

「食」の技法とその継承に関する日韓比較研究（1）

—葬儀における「食」の技法を手がかりに—

岡部美香・高橋舞・韓炫精

（京都教育大学・立教大学大学院・東京大学大学院）

Comparative study between Japan and Korea about arts of 'Eating' and their inheritance (1)
—approaching by investigating arts of 'Eating' in funeral rites—

Mika OKABE, Mai TAKAHASHI, Han HyunJung

2012年11月30日受理

抄録：本稿は、東洋の伝統的な思想や人々の日常的な生の営みに潜在する教育（学）的可能性を解明するべく、日本と韓国の葬儀における「食」の技法に着目し、それが継承してきたもの、継承のために排除してきたもの、近代化に伴うそれらの変容について考察することを目的としている。考察の結果、近代化の影響によって死生観がうまく描けなくなった現代において、死生観を育み他者との繋がりを生むそうした技法の継承は重要性を増しているが、一方で、そうした技法はまた同時に、属性の異なる他者を差別化して排除するイエの思想および人々の思想や生活を画一化して統制しようとする血縁・地縁共同体の存続（と強化）に資するものでもあることが明らかとなった。属性の異なる他者への差別を批判する人権意識の向上と地縁・血縁共同体からの個人の解放という近代化の所産を手放すことなく、私たちは、伝統的な技法から何を継承し得るのか。また、その継承の母体をどこに見出せばよいのか。これらを吟味することが、今後のフィールド調査研究の課題となる。

キーワード：「食」、生の技法（技法）、継承、葬儀、盆、チェサ、死生観、近代化、日韓比較、東アジアの伝統

I. はじめに

東アジア諸国では、19世紀以降、近代化が進み、また今日ではグローバル化が進展しつつある。東アジア諸国にとって、近代化とはすなわち西洋化であった。各国の文化的土壌に適合するよう西洋文化を領有する側面があったとはいえ、伝統的に培われてきた東アジア諸国独自の文化が大きな変容を迫られたことは否めない。また、グローバル化も、「第二の近代化」と称されることからうかがえるように、国民国家の枠を越えた交流や制度の確立が先行する西洋諸国のモデルの受容と模倣、その一般化と標準化に傾く観がある。

教育の領域でも、例えば PISA を巡る状況等を見ると、同じ傾向にあるといえる。この傾向は、それぞれの文化的伝統に対応して発展してきた東アジア諸国の教育制度や教育文化に葛藤をもたらすとともに、人々の生および人間生成・形成に困難を引き起こしつつある。

グローバル化は西洋化でしかあり得ないのか。この問題を巡って、「東アジア教員養成国際コンソーシアム」の2011年ソウル大会では、「東アジアにおける教育関連の伝統文化の再考」を主題に活発な議論が展開された。今日、東アジア諸国では政治、経済、流通のシステム、そして教育のシステムも高度に近代化している。とはいえ、日常的生活文化や人間関係、人間生成・形成のあり様、人生の充実や幸福に関する考え方等においては、近代化の影響を多分に受けつつも、それぞれの文化的伝統が今も息づいているように思われる。東洋の伝統的な思想や人々の日常的な生の営みに潜在する教育（学）的可能性を明らかにすることは、近代化によって生じた問題やグローバル化によって引き起こされつつある葛藤や困難に対応するための手がかりを与えてくれるだろう。

私たちの研究グループ¹では、葬儀における「食」の技法とその継承に関する思想研究とフィールド調査とを通して、東洋の伝統的な思想や日常的な生の営みに潜在する教育（学）的可能性の解明を試みている。

葬儀に着目するのは次の理由による。葬儀は、伝統的な技法に則って行われる儀礼の一つであるが、近年、近代化の影響で実施形態が大きく変容している。とはいえ、グローバル化の影響は受けにくく、人間の生と死に関する東洋の伝統的な価値観が色濃く反映される儀礼でもある。したがって、近代化によって何が失われたのか、また何が（変容しつつも）残されたのかをより明確に考察できると考えられる。

また「食」は、個人が生存に必要な栄養を摂取する行為であると同時に、共同体における世俗的な他者との関係、そして共同体における世俗的な生を超越した存在（神や仏）との関係が反映される「ふるまい」でもある。ふるまいには、「人前でものごとを行う動作や態度」と「饗応、もてなし、接待」という二重の意味がある。本研究では、日常生活のなかで臨機応変に適切に機能するふるまいを「生の技法」（時には単に「技法」）と呼ぶ。生の技法は、人間が日常生活を営むための実践知であり、精神のみならず感性や身体と連動した心身知でもあり、周囲の状況に配慮してさまざまな他者と共に生きるための共生知でもある。

私たちの研究グループでは、葬儀における「食」を対象として生の技法がいかに継承されるか（継承されないか）を考察し、この考察を通して伝統の継承と新たな技法の創出に見られる学習および教育の過程を解明することを目的としている。その際、日本と韓国との比較を通して、東洋的なものとは何か（果たして、そのようなものがあるといえるのか）を検討するとともに、そもそも伝統とは何か、それは近代化に伴って発明された「創られた伝統」（E.ホブズボウム）ではないのかという問題についても議論する。

