

在日朝鮮人一世のコスモロジーと郷村社会

－ 「儒教的家族」の信念体系と行動様式 －

梁 愛舜*

在日朝鮮人一世が開始したチェーサは、在日朝鮮人社会の紐帯となり、いまでは子孫に出自意識を植えつける機能をも潜在的に果たしている。チェーサは、ホスト社会から在日朝鮮人社会の存在を浮き彫りにする、象徴的な集団現象である。本稿は、チェーサという祭祀儀礼を当たり前のこととして営み尊んできた、一世の生活世界の構造を理解しようと、朝鮮半島郷村社会の価値観と行動様式を探ることを目的にしている。郷村社会は、聖・俗未分化のゲマインシャフトの社会であった。儒教的価値観を「聖なる天蓋」として戴く家族・親族は、祭祀を目的に組織され、その祖先に対する「孝」の永続的な実践を「誓った。祖先祭祀は、厳しい生業にたちむかう家族の生活に聖性をあたえ、郷村社会の慎ましい生活を神聖化することによって、儒教的価値観と世俗生活の循環を媒介した。一世の時代に、儒教の失墜と植民地「産業化」という未曾有の「危機」の到来により、郷村社会の既存の循環構造は断ち切れ、資本の文明化作用は容赦なく家族の崩壊をまねき、郷村社会の秩序を世俗化した。しかし、アイデンティティへの求心作用がよければたらき、「新しい」秩序と対抗するかのよう祖先祭祀はかたくなに重んじられ、保守された。離散した家族は場所を変えて、その一員である「故郷」と結合する絆の象徴として、共通する信念体系のもとにチェーサをおこなった。デュルケムのように、集団の特性は宗教表象によって顕在化する。宗教は信念体系とその儀礼行為をとおして、集団の社会的連帯を形成するとともに当該集団を活性化する。

キ - ワ - ド : アイデンティティ, 家族・親族, 習慣体系, 儒教, 「孝」, 祖先崇拜, チェーサ, 聖俗

目次

はじめに

1. 「儒教的家族」
 - (1) 「孝」の場
 - (2) 父との距離
 - (3) 女性の地位
 - (4) 超時空間的「孝」 祭祀
2. 親族集団と祖先
 - (1) 「タンネ(堂内)」親族と喪服制
 - (2) 「ムンジュン(門中)」親族
3. 儒教の周辺
 - (1) 「下位宗教」の機能
 - (2) 巫俗・仏教と交流する人びと

むすび

はじめに

在日朝鮮人社会は、ホスト社会との社会的緊張関係と文化的イデオロギー的対抗関係をさまざまに内包しながら、これまでその統合を果たしてきた。家族の営む祭祀儀礼・チェーサを軸に家族・親族と、その周縁集団の統合がはかられてきたのである。チェーサは同時に一世の望郷を顕現し、新しい世代に出自意識を植えつけ、エスニシティを保持するといった潜在的機能も果たしている。

* 立命館大学大学院社会学研究科博士後期課程

チェーサとは伝統的祭祀儀礼、つまり儒教的祭祀儀礼にほかならない。この祭祀儀礼をおこなわしめる原動力はなにか？ 本稿は、この問題の回答を得ることを目的とするものである。そのためには、一世が生まれ育った、朝鮮半島郷村社会¹⁾に目を向けなければならないだろう。

一世は、直接郷村社会から一世に固有のコスモロジー、すなわち伝統的な価値意識と文化を授けられたのである。一世は、たとえ幼少期のほんのわずかな期間しか生活しなかったにしろ、両親をはじめ一世を取りまく人びととともに、まぎれもなく郷村社会に根づいていた生活者である。一世のコスモロジー²⁾形成に影響をあたえた人びとの信念体系³⁾と行動様式を探ることによって、一世がチェーサを内面化した情景を描くことができると思う。はじめに、郷村社会の歴史的伝統と考えられる家族の信念体系に迫る。つぎに、郷村社会の家族の生活を規定している、儒教的信念体系が親族の序列関係を定め、祖先崇拜を軸に親族集団を形成していたことを示したい。それによって、朝鮮半島の家族・親族はチェーサと不可分の関係にあったことを理解することができるであろう。いうまでもなく、チェーサは、儒教的信念体系という集合表象を顕現する一形式であり、行動様式のひとつである。

本稿の考察にあたり、19世紀末の朝鮮半島見聞記、そして李氏朝鮮の後期社会と儒教に関する韓国の研究を資料として用いる。また、植民地時代に朝鮮総督府が発行した資料や当時の日本人研究者の報告資料に依拠するほか断片的ではあるが、数人の在日朝鮮人一世から直接聞き取りをおこなった内容も同様に資料として用いることにする。

本論に入るまえに、郷村社会の歴史的変動について簡単に述べたい。

歴史的に概観すると、郷村社会の社会構造は、李氏朝鮮時代前期と後期に大きく区分される。前期は、高麗末から引き継いだ仏教的価値意識やモラルと儒教的価値体系とが交差する、「複合文化」の様相を示した社会であり、後期は、とくに朱子学的価値観念が唯一正統な秩序として機能した一元的社会である。たとえば、前期の郷村社会における家族形態はゆるやかな父母両系的家族形態が支配的だった。長期間の「婿留婦家」の慣例があり、夫は子供が成長するまで妻の家族と生活をともにし、妻の親族を含む両系的家族・親族集団を形成した。しかし後期になると、父子関係中心のつよい父系単系主義的家族・親族形態になり、同姓同本・同姓異本・異姓同本の不婚が構造化するようになる⁴⁾。また前期から後期の変化は喪(葬)祭礼によっても明らかである。前期には火葬、埋骨および寺社での斎事といった仏教儀礼が残存したが、後期になるとこれが埋葬、3年喪、家族祭祀といった儒教的喪祭礼に完全に取ってかわるようになる⁵⁾。

後期においてますます顕著になる儒教の制度化とその完成は、李氏王朝が開国以来、強制的・半強制的に押し進めた教化政策の結果である。主に、学制・科挙制度の整備、旌表(人の善行や功績をほめ、世に知らせること)による儒教的倫理観の一般化、儒教的通過儀礼の普及が大である。こうして固定化し膠着化した儒教的社会構造は、20世紀にいたるまで維持された。李光奎によると、「李氏朝鮮後期の社会は、朝鮮的といわれる性格をつよく持っており、今日われわれが伝統的と認識している形態はこの時期のものである」という⁶⁾。この後期

郷村社会の価値意識と行動様式が、在日朝鮮人一世のプロトタイプを形成したのであり、従って在日朝鮮人社会のエスニシティの源流であるといえよう。

19世紀末から20世紀にかけて、朝鮮半島の伝統的価値観と秩序意識は揺らぎはじめる。1884年の甲申政変⁷⁾、1894年にはじまる農民戦争とそれにつづく義兵闘争、1896年の甲午改革⁸⁾等、郷村社会の近代化の動きが活発化する。旧秩序の改革と列強の侵略に反対するこれらの民衆闘争は、結局、李氏王朝と外国の武力によって鎮圧される。闘争自体、儒教的枠組みを取り払うことができなかったという限界をもち、朝鮮半島は内部から殻を打ち破ることに失敗する。そして、1910年の「韓日併合」は、郷村社会に外部からの変化をもたらし、郷村社会の秩序は世俗化する。

故郷と切り離された一世は、日本において当然のこととして「自動的」にチェーサ⁹⁾を開始した。チェーサは、在日朝鮮人に「共通の信念」で結ばれているという安心感と帰属意識をあたえ、在日朝鮮人社会の生活世界に澁刺とした勢いをもたらす。現在は、二世三世が営んでいる。一世は、新しい世代に儒教の信念体系を直接伝えることはできなくても、チェーサを確実に伝達したのである。

1. 「儒教的家族」

儒教の信念によって理想的とされる家族の類型は、19世紀の郷村社会においてすでに定着している。それ以後、李氏朝鮮崩壊、植民地時代を経て、今日なおその命脈がある。

(1) 「孝」の場

儒教の標榜する「徳治国家」は、法律や刑罰をもって民を治めるのではなく、道徳的善政によって民を導くことである。そのためには「修己治人」、まず徳を積み礼を正し自身を修養することによって、人に知徳を及ぼすようになることが先決である。そのような人物を君子と称する。徳の精神は「仁」である。仁は真心と思いやりあふれる愛を意味する。儒教の先導者は、「修己治人」を治者の立場にたつものだけではなく、衆人に求めることによって、道徳的關係で結ばれる社会の形成を可能だと信じた。儒学者はそのための基本的対人関係のルールを定め、これを尊い価値として人びとにその遵守をもとめたのである。

社会関係に直接影響をおよぼした徳目は、「三綱五倫」の実践徳目である。「三綱」は、君は臣の綱、父は子の綱、夫は妻の綱のことであり忠・孝・貞の従属関係をあらわす。「五倫」は、父子間の親愛、君臣間の正義、夫婦間の区別、長幼間の序列、朋友間の信義のことである。「三綱五倫」は、人間関係を築く基本として「徳治国家」における人心統率のかなめである。「三綱五倫」実践の思想的背景を「五常」といい、仁・義・礼・智・信を意味する。儒教は、このような倫理観を主に提唱したのである。

なかでもとくに「孝」精神は、政治社会生活のすべてに優先する。家族関係に直接かかわる父子有親、夫婦有別、長幼有序を柱とする「孝」実践の要求は、儒教儀礼の制度化にともない「儒教的家族」倫理の中核を形成し、李氏朝鮮500年間の家族・親族生活と社会関係を規定したのである。

儒教的家族は、父と子の関係をもっとも重要

視する。父子関係が正しく定位すれば、家族の存立基盤は確固としたものになり、社会の秩序は安定すると考えられるからである。父子関係は人間社会の最小の関係として、人間同士の基礎的關係の出発点であると捉えられた。そして父と子の関係とは、「孝」の具体的な行為を子に要求する、主に子が父に尽くす関係である。次の文章は朝鮮半島の理想的な父子関係をよく表している。

「子どもがごく幼いころから、まず教えこまれることは、父親に対する尊敬である。父親に対して不服従な場合は、いつでもすぐに厳しい罰を受ける。……息子は決して父親と遊ぶことがなく、父親の前で煙草を吸ったり、あまりくだけた姿勢をとることは許されない。だから、裕福な家庭では、息子はくつろいだり友だちと遊ぶための特別な部屋がある。息子とは、父親の召使いでもあり、よく父親の食事を運んだり給仕をしたり、また寢床を準備したりするものである。父が外出するときや帰宅したときには、息子は恭しくおじぎせねばならない。父親が老いたり病気になったりしたときは、そのすべての用事に応ずるために、息子は父親の傍らを片時も離れないし、あまり遠くないところで寝る。父親が獄中に囚われているときには、連絡を取りやすくし、いくらかでも慰めを与えるために、息子はその獄の隣りに居を定める。……罪人〔父〕が流刑に処せられたとしても、息子は少なくとも道中ずっと同伴しなければならない。家庭の事情が許せば、父親が判決に服するさきで、息子もともに生活する。……父親に手紙を差し出すときも、言葉で表しうる最上の敬語を用いなければならない。……朝鮮では、どんな美德も、孝行ほど尊ばれ重視されることはなく、また孝行ほど注意深く教えこまればしない。」¹⁰⁾

