

論文

現代韓国における儒教の「死」の意識と葬送儀礼

— 朴孝秀巨儒に見る事例を中心として —

曹 起 虎

CHO KiHo

はじめに

現代韓国社会が「多宗教社会」であることは周知の事実である。ところが、人びとが葬礼を執り行うにあたり、儀礼と儀礼的行動、霊魂と墓所などは、地域と家柄、学問の系統、階層などによって、「死」の意識と葬儀をどのように定義するかという問題と緊密に結びついている。しかし、現代の日本における葬送儀礼が「葬式仏教」といわれる反面、一方では「葬式は要らない」という「葬式無用論」が島田裕巳（島田 2010）らによって指摘されている。

にもかかわらず、大林太良（大林 1988）は、「韓国社会の伝統文化は儒教を基盤としているといえる。それは日常生活にかかわる規範にも人の人生を通した儀礼にも、家族や親族をはじめとする人間関係においても深く根を下ろしている。一方、近年の韓国社会は、近代化・産業化が進展するなかで急激な社会変化を経験しており、人々の価値観においても大きな変化が見られている。こうした状況のなかで、儒教倫理にめざす伝統文化と近代化との相克によって、様々な問題が生じている。」と 20 世紀末の韓国社会を部分的に分析している。

筆者は、こういう段階を振り返ってみながら、本論文を通して大林の分析以降 20 年も経たないうちに没した朴孝秀（パク ヒョスッ、1906—1996）巨儒に見る儒教の「死」の意識と葬送儀礼をなるべく臨場感のあるように述べていきたい。

現代韓国における儒教式祖先祭祀は「家祭（가제, カジェ）」と「墓祭（묘제, ミョジェ）」に大別される。「家祭」には忌祭祀と茶礼があり、大祥（三年喪）の後、四大奉祀（사대봉사, サデボンサ）といい、4 世代以上の祖先まで祭祀が行われる。これに対して、「墓祭」とは、時祭（시제, シジェ）とも呼ばれ、5 世代以上前の祖先たちに対して、毎年一定の日（主に陰暦 10 月または 3 月中）の墓地で行われ、何世代にもさかのぼる祖先をもつわけである。「門中（문중, ムンジュン：一族）」では、始祖から順番に 1 つひとつの墓を回って祭祀をするので、何日にも渡ることがある⁽⁴⁾。

韓国人が大切にしてきた儒教は、以後の韓国の諸宗教にも多大な影響を及ぼしたので、「現代韓国における儒教の『死』の意識と葬送儀礼」というテーマで研究することは有意義であると思う。しかし、筆者には、最近没した儒教の事例人物を選定すること自体が容易なことではなかった。こういう現状の中で、以下に紹介する朴孝秀という故人を事例人物として選定できたのは、筆者が以前紙面を通して見た記憶をたどることによって可能となり、筆者としては非常に幸運なことであった。

ところが、朴孝秀の儒林葬が挙行されたのは 1996 年のことである。あれから 16 年という長い年月

が経過したため、筆者は、遺族からの資料や当時の記事、宋ウィジ氏の「朴孝秀先生の儒林葬参観報告」という論文をはじめ、インターネットに残っている各種の資料や周辺の人びとへの聞き取りなどに依存する調査になった点を明らかにせざるを得ない。

1. 儒教における葬送儀礼の歴史的変遷過程

日本における今日の「祖先祭祀」に関して、福田アジオ（福田 2004）は、「祖先祭祀という問題は日本においては過去に属する事項ではない。今日の問題である。日常的には意識されないかも知れないが毎年夏になると盆があり、その時には全国的な帰省ラッシュがあり、多くの人々が郷里とか実家に戻ろうとする。そして、その時期には街の花屋には普段は見られない花、ごぎ、提灯等が売られ、そして袈裟を着た僧侶が自動車やバイクで忙しく走っている姿を見る。夕方になれば、門口で迎え火や送り火を燃やしている姿を見ることもしばしばある。春と秋の彼岸のときにも各地の墓地には大勢の人々がお参りに出かけるし、そのころになると毎日のように新聞に墓地や仏壇の広告が掲載され、また折り込み広告として霊園案内が入ってくる。墓地のことが何かと話題になり、新聞やテレビでも取り上げられることは多い⁽⁵⁾。」と述べている。

それなら、韓国の「祖先祭祀」の問題はどういうふう述べることができるだろうかという問題が提起される。筆者は、韓国人として、福田のような発想や問題意識で韓国の現状を記せば次のような言い回しができると考える。

「祖先祭祀」という問題は韓国においては過去に属する事項ではなく、今日の問題であるといえよう。いうまでもなく、日常的には意識されないことである。毎年、冬には「お正月（설날, ソルナル）」があり、春には「寒食（한식, ハンシク）」があり、秋になると一番大きな名節の「秋夕（추석, チュソク）」がある。そのような時には全国的な帰省ラッシュがあり、特に「秋夕」には多くの人々が郷里や実家に戻ろうとする。「秋夕の帰省人派」とも呼ばれる。そして、その時期の街の花屋は普段とほとんど変化はないが、お酒やろうそくや線香などが売られ、人びとは主に菊やバラなど、特に故人が生前好きだった花束を買っていく。各地の墓地には大勢の人びとが省墓「墓参り（성묘, ソンミョ）」をしに出かける。

日・韓の大きな差異として、韓国は多宗教社会であることが挙げられるので、ある特定の宗教の教役者たちの姿は、彼らの宗教の墓地ないし霊園以外では、たとえ前記の「寒食」や「秋夕」が近づいていたとしてもほとんど見ることはできない。また、夕方になっても、門口で迎え火や送り火を焚いている姿を見ることはできない。さらに、その頃になっても、新聞に墓地や仏壇の広告などが掲載されることはない。それ以外の内容もほとんどないのが今日の韓国における「寒食」や「秋夕」の風景であるといえよう。にもかかわらず、「祖先祭祀」に関する思い入れはむしろ、韓国の方が日本より強い面もあるといえる。

それは、仏教・キリスト教・円仏教の霊園などを訪れてみればすぐにわかることである。

ところで、R. ジャネリ・任敦姫共著の『祖先祭祀と韓国社会』では祖先祭祀と韓国社会との関係性に焦点を絞るという特徴があったが、祖先祭祀が社会関係以外の側面、たとえばキリスト教や仏教のような宗教的な原因によって変化する様相については、ほとんどといてもいいほど論究してい

(6)
ない。

ただ、現代韓国の祖先祭祀は社会関係だけではなく、宗教的差異からの変化を議論したほうがむしろ問題の根本に近づきやすい。(7) したがって、韓国は、中国と同様に祖先崇拜がきわめて発達した国であるともいえよう。それは、李光奎の『韓国文化の歴史人類学』に掲載された「伝統的な社会で社会組織の全部といえる門中などの諸組織がみんな祖先崇拜を行われるために組織されたのである。(8)」という内容からもうかがえる。

一方、『祖先祭祀と韓国社会』が韓国社会においても祖先祭祀に関する研究が本当に進んでいるが、片茂永(ピョン ムヨン)は以上の面を生かしながらも、このような分野の研究の惜しいところを明らかにしていると筆者は判断する。片によると、具美來(ク ミレ)の後の研究業績における仏教的で独特な発想こそ、韓国社会における祖先祭祀という分野に新しい貢献をしたというわけである。だから、彼は、先行研究の結果を踏まえながらも、これからはその問題意識と概念を深化させなければならない段階に至っていると判断するところだとしている。(9)

さらに、片は、多くの研究者らが関心を見せてきた祭祀の「変化」に関する問題について、まず「連続性」と「非連続性」から考察すべきだったと強調している。(10) このような片の今日までの先行研究の結果は、我々が祖先祭祀の「変化」を語る際、それは韓国人の連続性の変化なのか、非連続性の変化なのかを問わなければならないと主張している。非連続性の変化は長い歴史から見れば、いつもそうだったような幾つかの段階の1つにすぎず、また連続性からもはたして本当の変化があったのかを根本から考えなければならない。さらに、伝来の儒教のほかにも、仏教やキリスト教等の介入は祭祀の連続性と非連続性をきわめて複雑にしてしまった。その複雑さの中には、無意識的連続性を支配する宗教的イデオロギー、そしてそれらを産み出して民に植えつける宗教人のような第三者の世界などの問題も横たわっていると述べていると判断できる。(11)

ところで、片は、R. ジャネリと任敦姫は、その祖先崇拜の研究において、「朱子学(주자학, ジュジャハク)」の影響が大きいということを、過度に強調してきた疑いがあると指摘した。(12) (13) しかし、R. ジャネリと任敦姫の主張には、十分な妥当性と価値があると思われる。なお、片は同書を通して韓国の祖先崇拜の研究史を記している。(14) それは次のような内容を通して考察・把握することができる。

韓半島に儒教が入ってきた年代はかなり古いものであり、これを文献によって考証することは不可能である。しかし、高句麗・百済・新羅という三国に儒教が次第に入ってきて、各々教育機関を設け、弟子を養成したことは明確である。すなわち、新羅も統一以前、高句麗や百済よりは多少遅れていたが、すでに儒教を中心とする漢学を習得する教育機関を設けていた。特に、新羅が三国を統一すると、盛んに唐の文化輸入に力を注ぎ、682年(神文王2)には、「国学」を建て、これを礼部に属させた。(15) 「国学」での教科書は、儒教の經典である『論語』・『孝経』・『詩経』・『書経』・『春秋左氏伝』・『礼記』と、作文の教本として『文選』を課した。当時の葬送儀礼は儒教の『四禮便覧(사례편람, サレピョンラム)』に則って行われているので、所によっては現在まで当時の習俗が残っている。

人間が老いてから死ぬのは、非都市地域でも都市地域でも同じで、「死」は予知することが不可能であるが、老年まで自分の与えられた命をまっとうした人は、人と場所によっては「魂火(혼불, ホンブル)」が抜けるといわれ、この段階に至ると「死を予知すること」ができるようになるといわれ

る。だから、この論理によれば、ホンブルはすなわち「命」を指し、生命の源でもあり、生きている人間は誰でもホンブルがあるわけである。結局、「ホンブルが出てしまう」というのは、「死ぬ」という言葉そのものを意味する。

人が亡くなると、すみやかに田舎の家の屋根の上に「真っ白な布」を投げることで、近所の人びとに「この家の年寄りが亡くなった」という知らせを送る役割をしていたことがしばしば思い出される。こうした有様は、筆者が幼いとき、直接見たことであるが、これらの習俗は筆者の故郷から近くの益山や全州などの周辺ではよくあったものである。しかし、今日ではあまり目にすることができない。そして、死者の家の宗教関係者が、その宗教独自の喪・葬礼の順序によって葬送儀礼を行うのが一般的な現象であったが、伝統的に見れば数多い宗教の中で主に「儒教」が代表的な役割を果たした。それだけに、儒教の影響力は大きかったといっても過言ではない。

高麗時代の葬法は「茶毘 (다비, ダビ)」による葬法が流行って、葬儀それ自体がほぼ仏教式で行われ、高麗時代の後半期まで仏教式の「茶毘」による葬法が盛行したといえる。

当時は、遺体を火葬してからその遺骨を処理する方式としては、「蔵骨」と「散骨」があった。その結果、12世紀になると、「茶毘」による葬法は完全に定着されるようになる。特に、仏教の高僧たちは彼らの弟子によって「茶毘」以後、遺骨を奉安する「蔵骨」が行われた。一方、一般人は石棺に火葬した後の遺骨を入れたと考えられる。その石棺は、一般的に6枚の石を組み立てた形式のものであったが、長さ3尺内外であり、幅は2尺内外であった。そして、高さは1尺5寸の長方形の箱式であった。にもかかわらず、当時の石棺が発掘されたわけではない。ただ、火葬遺骨を直接入れた容器⁽¹⁶⁾としては、木材容器や青磁石が使われたと想像されるといえよう。

その他にも小祥(ソサン)や大祥(テサン)の時も仏教式齋が行われたという記録があり、「脱喪(탈상, タルサン)」は100日後にするのが普通であった。なお、喪服については、儒教的五服制も喪礼の期間においては「三年喪制度」などが形式上では規定されていたが、これは実際には正確には守られなかっただろう。

この「三年喪制度」は、985年(成宗4)に制定されたが、1391年(恭讓王3)に至るまで、中断と施行を7回もくり返した。もし、「三年喪制度」が普遍化されていたとしたら、このようにしばしば中断と施行がくり返されることはなかっただろう。⁽¹⁷⁾

