

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

The Present Situation and Prospect of the Study of “Traditional Culture” in Modern Korean Society

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 朝倉, 敏夫 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004235

現代韓国社会における〈伝統文化〉の研究の現状と展望

朝 倉 敏 夫*

The Present Situation and Prospect of the Study of “Traditional Culture” in Modern Korean Society

Toshio ASAKURA

Korean society has experienced various social changes since the 1960s, namely urbanization, industrialization, and the prevalence of Christianity. In that process, Korea has been reevaluating its traditional culture.

This study will clarify how the term “traditional culture” is used in present Korean society, and quoting from preceding studies it will show how the reevaluation of “traditional culture” manifests. The developing situation after the 1980s will be considered within the scope of the reevaluation of the traditional culture since the 1960s.

The culture of traditional Korean society had a dual structure of a Confucian culture and a folk culture, but even in the present society, in fact, these two cultures manifest at various levels and in various phases.

The Korean folk culture, persisting and yet changing its appearance, is adjusting to the present society. It manifests in combination with religion, especially Christianity.

As for the Confucian culture, there is a tendency of trying to make the *munjung*'s position higher in local communities, as an ascending current for the *Yangban*. This tendency creates the phenomenon of “*yangbanization* of all the Korean nation” with the expansion of the middle classes, the intellectuals and others. Further, the recognition that the public order is corrupted promotes the reevaluation of Confucian ethics as a moral standard.

Such a re-perception of the traditional culture is also seen in the

* 国立民族学博物館第4研究部

Key Words : modern Korean society, cultural tradition, reevaluating, cultural policies, popular movement

キーワード：現代韓国社会，伝統文化，再評価，文化政策，民衆運動

traditional public entertainments. In the Festivals of Traditional Culture and the All Korea Folk Customs Exhibition, the cultural policy to research, preserve, and reenact the traditional culture was undertaken by the government, and culture has been reformed and extended as a uniting symbol of state. Moreover, as seen in mask plays and *Kut*, culture has been manipulated and extended as a symbol of the people.

These manipulations, started in the 1960s, have become promoted with louder voices since the 1980s. This development corresponds to the changes in social and cultural conditions in Korea, and at the same time it is promoted and fostered by various cultural policies and the mass-communication media.

The establishment of an independent identity based on the tradition of the national culture is an old and enduring subject in Korean history, and it is a goal that continues to be sought in the society of multiple values today.

はじめに	4. マダン劇 (마당극) とクッ (굿)
I. 伝統文化	— 民衆の主体性
1. その概念——「伝統文化」と〈伝統文化〉	III. 〈伝統文化〉の喚起・興隆——80年代以降を中心に
2. 「伝統文化」の時代性	1. イベント
3. 「伝統文化」の内容	2. 「伝統文化の自主的現代化方案」
II. 現代社会における〈伝統文化〉の諸相	3. 公休日の変更
1. 「巫堂時代」	4. マスコミ——テレビの役割
2. 両班化	おわりに
3. 伝統芸能——文化政策	

はじめに

韓国社会は、20世紀を迎え、日本の植民地時代、それからの解放、朝鮮戦争と南北分断、その後の「漢江の奇跡」とも呼ばれた高度経済成長といった激動期を経験してきた。ことに60年代以降、都市化、産業化、あるいは宗教状況の変化といった社会変動が見られる中で、それらがあまりに急速に行われたため、価値観の混乱が見られ、昨今「韓国病」という造語が生まれるほど社会病的現象さえ生じている。

こうした現実社会に対応して、韓国社会学においては、社会変動とその及ぼす影響

とが主要なテーマの一つとなってきた¹⁾。都市への人口集中、産業構造および就業構造の変化、新たな中産層の勃興と大衆社会化、キリスト教の教勢拡大など、韓国の現代社会を特色づけるさまざまな問題と、それらが及ぼす価値観の変化、国民意識の変化などの問題が提示される中で、「近代化と伝統文化」が論じられてきた。また、文化人類学においても、社会変動によって伝統文化がどのように変化しているかを明らかにする一方、近代化という社会変動の中でも伝統的な人間関係や社会構造、宗教信仰がいかに維持され、あるいはそれが近代化の内容や方向にいかにか大きな影響を与えているかを明らかにする個別の研究が見られる。

そうした研究の中で、伝統文化の再認識それ自体を現代韓国社会の一つの側面として指摘する論考がある。伊藤は「韓国近代化と伝統の再認識」と題する論文において、韓国社会の混然とした状況の中で、「新しい生活原理と住民層」、「伝統文化の危機と再認識」、「両者の統合への模索と展望」の3点が見られるとして、その概況を紹介し [伊藤 1984]、また現代韓国における社会・文化を概説する中でも、「都市の膨張」、「セマウル運動」、「儒教倫理の行方」、「キリスト教徒の急増」、「新興宗教の簇生」、「国際化とアイデンティティ」という項目とともに、「民俗の復興と伝統としての宗教」という項目をあげている [伊藤 1985]。すなわち伝統文化の見直しという動きが韓国の現代社会の特色の一つとしてあることを指摘している。

本稿では、この伊藤の指摘をふまえて、これまでの現代韓国社会に関する個別の文化人類学的研究を中心に、これに最近の新聞記事や筆者の体験を加えて²⁾、現代社会において見られる出来事の中から伝統文化の見直しという脈絡の中で捉えられるものを拾い出してみる。そしてこれらの作業を通して、逆にそこから伝統文化の見直しを切り口として現代韓国社会の動向を展望し、かなり粗削りなスケッチではあるが、現

1) 韓国社会の社会変動に関する韓国人社会学者による著作は数多い。その代表的なものをいくつかあげると次のようなものがある。

韓国社会科学研究所編 1980『韓国社会論』民音社。

서울대학교社会学研究会編 1983『韓国社会의 전통과 변화』汎文社。

서울대학교社会学研究所編 1985『韓国社会의 변동과 發展』汎文社。

서울대학교社会科学研究所 1986『解放40年 価値意識의 변화와 展望』서울대학교出版部。

韓国社会科学研究所編 1986『韓国社会의 변화와 問題』法文社。

高麗大学校開校80周年紀念国際学術會議論文集 1986『現代社会와 傳統倫理』高麗大学校民族文化研究所。

なお、邦訳されたものとしては、

韓国社会学会編 1988『現代韓国社会学』小林孝行訳 新泉社

がある。

2) 筆者は1979年7月から1980年1月まで語学研修のため初めてソウルに滞在し、1980年10月から1982年3月まで韓国文教部留学生として光州直轄市にある全南大学校大学院に修学、その後1991年6月から1992年3月まで日本学術振興会派遣研究者としてソウルに滞在した。その間、毎年一度短期には訪韓している。

代の韓国社会像に迫ってみようと思う。そのための手順として以下の覚え書きにおいて、韓国社会では伝統文化という用語がどのように使われているかを明らかにし、次に、現代社会において伝統文化の見直しがどのような形で顕在しているかを従前の研究を引用しながら記述し、さらに60年代に始まる伝統文化の見直しの動きの中で、韓国社会の80年代以降からの現在の状況を位置づけてみたい。

I. 伝 統 文 化

1. その概念——「伝統文化」と〈伝統文化〉

伝統とか伝統的という用語は、社会学では一般に「ある集団（特に民族）が文化的または精神的領域において所有する、あるいは所有すると信じられている優れた慣習のこと」【清水 1958: 636】と規定しているが、この用語が社会や文化の研究に広く使われ、その意味するところはさまざまであるとして、その概念についての議論がなされてきた【cf. SHLS 1975, 1981】。しかし、ここでは、そうした議論をする余裕はないので、とりあえず韓国社会において伝統文化という用語を使う時、留意すべきいくつかの点についてのみ言及しておくことにする。

はじめに、韓国の社会や文化を論じる時に、伝統文化という用語とほぼ同義的に使われる別の用語が多くある。これらの用語について、図式的に一応の整理をしておくことにしよう（図1）。

まず「基層文化」という用語がある。例えば「基層文化というのは、原文化（Urkultur）、古文化（Altkultur）さらに基層文化（Unterschichtskultur）、あるいは文化領域（Culture area）などの諸概念の検証に先だって、むしろこれらの概念を包括する意味で」とことわりつつ、金宅圭は基層文化を「ひとまずここでは、韓国の基盤的文化、または伝統文化、あるいはよく使われる固有文化という意味あいを含む用語として使う」と規定する。そして韓国の基層文化は「三国形成以前の時期にすでに土着化したと考えられる文化は基層文化と見なし、少なくとも三世紀頃にはすでに韓民族の基層文化は形成されていたことを前提にしている。その後外来文化を受容して韓文化化しながら伝統文化として韓民族の生活様式の基盤を形成したもの」【金宅圭 1985: 449-451】と説明している。これを見ると基層文化という用語が使われる時は、伝統文化と言うよりも長い歴史的スパンをもって、韓国文化の歴史的形成の基礎、あるいは核となったと見なされるものと考えられている。

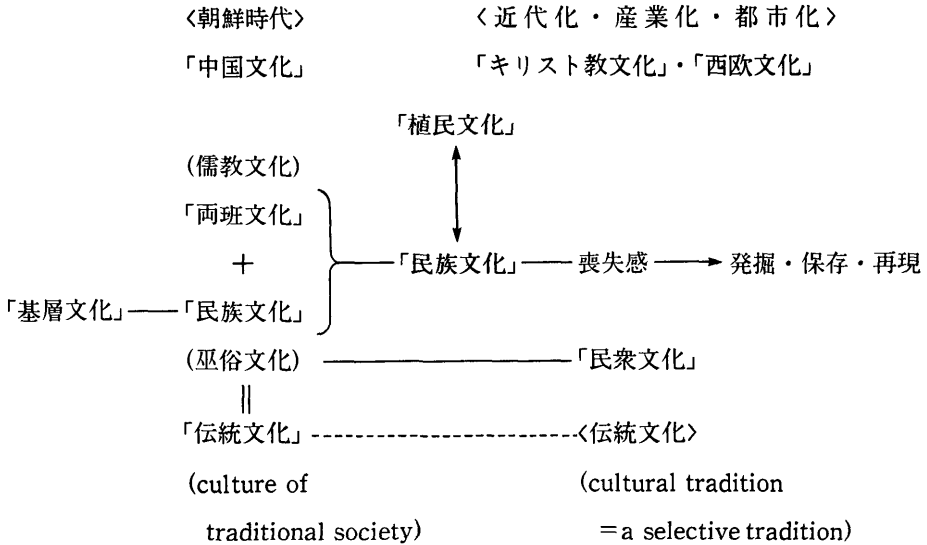


図1 伝統文化という用語の整理

次に「民俗文化」という用語がある。これは、もともとの基層文化の流れを汲み、一般民衆層によって受け継がれてきた、言わば土着の文化を意味し、その主体が庶民層であるところから「常民文化」、あるいはその内容がシャーマニスティックであるところから「巫俗文化」とも呼ばれる。これに対し、朝鮮時代に入ると、文人エリート層である両班たちは、中国の大伝統である儒教を国学、国教として公認し、これを積極的に普及させ、「儒教文化」なるものを成立させた。こうした儒教文化は、これを担ったのが両班たちであったところから「兩班文化」とも呼ばれるが、時代の流れの中で人生儀礼や礼儀作法の規範という形で庶民にも浸透していった。そして、この二つの文化は、融合して新たに特異の伝統を作り上げたと言うよりも、互いに独自性を保ちながら朝鮮時代の長きにわたって共存してきたと言えよう [伊藤 1986: 132]。

さて、19世紀末になり韓国社会も西欧列強からの波に洗われ、その後さらに三十数年間日本の植民地となり、その文化政策にさらされた。そして、それからの解放、朝鮮戦争という動乱を経験し、それに続く産業化・都市化の進展を迎えることになる。こうした歴史にもまれ、いわゆる近代化の中で、伝統社会における文化であった儒教文化と民俗文化という二つの文化は、それぞれに展開することになる。

儒教文化については、近代化の過程の中では、それがゆえに文化的停滞を招いたという批判を受けた³⁾。また一方で、ことに解放後の米軍政下に始まるアメリカ的民主主義と自由主義の影響、あるいはキリスト教の影響により、その伝統的な「良俗美風」

が風化する傾向が見られ、それと同時に、衣食住といった物質文化のみならず、精神文化にまで西欧化が波及し⁴⁾、利己主義や「物質為主義」に陥ってはいけないという根強い反発が見られてくる。

民俗文化については、近代化の障害になるという認識から、都市はもちろんのこと、農村でもセマウル(새마을)運動の展開に伴い、「退廃風潮打破」「迷信打破」といった標語のもとに伝統的な儀礼や行事が廃止されるなど、民俗文化からの乖離が進んだ。しかし、その一方で、学界や文化行政によって、あるいは民衆運動の展開によって、主として都市部において民俗ブームとも言うべき現象が起こり、これがさまざまな形をとって定着してきている。

このほか伝統文化と同義的に、それを担う主体の単位が一般に民族であることから、「民族文化」という用語が使われる。現在の韓国では、単一民族が国家をなしており、また一つの民族が南と北に分断されて国家を形成しており、民族意識が強く持たれているため、伝統文化という用語よりも、ことさらに民族文化という用語が強調される傾向がある。例えば、ハングル(한글)をもって、民族固有の文字とする立場がある。中国からの輸入であり、また植民地時代に強制された日本語と共通する漢字への反発と、北においてハングルのみが使われているなどの理由から、民族固有の文字であるハングルを民族文化のシンボルとして、漢字を排してハングル専用にするべきという主張が強力に展開されている。このように民族文化という用語は、民族主義とも結びつき、民族の「固有文化」という意味を強く含んで使われたり、「植民文化」あるいは時代を下がっては「西欧文化」をも含めた「外来文化」に対して使われたりする傾向も見られる。

