

韓国社会と巫俗

——近代化と巫俗の変容——

小笠原 真・真 鍋 祐 子*

(奈良教育大学社会学教室)

(昭和61年4月30日受理)

I. はじめに

「シャーマン」(shaman)を仲介者として、神や精霊、死霊等の超自然的存在と交流をもとうとする一つの呪術—宗教的形態を「シャーマニズム」(shamanism)という。「シャーマン」の語源と考えられるマンシュ—ツングース系諸族の語「サマン」(saman)は、人間界と超自然界との間に立って、預言、託宣、治病等の霊媒的な役割を担う職能者を意味する。⁽¹⁾同様のものとして、わが国においては青森・恐山の「イタコ」や沖縄の「ユタ」等が有名だが、韓国では「ムダン」(무당)と呼ばれる職能者が全国的な広がりをもって活躍している。本稿では、社会と呪術—宗教との関わり方の一つのタイプとして韓国を取り上げ、これを社会的に考察するものである。

「シャーマン」が超自然界と交霊しようとする場合、まず自ら「トランス」(trance)に入る技術が必要である。これは一般に、①催眠状態、②強硬症、③エクスタシー(ecstasy=忘我)を伴う異常心理状態をいう。⁽²⁾世襲や個人あるいは部族の意志によらず、神より選ばれて「シャーマン」となる詔命型の場合⁽³⁾には、未来の「シャーマン」はかかる力能を獲得するまでに幾つかの病的状態、所謂「巫病」を経験しなければならない。そして、この「巫病」は「シャーマン」となることによって治癒する。

「トランス」の形態に関し、佐々木宏幹(1930—)氏は「憑依(spirit possession)型」と「脱魂(ecstasy, soul-loss)型」とに分類している。⁽⁴⁾韓国では前者が一般的であり、ソウルのある巫女(16歳)は、体が痛い時神が体内にいるのが感じられ、神が降りる時にはどの神が体内に入ってくるのかが目にみえる、と語っている。「シャーマン」は神の器であり、その口から発せられるのは神の言葉であるから、神託(cons·공신)は第一人称で語られる。ある人が一人前の「シャーマン」となる時には降神祭(내림굿)を行い、無事成巫すると、各々自分の神壇に祀る体主神(몸주신)を持つようになるが、これだけを見ても、神の器としての性格を認めるには十分であろう。このような「憑依型」の「シャーマン」を韓国では「ムダン」と呼び、これは北・中部地方を中心として全国的に分布している。その他、韓国で「シャーマン」と呼ばれる人々に、全羅道と慶尚道に分布する「タンゴル」(단골)というのがある。が、これは憑依現象のみられない特殊型である。世襲と学習によって成巫する「タンゴル」が何故「シャーマン」に含まれるのか、この問題については次項で述べることにしたい。

このように、韓国の「シャーマニズム」は明らかに「憑依型」でありながら、一部にはかかる

* 現在 筑波大学大学院

表1 「大韓勝共敬神連合会」の登録者数
(「タンゴル」及び「ムダン」)
(1982年4月17日現在)

地 域	人 数 (人)	比率(%)
ソウル	4,219	10.8
京畿道	2,680	6.9
江原道	4,275	10.9
忠清北道	2,980	7.6
忠清南道	5,945	15.2
全羅北道	2,520	6.5
全羅南道	2,509	6.4
慶尚北道	4,670	11.9
慶尚南道	5,765	14.7
釜山	2,711	6.9
済州道	850	2.2
合 計	39,124	100.0

* 登録者の90%を女性が占める

資料出所: 崔仁鶴教授(仁荷大学校)からの私信による。

表2 韓国の宗教別人口(1981年現在)

宗 教	信 徒 数 (人)	比率(%)
1. 仏 教	12,329,720	40.3
2. プロテスタント	7,180,627	23.5
3. 儒 教	5,182,902	16.9
4. カトリック	1,321,293	4.3
5. 天 道 教	1,152,636	3.7
6. 円 仏 教	947,993	3.1
7. 大 倭 教	316,571	1.0
8. そ の 他	2,065,613	7.2
合 計	30,497,355	100.0

資料出所: 東亜日報社『東亜年鑑』(1982)
375頁より引用。

特殊型を含んでいることになる。そういった事情から、「憑依型」「脱魂型」を包括しての広義、あるいは交霊の力能という意味における「シャーマニズム」の語よりも、韓国独自のものとして「巫俗」(巫俗)という語を用いる方が混乱を避けるのに適当と思われる。⁽⁵⁾

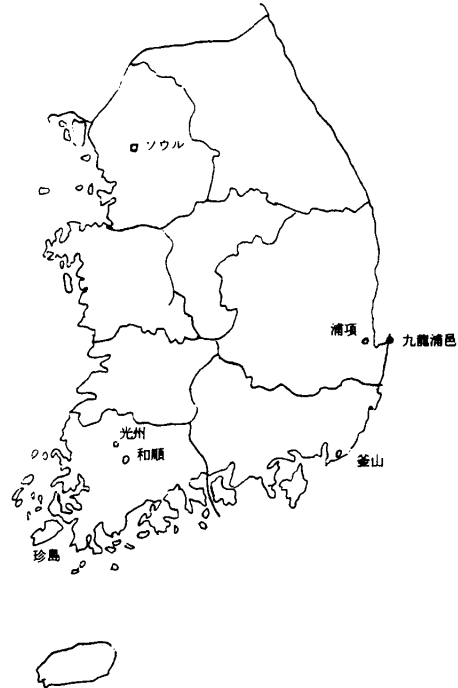
ところで、韓国の人々の多くは「巫俗」を迷信だといい、合理主義の支配する現代においては、時代に逆行するものだと考えている。それでは、「国民の科学化」を標榜する「セマウル(새마을=新しい村)運動」が依然として「巫俗」を撲滅しえない⁽⁶⁾という事実は、どのように説明したらよいのだろうか。1970年代、「漢江の奇蹟」と驚嘆された高度成長を成し遂げ、80年代の今日、オリンピックを2年後に控えて急速な「近代化」(modernization)の進んでいる韓国は、台湾と並んで、中進国における経済発展のモデルであるといわれる。にもかかわらず、「巫俗」は衰えをみせず、むしろ隆盛を誇っているといった方がよいかもしれない。表1にみるように、「ムダン」及び「タンゴル」の全登録者数は39,124人であるが、非登録者を含めると、実質的にはこれの3倍ないし4倍にはなるだろうというのが、専門家の間では通説になっているようである。⁽⁷⁾したがって、ソウルを例にとってみると、市民の約600人に1人が「ムダン」であるという概算が成り立つわけである。国師堂やハルミ堂といった市内の有名な祈禱所では、連日盛んに「クッ」(哭=巫祭)がとり行われている。また地方によっては、

「ムダン」や「タンゴル」を中心とした邑落祭で、村落共同体がその集団のエネルギーをいまだ凝集、発散させることによって、村の結束を固めることが出来るのである。「近代化」と迷信とが、合理主義という視点においては相反するものでありながら、何故「巫俗」は生き残るのか——社会と文化のメカニズムを探ってみようとするのが本稿における問題意識であり、そのために実証的研究を試みたのである。

まず、韓国社会を考える上で重要なのが、「儒教」(Konfuzianismus)の精神であろう。表2でみると、儒教徒はわずか51.8万人を数えるにすぎず、全体の2割にも満たない。だが留意すべきは、この資料が宗教の重複を認めていない点である。「儒教」に対する潜在的な信者は多いといえる。敬老精神もその一つの表われであろうし、1970年に始まる「セマウル運動」でさえも、

「歴史上に発露されたすぐれた精神的遺産」であるとして「儒教」を大いに奨励したのであった。⁽⁸⁾ 高麗朝に伝来し、李朝500年間にわたって国教であり続けた「儒教」の、韓国の人々に与えた精神的な影響は測り知れないといってもさしつかえないだろう。後に述べるように、「儒教」はトーテム氏族的な同族村に根をおろし、「巫俗」と相互に補充しあいながら、その紐帯をより強固にさせる機能を担ってきた。また、M. ヴェーバー (Max Weber, 1864—1920) の宗教社会学にもみられるように、「近代化」について考える場合には不可避の部分でもある。ここで問題にされるのは読書人階級、所謂「両班」(양반)の一つ「文官」である。それは、①高級官吏になることのできる権力階層であり、②教育の機会を独占する教養階層であり、③学問と読書で日々を過ごす有閑階層であり、④租税や賦役を免除される特権階層であり、時には⑤有産地主階層でもあった。⁽⁹⁾ 韓国にみられる同族村は即ち「両班」村である。

図1 調査地の位置



われわれが調査を行った地域(図1)のうち、「両班」制が幾らか残っていると思われたのは全羅南道珍島郡臨淮面ヨンドン(연동)里(道は日本の都道府県に、面は行政村に、そして里は自然村=村に該当する)で、金氏中心の半農半漁村であった。市外バスの発着地となっている珍島邑からバスで1時間余り下った所にあり、交通の便は悪い。定期的な邑落祭はすでに無いが、船を新しく造った時にのみ行うという。同、古郡面及び郡内面、和順郡綾州面等は市街地に近く、開けた場所であるためか、同族村は全く無いようだ。「都市化」(urbanization)による村落共同体の崩壊が原因であろう。むろん、邑落祭は全く消滅してしまっている。前二者とは全然タイプの異なるのが、東海岸地方である。この一帯は漁業を生業としているが、韓国では賤業とみなされており、いわば「両班」とは両極的である。にもかかわらず、他の何処よりも「クッ」が盛んなのは、漁業民が常に生命の危機にさらされているからだという。⁽¹⁰⁾

