

祖先崇拜儀礼と女性の役割

——韓国の一カトリック「教友村」を事例として——

呉 知 恩

1. はじめに

韓国の社会文化を理解する重要な手掛かりとして、「孝」の価値規範と、その具体的な実践行為の一つである「祖先崇拜」は核心的なキーワードとして取り上げられる。それは「孝」と「祖先崇拜」に内在する歴史的・社会文化的な意味からである。つまり、「孝」という価値規範と祖先崇拜儀礼は過去から現在に至るまで韓国人の意識と行為の重要な一部分を成し、またそれは単なる価値規範の次元を越え、家族・宗教・教育・経済などの社会諸制度と関わりを持ちながら、長い間、社会規範として力を発揮してきた。「孝」の価値が確かに、最も重要な価値としての優位を得て、社会の諸制度と人々の行為類型を規定することになったのは、朝鮮の開国とともに国家の統治理念として採択された儒教の強力な正当性に基づくものであった。つまり、「孝」を出発点とする儒教の家父長的倫理規範は、一方では社会の基本単位である家族における家礼を通じて日常生活のなかで内面化され実践され、他方では支配階級の統治理念である民本的徳治と礼治を指向する性理学の高次元的な倫理意識として定着された。祖先崇拜儀礼は、単なる家礼に限らず、家督権の相続、財産相続、祭祀権の相続を含む家族制度と関わり、そしてその家族を社会編成の基本として社会統合を目指した朝鮮社会のコンテクストで最も重要な意味を持つことになったのである。

つまり、その家族構造は家系継承における父系原理の強調、上下序列に基づく人間関係、および長子優待不均等相続を特徴とする血縁的垂直構造であり、このような家族の中心は父と長子であった。したがって血縁的垂直的家族構造において、夫婦関係は不平等的な上下関係であって、特に女性には離婚権がなく再婚が禁止され、そして烈女観⁽¹⁾が強調されていた。また父子関係と子女問題においても能力主義ではなく、出生主義による序列と「男尊女卑」観念が強調された。実際に女性は家系継承権はもちろん、祖先崇拜儀礼への参加と実行の祭祀権から排除され、単に家の継承のための男児の出産によりその社会的存在意味が与えられる二次的で周辺的な存在であったのである。

このような儒教主義という上部構造によって体制的な合法性と正当性が与えられ、封建制社会としての性格が維持されてきた朝鮮において、急激な変動が現れ始めたのは17世紀からであった。つまり、伝統社会の崩壊と近代社会への変遷の歴史的過程は、封建制社会内部の構造的矛盾の表出という内的要因と、カトリックの導入・受容による西欧社会の衝撃という外的要因との複合的相互作用により説明される⁽²⁾。即ち、上流知識階級の「西学」研究という新文化受容運動の一環として導入されたカトリックは主に神観・靈魂観などの宗教思想的側面において、朝鮮社会の支配的理念体系であった儒教との深刻な葛藤をもたらした。しかし、このような葛藤がカトリックに対する政治的・社会的迫害の形で現われた主要な要因は、宗教思想的側面にあるというよりも、祭祀という儀礼問題や身分問題、男女問題などの倫理規範上の問題が当時の政治的状況と結び付いたことによるものと思われる。このようなカトリックに対する迫害はカトリック受容階層の変化をもたらし⁽³⁾、この過程で血縁性と地縁性を中心に形成された韓国の伝統的な共同体とは異なる、カトリシズムを中心とする新たな形態の地域共同体として「教友村」が形成された⁽⁴⁾。

このような教友村形成の歴史的特性から、教友村は韓国社会文化の説明における既存の二元的構造原理とは異なる理念原理に基づくと想定することができる。つまり、韓国社会文化における二元的構造原理に関する議論によると、韓国社会には「儒教理念によって支配される垂直的位階構造」と「地縁性、或は、土着的信仰体系に基づく共同体の水平構造」との二元的構造が存在し、これによって人間関係の領域と特性が相異なると把握された（秋葉隆1954； Brandt 1971）。しかし、教友村においては、儒教主義への拒否とシャーマニズムや家神信仰などの土着的信仰への排折とを特徴とするカトリックの受容過程上の影響で、上記の二元的構造原理とは異なる、しかも男女の水平的平等関係を基本とする拝「カトリック宗教共同体理念」により、村人の世界観・人間観、人間関係および村社会構造の特性が規定されてきたと見なすのは間違いではないであろう⁽⁵⁾。

したがって、カトリック教友村における祖先崇拜の有様は祖先崇拜に関する上記の諸研究結果とは異なると想定でき、それを特に儀礼実行過程上の女性の役割に注目することによって明らかにしたい。それは韓国の祖先崇拜研究に見られる二元的枠組への疑問とも関わるのである。つまり、韓国における祖先崇拜の研究は、祭祀権の相続とその基礎になる親族組織との関わりを中心とする儒教祭祀をモデルにした研究と、儒教以前から現在に至るまでの民間信仰、つまりシャーマニズムの祖先崇拜に関する研究とが主軸を形成してきたと把握される⁽⁶⁾。即ち、これらの諸研究の枠組は「男性＝儒教祭祀／女性＝シャーマニズムの祖先崇拜儀礼」という二元的な枠組であり、そこで女性の行うシャーマニズムの祖先崇拜儀礼は男性の行う儒教祭祀に比べて重要性を持たない下位のものとして捉えられる

か、あるいは儒教祭祀と補完関係にあるものとして捉えられた。

以上のことを踏まえながら、ここでは儒教とシャーマニズムの神観・靈魂観・人間観とはまったく異なるカトリックという西欧文化の受容による文化変容状況において、祖先崇拜儀礼上の女性の役割がどのように変化してきたのか、またその儀礼上の役割の変化があるとすれば、それが全体韓国社会文化のコンテクストで意味するのは何であろうかの分析を試みたい。まず、Ⅱ節ではカトリック迫害の社会的背景として重要な意義を持つ祖先祭祀の問題をカトリックの教会史的コンテクストのなかで検討し^⑦、Ⅲ節では調査地を概観した上、Ⅳ節ではカトリック教友村における祖先崇拜儀礼の記述・分析を進めることにしたい。

Ⅱ. カトリックにおける祖先祭祀問題：教会史的検討

祖先祭祀問題はカトリック迫害の社会的背景として重要な意義を持ち、それは中国における「典礼問題」による。典礼問題とは、中国古来の伝統的な礼俗である「拝孔祭祖」の各種の祭礼へのカトリック信徒の参加の可否、皇帝崇敬の認定の可否、およびデウス（Deus）の訳語である天主が中国人のいわゆる天・上帝と同一であるか否かということをめぐる起こった論争である（李元淳、1986年、124頁）。

