



Title	記紀による「一國一神話化」と檀君神話
Author(s)	北山, 祥子
Citation	北方人文研究, 12, 69-87
Issue Date	2019-03-25
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/73539
Type	bulletin (article)
File Information	12_14_Kitayama.pdf



[Instructions for use](#)

記紀による「一国一神話化」と檀君神話

北山 祥子

(北海道大学大学院文学研究科博士後期課程)

要旨

本稿は、建国神話が国民形成と国家推進にもたらす影響力に注目し、朝鮮総督府統治下における朝鮮と日本の建国神話の位相について考察する。植民地朝鮮で起きた「檀君論争」では、日本人研究者による圧倒的な檀君否定が支配的であり、その根底には、多様な神話群を認めない記紀の排他的な「一国一神話化」の論理があった。明治政府が天皇制の精神的支柱とした記紀は、その成立過程において、「一国一神話化」の淵源ともいえる「神話の淪滅」を行う。具体的には、記紀以外の神話が、天皇家の都合に合わせて取り込まれ、改変吸収され、抹殺されて記紀神話が成立した。長く続いた武家社会において、記紀の大衆的な認知度は低かったが、明治時代になると、天皇制とともに日本神話＝記紀という「一国一神話化」が徹底される。その影響は当然のことながら植民地朝鮮にもおよび、歴史を四千年以上も遡る檀君神話は、朝鮮史編修会の御用学者らによって徹底的に批判された。朝鮮史編修会が編纂した『朝鮮史』に、檀君朝鮮の条はない。日本人研究者らの強引な「一国一神話化」の背景には、記紀しか認めない絶対的な排他性はもちろん、朴殷植や申采浩らが民族主義運動の精神的支柱に檀君を据えたことも要因となっている。彼らや、『三国遺事』の再発見により檀君復権をめざした崔南善、檀君神話の重用に懐疑的だった白南雲や金台俊らの檀君言説からは、立場の違いはあっても、朝鮮民族としての自負心や長い歴史への誇りがにじむ。日本人研究者と朝鮮人研究者の議論は、国民国家と建国神話の不可分性という点において、実は同質的であり、日本がもたらした「一国一神話化」の衝撃は、そのまま朝鮮民族が主体となる「一国一神話化」の希求へとつながった。

はじめに

統監府から総督府へと続く日本統治下において、朝鮮ではその建国神とされる檀君が歴史学的なイシューとなった。韓国ではこの時期に起きた「歴史戦争」中、もっとも熾烈な論戦だったという見解を示している¹⁾。この「檀君論争」では、朝鮮の建国神話（以下、檀君神話）をめぐる、日本と朝鮮の研究者らは肯定派と否定派に分かれて持論を展開するが、否定派の多くは日本人研究者であり、正史と認めた『三国史記』（1145年）に記載がないこと、檀君を確認できる史料が13世紀の仏僧による『三国遺事』（1281年）しかないこと²⁾などを、否定の論拠としていた。日本における戦後の研究では、第一に、当時檀君が「民族主義的なトーンで語られることが多くなっていた」³⁾こと、

1) 李英華「日帝時期檀君研究をめぐる韓日間の攻防」『韓国史学史学報』vol22、韓国史学史学会、2010年12月、141頁【韓国語】。

2) 小田省吾「謂ゆる檀君伝説に就て」『文教の朝鮮』、朝鮮教育会、1926年2月号、34－35頁。

3) 永島広紀『戦時期朝鮮における「新体制」と京城帝国大学』ゆまに書房、2011年、160頁。

第二に、国史自体が神話から始まっているため、「檀君神話の否定は、記紀神話の否定につながる」⁴⁾こと、この二点を警戒した日本人研究者らが、正史を用いた編年史料の編纂という文献史学の立場から反論したという指摘がなされた⁵⁾。一方韓国では、「朝鮮半島の支配権確保という政治的イデオロギーによるもの」⁶⁾とする分析がある。いずれにしろ檀君批判を繰り広げた日本人研究者らを、韓国では「植民史観」、日本でも「植民地主義」と批判した。

しかしながら、併合直前となる1910年7月8日の閣議決定において、すでに「朝鮮人ノ国法上ノ地位」を「日本臣民」とし⁷⁾、併合によって朝鮮の統治権が完全かつ永久に天皇へと移った状態だったこと⁸⁾を考えると、朝鮮総督府は植民地朝鮮を内地同様「一国一神話化」することに疑問を持たなかったのではないかと、というのが本稿の問いである。

本稿では、大日本帝国憲法の精神的支柱となった記紀⁹⁾による「一国一神話化」とは、どのようなものだったかを明らかにする。そのうえで従来の「植民史観」や「植民地主義」という視点では見えてこない、「一国一神話化」という国民国家と建国神話の不可分性に注目し、朝鮮と日本の建国神話の位相と、「一国一神話化」が植民地朝鮮に与えた衝撃を明らかにする。

「一国一神話化」は、アントニー・D・スミスの「共通の神話と歴史的記憶」¹⁰⁾から想起した造語である。スミスによれば、近代ネイションが近代以前のエスニック的絆に起源を求めなければならない理由は、重要なエスニックの祖先がいない場合でさえ、たとえ捏造してでも、歴史と文化を持つ共同体という一貫性のある神話や象徴を創出する必要があるからである¹¹⁾。神話と記憶がネイションという概念の必要条件¹²⁾であり、「記憶（たとえ選別されたものであれ）がないかぎり、アイデンティティはありえない。また神話がないかぎり、集合的目的は存在しえない。アイデンティティと目的ない共通の運命は、ネイション概念そのものに不可欠の要素」¹³⁾であり、神話と象徴によって異邦人との差異を明確にし¹⁴⁾、ネイションの建設においては「神話—象徴複合体」がネイションの核となる遺産の基礎を形づくる¹⁵⁾としている。このようなスミス理論を「一国一神話化」と表現した。

西欧型近代国家の構築をめざした明治政府が、国家の精神的な支柱となる幻想の必要性から、「天皇という古色蒼然たる遺物を掘り出し、その幻想を保証するバイブルの役割」を記紀にもたせた¹⁶⁾

4) 川村湊『「大東亜民俗学」の虚実』講談社、1996年、27頁。

5) 前掲書、永島広紀、161頁。

6) 前掲、李英華、173頁。

7) 「韓国併合ノ際ニ於ケル処理方案」JACAR（アジア歴史資料センター）Ref. A03023679900、公文別録・韓国併合ニ関スル書類・明治四十二年～明治四十三年・第一巻・明治四十二年～明治四十三年（国立公文書館）。

8) 「韓国併合ニ関スル条約」（1910年8月22日調印）の第1条に「韓国皇帝陛下ハ韓国全部ニ関スル一切ノ統治権ヲ完全且永久ニ日本国天皇陛下ニ譲与ス」と書かれている。

9) 本稿では『古事記』と『日本書紀』を略称することとして、必要がない限りは両書を併記しない。

10) アントニー・D・スミス『ナショナリズムの生命力』高柳先男訳、晶文社、1998年、39—40頁。

11) 同上、86—87頁。

12) アントニー・D・スミス『ネイションとエスニシティ—歴史社会学的考察—』巢山靖司・高城和義他訳、名古屋大学出版会、1999年、3頁。

13) 同上。

14) 同上、236-237頁。

15) 同上、242頁。

16) 三浦祐之『古事記を読みなおす』筑摩書房、2010年、8頁。

とする三浦祐之の指摘は、ネイションは神話や象徴、記憶なしには形成されないとするスミス理論の日本版具体例といえる。本稿では、「一国一神話化」に加えて、スミス理論のキーワードである「神話」、「記憶」、「象徴」、「神話力」をキーワードに考察を行う。

檀君神話に関する日本の研究では、朝鮮史編纂事業やそこでの「檀君論争」が中心となってきた¹⁷⁾。韓国での研究は多岐にわたるが¹⁸⁾、時代を植民地期に限定すれば、管見では日本の研究と大差がない。「朝鮮史」への言及では、歴史教育の視座から朝鮮史の変遷を詳細に論じているもの¹⁹⁾や、日本人による檀君論を江戸時代まで遡り考察したもの²⁰⁾もある。しかし国民国家と建国神話の関係性から、日本と朝鮮の建国神話の関係性について考察したものはないことから、本稿では、先行研究の補完となるよう、記紀と檀君神話の関係についての新たな視座を提示したい。

第1章では、考察の前提となる記紀について、スミスの定義を援用しながら、明治政府による「一国一神話化」の論理および、「一国一神話化」の淵源を明らかにする。第2章では、植民地朝鮮における檀君否定論と擁護論を検討する。従来日本人研究者対朝鮮人研究者という二項対立にとどまらず、朝鮮人研究者の中でも檀君の価値に対する評価が揺れていた点を指摘したい。植民地朝鮮という空間における日本と朝鮮、それぞれの建国神話の位相を考察したうえで、記紀の「一国一神話化」が檀君神話に与えた衝撃を明らかにする。

第1章 記紀の「一国一神話化」

本章では、神話の役割と明治以前の日本人の「国」概念を整理したうえで、1889年2月に公布された大日本帝国憲法の精神的支柱であり、特に、第1条と第3条の根拠²¹⁾と指摘される記紀神話による「一国一神話化」の論理と、ほかの神話群に与えた影響を考察する。このことは、日韓併合以降に檀君神話がおかれた状況を理解する前提となる。

