

# 広東省客家地域における

## 女性祖先崇拜と宗族の形成

夏 遠鳴

(訳 河合洋尚)



広東省東部の客家地域で多くの宗族が最も重視している祭祀対象は、女性の祖先である。毎年決まった日に一族を挙げて女性祖先の墓へ参拝に行き、彼女に尊敬の念を表す。父系を原則とする社会において、この習俗は特殊に見えるかもしれない。本稿は、広東省（以下、広東）東部の客家地域を例とし、女性祖先を崇拜する現状に対して考察を深める。それにより、宗族の構築における女性祖先崇拜の意義を模索する。

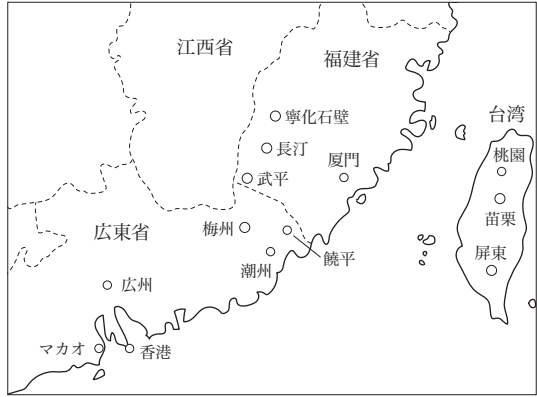
### 一 広東東北部の客家地域における

#### 女性祖先祭祀現象

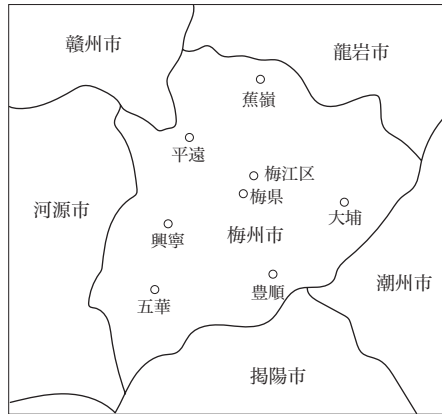
本稿でいう広東東部の客家地域は、今日の梅州市（梅県、

蕉嶺、平遠、興寧、五華、豊順、大埔の七県を管轄）および潮州市の饒平県などを含んでいる。<sup>(1)</sup>この地理的範囲は、嶺南（広東と広西）における客家の中心地である。

このエリアの宗族の間では、女性祖先崇拜が普遍的に存在している。一般的に女性祖先は墓で祭祀される。女性祖先には父系の女性祖先と母系の女性祖先がある。梅州客家語では、父系の女性年配者（曾祖母以上の世代の女性）のことを「婆太」と呼ぶ。また、饒平県など潮州語の影響を受けた客家地域では、「老祖媽」と呼ぶ。本稿では、便宜上、父系の女性祖先の崇拜現象を「婆太崇拜」と呼ぶことにしたい。他方で、母系の女性年配者は、「外祖婆」（中国北部の言葉では「太姥姥」と呼ばれる。ここでは母系の女性祖先崇拜を「外婆太崇拜」と名づける。以下、筆者が



地図1 華南地図 (訳者作図)



地図2 梅州地図 (訳者作図)

実施したフィールドワークに基づき、この二種類の女性祖先崇拜の状況を考察していくとしよう。

その前に、本稿が言及する宗族について説明しておく必要がある。ここでいう宗族とは、モリス・フリードマンがいうローカル・リネージであり、具体的には、「一つの集落、または安定した集落で住む父系の成員により構成される自律的集団」を指している[錢 1999: 105]。広東の東北部では主に山間の小盆地が広がっている。人々はそこに定

住して子孫を増やし、村落を形成してきた。広東東北部の客家地域では宗族が普遍的にみられる。宗族の成員は常日頃から接触しているため、地域性をもつ集団であるともいえる。

### (一) 婆太崇拜

女性祖先崇拜の多数は、婆太への信仰である。多くは宗族の「開基伝説」とかかわっている。「開基」とは宗族がある地を切り拓き定住することをいい、それをなした最初の祖先が「開基祖」(以下、開祖)と呼ばれる。父系原理の宗族において多くの開祖は男性である。だが客家地域では、女性を開祖とする伝説も少なくない。しかも、その女性開祖は、一人であることも二人——時として姑と嫁——であることもある。

梅州市蕉嶺高思郷には、湯氏を中心とする集落がある。四方を高い山で囲まれており、中間が低く窪んでいて、鍋型の地形である。そのため、この地は「高思一鍋湯」と呼ばれている。この湯姓の村落では、湯四十七郎公が族



写真1 饒平県・苦竹排張氏の女性祖先の墓  
(2007年2月筆者撮影)

譜のうえでの一世祖とされている。だが、湯氏の開祖は何姓の婆太である。口頭伝承によると、何婆太は、福建省長汀県から籠をかついで、二人の息子と高思郷にやってきた。その長男は五八郎、次男は五九郎という。後に五八郎は、六一郎、六二郎、六三郎という三名の子供をもうけた。また、五九郎は六四公、六五公、六六公という三名の子供をもうけた。そして次第に子孫が繁栄していき、その地における大規模宗族となった。そのため何婆太は、高思郷の湯氏宗族

(以下、高思湯氏)の間で最も崇拝される祖先となった。

他方で、蕉嶺県同福村の曾氏宗族(以下、同福曾氏)は、二人の女性開祖を崇拝している。曾氏は同福村最大の宗族であり、長きにわた

なければ曾はなかった」と言い伝えられてきた。同福曾氏の間では、聶姓と范姓の二人の婆太が一緒に宗族をつくった、という伝承が残されている。その伝承と族譜によれば、同福曾氏の起源は次の通りである。

元末・明初に世が乱れた時期、裕振公が長男・天政と次男・天禎をもうけた。曾天政は聶姓の女性を妻とした。だが、まもなく曾天政は戦争によって帰らぬ人となり、始祖・裕振公もすでに亡くなっていた。そこで、福建省寧化県石壁村(以下、寧化石壁)に住んでいた聶氏が義父母(裕振公とその妻)の遺骨を担ぎ、幼い弟である曾天禎を連れて広東に移住した。後に曾天禎は范姓の女性を妻とした。聶氏と范氏は、同福曾氏の開設と発展に大きく貢献した。

