

DB
233
1984
①

寄	贈
崔 吉 城 氏	昭和
	年
	月
	日

博士學位請求論文

韓國巫俗の社會人類學的研究

崔
吉
城

87002702

要約

この論文は韓国巫俗に関する社会人類学的研究である。早くから韓国巫俗に関心を寄せ広く研究した秋葉隆も社会人類学的方法(論)をとっていた。しかしながらこの秋葉の価値ある研究は戦前の研究として、その段階で止まり、戦後にひき継がれることなく、この方面の研究は現在まで全く無に等しい状態である。彼の研究がその後の学者、研究者にひき継がれなかったのは、彼が日本人学者であり、しかもその当時の研究目的が日本統治下における植民地政策の一つとされていたからである。したがって韓国学者にとって、それを素直にひき継ぐことに大きな抵抗があり、それをひき継いで研究しようとする気持は全くなかったのである。さらに戦後にいたっては国史や国文学などの歴史科学が中心的な研究テーマとなり、社会学方面への広い関心は向けられていなかったことも事実である。

筆者は韓国の巫俗を研究するために秋葉の研究成果に注目してきた。韓国においては社会人類学は新しい学問であるが、筆者はその方面の研究をしたいと考え、二つのフィールドで重点的に調査を始めた。一つは筆者の生家のトクイ関係にある巫である降神巫の調査であり、もう一つは本論文の主題になっている韓国東海岸地方の世襲巫の調査である。これらの降神巫と世襲巫は韓国巫俗の主体になっているものであり、その特徴を知るために現地調査を行なったのである。その期間は一九七〇年から一九七二年までの二年間であるが、ほぼ二カ月間ずつの断続的な調査である。この調査は筆者の日本留学のため中断されたが、その当時は朴政

権による「新しい村運動」が始まり、「迷信なき我が村」という標語が宣伝され、迷信打破運動が激しく行なわれ、時には村祭りなどすっかり準備がととのったにもかかわらず、そのまま中止になったり、禁止されたりしたこともあった。このような強い迷信打破運動と共に急速な近代化によって、巫俗は消滅してしまうのではないかと思われたけれども、現在なおかつ生き続けている。そして最近ではむしろ強大なナショナルリズムと共に巫俗は迷信から文化財へと変化していく傾向にある。しばしば、マスコミなどに登場し、「巫俗は韓国の神髄である」といわれ、いろいろな所で再演されたりしている。あるジャーマンはアメリカから招かれて出かけたたりしておりタレント化されていく傾向もあり、文化人として活躍する人もいる。つまり現代では巫俗が迷信と文化財の間であり、その価値の混乱が起こり、激しい社会変動を反映している。この論文はその初期の段階で調査したものであり、調査が中断されてすでに十年近くの年月が流れてしまった。しかし、今後ともひき続きこの地域の調査はもちろんのこと、他地域との比較や変化などにも注目して調査研究を続けていくつもりである。

本論文はⅠ部では主に調査地の背景、研究史や方法論を論じ、また巫人集団の調査資料の分析を行なった。その結果、巫人集団は彼らだけが持つ特殊な隠語を持っており、彼ら同志のアイデンティティを持ち、かつ韓国一般社会のいろいろな事情から彼らの社会内での族内婚をしていることが明らかになった。また、世襲制が母系か父系かなどの問題があるが、この分析の結果としては血縁による世襲であることが明確となり、インドのカーストに近似していることがわかった。これは筆者が初めて明らかにしたことを強調したい。

Ⅱ部では巫人が行なう儀礼であるクツ(굿)を分析し、その意味づけをした。巫俗信仰で最も基本的な不浄と聖、家の概念、祖先観、靈魂観などの分析を試みた。これらに関しては継続して研究中であるが、すでに著書として発表した『朝鮮の祭り』と巫俗(日本語)、『韓国巫俗論』『韓国巫俗の研究』『韓国の巫堂』また近刊予定の

『巫俗と韓国人の意識構造』などを参考にさせていただきたい。

後に参考文献として載せたものは筆者の論文の注とは別に、韓国巫俗の研究の上で必要と考えられるものを抜選したものである。また写真集は筆者がフィールド中に写したものを整理したものである。

最後になったがこの研究論文のためによき指導を得、アドバイスをいただき、かついろいろお世話になった方々に感謝したい。特に学部時代から良く御指導下さった元・ソウル大学の任哲宰先生、現、ソウル大学の李杜鉉先生、韓国での研究会の柳東植先生、張籌根先生、李符永先生、李光奎先生、そして日本留学中に御指導いただいた故・堀一郎先生、その後、御指導下さった森岡清美先生、中根千枝先生、鎌田久子先生、またこの論文を最後まで細部にわたって御指導下さった指導教授の野口武徳先生に心から感謝したい。また東大・東洋文化研究所の韓国研究会での佐藤信行先生、末成道男先生、伊藤亞人先生、嶋陸典彦先生、また成城大の白水繁彦、大本憲夫氏などのグループメンバーも忘れない方々である。さらにこの論文の校正を積極的に協力して下さった啓明大学韓国学研究所客員研究員の福留範昭氏、筆者の伴侶である幸子にも感謝したい。

一九八二年三月

目次

I部

第一章 序論

第1節 巫俗研究史の概観	七
1、戦前の研究	七
(1) 外人宣教師による研究	八
(2) 国学者による研究	一一
(3) 日本国学者による研究	一五
2、戦後の研究	一八
(1) 巫俗研究の諸分野	一九
(2) 米・日二人の女流学者による社会人類学的研究	二一
第2節 巫俗とシャーマニズム	三〇
第3節 調査方法と調査資料	三八
第4節 入巫過程	四一
第5節 降神巫の事例・京畿道地域の巫俗	四九

第6節	世襲巫のタンゴル	七四
第7節	タンゴルと巫堂	七七
第二章	東海岸地域の自然・社会的背景	九一
第1節	自然環境と生活	九一
第2節	東海岸地方の民間信仰	一〇〇
第3節	村祭	一〇八
1、	村祭の変遷	一〇八
2、	村神の神話	一一一
3、	神堂の形態	一一三
4、	村祭の二例	一一五
第三章	巫の集団	一三七
第1節	巫の地理的分布	一三七
第2節	村とタンゴル巫の社会的関係	一四一
第3節	タンゴルの隠語	一五五
1、	序論	一五五
2、	隠語の構成と分析	一五八

3、 妓生(gisaeng)隠語との比較	一六三
4、 結 論	一六四
第4節 タンゴル社会の一体性	一六六
第四章 アクシヨン・グループの分析	一七九
第1節 序 論	一七九
第2節 タンゴルのアクシヨン・グループの構成原理	一八二
第3節 儀礼グループの事例	一八四
第4節 アクシヨン・グループにおける親族関係	一九八
第5節 結 論	二〇三
第五章 巫の血縁と婚姻関係	二〇五
第1節 序 論	二〇五
第2節 結婚の意味と配偶者の選擇	二一四
第3節 夫婦関係と離婚	二三〇
第六章 祭費の分配原理	二三七
第七章 結 論	二四七

Ⅱ部

第一章 序 論……………二六七

第二章 「不浄」の意味……………二八五

第1節 序 言……………二八五

第2節 不浄の種類……………二八七

第3節 不浄の社会人類学的意味……………二九五

第三章 巫俗における「家」と「内外」の観念……………二九九

第1節 部落祭の二重構造……………二九九

第2節 巫俗における内外の観念……………三〇三

第3節 巫俗の地縁性……………三一六

第4節 結 論……………三二〇

第四章 祖先崇拜の観念と構造……………三二五

第1節 序 論……………三二五

第2節	祖先崇拜の研究動向	三二七
第3節	父子関係と祖孫関係	三二九
第4節	祖性と祖先	三三二
第5節	「祖先崇拜」における「孝」	三三六
第6節	結 論	三三九
第五章 死靈祭と靈魂観		
第1節	はじめに	三四三
第2節	チノギクツ	三四四
第3節	オグクツ	三五一
第4節	シッキムクツ	三五九
第5節	結 び	三六二
第六章 死靈祭における象徴		
第1節	はじめに	三六五
第2節	結 解	三六七
第3節	洗 霊	三七一
第4節	裂布・切布	三七五

第5節	おわりに	三七八
第七章	捨姫公主神話の構造分析	三八三
第1節	序論	三八三
第2節	分析	三八六
第3節	結論	四〇四
	参考文献	四〇九

I 部

第一章 序 論

第1節 巫俗研究史の概観

1、戦前の研究

韓国において巫俗信仰は古来からの国民の原始的信仰であり、現在でも韓国民の精神面に大きな影響を及ぼしている。仏教、儒教、キリスト教などの外来宗教が伝来する以前には巫俗信仰をはじめ、呪術宗教(magic-religious)的原始宗教が支配的であった。そしてその宗教が現在もなおかつ庶民生活の基盤になっているといえる。古い時代には民俗宗教に従事している人たちが社会的に高く評価されたようである。しかしこのようないえ、固有民俗宗教は過去に外来の高等宗教との間で葛藤・対立などもあった。だが歲月の流れとともにだんだん習合、調和されてきており、現在もいろいろな宗教と共に生き続けているのである。歴史をさかのぼってみると、仏教を国教とした高麗時代、そして儒教を国教とした李朝時代の君主たちは巫俗信仰を強く禁制した。また開化期(一八九四年)以後においては社会運動である迷信打破の対象となった。つまり当時海外留学して帰国した若者によってなされた開化運動の一つの重要なテーマが迷信打破運動であったのである。それらは現代小説の始初であった李人植の『雉岳山』や李海朝の『驅魔劍』などの小説の中にもみられる。『驅魔劍』は当時盛んに行な

われた天然痘神拝送祭を素材にしたものであり、天然痘神を祀る巫儀において巫女が降神を受けたように行動するが、実際は巫女が人々を信じさせるために意図的に行なっていることを読者に知らせるものである。このような巫俗信仰に否定的な態度や迷信打破の対象としての考え方は、その開化期に急に出来たものではなく、古くからあったものであるが、開化期において最も強化され、日本植民地統治時代を経て現在まで貫かれているものである。しかし、全面的に否定的な見方のみではなく、一方においては韓国の基層文化として注目されたりもしていた。だが一般的には前者の傾向が現在まで強く流れてきているのである。

韓国巫俗の研究も他の学問と同様に一八九四年「甲午改革」後から始まっており、それ以前には巫俗に関する研究というものはなく、単に興味や関心が持たれていたという程度であった。

ここで今日までの韓国における巫俗の研究を大要して述べてみよう。

(1) 外人宣教師による研究

初めて巫俗の研究に着手したのはカトリック教の宣教師たちであった。彼らは韓国の風俗を理解し、韓国人をキリスト教化、つまり韓国人をキリスト教徒に改宗させ、それを土着化させるためのいわば宣教事業として研究を行なったのである。当時韓国に駐在して帰国した外人宣教師としては ダレ(Charles Dallet) ハルバード(Hulbert) アンタウッド(Underwood) クラーク(Clark)などがいた。ダレは『韓国書誌』『韓国教会史』などを編纂著述しており、ハルバードは主に韓国の歴史を、そしてアンタウッド、クラークは宗教に関心を持っていた。その当時、韓国現地調査をしたアメリカの人類学者アスキッド(Osgood)等もその一人である。彼は調査の結果 *Koreans and their Culture* (Ronald Press 1951) を出した。

先にも触れたように韓国でキリスト教として最初に受け入れられたのはカトリックであった。それは李睟光

のような実学、つまり実践、實用を重要視する実学思想家によって西洋の学問として受け入れられたのである。そして最初に洗礼を受けた李承薫、最初の神父である金大建の殉教(1836)によって韓国教会の基礎が出来たのである。こうして受け入れられたキリスト教が初期に受難を受けたのは祭祀のように深く根を降ろしている風俗からくるものであった。韓国の伝統を形成している儒教文化はシャーマニズムと激しい衝突を避けて調和したけれども、キリスト教においても、その土着化のためにどのように対処すべきかは宣教、神学的立場から見て主要な問題であったようである。したがって宣教師たちは韓国の風土と風俗、民俗、宗教などに強い関心を持ち、研究するに至ったのである。¹⁾

フランス人のタレ(C. C. Dallet, 1829—1878)は『朝鮮教会史』(1874)の一六世紀以後キリスト教が韓国に入ってから一八七〇年代までのその起源と発展、伝道師たちと信者の活躍や殉教について記録しており、その序説では韓国の歴史、制度、言語、風俗、習慣などについて触れている。また第11章では宗教、祖先崇拜、僧侶、民間信仰を取り扱っており特に天然痘が流行した時、巫女を呼んで痘神を祀る巫医的な機能について説明している。これと同様な例として経文を読んで逐鬼する盲巫の存在も挙げている。またエクスタシー現象を持つ巫女があり、時には鬼神が自然法則とずれる現象によって人間や事物の中でその存在と行為として実際に現われることや呪術の意志によって悪魔と直接交通する真の呪術師がいることは確かであることなどを述べている。²⁾これが今日のシャーマンに該当するようである。

カトリックの宣教に続いてプロテスタントの宣教活動も韓国の近代化に大きな貢献を成した。後者はカトリック教徒によってその基盤が出来ていたのでさほど受難を受けることもなく、開化の先頭において彼らの本来の使命であるキリスト教の土着化に努めたのである。

一八八六年米國政府の推薦で教師として來韓した古樸(G. V. Gilmore), ハンカー(D. A. Bunker), 韓甫(H. B. Hulbert)は韓國の獨立運動に協力したり政治、外交的活動をした。Homer Bezaleel Hulbert(1863—1949)は米國北監理教宣教師であり、⁴⁰⁾ 常に言語學者、史學者でもあった。彼は韓國文化を研究して『The History of Korea(1905) The Passing of Korea』出版し、⁴¹⁾ また「韓國評論」(The Korea Review)を通じて日本の野望を暴露したりした。また彼は『The Korea Review』に韓國文化全般にわたって連載し發表したが一九〇三年四月から掲載した『The Korean Mudang and Pansu』は韓國巫俗研究の出発点となったものである。韓國の巫堂(Mudang)と判數(Pansu)は民間信仰の代表的な二つの類型である。彼は巫堂と判數は本質的に違ふものではないと述べた。⁴²⁾ 『⁴³⁾ 巫堂は靈媒(spiritual medium)として巫堂自身を通して神に影響を与えすが判數はこれと異なっていることを述べ、⁴⁴⁾ 常に踊りを通して恍惚状態になり、降神を受け神託をするという巫堂の特徴づけをしながら、⁴⁵⁾ 学問的に巫堂はシベリアのシャーマンの類型であることを示唆している。

アンタウマ(H. G. Underwood, 1859—1916)は『The Religions of Eastern Asia (1910)』という著書でLecture III “The Shamanism of Korea”を題して初めて韓國巫俗を Shamanismと表記した。彼も「巫堂」と「判數」は区別してより巫堂を“spiritual medium”判數を“destiny decider”と呼び、⁴⁶⁾ “二つとも” sham-anと呼んでいた。(Underwood p. 123) 彼は判數、トルメン、彌勒など民間信仰全般をシャーマニズムと呼んでいる。そのシャーマニズムは日本、中国両国からの影響が多かったがそこには韓國固有の宗教の特徴が強く残っていると述べている。またキリスト教宣教の立場から韓國人の神に関する觀念を把握しようとすると同じ時に、韓國の原始宗教をシャーマニズムと結びつけて考えたようである。このように、シャーマニズムとい

用語で韓国原始宗教の全体を指す、いわば広義の意味で使ったことが後にも韓国巫俗とシャーマニズムとの区別があいまいになる要因となったと考えられる。

郭安蓮 Charles Allen Clark ¹⁵ *Religions of Old Korea* (1929) で韓国の仏教、儒教、天道教、シャーマニズムなどについて考察している。彼はシャーマニズムについて韓国の巫俗はシベリアのシャーマニズムの分布域に入ると述べている。つまり西はバルテック海岸から東はアラスカまで、北は極北地域から南は満洲、蒙古、日本に至るまでシベリアのシャーマニズムの分布地域に属すると説いている。彼も韓国のシャーマンの典型として巫堂と判数を挙げている。彼はシャーマニズムという用語の使用を慎重にしており、韓国民俗宗教の一般には適用せず「巫堂」に限定して使っており、他の類型についてシャーマニズムと呼ぶことはためらっている。そして韓国の民俗宗教のいろいろな類型に注目して観察をしており、シベリアのシャーマニズムの形態を韓国の巫堂と判数において特徴を比較した。

(2) 国学者による研究

宣教事業の一つとして研究された韓国巫俗の研究も次第に自国学者により国学的関心から注目されるようになっていった。それは主として国史学的立場から始まったものである。その代表的な学者は崔南善、李能和、孫晋泰などである。崔南善は不咸(光明)思想を中心に巫俗を古代史と関連づけて追究し、李能和は文献的な研究を中心に巫俗を含む宗教史に興味をもち、孫晋泰は韓国民族史関係の民俗に関する歴史的方法から巫俗研究の必要性を説いた。

李能和(1868—1945)は一九〇四年に官立楚語学校教官、一九〇九年に官立漢城外国語学校学監などを歴任し、英、仏、中、日四カ国語に通達した人であった。一九一〇年日韓合併以後はもっぱら学問に没頭し、史料収集

はもちろん宗教、民俗方面に力を注いだ。一九二一年には朝鮮総督府朝鮮史編修官、編修委員になった。彼は主に文献学的に史料を整理して、後の研究のための基礎的資料を提出した。著書には『朝鮮仏教通史』『朝鮮基督教及外交史』『朝鮮女俗考』『朝鮮解語花史』『朝鮮巫俗考』『朝鮮道教史』、そして遺稿として『朝鮮社会史』など多数の論著がある。特に『仏教通史』は高橋亨の『李朝仏教』に多く引用され、「神事考」と「祭礼考」は村山智順の『朝鮮の巫覡』に多く引用されている。

「朝鮮巫俗考」は『啓明』一九号(1927)にはじめて発表された。それは純漢文で資料中心に整理したものであり、後に朝鮮総督府発行の『朝鮮』に一九二八年の五月号から十一月号まで(巻156-164)、そして更に日本語で「朝鮮の巫俗」として発表された。それは朝鮮古代の神教の淵源、朝鮮民族の信仰思想と朝鮮社会の変遷を研究する者は第一に巫俗に着眼して観察しなければならないという理由から巫俗の歴史、制度、神格、儀式、地方巫と中国、日本の巫についてなど二〇章に分けて史料を紹介している。

崔南善(1890-1957)は新文化運動の先駆者であり、特に新文学において新体詩の最初の作家としても有名である。彼は新文学、国史いづれにおいても開拓者であり、出版物も多くある。『国民朝鮮歴史』(1947)『朝鮮常識』(1947)『故事通』(1939)『朝鮮遊覧歌』『朝鮮独立運動史』など多数の論著を出しており、特に「薩満割記」、「不成文化論」の二つの論文は有名である。彼は一九〇六年早稻田大学地理歴史科を卒業して、一九〇八年(19才)には新文館を創設して『大韓歴史』『大韓地誌』『外国地誌』を発行し、最初の雑誌である『少年』を創刊した。

一九一九年に出獄してからは『東明』を発行するなど国史を通じて民族的主体意識の確立のために努力した。一九二五朝鮮総督府朝鮮史編集委員、中樞院参議など歴任し、日本関東軍が満洲に建てた建国大学の教授も歴任した。一九二七年に『朝鮮民族及び民族文化』に「不成文化論」を発表した。また朝鮮固有の民族文化を暢達

宣揚するために民俗宗教に関心を持ち韓国のシャーマニズムを理解しなければならぬと説き、そのために北方シベリアのシャーマニズムの理解の必要性から Czacki Heka 著 *Aboriginal Siberia: Study in Social Anthropology* を要約して紹介をすることを中心として「薩満教割記」を発表した。その目次は次の如くである。

- 1、薩満教とは何か
- 2、薩満の教化圏
- 3、薩満とは何か
- 4、薩満の三職能
- 5、薩満の二種別
- 6、薩満と男女性
- 7、薩満の性的変換
- 8、薩満の社会的地位
- 9、薩満の黑白両派
- 10、白薩満の源泉
- 11、薩満の分化種目
- 12、薩満の修行期
- 13、薩満の作法及神城
- 14、薩満の占法
- 15、薩満の聖物
- 16、薩満の宇宙觀神觀
- 17、薩満の人生觀

孫晋泰(1900—?)は日本早稲田大学史学科を卒業し一九二三年からシャーマニズムについて韓国の『新民』『女星』東光『朝鮮民俗』震檀学報』などに発表し、日本においては『民俗学』郷土研究』旅と伝説』史觀』などに韓国の民俗について研究論文を発表した。これらは一九四八年に『朝鮮民族文化の研究』として著書出版された。その目次は

- 1、一朝鮮の累石壇(선암단)と蒙古の鄂博について。
- 2、蘇塗考

- 3、長性考
- 4、性考
- 5、朝鮮古代山神の性について
- 6、中華民族の巫に関する研究
- 7、朝鮮及中国の腹話巫
- 8、盲魂考
- 9、光明に対する信仰と太陽崇拜の一起因
- 10、中華民族の雄雞信仰とその伝説
- 11、中華民族の魂に関する信仰と学説

以上である。この中で巫俗に関する研究は主として六と七である。八の「盲魂考」は巫女と違った性格から男性による呪術師的類型として扱っている。この見解はシャーマンと *magician* を区別している。そして彼は巫（男・女とも）になるものは巫病を伴ない、それを必須条件としている。巫病に関しては狭義と広義の使い方がある。狭義というのは精神病を指し、広義というのは人が極く容易に一種のエクスタシー状態に入り、直接鬼神と交渉できるようになるものであると述べている。続いて、いずれにしても巫病なくしては降神を受けることも不可能であり鬼神と通じることとも出来ないから巫としての能力に欠ける。さらに、広・狭二義の巫病はその程度において強弱の差はあっても本質は同一のものと考えられており、それなくして巫になるということは原則上あり得ないと説いている。さらに「太主巫」[*taechumu*] というシャーマンの類型である腹話術巫に興味を持ち、類型別に特徴を明らかにして後学のための基礎をつくった。彼は文献史料とともに現地調査も行な

い、巫歌を採録して発表している。巫歌集の『神歌遺篇』郷土研究社、1980)をはじめ『青丘学叢』(20, 22, 23, 28巻、1935)『新家庭』(1936, 4~)『文章』(1940, 9)等に巫歌を発表した。

(3) 日本人学者による研究

韓国巫俗研究史に特記すべきものは日本統治時代の朝鮮総督府を中心に日本人学者たちによって行なわれた調査研究である。彼らは主に植民地政策のための司政資料としての目的で行なったのである。しかしながら行政的に大規模な民俗調査であって韓国巫俗を研究する上では貴重な価値があるといえる。

今村軼は一九〇八年に韓国に来て忠清、江原道など、地方の警察部長を経て一九三四年には朝鮮総督府調査課囑託などをして日本統治文化行政と警察行政の指導的人物だった人である。彼は職務を執行する際、国民と調和を図らなければならぬためにはまず韓国の風俗習慣を知らなければならぬといい、韓国の民俗を研究し、『朝鮮風俗集』(1914)、『歴史民俗朝鮮漫談』(1928)などを出している。しかし、彼は韓国の民俗について迷信視する傾向がかなり強かった。

寺内、長谷川両総督が玉と石を区別することなく朝鮮の美風良俗を破壊したという非難があって、第二期文化政治時代になってから中樞院が作られた。この機関によって多くの分野の調査、研究がなされた。そこで主として民間信仰を担当したのが村山智順である。彼は『朝鮮の鬼神』(民間信仰第一部調査資料第二五輯)、『朝鮮の風水』(民間信仰第二部)、『朝鮮の巫覡』(民間信仰第三部調査資料三六輯)、『朝鮮の占トと予言』(調査資料三七輯)、『朝鮮の部落祭』(郷土神祀第一部)等、韓国の民間信仰に関する資料をたくさん出した。巫俗に関するものは『朝鮮の鬼神』、『朝鮮の巫覡』、『朝鮮の占トと予言』などがあり、氏は内鮮一体化促進のためには朝鮮人の思想を知る必要があり、それは民間信仰から出発するのが順序だと述べている(『朝鮮の鬼神』自序)。彼

は『朝鮮の巫覡』の中で巫覡信仰は韓国固有の宗教であり、韓国人の生活に多くの影響をもたらしたことを次のように述べている。(1)鬼神信仰は思想と哲学に影響を与え、(2)衛生思想の普及には妨害になり(3)信仰的に慰安として機能したと説いている。なお巫の類型を成巫動機から四つに分類して述べている。つまり経済的入巫、世襲的入巫、靈感入巫、その他勧誘によるものや除災招福のために入巫した類型などである。分布をみると世襲巫は南鮮に、靈感入巫は北鮮に多いことがわかる。さらにほとんどの巫覡が京畿道の都市や全羅地方海岸島嶼地域に集中していることもわかる。また全羅道地方の巫の組織の中心的神堂である「神庁」についての資料も報告しており、価値あるものである。

日本人学者の中で韓国巫俗の研究に大きく貢献したのは何といても秋葉隆である。彼の韓国巫俗に関する研究は一九二四年、京城帝国大学に奉職するようになってからである。彼は京城帝大に赴任して来る連絡船上で今村鞆の『朝鮮風俗集』を読んでヒントを得たという。一九三〇年には帝国学士院から學術研究費を受け、韓国と満洲の巫俗を調査、研究するようになった。一九二八年一〇月九日京城市郊外桃花洞に住む徐巫女の訪問をかわきりに全韓国六〇余戸の巫家、三〇〇余人の巫覡を調査した。一九三七、八年には赤松智城との共著『朝鮮巫俗の研究』(上、下)を出した。これは韓国巫俗について本格的な研究書であった。それによって韓国の巫俗がシベリアのシャーマニズムの一支流であることが学問的に明確にされたのである。この本は一九五〇年に『朝鮮巫俗の現地研究』として修正、増補して学位論文として提出されたものである。また彼は発表された論文を集め、一九五四年に『朝鮮民俗誌』を出した。彼の韓国巫俗に関する研究は戦前において最も代表的なものであったのである。

以上戦前までの研究の経過をみてきたがいずれも真の学問的目的というよりは他の目的をもって進行されて

きた。一は主に外人(主に米国)宣教師によるもので宣教目的であった。彼らは小人数であり、さらに異質文化への適応しがたいハンディキャップがあり困難な点もあったようである。その他全般をみると彼らはキリスト教を高等な宗教であり韓国巫俗は原始宗教、原始的民間信仰であるという見方をしており、主にキリスト教の神観などに関連する巫俗の部分のみが強調されたりしている。しかし、巫俗の定義や特徴をよく把握しており、韓国巫俗研究の学問的な基礎を作ったとも言えるのである。二の国学者による研究は自国文化の理解上、有利な立場にあったがあまりにも国粹主義的な方向へと傾いてしまったようである。三の日本人学者による研究は朝鮮総督府によって発行された龍大な資料が表わしているように、国家政策の次元での調査研究であったが植民地における土着文化を軽蔑したり、偏見視したり、迷信視したりする態度と共に、人種差別的な認識を植えつける傾向にさえあったのである。(中には秋葉のような学問的に貢献した人もいる)。

戦後の韓国学者たちは戦前の伝統の中で植民地統治を目的とした日本人学者の研究態度を排撃し、国学的研究態度とキリスト教土着目的の研究態度を継承して出発したのである。日本統治時代の植民地政策を目的として実施された龍大な研究や調査資料などは今後の研究の上でも問題視されるが、それらについては極端な否定論と消極的な肯定論があった。つまり一つは統治の目的のために出来た調査資料、研究であり正しい学問的目的ではないからという理由で全面的に排撃してしまい、自国民の手によって新しく出発すべきだという態度である。これに對してその調査や研究過程はともかくとして龍大な資料、特に現在では調査の不可能になった北朝鮮の資料などを含めてその調査資料や研究業績を参考にするしか方法がないのではないか、また日本人学者の中でも秋葉隆などのように正しい学問的方法論を持った客観的態度の学者もいたことから日本人学者の業績も受け入れるべきであるという主張であった。すなわち前者は日本人学者の業績を無視したり反撃したりす

る対象としてのみそれらの調査や研究資料を用いており、後者はそれらのものを全面的に利用したものである。しかし、いずれにしても新しく調査することから出発しなければならぬという意欲が強かった。故に戦前の文献を読むというよりはフィールド調査に力を入れたことは断片的ではあっても注目したい。しかしこのような伝統から巫俗研究者が文献の取り扱い方に弱くなったようである。また、競争的にフィールドに力を入れており、それ自体が全てのように考える傾向と化していった点も考えられる。

2、戦後の研究

巫俗の調査や研究は一部の国学者や国の機関によって行なわれたが、その成果は満足できるものではなかった。なぜなら主に国文学者が補助資料として巫歌に興味を持って採集しており、巫歌採集が重要なフィールドワークであったからである。また巫歌の分析の試みなども多く、これらはひとつの口碑文学のジャンルとして成立した傾向もあり、説話や民謡として巫歌が注目されたにすぎなかったのである。国文学者の他に精神分析学者は巫病現象に関して注目しており、宗教学者は宗教史と関連して巫俗をみていた。しかしながらこのような側面からのアプローチのみで、巫俗自体が他の学問の補助科学、あるいは補助資料としてだけ使用され、巫俗を総体的、本質的に調査、研究するといった方向には進められていなかったのである。故にプロパーとして研究することや方法論などの学問的發展、学問的レベルアップなどはなく、単に調査は誰にでも出来るといった安易なフィールドワーカーが散発的に生じ、事実、調査資料が発表されてもさほど効果的ではなかったのである。しかし、最近になって民俗学徒、人類学徒の中で巫俗へ強い関心を向けており、かつ多くの研究者が注目していることから、今後の成果には充分期待がもてそうである。最後に巫俗研究の諸分野をここで今

一度整理しておきたい。

(1) 巫俗研究の諸分野

韓国において解放後のシャーマニズムの研究は、主に国文学徒によって行われたことは先にも述べた。彼らが国文学研究のために巫歌などの資料を必要としたというよりは、国文学出身の者が民俗学を研究するようになったにすぎない。したがって、民俗学は国文学の補助科学にはならなかったし、国文学研究において民俗学の必要性が強調されることもなかった。金東旭が指摘したように、民俗学は国文学にとってそれほど成果をもたらさなかったようである。⁽⁶⁾一方、民俗学は国文学科出身の学者によって基礎作りが始められたが、かれらが本来の民俗学者ではなかったがゆえに基礎が弱かったとも言えよう。

巫歌の中で国文学者が資料として取り扱おうとしたものは叙事巫歌である。申東一は沈清伝の巫歌を採録して小説の『沈清伝』の根源説話的研究をしており、徐大錫はパリ公主巫歌の異本考などの試論を出している。⁽⁷⁾また、その他にも文学的な接近を試みたものがあり、『巫女図』⁽⁸⁾や『林巨正』⁽⁹⁾などの小説には巫歌が受け入れられて描写されている。このような研究が成されたにもかかわらず、国文学と民俗学を結びつける成果はなかったのである。その他には演劇の分野から仮面劇が興味を持たれて研究された。中でも巫俗的意義をもって行われる別神祭の一つの儀礼としての河回の仮面劇などが起源劇として研究された。⁽¹⁰⁾

音楽の分野から巫俗は早くから注目されていた。李恵求の巫歌研究は宮中音楽・正楽などを中心とする立場から民俗学に深い関心を持って研究したものであり、⁽¹¹⁾特に彼の巫俗研究は、解放以後の巫俗研究の初期段階としては格調高いものであり、民俗誌的な巫儀観察は非常に価値あるものであった。その後、李輔亨が巫楽や民俗音楽を中心として分析し、地域性を明らかにしようとした。また、パンソリと巫歌とを比較して、全羅巫歌ス

ニム長短とパンソリ(반소리)の散調のオンモリ長短は根本的に同型の旋律形態であることを明確にした。¹⁴⁾これは金在喆・李恵求・朴憲鳳など、諸氏の主張するパンソリの巫歌起源説を実証しようとしたものである。今後ともこの方面から多くの専門家が出て討論して欲しいものである。現時点ではあまりにもこの分野の研究者が少ないので、研究の客観性を評価することが難しい。

一方、国文学から民俗学へ転換した、いわゆる民俗学者によって民俗学の成長がはじまった。しかし、それに制限があったといえよう。彼ら(筆者も含む)は群雄割拠時代のように、民俗学などの方法論や外国資料の科学的検討よりも、もっぱら資料採集だけを行った。そして提出されたものは個別的・散発的な資料であって、調査者自身以外は使用しにくく、客観性に乏しいものであった。また巫俗研究においても、戦前の成果はほとんど無視しており、研究に継続性が欠けていた。戦前の巫俗研究において代表的な秋葉隆・孫晋泰などの研究成果にさえも注意を払わず、各々断片的な採集資料を発表していたに過ぎなかつたのである。ほとんどの学者が Banzaroff の巫の三機能である巫医・司祭・占卜の機能から韓国(の巫)の機能を観察し、広く民間信仰にわたって調査・研究を進めた。張籌根は右の三つの機能の他に濟州道巫俗における神話口伝機能を、また村山智順は芸能を、各々加えている。¹⁵⁾しかし、この機能はあまりにも単純すぎて、巫の特徴を表現するのには不充分であった。例えば僧でもそのような機能を持つ場合があり、それらの機能がシャーマニズム、あるいは巫としての固有の特徴ではないが故に、巫俗研究の上にはさほど役立つものではない。筆者はシャーマニズムの特徴づけをするためには Schröder, Eliade などの一連の理論を受け入れた主にエリアードのエクスタシー用語を受け入れて韓国シャーマニズムの基本条件とし、これをもってシャーマニズムを定義・限定して、韓半島における南部巫俗と中部以北の巫俗の構造的差異を主張した。この見解は張籌根によって発展させられ、¹⁶⁾シャーマ

ニズムの定義問題以上に、韓国シャーマニズムの特徴の問題として討論の対象になった。

宗教学的な立場からは柳東植が巫俗の歴史と構造を分析している。

以上のように、解放後の巫俗研究はいろいろな分野からのアプローチがあるが、一つ言えることは、巫俗を各々自分の分野へ利用するというよりは、民俗学的アプローチに近づいたようである。それは、まだ民俗学が十分に確立しておらず、誰にでもできそうなところに起因していると思われる。従って、国文学・心理学・宗教学などにおいても、その分野において巫俗研究が意味づけられたというよりは、民俗学において意味づけられるようになったということである。今後は各々の分野において、いっそう積極的に巫俗が資料として使用されることを望んでいる。

最後に、筆者は巫俗を社会構造と関連させてその機能分析を行っている。ここでは言及できなかったが、このほかに多くの研究者がおり、それぞれの分野において今後とも大いに巫俗研究は進められていくであろうと思われる。

(2) 米・日二人の女流学者による社会人類学的研究

ここでごく最近の二人の外国女性による研究について触れてみたい。早くから外国人によって注目されてきた韓国のシャーマニズムが、再び彼らによって注目され、研究されていることは不思議なことではない。開化期における外国人宣教師による研究や日本統治時代に活躍した日本人学者による研究は、韓国のシャーマニズム研究の重要な基礎を築いて来たことは認めなければならない。彼らの研究が宣教政策や植民地政策の目的で成されたとしても、我々が我国のシャーマニズムを研究する上で役に立つことは言うまでもない。ただ、彼らの研究の目的や方法に偏見があったとしたらこれを最大限排除するように我々自からそれを正しくみる視

野を持たなければなるまい。これは我々が我々の資料をみる時も決して忘れてはならない態度である。筆者はこれらの外国人の研究に対して早くから注目してきたがこのような筆者の態度に対して外製理論者だという印象を持っている人もあろうと思う。だが筆者はそのような考え方に對しては否定的である。なぜならば外国人による韓国研究に、ある確信を持っているからである。第一に外国人であるか否かという前に韓国の研究に關しては我々が検討を加えなければならぬからである。學問において自分と他人という意識をあまり強く持ちすぎると、時には自己の独善に落ち入りやすく、客觀性を失いがちである。したがって我々の資料を我々が独占したり、我々の資料だからその分析方法も我々が一番よく知っているという考え方、つまり我々だけだということ考へ方は捨てなければならぬと思う。第二は我々に關するものを外国人の眼を借りて理解するということ考へ方に大きな価値があろう。我々があまりにも当然のこととして注意を払わずにいるものの中に、非常に韓国的なものがある。このようなものに対して外国人は非常に敏感である。したがって、外国人の視野を通して我々の見解を拡大し、豊かなものにするという利点があるわけである。第三には政治的目的、あるいは宗教的目的による研究だとしても學問的な基礎が強く、方法論がしっかりした学者であればそのような目的は超越し、客觀的な業績を残すことが出来るであろうという考へである。例えばアメリカの人類学者であるルーズ・ベネディクトは戦争相手国だった日本を研究しながらも、日本に關する客觀的研究を行なっている。また日本人学者の秋葉隆は日本統治植民地政府の下で教授をしながらも韓国巫俗に關して客觀的な立場で至大な研究業績を残している。要は學問的に基礎が弱く、自信のあまりない学者が政治的力を借りるのであろうと思われる。これ以外にもいろいろな理由はあるがこれが筆者の基本的な外国人学者の研究に對する態度であることを述べておきたい。

ここに最近二人の外国女性学者によって發表された二つの論文を検討しながら、我々の研究を自から反省し

たいと思う。その一つはアメリカ人学者によるもので、もう一つは日本人学者による研究論文である。この二つの論文は特に筆者の関心を引くものである。それはただ彼らが外国人であるという理由からではなく、他に理由がある。まずこの二つの論文は筆者の生まれ故郷である村をフィールドしており、かつそこは私が以前フィールドをした所でもあるからである。またこの二人の学者が調査した地方のムーダン(巫堂)に関して筆者も以前に調査してよく知っている。つまり場所も調査対象になった人も筆者と共通であるというだけでも多いに興味を持たざるを得ないわけである。

次に彼女らの研究は筆者にとって方法論や学問的関心が同じであるという点にある。二人は今、社会人類学的方法論をもって調査しているが、筆者は当時はそのような方法論に関心は持っていたが未熟であってそのようなアプローチはしていなかった。しかし現在は社会人類学的アプローチを研究中である。したがってこの二つの論文は筆者にとって示唆に富むものであり、筆者のみならず、多くの韓国の学者にとっても有益なものと思ひ、とり扱ってみた。

第三には二人ともに女性であるという点にある。なぜならこの二つの論文には彼女らが女性人類学者であるという点が多いに生かされているからである。特に女性が中心となっている信仰に対して女性がインタビュール等を含めて調査した深さのようなものを感じる。特に父系制のもとに女性が差別されているということを女性であるが故により敏感に感じていると思われる点がある。

この論文の出典は左記の如くである。

Laurel. M. Kendall *Restless Spirits: Shaman and Housewife in Korean Ritual Life*, Columbia University, 1979. 重松真由美の「賽神にみられる女性の社会関係——韓国京畿道楊州郡における巫俗

の一考察——『民族学研究』、四五—二日本民族学会、一九七八。

① 調査目的

この二つの論文は韓国の社会が男・女の二重組織であることを前提としている。つまり男性中心の強い父系制社会から女性の社会が分離されていることに注目している。それはアメリカ人、日本人学者が自国の女性社会と比較した場合にアメリカではレディファースト、ウーマン・リブなどと女性の力、地位が高められており、日本においても女性の地位の向上ということばが盛んに出まわっている。このようにそれぞれのおかれた女性としての立場からみた間接的な背景とは無関係ではなであろうと思われる。また二人の学者の研究の直接的な背景は秋葉隆の「村祭りの二重組織」という論文であろう。この論文は韓国の社会を男性を中心とした儒教化と女性を中心とした巫俗文化の二重構造としてみているものである。これは韓国社会の基本的構造に言及したものである。後の研究に大きく影響を与えたものである。いずれの社会においても男女の区別は存在するので、このような指摘はあまりにも当然なことのようであるが、それを儒教や巫俗などの宗教現象からの二重組織としてみた点に大きな価値があると思われる。この二人の学者もそれを受け入れて前提にしている。しかし、この二重組織論は根本から検討すべきであると思うが、ケンダル(Kendall)はそれを定説のように踏襲している。彼女は自らの論文の要約で父系父処制の集団から疎外された女性たちが男性の儀礼に対立していることをクツを通して分析したと述べている。つまりクツを通して韓国の女性社会や構造や意識を観察し分析するところに重点を置いたという。彼女は男性による儀礼(儒教儀礼)が社会的哲学であるのに反して、女性による儀礼は彼女達が置かれている立場の実用主義を反映したものとみている。重松もクツは儀礼としても重要であるが、韓国社会における女性の世界を導いていくモデルとしても重要であると言っている。彼女らは共にク

ッを女性と密着した儀礼として見ている点は一致している。

しかし、二方ともにクツを対照として研究していながらもクツそのものの宗教性よりはそれを行なう環境や条件など、社会的側面に関心をもっている。これは従来韓国民俗学者が気づかなかった観点である。韓国民俗学者の研究に対してケンダルは韓国の學者たちは主に去りゆく民俗を追ってその原型や真髓を探すの力を入れており、ある學者は民俗学は韓民族の精神的なエネルギーだと言っていると述べている。さらに彼らは民俗品や民俗芸能、部落祭、巫歌などを主に調査してきた。これらの調査研究には社会人類学的アプローチは全くなく、その研究の必要性を感じたのであると指摘している。

重松もほぼ同じ視角から次のように述べている。いわゆるシャーマニズムというクツに関する研究が主に民俗学を始め、歴史学、民族学、宗教学など、いろいろな分野から研究されてきたがその大部分は歌舞降神する巫堂側のみ注目しており、クツを依頼する信者側を対照にした研究はなかった。このような研究の欠落は巫俗研究を巫堂の研究とし、その構造を明らかにしたり、巫俗がなぜ韓民族の基底に存在してきたのかという点に関する追究を論外に置いてきている。しかしながら、韓国人の信仰生活においては巫俗が重要な位置を占めており、歴史的にも韓民族文化の基底で巫俗が生きてきたという点から巫俗を宗教社会現象として人類学的研究をする意義があると思われる。

これら二人の學者が指摘したように韓国巫俗に関する社会人類学的研究は欠如していた。特に終戦後は巫俗の一部である巫歌に関心が注がれ、幅広い視野からの研究は皆無に等しい。戦前に秋葉隆の社会人類学的研究があるにはあったけれども戦後に受け継がれなかったのである。それどころか、むしろ、そのような研究は巫俗研究の中心からはずれたものとして見る傾向さえあったのである。もちろん巫俗を研究する場合、その中心

者である巫堂に注目したことはごく当然のことであろう。また、社会人類学的アプローチも巫俗や韓国社会を理解する上で当然、必要になってくるわけであって、より広い視野からの研究である。この二つの論文は韓国民俗研究に新しい刺激となるものであろう。

② 調査方法

普通、社会人類学的方法は長期の持続的観察が必要である。だが調査する場合、期間が長ければ長いほど、より深い結果が得られるという見方もあるが、それは必ずしも正しいとは言えない。そのためには方法論や学問的な背景を持たなければならないということは言うまでもないことである。

調査する場合生活のリズムや変化過程などの観察には持続的な期間が必要である。一般にことばを勉強したり、インフォーマントとの人間関係においてラボールの成立までの期間を含めて長期間に及ぶわけであるが、ことばやインフォーマントとの人間関係に要する期間を除いても生活のリズムや変化を観察する場合には長期間が必要である。その長期・持続的調査は異民族、異文化を調査する場合には必ず必要とされるが、自己民族を調査する場合は必ずしもそうとは限らない。しかし、自民族であるからといって、長期間持続的調査を無視することは出来ない。今日までの韓国民俗学者による調査は、ほぼ短期間である。比較的長期間だとしても二〜三カ月にも満たないものであったり、また数年間続けたとしてもそれは断続的であったりである。つまりフィールドを決めてから村に行事がある時、あるいは周期的に訪れて行なう調査である。それも一人の調査者が一つの村において一年以上、持続的に調査したケースは一つもなかった。おそらくこれはフィールドの生活リズムを自分たちの生活として知っているという意識から、長期間の調査の必要性を認めてないからであろう。しかし、実際はそうではない場合が多い。例えばある村の一つの行事を例にとっても、その行事はそれ自体、

分離されているものではなく、その村の生活全般と関連して行なわれるものであるからである。したがって、やはり持続的調査が必要となる。自国においては持続的研究の必要性を感じさせないもう一つの理由は、調査者の生活場面とフィールドの生活場面を同一視してしまうからである。要するに家庭で生活しながらでも調査が可能であるという考え方から、フィールドには専念せずに、週末や休み期間を利用して調査したり、全国を一つの調査領域として、全国を走り廻ったりしている。つまり自国でのフィールドを軽くみる傾向があるのが実状である。このような調査方法は、一人の社会人類学者の眼で、長期持続的に観察するものとは多岐に異なる。異国の米国や日本の人類学者が韓国において長期・持続的調査をするということは、彼らの背景からは当然のことと思われる。しかし、韓国の学者においては、今だかつて自国はもちろん他国においてもそのような研究方法がなかっただけに強い刺激となるわけである。ケンダルの一八カ月や重松の一七カ月の調査は彼らの先駆者より長いとは言えないが、その内容の深さにおいては「ずっと勝っていると思われる」。この二つの研究は過去の研究の多くを参考にしており、インフォーマントとの密着度が高い。また、フィールドにおけるインフォーマントとの親密度も高く、詳細に観察している。この二人の長期間の調査観察方法をみて、我々韓国学者のジャンピング的調査方法は改めなければならないと思われる。

ケンダルはヨンスオンマ(ヨンスのお母さん)という一人の巫女を中心として集中的に調査した。その巫女の個人的な生活から大小の儀礼に至るまで、具体的に調査している。儀礼といっても定形性のないものまで調査したのである。シャーマンではなく、一般の主婦によって行なわれる儀礼(告祀)などにも注目し、韓国の民間信仰を総合的に調査している。一方、重松はクツを行なう家の女性たちの関係を中心に、韓国の家族構造と関連して姑と嫁、シヌイ(夫の姉妹)と嫁の関係、兄弟の妻たちと嫁の人間関係を分析している。つまりこの論

文は巫俗を対象としているにもかかわらず巫俗に関する比重はきわめて低いといえる。従ってこのような人間関係の分析ならば、なにも巫俗を対象としなくても可能ではないかと思われる。巫俗を対象としたならば、単に表面的、背景的な人間関係にとどまらず、内的宗教的面とどのようにかかわっているのかを強く打ち出されなければならぬと思われる。

③ その分析と結論について

この二つの論文の調査研究した結論について考えてみたい。まず、ケンダルの論文は男性中心の祭祀と異なって女性が中心となっているクツにおいて一方的に父系親族が主張されているのではなく、より広い親族関係が現われていることがうかがわれる。つまり、儒教式祭祀においては死亡した人全てを祭祀の対象とするのではなく、一定の祖先のみを対象としている。それに反してクツでは、祭祀が対象としない不幸な死をとげた靈魂はもちろん、子供の靈魂までも対象としている。韓国では原則的には未婚で死亡した者の靈魂は祭祀の対象とはならないが、巫堂のクツにおいては祖先に優先して不幸な靈魂が祀られるという。このように祭祀とクツを区別した考え方は非常に興味深い。しかし、クツにおいて不幸な靈魂が優先されて祀られる事実はあるが、それだけでは考えられない。筆者はクツにおいて不幸な靈魂が祀られる他に高祖、曾祖という順にしたがって祖先が祀られている事実を観察した。実際にそのような順序を無視して不幸な靈魂が祀られたこともあった。したがって、言うならばクツは父系的な祖先を含めて、不幸な靈魂を入れて包括的に祀っていると言えるのである。しかし、ケンダルは不幸な靈魂に執着して、女性と関連させて分析している。クツの中に現われる靈魂を通してここに現われた親族関係をみると、娘が嫁いだ場合に、嫁ぎ先ではなく、実家の父系親族に所属しようとする観念がみられる。ケンダルの研究のようにクツは女性の意識が家族構造に反映しているということに

関しては同感であるが、それをより拡大して考えると、クツは女性だけの意識構造を表わすものではなく、男女共通の伝統的庶民の意識や家族構造を反映しているものであるといえる。ケンダルのようにクツと女性を密着させることに注力したのは韓国社会が、男・女別の二重構造であるとみた見解をそのまま踏襲した結果であろう。次にケンダルはクツにおいて子供の靈魂が祀られていることをみて、女性は血縁的には祖先という上への関係よりは子供という下への関係に執着していると指摘している。次は告祀に関するものであるがそれを行なう目的や単位として世帯(Household)を対象としている。告祀に関する調査研究については韓国ではほとんど無関心であったが、彼女によって補充され、開眼させられた。告祀は毎年主婦が新しくもちを作り、家の中にいる神に供えるものであり、家という境界意識が強く表われている。つまり、告祀は家という場を中心に行なわれるものである。クツにおいても、不幸にして死亡した場合には、恨みを持った靈魂がその死亡した場所に執着していると考えられ、その場を清める祭次があるが、この恨みを持った靈魂は親族関係などには無関係にその場所に住んでいる人に悪影響を及ぼすといわれている。つまり、告祀もクツも場所が重要であると述べている。次に成造神・産神・壘神(屋敷神)の三つの神が韓国の家族構造を表わす。つまり、成造は男性、壘神は女性、産神はこの二つの神を調和させるものとして説明している。しかし、韓国一般社会において数多くの神の存在があるといわれている中で、なぜこの三つだけを選び出し、そしてそのように説明できるのか理解できないところである。最後にムカムに関するものであるがムカムというのはクツの祭次ではないから儀礼を中心とする学者の目には入らなかつたものである。しかし、ケンダルはこのムカムに関して単に娯楽的なものとはみておらず、半シャーマニステックな特徴としてみている。つまり、神は降りるわけであるが、ムカムによって人間が持っている魂が上がると言っている。ムカムというのは一般人が神の福を得るために踊るわけ

だが踊っているうちに興奮状態になり、いわば降神を得たようなシャーマニステックな状態になる人もいることは事実である。だが、それはあくまでも人間の肉体的な興奮状態であって降神を受けたのではない。つまり、巫堂は専門的な降神は受けるが、ムカムによって一般人が降神を受けるということはあり得ないことである。その他に不浄に関するもの、巫仏習合、クツを依頼するまでの原因と過程、そのクツを行なう巫堂のグループなどに関しても幅広く調査、説明しているがここでは省略する。

次に重松の論文に関して触れてみたい。彼女は父系社会のもので女性たちが不安、異状な状態に置かれていることを前提としている。そこでクツを中心に女性が協力して安定性を求めているというのである。その見方は非常に興味深い。しかしながらクツが持つ結束性の本質には触れておらず、クツへの信仰に対しても触れていない。その説明は単にクツを行なう家の女性の人間関係にのみ触れており、クツと女性とを関連づけてみたわりには説得力が弱いのであるまいか。

この二人の論文をよんで多くのことを学んだ。社会人類学的なアプローチの方法も多く学び得た。しかし、二人の学者が巫俗と女性を密着させた見方に関してはまだまだ問題点が多くあるように思われる。

第2節 巫俗とシャーマニズム

韓国巫俗の研究は韓国の社会や文化の理解のために重要なものである。なぜならば巫俗が韓国の伝統社会や文化に関連しているばかりではなく、その深層まで影響を与えており、ある意味では基盤にまでなっているが故に、巫俗の理解なしではその全体的な脈絡までが理解しにくいからである。韓国社会において巫俗は無意識的な生活習俗から意識化された高級文化まで、また個人や集団、国家社会まで、あるいは庶民や貴族、王宮まで

土着信仰や外来高宗教まで影響を及ぼしているのである。巫俗は子供の孕胎の祈りのための山神祭から誕生祝い、結婚・喪祭などの通過儀礼、年中行事の中で多くの儀礼、家祭り、村祭り、さらに儒教、仏教、道教などへの影響、最近では新興宗教までに関与している。このように巫俗は宗教現象だけではなく、広く生活習俗としても意味があるのである。従って巫俗というのは極めて広い意味で使用されてきたわけである。古い文献をさかのぼってみると、巫は「巫」「覡」と記録されており、シャーマン、司祭、呪術師、占い師、風水師などまで含まれている。『説文』では「巫」は女巫、「覡」は男巫と呼んでおり、李奎報は「巫」は男巫、「覡」は女巫と呼んでいるが一般的には『説文』により、女巫男覡の意味で使われている。普通は男女問わず巫といい、男巫、女巫の区別はしないで「巫堂^{ムスグ}」ということばがある。この名称はもともと一般的に呼ばれているものである。(昔は巫を迷信視して「妖巫」といい、巫の賽神を巫祝、神事とも呼ぶが軽蔑して「淫祀」と呼ぶことも多かった。)

巫の一般的な名称は「巫堂」(mudang⁽¹⁸⁾)である。巫堂の名称の起源的、あるいは語源論的(etymological)なことはいろいろな学者によって論じられているのでここではそのことに関しては言及はさける。巫堂の中にはいろいろな呼び方がある。例えば未熟な巫堂は「ソン巫堂」と呼ばれ、得意関係にある巫堂は「タンゴル巫堂」、性別によって男巫を「バックスー巫堂」などという。また祀っている守護神の名をとって「太主巫堂」ともいう。さらに地域的にみると全羅道では女巫を「タンゴル」「タンゴルネ」と呼んでおり、男巫を「才人」[jae in]という。慶尚道では女巫を「巫堂」といい男巫を「花郎」という。また巫堂仲間の隠語では巫女を「チモ」[chim]、男巫を「サニー」[sanji]と呼んでおり、一般人とは区別して自分たちを「同寛」[tonggan]、「同寛ネ」[tongganne]と呼んでゐる。濟州島では男女性別問わず神房[simbang]と呼んでゐる。

一般的に巫堂と呼ばれるカテゴリーにはいわゆる降神巫と世襲巫がある。降神巫の中には占いを中心的な巫儀としている未熟巫の類型から十二祭次といわれるクツを行なう熟巫までおり、世襲巫の中には全羅道のタンゴル、慶尚道の巫堂、濟州島の神房などの類型がある。文献に現われる経師、盲魂と呼ばれる呪術師の類は巫堂のカテゴリーには入らない。それらは経文ゼンイ、経ゼンイ、読経 [tokkyong], ジャンニムというように様々な名称があるがソウル中部以北地方には盲人が経文を読む類型があり、南部地方ではそれは必ずしも盲人によってなされていない場合も多い。いずれにしても仏教や道教などの経文を読み逐鬼する呪術師である。これらは一一般人でも区別して呼んでいるが文献上では区別されていない。その理由は巫堂と呪術師の区別ができなかったのか、あるいはそれらを含めて広義の意味で巫魂と呼んだか、いずれかであろう。このような傾向は現在もお研究者によって受け継がれ、人によっては巫堂と呪術師の区別が出来なかったり、混同して考えたり、二つともに巫俗と考えたり、さらにはシャーマニズムまでも含めて考えたりしている現状である。一般的に巫堂と経師とは名称、呼称の上でも明確に区別されているにもかかわらず、どうしても区別しなかったり、出来なかったりしている学者が多いように思われる。

「巫俗」という用語は巫堂の習俗からきたといわれている。少なくとも筆者は経師を除いた概念で巫俗という用語を使用したい。ここで問題になるのはシャーマニズムという用語を借用して巫俗をシャーマニズムという意味で使う傾向があることである。シャーマニズムの定義には広義と狭義があるが、広義のシャーマニズムとして「巫俗」ということばを使用しているのである。しかし筆者は分析の概念としては広義よりは狭義の意味を取っており、韓国の降神巫に限りシャーマンという用語を使っている。

周知のように、シャーマニズム (shamanism) という用語は元来ツングス (Tungus) 族の Saman の語源を持

つものとしてロシアの学者たちを通して英語世界に知らされたことばである。ツングス族の有力な民族学者であったシロコゴロフはツングス族におけるシャーマニズムの存在を文化複合 (culture complex) から把握しようとした。彼はシャーマニズムの現象をツングス族の不安定な精神病に基盤がある如く主張しており、シャーマニズムの起源からその民族の起源や人種起源まで結びつけようとした。また北アジアと北米文化との共通的要素としてシャーマニズムの一致をあげている。ファンデレオ (Van der Leeuw) はシャーマンの祖国はシベリアとエスキモーだと言っており、ポーランドの民族学者である M. A. Czajlicka は古シベリア族 (Palaeo Siberians) と新シベリア族 (Neo-Siberians) のシャーマニズムは地域的差異から特徴づけられると主張しており、前者には家族シャーマン、後者には職業シャーマンの特色があると言った。彼はシャーマニズムを寒暑の差が激しく、夜が長い大陸性気候に住む人間の心理的産物として考えていたので、それが他の地域に移ればその形態も変わると考えた。そしてシャーマニズムの根源地は極北地帯だと言い、シャーマンの基本的な特徴を極北ヒステリア (Arctic Hysteria) と呼んでいた。その後、他の多くの地域でこのシャーマニズムの宗教現象が調査された。つまりこれらは米州 (南・北)、オーストラリア、東南アジア地域をはじめ、熱帯地方をも含む世界的な分布であったことがわかったのである。⁽²²⁾

このように世界的分布を持つシャーマニズムが同一系統から起源したのか、またどんな影響関係があるのか
が問題になろう。F. Ratzel は北方アジアの巫祝、アフリカの降雨師、アメリカの呪医、オーストラリアの呪術師などは本質と目的が同一であるという説を主張したがそのようなアプローチは必ずしも効果的ではなかった。多くの起源説は根源地域として中央アジアや極北地方を前提としている。W. Schmidt や M. Eliade もやはりシャーマニズムの古典的地域として極北、中央アジアを考えている。⁽²³⁾ 韓国のシャーマニズムはシ

ベリア起源説として見るのが一般的である。それは地理的にも蓋然性は強いと思われる。しかしその比較研究はそれほど進んでいない。故にその比較のためにも韓国のシャーマニズムの特徴を分析的に考察する必要があると思われる。

シャーマニズムは恍惚經驗や精神轉換の心理を持つ宗教的職能者である指導者を中心とした一つの宗教的民俗として定義されている。⁽²⁵⁾ 桜井徳太郎は「忘我自失の異常心理状態を伴う現象は一般に〈憑霊状態〉(a state of possession)とよばれているが、そういう状況を現出せしめる力を具備する特殊な宗教的職能をふつうシャーマンと称するわけである」と述べている。⁽²⁶⁾ 佐々木宏幹は「シャーマニズムとは通常トランスのような異常心理状態において、超自然的存在(神・精霊・死霊など)と直接接触、交流し、この過程で予言、託宣、占卜、治病行爲などの役割をはたす人物(シャーマン)を中心とする呪術―宗教的形態である」と言っている。⁽²⁷⁾ これらの定義づけは Eliade などの研究成果を受け入れたものと思われる。

初期の旅行家や研究者たちはシャーマニズムを恍惚境的な現象として特徴づけたが、次第に広い意味としてシベリアの原始宗教を指すようになった。こうしてシャーマニズムという用語が広く使われすぎたり、あいまいになってしまったことについて M. Eliade は新しくその用語の限界性を喚起した。

シャーマンといふことばは宗教史や宗教民族学では magician, sorcerer, medicine man の意味として通じ、それはシャーマンといふことばはあまりにも複雑あいまいで、そのことばがいかに明白な目的なしに使用されているかわかる。なほならば、われわれはすでに magician と sorcerer とは異なったものとして考えてきた。ここでシャーマンやシャーマニズムという用語を限定して使い、両者の間の誤解を避け、magic と sorcery に明確な線を引いておきたいと思う。北、中央アジアにおいては宗教、呪術的なものはシャーマンに集中している。しかしこれはその地方の原始宗教がシャーマニズムにだけ独占されているという意味ではなくシャーマンが司祭者(priest)と共存しており、

シャーマンが司祭者の役割も兼ねることもある。そして、この広い地域で、ただシャーマンだけが宗教的経験として恍惚経験を持っている。従ってこれを中心とした一つの複合現象を指してシャーマニズム= technique of ecstasy (Kunst der Ekstase) と定義してやる。

と述べている。⁽⁸²⁾ このよきな定義は M. A. Czaplicka, G. Nioradze, W. Schmidt, D. Schröder, Findeisen, 桜井徳太郎、佐々木宏幹などの研究者とも一致しているものである。Schmidt はシャーマニズムの規準 (Kriterium) は Ekstase であると語り、⁽⁸³⁾ 白シャーマンにおいては不完全 Ekstase 黒シャーマンにおいては完全 Ekstase が見られると言っている。彼はシャーマニズムの起源をほぼ精神病に近い完全 Ekstase, すなわち黒シャーマンから探そうとした。⁽⁸⁴⁾ M. Eliade は Ecstasy 自体だけでなく彼岸への旅行 (Jenseit-eise) に対するイデオロギーも含めて Ecstasy を取り扱っている。韓国の分析心理学者李符永の研究によくとそれは精神病的というよりは宗教的なものであると結論している。⁽⁸⁵⁾

大部分の社会にはシャーマンのような霊媒とともに司祭、呪術師などが存在していることは先にも触れたとおりである。Rasmussen は北米においてシャーマニズムが宗教生活に支配的な存在であるが、非シャーマンの存在である呪術師もいることを述べており、⁽⁸⁶⁾ John Swanton はシャーマンが個人の信仰に機能しており非シャーマンが部落、国家社会との関係で機能を持っていると言及している。⁽⁸⁷⁾ また Eliade は shaman と priest は同一目的のために存在しているが構造や宗教的内容から見ると別個のものであると言っており、⁽⁸⁸⁾ ともにスマトラのシャーマンである 'sibaso' と priest である 'datu' との区別もしている。⁽⁸⁹⁾

先にも触れたように韓国においてもシャーマン以外にも民間信仰の宗教的職能者の存在がある。(前に述べてきた、いわゆる狭義のシャーマニズムの定義に従って分類すれば降神巫がシャーマンである。)それらは巫堂、

タンゴル、盲魂、菩薩、占匠、四柱、觀相、手相、風水師などであり、地域によって種類と名称が異なっている。これらの中で巫堂、菩薩、占匠の類型は恍惚經驗を基本要素としているシャーマンの類に入るものである。ここでタンゴルといわれている世襲巫がシャーマンであるか否かが問題になる。世襲に關していえばシベリアのシャーマンにおいても見られることであるからタンゴルも世襲のシャーマンではないかと考えられる。また、中央、北アジアの入巫過程を見ると世襲巫と自意巫(spontaneous vocation)があるが、⁽³⁴⁾世襲シャーマンの方がより強い勢力を持っている。この地方では氏族(clan)によって選ばれたシャーマンもあり、いずれもエクスタシーによって入巫しており、口碑伝承的なものを学ばなければならない。

シベリアのシャーマンと同様にロッキー山族におけるシャーマンも世襲し、エクスタシーによって入巫する。⁽³⁵⁾ Czapliska は世襲するシャーマンにおいても特異な精神的經驗が必要であると言っている。達斡爾族のシャーマンは一定の修練を経て通過儀式のような儀礼によって入巫するがやはりエクスタシーは持っているという。つまり世襲シャーマンにおいてもエクスタシーを前提としていることがわかる。⁽³⁶⁾

孫晋泰は韓国の巫堂のエクスタシーを巫病といい、それが巫堂にとって必須条件であるとみた。彼は巫病を狭義の病氣と広義の病的なものに分類して考えた。広義の巫病というのは人が極めて容易に一種のエクスタシー状態に入り、鬼神と交渉するようになることであると言った。彼はさらに学習巫においてさえも巫病は必須的であると下記のように述べている。

「広、狭二義の巫病はその程度において強弱の差はあるが、本質は同一なものと思われ、またこの巫病なくして巫になるということは原則上あり得ないことと思われる。故に例外はあっても学習巫である巫魂においてさえもやはり巫病は必須の条件であったと推測される。彼らはただ巫の技術のみ学習したようである。⁽³⁷⁾」

ここで巫病に関して触れてみたい。

「巫病」ということばはすでに秋葉隆が学術的に用いた術語である。民俗的に巫病をあらわすことばに「神病」というものがあるが確固たるものではない。故に神病ということばは一般的ではないのでここではすでに学術的に用いられた巫病という用語を用いたい。巫病は巫になる過程でふつう現われる病的現象である。したがって病的現象ではあるが病氣そのものではない。それについてはすでに秋葉隆と村山智順の調査報告がある。また孫晋泰が文献史料を中心に検討しており、李符永、金光日は分析心理学的立場から巫病を分析している。最近では金泰坤が巫病現象の事例を報告している。巫病には心理的、社会的特性があるが、とくに心理的な面が重要視された。⁽³⁸⁾ 筆者は巫病現象を文化的、社会的エクスタシーの一種とみなし、巫祭と入巫過程の中で類型をさがしてみて、今までの調査結果から巫病を中心とした入巫過程がだいたい共通性を持つ類型であることがわかった。

韓国シャーマニズムにおいて入巫の中の幻想状態は重要な要素である。実際には精神病というよりは宗教的現象と見たほうがよい。巫は自分自身で病氣を克服し、他人の病氣をいやす術を習得し、なかんずくその病氣のメカニズムや理論を心得ている。彼らは世襲巫とちがって巫として出生しておらず、もっぱら神に依ってシャーマンになる。彼らは神と人間のあいだに位置する人物である。シャーマンは自己の意志で神の世界と人間世界のあいだの平衡を取る。そして自己の意志でエクスタシー状態になり、肉魂分離状態を惹起させて接神する技術を所有しているのである。

第3節 調査方法と調査資料

韓国巫俗の初期の段階の調査では調査の方法論がきちんと定められずにあちこちから少しずつ断片的な資料が採集された。それは非常に小規模なものであった。というのは第一に時間的にみて非常に短期間の調査が多かったからである。つまり一人のインフォーマントに対して長期間にわたって調査研究をしたのではなく、長くても一週間にも及ばない調査旅行型のものであり、深い調査が出来なかったのが常である。また調査方法もじっくりと現場に密着しての観察、調査というよりは主にテープレコーダーやカメラなどの器材だけにたより短期間であり、しかも広く各地をまわるわけではなく、依頼して儀礼を再演させたりする内容の薄いエクステンシブな方法が用いられてきた。したがって、旅先で偶然に儀礼の現場に出合ってもそれを総体的に記録化するまでには至らなかったのである。つまり計画的な調査方法というよりは任意的調査であり、結果もさほどかんばんしいものではなかった。第二は地域的に限られていたということである。というのは調査は調査者と縁故関係のある地域に限られていたことである。特に北朝鮮は戦後に至っては調査不可能になり、韓国巫俗の全場面がより制限されるようになっていっているのに加えて調査者が全国的な展望を持つことなく縁故地域にのみ集中しており、一般的な把握が出来なかったのみならず、自己フィールドの巫俗さえも充分な把握が出来なかったのである。彼等が調査した地域はソウル中部地域や忠清道地域が中心であり、中には北朝鮮から避難してきてソウル中部地域に住んでいるシャーマンをインフォーマントとして調査したものもある。このような恣意的、点綴的調査が若干あっても、戦前の調査には足元にも及ばないくらい小規模なものであった。しかし、次第に

全羅道、慶尚道地域の調査も実施されるようになった。ここで特記したいのは一九六八年から文化公報部文化財管理局による全国民俗総合調査が全羅南道から全羅北道、慶尚南道、濟州道、慶尚北道、忠清道、江原道、京畿道、ソウルの順に年次的に実施されたことである。しかし、この調査も国費によるものではあったが調査費が少額であり、さほど立派な内容の調査は出来なかったのである。だが、この調査によって韓国民俗の全国的な輪廓が浮き出されたといえる。またその調査によって副次的調査もどんどん進められるようになり、さらにそれらは調査資料としても基礎となる重要な意味があったのである。第三には部分的な調査だといえる。特に国文学者による調査は巫歌採集だけであって巫俗調査といえば巫歌採録を意味するようになっていた。その巫歌も歌でありながら音楽的な側面も含まれず、単に歌詞採録のみに限られていた。またその歌詞を宗教儀礼と関連づけることもなかった。巫歌は巫儀の一部分であるが他の要素、つまり巫楽、巫舞などを除いた調査でしかなかったのである。しかも巫歌の採録も儀礼の現場から直接採録したのではなく、離れた場所での回想にもとづく再演によるものであって、巫女が一方的に選んで整理した内容であった。このような調査方法は秋葉隆の調査報告書でもよくわかる。彼と赤松智城との共著『朝鮮巫俗の研究』(上)には巫儀の十二祭次がよく整理され記録されている。これはおそらく現場の儀礼からの採録ではないであろう。なぜなら実際の巫儀は十二祭次を実行していかないのが常だからである。例えば小規模の巫儀は七〜八祭次からなり、大規模なものは三十祭次にも及ぶからである。このようにみると秋葉の調査もまた現場からの直接記録ではなかったものと推測できる。このような調査方法は巫歌の調査としては効果的かも知れないが儀礼の採録としては決して良い方法ではなかったのである。

以上の調査はほとんど巫堂(巫女)をインフォーマントとしての採録であり、巫堂と依頼者、あるいは社会構

造とのかかわりあいなどはほとんど無視したものであった。さらに巫儀全体との関連性も少ないものであったのである。これは調査方法が主にインフォーマント中心 (informant oriented) の調査に過ぎなかったからであろう。韓国では巫俗研究のためにコミュニティ調査 (community studies) の方法はまだ実施されていない。これは国内のことであり、かつ交通機関の便利な時代に何もそのような田舎の村にもぐり込まなくてもよいのではないかという安易な態度が原因していると思われる。

韓国巫俗の研究はまだ調査段階であり、その調査は方法論の不振により効果的な報告書は出ていない現状である。つまり巫俗の基本的要件に関する成果以外には戦前の水準から今だに脱皮していないとも言えるのである。韓国において戦後巫俗に関する研究は主に国文学徒によって行なわれてきたことは先にも述べたが、しかし、最近になって民俗学徒、人類学徒の中で巫俗に多く関心を持ち、沢山の研究者が注目していることから今後の成果には充分に期待できそうである。

国文学徒による巫俗研究は国文学研究のために巫歌などの資料を必要としたというよりは国文学出身者が民俗学を研究するようになったにすぎない。したがって民俗学が国文学の補助科学にはならなかったし、国文学研究においては民俗学の必要性は強調されなかったのである。民俗学は国文学にとって、それほど成果をもたらさなかったようである。一方、民俗学は国文学科出身の学者によってその基礎作りが始められたが、いわゆるプロパー民俗学者ではなかったが故に彼らによって始められた民俗学は基礎的にも弱かったといえる。彼ら(筆者も含む)は群雄割拠時代のように民俗学などの方法論や外国資料の科学的検討よりも資料の採集だけを行なった。そうして採集されたものは前にも述べたように、個別的、散発的であり調査者自身以外は使用しにくい客観性に乏しいものであった。また巫俗研究においても戦前の成果はほとんど無視されており、研究に継

続性が欠如しており、巫俗研究の代表的な秋葉隆、孫晋泰などの研究成果にも注意を払わず、もっぱら各々断片的な採集資料を発表していたに過ぎなかったのである。

第4節 入巫過程

韓国の民間信仰である巫俗信仰について、シャーマニズムという用語で表現しはじめたのは開化期の外人宣教師たちによってだったと思われる。その宣教師の中で H. G. アンダーウッド(Underwood, 1859~1916) という人がいた。彼は一八八一年にニューヨーク大学を卒業し、一八八四年、ニューブルンスウィク神学校を卒業して、北長老教会の外国宣教師に任命され、韓国に来て一八八七年にセムンアン教会を創設し、一八八九年にはキリスト教書会を創設し、聖書翻譯委員会委員長、大韓キリスト教書会会長、キリスト教教育会会長などを歴任して、延禧専門学校を設立するなど、韓国の近代化に大きく貢献した人物である。彼はキリスト教が韓国に土着することを願ひ、韓国の土着宗教に興味を持ち研究したのである。彼の『東アジアの宗教』(The Religions of Eastern Asia, 1910) の「第三章」には「韓国(Shamsunism of Korea)のシャーマニズム」が載せられている。これが韓国の巫俗信仰を「シャーマニズム」と称した初めてのものであろう。彼はトランスに入り、神託を語る巫堂(Mudang)を重要視しながらも「判数」(Pansu)などを含む、全般的な民間信仰を広くシャーマニズムと呼んでいた。⁽¹⁸⁾

「判数」というのは、盲魂と呼ばれているものであり、巫堂とは相反的な類型である。判数のほとんどが盲人であり、仏教、道教などの経文を口伝で学習して悪鬼、雑鬼を呪術的に払う宗教的呪術師である。判数は巫堂

が神憑ったりすることに対して皮肉を言ったり、不信な態度をとったりしており、逆に巫堂は判数を皮肉った
り、意地悪をしたりするという話が多い。一般人も巫堂と判数を明白に区別している。例えば巫堂の儀礼の途
中であっても依頼者がその儀礼が効果が無いと感じたときには「判数を頼んで経文を読んでもらいたい」とい
うことを巫堂に言ったりすることもある。

広義のシャーマニズムの概念は C. A. クラーク(Clark)の『古代韓国の宗教』(*Religions of Old Korea*,
1929)にも取り入れられている。彼はシベリアのシャーマニズムの特徴として自我催眠(auto hypnosis)
とトランス状態と、人格転換の要素を挙げており、巫堂はもちろん、判数においても神経病性の存在に注目し
「地官」「日官」という風水師までシャーマニズムの概念に含めてシベリアのシャーマニズムと結びつけている。⁽⁴⁾
このような広義の概念は今もなお続いて多くの研究者によって用いられている。韓国のシャーマニズム研究に
大いに貢献した孫晋泰、秋葉隆などもそうである。

1. 巫堂の三大条件・巫病、神堂、巫儀

韓国のシャーマニズムを研究する上でソウル地方の「巫堂」は重要な意味を持っている。というのは、ソウ
ルの巫堂はシャーマンの特徴を持ちながら複雑化しており、歴史的文献史料のほとんどはソウル地方の巫堂を
中心に記録されたものであり、降神巫の顕著な分布が大部分ソウルを中心にして、中部地域以北にあり、かつ
ソウルは南部地域との境界地点にもあたっている。そこで最初にソウル地方の巫堂を中心に考察し、さらに他
の地域との比較をしてみることが効果的であると思われる。

巫堂とはどのようなものであろうか。村人が生活の中で考えている典型的、理想的な巫堂とは巫病、神堂、
巫儀の三つの条件を持っていることである。これらの三つの巫堂の条件は各々必要条件であり、充分条件では

ない。つまり巫堂の概念というのは三つの条件を具備したものと思われる。もちろん三つの条件の中のいずれかが欠如しても巫堂と呼ばれる場合もあるが、社会的に典型的、理想的な巫堂の概念はあくまでも三つの条件を具備したものである。それは医師に比喩されるのではないだろうか。つまり、医師になるために一定の学習過程を通して免許を持ち、病院を持ち、医師業に従事しているものが医師であるように、巫堂は巫病という入巫過程を経て、神堂を持ち、巫業をしているものである。しかし神堂だけ持ったからといって巫堂とは言えないのである。したがって巫堂になる三つの条件は各々独立的なものではなく、巫堂という社会的な類型の概念を形成する総合的な条件であるといえる。いずれにせよ、三つの条件が満たされていない場合は、変形して存在しているのである。例えば巫病という巫堂の一条条件を経てからも、巫儀であるクツ〔kut]を中心とした巫業をしないで巫病の時期の延長のように、簡単な占いだけをずる巫堂がいる。彼らをソン巫堂(生巫)と呼んでいる。ソン(선)〔son]という接頭語は「なま」、すなわち「未熟な」ことを意味するものであり「ソン巫堂が人を殺す」ということわざがあるようにヤブ医者に比喩される。ソン巫堂は巫堂の類型を形成しているのではなく、熟巫になるための過程の現象としての類型にすぎないようである。これはソウル地方の巫俗の特色とも言えるものであるが、ソウル中部以南地域のシャーマニズムにおいてはこのソン巫堂のような類型がより典型的な類型になっており、普通、占匠〔chombachi]などと呼ばれている。そして占匠に対応する類型としてタンゴルというものがある。タンゴルというのは巫病現象を持っておらず家系によって社会的に世襲されて儀礼を司祭するものである。

巫病

巫病は巫堂になる最も基本的な条件である。普通の人間がある時期に突然身心共に弱くなり身も心も苦しい

状態になる。そんな状態の中で時々神事の夢を見たり、幻覚、幻視、幻聴などがあり、普通の病気ではないことを自他共に知るようになり、占匠師をよんで占ってもらって巫病であることを知るのである。巫病と知った時は守護神を祭って入巫祭を行なって巫堂になる。もし、この時、巫病にもかかわらず巫堂になることを拒絶して、医学的治療を受けたりすると、神の罰によって病気は重くなり死亡したりするとさえいわれている。巫堂にとつてこの巫病は入巫条件になっている、つまり、巫堂はほとんど例外なくこの巫病体験を語る。巫病というのは病的症状として現われており、精神病的に研究されたこともあるが、それよりは巫病現象を通して巫堂になるといふ宗教的、社会的、文化的現象があるということが重要視される。巫病は個人の宗教体験とも言えるが、巫病を通して社会的に認められるところに意味がある。この巫病は巫堂の基本的な条件になっているばかりではなく、新興宗教においても重要な意味を持っている。東学教の始祖である崔濟愚は得道体験として巫病と全く同じ現象を告白している。⁽⁴⁾

世襲巫といわれるタンゴルやシンパン（神房）などにおいて巫病は入巫の条件にはなっていない。これは昔は世襲巫にも巫病があったが次第になくなってしまったのか、それとも、もともとなかったものなのか問題と考える。世襲巫においては巫病などよりも家の継承性がより重視されているのではなからうか。またその社会の文脈の中でそれがどんな意味をもっているかなどの点については追求しなければならない。

巫病が入巫条件になっている巫堂をみると、地域的な差があり、韓国中部以北地方では典型的なものであり、南部地域で支配的なタンゴルあるいは巫堂と呼ばれる世襲巫はない。しかし、私的巫として存在している占匠にとつては入巫条件となっている。したがって巫病をとまなう類型は韓国中部以北の巫堂、韓国南部地方の占匠などであり、地方によっては「菩薩」「経文」と呼ばれる類型も巫病をとまなっているものもある。

このようにみると、巫病の有無によってカテゴリー化ができる。筆者は巫病をともなっている類型をシャーマンとし、それがなくて家系継承あるいは社会階層として継承するタンゴル(巫堂)をブリースト(priest)として特徴づけられるのではないかと考えている。

神堂

巫堂は常に神堂をもって神を祀っている。神堂とは巫堂個人のものであり、神を祀っている聖所であり、拝所でもあり、また巫業の営業の場でもある。また巫具などを保存する倉庫でもある。

巫堂は家に別棟の神堂を作ることもあるが普通一間の一面の上段にいくつかの巫神図をかけてその前に燭台を置いている。時には巫神図と一緒に「明図」^{ミョンド}といういくつかの銅鏡をかけておく。その巫神図や明図が神体だといわれており、神堂はその神々が在臨している聖所とされているわけである。

巫堂は毎日、あるいは毎月定期的に清らかな水や酒などを供えてその聖所を拝している。占いなどのために客が来ると神堂の燭台に火をともしてから神を降神させて神託をする。普通巫堂は年に一回、自ら堂祭を行なう。その時、とくに関係の客がたくさん集まる。お客がたくさん集まるということは巫堂の力の誇示、あるいは巫業圏の拡大の意図があるとも考えられる。

神堂には巫具、巫服などを保管してある。一般人は巫具に触れてはならないというタブーがあり、巫女も一度拝んでから神堂内のものに触れるのが常である。要するに神堂を神々が在臨している聖所、拝所としてタブー視する観念がみられるのである。

神堂は巫堂の象徴であるが神堂に祀られた神々は必ずしも巫堂と特定の関係にあるものではない。巫病過程において特定の神々との関係がみられるようであるが、巫堂になってからは特定の神との関係というよりは多

くの神を自由に降神することが普通である。

巫堂が神堂を祀っていることはかなり古くからのことであり、高麗時代までさかのぼることの事實は李奎報の「老巫篇」という詩で証明できる。李奎報は高麗の毅宗二十二年(1168)に生まれ、高宗二十八年(1241)に死亡した漢学者であり、死亡する前に『東国李相国集』を発刊した。同書卷二に古律詩の「老巫篇」が載せられている。その内容は李の東隣村に老巫が住んでおり、いつも巫儀を行っていたがそれを周囲の人々が騒音と感じて、国家命令によって城の外に追放したことを書いたものである。つまり迷信打破の立場で書かれた詩である。しかしこの詩は巫俗研究の上で絶対的な資料になっている。それによると巫堂の神堂には巫神図が祀られていることがわかる。(丹青滿壁画神像、七元九曜以標額、星官本在九霄中、安能従女居汝壁)

韓国南部地域の世襲巫であるタンゴルはこのような神堂は持っていない。時には巫具などを置いてある神棚のような所があっても、そこに神が在臨したり、タブー視されるなどの聖所としての観念は全くない。しかし占匠は神堂を持っている。

巫儀

巫堂といえはすぐにクツ(巫儀)が連想されるくらい巫堂にとってクツは代表的なものである。クツというのは形式化された儀礼であって巫堂によって行なわれるものである。巫堂は巫楽に合わせて巫服を着用し、巫具を用い、巫舞、巫歌などをとり入れ、ヨルトウゴリ十二祭次からなる儀礼を一〜二日間の日程で四〜五人の巫堂を動員して行なうのが常である。

クツはその目的によって名称が異なる。財産が増えるようにとか、あるいは好運を願って行なわれる「財数クツ」、病気をなおすために行なう「憂患クツ」死亡した人の靈魂を慰め、あの世、あるいは極楽へ送るため

の「チノギクツ」の如くである。これらはいずれも十二祭次という祭儀を基本にしており、「ヨルトウゴリ」と呼ばれることもある。十二祭次というのはクツの形態をいうのであって、必ずしも「十二」の祭次があることを意味するのではない。その祭次の数は担当する巫堂によって、あるいはクツの規模によって非常に融通性が高い。例えば七々八祭次で終わる場合があったり、三十祭次まで拡大されたりする場合もあるのである。こうした規模の大小の要因で最も重要なものは経済的なものである。つまり経済的に恵まれた家のクツは祭次が多く、かつ供物が高価なものになるのである。

筆者が観察した中で最も大きかったクツは一九七〇年に観察した睦社長宅のクツであり、一日三〇〇万ウオンくらいの規模であった。その時、巫堂は二〇人くらいで、供物は普通の大きさのもちではなく大きな蒸籠くらいの大きさのもちが十個とか、すばらしい絹や、中でも驚いたのは牛が一头そのまま供えられていたことがある。

クツは家の外庭に村の神である城隍神を迎えて祭場を清める「不淨巨里」から始まる。次に山神、帝釈神、成造神、大監神、祖上神、軍雄神、別相神、土地神など数多くの神々を祀る祭次がある。各々の祭次においては一人の神あるいはいくつかの同類の神を祀る。一人の巫女がそれぞれの神の性格や特徴によって巫服を着用し、扇、刀、槍、鈴などを持ちたり飾ったりして登場し、巫歌を歌い巫舞をする。踊りは初めはゆるやかにするが次第に早くなり、どんどん激しくなりそして跳舞になる。

この激しい跳舞によって降神を受け、跳舞の終わりごろには完全に降神を受け神になって語ったり、神事の行動をとったりする。祖先神が降神された時などは、家族と会って、死亡したことの悲しさを語っては泣き、泣いては語る。その主な内容は嫁と姑の家族関係や生前にうまくいかなかった人間関係や生きている時には語

られなかったことなどである。こうした場で死者と生者の人間関係が良くなり不和が解消されたり、誤解から解放されたりする。⁴⁴⁾

このように死亡した靈魂との会話は巫女が第一人称的語法で語るが、実は家族関係が巫女を通して間接的に語られ、家族関係の問題解決の場とされていることがわかる。ここから「死んで巫堂の口を借りて語る」という諺が生まれたのであろうか。このことわざは不満を言いたくも言えない時に日常的に使われるものである。

神託が終わると巫女は「行きます」ということばとともに再び跳舞する。ここで一人の神は去り、一つの祭次が終わるのである。一つの祭次で数多くの神が降神する場合には跳舞―神託―跳舞という過程を数多く反復する。

巫堂のクツの形式は韓国南部地域の世襲巫のクツと対応しており相似、相異点も多い。つまり十二祭次という形式性、巫楽、巫舞、対象神などは多くの共通点がある。しかし、クツの祭次構成、強調点、本質などは異なっている。ソウル地方の巫堂のクツは「コンス」という神託が中心になっているが、世襲巫のクツにはコンスに対応するものとして「祝願」というのがある。コンスは巫堂が神に人格転換した神の資格で語ることはであるが「祝願」は世襲巫(人間)自身のことばである。前者のクツには神への人格転換がはっきり見られているが後者の場合はほとんど明確にされていない。一方、韓国南部地方に私的巫として存在している占匠などは巫儀であるクツは行なわず、もっぱら占いのみを行なっている。ここで占匠にはこの巫儀の条件が欠如していることがわかる。

以上からみてソウル地方の巫堂をシャーマンと呼ぶ時、世襲巫はシャーマンのバリエーションではなく、別のブリストのカテゴリーに入ると思われるのである。

第5節 降神巫の事例・京畿道地域の巫俗

戦後の韓国巫俗に関する調査や研究はほとんどその文学的側面である巫歌に注目してきた。筆者は巫歌とともに巫儀やその他、社会的側面にも注目しなければならぬと考え、筆者の家系のタンゴル巫堂（とくい関係の巫女）である楊州郡の趙英子を中心に調査したことがあった。ここにその内容を要約して紹介してみたい。

（この調査は一九六七年七月十三日―八月二十日まで張籌根と共同調査したものとづく）

――巫女、趙英子を中心に――

巫女、趙英子を対象にしたいくつかの理由がある。まず、趙が住んでいる楊州というところは現在の首都であるソウルと高麗朝の首都であった開城との中間位置にあり、両都市から長い間影響を受けて、ソウル中部地域の典型的に繁盛した地点の一つであることにある。趙が住んでいる楊州旧邑、（現在 維揚里）は南へ行くとソウル、北へ行くと湘水駅―積城―麻田―連川方面、東北に行くと東豆川―永平方面、東には松隅―抱川の方面に通じる三叉路になっており、ソウルへの入口にあたる。ひと昔前までは、酒場がずらりと並んでいた大きな町だったと言われている。李朝時代には牧使（高麗、^{モクサ}李朝時代の地方行政官、觀察使（道知事）の下で各地（郡）を治めた）と官吏が駐在して行政を行なった所であり、^{ユウヤン}維揚八景という名勝地や寺、郷校（儒教式学校）等があり、假面劇なども行なわれた。この假面劇は現在も伝承されており、国から無形文化財として指定されている。このような町では巫俗も盛んだったようである。そこには有名な巫女が数人住んでいたが、その系統は趙が引き継いでいると言われている。またこの調査地がソウルに近いという筆者の便宜に加えて、筆

者の家のタンゴル巫堂（トクイ関係にある巫堂）であり親密な関係がすでに出来ていたことから、より調査しやすい点にあった。

一、村の背景

ソウルからバスで二十分位北上すると議政府市に至り、さらに北上五キロメートル地点に標高三六一メートルの岩山である仏谷山（またの名を仏国山という。）のふもとに楊州旧邑という村がある。行政区域としては京畿道楊州郡州内面維揚里というところである。そこは楊州山台仮面劇伝承の地として有名な村である。現在は村であるが、その昔には面事務所（日本の町村役場に当る。）と派出所があった。李朝時代には郡の行政が執行され、日韓合併後の一九二〇年頃に郡庁が議政府に移ってしまい、面事務所と派出所だけが残っていた。しかし、韓国動乱の後はそのれらも移出してしまい、今では里行政の単位となってしまう。人口は八六二名、一四九軒である。姓氏は盧、咸、朴の三姓が多かったというが、現在は盧と咸は各々二軒づつしかない。この村には村神を祀っている聖所が三ヶ所あってそれぞれ三人の巫女が各々担当してその聖所を祭ったという。

二、趙巫女の生活環境

趙巫女の祖父は三つの山を買ったというほど大金持であったといわれているが、具体的なこととは知らないという。彼女の父親は趙元圭という人で李朝末期の宮内を巡察する職人であったが、日本統治下時代になってからは日本の警察官として働いた人であった。母親の姓は姜氏である。その二人を父母とし、彼女の下に弟が一人いる。その弟は今、江陵に住んでいるという。

趙巫女は一九〇八年五月三〇日、ソウル仁旺山下樓洞で生まれ、そこに十才まで住み、父親の勤務している昌徳宮内で遊んだりしたが十才か十一才になって諫洞というところに移住した。十一才で小学校に入學し、十六才で卒業し、結婚するまでそこに住んでいた。十七才(一九二四年)に黄金町三丁目に住んでいる洪氏と結婚した。十九才で息子、二十二才で娘を出産。二十四才の時、降神を受けて巫女になったが、その頃から夫婦仲が悪くなった。彼女が巫女になったことについて、家族は結婚生活に不満があつて巫女になったのだろうと思つていたが、実際に降神を受けて巫女になったことがわかると「浮氣心であれば何とか許す余地もあるが完全に巫女になったならば、この家からは代々巫女になる人が出るようになるから、決して許さない」ということで、結果的には離縁され、息子は父親に、娘は母親が育てることになつて別れた。その後二十五才からはソウルの南にある安養というところで食堂を經營したりしてしたが二十七才には酒場を經營するようになった。

こうした生活環境の中で二十一才ごろから三年間位は頭痛に悩まされ、疲労感があり時々飛行機に乗っている夢や自分のところにカミナリが落ちたりする夢をみたり、すわったままで屋根を飛んでいく夢をみたりした。そんなある日、瓦屋根の家の門の入口の両側に三枝槍サシヤンと青竜刀チョンドンが立てられていて、中からある老人が出てきて「ここはあなたの家ですよ」という。家の中に入つてみると巫神図が三つ掛けられていた。またある夜の夢には長い白いひげをのばしたおじいさんが現われ、四柱冊(易の本)を持って来て彼女の前に開いてみせた。その本の最初のページには四つの大きい文字がみえたがその老人は「これが神将様です」と言つて、どこかへ去つて行つてしまつた。その夢の中では日中であつたにもかかわらず暗かつたが、その時に李朝時代の軍服をまとつた人が三枝槍を持って板の間(マル)に現われ大声で「反抗したら大変なことになるから、心を入れ変えて明るい所へ行きなさい」と言つた。その夢の三日後からは軍服を着用し、戦帽をかぶつた人が馬に乗つて行つた

