

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

血と職と：
韓国・朝鮮の士族アイデンティティとその近代的
変容について

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 国立民族学博物館, National Museum of Ethnology 公開日: 2010-07-27 キーワード: 人類学, 韓国・朝鮮, 両班（士族層）, 伝統, 再帰的知識 作成者: 太田, 心平 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003912

血と職と

—韓国・朝鮮の士族アイデンティティとその近代の変容について—

太田心平*

Blood and Occupation:
on Scholar-Bureaucrat Identity and Its Modern Change in Korea

Shimpei Ota

「両班」は韓国・朝鮮における高貴な無職の特権階層と学術的・社会的に定義・認識されてきた。だが、この「両班」の定義は、朱子学派の(旧)在地士族層という偏った事例の表象をもとに、日本版のオリエンタリズムを通して近代以降に創られたものである。本稿は、先行研究が乏しい非／脱・朱子学派の(旧)在京士族層の事例を紐解くことで、「両班」および韓国・朝鮮の伝統の学術的・社会的認識に再考すべき点があることを示す。

結果として、近代以前の在京士族層にとっては、高官として働くことが特権を維持するための最重要条件だったことが分析でき、これまで軽視されてきた職業の問題が、重視されてきた血統の問題に劣らず、士族層のアイデンティティの核心の一つをなしてきたと解釈できる。また、現在の旧在京士族層が創られた「両班」の条件を意識して無職であることを許容してきたという経緯から、近年には当事者をもつ旧士族層のアイデンティティに学術的・社会的な知識が再帰していることも分かる。

Yangban is academically and socially defined as well as recognized as a Korean noble privileged class without any occupation. However this definition was invented through a series of case representations of Neo-Confucians and the scholar-gentry (rural *sajok*) class, and reflected the modern Japanese style of Orientalism. On the other hand, I here describe the family history of the anti/non Neo-Confucian scholar-bureaucrat (urban *sajok*) class which has been hardly referred to before, and insist on the importance of rethinking the *yangban* concept and even the academic and social recognition of Korean tradition.

*国立民族学博物館先端人類科学研究部

Key Words : anthropology, Korea, *yangban* (*sajok* class), tradition, reflexive knowledge

キーワード : 人類学, 韓国・朝鮮, 両班 (士族層), 伝統, 再帰的知識

It is concluded that to work as bureaucrats in higher ranking positions was one of the most important requirements for the urban *sajok* class to maintain their privileges. Therefore although academically and socially we made light of occupation, it is suggested that the core of *sajok* identity might consist of occupational status as much as the descent status which we usually make so much of. Moreover the process through which the contemporary urban *sajok* class came to be unemployed, becoming conscious of the invented requirements of the *yangban* class, demonstrates an important problem of reflexive knowledge. Recently the academic and social knowledge of the *sajok* reflects the *sajok* identity of the people concerned, and changes their life courses.

1 問題の所在	3.1 身をやつせど、ただ静かに —第10代宗孫
1.1 両班および士族層とは	3.2 風采とは動くことと見たり —第11代宗孫
1.2 地域と思想による分類	3.3 述べて作らず、矩を踰えず —第12代宗孫
1.3 「両班研究」の光と陰	3.4 職業としての宗孫のゆくえ —第13代宗孫
2 歴史的展開	4 士族層における血と職とアイデンティ ティー
2.1 李氏朝鮮期の西溪公派	
2.2 地政と思想による特徴	
3 四代の宗孫たち	

1 問題の所在

本稿は、韓国・朝鮮の旧士族の宗家の人びとがもってきた士族アイデンティティーを、職業とそれに対する意識の近代の変容を中心に整理・考察した研究ノートである。ここでは、これまでに目立った研究がない「ソウルの両班^{ヤンバン}」ないし在京士族層と呼ばれる人びとをとりあげ、その実例を紹介するとともに、前近代の士族層の当事者たちにとって士族らしさとは何なのかを論じる。また、近代になってその末裔たちに起きた変化を、職業選択上の理念型 (ideal type) という側面から紐解くことで、士族アイデンティティーの変容を明らかにする。

士族というカテゴリーや概念は、韓国・朝鮮の在来的なものであって、西欧近代的なものではない。また、血縁に依拠するものである。他方で職業という概念は、西欧

近代的な社会システムに基づくもので、血縁に依拠する度合いが低い。職業という概念は、韓国・朝鮮の場合にせよ、日本の場合にせよ、近代化の過程で西欧から受容したものであり、これらの社会が現在にいたるまで西欧近代から影響を受けているものの一つである。なぜなら、まず、個々の職業は多様だが、その多くが西欧近代的な労働システムによるものであり、韓国・朝鮮の社会においてはそのシステムの流入により新たに発生したものである。のみならず職業は、(どれほどの主体性が介入するかは別として)個人により選択されるものだと見なされ、血縁とは多くの場合に無関係に個人が属するカテゴリーだと考えられて、年齢や性別などと同じく個人を規定する作用をもつ。職業というものをどう見るかが人びとのあいだでこのようにゆるやかにまとまり、そのことで人びとに特定の影響が生じているわけである。その点において、職業というものは人びととその社会をある形の枠のなかに収めようとするものであり、その意味でイデオロギーなのだといっても過言でない。

血縁依存的で前近代的とされてきた士族というカテゴリーや概念と、職業概念とは、いっけん関係が薄いように考えられてきた。実際に職業の観点から韓国・朝鮮の旧士族層を分析した先行研究は見られない。こうした理由から、この両者は節合しないように思われるかもしれない。

だが、本稿で明らかになるように、士族のカテゴリーや概念は西欧近代的な職業概念と無関係ではない。詳しくは次小節で整理するとおりだが、士族というカテゴリーや概念は、官を代々の職とする人びとの血縁集団として高麗および李氏朝鮮の王朝で生まれ、社会に根ざしていった。また、本稿の事例が示す一部の士族の父系親族集団家門の事例では、近代にいたるまでその根が家門を支えた。こうした士族概念と在来的な職の概念との関わりは、近代の職業概念の流入とともに、その職業概念に吸収された。本稿の事例に見るような職としての士族概念は、職業概念とすぐに折り合いが合ったのである。だが、植民地化をとまなう近代化の過程で、やがて士族概念は職業概念から排除され、現在にいたっている。

つまり、前近代の韓国・朝鮮において士族のカテゴリーや概念は職業概念と無関係なのではなく、むしろ親和的なものだった。両者が逆に関係が薄いものと見なされるようになったのは、西欧近代の概念と韓国・朝鮮の在来概念とのあいだに見られる数々の摩擦、ないしそれによる在来概念の「ぶれ」の一つであるということの本稿は論じる。それにより、韓国・朝鮮の士族研究に再考を促す。

読者のなかには、西欧的な近代概念と非西欧社会の在来概念とはほんらい「折り合いのつかないもの」であり、それらを節合させようとする本稿の試みが無意味なこ

と、さらには問題をもつものだととらえる考え方もあるかもしれない。確かに、ここで取り上げる韓国・朝鮮においても、これを公刊する日本においても、その他の多くの地域においても、我われは西欧的な近代概念と在来概念とが、互いに「だまされ」せめぎあういまを生きており、二つの概念体型のあいだに十全な「折り合い」など付いてはいない。

だが、表面で十全に「折り合わせる」ことは無理であっても、両者に「一脈通じる」部分があるならば、その「一脈」はあらわにしていく価値があり、あえて切断する理由などない。西欧的な近代概念と非西欧社会の在来概念との十全な節合の無理が強調されて久しくなつたいまだからこそ、その無理にとらわれるよりも、あらためて両者の「一脈」を掘り下げ、これらを学問的な分析に耐える程度に節合させることには意義があると考えられる。これはまた、学問的な分析によって構築される学知というものその自体が、西欧的な近代概念に属するものだからでもある。本稿はこうした人類学の試みの過程でもある。

なお筆者は、本稿で事例として取り上げる人びとが、韓国・朝鮮の（旧）士族層の全体を代表できるものとは考えていない。さらに、すべての（旧）在京士族を代表するものともいいがたいと見ている。むしろ、事例としては特殊なものだという見方も可能だろう。しかし、彼／彼女らは韓国・朝鮮の（旧）士族層のアイデンティティーを明確にもっており、周囲の人びともそれを認めている¹⁾。このため、（旧）士族層のアイデンティティーを研究する事例として適切である。また、彼／彼女らが韓国・朝鮮の（旧）士族全体を代表できないのならば、それを代表できる事例はどこかにありえるのだろうか。また、旧在京士族層を代表できるような事例も、はたして存在するだろうか。

本稿が試みるのは、先行研究のない分野に対する探索的な帰推 (abduction) であり、そういった作業で取り上げるべきは、帰納 (induction) に必要不可欠な事例の代表性でも、既存の真理をもとにした演繹 (deduction) でもない。必要となるのは、むしろ具体の濃密さやこぼれ落ちる声の収集である (富山 2008; 太田心平 2008)。かつ、本稿が探索の対象とするのは、士族のアイデンティティーという一種の理念型である。こうした探索的な帰推は、かつて各地域や各民族の家族・親族の理念型の探索が盛んに行なわれたころの研究 (ex. 中根 1962; 1964) がちょうどそうであったように、代表性や例外、全体の概観や地域の個別性という話が位置するよりも、さらに下の層、つまり原理に迫る方針に沿って研究を開拓していくべきものだということが出来る。

こうした前提のもとに、ここで筆者は一つの家族の事例²⁾を詳述する。この家族は、

16世紀から現在にいたるまで、家族の内外で士族のアイデンティティーのとらえ方に基底的なゆらぎが少ないという点で、本稿の議論に効率的な具体だと判断した。これによって本稿では、士族のアイデンティティーが発生し、存続していくためには、これまで軽視されてきた職業というものが、実はいかに、またどうして重要であるかを、結論として見出していく。

1.1 両班および士族層とは

まず本稿で用いる親族組織の用語について、ごく簡単に整理しておく。韓国・朝鮮では、族外婚などの基準となる最上位の親族組織として、姓を同じくし、本貫（始祖が居住した地域）を同じくする「同姓同本」の父系親族組織がある。同姓同本の組織の下部には、特定の人物を基準に分派したいくつもの「派」（ないし「門中」）が形成される。分派の基準となった人物は、「派祖」（ないし「中始祖」）と呼ばれる。派は五代祖以上の祖先に対する祭祀や、同姓同本の組織や派が族譜を編纂する際の作業単位となる。これに対し、より身近な父系親族の構成員たちの集団を「チバン」（ないし「堂内」）という。チバンは、おおよそではあるが、四代祖以下の祭祀を行なう集団を指していると考えてよい³⁾。ただ、当事者たちの語りのなかでは、こうした親族組織の用語が厳密に区別されない場合もある。派は重層的に発生するので、「うちの派」というときにどのレベルの派を示すかが不明瞭な場合もあるし、チバンは四代祖をともしない人びとを排除する表現というよりも、むしろ親密度により適用範囲を拡大して用いられる場合がある。このように適用範囲が原義と実際でそぐわないという問題をしばしば解決してくれるのが、「家門」ということばである。家門は、同姓同本を意味することもあるし、派やチバンを指して使われることもあり、状況依存的にさまざまなレベルで父系親族集団を意味できることばとして、実際の語りで便利に用いられる傾向がある。

チバンに類似する概念として「チブ」というものもある。チブは、日本語のイエのように、建物としての家を表すこともあれば、そこに住まう人びと（household）を示すこともあり、ときにはさらに大家族としてのチバンや、より上位の親族組織ということもある。その基本構成原理は、「クン・チブ」（本家）と「チャグン・チブ」（分家）に着目すれば、次の三つに整理される。第一は「長男残留型直系家族」の大原理であり、これには長男とそれ以外の息子たちとのあいだに不均等な協力関係である「クン・チブ—チャグン・チブ関係」の原則が伴い、また娘には結婚とともに夫のチブに帰属するという「出嫁外人」の原則が伴う。第二は、祭祀の長男単独相続、ない

し父系親族から得た養子の長男による単独相続という祭祀や養子関係に限った原理である。第三は、何らかの理由により長男単独相続に問題がある場合の長男優待均等相続という代替的な原理である（李光奎 1975; 金宅圭 1975）。

人文社会科学の多様な学問分野で古くから行なわれてきたこのような韓国・朝鮮の親族制度や親族組織の研究においては、いわゆる「両班」ということばが盛んに用いられてきた。もともと「両班」とは高麗時代（918-1392年）に作られたことばである。高麗王朝は、唐や宋といった中国の王朝制度にならい、官を文臣（「文班」）と武臣（「武班」）に分け、これを合わせて「両班」と称した。この制度は李氏朝鮮時代（1392-1897年）にも踏襲され、科挙を通して文官（「東班」）や武官（「西班」）に登用された者たちが「両班」と呼ばれつづけた。ところが、やがて相応の権益をもつ家門が科挙及第者を独占するようになり、そうした家門は相互に姻戚関係も結んだため、一種の特権層として固定化された。こうして16世紀から17世紀にいたるあいだに、「両班」は特権的血統をあらわすことばとして社会に定着していった（Deuchler 1992: 13）。

他方で、現在の韓国社会で一般的に慣用されている「両班」ということばは、李氏朝鮮時代の科挙及第者から続く父系親族集団たちに加え、それに準じた地位を近代以前に獲得した有力者家門までもが、その他の人びと（「両班」に対し、しばしば「中人」「常民」「賤民」の三つのカテゴリーに分けて語られる）⁴⁾ からみずからを区別して用い、かつ周囲が彼／彼女らを異化して呼ぶ、特権的な血縁カテゴリーである。このため、科挙に合格せずとも高名な学者を祖先にもつ者や、同一集落（「世居地」）での生活を何世代にもわたって集団で続けてきた者、客の接待や朱子学による日常的な自己修養に励む者、そしてそれらと代々の姻戚関係を維持してきた者も「両班」と人びとから認識されることがある（宋俊浩 1987）。あるいは、干拓や開墾によって一種の荘園を築いた「常民」が、周囲から「両班」と称されるうちに、地方社会の一般認識として既成事実化したこと⁵⁾ も確認できる。「両班」は近代以前にも（制度とは関係なく）認識論的に用いられることが多く、その指示内容には状況依存的な性格があった。