この宗族の間で広東始祖として奉じられているのは曾裕振であるが、この二人の女性祖先は崇高な地位を獲得している。聶氏は、饒平県(今の蕉嶺県)徐溪郷高乾上坪の「上仰睡人」(仰向けになって寝ている人)の形をした地に埋葬され、清の康熙五三年に墓碑が修築された。また范氏は、徐溪口にある「桂樹蛇形」(木にぶらさがる蛇の形)の地に埋葬された。この二人の女性の墓は、同福曾氏の間では風水宝地とみなされている。また、宗族全員が主に祭祀する対象となっている。

潮州市饒平県上饒鎮苦竹排の張氏宗族(以下、苦竹排張氏)では、二人の女性祖先——嫁と姑——への崇拝がみら

れる。苦竹排張氏は現地の大型宗族で族譜も整っているが、この一族が主に崇拜するのは女性祖先の墓である。潮州語の影響を受け、彼らはこの二名の女性祖先を——客家語の婆太ではなく——老祖媽と呼ぶ。姑である頼氏と嫁である劉氏は、同じ墓で一緒に埋葬されている。苦竹排張氏の子孫はこの墓を大々的に祀っている。时期的にいうところの墓は明代の墓であり、清の雍正正年に修築されている。このように、女性祖先への崇拜は歴史が長く、宗族にとって大きな存在となっている。

筆者の調査によると、蕉嶺潭峡里の林姓、潯竹の李姓の間でも、婆太信仰がみられる。筆者が村落部でフィールドワークを実施した時、毎年旧暦の八月以降に一族の人々は団体で婆太の祭祀に出かけている。また、婆太祭祀への寄付金の知らせやその関連事項が、赤い紙で記される。

## (二) 外婆太崇拜

外婆太崇拜の現象は、我々の理解をさらに超えている。だが、筆者はフィールドワークを通して、いくつかの事例を集めることができた。その一つは、蕉嶺泉徐溪郷の鍾氏による外婆太——羅氏への崇拜である。鍾氏は、徐溪の大型宗族であり、亀形と旗形の二つの祠に属して居住している。両者は、二つの「房」、さらには二つの村落を形成している。そのうち亀形の鍾氏は、かつて最も壮大な祭祀活

動をおこなっており、その祭祀対象が母方の女性祖先である羅太孺人であった。民国期、羅太孺人の墓は水の害に遭いなくなってしまう。それにもかかわらず一九四三年、鍾氏の成員はこの墓を再びつくり、墓碑を刻んだ。今その墓碑は亀形の祠に置かれている。墓碑には、「外祖妣慈順節壽羅太孺人墓」と刻まれており、またその人物と碑の由来が次のように記されている。

外祖妣である羅氏は、明・成化八年八月八日辰時に生まれ、明・嘉靖三二年六月三日丑の時に亡くなつた。享年八二歳であった。嘉靖三三年秋の吉日にここで埋葬した。風水師・廖炳公に依頼して扞点の法をおこなつた。

寄付人の氏名には「婿・鍾秀文、外孫・鍾徐川、鍾南田、鍾茂望、鍾柳泉、鍾沈田」とある。後に民国期に入るとこの墓が改修され、「民国三二年九月一日の卯の時に着工し、九月二六日の卯の時に墓碑を建てた。墓の形状と寸法の吉凶判断はみな旧事の廖炳公のやりかたに従い、少しも変更をしていないことを、ここに記す」と書かれている。この説明は、鍾氏宗族が外祖婆の墓をかなり重視しており、当時の親族構造には今日の父系重視の親族とは別の原理があったこと、親族の成員の責務も異なっていたことを示している。

もう一つの例は、蕉嶺泉の徐氏宗族（以下、蕉嶺徐氏）

による女性祖先崇拜である。蕉嶺徐氏は蕉嶺県城最大の宗族である。蕉嶺県城には「徐半城」（徐氏宗族が半数を占める県城）という言い回しがある。蕉嶺徐氏の始祖の墓は、県城から西に五キロメートル行った燕山にある。その風水の型は「燕鳥伏梁」といわれており、『鎮平県誌』でも記されている。その地には三つの墓がある。徐氏宗族の開祖（男性）である徐探玄、その妻である田氏、そして田氏の母である劉氏の墓である。劉氏は、徐氏の外婆太であり、現地で「外阿婆」と呼ばれている。この外婆太の墓碑には「発祥劉孺人之墓」と書かれている。出資して墓碑を立てたのが蕉嶺徐氏の三大「房」であるように、外阿婆はこの宗族で一定の地位を占めている。外阿婆の墓は他の二基より小さいが、祖先祭祀後の線香や紙の燃え跡は開祖夫婦にもひけをとらない。

母方の女性祖先への崇拜も客家地域の諸村落で広く認められる。

### (三) 女性祖先祭祀とその宗族の維持

女性祖先崇拜が視覚化されるのは、毎年の「墓祭」（一種の墓参り。以下、墓地祭祀）である。墓地祭祀とは、墓前で祖先の霊を祀る儀式を指す。中国の墓地祭祀は秦の時代以来まで遡ることができ、唐や宋の時代に次第に民間へと浸透していった。その後、明や清の時代でも民間で催され、

現在に至っている。広東東部の客家地域では、今でも墓地祭祀が盛んにおこなわれている。そのなかでも女性祖先祭祀は重要な部分を占めている。女性祖先は、一つの墓のなかに単独で祀られている（もしくは他の女性祖先と一緒に祀られている）。広東東部では旧暦八月以降に、女性祖先への祭祀がとりおこなわれることが多い。乾隆『嘉応州誌』では、次のように記されている。

春分、秋分、冬至に催しをするが、清明の墓地祭祀が最も盛んである。供物を並べ、墓の上に紙銭を置き、祭祀をし、墓の近くで集まって飲食する。旧暦八月一日は「大清明」と呼ばれる。清明節に祀らなくても、大清明は必ず祀る。これは完全に礼に合っているわけではないが、殊に祖先を敬い一族の和睦を図る意味があるから、責められるべきものではない。

この文章は、墓地祭祀をされる祖先が誰なのかを説明していない。しかし、今日フィールドワークをすると、祭祀対象である祖先に女性も一部含まれていることが、容易にみてとれる。

近年、研究が進むにつれ、多くの研究者が、祖先の墓を宗族の一要素とみなしはじめている〔鄭 2009; 馮 2009; 王・張 2008〕。祖先の墓が宗族に及ぼす意義が、ますます重視されるようになっていたのである〔馮 2009; 王・張 2008; 劉 2018〕。広東東部において、女性開祖の墓地は、