り来たりしている幻覚が現われ、時には黄色い「蒙頭里」という着物を着て扇と鈴を持って現われては「あなたにとって今がその時です！私について来なさい」という姿を見、声をきくようになった。つまり幻視、幻聴をみるようになり、時には幻像でみる相手の顔は父親の妾の顔だったりした。ある日、その幻覚に従って行ってみるとソウルの東部にある水口門跡の外側に一軒の家があった。その家の戸が開いていたので、そのまま中に入ってみると、その家では若い母親が赤坊に乳を飲ませているところであったが、彼女が入って行っても、一言も言わず、どこかへ出て行き、やがてあるおばあさんを連れてもどってきた。その老婆は彼女をみて、小さい食卓を出し、それを彼女の前に置いて、彼女のためにおいのりをしてくれたのである。

その老婆は元来、京畿道抱川地方で降神を受けて巫女にはなったが自分の息子が強く反対して巫業が出来ず時々息子に内緒で他の所でクツ(天)をしたりしていたのである。趙がその老婆にめぐり合えた事実は、神に案内されてその老婆の家を訪ずれたことになるが、それは神縁による神母と神娘の関係になることを意味しているということを言われた。またその老婆(老巫女)は息子の反対のために巫業も出来ず、ましてや神娘を迎える立場でもないのに前夜の夢で自分の所に神娘が来るからという知らせを受けたので外出する時に若い夫人に誰か来たら、すぐ知らせてくれるよう頼んでおいたのだということであった。

一方、趙の家族は彼女の正常でない病気を心配して、ある巫女に占ってもらったところ、亡くなった父の姉の死霊が彼女についているから病気になるのだから、その死霊を除くためにクツをしなければならぬというのでクツを行なった。その日は日曜日であったので、見物客が多く、彼らにお昼を簡単にふるまうのに米が一俵ほど必要であったという。

主祭巫が趙のためにクツをしている途中で、趙は自分も意識せずして激しい跳舞をしたので、主祭巫は七つ

の袋に米粒を入れて占いの卓に置いて趙に占ってみるようにといいた。最初に彼女の占いの客となって来た人はどこからかクツを見物に来たあるおばあさんであった。彼女はその老人にむかって「あなたは別に良い事もないのに、どうしてクツを見物に来たのか。あなたの息子は刑務所で苦勞をしているのに…。早く南方に向って歩き、木姓(木偏による姓、例えば朴、林など。)の人、三人に会えば、あなたの息子は救われるから早く行きなさい」と言つた。その老婆の息子が刑務所にいることが事実であつたのですぐ出て行つてしまつた。その次は村を廻つて歩く貧しい理髮屋さんであつた。彼に対しては「將軍神(巫女)に青竜刀と三枝槍を奉げるときつと良い事がある」という占いをした。

クツの多くの見物客の中に妓生(芸者)たちがいたが、彼女達は争つて占いを希望したがその中から一人の妓生を選び、占つて「神に五方神將旗(五色旗)を奉げなさい」と言つて踊つているところに趙の父親が現われ、彼女を捕え、強制的に家に連れて歸つた。彼女の父親は巫女は嫌いなのに、ある妓生から自分の娘が降神を受けてクツをしているという知らせを受けて怒つて来たのであつた。彼女を連れもどした父親は盲魂(盲人の経文を読むことを職業としている人)を呼んで「読経」を頼んだ。

これは巫堂と盲魂は相反的な關係にあり、巫女にならせる神を読経をして追放し巫病を療なほして巫女にならないうようにするためのものである。盲人が経文を読み始めて、五日目に鬼神を捕えるという呪術的な儀礼を行なつた。彼女はその儀礼を見ていて鬼神が捕えられ、殺されることによつて自分も一緒に殺されてしまふような恐怖感でいたたまれなくなり、隣りに座っている女の人にトイレへ行きたいからちよつとの間だけ自分を縛つているひもを解いてくれるように頼んだ。トイレへ行つて来るといふ約束でようやくひもを解かれた彼女は、鬼神を捕えて入れようとしていたガラスの瓶をこわして逃げたのである。なぜならばその瓶に鬼神が入れられ

るのは自分が殺されると同じように感じたからである。一時的に逃げていた彼女は再び家にもどったが、その日から十日後に再び经文よみが始まった。九日間読経を続け、十日目に再び鬼神を捕える儀礼を行なった。首魂は「ドンドン太鼓をたたきその音もだんだんトーンを高くしながら鬼神の神体とされている白紙の折紙に「早く瓶に入りなさい」と大声でさげんだ。その場面をみて趙は再びその瓶をこわしてしまったのである。その時盲魂の読経は中止した。そして盲魂は趙についていた神があまりにも強すぎるので、読経ではどうして治療しきれないと言ったのである。結局、趙はその盲魂から認められて巫女の道をたどるようになったのである。こうして最初に占ってやった妓生から五方神将旗、理髪師からは青竜刀と三枝槍を奉じてもらったりして少しづつ巫具を準備し、巫業を始めるに至ったのである。彼女は初めて神に導かれて会った老婆(巫女)からクツの基本的祭次の巫歌を書いてもらいそれを暗記してクツを習っていたのである。

趙は巫女になっても巫業に専業することなく、食堂などをして生計を立てていたが楊州から上京した労働者から楊州で巫女を求めていることを知らされ、紹介されて楊州郡広積面佳納里の巫家に行き、一緒に仕事をするつもりであった。その家は父と息子夫婦の三人家族であった。その家の父の妻は巫女であったが亡くなり、その死亡した巫女の代わりに趙を妻に迎えようという野心を知り、それがいやだったのでその家は去り、隣り村(梧山里)の洪巫女の家へ行き、そこに住み込んで洪と巫業を続けながらクツの技術を体得し、上手に出来るまで熟達していった。三十三才の時に現在住んでいる推揚里(楊州旧邑)に移り、彼女の父親と娘の三人で住みついた。やがて父親が亡くなり、娘が嫁ついで行き、一人残されたところに息子が家族を連れて一緒に住むようになって現在に至っている。

趙の話によると、彼女の巫の技術は特別に神母から習ったものではなく、彼女自身が神の教えに従って創

意的に作ったものだという。彼女が降神を受けてからも、しばらくの間巫業に専念できなかったのは一定の神母にめぐり会えなかったからだといえる。結局は楊州巫家に来てから巫女たちと一緒にクツなどの巫業をしてまわり歩いて体得していったのである。趙は楊州郡白石面、広績面、南面、州内面など広く活動し、さらに多くの巫女からタンゴルのお客(とくい関係にある客)をゆずり受け、巫女として強くなったのである。彼女が巫女としての基盤を強く築くようになったのはソウル出身者であり、学校教育(当時の小学校)を受けたり、見聞による知識などを持っていたことにも起因する。またクツについてもよく理解し、覚えが早い、つまり巫業に関する能力があったからであり、さらに楊州に来てからは数多くの巫女と協力しながら本格的に巫女として熟練していったからである。ここでその間に協力関係にあった巫女に触れてみたい。河巫女は楊州旧邑の内巫堂であった。内巫堂というのは主な邑で公的に認められた巫堂を意味する。内巫堂は洞里の部落祭である都堂クツや楊州牧使の赴任の時のクツや楊州の人が科挙に合格した時のお祝いのクツなどを担当している。河には神娘が二人いたが、一人はあまり巫業がよく出来ないという理由でソウルに去ってしまった。もう一人は自分の姑が巫女であったので、その巫業を継承しなければならぬということ、友人であった趙を河に紹介して去っていったのである。それで河の巫具をゆずり受け、とくい客をも受けつぐようになったのである。また申順弼の妻でソウルから嫁いで来た有名な巫女がいたが彼女は内巫堂にはなれなかった。やがて彼女が死亡し、その家の神堂はそのままにしてあったのでクツがある時は趙が行ってクツを担当するようになり、結局はその巫系も趙が継承するようになった。李巫女は京畿道楊州郡南面龜岩里に長く住んでいたので龜岩女万神(万神は巫女の尊敬語)と呼ばれた。趙巫女は李と巫業を協力して行っていた。韓国動乱の時に李巫女の長男が共産主義者になって北朝鮮に行ってしまったので李が警察に呼ばれて行ったりする時に趙は娘婿が官吏であったこと

から李に大きく協力してやったので李が病気で死亡する時には趙に自分のとくい客と巫具を受け継いでほしいと言った。それで趙は李の巫系も引き受けるようになったのである。こうして大きな巫系を持つようになった。趙と神娘関係を結んでいる人は下記の十人である。

	氏名(別名)	年令	住 所	前 職	夫の職
1	梁達順	31	白石面 梧山里	農 業	未 詳
2	徐順徳	57	白石面 防城里	無	無
3	金明芬	46	議政府	喫茶店	大工
4	金順子	35	抱川	米軍人相手 売春婦	無
5	朴錦子	33	ソウル踏十里	”	警察官
6	ヌビ	40	議政府	”	巫人組合
7	運転手	41	ソウル踏十里	無	運転手
8	李氏	44	坡州法院里	売春婦	警察官
9	笛手	48	ソウル彌 <small>ミナリ</small> 阿里	売春婦	笛手
10	柳順子	47	ソウル永登浦	売春婦	警察官

前表について少し触れると趙は五十九才であるが、その神娘の中で最高令者は五十七才、平均年令四十二才である。つまり、この関係は実際の年令とは関係なくあくまでも巫業の経歴や権威などによる神娘関係であることがわかる。住所は楊州郡三、抱川郡一、坡州郡一、ソウル五であり、趙の巫業のパウンダリーはソウルや

議政府などの都市が中心になっていることがわかる。職業別にみると、米軍相手の売春婦が六人、喫茶店一、農業一、無職二である。売春婦が多いのは楊州郡議政府や東豆川などには米軍基地があり、売春をしている女性が多く、彼女らが転職として巫女を選ぶことが多いからである。それは売春婦から巫女に転職することによって社会的地位の向上と職業を持つということの安定があることに起因していると思われる。逆に農業から巫女になるのは少ない。それは社会的地位をみた場合、巫女の方が農民より下位にあるからである。夫の職業をみると警察官三、無職二、大工一、運転手一、笛手一、巫人組合一である。巫女は迷信打破の対象となり、警察の取締りの対象である。したがって巫女が警察官と結婚することによって、その対象から免除されたという希望もあって警察官を夫にしたいと望む人が多い結果となったのであろう。巫人組合や笛手は巫女(妻)の職業に協力あるいは依存という形である。無職の夫が二人いるが、これは昔からのことわざのように「働かないで遊んでいる人を巫女の夫」という如く、巫女の夫が無職であることは別におかしいことではないのである。

次に巫堂と信者とのトクイ関係について触れてみたい。巫堂と信者がトクイ関係を結ぶ場合は信者が巫堂に命橋(シヨウタリ)というものを奉げる。この命橋というのは木綿や絹などの布地に子供の生年月日と氏名を書いたものであり、この布地に氏名を書いた子供は巫堂と神母子関係となる。つまり、巫堂は神母(あるいは神父)となり、子供は神子となるのである。従ってその子供は神母となった巫堂を「おかあさん」と呼ぶようになる。神母となった巫堂は神子のために祈り、さらに定期的に巫堂の家で行なわれるクツの時、命橋を必ず祈るのである。クツにおいて巫堂が命橋を一つ一つ手に持ち踊りながら降神を受け、ブルブル震えた状態ふるふるになり神託や祝言をする。そのクツには必ずその神子の家族と本人は参加するようにするが、仮りに参加できなくても巫堂は必ず祈ってやる。巫堂は神子の家とトクイ関係を結ぶ。それは神子との個人的な関係ではなく、巫堂

にとつては神子の家、つまり家が単位になつてタンゴル巫堂(トクイ巫堂)となるわけである。そしてこの関係は一時的なものではなく、永続性を持つのである。神子のこの関係は死亡しても切れないのである。死亡した人の命橋は巫堂が焼いてしまふがその家との関係は原則的に死亡と関係なく続くのである。実際にタンゴル関係を切る家もないことが、それは理想的ではない。つまりタンゴル関係は個人の死亡や出生などは関係なくその家と永続的に続くわけである。命橋はそのタンゴル関係をより強く結ぶ機能があり、時には命橋を奉ずることによつてタンゴル関係を発生させることもあるが原則的にはタンゴル関係にある巫堂に命橋を奉げることによつて神母子関係を結ぶのが常である。巫堂はその命橋を入れ替へることやその神子が死亡したもので外には良く保管している。韓国動乱の時には大きな壺に入れ、それを埋めて保管したと趙巫女は語つた。筆者は調査中に筆者自身が十七才の時に母によつて奉げられた命橋を発見した。これは十七才の時に新しく書

図表

地 域	数	%
州内面(趙巫女居住地)	四〇	四・三
白石面	三	三・三
広積面	一五	一・四
南 面	五	五・三
議政府市	八	八・三
ソウル市	六	六・三
其他	七	七・三
計	九三	一〇〇

き変えたものであった。筆者が調査中に趙巫女が持っていた命橋は九十七個であったが、これを面別に分類すると右図表の如くである。この九十七個の中には新しく書き変えたものの中に、古いのがそのまま残存しているものが四個あり、実際の人数は九十三になる。この命橋の中には趙自身に奉げたものもあるが、趙が以前に他の巫女から引き継いだものもや、タンゴルとして引き受けることになって新たに奉げられたものなどである。

趙巫女が命橋によってタンゴル関係を結んでいる家は一〇〇軒くらいであるとみてよい。前記の図表のように、趙巫女が住んでいる面で四〇軒と、その大半を示していることがわかる。その周辺の白石面十二、広積面十五が次に多く、南面が五、議政府市が八、そしてソウル市が六となっており、議政府を通してソウルへ向って巫業の範囲が拡大されていることが理解出来る。議政府市には趙巫女の娘が結婚して住んでおり、タンゴル関係を持っている。ソウル地域の人というのは筆者自身含めて楊州地方から移って来た人々が多いと思われる。従って地域は主に楊州地域ということになる。また田舎よりは都会の方が巫業上収入が多く議政府やソウルを活躍の舞台にしたいという巫女の心が現われているように思われる。

趙巫女は筆者が調査当時は離婚した息子とその子供二人と女中の五人で生活していた。息子は養鶏業を始めたがまだ始めて間もないので、生計を立てるには及ばないし、趙巫女の巫業で生計を立てている。つまり田畑は全くなく、巫業のみで生計を立てているのである。巫業での収入はクツに年間五〇回参加し一回で四千ウォンの収入を得たり、ブタッコリ(治療目的にて簡単に行なう呪術的儀礼)で五千ウォンなどあり、一年平均二十一万五千ウォン程度である。これは一ヶ月に二万ウォンくらいの収入になり、生活水準は村中では中流程度である。したがって田畑がなく、巫業のみでも生計は充分に立てられることがわかる。

3、巫儀

(1) 神 図

趙巫女は村人のために小さい祈願や呪術的儀礼から大きな部落祭の都堂クツに至るまでいろいろな巫儀を行なう。出産の場合には産神への祈願を頼まれ、死亡者が出ると葬式が終わった直後に死穢を清める死霊祭を行なう。また不運な、または不和な家庭のためにはその災を払う儀礼も行なう。さらに村全体の部落祭である都堂クツを行なったりしている。巫女の主な仕事であるクツのために村中はもちろんのこと、他村にまで足を運ぶ。そのクツの種類は病気を治す目的で行なわれたり、財物の好運を願って行なわれたり、死霊を慰め、あの世に送るためのものとかと多目的で行なわれている。年に一回は巫女自身のために、また彼女の家の好運のためにもクツを行なう。

ここで趙巫女が行なっているクツを紹介する前に彼女が持っている神堂や巫服などについて触れてみたい。彼女は家の一間を神堂として使っている。この神堂として使っている部屋では寝食はしない。しかし来客の場合には客間にして使う場合がある。一般的に神堂は巫女が生活する部屋のかたすみに神壇を作るのが常である。また家の本棟とは少し離れた所に別棟の神堂を作って置く場合もある。時にはある巫女の個人的な神堂ではなく、巫女が借りて使う神堂もある。ソウルの国師堂やハルミ堂などがその例である。この神堂は李朝時代に宮中の巫俗信仰のために建てられたものだといわれているが、現在では金某氏の所有物として巫女に貸しているものである。そこでは年中、多くのクツが行なわれている。

趙の神堂は次のように飾ってある。この様式は一般的な神堂の設置方法でもある。神堂の入口反対側に向っ

て正面の戸口に観音、大神、神将、別相、菩薩の模様の絵が（巫神図）六枚掛けられている。この六枚の絵が巫女と関係のある神といわれているが、必ずしもそうでない場合もある。巫女との関係のある神は巫の中に出て来る多くの神像であり、この六個の神とは限られていない。また、この神画は仏画とも言われており、寺の楨画などを書く人がこの神画を書いて売っているとも言われている。巫女が買う神画をみるとかなり仏教的なものが多い。これは神画そのものが仏教的なものではない。巫女は万神とも呼ばれているように多くの神々と関係がある。神堂の中に掛けられている神はその多くの神々の象徴にすぎない。神画の表具の上部には丸い型か四角の型の明図が掛けられている。この明図には七星や梵語の文字が刻まれている。これは巫女の守護神の神体、が、つまり明図の中に神が宿っていると信じられている。神画の下は神壇上には中央に燭台二個があって、造花が飾られている。その上段には祭器、色箱子（依頼を入れたもの）命橋、鈴、杖鼓など巫儀に使われる道具などが置いてある。神壇の天井からは神鍾や紙燈がぶらさがっている。

この神堂に常に神が在臨しているか否かはさだかではない。というのは巫儀や占いを行なう時に巫女は必ず神を降ろしてから始めるからである。神堂は神聖な場所であるという感じは事実である。神の在臨している場所というよりはむしろ巫女の象徴である聖なる場所であり、神を祀る拝所でもあり、かつ巫具などを保管する場所であるとも言えるわけである。次に神堂に置かれている巫具を紹介してみよう。

① 神画（巫神図）この六枚の神画は一九三二年奉元寺の住職であった趙という人が書いたものであり、一枚を買うのにお米を一斗要したという。趙はこの神画を書く前に神前に拝したといわれている。これは朱砂などの塗料で書いたものだから永持ちするのだそうである。

(2) 巫服(巫具)

巫儀の時、神格の特徴や模様を表わす服装が巫服である。巫女はクツにおける各々の祭次に巫服を替え、その各々の神を祭る特徴を表わす。例えば長衫(衣)と曲葛(帽子)そして白扇を手を持つことによって仏教的な産神や七星神を象徴する。このように巫服は単に踊りや飾りではなく神格を表すものである。次にいろいろな神を表わす巫服を紹介しよう。

- ① サム神(産神あるいは三神)：白長衫(ペクチャンサム)、曲葛(コツカル)、紅袈裟、紅帯
- ② 大監神(屋敷神)：紺色の戦服を着て戦笠をかぶる。
- ③ 祖上神(祖先)：白の長い袖が付いた黄色の蒙頭里(韓国モントウリのトルマギー)、(コート様モトウリのもの)を着る。
- ④ 娼夫神、戸口神(広大神、芸能神)：五色のカラフルな色彩の袖の付いた簇豆里(儀式の時、婦人がかぶる冠の一つ)をかぶって花扇を持つ。

- ⑤ 山神：紺色の天翼を着て房付きの帯を結んで、朱笠をかぶって三枝槍と青竜刀を持つ。
- ⑥ 成造神(屋敷神)：紅天翼を着て黒い笠をかぶり、三枝槍と巫扇を持つ。
- ⑦ 別星神、神将神(天然痘神)：袖の細い狭袖というものを着て三枝槍と青竜刀を持つ。

以上のものは趙がクツを行なう時に着たり、かぶったり持ったりするものであるが、巫女によって違った服装をする場合もある。しかし、趙の衣装をモデルとして、他のクツを観察しても理解しやすいと思われる。つまり、クツを観察する場合、巫服がどう変化するかに注意していくと、その特徴を早くつかむことが出来るということである。これらの巫服は、巫女自身が金を出して作ってもらった場合もあるが、一般的には信者から奉じられたものが多く、信者はそれによって神徳が得られると信じている。この奉じられる物は巫服に限らず、巫

女にとって必須的な杖鼓やゼグン（シンバルのようなもの）等がある。これらは巫堂であれば最低限必要な巫楽器である。杖鼓はクツにおいて基本的な楽器であり、クツの始めから終わりまで使うものである。ゼグンは杖鼓とともに基本的な楽器であるが巫舞、特に跳舞の時に使われるものであり、巫歌の伴奏には使うことはない。それに比べ杖鼓は巫歌や神託の伴奏にまで使われているのである。巫楽の伴奏で踊る場合に手に持つ巫具としては巫扇と巫鈴があげられる。巫扇は白扇と花扇の二種類がある。白扇は主に白い巫服に合わせ持つ。花扇は花や三神の紋様が描かれたものである。巫鈴はY字形に鈴が付いているもので、ゆすって音を出す。巫扇と巫鈴は踊る時に持ったり、神を降ろす時に使ったりする。巫鈴は巫歌や神託の時にも伴奏のように使う。巫女の服装のセットとしては他に青竜刀と三枝槍があり、巫女はこれらを持って踊ったり、肉をつき刺して立てて神意を占ったりする。次に五色旗があるがこれは神将神を祀る時にこの五色旗を持って踊り、踊りながら五色の旗から一色の旗を選び出して占いをする。その旗の色は赤が好運であるといわれている。死霊祭の時使われる神刀は箸くらいの長さであり、白い紙の房がついている。この神刀は雑鬼による病気の者の頭部を廻わしたり呪術的な儀礼を行なう時に使われたりする。次に斫刀であるがこれは巫女がこの刀の上に素足で上がって踊ったり、神託したりするのに使う。この斫刀の上で踊ったりするには大変な練習を要するということをし、趙と親密になってからきかされた。

(3) 占事^{シムギ}

巫儀の中で最も小規模のものに占事がある。占事というのは占いであって「占事を見る」とか「ムコリをする」という表現をする。ムコリというのは「問う」の意語源から来た言葉のようであり、神に問う、つまり占い事（占事）を意味するものである。これは巫女であれば誰でもできる一番簡単なものであるが、逆に最もむ

ずかしいものであるとも言える。というのは一般に入巫して間もない時に占いが当る確率が高いといわれているからである。従ってその時にたくさんの人々が占いをしてもらうために来る。巫女になって長くなると占いの能力が低下するといわれており、かつ巫女自身も大規模な儀礼に力を入れるようになるのが常であるからである。もちろん巫女によっては占いを専門的に行なって盛業している人もいる。現代では都会に出て占い師としての仕事をする巫女もいるが、昔は農村で占いをしてもそれだけでは生計が成り立たず、大規模のクツを行なうよう努力し、副業として占いをする者が多かった。またタンゴル関係にある家に対して無料サービスの占いをすることもあり、その占いによってクツとか他の儀礼の必要性を知らせ、自然と大規模な儀礼を行なう機会が多くなるようである。趙巫女はクツと占いを営業的に行なう。占いとクツは規模や形態においては差があるが神によって神託をするという意味では同じである。「御飯を作れる人は粥も作れる」ということわざのように巫女であれば占事もクツも出来るのが一般的である。だが占いは出来てもクツが出来ない巫女もいることは事実である。趙巫女は大部分の巫女と同様にクツと占事を行なう巫女である。お客が占いを求めてやって来ると巫女は小さい食卓(小檯)を出してその上に白米を一升くらい山もりにして置き、その山もりの白米を手で盛り上げながら神を呼ぶ祈願をして親指、人指し指、中指の三本の指で米粒をつまみ、その食卓の上にパッとまきちらしてその米粒の散った模様をみて占うのである。米粒が二粒つつ付いていたら道算ミチサンといって速く旅に出る。つまり死ぬ運命にあるという。また米粒が山のように集まると死ぬ運であり、逆にバラバラに散ってしまふと夫婦仲が悪い意味があり、米粒がいくつかつ集まっていると妾が出来るとあるという。以上の結果をみてわかるように好運の時に占いを求める人はおらず、何らかの問題があって占いを求めるのであるからして良い運というのは占いの対象にはならないのである。

巫女による占いは単に米粒の模様のみをみるのではなく、神を降ろし、神意に従って占いをする。つまり降神を受け、エクスタシー現象があらわれ、一般人ではなく神格を得て占うのである。従って米粒をみるのは副次的なものである。しかし、巫女の歴史が古くなり、巫業、占いに慣れると降神状態も薄く、占う時も米粒読みのように見える場合もあるが、巫女の占いと易占いの哲学といわれているようなものとは本質的に異なっているのである。

(4) 三神飯(サンシンメ)

三神飯というのは妊産婦が七ヶ月か九ヶ月目になった時に妊産婦や家族の依頼によって巫女の神堂で行なわれる儀礼の一つである。これは神堂ではなく依頼者の家で行なわれる場合もある。この儀礼における供物はわかめのスープ、ご飯、香爐、燭、水の一つのお膳に供え、これとは、別に小さなお膳に御飯を三皿と山菜を供えたものを設置する。韓国では昔から出産後の産婦はわかめスープを必ず食べることが一つの儀礼的な習慣になっているが、これが供え物として現われているのであろう。また水は子供の守護神の七星神の象徴であることを意味するのであろう。さらに三皿の御飯は子供の守護神は三人であるといわれていることから意味づけられたのであろうと考えられる。巫女はこの供え物を前にして柳ごうりを引っかけながら仏教風の帝釈積(巫歌)や念仏経などを唱えてから神託をする。仏教風の巫歌はこの産神、子供の守護神が肉食禁忌の神であることを語っている。

(5) プタッコリ

巫女が占ってみて、患者の病気が鬼神によるものであることがわかった時に一番簡単な形で行なわれる儀礼がプタッコリである。これは普通患者の家で行なわれるものであるが、時には巫女の神堂で行なわれることも

ある。供え物はごく簡単に御飯と山菜だけであるが、「喪門(サンムン)」という死霊が原因になっている時は酒も供える。また三神が原因の時はわかめスープを供える。この儀礼ではこれ以上多くの供え物はしない。なぜならばおいしい供え物をたくさんするとそれを食べたい鬼神がたくさんくっついて来る可能性があるからだと言われている。供え物を入れる食器も良いものは使わず、バガジ(韓国で昔からひょうたんを二つに切つて種をとり出して乾燥させ入れ物や水をくむ時に使ったりしているもの)に御飯と山菜を混ぜて入れて供える場合も多くある。巫女は柳ごうりを引っかきながら呪言をしてから、家の外にむしろを敷いてそこに患者を座らせ、布でおおいをする。そして親族ではない他姓の三人の人(男女とわず)に来てもらって棒を持って埋葬の時に死体を埋める行動をさせ、患者のまわりを左廻り三回、右廻り三回と廻りながら埋葬歌である、ダルゴジル歌を歌わせる。その患者が死亡した時に喪主になる資格の人が哭声を発する。巫女は粟飯を患者にふりかける。それから呪言しながら包丁を投げる。この時包丁の先が外側に向くまでくり返す。巫女の投げた包丁の先が外側に向いた時、巫女は歩いて行きその包丁の上をポーンととび越えていくことによってこの儀礼は終る。この儀礼は患者の死ぬべき運を早目に死んだものと代身することにある。死後の病気はあり得ないし、一度死亡したのだから長生きするであらうという意味あいがある。この儀礼に使われている包丁や粟飯などは鬼を脅迫して追い出して病気をなおす目的がある。

(6) 煞解サルフリ

運が悪くて仕事がうまくいかない時、あるいは夢の中で女が現われることによって夫婦喧嘩がしばしば起る時など、巫女に占ってもらう。その時に夫婦の間に煞(悪運の意)があると言われた場合、その煞を解く巫儀を祠堂やその夫婦の家で行なう。この儀礼は夫の誕生日に行なわれ、供え物は豆、あづき、粟、きび、白米の

五穀である。巫女は柳ごうりを引っかけながら水つぽにバガジをかぶせておいて五穀飯をまき散らしながら煞を解いて下さいと呪言する。煞のある夫はパンツに三本の針をさして座って、箕(こ)をかぶっている。その箕の表面にはその人の肖像をかいたものがはられている。巫女は桃の木の枝で作った弓で、矢にはそばで作った餅をくっつけてその肖像を射つ。これがうまく当るとそれで儀礼は終わり、好運が得られるというが、いくらやってもうまくいかない場合には翌年の誕生日に巫儀の規模をもっと大きくしてやり直す。その場合に夫はめんどり、妻はおんどりを抱きかかえて例の弓矢を受ける場合もある。

(7) 家清め(チブカシム)

家清めは人が死亡した場所を清める儀礼である。これは葬式が終った夜に行なわれるもので、死人の出たその部屋で行なわれる。外で死亡した場合は不運の死といわれ、死穢が強く家族に悪影響を与えると考えられるその恐れから死体を家には運ばないで、葬式をしてしまう。その場合、原則としてはその場所で死霊祭を行なうべきであるが、普通は死者の家で家清めを行なって巫女がその死んだ場所へ儀礼的に行ってくる。この儀礼には喪門(死霊)のために御飯を三皿、死者をあの世に連れていく使者のために御飯を三器(茶わんに入れたもの)軍雄のために一器とくどものなどの供え物を置く。そのお膳のそばには大きい甌餅、穀物三壺と死者の着物を置く。死者が横になったところでは、頭部だった所に白紙で作った帽子と霊体であるノクチョン(白紙で作った神体)を置き、胴体の部分には白紙を敷いてその上に白米を平らにひろげておき、さらにその上には穴のあいた白紙をかぶせておく。その穴の数は死者が男性であれば十二個女性であれば九個である。その穴は白い紙片で塞いでおく。一人の巫女が門の外で柳ごうりをひっかけながら巫歌(家清めの時必ず歌う歌)を歌い灰を浮かべた水をバガジに入れて持ってきて干したタラ(魚)の尾にその水をつけて死者の部屋にまき散らしなが

ら呪言し不淨を清める簡単な儀式をしてから、巫女は巫女の祖先を降ろしたり、死者をあの世に連れていく使者の霊を降ろしたり、神竿に降神をさせたりする。その後には巫女がノクチョンを頭髮に飾りつけ、降神を受けて口寄せをする。次に粟、そば、大豆、小豆、大麥などを焼いて部屋にまいて不淨を清める。そして死体に触れた人や家族を清めるために焼紙を焼く。それから白米にかぶせた白紙をノクチョンでとって水に流し、その白米に残っている(白米の模様から)動物の足跡をみて死者が何に還生したかを占う。鳥になったとか、犬になったとか言われるが、犬になったのが一番良いとされている。

(8) クツ(ヌ)

クツは巫儀の代表的なものである。このクツは十二の祭次から成立していることによって十二巨里(ヨルドウルゴリ)とも呼ばれている。クツはこのように十二祭次の十二という数字で表現されているが実際には必ずしも十二祭次とは限らず、時には十祭次くらいで終ったり四十祭次まで拡大されたりして、それはクツの規模によって非常に融通性の高い形態である。しかし十二祭次と一般に言われているということはほぼ十二の祭次が形式化されているということである。つまりクツは行なわれる状況や規模によって多少の差はあるが、ほぼ形態化した儀礼であるといえる。この一定のクツの形態や内容はそれを行なう巫と民衆によるものであって、ある個人によって改革されるものではない。だが集団的に形成された形態内容であるから集団意識の変化によって変えることは出来る。この点でクツは社会的な存在であり、社会の分析上重要な意味を持つわけである。クツの構造は先にも触れたように十数次によって分節される。最初の祭次は聖なる場所を清める不淨巨里(bujjong)であり、最後の祭次はクツについて来た雑鬼を払う後饒巨里(dwitjeon)である。内容からみた場合はこの二つの祭次は明確に決まった順番であるが、他の祭次は必ずしも決まった順番で行なわれるとは限ら

ない。

この二つの祭次を除いては各祭次の順番は決まっていはいないようである。これは祭次と祭次の内容の連続性がないことも意味する。つまり各祭次はそれぞれに独立性が強く、次の祭次への関係が弱いということである。従ってこれは演劇における「場」や「幕」とは異なっているものである。

クツを見物したある民族学者はクツは演劇のようなものであると語ったが、その構造からみると演劇とは全く異なったものであり、むしろ、演劇というならば単幕劇のシリーズのようなものである。各々の祭次は神々の特性に合わせて作られたものであって、この神々を祀る祭次が他の祭次と必ずしも関連あるものではないことは前述の如くである。したがってこれらは祭次の独立性が強いということと、神々の独立性の強さからくるものだという見方も出来るものであり、これが個性が強い韓国人の性格を表わすものだとも言われているものである。(任哲幸)

この演劇でいえば単幕劇に当るクツの祭次である一つの巨里(コリ)は演劇的文脈から行なわれており、劇的効果さえあると言える。最初に巫女が巫服を着ながらゆっくりとしたテンポで踊り始め、巫歌を歌ったりしながら神を招く。そして激しい跳舞になり、神を降ろして神託を語る。この神託は巨里の絶頂になる。この巨里の祭次は迎神―娛神―送神という過程で行なわれており、その効果のみせどころの大部分は演劇的な場面のように行なわれている。巨里は全体のクツの形態とは異なり、独立した形態が連続的に機能しており、クツの最小単位になっている。従ってクツを理解しようとする場合はまず巨里を分析して見る必要がある。なぜなら巨里によって祭物、巫服、巫楽、巫歌などの特徴がみられるからである。それはその巨里の神の神格や特徴によって変化するものである。各々の巨里で祭られる神はそれぞれの特性を持っており、他の巨里の神々とは上

下関係や、特別の関係は持っていないのである。ここに巨里の独立性がよく現われていると思われる。しかし韓国でも南部地方の巫俗においては各々の祭次には比較的定まった順序があり、多少連続性もあってソウル地方の巫俗とは異なっている。つまり南部地方の巫俗のクツは全体的な連続性が多少みられることがその特徴となっている。

先にも触れたようにクツの祭次には独立性があるがためにその祭次が増えたり、減ったりして、そのクツの目的や規模によって祭次の数や順番が変わる。例えば、部落祭と家祭りとの違いはその祭次によって変わってくるわけである。ここで趙巫女が普通行なっているクツ(死霊祭を含む)の模様を祭次によって紹介していきたい。

クツの種類はいろいろであるが、大ざっぱに分類してみるとまず、定期的に行なわれるものと不定期的に行なわれるものがある。また、定期的なものでも祭日が定まっているものとそうでないものがある。前者には横数防(ホンスマギ)(二月一五日)、七夕迎(チルソックマジ)(七月七日)、百種迎(ペクチョンマジ)(七月一五日)などがあり、後者には何月に行なうかだけ決められており、その月の近くになってから祭日を決めて行なわれる花迎(コツマジ)(三月)、成造迎(ソンジヨマジ)(十月)、などがあり、その他に季節だけが決まっているものに紅葉迎(タンブンマジ)(九月と十月)がある。次に不定期的なものには巫女の入巫祭、死霊祭、病気を治すためのクツ、その他、目的によっていろいろなクツがある。その目的によって例えば財物の好運を願う財数(ゼス)クツ、死霊を慰めあの世に送る死霊祭、病気を治すための憂患(ワーファン)クツなどである。また主催する側からみた場合、巫女が主催する祠堂クツ、一般人から依頼される家祭や洞祭がある。また規模によっては大祭(クンクツ)小祭(チャグンクツ)にも分類出来る。だがこの分類は名称による分類であって、形態はそれほど多様ではない。クツの形態は前に述べたように十二祭次といわれる基本形態があり、クツの目的によって別の

祭次が加えられたりして多少変化があり、その内容の融通性が大きい。ここで祭次別に述べてみると

第一祭次…ヘンチュ払い

家の中には人間が一人もいないようにみんな外に出す。そして外庭に祭物を供える。供え物には餅(二皿)、酒(二盃)、山菜(二皿)、明太魚(タラ、一皿)、などをとする。巫は立って巫歌を歌ったり踊ったりする立巫と伴奏(主に杖鼓)をする座巫が登場する。この巫歌は立巫が先に一節先唱すると座巫がその一節に従って後唱する型で歌われる。これを「マンスバジ」という。それから、踊ってヘンチュ大監神を降神させ、神託を語り、踊りながら村の入口である十字路へ行き、城隍旗(ソナンキ)という旗を作ってそれを持って来て外庭に立てて置く。これは村の神を迎える意味がある。

第二祭次…不浄(Bujeong)

第一祭次の時、供えた供物をそのまま運んでマル(大庁)に移して置く。巫女は別に巫服を着ないで平服のまま座って杖鼓を打ちながら不浄の雑鬼名を一つ一つ呼ぶ。この時、笛と亥琴が杖鼓に合わせて伴奏される。この祭次は祭場を清める意味がある。

第三祭次、仏事迎(Bulsamaji)

祭場を内庭に移して甑餅、白雪餅、果物などを供えて白米に白糸を巻いたさじをさして置く、これは子供の長寿を祈る意味がある。巫女は白長衫を着て袈裟をかけて白扇を持って踊ったり歌ったりして水甕に立って帝釈神の神託を語る。

第四祭次…本郷巨里(bonhyangeori)

巫女が狭袖を着て白紙を持って歌舞をして神託を語る。

第五祭次：初感応巨里(chogamangeori)

巫女は狭袖(hyopsu)とびょう神服を着て扇と鈴を持って歌舞して神託をする。

第六祭次：祖上巨里(josangeori)

巫女は黄い蒙頭里という神服を着て歌舞をして祖先神の神託をする。(「祖先崇拜の觀念と構造」参考)

第七祭次：大監巨里

甌餅、牛足、濁酒、山菜などを供えて、巫女が戦服という神服を着て、屋敷を廻りながら歌舞をして財福の神託をする。

第八祭次：成造迎(seongjuma,ji)

マル(大庁)で巫女が神竿を持って降神させる。そして巫女が降神された神竿を持ち家内を廻る。この神は家宅守護神である。

第九祭次：上山巨里(sangsangeori)

甌餅、果物、焼肉、燭、酒などを供えて、藍天翼という神服を着て三枝槍、青竜刀を両手に持って歌舞をして山神の神託をした後、客に酒盃をすすめる。

第十祭次：別相巨里(byolsangeori)

巫女は狭袖を着て三枝槍と扇を持って踊って三枝槍と青竜刀を直立させて占いをする。この両方がきちんと立っていると好運だという。天然痘神である別相神の神託をする。

第十一祭次：神将巨里(sinjangeori)

大体、前の巨里と同様である。巫女が五色旗を持って踊って客に五色の旗から一色の旗を選ばせて占う。

第十二祭次：山大監(sandaegam)

山神大監は補佐神である。

第十三祭次：帝釈巨里(jeseokgeori)

内房(内室)に仏事床(第三祭次の供物)を移して置いて、巫女は白長衫を着て白扇を持って子供の長寿を祈って帝釈神の神託を語る。

第十四祭次：戸口巨里(hogugeori)

大豆、小豆を供えて巫女は紅裳をかぶって神託する。これは紅疫の女神だといわれている。

第十五祭次：成造巨里

第八の祭次で準備した白紙を上梁に張る儀式が行なわれる。(巫俗における「家」と「女性」を参考)

第十六祭次：山巨里(sangeori)

巫女が素足で斫刀に乗って山神の神託を語る。

第十七祭次：唱婦巨里(changbugeori)

巫女が円衫という神服を着て花扇を持って歌舞をして悪運を防ぐ巫歌を唱う。この神は俳優・歌手の神である。

第十八祭次：界面巨里(gyemyonggeori)

巫女が餅を賣る内容の歌舞をする。神格未詳

第十九祭次：堡主乞粒(teojugeolip)

内庭で主に巫女が歌舞をして家の屋敷を廻って成造解(seongjupuri)という長い叙事巫歌を歌う。

第二十祭次・後餞(dwtijeon)及び死靈祭(チノギクツ)

外庭で巫女は別に巫服を着用しないで、雑鬼に食べ物をやって追いだす。これでクツは終る。しかし死靈祭の場合は外庭で亡者床と使者床を供えて、使者を招いて巫女が使者の役割を演出して、長い「捨姫公主」(Barigonju) 神話を語って麻布を割る。これは亡者があの世にいく象徴的儀礼である。家族が亡者(祖先)床に拝して巫女が亡霊の神託を語る儀礼が行なわれる。(Ⅱ部第七章、「捨姫公主神話の分析」、参考)

第6節 世襲巫のタンゴル

ここでは世襲巫であるタンゴルに関するものを述べたい。タンゴルに関しては村山智順、秋葉隆などの研究が残っている。村山智順によると世襲巫は「父母祖先からこの巫業を継続して来た為に、その子孫も亦父母の業を続いて巫業者と成ったものである。而してその修業は概して幼少の折から父母のなすところを見習ふのである」と述べておりそれをもう少しくわしく「⁴⁶⁾之等の世襲巫は、己に世襲巫の家庭に生まれ養育されたものであるから自から遺伝的に巫業者たるに適する素質を有し、加ふるに幼少以来常に父母の巫業行為を見なれ聞きなれして居るのであるから、学よりも習の強き結果、別段の修業なくしても充分巫業者として立ち得る能力を養成されるに相違ない。従って事実上にも世襲巫の大部分は、家庭に於て見習ひ、父母から口伝教授せられる者が大部分であって、それ以外の成巫的修業をなす者は極めて少ないのである」と述べている。

秋葉は入巫過程において降神的入巫、世襲的入巫、経済的入巫、その他の入巫として分類しており、その入巫過程における三類型の分類の中で第一類型として世襲入巫というものを挙げていることから、そのことは

主に術語として使われてきたものである。(秋葉p.42) もともと世襲という意味はその家の地位、財産、職業などを嫡系の子孫が代々受け継ぐこと(『広辞苑』『大漢和辞典』)であるが、秋葉は「巫職の世襲」として次の如く述べている。

さて第一の類型は全鮮到る所殊に南鮮地方に盛んに見る巫職の世襲という場合であって、それは巫職の世襲といふ一社会制度に依って、巫家に生まれた子女は多く巫となるということであって、その世襲の結果の一として、巫階級の社会的存立を明確にし、それが特殊なる賤民又は下層階級を形成するために、他の社会的地位を異にするものとの通婚を困難にすると同時に、他の職業に転ずることに依って、その職業と結合せる他の社会的地位を獲得することも困難となる結果、益々家職を伝承することになるらしい。

ここで述べられている「巫家に生まれた子女の多くは巫となる」ということは巫になる資格と巫職を世襲していることであり、この入巫過程を特徴としている類型は全羅道地域の丹骨(タンゴル)、慶尚道地域の巫堂、済州島の神房(シンバン)などの類型を指している。これらの類型について「巫職の世襲といふ一種の社会制度に従って入巫するものであるから、これを世襲的入巫と称すべく」と言っているところから世襲巫と呼ばれるようになったのである。秋葉はこの世襲巫を生物学的遺伝的世襲と社会的地位と巫職の世襲の両面について考えていた。

興味あることには巫家に生まれた少女達、殊に世襲的巫家の娘達の中には甚だ屢々巫女的性格の所有者が出て来るといふのが事実であって、吾々はそこに一種の巫性遺伝とでも云ふべきものがあるのではないかといふことを疑ふと同時に幼少の時から巫的行事の中に成長する子女に対する環境の影響といふことも考へさせられることでも多かれ少なかれ巫家の子女の中には、巫的素質を享け又は養はれるものが出て来て、前述の如く極めて正常凡俗なる子女のみを与えられ

るといふ巫家にとっての危険は比較的少ないやうである。加ふるに世襲的巫家の子女はその家業たる巫術が賤業であるが爲に、長じて他業に転ずる機会に恵まれないから、勢ひ経済的にも巫となるを得策とする訳であつて、かくの如き巫職の世襲、即ち世襲的入巫の場合に於ても、そこに全然経済的動機が働き得ないと云ふわけではなく、殊にその宗教的性質に至つては殆ど不可欠の条件とも見るべきものであり、何等巫的性質を有さない者が単に世襲なるが故に巫職に入ったとしても、少くとも巧に巫歌を唱ひ巫舞を演ずるといふ巫術の形式にだけは通じなければならぬ。

秋葉はまた南鮮タンゴルが「巫夫と階級の内婚を行ふこと」と「巫夫は巫女の歌舞降神に當つて主として巫樂の伴奏を以つてこれを助け、何れも音楽を主とする芸人であつて」ということにまで触れており、タンゴルの世襲についていろいろ述べている。この論文は南鮮タンゴルに対して学問的に深く追求した初めてのものである。その後、世襲巫については別に注目されず秋葉、村山の調査、研究からさほどの進歩を見せずにとどまっていた。

一九六八年韓国文化財管理局による「全国民俗綜合調査」が行なわれた折、任哲幸、張籌根等と一緒に筆者は全羅道地方の世襲巫を調査した。筆者は以前ソウル地方のシャーマニズムを調査したことがあり、それらの体験に基づいてインタビューして、全羅道地方の世襲巫がソウル地方と全く違った類型であることに驚かされた。その時新しくタンゴルを意識したものである。その後、全羅道地域のみならず慶尚道や済州島にも全羅道の世襲巫であるタンゴルと同様の類型が存在していることを知った。その後、文化財管理局の調査費を得て東海岸（日本海岸）地域の巫俗を調査する機会を得て、一九七〇年から二年間にわたつて世襲巫を集中的に調査した。

村山智順、秋葉隆両氏の調査、研究は世襲巫の特徴をよく把握しており、その研究の重要な基盤になつてい

る。しかし、その研究は世襲巫の特徴を示唆したものであり、具体的な分析までは及んでいない。筆者は先に引用したような世襲巫の特徴を念頭に置いて東海岸地域の調査資料を分析したい。

本論に入る前に世襲巫という用語について考えてみたい。村山、秋葉が使った世襲巫というのは兩鮮に限らず韓国全国的に広義の世襲の傾向まで含むものである。しかし、本稿では主に韓国南部地域に分布されている世襲巫、つまり全羅道のタンゴル、慶尚道のタンゴル巫堂（普通タンゴルを省略して巫堂と呼んでいる。）済州島のタンゴルに限って「神房」という名称で呼ぶことにする。これらの世襲巫は地域性によってだけ区別されるのではなく、巫の類型がソウル中部以北地方のシャーマンとはいろいろな面において対照的であることから一つのカテゴリー化が出来ると思われる。故にタンゴルと呼んでいるが他の地方でタンゴル巫堂と呼ばれている類型とは区別している。一般的にタンゴル巫堂の場合は「단골」[tangol]と発音されるが全羅道地域ではタンゴル巫堂は「당골」[tanggol]と発音されている。日本語の発音では非常に区別しにくいのが、ここで使う当音は Tanggol とあり、タンゴル巫堂の 단골は Tangol とある。

第7節 タンゴルと巫堂

韓国中部以北地方では降神を受けるシャーマンの類型を「巫堂」[mudang] といい、韓国南部地方である全羅、慶尚、江原道地方では世襲巫を「巫堂」あるいは「タンゴル」としている。またソウル中部以北地方のシャーマンに該当するものを韓国南部地方では「占匠」と呼んで区別している。

一般人、時には学者ですらも巫堂の内容を適確に区別せずに使用しているので、「巫堂」ということはその

まま学術用語として使うことは適当ではないと思われる。故にここで本稿に使用する韓国南部地方の世襲巫であるタンゴルと韓国中部以北の降神巫の「巫堂」を区別して類型的に定義したい。

世襲巫であるタンゴルというのは、(一)血縁による特殊な社会階層であること。(二)巫業の継承は学習によるものであること。(三)民間信仰の儀礼を司祭するという役割を有する者を意味する。(二)の血縁による特殊な社会階層というのはすでに形成されているタンゴル集団に結婚と出生の二つの条件によって入会、世襲される条件である。(二)は神憑りなどの神の意志によるものではなく、人間の意志で学習を通して巫業を継承する条件である。つまり学習によるタンゴル集団への入会である。(三)は村人の信仰の代理、案内等の役割が中心であり、自分が神になり、降神を受けて神託するということは中心的ではない。以上の三つの条件を満たしているものを「タンゴル」ということばで表現したい。

実は秋葉隆がこれらの条件にかなったものを「世襲巫」ということばで呼んで以来多くの学者がそのことばをそのまま使用してきたし、筆者自身も使ってきた。しかし、世襲巫がしばしばシャーマニズムの一種の類型として使用される場合もあり、混同される危険性もあるので、ここであらためて「タンゴル」ということばを定義づけたわけである。

ところでタンゴルというのはどのような類型であろうか。M・ウェーバー(Max Weber)は「司祭者(priest)は神への崇拜を主宰しており、呪術者は邪鬼払いをしており、司祭者は神に関する永久的組織による機能者であり、呪術者はしばしば個人から頼まれる職能者である。さらに司祭者は形式の經典の知識を持っており専門的な特性があるが、呪術者や予言者は奇跡や啓示などカリスマを証拠としている。しかし、司祭者の最も主要な規準は社会的規範によって、特定の行なわれる宗教的崇拜の制度的組織にあり、神事を持っていると

ころである」と述べており、R. Firth はウエーバーの規準に従って、ティコピア島においては原則的に聖なる所における重要な儀礼を行なう儀礼行為の責任者は首長であり、長老である人を司祭者として限定している。ティコピア島の司祭者は村人を清める儀礼も行なう。また村人の邪鬼払いをしたり、神を祭ったり村人に対して神の力の影響を与える権威を持っていると信じられている。さらに宗教的儀式の組織を執行しており、危険な儀礼行為などの儀礼的責任を持っている。また司祭者は神と村人との中間位置にあり、村人たちの欲求を神に伝えたりする。⁵³⁾ 一方、エヴァンス・プリチャード(Evans Pritchard)によつてアフリカのヌール(Nuer)社会の司祭者は予言者よりも伝統的な存在であり、社会生活のある状況においては犠牲的役割を持っており、司祭者の力は最初の司祭者から出生による社会的世襲で継承されている。彼らは礼拝はしていない。司祭者と予言者の比較で最も著しい観念的相異性は予言者は神の立場で人に話す、司祭者は人間の立場から神に話すと言っている。つまり、司祭者は神に対して人間の代表者であり、予言者は人間に対して神の代表者であることである。⁵⁴⁾ 以上の説明を要約すると司祭者は宗教的にそのメンバーたちの人間的代表者としてその儀礼に関する役割を持つ人である。言いかえるならば司祭者というのは、(一)社会的に特別な宗教的従事者として認められている人であり、(二)人間的代表者として儀礼を担当する人である。このような司祭者はティコピアやヌール、その他の社会や地域にほとんど普遍的に存在はしているが、その特性や機能の面では実に多様である。

韓国のタンゴルは上記の類型に該当するものである。ここで司祭者であるタンゴルとシャーマンである巫堂について触れておきたい。タンゴルと巫堂は地域、あるいは役割りなどによって分布、分化されており、その

特徴的な差異は次の図表の如くである。

神	無	有
堂		
神との関係	間接的	直接的
入 巫	世襲継承	巫病・降神
地 域	韓国南部	韓国中・北部
	タンゴル	巫 堂

韓国の南部地方と韓国中部以北地方の巫俗の差異は秋葉の研究にも多く見られており、張壽根による韓国中部以北と韓国南部地方の巫俗に関する分類は特記すべきである。しかし、張は分類の基準や理由などを明確に説明しておらず、単に「実情により」と表現しており「韓国中部以北の巫俗」「韓国南部地方の巫俗」「盲現」「生巫」というようになかなり大きな分類をしている。前記の図からみて韓国南部地方の巫俗は「タンゴル」が中心であり中部以北地方の巫俗では「巫堂」が中心でありかつ重視されているといえる。つまり、ここではタンゴルと巫堂の特性は地域的に異なったところに土着化していることである。タンゴル型は韓国の南部地方である全羅、慶尚、済州地方に土着化しているのに対して、降神巫は韓国の中部のソウル地方から以北の地域に土着化していることが特徴的である。

昔、タンゴルは村の祭りやほとんどの儀礼にかかわっており、個人、あるいはある村全体を占う時は個人レベルのシャーマンである占匠に占うてうかがいをたてた。つまり、社会的、宗教的儀礼はタンゴルが担当し、神のことを占う場合は占匠の役割りとしての分担があった。しかし、タンゴル制度が弱くなった現在では占匠

が儀礼を行なっていることからタンゴルたちはこのような占匠を無礼、無作法な行為をしている者と不満をも
らしている。⁴⁵⁾

ここで伝統社会における役割りの分担においてタンゴルとシャーマン(占匠)の両者の関係は均衡化されてい
たが、次第にシャーマン(占匠)の役割りが強くなってきている。

最近では伝統的司祭の機能を持つ司祭者であるタンゴルがより弱くなるのに比して、神秘性を持つシャーマ
ンがより強くなっていく傾向がある。⁴⁶⁾この点はヌール(Nuer)族においても同様である。これについて二つ
の重要な理由が考えられる。一つはタンゴルは伝統社会に根下ろした存在であるが、急速な社会変化によって
司祭制度が存在する基盤が不安定になったこと、もう一つは社会儀礼より神秘的な宗教体験に傾いていく傾向
があることとある。つまり、社会構造の変化により社会的不安感からより神秘的なものを望むことが重要な
理由と言えよう。

次に巫堂とタンゴルの入巫過程と継承制度について述べてみたい。シャーマンの入巫過程は神の選択による
ことが特徴的である。つまり、神の選択によって巫病になり、その選択した神の意志に反すると、罰として病
気が重くなると信じられているが、神の意志を認めて巫業を行なうと、病気は回復し、巫業の成功によってよ
き人生を歩めるという。

入巫は原則として神の選択の意志が一番重要な条件である。例えば経済的目的で巫堂になりたいと思っても
神の意志がなくては巫堂になることは出来ない。しかし、神の意志がなくても巫堂の助手はできる。だが決し
て巫堂にはなれないのである。正常人から特殊な巫堂に選ばれることは啓示、夢などで知ることが出来るが
「巫病」という精神的、身体的特異な病気にかかることによって、社会的にも認められるのである。つまり巫

堂にとって神によって選ばれたという宗教的体験を持っていることが重要な要素となるのである。

これに反してタンゴルは社会的に認められた家系の血縁的継承が重要視される。巫堂の場合は神が個人を選択してから社会が認める型になる。しかし、タンゴルの場合は社会が認めた個人、家系、集団が宗教的役割りを演ずる。つまり巫堂は神から社会へ作用し、タンゴルはそれとは逆に社会から神の仕事へと作用しているのである。また、タンゴルの場合は神の意志、あるいは社会の意志はある個人に対するものではなく、家系、あるいは集団に対するものである。巫堂の場合には個人的に選ばれて神の意志によって中断させられたり、継承させられたりするのである。そして神によって選ばれた時、その人は絶対的に従わなければならないのである。故に巫堂の場合は神の恣意により「個人的」「断続的」「絶対的」である。つまり個人的というのは神が選ぶ時、理想的には個人が単位であり、仮りに同じ村で同じ神によって数人が選ばれたとしても、あくまでも選ばれるのは個人的であり、決して集団、あるいは家族単位ではない。断続的というのは神の意志によって、続けるか否かを決定されることであり、決して家系としての継承を前提としてはいないということである。

人によっては数年間だけ神に選ばれてその仕事をした人もおり、一回決定されたとしても永遠性も連続性もなく、あくまでも神の意志によるものであり、断続的である。絶対的というのは神の恣意であり、神が自由に選んで巫堂にすることであり、選ばれた人は神の意志がある限り絶対的に従わねばならない。これに対してタンゴルは、集団あるいは家系が単位になっており、連続性があり継承もされる。タンゴルの場合には、集団あるいは家系が継承しなければならないという社会的制約が大きく作用している。神によってしなければならぬという観念が全くないわけではないが、それはあまり重要な要素ではない。継承の型をみるとタンゴルの場合には世襲の継承であるが、巫堂の場合には継承観念がない。しかしある程度は母娘継承の観念が存在している。

次に神との関係においてタンゴルは間接的であるのに対し、巫堂は直接的である。巫堂は神の降神を受ける直接的関係にあり、タンゴルは人間の側に立っており神と対等、あるいは神より低い地位に立ち、神に対して人間の願いや立場を説明したりする間接的關係にある。例えば神の意志を問う時も神竿や神刀などを用いており神の降神を受けることはない。

巫堂の巫儀の中心はコンスという神託であり、降神を受けた巫堂が神の資格で人間をほめたり、不満を言ったり予言や約束ごともしており、巫儀においては必ず神の立場にたつことが常である。

巫堂のコンスに似たことばにタンゴルでは「コンサ」、濟州島の神房には「ブンブサレム」というのがあるが巫堂の神託のコンスとは違って人間の立場で人間の事情を神に語るものである。

次に巫堂は守護神を祀る神堂を個人的に持っているがタンゴルにはこのようなものはない。つまり巫堂は守護神を持っているがタンゴルはもっていないのである。特殊な例として全羅道全州市に住む伝統的なタンゴル崔は例外的に神堂を持っているが、それは崔婦人の特殊な個人的宗教体験にかかわるものであり、タンゴル家の伝統的巫業とは無関係である。従って理想型としてはあくまでもタンゴルは守護神を持つ觀念はないのである。

以上述べたようにタンゴルと巫堂の相異点は韓国の民間信仰を考える場合重要な分類の基準になる。しかしM・ウェーバーは司祭の基準として神職(Office)を持つという条件を挙げているが、韓国における巫堂がそれを持っており、タンゴルの場合にはそれを持っていないのである。

巫堂は個人的守護神堂と結びつき、タンゴルは村の神堂である祭堂と結びついていると考えられる。現在のタンゴルの場合には祭堂と直接的に結びつけられ、定められていないが村祭りの時は必ず結びつけられており

その関連性がみられる。特に済州島の神房の場合には「タンメンシンバン」、つまり「堂に結ばれた神房」というのがあり、これはタンゴルが村の祭堂と結びつけられていたことを意味しているのである。

以上のようにタンゴルというのは司祭者と信者(村人)との宗教的特定の関係にある宗教的組織を持っている司祭者である⁽³⁰⁾。このタンゴルはかなり古い歴史を持っているようである。タンゴルは仏教の檀越^{タンソル}制の訛伝であるという説があるが⁽³¹⁾この説について金宅圭は強く反論を提起しており「伝来された仏教の組織である檀越がタンゴルの母体にはもちろんならないし、タンゴルの語源をそこで求めようとするのは時代錯誤的な誤謬を免がれないであろう」と述べている⁽³¹⁾。筆者は仏教の檀越制と直接結びつけることはできないがタンゴルという名称、組織、特性などがそれと非常に似ていることを指摘しておきたい。さらにここで特に中国と日本における仏教の檀越、檀家制度についての比較が必要であると考えている。

—註—

- (1) 柳東植、『韓國宗教史 基督教』大韓基督教書會、1967、p.128.
- (2) Dalleit, *Histoire de Coree*, 1874. (丁奇洙譯、『朝鮮教會史序論』探求堂、1966、p.23. ff.)
- (3) Hulburt, *Korea Review*, 1903, p.145, p.304, p.204.
- (4) 洪一植、『六堂研究』日新社、1959、p.266.
- (5) 孫晉泰、『朝鮮民族文化の研究』朝鮮文化叢書五、乙酉文化社、1948.
- (6) 金東旭、『回顧』『韓國文化人類学』六輯、一九七三。
- (7) 中東一、『沈清伝研究』(碩士學位論文)、서울대학교文理大國文学科、一九六八。
- (8) 徐大錫、『마리公主研究』、『韓國口碑文学選集』、一潮閣、一九七七。
- (9) 例えば金烈圭、『韓國民俗学 文学研究』、一潮閣、一九七一。

- (10) 金東里作。
- (11) 洪命燾作。
- (12) 李杜鉉、『韓国仮面劇』、文化財管理局、一九六九、等がある。
- (13) 李惠求、『韓国音楽研究』、一九五七。
- (14) 李輔亨、『巫歌斗 판소리의 散調의 變遷의 比較』、『李惠求博士頌壽紀念音楽学論叢』、一九六九。
- (15) 村山智順、『朝鮮の巫覡』、朝鮮総督府、一九三二。
- (16) 張籌根、『韓国の民間信仰』、金花舎、一九七三。
- (17) 『増補文獻備考』卷一三二、刑考六。
- (18) 『李朝実録』世宗実録 卷一二七、世宗三二年正月己丑条の納馬について、「国巫堂中馬一匹前国巫堂二并中馬斜付巫堂二并中馬一匹…」に巫堂という名称がある。
- (19) S. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London & Shanghai, 1935.
- (20) 古野清人、『原始宗教』、角川書店、1964、p. 231.
- (21) M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford: The Clarendon, 1914, p. 166, ff.
- (22) M. Eliade, *Shamanism*, N. Y.: Pantheon Books, 1964, pp. 24—7.
- (23) 堀喜望、『文化人類学』、法律文化社、1968(13刷) p. 192.
- (24) Eliade, *op. cit.*
- (25) 泉靖一、『シャーマニズムの世界』、『世界』1968年2月号、p. 224.
- (26) 桜井徳太郎、『日本のシャーマニズム』上巻、吉川弘文堂、1974、p. 38.
- (27) 佐々木宏幹、『シャーマニズム』、中公新書、1980、p. 41.
- (28) M. Eliade, abridged by the writer from chapter I.
- (29) Dominik Schröder, "Mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum" *Anthropos* V. 50, 1955.
- (30) 李符永、「所謂降神入巫過程에 對한 精神医学的研究」、『明柱完博士選歴紀念論文集』第二、一九六五。
- (31) Eliade, *Ibid.*, p. 297.

- (32) op. cit., p. 298.
- (33) op., cit., pp. 346—7.
- (34) op., cit., p. 13, pp. 17—8.
- (35) op. cit.
- (36) Czaplicka, *Ibid.*, p. 170.
- (37) 孫晉泰『中華民族の巫に関する研究』、『朝鮮民族文化の研究』乙酉文化社、1948, p. 282.
- (38) 李符永 *Ibid.*
- 金光日・金泰坤『巫の降神夢分析』、『神經精神医学』 Vol. 9, No. 1, The Korean Neuropsychiatric Association, 1970.
- 金泰坤『入巫過程の降神神病現象研究』、『亞細亞女性研究』 9, 1970, pp. 91—134.
- (39) 張籌根・崔古城『京畿道地域巫俗』文化財管理局、一九六八。
- (40) H. G. Underwood, *The Religions of Eastern Asia*, 1910, p. 124.
- (41) C. A. Clark, *Religion of Old Korea*, N. Y.: Fleming H. Revell, 1929, p. 173.
- (42) 李符永 *Ibid.*
- (43) 吳知泳著、李章熙校註、『東学史』博英社、1974.
- (44) 拙稿、『生き続ける巫俗信仰』、『マシブレビュー』二〇号、朝日新聞社、一九七四。
- (45) 村山智順『朝鮮の巫覡』朝鮮総督府、1932, p. 26—7.
- (46) 村山 *Ibid.*, p. 131.
- (47) 赤松智城・秋葉隆 *Ibid.*, pp. 42—3.
- (48) op. cit., pp. 45—6.
- (49) op. cit., p. 31.
- (50) op. cit.
- (51) 秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』養徳社、一九五〇。

- (52) Reinhardt Bendix, *Max Weber*, Anchor Books N. Y. Doubleday & Company, Inc., © 1960, p. 88.
 Max Weber, *On Charisma and Institution Building* The University of Chicago press, © 1968, p. 254.
- (53) R. Firth, *Rank and Religion in Tihopia*, George Allen and Unwin, © 1970, pp. 32-3.
- (54) Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford University Press, 1956, p. 304.
- (55) Evans-Pritchard, *Ibid.*, p. 304.
- (55) 一然、『三国遺事』第四、良志使錫奈には次のような記録がある。(傍点は筆者)
- 釈良志未詳祖考郷邑唯現跡於善徳王朝錫杖頭掛一布錫自飛至檀越家振扠而鳴戸知之納齊費俗滿則飛置故名其所住曰錫杖寺
- (56) 赤松智城・秋葉隆、『朝鮮巫俗の研究』(下巻)、四九一。
- (57) 金宅圭「タンゴル組織の遡源的考察—檀君神話を中心とした俗信体系の究明の試図—」『語文学』五、語文学会、大邱、一九五九、六八。

筆者は継承において、主に姑から嫁に伝承される型を「姑婦伝承型」とし、母から娘に伝承される型を「母女伝承型」と名づけてみた。前者を「父系伝承型」、「嫁婦伝承型」とすれば、後者を「母系伝承型」、「神娘伝承型」とすることができよう。

1 姑婦伝承型

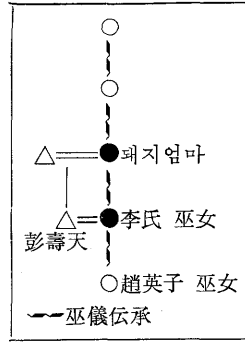
全南地方のタンゴルの巫系は姑婦伝承型である。表Ⅰは巨文島の金泰三(男)タンゴル家と羅老島の朴新雲(女)タンゴル家との巫系である。表Ⅱは珍島の朴先乃(女)タンゴル家の巫系である。表Ⅰ・表Ⅱは父系的な伝承構造をもっている。これを図表化すると表Ⅲの如くなる。表Ⅲは父系的伝承を原則としている。タンゴルの社会的条件(賤民階級の一部類)は父子関係で発するものであり、姑婦の關係は結婚によって生じた新しい学習關係、乃至は嫁暮しに關係するものである。タンゴル家の形成は、まず父子關係により自然的にタンゴルの身分を世襲し、次には結婚による姑婦關係によって発生する。この異質的な姑婦關係においては、姑の嫁に対するタンゴル業の厳格なる学習が実施される。全南地方のタンゴルの巫系伝承はこの厳格な嫁暮しを通じて伝承され、それは韓国の社会制度と完全に合致した制度である。

2 母女伝承型

全南地方のタンゴルが姑婦伝承型であるのに対し、ソウル地方の降神巫は母女伝承型、または母系伝承型である。ソウ

ものであり、神母の家族と新巫女との間に断絶を生ずることはない。しかし例外もあるので説明しておこう。表Ⅳは京畿道楊州の巫家彭寿天家の系譜である。これによると全南にみられる姑婦伝承型によく似ている。しかしこれは李氏巫女が初婚に失敗して抱川松隅里で降神入巫した際、ある巫女の神娘となり、間もなく彭寿天のもとに嫁入りしたものである。したがって、これは神母と神娘との直接的な関係によって形成された母系的関係とすることができる。

〔表Ⅳ〕



このような断切的な伝承類型では厳格な学習過程が未発達である。したがって、このような巫はエクスタシ巫として神霊を降下させることに大きな比重がかかっている。巫病を随伴して、神物をさがす霊験を強調して巫としての位置を確立している。全南のタンゴルが巫歌を暗誦するのと違って、ソウル地方の巫儀は神託や巫服の奢侈等々の惑民的要素が多く、この要素がタンゴル組織をくずしている。

四、タンゴルと洗祭

タンゴルの行なう代表的な巫儀に洗祭がある。この祭は全羅地方に普遍的に行なわれ、ソウル地方の江辺地方にも残存がみられる。次にその例を示す。

- 1、日時 一九六九年七月二九日午後八時三〇日午前五時三〇分
- 2、場所 全羅南道長興郡冠山面卍馬里
- 3、目的 金氏の一人息子の発病について、占匠が水死した夫の弟妹の冤鬼に原因があると占ったため。
- 4、順序

(1)招魂 船窓に立てた長竹竿に、死人の靈魂を入れる容器をつけた 明図竿をたてて、その容器を海に投げて魂を救い上げ清水に入れる。(2)祖王祭 先祖が宿ると考えられている台所のおくどに祭物を供え、焚口の前でタンゴルがドラを打ちながらしながら巫歌を唱え、不淨をとり去る。(3)唱名 立巫が金氏の死者を極楽に導くため巫歌を唱え、麦を四方にまく。(4)中祭 内庭に死者と先祖をまつる祖上膳と使者膳を、備え三神帝釈に叙事巫歌を唱える。(5)悪霊払い 箕に小麦粉をまき、下衣をかけ、白紙をかぶせる。そして悪霊払いの巫歌を唱える。(6)霊意判じ 巫歌を唱いながら銅銭で霊意を解

く行ないである。(7)鎮魂 死んだ人の冤魂のために三個の結び目を解く象徴的な行為で、それを晴らし、巫歌を唱えて主婦は哭く。(8)聖淨 死者の衣と白紙製の衣を席でまいて立て、その先端に器物(頭部象徴)をつけ、覆をかぶせて香物・よもぎ汁・清水で洗う。(9)道作り 長い麻布をひろげ、タンゴルは死者の霊魂が入っているという器物を押しながら極楽遷都を祝う。(10)死霊に随伴する悪霊払い 病を部屋の入口に坐らせ、タンゴルが味噌の入ったバガジに飯を入れながら、随伴霊に多く食べさせて行くようにといひながら三個の刀先を外に向けた後に部屋の戸を閉める。(11)後祭 タンゴルがドラを叩き、それに巫楽がともないながら台所・縁側・居間等々を廻って外にでる。(12)道祭 死者を祭ったお膳より色々な物をバガジに入れて持ち、表の三叉路で衣と紙などを焼く。

洗祭はソウル地方の十二祭次が町ごとに独立的・個別的に行なわれるのに対して、比較的連続して行なわれる。(2)(3)は近親による巫儀によって主要神に働きかける形式であり、(4)(9)は死霊を聖淨にして極楽へ送りこむ過程の儀礼であり、(10)は呪儀的、(11)(12)はソウル地方の後饒とよく似ている。ソウル地方の祭が羅列的であるのに比して、タンゴルの祭は体系的な順序の中に意味を含んでいる。洗祭の特色は先祖崇拜と密接なる結びつきをしている点である。全体的に祭の目的はそうだとすることが出来るが、それが具体的に表われているのが(7)と(8)である。冤魂を解く行事は全南地方に普遍的に分布している。(笠井倭人抄訳から)

第二章 東海岸地域の自然・社会的背景

第1節 自然環境と生活

東海（日本海）は韓国と日本列島に囲まれた沿海であり、北岸は三〇〇m以上の深さであるが中央部は深さ一〇〇mしかない浅瀬である。海流は中央を北上する対馬暖流と韓国の東北海岸を南下する黒竜江の入口のリーマン湾で発生したいわゆるリーマン寒流があつて一つの大きな環流を形成している。暖流が消失するところは江原道注文津あたりであるが、この辺は夏でも海水が冷たくて海水浴の場としてはふさわしくないところである。潮水の干満の差は非常に小さく約三〇cm程度であり、測定するのもむずかしいくらい微弱である。¹⁾

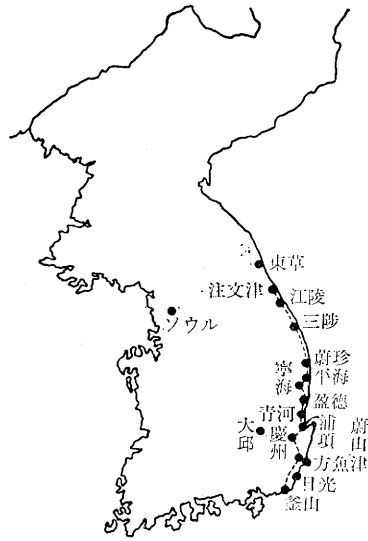
東海岸は脊梁山脈の背後にあつて、日本海に面しており、特に咸鏡北道と江原道の海辺には太山喬嶽がありその絶壁は長汀奇礁が奇異し雄大佳麗な風景になつてゐる。また沿岸は花崗岩質の断層崖があり清透藍碧な海水が渚にただよい遠く海上には鬱陵島ウーレントクと竹島がみえる。東海は古く昔から蒼海（あるいは滄海）という名称で中国まで知られているが、それは特に水が碧いからであろう。碧海とも呼ばれたこともあつたが、それも水の色から出た名称であろう。『宋史高麗伝』には「其東所臨海水清透、下視十丈、東南望明州、水皆碧玉」の如くと述べられておりこの海の特徴をよく表わしている。東海の北岸部、つまり豆満江口の外の海面を「瑟瑟海」という名称で呼んだこともあるがその意味は未詳である。東海岸の特徴は島が少ないことと、海岸の長さに比

べて屈曲が少ないが故に港湾の発達が非常に遅れたこと、さらに先にも触れたように潮汐現象の少ないことである。⁽²⁾

東海岸の長さは一、七二七、三四〇メートルで、単純な海岸線であり、リーマン寒流と対馬暖流がぶつかっている近海は魚の種類も多く、魚獲も比較的豊富であるが、濃霧の発生が頻繁である。また東海岸地方は昔から自然の風景が良いといわれており「関東八景」という名称があり、昔から詩人画家の目にとまったところであり最近になって観光地として開発された所でもある。李朝時代の詩歌の中で鄭澈作の「関東別曲」は関東地方の自然の美しさを詠った代表的なものである。その自然の美しさというのは主に山水の調和にあるといわれており、東海はそのアクセントであるといえる。しかしこの海もいつも美しいわけではなく、暴風と高波が起ることもあり、筆者も一九七二年八月に暴風雨のため海岸路が切断されたため調査が不可能になったことがある。

東海岸（日本海）の内陸側には南北に長い太白山脈があつて、その北部の東と西を分離して東を嶺東、西を嶺西、南を嶺南という。行政区域としては嶺東は江原道、嶺南は慶尚南、北道に属する。嶺南は三国時代の新羅国であった。昔は山脈が自然的に防害物になり、嶺を越えての交通や文化の往来がむずかしかったことから嶺東と嶺南は東海岸地域として共通の文化圏を持ったようである。

太白山脈に沿って東海岸沿路があり、大小の村々がある。海岸・道路は釜山 [pusan] から蔚山 [ulsan]、慶州 [kyongchju]、浦項 [pohang]、盈徳 [yongdok]、蔚珍 [ulchin]、三陟 [samchök]、江陵 [kangnung]、襄陽 [yangang]、高城 [kosong] と連結されており、蔚山以南の地域の交通は釜山に通じており、慶州以北から江陵までは大邱 [taegu] と連結されている。大邱、江陵間にはバス路線がある。ソウルへの交通の便は蔚珍以南の住民は浦項まで出てからソウル行き的高速バスや、飛行機を利用したり、盈徳を経由して安東までのバス



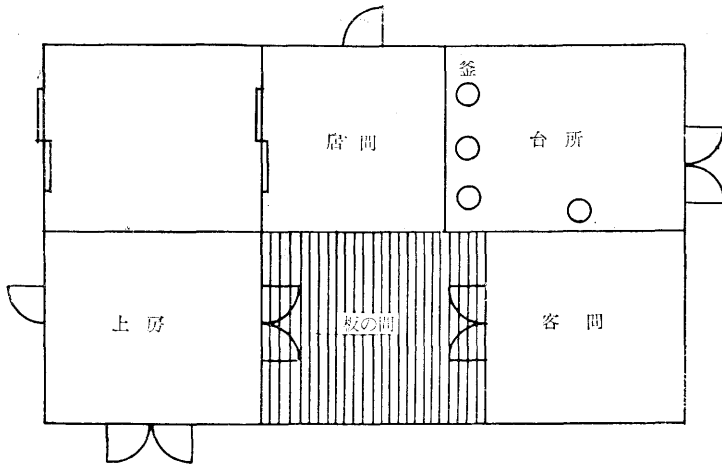
〈地 図〉

ところで、文化の発達が遅れた地方である。一方伝統文化的面からみると比較的疎外されており、民俗文化が生き続けているところである。だからといってこの海岸の村々が野蠻で未開地だという意味ではない。むしろこの地方の周囲の山村や農村よりも生活文化の水準は高いと言える。

海岸の村々は主に漁業に従事しており、村が密集していることから村の組織が良く機能して、情報の伝達も早い。また漁村では天気予報を聞くためにラジオを持っていることから村の組織が良く機能して、情報の伝達も早い。また漁村では天気予報を聞くためにラジオを持っていることから村の組織が良く機能して、情報の伝達も早い。

村々はほぼ五〇戸から二〇〇戸程度であり、大小問わず集村になっている。家の向きは大体南向きが多く中には東向き（海向き）の家もある。そのほとんどの屋根は逆船底型木造であり、オンドル温突は全部の部屋の下を通じていて、台所で火を入れると内房（居間）を通過して上房（奥の間）に通じるようにできている。（図表参照）

路線を利用して、安東から汽車便を利用したりしている。蔚山以北の三陟、江陵、東草などからは直接ソウル行きバスや飛行機があり、江陵と三陟からは汽車便を利用できる。故に三陟以北と浦項以南は交通が便利であるが、浦項以北と三陟以南は舗装されていないバス路線しかなく、ソウルへの交通は非常に不便である。特に蔚珍から三陟までは山が険峻で、車道に危険性が多く、蔚珍住民はソウルへ行く場合は浦項方面を利用している。このように交通の不便な東海岸地域は現代文明から比較的疎外された



これはおそらく燃料の節約のための工夫であろう。北向きの窓は小さくしてあるか、全くないかであるがこれは北風を防ぐためであろうと思われる。風雨を防ぐためには四方の壁に藁ですだれのように編んだ雨蓋をかけてある。屋根は大体草家（藁葺き）であったが、一九七二年に始まった「新しい村運動」〔セマウル運動〕によって大部分がトタン屋根に変わった。この漁村は農村より早期に屋根の改良ができた。それは比較的現金に触れるチャンスが多く、漁村ではトタンも藁もどちらも購入しなければならぬので、トタン屋根にすることはさほどむずかしいことではないからである。またもう一つの理由は海岸の村々は水質が良くないことから雨水を溜めて洗濯をすることが多いので、トタン屋根の場合、雨水を溜めるのに便利な点もあるという。スレート屋根よりトタン屋根が多いのはスレートよりトタンが値段が安く、かつ暴風に強く漏水も少ないという利点があるからである。しかし、草家よりは寒さや暑さに弱いのが、海辺の暑さはさほどでもないことからトタン屋根に早く改良したようである。

便所は大体、垣の内側にあり非常に簡単なものである。それ

は農村より人糞の利用性が少ない事と関連しているようである。農村では肥料として人糞に多く依存していた伝統的な傾向によって、便所を重要視して独立した一つの建物を建てており、廁神を祭ることが常である。しかし漁村では多くの家の便所は一つの建物として独立していることはなく、屋根もない。時には庭の隅に便槽だけしかない場合も多い。

飲用水は堀井戸かポンプを利用しているが大体数軒が共同で利用するのが常である。村の細道はすべて海辺の砂場に通じており、砂場を中心に道と道が連結されており村を横に通る道はほとんどないか、あっても発達していない小道である。砂場は道の総合点であり、生活の広場でもある。そこは住民たちの作業場であり、かつ休息の場でもある。船を製作したり、船で使用するロープを作ったり、漁網を作ったり、日中は牛をそこに繋いでおいたりする。また穀類や魚類を乾燥させたり、時にはとれた魚のとり引きの場にもなる。浦項、江口、厚浦、竹辺、墨湖、東草などの港には大規模な常設市場があるが、小さい自然部落には常設市場がなく、五日ごとと一回の市場の日があるだけであるから漁船はとれた魚を売りさばくために港に密集する。その時は砂場はゆったりとのどかな風景と化す。住民たちは砂を利用してセメントブロックを作ったり、時には子供を寝かしたり、談笑を交わす所でもある。また村祭りの「別神祭」の時は祭場になり、行商に来る人はそこを臨時の市場として利用することもある。このように海岸の村々にとって砂場は重要な生活の舞台となっているのである。

村の中にはいくつかの店があり、酒類（主に焼酒）ラーメン、お菓子、ドリンク剤、消化剤などを売っている。この店が商店、酒屋、薬局などの役割りを兼行しているのである。品物はほとんど地方で生産される産物である。焼酒は江原道地方では「鏡月」、慶尚道地方では「金福酒」「神仙」という商標が愛用されている。インスタントラーメンは最近になって急速に普及したものである。このラーメンは代用食として食べるというよ

りは嗜好食、あるいは特別の料理として食べられているようである。酒は時には男子たちが店に集まって飲むこともあるが、ほとんどは買って帰って家で飲むことが多い。酒の副食としては刺身を食することもあるが、普通は副食なしで焼酒を飲むことが一般的である。

食事のおかずは白菜を塩づけにしたものに、さんまの塩からやにぼしの塩からをつけて食べたりする。また魚に粟と唐辛子を混ぜて作ったシケという副食は、咸鏡道地方の食べ物として有名であり、この漁村でもよく作って食べている。

またこの地方の漁村では魚を生でよく食べる。水の膽（ムル）といって魚の身や貝類を生で切ってそれを唐辛し味噌（コチュジャン）を水で溶いて調理したつけ汁に入れてよく混ぜ合わせて食べるものである。アワビが一番おいしいというがサンマやにぼしなどもこのようにして食べる。韓国で魚を生で食べる地域はこの東海岸地域と済州島であり、他地域では生では食べない。この村々はキムチ作りにも魚の塩からを沢山使って作る。台所はわりと広く、清潔である。鉄製の釜を使っており、かまどは二つあるのが普通である。家族は一つの食卓を囲んで食事をする。

服装をみると漁業中の人は大体軍服か作業服を着用している。外出着としては背広がある。韓服は老女の日常服になっており、名節の晴れ着としては若い子女も韓服を着ており、男子は祭服として韓服を着る。慶北盈徳郡寧海地域では、平素男の老人が韓服を着て歩いている姿をよくみかける。

男女間の交際は比較的解放的である。韓国では一般的である「内外」感（男女が避けて社会的距離を置くこと）が少ないようである。それはおそらく厳しい海との生活があり、不慮の事故に出合ったりすることの多い彼らの人生観から来たものかも知れない。男子は死に対してはあまり恐れを感じていないようである。潜水を

したりして水圧病になり身が不自由になったり、死亡したりする人が多いが、それらに対する恐怖感はありません。感じていないようにみえる。つまり、常に死と直面して生きている彼らの性格は自然と強くなっているのだから、泥酔や賭博、口喧嘩なども多くみられる。また現金に対する価値観が強く、進学熱はあまり高くない。村の指導者としては漁業組合長や「漁村契」漁民の組合長などの地位にある人が能力ある人として認められており、農村や山村と違って、「里長」（行政的里単位の責任者）の指導者としての權威が弱いことが特徴的である。また「頼母子講」のような「契」が多いが、その中で「漁村契」が最も重要であり、別神祭などの時もこの漁村契が中心になっている。

少し大きい村には「洞舎」がある。慶北蔚珍郡箕城面箕城里、鳳山里、平海面直山里、巨逸里などの村では独立した家屋として木造瓦家の洞舎があり、江原道溟州郡江東面深谷里と慶北盈徳郡盈徳面老勿洞では部落神堂と洞舎を兼ねた建物がある。洞舎は村人の共同会議の場になったり祭場になったりして村の重要なことを行なう場である。この洞舎をよく利用したり、祭りをよく行なう村は村人同士の団結や結束がよいということになる。洞舎の中には村の道具、乗物、喪輿、太鼓などを保管している。

結婚式は在来の旧式と、新式があるが新式は旧式のやり方を含むことが常である。結婚式、葬式祭祀などの通過儀礼は農・山村に比べると厳肅さや形式はさほどきびしくないようであるが、信仰性は強いようである。しかしキリスト教は大きな港以外はほとんど入っていない。村の中を歩いてみると玄関や門に禁索（しめなわ）をしてあるのがみえる。それは漁業のための神願いやクツ（祭り）のある家である。出産の時も禁索をするが祭りや神願いとは区別できる。クツや神願いの場合には藁で禁索を作るが、出産の場合にはそこに唐辛しや木炭をつけて張っておく。小さい神願いは単に祭物を準備して主婦が沐浴齋戒し礼拝するだけであるが、神願いでも

信仰性によっては巫を招いて簡単な巫儀を行なう。この巫儀はだいたい降神巫が担当しているが、時には世襲巫によって行なわれることもある。また病気で薬を服用してもなおらず、「雑鬼」による病気だと考えられる場合は「客鬼払い」という邪鬼払いをする。これは最も簡単な呪術儀礼で、御飯などを供えて包丁を投げながら呪言するものである。これは巫でなくても家族の中の誰でも出来る簡単なものであり、主に主婦が行なう。しかしこれより大きいクツになると巫によってのみ行なわれる。この地域の代表的なクツは世襲巫による「オグクツ」と「別神クツ」である。別神クツは村人全体の共同的な村祭りである。一九七一年現在でこの東海岸一五〇余村の村々でその別神クツを行なっていることが調査によってわかった。(図表参照)

東海岸のこれらの漁村は漁業と民間信仰の面において特徴的であり、この二つは相関的である。漁業は採取と漁業の二種である。採取は主に女子と子供が担当し、漁業は成人男子によって担われている。女子や子供は海藻類や牡蠣などの海産物を採取する。長い矢じりのような竿を利用して、海辺や海水に入って波と共に流れてくる海藻類、特にワカメ等をひっかけて取るのである。村家の屋根の上に見える長い矢じりのような竿に懸けて魚を乾燥している風景は漁村をより印象的なものにする。時には女子が潜水して牡蠣やあわびを取ることもあり、また村にはワカメの共同養殖場があり、共同で管理し、共同財産にしている。この財産権を共有するためにはその村に三年以上居住しなければならないという「郷約」や規約がある。かりにこの規約に違反した場合は、共同財産権を奪われることもあるという。

男子は主に船で漁業を行なう。早朝四時頃から海に出かけて、夜おそくまで漁撈作業をする。朝日が登る頃、一旦海岸に船をつけて漁獲物を置いて、再び海へ出て行くのである。その時、女子はその魚を受け取って、売ったり乾燥させたりする。取れる魚の種類は季節によって違いますが、夏にはコイワシ(いりこ用)とイカが沢山

取れる。夏の、かがり火をつけて夜間作業をする風景はロマンチックである。漁業は主に魚網と釣りであるが、魚がとれない時には海岸で原始的な水鏡で水中の魚を見て釣り上げるか、石をぶつけて殺す方法もある。また江原道溟州郡江東面深谷里の漁村ではサンマを手づかみで取ることと有名である。それは産卵期になるとサンマがこの村の近海に集まる。そして水面に浮び上がって徘徊をする。この時、住民が雑草を水面に浮かすとその雑草にサンマがよりついてくる。それを住民は小さいボートに乗って静かに手づかみでつかまえるのである。この時は決して魚の血を出さないようにしなければ、血の臭いでサンマは全部逃げてしまうという。

本研究のために調査をした村は以下の如くである。

- ① 釜山市東萊区中一洞、② 水安洞、③ 社稷洞、④ 尾浦洞、⑤ 佑洞。
- ⑥ 慶尚南道東萊区機張面東岩里、⑦ 日光面鶴里、⑧ 蔚山市方魚津、⑨ 鶴城洞。
- ⑩ 慶尚北道迎日郡九龍浦邑九萬里、⑪ 清河面青津里、⑫ 盈徳郡南亭面富興洞、⑬ 盈徳面江口洞、⑭ 老勿洞、⑮ 寧海面槐市洞柄谷面柄谷洞、⑯ 蔚珍郡平海面、⑰ 三粟里、⑱ 巨逸里、⑲ 直山里、⑳ 箕城面烽山里、㉑ 箕城里、㉒ 近南面進福里。
- ㉓ 江原道三陟郡近徳面交柯里、㉔ 溟州郡江東面深谷里、㉕ 安仁津里、㉖ 沙川面沙川津、㉗ 連谷面領津里、㉘ 江陵市。
- ㉙ 慶尚北道鬱陵郡西面台霞洞南面道洞。

第2節 東海岸地方の民間信仰

一般に儀礼(Ritual)というのには「形式的、反復的に行なわれ、類形化された象徴的行動」⁽⁵⁾を意味する。特に儀礼に関して社会人類学者が興味を持っていることは儀礼そのものではなく、その儀礼が持つ社会的な意味である。それは神を社会の象徴と見て分析したデュルケム(E. Durkheim)以来、社会人類学の古典的なテーマになっている。特にデュルケム(E. Durkheim)の理論を受け入れたイギリスの社会人類学者たちによって様々な方向で儀礼の社会的意味が分析された。その中でもファース(R. Firth)は儀礼の意味するものと共にその儀礼そのものも重要視しており、ラドクリフ・ブラウン(A. R. Radcliffe-Brown)は儀礼の(1)目的あるいは理由、(2)その象徴的意味、(3)社会的効果について追求している。⁽⁶⁾ 彼が述べた三点はタンゴルや村人が語る現象的なことではなく、分析の上で得られた社会的なものである。例えば同じ形態の儀礼が状況によって目的や効果などが異なるがその現象的なことではなくその象徴的意味を追求することである。これについてリーチ(E. Leach)は無視された状況をも重要視しており、儀礼は社会構造の反映であり、単なる行動の類型としては見ていないと述べている。⁽⁸⁾ つまり社会的状況の中で儀礼の意味を追求した彼によってもう一步、社会と儀礼が密接な関係にあるという見方が成されるようになったといえる。

韓国において司祭巫であるタンゴルが存在している地域は江原道、慶尚道の海岸地域である。どうしてこの地方にのみタンゴルが存在しているのだろうか。タンゴルという司祭者は昔は現在より、はるかに広く分布していたにもかかわらず、現在では全羅、忠清地方ではほとんどなくなってしまったり、たとえ存在していたと

してもその機能が非常に弱まっている状態である。それに比して江原道、慶尚道の東海岸地方においては現在もなお、かなり巫儀が盛んに行なわれているのである。この地方では最近の近代化による急速な社会構造の変化、さらに迷信打破という政府の政策によって抑制されており、時には強制、禁止されているにもかかわらずタンゴルの巫儀が生き続けているが、この生命力はいったい何であろうか。

この疑問にこたえる方法として、従来伝播論的考え方が多かったようである。つまりこの海岸地方は歴史的に長期間、文化の中心地域から遠く離れた周辺地域であることから、古風な風俗が多く残っているという説明がある。確かにこの地域は高麗(918—1392)と李朝(1392—1910)時代、そして現在も文化の中心地である首都からは遠く離れており、交通も不便な所である。従ってこの地域には都会と比べると社会構造、産業、文化面において伝統的特性が多く残存している事は事実である。しかしながら伝統性が多く残存している、つまり古風な文化を多く残しているからといって必ずしも巫儀も残っているのだとは言えない。韓国において文化の中心地から遠く離れている地域は何もここだけではない。この地域以外に西南の島々、僻村などいくらでもあり、中心地からは非常に隔離している山村も多い。そのような地域と比べたらこの地域は海上と陸路を通して文明の受容が多かった地域と言える。また漁業のために遠く出漁して他の地域との交流も多いことから文化的な受容は頻繁である。さらに職業がら天気予報とか、時間に関する注意が必要であるために、ラジオや時計が多く普及している。最近では政府の「新しい村運動」(セマウル運動)によってわらぶき屋根をトタンに変えたり、新しい道路を作ったりすることも急テンポで進んできている。またこの地域は比較的農村などよりは漁業による現金収入もあり経済的に豊かになっており、文化生活の程度は決して低くないのである。従ってここでわかる事は、多くこの地域にタンゴル巫儀が多く残っているのは文化発展の段階において低い段階にあって、

伝統文化が多く残っているのだとは言えないということである。現代ではソウルなど都会を中心としてシャーマンの巫儀が盛んであることから文化の発展段階説や文化伝播説的論理は成立しえないのである。

