

韓国巫俗における死

— 〈恨〉をめぐって —

真鍋祐子[※]

1. はじめに

「どのような文化もそれぞれ死の問題にとりくむ独特の方法をもっている。」フロム (E. Fromm) によれば、「個性化」¹⁾の進展と、死や苦悩の自覚といった悲劇感の抑圧との間には、正比例の相関性があるという (Fromm 1951: 270-1)。現代の社会的、心理的構造においては、ある種の死を“不条理”と感ずることの中に、個人的存在の「自然」からの剝離が意味されているのである。

本稿は、韓国巫俗における死の意味から、背後にこうした社会構造を読み取ろうとする試みである。ここで筆者は、巫俗は現実の不条理を超自然的因果論を武器として克服、非力なる個人的存在がこの世で生き抜いてゆくための戦略である、との見解に立っている。

ことに死をめぐる巫俗思想には、こうした意図が鮮明に読み取れる。即ち、死者への配慮が生者の吉凶を左右すると考えられ、人々はこれを手厚く弔うことで息災招福を祈願する。したがって、災いは満身に慰められなかった死霊の恨みによるものであり、苦難の時には巫者にその解消を依頼するのである。だが、こうした不幸の因果論はあくまで“生者の側の論理”にすぎず、よって彼の実際に生きている世界を反映したものにはすぎないであろう。それというのも、死者の世界は我々生きている人間には不可視、否、仮にそれらしき超常現象が経験されたにせよ、少なくともそれは我々にとって不可知の領域なのである。むしろ、これらは“解釈”の問題であるといえる。死をとりまく巫俗思想の解釈は即ち、現実の社会構造を

読むことである。また死は生の一部でありその連続体なのだから、死の問題の追究は、翻って韓国巫俗の目指す生の意味を読み解くことにもなるであろう。

考察に際しては、ニーチェ (F. Nietzsche) によるルサンチマン (Ressentiment) >論が有益であった。彼はキリスト教道徳の起源をそこに求めたわけだが、そもそもルサンチマンとは、「本来の<<反動 (reaction)>>、すなわち行動上のそれが禁じられているので、単に想像上の復讐によってのみその埋め合わせをつけるような徒輩の<<反感>>」である (Nietzsche 1940: 37)。ここで「想像上の復讐」というのは、「弱さ」を嘘でごまかして「手柄」に変えようといった「価値の根本的な転倒²⁾」に根ざすところの、自分たちの仇敵や圧制者に対する腹いせ、即ち「道徳上の奴隸一揆」である (Nietzsche 1940: 32-3)。かかるニーチェのルサンチマン論は、社会学的にはシェラー (M. Scheler) によって発展を見た。彼は、ルサンチマン形成が当の人間の素質的な要素に加え、その人間の住む社会構造とも結び付いていることを指摘している (Scheler 1973: 32)。

ところで韓国には、ルサンチマンに類するものとして〈恨〉という観念がある。崔吉城はそれを以下の如く説明している (崔1987: 1)。「初めは個人的な些細な人間関係から生じたものであり、時には罰と復讐を伴う感情をひき起こすものであるがそれが解決、解消されずに長い間、不満要素として沈澱し、その感情が文学、思想として美化されたのだと思う。したがって韓国人の恨み

※筑波大学大学院社会科学研究所

は文化であり社会的なものであるといえるのである。その基本は個人の集団社会への、あるいは弱者の強者への敗北感、劣等感にあるものであると思う。周知のように、社会構造に負うところの「個人的な些細な人間関係」から生ずる矛盾や葛藤は、恨を媒介として、超自然的因果論に基づく死者との関係に代替される。死をめぐる巫俗思想は、巫儀(クッ)の中に美しく収斂されており、以下にその様子を見ていこうと思う。

2. 巫儀をめぐる〈恨〉

(1)事例——京畿道・指路鬼クッ

韓国の巫者がクライアントに対して施す巫儀には、大別して村祭と家祭の二通りがあるが、ここでは後者の事例によって考察を試みる。

家のレベルで執行される巫儀には財数クッ(祈福祭)・憂患クッ(治病祭)・指路鬼クッ(死霊祭)の三種類があり、いずれも基本的12祭次をその骨子としている(崔1980:22)。財数クッの構成は基本的12祭次そのものであり、後二者はその用途に応じた幾つかの祭次をこれに加えたものである。ところで祭次は“巨里”ともいって、各々の神を迎える細分された一つ一つの過程を指す。各祭次は「請拝→神拝→接神→舞い→降臨コンス(託宣)→才談→神遊び→占い→コンス→献饌→送神」といった内容で構成されている(板谷1986