このように、われわれは「タンゴル」及び「ムダン」に関する事例研究によって、韓国社会の「近代化」を時間的そして空間的に分析しようとするものである。さらにそれを客観的数値によって補強するために、統計的方法による考察も同時に試みようとするものである。

調査の日時は下記の通りである。

- ①1983年10月・崔來沃教授(漢陽大学校)への協力依頼。
- ②1984年7月22—26日・全羅南道和順郡綾州面にて予備調査。
- ③同・11月18—22日・全羅南道和順郡綾州面、珍島郡古郡面・郡内面・臨淮面及びソウルにおいて「タンゴル」「ムダン」より聞き取り調査。
- ④1985年5月22—24日・慶尚北道迎日郡九龍浦邑大甫における死霊祭(オグクッ=오귀굿)を

見学。「タンゴル」の金石出氏（釜山）他に聞き取り調査。

なお、第3次の調査は友人・徐大達氏の通訳に依った。また、第4次の調査は、崔吉城教授（啓明大学校）の取計いにより急拠可能となったものである。

統計的方法としては、「大韓勝共敬神連合会」に委託してアンケート調査を行った。これは崔來沃教授の誠意により、漢陽大学校韓国学研究所から一切の経費を出していただいた。用紙は、1984年11月から翌年1月にかけて回収され、回収率は80%（160/200）。回答者はいずれも「ムダン」であり、うち77.5%が女性であった。

Ⅱ. 祭司・シャーマン・呪術者

韓国には「ムダン」や「タンゴル」と呼ばれる人々がおり、地域によって分布状況や機能が異なってくる。さらに、人々の思想に多大なる影響を与え続ける「儒教」の存在があり、こういった要素は複雑に絡み合っている。ここではÉ.デュルケム（Émile Durkheim, 1858—1917）の宗教社会学をもとに、彼らを分析、位置づけていくことにする。そこでまず考えなければならないのは、「巫俗」は果たして宗教か、という点である。

デュルケムは、＜宗教＞（religion）に対して「神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系、教会と呼ばれる同じ道徳的共同社会に、これに帰依するすべての者を統合させる信念と行事である」⁽¹¹⁾との定義を与え、「教会」（Église）の有無をもって＜呪術＞（magie）と区別した。「教会」には規定された儀礼的な組織が存在し、専門的な僧職が必要である。⁽¹²⁾＜呪術＞は呪術者と個人との関係にすぎないから、「呪術的教会は存在しない」⁽¹³⁾ことになる。デュルケムの二元論に立てば、また、信仰の対象が非人格的な力であるか、人格的な力や魂であるかによっても区別される。⁽¹⁴⁾＜呪術＞では、ある物に触れる、呪文を唱える、力を宿した物を所持する、等によって願わしい効果を引き出そうとし、＜宗教＞では、愛、尊崇、謙遜、祈祷、供犠、節制、禁忌（tabou）といった手段が用いられる。

ヴェーバーは「神強制」「神礼拝」という枠組によって、＜呪術＞（Zauberei）、＜祭儀＞（Kult）、＜宗教＞（Religion）の間を区分した。⁽¹⁵⁾＜呪術＞的段階においては、人間に役立つように、呪文によって「神強制」することが可能であった。そこには正しい手段を用いるカリスマ⁽¹⁶⁾の所持者が存在するが、これが呪術的に強制、調伏しうるのは、パンテオンの低い「デーモン」（Dämonen）である。神の擬人化に伴い、「デーモン」は強力な存在者として考えられるようになり、＜祭儀＞の段階を迎えることになる。ここでは祈祷や供犠によって神の恩寵を得ようとするが、それらは呪術的な源から発する。さらに、神の人格神としての力と性格が明らかに観念化されてくるに伴って、呪術的でない諸動機——例えば「与えられんがためにわれ与う＝Do ut des」といった割り切った合理的要素——が次第に優勢になってくる。これが＜宗教＞的段階であり、ただ請願と寄進によってのみ恩寵が得られるのである。後二者の段階が「神礼拝」で、その対象となるのは、宗教的に崇められ、祈られるパプテオンの高い「神々」である。

以上の枠組から「巫俗」を考える時、ある矛盾が生じてくる。それは「シャーマニズム」の入るべき明確な枠が無いからである。祭司的な機能を果たす「ムダン」もおれば、ソウルを中心とした極めて呪術的な「ムダン」もいる。交霊の力能をもたない「タンゴル」は、その機能面からみてもまさに祭司的といえる。にもかかわらず、「タンゴル」が関係するのは宗教的に崇められる「神々」ではなく、いたってパンテオンの低い「デーモン」であり、それ故か彼らは社会的に

賤視される。「タンゴル」は従来、一定の家々や村落との間に世襲的な檀家関係を保っており、これを「タンゴル制度」という。村山智順氏はその起源を、「国家や官庁での専属巫、使役巫、御用巫設定の慣習が民間にまで浸透したもの」⁽¹⁷⁾と考察している。が、交霊の力能によって一旦権威を確立すれば、職能世襲のメカニズムが働くのは必至であり、そこに「職能のプリースト化」⁽¹⁸⁾が生じてくる。これが、「タンゴル」に祭司的機能を付与した一要因であろうと考えられる。交霊の力能を有しない、したがって今は「シャーマン」とはいえない「タンゴル」も、本質的には「シャーマン」であることがわかる。このように、「シャーマン」には、私的呪術者としての医巫、預言者から公的呪術者としての祭司に至るまで、幅広い機能が付される。⁽¹⁹⁾「シャーマン」は呪術的でもあり、宗教的でもある。したがって、＜呪術者—呪術＞＜祭司—宗教＞との二分法には無理があるように思われる。むしろ＜呪術者＞＜シャーマン＞＜祭司＞と三分類にすべきだと主張する学者もいるようだ。⁽²⁰⁾ 家族巫あるいは氏族巫 (family shaman) から出発した「シャーマン」は、交霊の力能を共同社会の利益のために活用する公的呪術者＝祭司として独自に存在した。これが国家的次元で行われたのが、三国時代の祭・政一致である。しかし、社会の分化が始まると、それは医巫や預言者といった私的呪術者＝職業巫 (professional shaman) へと転換、機能も多様に展開した。⁽²¹⁾ 呪術的なソウル等の「ムダン」は、＜呪術者＞ではなく、かかる職業巫の一つにすぎないということになる。

次にデュルケムのトーテム理論に照らして、聖俗と儒巫の相互補充性⁽²²⁾について考えてみたい。社会的行為の＜意味＞ (Sinn) 理解から社会を分析したヴェーバーに代表されるような、具体的な個人に優位を置く社会名目論に対し、デュルケムは、諸個人を超えた社会の実在を前提とする社会実在論の考え方を採った。即ち、社会には個人意識に還元されない集合意識 (conscience collective) が働いており、それは外在性と拘束性によって個人の行動や思想に枠を与える「作用様式」だというのである。したがって、彼の関心は社会の道德的結合の理想的効果というものに注がれた。⁽²³⁾ このような見地から書かれたのが、晩年の大著『宗教生活の原初形態——オーストラリアのトーテム制度——』 (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, 1912) である。

デュルケムの社会哲学は、人間性の二元性を前提とする。⁽²⁴⁾ 即ち、宗教思想において、人間は明確に「魂」と「肉体」とから成るのであり、社会は理想と現実を前提として「象徴」と「実在」、「聖」 (sacré) と「俗」 (profane) とに完全に分離している。「魂」は「聖」の領域にあり、概念的思考や道德的信仰の支配する非個人的な世界である。逆に、「肉体」は物質的な「俗」の世界にあると信じられ、ここでは感覚が支配的であるが故に、エゴイスティックな性格をもつ。このような「聖」と「俗」の観念は、彼のいう「トーテミズム」 (totemism) から生じると考えられ、それは以下のようなものである。⁽²⁵⁾

「トーテム」 (totem) とは「氏族を集合的に呼称するのに役立つ事物の種類」であり、＜聖＞の性格をもつ。これは植物、特に動物の名として示され、共同体の葬儀の時以外には殺して食べることが禁忌される。ところが、神話学的思想の発達によって非人格的な「トーテム」に人格的な性質が付与されると、それは、一祖先あるいは祖先たちの集団の名で示されるようになる。また、「トーテム」は母系、父系、あるいは神話上の祖先が母を受胎させることによって継承される。同一「トーテム」に結ばれた氏族の成員たちは、その「トーテム」によって所有されると信じられており、よって自分たちも＜聖＞なる特質を所有すると考えられている。それは共通の生命原理として血の中に宿るとされ、女性は月経、出産等血のイメージが強いため、＜聖＞的、ト

ーテム的事物のカテゴリーに分類されて、日常的な接触は禁忌された。それ故、「トーテム」の異なる他氏族の女性を妻とする族外婚が広がったのだという。⁽²⁶⁾

韓国の親族集団は父系継承の氏族 (gens) である。それは同一の祖先から発するものと考えられ、祖先の縁故地＝本貫 (본관) と結び付いており、姓と本貫が同じであることは同一氏族を意味する。これを「同姓同本」といい、伽羅の首露王に起源を発する「金海金氏」や李成桂を祖とする「全州李氏」等がある。「同姓同本」の男女の婚姻は、現在も法律で禁じられており、女性も結婚しても姓が変わらない。また、養子は必ず「同姓同本」の最近者から選ばれる。韓国の人々にとって、自分の姓氏とその系譜を綴った「族譜」(족보) は何よりも大切なものといわれ、現在、日本社会で通名を使って生活している人々の中にも、その日本姓に重大な意味——姓と本貫——を含ませていることが多いという。このように、韓国の氏族には、「トーテミズム」に合致した特質が多く見出される。そこには「トーテム」となる動植物は存在しないが、始祖・檀君を生んだ熊女等、神話の中で断片的にうかがい知ることが出来よう。とまれ、「社会によっては、氏族名称 (またはシンボル) が、はるかに大きな意義をもっているばあいがある」⁽²⁷⁾ わけで、韓国の氏族はかかるタイプのトーテム氏族 (totemic clan) であるといえるだろう。