「孝」の実践は、両親からもらった身体を大

切にすることから始まる。身体を傷つけたり、むやみに髪を切ることも「孝」に反することとされた。「孝」の具体的な実践は、父に対して心から尊敬すること、「親孝行をしたい」「親孝行をしなければならない」という意識を持つだけでなく、いつも父のそばにいて世話をすること、年老いた父を誠意をもって扶養することである¹¹⁾。

父の恩恵と権威は天にたとえるほど絶対であった。子は父に無条件に従うことをもとめられた。子の意見の方が正しくても、父の意見を立てなければならない。ことの大小にかかわらず、何をするにしても父の許可を得たのち、行動をおこす。たとえ父が、その役割を十分に果たしていなくても、子は誠心誠意父に尽くさなければならない。

父子関係における「孝」は儒教における最高の価値であり、孝の実践はもっとも徳のある行為とされる。「孝百行之源 孝はすべての行為のもとである」「孝礼之始 孝は礼のはじまり」である。父子関係に先行する社会関係は存在しない。君臣間にもとめる「忠」の概念も実際には「孝」の延長上にあり、父に示すような孝敬をもって君主に従うことと理解されたのである。「孝」の信念は、父子関係を基礎においた、李氏王朝体制全体を支える思想としてあらゆる実践道徳のかなめとなったのである。

李氏王朝時代の郷村社会では、「孝」に秀でたおこないをした者たちを旌表する制度があり、この制度は李氏朝鮮末まで続き¹²⁾、植民地時代初期にも旌表を申請する者がいたという¹³⁾。

「孝」の実践は、子の父に対する道徳的行為であるにもかかわらず、王朝の支配秩序を支える制度として拡大再編される。これによって、

下位の者の上位の者に対する従順な服従の精神と態度をもとめる統制権が担保されるからである。李氏王朝の郷村支配は、家族を掌握することを目的としている。李氏王朝は家族の結束を特別奨励し、家族内において「修己治人」を達成することを奨励した。外部にたいする家族代表権、家族成員を指揮監督する家督権、財産管理権を父にあたえたのもそのためである。父に子や妻が従い、その父を国王が直接支配するという王朝の支配体制の構図である。

(2) 父との距離

儒教的家族関係は、父と子、とくに長男との関係に主眼がある。父と次世代の家長である嫡長子の地位を制度として保護し、祭祀権、家督権、財産相続権をこれらの者に優先的に配分するのである。家長には生殺与奪の権限まで与えないとしても、家長の尊厳は終始保持されねばならない。金斗憲は、官公庁の命令はすべて家長に届き、家長の公的権限を認定していたも同然であるという¹⁴⁾。家長である父に対する家族成員の絶対服従は、同時に李氏王朝に対する絶対服従を意味する。権威ある家父長の存在、長男優遇といった家族観の一般化により、家父長夫婦と家父長の直系卑属のうち長男・長孫の家系継承者、それらの配偶者によって構成する、直系家族の構成が理想的な家族形態となる¹⁵⁾。これが「儒教的家族」の基本型である。

20世紀初頭まで、儒教の主従尊卑、長幼関係を厳格に守ることが、郷村社会では一般に、家族・親族間の和睦を維持する有効な方法だとされている。そのため、家族成員の間にも明確な序列が成立している。「近代的家族」のように、夫婦から出発し、子どもの出産とともに拡大するのは異なり、儒教的家族のばあいは、

妻と女子を除く父と子の関係が主軸となる。父長男 弟という構図のなかで、妻と娘は、男性成員の「召し使い」のような立場である。女性には男性以上の厳しい倫理規範が適用され、「従順」こそ女子の最高の「徳」として「三従之礼」がもとめられる。妻の、夫に対する関係は、家族集団を統率する権威ある家長としての夫に仕えることである。女性は従順と貞節を生命以上に大切にしなければならない。父系主義の血統を守るためである。朝鮮半島の女性の名前に、「順」と「貞」の字が多く用いられてきたのは偶然ではない。そして「三従之礼」は妻妾同居の生活をも強いた。しかも妾とその子は、家族成員のなかでも一段低く位置づけられ、著しい差別待遇を受けたのである¹⁶⁾。

「夫婦(男女)有別」は家族の日常生活においても男女をさまざまに区切ったりする。両班をはじめ比較的ゆとりある庶民の家屋においては、内室(舎)と外舎(舎廊)が別棟になり、食卓も男女別々である。衣食住をはじめ祭祀、饗宴、集会などすべてにおいて女性は隔離される。女兒は、幼いときから兄弟と遊ぶ間もなく、母親と一緒につねに家事の手伝いである。

鈴木榮太郎の朝鮮農村社会踏査記(1942年に調査)によると、訪れた民家の女性たちは顔を見るなり驚いて奥へ引っ込んでしまうことや、どの旅館においても女性は表に出て接待することは一切なかったことを記している¹⁷⁾。

女は内にいるもの、外へ出るのは男だけという価値意識のため、1930年代に学校へ通うのは男子だけだったという。書堂にも女子は立ち入ることはできなかった。1950年に渡日した大阪市在住一世M氏の話。また、Y市在住、一世のTオモニは、済州島での生活を懐古し、女は朝起きると桶や樽をかついで水くみに出かけることが日課だったという。大人も子どもも一緒

だった。これは女性の役割だったので、あたりまえと思っていた。水くみに出かけているあいだ男は何もしなかったという。

異母兄弟を含む兄弟の位置関係では、正妻から生まれた長男とその弟が優遇される。とりわけ、父の祭祀をだれが奉祀するか。これの社会的承認が得られることはたいへん重要であった。相続順位の問題でも「長幼」「尊卑」を乱すことは許されなかった。当然順位のはじめは、嫡長子にあり、嫡長子が死亡もしくは刑罰を受けていれば、嫡出長孫に、その嫡出長孫も死亡しているか刑罰を受けているときには、嫡長子と同じ母の弟になる。その次ぎは嫡弟孫となり、庶兄弟に回ってくるのはごく稀である。「無後」、つまり相続すべき子がいないばあいは、同姓親族から養子をむかえる。

R氏の次兄には子がなかった。そのため三男の長男を養子にむかえた。この三男には男子がひとりしかいなかった。その男子を養子に出してしまったので、またその下の弟・四男の長男を養子にとって、三男の家の祭祀・家系存続の安定を得た。二人を養子に出すまでもなく、どうしてはじめから、次兄は、四男の長男を養子にしなかったのかと聞くと、「順番がある」という答えだった。これは、郷村社会の人びとにとって、上下、長幼の序列がいかに大事なことであったかということを知ることができる一例である。(1998年秋、R氏とその家族から直接聞く。筆者)

権威ある家父長の存在、嫡長男の優遇、嫡庶子の区別といった家族親族内における長幼、尊卑の規範は、次子、庶子、女子の差別を顕著にし、家族・親族の関係はつねに上下基準によって成立する。このような人間関係は、当然一族

以外の隣人にも拡張され、郷村社会の対人秩序として機能したのである。

(3) 女性の地位

「生まれつきやさしく優雅な気品をそなえ、志操は固くきっぱりとして、動きにはゆとりと静かさがあり、事を処理するのに沈着にして繊細であり、またすすんで謙遜される。」「母上は、質素な生活で目上の人を恭養し、年下のものを養育される。何ごとも自分のこころのままに決められるのではなく、かならず姑に相談された。下人たちを叱るようなことはなさらず、お言葉はいつもやさしく、お顔の表情はつねにおだやかだった。父上にもし過失あれば、かならずご忠告され、子どもたちに過ちがあれば訓戒された。」以上は、かならずと言っていいほど引用される、栗谷李珥の母、師任堂申氏のことであり、この文は李珥自身が母のことをあらわしたものである¹⁸⁾。申氏は李氏朝鮮時代の範となる女性像の典型である。しかし、これはごく一部の、それも裕福な^{ヤンパン}両班階層の婦人を理想化した姿であり、圧倒的多数の女性は、儒教的制度のもとで呻吟していたのが実際である。

李氏朝鮮時代の女性は、政治・社会・経済・文化のすべての領域において著しい無権利状態におかれていた。李氏朝鮮時代の儒教は、かつてなかったほどの女性差別を顕在化したといえる。女性は「三従之礼」のとおり、結婚するまでは父の、結婚後は夫の、夫の死後は長男の支配を受けるといふ男性の付随的地位に置かれている。これは、女性が男性の庇護を受けないまま、単独で責任ある社会的行為ないしは法的行為を履行しえないことを意味している。

¹⁸⁾『夫や両親の庇護下にいない女性はみな、主

人のいない動物同様、最初に占有した男の所有物になる』ということが一般に認められており、法廷でも慣用の原則とされており、だれもこれに反駁しようとする者はいない。」¹⁹⁾

女性が「最初に占有した男の所有物」になるのは、当時の社会規範からして、女性としてはそれ以外に生きていく道はなかったからである。このシャルル・ダレの言葉に誇張はあるにせよ、19世紀末の女性の状況をあらわしており、20世紀にまたがって朝鮮半島社会が引きずっていた社会意識であるといえる。

女性は、結婚を決めるまえに「五不取」のうち、ひとつでも該当すれば嫁にいけない。結婚後は「七去之悪」²⁰⁾のうち、ひとつでも該当することがあれば夫から追放されても仕方なかった。このような制約は女性だけに課せられていたのである。しかも、寡婦になったばあいでさえ、「不更二夫」「再稼禁止」というように、再婚は困難であった。婚約中に夫となる人物が死亡しても、その男性のために「守節」をとおさなければならなかった。女性の地位がこのような制約づくめの厳しいものになったのも、李氏朝鮮後期以降のことである²¹⁾。

チョッポ
族譜の記載においても、李氏朝鮮時代に女性の地位は下落していたことがわかる。当初、族譜に子を記載するばあい「出生順位」によって記載された。それが、すべての男子を記載した後、女子を記載する「先男後女」方式に変わり、そしてまた、女子の名前は記載しないというふうに変更されたのである。女子の実家の族譜には、結婚相手の男性・婿の姓を記載するだけで当の本人の名前は記載しないのである。そして婚家の族譜には、実家の姓を記載し、夫の名の横に小さく「密陽朴氏女」、「金海金氏女」

と記載されるのみであった。

女性の日常生活にも多くの制約があった。女性の社交は悪徳視され、とくに未婚女性の外出は厳しく規制された。屋外での労働以外、女性の外出はほぼ禁止され、家族や親族以外の男性とは自由に会話できない状況におかれた。とくに屋外労働をする必要のない両班階層においては親族男子ですら、むやみに女性に接近することはできなかった。そして両班夫人たちはほとんど外出できなかったのである。

男女が隔離されているため、結婚は、仲媒人の手を借りて両親が決めた。結婚式当日まで、顔も知らない間柄同士が生活をはじめるのである。仲媒人は元来、経験と見識ある年長者がおこなった。ところが職業的、政略的になりがちなため、双方の長所、美点だけを誇張することになる。結婚の成立を急ぐあまり、それによって起こる悲喜劇は枚挙にいとまがなかったほどだったという。