また、「民衆文化」という用語が、主に民主化運動を推進する人々によって標榜されている。民衆文化という用語は民俗文化の意味するところと内容的にはほぼ同じものと考えられるが、主に、後述するマダン劇や民族クッの担い手たちによって使われ、その主体が民衆であることがより強調されている。同じ用語であってもそれを使う主

3) 朝鮮朝の亡国の悲劇は、両班の党派争いや大衆蔑視といったことによってもたらされたという説もある。なお、近代化と儒教文化については、さまざまに議論されている。ことに朝鮮近代経済史や東アジア NICs 論において、近年多くの論考が出されている。

4) 例えば成均館大学校人文科学研究所から、「少なくとも1900年代以来、特に1945年解放以来、西洋の異質の文化が韓国の生活現実の各分野で深く作用していることを否定することはできない。その結果今日韓国の現実において我々の固有のものではないという理由で西洋のものを排斥することはできない。むしろ今は我々のものという概念の拡充が必要である」という認識の下に、西洋文化の流入について、その衝撃と受容という側面から、国語、儒教、教育、音楽、演劇、建築などの各分野【人文科学研究所 1985】、哲学、小説、詩、絵画、民俗、舞踊、宗教、衣、食などの各分野【人文科学研究所 1987】における論議が編集されている。

体によって意味が異なることもあり、意味が同じであっても使う主体によって用語が異なることもあり、これは留意しなければならない。

これは、単にこうした用語の問題だけではない。そもそも「伝統」それ自体が、主体によって異なる意味を持たされるものである。「伝統とは、現在の問題の解決に対する必要のゆえに過去から選び出された慣習であり、現在の問題への態度の如何によって、それは因襲（マイナスの評価を受け、除去を要求される慣習）にもなりうるのである」[清水 1958: 636]。

こうした問題について、韓国の「巫俗伝統」を題材として、それが異なる時代的狀況の中で研究者たちによってどのように捉えられてきたかを、金成礼が「巫俗伝統の談論分析」として提示している。そこでは巫俗の伝統性が、日本の植民地支配という特殊な歴史的狀況で同時的に形成された「植民談論」と「民族談論」、さらに近来に現れた「民衆文化談論」として語られてきたことが指摘されている。そして、その冒頭で、金は、イギリスの文芸批評家 Raymond Williams の *Marxism and Literature* (1977) の一文を引いて「伝統は過去の残滓ではなく、現在の時点で活動中の文化的な力として見なければならない。すなわち伝統は過去に対する特有なイメージが現在の特定狀況と社会的構造との関係を通して形成される過程である」と規定し、伝統を「伝統それ自体ではなく、選択的伝統 (a selective tradition)」あるいは「意味ある過去」として捉えている [金成礼 1991: 211-212]。

ところで、韓国の社会学者である林熿燮は、現代の韓国文化は土着的な文化と外来文化が混在する空間的複合性ととも、伝統と現代が互いに交差する時間的複合性を同時に経験していると指摘し、このような文化の複合的な構造とその性格を理解するため、現代の韓国文化の適合性 (relevancy)、「正体性」(identity)、統合性 (integrity) の問題を検討している。そして、こうした議論の中で林は、「伝統文化」と「文化的伝統」とを区別すべきであると提起し、「伝統文化は基本的に過去の伝統社会の文化 (culture of traditional society) という意味であり、文化的伝統 (cultural tradition) は過去から現代まで蓄積された文化様式として、現在の社会環境の中でも維持されている文化を意味するのである」[林熿燮 1984: 6] とそれぞれ規定している。

以上、伝統文化と同義的に使われる用語について、その概念的な整理をしてみた。しかし、実際にはこれらの用語が常に一義的に規定され使用されているとは限らず、伝統文化という用語にしても、明確な概念規定がなされずに使われている場合も多い。こうした状況の中で伝統文化という用語については、原則的にはできるだけ広義に捉えておくと、林の言う「伝統的社会における文化 (culture of traditional society)」と

いう概念と、同じく林の言う「文化的伝統 (cultural tradition)」, ないしはこれとほぼ同義と思われる Williams の言う「選択的伝統」あるいは「意味ある過去」という概念とは、概念上の区別をしておかなければならないと思う。そこで本稿では、伝統社会における文化という意味では「伝統文化」と、現代社会において過去から選択され意味を持つ文化という意味では〈伝統文化〉と表記することにする。

2. 「伝統文化」の時代性

「伝統的」という用語は、「現代的」という用語と対応して使われるように、ある時代性を持っていることは言うまでもない。しかし、その用語が具体的にどの時代を指しているかについては、社会によって異なり、また明確に規定されず漠然とした時間枠しか指示しないことが多い。

その中で、蒲生は日本社会において「伝統的」という用語を次のように規定している。「かりに第二次大戦後の現在を現代と規定するなら、この現代以前から引き継がれたすべてのものは、その成立年代にかかわらず伝統的である。しかしここでは現代に直接先行した時代——私は以下に述べる二つの意味で、およそ明治20年代から第二次大戦終了までをとりあえず一括して考えている——に存在し現代に引き継がれてきたものは、さしあたって限定して伝統的と呼んでおく。明治20年代に一つの区切りをつけたのは、第一に明治22年に大日本帝国憲法が公布され、さらに同年市町村制の施行もある。言わば第二次大戦終了までの日本社会は、この年代に制定された諸法律が形式的基礎をなしてきた。また第二には、明治20年代が昭和30年代から昭和40年代にかけての時点において、地域社会の住民によって体験的に復元しうる最古の伝統的時代と言えよう。明治初期になると文献記録に頼る以外もはや復元の不可能な時代に属している」[蒲生 1966: 4-5]。

こうした具体的規定はなくとも、日本社会において「伝統的」という場合、ほぼ明治から昭和初期という時代を暗黙裡に設定しているようである。ところが、試しにこの時代をそのまま韓国社会に置き換えると、まさに日本の植民地時代にあたる。そしてこの時代は、「日帝時代という空白によって、韓国の文化的伝統は不自然な断絶を経験し、その被害は解放後までも続いているのである」[林嬉燮 1988: 120] と解されているのである⁵⁾。

それでは韓国社会においては、どの時代が「伝統的」と規定されるのであろうか。

5) 日本植民地時代における伝統文化については、鈴木による朝鮮総督府の巫俗への関心についての言及 [鈴木 1973] などはあるが、これまで日本人による実証的な研究はあまり行われ

それは、現代から歴史を遡って行けば、日帝時代の空白を越えた朝鮮時代になるようである。歴史的事実はともかく、朝鮮時代が500年の長きにわたって安定した時代と見れば、それが典拠の如く解され、あるいは一つの理念型として見えてくる。ことに現在において、「南北の民族統一」や「地域感情」の問題に対して、一つの民族という意識を定立するためには、朝鮮時代がその範となるのであろう。

ここで興味深いのは、韓国の「伝統文化」を研究する韓国民俗学が対象とする文化は、いみじくもこの朝鮮時代に始まるものが多いということである。例えば、韓国の民話は「虎がタバコを吸っていた時に」で始まるが、タバコが朝鮮半島に伝来したのは早くとも16世紀以降であったことを考えると、韓国で言われる「昔」とは朝鮮時代と符合してくる。また、子供が生まれると家の門に「禁縄」をはる慣行があるが、男の子の場合これにトウガラシがつるされる。このトウガラシにしても16世紀になって朝鮮半島に伝来し、17世紀に普及したと言われており、こうした民俗慣行も朝鮮時代になって成立したと考えられる。さらに、民俗芸能にしても壬辰倭乱（豊臣秀吉による朝鮮出兵）を題材としたものが多いのである。そのうえ現在行われる人生儀礼の多くは、その規範が朝鮮時代に伝わった儒教式におかれている。しかも今日、韓国の伝統的祖先崇拜とされる宗家宗孫による忌祭の単独奉祀という儒教式祭礼は、せいぜい18世紀になって確立したものであることは、すでに朝鮮総督府中枢院をはじめ、近年の人類学者による研究によっても明らかである。こうして見ると、民俗学が対象としている伝統的文化の中には、朝鮮時代に始まり、その間に普及、確立し、そして現在にまで伝承されたものがかなりあることはまちがいない。

ただし、朝鮮時代は「中国文化に汚染された」「民族意識停滞期」と捉える立場もある。そこから朝鮮時代以前に遡って伝統を求めようという動きもある⁶⁾。伝統の再創造を唱える林在海は、「伝統文化に対する再認識がなされねばならぬ」と述べ、今日的意味で評価されるべき伝統として、例えば「花郎制度および男女均分相続などに見られる男女平等、三国時代および高麗時代に見られる自由恋愛の慣行、新羅の和白制度および申闌鼓の運用などに見られる民主主義制度」を見直すべきであると主張する [林在海 1991: 46-54]。

↘ てこなかった。最近、本稿で引用した金成礼による談論分析 [金成礼 1991] をはじめ、韓国民俗学界では日本植民地時代における民俗について関心が高まっており、今後さらに議論されねばならない問題である。

6) 朝鮮時代以前への関心は一般の間に広まってきており、これを反映してか、これまではKBSの大河ドラマでも朝鮮時代以降が題材となってきたが、1992年4月から初めて三国時代をあつかう「天下統一」という大河歴史ドラマの放送が始まるという（東亜日報—1991.9.6—より）。

こうした立場から林は「一般に伝統について保守性、規範性、権威性、前近代性、封建性、強制性、普遍性などの否定的観念などを持たれるのは貴族的伝統を根拠としており、進歩的、躍動的、生産的、人間の本性と自由な生を尊重する民俗文化を中心とした民衆的伝統こそが『伝統』であり、貴族的伝統のうち継承すべきものを『古典(classic)』と呼び、これを区別すべきである」[林在海 1991: 29-30]と述べている。こうした観点に立てば、前述した伝統的社会における二つの文化のうち、「民俗文化」こそが「伝統」であり、「儒教文化」はこれと区別し「古典」ということになるであろう。

3. 「伝統文化」の内容

韓国では伝統文化論について、さまざまな著作が出版されている。例えば、洪一植の韓国文化の起源と本質を論じた『韓国伝統文化試論』や、同じく洪一植の先史時代から現在にいたるまで韓民族が生活してきた一切の文化的・生活史的空間を「文化領土」という概念で呼び、韓民族の民族文化についての論考を編纂した『文化領土時代の民族文化』、金哲堉の伝統と史観とを規定し韓国文化を歴史的に捉えた『韓国文化伝統論』をはじめ、民俗学では、沈雨晟の『民俗文化と民衆意識』、林在海の『民俗文化論』などの著作がある。また、文化人類学では、姜信杓が韓国社会と文化についての理解と分析の理論的枠組みとして「陰陽理論に立脚した對待的認知構造(categorical thinking)」という概念を設定提起し、一連の「朝鮮伝統文化攷」を展開しており[姜信杓 1985, 1986]、社会学では、林煥燮が現代韓国社会における文化変動の現象を理念型的に分析し、「情の文化」から「力の文化」への変動があり、そして「理性の文化」への指向が求められるべきであると述べている[林煥燮 1987: 21-28]。

こうした一連の韓国人による伝統文化論においても、韓国文化や社会の伝統的特徴を捉えようとする研究においては、「儒教の影響を強く受けた儀礼や社会組織と巫俗的儀礼の対比、男と女の世界の区分、両班と常民という階層の存在、そして大伝統(中国文明の影響)と小伝統(基層文化)の対置など、韓国文化の二重構造」【嶋 1992: 36】が指摘されてきている。また、こうした二重構造について文芸評論家の川村湊は、「秋葉隆など、朝鮮民俗学、文化人類学の研究者によって唱えられたこの二重構造論は、さしあたり、朝鮮社会の表層をおおう文化原理(宗教原理)としての儒教信仰と、深層の原理としての巫俗信仰(シャーマニズム)とを、二重構造として捉えるものだが、これをさらに、男性原理と女性原理、父系社会と母系社会、文化的に

は貴族・両班階級を中心とした漢文・儒教的文化と常奴（常民）・白丁（賤民）階級を主体とした民間信仰（迷信・ト占・巫儀）などの文化、また漢文学に対して『諺文』『厠の文字』『女文字』と卑称されたハングル（朝鮮文字）の文化・文学というように対項系列的に捉えてゆくことができるだろう」【川村 1986: 56-57】と述べている。

階級支配の歴史が長期に及んでいた事実を考慮すれば、このように韓国の伝統社会における文化が、「儒教＝両班文化」と「巫俗＝民俗文化」との両面を持つものであることは、韓国の文化を分析する前提と見なしてよいであろう。そこで、ここでは「伝統文化」を「儒教＝両班文化」と「巫俗＝民俗文化」との両面に分けて、まずはこれらがそれぞれ現代社会においてどのように顕在しているかを見ていくことにする。

Ⅱ. 現代社会における〈伝統文化〉の諸相

1. 「巫堂時代」

韓国の伝統社会や文化は、巫俗がその深層まで影響を与えており、ある意味ではその基盤にまでなっている。巫俗とは、一般に「巫堂」と言われるシャーマンが行う占いやクッ（ㄱ）などの巫儀を中心とする呪術的信仰である。この巫俗は「韓国社会において無意識的な生活習俗から意識化された高級文化まで、また個人や集団、国家社会まで、あるいは庶民や貴族、王宮まで土着信仰や外来高等宗教まで影響を及ぼしてきた」【崔吉城 1984: 30-31】。そして、現代社会にあっても、さまざまな形で生きている。

a. 巫俗の残存・変容

シャーマンが歌舞賽神を中心に行う除災招福のための宗教的儀礼が「クッ」であるが、これにはその目的によって財数クッ（祈福祭）、憂患クッ（治病祭）、死霊クッなどの個人の家で行われる家祭と、別神祭といった村や部落を単位として行われる村祭がある。

