

〔研究ノート〕

家と祖先祭祀をめぐる日韓比較民俗試論

——その研究視角と課題を中心とした予備的考察——

八 木 透 *

序説 —— 問題の所在と研究視角

日本・韓国・中国を含む、いわゆる東アジア諸地域の民俗慣行、特に家と祖先祭祀をめぐる問題を中心とした比較研究は、今日ではずいぶん活発に行なわれつつある分野である。しかし日本の民俗学研究においては、これまで国内の諸地域における単独の事例研究こそ多数見られるが、それを近隣諸国との比較においてとらえんとする試みは、一部の研究を除いてあまりなされることがなかった。ところが、近年の国際交流の進展と民俗学や社会人類学の発展に伴って、自文化研究のみに止まらず、各国相互の学問的情報交換の必要性が問われるようになり、その結果、いくつかの意義ある比較研究の成果が現われつつある。特に韓国の諸地域をフィールドとした民俗研究は年々増える傾向にある。本小論においては、それら先学の諸研究を整理しつつ、日本と韓国の民俗慣行、中でも家・家族・親族、およびそれらの延長上においてとらえることのできる祖先祭祀の問題について、比較民俗学的視点より若干の考察を試みたいと考える。なお、ここでいう比較民俗学的視点とは、家・家族・親族あるいは祖先祭祀について、構造的・機能的に分析すると同時に、実際の諸地域における習俗や慣行、すなわち民俗の実態をも重視しながら、これらの諸事象を、いわゆる人々の生活実態として考察せんとする研究視角をさす。その結果として、東アジア諸国をめぐる新しい比較研究の方法を模索せんとするものでもある。

家と祖先祭祀をめぐる比較研究を試みる時の基本的なアプローチとして、まず各国における親族集団の構造とその存在形態を分析する作業が必須となろう。東アジア諸国を対象とする比較研究においては、具体的には、いわゆる父系血縁の原理が社会の中でどの程度まで貫徹されているかについて探ることから始めなければなるまい。こ

* 佛教大学総合研究所嘱託研究員

の点からいえば、徹底した父系血縁原理に基づく親族集団が存在する中国漢人社会と、父系血縁原理が存在しはするが、それはきわめてゆるやかなシステムであり、それに代わるものとして、「家」の継承とその存続、および「家」相互の結合と紐帯をもっとも重視する、いわゆる日本社会とに大別することができる。そしてその中間に、前者により近いシステムをもつ韓国社会が、後者により近いシステムをもつ沖縄・奄美社会がそれぞれ位置づけられよう。ただし、本小論では、論題の趣旨より、中国漢人社会に関する分析は差し控え、もっぱら韓国社会と日本社会との比較に焦点をあて、さらに両者の特質と相違をより明確に把握するために、沖縄と奄美の社会の例を加えながら論を進めたいと考える。

なお上記の問題と関連して、それぞれの社会における男性と女性の序列と役割についても詳細な分析を試みる必要があろう。それは当然のことながら、父系血縁原理が強固に作用している地域ほど男性中心的傾向が強く、女性の社会的役割が限定、あるいは縮小されているという一般的傾向が見いだせるからである。東アジア諸地域における父系血縁原理と男性中心的社会規範は、儒教の影響による場合がほとんどであり、その意味においては、社会的な「タマエ」と人々の生活実態、すなわち民俗慣行との間にズレが存在する場合もありうる。よってこの問題に関しては、祖先祭祀のみならず、その他の日常の様々な神の祭祀において、女性がいかなる役割を演じ、また男性との間でいかなる分担を行っているかについて、十分な検討を試みる必要があると思われる。

1. 韓国の家と親族集団

周知のように、韓国社会においては、儒教倫理を基礎とする生活規範が伝統的に守られ、その結果として、父母に対する「孝」の思想と結びついた祖先祭祀の実践とその継承が重要視されてきた。韓国において日本の「家」にあたるものとして、「チブ(집)」という語がある。チブは家屋としての建造物やそこで生活する家族を指すとともに、さらに家柄や家格などを指すこともあり、ニュアンスとしては、日本の「家」と近似した意味内容をもつ場合もある。ところで韓国には、日本との比較においてその相違を示す最たる例として、祖先祭祀を主たる目的とする、「堂内(タンネ, 당내)」と、その上位集団としての「門中(ムンチュン, 문중)」という父系血縁集団が存在する。

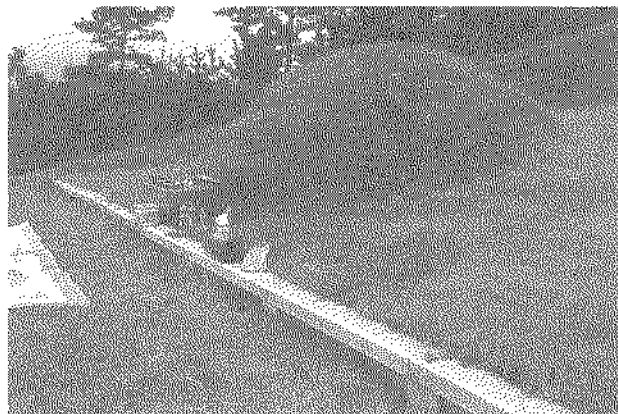
「堂内」とは、自己から見て4代祖、すなわち高祖父までの父系血縁親族を含む集

団であり、一般に4代祖までの直系の尊属親をその宗家において祀る、いわゆる「忌祭祀(가제사)」あるいは「祭祀茶礼(제사차례)」とよばれる祖先祭祀を行なうことを主たる目的とする親族集団である。ただし、近年では「堂内」という語はほとんど使用されることはなく、実際の社会生活においてはむしろ「チバン(집안)」という語が用いられることが多い。特に韓国の貴族階層である兩班(양반)たちの間ではいざ知らず、一般庶民には、「堂内」とはほとんど馴染みのない言葉である。