一世のPオモニは、済州島で結婚式を挙げた。むろん、仲媒人を介して両親が決めた結婚であった。双方の話し合いで決まった。両親にしてみればよい条件だったらしい。結納のときもお互い顔を合やすことはなかった。ただ写真は見せられていた。写真は美男子の好青年だった。結婚式当日、宴会の席ではじめて相手の顔を見た。写真の男性とは違う人物だった。写真は夫の弟だった。実家の両親も憤慨したそうだが、大勢の親族や村人の手前、騒ぎを起こすことはできなかった。恥をかくのは騙された方とわかっていて。ジッとがまんして酒宴の席にいた。諦めて泣く泣く一緒に暮らした。悔しかった。しかし、長続きはしなかった。その夫から逃げるように日本へきた。再婚したが夫は病死した。苦労を重ねたが子供たちに恵まれ、いまはしあわせに暮らしている。このオモニは重い肝炎のため入院生活を送った後に死亡。(大阪

市生野区K病院で)

結婚後は夫の支配のもとで、「賢夫人」「慈母」「恭順」「貞節」「烈女」の役割が求められる。若くして未亡人になったばあい簡単に再婚はできなかった。寡婦は、「不更二夫」の制約を受け「守節」しなければならない。「守節」の模範になった女性とその家族には、「徭役」を免除するといった「褒賞」制度があり、未亡人たちはすすんで独身をとおした。両親兄弟や子のない生計が困難な孤独の未亡人、上昇の機会のない奴婢、婚約期間中に「寡婦」になった者でさえ、あえて再婚しなかった。再婚を禁じる法があったわけではないが、社会風潮が寡婦の再婚に否定的であったこと、再婚女性の子は科挙の文科、進士試験を受けることができない等、実質的にこれを抑制したも同然だった²²⁾。科挙が廃止(1894年)されたのちもこのような風潮はつづき、女性の再婚を困難なものにした。しかもたとえ再婚したとしても、再婚女性に正妻の地位があたえられることはなかった。

一世R氏の母親は父親がむかえた3人目の妻である。正妻としてむかえた。1人目の正妻は父親が7つのときにむかえた14歳年上の女性だった。この女性は、夫がまだ鬚も結わず、長い髪を後ろに束ねたままのだったのが我慢ならず、実家へ帰ってしまった。二人目の妻は、父が気に入ってむかえ、子ども(しかも男子)まで生まれたが、再婚女性であったため、祖母(姑)が許さず、正妻として若い女性をまたむかえた。R氏はこの女性が生んだ、男子4人のうちの3番目になる。異母兄弟を含めると男11人、女4人である。

李氏朝鮮は、「寡婦の時代」といっても過言ではない²³⁾。それはしかし、表面化しない「変

則的再婚」や、表裏のある男女関係の成立する状況を生みだすことにもなる。

このような無権利状態と制約づくめのなかで、女性たちはどのように生活したのだろうか。時代は遡るが、シャルル・ダレの記述は女性の自由な生活の一面を知らしめている。

「朝鮮の女性は、社会的にも、自分の家庭のなかでさえも全く無視されているが、しかし対外的にはある種の尊敬というべきものに包まれている。女性と話すときは、相手が自分の奴婢でないかぎり敬語を使う。この習慣をあえて破るものは、誰もいない。女性はすべて、たとえ貧しい身分の者であっても、外では道を譲られる。婦人の部屋は、神聖にして不可侵である。官庁の役人でも、そこに足を踏み入れることはできず、また両班が婦人の部屋に身を隠すと、決して強制的に逮捕することはできない。しかしこれも、謀叛沙汰の場合に限って例外となる。そのときは、婦人も共犯者と見なされるからである。その他の場合には、補卒は犯人を合法的に逮捕できる戸外へおびき寄せるために、計略を使わざるを得ない。」「…婦人は、一定の親等内の親戚とか、また定まった規則に従うのでなければ、誰にも膝を折っておじきすることはない。馬車や輿に乗った婦人は、宮中の門前を通るときもいちいち降りなくてよい。このような習慣は、例の觀念から規定されたものであるが、しかし一面では、女性という最も弱い存在に対する放縱な風俗や蔑視から由来することもまた明らかである。女性は、いかなる社会階級に属する者でも、どんな違法行為を犯しても、彼女たちの行為に責任があるとは認められないし、法廷に召喚されることもほとんどない。だから女性は、誰の家にも自由に出入りでき、いつでも、夜でさえも、ソウルの街路を歩きまわる権利をもっているが、これに反して男子は、鐘の音が通行禁止を知らせる夜九時から朝二時までは、絶対に必要な場合以外は、誰も外出することはできず、仮に違反すれば莫大な罰金を払わねばならない。」²⁴⁾

女性は無視される存在であるが故に、また放置と放任の存在でもありえたということである。

このように女性の地位はないに等しい。しかし、夫によってその地位は確保される。「寡婦や奴婢でない以上、正式に結婚した女はそのまま夫の社会的地位に属することになる。出身は両班でなくても、両班に嫁ぐとその女性も両班となり、その子どももやはり両班となる。」²⁵⁾ほかに品官、爵位も同じように与えられる。

女性が厳しい制約のなかで子を育て、夫を支えることができたのは、夫に、「七法之悪」以外のことで妻をむやみに扱うことを禁じていたからである。女性は「三不去」によって、名目上守られていたのである。「三不去」とは、女性が帰っても依拠するところがない、夫と共に義父母の三年喪をおこなった、結婚当時は窮乏状態だったが、夫婦で苦労して富を築いた、といったばあい、むやみに離婚できないことを示したものである。三つのうちひとつでも該当事項があれば、夫は離婚を提案することはできなかった。「男尊女卑」の社会とはいえ、夫の恣意によって妻が無差別な待遇を受けてはならないように、最低限配慮した家族倫理といえる。

生きるために身をよせる家族のなかで、当時の女性はただ、忍従を享受するしかなかった。残された道は、すすんで「道理」を「実践」するだけである。

旌表をうけた「烈女」の類型をみると、①倭賊に陵辱されるのを死をもって抵抗する。②夫の死後、祭祀・廬墓・守節・舅姑に奉養をつくる。③夫の危機を救出する。④夫が倭賊に捕虜になったあと守節をつくる。⑤子供がないために棄てられたあと守節をつくる。⑥舅・姑の

危機をすくう。⑦夫に捨てられても再婚せずに守節をつくる。⑧夫の死に殉死する。などである。²⁶⁾

正當に評価を受けることはなかったとしても、女性たちの愛情と忍耐が子を育て夫を支え、また彼らが「孝子」になるように年老いた義父母、両親に恭敬を尽くした。夫と子が「忠臣」の面目を保つことができるように、昼夜働き家族に貢献したのである。

「彼女たちは、食物を用意し、布を織ってはそれで服を仕立て、洗濯し、家のなかのすべてに気を配り、そのうえ夏には野良に出て夫のするすべての仕事を助けなければならない。男たちは、種蒔きや収穫の時は働くが、冬は休む。休みのときの彼らの唯一の仕事といえば、山に出かけて燃料に必要な薪を取ってくることで、残りの時間は、遊んだり、煙草をふかしたり、親戚や友人を訪ね歩くことに費やす。女たちは、決して休むことがなく、事実上奴隷のように働きづめである。」²⁷⁾

「朝鮮の農婦は、家族の衣類を全て作る。料理を全て調理する。どっしりと重い杵と乳鉢で初穀を取り、綺麗にする。重い荷物を頭に載せて市に運ぶ。水を汲む。遠く離れた地区に在る田畑で働く。朝早く起きて夜おそく寝る。紡ぎ、編む。一般にたくさんの子供を抱えている。子供は三歳になるまで乳離れしない。朝鮮の農婦には楽しみは何一つ無い、と言えるかも知れない。単調で辛い仕事を少し息子の妻(嫁)に任せられるようになるまで、奴隷のように働かされる人以外の何者でもない。三十歳で五十に見える。四十歳でしばしば歯が無くなる。」²⁸⁾

儒教倫理は、女性をきわめて無権利状態に位置づけたにもかかわらず、当の女性たちによって支えられたのである。

儒教が女性差別を正当化するのには、その世界認識に由来する。性理学(朱子学)の特徴は二元論的宇宙観にある。宇宙には天と地、太陽と月、昼と夜、夏と冬の相対関係がある。すべての事物と現象にも、大小、高低、明暗、強弱、消長などの相対関係がある。このような二元的宇宙観は人間社会にも適用される。親子、男女、長幼、君臣、主従、尊卑、善悪などの対応関係が人間社会の現実を支配する。この宇宙の秩序を破ることは誰も考えおよばない。もし破れば、不安と無意味の混乱した世界に陥ることになる。人間社会はこの対応関係によって、男と女、支配被支配、上下関係によって成り立つのであり、男と女がおなじ位置関係を保つことはあり得ない。儒教はこのようにして女性に服従を求め、差別を当然視したのである。

(4) 超時空間的「孝」 - 祭祀

儒教的家族の特徴は、家族が直接に祭祀儀礼を営むことにある。家族の基本的機能は一般に生殖、子どもの保護と育成、家族成員の物質的欲求と精神的安定を満たすこと、文化の伝承などにある。儒教的家族はこれに加えて、家族成員が宗教的機能を担うのである。僧侶や巫女など「専門家」の手を借りることなく、家族自身の手によって祭祀をおこなうのである。儀礼のおこなわれる場所も寺院などの公共施設ではなく、家族と親族が所有する家屋や墓所などである。この家族祭祀の対象はかつて家族の成員だった祖先である。

家族が営む祭祀儀礼の中心は、喪祭、埋葬、両親の3年喪、その後永続的につづく家廟祭祀であり、原則的に長子奉祀である。儒教的祭祀儀礼の制度化は、朝鮮半島の家族が、宗教集団の最小単位になることを意味する²⁹⁾。

祭祀の日は、郷村に生活する家族のもっとも聖なる日である。その日は子孫全員が集合する。儀礼は、一同が祖先の祭床の前に整然とひざまずいて開始する。家族が祭祀を全面的に担うことは、祭具や祭器の管理、祭需の準備、儀礼の手順や服装など、煩瑣な形式を覚えることから始まる。家族が結束してこそ実行できることである。

高麗から李氏朝鮮王朝への社会変動は、仏教から儒教への宗教の構造変化であった³⁰⁾。李氏王朝は統治理念を儒教に定め、これを全土に普及し、強権的に「前朝の弊」「淫祀の弊」を一掃した。とくに、「朱子家礼」をいち早く受容した両班階層の祭祀儀礼を庶民家族にも拡大実行させた。はじめに、各家庭は祠堂・家廟を設置し、両親や祖父母、祖先たちの「神主」を設置する(庶民の家では寝室)。そして一年のうち定められた日に神主を祠堂から祭庁(祭祀をおこなう場所。権勢両班の家にあった。庶民は母屋)に移して祭祀儀礼をおこなう。家族の祭祀は両親、祖父母、曾祖父母、高祖父母まで四代奉祀する。

儒教における喪祭祀は祖先の観念的な追慕に止まるのではなく、「孝」の具体的実践として重視される。儒教は、祖先崇拜の観念を自らの形式のなかに組み入れ、これと一体化することによって、人びとの支持と共感を得ることができ、ひろく浸透したのである。李氏朝鮮後期になると庶民の祭祀者も拡大した。初期の庶民祭祀は一代奉祀であったが、やがて二代奉祀になり、四代奉祀が一般化する。また喪の期間も後期には3年(満2年)喪が一般的になる。