村祭は、60年代以降、村人の都市への人口移動、キリスト教化、あるいはセマウル運動による迷信打破という政治政策や啓蒙などによって、消滅していく傾向にあったが、近年は今まで行われなかったのに新たに始めた村もあり、そのような所では村祭の規模もこれまでのものより大きくなっていると言う【崔吉城 1985: 173】。

また家祭は、現在も、患者に対する患者の家族の精神的、道徳的義務から医学的治療と併行して憂患クッが行われたり、事故など異常死の場合に死霊クッが行われたりしている。家の新築や建設工事、あるいは大きな催し事がある時など、無事成功を祈って「告祀」という小規模な儀礼がよく行われるが、新しい会社や工場を設立したりする時には巫堂を呼んで大規模に財数クッを行うこともある。ことに「現代では、都市の運輸・交通業など不安な職業に従事している家では財数クッ（安宅クッを含む）を盛んに行っている。都市化、近代化に伴って、最も目につくのは交通の発達であり、これに関係した職業が経済的に利益が大きいと言われている。ところで、このような職業は交通事故が生じれば、損害賠償と刑事的責任も伴って損失が極めて大きく、時には破産してしまうこともある一種の投機、冒険的な職業であると言える。それ故に、不安を克服し幸運を祈るために、主婦がクッを依頼するのである」【崔吉城 1984: 273】。

このようにクッは、農村社会ばかりではなく、都市においてもよく見られている。そればかりか、巫堂にかぎらず、占い、易、読経など広く民間信仰に目を向ければ、むしろ都市においてよく見られると言っても過言ではない。崔吉城は「ソウルに生き続ける巫俗信仰」という論文において、「もともと都市は農村よりも病弊が多く、昔から巫堂は都市に集中していたと言われるが、ソウルにおいていわゆる‘迷信業者’は毎年増加しており、ソウル周辺地域に特に多く分布し、ソウルのあちこちで、大規模なシャーマンの祭りが行われている」【崔吉城 1980: 210-225】と報告している。迷信業者の数は、ここでは1965年から1971年までの統計に基づいているが、現在の盛行ぶりを見れば、現在はさらに増加しているにちがいない⁷⁾。

それは、例えば大学入試をめぐるでも見られる。入試の時期には、多くの父母が「占い師」を訪ね、占い師が受験日を「厄日」とでも言おうものなら巫堂による厄払いが行われたりもする。また、入試当日には寺刹や教会が合格を祈願する受験生の父母であふれるのを見ることができ、こうした寺や教会では、入試100日前から「百日祈禱」を行う父母の姿も少なくないという。こうした背景には朝鮮王朝時代からの官吏登用の科挙試験の伝統があり、この意識が綿々と続いているということがあがるが、かつまた今日の韓国社会が、学閥の力が強く、有名大学卒業者が優遇される学歴社会であるからであろう。そして受験地獄が高校、中学へと下がっていき、子どもたちま

7) 例えば、川上は、ボサル(보살)と呼ばれる民間宗教職能者たちによる、ある人物に起こった不幸や災難が祖先のためであると判断された時に行われるクッについてのソウル地域で調査を行い、その事例を報告している【川上 1992】。

でもが挫折感を味わわざるをえない社会になっている。こうした中で、子どもも、その親たちも、それが不安となり、巫俗や神仏にたよらざるをえなくなってくるのであろう [朝倉 1992: 66]。

占いや祈禱にたよるというこうした様相は、近年に新たに発生したものではなく、伝統的に行われていたものが残存したり変容したものであると言えるが、現代においてより盛んに行われるようになったという局面が重要である。

b. 巫俗と宗教との習合

伝統はもともと宗教や芸術といった情意的な領域をそのおもな適用範囲としているが、入試において寺刹や教会で巫俗的祈禱が見られるように、韓国の巫俗的伝統は宗教の中に見ることができる。もともと韓国においては仏教にしても、儒教にしても、キリスト教にしても、その土着化の過程で巫俗と習合しており、それらの中に巫俗的要素を見いだすことは難しくない⁸⁾。新興宗教にあつては、形式はどうあれ、その基盤は巫俗的信仰とまったく切り離せないものである。

ことに現代社会において激増したキリスト教、およびキリスト教系の新興宗教では、巫俗とのかかわりが強く見られる。キリスト教、ことにプロテスタントの教勢拡大は驚異的なものであるが⁹⁾、それは牧師の説教と祈禱の能力によるところも大きいという。また、新興宗教の教主の中には巫病現象にあたる「得道体験」を経ているものが多いという。その存在様相にしても、例えば靈魂不滅説、疾病観、感謝の態度などにおいて、キリスト教と巫俗の間には本質的な相違があるとは言え、それが実際には混同し、区別しにくいものになっている [崔吉城 1985: 184-186]。ことに、病気治療と祈禱が結びつき、中には祈禱によって病気が治癒するとして社会問題になった教会さえ出てきた。言わば憂患クッの機能を教会が代行しているのである。

8) 韓国における、儒教、仏教、道教といった外来の宗教伝統の土着性については、伊藤の明解な論文があるので [伊藤 1986] これを参照されたいが、このほか仏教については「韓国仏教は、徹底的に祈禱仏教であり、韓国の寺院に最も特徴的な存在は、七星、山神、独聖を奉安した三聖閣である。そしてここで祀られる三神の機能は、寿福と財福と守護であり、巫俗の祈願内容と一致している。またその表現様式も巫神と同じく画像をもって表現されている」 [柳東植 1976: 133-136] といった指摘があり、また韓国キリスト教の土着化の基底に巫俗があるということは、すでに多くの学者によって指摘されているところである [坂元 1984; 柳東植 1987 など]。

9) キリスト教の教勢拡張は、多くの報告があるが [cf. 坂元 1984; 柳東植 1987 など]、その一つを引用しておく。「キリスト教の普及と広範な社会活動は目を見張るものがある。1960年以後の増加は急激で、1980年には全人口の約25%に達している。都市部の人口が1980年には総人口の過半数を占め、しかも信者が農村部に少ないことを考慮すれば、都市におけるキリスト教信者の占める割合は半数近くになると考えられる。新旧別に見ると新教が圧倒的多数を占めており、これはさらに多くの宗派に分かれている」 [伊藤 1985: 276]。

こうした状況を端的に見せるものとして、祈禱院の存在がある。その歴史はいつに始まるか定かではないが、1950年に始まる朝鮮戦争前後の混乱期に聖霊運動の拡大が起り、50年代に16箇所の祈禱院が設立されたという。60年代にはえせ教派、神秘主義、熱狂主義と社会からは否定的に捉えられたが、その数は増加し、70年代には祈禱院運動が発展したという。祈禱院について人類学的研究をしている秀村は、「祈禱院にシャーマニズムの影響を見いだすのは難しくない。特に病氣治療の場面ではそうである。キリスト教の名のもとに行われていることが韓国の現代社会におけるキリスト教の役割を示しているとも言えるであろう」[秀村 1990: 165]と述べている¹⁰⁾。韓国のキリスト教は、これまで巫俗が担ってきた機能を、これに代わって履行する部分を有しているのである。

日常生活の中で、非日常的な出来事が起こると、普段は信仰をしていなくても、心の不安から祈禱する。この祈禱こそ、韓国人の中に意識されずに流れている巫俗的伝統である。そして、祈禱の対象として、巫俗はもちろんのこと、教会や寺刹に行く。今日の韓国社会では、さまざまな社会不安がつづいている。そうした不安が人々を宗教へと向かわせる。しかも、その宗教自体が、社会問題を生んでいる¹¹⁾。そうした中で、韓国においては宗教が、教会にしても寺刹にしても巫俗と習合しており、形としては巫俗として露呈してくることになる。

それは一見すると現代社会の中に、巫俗的伝統が残存しているかのようである。こうした巫俗的伝統は、一般の人たちには、理念的には迷信扱いされ、不条理なものとして認識されている。しかし、現実には実社会における不安や不幸を解決する手段として積極的に機能している。すなわち、巫俗的伝統は現代社会にあって適合して存在しているのである。しかもこれは伝統的時代においてよりも、現代において盛んに行われ、また農村におけるより、はるかに都市において多く見られ、すぐれて都市的現象でありさえする。

c. クッ(哭)の復権

巫俗の復権は、民俗学からも報告されている。巫俗の研究は、農漁村の近代化が急

10) 祈禱院については、1990年10月13日の民博共同研究会において秀村による「韓国のキリスト教——祈禱院をめぐる」というテーマでの発表があった。

11) 例えば「似而非宗教、現在韓国には400余宗派、300余万の信者が率いられており、これらの中には家庭破壊を起こすものが多い」(東亜日報—1991.7.27—より)といった報告がある。昨今は、1992年10月28日に世界は終末を迎えると唱える宗教団体の信者が、学校や会社を辞め、家出や離婚をして祈禱の集団生活に入ったり、全財産を教会に寄付するケースが相次いでいる。1987年に信徒30余人が集団自殺(他殺説もある)事件を起こした宗教団体も終末論を唱えていたという。

速に進行する中で、伝統保存の作業として始められたが、80年代にはいって巫俗研究の領域は韓国人の感情生活の基底としての巫俗へと著しく広がった。こうした研究の中に、クッおよびクッパン(乂卍)に着目した野村の〈民俗戯〉の研究がある。野村は「シャーマンによる儀礼の他に、歌や楽器演奏を伴う民俗行事の場も広くクッと呼び、巫と民衆と神霊たちとの出会いの場、すなわちクッパン(クッの演じられる場)の内容にあたるものを〈民俗戯〉として捉える」【野村 1987: 8-9】。そして「クッは、巫堂によって営まれる儀礼であると同時に、現実には、ムラ人の農楽を用いてのムラまつりや共同農作業の音楽、あるいは宴会、また仮面戯に用いられ、言わば〈あそび(놀이)〉として機能してきた。そして、それは民衆のあいだで生まれたものであり、むしろ迷信撲滅、浪費抑制などの近代化政策や科学的教育にあらがうかたちで生きつづけてきた」【野村 1987: 255-257】とクッの性格について述べている。そして70年代から80年代にかけて、さまざまな角度から巫俗が復権してきたことを指摘し、「第一に国際的な交流の進展につれての、対外的な意味での伝統文化の整備、第二に文学、美術、演劇、舞踊、音楽などの現場における民族主義的な主張、第三に民衆文化運動への取り組みの中に巫俗の存在が浮上してきた。この今日復権しつつある巫俗は、クッパンへの関心の高まりの中にある」【野村 1987: 8】とその要因をあげている。

クッはまた、韓国民俗芸能のルーツとも言えよう。志村は「古代のクッは、それ自身が宗教であり、政治であり、芸能であり、すべてのパワーを結集した未分化の‘カオス状の人間の営み’であった。時代の変遷とともに古代祭祀の中の諸機能が、それぞれ細分化され、芸能の面でも宗教儀式から分離し、徐々に宗教色を薄くし、多様な民俗芸能が誕生していった」【志村 1992】と述べ、現代の民俗芸能の成立過程を簡潔に紹介している¹²⁾。「巫堂が中心になって執行されるクッの中には、音楽的要素や舞踊的要素、それに演劇的要素なども含まれ、目に見えない神の存在を具現するための重要な演出効果をなしている。巫堂が発する祈禱文や神の託宣は節付けされ旋律をなし巫歌となり、儀式から分離して娯楽性を拡大させパンソリ(판소리)＝語り物音楽に変貌し、狂気乱舞する巫堂の踊りは、それを再構成し洗練させることによってサルブリ(살풀이)＝厄除け舞とタイトルを付されて芸術的舞踊作品にまで高められていった。一方、巫堂を囃す楽士達の音楽も儀式から離れて純器楽合奏音楽へと変わっていく。打楽器中心の巫楽は、一般の村落の人々にも広まり、全国各地で行われるよ

12) 志村の一文は、1992年10月3・4日に京都府民ホール・アルティで行われたダンス・アジア公演「金石出&東海岸巫堂+李愛珠——ムーダン音楽に触発される身体表現」において配布されたパンフレットの解説である。こうした公演自体が、現在の巫堂の活動の一部を表している。

うになり、現在でも各村々の祭りの重要な音楽となっている。さらに、この農楽を題材にして現代の若者達によって、サムルノリ(사물놀이) = 四物戯という新しい分野の音楽作品も作り上げられた。また、自由奔放な楽士達の合奏はさまざまな旋律音楽を加え、儀式とは無関係に合奏音楽の楽しさを追求したシナウィ(시나위)というジャズのような即興的器楽合奏音楽を編み出した。このシナウィの中で突出した名人が現れ、得意とする楽器をもってサンジョ(산조) = 散調という芸術性の高い器楽独奏音楽の形式を確立させた。儀式進行上の演出面や観客達とのやりとりの中から滑稽な寸劇も生まれ、仮面をつけて匿名性を持たせることにより、支配者階級批判をテーマにした仮面舞踊劇が登場し、庶民の間で人気を博し、その精神が、今日の学生運動の一表現手段としてマダン劇(마당극) = 野外演劇にまで綿々と受け継がれている」【志村 1992】。この一文にも見られるように、現代活発な活動が見られるさまざまな韓国の民俗芸能は、そのルーツをたどればクックにいきつくことが分かるのである。

最近、韓国において『巫堂時代の文化巫堂』という本が出版されたが¹³⁾、これまで述べてきたように現代は巫俗の全盛期であり、まさに「巫堂時代」と呼ぶべき状況にある。

2. 兩 班 化

李光奎は、現代社会が大きく変化する中で、家族のあり方は変容しつつも儒教的伝統が反映されており、社会においても過去志向から未来志向へと変化しつつも儒教が強く支持されていると指摘する。すなわち「儒教は李王朝の国家理念であったにもかかわらず、それは上級の兩班階層によって独占されていた。しかし現代韓国社会では、儒教がすべての国民の倫理となってきた。こうした意味で、韓国社会は“Yangbanization”(兩班化)の過程が進められている。過去において下級であれ上級であれ、すべてのリネージはより高い地位の達成を試みている。そしてもしすべてのリネージが兩班の地位を獲得するなら、儒教原理はすべての韓国人の一般哲学となるであろう」と述べ、「Yangbanization(兩班化)」という概念を提示した【LEE 1986】。