本稿は、上に述べてきた研究の嚆矢となる論文として、日本と韓国それぞれの葬儀における「食」に関する先行研究を分析し、葬儀における「食」の技法が継承してきたもの、継承のために排除してきたもの、近代化に伴うそれらの変容について考察する。この考察を通して、今後実施されるフィールド調査研究の論点を示したい。

Ⅱ. 日本の葬儀における「食」の技法

1. 死者と生者を区分けする技法

伝統的な日本の葬儀では、米（餅と酒を含む）が重要な役割を果たしてきたといわれる〔新谷 1995 39、新谷 2009 63〕。

例えば、全国的に広く行われていた習俗の一つである枕飯は、人が亡くなるとすぐに炊かれ、枕元に供えられる山盛りの一膳飯である。これを炊く技法、供える技法には、通常の飯炊きとは異なる特徴がある。まず、家の竈^{かまど}は使用しない。庭に作った臨時の竈等、別竈（別火）で炊く。これには、死者が生者とは異なる存在であることを明確にし、死穢が生者に感染するのを防ぐという意味がある〔新谷・関沢 2005 57〕。また、米を量る際には、死者が生前に使用していた茶碗に米を盛り、斗搔^{とさ}をかける。通常の食事では、斗搔をかけるふるまいはしてはならないとされている。米と水を鍋に入れる順番も通常とは逆にする。炊き上がった茶碗に高盛りにして中央に箸を立てて、死者の枕元に供える。枕飯を盛った^{へら}篋や炊いた時に出た灰は必ず川に流すか墓地に埋める〔国立歴史民俗博物館 2002 69〕。使用した鍋も少なくとも7日間は陰に放置して使用しない。枕飯は、死者とともに祭壇に供えられた後、墓か火葬場にある地蔵に供えられる〔新谷・関沢 2005 50、新谷 2009 70〕。

枕飯は、つい先ほどまで生きていた亡くなったばかりの人を徐々に生者と区分けし、生の世界から死の世界へと送り出すための皮切りとなる儀礼である。この場合、日常的な飯炊きのふるまいが、特別な技法を用いることによって葬儀に特有のものとなっている。

同様の意味合いをもつ習俗に四十九餅がある。地方によって詳細は異なるが、四十九日までの間、死者が一日

一個ずつ食べるという習俗と、餅を死者の身体に見立てて生者がちぎって投げたり食べたりする習俗の二つに大別される〔新谷 2009 63〕。後者の場合、生者が死者に引っ張られないよう、ちぎった餅を後ろ向きに投げたり、屋根越しに投げたり、切る場合には、敷居の上や鍋の蓋の上で切るなど、通常はしてはいけないと戒められるような技法を用いる〔新谷 1995 35-37、新谷 2009 72〕。

新谷尚紀によれば、葬儀では、枕飯のように死者に捧げられる米もあれば、生者のための米もある〔新谷 2009 63-64〕。例えば、湯灌を行う人が飲む湯灌酒や、墓の穴を掘る人にふるまわれる穴掘り酒や握り飯がある。この酒や飯は力酒、力飯と呼ばれ、死穢を祓って生者の生命を守る力を与えてくれるとされる〔新谷 1995 40、国立歴史民俗博物館 2002 182〕。出棺に際して近親者が力飯（出で立ちの飯）を食べたり〔新谷・関沢 2005 90〕、野辺送りから帰ってきた後に生米を食べたりするのも、埋葬地すなわち死の世界に触れた人々の生命を死者に引っ張られないように守る意味合いがある〔井阪 1988 71、新谷・関沢 2005 128〕。他に、死者と同年齢の者が、訃報を聞くとすぐに餅や団子を作って両耳に当てる耳ふさぎ餅や、餅を食べて死者より一つ年上になったと見立てる年たがえ餅も、同様の意味をもつ習俗である〔国立歴史民俗博物館 2002 70、新谷・関沢 2005 58〕。

柳田國男によると、米には特別な霊力が宿っているがゆえに人間の生命力の源泉になるとする古い信仰が日本にはあったという。また、死は穢れたもので、しかも生者、特に生前に死者と親しかった生者を死の世界に引っ張る力をもつと考えられていた。米の霊力をもって死穢の力を絶ち切り死者と絶縁することで、死という出来事によって危うくなった生者の生命と生活を守ることが、葬儀においては重要であった。通常とは異なる技法を用いることは、生者（特に血縁者や地縁者）に忌みを強く意識させる効果があったという〔柳田 1962a、1962b〕。