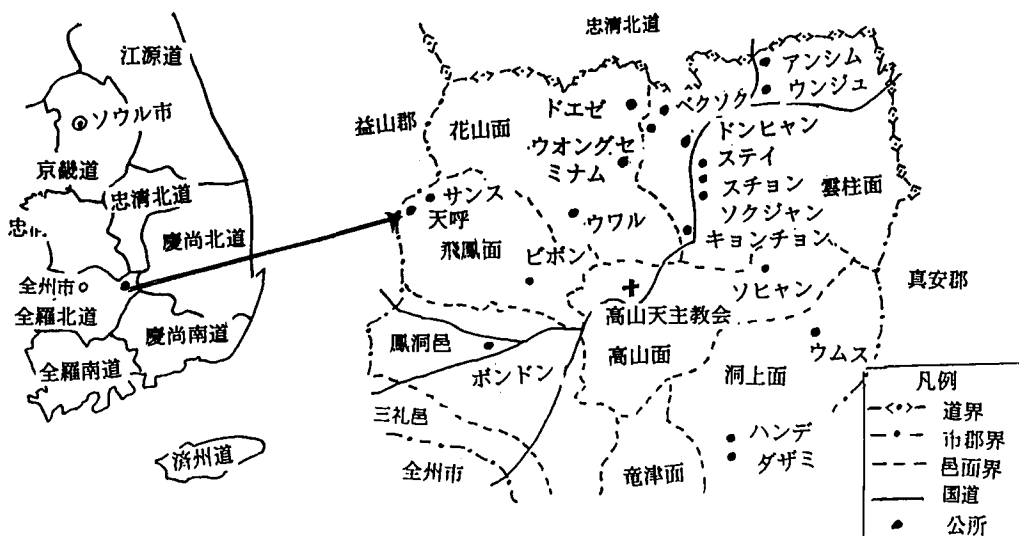
この問題は中国での伝道に従事していたイエズス会と他の団体（ドミニカン会、フランシスカン会、パリ外邦伝教会）との論争からはじまった。つまり、事実上、中国カトリック教会を打ち立てたイエズス会のマテオ・リッチ(Matteo Ricci)神父は、中国の伝統的な礼俗は一朝一夕には変え難く、また中国人の上帝や天に関する観念は天主に通じると把握し、そして「拝孔祭祖」は中国の国法上の問題で中国人としての生存要件に当たるため、外国の宣教師の携わる問題ではないという迎合主義的態度を取り、これが在明・在清のイエズス会の宣教師の公式方針になったのである。これに反対する他の団体との論争はついにイエズス会と教皇庁との紛争を起こし、結局は教皇庁と清皇室との対立を起こした結果、中国統治の絶対性を主張する清帝により中国での天主教迫害政策が固まってしまう結果をもたらした。マテオ・リッチ神父の死亡した1610年からはじまって1775年に至り禁止令として一段落がついた典礼問題は、1935年、教皇庁の教示である「中国礼式に関する訓令」により、いわゆる拝孔祭祖は、時代の変遷と民間の風俗が変わった現代においては単に祖先に孝を表すことに過ぎない民間儀式であるという観点から許されることになった。

典礼問題は中国に限らず漢文化の影響を受けてきた儒教文化圏に大きな難題をもたらした^⑧、これは儒教中心の朝鮮社会においてもカトリック迫害の重要な口実として取りあげら

れた。朝鮮社会で祭祀問題が現実化し持ち上がり弾圧が強行されたのは1791年の「辛亥珍山事件」であった。これは全羅北道珍山地域の両班⁹⁾でカトリック信者であった尹持忠の母親の葬礼の時の「焚主廃祭」、つまり、神主(位牌)を焼き捨て祭祀を行わなかったことが問題になって、尹持忠と彼を支持した権尚然が処刑された事件であった。「四礼(冠婚葬祭)」と「家廟立祀」を両班家門の根本的な礼俗として認識し行ってきた儒教的執権当事者はもちろん、在野の郷村儒林にとっても廃祭・廃主は想像できない反倫理的行為として認識され、儒教の聖学を否認する挑戦として受けいれられたからであった。つまり、儒教的な執権当事者たちは祖先祭祀の拒否を「廃祭=無父=棄倫=禽獣」という単純論理で規定し、「天主教徒=禽獣之徒」という罪をかぶせて迫害したのであった(李元淳, 上掲書, 127頁)。他方では、辛亥珍山事件をきっかけに、初期カトリック信徒たちは儒教補充論的カトリック信仰の限界性に直面し、その立場を清算したカトリック信仰の内面的変化を被らざるを得なかったのであった。

韓国のカトリック教会では、前述した1939年の「中国礼式に関する訓令」が頒布された以降、それが1965年の「第2次バチカン公議会」においても再確認されると主教団の指針を公にした。つまり、屍体や墓や死者の写真、あるいは「神位」という文字なしに名前だけが書かれた位牌の前でおじぎをすることと、線香をたくこと、そして飲食物を膳に供えることなどが許されることになった。

(図1) 調査地の位置



III. 調査地の概要

調査地を選んだ天呼洞は、行政区域上、全羅北道完州郡飛鳳面内月里の一農村村落であり、カトリック行政区域上は、全州教区高山教会管轄20箇所の公所のうちの一つになる教友村である⁽¹⁰⁾。(図1)

公所時代と呼ばれる1900年以前に設立され、現在、全国に約100箇所以上現存しているカトリック教友村⁽¹¹⁾のうち、この村を対象とした理由は次のようなものである。

まず、カトリック教区制度の特性上、教友村は公所、教会(「本堂」とも言われる)、教区、管区のヒエラルヒーの末端であることから、教友村の属する教会と教区の特性を考慮した。全州教区は1791年の「珍山事件」をきっかけにカトリックに対する最初の迫害である「辛亥迫害」が始まったという歴史的経緯があり、迫害の中では全国で教友村が最も多く存在し、信教の自由が与えられてからも最も大きな教勢を維持していた⁽¹²⁾。そして高山教会は漢江以南の最初の教会があった初期の布教地域として教友村が最も多く分布し、現在も教区内で最も多い公所を管轄している。天呼公所は高山教会の20箇所の公所のうち、歴史が古く、現在、最も多い信者世帯で構成されているため教会と重要な関係があり、また近隣の村落とは宗教的に共同体の境界がはっきり区分されて村同士の交流関係を把握しやすい。

現地調査は、カトリックの典礼暦と農事暦とを考慮の上、1988年4月と5月に各々4日間の予備調査後、8月末から1989年2月末の間に参与観察と聴き取り調査中心の本調査を実施した。現地調査の資料は事例研究方法を中心に分析された。

(1) 環境的および社会的特性

昔から「ダリシル」、「ヨンチュネ」、「月五谷」などと呼ばれて来た天呼洞は山間地帯に位置し、内月里の他の四つの村落(東里と明谷里は高興柳氏の、中里と内月里は高興柳氏と昌寧趙氏の、班村同族村落)とは「宗教が違う」ためあまり交流せずに孤立していた。1970年代後半から近隣の地域との本格的な交流がなされ、特に1983年以降、村の歴史と村人のアイデンティティーと関連して重要な意味を持つ天呼殉教者墓が全州教区のレベルで天呼聖地へ開発されている。

1989年2月現在、天呼洞の総世帯数は38戸であり、常住人口は男子66名、女子70名の総136名である。家族類型別の世帯数を見ると、核家族24戸、直系家族14戸である。世帯主を基準とした姓氏別世帯構成を見ると、金海金氏15戸、仁洞張氏6戸、全州李氏5戸、密

陽朴氏4戸、晋州姜氏2戸、その他の姓氏1戸ずつである。38戸のうち、家族全員が信者である場合は37戸であり、常住人口136名うち非信者は8名（男：3、女：5）いる。一部の家族員が信者である1世帯の子どもを除いた村の全児童と青少年は洗礼を受けている。20才以上の成人の信者になった時期とその動機を見ると、村民の大多数（83%）が乳児洗礼を受けた2代以上の教友家族出身者であることが特徴である。