上で、客の接待や朱子学的な日常修養に励む者も「両班」と認識されると述べたが、この点に焦点を当てたのが韓国・朝鮮社会の「両班化（yanbanization）」に関する一連の研究である。「両班化」とは、地方社会と乖離した生活を送る都市中産層を中心に、歴史的根拠とは無関係に「両班」を自称する人びとや、かつての儒者のライフ・スタイルを真似ることで「両班」としてのアイデンティティーを構築しようとす

る人びとが現れていることを示す (Lee 1986: 18; 末成 1987; Asakura 1998; 仲川 2008)。こうした問題関心が生じてきたのは、「両班」ということばの用法が近代以降さらに多様化したからである。

しかも、「両班」は韓国・朝鮮の地域研究における研究対象として大きな位置と割合を占めてきた (Itoh 2001; 吉田 2002: 9)。上述のような「両班」をめぐる大衆的な認識 (popular recognition) ないし民俗知識 (folk knowledge) も、より学問的な認識 (academic recognition) ないし学知 (scientific knowledge) と無関係に形成されてきたのではない。ごく一例を挙げるならば、一般読者を対象に分かりやすく書かれた教養図書にみる家政学者の李順炯^{イ・スニョン}の記述 (2000) では、「両班」とされる人びとの暮らし、特に日本の本家にあたる宗家^{チョンガ}の生活ぶりが、「韓国人の思想と暮らしのルーツ」と賞せるものとされている (iii-v)。そのうえで、「両班」関係の先行研究からえられた学知を多分に紹介しつつ、それらを「伝統家族の手本」として一般読者に講釈している。これまでに、こうした講釈を研究者やマスコミがくり返してきたことによって、「両班」研究の学知は韓国・朝鮮の社会文化の大衆的認識に再帰的に影響を与えてきた。したがって、「両班」の大衆的な認識は、より玉虫色のものとなった。さらに、この玉虫色の大衆的な認識が、研究者たちの学問的な認識にも再帰するという循環がくり返されている。

こうした何重にも絡みあった認識論的な事情により、「両班」とは何かということは、一言では答えられない。そこで、制度に支えられた李氏朝鮮時代の特権的血統を実体論的に論じようとする研究者たちのあいだでは、「両班」ということばの使用が避けられるようになりつつある。

代わりにしばしば使われるのが、士族という表現である。1525年8月21日の『朝鮮王朝實録』には、四祖までさかのぼった内外族のなかに一人でも顯官がいた者を士族と称し、特権を与える旨が明示されている⁶⁾。もっとも、18世紀後半になるともっぱら血統が士族か否かを決定するようにもなった (吉田 2003: 122-123) のではあるが、士族ということばを用いることにより、「両班」ということばに原義として込められた科挙及第に関する条件や、そのことばが含む玉虫色の側面が学問的議論に影響を及ぼす危険性を、若干なりとも少なく出来ると考えられる。本稿でも士族という表現を用いることにしたい。

1.2 地域と思想による分類

韓国・朝鮮研究においては、社会における人間のカテゴリーとその概念に関して、

これまで多様な角度から多くの調査研究が蓄積されてきた。だが、それらの先行研究の事例には偏りがある。歴史学者の桑野は、韓国・朝鮮の旧身分制度に関する研究史を略説するなかで、士族層の研究が相当に蓄積されている反面で、その他の身分についての研究は後回しとなり、研究蓄積が空白に等しい人びとまでいるほどだと指摘している（桑野 2002）。だが、研究対象は（旧）士族層に偏ってきただけでない。ここでは、（旧）士族層の研究の内部にも研究蓄積の偏りがあるということを指摘したい。

第一に、地域的な偏りが挙げられる。先行研究で描かれてきた（旧）士族層の特徴とは、簡単に整理すれば、^{せんえい}先塋を守るため先祖代々が暮らした地方の世居地を離れず、地方社会で権力と利益を蓄え、祖先祭祀に贅を尽くして、多くの場合には集住村を形成しながら、宗孫を中心とした血縁のネットワークを強く維持させることだとされてきた。また、朱子学による自己修養のため、地方の地で隠逸に徹するとされてきた（ex. Gordberg 1973; 伊藤 1980; 岡田 2001; 鄭^{チヨン} 2002）。こうした分析に「地方」ということばが頻繁に登場することからも分かるように、先行研究は地方社会に暮らす（旧）在地士族層を主たる研究対象としてきた。

だが、士族層は地方にしかいなかったのだろうか。士族層は中央とその周辺（ソウル京畿地方）にもいたのである。

だとすれば、別の問題が浮かび上がってくる。こうした研究は、士族層ないし旧士族層の研究として、あるいは韓国の家族・親族研究の第一段階として、重要な成果を残してきた。だが、それらの結論は、実際には調査者が（旧）在地士族層を研究対象に選んだ時点で、すでに予定されたものだったという批判もいぬめない。つまり、以下のようなことである。

^{キム・クワンオク}金光憶と^{ムン・オクピョ}文玉杓（金光憶・文玉杓 2004）によれば、李氏朝鮮時代の士族層は「官職を追われれば、一時的ないし永久的に都落ちし、地方行政の実質的な勢力である郷吏集団より優越した立場」に就こうとした（33）。ただ、彼／彼女らが「少ない数で社会的名望と権威を維持するためには、一定の範囲内で緊密な連絡を取る集団でなければならない」（35）。このため在地士族層は、宗孫を中心として集住し、血縁のネットワークに基づく集住村を形成してきた。婚姻によって有力な家門との関係を深めることで、そのネットワークを姻族にまで広げた。また、祭祀に贅を尽くすことで自己の力を可視化し、誇示しようとした。在地士族層の特徴として分析されてきたことは、こうしてあらためて政治経済という観点から見直したとき、彼／彼女らのあり方に表層的に現れざるをえない必然だったともいえる。

歴史学者の宮嶋によれば、こうした在地士族層に対して在京士族層は、士族層のな

かでも名門に属する家系が多く、代々そのあり方が在地士族層と大きく異なっていたという（宮嶋 1995: 21-22）。社会の支配層たる官のなかでもさらにその支配層として活躍していた在京士族層は、まったく違った生活を送ってこられたのである。

それだけではない。ドイヒラーは、「数ある派のうち特定の家門だけが（中略）首都やその周辺で政治的威信を確立した。その著しい光輝は、同じ地域内の宗族構成員のみならず、地方にいる者たちにまで反映された」（Deuchler 1992）としている。つまり、在京士族層の存在は在地士族層の権威とも無関係でなく、その生活様式には在地士族層のモデルとなっていた部分があったはずである。

先行研究の偏りとして第二に指摘できることは、研究対象の思想的特徴である。韓国・朝鮮の社会文化、特に伝統的な部分の研究において、儒教ないし儒学を無視することは出来ない。一例として社会史学者の鄭勝謨^{チョン・スンモ}の記述（1993: 41-42）を挙げれば、「伝統の形成過程において儒教的イデオロギーが及ぼした影響」は「単純な思想としてではなく、日常生活を規定する具体的な指針の機能を果たしながら、朝鮮社会に拡散した」のである。こうした事情から、韓国・朝鮮の社会文化を論じる際に儒教ないし儒学への着目から得るところが多いという考え方には、まったく疑う余地がない。

だが、先行研究で論じられている儒学／儒教は、もっぱら朱子学（性理学）である。たしかに李氏朝鮮王朝は朱子学を正統とし、中国で清が成立して朱子学による支配制度が崩壊した後も、「崇明反清」ないし「尊明排清」の大義のもとで明の朱子学を守り、「蛮夷」たる清の思想や制度を排さんとした。そして、朱子家礼による儀礼の様式化が広まったことで、李氏朝鮮時代の士族層における朱子学は、江戸時代の日本社会とも異なり、生活実践や宗教指針として人びとの暮らしに浸透した。こうした理由のため、先行研究がまず朱子学に着目したのは、研究の段階として妥当なことだった。

しかし、「儒教／儒学＝朱子学」ではない。例えば、18世紀に商業と手工業が一部の都市で急速に発達しはじめるとともに、朝鮮の儒者のなかには、それらに役立つ学を修めようという風潮も現れた。当時の儒者たちは「老論」「少論」「南人」「北人」の四色党派に別れていたが、特に老論派の一部や南人派の一部は、虚学化した伝統儒学を内在的に批判するようになった。老論派では、先進国である清の優れた点を学んで利用厚生しようという人びとまで登場した（歴史學會^{ヨクサハクケ} 1997）。人間の性を理に求めるという朱子学の性善説的な側面や、陰陽五行論の神秘主義的な側面を懐疑的につけ離し、ラディカルな思想のもとに集う人びとが、儒学者の社会のなかに下部社会を形成していった（金仁圭^{キム・インギョ} 2000）。例えば、『兩班傳』で士族層の虚飾と腐敗を鋭い風刺であばき、朱子学の虚偽を社会に広めた朴趾源^{パク・チウォン}（1737-1805）も、その流れをくむ一

人である。こうした人びとがその他のラディカルな儒学／儒教思想とも接していったことで、その思想はソウル京畿地方を中心とする地域の士族層のあいだで共有されていった。こうして士族層は「京」と「郷」に分離される傾向が生まれ、「京」の士族層のラディカルな思想は「京学」とも呼ばれたのである（劉奉學 1998: 117）。

つまり、韓国・朝鮮の士族層とその儒学／儒教思想には地域的・思想的な多様性があった。これに対し先行研究では、在地士族層と朱子学思想に特化した議論が行なわれ、在京士族層や非朱子学的な思想は後回しにされてきた。もちろん韓国・朝鮮の士族層や儒教／儒学にこうした二分法を適応できるとは限らない。かつ、非朱子学的な思想を有していたのが在京士族層ばかりとは限らないし、在京士族層のなかにも朱子学に忠実たらんという人びともいた。さらに、机上の討論や思想というものは必ずしも日常生活や実践に反映されるわけではないため、たとえラディカルな在京士族層の場合であっても、祖先の祭祀や構成員の序列づけなどの諸行為がすべてラディカルだったことにはならない。ただ、注目されてきた朱子学的な在地士族層とは対照的なところに価値を見出し、行為の規範とし、まわりからもそれを「あの人のらしさ」と見なされた士族層がいたことは、明らかなのである。

そうした、(旧)在京士族層を扱うこと、つまりいわば「忘れられた」(旧)士族層のあり方を紐解くことは、韓国・朝鮮の(旧)士族層のオルタナティブな姿を提示する以上の意義をもつことになる。韓国・朝鮮の伝統の表象として、そして学知として、我われが慣れ親しんできたかつての在地士族層、および現在の旧在地士族層の姿を再構成するという、この分野の研究の第二段階として、今後の韓国・朝鮮研究に残された課題だといえるのである。

「両班」研究のこうした偏りに加えて、本稿は、(旧)在京士族層と(旧)在地士族層のあいだには単なる地域的特徴の差に留まらない、地政学的な差異も見られることを指摘する。本稿で特に重点を置くのは、その地政学的な空白地帯に切り込むことである。思想的な空白に関しても関連する部分が見え隠れするが、そちらを問題化するためには思想史的な切り口や、性格が異なる事例紹介も必要となってくるため、ここでは本稿の内容に関わる最低限の話だけに言及することとする。思想的な空白については、本稿とは別の機会に重点的にあつかう。

1.3 「両班研究」の光と陰

そもそも在京士族層の人びとはどうして「忘れられた」のだろうか。以下では、近代の初期から現在にいたるまで、「両班」表象がどのように確立されていったのかを

概説する。

この点に関して以前に筆者は、江戸時代後期から大正時代までの「朝鮮通」と呼ばれた日本人たち、および20世紀に登場した韓国・朝鮮の社会文化の研究者たちが、「両班」ということばによって、どのような対象と内容を表現してきたのかを、時代を追って整理分析した(太田心平2006)。この、「両班」表象の系譜、ないし「両班」に関する知識の系譜の解明により、研究者たちが述べる「両班」は「朝鮮通」による表象と知識の蓄積を継承してきたことや、その結果として日本語における「両班」^{りょうはん}の指示対象および指示内容は大きく二度の転換を遂げていたことを明らかにした。

一度目は19世紀終盤である。この頃まで、日本人を含めた外国人たちは李氏朝鮮の人びとを「朝鮮人」「Korean」(ないし「Corean」)などとして一枚岩に表象していた。だが、19世紀終盤を境として、諸外国の人びとは中央行政を掌握する血縁集団を「貴族」や「両班」として異化し、格別の関心を注ぐようになった。こうして「両班」が韓国・朝鮮を論じる際の人気トピックの一つとなった。ここでいう「両班」とは、在京士族層とほぼいい換えることが可能で、しかも彼／彼女ら韓国・朝鮮の悪政および悪弊の元締めとして徹底的にスティグマ化された存在だった⁷⁾。なお、この頃すでに韓国・朝鮮は日本の保護国となり、事実上の植民地化がはじめられているなか、日本人以外の外国人は韓国・朝鮮の表象から手を引いていった(91-98)。

二度目の転換は、日韓併合と権力移譲(「両班処分」)の前後の1910年ごろである。一転して地方社会に残る保護すべき美風の体現者として、「両班」が再び日本の「朝鮮通」たちの筆に上るようになる。ただ、そこで「両班」といわれるのは朱子学的な旧在地士族層のことになった。彼／彼女らは同時代的な存在としてみなされず、彼／彼女らの思想的傾向を表象したものにラディカルな儒者の思想が反映されることもなかった。そして、「両班」(=朱子学的な旧在地士族層)は韓国・朝鮮の文化のアイコンとなり、「朝鮮通」に続いて朝鮮の表象をはじめた植民地朝鮮の研究者たちも、1910年以降の「両班」表象をそのままに踏襲していった(98-109)。