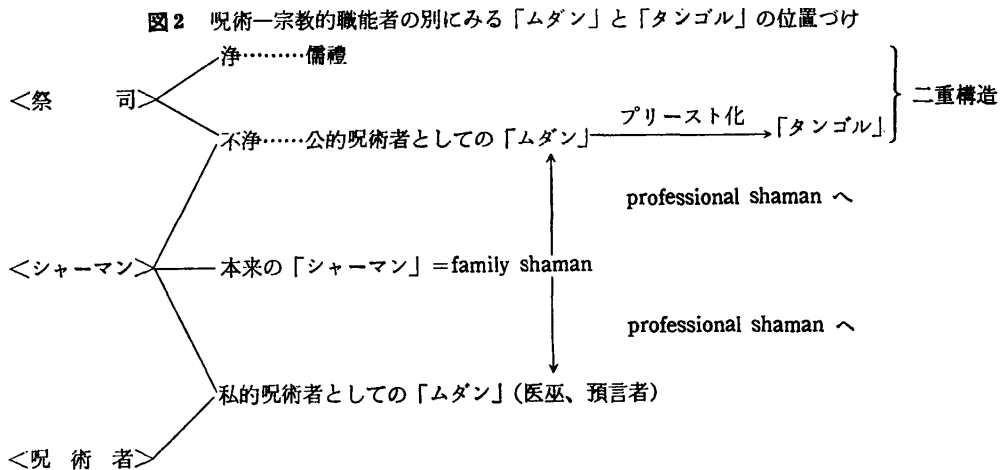
「トーテミズム」は、集団に共通な情緒から発する集合力＝宗教力である。このえも知れぬ力は、それを解明するすべを持たない原始種族において、一方では靈魂觀念を生み出し、他方で可視的な「トーテム」の形態のもとで精神的に表象された。また、宗教力は人々を、営利行為の支配する日常の〈俗〉的生活から、集団的興奮より発する高級で慰安的な宗教生活へと高める〈聖〉のエネルギーである。⁽²⁸⁾ 靈魂觀念に基づいて、かかる〈聖〉的な積極的儀礼を行なうのが、韓国の場合は「巫俗」と「宗教」である。デュルケムはさらに、〈聖〉を〈浄〉〈不浄〉に二分した。⁽²⁹⁾ 〈浄〉なるものとは「好意的なものであって物理的および道徳的序列の保護者」であり、〈不浄〉は「無秩序の生みの親であり、死や病気の原因であり、瀆聖の教唆者である不浄な悪い威力」であるが、ともに神聖なもので、「吉」か「不吉」の違いのみであるから、「外的状況の単なる修正」によって両者は可逆性を持つのである。こういった修正は、多くは喪儀においてみられ、人々は動作の特徴のもとに〈浄〉〈不浄〉を表現する。オーストラリア人の場合、泣き、時に自らを掻き裂き、身を焼き、頭を灰や排泄物でさえおおう⁽³⁰⁾ のであるが、彼らがこうした動作を終了し平静に戻った時、靈魂もまた、〈不浄〉から〈浄〉への転換を完了するのである。

韓国の家祭・邑落祭は、「男性中心の『儒教』・女性中心の『巫俗』」という二重構造を成している⁽³¹⁾ が、内容的には〈浄〉と〈不浄〉の対立であろうというのが、われわれの推察するところである。何故なら、両者の〈不浄〉に対する態度は、いずれも各々一貫しているからである。「クッ」が必ず「不浄コリ」(거리=祭次) に始まることで示されるように、「巫俗」は〈不浄〉のあることを通常とみなしてこれを蔽い、あるいは〈浄〉へと転換させるのである。また、その神々には、病死に関する〈不浄〉な鬼神も含まれており、例えば天然痘神のように、悪くても強ければ尊重されるという。⁽³²⁾ 一方、「儒教」は〈不浄〉を非常に嫌う。家祭の対象は、すでに「死靈クッ」で〈浄〉化された後の祖先神であるし、邑落祭 (儒式のことを「洞祭」という) はあらかじめ「禁縄」(금줄=しめなわ) の張られた神域で、〈不浄〉の無い者を祭司に、徹底的な〈浄〉状態においてとり行われる。勿論女子の参加は許されない。

「巫俗」と「儒教」のかかる対立性は、翻っていえば、両者が相互に補充的だということにもなるだろう。「儒教的家禮に於て等閑に付せらるる出生及び疾病に対する関心が、遺憾なく巫俗の家祭の中に見らるる」⁽³³⁾ との秋葉隆 (1888-1954) 氏の一文は、「儒教」に対する「巫俗」の

補充性を端的に示している。「巫俗」は、「儒教」の見落としした＜不浄＞への対処を補っているわけである。宇宙の秩序ある調和状態を理想とする「儒教」では、未婚者の死などはあるまじきことであり、弔いすら無い。こうした死霊たちの「恨」を思いやり、慰めてやるのが「巫俗」だといえる。否、たとえ長寿を全うした者の死霊であっても、「巫俗」による「死霊クッ」無しには、＜浄＞なる祖先神への転換はなされないのであるから、「巫俗」は、オーストラリア人にみられたような悲惨な状況を作り出さずとも、霊魂の＜不浄＞→＜浄＞の転換を、極めてスムーズに遂行させうる機能をも有している、と考えられるだろう。そして、儒教的な男性中心の社会秩序の中で、女性が唯一息を抜けるストレス発散の場が、他ならぬ「クッ」であったのだとする考え方も、これを実見して熱気に触れたわれわれには、十分に説得力があるのである。

邑落祭においては祭司的な機能を果たしながら、「ムダン」や「タンゴル」が＜祭司＞でありえないのは、本質的に彼らが＜シャーマン＞であるからだ。＜シャーマン＞である限り、＜不浄＞との関係を断ち切ることは出来ぬし、＜不浄＞を＜浄＞に換えることは出来ても、＜浄＞性を氏族の中に確固たらしめる手段を、彼らは持たないのである。逆に、こうした「巫俗」の不足分を「儒教」が補ったのだとはいえないだろうか。かくして、同一「トーテム」に結ばれた氏族の成員たちは、儒巫の相互補充性によって、一層結束を固くするということである。(図2)



※本文内容より筆者たちで作成した。

なお、ここで「ムダン」と「タンゴル」の社会的地位について触れておこう。前述のように、「ムダン」も「タンゴル」も＜不浄＞との関わりが深いために、その地位はいたって低いといえる。しかし両者を比べると、世襲巫である「タンゴル」は古くから賤民階級とみなされ、「ムダン」(降神巫)よりもさらに低い地位にある。その原因としてわれわれが最も重視したいのは、秋葉隆氏のいう「血統」の問題である。⁽³⁴⁾ 韓国では、山は古くから死者を葬る所、即ち霊魂の永生する聖地であると考えられてきた。南部地方では、こういった「鬼神の憑ける＜不浄＞なる血統」といった意味で、「タンゴル」の一族を山者(サニ)と呼ぶのだという。タンゴル家においては、父系・母系を問わずその血が混じれば、非選択的にその人は「タンゴル」ということになり、「＜不浄＞なる血統」は半永久的に受け継がれていく。このことは、トーテム氏族の＜浄＞性と両極にあるといえなくもなからう。ならば、「タンゴル制度」そのものが、氏族と「タンゴ

ル」との〈浄〉—〈不浄〉関係であるという、もう一つの二重構造を導き出すのもまた、可能である。神の詔命という宗教的体験によって成巫する「ムダン」とは、その点が異なる。「ムダン」は「〈不浄〉なる血統」に生まれついたわけではないし、交霊の力能によって語られる信憑性に富んだ神託は、人々の心を強くひきつけるに足るであろう。都市化が進んで生活が豊かになる一方では、また新たな社会不安が生み出される。すると、都市の「ムゾン」は益々栄えることとなり、地位の上昇も予想可能となるのではないだろうか。

Ⅲ. 儒巫を通してみた韓国社会

周知のように、「ムダン」は神の詔命を受けた「憑依型シャーマン」である。本項においてはまず、憑依現象を社会との関係において解明し、その機能を考えてみたい。ここにわれわれの得た一つの事例を示そう。

——巫女A（60歳・ソウル）——

17歳から26歳にかけて、結婚話が出るたびに体が痛くなったりしていた。部屋にこもりきりで、神が降りたとしゃべったり、預言をしたりしたので、神がかりと知り降神祭を行った。その年、「ムダン」であることを隠して結婚、35歳までは巫業から離れていた。しかし、子供の病気や怪我等、悪いことばかりが続いた。そこで神に祈ったところ、神が降り、自分の口を借りて『「ムダン」をやめたから悪いことが起こるのだ』との神託が告げられた。それで再び降神祭を行い、現在に至っている。