次に経済的特性を見ると、農家率92%の農村村落である村の主要な生計基盤である農地の総面積は畑19.4ha、水田19haである。主要作物として馬鈴薯や玉蜀黍などの畑作及び天水田に依存する稲作が中心になってきたが、1980年代以降、施設栽培法の導入による西瓜や唐辛子などの商業作物の比重が増えている。農家36戸の階層を土地所有規模別に見ると、小農（1500-3000坪）及び零細農（1500坪未満）が各々16戸であり、経営形態別に見ると、地主兼自作農は3戸にすぎず、ほとんどは自作および自小作農である。

最後に社会組織の特性を見ると、行政組織上の役員として里長、婦女会長、セマウル（新しい村）運動指導者がいるが、公所の役員や公所団体が村の公式・非公式的代表者としての役割を果たすため、他の村落に比べて行政組織の役員の比重は大きくない。

公所は教友村共同体を他の村落や共同体と区分する教会組織であり、公所の財政、役員、団体などの現況は共同体成員達の信仰生活を含む日常生活の全般的な様相を規定する。まず、公所の財政現況を見ると、公所の収入源は公所水田（2000坪）と畑（9000坪）、その他の土地の賃貸料、公所林および日曜日の献金などであり、最大支出項目は高山教会への納入金である。公所の公式役員は会長1人、副会長1人、財務部長1人、典礼部長1人及び役員8人で構成されている。役員のうち最も重要な公所会長の選出方法と任期は、1973-年以降、高山教会の方針により公所の全信者達の投票による2年の単任制に変わった。そして、公所団体は共同体成員の自発的意志に基づく信仰生活の共同遂行によって日常生活の中で教友村共同体を維持し発展させる重要なものになっている。現在、組織されている公所団体としては、世帯当り一人を会員とする兄弟会を含めて農民会、聖母会、レジオマリア会、青年会、学生会、少年レジオマリア会がある。

(2) 教友村共同体の歴史的変動過程

天呼公所は1840年代、京畿道始興郡、忠清南道扶余郡と論山郡、洪城郡等地から迫害を避けて移住した信者達が集まってタリシル公所として始まった。タリシル公所が歴史文献上に現われるのは、「致明日記」、「丙寅迫害殉教者証言録」の1867年の記録からである⁽¹³⁾。カトリックに対する弾圧令が解除された1886年当時の村の世帯数は4戸に過ぎなかったし、この時期の村民の生業は山間地帯における粟、馬鈴薯、たばこの栽培と狩猟であっ

た。このような物質的貧困状況は、天呼洞を含め高山地域の他の教友村においても一般的な様相であったようである⁽⁴⁾。しかし、天呼公所は「熱烈な信心を持つ良い公所」として評価されていた⁽⁵⁾点から、この時期は物質的な貧困を打ち克つ信仰を中心とする時期であったと見られる。

1910年から1911年の間を境に、カトリックの宗教理念を中心とする共同体の物質基盤が確立された。即ち、外国人司祭の指導の下で村民達が植林相互組合を結成し、資金を助成して近隣の高興柳氏の宗中林野150町歩を買収して公所の物的基盤と村民達の生計基盤を確立したのである。その上、日本による植民統治の土地調査事業の開始に伴って、高興柳氏の宗中員が天呼洞へ売られた土地を取り戻そうとしたが、司祭が契約証書を見せ、柳氏宗中員をむしろに巻いて殴打した事件が起こった。これはその以前まで両班であった高興柳氏の人々から「天呼洞は常民のカトリック信者の村」として見下げられてきた村民にとって教友村共同体性を内外に認識させるきっかけになった。

1941年をもう一つの境として区分できるのは、1941年の植林相互組合の林野の分割による。つまり、1910年に買収した150町歩のうち、75町歩が教会に献納され、残りの75町歩が組合員の間で分割された。そのうち一部の組合員はそれをまた教会に献納した反面、他の組合員はそれを個人の物として所有したことにより、共同体における貧富の差およびいくつかの親族の組織化の物的基盤が形成され、親族理念が共同体成員達の生活に影響を及ぼすことになったことからである。しかし、1970年代初め頃までには全共同体成員達による毎晩の祈りと四旬節の40日間の共同祈禱が持続され、また相互扶助的共同労働共同体が存続し、公所畑の助成がなされた。親族組織はまだ形成されていなかったため、この期間中、共同体の特性を一次的に規定したのは宗教共同体理念であったと言える。

1970年代前半頃からは教友村共同体性の瓦解が外的に現われた時期である。その要因としては、青年層人口の外地への移出及びそれと関連する貨幣中心の価値観の流入という村の社会環境の変化とともに、もっと重要な要因としては共同体内部のいくつかの親族同士の紛争（1941年の組合林の分割の際の不正確な分割により、所有地の境界地の所有権が子孫に到り葛藤の焦点になったこと）が発生し解決されなかったことを挙げられる。また、共同体全成員達の毎晩の共同祈禱が消滅し、労働関係も相互扶助的共同作業から野良仕事助け合い関係が中心になる形へ転換されたことから、この期間中、宗教共同体理念は共同体全体の次元において成員達の意識と生活全般の拠り所にはならず、個人、特に女性の信仰次元においてのみ維持されてきた。

1980年代からは次の二つの側面から教友村共同体歴史の一転換期として把握される。まず、施設栽培法の導入により村民達の意識と生活において貨幣価値が重要性を持つことに

なり、農業生産関係においても世帯単位別の野良仕事助け合いと賃金労働が中心になる経済的条件が変わり始めた。ところが、他方では教友村の外的要因により、教友村の形成初期の宗教共同体理念を復活させ教友村共同体性を再生に導く状況も展開された。即ち、1983年から全州教区レベルで天呼殉教者墓地在聖地として開発され、「殉教者の埋められた聖地村として、そしてより重要なことは殉教者の子孫として、他の人たちの模範になる生活にならねばならない」ことが強調されはじめたのである。これと共に、村内的には共同体性の解体傾向に対する反作用として信仰団体の組織と活動を通じて、宗教共同体理念が中心になる共同体性の再生のための自律的な努力がなされている。

IV. カトリック教友村における祖先崇拜儀礼

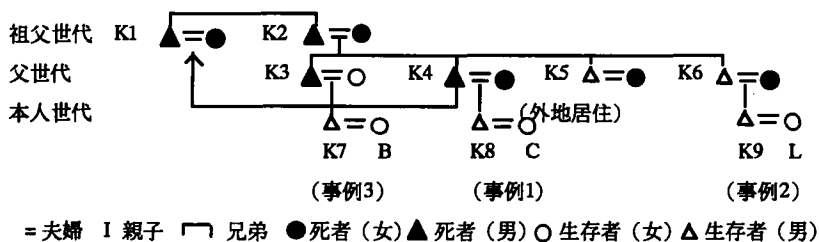
カトリックでは出生、成年、結婚、死亡という個人の生涯周期の段階に各々洗礼の秘跡、堅信の秘跡、結婚の秘跡、塗油の秘跡が行われる⁽¹⁶⁾。これらの儀礼は聖職者である司祭により、カトリック教会の統一された様式で行われている。天呼教友村において、亡くなった人を悔やむ儀礼は、特定の日に、カトリックの追悼の祈りを捧げる場合と、カトリックの追悼の祈りと儒教式の祭祀を並行する場合との二つの形で行われている⁽¹⁷⁾。この特定の日は、死後3日目、7日目、30日目になる日と、忌日および秋夕（陰暦の8月15日）・旧正（陰暦の1月1日）、そして全ての死者の靈魂のためにお祈りする11月の死者の月などである。ここで3・7・30という数字はそれなりの意味を持っている。つまり、イエス・キリストが死後3日目によみがえり、天主・神が6日間世上万物を創造して7日目には休み、そして旧約時代にモーゼらの指導者たちのお祈りする期間が30日であったことからである。忌日は風俗に従い、そして救われる世の中によみがえることを覚えておく意味からであり、秋夕と旧正には韓国の伝統的な歳時風俗上、茶礼を行ってきたことからこの日を選んでカトリックの追悼の祈りを捧げるのである⁽¹⁸⁾。以下では忌日と秋夕・旧正の時に行われる儀礼の実行様式を中心に検討していく。