:61-4)。かかる独立性、分離性の故に、迎え入れる神々の数や順序は巫者各々によって異なり、したがって流動的である。実際の巫儀では10~30位の巨里があり、よってこれは厳密な意味での基本的“12”祭次というのではない(崔1980:25)。

以下は筆者が参与観察した指路鬼クッについての報告である。これは1988年6月4日の夕方から翌朝にかけて、京畿道高陽郡元堂邑の朴氏宅において行われた。巫者は梁東順(音訳)他3名、依頼人は図中B~Fである。B~Eの母親、Fにとって姑であるAは6月1日に死亡した。祭壇は部屋の中に大きく亡者床(餅、脯、果物、湯、酒、Aの遺影)土間の方に小さく使者床(御飯、餅、果物、酒)が設けられた。

①不浄巨里

諸神を迎え、祭庁を浄める。

②都堂巨里

<軍雄→戸口→都堂神将>の順序で神を迎える。これは部落守護神を対象とした祭次である(京畿道では村祭りを都堂クッと称する)。戸口は紅疫神と考えられる。(以上は使者床で、

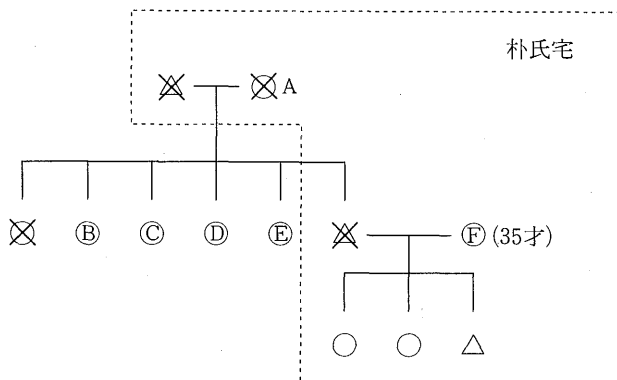
③以下は亡者床に祭儀場所<<クッ庁>>が移される)

③不浄感応巨里

神格については不明。

④城隍巨里

図.



城隍(ソナン)は村の守護神で、山王(サンワン)から転音定着したもの、即ち山神と考えられる(金1981:281)。

⑤仏事巨里

〈七星→帝釈→戸口〉の順に請神した後、ノレカラク(主に巫女が歌った京畿民謡の一つ)を歌う。

⑥將軍巨里

上山巨里ともいう。高麗末の忠臣・崔螢將軍を迎えるもので、京畿道巫俗においては重要な祭次である。彼は韓国巫俗における恨を語るにあたっては忘れ得ぬ人物であり、後述するところである。

⑦別相巨里

別相は天然痘神。

⑥⑦で將軍と別相が願いを聞き入れてくれたかどうかを占う。將軍は偃月刀、別相は豚の頭をのせた三枝槍の柄がうまく立てば、願い通りになるとされる。これをサルスといい、その後ノレカラクで締め括る。

⑧神將巨里

五方神將旗(青・紅・黄・白・黒)での占いに続き、コンスを与える。最後にノレカラクを歌う。

⑨將軍大監

大監は屋敷の財福神で、酒と肉を好む。供物が少ないと、才談で金を要求する。

⑩土主大監

土主神は住宅地の守護神である五方地神のうちの中央神で、四方神を統括している。京畿道においては、穀物を入れた甕に藁をかぶせた神体が、毎年秋の刈り入れ後に作られ、裏庭の隅の方に安置される。巫者は明太と肉ののった盆を頭上に乗せて舞う。

(以上、6月4日P.M 5:00~9:00)

⑪祖上巨里(P.M 9:40~11:30)

祖上神とは四代祖以上の祖先神で、子孫の保護を司る。韓服を用いて死者の霊を馮依させ、口寄せを行う。死者の性別によってパジ(ズボン)とチマ(スカート)を使い分ける。原則として