これは「ムダン」にみられる典型的な成巫過程⁽³⁵⁾であるといえる。憑依現象は、その人が何らかの精神的・肉体的困難に遭遇した時、「防衛機構」(defence mechanism)⁽³⁶⁾として現われるという。彼女の場合、結婚話に対する精神的な苦痛が引き金になったとも考えられ、さらには、儒教的な男性中心の社会における嫁の立場がいかに苦難にみちたものであったか、という当時の社会的事情を看取することが出来るだろう。例えば、気の触れた女を治療するのに、「パガヂ・クッ」(바가지·쿠)というものがある。「ムダン」の打ち鳴らす鳴り物の音に合わせ、患者は伏せられた十数個の「パガヂ」(柄杓)を奇声をあげて叩き割るのである⁽³⁷⁾。また、一般人が「ムダン」の服を着て踊る「ムガム」(무가)と呼ばれるものがあり、これらはともに、「男性中心の儒教的規範に対して、女性の本能的な感情を発散させるという精神医学的な機能をもつ」⁽³⁸⁾といわれ、S. M. シロコゴロフ(Sergei M. Shirokogoroff)のいう「氏族の安全弁」⁽³⁹⁾である。ところで、彼女がかかる精神的困難と巫病の後、それが神がかりによるものと知り「ムダン」となるが、巫業はやらず平凡な家庭生活に入ろうとした。ところが、にわかに悪いことが起こり始め、それは巫業をやらないせいだということで、結局は元の鞘におさまるのである。このように、彼女の入巫を決定づけたのは、困難を「超自然的領域とからめて把握しようとする呪術—宗教的環境」⁽⁴⁰⁾であったといえる。それは「ムダン」自身のみならず、社会全体がそうなのである。何か困難に直面すると、人々は「ムダン」を頼って行く。したがって巫業の需給関係も安定するわけである。さらに、近親者の中に「ムダン」や憑依経験者のいる場合、そのような呪術—宗教的環境はより強化されることになる。こういったケースは他の事例にも多く見い出され、アンケート調査においては31.9%という比較的高い比率を占めた(表3参照)。但し、この数字には『「ムダン」ではないが憑依経験のある人』は含まれないので、実際にはより高値を示すであろうと思われる。

では、「巫俗」を信じ、巫業に対する需要者となるのは、一体どのような人々であろうか。わ

れわれは、「ムダン」の神がかりを信じるというある婦人に会って話を聞くことができた。彼女は所謂「在日」韓国人だが、1970年に23歳で北九州市に嫁いで来るまでは、ずっと本国で育ったので、民族のアイデンティティは十分に持ちえていたであろうと、われわれは判断するのである。故郷である慶尚北道金泉はとても平和な田舎で、生活も何不自由なかったため、「巫俗」に関しては何ら興味を抱いたことのなかった彼女が、それを信じるようになったきっかけは、ある晩の出来事だった。

日本に来てしばらくは家業の焼肉店が忙しく、故郷のことを考える余裕もないほどだったので、実家へはずっと手紙も書かずじっといた。父の一周忌の晩のこと、夜空に突然、鬼のような形相をした父の顔が浮かんできた。恐ろしくて逃げ帰ったものの、それ以後父の亡霊が包丁を持ち四六時中自分を追いかけて回すようになった。そのうち顔が腫れ、頭痛がして気分も悪く、具合のすぐれない日々が続いた。実家の母に相談して、代わりに「クッ」をやってもらっては、これらの症状が一切なくなった。それからは、命日のたびに実家へ「クッ」の費用を送るとおさまるようになった。

今でも彼女は、「父の夢をみると悪いことがある」というが、そうした一切の現象は、自分の親不孝が原因なのだとすることを認めている。それは彼女の罪意識が投影されたものに他ならないのである。死に関する「クッ」の一つの機能は、それが人々の心の中に義務として内面化された儒教的な「孝」心によって生じる心理的苦難、つまり子の親に対する罪意識といったものをやわらげる働きをすることである。⁽⁴¹⁾『「クッ」の費用を送り始めてからそれまでの症状がおさまった』とは罪の軽減を意味するのであり、それによって彼女が精神の健康を取り戻したということである。そしてさらに、「巫俗」の精神医学的機能は、「霊的エネルギー」⁽⁴²⁾あるいは「気休め薬効果」(placebo effect)⁽⁴³⁾を発揮することにより、肉体的にも正機能(eufunction)を果たしているといえよう。

以上に述べたような「巫俗」の機能は、「寿命長寿、富貴榮華、無事太平など一切の祝福を祈願し、そしてそれを所有しようと信ずることによって生の本能を充足せしめる」陽性のものではあったが、それに対して、「時間と運動と分離対立により生じるあらゆる歴史的生の緊張から人間を解放する、つまり死の本能を充足せしめる」⁽⁴⁴⁾という陰性の機能を果たすのが、「巫俗」におけるもう一つの側面、即ち「怨恨」(Ressentiment)思想であろう。1983年、大韓航空機墜落事件の際に犠牲となった二組の未婚の男女が、肉親の手によって「死後結婚」式を挙げた、というニュースが報じられた(「統一日報」1983年9月14日付)。不幸な死を遂げた未婚者は、恐ろしい鬼神となって人々に不運をもたらすのだといい、それを防ぐために「死後結婚」をさせる。特に処女鬼神の「怨恨」は強いとされ、最も恐れられるのだが、これも「パガチ・クッ」や「ムガム」と同様に、儒教社会の中で抑圧された女性を慰め、不満を解消させる機能に他ならないだろう。⁽⁴⁵⁾但し、そのような不満が「死」に投影された場合である。死者は生者によって儀礼を施され、しかも生者の禍福を調節する権利をもつことから、生者よりも断然有利な立場にある。だから、誰

表3 親近者に「ムダン」がいるか

内 容	人 数 (人)	比 率 (%)
有り	51	31.9
1. 父 方	5	3.1
2. 母 方	18	11.2
3. 両 方	24	15.0
4. 養 父 母	1	0.7
5. そ の 他	3	1.9
無し	109	68.1
合 計	160	100.0

資料出所・アンケート調査結果より作成。

かに「怨恨」を抱いたとしても、現世で復讐を遂げるよりは来世に賭けた方が、精神的な安穩が得られるというメカニズムなのである。「巫俗」はこういったメカニズムを代行し、「怨恨」を解決するのに大きな機能を果たしている。⁽⁴⁶⁾

このように、「巫俗」という一つの文化形態は、それ自体だけで成り立っているわけでは決してなく、社会全体の中で、例えば「儒教」等の他の文化諸形態と有機的に結び付いて機能している、いわば一つの歯車のようなものだといえる。その歯車が、社会の経済機構と噛み合っている部分を抽出し、宗教と「近代化」の問題を分析したのがヴェーバーであった。「合理主義の進歩か停滞か」という基準に立って著された「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-05)、「世界諸宗教の経済倫理——比較宗教社会学試論——」(Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Vergleichende religionssoziologische Versuche)の中の「儒教と道教」(Konfuzianismus und Taoismus, 1915)、そして遺著『経済と社会——理解社会学綱要——』(Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie, 2Bde, 1921-22)の中の第Ⅱ部第5章「宗教社会学——宗教的共同体関係の諸類型——」(Religionssoziologie: Typen religiöser Vergemeinschaftung)等は、宗教的に形成された個々人の生活態度がどのような心理的、社会的結果をもたらすか、ということに焦点を当てている。⁽⁴⁷⁾ 宗教はまず、「苦難の弁神論」と「幸福の弁神論」に区分される⁽⁴⁸⁾が、前者の場合は苦難からの「救済」の在り方が問題とされ、「巫俗」や多くの宗教は「救済」宗教の範疇に入る。後者は自分の幸福を正当化する、いわば「支配者の倫理」であり、「儒教」がそれに当たる。そこで次には、ヴェーバーの試みたような＜理念型＞(Idealtypus)による帰納法的研究を、「巫俗」と「近代化」の問題についても取り扱ってみたい。その際、ヴェーバーも＜シャーマニズム＞の明確な枠を設けていないので、「合理的・目的的生活態度」という視点からこれを分析していこうと思う。

「巫俗」における苦難とは、窮乏、飢饉、早魃、疾病、死等の外面的苦難⁽⁴⁹⁾であり、現世利益的である。その原因は全て超自然力の介在に帰せられるので、人間は「神強制」のためあらゆる手段を尽くし、これを喜ばせようとする。そこで、神を迎え称える「巫歌」(무가)が歌われ、呪術的效果を高めるために楽器演奏が加わる。音楽をはじめとする芸術の発達は、このように＜呪術＞との結び付きが非常に強く、全羅道「タンゴル」の「巫歌」が「パンソリ」(판소리)と呼ばれる民俗芸能を生んだことなどは、その好例である。しかしながら、こうした呪術的效果はあくまでも一時的・感情的なものにすぎず、合理的・目的的生活態度にまでは至らない。さらに「巫俗」は、「儀礼的崇拜行為と儀式」による「神礼拝」を部分的に摂取しており、「秘蹟恩寵」⁽⁵⁰⁾的な崇拜行為をみることが出来る。財物に関する幸運を願う「財数クッ」(재수·굿)では、供犠動物として豚を多用する。上古より祭儀に用いられた豚には、吉地を占う神霊の能力があると信じられており、⁽⁵¹⁾ 豚を突き刺した三本槍の立ち具合によって運を占うのであるが、その時「クッ」の依頼者は、豚の頭や口に沢山の紙幣を載せながら一心に拝むのである。われわれのみた「クッ」では、最後に豚の肉が一口ずつ振舞われた。このような行為は、豚の持つ神霊の能力を摂取し、恩寵を確かなものにしたいという考えからきているのであろう。崇拜行為そのものは、敬虔の瞬間の気分を与えるのみであり、他者(豚)によってなされる効果を期待しているだけなので、そこには変革に向かう内面的動機が欠如している。⁽⁵²⁾ また「秘蹟恩寵」とは、「救済を求める者にとって、常に一つの内的な免責(Entlastung)を意味する」⁽⁵³⁾ものである。以上の点から、「巫俗」には変革の方向性が見い出されない、と結論しうることになるが、これだけ

