

地域社会からみた伝統と近代化

——日韓比較の試み——

高橋 統 一

日本と韓国の「伝統と近代化」について「地域社会」という視点で比較してみると、およそ次のようなことが云えるのではないかと思う。もちろん以下は、今後の研究のための枠組づくりや作業仮説への手がかり、といった当面の覚書きにすぎず、誤りもあろうから、大方の御叱正、御教示がいただければ幸いである。

まずはじめに、両国の伝統の差異について述べ、そのことが近代化との対応で、それぞれどのように現われるか、という問題に触れることにする。

一、地域社会と伝統

(1) 中央志向と地方志向

——大伝統と小伝統——儒教と民俗宗教

韓国では、李朝（朝鮮王朝）の中央集権体制を今日でもひきついでいるとみられる地域行政単位として道・郡・邑・面・洞・里があり、それらが一貫した有機的な行政機構になっている。即ち、今日でもこれらの首長は（中央からの）任命制で、議会はなく、日本のような首長や議員の選挙制（地方議会）による「地方自治体」ではない。これに対して日本では、幕藩Ⅱ地方分権体制から明治の廃藩置県と町村制施行で、一応、中央集権化されたが、旧制の残存が尾をひき、韓国に較べれば、地方分立の傾向がよい。ところで、最大の地域行政単位は、韓国では道で、道は日本の数県を合わせた位の規模だが、行政区分であるとともに地方的なまとまりもよい。これに対し日本では明治初期、若干の試行錯誤の末、結局、府県が最大の地方行政区分となったように、道よりもずっと小規模で細分化している。日本で関東とか近畿といった行政区分ができなかったのは、幕藩体制以来の地方分立傾向が残存したからではなからうか。また韓国で郡が今日でも行政的に十分に機能しているのに、日本ではほとんど無意味になってしまったのも、これらと関係があるのかもしれない。

次に最小の地域行政単位は、韓国では邑・面で、日本では町と村であるが、両国ともさらにその下に、集落としての地域共同体、いわゆる自然村（自然部落）が行政の末端にあるのであって、それは韓国では里ないし旧

洞、日本では大字である。この村落共同体は文化伝統（cultural traits）を継承する最小の地域単位であって、いうならば小伝統（little tradition）をもつ民俗社会（folk society）に他ならない。この点は、韓国でも日本でも同じである。

ところで、上述の韓国の中央集権（集中）体制と日本の地方分立体制が、韓国の文化伝統においては「中央志向」を、日本では「地方志向」をそれぞれつよめているように、私には考えられる。したがって、地域社会、この場合つきつめれば村落社会において、日本では民俗的な「小伝統」がよいのに対し、韓国では都市的な「大伝統」（great tradition）が比較的好いのではないか、と思う。このことは、韓国の民俗行事に儒教的色彩がよいこと——例えば村祭りも儒式が多い——に如実に現われているのだが、それは地域Ⅱ村落社会のエリートである両班（士族）階層が、在郷地主の知識人として、中央Ⅱソウルを志向していたことと深く関わっている。即ち、彼らは村の書堂や邑の郷校で儒学を学び、科挙に合格して官途につくために、その教養をソウルの成均館でさらに高めたのである。

これに対して日本では、武士は城下町に集住したので農民とは直接関係がなく、また文武両道とは云いながら、韓国の士大夫に較べ、ずっと武的比重が大きかったから、儒教的なもの農村への影響は極めて少なかったのである。そして同じ中国の影響をうけたとはいえ、地方分立の日本に科挙が受容されるはずはなく、また儒教も支配上層の一部を除けば、実質的な意味をもたず、まして農民Ⅱ村落社会へ滲透するはずもなかったわけである。

もちろん、韓国の村落社会においても、民俗信仰が儒教的なものに蔽わ

れながらも、小伝統として受けつがれてきており、例えばシャーマニスティックな巫堂（ムーダン）などはその代表的なものである——巫式の村祭りも少なくない——多くの場合、迷信として禁圧されたのである。これは戦後のセマウル運動（新しい村づくり）でも同様であったが、最近はそのゆきすぎへの反省から、民俗行事の尊重・復活がみられるようになった。

