The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	第5章　死者祭祀空間の地域的構造 ： 華南珠江デルタの過去と現在
Author(s)	片山, 剛
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/27131
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

第5章　死者祭祀空間の地域的構造——華南珠江デルタの過去と現在——

片山　剛

はじめに——死者祭祀とその諸空間

祖先祭祀と死者祭祀

『孟子』の「離婁（上）」に「不孝に三あり。後なきを大となす」とある。「後」とは、跡継ぎの男性子孫を指す。「不孝」とは、両親だけでなく、祖父母以上の祖先に対する不孝も含んでいる。訳出すれば、嫁を娶らず跡継ぎの男児を設けないで、祖先に対する祭祀を断絶させることは、不孝のなかでも最大の不孝である、となる。

これは漢族父系社会を特色づける儒教的死後観、とくに祖先の性格を表している[1]。平たく言えば、死者は死後もこの世のどこかで生活している。死後の生活にも衣食住が必要で、それらを供物として死者に日常的に送らなくてはならない。そして命日等の特定の日に招魂再生の儀式をおこなうと、死者は再生して家族と再会できる。供物供給と再生儀式の二つの祭祀を挙行できるのは、存命する特定の人びとである。特定の人びとが生存していないと、供物が断たれて死者は生活できず、再生もできない。ここで特定の人びととは、基本的には死者の男系

子孫およびその正妻である[2]。つまり祖先とは、死者のうち、右の二つの祭祀（以下、この二つを祖先祭祀の具体的行為と考える）が男系子孫およびその正妻から提供されている者を指す。そして、死者が祖先の地位を獲得して継続させるには、跡継ぎの男系子孫を確保しなくてはならない、となる。

ところで死者祭祀一般は、祭祀される者（死者）と祭祀する者（生者）とが存在して始めて成立する（図1）。祖先祭祀を含めて、死者祭祀を分析するには、この二つを弁別する必要がある。たとえば右の「後なき」という事態は、祭祀する者（生者）の断絶によって、祖先祭祀が成立しなくなることを述べている。祖先祭祀は、たしかに伝統的漢族社会における最も基本的な死者祭祀である。しかし、現実の漢族社会で実践されている死者祭祀は祖先祭祀のみ、というわけではない。後述するように、「後なき」という事態によって、祖先祭祀は提供されなくなっても、他の祭祀がこの死者に提供されることもある。

基本課題と用語

本稿は、華南珠江デルタにおける地域社会の空間的構造を明らかにすることを目的に、その第一歩として、地域社会の諸空間を、実際に死者祭祀がおこなわれる場とその役割とに応じて分類し、大まかな見取り図を提示することを課題とする。その際、死者祭祀がおこなわれる空間としては、遺体が埋葬される墳墓と位牌[3]が安置される祭壇との二種類があるが、本稿は後者のみを扱うことにする。つまり本稿中の「死者祭祀」は、主に位牌に対する祭祀の意味で用いられる。

さて前述のように、漢族の伝統的死者祭祀における基本は祖先祭祀である。そして、これは主として各家庭の祭壇でおこなわれる。本稿が最終的に考察したいのは、家庭の祭壇以外の場でおこなわれる死者祭祀である。しかし死者祭祀全体を見ていくには、家庭の祭壇における祖先祭祀がいかなる死者と生者との間でおこなわれるの

か、換言すれば、いかなる死者や生者がそこから除外されているのか、これを明らかにしておく必要がある。そこで、以下まず、家庭の祭壇を場とする祖先祭祀を対象に、本稿で用いる用語を定義しつつ、一般的に理解されている儒教理念に即して死者と生者とを各々分類する。そのうえで、珠江デルタにおける実際の死者祭祀諸空間について、考察を開始する前の段階での整理を提示したい。

死者の位牌が家庭の祭壇に置かれ、そこで祖先祭祀を受ける資格を「被祭祀資格」と呼び、そして、この資格をもつ死者を「被祭祀有資格者」、もたない死者を「被祭祀無資格者」と呼ぶことにする。儒教の理念によれば、成人男性とその正妻が被祭祀有資格者であり、未成人男性と未婚女性は被祭祀無資格者である（図2）。

つぎに、死者の位牌を自分が住む家庭の祭壇に置き、それに祭祀を提供する資格を「祭祀資格」と呼び、そして、この資格をもつ生者を「祭祀有資格者」、もたない生者を「祭祀無資格者」と呼ぶことにする。理念的には、ある死者の男系子孫およびその正妻が祭祀有資格者であり、未婚女性は祭祀無資格者である（図2）。

以上を性の面から整理するなら、男性（嫡長男のみならず、庶出を含むすべての男性）は、出生時から両親等の男系祖先とその正妻を祭祀する資格をもち、成人すると、その後に男系子孫とその正妻からの祭祀を受けることが予定される。一方、女性は婚姻によって始めて、夫の男系祖先とその正妻を祭祀する資格をもち、また、その後に男系子孫およびその正妻からの祭祀を受けることが予定される。女性は生家の家族との間に、祭祀の関係も被祭祀の関係ももたない、となる。

ところで、家庭の祭壇で祖先祭祀が成立するには、ある死者が被祭祀有資格者であり、かつその死者に対する祭祀有資格者が一人以上生存していることが必要である。被祭祀有資格者のうち、この状態にある者（すなわち祖先）を「祭祀有資格者が存命する死者」と呼ぶことにする。他方、ある死者が被祭祀有資格者であっても、祭祀有資格者が一人もいなければ、その祖先祭祀は成立しない。前述の『孟子』における「後なき」は、まさにこ

の事態を述べたものである。そして被祭祀有資格者のうち、この状態にある（なる）者を「祭祀有資格者が断絶した（する）死者」と呼ぶことにする（図2）。また被祭祀無資格者は、それに対する祭祀有資格者自体が存在しないから、家庭の祭壇での祖先祭祀は始めから成立しない。

つまり、家庭の祭壇における祖先祭祀は、図3に示したように、図2の「祭祀有資格者が存命する死者」（A-1-a）と祭祀有資格者（B-1）の間でのみ成立する。そして、家庭の祭壇において祖先祭祀が成立しない事態を死者に即してまとめるなら、死者が被祭祀無資格者（A-2）である場合と、死者が「祭祀有資格者が断絶した死者」（A-1-b）である場合とに分けられる。以下、この二つの事態における死者をまとめて呼ぶ時には、便宜的に「後なきもの等」と呼ぶことにする。

さて伝統的漢族社会では、「祭祀有資格者が断絶した死者」に対し、祭祀有資格者を確保する救済策として養子制度がある。この場合、当事者の男性が所属する同族内から一世代下の男子を養子に取ることが原則とされている。ただし養子を取れないこともあるから、「祭祀有資格者が断絶した死者」はつねに存在する。

また養子を取る時期は当事者の死亡後すぐと

死者（供物等受領者）◆　←　◇（供物等提供者）生者

図1　死者祭祀の一般的形態

A. 死者
　A-1. 被祭祀有資格者（成人男性とその正妻）
　　A-1-a. 祭祀有資格者（B-1）が存命する死者　■
　　A-1-b. 祭祀有資格者（B-1）が断絶した死者
　A-2. 被祭祀無資格者（未成人男性と未婚女性）

B. 生者
　B-1. 祭祀有資格者（男系子孫とその正妻）　□
　B-2. 祭祀無資格者（未婚女性）

図2　祖先祭祀をめぐる死者と生者の分類

死者（A-1-a）■　←　□（B-1）生者
供物提供・再生儀式

図3　家庭の祭壇における祖先祭祀

は限らないという。[4] したがって、最終的に養子が決まる（あるいは決まらない）までの期間、被祭祀有資格者に対する祭祀を絶やすわけにはいかないから、父母等がもし存命していれば、実際には父母等が〝祭祀する〟と思われる（二および注24参照）。父母が男性子孫およびその妻に対する正規の祭祀資格をもつか否かに関しては、理念的理解については未詳であり、実態面の資料も僅少であるので、この点については、本稿は付随的に言及するにとどめたい。

祖先祭祀がおこなわれる基本空間は、祭祀有資格者が最低一人以上住む家庭の祭壇である。これを「家庭空間」と呼ぶことにする。その場合、未婚女性のみが住む家屋空間は、家庭空間の範疇に入らないことになる。また、同一の家庭空間で一緒に生活している、あるいはかつて生活していた夫婦、実の親と子女、実の兄弟姉妹、時に実の祖父母と孫（男女とも）等々の関係にある者を指して「肉親」と呼ぶことにする。

死者祭祀の諸空間としては、第一に家庭空間＝家庭の祭壇（日本の仏壇に相当）がある。祭壇は珠江デルタでは「神台」と呼ばれる。神台には、供物台・線香立てとともに、内神（祖先の位牌。各世代の祖先を一つにまとめた一枚位牌が多い）と外神（観音等の人格神の神像。日本の仏壇の仏像に相当）が祀られている。神台の下には「地主神」（珠江デルタの家屋に必ずある非人格神）がある。