次に考えられる事は社会的な機能の点であるが、その中でも特に儀礼の社会的な機能である。社会における儀礼の機能についてはデュルケム(Durkheim)の理論を受容したマリノフスキー(V. B. Malinowski)、ラドクリフ・ブラウン(Radcliffe-Brown)などの古典的な社会人類学の理論が発展してきた。つまり、信仰(belief)や儀礼(ritual)は統合社会において裁可(sanctions)として機能しているという理論であって、信仰や儀礼を中心とした見解の理論である。これについてE・リーチは反論を提起している。それは社会や権力の構造が社会を形成し、それが基盤になっているのであって、儀礼や信仰はその一つの現われに過ぎないという論である。従って儀礼や信仰の分析を通してその社会構造などの理解が可能であるということである。このような見解はデュルケム学派の機能主義に批判を加えて、新しく社会人類学の発展を図っているものである。本章ではそれらのすぐれた社会人類学の功績に従い、タンゴルの巫儀を通して社会人類学的意味を考察していきたいと思う。東海岸地域にタンゴルの巫儀が強く生き続けているということはこの地域の社会生態学的な要因が大きく作用していると言える。この地域には生態学的なアイデンティティが存在し、その中で第一に重要であると考えられることは漁村であることである。この東海岸は、海岸線が単調であり、漁船の碇泊施設もほとんど出来ておらず(大きい港にはあるが)小規模な漁業を営んでいることから、かなり危険性がある。漁業中に水死事故が多く発生し、筆者が調査中にも数回の集団的水死事故があり、その慰霊祭を観察したこともあった。この地域の司祭者であるタンゴルは主に水死した人のための死霊祭と村祭りの別神祭を担当している。村祭りの中には必ず水死した死霊を祀る祭次がある。つまり、この地域の巫儀は主に水死した死霊のための死霊祭が中心になって

いるのであるの。もちろんその他にも病気の治療目的などのために行なわれる巫儀もあって、必ずしもこの地域の巫儀が漁業の危険性だけと結びついているとは限らず社会的・歴史的な意味からいろいろな要因が混合されているようである。しかし、現在この巫儀が強く生き続けてきた基盤は漁業の危険性に基づいていることは確かなことである。

次に村のレベルで巫儀を考えると東海岸地域と言っても全ての村で巫儀を行なっているわけではない。本章では村祭りはくわしく取り上げてはいないが、多くの村々には毎年、あるいは数年に一回の割りで村祭りが行なわれている。しかし村によって行なうか否か、またその回数や巫儀の規模などが異なっているが、それぞれ行なわれている巫儀はその村の社会的構造の反映であることを示しているといえる。従ってここでその巫儀に反映されている社会構造に注目してこの稿を進めていきたい。

村より小さいレベルは家である。家もすべての家が巫儀を行なうわけではなく巫儀を行なうか否かはいろいろな要因が作用している。その一つは信仰性である。つまり巫儀を信仰するか否か、また巫儀に対する信仰心があったとしても巫儀を行なうその条件や規模や形態などを検討する必要がある。また巫儀を行なわないからといってその家が全く宗教的な信仰心がないのかどうか、さらに宗教の統合的機能がないことによって家の統合的機能が欠如していたり、逆に家の統合性が欠如していることから巫儀、その他の儀礼的なものを含めて宗教心がなかつたりしている事実があるか否かといろいろな疑問が生まれる。しかし、ここではタンゴル巫の儀礼に限定して、その分析をしながら社会的な文脈を考察してみた。

海岸地域の漁村の全体的な一体性は(1)漁村であること、(2)社会的地位の低い村(韓国では漁業を賤視している)であること、(3)巫俗信仰が盛んに行なわれていることなどが挙げられる。それらの村々の内部構造に触れ

る前にその背景的なことを先に述べておきたい。

それらの村々を訪ねたり、通過したりしながら印象を受けることはほとんどが密集村であることである。

(村の細道は大体海岸に通じるようになっていた。)その村の中には村の公会所である「洞舎」と、村の神の聖所である「城隍堂」の建物が目立っている。洞舎は一般の家よりは大きく、立派に建てられており、朝鮮瓦の屋根である。建物の正面には「○○舎」と看板がかけられてあり、普通の家とはすぐ区別ができる。その内部は正面が板の間になっており、^{オンド}温突が設置されているものもあるが大部分は土間や板の間で出来たものである。また必ず倉庫や物置きが付いている。倉庫には村の儀礼道具など、村の共有財産が保管されている。保管されているものは結婚式、農楽などに使われる婚礼服や農楽用の楽器、衣類、道具などである。この洞舎は普遍で使用されていない所が多く、村の会議、集会、祭りなどの時に使用される。つまり洞舎はあくまでも村全体のものであり、個人やある親族のものではない。また同族部落における「祭閣」[chegaki]という門中の祀堂などとは違って洞舎は門中の象徴的なものではない。両班、あるいは同族部落では特徴的な祭閣が見られるが、この海岸の村々ではそのような閣などはみあたらず、その代わりに洞舎が顕著に眼につく。つまり祭閣がみあたらないということは門中がないからか、その組織が弱いからか、いずれかであろう。東海岸地方の村々は同族部落ではなく雑姓部落である。雑姓部落というのは一つの氏族、あるいはいくつかの氏族が村を構成しているのではなく、いろいろな姓が混合して住んでいる部落である。同族部落は中国の父系親族のような門中組織を持っていることが常であるが、雑姓部落は門中組織を持っていない。つまり、この海岸地域が雑姓部落であるということは儒教的な両班社会の親族制度が弱いということであり儒教的影響が比較的少なかったと言えるのである。もちろん李朝時代の儒教の理念は山村僻地まで流入しており、この地域も例外ではないが、

その影響による制度的変化はあまりみられないのである。それは地域・社会階層などによっても異なっており、特に海岸地域の漁村は比較的社会的には低い階層にあり、儒教的影響はそれほど強くなかったようである。

儒教社会の理念は、民間信仰を非合理的迷信と扱っており、この地域が儒教や仏教などの高等宗教に影響されていざるところに巫俗信仰及び民間信仰が強く生き続けていける可能性がある。したがってこの地域に巫俗信仰が盛んになっている生態学的な背景があるのではないかと考えられる。

しかし、伝統的民間信仰が単に残っているという消極的な見解と違って、積極的な意味があると思われる。

つまり、東海岸の漁村においては巫俗信仰、特に「別神祭」という村祭りの機能が重要であると思われる。東海地域の漁村の村々の中でも大きな規模で祭りを行なう村として「深谷」「老勿洞」などをあげることが出来る。しかしそれらの村が儒教や仏教、あるいは近代化の影響の少ない伝統的な村を代表しているという意味ではなく、むしろ他の村々に比較すると生産意欲や技術輸入などの面で近代化への意欲の高まっている村であるといえる。したがってここでも伝統性が強いということが必ずしも近代化に遅れているとは言えないようである。

巫儀の大きさは村の経済的なステータスを表現している。つまり村が大規模の巫儀を行なう意欲、組織、政治的、経済的能力を持っているということが巫儀に現われているのである。ここに巫儀を通してその社会人類学的意味を追求していくことの重要性があるのである。その追求のために村祭りの分析が必要になってくるが、それは他章で試みたい。ここではあくまでも家のレベルの巫俗を中心として分析していきたい。先にも触れたように特に海岸地域の漁村で盛んである死霊祭を中心に考察していきたい。

この地域の死霊祭は漁業中の事故による不慮の水死者のためのものであり、この地域の村人がこうした事実

からいかなる死生観を持っているのか、また死者と生者の相互性 (reciprocity) について追求したい。例えば死者と生者の相互関係において巫儀がどのような意味があるかなどについて考えていきたい。

ここでタンゴルによって司祭されるクツについて考察してみよう。クツという巫儀はタンゴルの唯一の職業である巫業の最も中心的なものであり、それによってタンゴルの生活が維持されているといっても過言ではない。タンゴルは前述の通り、社会的に身分を世襲しており、巫業を継承している。つまり社会的な世襲の身分によって職業としては巫業に限定されており、巫儀の専門者であり第一次的担当者でもある。従って巫儀はタンゴルによって形式化されたり、変化させられたり、発展させられたりする傾向がある。また祭次によって巫儀の特性やタンゴルの個性が強くみられることもある。しかしながら巫儀はタンゴル個人や集団によって恣意的に変化、発展するものではなく、巫儀の依頼者である村人とのかわりあいが強く作用する。なぜならば村人は巫儀の依頼者であって担当者ではないが、その村祭りや家祭りとして行なわれる巫儀は決してタンゴルのためのものではなく、依頼者のためのものであるからである。村人は伝統的に村祭りや家祭りをタンゴルに依頼しており、その信仰性を求めていると共に、巫儀の形態を知ってそれに慣れ親しんでいるので、タンゴル自身が巫儀の内容を恣意的に変えることは出来ないものである。例えばタンゴルが巫儀を簡略化していくつかの祭次を省いたり、流行歌などを巫歌に加えると、依頼者はタンゴルを叱ったり、巫儀を中止させたりすることがある。普通、村祭りには村内で巫儀について詳しく知っている老人が「現場委員」になり、巫儀の祭次が欠落することなく順調に進行するように監督するのである。これはタンゴルによって行なわれる巫儀であるが、タンゴルだけのものではなく社会的なものであることを意味する。

タンゴルの巫儀は社会の要求によって存在しており、社会が要求しない場合にはタンゴルの存在があっても

巫儀は行なわれない。最近はその社会的状況が急速に変化してきており、巫儀が少なくなってしまう。しかし巫儀がなくなっても社会は存在するものであり、社会の状況が巫儀を要求したり支えたりするのである。

タンゴルの巫儀は基本的な祭次があり、類型化されており、巫歌、巫舞、巫服なども固定化された型態があるが、様々な状況によって全体的な形式はとりながらもいろいろと融通性がある。

従来、韓国巫俗の研究は主に固定化された儀礼を前提としたものであり、秋葉隆も社会人類学的な接近をしたけれども、固定的な類型に中心を置いている。戦後の韓国の民俗学者は、ほとんど国文学系の出身者が多いので、巫歌に注目して巫俗の調査をしており、巫俗の調査といえは巫歌採集だけを行ない、巫俗信仰が行なわれる状況についてはほとんど研究していない。本書ではタンゴルの巫儀を社会的な状況と関連させながら巫儀の社会的、あるいは宗教的意味を追求していきたい。

タンゴルが司祭する巫儀のクツは大きく二種類に分けられる。それは「オグクツ」と「別神クツ」である。オグクツというのは家の単位で行なわれる死霊祭であり、死霊を祀ってあの世、つまり「極楽」へ送る家祭りの儀礼である。一方別神クツというのは村の単位で、村の豊年や平和などのために行なわれる村祭りの儀礼である。この二つの類型の形態はほぼ同様であるが、行なわれる状況が異なっている。つまり前者は家の死霊を祀ることが中心であり、後者は村の神である城隍神を祀ることが中心である。このように二つの類型は対象神、目的、効果、レベルなどにおいて相異点がみられるのである。

巫儀以外の儀礼としては家レベルでは儒教式祖先祭祀を行ない、また村レベルでも儒教式で洞祭を行っており、いずれも巫儀とは二重的になっている。つまり家庭では儒式の祖先祭祀と巫儀であるクツが二重的に行なわれており、村では儒式の洞祭と巫儀の別神クツが二重的に行なわれているのである。これらは伝統社会に

おいて理想的な信仰構造のように見られているがそれぞれの状況によって異なっている。つまりある家庭においては祖先祭祀だけを行なっており巫儀は恒例的には行なっていないかたり、またある村においては洞祭だけを行なっており、別神クツは行なわない村もある。さらに時代によってはいずれも行なわなかったこともある。

また巫儀の行なわれる状況も異なっている。というのは家祭りとしての祭祀とクツ、また村祭りとしての洞祭と別神クツが行なわれる社会的状況は異なっているのである。家祭りの場合、祭祀は祖先を祀るものであり、これは経済的あるいは社会的地位などにかかわらず、儒教のイデオロギーによって行なわれているのである。この祭祀は李朝時代の「崇儒政策」によって『朱子家礼』の祖先祭祀が一般化されたものだとされている。⁽⁵⁾ 中国の祖先祭祀は中国文化、中国の社会構造を基盤とした儀礼であるが、それが韓国的一般社会に受容されたものである。

第3節 村 祭

1、村祭の変遷

東海岸の村々には村の神を祀ってある神堂があり定期的にその神を祭る村祭りがある。その村祭りも村祭り自体の変化と、それを支えている社会の変化によって消滅していく傾向にある。つまり村祭りは即、村の構造や機能を反映していることから村祭りを通して、その村の社会構造がうかがえるわけである。村祭りが消滅していく傾向にあるということは初期の研究は勿論のこと、現代の研究者においても同様の見解である。こ

れば村が村祭りが必要としない傾向にあることを意味する。したがって村祭りの変遷から村の社会構造の変遷をみる事が出来るのである。

現在行なわれている村祭りの状況を見ると全然村祭りを行っていない村、洞祭だけを行なっている村、洞祭と別神祭の二つを行なっている村がある。村祭りを全然行っていないという村には元来から祭りがなかったのかあるいは行なっていたが中止、廃止されたものと思われる。中止、廃止の理由は村の内部構造の変化と外部からの影響があると考えられる。その一つは同質的な村が異質化されていることに原因があると思われる。例えば激しい人口移動によって今まで村祭りに参加していた人々がその村を去ってしまったり、参加しない人の数が多くなったりして村祭りへの参加人数及び祭費、そして村祭りの意味喪失などによって中止、廃止されるようになったものであろう。一九六九年韓国文化公報部の『生活文化実態調査報告書』（調査者…梁在淵・李光奎・李東媛・金光彦・崔吉城）によると都市に近い村ほど都市への人口移動が多く、人口移動が激しい村であればあるほど村祭りが中止、廃止されている所が多い。

また迷信打破という政治政策や啓蒙などによることも大きい。仏教や儒教の伝来以来韓国土俗信仰に対しては否定的な見方が多くなり、その実施や思想については行政的に禁制、禁圧してきた。一九世紀末の開化期に啓蒙運動として迷信打破が強調されたが日本植民地統治政策によってより厳しく弾圧され、その迷信打破政策は今日、なお続いている。特に最近の「新しい村運動」（セマウル運動）においては主要な実践項目となり迷信打破は再び強調されてきているのである。この迷信打破の内容として村祭りがあげられており、打破の対象となつてかなり多く中止された。ある村では祭りを行なう直前に中止され、ごく簡単に拵むだけにしてやめてしまったこともある。

次に宗教、信仰的要因があげられる。つまりキリスト教の伝播によるところが大きいといえる。キリスト教は村祭りなど韓国在来の土着宗教とは対立するものである。村中にキリスト教徒が増えてくると、村祭りなどを支える基盤が弱くなり、自然に村祭りが行なわれにくくなっていく傾向にあり、キリスト教化が進んだ村では早期に村祭りがなくなっている。もう一つは村祭りを支持してきた住民たちがだんだん世俗化されてしまい宗教に対する信仰性がうすくなったことである。特に教育を受けた新しい世代の人々は村祭りに非合理性だけを見つけて信仰を持たない傾向にある。

以上の理由の他にもいろいろな原因があると思われるが、逆に村祭りがよく行なわれている村々もある。現在全国的にどれだけ実施されているか統計的數字を提示することは出来ないが、一九三〇年代においては自然部落である村々の半数以上が村祭りを実施していたことである。⁽¹⁾一九六〇年代、文化公報部文化財管理局が実施したアンケート調査によるとやはり全村の半数近くが実施していることがわかる。⁽²⁾これらは主に儒教式の洞祭を中心とした調査であり、別神祭のような巫俗的儀礼は含まれていないから、それら巫俗的儀礼も含むとっと多くの村々が祭りを行なっていることになろう。また洞祭も数字的に多いが、内容的には村祭りとしての性格がうすれ、形骸だけで極く少数の村民だけが参加しているようなものも含まれている。

現在では村祭りの存在様相は都市と非都市、農村と漁村に分けて考えることができる。村祭りを行なう率をみると都市よりは非都市が高く、農村が漁村より高い。また洞祭と別神祭をともに盛行しているところは東海岸の漁村の村々である。筆者は最近ソウル市西水庫洞で村祭りである都堂祭を観察したが、それは村祭りというよりは数人の老人の遊興会のようなものだった。この都堂祭は敬老会の老人たちが中心になって祭費を集めたが、引越してきた住民やキリスト教信徒は除いて土着民と工場、商店などが祭費を出して行なったものであ

る。こうして集まった祭費の金額によって、その年の祭りを行なう。この村では集まった金額が十萬ウオン以下である年には簡単な儒教式の洞祭を行ない、十萬ウオン以上の年には巫堂を招いて都堂祭を行なっている。

村祭りは村によって洞祭を一つだけ行なう場合と洞祭と都堂祭の二つを行なう場合があるが、理想的には二つの村祭りを行なうことをよしとしている。これは村祭りの二重構造と言われているものであり、一つは男性中心の儒教式村祭り（洞祭）と、もう一つは女性中心の巫式儀礼としての村祭り（都堂祭）を意味している。

従来は村祭りがその社会を反映するという見方よりは、その起源の問題に関心がよせられていた。秋葉隆は歴史的起源については詳しく触れていないが、二つの村祭りの類型の中で巫儀としての村祭りがより原始的であり中心であると述べている。¹³ この見解は泉靖一によって繰返された。¹⁴ 彼は儒教式の洞祭は儒教伝来以来からの政府政策によって生じたものと考えた。張籙根も同じ立場をとっているようである。彼は巫女による村祭りの起源は古代部族社会の祭政一致の民族的祭において、濟州島の儒式洞祭を堂祭の儒教式分派だと主張している。¹⁵ 李杜鉉もこのような見解を述べている。彼は現行されている村祭りを儒教式祭礼で行なわれる洞祭と巫によって行なわれる堂祭の二大別していたが儒教祭礼が民間まで広く普及されていった勢いで在来の堂祭は次第に儒式祭礼になったものが多いと述べた。これらの見解は巫儀としての村祭りから一元的起源説の立場である。この見解は多くの問題点を残している。その方面の研究はまだ多くの時間と努力を待たなければならぬと思われる。ただ、今言えることは二つの村祭りの類型に関してどちらが古い型であるかということとはともかくとして、同じレベルで共に考えてみる方がよいのではないかということである。

2、村神の神話

東海岸地域の村々にある神堂は村の神を祀っており、その村々にはそれぞれの神話があるが、その典型的なものを一つ紹介すると次の如くである。

昔、この村で一人の少女が海に出て、ワカメを採っていたが、ちょうどその時一人の青年が船に乗って通り過ぎて行った。その青年は非常に美男ですばらしい人だったので、その少女は一目みて彼に惚れてしまった。その少女は家に帰って、その晩から病気になる、しまいには死亡してしまった。その少女が死亡してからは村では不漁が続き、村人は大変心配をしていた。とある日、ある漁夫の夢の中にその死亡した少女が現われて「あなたたちは魚が採れなくて心配でしょう。たくさん採ろうとしたらこうこうしなさい！」と言って去った。漁夫はその少女に言われたように男性の性器を木で作って神に供え、お祈りしてから漁業に出たら、ほんとうにたくさん魚が採れるようになった。その事実を知った村人たちはその漁夫と同じように木で作った男性性器を神に供えるようになった。⁽¹⁷⁾

この神話は死亡した少女が村の女神になったものと理解される。それは神に男性の性器を供えるということからも理解できる。ここでこのような性器に関する神話的、伝説的な話をそのまま信ずるというよりそれが含まれている象徴的意味は何であるかを考えてみたい。古代の山神や村の神が女神であるという見解から考えてみるとこれらの女神の存在は古代性を持っているということになる。これはこの海岸地方の民間信仰の特徴とも考えられる。ほとんどの韓国の海岸地域で見られる船の神は女性である。それは必ずしも少女として登場するものではないが、若い女性であるということは一致している。つまり船の神として女神を船の中に祭壇を作って祀り、祈り願うという信仰があるのである。船の城隍というのは二トン級以上の船であれば全部祀っている。客船もベソナン（船城隍）というものを祀っている。ベソナンというのは女神であるから神体として三色の布とハサミ、針などを祀ったり供えたりすることがあり、女性の衣類を供えることもある。また和紙を貼り

つけることもある。その和紙には「船王之位」と書いており、船の王様の意味だというのが位牌のようにしてあったり、又小さい食器に米と水を入れておく場合も南の島々ではたくさんみられる。このようなものは船長室の一角の棚の上に置くか、あるいは小さい木箱を作って船の先頭か後に置く場合がある。⁽¹⁹⁾ このようなベソナンと関連して考えた場合、以上の海岸漁村の村の神が女神であるということは自然である。ところで男の性器を供えるということは何を意味するのであろうか。これは村の神の祭物としてだけではなと思われる。なぜならば、男性性器を供えるという信仰は広く分布しており、必ずしも船の神とだけ関連するものではない。ソウル地方の付根堂にもこのような信仰があり、日本や東南アジアにもこのような信仰があることは周知の通りである。⁽²⁰⁾

3、村祭の形態

村祭りの神堂の形態は多様である。木、岩(石)、林、神竿、長柱、建物などいろいろである。時にはこれらがほぼ同じ場所に統合されているところもあり、その典型的な形態は神堂の建物の中に位牌を祀っており、その周辺に神木や岩があるものである。しかし、地名によっては岩や石が一つだけある所、神木が一本だけの所また建物だけがある所もある。一つの村に一つの神堂があるのが一般的であるが、建物や神堂が分化したもののなか、いくつもの神堂がある所もある。神堂の位置をみると山頂や海辺あるいは井戸などである。しかし、このように位置は異なっても神堂の形態の基本的な要素と考えられるものは木、岩、建物(堂)の三つである。この三つの組み合わせをみると次の如くに分類できる。

- 1) 何もないもの
- 2) 各々一つあるもの

- 3) 二つが組み合わされたもの
- 4) 三つが組み合わされたもの

まず1)は祭堂の形態が何もないものである。このように形態がない神堂は村祭りに対する信仰がなくなり対象にならないから神堂の形態がなくなつたものもあると思われるが、形態がなくなつても神堂としての機能を持っているものである。所によっては神木が枯れてしまつたりで自然に形態がなくなつた所もあるがこの場合も村人の頭の中には祭堂としての觀念はそのまま残っており、実際の村祭りの時はその場所で村祭りを行なうことが常である。村祭りの数日前から索繩を張つて、神聖な場所であることを予め示してから、祭りを行なう。従つて神堂の形態がないからといって、村祭りやその信仰がないとは言えないのである。

2) 木だけある祭堂の形態はかなり多く存在している。木だけある場合は村人ではない人には普通の木と区別出来ない。しかし祭りの数日前には索繩をするから神聖な木であることがわかるし、そこが聖所、祭場であることもわかるのである。祭りの後しばらくの間はその索繩がそのまま残っており、神木であるしるしとなる。所によつては年中、有色の布片をかけておくところもあり、そんな所は神木であることがよくわかる。

3) 岩や石だけが祭堂の形態として残存している村も相当ある。これは神木と同じように自然石であるから平素は祭壇であり、祭場であることはわからない。しかしこのような石として存在している神堂には村によつて索繩や有色の布片をかけており、また祈願の時に灯した蠟燭の蠟が残っており、祭場であることがわかる場合もある。また岩面に「祝言」や「神名」などを書いてあるような場合もある。また自然石であっても、怪岩である場合には、呪術的（信仰性）に注目される。さらに自然石ではなく、石を運んで来て積んだ積石の形態も

ある。

神堂として建物だけがある所も多い。神木や岩や石だけあるものと違って人工的な特徴が著しい。村人、自ら村の神のために身も心も捧げて建てたものであって、最も聖所としての特徴が強いものである。これは聖所であり、かつ祭場であり、また祭器などを保管する倉庫でもある。祭堂の中には「神位」を祀った位牌があり、具体的に神の存在が感じられる。時には神の神像が置かれたりするなどより具体化されたものもある。建物には上梁文や重修記などが書いてあり、村祭りの歴史や組織などもわかる場合がある。

4) 木と岩が一緒にある祭堂の形態は聖所になる可能性が大きいが、木の下に積石されてあるものは確かに祭堂である。堂の建物と共に木や岩がある場合は建物自体に神堂としての強さがあり、木や岩はその付随物のようにしか考えられない。しかしながらこの場合も木や岩によって神堂としての条件が強化されているといえるのである。

以上のように三つの要素として木、岩、建物があることを述べたが神堂として理想型は三つが組み合わせられたものであることは先にも述べた通りである。この三つの要素の中で人工的神堂である建物を除いて、木や岩石は祭堂の原型のようにも思われる。この木と岩あるいは石の二つの組み合わせは聖所として韓国のみならず蒙古、日本（沖縄地方）、インドなど広く分布されているものである。²¹⁾

4、村祭の二例

次に東海岸地方で行なわれている村祭りを紹介したい。

(1) 深谷 洞祭と別神クツ

江原道江陵から三陟の方向へ約二〇km程行くと正東津に至る。そこから東海岸の方へ四kmくらい行くと北、西、南の三方面が山で囲まれた海岸に一漁村がある。行政区域上では江原道溟州郡江東面深谷里である。この住民たちがこの村をジピル（芝必・深いの意味）と呼んでいるのは、この村が深山幽谷に位置していることからキップタ（深い）という語源からついた村の名前であろう。北緯三七度四〇分、東経一二九度に位置しているこの村の北には正東津二里という村との間に海拔九〇〇〜二〇〇メートルの山野があり、東は東海（日本海）に面している。村は海拔三八三メートルの騎馬峰の山谷から流れる小川の両側に点在し、その大体がスレート屋根の家である。交通は正東津に通じる幅三メートル程度の舗装していない道があり、正東津からは東海北部線の鉄道を利用できる。南と北の海岸を往復するためには船も利用できるが、船はあまり利用されていない。通信は正東津の郵便局から配達夫が一日一回ずつ来ており、電報などは配達夫に頼んだり、急ぎの場合は直接歩いて四キロ離れた正東津の郵便局まで行くこともある。薬局や病院はなく、小さな店が一つあってそこで「活命水」というドリンク剤や胃・風邪薬などが売られている。また村の中では新聞を読んでいる人は四人だけである。村の戸数としては約七〇戸の集落であり、元氏、崔氏、朴氏などいろいろな姓氏が住んでおり、半農半漁をしている。住家は一字型で台所一間、部屋二間、そして板の間一つという構造であり、垣のない家がほとんどであり、便所は屋根がなく、石垣だけで作られている。家族は父、母、夫婦、子供と三代住んでおり魚採りやワカメの養殖などで生活水準は比較的高い。世帯数の九二%が半農半漁であり、船はほとんどが木船であり、約七〇隻くらいある。村の沿海二km以内の漁場ではサンマ、タラ、イカ、タコ、アワビ、ナマコ、ヒラメ、ワカメなどが採れる。農業は主に畑農で村全体で六万坪あり、大麦が四〇〇俵くらい収穫される。他にも養蚕業二戸、商業四戸、公務員二戸（警察と教員）である。社会組織としては漁村契と敬老会がある。この村

の総人口は六〇三名であり、慶州元氏十一戸、慶州崔氏一〇戸、密陽朴氏一〇戸、南陽洪氏八戸、慶州李氏七戸、三陟金氏六戸、仁洞張氏四戸と雜姓が住んでいる雜姓部落である。この村では教会や寺などはなく、村の神である城隍神ソクセンシを信じている。ここでこの村の祀っている城隍堂の神話を紹介してみよう。

この村の先住者は慶州崔氏であって後から李氏が移住して開拓したという。その後いろいろな姓氏が移住するようになって雜姓部落になったのである。城隍堂に関する伝説によると約二〇〇年前に李氏の夢の中に美しい女性が現われて「自分は威鏡道吉州明川の人であるが漂流しているので助けて欲しい」といった。李氏は早朝、船に乗って海に出てみると木の函が浮いており、それを開いてみると女神の絵が入っていた。それを海岸の日の当る所に安置してから村が平安になり、村人もそれにつれて信仰を深めていった。しばらく日数が過ぎたから漂流していた函の中の女神が再び夢に現われて「自分を城隍堂に祀って欲しい」と願ったのでその通りにしたのが現在の城隍堂であるという。その数年後に城隍堂を建立して、一八九七年に改築して、女神の絵を建物の中央に祀っており、その右側には「土地之神」、左側には「疫病之神」を祀っている。一説によるとこの絵は商船に所蔵されていたものが流れてきたものではないかとも言われている。村人は何はともあれこの女神を城隍神として信仰しており、毎年正月の十五日（一月十五日）に洞祭を行っている。村祭りにはこの儒式の洞祭と巫式の別神ビゴクシクツの二つがある。この別神クツというのはソウル地方の都堂祭に相当するものであるが、都堂祭はシャーマンによって行なわれ、別神クツは世襲巫であるタンゴルによって行なわれるものである。

(1) 洞祭

洞祭は村に住む世帯主の男が集まり、その中から「清らかな人（お産や死亡など不淨ない人）が祭官として選ばれてその選ばれた祭官が司祭する村祭りである。この村祭りは毎年正月十五日に行なわれるもので村の城隍

神を祀ってある城隍堂で午前零時に行なわれる。祭官は「祭主」と呼ばれ、村に住む三十代の男の中から村人の意志で選ばれる。選ばれた祭官は祭りの五日前から毎日沐浴して身を清め、禁酒、禁煙、禁性欲と身を慎んで祭儀の準備をする。祭費は各戸、等分して集め合計一万ウォンくらいである。祭物としては祭酒と御飯、餅、せりのあえもの、白菜のスープ、タラ、サバ、サンマ、ヒラメ、タコ、干したタラ、スルメ、果物等であり、牛肉などの肉類は供えないが、鶏を一羽殺して供え物にする。祭りの前日から祭堂を掃除し、城隍堂の周辺と鳥竿の所に黄色い土をまき、注連縄を張る。翌日村人が数人集まって焚香後初献し、次に「上都家」という神役が「亜献」(二番目に酒を捧げること)し、そして祭官一同が終献して御飯に匙を立てて、「告祝」(祝文・祭文を読むこと)して焼紙をする。告祝は城隍神祝、土地之神祝、瘟疫神祝と三つある。これらの祭り事が終わったのちに村人たちは「飲福」(なもらい)をする。

(2) 別神クツ

別神クツは「ソナンクツ」、あるいは「端午クツ」と呼ばれており、タンゴル(巫)という司祭者によって行なわれる巫式の村祭りである。ここに一九七一年五月四日(陰曆)の夜明けの二時から五月八日の午後三時まで同村で行なわれたクツを紹介したい。

クツの始まる五月四日の午前二時に、村人によって選ばれた祭官たちが城隍堂にて祭祀を行なった。しかしこの場にはタンゴルは参加しない。タンゴルたちは前日に村に到着しており、祭堂を装飾するための造花を作ったり、別神クツを主管する上都家で漁村契の総代と会ったりして、祭儀の節次などを相談する。

祭堂の城隍堂は村の中央に位置した木造瓦家で正面の二間は壁がなく、開閉する戸があるが祭りの時はその戸を完全に開けておく。城隍堂にあるそれぞれの柱には「端陽禱神豊漁祭」「備人間之五福」「応天上之三光」

「禱至誠則受福」「祝盡心則降神」「祥烟続画樑」「瑞霧迷箔」と白紙に墨で書いて貼る。

城隍堂の東側二メートル地点の祭場の東隅には暗行御使が寄って行ったといわれている幅一三〇メートル四方程度の石を積み上げた祭堂があり、これをスプ堂と呼んでいる。「スプ」というのは村の神の城隍神の「待神」(守護神)であるといわれている。その東側に小川があってこの小川に沿って小路を五〇メートルくらい海岸方面に行くくと鳥竿がある。さらに一〇〇メートル位、行くと海辺にまた鳥竿がある。これらをジムテ、オリッテと呼んでおり、高さ三、五メートル、径六く一〇cmの長竿でありその頂きにはY字型の枝が横についており、木鳥形状になっている。この竿の下竿部五〇く六〇cm位の所に石積みがあり、その竿に白紙を縄で結んでつけてある。城隍堂内の北側正面の壁には祭壇を設置し、祭物を陳設した。正面の中央に女神の絵をがそして両側面には燭台とタンゴルたちが造った造花がある。ぼたん、ダリア、梅の花、蓮の花などが飾られており、供物としては干しタラ、果物、酒などが陳設され、その下段には香爐と酒盃が置いてある。祭壇の上棚には村の家々から供えるために持って来た祭床(お膳)が並べられてある。これらは各家が海の神に供えるものであり、お膳には白餅、御飯、豆腐、菓子、なつめ、柿、りんごなどをのせてある。

城隍堂の前庭にはテントを張って祭場を作る。タンゴルによるクツの祭次の順序は①不淨クツ、②コルメギ城隍クツ、③堂迎クツ、④カマンクツ、⑤祖上クツ、⑥成造クツ、⑦軍雄クツ、⑧沈清クツ、⑨別相クツ、⑩乞粒クツ、⑪ゼミョンクツ、⑫床ダジクツ、⑬龍王クツ、⑭後銭クツとすすめられた。次に沙川津別神クツをクツの祭儀を中心に紹介してみよう。

(2) 沙川津 別神クツ

沙川津の村は行政区域では江原道溟州郡沙川面沙川津里である。ここは沙川面事務所から東海岸方向に一〇

廻程離れた村である。村は東海に向って五〇〇余戸ある漁村である。この漁村は全国的にシワイカナゴ(魚)が多く採れることで有名であり、ワカメも特産物の一つである。その他にタラ、イワナ、カンギエイなども多く採れるという。この村には三トンから五トン級の船が一七〇余隻ある。

この村には寺や教会はなく、住民は唯一の民間信仰を信じている。この村に数年前にアメリカの宣教師が来て教会を建てようと努力したことがあったが、結局は撤収したという。若者の中では結婚式を江陵や沙川などの都市や町に出て新式で行ない、村に帰ってからさらに旧式で行なう人もいる。この村でも深谷村と同じように洞祭と別神祭を行なっている。洞祭は里長が司祭しており、春と秋(二月、八月)に日程を決めて行なっている。別神クツは隔年四月中に日程を決めて行なっているが、村内に死亡、その他の凶事、不浄な出来ごとが起こった場合はその月を延期して行なう。別神クツは漁村契が主催者になり、二〇万ウォン程度の予算で行なわれる。この祭費は漁村契で蓄積したものである。筆者は一九七一年四月八日(陰曆)から五月四日まで行なった祭りを調査した。タンゴルは金昌洙、申石南氏など九人であった。クツの順序は次の如くである。

- ① 祖先神に報告
- ② 不浄クツ
- ③ 城隍神迎マッ
- ④ 祭祀
- ⑤ 請坐クツ
- ⑥ 和解クツ
- ⑦ 祖上クツ
- ⑧ 山神靈クツ
- ⑨ 釈迦世尊クツ
- ⑩ 成造クツ
- ⑪ 沈清クツ
- ⑫ 別相客様クツソクニム
- ⑬ 軍雄クツ
- ⑭ ゼミョンクツ

⑮ 花遊クツ

⑯ 灯遊クツ

⑰ 龍王クツ

⑱ 後銭クツ

①の祖先神に報告する祭次は別神クツの祭物などを準備している都家の内房(居間)で行ない、その都家(頭屋)の祖先神に別神クツの都家になったことを告げるものであり、都家の主婦がお膳に酒を二盃と餅を供えて祈る。その後、巫女が水を入れた食器を持って「不淨を洗いまししょう。」と短時間の簡単な呪言を口誦して水を外に捨てる。酒盃の上に箸を横に置いて城隍神に祈った後で、その箸で酒をかき混ぜてから白米を持って、都家の主婦を相手にして米占いをする。この時米粒をにぎってみて四粒、六粒などの偶数になると運が良いといわれている。その巫女の手にぎられた米粒は主婦に与えられ、主婦はそれを呑み込む。それから「村全体が平安になるよう願います」という内容の祝言をして終る。これは全部で七、八分ほどで終わる。

②の不淨クツは巫女が普断着を着用したままで杖鼓の前に立って片手で水の入った瓢を持ち、他方の手には神刀を持って神壇のまわりを神刀に水をつけてまき散らす。それから白紙に火をつけて、それを持って祭堂の隅りを清める。さらにわら束に火をつけてそれを持って祭堂内を廻って清める。次に酒、なつめ、菓子などを瓢に入れて杖鼓の前に置いて、神刀を持ち、不淨を洗い清めましようという内容の歌を歌い、合掌して終る。

③城隍神迎クツは堂マジクツとも呼ばれており全男巫女巫が行列をなして、巫楽を演奏しながら仮設のクツ堂から出発して、北方五〇〇メートル程度離れている低い山の山頂に行く。そこには「城隍之神位」と書いてある石碑があるが、それを男城隍堂といい、その前に白紙を敷いて祭物を「陳設」、つまり祭物を並べて祭壇に置くとして村人から選ばれた祭官である男性五人が捧する。

祭官の祭祀が終ると巫女が巫服を着て、手に乾燥したタラと神刀を持ち、激しく踊りながら城隍神を降ろし

神託を語る。巫女は祭官に酒をすすめて「飲福」させる。それから祭官の一人が神竿を持って自分の前に立てる。巫女が銅鑼を鳴らしながら祝言するとその神竿が小さきまみにふるえる。これを見て人々は城隍神が降神されたことを知る。その神竿のふるえ方によって占いをする。降神した神竿を持って、女城隍堂に行つて、男城隍堂にて行なつた祭儀のように、祭官による祭礼と巫女によるクツが行なわれる。巫女によるコルメギ城隍神の巫歌は

見上げてみると三十三天よ

見おろしてみると白沙地よ

今日大洞にコルメギ神を祀ってきた

〇〇面〇〇里村のために祝言します。

城隍神竿を祭つてから諸神を祭る……。

——中略——

城隍様は座つても九万里、立つても九万里を見おろせる神様よ……中略

第一は平安を願ひ、第二は万福を願ひ、農作業も家事も願ひ通りに成就させて下さり、漁業も商業も良く出来ますようにお願いします。

子供も健康に成長させて小学校、中学校、高等学校、大学、そして留学するほど頭が良く、さらに卒業後には國會議員、大臣にまでもなるようにお願いします。……

以上のような巫歌が終つて⑤⑥⑦⑧と祭次が移っていくが、それらはあまり特徴的ではないので若い巫女が担当し、⑨の釈迦世尊クツは立った巫女の外に男巫たちが登場してパントマイムなどもあり、演劇的な色彩が濃い祭次である。巫女は藍色の快子〔kwaecha〕という巫服を着て念珠（数珠）（じゆず）を首に飾り、扇を持って村人に

対してあいさつのことばや世尊クツの目的を話してから踊り、巫歌で世尊様が船に乗って渡って来るというストーリーやダンゴムアギという乙女が僧と結ばれて三太星を産んだという叙事巫歌を歌い、一場面が終る。次に巫女の前に白米の入った器に匙を逆立て、その囲りには白い糸束をまわしたものが置いてある。そこにいる巫女は僧服である曲葛[kokaji]と長衫を着用し、腹這いになっており、巫衆が激しく演奏される。しばらくして巫衆と共に立って、テンポの早い踊りをして座り、パントマイムで僧がウトウト眠る様子をしたり扇で風を吹かせてみたり、背伸びをしたり、蚤をとって食べるまねをしたり、歯みがきをしてうがいをするまねをしたり、顔を洗ったり、縄をなべて、草鞋を作ったりする様子を演じ、長衫を脱ぎ、両手を背中にまわし口で「銅囉」(シムバルのようなもの)をかんでひき上げ、それで独奏をする。次に杖鼓を打ちながらの間に巫歌で答える場面がある。その次は祭りの頭屋である都家の戸主が登場する。頭屋は長衫と曲葛を着て大きな袋を持って座っている。その袋の中にはしゃもじ、瓢、それに皿が三枚入っているが、これらは盗んだものだという。つまり頭屋を盗人だといって村人を笑わせている。これは頭屋が村に福を盗んできたという象徴的な儀礼である。この祭次は都家人と男巫が笑劇的な場面を展開し、それが終わると巫女が都家人に米占いをしてやって終わる。これは子供の寿命守護神の世尊様を祀るものであり、巫歌の中に三人の男子を産むストーリーが象徴的に歌われる。この巫歌はダンゴムアギ巫歌というもので、その内容を簡単に要約してみると

大韓民国○○市○○洞のこの村で禁索と黄土を敷き、今夜祭りが行なわれることを告げます。この世尊を祭ることは子供を産ませ無病で成長させ、さまざまな事業に成功させてくれるようお願いするためです。

世尊様が五十三人船に乗ってやって来て、寺を建てるために家々に施主とってお金やお米などの穀類を求めて歩いていたある僧がダンゴムアギという乙女の家に行き施主を願った。乙女は白米を僧の袋に入れたがその袋に穴があいて

いたので白米は土間にちらばってしまった。それがきっかけになって、僧は彼女の家に泊まり、彼女は懐胎して三人の男子を産んだ。その三人の男子は子供の守護神になったのである。

⑩の成造クツは家宅守護神を祭る祭次であり、木の種をまいてから家を建て、室内の装飾をし、その家に入が生まれて成長し、出世して幸福に暮らしているという叙事巫歌が歌われる。⑪の沈清クツは眼が良くなるように祭るものだといわれており、「沈清物語」が歌われる。この物語は韓国の古代小説としてよく知られているものである。その内容は孝行娘である沈清という少女が、盲目の父の眼を開眼させるために、自分の命を売って、海中に落ちて死亡するが、生きかえって盲目の父と再会する。父親はあまりにも突然なことに驚き、そして喜びのあまり開眼するというストーリーである。この祭次の終わりの所で村の船主たちを相手に米占いをする。この祭次では特に海上においては眼が良いことが必要であることを意味している。

⑫別相客様クツソシニムは天然痘神を祭る祭次である。天然痘神が江南から四人来て、家々を訪ねるストーリーが歌われる。

⑬軍雄クツは主に慶北地方で行なわれており、昔、將軍だった神を祭るものだといわれているが、その神の特徴や役割りが明確にされていない。ただ巫女が真鍮の水がめを口にくわえて踊ることから力強い神と感ぜられる。

⑭ゼミョンクツ、⑮花遊クツ、⑯灯遊クツなどは全員の巫女が花や灯を持ち、集団舞踊をすることが中心になっている祭次である。これらの祭次の初めの部分では竜船歌と巫歌が歌われるがそれは仏教的極楽世界に行く内容である。

⑰童王クツは祭場を海辺に変え、海の神である童王を祭る祭次である。巫女が水がめの上に立ち、童王神を

祭ってから水死した村人の死霊を祀る。水死した死霊のために主婦たちは供物をお膳に供えた亡者床を、祭場に置くと巫女はそれぞれの亡者床に祝言をし、その家族を占ってあげ、供物の一部をその水がめに入れる。それぞれの亡者床からの供物の一部が入ったその水がめを海水に流してこの祭次は終わる。これは海の神である竜王と水死した死霊に供物を捧げる意味である。

⑧後^コ銭^リクツは別神クツの最終の祭次であり、祭場はどこでもかまわないが、海辺から再び元の祭場にもどることが常である。この祭次は演劇性を考慮して夜に行なわれることが一般的である。また、この祭次だけは男巫によって行なわれる。つまりこの祭次は男巫による、一人笑劇的な特性が強くみられる。男巫は一人で解説しながら、さまざまな神の来歴、あるいは行動などを演ずる。

最初は男巫が自分の自慢話を含めて自己紹介を次の如くにする。昔、漢文和塾の先生をしていた時の話、また、教育した経験や科挙という国家試験に応じて合格したが、官職は受けず、家に帰る途中で自殺をし、あの世に行き、死霊として家に帰る途中でこの村の漁村契長に招待されてこの村に来ることになった。この村には恐ろしい鬼神が多いので私とその鬼神の各々に食物を与えなければならぬ。では「行ってみよう！」といい踊りながら外に出る。再びもどって来て、その名はヨンゾンという鬼神であると述べ、「食物をあげよう！」と言って、御飯を少し取って外にほうり出す。次は村人の死霊鬼神、次に村の神であるコルメギ城隍神の下位神であるスプ女神が登場する。その女神は娘を十三人も産んだから親戚が多いと言って観客の中から適当な人を選んで私の親戚のおばあさん、昔はあんなに美人だったのにどうして歯が欠けてこんなになってしまったのかというように勝手に親戚を探し出して対話をして笑わせる。また村の中で模範的な嫁と、一番悪い嫁の生活を対照的に演出してみせる。それから漁業中に水死した死霊に、食事を与えてから、船主たちが漁業中に事故の

ないよう船主名を呼唱しながら「祝言」する。次は子供を産む過程を語り、産まれたばかりの赤ちゃんが死亡したといい、その死霊にも食物をあげる。次は盲人の死霊が登場して、開眼する過程を演じており、それ以外の多くの雑神は一括して追い出すといって、この祭次をもって別神クツは終了する。村によってはこの後錢クツの前に虎祭ホタルクツという祭次が行なわれるところもある。それは虎に殺された人が出た村で、その死霊を慰めるために行なわれるものである。男巫が獵師として登場して、虎の仮面をかぶった虎の役割の人を殺して、村の代表者に売るといふ過程を演劇的行なうものである。これは後錢クツからさらに一つの祭次として独立したものと考えられる。

ここに参考として村山智順の『朝鮮の巫覡』で別神祭について書かれたものを紹介する。〔『朝鮮の巫覡』p. 186から〕

〈別神 神事〉

この城隍神事に属するもので、今なお往々にして行はれて居る巫行神事に「別神事」と云ふものがある。李能和氏は「朝鮮巫俗考」に之を次の如く述べて居る。

別神祀、俗語稱謂別神 (pyuel sin)。朝鮮古俗、各地市場都會之処、每於春夏之交、沢定期日 (或三日或五日)、行城隍神祀。人民聚會、晝夜飲酒、恣行賭博、官亦不禁、名曰別神。蓋特別神祀之縮稱也。其儀立大木設神位餅果酒食、供在卓上、聚巫覡、歌舞以妥其神。」

と云ひ、且つこの風に似たる記録例を南孝温の秋江冷話に見出し。

秋江冷話「嶺東民俗。每於三四五月中、沢日迎巫以祭山神。富者馱載、貧者負載、陳於鬼席、吹笙鼓瑟、連三日醉飽

然後下家、始與人賣買、不祭則尺席不得與人。」
云々。按此即別神事也。

と説明して居る。

筆者も嘗て昭和二年秋、江原・慶尚両道の海岸地帯を旅行した際、各地に於てこの別神神事が今に行はれて居ることを知った。それは一般に部落の幸福を祈ると共に、部落殊に市場所在部落の繁栄策を講ずることが目的で行はれて居る。曰く「若しこの祭りを少くも三年に一回か四年に一回舉行しなければ、部落が衰微するか又は災禍に見舞はれる。人を多く集めて村中を賑はさないと部落の神が承知しないから、部落の安泰を保つことが出来ない」と云ふのが表面の理由であるが実は市場等の飲食店業者又は小売商人がこの祭りに依つて人を集め、それに依つて一儲けせむとする為である。その訳は、この頃即ち春から夏にかけて（陰三四五月）は農繁期ではあり、又、農民にとってはこの頃が丁度食物の端境であるので、市場に持参して売る物もない、従つて月六回づつ開かれる市場は、此頃が一番閑散状態を呈し、市場の人々はその日の生活に恐れを覚えて来るのである。然し農民もこの頃は食ふものもなく、多くの婦女は終日山野に渡つて草根草芽を採取して漸く餓を凌ぐ場合であるから、尋常では人寄をすることが出来ない。そこでこの別神が舉行せられるのである。此地方での別神にも李能和氏の説述と等しく、巫覡の妥靈祭と賭博の開張とがつきものである。而してその何れも数日間夜を徹して行はれるのであるから、急調の奏楽につれて踊る若き巫女の乱舞とのかさねるか運だめしの勝負事は、地方農民の單調な生活にとって此上なき興味をそとる刺戟である。従つて隣里ひ合せ遠近響に依じて雲集するのは当然であり、別神開催地の利益多きも亦同様である。

この別神は、本来前掲嶺東民俗の山神祭に於けるが如く、その巫祭は神を慰め奉る事に依つて将来の幸福

(農は豊穰を、商は繁昌)を祈ったものであり、賭博は神前に於て将来の運命が如何なるものであるかを占ふ手段、即ち之に依つて神の啓示を観んとする神占の一つであつたものであらう。しかし其処には美しき巫女と投機熱をそぐる賭博と、而して人集をあて込んだの飲食店とがお祭騒ぎと云ふ心理と夜のとばりとに包まれて躍つて居るのであるから、打つ飲む買ふの敗徳為が自づから湧出せざるを得ない。かくて民の幸たるべきお祭りは民に弊を伴ふやうになつた。そこでこの別神は次第に廢止せられ、現に行はる処々も厳しき警察の取締の下に、全く賭博を禁ぜられるので、漸くその姿を没せむとして居る。

東海岸地域において別神祭が伝承されて行なわれている事実を金京南・宋東淑兩人に聞いて図表化すると次の如くである。この祭は主に自然部落毎に行なわれるので自然村名によつて記録した。年数は何年毎つまり何年目を意味するもので祭日は旧暦である。祭日は数日かかることがある場合ははじまる日を記した。

地	名	年数	祭日
高城郡	土城面 橋岩里	三年	無時
	竹旺面 公峴津里	三年	一月中
	文岩里	三年	吾月中
	巨津面 巨津一區	毎年	十月中
	巨津面 巨津二區	毎年	十月中
	縣内面 大津一區	三年	十月中
	大津二區	三年	十月中
	加津里	三年	六月中

地		名		年数		祭日	
襄陽郡	縣南面	仁邱里 銅山里 其士門里	仁邱里 銅山里 其士門里	三	三	三	三
		束草市	束草市	三	三	三	三
		대동동 [daedangdong]	대동동 [daedangdong]	三	三	三月中	三
		천학동 [cheonhakdong]	천학동 [cheonhakdong]	三	三	三月中	三
		영남동 [yongnamdong]	영남동 [yongnamdong]	三	三	正月	三
		중안동 [jungangdong]	중안동 [jungangdong]	三	三	正月	三
		광곡 [gwangpo]	광곡 [gwangpo]	三	三	正月	三
		무골동 [mogoldong]	무골동 [mogoldong]	三	三	正月	三
溟州郡	注文津	注文津 소홀 [sodol]	注文津 소홀 [sodol]	年	二回	三月十日、九月十日	三
		注文津	注文津	三	三	三月	三
		五里	五里	三	三	九月十日	三
		連谷面	飯津里	三	三	三月	三
		沙川面	沙川津里	三	三	三月	三
江陵市	江門洞			三	三	三月	三
	南項津洞			三	三	三月	三
	안목 [anmok]			三	三	三月	三
	江陵市			每	三	三月	三
溟州郡	江東面	安仁津里	安仁津里	三	三	三月	三
		正東津里 一區	正東津里 一區	三	三	三月	三
		正東津里 二區	正東津里 二區	三	三	三月	三
		거문도 [geumnam]	거문도 [geumnam]	三	三	三月	三

		地	名	年數	祭日	
三陟郡		墨湖邑	금진 [geumjin]	三	吾月中	
			도곡 [doik]	三	十月五日	
			墨湖津里	三	正月二日	
			泉谷	三	古月中	
			大津里	三	正月五日	
			후진 [hujin]	甌山里	三	古月中
				楸岩里	三	古月中
				정나진 [jeongnamin]	三	古月中
				梧粉里	四	古月中
				近德面	每	吾月中 (端午)
		東暮里		三	吾月中	
		한나리 [hanari]		三	四月中	
		大津		三	四月中	
		府南里		三	吾月	
		다래실 [dareasil]		三	吾月	
		신왕골 [seonwanggol]	三	吾月		
		德山里	三	吾月音 (端午)		
		宮村里	三	三月中		
		草谷里	三	吾月音 (端午)		
		葛南里	三	二月中		
遠德面	三	三月中				
신남 [sinam]	三	九月五日				
臨院里	三	古月中				
臨院里	五	古月中				

地	名	年数	祭日
蔚珍郡	湖山里 月川里	三 四	吾月中 吾月中
	고포 [gopo] 德村	三	三月中
	봉개 [bonggae] 竹邊里	三	三月三日
	물진 [mwoljin] 문발 [munbal]	三	三月十日
	溫洋里	三	三月十日
	대남포 [daenari] 현곡 [hyonagok]	三	十月中
	동석 [dongseok] 둔산 [dunsan]	三	十月中
	남양곡 [namyanggok] 옹이 [ong-i]	四	正月十日
	동정 [dongjeong] 초산 [chosan]	三	正月十日
	箕城面	三	正月十日
	沙洞	三	正月十日
	箕城里	三	正月十日
	烽山里	三	正月十日
	峯山里	三	正月十日
	邱山里	三	正月十日
	구미 [gumi] 도척 [dojik]	三	正月十日

地		名	年	祭	日
盈德郡	平海面	巨逸里 厚浦里 三栗里	三 三 三 三 三 三	三 三 三 三 三 三	三 三 三 三 三 三
	柄谷面	白石洞 柄谷洞	四 五	四 五	四 五
	寧海面	公사계 [gongsigae] 大津洞 絲津一洞 絲津二洞 絲津三洞	九 十 十 七 五	九 十 十 七 五	九 十 十 七 五
	丑山面	丑山洞 백골 [baekgol]	十 十	十 十	十 十
	盈德面	石洞 老勿洞	十 十	十 十	十 十
	江口面	鳥保洞 下渚洞 金津洞 소하 [soha]	十 十 十 十	十 十 十 十	十 十 十 十
		江口洞 三恩洞	十 十	十 十	十 十
			三	三	三
			三	三	三
			三	三	三
			三	三	三
			三	三	三
			三	三	三
			三	三	三
			三	三	三

地		名	年數	祭日
迎日郡				
南亭面		남오 [namo]	十	三月中
元尺洞		원척洞	十	三月中
구개 [gugae]			十	正月
清河面		지경 [jigyong]	十	三月中
大津		대진	四	三月中
芳石里(동석)		방석리 (동석)	四	三月中
祖師里		조사리	七	正月十五日
二加里		이加里	每	正月廿日
清津里		청진리	三	三月中
義昌面		의창면	三	三月中
七浦里		칠포리	七	正月十五日
龍德		룡덕	五	三月中
小汗里		소한리	四	三月中
午目洞		오목동	四	三月中
浦項		포항	四	三月中
鶴山		학산	三	三月中
九龍浦邑		구룡포읍	三	三月中
三政里		삼정리	三	三月中
등포 [deulpo]			三	三月中
九萬·大浦里		구만·대포리	三	三月中
장너 [jangnae]			三	三月中
柄浦里		병포리	三	三月中
세바오 [saebau]			三	三月中
只杏面		지향면	三	三月中
牟浦里		무포리	三	三月中

地		名	年数	祭日	
月城郡	甘浦邑	水城里 竹井里 춘화 [chuka] 창파우 [changbau] 형계 [hyengye]	三 三 三 三 三	三 三 三 三 三	三 三 三 三 三
		甘浦里 장진 [jangjin] 집실 [jibsil] 垵本里 邑川 수림 [suryom] 정자 [jeongja] 관촌 [gwanseong]	三 三 三 三 三 三 三 三	三 三 三 三 三 三 三 三	三 三 三 三 三 三 三 三
蔚山	東面	군파우 [gunbau] 재전 [jaejeon] 日山里 方魚津里 당골 [dangwol] 달포 [dalpo] 사촌 [sosaeng] 우남 [unam] 나살 [nasal]	三 三 三 三 三 三 三 三 三	三 三 三 三 三 三 三 三 三	三 三 三 三 三 三 三 三 三
		東萊郡 七岩里	三 三	三 三	三 三

地	名	年数	祭日
釜山市	東萊郡		
	日光	三	正月五日
	鶴里	三	正月五日
	竹城里	十	正月五日
	大辺	三	正月五日
	松亭里	三	正月五日
	青山浦	三	十月十日
	尾浦	三	十月十日
	佑洞	三	十月十日
	民樂洞	三	十月十日
影島	三	十月十日	
草梁洞	三	十月十日	
서포리 [seobaril]	每	三月十日	

註

- (1) 慶尚南道誌編纂委員會、『慶尚南道誌』、1959.
- (2) 崔南善、『朝鮮常識』(地理篇)、東明社、1948, p. 82.
- (3) 一九七八年に鋪裝が出来た。
- (4) 郷約：地方自治団体の相互協助等のために李朝時代中国「呂氏郷約」を基礎として作った規約
- (5) G. Duncan Mitchell, *A Dictionary of Sociology*, Routledge & Kegan Paul, © 1968, p. 147.
- (6) Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London: Cohen & Wesh Ltd., 1971.
- (7) Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: The Clarendon Press, 1956.

- ⑧ R. Firth, *Rank and Religion in Tikopia*, London: George Allen and Unwin LTD, © 1970. *The work of the Gods in Tikopia*, London The Athlone Press, 1940. *Essays on Social Organization and Values*, The Athlone Press, 1964. *Elements of Social Organization*, Tavistock Publications, 1951.
- ⑨ Nancy D. Munn, "Symbolism in a Ritual Context" J. J. Konigsmann (ed.) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Rand McNally College Publication Co., 1973, p. 606.
- (10) Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Beacon Press: Boston, 1965, pp. 11—14.
- (11) 村山智順, 『部落祭』, 朝鮮総督府, 一九三七, 参照。
- (12) 李杜鉉・張籌根・玄容駿・崔古城, 『部落祭堂』, 文化財管理局, 一九六九。
- (13) 秋葉隆, 『村祭の二重組織』, 『朝鮮民俗』二, 朝鮮民俗学会, 一九三四。
- (14) 泉靖一, 『日本の土着文化』, 『日本の社会文化史(三) 土着文化と外来文化』, 講談社, 1973, p. 9.
- (15) 李杜鉉・張籌根・李光奎, 『韓国民俗俗概説』, 民衆書館, 1974, p. 178.
- (16) 李杜鉉, 『洞祭と堂祭』, 『師大論叢』17, ソウル大学校師範大学, 一九七八。
- (17) 張籌根, 『韓国の郷土信仰』, 『西文庫』1975, pp. 11—2.
- (18) 孫晋泰, 『古代山神に就いて』, 『朝鮮民族文化の研究』, 乙酉文化社, 一九四八。
- (19) 張籌根, *op. cit.*, p. 105.
- (20) 宮田登, 『原初的思考』, 大和書房, 一九七四, pp. 122—135. 『民俗宗教論の課題』, 未来社, pp. 169—200. 野口武徳, 『南島の船靈信仰』, 『現代諸民族の宗教と文化』
- (21) 吉野裕子, 『日本神話と神話』, 『日本神話の可能性』, 伝統と現代社, © 1973, p. 201.

第三章 巫の集団

第1節 巫の地理的分布

巫俗信仰の主体は「巫堂」である。東海岸地方では特に世襲的な巫を「巫堂」と呼んでおり、降神巫である占い巫や、腹話術巫の「明凶[myongdo]」などと区別しているが、世襲巫と降神巫を区別できない人は民間信仰全てを含めて「巫堂」と通称している。したがって巫堂は広義では読経する呪術師まで含んだ民間信仰業者を意味しており、狭義では「世襲巫」のみを意味する。東海岸地方にもいくつかの民間信仰の類型があるが、ここでは他の地方ではほとんどみられなくなった世襲巫が盛んに巫業を行なっている。そこで筆者はこの世襲巫に焦点を置いて調査を行なったのである。

この地方では巫堂というのは主に巫女を指しており、男巫は「両中」[yangjung] または「花郎」[hwarang] と呼ばれている。巫堂(巫女)と両中(男巫)は原則的には夫婦単位となって巫儀を行なうようになっており、巫女と男巫は単に性別の差だけではなく、機能的にも違っている。(本書中婚姻と血縁関係参照)彼らは降神されることはなく、家筋によるいわば世襲巫である。つまり巫病を経験せず、家系によって、学習して巫になるのであって、そこに血縁的原理が重要視されている。本章では巫である金京南(芸名)を中心に調査した資料

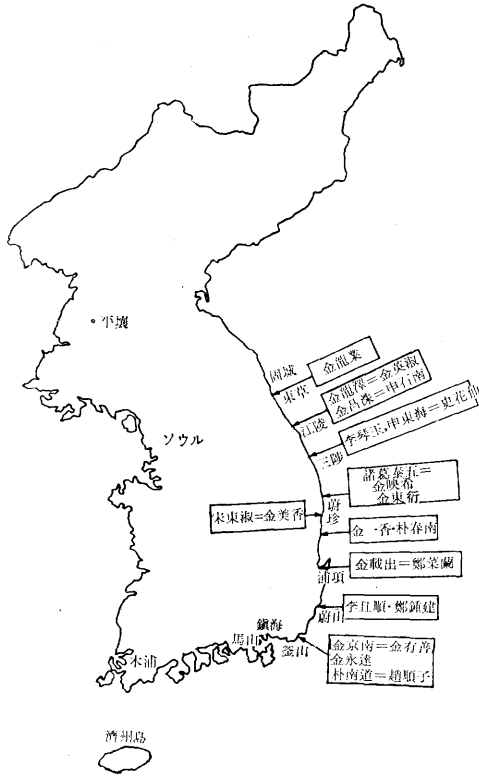
をもとに論をすすめていきたい。

東海岸地方の巫人を家系に従って巫派を分類してみると、金京南派、金水達派、宋東淑派、李琴玉派、金一香派、金月山派などがある。これらを地域的に、活動の分布地で見ると次の如くである。金京南は慶北迎日郡義昌面で出生して、主に慶北と江原道地域で巫業をしていたが、一〇年前に釜山に引越してから釜山地方で盛業するようになった。金永達はもともと釜山東萊の出身で、その地域で巫業をしてきたが、現在は金京南と競争、敵対関係にある。巫人社会の規範から見ると、金京南が金永達の巫業圈に入って巫業をやるということは非難されるべきことである。しかし、金京南は巫儀が上手であるから、依頼されて自然に金永達の得意先まで奪うことになってしまったといっている。

慶南蔚山地域では李且順巫女と金月山男巫が主に巫業をしている。李巫女は伝統的世襲巫家で生まれ、三男一女を生んで、長女は占いをしており、三男は李巫女と一緒に巫業をしている。特に李巫女は慶南式の巫楽の特色を持っている。巫歌のオチョンボ(이척보)を上手に歌うことから釜山地方まで広く人気がある。李巫女の末っ子(男)鄭鍾権(18才)は金京南の三女である金愛心と結婚して、血縁的に金京南派と結びついている。李巫女は弟の李明九や三男とも巫儀を行なっている。

金月山夫婦は蔚山方魚津に住みながら蔚山を中心に巫業をしている。一九七〇年の夏に筆者は金夫婦を訪問して、巫歌一篇(天王クツ)を採録したことがあり、その後一九七二年に再調査しようとしたが金巫女が他界してしまい、調査が出来なかった。また蔚山には宋男巫が住んでいるが会ったことはない。

以上の他にも慶南金海郡大渚面徳斗里には崔陽沢がおり、東萊区大辺洞と日光面にも各各巫女が住んでおりそれぞれに巫業をしている。



〈地 図〉

慶北浦項市鶴山洞には金載出が住んでいる。彼は金京南の弟であって妻と共に迎日郡地方を中心に巫業をしている。清河面竜頭里には金子中男巫(三十三才)が住んでいる。迎日郡義昌面興海には金慶道翁がいる。彼は慶北盈徳郡南亭面長沙里の巫家出身である。彼の姉は金京南の兄の妻であったが死亡している。彼女は三人の息子を生んで、その三人の息子(金福竜・金竜業・金竜沢)は各々巫業をしている。

慶北盈徳郡盈徳面玉浦三洞では金一香(六十一才)が娘の朴春南(三十二才)と一緒に江

口地方を中心に巫業をしている。江口から少し北上すると寧海に至る。寧海には宋東淑(男)が住んでおり妻の金美香とともに巫業をしている。宋の前の妻である卞連浩は蔚珍郡竹辺で巫業をしている。寧海からさらに北上すると蔚珍郡平江面三粟に至る。そこには宋東淑の長女である宋明姫が、夫の金長吉と一緒に巫業をしている。また少し北上して同郡箕城面箕城里には釜山の金京南の長女と次女が住んでいる。長女の金映希は現在の夫である諸葛泰伍と巫業をしている。彼女は慶南日光面の男巫、宋敦沢と結婚したことがあるが、離婚して現在の夫と再婚したのである。現夫である諸葛氏は寧海に住んでいる宋東淑とは同腹異父の兄弟であり、巫業を協力している。また妻の金映希の父親である金京南とも協力しているのである。金映希は巫芸にすぐれ、人気者であることから両家からひっぱりだめでいる存在である。

蔚珍郡聖留窟部近には金海草の妻である金後花が別居している。

蔚珍郡竹辺には宋東淑の前の妻である卞連浩と妹が住んでいる。また釜山の金京南の三女である金愛心も一緒に住んでおり、巫業も一緒に行っている。卞は金京南の前の妻のいとこに当る。金愛心は蔚山の李且順巫女の息子である鄭鍾権(十八才)と結婚した。

三陟郡近徳面交柯里には李琴玉(女、五〇才)、申石南(女、四十八才)巫女が住んでいる。李巫女は金京南の兄である金好出の未亡人であり、最近まで金京南の巫業に協力してきたが、今では縁を切った状態になっている。そして近くに住んでいる申巫女の巫業に協力をしている。彼女らは共に金家の嫁であったという関係もあって、親族意識を持って協力し合っているのである。申巫女の長女、金順姫は妓生でありながらも、母親の巫業を助けるためにクックに参加することが多い。三陟郡遠徳面湖山里には朴奉道(六十四才)と妻(六十才)が共に巫業をしている。

江原道江陵市南項津洞には、故金好出の三男である金竜沢(二十九才)が妻の金英淑(二十九才)とともに巫業をしており、彼の叔父である金京南と協業している。彼は子供の時から父親から巫業を学び、巫業に秀れた巫である。江陵市立岩洞には申東海(四十一才)が妻、史花仙(四十三才)と巫業をしている。史は申の妾であり、本妻は三陟郡交柯里に住んで巫業をしている。

溟州郡注文津邑には故金好出の長男の金福竜が住んでいる。彼は警察官をはじめ、いろいろな職業を転々として、最近になって巫業を始め、巫業も未熟ながら修得するための努力をしている。東草には彼の弟の金竜業が作名所(運勢をみて名前をつける職業)をしながら巫業をしている。東草には金海草も住んでおり巫業をしている。

以上、大体のところを南から東海岸に沿って北上しながら巫人の分布をみた。この中に出てこない巫も存在すると思われるが血縁関係を持ちながら協力して盛業中の巫人のほとんどの名は挙げた。巫人たちは血縁関係で結ばれており、地域的には分散して住みながら必要に応じて巫業を協力している。これらの巫人の中で最も大規模な巫系は金京南を中心としたものである。

第2節 村とタンゴルの社会的関係

ここでは韓国南部地域の司祭巫であるタンゴルと村人との関係について考えてみたい。タンゴルは経済的には村に依存している。つまりタンゴルの主要な収入源は村の儀礼からである。また社会的には賤民層を形成しており、村人の下位にあり、村人と主従的關係にある。ここにハイアラキの構造が存在している。しかし宗

教的にはタンゴルは村祭りの儀礼の司祭者であり、村人はその信仰者である。したがってタンゴルと村の関係は経済的、社会的、宗教的と三つの側面を持つことに注目しなければならない。

まず経済的側面からみていこう。タンゴルは村の祭りで最も大規模な「別神祭」^{ベルシクツ}を司祭して、その報酬として代価をもらう。タンゴルは別神祭のみならず、多くの村人の呪術・宗教的儀礼を担当する。現在は主に村祭りと死霊祭が中心になっているが、昔は結婚式、葬式などの儀礼にもかかわったといわれている。タンゴルはカーストのように生得的に身分によって巫儀に従事することが義務であり、権利でもある。要は伝統的に職業が限定されているのである。¹⁾ともあれ、司祭的義務によって経済的報酬を受ける権利を持っている。ここに村との経済的な関係があり、村人は生産者であり、タンゴルはそれを消費する者であってタンゴルと村との間に貧富の差はなく単に生産者と消費者との関係にあるようである。こうしたことも社会的地位において前者が後者よりも優位に立つ要因になるのである。

次にタンゴルは村が安全かつ豊かになるように神事に従事しており、村からその報酬を得る。その村祭りがタンゴルによって成功的に司祭された場合には、村の安全とともに生産が高くなり、村祭りの規模も大きくなり、タンゴルの報酬も多くなる。従って村祭りの規模は村の豊かさ、安全性の象徴ともいえる。つまりタンゴルと村とはこのように実利的関係にあり、互酬的 (reciprocal) 関係にある。つまり村祭りは宗教的局面向外に、経済的なメカニズムも果していることがわかる。

ここで事例を一つ紹介しよう。江原道溟州郡沙川面沙川津里は東海 (日本海) 岸沿いにある五〇〇余戸の漁村である。三〜五トン級の漁船が一七〇余隻ある。漁獲量も多く、中でもワカメが特産物である。この村では儒教的村祭りとして「告清祭」^{コッチョウジエ}が毎年定期的 (二月と八月) に行なわれており、また隔年の四月には巫祭であ

る別神祭（村祭り）が行なわれている。一九六九年の費用は二三七、〇〇〇ウォンであったが、当時の日韓貨幣交換率は約一円が一・二ウォンであった。一九七一年の場合にはワカメが凶年であったため、少し減額して二十万ウォンであった。この祭費は「漁村契」という漁民全体の組合が祭りのために予め準備したものである。この祭費は現金として祭りを司祭するタンゴルに支払う基本金になるのである。しかし、この基本金以外にもタンゴルの儀礼の場面場面において、タンゴルの気分を促進させるために、チップのように払う「別費」もある。この村は都会と違って別費が少ないが、それでも五万ウォン程度は出すので、大体総計すると、現金で二十五万ウォン程度は村がタンゴルに支払うことになる。一九六二年に慶北盈徳郡老勿洞の村で行なった祭りの基本金は四十万ウォンと別費二十万ウォン、雑費も全部含めると九六七、四〇〇ウォンという巨額であった。⁽²⁾しかし老勿洞の村祭りは十年に一回の別神祭であり、沙川津里は隔年ごとに行なっているのでこれを十年間で計算すると一回二十五万ウォンだから五回で百二十五万ウォンとなり、老勿洞より多額になるのである。

また祭りを行なう期間には隣村からの見物客が多く、その祭りの期間によっては数日間泊る人も多い。その見物客たちはその村の知人宅に宿泊することになり、その村人は快くもてなす。そしてこの祭りという雰囲気の中で、人々は多大なる消費をすることになる。当日は村人全員漁業などの仕事を休み、全く経済的には消費一辺倒になる。ここで近代化の力点を経済上の所得増大に置いている経済学的観点からみると、この祭りは近代化に逆行する阻害的要素とみられ、「迷信打破」の対象にもなっているのである。政府から禁止政策が出されたり、その村の青年たちによる最近の「新しい村運動」とともに祭りをすることへの反対運動が起ったこともある。⁽³⁾それにもかかわらず、なぜこのような祭りが近代化の強力な圧力に対抗しながらも、存在しているのだろうか。何がこの地域の村祭りを存続させているのだろうか。また、なぜタンゴルに多く

の現金を支払ってしまうのか。その点に経済学的要因ではなく、社会人類学的に注目すべき社会的要因が問題となる¹⁾。

経済的には全くの浪費であるが、儀礼に対して村人はできる限り大規模な村祭りを望んでいる。なぜならば、その規模によって村の経済面、また秩序ある祭儀の運営によって村の組織性を表現したり、村の繁栄ぶりを表現できるからである。こうしてみると村祭りは経済的損失でありながら、ある意味においては村人同士の統合性が生まれ、そして統合性から組織化による協力、経済的意欲など間接的、迂回的ではあるが、その社会が望む理想的方向に発展していく原動力となっているのである。つまり、それによって経済的報酬をねらっているといえる。次に村における司祭巫であるタンゴルの社会的役割について考えてみたい。

伝統的村々には自分の村の儀礼を専門的に担当するタンゴルがあり、それを「堂主」と呼んでいる。その堂主は村で祭りが行なわれる時は当然、その村祭りを行なう儀礼グループのリーダーとなることが原則であり、現在もおおその原則が存続している。しかしタンゴルが自分の村にいないところもある。つまり堂主がいない村も多くあり、さらに仮りにいたとしても儀礼グループのリーダーとしての能力がない場合もあり、そのような場合には他の村のタンゴルにリーダーを依頼することもある。その場合、村人は自分の村に住んでいる堂主を通して、他の村のタンゴルと折衝しており、決して堂主を無視することはない。また他の村のタンゴルも祭りが行なわれる村に住んでいる堂主が祭りを行なう既得権を認めており、祭りを行なった場合、その儀礼のリーダーにならなくても、祭りを行なうことによって入る収入はリーダーと同等に分配されており、堂主の優越性が行使されているのである。例えば嶺東地方（東海岸地方の太白山脈の東側の地方）の代表的な別神祭である江陵端午祭にはその神堂を祀っている堂主がいるが、彼女は降神を受けたシャーマンであるので、伝統的な祭

りの儀礼を行なうことが出来ない。もちろんリーダーにもなれない。したがって江陵市では毎年特別にタンゴルと祭りの担当を契約している。堂主である巫女は祭りにおいてタンゴルの歌舞いは出来ないで、客から頼まれる個人的な神願いなどを担当しているが、祭りの収入の分配にも参加しており、堂主権が守られている。また場合によっては他の村のタンゴルがリーダーになり、その儀礼のグループに堂主がメンバーとして参加することも多い。

儀礼を行なうタンゴルのグループは村から委託されたタンゴルがリーダーになって作られる。この儀礼のグループは一時的に作られる集団であって永続的なものではない。ある儀礼を行なうために一時的に集まるグループは祭りの規模によって人数が定められており、大体は十名位になる。この儀礼グループにおけるリーダーは祭りを行なうことによって得る収入の分配の時に非常に優遇されている。故に自分がリーダーになろうと努力するのである。そのリーダーになるためにはその村の堂主であることが大事なことであるが、先にも触れたように必ずしもそうとばかりは言えない。というのは伝統社会において理想的には各々の村々に一人の堂主の存在が定められているべきであるが、実際にはその制度もなくなりつつある現状である。村によってはタンゴル家があたり、なかったりであり、またあったとしてもその村一つだけの儀礼のみではタンゴル家が経済的に生計が立たないことから、自分の村はもちろんのこと、他の村にも巫業圏を拡大しているのが常である。従ってタンゴル間で競争が起こったりもしているのである。

次に村が祭りを担当するリーダーを選ぶ場合にはほぼ四つの基準がある。第一は地縁性が考えられる。つまり、村に住んでいるタンゴルの存在を優先して考えることである。しかし、そのタンゴルが村人との人間関係が悪く、かつ評判が悪い場合は他のタンゴルに依頼することもある。また先にも触れたようにそのタンゴルに

リーダーシップがない場合にも他のタンゴルに依頼する。

第二は宗教的効果の要因である。つまり祭りを行なって結果的に豊漁だったり、村全体の安全が得られたりした場合に、リーダーは誰であるかを確認し、祭りの効果に対する評価をもってリーダーを選ぶわけである。しかしその効果を評価する基準は明確ではない。不幸にも海上で事故死があった場合に、その評価の方法が非常に恣意的であって、「祭りの効果がなかったらもっと多くの人々が死亡したかも知れない」と考えられたり、逆に老人の自然死に対して、「祭りの効果がない」と考えられたり、平和な状態が続くと「運が閉ざされた」と評価されたりする。大きな事故があった場合には、再びそのリーダーに依頼はしない。村人は他の理由で同じリーダーに担当させたくない場合にもこの「宗教的な効果がない」ということばをたてまえとして使っている。

第三は最も主要な要因である司祭する能力である。この要因は宗教的効果とも関連するものであり、タンゴルの司祭する技術によって宗教的効果があると信じられているからである。そのタンゴルの司祭する儀礼は専門的であり、非常に技芸性が高いものであり、またタンゴルだけの独占的な職業でもある。タンゴルの能力は伝統的に定められているプログラムにしたがって、忠実に司祭しながら村人を楽しませることにによって高く評価される。そのためには村人とタンゴル、あるいはタンゴル同士の調和的努力、すなわち良きチーム・ワークが必要となるわけである。

第四はタンゴルの村人の中での評判であり、それに加えてリーダーの積極的な活動性が重要である。したがってリーダーになるタンゴルは常に村々の祭日のリストを持っており、普断から村人との交際を保ち、特に村の指導者の人物との人間関係を良くするように努める。例えば村の総会があったりした場合には酒代を出し

たりするなど、村人との恒常的な人間関係を十分に維持することも大切なことである。このような人間関係は村内、村外問わず、儀礼グループのリーダーになるためには必要なことである。このような人間関係の中で村内のタンゴルが優先される有利な条件があるにもかかわらず、上記の四つの基準からはずれて村外のタンゴルに祭りのリーダー権が奪われた場合に、村内のタンゴルの失望は大きく、タンゴルと村、そしてタンゴル同士の間にも葛藤が起こる。したがって村では、できる限り村内のタンゴルの堂主をリーダーにしようとする。しかし、別神祭を行なう場合、内容や節次などと儀礼グループのリーダーの選定は村の「洞会」という総会で決定されるので、村内のタンゴルであっても絶対的、独占的ではなく、相対的競争関係にある。したがって祭りに関することが決定されるまでは村内に住むタンゴルは常に不安感を持っている。慶尚北道蔚珍郡箕城面箕城里村に筆者の主要なインフォーマントの金巫の長女が諸葛巫と結婚して居住している。彼女の夫である諸葛巫はその村の伝統的巫家の出身のタンゴルであり、地縁、学歴などの関係、さらに性格も社交的であり、老人に対しても礼儀が正しく模範的青年と評価されている。また彼の妻も村人から好意を持たれており社交上手である。さらに彼女の妹も同じこの村に住み込んでおり、従来この村の別神祭は彼が儀礼のリーダーとして努めてきた。しかし一九七二年の別神祭における必要事項を決定する時期になって、今年には彼には依頼しないといううわさが村中に広がった。というのはい一九七〇年に彼がリーダーとして祀った祭りの効果がよくなかったという評価があったからである。その年には不漁が続き、海での事故があり、さらに村内に病死者が出たりしたからである。そこで他のタンゴルに依頼するのが良いという意見も出ていたのである。それを知った彼は非常に不安になり、親密である元漁村契長に何回も相談に行ったりした。そして年長であり、村人の中で権威があり、村のことがらの決定に関する発言権の強い彼から、洞会の時彼に有利な発言をするという約束を得た。しかし、

新しい漁村契長は四十代の若さであり、彼とはあまり親密でもなかったことから、むずかしい状態にあった。村内には「他のタンゴルから一回リーダーとして祭ってもらおう」というわさが流れていた。彼の話によると一九七一年「日本テレビ(N.T.V.)」に出演した時、出演料として何百万ウォンももらったくせに(実際は十人で二十万ウォンだった。)村人には酒代などをあまり出さなかったといううわさなどもその理由の一つとなっている。彼は非常に困惑したがとにかく、洞会の決定だけを持つことにした。七月に入ってから村の会館である「箕城舎」という所で洞会が行なわれた。彼は慣例として酒代(濁酒二斗分)を出して、不安な心境で会場から去って町に出て、酒を飲んで夜遅く帰宅した。洞会の結果は結局、村内に住むタンゴルを無視することが出来ないということ、定期的に祭りが多い時であるから有名なタンゴルを迎えることはむずかしいという老人層の意見が優勢になって、彼が従来通り、祭りを担当する儀礼グループのリーダーとなって、十月十四日(旧曆九月九日)から二日間にわたって別神祭を行なった。祭りが終わってから彼は漁村契の主要役員や村の指導者の立場にある人々を招いて、お酒でもてなし、お互いの人間関係はよりスムーズになったのである。

村内に堂主のいない村では村人の選沢はより自由になる。そのような村ではたくさんのお金を準備し、有名なタンゴルに依頼する努力をする。祭りを行なう場合、洞会を開き、祭りのリーダーを決定した後、村の経済的能力を考えて祭りの規模を決めることになる。それからリーダーと相談し、日程、期間、その他を含めて契約を結ぶ。村とタンゴルとの契約における経済的要因は決定的ではなく、あくまでも調整と折衝の結果によるものである。つまりタンゴルは村から提示された金額で祭を執行するか否かではなく、その金額に合わせて祭りの規模つまり、祭次やタンゴルメンバーの数などを決める調整的性格を持つのである。村では祭費は安くそして効果的に行なうことを希望しており、タンゴルは出来るだけ、巨額の規模で行なうようにすすめ、両者

の間で調整されるのである。そしていろいろな両者で調整し、決定された時、儀礼のリーダーは酒代を出して口頭契約をする。一般的にはその他に文書などでの契約はないが、契約書を書く場合もある。村のリーダーたちはタンゴルのリーダーと約束をして、酒代をタンゴルのリーダーから受け取って村人と一緒に酒を飲むことによって村人にも承認されることになる。つまり酒によって社会的約束が絶対的なものになるのである。しかし最近になってからは契約書を取り交わすことも多い。例えば慶尚北道盈徳郡老勿洞の別神祭の一九七二年度の契約書は左記の如くである。

豊漁祭契約書

甲：盈徳面老勿洞代表豊漁祭委員長

乙：釜山市東萊区中一洞一〇七〇堂主金京南

- 一、金参拾貳万ウォンを元金として定めて後銭は甲の任意である。
- 一、巫堂五人(女)、花郎五人(男)、計十名は甲が請する時日に不参する時は元金により賠償すること。
- 一、甲がもし契約を履行出来ない場合に乙が賠償を請求しても異議はなし。
- 一、乙がもし男子五名女子五名を帯同しない場合は甲が如何なる要求をしてもては異議なし。
- 一、造花及び部分品(飾り、巫具)の全ては乙が責任を持つ。
- 一、甲は頭金として乙に一金十万ウォン整(也)を当日までに支払うこと。
- 一、もし国家の非常事態にて挙事が不可能な場合は此限にあらざ。

西紀一九七二年三月二日(旧曆二月十七日)

甲：祭り委員長 ㊦

乙：金京南 ㊦

以上のように村の代表者と祭りを司祭するタンゴルのリーダーの間で祭りの金額（元金）の支払い方法、タンゴルの人数、役割分担（造花など）不履行時の条件を記している。それから元金以外のチップのように支払う「後銭」という別の費用は村側の任意であり、タンゴルの能力と努力によって増減があり、タンゴルグループの役割を促進させる意味もある。また、タンゴルの小グループのユニットである家族、あるいは個人は、争って祭りの司祭を成功的に行なう努力をするようになる。

村はタンゴルのリーダーを定める時、祭費の総額、日数、祭りの節次、メンバーの人数、またリーダーになるうと競ったタンゴルの中から単に儀礼メンバーとして誰を参加させるか、（これは村人の好みによる。）さらにその条件なども決定する。契約金は先払いであるが、残金は祭りが完全に終わった時に支払うのが常である。祭りの形式や内容は村人や特に老人層の人々に評価されており、契約の条件が履行出来ない場合には巫儀の途中でも喧嘩になったりすることもある。タンゴルの宿泊や食事は村で準備するが、それについてタンゴル側から不満が出ることもある。巫儀に関しては村人から注目され、きびしい評価がある。保守的な老人層と、革新的青少年層、そしてその中間層とそれぞれ異なった反応をする。

ここで慶尚北道盈徳郡老勿洞の別神祭の時の例をあげてみよう。巫儀の節次の中で仮面劇の祭次があり、喜劇的な雰囲気や性交のまねを演じるところがある。その時、その祭場の中に数人の村の青年たちが入り込んで、祭りは一時的に中止になった。青年たちは最初からこの祭りに対して否定的であり、現在「新しい村運動（セマウル運動）」が急速に進行しつつあるなかに、迷信的な村祭りが残っていることを恥としていたところに性交的内容という風紀上よくない場面をみせられて、これ以上がまんが出来ないということであった。村の役員達、特に老人層の「祭官」が「これは昔からの伝統であり、村のために行なわれることである。こうするこ

とが豊作・農漁に良いのだ」という説明があり、観衆からは「続ける！」という声がかかり、青年たちはそれ以上反抗も出来なくなって、村祭りには続けられたのである。このように近代化の過程にある村は世代、年令による価値観の変差が存在し、祭りにも大きな影響をおよぼしている。

タンゴルはその村落社会によって存続し得る。昔から直接、間接的に政府政策である迷信打破の影響を受けていながらも村の要求によって存在することが出来る。しかし、その村々も経験的・合理的価値観に基づき、革新的に変化し、多くの村々で別神祭を中止しつつある。また、タンゴルによる巫儀は中止され、村人たちが祭日に簡単に供物を供えるという、極めて簡素化した祭りをする村も多くなってきた。

一方、タンゴル側から村に与えている影響もある。というのはタンゴルがほとんど消失しつつある現代に、この地域のみタンゴル集団が存続しているということは、タンゴル自から効果的な統制によって村との関係を維持しようと努めてきているし、巫儀の形式や内容なども発展させようと努め、さらに村の嗜好に適應しようとする努力をしてきたからである。

タンゴルは巫業を世襲しており、タンゴル家の伝統、あるいは個人の創作的能力によって巫儀の内容や形式を発展させていく。しかし、タンゴル集団はある面で伝統的職業集団であるが故に、伝統を離れて独自の変化や創作は許されないのである。したがってタンゴルによる巫儀は村人の要求によって少しずつ変化したり発展したりするのであって、決してタンゴルの独創的なものではないのである。ここに村人とタンゴルとの相互関係がある。次に村とタンゴルを結ぶものは何かというと「神」の存在であり、神事として結ばれていることを知ることが出来る。つまり、村人は信仰者であり、祭費を出す資本の源となる。一方タンゴルは信仰の司祭者であり、経済的利益を追求する従事者であるといえる。すなわちここに経済的ルールと信仰のルールが作用し

ているのである。タンゴル社会は村人より社会的地位が低いということはもちろん歴史的要因、つまり、外来宗教が輸入されて以来、土着信仰、民間信仰が「迷信」として賤視された歴史的・文化的要因も大きいと思われるが、先に述べたように経済的な要因も無視できないと思われる。富豪が農奴を賤視するのと同じように村人がタンゴルを賤視する傾向にある。タンゴルと村のステータスの関連性は経済的・宗教的要因の間で逆比例する。つまりタンゴルは社会的、経済的には低い地位にあるが宗教的面では地位が高くなり、村人はその逆で社会的・経済的面ではタンゴルより地位が高いが宗教的面では低いのである。つまり宗教的要因と経済的要因は対応、均衡しているといえる。ここで神事を中心にして考えてみると神への儀礼を通して村が統合されており具体的に宗教的裁可(religious sanctions)のルールを提示しており、経済的消費の義務を要求している。⁽⁶⁾

タンゴルは先に触れたように自分の住む村のみならず、他の村祭りをも主催することが多い。日常生活では自分が住んでいる村の堂主である場合には村人としての義務を果しながらも村人によって区別、差別される。しかし儀礼を行なう場合には村人の代表として神を祭ることになる。故に祭りの効果に対しては第一の責任者となるのである。第二の責任者はそのタンゴルグループを選んだ村人のリーダーになる。この第一の責任者であるタンゴルは職業的司祭者であり、現実利益主義的特性が顕著であり、村の信仰、あるいは彼等が司祭する巫儀に対してさえも信仰性は稀薄であることが常である。しかし表面的には自分が行なっている巫俗信仰を強く信じているように主張する。そして儀礼の効果があつた事例を挙げて説明することが多いのである。だが実際は村人に比べてタンゴルの方が巫俗に対する信仰性は薄いといえる。しかし彼らは全く信仰性がないとは言えない。彼らも人間として何らかの信仰は持っているが、自分たちが生計をたてるための巫俗に対する信仰は決して高くないことは事実である。村人たちは村全体の豊年を神に祈るといふ信仰をタンゴルという司祭者を

通して祀っており、信仰的、経済的義務を果している。神とタンゴルと村人の関係をみると、村人は村人の中から選ばれた祭官を通して神との関係を作るが、別神祭という祝祭の時には祭官の役割にタンゴルが加わってゐる。タンゴルが加わることによってこの祭りはずっと祝祭的になる。

別神祭と対応しながら村祭りの二重構造になっている洞祭においては祭官が（村人）最高の司祭者であるが別神祭においてはタンゴルが祭りのイニシヤティブを持っており、祭官はタンゴルの指示に従う形をとっている。しかし神と祭官は垂直的關係にあり、祭官は村人の代表者として村の利益と神との直接的關係にあり、タンゴルはその關係を促進する役割であつて、場合によっては神側、村人側と仲介的役割を果している。

別神祭を始める時にタンゴルは降神させるが、その時祭官は神竿を持っており、タンゴルは樂器を打ち鳴らし神を降ろすことを「祝言」祝詞のようなこと）する。タンゴルは祭りの専門家であり、村人とは違ふ人であり、村人が代つてタンゴルの役割は出来ないという觀念がある。タンゴルは一般の村人とは違ふというところは社会的地位とのかかわりもある。要するに祭官とタンゴルは相補的關係にあつて、役割を分化することもある。この祭官は Nuer において priest がリネージとかかわつてゐることは異なつており、Tikopia の chief のように政治的・経済的權威を持つてゐる点とも異なつてゐる。つまり Nuer では priest とリネージが強く密着しており、祭官は血縁性よりは地縁性が強い。Tikopia では宗教的司祭權によつて政治的、経済的權力を得ることが出来る。しかし、韓国の祭官の場合には政治的、経済的權力を得ることが宗教的司祭權を得るような傾向にある。これは韓国一般社会においても言えることであり、例えば、有名な大学教授、国会議員などの人物が最も多く結婚式の主礼者（結婚礼式の司祭役）になるのである。牧師、僧など、宗教的聖職者による結婚式の主礼はあまり普遍的ではない。これは社会的、経済的、政治的力のある人が宗教權を得る社会

的構造を表わしていると考えられる。

村のレベルでは「淨なる人」という宗教的意味で祭官を選んでいるが、年上(seniority)や社会的地位が重視されている。したがってしばしば行政機関長が祭官になっている。韓国儒教の代表的な祭礼である、「成均館釈尊祭」の祭官は常に文部大臣がやっていることと似ている。このようなことは中国からの影響と思われる。中国では祭礼は政治的、知的、権力の所有者によって独占されており、儀礼は宗教的司祭者によって行なわれることなく、政治的権力者によって組織的に運営されている。したがって官吏が宗教的司祭者より宗教的に優先されているのである。しかし、古代中国においてはそうではなかったらしい。古代中国の祭天思想の展開でみられるように、宗教的司祭の「史」と政治的権力者である「君主」との間に祭祀権の問題があつて結局、祭祀共同体を君主が専制化して高祖の代に文字通り祭政一致の体制になつたのである。従つて政治的権力者によつて宗教的司祭権が専制化されたことが歴史的事実である。それは専門的司祭から、政治的権力へ移つたという一元的發展説よりは二元的存在、すなわち司祭者のタンゴルと祭官のような二元的祭祀類型が君主によつて祭祀共同体として統一されたのではないだろうか。