この点は、日本では柳田国男らによる民俗学の提唱もあって、西欧化Ⅱ近代化への一種の反作用として、小伝統である民俗文化の見直しが早くからあったのと、大きな相違である。これに関連して、韓国の民俗学・文化人類学の第一人者である張壽根は、「日本では民俗信仰が国家宗教に昇華されたのに対し、韓国では李氏朝鮮の儒教化とその後の近代化の過程で低俗な迷信とされたために、本来の生気を弱めてしまったのである」と述懐している。

なお、ここでちょっと付け加えると、韓国でキリスト教が都市だけでなく農村部にも、短期間に普及したのは、朝鮮戦争による深刻な人心の動揺・荒廃もさることながら、一つには、この中央志向の大伝統における儒教と同様なパターンが、この場合にもあったからだとみられはしないだろうか。伝統と近代化という今日のテーマでは、この儒教とキリスト教の関係は重要な問題だと思ふので、一つの問題提起としておきたい。

それから、こうした日韓の比較において、実は最初に触れるべきであった、もう一つ考えておくべき問題に、日韓両国における「地域性」の違い、ということがあるかと思う。

地域性、つまり文化領域の形成には前述した歴史的要因の他に、当然のことながら、自然ないし生態的要因があるのだが、この点で、そもそも日

韓が極めて対照的である、という指摘が金宅圭によってなされている。即ち「日本は東西に非常に長く、地域性というものがくつきり現われる素地を生態学的にも地形的にももっているが、韓国はある意味で同心円的に、あらゆるものが広がり得る状況にある」と甚だ興味ぶかい発言をしている。なお、日本の地域性についての文化人類学的研究は、すでに三十年ほどの蓄積があるが、韓国ではまだ始まったばかりで、日韓の比較も今後の課題である。

(2) 血縁と地縁

——宗親会と同郷会——

韓国の街を少し注意して歩くと、よく眼につくのが○○市安東金氏宗親会³といった表札である——余談だが、韓国人はこのような表札（看板）を出すのをたいへん好むようである。これは門中（あるいは宗中）——この場合は安東金氏——の当該○○市在住の人々が組織している会の表札である。

門中（宗中）とは、十数〜二十数世代を溯る祖先からの父系系譜を互いに認知しあっている父系氏族集団（宗族とも総称される）のことで、一般にその始祖の出身地（本貫）を冠して安東・金氏などと云うのだが、韓国では前述した。農村の在郷地主で支配階層である両班の間で発達し、常民にも及んだものである。「宗親会」は、そうした一族の中で都会に出た者が中心になって組織する団体で、在郷宗家での祖先祭祀に参加するとともに、当該都市にあつて情報交換や経済的互助により親睦をはかるとともに、

族譜の編纂や墓碑の建立で結合を確認強化し、また奨学基金の運営などの他、選挙での協力も行っている。

この門中および宗親会（花樹会ともいう）に象徴されるように、韓国はなかなかの「血縁社会」である。そして、儒教も結局は、このような血縁中心の社会構造と密接不可分な倫理・世界観に他ならず、儒教的な社会理念は、宗族（門中・宗中）の人間関係に集約されているとみてよい。門中は沖繩にもあるが、構造・機能の強さでは韓国に及ばず、また日本の同族は一応、門中に類比されるとしても、地方的に偏るし、現在では弛緩が著しく、まして宗親会の如きものは、ほとんど皆無である。両班とか門中にとられないで、韓国社会一般についても、日本とは比較にならぬほど血縁意識は濃く、またその実際上の規制がよい。例えば、周知の同姓不婚（同姓同本）をはじめ、女性が結婚後も改姓しないこと、一定の父系親族の間でしか養取できぬこと（養子互換義務）、親等（寸）認識や輩行意識がよいことなど、名目的・便宜的な日本の父系性との差異は極めて大きい。

