

韓国の祖先崇拜に関する民俗学的考察

—親族組織に見る民族意識を中心に—

金 花子*

はじめに

韓国の親族組織は、祖先祭祀を中核として形成されており、その結束力は強く、社会生活全般に影響を持ち、長幼の序などの儒教的倫理観を維持すると共に、民族意識の源泉ともなっている。一方、日本には、韓国の親族組織に対比しうる組織や、生活文化に関わるような慣行はない。日本人の中には、親族におけるそうした組織・慣行があると考える者もいるかも知れないが、国際比較に堪えられるものではない。ただ、日韓の間には用語等に類似したものや、内容に隔たりがあっても比較研究の際に同一用語を使うことがあって、考察を始めるに当たり整理しておく必要がある。

まず最初に日本の「親族」という用語について確認しておくなら、例えば『広辞苑』（第四版、1991年）には、次のような一般的語釈ならびに民法上の意味が見える。

親族 ①みより。縁家。親類。親戚。②民法上、6親等内の血縁および配偶者と3親等内の姻戚の総称。

法律はともかく、かなり漠然とした概念で使われている。

これに対して韓国では、まず用語としては、金宅圭氏の指摘では、「親族」の語は「文献には古い時代からみえるが、法律用語以外にはわれわれのフィールドではめったに経験しない語である」とする¹⁾。したがって、「親族」は日本的用法であり、かつて日本の『民族学研究』に崔在錫氏が発表した「韓国農村における親族の範囲」²⁾などがよい例であるように、日韓比較の際に用いられることが多い。このような前提を

※神奈川大学歴史民俗資料学研究科博士課程

了解した上で韓国の「親族」について概観するなら、例えば『朝鮮を知る事典』には次のような指摘が見る³⁾。

朝鮮では父系血縁の原理に基づく父系親族が最も基本的なものである。……朝鮮民族はもともと内陸アジアの父系的な伝統を受け継いでいたと思われる。この伝統のもとに支配階級では……徐々に氏族性を確立してきた。……また父系親族の基本となる父子関係は、儒教のく孝>やその実践としての祖先祭祀によって支えられていた。……なお、親族距離を示すのに寸数が用いられる。……農村では10寸、12寸くらいまでは近い親族と見なされている。

これを見ても、日本とは根本的に違い、韓国における親族が社会や歴史に深く関わっていることが認められよう。

そこで、特に韓国における親族間の紐帯となり、親族組織を維持・継承する力ともなっている祖先祭祀を取り上げ、その定着過程と今日的受容について検討を加え、時代を問わず普遍的に見られる韓国固有の民俗性ならびに民族意識を考察することとしたい。

1. 韓国における親族と祖先祭祀の関係

(1) 韓国の親族の範囲

最初に、日韓文化比較の観点から韓国の親族組織の特性について考察するに当たり、まずは日韓両国の民法における「親族」の範囲と実態の関係を見ておく⁴⁾。

〔日本〕民法（第4編）第725条（親族の範囲）

左に掲げる者は、これを親族とする。

1. 6親等内の血族

2. 配偶者

3. 3親等内の姻族（明治31年<1898>制定、昭和23年<1948>改正による）

〔韓国〕民法（第4編）第777条（親族の範囲）
親族関係による法律上の効力は、本条又は他の法律に特別な規定がない限り、次の各号に該当するものに及ぶ。

1. 8寸以内の血族

2. 4寸以内の姻戚

3. 配偶者（1990年改正による）

両者は外見上よく似ているが、内容的にはその意味するところは全く異なっている。

日本民法の「6親等」は、旧民法（明治31年民法のこと）制定時に、編纂委員の一人である梅謙次郎が「親族ト云ヘバ是丈ケノ者デ、此ノ他ノ者ハ他人デアルト云フコトニナツタ方ガ便利デアラウト考ヘ」て、他人ではないぎりぎりの血族・姻族までを「親族」と定めたと述べているように⁽⁶⁵⁾、実態を無視して、考える最大値を示したものである。現行の日本民法（昭和23年民法）は旧民法に大改正を施したものであるが、上の条文に関していえば、形式的改正に止まっているため、片仮名書きを平仮名書きにしたことと「之」を「これ」に改めた以外は全くの同文である。したがって、イエ制度を意図的に強化しようとした100年前の日本ですら実態から乖離している「6親等」が、現在もなお日本の親族の範囲についての実態を示しているとは考えられない。

一方、韓国民法に定める「8寸」（8親等）は、極めて重要な意味をもつ。すなわち、韓国における親族をより拡大した同族組織である宗族中の「堂内」を反映しているのである。なお「宗族」については、『新社会学辞典』ではその基本形を次のように説明している⁽⁶⁶⁾。

同一の祖先から男系を通して出自を共通にするものの団体であり、同姓の親族によって構成される同姓集団である。宗族は、ふつうその共同祖先を祭る祠堂または宗祠、宗祠の

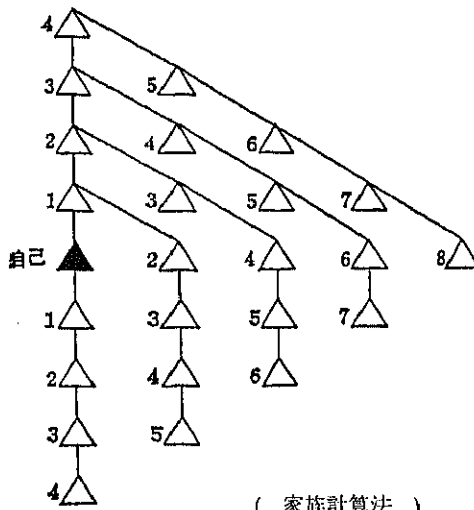
祭の費用を出すための祭田、墳墓の祭の費用をだすための護墓地、宗族成員の互助のための義荘・義田、さらに宗族の子弟教育のための学田・塾田など、宗族総有の族田をもち、系譜や出自関係の諸記録を収載した族譜もそなえていた。

また「堂内」については、李光奎氏他による『韓国民俗学概説』に次のような説明がある⁽⁷¹⁾。

宗族は規模と構造によって堂内と門中に分けられており、……堂内親というのは父系出自により高祖八寸までの父系親の範囲の集団である。これは葬礼においての有服親の範囲と同じである。……堂内の重要な機能は祭祀を行うことである。……堂内は高祖八寸までの範囲とするので祭祀も高祖まで祀る。だから五世則遷といわれている。

因みに、上の説明中に「有服親」とあるのは、喪に服さねばならない範囲の親族をいう。5段階に分かれていて、満2年の喪に服す斬衰親（斬衰という裾などを縫い合わせない黒い麻服を着る親族。父・夫・嫡長子などの関係）以下、斎衰（母・祖父母・曾祖父母・高祖父母・伯叔父姑・兄弟・妻・庶子・娘など）、大功、小功とあって、2ヶ月の緦麻親に及んでいる。また「五世則遷」とは祭祀を行う場所を変えることで、韓国では祖先4代までは祠堂といって各家の後方に建てられた別棟に神主（日本の位牌に相当）を置いて祀る（これを忌祭という）が、5代以上の祖先は神主を墓所に安置して年一回の墓祭（または時享祭という）を行うのが一般的であり、五世になると遷ることからいう⁽⁶⁸⁾。

ここで注意すべきことは、上文中に見える「高祖八寸までの父系親の範囲」である。



(家族計算法)

上図の自己、言い換えるなら堂内として祭祀を執行する者を30歳と仮定し、代々18歳で長男を生んでいるとすると、父(1寸)は48歳、祖父(2寸)は66歳、曾祖父(3寸)は84歳、高祖父(4寸)は102歳となる。民法では「8寸」というが実態としては上へ4寸(同様に下へも4寸)が限度であろう。したがって、堂内親を示す上の図は、現実に生存者を中心に親族を構成する範囲とも合致する。日本の民法上の「親族」は実態を反映していないが、韓国の「親族」は、民法と実態とが合致し、その範囲は日本より広く、また父系を中心に行っているといった特色が認められる。

