〈民俗〉の発見から「伝統文化」の誕生へ

高　正子
（神戸大学）

1. はじめに

2009年、NHKの地上波放送で韓国のドラマ「黄真伊（ファンジニ）」が放映された。このドラマの主人公である黄真伊は、朝鮮王朝中期の女流詩人であり、舞踊家であり、玄琴（コムンゴ）の奏者であり、美しい妓生（キセン）である。黄真伊の人生を描いたこのドラマによって、朝鮮に伝わる華麗な舞（チュム）や民俗楽器が紹介され、同時に、民俗芸能を修練する姿が紹介され人々の関心を引いた。本稿では、このドラマの主人公に象徴されるような朝鮮の民衆によって伝承されてきた民俗芸能について論じる。現在、韓国で伝承されている「伝統芸能」は大きく二つに分けられる。一つは中国の宮中儀礼で用いられる舞や音楽を基盤に発展した宮中芸能、今一つは巫俗儀礼から発祥し発展した民俗芸能である。

本稿の目的は、前近代社会で取るに足りないものとして扱われてきた民俗芸能が、植民地から解放された韓国社会のなかで「伝統文化」として位置づけられて行く過程を明らかにすることである。

ここでいう「伝統文化」とは、ホブズボウムなどによって「近代」をとらえ直す作業から提起された議論に基づいている。近代化はそれを推し進めるなかで、社会のなかにある伝統に対して意識的に反対し、急進的な変革を与えようとする。そのことによって、以前の社会では当然視されていたような社会的な絆や権威の絆が体系的に禁じられることになり、そのことによって隙間が生まれ、それを埋める必要性が生じてくる。この隙間を埋めるために新たな「伝統」は創りだされたのだ（ホブズボウム 1992: 19）。このようなホブズボウムの議論は、それまでの「文化」や「伝統」に対する認識を再検討させる契機となった。つまり、長い歳月のなかで培われた真正で本質的な伝統が存在するという文化本質主義的な考えに対して、「文化」や「伝統」が時代の文脈のなかで構築されてきたと批判したのである。

しかし近年においては、このような文化構築主義的な立場にたちつつも、文化本質主義か構築主義かという二元論的議論にとらわれることなく、伝統が生成される現場での実態に即した議論から促え直そうという意見がある。松田素二は、西アフリカの都市に暮らすマラゴリの人たちの「都市における死者記念儀礼」の事例から、「固定化一元化の伝統観」ではなく「連続的な伝統の生成」という考え方に立脚することが必要だとした（松田 1990: 438）。

これとは違った視点から太田好信は、グアテマラのマヤ運動をとりあげ、文化構築主義論の問題点を指摘している。グアテマラでは強大な力による抑圧から自らを解き放つためのアイデンティティの拠り所として「伝統文化」の本質化が機能していると指摘し、これを批判する構築主義には「脱植民地化の過程における歴史的他者からのアピールに応答する姿勢の欠如」がみられるとした（太田 2003: 247-248）。

さらに、小田亮は「アフリカ中心主義運動」や同性愛者解放運動における本質主義的言説（同性愛者はあらゆる社会に生来的に存在するもので、それは生まれつきの「本質」とする）に対して、「近代が持ち込んだセクシュアリティという概念図式の登場によって文化的に構成」されたものとする文化構築主義的批判は、同性愛者の解放をめざすアイデンティティを崩す結果になると主張した（小田 1996: 812）。

こうした文化構築主義から派生するさまざまな問題に関する議論を視野に入れ、本稿は文化構築主義の立場に立ちつつ、文化が社会の変化や文脈

のなかでどのように構成されていったのかを重点的に論じたい。なぜなら、植民地を経験した国家における「伝統文化」の生成過程を実態に即して検討することが、文化本質主義か構築主義かといった二元論的論理を克服するための事例提供になると考えるからである。本稿で扱う韓国社会に見られるような「伝統文化」をめぐる営為は、まさにこの問題を議論する素材であるといえよう。具体的には、植民地期にどのように民俗文化が持ち込まれ、その後国民国家生成のなかで民俗文化はどのように「伝統文化」へと格上げされていったのかを検証し、さらに、1970年代から90年代にかけて展開された対抗的文化として民俗文化が「民衆文化」への読み替えられてゆく様相を明らかにする。この作業は同時に、1910年の「韓国併合」という植民地経験が韓国社会における「伝統文化」の構築過程にいかなる影を落としているかを再考する試みでもある。

2. 〈民俗〉の発見

朝鮮半島における〈民俗〉の発見は、日本の植民地期に始まる。植民地以前の朝鮮においての記録文化の対象は、王族を始めとする社会エリートである両班文化であった。李杜鉉は、1925年に崔南善が「不咸文化論」で初めて檀君の民俗学的研究の重要性を説き、それが「最初の民俗学的研究の試み」であり、民俗学と歴史学の出会いであったとした（李杜鉉 1984: 3）。朝鮮における植民地時代の人類学研究の系譜を考察した全京秀もまた生活や慣習を〈民俗〉としてとらえ、それを朝鮮文化と見なすようになるのは、日本による植民地期であったとした（全京秀 2004: 43）。このように日本によって持ち込まれた近代的思考が、朝鮮半島に暮らす人々の生活文化に目を向ける〈民俗〉の発見をもたらした。

朝鮮への植民地統治は日本をして朝鮮の自然現象や各種資源、地理的調査、歴史、人々の慣習や宗教などの広範囲な調査を行なわせ、その結果、多くの資料が残された（朴賢洙 1982: 36）。この植民地期に導入された〈民俗学〉によって収集され、記録・記述された資料はその後の韓国社会で重要な意味をもつことになる[1]。