この「兩班」という概念は、辞書的な説明では第一義に「近世朝鮮中葉における家門と身分の高い上流階級の人、世襲的に文班、武班になれる資格がある門閥」とある

13) 著者は、アメリカの心理学者 K. Wilder の著書 *Up from Eden* における人間の意識構造と文明発達段階分けから 'Nirmanakaya, shamastic' という用語を引いて、この時代を巫堂時代と規定している【朴正鎮 1990: 4】。

今日の韓国社会、ことに都市における巫俗の隆盛は、ポスト・モダンともつながっているように思われる。

が、「品位があり、かつ善良な人を指して言う言葉」「自分の夫を第三者に向かって言う言葉」としても広く使われている¹⁴⁾。しかも、身分を規定する原意もあいまいであり、身分制度と意識のズレからも、両班の数は定義いかんによっていかようにも数えられてきたし、両班という語は辞書的な説明ではとうていいくれないものである。しかし、長い歴史を有する両班支配の社会が育んだエトスは、韓国人の意識の中に、また生活のすみずみに今なお牢固として存続している。そうした両班意識が、どのような形で現れているかを見ていこう。

a. 「国民総両班」

本来の制度・身分としての両班は消滅したが、現在でも旧来からの両班としての威厳を守り、両班としての生活規範を遵守するとともに、歴史的・社会的にも両班として認知される門中（リーゼ）が存在している¹⁵⁾。

こういった両班とは別に、両班がもともと厳格な法的規定を欠いた存在であったため、一般の門中にあっても自らの家門の威信を高めようという、いわゆる「両班への上昇志向」は朝鮮時代から今日にいたるまで根強く続いており、しかも拡大する傾向にある。

その端的な例が族譜編纂事業の盛行に見られる。族譜はもともと15世紀中葉から刊行され、両班の専有物であるとともに、彼らの諸特権の権利書であった。それが、20世紀に入り、姓と本貫をすべての国民が所有してから、門中の組織が飛躍的に肥大し、新たな門中も陸続と結成された。それに符合して族譜が活発に刊行され、「また族譜に同本同姓の人々を網羅するようになり、収録範囲が非常に広がった。その結果、多くの人々が自己を両班家門の末裔と認識するようになった。こうして庶民の間にまで両班意識が浸透し、かつては両班社会の規範だったものが社会全般に拡散し、韓国人のアイデンティティと考えられるまでに至った」【吉田 1986: 420】のである。

名門で有力な門中では都市においても、共同の事業や情報交換のための門中連絡事務所を設け、定期的に親睦を兼ねた集会を開いた。これは宗親会または花樹会と呼ばれるが、農村から都市への人口流出が続く中で、中小の門中までもが、これにならって宗親会・花樹会が次つぎと組織されていった。

14) 両班の定義については、末成が、その用法の変化を歴史的背景に注意しながらまとめており、これを参照されたい【末成 1987: 46-48】。

15) 一流の両班については、豊山柳氏のモノグラフ【金宅圭 1981『韓国同族村落の研究——両班の文化と生活』学生社】、仁同張氏を対象とした同族論【江守五夫・崔龍基 1982『韓国両班同族制の研究』第一書房】、東萊鄭氏の婚姻関係【服部民夫 1980『朝鮮後期における名門両班の結婚関係』『アジア経済』21: 22-56】など邦文の研究もあり、これらを参照されたい。

韓国には、孝子門、烈女碑といったモニュメントがいたるところに見られる。これらは儒者たちの集まりである「儒林」集団によって公認されて初めて建てられるものである。近年、こうしたモニュメントの新築・改築が、全国各地で見られている。さらに、個人の墓地の石碑から門中が祖先の祭祀をしたり会議を行う齋室・祭閣まで、いたるところで建立されている¹⁶⁾。これらは、一族の結束力を誇示するとともに、自らが両班であるという社会的地位を目に見える形で示そうとするものである。

朱子家礼に見られるような生活儀礼全般に及ぶ規定をどの程度実践しているかが両班の重要な基準の一つとなっている。1973年に家庭儀礼に関する法律施行令が出され簡素化が計られたが、近年ことに結婚式や還暦などは盛大に催されるようになっていく。こうした需要に応じて、これらを行う施設は産業化され、一般の人々が親戚・知人呼んで盛大な祝宴を行っている。最近では、かつて両班が行った伝統的な形で結婚式をあげられる場ができ、人気を博していると言う¹⁷⁾。

これらの出来事は、80年代以降になってさらに隆盛になってきている。これは、教育水準が上がり、知識人予備軍とも言うべき大学進学者が急増したり¹⁸⁾、高度経済成長に支えられ、国民の大多数が「中産層」であるという意識を持ってきたことと並行する現象と見ることができよう¹⁹⁾。そして、韓国人に出自を訊くと誰もが両班だと言う「国民総両班」という現象が生まれ²⁰⁾、両班肯定の風潮が、高度経済成長の過程で、両班というものを民族の心のふるさとに仕立て上げることによって安定してきたと言える。

16) 筆者の調査地である都草島においても、墓碑や祭閣の建立が見られる。1991年11月16日に韓国西南部島嶼地方にあるこの島の一農村の、しかも名門とは言えない小門中において、7000万ウォンの巨費が投じられた祭閣の落成式が行われた。

17) 還暦、古希の祝いなどは、一般にホテルや会館で行われ、例えばソウルの東仙洞付近には、こうした会館が林立する所がある。また結婚式も、オリンピック公園内の礼式場など、伝統的な結婚式をあげられる所が増え、民俗婚礼が人気を博しており（韓国日報—1992.1.17—より）、87年から伝統婚礼場として開放された昌原市の「昌原の家」では、89年に70組、90年に115組、91年には9月末までにすでに160組の伝統婚礼式が行われてる（韓国日報—1991.10.5—より）。さらに5月20日の成人の日を迎え「伝統成年式再現活発」という記事も見られる（中央日報—1991.5.18—より）。

18) 「教育の普及、とくに高等教育の大衆化の中ですすんだ『知識人』の大量形成であろう。四年制大学だけをとっても、その学生数は1971年から82年の11年間に4.26倍にも増え」[滝沢 1988: 19]、「特に80年代に入ってからの大學生の急増（大学進学率の急上昇）は、それ自体現代韓国社会を象徴する一つの『社会現象』である」[滝沢 1988: 31]という。

19) 1987年6月29日の「盧泰愚宣言」によって、韓国の政局は民主化の本軌道へその劇的な一歩を印した。その主体は経済成長に伴って形成されてきた「都市中産層」であったという見解については議論もあるが[滝沢 1988: 23-26]、この時期、中流意識・所得水準などいくつかの統計から中産層が今民全体の60%を越えてきたと言われる。彼らの自画像については、서울大学校社会科学研究所[1987]を参照されたい。

20) 商標が「両班海苔」という海苔のテレビ宣伝に「近頃、両班でない人が、どこにいるの」というフレーズが使われているほどである。

b. 門中の両班化

このような一般的現象が全国的に見られる中で、特定の地域社会の中であって、両班、あるいは儒教への格別な志向が見られる。

両班の故郷とも言われる慶尚北道において、地域社会の中で個々の門中が両班として社会的認知を得るためどれだけの努力が必要か、その過程を具体的に描いた二つの報告がある。

全京秀は、慶尚北道安東市の馬日ムラに居住する千氏門中を事例として両班への上昇努力について民族誌的記述を行っている。そこでは、祖先の墓、宗山、宗土という経済的条件、子息に教育をつけ官職につかせる社会的条件、族譜の刊行と書院および祠堂を建立するという宗法的条件、これら諸条件を満たすことが必要であるばかりでなく、両班階層との通婚によって「婚班圏」を形成しなければ両班とは認知されないというのである【全京秀 1984】。

末成は「行動様式などを両班の理想型に近づけることにより、一族の社会的ランクを上昇させ、両班としてのステータスを固め、さらに一層高いランクをめざす現象」【末成 1987: 45】を「両班」化と規定し、慶尚北道の中小両班門中を事例として、階層間の流動性のメカニズムや内部のランクのあり方を明らかにしている。そこでは、「『両班』化は門中を単位として行われ、科挙合格者、顯職歴任者、名儒をどれだけ祖先に持っているか、文翰、接賓、祭祖にどれだけ行き届いているか、祠堂、斎室、石碑など祖先を記念する建造物がどのくらいあるか、交際している門中特に通婚関係のある門中はどこかといった基準に基づく格がつけられている」【末成 1987: 74】という。さらに、教養、礼節、交際、家庭におけるしつけなど、行動様式にも相当な神経を使わねばならない²¹⁾。おまけに「儒教の教義にしても、礼節の実践方法にしても、初心者に分かりにくく微妙な所で差のつくようにして」【末成 1987: 72】あり、両班として社会的認知を得るのはかなり難しいことである。

こうした地域社会においては、かなりの努力をしてまでも両班になることが極めて重要な意味を持っており、かつこれに高い価値が与えられているということが分かってくる。

しかし、これに対して、京畿道 6 ヶ村において、1958年、1969年、1980年の3回にわたって農村住民の意識調査を行った李萬甲によれば、全体として、70年代の急速な

21) 両班家庭の行動様式については、柳成龍第13代宗婦である朴弼述が、体験的な内訓を口述したものや【朴弼述 1985】、山内の両班の家庭における子どものしつけと教育についての論文があるので【山内 1990】、これらを参照されたい。

社会変化の中で、儒教倫理に基づく規範意識や班常差別意識は、少なくとも都市につながる地域では、次第に弱くなってきていることが指摘される。しかし、急速な都市化に巻き込まれている地域と旧来の農村の姿を保持している地域とでは農村住民の意識に違いが見られるばかりでなく、同じ村においてもその階層によって意識が異なる。同族組織としての門中団結は、解放後の両班と庶出（両班の子孫ではあるが、嫡系ではない人々）の差別解消とともにむしろ庶出の人々に重視されるようになった面があり、また都市化によって都市におかれた宗親会への参加がかえって容易になったとされる [李萬甲 1984]。

門中の両班化ということ、慶尚北道という特定の地域の現象と捉えることもできるが、李萬甲の示した事例でも見られるように、他の地域においても儒教的な人間関係や社会意識が単線的に変化しているわけではない。全体としては、70年代の都市化が、同族結合を弱め、近代化への参与意識が、いわゆる儒教的倫理に基づく同族・家族・身分意識を克服してきたことは正当に評価されるが [滝沢 1988: 86-89]、個々の門中においては捨て難い両班志向が見られることも事実である²²⁾。

c. 郷土の英雄

次に、巨文島という離島の地域社会における儒学者の再評価という事例をあげておこう。丸山によれば、巨文島において、没後約100年を経た現地の儒学者橋隠は、近年になって急にその名前が改めて注目されるようになった。そして、橋隠の崇慕碑を建立しようという運動が、一族ばかりでなく地元の人々において行われている。さらに橋隠の遺稿集があることが分かり、膨大な原稿の中の一部が国訳されて1984年に出版されたという [丸山 1987]。

こうした出来事について丸山は、「この出版事業には地元有志による物心両面にわたる努力がなされたのは勿論であるが、基本的には巨文島地方ばかりでなく、伝統文化を見直そうという傾向が全国にあった。1970年代、セマウル運動の中で、ともすれば忘れられがちであった文化遺産を再評価しようという運動が1980年代になって各方面において起こったことは周知の通りである」と述べ、「地方の伝統文化を再評価しようとする時には、郷土の英雄を表面に出すのが効果的であり、事実、巨文島の中では西島里では初めて近代的な初等学校を創立した金相淳、徳村里では故朴沃圭提督の業績をそれぞれに称賛し、立派な廟や顕彰碑などが相継いで建立された。このような

22) 最近、尹学準の『歴史まみれの韓国——現代両班紀行』（1993 亜紀書房）が刊行された。この本には、韓国社会で両班精神に代表される李朝の水脈が現代の流れと並存あるいは共存している姿がよく描かれている。

傾向は他の地域においても見られるところであった」[丸山 1987: 41] と指摘している。

さらに丸山は、この巨文島において、橋隠、金相淳、朴沃圭といった島の英雄たちを作り出している現象を、Folk History として「おらが村」の誇りの主張を合理化しているものと解釈し、伝統とは Legitimacy の拠り所であると指摘している²³⁾。まさに郷土の英雄を作り出し、彼らを正当化することで、自らの郷土の正統性を高めようとしている。そして、そうした郷土の英雄として、儒学者が選ばれているのである。

d. 社会規範としての儒教倫理

個々の門中や地域社会においてのみならず、国家あるいは社会全体の次元においても、両班すなわち儒教への志向を見ることができる。韓国は伝統的社会においては、儒教を単なる礼節・倫理の実践としてのみならず、国家統合・社会存立の根本としてきたが、近年の急激な社会変化の中でも、社会規範として、これを維持、さらには再認識しようという動きが見られる。

儒教倫理のうちでも韓国社会で重視されてきた長幼の序、孝行、男女有別といった伝統的「美風良俗」は、都市において、若い世代において、風化する傾向にあることは否めない。しかし、韓国は、近代化の中でも、あくまで儒教の伝統を両立させることを目指しており、これがまさに社会を動かす「道徳」として機能している社会とさえよう。

儒教の教えの根本である「孝」という言葉は、今日でも何のてらいもなく使われている。例えば、昨今も「人倫の本性であり、すべての善の基である孝——私たちの美風良俗である敬老思想を実践、目上の人を恭敬するのに、他の模範となる孝子・孝婦を激励するため」と「孝行大賞」が作られたり、21世紀「孝文化」定立のための「孝シンポジウム」が開かれたりしている²⁴⁾。また、最近では毎年5月8日の「父母の日」や還暦、古希に両親に旅行を贈るといった新しい風俗が生まれてきたが、これを「孝道観光」と呼んでいる。