まず、家族全員が幼児洗礼を受けた教友家族の場合、死者の忌日には家で、卓上に飲食物は供えずに写真あるいは「死者ooo（洗礼名） xx（本名）」と書かれた紙と十字架、ろうそくを置き、その前で、祈禱書に従って聖書の詩篇129章と50章を中心とする追悼の祈りを捧げるがおじぎはしない。死者の靈魂のためのお祈りである追悼の祈りの内容は、死者が生きている間に神が彼あるいは彼女に施した恵みに感謝し、死者の靈魂を自分自身の信じている天国へ導いてくれるのを求め、また、生きている自身と死者の家族の信仰を守ってくれることを祈るものである。韓国の伝統的な民俗的休日である旧正と秋夕には、韓国

で一般的に行われる各家での儒教式の茶礼のかわりに、全共同体成員のため、公所講堂で旧正・秋夕の合同慰霊ミサが行われる。ミサ後には村内に先祖の墓地⁽¹⁹⁾のある場合には家族全員がお酒やお煎餅や果物などを用意して墓地へ行って、お墓の前にお膳立てをして、家族全員が両手を額にあてて膝を曲げて座り頭を深く下げるもっとも丁寧なお辞儀を2回してから追悼の祈りを捧げ、それが終わってからはお供え物を食べて家に帰る。しかし、他方では現在、家族員中、死者本人、あるいは一部の家族員だけが成人洗礼を受けた場合（2戸）は、死者の忌日と旧正・秋夕の時にカトリック式の追悼の祈りと儒教式の祭祀を並行して行なう。以下では、カトリック式の追悼の祈りと儒教式の祭祀を並行して行なう三つの事例を中心に、儀礼実行過程における女性の役割に焦点を合わせてその記述・分析を進めることにする。

まず、カトリック式の追悼の祈りと儒教式の祭祀を並行して行う世帯間関係を見ると、次の（図2）の通りであり、事例1のK8、事例2のK9、事例3のK7はいとこ関係であることがわかる。

（図2）カトリック式の追悼の祈りと儒教式の祭祀を並行して行う世帯間関係



<事例1>

K8の父親であるK4は四人兄弟の次男で、K8の祖父(K2)の兄であるK1の子供がいなかったのでK1の家系継承のためにK1の養子として入籍された。K8の父親はカトリック信者ではなかったが、K8は自分で信仰の必要性を感じて成人洗礼を受けた後、信者の家の出身で乳児洗礼を受けた信者のCと結婚した。K8の両親はK8夫婦の勧告に従って、死ぬ前に病者の塗油の秘跡を受けてから死んだ。現在、K8の子供たちは皆、乳児洗礼を受けている。

現在、K8は忌日および旧正・秋夕の時にはカトリックの追悼の祈りとともに、各々儒教式の祭祀である忌祭祀と節祀を行っている。その儀礼の対象は、忌日には両親(K4の

夫婦)とK1の夫婦、およびK1の亡くなった両親の総6名、つまりK8から3代祖までをその範囲とするが、旧正・秋夕の時には忌日の場合の6名にK1の父方の祖父母を加えた8名とそれ以外の先祖を対象とする。

K1の妻であるCが嫁入りした時に、夫の親の部屋の棚の上には「祖上ダンジ(祖先のつぼ)」という、お米をいれて置いた小さい素焼きのつぼがあったし⁽²⁰⁾、Cは夫の親の行う祭祀を生まれて初めて見た。忌日の前日、姑は洗髪し、綺麗な服に着替えてから祭祀の準備をしていたので「このような行為は天主、神様に罪を犯すことだ」と思って神父に申し上げ、神父から罪にならないという応答をもらってからは家の不和を起こさないため、姑がやっていた方法にそのまま従った。しかし、姑が代洗を受けて死んでからは祖先の素焼きのつぼを捨てたが、祭祀を中止するのは「ご先祖様に罪を犯すことだ」と思ってそれを続けて行った。しかし、舅が死ぬ前にCが代洗を受けるように積極的に進め、代洗を受けた舅が「もう代洗を受けたので、死後には私たち二人もカトリック式にしましょう。しかし、ご先祖様はカトリックの代洗を受けていなかったたので祭祀を続けてくれ」という遺言を残したのでそれを守り、亡くなった両親の忌日にはカトリックの追悼の祈りを捧げる。また、旧正と秋夕の時には「祖先の膳」と「じいさん、ばあさんの膳」との二つの膳をととのえる。「祖先の膳」とは「この世にさ迷うため食べ物さえおごってもらえない、名前さえ知られていない先祖のためのもの」であり、「先祖がいなければ私たちが生まれることができないから」祖先の膳に供えるご飯を真っ先に茶碗に盛る。「じいさん、ばあさんの膳」には前述したように、両親を除いた6名のために一人分ずつのご飯と汁を供える。それは「ご先祖様はカトリックの洗礼名がないため、私たちが追悼の祈りを捧げても呼ばれないのでご飯と汁を供えなければならない。しかし、両親は代洗を受けてカトリック信者として亡くなったのでご飯と汁を供えない」のである。

<事例2>

K9の母親は代洗を受けて死亡し、父親は1985年に成人洗礼を受けてカトリック信者になったが、9人兄弟の3男であるK9の夫婦と子供、同居する未婚の弟だけが洗礼を受けていない。現在、母親と軍人として死亡した2番目の兄の夫婦の忌日に忌祭祀を行い、また旧正・秋夕の時には節祀を行っている。その時、カトリックの追悼の祈りと儒教式祭祀を並行して行う。つまり、忌日には卓上に蠟燭と十字架、死亡者の洗礼名の書かれている紙を供え、K7夫婦K8夫婦を含む親族員たちと隣の人らが集まると追悼の祈りを捧げ、それが終わるとお酒と食べ物を振る舞う。追悼の祈りを先にするのは「追悼の祈りを捧げるのがたやすくできるから」であり、「靈魂の巡るのは真夜中になってからなので」祭祀は追

悼の祈りが終わってから、つまり、10時から11時の間に直系と傍系の親族員のみが集まって祭る。祭祀の膳にはわらび・桔梗・ほうれんそう・かぼちゃ（夏）・大根と白菜（秋）などのいろいろな野菜のあえものと、蒸し餅、赤貝の汁、牛肉の汁、いしもち、焼海苔、牛肉と豚肉の串焼、魚・かぼちゃ・ほうれん草・ねぎなどの鉄板焼き、菓子、そして、リンゴ、梨、柿、ナツメの実、栗、などの果物を各々奇数で供えて置く。