死霊祭、あるいは喪の期間の過ぎた祖先神が対象となるが、ここではAの口寄せも行われた。

1)高祖以内の4代までの祖先

2)Aの息子でFの亡夫(存命なら40才)

B~F、Fの息子に労いと励ましの言葉をかけた後、亡者床のAの遺影に礼をして話しかける。親よりも先に逝った不幸を詫げる。最後に、集まった親族や村人たちに焼酎をふるまいながら談笑。

3)A自身

4)Aの亡夫でB~Eの父親

5)Aの死亡した長女でB~Eの姉

⑫倡夫巨里(P.M 11:50~A.M 0:05)

倡夫(昔の芸人)が死亡して人格神になったもので、倡夫神は突然の不幸を防ぐと信じられている。

⑬使者ノリ(5日A.M 0:05~1:20)

あの世からの使者に扮した巫者が、死霊の神体である明太を背負って登場し、亡者床の供物をかすめ取ろうとするのを、A~Fが立ち並んで防ぐ。かかる演劇的なやりとりの末、A~Fは使者にお金を渡しながら、死者を良い所に連れて行ってくれるように頼む。使者は外へ出て死者床の上の供物を食べた後、砲丁を投げて占う。

⑭マルミ(A.M 5:30~6:10)

赤子のまま捨てられた王女「バリ公主」の巫歌が口誦される。王女を象徴する冠を頭にのせた巫者が、^{チャンゴ}長鼓を打ちながら坐して語る。必ず真夜中に行われる。

⑮トリョントム(~6:20)

餅に刺した魂等に魂箋(ノクチョン)をからめた死者の床を中心に、⑭の巫者を先頭にB~Fが反時計回りに移動して行く。これは、死者の霊魂が来世へと向かうプロセスの実演である。

(以下、亡者床から家の前の路地へとクッ庁が移される)

⑯ヨンシルノリ

助巫2名が6-7メートルの白い十王布の両端を掲げ持ち、主巫はその上にお金をのせ米をまいた後、その下を1回めはバラ(シンバルに似た

巫楽器)を鳴らしながら、2回めは魂籠を打ち振りながら往復する。3回めには、胸もとで布を真二つに裂きながら歩き、戻って来る。こうして8枚の布が裂かれた。これは死霊の行く道を開くことを意味し、かくして死霊は祖先神へと転換される。本来ならその直後、死者の初めての口寄せであるノップリが行われるが、この事例では①祖上巨里に吸収されてしまったため省略された。

⑰後饑巨里

位の低い神や、神にはなれなかった不幸な邪鬼にも供物を与える。巫儀は必ず①不浄巨里で始まり、後饑巨里をもって終了する。

上の事例では、①～⑫および⑰が基本的12祭次にあたり、⑬～⑯および⑱の一部が特別に死霊のみを対象とした独立的な部分である。それは深夜から明け方にかけて執行されることになっているが、これは夜の混沌を経て永遠なる新たな存在へと移り変わることを意味するのであろう。つまり、死霊から祖先神への転換が図られるのである。

(2)巫類型に関連して

韓国の巫者の巫的機能に関し、前に筆者は〔巫1〕〔巫2 a〕〔巫2 b〕の分類を試みた(真鍋1990:159-60)。(巫1)は、一切の祝福を祈願し、それを所有しようと信ずる〈幸福の弁神論〉から成り立ち、宗教力と双務的な積極的關係を維持するための周期的なく積極的儀礼〉によって特徴づけられる。(巫2)は因果律を媒介として不幸を除去しようとする—これを〈恨を解く〉という—〈苦難の弁神論〉に根ざしており、「類似は類似を生む、あるいは結果はその原因に似る」という〈類似の法則〉(J. G. Frazer 1911:52)に立った〈模擬的儀礼〉によって正常な状態を生み出そうとする³。そしてこれはさらに、不幸の原因を診断する〔巫2 a〕と実際にこれを治療する〔巫2 b〕とに分けられる。前にあげた三種類の家祭に即していえば、財数クッは〔巫1〕に、憂患クッと指路鬼クッは〔巫2〕に該当することがわかる。