また、ある社会問題があり、それが美風良俗に反するものとなると社会全体の秩序

23) 1990年12月25日の民博共同研究会において、丸山は「Folk History の可能性——時間軸にすえて」というテーマで発表している。

24) 韓国にはいくつかの孝行賞があり、三星美術文化財団、財団法人峨山社会福祉事業団体などにより毎年表彰が行われている。また、1991年9月1日には21世紀「孝文化」定立のため世宗文化会館で孝シンポジウムが行われ、ここでこれまで30余年間の孝行賞授賞者817名の資料を分析した「我々の孝——昨日と今日」と題する発表がなされるという（中央日報—1992.8.30—より）。

を脅かす危険な風潮として、それに対しては必ずや強硬な反発がひき起こされる。例えば、「同本同姓不婚」とか「姦通罪」の存廃といった社会問題が議論されると、それを廃するならば人倫と社会秩序を乱すといった論陣が張られる²⁵⁾。平素は空論のように思われる「人倫」などの言葉も、何かの事件があると、がぜん社会を動かす潜在力を発揮する。韓国社会の現実には、言われるほどに伝統倫理に忠実であるとも思われないうが、不道徳を奨励することになるという口実をあたえる議論が、世論の多数の支持を得ることは難しい。

あるいは、社会的な犯罪・事件が起こると、そのたびにマスコミに繰り返される論評は、「健全な」「社会指導層」「道徳」「教育」といった言葉で埋められる。その裏には、さまざまな「不正」に対しては、儒教の具現者である「ソンビ(선비)」たるべき指導者によって、「儒教の教え」が、「啓蒙」されるべきであるという共通の認識が隠されており、儒教を社会規範とし、社会秩序を保持していこうとする志向を見とることができるのである²⁶⁾。

さらに、一貫して儒教倫理を矜持する「儒林」と言われる人々が、この国には今日なお厳として存在する。彼らは、成均館を中心に全国232カ所の郷校と、ソウルの総本部傘下に道一郡一面別に支部を持つ儒学者の集まりである儒道会との二元組織を持ち、これらを拠点として地方においては隠然とした影響力を保持している。その儒林が、1991年に「儒教振興対策委員会」を結成した。孔子の人道主義と孟子の民本主義に基礎した儒教の現世救援思想は、どの時代でも社会正義の表象として認められてきたという伝統の認識に立って、儒教思想を時代環境に合わせて再解釈することで儒教の現代化、大衆化、科学化を図ろうとする。具体的には、セサラム(새사람)運動(新しい人づくり運動)、儒教放送局の設立、孔子誕生日の公休日化を実現し、全国の郷校と儒道会支部が地域社会の道徳回復運動といった事業を計画したという。解放後急

25) 1986年11月に戸主制の廃止と同姓同本結婚不許可の範囲の縮小をもちこんだ家族法改正案が提出されたが、儒教側の強硬な反対によって国会を通過しなかった。その反対理由として「同姓同本結婚不許可制度は近親婚をなくすとともに性道徳を確立して倫理綱紀を正しく守らせるものであり、これを廃止することは我が民族の伝統を誤って理解するものである」(朝鮮日報—1986.12.2—より)ということが主張されている。また、姦通罪については、1985年から毎年現法改正案が出されるたびに姦通罪の廃止が重要事案として公聴会まで開かれたが、反論のため結論が出されずにいるが、ようやく廃止へと動いている(朝鮮日報—1992.4.10—より)。

26) 1991年6月3日に起こった韓国外国語大学での「総理暴行事件」は、政治家であるより元教授であった「師」に対する暴行として、儒教的倫理にもとるものという国民感情を逆立たた。

また、1991年10月に連続して起こった衝動的な放火、殺人といった犯罪に対して、現在の韓国社会は人倫と社会道徳が失踪した状況にあるとして、教科課程改正ともからめて、道徳教育の強化が叫ばれている(韓国日報—1991.10.26—より)。

激な近代化・産業化の過程でつねに変化の流れに背を向けてきた儒教が、このように変身を図るのは、これまで儒教が担当すべき社会的義務を履行してこなかったという反省から出たことであるという²⁷⁾。

韓国社会では、解放後儒教に代わるべき新しいイデオロギーを模索してきた。しかし、朝鮮時代からそのままに、両班であること、ないし儒教を本とした生活をなおかつ矜持する、あるいは志向する門中の存在があり、社会においても、それが生活の規範、社会の規範となっている。個人、門中、地域社会、国家という各位相において、両班・儒教文化が「伝統文化」として維持されているばかりでなく、近年は国家から個人に向けて両班・儒教文化が教育・啓蒙され、〈伝統文化〉として肯定的に認識されるようになってきている。滝沢は「70年代の韓国は、およそ信じ難いほどのスピードで大衆社会的状況を作り出してきたが、その反面でそれまで支配的であったとされる『儒教的』倫理感に代わる規範を作り出すことには、少なくとも国民的レベルでは成功しなかったと言ってよいと思われる」と述べている [滝沢 1988: 90]。代わるべき規範を作り出せなかったということもあろうが、それ以上に両班・儒教文化がモラルとして、あるいは正統性の拠り所として再認識されているのである。

3. 伝統芸能——文化政策

伝統文化の見直しの中で、民俗行事や郷土芸能の発掘・保存の面で重要な役割を果たしてきたものに、郷土文化祭と全国民俗芸術競演大会をあげることができる。

はじめに郷土文化祭について見てみよう。張壽根は、文芸振興院が行事補助を支給した郷土文化祭について1969年から1977年まで調査した結果に基づき、全国で77の郷土文化祭を一覧表とし、その現況を分析している [張壽根 1977]。

これによれば、その成立は「大体解放後から芽生えて、1960年代に盛んになってきた」 [張壽根 1977: 56] とあるが、論文の冒頭部には「近来になり郷土文化祭というものが雨後の竹の子のように急増現象を見せてきた。これはあたかも一つの流行のように、急速に全国に広がってきた」 [張壽根 1977: 51] と書いてあり、60年代に続いて70年代になってさらに盛んになってきたと考えられる。

また、この一覧表をもとに、郷土文化祭の性格を次のように総合する。開催される場所は、主に市、郡庁所在地以上の行政中心地、または観光地である。主催は、市、郡、道が直接にする場合もあるが、全国文化芸術団体総連合会の地方支部、文化院、

27) 韓国日報—1991.10.6—より。

推進委員会などが多い。その目的、趣旨は、郷土文化、芸術の振興、固有民俗の継承、歴史的事件などの記念と追慕、またはその精神の継承、愛郷心や団結心の培養に、観光開発から産業振興まで、実に多種多様である。行事の種類は、「農楽」、相撲、「鞆轆」、弓道、民謡、「時調」、「唱劇」、その他各種の国楽、綱引きなど民俗行事が競演、競争され、仮装行列、提灯行列、作文大会、美人コンテスト、写生大会、花火、各種体育競技、美術展覧会、詩画展、雄弁大会などがある。

そして、張はこれら一覧表にある郷土祭を「上向式民間主導型」と「下向式官主導型」とに分類する。前者の代表として「江陵端午祭」、後者の代表として「新羅文化祭」をあげ、江陵端午祭には、郷土文化の保存、郷土民の一体化、経済的意義、観光的意義といった現代的意義が見られるが、新羅文化祭には経済的意義と観光的意義しか見いだせないと言う。新羅文化祭は、郷土文化的行事を主とするものではなく、総合的な新羅文化復興祭とも言うべき歴史復元祭であり、その目的が民族主体性、統一理念、国民教育精神への寄与と、高次元・観念的なものであり、郷土民の連帯意識とは無関係であるとしている。

郷土文化祭が、「官主導」であり、その内容も「千篇一律的」であるという批判は、すでにあちこちから出されているが²⁸⁾、ここでは具体的事例として、鈴木による「鎮南祭」の報告から、その性格を見てみよう【鈴木 1987】。

鈴木は、毎年5月5日の前後、数日にわたって麗水市で行われる「鎮南祭」の全貌を紹介する。これによると、5月4日の前夜祭（仮装行列、提灯行列、花火など）に始まり、5日に銅像参拝、市街行列、「序祭式」、公開行事、6日に弓道、「農楽」、相撲、「時調」、漢詩など民俗競演、7日に豊漁祭、各種競演に対する「施賞式」があり、8日に市内各中・高校生の遺跡地踏査で終わっている。前述の一覧表にあがった伝統祭で行われる行事の種類が、ほぼ網羅されている。

しかし、「鎮南祭の全体を通じて、私には‘民衆の顔’がよく見えず、‘民衆の声’がよく聞こえないという印象がある。(中略)それらはまだ民衆の上から、もしくは外から、間接に言及されているだけではないのか」【鈴木 1987: 122-123】と述べているように、この祭が民衆とは離れた、官主導のものであることが見えてくる。鈴木は「たしかに、祭典の構成要素をひとつひとつ検討すると、その多くが古来の村祭りの行事であったり、あるいは民俗芸能であったりする。だが大切なのは、それらの古

28) 例えば、「地方文化祭が失われ行く一部を継承し復古し、それを軸に祝祭を展開できず、文化祭行事の種目のみ羅列し展示するのは、祝祭の元の意味を全く理解できないことである」【李相日 1979: 223】や、国家支援郷土祝祭の形態と現況についての指摘【鄭炳浩 1986】などがある。

い国風が、ここではまったく新しい文脈を与えられていることだ。その文脈に意味を賦与するものは、村落をはるかに越える広域の社会であり、そのいやはてに大韓民国が儼然と存在する」[鈴木 1987: 92] と述べ、村祭りや民俗芸能といった伝統文化が、ナショナル・アイデンティティという文脈に組み込まれていると指摘し、この祭を「ナショナルリズムの祝祭」と捉えている。まさに「南を鎮める」というその名に表されるように、この祭は豊臣秀吉の朝鮮出兵の際、これに対して巧妙かつ果断に反撃を指導した李舜臣將軍をシンボルとしており、李舜臣將軍こそ韓国ナショナルリズムの象徴であった。そして鈴木は、この祭において、その式辞、行事・演目、農楽旗、参加者といった文脈から、国家、郷土、民衆という三極構造を読みとり、これらの三つの極をたがいに対立しあう形で析出しうるところに、現代韓国の政治文化の特徴を見いだしている。

こうした伝統文化祭は、近年になってもさらに再生産されているようである。韓国観光公社の観光パンフレットによれば「韓国では一年間に大小さまざまな民俗祭が240ほど行われている」という。地方の時代を迎え、地方の特産物の奨励や観光資源の開発とも歩調を合わせて、郷土の伝統文化を見直そうという動きがある。現在はまだ「地方時代：文化行事‘官主導相変わらず’名称のみ替え同じ内容繰り返し度々」²⁹⁾ といった批判が出されているが、今後地方自治が確立されていき、住民の自律的な行事となっていくかが課題となっている。

次に、「全国民俗芸術競演大会」について見てみよう。この大会は1958年に建国10周年慶祝行事の一つとして初めて開かれ、これまでに、280の失われ行く伝統民俗を発掘、再現し、この中から34が国家の重要無形文化財に、20が市・道の無形文化財に指定されたという。毎年全国各地で行われるこの大会は、1991年に第32回を迎え、文化部が主催し、全羅南道と麗水市が共同主管して、全羅南道麗水市で開かれた。この大会には、「北」（朝鮮民主主義人民共和国）の五道を含む20の市・道から21チーム、1785名が競演に参加し、歴代この大会で大統領賞を受けた種目、重要無形文化財に指定された種目など、6種目の593名が試演種目に出演した。そして、21の競演種目のうち14が新たに発掘されたものであったという³⁰⁾。

これについても、競演大会という形をとるため、観客や審査委員の歓心をひこうと、言わば見せる芸能に演出され、本来の民俗芸能から遊離したものになっているのでは

29) 韓国日報—1991.10.19—より。

30) 朝鮮日報—1991.10.16—より。

ないかという批判もある。しかし、テレビ局、新聞社の後援も受けて、各地の郷土芸能に対する国民の関心を高め、その保存や研究の意義を広く認識させる上で大きな効果を発揮してきたと言えよう。また、近年の観光ブームの中で、こうした郷土伝統を前面におし出した観光産業の振興も行われている³¹⁾。

このほか、国家、政府の文化政策による伝統芸能の復興は、パンソリや巫堂クッの伝承者たちを人間文化財に指定して、保護・育成しようという形でも推進された³²⁾。こうした伝統芸能の保護・奨励政策に対しても、本来の民衆芸の庶民性、即興性、権威・権力に対する抵抗性といったダイナミズムを消失させるという批判もある。しかし、こうした中で、綱渡り、皿回し、人形劇などをもって各地を巡回していた「男寺党」の再結成や、江陵端午祭に伝わってきた「江陵官奴仮面劇」の復活など、いったん滅びかかった芸能の復元がなされたことも事実である。また、パンソリ、巫堂クッ、男寺党が海外公演をもったり、男寺党の流れを汲むと言われるサムルノリの国際的活躍も見られている。

4. マダン劇 (마당극) とクッ (극) ——民衆の主体性

70年代と80年代を通して最も印象的な文化現象の一つがマダン劇であろう。韓国の伝統的民俗劇である仮面劇が、70年代に入り民主化運動の伸張とともに見直され、大学のサークルなどを中心にして全国に広まり、マダン劇と呼ばれる形態に発展していくのである。

金光億は、このマダン劇に焦点を合わせ、民衆文化運動という現代韓国の政治的状況の脈絡において、その象徴的意味を究明しようとし、「マダン劇運動の展開過程は最近の文化的・政治的歴史の脈絡で理解されねばならない」[金光億 1989: 58]と述べている。そして、マダン劇運動の発展について、まず「これを60年代を過ぎてから一群の大学生たちが主導した伝統文化の再発見運動を通して再発明 (reinvention) されたものと見る」[金光億 1989: 58]。