新谷は、柳田のこの見方を継承しつつ、葬儀は「切断と接続」の儀礼であると述べる〔新谷 2009 102〕。死者は生者と明確に区別されなければならない。だが、亡くなったばかりの死者は生と死の境にいる不安定な存在であり、生者を死の世界へと引っ張ったり、生者の世界に死霊や雑霊を呼び寄せたりするかもしれない。そこで、死者と絶縁を図り、生者の生命と生活を安定させる必要がある。一方で、死者には、安定した祖霊となって子孫を守る存在になってもらう必要もある。そのために、葬儀や初七日、四十九日等の法要が営まれる。こうして供養を重ねることによって、祖霊として死者は生者である子孫と再び接続されるのである。

このように通常とは異なる技法を用いる「切断と接続」のための葬儀儀礼は、生者にとっては、人々を不安にさせる死という凶事から安定した日常生活を徐々に確実に取り戻すためのものでもあった。こうした技法が共同体内で代々継承されると、自分の死後の弔われ方がある程度の確かさでもって想像できる。その想像は、死という恐ろしい出来事を必ずいつか迎えなければならない生者にとって、死を受容するための心構えを醸成するのに資していたとも考えられる。葬儀における「食」の技法は、生と死を巡る実践知（死という出来事に際してのふるまいに関する知）、心身知（生と死の捉え方に関する感覚的なものも含んだ知）、共生知（生者と死者とのかかわり方に関する知）を育み、それらを次世代へと継承するものであったといえるだろう。

2. イエと地域共同体を存続させるための技法

ところで、折口信夫は、死を穢れていると見る捉え方は果たして日本の伝統といえるのだろうか、という疑問を呈している〔折口 1967 351-388〕。というのも、古代の神道では、死は生き返るための手段であり、喪に籠るのも、穢れているからではなく、空っぽになった身体に魂が入るのを待ったためだと考えられていたからである。新谷によれば、死穢を清める技法は、死者の血縁者や地縁者といった「周囲の人間がむしろ積極的に関与して行わせるもの」であったという〔新谷 1995 52〕。そうだとすれば、折口の疑問について考察するには、血縁者と地縁者が死とどのようにかかわっていたのかを探る必要があるだろう。

（1）血縁者

まず注目すべきは、血縁者であれば無条件に先祖として崇められるわけではないという点である。先祖として

崇められるには、子孫によって施されるさまざまな供養の手続きによって祖霊と化す（あるいは祖霊と化したと承認される）必要がある。祖霊化のための手続きを経て初めて、亡くなった死者は、生前の個性を失い、先祖という集合的な霊体へと融合することができる〔新谷・関沢 2005 284-288〕。

祖霊化への手続きを経ない霊は、無縁仏と呼ばれる。無縁仏は、誰の血縁者でもない霊と、血縁者ではあるが夭折した人、独身のまま亡くなった人、出戻りの人、子どものいないオジやオバなど祀ってくれる直系の子孫がいない人の霊とに大別される。つまり、無縁仏とは、イエ本来の先祖だと認められた「本仏」が強く意識されるという背景がまずあり、そこから本仏ではない霊を示す概念として形成されたものである〔新谷・関沢 2005 254-255〕。本仏は上述の技法によって大切に祀られるが、他方、無祀の霊である無縁仏も、生者に崇ると恐れられ、本仏とはまた異なる技法を用いて丁寧に供養された。例えば、盆の供養で、本仏と無縁仏を区分けして、祭壇の場所や供物の供え方を別にする地方がある〔柳田 1962b、新谷 2003〕。その場合、無縁仏への供物を決して生者は食べてはならないという強い禁忌がある。

以上のことから、本仏を「正統な」技法で祀るため、また無縁仏を本仏とは異なる技法で祀るための戒めとして、死霊を穢れているものとみなす見方が機能していたことがうかがえる。また、血縁のある子孫であれば誰でも先祖の葬儀や供養を行えるわけではなく、家長を筆頭とするイエの直系の子孫のみが行うものだと考えられていた。このように、葬儀における「食」の技法は、イエの思想に基づいて、死者を本仏と無縁仏とに区分けし、また死者を祀る生者をも直系と傍系とに区分けする実践知、心身知、共生知でもあったといえる。

（2）地縁者

次に、地縁者について見ていこう。葬儀で「食」にかかわることができるのは、血縁者ではなく、隣組、講中、庚申講等、隣近所に暮らす地縁者であった。血縁者は、死者との関係が近く死穢を感染させる恐れがあるため、「食」にかかわることを禁じられていた。葬儀で飲食されるものは、喪家ではなく、隣近所の家の台所で調理された〔井阪 1988 78、新谷 1995 168〕。

葬儀にかかわる人々とその役割分担は、一般に次の三つに分けられるという〔新谷 2009 100-101〕。A：血縁的關係者（死に水をとる、湯灌をする、北枕に寝かせる。死体に直接接する仕事を担当する）。B：地縁的關係者（男性は帳場を設ける、葬式の道具を作る。女性は賄い。葬儀運営の実務を担当する）。C：無縁的關係者（檀家寺の住職等。読経をする、引導を渡す。葬式における儀礼遂行を担当する）。