第二に宗族の祠堂（正確には祖廟）がある。祠堂は、宗族組織あるいはその支派が特定の祖先夫婦の位牌を置き、共同で祭祀するための建物である（三参照）。以上、第一・二は儒教が認めている死者祭祀空間である。

第三に神廟・尼寺等がある。ここにさまざまな姓の未婚女性の位牌が置かれる（一参照）。

第四に姑婆屋がある。ここに一で後述する自梳女の位牌が置かれる。神廟・尼寺等との違いとして、生前も自梳女がそこに住んでいる点がある。以上、第一～第四は屋内空間である。

第五に屋外空間がある。地域社会外部からの流れ者、本地で成長したが肉親がまったくいなくなった者等の天

涯孤独の者が死亡した場合、あるいは外地で死んだり、水死したりして遺体がない場合、位牌は作られず、供物も日常的には供給されない。そのため、これら孤魂・幽鬼は時に地域社会に害をもたらす。そこで孤魂・幽鬼に施衣施食して鎮魂したり、あるいは鎮圧したりするために、毎年旧暦七月中元のころに、宗教的職能者（僧侶・道士等）を招いて「建醮」を始めとする地域社会全体の祭祀儀礼がおこなわれる。[5] 以上、第三～五は儒教が認めていない死者祭祀空間である。

第五の屋外空間については先行研究に依拠することにし、本稿は第一～第四の屋内空間について考察する。第一・三・四については、香港を含む珠江デルタや台湾、江南デルタを対象とした先行研究があるので、一では珠江デルタを中心にこれら研究を整理し、本稿の具体的課題・方針を述べることにする。

一　先行研究の整理と具体的課題・方針

先行研究の整理

香港を含む珠江デルタを対象に、アメリカの社会学者・人類学者がジェンダー研究の一環として、女性に焦点を当てた精力的研究を展開している。とくに一九世紀後半～二〇世紀前半に、養蚕・製糸業が興隆した順徳県（現在の順徳市）全域とその隣の南海・番禺・中山の諸県の一部とを含む地域（以下「当地域」と呼ぶ）に関しては、「自梳女」という特異な女性の存在形態や女性の婚姻拒否運動が考察される中で、女性の死者祭祀の問題がクローズアップされている。自梳女とは、儀式をおこない、結婚せず終生独身を誓約した女性を指す。本稿の考察対象もほぼ当地域であるので、先行研究を死者祭祀の実態に即して整理しよう。

当地域の婚姻拒否運動に本格的照明を当てたのはトプレイ（Topley）であるが、その研究には死者祭祀と関連

させた言及はないので、ここではとくに紹介しない（注9参照）。ストッカード（Stockard）は、当地域の慣習的婚姻形態として、自身が「移転遅延婚」delayed transfer marriageと命名するものを措定する。これは、女性側（花嫁）が婚姻後の約三年間を生家ないし生家のある村に居住し、その後、第一子の妊娠を機会に夫家に居住し始め、以降は夫家で実質的結婚生活を送る形態である。この形態は、儒教的な正統的婚姻major marriage、すなわち婚姻後ただちに夫家に居住し、正妻の地位をえて出産・育児等の家事を担う形態に比べて、夫家居住の開始が数年遅れる点のみ異なるが、その他の点は同じである。そこで、この形態そのものには婚姻拒否の性格はないとする。

さて当地域では、女性は結婚して始めて成人として社会的に扱われるという。死者祭祀に即すならば、結婚した女性（正妻）は夫家を死に場所および位牌安置場所とし、夫家で祖先祭祀を受けることができる。一方、「未婚の娘」[6]は、生家の母屋を死に場所や位牌安置場所にすることが禁止されており、母屋から離れた物置小屋や空き家、あるいは村はずれの車公廟、仙娘廟、方便所等[7]を死に場所にしなくてはならないという。

ただし自梳女にたいしては、「未婚の娘」「婚出した娘」「息子」の三様の社会的扱いがあり、しかも村ごと、家庭ごと、さらに場面ごとにさまざまであるという。ストッカードが収集した死者祭祀に関する口碑資料を整理すると、生前における生家居住は、これを許容する事例が卓越する。生家を死に場所とすることは、自梳女を「息子」扱いして許容する七村を除き、「未婚の娘」扱いして禁止する事例が支配的である。生家を位牌の安置場所とすることは、禁止事例がさらに圧倒する、となる。なお右の七村のうち、位牌安置についても「息子sons」扱い[8]が貫徹している村として、ストッカードは中山県小欖のWaih Hauをあげる。だが、提供資料（Stockard: p.84）を読むと、居住場所と死に場所は生家であるが、位牌の安置場所は生家ではなく、生家一族の祠堂であることが判明する。つまり現時点では、自梳女の位牌を生家に安置する事例は報告されていないのである。

ワトソンは、ストッカードを含む先行研究が見出した、自梳女を含む未婚女性の位牌を安置できる場所として、尼寺や先天大道の「菜堂」[9]、あるいは巫女の家屋や擬制「姉妹」の家屋（後述の姑婆屋であろう）を紹介している（Watson: p.34）。このように自梳女や未婚女性には、死に場所、位牌安置場所、そして死者祭祀（以下「死者祭祀等」と呼ぶ）の確保における困難がある。

さてストッカードは、移転遅延婚への抵抗形態として三類型をあげる。ここで興味深いのは、三類型のいずれもが、女性の死者祭祀等の確保と密接な関係をもつことである。第一類型をストッカードは「代償婚」compensation marriageと呼ぶ。これは、女性側が夫家と交渉し、移転遅延婚における婚姻当初の生家居住期間を、老後あるいは死期まで延長したものである。その代償に、女性側は出産・育児や家事を担う「第二夫人」secondary wifeを夫家に提供するべく、「妹仔（まいし）」[10]の購入費用を負担する。つまり、女性側は夫家における実質的婚姻生活をほとんど送らないが、離婚したり、婚姻を拒否したりはしない。それは、正妻として死者祭祀等を確保するためであるという。

第二類型をストッカードは「花嫁主導の冥婚」bride-initiated spirit marriageと呼ぶ。冥婚とは、死者と存命者、もしくは死者どうしの婚姻をいう。死者の多くは夭折した者である。この類型は、自梳女等の女性が死亡した男性と冥婚することで、実質的婚姻生活を送らず、しかも夫家への代償費を負担せずに、正妻として死者祭祀等を確保することを可能にするという[11]。

この冥婚は、夫家にとっても、死亡した男性（未成人で死亡と思われる）の養子として同族内から男子を取ることを可能にし、夫家の家庭財産を保持できる利点がある。ただし、裕福な夫家には同族内から養子が来るが、貧乏な夫家には養子が来ない。それは貧困家庭では相続できる財産が少なく、利点がないからであるという。この指摘は、貧しい夫婦が男性子孫を授からない場合、養子を取れずに、祭祀有資格者が断絶する可能性が大きいこ

とを示唆する。

第三類型は姑婆屋型自梳女で、これは、収入の多い自梳女が数人共同で家屋を購入して居住する形態である。この家屋は姑婆屋と呼ばれ、ここが自梳女の生前の居住場所、死に場所、位牌安置場所となる。したがって冥婚を含め、婚姻の必要がない。同居する自梳女は擬制「姉妹」であり、余裕があれば、老後の世話や死後の「位牌の面倒を見てもらう」[12]ために妹仔を購入して「養女」にする者もいるという。以上にまとめたストッカードの研究には未解明の点がいくつかあるが、これらは後段でまとめて述べよう。

珠江デルタ以外の地域については簡単に見ておこう。李亦園は今日の台湾の冥婚について、夭折した男児の事例がほとんどないのに対し、夭折した女児の事例[13]が多い理由を考察した。

台湾では、夭折した男児にたいしては、冥婚をおこなうことなく、父母等の肉親が生家一族内の男性を養子として取り、その夭折男児の跡継ぎにすることができる。そして、夭折男児は生家における祖先としての社会的地位を得て、その位牌は生家の祭壇に置かれて祭祀を受けることができるという。つまり未成人男性が、被祭祀有資格者として扱われていることになる。一方、夭折した女児は、台湾でも、被祭祀無資格者であり、その位牌を生家に置くことができない。その場合、位牌を神廟や尼寺に置く方法もあるが、この方法では、祖先としての社会的地位を女児に与えることができない。そこで、冥婚をおこなう方法も存在する。というのは、この方法は夫家に位牌を置いて祭祀をしてもらうだけでなく、夭折した男児が養子取得によって得る祖先としての社会的地位を、女児に与えることができるからであるという（李：一八一―一八二頁）。

以上、親族集団内における社会的地位を付与する家庭空間とそれを付与しない神廟・尼寺との相違、および社会的地位を得たいという女児の願望と女児にそれを与えたいという肉親の願望、この二点に着目していることは、漢族の死者祭祀を実態的に考えるうえで有用である。

