術が発達したと見られる⁽⁸²⁾

第三、土着の先住の勢力が独立的で自生的文化を形成しており、社会組織を強化させたと見られる。流移民集団の外部的な圧力や武力的影響が少なく共同体的な秩序の邑落段階の社会が、準王が南来したB.C 2世紀頃までは社会変化が少ない単純な君長社会（Simple Chiefdoms）が形成されて行ったと思われる。

このような地域的な特性と青銅遺物に現われた文化的性格を見ると、

この地域で各々小国の集団的な性向は鉱資源によって青銅期初期から発達した青銅儀器を持った優秀な文化の所有集団として部族たちは内外的に非政治的で非戦闘的であっただろう、支配者は政治権が未成熟な状態農業生産力の増大のために農耕神や天神に信仰儀礼を行う宗教的権位で政治的な影響を行ったと見られる。当時は、君長社会の段階であるが、社会の階層化と階級的な身分の分化が明らかに区分された社会という徴候は見られない。金貞培教授は、益山に乾馬國の位置を主張して乾馬國は君長社会の段階に深く入っているが、統治者は天君から君長に契機的变化を経た可能性を推定している⁽⁸³⁾

支配者の権威は政治的権力と物理的力によって認められる権威ではなく、宗教的な権威を持った祭祀長としての政治的・社会的権威を認められることではないかと思われる。

権威の象徴的な効果を現わしている威厳がある支配者として天神の代行者の役割を示顯するために青銅儀器的分化はもっと発達しただろう。したがって、この青銅器を使ったに違いない天君は家父長的族長の原型としてすべての生産力の源泉を支配し創造力を持っている秩序の保護者と

して権威を持っている最高の神である天神の使者であっただろう⁽⁸⁴⁾。

青銅製儀具の中、特有の青銅器である防牌形銅器と剣把形銅器の用途を確言することはできないが銅器の構造を見て懸垂器物とみている⁽⁸⁵⁾。

『三国志』東夷伝の「立大木懸鈴鼓」を見て神竿に神聖器物を掛けて置いたと見られる。

青銅器遺物の中、銅鏡、剣把形銅器、円蓋形銅器等は鈕または環がある。鈕に掛けられた環は身体に装飾用や儀礼的器具を付けるとか、掛ける容易に作られたことが明らかである。青銅器農耕文の全面の下部に半円形の鈕があり、この鈕には、絡縄形の環が付けられているが、鈕や環が槐亭洞で出土した剣把形銅器に付けられると似ているので

儀器らがシャマン（巫）とか支配階級の衣裳に付けて権威や呪術的な用途に使われたと思われる⁽⁸⁶⁾。それに剣把形銅器の後面の鈕は確実に心証を固めてくれるのか。大田の槐亭洞で出土した防牌形青銅器と、同じ形態の伝大田の出土の農耕文青銅器は、前・後の面に木の枝にかけている鳥と農耕をする場面が写實的に陰刻されており、周辺の幾何学的な文様帯の繊細な鑄造技術が蜜蠟型でB.C4～3世紀に至って、錦江流域の住民たちが水準の高い文化生活をしていたことを物語る端的な証拠である⁽⁸⁷⁾。あわせて、鑄造技術は職業の専門化から起り手工業の発達をもたらした時期と見なければならぬ。

3. 宗教的検討

蘇塗に対する最初の記録は『晋書』『三国志』東夷伝、『後漢書』東夷伝等である。蘇塗に対する馬韓社会を始め、当時の馬韓社会でも蘇塗に対する信仰が部族社会の全体的な関心事であった。天君と言われる祭祀長は呪術的・象徴的な青銅器儀具で、天神に祭祀を主宰し蘇塗と言われる神聖な祭儀の場所では「立大木懸鈴鼓」と言われる神竿が立てられたことによって蘇塗信仰の発源處になった。

蘇塗信仰が盛んな時期を「蘇塗時代」または「ソット」時代⁽⁸⁸⁾といわれるほど馬韓を始めとした、三韓社会は古代国家の成立のため社会化段階の過程を経ただろう。

蘇塗信仰は政治的・経済的な社会発展の要素を伴い、国家発達の重要な役割をしたとみられ、部族社会の統一的な精神的世界観を体系化するものであっただろう

馬韓社会の文化的性格を呪術・宗教的側面からの考察は蘇塗と天君の儀典具であったと信じられる。青銅器儀具そして銅器に現われる文様を中心にみることにする。

1) 蘇塗の意味

蘇塗が祭祀を行う神聖な領域という所では異論の余地がない。蘇塗の技能と音訳上に於て聖域の空間であるか神竿であるかと言う問題が整理されていない。現存民俗での蘇塗は部落の洞口(入り口)にチャンスン、累石壇等と建立された俗稱「ソッテ」「スサルモック」「ソヨエテ」等と呼ばれるが⁽⁸⁹⁾、李丙燾博士は「ソット」「ソスルト」と音訳して⁽⁹⁰⁾ 蘇塗位置が山頂や天神祭を

行う別の聖地の祭場であり、その所は、天神の降臨處として神竿が「立大木」だったという。蘇塗信仰が、始めは部族的な性格の邑落社会の境界神から⁽⁹¹⁾ 始まったが、社会変遷により神聖樹、宇宙樹等、人間界と天界をつなぐ中心的機能の軸として認識されたのである。

それで檀君神話の神壇樹、高句麗の木遂のような性質を持った神竿⁽⁹²⁾ として蘇塗祭を行う時、最高神である天神が下降する降臨處であり、降臨路であったのだ。それではこの聖域に祭祀長がいつも居住したかと言う問題は懐疑的であるが、徐徐に関心を持って解釈しなければならない課題であると思われる。

