

華北農村家族に於ける祖先祭祀の意義

内田 智雄

古來中國に於ける祖先祭祀は、家族制度の精神的な支柱として高く評價せられ、家の承繼即ち吾國のいわゆる相續に於ては、家産の相續と共に宗祧の相續、即ち祖先祭祀の相續が重んぜられてきたとされている。これを更に適確に表現すれば、家産の相續は祖先祭祀の相續に付隨するもので、農民の用語を借用すれば「續香煙」のための物的な與件とせられ、従つて相續の比重は専ら祭祀にあると考えられる傾向がなきにしもあらずであつて、これは中國の古典の正統的な理解からも、亦彼等の祭祖行事の表面的な觀察からも、極めて當然な歸結であると言わざるを得ない。⁽²⁾とにかくこの兩者の相續をもつて、完き意味での承繼と考えられてきたことは事實である。而して彼等に於ける祖先祭祀の觀念は、一家の産を傾けて行われる厚葬の慣習や、禮制に規定せられる嚴正精細な喪服の制度や、華中華南の地に數多く見られるという規模莊大な家祠家廟の類、及びそれに付隨する莫大な祭田や族産の存在、更にまた祭田族産の運営管理をめぐつて、族長を中心に營まれる同族結合の諸態様など、悉く彼等に於ける祖先祭祀を基調とするものであるとせられて居り、また彼等の族譜家乘に見られる族規族訓の類も、規を一にして祖先の祭祀と、またそれを介して一族敦睦の美風の維持存續を規制して居ないものはないのである。されば吾々はこれらの文獻資料により、また吾國家族に於ける祖先祭祀の意義や比重と照應して、中國の

家族制度と言へば、直ちにその祖先祭祀を髣髴することが一般的な常識とされてきた。然るに筆者らの華北農村の調査によれば、かゝる従來の見解はかなり基本的に修正を餘儀なくされるのであつて、以下この點につき農民と筆者との一問一答を中心として、この問題の考察を試みたいと思うのであるが、先づ問題となるのは資料そのものについてである。

第一には資料とする質問應答が、農民の片々たる隻語であり、而もそれが祖先祭祀の如き重大な、且つ多分に農民の個人的な主觀に左右され易い問題であるということ、第二にはその調査地域が、華北という極めて限られたものであること、而も嚴密には河北・山東に於ける數ヶ村を中心とするに過ぎないということである。第一の疑點については次のように答へたい。即ち筆者の従事した華北農村の慣行調査は、單に彼等の祖先祭祀の如き多分に個人的な主觀を伴う問題のみを抽象して調査對象としたわけではなく、家族・村落・小作・金融・公租公課及び水利慣行など、彼等農民の生活を規範する樞要な生活關係については、彼等のそれに對する生活感情と共に調査の對象としたのであつて、換言すれば彼等の生活感情、特にこゝで問題とする祖先祭祀の如きは、それが心理的抽象的な問題であるところから、上記の如き諸項目に互る彼等の具體的な生活現象に即して、實證的に把握するようにこれ努めてきたわけである。然しながら問題は依然、個人的主觀的におちいり易いことは事實であつて、このため吾々は調査の土地をかえ人をかえて、その普遍妥當な見解に到達すべく意をもちいたのであつて、その苦心努力の一端は、百數十部に及ぶ慣行調査資料によつて自ら明であると思う。故に問題自體は個人的主觀的なものではあるが、これを把握する吾々の方法や態度は、極めて具體的實證的なものであつたと稱し得ると思ふ。第二の調査地域の問題は、その廣汎なことはもとより望ましいことではあるが、徒らに地域の廣汎を求めるとよりも、調査そのことの精粗が寧ろ基本的な問題であつて、従來吾國中國研究者の調査が、地域も廣く、調査の

對象も亦手びろく伸ばされては居りながら、そこから學問的な意味に於ては、何程の信憑性をももち得ないような調査が極めて多かつたのはまさにこれによるのである。事實當時の華北農村の治安狀況と、僅々十名内外の調査員とをもつてしては、吾々の調査地域以上に地域を擴大することは、吾々の調査に對する態度と意圖とに於ては、望むべくして殆んど望み得ない状態にあつたと言わなければならぬ。

とにかく上記のような事情によつて、本稿には特に「華北農村」と限定したのであるが、祖先祭祀の如き中國人の基本的なメンタリティーに關する問題は、それが正しく把握されている限り、華北とか華中或は華南など、或はまた都市とか農村など、地域や所在の限定を必ずしも必要とする問題ではないと思われる。とは言え筆者も、華北に比して華中や華南の地に於て、祖先の祭祀が極めて盛大に行われるということを、決して無視したり否定したりする者ではないのであるが、然しそうした現象形態の背後にある彼等の祖先祭祀そのものに對する觀念は、それは明にロカリティーの差異の問題ではなくして、中國人の一般的なメンタリティーの問題として取扱わるべきものであると思う。故に筆者の以下引證するところの資料が、限られた地域の、而も限られた農民の片言隻句にすぎないとしても、それが若し彼等中國人の祖先祭祀に對する基本的な觀念を表明するものであるとするならば、吾々はこれをもつて、現實に地域によつて異なる祖先祭祀の諸態様や、また人によつて異なる祖先祭祀の諸觀念を吟味すると共に、また歴史的にも彼等の祖先祭祀そのものを再考すべきではないかと思う。

