

現代韓国社会における祭祀・追慕実践の諸脈絡

本 田 洋

はじめに

本論の目的は、近年の韓国社会における祭祀・追慕実践の実態を、筆者が2019年12月に実施したインタビュー調査を主たる資料として考察することにある。

亡くなった家族・親族をどのように祀るのか、またそれと関連して死者をどのように葬るのかについて、韓国社会を対象とした1960～80年代の民族誌的研究では、主に儒礼（儒教の礼法）に従った祭礼（祖先祭祀）・喪礼（葬儀）と埋葬（土葬）・造墓に焦点を合わせた調査研究が展開されてきた¹。そこから得られた主要な知見のひとつとして、靈魂としての死者と交渉する巫俗儀礼²や家の守り神としての祖先を対象とした祈福的な民俗信仰・儀礼³が地域的な多様性を示す一方で、儒礼の喪祭礼は宋代中国由来の儀礼書に依拠し、士大夫的な知識人の伝統と密接に結びついた正統性と高い普遍性を示していたことを挙げられる⁴。この儒礼に担わされた正統性は、1980年代までの韓国の地域社会で「両班 *yangban*」と呼ばれ、ある種の社会的威信を誇っていた家系の子孫たちにとって、祖先の高い遺徳や知識人・為政者としての業績とともに、その威信の源泉の一つをなしていた。実際、筆者が1989年から90年にかけて滞り調査を実施した韓国南西内陸部南原地域のある「班村」、すなわち朝鮮時代の地方（郷村）社会で特権身分・階層をなしていた在地士族（両班）家系の子孫たちが暮らす村落においても、「祭祀」といえば儒礼の祖先祭祀を意味し、3つの在地士族家系の子孫たち、なかでも中高年男性は、家庭での忌祭祀・茶礼（現地では「茶祀」と呼ぶ）や、墓等で主に門中（あるいは宗中：父系親族団体）の主宰で執り行われる墓祭（現地では「墓祀」）・時祭に強い執着を示していた〔拙稿2016〕。

一方、1960年代中盤以降の韓国社会では、政府主導による都市部や一部の拠点地域への集中的な資本・資源投下を特徴とする産業化・工業化が進み、その過程で農村部から都市部への人口流出が急速に進むとともに、人びとの移動性自体も高まっていった。1980年代末の農村住民にとって、子供や兄弟姉妹から近親、さらには近隣に暮らしてきた父系親族に至るまで、その相当数が首都圏や地方の中小都市に拡散して居住し、また断続的に移住することは、ごくあり

¹ 1970～80年代には韓国だけでなく北米や日本の人類学者たちによっても韓国の農村社会を対象とした活発な民族誌的研究が展開されたが、祖先祭祀と墓に関する論考としては、末成 [1975, 1985], 이광규 (李光奎) [1977], 佐藤 [1977], Janelli & Janelli [1982], 伊藤 [1983] 等を代表例として挙げることができる。

² 韓国の巫俗については、民俗学分野を含めれば膨大な研究蓄積がなされている。人類学分野での先駆的研究に限れば, 최길성 (崔吉城) [1978], 重松 [1981], Kendall [1985] 等を挙げることができる。

³ 家神・家庭儀礼について、古くは秋葉 [1935], 近年の著作では伊藤 [2013] (特に5章) を参照のこと。

⁴ ワトソンは、清代・現代中国の死者儀礼を主題とした編著で、成文化された手順（形式）に従った儀礼の正しい遂行（オーソプラクシー *orthopraxy*）が中国の文化的統一性・均質性を保証したと論じているが [Watson 1988], 中国宋代に体系化された儒礼を受容した朝鮮時代の士大夫のエリート（士族）にとって、儒礼の形式の遵守は、その正統性を究極的には中華文明に求める社会的威信の主張と密接にかかわっていたといえる。

ふれた状況となっていた。1990年代以降は国内だけでなく海外との行き来も活発となっていった。このような家族・親族の空間的拡散と流動という状況に伴って、少なくとも農村地域においては、家族・親族の日常的な互助・協同や協力関係を一つの基盤として再生産されてきた祖先祭祀や埋葬・造墓の実践にも少なからず変化が見られるようになった。筆者が滞在調査を行った1980年代末の班村でも、各種の祭祀儀礼への参加者の減少や一部の祭祀の簡略化、葬儀（初喪）の際の互助組織（為親契）の再編成、ならびに管理と祭祀・追慕の利便性を一つの目的とする墓の整理などを確認することができた。

この班村の事例から瞥見される農村地域での変化と併行し、都市に生活と社会活動の基盤を移した人たちのあいだでは、葬り方、特に遺体の処理方法を中心とするより劇的な変化が起こりつつあった。端的に言えば、1990年代初頭以降に大きく数を増した火葬の普及・一般化と納骨施設の利用の増加である。またこれと前後して、葬儀の執り行われる場所も、死者の家庭から専門（商業）葬礼式場へと移っていった。葬儀の過程に専門業者が介在する度合いも高まった。2000年代以降は都市部だけでなく農村地域でも火葬率が顕著な上昇を示すようになり、また火葬後の遺骨の処理方法として、「自然葬」特に樹木葬や散骨への選好度も高まっていった⁵。

家族・親族の空間的拡散と流動性の高まりという観点から見れば、死者の葬り方や祀り方における農村と都市の変化は決して孤立的な現象ではなく、密接に連動しつつ展開したものと見られる。そしてこのような諸現象により、総体として、一方で祭祀・葬法において儒礼と埋葬に担わされていた正統性の浸食、他方でプロテスタント、カトリックや仏教等の諸儀礼形態の導入と儀礼的な形式自体の廃止をも含めた選択肢の多様化がもたらされた。そこには、正しい遂行（proper performance）、あるいは合意された規範的手順（agreed-upon normative sequence）自体に儀礼の正しさを帰するオーソプラクシー（orthopraxy）[Watson 1988; Rawski 1988]の揺らぎを見てとることができるかもしれない。本論では、死者の葬送や祭祀・追慕に関与する当事者たちが、それぞれが置かれた社会的脈絡においてどのような交渉と合意・決定を行っているのか、またその過程でかつての正統的な形式であった儒礼がどのように意味づけなおされているのかを考えてみたい。

以下、2019年12月に韓国全羅北道全州市・完州郡で実施したインタビュー調査に基づき、現代の韓国社会において多様な祭祀・追慕実践が生み出され、また省察的に評価される諸脈絡を、可能な範囲で明らかにしたい。手順としては、まず、1990年代中盤までに祭祀・追慕の実践に現れつつあった変化と1990年代中盤以降の葬法の変化について、筆者自身の調査資料と先行研究をもとに概観する（1節）。次に、それを踏まえてインタビュー資料の検討を行うが、これについては、まずインタビューで語られた祭祀・追慕と葬法・葬送の諸形態を整理したうえで（2節）、既婚女性に焦点を合わせた死者と家族をめぐる交渉（3節）、ならびに中高年男性を中心とする儒礼祭祀の再認識（4節）を、個々の研究協力者の語りに即して考察する。以上を通じて、今日の韓国社会における祭祀・追慕実践の幅広い様相の一端を明らかにするとともに、これについての選択や決定が行われる諸脈絡に光をあてたい。

⁵ 本来であれば、これが儒礼の喪礼を基本的な枠組みとしてきた葬送の儀礼に及ぼした影響についても論ずべきであるが、資料の限界から本論では断片的に言及するに留めざるをえない。今後の課題としたい。

1. 祭祀・追慕と葬法の変化

本節では1990年代を韓国における祭祀・追慕実践の転換期、あるいは変化が顕在化した時期と捉え、この時期までに現れていた祭祀・追慕実践の変化と、この時期を境とする葬送実践の変化を概観する。

1-1. 儒礼祭祀の実践

すでに別稿〔拙稿 2016, pp.319-328〕で整理した通り、1989年7月から1990年8月にかけて筆者が滞在調査を実施した全羅北道南原郡（当時）のある「班村」、仮称Yマウルでは、家庭での儒礼祭祀（家内祭祀）の一部に、規範的様式からある種の変奏、あるいは当事者の裁量を見て取ることができた。列挙すれば次の通りである。

- ①祭祀遂行の責任を中心的に担う長男・長孫（あるいは養子）が日常的に暮らす住居以外の場所での忌祭祀や茶祀の遂行
- ②「祭遷」の中断・廃止
- ③家内祭祀から墓祀・時祭への早めの移行
- ④一部の忌祭祀の合同化

まず①については、高祖までの祖先を奉祀する高齢の長孫が妻と暮らす世帯で、妻の身体が不自由で祭需（供物）の準備にも困難が伴うなどの理由により、道内の都市に暮らす長男の家庭にすべての家内祭祀を移していた例、ならびに夫に先立たれた女性が一人で暮らす世帯で、都会に暮らす息子夫婦が祭祀のたびに生家に戻って忌祭祀・茶祀を行っていた例を挙げられる。また、後者に準ずるものとして、父に先立たれた母が三男夫婦と暮らす世帯で、都会に暮らす長男が祭祀のたびに訪れていた事例を挙げることができる。いずれも背景には産業化過程での人口流出、特に長男やその他の息子の多くが離村して都市に暮らすようになっていたことが介在している。最初の例にも見られるように、家内祭祀を特定の家屋敷で代々行うべきであるという観念はもとより希薄であり、むしろここで取り上げた事例は、家内祭祀の実践においては親から長男夫婦への継承のラインを軸とする直系的な家族の紐帯が強調されることと、家内祭祀が普段は別々に暮らす親子・兄弟（亡父の忌祭祀の場合は姉妹も）の集まる機会としても位置付けられることが反映された変奏例と解釈できる。

②の「祭遷」とは、「四代奉祀」つまり4代上の高祖までの直近父系祖先を直系男子子孫の家庭で祀るという原則に基づき、奉祀を中心的に担う長孫が死亡したのちも、存命する他の玄孫（高祖の4代下の父系子孫）の家庭で高祖を祀るという慣習であった。名門士族以外でこの慣習がどれほど徹底されていたのかは定かではないが、Yマウルの3つの在地土族家系については、この「祭遷」を前提とした家内祭祀の簡略化の試みが見られた。まずこれを中断した例としては、玄孫（高祖の4代下の父系子孫）世代の長孫の死後に祭祀を引き継いだすぐ下の弟が亡くなった時点で、存命する子孫で話し合っ「簡単にしよう」と墓祀に移行した事例を挙げることができる。また4例では、玄孫世代の長孫の死亡時点で「祭遷」をせずに墓祀に移していた。ただし前者の1例を除き、実際に「祭遷」を行っていた例が確認できなかったことを考慮すると、理念としては「祭遷」を望ましいとしつつも、実態はむしろ後者の例がより一般的であった可能性もある。

③の例としては、高祖の玄孫世代の長孫が存命中に、「クン・チプ」(長孫の家)が祭祀のやり方をよく知らず、生活も苦しかったため、曾孫世代の子孫の一人の主導で墓祀に移した事例や、同じく高祖の祭祀を子孫の合議により墓祀に移した事例を確認できた。また別の例では、高祖だけでなく曾祖の祭祀もすでに墓祀に移されていた。これも産業化過程での変化として捉えるよりも、長孫家庭の事情や墓祀の準備状況⁶に応じた実際上の選択肢の一つであったと見るべきかもしれない。

④は曾祖までの3代を家庭で祀る長孫世帯で、曾祖と2人の妻の忌祭祀を2番目の妻の忌日にまとめて行うという例が見られた。祭祀を行う日の選択は、他の祭祀の日取りを考慮した結果と見られる。このような忌祭祀の合同化は、後述するインタビュー資料からも確認できるように、産業化過程で生じた比較的新しい変化であると推測できる。