2) 蘇塗と天君の関係

蘇塗は天君が祭祀を主管する聖域であり、天君は司祭と酋長の権限を持つ君長として祭政を総抱する神君として神権政治を行ったと思われる。B.C 3 世紀以前に錦江流域での馬韓社会の君長は、権威によって地位を維持するために権威的象徴物を所有し宗教的行事を主管する司祭の機能を兼ねて、この段階での君長は個人的能力の差によってカリスマな支配、服従関係が成立し、部族社会の構成員の間には階級の分化が起こらず、平等関係が維持された社会で君長は支配者と言われるよりも指導者として存在の意味が強かっただろう⁽⁹³⁾。天君の社会的・政治的地位は政治的な君長であり、宗教上の司祭（祭祀長）である部族社会の首長の位置で宗教儀礼を行う職能がだんだん強化されて邑落単位の共同秩序が拡大され国邑単位の城邑国家と発展し、各々の邑落の構成員を統合、結束することができる契機が蘇塗信仰を成立させたものである。天君は政治的な結束と社会統合の必要性が要求され、統合のため原理的な追求を太陽神・光明神を崇拜することから社会の全体化を成したと思われる。青銅器は天君の政治的・宗教的な権威を象徴する器物として銅鐸、細形銅劍、銅鏡、防牌形銅器、劍把形銅器、円形銅器等があるが、すべて錦江流域で主に出土する儀器である。この儀器の用途を区分してみると、一つは「立大木懸鈴鼓」のように神竿に掛けて置く懸垂用儀器であり、また一つは装敷物、装飾物を身に附着する佩用の儀器である。これらの儀器たちは太陽崇拜と関聯されたもので、儀器の区分の基準は環と鈕の附着・儀器の機能によって決められる。

懸垂用儀器は銅鐸、円形銅器、銅鏡等の祭儀を行う時、天神の靈力が神異な現象で現存するため使われる呪術の道具として宗教的意味を持ち、佩用儀器は防牌形銅器、劍把形銅器等で天君が天神の使者という存在を現すため神聖と威厳とにより、衣装や身体に附着する佩物であると見られ、同時に政治的意味を持っていると思われる。儀器の発達には錦江流域の石棺墓の系統の無文土器人たちが太陽崇拜に対する社会全体的な関心が支配力であり、精神的世界が求心力を持った信仰の対象であっただろう。太陽崇拜は農耕と蜜接な関係があり、蘇塗は太陽崇拜が基本になる農耕儀礼を行った所で⁽⁹⁴⁾ 天君は蘇塗で収穫物の多産のために自然の調和を調節する統御者であり、宇宙秩序の守護者で「司祭型」に近い家教的な専門家であっただろう⁽⁹⁵⁾。宗教的な専門家と言っても天君を巫君的な存在に解釈することには少し無理がある。ムダンは神秘的体験によって靈的世界との交流で神通力を発揮するが、天君は馮依現象や入巫過程を伴わない専門的な祭官

として神と人間の間置者の立場で儀礼を行う司祭である。

区 分 \ 類 型	Shaman 型	司 祭 型
社会的背景	生産力の水準が低いより単 純な社会	生産力の水準が高い複合社 会
宗教専門家になる方法	神の選択または召命	継承または世襲
宗教的課業の内容	治病等主に個人的次元での 問題解決	社会的または宇宙的次元で の問題解決
世俗的権威	弱い	強い
社会に対する態度	革新的	保守的
それらの関係	位階秩序がないのではない が、制度的であるより個人 の威力によって位置が決ま る。	位階の秩序が比較的厳格で ある

このような天君が存在していた時期は祭政一致の時代で、準王の南来の以前まではこのような社会現象が続き、青銅器の後期に入ってから急速な社会変化により祭政分離と鉄器文化の影響により天君の社会的影響力が弱くなり、ムダンによって職業専門化が成立し職業的な宗教専門家の出現が青銅の末期から始まったと思われる⁽⁹⁶⁾。

3) 青銅器の文様に対する宗教的意味は何であるか、象徴性は何であるか

大田槐亭洞系統の青銅儀器に宗教的な意味を持つのは鹿や鳥の動物の文様と幾何学的文様である。

文様が刻んである青銅遺物の象徴は当時の人たちの信仰と意識を表わしているものである⁽⁹⁷⁾。

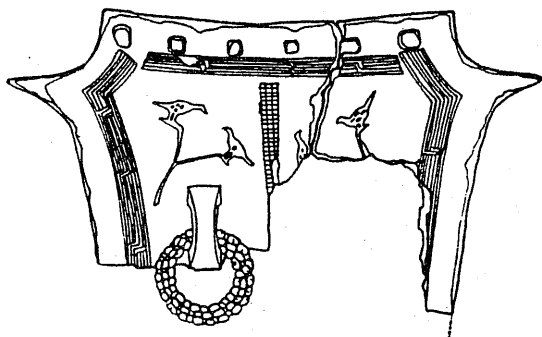
南城里石棺墓で出土された剣把形銅器前面の上端に鹿の絵が刻んであるのは、鹿は先史時代の食糧源で豊饒・生産を象徴する太陽神のような靈的存在で神聖視し、また、天界の使者で登場させ靈的な存在で崇拜された。特に太陽を象徴する信仰的な性格が強かった。鹿信仰が tungus 族では氏族の象徴で totemism と関係がある動物である。

それに totem としての信仰形成は Baikal 地方を中心とする東部シベリア tungus 人たちにはっきりと現われており、鹿を種族とか氏族の象徴とみなす鹿の崇拜に宗教的性格が強くと現われている⁽⁹⁸⁾。

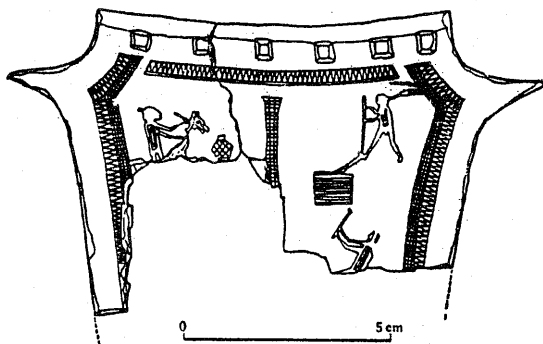
南城里石棺墓の剣把形銅器で鹿の文様があり、『三国史記』百濟本紀の記録に、王が鹿を狩つという記録を見る時、既に青銅器時代に鹿崇拜が存在し、百濟時代に至るまで鹿の信仰の様式