喪祭祀が家族自身による宗教的行為として構造化したことは、李氏朝鮮王朝の統治の上では、権力が家族や個人を直接掌握できる手段を

もったも同然であった。なぜなら祭祀儀礼挙行についての規模、回数、「朱子家礼」に忠実か否かなどが人びとの最大の関心事になり、家族は親族や近隣から逐一干渉をうけることがしばしばであったからである。祭祀儀礼の営みは、法制と同様の郷村社会における生活への権力介入を容易ならしめた³¹⁾。これは李氏朝鮮王朝が開国以来一貫してすすめてきた、儒教的秩序による全土制定の成功を意味する。

祖先崇拜を組織した儒教の死生観とはどのようなものだろうか。儒教は、生命をひとつの個体または一個という独立した概念では捉えない。生命は、一本の果てしなく続くながい有機的連結であり、その一部分に個としての父や子、私が存在する。祖先と子孫の中継地点に生を受けた存在としての私を認識するのである。西欧のように、一個体が神と直接の関係を結ぶことはない。祖先との血統的連続性のなかでのみ個体は存在する。そして、ひとの死の理解は、ひとは死んだ後も、生命の有機的連結として生き続けるということである。死後この世を離れ「神の世界」に入り、現世と断絶してしまうことはない。死後も現世において、子孫たちとともに「生きる」のである。これが儒教の死生観である³²⁾。

祠堂を設け、父母や祖父母、故人となった家族の神主を祀るのも、そのためである。祠堂は家族の生活する敷地内に建てられているため、いつも子孫の身近にいて忘れ去られることはない。祖先が神主へ憑依して、同じ垣根のなかで子孫とともに「生きて」いるのである。家族は、神主を含む一つの共同体である。一方は生きた存在であり、もう一方は、「魂魄」として存在している。子孫たちは、家に入出入りするたびに、祠堂に挨拶する。おいしい食べもの、新

しいもの、めずらしいもの、貴いものは、祠堂に先に捧げた後、子孫たちが分けて食べる。先祖たちは子孫からかけ離れて存在するのではなく、一緒に生活しているのである³³⁾。

儒教の祖先崇拜の特徴は、「厚喪久祭」と表現されるように、喪礼を荘厳に手厚く遂行したのち、祭祀儀礼を永続的に継続することである。自己を生み育てた父母の恩恵に応えるために、父母の死後も「孝」を尽くすのである。「孝」の信念は祭祀儀礼によって、父母の死後も引き継がれる。つぎに、祭祀の継続を保障するためには、奉る人の存在が問題になる。祀る人(享祭者・神主)と奉る人(奉祭者・祭主)の関係は、社会的に公認を受けたものである。父系子孫ならだれもが祭主になれるのではない。奉祭者という身分を相続する特定の人である。祭主になることができるのは、享祭者の嫡長子であり、親族集団における宗子である。奉祭者は社会的認知を受けた権威と地位を有する。この奉祭者は、第1に祭祀権の継承により、第2に次期家父長として家族・親族を統率する家督権とともに、第3に財産を相続することになる³⁴⁾。またその嫡長子は奉祭者からこれらの権利を継承する。ひとりの男子もないばあいは、祖先としての資格を逸することになる。奉祭者がいないことには、祭祀を受けられないからである。

儒教において、子のないことはもっとも親不孝なことである。父母や祖父母の祭祀を継承する奉祭者が途切れるからである。祭祀を受けることができなければ、現世と断絶するしかない。現世との断絶は死に対する怖れを増幅する。儒教の祖先崇拜は「厚喪久祭」とおして死者とむしろ活発な関係を結ぶ。祖先祭祀の断絶を回避するために、養子制度を設け、兄弟の

子をむかえて享祀を受ける事例が多い。父母老後の扶養も養子をむかえる目的のひとつであるが、それ以上に祭祀奉仕が目的である³⁵⁾。死後に養子をむかえることもある。死者が独身のばあいは「死後結婚」をおこなって養子をむかえ、祭祀を継承するのである。祭祀儀礼の継続は、朝鮮半島の家族にとって最優先課題であった。

享祭者と奉祭者は、儒教の死生観を支える行為の当事者たちである。血統の流れのなかに自己を組み込み、生命の連続性のなかで生き続けることができるという死生観において、死後も「孝」の信念を追求するのである。

要約しよう。「儒教的家族」とは、親子関係を軸に形成される父系直系家族であり、家族成員間の序列が明確な、宗教的機能を有する最小の集団である。その家族の最高の徳目は「孝」精神である。

2. 親族集団と祖先

儒教の価値観念は、祭祀儀礼を軸に家族を包括して親族集団を形成する。また親族集団の形成は郷村社会の分解と階層移動を阻止する役割を果たす。

(1) 「タンネ(堂内)」親族と喪服制

家族・親族集団を代表する家父長は、労働の生産物を支配し統制する。家産の相続は、李氏朝鮮初期には子女均等が残存していたが後期になると男女差別と長男優遇の慣行に変化する。次男以下の兄弟は、家族労働力に見合った一部の土地を父から相続する。父の土地は特定地域に自ずと集中しているため、相続した土地を中心に生計を営む兄弟は、父と長兄のところから

近い距離で暮らすことになる。兄弟とその家族は、土地を相続しなくても生産活動の労働力として重要な構成員であり、協力しあう関係にある。また長男は相続する財産がなくても、祭祀権と家督権を授かるために家族統制の義務をもつ。兄弟は郷村において近隣に暮らすのが一般的である。兄弟とその家族がひとつの村に居住することを世代から世代へと反復するうちに、やがて同族部落が形成される。朝鮮半島郷村の半数以上は同族部落である³⁶⁾。

同族部落の形成は、土地の分配・物質的基礎と家父長制的家族構成・儒教的制度化から生まれた現象である。16世紀から17世紀にかけてあらわれ、18世紀に固定化し大規模化した。同族部落形成の観念的背景は祖先崇拜である³⁷⁾。

同族部落を形成する親族の縦に5代、横に8寸(等親)までを限定して「タンネ(堂内)」という。タンネは氏族の最小単位として組織された親族である。高祖父、曾祖父、祖父、父を存命中にみることができる範囲であり、相当近い親族である。タンネが8寸に限定されているのは忌祭祀の関わりからである。家族が営む忌祭祀は4代祖までを奉祀する。祭主である宗孫を基準にすると、高祖父、曾祖父、祖父、父の祭祀をおこない、毎回、直系子孫が集合する。同じ高祖父を頂点とした子孫たちの親族集団がタンネになるのである(図1)。祭主である宗孫を含めると5代になる。仮に父が存命中、高祖父までの忌祭祀をおこなっていたとして、その父が亡くなれば父の子の宗孫が4代奉祀を引き継ぐ。ただし、父の代の高祖父は5代祖になるため祭祀の対象から除外され、父の代の曾祖父が宗孫の高祖父になる。同時に、父の代の高祖父の傍系親族もタンネから外れる。このよう

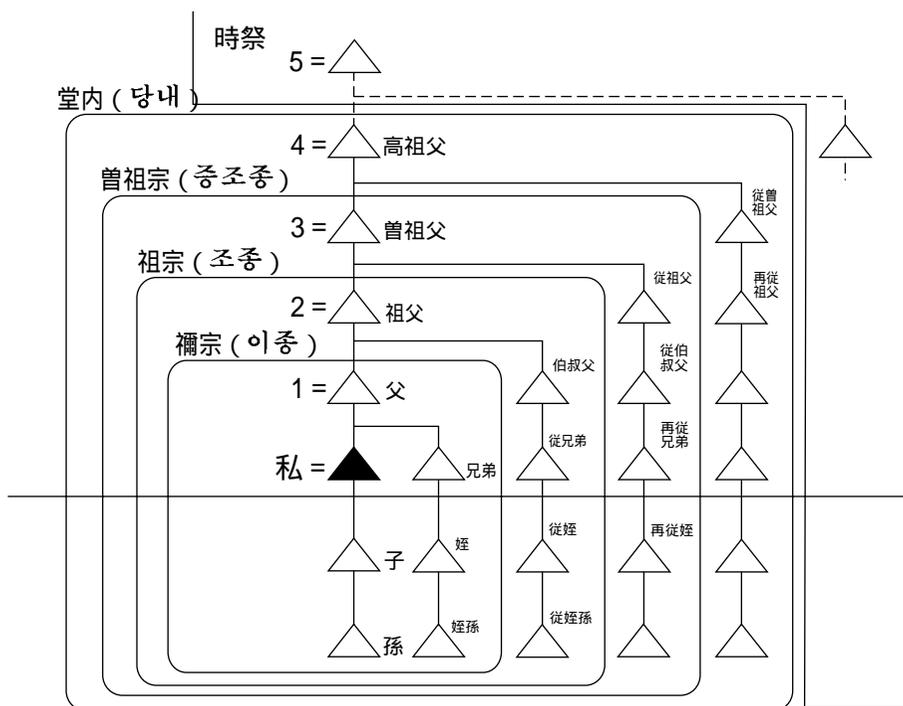


図1

にタンネは、忌祭祀の4代奉祀を軸にして形成される、成員移動が生じる親族集団である。父系直系主義によるため、基準は高祖、曾祖、祖父、父であるが、高祖母、曾祖母、祖母、母の忌祭祀も同等におこなわれる。

「親戚関係は、現在のヨーロッパにおけるよりもはるかに緊密であり、非常に遠縁の者にまで及んでいる。金持ちであれ貧乏人であれ、有職者であれ無職者であれ、官職に就いている者であれ乞食であれ、彼らの社会的地位にかわりなく、十五親等あるいは二十親等にいたるまで、すべての親族が一氏族ないし一部族、より正確に言えば単一の一家をなす。一家の者はみな共通の利害で結ばれており、お互いに助けあわねばならない。父親が死亡すれば、長子がその地位を継ぎ、所有権を確立する。下の弟たちは、結婚するときなどに、その一家の慣習や階級、財産に応じて、父母から多少の贈与を受

ける。すべての財産は長子のもとなるが、彼は弟たちを自分の子どものように面倒をみる義務がある。弟たちもまた、兄を父親のように思い、兄が、投獄されたり流罪にされたときは、実の父親に対するのと同じ真心を注ぐ。一般に、親戚関係はきわめて緊密である。ひとりの家は皆の家であり、一人の財産もまた皆の財産であり、官職に就いたり金儲けができそうな者がいると、皆がこぞって彼を支援する。そうすることによって、皆が利益を得るからである。これは、この国の普遍的な慣習となっており、法もまたこれを認めている。」³⁸⁾

タンネには下部集団が存在する。一番小さい下部集団は、兄弟たちが父の祭祀のために長兄を中心にして形成する集団であり、これを^{でいそう}禰宗(イジョン)という。そして祖父の祭祀のために4寸兄弟が祖父の長孫を中心にして形成する集団を祖宗(チョジョン)、曾祖父の祭祀のた