注(1) 華北農村慣行調査資料第三一輯第二號四四頁。

(2) 本稿及び從來筆者の諸稿に於ても、つとめて「相續」の語を避け、「承繼」という中國語をそのまま用いて來てゐるのであるが、これは最後に言及するが如く、中國に於ける家産の承繼方法、特に分家による均分制が、「相續」の語の内容と異なるものをもつと考えられるからである。

二

中國に於ける葬と服喪の制とが、家族制度の骨核的なものとされていることに異論はない。従つて現在の彼等に於ける祖先祭祀のあり方を見るためには、現實の居喪行事と、禮制の規定するそれとを比較對照してみることも確に一つの方法ではあるが、そのためには禮制そのものが古代社會に於てさえ、果してどれ程の實踐性をもつていたかが先づ論證されなければならぬが故に、こゝでは現在の農民が祖先の位牌に對して、如何なる觀念をもつてゐるかの考察から始めることとする。而して彼等の位牌に對する考え方を明にすることによつて、葬や服喪に對する彼等の基本的な觀念も、また自ら明にされるものがあるかと考えられる。

吾々が通常位牌と呼んでゐるところのものは、彼等に於ては「牌位」と呼ばれ、また所によつては「祖先牌」・「祖匣」⁽¹⁾・「神祖匣子」⁽²⁾・「神主牌」⁽³⁾・「祖宗匣」・「家堂」⁽⁴⁾などと呼ばれてゐる。因みに位牌にかく「匣」の字が多く用いられるのは、位牌が多く箱に容れられてあることによるのである。上記の如く位牌の異稱は多くあるけれども、位牌そのものを存置する家は比較的少ない。今その一つの場合を河北省良鄉縣吳店村に徴してみるに、次のように言われている。

「祖宗匣」トハドンナモノカ——先祖代々ノ名ト死ンダ年月日ヲ書イタモノ。

他ノ言葉デ何トイウカ——「家堂」トイウ。

ソレハ何處ノ家ニモアルカ——ナイ。

村ニ「家堂」ノアル家ガアルカ——アル、趙凱ト郭寬⁽⁵⁾。

と。これによれば本村數十戸の中、位牌を有するとされる家は僅々二戸に過ぎず、その他は位牌を存置してい

ないことが想像せられる。かくの如く位牌を存置する農家の稀少なことは、單に本村のみにとゞまらず、吾々の調査村落のいづれについても言い得ることである。然らば何が故にかく位牌を有する家が少いのであろうか。

何故一般ノ家ニハナイカ——家ガ貧ジイカラ。

家ガ貧シケレバ何故「家堂」ガナイカ——點主ガ容易デナイカラダ。

點主トハ何カ——祖先ノ名ヲ「家堂」ニ書キ入レルコトヲ言ウ。點主ニハ必ズ點主官ヲ招カネバナラズ、點主官ヲ招クノハ容易デハナイ。

點主官トハドンナ人カ——學問ノアル人、名譽ノアル人。

點主官ヲ招クノニハ金ガ要ルノカ——ソノ家ト交情ノアル人ヲ招クノダカラ別ニ金ハカ、ラヌ。然シ招クノニハ迎エノ轎ガ要ルジ、家ニ招イテカラモ費用ガ要ル。ダカラ貧乏人ニハ出來ナイ⁽⁶⁾。

と。即ち吾國の位牌に於ては、戒名の下に「靈位」など書するが如く、中國にては死者の諱と共に「神主」の文字を書するのが一般であるが、その「神主」の「主」の字の第一畫の「丶」のみは、「死亡當日、禮教先生ニ新シイ朱筆デ書イテモラウ」ことゝされて居り、こゝにいう「禮教先生」とは、さきの「學問ノアル人」や「名譽ノアル人」の別言にすぎず、従つて「點主」とはかく位牌の「主」の字に朱點を打つことで、この朱點を打つ人のことを彼等は「點主官」と呼んでいるのである。而してこの「點主官」は、喪家となにがしかの交誼を有する人に依頼することが多く、格別の謝禮を要するわけではないが、それでも轎をもつて出迎え、また招じてからは相應の饗應をるところから、いきおい「費用ガ要ル」ことゝなり、そのため「貧乏人ニハ出來ナイ」わけで、従つて一般の農家では「家堂」をもたず、僅に本村では趙凱と郭寛の二家の如き富農にのみ存するというのが、上記農民の應答の主旨であるように思う。然らばかく一般の農家が位牌を存していないとすれば、かゝる位牌を

存しないものに於ては、祖先の祭祀は如何にしているであらうか。

「家堂」ノナイ家デハ祖先ヲ祭ラナイノカ——祭ラナイ。⁽⁸⁾

と極めて明に答えられている。然るにこれにつゞく「家堂ハ大切ナモノカ」との一般的な問に對して、農民は「非常ニ大切ダ」と答えている。⁽⁹⁾而して「家堂」をかく大切なものだとしながらも、上記の如く農民は一般にこれを存置してはいないのであつて、従つて彼等が「家堂」を大切だとするは意味は、その經濟的な條件を克服してまで必要とするものではなく、またかゝる程度に於て大切だとせられていると理解せざるを得ない。

然らば次に問題となるのは、祭祀の對象たる「家堂」をもたない一般の家庭に於ては、農民の語るが如く全然祖先の祭祀を行わないかというに、それは必ずしもそうではない。即ち中國各地の年中行事に於ては、正月・端午節・中秋節等を「人節」と呼び、關羽その他の諸神の誕生日や記念日を「神節」と呼ぶに對して、清明節や七月十五日や十月一日などを「鬼節」と呼んで、この「鬼節」をもつて祖靈の追福を祈る日として居り、また大晦日から正月にかけても、祖先の祭祀を重要な行事として居ることは各地とも同様である。

