OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	祠堂是“地方(place)”還是“空間(space)”？：來自廣東省珠江三角洲的一個事例
Author(s)	川口, 幸大
Citation	大阪大学中国文化フォーラム・ディスカッションペーパー. 2012, 2012-6, p. 1-13
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/23341
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Osaka University
Forum on China

Discussion
Papers
in
Contemporary
China
Studies

No.2012-6

祠堂是“地方(place)”還是“空間(space)”？

——來自廣東省珠江三角洲的一個事例——

川 口 幸 大

大阪大學中國文化論壇 討論文件 No.2012-6

祠堂是“地方(place)”還是“空間(space)”？*

——來自廣東省珠江三角洲的一個事例——

2012 年 12 月 25 日

川口幸大 †

* 本稿は 2012 年 8 月に台湾・東華大学で開催された第六回「現代中国と東アジアの国際環境」国際シンポジウムでの提出論文である。

† 東北大学大学院文学研究科・准教授

前言

所謂祠堂，是指人們供奉祖先牌位，進行祖先祭祀的建築物。在中國，特別是福建、廣東等東南部地區，大約從 16 世紀開始，父系繼嗣集團的宗族不斷興盛，宗族成員共同經營以土地爲代表的各種財產，編纂記載有宗族歷史和成員資訊的族譜，建造祠堂並共同進行祖先祭祀。莊嚴壯麗的祠堂不但充分體現了一族的勢力和榮光，而且明示了其不斷接受王朝所宣揚的儒教的正統性並予以實踐的事實。

然而 1949 年中華人民共和國建國後，共產黨以社會主義爲治國方針，將宗族的男性中心的意識形態以及一族內外的政治經濟的階層性視爲“封建迷信”予以徹底打擊，把祠堂改造成爲工廠或者政府辦公室，還有的祠堂被拆除作爲建築材料加以利用。

其後的 1970 年代末，狀況開始發生改變。實現共產主義的口號實際上被擱置，國家政策轉移到以經濟發展爲中心的現代化建設上。此時的共產黨對於宗教及所謂的“傳統文化”的一貫壓制的態度發生了緩和，被其判斷爲有益的部分甚至得到公認並納入共產黨自身政策範圍內。受此影響，在福建和廣東兩地，特別是眾多海外移民即華僑華人的出身地，廣泛地呈現以下景象：爲了與親人再次相聚或者生意往來的關係回到家鄉的人們，提供資金再建祠堂，祖先祭祀活動重新開展起來，這就是所謂的“宗教的復興”。進而到了 2005 年以後，在國家層面，彰顯中國傳統文化，發掘地方歷史與文化並進行再次評價等項目計畫得以不斷推進，地方政府也成爲宗族活動的資金提供者，祠堂的再建和修繕活動更加興盛起來。與此同時，曾被一時忘卻的祠堂在其成員之間重新獲得廣泛認知。如此一來，祠堂在大約 500 年的風雨滄桑中，在中央政策和村落居民的願望的相互作用下，其形式和意義幾度發生變化，直至今日。

而這樣的祠堂應該如何運用空間的視角來表達記述呢？以筆者的個人之見，將空間作爲社會學和地理學的概念最先加以分析說明的是昂希・列斐伏爾。他認爲空間不僅僅是自然界存在的物質，他將所有、支配和權力的社會關係作爲生產和再生產的狀況加以理解，並將這種狀況表達爲“空間的生產”［Lefebvre 1991］。紀登斯進而將空間和地方對置起來展開討論，他將來自地方的空間的脫離視爲現代性出現的指標。所謂空間的脫離即是指塑造日常生活的事物從面對面的局部的人際關係朝著與現場隔離開的各種關係和各種力量的方向移動［Giddens 1990］。

在這裡，地方是指在地理上被限定的範圍內固有且身體上的社會關係進行活動的場所；而空間是指由流動的交互往來而混合而成的跨越領域的各要素所生成的狀況。以上定義暫且可以理解爲是已經固定下來的。

那麼祠堂又如何呢？人們居住在村中，並祭祀自己的祖先，從這一層面來看，我們可以將其理解爲地方所具有的歷史固有性或者主觀的不可替代性［山崎2010:55］。而另一方面，祠堂一直處於中央的政策或正統範疇的投影之中，同時由於近年移居海外的親屬人力物力上的支持，以及城市居民中的歷史愛好者或攝影家目光的彙聚，跨越領域的混合空間的面貌不斷顯現出來。那麼祠堂到底是地方還是空間呢？或者兩者本來就具有如此鮮明的對立關係嗎？本文將從以上的問題思考開始描繪祠堂的特質，然後回過頭來表達能夠與空間•地方論的展開相互關聯的視點。

