

# 在日濟州人女性の巫俗実践とその伝承

—「龍王宮」を中心に—

玄 善 允  
藤 井 幸之助

## 1. 序 章

大阪における韓国・濟州島出身1世女性の巫俗実践のメッカとされていた「龍王宮」(JR環状線桜ノ宮駅下、大川(旧淀川)左岸の河川敷に位置したクツ(賽神)の貸祭儀場)が、「不法占拠」を理由に行政から立ち退きを迫られ、ついには管理者自らの手で取り壊されて既に3年になるが、それは様々な意味で「事件」であった。例えば、日本における在日1世女性の巫俗信仰の変貌・衰退を象徴する事件であるばかりか、行政・財界が喧伝する「水都大阪」事業(<http://www.osaka-info.jp/suito/>)なるものが、大阪の隆盛を底辺で支えてきたエスニックマイノリティの存在の痕跡とその記憶の抹消によって成り立っているという事実を象徴する事件でもあった。

そこでそうした2点の「事件」性に着目した人々が、管理人病死によりその撤去がいよいよ迫られ始めた頃から、その価値を顕揚する数々のイベントを実施し、それを契機に多様な分野の研究者による学際的研究活動が取り組まれるなど、関心の輪が一挙に広がった。

そのひとまずの成果が「龍王宮」の記憶を記録するプロジェクト、藤井幸之助・本岡拓哉編(2011)『「龍王宮」の記憶を記録するために—濟州島女性たちの祈りの場—』(こりあんコミュニティ研究会)である。これは、過去の龍王宮およびその周辺の空中写真、写真、新聞記事、論文、証言などを集約すると

共に、その建物の実測調査、儀礼時の空間利用、祭場の空間配置などに至るまで事細かく調査報告するなど、龍王宮とその周辺の歴史と現在、空間と人などを総合的に明らかにしたという意味で画期的なものであった。しかし、それらの研究の進展によって未解明の問題が数多く浮かび上がることになり、それまでの成果を受け継ぎ更に発展させるために、上記プロジェクトのメンバーその他による新たな企画が始まり、今なお進行中である<sup>1</sup>。そうした企画の一環として筆者たちは、在日の巫俗実践者及び関係者へのインタビュー調査、アンケート調査を実施している。本稿は現時点までの調査結果を紹介・分析しつつ、従来の研究成果を確認するとともに多少の修正を加えたうえで、今後の研究の展望を切り開くことを目的とする。

なお、こうした巫俗実践者に対する面談、アンケート調査の代表的なものとしては、金良淑（2005、2009）がある。前者は済州島の特定の村出身で関東在住の巫俗実践者の多数の事例を紹介分析するとともに、個々の巫俗祭儀の意味、その歴史、さらには、故郷の村における生活と巫俗実践の状況など、複合的立体的に在日済州人女性の巫俗実践の実態を叙述している。また後者では、巫俗の祭祀者の事例を詳細に紹介している。しかし、巫俗には必ずしも実践者だけが関わるわけではない。舅姑、夫、子どもなどの家族や親族、そしてその周辺の人々が、反対、無視、許容、協力、推進など実に多様な様態で関与している。そこで本調査は、大阪地域の龍王宮経験者及びその周辺の人々を主な対象にし、実践者の家族として間接的経験のある2世以降の世代なども調査対象に含めた。巫俗実践の伝承、変貌、さらには世代間の差異なども視野に取り込もうとしたからである。

## 2. 研究の視点と方法

### （1）面談及びアンケート調査の対象者と、その証言の資料的性格・限界

現時点までの被調査者は総数27名、調査対象者の選択基準と内訳は以下のとおりである。

龍王宮をはじめとした在日女性の巫俗信仰の実践者はその大半が済州島出身の1世女性であるため、その調査となれば当然のごとく1世女性を中心にすべきだろう。しかし、1世の高齢化、死去などで直接的な証言を得ることが難しくなっているという事情があるため<sup>2</sup>、今回の1世の証言事例は全体の約1割の3件に留まっている。その一方で、親や近親の巫俗実践の手伝い等で同行した経験がある在日済州人2、3世を積極的に探し求めた結果、18事例と全体の過半を越えた。その中には、家族及び生活環境全般において巫俗とはほとんど無縁の事例も複数あるが、在日済州人社会における宗教的習俗の多様性およびその伝承の多様な様態を探るためにあえて選んでいる。それ以外に、済州島を出自としない在日2、3世が5事例あるが、これは在日総体における済州人とその習俗の特殊性などを浮き彫りにすることで、在日の多様性を確認するために含んでいる。また、巫俗と儒教との性別棲み分け、教育経験と巫俗信仰の排他的関係などが通説となっていることに鑑み、男女を問わず対象とし、巫俗実践に加えて儒教祭祀の実践、教育経験についての質問項目も設定した。

本調査では、さらには、口述という形式が否応なく随伴する曖昧さ、さらには自身が巫俗実践者でない2世による1世の実践に関する証言の信憑性に対する懸念などを少しでも補うために、巫俗実践者である1世とその子どもの両方の証言、また兄弟姉妹、さらには夫婦両方の証言などを得るべく努めた。【事例2】と【事例11】【事例22】は母とその子（姉弟）、【事例14、16】は兄弟、【事例7、20】【事例23、26】はそれぞれ夫婦である。

改めて断ることもないのだが、この調査をもって何らかの代表性を主張できはしないし、そのつもりもない。総数27名といったような量的な限界もあれば、対象者の選択も次のように甚だ恣意的である。対象者としては知人あるいはその紹介などに頼らざるを得ず、しかもその際に、巫俗経験者もしくは見聞者といった条件を付けたりもしたのである。

## (2) 面談とアンケートの質問項目と調査の手順

面談とアンケートの質問項目は以下のとおりである。

- ①本人の属性。1世の場合には、性別、出生年度、出生地、国籍、日本への渡航年など。2世以降の場合には、本人と両親の両方に関わる以上の質問項目。
- ②巫俗信仰の経験や見聞、祭儀の場所、回数、参加者、やり方、昔と今の比較など。
- ③儒教祭祀の経験や見聞、祭儀の場所、回数、参加者、やり方、昔と今の比較など。
- ④教育経験。1世の場合、済州島での教育経験、渡日後の学校経験。2世の場合、両親の学校経験と本人の学校経験。
- ⑤1世の場合、本人の民族組織・団体との関係。2世の場合、両親と本人の民族組織・団体との関係。
- ⑥その他。

在日済州人1世女性（3事例）

	生年	出生地	来歴、家族関係
事例1	1924	済州島	教師だった夫が4・3事件で追跡されて日本に逃亡した後、懸命に奔走してようやく母子で1951年ごろに渡日。学校経験は済州島での労働夜学、大阪で夜間中学、夜間高校を卒業。
事例2	1922	済州島	1940年ごろに単身で渡日。大阪で結婚、二人とも再婚。大阪で夜間中学に断続的に10年間通った。
事例3	1916	済州島	12歳ごろから海女の仕事を始めた。1940年ごろに、夫を追って渡日。神戸、次いで大阪に定住。済州島でも日本でも学校経験なし。

在日済州人2世以降女性（10事例）

	生年	出生地	来歴、家族関係
事例4	1935	大阪	大阪で日本の小学校、中学校を卒業した。
事例5	1955	大阪	父は1929年済州島生まれ。韓国で師範学校卒業、教員生活、留学目的で渡日（時期は不詳だが、戦後のように思われる）。印刷業。母は1933年千葉県出生の二世、大卒。

面談調査に際しては、おおむね以上の項目に沿って質疑応答をし、それを筆者がメモしたものを清書し、それをメールで送るか直接会って確認及び補足の質疑応答した結果を改めて清書し、現時点での最終結果とした。また、アンケートについてもほぼ同様の手順を踏んだ。なお、本調査の内容にはプライバシーにふれる部分が少なからず含まれており、それを考慮すると同時に、当事者ができるだけ自由かつ率直に話せるように、面談に際して録音はとらなかった。また、面談とアンケートのどちらにおいても、質問項目全体に回答をもらえた場合もあるが、その一部にしか答えてもらえなかった場合もある。

### (3) 事例紹介

次いでは、すべての調査事例を、1世か後続世代か、済州島を出自とするか否か、男性か女性かなどを複合した基準でグループ分けして、簡略に紹介する。後の分析の章において引用や詳細な紹介をする予定の事例については、ここでは記述を省略する。それを表にしたものが、以下である。