これに対して、日本では県人会とか郷友会といった同郷出身者の団体が比較的多く、活動も盛んである。どこの国でも、一般に地方の農村から都へに出てくると、何らかの縁故を頼らざるを得ないのだが、親類縁者とはとより、同郷のよしみが有力な手がかりになることが多いものである。東京や大阪（首都圏・関西圏）などの大都会では、県人会や市町村会などさまざまな規模の「同郷会」がみられ、単なる親睦だけでなく、情報交換、経済的互助（頼母子や模合）、就職の世話や商取引の便宜など、有形無形の恩恵を交換する場となっている。とりわけ顕著なのは、南島（沖繩・奄

美）出身者の間にみられる「郷友会」で、これは故郷が離島であるために同郷意識がとくによいからだと思われるが、その組織単位が上述の自然村（大字）である点が一つの特色である。

彼らの母村アイデンティティが強いことは、（奄美の場合だと）豊年祭や八月踊りなどの村祭りにいろいろなかたちで積極的に参加し、過疎化で保存が難しくなった種々の民俗行事の継承に協力することによく現われている。先に指摘した同郷会としての特色や諸活動は、この南島出身者の郷友会に凝集して認められるので、ある研究者はこれを《擬似共同体社会》と称しているが、いずれにしても同郷の結合意識（郷党意識）にはなかなかのものがある。

他方、韓国では、街中で前述の宗親会のように、郷友会の表札をみることは極めて稀で、私もいままでにほんの二、三回しか見ていない。他方、宗親会とともに、よく見かけるのが「〇〇高校〇期同窓会」といった表札である。今日、宗親会の機能は近代化（資本主義化）で低下し、血縁に代って、地縁（同郷）や学縁（同窓・同期）が人間関係で重要な意味をもつようになり、このため、血縁（宗親会）を核としながら、それに地縁・学縁という「知人」のネットワークによる《細胞》が社会関係の結節点になっている……と古田博司は示唆している。なお私が今夏、濟州島を調査旅行した印象では、濟州島の諸集落（自然部落）で在日僑胞（在日韓国人）が寄付した施設（公民館、敬老堂、倉庫）や母村復興基金などがかなり眼についたので、これが濟州島だけのことなのか、本土（半島）では同様なこととがどの程度あるのか、また僑胞でなく、韓国の都会における出郷者の場合はどうなのか、さらに在日僑胞の間で、どのような同郷団体があるのか、

などの事柄を調べる必要があると思う。

いずれにしろ、以上の如く韓国と日本を対比してみると、血縁と地縁がそれぞれにおいて重視・強調される傾向が大きい、と云つてよいであろう。そして、このことは先の中央志向と地方志向という対比とも関連して、双方の地域社会における伝統のあり方、即ち大伝統と小伝統という差異にも結びつくものと私は考えている。

二、地域社会をめぐる伝統と近代化

——老人と隠居制を中心に——

平均寿命が延びて、六十歳の還暦では本人も周囲も老人とは思わなくなつた。定年が大体、六十歳ということだが、現在の社会通念でも、(公的には)六十五歳あたりからが老人ということのようである。老人(年)の定義や概念は時代や国によつて異なるが、たしかに寿命が二十年も延びれば変わってくるのは当然で、日本研究が専門のアメリカの人類学者D・プラスによると、日本でもかつては、工業化以前の他の前近代社会と同様に、成人してから老齢に至るまでの人生の大部分を「壮年」とよび、老年は最後の一時期にすぎなかつたが、工業化と寿命の延びで、新たに「中年」という用語が定着したのだという。⁽⁸⁾ プラスのいうように、中年が英語の middle age の訳語で、高齢化では先んじた欧米先進工業諸国での概念なのかどうか、はよく判らないが、たしかに日本でも十五、六歳で一人前として大人なみの手間賃がもらえたように(それ以後も同額、例えば沖縄のユープ制など)、前近代社会では壮年期が人生の大部分を占めていたとい

えるのである。この点は韓国でも同様で、例えば李朝時代の戸口統計では、世代区分が児(十歳以下)、弱(十一―十五歳)、壮(十六―五十歳)、老(五十一歳―)となつて⁽⁹⁾いる。