Ⅰ・珠江三角洲地區的宗族、祠堂和村落社會

如前所述，祠堂是宗族的人們祭祀祖先的建築物。漫步于廣東、福建的村落之中，在每一個村子裡大體都能發現數座祠堂。最初祠堂是在何種背景下建造起來的呢？爲了把握其背景，有必要弄清宗族的組織過程和地方社會的形成歷史。下面就以廣東珠江三角洲的一個村落（假定爲 S 村）中的陳氏宗族爲事例進行闡述。

1） 田野概況

作爲本論文事例的是 S 村的陳氏宗族。S 村位於距離廣州市中心東南方向約三十公里處，珠江入海口附近。目前村中人口約三千人，其中九成以上是陳氏或嫁給陳氏家族的女性，另外還有約兩千外來人口[1]。

2005 年以前從廣州乘坐公車前往 S 村，此後村子的附近修建了地鐵車站，本地區的交通條件獲得很大提升。緊接著村子周圍高層公寓相繼建起，地價也顯著提高。時至今日，村中已幾乎不存在農田，村民或在新建成的工廠工作，或經營大小不同規模的生意，或在銀行及其它事務所工作。雖然沒有確切的統計數字，人均月收入兩千元左右，即使是在不斷富裕起來的中國，作爲農村地區來說已經是相當高的生活水準了。

[1] 村中人口，即本村所有居民，包括持有非農業戶口的村民。

2）宗教的形成、發展和祠堂

在珠江三角洲地區，人們結成宗族並修建祠堂，在這一過程中，村落在邊境的最前線逐漸形成，與地方社會不斷組織起來的開發歷史緊密連接在一起。今日以廣州市爲中心的珠江三角洲地區，是由珠江支流裹挾的泥沙堆積或者人工排水開墾出來的低海拔的平原形成。S 村陳氏的一世也就是始祖被普遍認爲是在 12 世紀來到 S 村定住，村落一帶當時是南部海洋邊境的最前線。來自北方的移民不斷到來，人們圍繞土地的開發展開激烈的競爭。這裡處於中央的直接統治之外，人們爲了在生存競爭中獲勝，人力以及人與人之間的紐帶關係變得尤爲重要。同時在當地定住，爲了證明其對於土地等資源的所有權，爲了擺脫因拒絕被納入王朝的版圖之中而發生多次反抗後淪爲化外之民的身份，需要對其自身的來歷進行詳細追溯。因此人們將繼嗣作爲其紐帶原理，並以此生成宗族。繼嗣是以對過去的追溯爲前提，與此相配合，人們編纂族譜，並配合需要的條件羅列記下一族的歷史和祖先的經歷。珠江三角洲的宗族族譜中的大部分，或者追溯成型的移民傳說，或者將從北方遷移來的著名人物作爲祖先。S 村陳氏的族譜中也主張村子的始祖 12 世紀遷移至此，更聲明其祖先是東晉時期曾效力于王朝的著名武將。

宗族的集團化在某種程度上發展起來後，族內成員中的有力人士進而獲得主導權並開始祠堂的建設。儒教的代表典籍《孝經》中有“孝，德之本也”的記載。孝，就是對父母盡禮並在死後爲其祭祀，這是儒家思想的精髓。其後朱熹在《家禮》中寫道，應該修建祠堂，祭祀祖先牌位，把同一祖先的家族統合在一起。雖說如此，過去只有官僚才被允許修建祠堂。而到了 16 世紀，不只官職人員，一般民眾也開始修建祠堂。究其原因，是因爲當時到廣東赴任或者廣東出身的儒者官僚擔心禮教混亂而推行了一種宗教組織形成的辦法。

在這一時期的珠江三角洲村落社會中，佛教、道教和薩滿教的信仰曾是主流。因此這些未被國家認可的宗教設施被當時的廣東官員視爲“淫祠”加以破壞，並不斷推進正統儒教的普及［科・劉 2000：11-12］。正德 16 年（1521 年），魏校作爲提學副使赴任於廣東，以廣州城內以及番禺、南海兩縣爲中心實行淫祠的拆除工作，爲了杜絕邪教，將祖先神靈對置起來，命令舉行祖先祭祀活動［井上 2002：2-5，2004a：35］。除了魏校之外，廣州的黃佐、佛山的霍韜、番禺的李義莊、順德的羅虞臣、東莞的袁昌祚等人，都是珠江三角洲地區出身的官員，他們在鄉中