家内祭祀の実践の脈絡における産業化・都市化過程での変化としてより明確に跡付けることができたのは、第一に忌祭祀・茶祀への父系傍系子孫だけでなく直系子孫をも含めた参加者の減少、第二に家族・近親の集まる機会としての希少性の強まりであった。いずれも農村からの人口流出を背景とし、前者は近在の家族・父系近親世帯の減少、後者は家族・父系近親の拡散と流動と関係する変化であった⁷。また前者については、1970年代以降の食糧事情の改善により、家内祭祀の栄養補給の機会としての重要性が薄れたことも関係しているであろう。他方で、1970年代の農村調査で指摘されていたような社会的脈絡、すなわち祭祀準備への近在の父系近親世帯、特に主婦の協力[嶋 1976; 重松 1980]や忌祭祀後の近親・隣人への食事のふるまい[伊藤 1983]など、家内祭祀が近親関係やローカルな社会関係において親密な関係性が再生産される一つの契機となっていたとする点は、1980年代末のYマウルにおいてもほぼ同様に見てとることができた。

1990年代後半から2000年代中盤にかけての観察・インタビューをもとに家内祭祀の変容を論じた文玉杓の論考[문옥표 2007]では、イ・サムシクらによって2000年に韓国保健社会研究院受託研究として実施された全国調査で回答者の78.3%が儒教式祭礼(儒礼の家内祭祀)を行っている点と答えていた点を踏まえ、「祭礼の伝統が根深く維持されていることを確認できる」とする一方で、その内容に相当程度の変化が現れている点にも注意を喚起している。事例研究に基づく変化についての指摘としては、「規模と範疇の縮小」、具体的には名門宗家で祖先夫婦の祭祀を一方に合同することや一般家庭で家内祭祀の代数を減らすこと、そして「宗族観念の衰退と直系家族主義」(年長の男性父系近親の権威の喪失)など、筆者が1980年代末のYマウルで見聞きした状況との共通性を見て取れるとともに、女性や知人による献杯と拝礼、長男の責任をめぐる兄弟姉妹間の葛藤、家家礼(家庭・家門独自の祭祀手順)の伝統の衰退など、異なる論点も示されている。またその理由として、都市への移住、家族・親族内のプロテスタント信者の存在、長男・長孫夫婦への負担の集中等が挙げられている。

この論文でさらに注目すべきは、キリスト教徒を含む家庭の事例を提示している点である。H1(1996年調査)とN1(1997年調査)ではプロテスタント、K2(1999年調査)ではカトリックを信仰する長男・長孫が儒礼祭祀を主宰しているのに対し、K5(1997年調査)、M1(1997

⁶ 具体的には、時祭・墓祀の費用を拠出するための農地(位土)の準備や下位門中(私宗中)の結成を指す[拙稿 2016, pp.385-394]。

⁷ 拙稿[1994]では、このような観点から、陰暦元旦・秋夕の名節茶祀の実践を、近隣に暮らし、日常的な互助・協同関係にある父系近親世帯(チバンガン)同士の相互参加と空間的に拡散した親子・兄弟姉妹の結集という2つのベクトルのずれと折り合いづけの一局面として理解した。

年調査), K6 (1997年調査) ではプロテスタント式の追悼式が導入されている。特に K6の事例では、祭主自身はプロテスタント信者ではないが、父母の祭祀で祭需の準備を専担してきた妻と夫婦の長男のプロテスタントへの改宗が追悼式導入の契機となっている。他方で四代奉祀を行う Y2 (1997年調査) の事例では、プロテスタント信者である祭主の妻の役割拒否と別居により祭祀の簡略化が図られていた。

以上、1990年代をひとつの転換期として祭祀・追慕の実践を捉え直せば、①儒礼祭祀を基調とする祭祀・追慕実践の変奏、②近親・隣人との互助・協力関係と空間的に拡散する家族の結集とのずれや折衝、③家族・近親間の葛藤 (一部の家族のプロテスタントへの改宗、長男・長孫の妻にかかる過重な負担、長男の責任をめぐる葛藤など)、④一部に見られるプロテスタント式追悼式の導入 (長男・長孫家庭の負担の軽減、非プロテスタントの年長親族男性の疎外) といった諸様相を見て取ることができる。

1-2. 葬法の変化

儒礼の四礼、すなわち「冠婚(昏)喪祭」のうち、朝鮮時代の儒教化の過程で最も受容・土着化が遅く、近代化の過程で西洋風の礼式や商業施設の利用等最も早くに変化したのが婚礼であったとすれば [Kendall 1996, Ch.3], 喪礼は、同じく多くの「(弔問)客」を迎え受ける儀式でありながらも、より遅くに、かつより劇的な変化を遂げたといえるかもしれない。また、1960年代以降の縁組の変化、特に未婚男女が直接対面するマツソン (*matsón*) の本格的導入 [cf. 拙稿 2016, p.232] が、一方で当事者である未婚男女による主体的選択を加味しつつも、他方で近代儒教家父長制的な統制や選ばれる側である未婚女性の受動性といったジェンダー的拘束、さらには女性の美の商品化等をも含意していたのに対し [Kendall 1996, Ch.4], 葬法の変化はより包括的に商品化を志向しつつ、家父長制や家族自体の統制、あるいはジェンダー的拘束を時に無化しうるような可能性を含んでいた。

韓国で大都市を中心に1990年代以降火葬率が急上昇し、それが火葬後の遺骨・遺灰を安置する納骨施設の普及を伴っていたことは、すでに多くの先行研究で指摘されている通りである⁸。また、火葬の増加と納骨・自然葬等の導入を含む葬法の変化や葬儀産業の成長に関する研究も、2000年代前半から2010年代前半にかけて、特に2000年代後半に、民俗学・宗教学・工芸史・建築学・林学・行政学・経営学・法学等多様な分野で活発に展開されるようになった。韓国保健福祉部の統計によれば、1981年に13.7%、1991年でも17.8%に留まっていた年度別火葬率が、1990年代前半以降増加の勢いを強め、1995年に22.0%、2000年には33.7%に達した⁹。火葬率の上昇はその後も続き、2005年には5割を超え (52.6%)、2010年67.5%、2015年84.6%、直近の2018年には86.8%にまで上昇している [보건복지부 노인지원과 (保健福祉部老人支援課) 2020]。市道 (広域行政区域) 別にみると、2003年にはソウル特別市と釜山・仁川・蔚山の3広域市で6割台の比率を示し、また首都圏の京畿道でも5割台の値を見せているのに対し、大邱・大田の2広域市と江原道、慶尚南道で4割台、他の5道では2~3割台に留まっていた。すなわち、首都圏と一部の大都市から火葬率の顕著な上昇が始まったといえるであろう。しかしその後はその他の地域、特に農村部を主体とするような地域においても火葬率が顕著に増加し、2018年

⁸ 人類学の隣接分野の研究としては、韓国民俗学におけるソン・ヒョンドンと金時徳の一連の研究が代表的である [송현동 (ソン・ヒョンドン) 2003, 2004; 김시덕 (金時徳) 2005, 2006, 2008など]。また、日本の人類学における先駆的な業績としては秀村 [2007], 丁 [2012] を挙げることができる。

⁹ 송현동 (ソン・ヒョンドン) [2003, p.294] より再引用。

には特別市・広域市と京畿道・江原道・全羅北道・慶尚南道で8～9割台、その他の諸道でも7割台の値を示すに至っている（表1参照）。

表1. 市道・年度別火葬率

| | | | | | | | | | |
|-----------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| | ソウル市 | 釜山市 | 大邱市 | 仁川市 | 光州市 | 大田市 | 蔚山市 | 世宗市 | 京畿道 |
| 2003年 (%) | 61.4 | 68.1 | 46.1 | 62.8 | 34.5 | 45.2 | 61.4 | — | 52.6 |
| 2018年 (%) | 90.2 | 93.9 | 87.4 | 92.9 | 85.8 | 87.7 | 92.0 | 83.6 | 90.2 |
| 増加幅 (pt) | 28.8 | 25.8 | 41.3 | 30.1 | 51.3 | 42.5 | 30.6 | — | 37.6 |
| | 江原道 | 忠清北道 | 忠清南道 | 全羅北道 | 全羅南道 | 慶尚北道 | 慶尚南道 | 済州道 | 全国 |
| 2003年 (%) | 41.2 | 27.3 | 27.5 | 31.7 | 20.9 | 34.6 | 49.0 | 26.0 | 46.3 |
| 2018年 (%) | 81.1 | 78.0 | 75.2 | 82.9 | 79.9 | 78.3 | 91.9 | 73.4 | 86.8 |
| 増加幅 (pt) | 39.9 | 50.7 | 47.7 | 51.2 | 59.0 | 43.7 | 42.9 | 47.4 | 40.5 |

出典：김시덕 [2005, p.59] ; 보건복지부 노인지원과 [2020]

2000年代初頭までの火葬率上昇の理由として、ソン・ヒョンドンは、①社会構造の変化（国土開発、産業化、都市化による利用可能な土地の減少と地価上昇）、②国家の持続的な努力（「効率的な国土管理」や「環境保全」の観点からの葬儀関連法令の改正）など、1990年代以前からの持続的な要因、ならびに、③埋葬（土葬）と比べての火葬の廉価さという実用性に加え、1990年代以降、④市民社会（言論、学界、宗教界、市民団体等）の反応が変化した点を挙げている。また、2000年1月には埋葬墓地に対する制限の強化と火葬・納骨の奨励を盛り込んだ「葬事等に関する法律」が制定され、この審議と併行して、1990年代後半以降、⑤葬儀事業者（全国葬儀業協会等）も納骨墓地に対する広報を精力的に展開するようになった [송현동 (ソン・ヒョンドン) 2003, pp.295-298]。ソンが指摘した諸要因のなかで、特に葬法・葬送への事業者の関与は、従来の主流的な方法であった死者の家庭での葬儀から、都市への人口集中の過程で数を増していった葬礼式場¹⁰での葬儀や火葬・納骨施設の手配に至るまで、広範囲に及ぶものとなった [송현동 (ソン・ヒョンドン) 2003, pp.298-303; 김시덕 (金時徳) 2005, pp.74-79]。また父母の葬儀に備えて、子供が葬礼サービス（商品）を提供する相助（喪助）会社（互助会）に事前加入する例も増えている [張 2014, pp.166-167]。「葬礼指導士」といった専門資格の認定やこのような専門家を育成する高等教育課程の制度化も、韓国における葬礼産業の急成長を示すものといえよう [秀村 2007, pp.37-38]。

祭祀・追慕が反復的で、かつ儀礼自体への参加者がおおむね家族・近親に限定されるのに対して、葬儀・葬送という一回性の行事はそれよりも規模が大きく、かつ様々な施設・設備の利用と専門的で複雑な手順が求められるが故に、より専門化・商品化されやすく、もたらされる利益がそれだけ大きかったといえるかもしれない¹¹。他方で葬り方と祀り方のあいだには、遺体・遺骨の処理方法による制約を除けば、本質的な相互規定関係を必ずしも見て取ることはできないが¹²、納骨施設への収容（奉安）や自然葬・散骨の再評価は追慕のあり方をより多様か

¹⁰ 葬礼式場については、総合病院の付属施設（利益部門）として設けられることが多いのも特徴的である [송현동 (ソン・ヒョンドン) 2003, p.301; 秀村 2007, pp.34-38]。

¹¹ これに対し、家内祭祀における商品化の現れとしては、1970年代末以降の祭器の需要拡大とこれに関連した標準化・規格化された様式の普及を挙げることができる [拙稿 2006]。

¹² 但し後述のように、かつては、儒礼の祖先祭祀で祀ることのできない夭折者や未婚者を火葬・散骨する慣習が見られた。

つ柔軟なものとし、ときに儒礼の祖先祭祀では原則として祀ることのできない夭折者や未婚者の追慕、あるいは年長者や非父系親族による家族・近親者の追慕をも可能にしている [丁2012]。近年の死者の追慕に現れるこのような柔軟性は、祭祀・追慕実践に現れつつあった変化の徴候とともに、次節以降で取り上げるインタビュー事例に特異な形で挿入を示すものとなる。

2. 祭祀・追慕の諸形式と家族の結集

本節からは、筆者が2019年12月に実施した5名のインタビュー事例（表2参照）を中心に、祭祀・追慕の実践とその諸脈絡について記述・分析を行う¹³。まず本節では、葬儀と墓を含めた祭祀・追慕の多様な諸形態について検討する。