なお、韓国の旧民法(1958年制定)では第一項以下は次のように規定されていた⁽⁹⁾。

1. 8寸以内の父系血族
2. 4寸以内の母系血族
3. 夫の8寸以内の父系血族
4. 夫の4寸以内の母系血族
5. 妻の父母
6. 配偶者

比較すると、改正後は旧第3項が縮小されるなど、祭祀との関係では後退した部分もある。

因みに、韓国民法が1990年に現行規定に改正したのは、1979年に国連で採択された「女子差別撤廃条約」批准の結果であり、法理的には国

際社会に通用することとなったが、法実施の面では慣行や遺産をめぐるいざごなどの調整に混乱が生じている⁽¹⁰⁾。

ともあれ、韓国の親族範囲は、日本に比べ祖先祭祀との関係が明瞭で、制度と慣習の一致が見られる点に変わりはない。したがって、祖先祭祀が民族意識と強く結びついているのであれば、韓国の親族組織と民族意識との間にも有効な関連性が認められてよいと考えられる。

(2) 在日韓国人二世三世の意識と祖先崇拜

上の見通しを補強するものとして、在日二世三世を中心とする意識調査、および実態調査から、祖先崇拜と民族意識の関連を見ておく。

まず意識調査は、福岡安則、金明秀両氏の『在日韓国人青年の生活と意識』によることとする⁽¹¹⁾。同書の調査対象は、「日本生まれで、韓国籍をもつ、18歳から30歳までの者」800人である。調査は1993年の6月から9月の間に行われた。アンケート用紙記入の調査であるが、送付方式ではなく「面前面接形式の訪問面接調査」で行っている。

この中で、日本・祖国への愛着度、受けた民族教育の内容、および家庭内の民族的伝統性の調査を見ることとする。まず愛着度と民族教育であるが、やはり日本で生まれ育ったハンディキャップは大きく、丁度、日本人と韓国人の間の様相を示している。

・ [愛着度]

	日本	韓国	朝鮮
非常に感じる	256人	90人	14人
どちらかといえば感じる	319	209	58
どちらともいえない	158	294	269
どちらかといえば感じない	31	92	166
まったく感じない	22	99	278
無回答	14	16	15

・ [受けた民族教育]

	母国の言葉	母国の歴史	母国の生活様式	差別に負けない生き方
留学・修学及び民族学校	36人	10人	13人	6人
民族団体の民族教室	25	15	7	4
日本の学校の民族学級	7	5	5	5
地域の子ども会	16	5	0	2
家庭	17	19	90	33

上の調査を前提に、同書の「家庭内の民族的な伝統性」について見るなら、次の如き記述がある。

前節での検討をとおして、在日韓国人青年が受けてきた民族教育の場としては「家庭」中心であり、内容としては「母国の言葉」と「母国の生活様式」のウエイトが高いことが確認された。

ここでは、「家庭」という民族教育のエージェント（仲介者、行為者）に着目し、まず「母国の生活様式」がどのように伝達されているのかについて、詳しく検討してみよう。

表3-6は、各人が生まれ育った家庭での「チェサ」の年間開催数を示したものである。……

表3-7は、チェサへの参加頻度を示したものである。……

チェサの実施に伴って、宗教観はもとより、クンジョル（大札）などの儀礼、年長者を敬うことを大事にするような規範、食文化など、民族的な生活様式や価値観が伝達されることになる。チェサにみられるような、家庭における生活様式の継承は、広義の民族教育として、ひじょうに重要な役割を果たしているといえよう。……

民族的な宗教儀礼は、三世を中心とした在日韓国人青年にも十分に継承される機会が保障されているのである。

・ [チェサの年間開催数]

9回以上	23人
8回	13
7	17
6	39
5	83
4	133
3	150
2	137
1	68
0	105
無回答	32

・ [チェサへの参加頻度]

いつも参加している	424人
何度も参加したことがある	131
少しは参加したことがある	82
まれにしか参加したことがない	53
まったく参加したことがない	97
無回答	13

なお、「チェサ」（祭祀）に対しては、次の注記を付している。

法事に相当する宗教儀礼であるが、在日韓国・朝鮮人にとっては、単なる宗教儀礼の枠をこえ、親族の紐帯などを維持する意味をもつ。

親族による祖先祭祀は確実に維持されており、そこに民族意識の涵養を読み取ることができる。

次に、チェサをめぐる実態調査を、飯田剛史氏の『在日コリアンの宗教と祭り』（2002年）

から見ておくこととする¹¹⁹⁾。

その調査は、大阪市生野区の在日韓国人・朝鮮人を対象に、1980年代末に行われている。大阪市生野区は在日韓国人・朝鮮人の最大の集住地で、16万人の生野区の人口のうち約4分の1に当たる4万人が在日韓国人・朝鮮人である。そこには次の指摘がなされている。

今日、生野の一般の在日家庭の中で、祖先崇拜の慣行はよく守られており、本国では廃れた風俗でむしろ生野に残っているものもあるといわれるが、一方、独自の特質を発達させた局面もある。……

生野区の在日家庭では、一般に先祖(4代祖まで)の忌日および元旦や秋夕(旧暦8月15日)などの名節にチュエサを行っている。チュエサは、在日の各世代が民族的伝統文化を実践する最も身近で重要な機会となっている。

この2つの調査を通して確認されることは、在日韓国人の民族意識は個人的に習得したものではなく、家庭でのチュエサの継承が大きく関わっているということである。日本で生まれ日本式の生活を送っている彼らは、同世代の韓国人と全く違う生活環境にあって、意識の中でも半分以上は日本人と変わらないものを持っていると見てよいであろう。しかし、祖先祭祀を中核とした意識と民族慣習の継承は、母国の同世代人と比較して弱化しているとは言えない。二世三世の在日韓国人青年の間にも、民族意識は完全に維持されており、その背後でとりわけ大きな力を持つものが祖先祭祀であると見られる。このような点からも、民族意識の考察には、韓国の親族組織の構造と機能の解明、特に祖先祭祀との関連についての解明が必要となる。

2. 韓国の祖先祭祀と「門中」

(1) 祖先祭祀を担う男系同族集団の単位としての「門中」

「門中」が「堂内」と共に共同の祖先を祭る同族集団の一部を形成し重要な機能を有する組織であることは、改めて説明するまでもないで

あろう。しかし、後述するような混乱もあるので、一応語義の整理をしておく。

李光奎氏の「韓国の家族と宗族」(韓国文)は、門中と堂内の機能と構造を次のように表示する¹²⁰⁾。

	門中	堂内
基準点	派始祖	高祖, 8親等以内
祭祀	5代以上の祖先 時享祭	4代祖以下の先祖 忌祭と茶礼
地域性	派の形成時期と 地域によって異なる	村を構成する中核 的集団
	同姓同本>門中>堂内	
集団意識	集団意識が弱く、 普段は潜在的で 行事の時に表れる	最も結合が強く、 集団意識も持続的 で強い

このような理解が今日一般的に行われているが、日本の植民地時代に、それまで意味を異にしていた「宗中」と「門中」を同義語として用いるなど無用な用語の整理を行ったため、混乱を生じた経緯がある。例えば野村調太郎執筆による『朝鮮祭祀相統法論序説』では、「門中」の語を次のように今日の「堂内」と同義に用いている¹²¹⁾。

門中は通祭四代の慣習に従い、一般諸人の祭り伝うべき先祖の最大限たる高祖を共にする子孫の団体であって、……本来の目的たる祭祀の外に、無能力者の保護、養子の選定など……の任務を担当して来たことに、其の特質が認められる。

因みに「通祭」とは、『朱子家礼』などによる士、大夫はみな四代を祭るべしとする説を庶民にまで広げた一般的な祭祀慣習をいう。これらを踏まえ、中根千枝氏の『社会人類学』では、「門中」と「宗中」の使い分けについて次のように述べている¹²²⁾。