或推進或執行了宗族組織、祠堂建設和祖先祭祀活動［井上 2000,2001,2004］。

而正當此時，1536 年（嘉靖 15 年），禮部尚書夏言上奏皇上，稱萬民皆應祭祀先祖。實際上夏言的言論衝擊了祠堂建立僅限定于官職人員的故有制度。儘管並沒有發現他的上奏對於明朝的家廟制度產生多大變化，但在民間人們卻將夏言的上奏視爲明朝的官方態度。而此後的文書中也有關於以此爲契機祠堂的建設不斷普及的記載［井上 2000：375-378］。同時期的珠江三角洲的宗族譜系中也有記載，官僚家族以外的人們修建祠堂也被視爲合法［科・劉 2000：12］。村中的人們一邊接受儒者官僚們關於典籍的新解釋，一邊試圖促進宗族的形成。人們認爲夏言的上奏爲宗族形成和祠堂建設賦予了官方色彩。

從 S 村陳氏的族譜上來看，他們初建祠堂始於 16 世紀。取得領導權的是 13 代的陳大有，他是 S 村陳氏成員中最先獲得官職的人物，明朝嘉靖年間的 1543 年鄉試及第獲得舉人稱號，其後擔任福建仙游縣知縣。在任期間由於擊退倭寇而立功。繼陳大有之後，S 村陳氏中科舉及第或官職人才輩出，擁有的土地面積不斷擴大，村內相繼修建了祠堂。

祠堂是用於祖先祭祀的場所，同時也明示其接受正統儒教意識形態並予以實踐的事實，另外還發揮著某些政治經濟職能。子孫後代以特定祖先之名命名祠堂，並以祠堂名義設置共有財產用於祠堂本身的維護、宗族子孫的教育以及成員間的相互協助等方面。祠堂的成員制度以及其對於財產所享有的各種權利，僅限定在其祖先名下的各子孫後代之間。也就是說祠堂的建設，促成了被納入宗族的子分節的形成，同時明確了其特定成員的財產和權利的所有權，而排斥其成員外的其他人。有能力的成員利用這些財產獲得更多的土地，教育子孫，進行科舉及第者和官職人員的再生產，不斷擴大勢力並保持子孫後代的長期延續。這樣一來一部分成員不斷增長其政治經濟實力，宗族內部出現了不均衡的階級構造。儘管如此由於他們需要相當大的人力，因此在祖先祭祀中強調開祖名下的一族的共同身份並試圖保持全體的統一性。另一方面，對於一般成員來說，爲了獲得耕種土地，保證生命財產安全，並在脫離政府直接統治的最前線努力生存下來，成爲強大的祖宗的一員對其自身十分有利。而從王朝角度來看，由於當時無法直接統治處於末端的地方社會，只好把維持村落社會秩序穩定的任務委託給宗族以及領導宗族的有力人士（當然最好是擁有官職的人員）。

S 村陳氏也如上所述，以一部分有能力的成員及他們所形成的分節爲中心，不斷擴大自身勢力。宗族內的有力人士幾乎全部隸屬於以 6 世祖先爲中心的六世大宗祠。而在其下位的 9 世形成 5 個分節，其中擁有較強勢力的是以第二分節的 19 世爲中心的“行恕堂”和以第四分節的 11 世爲中心的“介子堂”。到清末之前，S 村陳氏中有十多人科舉及第（舉人，其中兩位進士），另外還有 11 位武舉人（其中四人爲武進士）。他們中的大多數都是以上兩個分節的成員。他們通過政治和經濟能力獲得大量土地，截至 20 世紀初，作爲祖宗共有財產的土地面積竟達到 3 萬 3000 畝（約 2200 萬平方米）之廣。有能力的成員在村內相繼修建其祠堂，大小規模的祠堂數量超過 100 座。伴隨著宗族自身的擴大，S 村也不斷繁榮起來，不但有各種集市活動，100 家以上的常設店鋪更是連成一片成爲集鎮。

