

韓国農村における”maul”（マウル）の自律性の考察

岡田，浩樹
国立民族学博物館

<https://doi.org/10.15017/2244057>

出版情報：九州人類学会報. 17, pp.79-99, 1989-10-23. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

韓国農村における“maul”（マウル）の自律性の考察

岡田 浩 樹

はじめに

人類学がその研究対象をいわゆる「小規模な未開社会」からより複雑な社会へと拡大して以来、ある方法論上の問題が常につきまわっている。参与観察を主たる手段とする場合、おのずから調査対象範囲に限界ができ、そしてその中にしばしば人類学者は一つの社会的単位を「発見」し、集約的な調査をおこない、分析する。ただしそうした研究の方法論上の妥当性を保持するためには、そうして「発見された」社会的単位をひとつの全体として理解し、把握する事が可能かどうか、さらにはそのような理解が全体社会の理解に意味があるのかどうかという問題を解決せねばならない（Marriot, 1955）。

こうした問題はすでに1950年代から議論されてきたものであり、¹⁾いまさら強調するべきものではないものかもしれない。しかし韓国農村社会研究においてはしばしば“maul”（日本のムラにあたる）が主たる研究対象とされ、重要な社会的単位と認識されてきたが、こうした方法論上の問題に関してそれほど注意がなされていないようである。しかも“maul”を概念化する場合、ある種の社会的属性を前提とする傾向がみられる。本論文ではこの“maul”について前述した方法論上の問題をいま一度再考し、従来の研究の問題点の指摘を行い、今後の方向性を探ってみようと思う。

1 “maul”をめぐる諸概念の問題点

韓国農村において“maul”は景観的にも行政的にも一つの単位として存在するかのように見える。平均50戸～60戸、多くても200戸の規模で集村形態をなしており、行政的にも単独で、あるいはせいぜい2～3の集村が行政上の末端、「洞」に組織されている。

“maul”に対して古くは鈴木栄太郎が「自然村」概念を適用し、また崔在錫が1970年代に提唱した「自然部落」概念は現在でも韓国農村研究における分析概念として多く用いられている。自然村概念についてはすでに多くの論者が批判を加えており、現在の日本農村研究において分析概念として用いられる事は少なく、また日本の農村の考察から提起された自然村概念をそのまま韓国に適用する問題点は崔在錫によって明確に指摘されている（崔在錫、1979：24-5）。また崔在錫の自然部落概念についても末成（1982）、松本（1983）において概念的検討がなされている。

しかし筆者は概念適用上の議論の前に、両者が社会現象を概念化する際の認識の段階ですでに問題点が存在すると考える。つまり自然村概念の鈴木、自然村概念を批判した崔在錫も共にある一定の空間範囲—この場合は“maul”に居住する人々の間に社会的統一性を発見しようという意志が前提にある事である。例えば鈴木は朝鮮の農村に日本の自然村に対応するものを「発見」し（牧野、1973：501）、崔在錫は「生活の大部分が部落生活のなかで営まれている」という曖昧な論拠に立って「社会的統一性」すなわち自然部落を設定する（崔在錫、1979：25）。彼らは、ある空間に於ける社会関係の分析の結果において一つの統一性を持つ社会的単位を概念化するのではなく、概念化する前の認識のレベルで「直感的」に統一性の存在を前提としている。そしてさらに集団が累積している事

がそのまま社会的統一性を示すという共通の考えかたの是認があり、概念化の過程の延長上に「自然村」・「自然部落」を示す指標を求める方向に向かう。

確かに“maul”は景観的にも集村的形態であり、そこでの住民がしばしば用いる“uri maul”（我々のムラ）という表現からはそうした自律性を持った社会的統一性を設定しやすい。日本のムラと比較して韓国の“maul”は、集団の累積の程度、および組織としての整備状況が高い事は多くの研究者が指摘している。ところが、同時に奇妙な事には、鈴木・崔在錫あるいはこれらの概念を受け入れて分析を進めた他の研究者すら韓国農村の社会的統一性の弱さを指摘しているのである。

一方で、「社会的統一性」の存在を前提にする事に疑問を提起する研究者が存在する。Eikemeire（1980）は村落生活において平等性を自律性を示す現象を強調し、共同体として概念化する事を“古い approach”と呼び、それまでの韓国農村研究は approach にとらわれており、しかも共同体が分析結果として提示されるのではなく、前提とされていると指摘している（Eikemeire, *ibid.*:8）。また嶋陸奥彦は fieldwork における調査対象として「自然部落」を選択する通例に対して、「このような対象選択の仕方には、単に便宜的というより以上に積極的な理由、すなわち研究対象に内在的な理由があるのだろうか」と厳しく批判する（嶋, 1983:177）。彼らの批判に対して「自然部落」を用いて記述を行う研究者は答えているとはいいがたいようである。むしろそうした議論を忘れたように、民族誌や調査報告の記述において対象の範囲設定の理由が曖昧なままであり、それを概念化したものも研究者ごとに多様な表現がなされているのが実状である。³⁾

統一性の存在を前提にするか否かという見解の違いは個別研究にとっても大きな相異をもたらすものである。例えば「近代化」といった動態的側面の研究に際しても、かつて存在した「社会的統一性」が近代化の中でどのように変化するのか（いかに崩壊するか）という問題設定はしばしば見受けられる。⁴⁾ しかしそうした「統一性」が存在しないとしたら、そのような問題設定は無意味である。民族誌における「記述」とは、研究者がある認識にたつて「事実」を再構成したものであるとするならば、すでに認識の時点であまりにも明確な価値感が入り込む approach は慎重な検討を要する。

2 韓国農村社会における社会関係

(1) 家族・親族関係

前述したごとく韓国農村を自然村・自然部落といった概念でとらえる approach には共同性を持つ統一性が存在するという前提が隠れていた。鈴木・崔在錫はその認識の上に韓国農村のある「何か」を対象化し、把握しようとしていたのである。この「何か」を考察し、彼らの approach の問題点をより明確にするために、“maul”という空間的範囲における社会関係の分析から再検討を進めたい。

韓国社会においては父系の出自が重視され、系譜関係は族譜という形で記録されている。それぞれの個人は父系血縁の有無によって“uri”（自分達）と“nam”（他人）の区別をつけ、“nam”に対しては不干渉や対抗意識、さらには不信感すらいだくとされる。こうした韓国の父系血縁関係をめぐっては、はやくから人類学者が注目し、この分野に関しては多くの研究の蓄積がなされてきた。ただし父系血縁関係そのものがここでのテーマではないので、本論に重要な点だけを取り上げて論じたいと思う。

研究者の一部は韓国社会は「家族主義」的性格であるという見解を持っている。それは崔在錫が、「韓国社会の社会的性格」について述べた言説に明解に表現されている。

崔在錫は韓国社会の社会的性格である家族主義とは、

社会の構成単位は家である。この家はどのような社会単位よりも重視される。一個人はこの家から独立できない。家内の人間関係も自由で平等的なものではなく、いつも上下の身分序列によって成り立つ。このような人間関係が単に家族内ばかりでなく、家族外の外部社会にまで拡大された社会の組織形態（崔在錫，1977，：32-33）

と述べている。この認識の上に彼は「自然部落」が社会的統一性を持つ要因の一つに「家族の結合原理の部落全体への拡大」をあげる（崔在錫，1979，：29）。しかし社会の組織形態を家族関係の拡張したものと認識する事は韓国社会の一部の側面を強調しすぎであろうし、また社会関係を家族関係の analogy で把握する approach は儒教の理念的規定とあまりにも一致しすぎているのではないだろうか。