そこに介存するのは超自然的因果論に発する恨であり、それを解消する方途の内包されているのが、基本的12祭次の上にプラスされたアルファの部分なのである。

指路鬼クッに見られる死霊の祖先神への転換プロセスは、事例中⑩ヨンシルノリといった美しい象徴体系を通じて表現される。また後述するように、バリ公主による因果律の解消は、死者がこの世に置き忘れた未練、罪への悔恨といったあらゆる恨をあっさり消し去ることなのである。こうして浄化された靈魂は祖先神へと転じ、以後は神として生者と関わり合っていくことになる。これは、愛する者の死という現実と直面し慟哭した人間が、悲しみを越え、いつしか彼や彼女がともにあって絶えず自分を導き守ってくれるものだという、心の平安を得るまでの道程とも言えよう。ここで当事者は、死という現実をとことん悲しみ抜かねばならず、それだけにまた、死のもつ一回性にその厳肅さを見い出すであろう。

但し、これは正常死者に限られたことである。例えば未婚のまま死んだ者や横死、夭逝した者等は、異常死者と見なされ、ことさらに恨が強く人々に災いをもたらす存在として恐れられる。このような死霊は死後結婚その他の巫儀を通し、まず正常死者のカテゴリーにまで引き上げられなければならない。この段階を経て初めて、祖先神への転換が可能となるのである(崔1980:153-4, 玄1985:413-4)。そこには、不幸な死に方をした哀れな死者に対する慰撫もさることながら、むしろ、あらかじめ予測される不幸の到来を封じ込める意味合いの方が強い。もちろん、不幸に見舞われて後に〔巫2 a〕→〔巫2 b〕の流れに沿ったという場合も多い。これもまた生者、ことに不運を負った弱者の側の論理といえるだろう。彼らに祟りをもたらすとされる死霊は、肉は減んでいても、霊は悔恨に満ちた人間臭をいまだ引きずっている。これは、現実の社会構造とその災いに苦悩する弱者の恨が、死霊のそれに投影されたものとはいえないだろうか。死以外の不条理とは、死ほどには厳しくない代わり、何度でも一人の人間を襲

い煩悶させるものである。そしてこれが人の世の常である。しかしながら、災いをもたらしたとされる異常死者の霊魂とは、当事者にとっては必ずしも近い存在ではない。むしろ誰でもよいのである。ただ“現実の不条理”という恨を解くことが、彼の関心事である。つまりこの世には、人間の不幸の数だけ異常死者の満たされぬ霊魂が徘徊しているわけなのだ。

フロムのいう「個性化」がより進んだ結果、死はかように二分された。金泰坤はこれを「善靈的祖霊」「悪靈的冤鬼」と呼び、かかる霊魂の二重性をもたらしたのは「死霊の恐怖感」であると述べている（金1981：302-3）が、それは「悲劇感」というフロムの語にもおきかえられよう。異常死者の崇りという観念は、「自然」から剝離された孤独な個人的存在相互の葛藤が、そのようなものとして生者の側から認識された結果なのである。

さてここから、〔巫1〕と〔巫2〕の間に、信仰対象と信者との関わり方＝「超自然的存在と人間という縦の関係 v. s 人対人という横の関係」という一つの結論を引き出すことができるのではないだろうか。但しこれは、イスラームと邪視信仰の象徴体系をめぐる鷹木恵子の分析（鷹木1986：265）からの借用である。邪視信仰は妬みと不可分の関係にあると指摘されている（清水1989：168-9）が、シェラーが、〈復讐〉衝動の他、ルサンチマンの源泉として〈嫉妬〉を論じた（Scheler 1973：18）のは大変に興味深い。今一度ルサンチマンという枠組から問題を捉え直してみると、所与の社会構造とのその不可分性がより明確に理解されよう。鷹木はさらに続けて、信仰の実践＝「集団的 v. s 個人的」、儀礼＝「規則的 v. s 不規則的」、信仰対象＝「絶対的 v. s 流動的」という結論を得ているが、これらが〔巫1〕対〔巫2〕の関係とことごとく符合しているのは、単なる偶然の一致とはいえないだろう。つまり、〔巫1〕が基本的12祭次において一方的な神（そこには当然祖先神も含まれる）への祈願という縦の関係をなすのに対して、恨に起因する〔巫2〕は社会構