二度目の「両班」表象の転換の背景には、当時の日本の知識人社会の志向的潮流の影響もあった。例えば柳田國男の『遠野物語』(1910年)が、現地と現地人への接触を表象のための方法として提示し、当代日本の多くの知識人層をして消えゆく文化の価値に傾倒させる契機となったこと(石井2000)などが想起できる。これが日韓併合や権力移譲と時代的に合致していることは、偶然の一致だったのだろうか。1910年代というこの時期に、非朱子学的な儒学や旧在京士族層を排除した形で「両班」が表象されるようになったことを考え合わせると、偶然の一致とは考えにくい。もちろ

ん、当時の日本の知識人社会は同じく消えゆく文化であっても内地の地方文化に傾倒したのではあるが、むしろ別のことを示す現象だととらえれば、この二度目の転換がもつ違った意味あいも見えてくる。

この頃に日本が韓国・朝鮮に向けるオリエンタリズムは、結果論として大きく変化した。サイドによる研究で有名なオリエンタリズムは、ほんらい西欧人の中近東表象に関するものだった。だが、そこで指摘された他者表象の諸問題は、類似した状況にある他の二つの地域間の関係においても、本質的に同じく指摘できることである(春日1999)。また、吉岡の指摘(吉岡2005:155-156)にあるように、例えば西欧が中近東に向けたような、相手側の人びとを啓蒙し、侵略しようという啓蒙侵略的なオリエンタリズムもあれば、西欧がアフリカに向けたような、抵抗する力をもたない相手に対してその文化的価値を再発見し、耽美的に愛でようというオリエンタリズムもありえる。二度目の「両班」表象の転換は、日本から植民地朝鮮に対して寄せられるオリエンタリズムが、それまでの現地の中央権力者を攻撃する啓蒙侵略的なものから、抵抗する力をもたない層に限って文化的価値を再発見してやろうという耽美愛玩的なものへと変化した軌跡として解釈できるのである(109-116)。

上記の拙出では言及しなかったが、こうした「両班」表象の変化は、「両班」の職業に対する見方の変化も深く関わっている。すでに述べたとおり、「両班処分」以前には中央政権の官を代々にわたり輩出する血縁集団を「両班」とするとならえ方が、日本では雑誌への寄稿や講演文章、随筆など、「朝鮮通」の書き物を介して社会に流通していた。だが、そういった家柄に属する人びとのなかにも、実際には科挙に及第していない無職の者が多かった。「朝鮮通」の書き物にも、そのことによって生じる不条理が記されている⁸⁾。「役人」を辞めさせるべきだと日本でいわれ、非難的になっている「両班」たちの大部分が、実際のところは役人でないどころか、職業というものの自体をもっていない——一度目の転換の後に起きたこうした日本側の認識の混乱の萌芽こそが、西欧近代的な職業概念と韓国・朝鮮の士族概念との、相容れずも相反せず、無関係ではないが節合されにくいという、厄介な関係を如実に表している。

ところが、「両班処分」を経た二度目の転換後の「両班」表象には、「両班」は無職だという一貫する考え方があった。こうして「両班=官」という士族を職業とみなす認識は、二度目の転換とともに社会から消えさり、代わって士族を職業から排除した形の「両班=無職」という認識が、日韓両国をはじめとした世界の知識人社会のあいだで大勢を占めるようになっていった。さらに、場合によっては「高貴な無職」という美徳のイメージも「両班」と結びついた。

では、注目されることによって朱子学派の旧在地士族層たちはどうなっていたのだろうか。法社会学者の梁鉉娥^{ヤン・ヒョナ}（1995）は、韓国の家族法は現行でも植民地期の旧慣調査に依拠しており、その調査で対象とされたのは旧士族層による儒教や儒学の実践であったとしている。そこでいう旧士族層が旧在地士族層であったということは、当時の旧慣調査がソウルでは行なわれなかった点から明白である。こうして旧在地士族層の姿は、近代国家の法律においても「韓国人の思想と暮らしのルーツ」であり、「手本」ともされたのである。

これに対し、「忘れられた」非朱子学派の旧在京士族層たちはどうなったのだろうか。このころに彼／彼女らの存在が「忘れられた」ということは、韓国・朝鮮の伝統の創造の過程にも影響した。つまり、異国の他者との比較から自者が旧来よりもってきた制度や習慣を定式化かつ画一化し、その他の可能性や多様性からその特定の型を排他的に権威づけるという、伝統の創造の過程でも加味されることがなかったのである。以下では、旧在京士族層の実例として、あるチバンの成り立ちから現在にいたるまでを紹介し、上記のような士族と職業の関係の変化によって、彼／彼女らのアイデンティティーにどのような変化が起きてきたのかを整理してみる。

2 歴史的展開

2.1 李氏朝鮮期の西溪公派

本稿でとりあげるのは、潘南朴氏^{パンナム・パク}の西溪公派^{ソギョゴン}の宗家である。もともと潘南朴氏は半島の南西に位置する山間の小さな集落（現在の全羅南道羅州市潘南面^{ナヂュ}）で郷役についていた家門である。しかし、5代宗孫が1353年に文科に及第し、京官職に任ぜられて松都^{ソンド}（現・朝鮮民主主義人民共和国の開城市^{ケソン}）に移居したのを期に、ソウル京畿地方に勢力を伸ばすこととなる。やがて、官職と婚姻を通して幾つかの名家と関係を深め、特に京畿地方北部（楊州^{ヤンヂョ}、坡州^{パヂョ}、金浦^{キムポ}など）を拠点に勢力を確立し、「京派」と呼ばれる内部集団を形成した⁹⁾。

以下では、各人物が就いた朝鮮王朝の政務機関名や役職を記すが、読者の便宜のためそれぞれの職務内容を詳しく綴ることはあえて避ける。むしろ、それぞれに併記した（「正／従 n 品」）に注目して読み進めたい。朝鮮王朝の官たちは、従九品を最下位としたピラミッド型の階位で構成されており、従九品の上は順に正九品、従八品、正八品と上がり、正一品を最上位としていた。なお、従九品から従三品と正三品の一

部までは「堂下官」^{タンハグァン}、残りの正三品から正一品までは「堂上官」^{タンサングァン}とされていた。堂上官は王朝の政策決定に参加し、政治的責任をもつ者として区別される、いわば別格の高級官僚で、誰かが彼らを呼ぶ際に用いるべきと決められている呼称にも厳格な区別があった（図1参照）。これらに加え、堂下正三品から堂上正三品への昇進は他の場合より難しく、堂下正三品の役職で昇進を止められること（「資窮」^{チヤク}）に涙を吞んだ官が多かった。よって、堂上官が高級官僚としてそれ以外と明確に区別され、特別な権威が与えられていたと考えてよい。したがって、紹介する各人物がどの階位まで登ったのかに着目するだけでも、本稿の議論の材料として必要なだけの西溪公派の特徴は読者に伝わるものと筆者は考える。

潘南朴氏京派は、10代宗孫の弟の兆年^{チョニョン}（1459–1500）が文科に及第し承文院校勘（従四品）を勤めた後、兆年の長男である紹^ソ（1493–1534）も文科に及第（従三品・司諫院司諫）。彼らとその4名の息子および14人の孫によって、17世紀の李氏朝鮮を代表する名家となる。本稿で取り上げる西溪公派は、紹の長男である應川^{ウンチョン}（1516–1581）（文科・堂下正三品・司宰監正）の六男、東善^{ドンソン}（1562–1640）（文科・正二品・左參贊）の長男、炬^{チュン}（1596–1632）（文科・従二品・吏曹參判）の四男、つまり15代西溪^{ソギエ}・朴世堂^{パク・セダン}（1629–1703）（文科・従二品・弘文館提學）を派祖として分派した派である（図2参照）。

李氏朝鮮王朝の首都は漢字語で「漢陽」^{ハンヤン}と呼ばれた。これに対し「ソウル」は、韓国・朝鮮語の固有語で「みやこ」という意味であり、現在の都市名となっているだけでなく、李氏朝鮮時代にも漢陽の別称として使われていた。

朴世堂は、1660（賢宗1）年の夏の「司馬試」^{サマシ}に7等及第をして「生員」^{センウオン}』¹⁰⁾となり、

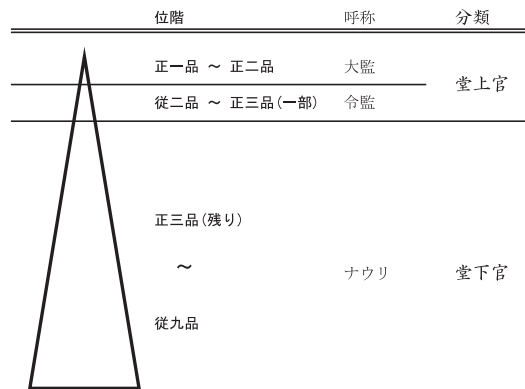


図1

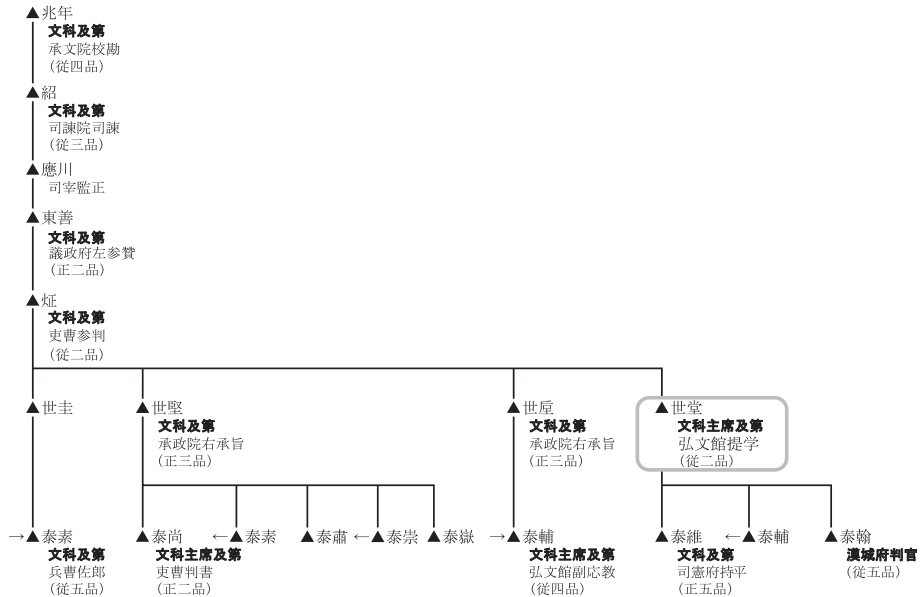


図 2

同年秋の「増廣試」^{チュングワンシ}¹¹⁾の文科で主席及第をし、エリート官僚としての王道を歩んだ人物である。後に正一品・領相となった南九萬^{ナム・クマン} (1629-1711) は、朴世堂の妻の弟にあたる。潘南朴氏京派は6代宗孫以来ずっと漢陽の近郊に居を構えてきた。朝鮮王朝には、図書館としての役割をもち、王をはじめとした行政担当者が儒学書等の書籍を参考にする際に、その内容について諮問する機関として弘文館があったが、世堂はその弘文館で第三位の地位にあたる提学を、30代の若さで務めた。しかし彼は、1668年に弱冠40歳でその職を辞し、父が王から功臣として受け取った数十万 m²にもおよぶ「賜牌地」(私園)^{サペヂ}¹²⁾に隠居して、王宮から歩いて半日ほど(約20 km)の位置にあるその地で、いずれも正二品の吏曹判書や左參贊といった教旨(就任依頼状)を王から下されても応じることなく、みずから農業に従事するかたわら、学問と著述に余りの時間を費やした。以後、王朝の仕事を行ったのは二回で、1668年に聖節使の書状官として清に赴いたことと、1670年夏から一年間にわたって通津縣監として国内を回ったことだった。

世堂は二人の妻とのあいだに四男三女をもうけた。長男(西溪公派2代宗孫)の泰維^{テユ} (1648-1686) は文科に及第、司憲府持平(正五品)を務めた(図3参照)。次男の泰輔^{テボ} (1654-1689) は、世堂のすぐ上の兄である世屋の養子となったが、世堂と同じく文科に主席及第し、弘文館副應教(従四品)となった。ただし、二人とも世堂よ

り先に 30 代で世を去った。彼らと腹違いの三男泰翰（1673-1746）は漢城府判官（従五品）を務め、四男の泰鐘は夭逝した。

西溪公派宗家は、この代でひとたび弱体化している。世堂の孫世代にあたる 3 代から 5 代まで、各宗孫とその傍系 3 代の男子に文科及第者が出なかったのである。3 代宗孫の弼基（1681-1739）、その弟で泰輔の養子となった弼謨は、それぞれ錦山郡守（従四品）、清州牧使（堂上正三品）に任じられたものの、それらは地方職である点で、これまでの西溪公派宗家の官たちと異なっていた。4 代にいたっては、三男の師亨（1712-1782）こそ軍資監正（堂下正三品）になったが、宗孫の師心（1703-1735）も次男の師得（1710-1789）も官職に就けなかった。師心には息子が出来ず、師亨の長男として生まれた獻源（1746-1808）が師心の養子となって、5 代宗孫となった。獻源はやはり地方職の金山郡守（従四品）、師亨の次男として生まれた和源（1751-1822）も同じく槐山郡守（従四品）として地方に赴任した¹³。この時点で内族四祖には顯官がいなくなり、西溪公派宗家は制度的にいえば士族と呼べるかが怪しくなった。