他方、高等教育の普及で学歴社会となり、また結婚年齢も延びたことで、青年期も永くなくて(モラトリアム人間など)、いままでの壮年という表現が馴染まなくなり、中年になつたという一面もあるだろう。いきおい、老年(人)の概念もこれまでの晩年の余生から、人生後期の実りある「熟年」(あるいは実年)という意味づけがなされるに至つた、というのが現在の状況であると思う。

いずれにしろ、「近代化」は「伝統的」な世代区分を変え、それに伴つて老人の生き方も変らざるを得なくなつた。そこで日本や韓国において老人をめぐる伝統が、近代化とどのように対応するかについて、地域社会の視点から考えてみたいのだが、ここで取上げたいと思うのは「隠居制」である。

隠居 (retirement) が社会的慣習として半ば制度化してきた伝統をもつところは、日本では西南部および太平洋岸の地方である。隠居は云うまでもなく、家長の地位を譲つて引退することだから、本来、直系的な家族制度と結びつくものだが、生活形態としては、一般に同じ屋敷敷(または家屋)内に生計を別にする複数の世帯が存在することになる。そして、母屋の他に隠居屋があつたり、なかつたり、隠居した親夫婦と息子夫婦がどのようなに住み分け生活するかで、実際にはさまざまな形態がみられる。また、家を継ぎ財産を相続するのも長男とは限らず、鹿児島や長崎地方のように末子相続と隠居制が結びつくなど、一口に隠居といっても複雑で多様であ

る。即ち、家長の權威や家産の分与、世帯の独立（家屋や食事の分離）などが、それぞれどの程度で、それらがどのように複合しているかによって、隠居の性格が異なるわけである。日本の各地の隠居制をみても、これらの諸要素がすべて完全に揃っているのは、むしろ稀で、その変差が極めて大きいのである。

ところで、近代的な家族を都市的な核家族とするならば、核家族化は近代化の大きな流れだから、本来、直系家族に結びつく隠居制は当然、崩壊するのだろうか。趨勢としてはそうだとしても、いま述べた隠居の多様性からすると、隠居制は必ずしも直系家族に結びつくとは限らないと考えられるので、事はそう簡単ではないように、私には思われるのである。

さて、韓国では今日までのところ、制度上、隠居制が存在したという確証はない。しかしながら、日本と類似の諸要素が断片的ながら若干の地方で見られる。とりわけ、次の濟州島の場合は注目に値する。夙に知られているように、濟州島の諸集落では、老親夫婦と息子夫婦が別世帯（別カマド）で生活できるような家屋配置が一般的であり、また本土（半島）と違って、濟州島の老人には自立の氣風がつよい、ということを現地でもよく耳にした——もちろん、いまでは若い人達が都会に出てしまったため、老人夫婦だけの世帯も多く、実際に老親と息子の二夫婦が向いあった二棟——アンコリ・母屋（内棟）とパッコリ・外棟（別棟）——にそれぞれ居住している実例は、私の今夏の調査では僅かしか見ることができなかったが、もとはもっと多かったものと思われる。濟州島は本土（半島、濟州島の人々は「陸地」とよぶ）から遠く離れ、今日でも独自の民俗を豊かにもつところだから、先に指摘した「中央志向」や「血縁」意識が本土とどう違うか、

ということとも関連して、このような事実は如何に理解すればよいのだろうか。

いずれにしろ、この濟州島をはじめ、韓国の隠居制をめぐる諸事実がもつと明らかにすれば、日本との比較も進展するだろう。そしてこのことは、家族や親族の構造だけでなく、当然、地域社会にも関わる問題でもある。老親だけになってしまった農村の家を誰が継ぐかは、都会に出郷した子女やその他の親族に直接むすびつくばかりか、村落社会の維持・継承にもつながる問題でもあるのであって、これは日本でも全く同様なのである。