第1節 神話の役割

まず神話、特に建国神話が国民と国家に果たす役割を考察する前に、スミス理論を再確認する。近代ネイションの定義に、「共通の神話と記憶をもつ大衆」²²⁾を挙げたスミスは、神話と記憶が概念

17) 朝鮮史編纂事業と「檀君論争」を取り上げた主な著作には、永島広紀『戦時期朝鮮における「新体制」と京城帝国大学』(ゆまに書房、2011年)、野崎允彦『朝鮮の物語』(大修館書店、1998年)、川村湊『「大東亜民俗学」の虚実』(講談社、1996年)などがある。

18) 李基白編『増補版檀君神話論集』(セムン社、1990年、【韓国語】)を見ると、解放後に書かれた論文では金載元「武氏祠堂石室画像石にみる檀君神話」(美術史)、李丙燾「檀君説話の解釈」(韓国史)、李基白「檀君神話の問題点」(古代史)、黄汎江「檀君神話の一研究」(文学)、李楠永「檀君神話と韓国人の思惟」(哲学)など、多様な角度から檀君をとらえようとしていることがわかる。

19) 権五鉉「朝鮮総督府下における歴史教育内容史研究—国民意識形成の論理を中心に—」(広島大学博士論文、1999年)、國分麻里『植民地期朝鮮の歴史教育—「朝鮮事歴」の教授をめぐる—』(新幹社、2010年)。

20) 桜沢亜伊「日本人の檀君論」『東アジア歴史と文化』第20号、新潟大学東アジア学会、2011年3月。

21) 直木孝次郎『神話と歴史』吉川弘文館、1971年、45頁。

22) 前掲書、アントニー・D・スミス(巢山靖司・高城和義他訳)、320-321頁。この文章は、スミスが1995年10月24日に、Warwick Universityで開催された『THE WARWICK DEBATES ON NATIONALISM』において『Nation and their pasts』と題して行った講演内容(Editor's introduction, Nations and nationalism2(3), Nov.1996, p.357.)を、訳者の巢山靖司がまとめたものである。

成立の必要条件²³⁾であるとした。そのうえで記憶とアイデンティティ、神話と集会的目的が不可分の関係にあり、「アイデンティティと目的ないし共通の運命は、ネイション概念そのものに不可欠の要素」²⁴⁾と述べた。この理論に基づき、明治期の日本を考察する。

伊藤博文が憲法取調を目的に滞在していた1882年のドイツは記念碑建立に沸き²⁵⁾、1873年の訪問時よりも、ベルリン市内で、あるいは旅先で、より多くの記念碑が伊藤の目に留まったはずである。ドイツ統一を表象するヘルマン²⁶⁾やゲルマニア²⁷⁾などを模した大型の記念碑は、特に「国民記念碑(Nationaldenkmal)」と呼ばれるが、政治的・宗教的分断状態が長期化し、国民のアイデンティティ形成に大きな困難を抱えていたドイツにおいて、国民記念碑は「基本的にひとつの祖国ドイツへの帰属感と連帯感の育成を目指して提唱され、制作された」²⁸⁾ものだった。ヘルマンは、タキトウスの『ゲルマニア』(98年)に出てくるアルミニウスのドイツ名だが、宗教改革時代に人文主義者フッテンが再発見したことで、それまでの「種族なき王国」²⁹⁾から「近世にいたってドイツ人はようやく古代のゲルマン人を祖先とする出自神話を獲得」³⁰⁾する。これ以降、ドイツではドイツ人=ゲルマン人という概念が定着し、ヘルマンを主人公に文学や演劇、オペラが創作され、教科書にも登場した³¹⁾。ドイツ市民層の「積極的・肯定的な帝国愛国主義」³²⁾を形にした記念碑を、ドイツ国内でしばしば目にしたであろう伊藤は、神話の力を痛感したはずである。岩井忠熊は「議会や司法制度等は欧米から輸入」³³⁾したとしたが、明治維新以前の日本人の「国」認識水準を考えると、国民統合や愛国心高揚のために神話を利用するという発想も、ドイツで得た可能性は考えられないだろうか。

では江戸時代末期の日本人にとって、「国」とは一体どのようなものだったろうか。橋川文三は「藩国の意識をこえる」ということは、近世日本の思想上において未曾有の事態³⁴⁾としているが、「国家」や「国民」の意識があったとはいえない。『新日本史』(民友社、1893年)に、「日本人思の脳中、藩の思想は鉄石の如くに堅けれども、日本国民なる思想は微塵ほども存せず。(中略)士人識者に

23) 同上、3頁。

24) 同上。

25) 大原まゆみ『ドイツの国民記念碑 1813年 - 1913年 — 解放戦争からドイツ帝国の終焉まで』東信堂、2003年、3頁。「ベルリン市の記念碑総数はドイツ帝国誕生前の1858年の時点で18点、1888年(初代ドイツ皇帝ヴィルヘルムI世の没年)には約2倍の35点」と書かれているが、この数字は大型の国民記念碑以外のものも含んだ数字と思われる。

26) ヘルマンとは、タキトウスの『ゲルマニア』に書かれたアルミニウスのドイツ名。神聖ローマ帝国と戦い、ゲルマン人=ドイツ人を開放した英雄として表象された。

27) ゲルマニアとは、「元々古代ローマ人がライン東側の住民に対して用いた呼称であったため、近代に至るまでドイツの擬人化アレゴリーとして、フランスにおける「マリアンヌ」の姉妹ともいうべき存在」といわれる(鈴木将史「ドイツ近代国民記念碑について(その2) — 「ケルン大聖堂」から「ニーダーヴァルト記念碑」まで」『小樽商科大学人文研究』第111輯、2011年3月、107頁)。

28) 前掲書、大原めぐみ、8頁。

29) 佐々木博光「出自神話でみるドイツ史」『人文學報』71号、1992年12月、103頁。「種族なき王国」については「言いかえるならば出自を共有するという連帯感のまったくといっていいほど欠如した王国」と説明している。

30) 同上、115頁。

31) 同上、116 - 117頁。

32) オットー・ダン『ドイツ国民とナショナリズム 1770 - 1990』末川清/姫岡とし子/高橋秀寿訳、名古屋大学出版会、1999年、127頁。

33) 岩井忠熊「明治前期の天皇制思想」『立命館大学人文科学研究紀要』第13号、1963年3月、12頁。

34) 橋川文三『ナショナリズム — その神話と論理 —』ちくま学芸文庫、2015年、54頁。

して已に此の如くなれば、商賈農夫に至つては、殆んど郡の思想あるにすぎず。概して云へば、愛国心なるものは、殆んど芥子粒とも云ふべく、形容すべからざる微小なるものにてありき³⁵⁾とあり、武士であれば「藩」、商人や農民であれば令制国よりもさらに下位となる「郡」であり、「愛国心」などないに等しかった。また『民情如何』(1881年)には、「国と云ひしも其区域甚だ狭く日本全国を指すにあらずして僅かに主君の一家に止り其他は仮令ひ同胞の日本人たりとも全く度外に置きて顧みざりしが如し士人始めて相見れば先づ其藩名を問ひ然る後に語る恰も外国人に逢ひたるに似たり故に幕土にして皇室あるを知らず藩土にして幕府あるを知らざりし者少なからずとせざるなり³⁶⁾とあり、幕府や皇室に対する認識も希薄だったことがわかる。当時の日本人とは、「国」を藩もしくは令制国や郡と考え、幕府や皇室を知らない者もいたということになる。

天皇のおひざ元だった京都では、庶民に対して大嘗会、新嘗祭、即位儀礼などの告知を行っていた³⁷⁾ことから、天皇に対する認識があったといえる。実際、明正天皇の「御即位行幸図屏風」³⁸⁾には、町触で周知された天皇の即位式を大勢の庶民が身近に観覧している様子が描かれている。上方一円では「御所の諸行事を通じて、御所と庶民との間には連繋が見られた」³⁹⁾という指摘もある。また「那谷寺通夜物語」には、江戸時代中期の1712年10月7日に、加賀藩の支藩大聖寺藩で発生した「正徳二年の百姓一揆」の際、百姓たちが天皇を「京の王様」と叫んでいた⁴⁰⁾ことが記されている。また幕末期に戯作された「見立ていろはたとへ」では、天皇や朝廷、皇族を批判的に諷刺しているが、当時はそれを「特別に憚る事柄」とはしていなかった⁴¹⁾。

以上のことから、距離において近かった上方一円では、遊興や娯楽の一環として天皇に親しんでいたが、自分たちの暮らし向きが好転するならば、幕府でも天皇でも支配者は誰でもよかったのであり、天皇は辛辣な諷刺の対象にもなったということが確認できる。つまり当時の日本人に国民としての自覚や国家意識はなく、天皇も畏敬の念を抱くような存在ではなかった。大日本帝国憲法は、このような人びとに向けて発布された。よって新たに創出された「日本臣民」を一つにまとめるためには、出自神話が不可欠だったといえる。ドイツ人は『ゲルマニア』に英雄ヘルマンと自分たちの出自を発見したが、ばらばらだった日本人を「日本臣民」としてまとめ、天皇による統治を可能とするためには、神話の力が必要であり、その役割を担ったのが記紀神話である。

第2節 大日本帝国憲法のなかの記紀

『古事記』の序文には、要約すると「伝えられた帝紀と本辞は事実と異なり虚偽も多く、帝紀を整理記録、旧辞を調査検討したうえで、虚偽を削除し事実を定めて後世に伝えようと思うが、稗田阿礼という優秀な人材がいるので、これに帝皇日継と先代旧辞を編纂させようとしたのに、未だに完成しない」⁴²⁾と書かれている。一方『日本書紀』の天武10年3月の部分の要約は、「天皇が大極