「堂内」が「自己を中心に四代祖である高祖を頂点として高祖の男系後孫からなる集団」(李光奎, 1977)として定義づけられる、理念上の概念であるのに対して、「チバン」とは実際の祭祀に参加する人々の範囲を示す語彙であり、その意味では「[同高祖八寸]という系譜上の範囲を基礎として、その枠は柔軟性をもつ」(朝倉敏夫, 1989)ものであるといえよう。すなわち実際の祭祀においては、すでに婚出した女性や母方などの非父系親族、すなわち厳密な意味での「堂内」として規定された以外の人々が多く参加することもあり、その意味において「チバン」は、実際の村落での生活に依拠した、チブの集合体という概念としてとらえることもできる。ここに、韓国社会における理念上の父系血縁原理と実際の民俗慣行との間の、ひとつのズレを指摘することができるのである。この問題は、日本社会との比較において、ひとつの重要なポイントとなろう。

これに対して「門中」とは、ある特定の先祖を頂点とし、そこから父系血縁によってつながる子孫たちによって構成される、個人を単位とした集団であり、5代祖以上の祖先たちを祀る「時祭(시제)」・「時享祭(시향제)」・「墓祀(묘사)」などとよばれる、年に一度の祖先祭祀をとり行なうことを目的とした集団である。

韓国において、一般に祖先祭祀の実践を目的とした父系血縁集団としては、「門中」



写真① 韓国の代表的な墓(慶州市郊外)

が最上位の集団であるが、父系血縁原理に基づく人々を包括するさらに上位のカテゴリーとして「同姓同本(동성동본)」がある。これは「姓(성)」と「本貫(본관)」を同じくする人々を指すカテゴリーであり、すなわち共通の始祖をもつ親族集団である。しかし、

実際の生活や祖先祭祀の実践において、この単位が機能することはほとんどありえない。

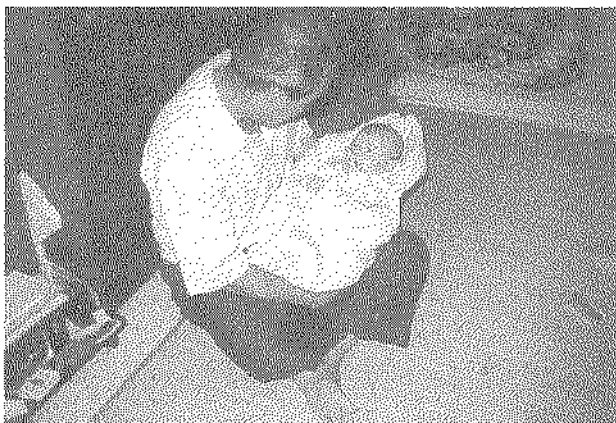
すなわち、韓国人にとって「姓」とは、日本のいわゆる「苗字」とは若干異なったニュアンスを持つ。韓国の「姓」はその人の父方の血統を表わすひとつの標識としての意味をもっている。

つまり生まれた子供は必ず父親の「姓」を継承することになっているのであり、それは婚姻や他のいかなる条件によっても、生涯変わることはない。つまり韓国社会においては、夫婦は例外なく別の姓を名づけている。ここに、種々の議論が交されながらも、まだ夫婦の同姓を義務づけている日本社会と根本的な相違が認められるのである。

ところで韓国の「姓」は、わずかの例外を除いて、漢字一文字で表記される¹⁾。さらにその種類も、日本には約三万以上の種類があるのに対して、韓国には五百たらずの種類しかないといわれる。それも、金・李・朴などの著名な「姓」が半数以上を占めている²⁾。最も多いのは「金」姓で、五百万人を越えるというのであるから、現在の韓国の総人口が4500万人として単純計算をすると、約8人にひとり金姓の者がい



写真② 秋夕における墓参風景（慶州市郊外）



写真③ 外孫をだく家の主人（慶州市）

- 1) 韓国において二文字の姓は複姓とよばれ、具体的には、南宮・皇甫・司空・鮮于・諸葛・西門・独孤・東方の8姓だけで、また過去の例でも、夏侯・公支・司馬などの例があるだけで、きわめて稀であるという（竹田旦，1983）。
- 2) 韓国の姓のうち、金・李・朴・崔・鄭を五大姓といい、全体の約60%を占めるといわれている。

ることになる。ゆえに韓国で人の名を呼ぶ時は、必ず姓名フルネームで呼ぶ必要がある。もし大人数の人たちに対して、ただ「金さん」とだけ呼んだなら、20人や30人の者が一斉に返事することになるからである。一方で、全国に五百人未満しかないという「稀姓」が百種類以上もあるといわれ、これほどに韓国の姓には、その人数にばらつきが見られるのである。

一方「本貫」とは、個人が属する父系の血統における始祖、もしくは中始祖の発祥地を意味し、これはすべて地名で表現される。金海（김해）を本貫とする金姓の者は「金海金氏（김해김씨）」、慶州（경주）を本貫とする李姓の者は「慶州李氏（경주이씨）」などと呼ばれる。「本貫」は「姓」に比べてその種類は多い。例えば「金氏」の本貫数は五百以上あるといわれている。つまりいうならば、仮に金姓の者が五百人いても、その中で本貫を同じくする者はひとりいるかないかということになる。しかし「姓」と「本貫」が同じであれば、実際の血縁関係がいくら遠くても同じ血族・兄弟姉妹であるとみなされる。このような同一血族の集団が「同姓同本」であり、韓国社会においては、法的にも婚姻の禁止の対象とされているのである。