東美晴は、儒教的家族観は女性を生家で祖先祭祀することを禁止しているが、現実には、未婚女性や離婚女性のための死者祭祀場所が地域ごとに多様に確保されており、その実態を地域ごとに検討する必要を主張する。そして一九八八年以降の江南デルタにおけるフィールドワークの成果から、一九三〇～四〇年代の上海市青浦県の農民家庭における死者祭祀の実態を考察し、第一に、農民は祖先すべてではなく、「当家」（家長の男性）の両親を念頭において祭祀していたこと、第二に、夭折した息子・娘・姉妹の位牌も家庭の祭壇に置いて祭祀していたこと、以上の事実を抽出した（東：九五—九六頁）。

第一点は、祭祀する側の意識に照明を当てたものである。存命している子孫、とくに家長にとって両親は、祖先の中でも直接的接触があり、かつ日常生活を一緒に送った者であり、その意味で、とくに「肉親の情」を抱く対象である。表面的には祖先一般に対する祭祀と見える儀礼が、じつは「肉親の情」が働く対象である両親に対する祭祀に支えられているわけである。第二点は、珠江デルタや台湾に関する実態研究が明らかにしてきた事実と異なる、きわめて興味深いものである。夭折した息子・娘・姉妹の位牌を家庭空間に置くことが、江南デルタ農村における長く続いた慣習なのか、それともある時点から採られた現実的救済策なのかは未詳である[14]。いずれであれ、当時の青浦県農村は、理念的には被祭祀無資格者と見なされる者の位牌を、肉親が生家に置いて〝祭祀し〟ており、珠江デルタに比べて、神廟・尼寺等の非家庭空間をあまり必要としない構造であったといえよう。

具体的課題と方針

以上、死者祭祀の実態について、女性の死に場所や位牌安置場所に焦点を置いた多くの成果がもたらされている。ただし残された課題がないわけではない。

珠江デルタの死者祭祀諸空間に即すならば、第一の家庭空間については、理念においても男性がつねに被祭祀

有資格者であるわけではないし、また、被祭祀有資格者であっても、祭祀有資格者が断絶することもある点に鑑みるならば、男性を含めた被祭祀資格と祭祀資格を、実態に即して検討する必要がある（二参照）。

第二の祠堂については、そこに特定の祖先夫婦以外の位牌も並べられているが、これら位牌のすべてが祖先としての被祭祀有資格者であるかは必ずしも自明ではない。具体的には、ストッカードが紹介した中山県のWain Hauにおける「息子」扱いされた自梳女の事例について、問題が二点ある。この事例は「息子」、つまり男性の位牌を生家に置くことが禁止されているので、祠堂に置いたことを示唆している。したがって、①生家にその位牌を置くことが禁止されている男性とはどんな男性か、②死者祭祀において、祠堂空間は家庭空間と異なる役割をもつか、を考察する必要がある（三参照）。

第三の神廟・尼寺等については、家庭空間との対比で考察されているものの、機能としては、位牌の安置場所までの考察に止まり、誰がそこで祭祀をおこなうかは検討されていない。

第四の姑婆屋については、ストッカードが考察していない次の二点がある。姑婆屋は自梳女の位牌を安置できる屋内空間である。この点は神廟・尼寺等と共通する。しかし姑婆屋は、自梳女が生前に居住する屋内空間でもある。この点は神廟・尼寺等と異なる。したがって、①家庭空間および神廟・尼寺等と対比して、姑婆屋の社会的性格を考察する必要がある。また、姑婆屋は自梳女に位牌安置場所を提供するが、そのこと自体は、同居する「姉妹」や「養女」という擬制「家族」が、死亡した自梳女を祭祀することまでは意味していない。したがって、②姑婆屋における祭祀者が誰であるかを考察する必要がある（二参照）。また各空間の役割を、第五の屋外空間をも視野に入れて位置づける必要があろう。なお、「祭祀有資格者が断絶した死者」を祭祀する空間は、管見では従来紹介されていない。本稿ではじめて紹介することにしたい。

以下、二では筆者の実地見聞にもとづき、「改革開放」政策以降の一九八〇年代に、広東省順徳市龍江鎮にお

いて復活した死者祭祀の施設を紹介し、併せて龍江鎮における現在の死者祭祀の実態を、過去も見据えながら紹介・分析する。三では、過去にさかのぼり、宗族の祠堂がもつ死者祭祀空間としての役割の一面を文字史料から考察し、家庭空間との異同を考える。「おわりに」では、本稿の考察結果をふまえて、珠江デルタ農村社会における死者祭祀の空間的構造を初歩的に提示する。

二　現在――伝統的死者祭祀の継続と施設の復活

写真1　百姓公婆祠（右の入口）と相公廟（左の入口）の建物　1998年12月20日撮影
撮影日は相公誕生日の前日で、左側に供物台、建物手前に紙銭等を燃やした跡がある。

写真2　百姓公婆祠入口の扁額　1998年12月20日撮影

死者祭祀施設の復活

最初に、順徳市龍江鎮において偶目した二個所の施設の概略を紹介しよう。まず百姓公婆祠が、龍江鎮世埠村民委員会の管轄域（清代の龍江郷。郷は複数集落の民間人為的集合体）に所在する。初見は一九九八年一二月で、九九年四月にも確認している。一棟二間の家屋（写真1）のうち、左の入口から続く一間は相公廟（別名金順侯廟）で、右の入口から続く一間が百姓公婆祠である（写真2）。

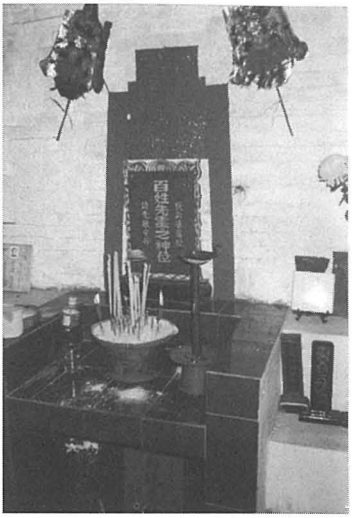

写真3　百姓公婆祠の内部正面にある大きな位牌（1）　1998年12月20日撮影
位牌の手前が焼香台。その下に「地主神」

写真4　百姓公婆祠の内部正面にある大きな位牌（2）　1999年4月2日撮影

百姓公婆祠の中に入ると、正面に大きな位牌（写真3・4）がある。その中央に赤地に金字で「百姓先霊之神位」と記されている。「百姓」とはさまざまな姓という意味で、「さまざまな姓の死者の位牌」という意味になる。その左には「請先娘安居」とある。「先娘」とは未婚で死亡した女性を指し、「未婚女性の霊がここで安らかになりますように」の意味である。右には「敬公婆落位」とある。「公婆」とは、「老公」＝夫と「老婆」＝妻の合成で夫婦を意味する。「（男性子孫を得られなかった）夫婦の霊がここに落ち着きますように」の意味である。この位牌の手前には焼香台と供物台があり、その下に非人格神の地主神が祀られている。

この大きな位牌の左右の壁面と室内両側の壁面とに沿って、多数の位牌が並んでいる（写真5・6）。これらは大きく二種類に分けられる。第一は、「静女＊＊＊之神位」等と書かれたものである。「静女」とは未婚女性を指し、大部分は自梳女の位牌である。第二は、「＊門堂上祖先之位」（日本の仏壇に見られる「＊＊家先祖代々之霊位」に類似する）等と書かれたものである。これは、元来は家庭空間に置かれ、夫婦（ないし未婚男子）が祖

先祭祀のために用いていた位牌であったが、その夫婦が「祭祀有資格者が断絶した死者」となったために、残された肉親が百姓公婆祠に移したものではないかと思われる。そして、大きな位牌の「敬公婆落位」の字句を考慮すれば、この位牌が直接的に対象とする死者は、その夫婦よりも上の世代の祖先というよりは、その夫婦自体と考えられる[15]。量的には、後者の夫婦の位牌よりも、未婚女性（とくに自梳女）の位牌が多い。自梳女の中には、存命中に位牌を準備する者もいる（写真7）。本人の写真の後ろにあるのは、紅紙に包まれた位牌で、死亡すると紅紙を解いて位牌を出す。

近辺の老人等の話では、百姓公婆祠は約八〇年前に私人の寄付で建てられたという。また、かつては百姓公婆

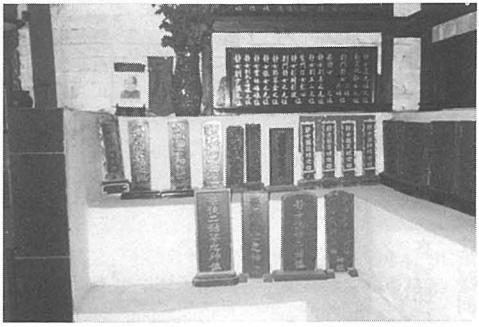

写真5　百姓公婆祠の内部正面にある位牌群（1）
1998年12月20日撮影
自梳女の位牌が多い。上段の黒色位牌群は1998年から規格化されたもの

写真6　百姓公婆祠の内部正面にある位牌群（2）
1999年4月2日撮影
下段左端の「東坦　陸門堂上祖先之位／炳添　位」の前者は夫婦の位牌。後者は未成人男性の位牌かもしれない。