35) 竹越与三郎『新日本史』民友社、1893年、34頁。

36) 渡辺修次郎『民情如何』松井忠兵衛、1881年、28—29頁。

37) 京都町触研究会『京都町触集成』第1巻～第13巻、別巻1～3、岩波書店、1994—2017年。

38) 森田登代子「近世民衆、天皇即位式拝見—遊樂としての即位儀礼見物」『日本研究』第32号、国際日本文化研究センター、2006年3月、194—195頁。

39) 同上、183—184頁。

40) 「那谷寺通夜物語」森嘉兵衛、原田伴彦編『日本庶民生活史料集成』第6巻、三一書房、1968年、46頁。

41) 奈倉哲三『諷刺眼維新変革—民衆は天皇をどう見ていたか—』校倉書房、2004年、424頁。

42) 原本は、太安万侶『古事記』上巻、[国立国会図書館蔵、コマ番号5]。

殿において、川嶋皇子、忍壁皇子、広瀬王、竹田王、桑田王、三野王、大錦下上毛野君三千、小錦中忌部連首、小錦下阿曇連稻敷、難波連大形、大山上中臣連大嶋、大山下平群臣子首らと呼ばれ、帝紀と上古の諸事を編纂するよう指示し大嶋、子首、親らが作業した⁴³⁾となる。いずれかが偽書という議論もある⁴⁴⁾が、泉谷康夫は、『古事記』『日本書紀』の基となるものが、「天武天皇の修史事業によって成立した史書」であることは推定できる⁴⁵⁾とした。本稿において注目したのは、記紀がそれ以前に書かれた複数の史書を挙げ、これらをもとに編纂したと明記している点である。記紀以前に複数の史書が存在していたこと、それらの記述を天皇家の都合に合わせ、取捨選択したものが記紀であった。

また泉谷は、津田左右吉によって明らかにされている後代の政治思想による潤色だけでなく、古来の信仰の記述が仏教思想によって消されたとして、宗教思想による潤色⁴⁶⁾も記紀では行われていたと指摘している。これに従えば、植民地朝鮮の日本人研究者らの「仏僧による歪曲」という檀君神話批判は、そのまま記紀神話にも当てはまる。

さらに前述した直木は神話学者松村武雄を引用し、記紀神話を「わが国民の神話ではなく、特定の家門=天皇家だけがもっていた神話を、天皇中心の立場からさらに発展させたものだ⁴⁷⁾と述べたが、これは朝鮮王朝が檀君神話を「国家統治の手段に利用」した⁴⁸⁾とする日本人研究者らの批判と何ら変わるところがない。

以上のことから、記紀が既存の史書を天皇家の都合に合わせて編纂し、編纂当時の政治思想や宗教思想によって潤色されていたものだったことが明らかになった。直木の指摘に従えば、記紀とは「特定の家門=天皇家だけがもっていた神話」だったのである。

では、天皇家だけがもっていた神話であった記紀は、大日本帝国憲法の中で、いかに国民の神話へと生まれ変わったのだろうか。「第1条 大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」、「第2条 皇位ハ皇室典範ノ定ムル所ニ依リ皇男子孫之ヲ繼承ス」、「第3条 天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」について、伊藤博文の解説を確認していく。第1条は、以下のとおりである。

恭テ按スルニ神祖開国以来時ニ盛衰アリト雖、世ニ治乱アリト雖、皇統一系宝祚ノ隆ハ天地ト与ニ窮ナシ本条首メニ立国ノ大義ヲ掲ケ我カ日本帝国ハ一系ノ皇統ト相依テ終始シ古今永遠ニ亘リ一アリテニナク常アリテ変ナキコトヲ示シ以テ君民ノ関係ヲ万世ニ昭カニス統治ハ大位ニ居リ大権ヲ統ヘテ国土及臣民ヲ治ムルナリ古典ニ天祖ノ勅ヲ挙ケテ瑞穂国是吾子孫可王之地宣爾皇孫就而治焉(注1)ト云ヘリ又神祖ヲ称ヘタテマツリテ始御国天皇ト謂ヘリ日本武尊ノ言ニ吾者纏向ノ日代宮ニ坐ツテ大八島国知ロシメス大帯日子淤斯呂和氣天皇ノ御子トアリ(注2)文武天皇即位ノ詔ニ天皇力御子ノアレマサム弥継継ニ大八島国知ラサム次トノタマヒ又天下ヲ調ヘタマヒ平ケタマヒ公民ヲ恵ミタマヒ撫テタマハムトノタマヘリ(注3)世々ノ天皇皆此ノ義ヲ以テ傳国ノ大訓トシタマハサルハナク其ノ後御大八洲天皇ト謂フヲ以テ詔書ノ例式トハナサレリ所謂「シラス」トハ即チ統治ノ義ニ外ナラス蓋祖宗其ノ天職ヲ重ンシ君主ノ徳ハ八洲臣民ヲ統治スルニ在テ一人一家ニ享奉スル

43) 原本は、舎人親王ほか撰『日本書紀』巻19天武下、1599年、[国立国会図書館蔵、コマ番号25]。

44) 古事記偽書説については、西條勉『古事記の文字法』笠間書院、1998年)が詳しい。

45) 泉谷康夫『記紀神話伝承の研究』吉川弘文館、2003年、1-2頁。

46) 同上、3頁。

47) 前掲書、直木孝次郎、22頁。

48) 前掲、小田省吾、1926年、40頁。

ノ私事ニ非サルコトヲ示サレタリ（注4）此レ乃憲法ノ拠テ以テ其ノ基礎ト為ス所ナリ⁴⁹⁾

下線で示した注1から注4までは、記紀、および『続日本紀』が原典である。注1は『日本書紀』の神代⁵⁰⁾、注2は『古事記』⁵¹⁾、注3は『続日本紀』⁵²⁾となる。注4の「シラス」は『古事記』の国譲り⁵³⁾からだが、井上毅はこの「シラス」について「正統の皇孫として御国に照し臨み玉ふ所の大御業」であって、領有を表す「ウシハク」ではない⁵⁴⁾とした。このことから、明治政府が天皇制を領有ではなく、統治と考えていたことがわかる。

第2条については、「皇位ノ継承ハ祖宗以來既ニ明訓アリ以テ皇子孫に伝ヘ万世易フルコト無シ」⁵⁵⁾と述べているが、これは『古事記』にある天照大神から天忍穗耳命の子供の邇邇芸命へと皇孫継承されたこと⁵⁶⁾についてである。

第3条の「神聖」については、「天地剖判シテ神聖位ヲ正ス」とし、これは『古事記』が根拠と解説している⁵⁷⁾が、『日本書紀』⁵⁸⁾に依拠していると思われる。「侵スヘカラス」は記紀が根拠ではなく、これはヨーロッパの立憲君主制においては通例であった「君主無答責」を表す。伊藤が憲法取調を行ったドイツでは、「国王の一身は不可侵である」（1850年、プロイセン憲法第43条）としていた。バイエルン憲法（1818年）第2章第1節は、「国王の一身は神聖にして不可侵である」とあり、ヴュルテンベルク憲法（1819年）第2章第4節も同様である⁵⁹⁾。「侵スヘカラス」は、プロイセンの憲法だけでなく、「南ドイツ各邦における初期立憲主義憲法から多くの規定を受容している」⁶⁰⁾ことが明らかである。

以上のことから、大日本帝国憲法の第1条から第3条は、にわかに日本臣民となった日本人が、天皇制の必然性に疑問の余地がないよう記紀に典拠を置き、ドイツの憲法に依拠した部分も、記紀による説明が可能なよう周到に計算されたものだと見える。

万世一系の天皇支配を肯定した記紀は、明治政府にとって都合がいい建国神話だったのであり、だからこそ公式に認めた唯一の国家神話になった。しかしこの記紀の「一国一神話化」が、日本各

49) 伊藤博文『帝国憲法義解・皇室典範義解』国家学会、1889年、2－3頁。

50) 舎人親王ほか撰『日本書紀』巻2神代下、1599年、[国立国会図書館蔵、コマ番号11]。「因勅皇孫曰葦原千五百秋之瑞徳国是吾子孫可王之地也宜爾皇孫就而治焉行矣宝祚之隆当与天壤無窮者矣」。

51) 太安万侶『古事記』、1682年、[国立国会図書館蔵、コマ番号91]。「吾者坐纏向之日代宮、所知大八嶋國、大帶日子淤斯呂和氣天皇之御子、名倭男具那王者也」。

52) 藤原繼繩『続日本紀』、1657年、[国立国会図書館蔵、コマ番号7]。「天皇御子之阿礼座弥繼繼大八嶋國知次（中略）此乃食国天下調賜平賜公民惠賜撫賜」。

53) 前掲書、『古事記』、[国立国会図書館蔵、コマ番号45]。「汝之宇志波祁流（此五字以音）葦原中国者我御子之所知国言依賜」。

54) 井上毅「古言」井上毅伝記編纂委員会編『井上毅伝』史料篇第5、国学院大学図書館、1975年、396－397頁。

55) 前掲書、『帝国憲法義解・皇室典範義解』、4頁。

56) 前掲書、『古事記』、[国立国会図書館蔵、コマ番号48]。

57) 前掲書、『帝国憲法義解・皇室典範義解』、4頁。

58) 舎人親王ほか撰『日本書紀』巻1神代上、1599年、[国立国会図書館蔵、コマ番号1]。

59) 齋藤康輝「明治憲法とドイツ各邦憲法 — 日本におけるプロイセン憲法およびドイツ系諸憲法の継受」『東洋法学』第61巻第3号、2018年3月、170頁。

60) 同上、171－172頁。

地に散在した神話や伝説が抹殺される要因となる⁶¹⁾。

第3節 抹殺された神話群

記紀自体に書かれているとおり、記紀とは既に存在し巷間に広まっていた多くの神話を取り込み、改作し、抹殺して作られたものである。しかし明治期以前には、かつて記紀に利用されて残ったものや、無視されたり、気づかれなかったりした神話群が日本各地に存在した。少なくとも大日本帝国憲法の精神的支柱として記紀が採用されるまでは、日本神話＝記紀とはなっていなかったはずである。