巫俗及び儒教祭祀との関わり
済州島では巫俗経験はほとんどない。龍王宮、生駒の朝鮮寺に通った。夫の葬儀は統国寺。
済州島では学校経験も巫俗実践もない。大阪に渡った実母は、済州島でも、大阪でも巫俗をしていなかっただろう。龍王宮、朝鮮寺、家、家近くの川、その他、清荒神、その他のお祓い。夫の葬儀は日本の寺。
済州島でも大阪でも巫俗実践。龍王宮、朝鮮寺。最大のものは息子の大病の際。その当人である息子はひどく嫌がった。
巫俗及び儒教祭祀との関わり
詳細は後述。
詳細は後述。

在日済州人女性の巫俗実践とその伝承

事例 6	1959	大阪	父は1915年済州島生まれ、最初は単独で渡日、1938年に夫婦で渡日、50年代以降に大阪で夜間大学卒業、自営業。母は1917年済州島生まれ、1933年に岸和田の紡績工場に。19歳で済州での結婚後、夫婦で再渡日。夫の勧めで夜間中学に通う。
事例 7	1951	大阪	父は1901年済州島生まれ、渡日は不詳。母は1907年済州島生まれ、渡日は1925年。【事例20の妻】
事例 8	1971	東京	1961年に済州から密航してきて結婚した両親の下で生まれる。両親の父母ともに既に日本にいた。
事例 9	1948	大阪	父は1907年済州島生まれ、1930年代に渡日、大阪で洋服の仕立て職人。済州の書堂で教育を受けて見事な漢字を書いていた。母は1907年済州島生まれ、教育経験なし。但し、大阪で総連の女性同盟で朝鮮語を学んだ。日本語の読み書きはできなかった。父は4回目の結婚、母は再婚。母にはほかに息子がいた。
事例 10	1956	大阪	3世、父は1927年大阪生まれ、国民学校に通つたらしいが卒業したかどうか不明。朝鮮語は話せず、聞き取るのも難儀していた。靴屋、トラック持ち込みの運転手など。母は1927年大阪出生、3歳時に数か月、済州島に。済州語が相当にできた。大阪で国民学校を10歳で中退し、近所の「ミシン学校」に妹と一緒に通った。机を拭いたり掃除したり、布地を運んだ。みなが帰った後に、ミシンを学んだ。小さかったので足がミシンに届かず苦勞したがお給金をもらっていた。結婚後、ミシンを数台、家の二階に据え、若い女性を数人雇って、婦人服の縫製。
事例 11	1953	大阪	【事例2】の娘。
事例 12	1960	大阪	母は戦後1948年ごろに、済州島から密航で渡日。日本人が保証人になってくれて在留許可を得た。
事例 13	1967	大阪	父は4・3事件で済州島から釜山へ。そこで母と結婚。1960年に密航。母を呼び寄せ、母も密航。

在日済州人2世以降男性（9事例）

	生年	出生地	来歴、家族関係
事例 14	1938	大阪	父は1917年済州島生まれ、学校経験なし、1930年代に渡日、大阪で様々な職業に従事。母は1920年済州島生まれ、36年に大阪で結婚。【事例16】の兄。
事例 15	1949	大阪	母は1921年済州島生まれで、1934年に渡日。済州島でも日本でも学校には行ったことがない。ハングル（朝鮮文字）はオモニ学校で習い、ひらがなは証言者が教えた。

在日済州人女性の巫俗実践とその伝承

<p>父が母に勧めて祖母の葬儀の後で巫俗祭儀など。夫婦で額田その他の朝鮮寺訪問。額田の朝鮮寺、中本の朝鮮寺、龍王宮。</p>
<p>中学1年の時に父は死亡し、母が「クツ」をした。派手な鳴り物、紙幣、周囲の日本人にどうみられるかそればかり心配すると同時に、その儀式、特にお金を祭司者に次々と差し出す母の様子を見て、一種のトラウマになってしまった。結婚後、小姑などの勧めがあっても断固拒否。その一方で、嫁ぎ先の儒教祭祀は懸命に行ってきた。</p>
<p>両親共に巫俗実践はないが、済州での見物経験はあるようである。母方の曾祖母が亡くなった際に祖母の願いで、東京で「クツ」をしたらしいが、偽物だったと文句を言っている。</p>
<p>儒教祭祀は正月と盆の名節を含めて年に12回。母の親戚の家で巫俗の見物をしたことがある。両親共に亡くなった際には統国寺（大阪市天王寺区）で葬儀。父が嫌悪していたこともあって、両親も兄弟姉妹も全く巫俗はしない。嫁ぎ先の姑と一緒に石切の朝鮮寺に行ったことがあるが、とうてい受け入れがたく、それ以降は断っている。</p>
<p>儒教祭祀は5代遡って1年に12回。多い時には50名～60名集まっていた。家族の病気その他、心配事がある時には、猪飼野のシムパンを呼んだ。父が大病して家でシムパン（神房）を呼んで父のお祓いをした際には、父が怒って出て行ってしまったので、シムパンを宥めるために、母が次々とお札を出した。その後は、父が嫌がるので父の留守の時に。宝塚の滝、朝鮮寺、生駒に。桜ノ宮では「クツ」をしている隣の部屋で寝て、翌朝に父が迎えに来たり。様々な拝み屋、占い師、なんでも母は懸命だった。それが家族のためになると思っていたらしい。今では祖先祭祀も兄弟で分けて、5代を3代に縮小するなど簡素化が進み、母が亡くなればやめるかもしれない。自分が離婚して家に戻ってきた際に、当事者として「クツ」をされたことがトラウマに。</p>
<p>結婚するまで何度か母と清荒神に、参道の占い屋で結婚の占い。今宮戎でもいつもおみくじ。宝塚の滝あたりでの舞取りの楽しい思い出が。生駒の朝鮮寺に同行したら、必ず母の知り合いとばったり。結婚後は護摩焚きをするというので家族の生年月日を知らせている。家での「クツ」は騒々しく近所迷惑で恥ずかしかった。龍王宮のことは話には聞いていたが、行ったことはない。夜間中学を母は楽しんでたが、絵を描くのが難しいとこぼしていた。</p>
<p>父の葬儀の後、シムパンを家に呼んだことがあるが、それ以外は巫俗についての記憶はない。嫁ぎ先の祭祀があまりにも多くて、夫と議論の末に、親戚の了解も取り付けて次第に縮小。</p>
<p>祭祀は年に1回、そして名節。父は祭祀を大事にしていたが、巫俗は嫌っていたので全くなし。大学生の頃に、親戚の家で「クツ」を初めて見た。祖先祭祀は楽しかったが、今では盆の名節と父の祭祀だけになり、それも午後8時くらいに終わる。息子である弟が後を継いでくれそうになくて、今では母も諦めている。</p>

<p>巫俗及び儒教祭祀との関わり</p>
<p>神崎川、淀川、桜ノ宮、額田の朝鮮寺、家で巫俗実践。特に自分が高校生の時に肺結核を患い咯血した際には、家で数日間にわたる大掛かりな「クツ」と同時に、快癒を祈って額田の朝鮮寺に鐘の寄贈を行った。母が亡くなった際には、その翌日に桜ノ宮で家族全員が参加して「クツ」を行った。父の葬儀の翌日も同じ。母はその姉妹と共に、巫俗に熱心だった。</p>
<p>金がなくて巫俗はできなかったのだろう（詳細は後述）。</p>

在日済州人女性の巫俗実践とその伝承

事例 16	1951年	大阪	【事例14】の弟。
事例 17	1949	大阪	父は1927年済州島生まれ、戦時中に日本に来て東京で大学を卒業したが、その後家族と一緒に済州に戻って結婚、戦後に改めて今度は夫婦で日本に。密航のはずだが、どのようにして登録を入手したのか分からない。母は、戦中に一度日本に来たがその後、済州に戻り結婚して戦後に夫婦で大阪に。学校経験はないが、総連の母親学級、引退後は日本の夜間中学に通った。
事例 18	1950	岩手	父は1913年済州島生まれ、小学校を済州島で終えて渡日。大阪で植字工、45年済州島に戻り、46年に再び渡日、大阪、岩手、東京三河島に定住。母は総連系の成人学校でハングル（朝鮮文字）を学んだ。
事例 19	1944	大阪	母は1914年済州島生まれ。1932年頃に渡日して結婚。
事例 20	1942	大阪	【事例7】の夫。父は1945年、大阪空襲で死亡、生年不詳。母は1901年済州島生まれ。父が組織した夜学で文字、計算などを学ぶ。
事例 21	1953	大阪	父は1925年済州島生まれ、祖父母に連れられて4歳で大阪にきて、小学校を卒業。母は大阪生まれ、女学校まで通った。
事例 22	1956	大阪	【事例2】の息子、事例11の弟。