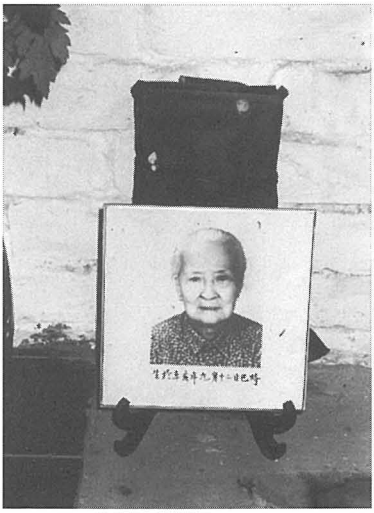

写真7　百姓公婆祠内の準備されている位牌と本人の写真　1999年4月2日撮影
写真の下に「生於辛亥年九月十二日巳時」（旧暦一九一一年九月十二日巳の時に生まれる）とある。

祠の北東側に観音廟があったが、一九五〇年代の高級合作社の時に壊して養蚕用家屋を建てたという。百姓公婆祠「管理人員」のC女史（後述）によると、百姓公婆祠の建物は五八年の「破除迷信」運動の時に壊され、「改革開放」政策への転換後、八〇年代に龍江鎮のほか、広州、仏山、南海、香港の人びとの寄付で再建され[16]、その時に相公廟も併置されたという。

つぎに百姓公婆祠から南へ六キロ、龍江鎮南坑村民委員会の管轄域（清代の裏海郷）に百姓姑婆祠と義祀祠が所在する。一九八九年九月の初見時には、一棟二間の家屋で、左側一間が百姓姑婆祠、右側一間が義祀祠として使用されていた。九年後の九八年一二月（九九年四月も同様）には、写真8のように一棟四間に増築されており、左側二間が百姓姑婆祠、右側二間が義祀祠と、規模がそれぞれ二倍になっていた。

百姓姑婆祠の「姑婆」は自梳女を指す。実際に中に入ると、多様な姓の自梳女の個人名が記された位牌（額縁形式が多い）が安置されている。位牌の中には存命時の住所が書かれたものもある。概観したかぎりでは、これら住所は龍江鎮内のものが多いが、順徳市の他の鎮や、約二〇キロ離れた仏山のものなども確認できた（注16参照）。近辺の老婦人（七〇歳代）の話では、物心がついた時には百姓姑婆祠がすでにあったという。なお写真8に見えるように、百姓姑婆祠に隣接して、観音を主神とする獅江古廟（別名観音堂）がある。

一方、義祀祠に入ると、「＊門堂上祖先之位」等の形式で書かれた位牌（額縁形式の位牌と、壁にはめこまれたレ

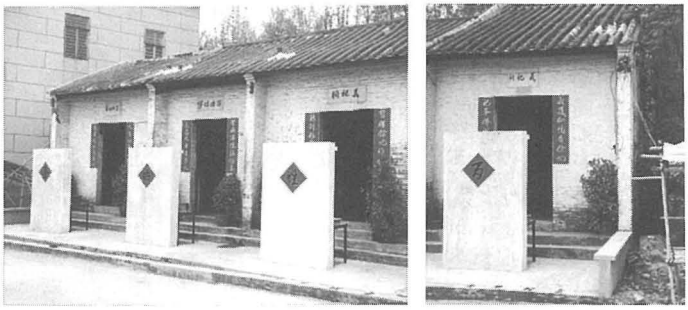

写真8　百姓姑婆祠と義祀祠　1999年4月3日撮影
左隣の建物は、獅江古廟（観音堂）の事務所。撮影日翌日は観音誕生日で祭礼が復活している。

ンガ製の位牌とがある）が安置されている。百姓公婆祠の場合と同じく、これは男性子孫を得られずに死亡した夫婦を祀った位牌であろう[17]。

百姓姑婆祠・義祀祠にある位牌は、すべて八〇年代の再建後に安置されたものであるという。百姓公婆祠は、夫婦の位牌と自梳女の位牌を同一空間に安置していたが、義祀祠と百姓姑婆祠は部屋を分けて別々に安置したものである。

二個所の三施設に共通する外見的特徴として二点がある。第一は、非人格神の地主神はあるが、関帝や観音などの人格神の神像はなく、さまざまな姓の自梳女や未婚女性（被祭祀無資格者）と男性子孫のない夫婦（祭祀有資格者が断絶した者）の位牌安置を目的とする空間であることである。第二は、二箇所とも近くに観音を主神とする神廟が所在する、あるいは所在していたことである。珠江デルタでは、観音は女性と子どもが信仰する神であり、成人男性には無縁な神といわれている。観音と二個所の施設との間には何らかの関係があると推測されるが、この点については、紙幅の都合で本稿では割愛したい。

伝統的死者祭祀の継続　採訪1

つぎに龍江鎮での聞き取りを紹介・検討しよう。まず一九九九年四月二日に、百姓公婆祠「管理人員」のC女史（六六歳、仙塘村民委員会所属）

から聞き取りをおこなった。C女史は主に死者祭祀と百姓公婆祠の現況について語る。ただし多くの点は、一九四九年以前にも妥当すると思われる。

当地における男性の成人年齢は一六歳（数え年）である。一六歳以上で死亡した成人男性の位牌は、家庭の神台に置かれる。一六歳未満で死亡した未成人男性の位牌は、家庭の神台に置かれず、神台の下にある地主神の傍らに置かれる。その後、夭折した女性と冥婚すると、祭祀される資格をえて位牌が家庭の神台に移される。

龍江鎮の家庭空間における男性の被祭祀資格は既婚ではなく、一六歳以上の成人であることが判明する。未成人男性の位牌が、死後ただちに位牌の正規の安置場所である神台に置かれないのは、未成人男性が本来的には被祭祀無資格者だからであろう[18]。しかしそれでは、「肉親（とくに父母）の情」として忍びないので、救済策として冥婚をおこない、成人に代替する既婚者としての地位を与えて被祭祀資格を付与すると考えられる。

女性は結婚しないと、その位牌を家庭に置くことができない。夭折した女性が夭折した男性と冥婚すると、その女性の位牌は夫家の神台に置かれる。

当地の家庭空間における女性の被祭祀資格が婚姻（冥婚を含む）であり、その位牌の原則的安置場所が夫家の神台であること、つまり一九四九年以前と同じことがわかる。

家庭空間における祭祀資格について、C女史は明示的に言及しなかったが、百姓公婆祠に安置されている位牌の参拝者について、次のように述べる。

未婚で夭折した女性の位牌を参拝するのは父母である。父母の死後は兄弟姉妹やその子ども（男女とも）である。誕生日・命日・重陽節（旧暦九月九日）・清明節に来る。仏山のような遠隔地から来る場合は、清明節の一回だけで

ある。男性子孫のない夫婦の位牌を参拝するのは、その娘や〔夫の〕兄弟の子ども（男女とも）である。

いま判明したように、未婚女性は被祭祀無資格者であるから、その位牌を家庭空間で祭祀できる者は始めから存在しない。それで父母等の肉親は、その位牌を百姓公婆祠に置き、参拝に来るのである。また、男性子孫のいない夫婦の位牌が百姓公婆祠に置かれ、その夫婦の娘や夫の兄弟の子どもが参拝に来るのは、これら参拝者にはその夫婦を祭祀する資格がないからである。明証はできないが、祭祀有資格者は一九四九年以前と同じく、死者の男系子孫およびその妻と考えてよいであろう。

ところで未成人男性の場合、冥婚がおこなわれる前も後も、すなわち被祭祀無資格者の時も、被祭祀有資格者となってからも、位牌は家庭（神台とは限らないが）に置かれている。したがって、それを〝祭祀する〟者が家庭内に存在するはずで、それはおそらく父母であろう。この点から類推すると、未婚で死亡し、養子が決まっていない成人男性の場合は、父母が存命ならば父母が〝祭祀し〟、男性子孫がおらず、養子も決まっていない夫婦の場合は、父母あるいは一方の配偶者が存命ならば、これらの者が〝祭祀する〟と考えられる。そして〝祭祀する〟者も死亡すると、その成人未婚男性や夫婦の位牌が義祀祠・百姓公婆祠に置かれるのであろう。

以上のように、百姓公婆祠に置かれている位牌は、いずれも存命する肉親が祭祀できない対象である。それでは、誰が百姓公婆祠で祭祀するのかというと、管理人員のC女史が旧暦の毎月二回、一日と一五日におこなっている。つぎに述べるように、C女史は冥婚の縁組占いもしており、正規の宗教的職能者かどうかを確認していないが、その代行者とはいえよう。一九四九年以前に未婚女性・自梳女の位牌が置かれていた神廟、尼寺、巫女の家屋、菜堂は、まさに道士・尼・巫女等の宗教的職能者が住む空間であるから、そこに置かれた位牌を祭祀するのはこれら宗教的職能者であったと思われる。なお、方便所における宗教的職能者の有無は不明である。姑婆屋