表2. 研究協力者（インタビュー順）

| 仮称 | 性別 | 生年（年齢*） | 婚姻 | 出身地 | 居住地 | 備考 |
|----|----|----------|----|------------------|------|---------------------------|
| A | 女 | 1975（45） | 既婚 | 全北群山 | 全北全州 | J 大学校博士課程 |
| B | 女 | 1996（24） | 未婚 | （忠清）大田 | 全北全州 | J 大学校碩士課程 |
| C | 男 | 1957（64） | 既婚 | 全北全州 （父：全北完州） | 全北完州 | 完州郡Cマウル村長 |
| D | 女 | 1968（52） | 既婚 | 京畿龍仁 | 全北完州 | 完州郡Cマウル事務長 （J 大学校碩士課程） |
| E | 女 | 1975（45） | 既婚 | 全北任実 | 全北全州 | J 大学校研究教授 |

* 年齢はインタビュー時点での数え年齢。いずれも自己申告による。

2-1. 葬法の選択

最初に葬法（葬儀と墓造営、あるいはその他の遺体処理の方法）について見てみよう。上述の通り、韓国ではソウル・首都圏と慶尚道地方の大都市（釜山・蔚山）をはじめとして1990年代以降火葬率が急速に上昇し、それとともに納骨施設の普及も進んだ。裏返せば、これは埋葬（土葬）率の減少を意味したが、上記5名のインタビューからは、父系親族の先山（墓域）（E06¹⁴母）、墓地用に購入した土地（B04母方祖父）、公園墓地（D02夫の父母）、カトリック共同墓地（A07母方祖父母、E10夫の父）など、家族・近親を対象とした在来の葬法として、埋葬した例を見出すこともできた。名節の省墓（墓参）についての語りのうち、A10（父方祖先）の直系祖先とB02（父方祖先）、D03（夫の父母）も、基本的に埋葬墓を対象としたものであった。時祭（A12父方祖先）やその他の墓での祭祀（C01）で言及されていたのも埋葬墓であった。1989～90年のYマウルでの滞在調査期間中、筆者はYマウル・近隣村落の居住者、あるいはその家族の葬儀（初喪）に計7回参加する機会を得たが、遺体はいずれも埋葬（土葬）されていた。Yマウル滞在調査中に唯一日にした火葬の例は、海外で亡くなった家族を現地で火葬して遺骨を韓国に持ち帰り、故郷であるYマウルの近隣に埋葬し埋葬墓と同様の形で墓を造営したものであった。

¹³ この調査は、日本学術振興会2019年度科学研究費補助金（課題番号18H03607：研究協力者）の支援を受けて行われた。

¹⁴ 以下、アルファベット大文字は研究協力者の仮称、2桁の算用数字は表3に整理した関連するエピソードの番号を示す。

また、大都市を中心に火葬率が上昇する以前の火葬の例として、Dの実父が40年余り前(1970年代後半)に死亡した際に火葬後、49日目まで仏教寺院で供養し、その後川辺に散骨した例を挙げられる(D05)。筆者のYマウルでの調査当時でも、火葬と散骨は、未婚で子孫を残さずに亡くなった者や客死・疫病死など、「正常」ではない死に方をした者を対象とした葬法と見なされていた。Dの実父の場合、どのような死に方をしたのかについては聞くことができなかったが、Dが母について「父のことを非常に申し訳なく思っている」と語っていたように、火葬・散骨が決して望ましい葬法ではなかったことは読み取れる。

これに対し比較的近年の例では、火葬・納骨が葬り方の新たな方法として定着しつつあることが、インタビュー事例からもうかがわれた。葬儀の際に火葬して遺骨を散骨せずに納骨施設に安置した例としては約10余年前に亡くなったAの夫の母(A01)が唯一であったが、一旦埋葬した遺骸を掘り返して(破墓)、火葬し納骨する例は、A02(夫の父：火葬後納骨堂へ)、E10(夫の父：火葬後納骨堂へ)、A11(父方傍系祖先：火葬後納骨墓へ)などが確認できた。後者の破墓・火葬と納骨は約15年前から数年前までの事例で、死者の葬法としてだけでなく、埋葬墓の整理のしかたとしても、火葬・納骨が広く行われるようになったことがわかる。筆者のYマウルでの滞在期間中でも、墓の管理や墓祀・省墓(墓参)の利便性を一つの理由とする埋葬墓の移・改葬が活発に行われるようになっていたが、1990年3～7月に行われたサンイル(墓の整備作業)で移・改葬された7基13位は、すべて埋葬墓を掘り返して遺骨を拾い、埋葬しなおす形態をとっていた[拙稿 1993; 拙稿 2016, pp.401-424]。近年の火葬・納骨は、サンイルの方法に新たな選択肢を付け加えるとともに、筆者のYマウル調査当時のサンイルで追求されていたような管理・祭祀の利便性をさらに高める方法にもなっているといえるであろう。

火葬とその後の納骨だけでなく、樹木葬などの自然葬や散骨¹⁵に対して肯定的な受け止め方がなされている点にも変化を読み取ることができる。実際に確認できたのは破墓・火葬後に散骨した1例(A08母方祖父母：Aの母の意向による)のみであったが、D04(夫の父母：破墓・火葬後に納骨か樹木葬を検討中)、C06(父方祖先：破墓・火葬後に樹木葬をすることに合意)など破墓・火葬して樹木葬を計画している例や、納骨堂の契約期間終了後に散骨を検討している例(A03夫の父母)、ならびに父母が死後に火葬と散骨あるいは自然葬を希望している例(A13父、A14母、D07母)も見られた。また墓地の再開発や納骨堂の契約期間終了など、遺骸・遺骨の管理方法の変更や再検討を迫られる諸契機も散見され、それが破墓・火葬や散骨の一つの背景をなしている点にも注意を喚起しておきたい。

2-2. 祭祀・追慕の実践と形式

次に、祭祀・追慕の儀礼的形式に焦点を絞って、変化の方向性を考えてみたい。

¹⁵ 日本では散骨も自然葬に含まれるが、韓国の、少なくとも法制的な規定に従えば、「自然葬」とは「火葬した遺骨の骨粉を樹木・花草・芝生などの下や周辺に埋めて葬事すること」と定義され(法律第8489号「葬事等に関する法律」, 2007年5月全部改正, 2008年5月施行), これに「散骨」(あるいは「散粉」)は含まれていない。なお、この法律に「散骨」についての規定はないが、2010年8月24日付の保健福祉部老人福祉課からの質疑「「葬事等に関する法律」で定めていない散粉または散骨を法的根拠なく実施することができるか」に対し、同年10月15日に法制処法令解釈総括課が「散粉または散骨は、「葬事等に関する法律」で定めていなくとも、実施することができないものではない」と回答し、また「散粉」・「散骨」について、「火葬した結果残ることになる遺骨や骨粉を、埋葬・奉安〔納骨〕・自然葬等「葬事等に関する法律」で規定している方法以外の方法で山や川等に撒く」こととしている(10-0289号)[법제처 법령해석정보국 편(法制処法令解釈情報局編) 2011, pp.385-388]。

最初に、家庭や門中で儒礼祭祀を行っている例が決して少なくない反面（A09父方祖先、A12父方祖先、B01父方祖先、B02父方祖先、B03母方祖母、C02父、C05父方祖先、E01祖父、E03祖母、E07夫の父）、それに代わる代替的な宗教的形式（プロテスタント、カトリック、仏教¹⁶）も試みられている点に注目したい。このうち、儒礼祭祀については、前節でも指摘した忌祭祀の合同（B01父方で高祖父母と曾祖父母の忌祭祀をそれぞれ1回にまとめる、C01父方祖先の忌祭祀を墓で合同化、E04祖父母）などの簡略化も語られた。また、祭祀の対象となる死者がプロテスタントであるにもかかわらず（E03祖母）、主宰者（父）の強い主張で儒礼祭祀を行う例も見られた。Eの祖母の場合、葬儀には牧師による礼拝というプロテスタント式の手順が導入されていたが、祭祀の方法については故人の信仰よりも主宰者の意向が優先されている。また、Aの母方祖父母はカトリック信者で、死後もカトリック共同墓地に埋葬されたが、Aの父母（ともにカトリック信者）が名節に儒教式の茶礼で祀っている。ただしカトリックでは儒礼祭祀を許容しているという（A05・06）。

これに対し、儒礼祭祀に代わる宗教的な儀礼形式の選択については、故人の妻など当事者性の高い者の信仰に従う例（D01夫の父と祖先に対し、プロテスタント信者である夫の母の主宰で名節に礼拝を行う¹⁷）が見られる一方で、儒礼祭祀の負担の重さが代替的形式の採用の契機となっている例も目立つ。例えば、Eの母の場合、忌日が陰暦元旦であるため、茶礼の準備と二重の負担になることを避けて前夜に簡略な祈禱を行い、祖母の忌日については儒礼祭祀に固執した父もこれを承諾している（E05）。またEの夫の父の例では、夫の母の入院を契機として、忌祭祀と茶礼をカトリック聖堂でのミサで代替するようになった（E08）。Aの夫の父母について、仏教寺院に通う夫の兄が仏教式に祀ることを望んでいる（A03）のも類似した事例といえるかもしれない。他方で、先述のDの父のように、儒礼祭祀の対象とはなりづらい故人を仏教寺院で供養する例もある（D06）。

これに加えて、必ずしも規格化された儀礼的形式に従わないような追慕のあり方も見られるようになってきている。例えばEの夫の家族の場合、夫の父の忌祭祀と茶礼は、調査時点の4、5年前からカトリック聖堂でミサに入れるようになった（E08）が、こちらには当該聖堂に日常的に通う信者（夫の母と妹が異なる聖堂に通う）以外の家族は参席していない。直近の忌日の場合、その日に近い週末に夫の母、Eと夫、夫の姉と妹が集まって外食をし、食後にEの家でお茶を飲んで別れた。茶礼も行わなくなったので、名節には独り暮らしの夫の母を前日に家に招き、一晩泊めて食事をふるまうという。また、Dの夫の兄弟姉妹（長兄・次兄・Dの夫・妹）が集まる唯一の機会の名節だが、D夫婦が音頭を取って夫の父母の墓所で待ち合わせをして、墓前に奠簋を広げ、Dが持参した食べ物（チョン¹⁸、チャプチェ、夫の父が好きだったコーヒー、果物など）を一緒に食べ、話をして帰る。夫の母（プロテスタント教会勸士）が嫌っていたので儒教式の拝礼もしない。夫の母が好きだった小菊などの花も準備して行って供えるという（D03）。前者では夫の母の衰えが、後者では故人のプロテスタント信仰が、形式性の弱い追慕を可能にしたといえるであろう。

¹⁶ 仏教寺院での死者の供養儀礼については、川上〔2007〕を参照のこと。

¹⁷ 문옥표（文玉杓）〔2007〕のK5の事例でも、プロテスタントである本人と母の主管で父の追悼式を行っている。

¹⁸ チョン（煎）とは、肉・魚・野菜等に衣をつけて焼いた供物の一種。

2-3. 名節の過ごし方

儒礼の祭祀実践と密接に関わる名節の過ごし方についても見ておこう。

既婚女性にとって、陰暦元旦や秋夕（陰暦8月15日）の名節は、まずは夫方の家族への奉仕を求められる機会であった。筆者の農村での滞在調査の時点で、陰暦元旦と秋夕はすでに前後合わせてそれぞれ3日が公休日に指定されていたが、既婚女性にとっては、まず夫方の家族とともに（夫の生家や父母の暮らす家、あるいはクン・チブと呼ばれる夫の長兄・長孫の家で）過ごさねばならず、自分の生家に里帰りするのは夫方での茶礼や省墓を終えてからであった。これに対し、1990年代以降、「女性たちは食事準備に「骨身を削り」、男たちは花札をして非生産的に時間を消費する」といったように、妻の過重な労働と夫の非協力を批判する声が高まっていった。夫方への里帰りを優先することに対しても、行く順番を交互に変えたり、あるいは夫方と妻方を交互に訪れたりする例も見られるようになった。また、元旦と秋夕の連休を旅行などの余暇活動に使い、滞在先のホテルやコンドミニウムで注文した供物を供えて茶礼を行う例もあるという [김명자 (キム・ミョンジャ) 2000, p.74]¹⁹。