済州島以外出身の在日2世以降の女性（3事例）

	生年	出生地	来歴、家族関係
事例 23	1949	大阪	父は1918年生まれ、1934年渡日。母1922年生まれ、1939年渡日。【事例26】の妻。
事例 24	1979	青森	横浜育ちの3世女性。両親共に祖父母の時代に渡日。
事例 25	1958	大阪	3世。夫が済州島を出自とする2世。

済州島以外の出身在日2世以降の男性（2事例）

	生年	出生地	来歴、家族関係
事例 26	1947	韓国	3歳の時に密航で渡日。父は1919年生まれ、1935年渡日。母は1924年生まれ、1932年に渡日。名古屋在住。【事例23】の夫。
事例 27	1951	大阪	父は1907年慶尚北道生まれ。母は1915年慶尚北道生まれ、渡日時期不詳。両者とも教育経験なし。



在日済州人女性の巫俗実践とその伝承

母のエピソードとしては、大病で寝付いていた母が、「クッ」の最中にシムバンの声に突如立ち上がった様子には驚いた。但し、母はその後またしても寝込んでしまった。シムバンの指示に従って、母と父と自分の3人で和歌山の椿温泉で一週間過ごしたこともある。その3人で、額田で「곶屯이(ムルマヂ)(滝あたり)」をしたこともある。家での大掛かりな儀式は近所迷惑。母の巫俗実践に関して父は母のしたいようにさせていたし、協力していた。姉が嫁ぎ先の姑の巫俗実践のことで頭を痛めている。もし遺言で、大きな「クッ」をするように言い残されたら、気持ちとしてはその遺言を実行してあげたいが、しかし、その経費を考えると困っている、と言う。

儒教祭祀は年に12回。しかし、自分の代になって、姉妹や親戚などは大いに反対するがすべて止めた。巫俗については、額田の朝鮮寺に滝当たりもかねて、そして桜ノ宮、日本橋のお寺(朝鮮寺?)に母子で拝みに通った。母方の祖母が済州島で亡くなった際には、家で大きな「クッ」をした。

巫俗はほとんど経験なし。お金もなくてしたくてもできなかったのだろう。しかし、高尾山の朝鮮寺で滝当たりの経験はある。自分の健康祈願ではなかったか。父の日本での葬儀は朝鮮寺で、総連の関係者が仕切った。仏教と儒教の混交のような形式だった。

巫俗実践は貧しすぎて、したくてもできなかったのではないか。但し、自分が高校生時に肺結核を患った際に、母が龍王宮で「クッ」をしたが、それ以外は記憶にない。

儒教祭祀は伝統に則り行った。母親に続いて姉妹が巫俗実践。兄はそれを毛嫌いが、自分は全く関与しない。(詳細は後述)

詳細は後述。

子どもの頃に怪我や病気[肋膜炎]を繰り返していたので、母に龍王宮に連れて行かれて、自分のお祓いの儀式に立ち会われた時の闇の中の炎の乱舞など、すごく恐かったことだけが記憶にある。

巫俗及び儒教祭祀との関わり

詳細は後述。

3世で未婚ということもあり、長らく韓国で学生生活を送って家から離れているという事情もあってのことか、家庭内の祭祀その他に関しては、「積極的にコミットしない、できない」と言う。祭祀は微かな記憶がある程度、葬儀や墓については、父方は日本で日本式に、母方は韓国で、韓国式で行ってきたようだ。

幼い頃に母方の祖父が「拝み屋」をしていて、祖父と一緒にその準備をした覚えがある。母は幼い頃に、その祖父と「妾さん」に同行して、日本中を回っていたことがあるらしい。姑は巫俗をしないし、その他、伝統的習俗の押し付けを一切しない。

巫俗及び儒教祭祀との関わり

詳細は後述。

儒教祭祀は曾祖父の代までと盆正月の名節を含めて年に7回。父の兄弟姉妹とその家族が参加していたが、8人兄弟の末っ子である自分が母を引き取って以降、自分の家で祭祀をしており、自分たち夫婦の他には姉が手伝いに来るくらい。巫俗はまったく経験がなく、知らない。

### 3. 1世のライフストーリーにおける巫俗の位置

まずは1世と2世以降による1世の巫俗実践に関する証言について、先行研究で通説とされていることに疑義をはさみつつ、概ね次のような項目に則って分析を進める<sup>3</sup>。

- ① 1世における大阪での巫俗信仰と済州島でのそれとの連続、変貌もしくは断絶
- ② 男の儒教祭祀、女の巫俗信仰といった性別棲み分けという通説
- ③ 近代教育と巫俗信仰の背反という通説
- ④ 「在日」総体における済州島出身者の習俗（特に巫俗信仰）の特殊性
- ⑤ 2世以降における巫俗の伝承もしくは断絶、生きられた経験（主体者）と傍観者もしくは強いられた経験との齟齬、対立、葛藤
- ⑥ 生きられた経験と一体となった音としての固有名詞と、そうした経験を欠いた人々にとっての、いわば中性的な地名との落差、乖離

なお、1世の実践については、既に金良淑の詳細な事例報告があるので、証言内容の引用は極力控えて、先行研究の議論に抵触しそうな部分に特に焦点をあてて叙述する。

#### (1) 巫俗信仰の伝承あるいは経路

直に証言を得ることができた3名の1世にはおおむね次のような共通性がある。済州島で生まれ育ち、20歳前後に渡日して大阪に居を定め、現在も大阪に居住している。学齢期に済州での公教育（つまり日本による植民地公教育）の経験がない。大阪で龍王宮をはじめとして、家や生駒山麓の朝鮮寺その他で巫俗実践を長年続けてきた。しかし、今では老齢その他の理由で、すべてにおいてほとんど実践を行っていない。

以上の共通性に関して、通説との関連で踏み込んでみる。在日済州人の巫俗信仰・実践の源泉を済州島に求める見解が一般的だが、証言内容はそれと多少のずれがある。3名のうち2名が済州では巫俗信仰の実践経験がなく、渡日後に大阪でそれを始めた。しかも、それは当人たちの母親の実践の影響を受けたものでもない。両者とも、実母はまったく実践していなかった。ただし、それについては、金良淑（2003）も指摘していることだが、巫俗実践は海女の共同体といった場合を除けば、女性が嫁いで一家を背負うようになってから主体的かつ本格的に始めるのが一般的であり、今回の対象者たちはたとえ済州島で結婚したとしても、実際の夫婦生活は大阪で始めており、その意味では彼女たちが大阪で巫俗実践を始めたこと自体には何ら不可解さはない。したがって、個々人が済州島での実践経験を自らが大阪に持ち込んで継続的に巫俗実践を行った、といった直線的な伝承、習俗の持ち込みといった図式は必ずしも有効でないことを確認することができよう。

それでは彼女たちはどのような経路を経て、大阪で巫俗実践を始めたのだろうか。【事例2】の場合は、大阪で結婚後に自宅近くに住んでいた夫の叔母の勧め、紹介で始めたという。【事例1】の場合は済州島に残してきた夫の母が巫俗に熱心だったことから夫がその母を偲んで、妻である当人に巫俗実践を勧めたという。他方、【事例3】の場合は済州島でも巫俗実践を行っていたのだが、これは済州島で幼い頃から海女をしていたことが大きいのではないだろうか。先述したように、海女の共同体は生命共同体の意味が強く、その巫俗信仰はすこぶる強固であり、しかも、海女であれば年齢を問わずその共同体の信仰実践に参加するのは義務であり喜びでもあったはずである。

要するに、個々人の親から子どもへの習俗の直接的な伝承、そしてその経験を大阪に本人が持ち込んだというレベルではなく、大阪の在日済州人コミュニティに持ち込まれた済州島の習俗という意味での習俗の集団的伝承、さらには、在阪コミュニティにおける集団的かつ個人的な生活戦略として巫俗実践がなされてきたことを示唆していると言うべきだろう。

ちなみに、以上に関連して、興味深い事例がある。【事例5】の証言者の母の場合である。関東生まれの2世で、当時の在日女性としては珍しく大学を卒業するなど、日本の高等教育を十分に経験し、和服を着用するなどすっかり日本的習俗を身に着け、実家では韓国の儒教的な伝統的祭儀などの習慣もほとんど影をひそめて、そもそも在日コミュニティとの交際もなかったようなのである。しかし、その彼女が済州島から渡日した大阪の1世男性との結婚後は、儒教祭祀に懸命に取り組むばかりか、後には生駒の朝鮮寺に通っていたという。このことは、実家の習俗、そこで培われた自身の習慣と教育経験よりも、嫁ぎ先の環境が「嫁」に大きな意味を持つ場合が少なくないことを示しており、在日の巫俗のみならず、様々な習俗、とりわけ女性のそれを考えるにあたっては、その要素を欠いた議論は大きな死角を抱え持つということを示唆している。