で即「近代化」の遅滞に結び付くのでは勿論ない。

なおここで、氏族制度を基盤として、「巫俗」とは相互補充の関係にある「儒教」についても触れておかなければなるまい。秦・漢の統一国家において、平和的状况に適合した学説として発展した「儒教」では、現世＝最善、人間の天性＝善良と考えられた。現世は「超神的な非人格的な、常に自己同一的な、時間的には永久不滅の存在」であるところの「天」に支配されており、よって幸福は「天の満足、秩序が正しく機能している」ことで、逆に不幸は「天地の調和が呪術的な力により乱された」ことを意味する。⁽⁵⁴⁾ 呪術的な力が騒ぐのは自己の不徳が原因と考える儒教徒は、ただ徳を積むことによって、「すべての面で調和的に均齊のとれた人格」即ち「君子」たらんと努め、幸福はその報いであると信じている。「儒教」が「幸福の弁神論」と呼ばれる所以はそこにある。「儒教」における徳の一つである「鬼神（祖霊）信仰に基づく家族内の孝弟の情」というものは、氏族の結合を固めるのにはよかったが、それ故にまた、「合理的な没主観化と抽象的超情誼的な目的団体的性格」を欠き、共同体相互に等価交換の原則を成立させることを阻んでしまった。⁽⁵⁵⁾ また、①不成功に対して善行で償おうとするため、合理的方法が考案されない、②外面的な均齊を重視するあまり、他者への不信感が拭いきれず、商業上の信用や取引が成立しない、③均齊のとれた「君子」には多面性が求められるので、合理的な分業化の妨げとなる、④富を品位ある生活のためにつぎ込んでしまうので、資本主義的な再生産がなされない、等の原因により、「儒教」は方法的な営業観念を発達させることができなかった。⁽⁵⁶⁾

Ⅳ. 都市化と巫俗の変容に関する実証的研究

さて、「近代化」とは近代社会が成立するまでの過程であり、「全体社会の諸要因の相関的布置の変化」を指す概念である。⁽⁵⁷⁾ したがって、「都市化」「産業化」(industrialization) 等はその下位概念に当たる。本項では特に「都市化」の問題を取り上げ、韓国社会の「近代化」と「巫俗」の行方とを探ってみたい。ところで「都市化」とは、「アーバニズム」(urbanism＝都市に典型的にみられる生活様式) への過程ないしその度合を指す概念であるが、「アーバニズム」理論は、都市と村落の「二分法的対比」に反対して、ドイツ生まれのアメリカの社会学者 L. ワース (Louis Wirth, 1897-1952) が提示した「連続法概念」によるものである。⁽⁵⁸⁾

韓国の都市は元来、農業社会の伝統的非移動性を特徴とする城郭都市であったが、それが現在に至るまでには、およそ三度の都市化を経たといわれる。⁽⁵⁹⁾ が、「アーバニズム」に依拠して考えた場合、厳密な意味において「都市化」とみなしうるのは、1960年代以降の第3期だけである。それは工業化による産業間の労働力移動現象であり、国民の生活様式にも大きな変化をもたらすものだった。特に食生活の変化が著しく、野菜、果物、畜産物等の商業作物を生産する「商業的農業」が盛んになったという。⁽⁶⁰⁾ それに対して第1・2期は、植民地時代と朝鮮戦争を通じての、いわば外的要因による単なる人口増加現象にすぎなかった。

安定化した都市産業構造による第3期「都市化」は、現在も続行中であるといえる (表4参照)。それを考察するための統計的方法と事例研究の実施に際し、われわれは「都市化」の幾つかの枠組から調査項目を設定して、「ムダン」からはアンケートを通じて韓国社会の全体像を、「タンゴル」からは事例分析より「タンゴル」であることの＜意味＞理解を、それぞれ得んと努めた。

回収されたアンケート用紙160枚のうち、116枚がソウルに住む「ムダン」のものであった。こ

表4 年度別市・郡部別人口成長推移

(単位千人)

年 度	全 国 人 口		市 部 人 口		郡 部 人 口		都市化率(%)
	実 数	年増加率	実 数	年増加率	実 数	年増加率	
1970	31435	2.0	13609	4.3	17826	0.1	43.3
1975	34681	1.5	16770	5.0	17911	-2.2	48.4
1980	37449		21441		16008		57.3

資料出所・東亜日報社『東亜年鑑』(1982) 118頁より作成。

表5 普段最も親しくしているのは誰か

項 目	ソ ウ ル		その他 (人)
	人数(人)	比率(%)	
1.「ムダン」同士	30	25.9	36
2.親 類	34	29.3	2
3.近 隣	54	34.0	1
4.そ の 他	7	4.4	1

資料出所・アンケート調査結果より作成。

表6 よく依頼される「クッ」は何か

種 類	ソ ウ ル		その他 (人)
	人数(人)	比率(%)	
1.財 数	108	93.1	24
2.憂 患	42	36.2	17
3.死 霊	0	—	0
4.いろいろ	1	0.9	0

*「財数クッ」の具体例

所願成就、商業好況、災難防止、出世、
平安、運数、万事亨通等。

資料出所、アンケート調査結果より作成。

のように偏りが大きいので、今回は敢えてソウルの「都市化」に中心を置くことにするが、幾つかの項目に関しては、他の地域との比較を通じて若干の空間的考察を行いたい。

まず表5は、「ムダン」の人間関係を通して、封鎖性→開放性⁽⁶¹⁾の移行を見い出そうとするものである。ソウルの「ムダン」は誰ともまんべなくつき合っているのがわかる。「ムダン」は社会的に低い地位とみなされ、一般に韓国の家庭では自分の家から「ムダン」を出すことを好まない。神がかりしたために離縁されてしまったという「ムダン」に何人も出会った。他の地域において「ムダン仲間」と答えた者が圧倒的に多かったのは、「ムダン」に対する一般の人々の、かかる封鎖性のあらわれともいえるだろう。

表6をみて驚かされるのは、「死霊クッ」という答えが全く無いことである。1930年代にソウルで行われていた「クッ」の内容として、「治病、災厄除去、幸運長寿、運勢判断、家運開拓、水鬼救、座敷仏」⁽⁶²⁾等の記述があるように、かつては「水鬼救、座敷仏」といった死者儀礼も盛んに行われていた。「巫俗」は元来、苦難からの「救済」を目指すものであるから、「死霊クッ」や「憂患クッ」(治病)が中心となっていたはずである。しかし今はほとんどが「財数クッ」であり、「憂患クッ」でさえその半分にもみない。地方へ行くと、ソウルで93.1%を占めた「財数クッ」が過半数程度に減少し、若干の空間的な差異が認められるのであるが、社会全体としてはやはり、合理主義的な私利私欲の追求へと傾いていっているといわなければなるまい。

合理主義的な考え方は表7からも読みとれる。物事を合理化すれば、当然そこに迅速性⁽⁶³⁾が生じてくる。かつては、「大祈禱の場合には一日乃至三日に渡る長時間を要し—(略)—盛大なるムダン楽の演奏裡に烈しき舞踊が繰返し続けられ」⁽⁶⁴⁾たのであるが、現在は半日、それも

表7 「クッ」にかかる時間

時 間	人数 (人)	比率 (%)
1. 5時間以内	20	12.5
2. 朝～昼	123	76.9
3. 昼～翌日明け方	15	9.4
4. 2日以上	0	—
5. 無答	2	1.2
合 計	160	100.0

表8 主観的階層
生活状況はどうか

内 容	人数 (人)	比率 (%)
1. ひどい(下)	1	0.6
2. 少し苦しい(中の下)	22	13.8
3. ふつう(中)	81	50.6
4. よい方だ(中の上)	52	32.5
5. とてもよい(上)	4	2.5
合 計	160	100.0

以前に比べてどうか

内 容	人数 (人)	比率 (%)
1. 長くなった	3	1.9
2. 同じ	44	27.5
3. 短くなった	112	70.0
4. はるかに短くなった	1	0.6
合 計	160	100.0

資料出所・アンケート調査結果より作成。

子供が「ムダン」になりたいと思ったら
どうするか

内 容	人数 (人)	比率 (%)
1. 絶対に反対する	51	31.9
2. 本人が望むなら許す	81	50.6
3. 許す	28	17.5
4. 積極的に勧める	0	—
合 計	160	100.0

資料出所・アンケート調査結果より作成。

表9 客観的階層

学 歴	ソ ウ ル		その他 (人)
	人 数 (人)	比 率 (%)	
1. ハングルが読めない (文盲)	7	6.0	2
2. ハングルが読める (義務教育中断)	29	25.0	4
3. 国民学校卒 (義務教育終了)	31	26.7	24
4. 中学卒以上 (義務教育以上)	49	42.3	14
合 計	116	100.0	44