ところで高麗時代は、元を通して高麗末の忠烈王のとき安裕(アン ユ, 1243—1306)によって、宋代に造られた「朱子学」が蒙古を通して国内に入ったことで、『朱子家禮(주자가례, ジュジャガレ)⁽¹⁸⁾』による喪・葬礼が輸入されたため、以前とはかなり異なるところがあった。この「朱子学」を初めて導入した安裕の次は、白頤正(백의정, ベク コジョン, 1247—1323)が1298年(忠烈王24)、王を護衛し中国の燕京へ行って10余年間「朱子学」を研究して帰国した。その後、彼は李齊賢(이제현, イゼヒョン, 1287—1367)等の弟子たちを養成することによって、「朱子学」を本格的に伝播できたわけである。この時から仏教の排斥の気運が造成され、鄭道傳(정도전, チョン ドジョン, 1332—1392)等は、仏教そのものを「滅倫害国の道」と位置づけるようになった。

そのうえ、高麗時代の後半期には仏教があまりにも大衆化され、権威が低下したあまり、仏教の勢力も徐々に弱化されることとなり、仏教的な葬法も衰退の道を歩んだわけである。その理由は、もっぱら祈禱的会合のみが流行って、社交性をおびた信仰が普遍化し、儀式も厳粛さを失っていったため

である。したがって、高麗時代になってからは喪の期間を3年から100日に縮めたが、1367年（恭愍王16）、王は李穡（イセク、1328—1396）の上奏文（サンジュムン）にしたがって、三年喪を行うように命を下している。しかし、これもまた徹底化しなかった。

その結果、1388年（恭讓王元）憲詞（ホンサ）の上訴に

近世に浮屠の荼毘法が盛行して人が死ねば熱焰のなかで葬事して毛髪を燃やし、肌膚を糜爛させてただその骸骨だけを残し、より激しい者は骨を燃やして灰を飛ばさせ魚と鳥等に施して、（中略）人間の精神は流行って和通して、生死と人鬼がそもそも同一な気運として祖父母が地下で安楽すると子孫もやはり楽であるし、そうではなかったらこれに相反されるものです。（中略）ぜひ、これからは一切通禁なさい、違反する者は罪を論ずることができるようにお願い致します。⁽¹⁹⁾

としている。

三司左使などを歴任した圃隱⁽²⁰⁾（ポウン）と呼ばれる鄭夢周⁽²¹⁾（ジョンモンジュ、1337—1392）は、『朱子家禮』を模倣して家廟を建てて祭祀⁽²²⁾を行い、儒学者の鄭習仁（ジョンスピン）は父母の喪の時『朱子家禮』⁽²³⁾を準用した。このような流れの中で同年火葬禁止が上訴され、それ以降、1390年（恭讓王2）8月には士大夫と庶民の祭礼は『朱子家禮』⁽²⁴⁾によって実行するように公布された。

結局、高麗時代の末期には『朱子家禮』の登場によって、仏教式の火葬による葬法は徐々になくなり、僧侶たちの内部でだけ存続されたといわざるを得ない。

朝鮮王朝の成立は、単なる王朝革命を意味するものではなく、政治・文化・社会的な意義をもつものであった。⁽²⁵⁾

「朝鮮」時代の宗教的な雰囲気⁽²⁶⁾を総合してみると、政策上儒教（儒学とも呼ばれる）が勢いを得ていたため、さまざまな面において仏教は迫害を受けた。それで、仏教は表向きの活躍が許されず、ついに衰退の一途をたどらざるを得なかった。太祖李成桂（イソンゲ、1335—1408）は建国以後、諸般の文物制度を定めるとき、重臣の鄭道伝（ジョンドジョン、1342—1398）ら朱子学者の意見を取り入れて抑仏政策に同意した。しかし、李成桂自身は仏教の篤い信者で、無学（ムハク）大師⁽²⁷⁾（1327—1405）を王師とし、仏法で開国当初の民心の動揺を鎮めようとした。にもかかわらず、第三代の王の太宗（テジョン）は「崇儒抑仏政策」⁽²⁸⁾を実行するため、寺院の縮減をはじめ、宗派の併合や寺院所有の財産を没収、寺奴を軍兵に編入させるなど、滅仏政策を断行した。以上の内容は以下の2つに要約される。

第一点は、社会的な進歩が挙げられる。新羅時代には骨品制度がその人の位を決める基本条件であったが、高麗時代には賤民部落が広く存在していて、多くの古代ないし中世的要素⁽²⁹⁾が残っていた。そして、すべての秩序が集権的ないし封建的な構造に改編された。こうして武臣の乱以後、久しくつづいていた過渡期的な時期はここで終わりを告げ、新支配体制が造られ成長していった。高麗時代にも「科挙制度」が実行されて儒教がみられたが、それは中国の官制実施を円滑にする一方便として利用されたに止まった。

第二点は、朝鮮王朝の成立は儒教時代の渡来を意味する。高麗末に至って「排仏論」が生まれたの

は、国家の財政上、広大な寺田を整理しなければならない必要と、「仏教界」が墮落してもはや民衆の指導理念としての社会的任務を担うことができなくなっていたからである。なお、労働をしないで乞食をすることを本職とする仏教の非生産性も富国裕民を経国済世の根本とする「朱子学」にとっては当然排撃すべき対象であった。

以上のように朝鮮王朝の創建に功労が多かった朱子学徒により、儒教が仏教にとって代わり、あらゆるものが儒教的体制に改められた。ここに新王朝は儒教的社会として成立・発展していくのである。こういう新王朝の性格は『朝鮮経国典』によく表れている。

それでは、これからは朝鮮王朝の成立によって、「科挙制度」が実行された儒教時代の門を開いた「朱子学」について探ることにする。結局、麗末鮮初の「排仏論」の特徴は、鄭道傳の本格的な排仏理論の傾向を脱皮できなかつたことであるといえよう⁽³⁰⁾。

太祖即位3年、都を漢陽（ハニャン、現「ソウル」）に移転して、景副宮（キョンボックン）をはじめ、色々な城壁を築いて、儒教をもって政治理念とし、すべての政策を儒教主義に進行させた。さらに、儒教を進めるために漢陽には「成均館（ソンギョクコァン）」と「五部学堂（オブハクダン）」を、地方には「郷校（ヒャンギョ）」を設置した。これらの各学校には教育の場とあわせて以後、朝鮮王朝の500年間の儒教の理念は、孔子・孟子をはじめ、儒学上の巨儒を祀る廟を併置させて儒学を奨励した。それ以後、その理念は、政治をはじめ、冠婚葬祭のすべての礼法など全般に渡って沁み込んだのであった。

1390年（恭讓王2）大部分の喪・祭礼は『朱子家禮』をもとに実行されるようになり、そのうえ、火葬が禁止される過程が進むなかで士大夫と庶民たちの埋葬（土葬）と三年喪についても『朱子家禮』によって実行されはじめた。

主に儒教を中心に祖先崇拜を考察する専門家たちのあいだでそのような傾向が現れたが、それは民の論理と知識人の思惟世界を混同したことに起因したと私は見て⁽³¹⁾いる。その中で、儒教の『朱子家禮』を韓国人の伝統や生活文化に適応させたという事実が明らかにされているのは幸いなことだ⁽³²⁾。すると、韓国の祖先崇拜の儀礼には、死に対する古来の民の思想とともに、儒・仏教の習合がまず発生し、キリスト教がその後を追ったことを推論するのはすぐ分かることでもある⁽³³⁾。

厳格な来世観の登場と定着もその代表的な問題であり、また生者と死者との相互関係に神が介入しての三者関係への関わりをどう見るかが問題なのである。換言すれば、神の介入は死者のあり方を曖昧にただけでなく、あの世とこの世の交流をととても不自然に変質させたのであり、それが天国や地獄、または極楽のような遮断されたあの世の登場のせいであることはいうまでもない。そのため、伝来の祖先祭祀の対象である他人の死だけでなく、生者自らの死に対する恐怖を通して自己の存在が問題になってしまった。あの世とこの世という伝統的な循環概念を受容した陰陽論からいえば、死は社会的な処理対象だったものの、宗教の介入によってあの世は善と悪が区別されるべき審判の世界となつてしまったのである。

一般的に儒教の来世観欠如を宗教が補完したというが、宗教介入以前の永遠性に対する人間の夢と⁽³⁴⁾極端な来世の差別は、多分レベルの異なる問題⁽³⁵⁾だったのであろうが、来世観と死後審判が広く知られているのは事実⁽³⁶⁾であろう。それだけでなく、祖先祭祀が持つ社会的機能、すなわち宗教的見地から保たれていた生者たちの秩序は、仏教やキリスト教の介入によって言葉通りに神の前で平等になってしま

ったし、死者もやはり生者ととも神の前において社会的差異を保つことが難しくなってしまった。

朝鮮時代の儒教政治は世宗（セジョン、1397—1450）時代に入ってからその基盤が造成されて、「集賢殿（집현전，ジピョンジョン⁽³⁷⁾）」を設置して「朱子学」を学んで大勢の学者を養成することによって、儒教体制を整備した。それ以後、15世紀に至るまで、世祖（セゾ、1417—1468）と成宗（ソジョン、1457—1494）の時代には国家と王室の儀礼である吉・凶・嘉・賓・軍という「五禮」が『國朝五禮儀』⁽³⁸⁾で集大成される時期だった。要するに、16世紀の朝鮮中期からは朱子学に対する理解がより深化したため、「朝鮮朱子学（性理学）」が成立される時期に至ったが、特に1474年（成宗5）に刊行された『國朝五禮儀』は、喪礼において欠かせない朝鮮時代の代表的な礼書である。この礼書の「凶禮篇」には「發引班次（バリンバンチャ）」「發引儀式（バリンイシキ）」という喪典に関する内容があり、これが様々な種類として使われている。たとえば、「明器（ミョンギ）・服玩（ボゴァン）・哀冊（エチュク）・魂帛（ホンベク）」など靈魂とかかわりのある名称が多様に現れる。⁽³⁹⁾

ところで、16世紀の後半になると、家礼の中でもっとも複雑な喪礼に関する関心が急増した。このような時期に多様な形態の礼書が刊行され、喪礼や祭礼を通して発生するさまざまな問題点が記された喪祭礼書が著述された。当時の代表的な喪祭礼書とは、劉希慶の『喪禮抄』をはじめ、金成一の『喪禮考証』、申義慶・金長生の『喪禮備要』⁽⁴⁰⁾などである。さらに、このなかでもっとも代表的なものは『喪禮備要』である。この著作は申義慶が著述して金長生が補う過程で制作された本として、当時の社会に多大な影響を及ぼした。そして、18世紀以後この喪礼の分野で一番多く引用された『四禮便覽』や『喪禮備要』の内容をほぼそのまま参考にし、『四禮便覽』の著者である李宰（1860—1746）はこの書籍を当時の社会でもっとも重要な著述として評価した。⁽⁴¹⁾ また、『四禮便覽』の著者李宰は、『朱子家禮』を補完することによって、以前の複雑な家礼書籍をまとめあげ、いわゆるこの方面において著名な『四禮便覽』などを著すことによって、朝鮮時代の現実的であり実用的な家礼書が誕生したといえよう。それ以後、1844年（憲宗10）『増補四禮便覽』が李光正によって刊行され、黄泌秀や池松旭によって増刊された。

以上のような過去の礼書を振り返ってみると、伝統的祖先祭祀とその変化が思い出され、続いてやはり、前述した大林の「祖先祭祀の『変化』について言及するには前の姿である『伝統的』社会においてどうであったかを明らかにしておかなければならない。韓国社会において、いわゆる『伝統的』な祖先祭祀のあり方はどこに求められるであろうか。ここでは、李氏朝鮮時代の『朱子家禮』に則った『四禮便覽』⁽⁴²⁾などに基づいて行われる祭祀のあり方をモデルとして設定しなければならない」という側面があると思う。

朝鮮時代になってから、士大夫の間では三年喪が行われたけれども、軍民は賦役上の都合から依然として百日制をとっていた。それが1516年（中宗11）、儒教的政治改革によって、上下の区別なしに三年喪を行うことになり、「三年喪制度」はしだいに国俗化したのである。