なお、民法上において婚姻の規制の対象となるのは「同姓同本」だけであるが、現実にはより広い範囲で婚姻をタブーとする慣習が存在する。例えば安東（안동）を本貫とする金氏と、同じく安東を本貫とする権氏（권씨）とは、姓が異なるにもかかわらずに婚姻を禁じている。それはこの両姓は10世紀以前、すなわち統一新羅時代には同じ一族であり、高麗を建国した太祖王建（왕건）の時代以降にふたつの姓に分かれたとする故事に由来するものである（竹田旦，1983）。今から千年もの昔の歴史的事実にもとづいて、現在でも婚姻をタブー視するという観念は、およそ日本社会では想像不可能なことといえよう。さらに済州島（제주도）では、高（고）・梁（양）・夫（부）の三氏は姓が異なるにもかかわらず、原則的には通婚の禁忌を守っている。それは、かつて三人の兄弟神が地中から湧き出て、それぞれ妻を娶って島を開拓したとする、いわゆる済州島の開闢神話に由来するものである。すなわち姓が異なるといえども、先祖を辿れば兄弟であるという理由から、今日においても婚姻を忌むのである。なお、この三人の兄弟神が地上に湧き出たとされる場所は「三姓穴」といわれ、今日でも三氏の子孫たちにとっては祖先祭祀の象徴的な場所として、厚い信仰の対象とされている。このように韓国社会においては、千年もの歳月を遡った歴史的事実や、さらに神話的世界にその起源を求めて、今日に至るまで一族の血筋を重視し、婚姻を忌むという慣習を保持しているのである³⁾。

2. 家・同族・先祖

以上のように、韓国においては父系血縁原理を基礎とした、ある程度の厳密さをもついくつかの親族集団が重層的に存在し、それらが祖先祭祀という儀礼的・宗教的側面において機能していると同時に、厳しい外婚制の単位ともなっているという事実を指摘した。これに対して、日本社会においては、祖先祭祀は基本的には家を単位として行なわれるものであり、韓国の「堂内」や「門中」のような徹底した父系血縁集団の存在も見られない。ただし、日本には韓国の「堂内」や「チバン」と比較的近似したものとして、いわゆる「同族」の存在が指摘されよう。しかし日本の「同族」は、地域によって様々なヴァリエーションが見られるので簡単に規定することはできないが、一般に、本家の分家に対する経済的・社会的優位性という、家の序列によって存在しているケースが多く、もしその優位性が希薄になり、あるいは消滅することがあれば、本家は象徴的な系譜意識に基づく家の権威こそ保ちはしても、両家の関係は血縁認識に基づく関係というよりは、むしろ地縁的な「家」の連合としての性格を濃厚に示すようになる。さらに日本の同族の中には、非血縁者を含めたり、また姓が異なる場合も多く見られ、個人と個人の関係というよりも、あくまでも「家」相互の系譜関係が非常に重要な意味をもつことが多い。よって日本の同族ははたして「親族集団」であるといえるのかどうかについても、議論の分かれる所である。その意味においては、日本ではあくまで「家」がすべての社会集団の基礎的単位となっており、さらに「家」の独立性が韓国と比べて比較にならないほど強いという特質がうかがえるのである。

- 3) このことに関連して、韓国の現代の学生たちの恋愛や結婚相手の選択に関する筆者の実体験から、若干の分析を紹介したい。韓国の学生たちは現代っ子ではあるが、長い歴史の中で培われてきた「同姓感覚」とでもいうものを、生れながらに持っているようで、たとえば恋愛であろうとも、相手の選択には非常に慎重である。と同時に、やはり外婚制を伝統としてきた国民性からか、血縁関係以外においても、自分と同じ集団内の異性は、恋愛の対象というよりも、兄妹的な感覚で見えてしまうようである。そのことを表わす事例として、同じ大学の、特に同じ学科内の異性との恋愛や結婚を潔しとしない傾向がうかがえる。恋人にし、結婚するような相手は、他大学の者の方がより好まれるようである。また、古くは同一村内の通婚が一般的であった日本の民俗社会と比べて、韓国においては、「처가살과땃간은 땃수욕종이(嫁の実家と便所は遠ければ遠いほどよい)」という諺もあるように、遠方の地域との婚姻がよしとされていたようである。竹田旦氏の調査においても、1950年代から1960年代にかけて、同一の村内の婚姻はほとんど皆無であり、大半が郡外の地域と婚姻関係を結んでいたという。これは、日本の民俗社会との相違を示す最も顕著な例であろう。このように、韓国では血縁以外に地縁的にも、外部との通婚が好まれるという傾向が古くからあったことがわかる。
- さらに、韓国には日本とほとんど同じようなモチーフの説話や昔話が多く伝えられている。それらの中には、日本の「羽衣伝説」や「鶴の恩返し」とほとんど同じような内容のものもある。しかし、韓国と日本の説話や昔話には、決定的に異なる点がある。それは、日本で

韓国ではあくまで「家族(가족)」が生活の中心であり、また人々の精神的拠り所となる⁴⁾。また韓国の「チプ」は、日本の「家」と同様なニュアンスをもつこともあるが、基本的には生活共同体としての人々の集合を指すカテゴリー、もしくはそのための建物を意味する言葉として理解されるケースが多い。一方「チバン」は、いわばある儀礼的行為を行う際の、参加し得る人々の範囲を示すカテゴリーとして理解される傾向がうかがえる。その意味においては、韓国社会では日本のような家に対する強固な執着は見られない。また日本の「同族」を支えている原理は、理念上は共通の先祖をもつという象徴的な系譜観念であるが、実際の存在形態としては、経営体としての「家」の存続を目的とした、地縁的な「家」の連合体として機能している場合が多い。畿内村落におけるカブ・イトウなどと称せられる同族集団においてよく見られるように、系譜上は分家であっても、もし村外へ他出すれば同族としての機能を実際には果たさなくなるという例などは、そのことを如実に物語っているといえよう。このように見てくると、日本社会と韓国社会の構造的レベルにおける基本的相違は、両国における「家」と「チプ」の性格の相違に収束されてくるように思われる。