アナタノ家ニハ「神主牌」ガアルカ——ナイ。

祖先ハ祭ラナイカ——自分ノ家ニハ神主牌ハナイガ、正月トカ節句ニハ「神主牌」ノヨウニ紙ニ祖先ノ名ヲ書キ、墓ニモツテ行ツテソレヲ焼ク。

平常ハ祖先ヲ祭ラナイノカ——祭ラナイ。⁽¹⁰⁾

と。即ち位牌をもたない一般の農家では、平常は祖先の祭祀をしないけれども、正月や鬼節などには位牌のよりに祖先の諱を紙に書いて、居宅や坟墓でこれを祭ると言われている。故に以下正月や鬼節に於ける彼等の祖先祭祀の態様を、極めて簡略に紹介してみたいと思う。

先づ大晦日には、天地神・財神・灶神^{かまど}・門神や祖先のために室内に祭壇を設け、それに餃子や菓子や果物などを供えて、上記諸神と祖靈とを家に勧請して元旦を迎えるわけである。家長は元旦未明に家族と共に拜年、即ち新年の挨拶をすまずと、それから同族・近隣・朋友或は村内各家に拜年に出かけるのであるが、その拜年のさきさきでは、先づその家の祖先に叩頭の禮をすることゝされている。二日にはある地域では、この日を「送爺爺娘」即ち正月に家に歸つてきた祖靈を、再び彼の世にお送りする日として、同族が共同で墓參をしたり會食をしたりするが、他の多くの地域では、後に記するが如く、かゝる同族の共同墓參や會食をもつて、清明節に於ける行事としている。またある地域では祖靈や諸神を送り歸す日を、二日ではなくして十五、六日、即ち元宵の日であるとして、この日「散燈火」としていろいろな形状の提灯をつけたり、また高脚踊りを演じたりする。清明節は曆年によつて一定しないが、大體新曆の三月末か四月の初めにあたる。そしてこの日は一年中の祭祖行事の中でも、最も盛大に行われる日とみてよいと思われる。尤も地域によりまた姓によつて必ずしも一樣ではないが、小規模ながらも祭田とか護塋地とか祖塋地とか、或は「會地」の名をもつて呼ばれる同族共有田をもつ姓に於ては——それはその同族の始祖の墓や同族の共同墓地の周圍の畑であることが多いが——それを同族の貧困者に小作せしめ、その小作料相當額以下の金をもつて、一部は同族年一回のこの日の墓參の際の供物や焼紙の費にあて、一部をもつて墓參後に於ける會食の資とすることが多いようである。七月十五日は吾國の盂蘭盆にあたる日で、ある土地では西瓜の皮や木の板の上に火を點じて河に流し、これを「放河燈」とか「散河燈」とかと呼び、これを超度冤魂のためにするものと説明しているが、他の地域ではこの日、單にお墓に詣つて焼紙をするに過ぎないと言われ、また全然何も行わないと言われる地域もある。十月一日は「十月一」^{シエーイー}とも呼ばれ、各地とも「送寒衣」の行事をする。この日各家々では紙で衣服の形を作り、冬に近づいた祖靈のためにこれをお墓に供え、また五色の紙をお墓で焼

いて祖靈を慰める。

以上が吾々の調査地域に於ける年中行事としての祖先祭祀の概略であるが、これは單に吾々の調査地域や華北にのみ限定せられる行事ではなくして、簡繁や地域的な差異や、また祭祀の規模の大小などに差があるとしても、これが大體中國の共通的な祭祖行事であることは、地方志の類に徴してみても明であると思う。

次に筆者は、出殯又は發引と呼ばれる出棺と埋葬以後の祭祀の態様を、河北省昌黎縣侯家營のそれを中心として、一、二他地方に於けるそれを比較参照しながら、簡略な紹介を試みたいと思う。埋葬後二日目には「孝子」即ち死者の子が、朝早く高粱ガラ四本と餃子を少し墓えもつて行き、餃子を墓の頂きに埋め、その上に四本の高粱ガラを立て、墓の土を圓く整えて歸つて來る。⁽¹⁶⁾ かく埋葬後二日目に墓を圓くするところから、この行事を「第二天圓坎」と呼んでいる。爾後吾國の「初七日」から「四十九日」まで、七日目ごとに墓で紙錢を焼くならわしがあり、これを「一七燒紙」・「二七燒紙」以下「七七燒紙」と呼んでいる。そして「五七燒紙」には、若し死者に娘があれば、その娘が紙で作つた子供の人形を墓で焼くことゝされているが、最後の四十九日には燒紙のみで格別の行事はないと言われている。更にまた吾國の「百ヶ日」にも、「百日燒紙」として墓で燒紙がせられる。一週忌は「一週年」と呼ばれ、この日にも墓で燒紙をするが、二週年三週年にはもはや何もしないと書かれる。尤も三週年には「換孝」と呼ばれ——これは勿論父母の死せることを前提としてあるが——從來の孝衣を脱いで、「ドンナ衣服ヲ着テモヨイ」即ち孝衣を換えてよいとされている。そしてこの三年間は、正月の春聯も門に張らないことゝされているが、「ソノ日カラハ普通ニ張レル」と言われている。⁽¹⁷⁾ 上記の如く侯家營に於ては、二週年三週年にさえ祭祀を行わないとされているが、同じ河北省でも北京に近い良鄉縣吳店村に於ては、三年目のいわゆる「亡故日」⁽¹⁸⁾の祭祀を「三週年」として營み、當日は出殯の時と同じ八角二層の紙の亭子^{いんぼ}を一つ作り、