造を背後に負っている、ということに対する一つの証左なのである。

巫俗ではこの世とあの世、生と死の間にムダンと呼ばれる巫者が介在する。次章では、所与の社会構造に生きている個人的存在としての巫者が、それをどのような形で体現しているのかについて、巫祖および巫神との関わり合いから見ていくことにしよう。

3. 巫者をめぐる〈恨〉

(1) 巫祖との関係

「バリ公主」巫歌は、死霊祭で死者をあの世へ送る祭に口誦されるもので、全国的に分布している。バリ公主とは“捨てられた王女”という意味である。王子を望んでいた父王が、王女ばかり7人も生まれてきたのに立腹し、末娘を黄泉河に捨ててしまう。このバリ公主は神仏の加護によって育ち、15才になった頃、実父母が娘を捨てた罪によって死病に伏していることを知り、薬水を求めて苦難の旅に出る。無上神仙との結婚によって薬水を手に入れた彼女は、9人の息子を伴い戻って来て、父母を蘇生させる。以後、バリ公主は死者をあの世へ送る者、即ち巫祖となった—というのである（金1985：32-47）。

父母はまず〔巫2 a〕によって、これまで全く気づきもしなかった自らの罪とそれのもたらした結果—死—について指摘される。因果律に基づく〈模擬的儀礼〉によれば、それを解消するためには、死の原因となった捨てられた王女に罪を赦してもらうことで救済財を得るより他ない。バリ公主は、本来ならば最大の恨を抱くべき最弱者—赤子にして捨て子—であるが、その原因を作った最大の罪人である父母を赦し敢えて苦難の旅に出ることによって、その因果律を消し去るのである。バリ公主が薬水をもって〔巫2 b〕の機能を完遂したことによって、蘇生せられた父母は今や罪への怯え解かれ、安らかにあの世へ向かえるわけである。

因果律解消までの苦難の旅の様子は、指路鬼ケツ中「荆門越え」という祭次に最もよく表されて

いる。これは前述の事例では省略されたが、あの世へ至る道の途中にある荆の門を死者はくぐって行かねばならない。実際、高さ2メートル内外の半楕円形の荆門を魂箋を手にした巫者がくぐる、という象徴的な行為がなされるのである（金1981：315）。だが続くヨンシルノリであの世への道が開かれた時、そのプロセスは完了する。その後に行われるノップリの内容は、次のような過程によって整理される。（玄1985：416-7）。「(1)招霊をしてくれたことに対する謝辞をする。(2)自分の死に対する心境を述べる。(3)死後葬式を済ませるまでの心境と謝辞を述べる。(4)生前における親愛の回想とこれからのお願いをする。(5)生存者の運勢を予言し、注意を喚起する。(6)あの世で恩返しをしてあげてをいう。(7)訣別の挨拶をする。」以上はバリ公主巫歌にも語られた、因果律の解消をめぐる葛藤から完了へと至るプロセスである。ノップリの“ノ”は魂を，“プリ”は解くことを意味するから、これは“死霊の恨を解く”ということなのである。そのうち(2)(3)では荆門に象徴されるところの、死の不条理とそれを克服することの困難さが、号泣を伴い切々と語られる。続く(4)(5)(6)では死という現実と直面しつつも、生前やるだけのことはやったのだからという諦念を表明し、これからの方向づけと慰めが生者に対し与えられてる。そして(7)においてヨンシルノリは完成され、死霊は安らかにあの世へと赴く。

ノップリの語り手は巫者に憑依した死霊であるが、これもやはり生者の側の論理として捉えることができよう。死の不条理を克服しなければならないのは、実は残された側である。また、死という一つの悲劇感を目の当たりにした時、その恐怖から開放され心に平安を求める必要のあるのは、むしろ個人的存在として生者なのである。巫者の口を借りて語られる言葉は、神に転じた死霊のそれであるが故に霊感を帯び、信ずる者にとっては絶対の安らぎを保証する。