Eの場合、結婚とともに夫の母と同居するようになり、夫の亡父の忌日と元旦・秋夕の名節には、夫の母を手伝って供物の準備をせねばならなくなった。また先述のように、母の死後は元旦の前夜に生家で祈祷を行うようになった。よって元旦については、前日に夫の母の家で茶礼の準備を終えた後に夫・娘と一緒に午後5時頃に長兄の家に行き、父・兄弟とその家族と一緒に母の忌日の祈祷をして夕食を食べていた。そしてその日のうちに夫の母の家に戻り、一晩泊まって、翌朝（元旦当日）に茶礼を行った。一方秋夕には夫の母宅での茶礼を終えた後、夫の父の安置された納骨堂に行き、省墓を行った。そのあと夫・娘と3人で任実の父方の墓所に行き、母の墓に参っていた（生家の省墓は母の死後からで、父方祖父母の省墓は必ずしも必要を感じなかったという）。長兄夫婦は兄の妻の実家に行くので、秋夕には会えないこともあったという。

これに対し夫の母が倒れ、夫の父の茶礼を行わなくなってからは、先述のように元旦は当日に、秋夕は前夜に夫の母を自宅に招いて、一晩泊めて食事を振舞うようにした。秋夕の省墓も、夫の父の納骨堂は当日込み合うため前日に済ませたり、当日、夫の母を家まで送った後に、父・長兄・弟と午前11時頃に任実の墓所で落ち合って母の墓に参り、近くの食堂で一緒に食事をしたりしている（2019年9月の例）。元旦には前日に長兄宅に集まる際に生家の家族との歳拝（正月の賀礼）は済ませ、当日夫方の家族といずれかの家に集まって食事をしたり、あるいは一緒に夕食をして誰かの家でお茶をする。その際に歳拝もする。

Aの場合、結婚後5年間は名節の前日に夫の母の家に行き、家族（夫の母、夫の兄、夫、

¹⁹ 革新系の全国紙であるハンギョレ新聞社が刊行する週刊誌『한겨레21 (ハンギョレ21)』1996年10月10日号では、秋夕を前に「恐怖の名節！女性を解放させよう」という特集を組んでいる。記事としては、「女性は「名節の奴隷」なのか：酷使される女性、望ましい名節文化のための〈ハンギョレ21〉の提案」、「ご先祖様、女性の拝礼をお受けください：男性主導の祭祀儀式は伝統違背…「この秋夕に女性も拝礼しよう」」、「食事準備、「労働分担」：「ボトラック」式供物準備の導入で名節の厨房風俗も変えよう」、「親庭 [既婚女性の実家] で名節を！：名節がづらい娘をもつ父母に抱かせる祝祭の喜び」、「女性が団結すれば「祝祭の予感」：オルケ [夫の姉妹]・シヌイ [兄弟の妻] 間、同婚 [兄弟の妻同士] 間葛藤に悩まされる女性たちの名節症候群」などが掲載された。1990年代半ばまでに、少なくとも革新系の言論においては、名節の際に婚家で既婚女性に課される過重な負担や嫁を正統な参加者から排除する儒礼の慣行が問題視され、家族祝祭化など、より望ましい過ごし方が提案されるようになっていたことをうかがえる。また近年、名節の際に既婚女性が経験する精神的・肉体的変調をいう「名節症候群」という用語が既に用いられている点も興味深い。

夫の妹)で食べる食事を準備し(茶礼は行っていなかった), 1, 2泊して実家(Eの父母の家)に行った。今は,(夫の母が亡くなったので)実家に1, 2泊する。実家で行っている母方祖先の茶礼(A06)にも参加して(父母, A夫婦, 妹, 弟夫婦が参加), 帰り道に夫の父母の遺骨を納めた追慕館(納骨堂)に寄って帰る。

Dの場合, 夫の母が生きていた間は名節の前日に婚家に行き, 食事を準備した。祭祀用の供物は準備しなかった。当日は空いた膳の上に聖書を置き, プロテスタント教会の勸士であった夫の母の主管で, 夫の亡父と上の代の祖先たち(具体的に誰というわけではない)を追悼する礼拝を行った。省墓はせず, その日のうちに自身の生家に行った。夫の母の死後は, 名節の前日に全州で一人暮らしをする実母と一緒に京畿道龍仁の妹の家に行くようになった。そこで先述の食べ物を準備して, 同じく龍仁の公園墓地に合葬された夫の父母の墓の前で夫の兄弟たちと待ち合わせ, 準備した食べ物を食べながら話をして別れる。父が死亡した1月の名節(元旦)には, 母・妹と一緒に父の遺骨を撒いた川辺に行って祈祷をする。

ここにあげた既婚女性3人の事例では, いずれも夫の母の死亡, あるいは身体の衰えが, 婚家優先の名節の過ごし方を見直す契機となっていた。夫の母との関係が必ずしも一方的な支配—従属関係ではなかったとしても, その存在が婚家優先を求められる一つの力として作用していたのは確かかと思われる。

一方, 従来との違いがあまり見られない事例もある。未婚女性Bの父母の場合は, 名節の前日に大田にある父方祖父母の家に行って茶礼の供物を準備し, 当日茶礼を行って省墓をする。その後, 慶尚道義城にある母の実家に行く。忌祭祀の合同化を試みた既婚男性Cの語りでも, 名節については大きな変更が見られなかった。

本節での議論をまとめれば, インタビュー事例から, まず死亡時の葬法と埋葬墓の整理方法として火葬・納骨が定着しつつある様相を確認できた。また近年, 自然葬や散骨への肯定的な捉え方が広まりつつあることもうかがえた。次に, 序論で展望として提示した祭祀・追慕形態の選択肢の多様化を部分的にはあるが跡付けることができた。これには, プロテスタントの追悼式, カトリックのミサ, あるいは仏教の供養儀礼だけでなく, 儀礼的形式自体の廃止も含まれていた。また, 1節で変化の徴候として指摘した家族の結集への意味付けについては, 忌日や名節を契機としつつも, 必ずしも儀礼化された形式を伴わないような追慕, さらに追慕という動機付け自体が必ずしも強くは現れない集まりの事例を確認できた。それとともに, 特に名節の機会における既婚女性にとっての婚家優先の相対化が見られる一方で, 文玉杓が2000年代中盤に指摘したような儒礼祭祀を含めた従来への慣行の再生産の根強さも見て取ることができた。

表3. 葬法と祭祀・追慕の諸形式 (A~Eのインタビュー資料から)

| ID | 対象 | 方法 | 備考 |
|-----|----------|------------------------------|---|
| A01 | 夫の母・葬儀と墓 | キリスト教式葬礼, 火葬, 私立納骨堂(全州・追慕館)へ | 10余年前。寺に通う夫の兄は火葬せず山所に埋葬を主張。葬礼もキリスト教式に反対。Aと夫がプロテスタントで夫の母の近くに暮らしていた |
| A02 | 夫の父・墓 | 破墓・火葬し, 夫の母と一緒に納骨堂へ | 夫の母の納骨堂への奉安時 |

| | | | |
|-----|---------------|---|--|
| A03 | 夫の父母・墓 | 納骨堂（追慕館）の再契約 | 一昨年か昨年に10年の契約期間が終わる際に再契約して10年延長（費用100万ウォン）。Aは景色のよい所に撒くことを主張するが、夫と夫の兄が反対。夫の兄は寺で祀ることを望む。決定できずに延長。費用はA夫婦が全額負担 |
| A04 | 夫の父母・忌日 | 儀礼は行わない | |
| A05 | 母方祖父母と母の兄等・茶礼 | 実家で母が茶礼 | |
| A06 | 実家の茶礼 | 一時期拝礼をしなかった | Aは結婚後熱心にプロテスタント教会に通う。祭祀は「鬼神崇拜」と考えて、一時期実家の茶礼でも拝礼をしなかった。今は死者に対する祖先の礼儀・礼遇と考えて拝礼をする。父母はカトリックで祭祀を許容している |
| A07 | 母方祖父母・墓 | 天主教共同墓地（群山）・埋葬 | 母方祖母が祖父をここに埋葬する。祖母も死後ここに埋葬される |
| A08 | 母方祖父母・墓 | 墓地の開発のため別のカトリック墓地に移葬→10年以上前に破墓・火葬して、野山に散骨 | 散骨は母の考えによる |
| A09 | 父方祖先・祭祀 | 儒教式茶礼・忌祭祀 | 父の田舎で父の兄の長孫が父方祖父と曾祖父を祀る。Aも結婚前には参加していた |
| A10 | 父方祖先・省墓 | 秋夕・元旦茶礼後 | 幼い時は、父方のクン・チプで茶礼を終えた後、先山を全部めぐりながら墓の前で拝礼をするのが慣例だった |
| A11 | 父方祖先・墓 | 納骨墓 | 数年前に父が先山に120基を納められる納骨墓を作った。管理する子孫がいない墓60基余りを破墓・火葬して遺骨を納めた |
| A12 | 父方祖先・祭祀 | 時祭 | 先山で年2回、寒食と陰暦10月15日に時祭を行う。参加者の中では父が最年少で、供物の準備も父が行っている（市場で果物、酒と調理済みの供物を買ってくる）。門中の老人が参加する。父は漢字が読めないで、祝文は漢字の読める老人が読む |
| A13 | 父・葬法（生前の希望） | 火葬・自然葬 | 火葬して、遺骨をひとつかみ、仲のよかった次兄の墓の脇に撒いてほしいといっている |
| A14 | 母・葬法（生前の希望） | 屍身寄贈、火葬、樹木葬／散骨 | 母は近隣の大学病院で屍身寄贈誓約をした。死後は病院が死体を預かり、試験に用いた後に家族に連絡して火葬する。以前は樹木葬を望んでいたが、最近では野山に撒いてくれといっている |
| B01 | 父方祖先・祭祀 | 祖父宅・儒教式 | 父は長孫だが祖父母と別居。祖父母宅で高祖父母・曾祖父母の5位（曾祖父に2夫人）を祀る。大学進学まではいつも参加していた。5年前からこの5位の忌祭祀を年2回にまとめた。供物は一部購入するようになり、昔ほど多く準備しない。味付けもとても薄味になった。母が再就職してからは父だけ参加するようになった。祖父母は儒教式祭祀を守っている。祖母が厳格で、1回にまとめることに反対している |
| B02 | 父方祖先・名節 | 茶礼・省墓 | 名節は前日に祖父母宅に行って茶礼の供物を準備し、当日茶礼を行った後に省墓をする。終了後、母の実家に行く。Bと母はプロテスタント教会に通っており、拝礼をしない |
| B03 | 母方祖父・忌祭祀 | 母方祖母宅 | |
| B04 | 母方祖父・墓 | 埋葬 | 墓の土地を買って安置した |