鄉紳權勢渴望維持並擴大自己的勢力，朝廷希望委託他們維護地方社會的穩定，族內成員期待因爲自己的身份而蒙受恩惠，出於以上三方面的考慮外加父系繼嗣原理彼此相互重迭，宗族由此發展起來，並在清代社會結構的維持方面發揮了不小的作用。同時，祠堂不斷作爲祭祀祖先的建築物被加以利用，也是王朝立爲正統的儒教規範（皆爲臣下之民）被效仿的標誌，同時更是一族內部政治經濟或統合或分裂的手段和象徵。

Ⅱ・祠堂史學

接下來筆者將以 S 村陳氏的祠堂爲例記述祠堂從建設之日至今，作爲建築物本身以及其被賦予的意義究竟發生了何種變遷。具體來說，是以 S 村陳氏祠堂中最早被修建起來並曾是規模最大的六世大宗祠爲事例進行闡述。這座祠堂在 1949 年以前曾以其弘大的規模和壯麗的氣勢被賦予全縣“四大祠”之一的稱號，顯示了 S 村陳氏的勢力和榮光。

1） 建設初期至 1949 年以前

S 村陳氏最先建造的祠堂是以 6 世祖陳道明爲中心的六世大宗祠。爲何沒有爲始祖，也就是第 1 世修建祠堂呢？同時陳道明並沒有留下顯著的功績，爲何以他冠名並最先修建了祠堂呢？正如上面所述，祠堂和政治經濟階層的關係如實地顯現出來。

據族譜記載，這座祠堂修建於 16 世紀前半葉，指導修建工作的是科舉及第並

擔任官職的 13 世陳大有。當時以陳大有爲首，有能力的成員都是 6 世祖陳道明的子孫（參考文末圖 1）。如果以始祖爲中心修建祠堂，其成員將涉及一族全體，即還包括並未獲得良好發展的其它分節上的成員。於是陳大有等人首先以 6 世陳道明爲中心修建祠堂，僅將有能力的成員集結在一起。此後陳道明的子孫們將相繼獲得的土地全部以六世大宗祠的名義予以登記，宗族成員，更確切地說是六世大宗祠的成員，即陳道明的子孫們將獲得的土地作爲共有財產加以利用。另外宗族的有力人士還緊鄰六世大宗祠修建了名爲公局的建築物，在那裡商討並決定宗族或村中的各種事務。六世大宗祠不但是祖先祭祀的場所，同時還是經濟和政治機構。雖然在系譜上 S 村陳氏的組織制度涉及到全體成員，但作爲政治經濟集團的仍然是六世大宗祠的成員，也就是說僅限於陳道明的子孫。六世大宗祠體現了 S 村陳氏內部包含的階級構造。此後，始祖祠堂得以修建是兩個多世紀後的事情。大概是在這一時間段中，S 村陳氏的勢力一如既往地不斷擴大，擁有了能夠恩澤一族全體的力量。

接下來再說六世大宗祠，值得特別論述的是它的規模和設計式樣。在祠堂正門的上方刻有九十七個不同字體的“壽”字。使用木制的樑柱或石材構成的基礎部分，其上附有以故事或動植物爲主題圖案的精美雕刻。祠堂的接近正中央處題有“六世大宗祠”字樣，由明代因討伐倭寇而立下戰功的名將戚繼光題寫，而委託其題字的是當時在福建擔任官員的陳大明。六世大宗祠以其精巧的設計式樣、華麗的外觀以及 2472 平方米的規模，即使是在祠堂林立的珠江三角洲地區也是首屈一指，此後更是享有全縣“四大祠”之美譽。S 村陳氏的成員建造了爲數眾多的祠堂，特別是六世大宗祠更是不遺餘力地展現了一族的勢力以及其內部精英分子的榮光。

2） 人民公社時代—1949 年至 1978 年

1949 年共產黨建立中華人民共和國，在農村地區進行土地改革和人民公社運動，基於社會主義的新治國方針相繼出臺。正如開篇所述，宗族作爲舊社會最具“封建性”的產物不斷解體。

S 村陳氏的土地和祠堂等財產被全部沒收並分配給眾人，最終實現公有化。六世大宗祠在大躍進開展過程中的 1960 年，被改造成製造麻繩或草蓆的工廠。牌位被全部撤去，祭壇也被完全破壞。祠堂內的牆壁被打通並根據工作的需要隔成