この「家族主義的」 approach は特に親族関係の分析において明確に現れる。家族関係の性格、構造がそのまま家族を超えた範囲の社会関係を一義的に規定していると親族関係を分析するものである。つまり父子関係を基盤とした父系血縁関係を軸として親族関係・集団に段階的な範囲の拡大と各段階の構造的連続性を見るものである。しかしあらゆる level において同一の構造原理によって組織が構成されているかどうか、さらにそれらの組織がすべて同一の構造を果たしているかどうかは慎重に分析すべき問題である。韓国農村社会の民族誌において、“maul” と親族関係・組織の関連は人類学者が必ず言及するテーマであり、本論でも検討する必要性がある。ここでは民俗誌の記述・分析を参照しながら、「家族主義的」 approach に沿った形で、家族集団から同本同姓までの level に分けて段階的に再考してみよう。

韓国においては「家族」という言葉は学術用語であり、日常的には“chip”という言葉が使用される。この言葉は日本のイエと同じく様々な内容を含み、家屋を示すと同時に、現実の社会集団、さらには「一家」といった用法においては一人の祖先を中心にその男系子孫と配偶者からなる範囲を指したりするように観念的な社会集団を表現する事もある（末成，1986：101）。

李光奎（1978）はこうした“chip”を包括的概念として把握し、父系血縁組織の最小単位として「家族」を概念化している。彼のいう“chip”（家族）とは父系血縁組織の最小単位であると同時に、共住単位であり、共食単位でもあり、経済的単位であり、なによりも祭祀単位としての機能が中心であるとされる。この議論において“chip”（家族）は明確な範囲と成員権が規定され、その範囲で一定の機能を持つ corporate な集団として描写される。李光奎は血縁関係の構成要因としての重要性は祖先崇拜と密接に関連していると指摘し、祭祀権の継承が父-男子（長男）関係が家族内の人間関係を規定していると分析する。そして祭祀権の譲与者・家長としての父の子に対する優位、あるいは祭祀継承者としての長男（兄）の次・三男に対する優位を強調した。また祭祀の継承とともに“chip”は存続してゆき、さらに分出の process を通して家族内の人間関係は家族を超えた親族関係に拡大されてゆく、という考察が彼の議論の中心になっている。

しかし李光奎の述べる理念的な「家族」およびそれを基盤とした chip の理念的 model は field-

workにおける現実の現象と一致しない場合が報告されている。例えば、末成道男は“chip”における居住集団（世帯）・財産集団（家産単位）・祭祀集団の三単位がズレている事を指摘している（末成，1982，102-3）。また嶋陸奥彦（1980）は実際におこなわれた養子の分析から末成と同様に三単位のズレを指摘するだけでなく、祭祀の継承・家長の地位の継承・財産の相続は、必ずしも同じ一対の人々の間で行われる」ものではなく、「世代交替にあたっては別個にうけわたされてゆく」ものではないかと指摘した（嶋，ibid，48-49.）。

末成道男・嶋陸奥彦の指摘は理念型と実態型の違いとして単に片付けられないものである。確かに儒教 ideology が浸透した韓国社会においては祭祀の継承と系譜の連続という ideology の要請は chip の生成・展開の process に強く作用し、“chip”の中心的骨格を提示するものであろう。しかし“chip”は同時に人々が生活し、生活を維持するための諸条件を整える場所でもある。そうした条件は生活が展開される空間、つまり“maul”において成立するものである。したがって祭祀単位としての“chip”のみを強調する事は、その視野から他の側面の重要性を見落とす原因になる。それは“chip”間の関係に目を向けたならば、より明確にその欠点が現れる。

韓国においては女子は夫方居住という婚姻規定のもとで他出し、次・三男以上は分出し自分達の“chip”を創出、長男は生家にとどまり両親の“chip”を継承する、という理念的な家族周期の process が存在する。祭祀の継承に注目する「家族主義的」アプローチにおいては分出した次・三男の“chagun-chip”と長男が継承した“k'un-chip”の関係は序列関係として把握される。李光奎によれば、祭祀を継承する権利と義務および“chip”を象徴する家屋は父親から長男に独占的に与えられるために、長男優待不均等相続である。その後、分出した“chagun-chip”と“k'un-chip”の関係は父親が存命中は父と子という家長間の血縁関係、援助者-非援助者という関係が取り結ばれた「情緒的主従関係」であり、父親の死後には長男の“k'un-chip”が祭祀権の所有、家長の系譜的位置、経済的優位性を保持するためにそのままの序列関係が維持されるという見解である（李光奎，1978，：226-227）。

実際には“chagun-chip”と“k'un-chip”の関係を観察した研究者によれば、序列関係というより親密な協同関係に近いものであるという。例えば伊藤（1987）によれば“k'un-chip”の農機具をまるで共有物のごとく“chagun-chip”が使い、“chagun-chip”の“k'un-chip”に対する不均衡な依存関係は、“k'un-chip”の恩恵によるというよりもむしろ“chagun-chip”の権利として受け取られているという。そして珍島の事例では“chagun-chip”の“k'un-chip”に対する不均衡な経済関係は分出後徐々に解消されてゆくという（伊藤，ibid，182）。嶋陸奥彦はこの両者の関係について『父から息子（長男）への祭祀の継承という構造的連関』のみから導かれるのではなく、系譜関係そのものによってよりもむしろ、家長によって代表される社会的家が分家の過程を経て分裂する時の経緯によって決定される面が大きい」と指摘する（嶋，1980，：49）。これらの研究者は、“k'un-chip”・“chagun-chip”関係を比較的平等で、生活協同の面で相互依存関係が強く、境界が曖昧であると把握している。

“k'un-chip”・“chagun-chip”関係に関する以上の二つの異なる把握はいわゆる「高祖八寸以内の父系血縁関係を共有する親族成員の範囲」についての異なる見解を導く。この範囲は四代前の父方祖先（高祖）までの祭祀（四代奉祀）と密接な関係があり、韓国社会における親族関係・集団を研

究した場合に必ず言及されるものである。

前者の「家族主義」的な観点に立つ研究者は、高祖を祀る人々の範囲に対して“堂内”という概念の使用を提唱する。“堂内”は高祖から4世代下の男系子孫とその妻を含む「基礎的な出自集団」であり、家族関係の制度的な拡張であり、祖先祭祀集団として把握する。つまり系譜によって規定される明確な範囲を持ち、上位の lineage (門中・派) の分節 lineage としてとらえられている。これに対して嶋陸奥彦は“chib-an”という folk-term を戦略的に使用し、門中との構成原理の違いを明確に指摘し、父系単系血縁によって recruit される kindred として把握する事を主張した。(嶋 1976)。

四代奉祀は現存する子孫から4代前までの祖先祭祀をその命日に直系子孫の家で行うものであり、それを過ぎると祭遷を行い、門中が定められた日(例えば秋夕)に墓において祭祀を行う事になる。四代奉祀の忌祭が墓祭に移行する過程に注目し、門中が行う墓祭は世代を超えた永続性を持つのに対し、“堂内”は一人の祖先の四代目の子孫が死亡した場合に消滅してしまうものであり、世代を超えた永続性がなく特定の ego を中心として以外に八寸という範囲の算定ができず、これは“門中”構造原理と“chib-an”構造原理の違いを示すという嶋の指摘は説得力がある(嶋, ibid.:79)。一定の世代を超えた永続性を持たない「集団」が四代以上に拡散して門中となるといった言説はうなずきがたいものである。

さらに重要な点は“堂内”としてこの範囲を把握する場合、その機能として祖先祭祀が強調されすぎ点である。そして「堂内」内に結ばれる関係は家長間の系譜的距離によって規定される序列的・exclusive なものとして描写されている事である。この観点においては生活上の協力関係・あるいは女性の役割は視野に入りにくい。一方で、伊藤亜人(1987)は“chib-an”に着目し、これが日常生活の協力にとどまらず、農繁期における農作業においても“chip”間の「協力の set」として作業の主体をなす事を指摘している。そして嶋が指摘した“chib-an”の「範囲の柔軟性・inclusive な性格」とその範囲が決定される場合における主婦の役割の重要性を珍島の事例から分析している(伊藤, 1983.:418, 1987:182-183)。こうした分析は男性間の系譜関係に焦点をあてた“堂内”の概念においては背後に隠れてしまう。一方、祖先祭祀においても、地縁性によって原則が修正される事が嶋によって報告されている。それによれば、同村内に居住する母方・妻方の非父系親族成員の祭祀への参加の case が少なくないという。このような事例を単に規則から逸脱した「例外的」なものとして扱ってしまうてよいのだろうか。現実の状況として、適当な範囲に八寸以内の親族が常に不足なく居住しているとは限らない。