では、朝鮮半島での植民地統治者による調査はいつからであろうか。それは、韓国併合以前の明治期からすでに始まっており、具体的には兵要地誌調査を皮切りに植民地支配の予備的水準の調査が実施された。民俗に関する本格的な調査が始まるのは1919年3・1運動以後、中枢院にいた村山智順へ委嘱された「社会事情調査」[2]からである。1921年には風俗調査も始まり調査項目[3]も決定された。初期の頃の調査は軍部や行政機関、産業団体、好事的旅行家、教師など朝鮮に関係する個人や団体が関与したが、韓国併合後は中枢院のような専門機関で、専門的な研究者が担当することになった（朴賢洙 1982）。この調査員のなかには日本人研究者だけでなく、朝鮮人研究者も加わっていた[4]。民俗調査に関わった日本人と朝鮮人調査員の共通点は、朝鮮の支配文化である両班文化を外来文化の影響を受けたものと捉え、逆に、民俗文化を外来文化の影響を受けていないものと見なし、そこに朝鮮の固有文化を求めようとしたことだ。他方、領土が奪われるという植民地状況下にあった朝鮮人研究者たちは、巫俗儀礼（李能和 1869-1943）や土着的な民衆文化（孫晋泰 1900-?）のなかに「民族の求心点や象徴」を見つけようとした。この点が日本人調査者との相違点であった（金成禮 1990: 224-226）。

では、このような日本人と朝鮮人研究者による朝鮮の民俗文化に対するまなざしの差異を、仮面劇を例にとって見てみよう。仮面劇に朝鮮人研究者が注目するようになるのは、1930年代に「朝鮮に演劇はない」という日本人研究者の見解が発せられたことによる。この見解に対して、朝鮮には洗練されていないが素朴な仮面劇という民俗劇があると、異議を唱えたのが宋錫夏（1904-48）である。宋錫夏は朝鮮の民俗劇を捜し求めて、ソウルや黄海道だけではなく慶尚南道地域まで赴いて、現地の関係者などからインタビュー調査を行った。宋錫夏が示した慶尚道地域の仮面劇の伝播経路やその図式は、現在でも定説とされ、それ以外にもこの地域の仮面劇の民俗学的解釈を記述した論文5編を残した（高正子 1999）。宋錫夏の調査と同時期に総督府や日本人研究者によっても

仮面劇調査が行われている。京城帝大に籍を置く高橋亨[5]、秋葉隆[6]と総督府嘱託にいた村山知順[7]、この他に、1931年に外務省と満州鉄道の要請により朝鮮や満州、蒙古、中国へ演劇事情調査員として訪れ『朝鮮の演劇』（1944年、大空社）を記した印南高一などがいた。他方、朝鮮人研究者としては京城帝大に在籍し卒業論文に朝鮮の演劇史を整理した金在喆[8]、総督府書記官であった呉晴がいる。呉晴は演技者の口述から京畿道地域の仮面劇である楊州別山臺（ヤンジュビョルサンデ）ノリや黄海道地域の鳳山（ボンサン）タルチュムの台詞を再構成し、日本語に訳した。これらの作業は、総督府が発行する雑誌『朝鮮』261号に仮面劇の特集号として掲載された。また、それだけではなく鳳山タルチュムの公演は映像記録として撮影された。

植民地期の仮面劇に関する調査研究は、それ以前の社会では見逃されていた民俗文化に照明が当てられたものであったという点では評価されるが、しかし日本人研究者の仮面劇へのまなざしは植民地統治者としてのものでしかなかった。鳳山タルチュムの公演を観劇した村山智順は、仮面劇が民衆に慰安を与える娯楽的な条件を備えているものの、演じられるテーマが人生の表よりは裏、光明よりは暗黒に重きを置いているとし、これを朝鮮文化の特徴としたのだ（村山 1937）。植民地統治者にとって仮面劇は「……両班の堕落と腐敗、失政が朝鮮王朝の滅亡を促進させた主要な要因であり、日本の統治を通してこれを解決することができるという日帝の言説と一面あい通じる」ものがあった（李勛相 2001: 415）。言い換えれば、そこで語られる朝鮮時代の支配エリートに対する風刺が、植民地統治者にとっては朝鮮を植民地とする正当性を与えられたと解釈されたのだ。

他方、朝鮮人研究者には仮面劇が植民地支配のなかで民族的な感情を持続させる強力な象徴として映った。仮面劇の調査・記録・収集は民族固有の文化を捜し求める作業であった。その具体的な例としては、1919年の3・1運動以降の国文学運動に影響をうけた仮面劇上演運動を挙げることができるだろう。宋錫夏は仮面劇の採録だけではなく、各地で上演されなくなった仮面劇の再演を歓迎し[9]、鳳山タルチュムの沙里院での公演の映像記録化を実現させるなど、中断されていた仮面劇の復活にもかかわった。この他にも、1934年4月の晋州での晋州五広大の再演[10]、1935年3月の「東莱野遊（トンネヤリュ）」の復活など、1930年代中盤から後半にかけての仮面劇の再演に大きく貢献した[11]。

植民地支配によって朝鮮ではエリート文化である両班文化ではなく、その対極にある仮面劇や巫俗儀礼などから〈民俗〉を発見し、これらを「民族文化」に読み換えていった。このような試みは、植民地から解放された後の韓国社会へと受け継がれて行ったのである。

3. 国民の生成と「伝統文化」の誕生

（1）朴正熙の文化政策

1948年8月15日、李承晩は朝鮮総督府の庁舎であった中央庁で「大韓民国」の樹立を宣言し、初代大統領に就任した。この年の9月9日には「朝鮮民主主義人民共和国（以下北朝鮮）」が樹立され、38度線を境に相対立する二つの国家が成立した。

第二次世界大戦後に始まる東西冷戦による南北分断は、近代的な国民国家を目指した南の大韓民国において国民を統合することを必要不可欠にした。そこで、初代大統領となった李承晩が国民に訴えたのは「団結だけが生きる道だ」というスローガンであり、強調されたのは新生「大韓民国民[12]」であった。さらに「反日」、「反共」が国是とされたのだ。このことは、1960年4月の4・19革命による李承晩政権の崩壊後、翌年の5月16日の軍事クーデターよって政権を掌握した朴正熙に引き継がれていった。