ところが、葬儀はもともとは血縁者によって行われていたのであり、地縁者がかかわるようになったのは日本の近世の歴史的な事情によるとする説もある。新谷は、「近世社会における近隣組織の発達と相互扶助の慣行の浸透により、葬儀執行の主体が血縁から地縁へという一大変化が、日本列島で波状的に起こったのではないか」という解釈を示している〔新谷 1998 268〕。この解釈の妥当性については、民俗学や歴史学によるさらなる詳細な論証を待つ必要があるといわれている〔国立歴史民俗博物館 2002 203〕。だが、この解釈は、盆の儀礼が近世において定式化し一般化したといわれることとも符合している〔新谷 2003〕。もしこの解釈が妥当だとすれば、私たちが伝統的なものとみなしてきた葬儀儀礼の形態は、近世に「創られた伝統」であり、近世の身分制度や階層秩序、イエや家族の構成、男女の区分け等、当時のさまざまな秩序を反映するもののだといえるかもしれない²。

少なくとも葬儀における「食」に主として地縁者がかかわるという「伝統」は、人々に地縁共同体の存在を強く意識させるものであり、その存続（時には強化）に資するものであったと考えられよう。とりわけ、1940年代に国家主導で制度化され国家行政の下部組織として機能した隣組が葬儀運営を担当していたことは、葬儀という儀礼が、地縁共同体を通して国家を意識させ、国家による人々の思想や生活の統制を促進する政治的な機能をも含みもつものであったことをうかがわせる。

3. 近代化による変容

さて、葬儀における「食」が、死者と生者とを明確にかつ厳密に区分けすることで絶縁させるとともに、祖霊と化した後の死者と生者とをまた接続するという役割を果たしていたことは本節の1で述べた通りである。関沢まゆみによると、この「切断と接続」にかかわる諸儀礼が1960～1990年代にかけて省略化されてきているという〔国立歴史民俗博物館 2002 223〕。これは、死を穢れたものと見る捉え方が希薄になってきていることを示唆している。この変容の原因は、それまで血縁者と地縁者によって営まれていた葬儀の儀礼に病院関係者や葬儀業者が関与するようになったことにあると新谷は分析している〔新谷 2009 103〕。

若者の都会への移動、会社勤めに伴う転勤、その転勤に伴う高齢者の都会への移動など、人口が流動化するようになると、必ずしも血縁者が近隣で暮らしているとは限らなくなる。高齢の親が亡くなった場合、都会で離れて暮らす子どもは親族や地縁者に葬儀の手伝いを頼みにくい。また、親族や地縁者に高齢者が多いと、葬儀の実働部隊としては実質的に動けないこともある。実働部隊として動ける年齢の人々も、昨今の勤務形態では、勤務先に何日も葬儀手伝いのための休暇を申請することは難しい。

近代化によるこうした生活様式の変容は、葬儀に大きな変容をもたらした。まず、地縁者が担当していた葬儀運営の実務の多くを葬儀業者が担当するようになった。また、自宅ではなく病院で亡くなる人が増加するにつれて、湯灌を病院の清拭で済ます場合も出てくる。湯灌を請け負う葬儀業者も出現するようになった。つまり、血縁者や地縁者どうしの相互扶助関係において営まれていた葬儀が、葬儀業者等との経済的な契約関係において営まれるようになってきたのである。

この変容が端的に表れているのが香典である。かつて香典は米であった。葬儀には米が多く必要とされたからである。香典として喪家におくられた米は、葬儀期間に血縁者・地縁者にふるまわれたため、基本的に香典返しは必要なかった。ところが、葬儀が葬儀業者によって行われるようになると、葬儀に参列はするが葬儀を手伝いもしないし食事も共にしないという人々が増えてくる。こうして香典は金銭を主流とするようになり、同時に、香典返しという習俗が新たに生まれたのである〔新谷 1995 42・43〕。

こうした変容を、イエという血縁共同体や隣組等の地縁共同体からの個人の（死の）解放と捉えることもできる。相互扶助関係において営まれていたとき、葬儀は血縁・地縁共同体の内部で画一的であることがめざされていた。ないしは、階層等、共同体内で共有される一つの秩序に則って序列化されることが重要であった。だが、葬儀が喪家と葬儀業者との契約関係において営まれるようになると、故人の生前の意向や喪家の予算しだいで葬儀の内容や質が選択可能になる〔国立歴史民俗博物館 2002 207〕。その場合、葬儀は、血縁・地縁共同体が死者を送り出し祖霊化するために行う儀礼ではなく、家族や親しい友人・知人が死者とお別れをする儀礼となる〔山田 2007 126-127〕。また、死は、穢れた忌避すべきものではなく、親愛なる個人の生命の終焉として理解されるようになる。さらに、死者は、供養を通して先祖という集合的な霊体に融合して崇められるべき存在ではなく、家族や親しい友人・知人に大切に記憶され、懐かしく思い出されるべき存在となる。このようにして、近年、死穢という捉え方が希薄になってきた。