本論が問題としているのは、人々が居住し、生活を営む“maul”というある「一定の空間的範囲」であり、したがって生活・生業上の協力関係の諸側面は分析の場合重要な意味を持つ。しかし四代奉祀を行う人々の「範囲」を“堂内”として把握する事は、その視野からそうした側面が脱落しやすく、考察に用いるには適当ではない。⁵⁾そこで嶋・伊藤の議論を援用し、この範囲の親族関係を「“chip”・“chib-an”関係」と呼び、後述する“門中”関係と構造的に異なるものとして扱う事にする。この“chip・chib-an”関係は“chip”を単位とし、父系の kindred を基盤とする“chib-an”の中で展開されるものであり、父系血縁関係の存在が前提となっているものの、formal な行動原理にそれほど規定されない平等・互酬的な関係である。

“chib-an”に対して特定の祖先を中心として組織された“門中”集団は、出自原理にもとづき、排他的な membership を持つ集団である。この集団は祖先祭祀という明確な活動を持ち、成員はこれに対して強固な identity を持っている。以上の特徴に加えて、門中にとっては祖先祭祀の継続が重要であり、そしてこの集団が永続的であり、corporate な性格を持つ。“門中”成員間に結ばれる関係は、“門中”への帰属を前提として、“門中”全体の prestige の上昇と維持というこの集団の目標を果たすために重要な儒教的規範に強く規定されている。“門中”自体は任意の祖先を中心に形成されるため、その内部に分節 system の原理が働く。この事は成員間の組織運営における対等性をもたらす一方で、儒教的規範の順守が要求されるために、公的な場面では形式的・儀礼的な序列が強調される。その序列は系譜的序列と世代の序列であり、これを厳格に守ることが成員に求められる。こうした“門中”の集団構造に規定される formal で序列的な親族関係は“chip·chib-an”関係と区別され、「門中」関係」として把握される。この“門中”関係の単位は、系譜的序列に規定される個人である場合もあり、また祭祀への参加の単位として「世帯」、あるいはより祖先を祀る上位の“門中”に分節である下位“門中”が代表を送る事例もある事から下位“門中”である場合もあり、“門中”組織の規模と組織化の程度の多様性を反映している。

次に「家族主義」の問題点として現れるのは、“門中”が形成されていない“同本同姓”の level である。現在韓国には姓が 270 あまりあるが、同姓である事がそのまま父系血縁関係の存在を示さず、同姓間の外婚規制もない。しかし姓の上に“本貫”をつけた“同本同姓”の範囲は法律上も通婚が禁止されている。“本貫”とは祖先の発祥地や長期間滞在するなどなんらかの関係があったとされる土地名であり、“本貫”を同じくする事（同本）はその祖先の系譜に連なっていると意識されている。例えば、全州李氏の場合十万户を超す“同本同姓”であり、全国的な組織を構成している（崔在錫, op. cit.: 163-9）。ただしこうした例は少ない。

崔在錫は“同本同姓”について、結合力が弱化しているものの、「同族集団の中で最大範囲の集団」とみなしている（崔在錫, op, cit.: 168）。確かに対面行動において互いに“同本同姓”である事は親密間をもたらし、それを契機とした社会関係が生まれる基盤となるが、ただし“門中”のように成員でないものを排除してゆくのではない。むしろ“同本同姓”であるものを関連づけてゆく自己中心的で、全体社会のなかで意味がある network の母体 category と見なしたほうがよいであろう。これもまた“門中”と同一の構造ではなく区別する必要がある。「家族主義的」approach に共通する見解は、“chip”（家族）から“堂内”・“門中”・“同本同姓”にいたる範囲について父系血縁原理が貫徹しており、集団が重層し・あるいは「いれこ」的に構成されているというものである。そして集団の結合力は“chip”（家族）が最も大きく、系譜的距離が遠くなればなるほど小さくなってゆき、“同本同姓”の level では最小になるというものである。しかし現実には父系血縁関係がすべての level にわたって同一の構造をもった集団を組織しているとは言えない。むしろこうした見解は現実の多様な親族関係のありかたや活動を捨像するものである。

本論では次のように父系血縁関係を区分する事にする。“chip·chib-an”関係の level では、父系血縁関係の category の中で集団が一時的に形成され種々の活動がなされる。この集団は action-group といった疑似集団 (quasi-group) である。これに対して“門中”では厳格な出自原理のもとに永続的な集団、corporate-group が形成されている。ついで“同本同姓”の level では父系

血縁関係による二者間関係の network が形成されている。以上の父系血縁関係の区別は“maul”における社会関係の分析においても重要であり、それぞれ“chip·chib-an”関係／“門中”関係／“同本同姓”関係として以下の考察では概念操作上区別する。

3 父系血縁関係以外の社会関係

(1) 姻戚関係

まず第1に取り上げられるのは「姻戚関係」である。すでに述べたように韓国社会では婚姻規制が厳格に守られており、配偶者は非父系血縁者に求めざるを得ない。婚姻が成立すると、“chip”間に父系血縁関係を横切る関係が成立する。そして新郎と新婦の親同士は違いに“saton”と呼びあい、それぞれの“chip”を“saton-chip”と称する。ただし韓国では「嫁の実家と便所は遠い方がよい」という諺が示すように、“saton”間の関係は日常の協力関係というより病気見舞いや正月・結婚・葬礼の挨拶といった儀礼的な関係にとどまる傾向が強く、むしろ“saton”間の往来を忌避する傾向さえある（崔在錫，1979，：257-259）。しかし状況によっては親密な関係を結ぶ場合もあり、さらに妻家との関係、“外家”すなわち母の実家との関係になってくるに従い実質的な互助関係が強くなっていく。

(2) “契”関係

“契”は一種の伝統的互助組織であり、基本的な性格としては参加者が一定金額を収め、必要に応じて一定期間の後に全体の金額を受け取るというもので、Geertz が“rotating credit association”と呼ぶものに相当する（Geertz, 1962）。こうした“契”組織は韓国社会に広く見られその数や目的の多様性も日本の講集団とは比較にならないほどである。この“契”については伊藤垂人の優れた研究（伊藤 1975, 1977）があり、⁶⁾ 本論ではこれを参照しつつその特徴を述べたい。

伊藤は珍島の一村落（93戸）の127の“契”を報告・分析している。彼はまず“契”をその基盤の種類によって大きく、A：特定集団を基盤とするもの、B：個人の任意参加によるものに伊藤は区分する。この二つの“契”は、目的の遂行と財物の管理のために成員間の平等互惠を原則とする運営方式が共通する。ただしBの“契”は個人の主体的な意志に基づく個人の人間関係がその前提となり、組織の上でもBの“契”が圧倒的多数を占めていることはその重要性を示している。このような“契”組織は特定の目的のために一定期間に限定され、原則として成員の交替・継承がない事から永続的な基盤をもたない。そして成員間には権利と義務の平等性が強調される。

伊藤は“契”組織の基盤となる社会関係に目を向け、“kakkaun-sai”（近い間柄）と“ch'nhan-sai”（親しい間柄）という言葉に示される二つの社会的領域を区別する。⁷⁾ 前者は親族関係とりわけ父系血縁関係に基づく協力・依存の関係であり、“門中”の秩序原理が働く、formalな儒教的行動が要求される。これに対して後者は親族関係によらない相互扶助関係であり、儒教的規範が及ばない領域で個々人の資質が問題になる。そして“契”は後者の“ch'nhan-sai”を基盤として形成される。つまり個々人が非親族成員間に結ばれ、平等性と互惠性を基本とした二者間関係がその中心となっている。本論ではこうした二者間関係を「“契”関係」として、親族関係とは別の原理に基づく関係として扱う事にする。