軍事クーデターによって政権を掌握した朴正熙が目指した国家は、反共を国是とする「近代化された祖国」であり、そのロールモデルは日本であった。「二度と植民地にされない強い国家」建設を標榜した朴正熙政権にとって脆弱な民族資本を補強するためには、外資導入が不可欠であった。1965年の「韓日基本条約」[13]の締結は、経済成長を優先した輸出立国を目指す朴政権の国家建設の論理から導き出されたものであった。さらに、この時期朴政権は韓国軍のベトナム戦争への派兵を決め、その見返りに「ベトナム特需」を享受し、

1970年代以降の高度成長と財閥形成の道を開いた[14]。さらなる近代化・産業化を推し進めるために朴政権が必要としたのは、祖国の近代化のために苦難に耐える「国民」の生成であった。この「国民」生成のためにとられた政策が1962年に制定された文化財保護法である。朴正熙は「民族文化の暢達と国民教育の振興」が、この社会の「今日と明日を決定する重要な要である」と主張した（朴正熙 1997: 176）。悠久な歴史と優れた文化の強調によって日本の植民地によって刻み込まれた劣等感を払拭し、「二度と植民地にされない」国家の建設を説いた。そして、朝鮮儒教の核心である「孝」は、国家に対する「忠」へと読み替えられ、学校などの公の場には「忠魂碑」が建立された。

ここで、当時の民俗芸能に対する文化政策を見ると、1962年に制定された文化財保護法によって仮面劇をはじめとする民俗芸能は、国家によって保護されることになる。植民地期に民族を象徴する固有の文化として調査発掘された民俗芸能が、大韓民国樹立後は国家を代表する「国民文化」、悠久な歴史を持つ「伝統文化」と位置づけられて行くのだ。1964年から重要無形文化財の選定が始まるが、その選定には植民地期に調査・収集された民俗資料が活用された。また、文化政策推進のための法整備として1962年の文化財保護法、1965年に地方文化事業造成法、1966年映画法、1967年には音盤法などの手続き法が制定された。こうした一連の文化行政は、「国民が共有している伝統に対する認識を高め、言語、衣食住、社会関係様式において経験を共にする機会をつくり、外の集団と区別される固有な価値と生活様式に対する自負心をもたせることによって民族意識を強化」した（鄭弘翼 1992: 234）。

このような朴政権の文化政策は1974年からの第1次文芸中興5カ年計画によってさらに強化されるが、そこに掲げられた目標は「正しい」民族史観の確立であり、芸術の大衆化によって国民の文化水準を高め、韓国文化を世界に宣揚するというものであった。この背景には「植民地史観と外国文化に対する従属観念を払拭し、民族文化の再発見を通して国民的自覚と誇り」を宣揚しょうとするものであった（呉洋烈 1995: 48）。具体的には「ウリコッ（우리것：われわれのもの）」、「韓国的なもの」を再発見し、それを「想像の共同体」の中核とするために巨額な国家予算が投じられたのである。

（2）国民文化から「伝統文化」へ

こうした文化政策の一方で朴政権は、強い国家の実現に向けて1962年の第1次経済開発5カ年計画を皮切りに、急激な経済の近代化を推し進めた。その結果、社会的にも経済的にもさまざまな矛盾が先鋭化した。脆弱な民族資本を補強するために日本から資本導入を企てた政府は、1965年に「韓日基本条約」を締結した。韓日基本条約定結によって日本企業の誘致を促進する朴政権は、民俗文化を後進社会の残滓であるとし、近代化・産業化の障害になると見なして巫俗の神堂などを迷信だと指弾し破壊した。このことに対して、若い知識人や大学生などが民俗文化を発掘・保存・再現するという民俗文化再生運動を展開した（金光億 1989）。このように、学生と市民による一連の「韓日条約」反対闘争は、いわば、上からの国民形成に対峙し、下からの民族志向を鋭く喚起させる重要な契機となったといえる。

さらに、当時の経済成長政策と輸出優先政策は都市と農村の格差[15]を広めただけでなく、これまでにない不平等を生みだしていった。都市における労働者の労働条件は劣悪で、それに対する改善要求は拒否され、労働者の組合結成の権利や労働災害に対する補償は皆無であった。その状況は、若き労働者全泰一の焼身自殺[16]をみるほど深刻な状態にあった。多くの都市労働者には輸出によって「ドルを儲けることは即ち『神聖な愛国的使命』」であったために、多くの労働者たちが犠牲になったのである（崔貞茂 1996: 149）。そうしたなかで人びとは、現在のネガティブな自画像の裏返しとして、歴史や文化に対するあらたな解釈の対象に自らを向かわせたのだ（田村 1999: 26）。

急激な近代化と抱き合わせにされた文化政策のもとで、知識人や学生が民俗文化に求めたのは「韓国的なもの」の再解釈であった。植民地期から「静的で哀傷的」な韓国人の美意識として解釈されていたものを覆し、「動的で諧謔的な『力』と『夢』

の芸術」であったと捉え直したのだ（蔡熙完 1977）。当時問われたのは、民俗芸能の現代的意味であった。そこから、仮面劇をはじめとする民俗芸能のなかに含まれる痛烈な風刺精神を民衆の知恵と力であると読み取り、これこそが「韓国人的なもの」の本質であると解釈した。

1979年の朴正熙の死後によって訪れた淡い民主化への期待は、1980年5月の光州民主抗争の鎮圧過程を目にすることによって挫折する。新たに登場した全斗煥は、これまで以上に文化政策に力を注いだ。例えば、一部改正した憲法の第8条に、国家の義務として伝統文化の継承・発展と民族文化の暢達を掲げた。それに呼応するように、1983年に発表された第5次経済社会発展5カ年修正計画には、初めて文化部門が設置された。そこでは文化施設の拡充と地方文化の育成、伝統文化遺産の保存及び開発、民族文化の正統性を確保し、韓国の文化芸術を積極的に海外に宣揚するなどが謳われている。こうしてこの時期には、国立現代美術館、大規模な総合文芸施設である「芸術の殿堂」が建設され、独立記念館、国立国楽堂などの大規模施設建設、さらに景福宮など5大宮殿の復元がなされた。これだけではなく、地方文化を育成するために直轄市及び道に総合文芸会館を建設し、各地方における「郷土文化祭」[17]の開催を奨励し定期化させた。こうした動向をうけて規模を拡大していったのが、「全国民俗芸術競演大会」[18]である。