數個小房間，在天井處還拉通了數根電線。曾十分美麗的石板地面也被或綠或白的毛巾覆蓋遮蔽起來。

除了六世大宗祠，S 村的其它祠堂也被改造成爲人民公社的辦公室或教師宿舍。牆壁上或者題有用紅色字書寫的社會主義標語，或者畫有毛澤東的畫像。放置牌位的祭壇被破壞，雕刻也被刨掉。陳氏的祠堂最終變爲象徵共產黨的社會主義體制的建築物。

3）改革開放時期—1978 至 2000 年

1978 年第 11 屆三中全會召開，全黨的工作重心轉移到社會主義現代化建設上來，以此爲契機，村落社會中的宗族和祠堂也迎來了嶄新局面。正如開篇所述，爲此發揮巨大作用的是 S 村出身的海外移民，也就是陳氏宗族的成員們。福建、廣東等中國東南沿海地區出現了很多移居海外的移民。包括 S 村在內的珠江三角洲地區的人們之中，移居香港的人員很多。中國在確立改革開放方針以後，這些移民不僅紛紛返回家鄉，而且爲學校、醫院和道路的建設等出資，興辦工廠進行生意往來，再次加強了與故鄉之間的聯繫。對於當地政府而言，他們是重要的支持者。雖然當時對於宗族的消極政策還沒有被完全祛除，但也無法拒絕他們復興祠堂的要求。這樣一來祠堂在各地被重建起來。

正如剛才所述，六世大宗祠自 1960 年開始作爲人民公社的工廠加以利用，1990 年代工廠移址之後，又作爲鎮政府（村上一級的行政單位）管轄下的工廠的員工食堂加以利用。當時村中出身的香港移民提供資金援助，因此六世大宗祠的修建工作得以開展，但祠堂必須歸屬鎮政府所有。因此人們向鎮政府提出要求，希望將祠堂的使用權歸還村子所有,但鎮政府將祠堂作爲抵押索要 20 到 30 萬元，因此修建計畫暫時擱置。而到了 1990 年代末，S 村居民將此事上報更上一級的市級政府，市政府認爲如果工廠已經移址，鎮政府應當把祠堂歸還村中。這樣一來，2000 年六世大宗祠的修建工作終於正式得以執行。

修建工作於 2000 年 7 月開始執行，總共花費約 32 萬元。然而整個修建過程並非一帆風順。下面詳細敘述祠堂重建的整個過程。

在這一祠堂的重建過程中發揮重要作用的是目前居住於香港的一位男性——假設稱其爲 A 氏。他在建國前引渡香港，最初開辦泰國餐廳，後來因爲飯店經營而獲得巨大成功。此次修建祠堂他捐助 15 萬港幣（按照當時的匯率計算約爲 15.9

萬元人民幣），這筆費用佔據了香港移民捐款額的近六成比例，同時也是總費用的大約半數左右。在資金方面作出巨大貢獻的 A 氏還每月支付 1000 元給在 S 村從事建築業的內弟，讓他承包工程，因此直接介入祠堂的重建過程中。結果重建工作進行了四個月，但所到之處都是工地的淩亂景象，甚至作爲祠堂中樞的安放牌位的祭壇都完全沒有著手施工，殘留的外部框架到處都是殘敗、皸裂的痕跡，給人留下仿佛工程中途停止的印象。陳氏的成員中有人評論說：“花了 30 萬，卻是這麼過分的結果。”他懷疑 A 氏中途將祠堂的工程款據爲己有，資金沒有得到有效利用。

對於 S 村陳氏來說最重要的祠堂—六世祠堂的修建工作最終還是在香港移民的資助下得以完成，但其過程卻不能說非常順利。從中我們可以看出，當時的祠堂修建工作在某種程度上不得不依存大額資金捐助者的個人意向。換言之這一時期的宗族復興事業如果缺乏海外移民的支持就很難維持下去。修建工作完成後，六世大宗祠在平時也是大門緊閉，成員們無法自由出入。而在 4 月的清明節進行祖先祭祀時祠堂對外開放，宗族成員們紛紛前來供奉香火。一定程度上獲得復興的六世大宗祠，在 2005 年以後再次迎來了新的發展。

4） 新發展

如上所述，1970 年代末，以共產黨的治國方針的轉換爲契機，宗族的復興和祠堂的再建得以實施，但宗族在政策上仍然處於灰色地帶。要想地方政府認可祠堂復興工作，海外移民對於當地的捐助或投資，也就是所謂的交換關係是不可或缺的。而這種狀況在 2005 年左右發生了巨大的變化。地方政府針對宗族和祠堂給予了肯定的評價。這種改變正是由於中央政府下達了重新發掘中國傳統文化，並將其與國民統合、教育和旅遊開發相聯繫的政策。