一方、子孫によって祀られる先祖(韓国では普通〔祖上, 조상〕という)の性格が、日本と韓国とで基本的な相違が見られるという点が指摘できる。すなわち、韓国の「祖上」は、始祖であれ高祖であれ、またそれ以外の者であれ、すべて世代の深度や年月を超えて、常に生前の個性を保つ「死者」であり、さらに、父系血縁による男系後孫によって「祀られるもの」とする限定性をもつ。これに対して日本の「先祖」は、一定の年月を経ることによって、個性を有する「死者の霊」から「カミ」としての性格をもつ「祖霊」あるいは「神霊」とでもいうべき性格に昇華した存在としてとらえられる傾向がある。さらに日本の「先祖」は、理念上は父系血縁による直系の子孫た

ㄴは羽衣伝説に登場する天女も、鶴の恩返しに登場する鶴も、最後は自分たちの住む世界へ帰っていったものであり、いうならば、話に登場する二人の男女の関係がハッピーエンドになることは少ない。しかし韓国では、私の知る限りでは、二人の関係がハッピーエンドになるケースが比較的多く見られる。この点に関しては、筆者も若干の例を調べてみただけでまだ明確なことはいえないが、もしこのことが普遍的にいえるのなら、これは日本と韓国の民俗社会における人々の関係性を考える上で、非常に興味深いことであるといえよう。すなわち、日本では血縁的にも地域的にも、「外婚制」というべきシステムは存在せず、逆に同一村内の婚姻や、同一親族内の婚姻が好まれる傾向が強かった。それに対して韓国では、古くから外婚制をとっており、村内婚より村外婚がよしとされてきた。そして、このような人々の意識は、民俗社会における自分たちの住む領域の外の世界である「外部」あるいは「外部の者」に対する捉え方にも大きな影響を与える。説話や昔話における結末の相違や、学生たちの男女関係に見られるひとつの傾向も、古くからの伝統的な慣習に由来するものなのかもしれない(八木透, 1990)。

4) 韓国で「家族」という概念は、日本の「家族」とは異なり、単系的血縁に基づく親族全般を指すカテゴリーとして使用されることが多い。

ちによって祀られるものとされてはいるが、実際には、ロバート・スミスの位牌調査でも明らかにされたように、非父系親族や非親族が同等に「先祖」として祀られているという実態がある（ロバート・スミス, 1974）。この両者の相違は、観念的には当該社会における父系血縁原理の徹底性の強弱としてとらえられるが、現実のレベルにおいては、その観念に支えられた、いわゆる記録としての系譜の存在の有無という現象に起因するものと考えられる。すなわち、韓国の「門中」はほとんどすべてがいわゆる「族譜（족보）」をもち、さらにその男性構成員は世代を示す「行列字（행렬자）」に基づいて名前が決定されるという徹底したシステムを有している。

韓国の族譜は、15世紀の後半に、先にも例としてあげた安東権氏のものが最初であるとされており、以後著名な両班たちは自らの族譜を作るようになったといわれている（竹田旦, 1983）。族譜は、そのメンバーの数が少ない場合はともかく、普通はひとつの門中で数万人から数十万人を擁することもあるために、ひとつの族譜で門中すべての構成員を網羅することは不可能である。そのために一般には、それぞれ始祖から数えて何代目かの著名な人物を派祖（파조）として、その人物を筆頭とした各派ごとに族譜（このような場合は〔派譜, 파보〕という）が作られている。

族譜には一般に、名・生年月日・官位・没年月日・墓の場所などが記されている。なお族譜に名が記されるのは原則として男性だけであり、女性は生家の父親の名と本貫、あるいは嫁ぎ先の夫の名と本貫が記されるだけで、本人の名が記されることはない。それは、かつては韓国の女性には、極端にいうならば名前が必要とされていなかったためである⁵⁾。また族譜に記される名前はあくまでも「族譜用の名」であり、実際の戸籍名や実名とは異なることもある。

族譜においては一族の始祖を筆頭とし、各世代ごとに同一の段に右から左へと横に名を記してゆく。同じ世代の者はいかに多数であっても決して段を変えることなく、次から次へとページをさいて記される。つまりどこのページを見ても、同一の世代の者は一目瞭然とわかるようになっているのである。このように韓国ではいわゆる「世代」の差を非常に重視する傾向が見られ、世代が同じであれば、いかに血縁的に離れ

5) 韓国の女性は今でも、特に既婚者においては、日常、人から名前では呼ばれることはきわめて稀である。それは夫や家族・親族関係においても同様である。ゆえに古くは、自分のおばやおじの配偶者はもちろん、母親や祖母の名さえも知らない者が多かったという。このような韓国人の名前に関する社会慣行は、重要な研究対象であり、筆者も現在その分野の研究を進めつつあるが、本論の主旨とは若干性格を異にすために、ここでは詳細について触れることは避け、また稿を改めて論述したい。

なお筆者は、1993年6月5日・6日に国立歴史民俗博物館で行なわれた共同研究会において、「韓国の行列字と親族呼称」というタイトルで、韓国の女性の名前に関する研究発表を行なったことを付記しておきたい。

ていても「兄弟」であるとみなされるのである。この世代を見分けるために用いられるのが「行列字」である。韓国人の名前は原則として漢字二字によって表されることは先にも述べた。このうち男性の名前には、一字は、同一の族譜に含まれる一族のメンバーの世代深度を数える場合の基準となる漢字、あるいは漢字の一部分（偏や旁）が決められている。これが行列字である。すなわち一般には、同一世代の者には〔木・火・土・金・水〕の五行が偏か旁に含まれる漢字を用いることによって、世代を特定するのである。しかも名前の二文字のうち、先か後のどちらの字に行列字が入るかは、基本的には「先」・「後」の順で交互に廻るのが通例であるために、結果として十世代で行列字が一巡することになる。ゆえに行列字は、別に「回転字（회전자）」とも呼ばれる。また五行以外に、特定の行列字を定めている例もある。このように、韓国社会では父系血縁に基づく一族の範囲と、さらにそのメンバー内における世代を非常に重視するという傾向が看守できるのである。