ここで敢えて私情を差しはさむことが許されるならば、筆者はそこに、「罪から来る報酬は死です。しかし、神の下さる賜物は、私たちの主キリスト。

イエスにある永遠のいのちです。」（ローマ人への手紙、6章23節）という聖句を見出す思いがするのである。カトリック司祭にして西江大教授のダニエル・キスター（D. A. Kister）は、いみじくもかくの如く述べている（Kister 1978：126）。

「……巫女の祖神である見捨てられた『バリ公主』の神話は、その低辺に敷かれている人間的、宗教的流れが、新約に見えるキリストの死と驚くほど似通っている。両方とも孝行に基盤を置いた人間受難の救贖（redemptive）と人情を通じて、人間が苦痛に満ちた死から永遠に解放され、究極的自由と平安を得られる可能性を提示しているのである。」

ところで、このバリ公主は如何にして巫祖たりうるのだろうか。巫者のシャマニック・イニシエーションは、それが度し難い苦難に始まって、救済財を自力で求めた末に他者ではなく神によってそれが与えられ、結果として自身は生と死の境界に立ちながら、死の悲劇感に怯える衆生を救う因果律といった筋書を持ち、これはバリ公主巫歌と共有されていることがわかる（真鍋1990：163）。バリ公主が末の王女であったということは、彼女が長幼の序と男尊女卑を強調する儒教思想において、社会的弱者（＝末娘）でありつつも神性を備えた存在（＝王女）であったことを意味し、親の手によって赤子のまま捨てられたのは、罪もなく不当にも最大級の苦難を負わせられた、よって最も恨強かるべき個人的存在を象徴するものである。同様に巫者の場合も、入巫以前は大抵が很多き社会的弱者であり、困難は故もなく不断に彼を襲う。だが、バリ公主が自分を苦難に陥れた父母への赦しをもって自他を救済したように、巫者もまた、自分に不幸をもたらした社会構造一世間一から絶えざる蔑視と嘲笑を浴びつつも、これをく神命>として受け入れることによって自身を救い、さらには他者救済への資格をも得るのである。ここに見い出されるのは、ニーチェ流にいえば、「弱さ」を「手柄」に変える「価値の根本的な転倒」であろう。巫者にとって「道徳上の奴隷一揆」を起こす対象は、彼に災いをもたらす社会構造で

ある。また巫者になることは、この世間から発せられる侮蔑の“まなざし”を一生涯甘受し続けるのだという死にも等しい「弱さ」であると同時に、それを赦し受け入れたからこそ、そこに住まう他者への救済という「手柄」をも彼に保証するのである。したがって、巫者は<聖>と<賤>の両方を兼ね備えることができる。

そのようなわけで、バリ公主とは巫者の理想型であるといえよう。また両者に共通しているのは、「死に象徴される場所の『弱さ』—最大級の恨一を超自然的因果論を通じ解消しえたという『手柄』という点である。

(2)巫神との関係

バリ公主を始祖とする韓国の巫者たちはさらに、恨の強い人格神を体主神とすることによって自身の霊力を強化する。これらは恨みを残して憤死した歴史上の実在人物であり、(1)偉大な事をなしたに拘らず、(2)無実の罪によって不当に殺され、

(3)それがために血縁関係からはじき出されて無主孤魂の状態にあることが、巫神化されるための条件である(金他1988:180-1)。代表的なのは、李成桂の背信によって暗殺された高麗末期の將軍、崔瑩(開城、徳勿山の祭神)、新羅期の貿易関係に大きく貢献したにも拘らず、忠誠を尽くしていた王の送った刺客によって殺された張保阜(金羅南道莞島祭神)等である。その他、表に示されるように、人格神を守護神とする村のうち、約3分の2が異常死者となっている。

ここで注目すべき点は、これらがいずれも時代性を政治臭を放っており、当時の社会構造を裏書きするものだ、ということである。したがってこれら人格神は、抑圧された民衆の恨の代弁者であったといえるのではないだろうか。韓国民衆の意識下には、「支配者=両班=強くて悪い v.s 被支配者=民衆=弱くて善い」という「官と民の二分構造」見られる。(崔1987:4)というが、わけでも「八賤」の一つとされた巫者は、社会的最下

表. 村の守護神となった人格神(村山 1929:201-3)