(3) “同輩”関係

前述した“契”関係は儒教原理が及ばない領域での二者間関係であるが、儒教原理の存在を前提にして親族間・非親族間に結ばれる社会関係がある。儒教の倫理規定「長幼の序」に基づく秩序原理は、韓国社会に深く浸透しており、年齢の上下が社会関係における重要な基準の一つである。対面した相手が20歳以上はなれると、年下のものは親に対すると同じくらいの敬語表現を使い、立ち振る舞いにおいても非常に儒教の礼節を守らねばならない。⁸⁾ このように両者の年齢が離れた場合には形式的な関係になり、一種の avoid ance 関係になる(末成, 1984, :8)。しかし一方二者間の年齢の差が上下七歳あるいは最大限十歳ならば、どちらかが「兄(年上)」か確認するものの、気軽に冗談を言うなど極めて自由な雰囲気の下に行動を共にする。つまり年齢秩序は年齢差がある者を分離するとともに、年齢の近いものを関係づける役割も果たす。

韓国社会のこうした年齢に基づいて関係を規定する system はいわゆる一定の年齢幅が固定され、役割・権利義務が付与される「年齢階梯制」とは異なり、個人を基準として形成され、一律に境界を設定できない。末成(1983, 1984)は年齢による序列が単に個人間の行動様式を規定するだけでなく、同年齢対異年齢という横断的な層と層との関係としてとらえられるとし、これを「年齢層序制(age stratified system)」と呼ぶ事を提唱している。

本論ではこの「年齢層序制」に基盤をおく社会関係を「“同輩”関係」として扱うことになる。この“同輩”関係は“ch'inhan-sai”の契機になるが、ただし父系血縁者の間にも結ばれる事や女性間には厳格な年齢秩序が適用されない事から“契”関係とは別個の分析概念とする。

以上の三つの関係はいずれも基本的には個人あるいは単位間を結ぶ関係として存在し、主に非親族員を結ぶものである。したがって全体としては、こうした社会関係が net work の基盤となる自己中心的な category を構成している。諸個人は必要に応じてこれを拡張・縮小させて柔軟に利用するものであり、一時的な集団が出現する。ここではこうした諸関係を分析的に独立したものとして取り出した。次節ではこれまで述べた社会関係と“maul”との関連について考察を行う事にする。

4 諸関係・およびそれが構成する集団と“maul”

(1) 父系血縁関係と“maul”

“chip·chib-an”関係は父系の kindred を基盤としながら action group を構成する。この group の範囲は必要に応じて縮小・拡大する。そして group が形成される場合には「地縁性」が大きな要因となっている(嶋, 1978. 84)。“maul”外で行われる祭祀には参加しない直系子孫の割合が大きく、祭祀が「参加すべき」直系子孫の一部で行われていること、本来は祭祀に参加する義務のはずの“maul”内に居住している姻戚が参加している(嶋, loc. cit)。ただし「地縁性」が重要な要因となっているとしても、その範囲が“maul”の範囲に限定されている事は意味しない。祭祀の準備に参加する主婦は“maul”外からも多く参加し、一方外家の祭祀のために“maul”外に赴く主婦も多い。そして祭祀の参加者の資格は“maul”内部と外部ではなんら違いはない。以上の事から、“chip·chib-an”関係は、action group を構成する場合に空間的な近接性の影響を受けるものの“maul”の範囲が決定的な枠組みではないことが理解される。

“門中”関係と“maul”の関係はこれまでの諸研究の焦点となってきたものである。“maul”内に“門中”関係にある者が居住している場合、chip·chib-an 関係ほどではないにしろ、日常生活で頻りに訪問しあうなど親密な関係を取り結ぶ。また“門中”組織がmaulに置かれている場合も多い。“門中”組織の検討に際し、“maul”（村落）規模の“門中”が一つの単位として成立しているという研究者は多く、Brandt（1971）はvillageの父系親族をlocal lineageとし、それはsegmentary lineageにあたると見なしている。Janneli & Janneli（1982）なども同様の見解にあり、またいわゆる「同族部落」をめぐる議論もこの見解の延長上にあると言えよう。

すでに述べたように“門中”組織のmembershipは出自を原則としており、これはそのまま“門中”の成員とある一定の空間的な範囲の結び付きを意味するものではない。この指摘はこれまでの研究においても繰り返されているが、実際の研究においては「同族部落の構造分析」や、ある「村落」における親族関係の研究がなされている。ところが“門中”の成員は実際にはどこに居住していても祭祀に参加し、組織の運営に発言し、族譜に名前を記載するなどの権利を有する（李・末成，1973，：66）。したがって“門中”関係は原則的に“maul”の領域を超えてゆくものである。

“門中”関係はむしろ“maul”内部を分裂させる要因である。同じくらいの勢力をもった“門中”が“maul”内に併存している場合は、対立関係が厳しいものになる。一方一つの“両班門中”が優勢ないわゆる「同姓村落」⁹⁾においても、“門中”成員のみが居住するのではなく、“両班門中”の成員が所有する耕作地を耕す“常民”が多数居住する場合が多い。このような場合には“両班”と“常民”が相互に親密な関係を取り結ぶというより、一種の対立的な雰囲気が存在する。また“門中”内部のsegment間に対立が起こった場合は“門中”の主導権をめぐる争いが顕在化する場合がある。金宅圭が報告している慶州北道安東郡豊川柳氏の事例は典型的なもののひとつである（金宅圭，1981，：175-7）。このように“門中”関係あるいは“門中”間関係は“maul”内部を分裂させる潜在的な要因である。しかも“maul”内部の対立関係は、より“門中”関係のより上位のレベルにおける政治的・社会的過程の文脈の中で理解されるものである。

“門中”は農地や水利灌漑施設など生業の共同基盤になる資産を共同資産として管理下に置かず、農地の所有権・耕作権については介入せず、成員に対する経済的援助は行わない。つまり、“門中”組織は経済的過程ではなく社会的・政治的過程におけるcorporate groupとして機能する。“門中”成員の地理的分散の結果、そうした機能はmaulの範囲に限定されることはない。

“門中”内部における分節化の進行と、より上位レベルの分節における統合といった過程は“門中”組織内の社会的・政治的利害をめぐる過程であると同時に、成員の居住する地域社会の利害関係を反映するものである（伊藤，1987，：170）。したがって“門中”関係は“maul”を超える事を前提にしつつも、その組織の在り方においては地域との関係（localization）が問題となる。理念的には系譜上の総ての祖先が“門中”の始祖、すなわち分節化の分岐点となる可能性はあるが、実際には「著名な祖先」である少数の限られた祖先が「選択」される。ただし「著名な祖先」が存在することが自動的にprestigeをもたらすのではなく、それを現在において顕在化させる活動が必要である。したがって“門中”活動はあくまでも現存の成員が主体となっていくものであり、祖先祭祀を行い、組織を整備し、しかもそうした活動が他の“門中”に認められ、ようやく“門中”として社会的に認定される。

個人の level においては、所属“門中”の prestige が認知されていない場合には、当人の status は保証されない。そこで“門中”成員の社会的 status を保証する「門中の中心地」が重要な意味を持ってくる（嶋，1987，:7）。「門中の中心地」とは、“門中”活動の中心である一つの localized core であり、“門中”活動を支える共有財産が存在する場所である。この「門中の中心地」は成員の社会的 status を保証してくれるがゆえに、成員にとってそこから離れた場所に居住する場合でも特別な意識の対象となる。

同じ文脈において“kohyang（故郷）”の重要性が理解される。生まれ育った“maul”を離れて他所へ行った場合、その maul は生まれ育った場所というだけでなく、自分の status を保証してくれる場所“kohyang”であるがゆえに重要な意味を持つ。この脈絡で“uri maul”の意味をとらえなおす必要がある。“uri maul”における“maul”は、この脈絡において社会的実体を指し示すというより、観念的な対象として意識されていると言えよう。