水野祐は、記紀自体が合目的的に選択されたものであり、合目的とは「忠君愛国の至情を根強くうつけさせることであり、それをもっとも強力に説明する方途として、神話とその役割を演じさせられた、(中略) 目的にふさわしくない内容の、神話や伝説は、それが神話や伝説ではあっても、いわゆる神話教育の場からは抹殺されてしまう」⁶²⁾ こととした。抹殺された神話群については、上田正昭が「記紀神話の世界が、日本神話のすべてを網羅したものであるかのように考えるわけにはいかない」⁶³⁾ と指摘し、瀧音能之も「日本神話は記紀神話がすべてではない」⁶⁴⁾ と述べている。岡本雅享は記紀以外の神話として、アイヌ民族の創造神コタンカラカムイの創世神話や人創りの神話、沖縄の琉球神道記(1608年)、中山世鑑(1650年)が記す沖縄本島のアマミキヨ、宮古島旧記(1748年)が記す宮古島のコイツヌの島づくりの神話、周辺の島ごとにある創世神話や島立ての伝承(多良間島のブナジェ神話など)⁶⁵⁾ を挙げ、また『出雲国風土記』にあるオミツヌ神の「国引き」について、「この独自の創世神話によって、出雲国は現在の日本国の中で、沖縄や北海道と同様、イザナギ・イザナミが作った国ではない」⁶⁶⁾ とした。

上田らの指摘はいずれも戦後のものだが、戦前はどうかだろうか。松村武雄は『国史と神話』(東洋図書、1940年)において、記紀を「我が国の神話」⁶⁷⁾ としたうえで、日本神話の特色は「国家・皇室を眼目とする中心を確立し、一切のものをこれに統合帰一させようとした日本民族の理念の表現」⁶⁸⁾ だと述べていることから、戦後の研究者らが言及した神話群が、1940年頃には完全に日本神話から抹殺されたと推察できる。

ところで松村は、1929年の『神話学論考』(同文館、1929年)において、興味深い指摘を行っていた。記紀成立時点において、記紀以外の「神話の湮滅」⁶⁹⁾ が行われ、「先住民族は、恐らく幾多の自己神話を歪歪せられ、若くは喪失せられてゐる」⁷⁰⁾ とする見解である。具体的には、闘争の勝者である天孫系民族の「集团的差別傾向及び構成本能」によって、劣敗者の神話をそのまま取り込んだり、改変して吸収したり、抹殺するかして記紀神話を成立させたことで、蝦夷、隼人、国栖の神

61) 水野祐『日本神話教育論』帝国地方行政学会、1971年、8-9頁。

62) 同上。

63) 上田正昭『日本史』岩波新書、1970年、79頁。

64) 瀧音能之『『出雲』からたどる古代日本の謎』青春新書インテリジェンス、2003年、23頁。

65) 岡本雅享『民族の創出—まつろわぬ人々、隠された多様性』岩波書店、2014年、178頁。

66) 同上、179頁。

67) 松村武雄『国史と神話』東洋図書、1940年、50頁。

68) 同上、98頁。

69) 松村武雄『神話学論考』同文館、1929年、276頁。

70) 同上、277頁。

話の多くが失われ、出雲神話も一部を失ったとした⁷¹⁾。記紀による「一国一神話化」の徹底によって、天皇の神格化が進行するなかでのこの指摘は、ずいぶん踏み込んだ内容といえる。

以上のことから、「一国一神話化」により、記紀以外の神話が日本神話から周縁化されてきたことが確認できた。また抹殺された神話群とは、明治期の「一国一神話化」によるものだけではなく、記紀成立時点において、すでに「一国一神話化」の原形ともいえるべき「神話の淪滅」が行われ、多くの神話群が失われていたのである。記紀以外の神話群は、「神話の淪滅」と「一国一神話化」によって、二度にわたり周縁化したといえる。

また記紀が宗教思想によって潤色されたという先行研究の指摘によって、植民地朝鮮における日本人研究者の檀君神話批判の要諦と全く同じというアイロニカルな事実が浮かび上がってきた。記紀神話と檀君神話の共通性が浮かび上がったともいえる。

第2章 檀君神話の在り処

本章では、記紀の「一国一神話化」が檀君神話に与えた衝撃を明らかにする。「一国一神話化」が植民地朝鮮に及んだ過程においては、檀君神話に対する否定的見解およびその反論としての擁護論が発生するが、従来の日本人研究者対朝鮮人研究者という二項対立にとどまらず、朝鮮人研究者の中でも評価が揺れていた点に注目しながら議論を進めたい。「一国一神話化」という国民国家と建国神話の不可分性を考察の枠組みに設定し、朝鮮と日本の建国神話の位相と、「一国一神話化」が植民地朝鮮に与えた衝撃を明らかにする。

第1節 檀君神話とはなにか

朝鮮の建国神とされる檀君については、13世紀末に仏僧一然（1206～1289年）によって書かれた『三国遺事』のみが実記と認められている。植民地期の朝鮮史編纂事業において、正史と認められた『三国史記』には檀君に関する記事がない。

『三国遺事』によれば、檀君神話はおおむね次のような内容である。「昔、桓因という天帝の庶子に桓雄がいた。3000人の配下を率いた桓雄は、太伯山上の神壇樹下に降臨、そこを神市とし、桓雄天王となった。桓雄は人間に化身した熊女と結婚、檀君が生まれる。檀君は唐の堯帝の即位後50年目の庚寅（紀元前2333年）に、平壤を都として朝鮮を建国した。さらに白岳山の阿斯達に遷都し、1500年治めた。周の武王が即位した己卯（紀元前1130年代頃）に、箕子が朝鮮を封じると、檀君は隠棲し山神となった。寿命は1908歳であった」⁷²⁾。

天孫降臨や統治期間、死亡年齢など荒唐無稽な内容では、記紀と遜色ない檀君神話だったが、記紀がその価値を天皇家で担保したのに対して、檀君には強力な担保がなかった。高雲基は『三国遺事』が、「幾度かにわたり刊行されたように思われる微かな痕跡は残るが、1512年朝鮮朝の中宗の時（中国の正徳年間壬申年）に最後に刊行されて以来、何ら消息を伝えない。（中略）忘れられ、さらに非常に限定的に読まれた本」⁷³⁾だとしている。こうなった原因については、「朝鮮朝儒者の排他性

71) 同上、276－277頁。

72) 原文は、一然『三国遺事』（底本は末松保和『三国遺事』学習院東洋文化研究所、1964年、32－33頁）。

73) 高雲基「徳川家蔵書目録に現れた『三国遺事』伝承」（金孝珍訳）『『三国遺事』の新たな地平－韓国古代文学の現在』勉誠出版、2013年、133頁。

が強く作用した結果」⁷⁴⁾であり、「著者が僧侶であるゆえに、内容も仏教一色だとみなされて、朝鮮の儒者たちからは忌避される本」⁷⁵⁾となったと述べた。朝鮮においては長く不遇だった『三国遺事』だが、朝鮮最後の印刷とされる壬申本以来、392年ぶり⁷⁶⁾となる1904年に、東京帝国大学文科大学史誌叢書が出版し、1926年には京都帝国大学文学部叢書が今西龍所蔵の順庵手沢本を影印出版する。一方植民地朝鮮では、1927年に崔南善(1890—1957)が京大本と朝鮮光文会所蔵本を底本として自身の雑誌『啓明』に発表した。東大本を底本としなかった理由は、解題において嘆いているとおり、間違いの多さが原因だろう⁷⁷⁾。

徳川光圀が刊行した『東国通鑑』⁷⁸⁾の序文では、林鶯峯が檀君を朝鮮の祖としながらも、素戔嗚尊を三韓の一祖として、日本と朝鮮を同一視した⁷⁹⁾。桜沢亜衣は江戸時代の檀君論について、「記紀との比較という視点」に立っている⁸⁰⁾と指摘する。『衝口発』(藤貞幹、1781年)と『鉗狂人』(本居宣長、1785年)における「スサノヲ」をめぐる応酬⁸¹⁾や、『閑田耕筆』⁸²⁾(伴蒿蹊、1801年)では、檀君を「スサノヲ」と同一視した。薩摩藩の『三国名勝図会』(1843年)では、苗代川(現、東市来町美山)にある「玉山廟」の祭神檀君について、『東国通鑑』を引用して説明している⁸³⁾。

以上のように、日本では『東国通鑑』が朝鮮通信使、あるいは文禄・慶長の役によってもたらされていたことで、江戸時代から朝鮮の祖としての檀君を認識し、記紀と檀君を結びつけた檀君＝「スサノヲ」説も現れている。しかし朝鮮では、唯一檀君を記載した歴史書である『三国遺事』が、1512年の出版以降、1927年に崔善南が雑誌で発表するまで400年以上忘れられたことにより、檀君は祭祀や土着的信仰として存在した⁸⁴⁾。