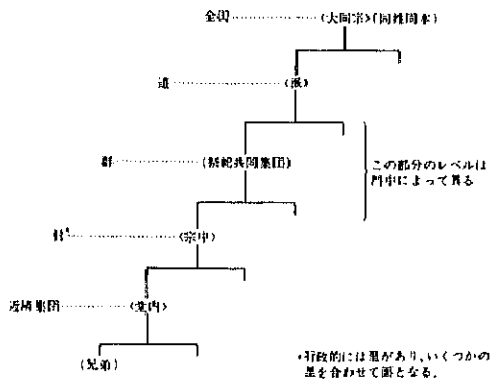
“宗中”とよばれる集団には、その大きさ

や構成に……相当のバリエーションがある。……ときによって、堂内をも「門中」とよぶこともあるし、……同姓同本を「大同宗」あるいは「門中」とよんでいる。……「宗中」「門中」などの用語が狭義、広義いずれも相当な幅をもって使われていることがよく分かるのである（注）。

（注）混同をさけるために、……全体的には「門中」を用いるが、具体的な論述の中では「堂内」「宗中」を使用する。

この中根氏の用い方をよく示すものが、同書に掲げられた次の表である。

【門中と地域のレベル】



本稿では、以上の如き状況にあることを踏まえつつ、また琉球との比較を視野に入れた日本における民俗学、社会学の一般的用法に従って¹⁰⁶⁾、「門中」あるいは「門中（宗中）」を以って5代以上の祖先祭祀を行う同族集団を示す語とする（但し韓国では「宗中」を多用している）。因みに、鈴木栄太郎『朝鮮農村社会踏査記』（1944年）は、韓国における同族の組織を、高祖を中心としたもの、定着初代の先祖を中心としたもの、一族中で高官となった者を中心としたもの、一族の始祖を中心としたもの、この四つの組織に分けて扱うべきであるとするが¹⁰⁷⁾、現在ではこのうちの第一のものを「堂内」とよび、他はすべて「門中（宗中）」とよんでいる。

なお、上の堂内門中対照表に見える「時享祭」

「忌祭」「茶礼」についても、ここで簡単に触れておく。これは儒教祭祀の区分として最も基本的なものであると共に、これらの執行を通して門中成員（宗員）間の親睦が深まり、相互扶助の源泉力を形成して行くのである。

祖先祭祀には正俗、大小の各種があるが、現在は茶礼、忌祭、墓祭に三大別されている。

正月朝（元旦）の茶礼についていえば、多くの場合、朝9時ごろ本家の祠堂に一同が集まり、祭祀を順次行って10時ごろに終わる¹⁰⁸⁾。茶礼は名節（節日）毎に行われているが、特に旧暦の正月の朝と8月15日（日本のお盆）は祝祭日となり、例年列車の増発にも見られるように二大頂点を形成している。

ところで、祠堂は朝鮮戦争以後に復活した所は殆んどない。それは祠堂で行う茶礼が煩わしいことによるが、現在残っている数は全国で1000軒を越えないといわれる。また祠堂の代りに壁龕（仏を納める棚を壁をくい抜いて作る）を置く例が農家に多い。名門大家の本家で壁龕のない例もあるが、壁龕の代わりに祖先龕を内房の架上に4個とか8個とか置いている例もある。

忌祭は、祭庁（祠堂前に建てられる別棟）が別ない場合には祠堂があっても内棟の大庁（一番奥にあって天井板のない板敷きの部屋）で祭り、祥月命日の子の刻（0時ごろ）に行う。忌祭は四代奉祀で年8回が原則であるが、祖先の中で後妻を迎えているとそれだけ回数が増えることになる。高名な祖先の場合には不遷位といって4代以上でも祀られるので、年間に10回ほどになる。

また、一般に5代以上の先祖については年1回、10月に一括して時享祭を行う。これを時祭とか墓祭とよぶ。

日本の植民地時代には共同墓地作りを強制したが、現在は一族が墓の山を持っている。

時享祭は、普通宗孫（宗家の当主）が初献官として数十基を10日以上かかって10月中に行うが、支派別にグループを作り、同時に祭るとこ

ろもある。祭祀の陣設や祭順は忌祭の場合と同様で、家の内と墓地という場所の違いだけである。ただ、祭祀に要する費用は時享祭では宗孫一人で負担する訳にもいかないので、宗中財産が使われることとなる。

宗中財産については、宮良高弘氏「韓・琉門中制度の比較」に見える韓国の例が参考となる⁽⁹⁹⁾。

安東郡は慶尚北道東北部に位置し、……儒教文化が開花した地域である。……

豊山柳氏においては、祖先の墓祭が旧暦10月10日に行われる。……原則として豊山柳氏の全大門中成員の参加が建前となっているものの、実際には……近郷に居住する人々がどうしても中心にならざるを得ない。……四世から九世代までの墓祭は次の6ヶ所で行われているが一世から五世までの墓はない。……

- (1) 竹田所 四世。墓失伝，設壇。……番400坪，山10余町歩。
- (2) 登山岩所 六世。……番600坪，山2町歩。
- (3) 琴披所 七世考位，八世妣位。……番200坪，山10余町歩。
- (4) 上佳山所 七世妣位。……番600坪，山1町歩。
- (5) 墓洞所 八世考位。……番1300坪，山1町歩。
- (6) 陵洞所 九世考妣位。……番8400坪，山16町歩。

……豊山柳氏あげての祭祀が盛大にとり行われる墓祭は3年に一度のみとなっている。……他の2度の墓祭には有司（有力者）が祭物をつくって祭祀を行っている。祭需（供え物）は前記の6ヶ所の財産でまかなわれるが、それ以外にも番約1000坪の財産がある。

また、朴正熙時代には「家庭儀礼に関する法律」（1969年）が制定され、婚礼，葬礼などと並んで忌祭・時祭・茶礼の祭礼について、現代的合理化を図りながら一層の普及に努めた⁽²⁰⁾。

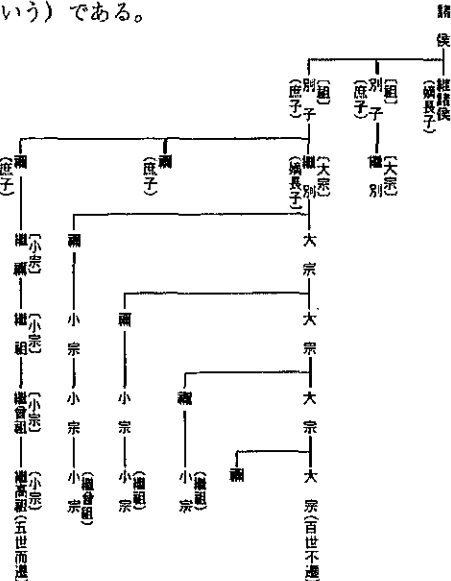
これらを通して年に何回かは親族が集まり、

祖先の話をし、共通認識，連帯感を強めていることや、儒教のもつイエ意識の維持，強化と社会秩序の形成に大きな力を発揮していることが分かり、そこから民族意識が構築されて行くものと見る事ができる。

(2) 儒教祭祀の規範としての『朱子家礼』の伝来

周知のことではあるが、時享祭，忌祭，茶礼といった儒教祭祀が広まった背景には、中国からの『朱子家礼』の伝来と、特に儒教を国教とした朝鮮王朝による積極策がある。

儒教は本来、祖先祭祀を中核として、忠孝の恩義・秩序，仁義の礼節を説く思想である。しかし、『礼記』や『儀礼』を中心とする儒教の宗法は学者間に異説が多く、王侯や王侯の嫡長子とそれ以外とは宗法（後者を別子宗法という）に差があり、結局、身分や、大宗と小宗の違いなどにより複雑な差異を生じて行った。これを整理し、明解に理論づけを行ったのが、朱子学の開祖，南宋の儒学者朱熹（1130-1200，文公と諡す）であり、後に宗法に関する朱子の学説を纏めたものが『朱子家礼』（『文公家礼』ともいう）である。



(小糸夏次郎『礼の思想と構造』による⁽²¹⁾)