上記の食べ物以外に旧正の時にはトクックという雑煮を、秋夕の時にはソンピョンという餅を加えて、蠟燭と十字架、亡者の洗礼名の書かれている紙と線香を供える。直系の男女家族員が参加して追悼の祈りを捧げてからはK6、K9の順番にお線香をたき、お酒を捧げてもっとも丁寧なお辞儀を2回する。

<事例3>

K7の父親であるK3は代洗を受けて亡くなり、母親は成人洗礼を受けた。K7は自分で信仰の必要性を認識し、また隣人や村の友達の見聞に従って成人洗礼を受けて、カトリック信者の家の出身で乳児洗礼を受けたBと結婚の秘跡を受けた。Bが嫁入りした時、Bは夫の親が行なう儒教式の祭祀を見て「これは迷信であり、天主、神様に罪を犯す行為である」と思い、葛藤を経験した。しかし、家庭内の不和を起こさないため「祭祀の時、死んだ人の位牌を置かないとしたら問題にはならないし、信者の女性は祭祀に参加しなくても良い」という司祭の忠告に従って親の生存している間には儒教式の祭祀を続けた。つまり、Bは姑を手伝って祭祀の膳の準備と祭祀後の片づけをただけで、祭祀には参加しなかった。しかし、父親が死ぬ前、カトリックの代洗を受けるように積極的に勧められて代洗を受けた父親が亡くなってからは姑を説得して儒教式の祭祀を廃してカトリックの追悼の祈りを捧げる形へ転換させた。現在、K7の祖父母であるK1夫婦と、父のK3の忌日には、蠟燭と十字架、死者の洗礼名の書かれている紙とともに飲食物を準備して追悼の膳を供え、K8夫婦とK6、K9夫婦が参加した上、お酒はささげず、丁寧なお辞儀もせずにカトリック追悼の祈りを捧げる。それが終わってから参加者にお酒や食事をもてなす。

以上の諸事例を通じて次のような特徴が現れる。

第一に、教友村においては、韓国の農村で一般的に行われつつある民間信仰のうち、シャーマニズムのグッは「迷信であり、天主に罪を犯すことになるので」行われなかったが、カトリック信者ではない家では家神儀礼が行われていたのである。つまり、事例1に現れる「祖上ダンジ」がその例である。しかし、事例1でその「家神」を祭っていた姑がカトリックの代洗を受けて死んでから、嫁のCが「専ら天主、神様だけが唯一の神であり、

祖上ダンジという単なるつばに祖霊がやどるとは言い難いので」そのつばを捨ててしまったことは重要である。つまり、それは家を守ってくれる神の存在を家神から天主に転換させたことを意味するのである。

第二に、三つの事例の共通点として、信者ではなかった人が女性（嫁）の積極的な勧誘によって死ぬ前にカトリック代洗を受けたことが挙げられ、そこから死後の観念が現れる。つまり、「人間には不滅の靈魂があって、肉体の死後にも靈魂は天に昇り、現世における善悪を制裁する天主、神様の審判によって各々天国と地獄に行くことになる」と信じる信者の主張は、家神信仰、あるいは、来世に関して言及のない儒教から得られることよりもっと確かな来世観を与え、非信者たちがカトリックの代洗を受けた主な要因になったと把握される。このように非物質的な実体としての「靈魂の不滅説」と「勧善懲悪」および「天国・地獄説」は来世観だけではなく、生きている現世における道徳的基準としても重要な意味を持つ。つまり、村で問題を起こしたり行いが悪い人々は「そうすると天国に入れるか」とか「天主、神様を信じる人としてみっともない真似はしてくれるな、天国に入りたくないか」と叱られ、そして村人にとって最もひどく恥をかくのは「地獄に行くべきだ」といわれることである。教友村の日常生活で頻繁に交わされるこのことばを通じて、靈魂不滅と勧善懲悪、天国・地獄を信じるのは、現世において倫理的な教化機能を持つこととみなされる。

第三に、教友村においてはいわゆる敵対的性格を持つ祖先（Janelli and Janelli 1982）とか浮かばれない（restless）祖先（Kendall 1985）の概念は稀薄であると分析される。三つの事例では系譜上の祖先を祭ることが現れるが、特に事例1の場合、系譜上の祖先と一般的な祖先の区分が現れるのは注目に値する。つまり、事例1において祖先とは、その名前といきっていた間の諸特性が認識できる（主に父系の）系譜上の祖先と、それらが知られていない祖先とに区分され、また、さらに系譜上の祖先はカトリック信者だったか否かによって区分され祭られる。カトリック信者であった祖先は「洗礼名があるから」ご飯と汁を供えずに追悼の祈りを捧げることによって祭られるが、カトリック信者ではなかった祖先は「洗礼名がないので」追悼の祈りを捧げても「靈魂が降りてこないから」ご飯と汁を供え、そして匿名の祖先は「この世にさ迷うため食べものさえろくにもらって食べられないから」ご飯と汁を先に供えることによって祭られる。ここでの「この世にさ迷う」祖先は韓国のシャーマニズムのグッ儀礼の対象になるものに通ずるが、それが生きている子孫に悪い影響を与える力を持つものとしてあまり強く認識されていないのが相異なる。

この点は前述した靈魂不滅と勧善懲悪、天国・地獄を信じることも関わる。つまり、天国と地獄が靈魂の到達地点としての空間的な性格を表すとすれば、天国と地獄の間であ

る煉獄は死において一種の時間の経過を表す「浄化の過程」であり（沈相泰 1988年 50-51頁）、「煉獄の靈魂は生きている信者たちの集団的な祈禱を通じた助けによって神に導かれる」という信仰が教理においてのみならず、村人の日常生活においても広く受け入れられている。したがって、カトリック信者として亡くなった場合、その靈魂は生きていた時の行為によるばかりでなく、子孫を含む信者たちの共同の追悼の祈りによっても死後、追悼の祈りを経て天国に至ることができ「世間にさ迷わない」のである。臨終の時の共同祈禱、死亡後の共同の追悼の祈りは教友村特有のものであり、天呼洞においてこのような共同祈禱を導くのは公所会長と女性の信仰団体であるレジオマリア会を中心とする。レジオマリア会の女性たちは村の内部のみならず外部の地域まで訪ねて葬式の共同祈禱と伝道活動などを行うことによって、教友村共同体を維持し、また、それを外部的に表明する主体として村内部で高く評価されている。

最後に、儒教式祭祀からカトリック式の追悼の祈りへの儀礼の転換に現れる女性の役割に関する問題が重要である。儒教式の祭祀において、女性は祭祀膳の供え物の準備と後かたづけだけを行い、祭祀への参加から排除され、また、儀礼実行方式へ何らの影響力も及ぼすことができない。つまり、父系の男性親族員のみ参加による、親族員たちの連帯を強化する主要なメカニズムになる祭祀において、女性は周辺的で二次的な存在としてその存在意味が規定される。しかし、教友村においては、儒教祭祀にカトリックの追悼の祈りを付け加えて並行するケース（事例1と2）と、儒教祭祀を中止しカトリックの追悼の祈りを捧げるケース（事例3）に現れるように、女性は供え物の準備と後かたづけだけではなく、直接、儀礼に参加することによって、男性とともに儀礼実行の主体的な存在として重要な役割を果たす。そして、儒教祭祀からカトリックの追悼の祈りへの儀礼の転換がカトリック信者である女性により行われたことは、儒教的な親族理念が支配するコンテクストのなかでは想像できないことである。つまり、それは、教友村においては女性の意思決定権が相対的に強く、女性の地位が高く評価されてきたことを意味し、また「教友としてそうすべき正しい行動」として認識され評価された教友村のコンテクストのなかで可能になったと言える。