その中に死者の位牌を容れ、親戚友人同族隣居の者などによつて、室内でその亭子に上祭をする。特に同族のも
のは穿孝喪服を着ることして亭子の兩側に跪くこれを「陪靈」と呼んでいる。上祭がすむと一同食事が饗せられ、それから焼活、
即ちいづれも紙製の金銀の桌子つくえ一對、綢緞とんすの桌子一對、花一對、人一對、亭子一座、樓庫三座それは樓庫一座で二庫のものをいう。
とを墓え持つて行つてこれを焼く(19)。これを「送樓庫」と呼んでいるが、これはまさに吾國の三週忌の法事を聯想
させるものがある。さきに記した春聯は、吳店村では居喪を示す格別なものを見なかつたが、侯家營では三年の
服喪を終えた家の大門に、「除服」の二字を記した紙が見られ、また「三年の服は盡きるも心は盡くしがたく、一
旦にして服は更むるも情は更めがたし」というような對聯も見うけられた(20)。また河北省順義縣沙井村に於ては、
週年の祭祀について次のように言われている。

命日ノ祭ハスルカ——三週年ガ過ギタラ祭ラナイ。

三週年マデハ祭ルカ——祭ル。

ドンナ祭ヲスルカ——包袱ヲ供エテ燒キ、酒・マントー・菜チカズヲ供エル。

ソノ日ハ他ニ家デドンナコトヲスルカ——他ニ何モシナイ。

ソノ日ハ家中仕事ヲ休ンデ祭ルカ——ソウイウコトハシナイ。

衣服ハ替エヌカ——替エヌ。

和尚ヲ招イテ經ヲ讀マヌカ——金持ノ家ナラ三週年マデハ招イテ讀經ヲスル(21)。

以上河北省に於ける異なる地域の三村について、その祭祀の態様を見たのであるが、これによつてもかなりな地
方的差異の存することが知られる。即ち一週年乃至三週年を以て終る華北農村の祖先祭祀と、通常三週忌以後三
十三週忌にまで到る吾國在來のそれとは、そこに相當な逕庭のあることを認めざるを得ないと思う。ついでを以

て、本稿にては記述を省略している服喪について一言すれば、服喪の實態に關する農民の應答は、區々として歸一しがたいけれども、禮制と現實の服喪との基本的且つ一般的な差異は、死者と同輩即ち同一世代者は、血縁の親疎にかゝわらず無服であり、更に上輩即ち死者より世代上位の者は、これまた完全に無服であつて、従つて服喪の制は、専ら死者の下輩即ち下位世代者にのみ適應されているといふことである。

上記埋葬以後三週年に到る彼等の祖先の祭祀を通して、そしてそれと吾國の祖先祭祀とを對比して、奇異に感ぜられることの一つは、彼等の祖先祭祀が僧や道士に全然關係なく、終始農民のみによつて營まれてゐることである。尤も富裕な家庭に於ては、時に僧や道士による讀經もなきにしもあらずであることは、上掲の應答によつても知られるところであつて、筆者の蒐集せる「訃聞」即ち死亡と出殯とを兼ね報らせる通知狀の一には、「道經・番經・禪經の伴宿」と書した⁽²²⁾ものもあつて、それは道教と回教と佛教との僧によるお通夜を行うことを示すものであるが、このような事例は、多く縣城その他の都市に於ける富裕階級や、名門と言われるような家に於てのみ行われることであつて、通常一般の農家に於ては、前記の如く終始一人の僧をも招することなくして、葬もまた祭祀も行われてゐる。然しこれは必ずしも彼等の既成宗教への不信や拒否を示すものではなくして、その主たる理由は、彼等の經濟的な制約にあると言ふべきであると思ふのであるが、然したゞ單にそれだけの理由とは斷じがたいものがあるように思われる。即ちいづこの村落でもその内部や、或はその周辺の村落や鎮や縣城には、僧や道士まがいの經文を誦する者が存して居り、これらの者を招いて讀經せしめることは、必ずしも多くの費を要するわけのものではなく、ましてやその莫大な葬費と對照するならば、極めて零細な額をもつて事足りるわけである。にもかゝわらず彼等は敢えてこれをしないのみならず、また彼等自身による讀經とか念佛とかといったことも行われないのであつて、この事實はまさに奇異の感以上のものであり、そこに何等かの事由の存した

ければならないことを想わしめるものがある。

とは言え彼等に、宗教心そのものが缺如しているわけでは決してない。なぜかとならば、彼等の祖先祭祀そのことが、彼等の宗教的な情緒の具象化とも見得るからである。然しながら彼等に於ける宗教心、特にその祖先祭祀に關する限り、別個な要素を考え合せなければ理解し得ないものをもつている。そもそも彼等に於ける信仰の對象は、道教を主體とする民間信仰の神々と、佛教に於ける諸佛諸菩薩と、聖賢や英雄などの神格化されたものがその主たるものであつて、これらが矛盾なく混然一體的な信仰對象となつて居り、吾國の宗教特に佛教に於けるが如く、宗派が相互に相排撃し合い、或はすくなくとも相互に相容るゝを許さないような、確然たる一尊的信仰をとつて居らず、従つてまた彼等の信仰は、いきおい強烈なものとなるを得ない宿命をもつていたのであつて、さきの「訃聞」に於ける「道經・番經・禪經の伴宿」の如きも、まさにその適例というべきであらうと思う。