31) 郷土芸能を利用した観光化としては、「ふいご歌」で1980年に全国民俗競演大会で大統領賞、1983年に文公部長官賞を授賞した済州道南済州郡安徳面徳修里が伝統民俗ムラとして指定されたという例もある。昔使用した牛馬に引かせて廻す大きなひき臼、製粉・精米所、溶鉱炉、ふいご小屋などが再現され、教育の場一観光地として活用されるという(朝鮮日報—1991.11.19—より)。

32) 人間文化財の正確な名称は「重要無形文化財」である。韓国では1962年1月に文化財保護法が制定され、ここで初めて「無形文化財」という用語が使われた。現在まで政府に指定された重要無形文化財は、音楽、舞踊など6分野、94種目で、生存している技・芸能保有者は183名である(中央日報—1992.12.18—より)。

そして「60年代と70年代前半の文化運動は、軍事革命政府と第三共和国がはじめは民族文化伝統の再建に関心を鮮明にしながらも、近代化運動を強力に推進する中で伝統文化を後進社会の残滓として否定し、また日韓外交正常化政策の一環として日本の大衆文化の流入を許容したことに対し、言わば反植民地的行動として文化的伝統とイデオロギーを回復することに焦点がおかれた。しかし70年代後半と80年代にはいってより政治指向的になった。新たに通過した保安法と維新体制により、直接的で露骨的な反政権批判と抵抗は芸術と宗教分野でしか試図できなくなり、その中で、大学生たちは民衆演行芸術の発明と巫俗儀礼の政治的象徴性を帯びた造作を通して彼らの革命的理念を拡散させ表出する機制を創出しはじめた」[金光億 1989: 59]と、その展開経緯を明らかにし、「マダン劇はこうした一連の政治的状況の中で進行した民衆文化運動の一つの産物である。それは民衆によって享受されてきた、いわゆる伝統的な農民文化のさまざまな要素を総合し、新しい独特な形式と構造を持つ芸術ジャンルに『発明』したものである。そうして80年代に入ってマダン劇はイデオロギー生産機制の重要な一部分になり、したがってその部門への活動は単純に伝統文化の再現や発掘に関心を持つ学生と学者の領域ではなく、新しい文化および政治的理念を生産していこうという人々において最も劇的な効果を可能にしてくれる生産および教育の機制である」[金光億 1989: 60]と述べている。

このように仮面劇やマダン劇が政治的イデオロギーを持った文化運動として展開したことは、「民衆運動が成長して、民衆意識が発展するにつれて、タルチュム(탈춤)＝仮面劇運動は、その性格において、民俗劇の原型の伝授からその創造的継承へ、さらには民衆性の獲得と深化へ発展した。その形態においても、原型の再現から創作タルチュムとマダン劇(朝鮮の伝統的な様式を援用した現代劇)へ変貌した。タルチュム運動は、民衆文化運動の展開に先駆的な役割を果たした」[韓国民衆史研究会 1987: 215-216]と、韓国民衆史の立場からも高く評価されている。

そして民衆を主体とした仮面劇の再現・マダン劇の創造という動きの中から、さらに民衆の原点に立ち帰るべしとの主張が生まれ、また新たにクッそのものへの関心が高まってくる。その一つとして、民族クッ会の活動があげられよう。この会の編集した『民族とクッ』の「後書き」に依れば、「民族クッ会は、民衆文化の精髓として民衆の組織、信仰、あそび、民主的会議、戦いの方式を総体的に合わせているクッを通して、この時代の基本大衆の健康な生の文化創出と自主的民族文化建設に貢献しようとして作られた団体であり、民族クッの研究、進歩的演行の実践、クッの画の研究と製作など民族クッと関係する多様な作業に臨んでいる」[民族子会 1987]とあり、「真の

クッは、民衆の組織であり、あそびであり、素望体系であり、同時に抑圧の鎖をはずす戦いの方式だ。東学クッにおけるようにクッは革命的エナジーの貯水池であり、無形の枠でもある。それは民衆運動の背後の思想と組織が、クッが媒介してきた民衆の思想および組織と密接に関連しているためである」【民族子会 1987: ii】とクッを規定する。こうした中から共同体論が展開され、さらに「働く人たちの生と世界観」に立脚した民衆生活の様相を検討する「労働とクッ」という議論も展開されている【李輔亨他 1989】。

マダン劇、そして民族クッの議論を続けていけば、その主体としての民衆それ自体が問われることになる。「それでは一体、民衆とは何なのか、誰が民衆なのかという議論になり、韓国ではこうした民衆論が盛行している」【滝沢 1988: 193】という。ここでは、そうした議論には立ち入らず、マダン劇、そして民族クッという文化運動によって、民衆主体という意識が啓発され、民衆の抵抗勢力の基盤として巫俗の伝統が再創造されたということを指摘しておくにとどめておくと、80年代後半の新たな中産層の広がりとともに、仮面劇やマダン劇は大衆化、あるいは商業化されたり、あるいはまた芸術性を高めるなど、新たな段階を迎えていることは確かである。

Ⅲ. 〈伝統文化〉の喚起・興隆——80年代以降を中心に

伝統文化の見直しは、60年代に萌芽し、70年代から80年代にかけて成長していった。そうした動きを、文化的・社会的背景と関連させて、時代的流れの中で見ていくことにしよう。

韓国社会は、日本という異文化の支配から解放されてまもなく民族の分裂と戦乱を経験したため、伝統的民族文化による民族社会の統合が充分達成できないままに、社会変化の道を選択するはめに至った。しかし、その一方で、韓民族にあっては、日本の植民地時代における日本語強制をはじめとする文化政策に対する反発からウリ（ウリ）文化、すなわち我々の文化に対する自負心が培われてきていた。「日帝36年」と言われる日本の植民地統治の傷跡とともに反日意識が、より積極的な民族主義の提唱、民族文化の強調へと進ませた。また朝鮮戦争は民族分断と多くの人が離散家族となる悲劇を生み、広範な反共意識を定着させるとともに、一方で民族は一つというハンギョレ（한겨레）意識、すなわち同胞意識を身近に強く持たせることにもなった。こうした中で、民族文化を国民統合のシンボルとしていこうという動きが展開されていく。

60年代には、都市化と産業化の急速な進展が始まる。農村での脱農・離農が急速に進み、これら離村した人が都市に流入した。これらの人々は、ほとんどが常民出身者であり、もともと儒教的な生活慣習に対する関心が薄かった。また、民俗的な伝統行事は、年間の農作業や季節感と密接に結びついたものであり、それを主宰するのは農村に残る年長者や女性であるため、都市への移住者には民俗行事や信仰は無縁なものであり、それらは都市での生活にはなじまないものでもあった。また70年代に始まった「セマウル運動」により、農村においても生活の合理化が推進され、衣食住をはじめ生活様式が西欧化し、近代的・合理的思考が尊重され、伝統的な習俗を一方的に否定してしまうような極端な動きも各地に見られた。都市においては、インテリを中心に、ことに巫俗に対する厳しい批判も見られた。こうした厳しい状況にあっても、〈伝統文化〉が喪失されていくのではないかという危機感から、これを保存・復興しようという民俗学者たちの地道な努力と文化政策が推進されていた。さらに70年代から80年代にかけては、政治の民主化と高度経済成長が標榜される中で、都鄙の格差、地域間の格差、貧富の格差が増大し、社会への不平・不満が強くなるとともに、社会不安もつっていった。こうした中で、反体制の民衆運動としての民俗文化への接近があり、他方、社会秩序の規範としての儒教文化が主唱されてきた【伊藤 1985: 261-270】。

伊藤は、こうした80年代にかけての状況の中で、「民族文化の再認識・再評価の動きは、研究と教育（民俗学の普及）、保存と啓蒙の事業（文化公報部による文化財政策・博物館・公演等）、実践活動（仮面劇サークル・農楽）、生活への応用（民具・民画ブーム、民俗飲食店）という形をとって展開しており、特に1970年代後半以降はすっかり定着した観がある」【伊藤 1985: 275】と4つの形での民俗の復興を説明している。それでは、80年代以降はこれらがどのように展開したのであろうか。

民俗学の普及について見ると、60年代に独立した学問となった民俗学が、80年代に入り学問的にさらに充実し成熟期を迎えるとともに、故郷の伝統を培う運動、郷土祝祭協議会の発足、地方大学における民俗学に関する研究所の活発な活動など、地方への広がりが進められた。また民俗に関する出版物の量も、目を見張るほど膨大なものになってきた【朝倉 1987】。

文化公報部による文化財政策・博物館・公演等も続けて活性化している。文化部（文化公報部から変更）では1990年7月から「今月の文化人物」を選定している。これは「偉大な先人たちの功績を今日再び覚醒させ、民族共同体意識を涵養し、文化民族としての矜持を植え、世界の中の先進韓国を志向する指標と見なすため考えられた」【文化部 1992: 1】という。また、1992年の文化部施策では、慶福宮など古宮の復元・補

修のほか、国立大邱博物館の新築、国立金海博物館、国立済州博物館の着工が計画されている³³⁾ほか、これまでに1987年には光州市立民俗博物館が、1989年にはソウルのロッテ・ワールドに民俗館が設立されるなど、地方においても民間においても博物館が続々と設立されている³⁴⁾。このほか、国民社会のアイデンティティの確立をめざす「国学」の研究機関として1978年に創立された精神文化研究院では、近年『民族大事典』の編纂作業を推進し、1992年にこれが出版されている。

仮面劇は大学や市民のサークル活動として、農楽は中学・高校などの学校教育の中に、それぞれ定着した。また、最近では国楽が若者の間で人気を呼び、1992年からは国楽教育を国民学校（小学校）において本格化させる計画という³⁵⁾。

生活への応用としては、80年代初めの民具・民画や民俗飲食店のブームは治まったが、最近では伝統民俗酒の製造が認可され、人気を博している³⁶⁾。また、伝統的思想である風水思想が、墓地・宅地などの不動産投機とも関連してブームになったり【朝倉1990: 340】、伝統的年運占い、伝統的な民間療法、伝統的な育児法や家庭教育にも関心が向けられ、これらに関する著作が多数出版され、一部はベストセラーにまでなっている³⁷⁾。

これに加えて、茶道、華道などへの関心の高まりも見られる。これらはその起源が韓国にあったと主張され、その命脈を一部において保ってはきたものの、ほとんどが断絶されていた文化である。これらが新たに「伝統文化」という名で息を吹き返し、〈伝統文化〉として社会に受け入れられているのである³⁸⁾。

こうして見ると、伝統文化の見直しという動きは、80年代以降になって以前にも増

33) 朝鮮日報—1992.1.28—より。

34) 管見する限りでも、近年、清州の国立清州博物館、大邱のクォンドゥルバウ(건들바우)博物館、安東の民俗博物館、羅州の梨博物館などが設立され、木浦でも農機具博物館、海洋博物館が建設されている。

35) 10-20代の国楽人気はオリンピック以後急増し、演奏会のたびに満員、同好会結成もあると言う(朝鮮日報—1991.7.2—より)。また教育部が92年から96年まで国民学校3学年以上の音楽・美術・体育教科目に限り教科専担制を施行するのに続き、文化部も91年末から夏・冬の休暇を利用して国立国楽院で1400名ずつ国民学校教師に国楽実技教育を実施する方針という(韓国日報—1991.10.28—より)。

36) 伝統酒は、日本の植民地時代に出された酒税法などにより消滅していったとされるが、80年代後半から「一道一民俗酒開発」などにより文献からの復元が行われている。最近、伝来郷土酒の由来および製法や家で作った家醸酒100種を紹介した本も出版されている【趙鼎衡1991】。

37) 李恩成著『小説東医宝鑑』は90年3月に出版されて2年3月で250万部を越え(中央日報—1992.6.14—より)、李載雲著『小説土亭秘訣』は発刊3月で10万部を越える(韓国日報—1992.2.11—より)という。こうした韓国歴史や東洋古典の中の人物をあつかった伝記的小説への関心は、近代以後断絶された伝統世界についての郷愁を喚起していると言われる。

38) 茶道や華道などの伝統再生には、一つには日本に将来された文物の起源を韓国文化に見いだそうとすることで日本に対抗したいという感情も働いていると考えられる。

して積極的に行われてきているように思われる。韓国社会の転換についてはいくつかの説があるが、伝統文化の見直しという側面からは、80年代に入って、ことに80年代後半になって、その文化的・社会的背景に転換があったように思える。言わば、この時期になって〈伝統文化〉の興隆を迎えるための十分条件が整備されたということであろう。すなわち、80年代以降、高度経済成長は終焉を迎えたが、坂を登ってきた人が峠で来た道を振り返るように、過去を振り返り、自らを再考する機運が起こってきた。ここには、経済的発展と自文化に対する自信と、社会の転換期を迎えた不安とが、うらはらにあったのであろう。60年代以降都市へ移住してきた人にしても生活が安定し余裕ができ、故郷への郷愁あるいは伝統行事への懐古が生じてきたのであろう。農村においても民俗の普及が浸透し、郷土文化への見直しが進んだ。また、新たな中産層は知識人として自らを「両班」として認識しようとし、社会も秩序の安定のために倫理・規範としての儒教文化を受け入れようとした。言わば、「伝統文化」を再評価し、〈伝統文化〉を構築しようとする人々の裾野が広がり、これに呼応するかのようになり、60年代、70年代から地道に推進されてきた伝統文化の見直しという動きが、大声で叫ばれるようになってきたのである。そうした〈伝統文化〉の喚起を促進してきたと考えられる出来事について言及しておくことにしよう。