このように、朝鮮王朝の葬儀は、「抑仏崇儒政策」という急激な宗教偏向政策によるものとして、約500年間儒教的な雰囲気の中で展開されたといわざるを得ない。朝鮮時代は「朱子学」の黄金期であったので、喪・葬儀の面においては儒教式のそれらが盛行されたわけである。

2. 朴孝秀巨儒の「死」の意識

⁽⁴³⁾
朴孝秀先生という巨儒は、1906年慶尙北道清道郡伊西面新村里 322-1番地で生まれ、一生をそこで過ごした。朴孝秀の儒林葬が挙行されたのは彼が没した1996年のことである。



図1 <http://g.co/maps/pumzh>



写真1 故忍菴(イナム)朴孝秀巨儒の遺影

筆者が、故人を研究事例の対象としたのは、韓国における故人のような生前名高い巨儒が没することによって、儒林葬そのものがいつどこで行われるか同じ韓国人としても予想もできず、たとえその便りを聞いたとしても現場まで速やかに足を運んで、現地調査をすることが簡単ではないからである。

⁽⁴⁴⁾
忍菴(イナム)朴孝秀巨儒に見る儒教の「死」の意識と葬儀の変容を研究するためには、故人が一生を暮らした大邱(テグ)広域市の南方に接している慶尙北道「清道(淸道, チョンド)」⁽⁴⁵⁾に行き、その地域社会を持続的に現地調査及び研究をしなければならない。

さらに、故人の生涯と彼の思想の内容は勿論、地域社会の人びとの証言なども必要であるが、筆者は、故人が一生暮らした「清道」を研究の対象にして地域社会の葬礼の特徴などを現場で直接調べることはできなかった。『忍菴集(忍菴先生文集)』⁽⁴⁶⁾(全21巻)をはじめ、聞き取りや非文字資料収集の機会となった時期は2010年7月の初旬であった。本論文を書いている現在の時点から故朴孝秀巨儒の没する時までをさかのぼって数えてみると、約16年が経っている。にもかかわらず、朴孝秀巨儒



写真2 故人の自宅で朴熙敦氏に聞き取りをしている筆者(左)



写真3 朴熙敦氏と孫の朴哲圭氏が『忍菴集(忍菴先生文集)』を読みながら故人の一生を回想している

の「儒林葬」について考察しなければならなかったのは、最近では、朴孝秀先生の葬儀のように規模の大きなケースを知る機会がほとんどないからである。⁽⁴⁷⁾

また、筆者は当時葬儀が行われることを知らず、後で資料を集めることしかできなかったことは、非常に遺憾であった。儒林会のある関係者からの紹介によって、2010年7月7日、特別に故人の息子の朴熙敦（パク ヒドン、1925年生）氏と孫の朴哲圭（パク チョルギユウ、1948年生）氏に会うことができた。とりわけ子孫の朴哲圭氏がさまざまな資料から墓所まで詳しく親切に案内・説明してくれたので、筆者は、本論文に着手することができるようになった。



写真4 「時祭」とも呼ばれる「墓祭」『全国儒林葬，言論を通してみた巨儒忍菴朴孝秀先生』より



写真5 墓参りをしている故人の孫の朴哲圭氏

さらに、故人の弟子であり、現在は大邱の「啓明大學校古文獻研究所」の専任研究員として活躍している張仁鎮（ジャン インジン）博士などへの聞き取りによれば、朴孝秀巨儒は、儒教の礼儀をありのままに実践した「儒教の実践哲学者」だったということである。

要するに、忍菴朴孝秀先生は、いつも「孝行」を強調しながら後学（후학, フハク〈後輩と同じ意味〉）を養成していた。自分の父親が没した時から、丸3年間、1日も欠かさず父親に感謝し、その精神を抱いて墓参りをしたそうである。

やはり忍菴朴孝秀先生の「死」の意識と葬儀における考え方は、『論語』に取り入れられた内容（子曰く、父在せば其の志を觀よ。父没すれば其の行いを觀よ。三年父の道を改むる無くんば、孝と謂う可し。）⁽⁴⁸⁾と同じであるといえよう。

さらに、加地伸行（加地1990）は、

中国人は現実的・即物的である。この世に徹底的に執着する。特に金銭への執着はものすごい。こうした感覚の中国人といえども、彼らに「死」が必ず訪れる。当然、現実的・即物的人間として納得のゆく死の説明を求めることとなる。その説明は可能か。可能である。いや、可能な説明をしようと努力した集団があった。それが、「儒」である。彼らは、後に儒家という思想集団になったが、この儒は「死」をどのように説明したか。〈中略〉中国人は、この現世に一秒でも長く生きていたいという現実的願望を持っているから、やむをえぬ死後、なんとかしてこの世に帰ってくることを最大願望とせざるをえない。そこで、死後、再び現世に帰ってくることをできるという方向で考える。生と死との境界を行き来できると考えるわけである。こうした考えは、けっして中国人固有のものではない。古今東西のものではない。古今東西のどこ

においても見られる、人間の切ない願望である。⁽⁴⁹⁾

と述べている。

引用文のなかで、特に加地伸行が「この現世に一秒でも長く生きていたいという現実的願望を持っているから、やむをえぬ死後、なんとかしてこの世に帰ってこれることができることを最大願望とせざるをえない。そこで、死後、再び現世に帰ってこれることができるという方向で考える。生と死との境界を行き来できると考えるわけである。こうした考えは、けっして中国人固有のものではない。古今東西のものではない。古今東西のどこにおいても見られる、人間の切ない願望である。」と述べたように、韓国人としての朴孝秀巨儒も、やはり「巨儒」らしく加地伸行のような眼目を生前持っていたといえよう。



写真6 故人の思想が記されている『忍菴集』(全21巻)

ところが、前田亨(前田2007)は、「儒教道徳が地を掃って久しいかにみえる現代日本にあってもなお、孝・不孝・親孝行といった言葉は死語にはなっていない。このことは確かに、儒教がいかに深く日本社会に浸透したかの証左と言ってもよい。〈中略〉しかし同時に反面、現代日本において人々に表象されている孝と伝統中国における孝の実践の実態が余りにも著しく乖離していることも事実である。」⁽⁵⁰⁾と述べている。ここで筆者は、『伝統中国』という言葉が『伝統韓国』とも意味づけたい。それは、前田が同書で、「親と子との身体的・肉体的な連続性ないし一体性の感覚は、孝に関する言説に鮮明な特徴を刻印する。」と明らかにしている。それは、前田がその根拠として、「身体髪膚は之れを父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」⁽⁵¹⁾、「身体なるものは父母の遺体である。父母の遺体として行為するのに敬まらずにいられようか」と親と子との身体的・肉体的な連続性ないし一体性の感覚の中身をほんの少しでも提示している。⁽⁵²⁾ こういう点を考えれば、現代の日本や中国や韓国などの東アジア3ヶ国では伝統的な「孝行精神」が今日にも残っている証明であるといえようが、事例人物である故朴孝秀巨儒の平素の孝行精神は以上の内容にほぼ一致したという点だけ考えても、彼の孝への精神力は前述した張仁鎮博士などへの聞き取りによって十分に立証されたといえよう。

さらに、以上で語った内容だけ見ても、朴孝秀巨儒の言行一致の精神を感じることができ、生前、彼が残した巨儒としての膨大な文献としての、21巻の『忍菴集』が現在も残っているので、彼の「孝行精神」をより高く評価する行為は不必要であると述べたい。

3. 朴孝秀巨儒における儒教の葬送儀礼

朴孝秀巨儒の葬送儀礼を民俗学的方法論によって考察するには「儒林葬(ユリンジャン)」につ

いてあらかじめ把握しておくのがのぞましいと思う。

そもそも近來の韓国における儒教による喪・葬制は、しばしば『朱子家禮』⁽⁵³⁾『四禮便覽』という本が参考にされてきた。この『四禮便覽』によれば、一般的に喪・葬制は「初終、襲、小殮、大殮、成服、弔喪、問喪、治装、遷柩、發靱、虞祭、卒哭、小祥、大祥、禫祭、吉祭」⁽⁵⁴⁾の順序で行われる。儒学界では、故人の葬式の1日前に全国の儒学会の責任者が集まり、朴孝秀巨儒の葬式を儒林葬で執り行うことを決めた。

本論文で扱う儒林葬は「死」と関連した言説と集団的態度、儀礼過程に現れている死者の靈魂に対する生きている者の認識、埋葬空間の社会的意味などを探り出すことのできる社会・文化的事象である。しかし、今まで儒林葬の社会・文化的実相に関する書籍や史料、民族誌的技術などはあまり見当たらない。その理由は、このような葬礼が地域的、国家的次元において稀にしか行われなかったことによって伝統的慣行が大きく変化し、三年喪を行う場合はほとんどなく、「初終から吉祭」に至る儀礼手順を詳細に観察・記述することができなかつたためである。

要するに、前述したように、儒林葬とは儒林において葬儀を行う儀礼であるが、まずは儒林葬を地域の儒林で行うことができる資格があるかどうかを議論する。儒林では故人の学問と公德・思想・徳行が平素から儒林の代表となるに値するかどうかを検討したのち、その要件に合う者に限って儒林葬で葬儀を行うことができる。

主管者が行う主な内容は、儒林の葬儀手順の準備、来訪者の受け入れと飲食の提供などである。一旦集落の儒林で儒林葬を行うことが決定されると、儒林会議を通して癸坐礼（ザレ）を行い、相礼（サンレ）、司書（サソ）、司貨（サホァ）、司賓（サビン）、賛祝（チャンチュク）、執事（ジプサ）などの役員を選出する。



写真7 故忍菴朴孝秀巨儒が没する日、遺族たちが嘆いている

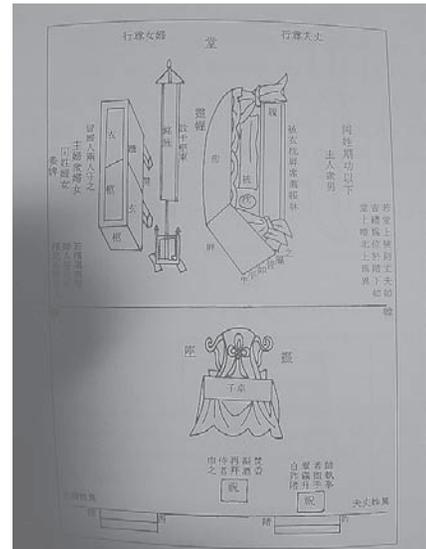
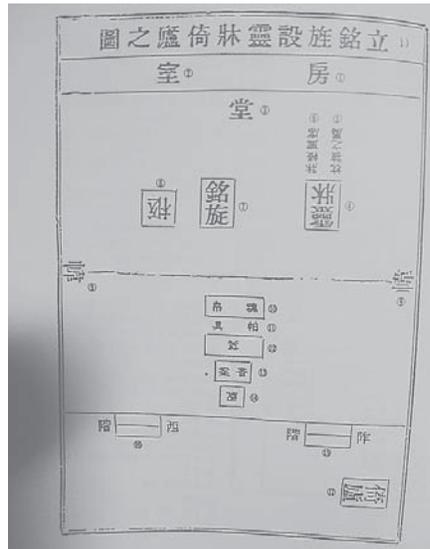


写真8 故人の親戚のある儒林が告別式の 哭し日に使うため、「祝文」を書いている

朴孝秀先生の儒林葬の手続きは、ほぼ『朱子家禮』や『四禮便覽』による葬儀だったと聞いたことがあるため、「初終」から「脱喪」まで『朱子家禮』や『四禮便覽』を探ってみる。前述したように、『朱子家禮』や『四禮便覽』による葬儀は「初終、襲、小殮、大殮、成服、弔喪、問喪、治装、遷柩、發靱、虞祭、卒哭、小祥、大祥、禫祭、吉祭」の順序で行われる。

このような手続きは儒林葬を行う儀礼過程においても同じように行われた。礼法をよく知る親戚の

村の人びとは死においても、結婚して家庭を築けず亡くなった場合や落雷による死、溺死、妊産婦の死、自殺などは良い死ではないと考えた。一方、長生きをして幸福を享受してから死ぬことは「良い死」だと考え、その場合の喪事を好喪という。



- ① 屬 (チョク)：両親が亡くなったことを

図4 図5 『四禮便覧』の「銘旌」などや『朱子家禮』にみる「銘旌圖」の例(『四禮便覧』の54頁、『朱子家禮』の232頁より)