“門中”関係は「同族部落」の場合でも“maul”の範囲に限定されず、より広い範囲の関係の文脈から理解されなければならない。さらに“門中”関係は“maul”の統一をもたらすというより、“門中”相互の排他的性格のために“maul”内部の分裂をもたらすものである。むしろこの分裂は空間的近接に対応するものではない。

最後に同本同姓関係は個人が主体となる network であり、これもまた“maul”内部にとどまる必要もなく、むしろ“maul”外部に出た場合、面識のない者との関係を設定する場合は顕在化するものである。

(2) 姻戚関係と“maul”

姻戚関係は遠方に婚姻の対象を求める意識があるため必然的に“maul”外部に取り結ばれる。東海岸の一漁村を調査した末成道男によれば、「洞内婚」は全体の 21.7% であり、しかも双方の生家が“maul”内にある組み合わせは 9.6% にすぎない（末成，1982，162）。ただし通婚圏の範囲には階層差があり、全羅南道の調査を行った鄭勝謨の報告によれば、支配的な「同族」集団（27戸）は“maul”内部での通婚がなく、それ以外の「非同族世帯」も 13戸のうち戸主の妻の生家がある case は 1件、母の生家がある case が 2件と明確な差がみられる（鄭勝謨，1983，:133-4）。こうした階層差による通婚圏の違いは金宅圭も指摘している（金宅圭，1981，:123-9）。しかし全体的には姻戚関係は“maul”内にあるというより、“maul”外に存在する関係と言える。

(3) “契”関係と maul

“契”関係はその基盤である“ch'inhan-sai”の間に成立するが、その事は必ずしも“契”関係を結ぶ個人が maul 内に居住する事を意味しない。また“契”が組織された後にその成員が maul 外に移住したとしても、義務を果たす限りは“契”の成員と認められる。ただし“契”の目的の多くが日常生活上の目的にある事と“契”における親睦性の強調は、“maul”の範囲を超えて取り結ばれる“契”の数や有効性を限定する。生業上の協同はそれが可能な範囲に限定され、“契”関係は信頼関係が保持でき、義務を果たす事が期待できる者の範囲が face to face の関係にある“maul”と重なる。“契”関係を基盤として組織される生業上の協同、労働力の交換である“pumasi”は耕地

の近接しているもの同士が結んでいる事は予想される。しかしこれはそのまま「近隣関係」を意味するものではない。こうした生業上の協力は“chip·chib-an”関係、あるいはそれ以上の範囲の親族成員の協同でも行われるものであり、ひとつの選択肢である。

“ch'inhan-sai”を基盤に“契”関係は結ばれるために、“契”組織を結成する際には「誰と親しいか」が重要となる。ここに“門中”関係が大きく影響を与える。有力な二つの“両班門中”が併存している場合には、二つの“門中”の間に“pumasi”は行われぬ。“門中”内の“pumasi”は“mosum”（作男）の交換という形式でなされ、「両班」と「常民」の間のpumasiは成立しにくい（崔在錫，1970，：470）。多くの契組織が集積しているだけで“maul”の「共同体的本質を体現」（梁會水，1967，：434）していると単純にみなす事はできない。他の社会関係、特に“門中”関係との関係を考慮する必要がある。

“門中”間には潜在的に利害の対立や感情的対抗といった緊張関係が存在する。この緊張関係が顕在化した場合には“maul”内部は「分裂」してしまう。また年齢の序列は年齢差が開いている者の関係を儀礼的・形式的なものにし、両者の不十分な意志の疎通をもたらす。したがって儒教的な倫理が強調される門中成員の間には異なる世代間に潜在的緊張が産まれがちである。“契”と村落構造の関係を分析した伊藤の論文（1977）は、こうした“maul”内部のさまざまな社会的亀裂を、“ch'inhan-sai”を基盤とした契関係が抑制する効果を持つ事を指摘している。

“契”関係の基盤である“ch'inhan-sai”によるnetworkは、“門中”のmembershipと長幼の原理を超えて広がる個人を中心としたものであり、これを媒介にして、①年齢の離れた「近くない」第三者との間の関係の「親しさ」が増進される。②異なる門中成員に結ばれた“ch'inhan-sai”を通して同じ“門中”内の成員の“ch'inhan-sai”が増進される場合がある。③他門中の者を通して第三の門中成員との間に“ch'inhan-sai”が増進される（伊藤，ibid.，：293）。このように潜在的に対立関係にある者の間に第三者を通じた間接的な意志疎通のmechanismとして“ch'inhan-sai”とそれを基盤とする契関係が機能する。そして“契”関係が“maul”内部に張り巡らされている事で“maul”の統合が促進される（伊藤，ibid.，：296）。

“maul”の統合を“契”関係が促進するといっても、“契”が“maul”の共同体的本質を体現しているとは断言できない。つまり個人が社会生活を営む上で「戦略的」に“契”関係を結んだ結果としてこうした機能を果たすものである。したがって「戦略上」必要がない場合には“maul”全体の統合を促進しない場合もある。金宅圭（1980）は、相互扶助という“契”の機能に「同姓組織」がかかわっているために「同姓部落」には“契”の種類が少なく、利殖のための“契”が多く、これに対して「雑姓村落」には親睦のための“契”が多いという事を述べている。この指摘を発展させると次のような仮説が考えうる。

ひとつの“門中”の成員が多数居住し、社会的にも卓越した地位を占めているような“maul”（同姓村落）においては、日常生活に必要な協同は“chip·chib-an”関係や“門中”関係のみで充足しうる。同じ“maul”内に居住する他の成員の間には序列関係が強調され、その間には“契”関係が結ばれにくい。一方、協力関係が父系血縁者の範囲のみで充足できない「雑姓村落」においては“契”関係による協力が必要不可欠であり、またそれによって非父系血縁者間の潜在的緊張関係・対立が緩和され、結果として“maul”が「共同体的外観を装う」のではないだろうか。つまり“契”関係が

もたらす“maul”の統合も他の社会関係との相関の中で表出するものである。

(4) 同輩関係と“maul”

「年齢層序制」は“maul”内の年齢の遠いものに対して分離作用がある半面、年齢の近いものに対しては凝集作用がある。“同輩”の親密感は「親族集団の境界」を超える（末成，1984，：9）。同年齢者は“同甲”と呼ばれ、これは“ch'inhan-sai”の network で大きな役割を果たす。したがって“同輩”関係についても“契”関係と同じ機能を“maul”の統合に果たすといえる。ただし“同輩”関係は、学校の同級生間の“同甲”などのように“maul”の範囲を超えてひろがる可能性を持っている。

以上、社会関係と“maul”との関係を見てきた。確かにこれらの関係は“maul”内部に重層しているが、基本的には“maul”の範囲を超えて展開してゆくものである。そして“門中”関係は、“maul”内部を分裂させる主たる要因であり、またこれが“両班門中”と他の成員である“常民”との関係になった場合、“両班”／“常民”の社会的階層の対置関係に転化する。

いずれにしても“maul”内部にその範囲の大半がとどまる関係も“maul”全体を覆うものではない。“契”関係・“同輩”関係は“maul”内部の分裂を抑制する機能を果たすが、それは父系血縁関係との相関において現れる。さらに“maul”の統合をもたらす“契”関係が構成する“契”集団は、特定の目的のために一時的に形成される action group であり、“maul”の共同性を体現する永続的組織ではない。この action group は個人ないし chip を単位とする network を基盤とし、network が“maul”内に張り巡らされている事は“maul”内の居住者の親密さを強める。しかし network は個々人の ego-centric な契機により獲得的社会関係によって構成されるものであり、それはそのまま“maul”全体の共同性およびそれを基盤とする自律性とは直接結びつかない。

鈴木栄太郎・崔在錫が概念の前提にしている共同性・統一性および自律性はこのように社会関係の分析結果において否定される。次に従来の研究では“maul”の共同性・統一性・自律性を示す例として述べられてきた集団・組織について検討してみよう。