即ち本來教義や信仰の對象を異にする三教が、一人の死者の靈を引導し或は追善を祈るといつたことは、純粹な信仰的立場からは明に末法異端の行爲であり、澆季混濁の世の現象であるわけであるが、こうしたことには些の矛盾を感じず、却つてそれをもつて葬儀の盛大さを誇示し得るものとして、人も自らも信じて疑われないわけである。即ちこれは一方に於てそれぞれの宗教が、それ自體の獨自性を喪失したことを示すものであり、他方喪家が確たる信仰をもつていない證左であつて、この「訃聞」の事例の如きは、喪家がその經濟的な優位を誇示し、葬儀を單に形式的にのみ盛大ならしめんとし——事實中國に於ては、これを以て孝行の至上表現としてしているのであるが——かくは異宗教の交響樂的な「伴宿」を營んでいるものと理解せられる。而して彼等の宗教や信仰は、およそかゝるところにその實態があるのであつて、従つてこの意味では、彼等の宗教や信仰自體の次元は極めて低いものと言わざるを得ない。そしてかゝる彼等の次元の低さは、彼等の宗教や信仰が現世爲本の現實的なものである

ということに歸する。然らばこの現實主義的な傾向は何に由來するかと言えば、それは勿論儒教の合理主義にあると言わねばならぬと思われるが、更に遡つては、かゝる合理主義を胚胎生育せしめた彼等の民族性に歸すべきであるかも知れない。然しさればとて、民間に多く存在する怪奇な信仰や、典籍に見られる非合理的な思想の存在を無視せんとするものでは決してないが、それらは思想や信仰の歴史の流れの中に於て、自ら派生してきたところの泡沫に過ぎない。而してかゝる意味での合理主義的な傾向は、彼等の祖先祭祀に對する考え方にも顯著に見出し得るが故に、以下それを彼等自らに語らしめてみることにしよう。

祖先ハ生キ居ル家族ニ對シテハ何モ役ニタ、ヌカ——「人一死就完了」。但シ子孫ニ財産ヲ遺シテクレタノハアリガタイ。

「人間ハ死ンダラ萬事終リ」ナラ、葬式ナドヲ立派ニシナクテモヨイデハナイカ、父母ガ何モ遺サカツタラ、葬式ハ盛大ニシナクテモヨイカ——ソレデモ立派ニヤル。

ソレハドウイウワケカ——財産ヲ遺シテクレナクトモ、自分ヲ生ミ育テ、クレタカラ。

葬式ヲ立派ニシ、棺ノ中ニ色々ナ物ヲ納メルノハ、ソノ人ノ靈魂ガ生キテ居ルカラデハナイカ——ソシナ觀念ハナイ。

死ンダ人ニ魂ハナイノカ——ナイ。

ソレデハスグ焼イテシマツテモヨイデハナイカ——焼カヌノハ中國ノ習慣ダ。

屍ヲ焼クト靈魂ノ宿ル場所ガナクナルカラデハナイカ——ソレハ迷信ダ。

位牌ニ靈ガ宿ツテ居ルノデハナイカ——ソウイウコトハナイ。

位牌ニ「〇〇之神位」ナド、書クノハ、死ンダ人ノ靈魂ニ付ケタノデハナイカ——ソレハ單ニ記念ノタメダ。⁽²⁵⁾

と。即ち農民が祖靈の存在を否定して、祖先祭祀をもつて祖先が「財産ヲ遺シテクレタ」とか、或は「自分ヲ生ミ育テ、クレタ」ことに對するものであるとなし、また位牌をもつて「單ニ記念ノタメダ」とするこの現實的且つ合理的なものゝ考え方は、彼等の一般的な教養の低さと對照して、奇異なまでに徹底したものであるといふべきであらうと思う。また異なる地方の農民によつても、上記と大體同じような主旨の應答がなされている。