第2節 近代における檀君認識

近代における檀君認識については、「支配側である日本の檀君論は、植民地支配のイデオロギー

74) 高雲基「徳川本『三国遺事』の行方—尾張徳川家目録をめぐる—」『文化継承学論集』第4号、明治大学大学院文学研究科、2008年3月、33頁。

75) 同上。

76) 同上。

77) 崔南善「三国遺事解題」『啓明』第18号、啓明倶楽部、1927年3月、44頁【韓国語】。

78) 徐居正らによって、1484年に完成した朝鮮朝の歴史書である。

79) 『東国通鑑』巻1、出雲寺松柏堂、檀君[国立国会図書館蔵、コマ番号1]、素戔嗚尊[国立国会図書館蔵、コマ番号6]。

80) 桜沢亜衣「日本人の檀君論」『東アジア—歴史と文化—』第20号、新潟大学東アジア学会、2011年3月、23—24頁。

81) 藤貞幹が「素戔雄尊ハ辰韓ノ主也(中略)則新羅ノ君長タル明白ナリ」(藤貞幹『衝口発』、1781年、[国立国会図書館蔵、コマ番号3])と書いたのに対して、本居宣長は「新羅は弁韓にして辰韓に非ると、上件のごとくなれば、須佐之男命辰韓には縁なし」(本居宣長『鉗狂人』、1785年、『本居宣長全集』第5巻、吉川弘文館、1926年、523頁)と反論した。

82) 伴蒿蹊『閑田耕筆』、1801年(『日本随筆大成』第18巻、吉川弘文館、1994年、172頁)。「朝鮮国初の主を檀君といふ。これ素戔嗚尊にておはしますと、対馬にての話なりとなん。其素尊の朝鮮へ渡り給ひしといへる所、対馬の西北にて飛前と名号。又神功皇后、朝鮮を帰化せしめて、対馬より九州へ帰船まします所も、飛前といふ。これは国の南なりとぞ。(私按、素尊一旦新羅へ渡たまひしといふことは、神代紀中一書の説に見えたり)」。

83) 五代秀堯、橋口兼柄編『三国名勝図会』巻之8、1905年、[国立国会図書館蔵、コマ番号40—41]。

84) 佐々充昭「朝鮮時代における疫病流行と黄海道九月山三聖祠における檀君祭祀」『桃山学院大学総合研究所紀要』第39巻第3号、桃山学院大学総合研究所、2014年3月、246—250頁。

だったが、被支配側である韓国の檀君論は、それに抵抗するイデオロギーだった。抵抗イデオロギーとして形成、発展した近代檀君認識は、民族主義発展に多くの影響を及ぼしたが、同時に近代民族主義が近代檀君を再構成したともいえる⁸⁵⁾と韓国の歴史学者李英華は述べている。

近代民族主義が近代檀君を再構成した契機には、やはり崔南善による『三国遺事』の再発見があったといえるだろう。1904年10月に韓国皇室留学生に選抜され、東京府立第一中学校へ留学するも、わずか3か月で退学した崔南善は、文科大学史誌叢書版『三国遺事』を、1905年1月の帰国時に持ち帰り、20年以上かけて1927年にやっと自分の雑誌で発表した。巻頭では、「朝鮮古史研究上最も重要な一書として、流布が極めて少ないため学界の大きな損失となっていた三国遺事全篇を翻訳刊行することとなった。(中略)この貴重な古史が、これからは誰でも簡単に手にとって読める⁸⁶⁾と喜びを伝えている。しかし、申采浩(1880-1936)は「朝鮮上古史」(1926年頃)⁸⁷⁾の中で、『三国遺事』を『三国史記』の「附庸(亜流)」と断定し、両書が後代まで残ったのは「事大思想」によるものだと批判した⁸⁸⁾。さらに『三国遺事』に出てくる「帝釈」や「雄」、「天符」が、仏典の言葉であること、男性を神の化身、女性を獣の化身だとする極端な女性蔑視は、純粋な朝鮮固有の神話ではないと批判し、仏教徒による点綴としている⁸⁹⁾。また「読史新論」では、「檀君」の時代を「酋長政治」の時代ととらえ、多くの小国を聖人が取りまとめた⁹⁰⁾としたが、あとから発表した「朝鮮上古史」では、各部落ごとの信仰の対象である神壇を「小壇」、最も強い部落を「大壇」と称し、そこに祭られた檀君が「大壇君」だとしている⁹¹⁾。このことから「読史新論」の考えをより発展させたものが「朝鮮上古史」といえるが、一貫しているのは「朝鮮民族」(「読史新論」では「扶余族」としている)の「壇君-扶余-高句麗」の血統にこだわっていた点であり、箕子、衛氏などの他族を「我が歴史に参入させてはならない⁹²⁾とする徹底した民族主義者であった。申采浩にとっての檀君とは、「大壇君」という概念からも明らかだが、檀君族とでもいべき血族の祖先であって、特定の英雄が実在していたと考えていたわけではなく、朝鮮民族の創世神話であった。

佐々充昭は、申采浩と朴殷植(1859-1925)を「最高度に高揚した反日的雰囲気の中で、民族的団結をより強固なものにするための政治的イデオロギー⁹³⁾の牽引者と位置づけ、このイデオロギーを「朝鮮民族はすべて建国始祖檀君の血縁の子孫である」とする「壇君一大家族国家論⁹⁴⁾だと捉えて、両者を同じ民族主義者とした。しかし両者の理論には差異がある。申采浩は「檀君-扶余-高句麗」という直系の血統を重視した「檀君の子孫」である朝鮮民族を主張したが、もう一方

85) 前掲、李英華、141頁【韓国語】。

86) 崔南善「謝告」、『啓明』第18号、啓明倶楽部、1927年3月、1頁【韓国語】。

87) 「申采浩著『朝鮮上古史』(未完)は、1926年頃に執筆され、著者(申采浩)の逮捕投獄後の1931年に『朝鮮日報』紙上に人手を介して初めて公表された」(矢部敦子訳『朝鮮上古史』緑陰書房、1983年、凡例)。

88) 申采浩「朝鮮上古史」(未完、『朝鮮日報』1931年6月10日から6月25日、14回連載)『丹齋申采浩全集』上巻、蜚雪出版社、1995年(改訂)、40-41頁【韓国語】。

89) 同上、78頁【韓国語】。

90) 申采浩「読史新論」(未完、『大韓毎日申報』1908年8月27日から12月13日まで間欠的に50回連載)『丹齋申采浩全集』上巻、蜚雪出版社、1995年(改訂)、479頁【韓国語】。

91) 前掲、「朝鮮上古史」、77-78頁【韓国語】。

92) 前掲、「読史新論」、487-488頁【韓国語】。

93) 佐々充昭「檀君ナショナリズムの形成 - 韓末愛国啓蒙運動期を中心に -」『朝鮮学報』第174輯、2000年1月、85頁。

94) 同上。

の牽引者である朴殷植は、檀君朝鮮に続く箕子朝鮮を認め、「檀君と箕子の子孫を並べてみても、数千年間血が混ざり、同化され、箕子の子孫を檀君の子孫ではないと言うことはできない」⁹⁵⁾と中国からの侵入者を認め、そのうえで「檀君が先であり、箕子はその次だ。我々の根源をたどれば、檀君を始祖とすることが正しい。我が大東民族史も、檀君が人間界に降臨した年を紀元とすることが正しい」⁹⁶⁾と述べている。朴殷植は檀君と箕子の子孫を「大東民族」⁹⁷⁾と定義したが、佐々は朴殷植のこのような子孫意識について、「儒教的な素養が篤く、また、彼の活動母体であった西北学会⁹⁸⁾で、平壤に定都した二大始祖として檀君と箕子の双方を重視していたことによるもの」⁹⁹⁾と分析した。実際、1906年に書いた西北学会の前身となる西友学会趣旨書¹⁰⁰⁾と1908年の西北学会趣旨書¹⁰¹⁾では、檀君と箕子を「檀箕」と称し連続した国家とみなしている。亡命先の上海で発表された『韓国痛史』(1915年)でも、朝鮮の歴史を時代順に概観する中で、檀君朝鮮、箕子朝鮮、衛満朝鮮が連続した。一方で、檀君のあとに北扶余の解扶婁¹⁰²⁾が建国したとしていること¹⁰³⁾から、朴殷植においては「檀君—扶余—高句麗」が直系の血族だとしても、周辺の国々との混血を繰り返しながら、地理的にもより広範囲な民族的分布を展開したととらえていたと考えられる。

近代における檀君認識の形成時期について、従来の研究では1905年から1910年までの愛国啓蒙運動期¹⁰⁴⁾、または1904年から1908年の間¹⁰⁵⁾としている。本稿では、1920年代から30年代にかけ檀君論争を牽引した崔南善が『三国遺事』を再発見した1904年を起点に、朴殷植が『大東古代史論』を発表した1911年までとする。近代における檀君認識とは、『三国遺事』の再発見がもたらした檀君の再認識と、祭祀や土着的信仰という儀礼¹⁰⁶⁾の中に残っていた檀君を、あらためて民族の始祖として位置づけし直すという再生作業でもあったといえる。