は一つの宗教形態として続いたのである。鹿崇拜はアルタイ族の信仰と理解されており、トーテムと関連された神聖な動物であるのを見ると、『三国史記』百濟本紀の記録は三韓時代以後、百濟社会まで文化伝承の様態を暗示する結果とみることができる。三国史記の記録に王が神鹿・白鹿を狩ったと言う史実的内容から儀礼と関連した犠牲祭儀または呪術的な方法で生産儀礼と関係するとは思われない。

そして、鳥信仰と神木を象徴する農耕文青銅器の絵と文様である。



實側圖前面



實側圖後面

左側の図面の農耕文青銅器を見ることにしよう。

前面を見ると周辺に雷文の変形である細線文帯を囲み、中央には垂直に格字文を描いて、両分してその左右の各々中央にY字形の木の枝に鳥が座り、お互いに見合わせる模様で配置されている。その後面は周辺に鋸歯文帯と格字文の複合帯で囲み、その中に鋤とタービを持った人と畝間・瓶等の作業光景を写實的に表現している⁽⁹⁹⁾。

Y字の枝のうえに、鳥を陰刻したのは鳥を媒介として、太陽神に豊饒を祈願する手段で作った信仰的儀器と思われる。⁽¹⁰⁰⁾

鳥は農耕豊饒の対象神または天界の使者として天界と現世をつなぐ神鳥と見られており、天鳥信仰は蘇塗信仰と並行して農耕文化を持ったアルタイ族の鳥トーテム信仰から発達したと思われる。

そしてBaikal湖当りの東の地方で、鳥が農耕豊饒信仰と関連し現われ、東北アジアの信仰形態には、鳥は支配者の絶対的な権能の象徴を表わすと思われる。とすれば、鳥の文様が見える大田農耕文青銅器は、馬韓社会で天君が農耕儀礼の時に使った儀器であったと思われ、社会的・宗教的な側面から天君の神聖な権能と三国時代の冠帽装飾で支配者の権威を象徴する鹿角型の装飾と羽形の装飾が使われており支配者層の象徴関係を伝統的に継承しているのがわかる。⁽¹⁰¹⁾

農耕文青銅器と剣把形銅器と防牌形銅器に現われた幾何学的文様は単なる装飾的なものではなく、重要な意味を持っていると思われる。鋸歯文は三角形と斜線になっている形態であるが、三角形は呪文で蘇（再生）の意味と思われる。文様は女性の性器を象徴し、三角形の配列は多産と豊饒の女性的な象徴物と解釈されている⁽¹⁰²⁾。部落祭は再生と新生を追求する⁽¹⁰³⁾。農耕儀礼

は天神と地母神の調和として豊饒を祈る祭儀である。大地は女性のような性質を持った生産・生殖の同種呪術的な原理を持ち、穀母の女神とか地母神の本質である女性の性器が豊饒を追求する農耕文化圏には生産の原理の対象で宗教的観念が形成されている。現伝の部落祭を季節的再生儀礼と見ているのは、大地と女性は生力環帯の原理として同種性質を見ているからである。

このような農耕豊饒信仰は新しい信仰や神鹿信仰と共に、青銅器中期の馬韓社会の農耕儀礼の根源的な原理であった。また、青銅器の文様に鳥と鹿があらわれ『三国史記』の初期記録の神鹿に対する内容は鹿や鳥がトーテム的な動物として、馬韓社会を totem 崇拝の思想を持った、血縁共同体的社会の段階でみようとするからだ。

このような totem 意識は青銅器後期社会に転換しながらシャマニズム化されたと認識され、錦江流域の馬韓社会は氏族共同体の解体作業が遅い速度で進行していく社会であったことを端的に表わしている。

V. 蘇塗祭の社会・文化的意味

青銅器前期の社会で氏族単位の部族国家には地縁共同体を包括する全氏族の団結力で一体感をもち精神的世界観を形成するため共同の祭祀を行なった。

家父長社会の伝統を世襲的に保持するため祖上神と農耕生活で豊かな収穫のため農耕神に対する儀礼行為として部落祭を行なったと思われる。祖上神は天神の人格的な存在の天父神として族長の社会的・政治的な地位を代弁し、農耕神は永久的な豊饒と生産的な機能神的存在として地母神で、古代社会から崇拝されていた農耕社会での部落祭は天地の融合による調和が農事の豊凶と社会の秩序を判断する基準になった。

馬韓社会の邑落社会では小規模的・独立的で自体的な祭典であって、族長たちは政治的な権威を持つより社会安定と秩序のため、祭儀行事を主管する単なる君長であっただろう。青銅器前期の社会では社会発展の変化が氏族共同体の伝統的習慣を維持するための手段として遅い速度で進行した⁽¹⁰⁴⁾。

しかし、青銅器後期社会に入ってから、南方の馬韓社会では伝統的で定着的な土着勢力の基盤が北の流移民の集団の文化的影響で、内的には氏族共同体社会が解体され各々の部族が総会し、新しい秩序の部族連盟体社会に発展して行く社会の変革が成されて行った。領域の拡大と人口の増加による規模が大きくなった部族連盟体の社会では、社会を一つに統合するための統合組織とそれに伴う社会を運営する原理が必要であっただろう。農耕生活を行う部族民の精神的な崇拜対象は太陽であり、農業の生産力の増大が始まる青銅器時代には農耕の発達に太陽を人格神として崇拜するようになり敬天意識がだんだん高くなっていったと思われる。天神は宇宙万物の創造主で、全知全能の力を所有した者として絶対者であっただのである。太陽に対する敬畏感は超人間的