## (2) 巫俗祭儀の場所

1世の巫俗実践の場所については、自宅、龍王宮、朝鮮寺などが主にあげられている。上記の1世の証言では以上のすべての場所において巫俗が実践されており、2世の証言でも、多様な場所での親たちによる巫俗実践を見聞したことが語られている。中でも、生駒や宝塚の山麓の朝鮮寺については、家族一同での滝当たりを上げ、そこでの巫俗祭儀の直接的な経験はなくても、それが巫俗実践の一部を成していたと認識している場合が多かった。それは、家族の年中行事としての娯楽の一部など、日常生活の随所に巫俗的な要素が浸透していたことを窺わせるのだが、それと類似した事例がほかにもある。【事例20】である。

母は子どもが事故に会ったりすると、済州島の「뉘들이 (魂入れ)」をよくした。交通事故などの際には、淀川まで行って、川の水を子どもの頭に振り掛けながら呪文唱えた。「この子は決して悪くはありません。悪いのは私です。私を罰してください」と。

さらには、【事例15】の次のような証言もある。

母はシンバンを頼むような経済的余裕もなかったのではないかと思います…母が還暦も過ぎた頃、母が好きだったし、私が海の近くに住んでいたので、うちの子どもたちとよく海辺に行きました。その頃になると、母は、お酒やご飯のひとつまみでも、私たちが食べる前に海の神様に捧げようと思いました。今から思えば竜王に捧げていたようです。そのような信仰心ないしは「畏れ」があったことを、今になって思い出します。

在日1世女性の少なからずが、故郷済州島で身体化した巫俗的祈りを日常の随所に組み込んでいたことを示しており、2世以降がそれと気づいていないそうした祈りの習俗が他にもあったことを推察させる。

### (3) 教育と巫俗実践

植民地期朝鮮においては支配者日本の公教育以外にも多様な女の学びの場<sup>4</sup>があった。その他、書堂をはじめとした伝統的或いは近代的な民族的教育の場もあって、それがあつた時期までは日本の植民地教育とせめぎあつていた。【事例1】は済州島でそうした場の一つである「労働夜学」に通つていたという。父親が日本の植民地教育を嫌悪して、地域の有志が営んでいた民族的な夜学に通わせ、彼女はそこで算数、ハングル（朝鮮文字）や漢字の読み書き、さらには、左翼的な民族主義教育を受けたというのである。これはその地域が済州島でも有名な海女の抗日運動の拠点で、そうした夜学の教育経験者が反日運動の中心であつたという歴史的事実と関連して興味深い事実であるが、本稿に関連しては、そうした近代的教育を受けたにも関わらず、また巫俗を嫌悪もしくは忌避していた両親を持つ彼女が、大阪で巫俗の実践を始めたという事実のほう重要である。一般に近代教育と巫俗実践とは背反するとされ、先行研究によれば、在日の巫俗実践者の多くは教育経験がない。例えば、金良淑（2003）の

対象者9人全員が教育経験を持たない。また、本調査でも1世の3事例のうち2事例はそれに当てはまるのに対し、この【事例1】はそうした常識、あるいは正統的な議論からは逸脱するケースのように映る。しかし、その「逸脱」も既に触れた「嫁の立場」というものを視野に入れると、実は逸脱などではないことが理解できる。つまり、巫俗実践者はなるほどほとんど女性であるが、それをやるか否か、できるか否かは、その当人の意思だけで決定されるわけではなく、家族、とりわけ舅姑による嫁に対する強制力などが作用しているのである。

ところで、【事例1】と【事例2】は、日本で老齢にさしかかる頃になって(1970年代後半)、日本の公立夜間中学に通っている(その他に【事例6】)。しかも、【事例1】は夜間高校に進学し、卒業までしている。そうした成人後の近代教育経験と巫俗実践との関連はすこぶ興味深いものがある。例えば、夜間中学体験が巫俗実践に影響を与えたのか否か、それが同時進行的なものだったのか否か、つまりは夜間中学体験が巫俗実践の代替になったのかなどが明らかになれば、その多くが非識字である在日1世女性にとっての巫俗実践の意味が更にはっきりと浮かび上がってくるに違いない。しかし、その種の研究が巫俗実践の研究にはほとんど取り入れられていないのが現状である。それに、その年齢に至っては、彼女たちの思考感情にその教育内容が深く関与するとは思えないということもある。しかしながら、そうした教育を受ける喜びやその知識が巫俗実践に代わって、彼女たちの果たせない夢、文字言語として表明されることがなかった祈りを解放する契機を孕んでいた可能性、女たちが誰はばかることなく、内面を解放する契機を、教育が、そして夜間中学が持っていたのではないか、という問いは今後の研究の進展にとって太い補助線になる可能性を秘めている。

#### (4) 祈りの内容

以上の問題とも関連するが、彼女たちはそこで何を祈っていたのだろうか。

巫俗信仰は、家内安全、金銭的成功など「現世利益」の祈りなどと、まるで「際物」めいた用語で一括されて軽んじられるような趣があるが、それを「女性」の祈りという原点に戻って再考すべきではなからうか。

証言から浮かび上がる祈りの契機もなるほど、子どもの健康、夫の健康、そして一家の安全、繁栄であった。中でも、子どもの病気、特に肺結核という例が複数あり（【事例14、19、22】）、1950～60年代の日本、とりわけ貧困と劣悪な居住環境に苦しんでいた在日の生活の一端が窺われ、その意味でも貴重な証言である。

しかし、それらはあくまで母、あるいは妻としての祈りであり、往々にして「グレートマザー神話」的言説に回収されがちである。なるほど彼女たちは「偉大な母」であっただろうが、彼女たちは母としてのみ生きていたわけではない。妻として、さらには女としての祈りがあったはずなのに、先行研究ではこの点について十分に語られてこなかった。それはおそらく、様々なレベルでの「慎み」が作用した結果なのではなからうか。その種のことを広言すれば、夫、さらには子どもたちに申し訳なく、身内の恥を世間に曝しかねないという意味での当事者の慎みがあったのであろう。さらには、その種の問題に言及することはプライバシーの侵害になりかねないという聞き手もしくは研究者の「他人としての慎み」といったように、二重の「慎み」もしくは「故意の言い落とし」が作用した結果なのだろう。

しかし、様々な状況証拠がある。先行研究では在日1世女性の夫婦関係における不幸（夫の浮気、夫との別居、その他）に関する言及が少なくない。たとえば、金良淑（2003）の対象者9名中6名が離婚あるいは別居状態である。また、済州島女性の口述資料でも、夫婦間のそれに加えて、複数の母、父を持った子どもたちが、そうした家庭環境、とりわけ、複数の母同士間の争い、そして異腹の兄弟姉妹の関係に苦しんだし今なおそれを引きずっているという証言が数多く紹介されている<sup>5</sup>。そして本調査においても、両親のどちらもが複数回の結婚という場合が多く（【事例2、4、8】など）、親族内に本妻以外の女

性が存在していたことを示唆する証言も複数ある（【事例10、24】など）。またインタビュー中には、夫、あるいは父の女性関係に起因する悩みが仄めかされるケースが少なからずあった。例えば、【事例1】の場合、1回目の面談の際に巫俗実践に関する質問をすると、「それを話そうとすれば、夫の悪口になるから」と証言者は口を濁し、しかも、それに先立って、済州島、そして日本における「畜妾」習慣に対しての厳しい批判を展開していたこともあって、彼女の巫俗実践と夫の女性関係の間には少なからぬ関係がありそうな印象が強かった。そして2回目の面談に至ってようやく、そのあたりについて少しは話してくれたのである。

以上のように、在日済州人1世女性の巫俗信仰については、その出自たる植民地時代の済州の文化風土、人口動態、そしてそこにおける女性の位置、とりわけ嫁、妻の位置といった歴史文化的土壌をも考慮に入れて、彼女たちの女としての悲しみを解放し癒す時空としての側面にもっと注意が払われるべきだろう<sup>6</sup>。

### （5）儒教と巫俗の性別棲み分け、そして改めて教育と巫俗の関係

儒教祭祀については、5代も遡る先祖代々の祭祀に加えて、旧正月と秋夕の名節の祭祀など、1年に12回も儒教的祭儀を行っていたという証言が複数あり、在日における儒教的祭祀の存在感が如実に確認できたが、それはほとんど過去のものとなりつつあることもまた明らかである。そうした祖先にまつわる儒教祭祀の盛況はおおむね、祖父母、あるいは父母といった在日第1世代が存命、かつ活動力、発言力を有していた頃のことであり、その1世が死亡したり、老齢化して以降は、祭祀の回数、規模など急速に縮小している実態が窺われる。極端な場合には、親族、兄弟姉妹の様々な抵抗があっても、長男の権限でそれを押し切って、そうした祖先の祭祀をすべて取りやめるに至ったという事例もある（【事例17】）。そして、そうした事情は巫俗実践にも当てはまる。1世世代が元気だった頃、つまり1980年代もしくは90年代までは、もしくは遅くとも