朴政権が主導した国民形成のための文化施策を第1期とするならば、1980年代初めの全斗煥政権によって実施された一連の大規模な文化施設の建設や「国風81」[19]と銘うった国家事業としての文化政策は、国民形成の第2期とでもいうべきであろう。「国風81」は、国楽[20]や舞踊、演劇をはじめ芸能にかかわるすべての重要無形文化財の関係者と全国の国楽・舞踊科の大学生が総動員された10万人規模の大イベントであった。

こうした文化政策の基本路線は、1993年の金泳三政権以降も、大きな変化をみることなく継続される。金泳三政権は、1993年7月に「文化暢達5カ年計画」（文化・体育・青少年振興5カ年計画）を発表し、「文化体育の暢達を新しい経済建設とともに『国家発展の車輪の一つ』」に据えた。また、1995年からの地方分権化[21]にともなって、これまでの文化・歴史遺産を中心にした有形の観光から、より多角的で大量動員可能なイベント方式を取り入れた観光産業の開発が模索されたが、これらのイベントには重要無形文化財を中心とした「伝統芸能」が取り込まれていった。

国民文化形成政策を経るなかで民俗文化は、民族を象徴する民族文化から国民文化へ、そして、国家によって「伝統文化」へと格上げされて行った。しかし、この過程のなかで見落とせないのが、民主化運動において反体制の象徴的役割を担った仮面劇や巫俗儀礼などの民俗芸能の歴史的な意義である。

(3)「民衆文化」への読み替え

これまで朴政権は、政権の危機的状況に際して朝鮮戦争の記憶を国民に想起させ、北の浸透の可能性に対する危機意識を煽った。そして、「反共法」（1961年）に続いて「維新憲法[22]」（1972年）を宣布し、政府に対するいかなる批判や抵抗も〈アカ〉すなわち北朝鮮に利する行為と見なし、容共分子として弾圧した。民族統一に関する議論は政権によって一手に独占されることで、維新を礼讃する以外は国民によるいかなる議論も禁止された。甚だしくは民族統一の願いを歌った童謡[23]も発禁処分とされ、さまざまな視点からの民族議論は封じ込められた。朴政権は近代化・産業化のなかで儒教的イデオロギーに基づく伝統的な価値体系を公然と批判したが、その一方で、国家と国民の関係においては儒教的倫理観を強調したのだ。つまり、国家に対する忠が孝より優先視されたのだ（金光億 1991）。政権に対するいかなる異議申し立ての行為もこのような維新体制のもとでは、北の共産主義を利する反国家的行為であり、その行為者は容共主義者とみなされ告発されるという図式が成立していった。

知識人や学生たちによる異議申し立ての行為は、強大な国家権力の下で押しつぶされていったが、芸術と宗教分野における活動への規制だけが比較的緩やかであった。この隙間を狙い学生たちは、民俗宗教を学ぶという名目で直接巫俗儀礼の順序

や方法を巫堂(ムダン)から学び、これを用いて政治的な抵抗儀礼を生み出した。1975年にソウル大生であった金相鎮(キムサンジン)が『民主主義の祭壇に血を捧げる」として割腹自殺[24]した出来事は、この一例として挙げることができる。これは、大学生が民主化を求めて自ら命を賭した最初のケースであった。金相鎮の自殺一ヵ月後の5月22日、ソウル大(水原キャンパス)では「金相鎮烈士追悼式」[25]が執り行われ、そこには緊急措置九号[26]が発布されているなかで1,000名余りの学生が集まり、非業の死を遂げた金相鎮の魂をあの世に送る巫俗儀礼が執り行われた。追悼式を取り仕切ったのがソウル大の「仮面劇の会(탈춤반)」と「プンムルサークル(풍물패:農楽サークル)」で、巫俗儀礼後鬱憤を押さえ切れなかった学生たちは、民俗楽器が鳴り響く中で大規模な示威行動を広げ、学外へ飛び出していった。刺激的な音を発する小鉦(クェンガリ)は示威行動などのシグナルとして認識され、大いにその威力が発揮された。そのため、当時は官憲ですら小鉦(クェンガリ)の音を嫌っていた。こうして、政局に何かあれば小鉦(クェンガリ)をはじめ四つの民俗楽器(サムル)が登場するようになった(高正子 1999)。

このように民俗文化とりわけ民俗芸能は、本来の意味に政治的な意味が付与されていった。その後、ますます政治的行動が制限される閉塞状態に陥ると、民俗文化のなかでも仮面劇や巫俗儀礼、パンソリ、民謡のなかの農民的なものを「民衆」と読み替え、諧謔的で風刺的な部分を強調していった。そこから知識人や学生たちは「抵抗の文化」を見出し、それを「民衆文化」としたのだ。仮面劇の形式を用いつつ内容を現代社会の矛盾を表わしたマダン劇[27]へと、巫俗儀礼は村落共同体で催されていた大同祭儀(テドンチェイ)に位置づけられ再生産された(金成禮 1990)。マダン劇を通して「模擬革命」を経験した学生たちは、共同体のモデルを巫俗儀礼のなかから求めるようになった。多くの知識人や学生、宗教指導者が政府への異議申し立ての行動に向かい、そのことによって投獄されていった。統制が効かないほど広がりを見せた示威行動は、やがてYH事件[28]や釜馬事態[29]へと繋がっていった。

1980年代、民俗文化再生運動はほぼ全国の大学に広がり、各大学に仮面劇サークルやプンムルサークルが生まれていった。その主要な背景としては、当時政治的行動が極度に抑圧されていたが、文化的表現活動は比較的緩やかであったため、文化活動を通して民衆の置かれている状況をより積極的に表現しなければならないという学生の思いがあった。この動きとして、すでに1979年にはソウルの主要大学の仮面劇サークルの中心メンバーが集まり、連合体を組織する計画を練っていた。民族劇運動協議会事務局長である南起成が、筆者とのインタビューのなかで先輩からの伝聞として次のような逸話を紹介した。