資料出所・アンケート調査結果より作成。

朝から昼までに短縮されたものが圧倒的に多い。「クッ」が住宅密集地での安眠妨害になること、夜間通行禁止(1982年に解除された)によって生活が夜から昼へ移行したこと等も、「クッ」の迅速性を促した要因である。⁽⁶⁵⁾

表8からは、大衆化による「ムダン」の中流意識を知ることができる。かつての賤業視はあまりみられないようである。その証拠に、子供が「ムダン」になることについて、「本人が望むなら」という消極派を含めると、実に68.1%が肯定的な見方をしていることになるのである。それは「ムダン」たちが、私的利潤の追求という次元において巫業を捉えているためかもしれない。

主観的階層と並んで、客観的階層もけっこう上昇している様子が表9からうかがえる。アンケートの結果から、ソウルでは大学卒業者も含まれていることが判明したが、これに対して地方では、義務教育(日本の小学校に当たる国民学校まで)だけの者がすでに過半数を占めている。「都市化」が進むと、人々の教育水準も一般に高くなっていく⁽⁶⁶⁾けれども、これは教育の大衆化の

表10 神経的な疲れを感じることもあるか

有	無	ソ ウ ル		その他(人)
		人数 (人)	比率 (%)	
1.有	り	59	50.9	8
2.無	し	57	49.1	35
3.無	答	0	—	1
合 計		116	100.0	44

資料出所・アメケート調査結果より作成。

表11 「ムダン」以前の職業
対象・職歴のある者57人

職 業	人数 (人)	比率 (%)
1.商 業	39	68.4
2.会 社 員	9	15.8
3.農 業	3	5.3
4.公 務 員	2	3.5
5.軍 人 将 校	2	3.5
6.運 動 選 手	1	1.7
7.警 官	1	1.7
合 計	57	100.0

資料出所・アンケート調査結果より作成。

あらわれだとは考えられないだろうか。

このようにして「都市化」が進むと、他方では社会不安という逆機能(dysfunction)も生じてこよう。その結果、ソウルの「ムダン」のうち、神経的緊張⁽⁶⁷⁾を示した者は過半数に達した(表10参照)。憑依現象が困難な精神的状況から生じるという点は前述の通りだが、かかる意味においてこの数字は、社会と「巫俗」とが不可分の関係にあり、よっていかに「都市化」が進んでも「巫俗」の消滅はありえないだろうとい

うことを、示唆するものといえるだろう。

写真1 ソウル地方の「ムダン」



第6祭次「帝釈コリ」祭次毎に「ムダン」の服装は変化する

以上の結果をもって知りうる「巫俗」の変容とは、その商業的特質である。これはソウルにおける「財数クッ」=93.1%という数字が最も端的に示しており、現在の「巫俗」はそれほどまでに商業的なのである。「ムダン」自身の職歴を見ても、かつての商業従事者は68.4%にも達する(表11参照)。「ムダン」を訪ねて来る人々は大商人や地位の高い役人がほとんどであると聞いたが、一般的には「莫大な経費のかかる『クッ』など所詮は金持ちの道楽だ」とする見方が勝っているようだ。ここで「巫俗」は「救済」を超えた新しい機能を得るのである。即ち、富者たちの富が「ムダン」たちの懐へ流れることによって生じる「富の均分化」⁽⁶⁸⁾の機能である。そしてこのことは「ムダン」たちの中流意識とも無関係ではあるまい。

事例による分析に移ろう。ここでは村山智順氏のいう「伝統的巫業相統信仰」⁽⁶⁹⁾を問題とする。

「タンゴル」を訪ね歩くうちに、われわれ

は次のことに気付いた。即ち、①和順郡の「タンゴル」がいずれも70歳前後の所謂「老巫」であるのに対し、珍島郡では最年少が37歳と若い「タンゴル」が多い。よって、②和順郡の「タンゴル」の子供たち(A)は、珍島郡の現役「タンゴル」(B)とほぼ同世代である。つまり両者は、就職や結婚といった人生の節目をある同じ時期に迎えたことになる。しかしながら、(B)が巫業を継いで巫家から配偶者を得ているのに対し、(A)はいずれもそのような因習から抜け出ており、社会的上昇移動すらみられた。また、その多くはソウル在住である。これはある時期における和順郡と珍島郡のズレを意味している。遅くとも最年少の巫女(37歳)が「タンゴル」となった1975年頃までは、珍島郡は「タンゴル」の存在基盤となる共同体の色彩と、人間の心の内に伝統性を残していたと考えられる。が、それが即和順郡の都市性に結び付くわけではない。むしろ伝統性をまだ多く残していたからこそ、(A)のほとんどがソウルへ流出したのではないだろうか。つまり、当時のソウルにはすでに、匿名性や伝統的階層の平準化といった都市性によって、「タンゴル」身分の者も相容れることが出来たと考えられるのである。以上をまとめてみると、遅くとも1975年頃までは、「珍島=巫業の世襲と階級的内婚⁽⁷⁰⁾」を強いるだけの共同体の色彩や伝統性があった→和順=共同体の色彩や伝統性は弱くなっていたといえるが、『タンゴル』の社会的上昇移動を相容れぬという点で、完全に開放的なわけではなかった→ソウル=『タンゴル』身分を隠蔽さすだけの都市性がある程度備わっていた」と考えられ、ここに若干の空間的移行をみることが出来る。

次に「タンゴル」であることの＜意味＞を知るために、われわれは、①どうして巫業を継いだか、②子供の世襲についてどう考えるか、という二つの問いを用意した。周知のように、1930年代における世襲は「伝統的巫業相統信仰」によるものであったが、仮に他の職業を望んだところで、所詮は水平移動するだけのことであった。⁽⁷¹⁾ 事例を追ってみていくと、1950年前後においては、このような伝統性が優勢であったといえる。「周囲の老巫が死んで自分しかやれる人がいなくなった」とか、「生活に行き詰まり結局自分にやれるのはこれだけだった」といった消極的な動機がほとんどであるが、これらはいずれも潜在的な「伝統的巫業相統信仰」故であろうと思われる。1970年代に入ると、前述のように、和順郡では巫業を継ぐ者がいなくなったけれども、珍島郡臨淮面に住む巫女は「周囲の老巫の死」によって「タンゴル」となっている。彼女の住む村が海に近いことから、死霊祭や豊漁祭等の活躍の場が「タンゴル」にまだ残されていたためだろう。ところが、伝統的な共同体の色彩が弱まり、「タンゴル」の存続が危ぶまれている現在において、「タンゴル」たちの巫業に対する考え方は大きく変わってきている。彼らの多くは、「生活が苦しいから子供にはさせたくない」という。また「タンゴル」自身、生活苦を打開するために転職した例もあり、その妻は、三人の息子を上の学校にやるための手段として、パート・タイマー的に巫業を営んでいる。この例からも明らかなように、「タンゴル」であることの＜意味＞は、かつての「伝統的巫業相統信仰」から現在は「経済性」へと求心点が移ってきているのである。これがより合理性に傾くと、以下に述べるような「巫俗」の変容をみることになる。

第1例は、珍島郡臨淮面に住む国の重要無形文化財・金大禮氏(女・54歳)の場合。他の「タンゴル」たちが一様に巫業に対する否定的感情を示した中で、彼女だけは自分の職業に誇りを持っているように、われわれには感じられた。後日、『月刊・芸郷珍島』(1984年10・11月号)という郷土誌の中に彼女の記事が掲載され、それによって聞き取り調査だけでは知りえなかった彼女の意識をより深く理解することができた。彼女が巫業に対して積極的ですからあるのは、重要無形文化財故の経済的なメリットに負うところが大きいと思われる。つまり、国家から月額20万ウォ

ン（5－6万円程度）が支給される上に、「タンゴル制度」の枠を超えいろいろな所から声がかかるのである。特に海南、光州等の都市に呼ばれると、収入は通常の10倍にあたる100万ウォン（他の2－3人のメンバーと分配するので、彼女の取り分は8－9万円位か）にまで膨れあがるという。そのような理由で、彼女は稼ぎの多い都市部を優先しており、それは経済性を求める一職業人としての意識なのではあるまいか。このように、「能力さえあれば生活には困らない」のだから、子供が「タンゴル」となることに関しても彼女はとても割り切った考えを持っている。すでに嫁いだ二人の娘は生活に困った時の切り札として巫業を希望し、積極的に技術を習得したという。さらに彼女は後進教育に尽力するとともに、国家による制度的な「巫俗」保護の改善、と強く訴える。が、彼女の守らんとする「巫俗」は、従来氏族の紐帯を強化する機能を有した「クッ」としての「巫俗」ではなく、伝統芸能としての「巫俗」なのではないだろうか。またそうしてこそ彼女は、自分の職業に経済性という活路を見出しうるのである。ここに、「巫俗」の目的の変化を認めることが出来よう。

かかる「巫俗」の変容は、東海岸地域においてはさらに著しい。⁽⁷²⁾ 第2例は、釜山を根城に活躍する金石出氏（男、63歳、芸名は“京南”）の場合である。彼も重要無形文化財の肩書を持ち、その立派な名刺をみれば、彼がビジネスとして巫業を捉えているのではないかとさえ思われるのである。彼は「タンゴル」メンバーたちを各地に配し、東海岸地域一帯に一大ネットワークを築いているが、メンバーたちの間にも謝礼分配の取り切め等、こと細かな合理主義がいき渡っているという。かかる経済性の故か、一定の村落に根ざした伝統的な「タンゴル制度」は消滅してしま