儒教式の祭祀に比べて、教友村共同体で行なわれるカトリックの追悼の祈りと追悼ミサの特徴を女性の役割と地位との関連で見ると、それは次のようにまとめられる。第一に、儀礼の対象を見ると、追悼の祈りと追悼ミサの場合、主に父系の親族員を対象とするがその範囲は儒教式の祭祀における「四代奉祭祀」のように必ず、父系の四代祖の親族員までには至らず、その範囲は追悼の祈りと追悼ミサを行なう個人の男女により相異なる柔軟性を現わすのが特徴である。

第二に、儀礼の参加者を見ると、儒教式の祭祀においては女性が排除され、祭祀は父系の男性親族員のみ参加による親族員の連帯強化のメカニズムになっている。それに比べて、追悼の祈りと追悼ミサにおいては男女の家族員を含め男女の親族員、故人が代父母になった人、友人や隣人などの共同体成員たちが集まって共同の追悼の祈りを捧げることが特徴である。

第三に、儀礼の行われる時空間の側面を見ると、儒教式の祭祀において、祭祀は故人の忌日に、祭祀権の相続者である男性の家で必ず行われるべきであると認識され行われる反面、追悼の祈りと追悼ミサの場合はそのような時空間的制約がつけられずに行われるのが特徴である。即ち、カトリックの追悼の祈りと追悼ミサは、祭祀権の相続者である特定の人物により特定の時間と特定の空間の範囲において行われるのみならず、外地に住んでいる男女の家族員達により外地においても、また、忌日以外にも年間いつでも故人のため行われ、それに、教友村の平常時の信仰生活において、男性に比べ女性の追悼の祈りはその実行の頻度と持続性、熱心さの側面で重要な意味を持つものと広く認識されている。

V. おわりに

本稿では韓国のカトリック教友村を対象に、祖先崇拜儀礼の実行過程上の女性の役割に注目することによって、カトリック教友村における祖先崇拜の特性を明らかにしようとした。調査対象の天呼カトリック教友村における祖先崇拜儀礼は、特定の日に、カトリックの追悼の祈りを捧げる場合と、カトリックの追悼の祈りと儒教式の祭祀を並行する場合の二つの形で行われていた。ここでは特に家族員のうち一部の成員がカトリック信者である場合に行われる後者の事例の記述・分析を中心にこの問題を検討した。分析の結果をまとめておこう。

まず、事例では、カトリック信者ではなかった人が女性（嫁）の積極的な勧誘によって死ぬ前にカトリック代洗を受けたことが共通点であり、それには「靈魂の不滅」と「勸善懲惡」、「天国・地獄」というカトリックの死後世界観が強く作用したと分析される。このような死後観念は死後ばかりでなく現世での倫理的な教化機能をもつのである。

第二に、教友村の祖先観においては、いわゆる敵対的祖先あるいは浮かばれない祖先の観念は稀薄であると分析される。それは上記のカトリックの死後世界観とともに、煉獄の靈魂の救いと関わる共同の追悼の祈りによるものである。その追悼の祈りの導きが女性の信仰団体を中心とすることは、教友村共同体性を維持する実際的かつ象徴的意味を持ち、そしてそれは家レベルを越え全教友村レベルで女性の役割に関する高い評価がなされる一

要因になったと言えよう。

第三に、儒教式祭祀からカトリック式の追悼の祈りへの儀礼の転換が信者である女性によって行われたことは、儀礼実行過程における女性の意思決定権が相対的に強いことを意味し、それはカトリック宗教共同体理念が裏付けられた教友村のコンテキストのなかで可能になったと言えよう。つまり、カトリックの信者ではなかった人々が女性の勧誘によってカトリックの代洗を受けたことや、親の死後、嫁が家神信仰儀礼を中止したことや、儒教祭祀からカトリックの追悼の祈りへ儀礼を転換させたことなどでみられるように女性が強い意思決定権を持っていることは、単に宗教儀礼に限らずに家族関係における女性の役割の重要性を表すもので、教友村における相対的に平等な男女関係を示唆する一指標として見ることができる。

第四に、儒教祭祀に比べて、教友村で行われるカトリックの追悼の祈りと追悼ミサは、儀礼対象者と参加者、儀礼の行われる時空間などの側面と関連して、女性の役割の重要性を高める要因として作用した。つまり、儀礼の対象においては、儀礼実行者である個人の男女により異なる柔軟性を現し、儀礼の参加者においては女性が排除されずに、その儀礼の参加者は男女の家族・親族員以外にも共同体の成員たちが含まれる幅広さを現し、そして儀礼の行われる時空間においては、祭祀権の相続者や時空間の制約が付けられずに行われ、それに日常の信仰生活においては、男性に比べて女性の追悼の祈りがその実行の頻度と持続性、熱心さの側面で重要な意味を持つものと広く認識されている。

教友村においては、カトリック宗教理念に基づいて、女性は祖先崇拜儀礼においてのみならず、家族、そして女性の信仰団体の共同祈禱を通じて現れるように教友村としての共同体性を維持しそれを象徴する活動においても重要な役割を果たしていることが明らかになった。ここでの儒教祭祀とカトリックの追悼の祈りが並行して行われる諸事例は過度期的特性を示すものであり、したがって、その「過度期性」こそは女性の役割の変化過程がとらえる可能性を語り伝えるので重要である。

本稿は一カトリック教友村の祖先崇拜儀礼を手掛りとして、カトリックの宗教理念と価値が受容者たちにどのように解析され、また、その解析された内容が彼らの社会的行為を通じてどのように社会的に具体化されたのかを分析することによって、西欧文化の受容による韓国社会文化の変動の一端の検討を試みた事例研究として意義をもつのである。現在、韓国の宗教人口のうちキリスト教信者が最も多く、そして毎年、その信者の増加傾向が現れる現状を考えると、ここで試みたカトリック教友村における女性の役割の分析は韓国の全体社会構造上の女性の役割と地位に関する経験的かつ理論的示唆を与えることができるだろう。