| | | | |
|-----|-------------|----------------------|---|
| C01 | 父系祖先・祭祀 | 祖父母から高祖父母までの祭祀を墓で合同 | 一昨年、あるいは昨年から、祖父母、曾祖父母、高祖と第1・第2夫人の祭祀を祖父の忌日に墓でまとめて行うようにした |
| C02 | 父・忌祭祀 | 自宅・伝統式 | 父が亡くなって20年だが、伝統方式のままで行っている |
| C03 | 母方祖父母・祭祀 | 省墓・伐草の際に簡単な供物を準備して拝礼 | 母方の祖父母には息子がおらず、母の時に代が途絶えてしまった。3年前まで30年のあいだ祭祀を行ってきたが、3,000坪の墓域の伐草が肉体的に大変つらくなったので、祭祀を行わなくなった |
| C04 | 兄・忌祭祀 | C 自宅 | 結婚したが子供を残さずに亡くなった兄の忌祭祀もCが行っている |
| C05 | 父方祖先・名節 | 自宅で茶礼 | 高祖から父まで |
| C06 | 父方祖先・墓 | 移葬・樹木葬（計画中） | 40年ほど前に分散していた祖先の墓を1ヶ所に集めたが、その管理も手間がかかる。世代が上の祖先を高いところに置いたので、1kmくらいまで広がってしまった。それでさらに圧縮して樹木葬にし、小さな碑石を1つずつ置くことで合意したが、資金が準備できず、至急のことでもないので、未実行 |
| D01 | 夫の父と祖先・名節 | 礼拝 | 夫の母の生前は名節の当日、空いた膳の上に聖書を置き、プロテスタント教会の勸士であった夫の母の主管で礼拝をおこなった |
| D02 | 夫の父母・墓 | 公園墓地（龍仁）に合葬（埋葬） | 夫の母は教会に通っていたので埋葬をしないとと思っていたが違った |
| D03 | 夫の父母・名節 | 省墓・食事 | 夫の長兄がその役割を果たせないため、D夫婦が音頭をとって山所で待ち合わせ、墓前で食事をして話して帰る（拝礼もしない） |
| D04 | 夫の父母・墓 | 移葬（検討中） | 公園墓地が売却されたので墓を移さねばならない。火葬後に納骨堂に納めるか、樹木葬にするか、現在検討中 |
| D05 | 父・葬法 | 火葬・散骨 | 父は40年余りに死亡。火葬後、四十九齋まで龍仁の寺で祀り、その後京畿道麗州神勒寺の川辺に撒いた |
| D06 | 父・祭祀 | 川辺で祈祷、寺 | 祭祀は行わない。亡くなった1月の名節に母・妹と一緒に食事をし、川辺に行つて祈祷をする。母が近くの寺に祀ってくれるように申請をした。母は寺に通っていないが、迷信を信ずるほうで、父のことを非常に申し訳なく思っている |
| D07 | 母・葬法（生前の希望） | 火葬・散骨 | 母は死後、きれいに火葬して撒いてくれと言っている。残ってたくない |
| E01 | 祖父・祭祀 | 儒教式 | 祖母はプロテスタント、父は教会で結婚したが信者ではない |
| E02 | 祖母・葬儀 | キリスト教式 | 牧師による礼拝 |
| E03 | 祖母・祭祀 | 儒教式 | 父「水一杯でも供えて拝礼」 |
| E04 | 祖父母・忌祭祀 | 祖父の忌日に合同 | 10年以上前 |
| E05 | 母・忌日 | 夕食時に祈祷 | 母は晩年にプロテスタントに帰依、陰暦元旦の朝に死亡、忌祭祀は12月30日夜に行うことになるが、翌朝の茶礼の準備のため負担が大きく祈祷に。父も承諾 |
| E06 | 母・葬法 | 山所（任実の先山に埋葬） | 母の遺言は山所も作らず、祭祀も行わないというもので、葬儀の際に納骨堂を調べ、兄と一緒に火葬を主張する。しかし父が死体を焼くことに決定的に反対 |
| E07 | 夫の父・祭祀 | 秋夕・元旦・忌日の年3回 | 祭祀がこんなに大変だとは知らなかった |

| | | | |
|-----|-----------|-------------------------|--|
| E08 | 夫の父・祭祀 | カトリックのミサ | 4, 5年前に夫の父の忌祭祀の1週間前に夫の母が転んで入院。それでカトリック聖堂でミサに入れてもらった。夫の母と妹が別々のカトリック聖堂に通う。秋夕と元旦の祭祀も全部ミサに入れる（どちらの聖堂にするかはその時ごとに判断） |
| E09 | 夫の父の父母・祭祀 | カトリックのミサ | 夫の父の長兄の長男がミサに入れた（夫方の多くはカトリック聖堂に通う） |
| E10 | 夫の父・墓 | 天主教墓地に埋葬 →破墓・火葬し納骨堂へ | 10年前に火葬し納骨堂に移す |

3. 家族を交渉する家族：既婚女性と親密圏の再編成

既婚女性である A, D, E のインタビューから、死者の葬り方（葬送と遺体の処理）や祀り方（祭祀・追慕の儀礼やその他の追慕の仕方）が、家族・近親の関係の作り方や維持の仕方とも密接に結びついていることが見えてきた。特に A と E の語りでは、生家や婚家の墓や祭祀・追慕をめぐる葛藤と交渉が、まさに家族としての関係をめぐるそれと表裏一体の関係をなしていた。

まず A の事例では、故郷を離れ、生活に忙しく、長男に期待される役割を十分に果たしづらい夫の兄との関係が、葛藤と交渉の軸となっている。

事例 1. A 夫婦と夫の兄：姑の葬儀、納骨堂の再契約

夫の兄は他地域に暮らし、生活で忙しく、家族の大小事〔大小の事柄〕²⁰を管理できないので、姑が生きていた時は、同じ地域（全羅北道群山市）に暮らす A と夫が、いつも立ち寄って安否確認をしていた。その後 A と夫は職場の都合で全州に転居した。姑が亡くなったとき、寺に通っていた夫の兄は火葬せず山所に埋葬したい、葬礼もキリスト教式は嫌だと主張したが、A と夫は教会に通い、姑と近しく暮らしていたので、自分たちが主導してキリスト教式で葬礼を行い、火葬して全州の私立納骨堂に納めた。近い人の声〔主張〕が通るといったものだ。その際に舅の墓も破墓・火葬して姑と一緒に納骨堂に納めた。舅は早くに亡くなり、その親族〔夫にとっての父方〕との行き来も途絶えていた。

夫の父母の納骨堂（追慕館）は、当初10年分の管理費100万ウォンとカン〔*h'an*：骨壺を安置する箱型の空間、安置壇²¹〕の使用料200万ウォンを支払った。カンの使用料は100～500万ウォンで位置によって異なる。低い位置だったため安かった。一昨年か昨年に10年たって再契約し、100万ウォンを支払ってさらに10年間延長した。夫の兄はソウルにいてあまり来ないし、夫の妹も京畿道に住んでいるのであまり来られない。それで A は、火葬して撒いてしまえば管理の必要がない、景色の良いところに撒けば気晴らしに行くこともできると提案したが、夫もソウルの夫の兄もそれは望まなかった。夫の兄は寺で祀ることを望み、結局決定できずに延長した。夫の妹には話をせず、夫と夫の兄で半分ずつ負担することにしたが、結局夫の兄が費用を負担できずに自分たちが全部出した。

²⁰ 以下、語りの記述における（ ）は語り手自身による説明、〔 〕は筆者による補注を意味する。

²¹ 丁〔2012〕での用語。

このように A の事例では、夫の兄が暮らしの事情で姑の生前から長男に期待される役割を果たすことができず、近くに暮らす A 夫婦がその世話をしていたため、姑の死後、葬り方の決定や遺骨の管理においても、夫婦が主導権を発揮する形となっていた。D の事例でも、姑の死後、夫の長兄が「痛い指のような存在」で長男としての役割を果たせないで、先述のように夫方の家族が集まるときは D 夫婦（夫は三男）が音頭を取っている。生計が不安定な長男が長男としての役割を果たしづらい場合に、弟が長男に代わって親の扶養に当たったり死後の葬儀・祭祀を主導したりするといった例は、筆者が1980年代末に調査した Y マウルにも見られた〔拙稿 2016, pp.216-217〕。ただし A と D の語りでは、長男の役割の代行への次三男の妻の積極的、主体的な関与も見てとることができた。

次に E の事例では、夫、夫の母や兄夫婦等の婚家の家族との葛藤に加え、実父との葛藤・交渉が顕著に現れている。前者は、E がフェミニズムを学ぶ強い動機付けともなった。また E とのインタビューでは、婚家と生家の違いに関する省察的な語りも示唆的であった。まず婚家の家族との関係を見てみよう。

事例 2. E と夫の家族

舅は夫が学部 4 年（1987 年入学）終了後、軍隊に行っていた時に亡くなった。夫は全州出身だが、兄が就職してソウルに暮らしており、結婚前は姑とふたりで暮らしていた。E も夫も大学院生でお金もなく、結婚後は自然と姑と同居するようになった。婚家では年に 3 回の祭祀（2 回の茶礼と舅の忌祭祀）を行っていたが、そのたびに姑と一日がかりで食事や供物の準備をした。祭祀がこんなに大変だとは知らなかった。しかし夫は〔茶礼のときでも〕朝起きて拝礼をするだけで、何の役割も果たさなかった（それが結婚してすぐに、自然とフェミニストにならざるを得なかった理由だ）。そこから葛藤が始まった。

結婚当時はそれでも姑が若かった〔からましであった〕。しかし、姑（1939 年生）が 70 代、80 代になれば祭祀は長男が承継するものだが、夫の兄が忙しいと言い訳をして祭祀にあまり参加しない。結婚して 18 年目だが、夫の兄の妻、自分にとって「ヒョンニム」を祭祀の時に見たのは 5 回にもならない。夫の兄もそれ以外に 2、3 回ひとりで来たくらいだった。自然にとても憎くなる。4、5 年前に家族会議を開いて、夫の兄に祭祀を全部持って行けといったが、母がここにいるからここでやれと拒否された。全州にすむ姑母たち〔夫の姉と妹〕も夫の兄とは折り合いがよくない。それでソウル〔夫の兄夫婦〕はいないものと考えてことにした。

娘が初等学校に入学する時（2010 年）に姑の家を出た。それまでは姑と一緒に暮らしていたので、すべての義務が自分に来たという感じだった。夫の姉妹も、姑が E の娘の世話をしているのだから、当然 E が母の面倒を見るべきだといった。E がひとりで姑を病院に連れて行ったり、世話をしたり、小遣いをあげたりしていた。それで怒りが頭髪の末端にまで沸き上がってきた。夫は姑と折り合いがよくなかった。夫に分別がなかったからだ。だからといって E と姑のあいだがうまくいっていないわけではなかった。姑とのあいだには異物感がなく、娘を育ててくれたのを申し訳なく思ってもいたので、姑が欲しいものをすべて買ってあげ、やりたいうことをすべてさせてあげた。しかし後で考えると、夫の兄や姉妹は役割を果たしていなかった。夫にはお前もしなければいいじゃないかといわれた。それでこれ以上一緒に住んではいけないと考え、姑に分家〔別居独立〕を宣言した。その時は大騒ぎになった。分家しても役割はすべて果たし、祭祀の準備も一緒に行った。

婚家についてのEの語りから、まず、後述するようにEにとっては生家での桎梏、特に父の家父長的権威からの解放を意味していた結婚であったにも拘わらず、姑と二人暮らしの夫との学生結婚であったため、結婚後の居住形態として姑との同居以外に事実上選択肢がなく、その結果として今度は姑に奉仕する嫁というフレームによって自身が否応なく定義されてしまったことを読み取れる。それには家内祭祀の準備に伴う過重な負担も含まれていた。またEにとって不都合なことに、夫は婚家の家族との潜在的な葛藤関係を緩衝しうるような存在ではなかった。加えて、韓国の儒教家父長制的な家族規範に従えば、舅の祭祀や姑の扶養を主導的に担うべき夫の長兄夫婦が、自らの事情を優先して夫の生家への関与に消極的であったこと（先述のAやDと類似した構図をここに見出すこともできる）が、「嫁」としてのEの負担を過重なものにしていった。これについては、近くに暮らす夫の姉妹も助けになるものではなく、逆に娘の面倒を姑が見ていることを理由に、Eの負担を正当化する姿勢を見せた。「分家」の宣言は、このように婚家での八方ふさがりの桎梏・葛藤からのほぼ唯一の脱出口であったと考えられる。

次に生家との関係を見てみよう。

事例3. Eと生家の家族

Eの父は全羅北道任実郡にある自姓の集姓村で一人息子として生まれ育った。父方の祖父は10人兄弟の中間で、他に姉妹もいた。曾祖父〔父方祖父の父〕は財産が多く、3回結婚した。しかし祖父は、曾祖父から分与された財産を賭博で蕩尽してしまい、借金して子供に教育を受けさせられなかった。父は初等学校を4年でやめて、クン・チブ（祖父の長兄の家）でモスム〔作男〕として暮らした。そして母と結婚した。Eもこの村で生まれた。

父は祖父の借金をすべて返済し農地も少し買ってとても一所懸命農業をしていたが、1991年に長兄が大学に合格し、これでは授業料を支払えなかったため、全州に転居して現場労働を行うようになった。母も食堂で働いた。父母は3男1女を皆大学に送ってくださった。