における祭祀者については、後段で言及する。

〔採訪日の〕翌週に、死亡している男性と交通事故のために二〇歳代で死亡した女性との冥婚が予定されている。その女性の位牌は、いまは百姓公婆祠に置かれているが、冥婚後に夫家の神台に移される。この冥婚の縁組は、私が「杯珓」（写真9。いわゆるポエ）で占って決めた。占いは必ず夜におこなう。冥婚する男性は、一六歳未満で死亡した者が多く、一六歳以上の例は少ない。昨年（九八年）決めた縁組四例のうち、前者が三例、後者が一例である。

現在も冥婚がおこなわれていることが判明する。一六歳以上の成人男性に冥婚事例が少ないのは、冥婚しなくても家庭空間で祭祀される被祭祀有資格者だからであろう。台湾と対照的に、当地で未成人男性の冥婚が多いのは、当地では未成人男性が本来的には被祭祀無資格者であることによろう。なお、未婚女性の死亡から冥婚までの位牌安置場所として、ストッカードは「生家の地主神の傍ら」を紹介している。当地では百姓公婆祠が利用されており、ストッカードの紹介事例とは異なるが、生家の神台に置かれないことは共通している。

伝統的死者祭祀の継続 採訪2

つぎに一九九九年四月三日に、百姓姑婆祠・義祀祠が所在する南坑村民委員会所属の自梳女T女史（七三歳、南坑村民委員会の豪林里居住）から聞き取りをおこなった。最初に、T女史の履歴紹介をかねて聞き取りの一部を掲げよう。

二人の兄と二人の姉がいる。二人の姉も自梳女で、纏足していなかった。しかし、私よりも一世代上の女性は纏足していた。私は一九歳の時に自梳女になって生家を離れ、姉二人と一緒に自分たちの姑婆屋を購入して住んだ。姑婆屋は今も豪林里にある。生業は養蚕・製糸と淡水魚の養殖であった。自梳女の家には二種類の神像、観音と蚕姑（養

蚕の神様）があった。お金のない自梳女は、生家に住み続けた。

以下では、一九四九年以降の自梳女の位牌安置場所について紹介・検討する。一九四九年には、百姓姑婆祠、尼寺、姑婆屋の三つがあった。その後（百姓公婆祠と同じく五八年ごろであろう）、まず百姓姑婆祠が壊されて、尼寺と姑婆屋の二つになった。この期間を第一期とする。つぎに尼寺が壊されて（時期不明）、姑婆屋のみとなった。この期間を第二期とする。そして、八〇年代に百姓姑婆祠が回復されて、姑婆屋と百姓姑婆祠の二つになった。これ以降を第三期とする。なお、ここで言及される「姑婆屋」とは、土地改革前に自梳女が所有していた姑婆屋が、土地改革以降もその所有が認められている等の家屋を指す。

写真9　百姓公婆祠の「管理人員」C女史　1999年4月2日撮影
左は陳忠烈氏。C女史の両手の前にある半月形のものが2個1組の「杯珓」。

第一期において、「豪林里に居住する姑婆屋を持つ自梳女は、自分の位牌を尼寺ではなく、姑婆屋に置いた。一方、姑婆屋を持たない自梳女は、生存中は生家や兄弟の家庭に住むが、そこに位牌を置くことはできないので、尼寺（隣の東頭村民委員会の新村に所在）に置かなくてはならなかった。尼寺には、私の擬制「姉妹」の位牌もあったが、豪林里から尼寺までは遠いので、私は拝みに行かなかった」という。姑婆屋を持つ豪林里の自梳女が、尼寺よりも姑婆屋を選好するのは、参拝する側の距離的便宜（死者からみれば参拝に来てもらえる頻度）によると思われる。またT女史は、遠距離で不便なため参拝

しなかったが、近距離ならば、擬制「姉妹」の位牌を参拝するようである。

第二期には、「姑婆屋を持たない自梳女は、位牌安置場所を確保できないので、位牌そのものが作られなかった」という。換言すれば、一九四九年以降においても、位牌安置場所が確保できるなら、死亡した自梳女の位牌を作る、ないしは作るべきとの慣習が継続していたこと、ただし生家等の一般家庭に位牌を置くことができない慣習も続いていたことが判明しよう。

第三期に入ってからの一九九七年に、T女史の姉二人のうち、上の姉が八八歳で死亡した。この姉は、生前は妹二人と一緒に姑婆屋に住んでおり、姑婆屋をもつ自梳女である。しかし、この姉の位牌は百姓姑婆祠に置かれた。参拝する側の距離的便宜から考えれば、姑婆屋（つまりT女史の自宅）の方が便利である。百姓姑婆祠を選択した理由は何であろうか。

一で述べたように、姑婆屋に置かれた位牌を誰が祭祀するか、換言すれば、姑婆屋の同居者（擬制「姉妹」たる自梳女と「養女」）が死亡した自梳女を祭祀できるかの問題は、未解明のままである。この点に直接言及した資料ではないが、「祭礼日festival daysに、姑婆屋が宗教的職能者priestを招いて宗教儀礼religious ceremoniesをおこなってもらう」ことを、トプレイが紹介している（Topley. p.83）。宗教的職能者を招く主体は同居者であろうが、いかなる祭礼日に、どんな宗教儀礼をおこなってもらうのかまでは言及がない。姑婆屋には、外神として観音・蚕神が祀られることが多いが、外神のために宗教的職能者を招くとは考えにくい。したがって宗教的職能者を招く目的は、死亡した自梳女の祭祀のためと推測できる。これは、同居者が祭祀する資格をもたないことを示唆する。姑婆屋には「姉妹」「養女」等の擬制「家族」が住むが、そこは祭祀有資格者が存在しない非家庭空間といえよう。

ところで、百姓公婆祠には死者祭祀をおこなう者としてC女史がいた。百姓姑婆祠・義祀祠の場合、C女史に

相当する者を確認していないが、隣接している観音堂の宗教的職能者が代行している可能性はあろう。T女史の死亡した姉の場合、妹たちが姉の位牌を姑婆屋に置き、宗教的職能者に祭祀してもらうことも可能かもしれない。しかし、宗教的職能者を招く妹二人もすでに高齢となっている点を考慮するならば、T女史姉妹は肉親の参拝便宜よりも、祭祀の永続を重視して百姓姑婆祠を選んだのではなかろうか。

小結

以上、現在の龍江鎮における死者祭祀の実態は、一九四九年以前の珠江デルタの慣習と大きな違いがないように思われる。ここでは主に、従来の研究が指摘してこなかった点を、死者祭祀の諸空間に即してまとめておこう。

男性の被祭祀資格は一六歳以上の成人であり、女性の被祭祀資格は婚姻である。未成人男性と未婚女性は被祭祀無資格者であるが、被祭祀資格を付与する救済策として、現在も冥婚がある。祭祀資格者は、基本的には死者の男系子孫およびその妻と考えられる。ただし、父母・配偶者等が〝祭祀する〟場合もあると思われるが、これらの者が慣習上、正規の祭祀有資格者であるのか否か、また祭祀有資格者を確保するための養子制度が現在どうなっているか等については、今後の調査に期したい。

祭祀有資格者が断絶した夫婦（および成人未婚男性）を祭祀する空間は、従来知られていなかったが、今回、百姓公婆祠と義祀祠が存在することが判明した。また、自梳女や未婚女性（被祭祀無資格者）を祭祀する空間として、新たに百姓公婆祠と百姓姑婆祠を加えることができた。

この三つの施設（以下「百姓公婆祠等」と呼ぶ）には、本人ないし肉親が準備した位牌があり、また肉親が参拝に来る。姑婆屋にも位牌があり、擬制「家族」が拝む。神廟・尼寺等にも位牌があり、T女史によれば、尼寺が近ければ、そこの擬制「姉妹」の位牌も参拝するようである。つまり、姑婆屋、神廟・尼寺等、百姓公婆祠等は、

いずれも位牌があり、肉親（擬制を含む）が拝む空間である。これと対比して、第五の屋外空間は、拝む対象としての位牌がない空間であり、この点が大きな相違である。

百姓公婆祠における祭祀者は宗教的職能者（あるいはその代行者）であり、神廟・尼寺等や姑婆屋における祭祀者も宗教的職能者であったと思われる。なお、百姓公婆祠等の誕生経緯の具体的詳細は不明だが、後段で論理的推測をおこなうことにする。

中華人民共和国が成立してから五〇年以上が経つ。だが珠江デルタでは、一九四九年以前の死者祭祀の慣習がほとんどそのまま続いている。未婚女性の位牌は今でも肉親の家庭空間に置かれず、また、男児のいない夫婦の間に生まれた娘は、両親の位牌を嫁ぎ先の夫家に置いて祭祀できないままである。これらが観察者として強く印象に残った。