5 “maul”の共同性の再考

“maul”の共同性を示すものとして見なされてきた集団・組織、およびそれらの活動は“maul”の共同性をもたらす要因であるとされ、「統一性・自律性の存在」という自然村・自然部落概念の前提を支えているものであった。そこでこの節では、前節までの議論を踏まえ、それらについての再考をおこないたい。

(1) “maul”の共同制裁

“洞里鞭”・“洞里追放”は“maul”の平和と秩序を乱すものに対する「共同体の制裁」と見なされ、また“maul”の道徳的規範と考えられてきた「洞約」は“maul”の自律性を見る際の重要な指標とされてきた。つまりこれらに相互制約とそれを支える共同性（社会意識）をみたのである（鈴木，1973，：81、崔在錫，1979，：27-8）。しかし「相互制約」がどのような社会的文脈で行わ

れたかについては注意が払われていない。

制裁を行う「道徳的自治組織」について鈴木は「基本的規範も実現手段も郷約を雛型」と述べている(鈴木, op. cit.:81)。“郷約”は儒教的規範に沿ったもので、「徳業相勤・過失相規・礼俗相交・患難相恤」の四項目が中心的な内容であり、その実施のために経済的基盤として“郷約契”が組織され、郡に本部が置かれ、各面に支部、その下の各洞里に班という組織が整備されることもあった(鈴木, loc, cit)。

“洞約”の内容はこうした“郷約”と基本的に同一であり(金武鎮, 1986)、つまり“洞約”は自然発生的に“maul”の規範として発達したものでなく「上からすすめられた」(宮原, 1952, :30)ものである。しかも“郷約”が“門中”単位に組織される場合がある(鈴木, op. cit.: 82)事は地域単位の「自治的規定」というより“門中”成員にとっての相互規範とみなす方が適切であろう。

すでに述べたように“門中”は社会的 prestige を維持するために儒教的規範を厳守し、成員の行動を厳しく監視する。また“門中”相互のランクづけの際にも儒教的規範を守っているかどうかは重要な基準である。一方、「門中の中心地」である“maul”はその“門中”成員にとって自己の status を象徴する重要な場所であり、そこでの反儒教的行為は、たとえ非“門中”成員が犯したとしてもその“門中”の評価に影響する事は考えられる。“洞約”が上下すなわち“両班”／“常民”という対象の違いで上・下、二種類規定され、しかも「下人」に対しては主人や地主に対する従属の項目がある(金武鎮, op. cit.:35)事はこの脈絡で注目される。したがって“洞約”あるいはその実施形態としての“洞里鞭”・“洞里追放”がなされる社会的脈絡は“門中”の prestige 維持といった観点から考察されることが適切であろうし、これらは“maul”の範囲を超える社会的領域において展開されているものがゆえに“maul”の自治的側面を示すとは言いがたい。

(2) “maul”の共同活動

“maul”の共同性を示すものとして生業における共同労働組織がしばしば挙げられる。“maul”が単位となって農作業をおこなうとされる。“ture”はしばしば言及されるものの一つである。この“ture”は「部落内の農家が一戸に一人ずつ動員され、一斉に田植え、除草などの共同作業を行うもの」(崔在錫, 1979, :277)であるというのが一般的な見解である。ただし“maul”の共同所有地が存在したのではなく、耕地の面積と労働力の大小が個々の農家について算定され、「労賃」の支払い・受け取りがおこなわれる(鈴木, op. cit.:64)。“ture”を行うために「農社」などの組織が結成され、作業が終了した時には「部落全体」で酒食を共にし、享樂の1日を過ごす(鈴木, op. cit.:66)。

“ture”はすでに日本植民地統治期に衰退しており、具体的な資料が不足している。したがって詳細な分析はできない。一方でこのような限界がありながら“ture”の共同性を強調する事はどうして可能なのだろうか。崔在錫は“ture”と“pumasi”を比較し、ture の特徴として、「作業地全体を一つの経営地として看做」としているが、これは厳しく耕地・労働力が算定されているという事を考慮すると明らかに言いすぎである。

“maul”全体の活動として現在もおこなわれているものに“洞会”がある。“洞会”はその運営・事務処理のため“maul”内から役員を選出し、例会が年に一度、多くは陰暦の一月に行われる。

“洞会”には原則として「毎戸」に男子が一人参加し、代理として女子の参加も認められる。“洞会”においては“maul”の成員が使用する道路・井戸・共有林などの補修・整備のための共同作業の討議や洞祭の計画、さらに“maul”内の耕地での農業労働賃金が決定される。この洞会の活動の財政的基盤として“大洞契”が組織され、各世帯から一定額を徴収し、それを共有財産として融資による利益などの形をとって運営してゆく。

このような“洞会”の活動を一瞥するとそこに“maul”の共同性を看取することは容易である。しかしだからといって“maul”が自律性を持った「単位」として成立しているかは別の問題である。この問題を考える際に重要な点は、洞会がその活動基盤を“大洞契”という“契”組織に置いていることである。ここに「maulの契」が永続的な組織として成立するかという問題が表出する。嶋が報告した全羅南道の農村の事例はこの問題を考える格好な材料を提供している（Shima, 1979）。

彼が報告した“maul”においては「共同体に基盤を置く“契”（community based kye）が四種類存在し、一つは大洞“契”そしてさらに自発的に形成された“契”のなかで「maulの」という性格を与えられた“契”が三種類ある。特に後者の“契”について“契”原理と「共同体の基盤」の矛盾が露呈している。この三種類の“契”は朝鮮戦争・農地改革などの外的要因の影響を受け、一時的中断や、再組織などの通時的变化を経て今日まで存続したものである。通時的变化の一方で、“契”の成員であったものが他の場所へ移住するcaseが当然起こる（Shima, op. cit.: 253-254）。こうした“maul”の非居住者は、原則的にはもはや“maul”の成員とはみなされない。しかし嶋の報告した事例では、一つの“契”が終了し、次の同じような“契”に移行する際に、それまでの“契”に加入しておりその時点では他所に移住していた者が次の“契”への参加を求め、この要求をめぐって議論の末に加入を認めている（Shima, op. cit.: 256-259）。

この事例は「maulの」という性格を与えられた“契”において、居住が基本的要件となっていないものの、絶対的ではない事を示している。“契”は“ch'inhan-sai”という個人のnetworkを基盤とし、特定の目的のために形成される。その原則は成員間の平等性・親睦性である。「maulの」という性格を与えられた“契”においてもこの原理は貫徹され、運営も“契”の方式をとっている。つまり“ch'inhan-sai”の二者間関係が「maulの人の関係」という集合的な紐帯に置き換えられる（Shima, op. cit.: 260）。しかし前述した事例に現れるように「maulの人」であるという認知は“maul”に居住している事実と同等ではない。

「maulの」という性格を与えられた“契”ですら空間的な領域と明確に対応した社会的単位の存在は肯定されない。むしろこうした“契”においても“maul”の社会的境界は不明確なものとして現れる。この不明確さは“maul”への加入においても観察されている。末成は“maul”の成員権の認定が段階的であり、実態先行の傾向が見られると指摘した（末成, 1982, :200）。さらに「maulの」という性格を与えられた“契”における「maulの友好性」・「成員の平等性」も常に強調されるとは限らない。“門中”関係との相関の中で強調されたり、されなかったりする。例えば一つの“門中”が支配的な“maul”において、“maul”の共有財産がその“門中”の名義であり、しかも“洞有林”の利用が“門中”成員に限られているcaseが報告されている（金宅圭, 1981, 65-66）。この例は、“門中”成員と他の成員が厳しい序列関係にある場合であり、「平等性」は“maul”の一部、すなわち“門中”成員のみに現れている。したがって「maulの」という性格を