韓国社会と比べて日本には、例外を除けば、韓国の「族譜」にあたるものをもつ集団は存在しない。沖縄には「家譜」を持つ一族もあるが、それも一部の士族階層に限ったものであり、決して一般的とはいえない。また日本社会にも、いわゆる「系図」を持つ者もあるが、それはいわゆる伝承に基づいた家の系図であり、それが現実の社会生活に決定的な影響を持つという例はきわめて稀である。したがって日本では死者の個性を永続的に保たせるようなシステムは存在しないということになる。

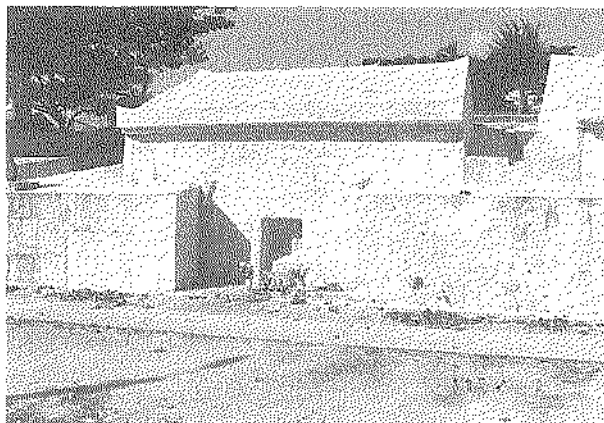
以上の議論を社会構造の相違という視点から分析すると、日本社会は、特定の血縁を徹底的に重視するような社会ではなく、血縁にきわめて寛容な社会、換言すれば契約的要素が十分に入りこめる余地がある社会であったといえることができる。またこの事は、日本社会の基本的・本質的構造が「家」を中心として展開してきたのであり、それを律する原理はあくまで「家の原理」であって、血縁に依拠した「出自の原理」とは質的に異なるものであったともいえよう。

3. 沖縄の門中と奄美の親族集団

以上、日本と韓国との親族集団と先祖の観念をめぐる若干の比較を試みたが、ここで両者の中間的性格を有すると思われる、沖縄の例をあげ、三者の比較を試みたい。

沖縄には日本本土には見られない「門中」という集団が存在する。沖縄の「門中」は、同一の門中墓をもつ父系の血縁集団であり、その意味においては韓国の「門中」とよく似た性格をもつものである。しかしこれまでの研究によって明らかにされてき

たように、沖縄の「門中」は、中国からの影響を受けて形成されたもので、首里を中心とするかつての士族層において、いわば政策的に構成された集団であり、その歴史も比較的浅いケースが多く、何よりも沖縄社会全体を包括しうる伝統的な社会集団としてとらえることはできない。さらに沖



写真(4) 沖縄の門中墓(糸満市)

縄の「門中」の中には、必ずしも厳密な父系血縁原理が貫かれていないものも見られ、いうならば「限定された父系認識」(中根千枝, 1974)に基づく親族集団であるということができよう。このことは、近年沖縄でひとつの社会問題ともなった、トートーメーをめぐる問題にも現われている。「トートーメー」とは、沖縄社会において祖先祭祀のための位牌やその他の祭具、および先祖の祭祀権を指す言葉であるが、現実には先祖の祭祀権を継承する者がすなわち財産をも継承するという慣例によって、相続権全般を意味する用語として理解されている。この問題とは、相続における直系・男系・長男の絶対的優位性の強調をめぐる論争であり、男女や兄弟の平等権をめぐる、民事上の裁判問題にまで発展したものである。すなわち戦後、ユタとよばれる民間のシャーマンの関与によって、シジタダシ(血筋を正すという意味)と称して「家筋の門中」から「血筋の門中」へと変化させんとする現象が起こってきたのである⁶⁾。そのひとつの方法として、トートーメーの継承における4つの禁忌、すなわちタチーマジクイの禁(他系混合の禁)、チャッチウシクミの禁(嫡子おしこみの禁)、チョーディカサバイの禁(兄弟重なりあいの禁)、イナグガンスの禁(女性始祖の禁)が強調された。これはまさに父系血縁原理の徹底した強調を示すものであり、このような問題は、沖縄の「門中」の性格を考える上で、重要な課題を孕んでいると思われる。しかし別の側面から考えれば、かつての沖縄社会は、徹底した父系血縁原理、すなわ

6) シジタダシに関する具体的な問題としては、例えば夫が遊郭の女性に産ませた男の子の出現によって、その子が長子であれば、それだけの条件で、家の種々の財産を相続させねばならなくなったケース(これはチャッチウシクミの禁に基づく)や、かつてからその家で祀っていた傍系尊属の位牌を、ユタの指示に従って捨ててしまわねばならなくなったようなケース(これはチョウデカサバイの禁に基づく)などがある。(琉球新報社, 1980)

ち「血筋」よりも、契約的要素を含む「家筋」の原理が優先される社会であったともいえる。すなわちシジタダシのような現象が起こること自体、もともと沖縄の「門中」はあくまで「家筋」を重んじる性格を有していたのであり、その意味においては、韓国の「門中」との間には質的な相違が存在し、社会構造としては日本の「家」原理に包括されうる性格のものであったといえるのではないか。さらに沖縄における「先祖」に対する観念は、韓国のそれとは質的に異なる。すなわち、沖縄においても死者の霊は、日本本土と同様に、一定年月を経ることによってその個性は失われ、いわゆる先祖神となる。特に八重山の島々における、先祖はやがてカミになって、この地方の聖地であるウタキ（御嶽）のカミと融合するという観念などは、韓国の先祖観とは全く異なる文化要素であるといえよう。

いずれにしても、沖縄の親族と祖先祭祀をめぐる構造は日本本土に比して、より韓国に近いとはいえる。それは沖縄が、過去に中国や韓国の影響をより濃厚に受けてきたためであろう。しかしその実態は、韓国のような「同姓不婚」・「異姓不養」という原則をもつわけでもなく、またその内部において徹底した父系血縁のシステムが存在するものでもない。いうならば並列的には、沖縄は日本本土と韓国の中間に位置づけられるものであるが、その構造的な性格はきわめて日本本土に近く、質的には本土と同一のカテゴリーに属しうる社会であるといえることができよう。このことは、さらに沖縄と日本本土との間に、奄美諸島の事例を加えて分析することによって、より明確に把握されうるものと考えられる。