な能力から始まり、天神に対し祭祀を行なうようになったのである。

天神崇拝を基にする大規模な部落祭は城邑国家時代の祭典である扶余の迎鼓、高句麗の東盟、濊の舞天、三韓の蘇塗祭等であっただろう。

高句麗と扶余は中国の北方勢力と接しており中国文化を受けながら、一方では勢力争いで戦争を行わなければならない、内部では諸部族の勢力を統合するために支配体制の成立を加速化する必要があった。迎鼓、東盟のような祭典は部族を統合するための制度的装置であり、古代国家の成立のための前段階の社会運営方法の一手段であった。軍事力を備えた政治的な支配の体制を早く整え、国力を伸張することで勢力競争の中で存立することができた。

しかし、中国文化の影響を受けるのが遅く、中国郡縣などの北方勢力と境界を置いて競争的摩擦がなく、部族間に互恵的な平等関係が維持された馬韓社会は、急進的な国家体制を急ぐ必要性はなかった。したがって、馬韓社会は中央集権化や強力な軍事力を必要としなかったと見られる。

南の社会では農業生産力の増大と農耕技術の開発に力が注がれ、部族間の争闘的な対立は止揚されていたのだろう。

農耕生産が豊かになるための祭典が農耕文化を発達させ小部族連盟体を単位に集団的で大規模的に広がり、蘇塗信仰が広く盛んになった時、国中大会のような規模で農耕儀礼が行われる。この農耕儀礼は天神祭であり、蘇塗祭であつたのである。高句麗、天余の祭典である迎鼓と東盟は蘇塗祭より社会的な結束力が強力だっただろう。文化水準も一段階高く、社会階層化が達成され、馬韓社会より進んだ社会組織が形成されていたと見られる。馬韓の国邑社会では部族間の葛藤を解決し統合のために結束力を促進させ、精神的求心力を備えるために蘇塗信仰を内在的な社会運営の原理にした。馬韓社会でも主帥のように未成熟な政治的君長が存在したが馬韓社会の性格上、政治的力量が弱まり、天君の役割が増加され、天君に社会統合の権限が付与されたのである⁽¹⁰⁵⁾。国邑社会で蘇塗祭を主管する天君は神聖な権威と社会的な地位を獲得する神政政治段階の政治的・宗教的な力を持った君長と見られる。部族連盟体社会では社会発展段階によって新しい社会の変化に順応する文化の変移をもたらさなければならない。

青銅器前期から後期へ転換しながら青銅器文化の発達は蘇塗信仰を国家的関心に進展させ、B.C 5～3世紀頃の石棺墓の系統である槐亭洞遺跡などで出土した青銅儀器と国邑社会で天君の祭祀長としての役割は農耕儀礼と関係がある事実を立証している。大田の農耕文青銅器の農耕生活に対する事実の表現は水稲作農耕農耕が大きく発達せず、畑作が盛んな時期であり、鋤とダビの絵は畑作農耕から水田農耕への変化を表わしており、『三国史記』百濟本紀に稲作の記録より麦作の記録が多いのは栽培農耕の転換的な変化を暗示している。人口増加により剰余生産物が要求され、農耕生産物の獲得に対する関心は農耕技術の開発と協同生産の組織として豊農のための祈願祭儀などの国家の重要事項が農業の生産物増大のための振興策で汎部族的関心を蘇塗祭に凝集させ、蘇塗信仰は部族成員たちに中心的な宗教的観念として儀礼化して行っただろう。

洪潤植教授は農耕儀礼に対する宗教的観念を精神文化の発展段階ととらえているが、前期青銅器時代に城邑国家社会＝部落祭の形成の宗教儀礼、後期青銅器時代＝小連盟国家社会＝蘇塗信仰

の体系を整理し文化史的な時期の区分をしている⁽¹⁰⁶⁾。蘇塗祭は天君の社会的機能を政治力より比重をおいた祭儀形態とみている。古代社会で信仰の形態は天神崇拜の意識が社会全体的に観念化された古代国家成立期に具体的な集団の神聖体験の表現で、神話を通して象徴的な体系を成す。神話が信仰の理論的構造というならば祭儀式は信仰の実践的形態と言える。いってみれば、神話は現実的生活の支配原理であり信仰の核心的内容であり、祭儀は神話の信仰内容を現実的に実践する行いであり、神話の理念の実現だと見られる⁽¹⁰⁷⁾。天君は蘇塗信仰から農耕生活の支配原理を引き出し馬韓社会との性格が違うが、高句麗・夫餘でも祭天儀礼である迎鼓・東盟で社会運営の原理を模索し、天神崇拜の信仰でその原動力を求めている。祭儀は、即ち神話の成立を意味するのだ。部族連盟体社会での君長は政治力伸張と比例して宗教的な社会の機能が強化され家父長の支配秩序が体系化される時、神話が発生すると見るが、馬韓社会では神話が発生せず、古代国家の成立が自ら成りたたなかった。天神祭である蘇塗祭が発達したのは、古代国家の成立要件を成熟的段階まで発展させたが、準国家以上に進展しなかったのは社会の内部的な原因にあると見なければならない。

対外的には馬韓地域で国家的な統一を成すが、漢四郡の政策が領土的勢力の成長を防ぎ、独立勢力が成長できず⁽¹⁰⁸⁾、対内的には氏族共同体的社会秩序の解体による社会偏在力と基盤が確立していなかったからである。

馬韓の小連盟国群の政治の統合が遅れた根本的な理由は、

第一、農耕生活の発達により経済的基盤が安定し、

第二、氏族共同体の秩序を維持しようとする共同体の心理が作用し、

第三、各部族間に青銅器文化の発達によって政治的・文化的水準が同等で、部族間に独立的で排他的な性向が強く社会的統合の難しさが多かっただろうと思う。

準王系の流移民らが鉄器文化を持って錦江流域の先進土着勢力を征服する過程で、土着勢力の強い抵抗を受けただろうし、流移民集団の政治的支配権力とtotem的な強い⁽¹⁰⁹⁾住民たちとの葛藤が深くなり、蘇塗祭の社会的機能が弱くなり従来の蘇塗信仰による社会運営方法の代りに新しい社会運営の原理が模索出来ず、文化的基盤が弱くなり、結局在来信仰の基盤である蘇塗信仰を仏教に代替することにより百済の仏教が新しい統合原理を提供したとみる⁽¹¹⁰⁾。したがって、馬韓地域での古代国家の成り立ちには国家成立の以前の段階である部族連盟体社会を経ず、神話の発生もなく、古代国家へ移行したのではないかと思われる。古代国家の成立以後、蘇塗の機能は王権に付属し、天君の地位は単なる部族祭を主管する祭官になり蘇塗の機能は始祖廟神または神官に発展して行ったのである。