父母の結婚後、長兄の生後1年頃（1973年頃）に父方の祖父が死亡した。父方祖母は村のプロテスタント教会に通っており、父母もこの教会で結婚した。しかし、父が教会に通っていなかったため、父方祖父の祭祀は儒教式で行うようになった。一方、父方祖母の葬儀（1985年）はキリスト教式（牧師が来て礼拝）で行った。しかし祭祀は儒教式で行う。父は「水一杯でも供えて Chol〔*chöl*: 儒礼祭祀で行う拝礼）をせねばならない」という思いが強かったようだ。

母は晩年、癌闘病中にキリスト教〔プロテスタント〕に帰依し、身体の動くときには教会にも通った。母の遺言では、（伐草が大変なので）「山所」〔埋葬墓〕も作らず、祭祀も行わないようにせよとのことであった。母の最期の願いをかなえるために、葬儀の際に納骨堂を調べて、兄とともに火葬を主張したが、父は死体を焼くこと自体を理解できないようで、決定的に反対した。結局、任実の「先山」〔父の家系の墓所〕に山所を設けた。

母は元旦に亡くなったため、祭祀〔儒礼の忌祭祀〕は陰暦12月30日の夜に行わねばならないが、この日には翌朝〔陰暦元旦〕に行う茶礼の供物も準備せねばならず、とても大変なので、この日の夜に長兄の家で一緒に夕食を食べることにした。食事の前に円く座って、兄弟姉妹のなかで唯一教会に通う弟が母の名前や忌日を唱えながら祈祷を1回する。父もこのやり方を承諾した。

祭祀の際、セオンニ〔長兄の妻〕が食事の準備だけでも大変なので申し訳なく（自分がフェミニストなのに、嫁の立場からセオンニを解放してあげたいのに）、一度、実家での食事のと

きに祭祀をやめようと父に提案した。今時祭祀をする人がどこにいるか、外食を一回して、その日を家族同士で記念する日にすればいい、食事準備と拝礼になぜエネルギーの浪費をするのかと。そういうと父が「何を言うか！祭祀をどうしてしないのか」と大騒ぎになった。しかし父が亡くなれば、兄に祭祀をやめようと提案すると思う。祭祀というのは儀式が重要なのではなく、故人を記憶することが大切なのではないか。故人を記憶しつつ、家族同士会って楽しく食事をし、解散すればよいのだ。兄も宗教があるわけではなく、祭祀に縛られるのは意味がない、ただ家族で外食すればよいと考えているようだ。

Eは首都圏の大学院修士課程に進学した。そのときは家から解放されてとてもよかった。ところで在学中に結婚することになった。今の夫と恋愛をしていた。当時Eは独身・非婚主義者ではなかった。当時は非婚という言葉もなかった。この人を愛しているのなら結婚することもあるし、夫も結婚しようというので、27歳で早くに結婚した（結婚は家からの脱出であり、父から早く脱出したかった）。しかし母が急死し、闘病中に父を心配していたのがかわいそうで、自分が父の面倒を見なければならぬという義務感が生じた。母が死んだ直後は、毎週末、父と次兄と一緒に暮らす実家に行って掃除をし、麦茶を作り置きしていた。父とは切ろうとしても切れない関係だ。自分たち兄弟に教育を受けさせてくれた。父としての役割を果たした。大学の学費を出してくれた。父方の祖父が賭博で財産を蕩尽して、子供に教育も受けさせなかった。父にはそれで子供の教育への熱望もあったようだ。

Eが高校に進学する時は家が貧しく、田舎では息子優先だったので、父母から女子商業高校に行けといわれた。人文系は浪費だと。Eは決定的に抵抗し、三日間断食闘争をした。父母が譲歩した。のちに母に女子商業に行けといったのは申し訳なかったといわれ、とても胸が痛かった。

次兄は結婚せず、父と一緒に暮らしている。ナグネ〔旅人・放浪者〕のような人で、家族行事に出てこない。子供の時からアウトサイダーだった。

Eにとって父は、苛酷な労働に従事し、自己犠牲的に4人の子を大学に通わせてくれた肯定的な存在であるとともに、権威的な家父長として娘である自分を抑圧する否定的な存在でもあった。また父の生き方を強く拘束していたこの両義性は、家産を蕩尽して自身の教育機会を奪った祖父の否定的な家父長的権威との関係から生み出されたもので、エイベルマンの議論を援用すれば、部分的には語りを通じて、家族のなかで世代を越えて展開されるプロジェクトとしての階級²²を示唆するものといえる〔Abelmann 2003, pp.17-20, 132-136, 149-158〕。本論での主題に引き付ければ、父の家父長的権威は、祖母の儒礼祭祀や母の埋葬への固執にみられるように、儒教伝統への執着と不可分に結びついている。この父の家父長的権威に対しEは、必ずしも常に従順に従うのではなく、高校進学をめぐる断食闘争やセオンニの負担を減らすための祖父母の祭祀の廃止の主張など、時に決死の抵抗を試みている。

Eの語りの特異性として、婚家の家族（特に夫と姑）との関係や生家、特に父との関係を家

²² 社会移動への超世代的アプローチとして、エイベルマンは家族の通時的な（世代を越えた）階級文化の継承と資源ネットワークの再生産に着目する。彼女が階級労働（class work）の複雑さが現れるとする教育についての研究協力者（地方から移住しソウル・近郊に居住する中高年女性）の語りにおいても、家族の経済的な没落による教育機会の剥奪が、子供に対する教育欲求を増進し、階級地平（可能態・潜在的可能性としての階級）の拡大を促進する例が散見される〔Abelmann 2003, pp.132-136, 149-158〕。

父長的制度による抑圧と捉えるフェミニスト的認識を示す一方で、婚家との関係については、これを（社会人類学的に）互酬的關係としても再定義している点を挙げられる。それは「計算して、義務感で行く」ような「夫との関係で結ばれた義務的・契約的關係」で、「その契約關係が、互いに与え受け取る關係が維持されれば継続する」が、実際には10年以上姑に一方的に奉仕するだけで自分に戻ってくるものがなく、それで「臨界値」に達したのだという。これに対し、婚家の父との關係は「切ろうとしても切れない關係」と語られた。すなわち、いくら憎くても父が倒れたら「体がまず行く、頭でなく」というような、利害計算だけでは説明できない關係として捉えられている。

生家との關係に見出される身体的で没我的な親密性（それはEのように利他的・奉仕的ともなりうるし、またEの次兄や夫のように利己的・依存的ともなりうる）は、「家族とはどのような存在か」という筆者の問いに対して、先述のAが語ったことにも共通する点を見出せる。「家族」と聞いてAはまず、生家の父母・兄弟姉妹について語り出した。そして生家の家族を、「連絡せずに過ごしていて、ある日だしぬけに連絡しても、何でもない〔許される〕存在」、「私の欠点、恥部を理解してくれる人」と語っていた。前節で述べたように、既婚女性にとっての婚家と生家は、名節の過ごし方において、時にトレードオフの關係、すなわちどちらか一方を犠牲にして他方を優先する關係に位置づけられるが、Eの言うように婚家の家族との親密性が互酬的關係の存在を前提とするのに対し、EとAの事例が示唆する通り生家との間のそれは没我的なものであることが、一方で婚家、他方で生家との交渉と妥協を緩やかに方向付けているようにも思える。

祭祀・追慕の捉え方について補足すれば、Eが祭祀において、「儀式」という形式に拘らず、故人を「記憶」という意味・価値を重視している点にも注意を喚起しておきたい。儒礼の形式をもはや唯一の正統的な祭祀・追慕実践とは見なしていない点は、AやDの語りとも共通する。2節でも示したように、A、D、Eにとって祭祀とは、死者に関する記憶を、それを共有する者たち、すなわち家族とともに想起するもので²³、それが集まって食事やお茶をし、語り合う行為と結び付けられていた。また追慕の行為としては、夫婦と子供だけの省墓のように、集まること自体が前提とされていない例も見られた。いずれにしろ、そこに特定の儀礼的形式への執着はもはやなく、時にそのような形式性自体の廃棄をも見て取れた。すなわち、儒礼の形式それ自体だけでなく、それを性格づけていた儀礼的形式の遵守、いいかえればオーソプラクシー（正しい行為遂行）さえもが疑問に付されるようになっていく様相をそこに見出すことができる。

4. 儒礼祭祀の脈絡と意味：オーソプラクシーの揺らぎと実存性

かつての儒礼に付与されていたオーソプラクシーの揺らぎに対し、前節で取り上げた既婚女性たちの家族のなかには、Eの父や次に取り上げるAの父のように、儒礼祭祀や埋葬への単なる執着（あるいは他の形式・方法への没理解）に留まらず、自らの主体的な選択として儒礼祭祀と代々の父系祖先の顕彰に参与する者も見られた。彼らにとって、このような祭祀の実践

²³ このような死者の記憶を想起する行為は、フリードマンの知見を踏まえて筆者が論じた祖先祭祀における「追慕」(commemoration, memorialism)の側面といるものであるが[拙稿1993]、ここで挙げた事例では、祖先祭祀の儀礼的形式の揺らぎにより、追慕という意味・価値自体に焦点が移りつつある様相がうかがえる。

は何を意味するのであろうか。本節では、Aの父、Bの父と祖父母、ならびにCの事例を通じて、正統性が揺らぎつつある儒礼祭祀を行うということが、今日の韓国社会でどのような脈絡を形成し意味を担わされているのかを考えてみたい。

事例4. Aの父の祭祀実践

Aの父方の祭祀〔Aの祖父母の祭祀〕は、本来住んでいた田舎（群山市外郭農村）で長孫、〔すなわち〕長男の下の子・ソンジャ〔長男の長男、祖父母から見れば曾孫〕が行う。父が二番目〔実際は四男〕で、〔父の長兄である〕長男（死亡）の息子（父の甥）も高齢なので、さらにその息子が祀っている。彼からすれば祖父〔Aの伯父〕と曾祖父〔Aの祖父〕の祭祀を祀る。汁物やご飯をたくさん供える。Aも結婚するまではいつもこの田舎の子・チブ〔父の長兄の長孫の家〕に行き、家族集まって祭祀を行った。女性は結婚すると子・チブに行かなくなる。父は現在も名節の朝早く7時にAの母方の茶礼を終えた後、弟を連れて田舎に行き、伯父と父方祖父〔母〕の茶礼に参加している。

Aが幼い時には父の故郷の村に暮らす親戚が多かったが、今では大半が亡くなって数人しか残っていない。父（1946年生・74歳）が一番年下で存命する者も少ないので、時祭は父が主軸となり先山にいる祖先を祀っている。Aが幼い時は子・チブで秋夕と陰暦元旦に茶礼をした後、先山を全部めぐりながら墓の前で拝礼するのが慣例だった。10代祖までは行かないが5代祖以上までの祖先の墓があった。茶礼を終えた後、朝8時か9時に子・チブを出発して自動車です5分、先山をすべてめぐって拝礼をして昼食を食べるのが習わしであった。

何年前かに父が先山に120基を納められる納骨墓を作った。曾祖父、高祖父や管理することができない墓60基あまりをすべて破墓し火葬した。父の父母（Aの父方祖父母）や兄弟など、父の近親で父自身が管理できる墓はまだ破墓していない。

先山では時祭を年2回、寒食と陰暦10月15日に、〔埋葬〕墓と家族墓〔納骨墓〕の両方で行っている。主に群山市内に暮らす門中の老人たちが来る。父は漢字が読めないで、祝文は漢字の読める老人が読む。Aは〔最近まで〕知らなかったが、供物の準備は父がしているという。市場で果物や酒、調理されたものを買ってくる。母は手伝わない。時祭のときには墓の整理整頓も行う。Aは時祭についていったことはない。弟も時祭には行かない。弟にも時祭を行ってほしいという期待はされていない。

父は4人兄弟で、そのうちの次兄と仲が良かった。次兄の息子と妻はソウルに暮らしているが、（忌）祭祀のときには父も参加する。弟を連れてゆくこともある。

母は近隣の大学病院で「屍身（死体）寄贈誓約」をした。死後は病院が死体を持って行き、1、2年試験に用いた後、家族に連絡して火葬する。以前は樹木葬を望んでいたが、最近では野山に撒いてくれとっている（母がそういう考えだったので、外祖父母も最終的に火葬して撒いた）。父も火葬を望んでいるが、仲のよかった次兄の墓の脇に遺灰を撒いて、土を被せてほしいとっている。そうすると死後は夫婦別々になるが、それでもかまわないという。