なお、韓国における隠居制度の有無をめぐっては、ここ数十年來、若干の論争があり、日韓双方からさまざまな意見が出されている。韓国には隠居制はない、という通説に対して、その存在を積極的に見出そうとするのが李光奎で、家族類型を相続・継承から次の四つに分けている。家長権・主婦権の生前譲渡と部屋の引渡しをする「隠居型」（東南型）、すべて死後に譲渡する「終身型」（西部型）、長男が世帯をもつと同時に独立した家長権を所有する「独立型」（濟州型）、すべての息子が分家した後長男が再び両親と同居し家系を継承する「再帰型」（咸鏡道など）である。¹⁹この李説に対し、崔在錫は①「隠居」は日本の用語で韓国の事実には不適當であり、②家長権も日本ほど強くなく、また日本と違って家よりも世代・年齢に比重をおく個人単位だから、家長交代の基盤がない、などとして批判している。²⁰そして、これまでの推移では李説への否定的見解の方が優勢なのだ、いずれにしろ、これは日韓双方の伝統的家族・親族に関わる問題だけに、今後とも十分に論議されるべき課題である。ところで、隠居は上述の如く、家長を退くことには違いないが、家長を譲ったからといって、地域

社会での（公けの）地位や役割から、必ずしもすべて身を引くとは限らない。家で隠居しても、村では隠居しないこともあるのであって、「家隠居」イコール「村隠居」なのではない。この点で注目されるのが、日本の宮座における「祭祀長老制」である。祭祀長老制とは私が宮座を社会人類学的に規定するに当って用いたもので、宮座では男子は年長順にいくつかの階梯に序列づけられるのだが（年齢階梯制）、そのうちの長老階梯に祭祀権があることから、このように命名したのである。宮座は西日本、とくに畿内に顕著にみられる神社祭祀の伝統的組織で、部落の特定の家々からなる株座と全戸を含む村座がある。いずれの場合も家を構成単位とするが、具体的なメンバーは家長または長男である。十七歳前後で座入すると、年長順の年齢階梯システムに組みこまれ、一定年齢での通過儀礼による、いくつかの儀礼的地位を経て、最終的には長老階梯に至る。この長老衆が座祭り（村祭り）の祭祀権を究極的にもつのであって、最長老がその年の年番神主（あるいは当家）を勤め終え、めでたく天寿を全うして引退するのである。したがって、長老は家長を譲って隠居しても（家隠居）、村ではまだ隠居せず、長老としての勤めが残っているわけである。この祭祀長老制においては、地域社会での老人の重要な地位と役割が明確に規定されているから、老人もただ安閑と余生を楽しむだけの存在ではない。宮座にもさまざまなものがあり、祭祀長老制がくずれ、希薄になっている例も少なくないが、私はこれが宮座の本質的要素に他ならない、とみている¹³⁾。

他方、韓国の村祭りでは、前述のように儒式のものも多く、巫式との併存・複合形態もみられるのだが、若干の祭祀組織では日本の宮座と類似の要素も散見される——例えば祭官の地位・役割と日本の年番神主や当家と

の類比など¹⁴⁾。したがって、この点についても、今後、韓国での調査がぞまれるのである。

以上述べた隠居制や祭祀長老制をめぐる事柄が、社会変動や近代化にどのように対応するのか、という問題は、先に指摘した世代区分や老人（年）の新しい概念づけとの関連で、今後の課題にしてゆきたい。そして、日本と韓国の比較を、そうした展望ですすめる可能性も少なくないと思つて、次第である。

注

- (1) 小伝統、大伝統は米国の人類学者レッドフィールドの用語、概念。即ち、農民は文明（都市の大伝統）の周辺に位置し、小伝統を保持しつつ、大伝統との相互関係をもつ。これに対し、都市的な大伝統の伝達者はエリートである。（R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, 1956, 安藤慶一郎訳『文明の文化人類学』一九六〇、誠信書房）
- (2) 張壽根（松本誠一訳）『韓国の郷土信仰』第一書房、一九八二、二二一—一六頁。
- (3) 竹村卓二編『日本民俗社会の形成と発展』山川出版社、一九八六、の二二二頁、「討論・韓国の社会組織をめぐる」における金宅圭の発言。
- (4) 朝倉敏夫「韓国社会考——地域性に関する覚書」、『ふいんど』二二号、一九八七。
- (5) 石原昌家《あとがき》（琉球新報社編『郷友会』一九八〇、三三—