古代国家の成立は精神的側面で神話の原理により支配された連盟体社会が優合的な神話の構造を転換させながら社会発展を求めるようになる⁽¹¹²⁾。わが国の古代神話は始祖神話が主流を成しており天父的な君長の地位が天神祭に神格化され、部族の始祖を国祖神と仰ぐ開国神話が成立した。始祖廟に祭祀を行うことになる神話の構造は始祖が天神の代行者として現世に天降る偉大なる聖顯であることを前提としている。

始祖廟に致祭するのは天神祭による王権強化と祖先崇拝の次元で継承されたので、天君の権威は王権の神聖族を登場させる原因の背景であった。神聖族の登場は古代国家の支配体制の出現を暗示するもので、古代国家の成立を意味する。百済の神話は神聖な権能を所有する強い支配者の存在が排除された神話体系で始祖である温祚説話だけが伝来しているだけである。温祚王代に始祖廟で東明神を祭祀しており、高句麗の始祖である「東明」を始祖として迎えている。高句麗の傍系として、東明＝温祚で神話を成立させ、王族の神聖な権威を継承したと考えられるが⁽¹¹³⁾、青銅器時代以来、馬韓の勢力を背景にして自体的な百済の神話が成立していないことを表している。

王 名	年 月	記 事 内 容
1代 温祚王	元年 夏五月 三十八年 冬十月	立東明廟 王築大壇 祠天地
2代 多婁王	二年 春正月 二月	謁始祖東明廟 王祀天地於南壇
6代 仇首王	十四年 春三月	王祀東明廟
7代 古尔王	五年 春正月 十年 春正月 十四年 春正月	祭天地、用鼓吹 設大壇 祀天地山川 祭天地於南壇
9代 責稽王	二年 春正月	謁東明廟
10代 粉西王	二年 春正月	謁東明廟
11代 比流王	九年 夏四月 十年 春正月	謁東明廟 祀天地於南郊 王親割実性
13代 比肖王	二年 春正月	祭天地神紙
17代 阿華王	二年 春正月	王謁東明廟 祭天地於南壇
18代 腆支王	二年 春正月	王謁東明廟 祭天地於南壇
25代 東城王	十一年 冬十月	王設壇祭天地

『三国史記』百済本紀に「謁東盟廟」「祭天地」の記録は王自身が始祖廟、祭壇で祭祀を主管して執り行なったと言うのである。このような祭儀は統治者の権威を高めると共に部族基盤として国民の結束力を高めようとする意味が強調されており、春の祈豊祭と秋の収穫祭の祭儀形態をもとにしていると見る。天地神と始祖神に祭祀を行う時期が正月、二月に集中しているのは歳時の農耕儀礼と関係があり、農耕祭が始祖廟に親祀することで代替したのではないと思われる。始祖廟に対する祭祀は農耕祭に関するものが原型的であるが、次第に国家の諸盤の関心事を祈るための儀礼に発展して行った。王自身が始祖廟に拝謁し、天地神に祭祀するのは王が国政を遂行する過程であり神政政治の様子と見られる。馬韓社会では漢四郡設置以後、鉄器文化の伝来によって氏族共同体の族的基盤が崩れた。また、仏教を受け入れる以前の社会では社会運営の価値秩序を始祖神である東明を崇拝することにおき、社会の安全と発展を図って行ったようである。始祖

廟に対する記事が百済の18代腆支王以後見えない点がこの事実を立証している。在来の蘇塗信仰は古代国家成立以後、始祖信仰として代替されていく。確立されていない王の政治的立場を始祖信仰で強化し、王権を伸張させた。その後、百済の15代の枕流王の時に仏教が伝えられた以後、始祖信仰は仏教に吸収されて行ったと思われる。

このような祭儀の社会化の過程は蘇塗信仰の延長線上にその関連性を深め、社会発展に合う文化の段階を伴いながら国家運営の原理に中枢の機能を持ち、王権の強化と思想的統一を成すのに基本的な土台を築くようになる。

VI. 結 論

『三国志』魏志東夷伝、韓條の蘇塗は天君に対する農耕儀礼が行われたことを示唆してくれる。この文献記録は馬韓の社会発展段階と国家の性格、そして農耕の生活相を表わしている。大田で出土した農耕文青銅器に農耕作業の場面と蘇塗=ソッテの絵は、そのような事実を立証している。この農耕文青銅器は宗教的な象徴性を持つ儀器でその儀式が大田の槐亭洞石棺墓で出土した防牌形銅器と似ている。錦江流域に分布している石棺墓遺跡で出土する青銅器遺物は青銅儀器が主流を成しており、石器類や鉄器の製品はほとんどみられず純粹に青銅遺物だけが出土しており、この地域の先住土着勢力の独特な文化の性格を表わしている。儀式の用具である遺物は、細形銅劍、多鈕細文鏡、銅鐸、劍把形銅器、防牌形銅器等である。このような遺物等は鑄造の技術が優れており土着住居民らの生活と文化水準が高かったことを窺わせる。この槐亭洞の石棺墓の系統はB.C5～3世紀頃に推定でき青銅器中期と思われる。このような青銅器文化を享有した先住土着勢力は季節の変化に適応し農耕生活をする住民たちで、青銅器文化を所有した濊貊族の一派である歳貊朝鮮系の流移民たちとみられる。彼らは馬韓地域へ南下し雑穀農耕を行ないながら部分的に稲作をしており、水稻よりは陸稲段階の栽培農耕をした。このことは、農耕文青銅器に見られる農具であるダービと夫餘松菊里の遺跡の穀物からわかる。