「79年10月26日に国民大学校において連合タルバン(탈반:仮面劇サークル)の結成集会を計画していた。各大学の中心メンバーが国民大の前で合宿をしていた。朝食時に隣の部屋から一人の学生が飛んできて『朴正熙が死んだ!』と叫んだ。最初はみんな嘘だと言って信じなかったが、国民大学へ行くと、すでに軍が出動していて閉鎖されていた。そのために結成集会は流れた」[30]。

1980年5月の光州民衆抗争[31]以後、大学内でのデモは3分デモと呼ばれた。チラシが校舎のベランダからまかれ、それが地べたに落ちる前に、チラシをまいた学生は常駐する警察によって逮捕されるという意味である。このような状況の中で、唯一仮面劇の公演だけは許された。学生はこれを利用して、学内で仮面劇公演を企画した。この公演には他大学の学生も参加し、なかには指名手配中の反政府活動家も紛れ込んだ。その数は時に数千人に及び、「ナンジャンパン(난장판:乱場)」と呼ばれるクライマックスに演戯者と観客が入り乱れて乱舞となり、民俗楽器を先頭にそのまま市街地へデモ隊として出て行く。が、すぐさま警察によって解散させられた。このような集会を学生たちは「代理集会」と呼んだ。警察の圧力を受けた大学当局は、仮面劇公演の許可を渋るようになる。すると、今度は仮面劇の練習をするといって集まり、練習という名の公演を行い集会化するという戦略がとられた。これを「ヨンピンゴン(연

핑공)」と呼んだ。この意味は練習：연습(ヨンスプ)のヨン、口実：핑계(ピンゲ)のピン、公演：공연(コンヨン)のコン[32]の頭文字をとったものである。こうして1980年代の初め、仮面劇サークルの学生は国家によって保護された重要無形文化財を伝承するという名目で反政府デモを展開したのである（高正子 2005）。

1984年、政府は学生運動がもつ反政府的で先導的な機能を懸念して、これを学内に封じ込めるため学内での政治活動を容認する学園自律化措置[33]をとる。だが、これは学生運動の先鋭化に拍車をかける結果となった。この時期の学生運動は、1980年以前の学生運動とは性格を異にしていた。これまでの学生運動は偶発的な側面が強く、理念的にも民族主義、または民主的な価値を標榜していた。しかし、1980年の光州民衆抗争の経験は学生に「和解しがたい敵の背後に『外勢』」の存在を認識させ（文京洙 1990: 30）、学生をして反独裁・反外勢・民族解放の統一論理を展開させた。

こうした運動のなかにあって「学生の上演する仮面劇」は、さまざまな様式が選択された。1970年代後半には、すでに仮面劇の登場人物の台詞を労働問題や農村問題に置き換え、社会の不条理や矛盾を告発する創作劇、ないし状況劇（상황극：工場や農村における矛盾を演劇化したもの）が公演されていった。1984年以降には、台詞の置き換えだけでは満足せず創作マダン劇へ、そして、死者の恨を解き放つ巫俗儀礼を取り入れたマダンクッ（마당굿）へと展開していった。

「先進祖国創造」というスローガンを掲げ先進国入りを求めた全斗煥政権は、その象徴としてソウルオリンピック開催を準備した。絶対的権威に対する全的な服従を国民に強いる国民倫理教育を強化することで国家的統合を図ろうとした。それに対して、為政者の親族や軍閥が支配する体制、不正腐敗、全斗煥側近集団の政治的道徳性の欠如などを理由に、政府に対する異議申し立ての行動は激烈を極めた。多数の戦闘警察投入などの暴力的な弾圧にもかかわらず、反政府示威は全国に広がり毎日のように組織された。全斗煥政権に対する抗議と民衆への覚醒を求めて、多数の大学生や青年たちが自殺をもって抗議するという行動がとられた[34]。

対抗的な政治スローガンを掲げた自殺行為は、これまでの韓国社会の主要価値観であった儒教的イデオロギー[35]では容認できるものではなかった。そこで生き残った者たちは、民族と国家のために殉じた死者を〈烈士〉と崇め、社会への〈孝〉を実践したものと読み替えることで死者の再生を図った。この価値の読み替えの装置が、巫俗儀礼の形式を用いた〈慰霊祭〉や〈民主国民葬〉であった（金光億 1991、真鍋 1997）。1987年2月に水拷問で死亡したソウル大生朴鐘哲の〈慰霊祭〉では、ソウル大教授の李愛珠（僧舞の技能保有者）が舞(チュム)で表現した。舞によって再現された故人の壮絶な姿を目にした人々の感情が絶頂に至ったとき、「焼きついた喉の渇きで（타는 목마름으로）」[36]という韓国の民主化を求める歌が流れた。この儀礼を通して亡くなった朴鐘哲は英霊となり、人権の守護神として復活する。そして、反米・反独裁闘争の守護神として復活した朴鐘哲の英霊は、生存する仲間たちの闘いを導く。同年6月9日には、全政権の退陣を要求する示威行動の最中李韓烈（延世大学生）が催涙弾を頭に受けて倒れた。ソウルのセブランス病院に運ばれた李韓烈は、27日間生死の境を彷徨した後に死亡した。李韓烈の死亡に国民の怒りは高まり、母校の延世大学で執り行われた〈民主国民葬〉には百万に及ぶ民衆が集まった。そこではソンプリクッ（썽풀이굿）といわれる巫俗儀礼が行われた。あの世とこの世をつなぐ橋を象徴する十m余りの綿布を李愛珠教授が身体で引き裂いてゆく。非業の死をとげた英霊は巫俗儀礼を通してあの世へ送られ神として蘇生した。これは、李韓烈という個人の葬儀ではなく、彼を死に至らしめた政府に対しての宣戦を布告する場となった。そこに集った人々は〈民主国民葬〉を通して、究極的に必ず民衆が勝利するということを確認しようとした（高正子 2009）。