めに6寸兄弟たちが、曾祖父の長孫を中心にして形成する集団を曾祖宗(チュンチョジョン)という。また、高祖父の祭祀のために形成する集団を高祖宗(コウチョジョン)といい、この高祖宗がタンネに相当する。禰宗・祖宗・曾祖宗・高祖宗を小宗(ソジョン)といい、これら4つの小宗と、同姓同本を単位とする大宗(テジョン)をあわせ5宗(オジョン)という。4つの小宗のうち高祖宗はタンネと同義であるから、タンネには3種類の下位集団が存在することになる。タンネに属する下位集団の数は、高祖父以下の祖先の数による。ところで、小宗数と宗孫(祭主)の数は一致しない。それはタンネ宗孫は高祖の宗孫であり、直系曾祖宗の宗孫でもあり、直系祖宗の宗孫でもあり、自身の禰宗でいそうの宗孫だからである。いわばタンネの宗孫は、4つの小宗の宗孫になる。このようにタンネの下位集団はそれぞれ個別に祭祀をおこなう。そしてタンネ親族がおこなう祭祀にお互いが参加することは当然のこととされている。

タンネは数多くの家族を含む集団である。家族は同居を前提とする集団であり、同一家計のもとで生活する。しかしタンネは、祭祀を同じくするだけであり、居住や経済生活において特別な協力関係はない。タンネは、祭祀をとおして同じ祖先をもつ血縁意識と帰属アイデンティティを共有する集団である。親族集団を社会的に顕在化するのにはタンネであり、タンネは祭祀によって結束をはかる集団である。

祭祀によって近しい親族意識を形成したタンネはまた、「チバン(집안)」ともいう。チバンとは「一家」「身内」「家の中」という意味であり、身内意識がつよい親族範囲といえる。チバンは、狭い意味で家族のことを指すばあいもあるが、タンネ親族のことを「おなじチバン」

というように、タンネよりチバンの方が多く使用されている。

タンネ親族相互の関係を成文化したものがいわゆる「五服制度」である。「五服制度」とは、喪服の形式や期間について定めた制度である。親族相互の親疎関係と長幼関係を祖先との関係において5等級に区別した親族集団の序列の制度である。故人に対する悲しみの程度が、故人との続柄によって5等級に区別されるのである。斬衰・齊衰きねん・朞年・大功・小功ならびにシ麻の5等級の喪服形式と喪服期間の定めがその内容である。しかし朞年には齊衰杖期2年、齊衰不杖期2年、齊衰5月、齊衰3月の等級が区別されるから、都合喪服の等級は9等級になる³⁹⁾。

喪服には、麻布が用いられるが、その材質から作り方で等級に応じて区別がなされる。喪に服する期間は「行孝子」としての立ち振る舞いが衆目的になる。斬衰は満2年間のアボジ(父)のための喪服であり男子は竹の喪杖をもつ。齊衰は満2年間のオモニ(母)のための喪服であり、青桐(梧桐)または柳の喪杖をもつ。朞年の齊衰杖期2年は満1年間、齊衰服を着て男子は青桐の喪杖をもつ。これは父が健在で母が亡くなったときの喪服である。

喪杖をもつのは、食事がのどを通らないほど悲しみが大きく、体を支える杖が必要になるからである。父の喪には竹の喪杖をさす。父は天・空であり天空はまるい故に、内も外もまるくできている竹の木を用いる。母の喪には青桐または柳の杖をさす。「桐」と「柳」には父の喪と悲しみはおなじだという「同」と「類」の意味があるからである(朝鮮語では「同」と「桐」はDONG、「柳」と「類」はLYUと発音する)。母の喪は父とおなじくらい悲しいこと

に違いないが、母は天・空ではないため竹の杖はもたない。青桐杖の地に着く底辺が四角につくられるのは、母は大地を意味するからである⁴⁰⁾。

在日朝鮮人社会においても、一世の時代にはほぼこのような形式で喪礼が行われた。二世の時代になり、ほとんど黒い喪服になった。しかし、男子は喪帽、女子は白いリボン、または頭部をすっぽり布で包むなど、名残はある。いずれも麻布製。喪主だけ喪杖をもつことが多い。(筆者)

以上のほかにも故人との関係による喪服の詳しい定めがある。男性についてその一部をあげる。祖父母のばあい齊衰不杖期2年、妻のばあい齊衰杖期1年、兄弟のばあい同じく齊衰杖期1年、息子のばあい長男は斬衰3年、次男、齊衰不杖期2年、娘のばあい齊衰不杖期1年、嫁いだ娘は大功9月、妻の兄のばあい小功5月、妻の両親はシ麻3月といった具合である。タンネ親族は、喪服を着る範囲の親族に相当するので、別名「有服親」ともいわれる。

在日朝鮮人社会において一世が祭主であった時代にその親族がチェーサにかならず参加していたのは、タンネ集団の慣習によるものである。在日朝鮮人の家族のチェーサは禰宗の忌祭祀(禰祭とは違う。禰祭は秋に父の祠堂でおこなわれる祭祀のことである。)に該当する。渡日したタンネ親族のそれぞれの禰宗・家族の忌祭祀に相互に参加するのである。祖宗のチェーサ、祖父の嫡男がおこなうクンチップ(本家)のチェーサにも参加する。一世たちは渡日の折り先に渡日したタンネ親族をかならず頼りにしてしばらく衣食住を共にした。それほどに親族は一家一族意識のつよい集団である。居住地が

遠く離れており、日常的にほとんど会うことがなくても、チェーサには忘れず訪問した。彼らの意識のなかはきわめて近い親族同士という共通の認識があるためである。今日、在日朝鮮人家族のチェーサはほとんどが禰宗^{でいそう}のチェーサである。二世・三世の時代に入り、一世を頂点にした「在日」の親族集団も形成されている。また一世がほとんど姿を消す時代になり、在日朝鮮人社会には祖宗が増加している。しかし祖宗以上のタンネ親族意識は、以前とくらべると希薄になっている。

以下に、親族のほとんどが大阪市生野区に在住する、S A氏タンネ下部組織「祖宗」の一例をあげよう(図2)。

K1(宗孫)の祖父P1には弟P2がいた。P2は濟州島の有力政治家であった。複数の妻があり、妻の一人は生野区に一人で暮らして居る。息子二人が生まれた後、貸したお金を取り戻すため渡日(不法入国)し、そのまま居着いてしまった。この女性は、もともと生野区の出生であり、日本に一時滞在していた夫と知りあい、結婚後帰国した。長男家族は韓国からアメリカに移住しており、ときどきアメリカへ会いに行っている。次男は濟州島で旅行会社と契約業務をしていたが、5年ほどまえに過労死した。祖父P1には、5人の息子がいた。長男、次男、三男、四男とも、日本にきて日本で亡くなっている。長男は病死。次男のN2は電信柱に登って作業中転落死。その一人息子のK2は日本人女性と結婚したため、親族の猛反対にあい東京へ引越してしまった。東京で苦労をしてある程度の財を築き、子ども3人をもうけた。子どもたちは妻の籍に入れ、日本人である。このK2は10年ほどまえから行方不明。三男のN3は、たいへんな酒好きだった。息子3人と娘4人をもうけた。長男K3は大成し裕福な生活をしている。K3の一人娘(P1の曾孫)の婿は開業医である。N3の娘の一人は、占領期、アメリカ兵と親しく

なり、渡米した。P1の四男N4は船員だった。70歳で病死。息子1人、娘4人をもうけた。長女は、夫とともに朝鮮民主主義人民共和国（以下、共和国と略す）へ帰国し、夫婦ともに数年前死亡した。共和国にはN4の外孫3人と外曾孫4人がいる。P1からすると高孫である。P1の五男は、漁師をしていて濟州島で死亡。その娘一人が渡日（不法入国）し、濟州島の母、妹弟を援助してきた。未婚。P1の長男（嫡長子）N1には、息子3人と娘1人がいた。長男（嫡孫）がK1であり、一人娘の姉と渡日した。嫡長子が渡日するのは稀なことである。K1は、故郷での行動に目に余るものがあったため、親族の長老P2の意見にしたがって日本へきた。「日本で苦勞させる」ということだったらしい。姉は熱心な在日朝鮮人運動家と結婚した。K1の弟の一人は船員だった。船が名古屋港に停泊したとき、生野区の親族を訪ねてきた。そして親族の一人に見送られて船に帰った。無事出航したものと思いきとばされ死亡してしまった。もう一人の弟は

濟州島で暮らしている。この弟が近年まで祭祀を一手に引き受けていた。日本と二重におこなっていた。しかし、このP1祖宗親族の宗孫はK1なので、弟の依頼もあり、現在はK1が4代祖までのチェーサを営んでいる。K1の子どもは娘ひとりである。このように嫡長子が日本に在住していることで、代々祖先の眠る地ではなく、日本において祭祀を営む例が増えている。日本におけるS A氏P1祖宗内の喪礼ならびにチェーサは、1971年頃までは親族のほとんどが集合し盛大におこなわれた。喪礼のときは、男性が集まって縄のはちまき、腰ひも、わらじなどを作った。おなじ作業を濟州島でもやっていたらしく、親族知人たちが「チェジュド（濟州島）を思い出すなあ」と口々に言っていたという。（1998年10月、2世A K氏の話）

(2) 「ムンジュン（門中）」親族

タンネより大きい親族集団は「ムンジュン（門中）」である。門中は大宗・宗中ともいう。

大阪生野区在住 SA당내（堂内）P1조종（祖宗）は死亡

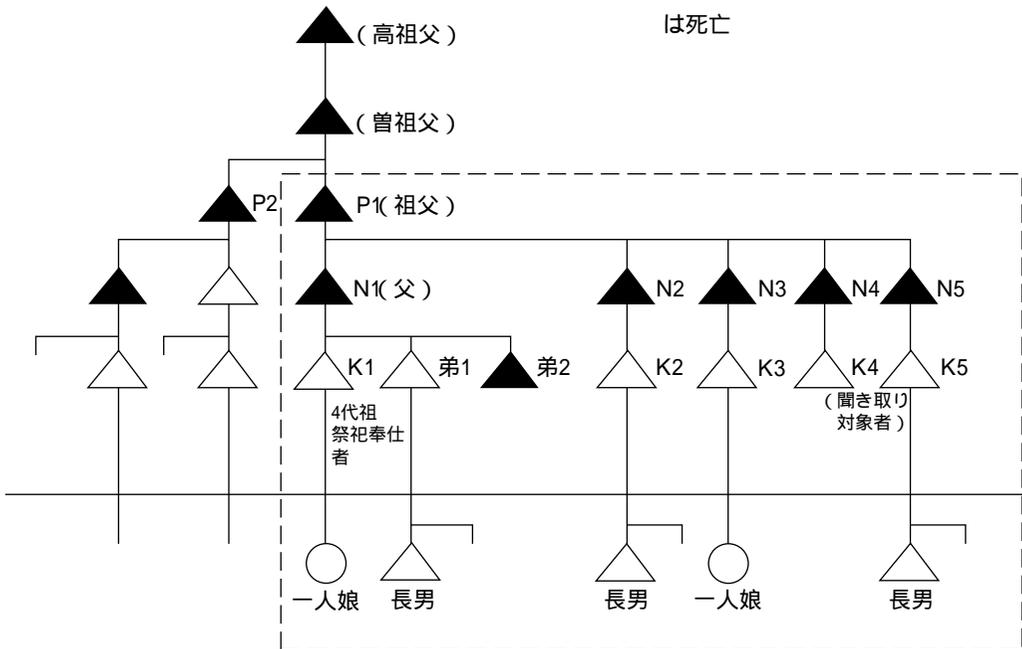


図2

崔在錫によれば、門中の最大の機能は、祭祀と儒教的血縁秩序の確立、吉凶事のときの協調と子弟教育にあるという⁴¹⁾。

タンネは4代祖の高祖までの忌祭祀を家のなかでおこなうのに対し、門中は、5代祖以上の祖先を奉祀する親族集団である。そのため門中は始祖から5代祖までの数多い祖先をもつことになる。始祖から5代祖までの祭祀は時祭または墓祭と言い、ある地域において門中を形成している成員たちが、門中の中始祖ないし入郷始祖を筆頭に5代祖以上の祖先を祀る。時祭は1年に一回、10月初旬に墓所で遂行する。