青銅器時代であるB.C3世紀頃の馬韓社会は城邑国家の段階である国邑社会で、血縁の族的基盤を持つ氏族共同体の邑落社会から地縁共同体の国邑社会に移る過渡期の社会段階であり、定着生活と剰余生産物を生産しながら人口の増加と領域の拡大のために農業生産力拡大が要求されて、それによって技術の発達と生産の協同体が構成され、豊農と多産を祈願する農耕祭儀が開催されたと見られる。北方氏族から直接的に政治・軍事的な威脅を受けなくて、部族間で政治的葛藤や対立的戦争をせず、豊かな農耕生活をしながら相互協同的で、互恵的な紐帯関係を維持していた単純な君長社会（Simple Chiefdoms）であっただろう。このような社会の段階で部長の地位は、政治的役割よりは祭祀長としての役割に比重を置いていたとみられる。

天君は政治的君長であり祭祀長を兼ねる神政的な君長であつたと見られる。いってみれば、国

邑社会で指導者 (leader) であり、司祭 (priest) に近い地位であっただろう。

邑落社会では季節祭りと農耕祭儀として部落祭を行ったが、城邑国家段階では各部族を統合して国家内部的秩序と安定を求める。

農耕生産を増進させるために、天君は部族内の精神的統一世界を形成するための手段として邑落段階の諸神を統合するため太陽崇拜の宗教的心性を社会統合の原理と活用し、天神祭を蘇塗で行うようになり、多神的な唯一神の信仰の体系を成したのである。この過程で蘇塗信仰は非常に盛んになり、農耕儀礼であった蘇塗祭は馬韓社会で社会運営の原理を提供した。社会発展の基礎を蘇塗信仰から求め、また、社会的葛藤を調節する政治的統合の役割を強めて行ったと思われる。

蘇塗祭は農耕に対する国家的関心の制度的な装置であり、天君は神聖な権威で政治的目的を成就するために懸垂用と佩用の青銅儀器使用し、青銅儀器は太陽を象徴したり、神の意を伝える機能を持っており、儀器の文様にも農耕生産に関する豊饒と蘇生の信仰的な意味を表わした。準国家段階での家父長的族長たちは神聖な権威と天神の代行者として神聖族として登場し、神話を作り出すようになる。しかし、後期青銅器時代に入ると、馬韓社会では漢四郡の設置以後、鉄器文化の伝来による急速な社会の変動と衝撃に蘇塗信仰が積極的に対応できず、古代国家の形態として発展できず、北方流移民勢力により神話発生させることができないまま直接古代国家に移行していったのである。

註

1) 金元龍, 『韓国考古学概説』一志社 P. 90.

2) Service, F. R, 1962, 『Primitive social organization』Evolutionary perspectives-Random House, New York)

3) 韓国古代史に人類学的方法論を当てはめた代表的論文は

- ・金貞培, 「韓国古代国家起源論」(白山学報, 14, 1973)
- ・金貞培, 「君長社会発展段階試論」(『百濟文化』12号, 公州師大百濟文化研究所 1979)
- ・李鍾旭, 「酋長社会時代の斯盧六村」(『新羅伽倻文化研究』12, 嶺南大新羅伽倻文化研究所.)
- ・崔夢龍, 全南地方支石墓社会と階級の発生 (『韓国史研究』35, 韓国史研究会 1981)
- ・李基東, 「韓国古代国家起源論の現段階」(『韓国上古史の諸問題』, 精神文化研究院, 1987)
- ・金光億, 「国家形成に関する人類学的理論と韓国古代史」(『韓国文化人類学』17, 韓国文化人類学会 P. 185.

また、人類学の古代国家理論を検討した論文は

- ・崔光植, 「古代国家形成に対する理論的検討」(『新羅文化』3・4輯 PP73~86)
- ・金貞培, 「国家起源の諸理とその適用問題」(『歴史学報』94・95輯 1982)
- ・全京秀, 「新進化論と国家形成論」(『韓国史論』19集, ソウル大人文大韩国史学科 1988)
- ・李松来, 「国家定義と考古学的判断の基準」(『韓国上古史』韓国上古史学会, 民音社, 1989.)

4) 『三国志』東夷伝 韓伝.