韓国の中世王朝高麗は13世紀の半ばに30年に及ぶモンゴルの侵略と、更に完全支配のための10年間の戦禍に遭い、結局元王朝の属領となることで、朝貢国ながらも元領にならずに高麗王朝の存続を図ったのである（このとき王の称号が宗から王へ格下げられた）。その後、元を通して朱子学を学ぶこととなり、高麗末期に至って『朱子家礼』が韓国に伝来される。これを定着させたのは次の朝鮮王朝の初期の施策であった。野村調太郎執筆の『朝鮮祭祀相統法論序説』は、次の如く述べている。

麗末に施ける排仏迎儒の情勢を承けたる李朝に在っては、太祖（李成桂、1335-1408）が元年（1392）7月即位の教（王の命令書）に於いて、儀章・法制、一に前朝の故事に依ることとし、……その行礼儀式は固より、服制に至るまで一に朱子家礼に準拠せしめたものである。それ故太宗（李芳遠、1367-1422）3年（1402）6月には、官吏の初入仕者に朱子家礼を試問せしめ、同年9月には朱子家礼150部を平壤府に於いて印造し、之を各有司に頒賜し、また世宗（李祹、1397-1450）4年（1422）5月には、王が斬衰を服するに際り、その服制に付、朱子家礼を用い、諸王子も亦之に依ったのであった。

また崔吉城氏は、『韓国の祖先祭祀』の中¹²⁰で柳洪烈氏「朝鮮祠廟發生に関する考察」（1936年）を引用して、韓国祠廟が本格的に發生したのは高麗末に『朱子家礼』が入ってからで、以後祠廟が急増したとの見解を述べている。また池斗煥氏「朝鮮初期朱子家礼の理解課程」（1982年）を紹介して、以前の仏教儀式との共存から徐々に『朱子家礼』による儒教儀礼化へと進んだことを述べ、更に仏教儀式が国喪儀礼から冥福を祈るためだけの齋形式に変化したことに注目して、16-17世紀に族譜が普及したことで儒教祭祀が庶民レベルへ浸透したことに言及している。

しかし、仏教を国教の地位から外し、宮中儀式を儒教式に改めただけで一国の祭祀儀礼が一

変し、新しい祭祀儀礼を中核とした親族組織が形成され、民族意識までそれと表裏の関係をもつ形ですべての階層に行き届くものであろうか。この点の考察が次に必要となる。

（3）沖縄の「門中」との比較

日本の沖縄地方に「門中」組織が存することはよく知られている。旧暦3月の清明祭での祖先祭祀は日本の他の地域では見られぬものであり、儒教祭祀を伝えている。

沖縄の「門中」組織は、一般に中国から17世紀半ば以降（島津の琉球入り＜1609年＞以後）に伝えられたものとされるが、韓国から伝わったとする意見もある。崔在錫氏の「韓国の親族集団と琉球の親族集団」（1969年）は、門中組織の類似性と、陶工張猷巧（一六）が壬申倭乱（文禄の役）において大隅（鹿児島県）へ連行され、ついで琉球に移された（1624年）とする記録・伝承から、韓国からの伝来説を主張した¹²¹。しかしその後、金宅圭氏「東アジア諸地域の族体系について」（1990年）は、研究史の吟味と族譜の導入を中心に、韓国伝来説が成り立ちにくいことを論じた¹²²。また祖先祭祀に女性神役が関わるか排除されるかの問題について、竹田旦氏は、沖縄には極めて強い女性排除の禁忌があるものの、古くからクティ（コテ[宅女]で祈る人）・ハンズナなどの女性神役が門中祭祀に関わっていたとする¹²³。女性排除であれば韓国との共通点が窺われるが、女性が祭祀に関わるとなれば別にして考えなければならない。しかし竹田氏も、禁忌としては女性排除が強いものの、「とはいえ、祭祀を実修するのに女性の手を借りなければならぬ事柄は少なくない」とし、また「シャーマンが主として女性に支持されてきた伝統は、韓国でも沖縄でも共通している」と指摘するなど、必ずしも女性が完全に排除されていないことを示唆している。

このように見てくると、韓国の「門中」と沖縄の「門中」が直接結びつくものであるか否かは別として、多くの共通する要素を有している

ことは疑いない。しかし、当面の問題である親族組織と祖先祭祀の強い結びつきから民族意識の涵養が窺がえるかどうかという点に関しては、沖縄にあっては否定的にならざるを得ない。

また金宅圭氏¹²⁰⁾は、主として小川徹氏の「南西諸島における親族集団呼称の若干に関する年代論的知見」¹²¹⁾及び「沖縄民俗社会における『門中』」¹²²⁾に拠って、沖縄における「門中」制度の分布が沖縄本土の特に南部が中心であり、士族階級に限定される形で先島にも見られるが、清明祭も含め奄美地方には全くないことに触れる共に、沖縄「門中」制度の鉄則とされる父系嫡男相続制や養子同門制の慣行にしても、初期にあっては、前者には次男相続や末子相続が、後者には他系猶子（猶子とは財産を継がぬ養子）などの事例のあることを指摘する。このように、韓国に比べ未発達で、地域的・階層的偏りが強いことから考えると、沖縄全体として民族意識に結びつくことはないと思われる。

この沖縄の分析を参考に韓国における祖先祭祀と民族意識の関連を考えてみるなら、王族・両班階級が儒教を国教として取り入れたとすることで階層的偏りもなく均一的な民族意識が醸成されたことまでは説明できない。そして、その祖先祭祀と民族意識の結びつきがより長い歴史的背景をもち、朝鮮王朝における排仏および国喪儀礼からの仏教の排除によっても失われなかったものであるとするなら、儒教ならびに仏教受容以前の韓国の祖先崇拜にも眼を向けなければならない。また、『朱子家礼』が韓国に伝来して600年、いつの間にか韓国文化の源泉となり得たのはなぜか、という問いも合わせて考えなければならない。ともあれ、受け皿としての機能をもつ古い韓国文化の解明が必要となる。

3. 『朱子家礼』導入前後の実情

(1) 儒教祭祀受容の素地

韓国では、古代伝承と民間信仰の中に祭天思想が見られる。その大部分は儒教の盛行と共に淫祠邪教として弾圧されるが、一部はすでに儒教国教化の前に長く隆盛をみた仏教と習合していた。これら韓国固有の信仰が今日なお存続し、古代以来の命脈を保っていることや、仏教との習合をみたことを合わせ考えるなら、儒教との間にも摩擦・習合の何らかの経緯があったのではなかろうか。これらの祭天習俗は、少なくとも儒教祭祀の受け皿を考える際の最も注目すべき存在といえよう。

崔吉城氏の『韓国の祖先崇拜』¹²³⁾は、まず韓法勳氏の「朝鮮王朝初期の儒教理念の実践と信仰・宗教」を紹介し¹²⁴⁾、それを承けて巫俗信仰と関連する祖先崇拜の伝統に触れている。すなわち韓氏は次のようにいう。

麗代には法席・道場を設けるなど仏教崇信のみならず公的あるいは私的にさまざまな宮・観（仏教の寺院に相当する道教施設）での道教の醮祭（星辰を祭る祭祀）と天地、山川、城隍（都城に囲まれた堀）に対する祭祀および呪術的信仰が広く行われてきた。それは古来伝承されてきた祭天・祭神の慣行とその後伝来された仏教・道教から、そして唐・宋以来の中国の祀典すなわち国家的な司祭規範から受けた影響がそれなりに習合され長く伝承されてきたことである。それは新王朝（朝鮮）に入った後でもそれが完全に排除されることができなかった。

その上で崔氏は、「儒教以前の祖先崇拜は巫俗信仰により祀られたであろうと推測できる。もちろん仏教行事があったことはあるが、それも強い巫俗習合の形態であった可能性が強い」と指摘する。

その点については、洞祭（部落祭であるが儒教式に整えられたもの）を中心に据えた張籙根氏の考察がある¹²⁵⁾。ここでは、『韓国民俗学概説』所載の氏の説明を見ておく¹²⁶⁾。

韓国のいろいろな宗教現象の中で地縁的な団体・和陸祭は洞祭だけである。これは血縁

中心祭儀である儒教祭礼と多くの面で対照的である。

洞祭は部落国家時代以来の悠久な伝統であり、農民のもので協同性があり……民衆の祝祭である。これに比べて儒教祭礼は……血縁紐帯を強くした反面、宗教性を持ち本質的には階級性がある上流層の治国理念である。…