三　過去——非家庭空間としての宗族祠堂

漢族には、家族を超えた父系血縁集団として宗族がある。一九四九年以前の珠江デルタ農村は、宗族組織が典型的に発達した地域として知られている。そして祠堂という、宗族組織あるいはその支派が特定の祖先夫婦の位牌を共同で祭祀するために建てた建物が、一九四九年以前には多数存在していた。祠堂はこの特定の祖先夫婦を主たる被祭祀者とし、その位牌を祠堂内祭壇の最上部に据えているが、それ以外にも多くの位牌がそこに並んでいる。これら主たる被祭祀者以外の位牌については、従来、宗族やその支派の発展に貢献したり、寄付をおこなったりした一部の祖先の位牌と考えられてきた。

ところで一で述べたように、ストッカード提供資料の中に、「息子」として社会的に扱われている自梳女（複

数）の位牌が、生家に置かれず、祠堂に置かれた事例があった。この事例は「息子」、つまり男性であっても、その位牌を家庭空間に置くことが禁止される場合があること、しかしその場合でも、祠堂に置くことは許容されていることを意味する。これは位牌安置と死者祭祀の点において、祠堂空間が家庭空間と質的に異なる空間＝非家庭空間であることを示唆している。そこで一件の史料を検討して、祠堂における死者祭祀の一面を考察しよう。

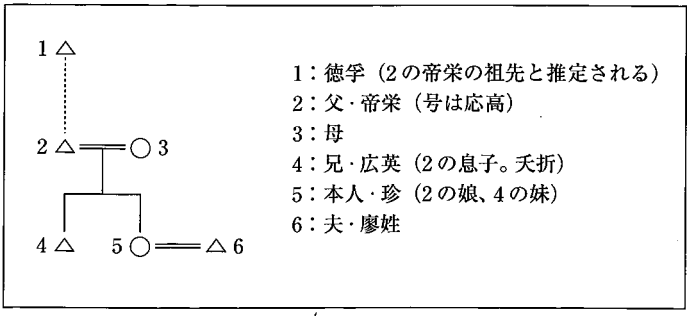

図4　黄珍とその家族

一九世紀ごろ、南海県学正郷の黄姓の家庭に生まれた黄珍という名の女性の話である（図4）。この女性の伝記が黄姓の族譜、宣統三（一九一一）年刊『南海学正黄氏家譜』巻一一、家伝、外伝、応高公女珍姑小伝、に載っている。族譜は、他姓に婚出した、あるいは婚出することが予定されている〝族内で生まれた女性〟については、一般に記載しないことが多い。しかし、この族譜は「外伝」という項目を立てて、黄珍を始め何人かの黄姓の女性を載せている。

この史料を敷衍しながら訳出する前に、そこに登場する徳孚公祠について説明しておこう。徳孚公は学正郷黄姓一族の一支派である松庄支に属し、かつ応高公（本名は帝栄）の祖先にあたる人物と思われる。徳孚公祠は徳孚公夫婦を主たる被祭祀者とし、徳孚公の子孫たちが建てた祠堂である。史料から、その祭祀費用の捻出を名目とする共有財産（一般に「祭産」といい、その不動産の運用によって収入を得る）があったと推測される。そしてこの祭産の運用は、徳孚公の子孫中の有力者が担っていたと考えられる。

祖姑[19]の本名は珍で、松庄支の第一四世で本名が帝栄（応高は号と思われる）という祖先の娘である。芙蓉南村の廖姓に嫁いだあと、倹約に勤め、棉の紡績・織布に従事して私財を蓄積した。珍には本名が広英という兄がいたが、夭折（「早卒」）して男児を得るに至らなかった。珍は父の帝栄公を祭祀する系譜が断絶することを心配し、父の死後、生家に帰って一計を案じた。それは、徳孚公祠に父と兄の位牌を置かせてもらい、徳孚公への祭祀をする時に、付随的に父と兄への祭祀もしてもらう（「附祀」）というものである。そのために、まず亡父の遺屋を寄付したが、これだけでは「附祀」してもらうには足りなかった。そこでさらに自分の蓄財を投げ打って農地を購入し、これも寄付した。それでやっと前例どおり、付随的に父と兄への祭祀もしてもらう（「附食」）ことが実現した。

珍は加えて南海県の役所に申請して、この「附食」契約を公的記録として役所に残してもらい、徳孚公の子孫たちがこの契約を必ず履行することの保障とした。こうして父と兄の霊は、永遠に安らかとなることができた。

父に対する祭祀を断絶させずに継続させたのは、珍に仁があるからであり、契約を役所に公的記録として残したのは、珍に智があるからである。このような完璧で非の打ち所がない処置は、男性の才能ある者ですら難しいのに、珍はこれをおこなった。女性ではあるが孝行息子（「孝子」）といえよう。

この史料から第一に、珍が結婚後、棉の紡績・織布をおこない、その収入のうち、少なくとも何割かが嫁の珍自身の財産になっていること、その蓄財額が農地購入を可能にする額であること、そして嫁の珍が財産処分の権利をもっていることがわかる。

第二に、本稿のテーマに関係して興味深いのは、父母[20]と兄の死者祭祀に関する処理である。三人のうち、父母が祭祀有資格者が断絶した死者であることは明らかである。つぎに未成人男性は被祭祀無資格者であり、家庭の神台で祭祀できないという仮定が、珠江デルタ全般に当てはまるとしよう。すると、兄は未成人で死亡したの

で、被祭祀無資格者となる。この場合、黄姓一族の中から兄と同世代の者を父の養子として取る（あるいは、兄より一世代下の者を兄の養子として取る）方法も考えうる処置の一つである。しかし理由は未詳であるが、養子を立てる方法は採用されなかった[21]。そして、父母と兄の位牌を安置し、死者祭祀を確保するために選択された方法とこの方法に対する族譜の評価とについて、さしあたり三点を指摘できる。すなわち、①徳孚公祠への不動産寄付によって、父母と兄の霊を「附祀」＝「附食」の形で祭祀してもらったこと、②「前例どおり」とあることから、珍の事例以前にも、同じような「附食」の前例があったこと、③黄姓一族は、珍の事例を族譜に掲載し、珍を女性ではあるが「孝行息子」であると賞賛していること、である。この三点から、黄姓一族が徳孚公祠について、主たる被祭祀者の祖先（この場合徳孚公夫婦）のみならず、その祖先の子孫のうち、祭祀有資格者が断絶した夫婦および被祭祀無資格者の未成人男性を、「附食」の形で祭祀することができる空間と認識していることが判明する[22]。

さて、「息子」扱いされた自梳女（複数）の位牌が祠堂に置かれた前述の事例において、自梳女が祠堂の主たる被祭祀者ではないことは明らかであるから、これも「附食」の事例となろう。ここで、同じく右の仮定に依拠するなら、この「息子」扱いは成人男性としての扱いではなく、未成人男性としての扱いであること、未成人男性の位牌は祠堂に置くことができること、この二点が導きだされる。以上から、祠堂における実際の「附食」事例の中に、被祭祀無資格者の未成人男性二件と祭祀有資格者が断絶した夫婦一件とが確認される。

ところで注22に記したように、儒教古典は祖廟（＝祠堂）におけるこの形態の「附食」を規定している。また明清両王朝も、九品以上の官僚が祖廟（祠堂）を建てて、この形態の「附食」をおこなうことを規定している[23]。つまり、家庭空間で祭祀することが禁じられている者（ただし名目上、未婚女性は除かれる）を祠堂で「附食」することは、儒教と明清王朝が公認する理念的に正統な死者祭祀であり、祠堂は右の者を祭祀する正統な非家庭空

間なのである。

珠江デルタの祠堂一般において、この形態の「附食」が実際にどの程度浸透していたか、本来ならこれを多数の史料にもとづいて検証すべきであるが、この作業は今後に期したい。しかし右の②・③からすれば、黄姓一族はこの形態の「附食」を積極的に肯定・奨励していると推測できる。また、中山県Wain Hauの事例では、複数の自梳女の位牌が祠堂に置かれているから、少なくともWain Hauでは、未成人男性（および擬制的未成人男性たる自梳女）を祠堂で「附食」することが浸透していた。そして理念上、この形態の「附食」は正統なものであったから、珠江デルタの祠堂一般において、この形態の「附食」が肯定されることはあっても、否定されることはなかったであろう。珠江デルタの祠堂が実際に有していたこの役割は、従来ほとんど看過されてきた。しかし今後は、家庭空間が切り捨てた役割を補う装置という観点から、祠堂、さらには宗族組織の役割をより多面的に明らかにする必要があろう。

第三に、「附食」契約の当事者の一方は黄珍である。珍は父母・兄を祭祀する資格をもたないが、男顔負けの孝行をする娘・妹である。もう一方の当事者は、徳孚公祠の祭産管理者、すなわち父母・兄の同族である。しかし契約履行の保障とするべく、珍が県の役所に申請した事実は、この契約が珍の死後などに反故にされる可能性があることを推測させる。これは、血縁系譜上における同族と、同一の家庭で寝食をともにした肉親とでは、死者に対する「情」が異なることを示唆しよう。