だが、山田はこうした変化について、一方では「死後の自己実現」だと評価しつつも、他方では、死が以前よりも不確実になってしまったと分析する〔山田 2007 168-170〕。葬儀を生前に自分で設計したとしても、その通りに実行されるかどうかを確認することができる人はいない。かつて、相互扶助関係において葬儀が営まれていたときは、他家の葬儀で行われたのと同じことが自分に対しても行われるとある一定の確実性をもって想像することができた。これに対して、いまは自分の死後について想像するのがかなり困難になってしまった。

この不確実性は、葬儀の効率化によって助長される傾向にある。死者と生者とを区分けする儀礼が省略化され、

初七日や四十九日等の儀礼も生者の都合に合わせて短縮されたり繰り上げられたりするようになると、死者が生の世界から死の世界へと徐々に移行していく、あるいは旅立っていくという物語で死を捉えることが難しくなる。山田によれば、今日では祭壇が死の世界を象徴し、祭壇を飾り死者をその中心に置くことで、美しく憂いのない他界における再生という物語を演出しているのだという [山田 2007 288]。だが、祭壇はあくまで死者の生前の功績や生涯に基づいて設計されるものであり、死後の行く末については何も語らない。死者の行方に関しては不確実で想像する手がかりもないまま、理想化された再生を演出するために祭壇をより美しく立派なものにするという商業的な営みが加速されていく。

さらに、葬儀業者が葬儀を営むようになると、葬儀にかかわる道具や人手や技法等の知が血縁・地縁共同体で共有され継承されることがなくなっていく。それらは葬儀業者によって保有されるものとなる。したがって、生前の故人や喪家が葬儀を設計するといっても、詳細は結局、葬儀業者に問い合わせることになる。その場合、一つひとつ問い合わせるのは時間がかかり煩雑でもあるため、しだいに葬儀がパッケージ化されていく。このように、実際には、故人や喪家が葬儀において受け身となる場合が少なくないのだという [山田 2007 215-258]。

以上のことから、近年における葬儀の変容は、次の三つの事態を引き起こしているといえる。

まず、死への準備は、これまでは、死者の所属する共同体の日常的な生活領域に内在化され長期にわたって継承されるものであったが、近年では、死者の生前の日常とはあまり関係のない人々や道具や技法によって葬儀が営まれるようになった（日常生活からの死の遊離）。

次に、血縁・地縁共同体が葬儀に関する知の伝承母体ではなくなったことで、人々は、死や死者に対する技法を知らないまま、近しい人の「むき出しの死」 [山田 2007 323] に直面しなくなってきた。その場合、葬儀の内容や質に関する選択の自由が許されているとはいえ、結局は、葬儀にかかわる知を保有する業者によってパッケージ化された葬儀儀礼を消費することになる場合も少なくない。

最後に、近年の葬儀では、これまで生きてきた人生の終着点として死を描出することはできても、死後の行く末については、描出はおろか、想像することも難しい。死を受容するには、死後の行く末に関する何らかの物語が必要だと考えられるが、それは不確実なまま、死者は生の世界から一人、分かれたれてしまうことになる。

こうした事態のもとでは、自分や近しい人の死を受容すること、その上で残された生者が安定した日常生活を取り戻すことがよりいっそう困難となる。今後は、ずっと生きてきた日常と遊離しない形で自分（たち）の死をどのように捉えるのか、そのためには、どのような技法で死と向き合えばよいのかを検討することが重要な課題となるだろう。

Ⅲ. 韓国の葬儀における「食」の技法

1. 韓国の葬儀における「食」の位置づけ

この世からの旅立ちのとき、死者はきれいに清められ、死装束を着せられ、柳の木で作った匙でその口に米を含ませてもらう。米を糧に死者はあの世まで旅立つのである [韓国文化象徴辞典編纂委員会 2006 315]。これが韓国における葬送の際の、最初の「食」の儀式である。このように、死者の身体に直接おさめられる唯一の食べ物として米が用いられることは、韓国社会でも米が重要な「食」の象徴として位置づけられてきたことを意味するといえよう。しかし、この共通項以外、日韓の葬儀における「食」の技法にはむしろ全く異なった伝統が存在するように思われる。その違いは何より、韓国では死者に対する「食」儀礼が米に特化されない点に見出される。

韓国では、死者に「食」をたむける主な儀礼として、日本の法事にあたる「チェサ（祭祀）」という儒教式儀礼がある。ここでは米、餅、酒以外に、麺、汁、魚炙（魚を焼いたもの）、肉炙（肉の串焼き）、煎（魚、肉、野

菜を煎ったもの）、素煎（豆腐の焼き物）、魚湯、肉湯、食醢（甘酒）、漬物、ナムル（ワラビ、トラジ、ほうれん草）、脯（干し魚、めんたい、たら、するめ）、なつめ、栗、柿、梨、りんご、くるみ等の果物に、油菓、茶食、強精と呼ばれる高価な伝統菓子等、数え切れない贅の限りを尽くした食膳が、汁物等、重ねられないもの以外は何層にも重ねてタワーのように飾る「高盛」という技法を用いて大量に用意される〔成話会 1987 112、依田 2007 303-304〕。また、死者が食した供え物には霊力が宿ると信じられ、儀礼後はこれらを生者が食し福を得る「飲福」という「食」の技法が、チェサの参列者のみならず、村の共同体にまでふるまわれる。