一方日本においても近代歴史学の幕開けとともに、江戸時代からの檀君認識に新たな視点が加わった。檀君に対する否定的見解である。その嚆矢といえるのは、白鳥庫吉の「檀君考」であろう。「檀君の事蹟は元来伝説に根拠せる架空の仙譚」¹⁰⁷⁾、「檀君の事は全く伝説の牛頭旃檀に根底せる仮作譚

95) 朴殷植「大東古代史論」(1911年)『白巖朴殷植全集』第4巻、東方メディア、2002年、384頁【韓国語】。

96) 同上【韓国語】。

97) 同上、383頁【韓国語】。

98) 1908年、ソウルで組織された愛国啓蒙団体。

99) 前掲、佐々充昭、89頁。

100) 朴殷植「西友学会趣旨書」(『大韓毎日申報』1906年10月16日)『白巖朴殷植全集』第4巻、東方メディア、2002年、320頁【韓国語】。「在昔檀箕之世에 惟我開가 西首開人文之地라」。

101) 同上、「西北学会趣旨書」(『西友』第15号、1908年2月)、379頁【韓国語】。「我大韓에 同一白頭斗 枝派斗 同一檀箕斗 子孫에 尋源返本하야」。全集は『西北学会月報』としているが、西北学会は第17号(1908年5月)まで『西友』を発行、『西北学会月報』第1号は1908年6月発行である。

102) 檀君と西河河伯女の息子という説があるが、一方で北扶余の解慕漱の息子という説もある。

103) 朴殷植「韓国痛史」(1914～15年)『白巖朴殷植全集』第1巻、東方メディア、2002年、739～740頁【韓国語】。

104) 前掲、佐々充昭、66頁。

105) 全成坤『日帝下文化ナショナリズムの創出と崔南善』J&C、2005年、129頁。

106) 前掲、佐々充昭、2014年3月、246～248頁。

107) 白鳥庫吉「檀君考」(『学習院輔仁会雑誌』第28号、1894年1月)『白鳥庫吉全集』第3巻、岩波書店、1970年、2頁。

なり」¹⁰⁸⁾、「檀君の伝説愈々伝説の仮作譚と定まる」¹⁰⁹⁾、「檀君が愈々高句麗人の手に成れる仮作譚なる事に誤謬なからしめ」¹¹⁰⁾など、『三国遺事』の徹底的な史料批判を繰り返した白鳥は、「檀君の伝説は当時の思想を彰表(マ)する歴史上格好の記念物」¹¹¹⁾だと結論づけた。ちなみに「檀君考」では、檀君伝説が生じた時代を、仏教の朝鮮渡来時期と『魏書』編纂時期から類推すれば372年から551年までの179年間の間にあると述べているが、那珂通世が「朝鮮古史考」で、「檀君ノ伝記ノミハ漢史二本ヅキタルニ非ズシテ全ク朝鮮人ノ作りタル者ナリ」¹¹²⁾と発表したことから、「朝鮮の古伝説考」では、「檀君の事は漢史に見江ず」¹¹³⁾と改め、『魏書』に基づくとしていることに疑問を呈した¹¹⁴⁾。那珂も白鳥同様、檀君伝説を厳しく批判する。「此ノ伝説ハ、仏法東流ノ後、僧徒ノ捏造ニ出デタル妄誕ニシテ、朝鮮ノ古伝ニ非ザリ事ハ、一見シテ明カナリ」¹¹⁵⁾、「外紀ニ(中略)云エルハ全ク僧徒ノ妄説ヲ歴史上ノ事実ト為シテ、之ヲ節録」¹¹⁶⁾と断じた。「朝鮮の古伝説考」は、那珂の意見に同意しながらも、「此の妄説には、妄説だけの結構工夫あり」¹¹⁷⁾と述べて、他の古記と比較検証するが、結果的には、「高句麗の祖先として其国の僧侶輩が仮作せる人物なりと解釈すべき」¹¹⁸⁾だと結論づけた。こうした日本人研究者による先行研究が、その後の植民地朝鮮における檀君批判や檀君否定の基礎となったことは疑いようもない。

この時期、江戸時代の檀君＝スサノヲ説の亜流が発表される。落合直澄は『日本書紀』と『東国通鑑』から「五十猛神ト檀君トハ同神ニシテ素盞鳴神ノ御子ナルヲ知ルベシ」¹¹⁹⁾と主張した。これに対し星野恒は確証がないと述べ、江戸時代の藤貞幹の新羅王次次雄＝スサノヲ説¹²⁰⁾や紀繁継の檀君＝スサノヲ説¹²¹⁾にも否定的見解を示すが、一方で各種古記を引用しながら日韓一域説を唱え、「素戔嗚尊ノ新羅ニ主タルハ、諸書異説ナシ」¹²²⁾と主張した。星野は朝鮮を皇室の土地とし、種族、言語を一にするという、日鮮同祖論の立場から、朝鮮固有のものを否定した。しかし檀君を日本の神人と同一視した落合や紀の説も、日本が主になり、朝鮮と檀君の関係性を否定していることに変わりない。つまりあからさまな檀君否定論だけでなく、日鮮同祖論も檀君＝日本の神人説も、檀君否定の言説にほかならないのである。

第3節 檀君論争

108) 同上、4頁。

109) 同上、6頁。

110) 同上、9頁。

111) 同上、14頁。

112) 那珂通世「朝鮮古史考」『史学雑誌』第5編第4号、史学会、1894年4月、41頁。

113) 白鳥庫吉「朝鮮の古伝説考」『史学雑誌』第5編第12号、史学会、1894年12月、9頁。

114) 同上。

115) 前掲、那珂通世、41頁。

116) 同上、284頁。

117) 前掲、白鳥、「朝鮮の古伝説考」、11頁。

118) 同上、14頁。

119) 落合直澄『帝国紀年私案』飯島誠、1888年、25頁。

120) 前掲書、藤貞幹、[国立国会図書館蔵、コマ番号4]。

121) 紀繁継『八坂社旧記集録』上巻、1870年、[国立国会図書館蔵、コマ番号15]。

122) 星野恒「本邦の人種言語ニ付鄙考ヲ述テ世ノ真心愛国者ニ質ス」『史学会雑誌』第11号、大成館、1890年10月、22頁。

日本における檀君否定論は、前節で見たとおり白鳥が口火を切ったが、植民地朝鮮においては小田省吾（1871 - 1953）が嚆矢といえるだろう。

小田は1923年から1924年にかけて頒布した『朝鮮史講座』¹²³⁾において、「檀君朝鮮が半島古代史の一時期を画するといふことは、正しい歴史の研究法からは之を認めることが出来ぬ。又支那の根本史料には全く見えて居らぬ」¹²⁴⁾と述べ、箕子朝鮮を「開国伝説として取扱へば足る」¹²⁵⁾とした。さらに「檀君伝説に就て」という附節のなかで、徹底した檀君否定論を展開している。小田とは朝鮮史編修会¹²⁶⁾の同僚だった稲葉岩吉（1876 - 1940）も、「いかにしても、三国 - 高句麗・百済・新羅の各々が、特色づけていた開国物語を、檀君伝説の下に並べることは出来ない」¹²⁷⁾と述べ、檀君神話を三国と同列に扱うことを拒んだ。小田と稲葉の檀君神話に対する徹底的な拒絶の根底には、記紀の「一国一神話化」があることは間違いないだろう。日本国内の神話群を排除した論理をもってすれば、おそらくは白鳥らの檀君否定でも足りたはずである。しかし檀君神話が民族主義的な再生を果たしたことは、彼らの危機感を煽るのに十分であり、その結果、植民地朝鮮では苛烈な檀君批判が続いたといえる。

植民地朝鮮においてだけでなく、日本でも檀君批判が展開された。『朝鮮史』に先立ち計画された「朝鮮半島史」の編纂に携わった三浦周行（1871 - 1931）は、檀君伝説を「後世僧侶の附会」¹²⁸⁾とし、「朝鮮が北方支那の移民の間に発生した箕子伝説を採用して其事大心を表現させつゝも、尚ほ其間自ら抑へ難き独立自尊心の閃きと共に、宗主国に対する軽き反抗心を起して之を満たさんが為めに、（中略）殊更に唐堯と同時代の神人とし、又自ら朝鮮と号したとする中にも見え透いた作意と包みきれぬ誇りが窺はれる」¹²⁹⁾として、神話であること自体を否定した。小田と同じく朝鮮史編修会委員だった今西龍（1875 - 1932）は、1919年に京都帝国大学で行った講演において、檀君伝説は高麗が「自国独特の開国の祖を欲するの情」¹³⁰⁾から意図的に作ったものだとして述べている。稲葉は1921年12月の『東京朝日新聞』に掲載された「朝鮮の文化問題」において、檀君神話を民族主義運動の旗印とする風潮に、「日本国家の一員であるという理解すら持つことが、不可能になる」¹³¹⁾と憂慮した。朝鮮総督府が天皇制の徹底と朝鮮人の日本臣民化を図るためには、「一国一神話化」の推進が必須であり、檀君の象徴化は何としても避けたい事態だったといえる。

こうした状況の中で、小田が「謂ゆる檀君伝説に就て」（『文教の朝鮮』、1926年2月号）を発表した。檀君否定の理由として、第一に、那珂や白鳥といった大家が仏僧の捏造説を指摘しているこ

123) 朝鮮史学会発行雑誌である『朝鮮史講座』は、「要項号」（「発刊の辞」は1923年5月付け）によると「毎月1回発行1ヶ年完結」とあり、「小田省吾略歴自記」（『辛未洪景来乱の研究』、小田先生頌寿記念会、1934年、1-10頁）には、1923年9月から1924年11月まで全15号で完結したと記述している。