一〇二五頁)。なお奄美出身者の郷友会については、次のような研究がある。安斎伸也「出郷者の移動形態と母村の変容」、『上智大学・社会学論集』六・七、一九八一―二。本田徹夫「奄美大島出身者の会」について——東京地区を中心に」、思想の科学研究会編『共同研究・集団』平凡社、一九七六。

(6) 古田博司「韓国の家系図」(NHKラジオ第二、一九八七年九月二四日放送)の中の発言。なお私見を加えるならば、高校や大学の同期・同窓会にみられる「同期」は、韓国社会にひろくみられる「契」の人間関係とも深い関わりがあるのではないかと思われる。契は日本の講、とくに頼母子講や模合のように親睦と経済的互助を兼ねたもので、さまざまな形態があるようだが、血縁関係をタテとするなら、契はヨコの人間関係で、フォーマルな血縁紐帯とともに、契のインフォーマルなネットワークが日常生活の諸側面で機能するものとみられる。そして例えば、同甲契(同年契)が同期・同窓会を契機にネットワークを拡げる、というようなことが多いのではなからうか。

(7) 在日僑胞、とくに大阪市生野区の猪飼野には済州島出身者が集住しており、故郷との紐帯がつよく、両者の間にさまざまな交流がみられる。これに関しては、次のような文献がある。金賛汀『異邦人は君ヶ代丸に乗って——朝鮮人街猪飼野の形成史』、岩波新書、一九八五。宗秋月『猪飼野タリヨン』思想の科学社、一九八六。太田順一『うちの猪飼野』晶文社、一九八七。

(8) D. Plath, *The Last Confucian Sandwich : Becoming Middle Aged, In: D. Plath(ed), Adult Episode in Japan*, Leiden : E.J. Brill,

1975, pp.51-63.

(9) 姜万吉(小川晴久訳)『韓国近代史』高麗書林、一九八六、一三六頁。

(10) 李光奎「隠居制度の分布と類型に関する研究」、『文化人類学』七輯、一九七五。「隠居型」は慶尚北・南道(嶺南)地方にみられ、家長として使用してきたサランバン(舎廊房)及び主婦として使用してきたアンバン(内房)を、新しい家長(息子)と主婦(嫁)に譲り、老父母は小さく重要でない部屋へ移ったり、別棟へひき移るもの。「終身型」は要するに非隠居。「独立型」は家長を継承する長男が最初に世帯を始めた時から、独立した家長権・財産権を所有するものだが、父母と長男・嫁が同居するか、別居するかは大した問題ではない。例えば同居するときに、家の代表権を父がもつ場合も、長男がもつ場合もある。そして一般に、同居のときは父が代表し、別居のときはそれぞれが代表権をもつことが多い。ただ、いずれの場合も、祭祀権は父が所有し、父の死後に長男がそれを継承する。また「再帰型」は咸鏡道などに極くわずかみられるだけだという。

(11) 崔在錫「韓国家族研究の基本的態度」、『韓国学報』五輯、一九七六。

(12) この問題に関する日本人の論文には次の如きものがある。竹田旦「韓国家族における隠居について」、『日本民族文化とその周辺、歴史・民族篇』新日本教育図書、一九八〇。末成道男「年齢層序制」、『人類科学』三七集、一九八五。松本誠一「民籍調査と「隠居」」「韓」一〇七号、一九八七。

(13) 高橋統一『宮座の構造と変化——祭祀長老制の社会人類学的研究』
未来社、一九七八。

(14) 金羅南道のある農村における村祭り（堂祭）を中心に、宮座との
比較を試みたものに、次の論文がある。松本誠一「日韓両国の民俗文
化——宮座と堂祭組織の比較序説」、高橋統一他『文化人類学の視角』
犀書房、一九八〇所収。なお、私自身も最近、試論としての覚書を小
論のかたちで、次の如く発表した。高橋統一「日本と韓国の村祭り
——比較研究への覚書」、吉田禎吾・宮家準編『コスモスと社会』慶
応通信社、一九八八、所収。