このような民俗文化の政治的応用は、盧泰愚の6·29民主化宣言（1987年）を引き出す一翼を担った。そして、その後のソウルオリンピック、1993年の文民政権の成立など韓国社会の民主化の過程をともに担ったのが他でもない「民衆文化」であった。

4. まとめ

ここまで、日本による植民地支配から現代までの韓国社会での「伝統文化」をめぐるさまざまな営為を時代の変遷とともに見てきた。

日本の植民地統治によって持ち込まれた近代的自我の発見は、人々の生活に目を向ける〈民俗〉の発見へと導かれたが、それは同時に、植民地統治を遂行する上で必要不可欠なものであった。そのため、植民地期の民俗調査は総督府の機関や警察が動員された大掛かりな調査となった。この調査に加わった調査者のなかには被植民地者もいたが、彼らは民俗調査という隙間を狙って民族を維持するための文化的シンボルを捜し求めた。このような植民地の経験によって、これまで韓国では「伝統文化」は本質的に変わらない核をもち、過去から現在まで「継続的に存在意義を持っている知恵の総体」であり、これを「民族文化の本質」ととらえたのだった（張哲秀 1996: 5-6）。

では、この「民族文化の本質」の基準はどこにあるのだろうか。任東権によると、植民地以前のものは「純粋で伝統的」であり、これ以後は日本の「韓半島進出により、繰り広げられた開化運動」によって「伝統文化」が揺れ動いたことから、重要無形文化財を決定する基準を 1910 年とし、これ以前に存在したものは「伝統文化」と認定[37]した（任東権 1978: 12）。このような「伝統文化」に対する見解は、日本による植民地支配の経験がなかったならば違っていたにちがいない。

他方、「伝統文化」をめぐる議論に欠かせないのは、植民地解放後朝鮮半島に相対立する二つの政権が誕生したことである。南に成立した大韓民国政府は近代的な国民国家を目指し、その中核を担う国民の生成を必要とした。そこで、1960 年代朴正熙政権下で文化政策が施行され、この文化政策は「大韓民国民」の生成に貢献した。しかし、朴政権が推し進めた文化政策は、民俗文化を選別するものであった。つまり、政権が推し進める近代化・産業化に必要な文化は「伝統文化」として保護育成し、政権が近代化を阻害するものとして烙印を押した巫俗儀礼の祭堂などは破壊したのだ。

このような朴政権の文化政策に対して、重要な民俗文化が破壊されるかもしれないという危機意識から若い知識人や大学生などは、〈国文学〉を旗印に民俗文化再生運動を繰り広げた。この運動を通して見出したのが民俗文化のなかにある「民衆」の姿であり、それは同時に「韓国人」という自画像の再発見でもあった。言い換えれば、朴政権が近代化・産業化を推進するために発掘・保存した「伝統文化」を、政府に対抗する若い知識人や学生は政権の意図とは対極にある「民衆文化」と読み替えたのだ。この民衆の姿から「韓国人」というアイデンティティを再生産していった。

このように韓国社会では「文化」や「伝統」という概念は時代の変遷のなかで本質的に語られながら、重層的に構成されていった。その本質的な語りは決して一元的なものではなく、同時に「韓国人」というアイデンティティと一対であった。これは、松田がいう「連続的な伝統の生成」と捉えることが出来るだろう（松田 1990: 438）。また、韓国の民主化過程のなかで語られる「伝統文化」の本質的な語りは、太田が示したように権力による抑圧から自らを解き放つための営為であり、アイデンティティの拠り所として機能したといえるだろう（太田 2003）。だからといって、このような本質的な語りが他者を排除するナショナリズムの高揚をもたらしたことへの免罪符になるものではない。

本稿では主に植民地経験国の「伝統文化」生成のプロセスに注目したため、文化本質的な語りとナショナリズムの関係性を含めた総合的な議論は不十分であったことは否めない。その部分は筆者の今後の課題としたい。

〈参考文献〉

秋葉隆　1933.「仮面を祀る」ドルメン仮面特集号。
印南高一　1944.『朝鮮の演劇』大空社。
太田好信　2003.『人類学と脱植民地化』岩波書店。
小田亮　1996.「ポストモダン人類学の代価―ブリコルールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』21（4）、807-875 ページ。
呉晴　1937.「仮面舞踊劇鳳山タール脚本」『朝鮮』261、朝鮮総督府。
――― 1937.「仮面舞踊山臺劇の台本」『朝鮮』261、朝鮮総督府。
長志珠絵　2010.「『朝鮮史』史料探訪『復命書』を〈読