2000年以前と現在とを比べると、その衰退が明らかで、1世が死亡して以降はすっかり行われなくなったり、あるいは1世がいまだ存命であっても、体力その他の障害によって実践をすっかりやめたり、縮小するというのが一般的である。その意味では、儒教祭祀と巫俗祭祀も含めての「在日」1世的習俗の後続世代への伝承一般に共通した傾向のようである<sup>7</sup>。

それでは、「儒教祭祀は男、巫俗信仰は女の専売特許である」という通説についてはどうであろうか。なるほど、その種の証言が数多くある。1世の母が、時には子どもを同行して巫俗実践を行うが、夫はそれにほとんど関与しない、あげくはそれを忌避していたというのが一般的なようである。しかし、それとは反対の証言もある。夫が積極的に協力するばかりか、夫の勧めで妻がそれを始めたというケースが、既に紹介した【事例1】以外にもある。例えば【事例6】では、向学心旺盛で、中年以降になって日本で夜間大学まで卒業した父なのに、その一方で妻に巫俗の実践を勧め、同行までしたというのである。それらのケースをヒントにして、巫俗に関しての教育、男女、親子、民族といったいくつかの要素の複合的な関係に想像を巡らすことができる。

儒教祭祀と同じく巫俗信仰もまた、民族もしくは済州島の土着的伝統、つまり前者は父系、後者は母系の伝統と見做し、国を奪われて異郷に暮らす者として、それらに対する尊敬の表現、さらには団結の中核としてそれらを実践しつつ、同時に近代的知識を懸命に摂取するといったように、民族を中核にして儒教と巫俗、そして近代教育の知識の並立、さらには統合も可能である。証言中に見られる、巫俗実践者の夫たちの様々な対応（拒否、嫌々ながら許容、協力、率先）を見ると、上記のように明確な論理化には至らなくとも、それらに似た論理が個人ごとに濃淡がありながらも一定の影響を与えていた人々の層が存在していたように思われるのである。そうした視点に立ってみれば、民族、儒教的伝統、近代教育の三位一体を民族的「正統派」として言揚げる一方で、巫俗などは迷信として排撃する従来の「在日」的議論が、在日の生活に根差したもののなかどうか、相当に疑わしいことが明らかになってくるだろう。

## 4. 2世以降の世代の1世の巫俗実践に対する反応

次いでは、2世以降の証言を中心に、彼ら彼女から見た1世の巫俗実践とそれに対する反応について考えてみたい。

### (1) 2世以降の1世に関する情報の曖昧さ

本調査によれば、2世以降は1世の巫俗実践のみならず、渡日時期や動機、教育経験などについてその知識が曖昧な場合が多々あり、さらには兄弟間、夫婦間で夫の両親の来歴や巫俗実践について齟齬をきたしていることが、予想以上に明らかとなった。とはいえ、2世以降の証言の価値が損なわれるという風に短絡的に考える必要はないだろう。そうした断絶そのものに、「在日」の生活と歴史が刻まれているはずだからである。なぜ2世以降は、1世の来歴などをあまり知らないのだろうか。

まずは、植民地期からひきずる法律的問題がある。両親の渡日が非合法なものであった場合など（【事例1、5、13、17、26】）、今日にあっても法的な問題を引き起こしかねないという極めて実際的な懸念が作用して、秘密もしくは曖昧にされたままにせざるをえない。ついでは、家庭の複雑な事情があるだろう。対象者の中には、すでに触れたように、両親共に結婚・再婚の反復など、複雑な家庭環境が仄めかされる場合が多いのだが、そうした場合、当事者としては自尊心の問題、不遇感などに深刻なものがあるため、子どもに詳細を話すのは困難だったに違いない。それに加えて、生活環境の限界もあっただろう。1世の、特に70年代までの生活は、過去を顧み、それを子どもに話す余裕を許すものではなかった。

さらには、1世とその子どもの生活の舞台の差異というものもあるだろう。1世は故郷の村に繋がるコミュニティを中心に生活し、2世もある程度はその世界に属しながらも、日本の公教育を中心として日本の社会で成長するというような二重生活のなかで成長するにつれて、生きている世界が親のそれと分か

れてくる。特に巫俗信仰に関しては、一族郎党が家に集まって行われる儒教祭祀とは異なって、母親が父親には秘密で、あるいは遠慮して行う場合も多々あり、その全貌が子どもたちの眼には見えにくいという事情もあったはずである。

## (2) 巫俗実践に対する2世の印象と影響

母の巫俗実践に付き合った経験は多く語られるが、後続世代がその意味を理解して積極的に実践に移したという証言はほとんどない。その一方で違和感、嫌悪感に触れる証言は数多い。家での賽神に関しては、終日の鉦や木魚の音や火を燃やしたり刀を振り回したりの「奇怪な所作」で近所迷惑、或いは近所との軋轢への懸念もあった。しかも、それによって出自が露呈するというように、民族的差別への惧れが語られる（【事例7、11、16】など）。そして特に龍王宮に関しては、その地域（河川敷の外れ）、壊れかかったようなバラックの建物と周辺のスラムのような雰囲気、その汚さ（廃品回収業の飯場、集積場と同じ場所、そしてその内部の時代に取り残されたような不潔感、賽神場の禍々しさ、不潔感）がたとえば、桜の季節の周囲の公園での人々の賑わいと対比で、2世の記憶に、その異様さ、そしてそこに出入りする自分たちの「異人性」を強く刻印している（【事例6】など）。

さらには、金銭絡み、商取引まがいの賽神に対する強い違和感の表明がある。祭壇にも現金が置かれ、儀式の最中にも次々とお札が捧げられ、しかも祭司がそれを促し、あげくは強制するような姿など、聖性などとは正反対と思われる祭儀の「汚らわしさ」など、多大な経費に対する違和感、あげくは嫌悪感も表明されている。60年代、70年代で、300万円もの支出、さらには朝鮮寺に息子の肺結核の快癒を祈って鐘を寄付したという例も見られるように、当時の在日1世一般の当時の生活状態からすれば驚くべき出費を伴う場合もあったのである（【事例7、10、11、16、22】など）。とは言っても、以上は2世にとってあくまで「外部」のことであり、傍観者として我慢して見過ごすことも可能だったのに対し、2世自身が当事者になることを強いられる場合があった。たとえ

ば、2世自身の病気、怪我、結婚、離婚などが祈りの契機である場合、その儀式に参加することを強いられた心理的負担には多大なものがあった。

そもそも自らの意志ではなく強いられた儀式、しかも自分の内部にあるとされた「邪気」を追い払うために、祭祀者による身体接触を含めた「奇怪」な所作、音、光と闇、そして金銭の現前などで構成された儀式は、当事者に多大な心理的負担を強いる。しかし、その一方で、母の必死の気持ちを考えるとそれを拒否するわけにもいかず、ほとんど出口なしの心境に追い込まれ、それが精神的に大きな傷となって残ったとしても自然なことだろう（【事例10、22】など）。

要するに、巫俗儀式は、1世のコスモスと2世のコスモスの差異、対立が象徴的に現れる場と言ってよからう。そのコスモスや世代を超えてそうした儀式だからこそカタルシスを覚えるような人もいるかもしれない。また、そもそもコスモスなどとは関係なく、自らが主体的にその儀式を選んだ当事者であれば、その「まがまがしさ」などもむしろ、非日常な時空を作り出すのに大いに寄与するわけであり、日本人の若い女性であっても、そこにカタルシス、解放を覚える場合があっても何ら不思議はない<sup>8</sup>。

### （3）成功した伝承のケース

しかし、以上とはまったく異質の例が二つある。一つは既に紹介した【事例5】であり、もう一つが【事例4】である。後者は大阪で生まれ育った2世なのだが、その年代と周囲の環境とが相まって、巫俗に関してはほとんど1世的な対応、実践をしている。その一方で、2世的な要素も兼ね備えており、1世と2世の狭間、もしくは転換点に位置するものとして、その前後の世代の差異を浮き彫りにすると同時に、在日の習俗の伝承もしくは断絶に関する資料としても参考に値するので、以下に詳しく紹介する。