地	域	祭神	時代	死因(○正常×異常)
1.京畿道	京城府 大興町	崔瑩將軍	高麗末	×背信による暗殺
2.	江華郡	林慶業將軍	17世紀	×志半ばで
3.金羅北道	沃溝郡 於青島	肅王・田横と敗残兵たち	約千年前	×自決
4.慶尚北道	閑慶郡 赤城部落	黄氏夫婦(開祖)	1600余年前	○
5.	鬱陵島西面台霞洞	搜討便の給仕と姘生	70余年前	×溺死
6.黄海道	載寧郡載寧面内野里石山洞	武名高き某將軍(大府君)	400年前	×自決
7.	海昌洞	支那の勅使(孫大監)	300余年前	×溺死
8.平安南道	龍岡郡 烏石山上	安氏將軍(住民救命をした)	約1500年前	○
9.平安北道	鉄山郡 圓島	鄭武公	300余年前	○
10.	渭原郡	名誉高き人士		○
11.江原道	楊口郡	殷周の姜太公の妻		×自縊死
12.	蔚珍郡	姜太公の妻・馬夫人		×過労死
13.	平昌郡魯城山	王將軍	壬辰倭乱	×戦死
14.	横城郡	姜太公の妻・馬夫人		×自殺
15.	華川郡	聖人が死後山神に		○
16.咸鏡南道定平郡		戦死者、客死者等		×
17.咸鏡北道明川郡		祈禱ばかりしていた老婆		○

層を占める被支配者であり、よって民衆のシンボルたりうるのである。ニーチェは、弱者のルサンチマンによって転倒せられた二対の対立した価値、「よいとわるい」「善と悪」の戦いが、「ユダヤ対ローマ」に象徴されると論じた (Nietzsche 1940: 56) が、同様に、かかる社会的地位とそこから生じる恨の中にこそ、巫者の存在意識があると考えられる。

ところで、巫者の霊力強化のため年に一回行われる「ケンチョク・クッ」という巫儀があるが、その中の軍雄巨里においてこれら將軍神を迎え入れた巫者は、より高い所に上り、斫刀の上に素足で立つことによって、その靈威を補強し誇示する。この巫神たちの恨はいくら解いても足りぬほどに強烈なのだが、これを高き所に引き上げその強さを誇ることは、生者の側の論理からすると、巫者自身の恨を解くことであり、ひいては巫者に代表される民衆のそれを慰めることなのだと考えられる。またそのことは、民衆の勝利をも意味することである。

バリ公主巫歌のモチーフから生まれ落ちた新生シャマンは、年に一度のチンチョク・クッにおいて不断の靈的呼吸を続けていく。人の世に生きている限り、現実の不条理はつきものである。それを恨の強い死霊の祟りと「解釈」し、慰撫をもってその因果律を解こうとする民衆心理のエッセンスは、巫者を代行者とするこの巫儀の中に見事に凝縮されているといえるだろう。

4. おわりに—今後の展望

従来、巫俗の社会人類学的研究には儒教が不可欠の分析要因とされ、「儒教=男性文化=血縁的 v. s 巫俗=女性文化=地縁的」という秋葉隆の仮説 (秋葉1950: 100) を踏襲した「儒巫の相互補完性」という観点が、多くの注目を集めてきた。だが、儒教を軸にすえての論議には時代的あるいは地域的な制約を免れず、よってこの分析枠組みはある限られた時空の下には有用であろうが、巫俗それ自体を論ずるに足るものとは考えられないのである。また多くの研究者たちは、巫俗を“女の

世界”に重ね合わせて論ずるのを好むが、これとても上に述べたような限られた領域内でのことである。巫俗と女性との関わりについては、幸いなことに、<婦人>は<境位>に立たされているが故の<ルサンチマンの危険>を孕んだ存在の一つである、とするシェーラーの見解 (Scheler 1973: 32) がすでに提示されている。そのため筆者は、“所与の社会構造より生じるルサンチマン”という角度から、新たな分枠の可能性を探ろうと意図したのである。