- 5) 『後漢書』東夷伝 韓伝.
 - 6) 孫晋泰, 『韓國民族史概論』(乙西文化社 1979. P. 38)
 - 7) 金哲垞, 『部族国家の成長』(『韓国史』Vol. 2 国史編纂委員会 1981. P. 90)
 - 8) 金光億, 『国家形成に関する人類学的理論と韓国古代史』(『韓国文化人類学』17輯 P. 26.)
 - 9) 金哲垞, 『韓国古代國家發達史』(『韓国文化史体系』Vol. 1 高麗大民族文化研究所 P. 468)
 - 10) 金光億, 前掲論文 P. 26.
 - 11) 李賢惠, 『三韓社会形成過程研究』一潮閣 P. 16.
 - 12) 『三国志』魏志東夷伝濊伝.
 - 13) 『三国志』魏志東夷伝韓伝.
 - 14) 金杜珍, 『三韓別邑社会の蘇塗信仰』(『韓国古代の国家と社会』歴史学会 1985—潮閣 P. 103)
 - 15) 金哲垞, 注7. 前掲書 P. 111.
 - 16) 賈在福, 『韓国青銅儀器的研究』崇田大学校碩士學位論文 1982. P. 47.
 - 17) 金元龍, 『益山地域の青銅器文化』(『馬韓, 百濟文化』2集, 円光大馬韓百濟文化研究所 1998, P. 43)
 - 金廷鶴, 『經濟生活』(『韓国史論』13卷 上編, 国史編纂委員会 P. 182)
 - 李賢惠, 『前掲書』P. 14.
- しかし, 全榮來は『韓国青銅器文化の系譜と編年』P. 32に大田槐亭洞年代を B.C190~180年頃に推定して, 李殷昌は『大田槐亭洞 青銅器文化の研究』『亜細亞研究』11-2では西紀1~2世紀に見ている.
- 18) 太陽の崇拜は地方の遊牧民の間で太陽が絶対的な光明神に崇拜されて来た.
 - 19) 金貞培, 『韓国民族文化の起源』高麗大出版局, 1980, PP 184~185.
 - 李基百, 李基東, 『城邑国家と連盟王国』(『韓国史講座』) I, 古代編, 一潮閣.
 - 20) 千寛宇, 編, 『韓国上古史の争点』PP 131~171.
 - 21) 金庠基, 『韓・濊・貊移動考』(『史海』, 1948, P. 13.
 - 22) 金貞培, 上同書. P. 186.
 - 23) 金貞培, 『三韓社会の“国”の解釈問題』(『韓国史研究』26, P. 459)
 - 24) Service. E. R 『primitive Social organization』—An Evolutionary perspective— (Random House H. Y.)
 - 25) 金貞培, 『韓国古代国家起源論』(『白山学報』14号, P. 71)
 - 26) 李松來, 『人類学, 考古学を通して見た馬韓社会』(『馬韓文化研究の諸問題』, 円光大馬韓・百濟文化研究所, 1989)
 - 27) 李賢惠, 『前掲書』P. 11.
 - 28) 賈在福, 『前掲論文』P. 9.
 - 29) 金貞培, 『日支国小攷』『韓国史学論叢』千寛宇先生還曆記念 P. 128.
 - 30) 李松來, 『国家の定義と考古学的判断基準』(『韓国上古史』韓国上古史学会 P. 106.
 - 31) E. E Evans-pritchard, 『Theories of primitive Religion』1965. 金杜珍譯, 『原始宗教論』探究堂 1976. PP 89-92.
 - 32) 李丙燾, 『檀君説話の解釈と阿斯達社会』(『韓国史』古代編, 震檀学会, 乙西文化社 1976, PP 74-78)

- 33) 金貞培, 「韓国先史時代の經濟發展段階試論」(『韓國民族文化の起源』高麗大出版局 1980, PP 55-56.
- 34) 李善復, 『考古学概論』理論と実践社 1988, P. 206.
- 35) 李春寧, 『韓國農耕起源に関する小考』(『民族文化研究』7, 高麗大民族文化研究所, 1973, P. 9)
- 36) ソウル大学 考古人類学叢刊, 『欣岩里住居址』3・4号 1978, ソウル大博物館.
- 37) 国立中央博物館, 「松菊里」1979, PP 110~140.
- 38) 李賢惠, 『韓半島 青銅器文化の經濟的背景』(『韓國史研究』56, 韓國史研究会 P. 19)
- 39) 李賢惠, 「前掲論文」P. 20.
- 40) 金宅圭, 『韓國農耕歲時の研究』(『嶺南大出版局』1985, P. 455, 「韓國基層文化論試考」(韓國人類学30年『民族文化』II, 社会, 言語, 正音社, 1988, PP 86~98.
- 41) 沈奉謹, 「韓國稻作農耕の始原に関する研究, 『釜山史学』6輯, 1982, P. 50.
- 42) 米の伝えの過程で, 北路説は陸地を通して流入される, 大陸的で, 南路説は海を通して流入される, 海洋性を持っている。李春寧は漢四郡の設置以後楽浪文化の鉄製農具・碾磑, 土埴の絵から漢の農業の技術が大同江流域へ伝えられたと言って北方文化の変化の過程に見たと「韓國農業技術史」に明らかにしているし, 金秉模は東南アジアの支石墓, 立石などの巨石文化共に稲作も伝えられたと言う海洋性文化の流入の過程を主張している, 金秉模, 「韓國巨石文化源流に関する研究」(I)(『韓國考古学報』第10, 11輯, PP 68~69,
- 43) 金元龍, 「韓國稻作起源に対する考察」震檀学報 25・26・27, 合併号, 1964 PP 303~305)
- 44) 金廷鶴, 「青銅器時代, 經濟生活」(『韓國史論』vol. 13 上卷)
- 45) 池健吉, 安承周, 「韓國先史時代出土穀物と農具」(『韓國の農耕文化』1983, 京畿大博物館.
- 46) 金正基, 「無文土器文化期の住居址」(韓國史論文選集, vol. I, 先史編, PP 103~104.
- 47) 崔夢龍, 「青銅器時代・住居生活」13号上卷 PP 159~166)
- 48) 金元龍, 註43) 前掲論文 PP 303~305.
- 49) 金延鶴, 前掲論文 P. 188.
- 50) 李春寧, 前掲論文 P. 7.
- 51) 李春寧, 前掲論文 P. 21~24.
- 52) 李賢惠, 前掲書 P. 35.
- 53) 全榮来, 「益山多松里青銅遺物出土墓」(『全北遺跡調査報告』第五輯, 1975, P. 9)
- 54) 金泰坤, 「民間の鬼神」(『韓國思想の源泉』博英文庫80, 1977 P. 98.
- 55) 李鍾哲, 「チャンツンとソッテに対する考古民俗学的 接近試考」(尹武炳博士回甲紀念論叢) P. 507.
- 56) 鄭晒浩, 『農樂』悦話堂, 1986, P. 20.
- 57) 慎繡廈, 「トール共同体と農樂の社会史」(『共同体理論』文学と知性史, 1985, P. 241)
- 58) 崔夢龍, 前掲論文, P. 166.
- 59) 金貞培, 「韓國古代国家起源論」(『白山学報』第14号, P. 69)
- 60) 李賢惠, 前掲書, P. 105.
- 61) 金貞培, 『蘇塗の政治的意味』(『歴史学報79輯』PP 398~399)