1935年生まれ、在日2世では初期世代に属する。母は長女を連れて再婚、

父は4回目の結婚で、本人が生まれた。父はその後その母子たちを大阪に残し、自身は済州島に戻り5番目の妻をめとり、待望の男の跡継を得る。母は連れ子の姉と市場のくず野菜や魚などを集めて下宿屋を営むなどで生計を維持。生活は苦しいながら、母と姉の助力、配慮で中学まで卒業。その間、夜間の朝鮮語の授業にも少し通ったが、日本人の子どもに苛められるので、隠れて通った。卒業後は姉の商売を手伝う。母も姉も巫俗を実践していた。近所の知り合いの済州島出身の家庭の息子と結婚。姑も巫俗を実践。済州語は、その舅と姑との日常の会話で習得した。二人とも親切にしてくれた。姑の巫俗実践で龍王宮、生駒の朝鮮寺に同行し、姑が老いると自分がその代わりをし、子どもを連れたりして通った。しかし、今は近所(生野区)の朝鮮寺に年に4・5回通い、その他、1年に1回はその寺のスニム(僧侶)、ポサル(菩薩)や信者たち(30名ほど)と一緒に箱作で儀式をする。済州を訪問した際には、故郷の本郷堂でシムバンに頼んで、個人的に「クツ」を3度ほどしたことがある。一時は在日の親睦会などで旅行にいったりしていたが、今では高齢化して昼食を一緒にする程度。地域の老人福祉会館の卓球教室に通って楽しんでいる。姑が亡くなった時には、家で葬儀をし、その後、巫俗の儀式もし、骨を済州島に送り、土饅頭の中に骨壺を埋めた。でも自分が亡くなったら、地域の町内会館で葬儀をしてもらうつもり。在日組織は、昔子どもたちが学生青年運動をしていたことで苛められたことがあったりして、腹が立つので、ほとんど関わっていない。済州島の親戚については、昔は経済格差もあって懸命に送金したりして支援していたが、今ではあちらの親戚のほうが出世して裕福で、こちらが恥ずかしいくらい。それに、在日だからできなかったことが多すぎた自分の子どもたちがかわいそう。

1世から2世へと自然に巫俗実践が受け継がれており、本調査の証言の中でも珍しく、一般的にもそれほど多くないケースだろう。しかしながら、その巫

俗実践が次世代に受け継がれているようではなく、本人もそれを望んでいるようでもない。また、本人の巫俗信仰も、生駒の寺や龍王宮から日本人の信徒も少なくない市街地の朝鮮寺のみへと変化し、簡素化も進んでいるなど、世代と時代につれての衰退の徴候は明らかである。それと並行して、幼い頃には地域で日本人のいじめの対象であった在日も、今では相当に地域の日本人社会に馴染み、葬儀や墓もまた地域、そして家族内で行われているようで、他方、故郷済州との関係は希薄化が進行している。

朝鮮人コミュニティと日本人の地域社会との間に大きな障壁があり、学校世界にあっても、それが強力に作用していた時代の子どもは、その分、朝鮮人コミュニティといういわば囲いの中で生きざるを得ず、朝鮮人の前世代のコスモスのある程度は内面化した。しかも、巫俗実践をしていた実母、実姉の懐からこれまた同じコスモスを持った舅、姑の家に入った本人からすれば、巫俗実践は、儒教的祭祀と同じく、娘として、妻として、嫁として、母として、引き継ぐことが義務と見なされ、それを実践するうちに、その祈りの中で、自らの苦しみ、煩悶から解き放たれる時空を持つ術を得たのであろう。しかし、彼女はそれを後続世代に強制することはない。日本の教育を受けて日本語の読み書きの不自由がなく、日々のメディア、学校時代の日本人の友人、地域の人々との交友を通じて、自らの巫俗実践を数あるうちのひとつとして相対化する眼を備えるようになったからであろう。

## 5. 済州島生まれでない在日2世における巫俗経験、そして巫俗とは無縁のコミュニティにおける伝統的思考の影響

まず、前章までとは異なり、中部地方在住で、しかも、済州とは無縁の在日2世女性とその夫の証言を紹介する。そこでも1世の巫俗実践が語られ、在日における巫俗実践が済州と大阪の専売品でなかったこと、さらには、在日2世の嫁にとって、1世である姑などの巫俗実践がどのような意味を持っていたのか、などが如実に窺われる。先ずは【事例23】の妻の証言を以下に示す。

実家の母はクツや朝鮮寺の関わりは殆どなく、私はあまりそれを知らずに育ったのですが、婚家先で私も体験するのです。龍王宮の漢字を見てやっと今義母がよく口にしていた〈ヨンワンミギロタニヨカンダ（竜王様に参りに行く）〉という言葉の意味がわかりました。日本語の表現で義母は私に〈水神さん〉参りに行くと言って出かけました。岐阜県の方に、チョソンチョル（朝鮮寺）があって、義母と外祖母は年に1、2度行っていました。また、家で夜を徹してのクツも何度か体験しましたし、信心深い外祖母がどんなついでで連れてくるのか、韓国からきた巫女さんが鈴を鳴らしながら一晩中念仏を唱えるときは、子どもたちと早く終わればいいと、小さくなっていました。長男の嫁の私が男の子に恵まれないからといって、韓国からきた四柱を見るアジョシ（男性）の占い師を家に呼んで、私の四柱を見るといって皆の前で自分のバルチャ（運命）の話聞くのはいい気持ちではありません。ええかげんにしてほしいと思いつつも、婚家先での生活を平穩に過ごすためには、目上の指示に従うしかありません。お供えを用意したり、巫女さんたちの食事の支度をしたりと・・・あの頃、義母や、ハルモニ、イモ（母がたのおば）たちの賑やかでエネルギーな会話を子どもと台所で聞きながら私は何を思っていたのだろうか。夫は長男そのものの対応で、いつも一歩外で見ているとゆう風だったと思います。時は流れました。今は、一族が集まっての法事もこじんまりとしたものに姿を変え、家での法事をせず墓の前でお供えを並べて礼をして済ます家もあるらしいです。

続いて、その夫である【事例26】の証言である。

残念ながら、お答えできるような情報を持っていません。しいて言えば、父親が亡くなる直前に母方の祖母の勧めで、おそらく巫俗と思いますが、家でいわゆるムダン（巫堂）をしたことがあるような記憶があります。母

は、その祖母の影響なのか、岐阜県の鶯沼にあった朝鮮寺に時折、祈祷に行っていたような記憶があります。今にして思えば、水神様、ヨワンとかそれに類した言葉が母の口から発せられたことを記憶しています。

この二つの証言からは、夫婦間での巫俗に関する体験と記憶の差異がはなはだ大きいことをまずは確認すべきだろう。巫俗実践者の実の息子よりも、嫁のほうが、その家の親の世代の女性の世界を知らされ、さらには同調を強要されるのである。巫俗が女の世界であり、とりわけ「嫁」の位置が大いに作用していることが際立って明らかな事例である。

ところで、姑の巫俗実践に苦しんだその「嫁」も、次第にそれを引き受け、過ぎ去った苦しみとして静かに思い出す境地に至っている。それと前述の記憶がトラウマ化した2世たちのケース、とりわけ、【事例10】との違いは何に由来するのだろうか。何よりも、二人の位置の違いがあるだろう。前者は「嫁」であり、あくまで他者なのだから、巫俗にまつわる不快感、嫌悪感なども外部から襲い掛かるものとして、対処しつつ手なずけることが可能だったのだろう。それに対し、後者は「娘」であり、その生活史によれば、幼い頃から儒教祭祀や巫俗祭儀に際しては母と共にそれを全面的に担い、さらには、今なお寝たきりの老母の面倒を担っている。つまり、彼女にとって母は、いわば一心同体の位置にあって、外部のものとして処理することは甚だ難しい。愛と嫌悪のせめぎ合いの傷が長らく残ることになる。巫俗実践者である母のほとんど無償の自己犠牲的な祈りが、かえって2世に多大な心理的負担を強いる結果をもたらすことがありうるのである。1世的・伝統的コスモスと2世的コスモスの落差、乖離がもたらした「ボタンの掛け違い」的な不幸とでも言えようか。儒教的祭祀であろうと巫俗実践であろうと、それを安易に称揚したり批判したりすることは厳として慎まなくてはならないことを改めて思い知らされる。