堂形態は岩石を神体にする場合が時たまあるが、圧倒的な多数は神木の堂であり神体である。……堂は神の棲息所であり信徒集会所ではない。……窟の堂は……高句麗の東盟（収穫祭的祭天儀式）の「国東有大穴」（『魏志』）の系統であろう。……

洞祭の初めての記録は祭政一致の民族祝祭に現われている。扶余の迎鼓（正月）……高句麗の東盟（10月）も……みな国家的大会で……民衆的年中行事であり、農耕儀礼であった。……古新羅においては、この民衆祭儀は民衆のレベルにとどまらず宮中儀礼として昇華された。宮城内の鷄林は洞祭堂の形態であり、朴赫居世即位日正月15日は現在の洞祭日であり、……各層にわたって国家宗教に昇華されていくことがわかる。

このような洞祭の国家祭典性は仏教と習合変化して、そのまま800年間伝承されてきた。……

八閔会は新羅真興王33年（572）から「戦死の士卒のため、八閔の籬を設け、外寺に会」したものであり、……古い高句麗の東盟の伝統の上に新羅の戦死者の慰霊祭と土俗自然神祭にまた仏教色彩を加味した総合的な国家宗教的大祭儀であった。のみならず……記録によると、王子に爵位を封する式にも、国王の即位式にもまた3年ごとの大祭として行われた国王の親祠に妃嬪が登楼した大国家祭典であった。それは仏教の色彩をぬいて現在も挙行されている日本の天皇の即位式である大嘗祭と同じである。

このように、国家的祭式となりうる村落の祭

りの伝統があったことは注目に値する。そして、これらの習俗については、民俗調査の対象として俗信の意義を追うよりも、むしろ民族意識の源泉として追究しなければならないであろう。

（2）儒教祭礼定着後の軌轍

朝鮮王朝により儒教が国教の地位を占めると、仏教・道教のみならず、八閔会など国家的祭式にまで昇華したもろもろの俗信的祭儀やその根底にある洞祭など民間信仰は厳しい弾圧を受けることとなった。野村調太郎執筆の『朝鮮祭祀相統法論序説』は、次のように述べる¹³⁰。

世宗4年（1422）、……朱子家礼は当時全く国制と同様に取扱われ、喪・祭に関し上下ともに遵守すべき規範と為った。されど一般の習俗は一朝一夕に革むべくもあらず、且つ未だ仏教の余勢も存して、実際上は未だ遍く行われる域には至らなかつた。特に立廟時享の制の如きは容易に行われ難く、士大夫にして立廟せず、又神主（位牌）をも作らず、代うるに紙銭を以てするが如き者が少なくなかつた。そこで……世宗2年11月には仏事を痛禁し、……数世に涉って鋭意祭礼の実行を圖つたのであるが、意の如く遍く実行される域に到達せず、真に国俗一変し、冠婚葬祭の稍々礼に合うに至れるは、中宗（在位1506-1544）時以後の事に属すと謂われるのである。

高麗時代は仏教文化は隆盛を極めたため、朝鮮時代となり、そこへ儒教文化を移植するには、徹底弾圧の外なかつたのである。仏教は三国時代に伝来し（372年）、以後、高句麗・百濟・新羅の三国、統一新羅（676-935年）、高麗朝（918-1392年）と、それぞれ特色を異にする高度の仏教文化を開花させたのであり、そこへ民間信仰も習合して行つたのであるから、その力は強く、世宗大王（在位1418-1450年）の力を以てしても一ター朝に国の上下をすべて儒教に塗り変えることはできなかったのである。以後、朝鮮王朝は強硬な排仏崇儒策を採つたが、儒教

の完全定着には2世紀以上を要したことになる。

100年前という韓国では朝鮮末期、日本では日露戦争のころであり、100年間というタイムスパンは世の中が変化するには十分な時間である。それが200年以上かけて儒教化政策を強化して行ったのであるから、完全定着も納得できるが、事が信仰であり祖先祭祀となると、単に時間をかければ定着するというにはならない。巧みな宥和策が採られたであろうし、伝統的祖先祭祀との融合が図られたに違いない。例えば宥和策としては、上流階級（中国の士大夫、韓国の両班）と庶民階級とで差の設けられていた祭式を平等化したことが挙げられる。この点について張壽根氏は、『韓国民俗学概説』で次のように述べている¹⁹⁴。

朝鮮朝の初期から「文武官六品以上ハ三代、七品以下ハ二代、庶人ハ考妣（亡父、亡母）ニ止ム」と制定して、世宗2年（1420）には家廟時享制を守らない官吏を罰しながら礼教を普及させたが、成宗（在位1469-1494）朝にも……くり返して強硬策を論じたことがあった。……さらに僧侶・巫覡（シャーマン）・広大（芸人）・工匠・妓生・喪輿軍（墓掘り人夫）・私奴婢・白丁（高麗では庶民、朝鮮では柳細工や畜獣の屠殺に従事）などを八賤（8種の賤民）に規定した。しかし品階差等により祭る祖先の代数〔を变えること〕はいろいろ不便なところがあり、永く論議した後、「文公家礼」（『朱子家礼』）の普及によって明宗（在位1545-1567）朝以後には庶人にいたるまで四代の祖先祭が黙認された。……「四代奉祀」や「親喪三年」は中国では士大夫の礼儀であるが韓国では一般庶民に至るまで500年間守られてきて現在でも継続されているということは驚くべきことである。

また韓祐勳氏は前に引いた論文の中で、朝鮮王朝は、儒教以前の伝統的な祖先祭祀に対し、代替させる意味で家廟、里社制を積極的に実施したと述べている¹⁹⁵。

以上の如く、韓国には儒教祭祀導入以前に、祖先祭祀を伴う古い信仰が存していたのであり、朝鮮王朝は、古い信仰に対し類似の要素で置き換えつつ儒教祭祀の定着を図ったのである。そして更に、王族から庶民まで身分に拘らず祭祀形式に差を設けないようにしたことで、国民全体に浸透させることができ、その結果、深化が図られ永続させることが可能になったと解される。したがって、そのような構造の中で均一的な民族意識が醸成されて行くことは極めて自然であったと見てよからう。

本考察としては以上の点を確認したことで、一応の解を得たと言ってよい。しかし、急速に農村型社会から都市型社会へと変貌を遂げ著しい経済発展の渦中にある現代の韓国社会が、今後また現に変わることなく儒教祭祀を維持しうるかどうかを吟味しなければ、現状把握としては不十分であろう。そこで次には、既に見たチェサの実態を通して見た考察とは別に、上述の如き伝統が今日韓国でどのような形を取って現実の社会生活と結びついているかを見ておきたい。

4. その他祖先崇拝を根底で支える親族団体と族譜

（1）韓国の都市化と花樹会の盛行

現在の韓国において何よりも親族間の結びつきを強め、民族意識の涵養に関わっているものは、「花樹会」と「族譜」とにあると言ってよい。

このうちの「花樹会」とは、学術用語として定着した語ではない。また「門中」のように制度的に確立した組織でもない。そして最大の難点は、区別しなければならぬ全く別の花樹会が存することである¹⁹⁶。更にここでいう「花樹会」に類する組織については、呼称も「宗親会」など種々あり¹⁹⁷、内容も微妙に異なるところがあって簡単には定義し難い。ただ現代の韓国社会において、「門中」とは別に新たに形成されつつある親族間の親睦団体であると言うこ

とができる。ここでは一般に用いられている呼称に代表させ、「花樹会」と称することとする。

そこで、その「花樹会」の概要を記しておく。

「花樹会」は、門中とは全く別の組織で、緩やかな宗員間の団結と連絡を目的とする集団である⁽³⁸⁾。崔在錫氏は1950年代の調査結果として、「花樹会」と「門中（宗中）」の違いを次のように表示している⁽³⁹⁾。