っているにもかかわらず、巫業の世襲はスムーズに行われているようだった（彼と後妻＝金有善さんとの間に生まれた6人の子供たちは継承していない）。若い「タンゴル」が多く、われわれの見た最年少は20歳になる巫女であった。ところで、その日営まれたのは、前年出漁中に水死した男性の死霊祭であり、祝祭的な雰囲気の中、一昼夜にわたるたいへんに盛大なものであった。ジュースや菓子等が売られ、死霊祭らしくなめ芸能的な様相を呈していたが、これは「タンゴル」と村人たちの利害が一致している一例であろう。金氏によると、「クッ」の謝礼は「富裕な所なら4－500万ウォンは出るものだが、ここ（慶尚北道迎日郡九龍浦邑大甫）は貧しいので200万ウォンだ」という。そうであってもなお、何故村人たちはこのような大金（約60万円）を「クッ」に投資しようとするのだろうか。それは、彼らが常に死の危険を伴う漁業従事者だからではないだろうか。そしてわれわれの日には、「ここは貧しいので」さしたる娯楽もない様子で、それ故「クッ」に慰安

写真2 慶尚北道迎日郡における「死霊クッ」



各祭次の最後にはお金を集めて歩く

を求めているのかもしれない。このような事情が「タンゴル」の経済性追求と相まって、「クッ」を盛り上げているようなのである。

近代的な合理主義の精神は伝統的な「巫俗」信仰を弱くしていく一方で、「タンゴル」自身の価値観にも影響を与えることによって、変容した「巫俗」としてこれを存続させてもいるといえる。東海岸地域においては、村人よりむしろ「タンゴル」の方が「巫俗」信仰が薄いという⁽⁷³⁾が、だからこそ現在における「巫俗」の存在意義があるのではないか。さらに、全羅南道の「タンゴル」たちが一様に生活苦を訴え、そうでない者も伝統芸能のレベルで「巫俗」を捉えているのに対し、東海岸地域の「タンゴル」たちにはどうしてあれほどまでに大がかりな「クッ」が可能なのか、という問題を考えてみる時、「巫俗」変容の多様なることを知るのである。それは一つに、後者が漁業を生業としていることから説明されるように、異なる環境に基づく一種の「特殊進化」⁽⁷⁴⁾と捉えることは出来ないだろうか。

V. お わ り に

「勝利を遂げた資本主義は、機械の基礎の上に立って以来、この支柱をもう必要としない。『職業義務』の思想はかつての宗教的信仰の亡霊として、人間の生活の中を巡り歩いている」⁽⁷⁵⁾——「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」の関連の行方を、ヴェーバーはこのように結論した。プロテスタンティズムの倫理によって導かれた禁欲的な生活態度は、利潤を再生産のために投資せしめ、それによって西欧社会に資本主義をもたらしたのであるが、それはやがて宗教倫理の手を離れ、独自の社会形態として一人立ちするのである。これと同様に、韓国社会もまた、『巫俗』→社会の停滞」というヴェーバー的な説明では解釈しつくせない段階に達しているといえる。韓国においては、西欧とは異なる何らかの要因によって「近代化」が導かれ、「巫俗」はその影響を強く受けながら変容を遂げているからである。この矛盾をわれわれはどのように説明すればよいのだろうか。

まず、われわれは「近代化」の概念を再検討してみる必要があるだろう。はっきりとは分析しえない諸現象をひとまず広い概念で括っておくのに便利であるという点において、これは確かに有用なのだが、翻っていえば、概念内容が茫漠とし、論者によって意味もまちまちで、誤解や混乱を招きやすい、という短所をも意味することになるのである。⁽⁷⁶⁾

ヴェーバーは「近代化」の問題を経済倫理に結び付け、生産力主義的に捉えた。「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」は、「現実の経済活動の体系は、それがプロテスタントの倫理によって重要な影響を蒙ったという仮定」、即ち＜理念型＞概念に基づいて、インド、中国、ユダヤとの差異法、比較法といった帰納的研究によって書かれた。⁽⁷⁷⁾ その結果、「プロテスタンティズムの倫理が資本主義発展における主要因子であり、十分条件でないまでも必要条件を充足するものであること、宗教倫理は偉大なる文明相互の性格上の分化の主要因子をなすこと」(傍点・筆者たち)が論証された⁽⁷⁸⁾のであるが、プロテスタンティズムの倫理が資本主義発展に対する「必要十分条件」とはなりきれぬところに、実は彼の近代化論の限界がある。宗教倫理はあくまでも「主要因子」にすぎないからである。

それ故、彼の理論は即どこにでも適用されるといった性格のものではない。その一例がイタリア等の南欧近代化論である。ヴェーバー理論を支持する E. トレルチ (Ernst Tröeltsch, 1865—1923) と、反論する L. プレンターノ (Lujo Brentano, 1844—1931) や W. ゴムバルト (Werner

Sombart, 1863—1941) との間に「資本主義精神起源論争」なるものが展開され、前者は宗教改革の禁欲に、後者はルネサンスの解放に、資本主義精神の起源を求めた。⁽⁷⁹⁾ また、日本の「近代化」をみても、「資本主義発展における主要因子」たりうる宗教倫理はなかったはずであり、それは「外的な力と固有の力との相互干渉の研究」⁽⁸⁰⁾ により解明されなければならない。これらの例が示すように、「近代化」への原動力となる因子は社会によってそれぞれに異なっているものであり、その解明は「社会自体の特有の脈絡」⁽⁸¹⁾ においてなされる必要がある。

ならば韓国にとって、「近代化」の原動力となったものは一体何であつたろうか。一つには、それを「セマウル運動」の「自助、共同、勤勉」の精神に求める立場がある⁽⁸²⁾ けれども、これについて熟知していないわれわれには、文献の十分な吟味と検討を要するところである。とまれ、韓国社会の「近代化」の諸要因に関する一切の問題は、われわれの今後の課題としなければならない。

以上のように、本稿では韓国社会の核心にまでは言及しえなかった感があるが、ここでわれわれが目指そうとしたのは、社会と文化との不可分性を実証することである。「巫俗」に限らずあらゆる文化現象というものは、社会を構成する他の諸要因と絡み合い、有機的に関連しあいながら成り立っており、それだけを殊更に分離したり消去することは出来ないということなのである。あれほど長い歳月、韓国の人々の精神を支配し、生活の隅々にまで生きているはずの「儒教」でさえ、伝統社会におけるかつての在り方とは大きく異なってきたという。⁽⁸³⁾ 同様に「巫俗」も「近代化」を目指す「セマウル運動」に叩かれながらも決して屈することなく、逆に、「近代化」の精神によって新たな命脈を得たわけである。文化の生命力はかように強靱なものなのであり、それはいかなる時代においても、たとえ変容しつつした姿であろうとも、しっかりと社会の中に生き続けるものであらうと思われる。

韓国社会と「巫俗」——人間が営み続けるこのとてつもないテーマの中でわれわれが言及しえたのは、現代の、それも微々たる一部分にすぎない。「巫俗」には、三国時代より連綿と続いてきた長い歴史の過程がある一方で、前にも述べたように、同時代においても「特殊進化」的な空間による変容がみられる。ここに、われわれのもう一つの課題があるといえよう。

本稿をまとめるにあたっては、実に多くの方々にご尽力いただき、感謝の言葉も見当たらない。わけでも、調査活動全般にわたり何かと支援して下さいった前述の崔来沃教授をはじめとして、崔吉城教授、徐大達氏、そしてアンケート作成でお世話になった黄縷詩氏（梨花女子大学校）、さらにはそのアンケート調査に心よく御協力下さった被調査者の皆さんには、末筆ながら心よりお礼申し上げたい。

注

- (1) 佐々木宏幹『シャーマニズム——エクスタシーと憑霊の文化——』中公新書、1980年、22頁。
- (2) 同、33頁。
- (3) エリアーデ『シャーマニズム』（堀一郎訳）冬樹社、1974年、15頁。
- (4) 佐々木、前掲書、32頁。
- (5) 国立民族学博物館編『月刊みんぱく』財団法人千里文化財団、1985年6月、23頁参照。
- (6) 鄭鎮海『새마을운동』（새公務員合格指導書）富民文化社、1975年、64頁。
- (7) 非登録者の多い理由として次の三点が挙げられる。①「ムダン」や「タンゴル」は身分を公にしたがらない、②登録すると会費や税金を納めなければならない、③登録したからといって何らかの特典があるわけではない。（崔仁鶴教授からの私信による）