このようにチェサとは多額の費用を投じて行なわれる一大イベントであるが、韓国の家庭では日常的行事でもある。チェサは家のなかで行なわれる家祭と、墓前で行なわれる墓祭に大別されるが、家祭だけでも、正月、秋夕等、季節ごとの4回の祭祀に加え、宗家では5代前までの父系父母の命日に行なわれる忌祭祀が毎年行なわれていた〔依田 2007 303〕。今日では縮小傾向にあるといわれるが、それでも韓国の多くの家庭で、年に何回ものチェサがいまだに行なわれている。韓国社会では、今日に至るまで、「生」の営みの中心に葬送の盛大な「食」儀式が位置づいているといえるのである。この日常的なふるまいから、日本とは異なる死者に対する思い、死生観が醸成されてくるのだといえよう。

2. 韓国の人々の死生観から生成される他者観 —「食」の技法が継承してきたもの—

死者に対しては米に特化されていた日本の葬儀における「食」の技法は、象徴的で、まさに儀礼的であるといえるが、韓国におけるそれは、まるで生者への盛大なもてなしのように具体的で現実的である。

韓国（朝鮮）の儀礼食を研究する依田は、チェサの盛大な食膳の理由として、韓国の人々が「韓国の食事は、自然界を一つにして食べることが生命の基本であるという、宇宙一体観の思想を持っており、さらに、一家が安楽な暮らしをしているという一つの報告書」〔依田 2007 303〕として考えている点を挙げるが、ここから、韓国の人々が目の前に存在する人物のように死者を捉えていることがうかがえる。海の幸も山の幸も自然を全て取り込むことが韓国における生命の基本であるならば、その食膳とはまさに生命ある者のための食事であると考えられるし、「報告」という考え方にも報告する相手の存在が想定されている。このように考えると、韓国の人々の生と死の区分け方は、日本の人々のそれよりも曖昧で、死によって人格や精神が失われる、無になるという感覚は希薄であるように思われる。だとすれば、この希薄さは生者の「生の技法」としてどのような意味をもつのであろうか。

日本社会でも、例えば墓参りの際に故人が好きだった食べ物やタバコを供える等、米以外のものを用いるふるまいはある。これは、日本の人々にも目に見えない死者の存在を感じる心がある証であろう。ただ日本人の場合、こうした行為は夫や父母等、ごく身近にいたかけがえのない人、いい換えれば、ありありとその存在を感じたい相手に限定されたふるまいのように思われる。

これに対し韓国では、会ったこともない何世代も前の先祖に対しても、故人の名の下に、生者に尽くすように豪華絢爛な食膳が用意される。このふるまいの日常化によって、より広く、より多くの他者（先祖）の存在を感じ取り、彼らとの繋がりを感じ取ることのできる心性が、韓国の人々に育まれるのではないだろうか。

自分という一個の人間が孤立しがちな現代にあつて、韓国の人々は、曖昧な死生観をもつという「生の技法」によって、目に見えない他者とも繋がることのできる、強い共同体意識（家意識）を醸成させ得てきたのではないと思われる。これが妥当だとすれば、韓国における葬儀の「食」の技法とは、まさに近代化によっても見失われてはならない伝統でありメディアであるといえよう。

3. 生と死よりも重要な区分けの地点 ―継承の問題―

ところで、韓国における死者のための食事が現実的なものだとすると、その食膳内容には一つの疑問が残る。それはキムチやチゲといった、唐辛子やにんにくを使用した韓国の定番料理が見当たらないことである。

この点について先行研究では、死者に対する儀式が始まった時代には唐辛子やにんにくがまだ伝来されていなかったこと〔金 2004 177〕、また、唐辛子等の刺激物には魔除け効果があり、死者の霊も追い払ってしまうと信じられてきたこと、という二つの理由を挙げている〔中野 2010 91〕。後者からは、韓国の人々の生死を区分けする指向性がうかがえるが、前者の理由により韓国では儀式全般において刺激物が使用されないため、儀礼「食」からその区分けを見て取ることはできない。それどころか、生者の儀式である還暦（以降の）祝いの儀礼の「食」と葬儀のそれは、配置や食材の内容に若干の異なりがあるものの、日本人の目からは判別しづらいほど類似したものである。実は、この点にこそ、韓国の人々に特有の心性が如実に表われていると思われる。