む〉―『朝鮮史』編纂と帝国の空間―」『季刊日本思想史』no. 76、日本思想史懇話会編集、ぺりかん社。
高正子　1999.『韓国仮面劇研究史序説』大阪外国語大学大学院修士論文。
―――　2002.「韓国仮面劇の史的展開と現状―政府・学生・演戯者の関係を中心に」『青丘研究論集』19、211-252 ページ。
―――　2005.『韓国の仮面劇「固城五広大」の伝承と演戯者―解放後の韓国社会における民俗芸能の変遷から―』総合研究大学院大学博士論文。
―――　2009.「クェンガリからキャンドルへ―〈示威文化〉から見た韓国社会のいま」『ろうそくデモを越えて―韓国社会はどこへ行くのか』東方出版、文京洙編著、41-56 ページ。
高橋亨　1937.「山臺雑劇に就いて」『朝鮮』261、朝鮮総督府。
田村克巳　1999.「文化の生産」田村克己編『文化の生産―二〇世紀における諸民族文化の伝統と変容』ドメス出版、13-29 ページ。
全京秀（岡田浩樹・陳大哲共訳）　2004.『韓国人類学百年』風響社。
崔貞茂（李静和訳）　1996.「韓国の抵抗演劇」『思想』859、139-161 ページ。
松田素二　1990.「伝統の生成、氾濫、そして反逆」『人文研究』42（6）、31-51 ページ。
真鍋裕子　1997.『烈士の誕生』平河出版社。
村山智順　1937.「民衆娯楽としての鳳山仮面劇」『朝鮮』261、1-18 ページ。
文京洙　1990.「韓国における地域社会の変容と住民自治」『アジア・アフリカ研究』第三号（Vol. 39）。
E・ホブズボウム（前川啓治訳）　1992.「伝統は創り出される」E・ホブズボウム・T・レンジャー編『創られた伝統』（前川啓治・梶原景昭他訳）、紀伊国屋書店、9-28 ページ。
本田洋　1995.「郷土芸能はだれのもの？―現代韓国農村における民俗伝承の一側面」『朝鮮文化研究』2、141-172 ページ。
金光億　1989.「정치적 담논기제로서의 민 중문화운동 : 사회극으로서의 마당극」『韓国　文化人類学』第 21 輯、韓国文化人類学会編。
―――　1991.「저항문화와 무속의례―현대한국의 정치적 맥락―」『韓国文化人類学』第 23 輯、韓国文化人類学会編。
金成禮　1990.「무속전통의 담론 분석―해체와 전망」『韓國文化人類學會』第 22 輯、韓國文化人類學會編、pp. 211-244.
李杜鉉　1984.「韓國民俗學研究의 回顧와 展望」『韓國文化人類學會』第十六輯、韓國文化人類學會編、pp. 3-8.
―――　1990.『朝鮮の芸能史』東京大学出版局（東洋叢書 6）。
李勛相　2001.「조선후기 邑治에서의 공공儀礼의 多層性과　鄕吏主宰의 仲裁祭儀」『省谷論叢』32, pp. 389-435.
任東権　1978.「전통문화의　자생적이해」『문예진흥』3 월호 , pp. 12-14.
朴正熙　1997.『國家와 革命과 나』地球村（『国家の革命と私）地球村）。
朴賢洙　1982.「日帝에 依한 村落調査 活動」『人類學研究』第 2 輯、嶺南大學校文化人類學研究會、pp. 36-59.
宋錫夏　1960.『韓國民俗考』日新社。
신찬균　1992.「겨레의 영원한 축제」『한국의민속예술 전국민속예술경연대회 33 년사』문화부 .
呉洋烈　1995.「한국의 문화행정체제　50 년―구조 및 기능의 변천과정과　그　과제―」『文化政策論叢』7, pp. 29-74.
張哲秀　1996.「無形文化財의 性格과 體系」『무형문화재 효율적 리방안』精神文化研究院、文化財管理局、pp. 3-47.
정수진　2003.『한국 무형문화재 제도의 성립 : 그 사회적 조건에 관한 연구』서강대대학원 사회학과박사논문.
鄭弘翼　1992.「文化行政分析」『韓國行政学報』25（4）, pp. 229-630.
蔡熙完　1977.「가면극의 민중적 미의식을 위한 예비적 고찰」서울대학석사논문 .
崔栄　1995.『朴正熙의 사상과 행동』玄音社（『朴正熙の思想と行動』玄音社）。
韓國近現代史辞典編纂委員会　1995.『韓國近現代史辞典』文化局（非売品）。

（1）チョン・スジンは、韓国で無形文化財的価値として技・芸能が扱われるのには、無形文化財制度の外部で構成されていった「知的言語とその言語を生産する知識人の役割が主導的な影響力を行使した」と指摘した（チョンスジン 2003: 176）。つまり、植民地期に収集され、記録された資料がもとになって、植民地から解放された韓国社会での文化財制度が機能したといえる。

（2）村山智順が委嘱された「社会事情調査」は 5 ヵ年の計画で、基礎調査、社会生活、社会問題調査などで当初の計画とは異なり、1924 年に中断される（朴賢洙 1982）。

（3）25 項目としては、服飾、飲食、住居、車、輿、船、出生、冠婚葬祭、禮俗、職業、学問、俚諺、禮儀、家庭の日常、宗教、迷信、節行、医業、美術、楽、歌、舞、娯楽及び遊戯、族譜、農業、漁業、巫卜及び述客、姓名、年中行事、雑などである（朴賢洙 1982: 47）。

（4）1922 年から始まる『朝鮮史』編纂に関しても 1925

年に中枢院での調査に朝鮮人が嘱託として参加していた（長 2010）。

(5) 高橋は朝鮮の演劇史を卒論にした金在喆の指導教官であり、1930 年の朝鮮万博の公演を最後に解散した楊州別山臺ノリの仮面を買い入れ、京城帝大の博物館に入れた。また、演技者の趙鐘洵を研究室に招いて聞き取りをしている。

(6) 秋葉隆（1888-1954）は京城帝大に法文学部助教授として赴任し、朝鮮の現地調査をもとに民俗調査を行い、朝鮮の仮面についての論考がある。

(7) 総督府の嘱託であった村山知順は鳳山タルチュムの演技者である李東碧への聞き取り調査を基にして「民衆娯楽としての鳳山仮面劇」（『朝鮮』261、1937）を記している。

(8) 金在喆の著書は 1933 年に『朝鮮演劇史』学芸社で発行された。これは朝鮮演劇史を記した最初のものであったが、彼が夭逝したため、この著書が遺稿となった。

(9) 宋錫夏は 1939 年の『東亜日報』紙上で「海西の鳳山仮面演劇舞踊の復活に関与してすでに、十年が近づいて」いると、記述している（宋錫夏 1960: 203）。

(10) 1934 年 4 月の『東亜日報』への原稿として宋錫夏は、「南鮮（ママ）仮面劇の復興気運―晋州人士の誠意的企画―」として「五広大の犠牲的上演をみることができた」と記している（宋錫夏 1960: 374）。

(11) しかし、仮面劇の再演運動は 1930 年代の中盤までで、戦時体制が厳しくなる 30 年代後半から 40 年代にはほとんどの地域で仮面劇は演じられなくなっていた。

(12) 本田洋は「韓国のように文化的特質性の極めて高い集団により近代以前から集権的な政治共同体が形成されていた……このような政治共同体の成員が国家の機関により均質的な国民として把握されるようになったのは決して古いことではない。特に、集合的かつ重層的なアイデンティティ形成が民俗文化を媒介として促進されるようになったのは、大韓民国成立以後のことである」と、韓国における「国民」の生成が大韓民国政府樹立後であると指摘した（本田 1995: 143）。