- 62) 李賢惠, 「三韓の国邑とその成長に対する」(『歴史学報』第69集, P. 16)
- 63) 金杜珍, 「三韓時代の邑落」(『韓国学論叢』第7輯, 国民大 韓国学研究所 P. 42.)
- 64) 洪潤植, 「馬韓蘇塗信仰領域の百濟佛教の受容」(『馬韓・百濟文化』11集, 円光大馬韓・百濟研究所, P. 23.)
- 65) 金棧珍, 「三韓別邑社会の蘇塗信仰」(『韓国古代の国家と社会』一潮閣, 1985, P. 110.)
- 66) 洪潤植, 前掲論文, P. 21.
- 67) E. E. Evans-pritchard theory of primitive Religion, 金杜珍, 『原始宗教論』, 探究堂, 1976, P. 131.
- 68) 洪潤植, 「馬韓社会で天君の位置」(『馬韓文化研究の諸問題』, 円光大馬韓・百濟文化研究所 P. 40)
- 69) 李殷昌, 「大田槐亭洞青銅器文化の研究」(『亜細亜研究』30, 高麗大, 1968)
- 70) 韓炳三, 李健茂, 「南城里石棺墓」(『国立博物館古蹟調査報告』, 第10冊, 1979.)
- 71) 金載元, 「扶余燕支出土銅製遺物」(『震壇学報』25~27, 震壇学会 1964)
- 72) 池健吉, 「礼三東亜里石棺墓出土青銅一括遺物」(『石濟研究』9輯, 忠南大百濟研究所, 1978)
- 73) 金元龍, 「益山地方の青銅器文化」(『馬韓・百濟文化』2輯, 円光大馬韓百濟文化研究所, 1977)
- 74) 金元龍, 「益山郡梨提出出土青銅一括遺物」(『史学研究』20輯, 1968.)
- 75) 崔夢龍, 「青銅器時代」(『韓国史論』Vol. 1. 国史編纂委員会, 1983, P.55)
- 76) 全榮来, 「韓国青銅器文化の研究」(『馬韓・百濟文化研究所』PP 88~92.)
- 77) 金元龍, 註73) 前掲論文 P. 37.
- 78) 金元龍, 註73) 前掲論文 PP 33~40.
- 79) 金貞培, 「準王と辰国の〈三韓正統論〉の諸問題」(『韓国史研究』13, 1976, P. 21.)
- 80) 李賢惠, 前掲書 P. 13.
- 81) 金元龍, 註68) 前掲論文.
全榮来, 註72) 前掲論文 PP 117~118.
- 82) 韓炳三, 先史時代農耕文青銅器に対する (『考古美術』112号 1971. P. 9)
- 83) 金貞培, 「三韓社会の“国”の解析問題」(『韓国史研究』26輯, 1979, PP 13~14)
- 84) 李恩奉, 『韓国古代宗教思想』集文堂. 1984, P. 83.
- 85) 李殷昌, 註66) 前掲論文 P. 14.
- 86) 金延鶴, 「韓国民族の源流—文献と考古学的考察—」(『韓国史論』14卷, 国史編纂委員会 1984, P. 26)
- 87) 韓炳三, 註82) 前掲論文 P. 2.
- 88) 申采浩, 「朝鮮上古史」上卷, 円齋申采浩先生記念事業会 P. 103.
- 89) 李鐘哲, 註55) 前掲論文 P. 515.
- 90) 李丙壽, 「三韓の社会相」(『韓国史』古代編, 震壇学会, 1976, P. 304.)
- 91) 孫晋泰, 「蘇塗考」(『韓国民族文化の研究』, 孫晋泰先生全集 Vol. 2. 太学社, 1981. P. 218)
- 92) 李殷昌, 「韓国 固有信仰の起源と源流」(『叢智』第四輯, 暁星女大, P. 94)
- 93) 李南爽, 「青銅器時代韓半島社会發展段階問題」(『百濟文化』第十六輯, 公州師範大, 百濟文化研究所 1985, P. 77)

- 94) 賈在福, 註16) 前掲論文.
- 95) 徐永大, 「韓国古代の宗教専門家」(『廣場』10月号, PP 181~182)
- 96) 徐永大, 前掲論文, P. 181.
- 97) 全賜玉, 「韓半島青銅器時代文様の研究」(『韓国考古学報』, 10, 11合併輯, 1981, P. 32)
- 98) 崔根泳, 「韓国先史, 古人人の太陽崇拜思想の一側面」(『韓国史学論叢』千寛宇先生還暦記念集, PP 27~32.
- 99) 韓炳三, 註82) 前掲論文 P. 7~8.
- 100) 崔根泳, 註98) 前掲論文 P. 42.
- 101) 李殷昌, 註92) 前掲論文 P. 95.
- 102) 金賜玉, 註97) 前掲論文 P. 47.
- 103) 全烈喜, 「坐俗部落祭とその民間思考」(『人文科学』22, 延世大, 1969, P. 130.
- 104) 金哲垓, 「韓国古代国家發達史」(『韓国文化史体系』I, 高麗大, 民族文化研究所, 1979, P. 470.
- 105) 李賢恵, 「三韓の国邑とその成長に対する」(『歴史学報』69, P. 17)
- 106) 洪潤植, 「馬韓蘇塗信仰領域の百濟佛教の受容」(『馬韓・百濟文化』第11輯. 1988. 円光大馬韓・百濟研究所 P. 17)
- 107) 琴章泰, 「韓国古代の信仰と祭儀」(『同大論叢』8, 1978, 同徳女大, PP 5~13.
- 108) 李鐘旭, 「百濟の国家形成」(『大丘史学』第11輯, 大丘史学会, P. 36)
- 109) 張秉吉, 「韓国の古代社会で土俗信仰攷」(『韓国古代文化と隣接文化との關係』1981. 精神文化研究院)
- 110) 洪潤植, 註106) 前掲論文 P. 25.
- 111) 崔根泳, 「韓国古代天神に対する 考察」(『韓国史学論叢』崔永禧先生華甲記念, 1987, P. 8.
- 112) 洪潤植, 註106) 前掲論文 P. 25.
- 113) 蘆明鎬, 「百濟の東明神話と東明廟」(『歴史学研究』10, 1981, P. 82)