第四に、成人男性とその妻の死者祭祀を、「附食」によって実現させようとする黄珍のような人びととしては、すでに死亡している可能性が高い死者の上位世代を除くと、さしあたり、①本人は死者に対する祭祀無資格者である、が、②本人は「肉親の情」をもつ死者の肉親であり、そして、③本人もしくは死者が不動産を寄付できる一定の財力をもつ、となる。①・②の条件を具体的に考えると、同世代の肉親としては夫の兄弟姉妹および妻の

兄弟姉妹となる。ただし夫の兄弟に男児子孫がいれば、死者が貧困であっても、「肉親の情」によって養子に行かせる可能性があろう。下位世代としては夫婦の娘、夫の姉妹の子ども、妻の兄弟姉妹の子どもとなる。③については、死者夫婦が一定以上の財産をもつなら、族内から養子を取る方法が選択されるであろう。つまり、夫の姉妹とその子ども、妻の兄弟姉妹とその子ども、そして夫婦の娘で、かつ私財を有する者が可能性として残る。

他方、「附食」の受入れ側である宗族組織については、①族譜の「外伝」における「孝行息子」としての女性賞賛、②祭産への寄付歓迎、等より、祭産増加の一環として、〝族内に生まれた女性〟で族外に嫁いだ、あるいは族内に留まっている女性（つまり右のうち、夫の姉妹と夫婦の娘）からの寄付獲得を目的に、その方途として、右の形態の「附食」を奨励していることが読み取れる[24]。

以上、少なくとも一九世紀以降の珠江デルタ祠堂において、右の形態の「附食」がおこなわれた一因として、財力ある女性の存在とこれを利用する宗族組織側の祭産経営のあり方とを指摘できるように思われる。なお、祠堂の死者祭祀では、宗教的職能者を必要とせずに、族長や宗子が祭祀主宰者になれる。この点が他の非家庭空間と異なる。

おわりに

百姓公婆祠等について、その特徴を再確認しつつ、その誕生経緯を推測しよう。百姓公婆祠等は、祠堂と対比すると、外神が安置されていない点と位牌の安置が主目的である点とが共通し、特定の姓に限定されずに、「百姓」の位牌が安置されている点が異なる。一方、神廟・尼寺等と対比すると、「百姓」の位牌が安置されている点が共通し、外神が安置されていない点が異なる。そして、漢族の神廟・尼寺は外神の安置を主目的とする空間

である。また祠堂の主目的は、被祭祀有資格者である特定の祖先夫婦を、それに対する祭祀資格をもつ存命中の男系子孫が祭祀することである。つまり、この二つの非家庭空間にとって、「後なきもの等」の祭祀は付随的な役割にすぎない。それに比べて、百姓公婆祠等の主目的は、明らかに「後なきもの等」に対する祭祀である。したがって百姓公婆祠等は、上記二種類の非家庭空間の存在を前提に、その付随的役割を専門特化させる形で誕生した、というのが論理的に導かれる推測になろう。

珠江デルタ農村では、遅くとも一九世紀から今日に至るまで、「後なきもの等」の位牌を作って拝み、宗教的職能者等に祭祀してもらいたいという肉親の情、もしくは自ら位牌を作り、肉親（擬制「家族」を含む）に拝んでもらい、宗教的職能者等に祭祀してもらいたいという「後なきもの等」本人の願望が実在していた。そして、この願望は肉親が集う家庭空間で生まれる。しかし農民の間には、家庭空間では「後なきもの等」を祭祀できない、という考えも浸透していた。そのため、冥婚（以前は養子制度も）という救済策を除き、この願望は家庭空間では実現できないまま今日に至っている。代わりに、家庭空間の役割を補完するべく、この願望の受け皿となったのが、祠堂、神廟・尼寺等、姑婆屋、百姓公婆祠等の各非家庭空間であった。

二〇世紀前半の珠江デルタにおける死者祭祀の諸空間につき、現時点で判明することを表1に整理した。B非家庭空間がA家庭空間やII屋外空間と対比してもつ特徴として、第一に、祭祀される者が「百姓」であり、祭祀する者が宗教的職能者である点がAと異なり、IIと共通する。ただし、1a・1bの祠堂のみはAと共通する。第二に、位牌があり、肉親が拝む点がAと共通しIIと異なる。ただしBの場合に、時が経ち、死者と直接的接触のあった肉親が死亡するにつれて、拝む頻度は減り、位牌管理もおろそかとなり、その死者祭祀は次第にIIでおこなわれることになろう。第三に、祭祀頻度は、4a百姓公婆祠の月二回の事例しか得ていないが、IIより多く、Aと同じか少ないであろう。ただし、日常的な供物提供を「祭祀」の回数として数えるか否か等、祭祀の定義に

	(1) 祭祀される者 (2) 祭祀する者 (3) 祭祀頻度 (4) 位牌の有無 (5) 参拝者
I　屋内空間	
A　家庭空間	(1) 被祭祀有資格者 (2) 祭祀有資格者 (3) 不明 (4) 有 (5) 肉親
B　非家庭空間	
1a 祠　堂	(1) 限定された一部の祖先 (2) 宗子・族長 (3) 不明 (4) 有 (5) 族人
1b 祠　堂	(1) 祭祀有資格者が消滅した死者、被祭祀無資格者（未成人男性）、 未成人男性扱いされた自梳女 (2) 宗子・族長 (3) 不明 (4) 有 (5) 族人
2　神廟・尼寺等	(1) 被祭祀無資格者（未婚女性・自梳女）(2) 宗教的職能者 (3) 不明 (4) 有 (5) 肉親
3　姑　婆　屋	(1) 被祭祀無資格者（自梳女）(2) 宗教的職能者 (3) 不明 (4) 有 (5) 擬制的「姉妹」や養女
4a 百姓公婆祠	(1) 被祭祀無資格者（未婚女性・自梳女）と祭祀有資格者が消滅した死者 (2) 管理人員（宗教的職能者）(3) 月2回 (4) 有 (5) 肉親
4b 百姓姑婆祠	(1) 被祭祀無資格者（自梳女）(2) 宗教的職能者 (3) 不明 (4) 有 (5) 肉親
4c 義　祀　祠	(1) 祭祀有資格者が消滅した死者 (2) 宗教的職能者 (3) 不明 (4) 有 (5) 肉親
II　屋外空間	(1) 肉親なき、遺体なき死者 (2) 宗教的職能者 (3) 1年あるいは数年に1回 (4) 無 (5) 無

表1　死者祭祀の諸空間

ついては課題が残る。以上、地域社会全体としては、死する者や残される肉親の「情」を満たすべく、Aで成立しない死者祭祀をBでおこない、Bで成立しない死者祭祀をIIでおこなうという構造になっている。地域社会の単位としては、二〇世紀前半の順徳県の場合、百姓公婆祠が所在するのが龍江郷、百姓姑婆祠・義祀祠が所在するのが裏海郷であり、IIの屋外空間の祭祀儀礼もほぼ郷レベル以下でおこなわれるので、郷を想定できると思われる。

「後なきもの等」はいつの時代にも存在する。したがって、最初に述べた漢族の死後観そのものが変容するか、あるいはそのうちの家庭空間における被祭祀資格と祭祀資格とが変容しないかぎり、死者本人や肉親の情は満たされず、「後なきもの等」を祭祀する祠堂や宗教的職能者とその施設が必要になる。一九八〇年代における百姓公

婆祠や百姓姑婆祠・義祀祠の復活はその一例であろう。

各空間の役割の地域差については、男性にも「後なきもの等」が存在し、その扱いが地域的に異なることを考慮すれば、性差にもとづくジェンダー的視点のみならず、男女に共通する、その意味で性差を超えた観点も必要である。その場合、地域社会が生成して、漢族文化を本格的に摂取したり、中華帝国に本格的に参入したりする時期とそのあり方の相違が、地域差に影響するのではないか（珠江デルタ農村の場合、宋元における一定程度のデルタ開発を背景に、明初以降に地域社会の生成と、漢族文化の摂取および中華帝国への参入とが本格化する。そのため、里甲制を始めとする初期明朝が採用した儒教原理主義的性格が、その社会に強く刻印された）との仮説をもつが、その詳細は今後の課題としたい。[25]

〔付記〕本稿は一九九八年度の懐徳堂研究助成金（研究課題名「珠江デルタ農村社会史研究」）、および一九八九～九一年度文部省科学研究費・海外学術研究（「長江下流デルタの開発と商業化の研究」）、一九八九年度サントリー文化財団研究助成金（「珠江・長江デルタ開発史の比較研究」）、一九八九～九一年度三菱財団人文科学研究助成金（「長江・珠江デルタ開発史の比較研究」）による成果の一部でもある。記して謝意を表したい。また本稿を成すに当たり、多くの方から援助を得たが、順徳市龍江鎮の現地調査に同行された広東省社会科学院陳忠烈氏と、東美晴氏の研究を紹介されたプール学院大学川井悟氏にたいしては、とくに名をあげて謝意を表したい。