韓国において村のレベルで祭官になるための重要な条件は「清らかな人」であるが、この宗教的意味の平等原理に従つて、祭官を選出したり、輪番制で決めたりしている。場合によつては政治的、経済的力が作用することもあるが、根本的には祭官を中心として祭祀共同体を形成しているのである。そこにタンゴルが促進的、媒介的に作用しているのである。この場合、祭官は村の「人」として宗教的代表者である同質的あ人であるが、タンゴルは人と神との間にて機能をする人であり、村人とは異質的な人である。この祭官を中心とした「洞祭」の祭祀共同体は韓国の全体的村落にも言えることである。

第3節 タンゴルの隠語

1、序論

隠語を指す術語として Slang, Jargon, Cant, Argot などがあり、それぞれ定義されているが、ここではその定義については避けて置く。ただ特定の社会集団において秘密にすることを目的として使用されている隠しことばである、特殊語であることの意味として使いたい。その特殊語には女性語や児童語などのように秘密を要しないことばもあるが⁽¹⁰⁾隠語は秘密が生命であり、何よりも重要な前提になっている。また隠語はある特定の社会集団の性格によって何のために、かつ何を秘密にするかは多様であるが、隠語であれば秘密を守るということは一致している。この隠語は犯罪人、窃盗人、山人、蓼採取人、盲人、賭博者、売春婦(外軍相手)、軍人、学生、漁夫、海女、鋏夫、芸者、巫人など多くの社会集団内で使われていることはよく知られている。そしてそれぞれの隠語について語学者が注目してきた。小倉進平が山人蓼採取業者の隠語を収集して以来李崇寧、李吉鹿などの学者によって資料収集とその比較が行なわれた。⁽¹¹⁾その他に金敏洙の乞人語研究、⁽¹²⁾張泰鎮の犯罪人隠語、⁽¹³⁾姜信沈の軍人語研究、⁽¹⁴⁾金永泰の大学生隠語の研究などがある。妓生の隠語については李種奭氏の報告がある。⁽¹⁵⁾巫堂の隠語については趙成が文化人類学会四十二次月例会で口頭発表をしている。⁽¹⁶⁾それ以来報告書や研究書は全く無に等しい。筆者は一九七〇年～一九七二年に巫堂の隠語を調査してすでに発表したが、⁽¹⁵⁾ここではその資料の分析を試みたい。

タンゴル社会には彼らの秘密語である特殊語があることは、すでに学会などで周知のことであるが、その内容の紹介や研究は全くないといっても過言ではない。故にここでこの地域のタンゴルの特殊語を紹介しながら考察を加えてみたい。

はじめにタンゴル社会の特殊語である隠語を中心にして、タンゴル社会の特殊性を考えていきたい。この隠語は韓国南部地方のタンゴル社会に存在しているがそれは地域性ではなく、階層性が強いことから方言とは明確に区別されている。¹⁶⁾ またその集団の特殊性を表わしていることから言語社会学的(sociolinguistic)にも重要性があるといえる。²⁰⁾

一般にフィールド・ワーク(field work)をする場合、最も主要なことはその社会のメンバーたちとのコミュニケーションの手段であることばを知ることである。もちろんタンゴルの場合一般の韓国語を話しており、調査者を含む一般人とのコミュニケーションには不自由はない。しかしながら彼らの生活、儀礼、巫儀の技術などに深く入り込んで理解しようとするならば、彼らが持つ一般社会とは違うことばである隠語を知らなければならぬ。また一般社会と異なる彼らの社会に入り込むことによって知的、感情的に仲間意識を持ちスムーズに調査することが出来る。また、このようなフィールド・ワークの手段としてのみならずそのことばから、その社会の特性を分析する上でも社会人類学的解釈に示唆を与えるのではないかと考えられる。

この隠語は調査する者にとって習得する必要性があるが、隠語の生命は秘密性にあり、それが一般化された場合にはもうその社会には存在にくくなる。故に一般人には知らせないようにしており、フィールド・ワーカーにさえも最後まで知らせずに終ることもある。この点は人類学者が、未開社会に入る前提条件として習う言語とは全く異なっている。またその隠語というのは語彙が中心になっており、独立した言語としての文法や

syntax (構文) がない。⁽²¹⁾ 故に理論化して人類学的に貢献しようとすることはむずかしい。

タンゴルの隠語はタンゴルと妓生(芸者)社会にのみ通じる。⁽²²⁾ それは妓生社会にはタンゴル出身者が多く入っているという伝統からである。また昔、妓生とタンゴルは同じ八賤(李朝時代の八つの賤民・奴婢、僧侶、白丁、巫女、広大、喪興軍、妓生、工匠)であったということもその理由のひとつとなろう。

タンゴルの隠語は拘摸の集団にも時には通じることがあるが一般的にはタンゴルと拘摸の集団の間では通じないといわれている。しかし筆者のインフォーマントの話しによるとリーダーの金はグループのメンバーと一緒に村祭りをすませてバスで帰る途中、彼の兄がお金をすられてしまった。その時、金は誰がすったのかわかってその人に静かに近づいて「同じ仲間なのに困るではないか」と隠語で話した。すると彼は同じように隠語で「後について来い」と返事をし、二人でバスを降りて、近くの便所に入ってその金を受けとったそうである。

金自身は拘摸の集団が隠語を知っているはずだとはきいていたが、実際に使ってみたのはその時が初めてであり、通じることもあるのだとわかったのもその時がはじめてであったという。インフォーマントの話によると拘摸はタンゴルの隠語を借用しているのかも知れないがタンゴルと拘摸の隠語は違っているし、その隠語を使う者も極めて少なく、彼らは仲間意識も持っておらず、タンゴルとは全く別のグループであることをつけておきたい。

タンゴルの隠語は地域的には全羅道、慶尚道、江原道のタンゴル社会に通じており、済州道の「神房」が隠語を持っているか否かは報告されていないが、筆者が出合った神房には半島のタンゴルの隠語は全然通じなかった。つまりこのタンゴルの隠語は全羅、忠清、慶尚、江原地域のタンゴル社会における特殊なことばなの

である。

タンゴル社会の隠語はその集団のメンバーだけが使うことばであり、一般人に知られることを最も禁じている。仮りにメンバーの中に一般人に隠語を教えたりするような者がいると、それは最も重い罰としてグループから激しい非難を受けることになる。故に子供の時から隠語を一般人に知らせないように厳しく躾けられるのである。このように隠語は一般人に知られないように注意が払われているのである。

2. 隠語の構成と分析

その隠語の構成をみると(一)、一般語からの転用、あるいは転置されたことば、(二)、一般語にはないことば、(三)一般語と一般語にはないことばの組み合わせたものと三つに分類できる。(一)の例としては 단치斗 [manjida] は一般語の意味の「さわる(触)」(만치斗)から転用して「食べる」の意味で使用されており斗 [sikda] は一般語の「ちめる」(식斗)から転用して「死亡する」の意味で使用されている。また「よび」という意味의 조다 [joda] の一般語を転用して 다즈 [rajo] と使うことも多い。(二)の例としては一般語には全く該当しない例えは父母を一般語では 부모 [puno] と呼ぶが隠語で 어실부 [eoseolgu] といい、青年の男、あるいは新郎を一般語では 사내 [sanae]、사나 [sanaji] といふのに対して隠語では 배두리 [teduri] といふ(三)の例は彼らが最も一般に使う使い方である。つまり隠語を一般語の単語の中に入れて複合的に使うことである。このように三つの造られたことばにさらに複合語、派生語、転置などによって語彙が増えている。

また彼らは隠語が一般社会に知られないようにするために三つの方法を用いている。第一は一般語と混ぜて使うことによって一般人に特殊なことばを話していることを気づかせないようにすることである。特に歌の中

に入れて聴きとりにくくして使うことが多い。第二は頻繁に使う単語の場合には数個の同義語を使ったり、転置したりして一般人の耳に慣れないようにすることである。第三は一般人に知られた単語は使わず、新しい単語を作って使用することである。

次に隠語の使い方を数学的順列によってみると三つに分類できる。(一) 隠語のみの順列、つまり隠語が一つ、あるいは二つ、三つと隠語だけのものを意味する。例えば隠語を「S」と表記し、一般語を「G」と表記して表示してみると(S, S+S, S+SS, … n)となる。(二)に隠語と一般語の順列、つまり隠語プラス隠語プラス一般語の順列や隠語プラス一般語プラス一般語、あるいは一般語プラス隠語プラス一般語の順列などである。これを表示すると(G+S, G+G+S, G+SS+S, S+G+G… n)となる。

ここで隠語は E・トオンキン (E. Tonkin) が研究したアフリカのピジン (pidgin) 語のように限定性 (limitation) と新造性 (invented, change, innovation) があることに注目したいと思う。⁽²⁸⁾ つまり隠語も語彙が極少数であり文法的に独立した構造は持っていないし、内集団的な限定性があり、一般に知られてしまったことは生命を失なってしまう、また新しく造らなければならないところに新造性があり、きわめて不安定なことばであるともいえるからである。それは英国における上・中流階層のエリートやインドの上流階層などのように他の低い階層からまねされたことばは捨てて、新たに新語を造り出すことによって自分の階層を守り、一般の階層と区別しようとするのと同様の傾向がある。⁽²⁹⁾ この場合、英国などのようにエリート社会では彼らの特殊語を使うことによって、自分たちの階層の高さを主張しているが、タンゴール社会においては隠語を使うことによって逆に自分たちの階層をかくす、つまり相反的に使われているという違いがある。タンゴールの

場合は下流、賤民であることが前者とは対照的であり、さらに前者の場合には社会的地位の要因が大きく作用しているが、タンゴルの場合は隠語を使ったからといって地位をより高くも低くもするということ考えはなく、一性やグループの結束性 (Solidarity) などの要因が重要視されていると考えられる。

タンゴルの隠語は一般社会の中で位置づけられたことばではない。また一般人がまねて使うことばでもない。しかしタンゴル社会のメンバーが一般社会から自分たちの低い階層を隠そうとして隠語を使うという側面はある。このようにメンバーの中に生きていることばには生命があり、そう簡単には死滅するものではない。また新しく造ったことばがメンバーの間で活性化するためにはある程度の時間や努力が必要である。そのことばの死亡率／出生率によって相対的増減があり、そこにことばの生と死の運命がかかってくるのである。

筆者が一九七一年に採集した二百余りの隠語の語彙に関しては歴史的文献資料がなく、時代差の比較考察は出来ない。故にその変化は不明であるがタンゴル集団の解体、破壊などによってなくなったりしており、その集団とともに隠語もなくなりつつある。実際に全羅道地域ではタンゴル組織がほとんどなくなり、それに伴って隠語も死語になりゆく傾向にある。

筆者が採集した言葉は現在のその集団の隠語の全部とはいえないことは言うまでもないことであり、さらに新造語が造られたり、死語になったりして変化しているであろう。しかし、現時点においては最多のものであり、これを通してタンゴルの隠語のアウトラインは理解できると思う。そのタンゴルのことばを大ざっぱに分類してみると身体部位に関する語が二十七語、服飾七語、飲食十七、住居二、人称四十九、巫業三十七、賞罰十、計算十三、感情十、性、賭博六、その他八、総計百八十四単語である。ここで考えられることは先にも触れたように語彙が極めて少ないことである。もちろん単語の組み合わせなどでいろいろ広く活用されても、こ

の数ではコミニケーションが充分可能でないことはわかる。その中で動詞、形容詞などの述語が非常に少なく主語や目的語になる名詞が多い。つまりこれらのことばは一般人に隠したい最低の語彙なのであろう。これらのことばをみると身体語、人称語、そして巫業に関するものが多いが、身体語は言語の基本的語彙であることと一致している。また身体語から服飾語に派生することもある。例えば手を意味する 시렁。[sireng] は手袋指輪、時計なども意味しており、足の意味である 디딤 [didim] は靴下、靴なども意味するのである。また人称語が多いのは一般語の人称を使うことによって、一般人の気を引くようなことを避けようとしたのである。計算に関することばも巫業と関係がありその点からみると巫業に関する語彙が最も多くなる。それは巫業に関することばは一般社会より一層専門化、分化したことばであり、巫業を行っていない時に彼らの身分を表現しないように、つまり身分を隠すためにも必要であるからである。

次になぜ彼らは一般人が知らない隠語を持っているのかについて考えてみたい。第一はグループの一体性、あるいは集団継続性のためである。フィッシュマン (Fishman) の分析によれば上流層の言語は power (権威など) の関係が特徴的であるのに反して、下流層の言語はソリダリテイが特徴であると述べているが、²⁶⁾ 下層社会であるタンゴル社会においてもやはりソリダリテイが特徴であると考えられる。このタンゴルのメンバーは必ずしも一般人と一緒にいる時に隠語を使うとは限らない。一般人がいない時でもメンバーたちが集まって遊んだり、会話をしたりする時にも使うのである。彼らは一般人을 비개비 [bigabi], 모자 [mozal] といふ、グループのメンバー을 호社 [donggwan] と呼んで区別している。そのタンカンたは隠語의 屯 [yeon] を使って自分たちの同類意識を高めている。一般語では言ひにくい卑語 (base language) を使ったの冗談や喧嘩にも 屯 [yeon] を使っている。第二は巫業上の機能語としての役割りである。一般人を相手にして巫業をす

る時、グループ・メンバー間で効率的な運営のために隠語が使われている。男のタンゴルである儀礼リーダーは伴奏をしながら、歌や「辞説」(語り)などを立って行なう巫女とのコミュニケーションに隠語を使い、能率的に調節を図るのである。例えば巫儀の途中、観衆の中で金持ちの姿がみえた時は伴奏者のリーダーは「彼がいるからその人の気に込めるような巫儀をして、たくさんお金を出させるようにしなさい」とか「そこで涙を流して悲しい場面を作りなさい」などと教えながら進行を図る。その時リーダーは歌詞の中に隠語を入れて指示するのである。第三はタンゴルの社会的地位の低さを隠そうとすることである。古代社会においてはタンゴルなど、信仰に従事する者のステータスは高かったということに関する信憑性のある資料はないが、一般的にはそのように考えられている傾向がある。しかし現在の社会構造では社会的地位が低いことは確かである。それは一般人から結婚を忌避されたり、そのグループ・メンバーが社会的地位に関する劣等感を持っているなどで充分に感じられる。その低い社会的地位を隠すために彼の頭在的要素である巫業に関することを一般人の前では話さないようにして、軽蔑されることを避けようとするわけである。しかし時には自分の身分をみせる時もある。筆者がタンゴル・メンバーと一緒に車で遠くへ旅に出た時のことである。ある二人の若い女のタンゴル・メンバーのそばに座った若い男達が彼女たちにひやかし半分に話しかけた。その時彼女たちの夫は席を少し離れて、他の男子のタンゴル・メンバーと酒を飲んでいたのである。突然、彼女は二本の指を口にくわえて「ジューター」と口笛を吹いたのである。お客がおどろいたのはもちろんであるが、ひやかしていた男達は飛び上がらなばかりのおどろきようであった。そっと逃げ出そうとしている時、この口笛をきいて集まってきた男子メンバー達の姿をみてギャング団と考えたのか、二人は何も言えずあわてふためいて逃げ出して行ったのである。このように緊急の時は賤民という身分を表わすと一般人はびっくりして相手にしないことから、わざわざ

身分を見せることもあるが、平素は身分を隠している。そして隠語はその身分を隠すのに大きな役割を果しているのである。

3、妓生隠語との比較

ここでタンゴル社会の隠語と妓生社会の隠語を比較してみたい。まずここに秋葉隆の文献を引用してみるとそこでかかる伝統的婚姻を嫌ふ巫家の女子の中に妓生への転出の可なりに多いことが注目値する。例えば昭和七年十月、全羅南道光州券番で調べた結果によると所属の妓生二十一名中、巫家出身の者が六名あり、全羅北道南券番では所属妓生十名のうち巫家出身者が四名あって、木浦券番で聞いた所によれば、昔の妓生は使令の家から出た、が今日では原則として巫家から出るといふことであつた。かくの如く今日巫家出身の妓生及びこれに類する花柳の女性の多いことは、前述の如く巫家の子女が伝統の婚姻と職業とを嫌ふことさればとて常人との結婚は極めて困難であるといふ事情に原因することが多いのであるが、巫女も妓生も歌舞の女性である点に於ては甚だ類似せる存在であつて、而も妓生は如何なる幸運が彼女の玉の輿を用意しているかも知れぬと云ふ望があり、巫家の女子が他に転出する姿として、第一に選ばれるものが妓生であることは寧ろ自然の推移と見ることが出来よう。²⁰

上記の文献から巫家と妓生の關係が非常に近いことがわかる。そこで隠語を通してこの二つの社会關係を考へていきたい。ここで妓生隠語に関しては故朴憲鳳の資料を基にして報告した李種爽の「妓生房隠語」を使用した。タンゴル隠語と妓生隠語が一致しているのは次の如くである。() は数。

- (1) 姓氏に関するもの (2)
- (2) 食物に関するもの (5)

- (3) 人倫、社会階層に関するもの (11)
- (4) 身体に関するもの (9)
- (5) 衣類に関するもの (1)
- (6) 動物に関するもの (3)
- (7) 建物に関するもの (3)
- (8) 用言に関するもの (5)

以上の三十九語は完全にタンゴル社会の隠語と妓生社会の隠語が通じる。ここに引用した資料は別々の調査者によって、異なった基準で調査されたものであるが故に共通した項目が少ないようであるが、実際に同じ調査者が同じ項目をもって調査した場合にはもっと多くの共通した隠語があると考えられる。ここにあげたうちで調査した共通項目八十四語中三十九語が共通しており、パーセンテージで言うと四十六%にあたり、半分近くは相通じるといふ結果になる。これらと比較して乞食隠語とは七語、犯罪人隠語とは三語、学生や山人蔘採取人隠語とは各々一語ずつしか通じない。こうしてみるとタンゴル隠語と一番近いのは妓生隠語であり、次に乞食、犯罪人、学生と山人蔘採取人の隠語であることがわかる。つまりタンゴル隠語は妓生隠語とは通じても他の集団とは不通であると言える。

4、結論

1)、隠語は秘密を目的にしており、その秘密を守るためにはきびしい規則を持っており、すでにそのことが一般に知られた時は新しいことばに変えるなど言語的努力をしていることがわかる。秘密の内容になるもの

は彼らが宗教的儀礼を職業としていながらも実際は信仰的宗教的目的としてはおらず、むしろ社会的、職業的であることがわかる。つまり、彼らは社会的下層階級に在りし、身分を隠そうとするものである。言いかえるならば、一般人に対して秘密を守るための特殊の言語である。

2) タンゴルの隠語と一番近い集団の隠語は妓生隠語である。それはその二つの集団は伝統的に密接な関係にあったということの意味するものである。逆に言うところ、隠語が相通じるはその相通じる集団に相互的、歴史的に関係があったのではないとも言えることである。

3) タンゴル隠語は地理的距離と関係して作られたことばであるというよりは社会的距離を中心として形成されたものである。つまり社会的職業的なるものを意味するのである。タンゴルは社会の最下層の人である。しかし最下層の人としても乞食や屠殺人とは通じるものではなく、タンゴルという職業集団に限って通じているのである。この点においてタンゴルの隠語は一種の機能を持っていることがわかる。主にここに引用した妓生隠語は全羅道地方が中心になっていると思われるが、タンゴル隠語と通じることからもわかるように地理的なことが問題になっていない。筆者が調査した隠語が方言圏を脱して通じるというだけでも地理的条件は問題にならないということがわかる。この点は隠語が方言と対照的になっていることを意味している。

4) タンゴル隠語は主に体言を中心として構成されており、用言や文法などは少ない。したがって言語としては非常に不完全なごく少数の語彙を中心として出来た特殊語である。これは文法的機能が弱いということになるが、実は一般語の文法を使用しており、一般語の文法のそのままの一部にすぎない。語彙としてもだいたい一般語に依存しており一般語の変種にすぎないし、文法的な特徴にしても、一般語の文法の特徴をそのまま持っている。そして隠語もまたある規則があつてその規則に従つて構成されたものであり、無秩序なものではない。

5) タンゴル隠語は信仰的に禁忌として使われることではない。タンゴルたちは神を支えにしてクツをしながら生きていくものであり、巫俗信仰を信じているというよりは仏教や他の民間信仰を持っているのである。したがって隠語は神を禁忌して使うものではなく、クツのような儀礼を職業としてだけ考えて使う傾向が強い。つまり職業的機能のための隠語になるわけである。この点は人蔘採取人たちの隠語とは種類が違ったものであるといえる。

6) 本稿においてはとり上げなかったが、彼らが隠語を話す現場をみると、自分たちだけいる時も隠語を使っている。もちろん無意識的に他人(一般人)に知らせたくないという心理作用があると思われるが、実際は他人(一般人)を意識しなくてもいい場所においてさえも隠語を使用する場合が少なくない。それはだいたいは一般人の皮肉や悪口や冗談の時などで、彼らは感情的に一体感を持っており、秘密を守るだけのみならず、集団内の一体感をかたく守るという機能もあるといえる。筆者が隠語を知ってから彼らから一体感を得て、より多くの資料が得られたし、より感情的問題までも深く調査することが出来たということをつけ加えたい。ここでは一部の地方の隠語を対象として若干の考察をしたものに過ぎない。今後他の集団の隠語が調査されてより深く比較研究が成されることを心から希望している。

第4節 タンゴル社会の一体性

先に隠語が一体性に関するものとして触れたように、タンゴル社会をカバーするものとして隠語が挙げられる。それは身分とともに世襲的に伝承されるタンゴル社会の独占的なものであり、メンバーシップの象徴

でもある。女のタンゴルが一般人の妾になった場合も夫たる人が完全にタンゴルにならない限り、決して隠語は教えないように厳しく言われている。例えば李琴玉の現在の夫も隠語は知らない。また筆者に説得されにくいつかの隠語を教えてくださいましたインフォーマントはしばしばタンゴルの仲間から非難された。この節ではワーキング・グループを分析してわかったことと、本論文の全体的なテーマである出自と結婚に基づいたワーキング・グループとしてのネットワークが一体性の基礎になっていることに触れていきたい。

先にタンゴルの儀礼グループはアクション・セットであり、永遠のグループではないことを述べたが、一般人に対してはグループ意識があり、そこに一体性を感じているようである。中には *faction* または *kin-faction* があっても一般社会に対しては一体性を持つグループ意識を持っていることは事実である。ワーキング・グループによってはアクション・セットのグループ意識よりは、タンゴルとしてのグループ意識が高められるものである。この儀礼グループは単に個々に参加して、自分の目的のために個人的プレイをするのではなく、一つのことと統一された集団で行なうものであり、アクション・セットとしての *groupity* もあり、タンゴルとしての一体性も高まるのである。特に儀礼の時などに同宿しながら行なうので、タンゴル同士のコミュニケーションーションもあり、より一体性を感じる機会となる。その時に一緒に酒を飲みながら歌ったり、踊ったり、冗談を言いあったり、巫儀の芸能の練習をしたりするのである。村祭りが多い時期にはタンゴルたちは家に帰ることなく、長い間流浪の旅に出ることになる。昔は今よりは、もっと村祭りが盛んであったので数ヶ月にわたって村祭りをしながら旅の生活を続けたという。その頃はいろいろな儀礼グループに参加し、より多くのタンゴルたちと交わり、老若男女の別なく自由な交際があった。彼らの娯楽のレパトリーの中でも歌、踊り、花札、ツイストなどが好んで行なわれたようである。遊びの時などは老若男女の別は全くないが、親族での地位

の高い人の前では若者は決して煙草を吸ったりしなかった。

彼等の冗談に関してはラドクリフブラウン(Radcliffe-Brown)などが研究した joking relationship の原理を探すことは出来ないが、タンゴル社会における冗談はタンゴルたちの一体性を高めることになり、かつ親族の hierarchy の関係を弱め、ワーキング・グループとして調和されるような潤滑油的機能を持っていると思われる。一般的に韓国人は冗談をいい合う相手は非常に限られた友人に限定しており、親族関係においては joking relationships は持っていない。また親族の間では同世代、同年輩の間でも冗談はいい合わない社会である。特に婚家間の両親族相互の間である「査頓^{サドン}之間」では avoidance relationships の存在があり、出来る限り敬遠して両方の親族は直接的関係はしない。贈物などをする場合も息子、娘を通して行ない、仮りに直接的な関係をする場合はお互いに非常に敬虔、慎重な緊張感が存在しており「査頓家と便所は遠ければ遠いほど良い」という諺もある。これはアンタマン島とも一致していることであるようである。

タンゴル社会の間では冗談は常に聞けるといっていいほど実が多い。この社会でも査頓の間の冗談はあまり多くないが、一般社会とは比べものにならないほど多い。そしてその冗談は年令と行列の原理によるのである。つまり年上の者、あるいは上列者(目上の人)から冗談を言われた場合に年下や下列者(目下の人)は笑って反応、返事だけをしており反撃的に冗談を返すことはしない。同年、同世代の間では男女を区別せず冗談をいい合う。インフォーマントの金は自分の二人の末娘に巫歌を教えながら、歌詞の中に猥褻的な冗談を入れて笑わせたりするが、他人がおらず家族の間ではあまり冗談は言わない。要はタンゴル社会における冗談は親族関係のルールと異なっている。ワーキング・グループにおいては親族関係の上下意識や敬遠関係にあるモラル的緊張感、不調和感を解消してグループの solidarity を持ち、調和を成し、巫業の成功をねらう上で

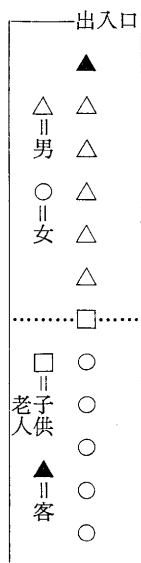
大きな機能を成していると思われる。

タンゴル社会では贈物のやりとりはあまりしない。しかし近い親族の間では行なわれている。それはほとんど親族関係で「行列」(世代順)が低い方から高い方に贈られる傾向にある。贈物は主に老人や男子のために準備するのが常であるが、地位が高い方から低い方へ贈る場合は子供を中心にした簡単な菓子などが主である。原則的にはあくまでも低い方から高い方へと一方的である。もし実家つまり近い親族の中で行列が高い親族が経済的に困っている場合はその近い親族は協力しあう。例えばインフォーマントの金は賭博麻雀が好きで四百万ウォンくらいの借金が出来、引越しなければならぬはめになった。その時に長女や次女は数十万ウォンずつ出して協力した。もしこんな時に経済的協力が得られない場合に親族は間接的に不満をいう。一般に分家した子供が実家に一方的に贈物をしたり、経済的に支援をしたりすることは道徳的な「孝」の行為であり、子供の義務でもある。しかしタンゴル社会においては親子関係でも、一つのワーキング・グループなので、親が巫業の世界での勢力が強く、かつリーダーになる機会が多いと、子供をその儀礼グループに入れて経済的支援を与える。従って親が儀礼グループを構成する場合には子供を優先することが常であるが、子供がリーダーになって親を優先するという可能性はほとんどないといっても過言ではない。しかし、儀礼参加の機会を得た子供が、その経済的収入で親を支援する、あるいは親に対して感謝する。これは互酬性(Reciprocity)の原理が作用しているものと思われる。

タンゴルたちが儀礼に参加して同宿する場合は、普通、大きな一つの部屋で一緒に寝る。大きい部屋がない場合には男、女分かれて寝る。もっと小さい部屋の場合は夫婦、家族単位になる。原則としては男女別に寝るが、全員で一つの部屋に寝る場合には老人夫婦、あるいは子供を中央に寝かせ、赤坊は母親のそば、他のメン

バーは老夫婦を中心に男と女に分かれる形になる。またその順序は年数の多いものから順応若者が一番外側に

△寝る位置▽



なり、客は異性と一番遠い位置に寝ることになる。これは性関係を注意しての配置であり、特に客は未婚の女性から一番遠い所に配置されるのである。フトンに入ってからとは話すことが出来るが、全体での話はできない。それぞれ男同士、女同士で話しており、そのことはのほとんどは隠語である。

以上のように彼らは昼、夜ともに一緒にいることが多く、そのつど親密性を高めていく。例えば造花の準備の場合も一緒に作りながら冗談をいい合ったり、それ以外の時も電話、電報、郵便等を効果的に利用してコミュニケーションを持ち、グループ活動を広く、深く進めていく。このようにワーキング・グループを中心として「同寛(先祖)の出身地が同じ人の同類意識、つまり一体性を持ち、それをより強めているのである。

— 註 —

(1) K. Gough, "Caste in Tanjore Village" E. R. Leach (ed.) *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, Cambridge University Press, © 1960

- (2) 文化財管理局, 『韓国民俗綜合調査報告書(慶北篇)』 p.195.
- (3) 拙稿, 『迷信打破の一考』 『韓国民俗学』 七, 民俗学会, 一九七四。
- (4) R. Firth, *Elements of Social Organization* Tavistock Publications, © 1951, p.137.
- (5) R. Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, Oxford University Press, © 1967.
- (6) E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: The Clarendon Press, © 1956, p.292.
- (7) R. Firth, *Rank and Religion in Tikopia*, London: George Allen and Unwin Ltd, © 1970, p.34.
- (8) Max Weber, *The Religion of China*, Gerth (tr.) A. Free Press Paperback: The MacMillan Company, © 1964, pp.142—3.
- (9) 好並隆司, 『中国古代祭天思想の展開—巫祝と医術—』 『思想』 一九七五年二月号, 岩波書店, p.104—5.
- (10) 張泰鎮, 『隠語の概念』 『蕨菴池憲英先生華甲紀念論叢』 1971, p.648.
- (11) 李崇寧, 『隠語考』 『石李熙昇先生頌壽記念論叢』 一朝閣, 一九五七。
- (12) 金敏洙, 『隠語試考』 『国語国文学』 第六号, ソウル・国語国文学会, 一九五八。
- (13) 張泰鎮, 『隠語研究—犯罪人隠語の構文論的特徴』 『語文学』 十二輯, 大邱・韓国語文学会, 一九六五。
- (14) 姜信沆, 『軍隊単俗語に對して』 『石李熙昇先生頌壽記念論叢』 一朝閣, 一九五七。
- (15) 金永泰, 『慶南地域の隠語研究』 『論文集』 三, 慶南大学, 一九七六。
- (16) 李種奭, 『妓生房隠語』 『新東亞』 二二二号, 東亞日報社, 一九六六。
- (17) 趙成, 『クッと巫歌』, 文化人類学会第四十二次月例会(一九六八, 四, 二二, ソウル大学文理大)。
- (18) 拙著, 『韓国巫俗の研究』 ソウル・亞細亞文化社, 一九七八, 『第三章 巫堂社会の隠語』 参照。
- (19) S. Potter, *Our Language*, Penguin Books, © 1950, p.134.
- (20) E. Sapir, *Culture, Language and Personality*, University of California Press, 1970, p.71.
- (21) E. Ardener, "Introductory Essay: Social Anthropology and Language" *Social Anthropology and Language*, Tavistock Publications, © 1971, p.Ⅻ.

- (22) 李種爽『Ibid. 朴憲鳳「妓生の隠語」』月刊文化財』創刊号、ソウル、月刊文化財社、一九七一。
- (23) E. Tonkin, "Some Coastal Pidgins of West Africa" E. Ardener(ed.), *Ibid.*, p. 129.
- (24) E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Beacon Press, 1954, p. 47.
- W. Bright & A. K. Ramujan, "Sociolinguistic Variation and Language Change" J. B. Pride & J. Holmes (eds.) *Sociolinguistics*, 1972, p. 158.
- (25) J. B. Pride, "Customs and Cases of Verbal Behavior", E. Ardener (ed.), *Ibid.*, p. 98.
- (26) 赤松智城・秋葉隆『朝鮮巫俗の研究』下、大阪尾誠書店、1938、p. 259—60.
- (27) Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West Ltd, 1971, p. 106.

資 料

Romanization は韓国文教部体系による

隱 語	一 般 語	意 味
쪽 [jjog]	얼굴 [eolgul]	顔
여러냥 [yeoreonyang]	눈 [nun]	眼
깨집 [ggaejib]	코 [ko]	鼻
흥새집 [heungsaejib]	"	"
피새집 [pisaejib]	입 [ib]	口
지우리 [jiuri]	귀 [gwi]	耳
석거리 [seoggeori]	머리 [meori]	髮・頭
시렁이 [sirengi]	손 [son]	手
비들기통 [bideulgitong]	젖 [jeoj]	乳房
붕이 [bungi]	배 [bae]	腹
좌살 [jwasal]	이 [i]	齒
뺨 [bbog]	보지 [boji]	女陰
뺨바이 [bbogbai]	창부 [changbu]	娼婦
승이 [sungi]	자지 [jaji]	男陰
짜승이 [jjagsungi]	"	"
설짱 [seoljjang]	키 [ki]	身長
설 [seol]	목숨 [mogsum]	生命
섭 [seom]	목소리 [mogsori]	音声
멧 [meos]	똥 [ttong]	糞
똥두리 [momduri]	월경 [weolgyeong]	月經
초 [cho]	눈곱 [nungob]	眼やに
앵두 [aengdu]	눈물 [nunmul]	涙
따다 [ttada]	배설하다 [baeseol	排泄する
시다 [sigda]	죽다 [jugda] ^{hada]}	死ぬ
벅거리 [beoggori]	옷 [os]	衣
왕파리 [wangpari]	모자 [moja]	帽子
웃돌개 [usdolgaengi]	저고리 [jeagori]	上衣
알쟁이 [apjaengi]	치마 [chima]	スカート
더풀여러냥 [deopumyoreo nyang]	안경 [angyong]	眼鏡
시렁이 [sirengi]	장갑 [janggab]	手袋
디딤 [didim]	구두 [gudu]	くつ
저삼 [seosam]	밥 [bab]	ご飯

隱 語	一 般 語	意 味
붕탕이 [bongtaengi]	보리밥 [boribab]	麥飯
꼬치개 [jjochige]	반찬 [banchan]	おかず
사지 [saji]	고기 [gogi]	肉
층이 [chungi]	닭 [dalg]	鶏
쌩이 [swaengi]	소고기 [sogogi]	牛肉
배깨미 [baegaemi]	쌀 [ssal]	米
탈 [tal]	술 [sul]	酒
소짜 [sojja]	소주 [soju]	燒酒
푸시게 [pusige]	담배 [dambae]	たばこ
까리 [ggari]	현미 [hyonmi]	玄米
닭다 [dagda]	먹다 [meogda]	食べる
체다 [cheda]	마시다 [masida]	飲む
만지다 [manjida]	먹다 [meogda]	食べる
타리가찻다 [tarigachatta]	취하다 [chwihada]	よう
초록지다 [chorogjida]	고프다 [gopeuda]	すく
초리다 [chorida]	" "	"
뎃두룩 [meotdurug]	변소 [byonso]	便所
몽래 [mongrae]	나 [na]	私
몽려 [mongri]	너 [neo]	きみ
설 [seol]	사람 [saram]	人
동관 [donggwan]	무당 [mudang]	シャーマン
파이 [pai]	남자 [namja]	男子
감대 [gamdae]	노인 [noin]	老人(男)
항짜 [hangjja]	" "	"(女)
해주 [haeju]	부인 [buin]	婦人
주네 [june]	" "	"
떼두리 [tteduri]	청년 [scheongnyen]	青年
어설구 [eoseolgu]	부모 [bumo]	父母
마디 [madi]	자식 [jasig]	子供
조리 [jori]	아이 [ai]	"
피조리 [pijori]	갓난아이 [gannanai]	幼児
토쟁이 [tojaengi]	아들 [adeul]	息子
송짜 [songjja]	딸 [ttal]	娘
짜송 [jjasong]	" "	"
속새 [sogosae]	새끼 [saeggi]	子供

隱 語	一 般 語	意 味
팽이 [paengi]	주인 [juin]	主人
넬 [neol]	친척 [chincheog]	親戚
쇠쇠 [swoeswoe]	쇠씨 [choessi]	崔氏
고지박 [gojibag]	임씨 [imssi]	林氏
함지박 [hamjibag]	박씨 [bagssi]	朴氏
츄리 [chyuri]	오씨 [ossi]	吳氏
튀는쇠 [ttwineunswoe]	노씨 [nossi]	盧氏
피쇠 [piswoe]	김씨 [gimssi]	金氏
신줄쇠 [sinjulswoe]	이씨 [issi]	李氏
꼭져쇠 [ggojjiswoe]	배씨 [baessi]	裨氏
초꼬리쇠 [choggoriswoe]	송씨 [songssi]	宋氏
나구쇠 [naguswoe]	정씨 [jeongssi]	鄭氏
흰쇠 [hinswoe]	백씨 [baegssi]	白氏
신대 [sindae]	"	"
자애비 [jaaebi]	경찰 [gyongchal]	警察
짜생 [jjasaeng]	기생 [gisaeng]	芸者
대광 [daegwang]	광대 [gwangdae]	芸能人
지모 [jimo]	무녀 [munyo]	巫女
사니 [sani]	남무 [nammu]	男巫
앞산쟁이 [apsanjaengi]	질쟁이 [jeomjaengi]	占い師
비개비 [bigaebi]	일반사람 [ilban saram]	一般人
모짜 [mojja]	"	"
코쟁이 [kojaengi]	서양인 [seoyangin]	西洋人
금줄 [geumjul]	두목 [dumog]	責任者
시마리 [simari]	일꾼 [ilggun]	勞働者
혹새 [chogsae]	가벼운사람 [gabyoun saram]	口輕い人
명구이 [tteonggui]	바보 [babo]	あほう
철시기 [cheonsigi]	"	"
서구 [seogu]	미운사람 [miunsaram]	嫌い人
노보 [nobo]	당주 [dangiu]	主人巫
씨자 [ssiija]	쓰러군 [sseuriggun]	掏摸
실리다 [sillida]	모이다 [moida]	集まる
저 [zeo]	굿 [gut]	巫儀
증 [jeung]	"	"
어증 [eojung]	"	"

隱 語	一 般 語	意 味
밤저 [bamieo]	밤굿 [bamgut]	夜祭
별자 [byolja]	별신굿 [byolsingut]	別神祭
붙임저 [buchimjeo]	논동우굿 [nondongugut]	鎗器祭
심자 [simja]	심청굿 [simcheonggut]	沈淸祭
손짜 [sonjja]	손님굿 [sonningut]	客祭
초짜 [chojja]	초망자굿 [chomangjagut]	初亡者굿
축고리굿 [choggorigut]	꽃놀이굿 [ggotnorigut]	花祭
발저 [baljeo]	바리공주굿 [barigonjngut]	捨姬公主祭
방심 [bangsim]	“	“
거리저 [georijeo]	거리굿 [georigut]	街祭
매기저 [maegijen]	골매기굿 [golmaegigut]	洞防祭
바라지 [baraji]	반주 [banju]	伴奏
원바라지 [wonbaraji]	장고재비 [jangojaebi]	杖鼓演奏者
열바라지 [yopbaraji]	재비 [jaebi]	伴奏者
노짜 [nojja]	무감 [mugam]	舞感
마리 [mari]	명태 [myongtae]	明太
초일 [choil]	조화 [johwa]	造花
뎃저 [daetjeo]	대리굿 [daerigut]	代理祭
칸살 [kansal]	박자 [bakja]	拍子
삼재기 [sapjaegi]	부채 [buchae]	扇
더미 [daemi]	장고 [janggo]	杖鼓
작새 [jjaksae]	제금 [jegeum]	シンバル
뎃경 [daetgyong]	징 [jing]	鉦
좌락 [jwarak]	제금 [jegeum]	シンバル
매구 [maegu]	팽과리 [ggwanggwari]	小鉦
초 [cho]	꽃 [ggot]	花
학십 [hagsib]	학습 [hagseum]	學習
사실 [sasil]	사설 [saseol]	辭說
상다짐 [sandajim]	헌식 [heonsig]	獻食
좌담 [jwadam]	재담 [jaedam]	才談
비나리 [binari]	축귀 [chukgwi]	逐鬼
패 [pae]	절 [jeol]	拜
몽그리저 [mongrijeo]	세존굿 [sejongut]	世尊祭
토구름 [togureum]	신벌 [sinbeol]	神罰
판세 [panse]	굿당 [gutdang]	祭場

隱 語	一 般 語	意 味
변 [byon]	은어 [euneo]	隱語
새질 [saejil]	말 [mal]	話
구진새질 [gujinsaejil]	욕설 [yokseol]	惡口
소남 [sonam]	그만두다 [geumandoda]	止める
미수 [misu]	가져오다 [gajyoada]	持って来る
다와이 [dawai]	"	"
홀립 [heullim]	글씨 [geulssi]	文字
석보 [seokbo]	거짓 [geojit]	うそ
치상 [chisang]	눈치 [nunchi]	目つき
병 [beong]	매 [mae]	殴ぐる
배미 [baemi]	돈 [don]	金
원배미 [wonbaemi]	"	"
잔배미 [janbaemi]	잔돈 [jandon]	おつり
길돈 [geotdon]	"	"
한발 [hanbal]	하나 [hana]	一
반되 [bandwoe]	오십전 [osipjeon]	五十錢
섬 [seom]	몫 [mok]	分け前
석거리 [seokgori]	두금 [dugeum]	頭金
이도리 [idori]	돈 [don]	金
비질 [bijil]	모금 [mogeum]	募金
원맥 [wonmaek]	총액 [chongaek]	総額
꼬쟁이섬 [ggojaengiseom]	균분법 [gyanbubeop]	均分法
대봉 [daebong]	십만 [simman]	十万ウオン
짐 [jeom]	좋다 [jota]	良い
타조 [tajo]	"	"
일짐 [iljeom]	아주좋다 [ajujota]	非常に良い
소사 [sosa]	나쁘다 [nabbeuda]	悪い
간지다 [ganjida]	많다 [manta]	多い
박토 [bakto]	정말 [jeongmal]	確に
능가리 [neunggari]	명칭이 [meongcheongi]	あほう
졸지다 [joljida]	작다 [jakta]	少ない
노재다 [nojaeda]	놀라다 [nollada]	驚く
짜알리다 [jjaalida]	재다 [jaeda]	威張る
추남 [chunam]	잠 [jam]	寝る, 性交
줍씨죽음씨 [jomssijugeumssae]	씩씩 [ssigssig]	性交中の声

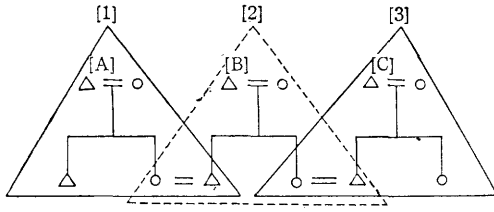
隱 語	一 般 語	意 味
서서 [seoseo]	들어가다 [deureogada]	性交に行く
비비개 [bibigae]	도박 [dobak]	賭博
두룩 [duruk]	집 [jip]	家
추 [chu]	춘추 [chunchu]	太陽, 時間, 年
밤추 [bamchu]	달 [dal]	月
자동 [jadong]	자동차 [jadongcha]	自動車
리이 [rii]	소 [so]	牛
웁가리 [wenggari]	돼지 [dwoeji]	豚
충이 [chungi]	닭 [dal]	鷄
서구 [seogu]	개 [gae]	犬
실쭈기 [siljjugi]	이 [i]	虱

第四章 アクション・グループの分析

第1節 序 論

本章はタンゴルが作るアクショングループ(action group)についての社会人類学的な考察である。⁽¹⁾ タンゴルとは巫業(巫儀)を行なう世襲的司祭者である。その巫儀は個人単位で行なうというよりは十人位のメンバーからなる一つのユニットによって行なわれる。そのユニットは主に親族関係を基に作られるが他にも経済的社会的、宗教的様々な要因がかかわっている。ここでは巫儀を行なうユニットであるアクション・グループがどのように形成されるのかということに注目して分析したい。

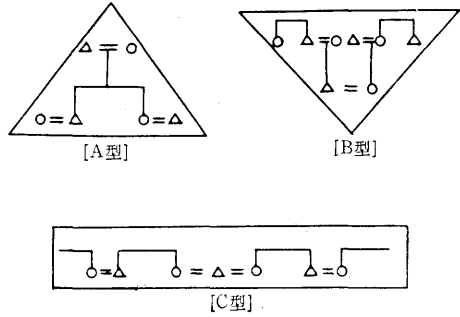
まずアクション・グループという用語について限定しておきたい。社会人類学の用語としてすでに kin-set, action-group, quasi-group, kithbased action group などが使用されてきた。Freeman と Geertz などの考察のように kin-set の set というのはあるルールによって、ある個人を中心としたユニットであり、⁽²⁾ アクションを起したり支えたりする社会的ネットワークであり、⁽³⁾ 社会的カテゴリーである。それが血縁的紐帯によって構成されているものが kin-set である。アクション・セットの概念は Gulliver によって明白にされたものであり、kin-set のようなネットワークと違って、自己が行なった行為によっての相互関係でありキン・セット(kin-set)に関係のあるかわり合いである。しかし、アクション・セットはキン・セ



(図表 1)

ットを含むこともあるがキン・グループ以外の関係も自由を持つことが出来る。quasi group の概念は M-ayer によって使用されている。⁽⁴⁾ キュアシ・グループは単なるグループとは違って、第一にある特定の人物による自己を中心とした組織であり、第二に会員の関係は自己とメンバーの限られた範囲内で行なわれ他のメンバー同士の関係はないのである。アクションセットは一時的な目的と利益が中心となる点が強調されているのに比較してキュアシ・グループは組織内の関係を重要視している。kith based action-group は Blehr がフェロー島の漁船員の分析において使用した用語である。⁽⁵⁾ kith というのは kindred と affine が中心となって漁業の単位、すなわちそれぞれの船に乗り込むアクションセットでありそのメンバーの数は船の種類によって二十五人あるいは十五〜二十人、四〜六人などと異っている。本章におけるアクション・グループは Blehr が使用している kith based actiongroup の概念である。

タンゴルのアクション・グループは親族関係を基礎とするネットワークになっている。その親族ネットワークは kindred と affine を中心としており、Blehr が図表化したものに近くなる。次の(図表 1)のようにタンゴルのアクショングループは「B」を中心とした「2」のようなものになり普通、儀礼の規模が大きくなることによって「1」と「3」に拡大されていく。そのネットワークの広さはさまざま状況において多様である。つまりネットワークの広さの範囲、あるいは類型はそのアクション・グループの場合によって変化する。その要因は Gulliver が挙げたようなアクション・セットの目的、メンバーの利益、親族の特性、アク



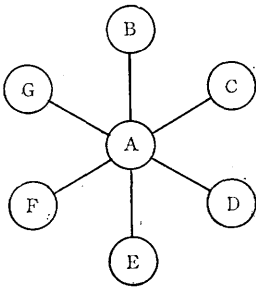
(図表 2)

ションを行なう時期、住居の距離関係、メンバー間の人間関係、またメンバーとして参加する人の人選などがあげられる。それらの要因はアクション・グループの大きさによって相互に作用している。以上のような要因や状況によってタンゴルのアクション・グループの類型ができる。例えば(図表2)のように小規模であり、基本的なものをA型とすれば双方型のB型、姻族型のC型のごとく類型化ができるのである。B型は第一世代が中心になっており、A型は第二世代が中心になっている。C型は結婚による姻族性によるものである。C型の自己は再婚や妾関係も一緒に含まれる類型である。

Gulliverの図(図表3)のようなものは自己(A)が中心であり、タンゴルとは違ってB、C、D、E、F、Gなどに相互関係はな

い。タンゴルは自己中心的(ego centered)でありながら、メンバーの間では親族関係を持つことが常である。つまりこれは完全なセットではなくグループに近いのである。

アクション・セットはkinship networkによって拡大されている網の中の束のよきに(modal kindred group)なっている。ここから全体的なネットワークを細かく分解して模型を抽出してそれがどのような状況によって収集され



(図表 3)

ていくかが注目される。

ここでタンゴルの親族関係のネットワークを分析してタンゴルの親族観念を探究し、また親族というカテゴリーとアクション・グループの相互関係における社会的地位、協業などの要因の役割を明確にしたい。

第2節 タンゴルの Action-group の構成原理

タンゴルのアクション・グループは一回の祭りごとに作られ、祭りが終わりしだい解散されるものであり永続的なグループではない。しかしタンゴルであれば誰が集まっても良いというものではなく、その目的を効果的に果たすために良いチームワークが必要であり、そのためにはお互いに良く理解し合える人々の集まりが必要である。そして役割分担を持つこと、さらに報酬の分配原理を持つことが必要である。また、アクション・グループは一時的なものではあってもしリーダーが存在しており、彼によって組織的にコントロールされている。

村祭りの別神祭を行なう司祭グループは村祭りの規模によって人数が決まるが、大体十人(男女合わせて)位が普通である。原則的にメンバーは夫婦単位で参加することになっていたので五組の夫婦が参加することになる。時にはメンバーの子供が個人で参加することもあるし、子供のいる夫婦が子連れで参加することもあり家族全員で参加することもある。小規模の死霊祭の司祭には一家族のタンゴルだけで行なう場合もある。

儀礼グループのメンバーの数は十人位が限界である。故にメンバーの人選をしなければならない。そこでリーダーは選ばれなかった多くのタンゴルから非難されたり、悪口を言われたりして、しばしば協業関係が断切されたり分派したりすることもある。従ってリーダーになるタンゴルは儀礼グループを構成する時、なるべく

タンゴルたちに納得、理解できるような原理を用いて非常に慎重にする。时期的に祭りが多い時はタンゴルたちも協力的に相談しながら分担して行なうが祭りが少ない時期にはそうはいかない。特に筆者の調査中は「新しい村運動」が盛んになり多くの祭りが、迷信打破の対象となって縮小、あるいは消滅した。そういった状況では祭りがあれば競争的に参加希望者が出てくる。その際にメンバー構成の原理がより明確に現われるのである。その重要な原理は(1)親族の優先、(2)互酬性(reciprocity)、(3)能力中心主義などである。

(1)はリーダーがアクション・グループを作る時、自分の家族や近い親族を優先してメンバーを構成することである。これはタンゴル社会の倫理でもある。この範囲は未婚及び既婚の子供(男女とも)とその家族を含んだ二世代の直系親族であり傍系親族までは適用していないようである。これはタンゴル社会に最も認められている原理である。この原理によって参加できないとしてもタンゴルは決して非難や悪口はしないのである。

(2)は他の儀礼グループに参加したタンゴルがリーダーになった時、そのお返しをしなければならないという互酬性の原理である。つまり儀礼グループに参加する機会を交換することである。これは遠い親族や非親族の関係において重要な原則である。近い親族においては一方的な場合が多いが遠い親族や非親族においては互酬的關係が顕著である。

(3)は能力主義の原理である。巫儀を上手に行ない村人に人気のあるタンゴルを優先することである。人気者をメンバーに入れるとそのリーダーも村人から信用されることになるのである。時にはその人気者がメンバーになっていることを条件として、村人に対して経済的報酬をより高く要求することもある。一方人気者のメンバーは自分の人気を利用して村人と個人的に接触して次の村祭りのリーダーになることもある。その時、不利益をこうむるリーダーからは非難されることになる。

村祭りが行なわれる村にタンゴルが住んでいる場合はそのタンゴルをなるべく参加させるようにするが、実際はそれは重要な要因にはなっていない。儀礼グループの構成において地縁性はあまり重要ではない。バスで十時間以上かかる遠方に住むタンゴルを参加させながら、同村あるいは隣村に住んでいるタンゴルを参加させない場合もある。それはタンゴル社会では子供が結婚して地域的に遠く離れて住むことが原則であることとかわかるものである。つまり分家はなるべく早期にしかも地理的に遠く離れる。それは巫業圏の拡大のためである。例えば金京南は釜山市に住み、弟は浦項、長女は蔚珍郡箕城に住む。宋東淑は妾と一緒に盈徳に住み、長女は厚浦、本妻は蔚珍郡竹辺に住んでいる。このように本家あるいは実家から数十ないし数百キロメートル離れて住んでいるのである。これは昔に比べて交通の便が良くなったことよってさらに拡がったようである。タンゴルにとって一つの村だけと関係を持つよりは広く、より多くの村々を全般的に活動舞台にすることが有利である。故に多くの村々と縁故を持つために自分と近い親族を分散させるのであろう。つまり兄弟、息子、娘、妻妾などが分散され、地域的にネットワークになっているのである。また数ヶ所を引越して歩いた場合にも地縁は自然にできるのである。

第3節 儀礼グループの事例

ここでは巫儀を行なう儀礼グループの事例を通してグループピングの原理を探究したい。

例一

日時：一九七一年四月十八日―二十日

場所…釜山市東萊区水安洞一〇九

巫 ● 金京南(夫五十才) || 金有善(妻四十才)

諸葛泰伍(夫二十九才) || 金映希(妻三十一才)

朴南道(夫四十九才) || 趙順子(妻二十七才)

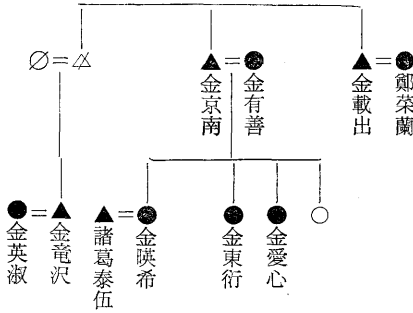
金載出(夫四十七才) || 鄭榮蘭(妻三十四才)

金竜沢(夫二十六才) || 金英淑(妻二十六才)

金東衍(女二十一才)、金愛心(女十七才)

計十二名

二人の未婚の女性を除いては全部夫婦単位であり朴巫夫婦以外は全部金巫の親族である。つまり、リーダーの金京南の妻、娘、甥の夫婦が中心になっている。これは次の図表の如くである。この儀礼にリーダーの金巫



(図表 4)

以下図中の黒は参加者を示す。

とは非親族である朴南道夫婦が参加している。朴巫家は釜山市釜山区大連洞に住んでおり、リーダーの金巫家とはバスで二十分位の距離である。朴巫夫妻が金巫家と巫業を協業することになったのは最近の事である。

朴巫はタンゴル身分であり過去約二十年間巫業に従事している。

リーダーの金巫は彼が造花作りの上手な人でありかつ彼の誠実な人格を知って協力するようになったと述べている。しかし筆者にはそれが重要な要因とは考えられない。朴巫の妻はタンゴル身分ではなく巫儀の芸能も下手であり、儀礼グループ全体のイメージが落ちる

れもある。しかしそれにもかかわらず、彼ら夫婦と巫業を協力しているということは単に彼らの誠実性や造花作りの技術にあるのではない。金巫にとって自分の親族の中でも誠実で、しかも造花作りの上手な人はいくらでもいる。しかし朴巫をグループに参加させていることには他に重要な意味があるからである。

朴は従来、金京南のライバルである金永達と協力していた。最近になって、金永達と不和になり金京南に近づくようになった。朴は金永達を「非人間的だ」と強く非難して、金京南を「人間的である」と評価している。そこで金京南は朴を応援し、経済的にも援助しなければならぬという義務感を持っているわけである。つまり金京南は朴を通して自分のライバルである金永達を攻撃する効果をねらっているようである。というのは、朴が金永達から離れ、金京南に近づいていることは金京南の勝利を意味するからである。金永達は「悪い人」であり自分は「良い人」という客観的な証人として朴は金京南にとって貴重な存在であろう。これが金が朴を大事にする本当の理由であろう。

昔、金京南の父親と金永達の母親は愛人関係を持っており両金も友人として非常に仲が良かった。金永達は釜山地方で巫業圈を持っていたが十年前に金京南が釜山に引越して来てから自然に競争し、敵対視するようになった。金永達は巫業上へゲモノーを防禦しており、金京南は新しい巫業圈の開発のために努力した。そこで両金は敵対視し合い、激しく競争するようになった。そうこうしているうちに金京南の妻の下が離婚された恨みを持ち、金永達と愛人関係を持つようになった。朴はそうして元の夫に復讐しようとしたわけである。最近になって朴が金永達を背反して金京南に近づいてきたことはそのお返しにもなるわけである。

例二

日時：一九七一年五月二日―三日

場所…江原道溟州郡沙川鎮里

巫…金昌洙(夫五十四才) || 申石南(妾四十八才)

申東海(夫四十一才) || 史花仙(妾四十三才)

諸葛泰伍(夫二十九才) || 金暎希(妻三十一才)

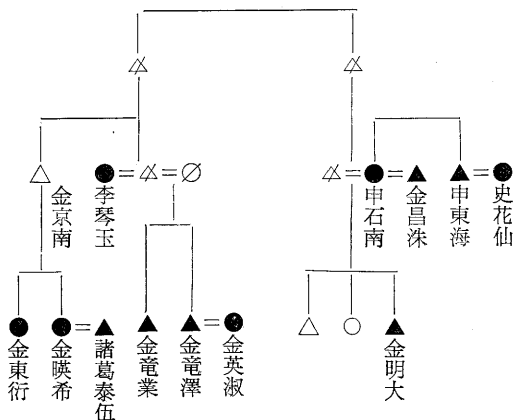
金竜沢(夫二十六才) || 金英淑(妻二十六才)

金竜業(男二十六才) || 金東衍(女二十一才)

金明大(男十才)、李琴玉(女四十九才)

計九名

この儀礼グループのリーダーの金昌洙はタンゴル身分で漢字を勉強した知識人である。しかし彼は一般人と結婚して巫業はしていなかった。最近になって彼は妻と別居して娘と一緒に住んでおり、申石南というタンゴルを妾にし、巫業をしている。彼はそのグループのリーダーであるが、現在まで巫業をしていなかったのが儀礼グループのためのタンゴル同士のネットワークはない。そこで彼の妾である申を中心に儀礼グループを作ることになったのである。申は自分の弟夫婦と自分の夫の父系親族を中心にグループを構成した。最近、申は主に李琴玉と巫業を協力して行っている。両巫とも、金家の嫁同士である。申は金家の中心人物である金京南の傍系親族であり、李は金の兄の妻であった。両氏とも夫を亡くしたが親族呼称を使用しており、親族意識を持っている。金京南は二人の兄の妻たちと巫業を協力してきたが彼も弟と娘を中心として儀礼グループを作ったりしており、小さい祭儀の場合は両氏を儀礼グループに参加させないことが多くなった。そこで両氏は疎遠視されていると感じて、お互いに協力しながら金京南に対抗するようになった。一方、李は女性にもかかわらず、儀礼グループのリーダーシップもあり、巫儀も上手なタンゴルである。故に申は李を儀礼グループに入れ



(圖表 5)

てきており、老人になってから人の妻になるといふことは、子供にとって恥だということである。こうした感情のもつれから母子の関係は不和になった。ここで筆者の観察したある日のできごとを紹介する。

夜、村祭りが終わってタンゴルたちがいるところであった。暗夜、突然悲鳴がきこえた。タンゴルたちと一緒に走って行ってみると申が金の娘に殴られているところであった。やっとなのおもいで数人のタンゴルが仲裁して申を連れてきた。申は巫業の終わった後、夫の金と一緒に帰る予定であったが金の娘に襲われ、泣き泣き一人で帰らざるを得なかったのである。申は実の子供からも夫の子供からも敵対視されている状態に

たのである。申は自分の弟と金親族と協力しているが自分の子供が協力してくれないので巫業上弱くなっており、常に淋しく思っている。夫を亡くしてから四男一女を育てたが三男は巫業をしておらず一般職についており、長女は妓生になってしまった。そして時々巫儀グループに参加する程度で巫を専業とはしていない。ただ末っ子(小学校在学中)が巫儀に出て、巫業を伴奏したりして助けているが将来はまだわからない。このような状況にあって彼女は巫業を続ける上で子供に対する希望は失なっており、人生を新しくやり直すという意味で金昌洙と同居を始めたのである。つまり金と再婚して巫業を続けながら老後を暮らそうと考えているのである。しかし子供たちはこの母親の生き方に強く反対した。その理由は今まで一人で自分たちを育

ある。

李と申は金京南から疎遠されているがこれは親族関係上、遠いためではなく、金の近い親族にタンゴルが増えたことと関連がある。現在、両氏を中心とする分節化の進行過程にあるようである。両氏は親族関係より互酬性 (reciprocity) あるいはフレンドシップに基づいて協力しているものの、各々自分の子供や近い親族からの協力構造、つまり親族関係の基礎が弱いので常に不安が存在しているようである。

例三

日時：一九七一年十二月二日～四日

場所：釜山市東萊区海雲台

巫：金京南(夫五〇才) || 金有善(妻四〇才)

朴南道(夫四九才) || 趙順子(妻三七才)

金載出(夫四七才) || 鄭榮蘭(妻三七才)

諸葛泰伍(夫二九才) || 金映希(妻三一才)

李琴玉(女四九才)、金東衍(女二二才)

金愛心(女一七才)、崔陽澤(男四六才)

金竜業(男三七才)

計一三名

この例は例一とほとんど変わらない。ただ異なった点は金の親族関係ではない崔陽沢が入っていることである。金が崔と協力するようになったのは比較的新しい。崔は慶尚南道金海の出身でタンゴル身分ではない。彼は降神を受けて入巫したシャーマンであって、釜山地方でシャーマンの巫業をしていた。その時、彼はおぼあ

さんたちにすぐく人気があった。そのおばあさんたちは彼にタンゴルになれば金もうけができるからタンゴルになれと勧めた。そこで彼は巫になる決心をしたという。

タンゴル社会では男は女巫のために伴奏、助演することが常であるが彼は女装して女巫の役割をすることにした。それは主に女巫の役割が収入が多いからである。また彼の女役は非常に人気があり成功した。彼の音声ゼスチャア、マナーなどは非常に女らしいのである。彼の体験談によるとある男から強姦されそうになったこともあるという。彼がこの儀礼グループに参加したことは、彼の多くのファンの要望に応じたことと思われるがこのように男巫が女装して女巫の役割をすることはタンゴル社会では非常に例外的なことである。

例四

日時：一九七二年四月二七日～二九日

場所：慶尚北道盈徳郡徳面老勿洞

巫：金京南(夫五〇才) 金有善(妻四〇才)

金載出(夫四七才) 鄭榮蘭(妻三四才)

金竜澤(夫二六才) 金英淑(妻二六才)

諸葛泰伍(夫二九才) 金暎希(妻三一才)

李琴玉(女二九才)、金福竜(男四四才)

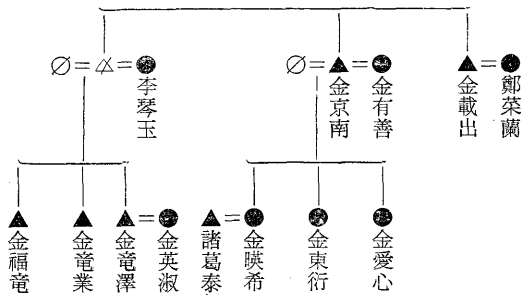
金竜業(男三六才)、金東衍(女二一才)

金愛心(女一七才)、鄭鍾建(男一九才)

李鍾培(男四一才)

計一五名

この村祭りは十年ごとに行なわれる大規模なものであるのでタンゴルの人数が十五名になった。このグルー



(圖表 6)

プも例一、例三とあまり変らず、金京南の親族が中心になっており、例一よりその範囲が広がっている。この儀礼グループに非親族として鄭鍾建、李鍾培が入っている。李は時々グループに入るが鄭がこのグループに参加したのは初めてのことである。

金京南は三女愛心の結婚相手として鄭を狙っていた。鄭が三女の結婚相手としてふさわしいという話が金家で何度も繰り返して話し合われた。しかし鄭がまだ未成年なので金はもう少し待つことにしていたが鄭の結婚のうわさが広まり、これ以上待つことが出来ないと考えて積極的に話を持ち出す決心をした。

鄭は蔚山地方の有名なタンゴル李且順(女六〇才)の三男である。李は典型的なタンゴル家で生まれて巫業が上手な人である。彼女は蔚山地方で広く巫業圈を持っており、釜山地方では有名なタンゴルとして知られている。しかし彼女は子供や近い親族で巫業を協力してくれる者が少ないので巫業圈の拡大や継承に弱いのである。彼女は三男一女を産んだが一人娘はシャーマンの占匠になっており、二人の息子は都会に出て働いている。金は李と協力すれば、釜山地方でも人氣が上がり金の巫業圈になっっていない蔚山地方に拡大していくことが出来ると考えた。そこで彼女の息子と自分の娘を結びつけることを考えたのである。そのために鄭を儀礼メンバーとして参加させたのである。金は大きな村祭りを司祭する力を誇示したり、彼に自分の家族の人間性をみせたり、また自分の娘と結ばれるような機会を与えたりする必要があった。そこで鄭と共に彼の母の

弟の李鍾培も参加させることにしたのである。金は鄭に「自分の娘は鄭君を好きなんだよ」と言ったり、彼の妻も二人の時間を持つようになり、長女、次女は率直に鄭に自分の妹と結婚して欲しいと言ったりした。結局この結婚作戦は成功し、二人は浦項で同居することになった。しかし貧乏な生活である上に二人の性格が合わなかったりで常に夫婦喧嘩をするようになり、同居数か月で別れ話が出た。金家ではそれを認めたが、鄭の母親は別れることに反対した。そのうち愛心は妊娠し、別れることもできずいろいろ賛否はあったが結果的には今もなお同居生活をしている。

例五

日時：一九七二年九月一日

場所：慶尚北道盈徳郡南亭面富興洞

巫：金京南、金有善

諸葛泰伍、金映希

金竜潭、金英淑

金福竜、金東衍

計八名

この儀礼は小規模の死霊祭であるので巫の数も少数である。したがってこのグループは家族と近い親族だけで作られている。これは金が自分の子供と兄の子供を中心にしたものである。つまり二世代をメンバーにした縦的関係に基づいている。それは言い換えれば儀礼グループが小規模になると家族や近い親族の縦的関係で作られるということである。つまりグループが小規模になると横的關係が弱くなることがわかる。近い親族としてリーダーの金の弟と兄の妻がいるがこのグループからは除外されている。これは小規模の儀礼は有能な巫が

いなくても可能であり、もう一つは子供への経済的な支援、あるいは訓練の意味があるのであろう。弟はこれを充分に納得しているが兄の妻は状況が違う。彼女は三人の子供を産んでおり、最近、他人の妾になっているがまだ金の親族意識を持っている。金にとって兄の妻の李は有名な巫女であり、経済的支援の義務感は薄い。しかし彼女は金に対して金親族の三人の子供を産んで一人で育てていることを誇りとし、経済的支援は期待しないまでも儀礼(巫業)上の協力は強く望んでいるのである。しかし李は大、小とわず最近の儀礼にはしばしば参加させてもらえなかった。それに対して李は筆者に何回も金の道徳的な不当性を語っていた。結局、李は金とは全ての人間関係を切った「義絶」という結果になってしまった。

例六

日時：一九七二年十月十五日～十七日

場所：慶尚北道蔚珍郡箕城面箕城里

巫：諸葛泰伍 金映希

金京南 金有善

金東衍、金愛心、金桂香(五〇才)

金正道(男六〇才)、朴奉道(男六三才)

金雨芬(女六〇才)

計十名

この祭りの同日に隣村でも祭りがあり、时期的にも祭りが多いので良いメンバーの集まった儀礼グループではない。リーダーの諸葛氏は自分が住んでいる村の祭りであるので、なるべく良いメンバーをそろえたかったが同時に隣村では異腹の兄がリーダーになっており、メンバーを按配しなければならなかった。彼の異腹の兄

と義父とは反目しているので、それも考えに入れて儀礼グループを作ったのである。十名中、四名は非親族であり、ふだん巫業を協力するタンゴルでもなく、別に有名なタンゴルでもなく、単に巫が足りないから人数を埋めたにすぎないのである。このようなグループでは当然チームワークも悪く、村人にも失望感を与えたようである。故にこのようリーダーは村人に対する発言権も弱くなるのである。

例七

日時：一九七二年十月十五日～十七日

場所：慶尚北道蔚珍郡平海面直山里

巫：宋東淑(夫四五才) || 金美香(妻三三才)

下連岩(妻四七才)

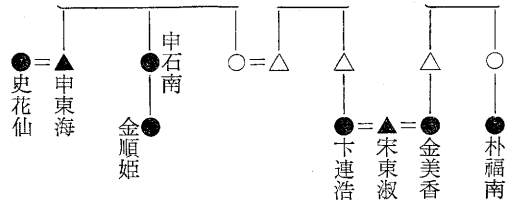
申東海(夫四一才) || 史花仙(妻四三才)

金子中(男三四才)、金順姬(女二三才)

申石南(女四八才)、朴福南(女三六才)

計九名

この儀礼グループは金京南のライバルである宋東淑がリーダーになった例である。最近、金の長女が宋の異腹の弟と結婚してから両氏の間不和は多少うすれているがまだ協業はしていない。このグループには宋氏の弟夫婦が参加すべきであるが別のグループのリーダーになっているためにできなかった。宋は父系親族関係が弱いので妻と妾を中心とした姻族関係でこのグループを作っていることが特徴的である。つまり彼の重要な親族は異腹の弟、妻、妾の親族であるがこのグループには弟が参加できなかったので妾の親族と妻の親族が中心になっている。妾と彼女の姑母(父親の姉)の娘と妻の父親の兄の嫁の兄弟が儀礼メンバを構成しているの



(図表 7)

である。宋は妻とは家庭生活や性、愛情関係は完全に切って単に法律上、あるいはこのように儀礼メンバーとして入れて直接、間接的に経済的支援の義務を果しているし宋は、社会的には妻として認められている。これは彼が語る道徳的な正しさの外にも重要な意味がある。それは妻が持つ姻族関係によるネットワークを無視しないでむしろ利用しようとするところにあるのである。彼と妻の間に生まれた長女はタンゴルと結婚して彼の儀礼グループの基盤になっている。したがって妻を無視すると妻が持つ姻族関係のネットワークが壊れる恐れがあるので彼は離婚せず経済的、法律的、社会的義務を持続しているのである。

例八

日時：一九七二年十月十六日

場所：慶尚東道蔚珍郡箕城面烽山里

巫：李琴玉(女四九才)、申石南(女四八才)

金敬道(男六五才)、朴福南(女三六才)

李書房(男五五才)、金順姬(女二三才)

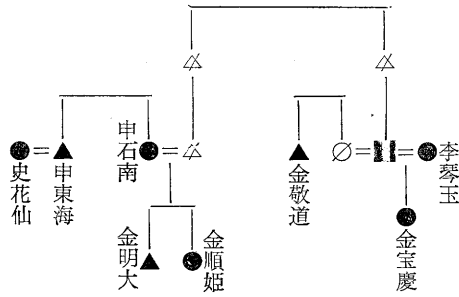
申東海(夫四一才) || 史花仙(妾三三才)

金明大(男一〇才)、金宝慶(女八才)

計一〇名

この儀礼グループには十才以下の二人の子供が参加しており、しかも集団性が弱い。またリーダーの李の親族が中心になっておらず、申石南の親族が中心になっている。申は李の死んだ夫のいとこの嫁にあたり、金敬

道は李の死んだ夫の前の妻（李が妻になる前の妻）の弟である。申東海は申石南の弟であり、金順姫は金明大と共に申石南の子供であり、金宝慶は李の娘である李書房と朴福南は親族ではない。李書房はリーダーの李琴玉の使用人であり、朴福南は単にメンバーの数を満たすために採用されたようである。



(図表 8)

このグループは金京南派と宋東淑派を除いて出来ている。李は最近まで金派と協業していたが不和になってしまった。李は金に対して強い対抗意識、敵対意識を持っており、グループのメンバーとして入れなかったのである。李は常に死んだ夫の息子と一緒に協業していた。彼は継母の李を「お母さん」と呼んで仲良くやってきた。しかし今回の巫儀グループには彼も除外されている。なぜなら彼は金京南の兄（李の死亡した夫）の子供であり、金の親族だからである。

李と金が不和になった主な理由は金が李を儀礼グループからしばしば除外したり、無視したりしたことが起因しているようである。李は金の兄の妻として三人の子供を産んでいる。彼女は自分が夫を亡くし一人て子供を育てていることに対して当然、金が経済的支援をしなければならぬという道徳的、倫理的義務があると思っている。したがって彼女にとっては、金が儀礼グループを作る場合は必ず彼女を優先するという期待感があるわけである。ところが金はそのようなモラリティは認めながらもさほど強く意識していない。金側からみると彼女は巫業上成功しており、医師の妻にもなっており別に経済的支援が必要であるとも、またその義務感も感じていないようである。しかも彼女を優先して儀礼グループに入

れると祭次の順番などでも優先されることを希望したりしてリーダーとしては困ることもあったのである。だが彼女は村人に人気があることから大きな儀礼にだけは参加させて、小さい儀礼の場合は除外していたのである。彼女はそこに不満を抱きながらも金に対しては不満を表面化することはなかったが、一つの劇的な事件をきっかけに正面きって非難をするようになったのである。その事件というのはある日、李は祭りが終わりの途中で交通事故にあい、耳の一部が切れてなくなり入院するという不幸があった。李にとっては非常にショックな、大きな事件であった。外貌が重要な資本であるタンゴルにとって、不具者になったことは大変な損失であり、心理的にもかなりの衝撃だったのである。一方、金はそのことをそれほど重い事故とは考えておらず、見舞いにも行かなかったのである。李は憤慨して表面的に金を非難、攻撃したのである。金は一方的に非難を受けながら、時間をおいて和解することを願っている。しかし、李がリーダーになった時、金派の代わり申を中心としてメンバーを構成するようになったのである。この儀礼グループはその例である。申と李は金の親族であり、両氏は金京南に対して同じ立場にある。それがこの儀礼グループに良く現われている。

以上八つの例において儀礼グループの平均人数は一一、四名である。これらの儀礼グループのほとんどは村祭りのためのものであり、比較的大規模な儀礼グループである。しかし中には小規模の家祭りもあるので平均人数は十人程度とみて良いであろう。以上の儀礼グループの例は金京南を中心として調査したものであり、タンゴルの儀礼グループの全体を示しているのではない。しかしながらここで集団原理の追求はできらうと思う。

第4節 Action-group における親族関係

この儀礼グループにおいて親族関係が基礎になっていることはすでに述べた通りである。ここでもう一度事例を通して分析してみたい。八つの事例に実際参加しているタンゴルの人数は三十八名である。それをリーダーを中心に分類してみると下記の如くである。

- (1) 金京南派（「は非親族」）
金有善、諸葛泰伍、金映希、鄭榮蘭、金載出、金竜澤、金英淑、金東衍、金愛心、李琴玉、金福竜、鄭鍾権、（朴南道、趙順子、崔陽澤、李鍾培）
- (2) 宋東淑派
金美香、卞連浩、申東海、史花仙、金長吉、宋明姬、金子中、金順姬、申石南、朴福南。
- (3) 金昌洙派（申石南）
申東海、史花仙、諸葛泰伍、金映希、金竜澤、金英淑、金竜業、金東衍、金明大、李琴玉。
- (4) 李琴玉派
申石南、金敬道、金順姬、金明大、金宝慶、（朴福南、李書房、申東海、史花仙）
- (5) 諸葛泰伍派
金映希、金京南、金有善、金東衍、金愛心、（金柱香、金正道、朴奉道、金雨芬）

以上のように金京南派には十八名中四名を除いては父系親族である。（父系型）、宋東淑派は娘を除いては全部姻族関係にある（姻族型）。そして金昌洙派は（実際は彼の妾である申石南がリーダーである）実家と夫の父

系親族を中心として構成している（両方型）、諸葛泰伍派は常に雑多に集まった（雑多型）、李琴玉派は金京南・宋東淑派を排他的に構成している（排他型）である。

これらの儀礼グループは原則的には一時的なものであるが、グループが頻繁に繰り返し、集団的連続性の傾向が見られる。その連続性には親族関係が貫かれていてその反復性と親族性は相互関係にあるのである。つまり儀礼グループを作り、一緒に行動することが多くなるにつれてより親族性を高めることになり、その親族性によって儀礼グループに参加する機会の加減があるわけである。

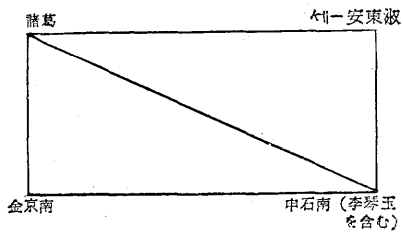
次に儀礼グループとしての安定性とは儀礼の効果によるものである。その効果は儀礼メンバーのチームワークによって、村人から人気を得ることが重要であり、そのためには親族関係に基づいて作ることが効果的だという観念がある。こうしてみると先に分類したそれぞれの中で父系型（金京南）が一番、安定的であり理想型になっている。姻族型（宋東淑）、両方型（申石南）も安定してはいるが、リーダーの個人的能力がより強く機能しているようである。また雑多型や排他型はいずれも不安定で弱い型であるが、特に雑多型はくずれやすい。

これらの儀礼グループに参加している頻度からみると、八回のうち四回以上参加した人は金京南（五）、諸葛泰伍（六）、金竜沢（四）、金東衍（六）、金愛心（四）、李琴玉（四）、である。その中からリーダーとして参加した回教を引いてみると四回以上のメンバーと呼ばれている人は諸葛泰伍（五）、金竜沢（四）、金東衍（六）、金愛心（四）の四人である。さらにその内容をみると諸葛泰伍と金竜沢を呼んだリーダーは金と申の父系親族であり、金東衍と金愛心（二人姉妹）は金と申の父系親族にあたり、かつ諸葛泰伍とは姻族関係にある。つまり諸葛は妻方親族に、金竜沢は父系親族に、そして二人の姉妹は父系親族と姻族関係にかかわっていることがわ

かる。参加頻度最高の金東行は彼女を中心としてみるとより広いネットワークを持っている。しかし彼女と全く同じ親族のネットワークを持っている妹より多く参加できているということは彼女が美人でしかも巫儀が上手であるからである。ここに親族関係のネットワークと能力主義の二つの要素をみい出すことが出来る。これらのグループではフレンドシップや近隣関係などは全く重要視されていない。しかも親族や姻族に基づいた儀礼グループに親族、姻族関係のルールであるヒエラキー(hierarchy)やセニオリティ(seniority)がほぼ作用せず、能力主義が強く作用しているのである。つまり儀礼グループはリーダーの個人の能力がよく現われるアクション・セットであるといえるのである。

先にも述べたようにこのグループは一時的であって永続的ではない。したがって個人のリーダーの能力が強くても儀礼グループを持って党派(faction)を作ることには出来ない。なぜならば儀礼グループの目的は祭りの儀礼だけを行なうことであり、儀礼グループのメンバーはリーダーや他のメンバーと目的以外の党派事にはあまり興味を持っていないからである。また一定の党派に属すると他の党派とのネットワークから除外されてしまうので党派所属を避けることが常である。時には、二つのグループのリーダー同志が反目したり和平したりしている場合、第三者がリーダーとして行なう儀礼グループに入ってメンバーの一人として一緒に祭りを行なうこともある。つまりこの儀礼グループは巫業(主に祭り)において協業のためにある個人が持つ「ego-centric category」⁽⁶⁾にあり親族関係上のネットワークであるのが特徴的である。

これらの儀礼グループはある個人のリーダーが持つ親族や姻族関係のネットワークをたどって作られるのは確かであるが、その範囲はリーダーによって違う。例えば、リーダーシップが高い人物を中心とするネットワークは広くなるが、勢力が弱い個人の場合にはネットワークの範囲が狭いのである。リーダーはそのグループ



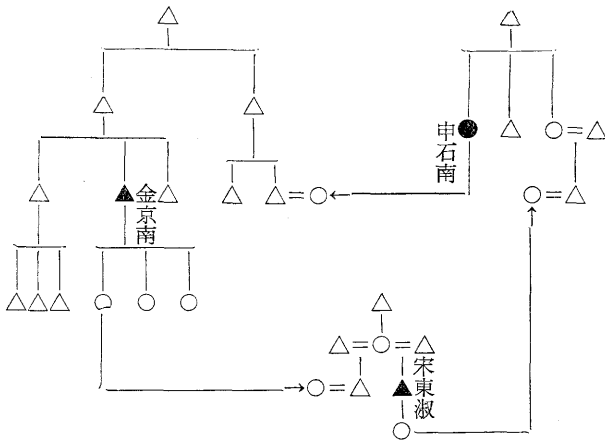
(図表 9)

して呼ばれるには、親族・姻族などのネットワークが多ければ多いほど有利である。例えば金京南は父系親族の単線的なネットワークだけを持っているが諸葛泰伍は三つの党派とかがわっている。(図9参照)

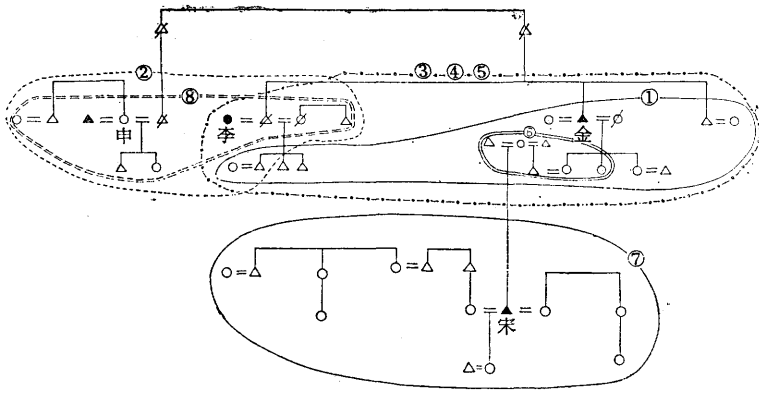
従って理論的に諸葛は三つの党派から呼ばれる可能性を持ち、事実そうである。

個人の能力が中心になって作られた三つの党派は一時的なものであり他の人物によって新しい党派も出来る可能性がある

の求心点であり、リーダーシップは求心力である。その求心力は必ずしも親族関係が強いために高くなるのではなく、リーダーの個人的能力が重要である。さらに一時的なアクション・セットであるので求心点になるリーダーがいなくなるか、あるいは弱くなるとその集まりがすぐにバラバラになる潜在性があると思う。したがって良いリーダーシップというのは、親族ネットワークの関係より個人の能力による。しかし、ある個人が儀礼グループのメンバーと



(図表10)

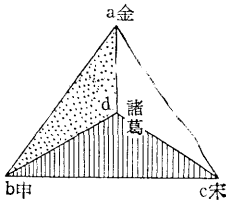


(図表 11)

る。また、三つの党派の間で結合することも可能である。なぜならば図九の三つの党派は婚姻関係で結ばれている姻族関係を持っているからである。(図表10参照)

三つの党派が作る儀礼グループの事例を図示すると、次の如くなる。(図11表参照)

⑦を除いては金親族の中でいろいろなセットが出来たことがわかる。金がリーダーになった③④⑤では李がメンバーとして入ったが①では入っていない。李が金に反撥した後は李がリーダーになっても金はもちろんのこと金の父系親族を除いて、金の傍系である嫁の申と協力している。それは②と⑧の相互依存的関係でもある。これらのセットは移動、変化があるので各々のリーダー



(図表 12)

的人物の状況によって変化するのである。ネットワークはこれらの人物による集まりとはあまり関係なく広がっており、全タンゴル社会に至っているのでタンゴル社会の一体性の基礎になったともいえるのである。このグループはリーダーによって集まったアクシ

ジョン・セットであり、その儀礼グループのメンバーたちの間の相互関係 (interrelation) は重要視されていない。しかしセット設定の枠のような範囲は党派のリーダーによって作られる。例えば三つの党派を再び図表化すると(図12)のようになる。三角形 $a \cdot b \cdot c$ と $b \cdot c \cdot d$ は相互関係が形成されているが $a \cdot c \cdot d$ は形成されていない。それは a と c の対立的人間関係に主な原因があるようである。

第5節 結 論

以上、タンゴルの儀礼グループをアクション・セットとして分析して、そのグループは親族ネットワークに基づいていることが理解出来た。ここでは親族のヒエアラキーやセニオリティのルールの存在はなく、個人の能力が重要視されていることをみ出した。

典型的な両班(貴族)の理念では親族集団を形成し、そこにヒエアラキーやセニオリティが強くみられている。なお、その親族の範囲は父系親族に限定されている傾向がある。しかしタンゴル社会では親族集団の意識が弱い反面、親族のネットワークが広くなり、姻族関係も広がる場合が多い。またヒエアラキーやセニオリティの重要なルールはない。したがってタンゴル社会は親族・姻族の「血縁的」ネットワークに基づいた職業集団であることが明らかにされた。これは単にタンゴル社会に局限されるだけでなく「血縁的」ネットワークと経済的要因を重要視する韓国社会の特徴を表わすものではないかとも考えられる。

- (1) 種越、丹骨、檀骨、斷骨等の表記の考へ。
- (2) Gulliver 1971 : 18.
- (3) Barnes 1954, Bott 1957.
- (4) Mayer 1966.
- (5) Blehr 1963.
- (6) Freeman 1961 : 203.

參考文獻

- Barnes, I. A.
1954 Class and Committees in a Norwegian Island Parish, *Human Relations*, No. 1.
- Blehr, O.
1963 Action Groups in a Society with Bilateral Kinship: A Case Study from the Faroe Islands, *Ethnology*, Vol. 2. pp. 269—275.
- Bott, E. J.
1957 *Family and Social Network*, London; Tavistock.
- Freeman, J. D.
1961 On the Concept of the Kindred. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 91.
- Gulliver, P. H.
1971 *Neighbours and Networks*, University of California Press.
- Mayer, A. C.
1966 The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. M. Banton (ed.) *The Social Anthropology of Complex Societies*. A. S. A. Monographs, Tavistock Publications. pp. 97—122.