与えられた“契”が体现する「maulの団結」は“門中”関係との位相のもとに顕在化するのであり、決して前提とされるべきものではない。

(3) 洞 祭

“maul”の共同性が表現される社会的現象として必ず言及されるものが“洞祭”である。この洞祭については民俗学を中心に多くの研究の蓄積がある。しかし“洞祭”イコール「共同性の表現・象徴」とするのはあまりに早急な結論と考える。これまでの“洞祭”に関する研究の多くは、それをおこなう主体つまり“maul”の範囲を行政上の単位、景観的な単位にとっている。これまでにおこなった自律性・共同性の議論を踏まえた上で、“洞祭”が“maul”の統一性・共同性の顕在化・強化を行う、というよく見られる結論を導いてきているものは少ない。この洞祭を考える場合に重要な点は、洞祭の運営の主体が“大洞契”にあるという事である。事実、洞祭の運営は“契”の運営方式を踏襲している。したがって先の大洞“契”・「maulの契」についての議論と同じ指摘ができる。また、これまでの“洞祭”研究の問題点はそれらが通時的にどのような展開をとげてきたかを分析せず、調査時点の参加者の範囲、あるいは前提として「maulの人々」に範囲を限定してそこに共同性を見ようとした事にある。“maul”の内と外の象徴的区分の存在（Dix 1984）はこれまで論じてきた社会的境界の曖昧さとどのように対応するのか疑問である。¹⁰⁾

6 結 語

これまでの議論を通じて“maul”が空間的範囲と社会的範囲が対応し、明確な社会的領域を持つ単位であるという見解の問題点は明確である。そこに共同性・自律性の存在を前提にするのは明らかに“maul”についての誤解を招く。“maul”に存在する社会関係は“maul”の範囲にとどまらない。重層しているといっても“maul”の一部にとどまるか、その範囲を超えて取り結ばれ、しかも個々の関係は“maul”内部と外部では質的な違いがない。そして何よりも“maul”の共同性・自律性を明確に体现する集団・組織が存在しない事は重要である。“maul”の共同性は特定の組織・集団に体现されるものではなく、むしろ“門中”関係をはじめとする父系血縁関係と他の関係、特に“契”関係との位相のもとで成立するものと言えよう。しかもそれらの諸関係を分析するためには、分析対象を“maul”内部だけでなく、外部にも拡大しなければならない。

意識の上での“maul”の「共同性」はそれを前提とすべきでなく、それが強調される社会的 context が重要である。この「共同性」は“uri maul”という表現に端的にしめされるものであるが、少なくとも二つの異なる社会的 context において強調される。第一に“門中”関係の脈絡中である。これは「門中の中心地」としての“uri maul”であり、“門中”の団結性の象徴として他“門中”に対する相互関係の中で強調される。個人においてはさまざまな network があり、自己の status を保証してくれる場所としての“uri maul”である。この context においては社会的序列が強調されている。一方“maul”内部で“uri maul”が強調される場合は、“契”関係の脈絡の中で成員の相互協力を表現している。これは“maul”内部の平等性・親睦性の表現として強調されるのである。両者とも観念的な存在として、いわば symbol として“maul”が言及されていると言えよう。したがって社会的 context の中で強調される観念上の「共同性」が現実の社会過程とどのよ

うに関連しているかは慎重な検討を要する問題である。

“maul”の共同性・統一性やそれらによって確立される“maul”の自律性は諸社会関係の位相において理解されなければならない。“maul”を一般的 model として提示するためには、諸関係が“maul”の範囲を超えるものである以上、それらを“maul”外部に連続しているものとして分析することが必要であろう。つまりより広い社会的領域において“maul”の社会的意味を問う事が重要である。“maul”は一つの「社会文化統合のレベル」(Steward, 1951)として分離するにはあまりにその上位のレベルと密接に結びついている。本論文では“maul”を社会的単位として分離し、分析を進めてゆく approach の問題点を明確にしてきたが、今後の研究の方向性として“maul”の level からより広い社会的領域の考察にむかうよりも、むしろより広い社会的領域の分析から“maul”の考察へ向かう方法を提唱する。そこで問題となるのは「“maul”より広い社会的領域」をどの範囲に設定するかという問題である。そうした社会的領域の結節点と予想される市場(定期市場)を中心として、中国・日本など他社会に関する研究を参照しながら研究をすすめていきたいと考えている。また本論文では通時の変化については最小限の言及しかおこなわず、いわば「構造-機能主義的」方法を主に用いてきた。しかし今後はそうした歴史的变化をも視野にいれた分析をおこなってゆく必要性を感じている。

〈謝 辞〉

本論文は、広島大学大学院社会科学研究所において、昭和64年度に提出した修士論文の要約である。本論文をまとめるにあたっては、嶋陸奥彦助教授から文献のみならず、お忙しい時間を割いて様々な助言と教示を戴き、また佐藤信行教授・清水昭俊助教授からも貴重なご助言をいただいている。また筆者を韓国研究に導いていただいた金宅圭教授・末成道男教授にも感謝の言葉を申し上げたい。そしてこのような発表の機会をご紹介くださった江淵一公教授、そして発表の際に貴重な御意見を賜った九州人類学研究会の諸先生、論文をまとめる段階で協力をしてくれた広島大学の級友たちにこの場を借りて、深くお礼を申しあげたい。

註

- 1) 例えば Arensberg, 1954. 1961。また Wolf (1954) は “open community”, “closed community” という二つの community の type を分類している。
- 2) 鈴木をはじめとして、指標を洞祭にもとめる研究者が多い。
- 3) 自然部落・村落・村落社会・村落共同体・共同体・village・village community・hamlet・部落など。文脈に応じてそうした語を選択して使用する理由を多くの研究者は言及していない。
- 4) 例えば金東一(1988)など。
- 5) 季光奎はあまりに chip の祭祀集団としての側面を強調しすぎているように思われる。
- 6) これ以前の契に関する研究は単に名称や目的の分類に終始している。

- 7) 佐藤 1977 は伊藤の研究を参照して、ch'inhan-sai と kakkaun-sai を freindship と kinship の対置としてとらえている。
- 8) 世代毎に一定の「へん」か「つくり」を入れる行列という system によって初対面でも世代の推定は容易である。
- 9) 「同族部落」という言葉は日本の同族組織を連想させ、韓国に適用するには問題点が多い（江嶋, 1976）。本論では金宅圭（1974）が提唱する「同姓村落」、「雑姓村落」を用いた。
- 10) こうした象徴分析においては、二頂対立に単純に収束させるのではなく、個々の「内／外」の対置が韓国社会においてどのような意味があるかを慎重に検討する必要がある。

参 考 文 献

Arensberg. C. M.

1961 "The Community as Object and as Sample, "American Anthropologist. 63:241-264.

朝倉敏夫

1983b 「全羅南道草島調査予備報告（3）-契について」『明治大学大学院紀要』20:17-31.

1985 「韓国一農村の社会的性格-契を通して」『朝鮮史研究会会報』81:11-14.

Brandt, Vincent S. R.

1971 A Korean Village: Between Farm and Sea. Harvard U. P.

Boissevain. J.

1968 "The Place of Non-groups in the Social Science" "Man. 3: 542-556.

崔在錫

1963 『韓国人の社会的性格』伊藤亜人・嶋陸奥彦（訳）学生社

1979 『韓国農村社会研究』伊藤亜人・嶋陸奥彦（訳）学生社

崔吉城

1978 「部落祭の社会人類学的機能」『アジア公論』7(9):99-101.

Chun Kyung-Soo

1984 Reciprocity and Korean Society: An Ethnography of Hasami. Seol Univ.

鄭勝謨

1983 「通婚圏 地域社会体系研究」『韓国文化人類学』15:121-137.

Dix, Griffin

1984 "The New Year's Ritual and Village Social Structure." Kendall, L & Dix, G.(eds.). Religion and Ritual in Korean Society. Institute of Asian Studies University of Carifornia, Berkeley.

Eikemeier, D.

1980 Document From Changjwa-ri. Otto Harrassowitz. Wiesbaden.

江嶋修作

1976 「韓国農村における親族構造分析の一問題点 - “同族”概念の使用をめぐって」
『広島修道大論集 人文編』 16(2):87-112.

江守五夫・崔龍基(編)

1982 『韓国両班同族制の研究』 第一書房

Fortes, M.