- (8) 鄭、前掲書、161頁。
- (9) 金彩潤「社会階層」『한국사회Ⅲ——연구와발전——』(이해영、권태환編) 서울대학교社会科学大学人口 및 發展問題研究所、1978年、820頁。
- (10) 崔吉城『韓國のシャーマニズム——社会人類学的研究——』弘文堂、1984年、103頁。
- (11) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: la système totémique en Australie*, 1912; 4^e éd. Presses Universitaires de France, 1960, p. 65. (古野清人訳『宗教生活の原初形態』上巻、岩波書店、1942年、86—87頁)。
- (12) Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, 1971, p. 107.
- (13) Durkheim, *op. cit.*, p. 61. (古野訳、前掲訳書、上巻、83頁)。
- (14) Samuel Koenig, *Sociology: An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble Books, 1957, pp. 118—119.
- (15) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie*, Bd. II. 1922; 5. Aufl., J. C. B. Mohr, 1976, SS. 258—259. (武藤一雄他訳『宗教社会学——経済と社会——』創文社、1976年、35—39頁)。
- (16) ヴェーバーによれば、「忘我の状態に入って気象的、治療的、神効的または読心術的な作用をもたらす」といったような、「非日常的な諸能力」に対し、一括してこの名称を用いている。Weber, *a. a. O.*, S. 245. (同、4頁)。
- (17) 村山智順『朝鮮の巫覡』朝鮮総督府、1932年、482—489頁。
- (18) 佐々木宏幹『憑霊とシャーマン』東京大学出版会、1983年、213頁。
- (19) 朴桂弘『韓国民俗研究』蜚雪出版社、1982年、119頁参照。
- (20) 佐々木『シャーマニズム——エクスタシーと憑霊の文化——』113頁。金岡秀友編『世界の宗教と経典——総解説——』自由国民社、1985年、308頁(佐々木氏の執筆による)参照。
- (21) 朴、前掲書、117頁。
- (22) 崔、前掲書、338—339頁。
- (23) Giddens, *op. cit.*, pp. 106—107.
- (24) 作田啓一『デュルケーム』(『人類の知的遺産』57) 講談社、1983年、6頁参照。
- (25) Durkheim, *op. cit.*, pp. 145—148. (古野訳、前掲訳書、上巻、180—183頁)。
- (26) 作田、前掲書、28—29頁。
- (27) フィリップ・ボック『現代文化人類学入門』(二) 巻(江淵一公訳) 講談社、1977年、150—151頁。
- (28) Durkheim, *op. cit.*, p. 592. (古野訳、前掲訳書、下巻、317—318頁)。
- (29) *ibid.*, pp. 584—588. (同、下巻、310—313頁)。
- (30) *ibid.*, p. 561. (同、下巻、281頁)。
- (31) 秋葉隆『朝鮮巫俗の現地研究』養徳社、1950年、100頁。
- (32) 同、84頁。
- (33) 同、101頁。
- (34) 秋葉隆「山の人、谷の人」『韓国巫俗論草』許晟社(ソウル)、1983年、90—92頁。
- (35) 秋葉、前掲書、56—57頁参照。
- (36) 佐々木『憑霊とシャーマン』18頁参照。
- (37) 『統一日報』1984年12月1日付。
- (38) 崔吉城『韓国巫堂』悦話堂、1981年、84頁(福留範昭訳『韓國のシャーマン』国文社、1984年、50頁)。
- (39) シロコゴロフ『北方ツングースの社会構成』(川久保悌郎、田中克己訳) 岩波書店、1941年、701頁。
- (40) 佐々木『憑霊とシャーマン』210頁。
- (41) Roger L. Janelli & Damnhée Yim Janelli, *Papers of 1st. International Conference on Korean Studies*:

The Value of Ancestor-Warship Traditions in Modern Korean Society, The Academy of Korean Studies, 1979, pp. 1044-1047.

- 42 フィリップ・ボック、前掲書（三）巻、96頁。
- 43 同、126頁。
- 44 柳東植『朝鮮のシャーマニズム』学生社、1976年、198—199頁。
- 45 崔吉城『한국사머니즘의 神靈觀』『21세기를 향한——한국인의 가능성』（세계정화교수협의회）一、1984年、130頁。
- 46 同、125頁。
- 47 Giddens, *op. cit.*, p. 169.
- 48 池田昭『ウェーバー宗教社会学の世界』勁草書房、1975年、21—22頁参照。
- 49 同、85頁。
- 50 Weber, *a. a. O.*, S. 338. (武藤他訳、前掲訳析、235頁)。
- 51 任東權『古代人의 豚觀』『韓國民俗學論攷』集文堂、1984年、340頁。
- 52 池田、前掲書、178頁参照。
- 53 Weber, *a. a. O.*, S. 339. (武藤他訳、前掲訳書、237頁)。
- 54 Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 1920; 6. Aufl., J. C. B. Mohr, 1976, SS. 306-307. (木全徳雄訳『儒教と道教』創文社、1971年、37—38頁)。
- 55 *A. a. O.*, SS. 521-528. (同、390—401頁)。
- 56 *A. a. O.*, SS. 528-534. (同、401—409頁)。
- 57 塩原勉、松原治郎、大橋幸編『社会学の基礎知識』有斐閣、1969年、211頁参照。
- 58 小笠原真『集団社会学の展開』啓文社、1984年、168頁参照。
- 59 韓相福『都市生活』『한국사회Ⅲ——연구와 발전——』685—693頁。
- 60 高承済『韓国村落社会史研究』一志社、1977年、417頁。
- 61 臼井二尚『村落調査細目』玄文社、1972年、1—276頁。
- 62 村山、前掲書、234—235頁。「水鬼救」は溺死者の霊を救うもの、「座敷仏」は亡霊を鎮めるもの。
- 63 リーによつて提示された都市的パーソナリティの一つ。塩原他編、前掲書、220頁参照。
- 64 村山、前掲書、278頁。
- 65 崔吉城『朝鮮の祭りと巫俗』第一書房、1980年、218頁。
- 66 高、前掲書、412頁。
- 67 社会、心理的側面において都市に特徴的なものとしてワースが提示。塩原伝編、前掲書、212頁参照。
- 68 崔『朝鮮の祭りと巫俗』272頁。
- 69 村山、前掲書、128頁。
- 70 秋葉、前掲書、147頁。
- 71 同、46頁。
- 72 崔『韓国のシャーマニズム——社会人類学的研究——』I 部参照。
- 73 同、152頁。
- 74 環境の変化によって文化に多様性が生じ、新しい形態が古い形態から分かれていく進化の過程をいう。サーヴィスとサーリンズによって提示された。綾部恒雄編『文化人類学15の理論』中公新書、1984年、127頁参照。
- 75 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 1920; 6. Aufl., J. C. B. Mohr, 1976, S. 205. (梶山力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻、岩波書店、1955年、246頁)。
- 76 塩原他編、前掲書、106頁参照。

- 77) 阿閉吉男、内藤莞爾編『社会学史概論』勁草書房、1957年、255頁参照。
- 78) 同、257頁。
- 79) 小笠原真『二十世紀の宗教社会学』世界思想社、1986年、80—93頁参照。
- 80) J. W. ホール「日本の近代化——概念構成の諸問題——」（金井円、森岡清美訳）『思想』第439号、岩波書店、1961年、46頁。
- 81) 同、48頁。
- 82) 柳赫仁『韓国は何をめざすか』サイマル出版会、1977年。金一鐵「人口成長의 農村社会의 發展」『한국사회Ⅲ——인구와 발전——』等。
- 83) Janell, *op. cit.*, pp. 1050-1052.

Korean Society and Shamanism :

Meaning-Shift in Shamanism through Modernization

Shin OGASAWARA and Yuko MANABE

(*Department of Sociology, Nara University of Education, Nara 630, Japan*)

(Received April 30, 1986)

Modernization in Western Europe is, according to Max Weber, based upon the rational spirit by Protestantism, forced by the rational, purpose-oriented attitudes in life which does not admit even incantation. According to this inductive study for “an ideal type”, the shamanism is nothing but a momentary transition of relief, therefore, it cannot possibly bring about the rational, purpose-oriented attitudes in life towards any radical reforms. But in Korea, modernizing itself rapidly from 1970's to today, the shamanism cannot necessarily be assumed to be thoroughly broken down.

Some conclusions in this thesis are in order;

1. According to “the traditional belief about succession of the shaman as profession” by Chijun Murayama, the temporal revision of the modernization of <traditional→rational> can be seen everywhere we investigated.
2. The shape of temporal transition changes variously in accordance of the space because <the meaning> in that people find in the exorcism by the main callings in particular regions.
3. The aspects of the change in shamanism can be captured this shift. This is the changing of the religious goal, and moreover, within this can be said to be based upon the rationalism by modernization. Therefore, such a cultural phenomenon of the shamanism may be said not to cease to exist but to modulate its functions in various ways as the modernization process proceeds.

韓 国 社 会 와 巫 俗

——近代化와巫俗의變容——

서구에 있어서의 근대화는 막스·베버에 따르면 프로테스탄티즘에 의한 합리주의 정신을 바탕으로 하고 있다. 그것은 어떠한 주술성(呪術性)도 용인하지 않는 합리적·목적적인 생활태도때문이다. 이<理念型>에 의한 귀납법적인 연구에 떠르연 巫俗이란 일시적인 구체수단에 지나지 않는 것으로 개혁을 위한 합리적·목적적인 생활태도를 확립하는에는 미치지 못한다고 할 수 있다. 그러나 70년대부터 오늘날에 걸

쳐 급속히 근대화가 진행되고 있는 한국에 있어서는 반드시 巫俗이 쇠퇴하고 있다고는 볼 수 없다.

한국사회와 巫俗에 대해서는 다음과 같이 결론을 낼 수 있다.

첫째、村山智順씨가 말한 “傳統的巫業相統信仰”에 의하면 모든 조사지에 있어서 <傳統性→合理性>이라는 시간적인 근대화의 추이를 볼 수 있다.

둘째、시간적인 추이의 모양은 또한、공간에 따라서 다양하게 나타난다. 그것은 지역의 생업이나 환경에 따라서 사람들이 생각하는 곳의 <意味>가 다르기 때문이다.

셋째、이와 같은 추이에 따라서 巫俗의 변용을 알 수 있다. 그것은 종교적인 목적의 변화이며、더구나 근대화에 따른 합리주의에 입각한 것이라고 말할 수 있다. 따라서 巫俗이라는 하나의 문화현상은 근대화에 의하여 소멸하는 것이 아니라、오히려 그 기능을 다양하게 변용시켜 가는 것이라고 볼 수 있다.