- 確認するため、新しい綿を鼻の下に置いて綿がゆれないことを確認する過程である。
- ② 既絶乃哭 (キジョルネコク)：既絶乃哭とは、息をひきとり、死亡が確認されるとすぐに号泣する儀礼のことをいう。
- ③ 阜復 (コボク)：よく招魂することをいう。これは、「復」とも呼ぶ。伝統的に阜復を行う時には「阜学生某公 号! 号! 号!(復! 復! 復!)」あるいは、「阜儒人貫人某氏 復! 復! 復!」という。喪主たちは死亡を確認したのちに、死者の上着を持って梯子で屋根に上り、裾を握って振りながら死者の亡霊を3回呼ぶ。死者にも陰陽がある。陽である魂は精神を表し、陰である靈魂は肉体を表す。人が死ねば魂は空に飛んで行き、肉体は土の下に入っていくと考えられたため、屋根に上り死者が着ていた上着を振って招魂をする。
- ④ 収屍 (スシ)：簡単にいえば、「楔齒綴足 (ケチチョルチョク)」という。これは、人が亡くなったことを確認した後

に、死体の頭と手足を真っ直ぐにする過程をいう。死体が乱れないようにするため、手足を障子紙や紙で結ぶ。こうしないと死体がねじれて大殮の時大変だからだ。この時耳と目を綿で塞ぎ、両手を絞る。男性は左手が、女性は右手が上にくるようにする。故人

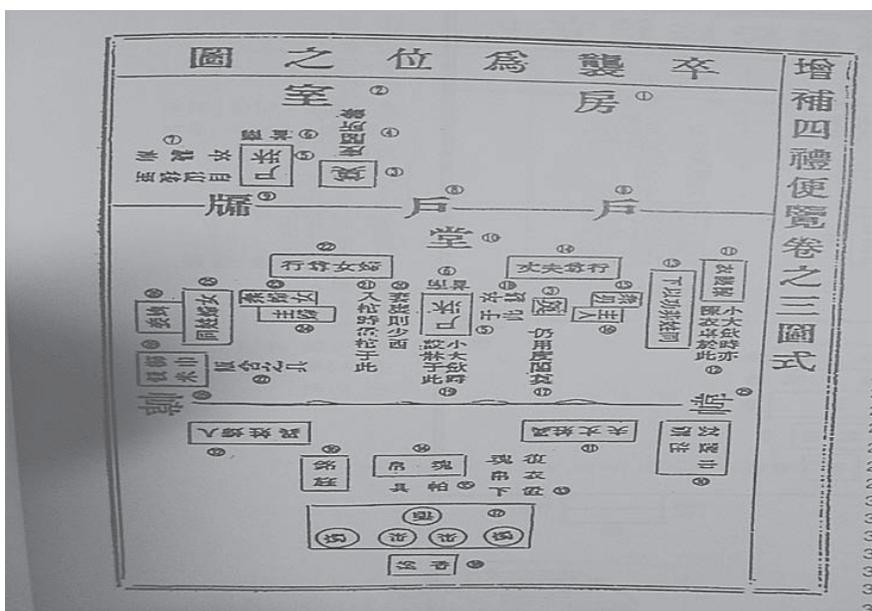


図6 『四礼便覧』にみる「襲」を終えた後の部屋の構造(『四礼便覧』の54頁、『朝鮮時代冠婚喪祭II』の53頁より)

の頭は南側にし、屏風を据える。臨終になると同時に小豆汁とスプーンを供える。

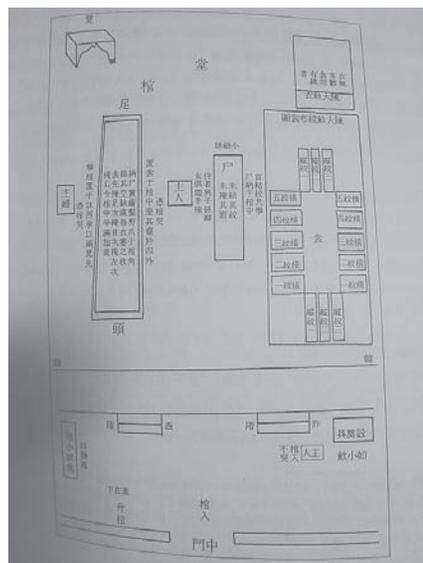
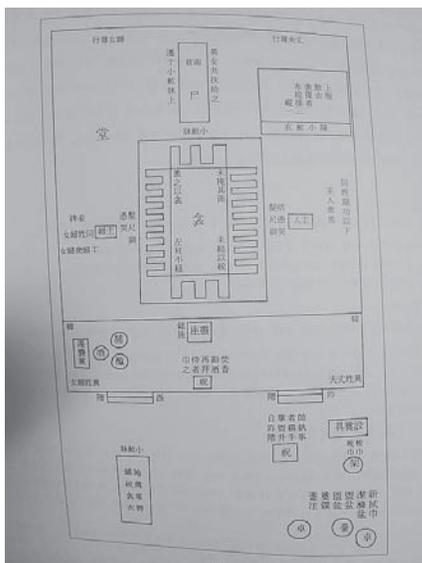
⑤護喪（ホサン）：喪・葬礼の主管者をいう。子弟の中で一番礼節に詳しい者を選択する。

(イ) 襲の日 (1997年1月1日)

2) 襲 (スプ)

「襲」とは、遺体を服で包むことをいう。すなわち、死者をきれいに洗って寿衣に着替えをさせる過程のことである。これは「小殮 (ソリョン)」と「大殮 (テリョン)」として分類されている。これを詳しく考察すると次のようである。

「小殮」とは、小さい布団で遺体を包んで、紐で縛ることをいう。死亡してから2日目、朝夕に故人の霊前に食事を供える。普段の膳料理と同じで屏風の奥の遺体の前に膳を供える。⁽⁵⁵⁾



これは、死者に対する最後の儀式である。

(ウ) 1月2日

3) 大殮 (テリョン)

「大殮」とは、小さい布団で遺体を包んで、紐で縛ることをいう。喪主たちは故人が亡くなってから3日後に大殮を行う。3日後に大殮を行う理由は、もしかして死んだ者が再び生き返るかも

図7 図8 『朱子家禮』にみる「小殮之圖」や「大殮之圖」の例 (『朱子家禮』の247頁, 254頁より)

知れないという考えからである。大殮を遂行する執事は大殮祭具 (経帷子・外套・深衣・帯) や棺の上に掛ける布団・そば粉・死体を縛る布を準備し、膳の上にはさみ・ふやかした米・木のスプーン・盆・手ぬぐいを乗せて部屋に入る。

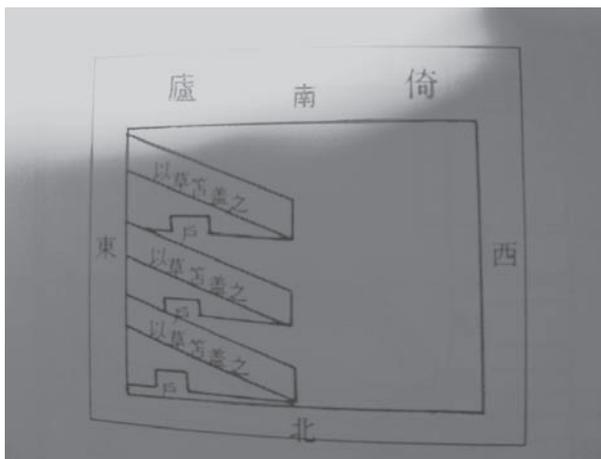


図9 『朱子家禮』にみる「喪次」に関する例 (『朱子家禮』の256頁より)

故人を覆っていた屏風と布団を片付ける。遺体を縛る布を敷き、死体に枕を置いてあてがう。はさみで着ている服を切って脱がせる。執事は濡らした綿で顔と手足や体をきれいにし、⁽⁵⁶⁾ 絹の綿で水気を拭き取る。顔に粉を塗った後、飯含を行う。飯含とは本来沐浴させた後に口に珠を噛ませることを言うが、木のスプーンで蒸したコメを掬って口へ2, 3回入れる儀礼をいう。米は故人が死後も生きて行くのに必要な糧食を意味する。米を蒸して死者の口に入れることは、亡くなった者には柔らかい食べ物を差し

上げなければならないという考えから始まった。使用するスプーンも柳の木から作る。棺の蓋を開け薄い松の板に北斗七星の模様が描かれた七星板を棺の底に置く。

敷布団に置かれた遺体をそのまま持ち、棺に入れる。手足の爪を入れた赤い袋をそれぞれ左右に入れる。遺体が棺の中で動かないよう木の切れ端を入れる。棺の蓋を被せ遺体が元あった場所に棺を戻して屏風を立てる。朝と夕に食事を供える。喪主が使う喪杖は死者が父親の場合は竹を使い、母親の場合は柳を使う。竹は強いので陽、柳は柔らかいので陰を表す。

(エ) 成服の日 (1月3日)

4) 成服 (ソンボク)

成服とは、葬式で最初に喪服を着ることをいう。亡くなってから4日目となる日の朝、喪主と親戚たちは髪を洗い風呂に入った後、喪服に着替える。喪に服している者は黒い帽子は被らない。

最近では白笠が無いので、白色の紐を用いる。喪事の時は黒い笠を被り革の靴を履いたり、絹の服を着て弔間に行くことはない。このような衣装は贅沢な物と見做され、弔間に行く時は禁じるのである。喪主は方笠を使用する。喪服の場合、内艱喪と外艱喪によって服飾の燕尾部分が異なる。⁽⁵⁸⁾ 経帷子は麻の布を使う。これは遺体が腐ると同時に服も腐らなければならないからだ。⁽⁵⁹⁾

喪主たちがすべて喪服に着替えた後に「成服祭」を行う。昔の「新村里」では「成服」といっ

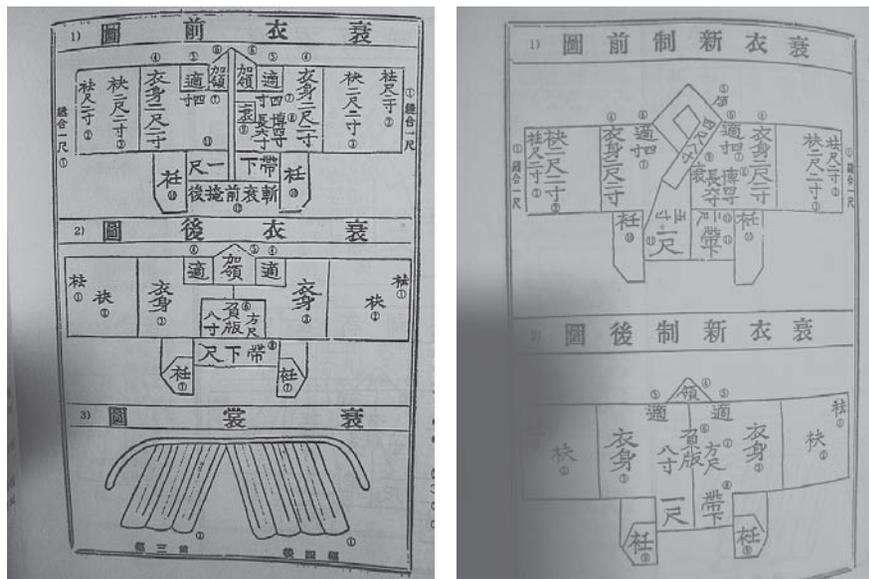


図10 図11 『朱子家禮』にみる「喪服圖」の例 (『朱子家禮』の121頁, 122頁より)

		三月 齊衰		高祖 曾祖 父母		高祖 曾祖 父母		齊衰											
之弟	夫與子	姑姊	服並	姑姊	服並	姑姊	服並	姑姊	服並	姑姊	服並	姑姊	服並	姑姊	服並	姑姊	服並	姑姊	服並
子	與子	姊	與子	姊	與子	姊	與子	姊	與子	姊	與子	姊	與子	姊	與子	姊	與子	姊	與子
不	與子	不	與子	不	與子	不	與子	不	與子	不	與子	不	與子	不	與子	不	與子	不	與子
杖	與子	杖	與子	杖	與子	杖	與子	杖	與子	杖	與子	杖	與子	杖	與子	杖	與子	杖	與子
期	與子	期	與子	期	與子	期	與子	期	與子	期	與子	期	與子	期	與子	期	與子	期	與子
弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子
兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子
無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子
弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子
兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子
無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子
弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子
兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子
無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子
弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子	弟	與子
兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子	兄	與子
無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子	無	與子