124) 小田省吾「朝鮮上世史」『朝鮮史講座』第1、朝鮮史学会、1923 - 1924年、32 - 33頁。

125) 同上、33頁。

126) 朝鮮総督府官制部署。『朝鮮史』全37巻、『朝鮮史料』全20巻の編纂事業を行った。

127) 稲葉岩吉「朝鮮民族史」『朝鮮史講座』第2、朝鮮史学会、1923-1924年、32頁。

128) 三浦周行「朝鮮の開国伝説」（『歴史と地理』第1巻第5号、史学地理学同友会、1918年1月）『日本史の研究』岩波書店、1930年、249頁。

129) 同上、252頁。

130) 今西龍「朝鮮史概説」『朝鮮史の栞』、近澤書店、1935年、71頁（「後記」には「朝鮮史概説」が「大正八年八月、京都帝国大学第十回夏期講演会に於ける講演の手記」であると書かれている）。

131) 稲葉岩吉「朝鮮の文化問題」（三）『東京朝日新聞』1921年12月14日付。

と¹³²⁾、第二に、「三国遺事」以前に書かれたものがないこと¹³³⁾、第三に、高麗忠烈王以前に存在した証拠がない¹³⁴⁾ことを挙げ、白鳥の檀君否定論の「卓見には敬服」¹³⁵⁾すると述べた。さらに檀君伝説は、「仏の保護を受くべき特別な国」¹³⁶⁾であることを示すための捏造だとしたうえで、その背景には、かつて高句麗が領有した満洲や朝鮮半島北部が、高麗の土地であるという主張が隠されているとした¹³⁷⁾。檀君伝説が、仏教の加護と蒙古による領土はく奪の反動でできたものだ¹³⁸⁾というのが小田の主張だったが、内容的には従来の檀君否定と変わらない。ただ「内鮮一家をなしたる今日に於て此の檀君崇拜を如何に取扱ふべきか」¹³⁹⁾という結語に、稲葉同様の懸念があったことが表れている。日本においては順調に遂行された「一国一神話化」が、植民地朝鮮では支障をきたしていたのである。この小田の論文に崔南善が反発した。

崔南善が問題視したのは、朝鮮総督府の教育機関雑誌である『文教の朝鮮』が、朝鮮の建国神を冒涇した論文を掲載した点にあり、小田の主張を「許しがたい妄論悖説」¹⁴⁰⁾と非難した。抗議の対象は小田だけにとどまらず、日本で最初に檀君否定論を発表した白鳥や、続く那珂、今西、三浦が名指しされている¹⁴¹⁾。崔南善の反論は、まず『三国史記』に檀君記事がないことについて、撰者が儒教的思考態度であったため排除したせいだとした。次に中国の書籍にないという批判は、檀君の本質に対する理解が欠け、『三国志』韓伝の「天君」にその片鱗がみえるとした。また僧の撰述であるために仏教的名句が多いが、書かれた当時としては当然のことだとした¹⁴²⁾。そのうえで、檀君神話が高麗の「抑圧された民族感情から生まれた一神話小説であるならば、日本の歴史の重要な部分もまた同様の運命にある」¹⁴³⁾と指摘している。崔南善は、記紀の神代と檀君神話の類似性を示唆することで、日本人研究者の共感あるいは罪悪感を期待したかもしれない。しかし記紀がいかに天皇家にとって都合のいい取捨選択を行った荒唐無稽な神話で、その点において檀君神話と遜色ないとしても、日本神話＝記紀という「一国一神話化」を日本が選択してしまっている状況では、崔南善の主張が日本人研究者に通じるはずもなかった。1925年から東亜日報の嘱託を務め、「檀君論」、「白頭山觀參記」、「檀君神典の古義」、「檀君と三皇五帝」¹⁴⁴⁾など、檀君や朝鮮史に関する連載や多くの記事を執筆した崔南善は、1928年10月朝鮮史編修会嘱託となり、12月には朝鮮史編修会委員となった¹⁴⁵⁾。檀君論争は、朝鮮史編修会へと舞台を移す。

132) 前掲、小田省吾、1926年2月、33頁。

133) 同上、34頁。

134) 同上。

135) 同上、36頁。

136) 同上、36－37頁。

137) 同上、37頁。

138) 同上、38頁。

139) 同上、40頁。

140) 崔南善「檀君否定の妄—『文教の朝鮮』の狂論—」『六堂崔南善全集』第2巻、玄岩社、1974年、77頁（初出：『東亜日報』1926年2月11日付（上）、2月12日付（下）【韓国語】）。

141) 同上。

142) 同上、78頁。

143) 同上。

144) 「檀君論」は1926年3月3日－7月25日、「白頭山觀參記」は1926年7月28日－1927年1月23日、「檀君神典の古義」は1928年1月1日－1928年2月28日、「檀君と三皇五帝」は1928年8月1日－1928年12月16日の連載である。

145) 崔南善が朝鮮史編修会に入った目的を、孫である崔学柱は「『朝鮮の檀君』を歴史的事実、世界的

朝鮮史編修会の会議において、黒板勝美（1874－1946）をはじめ、小田、稲葉、今西らの日本人研究者と檀君記事の掲載をめぐる攻防が続いた。論戦のクライマックスは、1934年7月に開催された第8回委員会である。既に刊行されていた第1編には、檀君記事が割注と頭注にしかないと訴えた崔南善は、残務として「正篇か或は補篇として檀君箕子に関する事実を編纂したい」¹⁴⁶⁾と食い下がった。しかし、そもそも檀君神話を掲載する意思がない日本人研究者たちは、編年体という編纂方針を盾に檀君記事を入れるところがないと拒絶する。「思想的・信仰的に発展したものを纏めて別編として編纂」¹⁴⁷⁾する譲歩案を提案した崔南善に対し、黒板は「檀君・箕子は歴史的人物でなく、神話的のもので、思想的・信仰的に発展したのであるから思想信仰方面から別に研究すべきものであつて、編年史の中では取扱ひ難いものであり、(中略)若し之を別編として編纂しやうとすれば、勢ひ等しく思想信仰方面に於て重要な展開を示して居る儒仏の方も亦た別に編纂しなければ」¹⁴⁸⁾と述べ、他の思想信仰の別編まで作る時間的余裕がないと難色を示した¹⁴⁹⁾。檀君・箕子は「朝鮮人の中では歴史的事実と認識されたもの」¹⁵⁰⁾だと訴えた崔南善に対し、小田は別編の編纂に含みをもたせたが¹⁵¹⁾、結果的にいえば檀君論争はこれで打ち切りとなり、正編の増補はもちろん、別編の作成も行われていない。崔南善の主張は徒労に終わった。

一方で朝鮮人研究者の中にも、檀君神話の位置づけについて疑問を呈する者がいた。白南雲(1894－1979)と金台俊(1905－1950)である。白南雲は「檀君神話は、文献上に現れる最も古い建国神話であるだけに、貴重な史料である。しかしこれを実在化し、神秘化してはいけぬ。ただ我々がその中に反映されたところの原始状態を、多少とも窺うことができる点に、貴重さがある」¹⁵²⁾と述べ、史実として扱うことや、信仰化することに反対した。金台俊(1905－1950)は、檀君神話を「社会の発展に伴い、漸変する形態によって口碑に伝わり、後日史家の手で当時の政治的意味までを含み、新しく潤色され記録されたもの」¹⁵³⁾としたうえで、日韓併合を経て「小市民たちの民族的××

事実として成立させようとした」(『月刊朝鮮』朝鮮ニュースプレス、2012年1月号)と述べたが、朝鮮総督府側では崔南善を利用しようとした可能性は大きい。三・一独立事件で収監されていた1921年6月、当時『国民新聞』の顧問だった阿部充家は、崔南善の仮出獄を要請する書簡を朝鮮総督齋藤實へ送り(阿部充家→齋藤實(1921年6月25日、1921年6月26日)「齋藤實関係文書」、国立国会図書館憲政資料室所蔵)、これを齋藤が了承したことで出獄できたことは、監獄課長が齋藤へ宛てた書簡に「崔南善仮出獄の件は予て御内顧を承り既に一切準備明十八日正午出獄の手續にて如何時間は御指図により如何様にも取極候ても宜敷」(柿原琢郎→齋藤實(10月17日)「齋藤實関係文書」、国立国会図書館憲政資料室所蔵)とあることから明らかである。また1922年に阿部が齋藤へ宛てた書簡では、「崔南善に衣食の途を与ふる事は金性洙以上の効果あるやも不可知」(阿部充家→齋藤實(1922年6月23日)「齋藤實関係文書」、国立国会図書館憲政資料室所蔵)と書かれている。以上のことから、朝鮮総督府が崔南善を政治的に利用しようとしていたことは確かであり、朝鮮史編修会の職はその一つであった可能性は高い。