タンネは宗孫が代替わりすれば構成員に移動が生ずるが、門中は構成員が拡大する一方で移動はない。タンネのように宗孫の「代替わり」がないために、子女の出生とともに自動的に構成員が増加する。また、タンネのばあいは宗孫が親族代表の役割を果たすが、門中集団のばあいには宗孫のほかには門長がいる。門中内での位階の高い親族から高齢かつ学識と徳行に秀でた人物が門長として選ばれる。多くのばあい儒学者である。門長は門中を統率し、「有司」を任命する。有司は門中の財産管理、門中行事の基本である時祭の準備と族譜の編纂などを監督する。

門中にはかならずといってよいほど儒学者・儒生がいる。郷村の数少ない識字者であり、科挙及第予備軍である。郷村の儒教的教化の役割を担ったのは、行政機関の役人ではなく主に儒生たちである。文字の占有者である彼らは、儒教の經典に精通し、「朱子家礼」に明るかった。儒生たちは自門中の威信にかけて家礼の普及に努めた。儀礼制度は格好の教材でもあった。そのさい文字による学習よりも、身体で覚える行動様式の体得は効果が確実であった。祭

祀儀礼は門中、タンネの数多い親族一同に言語なき「孝」の信念を伝達し、成員たちは「からだ」で孝の信念体系を覚えたのである。

門中による時祭は、家の内ではなく外でおこなわれる点に、タンネとは違う機能をみることができる。タンネの祭祀は、主に門中成員(タンネ成員でもある)同士の社会的結束を再確認することにある。門中の時祭もまた、忌祭祀を受けない5代祖以上を祀ることを主な目的にしており、タンネとは同様に門中構成員の結束力を強化する。しかし時祭の意味は、むしろ門中員の身分的権威を門中外の郷村社会に対して誇示することにある。功労者・名士を祖先にもつ子孫であることを明らかにし、郷村社会における支配的地位を確保しようとするのである。また入郷以来、代々郷村社会に根をはった、信頼と信用を得ることのできる正統な集団であることをアピールするのである。そのためにも一定数の門中員がいることが前提になる。この門中の地盤は同族部落である⁴²⁾。

李氏朝鮮中期以来、門中の間に「格」の違いが生まれ、両班階級にとって門中の重要性が増大してくる。高位高官の地位が出身門中次第で獲得できたからである。門中中心の族譜作成が盛んにおこなわれるようになったのはそのためである。

門中は、自らの属する親族集団の正統性を誇示する一方、郷村社会における支配権を引き続き確立するために、門中内の孝子・烈女の奨励と儒教的倫理規範による構成員の引き締めをおこなった。同族部落の入り口付近には、旌表を受けた孝子・烈女・忠臣の名前と業績を讃える門・旌閭が立てられた。反対に不徳な者を門中内で罰し、これを門中から追放することさえあった。また、あらたな名士が輩出するよう

に、学問所である書院・書堂を建立し、門中の儒学者に援助を惜しなかつた。

「光山金氏」門中の大橋洞派済州島入郷祖の4代宗孫KHは、大阪府H市に在住している。そのハラボジ(祖父)はKHの父が7歳のとき、生きるためにハルモニ(祖母)、叔父叔母たち(KHの父の弟妹)の家族全員をつれて日本にきた。ハラボジは儒学者であり、書堂で教育をしていた。時代の変化を受け入れ、門中の女子にも書堂を開放した。他の書堂ではまだ女子の出入りができなかった頃で、日本に暮らす遠縁のアジュモニ(おばさん)たちにはよほどうれしかったらしく、いまでも当時のことを感激して、KH夫婦に親切にしてくれるという。ほかにKHの祖父に教わったという門中親族が大勢いる。このハラボジは、KHの叔父が3歳のとき(1945年?)、B29の焼夷弾にあたり死亡した。(H市KHの自宅で)

時祭をはじめとして門中は郷村社会の諸行事などに直接関与するので、膨大な費用を必要とする。そのために門中は共同財産の蓄積と管理をおこなった。主として各墓所に付属する土地や宗家の「位土」に依拠した。「位土」とは祭祀または祭祀に関連する行事に必要な費用を賄うために確保された土地のことであり、田畑、山、墓所、墳墓のある土地や山、祠堂、祭閣などが含まれる。位土の管理は門中の「有司」がおこなう。祭祀のとき参加者の会食準備にあたるのは「有司」である。李氏朝鮮時代は祭祀を盛大におこなうことが社会的名声にも関係したので、有名両班たちの門中は各地に散在する墓所の周辺に広大な位土を確保した。とくに官僚を多く輩出した門中ほど位土の拡大は著しかった。その財産管理のために、相当のエネルギーが費やされたことは想像に難くない。位土の縮

小は門中格の失墜を意味し、また盛大に祭祀をおこなうことを困難にした。植民地時代には、「土地調査事業」の名目下に門中財産は縮小され、解放後は土地改革により位土の所有は小規模化した。今日では都市部や各地に点在する門中、それに外国で生活する門中などの支援を集め、門中行事や宗家の維持、墓所の管理、族譜編纂などが進められている。在日朝鮮人もこれらの事業に積極的にかかわり、門中、タンネとくに祖宗への支援を続けている家族や親族もいる。

在日「光山金氏」門中の活動はよく知られている。懇親会組織は45年の歴史をもち、本国大宗会や、済州道宗親会と深い交流もある。奈良県生駒郡平群町に専用霊園があり、毎年秋夕(旧暦の8月15日)をまえにした日曜日に合同祭祀がおこなわれる。(筆者)

門中とタンネにみるように、朝鮮半島の親族は、共同の父系祖先をもつ子孫によって構成され、祖先祭祀を目的にして組織される親族集団である。

3. 儒教の周辺

李氏朝鮮時代以来郷村社会の秩序は、以上でみたように、儒教的倫理によって確立され維持されてきた。しかし庶民の生活世界には多様な神々と信仰があり、儒教の枠外で活動する多くの生活者のいたことも注目しなければならない。

(1)「下位宗教」の機能

郷村社会は、両班階級が先導する厳格な儒教倫理観と、それを体現する儀礼や家族・親族秩

序によって基本的に性格づけられるが、このような儒教的価値のシステムに包摂されない郷村の生活場面もあった。儒教は兩班階級が郷村を支配する「正当化」のイデオロギーとして機能したため、社会的弱者や最下層の人びとの関心は、これによって満たされず、むしろつよく儒教の外へとむけられた。自然に自由に生きることを望む人びとの渴きは、土着信仰・巫覡・仏教などにもとめられ、祖先祭祀を除く日常の諸事に頻繁に利用された。その傾向はとくに女性に著しい。

李氏王朝は、民間の雑多な宗教を合法的に正当化した宗教制度の導入によって一括廃除し、あらゆる宗教儀礼を一元化するために儒教を用いた⁴³⁾。初期の法典である『経国大典』には、寺に上った者、野祭または山・川の祠廟祭をおこなった者には杖100、街路において供仏、唱魂する者に杖60など、「淫祠」にたいする規制の取り扱いが具体的に明文化され⁴⁴⁾、儒教以外の信仰を禁じている。李氏朝鮮時代に仏教と巫俗などの土着信仰は、「下位宗教」へ転落したのである。とはいえ、その命脈は衰えることなく維持され、日常生活のなかでしばしばつよい影響力をおよぼした⁴⁵⁾。

巫俗や仏教はそのながい歴史とともにひろく巷間に普及し定着している習俗である。李氏王朝は儒教以外の宗教を「淫祠」とみなして追放し、巫覡や僧侶たちを「賤民」の地位に追いやった。しかし郷村社会では巫女や僧侶が祈雨祭や洞祭において自ら神官や祭司になったり、その「憑依」や「占卜」によって洞祭の祭官を部落民のなかから指名することもあった⁴⁶⁾。郷村社会の生活の重要な筋目に何らかの転機をもたらす役割を巫女や僧侶が演じていることは、巫俗と仏教が儒教によって威圧されながらも、

社会の基層において、その命脈を保っていたことを示すものである。

社会上部の為政者たちも、時として仏教や巫俗を利用している。自然災害や伝染病などの天変地変によって生ずる社会不安を呪術祈念によって解消しようとしたのである。また、巷間における治癒行為を巫女や僧侶に公然ともとめることもあった。法外な報酬を要求するかれらの活動をある程度まで放置したのもそのためである。僧侶、巫女などの宗教的職能者、郷村社会からドロップアウトした流れ行商人、流浪民といった人びとの生活は、儒教的規範から比較的自由であった。儒教的規範の厳しい金縛り状態のもとで生活したのは、主に「常民」、兩班階級の経済的需要を満たすために郷村社会に組み込まれた生産活動の担い手たちであった⁴⁷⁾。

(2) 巫俗・仏教と交流する人びと

郷村は同一の本貫姓氏をもつ男性たちの闊歩する社会である。差別を受け、厳しい生活を強いられたのは、女性である。とくに結婚した女性は、夫とその親族によっていわば一方的に義務の遂行が強要され、ひたすらこれにただ耐える存在となる。嫁とは、婚家の家族・親族内において異なる本貫姓を有する父系血縁とは関係のない存在であり、異なる地域からの転入者である。この婚家から二重に「排除」される女性たちが精神的充足と活力の補強を儒教以外のものにもとめることは無理からぬことである。行き場のない女性たちは、おなじ女性である巫女の力を借りて、生活の活力を得た。女性が祈るのは主に家族の平安と生業の隆盛、子、とくに男子の誕生であり、自分の運命の開花である。これを男たちは女、子どもの戯れとして黙認した。

儒教の祭祀儀礼は男性のものである。財産と身分を相続した男性が祖先の恩と栄光を讃える儀礼である。祖先は、徳と子孫を保護し幸福をもたらす神として、毎年一定の時期に4代祖まで招かれる。女性が巫儀によって女性が招く祖先はだれなのか、これは見当もつかない。実家の祖先を呼び出すこともある。女たちが巫儀を要請するのは、多くのばあい家内に不幸や唐突な出来事、家族に重い病気があったとき、子が授からないときなどである。巫儀によって呼び出されるのは、この世に悲しみと恨み、未練を残して逝った、子孫に不幸をもたらす祖先である。それを早く癒さなければ災厄を追い払うことができないとされている。巫儀の最中に何が展開されるかは予想できない。巫儀の参加者たちも多様であり、父系男子親族に限定される儒教の祭祀儀礼とは対照的である。このようなことから巫俗は女性の主張であるといわれ、また、巫俗は地縁性に、儒教は血縁性に拠るともいわれる⁴⁸⁾。

李氏王朝は、巫俗の「弊」を一掃しようとして巫女たちを都城内から追放し、巫女たちが漢江を越えて暮らすように仕向けるとともに⁴⁹⁾、両班婦女の巫俗への接近を禁じた。しかし、たいした効果はなく、巫女たちは城内の民家へ出入りして活動をおこなった。