以上はあくまでもAの観点からの説明であるが、この語りにも現れるAの父は、時祭の準備を一手に担い、傍系祖先の墓の整理を主導するなど、父系祖先の祭祀・顕彰に深く関与している。それにもかかわらず、子供世代に対してはこれへの関与を期待してはいない。納骨墓の設置と傍系祖先の墓の整理は、祖先祭祀を実践する年長者の世代の中で最も若い子孫として、むしろ次世代に期待することの難しさについての現実的な判断に基づくものといえよう。さらに

自分自身については、おそらくは父系血統の再生産装置としての性格をかりうじて残す家族墓に納められることも、また妻とともに葬られることも望まず、自身にとってより意味のある葬られ方を望んでいる点も特徴的である。

次に述べる B の事例では、祖父母と父が儒礼の家内祭祀に対して強い執着を見せている。

事例 5. B の父方の祭祀

B は大田〔忠清道地域〕の出身で、兄弟姉妹としては姉と弟がいる。母は慶尚北道義城出身である。

父方の祭祀は大田の祖父（1937年生・83歳）の家で行う。父（1964年生・2人兄弟）は長孫だが祖父と別居している。祖父宅では、高祖父・高祖母・曾祖父・曾祖母（2人、後妻が親曾祖母）の5位を祀る。Bも大田に暮らしていたころはいつも祭祀〔忌祭祀〕に行っていたが、全州の大学に進学してからはあまり行かなくなった。それでも夏休みの期間なので、大田に戻っていれば行く。父とサムチュン〔三寸：父の弟〕と弟は必ず行く。行かなければ祖父に怒られる。

5年前からこの5位の忌祭祀を年2回にまとめた。全員夏が忌日で、高祖父母を1回、曾祖父母を1回、それぞれいずれの忌日にまとめたかはわからないが、曾祖父母の忌祭祀の日はカレンダーにハルモニ〔おばあさん、ここでは曾祖母〕忌日と書かれていたので、曾祖母の忌日だと思う〔2人のうちのいずれかは不明〕。

チャグン・チプのハルモニ〔祖父の弟の妻〕とサムチュン〔ここでは祖父の弟の息子〕も忠清北道清州から京畿道に転居するまでは忌祭祀に来ていた。名節のとき、一回は今もいらっしゃる。クン・コモ〔父の姉〕とチャグン・コモ〔父の妹〕も時間があるときは来る。コモたちは大田にいる。母も仕事をしていなかったときは行っていたが、再就職してからは父だけ行くようになった。

昔、供物に用いるトングランテン〔*tonggurangttaeng*：挽肉を主材料とする餡を成形し、衣をからめて焼いた供物の一種〕は祖母が作っていたが、今は全部買ってきただけを使う。マート〔スーパーマーケット〕で冷凍食品を買い、卵や衣をからめる。他は家で調理する。鶏を丸ごと蒸すのが特徴だ（外家ではサメを用いる）。食べ物も昔ほど多くは準備しない。味付けもとても薄味になった。昔は塩辛くして長い間食べられるようにしていた。

名節は前日に祖父の家に行って茶礼の供物を作り、当日茶礼を行い、省墓をする。高祖以下、みな同じ先山（忠清南道燕岐郡）の同じ空間にある。高祖が忠清南道錦山から分家して公州に来た。省墓を終えて義城の外家チプ〔母の生家〕に行く。時祭は、祖父が錦山に行き参加すると聞いたが、父は祖父が行かないときに数回行っただけだ。

祖父母は儒教式祭祀を守っている。祖母が厳格で、チャグン・ハルモニ（祖父の弟の妻）が1回にまとめようというが、絶対にダメだという。チャグン・ハルモニが転居するまでは祖母と一緒に祭祀を準備していた。当時は近所に暮らしていた。

Bの父方では、儒礼に従った忌祭祀と茶礼が行われている。ただし、一部の忌祭祀の合同や、祭需（供物）の一部を出来合いのもので間に合わせるなどの省力化も図られている。参席者の減少や保存設備の発達による味付けの変化なども示唆されている。ただしBの語りからうかがえる限りでは、祭需の準備を主宰する祖母がこれ以上の省力化を押しとどめているようである。祖父もふたりの息子（父と父の弟）や男性子孫（弟）に対する統制を示している。他方で、

筆者のインタビューのためにBが父に対して祭祀について聞いたところ喜んでいらっしたそうで、娘には祭祀への参加を求めないものの、祖先について関心をもつことに対しては好意的に受け止めていると推測できる。

子供に対して大きく期待はしないものの、自分自身は祖先の祭祀・追慕に強く執着している、さらには祖先との関係で自己の存在を意味づけるという志向性は、次のCの事例により顕著に現れる。Cは都会で生まれ育ち、職に就いていたが、30代末に都市での仕事を辞めて父の故郷の村に移住し、父系祖先の祭祀・顕彰により深く関与するようになっていく。

事例6. Cの祭祀実践

〔現住する〕Cマウルが父の故郷だが、父は職業軍人で各地を転々とした。Cは全州の韓屋マウルで生まれ、ソウルで働いていた。父は30～40年前にここに帰郷し、Cは25年前に父母に孝養を尽くすためにここに移住した。現在は母とふたり暮らしである。兄・姉・C・弟・妹の5男妹〔兄弟姉妹〕で、兄は結婚したが子供を残さずに亡くなったため、次男であるCが宗孫の役割を果たしている。息子夫婦と妻はソウルに暮らしている。Cマウルには25代中始祖（新羅王孫、全羅觀察使）の致壇・齋室がある。陰暦3月7日の時祭には全国から600～700名の子孫が集まる。Cは65代目で、小宗中の宗孫である。

祭祀儀礼も子孫の都合に合わせてやり方を変え、日取りも変えるのが今の趨勢になっている。〔おそらく父の代に家内で行っていた〕年11回の祭祀のうち、父の高祖父母〔Cの父系5代祖〕は日を決めて墓で祀り、自身の祖父母から高祖父母まで（内訳は、祖父・祖母、曾祖父・曾祖母、高祖父・第1夫人・第2夫人の7位）の祭祀は一昨年（あるいは昨年）から祖父の忌日に墓でまとめて行うことにした〔9位の忌祭祀と2回の茶礼を合わせて11回。ただし後述するように茶礼はその後家庭で行っている〕。前日に子孫が集まり伐草〔草刈り〕を行う。墓の敷地は約1万坪ある。〔墓でまとめて行うことにした直近父系祖先の祭祀を〕「祭祀」と呼ぶが時祭のようなものかもしれない。供物はCが準備する。チャグン・アボジ〔父の弟〕、その子供たち、姑母〔父の妹〕など20名程度が集まる。ほとんどが男性だが、姑母は自分の父が祀られているので来る。姑母と一緒に姑母夫〔姑母の夫＝父方祖父の婿〕も来る。一回にまとめるのにCは反対であったが、チャグン・アボジや姑母が簡素にしようと提案した。

父の忌祭祀は自宅で行う。父が亡くなって20年たったが、「伝統方式」のままで行っている。自分の「兄弟之間」〔兄弟姉妹〕とその妻や夫が来る。3年前までもチャグン・アボジや姑母も来ていたが、体調を崩し、遠くに住んでいるので来られなくなった〔後述するように姑母は隣村に暮らしているとのことであるので、遠くに住んでいるのはチャグン・アボジのみか？〕。献杯と拝礼はC、弟、息子の順に、最後に姉・妹を含めた女性たちが一緒に行う。昔女性は拝礼をしなかったが、父の代であった40～50年前からは女性も拝礼するようになった。自分が幼いころ、祖父の代には、女性は祭祀床〔供物を並べる膳〕に近寄ることさえ許されていなかった。

父の生前にソウルに暮らしていた時も、年11回の祭祀の日はすべて必ず参席していた。父がとても熱意を持っていた。父は軍人出身だったので、言うことを聞かないと大変なことになった。父の死後は、自分が独身であったため、弟の妻が供物を準備した。隣村に暮らす姑母も手伝ってくださった。姑母は末っ子だったので、父母に対する愛着がとても強く、父母〔Cの祖父母〕の忌祭祀には必ず参加していた。

他とは違い外家〔母方親族〕との事縁が深く、30年のあいだ外祖父母の祭祀を行っていた。

外祖父母には息子がおらず、母のときに代が途絶えてしまった。母方の親族に外祖父母の墓の伐草をする人がおらず、自分が行っていた。3年前まで省墓・伐草に行くときに、供物を簡素に準備して拝礼を行っていた。日はその時ごとに違った。しかし今は〔3,000坪の伐草をするのが〕肉体的に大変づらくなったので、祭祀を行わなくなった。

兄の忌祭祀も自分が行っている。それで外家に神経を使えなくなり、母方の親族にも話をし、祭祀をやめた。

秋夕・元旦は、高祖から父まですべての祖先を家で祀る。父が生きていたころは、チャグン・チプ〔父の弟〕の食口〔家族〕、「一家」〔父系親族〕たち、父の代の子供たち、「四寸」〔父方の従兄弟〕たちがみな来ていたが、父が死んでから遠い親族はあまり来なくなった。それでも供物は以前と同じように準備するので食べ物がある。最近では村人を食事に呼んでも来ない。余った食べ物は冷蔵庫や冷凍庫に保管して食べる。食事はすべて家で準備する。弟の妻が長らく食事の準備をしていたが、Dが結婚して妻ができたので、弟の妻には隠退せよといい、妻が食事の準備をする。息子夫婦もソウルに住んでいるため、仕方なく前々日から泊りがけで来るが、嫁は自分の子供の面倒を見るだけで食事の準備は手伝わない。

40年くらい前に分散していた祖先の墓を1ヶ所に集めたが、その管理も手間がかかる。世代が上の祖先を高いほうに置いたので、1kmくらいまで広がってしまった。それでさらに圧縮して樹木葬にし、小さな碑石を一つずつ置くことで合意したが、金がかかり、至急のことでもないので、まだ実行していない。

Cの語りでは、家内祭祀の合同化と墓での祭祀への移行（ただしC自身は反対したとのことであったが）という近年の変化が、「祭祀儀礼も子孫の都合に合わせてやり方を変え、日取りも変えるのが今の趨勢」と捉えられる一方で、父の代での女性の拝礼の許容、父の死後の参加者の減少と参加する親族の範囲の縮小、隣人との付き合い方の変化、祖先の墓の段階的整理など、より長い期間にわたる祭祀実践の変容についても言及されている。外祖父母の祭祀を止めたことについては、肉体的な限界によるものとしている。また、直近父系祖先の墓での祭祀を「祭祀」（忌祭祀）と呼ぶか「時祭」（主に墓で行われるより遠い父系祖先に対する祭祀）と捉えるかの揺れや、外祖父母の墓に省墓・伐草する際に行う簡略な儀礼行為を「祭祀」とすることなど、「伝統方式」からのずれを意識しつつも形式に対する柔軟性を見せている点も特徴的である。

Cの事例では、一方で父の強い統制のもとに儒礼の家内祭祀を実践していたが、他方で、C自身もこれに積極的な意味を見出していることがうかがわれた。さらには母方や兄の祭祀までも引き受けていた。Cは近年の墓の管理と関連して、埋葬墓、特に墓域が広い場合には伐草が大変であることや、埋葬墓が土地活用を難しくすることを述べたが、それが決して儒礼祭祀への動機付けを弱めるものとはなっていない。インタビューの締めくくりでは、「子供たちが大きくなって年をとると祖先はこういう風に〔儒礼に従った時祭、拝礼で〕祀らねばならないと感じる」、「自分がどう生まれたかを考えると、父母を考えると、祖先とは大事な存在であることがわかる」と語っており、老いるに従ってむしろ儒礼の祭祀の意義をより強く感じるようになり、それを、自分の存在（実存性）の基盤である父母、祖先との関係を確認する行為として再評価していた。そこに、儒礼の内面化・身体化を基盤としつつも、その意義に対する省察的（再帰的）な捉え直しがなされている点を見て取ることができる。また、時祭が今後も維持されるかどうかについては、Cは一方で疑義を述べながら、他方で息子世代も年を取れば