注

- 1) 烈女とは節操が堅固で賢明・柔順な性格の女にして妻としての道理に全力をつくし他の模範となる人を言う。烈女を称讃し長く記念するために「烈女碑」のような石碑やそれを囲う屋根のある門の形の「烈女門」などが建てられた。
- 2) 壬辰倭乱（日本での文禄・慶長の役、1592-1598）・丙子胡乱（1637）の両乱を経て現れた生産力の変化は社会の物的土台を根本的に変化させ、またそれに基づいた既存の身分秩序自体を壊すことによって封建社会体制を急に解体させた。それによって社会の上部構造である儒教主義の正体性・適合性・統合性に対する危機意識が高まった。このような社会的緊張と矛盾を最も敏感に認識し、その対応方を模索したのは知識人であり、カトリックの受容は、儒教主義を補い、再構成することによって変化した条件に対応しようとした一部の知識人を中心に成された。
- 3) 教会史史料の分析結果によると、カトリックは迫害を受けながら、だんだん民衆宗教運動へ転換されるに至った。趙洸（1977, 1988）、崔容圭（1985）、高光植（1986）、盧吉明（1988）の論文を参照のこと。
- 4) 金玉姫（1983, 1986）の論文を参照のこと。「教友」というのは、カトリック信者同士のお互いの指称であり、これは先祖代々にわたって信者である「旧教友」と、新しく信者になった「新教友」とを含む。特に「教友村」の村民においては、「教友」とカトリック信者ではないよその人との区別が強く存在する。
- 5) 「理念」というのは、ギアツ(Geertz)の概念を借用して「価値観と信仰類型を確立し、それを維持することと関連する文化の正当化の次元」(Geertz, C., 1973: 231)を示すものとして使う。そして、「親族理念」とは、「儒教の男性中心の父系血縁性の共有を媒介とする位階性と垂直的関係が強調される諸価値観や信仰類型」を意味し、「宗教共同体理念」とは、「カトリックの人間の平等性に基づく水平的な関係が強調される諸価値観や信仰類型」を意味する操作的概念として使うことにする。
- 6) 儒教祭祀をモデルにした研究としては、儒教的中央モデル的な研究（崔在錫1986;李光圭1977）と同時に、他方では経済的および生態的適応戦略の観点から、儒教祭祀をモデルにしながらもその実行に重点を置いた、山間および島嶼地方中心の実行モデル的な研究（全京秀1977;伊藤亜人1983; Yoo Myungki 1993）が成されている。また、社会政治状況の変化に対する文化的生産様式として、儒教的祖先崇拜の再創造に関する論議も展開されている（金光億1986,1992）。シャーマニズムの祖先崇拜に関する研究は、この分野の先駆的な研究である秋葉隆（1941）以来定型化されたいくつかの分析モチーフ、つまり、シャーマニズムの ① 農村性（家族主義）、② 女性的・母性的性格、③ 原始性（金成礼、1990年）が繰り返して継承されている（張壽根 1983, 1986; 崔吉城 1986; Janelli and Janelli 1982; Kendall 1984, 1985, 1987; 重松真由美 1982）。
- 7) キリスト教の受容過程における祖先崇拜の問題、つまり、キリスト教と儒教との衝突と折衷に関する教会史的研究としては、崔基福(1982)、姜燕熙(1982)、李元淳(1986)、柳東植(1986)の論文を参照のこと。人類学的研究としては、林慶澤の論文(1989)で葬礼の順番と祭礼に関する記述が部分的に言及されている。
- 8) キリスト教の東伝として現れる西洋からの衝撃の一側面に対する朝鮮と日本の伝統社会における歴史的対応論理とその展開様相の差異に関しては、海老沢有道（1981）、片岡弥吉（1986）、李元淳（1986）の論文を参照のこと。
- 9) 両班・中人・常民・賤民から成る朝鮮時代の身分階級制度において、両班とは家門と身分の高い特権的な上流階級で、文官を東班、武官を西班といい、両者をあわせて両班といった。彼らは下級官職以上の官職を独占し、兵役、賦役、その他の税が免除された。
- 10) 「公所」とは、「カトリック教会の礼拝場所として聖堂より規模が小さく司祭のいないところ

- である」(李基精、1985年、390頁)。一つの教友村が公所になる場合もあり、いくつかの教友村が集まって一つの公所になる場合もある。
- 11) 全国の公所を対象とした『韓国天主教農村公所実態調査研究報告書』によると、調査対象の1736カ所のうち、設立年代が明らかになった公所は1051カ所であり、公所時代と呼ばれる1900年以前に設立された公所は全体の10%に当る。
 - 12) 「釜山教区年報1891年報告書」、金眞召、1987年、2頁から再引用。
 - 13) 韓国教会史研究所編、1987年a、256-257, 286-287, 318, 320-335, 376-381, 400-408 頁、及び1987-年b、133-134, 149-150, 160-172, 200-203, 215-220, 296, 307, 320-321, 323-324, 329, 421, 423, 435, 482, 499, 500, 503, 509 頁。
 - 14) 「1898-1899 ミアロン神父の報告書」湖南教会史研究所編、1987年、183頁。
 - 15) 湖南教会史研究所、前掲編書、1987年、55, 61, 75, 85, 97, 101頁。
 - 16) 秘跡とはサクラメント (Sacrament) の訳語で、それをプロテスタントでは聖礼典、オーソドックスでは機密、聖公会では聖尊という。カトリックでは洗礼、堅信、結婚、塗油、聖体、悔悛、叙階の七つがある。
 - 17) 林慶澤の研究(1989)によると、忠清北道のセウルカトリック村において、祖先のための儀礼としてはカトリックの追悼の祈りを捧げることだけが行われている。節祭は行われていないし、カトリック信者のうち、忌祭祀を行うケースは全くなかった(1989年、51頁、68-69頁)。しかし、彼の研究では現在、カトリック信者ではない村の4世帯と、最近信者になった世帯における祖先崇拜儀礼の実行方式に関しては分析されていない。
 - 18) 韓国カトリック教会では、韓国の伝統的な歳時風俗を考慮して、陰暦上の旧正と秋夕を各々カトリック典礼暦上の大祝日として決めて大祝日ミサを行っている。
 - 19) 韓国の一般的な墓地とは違うカトリック教友村としての特徴を現すものとして、墓に亡者の本名とカトリック洗礼名の刻まれている碑石以外に、聖母マリア象やカトリック聖人象、十字架などが建てられている。
 - 20) 韓国の家神信仰において、「祖霊」は「ソンジュ(城主あるいは聖主)」、「ジョウアン(竈王)」、「トジュ」などと供に家神信仰の中心をなす。その名称は全国的に「祖上ダンジ(つば)」がもっとも多く、次に「世尊ダンジ」(慶尚南道)、「帝釈オガリ(つば)」(全羅南道)、「三神ハルモニ(おばあさん)」(慶尚北道)などのように分布し、中部以北の地方では少ない。祖霊をアンパンという居間の棚の上にまつことと、小さいつばのなかにお米や麦を入れて春と秋の1年2回、それを切り替える時以外には韓紙でかぶせてくくって触らないようにすることとは全国的に共通する(李杜鉉・張壽根・李光奎、1985年、185-193頁)。

参考文献

- Ahern, E. M. 1973, *The Cult of Dead in a Chinese Village*, Stanford: Stanford Univ. Press.
- 1975, "The Power and Pollution of Chinese Women" in M. Wolf and R. Witke eds., *Women in Chinese Society*, Stanford: Stanford Univ. Press.
- 秋葉隆 1941, 『朝鮮巫俗の現地研究』、崔吉城訳 1987、啓明大学校出版部
- 1954, 『朝鮮民俗誌』、大三書院
- Brandt, V.S.R. 1971, *A Korean Village: Between Farm and Sea*, Cambridge: Harvard Univ. Press.
- 張壽根 1983, 「韓国民間信仰の祖先崇拜」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第15集
- 1986, 「巫俗の祖先崇拜」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第18集
- 全京秀 1977, 「珍島下沙美の儀礼生活——祖先崇拜儀礼の生態的機能を中心に——」、ソウル大学文化人類学研究会、『人類学論集』第3集
- 趙 洸 1977, 「辛酉迫害の分析的考察」、『教会史研究』第1輯、韓国教会史研究所