・門中(宗中)と花樹会の比較

門中（宗中）	花樹会(宗親会)
集団成員は狭い地域社会に居住する。	全国(主に都市)に散在する。
ある程度自然的に組織される。	人為的に組織される。
宗孫が結合の中心である。	社会的・経済的・実力者が結合の中心である。
主要な機能は祭祀である。	親睦,祭祀,族譜編纂,政治が主要な機能である。
規約は普通不文律である。	大概公式的な規約,定款がある。
加入,脱退が運命的である。	加入,脱退が自由である。
全成員が参与する。	関心ある一部の成員が参与する。
集団の重要成員は狭い地域社会に居住する。	大都市,特にソウルに居住する。
一村落到集団的に居住する同族であれば大概宗中組織を有する。	花樹会を組織した同族はいくらもない

上表中共通して見られるのは主要な「機能」としての「祭祀」であるが、二つの組織で行う祭祀は、規模・軽重の点で大きな違いがある。なお、「花樹会」の組織率についてはその後変化を見せ、現在では大都市・地方都市を問わず無数に組織されている⁽⁴⁰⁾。しかし、数は確実に増えたものの、今日に至るまで「花樹会」の実態調査はさして行われていない。ここでは3篇

の研究から、その後の「花樹会」の実態を探ることとする。

まず、1980年代の調査として、李光子氏の「韓国の親族関係の持続と変化に関する研究—都市中産層の核家族を中心に—」に見られるソウルにおける調査について要約する⁽⁴¹⁾。

調査期間は1987年9月中旬から11月まで。調査地域はソウル市銅雀区の2洞を選定した。その住民は、当主の職業や子供の教育の関係で、地方から引越してきた家族かまたは結婚して間もない若い夫婦の核家族が大部分であるため、多様な職種から構成されている。また10年ほどの間に新しく形成されたアパート団地と単独住宅で囲まれている新興開発地域であり、住民の生活水準は中産層に属している。

調査対象は、当主150名とその妻150名で、標本数は300である。

そこで、祭祀と花樹会のための親族の集まりに参加する頻度を調査してみた結果、当主の場合は1年に3、4回以上が150名のうち83名で55%を占めており、3、4年ぶりに1、2回は18.6%（28名）であった。そのうち39名は祭祀や花樹会に参加しないとのことで、祭祀に参加しない26.4%39名は基督教徒であるか、全く縁故がない場合と解される。祭祀は長男が主宰するのが原則であるため、少数の例外を除いては次・三男の家では行わないで、兄弟は長男の家に行つて祭祀に参加する点も考慮する必要がある。

また、同じ1980年代の調査として、李順炯氏の「ソウルの親族生活に対する考察」から、親族間活動と「花樹会」の実態についての調査も要約紹介する⁽⁴²⁾。

慶州李氏の花樹会の事務所を訪問して、推薦を受けたソウル市に本部を置く47箇所の花樹会を調査対象として選定、実態の調査を1988年3月1日から同30日まで実施したものである。回答してくれたのは海平尹氏・慶州鄭氏・晋陽河氏・密陽孫氏・礪山宋氏・漢陽趙氏・慶州李氏・南陽洪氏であった。

これら8花樹会の調査結果によると、ソウル出身の家族は親族と緊密な相互接触をしており、それは相互訪問のみならず、経済的交換、慰安や社交、相談、同行、大事での協力などにおいて認められる。香典やお祝い金、慰安や安否の挨拶等の機能は全ての親族を対象として相互に行われるが、経済的交換、相談、同行、大事での協力などは一定の親族の範囲内でのみ遂行される。また親家（夫方の家、媳家ともいう）の親族との接触が親庭（妻方）の親族より一貫して多いという。

これらの事実からみると、ソウルに4代以上居住した住民は花樹会と緊密な関連性を持っていると推定できる。実際にはこのような事実について調査した研究がなかったため、李氏は改めて花樹会との関係について直接調査をした。その結果、花樹会について「知っている」と答えた人は応答者の68.5%。「花樹会が行うことは何ですか」という質問には、親族間の紐帯関係の維持と、族譜、奨学、時祭、墓所、会報、宋中財産、齋室に関すること、および派を超えて行う同族間の相互援助との答えを得た。

また、花樹会に参加した経験の有無を調査したところ、経験者は男5名、当主16名、息子1名、その他（当主の同行者）1名となり、女性が一人で参加した例はなかった。

花樹会の頻度数については、毎月開かれると回答した人は6名、2ヶ月に一回が2名、1年に3、4回が4名など多様であった。

花樹会に関しての一番の関心事は族譜であった。「族譜を持っていますか」という質問に、73.03%に当たる65の家族が「持っている」と答えた。また「族譜を見たことがありますか」という質問には、58（65.17%）の主婦が「そうです」と応じた。このように多くの家族が族譜を所有しているという事実は、ソウルという大都市に長く居住してきた家族でも強い血縁意識を持っていることを示す。また親族関係に対する関心が極めて高いことを反映している。結論として、ソウル住民と花樹会との関係について

は、個人的に花樹会と密接な関係を持っているよりは、家族単位で関わっていたことが分かり、各家族は花樹会で主催する行事に参加し、族譜、文集、宗報などの編集に協力していることが認められた。さらに具体的に探ってみると、宗中や宗会が全て「一つの家族」という血縁意識を以って結びついていることによって、快く花樹会活動に参加できると共に、進んで経済的負担を担っていることが分かった。

祖先崇拜は韓国で古くから継承され、社会的文化的に重要な機能を担い、伝統的親族制度の基礎として広く父系親族の団結に機能してきた。このような親族組織維持の中心的存在になっている祖先祭祀は、農耕社会と密接な関連を保ってきたが、これらの調査によると、都市家族においても同様に紐帯の機能を有しているようである。

1980年代は、「花樹会」の数も参加者も1950年代よりは増えたが、「無数」というほどではなく、親睦の外には、一部祭祀を含む同族意識の確認の要請に応える目的で組織されていたと見られる。そこで更に1990年代の調査として、岡田浩樹氏『両班一変容する韓国社会の文化人類学的研究』を見ることとする⁴⁴。そこではまず、「地域社会に支えられてきた斐山高氏門中の活動は衰えつつあり、この状況は門中内の様々な活動に見いだす事ができる」とし、いくつかの変化を指摘した後で、次のように述べる。

別の例は、近代急増した「宗親会」や「花樹会」の支部である。阿房邑の常設市場の範囲に氏族の親睦団体宗親会や花樹会の支部や連絡所が確認できた範囲でも18ヶ所ある。……これらの事務所はすべて1980年代以降に現れており、このような事務所を作ること自体、それまで地域社会で劣位に置かれてきた者が地域社会以外の外部と連絡をとることで常民の位置づけを拒否する姿勢の現れと言えよう。……

斐山高氏には都市化にともなう新たな変化

も見いだせる。……1985年、斐山高氏のソウル在住の成員27名が集まって「斐山高氏府士使公派在京宗親会」が結成された。その後毎年1回の会議を行い現在に至っている。……その結論の主な目的はソウル在住の斐山高氏成員を探しだして組織することに向けられている。この場合、その入会資格は門中が族譜収録の際に求める明らかな系譜関係の存在はあまり重視されない。系譜関係があやふやでも入会する者は歓迎されるのである。……さらに在京宗親会の結成を機会にして韓国の都市在住の宗親会ができ、これは従来とは異なっており都市ごとの単位を結ぶ組織となっていることである。例えば、1986年に……墓所に参拝する行事があった。この時……、在京宗親が107世帯の177名が参加した。その他阿房宗親、大邱宗親、大田宗親と地区ごとに分かれ、計109名の参加者があった。……

両班化の新たな主体として注目されるのが、在京宗親会と斐山高氏全体の宗親会である斐山高氏大宗親会である。これらは近年にいたって、おおがかりな祖先崇拜イベントや親睦会などますます活発な活動をおこなっている。……門中の組織の性格は弱くなり、その活動にはむしろ各成員の世帯内の女性も参加し、成員間の平等が強調され、曖昧な系譜関係の者も包含する傾向が強い。……つまり個人を中心とした宗族の活動の集合したものであり、個人が一定の父系親族の範囲に属していることの証を求めている。