ただ、西溪公派宗家は士族層に留まりつづけたと考えてよい。その理由は、第一に、既に述べたとおりこの頃にはすでに士族かどうか血統で決まるようになっていたためであり、第二に、西溪公派には「不遷位」という別のアイテムがあった点を挙げられる。李氏朝鮮では、祖先はふつう四代までしか祀らないものであったが、王朝が不遷位と指定した者は、永久的に祖先祭祀の対象とされた。西溪公派では、二人もの祖先（世堂と泰維）が不遷位をいい受けていたため、血統の優位が特に明らかで、士族かどうか血統で決まるようになっていたという当時の状況に照らしあわせるならば、彼／彼女らが士族と認められなかったという方がはるかに考え難い。なお、現在にいたるまで西溪公派宗家は、四代祭祀とともに、この二人の遺影を靈堂に掲げつづけ、年ごとに祭祀を行なっている。そして第三に、このチバンにはすでに永世相続を認められた賜牌地が、しかもソウル近郊という好立地にあった。こうしたチバンも、士族層のなかですら珍しく、西溪公派の血統が優位であることを顕著に示していたものと考えられる。

西溪公派宗家の男たちは、6 代宗孫の宗吉（1783-1873）以降に再び文科に及第し、中央政権で要職に就く者が 3 代続いた。宗吉は工曹参判（従二品）まで勤め¹⁴、その長男で 7 代宗孫の昇壽（1806-1873）も同じく吏曹参判（従二品）にのぼった。8 代は、宗孫の齊敬（1831-1904）こそ地方職の宜寧郡守（従四品）で終わったが、その弟で昇壽の弟の養子となった齊教（1841-1892）は吏曹参議（堂上正三品）として宮中に

仕えた。

9代宗孫の仁陽^{イニョン}（1853–1880）は早くして他界し、その弟たち三人も文科に及第するにはいたらなかった。10代宗孫の勝駿^{スンヂュン}（1876–1937）が獻陵參奉（従九品）をしているとき、李氏朝鮮王朝による官の登用は終わりを告げた。

2.2 地政と思想による特徴

歴史上の人物について整理した結果を見て分かることとして、西溪公派の宗家は男子の半数以上が官になっている。世堂からその8代宗孫の齊敬までの宗孫たちと、その二親等までにあたる男子の合計34人（夭逝した者や派外に養子に出た者を除く）を見れば、正三品以上という最高級の官位に就き堂上官として別格視された者が9人（うち京官職8人）、それに次ぐ従五品までの官も10人（うち京官職4人）いたこととなっているのである。科擧の文科に及第した者も13人いる。

ソウルとその近郊に勢力を形成した士族層のなかで、こうした出世家門は必ずしも特殊な例だったのだろうか。例えば、慶州李氏の白沙公派の場合にも、白沙・李恒福^{イ・ハンボク}（1556–1618）から分派して以来、200年ほどのあいだに10人もの宰相^イを輩出している。あるいは、延安李氏の館洞派の場合も同様で、しかも潘南朴氏西溪公派と同じく小規模な家門でありながら、不遷位を4人も出している。

そもそも李氏朝鮮時代の中央権力は、どういった人びとが担っていたのであろうか。もちろん、高級官僚の人事で候補となりえるのは文科及第者だったが、任命の条件はそれだけでなかった。例えば、李氏朝鮮期の直後の大韓帝国期に編纂された李氏朝鮮王朝による官の登用に関する記録がこれを物語っている。

国王が官位を授けるにあたり下の者の意見を聞いた際には、誰かの息子や兄弟だからその官職に値する、ないし誰かの族属だからその位を与えてもよいと奏上し、賢愚は問わず、才否は量らないのが常である¹⁶⁾。

つまり、李氏朝鮮王朝の中央行政機関では、特定の家門や分派から独占的に官が登用されていたのである。もちろん、科擧試験は受験者個人の「賢愚」や「才否」をはかるものであり、実力主義志向の側面ももっていた。だが、それにしても受験資格という制限や、保証人がどれほど有力な人物かという変数が存在していた。以上から、中央権力の高級官僚に在京士族層が多かったことが分かる。

ただ、逆に在京士族層が高級官僚になりやすかったのには、血縁による高級官僚の登用以外にも理由があったと考えるのが妥当である。士族層の男子、特に嫡男たち

は、世居地に埋葬された祖先の祭祀を行う義務を負っていた。祭祀のために帰郷することが頻繁なようでは、王宮や首都での仕事に支障が出る恐れがあった。中央（王宮）での出仕と地方（世居地）での祖先祭祀とは、両立困難なことがあったわけである。よって、在地士族層のうち特に祭祀の対象が多い人びと（その最たる者が派の宗孫）の場合には、世居地を離れねばならないまでの出世が必ずしも望まれなかったはずである。

在京士族層は状況が違う。西溪公派の宗家の場合には、祖先を祀り家門の基盤となる世居地が王宮に近く、宗孫であっても出仕するのに大きな問題はなかった。この世居地の場所が定められた経緯には、家門内の意向があったと伝えられている。伝によれば、世堂の父に対して賜牌地を与えたのは王朝であったが、その際には三つの候補地が示され、そのなかから与えられる側が選択できた。漢陽から漢江を渡って南東に位置する光州郡（現・京畿道光州市）の一部か、漢陽の東小門一帯か、現在の世居地かである。二つ目の「漢陽の東小門一帯」というのは、漢陽の都城のなかという意味ではない。李氏朝鮮王朝の行政区分では、都城の内部だけでなく、都城から朝鮮の距離単位で10里（約4km）までの範囲が制度上で漢陽だとされていた。また、漢陽ないしソウルといふ習わされる範囲は、それよりも広いことがあった。現在の世居地も、場合によってはソウルと呼ばれうる場所だった。このなかから賜牌地を選ぶにあたり、光州郡は末代の不便を考慮して避けられ、東小門一帯は政治的な混乱に巻き込まれる危険性から避けられた。こうして世居地の場所は選ばれたといわれている。

西溪公派の宗家には、さらに、出仕する者が住まうための「ソウルの家」が王宮の附近（伝不詳）にあり、漢陽の内外にも親戚の家が多かった。例えば、世堂の妻の家は王宮と世居地を結ぶ街道に隣接した場所（王宮までほぼ約5km、世居地まで約15kmの地点）にあり、そこも生活の基点として使うことが出来た。このため、王宮と世居地への往来がより簡便で、日常的に可能だったのである。つまり、在地士族層にはない地の利を在京士族層はもっており、中央で職務を遂行し、さらなる出世を目指すのに有利だったといえよう。

したがって、在京士族層が在地士族層と違っていた諸般の点は、たんなる地域的特徴と考えるに余りがある。前節で紹介した在京士族層の栄華に関する先行研究の言及の裏には、ある場所から近い場所を押さえた家門が、そうではない家門よりもすべからくして政治経済的な優位性をもつという意味での、地政学的な違いが指摘できる。こうした事情により、在京士族層は中央政権と結びついた上流層として、出世の再生産を重ねることが可能だった。たしかに西溪公派の宗家の場合にも、出世の再生産が

3代目から5代目の人物にかけて一時期に途絶えたことはあった。だが、そこで都落ちすることはなかった。そればかりか、再生産は6代目以降に再開されたのである。この第二期の盛隆には、6代目の人物たちの個人的な力量や、状況の変化による要因もあろうが、分派以前から分派後2代目までが遺した積み重ね（血統の優位性、地政学的な優位性、就学環境など）による要因が大きかったはずである。出世の再生産が可能だという点において、在京士族層は在地士族層と区別できる階級ないし階層であるとすらいえる。

李氏朝鮮時代における在京士族層と在地士族層の違いは、生活文化にも見いだせる。すでに述べたように、在地士族層の生活文化の重要な特徴として挙げられることには、宗孫を頂点ないし中心としたオリエンテーションの高さがある。しかし、在京士族層の宗孫や宗家が家門の内部でもっていた特権は、在地士族層の場合に比べると目立って弱かったと、西溪公派宗家の人びとをはじめとして在京士族層の末裔たちは語る。筆者も複数の事例で確認し、むしろソウル京畿地方ではその方が一般的だと考えるにいたっている。

在京士族層の宗孫や宗家をもつ特権の弱さは、西溪公派で20世紀前半まで使われていた「宅號」のエピソードが如実に示している。西溪公派の世居地にある各家屋には、ちょうど日本の屋号のように家屋ごとの宅號があり、それを各家族の指称として使っていたという。宗家の近隣に住む老人たちの話では、宗家のことも「宗家」とは呼ばず、宅號で「参奉宅」と呼んでいた。10代宗孫の勝駿が就いていた役職が参奉だったからである。勝駿が参奉になる前は、8代宗孫に由来して「(宜寧)郡守宅」だったと伝えられている。この宅號は、建物としての家屋の呼び方だけでなく、「〇〇宅の××さん」、「〇〇宅の二人目(の息子)宅」というように、家門内の人物や分家を呼ぶ際にも使用された。

宅號は傍系親族が住む家屋にもあった。問題は、傍系男子が宗孫よりも出世した場合である。傍系親族やその直系子孫たちが冠する宅號は、必然的に宗家の宅號よりも高級なものとなった。ある老人のこぼれ話を借りるならば、「尊敬する意味というか、ゴマすりというか、とにかく集落の人びとは、上の人びととしてそういう家族に接していた」という。こうしたことは、集落のなかで実際にしばしば起きていた。各構成員の文科及第や立身出世は、その者の血統によってのみ規定されるのではなく、後天的に決定されるものでもあったためだ。西溪公派では出世した者を優位とする考えが強い半面、宗孫や宗家に先天的な優位さを認める考え方は薄かったのである。

多くの先行研究がある旧在地士族層の場合と比べて西溪公派宗家が際立って異なる

点は、当時に建てられた住居の建築様式にも指摘できる。西溪公派の宗家には、朴世堂が建てた舎廊チェ（男性の居住棟）が今もそのまま残されているが、装飾が格段に少ない。在地士族層が華美な装飾建築によって権力を可視化し、誇示しようとしたのとは、明らかに対称的である。それはなぜか。この理由を周囲の集落びとたちは「このチバンには（権力を）見せびらかす必要がなかったのだ」という。同じ疑問に対して、西溪公派宗家の人びとは違った解釈をする。

単なる京畿地方の特徴かもしれない。（中略）あるいは、西溪おじいさん（世堂）や（中略）代々の御先祖様たちの思想と関係があるかもしれない。

世堂の思想とはどのようなものだったのだろうか。知性史が専門の^{チョン・スヌ}丁淳佑は、世堂の思想が思想史家や哲学者の関心を長らく集めつつも、幅広い内容を散在的に扱っているため、これまで活発に研究されてこなかったと伝える一方、特に世堂の『思辨録』（1680–1693）に見る思想的な特徴を根拠に、世堂の思想が「当時としては極めて破壊的であり、同時に創造的だった」と一括している。「彼は、儒者がみなタブー視していた老荘の思想や陽明学についても、柔軟で開放的な態度をもっていた。（中略）こまごました名辞を我が物に扱うのではなく、全体的なパラダイムを変えようと苦闘した」（丁淳佑 2007: 17）。こうした意味で、世堂の思想は思想史や哲学の研究者たちから「脱朱子学的」（ex. 金學陸 1999: 35）ないし「反朱子性理学的」（ex. 張閏洙 2008: 16）と表現される。

このチバンの思想も、このチバンの末裔とその周囲にいる何人かの知識人たちから、「脱朱子学的」なものだったとされている。詳しくは思想として研究が行なわれ、別に記されるべきであろうが、その根拠として挙げられているもっとも際立った例が、建築と同じく簡素な祭祀の取り決めである。みずからの死を悟った世堂が遺した『戒子孫文』（1696年）では、祭祀全般についても、華麗に行わないようにと子孫を戒め、どのように質素な祭祀を実践すべきかを指定している。また、士族層の家に広く見られ、韓国・朝鮮の伝統としてこれまでに指摘されてきた「^{サムニョンサンシク}三年上食」の家礼——すなわち親が死んでから三年間、食事ごとに陰膳をそなえ、場合によっては「^{コク}哭」（霊牌や遺影に対して「アイゴ」という慟哭の声をあげて泣くこと）も行なうこと——も、ここではかたく禁じられている。「人の死にあたって三年上食するのは礼にあたらぬ。いにしえには、そんなことはなかった。いつ始まったのか分からない¹⁷⁾」というのである。

もちろん脱朱子学的という表現は曖昧な表現であるが、こうした当代の慣習を真っ

向から否定する姿勢や、さらにいえば「創られた伝統」を懐疑的に意識して家札を行なうというあり方は、「脱」という接頭語がもつ勢いに違うものではない。この、少なくとも当代批判的な世堂の思想は、「崇明反清」や「尊明排清」の大義が朝鮮の朱子学で当然とされていたなか、高官としての登用を断りつづけた彼が、あえて清の燕京に赴く仕事を引き受け、清の国の社会制度や物質文化の先進的な点を記録し、伝えようとしたというエピソードにも表れている。「厳しい人」と語り継がれる世堂の人物像は、『死んでも世間にひれ伏さない』という、彼に関する近年の研究書（金鶴洙 2005）のタイトルにも象徴的に表現されている¹⁸⁾。

当代批判的な勢いは、家門における陰陽五行説への反発にも見られる。これは西溪公派に限ったことではなく、潘南朴氏全体にいえることである。分かりやすい例として、歴代男子の作名法を挙げてみよう。よく知られた話では、家門ごとに「行列字^{ヘンヨルヂヤ}」というものがあり、その派に生まれた男子の名のうち一文字はあらかじめ決められている。代々を繋げると一篇の漢詩になる場合などもあるが、もっともよく知られたものは陰陽五行説に基づいた行列字である¹⁹⁾。

潘南朴氏には陰陽五行による行列字が用いられていない。世堂の代とその次の泰維の代の行列字は「世」「泰」であるが、これらはそれぞれ数字の「二」と「三」を隠し込むかたちで決められたとされる。その次の代からは、「弼－師－……－緒－贊」と、隠し文字が「日－月－日－月－……」の連続になっている²⁰⁾。近年は家門の成員が多くなったこともあり、同姓同名を避けるために行列字が二文字ずつ指定され、どちらかを選ぶようになったが、それもやはり「雨／夏－天／仁－春／承－憲／寧－……」と、それぞれ「一－二－三－四－……」を隠し文字にしたものである。いずれの規則も、韓国・朝鮮の行列字としては珍しいものである。