1. イ ベ ン ト

この80年代における〈伝統文化〉の興隆は、1981年に行われた「国風・81」によって幕が切られたと言ってよい。これは、韓国新聞協会主催、韓国放送公社主管によって行われた民俗芸術の理解と普及を目的とした国家的水準の行事であった。『国風論』の頭書きには「最近わが伝統文化の源流を求め、これを継承発展させようという動きが高潮しており、これにより国学研究が各界で活発に進行していることは刮目されるべきである。こうした与件の中でわれわれ自身の内綿々として流れ、無限な可能性を持つわが伝統文化を蘇生し正しく継承・発展させることは今日を生きるわれわれの課題であり、念願である」[朝倉 1987: 12]とある。

さらに、1986年にアジア大会が、1988年にオリンピックがソウルで開催され、「世界はソウルに、ソウルは世界に」という標語のようにソウルが世界の舞台になった。そこで世界の中での韓国文化が自問されたが、その答の一つは「最も韓国的なるものが、最も世界的」ということであった。

1989年に、文化公報部が改組されて文化部が発足し、初代長官に李御寧氏が就任した。文化を生活化しようという文化主義運動の熱烈な主唱者である彼は、就任後20カ

月の間に、大小100余種の文化事業と行事を主導し、‘イベント長官’‘文化の伝導者’などの別名を得るに至っている。彼が「こうした行事の多くは文化の生活化という新たな風を起こすための政策である」³⁹⁾と言うように、さまざまな文化事業や行事が国をあげて政策的に推進された。

こうした路線の延長線上で、1991年9月28日、ソウルにおいて「ソウル・コリ（거리）＝街路祝祭」が開かれた。紀元前2333年に建国したとされる檀君をはじめとして歴史的人物に扮した行列が、市庁から東大門運動場までの4キロの区間を練り歩き、韓民族5千年の歴史をパノラマ式に再現した祭であった。1994年が朝鮮王朝がソウルに首都を定めて600年にあたり、ソウル市ではもともとこれをひかえて準備してきたが、ソウルオリンピック3周年と国際連合への南・北同時加盟を慶祝するため、繰り上げて行うことにしたという。行列の中に「鳳山タルチュム（탈춤）」「北清獅子ノリ（놀이）」といった「北」の民俗を登場させ、民族統一の願いを表したという。南北統一問題において、「北」の失われゆくと言われる伝統民俗を保存・伝承することとともに、同一民族としての文化的同一性を伝統民俗に求めようとするものであろう。また、ソウル市では、この祭を国際的な観光行事として定着させていく計画というが、ちなみに1994年はソウル定都600年であるとともに、「観光の年」にあたり、伝統民俗を国際的な観光資源とすることが目論まれている。近年の観光ブームともあいまって⁴⁰⁾、〈伝統文化〉がイベント化されて観光資源として利用されるようになっている [朝倉 1992: 63-64]。

こうした大がかりな祭とは趣を異にして、ソウルではまた、地域社会における祝祭が生まれてきている。1991年10月5日に「仁寺洞伝統文化祝祭」が、1992年5月23日から1週間にわたって「新村文化祝祭」が、初めて開かれた。地域住民の自主的意思によって生まれた祭であるが、一つの新しい動きとして地域の中に根付いていくことができるのか、今後が注目される。

2. 「伝統文化の自主的現代化方案」

韓国文化芸術振興院文化発展研究所は、「伝統文化の自主的現代化」という主題で、ソウル大学韓相福教授を責任研究員とする6名のスタッフにより、1988年12月から1989年9月にかけて8回のワークショップを持ち、提出された方案を報告書として作

39) 韓国日報—1991.10.20—より。

40) 1970年代の日本において「ディスカバー・ジャパン」が観光のキャッチフレーズとなったが、韓国においても80年代に入り国内の観光旅行ブームが起こり、これとともに新たに観光開発が進められ、まさに「ディスカバー・코리아」といった感がある。

成している。この報告書によれば、「1. 伝統文化の概念および研究対象, 2. 研究の必要性和研究方向, 3. 伝統文化振興に関連する現状評価, 4. 伝統文化の理論的再創造モデル, 5. 伝統文化の実践的方案, 6. 伝統文化再創造のための公共機関の役割改善, 7. 公共機関の伝統文化プログラム実践方案, 8. 政策建議」という目次になっている。この目次からも分かるように、その内容は理論から実践計画にいたるまで広範囲にわたっている。

その内容について、ごく簡単に言及しておこう。ここでは「まず伝統文化を時代、階層、項目の三つの次元から立体的に構成されるものと図式化し、これを便宜的に上層文化、生活文化、祝祭文化、芸術文化、価値文化という項目に分類している。その上で、20世紀初めから混乱期を経て60年代以後の現代社会へという社会的背景と統一時代への備えから、より積極的な伝統文化の保存宣揚と再創造の必要性があると説き、これまでの伝統文化振興策、および海外での事例について検討する。次に、理論的再創造のモデルでは、伝統文化の保存モデルとその再創造モデルとに分けて、その必要性と方法を模索する。また、その実践計画においても、伝統文化の保存・普及・宣揚と伝統文化の現代的再創造とに分け、ことに再創造のための公共機関の役割として、1. 教育制度, 2. 言論媒介, 3. 展示空間の拡大, 4. 研究創作機能の支援という四項目にわたって論じている。そして、公共機関の伝統文化プログラム実践方案では、1. 必須的伝統文化施設の造成, 2. 生活文化としての伝統文化継承, 3. 伝統文化教育資料の大規模創出, 4. 伝統文化観光機構の創出, 5. 無形文化財伝授作業, 6. 南北韓の異質化と統一文化としての伝統文化という六項目について、それぞれ具体的な提示を行なっている。最後に、1. 分断時代を清算し統一時代を開く動力としての伝統文化のためのプログラムの開発, 2. 持続的な政策意志, 3. 伝統文化自体についての学問的研究, 4. 地方文化の活性化, 5. これらを推進する財政的確保という五項目を建議している」。この最後の建議を逆説的に見れば、これまでの文化政策が持続的ではなく、財政的裏付けに乏しかったとすることができるだろう。また、こうした諮問が実際にはどこまで施行されるかも定かではない。しかし、近年にこうした諮問がなされていること自体が、〈伝統文化〉を喚起しようとする文化政策を推進している確かな証左ではある。

3. 公休日の変更

韓国では、伝統的な正月行事は、「ソルラル(설날)」あるいは「旧正」と呼ばれる陰暦の正月に行われていたが、公休日は「新正」あるいは「日本ソル(설)」と呼ば

れる陽暦の正月のみであった。それが、1986年からソルラル（陰暦1月1日）が「民俗の日」と称され、公休日となった。さらに1991年からは公休日の一部変更となり、ソルラルはこの日をはさんで三連休になった。もともと地方では正月行事はソルラルを中心に行われていたが、都市の住民も、新正には家族で行楽に行き、ソルラルには故郷に帰ったり、自分の家において、民俗固有の正月行事を行おうということになってきた。

この公休日の変更によって、秋夕（陰暦8月15日）も、もともとこの日1日が公休日であったが、この日をはさんで三連休となった。この変更は、近年の経済状況の悪化で、国民に対し過消費追放と勤労意欲高揚を目的とし、秋夕を三連休とする代わりに、10月1日の国軍の日と10月9日のハングルの日を公休日からはずし、実質上の休日の削減を図ったものと言われている。

ともかくも、この結果、韓国ではソルラルと秋夕とが二大祝日となった。そして、伝統的には秋夕よりも端午を盛大に祝う地方があるにもかかわらず、言わば秋夕だけが全国的に普及されることになった。さらに言えば、すべての生活が陽暦で進む中で、時代に逆行するかのように陰暦の公休日が重要視されたのは、国家として民俗伝統の行事を再び復興させようという意図があるようにも考えられるのである【朝倉1992: 63】。

さらにソルラルや秋夕には、新聞は行事のマニュアルを掲載し、テレビではこの日に行われる伝統行事が映し出されることになる。それは、もともとは地方ごとに、あるいは家門ごとに、それぞれの伝統行事が行われていたにもかかわらず、新たに生まれた「両班」たちのために、ソルラルあるいは秋夕にはこうあるべきだとばかりに全国一斉に画一的な伝統行事が啓蒙されているかのようである。

4. マスコミ——テレビの役割

こうした伝統行事に限らず〈伝統文化〉が、マスコミを通して喚起されていることは体験的に感じることができる。ことに80年代に入ってからテレビの普及が果たした役割は大きい。

1961年12月に国营放送であるKBSが開局、1964年12月にTBC、1969年8月にMBCが開局した。しかし、その当時のテレビ受像機は、1963年には4万台にも満たず、1969年には24万台であったという。それが1973年には141万台、1979年には560万台を越え、この時期のテレビの普及はめざましいものがある。1980年にテレビがカラー化され、1982年末のテレビ普及率は85%（ソウル89%）、カラーテレビ普及率は27%（ソ

ウル46%)に達したという【滝沢 1988: 18】。過去のテレビ番組を掘り起こし検証することはできないが、この時期、TV局が主催・後援する民俗文化祭や民俗芸術祭が盛んに開かれたように覚えている⁴¹⁾。

1991年現在を例にすれば、「伝統を探して」という教育番組をはじめ、「韓国の美」「国楽春秋」「ウリカラク ハンマダン (우리가락 한마당)」といった伝統的美や伝統音楽を紹介する番組、「6時 わが故郷」「わが故郷 よきかな」といった故郷の文化を紹介する番組が定時番組に編成されている。また伝統文化を紹介する特別番組もしばしばある。前述した「全国民俗芸術競演大会」が10月16日から3日間にわたり開かれたが、これがKBSで午前10時から午後5時30分までの通常は放送休止時間帯に完全中継され、新聞も写真入りで大きく報道した。

こうした番組が、今日のテレビ番組の編成に占める比重の大きさや、これらが比較的長寿番組であるということからも、テレビ受像機の急増ともあいまって、〈伝統文化〉を全国の茶の間に送り込み、全国的にそれへの関心を高める機能を果たしてきたことは想像に難くない。テレビを通して〈伝統文化〉の大衆化が進められてきたと言えよう。

こうした〈伝統文化〉の喚起は、非日常の生活世界、すなわち公休日という特別な日、イベントという特別な出来事、そしてテレビという箱の中での出来事と見ることもできる。このことは、日常の生活世界はすっかり近代化あるいは西欧化されてしまったためであるとも言える。

とは言え、こうした生活の中で、宗教においては、巫教、仏教、儒教、キリスト教、天道教をはじめとする新興宗教、さらには新・新興宗教と、宗教のつぼとも言うべき状況にある。文化においても、巫俗文化、儒教文化、キリスト教文化、あえて言えば日本文化までもが加わって⁴²⁾、百花繚乱の趣がある。

金哲竣は、「どの民族においても伝統というものは各時代の文化的限界性を克服しながら新しい歴史的課題を達成してきたその経験を言うのであり、そうした経験を通

41) 1980年12月14日にKBS主催で「伝統文化の創造的継承大祝祭」が開催されている。

42) 日本文化については、世代によって感情の違いはあるが、植民地時代に押しつけられた文化を排斥しなければならないという民族的課題がある。李承晩政権の極端な排日政策は、朴正熙政権以降緩和されつつあり、80年代には「反日から克日へ」というスローガンが現れましたが、その抵抗は根強い。しかし、現実には日本の文化への国民の関心は高く、日本の映画、歌謡曲などの導入は原則として禁止されているものの、出版物をはじめ、カセットテープ、カラオケ、ビデオなどは半ば公然と流布しており、NHK衛星放送も視聴されている。これに対し、マスコミを中心に、これを「倭色文化」の侵入だとしていまだに警戒感を持っているが、最近は少しずつ規制が解禁の方向に向かっている。

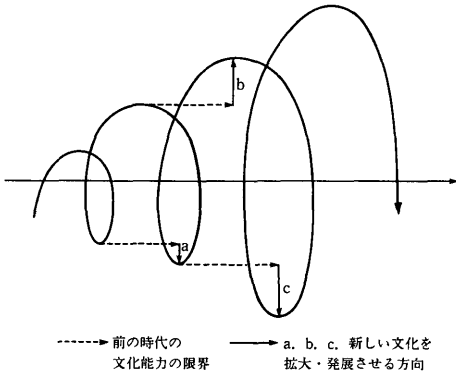


図2 伝統文化の継承 [金哲峻 1983: 43]

も蓄積して今日の〈伝統文化〉が形成されていると捉えられる。言わば時間の流れの中で、新しい文化を吸収しつつ、螺旋のように旋回しながら文化総量を増やして展開してきたと言えよう。そして、今日の韓国社会においては、情報量の増大ともあいまって、その文化総量は飛躍的に増大していることは確かであろう。しかも、今日はその螺旋を旋回する速度が加速度的に上昇しており、制御がきかないほど速くなってきており、そこに内包されてきたさまざまな文化が混沌とした状態になってきているようでもある。

おわりに

これまで、韓国の現代社会において伝統的社会における文化がどのように顕在しているかを、主に従前の文化人類学的研究を引用しながら描写してきた。そして、儒教文化と巫俗文化の両面を持つ「伝統文化」が、それぞれに現代社会の中で〈伝統文化〉として残存、変容、あるいは再創造といった形で顕在していることを示してきた。また、こうした中で伝統文化の見直しは、ことに伝統芸能に見られるように、「官主導」と称される上からの文化政策と「民衆文化運動」に代表される下からの文化現象という二つのベクトルをもって展開されてきたことを明らかにしてきた。そして、60年代に始まるこうした伝統文化の見直しという動きの中で、80年代以降については、筆者の体験をまじえて、その状況を記述してきた。そこでは、80年代に入り〈伝統文化〉がこれまで以上に大声で喚起されるようになり、80年代後半には〈伝統文化〉の興隆期を迎えたことを指摘した。それでもなお、都市化、産業化といった社会変動の中で、今後さらに〈伝統文化〉として、どの部分が残存、変容、あるいは再創造されていく