以上、1953年の南北戦争（朝鮮戦争）終結後の戦後復興の緒についた時期の崔氏の調査から、1988年のソウルオリンピック直前のソウルでの李光子、李順炯両氏の調査、そしてオリンピック後の経済発展の著しい時期における地方都市およびソウルでの岡田氏の調査と、まさに戦後韓国の時期区分に即した都市化と「花樹会」の関係を見たのであるが、そこから、形は変わっても祖先祭祀を中核とする韓国社会の基本構造が変わることなく維持されるであろう方向性が

確認できた。しかし、正確には「花樹会」は宗中の機能をすべて代替しうる組織ではない。任意性が大きく、「朱子家礼」に則った祖先祭祀をすべて代行しうる機能も資格も有してはいない。一方、宗孫を中心とする宗中による祖先祭祀は、墓所のある農村でなければ成立しがたく、堂内にしても親族の多くが同居もしくは近隣に居住していることが望ましい。となれば、宗員の多くが農村を離れ、各地の都市や大都市の各所へ散らばった状態での祖先祭祀のあり方に変化が生ずることは当然である。その変化が祭祀様式を根底から覆す前に、都市在住者等一部宗員の親睦会である「花樹会」が、許される範囲で宗中や堂内の機能である祭祀の一部を模倣するなり、墓参りツアーを実行するなり、積極的に関与するようになり、本来の宗中もそれを黙認しつつあるというのが現状ではなからうか。在日の動きの中にも同姓同本同派による花樹会の結成が見られ、これら各地の「花樹会」が相互に連繋を取って大宗親会へと結びつく方向性も見られるようになっている。その結果、農村での祖先祭祀は弱体化して行く一方で、都市における「花樹会」の存在はその比重を増し、年を追ってますます規模を拡大して行くように見られる。

(2) 族譜のもつ親族組織における求心力

宗中の機能の中で花樹会に許されているものは、宗員間の親睦と相互扶助、および族譜編纂への協力にあると言ってよい。しかし、相当数の宗員が集まりやすく、経済力もあるということから、徐々に宗中の他の機能も肩代わりしつつあることは否定できない。そのような花樹会の活動の中でも、近年最も重視されているのが「族譜」の編纂・刊行への積極的参加である。

現在の都市市民化した韓国人には、「族譜」との積極的な関わりを持つことによって、農村社会を離れても、自らのアイデンティティの確保が可能となり、親族との結びつきを維持できるという満足感が生じ、親族組織と祖先祭祀への

関与を持続させる絆となっていると言っよう。

ところで族譜とは、同族間の血縁関係を系譜として纏めたもので、各門中には必ず存在し、その形式や内容からいって韓国の族譜は世界一の詳密さと厳密さを誇っている。また「花樹会」という名も、本来、家系を一つの樹に喩え、枝で分派関係を示し、大勢の子孫を花に喩えたものである。

族譜を編纂・刊行したり定期的な会報を発行したりするのは、親族間の結束と親睦を図るためである。族譜の編集は、正式には宗中会議を通じて族譜編纂委員会を置き、そこが編纂事業に携わることになっているが、花樹会がその手伝いをしたり、それを代行したり、特にその刊行に当たって費用を出すなど、関係することは多い。近頃は花樹会の活動が活発になり、花樹会を核として族譜を新しく編纂することが多くなる傾向がある。これは、弱体化して行く親族組織と忘れかけて行く親族意識に対する補完作用をなすものといえよう。

韓国人は何故、日本人よりも親族間の結びつきが強く、両親や家族の年長者、教師や先輩などには従順で遜るなど儒教倫理が徹底しているのかといえ、族譜を中心とする共通の先祖によって結ばれた親族・同族が、相互に親密な関係を保ち、一族に恥をかかせぬよう緊張感を持たせて自己啓発して行くからである。その結果、共同して族譜の編纂・刊行に携わる花樹会のような親族団体が親族間の親睦を維持し、社会の中で親族同士が強い絆で助け合い、家門の名誉を傷つけぬよう努める原動力として作用して行くのである。

最近における韓国社会での顕著な変化は、従来の伝統的な農村型社会から都市型社会へ、言い換えれば大家族中心から核家族中心の生活体制へ切り替えられたことにある。しかしそれでも、族譜が持つ本質的な意義とその機能は、親族・同族の結束力を常に呼び覚まし、むしろ日常的に同族結合から切り離された現代韓国人

にとっての精神的求心力となっている点が認められる。

このように見えてくると、現代韓国において、親族組織・同族結合を根底で規定しているものの一つが族譜であることは明らかである。

結びにかえて

韓国人にとって精神文化の根幹をなし社会生活の基準ともなっている祖先崇拜の伝統は、三国時代に受け入れた仏教による国家儀礼や高麗末に伝来し朝鮮時代に定着した儒教祭祀の遙か以前に発生した民間信仰の中で培われたに違いなく、その祖先の冥福を祈る気持ちが、1000年以上に亘る仏教文化と儒教文化を榮えさせたのであろう。結局、韓国民族固有の祭天儀礼と祖先崇拜を核とする民間信仰が、その後の国教としての仏・儒との習合過程を経て血縁性の強い祖先崇拜儀礼として形成され、結束力の強い親族組織の門中を生むに至ったと考えられる。そしてそれは、一貫して韓国の伝統的な民族意識として維持・継承され、今日の社会生活に、そして生活文化に強く反映されているのである。

韓国における祖先崇拜は、今日の形態は儒教式にはなっているが、むしろ固有の宗教であり民族文化である。そして祖先から子孫まで永遠に存続する家や同族との関係が生活の基点となり、そこから直系血縁中心の親族制度を維持する意識と堂内・門中を生み、1000年、2000年の積み重ねの結果として今日の民族意識を形成したのであろう。勿論、現代においては、農山村の過疎化、都市への集住、核家族化が進む中で、祖先祭祀の在り方に変容を来たしたことは事実であるが、花樹会などにより社会の変化との間隙は埋められ、民族意識そのものには大きな変化は起こらなかつたのである。

しかし、今日の韓国では、価値観や生活様式の大きな変化にも拘らず祖先祭祀が維持されている一方、血統中心の家系の連続性を導ぶ民族意識が形を変えて現代の社会生活に作用し、現

代企業にまで族間的な要素が蔓延することになった。ただ、これもまた親族組織や族譜から生じる同族の結束力、本貫意識・地域意識に根ざすものであり、極めて根深いところで伝統と繋がっているのである。そして、この族間や学閥などが社会に蔓延し、政治的地域感情など地域間の軋轢が深刻化して行く傾向は、放置することのできない現代韓国の病巣、すなわち亡国病となっている。勿論、この地域間の軋轢には韓国独特の地域主義による面も考慮すべきであるが、族間の性格の強いことも事実である。したがって、現下において、花樹会など親族組織の今日的対応は祖先祭祀の崩壊を救済したものの、農村共同体的発想から都市市民的発想へ変わりつつある意識の変化が引き起こす新たな問題は、韓国の将来を左右する難問に発展しかねない危険性を孕んでいるということになる。しかし、これを正しく分析するにも、乗り越えるにも、永年に亘り韓国社会を律してきた親族組織と祖先祭祀の関連を考察の出発点におかなければならないであろう。

本稿は、以上のように、不確実な動きを孕みながらも民族の歴史と共に変わらずに継承されてきた韓国社会における祖先祭祀について、制度や歴史を通して若干の検討を加えたのであるが、この考察に大きな瑕疵はなかったか、大方のご教示を賜われれば幸いである。

注

- (1) 金宅圭『日韓民俗文化比較論』九州大学出版会、2000年。
- (2) 崔在錫「韓国農村における親族の範囲」『民族学研究』27巻3号、1963年。のち(韓国文)『韓国家族研究』ソウル一志社、1982年所収。
- (3) 伊藤亜人・大村益夫・梶村秀樹・武田幸男編『朝鮮を知る事典』平凡社、1986年(伊藤亜人氏執筆)。
- (4) 法務省法務総合研修所職員編『戸籍実務六法』平成15年版、日本加除出版、1998