(13) 1965 年 6 月 22 日「大韓民国と日本国間の基本関係に関する条約」で、付属として 4 つの協定と 25 の文書に調印した。韓国は日本に対する請求権の名目で 3 億ドルの無償援助と経済協力の名目で 2 億ドルの財政借款を 10 年間にかけて提供するなどの取り決めで、韓国国内だけではなく、日本に置いても大規模な反対運動が起こった。

(14) 朴正熙はベトナムへの派兵理由を①朝鮮戦争中アメリカをはじめとする友邦国から受けた恩を返す②アメリカとの同盟関係の強化③ベトナム戦争へ参加することによって数億ドルの外資を稼ぐことができるという期待④参戦することによる国際社会での韓国の地位向上⑤ベトナムの安全保障が韓国の安全保障と緊密な関係を持っている。これらの理由を掲げ、5 万名の韓国兵が参戦し、技術者などの被戦闘要員が 2 万 3319 名現地で働いた（崔栄 1995: 59-63）。

(15) 第 2 次経済 5 カ年計画（1967-71）の経済成長率は年平均 10.5％を記録した。この間を産業別にみると第 2 次部門 20.3％、第 3 次部門 12,8％に引き替え第 1 次部門は 2.3％だった。

(16) 全泰一は、1970 年平和市場の縫製工場で働く労働者たちの組合を結成することに失敗して、「独裁政権打倒、民主主義を！」「労働者も人間だ、労働条件を改善しろ！」「労働悪法撤廃！」「文化侵略に抵抗せよ！」と叫んで焼身自殺した。

(17) 郷土文化祝祭は 1988 年現在 325 のイベントが催され、そのなかで開催回数が 12 回を数えるのは 58 にすぎない。

(18) 全国民俗競演大会は 1958 年（陸軍体育会館）を第 1 回とし、61 年から定例化した。その目的を「固有民俗を発掘、再現し、民族文化のルーツを探してこれを保存・育成し、後世に長く伝承するため」としている（シンチャンギュン 1992: 10）。

(19) このイベントは 1981 年に開催されたので、81 という数字がついている。

(20) 韓国では西洋音楽に対して韓国の伝統音楽を国樂とよんでいる。

(21) それまで韓国は中央集権で地方議会は形だけのものであり、地方の首長も中央政府が任命していた。しかし、1991 年には地方議会選挙がおこなわれ、1995 年に初めて地方首長選挙がおこなわれ、地方自治の時代に入った。

(22) 明治維新を意識して命名されたといわれる維新憲法によって議会は解散され、大統領が任命した国民代表によって構成された統一主体国民会議が組織された。

(23) 民族統一を願う「우리의 소원」は、政府への異議申し立てを行う集会などで歌われた。そのためこの童謡が禁止されたのである。

(24) 1975 年 4 月 11 日、畜産科の学生であった金相鎮が集会の最中に割腹自殺した。以降、80 年代には多くの大学生がこのような壮絶な闘争戦術をとった。

(25) この事件は 5・22 という意味でオドゥルドゥル事件といわれ、その責任をとり当時のソウル大総長が辞任し、学生 29 人が拘束された。当時、文化運動に関与した梨花女子大出身の金順真は、「1975 年の金相鎮の追悼式で初めてクエンガリのリズムが学生を集め、後に集会やデモをやるといった運動のスタイルが取られた」と語った（高正子 1999: 84）。

(26) 金相鎮の割腹自殺によって維新憲法の撤廃と朴正熙の退陣を求める運動が強まると、5月13日「流言飛語流布罪」をはじめとする言論弾圧を強める緊急措置九号を発布する。この措置によって全土が監獄化したと評せられた。

(27) マダンとは朝鮮語で広場を意味し、舞台を使用せず、観る人と演じる人が平面で行われる演劇をマダン劇とよんだ。

(28) 全泰壹に触発された女子労働者たちの生存権闘争として新民党舎に籠城していたなかで、1979年8月11日、政府の強制解散の最中に金景淑が墜落死し、百名あまりの負傷者を出した事件。

(29) 1979年10月16日から20日まで釜山と馬山で学生・市民が展開した反独裁民主化を求める激烈な示威が全国に拡散する。

(30) 1981年、ソウルの中央大学に入学、仮面劇サークルのメンバーとして活躍していた南起成とのインタビューは2000年ソウルで行った。

(31) 1980年4月以後、全国的に拡散した学生たちの民主化運動と労働者の生存権闘争を鎮圧するために5月17日に非常戒厳拡大措置が出された。これに反対する学生デモを鎮圧するため、光州に投入された空挺隊の超強硬流血鎮圧に立ち向かった光州民主化運動（韓国近現代史辞典 1995: 470）。

(32) 韓国語は初声は清音だが、母音の後や鼻音の終声音の後は濁音になるので「ヨンピンゴン」とした。

(33) 1983年12月21日、文教部によっておこなわれた除籍学生の復学措置の許可などを含めた融和措置。この措置によって学内に常駐していた警察兵力は撤収され、除籍学生が復学した。この措置は学生運動を活性化させる契機となった。

(34) 1980年代、多くの青年たちが自殺した。金鍾泰（80年：労働者）、李東洙（86年：大学生）、金世鎮（86年：大学生）、李載虎（86年：大学生）、朴恵貞（86年：大学生）、朴宣永（87年：大学生）などがあげられる。（真鍋 1997）

(35) 儒教祭祀を重んじる韓国社会では、未婚者の死や横死、客死などは祭祀の範疇外とされ、そのような死霊は祖先として祀られず、とくに未婚者の死は忌避される。

(36) 金芝河の同名の詩に曲をつけた歌で、抵抗歌謡として対抗的な示威や集会で多く歌われた。

(37) しかし、この決定はあくまでも、「行政的な処置としての慣例」だとしている（任東権 1978）。