奄美の島々における親族集団、あるいは親族の関係性を示す語は「ヒキ」・「ハラ」・「ハロウジ」の三種である。これらの語の使用法や意味内容は、島により、集落により、またケースによってまちまちであり、きわめて曖昧模範としている。そのような中であえてこれらの語の概念を規定するとすれば、「ヒキ」は本土の同族に相当するような、いわゆる本・分家の関係をイメージする内容を有しているが、時には単なる親戚関係を示すような場合もある。一方「ハラ」は、同一の先祖を持つ父系系譜、あるいは同姓の集団をイメージさせる場合が多い。また「ハロウジ」は、同じウヤンコー（先祖祭り）に集まる人々を指す場合が多く、父系・母系を問わず、いわゆる双系的な意味内容を有するといわれている。このような曖昧な親族慣行から見ても、少なくとも奄美では沖縄社会に見られるような父系的親族集団としての「門中」のような集団は存在しない。また本土の同族に匹敵するような、本・分家の紐帯の存在も希薄であるといえる。「ヒキ」という語にはそのような意味が含まれているとはいえるものの、人々の認識においてはきわめて双系的なイメージが強いのである。以上の点から、奄

美においては、沖縄とも、また日本本土とも若干異質な親族の構造が展開されているということができよう。それが「双系性」というカテゴリーに象徴されるものであるのか、あるいはまた別のカテゴリーに象徴されるものであるのか、議論の分かれる点である。ただかつて上野和男も指摘しているように、奄美のイエには本土のそれと較べて、永続性に対する執着が希薄であるということは十分に考えられる。すなわち「家」の継承における選定相続的傾向と、家族の小規模的指向に代表されるような社会構造を有しているということである。これは末子相続慣行と隠居家族制を特徴とする九州の西南日本型家族に連結する家族構造であるともいえよう（上野和男、1983および1984）。

奄美はかつて琉球の強い影響を受けつつ、また近世以降は薩摩の影響下にもおかれていた。しかしそのような中でも、沖縄等と較べて、奄美は独自の社会構造を堅持してきたという面が強い。もしかすると奄美の社会構造を深く分析してゆくことによって、古い時代の琉球や南九州の社会構造がある程度解明できるのかもしれない。いずれにしても、このような奄美の親族と家族の構造的特質を、韓国・沖縄・日本本土との比較の中でいかに位置づけてゆくかについては、さらに検討を要するものと思われる。

むすびにかえて —— 先祖の祭祀と家の神の祭祀

以上、韓国・日本・沖縄、さらに奄美地方の社会について、イエ・親族・祖先祭祀を中心とした構造論的比較を試みてきた。その結果、日本と韓国の社会構造が質的に異なることがある程度明らかとなった。ここで、さらにこれらの問題を今後より大きな視野でとらえてゆくために、少し別の視点に基づく比較論を提示し、それに関する若干の検討を試みたいと思う。

従来の比較研究が、イエや祖先祭祀をめぐる問題を、主としてその社会構造との関連において分析せんとする傾向が強かったことはすでに述べた。このような研究視角はもっとも基本的でかつ重要なものであることはいうまでもないが、筆者はそれに加えて、社会構造とは一種異質な側面としての、いわゆる民間の習俗や慣行にも、もっと目を向ける必要があるのではないかと考えている。それは具体的には、父系男系の血縁原理を基礎とする社会における女性の地位と役割についてである。

韓国社会において、儒教式に取り行なわれる先祖の祭りは、基本的には男性、特にその家の家長とその息子たちが中心となって行なわれる。具体的には死者の命日の前

夜遅くに行なわれる「忌祭祀(기제사)」と、旧暦8月15日に行なわれる「秋夕(추석)」がその代表的な行事である。このような先祖祭祀の時には、厳格な家ではそのたびに、酒・餅・御飯をはじめ、肉・魚・野菜・蕨や栗などの木の実・果実など三十種類以上の定められた供物を準備して丁重に祀る。しかし、その際の供物の調達と調理、さらに供物を乗せる膳に何をどの順序で、どのようにして並べるかを取り仕切り、またそれを後代に伝えてゆくのは家の主婦の役割である。主婦は祭祀のたびに、ほぼ徹夜状態で供物の準備をし、それを決して間違えることなく膳に並べ、また息子の嫁にそれを伝授してゆくのである。



写真⑤ 秋夕茶礼の供物(慶州市)



写真⑥ 秋夕での供物の準備をする女性たち(慶州市)

さらに韓国社会では、その祭祀において、女性たちの関与が見られる神も存在する。韓国の広い地域で、一般に「ソング(성주)」,「祖上壺(초상단치, (조상단지))」などとよばれる家の神が存在する。近年の研究において、このソングやチョサンダンチが、祖霊としての性格を有していることを指摘する研究者も多い(伊藤亜人, 1983・朝倉敏夫, 1989・竹田旦, 1990他)。このうち、特にチョサンダンチは、韓国の諸地域によってその名称や性格、さらに祭祀の方法がかなり異なり、地域的なヴァリエーションが見られるが、一般の農漁村においては、主婦の部屋である内房(안방)において、セジョンダンチ(世尊壺, 세존단지)・サムシンパカジ(삼신마가지)・チェソクオカリ(제석오가리)などという名の神が祀られ、総称してチョサン

ダンチと呼ばれることが多い。また日本家屋の縁にあたるマル(마루)には、各地域でおおむね共通して、ソングジュという神が祀られている。ソングジュは男の神である場合がほとんどで、一般には家の守り神であるとされている。ソングジュやチョサンダンチの神体は、米や麦などの穀物である場