図12 『朱子家禮』にみる「本宗五服之圖」の例 (『朱子家禮』の122頁より)

ており「成服祭」とはいわなかったという。また故人に対し、特別に盃や食事を供える慣行はなかったという。それは、成服とは本来服を着替える葬礼の過程を意味するからである。最近では成服祭を行う慣行が一般化されている傾向にあり、ただ単に成服に着替えただけでは物足りずに成服祭をするのだという。成服祭の供え物としては餅と肉の串焼き・サメの身・干し肉・イシモチ・果物・柿・梨・リンゴ・みかんなどを使った。

成服祭を行った後、霊座を整え魂帛の箱に霊座を載せる。霊座は霊が座る椅子である。喪主が霊を土に置かず霊座に祀るのは、霊を神聖な存在と見做し崇拝する儀礼的行為だからである。一般的に葬儀社が5色の糸でわな結びをし、互いに引っ張って作った結び目模様の同心結びを、白い箱に入れて魂帛として使った。

- ① 訃告（ブゴ）：成服祭を執り行ってから護喪と司書が相談をし、親戚には人を遣わせ喪事を知らせるが、最近では、遠くにいる親戚や友人・知人などには電話や訃告状でこれを知らせる。
- ② 聞喪（ムンサン）：内殯と外殯を遺族が迎えることである。成服祭が終わると棺を殯所の外の清潔な場所に移した。8名の弟子が棺を裏庭の物置小屋へ移したのち藁で覆い、棺を草殯した後殯所を設置する。内殯は書斎のある棟の北側にある部屋で、この部屋には祖先たちの位牌も納戸に祀っている所である。
- ③ 殯所（ピンソ）：出棺の時まで遺体を置く場所をいう。成服祭が終わると、遺体を内殯と外殯に区分する。棺を塀の中に埋めれば内殯、塀の外に埋めれば外殯という。内殯とは遺体を室内に祀ることであり、外殯はこれを家の外に臨時に埋めておくことである。昔は塀の外に土坎といって穴を掘って棺を土で覆ったが、塀の中で草殯をするためにこのように土を掘らず裏庭の清潔な場所に藁を編んで棺を覆っておいた。遺体を部屋の外に何週間以上も置く儀礼過程は、死体が腐敗することを考慮して行うのではない。このような儀礼過程は、衛生に関する偏見や腐敗した臭いを避けようという心配から始まったことではないという。喪主たちは葬儀の前日の朝に祖奠を上

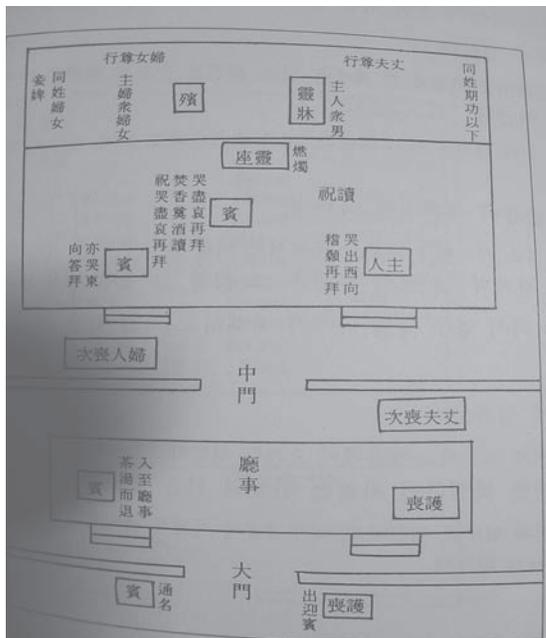


図13 『朱子家禮』にみる「吊問客が喪主に吊問する圖」の例（『朱子家禮』の306頁より）

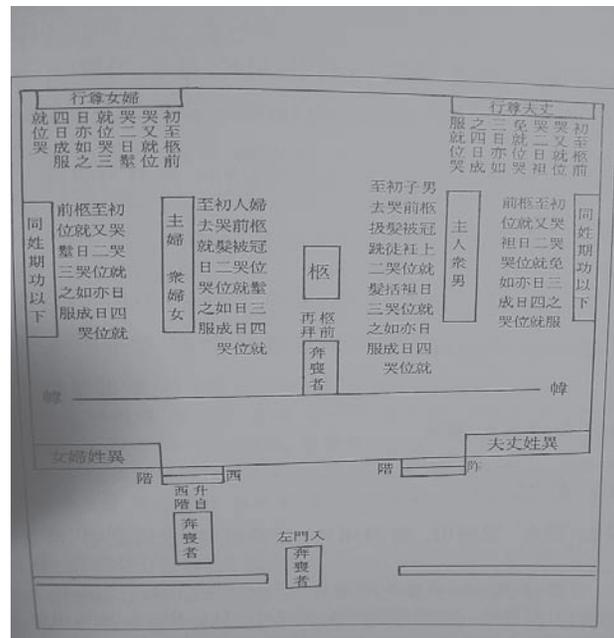


図14 『朱子家禮』にみる「奔喪者が家に着き、痛哭する圖」の例（『朱子家禮』の311頁より）

げた後、弔旗を持って⁽⁶⁰⁾殯所として整えた場所に行くという。

(オ) 奠の日 (1997年1月9日)

「朔望奠 (サンマンジョン)」の中で初めての「奠」を行った。「朔望奠」は、一日奠や十五日奠があるが、喪礼発生日を基準にして、中間の1つを日付に合わせて行う。しかし、1997年1月4日から同年1月8日までの5日間は特別な意識はなかった。

(カ) 1月13日

喪礼の1日前のことで、⁽⁶¹⁾啓殯と墓を作る作業を始めた。土を掘る前に「開土祭 (ケトジェ)」を行った後、墓所の位置を定めて土を掘る。開土祭は土を治める地神のための作業である。土を掘った後、案山子を立てて親戚2名がこの場所を守った。案山子を立てておくのは、墓所の場所が良ければ他人がこっそり喪事を行うことがあったので、これを防ぐために親戚の中の1名がこの場所を守り案山子も立てた。



写真9 故人の家の呼称であり、故人が弟子たちを教えていた「陟瞻堂 (ソプタンダン)」

故人が約35年前に造り、そして弟子たちを教えていた「陟瞻堂 (ソプタンダン)」という建物には全国から来た儒林の代表者たちが集まった。葬儀の手順と故人に対してどんな礼遇をするかという点について討議する会議を開いた。この儒林会議で故人儒林を「先生」として推戴し、葬儀は「儒林葬」と命名することを決定した。

この日初めて喪主たちが家を出入りし陟瞻堂にいる儒林たちを訪ねていき、故人を「先生」として推戴したことに対し感謝を申し述べた。夕方になり夕奠を故人に差し上げた。葬式の前日、喪主たちが弔旗だけをもって殯所に行きお参りをした。この時の祭祀は正式の祭祀ではないので、一杯の酒を供え手を合わせた。

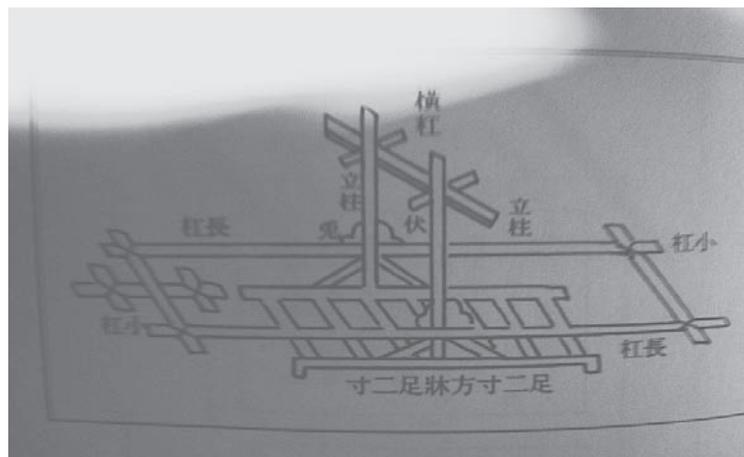


図15 『朱子家禮』にみる「大型喪輿の圖」(『朱子家禮』の337頁より)

喪家の裏庭では儒林の葬礼担当者が故人の後学たちが送ってきた輓章（マンジャン）を書き写した。輓章とは、故人の德行・業実・学問を称賛する者たちが、亡くなる時に抱く悲しみの気持ちを表現した詩や文章である。司書が輓章を絹の代わりに韓紙に記録した後、これを横長に作って柩輿の後に従うようにした。村の中のある所では葬儀社と村人たちが四角い枠と柩輿を作った。

(キ) 弔問客が殯所に礼を捧げた日（1月14日）

葬儀の日の午前7時、故人に朝奠を供えた。弔問客たちが殯所に礼を捧げ、午前10時ごろになると四角い枠を村の中へ移した。内殯の傍らにある霊車の前で親戚たちがそれを見守って立っていた。中の喪主たちは殯所の前庭で、外の喪主たちは殯所のいくつかの板の間で号泣していた。

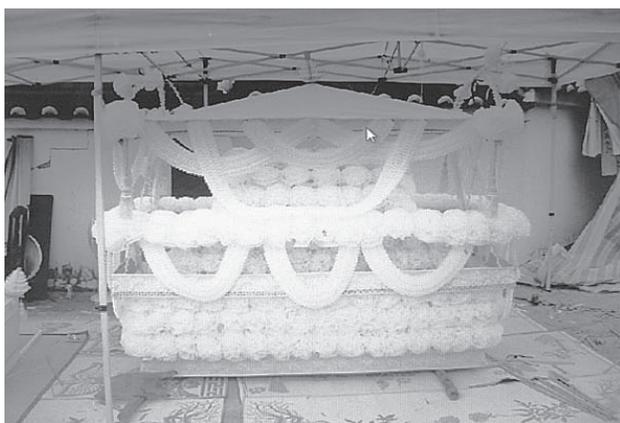


写真10 写真11 儒教における「喪輿」の四角い枠と柩輿

殯所の霊座にあった魂帛を小さな膳の上に乗せ、支えながら出て来て裏庭の内殯へ行った。内殯の前で号泣し、続いて魂帛の入った柩輿を四角い枠のある場所へ移した後、柩輿を載せて發靱（バリン）を準備した。先生の学行を称える意味で後孫や弟子たちが柩輿を飾るが、華麗な色は使わず黄色の紙と白い紙で花を作って飾り立てた。すなわち、今回の葬礼には、「儒教の『선비（ソンビ）』精神」によって、柩輿を白色中心で造った。

5) 發靱（バリン）

喪主たちは屏風と膳を開いて供え物を整え、「發靱祭（バリンジェ）」を準備した。彼らはまず焼香し祝官が杯を上げた後、会釈を2度してしばらく待った。

外の喪主たちは再拝し、中の喪主は四拝を行った。食膳を片付けた後に、柩輿を担ぐ者は供え物として供えてあった食事と飲み物で直会をしてから出喪を準備した。中の喪主たちが柩輿をしっかりと掴んで号泣し、歌い手が太鼓を叩き、声を上げた。

壙中の悪鬼を追い出す役割をする⁽⁶²⁾ 2人の方相氏（バンサンシ）が行喪

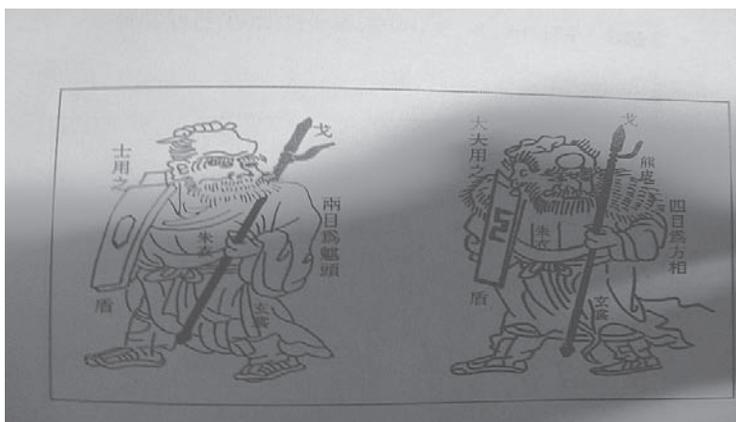


図16 『朱子家禮』の「方相や魁頭の圖」（『朱子家禮』の351頁より）

の前に行き、100余個の挽章がその後ろに従った。嶺南地方で方相氏を使うことはこれが初めてであった。故人の門下生夫婦が非常に険しい面を1つずつ頭に被り、その役目を果たした。