疑いなく宗族の維持に重要な作用をもたらしてきた。族譜をみると、婆太を祭祀するために「嘗会」を設立した宗族もあることが分かる。蕉嶺県陂角の頼氏（以下、陂角頼氏）を例にとると、その宗族が祀っている女性祖先は顔姓の婆太である。清末・光緒年間の族譜編纂にあたり、「顔婆太の嘗が銀二四元を内助した」ことが書かれている。このことは、当時の陂角頼氏が顔氏婆太の専用の「嘗会」を設けており、その祭祀が宗族の維持に重要な働きをしたことを示している。

饒平県の頼氏（以下、饒平頼氏）が祀る女性祖先の墓も、宗族を維持する役目を担っていた。その墓には、張姓の姑と劉姓の嫁と一緒に埋葬されている。墓碑では、雍正八年（一七三〇）に修築されたとあり、右側には「子孫□記」、左側には「□□五房祀立」と書かれている。文字は見えにくいですが、この墓が明朝期に建てられ、清・雍正年間に修築された時、五つの「房」の子孫が参与したことが分かる。これらの文字が説明しているのは、宗族の凝縮力を強めるという目的により、明代には二名の女性祖先が同じ墓に埋葬されていたことである。先述した蕉嶺徐氏の外婆太・劉氏の墓も、三つの「房」が共同で出資して建てられている。女性祖先の墓地は、宗族が協力し団結する紐帯となってきたのである。

つまり、女性祖先に対する祭祀活動は、多くが明代とい

う早い時期に立てられている。この時期、広東東部の民間社会では、宗族制度がまだ完全に普及していなかった。饒平頼氏が宗族を維持するやりかたは、後世のそのようにまだ文字化されておらず、墓地祭祀がその主要な方式となっていた。

墓地祭祀の対象が男性であろうと女性であろうと、機能は同じである。ただし、これらの女性祖先の墓碑をみると、後世の墓碑や族譜にはないいくつかの特徴があることが分かる。第一に、女性祖先の墓碑には基本的に何代目の祖先であるのか、世代数が記載されていない。これは、後世の族譜で宗族の系譜が完備されていることと明らかに異なる。第二に、彼女らの夫が誰なのか書かれていない。これらの特徴は、早期の宗族社会では、系譜が重視されていなかったことを顕著に表している。それよりも、個々の人物が宗族に及ぼす作用の方が重要であり、後世の族譜のように系譜をつくることを強調していない。女性祖先をめぐる情報は口頭で伝えられてきたため、時が経つにつれて、その情報は不明確なものとなっていく。それゆえ、族譜を編纂するとき、女性祖先をどのように扱うかという問題が生じた。

## 二 女性開祖をいかに族譜に入れるか

宗族が広まるにつれ、族譜の編纂もその文化実践の一つとなった。族譜の編纂は、宗族の形成にとって重要なプロセスである。それは文字によって、宗族の成員の系譜をつくりあげるからである。『爾雅』<sup>83</sup>「積親」という経典は、「父の系統を宗族となす」と定義している。また、錢杭は、「中国の宗族は父系の系譜集団である」〔錢 2009: 67〕と定義している。これは宗族の一つの重要な出発点であり、族譜の編纂にあたり厳守されねばならない原則である。具体的に言うところ、族譜で記載される宗族の開祖は男性でなければならぬ。男性を起点として系譜が確定される。だから、長きにわたり女性祖先の系譜を辿ってきた宗族は、族譜の編纂にあたって女性の開祖をどのように扱うかという問題に直面した。

族譜の編纂は、一族が繁栄した後、一族の文人によって着手される。瀬川昌久の言葉を借りると、族譜の編纂は過去に遡及するプロセスである〔瀬川 1999: 4〕。この遡及的なプロセスのなかで、最も重要であるのは男性の開祖を定め系譜を確定することであるが、現実的には女性祖先の墓には世代が書かれておらず、誰が夫であるかも明記されていない。先述した饒平頼氏や蕉嶺徐氏もその例に漏れない。

墓碑にはこれらが明代の墓であると明記されているだけで、世代が書かれていなければ、誰が夫であるかも書かれていない。文字の伝統（儒学の論理）が民間に入った後で、宗族の父系秩序が新たに確立されたのである。族譜の編纂過程において、女性祖先は次のいくつかの方法で位置づけられた。

### (一) 婆太を一世祖の妻とする

明らかに開祖が女性祖先である宗族の間では、一般的に、彼女をある虚構の男性の妻とする。そして、その男性を族譜上の一世祖とする。そうすることで、宗族の系譜とうまく接合させることができる。この女性祖先は、族譜や祖先の位牌で一世祖の「孺人」（妻）として記入される。高思湯氏の族譜は、このやりかたで何婆太を扱っている。一九六〇年代に編纂された『中山湯氏瓜瓞族譜』では、湯四十七郎を鎮平（蕉嶺）の開祖とし、何婆太をその妻としている。族譜の描写では、四十七郎が主役、何婆太が脇役となっている。

湯四十七郎は虚構の人物であるため、彼の墓は存在しない。だから、この事実をうまく隠すために、族譜では、四十七郎が福建省の寧化石壁<sup>84</sup>に居住したままで、何婆太とともに蕉嶺県へ移住しなかったことになっている。口頭伝承と異なり、族譜では四十七郎公と何婆太の間に四人の子供

が、いることになっている。そのうち長男と湯四十七郎公は何婆太と一緒に高思へ行かなかった。五三郎、五八郎、五九郎の三人の弟が何についていった。だが、後に父と長男を思い、五三郎は故郷の寧化石壁へ行き、結局戻ってこなかった<sup>(5)</sup>。ここで父や兄を尋ねるという描写は、明らかに孝道を表している。このように、女性が開祖である宗族にとつて、族譜の編纂は、男性祖先を宗族創設の物語に加える「合理的な」過程となっている。このような宗族の叙述を通して、系譜関係をつくりあげているのだ。伝統的な族譜の内容と異なり、この族譜では客家が中原から南遷する歴史をさらに加えており、湯氏の祖先をそこに位置づけている。