以此爲大背景，2005 年區政府在全域範圍內對歷史文物進行了大規模的調查工作。在此過程中 S 村所屬的鎮政府也設立臨時部門，對全鎮的各村中現存的古老建築物或傳統事物進行了調查，並將其結果匯總成一本 215 頁的書籍《S 風物》並予以出版。其中 S 村陳氏的六世大宗祠被著重介紹。另外，S 鎮政府還在 2008 年製作了一部介紹地方歷史、古老建築物及傳統習俗等的電視節目“S 度度有段古”（S 地區到處都有古老之物之意），共 12 集並在當地的電視臺播放。其中一集以祠堂爲特輯，並介紹了六世大宗祠。

在此背景下，宗族得到了人們更加廣泛的認知，其在報紙或電視上的曝光度也不斷增加。2011 年廣州電視臺在資訊節目頻道中報導了六世大宗祠的情況，在報導中稱曾經美麗的祠堂正在日漸失去往日光彩，應該儘早予以修繕。同時在 2011 年 8 月，三位對於古老建築抱有興趣的攝影愛好者來到村中，陳氏的老人們打開六世大宗祠並允許他們在祠堂內外進行攝影。如今的祠堂在現代性的時代背景下得到官方評價，其價值也得到來自外界的更多關注。

結語

在珠江三角洲地區，從 16 世紀開始祠堂得到廣泛修建，時至今日已經經歷了 500 多年的時光。在此期間，祠堂作爲建築物的構造以及社會賦予其的意義也幾度發生變化。最初祠堂得以普及的背景中包含著廢除淫祠邪教，普及祖先祭祀活動，維持地方社會穩定等儒者官僚們的諸多考慮。正當此時在邊境最前線的人們不斷增強勢力，在探求集團形成的邏輯學以及自我身份的正統性根源的同時，模仿儒者官僚的方法策略，構建宗族組織並修建祠堂。祠堂不僅是一族財富與繁榮的象徵，也是宗族內部階層構造的產物，更是再生產階層構造的裝置。

1949 年以後祠堂或被改建爲人民公社的辦公室、工廠或宿舍等設施，或被徹底拆除，作爲進行祖先祭祀的建築物的性質完全喪失。共產黨領導幹部不斷出入或者作爲工廠勞動者工作場所的這一建築物，曾經象徵了共產黨的新社會景象。

從 1970 年代末開始，祠堂雖然得以重建，但由於共產黨並沒有轉變對於宗族的負面方針政策，其正確與否很大程度上取決於移居海外的富有宗族成員。儘管六世大宗祠的修建工作並非一帆風順，但其作爲祖先祭祀場所的作用卻得以恢復。2005 年以後，由於中央政策鼓勵對於傳統的再評價，祠堂的價值被重新確認，並獲得了來自宗族內外部的廣泛關注。

如此一來已經明晰的祠堂的各種形態又如何運用空間/地方理論來加以理解呢？祠堂自始至終都位於村中，在那裡一族成員祭祀其祖先。而在人民公社時期作爲工廠勞動或者領導幹部辦公的地方。祠堂被理解爲面對面的局部的人際關係得到反復擴展的地方。

然而在另一方面，祠堂一直都處於中央的意識形態的投影之中。最初祠堂的存在正是以祖先祭祀這一儒教的正統性爲前提，特別是在珠江三角洲地區，正是

由於曾在中央任職的儒者官僚的推行，才使得儒教的正統性在村落社會不斷普及。同時實際上在祠堂的修建上掌握主導權的，是象 S 村陳氏的陳大有那樣，科舉及第並擔任官職的宗族內部的精英分子。再看 1949 年以後，破壞祠堂並改爲他用的是共產黨的地方官員，這是中國史上第一次把處於末端的村落社會納入其統治之下，並借助於共產黨政府的新的統治體系得以實現。進而到了 1970 年代末以後，祠堂開始得以重建，這也是以中央的政策轉變爲契機。而祠堂再建工作的實行，正得益于海外移民在人力和經濟上的支持。同時在最近幾年，來自宗族外部的大眾傳媒或歷史、攝影愛好者的視線不斷彙聚於此。圍繞祠堂的各個要素，從建設的初期開始，僅僅將其視爲局部的關聯性已遠遠不夠。祠堂還是國家、在中央與村落之間不斷往來的精英分子、中央的各種政策和意識形態、最近來自海外的援助、來自大眾媒體和外部的關注等等，跨越領域的混合產物，而各要素所生成的狀況即爲空間。進而可以說，列斐伏爾所列舉的生產和再生產具有緊密的關聯性。