32名の喪輿を担ぐ人々が喪輿を持ち、加麻服姿の200余名の門下生たちは花喪輿の長い紐を、喪輿の前と後ろで握った。喪輿が出発し1〜2キロメートル位過ぎた頃に發靱を行い、「路祭」を行った。ここは祖先が勉強された所であり、先生が平素出入りしながら慣れ親しんでいた場所だからだった。



写真12 方相氏（バンサンシ）や挽章のある葬儀行列、後ろに弔問客が墓地まで歩いている。



写真13 本格的な葬儀行列（近距離）

6) 下官

11時30分頃、喪輿が「幽宅地」に到着した。墓地の四隅を「方相氏」が槍で刺す。次に掘っておいた土の中に石棺を入れ、執事が頭を北側に向くようにして棺を置いた。柩輿は、あらかじめ決まった下棺時間に合わせてちょうど12時に下棺された。

「古忍庵処士密成朴公之柩」と家族が描いた銘旗と、「古忍庵先生密成朴公之柩」と儒林が描いた銘旗を棺の上にもう一度敷いて、銘旗は入棺してからその上に敷いた。再び石棺に蓋をした。石棺に棺を入れた。喪主は服の裾に土を一握りずつ盛り、4回棺の上に振りまいて、地官が土を盛り上げて墓を作る時、貝の粉である灰を被せて封墳を行った。布地を結んだシャベルで鋤き起こした。歌を歌う者たちが成墳を行いながら歌った。封墳を固める者たちは歌い手と合わせて10余名であり、封墳しながら歌うものが歌を先唱すれば残りの者たちがそれに従った。

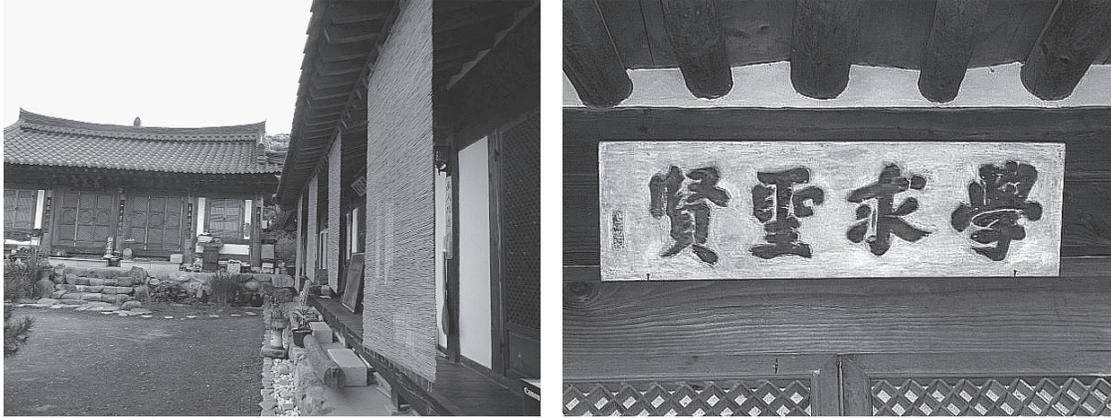


写真14 写真15 故人の遺宅や書堂の呼称である「學求聖賢」

7) 開土祭, 題主祭, 山神祭

開土祭とは土を初めて掘り起こす前に、地神が死者を優しく見守ってくれることを祈願することである。歌い手の声が聞こえ、墓地の下では儒林の代表が地方と同じ様式で、位牌に文字を書き入れる題主（ジェジュ）が行われた後に祭祀を執り行い、靈魂を位牌へ移す時に「題主祭（ジェジュジェ）」が行われた。

題主祭の時、「玄（ヒョン）」といって埋葬する時に山神に幣帛を捧げるが、黒と赤の布地も一緒に入れた。この時弔問する弔問客もいた。題主が挙行され封墳が完成すると喪輿と遺品をすべて燃やした。題主祭が済むと山神祭を行った。村の住民の中で清潔で喪服を着ていない清らかな者が題主祭山神に「山神祭（サンシンジェ）」を捧げるが、これには「遺体を埋葬しますが、驚かずに今後よく見守ってください」という意味がある。山神祭を行う時は、位牌は無いまま祝詞だけで行った。

8) 返魂（バンホン）

埋葬地で作業は続けられるが、喪主たちは魂帛を載せた位牌などを祀り、返魂して帰ってきた。そして家で燃やしてしまった。喪主は顔を洗い、初虞祭を行う準備をした。



写真16 本格的な葬儀行列（遠距離）

9) 虞祭 (ロジェ)

喪主たちは入棺した後に家に帰り顔を洗って、初めて魂霊に対する正式な祭祀である「初虞祭」を執り行うことで、葬儀当日の儀式を終えることになった。これは、『礼記』の「問喪」のように行われ⁽⁶⁴⁾た。

(ク) 初虞祭・再虞祭・三虞祭の日 (1月15日)

「再虞祭」は、初虞祭の翌日に行った。虞祭を執り行うと、1日と15日の朝に朔望祭(サンマンジュ)を行った。初虞祭は葬儀を執り行ったその日に行うが、魂霊が初めて帰ってくる日であった。返魂を行った後、家に帰ってから初虞祭・再虞祭・三虞祭を奉じた。

(ケ) 本格的な三虞祭の日 (1月16日)

3日目となる日、いよいよ「三虞祭(サムジェ)」を行った。三虞祭を行った後、魂帛は墓の横に埋め、中の喪主と外の喪主全員が墓に行き墓参りした。虞祭は位牌を慰安する祭祀であるので、3ヶ月目に卒哭(ゾルゴク)を行った後、次に一周忌を行い、これが終われば三周忌、その次に潭祭、吉祭の順に執り行った。1日、15日は朔望祭を行ったが、祭祀のようにすべてを取り揃えて行うものではなかった。

そこで、全般的な虞祭は主に故人が後学を養った「芝山(ジサン)⁽⁶⁵⁾書院」の前で行った。この時から簡単な酒菓を供えたが、その理由は、喪主が、両親が死んだために動揺しており、格式を備えた祭祀を捧げることができないからだった。虞祭は祭祀を挙げる際と同じように行ったが、これは喪主になってから初めて顔を洗い、格式を備えることができるからであった。

10) 卒哭祭(ゾルゴクジェ)

葬儀を行った3日後、三虞祭を奉じた後で「卒哭祭(ゾルゴクジェ)」を奉じ、この時から「無時哭(ムシゴク)」ということは無くなった。

11) 小祥(ソサン)

人が死に一周忌に行う祭祀を小祥という。閏月は計算せずに挙行する。順序は進饌・陳設・降神・



写真17 故人の先祖代々の家訓である「孝友敦睦 承先裕後」

初献・読祝・亜献・終献・闔門・啓門・辞神の順で行った。小祥には、この時より初めて凶事から吉事へ移行するという意味が込められている。すなわち、小祥とは、喪主が初めて故人の死によって感じていた衝撃を緩和していく過程であり、ある意味では、『孝友敦睦 承先裕後（ヒョウドンモク スンソンユフ）』という家訓」を再び吟味するきっかけになる。

12) 大祥（テサン）

「大祥」とは、人が死んだ後2年目に行う祭祀である。大祥の時には新しい喪服を着替えて祭祀を行う。祭祀を行う前、前もって来ていた客人たちは杯を差し出した。前日の夕奠（ソクソン）に祭文（ジェムン）を作って告げ、2日目の朝、服を脱いで祝詞を読んだ。墓へ行ってきた後、すべての喪服を焼却した。あらかじめ体や靈魂が土に埋められている状態なので支障がないように見えたといえよう。

13) 潭祭（タンジェ）

「潭祭」は大祥を行った後の1ヶ月後に行ったが、これは喪服を完全に脱ぐ儀礼である。そして祠堂（サダン）に祈願した。潭祭が終わると脱喪（タルサン）を行ったが、この時から酒と肉を食べることができた。祝詞（チュクサ）をあげることもできた。生前故人に恩恵を受けたとか親交のあった者たちが、故人に対し伝えたいことがあったので、これを祭詞に書いて祈禱した。結局、朴孝秀巨儒の場合には門下生たちが文を作って告げた。

14) 吉祭（キルジェ）

「吉祭」は潭祭を行った翌月の「丁の日」か、「亥の日」に行うものである。この時から祖先の魂を祭祀に招くのであるが、それに先立ってまずは祖先に祈禱した。故朴孝秀先生の吉祭を見ると位牌は祠堂に4代しか招かなかった。そして亡くなった人を招くと5代となり、現在から数えて5代目の祖先である5代祖考は、位牌を換えて、廟社に移す手続きを行った。つづいて、祖先の位牌を祠堂に祀る手続きを行い、これを昭穆（ソモク）というそうである。

おわりに

「多宗教社会」である韓国における喪・葬礼に関する研究は、故人と関連のある人びとが行う全般的な儀礼過程を理解した上で行わなければならないと思った。それは、「死」や葬送儀礼の過程を理解しなければその内在的意味を明らかにすることはできないからである。

伊藤亜人（伊藤 2005）は、秋葉隆氏の『朝鮮民族誌』（1954、六三書院）を部分的に引用し、「李朝時代以降の朝鮮において、儒礼による祖先祭祀は、親族組織と密接な関係をもちながら、儒教社会の形式に決定的な役割を果たしてきた。とりわけ『朱子家禮』に基づく『四禮』が民間に普及するにともない、これらの儒礼を形式どおり実行することが、儒教倫理の実践の基本とさえみなされ、日常の社会生活の全般にわたる儒教的規範の普及と社会秩序の確立においても重要な意味を帯びてきた。（中略）秋葉隆教授によれば、こうした状況、祖先儀礼ばかりでなく、朝鮮の宗教儀礼全般にわたってみとめられるとし、これらの儀礼を儒式と巫式の二つの類型に分けて、その相互関係のモデルによって朝鮮の社会・文化の全体像を理解しようと試みた。」と述べている。⁽⁶⁷⁾このように現代韓国における儒教による祖先祭祀は、韓国社会の全般に影響を及ぼし、さまざまところまで決定的な役割を果

たしてきたといえよう。さらに、筆者が本論文を通して、朴孝秀巨儒に見る儒教の「死」の意識と葬送儀礼を考察するにあたって、しばしば引用した『朱子家禮』に基づく『四礼』が民間に普及する際にもなったことや、儒教倫理の実践こそ諸宗教に思想・倫理などの土台となれた点は有意義であったといってもいいだろう。

地域に暮らす人びとが葬礼を執り行うにあたり、彼らが行う儀礼と儀礼的行動、霊魂の認識と墓所などは、地域と家柄、学問の系統、階層などによって、「死」の意識と葬儀をどのように定義するかという問題と緊密に結びついている。それで、筆者は、朴孝秀巨儒に見る儒教の「死」の意識と葬送儀礼を考察し、なるべく臨場感のあるように述べた。

その結果、朴孝秀巨儒に見る儒教の「死」の意識は、韓国の伝統的な「死」をめぐる観念と隔たりがないが、葬送儀礼の様式は今日あまり見るのできない貴重な場面であった。

筆者は、朴孝秀巨儒に見る儒教の「死」の意識や葬送儀礼の現地調査によって、韓国の伝統的な「死」をめぐる観念と現代韓国儒教のそれらはあまり隔たりがないということが分かり、また、故人の墓の石碑を観ながら実感したのは、石碑も時代によって変わるものであって、朴孝秀巨儒に見る「死」の意識はそもそも儒教の祖先である孔子の思想とほぼ一致しているという点である。さらに、朴孝秀先生の儒林葬の手続きがほぼ『朱子家禮』や『四禮便覧』による葬儀だったということが実証されたわけである。それは、「初終（チョジュン）」から「脱喪」まで『朱子家禮』や『四禮便覧』を探ってみると、同儒林葬における葬送儀礼こそ『朱子家禮』や『四禮便覧』を参考にし、筆者が提示した各種の「絵」や「写真」などとの関連性が深く、だいたい一致するところが少なからず発見できたからである。