- 1988, 『朝鮮後期の天主教会史研究』、高麗大学民族文化研究所出版部
- 崔基福 1982, 「朝鮮朝における魔祭焚主と儒教祭礼の根本意味」、『崔奭祐神父華甲記念韓国教会史論叢』、韓国教会史研究所
- 崔吉城 1982, 『韓国の社会と宗教—日本人による社会人類学的研究』、亜世亜文化社
- 1986, 『韓国の祖先崇拜』、イエゾン
- 1988, 「韓国の祖先崇拜研究の回顧と展望」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第20集、民族文化社
- 崔容圭 1985, 「己亥・丙午教難期の天主教徒の分析的考察—1802—1846年を中心に」ソウル大学修士学位論文
- 海老沢有道 1981, 『キリストンの弾圧と抵抗』、雄山閣
- 江嶋修作 1982, 「峡川地方の祖先崇拜の分析」、崔吉城編譯、前掲書所収
- E. E. Evans-Pritchard 1956, *Nuer Religion*, Oxford: The Clarendon Press.
- Fortes, M. 1969, *Kinship and the social order*, Chicago: Aldine
- 1976, "An Introductory Commentary" in W. H. Newell ed., *Ancestors*, Mouton Publishers.
- Freedman, M. 1967, "Ancestor worship: Two Facets of the Chinese Case" in M. Freedman ed., *Social Organization - Essays presented to Raymond Firth*, London: Frank Cass
- 1970, "Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage" in M. Freedman ed., *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford: Stanford Univ. Press.
- Geertz, C. 1973, *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books Inc.
- Goody, J. R. 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford: Stanford University Press.
- 古野清人 1959, 『隠れキリスタン』、至文堂
- 伊藤亜人 1983, 「儒礼祭祀の社会的脈絡——韓国全羅南道珍道農村の一事例を通して——」、江淵一公・伊藤亜人編『儀礼と象徴』、九州大学出版部
- Janelli, R. L. & Janelli, D. Y. 1982, *Ancestorworship and Korean Society*, Stanford: Stanford Univ. Press.
- 片岡弥吉 1986, 『日本キリスタン殉教史』、時事通信社
- 姜燕熙 1982, 「朝鮮後期西学の祖上祭礼問題」、韓国教会史研究所、前掲書所収
- 韓国教会史研究所編 1987a, 『丙寅迫害殉教者証言録（現代文篇）』、韓国教会史研究所
- 1987b, 『丙寅迫害殉教者証言録（古文篇）』、韓国教会史研究所
- 韓国天主教農村公所実態調査研究委員会・韓国カトリック農民会 1984, 『韓国天主教農村公所実態調査研究報告書』、ブンド出版社
- Kendall, L. 1984, "Korean Shamanism; women's rites and a Chinese Copmparison" in G. DeVos & T. Sofue eds., *Religion and the Family in East Asia*, Osaka: National Museum of Ethnology.
- 1985, *Shamans, housewives and Other restless Spirits*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press.
- 1987, "Let the Gods Eat Rice Cake: women's Rites in a Korean village" in L. Kendall and G. Dix eds., *Religion and Ritual in Korean Society*, Berkeley: Univ. of California, Institue of East Asian Studies.
- 金真召 1987, 『天主教全州教区史研究資料集 第1輯：1882—1911地名調査報告書』、湖南教会史研究所編、ビッグベル出版社
- 金光億 1986, 「祖先崇拜と社会組織の原理；韓中比較」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第18集
- 1992, "Sociopolitical Implications of the Resurgence of ancestorworship in contemporary Korea" in C. Nakane & C. Chiao eds., *Home Bound- Studies in East Asian Societies*, The Center for East Asian Cultural Studies.
- 金玉姫 1983, 『崔良業神父と教友村』学問社。

- 1986,『迫害時代の教友村』ゲソン出版社
- 金成礼 1990,「巫俗伝統の談論分析——解体と展望——」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第22集、教文社
- 高光植 1986,「高宗朝丙寅教難の研究」、高麗大学修士学位論文
- 湖南教会史研究所編 1987,『天主教全州教区史研究資料集 第2輯：1882-1986の教勢統計表』、ビッグベル出版社
- 李杜鉉・張壽根・李光奎 1985,『韓国民俗学概説』、学研社
- 李基精 1985,『重要教理・典礼用語解説』、カトリック出版社
- 李光奎 1975,『韓国家族の構造分析』、一潮閣
- 1977,「親族集団と祖上祭礼」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第9集
- 1987, "Ancestor worship and kinship structure in Korea" in L. Kendall & G. Dix eds., *op.cit.*, Berkeley: University of California.
- 李元淳 1986,『韓国天主教会史研究』、韓国教会史研究所
- Malinowski, B. 1922 (1961), *Argonauts of the Western Pacific*, NY: E.P. Dutton & Co., INC.
- 丸山孝一 1980,『カトリック土着——キリストンの末裔たち』、日本放送出版協会
- 重松真由美 1982,「グッに見れる女性の社会関係——京畿道陽州郡巫俗の一考察」、崔吉城編訳、前掲書所収
- 廬吉明 1983,「カトリックと韓国の社会発展」、『韓国社会とカトリシズム』、韓国カトリック社会科学研究会編、経世院
- 1988,「カトリックと朝鮮後期社会変動」、高麗大学民族文化研究所出版部
- Rozaldo, M. & Lamphere, L. eds. 1974, *Women, Culture, and Society*, Stanford: Stanford Univ. Press.
- 沈相泰 1988,「煉獄教理に関して」、『韓国教会と信学』、聖パウロ出版社
- 杉山晃一 1982,「韓国農村社会と宗教」、崔吉城編訳、前掲書所収
- 天呼公所 1976,『天呼公所の沿革及び概況』
- 任教姫 1982,「韓国農村部落における募所の影響：風水と祖上のせい」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第14集
- 林慶澤 1989,「天主教信仰村の社会的性格に関する研究：天主教の土着化のための試論——忠清北道鎮川郡の信仰村の事例」、ソウル大学修士学位論文
- 柳東植 1986,「キリスト教と祖先崇拜」、韓国文化人類学会、『韓国文化人類学』第18集
- Yoo Myung-ki 1993, "Community and Kinship in a Southern Korean village", paper presented at the Seventeenth International Symposium, Osaka: National Museum of Ethnology.

(お ちうん・博士課程)

Ancestorworship and role of women: A Case Study of A Catholic “kyowoo” Village

Jee Eun OH

This paper aims to analyze the characteristics of ancestorworship and to examine the correlation between the religious ideology and the role of women by ethnographical approach to the study of a Catholic “kyowoo” village of “Cheonho-dong” located in Cheon-Nam province of Korea. The data was analyzed by the case study method, and the results of the cases can be summarized as follows. First, at the time of death, non-Catholic was converted to Catholic by daughter-in-law who is a Catholic, based on the belief of after life conception such as immortality of the soul, promotion of virtue and reproval of vice, and the existence of Heaven and Hell. Secondly, the conception of so-called hostile or restless ancestor seems to be weak due to the belief of communal prayer for the relief of soul in purgatory Hell, which was practiced by the women's religious group. The fact that women lead the communal prayer inside and outside the village has important meaning to symbolize the persistence of the village. Thirdly, the fact that the change of ancestorworship from Confucian to Catholic style was lead by women indicates that rights of decision making of women were strong in ritual process as well as in family relationship, which was possible in the context of the “kyowoo” village supported by Catholic religious ideology. Lastly, compared with Confucian ritual, the Catholic ritual has acted to strength the importance of the roles of women on those points such as in the extent of the ancestors and participants, and in the time and place of the ritual.