從祠堂可以看出，即使是 20 世紀以前，居住在村落社會中的人們的日常生活也並非完全限定在現場地方。而如今，也不是每個人都生活在跨越領域的混沌複雜的日子裡。總之，至少從追溯祠堂的 500 年歷史來看，面對面的人際關係所生成出來的地方，和非面對面的各種要素的出入所形成的空間的狀況，兩者同時存在，哪一方面作爲前景浮現出來，這要取決於從哪個方面去看問題。床呂所說，國際機場的大廳，一眼望去，好像是脫領土化的空間一樣。但是，對於在那工作的人來說，它一個顯著側面是，它是由同僚、上司那樣的近距離關係，以及與工作相關的固有知識形成的［床呂 2006］。所以說，對於不同的人來說，從不同的立場和角度，地方／空間會呈現不同的形態。

從近代前的各種形態中尋求地方，從來自地方的空間的脫離中觀察現代性，這一邏輯推理存在問題，紀登斯的近代性理論也需要重新探討。或許那是僅限於歐洲的特定現象吧？在東亞，在中國能否分析出與之不同的現代性？或者與之存在本質區別的又是什麼？雖然是頗有意味的問題，但至此已經達到了本文主題所要討論的目的，因此暫且擱筆。

参考文献

井上徹(2000) 《中国の宗族と国家の礼制—宗法主義の視点からの分析》研文出版。

——— (2001)〈石頭霍氏—広東の郷紳の家〉《名古屋大学東洋史研究報告》25。

———（2002）〈魏校の淫祠破壊令—広東における民間信仰と儒教〉《東方宗教》99。

———（2004a）〈霍韜による宗法システムの構築—商業化・都市化・儒教化潮流と宗族〉《都市文化研究》3。

——— (2004b)〈珠璣巷伝説の成立と霍氏〉《アジア遊学》67。

加地伸行(2007)《孝経　全訳注》東京：講談社。

床呂郁哉(2006)〈変容する〈空間〉、再浮上する〈場所〉—モダニティの空間と人類学〉西井涼子・田辺繁治編《社会空間の人類学—マテリアリティ・主体・モダニティ》pp. 65-90、京都：世界思想社。

山﨑孝史(2010)《政治・空間・場所—「政治の地理学」にむけて》京都: ナカニシヤ出版。

科大衛・劉志偉(2000)〈宗族与地方社会的国家認同—明清華南地区宗族発展的意識形態基礎〉《歴史研究》265。

Giddens, Anthony(1990) *The Consequences of Modernity.* Stanford, Calif.: University of California Press.

Lefebvre, Henri(2000) *The production of space.* translated by Donald Nicholson-Smith, Oxford,UK ; Cambridge, Mass. : Blackwell.