実は、潘南朴氏でも陰陽五行説に基づいた行列字を制定したことがあった。1958年のことである。しかし、その取り決めは1980年に覆されている。この理由については、「五行順に改定した31代の「鐘」から45代の「基」までは、全宗員が遵行を忌違しているため、これを廃止することとする」（潘南朴氏大宗中『潘南朴氏世譜』(I: 22)）とある。どうして「忌違」したのであろうか。このことを尋ねると、当時を知る潘南朴氏の老人たちは口々にいった。

陰陽五行をうちの家門にもち込むなんて！ いくらアイデアが尽きたからって、よりによって陰陽五行とは何たることか……。うちの家門は駄目だ。陰陽五行は駄目だ！

御先祖様たちがあれほど嫌ったものを（中略）、小さい頃からうちの大人たちがそうっていたのに、今になって、（中略）許せなくても当然でしょう？

こうしたエピソードから、潘南朴氏、特に西溪公派の人びとが日常実践についてもつ考え方の特徴がうかがい知れるだろう。韓国・朝鮮の士族の思想には、世堂のような当代きっての儒者だけでなく末端にいたるまで、朱子学でくることが出来ない「ほころび」があったのである²¹⁾。

3 四代の宗孫たち

3.1 身をやつせど、ただ静かに——第10代宗孫

科挙試験の廃止に前後して、官の登用と種別に関する制度も大きく変わっていった。上述のとおり、西溪公派宗家では、8代宗孫の朴齊敬の長男と次男が早くして死んでしまった。このため、現在では後裔たちの記憶にも9代以前の逸話がほとんど残っていない。筆者が現地調査によって得たデータは、主に10代から14代までのものである。

10代宗孫の朴勝駿は、幼くして父を亡くしたが、いつもただ静かに四書五経をはじめとした漢文を読んでいる人徳者であったという。先祖代々の墓が散在する山を背景に建つ西溪公派の宗家は、宗家の占有地として2,900坪ほどを有し、そのなかには、宗家の家屋や靈堂だけでなく、下人たちの家屋も数件あった。その前方には、小作たちの家屋や田畑が広がり、全体が一つの自然集落を形成していた。集落のなかには傍系親族が住む家屋もあり、外には潘南朴氏の別の派の家屋や世居地、その下人や小作たちの家屋や田畑が接していた。

この代において最も目を引く史料は、1913年の「土地調査簿」と「林野調査簿」という二種類の土地台帳である。これによると、勝駿は楊州郡議政府邑ヤンジュ ウィジョンブに、合計約8,000坪の田畑と合計約4,000坪の敷地と130,000坪の林野、つまり合計で約0.47km²の土地をもっていたこととなっている。

しかし、これが西溪公派の宗家もっていた所有地のすべてではない。日本の土地調査および林野調査事業では、まず所有者が所有地を自己申告することとなったが、その際に勝駿は「見えるところだけ書いておけ」と指示したのだという。本来の所有地は、伝によれば「四方10里」(約15.42km²)とされるほど、これよりもはるかに広大だった。この「見えるところ」という表現には、宗家の建物から目に見える範囲という物理的な意味と、自己申告の書類を記載する際に実働部隊となった構成員たちの判断で、宗家が所有かつ使用しているといえる範囲だけ申請せよという認識的な意

味が込められていたようである。こうして李氏朝鮮時代に獲得した広大な所有地のほとんどが、傍系親族や小作の人びとの名義とされた。西溪公派宗家がこのように土地を手放してしまったのはどうしてだろうか。

第一の理由は、以前から西溪公派の土地は実質で分配されていたということである。そもそも、李氏朝鮮社会の在来的な概念において、土地とはすべて王朝のものでありながら、同時に個々のチブのものであり、場合によっては各個人の裁量物でもありえた。西溪公派の場合にも、賜牌地の近郊に開いていった土地は、このような重層的な所有概念によって運営されていたとあってよい。しかも、西溪公派のなかの各勢力は、李氏朝鮮時代の時点ですでにそれぞれが独立的に政治経済の力をもっていた。この点は、すでに述べた宅號の話によっても明らかである。よって、近代国家の土地台帳が出来る段階において、土地の所有権を宗家が主張するという事は、むしろ不自然だったはずである。このときになって西溪公派が分割相続を行っていたわけではない。土地の公的な所有権を、チバンやそれより広い派全体の構成員に分け与えたわけでもない。もともと宗家は、この賜牌地において名目上の領主でこそあれ、土地の実質的な使用権を全的にもっていたわけではなかったのである。

第二の理由は、土地台帳にどう記載したとしても、宗家としては特段の差がなかったからである。李氏朝鮮時代から宗家の農業収入は、小作や傍系親族に耕作させることで宗家が直接的に運営していた農地からの収穫物と、その他の隣接する農地から慣習的に寄せられる上納物で成り立っていた。この慣習的な上納は、土地を使用する各自と宗家とのあいだの個別的な関係に基づくものであり、両者の暗黙の了解によるものに過ぎなかった。よって、勝駿がいったように「見えるところ」だけ宗家の所有にしたとしても、その「見えるところ」からの収穫物は変わらず、それ以外の旧所有地から寄せられる上納も、もともと行政制度にも私家制度にもよらないものだっただけに、日本がもち込んだ近代国家的な土地所有や税の制度とはなんら関係なく、変わらずに続いた。そして、朝鮮戦争の混乱期まで、そのシステムがずっと維持された。このため、本来の所有地よりも狭い範囲を登記したとしても、宗家はもちろん、西溪公派の内部の状況は大きく変わることがなかったと宗家の人びとはいう。

この後日談を聞けば、勝駿の指示が単なる「田分け」ではなかったことが分かる。「いつもただ静かに四書五経をはじめとした漢文を読んでいる人徳者」という評に聞かれる「ただ静かに」とは、音を立てないということに関してだけだったことではなく、物事に対する彼の姿勢に関しても述べたことなのだろう。現在でも勝駿の話が出ると、この集落の関係者は必ずこのときの話をする。ある女性が「当時を知る老人か

ら前に聞いたことなんだけどね」とこの話をはじめると、その「老人」も「女性」も、勝駿に対して「呆れ」とも「尊敬」ともとれるような感情を寄せていることが、話ににじみ出てくる。まるで「なんとのおんびりした人」と、「なんて賢い人」とを、同時にいっているかのようである。

筆者はいくつかの旧在地士族層の人びとからも同じ土地登記の当時の話を聞いたことがあるが、その話には、既存の所有地を守り、ところによっては新たに所有地を広げるため、騒動や方策に明け暮れたというものや、秘密めいたもの、あるいは当時をうらめしく語ったものが多かった。そんななかで勝駿の対応は異質である。勝駿について彼の嫡孫と会話するなかで、筆者が「身をやつしても、ただ静かに」だったのですね」といったところ、彼の嫡孫は答えた。

そうだ。うちのチブが長らく蓄積してきたことは、(土地登記)一つだけを「ただ静かに」やり過ぎても、崩れるものではない。

勝駿の夫人(1877-1967)は気が強く、子どもに近代教育を受けさせる必要があると説くほど、リベラルな一面をもつ女性だったという。1924年には西溪公派宗宅の「建物所有権保存登記申請」も行われたが、この書類の申請者一覧では、勝駿の長男の昌緒(1904-1999)が父に代わって、しかも若干20歳にして申請者の筆頭に立ち、その後と同じ派のなかから勝駿より一つ上の世代の有力者たちが名を連ねた²²⁾。名門士族のチバンの嫡男でありながらリベラルな家庭環境で育ち、若くしてすでに家門の先頭に立っていた昌緒とは、どのような人物だったのだろうか。

3.2 風采とは動くことと見たり—第11代宗孫

西溪公派第11代宗孫の朴昌緒は、当代きってのエリート教育を受けた人物だった。1919年に京畿第一高等普通学校へ入学したのち、満20歳になった24年の春に同校を第5学年卒業。翌年には京城法学専門学校(現在のソウル大学法学部)へと進み、28年春に同学校を第3学年卒業している。このあいだに彼は、21年1月に満17歳にして結婚し、翌年には長男をもうけた。

ただし、こうしたエリート育ちが旧名門士族の宗孫として当然だったわけではない。彼の長男の話によれば、それまで教育というものは科挙を目指して自宅で行うもので、金がかかることでもなかった。それが、この世代から急に、受験対策だ、学費だ、教材費だ、ときには「うちの子を優遇し、特別に教えてください」という意味を込めた教師への賄賂にいたるまで、たいへんな経済的負担を伴うようになった。ソウ

ル京畿地方の旧士族層では、それほどの資金を宗孫の教育に注ぎ込むことがままならなかった²³⁾。西溪公派の宗家にも、昌緒をエリートに育て上げる余裕など、まったくなかったという。昌緒の場合は、その問題を資産家の娘との結婚によって乗り越えた。彼は、京都市の中心街にあった夫人の実家に住み、妻家の経済力を借りて、息子を育てつつも学業を続けたのである。昌緒の長男は、父の学業と結婚生活の両立について以下のように語っていた。

こういうことをいっては何だが、うちの母方の人びとは、ちょっと（知能が）足りない人たちだったんだ。本当にこんなことをいっては何だけれど、うちの父はそれを利用したのさ。（中略）うちの父は、運が良かったんじゃない。いい意味でも、悪い意味でも、本当に……何というか、頭が良かったんだ。

京城法専を卒業した1928年、昌緒はすぐに総督府の京城専売支局へ入局した。専売局の仕事は、京城に留まる職業ではなく、転勤を重ねながら管轄地を渡り歩かねばならないものだった。昌緒もこの頃に忠清北道の清州チョンヂュで仮の住まいを構えることもあった。さらに、30年8月には平壤専売支局に異動を命じられて、やはり平安北道の宣川ソンチョンや新義州シヌイヂュにも転々と居を移しながら、13年にわたって半島の西北部での勤務を引き受けるようになる²⁴⁾。43年10月末日で職を辞した理由は不明であるが、独立後の49年1月には独立政府の司正局に復職し、翌50年1月には公報処統計局の統計官として仕事をもらったものの、同4月末日にやはり退職している。以上が官としての昌緒の記録である。

朝鮮戦争の混乱を経た後、昌緒は教師の道に転じた。1953年5月に赴任したのをはじめとして、いずれもソウル市北東部にある中学校で、社会科教師として定年退職までを勤めあげた。故郷の集落までは電車と徒歩で通えない距離ではなかったが、彼は官舎を利用し、そこで孫たちをソウルの学校に通わせた。

つまり、昌緒は旧士族層の派の宗孫でありながら、定年退職を迎えるまで、世居地である故郷の集落にほとんど住まなかったのである。1937年に父である勝駿が死去してから30年以上も、宗孫は世居地にいなかったこととなる。これに代わって宗家を支えたのは、9代夫人、つまり勝駿の妻であり昌緒の母である人物だった。彼女は、朝鮮戦争の激戦地にほど近いこの集落にあっても、宗孫不在の世居地を昌緒の弟たち二人とともに守っていた。この三人は、昌緒ら一家が世居地に身を寄せるとソウルの別宅に移り、昌緒らがソウルに居を構えると世居地に戻るというように、昌緒の家族とはほぼ別居生活を続けた。どちらかが世居地に住まうという形で宗家を守ったのである。なお、昌緒の妻（1904–1976）は、姑の死から8年半もたたずに他界しており、

腰をすえて集落に住んだ期間が生涯を通して数年しかなかったこととなる。

昌緒の孫世代の人たちの語りで、彼は「とても厳しい人」「家父長的な人」「怖かった」と評価されている。これに対して、昌緒の別の一面を伝えるのは彼の長男だ。「満洲」と国境を接する新義州にいた息子に、昌緒はしきりにいったという。

新義州にばかりいては駄目だ。時間があるたび、^{アンドン}安東（現・中国遼寧省^{ダンドン}丹東市）に行け。広い世界を見ろ。

安東は新義州から鴨緑江鉄橋を歩いて渡った向こう岸にあり、当時から新義州よりもはるかに都会だった。

（例えば、中国人は汚いと学校の友人たちは軽蔑していたけれど、安東に）行って帰ってくると、うちの国の人びとだって汚いところはあると分かった。全部が綺麗な人なんてないってことも。（中略）世界を見る目が出来た。

昌緒の長男はこうしたことを挙げて、父の勧めが正しかったことを主張していた。

異国の地に学ぶことを進め、みずからも集落に留まることがなかった昌緒。伝統の型にはまることを嫌いつつ人と厳格に接するという性格や、官から教育者に転じた知識人エリートとして彼の生き様は、彼らの派祖である西溪・朴世堂と相似なものに聞こえる。世堂は当代の潮流や伝統を厳しく批判し、官を辞して、みずから田を耕し教学に従事した。また、世堂は全国を回って見聞を広めるとともに、儒者の主流に反して清にも学ぶべきところを探った。また、世堂も昌緒も婚姻関係を自己の出世に効果的に活用した。世堂も昌緒も、「ただ静かに」はしていなかった人物であり、「静」より「動」によって、みずからの力量を発揮しようとしたのである。西溪公派の人びとの口から昌緒と世堂の共通点を指摘する声はないが、筆者にはしばしば彼ら二人の生涯史の語りが相互に置換可能なものであるかのように聞こえてくる。ただし、昌緒と世堂の生涯史が相似に語られているのだとしても、出世の度合いや知識の際立ちにおいて、昌緒は世堂と同規模ではなく、いわば世堂の縮小版として語られているのである。

3.3 述べて作らず、矩を踰えず——第12代宗孫

朴贊鎬（^{チヤノ}1922–2008）は、幼い頃を清州で過ごした。出生は昌緒の次男だったが、本当の長男が夭逝したため、長男として育てられた。国民学校のあいだに宣川、そして新義州へと転校し、下宿生活をしながら新義州高等普通学校に通った。新義州高普は独立運動が活発だったことで有名な学校である。小さい頃から新しい知識を身に付