自分と同じように感じるであろうと楽観的な展望を示していた。Aの父（さらにはBの父）と同様に、子供の世代への期待は必ずしも高くはなく、自分が受けたものと同様の統制を子供世代に及ぼそうとするものでもない。その意味で、祖先や死者の祭祀・追慕の変化（多様化）に対して頑迷に反旗を翻すものではないが、自己の実存性とのかわりかかわりで儒礼祭祀を擁護する姿勢も見て取れる事例といえよう。

結語

最後に、本論での議論を手短に振り返り、展望を述べておきたい。

主に1・2節で示した通り、1990年代以降、火葬と納骨の急速な普及と自然葬・散骨への関心の高まり、関連法令の全面改正、ならびに葬儀産業の発達など、韓国社会での死者の葬り方に急速な変化がもたらされた。またこれと併行して、身近な死者や祖先の祭祀・追慕についても選択の幅が広がりつつある。しかしその背景に、国家・行政による埋葬墓の問題化や都市生活者にとっての葬儀の問題、農村の過疎化・高齢化と墓の管理の問題、家内祭祀の規模の縮小、儒礼祭祀の正統性を支えていた社会的脈絡の変容など、それ以前からの社会経済的変化が介在していたのもまた事実であろう。さらにいえばかつての儒礼の実践においても、正統的な形式・手順を遵守する一方で、諸事情による変奏や裁量も行われていたと考えられる。Cも示唆していたように、長期的な変動と短期的な変化が相互に干渉しあうなか、個々の行為主体によって、それぞれが置かれた個別具体的な脈絡において、葬礼と祭祀の実践が生み出されてきたのだといえよう。

一方、個々の実践が生み出される諸脈絡に焦点を合わせると、儒礼祭祀の実践において構造的に過重な負担を強いられやすかった既婚女性にとって²⁴、葬礼と祭祀の実践をめぐる葛藤や交渉がまさに家族・親密圏の再編成をもたらすものともなっていたことや（3節）、逆に儒礼の正統性を内面化・身体化した中高年男性にとって、祭祀の実践が死者・祖先との関係における自己の実存的な捉え直しを含意していたこと（4節）が見えてくる。あくまでも限られたインタビュー事例から読み取れる範囲での考察に留まるが、祭祀・追慕の形式の多様化と形式性自体の揺らぎは、一方で生きている家族・近親との関係の問い直しを促進するとともに、亡くなった家族・祖先の意味（あるいは死者との関係で意味づけられる自己）の再認識をもたらすものであったといえる。

ワトソン [Watson 1988] とロウスキー [Rawski 1988] が中国の死の儀礼（葬送儀礼）に見出したオーソプラクシーを本論に援用すると、儒礼への問い直しがその簡略化や特定の代替的様式（例えば、プロテスタントの追悼式）の採用だけでなく選択肢の多様化をももたらしていたことは、儒礼自体の正統性だけでなく、儒礼を支えていた正統性の原理、すなわち成文化された共通の形式の遂行によって正統性が担保されるというオーソプラクシーの揺らぎをも意味していたと考えられる。その背景には、本論では直接言及することができなかったものの、地域社会における両班の伝統・威信の弱まりも介在していると見られるが、それとともに祭

²⁴ 産業化過程での家族・近親の空間的拡散が、確かに重松 [1980] で論じられていたような父系近親世帯の女性たち、特に兄弟の妻同士（同婚）の日常的な協力関係の弱まりを招き、これがEの事例や文玉杓の指摘 [문옥표 2007] にあるような夫の親と同居する息子の妻や長男の妻への過重な負担を招くこともあったと考えられるが、他方で既婚女性が受けるこのような抑圧の基底に、婚家における既婚女性の周縁性・脆弱性という、より構造的な要因が介在していたのも確かであろう。

祀・追慕の当事者たちによって、それぞれの移り変わる生の諸脈絡のなかで、その形式に対する問い直しが試みられているのだといえよう。そしてこのような形式性の揺らぎが、信念 (belief) としての儀礼、あるいは儀礼・実践の価値や意味への問いを顕在化させているといえるのかもしれない。

参考文献

(日本語)

秋葉隆

1935「朝鮮家祭の二重組織」『日本社会学会〔年報〕社会学』3, pp.268-270, 岩波書店.

伊藤亜人

1983「儒礼祭祀の社会的脈絡——韓国全羅南道珍島農村の一事例を通して」江渕一公・伊藤亜人編『儀礼と象徴——文化人類学的考察』（吉田禎吾教授還暦記念論文集）pp.415-442, 九州大学出版会.

2013『珍島：韓国農村社会の民族誌』弘文堂.

川上新二

2007「韓国における仏教と死者儀礼の近年の動き」朝倉敏夫・岡田浩樹編『グローバル化と韓国社会——その内と外』（国立民族学博物館調査報告69）pp.43-63, 国立民族学博物館.

佐藤信行

1977「韓国における忌祭の祭官構成について」『季刊人類学』8(1), pp.123-140.

重松真由美

1980「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』45(2), pp.93-110.

1981「チノギ賽神における祖上と祖霊——韓国京畿道楊州郡 K 洞の事例——」『国立民族学博物館研究報告』6(2), pp.256-282.

嶋陸奥彦

1976「〔堂内〕(Chib-an) の分析——韓国全羅南道における事例の検討——」『民族学研究』41(1), pp.75-90.

末成道男

1975「韓国安東地方における真城李氏の墓祀について」『教養学科紀要』7, pp.59-69, 東京大学教養学部.

1985「東浦の祖先祭祀——韓国漁村調査報告——」『聖心女子大学論叢』65, pp.5-96.

張萬石 (ちゃん・まんそく)

2014「葬儀行政と産業——現代韓国の葬儀の状況と変化」国立歴史民俗博物館・山田慎也・鈴木岩弓編『変容する死の文化：現代東アジアの葬送と墓制』pp.159-171, 東京大学出版会.

丁ユリ (ちょん・ゆり)

2012「韓国の大都市とその周辺部における納骨堂——儀礼・追慕の形式の変化と新しい死と生の空間の生成」『死生学研究』17(1), pp.51-89.

秀村研二

2007「韓国社会における死をめぐる民俗文化の変容——火葬の増加と葬儀場——」朝倉敏

夫・岡田浩樹編『グローバル化と韓国社会——その内と外』（国立民族学博物館調査報告69）pp.31-42, 国立民族学博物館.

本田洋

1993 「墓を媒介とした祖先の〈追慕〉——韓国南西部一農村におけるサンイルの事例から」『民族学研究』58(2), pp.142-169.

1994 「韓国家族論の現在——全羅北道南原郡一山間農村の事例から」『朝鮮学報』152, pp.109-166.

2006 「商品としての南原木器——韓国のものづくりに関する一試論」伊藤亞人先生退職記念論文集編集委員会編『東アジアからの人類学——国家・開発・市民——』pp.3-18, 風響社.

2016 『韓国農村社会の歴史民族誌：産業化過程でのフィールドワーク再考』風響社.

(韓国語)

김명자 (キム・ミョンジャ)

2000 「현대사회에서 祭禮, 무엇이 문제인가」『역사민속학』12, pp.61-80.

김시덕 (金時德)

2005 「현대 도시공간의 상장례 문화」『한국민속학』41, pp.51-94.

2006 「현대 한국 장묘문화에 있어 일본식 화장·납골의 영향과 그 문제점」『한국민속학』43, pp.115-148.

2008 「장례식장의 의례 민속과 장례 서비스」『실천민속학연구』12, pp.91-119.

문옥표 (文玉杓)

2007 「가정 제례의 변용을 통해 본 현대 한국인의 가족관계와 젠더」『한국문화인류학』40(2), pp.287-319.

법제처 법령해석정보국 편 (法制処法令解稜情報局編)

2011 『법령해석사례집 (2010하)』법제처 법령해석정보국.

보건복지부 노인지원과 (保健福祉部老人支援課)

2020 「2018년 화장통계」(https://www.mohw.go.kr/react/gm/sgm0704vw.jsp?PAR_MENU_ID=13&MENU_ID=1304081004&page=1&CONT_SEQ=358385&PAR_CONT_SEQ=356051 : 2020年10月19日最終閱覽).

송현동 (ソン・ヒョンドン)

2003 「현대 한국 장례의 변화와 그 사회적 의미」『종교연구』32, pp.289-314.

2004 「의례와 사회변화: 장례식장을 중심으로」『종교연구』35, pp.313-338.

이광규 (李光奎)

1977 「親族集團과 祖上崇拜」『한국문화인류학』9, pp.1-24.

최길성 (崔吉城)

1978 『韓國巫俗의 研究』서울: 亞細亞文化社.

『한겨레21』128, 1996. 10. 10, 한겨레신문사.

(英語)

Abelmann, Nancy

2003 *The Melodrama of Mobility: Women, Talk, and Class in Contemporary South Korea*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Janelli, Roger L. & Dawnhee Yim Janelli

1982 *Ancestor Worship and Korean Society*, Stanford, California: Stanford University Press.

Kendall, Laurel

1985 *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits*, Honolulu: University of Hawaii Press.

1996 *Getting Married in Korea: Of Gender, Morality, and Modernity*, Berkeley & Los Angeles, California: University of California Press.

Rawski, Evelyn S.

1988 A Historian's Approach to Chinese Death Ritual, in James L. Watson & Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp.20-34, Berkeley & Los Angeles, California: University of California Press.

Watson, James L.

1988 The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance, in James L. Watson & Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, pp.3-19, Berkeley & Los Angeles, California: University of California Press.

Shifting Contexts of Rites and Commemorations for the Dead in Contemporary South Korea

HONDA Hiroshi

In this essay, the author examines emerging practices of rites and commemorations for the dead in contemporary South Korea based on interviews carried out in December 2019.

South Korean ethnographic materials in the 1990s, including the author's, show that the socio-economic contexts in rural communities in which Confucian practices of funerary and memorial services were being reproduced already started to waver as those among the urban residents did. The time also witnessed a rising rate of cremation in which the burnt bones or ashes were mainly laid in a cinerary house or grave. The latter was accompanied by the rapid growth of the funeral industry which came to be engaged in almost every process of funeral rites and rites of disposal, which brought about the full-blown commercialization of funeral services. Some people today also show a considerable preference for a natural burial (e.g., burial in woods or under flower beds) or scattering of ashes after the cremation.

Through interviews with five urban and rural residents, which include three married women, one married man and one unmarried woman, the author managed to verify these shifting landscapes of South Korean funerary and memorial practices on the microscopic level. Though not necessarily sufficient in number to cover the full spectrum, the particularity of the cases is noteworthy in that each of them suggests emerging contexts in which these practices are reproduced or transformed through negotiations. In some cases, middle-aged married women were transacting with their in-laws as well as their natal kin as to how or whether to commemorate the deceased. Partly constrained by the South Korean modern-cum-Confucian patriarchy, they were actively reconfiguring memorial practices in search of better or fairer relations with their kin and in-laws, which often led to the reconstruction of their intimate sphere itself. Others who had embodied Confucian ritual practices, especially old or middle-aged males, were reflexively re-examining the value and meaning of the relationship with their parents and ancestors through reproducing orthopractic ritual performances with minor changes. These practices could furthermore stimulate them to reconsider the existentiality of their self.

In sum, the socio-economic and cultural contexts of rites and commemorations for the dead in contemporary South Korea are the product of negotiations among family members, that is, kin and in-laws, in the arenas where the newly adopted funerary institutions (such as cremation followed by laying into a cinerary space, natural burial or scattering of ashes, commercial funeral halls, services offered by licensed specialists, mutual aid societies) and the popularization of religious forms of memorial services other than the Confucian (those of the Korean Protestants, Catholics, Buddhists, etc.) are closely interwoven with more long-standing socio-cultural transformations in the process of industrialization, urbanization and neo-liberalization. In these shifting contexts, not only the traditional legitimacy of Confucian ritual but the primacy of proper practice, that is, orthopraxy of ritual practices as Watson and Rawski have put it, are also fluctuating. The gradual erosion of orthopraxy might be accelerating interrogations on the value and meaning—instead of the formality—of rites and commemorations for the dead.