（1）儒教の死生観と祖先祭祀の基本理念を平明に解説したものとして、加地伸行『儒教とは何か』（中公新書、一九九〇年）、同『沈黙の宗教――儒教』（筑摩書房、一九九四年）がある。ただし男系子孫が断絶した場合や女性が未婚で死亡した場合の死者祭祀は扱っていない。また伝統家族法に関する理念・実態両面からの研究として、滋賀秀三『中国家族法の原理』

（創文社、一九九〇年第四刷）がある。

（2）理念的には、祖先祭祀をおこなう資格をもつのは男系子孫のみで、妻はその補助者と考えられている。しかし実態的には、妻も資格者と考えてよいであろう。

（3）位牌については、霊魂と考えるか、再生儀式の際に霊魂と遺体を結びつける媒体と考えるかの異説があるが、この点には本稿では立ち入らない。

（4）滋賀秀三『中国家族法論』（弘文堂、一九五〇年）六六頁。

（5）建醮の際に、家庭空間で祖先祭祀を受けている死者も祀ることがあるが、これは付随的祭祀とされている。建醮＝「打醮」については、田仲一成『中国郷村祭祀研究』（東京大学出版会、一九八九年）、および蔡志祥『打醮：香港的節日和地域社會』（香港、三聯書店、二〇〇〇年）参照。

（6）当地域の女性は一七～二〇歳の時に、結婚するか、自梳女になるかを決めるという。

（7）車公廟・仙娘廟については神廟と推測できる以外は未詳。方便所とは、村落外の者に宿泊の便宜を提供する村落施設である。

（8）「息子」扱いという場合、二で述べるように、成人男性扱いか、未成人男性扱いかで位牌の安置場所が異なるから、「息子」扱いという曖昧な比喩だけでは、自梳女の社会的地位は必ずしも明確にならない。また、自梳女は誓約の儀式後は一般に成人（つまり既婚者）扱いされるという説明（Stockard: p.72）は、自梳女を「未婚の娘」ないし「息子」扱いするという説明と矛盾する。自梳女は成人扱いされることもあると理解すべきであろう。

（9）先天大道とは、トプレイによれば、一九世紀中葉以降に広東に浸透した白蓮教系の民間宗教結社である。菜堂は先天大道の施設である。なおトプレイは、先天大道が婚姻拒否運動に影響を与えたとの仮説を提示するが、先天大道の死後観（霊の存在有無や死者祭祀のあり方等）には言及していない。しかしストッカードや本稿の検討結果からすれば、当地域に浸透していた死後観はおおむね儒教的なものであり、しかもそれは婚姻に対する抵抗・拒否のあり方を大きく制約するものであった。したがって先天大道の死後観を示し、それを当地域の死後観と対比しないかぎり、その婚姻拒否運動に対する真の影響度を測定するのは困難と思われる。

(10) 妹仔とは、生家が貧困なため、富裕な家の家事労働力として売られる女性を指す。

(11) 自梳女は終生婚姻しないことを誓約しており、また、誓約後に婚姻した場合には罰があるとされる。婚姻の一類型である冥婚が許容される理由が説明されていない点に不満が残る。

(12) "tend their tablets" (Stockard : p. 85) は「死者祭祀をしてもらう」意味までは含まないであろう。

(13) この場合、夭折した女性をその姉妹の存命中の夫と冥婚させることが、夫家側の受け入れを容易にするので、この組み合わせが多いという。

(14) 東は、二〇世紀前半の実態を抽出したあとに、「正統的父系原理が崩れている」と結論する。一九世紀以前の江南デルタのうち、県城・市鎮等の都市を除いた、少なくとも農村部については、正統的父系原理がどの程度浸透していたかは未解明である。元来浸透していなかった可能性もあるので、「崩れている」との結論はやや性急かと思われる。

(15) 未確認であるが、「＊門堂上祖先之位」の位牌には、未婚のまま死亡した成人男性のものも含まれると思われる。二参照。

(16) 当地域の自梳女の生業は養蚕・製糸業であったが、これが一九三〇年代以降不振になると、自梳女は広州・香港等の都市に出て、富裕な家の家事労働に従事するようになった。広州・仏山・香港からの寄付はその反映であろう。

(17) 同治一一（一八七二）年刊『南海県志』巻五、建置略二、祠廟は、一九世紀前半の南海県に存在する義祀祠として三個所をあげる。そして、「鄉」内の跡継ぎのない「男婦」（成人男性およびその妻）を祀るもの、と説明する。

(18) 養子を取る資格も成人・未成人で区別されている。民国一三（一九二四）年重刊『（南海県）潘式典堂族譜』巻一、家規、第七条は、未成人で死亡した男性のために養子を取ることを原則的に禁止している。

(19) 珍に対する呼称の「祖姑」とは、厳密には黄姓の祖先の範疇に入らないが、黄姓で生まれ、他姓に嫁いだ女性を指す尊称である。

(20) 史料には母に関する言及がないが、父の遺屋を寄付しているので、母も死亡しており、父の位牌に一緒に名が刻まれていると思われる。

(21) 父が遺した不動産は家屋のみであり、農地はなかったので、この家庭は貧困の部類に入ろう。そのために族内から養子を取ることができなかったと思われる。神廟等に位牌を置く方法も選択されなかったが、それは、この方法では、宗族内に

おける社会的地位を確保できないことと関係するのかもしれない。

(22) 「附食」の語の典拠として、五経の一つである『礼記』「喪服小記」の次の文がある（市原亨吉・今井清・鈴木隆一『礼記（中）』全釈漢文大系13、集英社、一九七七年、参照）。すなわち、周代の宗族の小宗において、嫡長男たる宗子以外の庶子は、自己の夭折した男児と自分の兄弟で男性子孫を得ずに死亡した成人男性とを、自らが祭主となって祭祀してはいけない。祖父の廟において、宗子が祭主となって祖父を祭る際に、これらの者を祔食（＝附食）するのである、と。つまり儒教古典は、未成人男性と祭祀有資格者が断絶した成人男性（およびその妻）とに対する死者祭祀を、祖廟（＝祠堂）において「附食」形式でおこなうことを規定しているのである。牧野巽「三　儀礼及び礼記における家族と宗族」（『牧野巽著作集　第一巻　中国家族研究（上）』御茶の水書房、一九七九年、所収）一〇六頁、参照。

(23) 正徳四（一五〇九）年刊『大明会典』巻八八、礼部四七、祭祀九、品官家廟、品官享家廟儀、陳設。道光四（一八二四）年刊『大清通礼』巻一七。後者については、牧野巽「宗祠とその発達」（『牧野巽著作集　第二巻　中国家族研究（下）』御茶の水書房、一九八〇年、所収）二四〇—二四六頁、参照。牧野提供資料によれば、宋代の朱子や程伊川も、この形態の「附食」を祠堂の機能の一つに数えている。

(24) 未成人男性の死者祭祀を「附食」で実現させようとする者としては、上位世代の父母か同世代の姉妹で、私財のある者となろう。黄珍の兄広英の場合、父母が貧困なので、珍がおこなったと思われる。その場合、時系列としては、兄の夭折→珍の結婚→父の死→「附食」実現、と推移し、兄の夭折から「附食」実現まで、かなりの時間が経っている。この間、兄に対する死者祭祀を、どこで誰がおこなっていたかが問題になる。可能性として、①位牌を家庭の地主神の傍らに置き、父母が祭祀していた、②位牌を祠堂以外の非家庭空間に置いていた、この二つが考えられるが、前者ではなかろうか。

(25) David Faureが同様の観点をもつ。David Faure. 1996. "Becoming Cantonese, the Ming Dynasty Transition," in *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*, ed. Tao Tao Liu and David Faure, pp. 37-50. Hong Kong: Hong Kong U. P.

参考文献

東美晴『解放前中国江南農村におけるジェンダーの研究：婚姻と出産にみる女性の文化、社会的位置づけ』甲南大学、一九九七年

李亦園「従若干儀式行為看中國國民性的一面」李亦園・楊國枢編『中國人的性格』台北、中央研究院民族學研究所、民國六一（一九七二）年、所収。

Stockard, Janice E. 1989. *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1930*. Stanford, Calif.: Stanford U.P. なお、小林義廣による図書紹介（『文明』六〇号、一九九一年）参照。

Topley, Marjorie. 1975. "Marriage Resistance in Rural Kwangtung," in *Women in Chinese Society*, ed. Margery Wolf and Roxane Witke, pp. 67-88. Stanford, Calif.: Stanford U. P.

Watson, Rubie S. 1994. "Girls, Houses and Working Women: Expressive Culture in the Pearl River Delta, 1900-41," in *Women and Chinese Patriarchy: Submission, Servitude and Escape*, ed. Maria Jaschock and Suzanne Miers, pp. 25-44. Hong Kong: Hong Kong U. P.