次いでは、巫俗とは無縁の在日済州人の環境、つまり「在日」のキリスト教家庭、コミュニティの【事例21】を紹介したい。



済州で相撲の名人で、立派な体で強烈な性格の持ち主であった祖父が突如としてキリスト教に入信し、渡日後も強烈なキリスト教信仰を実践すると同時にその家族に強要し、大阪の在日のキリスト教のコミュニティがその家族の主要な生活環境となる。例えば、その子どもにあたる証言者の両親は大阪のキリスト教コミュニティで出会い結婚したし、証言者本人もまたそうであるといった具合に、である。しかし、その証言者の兄弟姉妹やその両親に対する祖父の家父長主義独裁、家庭内暴力は深刻で、その結果、しばしば警察に助けを求めねばならないほどだったし、その際の朝鮮語による罵倒と暴力沙汰などがトラウマになって、証言者は朝鮮語に対するアレルギーがひどく、朝鮮語を楽しく学べるようになったのはようやく50代も半ばになったここ2・3年のことである。なお、その祖父は死ぬ際に、それまでの事業で取得した膨大な土地をすべて教会に寄付した。

祖父の強烈なパーソナリティが際立つ例であり、そうした特殊な個性がもたらした例外的なものを見なすこともできなくはない。しかし一方で、そこに「在日」世界における済州島の伝統的な心性の影響を見て取ることも可能ではなかろうか。キリスト教という大宗教からは迷信、邪教と貶められる巫俗信仰なのだが、その大宗教の信仰者の家庭、コミュニティもまた、巫俗信仰をも含むはずの韓国、済州島の伝統的習俗もしくは世界観の影響を免れはしなかった。あたかも「近代的」、つまり「舶来」のキリスト教の完全な影響下にあったはずの家庭にあっても、実は東洋の因習的な世界観の残滓が2世・3世に思わぬ影響を及ぼしていた。誤解のないように付け加えておきたい。西洋のキリスト教文化が家父長制と無縁だなどと言っているわけではない。しかし、ここで問題にしている人物の場合、そうしたキリスト教文化に内在する家父長制的要素に影響されたというより、東洋の、より限定的に言うと、済州の伝統文化の骨格をなしていた家父長制の影響が圧倒的だったように思われる。したがって、そうした土着的家父長制文化と、彼が新たに取り入れたキリスト教信仰と

が共存していたという事実に着目しての議論なのである。大宗教と巫俗など「現世ご利益」宗教とを先験的に区分するばかりか、そこに先験的な位階秩序を想定することによって個々人の「生きられた経験」を裁断するわけにはいかないのである。

最後に、世代と時代と出身地方に関連して一言、付け足しておきたい。1世といっても、生年（1900年代から1940年代）も渡日年代（1920年代から60年代）も相当な幅がある。当然、2世以降もそうであり、そうした世代分類はその間の時代変化を加味しない限り殆ど無効なものとなりかねない。例えば、1920年代生まれの2世の生活環境、思考方式と1960～70年代生まれの2世のそれらを一括して語るわけにはいかないのである。但し、そうした留保を付すにしても、60年代後半以降に生まれた3世ともなれば、また済州島以外の故郷を持つ2世以降ともなれば、巫俗に関する経験は皆無か、ほとんど希薄化している実態が浮かび上がり、こと巫俗に関する在日済州人の特殊性とその衰退は相当に明らかになったと思われる。

## 6. まとめに代えて

以上の議論は何らかの結論に収斂していくような性質のものではないが、そこで特に明瞭に浮かび上がってきたことを要約してみる。

- ①「在日」における巫俗実践の可否を決定するのは、従来からしばしば言及されてきた当事者の教育経験の有無、親からの伝承その他の様々な要素が、嫁ぎ先の具体的状況という要素との兼ね合いで実践に移されたり、されなかったりする。
- ②したがって、女として、特に「嫁」として受ける家の圧力の問題を十分に取り込むことなしに、巫俗実践の実相は捉えきれない。
- ③在日2世以降への巫俗の伝承については、それがどの時代のことなのか、また、2世以降が受けた教育と彼ら彼女らが生きる環境によって大きく左右される。

- ④儒教（祖先崇拜）などの男の世界と比較して、女の、そして「裏」の宗教的習俗である巫俗実践においてこそ、1世と2世との生活感覚や世界観の差異、対立、断絶が明らかになる。

次いでは、本調査の過程で浮かび上がってきた言葉の問題を紹介して、今後の調査に際しての戒めとしたい。巫俗実践者である一世の証言では、龍王宮その他の朝鮮寺の個別の名称はほとんど使われない。個々の寺の名称を彼女たちが知っていたのかも定かではない。一世にとってそこは「사쿠라노미야（サクラノミヤ）」（或いは時には「용왕궁（ヨンワングン）」）、「이시키리（イシキリ）」や「누카타（ヌカタ）」という音声、それもちろん、済州語の干渉を大いに受けた音声で表現された地名に過ぎない。それでいて、彼女たちは、たとえば、イシキリやヌカタの寺ならどこでもいいというわけではなく、その中から、何らかの縁（例えば、祭司やクライアントとの個人的縁）でつながった寺を選んでおり、それは任意で匿名の宗教施設などではなかった。朝鮮総連系の人々が葬儀に際してよく利用する民族仏教寺院「統国寺」も彼女たちにとっては「통국사（トングクサ）」もしくは「텐ノウジ의 절／チオル（寺）」なのである。他方、2世以降は、幼い頃の経験の地に関する音声地名を、その後の教育などを経て漢字語に変換して、いわば言語と体験とが微妙に分離しつつ融合したのとして自らの生活世界、知的世界に組み込む。さらに研究者の場合には、そうした音、1世にとっての生きられた時空を、端から音声言語としてではなく漢字語、体験とは画然と分離された固有名詞、地名として理解し、意味づけを施すことになる。

ことは単に用語の問題に限られない。教育経験をほとんど持たなかった在日1世の言語世界、経験世界と、その継承者もしくは継承を拒む2世その他にとってのそれら、さらには研究者の抽象化されたそれらとの距離、そしてそれらに由来する微妙な乖離を十分に意識しつつ今後の調査研究に取り組む必要があるだろう。

参考文献 (50音順)

- 飯田剛史 (2002) 『在日コリアンの宗教と祭り—民族と宗教の社会学—』 世界思想社。
- 飯田剛史 (2010) 「龍王宮・箱作・済州島—水辺の賽神—」『コリアンコミュニティ研究』 vol. 2、こりあんコミュニティ研究会、15-20頁。
- キムヤンスク 金良淑 (2005) 「済州島出身在日一世女性による巫俗信仰の実践」『韓国朝鮮の文化と社会』第4号、風響社、14-54頁。
- 金良淑 (2006) 「日本で営まれる済州島の「クッ」」『アジア遊学』92号 (世界のコリアン特集)、勉誠出版、134-147頁。
- 金良淑 (2009) 「韓国の出稼ぎ巫者とトランスナショナルな信仰空間の生成」『旅の文化研究所研究報告』18号、17-33頁。
- 金良淑 (2010a) 「大阪に生まれた済州島の聖地「龍王宮」」『まほら』63号、旅の文化研究所、46-47頁。
- 金良淑 (2010b) 「龍王宮」国際高麗学会日本支部「在日コリアン辞典」編纂委員会編『在日コリアン辞典』明石書店。
- コジョンヂヤ 高正子 (2010) 「大阪済州人の祈り—ある済州島出身女性の事例から—」『コリアンコミュニティ研究』 vol. 1、こりあんコミュニティ研究会、15-20頁。
- こりあんコミュニティ研究会 (2011) 「「龍王宮」の記憶を記録するプロジェクト」(藤井幸之助、本岡拓哉) 編『「龍王宮」の記憶を記録するために—済州島出身女性たちの祈りの場—』、144頁。
- 宗敎社会学の会編 (1985) 『生駒の神々—現代都市の民族宗教—』 創元社。
- 宗敎社会学の会 (2012) 『聖地再訪、生駒の神々—変わりゆく大阪近郊の民俗宗教—』 創元社。
- チヨギョトン 曹奎通 (1990~91) 「生駒・宝塚の韓寺を歩く」(前・後)『済州島』3・4号、新幹社。
- チヨンホンヨン 鄭鴻永 (1997) 『歌劇の街のもうひとつの歴史—宝塚と朝鮮人』 神戸学生青年センター出版部。
- 塚崎昌之 (2011) 「在日一世の祈りの場所・龍王宮をめぐる歴史」、こりあんコミュニティ研究会 (2011) 「「龍王宮」の記憶を記録するプロジェクト」(藤井幸之助、本岡拓哉) 編『「龍王宮」の記憶を記録するために—済州島出身女性たちの祈りの場—』、41-51頁。
- 塚崎昌之 (2012) 「戦前・戦中期、大阪における朝鮮人宗教政策の変化と朝鮮人の対応—「朝鮮寺」と神社参拝政策を中心にして」『東アジア研究』57、大阪経済法科大学アジア研究所、31-61頁。
- 樋口淳 (1993) 「재일한국인의샤머니즘과그계승—在日韓国人のシャーマニズムとその