ひとり女性だけ巫女の「神通力」を信じたのではない。両班はじめ官僚たちでさえ頼りにした。巫女はすべての鬼神を祭るために萬神ともいわれる。男も女も人間に吉凶禍福をもたらすのは鬼神たちである、と信じた。家族に重病人が出たとき、なかなか男子が産まれないときなど、人間の力ではどうすることもできないことが起こったときに、人びとは「困ったときの神頼み」として巫女にすがった。それも私的な祈

願だけではなかった。干ばつときには国王が巫女を動員し、祈雨祭をおこなうことも頻繁であった⁵⁰⁾。

李氏朝鮮の時代、厳格な儒教倫理の確立をみながら巫俗勢力にさしたる衰えが見えなかった理由の一つは、全土におよぶ巫俗信仰の層の此岸と彼岸救済要求に儒教倫理が応じきれなかったからである。李王朝は、巫俗信仰を厳しく取り締まったにもかかわらず全面的根絶まではいかなかった。二つには巫俗が体制維持にさしたる影響を及ぼすものではなかったことがあげられる。そして三つ目の現実的な理由が指摘できる。王朝は巫女から多額の税を徴収し、その額に期待をよせた。第四に、巫俗には巫女自身とそれを補佐する女子がつねに必要とされるため、貧困家族の女子が巫女の予備軍として吸収された。一種の貧民救済としての巫俗である。巫女は独自に収入を得ることができたため、その数は相当数に達し、全国くまなく分布した。「村に家が三軒あれば、ひとりの巫女がいる」⁵¹⁾といわれるどであった。このようにして皮肉にも儒教文化が郷村社会に定着する17~18世紀頃には、巫女の数は以前にまして多くなった⁵²⁾。儒教が巫俗に与えた大きな影響という点、現、つまり男子巫がひとりもいなくなったことである⁵³⁾。

仏教の事情もおなじである。三国・高麗時代に発展した仏教文化は、李氏朝鮮時代に入り、儒林たちの指弾的になり、衰退した。しかしながら、王家・妃たちの庇護と幅広い女性の支持をうけて静かに勢力を伸ばしてきた。

李氏王朝は、主たる寺院仏閣以外は廃止して、その財産を没収した。放逐された僧は還俗を強いられるか、在家僧として生活した。僧や尼僧は威厳を失い、暮らしのために托鉢をした

り、賤しいとされる副業に従事した。廃止を免れた数少ない寺院は、郷村社会からドロップアウトして、行き場を失ったひとたちの避難所としての役割をはたした。トラブルに巻き込まれたひと、無頼漢たち、ときには罪人が身を隠すところになった。寺院は、厳しい暮らし向きと単調な生活、堅苦しい儀礼に囲まれた郷村社会に不適応の「逸脱者」を「収容」し、滞在を許す「施設」ともなったのである。そしてまた、貧しくて結婚できないひと、ひとり暮らしのひと、子どものいない寡夫などが一次的にせよ寺へ入った。なかでも尼寺は寡婦となった女性たちにとって身を守る安全な場所であり、安息の場所だった。儒教とは異なり「禍福祈願」のできる仏教は、女性にとって精神的支えになった。時には、さまざまな人間が寺院に集まることによって、「治外法権」を逆手にとった乱脈で無秩序な事態も発生した。それは儒林たちから一層攻撃をうける口実になった。

仏教や寺院は儒教的秩序によって包み込めない、郷村社会のほころびを補ったのである。こうしてみると女性はじめ社会の下層民が仏教や巫俗とたえず交流をもちつづけることによって、儒教と仏教や巫俗をつなぎとめ両者の対立に緩衝効果をもたらしていたともいえる。

以上のように、仏教や巫俗は、儒教的社会構造の優位するなかで儒教秩序に規制を受けながらも、儒教では対処できない事柄や説明のつかない現象について実際的対応を迫られた。李氏朝鮮王朝の開国以来、正統性を確保したのは儒教であり、儒教は仏教や巫俗と表面上イデオロギー的対立関係にあったが、生活の実際においては渾然一体となって相補関係を維持したのである。

在日朝鮮人社会においても、いまなお巫儀が

頻繁におこなわれている。もちろん、主婦の要請によるものである。2世主婦の要請もめずらしくない。喪礼の後日や難病治癒、厄払いが主である。在日の巫女が活躍しているが、韓国から来日する巫女も多く、双方のあいだで「正統性」をめぐる緊張関係もある⁵⁴。

むすび

在日朝鮮人一世のコスモロジーを形成した郷村社会は、儒教と等身大の生活世界である。

儒教的倫理の郷村社会への導入は、郷村社会の生業を維持する必要性に由来する。土地に縛られた厳しい農業的生産活動を維持するためには、血縁、地縁の関係を基礎に相互に協力しあって、一定の労働力を確保する必要があった。それには階級分化や個人の自由な行動を抑制する、つよい統制力が必要であった。「父子有親」「夫婦有別」「長幼有序」は、家族の分業を円滑に機能させ、家族の結束を強固なものにするのに役立った。この信念体系を象徴する形式が家族の宗教儀礼 - 祖先祭祀である。

半永続的に幾世代にわたって繰り返し営まれる祭祀儀礼の慣行に、人びとは「孝」の精神を問いなおすことを必要としなかった。当然のこととして受け入れたのである。祭祀を営むことが祖先に孝を尽くすことであると信じたからである。

郷村社会の家族は宗教機能を有する最小の集団である。親族は共通の祖先祭祀を目的に組織される。祖先のための祭祀は、煩瑣な儀礼形式と喪服制の発展にみるように、家族・親族の一大事である。規則正しくめぐってくる祭祀儀礼は、郷村社会における家族生活のリズムと一体であり、単調な日常生活に彩りを添えた。祭祀

儀礼の日と生業に従事する日、この聖なる時間と俗なる時間の循環が家族・親族に活力と勇気をもたらし、郷村の生活を意味あるものにしたのである。

在日朝鮮人一世がチェーサを開始したのは自然なことであった。郷村の一成員である一世は、家族・親族とともに儒教的儀礼に囲まれた生活世界に生まれ育ち、儒教的価値観を唯一正当なものとして受けとめた。チェーサは一世の故郷における家族の習慣の体系であり、一世に内面化された「聖なる」行動様式である。一世にとって儒教は至高の価値であり、「孝」の実践は生をうけた者として当然のことなのである。両親、兄姉や隣人たちが祭祀を実行したように、自分も実行したのである。一世は祖先の眠る土地から遠く離れても、チェーサを営むことによって「孝」を尽くしていると確信することができた。チェーサの営みは、朝鮮半島に眠る祖先と日本に生まれた子孫との絆を強める役割を果たすのである。

註

- 1) 郷村社会の「郷」とは、李氏朝鮮時代の郡縣地域のことであり、京師(首都圏)外の行政区域の総称である。そのため「郷」は首都圏以外の地方という意味で使われた。黄善明によると、「郷村社会」とは産業化以前の村落共同体を意味するという。黄善明『朝鮮朝宗教社会史研究』(一志社、1992)226-227頁。
韓国では、産業化以前の村落共同体を一般的に「伝統社会」とも表現する。しかし「郷村社会」の方が儒教の倫理と生活文化が根を下ろし、「郷約」、「郷校」、「郷飲酒礼」、「郷射礼」、「郷祠」、「洞祭」が展開された地域社会としての性格をより明確に表現している。おもには1910年の「韓日併合」までの村落共同体をいばあいが多く、マウル(村)、コル(谷)、トンリ(洞里)、部落、聚落と呼ばれる自然村・行政村が最少単位である。「郷村社会」の社会関係の特徴に、一つ、両班地主が土地生産物を直接または間接的に支配し、村民にたいする影響力は行政官吏よりつよい。二つ、両班一族を中心に同姓マウル(同族部落)が形成されていて、庶民を含めどの家族も祖先祭祀を生活化していた。三つ、中央官庁からドロップアウトした在地両班の主導する、儒教倫理の実践が規範化していた。などをあげることができる。(筆者)
- 2) 一世のコスモロジーは一世に最初の動機づけをおこない、一世を育んだ生活世界である郷村社会を抜きにしては考えられない。また、在日朝鮮人社会における家族と親族関係や隣人ネットワーク形成のモデルは、郷村社会の社会関係にほかならない。
- 3) 社会集団の成員に共有される価値意識。権力と一体化することによって、水脈のように社会生活のすべての領域に浸透して、成員の社会的行為を規定する。成員はおなじ信念体系を有するといった安心と帰属感を得る。本文では儒教の信念体系を指す。
- 4) 崔在錫「朝鮮中期家族・親族制度의『再構造化』」(『韓国の社会と文化』第21集、韓国精神文化研究院、1993)1-52頁。
- 5) 安浩龍「儒教儀礼의普遍化와伝統社会의構造化 喪・祭礼를中心으로」(『韓国の社会と文化』第21集、韓国精神文化研究院、1993)53-109頁。
- 6) 李光奎「朝鮮社会 村落과家族 地域集団과共同体的性格」『韓国の社会と文化』第16集(韓国精神文化研究院、1991)64頁。
- 7) 1884年(甲申の年)、金玉均、洪英植、朴永孝を中心とする開化派によるクーデタ。近代的改革をもくろんだが失敗。大衆に開化思想が普及するまえの少数エリート集団による突出したクーデタに終わった。日本軍の出動を求めたため、むしろ反日感情を爆発させた。伊藤亜人ほか監修『朝鮮を知る事典』(平凡社、1998)
- 8) 1894年(甲午の年)、実学者、蜂起農民、開化党の政治家、東学農民軍の要求にしたがって政治・軍事・経済・社会の諸分野の重要な改革が