のか、すなわち韓国の〈伝統文化〉とは何であるのかといった議論は残されている。これは今後の課題であるが、ここではこれと関連して、二つの点について展望しておくことにする。

まず第一点は、儒教文化と巫俗文化、この両者の関係についてである。もともと伝統社会における儒教文化と巫俗文化の二重構造は、対項的ではあっても相互に決して排他的ではない。むしろ両者のあいだには密接なかかわりがあり、抽象的表現を借りれば「ちょうどそれは韓国国旗の大極旗のように、陰と陽とが卍巴にからみあったかたちで、ひとつの円形をなしているものであり、農楽の踊りやカンガンスウォレ(강강수월래)の群舞の旋回し、回転する渦巻き模様として成り立っているのである」[川村 1986: 58]と言われている。現代社会においては、この両者はともにさまざまなレベルにおいてさまざまな様相で顕現しているが、あえて図式的に整理すると、儒教文化が郡部において色濃く見られるのに対し、巫俗文化は都市部において色濃く見られる。また、儒教文化は精神文化として、言わば韓国社会の建て前として、上からの文化政策によって再生されている。これに対して他方の巫俗文化は民族意識の高揚を反映して、言わば本音の感情表現として、民衆による下からの動きによって再生されているという性格を帯びている。その意味では、この両者は郡部と都市部、あるいは建て前と本音という形では対項的に捉えられるが、同時にそれは表裏一体をなすものでもあり、また相互に浸透的である。

そのうえ現代社会では、都市における社会不安が人々をして巫俗に走らせたとしても、儒教的社会倫理がこれを包み込んでいる。また郡部においては都市化の波をすでにかぶっており、両班の名家たちの多くも都市に出ている。また、中産層の拡大により、かつてのような支配層と民衆という二元的階層分化が薄れるとともに、かつては民衆の中にあつた巫俗文化の担い手たちに、知識人が結びついたり、彼らたちも人間文化財に指定されるなど権威となつてきている。さらにまた、伝統文化祭における演目にも見られるように、儒教文化と巫俗文化とは、あえて区分されずに、一つの「国民文化」として取り扱われる場面も多い。現代においては、これら二つの文化は、それぞれに属性を持ちつつも、両者が接合して一つの〈伝統文化〉として認識され、捉えられるようになってきている。

しかも現代的な状況の変化は、両者の接合を一層促進する方向に推移してきている。すなわち現代社会では、物質文化をはじめとして西欧文化がすでに深く浸透し、ことに大衆文化において西欧、あるいは日本からの外来文化がますます浸透していく中で、〈伝統文化〉は儒教文化と巫俗文化という内部における対項より、こうした外来文化

と対項する一つの文化として、強く位置づけられる状況になってきている。

次に第二点としては、〈伝統文化〉がシンボルとして操作され、高揚してきたという側面についてである。一つは国民統合、すなわちナショナリズムのシンボルとしての活用である⁴³⁾。伊藤は、「セマウル運動・韓国的民主主義・新時代・新秩序…というように70年代以来の韓国は、常に時代を反映する標語やキャンペーンに溢れていた。それは限られた政策の選択肢の中で、しかも短時日のうちに経済・社会のあらゆる近代化を達成することが要求されており、そのためには何よりも国民の総和による内政の安定が不可欠とされたためである」【伊藤 1985: 288】と指摘する。つまり、近代化を急速度に達成するため、国民意識を高揚させ一丸となってこれに当たらせようという文化政策によるものである。もう一つは民衆運動のシンボルとしての活用である。「1970年代初から大学演劇人を中心に展開されたマダン劇運動は、当時国家権威に抵抗する学生運動から始まったものだが、80年代にはマダンクッ、民族クッ運動として大衆化されながら、巫俗の伝統は民衆の抵抗勢力の基盤として再創造された」【民族学会 1987】という指摘のように、民衆の主体的アイデンティティの基盤を民衆文化に求めた運動が展開された。

国民の統合は、〈伝統文化〉というシンボルのみならず、反日、反共という対外的・政治的シンボルによっても鼓舞されたことは言うまでもない。これに加え、国内においても、地域感情の葛藤に見られるように、いまだにその歴史意識においては、7世紀以前の三つの王国、高句麗・百済・新羅の「伝統継受の思想」が根強く持続してきており、これらを統合する文化的アイデンティティが常に求められてきたという事情も無視できない。

そして何よりも韓国文化の特質は、巫俗文化を基層とするものの、仏教文化、儒教文化、キリスト教文化といった外来文化を次々と受容してきたという歴史を反映する重層性にあると考えられる。このように韓国社会では、その長い歴史の中で幾度も外来文化との接触があり、その度ごとに、当代の「伝統文化の形成とトランスフォーメーション」がまさに行われてきたと言えよう。その意味では、韓国社会においては民族文化の伝統を形成し、これを共通の基盤とした主体的アイデンティティを確立することが、民族の歴史を貫いてきた課題であった。

80年代以降、韓国社会における政治的・社会的状況、およびこれをめぐる国際情勢

43) 韓国のナショナル・アイデンティティについては、丸山の論文があるが、そこでは韓国における民族的アイデンティティとナショナル・アイデンティティとは同義的に使われている【丸山 1980】。

が大きく変換してきている。すでに、これまでの反日、反共という政治的スローガンは変換せざるをえなくなっている。ことに80年代後半から90年代にかけて、韓国国内外の状況はかつてない規模の激変を経由しており、その過程で1987年の「民主化宣言」、1988年のソウルオリンピック、1989年の海外旅行自由化による「国際化」、1991年の地方自治制度の復活による「地方の時代」、1990年から南北高位級会談、1991年の国際連合への南北同時加盟という経過をふまえて「南北統一の実現化」といった四つのスローガンが強く叫ばれてきている⁴⁴⁾。そうした中で、1992年の文化政策においても「民主—繁栄—統一の時代の文化暢達」をキャッチフレーズとし「民族文化の正体性確立」が主唱されている⁴⁵⁾。国民の総和という一元的価値観から、多元的な、より相対的な価値観の上になつて、民族のプリ(뿌리), すなわち民族的アイデンティティが模索されることになる。そこにおいて「伝統文化」がどのように継承・創造され、何が〈伝統文化〉となっていくのか、続けて注視していくことにする。

謝 辞

本稿の内容の骨子は、1991年12月23日民博共同研究会「韓国社会：伝統の形成とそのトランスフォーメーション」(研究代表・嶋陸奥彦教授)で口頭発表をした。その際にメンバー諸氏から討議と数々の有益な示唆をいただいた。また、本研究報告編集委員である清水昭俊教授と江口久助教授には、ご多忙のところ草稿を読んでいただき、指摘をたまわった。これらの方々に感謝を申し述べたい。

文 献

朝倉敏夫

1987 「韓国民俗学の現状」『民俗学評論』27: 11-20。

1990 「韓国の風水研究——その回顧と展望」竹田旦編『民俗学の進展と課題』国書刊行会、pp. 331-357。

1992 「現代韓国社会の歳時風俗」『月刊しにか』3(4): 62-67。

張 壽根

1977 「郷土文化祭の現代的意義」『韓国民俗学』10: 51-71(1982『韓国の郷土信仰』松本誠一訳 第一書房に所収)。

全 京秀

1984 「同族集団의地位上向移動斗個人의役割」『伝統的生活様式의研究(下)』韓国精神文化研究院、pp. 157-209。

44) こうしたスローガンに呼応するように、林在海は、「伝統文化の伝承共同体と主体的継承の道」として、「地方化をねらった継承の道」、「統一を展望する継承の道」、「主体化を実現する継承の道」、「世界化をねらった継承の道」を提言している【林在海 1991: 55-70】。

45) 朝鮮日報—1992.1.28—より。

- 鄭 炳浩
1986 「郷土祝祭의 現實」『韓國民俗学』19: 527-529。
- 趙 鼎衡
1991 『다사 찾아야 할 우리의 술』서해문집。
- 崔 吉城
1980 『朝鮮の祭りと巫俗』第一書房。
1984 『韓國のシャーマニズム』弘文堂。
1985 「宗教と儀禮」伊藤亜人編『もっと知りたい韓国』弘文堂, pp. 141-187。
- 蒲生正男
1966 「戦後日本社会の構造的変化の試論」『政経論叢』34(6): 1-26。
- 秀村研二
1990 「韓国教会にみるキリスト教と伝統文化」『社会科学ジャーナル』28(2): 147-170。
- 洪 一植
1976 『韓国伝統文化試論』高麗大学校出版部。
1987 『文化領土時代의 民族文化』育文社。
- 林 熹燮
1984 『韓國의 社会變動과 文化變動』玄岩社。
1987 『韓國社会의 發展과 文化』나남。
1988 「韓國文化의 变化と展望」韓國社会学会編『現代韓國社会学』小林孝行訳 新泉社, pp. 115-130。
- 林 在海
1986 『民俗文化論』文学과 知性社。
1991 『韓國民俗과 傳統의 世界』知識産業社。
- 人文科学研究所
1985 『傳統文化와 西洋文化 (1)』成均館大学校出版部。
1987 『傳統文化와 西洋文化 (2)』成均館大学校出版部。
- 伊藤亜人
1984 「韓國近代化と傳統の再認識」國學院大学日本文化研究所編『アジア文化の再発見』弘文堂, pp. 112-119。
1985 「現代韓國における文化・社会」伊藤亜人編『もっと知りたい韓国』弘文堂, pp. 261-289。
1986 「正統性と土着性——朝鮮民族文化と現代韓國におけるシンクレティズムの様相」『文化人類学』3: 131-147。
- 韓国民衆史研究会
1987 『韓国民衆史 現代篇1945-1980』高崎宗司訳 木犀社。
- 姜 信杓
1985 『韓國文化研究』玄岩社。
1986 「近代化와 傳統文化」韓國社会科学研究協會編『韓國社会의 变化와 問題』法文社, pp. 362-391。
- 川上新二
1992 「韓國人에 있어서 不幸을 당한 사람과 祖上과의 關係에 関한 研究——보살이라고 불리우는 民間宗教職能者를 中心으로」『信一專門大学論文集』6: 81-92。
- 川村 湊
1986 「韓國の〈底〉にひそむもの——韓國イデオロギー論」川村湊・鄭大均編『韓国という鏡——戦後世代の見た隣国』東洋書院, pp. 47-92。
- 金 哲煥
1983 『韓國文化傳統論』世宗大王記念事業会。
- 金 光億
1989 「政治的談論機制로서의 民衆文化運動: 社会劇으로서의 마당극」『韓國文化人類学』21: 53-77。
- 金 成礼
1991 「巫俗傳統의 談論分析——解體와 展望」『韓國文化人類学』22: 211-243。
- 金 宅圭

- 1985 『韓国農耕歳時の研究——農耕儀礼の文化人類学的考察』嶺南大学校出版部。
- LEE, Kwang-Kyu (李 光奎)
1986 *Confucian Tradition in the Contemporary Korean Family. The Psycho-Cultural Dynamics of the Confucian Family: Past and Present*, International Cultural Society of Korea.
- 李 萬甲
1984 『工業發展と韓国農村』서울大学校出版部。
- 李 輔亨他
1989 『労働과기』学民社。
- 李 相日
1979 「祝祭의機能과郷土文化祭批判」『韓国文化人類学』11: 222-223。
- 丸山孝一
1980 「韓国社会におけるナショナル・アイデンティティの形成」『比較教育文化研究施設紀要』31: 65-80。
1987 「韓国離島社会における儒教の展開に関する一考察」『比較教育文化研究施設紀要』38: 35-46。
- 民族子会
1987 『民族과기』学民社。
- 文化部
1992 『韓国人의再発見』大韓教科書株式会社。
- 野村伸一
1987 『韓国の民俗戯——あそびと巫の世界へ』平凡社。
- 朴 正鎮
1990 『巫堂時代の文化巫堂——金容沃・姜信杓 모델의芸術人類学的比較』知識産業社。
- 朴 弼述
1985 『名家의内訓』玄岩社。
- 坂元一光
1984 「韓国キリスト教の土着化における文化的『新解釈』試論」『比較教育文化研究施設紀要』35: 73-89。
- 서울大学校社会科学研究所
1987 『韓国の中産層——轉換期의韓国社会調査資料集 II』韓国日報社。
- SHULS, Edward
1975 *Tradition. Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, The University of Chicago Press, pp. 182-218.
1981 *Tradition*. The University of Chicago Press.
- 沈 雨晟
1985 『民俗文化의民衆意識』東文選。
- 嶋陸奥彦
1992 「共同研究メモ 韓国社会:伝統の形成とそのトランスフォーメーション」『民博通信』56: 35-40。
- 清水幾太郎
1958 「伝統」福武直他編『社会学辞典』有斐閣, pp. 636-637。
- 志村哲男
1992 『韓国民俗芸能のルーツ‘巫祭’』(パンフレット)。
- 末成道男
1987 「韓国社会の『両班』化」伊藤亜人・関本照夫・船曳建夫編『現代の社会人類学』1 東京大学出版会, pp. 45-79。
- 鈴木満男
1973 「朝鮮民俗論」『日本近代化の特質』アジア経済研究所, pp. 111-138。
1987 「ナショナルリズムの祝祭——韓国の民俗文化祭を政治人類学的に観察する」『韓』107: 84-136。
- 滝沢秀樹
1988 『韓国社会の轉換——変革期の民衆世界』御茶の水書房。

山内弘一

1990 「子どものしつけと女大学——朝鮮の儒教教育」柴田三千雄他編『規範と統合』岩波書店, pp. 17-44。

柳 東植

1976 『朝鮮のシャーマニズム』学生社。

1987 『韓国のキリスト教』東京大学出版局。

吉田光男

1986 「両班」伊藤巫人他監修『朝鮮を知る事典』平凡社, pp. 419-420。