年。および(韓国文)法院行政処「戸籍実務資料」法令編、ソウル法院行政処、1990年。なお「寸」は「等」と同じで日本の「親等」に相当し、親族関係を示すときに用いる。因みに、韓国民法には親族の定義として次の条文がある。

第767条(親族の定義) 配偶者、血族及び姻戚を親族とする。

- (5) 青山道夫編『注釈民法』第20巻、有斐閣、1966年。そこでの中川高男氏執筆文中に引用されている(第726条注釈)。
- (6) 森岡清美・塩原勉・本間康平他編『新社会学辞典』有斐閣、1993年(光吉利之氏執筆)。なお本項で「家族」を「中国の父系集団」と限定しているのは、韓国で「宗族」の語を殆ど使用しないことと関係があると考えられる。
- (7) 李杜鉉・張壽根・李光奎(崔吉城訳)『韓国民俗学概説』学生社、1977年(李光奎氏執筆)。韓国語版、ソウル学生社、1973年。また(韓国文)『新稿版韓国民俗学概説』ソウル一潮閣、1991年。
- (8) 善生永助『朝鮮の姓氏と同族部落』刀江書院、1943年。
- (9) 注(4)と同じ。
- (10) 金容旭・崔学圭『新しい韓国の親族相続法』日本加除出版、1992年など。
- (11) 福岡安則・金明秀『在日韓国人青年の生活と意識』東京大学出版会、1997年。
- (12) 飯田剛史『在日コリアンの宗教と祭り』世界思想社、2002年。なお孝本頁「現代日本における先祖崇拝」御茶の水書房、2001年にも同地域の報告がある。
- (13) 李光奎『韓国の家族と宗教』ソウル民音社、1990年。
- (14) 朝鮮総督府中樞院『朝鮮祭祀相続法論序説』朝鮮総督府、1939年(野村調太郎氏執筆)。
- (15) 中根千枝『社会人類学—アジア諸社会の考察』東京大学出版会、1987年(第7

- 章)
- (16) 大塚民俗学会『日本民俗事典』(弘文堂, 1971年)では「門中」, 石川栄吉他編『文化人類学事典』(弘文堂, 1987年)では「門中」(むんちゅう), 『新社会学辞典』(前掲)では「門中」(むんちゅう)の項目を立てて説明している。但し, いずれも沖縄の「門中」を扱っている。韓国民俗学では一般に「宗中」を用いる。
- (17) 鈴木栄太郎『朝鮮農村社会踏査記』, 1944年。
- (18) 注(5)に同じ(張籌根氏執筆)。なお実際には墓所に赴く墓祭と, 祠堂で行う時享祭を分ける場合もある(平敷令治「清州韓氏清州門中会の墓祭及び時享祭—比較民俗学の視点から—」『韓国と沖縄の社会と文化』所収, 第一書房, 2001年)。また, 墓祭は, 時享祭と違い, 宗孫のみで執行し, 門中に関係がないともいう(宮良高弘「韓・琉門中制度の比較」1982年)。
- (19) 宮良高弘「韓・琉門中制度の比較」(江守五夫, 崔龍基編『韓国両班同族制の研究』第一書房, 1982年)。
- (20) 「家庭儀礼に関する法律」1969年制定, 1973年改正。「家庭儀礼に関する法律施行令」および「家庭儀礼に関する法律施行細則」「家庭儀礼準則」1973年発令。例えば「法律」第19条は「節祀」(時享祭)の規定であるが, 対象は直系の祖先とする(第1項), 毎年, 秋夕に宗孫の家庭でおこなう(第2項), 出席者の範囲は直系の子孫とする(第3項)と定めている。なお, 岡田浩樹氏は『両班—変容する韓国社会の文化人類学的研究』(風響社, 2001年)の中で, この法律の「影響について, 人類学者はあまり関心を寄せてこなかったが, 人々が儀礼を行う「動機」や「意味づけ」には「大きな影響を与えた」とする。
- (21) 西晋一郎・小糸夏次郎『礼の意義と構造』歿傍書房, 1941年(小糸夏次郎氏執筆)。
- (22) 崔吉城『韓国の祖先崇拜』御茶の水書房, 1992年。
- (23) 崔在錫『韓国の親族集団と琉球の親族集団』(『高麗大学校論文集』15)1969年。
- (24) 金宅圭「東アジア諸地域の族体系について—族体系の理念と実態からみた連続と変容に関する比較試論—」(『朝鮮学報』134, 朝鮮学会, 1990年。のち『日韓民俗文化比較論』九州大学出版会, 2000年, 所収)。
- (25) 竹田旦「沖縄社会・文化の構造的基盤」(『祖先崇拜の比較民俗学—日韓両国に置ける祖先祭祀と社会—』吉川弘文館, 1995年)。
- (26) 注(24)に同じ。
- (27) 小川徹「南西諸島における親族集団呼称の若干に関する年代論的知見」(『民族学研究』30巻1号)1965年。
- (28) 小川徹「沖縄民俗社会における「門中」—仮説的総括—」(『日本民俗学』74, 1971年)。
- (29) 注(22)に同じ。
- (30) 韓祐勳「朝鮮王朝初期における儒教理念の実践と信仰・宗教—祭祀問題を中心として—」(『韓国史論』ソウル大学校人文科大学国史科, 1976年)。
- (31) 張籌根『韓国の民間信仰』金花社, 1973年。同『韓国の郷土信仰』第一書房, 1982年など。なお, 秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』(養徳社, 1950年)も参照。
- (32) 注(7)に同じ(張籌根氏執筆)。なお東盟については, 三品彰英『古代祭政と穀霊信仰』(平凡社, 1973年)も参照。
- (33) 注(14)に同じ。
- (34) 注(7)に同じ(張籌根氏執筆)。なお, 『朝鮮祭祀相統論序説』(注14)によれば, 高麗末(1390年)に階級による差異を明確化し, 朝鮮の世宗の時には議論を呼ん

- だものの前例通りとなった(1408年)が、その後、四代通祭説への議論は激しさを増し、本則に対する特則を立てるなどの便法が確立する(1416年)と共に、上下を分けずに四代通祭を認める風が一般化した、とする。
- (35) 注(30)に同じ。
- (36) 崔在錫氏は、同族の組織である「花樹会」と別に、農村地域において出嫁した娘や嫁たちが一年一回集まって娯楽を共にする会合も「花樹会」というので区別しなければならぬと説く(伊藤重人・嶋陸奥彦訳『韓国農村社会研究』学生社、1979年。韓国語版は、ソウル一志社、1975年)。
- (37) 崔在錫氏は、「宗親会」「花樹会」「宗会」「宗中会」「大宗中」「親睦会」などの名を挙げ、宗親会と親睦会以外は同名の別組織と区別しなければならないとする(同上『韓国農村社会研究』)。なお花樹会は「契」の一種と見ることもできる。
- (38) 注(7)に同じ(李光奎氏執筆)。
- (39) 崔在錫「同族集団の結合範囲」(『梨花女子大学校文化論叢』1, 1960年。のち『韓国農村社会研究』所収)。
- (40) 岡田浩樹『両班—変容する韓国社会の文化人類学的研究』(風響社、2001年)によれば、「一族の親睦団体である「宗親会」や「花樹会」の事務所は都市地方にのみあるとは限らない。ソウルや釜山などでは、それこそ無数の氏族が事務所をかまえ、一族の結束を誇示しているのである」とする。これは1990年代初期の様相を示している。
- (41) 李光子「韓国の親族関係の持続と変化に関する研究—都市中産層の核家族を中心に—」ソウル延世大学校博士論文、1988年。
- (42) 李順炯「ソウルの親族生活に対する考察」ソウル市史編纂委員会『郷土ソウル』、1990年。
- (43) 岡田浩樹『両班—変容する韓国社会の文化人類学的研究』風響社、2001年。序章において「本書中で筆者が主に依拠するデータは、1991年5月末から1993年6月までの2年間の韓国忠清北道阿房郡(仮名)を中心とするフィルドワークによって得られたもの」と記しており、引用文中の「阿房」は岡田氏による仮名。