けるようにと父からいわれ、進んで日本語を勉強した彼は、周囲でくり広げられる「民族主義的な状況」をいつも一歩引いて見ていたという。

同校を1940年3月に卒業した後、贊鎬は単身で世居地に戻り、祖母や叔父たちと暮らした。翌年41年4月には、李氏朝鮮時代からの流れを汲む在来系の最高教育機関である明倫専門学校に入学した。転勤族の公務員の長男である贊鎬は、父の昌緒のときのように教育資金で事欠くことはなかった。だが、日中戦争から太平洋戦争へと続く時局柄、学校は勉強が出来るような環境になかったし、社会も青年が人生計画を立てられるような状況になかった。贊鎬は44年9月に明倫専門を早期卒業したあと、慶尚北道大邱^{テグ}市で軍事教練を受けることになった。創氏改名にあたっては、世居地の雅名「石泉洞」^{ソクチョン}からとって、「石川」^{いしかわ}]²⁵⁾を名乗った。

彼は軍事教練の記憶を頻繁に語る。教練はつらかったが、自分はそれによって精神的な鍛錬を積んだというプラス評価であり、男性たちに自分の強さを語って聞かせるのである。例えば、筆者に対しては流暢な日本語で語った。

日本人は細かいことまで秩序を守る、強い精神の人間。(中略)わたしは(軍事教練でそれを)習得したから、今の韓国の人びとほど弱くない。

彼の孫によれば、この話は贊鎬の語り草で、これまでに何百回聞いたか分からないという。これに加え、彼が軍事教練の話をするときには、実はもう一つ、マイナス評価のバージョンもあるようだ。主に日本人教官の横暴と徒労に関する話で、筆者より後で贊鎬に聴き取り調査を行なった韓国人の女子学生はそちらのバージョンを聞いたという。ただ、贊鎬の口からこの語りを聞いた者は極めて少ないようである。

1945年に日本から独立した頃から、贊鎬は「あらためて大学に行くつもりがないのなら、公務員になって働け」と周囲からけしかけられるようになる。本人がいかに不本意だったかを強調しながら、彼は就職の経緯を筆者に語った。

まわりが喧しかったんだ。うちの男子は官吏^{マム}(「官」の意味)になって働くものだって。家にばかりいてはならないって。(中略)あまりに居心地が悪くて面倒だから(中略)、チバンで知っている人をお願いして、職場を紹介してもらったのさ。

こうして贊鎬は、1946年5月から楊州郡^{ヤンヂュ}庁の傘下にある公立学校で、事務職の公務員として働きはじめる。49年12月にそれを辞した後も、大韓民国政府の外資管理庁に管理局会計係の主事として入庁。やはりチバンの構成員のコネだった。このため贊鎬は、一足先にソウルでの官庁勤務をはじめた父のもとに身を寄せ、両親や弟たちと暮らすようになった。

1950年6月から53年7月までの朝鮮戦争期には、官庁が臨時に避難した釜山で、両親や弟たちとともに仮の住まいを構えた。ここで贊鎬は見合いをして結婚、長男の龍雨ヨンウ（1952-）が生まれる。停戦からしばらくして世居地に戻り、外資庁の業務再開にともなって、平日は父の官舎に泊まり、週末は妻子とともに世居地で過ごすという生活がはじまった。56年10月、外資庁の減員措置により免職されたが、翌57年9月から58年10月までソウル特別市庁の臨時嘱託として働き、同12月からは同市庁の正規職員になる。やがて父の定年とともに官舎もなくなり、みずからもソウル市庁を退職した。李承晩政権の崩壊（60年）からしばらくしてのことだったという。しかし、さらに贊鎬は62年4月に韓国電力株式会社（現・韓国電力公社）に職を得て、世居地に住みながらも徒歩と電車で通勤し、78年3月の定年退職までをそこで勤めあげた²⁶。

以上のような贊鎬の生涯史には、西溪公派宗家の男子の職に関する歴史的な規範意識と、それに合致して周囲から与えられる職についての言及がたびたび登場している。彼が公務員や公社の職員でありつづけた背景には、彼の個人的な志向や選択、求職活動や資格取得が関与しているというよりも、むしろ血統と職業とを結び付ける西溪公派宗家の内外の「らしさ」認識、つまり自者と他者とのあいだで承認されたアイデンティティーが強く影響を与えていたといえる。贊鎬の人生はそうした軌道に沿って進んできたのである。

だが、こうした軌道は彼の次の世代に見られない。詳細は後に記すが、贊鎬の長男で13代宗孫である龍雨は、公務員になることがなかった。西溪公派宗家の男子は官として働くものという規範は、龍雨の職業選択に影響しなかったのだろうか。彼は高校時代から機械に関心があり、大学では電作科に通いながらコンピューター・プログラミングのサークルで活動した。1976年に兵役を終えてから、彼はソウルの旧市街にあったコンピュータ会社で仕事を始め、同年12月にはプログラマーとしてソウル駅近くの財閥系企業に入社した。この職業選択について、龍雨自身は「本人が好きなことを誰が止められる？」とあっさり説明した。

だが、同じ問題について贊鎬は、別の論理で説明した。

うちの御祖先さま（世堂のこと）も時代を先取りした方だったじゃないか。目を大きく開いて、新しい世界、新しい技術を学ぶことを、うちのチバンで反対することはないよ。

派祖である世堂と、彼を代表とするこのチバンの祖先たちの姿勢に照らし合わせて、謎解きを試みせたわけだ。かつ、別の機会にはこういうこともあった。定年後

にも、1990年代まではソウルへよく出かけ、旧市内で人に会ったり、世のなかの変化を見るのが楽しかったという賛鎬に対し、筆者が「ソウルまで行こうと思ったら、疲れませんか？」と尋ねたときのことだった。

ここ（西溪公派の世居地）はソウルに近いだろう？ だから、うちの息子もだ、会社に通っていたときだって、（中略）宗家として問題になることはなかったし。あああ……、先祖たちがここを（賜牌地に）したのは、今と昔では違うことも多いけれど、とにかくソウルに近い、（中略）仕事に便利だ、まあ、そういう理由があったはずだ。

息子である龍雨がたどった軌跡は、「西溪公派宗家—士族—官職」という発想とはまた別の、だが西溪公派宗家らしい形で、賛鎬の認識のなかに収まっている。龍雨は志向や選択という西欧近代的な職業意識を経てプログラマーになったわけだが、賛鎬の認識ではそれすらも、龍雨まで続くこの家門の宗孫たちの思想的および地政学的な特徴として、「血統—職業」の関係に齟齬を来たさないわけだ。かつ、その語りは祖先の志向（思想）や選択（地政学）にも沿ったものとして、聞く者に提示されるのである。

こうした賛鎬の語り口調に対し、集落出身の別姓のある老人は「あのお爺さんはそうだよね」という。彼が賛鎬と話を交わしたときにも、賛鎬は自分の意見を述べるべき場でも、先達の行いやことばの引喩で代替することが多かったと彼はいった。

賛鎬のこうした語り口調と関連し、彼を知る別の人物はさらに踏み込んだ評をする。賛鎬の性格について彼と会話するなかで、筆者は「述べて作らず」「矩を踰えず」という孔子の教えを想起させると賛鎬の長所を表現した。それに対し、彼はまったく違った語り口で返した。

あの人はずっと下っ端（登壇—軍隊用語で最下級の兵士の意味）だったからな。官吏（「官」の意味）たちには、たくさんの級があるけど、要は二つさ。下っ端か、トップ（원스타—軍隊用語で最上級の兵士の意味）かだ。（中略）（あの人もたいな）下っ端たちはいつもトップのことばを伝えるふりをして、やっとの思いで（自分の意見の）話をするんだよ。

「述べて作らず」「矩を踰えず」と同じことをいっている部分もあるが、この人物の語り方をさらに分析すれば、西溪公派の歴代宗孫たちは二種類に分けられるという彼の別の見解も見て取れる。科挙文科に及第して官となり、さらに高級官僚にまでなったエリートと、それを目指したものの、果たしえなかった者との二種類だ。この場合、後者に属するのは、李氏朝鮮時代に輝かしい出世をしなかった人びとだけでなく、末端の役人でありつづけた賛鎬や、家門の表に立つことをしなかった勝駿も同じ方に分

類してしまえる。対して前者には、植民地下でも国家公務員クラスの活躍をした昌緒や、西溪公派の栄華を演出した李氏朝鮮時代の高級官僚たち、そしてそもそも発端としての世堂が属する。このチバンの男子をめぐるチバン内外の人びとの認知や叙述にはこの二分法がしばしば用いられるが、それを考慮すれば、昌緒の人となりについて人びとが行なう記憶の語りや、世堂の伝説と相似の関係にあるという筆者の仮説にも説得力が増すだろう。

この人物の同じ語りは、会話した当時まだ旧士族層という存在と朱子学とを安易に結びつけて考えがちだった筆者の偏った目をたしなめるものでもあった。また、たとえチバンの重みを背負って生きていくことが先天的に決定づけられた旧士族の宗孫の場合であっても、旧士族の宗孫というだけでその者のアイデンティティーがすべて理解できるわけではない。賛鎬の場合にも軍や官から影響を受けた「朴賛鎬らしさ」があるはずだが、筆者はそのことを無視した評をしていた。この人物の答えは、それをいい聞かせるものだったのである。

3.4 職業としての宗孫のゆくえ——第13代宗孫

定年を終えた賛鎬とその夫人は、父である昌緒とともにチバンと世居地の管理に従事するようになった。長男の龍雨は、当時としてはまだ珍しいコンピューター・エンジニアとして、すでに会社勤めをはじめていた。1980年に龍雨が結婚したとき、世居地の古宅に住んでいたのは、昌緒、賛鎬夫婦、生涯独身だった賛鎬の上の弟、そして龍雨夫婦の6人だった。

その龍雨も、昌緒が病気がちになり、賛鎬も老年となっていた1997年の初頭、会社勤めを辞めてチバンと世居地の管理に従事するようになった。その経緯を聞くうち、おそらく龍雨の口から無意識に出たのが「宗孫業^{チョンソンオプ}」ということばである。

(会社を辞めたのは)父も歳をとって、(チバンや世居地を)管理をするにも疲れるようになって、それで。(中略)やることはたくさんあるんだよ。(世居地の)土地を見て回らなきゃならないし、(さっきみたいに)柵に壊れている部分があれば直さなきゃならないし、人が訪ねて来たら出て行かなきゃならないし。(実態を知らない)人たちは、家で遊んでいるくらいに思っているけど、宗孫業はとても忙しいのさ。

賛鎬もまた同様のことをいったことがある。

会社や公共機関に勤めていても、出勤から退勤まで休まず、(中略)いってみたら蟻のように働いているわけじゃないだろう。茶も飲むし、オシャベリに興じることだってある。宗孫業も同じ。そういうものだ、宗孫がする仕事というのは(後略)。

同じ意味で「両班業」ということばも耳にすることがあった。この宗孫業については、後に贊鎬に対して日本語の「土地守り」と似たようなものかと聞いてみたことがあった。贊鎬の答えは、苦笑いをしながら「ちょっと違う、感じが……」と、ことばに窮しているふうだった。長い時間をかけて彼がいったことを整理すれば、「土地守り」というのは、土地を守るための職業であり、それに就く前から職務内容が決まっているばかりか、自分でもその職業内容をあらかじめ分かっているものなのに対し、宗孫業の方は、なってみて初めて、その仕事に土地や建物を守ることがどれほど重要であるものなのかが分かるものなのだそう。そして、土地を守る他にも業務内容は豊富で、家門の内外の人びとに対応することや、もしかすると祭祀もそこに含まれるといえるかもしれないのだそう。贊鎬がもつ名刺には、職場や肩書きが記載される部分に「潘南朴氏 西溪公(朴世堂)十一代宗孫」²⁷⁾とある。名刺にこう記載することは、旧在京士族層と旧在地士族層の別に関わらず、宗孫としての仕事に徹している宗孫たちのあいだで一般的となっている。

確かに、先祖代々の土地や財産を守るということには、思わぬ苦勞がともなう。西溪公派宗家をめぐる政治経済的な状況は、朝鮮戦争の後に劇的に変化してきた。昌緒から龍雨まで三代の宗孫が集落を離れていたあいだ、世居地を守っていたのは昌緒の弟たちや贊鎬の弟たち、そしてその他の傍系親族たちであった。宗孫に代わって世居地を守る人びとに対し、ソウルとその近郊の急速な発展のなかで、開発業者たちが競うようにして接触してきた。なかには、土地や物品を宗孫に無断で売却して生計を立てようという者もいた。例えば、西溪公派宗家は江原道の原州ウォンヂョにも土地をもっていたが、宗孫たちが知らないあいだにそれが売却されていたことが何年も後になって発覚したということもあった。

龍雨が「宗孫業」に転じた頃には、宗孫名義の土地や財産であっても、派の総会にあたる「宗会」チヨンホエの決定さえあれば処分できるようになっており、宗会の人びとは宗孫たちよりも傍系親族たちと親しい状況だった。しかも、傍系親族の人びとの利益の障害になるたびに、派の規約が多数決で変えられるという事態すら続いてきた。

(資本主義はもちろん、多数決を原則とする)民主主義も問題だ。

だから、両班の宗孫はみな職場に通う余裕がないんだ。安東なんか、みんなそうだろう？

龍雨はときどき静かにこうつぶやいて、呆れ顔をしてみせる。

4 士族層における血と職とアイデンティティー

そもそも李氏朝鮮時代における職とは、個人の能力に応じて、ある程度という限定こそあれ、変動するものであった。

朝鮮時代の身分制度は、日本近世のそれのように必ずしも職業と結びついたものではなかったために、生業は農業であっても、経済的余裕があれば、儒教的な生活規範、族的結合を实践することで、身分上昇が可能だったのである（須川 2004: 103）。