同福曾氏も、類似の方法で女性祖先を位置づけている。この曾氏も、族譜のうえでは祖先が寧化石壁より移住している。『曾氏族修族譜』によると、曾氏の開祖は裕振公にまで遡ることができる。裕振公が死去した後、その子である十六郎(天禎)とその兄嫁である聶氏(天秩の妻)が父の遺骨を持って広東に移住し、ここで定住した。十六郎の兄・天秩は寧化県で亡くなっていたが、その妻・聶氏との間に四人の息子をもうけていた。天禎公自身も范氏を妻とし、伯五郎という名の子供をもうけた。同福曾氏は伯五郎を祖先とすることで、聶氏と范氏を族譜に入れた。

天秩公の墓がないという不自然さをごまかすために、族

譜では、「天秩公は移住しなかつたため、汀州府寧化県石壁村で葬られた」とある。そして、天秩、天禎とその子・伯五郎と関係づけることで、二名の女性を系譜に入れ、父系原理の族譜の要求に反しないようにしたのである。同福曾氏で崇拜されている二名の女性祖先は、このような形で合理的に父系の系譜へと組み込まれた。

## (二) 女性祖先への墓地祭祀を廃し別の系譜をつくる

前述の二つの事例は、文字のうえで手を加えることで、女性祖先を父系の系譜へと組み込んだものである。だが、族譜の編纂にあたって女性祖先を廃し、別の系譜をつくった宗族もある。苦竹排張氏がその例に該当する。苦竹排張氏は、族譜のうえで「肇基公」という虚構の開祖をつくりあげた。広東東部では、族譜編纂時に誰が開祖か分からないとき、みな「肇基公」と名づける。これは広東東部の一般的なやり方である。「肇」とは始まりを意味しており、宗族の開祖(開基祖)であるから、そのまま肇基公と呼ぶ。「肇基公」が虚構だというのは、こうした根拠に基づく。こうした虚構の男性始祖をもうけることで、形式上、男性を起点とする別の系譜をつくりあげる。民国期に書かれた張氏の族譜では、次のように記されている。

始祖・肇基公とその妻(不明)は、四人の子供をもうけた。武石郷田洋で埋葬されており、毎月旧曆三月三



日に墓地祭祀がおこなわれる。

この記載では、埋葬地と墓地祭祀の時間が明確に記されている。だが、苦竹排張氏の成員は、族譜に記載された地点には肇基公の墓がないと語る。彼らはあちこちで肇基公の墓を探したが、まだ見つかっていないのだという。だが客観的にみれば、この結果は少しも驚くべきことではない。肇基公そのものが、虚構の人物だからである。

むしろ驚くべきことは、全ての成員が墓地祭祀の対象とする婆太が、族譜に記載されていないことである。この系譜のもう一つの族譜である二房・康濱公系統の『張氏族譜』によると、盛徳公が肇基公に相当する開祖である。盛徳公の墓は饒平桌上饒にあり、遺骨が埋められ、墓碑に「世祖肇基張公」と刻まれ、その妻は羅氏と劉氏であると記載されている。だが、実際に祭祀の対象である女性祖先は、墓碑で刻まれているように、頼氏とその嫁・劉氏である。族譜で記載される女性とは別人となっている。彼らが日頃から崇拜する女性祖先を族譜に入れていないのは、系譜関係が不明確だからだろう。この情報が分からないため、族譜のどこに入れれば良いか分からないのだ。

陂角頼氏の状況も似ている。『貴賢公頼氏族譜』（一九九六年）の記載によると、貴賢公は元朝期に福建省武平泉象洞鎮東崗寨から広東に入り、現在の蕉嶺県陂角で定住した。子孫は彼を開祖として敬意を表している。この系譜で

は、顔姓の婆太が見当たらない。族譜の編纂過程でこの婆太は姿を消しており、新たな父系中心の系譜がつくられている。そうしたの、おそらく顔姓の婆太がどの男性祖先の妻であるのか確定できなかったからであろう。

### (三) 墓地祭祀でもって宗族の系譜を確立する

#### ——蕉嶺徐氏の方法

現実的に、女性祖先崇拜の問題を「完璧に」処置しようとする宗族は、族譜編纂の時、前述のようなきまりの悪いやりかたをしない。例えば、すでに述べた蕉嶺徐氏は、開祖・徐探玄、その妻・田氏とともに、田氏の母・劉氏を個別の墓で祀っている。今でこそ探玄公とその妻の墓が「主」とみなされているが、蕉嶺徐氏が長い間信仰してきたのは、外婆太である劉氏であった。だからこそ、その信仰が現在にまで続いてきたのである。だが、蕉嶺徐氏は特別なやりかたで、この外婆太を系譜に組み込んできた。蕉嶺県城における大型宗族であり、早くから儒教による教化も受けてきた。だから、一族の知識人は、早くも明代には自己の宗族の系譜をつくりあげた。まだ当時は、墓地祭祀だけがおこなわれていた<sup>10)</sup>。そこで、一族の士大夫である三世・徐応時は、墓地祭祀に配慮しつつ自己の系譜を作成したのである。

徐応時は、明の洪武二四年（一三九一）に生まれ、成化

五年（一四六九）に亡くなった。徐氏の間では、彼が生きた時代より前に墓地祭祀がすでにあり、外婆太への祭祀も含まれていたと考えられる。徐応時は、亡くなった年に『燕山墓祭序』を著し、一族の墓地祭祀の規範を定めた。『燕山墓祭』では探玄公が開祖とされている。ここでは父系に基づく宗族の原理と序列が確立されており、この宗族を形成する礎となっている。

徐応時は、儒教の教育を受けた人物であり、徐氏が女性の祖先を祀っていることが「礼」に合わないことを知っていた。だから、彼は、探玄公を開祖として祀ることで、蕉嶺徐氏が父系の原理に則って墓地祭祀をしていることを示した。そのうえで、外婆太である劉氏について、『燕山墓祭序』で次の一文を付け加えた。

徐氏の外祖妣である劉孺人の墓は燕山の東向きにある。始祖の妻の墓の左である。清明節の時に墓参りをおこなう。

これはおそらく、儒教の知識人が地域に根ざす伝統文化に配慮した、一種の妥協である。しかし、族譜の編纂にあたっては、この外婆太の姿は全く現れてこない。今日でも外婆太への徐氏の崇拜は、墓地でしか見ることができず、族譜には全く記載されていない。

以上にみるように、女性祖先の墓はかなり時が経ってい

るため、しばしば系譜が分からず、親族関係も明らかではない。だから、族譜を編纂する時、いかに彼女たちを系譜に組み込むかが大きな問題となる。我々は、昔の人が族譜に手を加えた結果を知っているが、いかに手を加えたかについては、さらに考察していかなばならない。