第五章 巫の血縁と婚姻關係

第1節 序 論

本章は韓国の慶尙・江原道の東海（日本海）岸地域の司祭巫であるタンゴル集團の社会人類学的な分析の試みである。タンゴルは社会的地位の低い特殊な職業集團で、彼等特有の隠語を持ち、現在も彼等によって伝統的な祭儀が伝承されている。このタンゴル集團が民間信仰の中で支配的である地域は韓国の南部、すなわち慶尙、全羅、濟州、江原、忠清諸地方であり、それ以北の地方ではタンゴルと対応する巫堂ムイダンというシャーマンが支配的である。ここで論ずるタンゴルは韓国中部以北地方におけるタンゴル巫堂のシャーマンとは区別される。事実韓国中部以北地方では降神を受けるシャーマンの類型を巫堂ムイダンといい、全羅、慶尙、江原地方では世襲巫をタンゴルあるいは巫堂ムイダンと呼び、中部以北地方のシャーマンに該当するものを「占匠」と呼んで区別している。このタンゴル集團の存在については最近学会で知られているが、まだその集團内部の研究はなされていない。筆者はこのタンゴル集團について実地調査をし、その資料のほとんどはすでに韓国で発表したが、ここではそれらの資料に基づいて特に彼らの血縁、婚姻關係について分析してみたい。タンゴル集團の特色は、

- (1) 血縁、婚姻による特殊な社会階層を構成していることと
- (2) 巫業の継承は学習により
- (3) 巫儀を司祭する人々を主体とする。以上の三つである。

(1)の血縁による特殊な社会階層というのは、結婚と出自のルールによつ

て入会、世襲されること、(2)の巫業の継承が学習によるということは、神憑りなどの神の意志や力によるものではなく、人間の意志による学習を通して巫業が継承されることを意味する。(3)の巫儀を司祭する人というのは村人の信仰を代行し、主として案内、解説などの役割を果たすことであり、自分が神になったり、降神を受けたりして神託をすることはない。

秋葉隆が一九三七年にタンゴルを「世襲巫」と称して以来、多くの学者がそのことばを用いてきており、筆者自身も使用してきた。しかし世襲巫がしばしばシャーマニズムの一種の類型として使用される場合もあり、混同される危険性もあるのであって「タンゴル」ということばを使用したわけである。

タンゴルは村人の巫俗信仰を担当しており、一つの村にタンゴルの家が一軒あることが普通であるが、いくつかの村を一人で担当することもある。しかしその数は次第に減少してきており、現在では全羅道地域に極めて少数、そして東海岸地域に一〇〇余名残っているに過ぎない。その減少の大きな理由は近代化とともに伝統的な祭儀を行なうことが迷信視されてきたことによって、職業としては成り立たなくなってしまうこと、さらに伝統的にタンゴルは非常に差別されて最下階層の八つの賤民の一つになっており、タンゴルたち自ら、その集団から脱出していく傾向が強くなっていくことなどが考えられる。しかもタンゴルは昔からマイノリティグループ(少数者集団)であり、その少数の中で結婚しており、巫業を独占している職業集団である。

タンゴル社会のメンバーは自分たちを互いにトンクワン(同貫)、あるいはトンクワンネ(dongwanne)と呼んでおり、一般人は「非甲」(bigap)と呼んで区別している。トンクワンという言葉の語源は明確に知られていないが、おそらく漢字語の「同貫」からきたものだろう。貫は「本」「本貫」「郷貫」「本郷」「先郷」「姓郷」などとも呼ばれており、始祖の故郷を意味している。同貫という言葉は一般人の間でも親族意識を高めるため

に使用されているがタンゴルのメンバーたちの間では主に仲間意識を表わすことばとして使用されており、時には同じタンゴルのメンバーを指す時に使用している。つまりタンゴルのメンバーの間には系統を同じくする仲間意識が存在しているのである。

タンゴル社会が一般社会と区別される仲間意識を持つていることと関連する最も重要なものは族内婚である。つまりタンゴル社会への入団は血縁関係と巫業の二大条件によるものである。出自に関しては男女の性別に関係なく両親ともにタンゴル系の場合は勿論のこと、いずれか一方がタンゴル系であれば子供はタンゴル系となる。しかし、結婚や性関係だけでは入団は認められていない。結婚して、一緒に巫業を行なっている場合にのみ入団が認められているのである。しかしタンゴルと一般人の結婚は両方から禁忌されており、一般人がタンゴルと結婚して巫業を行なうということはきわめて例外的なことである。

一般社会とタンゴル社会との「不許婚の律」は伝統社会において現在もある程度残存している。

一般社会側からは八賤の中の一つであるタンゴルとの結婚は非常に忌避されている。仮りに結婚する場合には本人だけではなく出自によって新しい賤民を作り出す結果となるからである。さらに自分自身が所属している親族も軽蔑視されるので親族からも離縁され、軽蔑されることになる。したがって結婚の相手を探す時はタンゴル家系であるか否かを調べることもあり、もし知らずに結婚した場合には極く秘密にしたり、公開される心配がある場合にはあらかじめ親族から切り離され、村から追放されてしまう場合もある。不許婚と賤民意識とは相互関係にある。つまりタンゴルを蔑視、差別するが故に不許婚の律が成立しており、また不許婚の律があるが故に差別されるのである。タンゴルは一般人以上の社会的地位にある人々に対しては男女老若を問わず常に敬語を使用しなければならず、また礼儀も正しくなければならない。さらに一般人に洗濯物を見せてはなら

ないし、チマ(スカート)などの着物の着用の方法も決められており、日常生活においてもさまざまに差別されている。伝統的な社会ではタンゴルに対して悪口や皮肉を言ったり、差別をしたりするが、その中で最も強い差別は何といっても「結婚しない」ということである。

一方、タンゴル社会では一般社会側から結婚を忌避されているので集団内結婚しか方法がなかったという消極的な要因も大きかったと思われるが、逆にタンゴル側から積極的に一般社会との結婚を禁止、抑制しているともいえる。その理由は仮りに一般人、あるいは両班(身分の高い上流階級)などと結婚した場合にも賤民として差別されることから同じ同貫トシクワンと結婚する方が良いと結論づけられるからである。つまり一般社会人と結婚した場合にも差別感があり、結局その結婚は失敗することが常であるからである。したがって彼らにとって天職としての巫業を伝承し、芸能や経済的な面で被差別感を補なおうとする考えが一般的である。

ここで事例としてこのタンゴル社会の指導者である金京南(四九才・男)の長女の例を紹介しよう。これは一般人と金の長女が恋愛し結婚しようとしたところ、金は強く反対し結局タンゴル家系である宋淳沢と強制的に結婚させた例である。

金陝希(一九七一年当時三〇才・女)は十六、十七才の時にある高校生と熱烈な恋愛をした。彼女の母親(彼女の生母であり、金京南の元の妻)はその事実を知ってから強く反対した。陝希は親に反対されているにもかかわらず恋愛を続けた。彼女の妹がその仲を助け、手紙を運んだりして文通も出来たのである。ある夏の日に約束をして三陟郡近徳面の海水浴場で彼と会い、一緒に水泳中のところを彼女の母親に見えられ、すぐ連れもどされ強い折檻を受けた。それで彼女はしかたなく親の意見にしたがい、恋愛関係を切るようにみせかけて依然と文通をしたり交際をしたりし続け、ついに妊娠し男児を出産した。それでも両親の反対は変らず、結果的に彼女は両親の言う「タンゴルはタンゴルと結婚しなければ幸わせにはなれない。」という意見に服従して、妻を亡くしたかなり年上のタンゴルである宋淳澤に子供を連れ

て嫁いだのである。その子供は間もなく死亡し、宋との間に三人の娘を産んだけれども宋の虐待に忍耐出来ずついに離婚した。そして現在の夫である年下のタンゴルである諸葛泰伍と恋愛結婚をし、前の夫との三人の娘と現在の夫との間にできた一人の娘、計四人の娘とともに幸福に暮らし、夫婦共に巫業に専念している。しかし現在の夫との再婚に対しても両親は賛成ではなかった。というのは諸葛が姻戚関係にあるからである。だが以前に恋愛結婚に反対して無理にタンゴルと結婚をさせた結果が失敗だったので両親の発言権が弱くなっており、さらに娘もすでに一人前であることを考へ結婚の相手がタンゴルの青年である点、またタンゴルとしては中学校卒で学歴が良いことなどが有利な点となってあまり強くも反対できず結婚を許すことになったのである。

以上の事例でタンゴル集団(内部)と一般社会(外部)との結婚が禁じられていることがわかるであろう。つまりここに一般社会とタンゴル社会がお互いに結婚を抑制している努力がみられる。伝統社会においては結婚の抑制の努力よりはむしろ結婚できない障壁が強かった。金の長女の事例のようにこの障壁を越えることは難しいことであり、この障壁を越えて成功する例はきわめて例外的である。一般人とタンゴルの一般的な結びつきはタンゴルが一般人の妾になったり、妓生になるなどの特殊な関係に限られる。このようにタンゴルと一般社会との結婚の閉鎖は近代化された現代でもなお根強く残っているのである。

タンゴルにとってはタンゴルと結婚して、子供がタンゴルになることが理想になっている。つまりタンゴルのメンバーシップは世襲によって子孫に継承される。この出自のルールは父系あるいは母系のルールではなく生物学的血縁関係に近い。タンゴルの血は不変、連続性があると考えられる。つまり、いったんタンゴルの血に染まった場合にはそれを除去することや断絶することは出来ない。この血縁を断つ方法は結婚しないこと、あるいは子供を産まないこと以外にない。タンゴルは特定世襲的職業である巫業をせず、他の職に転職した場合もタンゴルの身分が変わることはない。

次にタンゴルの世襲を明確にするためにタンゴル身分の人と一般人との間の結婚について考えてみたい。タンゴルと一般人との結婚は常に緊張、不和、葛藤をもたらすが、一般人が夫の場合、妻の場合、いずれもその子供はタンゴル身分になる。すなわちタンゴルと一般人の血が結合した場合はタンゴルの血が優性、あるいは濃いということになる。また社会的にみるとタンゴルの低い地位から、より高い階層へ上がることは遮断されているが、一般人や両班からタンゴルへの道は開かれていると言えるのである。ここで一般人が配偶者の(1)妻である場合と(2)夫である場合の事例を通して考えてみたい。

(1)の事例…夫はタンゴル、妻は一般人

例A 朴南道(四八才・男)は釜山市大連洞のタンゴル身分の家の血統である。彼が軍へ入隊して全羅南道の伐橋邑にいた時、タンゴル系ではない趙順子と知り合って結婚した。趙やその家族は朴がタンゴル系とは知らなかった。結婚後に夫がタンゴル系であることを知ったが肯定的に夫を理解し、夫から巫儀を習って一緒に巫業を始めた。現在彼女は一男六女を産み、巫業に専念している。

例B 金有善(三九才・女)はタンゴル系ではない。彼女は生前にすでに父を亡くして生まれ、十八才で一般人と結婚をし、長男出産後、夫は戦死した。その後、海女として生計を立てていたが降神を受けてシャーマンの占匠になった。一九五五年、金京南と結婚してから占匠をやめてタンゴルの巫儀を夫から習って有名なタンゴルになった。その間に五女、一男を出産している。

これらの例はいずれも親族にとって望ましい結婚ではない。特に一般人である妻方の親にとっては望ましくない結婚であり、普通反対されるものである。さらに女性方の親族が強力な場合には結婚が反対されることは言うまでもないが、もし反対されたにもかかわらずそれを無視して結婚した時は実家、あるいは親族は彼女を自分の親族や家系から離縁し秘密にする。結局彼女は遠く離れて住まざるを得なくなる。そして彼女自身も実家や

親族との縁を切ってしまい、二度と実家にもどることはない。つまり彼女は一生タンゴル社会に住むことになるのである。そして彼女にとってどんなに苦勞をしてみても今さら一般人を選ぶことも困難な状態にあって、生きるために、あるいは仕事として巫業をやらざるを得ないといったところだが、経済的にも恵まれ、さほど不和の問題は起こらない。しかし、前記の二例の場合は実家から遠く離れて住んだり、実家の親族が弱く、妻が夫に早く同化されたのであまり問題が起こらなかった。また金の場合にはシャーマンである占匠の社会的地位はタンゴルとほぼ同様であり、彼女がタンゴル社会に入って金京南と結婚した要因は主に経済的なものである。シャーマンの社会的地位が時にはタンゴルより高いと評価されることがあるのは、シャーマンの場合には血縁の原理による世襲ではなく、どんな身分、系統の者であっても神の選定によって出来るという觀念があるからである。しかし一般的にはタンゴルと類似する巫儀をしており、職業的な面で差別されることは同様であるがタンゴル社会からは伝統性や芸術性が弱いと輕蔑されている傾向もある。タンゴルとシャーマンは社会的階層としてはほぼ同様であり、この地域において経済的に優越する立場にあるタンゴルに吸収される傾向にある。金の場合はこの例であろう。しかし、現代ではタンゴルの伝統が弱くなり、シャーマンの勢力が強くなりつつあることもつけ加えておきたい。

(2)の事例…夫は一般人。妻はタンゴル

例A 金京南家のタンゴル系は彼の祖父から始まったという。祖父の金(一八四七年生、男)は金海金の両班系に属し、経済的に恵まれ、人格も良く、地位も高い人だったという。祖父は歌舞、詩吟などを好む風流人であった。それで美人のタンゴルである李を妾にして一緒に巫業に従事するようになったという。彼らの間には三人の男子ができ、全員がタンゴルになった。

例B 李琴玉(四八才・女)は一九二三年生まれで小学校長の李慶成の妾の子供であった。母親の蘇は慶州券番(昔の伝統的な妓生学校)出身の妓生であった。李は子供の時、母親の蘇が死亡し、父親(生父)の家に行ったが妓生の妾の娘は家に入れるわけにはいかないと追い出されてしまい、ついに乞食になったが、あるタンゴル系の家に入ってその家の息子と結婚した。しかし夫は間もなく亡くなってしまい。その後、ある警察官の妾になり男・女二人の子を産んだ。後になって政府政策により国家公務員が妾を持つことを禁止されたため、その警察官と別れた。その後、彼は行方不明になり、現在も彼女は彼の行方を探しているという。彼女はタンゴルの巫業に成功して有名になり経済的な余裕もあり、二人の子供には巫業をさせたくないことから大学まで進学させている。彼女の娘はタンゴル系の者は一般人と結婚できないと自認しており、英語を一生懸命勉強して外国人と結婚したいと考えながら在学しているという。

これらの二例はともに一般人がタンゴルを妾にした例である。例Aの金の場合にはタンゴルを妾にしたのみならず、巫業が好きになり自分の身分を捨てて、タンゴルの身分を選んだ事例である。例Bの警察官の場合はタンゴルと内縁関係にあって子供も出来たがタンゴルの巫業には従事していない。つまりタンゴル身分にはならなかった例である。タンゴルと一般人が結婚した場合、一般人は巫業をすることによってタンゴルになり得る。また、そのようにして生まれた子供はタンゴルという身分が世襲されることになり、さらに巫業を行なうことによってタンゴルとして認められることになるのである。

結局タンゴルという身分は結婚だけでは得られない。ここでタンゴルになるためには巫業が決定的な条件になっていることがわかる。理想的にはタンゴル身分の人が巫業を行なってタンゴルになることである。つまり身分の絶対的な世襲性に対して、巫業の相対的な継続性がみられており、血縁的な世襲と職業的な継承とは必ずしも一致していません。タンゴルの身分の世襲は職業的な巫業を行なうか否かにかかわらず不変的、連続的に世襲される。ある代から始まったタンゴル系は永遠に存続するが、その子孫の全てがタンゴル巫業に

従事するとは限らない。しかし理想型としては職業と血縁の二つを備えることであるが職業性がより強い決定因と考えられており、さらに一度流入されたタンゴルの血は決して取り消すことは出来ない。そしてタンゴルの染色素が入った場合には出自は職業的に巫業に従事するように限定されている。つまりある世代はタンゴルの巫業に従事していなくても社会的にはタンゴル身分と認められているので、他の職業への転業の可能性はほとんどなく、結局は自分の世代、あるいは数世代後には巫業に従事することになるのである。ここで明確にされていることはその身分だけを持つ潜在的タンゴルと実際に巫業を行なっている顕在的タンゴルの存在である。

次にタンゴルがその賤職を運命的に世襲しなければならないという社会的な制約に対してどう対処しようとしているかを考えてみたい。彼らはそれに対して二通りの態度を取っている。一つは伝統的因習としてそのまま意識的、あるいは無意識的に適応することであり、もう一つはその世襲的賤職から脱出しようとするのである。前者は巫業の技術、芸能などに熟達して、人気のあるタンゴルになり、経済的利益を追求しようとするものであり、後者はタンゴル系の縁故地から離れたり顕在的なタンゴルの巫業をやめて転職しようとすることである。彼らにとって比較的転職が容易であるのは妓生、あるいは芸能人であるが、それは子供の時から歌舞に慣れているためである。その他の農業や官職を得るということは社会的、経済的に制限されている彼らにとっては無縁のものに等しいのである。故に彼らは妓生、歌手、演奏者としての成功を旨ざしており、その例もたくさんあり、伝統芸能伝承の母体ともなっている。最近では民主主義教育の機会均等の原理に乗じて大学まで進学する者もいるがタンゴル系であることを知られ、差別され、劣等感に苛まれ、中退する人もいる。全羅南道珍島での実話であるが、タンゴル身分の者がその故郷を遠く離れてある地域の名門の大学に入学をし

た。しかし彼はタンゴル系であることが知られて差別感到忍耐できず中退してしまったということである。またタンゴル系出身の教師は家筋が知られて生徒たちからタンゴルだと後指をさされ、ついに教職をやめざるを得なかったという話もある。

もう一つ、職業の上で巫業に限定される要因は世襲すべき巫業を中止、あるいは行なわない時は神によって罰されるという観念があることである。例えば諸葛泰伍はタンゴル系の出身にもかかわらず、中学校を卒業後軍隊の義務を終了し、故郷から離れて浦項というところで写真館を経営したが営業不振の上、さらに病気になる。その時、家族や村人から先祖代々タンゴル系の人でありながらタンゴルの巫業をしなかったために神から罰を受けているのだと言われ、タンゴルの巫業をすすめられて巫業を始めたということである。このようにタンゴルの巫業である司祭者的役割はタンゴル社会に限定されており、かつ独占されているのである。

第2節 結婚の意味と配偶者の選択

一般社会と同様にタンゴル社会においても一回は誰でも結婚しなければならないということになっており、もし結婚せずに死亡した場合には怨霊になるという信仰もある。タンゴルの女性には巫儀を行なう時、既婚者は必ず白色のはちまきをする。これは現在夫がいる、あるいは妾であるという意味だけではなく、一度結婚の体験があることを意味する。彼女たちはそのしるしであるはちまきを美しく結んでいる。それはタンゴル社会では結婚することによって一人前のタンゴルになるというイニシエーションがあるからであろう。この結婚というの是一般社会のように「六礼」を備え、親族、知人などが集まって行なう結婚式と比較して非常に簡略化さ

れたものである。つまり正式な結婚式はしなくても実質的に同居、あるいは相互独占的な性関係を持っているが、結婚した夫婦として認められ、そのしるしであるはちまきをすることが許される。

タンゴルと近いカテゴリーの妓生社会では最初の性関係によって結婚したと認められる。それは十五く十六才くらいの少女期が多いが男がその処女と性関係を持つ場合にはある儀式が行なわれる。それは男が礼金を出して結婚式のような式を簡単にする。礼金は三〇万ウォン(一〇万円)と五〇万ウォン(十六万千円)程度でありその1/3は新婦の親が受け取り、1/3はアパート代や生活道具に使用し、残った1/3は新婦の化粧代とする。

その儀式は部屋の中で関係者だけが集まって秘密に行なわれる。そして男はその新婦(妾)の妓生と秘密に独占的に性関係を持つことになる。この事実がある時期を経て男の本妻に知れると家庭の不和や問題が生じて別れたり、男性がその妓生に興味がなくなつて人間関係を断つたりするようになる。釜山地方のある人はこのようにして二十人くらいの少女の貞操を「買った」といううわさがある。最近では礼式もなく、金で話がつき、簡単に関係が成立するという。結果的にこの制度は売春として利用されるようになったが妓生社会ではまだ伝統的な慣習として残存している。タンゴル社会においても相手の男が一般人であり、しかも妻がいる場合には特に妓生社会と同じように秘密に儀式が行なわれるが同じタンゴル同士での結婚は秘密にしない。男・女いずれか初婚の場合には一般人のように近くの都市に出て結婚式場を借りて礼式を行ない、それを自慢する傾向がある。しかし大部分のタンゴルは結婚式をそれほど重要視しないし、実際はほとんど結婚式はせず、同居、あるいは性生活から始まって結婚が認められるのが普通である。

彼らが主に行なう死霊祭の一種類として「死後結婚」というものがある。これは結婚年令に到った人が結婚せずに死亡した死霊を結婚させる祭りである。また結婚式はしなかったが社会から認められて夫婦になって死

亡した死霊も結婚式をさせる場合がある。このようにタンゴルが司祭する死後結婚の儀礼からわかるように村人は結婚というのは結婚式という儀礼を重要視する。しかし、その死霊祭を司祭するタンゴルにとっては結婚式という儀礼よりは排他的関係として認められる同居と巫業の上での協業の単位になる二つの要因が結婚の主な基準になっている。つまり巫業の単位になる要因だけでは充分条件にはならない。むしろ基本的な要因は性関係にある。伝統的にタンゴルの結婚観には法律中心的結婚観、あるいは儀礼中心的結婚観がないか、またはさほど重要視されていない。仮りにそれらの基準でみたならばタンゴルたちはほとんど結婚していないことになるであろう。したがって本章でタンゴルの結婚というのは実際的な同居、性関係などが基準である。

彼らの社会において結婚というのは単なる性関係を持つ夫婦になることだけではなく、未熟なタンゴルから完全なタンゴル、つまり「熟巫」になるイニシエーションでもある。タンゴル社会における巫業の最小の単位は夫婦である。夫の伴奏で妻が歌舞することが巫儀の基本である。未婚の女性のタンゴルでは、夫の役割の代役は兄や父親などのタンゴルによってなされるが、マネージャーであり、伴奏者である夫がいなくては巫業の効率は上がらない。つまり理想的単位は夫婦であり、効果的な役割分担によって正式のタンゴルになるという観念がある。ここに結婚というのは完全なタンゴルへのイニシエーションの意味がある。そしてそのしるしとして前に述べたように白色のはちまきをするのである。

タンゴル社会において結婚が簡素化された理由は結婚範囲が限定されているためである。一般社会のようにステータスによる影響が大きくないために比較的自由的な結合、分離が可能となる。さらに女性も経済力を持っていること、また個性を尊重するため、親族からの抑制力も強くはないといえるであろう。

前に述べたようにタンゴル社会の結婚は集団内に限定されているため、結婚の範囲が非常に狭くなってい

女。伝統社会において一つの村に一軒のタンゴルがいると計算してみるとその数は非常に少ない。特に結婚の相手としての数はごく少数になってしまう。このような限定された状況において結婚はどのようになされるのか興味ある問題である。

タンゴル社会において結婚律としては族外婚を原則としている。つまり一般社会と同様に同姓同本の結婚は不許としており、氏族外結婚を原則として遵守している。また一夫一妻の単婚制をとっており理想的には一般社会と一致するルールを守っている。しかし先に述べたように極めて結婚範囲が制限されており、それらの原則を守ることがむずかしく、実在することと理想的なルールは異なっている場合が多い。しかしタンゴル社会の状況からみて理解できると思う。

潜在的タンゴル系の人たち、つまりタンゴル家で生まれながらもタンゴルの巫業をしていない人を除いて、顕在的に巫業を行なっているタンゴルは女のタンゴルに比較して男のタンゴルは圧倒的に少ない。男子は女子に比べて教育を受け、知的水準が高くなり、職業転換のチャンスが多くなる。また男子は軍へ入隊することによって外部世界への知識や経験などが豊富になり、社会的に差別される巫業はやりたくなくなり、巫業に従事する者が少なくなっていることがその理由である。このように男女の数的不均衡が近代化とともに著しく現われてきており、あるタンゴルは「これからは男のタンゴルが不足になり、巫業は出来なくなるかも知れない」と言っていた。タンゴルは原則的に夫婦が巫儀の単位になっており、夫のタンゴルは妻のタンゴルをリードしており、かつ妻の伴奏者であり、家長のみならず巫業のマネージャーでもあり、巫儀を教える「先生」でもあるわけである。つまり、巫業を継承する面で男のタンゴルの役割は大である。したがって、タンゴルの巫業の継承と同時に家系の家父長の役割においても能力ある男のタンゴルは極めて少ないし、さらに先にも述べ

たように男のタンゴルが減っていく傾向から男女の不均衡の状況で男への女の競争は激しいと言える。さらに男のタンゴルの存在の可否によってタンゴル社会の存在にもかかわるといえる。このようにタンゴル社会は結婚範囲が狭くなっており、さらに結婚相手の数的不均衡があり、経済的にも不安定であるので結婚においては非常に悪条件が重なっていることがわかる。

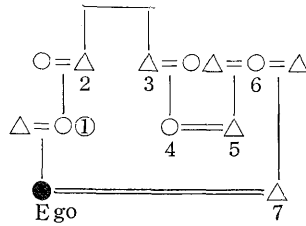
タンゴル社会でも族外婚のルールを破った場合はしばしば悪口の対象になったり、侮辱されたりするが、現在ではこのルールがしばしば守られていない場合が多い。仮りに自分の世代では守っていても前の世代に守られていなかったことなどもある。この問題に関してはいろいろ条件から完全にそのルールを守り得る保障がないが故に、お互いにそのことに関しては強く固執したり、触れたりしないのが常である。一般人はこれらのタンゴル社会の人々の同貫の間、すなわち集団内結婚をみて同姓同本の間で結婚していると誤解したり、あるいは彼らの社会では同姓同本の結婚が当然のこととみなしたり、あるいは無関心でわからないのだと言ったりしているが、タンゴル社会においても同姓同本の結婚は原則的に許されていないというところは先に述べたとおりである。しかしながら実際のレベルにおいては許されており、かつ不可避なこととして認められている。つまり同姓同本の結婚は望まれない、法律的には許されない結婚でありながら融通性が高いといえるのである。

筆者の最も親密なインフォーマントの金の場合を紹介してみると、彼は金海が本であり姓が金である。彼は同姓同本の女性の金有善と結婚した。しかし戸籍の上では「空欄」という印鑑が印されている。彼の兄の息子である金の場合には同姓同本の間で結婚したが婚姻届けを出す時は妻の「本」を偽って届け出した。これは原則的には違法であるが社会の慣習が優先されてこれらが認められるようになったのだろう。この場合には集団の内か外かともに問題にはしない。なぜならば韓国において大きい姓氏族の場合には数百万人もいるし、特に

金氏族は最も多い。このように限定された特殊集団における金氏族内の結婚はそれほど異常な結婚ではない。しかし、理想的なルールとしては、同姓同本は親縁関係が遠い近いにかかわらず、共同祖先の子孫の氏族觀念があり、同姓同本の氏族間では結婚は許されていないのである。一般社会の場合には神話的であるが、共同祖先からの系譜の「族譜」を持って親縁性が強調される。がしかしタンゴル社会の氏族のほとんどはそれを持っていない。比較的大きい親族を形成しているタンゴルの金氏族の始祖は両班であって、その始祖が属した氏族は蔚珍郡平海面沙洞にあり、そこでは門中の墓祀りが例年行なわれていると金は言っていた。しかしタンゴルの金氏族はその墓祀りには参加していないし、同じ門中であるという意識もない、というよりはむしろ参加することは出来ないし、仮りに平海面の金氏門中の親族とタンゴルの金氏族が同じ親族だと主張すれば金氏門中からは大変な反撥が起こることが想像できる。つまりタンゴルになった金氏族は元氏族の分派した支族ではなく、完全に別な氏族であると自他ともに考えている。要するに金氏族は共同の親族意識を持っていないし、全然関係がないのと同じく、全く別個の親族になったのである。これはある個人がタンゴルと結婚した場合に実家の親族から断絶される原理と同様である。

一方、タンゴル社会内では氏族觀念はそれほど強くなく、むしろ一般社会に比べたら非常に弱いといえる。彼らは一般社会で四代まで祖先を祭る忌祭祀 [sijesa] においても核家族単位で行っており、結婚した兄弟が長男系の宗孫宅に集まって祭ることはほとんどしない。また宗孫、宗家、あるいは大家(本家)と小家(分家)の觀念をかわす行事はない。さらに門中組織や門中の墓祀りもほとんどない。このように氏族觀念があまり強くないので族外婚のルールはさほど厳しくなくなり、ここにタンゴル社会の同姓同本の間の結婚も可能になり得る地盤が生じ、理想型と異なった実際の同姓同本の結婚が黙認される余地があると思う。

以上のようにタンゴル社会は少数集団で結婚範囲が極めて限定された上に男女の不均衡、さらに氏族觀念が低調であるということが族外婚というルールを守れないようにしたのであろう。この点は一般社会よりタンゴル社会が融通性があり、タンゴル社会の一つの特性にもなっている。また逆にタンゴル社会においては一般社会より姻族の力が強い。一般社会では結婚しても問題にならない遠い母方親族との結婚が問題になり、激しく非難される場合がある。



金陝希(女)は産みの母の従妹の夫の異父の息子である男性と結婚をした。つまり本人の母の父の弟の娘の夫の母の息子と結婚したのである。金の母党親族の範囲は母の父の弟、すなわち外従祖父までであり、上記の記号で(1)~(3)までが親族範囲に属しており、(4)と(5)の結婚の関係は女が嫁ぎ、父党親族から抜け出ており、(5)と(7)の間は別個の異なった父系親族の関係になる。親等法によって計算すると外七親等間の結婚であるが実は四つの父系親族の連鎖されたものであり、金(本人)の夫である(7)は父系親族でもないし、さらに母党親族でもない他人と結婚したのである。韓国の一般社会では母党親族は疎遠視されるので金の結婚は族外婚のルールを守っている結婚であり、非難されるべきものではない。しかしこの結婚は金親族の内と外で「親族結婚」として非難されたのである。一九七一年筆者が調査している際、金は自分の父の弟と喧嘩し不和になった。それは彼女の叔父が担当する儀礼に彼女が参加することが出来なかったことが原因であった。というのは彼女のおじが行なう儀礼と同日に彼女の夫の異腹の兄が別の村で儀礼を行なっており、両方から彼女は儀礼のメンバーとして必要とされた。彼女は村人から人気があり、儀礼を行なう能力にも非常に秀れた人だったのである。結局彼

は自分の夫の異腹の兄の方に夫と一緒に参加してしまったのである。そこで彼女の叔父は、彼女と一緒に儀礼をするという約束を守らなかったことで村人に非難された。そこでおこった叔父は彼女に対して「犬のように親族と結婚したお前とは親族の情を絶つ！」と激しく攻撃したのである。つまり前述したように遠い関係にある人と結婚したことが表面化したわけである。

ここで彼らが一般社会が厳守する同姓同本の結婚の不許のルールは守らずに氏族婚は黙認しながら、父系や母方の親族でもない、血縁関係としては非常に遠く思われる間の結婚について非難、反対する原因は何であるのかという疑問が起ころ。一般社会ではむしろこのような結婚はさほど問題にならない。要は父方、母方いずれにしても、姻族関係にある範囲内の結婚は禁じることがわかる。つまり姻族における自分(本人)を中心とした範囲内の結婚は禁じる意味であろう。これが彼らの理想的なルールであれば、それを守らなければならない正当性と、それを守り得ない実際の側面を考えてみなければならないと思う。

一般社会に比較して遠い姻族関係の人との結婚を禁忌していることは、逆に言うとならだけ親族の範囲を広げて解釈していることである。つまりタンゴル社会には単系親族集団よりも双系親族的なキンドレッド・グループ（注）の性格がある。これは職業的集団であるタンゴル社会の特性とかわる点でもある。タンゴルたちは協力しなければならぬし、うまく巫業を行なうためには各々のタンゴルたちと広いネットワークを持って多くの儀礼に参加するチャンスを作らなければならない。それ故に一方的な父系親族の拡大のみならず、母方(妻方を含む)親族などが拡大されている方がより有利である。父系親族の拡大は比較的地域的に限定性があるので、姻族関係にもとずいて地域的に広いネットワークを作る可能性がより多くなる。そして理論的にキンドレッドによるネットワークを作り行動する場合が多いし、さらに親族意識も強く持っているのである。つまり母方、

妻方の姻族とも時々行動を共にしており、一般社会より拡大した親族意識を持っている。ここで彼らの親族意識は出自と婚姻関係によって自分（本人）を中心としたネットワークが重要な基礎になっており、その親族意識にしたがって結婚の禁忌が存在しているといえる。故にこのような父系親族に集中されることなく、両方に均衡化されているのである。

このような親族意識を持ってネットワークを作り、この範囲を越えて結婚することによって巫業圏の拡大につながり、新しいネットワークが出来上がることになるのである。故に、この親族範囲外で結婚することが望ましくそれが理想であれば、それを守っていかねばならないであろう。タンゴル社会は経済的要因を極めて重視しており、それにしたがって結婚する傾向が非常に高い。リーダーの金が自分の長女を強制的にあるタンゴルと結婚させたことも、そのタンゴルの巫業圏での協業をねらったものだと長女は語っていた。現在の彼女の夫は逆に、彼女の巫業の能力と彼女の親の巫業圏を考えた上で結婚したようである。彼女は先の子供を三人も持っている。一方、彼は学歴（中学校卒）もあるし、彼女より年令も若いにもかかわらず彼女と結婚した。彼女の親はこのタンゴル社会では一番広い巫業圏を持っており、強力なリーダーシップを持っている。彼は彼女と結婚したことによって妻方の親族と自分の異腹の兄の親族という、両大勢力あるネットワークを持つことが出来たわけである。彼の妻の実家の金家は比較的大きい父系親族であり、リーダーの金が儀礼メンバーを作る時、必ず自分の長女夫婦をメンバーとして組み入れることが常になった。そこで金メンバーに時々しか入れてもらえない金氏族の人々は彼女の夫に対して競争意識を持って夫の伴奏がまずいと時々叱ることもあった。夫は学校、軍隊の義務を終了するまで巫業には従事しておらず、おそく巫業に戻ったので巫業の面、特に伴奏の面ではまだ未熟な状態である。筆者が調査中、金氏親族のある人から伴奏について注意された時、彼は

自信を失くし一時祭儀の場を離れて酒を飲んだことがあった。そして金氏族の目上の人からひどく叱られた。彼は泣いて巫業を放棄しようとした。その時、彼の妻の父は「あなたは三人の子供を連れた娘と結婚をしてくれ不平不満なく平和に暮らしてくれていることだけでも父親として非常に感謝している。これからは芸能(伴奏)にがんばって、その功をより高めて欲しい。」と説得してその事件は平穩に解決した。現在、彼はそのタンゴル社会では一番学歴を持つ知識人であるにもかかわらず、タンゴルの巫業の面ではまだまだ未熟者に過ぎないといわれている。彼らによると巫業の伴奏(男の場合)は高度な芸能性が必要であり、子供の時から始めなければなかなか短期間ではマスター出来ないといわれている。しかし彼は伴奏などの巫業の面でまだ未熟であっても結婚によって両大親族とのネットワークを作ることが出来たのである。

次は単婚制について考えてみよう。韓国の一般社会と同様にタンゴル社会も単婚制を原則としていることは確かである。しかしこれもタンゴル社会においては理想型であり、実際とは非常にギャップがある。つまり実際の場合には一夫多妻制的な傾向があるのである。それはタンゴル社会の巫業、あるいは継承などにおいて男の役割が重要視されており、イニシヤティブを持っていることによるものと考えられる。

しかし安定した一夫多妻的傾向があるにもかかわらず、制度とはならないのは、一夫一妻制が理想型として社会的に望まれているからであろう。正妻以外の内縁の妻である妾、あるいは「小室」(妾)といわれる者は一般社会と同じように軽蔑されており、家族関係の上でもしばしば不和、紛争、不安の要素を強く持った要因になる。さらに妾を持つことよって正妻と離婚する原因になったりしており、正妻と妾との間では不和、あるいは嫉妬、反目などが起こる要因になっており、子供にとっても不幸であり親子の分裂、不和の原因にもなる。その例をここで紹介してみよう。

筆者の重要なインフォーマントの金はタンゴル家系を創始した祖父である彼の父の兄弟、弟などとともに妾を持った。その妾の一人が現在の妻である。金は初め有名なタンゴル家系の娘と結婚をしてタンゴルの巫業をした。その妻は女の子だけ四人出産したが男子が生まれなかったことが原因で金は現在の妻の金を妾にした。それを妻は娘だけを産んで申し分けないという心で黙認していた。金はどんどん妻を無視するようになり、妾とともに巫業を続けるようになり、妻を巫儀を行なう相手にもしなくなったのである。妻は巫業の上で最も重要な役割を夫から切られてしまったが、自分なりに巫業を続けながら四人の娘を育てている間に結核にかかってしまい、夫の金の離婚の申し入れを承諾せざるを得なくなってしまう。彼女は離婚後、重病になり、生活は一層貧困に陥いつてしまった。そんなある日、彼女が長女と一緒にある別神祭の祭儀を行なうために行く途中にバスの中で元の夫である金に出合った。金は先妻が子供と苦勞していることを慰安して米を購入するための多少の金を彼女に渡した。彼女は強く断わったが隣人たちが勧めて受け取った。彼女は三日間に及ぶ別神祭の主祭を進行していた。最終日に祭儀を行なっている時、彼女は元の夫である金が観衆の中から自分を見ているのを発見し、強いショックを受け、その場で意識を失った。すぐ金山病院に入院し、意識はとりもどしたが、結局子供のことを心配しながら三十八才の若さで死亡したのである。

金が正妻と離婚したことは金家と先妻の親族が調和できない要因となり、先妻の家では金家に対して恨みを持っている。そして先妻とは四等親の関係にあるいとこの宋の正妻まで、決して金家とともに儀礼に参加することはしない。金と宋は正妻がいとこどうしであって「同婿の間」であったが金が離婚したことによって金と宋との間には姻族関係は無くなったのである。宋に関しては、彼は妾をつくることはつくったが、妻は離婚せず、儀礼には自分の妻はもちろんのこと、妾も一緒に参加させて、ある程度の経済的支援をしており、金よりはモラル的に高く評価されている。宋の妻は金に対して姻族意識は持っていないが、自分の従姉が産んだ四人の娘、つまり金の娘とは親戚意識を持っており、情緒的に相互依存し合っている。四人の娘も父や父の妻よりはこの生みの母の妹に親密感を持っており、彼女らの最も親密な親族であるときまで考えている。最近三女が妊娠

した時、生母の妹家に泊まり、彼女の助産で分娩したことがある。娘たちは父が死亡したら父の妻とは完全に他人になると考えているという。というのは彼女らの母親が離婚され、苦勞して死亡したのは現在の父の妻のせいだと思っており、彼女に対して強い反抗意識を持っているからである。四人の娘は長女を中心に生母の妹と結束しており、長女の夫と彼の異腹の兄が生母の妹の夫になっていることから二重に結束されて、より強い力になっている。しかし四人の娘は金（父親）に近づいて相互協力関係を維持している。それは親のリーダーシップと強大な巫業圏が拡大されていることから経済的要因が強く作用しているようである。つまり表面的には主に父の金家と巫業をして、ハーモニーを図っているが、内面的には強い不和の要因を持っているのである。

前述の例では、本妻を離婚したことによって子供に恨まれたものであり、道徳的に非難されて分裂、反目の要因になったことがわかる。タンゴル社会では妾をつくっても正妻と妾の両方に義務を果せば、それほど悪く評価はされないし、タンゴル社会の特性から理解されるが、一方の義務、特に妾の方に一方的にかたよると悪く評価されるのである。仮りに金の場合にも妾との関係をそのまま保持しながら、正妻にも経済的な義務だけでなくも果して離婚しなければそれほど悪く評価はされなかったであろう。つまり、理想的には妾をつくることは良くないが場合によっては妾をつくったとしても正妻への義務を果せば良いということであり、決して正妻を離婚してはならないのである。ここで注目すべきことは妾をつくることが許されている点であり、それがタンゴル社会に非常に多いし、特に有能な男のタンゴルの場合にはよくある現象である。さらに正妻と妾との間の不和、反目の感情はあるけれども表面的には夫の経済的能力や、妻・妾のとり扱い方によって、よくハーモニーを保っていることも注目すべきことである。

ここで一般人との間で妾関係をつくることを考えてみたい。男のタンゴルが一般人の女性を妾にしたケースはほとんどないが、仮りにあったとしたら金を浪費したり、あるいはタンゴルとしての評判が悪くなったり、いろいろの非難の対象になるであろう。またタンゴルと似たような身分である妓生（芸者）を妾にすることがあるが、それも巫業のネットワークとして認められる巫業圏にある村人を妾にすることはない。というのは村人の中でうわさをされて巫業上、障害になるからである。年寄りのタンゴルが若いタンゴルの女性に魅力を感じて近づく村の青年に「あなたのため祈る者であり、決して妓生ではない。」と注意していたところを観察したことがある。一般人との愛情関係を持つ場合は、巫業と関係ない遠く離れた都市や村の人を選んでいぬ。

男のタンゴル側から妾をつくる要因に関しても少し触れていきたい。夫から妻をみる場合、タンゴル社会においては単なる妻、つまり家事を中心に行なう主婦としてだけでなく、唯一の職業である巫業を行なう機能者であり、そのパートナーであり、巫業圏のネットワークの拡大にも繋がる者である。巫業で最も重要な巫儀。祭儀を行なう時、女のタンゴルは村人、つまり客と直接的な接触しており、男のタンゴルは彼女の儀礼を補助的に伴奏する。故に女のタンゴルの役割は男のタンゴルの役割に劣らないほど重要である。韓国の一般社会においては女性は家の中の家事に限定されていることに比較して、タンゴル社会の女性は夫と全く変らず外の仕事に従事している。したがって妻が家事しか出来ない、あるいは巫儀に不適当な者だと思われる場合には巫業上の理由で妾をつくるのが許されている。故に女性のタンゴルが必要とされる要因は(1)家事、(2)外貌、(3)巫儀を行なう能力、(4)巫業圏に関するネットワークなどである。この中で(1)はさほど重要視されていない。というのはタンゴルは外出の期間が多く、かつ長いので旅先の食事に関しては村人が準備したり、もてなしを受けた

りすることが常だからである。また子供がいる場合は女中を使う場合が多い。(2)の外貌の条件は祭儀を演ずる者として人気の条件にもなっており、収入と直接結び付く条件である。特にこの条件は巫儀に未熟な若い時、重要な条件になっており、年を取ると美貌よりは巫儀の技術、つまり(3)の条件が重要視されており、歌や踊りなどの技芸が上手になること、これは有名なタンゴル系に生まれ、良いタンゴルの親から子供の時から習うことが重要である。(4)の条件は巫業圏が広い勢力あるタンゴル系とのネットワークを持つことであるがネットワークというのは永續性がなく、しばしば紛争、不和、口論などで変わる条件であるから(2)、(3)の安定的な条件、特に(3)の条件である巫儀の能力が望まれるのである。要するに結婚や妾を持つということは巫業をうまく行なう一つの方法であり、単なる愛情、愛人関係によるものではなく、時には男のタンゴルの勢力の象徴にもなり、タンゴル社会の特性的な役割を果しているものである。

次はタンゴルの女と一般社会の男の間での妾関係をみていきたい。男のタンゴルが一般人の女性を妾にすることは先にも述べたようにほとんどなく、仮りにあったとしても非難の対象でしかない。しかし一般人がタンゴル系の女性を妾にすることは多い。タンゴル社会と一般社会の間の結婚が社会慣習上禁止されておりさきに述べたように仮りに結婚しても差別され、不幸に終わるといふ觀念が彼らの間では極めて一般的である。タンゴル社会には「登られない木は見上げない」という諺がある。このことわざでもわかるように一般人と結婚しようとすることは困難なことであり、実際には妾や愛人関係が普通である。これはタンゴル社会において結婚範囲が限定されていることもかかわるものであるが、より重要な要因は下層社会として差別されるタンゴル社会を脱出、あるいは上昇に対する方法を結婚で挑戦する要因である。しかし、一般社会はタンゴル社会とは結婚しないように抑制、禁止しており、折衷的方法として非公式的な妾関係は許されている。つまり一般

人がタンゴルを妾にすることは出来る。その場合、子供は全てタンゴルになる原理は先に述べた通りである。しかし妾にしても本人が巫業をしなければ合法的、公的関係ではないのでタンゴル系にはならない。つまり、一般人の男が単にタンゴルを妾にするだけではタンゴルへの転換、すなわちタンゴル系の人になるという問題は生じないのである。一方タンゴル社会の女性からみると、妾になることは愛情関係で一般人への同一視であり、タンゴル身分から脱出したような上昇感を満たす、自己満足しようとする要因が重要である。さらに権力者の妾になり「官」による横暴に対抗する。つまりタンゴルにとって巫業は唯一の職業であり、この仕事に関して例えば迷信打破という名目で禁止されたりすると非常に困ることであり、経済的にも影響してくることである。したがって権力者の妾になることによって相手の権力を借りてそのようなことがないようにするのである。ここで言えることは一般人が妾になる場合の経済的な要因よりは権力のネットワークを重要視しており、さらに一般社会の社会的な地位を同一視して感情的にタンゴル社会の低い地位の劣等意識から脱出しようとする要因も重要視されているのである。

ここで巫業に成功した女のタンゴルの李巫女を紹介してみたい。彼女は四回結婚をしたが初婚を除いて三回は妾である。第二と第四（現在の夫）の結婚は一般社会人との結婚（妾）である。第二の夫は警察署長をしていた人であり、第四の夫は医師である。彼女は常に経済的には夫に依存しておらず、むしろ夫に援助するといふことを誇りとして話していた。彼女は一般人の「両班」あるいは社会的に地位の高い人は女性を大事にしてくれると話している。彼女は心から第二の夫を尊敬しており、現在の夫の医師に対しても心から感謝している。しかし第三のタンゴルの夫に対しては三人の子供を持っていながらひどく悪口を言ったり軽蔑したりしている。彼女の話によると第二の夫である警察署長の柳と別れたのは韓国動乱後、二重生活禁止令が出て妾を持

つことが処罰の対象になった時に、彼の安全のために二人の子供をひきとって別離し、その後一度も会っておらず、現在も彼の行方はわからないという。第三の結婚は当時、最も勢力のあるタンゴルの金好出の妾になったが、彼とは死別している。彼女は第二の夫との間にできた子供はタンゴルの「種」(巫の血の意味)ではないのでタンゴルにはさせたくなく、勉強させてりっぱに一般社会に進出することを願っているのである。彼女は現在の夫(内縁)の医師からはほとんど経済的な援助は受けていないし、それを望んでもいない。彼女は村の中で内縁の夫のイメージを通して自分が評価されるステータスの面で満足し、また彼女の持病である糖尿病の治療のため、主人の病院へ行った時、優先されることで満足している。一方医師から見ると医師はタンゴル社会で最も尊敬されるし、経済的負担にもならないし、彼の正妻が持っていない経済力があり、芸能、外部への知識などを話し合えるところに彼女を心からの友人と考えている。つまりタンゴルからは男のステータスへの同一視を、医師からはステータスの満足が得られるということが主要な機能になっているようである。さらに彼女の話によると迷信打破という政府政策の統制で、巫業を禁止した時があったが、当時彼女は第二の夫である警察署長の内縁の妻であった。ある日、彼女が警察に捕われ、警察署まで連行され、彼女が黙って座っていると、ある警官が彼女をみて丁寧挨拶をした。その警官は彼女が署長の妻であることを知っていたからである。彼女はその後何の尋問も受けず自由になり、それ以後は多くの警官に署長の妻であることを知られたので自由に巫業をすることが出来たという。

以上の話からもわかるように男の社会的地位はタンゴルにとって非常に有益な結果をもたらすのである。故に彼女のみならず多くのタンゴルは社会的地位の高い、権力者の妾になる傾向がある。また一般人から見た場合、タンゴルを妾にしてもさほど問題は生じない。つまり社会的地位のある男が自分の地位を捨ててタンゴル

を正妻にするはずがないという正妻の安心感、さらにタンゴルは経済的に独立性があり、夫がタンゴルを妾にしてもさぼと経済的損失などはないという点で、夫がタンゴルを妾にすることを許しているところがあり、夫—妻—妾という三角関係が比較的調和がとれているともいえるのである。

第3節 夫婦関係と離婚

妾の特性とともにタンゴル社会のもう一つの特性は離婚である。タンゴル社会では、結婚、離婚いずれも法的な戸籍上の問題とはあまり関係がなく、実際のことが重要視されており、しかも戸籍が無視されるというよりは無関心だといえるのである。先にも述べたように、いろいろな要因によって妻以外の巫業上のパートナーが必要になったりした時に妾をつくるが離婚はしないことが道徳的に高く評価されている。特に子供がいる場合、離婚することは非常に非難されることがある。それにもかかわらずタンゴル社会には離婚が多い。それは一般社会に比べてはるかに離婚しやすいからである。一般社会の伝統的儒教社会においては夫側から一方的に「七去之惡」⁽⁹⁾があってもほとんども形式論理に過ぎず、「三不法」⁽¹⁰⁾もあり、実際には離婚が不可能に近い社会である。しかしタンゴル社会では一方的ではなく、両方側から離婚の話がもち出され得るから現代的な協議離婚に似ている。離婚は単婚制のルールに従うものであるが、タンゴル社会にとって、それは残酷なことであり、むしろ妾を持つことは悪いことではない。特に子供がいる場合は離婚はせずに妾を持つ。つまり両立させ、妻と一緒にワーキンググループに入れ妻に対しても経済的に支援する。この支援は離婚の報償金としての意味ではなく、本妻として認めるという意味がある。法律的にはどちらかが妻であるが、社会的、経済的な援助や

ワーキンググループを両立させている場合は、妻・妾ともに妻として認められるのである。つまりタンゴル社会においては結婚の条件として特に男の経済的義務が重要な要因になっていることも特性の一つと言える。

離婚の理由は夫側、妻側ともにあり一般社会のように、ほとんど一方的に夫側から出されるものではない。また夫側からの離婚の理由のトップは妻の巫業上の能力、才質に秀れていない点にある。巫業上の最大の資本は女性つまり妻の巫儀の能力である。この能力というのは学習による芸才と美貌を意味する。女性のタンゴルは村祭りの司祭者であり、それに関する節次、儀式などを詳しく知っており、信仰性のある祭儀を司祭しななければならない。しかしそれだけでは充分ではない。村祭りの別神祭は祝祭的な祭りであり、演芸、娯楽的機能が高いものであり、その雰囲気を充分に高めるところに女性のタンゴルの芸才、美貌などが重要になるのである。村人は人気のある有名な女性のタンゴルの夫に巫儀を依頼する傾向がある。夫のタンゴルは妻のタンゴルのマネージャーであり、巫儀の節次、儀式などを教える師でもあるが、実際の祭儀の中では妻の伴奏者に過ぎず、妻のタンゴルが主役になるのである。夫の伴奏が非常に上手であっても、妻の芸才や美貌が不足で、どうしようもないと自他共に認めた場合に別離、あるいは妾をつくるのである。その時、妻も自分の芸能、技術、美貌などを顧りみて自認するので受け入れることが多い。この場合、妻は経済的な支援の義務を頼んで離婚、または妾をつくることを認めている。

タンゴル社会において妻との愛情関係、妻の家事能力、女らしさ、あるいは妻のもつタンゴルのネットワークなどよりは巫儀を行なう芸能、技術、美貌などが重要視され、それが不足な場合には離婚の重要な理由になる。逆に家事や愛情関係などの家庭不和があっても、巫儀を行なう時は非常に調和している夫婦が多い。他の要因が不足しても巫儀に関してすぐれた能力がある場合には結婚生活が維持されることになる。仮りに家庭不

和が起こっても巫業上、良きパートナーであれば巫業の場で解消されて和合するのである。筆者も何度も不和のために祭場には別々に来ても巫業を終える時は和合して一緒にもどる夫婦を目撃した。巫業において和合できない時はすぐ経済的な低落の要因にもなり、離婚の原因になり得る。

もう一つ夫側からの離婚の原因は男児の出産がないことにある。これは一般社会と同様に離婚の原因になっている。一般社会と違ってタンゴル社会ではそれほど男子中心になっているわけではないが、男のマネージャー的役割が必要とされる巫業では中心的な男性の存在が望まれているからである。しかし、これに関しては表面的な理由に過ぎない。だが男子が生まれないが故に家族関係が弱まるということは言えることである。その他の要因としては妻の飲酒や喫煙が原因となる。それはタンゴル社会のメンバーから非難され、夫も不満を感じて離婚につながるという。しかしこれもさほど主要な要因ではなく、結局は巫儀において夫婦の調和がくずれてしまい、これによって生ずる経済的要因にあるといえる。

次に女性、つまり妻側の理由を述べたい。自分の意志で離婚をした女性は夫がひどく殴るということを理由の一番目としてあげている。しかし伝統的な韓国社会においては女性、つまり「妻は三日に一度は殴らなければ人間にならず狐になる」という諺の如く夫が妻を殴って叱かることが多い。しかし一方では「妻を殴ったり、悪口を言ったりすると両班ではない」という逆のこともあり、叱るにも程度があって、コントロールされているのである。ここで一般社会と比較して注意したいのは、タンゴル社会では妻の個性、経済力が高く評価されているにもかかわらず妻を殴ったり、叱ったりしていることである。これはこの集団の家族構造とかかわってくる問題でもあるが、より主要な巫業の継承構造と結びつけられているのである。つまりタンゴルの子供は身分を世襲するとともに巫儀を子供の時代から両親の指導を受けるのである。そして子供の時から両親から習

得したものを基にして夫婦として調和できるようになるわけである。このため日常の家庭生活の中で、夫婦の巫業の役割分担、あるいは長期間の熟練を必要とする芸術性高い巫儀の練習をするのが常であり、この過程において殴ったり、叱ったりするのである。すべて巫儀においては、夫は妻に対して教える者、つまり「先生」である。そしてマネージャーであり、巫儀の伴奏者としての役割も果している。夫は若い時は主に伴奏に力を入れているが次第に村人との人間関係を幅広く持ち、祭りを依頼されるように努力する。つまり男のタンゴルとして成功することは巫儀の伴奏が上手なことで、祭りを担当する儀礼グループの責任者、あるいはリーダーになることである。妻は美しく歌舞いをするここと、長い叙事的歌詞「千手経」「道場経」などの巫経を暗記するよう努力する。これは妻と夫の役割分担であり、論理的には夫が妻に教えたりして、巫業上のイニシヤティブを持っているが、妻の能力が秀れている時は夫の方は劣等感を持つようである。

巫業の継承は父系継承であり、全羅道地域のタンゴルの継承構造の姑嫁継承型に似ている。すなわち、ここでは父子の継承が強調されており、その伝達教育者として夫の役割は重要である。つまり夫は父親から伝受したことを妻に伝達、伝承させなければならない義務と役割がある。夫は巫業圏の拡大、妻の教育者、マネージャー、そして親族集団のリーダーなどの役割を果しており、巫業の成功、不成功は夫に責任があると言われている。故に夫はこの重要な役割を果すための一つとして妻と呼吸が合うように、巫業上の調和が図れるように、こと細かく指導しなければならない。その教育、指導、調和を効果的にする方法として妻を殴ったり、叱ったりする。いわゆるスパルタ式の教育方法がとられるのである。仮りに妻が実家から伝受している巫儀に熟達していたとしても、妻は夫とともに、夫の親族や姻族などと巫業のグループに参加して巫儀を行ない、夫としては妻が彼らとうまく調和できるように指導しなければならない。儀礼に参加してもそのグループのメンバーと

うまく調和できない場合は、彼女はもちろんのこと、夫も強く非難されてしまい、夫は直接父親からも叱られるはめになる。これは夫の最低の義務としてやるべきことであり、妻を殴ったとしてもそれは私事であり、他人は問題視しないが、妻の指導を放棄した時は非常に非難されるのである。タンゴル社会において、夫婦は繼承を中心として役割が分担されていると考えられており、夫が妻を殴ることは繼承のためという理由よりは性格上の問題もあると思われる。また女性が強く個性を持っているので、夫が繼承という名目で妻を支配下に置くためにも妻を殴るのではないかと考えられる。

離婚のもう一つの重要な要因は家族構造とも結び付いている。一般社会は長男中心の直系家族であるのに比べて、タンゴル社会は核家族が特徴的である。彼らは土地を所有することはむずかしく、ほとんど持っている。というのは祭儀、特に村の祭りに従って旅に出ることが多いし、さらに不定期的に巫業に従事しているので農業を経営することも不可能である。また一般社会が彼らが資本を蓄積して農業へ転職することを、厳しく抑制してきたこともその要因の一つである。故に資本の蓄積もない彼らには財産相続の問題はあまり主要なものではない。したがって子供の間では長男が財産相続をして家を守るといふ觀念はほとんどないし、早くから能力を持ち、独立する努力をしなければならないのである。そして親の巫業圏の拡大のために、あるいは親の巫業圏から脱出して新しい地域の巫業圏の開発のために自分の実家から地理的に離れて居住する。そして原則的には父処婚であるがそれは重要な規範とはなっていない。

全羅道地方のタンゴルはある程度直系家族の二世代が一緒に住む傾向があるのに比べてこの東海岸地域は異なっている。したがって前者では姑嫁繼承、後者では夫婦繼承がみられ、いずれも父系繼承の傾向がある。後者の核家族の構造では夫の役割がより強くなり、先にも述べたように夫が妻を叱責、指導するスパルタ式教育

がとられ、それが離婚の理由としてあげられたようである。また核家族であるため、早くから親と分離しており親族との関係が比較的弱く、父母や親族、姻族の経済的、権威的影響が弱い点にも離婚しやすい要因があるようである。それに加えて親族と親族との結合の象徴的儀式として行なわれる結婚式をあまり行なわず、実際に同居することから始める。この点も彼らの結婚解消をしやすい要因になっているのである。しかしより根本的な要因と思われるのは経済的な利害関係、夫妻の平等原理によるものである。

次にタンゴルが可祭する村祭りで行なわれる仮面劇を紹介してみたい。この仮面劇はタンゴルの家族観をよく表わす象徴的なものである。つまりR・E・リーチが神話や儀礼はその社会構造を反映していると指摘したように、この仮面劇はタンゴル社会の構造を表わしているといえるのである。この劇の主題は夫、妻、妾の三角関係にある。この主題は多くの仮面劇で扱われており、普通家族関係の葛藤として表現されるものであり、決してタンゴルだけが持つテーマではない。特に楊州山台劇においては李朝時代に両班階層という支配層の男女の三角関係を被支配層、あるいは賤民が仮面劇を通して暴露したモチーフとして研究されている。しかしタンゴルによって行なわれるこの仮面劇はタンゴルの妻と妾の関係を正当化しており、一般的にみられる仮面劇のモチーフをタンゴルに有利な方に屈折させていることがわかる。この仮面劇のストーリーは次の如くである。

昔、ある両班が自分の妻は不美人だという理由で家を出て、妓生であるソウル・アギという人を妾にした。侮辱を受けた妻は息子を連れて両班を探しに出かけた。そしてついに母と子はソウル・アギと楽しく遊んでいる両班を発見した母と子、そしてソウル・アギはその場で両班をめぐって喧嘩をし、その喧嘩をやめさせようとしているうちに突然両班は死亡してしまう。妻と妾は両班の死体の前で泣く。やがて二人はお互いに相手のために両班が死亡したといひ出して

又喧嘩をする。しかし、最後には妻と妾は協力して、死亡した両班を生き返らせるために、医師を呼んで治療を受けさせたり、巫女を呼んで巫儀をしたりする。そこで両班は生き返って妻、妾、息子、登場人物が全員でファンターステックな踊りをして退場する。最後に伴奏する人は「この仮面劇は昔の道楽者の靈魂を祭るものであり、この靈魂を慰めて祭ると村は平安になります。」と解説して終る。

このストーリーでわかることは夫をめぐって妻と妾の喧嘩で夫が犠牲になったので、妻と妾は喧嘩をせず、仲良く暮すことが強調されている。これは揚州山台仮面劇が両班社会の非合理的家族制度を否定的に暴露することとは全く逆になり、妻と妾が調和、和睦、あるいは忍耐することを示している。これはこの仮面劇を演ずる者がタンゴルであり、彼らの家族においても妾を容認するというモラリティがあり、妾を正当化する象徴的な仮面劇である。この妾を許すモラリティは「初婚の本妻である 糟糠之妻は捨てない」という離婚不許の結婚観から生じたと考えられる。これは西洋の結婚観が姦淫しないというキリスト教の基本精神に基づいていることは対照的である。キリスト教は性に関して禁欲的、一夫一妻制を強調しており、姦淫などによる離婚は許している。つまり、姦淫よりは離婚を許しているのである。しかし「三不去の原理」によって離婚を許しておらず、妾を容認していた中国、韓国、日本(武士)の結婚観は西洋のそれとは全く対照的である。

タンゴル社会においては離婚が全く自由であるわけではないが、比較的多い。しかしこの社会でもやはり離婚はせずに、妾を容認することが、よりよいと評価されているのである。

第六章 祭費の分配原理

儀礼グループのリーダーになる資格というのは別にない。原則としてタンゴルであればできるのである。強いて言えばタンゴル社会において良いネットワークを持っている者が村から儀礼のリーダーとして選ばれる可能性は高いが逆に儀礼グループのリーダーになることによって、良いネットワークが得られることもあってこれらは相互関係にある。儀礼のリーダーになることは先にも触れたように、親族関係上のセニオリティ (seniority) やランク (rank) などとはかかわりなく、個人的な能力による。つまり祭りを行なう機会をたくさん得たり、儀礼グループを作る能力によるものである。したがって祭りで得た収入の分配はリーダーの能力の優先があつて分配されるという原理がある。つまりここでは能力主義という意味で平等原理が適用されているのである。

儀礼グループのリーダーをクムジュル (구똥), クムジル (구질) と呼んでおり、そのメンバーをシーバリ (시바리) と呼んでいる。クムジュルは原則的に男、女、老、幼による差はないが十人の儀礼グループの中に必ず一人のクムジュルと九人のシーバリの存在がある。クムジュルとシーバリは hierarchy の関係ではなくマネージャー的役割の関係であり、両者は祭りを行なうという役割においては全く同じランクである。

クムジュルは村の代表者、あるいは役員からの祭りに関する要求などをシーバリに伝えたり、あるいは自分たちの意見や要求を村に伝えたりする。つまりクムジュルは村に対する祭りの全体的な進行そしてその効果ま

での責任者であり、タンゴルに対しては巫儀を行なったことに対する報酬の責任者でもある。従ってリーダーであるクムジュルはシーバリの役割に加えて責任者、マネージャー的存在であり、その分は報酬の分配において優先されているのである。

タンゴルが祭りを行なって受ける報酬は現金である。ソウル地方の特に農村では祭場の祭壇に供えた供物や衣服などが全部タンゴルの収入になる。筆者の故郷では一九四〇年代(筆者が子供の頃)にはほとんど現金は使われておらず、白米、豆、粟などで代用されており、祭りが終わって帰る時タンゴルたちが道具(巫具)とともに供物、白米、豆、粟などを馬車に乗せて帰るのをよくみかけたものである。こうしたことから倉庫にあまり穀類の入っていない場合は「クツをした家だ」という表現をする。

ソウル地方では都市化、貨幣経済化され、タンゴルたちの収入も現金が中心であるが、まだ供物の一部を持って行く伝統が残っている。ソウル地方に比べるとこの地域のタンゴルたちには、ほとんど供物をもらうという観念はない。それはこの地域においてタンゴルが司祭する儀礼の供物はタンゴルが造った造花が中心であって供物は特に重要ではない。しかしソウル地方の場合には餅類、肉類、魚類、穀類、衣類、絹、綿類と全費用の半分以上を供物にあてる。だがこの地域のタンゴルの儀礼には供物の費用はほとんどない。その代わりに造花の費用がかかるが、それもタンゴルが準備するものである。したがってタンゴルたちはある意味では造花商にもなると言える。この造花は伝統的世襲的に伝授する芸術性の高い手工芸である。この造花の仕事は男のタンゴルがすることが原則である。造花の種類は蓮、つつじ、椿、梅、牡丹、菊、サルゼビ(生きるの意味)など約二十種類程度である。

このようにソウル地方と違って供物もタンゴルが独占することによって、タンゴルが経済的利益を高めてい

ることがわかる。儀礼の依頼者は供物、すなわち造花代を含めて祭費を現金で支払う。この現金をソム(선)・シム(심)と呼んでいる。

儀礼の報酬である現金をタンゴルたちは「ソム」といっており、その分配を「ソムハンダ」(計算するの意)という。この分配方法は慶尚南道地方と慶尚北道、江原道地方の二つの類型がある。慶尚南道では釜山や蔚山などの都市が中心であり、村人以外にも見物客が多く、チップのような「別費」が多いところであり、慶尚北道江原道では別費が少なく祭費として契約した基本金のみである。つまり別費の多・少によって分配方法が二つに分けられているのである。だがこの分配方法はある程度の融通性があり、どの村においてどの分配方法が適応するかは儀礼メンバーが納得できる方法でリーダーのクムジュルが決めることである。例えば慶尚南道のあの村の祭りにおいて別費が少なかった場合には慶尚北道、江原道式の分配方法を適応したりすることも可能であるわけである。

以上の二つの分配方法の他に完全均分法というコジュエイソム(고정이심)という分配方法もある。それは一般的ではないが、祭りが最も小規模の場合にリーダーが決定して自分自身も均分することにする。しかしこの方法はあまり実行されてはいない。

釜山や蔚山などの慶尚南道地域における分配方法は祭費として契約した基本金の元ソムから造花代を三十パーセントと交通費、すなわち儀礼メンバーたちが祭場まで来た片道料金を差し引いた残金の総額を二分して半分はリーダーであるクムジュルが受け取り、残った半分はメンバーであるシーバリたちが均分して受け取るのである。これを数字で表わすと下記の如くである。

T : 総額

$$1) \frac{T - (T \times 0.3 + TR)}{2} = G$$

TR : 交通費

$$2) \frac{T - (T \times 0.3 + TR + G)}{N} = S$$

G : クムジュール

S : シーバリ

N : シーバリの人数

つまりシーバリの金額はクムジュールの金額をシーバリの人数で割ったものになり「T」を一〇〇にした場合にクムジュールは三五を得る。そしてシーバリたちはこの三五を人数で均分してもらうことになるのである。男のシーバリたちは一般にこの他に造花造りをする事からその分だけ加算されることになる。一方女性のシーバリはこの基本金以外に儀礼中に直接観客(村人)から別費をもらう。その場合、別費の十%だけ伴奏者にやりその他は全部自分の収入になる。したがってそれは各々の巫儀の能力、人気にかかわるものであるから個人差が激しい。例えば人気のあるシーバリは別費だけで八万ウォンももらうことがあり、またある巫女は三万ウォンくらいしかもらわないということも多くある。そこで巫女たちの中で儀礼の技芸、能力の競争性があり、分配方法において、メンバーシップの均分の他に能力中心主義が重なっていることがわかる。さらに言えることは男のシーバリは造花造りに専念するようになっており、基本給としては男のシーバリの保障が高いが巫儀の能力の上からは女のシーバリの能力を発揮させるようになっていくこともわかる。

慶尚北道地域では別費が少ないのでそれも基本金に合わせて前者の地域の基本金の分配方法で分ける。つまり、基本金と別費の総額から造花代の三十パーセントと交通費を引いた金額の半分をクムジュールが受け取り、

その残金をシーバリたちが均分する方法である。仮りに祭りを行なった村にタンゴルが住んでいる、つまり堂主がいる場合は、そのタンゴルにもクムジュルが半分受け取って残った半分の1/3を与えるのがルールである。このルールに従って分配するとシーバリたちはクムジュルと「堂主」の分を与え、その残金を均分することになるから非常に少額になる。

この二つの分配方法を比較してみると、基本金に別費を入れて合わせるか、別費を別にするかによって異なるが、根本的な分配方法は同一である。この原理はタンゴルであれば誰でも良く知っているルールとして明白なものであるがその分配方法の適用によってはしばしば激しい論争、けんかが起こる。というのは村によって、地域によって前記の二つの分配方法でどれを適応するかが問題となるからである。このルールの適応において正確な地理的規準はなく、村の経済的、社会的構造と関わるものであるからその規準は実にあいまいである。論争のもう一つの原因は交通費の計算の方法が多少あいまいなことにある。分配の責任者であるクムジュルはこの村にはどの分配方法を適用するかを提案し、金額を全シーバリの前に出して村の状況や原理の例外的なことなどを説明する。例えば子供のシーバリはどうするか、あるいはシーバリ以外の手伝いの人、またその他の協力者に対する報酬などの説明をするのである。このような例外的なことを含んで地域、交通費などの基準がしばしば口論的になり、けんかになる。筆者が調査観察した祭儀の半数はこの分配のことでけんかや口論があった。ある時などはクムジュルと彼の妻との間で原理の差異のためにけんかになったりした。それは交通費の計算方法に関することであり、シーバリが儀礼に参加するために来る片道の交通費を出すのであるが、それは居住地から祭場までのバス料金を基準としている。問題になったのはリーダーと彼の弟夫婦はあらかじめ前の村の祭礼のために家から出て、次に参加する祭場のちょうど中間位置の村にきており、そこから一緒に、ま



た祭りに参加したのである。つまりリーダーの弟は先の祭りにおいて家から祭場までの交通費を受け取ったが家には帰らず、今の祭場に来たわけである。この際、彼の交通費はどう計算すべきかということになる。リーダー

ダーは原理を守って家から新しい祭場（A→C）までの料金を計算することを主張し、妻は先の祭場でそこまでの交通費はもらったのだから先の祭場から新しい祭場（B→C）までの計算で良いという意見である。つまり彼女は夫の形式論理に対して、実際の料金の多少の問題ではなく、原理上の名分で強く反論したのである。彼女が言うように A→C 間は交通費が二重払いになるので原理に反するということになる。それに対して夫は直接来るか一度家に帰ってから来るかは個人の私事であり、原理としては家から新しい祭場 A→C 間の交通費を計算するということであった。受け取る本人が交通費は少なくとも良いと言って仲裁しようとしたが、妻は自分の名分が無視されたことで激憤して、夫に対して泣きながら抗弁したが、リーダーの強行によって分配は終わった。翌朝一緒に帰る予定だったリーダーの妻はすっかり気嫌をそこね、夜明けと共に一人で帰ってしま

い、リーダー夫婦はその後一カ月位の間は話もしないという不和状態が続いた。このような口論、けんかが起こるのは分配の法則はあっても例外的なことが多くありその融通性が多いからである。こうした融通性のためにもリーダーの役割は非常に重要になってくるのである。

次に経済面から分配方法を分析してみよう。慶南式において

$$T - \frac{(T \times 0.3 + TR)}{2} \parallel G \text{ となるからクムジユルが一番利益を多く得るためにはシーバリの交通費を安くあげるようにすることである。したがって同じ村、あるいは歩いて来られるところのシーバリでメンバーを構成することが有利になる方法である。また造花代を自}$$

分が独占するという方法もある。シーバリの数はいくら多くてもクムジュル自身の収入とはさほど関係がない。一方慶北・江原式では
$$\frac{T-(T \times 0.3 + TR)}{2} = G$$
 であるから、やはりシーバリの交通費を少なくすること、造花代を独占すること別費が多くなるようにすることがクムジュルの利益を高める要因となる次にシーバリにとって有利な方法をみると慶南式、慶北式、いずれも造花造りに参加して造花代を分配してもらうこととシーバリの人数が少ないことである。男と女の性別を考えると男のシーバリは女のシーバリの別費を入れて分配される慶北式の方が有利であり、女のシーバリは別費を別に自分の収入とすることのできる慶南式が有利である。男女共にクムジュルは祭りの規模が同じである場合には、慶北式を適用することが有利であり全体的にみると造花を独占できる男性が有利であると言える。

リーダーとなった者は自分の利益に有利な分配方法として慶北式を固守しようとすることなく、タンゴル社会で通じる範囲内で分配方法を決め、その内容は多少融通をきかせる。時にはシーバリの有利な方法を適用したり、逆に独占しても良い造花を男子のシーバリと一緒に造ったり、都市においては祭りの祭次の順番の中で別費が多く出るところを選定したりすることがある。また遠くから来た独身のシーバリを祭りの良い祭次に入れてやりたりして収入を高めてやるようなこともある。しかし金額の分配においては能力中心の平等原理に従わなければならない。したがって巫儀に未熟な者はリーダーの能力評価によって定められる。筆者が調査観察したことによると祭りの分配において李(男)、葛(男)、金(女)、金(男A)、金(男B)の五者は巫儀に未熟な者として差別分配を受けたことがあった。李、葛、金(女)には三千ウォンずつ。金(男A)は二千ウォン、金(男B)は千ウォンであった。親族関係の行列(rank)によると金(男A)、金(男B)、金(女)の順番であり、李、葛はリーダーの親族ではない。年令や性別によると李、葛、金(男A)、金(男B)、金(女)の順である。故

に分配の差はあくまでも能力中心、能力差によるものであって決して親族のセニオリテイ (seniority) や性別などに関係のないことがわかる。この平等原理によって上述した分配方法を再び分析してみたい。この分配方法によると個人の女のシーバリが一番不利であり、クムジュルと女のシーバリの差が一番大きい。例えばリーダーのクムジュルを含んだ十名 (男五、女五) の場合にはクムジュルと女のシーバリの比は一〇・五対一になるクムジュル対男のシーバリ対女のシーバリは一〇・五・二・五・一であり独身のシーバリは最も不利であり、彼女にとっては夫を持つことや能力を持つこと、さらに慶南地域で活躍することが望まれることである。つまり夫婦単位になることが理想型になるが、リーダーの妻をシーバリとしてメンバーに入れ彼女の分配額を含んだ金額とシーバリの夫婦の分配額の比は約三・三対一になる。しかし男のシーバリが造花に参加しない場合を計算すると、男女シーバリは全く均分されるので、その場合のクムジュル夫婦とシーバリ夫婦の分配額は五・一の比になる。例えば十万ウォンの総額の祭費の分配は下記の如くである。ただし、交通費は入れず、シーバリの人数は九名である。

総額・十万ウォン

造花代・三万ウォン

クムジュル・三万五千ウォン (100,000 - 30,000) ÷ 2

シーバリ・三千九百ウォン (35,000 ÷ 9 = 3,888.88... 約 3,900)

上記の如くである。クムジュルが造花代を独占した場合にはクムジュルは六万五千ウォンであり、一人のシーバリは三千九百ウォンになるのである。男がクムジュルになると造花代の独占も可能であるが女のクムジュルはそれが出来ない。故に女がクムジュルになる場合は夫を持つことが有利となる。以上のように数値から見

でも誰でも経済的面でクムジュルになる必要性があるので、激しい競争になるのである。これは夫婦以外、親と子の間でも起こることであり、親族関係のセニオリティやランキングなど全く無視されている。男、女のシーバリは原則的には均分であり多少、男のシーバリが造花造りに参加する機会があり、その場合には男対女の比は二・五・一になる。しかし、別費を基本金分配方法の外に置く慶尚南道式では、女の別費は伴奏者にはその十パーセントしか与えず、他は全部自分の収入になるので男のタンゴルは有能な女のタンゴルと結婚することが有利である。要するに、理想的には、結婚して夫婦単位となって儀礼に参加することが互いに有利になるということである。さらに夫はなるべくクムジュルになり、妻は巫儀に有能になり、別費の収入を多く得ることが巫家として成功する方法である。

以上の分配方法はこの地域の漁業における分配方法とほぼ一致するものである。例えば漁業の潜水船に乗り組んだ場合に船主が四十パーセント潜水夫(一人)が三十パーセント、他の残りの三十パーセントは船員(六〜七人)に平均分配されるのである。(李光奎、「社会」『韓国民俗綜合調査報告書』(慶北篇)、文化財管理局、pp.108-9.)

第七章 結 論

第I節 タンゴル集団と一般社会の関係

韓国の全体的社会の枠の中でタンゴル社会はどのように位置づけられるだろうか。ここで韓国社会を分析するためにタンゴル社会をとりあげたがタンゴル社会はあまりにも例外的、特殊な社会集団であるが故に、モデルとしては不適當であろうか。¹⁾それともタンゴル社会の分析を通して一般社会への理解が可能であろうか。筆者は後者が可能であると考えている。というのはタンゴル社会も韓国全体社会の一部の階層社会を成しており、全体社会の枠から切り離されるものではないからである。例えば宗教的な側面をみても全体社会からの要求によって存在していることは今まで記述してきた通りである。タンゴルは歴史的な文献記録上の古代社会においては現代以上に社会の中樞的機能を果していたことも事実である。しかし、いわゆる一般社会とは異なっただ点も多い。今まで一般社会という概念を正確には定義づけたものはないが、大多数の大衆、つまり農業を中心として、比較的に儒教的な価値観念を生活倫理としている人たちの集合であり、特に両班をその理想型としていた。しかし、これとてひとつの階層であり、決して韓国社会全体を代表するものではない。そうした意味でこれまでの韓国社会論には「階層」という観点への配慮が欠けていた。筆者は最下層の賤民層の中のタンゴルに注目し、下からの分析を試みたのである。これは今までの分析がいわば「上から」であったことは対照的である。

ここでタンゴル社会と両班社会を理想的とみる一般社会との比較をしてみたい。まず一般社会で持っている父系親族の門中意識というものがタンゴル社会にはほとんどない。しかし、特に両班社会においては門中意識を持ち、それが組織化されており、その門中間では競争、対立、葛藤あるいは調和、協力などが存在している。ここび李光奎が調査した事例を要約して門中の親族意識を比較してみたい。慶尚南道咸陽郡介坪里には河東鄭氏と豊川盧氏の両大門中がある。両門中の話によると、昔は両姓氏が協力、調和していたが次第に子孫が増大するにつれて門中が大きくなり、互いに競争するようになったのだという。鄭氏門中の先祖の一人である鄭汝昌は韓国の「十八賢」の一人であり、盧氏の門中のひとりである盧稜という祖先も偉人であったという。両門中では科挙に応じて官吏になった人が多かったといい、門中の記録によると豊川盧氏の門中から三十二名の「進士」(科挙に合格した人)が出ており、河東鄭氏の門中からは三十名の「進士」が出ていことがわかる。この両門中にはいわば社会的地位の高い両班の門中であるわけである。

両門中は門中組織を持っている。鄭氏の門中は「大宗中」という門中に属している。この門中組織の最上部に「大宗」があり、大宗は *sublineage* として三つの「小宗」に分かれている。その門中の組織は「門又」が一人、「都有司」は使喚を含んで二人、「派有司」(*local lineage*) 三人、「収穀有司」(*local segmentary lineage*) が八人になっているが宗孫や老人の意見が運営上では重要視されている。李の報告の中にはリネージのエイジ (*age*) とランクが、どう関係しているのを明確にしていないが、この門中は門中の財産として田、畑などの土地、墓(あるいは墓のある山)、祭閣、碑、宗家、亭閣、齋堂などを持っており、共同の先祖の門中の祭りである墓祭りを行なう。

豊川盧氏の門中は門中を「宗会」と呼んでおり、大同宗会の下に三つの「派宗会」があり、各々 *lineage* の

ancestor が異なっている。大宗会には二人の宗議長があり、派宗会に各々三人の宗議員があり、さらに各宗会には管理人の「齋有司」二人、祭人の「行祭有司」[haengjejusaj]が二人いる。土地改革以前には宗会所有の土地があったが、現在は建物、墓所、祭堂、祠堂などを持っており、それらは宗会で管理している。

前記の鄭氏、盧氏の二つの大きな門中は門中組織を中心として善意的競争、つまり学歴、官職への競争をしており、部落の地位を向上させ、社会的秩序を守っており、墓地などの問題で不和やけんかをすることもない。⁽²⁾ある門中間では競争が激しくなり、殺人事件まで起こったといううわさも聞いたことがあるが、M. Freeman が分析した中国のような闘争、葛藤、不和などに比べるとはるかに少ないようである。もう一つ両国で明確なる差異を示すものは「風水」[pungsu] などに関するもので、中国では父の墓の位置が子供に対して影響を及ぼすと考えられ、これをめぐる兄弟間の争いが存在するが、韓国ではそのような事例はもとより、その可能性さえもきき出せなかったと末成道男が指摘している。さらに韓国に長く滞在して最初の人類学的研究をした V. Brandt の *A Korean Village* では村落の社会構造が二重的 (dualistic scheme) であるとして、形式的な儒教的 hierarchical lineage と社会倫理の平等主義 (egalitarianism) の原理を出しており一般社会のレベルの門中などが、いわゆる最近になって自ら両班を自称している門中などが存在している。一般的に村落レベルにおいては門中、あるいは kin と non-kin の葛藤、不和などは著しくない。⁽³⁾ 筆者が子供の頃の体験では自分の *chiban* (kindred) と不和になっている他の門中の子供たちと話をしないようにされたことがあったが、それは一時的なものであって、すぐ和合するようになったことを記憶している。

韓国の門中という父系単系血縁集団は中国のものと同様だが、全く同じではない。中国の社会階層の *gentry* の郷紳、紳士に対応する韓国の両班とは類似している。また同族部落ではない、いわゆる雑姓部落の

場合には双系的特性が出てきている。^(c)ここで韓国における社会的ステータスの最も低い職業集団が、門中意識が弱いということは特に例外的ではないことがわかる。

タンゴル社会においては父系親族性がうすいことと関連のある要因がいくつか考えられる。第一は社会的地位が最も低いタンゴルにとって父系親族的 *hierarchy* を持ち、対応するよりは別のルールのグループメンバーの、階級の差別に反対しているということであろう。両班の場合には社会的地位が高いということで求心力が出来て *localize* されて同族部落 (*consanguine community*) に集中する傾向があつて、そこから離れて他郷に行くとは賤民になりやすいのである。^(e)このタンゴル社会からは社会的に一般社会への出世が遮断されており、両班、官吏などのいわゆる「人物」を出すということも出来ないから、人物中心として組織されることはなく、その努力もしない。

タンゴルのメンバーの中には故郷を離れて社会的地位の低いことを隠し、新しい職業を探す努力をする者もいる。つまりタンゴル社会からの脱出を試みる努力をする人も多い。このように社会的地位が低いということがタンゴル社会の父系親族性を弱めているといえよう。

第二は経済的な要因があると思われる。タンゴル社会の収入は決して少ないとは言えない。しかし、彼らは社会的、職業的な理由によって不動産や財産の蓄積がむずかしい。したがって遺産相続の概念がうすく、世襲された身分の限界状況で巫業の才能、能力を習得し、早期に実家から離れる傾向がある。子供は出来るだけ早く成長して、一方的に親に依存するよりは分家となつて、親と相互関係を保ちながら競争したり、協力したりすることが有利であり、*localize* されると不利になるのである。したがって、父系親族性も弱くなるのである。これはタンゴル社会の職業集団としての特性と関わる点であらう。

第三の要因はタンゴル社会の巫業における女性の役割りによるものである。巫業の成否は夫のリーダーシップと、妻の巫儀の能力によるものである。特に成否の度は妻の巫儀の能力によるとも言えるのである。故に理想的には夫婦の能力が調和されることである。

タンゴル社会の婦人と一般社会の婦人と比較してみると、タンゴルの婦人は収入を持ち、経済的能力があり巫業や家事の面で発言権が強い。つまりタンゴル社会では一般社会と違って、女性の地位はそれほど低くないのである。また、父系親族のみ重要視されることはない。つまり父系親族と同様に、母系親族も重要視されているのである。ここで考えられることは、韓国社会はこのタンゴル社会のように kindred グループが存在し、その上に中国からの影響である父系親族性によって組織されるようになったのではないかということである。つまりタンゴル社会のキンドレッド・グループとしての特性は韓国社会における親族集団の proto-type としての意味があるのではないだろうか。

次に *locality* の問題について考えてみたい。タンゴルの親族集団はローカルグループ (*local group*) ではなく、ワーキンググループ (*working group*) である。つまり近い親族が遠い親族より近くに住むというような原則はない。従って距離や地縁によるローカリティ (*locality*) はほとんど無視してよいくらいに稀である。これに比して同族部落は血縁と地縁が強いが、移住者を除外すれば、密集村が典型的である中国社会のセットルメント (*settlement*) とは異なっている。

韓国の両班社会では門中の分派が必ずしも居住地域の制約は受けず、様々のレベルで存在し、中国に比べてその広がりが大きくなっている。これに比較して、タンゴル社会は非常にローカリティが弱いことが特色である。

逆説的に言うところカリティがほとんどないのでキンシップの組織性が強調されなければならないが、それも父系親族の構成によるものではなく、ワーキング・アクションセット (working action set) として強化されていることがわかる。これは韓国の一般社会において地縁を越えてキンシップ関係が広がることと観念的には一致している。⁽⁹⁾

次はタンゴル社会の特徴とも言える妾の問題に関するものである。ラドクリフ・ブラウン (Radcliffe-Brown, 1941) が一妻多夫 (Polyandry) 制を *Sibling group* の *Solidarity* の構造的原則として解釋したことは対照的に、タンゴル社会において「妾」というのは巫業の職業集団に適用された一夫多妻制 (polygyny) として解釋されるのではないだろうか。妾は法律的には妻ではない。しかし、法律だけで妻ではないとも言えない。「男女の結合によって、女が産んだ男女共同の合法的子女である結合」という結婚の定義があるが、それに対して E. R. Leach はあまりにも限定しすぎるのではないかという疑問を提示しており、結婚の再定義の努力を強調している。⁽¹⁰⁾

タンゴル社会でも妾は望まれるものではない。しかし、理想的な夫婦の調和による巫業の成功がむずかしい時に離婚、再婚、妾の現象が出現してくるのである。その場合、妾が一般社会においては妻としては否認されているのとは異なって、タンゴル社会ではある程度許され、認められているのである。しかし妾というのは一時的なものであり、離婚、再婚などによって妾というステータスは解消されることになる。つまり妾はタンゴル社会において不安定な存在であるといえる。だが、一般社会が否認しているように、妾に対して否定的ではなく、比較的長く存在しており、時には永続性を持ち、本妻と調和、協力の単位にもなるのである。居住や性関係においても、場合によっては平衡的な関係をする場合もあるが、夫と妾との間で性関係が独占されている

ことが多い。夫は本妻と妾の子供に対して社会的に「父」である。妾との子供に対しては単なる *genitor* ではなく社会的 *pater* として認められている。タンゴル社会において、この妾の存在が許され、認められているが *polygamy* として定めることが適当といえるであろうか。

タンゴル社会でも理想的にはあくまでも単婚制を重要視しており、夫婦の調和によって巫業の成功をねらっているのである。しかし、それがうまくいかない場合に例外的に妾が認められ、許されるのである。つまり妾はあくまでも一般的なものではなく例外的な条件を要する現象と考えられる。

妾という存在は決してタンゴル社会にだけあるものではなく、伝統的な韓国社会に存在している特性でありそれがタンゴル社会においてより強調されているようである。伝統的な韓国社会においては本妻が子供を産むことが出来ない場合、あるいは性のパートナーまたは経済的要因によって存在したものであり「庶子」関係の源であった。そして本妻の子供「嫡子」と妾の子供「庶子」の差別、つまり「嫡庶の差別」は社会的葛藤、不和の源であったのである。韓国の代表的な古典小説の一つである『洪吉童伝』という小説は嫡庶の家族関係を中心として、社会制度的矛盾に大胆に挑戦するテーマで書かれたものである。この作品は単なる観念的戯作ではない。王室の庶子である李夢鶴が反乱を起こし、その他の庶孽も既存秩序に叛旗をひるがえした事、徐羊用、朴庇犀などの庶子たちの反乱があったことなどが許錫の『洪吉童伝』（一六一〇年頃）に現われたものである。この物語は宰相家の父の庶子として出生した主人公の洪吉童は身分が賤生であるために「父を父と呼ぶこと」が禁じられているのを痛恨し、家出をして碣島国を征伐して新しい国を建てたのである。

この作品を比較文学的立場から研究した金泰俊は結語のところで次の如く述べている。

現実的限界状況に安住できなかった人間として、ある外方に樂園を求め、心的彷徨は限りなく続いてきた。定着をその特徴とする農耕社会においても、すべてのものの基盤である故郷を離れざるを得なかった者の苦惱は東洋では淵明の「桃花源」の詩を中心として浪漫的、現実逃避的、理想郷追求の樂園觀念として発展した。¹⁾

ここで筆者にとって興味あることは身分が庶子である賤民が、自分が属している血族から離れていくことである。この点はタンゴル社会においても一致するものである。これは両班社会の求心性とは対照的になっているのである。このように伝統社会において嫡庶の差が両班と賤民との激差のステータスを置いて、妾を社会的に軽蔑しようとする努力がありながらも、むしろ両班社会に妾がより多く存在していた。なぜならば両班社会は父系親族の門中意識が強いし、父系血族を重要視しており男の子が産まれなかった場合には、何よりも優先して妾を持つことが許されており、時には本妻自から夫のために妾を探すことをすすめることさえある。その場合にできた妾との子供は嫡子として登録され認められるが、生みの母親の「妾」という身分は変わらない。しかし万一、本妻が亡くなった場合には妾が本妻になる可能性は大きい。

常民社会においても子供が産まれない場合には妾が認められている。筆者の故郷の自宅には今、他村から引越して来た李が住んでいる。彼は商売をよくして村一番の金持ちである。彼は妻との間に子供が出来なかったので例外にもれず子供を産む女性を妾にした。そして妾との間には子供が出来、李は妾宅へ行くことが頻繁になり、次第に彼のみならず彼の父親も孫をみるために妾宅へ行くようになった。そこで本妻はそれまで黙認してきたが非常に危機感を感じて、結局は夫に妾を連れて来て本妻である自分と一緒に住むことを提言した。それで妾は子供を連れて夫のもとに来て本妻と同じ家に住むようになった。

本妻の部屋は内房^{アンバン}であり、妾の部屋は本妻の部屋と直接通じる上房^{ウッバン}であった。本妻と妾は一緒に住んでいて

も不和は全然なく、むしろ和睦的であり、村人に模範的なものとして評判が広がった。この妻と妾の不和やけんかを村人たちは一度もきいたことがなく、その和睦の努力は主に本妻によるものであった。なぜならば仮りに不和が起り、けんかになったりすれば夫は妾を別居させることが明確であるからである。本妻は子供の世話などは自分の仕事とし、妾には炊事など家事をまかせた。子供はだんだん産みの母親の妾より育ての母である本妻に懐くようになっていった。本妻は夫と子供と共にいる時間が長くなり、子供にもだんだん愛情を持つようになつた。一方妾のほうは常に台所で過すようになり、本妻と夫の關係は妾との關係よりもずっと近くになり、夫が老いて性能力が減少していくにつれて妾との關係は無となり、妾は単に働くのみで非常に孤独になつていき、ついには病氣のため死亡してしまつたのである。村人は初めは本妻の美德を賛美していたが、だんだん本妻の策略がわかり、彼女を非難し、妾に同情をよせるようになっていた。妾が死亡した時には村の女性のほとんどは涙しながら、本妻の支配のもとで過勞で死亡したのだと本妻を非難していた。

中国においても妾は非難の対象でありながら、金持ちの男性が子供を産まない妻を持つた場合、妾を持つことが旧民法では許されていたが新政府 (National Government) の婚姻法では妾制度をなくしたという。しかし最近、妾をつくらないということは法よりは経済的要因が大きく作用しているのである¹²⁾。これらの妾は polygamy ではなく poly kecity であり、特にタンゴル社会においては巫業の職業的特性とかわつて強調され、適用されており、比較的安定しているようである。

以上で述べたことからわかるようにタンゴル社会は決して一般韓国社会から切り離すことは出来ず、全体社会の枠組の中で役割を持ち、機能しており、決して例外的な社会ではない。つまりタンゴル社会は一般社会の構造の上でいろいろな要素が強調されたり、軽視されたりしながら、韓国社会における特性になっているので

第2節 巫職の継承

—タンゴル身分と巫業の継承—

本節は主にタンゴルの集団原理を分析した上で再びタンゴルの巫系について触れてみたい。秋葉隆は丹骨(タンゴル)について次のように述べている。

南鮮の世襲巫に就いて見るに、それは所謂巫夫と巫女の婚姻によって成立する家族であつて、巫夫は才人、工人、花郎、広大等と称して、歌舞音楽のことに従ひ、巫女の賽神に当つては、巫業を奏してこれを助け、又往々特殊の巫事に於て読経などをするに對して、巫女は丹骨と稱し、賽神の主祭者として歌舞降神を行なふことすでに述べた如くである。しかもかくの如き才人、丹骨の一族は所謂サニ(社司)の血統と称せられて、常人はこれを以て巫の血の流れである一族、拭ひ去ることの出来ない穢れた筋の者というやうに考へて、これと婚を結ぶことを忌むのである。従つてそれは不淨神聖の宗教的賤民を形成して、階級的内婚を行つてゐるから、彼等の家族は一種の神聖家族であると云ふべきである。⁽¹³⁾

タンゴルはタンゴルの出自、あるいは結婚によつてタンゴルの身分を得ており、それが最下層の身分であることからその社会を脱出して上層階層へ上がることは出来ず、巫職に限定されて自分たちの社会の一体性に閉じ込められてしまふように述べてゐる。

タンゴルの身分は生得的な(ascribed)ものであり、非選択、絶対的なものであり、成就されたものは巫業

である。つまりタンゴルという身分とともに巫業に限定されているので個々人によって役割りは異なっても、巫業の社会的権利と義務は同様である。また、その巫業を運営することは多様であり、個々人が持つ巫業の能力や方法なども多様である。ここで問題にしたいことは巫業の中で特定の職業や権利などが特定のタンゴルに伝承するという継承に関することである。東海岸地方のタンゴルにおいてはそのような継承の観念がみあたらなく、巫儀の技術は男女の性別にかかわらずその家のしつけから始まり、タンゴルの社会的権利や義務が果せられている。この地方では特定の地域にあるタンゴルが権利を持っている巫人業圏やある特定の村の神堂を祭る祭祀権などの特定な関係もほとんどない。したがって継承という観念もないと言える。しかし全羅道地方のタンゴルにおいては特定の村、神堂、ある姓氏族とタンゴルが特定の、独占的關係にあり、そのタンゴルパンという巫業圏や神堂の祭祀権については特定のタンゴルから特定のタンゴルへと伝承することがあった。その継承のほとんどはタンゴルが世襲的に継承するものであるが父系、あるいは母系という明確なルールはなかったようである。だが姑嫁・母娘継承として巫女中心になり、母系的現象がみられることは事実であり、筆者も父系的伝承の例を分析したこともあるが、それは継承という社会的なルールではなく、一つの傾向であったのである。

濟州島の巫業継承について研究されたものはないが、玄容駿は「その世襲が父系であるか母系であるかは現在のところ確かではない。息子でも娘でもその巫業を継承しているからである。」と述べている。この引用文からみてもタンゴル身分の世襲原理に類していることがわかる。濟州島の神房は男性が中心的存在であり、「初本解」という巫祖神話の序頭に三兄弟の巫祖に関して述べられており、父系的傾向がみられるが、それもルールではないようである。張籌根は「その継承は両親にしてもどちらか片方にしても神房がいれば、男女問わず

先に神房になった者が巫具を継承するのでそこに厳密なルールがあるとはいいたい。⁽¹⁵⁾と述べている。これは濟州島の神房の継承について大事な指摘である。なぜなら朝鮮半島の南部に東海岸地方のタンゴルにおいて巫の地位を特定の人（子供）に継承するという觀念が存在せず、性別にかかわらず全ての子供に身分として移る世襲であるが、張の指摘では特定の子供に移るというルールの継承觀念がある。彼の主張のように厳密なルールはないが「先に神房になり」、あるいは「年長者」などの継承の現象がある。つまり、南部のタンゴルと違って濟州島の神房においては継承という觀念がみられるということは注目すべきことである。さらにこの継承が父系的傾向にあることにも目を向けたい。筆者が調査した例を挙げると次の如くである。

文玉仙（五二才・女）は、一九一九年九月三日濟州道涯月面下貫里の半農半漁の家で生まれた。父母や先代が神房の家系ではなかったが祖父が彼女の父の墓をよくない所にしたので、子孫の中から神房が出るといわれていた。彼女は十六才で隣村の農夫と結婚したが夫が妾を持って家を出てしまったので離婚し、ソウル、光州、日本等の工場に勤めて三十才に濟州島に帰って金と再婚した。金は濟州島の有名な神房であったので彼女も夫に習って神房になったという。文は神房というのは降神によってなるものではなく、学習を通してなるものであると言っている。初めは簡単な巫儀で始まりどんどん大きい巫儀まで習うようになるので才能のある人は早く覚えることが出来る。したがって神房はセンスが良くなければならぬと言っていた。

夫の金の父母は巫業をしなかったが兄弟は巫業をしていた。金は六男一女の長男であり、長女と末の弟を除いた四人の兄弟が神房になった。長男である夫は橋堂、^{タリダン}臥山堂、^{ヌンミダン}大蛇堂の各々の村の神堂の専属司祭者になった。夫は文との間で男女二人の子供をもうけて一九六五年に死亡した。彼女は亡き夫から巫具などをはじめ、巫業も引き継いだ。夫のきょうだいをみると弟（次男）は巫業をしていたが妻は巫業をしなかった。三番目の弟は巫系の女性と結婚して二人の子供を産んだが、その二人の子供も全部神房になり、四番目の弟は巫業をしておりその妻はしていないという状態である。⁽¹⁶⁾

文の事例によると文が神房になったのは父の墓の場所が悪かったことが要因になっている。つまり運命的に定められたものである。さらに巫業の学習や巫服や巫具の継承などが重要視され、結婚に関しては文の場合入巫の重要な動機と考えられるが夫の兄弟の場合にはさほど重要な入巫の動機はないことから、結婚そのものは入巫過程にはあまり重要視されていないと考えられる。また家系をみた場合に、夫の神房関係を見ると、父系的傾向が強くみられる。ここで済州島と東海岸地方を比較してみると、異なる点としては夫婦が共に神房となることは少なく、またタンゴル身分であっても必ずしも神房にはならないことである。つまり、身分制が弱いといえる。しかし、村の神堂との強い関係から神堂の継承性は強いといえるのである。次に共通するところとしては司祭者として世襲している点である。

先の済州島の例は父系的傾向が強い一例に過ぎず血縁的世襲の継承のルールが確立されておらず、それぞれの場合によって多様であり、父系的あるいは *seniority* や *priority* などの傾向があっても、明確なる継承の原理にはなっていない。それに比べてタンゴルは性別問わず、生得的にタンゴルという身分を得て巫業という職業に限定されているので、仕方なくその巫業を継承するという身分の世襲の原理に基づいているのである。したがってタンゴル社会では身分と巫職の世襲権が平等であり、その役割りだけは個人差がある。東海岸地方のタンゴルにおいても巫職の継承においては平等であり、そして個人能力主義が強く作用しているのである。父親、夫など男性は重要なリーダーの役割りがあるが、それはあくまでも役割分担であり、その地位(役割)までも特定の人に移るといふ原理はない。全羅道や済州島においては多少の *priority*, *seniority* などの継承傾向のようなものがみられるが、それは決して継承原理ではない。

従来から巫職の継承について父系か、母系かということについて興味を持って考察されてきたが、あまり効

果的ではなかった。本書ではその問題についてタンゴルの身分世襲の分析から巫職の継承原理が明確ではない理由を明らかにした。このことは今後の巫系の研究に重要な基礎になると思われるものである。つまりタンゴルの巫職継承が父系か母系かといえ、そのどちらでもない。なぜならタンゴル身分の者は誰でも世襲できるところである。ただ父系的にみえるのは韓国社会が父系社会であるが故と考えられるのである。

日本の沖繩における司祭者であるノロの継承も父系か母系か、あるいは双系であるかは明確ではなく、場合によって様々であることがわかる。筆者はその不明確さに興味を持っている。ノロは家筋によってある特定の人から特定の人へと継承する傾向があるがそのルールは不明確であり、様々な継承現象がみられる。その継承がノロと済州島の神房と非常に似ている。つまり両方ともにタンゴルのように家筋による世襲性は強くないがそれをたどって巫業が継承されているのである。ただノロは父系的家筋による女から女へ移ることに反して、神房は男から男へ移ることが対照的である。これらはいずれにしても継承原理としては確立されていないようであり、継承性というよりは身分性に基づいたものであると思われる。

次は社会的存在の様相について考えてみたい。全羅道のタンゴルはある領域、つまり村あるいは家々との特定の関係を持っている。その領域である巫業圏をタンゴルパンという。それは宗教的、社会的権利、義務の關係である。タンゴルはタンゴルパンを売買する権利があり、他のタンゴルが自分のタンゴルパンの中で無断で巫業を行なった場合には毆打し、巫具などは奪うなどしてしまふ。つまりタンゴルパンには宗教的、社会的な独占的権利を持っているのである。

タンゴルは村人のために巫儀を行なうことが義務でもある。村人はタンゴルに経済的な報酬を与えなければならぬ。巫儀を依頼した家からの報酬はもちろんであるが、その他にも村人は普段に定期的に大麦と米の収

穫期に年二回にわたってタンゴルに報酬を与える。しかし、この社会的な制度は現在ほぼとんどなくなっている。

済州島では現在、村祭りの司祭者として神房がいる。玄容駿の報告によると約二十年前までは各々の部落に必ず一人以上の神房がいた。そして各々の部落では必ず部落守護神の拝所である「本郷堂」があったのでその堂の儀礼を専門に担当する神房が必要であったのである。この儀礼を専門に担当する神房を「メイン神房」という。メイン神房は本郷堂に神願いするために来る村人のための儀礼のみならず、一般家庭の巫儀も専門的に担当する傾向があったのである。故に村人と神房は特定の関係になり村人はその専門的に担当する神房を「タンゴル神房」と呼んでいる。そのようなタンゴル関係は現在ではなくなつたが、村人たちは夏と秋の収穫の時期には穀類を集めてタンゴル神房の生計を維持させたという。日本の沖繩においても昔はノロが部落全体の祭礼集団のユニットの一員であり、水田は全然持っておらず、稲刈りの後に各家々から米を三合ずつもらつて生活をしていたという。このように部落から生計が維持されるようになったノロやカミンジュウは部落全体の代表者として神々と連絡して部落の無事と幸福を祈っていた。ここではこの二つ、つまり韓国南部のタンゴルと沖繩のノロの儀礼に関する比較研究はしていないが組織的には類似しており、存在様相や強調点は異なっているようである。これに関してはより深い比較研究の必要性があると思われる。

次に韓国のシャーマニズムを研究する上でソウル以北地方に支配的に存在しているシャーマンに対応している南部のタンゴルに関する研究が必要である。しかし、その存在実態はどうであるのか等の研究は皆無に等しかった。筆者は二十間近い研究の中で彼らについて二年間の実態調査を行ない、それに基づいて本稿で分析を試みたわけである。またタンゴル社会は社会人類学的研究の対象としても重要であり、その方法論によって追究

したものである。タンゴル社会の親族構造やアクション・セット、一体性などを集中的に分析し、巫業と社会的身分制について研究した。しかしながら村の社会的構造との関係については触れることが出来なかった。なぜならば、調査時点において筆者の学問的パースペクティブではタンゴルに限定されていたので、調査資料に限定性があつたからである。この村の構造とタンゴルとのかかわりの問題は将来追求していきたいと思つている。タンゴルは韓国社会の最下層を形成していることは前に触れた通りである。したがって社会構造においても一般社会との階層的差異が期待されるのである。一般社会、あるいは両班社会においては儒教社会の影響が強く見られるが、その影響を社会構造的レベルの上ではどの程度受けているかはテストしてみるべきであり、社会的階層による相異点はどうなつているか、そしてその影響が少ない社会、階層においてはどのような原理や構造になつているのか等の問題について重点を置いた。その結果、タンゴル社会では儒教的理念による社会構造である門中という親族組織が存在せず、さらに親族の範囲や觀念も単系的ではなく、双系的傾向が現われてくる。またタンゴルは出自集団ではなく、職業的社会的身分集団であることがわかつた。これはタンゴルは世襲的身分集団である特性ともかかわるものと思われる。ここに一般社会との相異点がみられる。

タンゴル社会は最下層の賤民であり、タンゴルたちもその社会を脱出しようと努力することも多かつた。最近、近代化、都市化、社会的変動などが急激になり、伝統的賤民社会からの解放が進められて、多くのタンゴルはその世襲的職業から離れてしまった。だが本稿が対象としてきたタンゴルたちは低い社会的身分にもかかわらず、その経済性を大切にして生き続けている。要は身分より経済性を追求するという彼らの生き方は近代化に生き残る重要な柱である。なぜならば資本主義精神による彼らの職業は経済的価値によって身分性を克服することが出来るからである。全羅道地方のタンゴルが伝統的な身分性に屈服してしまい、ほとんどなくなつ

たことに對し、東海岸地方のタンゴルは身分性を克服して經濟的価値性に重点を置いてゐるといえる。従つてこの地方のタンゴルは經濟性によつて存在の可否があると思われる。この点がこの地域のタンゴルを現在まで存続させた最も重要な要因であらう。

タンゴル社会は最下層の賤民であるが、それが必ずしも彼らにとつて不幸であるとはかりはいえない。一般社会に比べると、タンゴル社会内では男女平等の原理、個人能力主義、自由恋愛思想、協力及び團結、芸術及び娛樂の高度化などがみられる。彼らは一般社会とは違った社会的な限定性を認め、その範圍内で自分なりの幸福を求めてきた。それが長期間蓄積されて、特に經濟性、芸術性を中心に發展してきたわけである。特に芸術性は民間芸術の發達の上に大きく貢獻したものである。全羅道地域ではタンゴル巫歌からパンソリという高度の民俗音楽が發生し韓国の「国劇」にもなつてゐる。東海岸地域のタンゴルによる総合的巫儀及び造花の技術は高く評価されるものである。これらの芸術性高い巫儀や造花の技術は身分による世襲的職業として傳承されたものである。それは彼らが世襲的職業を長い間肯定的に受けとめて發展させてきたことによつてできたものである。この点はシャーマンである巫堂が降神など神との關係を重要視して、芸術的面はそれほど發展させ得なかつたことと対照的である。一般社会ではこのように芸術性高いタンゴルに関して迷信だといひ、差別的な態度をとつて、迷信打破ということでは報いてゐる。このような迷信打破の中心部である政府政策は再考しなければならぬものと思う。

— 註 —

(1) 筆者は韓国社会の階層を大きく兩班層、庶民層、賤民層にわけて考へてゐる。「一般社会」というのはこのうち、兩班

と庶民層をいい、タンゴルは、賤民層に入るわけである。

- (2) 李光奎、「社会」『韓国民俗総合調査報告書』（慶尚南道篇）、ソウル、一九七三、四三一—五六頁。
 - (3) 末成道男「韓国安東地方における眞城李氏の墓祀について」『東京大学教養学部教養学科紀要』、第七号、一九七五、六七頁。
 - (4) V. Brandt, *A Korean Village: Between Farm and Sea*, Harvard Univ. pr., 1971, p. 230.
 - (5) 末成道男「書評：A Korean Village」『民族学研究』三九卷一号、一九七四、一〇三号。
 - (6) 嶋陸奥彦「韓国農村における 宗族・村・宗族集団」『第二九回日本人類・民族学会連合大会抄録』一九七五、一〇九頁
 - (7) Charles N. Goldberg, 「両班と常人と人類学者—人類学的理論と Cross-Cultural Studies によって見た韓国社会階級と同族集団の調査」『文化人類学』六、韓国文化人類学会、一九七四、一六七頁。
 - (8) 末成道男、前掲論文、六六頁。
 - (9) この点は次を参考した。A. R Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen & West LTO, © 1952, p. 168.
 - (10) E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, London Univ: The Athlone Press, © 1971, p. 106.
 - (11) op. cit., pp. 106—7.
- “My personal view is that the Notes and Queries definition of marriage is too limited” “There are other definition of marriage with respectable backing, e. g. ‘a physical, legal, and moral union between a man and woman in complete community of life for the established of a family’ (Ranasinha)”
- (11) 金泰俊「韓国における楽園思想の展開—特に『洪吉童伝』と『許生伝』を中心に—」『比較文学研究』二六号、東京大学大学院比較文学研究室、一九七四、四〇—四二頁、一八一—二〇頁。
 - (12) Martin C. Yang, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*, N. Y: Columbia Univ pr © 1945 pp. 114—115.
 - (13) 赤松智城・秋葉隆、「朝鮮巫俗の研究」大阪屋敷書店、1938, pp. 268—9.