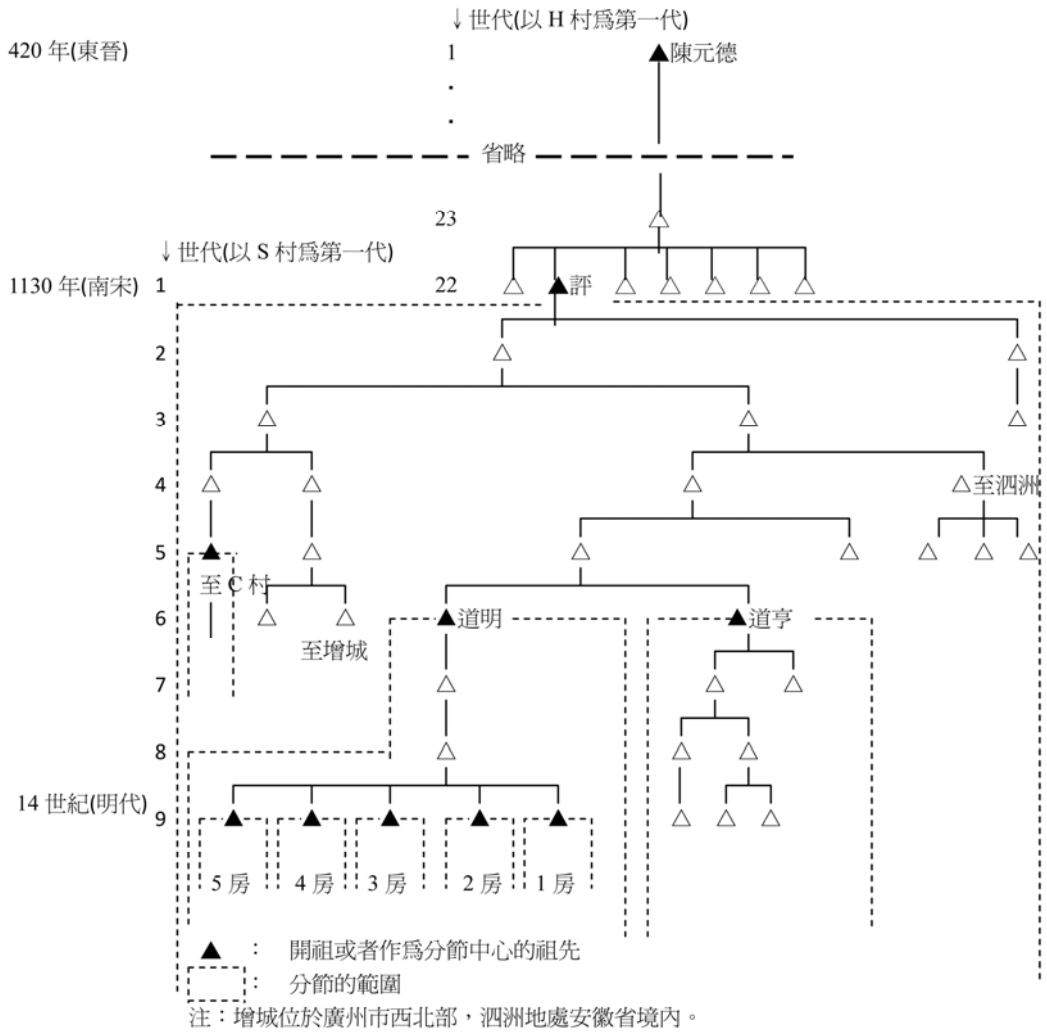
↓世代(以 H 村爲第一代)
420 年(東晉)
1
陳元德
省略
23
↓世代(以 S 村爲第一代)
1130 年(南宋)
1
22
評
2
3
4
△至泗洲
5
至 C 村
6
道明
道亨
至增城
7
8
14 世紀(明代)
9
5 房
4 房
3 房
2 房
1 房
▲ ： 開祖或者作爲分節中心的祖先
： 分節的範圍
注：增城位於廣州市西北部，泗洲地處安徽省境內。

圖 1　S 村陳氏系譜

大阪大学中国分フォーラム ディスカッションペーパー No.2012-6
Discussion Papers in Contemporary China Studies, Osaka University Forum on China No.2012-6

祠堂は「場所」か「空間」か？
――広東省珠江デルタの事例から――

川口　幸大（かわぐち　ゆきひろ）

Is Ancestral Hall “Place” or “Space” ? :
A Case from the Pearl River Delta, Guangdong

KAWAGUCHI Yukihiro

摘 要

祠堂という建築物の特質を、「場所」と「空間」という観点から考えてみたい。ルフェーブルやギデンズらによって、場所とは地理的な範囲が限定されたなかで固有かつフィジカルな社会関係がいとなまれる現場であり、一方で空間は流動的に行き交いつつ混成する脱領域的な諸要素によって生み出される状況であるという定義が、ひとまず定着している。では、祠堂はどうか。村落の中に所在し、人々が自らの祖先を祀るという側面からは、場所の持つ歴史的固有性や主観的非代替性(かけがえのなさ)」を見てとることができよう。他方、祠堂には常に中央の政策や正統なイデオロギーが投影されており、さらに近年では海外に暮らす親族からの人的・経済的なフローや、都市に暮らす歴史愛好家や写真家などのまなざしが注がれている点をもってすれば、脱領域的でハイブリッドな空間的様相が浮上してくる。はたして祠堂は、場所か、空間か。あるいは、そもそも両者はそれほど明確に二項対立的なものなのか。本稿ではこうした問題意識から祠堂の特質を活写し、そこから翻って空間・場所論の展開へつながりうる視座を提示したい。

（担当委員：木村 自*）
http://www.law.osaka-u.ac.jp/~c-forum/box2/discussionpaper.htm

* 大阪大学大学院人間科学研究科・助教