- 継承一』『専修人文研人文科学年報』第23号、1-13頁。
- 玄善允<sup>ヒョンソクニョン</sup> (2010) 「済州島出身在日一世の習俗の断片」『コリアンコミュニティ研究』vol. 1、こりあんコミュニティ研究会、31-35頁。
- 玄善允 (2011a) 「龍王宮再考—聖性を欠いた場における祈りと孤立した共同性—」『コリアンコミュニティ研究』vol. 2、こりあんコミュニティ研究会、35-47頁。
- 玄善允 (2011b) 「龍王宮から済州へ、そして再び龍王宮へ—済州に関する「常識」と「在日的信憑」と「村落共同体の構造」—」、こりあんコミュニティ研究会 (2011) 「龍王宮」の記憶を記録するプロジェクト (藤井幸之助、本岡拓哉) 編『龍王宮』の記憶を記録するために—済州島出身女性たちの祈りの場—』、52-65頁。
- 玄善允 (2011c) 「済州女性文化遺跡探訪 1—女たちの水との格闘と悦びの跡—」『済州ウイークリー』1号、2011年10月。
- 玄善允 (2011d) 「済州女性文化遺跡探訪 2—焚火と人情の温もりを糧に海と格闘—」『済州ウイークリー』3号、2011年12月。
- 玄善允 (2012a) 「済州女性文化遺跡探訪 3—聖地での祈りで癒され、それを糧に過酷な現実と闘った女たち—」『済州ウイークリー』6号2012年4月。
- 玄善允 (2012b) 「済州女性文化遺跡探訪 4—武器を持って戦った女たち—」『済州ウイークリー』7号、2012年3月。
- 玄善允 (2012c) 「済州女性文化遺跡探訪 5—済州の女性先覚者たち—」『済州ウイークリー』8号、2012年6月。
- 玄容駿<sup>ヒョンヨンジュン</sup> (1985) 『済州島巫俗の研究』第一書房。
- 藤井幸之助 (2009) 「済州島出身の女たちの祈りの場・桜ノ宮「龍王宮」—遠からず姿を消す在日朝鮮人の心の拠りどころ—」『書評』132号、関西大学生協同組合『書評』編集委員会、126-135頁。
- 藤井幸之助 (2010) 「「龍王宮」の最後—形はなくなっても未来の記憶に生きる—」『書評』134号、関西大学生協同組合『書評』編集委員会、157-169頁。
- 宮下良子 (2010) 「龍王宮の空間が語るもの」『コリアンコミュニティ研究』vol. 1、こりあんコミュニティ研究会、15-20頁。
- 山口覚 (2012) 「往来する神々、越境する人々—宝塚市の朝鮮寺・宝教寺をめぐる—」、『たからづか』第25号、宝塚市教育委員会、84-115頁。
- 梁愛舜<sup>ヤンアスン</sup> (2004) 『在日朝鮮人社会における祭祀儀礼—チェーサの社会学的分析—』晃洋書房。
- 제주발전연구원 (2011) 제주여성사Ⅱ (済州發展研究院：『済州女性史Ⅱ』)
- 제주특별자치도여성특별위원회 (2007) : 제주여성의삶과공간 (済州特別自治道女性特別委員会：『済州女性の生と空間』)

제주도여성특별위원회 (2004) 구술로만나는제주여성의삶그리고역사 (済州道女性特別委員會『口述で出会う済州女性の生、そして歴史』)

付記：今回の調査に関しては、済州大学校在日済州人センターから研究助成金などの多大な支援をいただいた。記して、ご配慮くださった、センター長の李昌益<sup>イチャンイク</sup>さんその他の関係者の皆さんに感謝の意を伝えたい。また、面接、アンケート調査に協力してくださった方々に、数々のぶしつけな質問にも関わらず親切に対応くださったことに対して、その失礼をおわびすると共に、心からの感謝の気持ちを表したい。それらのご協力に報いるためにも、この調査結果を真に活かすような調査を継続することで、「生きられた経験」の実相に近づきたい。

## 注

- 1 龍王宮プロジェクトはその後、巫俗施設である龍王宮が河川敷に位置していたこと、その施設が廃品回収業者の副業としての貸会場であったこと、周辺には、龍王宮と同じく、「不法占拠」とされる諸種の業者が集住し、歴史的に「在日」コミュニティが存在していたことなどに注目し、巫俗関連はいうまでもなく、河川敷の社会学、エスニックマイノリティの生活実態、エスニックマイノリティと周囲のマジョリティとの関係などを含めての総合的な「龍王宮研究」をめざし、以下のような企画が進行中である。①龍王宮関連のモノの収集（藤井幸之助）、②龍王宮関連の映像資料収集と記憶の保持のための映像化作業（映像作家金稔<sup>キムイムマン</sup>万を中心に）、③龍王宮の歴史的形成過程を戦後以前に遡って、戦中期における在日の巫俗実践とそれに対する日本政府の抑圧政策との関係（塚崎昌之）、④龍王宮周辺住民の聞き取り（藤井幸之助ほか）、⑤大川沿いの不法占拠対策調査（本岡拓哉、塚崎昌之ほか）、⑥在日済州人の習俗、済州と在日の巫俗実践の関係（宋実成、玄善允）、⑦生駒・宝塚の朝鮮寺調査（吉田全宏、藤井幸之助）などである。なお、プロジェクト以前とプロジェクト自体のこれまでの研究成果については、玄善允（2012）を参照のこと。
- 2 1世の事例は既に金良淑（2005、2009）で詳細に分析されている。
- 3 玄善允（2011b）で詳しく論じているので参照のこと。
- 4 それは専ら労働と重なるもので、働きながらの学びであった。例えば、海女の休憩場であるプルトクであり、済州女性の必須の日常労働であった水運びのために通う水場など。玄善允（2011c、2011d、2012a）などを参照のこと。
- 5 제주도특별자치도여성특별위원회（2007）：제주여성의삶과공간（済州特別自治道女性特別委員會：『済州女性の生と空間』） 제주도여성특별위원회（2004）구술로만나

- 는 제주여성 삶의 삶그리고역사 (済州道女性特別委員会『口述で出会う済州女性の生、そして歴史』) 参照のこと。
- 6 特に植民地時代の済州では、①様々な理由で男性と比べて女性の人口比率が韓国の他地域に比べて恒常的かつ異常に高かった人口動態、②家内労働以外の労働など経済活動における女性の比重の高さ、③それも絡んでの一種の財産や労働力として、④さらには子孫を産み育てる再生産労働の担い手としての畜妾制度が長らく残存してきたことなど、が報告されている。そして、それらが相まっての女性の過酷な位置、それでいながらそうした女性の多大な貢献については盛んに語られ始めている。しかし、「妻」や「女」の側面に対する言及は未だに十分でなく、女性の巫俗実践の研究においても同じような傾向が否めない。제주발전연구원 (2011) など参照。
  - 7 こうした「在日」起源の巫俗信仰に新たなクライアントの波、たとえば、日本人女性、それも若い女性が参入しているといった報告、たとえば宗教社会学の会 (2012) や山口覚 (2012) もあるが、それらは本稿の問題関心とはひとまず別個に扱うべきものと思われる。
  - 8 コスモスについては梁愛舜<sup>カンアスン</sup> (2004) 『在日朝鮮人社会における祭祀儀礼—チェーサの社会学的分析—』、後段については、注7。

Summary

## The Shamanistic Rituals of Korean Female Residents from Jeju Island in Japan and their Succession

—Especially on the Prayers at Yongwanggung—

HYUN Sunyoon  
HUZII Konosuke

Yongwanggung (Ryuōgū/Ryuokyu), a renowned shamanism mecca for the first generation of Korean residents in Japan (especially, female residents from Jeju Island) disappeared, following an eviction order from the local government. It was only a few years before its dismantling that serious research started on its facilities and prayers. Previous research, however, left several important questions unanswered. This paper, mainly based on interviews of prayers and their family members, investigates and rediscovers the meaning of the 'prayer community', and argues that shamanistic rituals carried out at several places, including Ryuōgū, prayers home, Buddhist temples called Chosendera (Korean temples in Japan), are part of the first generation female residents' prayer activities, which are in turn part of the traditional culture of the first generation Korean residents. It also argues that though the rituals originated from Jeju island, they are adapted and transformed for Korean residents in Japan. From the deviation, we are able to read the life strategies of the first generation female residents. However, the prayer community, composed of mostly the first generation with some exceptional second generation residents, is destined to be isolated and separated from other generations and communities. The Shamanistic rituals of Korean residents in Japan are the scenes where oppositions or conflicts caused by the generation gaps, and educational and cultural background differences are revealed.