### 三 女性祖先はいかに祠堂で祀られるか

女性を族譜の系譜に入れることは、彼女を宗族の序列に組み込む第一歩となる。さらに族譜に基づき彼女の位牌を祠堂で祀ることにより、正式に宗族の一員となる。フリードマンは、族譜は系譜関係の発展と構造に影響し、世代間関係の憲章となると述べている。「錢 2000: 751」。だから、族譜という憲章に基づくことで、祠堂には祖先の位牌が祀られる。ただし、たとえ女性祖先が族譜に記載されていても、彼女は祠堂で祀られないことがある。

一般的に、族譜、族産、祠堂は宗族の三大要素である。だが、これらは同時に出現してきたわけではない。比較すると、族譜の編纂が比較的早く表れる。祠堂を建設するためには費用がかかるので、往々にして族譜より出現が遅い。広東東北部の客家地域では、祠堂と民居が一体になっている。現地の人々はこれを「屋」と呼ぶ。そこには祖先を祀る空間（主に大堂とその後ろの化胎）と子孫が日頃から生



写真2 梅州市南口鎮の困龍屋。「屋」の一形態である  
(2011年5月筆者撮影)



写真3 宗族の祠堂。奥に祖先の位牌が置かれる  
(2017年2月豊順県黄花村にて筆者撮影)

活を営む住居がある。<sup>11)</sup>それは集合住宅であると同時に小さな集落でもある。現地ではその数はかなり多い。いまでも広東東北部の祠堂では祖先が祀られている。その建設者はそれらの祖先の子孫である。もちろん祠堂には歴代の祖先の位牌が祀られているが、特定の祖先が中心となっている。その祖先を「抱香炉」の祖先という。その他の祖先の位牌は、昭穆秩序に従って並べられている。祠堂の周囲にある各部屋は、その「屋」の建設に出資をした世帯に割り当てられている。

だが実際のところ、

多くの祠堂はある特定の祖先を祀る分祠であり、総祠（または宗祠）が必ずしもあるわけではない。一般的に、族譜で記載される女性祖先は多くが開祖の妻である。ただし、開祖や始祖を祀る宗祠は、分祠より建設される時期が遅く、建設されないこともある。開祖や始祖は祠堂を建設する以前、墓で祀られてきた。だから、開祖の妻である婆太は、普通、祠堂では祀られていない。開祖の祠堂が建てられてはじめて、その妻である女性祖先も祠堂にあがることができる。

高思湯氏を例にとると、族譜のなかで女性開祖である何氏婆太は一世祖・四十七郎公の配偶者であるとみなされている。だから、湯氏の宗祠が建てられた後に四十七郎公を祀り、その何氏婆太をその配偶者の身分で祀ることにした。その位牌には「開基祖考四十七郎湯公／妣湯母何大孺人神位」と刻まれている。このようにして女性の開祖を父系の系譜に組み込んできた。

ただし、多くの場合、開祖の妻は、そもそも宗祠がないため、族譜に名が書かれていても祠堂で祭祀されていない。例えば、同福曾氏は、聶姓と范姓の二人の女性祖先を開祖としているが、そこには祠堂がないため、墓地でのみ祭祀されている。

客家地域で宗祠の出現が分祠よりも遅い要因として、その居住環境があげられる。前述の通り、「屋」では住居と

祠堂が一体になっているが、その祠堂は居住者の祖先を祀る分祠である。まず住居をつくってそこに分祠を附設し、後に何かしらの機会があったとき宗族全体の宗祠を建てる。また、祠堂を建てるためには一定の費用が必要であり、一族のエリートがそれをとりしきらねばならない。そうした条件が整えば宗祠は建てられるが、そうでなければ村落に宗祠が存在しないままになる。

清朝末期には教育が盛んになり、各宗族が次々と私塾を設立した。宗族には教える場所が必要であったため、多くは祠堂を学校とした。宗族によっては全ての成員を教える公共のスペースが確保できなかったため、その必要性に応じ、学校建設の名義で宗祠を建てた。それにより祠堂での祭祀も実現した。

梅県瑤上郷の丘氏は村の東西に一族が分かれて住んでいる。それぞれ東房、西房という。毎年、宗族の成員は、彼らの共同の開祖である謝氏婆太の墓を祭祀する。この二つの房には共同で祀る女性祖先の墓はあるが、共同の祠堂がなく、墓地祭祀の日も異なっていた。科挙がまだあった時代、東西の各房には私塾の建物があり、各房の子弟は別々に学んでいた。一九〇五年に科挙が廃止されると、各地で新式の学校が次々と建設されるようになった。この年、丘一族の丘象坤らが一族子弟を合同で教育する旨を提唱したので、両房はそれについて協議し、祠堂を建てそこで新式

の教育をおこなった。彼らの族譜では、念二郎を一世祖として奉じていたので、祠堂を建て念二郎を祀った。同時に謝氏婆太も彼の妻として祠堂で祀り、祭祀することになった。祠堂の部屋と外の空地は、一族の学校用に使われている【丘 1978】。念二郎祠は一九一一年に完成した。現地の習俗に基づき、民国元年（一九一二年）の旧正月の子の刻に位牌を祠堂に入れる儀式をおこない、婆太を含む歴代祖先の位牌を祠堂の神龕（位牌を置く棚）に安置した。

丘氏宗族はこうしたやり方で、学校を設立するとともに、宗族の新たな整合と強化を試みた。祠堂が建設されたことで、そこで男性の祖先を中心とする祭祀活動も催されることになった。墓地で催されてきた謝氏婆太への祭祀は、念二郎の祠堂でもおこなわれるようになった。祠堂に置かれるこの女性祖先の位牌は「瑤上開基諡創裕念二公妣淑襄謝太孀人之神位」と刻まれている。現在、丘氏は春節の一日目に念二郎祠で祭祀活動を催し、一二日目に謝氏婆太の墓地に行つて参拝している。

ここで説明しておく必要があるのは、広東東部の客家地域において、女性祖先が必ず祠堂で祀られるわけではないということである。それは必然ではなく偶然の結果である。祠堂の建設や修築はしばしば現実の生活と密接であり、族譜という「憲章」があるから必ずそれがなされるといふわけではない。