最後に、前述したが、韓国においての儒教こそ、以後の韓国宗教の多くの面に大きな影響を及ぼしたので、現代における韓国儒教に見る儒教の「死」の意識と葬儀の変容というタイトルで研究することは有意義であった。韓国の諸宗教への影響は確かにあったといえるので、朴孝秀という故人を事例人物として選定できたのは、筆者としては多幸なことであったといえよう。



写真18 清道郡伊西面新村里322-1番地の自宅にて。朴熙敦・哲圭氏の父子が故人の家系精神を十分に受け継ぎ、故人の「陟瞻堂」を守りながら、そこで変わらず温もりを保持していていることを筆者は直接体験したわけである。



写真19 故人の墓の石碑を観ている筆者。この石碑を観ていると「写真18」のお2人の思いをしばしば感じることができた。

注

- (1) この「死の定義 (Definitions)」を一言でいうのは簡単ではない。それにもかかわらず、「死」を定義した学者が皆無ではない。たとえば、哲学者のプラトンは、「死」を靈魂の肉体からの離脱と定義した。だが、この定義には難点がある。植物をはじめとして、靈魂を持たないように見えるものも多数存在し、その場合にはプラトンのこの定義が当てはまらないためである。また一方で、魂の存在を信じない唯物論者も、この定義を受け入れない。「死」を生命の停止と定義すればよいと考える者もいるが、それでは、一部の有機体に見られる生命機能の抑制の過程を説明できない。かつては、人がどの時点で死んだのかは必ずしも明確にはわからなかった。そこで本当に死んだことを確かめるためにさまざまなテストが行われた。(グレンニス・ハワース (Glennys Howarth), オリヴァ・リーマン (Oliver Leaman, 2007), 孝野良夫・武井摩利訳, 『死を考える事典』, 東洋書林, 276 頁参照) こういう事情を把握した山田慎也は, 『現代日本の死と葬儀 (葬祭業の展開と死生観の変容)』を通して, 「死は人体の肉体的現象であり, 自然的現象である. しかもひとを含め生物にとって普遍的な現象ともいえる. しかし, 死の捉え方や死の定義は人間の文化的営為であり, 個々の社会において異なるものである.」と述べている。(山田慎也 <2007>, 『現代日本の死と葬儀 — 葬祭業の展開と死生観の変容 —』, 東京大学出版会, 3-4 頁)
- (2) たしかに人類は, どの国でも, どの民族でも, どの宗教においても, そして, どの時代でも, 死者が出れば, 葬式を行ってきた。だが, 葬式は法律によってしなければならないと定められているわけではない。つまり, 葬式など一切なくても罰せられない。葬式を挙げるのは普遍的なことだが, 日本人が葬式に相当な費用をかける点は, 決して普遍的なことではない。財団法人日本消費者協会が 2007 年に行った「第 8 回葬儀についてのアンケート調査」の結果では, 葬儀費用の全国平均は 231 万円である。(中略) これは, イギリスの 12 万円, 韓国の 37 万円と比較して格段に高い。(島田裕巳, 2010, 『葬式は, 要らない』, 幻冬舎, 18-20 頁参照) にもかかわらず, 島田裕巳氏の言及内容とは反対に, 本論文の事例においては, 割に葬儀が全般的に盛大に行われたことを明らかにしておく。
- (3) 大林太良 (1988), 「夸父と造父 — 構造分析の試み —」『国立民族学博物館研究報告 13 巻 4 号』, 国立民族学博物館, 742-743 頁
- (4) 朝倉敏夫 (2000), 『韓国を知る Q&A 115』, 財団法人千里文化財団, 23 頁
- (5) 福田アジオ (2004), 『寺・墓・先祖の民俗学』, 大河書房, 2 頁参照
- (6) 劉権鐘 (2005), 「祭祀의 (の) 種類와 (と) 儀礼的特徴」, 『祭祀와 (と) 祭礼文化』, 34 頁参照 (韓国宗教民俗研究会編, 2008, 『韓国の宗教と祖先祭祀』, 岩田書院, 36 頁から再引用)
- (7) 崔吉城 (1993), 『韓国の (의) 祖先崇拜』, 예전사 (エジョンサ), 14 頁
- (8) 李光奎 (1998), 『韓国文化の (의) 歴史人類学』, 集文堂, 161 頁
- (9) 片茂永 (2008), 「第 2 章 宗教と祖先祭祀 — 総論 —」, 韓国宗教民俗研究会編, 『韓国の宗教と祖先祭祀』, 岩田書院, 37 頁
- (10) 前掲書, 37 頁
- (11) R・ジャンネリ・任敦姫 (イム ドンヒ, 1993), 『祖先祭祀と韓国社会』, 第一書房, 「まえがき」参照
- (12) 日本朱子学の基礎を築いた林羅山らのみが徳川幕府と密接な関係をもったのではない。また朱子学のみが初期の徳川イデオロギーの構造を研究する対象であったというわけでもない。一方, ヘルマン・オームス (ヘルマン 1996) は, 従来, 近世日本思想, 彼がいうところの徳川イデオロギーは, 初期の段階においては, 「朱子学」とその内容を同じくするといわれてきた。しかし, 仏教の禅は, 鈴木正三によって, 神道は山崎闇斎によって, それをイデオロギーにするという目的から再編成されたのである。そして, 闇斎は衆目の一致するように, 17 世紀を代表する朱子学者でもあった。(ヘルマン・オームス, 大桑斉編訳, 1996, 『宗教研究とイデオロギー分析』, ベリカン社, 89-112 頁参照)
- (13) 片茂永の前掲書, 37 頁
- (14) 上掲書, 38-40 頁参照
- (15) 新羅の「大学」に当たる。

- (16) 鄭吉子 (1983), 「高麗時代の (の) 火葬に関する考察」, 『釜山史學』(第7号), 釜山史學會, 68-69 頁参照
- (17) 崔在錫 (2001), 『韓国古代社會史研究』, ソウル, 一志社, 602 頁参照
- (18) 朱子 (1130—1200) によって儒家の礼法儀章に関する内容が取り上げられている書籍である。この『朱子家禮』は以後、『文公家礼』・『家礼』・『朱文公家礼』とも呼ばれた。一方, 韓国に伝えられた『朱子家禮』は明代成化の時代に丘濬が『朱子家禮』を基礎にして, 儀節考証・雜録を追加して『文公家礼儀節』(全8卷)として制作されたものが高麗末期の朱子学と一緒に伝来された。
- (19) 『高麗史』, 『志』卷, 第三十九, 「刑法」二を参照
- (20) 鄭夢周の号である。
- (21) 樞密院知奏事の襲明の後孫で, 云瓘の息子である。母の李氏が妊娠したとき, 蘭草の器を落とす夢を見たので, 最初の名を夢蘭としたが, 聖人となってから「夢周」としたそうである。
- 1357年監試に合格し, 1360年に文科に登り, 以後, 東北面都指揮使である韓邦信の従事官として, 朝鮮時代の太祖李成桂と一緒に力を合わせ, 典寶都監判官・典農寺丞を歴任した。当時, 喪制が乱れていて, あらゆる士大夫たちが100日という短喪であったが, 彼一人は父母の喪の時, 廬墓生活をし, 礼節をきちんとまもったので, 1366年に国からの賞があった。それで, 翌年は成均博士となった。その後『朱子集註』についての鄭夢周講説が優れていたということで人びとを驚かせ, それは後に「東方理學始祖」と呼ばれた。太常少卿・右散騎侍・禮儀司・典法司・判圖司などの判書を歴任し, 「密直副使商議會議都監事實文閣提學同知春秋館事上護軍」となった。1389年, 李成桂と咸鏡道に行き, 1384年政堂文學に登り, 聖節使として明に行った。帰国後, 門下評理を経て「永原君」に奉君された。それ以後, 「門下贊成事同判都評議使司事戸曹尙瑞寺事進賢館大提學知經筵春秋館事兼成均大司成領書雲觀事」で「益陽郡忠義君」として奉君された。さらに, 「純忠論道同徳佐命功臣」という号を受けた。それから, 舜初の獄死以後, 「壁上三韓三重大匡守門下侍中判都評議使司兵曹尙瑞寺事領景靈殿事右文館大提學監春秋館事經筵事益陽郡忠義伯」となった。
- 一方, 鄭夢周は, 「丹心歌」(此身死了死了 一百番更死了, 白骨爲塵土 魂魄有也無, 向主一片丹心寧有與之. 이 몸이 죽고 죽어 일백번 고쳐 죽어, 백골이 진토되어 혼백이 있고 없고, 임 향한 일편단심이야 가실 줄이야.)という詩歌を, 太宗李芳遠は, 「何如歌」(如此亦如何 如彼亦如何, 城隍堂後垣 頽落亦何如, 吾輩若此爲 不死亦何如. 이런들 또 어찌하며 저런들 또 어찌하리, 성황당의 뒷담이 무너진들 또 어찌하리, 우리들도 이 같이 하여 죽지 않은들 어찌하리.)という詩歌を各々残した。
- (22) 『高麗史』, 『列傳』卷, 第三十九, 鄭夢周
- (23) 『高麗史』, 『列傳』卷, 第三十九, 鄭習仁
- (24) 『高麗史』, 『志』卷, 第十七, 「禮」五, 士大夫 庶人 祭禮
- (25) 金思樺 (昭和51), 『朝鮮の風土と文化』, 六興出版, 89 頁
- (26) この国号は, 太祖即位2年に明の承認を得て呼ぶことにした。
- (27) 朝鮮開国の直後, 王師を務めた僧侶である。当時, 都を漢陽(ハニャン)にしようとする太祖の志に賛成をしたことがあり, 『佛祖宗派之圖』という書籍を著した。
- (28) にもかかわらず, 第4代の王である世宗(セジョン, 即位1456—1468)は, 初め先王の太宗と同じく「排仏政策」をとったが, 後期になると, 「護仏政策」に代わって王自ら「ハングル」で仏經の翻訳や解義, 頌仏歌を造るなど仏教への信仰を篤くした王であり, これを受けついで仏典の翻訳を大々的に推進したのは第6代の世祖である。
- (29) 高麗時代の武臣の乱以来高麗末まで, 中世の構造がつつぎと解体していき, 朝鮮王朝の出現によって一段落をつげたのである。
- (30) 宋錫球 (1993), 『仏教と儒教(上)』(全3卷, 現代仏教新書80), ソウル, 東國大學校附設譯經院, 158 頁参照
- (31) 金基賢 (1999), 「儒教の喪祭礼に内在された生と死の意識」, 『退溪學報』104, ソウル
- (32) 薛錫圭 (2005), 「祖上의 (の) 祭祀를 (を) 切らせてしないようにしろ — 祭祀와 (と) 經濟」, 『祭祀