- (14) 玄容駿、「落州島のシンバン」『えとろす』新日本教育圖書、1975.3. p.69.
- (15) 張壽根、『韓国の民間信仰』(論考篇)、金花舎、1973. p.69.
- (16) 筆者調査、『韓国民俗総合調査報告書(済州島篇)』文化財管理局。
- (17) 野口武徳、「宮古群島——池間島の事例を中心に——」『沖繩の民族学的研究』日本民族学会、1972. p.112-5.
鎌田久子、「宮古島の祭祀組織」『沖繩の社会と宗教』平凡社、一九六五。
クライナ・ヨーゼフ、「奄美大島の村落構造と祭祀組織——加計呂麻島須子茂部落のノロ制度——」『社会と伝承』7-1.
1963. pp.43-63.
比嘉政夫、「八重山川平におけるお嶽をめぐる儀礼と祭祀組織」『民族学研究』34-1, 1969. 6.
植松明石、「沖繩伊是名島調査報告」『日本民俗学会報』22、民俗学会、一九六一。
- (18) 玄容駿、op. cit.

Ⅱ 部

第一章 序 論 クツと儀礼

クツは巫俗の儀礼であり、巫堂によって行われるものである。したがって、巫堂によって形式化され変化・発展する傾向がある。それゆえ、巫堂によってあるいは巫堂の集団によってクツの特性が現れてくる。特に、どの祭次はどの巫堂がうまくやるかまで知られており、祭儀に巫堂の個性が現れている場合もある。たとえば「シムチョンクツ」の祭次は誰が、「チョマンチャクツ」の祭次は誰が上手だと語られ、「コリクツ」(後録)の祭次は男巫の誰がしなければならないというふうに関性化されて行く傾向がある。しかしながら、巫堂がクツを恣意的に変化・発展させることはできない。なぜなら、クツを依頼し祈願する人々との関係においてのみ、それが可能だからである。村人はクツを依頼するが、クツを直接行うわけではない。しかし、クツを行うのは巫堂自身のためではなく、クツを依頼した人々のためである。村人は彼らなりの巫俗信仰を持っており伝統的に巫堂にクツを依頼してきたのである。その点で巫俗信仰の内容を熟知しているばかりでなく、彼らなりのクツの形態や内容を持っているのである。したがって、彼らはクツを存続させる 'patron' として巫俗信仰の伝承の主体とすることもできる。それ故、巫堂が一方的にクツの内容や形態を恣意的に変えることはできないので

ある。たとえば、巫堂たちがクツを簡単にすませようとしてある祭次をとばそうとしたり、あるいは巫歌にあまりに多く流行歌を混ぜたりすると、依頼人が巫堂に抗議をしたりクツを中止させたりすることもある。普通、別神クツには、村中で最もクツに関して知っている老人が「現場委員」となり、クツの祭次が省略されず順調に進行している否かを監督している。このように巫堂たちが行うクツであると言っても、巫堂たちの思いどおりに行えるのでなく、それは依頼人との間の伝統的な約束事に基づいた、すなわち社会的なものであることは言うまでもない。

クツは社会的要求によって存続するものであり、社会の要求がなければ存在できない。最近の社会的状況の急激な変化につれてクツが少くなってきたのも事実である。これは社会がクツを要求し持続させてきた伝統社会が変化したことを意味している。

クツは基本的な祭次が類型化されており、巫歌・巫舞・巫服など固定化された形式がある。しかし、そのような全体的な形態と内容を保持しながらも、社会的状況にしたがって、変化・流動する融通性がある。従来、韓国巫俗の研究は固定化した儀礼を前提にしたものであった。秋葉隆も社会人類学的接近法を適用しながらもほとんど固定的類型に焦点を置いている。解放後、韓国の民俗学者はたいがい国文学的関心に傾き、主に巫歌に注目して、クツが行われる社会的状況に対してはほとんど関心を示さなかった。

巫堂のクツは大きいのオグクツと別神クツの二種類に分けられる。オグクツは主に家庭で死霊を彼岸あるいは極楽に送る家祭であり、別神クツは村が単位になり、村の豊年や安全祈願のために行われる部落祭である。この二種のクツの形態はだいたい同一であるが、その行われる状況は異なっている。つまり、オグクツは家で死霊を祀るのに対して、別神クツは部落神である城隍神〔seonangsin〕を祀ることが中心になっている。それら

はその対象神やクツの目的、効果、レベルなどで相異するところが多い。

第1節 家 祭

家ではクツ以外に儒教的な祖先祭祀を行っており、村でもクツ以外に儒教式といえる「洞祭」を行っているが、いずれもクツと二重的な類型を構成している。すなわち、家庭では祖先祭祀とクツが二重的に行われており、伝統社会において理想型として考えられるが、その実際の型は種々の状況によって異なっている。ある家庭では祖先祭祀だけを行いクツを行わない場合があり、また村においては洞祭だけを行い別神クツを行わない場合がある。極く最近ではいずれも行わないようになった所も多い。

また、クツや祭祀が行われる状況も異なっている。たとえば、家庭で行う場合、家の祖先祭祀は経済的程度や社会的地位に関係なく儒教のイデオロギーによって行われる。この祭祀は李朝時代に「朱子家礼」が一般化されてからのものだと考えられる。これは中国の儀礼制度が伝来し土着化したものであるといわれても、中国の家礼が完全に韓国の家礼と一致するとは言えない。なぜなら中国の家族制度は大家族制、あるいは拡大家族制 (extended family) であるのに対して、韓国は長男中心の直系家族制 (stem family) を理想型 (ideal pattern) としており、両国の家族制度が異なるためである。韓国の家族制度は父系直系家族制度で、結婚した次男以下は分家して忌祭祀は長男家だけの権利、義務であり、次男以下は祭祀権から除外されている。したがって忌祭祀は長男家だけの祭祀のようになっていく。しかし、次男以下も長男家の祭祀に参加しており、父系親族的性格があるのである。中国においては、家祭である忌祭祀は次男以下が分家せずに一つの家に住む

という家族制度に相まって、長男が祭祀権の代表者になっている。家礼は中国の家族制度には適合しているが、韓国の家族制度では長男家の家祭的性格を同時に持っていると言える。すなわち祭祀が本家(큰집)と分家(작은집)との間を結束させ一体感をもたらし、「堂内」という親族単位をつくる機能を果していると考えられる。このような機能を持った儒教式祭祀は経済的能力、社会的地位に関係なく、普遍的に行われている。たとえば、乞食でも祭祀は行わなければならないという観念がある。筆者は幼い時、村を廻って歩く乞食が正月元旦と八月の秋夕に茶礼を行ったのを記憶している。村の人々は乞食であるにもかかわらず食物を買って祭祀を行うのを見て、それを道徳的に高く評価した。そしてその乞食が死んだ時、村の人々が葬式をしてやったのである。このように王族から乞食、賤民に至るまで誰でも祭祀をしなければならないという観念と実践が非常に普遍化している。しかし、祭を行う人は原則としては長男血族に限られている。つまり社会階層には関係なく、男女の別、父系血族の可否が強く強調されているのである。女性は祭物の準備をしながらも、拝礼には参加できない。したがって息子を産まなかった人は、死ぬと「無子鬼神」になって祭祀をしてもらうことができない。ここに男児を望む韓国人の強い観念が関係している。

韓国社会では祭祀を行う際に、三つの大きな条件があると考えられる。第一は、生んでくれた父母(先祖)の恩恵に対する子の義務・権利という倫理的性格のものである。普通、父親から骨が、母親から肉が生じ人が生まれるという観念があるが、それだけでなく愛情をかけて育ててくれた父母に対して恩恵を被っているの、子は父母の生前は勿論、死後まで孝行しなければならぬという倫理感によって祭祀を行うのである。

第二は、祖先崇拜の信仰によるものである。祖先は生者(家族)と相互依存的関係にある神である。死霊や祖先は時には子供に病気をやったり、不幸から守ってくれ、幸福と安全をもたらしてくれるという観念があるの

で、祖先を祀らなければならないというのである。祖先をよく祀らなければ祖先から罰を受けて病気に罹ったり不幸が訪れたりするのである。また、よく祀れば祖先の徳によって助けを得ることができるという。祖先祭祀はこのような信仰に基礎づけられて行われるのである。

第三は、財産を残してくれる父母に対して祭祀によって報いるということである。親ならば多かれ少なかれ財産を相続させるのが普通である。それ故に、特に相続権が優先されている長男が祭祀の義務を担うこととなるのは当然なことだとも言える。血族がない場合には近い親族に財産を相続させて死後の祭祀を行ってもらうように願うこともある。すなわち相続権と祭祀の義務は一体化しているのが普通である。更に言えば、祭祀を行う時、費用や努力が必要のために、親は財産を相続させ、また子は財産を相続して経済的に恩恵を被るために親に返す意味で祭祀を行わなければならないのである。このような主要な諸要因が祭祀を存続させるとも言う。

家庭では儒教的祭祀以外に豊年祭、憂患治療祭、収穫祭、死霊祭などのクツも行われる。つまり、前述したように儒教式の祭祀と二重的に行われているのである。クツは祭祀と異なって経済的能力、社会的地位、信仰性そして個人の嗜好などに応じて行われる状況が異なっているのである。クツは専門的な巫堂に報酬を与え依頼して行うものである。依頼人の経済的能力が前提条件となる。クツを行うためには少くとも巫女が三〜四名から、大規模な場合には二十名まで必要である。普通クツの期間は一日〜三日間である。供物として、餅果物、肉、魚などを用意しなければならず、客たちの接待もしなければならぬので費用が多くなる。たいてい五万ウォンから十万ウォンぐらいだが、時に三百万ウォンの家祭としてのクツが行われることもある。このようなクツの規模・費用から見ると、韓国社会の貧富の差が激しいことがよく反映されている。逆説的に言

うとクツが経済的な指数を意味していると言える。なぜなら、クツの規模が依頼人の経済的能力に適合しなければならぬと考えるからである。富家が小規模のクツをすれば、巫堂は勿論村の人々までも非難するので、クツの規模、すなわち費用は依頼人の経済的水準に相応したものになるのである。また、クツに費用を多くかければかけるほど、徳すなわち効力を受けることができると思はれているのである。クツをした後、その費用を一回の商いで回復したということをしれば聞いた。これは一つの信仰から来る信念である。しかし、信仰としてではなく経済的意味での資本の投資と考えている人までいるのである。貧しい人がクツをして急に金持ちになるといふ意味での投資というよりは、金をもうけてから神の徳を意識して感謝しクツをするようになり、またもっと多くの金をもうけられるように神に祈るのが普通である。したがって、貧者の信仰というよりは富者の不安と欲心のための信仰としての特徴があるようである。金をもうけた人や金持ちは貧しい人よりクツを行う潜在性が大きいし、それが経済力を表現することになり、時にはそれを誇示するために多くの費用を消費するのである。筆者は一九七〇年ソウルのある有名な神堂で一日に二百万ウォンを費すクツを観察したことがある。安養の某会社の社長宅の依頼したクツであった。またそれより前に、ある有名なプロレスラーが依頼した三日間二百万ウォンのクツを見た。一九六五年には、京畿道平沢の精米所の社長宅の大規模なクツも見た。これこそ金を「湯水のように使う」という言葉を実感させるほど金（別費）を出しクツを進行させたのであった。彼らは自分たちの経済的水準にみあった金を惜しめばクツの効果を挙げることができないと信じている。したがって、経済的水準に応じてクツの規模が決定されているのである。ここには財産の集中を妨ぎ、それを再分散させることによって、均分化する意味もあり、クツの経済人類学的意味がここにあるのである。

1、財数クツ

特に経済的・社会的意味が非常に顕著に現れるのが「財数クツ」である。財数というのは財物の運数（運勢）を表わす言葉で、普段の日常生活でよく用いられる言葉の一つである。毎日の財数は朝にあるといい、特に商売をしている家では朝早く女性が出入りするのを憚るのが普通である。特に危険性が高い運輸業に従事している家ではより強くこれを嫌う。それは女性が不淨だという觀念があるからである。たとえば、都市のタクシー運転手は朝早く最初の客によってその日の財数の良し悪しを判断するという。それで、最初の客が眼鏡をかけた人であれば不吉なことだと考える人もいると言う。それは、多分眼鏡をかけている人はたいてい知識人かサラリーマンが多いので、チップをあまり出さない客であるためだろうか。それで、そのような人を一番客として乗せることを嫌うという話を聞いた。また一年の財数は正月にあるといい、一年の財数や無病息災のために安宅クツをしたりする。これは必ずしも巫堂を呼んでクツをするばかりでなく、盲魂を呼び「安宅経」を唱える場合もあり、時には主婦が告祀（ゴト）を行うこともある。その中で最も大きい祭儀は巫堂に依頼して行う財数のためのクツである。

現代では、都市の運輸・交通業など不安な職業に従事している家では財数クツ（安宅クツを含む）が盛んに行っている。都市化・近代化にもなって、最も目につくのは交通の発達であり、これに関係した職業が経済的に利益が大きいといわれている。ところで、このような職業は交通事故が生じれば、損害賠償と刑事的責任ともなつて損失が極めて大きく、時には破産してしまうこともある一種の投機、冒險的な職業であると言える。それ故に、不安を克服し幸運を祈るために、主婦がクツを依頼するのである。すなわち、安宅クツは事

故が無く事業が繁盛することを祈るクツである。主婦はクツを依頼して夫を間接的に内助していると感じており夫の社会的、経済的活動が妻の精神的、信仰的な内助によって促進されると言われることもある。妻は単純に家事など消費する面だけでなく夫のために信仰的に投資すると信じていて、妻自身の精神的安定感を得るとも言える。このように安宅クツは間接的に経済的投資の意味を持ち、妻の内助的なものとし存在しているといえる。このようなクツによって夫が妻の意を理解するようになり睦まじくなるのである。しかし、時には反対の場合が生じこともある。夫はクツを信じておらず迷信だといって単純に経済的損失としてのみ考えている場合にはクツが行えないのだが、妻が秘密に行うこともある。しかし、夫は不安な職業のために、妻が依頼したクツを半信半疑で黙認するのが普通である。このような都市で盛んな財数クツは都市で新たに発生したものでなく、伝統的に行われていたものが残存したり変容したものである。すなわち伝統的社會での豊年や財数のために行われてきた財数クツの伝統に基づくものである。この財数クツは必ずしも正月にだけ行われたものではなく、むしろ秋の収穫が終った十月十一月（陰曆）に多く行われたものである。このように財数クツは経済的な内容や程度を反映しているのである。

2、憂患クツ

憂患クツは病気を治療するために行われるクツである。それも行われる一定の状況がある。病氣の種類は神または雑鬼によるものだと信じられているが、特にクツで治療されうる病氣がある。病氣の判断には三種の要因が考慮されている。第一は、患者の病的背景である。たとえば、前にも憂患クツをしたか患者がクツを希望しているか、あるいは家族の信仰性などである。第二は、病氣の原因である。たとえば、神木を切ったたら

れたものか、死霊などが憑いて生じたものかといった類である。これは実証的なものというよりはそのように信じていることが重要であり、占い師に尋ねて明確にされるものである。第三は、患者の症状である。病気が医学的に診断を下せず、また軽いといっても、長期的でゾクゾク悪寒を感じたり、よくビクツとしたりするのである。また、精神的に極めて不安であったりする類である。癩癩や狂人の場合はクツよりは読経にたよっている。

以上、三種の要因を見て鬼神による病気と考えられれば、いろいろな治療方法が考慮されるのである。マラリヤにかかった人は急に驚かすと治るといふ。急に驚かすことで、体に憑いていた雑鬼が逃げ出して病気が治るといふ信念によって生じた治療方法であろう。また、急に体がズキズキうずいて悪寒がする場合には、たいてい鬼神が憑いて生じた病気だと信じられ、呪術的な儀礼をする。たいてい、主婦が行うが、若い主婦の場合には隣近所の老婆に頼んでもすることもある。バガヂ(瓢)に粟飯と味噌などを入れて村の入口の十字路に持って行き、大声で「オツ・オツ・オツ鬼神よ、この飯を食べて、早く帰れ」と呪文を唱え左足で三回地を踏み庖丁を投げて、刃先が外を向いていれば鬼神が抜け出たと信じ儀礼を終える。

このように小規模で簡単な儀礼は、家の経済的能力と関係なく、家族の誰が病気であっても治療しうるが、これはそれで治ると信じる信仰性の如何によるのである。特に主婦が信じているかいないかということが重要な決定要因となる。しかし、これと異なり巫女を呼んでクツをするというのは経済的能力が関係するのである。

クツは前述したように数人の巫女・楽士などと呼んで行うものなので、家の経済的能力が必要なのである。憂患クツは病気を治すために行うもので、財数クツとは異なり経済的餘裕がなくても行われやすい。しかし、

勿論、クツに必要な最低の基本的な経済的能力を備えてなければならぬ。このため憂患クツをするために、金を借りて行く場合もある。すなわち、病気を治せばそれぐらいのお金を稼ぐことができるという考えと生命は貴重なものだという考えによって、ある程度無理をしてでも行われる。一方また、別の要因もある。つまりクツで病気を治しうるという宗教性だけではなく、家族関係において社会的意味があるのである。たとえば、患者が親である場合、患者自身はクツをすれば治るだろうと信じているが、子供たちがクツの効果を信じるよりは病院に行く方がいいと考えていることがある。このような時でも、子供たちは親の心理的慰安のために、親孝行として、クツを行う場合もある。また反対に子供が病気になった場合、子供がクツを望まなくても、親が自分の信仰から一方的にクツを依頼することもある。これは、クツを依頼する主体がクツを信じているかないか、あるいはクツをしてもらう立場にある人の信仰の有無と関係なく行われることがあることを物語っている。したがって、クツは必ずしも信仰性によって行われるのではなく、社会的要因が作用していることがある。勿論、病気に罹った者やその患者の家族の不安な心理に、クツを信じやすい要因がないわけではないが、それより重要なものは患者に対する家族の義務として行われるクツである。その義務は宗教的に病気を治療しようとする信仰性もあるようであるが、その治療の効果を信じてなくても患者に対する精神的、道徳的な義務なのである。患者はこのようなクツ、すなわち家族の義務を通じて家族の一員として手あつい看護を受けているという自己存在の意味を新たに感じながら家族に感謝の気持ちを持つようになる。家族の中に患者が生ずれば患者が受け持っていた役割が不可能になるだけでなく、更に患者を世話する人手が必要になるので二重に家族に負担をかけるようになる。特に家長が患者である場合には、精神的、経済的、社会的損失は極めて大きなものである。この場合、無理をしてでもクツを行うことがある。また一人息子の場合も同じである。一人息子は

家の血統を継ぐ貴重な存在である。特に金持ちの家の一人息子は家族の中で貴重な存在であるばかりでなく、村人たちも「貴童子」と呼ぶのが普通である。このような貴童子が病気になればクツの規模が大きくなることは、血統を重要視する韓国の家族構造を反映している。ところで、家族にとって経済的、社会的役割が小さい者、特に隠退した老人が病気に罹ったとしてもそのような大きな注意を呼び起しはしない。時には老病が長びいて「長病に孝子なし」と言って慢性的な反応がおこることがある。しかし、このような場合、子供たちは親の病気を治すというよりも孝道の一つの方法としてクツを依頼することもある。それは患者は勿論、親族や村の人々に自分たちの孝心を表現することになるのである。このようなクツで巫が子供たちの孝心を誉めるのが常である。このようにクツが経済的に莫大な損失をもたらすにもかかわらず行われる状況があるのである。まず、家での重要な役割を果している家長（戸主）または家系血統継承に重要な一人息子、長男、生みの恩人である両親のためにクツが行われるのである。しかし、息子がいない家で娘のためにクツが行われることはほとんどない。

このように、クツが行われる状況を考えて見る時、次のような原因と結果の要因があると考えられる。病気を治療するための信仰性と患者に対する家族の義務である。クツで病気を治療するのは現代医学では不合理なことであるが、彼らは治療できると信じているのである。だがそうはいっても全面的に信じているわけではない。治療される病気の種類と状況があるのである。時には漢方薬を服用しながら洋医を訪ねるのと同じく、彼らは漢方医や洋医の治療を受けながらクツを行う場合も多い。むしろ、クツだけで病気を治すということは、少なくとも例外的だと言いうる。要するに医学的な効果とクツの効果を別に考えているようである。筆者は調査中にクツが進行する中で、医者が見診に来たのを何度も目撃している。また、病気中には医学的治療が禁止され、

全面的に儀礼呪術的な方法だけで治療しなければならぬということもある。昔は天然痘にかかると、絶対に薬物や医学的治療を禁じ、もっぱら天然痘神を祀り祈願するうちに病気が治まれば、「ママ(天然痘神)拝送クツ」をしたものである。万一、薬物を用いたり医学的治療を受ければ天然痘神の怒りに触れ罰を受け逆効果になるおそれがあると考えられていた。しかし今では完全に反対になり天然痘は医学的に治すことができるということになってしまった。たいていは、医学的治療と一緒に宗教的治療法が調和、併合されうると考えられている。時には医学的効果が宗教的儀礼によって促進されるとも信じられている。すなわち、一方的な治療方法より併立的な効果的治療方法を考えているのである。

クツの結果には、効果と逆効果があると考えられる。効果というのは希望した心を満足させる精神的な効果だと言うことができる。それは精神的な効果として現代医学でも重要視していることでもある。クツにおいて巫女を通して神と会い対話をしたり、また患者が直接踊ったりして、欲求不満を解消させることもできる。そうすることによって症状が好転することもあるのである。患者だけでなく看護する家族たちも緊張感が解消されて、新たに、より積極的意欲的に看護に専念し、より患者の病気を好転させる努力をするようになるのである。したがって治療の効果を非科学的だとして全面的に無視することは困難である。

しかし、万一患者が全くクツの効果を信じてない時には、精神的な苦痛を与えることになり逆効果をもたらすのである。実際患者が全く信じてなくクツに反対しているにもかかわらず、クツを行うことはあまりない。しばしば、表面的にクツを迷信だと考えている夫も、病気になればクツを希望したり、肯定はしなくても妻がクツを依頼しても強く反対せずに黙認するのが一般的である。妻は夫の心中を知っているので、夫の反対にもかかわらず強行することもあるが、時には患者と家族(夫婦)の意見が相反して家庭不和をもたらすこと

もある。

一方、患者は自分を貴重に思つてクツをしてくれる家族たちに感謝の気持を持つようになり、患者と家族の関係が円満になる可能性もある。また家族は患者が出て苦勞をしながらも、クツまでしてやって義務を果したという道德的価値を患者や親族に見せることができる。また親族意識を強化する社会的意味もあるのである。

しかし、何よりも否定的な面は経済的損失である。患者がいるだけでも苦痛であるのに、クツをするということは経済的に大損失である。それ故、クツをして大きな経済的損失のために、続いて医学的な治療をすることができなくなり、病気が更に重くなることもあるのである。また、クツによって生じる経済的損失で精神的に不安になり家庭が更に破綻に向かいやすくなることもある。そしてまた、患者は自分が大事にされているので、自意的に病気を重くする可能性もある。特に幼児や老人の場合がそうである。このように病気の治療のためにクツをするのだが、かえって逆効果になることが予想される。筆者の経験によれば、幼い時、病気にでもなればよいと思つたことを記憶している。それは病気になれば平素より父母が関心をもつて、食べたいものを食べさせてくれ、望んだことをよくしてくれるためである。このような状況がクツでも想像されうるのである。以上のように憂患クツは患者の病気を治すために行われるものであるが、そこには社会的状況が大きく作用していることがわかる。

3、死靈クツ

次は、死靈祭であるチノギクツ、オグクツである。ソウル地方では死靈祭をチノギクツといい、全羅・慶尚道地方ではオグクツという。憂患クツが患者(生者)のためのクツであるとするれば、死靈祭は死者のためのクツである。たいてい、死後二〜三年内に家族や近い親族が巫堂に依頼して行ふものである。そうしなければ死靈

が家族や親族に、病気や害をもたらすという観念がある。すなわち、死霊は死後しばらくは不幸な境遇にあり、死霊祭をおしてそれから脱出してよい方向に向うことができるというのである。死霊がそうなることによつて、家族に病気や害をもたらさなくなり、むしろ家運をよくしてくれろという信仰があるのである。この死霊祭は家族にとっては災厄を祓うものであり、死霊にとっては死霊から質的に変化して祖先になることを促進させる役割があるのである。ところで、家族の中に死霊による患者が生じた時には、憂患クツと死霊祭をあわせて行なうことになる。しかし、死霊祭には生者の通過儀礼のように、死者が通過しなければならぬ儀礼としての性格があり、憂患クツとは異なっている。

死霊祭も憂患クツと同様の宗教的、社会的な意味がある。第一は宗教的なもので、死霊による病気の治療をするとか、家運の繁盛のために死霊の助けを借りようとするものである。第二は死者に対する社会・道徳的な義務に基づくものである。前述したように、父母は子供を生んだことにより恩を与えたから、死んで祭祀をしてもらう権利があり、子供はそうする義務があるという観念、すなわち子にとっては「孝」を果さなければならぬという考え方である。

死霊祭が行われる際には、死者がこの世でどのように生きたかそしてどのように死んだかが関連してくる。いいかえれば、この世での生の様相や死に方が死者という観念形成に重要な影響を及ぼすのである。生というのはある人生観や生活態度を意味するよりも、結婚し子供を生み育て孫を得て平凡に通過儀礼を無難に経て暮らすことを意味する。たとえば、結婚式を挙げるのができなかったとか、結婚しても子供を生めなかったということが問題になる。死に方についていえば「正常死」と「異常死」に区別されうる。理想的な正常死には、(1)通過儀礼を経て還暦以上まで長生きし、子供を特に男の子を生んで家系継承ができる条件と、(2)自宅で老死

すること、客死や事故死でないという条件がともなう。この二つの条件を満たした者が死んだ時には、「好喪」と呼ばれ死穢の觀念も弱い。また、このような死霊は早く祖先神に転じ家族の守護神となりうると信じられていた。このような死霊は必ずしも死霊祭を行わなくてもある期間が過ぎれば祖先神になると信じられており、それを促進する意味で、また社会的意味として行われるのが普通である。

異常死は正常死でないもので、第一に短命の妖死の類である。すなわち、幼死、出産死、未婚の男女の死などである。特に結婚年令に達した独身の男女の死は異常死として、その死霊は恐ろしい「モンダル鬼神」になるといわれる。時にはこのモンダル鬼神を慰安するために死後結婚をさせることもある。

選曆以上という長寿の線はそれほど正確なものではない。昔は平均寿命が短かったために五十代でも老人と見做し、五十代で死んでも異常死とは考えなかった。このように正常死と老人という觀念が関連するが、老死は異常死ではないのである。

結婚すれば子供をつくらなければならない。子供といっても家系継承（血統）に絶対的である男児を生まなければならぬ。なぜなら、父系社会では女性が血統を継ぐことはできないからである。入り婿や養子の制度があるが一般的ではない。子供を一人も産めなかった人は死亡時に異常死でなくても死霊は不幸になると考えられるのである。

第二に死に方がある。死亡した場所が自分の住む家ではなく病院や親族の家で死んだとしても異常死となる旅行中に死んだり事故で死んだ「路死」・「客死」は異常死であり、そのような死体を自宅に運ぶことはタブー視されている。なぜなら、そのような死霊は死穢が強いために家族に害を及ぼしやすいためである。時にはそれにもかかわらず家族が死体を自宅に移し安置して葬儀をしたいと思っても、親族や村の人々は家族に向かっ

て「死んだ人は死んだ人で、生きている人は生きて行かなければならないではないか」と言ってやめさせるのである。

自殺と他殺はいずれも事故死であり異常死である。しかし、他殺よりは自殺がより異常な死だと観念される傾向がある。自殺の方が他殺より怨恨が深いと考えられているためである。つまり、自殺する人は怨恨を多く抱いていたとする伝統的な韓国人の自殺観と関連するものである。伝統的に韓国人は自殺に対して非常に否定的であるといえる。普通の自殺の方法として、首吊り自殺がある。そうした自殺が起こると家族が非常に非難されるだけでなく、時には村から追放されることがある。家を売ろうとしても買う人が現われず非常に安く売ってしまわねばならない。こうした家は普通「凶家」として長い間不吉な印象を残す。なぜならこのような家を購入して住むと、自殺者の怨鬼が夜に現われて害をもたらすという考えがあるからである。この種の昔話や伝説が多いことはこのようなことをよく物語っている。したがって、自殺は家族や親族にまで、害を及ぼすものとして社会的に悪い評価を受けているのである。

しばしば、喧嘩の際、最も悪い呪詛として（普通自分に向けて）「舌を咬んで死ぬ」という言葉がある。怨恨が大きい人の自殺の仕方の一つとしてこのように死んだ者は、怨恨の対象である人の前に現われて復讐するともいわれている。このように、韓国人はいかなる場合でも、自殺に対して否定的で社会的に自殺は悪評価を受ける。したがって、自殺者が出るとその家族が隠蔽しがちだということは、ここに起因している。

このように水死、事故死、分娩死、戦死、動物による死といった種々の事故死は、異常死と考えられ、死霊は怨魂になり死んだ場所に留まって自分の怨恨によって人に事故をひき起こすという。それで事故の一度起きた場所で再び事故が起きやすいというのである。

なぜならば、事故で死んだ人の怨魂が呼びよせるためだという。これは自殺者の怨魂が復讐するという構造と似ている。このように事故死のような異常死で死んだ死霊を慰安鎮魂するために死霊祭が行われるのである。特に東海岸では、出漁中に水死者が多く、死霊祭がしばしば行われている。このような死霊のために死霊祭を行うことは、死霊からの害を防ごうとする信仰心に深く根ざしているものである。

一方、死霊祭は死者に対するものだけでなく、家族の悲しみを慰安するものにもなる。死者の遺族は経済的、社会的に非常に大きな衝撃による悲しみと合わせて、極めて複雑な感情に陥るものである。特に外での事故死の場合には、家族の感情が事故の過失者や責任者に向けて激昂して乱暴な状況が起きやすいものである。もちろん、法的な補償があるにはあるが、それだけでは家族の複雑な感情を安定させることは困難である。ここで事故の責任者が死霊祭に現われて、拝礼することによって、感情的和解も可能になる。普通事故の責任者や過失者が祭費を出して、死霊祭を行う。このように、死霊祭には単に信仰性だけがあるのではなく、社会心理的な機能もあるのである。その効果と逆効果は、憂患クツとだいたい同様の要因が考えられる。

以上の財数クツ、憂患クツ、死霊クツなどの家祭だけではなく、村祭である別神クツにも同様の社会的な状況が考えられる。別神クツには、主に財数クツの特性があるが、死霊を祭る祭次も入っていて、死霊祭を兼ねる複雑なものである。

第二章 「不淨」の意味

第1節 序 言

韓国では、一般的に宗教的儀礼を行なう前に沐浴齋戒をしたり、不淨なものを見たり聞いたりすることを避けるという禁忌がある。これは原始的な信仰ばかりではなく高等宗教にもみられるし、古今東西を問わず普遍的に存在するものといえる。しかし、その存在様相や内容はそれぞれ民族や文化によって異なり、かつ多様であって、それを通してその民族の宗教や文化の特性まで理解し得るものである。さらにそれをより深く掘り下げて分析すると、宗教の基本的本質、つまり聖性なものの特性 (sacredness) が理解できる。また宗教的意味と深い関連を持つ社会的構造を理解することもできると思われる。筆者はここで特に社会人類学上の研究業績に基づいて、韓国民間信仰における「不淨」に関して考察してみたい。

今日まで不淨と関連して研究された問題の中で、最も興味深く追求されたものは〈不淨〉と〈淨〉の対立、〈聖〉と〈俗〉の対立構造である。前者は W. R. Smith に、後者は E. Durkheim によって分析されたものである。そこから聖なるもの、不淨なるもの、俗なるものの三つの属性が発見された。これら三つの属性あるいは二つの属性との構造的対立については、いろいろ説明されてきている。その属性を三角構造として見た人もあり、時間的に一直線上で説明した人もいる。しかし、このような説明は、本質的な次元で行な

われたというよりは、論理を正当化するために成されたようなきらいがある。筆者はこれらの説明よりは Smith や Durkheim が考えた問題に立ちもどって再出発した方が効果的であると考える。つまり、最近の研究は本質的な発見というよりは、より効果的な説明に力を入れてきたことへの反省にもなるからである。最近の Leach による時間的な構造の説明は興味深いものであるが、それにもかかわらず不浄などの本質に関する彼の発見はいまだ十分ではないといえよう。

筆者はまず、三つの属性を各々分離させて、単純化することから考えてみたい。従来、不浄と聖なるものは、密接あるいは対立関係にあるものとして、いろいろな混同が起こっていた。また浄なるものと聖なるものとの関係、不浄と浄との関係など、複雑な関係がからみあっている、これら（浄と不浄／浄と聖／不浄と聖）がどのように関係しているかを理解するために、「不浄」を他の属性から切り離して、その本質とか、メカニズムとかに関して考えてから、他の属性についても理解出来るように考えていきたい。

例えば、死に関しては、三つの属性が複合しているといえる。正常の生から死への転換、つまり生の停止である。生の停止は正常の生から異常の死が起こるものであり、これが「不浄」の発生の源になっている。一方死は死後の世界への出発でもある。死後の世界は靈魂の世界と考えられるから、死は靈界への入門でもあるわけである。つまり、死という事件は正常の生からみると異常の事件である「不浄」になる一方、靈界への入門にもなるという二重の意味がある。死が不浄だけであれば、死体は無価値なものになってしまいが、靈界への入門としての意味があるが故に、参拝、崇拜の対象となるわけである。つまり、死に関しては、二つの属性（不浄と聖）が強くからみ合っており、二つに分けることは出来ないかのように考えがちである。しかし、筆者はこれを二分できると考えている。そして不浄は他を汚染したり、浄化したりするという独立のメカニズム

を持っており、それが聖なるものとか、日常生活とかに関係していると仮定して考えてみたい。

第2節 不淨の種類

波平惠美子は、不淨の穢れの種類を、(1)衛生的に不潔なもの、(2)必ずしも不潔ではなくても醜怪なもの、不具、病、(3)死、(4)自然から受ける損害の全て、(5)人間の社会生活の秩序を乱すもの、などを挙げている。アハーン (Ahern) は、石けんと水で洗える不淨と、洗えない不淨を挙げている。またフォン・シエネエプ (Van Gennep) やダグラス (Douglas) は、通過儀礼など転換期 (in a transition) にある期間を、不淨として見ている。つまり、時間的に一定の期間を不淨として考えているわけである。また空間的な不淨もある。あるいは、一定の場所や物に不淨の觀念を持つこともある。以上のように、多くの不淨があるが、ここで新たに不淨を分類するには力不足であり、なお当面の関心からは、外れるものである。従って、ここでは宗教、信仰的な意味の不淨についてのみ考えていきたい。

民族や社会によって、不淨の内容が多様であるのは、周知の通りである。その中で、最も一般的に共通している不淨は死、出産、月経、性交に関するものである。ダグラスは、人体の穴から排泄されるものが、主な不淨源であると論じている。その中で最も重要なものは出産と死の不淨である。日本では前者を白不淨、後者を黒不淨と呼んでいる。これは韓国においても、全く同様である。ここで韓国において代表的な二つの不淨である出産と死亡に関して、より具体的に分析してみよう。

(1) 出産

人間の存在は出産から始まる。一つの生命が生まれることは、人生において最も意味ある出発である。だが

ら出産は慶事であると信じられており、多くの人々から祝福されるべきことである。もちろん、産婦は言うまでもなく、家族や親族においても、重要な意味を持つ。特に、韓国では父系社会の存続のために、最も基本的な存在である男子の出産は、女子の出産よりはるかに大きな喜びと考えられている。特に、代を続ける上に必須の一人息子が生まれた時は、その極致であると言える。

出生はその日だけの慶事ではなく、一生を通して重要な意味を持つ。出生日から数えて百日目や、毎年ごとの誕生日が記憶され、更には還暦や古稀、そして死んだ後までも記念されるならわしがある。また、生まれた日が一生を左右すると信じられており、四柱八字（四柱・生年・生月・生日・生時の四つを意味し、八字・生年・生月・生・日・生・時の八字を意味する。）が運命の基本になるという。占う時は、この四柱八字に基づいて行なうということは、その誕生日自体が一番重要であることを意味する。

出生は、家族や親族としての新しいメンバーシップを発生させる。夫婦だけの家族だった家には、父と母になる資格の変化が起こり、また世代の増加にもなるわけである。そして、夫婦関係が強化されることもある。家族や親族など社会環境によって、生まれてくる子供はいろいろな意味を持つ。娘が多い家に生まれた男児と女児、息子が多い家に生まれた男児と女児……など様々であるが、このような社会的環境の下に生まれてきた子供の人生が、大きく左右されることは社会学的にも予想できる。このように出産は、単純に出生のみならず、社会的にも、いろいろな資格の変化を起こす重要な意味を持つのである。

一方、出生は不浄なるものを生む事件でもある。産婦にとって出産は、胎児とともに胎盤や排泄物、そして多量の出血を要する危険なものである。しかし、韓国では普通、出産時の出血は不必要なものと考えられており、民家では出産の時、わらを敷いて胎児を受けとり、他の胎盤や血液はわらと一緒に焼き捨ててしまう。ま

た所によっては、胎盤を出産後三日以内に焼くか、水に流すか、もしくは埋めるかしているところもある。

不必要な出血や排泄物が伴う出産は不浄であると考えられており、事実生命に必要な血液を多量に出血する産婦にとっては、非常に危険な事件でもある。従って、ここに産神が正常分娩を促進するという信仰を生み、そこで出産直後にその産神にサンシメ(産神飯)(産室の一隅に白飯とわかめスープ)を供えるのである。このように、出産は一方では、不浄、危険を発生させる事件であり、他方では神秘的生命の誕生という慶事でもある。つまり、出産には二つの属性が共存しているのである。

出産直後には、外部の人の出入りを禁じて、注連縄を張る。韓国語で禁索(금지)と呼ぶ注連縄は、主に外からの不浄の侵入予防のために張る。とりわけ、喪家の人の出入を忌むのは常識だが、むしろその原因は一般の他人を不浄視したり、危険視したりするからであろう。即ち、出産が神事であり、神聖なものと考えられているがゆえに、不浄を忌んでいると言えよう。ところで出産婦を持つ家族も不浄視されていないながら、外からの不浄を忌むということは、一つの矛盾である。結果的に、産神に対して不浄を避けていながらも、出産家人は出産と共に不浄になってしまう。出産のあった家人は、他人の家や祭りなどが行なわれる神聖な場所への出入りが固く禁じられる。それは出産の不浄があるからであり、当然この人は村祭りの祭官になれないのである。

出産に二つの属性が伴っていることは、先にも述べた。不浄なものが神聖さを持っているとか、神聖さが不浄を持っているというように、二つの属性を未分化なものと考えると、聖なるものが不浄であるかのように考えられがちであるが、二つの属性を一つのものとして見るのではなく、別々の属性を持って共存していると考えたい。

出産不浄の限界は普通、家のレベルに限られる。注連縄が家の入口や正門に張られるのは、その境界線であ

ることを教えよう。先にも述べたように、注連縄は不浄よりも神聖さを守るという意味合いが強い。それと同時にその注連縄の内側にいる人やそこに入った人も不浄になることから判断して、その注連縄には両義的な意味があると思われる。出産があった家では、下宿人も助産婦も不浄になる。つまり、不浄は家の枠内にあり、家という枠が不浄の境界になっているのである。家の枠外にいた人は、たとえ産婦の夫であっても不浄にはならない。しかし、出産を直接見た、見ないにかかわらず、家の中にいた人は不浄になる。そして、家の守護神が、家人の出産後に、その家を出てしまうといわれていることから考えても、家という場は不浄の限界であることがわかる。出産不浄の人は他人の家に入ることを禁忌され、家の祭や祈願などをしない。しかし、隣家はそれとは無縁であり、祭や祈願などに行っても差しつかえない。その時には、出産のあった家の者は、隣家に入らないし、隣家でも出産をした家の者の出入りを見守る。この事例から推しても、出産の不浄は原則的に家の枠内に限られており、隣家には及ばないことがわかる。つまり、不浄に汚染されるのは実際にその出産があったという場所内であり、仮にその不浄になった人と会ったとしても不浄になることはないのである。要するに、出産の不浄では、家というテリトリーが強調されているのである。

しかし、部落祭など部落共同の行事の場合には、出産の不浄は部落全体に拡大される。部落祭の数日前に村内で出産があった場合には、その家だけの不浄ではなく、村全体の行事である部落祭が不浄にひっかかり、部落祭は中止になったり、延期になったりする。だから、部落祭の数日前からの禁忌期間には、臨月の妊婦はあらかじめ他の村に一時的に移るよう勧められることがある。また不浄が起ころる可能性をミニマムにするためにその月の初めごろに祭日を定めることが多い。このように出産の不浄は家の枠、村の枠という二次元的レベルの限界を持っている。換言すれば、世帯 (Household) と村 (community) をユニットにしているわけであ

る。これには家と村とを二次元的に結束強化するという、社会的意味があると思われる。同じ家に住む、つまり「同じ釜の飯を食べる人々」という共同意識があり、一方では同じ村に住んでいる「われわれ」という意識が、不浄を通して強化されているのである。

ところで、出産不浄は、永遠に続くものではない。不浄の中には永遠に続くものもあるが、ほとんどの不浄には一定の消滅期間があると信じられている。出産不浄は三週間（二十一日）で消滅するという。しかし、完全に不浄が消滅するのは月が変わってからである。「月が清められる。」ということばには、月が変わってから不浄が完全に消滅して、正常に戻るという意味がある。部落祭の時に、出産の不浄や死亡の不浄などが発生した場合、その月の祭日を次の月に延期したり、あるいはその年の祭儀を中止してしまったりするのは、ここに理由がある。これは一年間不浄が続くというよりは、その祭月を固守するが故と考えられる。不浄は、月単位で消滅されていくように考えられているようである。あたかも臭気が自然に時間と共に消えるように、また汚水が流れながら自然に清くなることと似ている。つまり、不浄には、発生時点からの時間の流れによって薄くなるというメカニズムが作用するのである。出産不浄は、三日後まで濃度が濃くて、七日、十四日目とうすれていき、二十一日目には消えていくという具合である。

出産不浄は、人間に限ったことではない。家畜の出産も不浄を生む。普通は牛、豚、犬などが出産した時も注連縄を張って外部からの出入りを禁忌する。この禁忌を守らなかった場合は、不浄になり、産母が胎児を食べるといわれており、その実例も多い。家畜の出産不浄も、主にその家畜の小屋に限られている。つまり、家の者には、不浄は及ばないようである。この場合、家畜というのは四つ足の動物を指しており、鳥類は関係がない。従って、鶏やあひるが卵を産んでも、不浄は起こらないのである。

(2) 死亡

人間の生命は出産によって始まり、死亡によって終わる。出産が慶事であれば、死亡は最も不幸な出来事である。理想的には「天寿」を全うして死ぬことである。実際には天寿を全うすることなくして、不幸な事故によって死亡する場合が多い。自殺や他殺、事故死はもちろんのこと、病死にいたるまで、死は不幸な事件である。韓国では病死は一番自然死に近いと考えられていても雑鬼によって起こるといふ観念がある。一般的に死は不幸な事件であるが故に、不浄が発生するのである。

社会的にみても、死は大きい事件である。人間は生まれた時ほとんど何も出来ず、母親、家族、そして社会に依存しなければならぬ存在である。しかし、死亡は多くの機能や社会的地位を一遍に失うことになる。特に家長や社会的地位の高い人の死亡は、その家族のみならず、社会まで大きな影響を与えることになる。乳のみ児のいる母親の死亡は、その赤ん坊の生存にまでかかわってくる。しかし、これとは逆に、死亡することを社会が望んだり、黙認したりする場合もある。例えば反社会的な人は早く死亡することを期待されたり、時には法律によって死刑が行なわれる場合もある。また「長い病気に孝行はない。」ということわざの如く、長く痛んでいる人が秘かに死亡を期待される場合もあるのである。しかし、他人の死に対しては多少でも肯定的であっても、反面自分の死に対しては全く否定的である。

以上述べたように、死亡の不浄は家族や親族、そして村中にも拡大される。日常生活でも村に死亡が発生すると、村人（村中）は洗濯をしない禁忌を守る。また村の中で予定されていた結婚式や告祀（神願い）、祭祀などの延期は、先に触れた通りである。これは村では結婚式などが村共同の行事でもあるから、葬式と重なることを避ける意味もないわけではないが、基本的には宗教的に不浄になるからである。特に、伝統社会に

おいては、不淨の觀念が強かったと思われる。喪家に注連繩を張らないと村中、あるいは門中などまでも、不淨が拡大されると考えられている。しかし特に地縁を越える門中まで拡大される死亡の不淨に対しては、注連繩があまり重要な意味を持たない。つまり、死亡の不淨は村中に限られない。死体を運ぶ時に死体とともに村外にも不淨がいく。喪輿（死体を運ぶもの）が通るところの井戸には蓋をしたり、それを見ないようにする。死亡の不淨は見たり、きいたり、触れたりすると不淨に汚染されるという概念があるからである。しかし、この場合の不淨は一時的なものであって、さほど不淨の觀念は強くないのである。従って、他の村の喪輿がその村を通過したからといって、その村の祭りが延期になったり、中止になったりすることはない。

不淨の拡大が最も社会的に注目されるのは、テリトリーを越えて親族関係を通して、不淨が拡大されていくことである。他の村に住んでおり、同一な生活共同体でもない人であっても、死者が近い親族であれば、その人は死亡の事実を知る、知らないを問わず、不淨になる。例えば、アメリカに留学している人の父親が韓国で死んだ場合、子供は不淨である「喪を受ける」ということさえある。同じように、すでに嫁いだ娘も不淨になるのである。このように死亡の不淨は、地域に関係なく、血縁を通して不淨が拡大されていくのである。ここで二つの原理がわかる。不淨によって汚染されるのは、一つは生活共同体を単位としており、もう一つは親族関係を単位としていることである。従って、ここで強調したいことは、死亡の不淨の拡大には、地縁と血縁の二つのルールがあることである。

次に死亡の不淨の消滅期間をみると、村と親族によって異なる。村では普通、葬式が終われば死者の親族でない限りは結婚式、告祀、祭祀が出来る。しかし、村共同で行なう村祭りはこれに該当しない。つまり、月を変えて行なうとか中止するとかするということは、前記の如くである。だが、村全体の行事であっても、農楽

とか村の総会のようなものは、葬式が済んでから行ってもよいとされている。つまり、村全体の行事であっても、神事に関わるものに関してのみ中止し次の月、あるいは何か月後という延期があるわけである。ここでもう少しくわしく述べると、不浄の消滅期間を月単位で考えているということである。例えば十月三十日に死亡不浄が発生したとする。そして十一月二日に葬式があった場合には、十一月いっぱい是不浄の期間であり、十二月一日からは不浄が消えていくという考え方である。つまり、葬式のあった月は不浄で、月が変わると不浄が消えるわけである。

しかし、家族や親族の不浄は、儒教的喪祀によって死後三年目に不浄が消滅するといわれている。巫俗でもほぼ期間はこれに一致して、「チノギクツ」(死霊祭)を行ない、死の不浄を清め、靈魂をあの世に送る意味の巫儀事がある。この死霊祭は不浄の清めを促進する意味もあって、喪の期間内に行なわれることもある。

次に、不浄の濃度に関して触れておこう。不浄の濃度の一番強いのは、死体そのものである。その濃度は原則として死体との距離的近さのみならず、死者との血縁関係に比例する。血縁関係といっても生物学的ではなく、社会学的なものを意味する。例えば、嫁は直接の血族ではないが、近い血族としてみなされている。これは韓国の親族構造の表われであるといえる。しかし、他人であっても直接死体に触れる葬儀屋は、強く不浄に汚染されている。だが、彼らの不浄消滅期間はきわめて短かく、家に帰って塩で清めると、その不浄は消えるとされている。従って、他人の場合は直接死体に触れたとしても、不浄はすぐに浄化されるが、親族にあっては直接触れたりしなくても長く不浄が続くということは、物理的な関係ではなく、社会学的な意味をもつからである。

場所を考えてみると、死亡したその場所が最高に不浄とされる。巫俗信仰の場合には遺体を墓に移した後、

ムーダンを呼んでその場を清めてもらうことによって浄化される。また、儒教的には遺体のあった場所にこだわらず、板の間のような一隅に位牌を置いて、その場を不浄の場として二年間、供え物する。

第3節 不浄の社会人類学的意味

以上で、不浄の機能や特性について考えてきたが、不浄の本質に関しては十分に触れることはできなかった。出産の不浄では女性がその発生体となり、死亡の不浄では男、女問わず、人間がその発生体となる。ところで女性が不浄の強力発生体である理由は、月経も不浄視され、出産も不浄視されていることから、女性の不浄感が生まれるのである。しかし、女性であっても閉経した老人は、祭物を作ったり、直接祭祀に参加したりする場合も多い。この女性の不浄から汚染される経路は、月経中の女性と会ったとか、握手したとかで汚染されるのではなく、必ず性交を通してである。またその範囲は夫婦間に限られており、妻が月経中の夫は祭司にならないし、また祭司になった者はその数日前から禁欲を守らねばならない。

次に、女性の不浄を結婚制度からみると、賤民の女性と両班の男性が結婚した際、一般的には男性側に従うのが通例であるが、この場合ではその子供は母親の姓をとり、賤民となることから推しても、女性の不浄の強さが理解出来よう。しかし、韓国社会においては、このように女性が生理的に不浄であるということのみならず、男尊女卑という儒教的な影響もかなり大きいようである。

最後に、韓国社会を不浄を通して社会人類学的にみてみよう。出産によって新しいメンバーが増し、死亡によってメンバーが減ることによって社会秩序の変化をきたす。その秩序の変化に適応しようとする葛藤の期間が不浄の期間にほぼ一致するのではあるまいか。韓国の「新しい家を建ててから三年は……」、また「新しい

嫁が入って三年は無事に……」ということわざの如く、新しい出来ごとが生じた三年間は、いろいろな意味で不安定な時期であるともみなされる。この不安定な時期には、お互いは協力したり、結束したりするという現象がみられ、一方不浄である親族の中にも、「ワレワレして喪を守る」という協力、結束意識があるわけである。こうしてみると、不浄は単に宗教的意味のみならず、社会の協力、結束など社会秩序を安定させたりする機能をも持つところであるのだから。

参考文献

- W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, The Fundamental Institutions: A & C. Black LTD, (永橋卓介訳『セム族の宗教』上巻、岬書房、一九六九)
- Emile Durkheim (tr. J. W. Swain), *The Elementary Forms of the Religious Life*, The Free Press: N. Y., © 1915.
- Van Gennep, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, 1960.
- Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology*, Athlone Press: London, 1961.
- Mary Douglas, *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Praeger Publishers, 1966.
- Mary Douglas, *Implicit meanings: Essays in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Penguin Books, 1970.
- R. Huntington & P. Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, 1979.

- P. Rigby, "Some Gogo Rituals of 'purification': An Essay on Social and Moral Categories" W. A. Lessa & E. Z. Vogt(eds.) *Reader in Comparative Religion*, Harper & Row Publishers, 1958.
- Dumont & Pocock, "Pure and Impure", *Contributions to Indian Society*, Vol. 3, 1956.
- F. B. Harper, "Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion", *Journal of Asian Studies*, Vol. 23, 1964.
- Nancy D. Munn, "Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action", *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, (Honigmann) Rand Munally College Publishing Company; Chicago, 1973.
- Emily M. Ahern, "The Power and Pollution of Chinese Women" Arthur P. Wolf(ed.), *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press, 1978.
- Sherry B. Ortner, "Sherpa Purity", *American Anthropologist* 75, 1973.
- Marjorie Topley, "Cosmic Antagonism: A MotherChild Syndrome", in A. Wolf(ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, 1970.
- 'Pollution' in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 12: 336-42, Macmillan and Free Press, 1968.
- 桜井徳太郎、「結衆の原点」鶴見和子・市井三郎編、『思想の冒険』筑摩書房、一九七四。
- 波平恵美子、「日本民間信仰とその構造」『民族学研究』三八、一九七四。
- 「通過儀礼におけるハレレとヘケカレの観念の分析」『民族学研究』四〇―四、一九七六。
- 「水死体をエビス神として祀る信仰―その意味と解釈」『民族学研究』四二―四、一九七八。
- 「ハレとケとケガレ」五米重・桜井徳太郎・大島建彦・宮田登編、『講座日本の民俗宗教』(一神道民俗学)、弘文堂、一九七九。
- 三瓶精朝、「淨と不淨―インド文化の儀礼的汚れの信仰について」『民族学研究』四〇―三、一九七五
- 松園万龜雄、「カースト社会における禁止と清祓」『社会人類学年報』Vol. 1, 弘文堂、一九七五

第三章 巫俗における「家」と「内外」觀念

第1節 部落祭の二重構造

韓国巫俗の社会人類学的研究は言うまでもなく秋葉から出発する。彼の韓国巫俗に関する研究はすでに古典的なものとして認められており、広く引用されている。しかしながら彼の研究は本格的に評価され、受け入れられているとはいえない。彼の研究は検討され、評価されたというよりは、むしろ無視されてきた。彼が日本人学者であるということ、韓国人学者がそれを継承するには民族的感情で受け入れがたかったに違いない。つまり、韓国学は韓国学の背景からということ、日本人学者の研究に依存する必要はないという考え方からそのような結果になったのであろう。これは例えば日本人学者が韓国を研究する場合も韓国の学者の研究は無視して、日本人学者による韓国研究から出発しているのと同様である。つい最近になって日本人学者も韓国人学者の研究を注目するようになってきた。これは学者も国際化される一つの傾向であって、日本に限られたことではない。その意味でも、韓国巫俗を研究する上で、秋葉の研究業績を参考にした。筆者は特に社会人類学的研究をする上で、彼の業績を大きく評価したい。ただ彼の学問的研究業績に全く問題点がないとは言えない。その問題は彼に限らず、我々にとっても同じである。仮りに彼に植民地主義的史観があるとしたら我々には国粹主義的な史観があるかも知れない。いずれにしても危険なことである。学問は客観性が大切であり、そ

の客観性をもって秋葉の研究を検討していきたいと思う。

秋葉の研究の中で一番筆者の関心を引くものは村祭りの二重組織に関するものである。¹⁾一九三三年初めて彼は『朝鮮民俗』第二号にこの論文を発表しており、同年にまた『朝鮮の図書館』という本に同じ内容のものを発表している。一九三四年、『朝鮮』二三〇号に同じ題目で同じ内容を発表している。そして一九五〇年代に出た彼の論文集である『朝鮮民族誌』にも収集されている。このように同じ内容をくり返して発表をしたり、新しい論文集につけ加えたりしているのを見ると、彼自身がこの論文をかなり重要視していると考えられる。事実、この論文は韓国社会の側面をよくとらえたものとして多くの韓国の学者に影響を与えたであろう。

この論文を要約すると、次の如くである。西洋文明によって影響を受けなかった韓国社会はほぼ、女性を中心とした巫俗文化と、男性を中心とした儒教文化の二重組織であるとみている。前者はより古い文化に属し、無知な下層のものとして軽蔑と断圧を受けてきたものであり、後者は新しい文化に属しており、儒教の上昇階級の文化であるといえる。この二つは対立しながら、二重的に機能をしておりこれが部落祭や村祭りに反映しているのである。つまり、部落際の二重構造は韓国の社会を反映しているのである。この部落祭には二つの類型があり、一つは儒教式の洞祭であり、今一つは巫式のクツである。儒教式の洞祭は儒教の影響を受けたという意味では新しいけれども、その本質的信仰は儒教によって出来たものではなく、それよりはずっと古いものと考えられる。つまり巫式のクツも儒教式の洞祭も歴史の古いものとみている。

この論文で彼は男女性別による社会構造、つまり男女による二重組織を主張している。これは韓国社会現象を知る上で貴重な手がかりとなる。この二重構造の考え方を発展させたのは張籐根である。彼は直接秋葉の理論を検討してはいないが、韓国宗教社会における男性の儒教式、女性の巫俗式の二重構造がかなり明確な

現象であることを前提として、冠婚喪祭は非常に儒教の影響が強いが産育習俗は巫俗信仰の影響が強いといっている。しかし、濟州島の村祭りにおいては、男女別による二重構造が明確ではない点、つまり巫俗の村祭りにおいては男性がたくさん参加しているということである。したがって男女別で韓国社会をみるよりは儒教と巫俗の対立としてみる見方をとっている。つまり、はじめに巫俗の村祭りがあり、儒教的村祭りによってそれが侵食しんしょくされていく過程としており、秋葉の見解とは多少ずれるが、彼の主張をここに引用してみよう。

部落共同祭を標準にして大まかに要約すれば、高麗時代以前の男女群聚巫俗が李朝に入ってから女性の巫俗式と男性の儒教式の二重構造的民間信仰に変貌したようである。そして本土では最近までたまにはあった女性たちの巫俗的部落はいま完全になくなり、男性儒教式だけが残っている濟州島ではまだ女性社会が健在するとはいえ、巫俗そのものは現在でも儒教的な観念からは迷信扱いをまぬがれえず、いつも打破の対象になっている。そして濟州島でも部落共同祭は男性儒教一本立ての方向に向っており、巫俗は本土と同じく、やはり女性の家族主義的な民間信仰へと沈潜しんせんを余儀なくされていると見なさざるをえない。そしてその余命も果たしていくばくであるか。

以上の引用文からわかるように、より原初的村祭りは巫俗的なものであり、男女混性的なものであった。それが儒教によって男女性別化されていったということである。柳東植も張籌根とほぼ一致した見解を持っている。つまり、「韓国部落祭の原型は古代の巫教的共同祭礼から追求すべきである。また儒礼式のものには「朱子家礼」が普遍化された李朝後半期からのものであろう。(中略)ここから次第に儒礼式の部落祭が普遍化されていったと思われる。しかし、その内容はまだ巫教的なものであった。また一方では昔から伝承されているクツ式の部落がそのまま行なわれてきている。したがって現在の部落祭には二つの類型が存在しているが部落祭の目的と内容は同一のものである。」⁽²⁾

李杜鉉もまた巫俗式の堂祭に部落祭の起源を置き、それが儒教によって二重的になったとみている。つまり「我国の部落祭は三国時代の祭天儀礼以来、堂祭〔dangje〕が巫堂によって行なわれてきた伝統が高麗時代に仏教の影響で「八閔会」(palgwanhoe)と仏教式で呼ばれた。しかし、その内容はそれほど大差はなく、仙官によって祭りが行なわれており、李朝時代に入っても『東国輿地勝覧』と『邑誌』『東国歳時記』などの文献でみると城隍祭という名称で記録されているが、実際は多くの部落祭が堂祭の伝統を守り続けていることがわかる」と述べている。

以上の三人は儒教と巫俗が二重的構造であることを明らかにした。三人ともに部落祭の原初的な類型を巫俗式のクツにおいて儒教式の部落祭が後に、つまり李朝時代に出来たものとみている。筆者もこの意見に対しては同感であるが、洞祭が儒教によって作られた部落祭だとしても儒教そのものだとは考えられない。秋葉も指摘したようにそれは儒式の形式を借用したものにすぎない。つまり儒教式部落祭だとしてもその信仰の本質はより古代的性質のものであるからである。筆者はすでにこれについては論じたことがあるので、ここでは具体的にすることはさける。ただ、儒教式の祭りにおいて清らかな人を祭官として選ぶとか、その地縁を強化するといふ基本的特質は儒教そのものではないということまで言っておきたい。

韓国では秋葉を始め張籌根、李杜鉉、筆者を含めてみな儒教式の男性中心の洞祭と女性中心の巫式のクツが二重的に行なわれているという意見は一致している。しかしこの社会を男性中心とか女性中心とだけ区別することはむずかしい。なぜならば、男性中心に主催するから男性中心であるとか、女性がクツを主催するから女性中心であるというのではなく男性中心ということは男性の父系制の原理が強く作用しているのか、また女性中心であれば母系制が強いのかということまで調査しなければならないからである。したがって原理が女性的で

あるか、男性的であるかという分析をしなければならない。

このような二つの性別文化を前提として巫俗の特性をできるだけ観察した注目すべき二つの研究論文がある。それらは社会人類学的方法による調査と分析をしている。一つはアメリカ人女性によるものでもう一つは日本女性によるものである。二つともに京畿道楊州地方巫俗を調査の対象としており、特に儒教と対立している巫俗信仰の意味を明らかにしようとしている。これらの論文に対しては別章で論じているのでここではその要点のみを述べたい。この二つの論文は韓国社会が男女別の社会構造であることを前提としている。

韓国の巫俗が女性によって支持されてきたということによってそれが儒教とは対立してきたようにみえるところもあるし、それが二重構造のように存在していることは事実であるがそれをもう少し社会的、宗教的意味から追求してみる必要がある。

第2節 巫俗における内外の観念

1、生活空間としての内外

夫婦有別という性別の分離と内と外の分離が儒教によって実行され強化されてきたということは周知の通りである。これは単純に男女性別の分離のみを意味することではなく社会的分離つまり社会的距離 (social distance) を強調したといえる。その代表的なものが内外の習慣である。この内外の習慣は古く中国の伝統文化

として儒教と共に韓国文化に至大な影響を及ぼしたものと見える。しかしこのような性別による社会的距離というものは儒教にのみある現象とは言えない。性別、居住、親族、年令などが社会的距離を形成する要素になっていることは早くから重要視されてきた。しかしこれらの要素が互いに複合されて存在するということが常である。例えば近い親族が同地域に集まって住む、いわば同族部落を形成する場合もある。内外は空間的分離をさせるところから始まる。内は女性、外は男性の象徴的地域である。女性は内にいる人、つまりアネ(아내)男性は外の人、つまり(남자)이라고。内と外との区別、男と女の区別が儒教によって強く影響を受けたということとは歴史的事実であり、このようなことが巫俗的信仰の構造にどのように反映され、その実態は何であるかなどを検討してみることも有益なことと思われる。家祭りでは内と外という空間的距離が比較的強く意識されており、クツが行なわれる場合は強く区別される。内でするクツをアंकツ、外でするクツをバカックツといて区別している。しかしアंकツとバカックツは一つ一つ別のものではなく一つのクツであるが、行なわれる場所によって呼び方が違うのである。普通クツを「内外兼クツ」[anpakgyopguti]と呼び十二祭次から四十八祭次までであるという。この内外兼クツが同じ祭次を二回ずつすると考えている人もいるが、内クツというの一般的なクツであり外クツというの死霊祭を意味する。ここで内と外の区別であるが、その区別の基準は家の内と外の区別であり、その境界は屏であり、より象徴的なものは門である。つまり家の建物が境界ではなく、場の空間である庭も家の内側に属する。従ってクツの内外というのは家の門の内と外という意味である。したがって家の外にある便所や倉庫や豚小屋なども観念的には内側になる。つまり必ずしも物理的空間だけを内外区別するのではないことがわかる。

家の内側にはいろいろと神の管轄する場がある。垣の内側の屋敷を管轄する神は家主・家主大監[*leojju*・*leojjudaeagam*]であり、この神は主に家の屋敷を管轄しながら家の財産を守護する神であり、主に屋敷を廻りながらあくまでも家の内側(へいの内側)をまもるものであって門の外は管轄しない。普通「トチュカリ」という神体を作って家の裏やへいの内側の空間に祭っておき、これは二つあり男女二神として祭っている。これはわらで編んで作ったもので一メートルくらいの大きさであり、立ててある。そのわらの内側には小さな壺を入れその中にお米を入れておく。このお米が神の神体である。ここに入れる米は毎年ごとに新米を新しく入れ変える風習がある。家の建物を主に管理する神は成造神である。家を建てる時、梁を上上げる上梁式の時、成造神を迎えて祭るのが一般的である。大きい梁に白い紙で神体を作って梁に塗っておく。この神は主に火事などを守り、その家の世帯主の健康と財物を守護する役割を持っている。毎年、あるいは数年に一度「安宅クツ」または「成造プリ」という祭儀を行なう。成造神は建物を、特に梁の下の部分であるマル(板の間)を守っている。このマルはその家の中心であり、神聖な空間でもある。したがって主に祭祀やクツなどの祭りごとをここで行なう。マルを飾りつけることはその家の富の象徴でもある。普通マルには米ビツを置き、その上に陶磁器などを飾っておく。このマルというのは日常生活の中で食べたり寝たりする所ではなく、一時的に、例えば暑い時などは涼しいからそこで寝たり、また事情によっては他の目的で使うこともある。特に神聖な意味が大きい所であるマルは土とオンドルの中間的構造として土に開かれた中間的意味も持っている。オンドルの部屋を食べたり寝たりする平面的な所だとしたらマルは座って生活する、あるいは立って生活する所だといえる。部屋では食生活や性生活が主に行なわれるのに対し、マルは宴会や祭祀やクツなどが行なわれる。人は部屋で

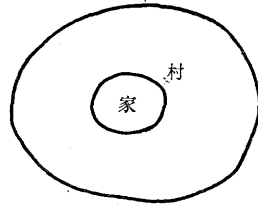
住んで、そこで死んで、死亡してからマルにもどる。したがってマルは神聖な宗教的なところであり、神聖な所を管轄する成造神は重要である。このように成造神は俗なるもの、不浄なるものを嫌う傾向がある。家の中には出産とか葬式など不浄なことが起った場合、成造神は俗なるもの、不浄なるものを嫌って出ていく場合がある。したがって毎年成造神を迎えて神聖化をしなければならぬといわれている。

マルと対照的な空間は部屋である。特に生活の中心はアンパンである。アンパンは主に食生活の空間である。つまり食事をし、子供を産み、そして死に行く空間である。この空間を管轄する神は産神、あるいは帝釈神である。白い紙で神体を作り、部屋の片すみの上部にさげて祭る。つまり神が部屋をみおろす位置に祀るのである。成造神の神体はマルの中心部の梁に祀るのに反して産神は部屋の片すみに祀っていることが対照的である。成造神はマルだけではなく、家の建物全体を管轄する神でもあるから中心に祀るのである。産神はアンパンという制限された空間だけを管轄する神として信じられている。つまり成造神が男神であるのとは対照的に、産神は産神ハルモニ(おばあさん)という女神である。性生活は男女共同のものであるが、出産は女性に限られている点でアンパンは女性に深い関係がある。三神(産神)は帝釈神ということから仏教的色彩が強いことがわかる。しかし、その信仰は仏教のものとはいえない。三神の特性をえがいている「帝釈解」[jesokpuril]という神話は処女と僧さんが性交して三人の息子を産む。これは三神が僧さんの息子であるというストーリーであるが仏教的であるとは言えないのである。また出産直後産神メメという小さな祈願的儀礼があることをみてもこれが仏教的だとは言えない。このような産神信仰は巫俗系すなわち民俗信仰といえる。成造神は不浄を嫌って特に不浄タブーを守らなければ家を出ていくといわれているが、産神は始めから出産の不浄を前提としている点が成造神と対照的である。次に台所を考えてみたい。アンパンが性生活、出産の空間であるとすれば、台所

は食生活の空間である。だが台所は食事を準備する所ではあるが、食事をする所ではない。この点でこの空間が重要な空間とは考えられていないようである。台所は板の間のマルやオンドルの入った部屋と違って土間になっている。しかしながら建物の内側にあり成造神の守護の管轄に含まれる、成造神と地主神の管轄と重なる。クツで「成造竿」(神竿)に神を降ろし、必ず台所も歩き廻る点で成造神の管轄であるという意識がみられる。また竈王神という神がいるがそれは重要な神としては祭られていない。もちろん地方によっては「ヨンドン神」[yeongdong sin]として重視してゐるところもあるが一般的ではない。竈王神は仏教的影響が強い。これ以外に門には守門将という神、便所には廁神という神がいるといわれているがさほど重視されていない。ここで生活空間が重要な意味を持つ場合、それを守護している神も重要視されていることがわかる。この点では神の位置そのものが生活に反映しているといえるであろう。次に家の枠の外に存在する神について考えてみよう。城隍堂とか山神とか付根神という部落神がある。これらの神の名称は多様であるが村の住民やその地域を守護している神である。部落は数百戸数の部落もあり、非常に少ない部落もある。このように多様な型を成した部落で、行なわれる部落祭が地縁的な基盤の上に出来たことについて、部落祭は村の組織やその村の社会構造で重要な意味を持っているという点であり、その点については他に触れたのでここでは省略する。部落神を除いた家の外の空間で家庭を守る神というのはほぼ存在していない。田畑で食事をする時に「コシレ」という簡単な儀礼をすることをみて、田畑にも神がいるとは考えられても、その神がどんな神であるかに関して具体的にわからない。つまり人格化された神ではない。いいかえれば家の外の神であれば部落の神、村の神であり、その他に重要な神の存在は意識されていない。

親族集団であるチバン(堂内)がある。本家と分家が祭っている祖先祭祀は家のレベルを越えたものといえる

が、その祭礼は信仰的というよりは親族意識による家関係で倫理的に行なわれるもので、その一つの親族、家レベルを越えた親族集団での祭祀であって、それが地縁にもとづいた儀礼、信仰ではない。こうしてみると家を越えて村という共同意識を持つ韓国人の意識構造の中に、家レベルと村レベルがあり、その二重の円の中に個人が囲まれていることがわかる。つまり個人、家族は村と家の二重円の中に存在していることがわかる。



その家の境界が垣であり、その垣によって家の外の境界は明確にされているが村の場合は明確ではないし自然地形によって山や川が境界となっている。しかし、人々の観念の中には村と村の境界もはっきりしている。それは城隍堂とか部落神を中心に儀礼を行なう儀礼集団としての観念にもとづいて村の境界が意識されている。そこにわが村という共同体意識が現われている。家の境界は垣によって閉鎖的であってかなり境界の意識が強いが、村のレベルではその境界意識というものはさほど強くない。つまり家に比べると村はかなり解放的であることがわかる。家というのは物理的空間としてもはっきりしたものであり、その家族やその家に住んでいる者と外と区別されるが村という空間の境界意識はその社会意識によって区分が可能であるといえる。

2、内クツと外クツ

家を中心として外と内をもう一度考えてみたい。家の門の外側は村であり、かつ他村にも及ぶ。つまり家の外は常に他人がくる可能性のある空間である。その点で家の内側にある庭は家の外とは異なる。門の外は他人が往来し、異邦人によって浸害される可能性のある空間である。これを神観念としてみる場合、門の外には村

の神が降臨しており、雑鬼がいる空間でもある。この意味で外の空間は村の神を迎えるところでもあると同時に雑鬼などの危険なこともあることがわかる。大部分のクツは閉鎖された中で行なわれる。普通家の内側の庭やマルで行なわれるが外庭で行なうクツもある。これは外庭と家の内とは対照となることであり、家の内と外という場所の意味が異なっている。またクツの全体的進行過程を終始観察してみるとほとんどは家の外から始まって主に家の中で進行されてまた外に移って終わる。つまり始めと終わりは外であり、クツの中心は家の中で行なっている。神を外で迎えて家の中で待遇して遊ばせて祭って外にお見送りするという型である。これはちょうどお客さんを迎えて楽しい時を過ぎて門の外まで送るのと同じである。この場合、家の中に入れられない客、例えばこじきなどは食事を与えるとしても外で与える。そしてそのまま行くようにする。このようにこじきのような待遇を受ける神もいる。これが雑鬼である。この神は決して家に入らず、外で供えものをして送り出す。クツではこうした意識構造がよく反映されている。ソウル地方のクツは最初明るい外庭でチュダンコリ（周堂巨里）というものから始まる。家の中にいる人を全部外に出してから巫女が家の中を清める祝言をする。そして村の神である付根という神を迎えて城隍旗という旗を持って来て、外庭の片すみに立ててからクツを始める。慶尚道、江原道ではソナンテという神竿に村の神を降神させてその神竿を立てるということを非常に大きい儀礼として行なっている。しかしソウル地方ではこの儀礼は簡略化されており、ソウル地方のいなかに行ってもクツの中にこのようなコンテギというものはあることはあっても簡略化されており、都市では失くなっている。

次に不淨クツを考えてみるとこれは外庭で行なわれる。クツをする時に理由や目的を神に告げるが場所とその月日を告げた後にいろいろな不淨の神の名を呼び出す。これは神聖なクツが不淨にならないように予め不淨

なる神（糴鬼）を呼び出して糴鬼払いをするという意味がある。またクツが終わる時、家の外で後餞という巨里が行なわれる。後餞というのは主に集まった糴神や糴鬼に供え物を奉じる祭次である。クツは神々のための一種の宴会にもなるわけで、ここにはこじきのような糴神もたくさん集まってくる。この糴神にも供え物をしないといつタタリがあるかわからないからせっかく金をかけて祭りをしてもその効果が得られにくいという考え方があつた。

南部地方のクツではこの糴神を払う演劇的特徴あるコリクツが行なわれることがあるがこれは家の中の空間と対象的で家の外で行なう。外庭は内の領域に属するがコリというのは家の領域からはずれた空間である。家の外がちょうど村、あるいはコリになる。コリというのは外の空間である。ここで中部地方の巫俗でトウイッチョンという祭次が簡略化された点と、南部つまり、全羅、慶尚道地方ではコリクツが重要な儀礼であることを比較してみると中部地方では家の枠が後者より強く意識されているのではないかとということである。しかし、ソウル地方の典型的な外クツはチノギクツである。チノギクツは内と外を兼ねたクツである。内クツといふのは一般的に言われている十二祭次のクツであり、外クツは死者のためのクツである。これは死者のための供え物と使者のための供え物をして行なう。これは死者が不浄から脱してあの世へ行くためのクツであり、この時、使者に死者をよく案内して連れて行って下さいという意味で、一緒にもてなすのである。この時、巫堂は「バリ公主」という長い叙事巫歌をうたう。その巫歌をはじめソウル地方のペガルギや全羅道地方のシッキンとコップリなどの象徴的な儀礼に関しては前に分析したことがある。つまりこれらの象徴的な行為が死者にとつてあの世に送られる促進の意味があることがわかる。死亡してから間もないうちの亡霊は不浄のために家の中では祀られない。その不浄の亡霊はクツを経てから内クツの祖上コリで祭られる資格を得る。これは不

淨なる亡靈から淨なる神に昇格する構造である。つまり巫俗信仰では神ではない亡靈や糺神は家の中には入れないという考え方をもっている。ここに不淨から家の内側を保護しようとする意識が強く作用している。つまり、外部に対して家をきれいに、新鮮な場所として守るといふ努力がみられる。クツをする前には門の所に黄土という土をまき、しめなわをしたり、カシモンという針のついた木の枝を門の柱の上部にかけておき、門から糺神が入ることを防ぐ信仰がある。特に危険性がある研刀ノリにおいては下水道の穴までふさいで、外から不淨が入らないようにする。このように外部からの不淨や糺神に対して内の中にいる神々が家を守護して外部と対立しようとする構造がみられる。人の命をうばおうとする使者が入ろうとする時、守門將がそれを入らないようにし、次に中庭に入ろうとしたら五方神將がそれを防ぎ、またマルに入ろうをしたら成造神がそれを防ぐ。その内容はバリ公主神話によく出てくる。つまり家の外部と内部が対立している構造である。その内外を対象としてみると家の内側の神は成造、坐主、帝釈神、甕王、祖先靈、そして便所の神の廁神、味噌、しょう油のつぼに宿る七星神などがある。外側にある神は城隍という村の神、そして死亡して間もない亡靈や糺神などである。この中で城隍神は村の守護神であり、家の外側にある神であり、糺鬼を含む不幸で死亡した人の靈とか、祭ってくれる子孫がない靈とかの糺神で、家の中には入れない神である。しかし、亡靈は子孫や近い親族が行なうチノギクツなどによって神として昇格されて家の中に入れる神であり、一次的に不淨な状態にあるものである。糺鬼と亡靈の重要な差は子孫、あるいは近い親族の有無によるものである。糺鬼は主に不幸な死をとげた靈魂で、人として言うところじきのような存在であり、後餞で糺鬼にも供えものをするとときに巫堂が呪言をするが、「牛からつかれて死亡した鬼神よ、早く食べて行きなさい」ということばがある。「水に落ちて死亡した鬼神よ早く食べて行きなさい、へびにかまれた鬼神よ早く食べて行きなさい」などの内容のよう

に不淨、靈山という雜鬼の種類である。ここで部落の神である城隍神を除いた「亡靈」(ghost)・雜鬼・靈山などは家の外側に存在しており、家の中におり家の中で祭る神とは違ふ。このように家を基準としてみて、家の外の鬼神と家の中の神が対立して存在している。ここで亡靈は祖先になる性格が強いものとして祖先の範ちゅうに入ると考えられる。この祖先崇拜も儒教によって強化されたものと思われるが巫俗ではそれほど明確なカテゴリーではない。Wongが台湾の神のカテゴリーを神、鬼、祖先の三つに分類した。それと比較してみると韓国巫俗では祖先というカテゴリーはかなり弱いように考えられる。家の中で祭る神は家の中に常に臨在している神のみならず、その他多くの神も祭っている。もちろん成造、地主、などの神は家の中に常に在臨しており、外の神である山神、別相神、流浪して歩く娼婦神、家族の祖先や死者の靈である祖先などが祭られる。ここで祖先というものは儒教的なものとは必ずしも一致しない。すでにケンダル(Kendall)が指摘したように儒教式の祖先のカテゴリーよりは広い意味での死者一般を意味する。つまり儒教式の祖先は一定の資格を持った神だけになる。それは子供を残した男子に限ることが常であるが、巫俗で祭られる祖先は男女性別とわず、また年令も関係ない。儒教では親より先に死亡した靈を祖先にしないが、巫俗では子供で死亡した靈も祭るように広い意味での祖先觀念つまり死者觀念の特質がある。フォーテス(Fortes)がいったように死者と祖先を区別するならば、巫俗の祖先崇拜は死者崇拜といえる。祖先コリで祭られる。死者は他の祭次でも同様に祭られる。クツで祖先だけを祭る祭次はなく、多くの神と一緒に祭る。逆にいうと死者儀礼の中に狭い意味での祖先が含まれる。巫俗では祖先崇拜というものは独立的に存在しない。したがって祖先コリの神は一般的な人格を持っているといえる。死者をあの世に送るチノグクツでは儒教的色彩が強いことは言えるが根本的には死者儀礼であり、死靈を神格化する儀礼である。