写真⑦ 秋夕における女性の礼拝風景(慶州市)

合が多く、家の守護神であると同時に、先祖神としての性格をも有しているといわれる⁷⁾。

例えば、鈴木文子による忠清南道保寧郡鯨川面長古島の調査では、一家団欒のための部屋で、日本でいえば居間にあたるクンバン(큰방)といわれる部屋の上座の上部に、ソングジュが祀られている。ソングジュは米粒を入れて丸めた白い紙を水にぬらして壁に張り付けたもので、家を守る男神であるといわれている。またソングジュは、一般に家でその祭祀を行なう先祖より遠い漠然とした先祖であるともいわれ、長古島で年に4回行なわれる名節(명절)⁸⁾の際に、曾祖父までの3代祖と同時に祀られているという(鈴木文子, 1992)。ここでのソングジュは、あきらかに先祖神としての性格を有しており、鈴木は長古島で祀られる祖上の性格に関して、「高祖よりもっと遠い祖上と考えられているソングジュのための膳がここでは一緒に並べられるなど、名節で対象となる祖上は、集合的なイメージが強いといえる」という見解を提示している。

また筆者による済州島の調査において、済州島では、忌祭祀の際に、祀るべき先祖のための膳とは反対側に、ソングジュとムンジョン(門前, 문전)という神を、また先祖の膳の脇には、蔵の神と台所の神(チュワンハルモニという, 조왕할머니)とを同時に祀る。このうち前者は家の守り神だといわれ、また後者は豊饒祈願のための神で

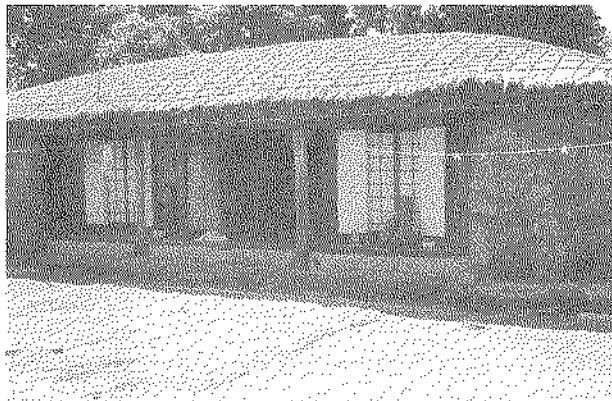
7) ソングジュは一般に、「成主」・「成柱」・「成造」などの字があてられるが、地域によってまちまちであり、決して一定していない。またソングジュとチョサンダンチとは、基本的には別の神であると理解されていることが多いが、全羅南道などでは、「ソングジュダンチ」という名で、壺に入れた穀物をソングジュ神として祀っている場合もあり、その形態や祀り方は地域によってかなりのヴァリエーションがあるものと考えられる(竹田旦, 1983)。

8) 長古島では、旧暦の12月の大晦日・正月1日・1月15日・8月15日の秋夕を「名節」とよんでいる(鈴木文子, 1992)

あるという。一般には、家の主婦が主体となって祀るのは、後者の蔵の神と台所の神であり、前者のソングジュとムンジョンは儒教式に男性が中心となって祀るという。しかし、村によってはソングジュとムンジョンに供えた供物は、祭祀の後に家の主婦が台所へ持って行って、それを手でつかんでカマドの後に捨てるという伝承も聞かれる。このように済州島では、ソングジュに先祖としての明確な性格は認められないが、その祀り方においては、男性中心の儒教式祭祀の陰に隠れて、女性の関与が濃厚に見られるという特徴が指摘できよう。

以上の事例からもわかるように、韓国においては儒教式に執行される先祖祭祀の際には、祀られるべき特定の先祖以外に、種々の家の神あるいは竈神的な性格の神が同時に祀られ、それらの神は男神で、地域によってははるか遠い昔の先祖としての性格をも有し、さらに祭祀においては、基本的には男性たちが祀るものとされてはいながらも、その陰で女性たちの重要な役割が見え隠れしていることが看守できるのである。

一方チョサングンチに関しては、張籌根を中心とする研究班による全羅南道における調査によれば、これらの神の名は、「チョサンハルモニ（祖上婆様，조상 할머니）」とするものが最も多かったという。このことについて張籌根は、「韓国のように世界でもその類例をみるのがまれなほど家父長権が強い国で、今に至るまで祖上神を女神とと思っているこの世界観は、確実に驚かされる事実であると言わざるをえない。そしてこの古代的な女神観念は、



写真⑧ 済州島の代表的な民家（済州島城邑）



写真⑨ 済州島の祭祀の供物（済州島 徳泉里）

これを農耕における豊饒祈願の対象神の源初型としてみざるをえず、そのはるかに遠い太初性格を認識しておかねばならないであろう」(張壽根, 1981)と述べている。さらにこれらの神の名称であるセジョンダンチ(世尊臺)・チェソクオカリ(帝釈オカリ)などという名が、仏敎的な要素

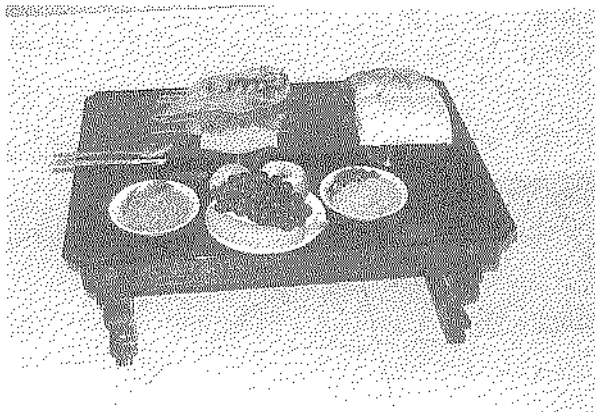
を濃厚に有していることから、その源初を仏敎移入以後の三国時代か、または高麗時代に求められるのではないかと指摘している(張壽根, 1981)。