男性の序列に基づく祖先崇拜が作成された後、女性の開祖は、儒家の手により男性の付属の身分として祠堂で祀られるようになる。女性祖先を祀るという現象そのものが、儒教の礼法に合わないためである。このような操作は広東の他の地域にもある【劉 2001】<sup>13</sup>。

婆太が祠堂で祭祀されるようになった後、さらに新たな変化が生じるケースもある。梅県丙村にある仁温公祠の斎婆太を例にとつてみよう。彼女は、族譜のうえで第一世の妻であるが、祠堂では第二世の妻として位牌が並べられ、しかも主要な祭祀対象となっている。その位牌には「二世祖考冠帶太賓斯泗仁厚稽寿曾川温公／妣肅慈稀寿温母楊孀人之墓」と刻まれている。この神龕には三世祖から九世祖の位牌がなく、その後は一〇世祖となっている。つまり、祀られている祖先の位牌は、族譜の規定を完全に遵守することなく並べられている。このように、この楊姓の斎婆太は、特別に招かれて祠堂で祀られている。これは、宗族を形成するにあたり確かに族譜は一つの「憲章」となるが、子孫の記憶と異なることもあることを示している。少なくとも、彼女は、族譜の記載に従つてつくられた祖先ではない。

以上、族譜に従い祠堂がつくられる時、女性祖先には何かしらの手が加えられる。この過程のなかで、女性の開祖は一般的に本来の役割を失い、その地位が弱まってしま

う。ただし、全ての女性が祠堂で祀られるわけではない。主要な祭祀対象として祀られるケースも若干ある。

#### 四 女性祖先崇拜現象の社会的環境

広東東部で女性祖先が祀られるこうした習俗は、その文化的環境と無関係ではない。客家女性は働き者で知られており、社会生活においても重要な役割を担ってきた。客家文化論において女性は不可欠なトピックであるため、この方面の研究は枚挙に暇がない。では、客家女性のどのような側面が、女性祖先崇拜なる現象を生み出したのだろうか。族譜から、女性祖先の一端を伺い知ることができる。

##### (一) 開拓のプロセスにおける客家女性

ここで重点的に述べておかねばならないのは、開拓・定住の過程において女性が重要な役割を演じてきたことである。明朝末期から清朝初期にかけて、広東東北部は人口移住の重要な拠点であった。彼らは、台湾、東南アジア、そして内陸の四川省、江西省など各省へと移住していき、その地を開拓し、人口を増やしていった。こうした外への移住・開拓は、部分的には女性のリーダーシップのもとで進められていた。特に四川省へ移住する際の女性の役割については、多くの注目を集めている。

例えば、長樂県黄龍約（今の五華県転水鎮）の鍾姓の家族は、康熙年間以降に四川省へ移住した。四川に移入するなかで、鍾姓の多くの女性が、子どもや孫を連れて数千里の山や川を越えて歩いた。そのうち五名の女性を挙げてみよう。一人目は、一三世・叔沛公の妻・黄氏で、九人の子と嫁、孫、ひ孫など数十名を引き連れ、雍正四年（一七二六）に四川入りを果たした。二人目は楊姓の妻で、成上、寅上、信上、明上という四名の子を産んだ。楊氏は自身が四川へと渡ることがなかったが、息子が四川へ移住する助けをなした。三人目は曾姓の妻で、康熙五九年（一七二〇）、彼女が七〇歳の時に五人の息子と嫁、数多くの孫を率いて五華県から重慶市永川県へと移住・開拓した。四人目は、一二世・敏煬公の妻である陳氏で、夫が亡くなった後、七名の子を連れて四川へ入植した。五人目は九世・興棟公の妻である蒋氏で、四名の息子がおり、清朝初期に長男（まだ妻を娶っていない）を連れて四川省朝安に入植した。

四川省だけでなく、台湾へ移住する際にも、女性の祖先が子を引き連れて開拓した例がある。蕉嶺県興福郷瀝竹村には劉姓の婆太がいる。彼女は一九世である夫の劉伯理が亡くなった後、乾隆二〇年（一七五五）に二人の子を連れて台湾へ渡り、桃園県楊梅鎮楓樹坑で落ち着いた。母子は、最初は人に雇われ、籠を担いで日々を送っていた。勤

勉であったため数年で家を興し、川の裏手に田を買い定住した。台湾開祖となった彼女は、故郷に戻って夫の遺骨を台湾に移し、墓を建てて再び埋葬した。後に子孫は「祭祀公業」を創設し、一九一二年には劉氏宗祠を建てた。宗祠では、彼女が二人の子を連れて開拓した彫像が記念に立てられている。

次に彭氏の事例をみていくとしよう。清・嘉慶年間、今の蕉嶺三圳鎮石埂上のある彭姓の男性が鍾姓の女性を娶り、續延、續泗、續政という三名の子をもうけた。嘉慶九年（一八〇四）、續延が今の台湾苗栗県三義郷で田を借りたが、帰りの船で事故に遭い海で溺れ死んだ。彼が長年帰ってこないで、鍾氏とその子・續泗、續政、そして續延の義母である張氏が續延の三人の幼子を連れて台湾へと探しに行った。だが、地主は、彼が最終的に田を借りる契約をしなかったとして貸借の事実を認めず、台湾で所有していたはずの土地を失ってしまった。彼女らは帰る費用ももちあわせていなかったため、台湾で定住して生き延びるしかほかなかった。この出来事は『彭氏族譜』に掲載されている。族譜では、横取りの災難に遭うから、むやみやたらに財産について口外しないよう子孫を戒めている。

以上の事例は、清代の客家女性が開拓し家を興すのに重要な役割を担っていたことを示している。この事実は、女性祖先が崇拝を受けるようになった現実の一因になっている

た可能性がある。

## (二) 族譜にみられる「特殊な」結婚形態

その他、結婚形態からみると、この種の家庭では男性が中心になっていない。歴史的に嶺南では客家地域が広く分布している。これらの客家地域では、今日我々がいうところの「婿入り」が一つの重要な婚姻形態であったと考えられる。婿入りを通して開拓・定住した娘婿が、宗族の間で数多いからである。蕉嶺県新鋪鎮南山の曾氏を例にとってみよう。曾氏の開祖は曾上寿である。彼は、林氏の娘婿だった。後に義父が彼を南山に招いて一緒に土地を耕し住んだため、林氏が所有するこの村で曾氏宗族を創始することができた。他方で、梅県松源鎮の王氏の開拓と定住も、婿入りの形式を通してしている。松源王氏の開祖は千八郎公という。明の宣徳年間に松源に来て木こりで生計を立て、林姓の家に身を寄せるようになった。彼はその主人の娘と結婚し、家屋を建て、その開祖となった。この種の婿入り婚は、ある意味で一族における女性の地位を体現している。