祖先ノ靈ハ何ノタメニ祭ルカ——慎終追遠ノタメ。

人間ノ靈ハ死ネバナクナルカ——靈ガアル。ソレヲ魂靈トイウ。

祖靈ハ子孫ヲ守ツテケルルカ——不一定。

何故供物ヲスルカ——禮ダ。祖先ガ生キテ居ルト考エテ。

實際ハ祖先ハ生キテ居ルトハ考エヌカ——生キテ居ナイ。

祖先ヲ祭り供物ヲスルノハ、禮ダカラ習慣ダカラスルノカ——古人ノ禮ヲ學ブダケ。

家ニ重大ナコトガアツテモ、病人ガアツテモ祖靈ニ祈ルコトハナイカ——祈ラス。

葬式ヲ丁寧ニスルノハ禮ダカラスルノカ——禮ダカラ。

父母ガ死ンデ泣クノハ禮ダカラ泣クノカ——名残り惜シイカラ。

祭祀ヲスルノハ名残り惜シク慕ウカラデハナイカ——禮ダカラ。

神仙ヤ佛ヲ信ズルカ——信ズル。

如何イウヨウニ信ズルカ——時々祈禱スル。

祖靈ハ生キテ居ルト思ワナイガ、神ヤ佛ハ生キテ居ルト信ズルカ——然リ。

アナタ位ノ年頃ノ人ハ皆ソウカ——然リ。

と。而してこの農民は當時三十七歳であつたが、これは單にこの年齢や世代の人に共通な考え方であるばかりでなく、廣く農民一般の祖靈の存否や祭祀に對する考え方を表明するものとみて大過のないことは、上記二人の農民の應答に徴してみても、また華北農村の慣行調査資料全般を通してみても明かに知り得るところであると思ふ。然し後の農民による第二問までの應答は、即ち祖先祭祀をもつて「慎終追遠」のためであるとか、「魂靈」を云云しているが如き應答は、彼等の他所行き、従つて極めてフォーマルなものであつて、後述する筆者のいわゆる儀禮主義的な應答と見るべきであるかも知れない。而して第三問以後に於て、彼等の偽らない考え方の一端を窺わしめるものがあると信ぜられるのであるが、要するに彼等は祖靈の存在を信ぜず、従つて祖先祭祀をもつて「禮ダカラ」とか、或は「古人ノ禮ヲ學ブダケ」のもと考えているのであつて、これは彼等の祖先祭祀に對する基本的な觀念を物語るものとして、吾々は深く留意するの要があると思う。たゞ父母の死後に於ける哭泣に對しては、「名残り惜シイカラ」と言われて、「禮ダカラ」とは答えられていないのであるが、これは「自分ヲ生ミ育テ、クレタ」父母に對する追慕の念が、諸他の祖先一般のそれとは區別せられていることを物語るものであつて、本來矛盾する應答でも考え方でもないのみならず、却つてかゝるところにこそ農民の應答の眞實性と、その信憑性があると云うことも出来ると思ふ。

上記應答に見られるが如き彼等の祖先祭祀に對する考え方一般は、その傳統的な行事たる出殯や送三に於ても見ることが出来る。⁽²⁸⁾ 出殯即ち葬送の行列に於て、「孝子」即ち喪主が、「孝衣」即ち喪服——それは裾や袖口などすべて縫いとめられていないまゝの白の粗織りの服であるが——をまとい、哀愁と悲痛とに今にも倒れんとするかの如き身體を兩腋から扶けられて、ようやくにして歩を運ぶそのさまは、まことに見るに堪えない風景であり、そゞろその孝心の深きに胸衝かれるの思いを禁じ得ないし、また送三の行列に於て「孝子」が、滂沱たる涙と共

に慟哭するの聲は、ゆかりなき行人をして斷腸の念を催さしめるに十分なものであつて、それは吾國の社會に於て、悲しみを悲しみとして忌憚なく表現することをもつて、「めゝしい」とか或は「男らしくない」行爲とせられ、或はすくなくとも世間に然みられることを自ら危惧して、悲しみを秘め、齒を食いしばつて人も人まえて涙を見せないことにこれ努め、また然あることを以て美德とするものとは、まさしく對照的なものであると言わざるを得ない。然しながら吾々が若し出殯や送三の行列以後に於て、當該「孝子」と親しく相面語するの機會をもつならば、吾々はその「孝子」がまことに端然從容として、恰も別人なるかの如き感をさえいだかしめられ、それがかの悲傷慟哭の人とは信じ得ないことも決して寡くはないのであるが、かゝる出殯や送三の行事に於ては、然あることを以て「孝子」たるものゝ當爲であるとせられて居り、従つてそれは「孝子」その人の心情とは必ずしもかゝりをもたず、或はすくなくともそれを誇張することを以て義務付けられて居るのであつて、社會も亦それに些の奇異な感をいだかないのみならず、そうした意味での悲傷慟哭の大小をもつて、却つて孝心の大小を評價するといつたことさえあるのである。然るに吾々の通念を以てすれば、これは明に一種の偽裝であり、極言すればまさに一場の演戲に類するものとも稱し得べく、道徳的にも許しがたい偽善的な行爲とされるわけである。況んやそれが神聖なるべき父母の死に際しての行爲であるに於ておやである。然しながらこれとて、父母の死を哀悼するの情にもとずくものであることは言うまでもないが、問題はそれが甚だしく誇張せられ、またかく誇張されること自體が極めて自然的な行爲であると考えられ、社會もまた然あることを傳統的に要請しているということである。これを若し更に一般的に且つ單的に表現すれば、いろいろな條件によつて異なる人間の情意を、一定の規格化された型や方式にあてはめて表現すること、それが即ち禮であると考えられているといふことである。従つてかゝる意味での禮は、必ず一定の形式を伴つて居るのであるが、現實的には形式が情意に先行し、そのため形式

の内容が存外空虚であつたり、行爲者の情意から遊離したりすることが極めて多く、さきの送殯や送三行事に見られる一例の如きは、まさにその一證であると思われる。とにかくこのような傾向が中國の社會には傳統的に多いのであつて、筆者は從來これを儀禮主義 Ritualism の名をもつてよんでいるのであるが、かゝる儀禮主義はまた形式主義 Formalism と名目主義 Nominalism とを伴ひ、形式主義は時に象徴主義 Symbolism の形を採ることがあり、前記「孝子」の喪服たる孝衣の如きもその一證である。而してかゝる儀禮主義の由つてきたところは、言うまでもなく儒家の禮制にあり、儒教はこれをもつてその理想主義的な實踐道德の指標としたのであつて、爾來中國文化の主要な一性格をなしている。即ち禮制は人間の性情を一定の言動に規範付けることによつて、性情そのものを陶冶し社會化する Sozialisieren ことを意圖したものであるが、これが支配階級の特權意識と、庶民大衆の權威への追従と模倣とによつて、とにかく今日まで維持存続されてきたわけである。然しながらかゝる禮制支持の基盤たる社會そのものが、緩漫ながらも變遷しきたると共に、直接には清朝の瓦解に伴う支配階級の没落と、清末以降に於ける歐米資本主義經濟の侵入による社會機構の變革などによつて、これまで絶大な權威をもちつゞけてきた禮制も、嚴密には一部の階級にのみ餘喘を保ち得るにすぎない事態にたち到つたのであるが、もともと禮制は、「禮は庶人に下らず」と言われている如く、當初から庶民大衆を直接の對象としたものではななく、事實彼等庶民の經濟力や教養をもつてしては、これが維持存続は困難な條件にあつたと言わざるを得ず、従つてそれは前記の如く庶民の追従と模倣との域を出るものでは決してなかつた。ましてや禮制の根幹とされる祖先祭祀に對して、彼等が既述の如き徹底した合理主義的見解を有しているに於ておやである。