1953 “The Structure of Unilineal Descent Groups.” *American Anthropologist*. 55:17-41.

Geertz, C.

1962 “The Rotating Credit Association: A ‘Middle Rung’ in Development.” *Economic Development and Culture Change*. 10:141-163.

Goldberg, C. N.

1973 「양반・상능과인류학가」『文化人類学』6:161-167.

Seoul; 韓国文化人類学会

1979 “Spirits in the Place: The Concept of Kohyang and The Korean Social Order.” D, R. MacCann, J. Middleton, E. J. Shultz(eds.) *Studies on the Korea in Transtition*, Honolulu Center for Korean Studies, University of Hawaii.

伊藤亜人

1975 「契システムにみられる ch'inhan sai の分析 - 韓国全羅南道における村落構造の一考察」『民族学研究』 41(4):281-299.

1977 「韓国村落社会における契 - 全羅南道珍島農村の事例」『東京大学東洋文化研究紀要』 71:167-230.

1986 「韓国の伝統社会における女性」聖心女子大学キリスト教文化研究所(編)
『女性と文明』 pp. 134-158, 春秋社

1987 「朝鮮の親族集団における“集団”と“非集団”」伊藤亜人・関本照夫・船曳建夫(編)『現代の社会人類学 1 親族と社会』 pp. 163-186.

伊藤亜人他監修

1986 『朝鮮を知る事典』平凡社

Janelli, Roger & Dawnee Yim.

1982 *Ancestor Worship and Korean Society* Stanford U. P.

1983 “Ownership Right to Lineage Property in Rural Korea.”『韓国文化人類学』 15:281-294.

金武鎮

1986 「조선중기 士族層 의등항가郷約의성결」『韓国史研究』 55:11-46.

金宅圭

- 1974 「韓国 - いわゆる同族部落をめぐる若干の覚書」青山通夫他（編）『講座 家族
6 家族・親族・同族』 pp. 56-74.
- 1981 『韓国同族村落の研究 - 両班の文化と生活』伊藤亜人・嶋陸奥彦（訳） 学生社
- 1982 「韓日両国のいわゆる『同族』村落に関する比較試」 江守五夫・崔龍基（編）
『韓国両班同族村落の研究』 pp. 267-356. 第一書房

金東一

- 1988 「都市化と農村開発」韓国社会学会（編）、小林孝行（訳）『現代韓国社会学』
pp. 160-181. 新泉社

松本誠一

- 1983 「韓国の『自然部落』について」『東洋大学アジア・アフリカ文化研究所年報』 18
:29-44.
- 1984 「東海岸狗岩のコルメギ洞神祭と洞組織」『日韓合同学術調査報告』 2:232-245.

Marriot, M.

- 1955 "Little Communities in an Indigenous Civilization", in Robert
Redfield and Milton Singer(ed.), Village India: Studies in the
Little Community, pp.171-222. The University of Chicago Press.

McBrian, C. D.

- 1979 "Kinship, Communal, and Classes Models of Social Structure in
Rising Sun Village" D, R. MacCann. J. Middleton, E. J. Shultz
(eds.) Studies on the Korea in Transtition. Honolulu:Center
for Korean Studies. University of Hawaii.

宮原兎一

- 1952 「朝鮮の契についての一考察」『史学雑誌』 24-32。

中根千枝

- 1973 「沖縄・本土・中国・朝鮮の同族・門中の比較」日本民族学会（編）『沖縄の民族学
的研究』 pp. 273-302. 民族学振興会
- 1987 『社会人類学—アジア諸社会の考察』 東京大学出版会

Sahlins, M. A.

- 1961 "The Segmentary Lineage and Predatory Expantion" American
Anthropologist. 63:322-345.

佐藤信行

- 1973 「済州島の“サドン”」南島史学会（編）『南島 - その歴史と文化』 53:109-
146. 図書刊行会
- 1977 「ウリとナム」『文化人類学 - 遊牧・農耕・都市』 pp. 203-208. 八千代出版

嶋陸奥彦

- 1976 「堂内 (Chib-an) の分析 - 韓国全羅南道における事例の検討」『民族学研究』

41 (4) : 319-402。

- 1978 「韓国の門中の地縁性に関する試論」『民族学研究』 43 (1) : 1-17。
- 1980 「韓国の『家』の分析 - 養子と分家をめぐって」『広大アジア研究』 2: 39-52, 66。
- 1983a 「韓国農村村落研究 ㄴ우트」『韓国文化人類学』 15: 177-191。
- b 「換金作物栽培と農村 - 韓国慶北星州郡の事例から」『広大アジア研究』 3: 55-67。
- 1985a 「族譜と門中組織 - 朝鮮社会史における親族組織研究ノート」『日高見国 - 菊池啓次郎学兄還暦記念論集』 pp. 399-415。 菊池啓次郎学兄還暦記念会
- b 「地域社会」伊藤亜人 (編) 『もっと知りたい韓国』 pp. 71-98。 弘文堂
- c 『韓国農村事情』 PHP 出版
- 1987 「氏族制度と門中組織」伊藤亜人・関本照夫・船曳建夫 (編) 『現代の社会人類学 1 親族と社会』 pp. 3-23。 東京大学出版会

Shima, M.

- 1979 Kinship and Economic Organization in A Korean Village.
Ph, D. Disseration. Univ. of Toronto.

Sorensen, C.

- 1983 "Women, Men Inside, Outside: The Division of Labor in Rural Cenral Korea" Kendall, L. and Perterson, M.(ed.). Korean Women: View from the Inner Room. pp.63-80. New Heven. Conneticut.

Steward, J. H.

- 1951 "Levels of Communal Relations," American Journal of Sociology, 60: 125-135.

末成道男

- 1982 「東浦の村と祭 - 韓国漁村調査報告」『聖心女子大学論叢』 63: 85-218。
- 1984a 「年齢層序制」『人類科学』 37: 1-19。
- b 「東浦の生業と協同 - 韓国漁村調査報告」『聖心女子大学論叢』 63: 85-218。
- 1985 「舎廊房だより」『文化人類学』 1: 270-276。 アカデミア出版
- 1986 「韓国の社会組織 - そのヴァリエーションをめぐって」竹村卓二 (編) 『日本民俗社会の形成と発展 - イエ・ムラ・ウジの源流を探る』 pp. 167-184 山川出版
- 1987a 「韓国地方両班の族譜から見た『交換婚』」『文化人類学』 4: 279-285。 アカデミア出版
- b 「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 親族と社会』 pp. 45-79。 東京大学出版会

Michio Suenari

- 1983 “Age Stratified System in Korea,” 『韓国文化人類学』 15:295-304。
- 鈴木栄太郎
- 1963 「朝鮮の契とプマシ」 『民族学研究』 27(3):552-558。
- 1968 『鈴木栄太郎著作集Ⅰ』 未来社
- 1973 『鈴木栄太郎著作集Ⅴ』 未来社
- Wolf, E. R.
- 1955 “Types of Latin American Peasantry.” *American Anthropologist*, 57:452-471.
- 梁會水
- 1967 『韓国農村 村落構造』 高麗大学校出版部
- 李光奎
- 1978 『韓国家族の構造分析』 服部民夫(訳) 国書刊行会
- 1986 「韓国における農村家族の変貌の様相」 原ひろ子(編) 『家族の文化史』 pp. 208-238. 弘文堂
- Yi Kwang-kyu
- 1984 “Ancestor Worship and Kinship Structure in Korea” Kwndall, L. and Dix, G.(ed.). *Religion and Ritual in Korean Society*. pp. 56-70. Institute of Asian Studies University of Carifornia. Berkeley.
- 李光奎・末成道男
- 1973 「慶州北道百忍・中津部落調査報告予報 - 特に家族・親族について」 『東洋文化』 53:41-78. 東京大学東洋文化研究所
- 李萬甲
- 1973 『韓国農村社会의 構造의 变化』 서울大学出版部
- 善生永助
- 1955 「朝鮮における契の普及」 『朝鮮学報』 7:91-115.