韓国の祖先祭祀についてフィールド研究してきた R. ジャネリは、現地の人々が生の世界からの引退を祝う席と考えている還暦祝いを「サン・チェサ（生者に対する祭祀）」と呼んでいることなどから、この時点を分岐点として、子孫が祖先と年長者とを永遠に「食べ物と保護を提供し続ける」存在として同じように捉えていることを明らかにしている〔ジャネリ・任 1993 117-120〕。このような事例からも、韓国では、生と死以上に、還暦を境にした子孫（現役世代）と祖上（役割を果たした引退世代）という区分けが重視されてきたと考えられる。とすれば、この区分けは、まさに生命を繋いでいくことに主眼をおいた「生の技法」といえよう。

しかし、それゆえに韓国社会では、死者が全員平等には扱われないという大きな問題も生まれたように思われる。実は、韓国でチェサを受けることができるのは、父系家族制度に則った正統な子孫（男子）と子孫（跡継ぎの男子）を産んだ女性に限られていた。子ども、独身者、事故死者、水死者、自殺者等、生命（家）を正しく繋ぐ行為からはずれた者、その妨げになると考えられる者は、葬儀やチェサを受けられずひっそりと埋葬されることが多かったのだという〔崔 1994 115-116〕。それどころか、こうした死者たちは生者に害を与える鬼神になると考えられ、儀礼食にはタブーとされた唐辛子等、魔除け効果のある食材とともに埋葬され邪気を封じ込められる風習まであったとされる〔崔 1994 180〕³。そうだとすると韓国の人々にとって死の問題とは、末代にまで食事を用意され崇拝される祖上になるか、人々に忌み嫌われる不幸な鬼神（悪霊）になるかの問題であり、おそらく生者は必死に前者になるための生の営みに専心してきたのではなかろうか。

IV. おわりに

Ⅱの末尾で指摘したように、近年の日本に生じている近代化の影響による葬儀の変容は、自分や近しい人の死を受容すること、また、受容した上で残された生者が再び安定した日常生活を取り戻すことをよりいっそう困難にしている。これは、通常のふるまいとは異なる葬儀特有の技法を用いることで死者と生者とを明確にかつ厳密に区分けし、死者を生の世界から死の世界へと徐々に送り出すというかつての葬儀儀礼が、生者の生活の都合によって省略化・効率化されたり、血縁・地縁共同体がかかわることなく商業契約によって営まれたりするようになったことによる。現代日本に暮らす人々は、死という衝撃的な出来事に際して自分（たち）を支えてくれるような死生観をうまく描けないまま、自分や近しい人の「むき出しの死」に直面しなければならない。

では、かつての儀礼をそのまま復活させればよいのかといえ、事はそう単純ではない。Ⅱの2で考察したように、死者と生者とを区分けするための技法はまた、イエの思想に基づいて本仏と無縁仏、直系と傍系とを区分けして差別化するための技法でもあり、人々の思想や生活のあり様を統制して画一化しようとする共同体の紐帯を存続（時には強化）させるための技法でもあった。近代化の過程で、私たちは、属性の異なる人間への差別を

批判する人権意識を育み、血縁・地縁共同体からの個人の解放を図ってきた。この近代化の所産を手放すことなく、伝統的な技法から何を継承することができるのか。今後のフィールド調査研究では、この論点を追求することになるだろう。

一方、韓国では、日本のように死者と生者を厳密に区分けすることなく、まるで生者に対するように死者に対して絢爛豪華な食膳を供する。チェサと呼ばれるこの祭祀は今も盛んに行われている。これは、何世代も前の先祖とも繋がることのできるという強固な共同体意識の醸成に資するものと考えられる。

とはいえ、この共同体意識はやはり家を基軸とするものであり、したがって、チェサの技法は、崇拝される祖上（祖先）と人々に忌み嫌われる不幸な鬼神（悪霊）とを区分けする技法でもある。韓国の場合も、日本の場合と同様、単に伝統の意義を再発見するだけではなく、葬儀における技法が排除してきたものにも目を向けていかなければならない。そして、特定の誰かを差別化して排除することのない、すべての他者と繋がることのできる温かく平等な共同体の形を新たに模索するために、未来の他者に何を継承していくのか、また何を継承すべきではないのかを丁寧に切り分ける作業をしていかなければならないだろう。

もちろん、韓国にも近代化の影響がないわけではない。「家庭儀礼法律」の施行規則・附則のなかで病院の霊安室が葬儀場として認められて以降、病院での葬儀が増加傾向にある。従来、韓国では、家の外で死ぬ客死が禁忌とされ、人は必ず家のなかで死んで葬儀を行うものとされていた。この考え方が転換しつつある背景には、遺体を家に運ぶより病院で葬儀をする方が便利であること以外に、近代的なマンション等では行いにくくなった伝統的な葬儀儀礼を病院の葬儀場では実施することができるという事情がある。近代化の影響を受けるなかで、何が（近代化と矛盾しつつも）継承され、何が継承されないのかについて、今後の調査のなかで具体的に明らかにしていく必要があるだろう。