注(1) 華北農村慣行調査資料第三輯第一號、七七頁。

(2) 同第九輯第一五號、六三頁。

- (3) 同第九二輯第一三號、四六頁。
- (4) 同上、三二頁。
- (5) 同上、三二―三頁。
- (6) 同上、三三頁。
- (7) 同第一一〇輯第一九號、七八頁。
- (8) 同第九二輯第一三號、三三頁。
- (9) 同上、三三頁。
- (10) 同上、四六頁。
- (11) 同第七一輯第一〇號、一五頁。
- (12) 同A一二號、一五六頁。第三一輯第一號、六七頁。
- (13) 同第三一輯第二號、九頁。
- (14) 同A一二號、一〇七頁。
- (15) 同第七一輯第一〇號、二五頁。
- (16) これは死者のために雨露を避けるの意をこめた家屋の象徴であろうと思われる。
- (17) 同第一一〇輯第一九號、一二―三頁。
- (18) 「亡故日」は吾國の死者の命日のことで、この語は便宜欒城縣寺北柴村のものをつた。第六一輯第九號、四〇頁参照。
- (19) 同第一〇九輯第一八號、六七頁。
- (20) 同第一一〇輯第一九號、一九頁。
- (21) 同第三一輯第二號、七八―九頁。
- (22) 拙稿「家族制度と輩について」、支那學第十卷第四號参照。
- (23) 華北農村慣行調査資料第七四輯第一一號。八二―三頁。
- (24) 同第三一輯第二號、八二―三頁。
- (25) 「送三」とは死後三日目に、死者の靈を西南に見送るの禮をいう。拙稿「家族制度と輩について」の「服喪と輩」の項参照。

- (26) 拙著「中國農村の家族と信仰」、一二六頁参照。
(27) 禮記曲禮の上。

三

以上筆者は、華北農村家族に於ける祖先祭祀の諸態様を、彼等が祭祀の對象としての位牌を一般には常置して
いないという事實と共に、年中行事としての祖先祭祀や、また出殯以後に於ける祭祀の態様などを、時に吾國農
村のそれと比較對照しながら、極めて簡略な紹介を試みてきたわけであるが、それを通して吾々は、彼等の祖先
祭祀が明に一つの儀禮にすぎないという事實を歸納し、またかゝる事實やまたその考え方は、基底的には祖靈の
存在を否定する彼等の徹底した合理主義に胚胎するものではあるが、それはまた儒家の禮制と、それに基く儀禮
主義に於ける宗教性の貧困に由來するものであることを見てきた。そもそもこの儀禮主義なるものは、基督教に
於ても亦佛教に於ても、それを裏付けるに十分な教理の體系をもつてゐるに反し、中國に於て信仰の對象とされ
るものは、單純な自然崇拜と祖先崇拜と、若干の聖賢偉人と狐狸妖怪のたぐいとであつて、従つて人間の靈性の
問題を内奥にまで掘り下げて、即ち神と人との問題をそれ自體の問題として眞正面に取組んではない。換言す
れば思想に宗教性や哲學性が缺如して居て、そのため中國の儀禮主義は、裏付けさるべき宗教性や哲學性をもた
ず、單に外的表象たる儀禮面のみが、支配階級の特權意識やその經濟力に支持されて、跛行的に巨大な發達をと
げるに到り、その精神的な要素は意外な程に空疎であるという結果を將來してゐる。かくの如き儀禮主義の脆弱
性は、精神的にも形式的にもその基盤とされる彼等の祖先祭祀に於て、はしなくも露呈されてゐるということが
出来るのであるが、それが單に地域的に限られた農民のみの問題でないことは、問題そのものゝ性格からいつて、

容易に想到し得るところであると思ふ。

以上は筆者が彼等に於ける祖先祭祀の比重を、必ずしも高く評價し得ない思想的精神的な一つの事由であるのであるが、今一つこれに付加すべきことは、彼等に於ける家族制度特にその分家制度によるものであつて、これは極めて現實的具體的な事由である。即ち彼等の分家制度に於ては、周知の如く家産は諸子に均分せられることゝなつて居り、而もその均分に際しては、多くの場合抽籤によつてその取得が決定せられるため、長子に對しても家産分割上何等の特権が賦與されて居らず、諸子は完全な意味に於て平等であつて、そこには吾國農村の分家制度に見られるが如き、本家に對する分家というものが存在していない。事實中國語の「分家」という言葉は、分家する⁽¹⁾という動詞ではあつても、分家そのものを意味する言葉ではない。またそれに相應する他の言葉も存してはいない。尤も「本家」という言葉は用いられるが、それは彼等に於ては分家股相互や同族全般を指稱する言葉であつて、それは吾國のいわゆる本家に相當する言葉ではない。従つて華北農村の家族に於ては、古禮制に見られるが如き、「大宗」とか「小宗」とかといつたものは、全然存在し得る餘地がないわけである。然るに吾々は中國の同族と言へば、同族全般に絶大な權威をもつて君臨する族長を想起しがちであるが、華北農村に於ては、族長は同族中の世代と年齢の最高位者がなることゝされて居り、従つてかゝる最高世代の最高年齢者が死亡すれば、族長は何時ともなく順次交替して行くわけであつて、それは同族中の特定の家に固定して世襲されるが如きものでは決してなく、族長は實質的には殆んど何等の權威をもたない名稱にすぎず、ために同族人にして族長の何人であるかも、また甚だしきに到つては、族長という名稱自體をさえ知らないものも決してすくなくはなく、通常一般に族長は、「輩大的」即ち「世代の高い人」と呼稱されているにすぎない。大體かくの如きが同族の代表者と目される族長の實態であつて、従つてかゝる同族の實態と家産の均分制の下では、大宗小宗の組織は