- おこなわれた。なかでも社会的には、門閥とヤンバン・常奴の階級制打破、科挙制廃止と能力による人材登用、文武尊卑の廃止、公私奴婢制の廃止、寡婦の再嫁許容、連座法の廃止、早婚の禁止など重要な社会的悪習をほとんど網羅した改革政策を実施する。姜萬吉『韓国近代史』小川晴久訳(高麗書林, 1986) 196頁より
- 9) 本文中の「チェーサ」と「祭祀」はおなじ意味。在日朝鮮人社会の祭祀をとくに「チェーサ」と表現した。チェーサについては、拙稿「在日朝鮮人社会における祭祀儀礼 チェーサの社会学的分析」(『立命館産業社会論集』第33巻第4号1998, pp.133 - 155)を参照。
- 10) シャルル・ダレ「朝鮮教会史序論」『朝鮮事情』金容権訳(平凡社, 東洋文庫367, 1979) 232 - 233頁。1874年の著書。Ch・ダレ(1829~1878)自身は、朝鮮半島に足を踏み入れたことはない。本著書は、第5代朝鮮教区ダブリュイ主教(1866年ソウルで処刑される)が収集・整理していた資料をまとめたもの。
- 11) 子が親に敬愛のこころを抱き、父母によく仕え愛情を注ぐのは儒教固有のものではない。儒教の「孝」は祖先と子孫をつなぐ宗教的観念である。とくに父に対する孝を偏重することになったのは、家父長制の強化と父系男子直系主義によるものであり、母に対しても同じことが求められる。「孝」は、安寧と幸せな生活の根本として、人びとに受け入れられた。
- 12) 山内民博「李朝後期郷村社会における旌表請願」(『朝鮮文化研究』第2号, 1995) 85 - 101頁。
旌表をうけた「孝子」の類型、また忠臣、烈女の類型について平木實の次の研究がある。「朝鮮王朝初期の旌表教化政策について」『朝鮮社会文化史研究』(国書刊行会, 1987) 313 - 366頁。それによると孝子の類型は、①祖父母の祭祀・守墓・三年以上の喪に服する。②祖父母にたいする奉養をつくす。③身の危険を顧みず親を救出する。④親の罪を身代わりする。⑤親の祠堂への祭祀をつくす。⑥家礼による葬儀を行う。⑦家中の者にたいする思いやり。⑧書院を設立して生徒を訓誨。⑨自身の人肉や人血を食
- べさせて親の病気を治療する。ほかなどである。そして、旌表者にたいする報償として、①その家を復戸する。②仕官を願う者には馬を給して上京させる。③高齢者・貧乏な者および婦人には米を下賜する。④その間に旌表する。などがある。
- 13) 今村 鞆『朝鮮風俗集』(国書刊行会, 復刻版1975) 192頁
- 14) 金斗憲『韓国家族制度研究』329頁。
- 15) 崔在錫「朝鮮時代家族・親族制」『韓国の社会と文化 第16号』(韓国精神文化研究院, 1991)。同『韓国家族制度史研究』(一志社, 1996)によると、李氏朝鮮初期から後期にかけて直系家族構成比は高くなっていることを明らかにしている(筆者)。
- 16) 済州島では一世の時代に、複数娶ることはめずらしいことではなかった。金斗憲が1932年におこなった実態調査によると、戸数9,933のうち、庶母、継母と同居している家庭は620であり、このうち、81は正妻が死亡した数。金斗憲同362頁。
善生永助が『朝鮮の姓氏と同族部落』において紹介している大家族の構成員を見ると、戸主の妾、同居長男次男の妾、父の妾、庶母の記述が少なくない。刀江書院, 1943, 127 - 146頁。
- 17) 鈴木榮太郎全集Ⅴ『朝鮮農村社会の研究』(未来社, 1973) 175頁と240頁。
- 18) 琴章泰『韓国儒教の理解』(民族文化社, 1989) 74頁。
- 19) シャルル・ダレ 同212頁。
- 20) 「五不取」は、娶らない五つの条件として、逆家子、乱家子、世有刑人、世有悪疾、喪父長女であり、「七去之悪」は、離婚の七つの条件として、不順父母、無子、淫、妬、悪疾、多言、盗窃である。崔弘基「韓国人の秩序意識に関する歴史的考察」(『韓国の社会と文化』第6号, 韓国精神文化研究院, 1986) 109頁。
- 21) 前期には、女子にも財産の均等配分や輪回祭祀がおこなわれていたのが、後期にはいっせいに姿を消した。崔在錫『韓国家族制度史研究』一志社, 1996) 508 - 570頁。
- 22) 「再嫁 失行 婦女之子及孫 勿許赴文科

- 生員進士科」(再婚もしくは失行した婦女の子及び孫と庶子孫は文科生員進士科の応試を不許する)1485年『経国大典』。崔在錫「朝鮮時代の家族・親族制」(『韓国の社会と文化』第16集,韓国精神文化研究院,1991)18頁の再引用。
- 23) 梨花女子大学校韓国女性史編纂委員会『韓国女性史Ⅰ』(梨花女子大学校出版部,1984)462頁。
- 24) シャルル・ダレ 同215頁。
- 25) 同227頁。
- 26) 平木實「朝鮮王朝初期の旌表教化政策について」『朝鮮社会文化史研究』国書刊行会,1987)332頁。
- 27) シャルル・ダレ 同229頁。
- 28) これは、イギリス人女性イサベラ・L・バードが1894年1月から4回にかけて朝鮮を訪問したときの見聞記である。イサベラの朝鮮滞在は実質11ヶ月間である。彼女は、日本軍によって惨殺されるまえの閔王妃と国王高宗に会見している。『朝鮮輿地紀行2』(東洋文庫573,1995)200頁。
- 29) 家族・親族の祭祀儀礼のために家族自身が司祭や祭官の役割をにない、また家族成員が家族・親族(祖先)を崇める宗教に帰依するのは、儒教に限ったことではない。クーランジュは、古代ローマの家族は竈に祭壇をもうけ、祖先崇拜をおこなう家族宗教をもっていたことを述べている。そして古代都市においては、支配的制度および家族、社会の紐帯になるものは宗教であるという。『古代都市』(白水社,1997)
- 30) 16世紀末と17世紀初めの倭胡両乱(壬辰倭乱[文祿の役 1592年],丁酉倭乱[慶長の役 1597年]と丁卯胡乱[後金軍の侵入 1627年],丙子胡乱[清軍入寇 1636年]のことをいう。この倭軍と胡軍による弊を合わせて「両乱」という)によって疲弊した社会を再編成し、土地生産性の拡大をはかるためには、家族の再編が何よりも重要であった。その求心力になったのが儒教的価値観であり、祭祀儀礼によって家族の結束が現実化した。
- 31) 祭祀が「朱子家礼」に忠実かどうかは、「名門」を堅持しようとする両班層にとっては焦眉の問題であった。祭祀自体、庶民を含めて、適切におこなっているかどうかの「点検」をうける対象となりえる。「家礼」に教条主義的になるあまり、権力中枢においては、国王の家族の服喪期間をめぐって追放劇が繰り返され、著名な儒学者たちが犠牲になることさえあった。たとえば、1659年の己亥礼論と1674年の甲寅礼論は有名である。
- 32) 琴章泰同(民族文化社,1989)
- 33) 同。
- 34) 李光奎によると、朝鮮半島では家長権(家督権)の継承や財産の相続は、祭祀権の継承に二次的に付随するものであるという。李光奎『韓国親族の社会人類学』(JIB MUN DANG,1997)
- 35) 同。
- 36) 善生永助『朝鮮の聚落後編』(朝鮮総督府,1935)461-491頁。
- 善生の調査によると同族部落のうち同族戸数50戸以上のものは14,672であり、ひとつの「邑面」内に数個から十数個の同族集団が存在していた。同族部落は、主に土地の相続が可能な階層によるため、そのほとんどは班村(ヤンバン村)といわれる。しかし、かならずしも同族部落=ヤンバン村ではない。
- 37) 同360頁に、「家族制度の正しい、祖先崇拜の念旺んなる朝鮮では、中流以上の民家には、大抵祖先の神位を祀る祠堂を、別棟又は別室若しくは上房の一部に設け、常に禮拜を怠らぬのであるが、特に同族部落には、その一族の祖先を祭り或いは遺骸を奉安せる齋閣、墓閣、墓地が部落の附近又は風水に適当な地に設けられて居り、その堂々たるものゝ多いことは、同族部落の大いなる誇りとされて居る。同族部落の大家又は宗家の民家や祠堂に宏大なるものゝ多いのは、同族の集會又は祖先の祭祀を行ふ關係から来て居るので、同族勢力乃至同族部落の大小は、これ等の建築物の構造に依りても略ぼ窺ふことが出来る。」とあるように、祖先崇拜と、同族部落の形成・大規模化は一体であったことがわかる。
- 38) シャルル・ダレ 同235-236頁。

- 39) 崔在錫『韓国家族制度史研究』(一志社, 1996) 581頁。
- 40) 成均館出版部編著『우리의 生活 礼節』(1997, ソウル) 289 - 302頁。
- 41) 崔 同753頁。
- 42) 善生 同422頁の「著名同族部落事業目的別表」によると、調査をおこなった1,685の同族部落のうち、集団的活動が継続されている部落は1,171あり、そのうち、祖先祭祀を主目的に活動している同族部落は809であった。同族(門中)集団の機能を理解できる結果といえる。
- 43) 黄善明『朝鮮朝宗教社会史研究』(一志社, 1992)。
- 44) 安浩龍「儒教儀礼の普遍化外伝統社会の構造化」(『韓国社会文化』第21集, 韓国精神文化研究院, 1993) 79頁。
- 45) 巫俗の影響は根強く、1930年前後においても、「農民の大部分は巫覡の占トを信じていた」と報告されている。善生永助『朝鮮の姓氏と同族部落』(刀江書院, 1943) 329頁。
- 46) 村山智順『朝鮮の郷土祭祀部落祭』(朝鮮総督府, 1937)
村山は、本調査の30年~50年前まで、洞祭は盛んにおこなわれており、巫女が登場していたという複数の証言を得ている。
- 47) 李朝社会は、両班(士大夫)、中人、常民、賤民の四民体制が敷かれ、ヤンバンが支配する社会だった。ヤンバンと中人は主に官僚を補充し、常民と賤民は生産に従事した。中人とは地方郷吏、中央官庁における書吏、技術官などの下級官僚群のことである。常民は良人、百姓、平民とも呼ばれ、小農民または田戸であるか手工業者、商人であった。常民は租税と貢ぎ物のほかに徭役を負った。賤民は主に奴婢のことであり、物的財産のように、売買・相続・抵当・贈与が可能であった。公奴婢と私奴婢があり、所有者の社会的権威と経済的利益のために奉仕しなければならなかった。私奴婢の所有者は、ヤンバンに限らず、常民も所有できた。稀に奴婢が奴婢を所有することもあった。公奴婢は1801年に廃止される。そして、1894年には科挙が廃止され、身分制は崩壊する。しかし、旧来の土地所有関係は植民地時代も維持されたため、ヤンバン、つまり地主と小作農との関係はほとんど変化をみることがなかった。そのため、経済的にヤンバンに依存していた常民農民たちは身分的關係を簡単に破棄できず、弱体化したとはいえ、伝統的な関係が存続した。また、顔見知りの郷村社会において、だれがどの身分出身かということは周知の事実であるため、依然差別をうけるひとたちがいた。6・25朝鮮戦争は古い身分意識を破壊したものの、今日でも、山間僻地の老人たちは依然、班・常の意識をもっている。在日朝鮮人一世の高齢者のなかにも、ヤンバン村とそうでない村を区別する意識が残っている。
- 48) 崔吉城『韓国の祖先崇拜』重松真由美訳(御茶の水書房, 1992)
- 49) ソウル郊外の鷲梁津付近を指す。1930年の朝鮮総督府実態調査でも巫女部落の存在が確認されている。善生同[中編] 299 - 300頁。
- 50) 閔妃(1851~1895)は巫女に厚い信頼をよせていた。多くの巫女を宮殿内に呼びよせ、息子純宗の無恙長寿をはじめ、占い、病氣治癒を頻繁におこなっていた。梨花女子大学校 同549 - 567頁。
- 51) 同561頁。
- 52) 黄善明 同195頁。
- 53) 梨花女子大学校 同556頁。
- 54) 在日朝鮮人社会の巫俗については、谷富夫「ある在日韓国女性の信仰 生活史~猪飼野調査より~」塩原勉『現代日本におけるネットワークの研究宗教行動とネットワーク』(行路社, 1992)[平成2・3年度科学研究費補助金研究成果報告書 宗教者の諸相]と「エスニック社会における宗教の構造と機能」(『大阪市立文学部紀要』第7巻第4分冊, 1995)に詳しい。