士族層においてもこれは同様であり、身分上昇が成功するか、否かは個人に託されていた。つまり、身分上昇は後天的な条件によるものだったのである。こうした人間の後天的な分化についても、男女の別や、士族か士族でないか、長男か否かという先天的な条件だけに観点を絞っていたこれまでの両班研究からは、零れ落ちていたといわざるをえない。問題はそれだけではない。実際のところ、こうした「両班」に対する観点は、先述のとおり韓国の家族親族論の基礎となってきた。

冒頭で紹介したチブの三つの基本構成原理に立ち返ろう。本稿で見てきたような事例は、「長男残留型直系家族」の大原理を満たしてはいるものの、「クン・チブーチャグン・チブ関係」についてはむしろ反証的な点に満ちている。エリートが宗孫であるときには「クン・チブーチャグン・チブ関係」にも破綻が生じないが、両者の力関係には変動、ときに逆転まで生じることも多々あったことが分かる。宅號の話や、土地登記における傍系の当代エリートの介入がそれである。傍系親族にエリートがおり、宗孫が出世を果たせないでいるような状況においては、クン・チブの優位度が低かった。その関係が、クン・チブを優位とした「不均等な協力関係」とはたしていえるだろうか。宗孫が祖先祭祀や土地管理や客人応対という義務を負っていることも加味するとき、クン・チブや宗孫は権威的でも実利的でもない。その場合、宗家や宗孫はむしろ内部結束や対外交渉における象徴的な存在なのであって、場合によっては家門全体の上に据えられただけの傀儡的な存在でもありうる。在地士族層やその末裔たちの場合にも、そうした象徴性や傀儡性は無視できないはずである。

また、長男単独相続ないし父系養子長男の単独相続という第二の原理と、何らかの理由による長男優待均等相続という第三の原理についても、違った見方が出来る。もともとの両者は相容れない原理のはずであるが、その陰には「相続」という所有に関わる概念を西欧近代的にとらえたために起きた混乱が指摘できる。西溪公派宗家に

見る場合では、王朝に土地の所有権がない反面で、宗家が所有している土地を実効的には同時に傍系親族が所有しており、もし宗家の土地を傍系親族が借用していると考えたとすると、傍系親族から宗家に対してあってしかるべき上納というものが曖昧だった。李氏朝鮮時代にも、借用地に対していっさい上納しない傍系親族もいたのである。そうかと思えば、反面で土地登記によって制度的に土地の所有権を得た後でも、かつての借用地から上がる収穫物の一部を上納しつづける傍系親族や小作もいた。つまり、宗家にも、傍系親族たちにも、あるようでない、ないようであるという、いわば重層的で分散的な土地所有の概念が見られた。これは、所有権が帰属する先が個人と法人のみに限られている近代国家の制度とは違った概念である。そして、それならば、その土地から獲れた収穫物や、それらを交換することで準備された祖先祭祀も、個人が相続するものではない。よって、長男単独相続でも長男優待均等相続でもありえないのである。

以上のように、長男に関してであれ、宗孫に関してであれ、血統は（旧）士族層に属する個人のあり方を決める原理のすべてたることがなかった。既存の研究でこうした原理が拡散していった時期とされているのは李氏朝鮮時代の中期から後期にかけてだが、それ以前から続いてきた職というものがこれまでの研究で無視されてきたことは、特にこうした研究の成果を揺るがしてしまったのかもしれない。

四代の人物の生涯史からは、彼らがつ士族アイデンティティーに変化と不変化がいくつか指摘できる。最後に、そのうち重要だと思われるものを整理しなおすことで、血と職が士族アイデンティティーの維持においてどう関わりあい、それがどう変化しているのかをまとめておく。

可視的な側面から述べれば、もっとも大きく変化したのは、彼ららしい職業の種類である。労働に従事せず自宅で自己修養を行なうという、これまでの研究でくり返されてきた「両班」像は、西溪公派宗家の実態と大きく乖離している。中央行政にたずさわって働くものという西溪公派の男子の規範は、李氏朝鮮王朝の科挙試験や官の登用が崩壊した前後でも、明確なコントラストを見せて一度に変化したのではなく、むしろなし崩し的に曖昧化していつている。

こうしたグラデュエーションのような変化は、このチバンの規範意識にのみ限定的に見られたことではない。贊鎬の出仕先が血縁を基盤とした官の登用システムで決まっていたという事実は、中央行政機関の職員採用制度が李氏朝鮮時代のそれと連続的であったことを示している。むしろ、一般的なこととして近代国家制度の導入以降、大韓民国の時代にいたるまでも残っていたと見るのが自然であることを、上述の

贊鎬の語りは示している。近代の制度的な変化にも関わらず、社会と文化を全体的に規定する規範や、それを支えるシステムが変化しなかったという考え方は、もともと官の登用と縁が浅かった旧在地士族層の研究からは出てくることがないだろうが、西溪公派だけではなく、それ以外の旧在京士族層にもしばしば見られることである。

龍雨の就職に血縁が大きな助けとなった点も無視できない。現在の韓国社会で血縁・地縁・学縁という要素が人びとのネットワークの基盤となり、企業のリクルートや政治的な人選に介入する問題であることは、これまでも韓国・朝鮮研究で盛んに論じられてきた (ex. 朝倉 1992; 服部 1992)。ただし、この現象に対しては、別の見方も出来よう。龍雨が就きたいと思った職業がコンピューター・エンジニアであり、この場合にも血縁は彼が職に就くことを後押ししたわけであるが、我われが見てきたのは、給与を得る職というものが官しがなく、出仕には血縁者の紹介が不可欠だった時代についてで、職に就く際には血縁が利用されるという意味では龍雨の場合とむしろ同じだとすらいえる。科擧及第なり技術なりというものは、それだけで職を得て出世もしていくための十分条件ではなかったのである。

次にいえる可視的な変化は、職以外の条件による経済基盤の変化である。士族は土地の所有権をもつか、もたなくとも地域の権力を掌握しているとともに、それを耕作する傍系親族や小作たちとの人間関係を結んでおり、よって上納がなされていた。士族が上納を受け取ることは、受け取る側と差し出す側との立場の相互承認により成り立った慣習であったわけだが、そうした士族アイデンティティーもまた、王朝の周縁や土地の登記といった事件によって一朝一夕には変化しなかった。朝鮮戦争で避難や越北の大移動が起き、集落の人間関係に激変があつて、はじめて変化したのである。なお、祖先祭祀における労役という側面に限っては、現在でも集落出身の他姓の人びとが宗家の仕事を手伝うことは見られる。宗家の人びとは、飲食の提供と謝意の表明により労をねぎらうが、恒例のこととして奉仕に来る人びとに金銭の授与は行なわれない。ここにも集落に続く人間関係によるアイデンティティーの相互承認が見られる。ただ、こちらも徐々に数を減らしており、奉仕ではなくアルバイトとして、その場その場で別の人物を雇い入れる形に姿を変えつつはある。

これらの可視的な変化のグラデュエーションの陰には、不可視的な変化が指摘できる。象徴資本の喪失である。

在京士族層の男子たちは、出仕して身分を上昇させ、出仕と出世に有利な地に世居地を移し、家門の男子に科擧の準備をする余裕を与え、場合によっては家門のなかの後進を出仕かつ出世させ、功臣となって賜牌地という永久相続財産を得て、さらには

頭官となり、その連鎖で家門を興していった。この過程で構築された資本は、貯蓄や土地という経済資本だけではない。それらによる余裕、王朝の人事に関する影響力、地政学的優位さ、伝説など、各種の社会資本や文化資本があった。これらの資本は、しばしばこの分野の研究者によって「威信」と曖昧に表現されてきたものより、より明確で具体的な官の再生産装置である。この装置があればこそ、勝駿は余裕を見せたのであり、近代エリート昌緒の成功もあっただろう。賛鎬の代においても、「うちの男子は官として働くものだ」（他の男子とは違う）ということばを、実際には官にならなかった宗孫もいたチバンで、強く発することが出来た。また、その強い言の意味も確かだった。

在京士族層とその近代初期の末裔たちには、実質的な象徴資本だけではなく、これも不可視なものだが、こうした自己のカテゴリーと概念もあったことが分かる。本稿の序盤では在京士族層を在地主族層とは別の階層ないし階級だといえたと述べた。階級という概念は対自的な階級意識に基づき、社会制度によって保障されているものとして論じられてきた。他方で階層は、対自的な意識が明確でなく、制度によって保障されていないものをいうことが多い。ここまでの議論の流れを受けて論じられることとして、旧在京士族層のカテゴリーはこういった意味で階層でも階級でもない。近代以降はもちろん、李氏朝鮮時代においてすら、在京士族層は在地主族層と制度的に明確な区別がなされたことがない。ただし、上記の言に見るような強い対自的な意識がある。階層か階級かといった話が重要なのではなく、むしろアイデンティティーの問題として別であったと本稿は論じてきた。

血統で職業が再生産されていたのは本稿の事例によっても明らかであるが、職の再生産に結びつかない血統は、それだけで「威信」を保障するものではなかった。さらには、在京士族層にとって血統の優位はアイデンティティーを保障してくれるものではなかった。士族層において職は、必ずしも血の従属変数だったとはいえない。ときには、血を上回る独立変数でもありえたわけである。このアイデンティティーの拠り所となったのが、特に派祖である世堂であり、近年に維持されるにあたっては、世堂の縮小版で近代エリートだった昌緒の影響が強かったものと考えられる。

ただ、近代的变化はこのアイデンティティーにも現れた。「両班の宗孫は職場に通う余裕がないんだ。安東なんか、みんなそうだろう？」という龍雨のことばに着目したい。実際のところ、龍雨はこのことばを話の軽い流れで発しただけだと考えられるが、この無意識的なことばには、旧在地主族層のようにあってこそ旧在京士族層も「両班」として見てもらえるという、現実社会の傾向が表れている。旧在京士族層と

太田 血と職と

しての「らしさ」と、これまで「両班」として挙げられてきた人びとの「らしさ」との溝が、後者の方に向けて埋められていっているのである。

もっとも、集落や近隣の人びとのなかにはテレビなどで触れる「両班」と西溪公派の宗家の違いに気付き、「あのうちは両班中の両班だった」と、旧在京士族層との違いを模糊に理解している例も確認できる。

しかし、ここで大切なのは「だった」という過去形である。同じく龍雨は、今度はことばを選びながらこういった。

ソウルと安東が完全に逆転してしまったのさ。両班の位階がな。

現在でも安東の「両班」に代表される旧在地士族層が伝統文化の正統な継承者として表象され、士族層らしさが社会に示されつづけている反面で、旧在京士族層は旧在京士族層らしさにこだわるのではなく、旧在地士族層のあり方をもとに創られた士族層らしさととのすりあわせを模索している。近代の物書きから論調を受け継いだ「両班」の知が再帰的に作用し、旧在京士族層が旧在地士族層に近づけられるという過程が、本稿で取り上げたような具体的な人びとにおいても、現在も続いていることが分かる。

謝 辞

本誌の査読者および編集委員会の方がたに、衷心より記して謝意を示したい。査読者の細やかな御教示により、本稿は大幅に改稿できた。

本稿は、大韓民国政府招請留学生奨学金（2002年10月～2004年3月）および科学研究費補助金（特別研究員奨励費）（課題番号：16・7704）（2004年4月～2006年3月）により行なった現地調査とその整理作業に基づくものである。また、科学研究費補助金（若手研究（スタートアップ））（課題番号：20820069）（2008年10月～）により、補足調査や当事者への原稿開示を行ったことで、データの補足と研究成果の還元が可能となった。これらの制度と関係者各位、および調査研究から本稿の査読まで多大な御協力をたまわった西溪宗家の方がたや集落出身の老人たち、特に、筆者と長い聴き取り調査、長い時間をともにしてくれた故・朴贊鎬翁に「ひれ伏して」感謝したい。

注

- 1) 本稿で筆者は、テイラーが「承認の政治学」で用いてきた「アイデンティティー」の概念を援用している。テイラーによれば、アイデンティティーは自者と他者のあいだの相互意識により確立され、承認された「自分の基準」であり、自者の「行為の規範」を形作る。詳し