さて、本稿では、死をめぐる観念は生者の側の論理に過ぎない、という前提に立ちながら韓国の巫俗における死の意味を考察してきた。巫俗の背後には恨を生成する社会構造が横たわっており、生者、わけても社会的弱者はそれを死者の世界に投影することにより、<模範的儀礼>を通じた因果律解消の可能性を試みる。これは慰霊であるかのように見せかけながら、実は巫者に代表される生者自身を慰めるプロセスである。したがって、巫的機能の〔巫2〕に見られるプラス・アルファの部分は現実の人間関係、ひいては現実社会の反映であり、常に流動的であろうと予測される。

ニーチェに始まるルサンチマン論は、シェーラーを経て社会学理論として展開され、マートン (R. K. Merton) や見田宗介等のより洗練された業績 (Merton 1961, 見田1979) を生み出した。ルサンチマンと社会構造とを結び付けたこれらの先行研究によって、巫俗をめぐる社会史的研究もまた、今後はその可能性に光が当てられることになるであろう。

註

1. 個人がその原始的な絆=「第一次的絆」から次第に脱出し、周囲の自然や人間たちから分離した存在として自己を自覚していく過程をいう (Fromm 1951: 34)。
2. 具体例としてニーチェは、次のキリスト教道徳をあげている。(Nietzsche 1940: 50)。「そして返報をしない無力さは『善さ』に変えられ、臆病な卑劣さは『謙虚』に変えられ、憎

む相手に対する服従は『恭順』に変えられます。弱者の事勿れ主義、弱者が十分にもっている臆病さそのもの、戸口に立って是が非でも待たなければならぬこと、それがここでは『忍耐』という立派な名前になります。そしてこれがどうやら徳そのものさえ意味しているようです。『復讐をすることができない』が『復讐をしたくない』の意味になり、恐らくは寛恕をさえも意味するのです。その上、『敵への愛』を説き—そしてそれを説きながら汗だくになっています。』

3. <幸福の弁神論><苦難の弁神論>はヴェーバー (M. Weber), <積極的儀礼><模擬的儀礼>はデュルケム (E. Durkheim) から援用した概念である (Weber 1972: 143-7, Durkheim 1979: 501-28)。

参考文献

秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』養徳者, 1950

Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse, Le Système totemique en Australie*, Presses Univ. de France, 1979

Frazer, J. G., *The Golen Bough I - 1* Macmillan, 1911

Fromm, E., 『自由からの逃走』(日高六郎訳) 東京創元社, 1951

玄容駿『済州島巫俗の研究』第一書房, 1985

板谷徹「神々の憑依と演戯・序説—朝鮮半島・黄海道巫俗儀礼の構成—」『民族芸術』2, 民族芸術学会, 1986

金泰坤『韓國巫俗研究』集文堂 (ソウル) 1981

『韓國の巫俗神話』集文堂 (ソウル) 1985

金東旭・崔仁鶴・崔吉城・崔来沃『韓國民俗学』セムン社 (ソウル) 1988

Kister, D., 「巫女の身ぶりの象徴的言語」『アジア公論』11月号, 韓国国際文化協会 (ソウル), 1978

真鍋裕子「韓國の巫者をめぐる社会関係—都市化社会に生きる<恨>の論理—」『比較民俗研究』1. 筑波大学比較民俗研究会, 1990

Merton, R. K., 『社会理論と社会構造』(森東吾他訳) みすず書房, 1961

見田宗介『現代社会の社会意識』弘文堂, 1979

村山智順『部落祭』朝鮮総督府, 1929

Nietzsche, F., 『道徳の系譜』(木場深定訳) 岩波文庫, 1940

崔吉城『朝鮮の祭りと巫俗』第一書房, 1980

「韓国人の恨みを考える」『桜井徳太郎著作集』第7巻付録, 吉川弘文館, 1987

Scheler, M., 『愛憎の現象学—ルサンチマンと文化病理学—』(津田淳訳) 金沢文庫, 1973

清水芳見「アラブ・ムスリム社会の邪視信仰—ヨルダン北部の村の場合—」『民族学研究』54-2, 日本民族学会, 1989

鷹木恵子「邪視信仰から見たチュニジアの宗教的シンクレティズム」『文化人類学』3, アカデミア出版会, 1986

Weber, M., *Die Wirtschaftsethik der Welt - religionen: Vergleichende religions - soziologische Versuche—Einleitung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, B. I.; 1920; 6. Aufl., J. C. B. Mohr, 1972*