さらにこのような家の神の祭祀には、一般にムーダンと称せられるような、いわゆるシャーマンの関与が見られるという例も多い。日本でいう、いわゆる先祖神としての「穀霊」的な性格をもつ家の神の祭祀に、多かれ少なかれ女性の関与が見られ、しかもシャーマンが中心となっ

て行なわれるということはきわめて興味深い。このような祭祀は、男性を中心として儒敎式にとり行なわれる、一般的、理念的な韓国の祖先祭祀に対して、きわ

めて対照的であり、これはまさに儒敎の影響が強まる以前の、固有の先祖祭祀の形態と先祖観を伝えるものであることが想像できるのである。

日本において、このような先祖神のイメージを持つ家の神の祭祀を考える時、いわゆる「納戸神」や「竈神」が連想されよう。納戸神は、普通夫婦の寢室であるナンドに祀られ、またそれは豊饒や多産、あるいはイエの平穩無事なることを祈る対象としての神である。また竈神は、地域によっては嫁の入家の際に、真っ先にこの神に拝礼



写真⑩ 濟州島の祭祀におけるソンジューと門前の神への供物



写真⑪ 濟州島の祭祀における蔵の神と台所の神への供物

したり、実家の竈の灰を持参して婚家の竈に入れたりする事例があるように、家の象徴としての性格を有し、さらに女性がその祭祀を受け持つという特徴が濃厚に見られる。さらに沖縄・奄美の「ウナリ神」信仰との関連も指摘されるに違いない。沖縄・奄美においては、姉妹の霊が兄弟を守護するといわれており、この姉妹の霊的な優越性を示す表現として「ウナイ神」あるいは「オナリ神」という表現がなされている。また沖縄・奄美では、家の守護神としての火の神の祭祀を女性が行い、さらにそれらの神々には、先祖神としての性格が顕著に見られるという事例もある。

いずれにしても、日本の納戸神や竈神の信仰、あるいは南島における家の神の信仰には、韓国のソングジュやチョサンダンチの信仰との共通性が見られる。今後は、これらの女性を中心とした民間の信仰形態のさらに詳細な事例研究と分析が望まれる。さらに前述したように、韓国の祖先祭祀において、実際には祀られる者から見て非父系親族、あるいは外から婚入した女性に関与し、また先にも述べたように、女性が先祖への供物を作るという非常に重要な役割を演じているという実態も、重要な問題として考察してゆく必要がある。

以上のような視点に立って、東アジア諸国の比較を試みる時、新しい比較民俗論構築のための糸口が見出せるように思われるのである。本小論は、そのための基本的な研究視角と今後の課題を整理したにすぎない。これをひとつの契機として、今後は個々の祭祀対象ごとに、より地域的、具体的、実証的な個別研究を推進してゆきたいと考える。

《参考文献》

- 竹田 旦 1970 『家をめぐる民俗研究』（弘文堂）
 1983 『木の羅』（サイエンス社）
 1990 『民俗学の進展と課題』（国書刊行会）
 中根 干枝 1974 『韓国農村における家族と祭儀』（東京大学出版会）
 1987 『社会人類学』（東大出版）
 1972 「沖縄・本土・中国・朝鮮の同族・門中の比較」（日本民族学会編『沖縄の民族学的研究』民族学振興会）
 秋葉 隆 1954 『朝鮮民俗誌』（六三書院）
 江守 五夫 1976 『日本村落社会の研究』（弘文堂）
 1954 『韓国両班同族制の研究』（第一書房）

- 1990 『家族の歴史民族学』（弘文堂）
- 伊藤 亜人 1983 「甕と主婦——韓国農村の女性の領分」（『季刊民族学』7—2）
- 朝倉 敏夫 1989 「韓国の祖先祭祀と社会組織」（渡邊欣雄編『祖先祭祀』凱風社）
- 李 光奎 1977 「親族集団と祖上崇拜」（『韓国文化人類学』9）
- ロバート・スミス 1974 『Ancestor Worship in Contemporary Japan』（Stanford University Press）
- 金 宅圭 1990 「東アジア諸地域の族体系について」（『朝鮮学報』134）
- 大胡 欽一 1972 「祖霊観と親族慣行」（『沖縄の民族学的研究』民族学振興会）
- 松園万亀雄 1972 「沖縄の位牌祭祀その他の慣行にみられる祖先観と血縁観について」（『現代諸民族の宗教と文化』社会思想社）
- 上野 和男 1983 『奄美の神と村』（『現代のエスプリ』194）
- 1984 「家族の構造」（『日本民俗文化大系第8巻 村と村人』小学館）
- 1985 「日本の位牌祭祀と家族」（『国立歴史民俗博物館研究報告』6）
- 琉球新報社編 1980 『トートメー考』（琉球新報社）
- 小田 亮 1987 「沖縄の“門中化”と知識の不均衡配分」（『民族学研究』51—4）
- 末成 道男 1988 「韓国と台湾の位牌祭祀」（『生者と死者』三省堂）
- 瀬川 清子 1969 『沖縄の婚姻』（岩崎美術社）
- 笠原 政治 1989 「沖縄の祖先祭祀」（『祖先祭祀』凱風社）
- 及川 宏 1967 『同族組織と村落生活』（未来社）
- 鈴木 文子 1992 「韓国における一漁村の儀礼生活」（『甲南大学紀要文学編』83）
- 張 壽根 1981 『韓国の郷土信仰』（松本誠一訳、第一書房）
- 玄 容駿 1985 『済州島巫俗の研究』（第一書房）
- 依田百合子 1985 『朝鮮民俗文化の研究』（瑠璃書房）
- 泉 靖一 1966 『済州島』（東大出版）
- 崔 吉城 1993 『韓国の祖先崇拜』（御茶の水書房）
- 八木 透 1990 「韓国の若者と男女交際——韓国民俗社会における人間関係」（東国大学校日語日文学科編『黎明』3）

（佛教大学文学部助教授）