- 와 (と) 祭礼文化』, 155-165 頁
- (33) 片茂永 (2008), 「第 2 章 宗教と祖先祭祀——総論——」, 韓国宗教民俗研究会編, 『韓国の宗教と祖先祭祀』, 岩田書院, 39 頁
- (34) 朴元在 (2005), 「祭礼文化를 (を) 읽는 몇 가지 시선 (読む幾つかの視線)」, 『祭祀와 (と) 祭礼文化』, 16 頁
- (35) 崔真徳 (2000), 「朱子家禮와 (と) 죽음 (死) の儒学的理解」, 『精神文化研究』, 23-380, ソウル, 22 頁
- (36) 朴桂弘 (2005), 「저승길이 멀다 하니 대문밖이 저승일세 (あの世が遠いと言われるので大門の外がある世である)」, 『祭祀와 (と) 祭礼文化』, 98 頁
- (37) 朝鮮時代前期, 宮中に設置した学問研究機関であり, 高麗時代の經筵と蔵書を担当した寶文閣 (보문각)・修文殿 (수문전) の役割をしたわけである。
- (38) 1474 年 (成宗 5) 刊行された喪礼において, 大變重要な吉・嘉・軍・賓・凶禮などの「五禮」に関する本である。
- (39) 金ムチャン (2003), 「韓国喪典와 (の) 變遷史의 (に) 관한 (関する) 研究」, 東國大學校佛教大學院 葬禮文化學科碩士學位論文, 54 頁参照
- (40) 『韓国史』三十一 (1998), 「朝鮮中期の社会と文化」, 果泉 (코애통), 国史編纂委員会 『한국사』 31, 조선중기의와문화, 과친, 국사편찬위원회), 175 頁参照
- (41) 李宰, 『四禮便覽』の「跋」参照
- (42) 大林の前掲書, 743-744 頁参照
- (43) 儒学界で学徳が高い学者に対し, 崇め敬う意味の別名である。
- (44) 儒学界で朴孝秀という人物の号である。儒学界では名高い人物を「先生」あるいは「巨儒」と呼ぶ。「忍菴 (인암)」という号には, あらゆる仕事をするとき, 「忍耐として大いに勤めよ」という意味があるそうである。
- (45) 慶尙北道の「清道」というところは, 大都市である大邱広域市の南方に接している「清道邑」にあたる場所である。こういう面であれば, 「清道邑」そのものが厳密に言えば「小都市」でもない。しかし, 北の方面都に大邱市があり, 今日の大多数の韓国人は研究の対象地である「清道」で暮らしている人びとが各家庭で車を所持して近隣の大都市に往復しながら暮らしている。しかし, 都市の機能を喪失していないと言い切るのは難しいといえるので, 明確に言えば前述したように都市ではない。にもかかわらず, 筆者が「清道」の故人を研究の対象としたのは, 祖先代々で一家を成し, 数百年間儒教の家風を今日まで絶えることなく維持してきているし, 今日都市では, 忍菴朴孝秀のように儒林葬が挙行されたケースがあまりなかったため研究の対象とした。
- (46) この『忍菴集 (忍菴先生文集)』 (全 21 卷) は, 朴孝秀巨儒の生涯や思想などが取り込まれている貴重な資料集である。この全集を筆者は故人の息子である朴熙敦氏より直接もらったのである。(『忍菴集』, 忍菴先生文集刊行委員会, 大邱, 太譜社, 檀紀 4333 年 9 月 30 日「目録」参照)
- (47) それは, 地方の差という環境的要因もあるが, 今日, 儒教の動きがあまり活発ではないことによって, 韓半島のどこで誰が死にそうかについての情報がほとんどないからであろう。
- (48) 「子曰, 父在觀其志, 父没觀其行. 三年改於父之道, 可謂孝矣。」(加地伸行全訳注 <2007>, 『論語』, 学而 第一, 講談社, 27 頁) さらに, 『論語』, 里仁 第四にもほぼ同様な内容があり, 以下に紹介しておく。「子曰, 三年無改於父之道, 可謂孝矣。」(子曰く, 三年父の道を改むる無くんば, 孝と謂う可し。上掲書, 92 頁)
- (49) 加地伸行全訳注 (2007), 『論語』, 学而 第一, 講談社, 27 頁
- (50) 前田亨 (2007), 「身体感覚としての孝——二十四孝と宝巻にみる孝の実践形態——」, 土屋昌明編, 『東アジア社会における儒教の変容』, 専修大学出版局, 133 頁
- (51) 「身体髮膚, 受之父母, 不敢毀傷, 孝之始也」(『孝経』開宗明義章)

- (52) 「身也者，父母之遺体也。行父母之遺体，敬不敬乎」（『礼記』祭義篇）
- (53) この『朱子家禮』という書籍は、朱子（1130—1200）が儒家の禮法儀章について詳しく述べたものとして、『文公家禮』・『朱文公家禮』・『家禮』とも呼ばれる。ところで、韓半島に伝来された『朱子家禮』は、中国の明代に丘濬がもとの『朱子家禮』に基づき、これに儀節考證などを加えて『朱文公家禮儀節（8巻）』で造ったものが高麗末期に「朱子学」と一緒に伝来されたものである。
- (54) それらが昔の儒教によって行われた葬儀と比較することや慶尙北道「清道」という地域社会で舉行される葬儀の特徴、ひいては今日の両者の葬儀の関連性を探らなければならないとも思う。ところで、「儒林葬」は、儒学界で学徳が高い学者に対し、崇め敬う意味から執り行われるようになった葬式である。（崔基福〈1979.12〉、「儒教의（の）喪禮에（に）관한（関する）研究——그（その）人倫性과（と）그（その）宗教性을（を）中心으로（に）」、成均館大学校大学院碩士学位論文、37-89頁参照）
- (55) この日小殮を行うが、まず屏風と布団を片付け、亡くなった時に着ていた服を脱がせ、普段着ていた清潔な服に着替えさせる。白い綿で耳と鼻を塞ぎ、両手を前方に真っ直ぐ揃えた後障子紙で結ぶ。そして内腿と向う脛を結ぶ。次に足首を障子紙で結ぶ。布団を覆い屏風で遮る。小殮は大殮に至るための段階である。
- (56) これは死者を浄化する儀礼といえる。
- (57) 柳はもともと柔らかく、故に死者のために使う。柳を刃物で削り平らにする。スプーンの代わりに柳の箸を使うこともある。次に棺を部屋の中に持ち込む。
- (58) 外艱喪の時には喪服の燕尾を着ないが、内艱喪の時に着る喪服は陰の性質、即ち縮んで小さくなるものを意味し、揃った服制に従う。陽の性質を表す外艱喪の時の喪服は、勢いよく燃え上がる様相を表し、燕尾部分を繕わない。頭巾には異なる所は無いが、その上に被せる布には違いがある。男性の三周忌の時はその布を麻で撚り、女性の三周忌の時はこの部分を布で作る。喪服の中は本来粗末な服を着なければならないが、最近はこのような服がなく、白い服を着る。喪が明けた後、服は家に置いておくか燃やす。
- (59) 昔は木綿の下着に絹の服を使ったこともあった。昔は3日目に大殮をしていたために喪服を準備する時間があったが、最近では亡くなった3日後に葬儀を行わなければならないため、準備する時間が十分ではない。
- (60) 喪主たちが弔旗を持ち、翌日の葬儀が行われる場所であることを祖先に告げるために殯所に行く。殯所がある部屋の納戸には祖先たちの位牌があるが、新川里には祖先を祀る別の祠堂は無いからであった。
- (61) 告別式の時、出棺するために殯所を開くことである。
- (62) 方相氏は人間があの世界に向かって行くのに、鬼神がそれを遮ることを防ぎ、色々な鬼神を追い払う役目をする。
- (63) 銘旗は入棺してからその上に敷く。再び石棺の蓋をする。喪主は服の裾に土を一握りずつ盛り、4回棺の上に振りまく。地官が土を盛り上げて墓を作る時、貝の粉である灰を被せて封墳を行う。布地を結んだシャベルで鋤き起こす。
- (64) 『礼記』「問喪」：「其反哭也，皇皇然，若有求而弗得也」、『礼記』「雜記」：「土三處，大夫五處，諸侯七處，天子九處」
- (65) 朝鮮後期の1844年（憲宗10）、慶尙北道清道郡イソ面新村里420番地にある書院である。「書院」とは、儒生たちを養う儒教の教育機関である。同年地方儒林の公意で朴虎・朴之賢・朴太古・朴重采の学問と徳を追慕するために創建し、位牌を祀った。
- (66) 筆者は、いうまでもなく、この「朝鮮」という用語を「韓国」の意味で解釈している。
- (67) 伊藤亜人（2005）、「儒礼祭祀の社会的脈絡——韓国全羅南道珍島農村の一事例を通して——」、『儀礼と象徴——文化人類学的考察——（吉田禎吾教授還暦記念論文集）』、九州大学出版会、415頁

参考文献

- 朝倉敏夫（2000）、『韓国を知るQ&A 115』、財団法人千里文化財団、23頁
- 李光奎（1998）、『韓国文化の（의）歴史人類学』、集文堂、161頁

- 伊藤亜人 (2005), 「儒礼祭祀の社会的脈絡——韓国全羅南道珍島農村の一事例を通して——」, 『儀礼と象徴——文化人類学的考察——(吉田禎吾教授還暦記念論文集)』, 九州大学出版会, 415 頁
- 李宰, 『四禮便覽』の「跋」参照
- 『忍菴集』, 忍菴先生文集刊行委員会, 大邱, 太譜社, 檀紀 4333 年 9 月 30 日「目録」参照
- 大林太良 (1988), 「夸父と造父——構造分析の試み——」『国立民族学博物館研究報告』(13 卷 4 号), 国立民族学博物館, 742-743 頁
- 加地伸行全訳注 (2007), 『論語』, 学而 第一, 講談社, 27 頁
- 加地伸行 (1990), 『儒教とは何か』, 中央公論社, 16-17 頁
- 『한국사』 31 (1998), 조선 중기의 의와 문화, 과천, 국사편찬위원회 (『韓国史』 三十一), 「朝鮮中期の社会と文化」, 果泉 (コァチョン, 国史編纂委員会), 175 頁参照
- 金基賢 (1999), 「儒教の喪祭祀に内在された生と死の意識」, 『退溪学報』 104, ソウル, 97-99 頁参照
- 金思樺 (1976), 『朝鮮の風土と文化』, 六興出版, 89 頁
- 金ムチャン (2003), 「韓国喪禮의 (の) 變遷史에 (に) 관한 (関する) 研究」, 東國大學校佛教大學院葬禮文化學科碩士學位論文, 54 頁参照
- グレニス・ハワース (Glennys Howarth), オリヴァ・リーマン (Oliver Leaman, 2007), 孝野良夫・武井摩利訳, 『死を考える事典』, 東洋書林, 276 頁参照
- 『高麗史』, 『志』 卷, 第三十九, 「刑法」二を参照
- 『高麗史』, 『列傳』 卷, 第三十九, 鄭夢周を参照
- 『高麗史』, 『列傳』 卷, 第三十九, 鄭習仁を参照
- 『高麗史』, 『志』 卷, 第十七, 「禮」五, 士大夫・庶人・祭禮などを参照
- 島田裕巳 (2010), 『葬式は、要らない』, 幻冬舎, 18-20 頁参照
- 鄭吉子 (1983), 「高麗時代の 의 (の) 火葬に関する考察」, 『釜山史學』(第 7 号), 釜山史學會, 68-69 頁参照
- 薛錫圭 (2005), 「祖上의 (の) 祭祀를 (を) 끊기지 않게 하라 (切らせてしないようにしろ)——祭祀와 (と) 經濟」, 『祭祀와 (と) 祭礼文化』, 155-165 頁
- 宋錫球 (1993), 『仏教と儒教(上)』(全 3 卷, 現代仏教新書 80), ソウル, 東國大學校附設譯經院, 158 頁参照
- 崔基福 (1979), 「儒教의 (の) 喪禮에 (に) 관한 (関する) 研究——그 (その) 人倫性과 (と) 그 (その) 宗教性을 (を) 中心으로 (に)」, 成均館大學校大学院修士學位論文, 37-89 頁参照
- 崔吉城 (1993), 『韓国の 의 (의) 祖先崇拜』, 예진사 (エジョンサ), 14 頁
- 崔真徳 (2000), 「朱子家禮와 (と) 죽음 (死) の儒学的理解」, 『精神文化研究』, 23-380, ソウル, 22 頁
- 崔在錫 (2001), 『韓国古代社會史研究』, ソウル, 一志社, 602 頁参照
- 朴桂弘 (2005), 「저승길이 멀다 하니 대문밖이 저승일세 (あの世が遠いといわれるので大門の外があのである)」, 『祭祀와 (と) 祭礼文化』, 98 頁
- 朴元在 (2005), 「祭礼文化를 (を) 읽는 몇 가지 시선 (読む幾つかの視線)」, 『祭祀와 (と) 祭礼文化』, 16 頁
- 片茂永 (2008), 「第 2 章 宗教と祖先祭祀——総論——」, 韓国宗教民俗研究会編, 『韓国の宗教と祖先祭祀』, 岩田書院, 37, 39 頁
- 福田アジオ (2004), 『寺・墓・先祖の民俗学』, 大河書房, 2 頁参照
- ヘルマン・オームス, 大桑斉編訳 (1996), 『宗教研究とイデオロギー分析』, ぺりかん社, 89-112 頁参照
- 前田亨 (2007), 「身体感覚としての孝——二十四孝と宝巻にみる孝の実践形態——」, 土屋昌明編, 『東アジア社会における儒教の変容』, 専修大学出版局, 133 頁
- 『礼記』の「問喪」・「雜記」篇などを参照
- 山田慎也 (2007), 『現代日本の死と葬儀(葬祭業の展開と死生観の変容)』, 東京大学出版会, 3-4 頁
- 劉權鐘 (2005), 「祭祀의 (の) 種類와 (と) 儀礼的特徴」, 『祭祀와 (と) 祭礼文化』, 34 頁参照 韓国宗教民俗研究会編 (2008), 『韓国の宗教と祖先祭祀』, 岩田書院, 36 頁から再引用