このとき、葬儀儀礼における技法の継承母体にも留意する必要がある。Ⅱの3で、日常生活からの死の遊離が問題となっていることを指摘したが、そうならないためには、かつての日本で、あるいは韓国では今もそうあるように、血縁・地縁共同体が継承の母体となるのがよいのだろうか。あるいは、寺社や病院等であろうか。もちろん、学校も母体となる可能性の一つとして考えられよう。というのも、日本では近年、学校におけるいのちの教育や食育に死という主題を導入する実践がなされている〔村井 2001、黒田 2003、大瀬 2004〕。それぞれの母体において、何が継承され、何が継承されないのか。また、継承されるものは、人権意識の向上や個人の解放といった近代化の所産と共存し得るのか。これらを吟味しつつ、日本と韓国それぞれのフィールドにおける調査研究を今後、進めていきたいと考えている。

【付記】

本稿は、科学研究費助成事業（挑戦的萌芽研究 平成 23～25 年度）「東洋の伝統をいかした〈生の技法〉の学習と教育に関する比較研究—「食」を手始めに—」（課題番号 23653245）の研究成果の一部である。

【注】

- 1) 付記で述べた科学研究費助成事業（挑戦的萌芽研究）の研究グループである。
- 2) 網野善彦に即せば、江戸時代までの日本は稲作を中心とする農業社会であったという認識が人々の間に浸透したのも近世であった。この認識は、実はさまざまな品目において納められていた年貢を田地に賦課した日本の農本主義的な政治制度が生み出したものであり、歴史的な事実とは異なっていると網野は論じている。そうだとすれば、日本の葬儀において米が重要な役割を担ってきたという「伝統」もまた近世以降の日本社会において「創られた伝統」なのかもしれない〔網野 2012 71-104〕。
- 3) 韓国では、檀君によって初期国家（古朝鮮）が創始されたとされる紀元前より行なわれてきた「クッ」と呼ばれる巫堂の神事がいまだに盛んである。韓国祭祀を研究する崔〔崔 1994 161-162〕やジャンリ〔ジャンリ・任 1993 240-247〕は、その理由として「クッ」がチェサを受けられない死者の霊を慰める下支えの構造となっている点を強調している。「クッ」の実践のなかで何がふるまわれているのかを明らかにすることが、継承すべき点

とすべきでない点を切り分けるための有効な視座になると考えられるが、この点は今後の課題としたい。

【引用・参考文献一覧】

網野善彦（2012）『歴史を考えるヒント』、新潮社。

井阪康二（1988）『人生儀礼の諸問題』、御影史学研究会。

大瀬敏昭（2004）『輝け！いのちの授業』、小学館。

折口信夫（1967）『折口信夫全集 第二十巻』、中央公論社（「上代葬儀の精神」等所収）。

韓国文化象徴辞典編纂委員会（2006）『韓国文化シンボル事典』、伊藤亜人監訳、川上新二編訳、平凡社。

韓国宗教民族研究会編（2008）『韓国の宗教と祖先崇拜』、岩田書院。

金天浩（2004）「韓国シャーマンの儀礼食」、國學院大學日本文化研究所編『東アジアにみる食とこころ 中国・台湾・モンゴル・韓国・日本』、おうふう、pp. 149-187。

黒田恭史（2003）『豚のPちゃんと32人の小学生一命の授業900日』、ミネルヴァ書房。

国立歴史民俗博物館編（2002）『葬儀と墓の現在—民俗の変容—』、吉川弘文館。

崔吉城（1994）『恨の人類学』、平河出版社。

崔吉城（1996）『韓国民族への招待』、風響社。

佐々木道雄（2002）『韓国の食文化—朝鮮半島と日本・中国の食の交流—』、明石書店。

ジャネリ、R.・任敦姫（1993）『12 祖先祭祀と韓国社会』、第一書房。

新谷尚紀（1995）『死と人生の民俗学』、駿台囃囃社。

新谷尚紀（1998）「死と葬送」、『講座 日本の民俗学6 時間の民俗』、雄山閣出版、pp.257-270。

新谷尚紀（2003）「盆」、新谷尚紀・波平恵美子・湯川洋司編『暮らしの中の民俗学2—一年—』、吉川弘文館、pp.63-96。

新谷尚紀（2009）『お葬式—死と慰霊の日本史—』、吉川弘文館。

新谷尚紀・関沢まゆみ編（2005）『民俗小事典 死と葬送』、吉川弘文館。

成話会編（1987）『目で見える韓国の産礼 婚礼 還暦 祭礼』、国書刊行会。

中村泰（2010）「韓国の食文化を読む」、常木晃編『食文化—歴史と民族の饗宴—』、悠書館、pp.81-106。

村井淳志（2001）『「いのち」を食べる私たち ニワトリを殺して食べる授業—「死」からの隔離を解く』、教育史料出版会。

柳田國男（1962a）『定本柳田國男集 第十巻』、筑摩書房（「先祖の話」（1946）等所収）。

柳田國男（1962b）『定本柳田國男集 第十四巻』、筑摩書房（「生と死と食物」（1933）、「米の力」（1940）等所収）。

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。

依田千百子（2007）『朝鮮の祭儀と食文化—日本とのかかわりを探る—』、勉誠出版。