祠堂では娘婿とその義父と一緒に祭祀されている例もある。梅県白渡鎮蓮塘背の鍾氏祠堂では、鍾氏の祖先の他に、鍾氏の娘婿の位牌も置いてある。この状況は、伝統的な父系系譜の原理と合致しない。ただし、こうした寛容な

態度は、女性が出生宗族において一定の地位を保っていることを表すものとなっている。こうした女性の地位をみると、女性が開拓・定住するといった現象も納得がいくものである。また、それは女性祖先が崇拜されるという流行に潜む、重要な社会文化的背景となっている可能性がある。

### (三) 民間における二つの宗族言説

墓地祭祀だけでなく祠堂祭祀もなされるようになる、(女性祖先を祀る宗族の)祖先崇拜には二つの言説が形成される。一つは族譜を中心とする正統な父系の系譜体系であり、もう一つは女性祖先を主とする祭祀体系である。前者の祖先崇拜体系は文字使用の結果であり、後者は民間の口頭伝承を通して継承されている。この二種類の宗族の祖先祭祀形態は異なるレベルで現れている。ここでは台湾の客家移民社会を例にとって説明するとしよう。

筆者は、清・康熙年間以降、広東東部の石窟河川域(主に今の梅州市蕉嶺県内に位置する)から台湾への人や文化の移動に、長いこと注目してきた。その開拓の過程で、原郷の文化が台湾で再び組織されることがあった。そのなかで共同の祭祀対象としての祖先が、人々を組織するためによく運用されている。新たに移住した人々は大陸の始祖もしくははるかに遠い祖先を奉じ、開拓組織を形成してきた。これを「祭祀公業」という。初期の台湾開発史上、祭

祀公業は一つの重要な組織形態となっている。ここで同福曾氏を再びとりあげてみよう。台湾へと渡った曾氏の一族は、彼らの始祖である裕振公、三世祖である啓滄公の名を冠した「嘗会」をそれぞれ設立した。この二つの会の財産は、四〇甲あまりの土地である。一九二七年には裕振公と啓滄公の基金もつくり、屏東県に規模の大きい曾宗聖公祠を建設した。この組織形態は台湾で「合約字宗族」と呼ばれる。この種の宗族は経済的な志向が顕著であるが〔李1996: 86-90, 105〕、大陸の宗族制度を敷衍している。この種の開拓過程でつくられた宗族は、族譜に記載される特定の祖先を紐帯として形成されたもので、文字記載の伝統を援用している。

そのため、女性祖先の崇拜は移民した宗族を団結させる紐帯とはほとんどならないが、(前述したように)関連する伝説が残されている。同福曾氏の場合、二人の女性祖先である聶氏と范氏が開祖であるという伝説が、台湾への移民に伴って伝えられ、長きにわたって流布してきた。他方で、大埔県高陂鎮の劉氏一族は婆太を崇拜するが、台湾へと移住した子孫もよく故郷に戻っては彼女を祀っている。さらに、自分で高陂鎮に戻れない子孫は、送金して故郷の親戚に婆太を祭祀するよう依頼している。ただし、台湾社会には女性祖先崇拜の伝統や文化的素地がないため、次第に族譜記載(すなわち父系原理の)伝統にとってかわっている。



## おわりに

女性祖先崇拜は、広東東部の客家地域で広く認められる現象である。各宗族で崇拜される女性は一人のこともあれば二人のこともある。彼女らの関係は、嫁同士であることもあれば、嫁―姑であることもある。彼女たちは、宗族の起源と発展に重要な作用を及ぼすことがあったといわれる。宗族の成員は、毎年決まった日に墓地を訪れ、女性祖先を祭祀する。この活動を通して、宗族の団結力が維持されていく。

父系原理の宗族がさらに普及し、民間で族譜が編纂されるに従い、宗族の系譜が確立していく。この状況のもと、宗族の系譜は文字で示され、さらにそれが祠堂へと反映されていく。これは宗族が不断に団結する発展形態を表している「王・張 2008」。広東東部の女性祖先崇拜も、こうした宗族の変遷過程に応じて操作され、変化してきた。族譜編纂の過程で男性の開祖を捏造し、女性祖先をその妻と位置づけ直した宗族もいる。そうすることで儒教の礼法と合致させ、宗族の系譜をつくりあげてきたのである。その一方で、族譜から完全に女性祖先の存在を排除し、現実とは別の系譜をつくりあげた宗族もいる。

宗族の成員は、族譜を基盤とし、祖先の位牌を祠堂に祀

ることもある。そうすると、女性祖先の地位にさらなる変化が生じる。ただし、女性の祖先が祠堂にのぼる段階になると、現実的には規制がかかる。どの宗族も宗祠を建立していないため、女性の開祖が祠堂で祀られるとは限らない。だから、いまだに墓地祭祀の形で祭祀が続けられている。なかには開祖の妻の身分で祠堂で祀られることもあるが、その場合、彼女の立場はかなり弱まることになる。

この過程のなかで、宗族制度がますます完備されていき、ますます規範が強まった。それにより、女性祖先を墓地で祀るものと形式は、父系を原則とする族譜や祠堂での祭祀に転換していくことになった。だが、我々がいまフィールドワークをすると、否応なしに一つの事実に直面する。それは、今でも女性祖先崇拜が客家地域などで広く認められるということである。<sup>(1)</sup>

### 注

〈1〉 客家地域には二次葬の習俗がある。先に亡くなった人を埋め、数年後に骨を取り出して骨壺に入れる。その後、風水の良いところに埋める。

〈2〉 残念なことに、この二つの墓は後に道路工事によって壊されてしまい、実地調査をすることができなくなった。祭祀する空間がなくなったため、現在は女性祖先をめぐる

祭祀活動がおこなわれていない。

〈3〉 乾隆『嘉庠州市』卷一「輿地部・風俗」。

〈4〉 『頼氏重修宗譜』、光緒元年。

〈5〉 湯超齡編『中山堂湯氏瓜瓞族譜』卷一「源流」、一九八八年、一七頁。

〈6〉 『上饒苦竹排族譜』、手抄本、ページ数なし、民国七年（一九一八）。

〈7〉 四川簡陽『潁川堂鍾氏族譜——四川簡陽東成上（字宏予）公派』二〇一三年冬編纂、八九八頁。

〈8〉 『苗栗文獻』第二〇期、「新旧頭份」、七五頁。

〈9〉 彭氏建墓委員会（台湾）『彭氏族譜』、一九八九年、一二頁。

〈10〉 筆者は、「聶氏坡」という地名を聞きまわっている、台湾から戻ってきた同福曾氏の子孫と出会ったことがある。年配者によると、これは重要な祖先祭祀の場所であった。