3、死靈と祖先

家の外に存在する死靈が家の中で祭られるためには一定の資格を得なければならぬ。その資格を得るためにはチノギクツを前提としている。つまりたとえ早死にした不幸な死者であっても、チノギクツをすることによって神になれるわけである。この点、儒教で祖先になる条件に比べて非常に融通性があることがわかる。このチノギクツを依頼する人は必ずしも直系子孫でなくてもよい。時には子供のためにもチノギクツを行なう場合もある。例えば天然痘で死亡した子供に対しては親がクツを依頼するのが常である。韓国では儒教祭祀は子供の義務となっているが、クツは必ずしもそうではない。しかし、クツの場合は専門的な巫堂を呼んでしなればならないので、そうとうの経費が要される。したがって巫俗ではその儀礼が大きな意味を持つが、その儀礼は高い経費を要するので、その家の経済性と信仰性によって左右される。

儒教の祭りにおいては祭りを通して祖先の資格を委ねることは出来ない。しかし、巫俗では祭りを通して資格の変化、つまり死靈から祖先に変わるといふ重要な意味がある。そして祖先になった神は家を守る神として祀られていくわけである。

祖先になった神は常に同じ場所に在臨しているのではなく、どこかの空間に存臨しており、巫女が招くとすぐ来る。祖先になった神は儒教と比較してみると、儒教では四代目以上、代が多くなると祖先の個性を失なうて一般の神として観念化れるが、巫俗での祖先はいつまでも個性のある神として観念化されている。したがって巫堂がコンスをする時、個性ある神として語るのが特徴的である。

4、雑鬼と村神

一方、家の外に存在する雑鬼や鬼神は祭祀やクツの時に集まってくる可能性があるから、かんたんに供え物をして雑鬼払いをしなければならぬ。これらはある一定の家にのみ集まるのではなく、村中あちこちを歩き廻るものである。つまり、この雑神は村全体と関連ある存在である。特に子孫がなくて、祭ってもらえない鬼神は村の家ごとにくっつく可能性があり、危険性あるものと考えられている。従って村全体で共同で祭らなければならぬ。例えば、政治的犠牲者とか軍事的うらみを持った死者、あるいは美人でしかも婚礼期にあるにもかかわらず死亡した死者の霊は恐ろしい存在である。それらの霊を共同で村の神として祀るのである。そのよい例として李朝時代に国を建てた人と戦って負けた崔瑩將軍が一般的に巫俗で祭られている。

5、雑鬼と神々の機能

雑鬼は単に人間に害を与える存在ではないと考えられる。神々が雑鬼に対立して家を守るし、村人は協力して、村を雑鬼から守ろうとするために集団化するが、それを促進的に作用するところに雑鬼の存在の意味があると思われる。雑鬼の中で力あるものは人間から崇拜される。つまり祀ってくれる子供や近い親族がなく雑鬼になったとしても、偉大な意志を持ったままで死んで恨みが強い雑鬼は村人から祭られることもある。雑鬼が村人から祭られて部落神になったのは倫理的善悪を問わず、それが否定的であるか、肯定的であるか関係なくその恨みの強さによるようである。つまり恨みが強い怨魂は人につきやすい性質を持っているからで、人々がそれを恐れて神として祭る心理があるわけである。村のレベルでも雑鬼から村神になる構造があり、家のレベル

で死霊から祖先になる構造と一致している。ただその基準が異っている。つまり祖先になるためには血族が第一条件になるが村神になるためには恨みが第一条件になっている。雑鬼と死霊は一致するところが多く、雑鬼・死霊と神・祖先とは対照的な点が多い。それを図表化すると次の如くである。

類型	雑鬼(死霊)	神(祖先)
場所	家の外	家の内
儀礼	呪術・呪言	歌舞
呪術信仰	逐鬼的	崇拜
宗教性	不淨	神聖・淨潔
社会階層	こじき	主人
機能	悪神的	善神的・守護神的
主に関連	村	家族と家

ここで雑鬼と神々の対立性を通して社会的機能を考えて見たい。⁽¹⁵⁾第一、これらの存在が社会的構造を表わしているといえる。家の内外という意識を通して家を神聖なところとして信じており家の肯定的な価値を高める。家は単に安息所ではなく神聖なところでもある。世間は不淨であり恐ろしいところであっても家の内側においてそれと対処するという考え方があり、韓国人の世界観が反映されている。最近の急激な近代化によって家族制度の変化の中でも家を強く守ろうとする原動力になっている。しかし家の外、つまり社会生活に消極的な態

度を持ちやすいという否定的な点もあると考えられる。

第二、韓国人の価値観がわかる。善神が優先されて悪神が善神に変わる構造を示している。つまり不淨な亡霊や雑鬼が神になって守護神になるということである。しかしその変化の基準は必ずしも倫理的なものではない。韓国巫俗では、血縁関係や恨みなどが重要視されており、巫俗信仰での倫理観が弱いということがわかるのである。

第三、定着・安定に対する人間の基本的心理が反映されている。つまり、家の外にいる死霊や雑鬼などは家や祠堂などのような安息所を得てはじめて安定するのである。ただ、空間的な意味だけではなく人間関係が重視されている。つまり村人、家族、親などの関係を持って安定される家族中心とした血縁関係、村を中心とした地縁関係がよく関連されている。これは家や村の外部に存在する雑鬼・死霊などと対立しながら家族や村人が結束するのである。

第3節 巫俗の地縁性

血縁と地縁は社会結合の兩大原理ともいえる。特に伝統社会ではこの二つの原理によって組織・集団が出来たといえる。また信仰的な面から見ると巫俗信仰は地縁性が強く、儒教は血縁性が強い傾向がある。

クツで祭られる神は家の中に存在している守護神(垓主神、成造神、三神など)と村神である。山神、別相神、戸口神、仏事神、唱婦神などの多くの神々は自分の村あるいは他の村でも祭られる神であり、ある特定の家との独占的な関係にある神々ではない。つまり一般的な神である。しかし成造神、祖先神、大監神、垓主神などの神々は一定の家と独占的關係にあるものである。それはクツによってよく表現される。したがって儀礼によって

徳を受ける程度が異っている。つまり、儀礼をよく行った時は多くの神徳を受けるといふ觀念があるこの点では神々と人間との関係は力動的であり、相互授受関係 (reciprocal relationship) であるといえる。祀られる神が複数であるように祭る人間も複数である。それは場所(家)を同じくしている家族である。

家の代表者を家主(男子)、基主(女子)という。これはあくまでも個人ではなく家の代表者である。クツでこれらが主に儀礼と関係したり、祈ったりするが、それは皆家の代表者としての役割をしているのである。したがってクツは個人のためではなく家の成員、家族のために行なうものである。例えば家族の一人が病気になった時、それを治療するために行なうクツでも患者だけのために行なわれるのではなく、家の財産、家の幸運などの全体的な目的で行なわれるのである。実際、病人が出たら患者だけではなく家の経済事情なども関連するものである。つまり家というものは家族の全体的な生活の場であるから、総合的に巫儀が行なわれるのは当然であろう。

巫女の神託の中に「○○家中」とか「あなたの家」、時には「きみの家」ということがあるが、それはいつでも家が単位になっていることを示している。巫女が神竿によって占いをする時は個人単位の占いは出来ず家の運を占う。しかし易学での占いではむしろ家が単位にならず個人が単位になる。家全体の運を占ってみたい時は家の代表者である家主の生年月日で個人を占って見て推測するようになっている。巫女による占いは個人よりは家が単位になる。巫女が米占いをする時、米粒の数を見て占うがそれも必ず家単位である。時には準家族である女中なども含まれることもある。

クツを主催する巫堂や参加者は男女の性別に関係がない。男巫を「バクス」と呼び、名称での区別はあるが機能面での男女の区別はないのである。またクツを依頼する人々も性別に関係ない。勿論、見物に来る人も性

別の区別はない。クツが主に女性によって行われるとしても、男性の参加者を拒否することはなくむしろ歓迎されることが多い。しかし、男性の側はクツを蔑視して避けることがよくある。そのようなことによって男女の区別があるように見えるが、本来的なものではない。しかし、儒数の祭祀の場合にはそうではなく、原則的に男性のみが参加を許されている。要するに男女の区別があるが巫俗信仰では、男女の差よりもむしろ場というもの重視されている。その代表的な儀式が告祀(コサ)である。¹⁶⁾ 告祀は一年に一度く二・三度行うのが一般的で巫女が参加せずに主婦が行うことが多い。家の各所の神々に、たとえば家の後庭の埜主神、大庁の成造神、内房の三神、味噌甕の七星神、台所の竈王神、内庭の五方神将神、大門の守門神、倉庫内のオブ神など有名・無名の神々に餅を供える。家の外の神としては別棟の便所や物置きなどの神にも供え、また共同井戸や部落神の臨する聖所にも供える。これらは場所によって供える所が定められている。

巫俗儀式における祖先神は他の多くの神々と一緒に、ほぼ同じ資格で祭られる。しかも祖先のたたりによって家族が病気になった時、それを治療する目的で行なわれるクツでさえもその祖先神だけを祭るのでなく、一般的なクツと同様に諸神と一緒に祭らなければならないのである。したがって巫俗儀式には儒教祭祀におけるような血縁による排他性はないことがわかる。儒教祭祀では父系親族・血族によって行なわれ、また家族のために祖先祭祀が行なわれるのである。儒教祭祀は巫俗や民間信仰、例えば告祀のように場所を中心に祭ることはない。もちろん家族が住むところが家であるから重要視されているのは同様であっても原則的にはやはり血族、家族が中心になっている信仰であると言える。そして巫俗信仰は儒教に比して地縁が重要視されているといえるのである。

韓国社会において地縁で結束を強化する巫俗の機能と関連して女性を考えて見る必要がある。女性は結婚し

て地縁を離れなければならない。生まれ育った家を出なければならぬ。つまり族外婚の原理によってその家族や村から離れて夫の家へ行って彼の家族と、より主要な関係で一生を暮すようになっていく。つまり、女性は結婚によって血縁・地縁から離れることが前提となっている。韓国の女性においては嫁いで「出家外人」になるとは言っても、彼女の父系親族との関係はかなり強く、姓も変わらず永久的な関係を持ち父系制にたよる精神的な背景は持っているが地縁つまりその生まれた村との関係はほぼなくなってしまふ。従って女性は新しく夫の村に早く適応しなければならない。このような女性の運命観から女兒のしつけは男児とは異っている。つまり女性は新しい地縁に適応する能力を持つようにする。これが女性にとって地縁性が強い巫俗信仰を支え、育て保護して来た大きな要因と言えらるであらう。

女性に比して男性はこの面において安定的である。原則的には生まれた家族や村を離れなくてもいいのである。もちろん男性も移住や婿入りなどによって女性のようにならざることもあるがそれは例外的なものに過ぎない。ここで男性は父系制に従って儒教原理とかみあって信仰性を持つが、女性はそれとは異って地縁性が強い巫俗信仰に密着するようになったようである。これが男・女性による二重構造のように見える現象であらう。したがって女性が巫俗信仰に関心をもって来たのは儒教が入ってから出来た新しい現象ではなく伝統的な構造からである。もちろん儒教伝来以来、男性中心主義に挑戦する意味でも巫俗信仰に強く頼るようになった要因も無視は出来ないと思われる。

韓国巫俗の中心的人物はいうまでもなく巫女である。巫堂になるのは性別問わず可能であるが実際女性が多く、巫女が中心である。ソウル地方では男性の巫堂でもクツを行なう時は女装したり女性的マナーをしたりする。またクツの過程に一般人が参加して踊るムカムでは主に女性が多い。李朝時代のように女性の歌舞など

を禁じた時代においてさえクツでの女性の踊りはそのまま黙認したのである。クツは女性に適している信仰であるが、男性の参加を禁ずるタブーがなく、むしろ巫俗は男女混性的なものだと考えられる。古代の祭天記録に「群聚歌舞」「男女相悦」という内容はこれを意味するのであろう。要するに巫俗には巫女や女性が中心になっているようにみえたとしても儀礼としては男女混性的なものであり、その信仰が生き続けている過程で男性中心の排他的な儒教が入ってから二重的になったと言えるのである。部落祭(巫俗)にあいても女性が参加していたが儒教の男女性別による「内外」(男女の社会的距離)によって女性が家の外に出ないように抑制されるようになってから部落祭が男性のものになったと考えられる。また多くの部落祭では男女混性的な傾向が強く残っている。だから、もともと巫俗信仰では場所による血縁性が強く、また家の内と外という区別があり、そこには男女の区別はあまりはっきりしてなかったが儒教によって女性が家の中の信仰、つまり巫俗信仰にたよって生きて来たということができるとある。現存する巫俗は女性と密着して伝承されたものであり、それが韓国女性の重要な精神的支柱であるとも言えるのである。

第4節 結 論

一般的に韓国社会は血縁性が強いと知られている。特に東アジアにおいて中国や日本と比較して血縁性が強い社会といわれている。この血縁性は近代化における家族概念が弱くなっていく現代において家族を守っていく上で肯定的な意味を持つ。この韓国社会の血縁性の起源はどこにあるのかということは韓国社会の理解のために重要な意味を持つであろう。これと関連して韓国の伝統的な信仰で「家族」や「家」に関する意識構造を

明らかにすべきであろう。本章ではそれについて考察してみた。

前記で述べたように巫俗信仰では地縁性が重要視されている。巫俗信仰における場所として一番重要視されるのは「家」である。家は生體的にも家族を含んでおり、守護している家の神々も大他家と関連している。守護神は外部の不浄から家の内部を守っており、家の内が神聖な場所として意味がある。神々は外部の雑鬼などと対立しながら家を守り、家族から祭られるようになる。

巫俗の神々の中でもっとも家と関連が強い神は祖先である。祖先は他の多くの神々と同様に守護神的機能を果しているが、祖先になるまでの過程は他の神々とは異っている。祖先は家族の協力なしには神になれない。つまり死霊祭を行なうことよって祖先になるのである。死者の亡霊は家の外部で祀られるが祖先になってから家の内部で祀られるようになる。それはただ場所の区別だけではなく、儀礼の形式においても違う。死霊には儒教式の祭祀も兼ねて行なうが、祖先にはそのようにしない。クツによる巫俗儀礼では祖先を祭る。亡霊にはご飯を供えるが祖先には餅を供える。餅はクツの一番重要な供物である。死霊の神話はノッドウリ(旱干司)というが、祖先のものは「コンス」(旱干)という。死霊のための死者儀礼である死霊祭では洗祭[*물씻기*, *mguti*]や結解[*egopuri*, 裂布[*begareugi*]などの儀礼が行なわれるが祖先のための「祖先巨里」ではそれらがない。つまり死霊のために行なわれる死霊祭が儒教式の祖先崇拜と一致するものではない。ただこのように巫俗信仰の中で祖先に関する信仰が儒教の祖先祭祀の受容と普及の基礎になったといえる。このように巫俗信仰は儒教の基盤になったが蔑視された。そして儒教は祖先崇拜を中心に韓国の民衆社会のレベルまで普及されて定着したが、信仰の面ではそうであるとはいいい切れない。むしろ信仰性においては儒教よりは巫俗信仰が効果

的であったであろう。したがって、儒教の祭祀では得られなかった信仰性を巫俗に求めてきているわけである。例えば病氣や家のもめごと、その他いろいろな面で問題があった時にその解決方法として信仰性を求めた場合に儒教式ではその満足感を得られない。しかし、巫式のクツはまさにそうした人々の心を慰める効果があるのである。つまり儒教が入って以来、社会構造もほとんど儒教の影響を受けて変化してきたが、宗教的な面においては深層までは入らなかったといえる。

次に部落祭を考えてみると、秋葉が述べたように儒式の洞祭は儒式の着物を着て巫俗のクツ式の部落祭を行なっているにすぎないという見方もあるように、儒式の洞祭も巫式の村祭りも共に地縁性に基づいたものである。したがって儒式の洞祭が巫式の村祭りに代って行なわれやすいといえる。しかし、家の祭りにおいては儒式と巫式が明確な違いを持っており、別個に存在してきた。要するに韓国の社会においては地縁性に基づいた巫式の村祭りと家祭りが存在していたが、儒教が入ることによって儒式の内と外という、つまり内外観念によって家の内と外とに分離された。その時、家の内側は女性、外側は男性の管轄となり、巫式の祭りは家の中で女性によって祀られてきた。しかし、家のレベルを越えた外の祭り、つまり部落祭は巫式のもがそのまま残り、かつ儒式に基づいた祭りが新たに作られたのである。そして新しく出来た儒式の洞祭は全く男性のみ参加する男性中心のものであり、巫式のクツは男女混合で行なわれているものである。ソウル地方の場合には巫式のクツには男性が参加することを避けている。しかし、東海岸地方では巫式の祭りに逆に男性が積極的に参加している。したがって巫式のクツが女性だけのものとは言えないのである。

韓国社会をみる場合韓国社会が男女性別の二重構造であるとみるよりは儒式と巫式の二重構造という見方が

よりよいと思われる。この社会を日本と比較してみるならば、韓国は儒教の強い影響で血縁性の強い社会となり、日本は仏教の影響があり儒教の影響は強くなかったと考えられる。

—註—

- (1) 秋葉隆、「村祭の二重組織」『朝鮮民俗』第二号、朝鮮民俗学会、1933、pp. 5
- ” 「朝鮮の村祭」『朝鮮之圖書館』第三卷三号（通卷第十一号）、朝鮮図書館研究会、一九三三。
- ” 「村祭りの二重組織」『朝鮮』、朝鮮総督府、一九三四。
- ” 『朝鮮民俗誌』、六三書院、一九五四。
- (2) 張籌根、「韓国の民間信仰」『金花舎』1973、p. 238。
- (3) 柳東植、「韓国巫教の歴史と構造」、『延世大出版部』pp. 254—255。
- (4) 李杜鉉、「洞祭斗堂大」——京畿道楊州郡의 事例을 중심으로——『師大論集』、十七卷、서울대학교師範大學、1978、p. 32。
- (5) 高大民族文化研究所、『韓國民俗大觀』(三)、一九八一、「部落祭」참조。(예정)
- (5) 拙稿、「韓國巫俗의 社會人類學的 研究——美・日 두 女流 人類學者에 의한 연구에 대하여——」『韓國民俗學』、民俗學會、十四卷、一九八一。
- (7) 丸山孝一、「韓國儒教の保守と革新に関する覚え書き——特に親族構造の分析を通して」『アジア研究』創刊号、広島大学総合科学部アジア研究講座、一九七九。
- (8) Evans-Pritchard, *Nuer*, Oxford University Press, 1940, p. 110。
- (9) 拙稿『巫俗』。
- (10) 拙著『朝鮮の祭りと巫俗』第一書房、1980、pp. 142—209。
- (11) Arthur P. Wolf (ed.) *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, 1974, pp. 131

- (12) 抽稿(註6)와 동일¹⁾.
- (13) 抽稿, 「韓國巫俗에 있어서의 祖上崇拜」『石宙善先生古稀記念論文集』(未刊)
- (14) 佐藤信行, 「各姓村落에 있어서의 親族과 祭祀構成에 關하여」『新羅伽倻文化』第九・十輯, 嶺南大學校新羅伽倻文化研究所, 1978, p. 139.
- (15) Stephan Feuchtwang, Domestic and Communal Worship in Taiwan, *Religion and Ritual in Chinese Society* edited by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974년 12월 1일 ideam출판장²⁾.
- (16) L. M. Kendall, *Restless Spirits: Shaman and Housewife in Korean Ritual Life*, Columbia University, 1979, (dissertation) 未刊³⁾.
- 抽稿, 「韓末의 宮中巫俗」『韓國民俗學』(三號, 一九七〇)에서 宮中の 告祀에 對해 資料를 소개했다.

第四章 祖先崇拜の觀念と構造

第1節 序 論

韓国では祖先崇拜に関するいくつかの論文が発表されている。その代表的なものは李光奎の「親族集団と祖先崇拜」(『韓国文化人類学』九、一九七七)と呂重哲の「祭祀分割相統に関する一考」(『人類学研究』一、嶺南大、一九八〇) ジャーネリー夫妻の「祖先崇拜儀式の研究」(『韓国文化人類学』七、一九七五) などである。これらの研究論文は今まであまり関心を向けられていなかった祖先崇拜に注目したものであるが儒教祭祀の問題のみを取り上げ民間信仰の基底を成している巫俗と祖先崇拜の関係には触れていない。しかし、はたして祖先崇拜は儒教にのみ現われているものであり、巫俗信仰にはなかったもののだろうか。また巫俗信仰への従来のアプローチはどうだったのか。本章では従来の研究で触れていない巫俗信仰における祖先崇拜の存否を追究したいと思う。

巫俗信仰に祖先崇拜があるか否かという問題に入る前に、祖先崇拜に関する定義を考えてみよう。祖先崇拜ということは文字通り、祖先を崇拜することである。しかし、祖先とは具体的に誰を意味し、崇拜とはどのような内容のものであるかという点になると意見はまちまちである。

韓国では祖先を意味する言葉として「祖上」というのがある。この他に「先祖」「先代」「始祖」「氏祖」「亡霊」「元祖」「亡者」などがあり、「先祖」という言葉は中国・日本・韓国で共通語である。中国で一般的に使われる「先祖」とは中国の各時代を通して少し意味が異っている。広義としては『詩経』『孟子』『史記』などで記されたように家の代々を遡って家系上の祖先を意味する。狭義としての先祖は現存の家を立てた祖神、つまり中国宗教制度上儀礼の対象になる神である。日本でも先祖とか祖先の観念は単純ではないようである。つまり、中国・韓国・日本の三国で同一の「祖」の文字を使って祖先を表わすが必ずしも観念は一致するものではない。ここに一つ分析概念を持つ言葉として 'ancestor' 'ancestor worship' がある。祖先崇拜は ancestor worship の訳語として登場した。⁽³⁾

ここではマイヤー・フォーテス(M. Fortes)やグディ(Goody)などの研究成果を導きの糸として議論を進めたい。フォーテスは祖先(ancestor)を「名前を持って死んだ祖(forebear)によって一定の系譜関係で結ばれた生存中の子孫を持つもの」(an ancestor is a named dead forbear who has living descendants of designated genealogical class representing his continued structural relevance)とする。つまり、死んだ者は誰でも祖先になるものではなく、生きている子孫を残すか、あるいは一定の死者儀礼を通して資格を得た死者でなければならないということである。祖先崇拜は一定の宗教上の信念と儀礼によって成り、これらはその社会の行動規則と呼応している。要約すると一定の資格を持つ祖先に関する信念と儀礼が祖先崇拜であるといえる。フォーテスの定義は最も普遍的な定義とは言えないまでも、祖先崇拜の特徴を見事にとらえている。ここで問題になるのは死者儀礼と祖先崇拜に関する区別である。フォーテスは多くの文献や論文が死者儀礼と祖先崇拜を混同していると指摘し、両者を「死者儀礼とは靈魂観に基づいた死者に関する漠然

とした儀礼であるのに対し、祖先崇拝とは一定の儀礼によって祖先になつた人の霊がその子孫に復歸して生者と死者が組織化される状況、つまり生者と死者の人間関係が重要な特徴である」と述べている。要するに今までの研究はこの狭義の祖先崇拝の意味でアフリカのタレンシ族や中国、古代ローマなどに典型的な祖先崇拝の実例を見出し祖先崇拝研究に広がりや厚みをもたらしたのである。最近出版されたヌーヴェルの編集による『祖先』(Ancestors 1976)にはアメリカ、日本、中国などの祖先崇拝に関する多くの論文が載せられている。しかし、残念ながら韓国の祖先崇拝に関する論文は一つも載っていない。これは韓国に祖先崇拝がないということを意味するわけでは勿論なく、国際的に紹介が遅れているということである。

第2節 祖先崇拝の研究動向

ここではまず祖先崇拝に関するいくつかの論文を検討しながら論を進めていきたい。

最初の論文はジャーネリー(Roger L. Janelle)の *Anthropology, Folklore and Korean Ancestor Worship* 『文化人類学』六、韓国文化人類学会(一九七四)である。この論文は任敦姬との共同で「韓国祖上崇拝儀礼の研究」という題目で上掲誌七輯に韓国語でも発表したのが内容は前掲英文論文とほぼ同一である。これは同会誌の「外国人類学徒達の国内現地調査略報抄録」という題下に載っているように本格的な論文ではない。しかし、儒教式祖先崇拝に関する重要な点が多く指摘されているので注目すべきものと思われる。特に祖先崇拝には (a) 全祖先(ancestor)は祖先崇拝儀式で祭られること、(b) 五代祖以上の祖先は「時祭」として祭られること (c) 祭祀の責任は父から長男へと伝えられていくが長男は最大限四代祖まで祭るといふ法則がある。

しかしこれら三つの法則は互に符合しないこともあるという。また死について韓国人は西洋人と違って「ある決定的で急激なものではなく life の諸段階中の一つに過ぎない」という考え方を持っている。

李光奎も儒教式祭祀を中心に取り上げているが祖先と崇拜者の概念を分析的に限定して論じている。それを「享祭者」と「奉祀者」と区別して次の如く述べている。

祖先崇拜の対象になる祖先は誰であり、祖先を崇拜する奉祀者は誰であり、享祭者と奉祀者との関係はどうであるかが問題である。享祭者はいうまでもなく祖先である。しかし全祖先が享祭者になるのではなく、一定の資格がなければならぬ。奉祀者の場合も父系制においては男系後孫がなる。しかし、男系後孫全てが奉祀者になるのではなく奉祀者になるのは奉祀者という身分を相続した特定人である。

李は享祭者と奉祀者を区別したが祖先と享祭者、後孫と奉祀者の差異については説明していない。例えば未婚者として早く死亡した者は祖先にならない。また、祖先崇拜において享祭者になるためには奉祀者があることが第一の条件であるとも述べており、祖先は一般的に死者を全部さすのではないようであるが、享祭者が奉祀者を条件とするという享祭者と同一概念でもあるようである。しかし「祖先崇拜の神は父と父の父で連結される祖先であるために神位に上がった後にも生前と同様に子孫を守ってくれるし、子孫の奉祀で幸福な状態であとれば子孫の家庭、つまり自分の家に戻って来て子孫と合い後孫を心配する善神である」このように見ると祖先享祭者はほぼ同一概念として理解出来る。

佐藤信行は「各姓村落における親族と祭祀構成に関して」という論文で祖先を三つのカテゴリー、つまり始祖、先祖一般、個性的先祖として分類した。始祖は門中(clan)レベルの祖先であり、先祖一般は没個的先祖一般のものであり、個性的先祖は主に四代奉祀の対象になる祖先である。佐藤は日本学会の背景から祖先を細分

化したようであり、三つのカテゴリーは韓国祖先の特性を祭祀集団によって分類したものと見て注目される。

末成道男は「真城李氏の墓祀に対して」という論文で祖先のカテゴリーを細分せず、むしろ家祭と墓祀の「儀礼の方式や祭物の内容などに顕著な差異がないのが特色である」と述べている。家祭や墓祀において祖先に対する態度は生きている人のようにすると言って二つの祭祀に対する態度の差もないことを指摘している。末成は「巫俗など様々な民俗に含まれている祖先観の研究が儒教的側面の研究とともに必要である」と述べている。

全京祖の珍島下沙溪の祖先崇拜に関する論文と、呂重哲の祭祀分割相統に関する論文は社会構造との展望から研究されたものであるが祖先の観念については触れていない。張哲秀は死者儀礼と祖上崇拜を区別して、死者儀礼は「その社会と分離されると認識する観念」であり、祖先崇拜は「その社会の成員として活動しているという観念」によって異なっているという。張は巫俗で靈魂をあの世に送る死霊祭は儒仏ともに中国文化からの影響による結果として考えた。ケンダル(Kendall)は祖先と死者を区別して巫俗では儒教に対立する死者儀礼として考えた。

以上のように祖先と死者を区別した研究もあったがその分析的概念は必ずしも満足するものではなかった。ここでその基本になる祖先の概念について考察して見たいのである。

第3節 父子関係と祖孫関係

「祖」という文字は神を意味する「示」と音を現わす「且」が合わせられて作られた字で始祖の廟を意味したがこれが拡大されて父以上の祖先を呼ぶようになったという。この漢字語が入る前は祖先を何と呼んだのだ

らうか。韓国語では祖先のことを「祖上」[chosang]、¹⁾「先代」[seondaek] という。これは漢字からきたことばである。これに該当する韓国固有語にハラボジ(할아버지: harabeoji)・ハルモニ(할머니: halmeoni)と²⁾いうことばがある。高祖ハラボジ、曾祖ハラボジという呼び方をするが、「高」や「曾」を除くと何代のハラボジか区別が出来ない。また、生きているハラボジ、ハルモニなのか、死んだハラボジ、ハルモニのかも区別が出来ない。これはことばだけに見られる問題ではなく觀念の問題でもある。韓国社会では死んだハラボジも生きている子孫にとっては生きたハラボジのような存在であり、また生きているハラボジでも死んだハラボジ、つまり祖先になったハラボジと同じような権威を持っているのである。つまりジャーネリーが指摘したようにハラボジ、ハルモニは祖先と同じように扱われているのである。例えば還暦祝いの儀式を行なう場合、祖先に対するものとはほぼ同じようにする。つまり、ハラボジ・ハルモニは生・死問わず、同じカテゴリーの中にあるといえるのである。しかしハラボジ・ハルモニは各々ハン(大)・アボジ(父)＝great father、ハン(大)・オモニ(母)＝great motherの意味であり父母を基本にした造語である。これも語学のみならず社会的宗教的に様々な意味がある。「祖」(ハン・アビ＝great father)は父に基づいたものであるが祖と父は根本的に性質が異っている。特に父子関係と祖孫関係は対照的である。つまり、父子関係より一世代離れた距離にある父子関係の直接近接性(contiguity)であるのに、比して祖孫関係は血縁上遠い関係でもある。そして祖は子や孫に対して血縁の源として元祖という意識を持っている。子と孫は世代の差があっても祖の子孫(descendant)であることは同じである。韓国において三代が一緒に生活をする直系家族では祖と子孫が各々の関係を独立的に持つ。つまり祖は自分の息子との父子関係、自分の息子の息子との祖孫関係を持つわけである。この二つの関係は韓国の家族生活における重要な関係である。その祖孫関係と父子関係は対照的な性質を持ちながら二

重的に機能をしていると考えられる。いわば祖孫関係は愛情関係であり、父子関係は訓育関係である。一般に父子関係として祖父の前で父が子を可愛いがっていると言われ、祖父に失礼になると言われる。また祖父が孫を嘖たり訓育をしたりすると祖に愛情がないと言われる。もし父が自分の子を嘖ったり厳しく訓育する場面を祖が目撃した場合には祖は自分の息子（孫の父）を嘖たりするものが常態である。つまり厳父に対して慈祖の性格が理想的であるとすると観念がみられる（慈親||母情にも通じる）この二つの関係はしつけや家族教育、口承文学の伝達などにも関連するであろう。いずれも子供に対して愛情を持っていなければならぬ。先代から後代への愛情を表現して「下り愛情はあるが、上り愛情はない」ということがある。しかしその表現において祖と父の性質は異っている。祖父の「暖かい愛情」に比して父親の「冷たい愛情」がある。祖は主に孫に対して暖かい愛情を持って昔話を聞かせたり遊びの相手になったりするが父親は冷たい愛情を持って厳しくしつけをする。この二つの愛情が二重的に組合って子供の人格形成に大きな影響を与えると考えられる。もしどちらかが欠如すると人格形成に問題があると思われる。最近では韓国でも近代化とともに核家族が進んでおり祖孫関係の代わりに母子関係が意味を持つようになってきたが、それも嚴母、慈父などに交叉が起ったりしている傾向がある。とにかく祖孫関係、父子関係で子供は「孝」と「崇拜」をしなければならぬ。生きている祖や父に「孝」を行ない、死んだ後は「祭」を行ったり「崇拜」したりしなければならない。祭は儒教式では四代までの「忌祭祀」五代目以上の祖先には「墓祀」を行なう。一方、巫俗においては葬式の夜の家清めの儀礼から大体一年後の死霊祭がある。その外にも仏教などの祖先崇拜がある。その祖先崇拜の基礎は生きている間の関係、つまり祖孫関係と父子関係であると思われる。そうであればその祖父のイメージがどう作られるかを推測するためにも少し考えて見たい。

第4節 祖性と祖先

韓国の儒教において祖先は父母以上の上代の死者であると観念されているが巫俗においては世代の前後問わず死者は祖先になれるという観念がある。ところで儒教、巫俗問わず一般的な祖先という観念は何であろうか。それは「祖」つまり祖父母を中心とした観念だと考えられる。祖はもちろん親(父母)の親であって父母の特質がかなり含まれた観念でもある。しかし、前述したように祖父母は父母とは性質的に異っている。つまり、祖先観念は祖孫関係が基本になっていると考えられる。それに比して親子関係は近過ぎるのか、あるいは祖孫関係は親子関係(主に父子関係)より暖い愛情関係であり祖先崇拜の基本観念になることが、より韓国社会と調和されやすい点があるのであろうか。これは祖先を神として見る韓国人の神観念とむすびつくものと考えられる。韓国民間信仰の中でもっとも一般的な存在は山神である。山神は白いひげをはやした老人であり巫神図や部落神堂、寺(山神閣)などで画像として祀られている。この山神を「山神ハラボジ」(山神祖父)と呼ぶ。要するに人格神としての神はハラボジ(祖父)のイメージであることがわかる。神としての祖先もハラボジのイメージから来ると考えられる。その祖先神のイメージは実存する祖父(生きている)から来る。またその祖父は個性があるものである。したがって実存する個性がある祖父から祖先までの過程には祖性という段階があると考えられる。つまり個々人の祖父はいろいろな個性を持っており同質的なものではない。例えば早婚の人は年令的に若くして祖父になるし、また嗜好品も人それぞれによって違うのである。しかしこのような様々な個性ある祖父から抽象化された祖父の観念は一般的に老人であり子供にとって仁慈深い性格であ

るといように考えられている。このように抽象化された祖父母の性格を祖性 (grand-fatherly) と呼びたい。これは「觀念としての先祖」⁽²⁰⁾ といえる。この祖性に基づいて祖先崇拜の特徴・儀礼が造られていると思われる。

フォートスがタレンシ (Tallensi) 族では現実の父親は死んでもその父性 (paternity) が残り永久化されて祖先になると言っている。つまり父自身の肉体は死んでも父親の地位と權威は消滅せず永久化されるということである。彼はタレンシ族の家族関係における父子関係に注目してそのような結論を出した。⁽²¹⁾ このようなことは韓国の祖先觀にもないとは言えない。しかし、韓国の祖先觀は祖先關係が父子關係に優先していることがタレンシとは異なっている。つまり韓国では父性に反して祖性がより重要であるということである。次にもう少し詳しく祖性に基づいた祖先について考えてみたい。

第一に祖先は原則的に祖孫關係を基本にして存在する。つまり死者の中では父母や子供などがいても祖先といえは孫が祖を想像するイメージとして存在する祖先である。若い年で死んだ父親であっても没個性化した祖先としては祖性を持つことになる。要するに祖先は父子關係に優先して祖先關係に立つということである。したがって祖の存在のためには必ず孫を条件とする。つまり結婚して息子が生まれてからはじめて祖先になる資格を得ることになる。しかし、その息子が未婚で死んだり、結婚したとしても子供がいな場合はその父は一時的な祖先にしかならない不安定な祖先である。祖は孫が生まれることによってはじめて祖先の位置が安定化されるわけである。したがって韓国の老人は孫の生まれることを強く期待するのである。

第二に祖先は祖性そのままではなく祖性に父性が含まれたものと考えられる。父性に比して祖性は暖い愛情があると言ったように父性とは異っている。しかし神格化された祖先は祖性に加えて父性もあるのである。つ

まり祖性は常に子供を愛情深く可愛がっている。しかし、祖先は時には子供に病気を与えたりする。このように子供に神罰として病気を与えたりすることは祖性より父性のものとして考えられる。つまり祖先は祖性と父性を持っていてものと考えられるのである。

第三に祖先は老人を神格化したものである。伝統社会では年令はかなり重要視された。年若い老人は年令という絶対的な要因によって権威を持って若人から尊敬された。もちろん老人の経験の豊富さなどによるものでもあるがそれは年令に比べて相対的なものであり若人でも知識や経験が豊富な人がある。しかし、韓国社会では年令が絶対的なものである。世代や年齢による極大化された関係は祖孫関係にある老人である。それから老人は死んだ代々の祖先から世代の上で近接した存在であり祖先に近い存在である。老人が死んで祖先になる観念が一般的である。特に祖先の嗜好は老人の嗜好から来たものである。祖先祭祀の供物は特に老人の嗜好から出来上がったものと考えられる。祭祀には酒や餅などが重要な祭物になっている。人によっては酒や餅が嫌いな人もいるが大体は老人の嗜好品である。

第四は祖先は生きている人の通過儀礼のように祭られる。特に還曆祝いの儀式と似ている。還曆祝いでは子孫は死者を祭るように拝礼する。この儀式は一定の形式があり「献盃(酒を献げる)する。これは酒の好き、嫌いに関係なく行なわれる。これは祖性化された祖父母に対して行なわれる儀式である。死者の祖先を祭る「祭祀」と「還曆祝い」は一致するところが多い。これは生者と死者の区別が不明であるというよりは生者から死者への一つの過程の中で考える観念として解釈した方が良いと思う。

第五は家族、親族上の構造や関係をそのまま持つということである。死者はある期間まではその生きた間の家族、親族関係をそのまま持って祭られるが没個性化してからは先祖代々のカテゴリーに入りその関係が不明

になることもある。それは実際的なものであって観念的には族譜の上でも虚構的な伝説によってもその関係が
いわれている。生存中の夫婦の関係（妾を持ったことまでも）、親族関係が祖先祭祀で現われる。例えば祭祀
の時、夫婦が単位になって一緒に祭られる。生存中は妾と本妻の關係が悪かったとしても祭祀の時は三角關係
そのまま三人が祭られることがある。これも生活のそのままの表現ではなく抽象化された關係として現われて
いるからと思う。

第六には祖先の役割は老人の役割から抽象化されたものである。父親が息子に地位や權威などを持って直接
養育の責任を果しているが祖父母はその父親に加えて間接的に守る役割をする。また仕事の上でも直接的に前
面に出て責任を持つのではなく、間接的に補助管理する役割りする。このような役割が祖先の役割になって
いる。したがって祖先には家事のことや家族の幸福について間接的に守る役割しかない。祖先は後の山から家
族を見下ろしてその役割を果していると一般に信じられている。

第七は祖先の業績や功勞によって家の枠を超えて崇拜されることもある。村をはじめて開いた人や偉大な功
勞がある人は死んで村の神になったりすることがある。韓国慶尚道地方のゴルマギ（洞防）神は大体村を開拓
した開祖・始祖神として崇拜されている民間信仰である。その際神名はゴルマギ・ハルベ（洞防祖父）やゴル
メギ・ハルメ（洞防祖母）などである。村によってはハルマン堂・ハルバン堂（済州島）、ハルボジ堂山・ハ
ルモニ堂山（全羅北道）などの部落祭名もあり、決して父や母を意味するものではない。

第八に韓国人の人間關係を表わすものである。特に巫俗信仰では祖先の靈が巫女に降神されてコンス（神託）
を語る場合に家族に不満・不平を言いながら罰を与えるという内容の話をして家族の返事や反応をみて結果的
には家族を守り、協力するという過程が展開される。これは韓国人の一般的な人間關係から圧縮・抽象化され

たものと考えられる。また祖先の性格は気分の良い時は自分の大腿の肉でも切って人に食べさせたがる程深い情を示すが、気分が悪い時は怒って乱暴に走り廻る激しさがあると述べている。これは韓国人の性格の激しさが抽象化されたものと思われる。

以上祖先観に触れたがそれは一般韓国人の社会・家族関係、性格などから抽象されたものでありそれに基づいて祖先崇拜が出来上がったのではないかと考えられる。

第5節 「祖先崇拜」における「孝」

韓国の祖先崇拜の典型的ものは儒教式の祭祀といえる。したがって諸研究が主にこれを研究対象にしている。しかし儒教式祭儀をもって韓国祖先崇拜を全て説明することはいいきれない。なぜならば巫俗にも祖先と亡者（あるいは死霊）とを区別しており、死者儀礼もある。この場合死者（死霊）から祖先に転換させるための死者儀礼であり、儒教の祖先崇拜とは対照的である。しかし、祖先崇拜の観念はあることは事実であってこの巫俗の祖先観を全部儒教や仏教などからの影響であると説明すると不十分になるう。

儒教の祖先崇拜では享祭者と奉祀者が極く制限されており、享祭者は奉祀者を第一条件にしながらも例外的な場合がある。²²しかし巫俗では儒教の例外的な場合が常になる。したがって巫俗では祖先崇拜というよりは死者儀礼と言った方が正確かも知れない。この点で儒教と巫俗における祖先・祖先崇拜は対照的である。

儒教の祖先崇拜では祖先のカテゴリーがわりにはっきりしているし、「孝」という社会的義務・権利などと結びついて、父系原理が重要視されている。しかし巫俗では祖先というより死者一般を意味しているし、宗教

的な徴兆や神罰などによる信仰性が著しいが必ずしも父系原理によるものではない。ここで祖先崇拜の基本觀念でもある「孝」を中心として考えて見よう。

原則的に「孝」は死者のためではなく生きている人に関するものである。したがって孝は「道」である。普通「孝道」といわれるものである。このことは普通儒教的意味で使われているが「孝」は儒教の独占物ではない。巫俗にも孝の觀念はある。ただその現われ方が異なっているのである。

儒教の孝道は父子関係、つまり息子が父親に尽す構造である。主に息子の義務であり孫の義務でもある。息子だけではなく彼の妻の義務でもある。女性は夫には誠実な「烈女」として、彼の親に「孝嫁」にならなければならぬ。その結果は総合的には息子の親に対する孝、つまり「孝行息子」として評価される。李朝時代に建てられた多くの「孝子閣」（親孝行の息子を記念する碑閣）は実際には孝嫁による孝が大きかった。このような孝道は父系制を強調し孝道と父系制は組合わさっている。この場合、女性は結婚後自分の実家との関係が遠くなりやすいのは当然であろう。ここで巫俗の「孝」は儒教の「孝」と対立する。巫俗では娘の生みの親に対する孝が強調されている。代表的な巫歌である「バリ公主」神話は娘の孝をよく表現している。バリ公主の主人公は七番目の末娘として生まれて捨てられたにもかかわらず父母の病気を治すために霊界に入り薬霊水を求めて帰る。つまり、息子が家産の相続者として父に孝を尽すこととは異って、むしろ親から捨てられたにもかかわらず孝を尽すというのが巫俗における孝の意味である。また、巫歌の「沈清祭」も主人公の沈清 [sim-cheong] は幼い時から盲人のやもめの父親に奉養して、父親の開眼のために死んで還生する。このストーリーも娘の孝を現わすものである。このように儒教と巫俗において「孝」が対照的なことがわかる。この対立についてケンダル (Kendall) は父系制の儒教社会に対して女性が巫俗を持って闘争する構造として解釈してい

る。²⁴筆者はそれと異なった意見である。つまり儒教の「父子」構造と「父娘」構造が一つになって相互補充的な機能をしていると考えている。父系社会だとしても全て父系制のものではなく、それを補充する補助機能的なメカニズムが必要である。しかも李朝時代の社会ではあまりにも父子関係による孝道が強調され過ぎて愛情なくして形式化された孝道も多かったので、そこにそれを補充するメカニズムが必要であったと思われる。ここに巫俗信仰が機能を果たしたのであろう。

孝を基礎にして作られた「祭祀」(儒教)と「死霊祭」(巫俗)における意味も異なっている。祭祀は権利と義務によって継承されて行なわれるが死霊祭は祖先とのかかわりの中で、つまり祖先を祭ることによって家内安全が保たれるなどの宗教的な意味で行なわれる。つまり祭祀は祖先をまだその社会の成員としてみているし、死霊祭はその社会と分離しようとする。つまり、神と人間を区別するのが常である。²⁵多くの祭祀が形式化されている。その根底では祖先に対する愛情と尊敬を美德としている。死霊祭においては祖先に対する愛情が全くないとはいえないがやはり重要なのは信仰性である。したがって祭祀は命日など定期的に社会慣習によって行なわれているが、死霊祭は大体、祖先のたたりや家族の息災招福という信仰性から行なわれるものである。これも相互補充的な構造から見ても良いであろう。

さらに祭祀は主に父系社会における秩序を規定するところで機能している。崔在錫は祖先祭祀の機能について①父系祖先だけを尊重して、②父系親族をより尊重して、③近親者と遠親者の区別、④直系親と傍系親の区別、⑤行列(世代)の区別、⑥既婚者と未婚者の区別、⑦年令差、⑧男女別、⑨血縁者と非血縁者の区別、⑩個人が家から独立されにくい、⑪人間関係を短縮させるところに障碍になっていると言っている。²⁶これらと対照的なものが巫俗である。死霊祭においても父系祖先をも重視するが、時には嫁いだ娘が実家の父母のため

に死霊祭を行なうこともある。また祖先が降神する時、必ずしも世代順を守ることもない。祭祀の男尊女卑に對して巫俗では女性の位置が重要視されている。また非血縁者も死霊祭では祭祀ほど無視されない。もし死霊が降神して友人を無視した場合には巫女が非難されたりする。「ベベンイクツ」(韓國の西北地方の浪曲のようなもの)では死者の霊が友人と合うストーリーとして有名である。このような巫俗の死霊祭の特徴は儒教の祭祀と相互補充的に機能しているといえる。

第6節 結 論

儒教より巫俗の祖先は広い死者を含んでいる。巫俗では子供の死霊さえも無視されない。したがって巫俗の場合には祖先と呼ぶよりは死者と呼んだ方がより適當であると思われる。しかし巫儀の中に出て来る「祖上巨里」では広い意味の祖先を祭る。この祭次は自然神・人格神・死霊などの多くの神々を祭る多数(十二祭次から約三十祭次までの)の祭次の中の一つの祭次に過ぎない。これも祖先祭祀に似ているがそれとは異なっている。儒教式祭祀は独立的に祖先だけを祭るのが原則である。また死霊祭で死者の不淨を清め神格化することがある。これも死者一般を対象にしており祭祀とは違う。ことに祭祀と異って不淨を清めたり神への昇格の意味がある。この死霊祭や「祖上巨里」などは祭祀とは異っても觀念化・形式化されたものとして儒教の祭祀と似ている。これは仏教からの影響の可能性もある。しかし、巫俗の構造からみて儒教の祭祀とは区別されるものであり、祭祀とは別に巫俗の祖先觀(死者觀)に注目して分析する必要があるがそれは別章で述べたい。

- (1) 藤井正雄, 「祖靈信仰の觀念」『講座日本の民俗宗教』三, 弘文堂, 1979, p. 69.
- (2) 例컨대 Janelli 가 『Folklore and Korean Ancestor Worship』 『文化人類學』六집, 一九七四, 「韓國祖上崇拜儀式의 研究」 『文化人類學』七집, 一九七五에서 알 수 있다.
- (3) W. H. Newell (ed.), 『Ancestors』 Mouton, 1976, p. 20.
- (4) R. L. Janelli 와 任敦姬, 「韓國祖上崇拜儀式의 研究」 『文化人類學』7, 1975, p. 153.
- (5) 李光奎, 「親族集團과 祖上崇拜」 『韓國文化人類學』9, 1977, p. 2.
- (6) op. dit., p. 10.
- (7) op. cit.
- (8) op. cit., p. 22.
- (9) 佐藤信行, 「各姓村落에 있어서의 親族과 祭祀構成에 關하여」 『新羅伽倻文化』9, 10, 嶺南大新羅伽倻文化研究所, 1978, p. 139.
- (10) loc. cit., 註 20 참조.
- (11) 末成道男, 「真城李氏墓祀에 對해서」 『新羅伽倻文化』9, 10, 嶺南大新羅伽倻文化研究所, 1978, p. 162.
- (12) loc. cit., p. 154.
- (13) loc. cit., p. 163.
- (14) 全京秀, 「珍島 下沙溪의 儀禮生活——祖上崇拜儀禮의 生態的 機能을 中心으로」 『人類學論集』三, 서울大人類學研究會, 一九七七.
- (15) 呂重哲, 「祭祀分割相統에 關한 一考」 『人類學研究』一, 一九八〇.
- (16) 張哲秀, 「儀禮生活」 『韓國民俗大觀』 (社會構造冠婚喪祭), 高大民族文化研究所, 1980, p. 686.
- (17) loc. cit., p. 747.
- (18) 拙稿, 「韓國巫俗의 社會人類學的 研究」 『韓國民俗學』一四, 民俗學會, 一九八一.
- (19) 山田勝美, 『漢字の語源』, 角川書店, 1976, p. 323.

- (20) 伊藤幹治, 「祖先崇拜と家」『講座家族』(8, 家族観の系譜総索引), 弘文堂, 1974, p. 18.
- (21) 田中真砂子編訳, 『祖先崇拜の論理』, ベリかん社, 1980, pp. 111~113.
- (22) 李光奎, op. cit., p. 10.
- (23) 申東一, 「심청가」『韓國民俗学』, 四진, 民俗学会, 1971.
 崔吉城, 「심청가」『嶺東地方巫案 및 九龍浦 호랑이가』文化財管理局, 一九七一。
 崔正如・徐大錫, 『東海岸巫歌』, 螢雪出版社, 一九七四。
- (24) L. Kendall, *Restless Spirits: Shaman and Housewife in Korean Ritual Life*, Columbia University (dissertation), 1979, pp. 36~44.
- (25) 張哲秀, op. cit., p. 686.
 자세한 내용은 拙稿「巫俗의 社会人類学的 研究」『韓國民俗学』, 十四집, 1981.
- (26) 崔在錫, 『韓國人の 社会的 性格』, 開文社, (修訂版), 1979, pp. 150~151.

第五章 死靈祭と靈魂觀

第1節 はじめに

韓国巫俗においてもっともさかんに行なわれている巫儀は死靈祭である。それをおして、祖先崇拜や靈魂觀を窺知したいと思う。ソウル地方の「チノギクツ」、全羅道地方の「シッキムクツ」、慶尚道地方の「オグクツ」の現地調査をした資料を中心にして、死靈祭をとおした祖先崇拜を紹介したい。

人間が死亡した場合、肉体は死んでも靈魂は死なないという觀念が人間の普遍的な考えかたであるように、韓国人も、死は肉体と靈魂の分離であり、靈魂は特殊な過程を経て轉換されていくと考えている。ムーダンによって行なわれる象徴的儀礼のなかにおいて、その靈魂觀念がよくあらわれている。

ここで死靈ということは、死によって肉体から分離されて祖先神になるままでの、死者の靈魂の意味である。一般的にソウル中部地方では、死靈は「亡者様」^{マンジャヤ}「亡者」^{マンジャ}「亡靈」^{マンニョン}「ノック」^{ノック}「ホン」^{ホン}「ヨンシル」などと呼ばれる。これに対して祖先神は「祖上様」^{ジョサンニム}「祖上」^{ジョサン}「上代祖上様」^{ウッゲジョサンニム}などと呼ばれる。シャーマンの神託でも祖先神と死靈は区別されており、死靈の神託は「ノップリ」「ノットユリ」といわれ、祖先神の神託は「コンス」と呼ばれている。慶尚・江原道地方でも死靈と祖先神は区別されており、死靈は「亡者」^{マンジャ}「亡靈」^{マンニョン}「靈駕」^{ヨンガ}などと呼ばれ、祖先神は「祖上様」^{ジョサンニム}と呼ばれている。死靈祭はムーダンによって行なわれ、死靈から祖先神に転

換させる儀礼である。

第2節 チノギクツ・ソウル、中部地方

1、死 靈 祭

表 1

	死 靈	祖 先 神
名	ソック (뉵) ホン (혼) ホンバック (魂魄) ヨンシル (영실) ヨンガ (靈駕) マンジャ (亡者)	ジョサン (祖上) ジョサンニム (祖上님) ウッティジョサ ンニム (上代祖上님)
称	マンニヨン (亡靈) ヨンホン (靈魄)	
神 託	ノップリ (넵푸리) ノットュリ (넵두리) シーソル (시설)	コンス (공수)

チノギクツのチノギは、「指路鬼^{チノギ}」や「鎮魂^{オンホン}」などと表記され、指路鬼は死霊の行く道を指す意味であり、鎮魂は死霊を鎮圧する意味があるといわれている。チノギ [Chinogui] の [-ogui] は獄^{オウ}の意味であり、死霊を獄から引きあげて向こうの世界、すなわちあの世に送るという意味があるといわれる。それは南部地方でさかんに行なわれている死霊祭オグクツの、オグと同じ語源をもっていると思われる。たとえば全羅道地方では、死霊祭が死後二年以上たってから行なわれるマルンオグ (마른오구) と死後一年以内に行なわれるチンオグ (진오구) とに区別されている。マルンは乾の意味であり、チンは湿の意味である。

ソウル地方のチノギクツは、全羅・慶尚地方のオグクツと一致する死霊祭である。ソウル地方の死霊祭は、チッカシム(家清め)という死穢祭とチノギクツという死霊祭とに区別される。チッカシムはチャリゴジともいわれ、出棺のあとで棺の置いてあった場所を清める儀礼であり、シャーマンを呼んで行なう。その場所に白雪

鯨という餅を供え、その上に鳥足燈という油燈をとます。また、白米をひろげ、白紙をかぶせておく。白米は死霊祭が終わったあとに、家族に死霊が何になつたかを示す。つまり、その白米に出た模様——たとえば鳥、牛などの動物——になって還生したことを告げる。この儀礼は小規模な行事であるから「チャンゴ（杖鼓）」は使用せず、柳ごうりを棒でこすりながら口誦する。そのとき巫女は、白い紙で作った「ノクチョン」というものを髪につける。これは死霊の神体を意味する。巫女は死霊を降ろして口寄せをする。その内容は、墓地や埋葬状態の良し悪しを語る。つまり墓がいい場所であるかあるいは水が入ったり、木の根が入ったりして良くないなどの内容を語るのである。それを聴いて家族は、心配したり、ときには移葬したりする場合もある。このように口寄せをとおして死霊と家族の交わりがある。この口寄せをノツプリという。

2、死 霊 祭

死穢祭と異なつて死霊祭は、巫儀のもっとも基本的なクツとして慣行されている。クツというのは、目的によつて「慶事クツ」や「憂患クツ」「都堂クツ（部落祭）」などに分類されるが、大部分は同じ形態をもち、十数回の祭次で構成されている。その過程は十二祭次といわれているが、必ずしもそうではない。いわゆる十二祭次のそれぞれは、シャーマンの世界における無数の神々を分類して祭る過程を意味する。たとえば不浄、仏事、戸口、マルミョン、神将、大監、唱夫、本郷、感応、成造、山神、別相、帝釈などの祭次があるが、けっきよく各祭次は一つの神のみならず、同種類の多神を祭る過程である。また神将の祭次にも、牛馬神将、白馬神将、北神将、南神将……などの多神を祭っている。

以上のようなクツの一般的基本構造は、チノギクツという死霊祭においても同様である。しかしチノギクツ

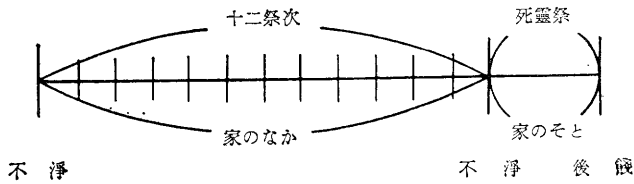


図 1

は、一般的基本構造である十二祭次が終わったあとに、継続して行なわれる死霊祭である。この一般的基本構造である十二祭次を含めてチノギクツと呼んでいるがその基本祭次と死霊祭は明確に区別されている。つまり一般的基本祭次は家のなかで行ない、つぎに場所を家のそとに変えて死霊祭を行なう。また基本的祭次の一つである祖先神の過程では、死霊を降ろさない。死霊は、死霊祭が終わったつぎの年に祖先神として十二祭次の過程のなかで祭られる。図一のように死霊と祖先神は区別されており、死霊は死霊祭によって祖先神に変わるといふ考えかたがみられる。つぎに死霊祭をくわしく述べてみたい。

死霊祭の行なわれる場所は十二祭次と違って、「マル(板の間)」や部屋、中庭ではなく、門のそとである。祭壇は二つ作り、一つは死霊のための「亡者床^{マンシヤサシ}」、もう一つは使者のための「使者床^{サイシヤサシ}」である。亡者床は高足床の膳に、餅、米飯、酒、明太、豆腐、果物などを儒式的に華麗に供える。それに対して使者床は、低く小さい膳に、米飯、豆腐、酒などを簡単に供える。遺族は、亡者床に対して拝礼するさい、儒式的な儀礼を行なうが、儒式の祖先祭とは違って、男女ともに拝礼するところに特徴がある。

巫女は死霊と関係のある神々、すなわち「大王」「天王」「マルミヨシ」「マルミ」「不浄」などの神を祭る。そして死霊を送る「使者ノリ」または死霊を極楽に送る巫祖神である「バリ公主」を祭り、そして死霊を降ろす「ヨシシルノリ」の三つを

中心とする儀礼を行なう。

(1) 使者ノリ

巫女は、わらや布を用いて頭、腰、足などを飾りつけ、杖をもち、また死霊の神体である明太を背負って、巫楽に合わせて登場する。そのとき遺族は亡者床を守る。なぜならば、この巫女は使者の立場で登場しており、亡者床が大きく華麗に供えられているのをうらやみ、その供物を奪おうとするのを防がねばならないからである。使者の立場であるこの巫女は、踊ったり歌ったりしながら遺族のすきを狙ってパッと盗んで、はげしく動物的に食べてしまう。こうした場面が巫女と遺族とで演劇的に行なわれる。つぎに使者である巫女は、背中にいる死霊（明太）との対話を一人二役で以下のようにおもしろく演ずる。

使者が、「亡者のことばによれば、自分の家に行くと丈夫な子孫たちがたくさんおり、すばらしい家に住み、豊富に食物があり、よい暮らしをしている。だから、もし使者様が自分の家に行ったら、満腹に飲み食いできるといわれて来たが、いま使者床をみると、豆腐二つと小さな盃に酒、そして少しのもやししかない。このバカな亡者がうそをいって！」と話しながら、背中の神体である明太を土にたたきつけようとする。遺族は「許してください」と使者をなだめながらお金を与えて、「どうぞ死霊をよいところに連れていってください」とたのむ。すると使者は、遺族のことばをききいれて、死者を連れていく。そうした過程を歌に託しているのである。

……使者様の挙動をみよ○氏にも十二の魂魄 男亡者氏を背負って連れだすとき 鉄笠を深くかぶり 青鬘衣しょういを厳かに 着て 三角のまゆ毛を動かして 鮎魚眼をらんらんと輝かせ袖の末のような頬をうごめかせ、さくろのような鼻をうごめかせ あじらいのような大きな口をあけて 馬のような足をうしろに伸ばし、へらのような足の爪をこすり 一方の手には

青竜刀を他方の手には盾をもち 人間を縛る鎖を腰につけ 弓のように曲がった道を 蝶のようにとんでくるとき 昼には山に登り 夜には野を通過して○○郡 ○○面○○里に至る。

十里離れて双陣をとり 五里離れて一陣とり 屋根の上に青旗をさして 大門には使者旗をさして 一回呼べども音さたなし 二回目呼んでも返事なし 三回目にも返事なし だまって入ると守門神が止める。中庭に入ると五方之神が止める 板の間に入ると成造神が止める。

使者様の拳動をみよ 広い板の間で足踏みし 雷のような声を出して閉めてある戸をパンとたたき開ける。三字の姓名を呼びだす この亡者氏の拳動をみよ 呼び声は母を呼び さがすものは水 亡者氏の家中の拳動をみよ 巫女を呼んで賽神しても効果がない 亡者を呼んでも説經しても効果がない 米を洗って名山大川に行つて 上の泉でごはんを作り 中の泉で入浴し 下の泉でさじを洗って白紙を三枚焼いて 仏様に供えても効果がない どうしようもない。

使者様の拳動をみよ 早くいっしよに行こう この亡者が話すには 誰が私をひきとめるのか 親戚か きょうだい か 親友か 誰もいないね。

使者様が話すには 早く行こう この命令に逆らうことは許されない。

この亡者氏が話すには この靴をはきな おし 昼飯を食べて お金をもっていくから もう少し待ってくださいと 哀願する 使者様の拳動をみよ 細い首に鎖を巻いたら 清い精神がなくなり 一回ひっぱると 混迷して 精神がなくなり 三回ひっぱると 魂魄飛散する どうしようもない。

告祀堂（祖先神の仏壇）に告別のあいさつをし 神祀堂を拜して 父母に別離のあいさつをして 大門の外に出る。
上衣を屋根の上のせ 招魂して 白砂の広場に哭声がひろがる。

第一殿に秦広大王 第二殿に初江大王 第三殿に宋帝大王 第四殿に伍官大王 第五殿に閻魔大王 第六殿に变成大王 第七殿に泰山大王 第八殿に平等大王 第九殿に都市大王 第十殿に転輪大王

十王の前につかえる使者 十王の命を受けた日直使者は前からひっぱり 月直使者は後から押して 十二の大門を通過するとき インジョン（お金）を出せと門番がいう どうしてインジョンをあげようか 頭の所においてある財物を十二大門の門番にあげて 十二大門を通過すると 崔判官が文書をじっとみており 獄事長が命令して 男の罪人を判決させ 女子の罪人を消滅させる。

善なる人呼びだしてきく 男子として生まれかわりたいか それとも女子になりたいか 金持ちになりたいか 大臣になりたいか 議政の婦人になりたいか 貞烈婦になりたいか。

悪女を呼びだしてきく 父母のことは逆らって 同胞愛を断わって 義を断わって 他人の悪口をいったりしたので 刀山地獄や蛇地獄など 億万四千地獄に囚まれることは免れないことだ。

亡者氏を呼びだしてきく この世に生きてどんな功德をつんだか 咽がかわいた人に水を飲ませたか 空腹の人にごはんを食べさせたか はだかの人に着物をあげたか 患者に薬をあげたか 深い川に橋をつくったか 高い山に仏堂をつくったか。

この亡者氏が話すに私はひじょうに貧しくて功德をつんだことはありませんでした これから功德をつむよう努力いたします。一度目にチャリゴジ(死穢祭)で二度目にチノギクツ(死霊祭)を受けて極楽世界蓮華台に送りましょう (張籌根・崔古城、『京畿道地域巫俗』文化財管理局、ソウル、一九六七、一八三—一八六頁)

(2) バリ公主

使者ノリが終わると巫女は着物をきかえて登場する。左手にチャンゴ(杖鼓)を立てて鳴らし、右手には鈴をもって、その手をふりながらいちばん長い巫歌をすわって口誦する。そのバリ公主という巫祖神話は、全国的に巫女の死霊祭において歌われている。

この巫祖神話の主人公のバリ公主は、王様の七番目の娘として生まれるが、王様は男児を希望していたので、七人もの娘は不要として、この末娘のバリ公主は捨てられてしまう。このバリ公主は山の神に拾われ、育てられるが、この娘を捨てた親である王様夫婦は、その罪のため、病気で死んでしまう。バリ公主は仏道の手で両親を選生させたといわれており、このちバリ公主は、巫祖の神として死霊を極楽へ連れていくといわれている。こうしたことから、死霊を極楽へ連れていってくれるようにという意味で、この神話が口誦される。

(3) ヨンシルノリ

バリ公主を終えて、この死霊祭のクライマックスであるヨンシルノリが行なわれる。遺族たちは六〇七メートル程度の長さの白い布を四人で張りながら持つ。そのとき、巫女は死霊の神体であるノクチョン（白紙で作ったもの）を髪飾りとし、シンバルのような巫楽器（チェーグム）をはげしくたたきながら、その白い布を巫女の体で割る。これはキルガラムともいわれているが、この意味は道を割るということ、死霊のいく道を聞くことを象徴する。巫女はこの割った布をもち、はげしく跳舞して死霊を降ろし、神託であるノツプリをする。このノツプリの内容は、死んだことによる淋しさを語り、そしてこの死霊祭によってよい霊界へいく。これからは子孫をよく見守ると約束して昇天する。

ここに、死霊祭をおして死霊から祖先神に変わり、子孫の守り神としてのはたらきをなすという観念のあらわれをみることができる。ノツプリの内容の一例をあげてみると、左記のごとくである。

ああ淋しい淋しい

ついで二三日まえまで生きていたのに

魂になって ヨンシルといわれるようになったなんて

私のよき子孫たちよ

私はきょう極楽へいく十王のところへいく

みんな私のために大きな祭りをしてくれたから

今度は私がみんなの役にたつてあげよう

このさき三年間 みんなの無事を守ろう

かわいらしい私の子孫が高貴になるよう助けよう

金持ちになるよう助けようもう心配しなくていい

あなたたちのおかげで私はきょう極楽へいく

私はふわり飛んでいく極楽へ 十五へ

(成慶麟・金千興・金淇洙・金泰坤、『ソウル地方の巫俗』文化財管理局、一九七二、一三〇頁)

第3節 オグクツ・慶尚・江原の海岸地方

慶尚・江原道の東海岸（日本海）地方の漁村では、巫俗がさかんに行なわれてきたことで学界の注目をあびている。代表的な巫儀は、部落祭である別神祭ヒョルシンクツと、家祭りであるオグクツの二つに区別されているが、ここでは家祭りであるオグクツを中心に紹介したい。死霊、死穢祭であるオグクツは、「チンチノグ（溼死霊祭）」「オグ（死霊祭）」「サノグ（生祝祭）」に分けられるが、チンチノグは屍体の前で行なう死穢祭として、中部地方のチャリゴジに該当するものである。またオグは、死後一〜二年後に行なわれる死霊祭である。サノグは老人のために行なわれる死霊祭であり、老人が死後よい霊界へ行けるようにという目的で行なわれる。チンチノグは現在あまり行なわれておらず、オグとサノグが家祭りの代表としてさかんに行なわれている。

オグクツは、死霊が原因となっている病気をなおすときや、死霊を慰安してよき霊界に送るときに行なわれる死霊祭である。これは「発願祭パルウオシム」とか「初亡者祭チョマンジャク」とか、また夜に行なわれるために「夜祭バンチャ」などと呼ばれる。老死した場合も死霊祭は行なわれるが、交通事故死や水死など、不慮の事故で死亡した死霊は恨みの霊魂として、生きている人に悪影響を与えると考えられており、とくに未婚の人が不慮の事故で死亡した場合には、その觀念がより強いので、死霊祭が必要とされている。

ここに、一九七一年五月十四日慶北迎日郡青河面青津里の、崔竜植氏の自宅で行なわれた死霊祭であるオグクツを紹介しながら、死霊が祖先神に転換する過程を追究したい。

崔の息子は二十六才の男性である。かれは五人兄弟の四番目に生まれ、両親はかれの幼少のころに死亡している。そのために小学校卒業後、漁業によって家計を助けながらの苦しい生活であった。かれは、一年前に釜山の近くの海で仕事中、強い風波のため遭難した。このときはすぐには死体が発見できず、一週間後に引きあげられた。なおかれは未婚であった。つまりこの場合は、未婚で不慮の事故により死亡した死霊祭である。この死霊祭は、死霊を海から呼びもどすことと、未婚の死霊を結婚させる儀礼を中心として、つぎのように行なわれた。

- (1) 祖上世尊クツ
- (2) ゴルメギクツ (洞神)
- (3) 門クツ
- (4) 祖上クツ
- (5) 初亡者クツ
- (6) ノンドクツ
- (7) 問答説法
- (8) 霊山迎
- (9) 花踊
- (10) 燈踊

(1)～(4)までは死霊祭における序部であり、(5)～(8)までは死霊を祖先神に転換するためのものであり、(9)～(10)

は祝賀的な意味をもつ。(1)の祖上世尊クツは、家の神である祖先神に対して死霊祭を行なうことを報告するた
めのものであり、(2)のゴルメギクツは村の神であるゴルメギ神に対して死霊祭を行なう報告のためのものであ
る。(3)の門クツは、ふつうはこの死霊祭を始めるために門を開く意味をもつが、この未婚にして不慮に死亡し
た場合には、ここで死霊を海(死んだ場所)から呼びもどし、さらに結婚させる儀式を行なう。これらは死霊に
死霊祭を受ける資格を与えるために行なわれるのである。つまり未婚の死霊や不慮の事故で死亡した死霊は、
この過程を通過せずに死霊祭に参加することはできないのである。(4)の祖上クツは、祖先の神を奉ずるもので
あり、(5)の初亡者クツは、死霊を降ろして口寄せするものである。(6)のノンドクツは、巫女が大きな「かめ」
を口にくわえて踊る。(7)の問答説法は、男びと現と巫女が對話方式で行なうもので、死霊を極楽に送る仏教的色彩
の濃いものである。(8)と(9)は慶尚北道地方で行なわれるが、慶尚南道地方ではこのかわりに、バリ公主という
巫祖神話を語る。(8)の靈山迎も仏教的な色彩が感じられるもので死霊の神体であるノクチョンを連の造花です
くいあげ、洗ってから神箱といわれる箱に納めて、長く白い布にのせて極楽へ送る儀式である。ここで死霊か
ら祖先神に転換する観念がみられる。(9)の花踊と(10)の燈踊では、死霊が祖先神になったことに対する祝賀的な
踊りが行なわれる。

以上のように、この崔氏の場合に行なわれた死霊祭の祭次を述べたが、ここに二つの観念がみられる。すな
わち、未婚でしかも不慮の事故による死霊を海から呼びもどし、そして結婚させることによってふつうの死霊
まで引きあげる観念と、死霊から祖先神に転換する観念である。この観念があらわれている「門クツ」の祭次
を再度とりあげてみたい。

1、門クツ

「月城崔氏丙戌生神位」と書かれた位牌と写真をお膳の上へのせ、それを家族が海辺にもっていき、海に向かって巫覡ふりまきといっしょに拝する。そのとき男覡によって読経が行なわれるが、この過程で、ノクチョンといわれる白紙で作った神体を入れた食器を布で包んで糸をつけ、海に力いっぱい投げられる。また家族たちは、白い餅を小さくちぎって海に投げられる。さらに雄鶏（死者の性別による）を生きたまま、ノクチョンに向かっておる。この雄鶏は泳ぎながら陸地にたどりつくが、この雄鶏は死霊を案内する意味をもち、この雄鶏が陸に向かって泳いでくるにしたがってノクチョンが引かれる。このとき巫女は死霊を迎える意味で、両手をすり合わせながら雄鶏を拝して、この雄鶏をつかまえて両肢を結ぶ。

そして引きあげられたノクチョンといっしょに、位牌と写真をお膳のせて拝する。つぎに、この位牌などをのせたお膳をもった人を先頭に一列となってそれから輪になり、何回かまわりながら再び輪から列となって家に向かう。その家の庭を五く六回まわってから家に向かって横列になり、二度拝してこの死霊を部屋に安置する。このときあらかじめ準備された新婦になる位牌と人形を並べて安置する。それから巫覡がはげしく踊りはじめる。一人の覡が読経する。それから、ほんとうの結婚式と同様に作られた祭床で、新郎の人形は新郎の家族がもち、新婦の人形は新婦の家族がもって、お互いに拝させて結婚式が行なわれる。ここで韓国における結婚が人生の重要な通過儀礼とし強調されていることがわかる。また短命や不慮の死亡は恨みの死霊となり、祖先神になることはむずかしく、人間に対して悪影響を与えろと考えられている。ここで、私のインフォ―マントからきいた実例を紹介してみよう。釜山市の巫女である金有善氏（四十二才）によって祭られたもの

である。四十才の男性が病気になる、巫女にきいたところによると、かれのむすこがベトナム戦争で戦死しており、このむすこは未婚であった。このむすこの恨みの靈魂が病氣の原因であったということである。そこで家族は、この死霊を慰めるため結婚相手をさがしたところ、密陽というところに劇薬で自殺した未婚の女性の死霊があることを知り、媒酌人をとおして、死霊の結婚式を含む死霊祭を行なうことを話しあった。一方、病人である四十才の男性はそれを迷信と思い、その死霊祭を拒否した。そこで巫女である金さんは未婚で死亡した女性の死霊に対して、死んでいるけれども嫁入りしたかったら、この病人の夢に出てきてくださいと頼んだという。その数日後、この病人は夢のなかで、ある村人が、自分の家をのぞいている若い女性をみて「あの女性が、あすあの家に嫁入りしてくる処女だ」というのをきいた。それでこの男性は迷信ではないことを認めて、二人の死霊の人形とふとんを作り、一泊同衾させて、死後結婚の死霊祭を行なった。するとその日に、その病人の弟の夢に死霊の新郎新婦が花をもってあらわれ、死霊祭をしていただき、これから極楽へ行くと話したという。その直後、この病人の病氣はすっかりなおったことである。

以上のように、未婚で不慮の事故により死亡した死霊が原因となって病気をひきおこすという死穢の観念がみられる。この観念は老死した正常な死霊についても考えられている。つまり、異常であれ正常であれ、死霊に対しての死穢観念がある。つぎに、その死穢を清めて死霊から祖先神に転換する死霊祭が、象徴的に行なわれる祭次を紹介したい。

2、サノグ

一九七一年四月十八日から二十日まで、釜山市東萊の李福桂氏（七十九才女性）の家で行なわれたサノグ

(生祝祭)を調査した。李福桂氏は子供がなく、夫とは若いときから別居中で、商売しながら、一人で生計を立ててきた。いわば一人暮らしの老人である彼女は、遺産を相続させる人もなく、自分の死後、誰一人として自分のために死霊祭を行なってくれる人もいないので、その財産を使って死霊祭を行ない、死後によい霊界へ行けるように祈願するものであった。この種の死霊祭は李氏にかぎらず、この地方において一般的に老人が生きているあいだに行なうものである。この祭りの過程は二十四の祭次から成り立っているが、その基本的な過程はまえに述べたオグクツと変わりはない。この全過程は李氏の両親や別居して死亡した夫や妻の死霊などを極楽へ送る意味と、自分自身の靈魂を極楽へ送るための二つの意味をもつ。そのなかで「オグ大王」^{テイウワン}の祭次と「靈山迎」^{ヨシヤンマツ}の祭次が死穢を洗う過程を象徴的にみせている。

「オグ大王」の祭次は男魂金京南によって主催された。最初に長い巫祖神話であるバリ公主が口誦されてから、一枚の白紙の上にノクチョンといわれる神体をのせ、蓮の造花でそのノクチョンをすくいあげながら、「立ちなさい、立ちなさい。曾祖父さま、立ちなさい、立ちなさい」と呪文をとなえる。しかし、このように呪文をとなえてもノクチョンを引きあげることができないうち、再び男魂は「そんなことではダメですよ。立ちなさい、早く立ちなさい。おじいさん、おばあさん。腐った手をとって立ちなさい、恨みを捨てて立ちなさい。念仏を受けて極楽へ行きなさい」などと呪文をとなえる。これは、死霊祭によって死霊がむこうの世界へ出発する意味であろう。蓮の造花で引きあげたノクチョンは食器に入れて、ふたをして洗う。男魂は、右手に箒をもち左手には蓮の造花をもって「入浴させましょう」といい、踊りながつつぎのような巫歌を唱う。

東萊温泉で入浴しましょう

海雲台温泉で入浴しましょう

きょう霊駕（死霊）を入浴させましょう

現世の悩みを洗って往生極楽へ行きなさい

このように唱ってから、ノクチョンが入った食器をお膳の上へのせ、香水（いぶきの木片を入れた水）でぬらした箒でその食器を洗いながら兜率天へ、往生極楽へ行きなさいと呪文をとなえる。これは死穢を清める意味を持つ。つぎに、洗ったノクチョンを食器からとりだして、「神籠」という籠に入れ、こんどは巫女が持って踊ってからシーソルという死霊のことばを語る。

つぎに靈山迎は、最初に男現による読経が行なわれてから巫女たちが巫歌を唱いながら踊る。そして、二〇メートル余りある白い布を飾りつけた高い柱の頂上から垂らして祭壇の前にある柱の低いところに結びつけ、傾斜のゆるい白い坂道を作る。その上にノクチョンと位牌を刺した神籠をのせて頂上に向けて送りながら、「竜船歌」という巫歌を唱う。ここに、竜船歌による、つまり川を渡らせて清める観念と上の世界へ送る観念がみられる。この祭次で死穢を清め、死霊から祖先神に転換させる観念がはっきりみられる。

この死霊祭は、全過程をとおして死霊を転換してあの世へ送ることを中心にしているが、ここで死霊と祖先神ははっきり区別されていることがわかる。つまり、さきにあげたように(4)の祖上クツは、死霊祭が終わって神になった祖先神が祭られており、(5)の初亡者クツは、まだ死穢をもっている死霊が祭られている。この観念はこの地方において、死霊祭ではない部落祭でもみられる。この地方の部落祭である別神祭は、ソウル地方の死霊祭と同様に、村の豊漁・豊作のための祭次などが終わったあとに、場所を変えて死霊を祭るものである。豊漁・豊作のための一つの祭次として祖先神が祭られており、そのあと場所を変えて死霊を祭ることからみる

と、死霊と祖先神の区別がはっきりされているのである。

一九七一年五月十六日、江原道溟州郡安仁津里で部落祭である「別神祭」が行なわれたが、おもに死霊を祀る竜王クツを中心にして、ここに紹介してみたい。

祭次はつぎのように行なわれた。

- (1) フジクツ
- (2) シンワクツ
城隍クツ
- (3) チンジクツ
請座クツ
- (4) フヘイクツ
和解クツ
- (5) シンサンクツ
祖上クツ
- (6) サシクツ
山神クツ
- (7) ケイシンクツ
世尊クツ
- (8) チンクツ
地神クツ
- (9) シンジュクツ
成造クツ
- (10) ノントクツ
ノントクツ
- (11) ノルンクツ
遊クツ
- (12) コリクツ
後饞クツ
- (13) シンワクツ
竜王クツ

以上の祭次では、(5)で祖先神が祭られており、さらに(10)までの祭次が終わったあとで、場所を海辺に移して死霊祭である竜王クツが行なわれる。この竜王クツは、まず巫女が竜王神を迎えるための歌と踊りをしたの

ち、船主たちが竜王神を拝す。それから巫女は、水壺の上に素足で立ち、神託である「コンス」をする。このコンスは、水神である竜王神が村のことに關してあたえる予言のことばである。それが終わると、死者のために家族が作った餅や飯などを水壺に入れて海に流す。これが別神クツに続く死霊祭である。このように、部落祭でも死霊と祖先神とは区別されていることがわかる。

いままで述べたように、韓国の民間信仰における死霊と祖先神を区別する観念は、この地方の巫儀をとおしよくみられている。この観念が象徴的に、あるいは具体的に展開されていることを説明してきたが、とくに死穢を水で洗って甬船にのせ極楽へ送る巫儀は、仏教的色彩がひじょうに大きく加味されている。しかしながらその靈魂観は、巫俗信仰が基礎になっているのである。

第4節 シッキムクツ…全羅地方

全羅道地方のもっとも代表的な死霊祭はシッキムクツである。シッキムクツというのは巫儀であり、死霊を洗う洗祭のことである。シッキムクツのシッキムは、「씻기다」すなわち洗わせるという意味からできたことばである。この死霊祭は、秋葉降以来（赤松智城・秋葉降、『朝鮮巫俗の研究』）注目されてきたが、現在この地方に分布、伝承されている草墳、すなわち洗骨風習とならぬかの関連があるのではないかと指摘されている（崔吉城、「韓国原始宗教の一考」『語文論集』第十一号、高麗大國語国文学会、一九六八・李光奎、「草島の草墳」『民族文化研究』第三号、高麗大民族文化研究所、一九六九、九十一頁・李杜鉉、「韓国の草墳」『韓国農村の家族と祭儀』東大出版会、一九七三、十頁）。

ここで、シツキムクツの祭次の観察をとおして知りえた靈魂観を述べたい。一九六九年七月二十九日午後八時から翌日午前五時三十分まで行なわれたもの（全羅南道長興郡冠山面叩馬里〈長串島〉）を紹介する（崔吉城、「巫系伝承考」『韓国民俗学』民俗学会、一九六九）。この祭りの主である金氏夫婦は別居中で、奥さんは妻の子である男の子と二人暮らしであった。そしてこの十五才の男の子が病氣になったので占卜にたずねると、夫の弟が水死しているため、その死靈の影響が原因であるといわれた。その死靈を洗うために祭りが行なわれたのである。このシツキムクツの祭次はつぎのごとくである。

(1)魂引上げホコソジキ 船つき場で行なうもので、ミョンドウデという長い竹竿を立て、その先端から白い布を垂らし、その布の端に死靈の神体であるノクチョンを入れた食器をつけ、その食器を海に投入する。そして引きもどすが、これは靈魂を引きあげる意味である。さらに鶏を海に投入するが、この鶏は祭物の意味である。

(2)竈王防チ、ワシマキ (1)が終わって家に帰り、台所の竈王神に祭物を供すると巫女が鉦をならしながら巫歌を唱う。これは祭りが始まることからその場所を清める意味をもつ。

(3)先塋ソシヨシ、帝王チ、ワシ・マル(板の間)で行なうもので、巫歌を唱ったのち、四方に小麦をバラまく。これは、祖先の神に対して祭りを行なうことを報告する意味をもつ。

(4)僧祭シ、ムンシ：死者膳と使者膳を準備して行なう。死者を祭るもので、三神帝釈という叙事巫歌を唱う。

(5)オギツプリ：小麦粉をふるい落とした箕に、餅を横列に数個つけた棒を七本並べておき、バリ公主という長い叙事巫歌を唱う。そののち餅の棒をよせて、箕のなかの小麦粉をみて靈魂が何に生まれ変わったかが説明される。

(6)魂上げホンオオルリ：巫女が巫歌を唱いながら紙で作った扇をもち、それで神体であるノクチョンを引きあげる。

(7) 結び解き：白い長い布で七つの結び目を作り、巫女は唱いながらその白い布を引いて結びを一つ一つ解いていく。これは死霊を解放するために行なうものである。そのとき、主婦が哭する。

(8) 洗い：死者の着物と白紙で作った死者用の着物を準備し、それをいっしょにござで巻いて、きちんと結んで立てる。その上にノクチョンが入った食器をのせ、さらにその上に釜のふたをかぶせる。着物を巻いたござは身体を、ノクチョンの入った食器は霊魂の入った頭を、釜のふたは帽子をそれぞれ意味する。これらを上から順に香水、よもぎ水、清水の三種の水で箒を使って洗う。これがこの祭次でもっとも重要なものとなっている。

(9) 道磨き：二人で白く長い布を両端から張るようにもち、その上にノクチョンの入った神籠をのせて、巫女がこの神籠に対して「極楽へ行きなさい」と呪文をとこなえる。

(10) チュンチョンマギ：部屋の入口のほうに頭を向けて患者（十五才）を休ませ、巫女は味噌の入った食器を持つ。これにごはんを少しずつ入れながら雑鬼に、「早く食べて出ていきなさい」と呪文をとこなえて三丁の庖丁を庭に向かって投げる。庖丁の先が外を向いているときは、部屋の入口を早く閉じて雑鬼がもどらないようにする。

(11) 五方打ち：男女の巫覡が一行に並んで巫楽をしながら、大きな声で雑鬼を追い払うために居間、台所、土間などを回る。

(12) コリークツ 祭物を膳から少しずつ食器に入れて三叉路に行き、その食器を置いてござを巻き、洗った死者の着物をこの場で焼く。これでこの祭りは終わりとなる。

以上述べたなかで、(3)の祭次では祖先神を祭る。つまり死霊と祖先神とは区別して祭られており、ここに祖

先神と死霊を区別する観念がみられる。また(7)の祭次でみられるように、死霊はきつく縛られていたが、ここにおいて結びを解くことによって死霊から解放され、祖先神に転換する意味がある。また(8)の祭次においては、死穢を洗って「あの世」または極楽へ送る意味がある。これは慶尚道の死霊祭と同じ観念にもとづいたものである。

第5節 結 び

以上、ソウル地方、慶尚・江原地方、全羅地方の代表的な巫俗死霊祭を、現地調査の資料にもとづいて紹介してきた。ソウル地方の巫俗は他の地方と異なって、降神入巫、いわゆるシャーマンが中心になっている。一方、慶尚・江原・全羅地方の巫俗は非エクスタシーの世襲巫が中心になっており、さらにソウル地方とは構造的な特徴がひじょうに異なっている。しかしながら、どちらにも共通することは、死霊が白い布で象徴的にあの世へ送られる点である。つまりソウル地方の死霊祭においては、布を二つに裂きながら道を開いていくモチーフであるが、他の地方ではその白い布に乗せて送りこんでいる。

前述したごとく、どの地方にも死穢観念があるが、とくに慶尚・江原・全羅地方では死穢を洗う儀式があり、慶尚道巫俗でみたように、未婚者が不慮の事故で死亡した場合には、さらに死穢観念が強い。その死穢の死霊を祖先神に転換していくことが、死霊祭におけるもっとも重要なことである。そのような死霊と祖先神の区別は、死霊祭のなかに含まれて行なわれている。

死霊と祖先神とを区別して死霊から祖先神になるモチーフは、韓国における他のいろいろな文化と比較して

みることによって、韓国人の靈魂觀を理解する一つの手がかりとなるであろう。たとえば死靈を洗う行為や結びを解くという行為は、葬制や通過儀礼などと比較して理解を深める必要があり、隣接地域の民族と比較研究の必要があると思う。つぎの機会にその比較を試みたい。

第六章 死靈祭における象徴

第1節 はじめに

本章では、三地域の死者儀礼における巫俗の死靈祭について現地資料を中心に紹介した。⁽¹⁾ しかし三地域といっても、全羅道地方と慶尚・江原地方の巫俗は共通系統に属しているので、地域的なバリエーションにすぎず、実際は、ソウル中部地方と南部（鮮）地方の二地域に分かれると思われる。この二つの地域の巫俗的差異については数回にわたって、すでに触れてきたので、⁽²⁾ここでは省略するが、この問題に関しては今後、さらに比較検討する必要があると思われる。

またソウル中部地方の巫俗は北韓（鮮）から北方の満洲・蒙古さらにシベリア地域等まで拡がっており、南鮮の巫俗は日本、沖繩、台湾、東アジア地域等に連結される可能性があり、周辺隣接地域との比較研究の重要性はますます高まっているが、ここではすでに紹介した資料に基づいて韓国巫俗の象徴的意味を考察したい。

死靈祭というのは、死の穢れを祓い、また死靈の迷いを解いて、これを他界に導き安んずる行事である。⁽³⁾つまり死穢や死靈をダイナミックに轉換して、他界、あるいは極樂、「あの世」に送る儀礼でありそこには死靈から祖先へ、亡者から祖先へ、不淨な死穢の世界から清らかな他界へ、不幸で不自由な世界から幸福で自由

な世界へと転換する觀念が見られ、その転換が儀礼によって促進されるのである。

かつて韓国巫俗の死靈祭に注目して調査を行なった秋葉隆は、全羅南道の海南、羅州、木浦地方のシツキムクツ、京城地方（ソウル中部地方）のチノギクツ、咸鏡北道咸興地方のマンムギクツ、平壤地方のタリクツ等の代表的な死靈祭を紹介して、死靈から祖先神への転換について次のように述べている。

家族の死靈に対する複雑なる行事は仏教的影響を受けることが少なくないといへ、死靈を極楽世界に導くことによつて子孫の繁栄、一家の隆昌を招くという思想が強い。一般に墳墓に関する地理風水の信仰がみられると共に、そこに死の穢れ、死靈に対する怖れ、これを厚葬することによつて得られる家族の安寧隆昌がある。従つて家族の死靈は家族の運命を左右する家の神であるという祖先祭の進展が見られるのである。

以上の引用文から受ける示唆は、死靈と祖先の区別觀念である。死靈は穢れであり、死の不淨があり、人間に対して害を与えるネガティブな役割をはたすのに反して、死靈から転換して祖先が極楽へ行くということは、単に家族から遠く離れていくということではなくて、家族の安寧隆昌のために家族を守護するポジティブな役割をはたすことになるのである。つまり死靈は家族、あるいは人間に対して疾病や害を与えることによつて生者との關係を有しているのに反し、祖先は守護神として家族や人間との關係を維持していることが理解されよう。特に恨みの多い死靈は死穢が強く、人間、主に巫女に取り付くと考えられている。このように死靈は死穢の状態^{（1）}で固定されているようにみられるが、そこには神に転換する觀念が普遍的にみられるのである。

李符永が、恨みの強い死靈が巫女の守護神となつたと主張していることも、結局は死靈に固定化されたものではなく、神に一度転換されて守護神になつたということであろう。その文章をここに引用すると、

巫神の位置に引き上げられた「死霊」の中で、特に韓国巫俗に著しいことは、將軍霊が巫女の守護神になって大きな役割を果たしたことである。その中でも崔瑩將軍、林慶業將軍等の怨恨を持って死亡した武將の霊は、特に軍雄といわれており、その所屬と機能によって上山別軍雄、射殺軍雄、使臣軍雄、軍雄大臣等と呼称されるこれはあたかも中国巫俗における閔羽が他の巫神と共に重要な巫神となり閔王と呼ばれることと同様である。

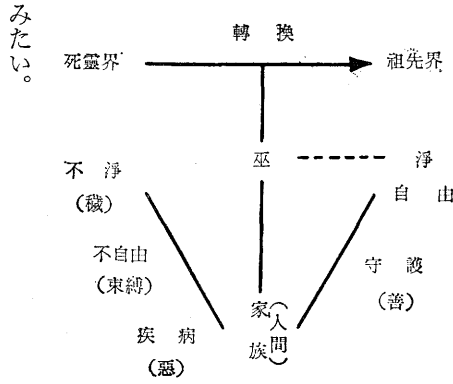


図 I

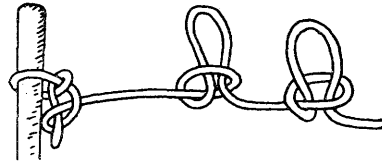
この引用文の第一行目の「巫神の位置に引き上げられた死霊」ということは先に触れたように、死霊から神に轉換されたことを意味する。その概念を図示すると上の如くである。

このような死霊界と祖先界の二元論的な構造の中で、巫は死霊界から祖先界へ轉換する職能者として位置づけられている。巫俗儀礼は死霊界の不淨、悪、束縛の次元から淨、善、自由な次元へと轉換する過程を示している。ここでは、この巫俗儀礼における象徴性の強いものを選択して考察していきたい。特に、南部巫俗における結び解きと死霊、中部巫俗における裂布を中心として、その宗教的意味を検討して