146) 朝鮮総督府朝鮮史編修会『朝鮮史編修会事業概要』、1938年、66頁。第8回委員会議事録(1934年7月30日)。

147) 同上、67頁。

148) 同上、67－68頁。

149) 同上、68頁。

150) 同上。

151) 同上、69頁。

152) 白南雲「檀君神話に対する批判的見解」(『朝鮮社会経済史』、1933年)李基白編『増補版檀君神話論集』セムン社、1988年、181頁【韓国語】。

153) 金台俊「檀君神話研究」(『朝鮮中央日報』1935年12月6日～12月24日)李基白編『増補版檀君神話論集』セムン社、1988年、213頁【韓国語】。

は大きかった。大倭教を始め、檀君教・××教など諸々の宗教が檀君を中心に起こった。檀君学者も、檀君教主も現れた。1914年には『神壇実記』、『檀祖事攷』、『檀典』、『檀典要義』などが編纂、出版され、檀経『三一神話』のような牽強附会の説が濫造された。万能神かつ朝鮮の父である檀君は日韓併合後、無用の長物と化した¹⁵⁴⁾と述べ、檀君をめぐる当時の社会風潮を批判した。一方で金台俊は、日本人研究者の檀君否定を批判する。「神話の存在性を知らず、神話というものを後人の仮作した一時的作品だとすれば、どの国の上古神話であろうと、学問の対象になるものがどこにあるだろう。もし一時の仮作だというなら、仮作者の仮作動機をその時代の社会性から求めてみようとせず、曲意(マ)で文献を解析し、政治的先入見で既定した結論を抽出する無謀は、どれほど学問的罪悪だろう。神話というものは、根拠と理由なく一時に造作できるものではない。抹殺は官僚的偏見に過ぎない¹⁵⁵⁾とする指摘は、記紀の成立過程や「一国一神話化」に対する批判を想起させるが、当時の朝鮮人研究者は、あからさまな記紀神話批判を許される状況ではなかったはずである。

白南雲や金台俊の懸念は、日本人研究者による露骨な檀君否定とは異なり、檀君神話を政治的に利用することや宗教的、民族主義的象徴として扱うことの危険性に対する警告だった。しかしその根底には、記紀による「一国一神話化」に対する批判があったとみることができる。

第4節 檀君神話排除の論理

本来であれば国ごとにそれぞれの建国神話があり、その建国神話が荒唐無稽であろうが、僧侶が書こうが、成立時期が何時であろうが、他国の研究者が干渉することではない。それはあくまで研究にとどまるものであって、神話そのものを否定するものではない。しかし日本人研究者らの檀君否定論は反論が止むまで繰り返された。その目的は「一国一神話化」以外の何ものでもない。日本神話は記紀であって、一国に二つの神話は不要であり、何より併合によって日本臣民となった朝鮮人に、日本臣民としての自覚を持たせるためには、檀君神話は目の上の瘤でしかなく、排除する以外に方法はなかったのである。申采浩や朴殷植による檀君の象徴化や崔南善の反発は、火に油を注ぐようなものであって、「一国一神話化」の進行を止める力はなかった。日本人研究者らによる檀君神話排除の論理とは、国民国家と建国神話が不可分の関係にあるという「一国一神話化」の論理にほかならない。

しかし朝鮮人研究者らによる檀君論もまた、「一国一神話化」だった。スミスがいう国民共通の神話と歴史が、国家発展にとって必要不可欠なものであるという論に従えば、朝鮮の独立もまた檀君神話と不可分な関係にあったからである。日本の「一国一神話化」が、朝鮮人研究者らに衝撃を与え、檀君を再認識させることになり、民族主義運動へと駆り立てたとも考えられる。

おわりに

本稿では、国民や国家の形成に果たす神話の重要性と他者を排除する論理を表す言葉として、「一国一神話化」という用語を設定したうえで、大日本帝国憲法の精神的支柱となった記紀による「一国一神話化」を明らかにし、国民国家と建国神話の不可分性から朝鮮と日本の建国神話の位相と、「一国一神話化」が植民地朝鮮に与えた衝撃を明らかにした。

154) 同上、225頁【韓国語】。論者によって、「檀君」と「檀君」の表記がある。

155) 同上、212頁【韓国語】。

第1章では、幕末の日本人に国民国家意識がなく、天皇への畏敬の念も少なかったことを確認し、こうした人びとを日本臣民にするため、大日本帝国憲法が出自神話を必要としたことを明らかにした。ばらばらの日本人を日本臣民化し、天皇による統治を可能とするには、神話力が不可欠であり、記紀がその役割を担った。記紀は成立当初、「一国一神話化」の淵源ともいえる「神話の淪滅」によって神話群を抹殺したが、明治期になって、日本神話＝記紀という「一国一神話化」により、記紀以外の神話群を日本神話から除外した。

第2章では、記紀の「一国一神話化」が檀君神話に与えた衝撃を明らかにした。本稿では近代朝鮮における檀君認識の形成時期を1904年から1911年としたが、日本においては1894年の段階で、白鳥庫吉が檀君否定論を発表する。白鳥の意図は明らかにできなかったが、併合後の檀君否定論が「一国一神話化」による朝鮮人の皇国臣民化を目的としていたことは明白である。しかし、それに対抗した朝鮮人研究者らの檀君擁護論も、檀君神話の「一国一神話化」といえ、その究極の目的は朝鮮民族の独立にあったといえる。一方で朝鮮人研究者による檀君神話への批判は、檀君が政治的、宗教的、民族主義的に象徴化されることへの警鐘であり、日本人研究者らの檀君否定論とは明らかに異なる。

以上のことから、日本人研究者と朝鮮人研究者の議論は、国民国家と建国神話の不可分性という点において実は同質的であり、日本がもたらした「一国一神話化」の衝撃は、そのまま朝鮮民族が主体となる「一国一神話化」の希求へとつながったといえる。

こののち、さらなる朝鮮人の日本臣民化を急ぐ朝鮮総督府では、朝鮮総督府編纂の『国史』教科書から朝鮮史を排除するという「一国一神話化」を進めることになった。

参考文献

I. 日本語

- 浅見登郎 (1928) 『日本植民地統治論』 巖松堂書店。
 アントニー・D・スミス (2018) 『ナショナリズムとは何か』 庄司信誠、筑摩書房。
 市川正明 (1980) 『日韓外交史料 8 保護及併合』 原書房。
 李炯植 (2013) 『朝鮮総督府官僚の統治構想』 吉川弘文館。
 姜徳相 (1984) 『【新装版】朝鮮独立運動の群像 — 啓蒙運動から三・一運動へ』 青木書店。
 駒込武 (1996) 『植民地帝国日本の文化統合』 岩波書店。
 条約局法規課 (1971) 『日本統治時代の朝鮮 (「外地法制誌」第四部の二)』 外務省。
 白鳥庫吉 (1986) 『朝鮮史研究』 岩波書店。
 高橋秀寿 (1995) 「ドイツ「国民」の歴史の変遷と現在 — ミリュエと「想像の共同体」—」 『立命館言語文化研究』 第6巻第5、6号、立命館大学言語文化研究所。
 朴慶植 (1973) 『日本帝国主義の朝鮮支配』 上・下、青木書店。
 橋川文三 (2015) 『ナショナリズム — その神話と論理 —』 筑摩書房。
 三浦祐之 (2010) 『古事記を読みなおす』 筑摩書房。
 三浦祐之 (2016) 『風土記の世界』 岩波書店。
 水野祐 (1996) 『日本神話を見直す』 学生社。

II. 韓国語

1. 김동환 (2012年3月) 「檀紀年號 成立의 歴史的 背景 — 檀君 紀年 意識을 中心에 —」 『仙道文化』 第12巻、國際腦教育総合大学院国学研究院。
2. 金成俊 (1991年6月) 「慶南密陽 近代教育의 搖籃 正進學校 研究 — 李炳憲의 思想과 그 創學理念에 關聯 하여 —」 『國史館論叢』 第23輯、國史編纂委員會。
3. 백동현 (1998年9月) 「신채호와 `국(國)` 재인식」 『歴史와 現實』 第29号、韓国歴史研究会。

4. 申采浩 (1995) 『申采浩 歴史論説集』現代実学社.
5. 李京燮 (2017年12月) 「白雲南의 단군신화 인식」『東國史學』63輯、東國史學研究所.
6. 李敏弘 (2017年12月) 「禮樂論과 한국 歷代王朝의 年號・諡號・廟號」『東方漢文學』第73輯、東方漢文學會.

III . 英語

- Dann, Otto (1993) *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*, München, Verlag C.H.Beck.
- Smith, Anthony D. (1986) , *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1991) , *National Identity*, Reno, University of Nevada Press.
- Smith, Anthony D. (1996) , *Nation and their pasts, Nations and nationalism*2(3), pp358-365.

“One Country, One Founding Myth Policy” by the Kiki, and the Dangun Myth

Shoko KITAYAMA

(Doctoral Course Student at Graduate School of Letters, Hokkaido University)

This article sets the term “one country, one founding myth policy” as expressing the importance of a founding myth that contributes to the formation of a nation or state and the logic of excluding others. Based on this term, I examined the phase of the founding myths of colonial Korea and Japan.

The first part of the article confirms that the Japanese at the end of the Edo period had no consciousness of being a nation-state and that there was little sense of awe regarding the Emperor. To my understanding, the constitution of the Empire of Japan needed a myth of Japanese origin to make these people Japanese subjects. From the above, I clarified the actual situation of “one country, one founding myth policy” by the Kiki that became a spiritual pillar of the constitution of the Empire of Japan.

The second part of the article reveals the impact on colonial Korea of “one country, one founding myth policy” that was brought about by the inseparability of the nation-state and the founding myth, and the phase of colonial Korea and Japanese myths.

From the above, the sharp arguments of Japanese and colonial Korean researchers are in fact homogeneous in terms of the inseparability of the nation-state and the founding myth. Therefore, it can be said that the impact of “one country, one founding myth policy” by the Kiki brought by Japan directly led to the desire to seek a “one country, one founding myth policy” by the Dangun myth of the Koreans.