〈11〉 二〇〇七年一〇月三日、大埔県桃源鎮で、劉秋鏡（当時八六歳）におこなったインタビューに基づく。

〈12〉 最後に断つておく必要があるのは、女性祖先崇拜はいわゆる「系譜」理論という母系制とは関係がないということである。女性祖先崇拜があるいかなる宗族にも、母系出自が認められない。祭祀活動に参加するのも基本的には父系の成員が中心である。外祖婆の場合もそうである。だから、女性祖先崇拜と母系制は区別されねばならない。

## 訳注

(1) 興寧は、市としての扱いを受ける「県級市」である。通説に従うと、梅州市の土着住民のほぼ全員が客家である。饒平県は、潮州人と客家の混住地である。

(2) 中国語や日本語の論文では、「始祖」と「開基祖」（開祖または開始祖）の区別が明確になされていないことがある。実際、民間でも両者は互換的に使われることがある。本稿では、ある祖先が開拓・定住した過程がしばしば強調されている。そのため、特定の土地を開拓・定住した祖先を開祖、そうではない系譜上の最初の祖先を始祖または一世祖と訳す。

(3) 「高思」鍋湯」を直訳すると「高思郷——鍋のなかのスープ」となる。中国語で「湯」はスープを意味する。湯という姓氏とスープをかけている。鍋は地形を指す。だから「鍋の形をした地形に湯氏が住んでいる」ということになる。梅州市では、周囲の景観を動物や物質などの「比喻」で表すことがある。

(4) 孺人とは、妻への敬称を指す。女性祖先を指して墓碑で書かれることが多い。

(5) 生誕日である成化八年は西暦一四七二年で、壬辰の年にあたる。死亡日である嘉靖三二年は西暦一五五三年で、癸丑の年にあたる。また、廖炳公とは、風水村として知られる江西省三僚村出身の有名な風水師を指す。「扞点の法」は「扞点龍穴」、すなわち風水宝地を探し出すことを

意味する。この墓碑の説明は風水とかかわっており、女性祖先の墓に対しても風水がみられていたことを示唆する興味深い資料である。

(6) 嘉応州は、清代に梅州市中部・北部一帯（現在の梅江区、梅県、蕉嶺県、平遠県、興寧県、五華県）を管轄した行政区である。嘉応は、しばしば梅州の旧称として用いられることがある。

(7) 嘗は、梅州や台湾の客家地域では「嘗田<sup>ソンチヤン</sup>」と呼ばれる。祖先から継承された田（族産）を指す。

(8) 『爾雅<sup>じが</sup>』は、春秋戦国時代から漢代初期の中国で編纂されたといわれる、中国で最も古い辞典である。その第四編が『爾雅』釈親であり、親族や婚姻に関する記述がなされている。

(9) 石壁郷（村）は、福建省西部の寧化県にある地名で、客家のルーツとされる。

(10) 広東の民間社会で祠堂が建てられるようになったのは、特に明・嘉靖一五年（一五三六）に「臣民が家廟を建設することの詔」が發布される前後より民間社会で急速に普及した。詳しくは、本誌掲載の河合論説を参照のこと。

(11) 広東東北部でよくみられるのは、囲籠屋である。これは数十人から数百人の宗族が共同で住むことができる集合住宅である。集合住宅の中央奥には祖先の位牌などを祀るある祠堂（大堂）、及び生命の根源ともされる高台（化胎）が内設されている。詳しくは、飯島典子・河合洋尚・小林宏至編『客家——歴史・文化・イメージ』（現代書館、

二〇一九年）の第七章「囲籠屋」を参照。

(12) この議論の詳細については、本誌掲載の河合論説で、広州市番禺区沙湾鎮などの事例をあげつつ議論している。

## 参考文献

- 馮爾康 2009 「清代宗族祖墓述略」『安徽史学』二〇〇九年第一期、六〇—七五頁
- 瀨川昌久 1999 「族譜——華南漢族的宗族・風水・移居」（錢杭訳）、上海書店出版社（原著『族譜——華南漢族的宗族・風水・移住』風響社、一九九六年）
- 李祖基 1996 「晚清台湾社会的転型及其特徴」『厦門大学学报・哲社版』一九九六年第四期、八〇—九〇頁
- 劉巧莉 2018 「構建、維系与組織化——明清時期墓祭對華北宗族的影响探析」『西南大学学报（社会科学版）』二〇一八年第六期、一七一—一七八頁
- 劉志偉 2001 「女性形象の重塑——“姑嫂墳及其伝説”」『二十世紀中国民俗学經典・伝説故事卷』中国科学技术出版社、三五七—三七八頁
- 錢杭 1999 「莫里斯・弗利德曼与〈中国宗族与社会〉——福建与広東」『史林』一九九九年第三期、七三—七八頁
- 錢杭 2000 「同姓集団与国姓連結——中国先秦時代の同姓觀念与实践」『上海社会科学院学术季刊』二〇〇〇年第一期、一七三—一八一頁
- 錢杭 2009 「宗族建構過程中的血縁与世系」『歴史研究』二

〇〇九年第四期、五〇一六七頁

丘欽享 1978 「梅泉瑤上鄉玉成學校概述（兼記民三八年以前丘氏族況）」丘秀強·丘尚堯編『梅州文獻滙編』台北：梅州文獻社

王日根·張先剛 2008 「從墓地、族譜到祠堂——明清東栖震宗族凝聚紐帶的變遷」『歷史研究』二〇〇八年第二期、七五—九七頁

鄭振滿 2009 「宋以降福建的習俗与宗族組織」『鄉族与国家——多元視野中的閩台傳統社會』三聯書店、一〇三—一三一頁

〈地方誌·族譜〉

『乾隆嘉應州志』卷一「與地部·風俗」