第2節 結 解

結解は前章で述べたように南部地方巫俗であるシッキムクツやオグクツで行なわれる象徴的祭次の一つであ

みたい。



る。つまり死霊をあゝの世に送る「過程」として行なわれるもので、白い布地の紐に十
二個または七個の結び目を図Ⅱのように作り、その一端を柱に結び、他方を巫女が歌
いながら引き、一つ一つ解いていく祭次である。

Ⅱ 全羅道地方で行なわれている結解は、タンゴル巫俗のみに伝承されている。慶尚道
地方の巫覡の話によると、昔は彼等もこの祭次を行っていたが、現在は行なってい
ないということである。また全羅道地方においても、呪術師である首覡によって行な
われる死霊祭には、この結解という祭次があるが、この祭儀だけはタンゴル巫女を呼
んで行なっている。つまり現在の資料の限りでは、結解は全羅道地方のタンゴル巫俗
のみに伝承されていることは明らかである。

この祭次が中国や台湾にもあることは実に興味深い。中国で仏教及び道教僧によっ
て行なわれる葬式には、一本の糸に結ばれた二十四個のコインをつぎつぎに解くことによつて、死人の精神
を苦しめと困難から解放するといわれている。直江広治に伺ったところによると台湾の飛鸞(Fei Lang)にも
結解の儀式があり、その意図することも全く同じであるということである。

この結解の象徴的意味は何であろうか。

秋葉は「輪解に於いては繩の輪を作つてこれを解き、それによつて鬼神の怨を解く homeopathic magic
があり……」と解説しており、桜井徳太郎は、亡霊の「拘束からの解放」として意味づけをしてゐる。これは
先の図Ⅰに示したように死の拘束から祖先の自由な世界への転換を象徴的に意味しているのであろう。

この意味を具体的に追究してみよう。

糸、ひも、綱、結び、輪等は、原始時代から重要なものであり、宗教的意味を持っていることも普遍的であり、宗教 (religion) の religio は結びの意味を持っている¹¹⁾。この観念は韓国においても同じである。

韓国の風習の中で試児というものがある。これは初誕生日を迎えた子供に対して行なわれるもので、餅、弓、糸、お金、本等を並べて、その子供が何を選ぶかによって、その子の将来を占うものである。例えば、その中で糸を選んだ場合は長生きするといわれている¹²⁾。また子供の産育神である三神^{サムシン}、または宿釈神^{テソクシン}に対しては必ず白糸を奉じている。僧を呼んで子供の長寿を祈る「告祀」にも白糸を供える。白糸をスプーンの柄にまきつけ、それを食器に入った白米の中に立てるのである。巫女や僧の祝願の歌詞の中に「鉄の命に石のひもをかけて長生きしよう」という祝詞があり、子供の長寿を祈るために巫女と子供の神子関係を作る時も、白布と白糸を巫女に渡す。これを命橋^{ミンソナリ}という。私のインフォーマントである趙英子巫女は、白糸をもって糸は長いから長生きを意味するであろうと説明してくれた。以上述べたように、白糸は命を意味していると考えられる。

この白糸に対して結婚式や葬祭に使うものは有色である。結婚式の醮礼式には、必ず青糸と赤糸で新郎、新婦を連結する。また嫁入りした女性が夫の祖父母に挨拶する時や親の還暦祝いの時に、青、赤の二色の糸を用いる。また人が死亡した時に、「同心結」という魂魄を作る。同心結は井字型に結び、一端を引くとすぐ解けるようにしたもので、これを四通八達ともいい、靈魂が自由に通る意味を持つといわれている。これを作る時注意しなければならないことは、これを作る途中で作り方を忘れてしまうと、死亡するとされており、誰もが自由に作ることは禁じられている。『礼書』にはそれを白絹で作ると書かれているが、民間では五色、または青、赤、白の三色を用いている¹³⁾。

糸より太い綱は、「注連繩」として使われており、産室（家畜の出産の場合も含む）や神堂、聖域等の俗と聖の不浄と浄を分離する機能を果たしている。神事の行なわれる前や出産の後に人の出入を禁ずることは一般的である。綱に松の枝や竹の枝が付いている時は神事であり、赤いとうがらしや木炭が付いている時は出産を意味して、左繩が用いられる。また民話の中にも綱を命の象徴とした伝説が多くみられる。

日と月伝説の中でも、日と月の神が命の綱を渡って天に行ったという話がある。⁽¹⁴⁾綱はまた宗教的な意味を持っており、村祭りに綱引きが行なわれる。

以上述べたように、糸や綱には連結、あるいは命の意味、または分離あるいは死の意味を見い出すことができるのである。特に死は結ぶことよって象徴される。つまり人が死亡すると何回かにわたって結縛が行なわれる。韓国では息をひきとった直後に死体を整えて結ぶ収屍というものが行なわれ、また斂襲という儀礼があり、綾布で五力所あるいは七力所を結び、さらに死体を入れた棺を綱で結ぶのである。この棺を結ぶ綱を編む儀式が行なわれることもある。絶命後に、喪服した人は結んだ髪を解き、斂襲が終わった後に再度結髪する。

韓国の葬制である死体を結ぶ風俗は、ほとんど中国の風俗を受け入れたものであり、李朝時代以後、『四礼便覧』が、その基になっている。『四礼便覧』は『朱子家礼』が基になっており、『朱子家礼』は『礼記』を基にしているので、その当時の風俗が問題になってくるが、死体を結縛する風習は、単に中国の影響のみではないと思われる。この風習は日本やアメリカ・インディアンにも広く分布している風習であり、死後、死霊が暴れないようにするためであるといわれている。⁽¹⁵⁾これらは屈葬と共に死体を恐れる観念によるものであろう。⁽¹⁶⁾

以上のように、結ぶこと、縛ることによって、死が意味されたり、また難事が意味されたりしているが、それだけではなく、ここではさらにそれを解くという観念にまで発展していることに注目したい。先に触れた

死者の魂魄を作った同心結は「四通八達」に簡単に解けるようになっており、また死者の着物のひもは結ばないで、着物を合わせた上から別のひもで結んでいるが、これらのことは死霊はあくまでも単に結ばれているだけのものではなく、束縛から自由へと脱皮できる観念を示しているのである。その観念を最も象徴的に表わしている儀式は先に触れた全羅道地域巫俗における結解である。死者はこの結解を通して死穢から脱皮して自由になり、ある意味では再生、すなわち神として生まれかわるのである。つまり、結解は結(死)・解(生)のモチーフを意味しているのだから。これはエリアーデが主張した“chained-liberated” “bound-unbound” “attachment-detachment”と一致した観念であり、古代インドのヴェーダ(Veda)文学の中にもみられる。彼はまた Varuna 神と Nirriti, Yama 神の結び解きのモチーフを発見して、テランシアンズ、古代ドイツ、コーカサス、イラン等においても、そのモチーフを考察している。⁽¹⁵⁾

エリアーデは、M・ドュメジルが Romulus と Varuna 神話を比較研究して、結び(binder)と解き能(loosener)の両極性の原理を発見したことを受け入れ、さらに他の研究も総合して、結びの呪力の二つの機能、すなわち negative と positive に分けて考察したが、そのモチーフはギリシアやインドにも表われているインド・ヨーロッパのものであることを明らかにした。⁽¹⁶⁾しかし先に触れた中国や韓国の結解の儀礼との関連については論究していないので、今後の問題点である。

第3節 洗 霊(シッキム)

韓国南部地方巫俗の死霊祭において、結解と共に重要視されているものは洗霊である。全羅道地方の死霊祭

が洗霊シッキムクツと称されていることは、この洗霊の祭次が重要であることを意味するものであろう。この洗霊と結解の前後関係が意図するところは明らかでないが、一般的に結解の後に洗霊の祭次が行なわれるので、この二つの祭次の間には何らかの関連があると思われる。この伝承分布は結解に比較して広く、慶尚道東海（日本海）岸地域の巫俗にまで至っており、死霊祭のクライマックスに行なわれることは最も注目すべきである。

洗霊というのは死霊の神体を模型で作り、巫女が洗うものである。つまり死者の着物をござ等で巻いて胴体を作り、その上に魂のシンボルを入れた食器を置き死者の頭とする。さらにその食器の上には釜のふたをのせ帽子とする。巫女はそれを巫歌を唱いながら小箒で洗う。この祭次は韓国の南部地域にのみ伝承されている。しかし他地域の巫儀においても、水で不浄を清める儀式は一般的に行なわれており、ソウル地方のチャリゴツ(家清)も一種の死穢を清める儀式である。儒式葬礼の中にも斂襲の過程に水で死体を洗うことがあり、水で不浄を清めることは一般的なものである。これは韓国に限らず普遍的な風俗であり、キリスト教の洗礼とも共通するものである。

しかし最近、神体の模型を作りそれを洗う象徴的な儀礼である洗霊と、この地方に伝承されている草墳チムンという洗骨葬との関連性が注目されてきている。²¹それは死亡したばかりの靈魂には死穢が強いという原始的觀念の上に生じた儀礼としての草墳22の觀念と一致する蓋然性が高いというのである。この蓋然性を具体的に論証した李杜鉉は、「全羅道地域にのみ、みられるシッキムクツ（洗霊祭）は草墳23と洗骨シッコルとの関連でより強く存在理由を求めなければならない。洗霊祭を行なう地域と草墳と洗骨と移葬の遺習が強く残っている地域との重複は偶然な一致ではない」と述べながら、次のごとく結論づけている。

韓国の複葬制である草墳と洗霊祭は巨石文化、特に支石墓と立竿習俗とともに韓国先史文化の主要な複合となる構成要素の一つと思う。論者によっては二重葬制の慣習はたぶん独立平行発生の要素を持っているものであろうと考えたが別の文化要素の場合と同じくわれわれの複葬制も隣接地域のそれと相互に影響関係があると思う。²⁵⁾

以上の引用文のように、草墳と洗霊祭が同一地域、同一モチーフ、同一観念の複合ならば、どうして現在において草墳と洗霊祭は別々に伝承されてきたのかが問題となるであろう。現在では草墳は儒式的な習合点が多いのに対して、洗霊祭は仏教的習合点が多く、この間には対立観が見うけられる。筆者が調査した蛸島では草墳祭(洗骨葬)で洗霊祭が行なわれた事例もあるが、これはむしろ例外的な事例であり、一般的ではない。仮に李の説が正しいとするならば一つの文化複合の中に一つ一つの文化要素として共存するものであろうか。あるいは一つの文化複合であったものが、次第に独立していったものであろうか。

これと関連して、沖縄地方の洗骨の死者儀礼もシャーマンであるユタが参加する地域と参加しない地域があることが注目される。桜井徳太郎の調査によると、ユタの機能が活発である本島においてのみ洗骨とユタが密着しており、他島においては必ずしもそうではないことからして、ユタが最初から死者儀礼に参加していたとは考えられないということである。

そうすると、それ以前の死者儀礼の担当者は誰であろうか。桜井は伊波普猷が古代葬制において祝女という神人が担当したとの説を肯定して、神人がだんだん死穢に参加することを忌諱して死者儀礼を排除して、神事と死穢を峻別したので、死穢をユタが担当するようになったと仮説している。²⁶⁾この仮説の正否はさておき、伊波普猷が述べたように、祝女が死者儀礼に参加していたことは興味深い。

祝女の伝承構造等はいくつかの点で、全羅、慶尚地方の洗霊祭を行なうタンゴル巫と類似するところがあり、こ

れからの比較研究テーマになるであろうが、ここでは単にタンゴル巫の死者儀礼、すなわち洗骨葬に参加した可能性をより強く傍証するものとして注目したい。もし沖縄で祝女が洗骨に参加したのであったならば、韓国南部地域巫俗に残っている洗霊祭の祭次のようなものがあったのではないかと考えられるのである。

洗霊祭を葬制や祖先崇拜と関連してその意味づけをみると、水の宗教的象徴性がみられるであろう。水で死体の模型を洗うということは、単に死穢の不浄を洗い流す意味のみならず、いわゆるエリアードが主張したように、清めることと再生や復活という宗教的意味が含まれているのである²⁹。彼は象徴体系において歴史に新しい意味づけを加えてきたが、その内在の象徴構造は変化しないことを前提として、キリスト教のパペスマ、洪水、水性象徴 (Aquatic Symbolism) 等を取りあげて水の宗教性を追究した。

韓国においても、水はいろいろな宗教的意味を持っている。祭儀を主催する祭官は沐浴齋戒の儀礼を行なうのが常である。巫儀の最初の祭次には水で不浄を清めるものがあり、百種節²⁹ (七月十五日) には滝や流れて身を打ち清める行事がある。水神である七星神は農耕や子供の長寿を司どる機能を持つが、この神に対する重要な供物は井戸水である。また各種の通過儀礼においても水は最低限必要な献物である。例えば、どんなに貧しい人が結婚する場合でも水だけは供えて拝札するといわれている。

このように水には深い宗教的意味があるのであって、洗霊祭は単に、洗う、清める意味だけにとどまらず、死霊の再生、すなわち死霊を祖先、祖先神として転換させる際の極めて重要な宗教的観念を意味しているのである。

洗霊と類似した風俗は先に述べたように洗骨である。沖縄では洗骨を行なうとき太陽の光線を遮ぎる傘を持つことは、韓国の洗霊祭が夜に行なわれることやノクチョンを入れた食器の上に釜のふたをかぶせることと観念

的に相通じているように考えられる。洗骨や洗霊において洗うということの重要な意味は死霊(穢)と祖先(淨)の区別意識であろう。

沖繩の洗骨を日本列島の両墓性と関連して、その靈魂觀を考察した柳田国男、最上孝敬、堀一郎諸氏は、死霊と祖先の区別觀念について研究している。柳田は死体の不淨、穢の觀念から祖霊の觀念が生じたといっており、最上はある時期において参拝後に清らかな詣墓へと移る、すなわち埋墓と詣墓の区別として両墓制を説明しており、堀は第一次墓の死穢、第二次墓の神聖、清の意味づけをして、「死者と死霊、祖先その人と祖霊との間に明確なる觀念上の区別、清穢二様の感覺上の区別を生じた以後に案出せられた慣習であることは間違いない」と述べている。

以上の諸説からみても、韓国における洗霊祭も、死の穢・清を区別する觀念構造に基づいて生じた象徴的儀礼であることは明らかだと思われる。つまり第一次墓(埋墓)と第二次墓(詣墓)との間に洗霊や洗骨によって室教的轉換が行なわれると考えられるのである。筆者は韓国の洗霊祭が日本の沖繩や本島の死霊觀構造と同じであろうと考えている。

第4節 裂布キルガム・切布

ソウル地方巫俗の死霊祭において、巫女が白布を裂く祭次がある。つまり四つの角を家族が張りながら持っている白布の中央を、巫女が銅鑼を激しく鳴らしながら胴体で裂いていくものである。この白布を道キル・魂道キル・橋アルサブリ・仏事橋アルサブリ、あるいは十五シウワン、布等ベといっており、この布を裂くことを道裂キルガム、十王裂シウワンガム、布裂ベガムという。ここに白布

を裂くモチーフがある。しかし筆者が現地調査した黄海道地方の死霊祭では巫女が(北から避難してきた)白布を何等分かに切っていた。このように切るといふ祭次はアルタイ民族の死霊祭でも行なわれている。⁽³²⁾つまり綱を作り、その一端を呪術師が持ち、他方を家族が持って火の上に張る。それを巫女が切るのである。この時、家族や巫女は切られたその綱を火の中に投入する。時には何等分かに切って西の方向に投げつける場合もある。このような実例から、布を裂くモチーフの中に切ることも含めて考えなければならない。

白い布地が魂道や魂橋としての観念の表われとして用いられていることは、ソウル中部地方巫俗に限られたことではなく、先にも触れたごとく、命橋は比較的全国的に分布されている。また全羅、慶尙、江原地域の死霊祭においても白布を魂橋として、神体をその上にのせて送る祭次がある。濟州島の巫儀においても、十王と使者に布を献納することがあり、⁽³³⁾これも魂道の意味であろう。平壤の橋祭においても白布は魂道や魂橋になる。また、橋祭の巫歌には「あの世から来た道を私は行くその来た道はどこでしょう 極樂へ私は行く」⁽³³⁾とある。ここに橋や道は「この世」と「あの世」の連結の観念がある。

この観念はツングース族、アランク地域のブリヤートやヤクート族にもみられる。⁽³⁴⁾さらには台湾の高砂族にもみられる。⁽³⁵⁾

このように、この道や橋を裂いたり、切ったりすることは何を象徴するのであるうか。秋葉は、これを極樂世界へ行くために道を開く意味と説明しており、李符永は、霊魂の帰還を防ぐ防御行為の一種であり、橋を破壊することによって、「生者と死者の結合を決定的に分離」する節次だと解釈している。⁽³⁷⁾

秋葉の解釈は二の結解のモチーフと同じ呪術的行為としてしている。すなわち、解くことによって身体を軽くする呪術的行為だといっている。⁽³⁸⁾つまり死穢を清めて極樂へ送る意味の説明に他ならない。死の結縛を切る意

味だけならば、命としての橋や道として象徴されていることは、どのように解釈しているのであるか。ここに布の意味する二重性があるとは考えられないであろうか。

李符永は心理学的な面を中心として、生者と死者との分離によって緊張が解消され、生者と死者の間に新しい関係が成立することに注目している。筆者もこの点を注目すべきだと思う。つまり、死者が生きている時に、たとえ家族関係がまずくても、死霊祭を行ない、死者を奉祀することによって家族関係の改善を図り得ることとは、死霊が転換されて、祖先や守護神としての役割を果たしているのだと考えられるからである。

最後に、以上二つの説に加えて、筆者の意見をすこし述べてみよう。まず一般的に橋や道の機能について考えてみたい。元来、道はある所からある所まで通じているものであり、橋は川の上に架けたもので川を間にし、彼岸と此岸をつないでいるものである。すなわち、ここでは生から死、あるいは死から神への橋、あるいは死を通して神へ行く橋であり道であると考えてよいであろう。単に生者と死者を分離するものとして橋の破壊を考えるならば、その主張は死ぬこと自体を強調することになってしまふだろう。そうなると、死から神へ転換して極楽へ送る目的で行なわれる死霊祭の意味はなくなってしまう。むしろ、その点においては、死からの解放として解釈するほうが正しいのではなからうか。そこで筆者は橋の破壊は死から神への転換の試練と考えたい。つまり、白布は死霊界からあの世、すなわち神の世界へ連結された橋で、時には切れたり、裂けたりという試練を通して、それを克服して極楽へ行くという観念に基づいた象徴的祭儀が、裂布ヒルガム・切布であろうと思われる。

韓国巫俗において、こうした試練は十二の川や二十四の川などのいろいろな障害物があり、ソウル中部地方のチノギクツにおいて死霊が荊門カシモンを通過する時、家族がお金を払い、死霊がスムーズに通過できるように願う。民話においても、あの世に行くまでには十二の大門を通過するといわれており、鉄杖が十二個とわらじ十

ニダースが消耗されるといわれている。死霊祭の典型的な巫歌であるバリ公主では、主人公が西域国（極楽）へ行く途中で、数多くの試練にあり、それを通過する話がある。⁽⁸⁹⁾つまり、裂布や切布は死霊から祖先に転換する過程においての試練を象徴的に表わしたものと思われる。

第5節 おわりに

二の結解、三の洗霊、四の裂布と切布の祭儀を通して、その靈魂觀を追究してきたが、死霊祭は死霊と祖先、死霊界と祖先界の区別觀念に基づいた儀礼であることが理解されるであろう。つまり、ここでは死霊の死穢を洗ったり、解いたり切ったりすることで強調しているが、生きている時の罪等は意識されていない。生きている時の行動が死穢になることがあっても、それは通過儀礼にほかならない。さらに死穢の原因は現世の良心的なものであり、罪に関与することはなかった。また死霊から祖先に転換する祭次は良心的祈禱によって再構成されることではなくて、単に呪術的なものに集中しているにすぎない。

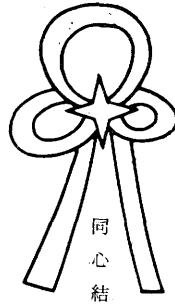
この点で巫俗はまだ未開的な段階に留まっているといえよう。しかし死霊から神に転換する構造は、その基礎に宗教的信仰に発展する契機を含んでいることは間違いない。つまり、この転換のモチーフはキリスト教の復活、仏教の解脱、選生等の觀念と、一脈相通じるものがあり、巫俗のエクスタックな要素が加味された複合的信仰性があり、宗教の発達に寄与する土台である。この構造の上に外来宗教や新興宗教が流入・成立していくのである。

- (1) 拙稿「韓国巫俗の死霊祭(1)」『季刊人類学』七三、一九七六、(本書においては前章)
 - (2) 主に拙稿「巫系伝承考」『韓国民俗学』創刊号、一九六九 (Gassin)、拙稿「韓国民間信仰の系統と類型」『民俗学論叢』一七八頁(ソウル、石宙善教授回甲記念論叢刊行委員会、一九七一年)
 - (3) 赤松智城・秋葉隆、『朝鮮巫俗の研究』下巻 一七九—一八〇頁(大阪屋号書店、一九三八年)
 - (4) loc. cit., pp. 719—180.
 - (5) loc. cit., p. 187.
 - (6) 李符永、「韓国巫俗関係資料から見た、「死霊」の現象とその治療」(第一報)『大韓神経精神医学会誌』七、二、四頁(大韓神経医学会、一九六八年)
 - (7) 額田巖、『結び』一六二頁(法政大学出版社、一九七二年)
 - (8) 一九七五年二月九日(於成城大学)に行なわれた第五六六回日本民俗学会の談話会およびその際の個人的な談話。
 - (9) 赤松智城・秋葉隆、前掲書、一八一頁
 - (10) 桜井徳太郎、「タンゴルーム—タンと巫俗—朝朝のシャーマニズム」『季刊どるめん』三号、三二頁(一九七四年)
 - (11) Eliade, *Shamanism*, 1964, N.Y. Pantheon Books, p. 115.
 - (12) 李杜鉉・張壽根・李光奎、『韓国民俗学概説』六六頁(ソウル、民衆書館、一九七四年)
 - (13) loc. cit., p. 78.
 - (14) 崔仁鶴、『朝鮮昔話百選』三一—三五頁(日本放送出版協会、一九七四年)
 - (15) 額田巖、前掲書、一六四頁
 - (16) 内田道夫、『北京風俗図譜』八二頁(平凡社、一九六四年)
- 「絆脚糸という大麻で脚をゆるく縛る風習があること、これは死体が起きあがって家族のものを追いまわしたり、悪霊が死体に移り移って恐ろしい危害を加えないためである。この綱は靈魂が来世で生きかえるまで持っていていき、幼児の危うげな歩きかたは、この綱がまつわっているためだというのは面白い考え方である」

(17) 中義慶撰、『喪禮備要』上卷(在田堂書舖、一九一三年)

「八魂帛之部」白絹或紵布三四尺所以為魂帛者其制有二或束帛或同心結、(儀節)束帛之制用絹一匹兩端相而束之制摺帛為長條而交互穿結上出其首旁出兩耳下垂其餘為兩足有骨人形二者俱可、(箱)所以盛魂帛者(帕)白布為之所以覆魂帛者

帛 結



同心結

(18) Elhade, *Ibid.*, p. 112. ff.

(19) loc. cit., p. 119. Dunnezi 氏主に語源的に比較考察した。C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology*. Univ. California Pr. 1973, pp. 54—55.

(20) 秋田成明、『中国社会風俗史』二四七頁(平凡社、東洋文庫、一九六九年)

(21) 拙稿「巫系伝承考」一一四頁(一九六九年)、李光奎、「草島の草墳」『民族文化研究』九二頁(高麗大学民族文化研究所、一九六九年) 李杜鉉、「韓国の草墳」『韓国農村の家族と祭儀』(中根千枝編)(東大出版会、一九七三年)

(22) 李符永、「死霊の巫俗的治療に対する分析心理学的研究——特に分析的精神療法と関連して——」『最新医学』第一三卷一頁、八一頁(一九七〇年)

(23) 李杜鉉、「葬制と関連された巫俗研究」『文化人類学』六号、三五頁(一九七四年)

(24) 拙稿「南海島嶼の草墳」『女性東亞』一九六八年一〇月号

(25) 桜井徳太郎、『沖繩のシャーマニズム』五五—五六頁(弘文堂、一九七三年)

(26) 伊藤幹治、「祭田の構造と神話」『日本文化研究紀要』第三三輯 一七八頁参照(国学院大学、一九七四年)

(27) Elhade, *Ibid.*, p. 152. 水の purifying と regenerative な機能。

(28) 不淨クツという祭次で行なわれぬ。

- (29) 柳田国男、『葬制の沿革について』(一九二九年)『定本柳田国男集』第一五卷、五一九―五二〇頁(筑摩書房)
- (30) 最上孝敬、『改葬を伴う両墓制』『社会と伝承』三の三、一六二頁(一九五九年)
- (31) 堀一郎、『民間信仰』三二―三三頁(岩波書店)
- (32) Uno Harva, *Die Religioesen Vorstellungen Der Altaischen Völker*, Helsinki, 1938. (田中克彦訳『シャーマニズム』三〇九頁、三省堂、一九七一年)
- (33) 張籌根、『韓国の民間信仰』論考篇(金花舎、三三五頁、一九七三年)
- (34) 任哲宰・張籌根、『閩北地方巫歌』三〇〇頁(無形文化財指定資料、第二四号、ソウル、文教部、一九六六年)
- (35) Uno Harva, *Ibid.*,
 東部 Tungus 族の間には神霊の道(Geistpfaden)に関する物語がある。Alank 地域の Buryat 族でも白樺の木に霊魂がもつて道として繩が結ばれている。Jakut 族でもシャーマンが天上界へ行く道として繩がもつてある。
- (36) 古野請人、『原始宗教』一五九頁(三一書房、一九七三年)
 大形太郎、『高砂族』三九頁(育成社弘道閣、一九四二年)
 「虹の橋を渡って極楽に赴き得るのであって、そこで祖先のオットワと共に楽しく暮らして行くことが出来る。然るにこれに反して、悪行を積んだ者は、虹の橋から陥落してヤツカイ・オットワの住家に行かねばならぬ。此のヤツカイオットワの住家が即ち地獄であって、ここに至れば永久の苦行があるばかりである」
- (37) 李符永, *Ibid.*, p. 89.
- (38) 秋葉隆、『朝鮮巫俗の現地研究』(養徳社、一九五〇年)
- (39) 文化公報部文化財管理局『韓国民俗綜合調査報告書』(慶南篇)、一九七二、二二八―二六三頁

第七章 捨姫公主神話の構造分析

第1節 序 論

前章にひきつづき、ここでは死霊祭の代表的な巫女神話のバリ公主コンジユを通してその霊魂観と死霊観について追究したい。バリ公主というのは巫女によって行なわれる死霊祭において必ず唱われる神話であり、その中に霊魂観、死霊観が象徴的に口誦されている。ここでその神話の構造を分析してその霊魂観、死霊観に関する考察を試みたい。

バリ公主のバリ(바리)は(바리다:捨てる)という動詞からきたものであり、公主は王女の意味であり「捨てられた王女」の合成語である。つまりこの神話の主人公が捨てられた王女であり、その意味をとってバリ公主神話と呼ばれている。地方によってはこの神話をベリテギ(베리테기)と呼んでおり、これは捨てられた子の意味である。さらに七公主ナルゴンヌと呼ぶ地方もあり、これは捨てられた王女が七番目の娘であったことによるものである。又、オグ大王テイウンフリ解と呼んでいる地方もあり、これは主人公の父親がオグ大王と呼ばれていたことからである。これらを地域的にまとめると京畿地方では死霊祭をチノギクツと呼んでおり、巫祖神話をバリ公主あるいはマルミと呼んでおり、主人公はバリ公主である。咸鏡地方では死霊祭をマンムキクツと呼び、巫祖神話をオギプリと呼び主人公が七公主である。さらに全羅・慶尚地方では死霊祭をオグクツと呼び、巫祖神話

地方	名称	死霊祭	巫祖神話	主人公
京畿	チノギクツ 지노귀굿	마리곰쥬 말미(マルミ)	바리곰쥬	바리곰쥬 마리곰쥬
咸鏡	マンムギクツ 망무기굿	オギプリ 오기풀이	베リテギ 베리데기	チルゴンジユ 칠곰쥬
全羅 慶尚	オグクツ 오구굿	オグプリ 오구풀이	베リテギ 베리데기	베리데기

も古いものである。その約三十年後から資料がいろいろ収集されてきた。これらを表にすると次頁のごとくである。

図表のように地域別にみると咸鏡、京畿、全羅・慶尚地方から収集されたことがわかる。平安、江原、黄海、忠清、濟州地方からは収集されていない。これは江原、忠清地域は中間地域であり、巫俗的特徴はあまりないと考えられる。しかし平安、黄海地域においては巫俗的特徴があり、資料として収録されているが、バリ公主は含まれていない。この地域と濟州島地域は巫俗的特徴がありながら資料の収録がない。つまりこの地域においてはバリ公主神話がないことに注目すべきである。

収録された資料の中では咸鏡、ソウル、全羅・慶尚の一つの地域的なバリエーションがみられるが、赤松、秋葉のソウル地域の資料は歴史的に古く、典型的なものとして現在も伝承されているものと変わりはなく、又すでに日本語で翻訳されて知られていることからこの資料を中心として分析する。

をベリテギと呼び主人公はベリテギである。前記を表にすると上記のようになる。
バリ公主は漢字では「捨姫公主」「鉢里公主」と表記される。

この巫祖神話はいろいろの人々により、またいろいろな地方において調査採録されてきた。その中で赤松智城と秋葉隆によって一九三七年に発行された『朝鮮巫俗の研究』の中に収録されたものが最

	名 称	地 域	採 録 者	収 録
一九三七	バリ 公主	(京 ソウル)城	赤松 智隆	『朝鮮巫俗の研究』(上卷) 大阪屋号書店
一九六〇	バリ 公主	〃	金 東 旭	『黄義敦先生古稀記念史学論叢』東国大
一九六五	オギ プリ	咸 鏡	任 哲 根	『関北地方巫歌』文化財管理局
一九六七	バリ 公主	京 畿	張 籌 根	『京畿道地域巫俗』文化財管理局
一九六九	バリ テギ	全 羅	崔 吉 城	『全国民俗総合調査報告書』(全南篇) 文化財管理局
一九七〇	オギ プリ	全 羅	任 哲 宰	『苗浦巫楽』文化財管理局
一九七一	マ ル ミ	ソウル	金 泰 坤	『韓国巫歌集』円光大民俗学研究所
一九七二	オグ大王プリ	慶 尚	崔 吉 城	『全国民俗総合調査報告書』(慶尚) 篇文化財管理局
一九七三	バリ 公主	ソウル	伊 藤 亜 人	筆写(未発表)

ここでは巫祖神話だけの神話的分析のみならず、この神話が伝承されている巫俗の死霊祭の全体的な把握、したがって巫俗において伝承される理由と死霊観・死後観と結びつけて考察したい。しかしこの神話は死霊祭に限られて口伝されており、その物語のいろいろな要素、例えば民話や神話の構造として考えられる点などとともに考慮していきたい。また神話や民譚の構造分析の方法で接近するが、死霊祭との関連で霊魂観や死後観に焦点を置いて考察したい。

この神話に關しては巫祖神話としての入巫過程を示す説をはじめ死としての試練物語・魂返しのための靈旅⁽⁵⁾、治病過程の原型の象徴⁽⁶⁾、未娘勝利の民譚⁽⁷⁾であるなどのいろいろな意見があるが筆者は死靈祭に行なわれる神話として死靈と祖先との関連を通して分析していきたい。

第2節 分 析

1、資料紹介

ここにソウル地方の死靈祭の過程と各地のバリ公主神話を紹介する。死靈祭は基本的な巫儀形式である十二祭次を室内で行なうから、次に祭場を門の外庭に移す。これは淨なる場と不淨なる場の区別であり、死靈は不淨觀があるので外で行なわれるのである。供物は亡者床(死靈)と使者床の二つの床に供えられる。亡者床には餅、あえもの、いろいろな果物、脯(乾燥魚)、汁、酒などを華やかに供え、使者床にはごはん三わん(三器)、餅(五器)、果実、あえもの、酒などを少しずつ素朴に供え、亡者床と使者床は非常に対照的である。

巫女は最初にマンスバチで使者を呼ぶ。巫女は頭部、腰、膝、足首等をワラで結んで使者として背中に白紙に包んだメントイ(魚)を背負って登場する。これが使者であり、背負った白紙に包んだメントイは死靈を意味する。ここで巫女が演ずる使者と家族の間で演劇的に話し合いがなされる。家族は死靈をよい所へ送ってくれるようにと願う。使者はその報酬を求める。

次に巫女は円衫、汗衫、大頭、簇頭里などの王女の服装に着変えて杖鼓を立てて一面のみを打ち、片手には

鈴を持ってバリ公主神話を語る。次に亡者の魂を持ち亡者床を回り、布を割る。その後で家族は亡者床に挿す。巫女は亡者の神を降ろす。ここで死霊祭は終わる。

バリ公主を誦する時は巫楽は全て中止し、杖鼓だけを用いる。一般的に杖鼓は巫楽の基本的な楽器であり、巫女の象徴的な巫器でもある。この楽器は普通両面を用いるが、バリ公主を誦するときだけはそれを立てて一面のみを用いる。巫女は一人でその立てた杖鼓の一面を打ちながら親族に語りかける。この時家族や親族は巫女の近くに寄って巫女の語る神話に耳をかたむけては時々哭する。このように巫女が熱心に誦するバリ公主神話は時々哭する家族や親族の声とともにその雰囲気がどんどん高まっていく。

ソウル地方におけるバリ公主神話の概要は次の如くである。

△例Ⅰ▽

国の本は寺であり、寺の本は南西である。李朝の王様の本は威鏡道永興端川である。酒燭、火、哭声などで神が降臨する日である。

以上はこの神話の冒頭部であり、これからバリ公主神話が始まることを意味する。これに続いて本格的に物語が語られる。

王の世子が十五歳になった時、王は世子の結婚に關して巫に占ってもらった。その時、大開年に結婚すれば三人の息子に恵まれ、閉吉年に結婚すると七人の娘が生まれるといわれた。しかし王はこの占いを無視して、大開年を待つことなく、觀象監に願って日程を決めて、結婚させた。こうして世子は王位を受け継いだ。

新王の妃は一子に娘を生んだ、第二子も娘、第三、第四、第五、第六、子第七子も娘であった。この間、ずっと新王

は世子を希望してきたが、それがかなわず非常に怒り、第七子の末娘を捨ててしまった。妃はこれを発見して一度は連れもどしたが、王は許さず、バリテギと名づけて海へ捨てた。その時、亀がその子を運び去ったのである。その後仏がこの捨て子を発見して、山神に育ててくれるようたのんだ。山神に育てられた捨て子は成長して、十五歳になった時、自分の生みの親は誰か、どこにいるのかと山神にたずねる。

一方生みの親である新王夫婦は、病氣になり巫に占ってもらうと、七番目の娘を捨てたことが原因で二人ともに死ぬ病氣であるといわれた。さらに夢の中で、その病氣を治すためには、その捨てた娘を発見し、その子から不死薬、薬水をもらってのむことが必要であると知らされた。そこで臣下を使って方々探し、ようやく、その子を発見し血液を合わせて確認して連れてきた。この時生みの親は二人とも危篤状態にあった。この親の命を救うために薬水を求めなければならなかった六人の娘はそれぞれの理由をつけて断わったにもかかわらず、捨てられていた第七番目の娘のバリテギは、男装して薬水を求めて再度旅立った。バリテギは釈迦、地藏、阿弥陀仏などのいる仏や神の世界へ行き、釈迦から羅花をもらって、それを使って地獄の門に入る。次に無上神仙に会い、結婚して七人の男子を生み献じて、その礼として薬水をもらう。家族を連れて、川を渡ってこの世にもどってきた時には、両親は死亡していて、列をなして墓場へ行く途中であった。バリテギは死亡した親に薬水を飲ませ、生き返らせたのである。そして両親に断わりなく結婚したことを詫び、その結婚を認めてもらう。そしてバリテギは、巫女になり無上神仙は亡者の路祭を担当する神になり、釈迦は四十九日時を担当し、七人の息子は仏銭をもらう者になったという。さらに経文、祝願がある。

右記は赤松・秋葉の資料を要約したものであるが、この物語の内容の形式は最近採録されたものとはほとんど変化はない。

次に威鏡道地方におけるオギブリの概要を紹介する。⁽¹⁰⁾

〈例Ⅱ〉

罪を犯して天から追放されて地下宮に降りてきた男女二人が結婚した。やがて三十五歳になつたが子供はいなかった

そこで巫堂に占ってもらったところ、米、白紙、燭火を供して百日間祈れ、すると子供が生まれる。その第一子が男の子であれば、後に八人の男児、合計九人の男の子の生誕をみるし、第二子が女の子であれば、七人の女兒にめぐまれる。つまり百日間の充分な祈りがきかれた時は男児が生まれ、祈りが不十分な場合は女兒が生まれるのであるといわれる。そこで白米と白紙、燭火を供して祈っていたが途中で、白米、ろうそく、白紙がなくなってしまう。そこで充分祈らず帰った。子供は生まれたが第一子は女兒であり、第六子まで女兒であった。七人の子供を作ること罪が許された夫は、七人目の子供が男児であつたら手紙を書いてくれるように、また女兒であつたらつばに入れて海に捨てるように妻に言い残して天に帰る。こうして生まれたのはやはり女兒であつたので海に捨てられてしまった。この捨てられた女の子は竜王の妻に発見される。

竜王は三十五歳だったが子供がいなかった。竜王の妻はこの子供を自分の生んだ子供として育てる。やがてこの子供が十五歳になった時、天の神から竜王は子供の生みの親が病気で倒れているから、その子供を親のもとに帰すように言われる。竜王はこの時、はじめて自分の子供でなかったことを知り、その子供を親のもとに行かせる。この子供と親は血液で親子関係を確認して帰る。その子供が家に帰った時母親は病気のため、巫に占ってもらい、この病気をなおす薬水を知る。六人のお姉さんたちはその薬水を求めるために旅立つことはしなかったが、この少女は薬水を求めて天へ行く。そして結婚し、十二人の男児のみを生む。その間十二年間である。この子供を十二人生んで薬水を手に入れ、十二人の子供と一緒に帰ってくると、母親はすでに死亡しており葬儀をしているところであつた。そこで薬水を飲ませ、母親は生きかえる。この少女は六人のお姉さんを殺す。この罪でこの人自身も死亡し生仏となり、十二人の子供は死をつかさどる神になる。

(任哲宰・張壽根、『重要無形文化財指定資料(関北地方巫歌)』文化財管理局、一九六五年の資料による)

次に全羅道のオグプリを紹介してみよう。⁽¹⁾

〈例Ⅲ〉

大王が結婚したのは十七歳であり、彼の妻は十五歳であつた。子供は娘だけ九人であつた。男児を求めていたので、

九番目の娘は捨てられてしまう。この九番目の娘を捨てた罪で、生んだ母親は病気になる。巫に占ってもらうと捨てた九番目の娘をさがして薬水をもらうように言われる。そこで大王は捨て子をさがし、ようやく発見する。八人の娘が断わったけれども、この捨て子は母親のために薬水を求めて旅に出て、旅先で結婚して三人の男児を生み、薬水と三人の男児を連れて帰る。母親は葬列の途中で薬水によって生き返る。この時の子供が死霊祭をつかさどる大王の神になり、この子供の母親は孝婦烈女になった。

(任哲宰、『苗浦巫楽』文化財管理局、一九七〇、二一三―二二三頁による)

次に慶尚道のオグ大王プリを紹介する。¹²⁾

〈例Ⅳ〉

オグ大王は王様になって三十年経ったが子供がなかった。ある日僧が訪ねてきて大王によく祈るように言う。そうすると子供を授かるというのである。大王は寺に出向き、千日間の祈禱に入る。そうしているうちに彼の妻は受胎したことを知り、寺で祈っている夫のもとに侍女とともに受胎の知らせに行くが、途中でいろいろ苦難試験に合う。月が満ちて旅の途中で子供が生まれるがその子供は男児であった。山賊にとられの身であった彼女は侍女に自分の子を託して夫のもとに行かせ、自分は自殺してしまう。一方夫は千日間の祈りの最後の日、つまり九九九日目に侍女に連れられた自分の子供と会ったので祈りはそこで中止してしまう。大王は祈りを中止して侍女と子供を連れて帰る。やがてその子供が成長して新王になる。

新王は結婚して七人の女兒をもうける。男児を強く望んでいたが七人ともに女兒であったので、立腹した新王は七番目の娘を捨ててしまう。この捨てられた娘の名をバリテギという。この子供は山神と上帝の神に育てられる。バリテギが十五歳になった時、捨てた親が病気になる。

病気の王のもとに僧が現われて言うには、薬水を求めて飲むと全治するという。そこで六人の娘にたのんだが、それぞれの娘は出来ないと言われる。そんなある日、夢の中で捨てた七番目の娘にたのんで薬水を求めよと知らされる。そこでバリテギの母は彼女をさがして帰る。

バリテギは父親の願いをかなえるために男装して旅に出る。薬水を求めての苦難の旅であったがトンソージャという人にくぐり会い結婚して三人の息子を生み、薬水を手に入れて、家族ともに帰ってくる。しかし、父親はずでに死亡していたが薬水を与えて生き返らせる。

バリテギは北極星になり、夫はしょうもる星となり、三人の子供は三泰星となり、父と母は牽牛星と織姫星となったという。この星は死霊を極楽に送る役割をする。

(崔吉城・巫俗条、『全国民俗総合調査報告書』(慶南篇)文化財管理局、一九七二年、二二八―二六一頁による)

以上紹介した四例は、いずれも死霊祭で語られる神話としてその構造は変わらない。しかし△例Ⅲ▽は簡素化されており、△例Ⅳ▽は主人公の四代にかけて語られ、特に第一代が非常に拡大されている。△例Ⅰ▽△例Ⅲ▽△例Ⅳ▽の主人公は王様の末娘として生まれるが△例Ⅱ▽は天から降りてきた人間の子となっている。男子を強く望んでいたけれども、全て女子だけ生まれており△例Ⅰ▽△例Ⅱ▽△例Ⅳ▽では七番目の末娘、△例Ⅲ▽では九番目の末娘である。△例Ⅰ▽△例Ⅱ▽△例Ⅲ▽では巫と占いが現われる。△例Ⅳ▽では僧と予言が現われており、いずれも夢がともなっていることが常である。七人の女子だけが生まれる理由は△例Ⅰ▽では巫の言ったことを信じなかったことが強調されており、△例Ⅱ▽△例Ⅳ▽では祈りが不足だったことを強調している。いずれにしても、男子が望まれていたが、女子のみ生まれ末娘が捨てられることは共通である。さらに育てられた親から生んだ親に戻ることも共通点であり、ここに血液が強調されていることがわかる。捨てられた場所は△例Ⅰ▽△例Ⅱ▽では海であり△例Ⅲ▽△例Ⅳ▽では山である。

捨て子の生みの親は子を捨てたことが原因になって病気になる。病気を治すためには薬水が必要である。その薬水を求めることの出来るのは捨てた子供だけであったので、その捨て子を探し、薬水を求める。この薬水

はこの世のものではない。ここにすでに特殊な体験を持っている捨て子は神の資格があるものと考えられている。この捨て子はいろいろな試練を通して薬水を求めるが、特に結婚して男子を生むことが大きな試練であった。△例Ⅰ▽では七人、△例Ⅱ▽では十二人、△例Ⅲ▽△例Ⅳ▽では三人の男の子を生んで薬水を得て帰る。薬水を求めて帰った時は、親はすでに死亡しており、葬列の途中で会って、親を生き返らせる。

終わりに登場人物は△例Ⅰ▽では主人公の捨てられた子は巫女になり、他の人物も死霊祭に関連する神になり、△例Ⅱ▽では主人公は生仏になりその子供はともに死霊祭を担当する神になる。△例Ⅲ▽では主人公は孝婦烈女となり、その子供が死霊祭を司どる神になり、△例Ⅳ▽では全員が星になった。

以上いろいろな相似点、共通点があるが、この神話を強く構成している構造は捨て子が生みの親を生きかえらせるモチーフである。これをより詳しくソウル地方の神話を中心としてその構造を分析してみよう。

2、構造分析

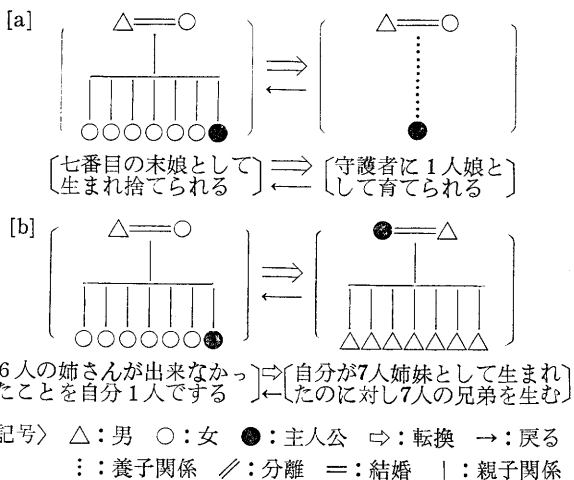
ソウル地方の神話の分析のためにさらにくわしく神話の展開をみると、次の如くである。⁽¹³⁾

この世		祭日の目的、時、場合
a、序頭部	b、望まれぬ誕生 (周囲の事情)	①巫の占い(日、時の禁忌)を無視して結婚する。
c、両親との別離	d、捨てられたことと 保護者の出現	②占いのとおりに七人の女の子が生まれ世子が出来ない。
		③国王は怒って、七番目の子(主人公)を玉箱に入れて海に流してしまふ。
		④主人公は途中、釈迦世尊に助けられ、山守の乞食功德の翁、媼に授けられて、育てられる。
		⑤主人公は成長して自分の本当の親を知りたがる。

靈界		
e、主人公の搜索 (周囲の事情の変化)		⑥その頃、都で国王夫婦が病気になる。夢の中で主人公を捨てた罪の為であることを知り、霊葉がなければ助からぬことがわかる。
f、両親との再会		⑦主人公の搜索が始まり、ある搜索が鳥鵲の導きで主人公のところにとどり着く。
g、求葉の出發		⑧主人公が国王の子孫であることが血を合わせることで判明する。 ⑨主人公は都に帰って、本当の親と対面する。
h、援助者の出現		⑩主人公は孝養の為に霊葉求めて出發をする。
i、試練の克服		⑪途中、釈迦世尊から呪宝(羅花)をもらう。 ⑫無上神仙のいる所にとどりつき、無上神仙と夫婦になり、七人の男子をもうける。 ⑬霊葉を得る。
j、主人公の帰選		⑭ある時、主人公は夢の中で国王夫婦の死を知って、都に帰ろうと決める。そこで今までの奉仕が呪力を身につける修業だったことがわかる。
この世	k、主人公の事業 l、新たな出發	⑮夫と子供七人を連れて主人公が帰選する。 ⑯持ち帰った葉によって死んだ父母を生きかえらせる。 ⑰主人公は巫女になる。

この神話を客観的に、理解するために形式と意味を分離して分析し、それぞれを総合して意味表象を考察したい。⁽¹⁴⁾ここでこの物語を圧縮してみると、巫のことは無視したがために七人の女子だけを生み、男子を望んでいたが女子だけだったので怒って末娘を捨てる。その子を捨てたが故に生みの親が病気になる。その病気を治すために捨てられた子は親のもとに帰り、薬水を求めて再度苦難の旅に出る。苦難を通過して薬水を手に入れて帰る。親はすでに死亡していたが、薬水によって生き返る。この捨てられた子は巫になる。

上記の物語を形成的にみると、主人公は三回転換する。第一回目は親に捨てられ、第二回目は親の病気を治



すために薬水を求めて旅に出る。第三回目は人間から巫になる。しかし八例ⅢⅤでは巫になる第三回目の転換が欠如されており、八例Ⅳでは第三回目の転換は星になっている。つまり終止部に該当するものはいろいろな変形があり、この神話の構造形式ではそれほど重要ではない。従ってこの神話における重要な構造は、第一、第二の転換である。この二つの構造をレビストロースの図式によって図式化すると次のごとくである。¹⁶⁾

[a]の図式で転換の前後において非常に対照的なことは主人公が七人姉妹の七番目に生まれているが転換して一人になったことである。七分の一の親の愛から、親の愛を一人で独占する地位になったことであり、養親から十分な保護と誠意によって育てられたことである。ここに特殊な人物になる可能性が高くなる。生存権を奪われた世界から対照的に釈迦世尊山神などの援助による世界に転換する。

次に親から捨てられるという異常状態から親に戻るという正常な状態に復帰する。しかし正常に戻るためにはより優れた条件が必要である。なぜならば、そのまま捨てられ無視された存在では戻った意味がない。つまり、男子を望んでいた家庭にそこで何の役にもたないからである。結果的には親に対しての孝と治病者の能力者として帰ることになった。ここに捨てられて、戻るといふ転換の構造がみられる。

介したい。この巫歌は一九〇八年〜一九〇九年にかけて満州文学専攻のA・V・グレンベンチコフ(Grebensci-Kov)が発見した手稿墨筆の漢製本であり、一九一五年にシロココロフ(Shirokogoroff)が翻訳・分析されたものを紹介している。¹⁹⁾一九七四年、韓国の明知大の成百仁教授はこの物語を満州語から韓国語に翻訳して出版している。成が翻訳したテキストは、A・V・グレンベンチコフが発見したものであり、内容はシロココロフによって紹介された翻訳本と同じものであろう。なぜならば地域、時期、内容名称などが一致していることから、これらは同一、あるいは同類のものと考えられる。ここにその巫歌を紹介してみよう。²⁰⁾

昔ロロ村に富者の員外という夫婦が住んでいた。彼は中年になって一人の男児を生んだ。その子が十五歳になった時狩猟に出かけて死亡した。員外夫婦は仏に祈って五十歳に再び子供を生んだ。その子も男の子でよく成長して十五歳になったが、この子も又狩猟に出たことがもとで病気になる、親に孝をかえすことが出来ないことを悲しんで死亡した。狩りの旅先から死体を運んで家で葬式を行なう途中、ある老人からニーサン・シャーマンをさがしてこの子を生き返らせよといわれる。そこでニーサン・シャーマンをさがして生き返してくれよう願う。そこでニーサン・シャーマンは巫儀を行なって昏迷状態になり死の国へ行き、死霊をみつつけて、つれもどしてくる。死の国へは船で行き来している。巫女はつれもどしてきた魂(死霊)を扇であおぎながら死体に入れて再生させた。このシャーマンは富者より礼をもらって大金持ちになった。

以上にひきつづいて物語はあるが、あまり関係がないので省略する。

この物語は北部満州の満州人、ソロン人、ダグル人、隣接のゴルディ、オロチ、ウデ²¹⁾への間では広く普及されているものである。この物語は巫儀で語られるもので巫が死者の霊をつれもどすために死の国へ出かけて死者を生き返らすモチーフがバリ公主神話と一致しており、さらにシャーマンの役割が同一であり、少なくともバリ公主神話との影響関係があった蓋然性がある。

このニーサン・シャーマン巫歌はバリ公主神話の後半部すなわちバリ公主が親の病気を治すために旅に出て霊界へ行き、帰ってきて、すでに死亡した親を生き返らせたモチーフと構造は変わらない。バリ公主では死亡者を生き返らせた人がシャーマンになったのに対して、ニーサン・シャーマンは死亡者を生き返らせた人がシャーマンである。これは構造的に下記のように対応している。

① ニーサンシャーマンが	② 死国に行つて	③ 死霊を連れて帰つて	④ 死者を生きかえらす
④ バリ公主が巫女になった。	① 霊界に行つて	② 薬水を持ち帰り	③ 死者を生きかえらした

次にバリ公主神話のモチーフを中心としてみると捨て子物語と親を生き返らせる物語の二つの物語が合成されたものと考えられる。巫俗、特に死霊祭において結びつく神話の中心部分は生き返らせる物語であり、これはニーサン・シャーマン（満州、蒙古）の物語と一致している。しかしこの物語を兄弟の葛藤、末子の勝利というモチーフに色々と潤色されたものとして⁽²⁾してみた見解がある。だが死霊祭の巫歌に関連されており、さらに満州、蒙古地域の巫歌との共通点もあり、生き返らすモチーフの上に捨て子の要素の結合、さらに男女の対立、きょうだいの葛藤と孝の要素が潤色されたものと思われる。

以上の生き返らせるモチーフをみると全世界的に広布されている冥界譚と一致していることがわかる。その中にアメリカの北西部のチノーク・インディアンでは三人組の巫が魂の抜けた病人の魂返しのために枕もとで

踊り、恍惚境に陥り、巫の靈魂が体を離れ、冥府に赴き、他界に捕われている病人の魂を救い出して来るのである。⁽²⁵⁾ またアメリカのウィネバゴ神話でも死の国へ行って死者を再生させた例があり、⁽²⁶⁾ インドネシアなどにもある。⁽²⁷⁾ 松前健は日本の鎮魂神話をシャーマニティックな招魂儀礼と結びつけて、ヨーロッパ、北アジア、オセアニア、北アメリカなどの世界的な視野で論じており、特に冥府下りを行なう作法、その他首尾よく相手の魂をとり戻して来て、身体に入れようとする作法、またその場所など確かに実際のシャーマンの儀礼と一致点が非常に多いと述べている。⁽²⁸⁾ また吉田敦彦も鎮魂神話にふれている。⁽²⁹⁾

ここで筆者はそのモチーフによる神話の伝播の問題を取り上げたくはない。むしろその広く共通しているモチーフが韓国においてどう展開、発展して土着化されたかに興味を持っている。特に社会構造の上でどのような意味をもっているのかを考察してみたい。

4、その意味づけと總括

神話というのは見えない事実の表出といわれておりそれをみつげるためには隠れている構造の分析が必要である。その構造分析のアプローチがヤコブソン (Jacobson) によって割り出されており、レビストロース (Levi-Strauss) によって一般化されていることは周知のことである。⁽³⁰⁾ ここではプロップ (Propp) とレビストロースの方法論が多く参考になった。

ここでモチーフを中心として神話素がどのように使用されて、展開されているかをめぐって社会的、象徴的意味を考察してみたい。

この物語は最初に巫の占言を信じなかったことが原因になったことに始まり、最後には主人公が巫女になったことで終わる。ここに巫が強調されており、秋葉はこの物語のその部分を取り入れて「巫祖神話」として考察している。しかしこの部分を除けば、一般神話であり巫の役割は減じてしまう。右に引用したニーサン・シャーマンの場合は終始シャーマンが主役を担当しており、非常にカリスティックなものとして述べられている。この神話において、最初と最後は変化しやすい部分であり、始めに巫の代わりに僧が登場していたり、また最終の部分でも「孝婦」「星」などになっている。

またこの物語が巫によって語られているということは、自然的に巫が巫俗信仰を信じられるように絶えず努力していることの一種の表出ではないかと思われる。仏教や儒教によって社会的に迷信視されている事情の中で自己防衛的なあるいは、社会から支持されるように、あるいは受け入れさせやすくするためのものではないだろうか。

〈父系継承〉

バリ公主神話では男子を望んでいるが望まれぬ女子ばかり生まれている。しかし女子は継承（相続）の資格がない。これはなによりも父系継承の強調であり、男子がなければ自分の代は断絶してしまうことである。バリ公主が霊界に行って結婚をし七人の男子を生んだことは、彼女の恨みををはらしたことになるのである。しかし彼女の子供が彼女の父系継承をすることは決して出来なかった。ここに韓国においての父系主義の価値観念がみられる。^(註)女子に対しては非常にネガティブな態度を持つ韓国人の伝統的^(註)人生観の赤裸々な表現である。ひとりむすこは非常に大切にされる文化であり、この一人の男の子は女子のきょうだいの有無に関係なく大事にされる。そしてきょうだいの中でも姉妹は非常に差別されている。また婿入り結婚は例外的なことでもそれ

代が断絶したとあまり変わらない程度に考えられている。また父親が死亡する時に女子（母、妻、娘）には遺言を残さないということわざのごとく伝統社会において女性は継承者として全く考えられていなかった観がここにある。また、男子がなければ祖先を祭る人がない。これはあくまでも継承、すなわち血縁継承の上でのことであり、勢力構造もこうだったという意味ではない。むしろこの低い地位継承などにおいて無視された反面、人格的（個人的）な面においては女性の勢力が大であり、男子が外界の人であり、家の中では勢力の弱い人間となる。こうした中でバリ公主神話は女性が低い地位から高い地位へ挑戦する倫理性がある。しかしそれを克服する方法ではなく、それに屈服してしまったものである。

△末娘▽

七人、あるいは九人の末娘は長男とは全く対照的な構造である。長男対末娘の構造をみると長男は血縁継承の重要なものであるが末娘は全く逆の立場であることが、国王が末娘に対して立腹して捨てていくことでわかる。末娘は生まれたとき、すでに六人（あるいは八人）の姉に親の愛情が占奪されており、自分に対する親の関心や愛情関係は非常にむずかしい状態であることがわかる。この失われている親との愛情関係を得るためには他の条件を得る努力が必要となろう。それが、この神話の中で捨てられ、治病者としての能力を持つ孝行者という役割として表われている。つまり親のため孝をなすため、薬水を求めて旅に出る。この末娘の登場は長男との対立であり、末娘の親子関係において心理的な克服として現われたことではないかと思う。

△捨て子▽

児童神の多くは置きざりにされた捨て子であり、ヨーロッパやアジアの民間伝承では孤児とその子の遺棄というモチーフが童話として表わされており、特に神の子や王の息子が孤児から出発すること、すなわち孤児と

いう状態を前提とする。⁽³²⁾ 韓国の建国神話の中でも捨て子が現われており、⁽³³⁾ このことに関してはバリ公主神話の特徴的なものではない。また神秘的な神になるために幼児象徴的存在があり、捨て子は必然的条件であり、単に附随した現象ではない。幼児は神話において神聖なものである。捨てられた神児は神的体験を持ち、神的職能者、あるいは神話的人物になるが現実的に捨てられた子は異常の状態である。親に再会することが望ましい状態である。だからバリ公主は正常に戻る。いずれにしても戻るためには捨てられた状態を更に凌駕する条件がなければならない。

捨て子を通して対照されるものは、育てた養親との関係は簡単に離れて、生みの親を確認するためには血液によってテストまですることである。ここに育ての親と生みの親（血縁）が対照されており、育ての親から肉親に戻ることであり、血縁関係が強調されている。捨てられた子は神秘的な体験をするが捨て子の親は罪になる。

〈罪と罰〉

捨てた人間は、宗教的罪意識は感ぜず、良心の苛責もない。病気をしてはじめて子を捨てたことが罪になったことがわかる。つまりキリスト教的原罪意識が欠如しており、賞罰的観念として罪を意識しているのである。死の国ではいろいろな人間世界において罪を犯したことによって罰を受けていることが述べられている。この死の国の思想は多分仏教的影響によるものであろうが、罪と罰の考え方でもあるようである。罪を意識、自覚して人格形成まで影響は及ばず、ただ罰としての現象としてみているようである。さらに自分の病気が罪によっておこったとわかったとしても自分を反省することなく、第三者的な靈薬などの方法でそれを解決しよう

としたことがわかる。⁽³⁴⁾

△試練▽

主人公は父母の病気を治すという倫理的孝を実践するために死の国へ旅に出て、いろいろな試練を受ける。遠い遠い旅の終わりに神と結婚して子供を生むことが最も貴重な試練として述べられている。ここで韓国人の伝統的な結婚観が表われている。つまり結婚は人生で通過しなければならない重要なものであり、子供の出産、嫁家生活の苦難などを経るべきことと考えられている。婚期に達した人が未婚で死亡した時は死霊を結婚させる風俗もあり、結婚を通して幸せを作るという現代的感覚の結婚観はあまり強調されない伝統的結婚観がみられる。

この物語で試練としての神との結婚は神としての能力を持つための神婚とみてよいと思う。また巫女の死の国への霊旅であり、巫の入巫過程における巫病現象にもなっている心身の試練の過程にあたるものがある。とにかく、このような試練を通して霊薬、すなわち呪力を求める。死の国への往来には船が利用されており、それはニーサンチャーマン巫歌でも一致している。これも仏教的影響であろう。

△再生▽

霊薬で死亡した親を生き返らす。つまり主人公は霊薬のために無上神仙と結婚する。神仙というのは道教において現世で不老を伴う不死を得た人であり、人間は神仙を通して、不死薬を得る。しかし道教においての不老とはもっと現実の生の永遠なる持続であり、さらに「尸解」という外形的な死を通して不死となるというものであるが、あくまでも、不死、すなわち「生」の延長であり死んだ人を再生することではない。⁽³⁵⁾したがってこ

のバリ公主の霊薬を求めて再生させることは、道教的な術学で語られているが観念としては道教的なものとも異なっていることがわかる。

この物語は主人公（巫）が死んだ人間を再生させる物語として語られているものであろうか。

死後、数カ月ないし数年年になって死霊祭に語られるバリ公主の物語が、死亡した人を生き返らすために行なわれるものであるうか。巫儀をたのむ人や巫、いずれにも再生の観念は表面的ではないが深層的に考えられることは死霊の転換、つまり死霊から祖先への転換の観念があるのではないだろうか。

上記のように人間世界が完成されることではなく、死の発生によるある段階的試練、（不浄）死穢段階から永生の死の世界に行くという生と死の連続的な世界観がみられる。³⁸ このバリ公主が語られる途中で時々巫が次のことを口誦すると家族たちは哭する。

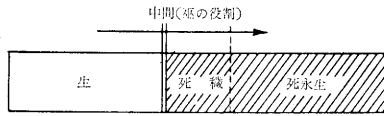
ああ哀哉、先後に逝きし某亡者、

三霜（上山？）の殺門（喪門？）を脱し、祖妣祖上の遠近（懇根）を脱し、仏事の天隆地界を脱し冥土に弔ひ男の亡者³⁹は幅巾を脱ぎ、女の亡者はヨモを脱ぎ、往生薦度極楽世界、西方淨土極楽世界へと薦度する日なり。

この内容で死者が悲しい時期、すなわち喪門懇根などから脱して極楽往生しようという仏教的用語で死霊から祖先への転換がみられる。このことはバリ公主の終わりの部分に最もくわしく語られている。

「地獄の門を開き極楽世界へ往く、上上極品蓮花台へ、仙女の仙官になりて瑤池園に行き給へ」などと語られており、死霊から祖先への転換の観念が仏教的道教的用語で語られている。³⁸

第3節 結 論



以上のように韓国巫俗儀礼の死霊祭において口誦されているバリ公主神話を分析してきた。この神話はいろいろな要素が複合されて形成されたものと考えられる。例えば、霊旅では仏教的地獄思想、霊葉は道教の不死薬、親子関係は儒教の孝思想などが導入されており、神話素としても捨て子、末娘、血液テスト、鳥鵲に導かれて神婚、夢占、再生などと、数多くのが動員されていることがわかる。したがって、この神話を理解するためには仏、道、儒、民間信仰などの根源説話を発見することであり、一方では世界的な神話のモチーフを中心として、この神話の形態及び構造を分析することである。本章では後者の方法を取り、まず意味（内容）と形式を分離し、それから構造を探して、その社会の文化的な意味などを考察して死霊祭における意味づけをした。つまり再生のモチーフで作られている死霊祭で口誦する意味は死霊から祖先へと転換させることであるといえる。

秋葉は主人公が巫女であることに注目している。つまり高貴な人の娘が巫祖になったという巫祖神話としてみている。しかし、それよりはむしろ霊旅によって神秘的な呪力を持ち、巫女になったこと、つまり巫の入過程における巫病が霊旅として現われたことが強調される物語として考えられる。さきに比較資料として挙げたニーサンシャーマンの神歌の場合にはシャーマンの偉力譚として語られており、巫祖神話、すなわちシャ

―マンの起源神話ではない。ここで不変的な基本構造として考えられることは巫が生き返らせる「再生」のモチーフであることがわかる。この再生のモチーフであるバリ公主神話は巫俗の死霊祭に行なわれる洗霊、結解、裂布などの象徴的行為において死穢の死霊から祖先（祖上）へと転換する構造と一致しており、³⁹韓国の巫俗における死霊祭の一つの複合として巫俗信仰の靈魂觀、死後觀、世界觀が現われている神話である。つまり人間は死亡するとそれで全くなくなるのではなくて霊が連続されるのである。それは平面的な連続ではなく死霊という穢があり、克服して祖先に転換しなければならぬものであることがわかる。「生と死」の連続の思想の中で、死亡してからの期間を生と死の中間的段階として考えていることがわかる。つまり死の世界が二次元的ではなく、一線上で二段階的世界と考えられている。この信仰の構造の上で仏教の地獄觀が導入されやすいことから影響が大きい、あくまでも巫俗信仰体系の上に導入されたものである。

私はこの神話は巫俗信仰に基づいて、いろいろな要素が導入されて作られたものとして考えており、秋葉の李朝時代に作られたという意見には反対するが、その証明は出来ない。しかし巫俗儀礼の形式とともに作られたものとして時代的には李朝時代よりは古い時代であると推測している。またこの生と死（永生）の中間段階は人間と神の間に巫女が存在している構造と一致しており、このバリ公主神話を通して巫の位置、死後觀などが意味しているものは構造の分析でわかる。

先に述べたように根源説話が発見されてなく、また隣接地域の死霊祭に当たる儀礼、特に巫儀の比較考察などが出来なかったこと、その他不十分な点がまだ残っているが、これらに関してさらにはさらに今後研究を進めていきたい。

秋葉の研究は韓国巫俗研究において開拓的であった。特に彼の調査資料は検討すべき良い資料であることを

付言したい。本章のテキストになったバリ公主神話は巫儀との総合的民俗譚ではなく、巫歌神話としてだけ独立的に採録されているが、巫歌は現在までなお伝承されているものと比較するためには重要な資料である。ただ韓国語のものを訳した日本語でもまちがいが多くある。これに関しては次の機会に訂正していきたい。

— 註 —

- (1) 崔吉城、「シャーマニズムの儀礼と象徴」『季刊現代宗教』一九七五夏季、エヌエス出版会、一九七五、二六六一—八二頁（本書においては前章）
- (2) 李能和、「朝鮮巫俗考」『啓明』一九号、ソウル啓明俱樂部、一九二七
- (3) 秋葉隆、『朝鮮巫俗の現地研究』養徳社、一九五〇、二二—二三頁
- (4) 柳東植、『朝鮮シャーマニズムの歴史・構造的特質』（国学院大学博士学位授与申請論文）一九七一、二一六頁
- (5) 松前健、『日本神話の新研究』桜楓社、一九六九、一七六頁
- (6) 李符水、『死霊』巫俗的治療に対する分析心理学的研究』『月刊最新医学』一三一—一、ソウル、一九七〇、九三頁
- (7) 崔仁鶴、『朝鮮昔話百選』日本放送出版協会、一九七四、三〇—一頁
- (8) 秋葉隆、*Ibid.*, p. 16. 張籌根・崔吉城、『京畿道地域巫俗』ソウル、文化財管理局、一九六七、一五一—一五二頁
- (9) 赤松智城・秋葉隆、『朝鮮巫俗の研究』大坂屋号書店、一九三七、〈捨姫〉三一—三八頁
- (10) 任哲宰・張籌根、『重要無形文化財指定資料（閩北地方巫歌）』ソウル、文教部、一九六五、九一—一三六頁
- (11) 任哲宰、『茁浦巫俗』ソウル、文化財管理局、一九七〇、二二—二三—二四頁
- (12) 崔吉城、「巫俗」『韓国民俗綜合調査報告書』（慶南篇）ソウル、文化財管理局、一九七二、二二八—二三六頁
- (13) 構造分析の図解の作製において成城大の松田精一郎氏の協力が多かった。松田氏に感謝している。
- (14) 篠沢秀夫訳、『神話作用』（Roland Barthes, *Mythologies*）、現代思想社、一九七四、一四七頁
- (15) Claude Lévi-Strauss, *From Honey to Ashes*, Harper Torchbooks, © 1973, pp. 20—27.

- , *Totemism*, a Pelican Books, © 1969, p.162.
- , *The Raw and the Cooked*, London, 1970.
- (16) 秋葉隆' loc. cit.
- (17) 成百仁訳註『滿洲シヤーマン神歌』ソウル' 明知大学出版部' 一九七四' 二頁
- (18) Sergei M. Shirokogoroff, *Psychomental Complex of the Tungus*, London & Shanghai, 1935, p.308.
- (19) loc. cit.
- (20) 成百仁' *Ibid.*, pp.127—171.
- (21) Shirokogoroff, *Ibid.*, p.310.
- (22) 崔仁鶴' *Ibid.*, p.301.
- (23) 松前健' 「説話の伝播と土俗信仰」『昔話』二卷' 昔話研究懇話会' 三彌井書店' 一九七三' 二五頁
- (24) C. Lévi-Strauss, "Four Winnebago Myths: A Structural Sketch" *Myth and Cosmos*, ed. J. Middleton, N. Y., The Natural History pr., 1967.
- (25) M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. N. Y., Pantheon Books, 1964, p.246.
- (26) 松前健' 前掲論文' 三〇頁
- (27) 吉田敦彦' 『日本神話と印欧神話』弘文堂' 一九七四' 二二三頁
- (28) E. Leach, "Genesis as Myth" *Myth and Cosmos*, ed. J. Middleton, N. Y., The Natural History pr., 1967, p.4.
- (29) V. Propp, *Morphology of the Folktale*, tr. Laurence Scott, Austin & London, Univ. Texas pr. © 1968,
- (30) Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, tr. from the French by C. Jacobsen and B. G. Schoepf, N. Y., Basic Books, © 1963.
- , "The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore*, Vol. 68, No. 270.
- E. Leach, *Lévi-Strauss*, London, Fontana/Collins, 1970.
- James A. Boon, *From Symbolism to Structuralism*, Harper & Row, © 1972.

- (31) 李効再、『都市人の親族関係』ソウル、韓國研究院、一九七一、四〇頁
- (32) 杉浦忠夫訳、『神話学入門』(G. C. Jung und K. Kerény, Einführung in das Wesen der Mythologie)、晶文社
一九七五、四八一—四九頁
- (33) 主に金富弼、『三国史記』
- (34) Weber は罪の認識ではなく罪の逃避について言った。Max Weber, *The Religion of China*, tr. H. H. Gerth, The Macmillan Co. © 1964, p. 228.
- (35) 窪徳忠・西順藏編、『中国文化叢書「六宗教」』大修館書店、一九六七、pp. 61—68, Passim.
- (36) カール・ケレーニイ著、種村季弘・藤川訪郎訳、『迷宮と神話』弘文堂、一九七三、二二三頁
- (37) 赤松・秋葉 Ibid., passim.
- (38) loc. cit., pp. 56—58.
- (39) 崔吉城、前掲論文、一九七五

参考文献

- 赤松智城, 1935, 「朝鮮巫俗の神統」『宗教研究』12-1. 2. 5. 6
赤松智城・秋葉隆, 1937. 1938, 『朝鮮巫俗の研究』(上・下),
大阪屋號書店
秋葉隆, 1931, 「巫人乞粒の歌」『青丘学叢』6
秋葉隆, 1931, 「朝鮮巫俗に於けるデュアリズム」『朝鮮』
秋葉隆, 1931, 「朝鮮の巫称に就いて」『宗教研究』8-11
秋葉隆, 1931, 「朝鮮巫人の入巫過程」『宗教研究』8-4
秋葉隆, 1932. 4. 23, 「朝鮮に於ける巫の一分類」『京城大史学会会報』1
秋葉隆, 1932, 「踊る巫と踊らぬ巫〈朝鮮に於ける巫の一分類〉」
『宗教研究』9-3, 『新興』10-3
秋葉隆, 1933. 5. 1, 「朝鮮巫祖伝説」『朝鮮』216
秋葉隆, 1933. 9. 11, 「朝鮮の村祭」『朝鮮之圖書館』11
秋葉隆, 1933, 「朝鮮と満洲の薩滿教について」『滿蒙』14-2
秋葉隆, 1933. 4. 1, 「巫女の家」『ドルメン』2卷4, 岡書院
秋葉隆, 1934. 11. 20, 「朝鮮巫家の母系的傾向」『小田頌壽紀念朝鮮論集』
秋葉隆, 1935, 「朝鮮巫女の研究」『鮮滿研究』8-5
秋葉隆, 1934. 4. 1, 「朝鮮巫俗文化圏」『朝鮮』239
秋葉隆・赤松智城, 1937. 1938, 『朝鮮巫俗の研究』, 大阪屋號書店
秋葉隆, 1938, 『朝鮮巫俗参考図録』大阪屋號書店
秋葉隆, 1949, 「巫と火〈朝鮮シャマニズムに於ける聖火の行事〉」
『民俗学研究』14-1
秋葉隆, 1951, 『朝鮮巫俗の現地研究』養徳社
尹聖範, 1963. 12. 1, 「花郎精神과 韓國샤머니즘-샤만(巫覡)의 第四職能
娛樂에 대한 몇의 解釋學序説」『思想界』11-14
大坂六村, 1935. 6. 1, 「恩山の別神祭」『朝鮮』241
李基徳, 1974. 2, 『巫儀가 지닌 演劇的 要因分析』(東亞大大學院論文)
李惠求, 1955. 7. 1, 「巫俗研究-청수골의 도당굿-」『思想界』
李惠求, 1964. 12. 22, 「別祈思考」『藝術論文集』3, 藝術院
李在崑, 1975. 8, 「朝鮮巫俗考에 나타난 民俗信仰」『圖書館』30-7
李種世. 1962. 11. 10, 「Shaman 과 그 原始的인 面貌」『史叢』7 高大

- 李聖實, 1970.2. 『韓國巫敎와 巫歌의 研究』(釜山大大學院論文)
- 李相日, 1977, 春. 「굿의 演劇學과 社會的 機能」『世界的 文學』2-1
- 李相日, 1977. 여름, 「굿의 內面性〈祭儀와 祝祭〉〈演戲承의 劇化를 위한 試論〉」『演劇評論』116
- 李泰極, 1931.5.30, 「古代詩歌에 나타난 巫覡觀」『藝術論文集』藝術院
- 李杜鉉, 1969, 「楊州巫堂」, 『東洋文化』, 46, 47, 合併號,
東京大東洋文化研究所
- 李杜鉉, 1974, 「葬制와 關聯된 巫俗研究 — 특히 草墳과 셋집 굿에 대하여 —」
『文化人類學』8
- 李仁實, 1971.12. 「韓國의 神像과 巫神圖」『亞細亞女性研究』, 10, 淑大
- 李能和, 1975.5.10, 「朝鮮巫俗考」『啓明』19, 啓明俱樂部
- 李符永, 1965, 「所謂降神的 入巫過程의 精神醫學的 研究」
『明柱完選曆論集』(Ⅱ)
- 李符永, 1968, 「韓國巫俗關係資料에서 본 ‘死靈’의 現象과 그 치료 (1집)」,
『神經精神醫學』7:2,
- 李符永, 1981, 「시베리아 및 東西諸民族샤머니즘에서의 여성적 요소와 소위
兩性에 관한 分析 必理學的 考察」『最新醫學』
- 李符永, 1969, 「入巫過程의 몇 가지 특징에 對한 分析心理學的 考察」
『韓國文化人類學』2
- 李符永, 1970, 「한국민간의 精神病觀과 그 치료 (1), 巫俗社會의
精神病觀」『神經精神醫學』9:1
- 李符永, 1970, 「死靈의 巫俗의 치료에 對한 分析心理學的研究,
특히분석적 정신치료와 關한하여」『最新醫學』13.
- 李符永, 1970, 「韓國巫俗의 心理學的 側面」*Korea Journal* 15.
- 李符永, 1972, 「한국민간의 정신병 치료에 관한 연구—巫俗社會의
정신병 치료」『最新醫學』15:2
- 李符永, 1975, 「농촌주민의 巫俗치료에 대한 태도조사」
『神經精神醫學』14:4
- 李輔亨. 1969.11.3, 「巫歌와 판소리와 산조에서 엮모리 가락 比較」
『李惠求頌壽音樂論叢』
- 李輔亨, 1970.11, 「巫樂長短考〈全北 당골굿을 中心으로〉」『文化人類學』3
- 李輔亨, 1971.12, 「시나위圈의 巫俗音樂」『文化人類學』4

- 李箕永, 1964. 11. 1, 「샤머니즘적 風土〈韓國的思考의 病理〉」
『思想界』 12— 11
- 姜貴守, 1976, 「韓國의 巫神俗」『公州師大論文集』 14
- 金永一, 1975. 2, 『韓國巫歌의 叙事構造研究』(西江大大學院論文)
- 金永一, 1976. 11, 「巫俗神話의 形成考—呪術原理를 통해 본—」
『慶南大學論文集』 3, 慶南大學
- 金榮振, 1977, 「忠清北道巫俗研究」『清州大論文集』 10
- 金映遂, 1939. 12. 21, 「智異山 聖母祠에 就하여」『震檀學報』 11
- 金永和, 1967. 11. 1, 「國文學과 샤머니즘의 土俗信仰」『現代文學』 155
- 金成得, 1658. 9. 10, 「宮廷小說과 妖怪〈構成面에서 본 巫俗(Shamanism)〉」
『靑坡文學』 1
- 金基卓, 1974. 11, 「골택이 堂山祭와 民間信仰〈尚州地域의 龜石信仰을 중심으로〉」『嶺南語文學』 1, 大邱嶺南語文學會
- 金基德, 1974. 2, 『巫儀가 지닌 演劇的 要因分析』(東國大碩士學位論文)
- 金孝敬, 1937, 「巫堂의 占卜に就いて」『大正大學學報』 26
- 金孝敬, 1935, 「巫堂의 賽神に就いて」『宗教研究』 12— 1
- 金光日·金泰坤, 1970, 「巫의 降神夢分析」『神經精神醫學』 Vol. 9—1
- 金光日, 1972, 「韓國샤머니즘의 精神分析學的 考察」『神經精神醫學』
Vol. 11—2
- 金光日, 1972. 12, 「굿과 精神治療〈韓國民間精神醫學 II〉」『文化人類學』 5
- 金正業, 1974, 「巫祖我王公主考」『韓國民俗學』 7號
- 金宅圭, 1958, 『巫教文學研究』(慶北大碩士學位論文)
- 金宅圭, 1959. 2. 28, 「迎鼓와 오구에 대하여〈上古民俗文學研究의 一端〉」
『국어국문학』 20
- 金宅圭, 1959. 12. 25, 「당골組織의 遡源的考察〈檀君神話を 중심으로한 俗信體系 究明의 試圖〉」『語文學』 5
- 金泰坤, 1965, 「韓國神堂研究」『國語國文學』 29號
- 金泰坤, 1966. 12. 30, 『黃泉巫歌研究』創又社
- 金泰坤, 1969, 「동해안 지방 巫俗」『古文化』 5. 6輯, 한국대학박물관협회
- 金泰坤, 1969, 「한국巫俗의 分化變遷」『韓國民俗學』 1, 민속학회
- 金泰坤, 1971. 5. 10, 韓國巫歌集(I, II), 圓光大民俗學研究所
- 金泰坤, 1971, 「性器信仰研究」『韓國宗教』 1, 圓光大學民俗學研究所
- 金泰坤, 1972, 「한국巫俗의 來世觀」『宗教史研究』 1, 韓國宗教史學會

- 金泰坤, 1972, 「巫歌의 形態의 유형」『國語國文學』58~60
- 金泰坤, 1976, 「巫俗研究 반세기의 방법론적 반성」『韓國民俗學』9
民俗學會
- 金泰坤, 1977, 「湖南地域의 巫俗實態」『月岩朴晟義博士還甲紀念論集』
- 金泰坤·池春相·玄容駿, 1977, 『靈を招く—韓國のシャーマン』
國書刊行會
- 金泰坤, 1978, 『韓國巫歌集Ⅲ』圓光大學民俗學研究所
- 金泰坤, 1979, 『韓國巫歌集』Ⅳ, 集文堂
- 金泰坤, 1981, 『韓國巫俗研究』集英社
- 金東旭, 1960.12.30, 「巫歌:바리공주」『黃義敦古稀史學論叢』東國大
- 金仁會, 1973.2, 「韓國巫歌와 讚頌歌의 比較研究」『梨大韓國文化論叢』21
- 金仁會, 1973.3, 「韓國人의 巫歌的 教育哲學」『문화비평』5-1
- 金烈圭, 1969.12.30, 「巫俗部落祭와 民間思考」『人文科學』22 延大
- 金烈圭, 1977.5, 「巫俗의 英雄考<金庾信傳을 중심으로 하여>」
『震檀學報』43
- 金烈圭, 1977.10, 「바리데기」『比較文學 및 比較文化』1, 比較文學會
- 金烈圭, 1977, 『韓國神話와 巫俗研究』一潮閣
- 金龍基, 1973.2, 「金海地方의 巫俗考」『金海地區綜合學術調查報告書』
釜山大
- 許暎順, 1962, 『古代會社의 巫覡思想과 歌謠의 研究』
(釜山大學校碩士學位論文)
- 玄容駿, 1973, 「濟州島巫俗의 神」『東洋文化』53, 東京大學,
東洋文化研究所, pp.79-105
- 玄容駿, 1963, 「巫俗神話 본풀이의 形成」『국어국문학』26,
서울:國語國文學會, pp.124-140
- 玄容駿, 1965, 「濟州島 巫俗의 疾病觀」『濟州島』21,
제주도, pp.106-117
- 玄容駿, 1965, 「濟州島의 巫俗儀禮」『한국언어문학』3, 광주,
한국언어학회, pp.45-61
- 玄容駿, 1965, 『濟州島 무당굿놀이』文化財管理局
- 玄容駿, 1969, 「濟州島 巫覡의 職能者로서의 성격」『金載元박사
회갑기념논총』을유문화사, pp.521-539
- 玄容駿, 1969.12, 「濟州島의 영등굿」『韓國民俗學』

- 玄容駿, 1972. 12. 25, 「濟州島巫俗의 研究」『동아문화연구위원회
業績報告書』
- 玄容駿, 1973, 「濟州島巫俗의 比較研究」(Ⅱ)『國文學報』5,
제주대학, pp. 11—29
- 玄容駿, 1976, 「濟州島의 巫俗儀禮」『韓國言語文學』Vol. 3,
韓國言語文學會
- 玄容駿, 1980, 『濟州島巫俗資料事典』新丘文化社
- 康龍權, 1970. 11, 「釜山地方의 별신굿考」『文化人類學』3.
- 崔吉城, 1967, 「韓國巫俗의 研究」『陸士論文集』5, 陸軍士官學校
- 崔吉城, 1968. 12. 20, 「韓國原始宗教의 一考<韓國사머니즘의 性格과
分布問題>」『語文論集』11, 高大
- 崔吉城, 1969, 「한국 巫俗의 역사적 變遷考」『亞細亞研究』12—2,
高大亞細亞問題研究所
- 崔吉城, 1969, 「巫系傳承考」『韓國民俗學』創刊號
- 崔吉城, 1970, 「한국 巫俗研究의 過去와 現在」『韓國文化人類學』3
- 崔吉城, 1970, 「宮中巫俗資料」『韓國民俗學』2, 민속학회
- 崔吉城, 1970. 12, 「韓末의 宮中巫俗<宮中「탈기」를 中心으로>」
『韓國民俗學』3.
- 崔吉城, 1971. 12, 「韓國民間信仰의 系統과 類型」『石宙善回甲民俗學論叢』
- 崔吉城, 1973. 5, 「韓國部落祭의 構造와 特徵」『新羅伽椰文化』5. 嶺南大
- 崔吉城, 1973, 「한국 巫俗における 入巫過程」『民族學研究』38—2.
日本民族學會
- 崔吉城, 1976, 「韓國巫俗의 死靈祭」『季刊人類學』7—3
- 崔吉城, 1977, 「韓國巫業集團における 血緣と婚姻」『東洋文化研究所紀要』71
東京大学東洋文化研究所
- 崔吉城, 1978, 『韓國巫俗의 研究』亞細亞文化社
- 崔吉城, 1979. 3, 「解放後 巫俗研究의 傾向」『韓國學報』一志社
- 崔吉城, 1980, 「世尊 굿과 도둑잡이의 構造分析」『韓國民俗學』
- 崔吉城, 1981, 『韓國의 巫堂』悅話堂
- 崔吉城, 1981, 『韓國巫俗論』螢雪出版社
- 崔正如·徐大錫, 1974. 9, 『東海岸巫歌』螢雪出版社
- 崔南善, 1929, 「薩滿教割記」『啓明』19.
- 秦聖麒, 1966, 『南國의 巫俗』제주민속연구소,

- 秦聖麒, 1968. 4. 15, 『兩國의 巫歌』(濟州民俗叢書) 4.
- 秦聖麒, 1975, 「濟州道巫神의 來世觀」『韓國民俗學』
- 申東益, 1971. 12, 「沈清說話의 巫俗의 傳承에 관한 一考」『文化人類學』4.
- 薛盛環, 1974. 12, 「民譚과 濟州巫歌의 共時的 研究」『韓國民俗學』7.
- 徐大錫, 1968. 12. 1, 「叙事巫歌研究說話小說의 關係를 中心으로」
『國文學研究』8. 서울大
- 徐大錫, 1975. 6, 「處容歌의 巫俗의 考察」『國學論集』2. 啓明大學
- 徐大錫, 1979. 12, 「바리공주研究<異本의 特徵分析을 中心으로>」
『啓明論叢』8. 啓明大
- 徐大錫, 1980, 『韓國巫歌의 研究』文學思想社
- 孫晉泰, 1927, 「朝鮮上古文化의 研究<샤머니즘이란 무엇인가>」
『東光』3, 乙酉文化社
- 孫晉泰, 1930, 『朝鮮神歌遺篇』鄉土研究社
- 孫晉泰, 1935, 「朝鮮巫覡의 神歌」『靑丘學叢』20. 22. 23. 28
- 孫晉泰, 1936. 4. 5, 「巫覡의 神歌」『新家庭』4— 4. 5
- 孫晉泰, 1940. 9. 1, 「巫覡의 神歌」『文章』2— 7.
- 孫晉泰, 1948, 『朝鮮民族文化의 研究』乙酉文化社
- 孫晉泰, 1950. 5. 1, 「太子巫女考」『新民』58.
- 孫炳禹, 1973. 8, 『國文學에 나타난 巫覡思想考』(高大大學院論文)
- 張籌根, 1958. 1960, 「濟州島巫歌」(1. 2) 『국어국문학』19. 22
- 張籌根·金宅圭, 1966. 12. 25, 「洞祭와 世尊단지」『新羅伽倻文化』1. 靑丘大
- 張籌根·崔吉城, 1967. 12, 『京畿地域巫俗』(民俗資料調查報告書 6),
문화재관리국
- 張籌根, 1972, 「제주도 巫俗의 도깨비 神仰에 대하여」『實軒 孫洛範 先生
回甲記念論文集』
- 張籌根, 1972. 10. 1, 「韓國民俗信仰의 社會的 役割」『新東亞』78.
- 張籌根, 1972. 12, 「叙事巫歌의 始源과 民俗文藝上의 位置<韓國的
講唱文學의 存在性 提唱을 위하여>」『文化人類學』5.
- 張潤植, 1976, 「社會人類學的인 面에서 본 韓國巫俗의 研究課題」
『震檀學報』震檀學會
- 趙芝蕙, 1966. 12. 25, 「서낭竿考<注谷의 서낭 信仰에 대하여>」
『新羅伽倻文化』1. 靑丘大
- 趙東一, 1976. 5, 「巫歌의 文學的 性格」『梨苑』30. 梨大

- 鄭在浩, 1965. 7. 25, 「時用鄉樂譜의 三城大王小考」『國文學論文』4.5 東國大…
- 任東權, 1963, 「巫祖考」『青坡文學』3, 淑大
- 任東權, 1967. 12. 30, 「三國時代의 巫俗」『白山學報』4.
- 任東權, 1971. 7. 25, 「原始宗教와 巫俗」『文化批評』10, 亞韓學會
- 任東權, 1976, 「秋葉隆의 韓國巫俗研究 一구의 功과 過一」
『韓國學』第9.10輯
- 任哲宰·張壽根, 1965. 12, 『關北地方巫歌』(文化財管理局調查報告書)
- 任哲宰·張壽根, 1965, 『關西 地方巫歌』文化財管理局
- 任哲宰, 1970, 1971, 「韓國巫俗研究序說」『亞細亞女性問題』淑大 9. 10
- 任哲宰, 1974. 10, 「韓國의 巫俗과 古代文化」『東洋學』4 檀國大
- 朴瑛周, 1975, 「韓國巫俗服飾研究」(梨大碩士學位論文)
- 朴柱弘, 1969, 「巫가 中世社會에 끼친 영향」『韓國民俗學』創刊號
- 朴柱弘, 1970, 「忠清南道民의 巫俗觀觀念에 대한 民俗學的 考察」
『國語國文學』第49.50號,
- 朴共燮, 1970. 12. 15, 「古代사머니즘과 神話와의 關係」
『技峯』4. 朝鮮大工專
- 朴柱弘, 1971, 「近世巫俗 禁制考」『語文研究』7집, 語文研究會
- 朴柱弘, 1971, 「近世巫人의 墮落相에 대하여」『池憲英先生回甲紀念論文集』
池憲英先生回甲紀念論文刊行會
- 朴柱弘, 1973, 「近世巫魂의 社會的 機能에 對하여」『韓國民俗學』4號
- 三品彰英, 1953, 「朝鮮に於ける 仏教と巫魂」『仏教史學』3—4
- 村山智順, 1932. 1. 1, 「朝鮮の賽神舞樂に就て」『朝鮮』200
- 村山智順, 1932. 3. 31, 「朝鮮の巫魂」『朝鮮』200, 朝鮮總督府
- 村山智順, 1932, 『朝鮮の巫魂』(民間信仰第三部) 朝鮮總督府
- 朴山智順, 1932. 8. 1, 「巫魂信仰의 影響」『朝鮮』207
- 朴山智順, 1933, 『朝鮮의 占卜と豫言』朝鮮總督府
- 村山智順, 1933. 12, 「朝鮮의 豫言者」『朝鮮』
- 柳洪烈, 1963. 7. 1, 「<巫教의 文化史的 意義> 사머니즘의 底邊」『世代』2.
- 柳東植, 1971. 12. 30, 「朝鮮사머니즘의 特性」『新象』4— 4.
- 柳東植, 1973. 4 「韓國文化의 原型과 巫教思想(1)」『文學思想』7.
- 柳東植, 1975, 『韓國巫教의 歷史와 構造』연세대出版部
- 柳東植, 1975, 『朝鮮のシャーマニズム』東京:學生社