- くは、拙出（太田 2002: 133-134）を参照されたい。
- 2) 本稿で扱う事例は一つの家族の男性たちを主としている。本稿で議論の対象となる職業というものには女性にとっても重要な論点となりえるが、ここでは三つの理由から女性を主たる事例としていない。それは第一に、女性たちにとっての職業に関する議論は本稿の論点と別に存在する重要な課題であり、本稿の基盤となる研究はそれらを混同させようような段階にないからである。第二に、本稿で扱う期間において、この家族の女性たちは主婦以外の職業に就いておらず、主婦は本稿の論点と関わりが薄いからである。第三が理由としてもっとも大きいのは、それは筆者がこの家族の女性たちに着目した研究の成果物を本稿とは別に準備しているからである。なお、この家族の女性たちを主たる事例とした研究は、国立民族学博物館の平成 20 年度機関研究「東アジアの村落社会における「近代」の再考」の一部として推進され、それを整理した中間報告は国立民族学博物館と日本文化人類学会近畿地区研究懇談会との共催による国際ワークショップ「東アジアの村落社会が見た「近代」——地域の有力者層への着目から」（2009年3月22日、国立民族学博物館）にて、すでに口頭発表されている。
 - 3) 詳しくは、嶋による整理（1976）を参照されたい。
 - 4) 「両班」「中人」「常民」「賤民」という四つのカテゴリーは、李氏朝鮮時代の身分制度だと認識される傾向もあるが、当時の人びとの統一見解としても、王朝の制度としても存在していなかった。伝統的な身分を四つに分けるという定式は、後述の「両班とはどのような人びとか」という問題と同じく、近代以降に知識人社会が伝統を整理する段階で生じた単純化の結果だと考えるのが妥当である。
 - 5) このような一例として、江華島温水里における光山金氏の家門を挙げられる。
 - 6) 「傳曰前日政府之意内外俱有顯官者得免全家云若然則一邊無顯官者不得免矣雖一邊有顯官亦士族也兩邊四祖中一有顯官則許免何如其更議以啓」（『朝鮮王朝實録 中宗』（太白山史庫本）28冊55巻14頁）。
 - 7) 19世紀に韓国・朝鮮を訪れた西欧人の書き物には、同じく悪政や社会悪の具現のごとく「両班」を描写している部分も一部では見られる。だが、それらは在京士族層と在地士族層とをともに扱ったものであり、かつ紙幅としても決して多くはなかった（ex. グレ 1979 (1874); Bird 1898）。
 - 8) 政治家として当時の日本の国政を動かしていた大隈重信も臨席した1907年2月の東京経済学協会例会で、峯岸繁太郎が発表した次の内容が、この点の典型的な例である。
「一昧韓人といふものゝ先づ数とか何とかいふことは抜に致しまして、階級から申すと上流と下流、併して社會の中堅たるべき中流といふものが殆ど無い様に思はれます、詰り上流と、下流、言葉を換へて言ふと遊民と働く者との二つの外無い様に思はれます、それで其遊民といふのは即ち役人とか、或は士族といふ者であつて、（中略）紳士たるものは當然無職業であるべき筈で、職業を有するやうな下等のもので無いと申しました」（峯岸繁太郎『韓國經營に就て』『東京経済雑誌』1379, 1907年: 10）。
 - 9) 5代宗孫である尚衷（1332-1375）は、当時の著名な儒者、李穡に師事するとともにその妹と結婚することで、学識高い支配者層として知られた韓山李氏と深い関係を築き、判典校寺事、右文館直提学などを歴任した。6代宗孫の嘗（1370-1422）は、太宗の信頼を得て「潘南君」「潘城君」「錦川君」などと呼ばれ、朝鮮王朝の権力構造の最上層部に昇っていた。本稿で紹介する西溪公派以外にも、王朝の要職に就いた人物は多く、その栄華は（姜 2006: 243-245）として近年に日本でも紹介されている。
 - 10) 司馬試は李氏朝鮮王朝で行われた公的試験の一つで、「小試」とも呼ばれた。「生員科」と「進士科」に分けられるが、それぞれに及第した者は「生員」「進士」として一般人から区別された。
 - 11) 増廣試は、王朝の慶事を記念するため臨時に行われた科挙試験である。
 - 12) 1625年に発行され、倭乱を経た1681年に再発行された「朴疔靖社功臣教書」によれば、朴疔が与えられた土地は「田六十結」とある。「結」は土地の質により大幅に変動する面積単位であり、60結ほどの広大な土地の場合には質が均一でありえないため、現在の単位に正確に換算することは出来ない。現存する子孫や研究者たちから聞かれる見解は、おおよそ約30万m²から45万m²のあいだに収まる。
 - 13) 西溪公派ではないが、先述の朴趾源もこの代の潘南朴氏京派の人物である。

- 14) 一部の学術論文やそれを参照した印刷物では、宗吉が正二品の工曹判書を勤めたとされており (ex. 金鶴洙 2001: 107), 研究者や当事者のなかにも世堂以上に出世した人物として宗吉を挙げる場合が見られる。だが、宗吉の逝去に際して時の王である哲宗が下した「賜祭文」(韓国学中央研究所蔵), および 1980 年に潘南朴氏大宗中が刊行した『潘南朴氏世譜』(1: 87) にも、宗吉は世堂と同級の従二品の工曹参判とあり、彼が工曹判書になったという説は近年に流通した誤解だと判断できる。
- 15) 宰相とは、君主のもとですべての官たちを指揮監督する二品以上の最高級官僚職のことである。内訳を記すと李恒福の下の子孫 10 代は、領議政(領相)(正一品)が 9 名、左議政(左相)(従一品)が 1 名となっている。
- 16) 「人主以官位爲施恩之地每當注擬之際必曰某人子弟可做某官某是某人之族屬可與某爵不問賢愚不量才否」(『増補文獻備考』229 冊 = 「職官考」16 卷: 25b-26a)。
- 17) 「人死而三年上食非禮古則無此不知始於何時」(朴世堂『戒子孫文』)。
- 18) このほか、世堂の思想と既存の朱子学との差異や類似については多方面から検討されはじめている(韓国学中央研究院 2007)。
- 19) n 代で「木」の入った字(例えば「根」)が入るように指定して作名(「俊根」「虎根」……)したならば、 $n + 1$ 代は「火」の入った字(例えば「榮」)が入るように作名(「榮哲」「榮宇」……)し、 $n + 2$ 代は「土」の入った字(例えば「奎」)で作名(「天奎」「仁奎」……)するといったように、「木-火-土-金-水」の陰陽五行が順番どおり回っていくというものである。
- 20) 宗吉の代は行列字が「宗」となっているが、本来はあらかじめ「相」があてがわれており、ここにも「月」が隠されていたとされている。なんらかの理由で本来の取り決めが覆されたのである。
- 21) 誤解を生まないために記しておくが、陰陽五行説は朱子学でも主張されていることであるが、朱子学に限ったものの考え方ではない。
- 22) このなかには、1905 年の乙巳条約に反対しつつも後に中枢院参議になった政治家として有名な石雲・朴箕陽(1856-1932)の名も確認できる。朴箕陽は、朴世堂の次男、泰輔の末裔である。なお、近代開化思想の源流とされる朴珪壽(1807-1877)や、李氏朝鮮王朝第 25 代国王である哲宗の娘婿で、朝鮮総督府中枢院副議長や貴族院勅選議員を勤めた元侯爵の朴泳孝(1861-1939)も、西溪公派ではないものの、同じ頃の潘南朴氏京派の一人である。
- 23) 筆者の推測ではあるが、おそらくソウル京畿地方はこの当時から特に児童・生徒の競争が激しく、物価も高いうえ、旧士族層の子どもを特別視する風潮が早くに崩れていたなどの理由による話であろう。
- 24) 昌緒には長男の後に二人の息子が出来たが、その二人は北辺の生活をともにせず、故郷の集落に残る彼らの祖父母に預けられた。
- 25) 「泉」と「川」は韓国・朝鮮語で同じ発音であり、かつ石泉洞という名にある「石」というのは集落に流れる川に巨石があることに由来している。
- 26) ここまで昌緒と贊鎬の職歴は、遺族ないし家族の同意書をえて、各省庁から人事記録の開示を受ける形で確認した。韓国電力株式会社での在職期間は、贊鎬が退職時に受け取った功勞牌で確認した。
- 27) ここでは派祖である世堂を含まずに世代を数えているため「11 代」となっている。対して本稿では、話を分かりやすく整理するためこの種の生涯史の記述でしばしば使われる方法に従って、派祖を 1 代として記述している。

参考資料

- 朝鮮『朝鮮王朝實録—中宗』(太白山史庫本).
同「朴疋靖社功臣教書」(1681 (1625) 年).
同「朴宗吉賜祭文」(1873 年).
朴世堂『戒子孫文』(1696 年).
弘文館『増補文獻備考』(1908 年).
東京経済学協会『東京経済雑誌』.

潘南朴氏大宗中『潘南朴氏世譜』（1980年）。

ソウル特別市教育庁「朴昌緒履歴書」、開示請求受理：2005年3月15日、開示対象者：太田心平。
ソウル特別市庁「朴贊鎬履歴書」、開示請求受理：2005年9月16日、受付番号：996、開示対象者：太田心平。

文 献

【日本語文】（五十音順）

- 朝倉敏夫
1992 「地縁・血縁・学縁——韓国選挙にみる人間関係」『民博通信』58: 103-109。
- 石井正己
2000 『「遠野物語」の誕生』東京：若草書房。
- 伊藤亜人
1980 「両班の伝統と常民——韓国社会の文化人類学的考察」『中央公論』95(4): 312-319, 東京：中央公論社。
- 太田心平
2002 「韓国キリスト教労働運動の多面性——教会構成員の組織内アイデンティティと権威の問題から」『韓国朝鮮の文化と社会』1: 129-168, 東京：風響社。
- 岡田浩樹
2001 『両班——変容する韓国社会の文化人類学的研究』東京：風響社。
- 春日直樹編
1999 『オセアニア・オリエンタリズム』京都：世界思想社。
- 姜健栄
2006 『開化派リーダーたちの日本亡命——金玉均・朴泳孝・徐載弼の足跡を辿る』東京：朱鳥社。
- 桑野栄治
2002 「朝鮮社会の身分制度」古田博司・小倉紀藏編『韓国学のすべて』pp. 45-79, 東京：新書館。
- 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): 75-90。
- 末成道男
1987 「韓国社会の〈両班〉化」伊藤亜人ほか編『現代の社会人類学 一』pp. 45-79, 東京：東京大学出版会。
- 須川英徳
2004 「「族譜」という伝説」『アジア遊学』67: 95-108, 東京：勉誠出版。
- ダレ, C.
1979 (1874) 『朝鮮事情』金谷権訳, 東京：平凡社。
- 鄭勝謨
2002 『市場の社会史』朝倉敏夫監修・林史樹訳, 東京：法政大学出版局。
- 富山一郎
2008 「ユートピアたち——具体に差し戻すということ」石塚道子ほか編『ポスト・ユートピアの人類学』pp. 341-376, 京都：人文書院。
- 仲川裕里
2008 「「両班化」の諸相と儒教——イデオロギーの社会的上昇機能と限界」土屋昌明編『東アジア社会における儒教の変容』pp. 53-105, 東京：専修大学出版局。
- 中根千枝
1962 「日本同族構造の分析——社会人類学的考察」『東洋文化研究所紀要』28: 133-167。
1964 「「家」の構造分析」記念論文刊行会編『石田英一郎教授還暦記念論文集』pp. 101-113, 東京：角川書店。

太田 血と職と

服部民夫

1992 『韓国—ネットワークと政治文化』東京：東京大学出版会。

宮嶋博史

1995 『両班』東京：中央公論社。

吉岡政徳

2005 『反・ポストコロニアル人類学—ポストコロニアルを生きるメラネシア』東京：風響社。

吉田光男

2002 「士族と両班のあいだ—歴史の時間・文化の時間」『韓国朝鮮の文化と社会』1: 9-26, 東京：風響社。

2003 「韓国の士族・氏族・族譜—儒教の社会化」『アジア遊学』50: 119-131, 東京：勉誠出版。

【英語文】 (alphabetical order)

Asakura, T.

1998 Aspects of Yangbanization. In M. Shima and R. L. Janelli (eds.) *The Anthropology of Korea: East Asian Perspectives* (Senri Ethnological Studies No. 49), pp. 191-212, Osaka: National Museum of Ethnology.

Bird, I. L. (Mrs. Bishop)

1898 *Korea and Her Neighbours: A Narrative of Travel, with an Account of the Vicissitudes and Position of the Country*. London: John Murray.

Deuchler, M.

1992 *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Boston: Harvard University Press.

Itoh, A.

2001 Japanese Research on Korea. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 2: 39-64.

Lee, K. K.

1986 Confucian Tradition in the Contemporary Korean Family. In W. H. Slotte (ed.) *The Psycho-Cultural Dynamics of the Confucian Family: Past and Present* (ICSK Forum Series No.8), pp. 3-22. Seoul: International Cultural Society of Korea.

【韓国語文】 (가나다라順)

Gordberg, C. N.

1973 “양반, 상놈과 인류학자” 『한국문화인류학』 6: 161.

金光憶·文玉杓

2004 “종족조직과 생활문화” 文玉杓 et al. (eds.) 『조선양반의 생활세계: 義城 金氏 川前派 고문서 자료를 중심으로』 pp. 31-102, Seoul: 栢山書堂.

金仁圭

2000 『북학사상의 철학적 기반과 근대적 성격』, Seoul: 다운샘.

金宅圭

1975 “한국의 혈족관습에 대한 일고찰” 金宅圭 『氏族部落의 構造研究』 pp. 279-320, Seoul: 一潮閣.

金學睦

1999 『박세당의 노자: 어느 유학자의 노자 읽기』, Seoul: 藝文書院.

金鶴洙

2001 “의정부 長巖의 반남박씨 西溪 朴世堂 가문의 가계와 인물” 議政府文化院編 『제 16 회 회통문화제 기념학술대회 西溪 朴世堂의 학문과 古文書』 pp. 67-107, Uijongbu: 議政府文化院 (非売品).

2005 『끝내 세상에 고개를 숙이지 않는다: 17세기 명가의 내력과 가풍』, Seoul: 삼우반.

宋俊浩

1987 『朝鮮社会史研究』, Seoul: 一潮閣.

- 梁鉉娥
 1995 “한국 가족법에 읽은 세 가지 문제” 『한국사회사학회논문집』 46: 106-140.
 歷史學會
- 1997 『실학연구입문』, Seoul: 一潮閣.
- 太田心平 (오타 심페이)
 2006 “료한: 식민지화 과정에 보이는 일본인의 조선양반 표상양식에 관한 지식인류학적 연구” 『한국문화인류학』 39(2): 85-128.
 2008 “최근 일본에서 한국을 ‘인류학하기’ 란” 韓國文化人類學會編 『초경쟁시대의 문화와 인류학』 (韓國文化人類學會 創立 50 周年紀念 國際學術大會 論輯) pp. 205-211, Seoul: 韓國文化人類學會, (非売品).
- 劉奉學
 1998 『조선후기 학계와 지식인』, Seoul: 新丘文化社.
- 李光奎
 1975 『韓國家族의 構造分析』, Seoul: 一志社.
- 李順炯
 2000 『한국의 명문 종가』, Seoul: 서울대학교출판부.
- 張閏洙
 2008 “지은이에 대해” 朴世堂 (著) 『思辨錄』 pp. 16-17, Seoul: 지만지.
- 丁淳佑
 2007 “머리말” 韓國學中央研究院 (編) 『서계 박세당 연구』 pp. 17-18, Seoul: 集文堂.
- 鄭勝謨
 1993 “동족촌락의 형성 배경” 『정신문화연구』 16(4): 41-56.
 韓國學中央研究院 (編)
 2007 『서계 박세당 연구』, Seoul: 集文堂.