勿論のこと、本家と分家の關係さえ存在し得ないことは自ら明であらうと思う。

上記の如く彼等の分家制度に於ては、徹底した諸子均分の制をとつていたのであるが、若し分家以前に家に位牌を存置している場合には、これを長子に與えらるゝものと、また位牌が多く従前の老宅子即ち母屋に存置せられていたところから、抽籤によつて老宅子を取得したものに與えらるゝものとあつて歸一しないが、いづれの場合にも分家後に於ける祖先祭祀を、分家股が共同して行ふとする事例が乏しく、「分家ヲスレバ、紅紙ニ例エバ劉氏門中先遠三代宗祖之位ナド、書イテ、各自銘々ニ祭ル。正月毎ニ新シイ紙ニ書キナオス」といつたことが一般的な實情であるようであつて、従つて彼等の祖先祭祀は、分家股相互に於てさえも分散されることとなり、而もこのような分家が、殆んど各世代毎にくり返される傾向にあるに於ては、いきおい祖先祭祀がその中心を失ひ、祭祀の觀念自體がうすらぎ、やがて祭祀行事も疎んぜられて行くといつたことも、それは寧ろ當然な歸結といふを得べく、他方また華北農村に於ける同族の多くが、彼等の共同祭祀の對象とする家廟とその祭田とを有せず、また彼等の血族意識を傳承するに役立つ家譜を有しないに於ては、彼等の祖先祭祀を高揚するに足る資料は極めて乏しいと言わざるを得ない。そしてかゝる事態がまたもつて彼等の家に、祖先の位牌をさえ常置せしめていない一因であると思われる。

然るに一方、清朝瓦解に到るまでの支配階級は、その爵位秩祿の世襲は禁ぜられていても、官位に在ることがもたらした蓄財によつて、即ちかゝる祖宗の餘光遺徳によつて、時に子々孫々に到るまで徒衣徒食の生活がなし得たのに對し、他方農民は分家に於ける均分の原則によつて、而も分家が夥しくくり返されることによつて、世代を降る毎に家産の取得は必然的に細分化の一途をたどつたのであるが、農民はこれを唯一最大の生産材として、致々營々農耕にこれ努めなければならなかつたのであつて、かゝる意味でも支配階級の家族と農家のそれと

は、基本的にその立地條件を異にしていたと言わざるを得ず、従つてまた、兩者の祖先祭祀に對する考え方や態様に甚だしい逕庭があるとしても、それは寧ろ當然なことと言ふべきであらうと思ふ。

以上が彼等の祖先祭祀に對する家族制度、特に分家制度による制約とも稱し得べきものであるが、然らばかゝる祖先祭祀と家長との關係、即ちいわゆる宗祧相續なるものゝ家の承繼上に於ける意義や比重を、自ら家長たる農民に徴してみるに次の如く言われる。

家長トシテ祖先ノ祭ヲスルコトハ、最モ大切ナコトデハナイカ——祖先ヲ祭ルノハ一年ニ二回カ三回ダカラ、コレハ重要ナコト、ハ言エヌ。⁽⁶⁾

と。尤もこの應答は祖先祭祀の回数の問題から、祖先祭祀の比重そのものを問題としていて、これは必ずしも納得の行く應答ではないが、然し農民に於ける祖先祭祀の比重は、逆にその回数の問題と、及び上に引證してきたつた諸應答とによつて、自ら推知し得るものがあると思われる。然るに従來吾國の中國研究に於ては、支配階級や讀書人階級によるそれらの人々の祖先祭祀をのみ對象として、それが多少とも政策的な或はすくなくとも禮教的な立場から記述せられたものであるにかゝわらず——事實彼等はまた意識的にそうした責務を感じていたのであるが——それらを極めて形式的に理解して、彼等の祖先祭祀と、それに對する彼等の宗教意識とを高く評價しつゞけてきたのであるが、それは明に筆者のいう意味での儀禮主義であつて、かゝる儀禮主義としての祖先祭祀が、すくなくとも吾々の調査にかゝる華村農村の實態であるのであるが、然し問題自體の性格からいつて、それが單に華北麓村にのみ限定せらるべきものでないことは、改めて言うまでもないところであると思ふ。

注(1) 華北農村慣行調査資料、A一二號、一四六頁。

(2) 同第三一輯第一號、一三頁。

- (3) 例えば同資料、第三輯第一號、七七―八頁。又第九二輯第一三號、三二頁。第七四輯第一號、八二頁等参照。
- (4) 同第九輯第一五號、六三頁。
- (5) 同上、六三頁。
- (6) 同第三六輯第二號、七九頁。