

研究ノート

神社と廟 ——社会結合的紐帯——

麻 国慶[※]

一 始めに

神社は神道の信仰にもとづいて、神様をまつためにたてられた建物、もしくは施設を総称している。神道現象が日本人の生活そのものと密接な繋がりを持っていた。日本的な生き方——日本文化が形成されて以来、神道は日本人の生活様式に浸透していた。そのため、神社は日本人の住むところ、生活の営まれるところにはかならず存在した。1995年日本統計資料によると、宗教の分野で神道系に関する数字を挙げると、神社等81,311社、神職等92,000人、信徒数116,932,000人ということになる。一般家庭では、神棚を設け、神社のお札をまつってお灯明をあげ、手を拍って拝むというのは普通の風景である。

一九四五年の第二次世界大戦の終了は、日本の敗北と政府の崩壊だけではなく、日本宗教にも大きな変化をもたらした。合衆国主導の連合国による一九四五年から一九五二年までの占領は、いままで以上の政治的・個人的自由と完全な信教の自由を認めた新憲法の制定を促した。神道は非国教化された。その上に、戦後の復興期に続く昭和三十年代の経済的な高度成長時代を通じた都市化、工業化の激しい社会変化は、全国の地域社会を過密と過疎のアンバランスに追い込み、ムラやマチが持ち合わせてきた旧来の家郷秩序をなかば空洞化させてしまったために、その中核にあるべき神社の維持経営は決して容易なものではなかった。しかしながら、戦後平和を取り戻した庶民の喜びはまず昔ながらの氏神祭の復活という形をとり、昭和三十年代の不利な諸状

※東京大学大学院総合文化研究科

況をとにかくも乗り越えて神社界はようやく本来のあるべき姿に立ち帰りつつある。けれども、こうした神社神道は都市化の影響を受け、従来の神社の基礎は危機にさらされている。それは氏子組織の崩壊あるいは氏子意識の希薄化となってあらわれている。特に大都市における人口の移動性の高さゆえに、「地縁」または「血縁」の意識が弱まり、都民と神社の紐帯が弱化的ることによって氏子組織の崩壊が始まっている。しかしながら、常識としての氏子組織の崩壊もしくは氏子意識の希薄化にもかかわらず、依然として神社神道は存続している。年頭にあたって、一年の幸を祈る気持になるのは万人に共通の心理であるが、その初詣での対象がなぜ神社であるのか？神社は日本人の生活の中にはどのような役割を果たしているのか？

中国の廟は今日の神社と比べると、それほど盛んではないけれども、中国の伝統社会では重要な役割を果たしたことがある。今でも影響も大きいである。この廟と日本の神社との比較研究を通じて、日中社会構造の特徴をとらえることができる。

二 神社と廟の起源と類型

日本人が、もっとも大切な生命の糧としたのは稲米である。採集や漁労による生活が中心であった縄文時代に、稲種がもたらされて、弥生時代となった。日本の神話では、天照大神が稲をはじめて得たという。神社はそうした生産生活に密接にかかわる神祭りの場であり、共同の祭りの庭であった。それで神社の起源はおそらく弥生時代に遡るであろう。す

なわち同時代に入ると、水稻耕作を中心とした農耕生活を主とするようになり、集落に定住して、農耕神を祭り、その祭りを中心として共同体が団結して生活するようになる。年中行事中の多くの祭祀は稲作農耕に関連している。その頃には、後世の神社のようないかめしい社殿ないし施設・建築はまだ見られず、緑豊かな森、樹木、岩石などを神の宿る場所とし、そこにかみを迎え、豊作を祈り、天災地変や病災などないように祈ったであろう。民間から非常に盛んになっていった。

古代の日本が、朝鮮半島や中国の諸国家を強く意識して国家形成をなしとげたように、宗教の世界でも、外国の諸宗教を受容し、かつ排斥しながら、民族宗教としての神道が形成されていった。古代中国において、日本の神道に最も近い立場にあった宗教は道教であった。この道教が中国では古くから神道の名でよばれてきたのである。周知のごとく道教は、中国民衆社会に最も浸透した宗教である。それで、日本の神道は当初から中国の道教思想の関係が強かった。徐々に独自の特色を持つ神道宗教が形成された。

中国の廟の起源は上から下まで、宗法制に支えられており、王権を通じて、次第に民間に普及していった。中国では普通神を祭る所を廟と呼んでいた。廟の起源は商の時代に遡る。商の時代において、同姓者は共同的な「宗廟」を持ち、同宗者は共同的な「祖廟」を持っていた。同族者は共同的な「祢廟」。周の時代に入ってから、宗法制の成立のために、廟制はすっかり整備された。《礼記・王制》で次のようにいっている。

天子七廟，三昭三賁；与太祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二賁；与太子之廟而五。大夫三廟，一昭一賁，与太祖之廟而三。士一廟，庶人祭於寢。

背は周の制度を継承して、背の宗廟も“七廟”といわれる。車誼は《過背論》の中で“一夫作難而七廟”，宗廟のとりつぶしにより背の亡

くなり示されたのである。そのほかに、天子及び諸侯は外出あるいは会盟に会ったり戦争に行ったりする前に廟を祭らなければならなかった。例えば、班固は《白虎通》で次のようにいっている。

王者出，必告唐何？孝子出辞反面，事死如事生。又《旧唐書・李績伝》：

与太宗俱服金甲，乘戎輅，告捷于太唐。

廟の発生は確実に商以来の宗法制度と関連をもっていた。宗廟は王権統治の精神の柱として、不断に発展していた。その後、特に西漢の後、民間の祠堂などが次々建てられた。特に宋朝以後、民間の祠堂は盛んになった。宋代以後、中国民間社会は新たな段階に入っただと思われる。特に家族制度と宗族制度等が、発達した。それと同時に、宋代の儒学者たちは新たな論説の中で、民間社会の宗法、廟制・喪礼・家族倫理を再構築しようと試み、こうした儒家からの影響を受けて民間でも次第に家族、宗族及びに廟制が広範に展開していった。この時代の儒学者は近代以前の中国の家族・宗族制度の形成に大きな影響を与えた。それに基づいて、家廟と宗廟も活発になった。

さて、日本の場合、神社は一般的に次の二種類に分けられる。

1. 産土型神社 産土型神社の「産土」とは、産土神を意味する。産土の神は、一般に、自分が生まれた土地を守護する神の意味に使われる。その成立については、原日本人が日本列島に居住し、集団で祀った神が産土の神の原型と思われる。稲作を中心とした五穀豊穡を祈願する対象としての神観念が生まれた。

産土型神の特色であるが、第一に産土型神社は、血縁的集合体である氏族や、地縁的共同体である部落や村の人々が共同で祈る神社である。村の成立と関連して、元来血縁的な集合体（氏族）が折っていた神が、地縁的共同体で祈られるようになっていっ

たことが推測される。いずれにしても、産土型神社の第一の特色は、個人の悩みを解消したり個人の救いを求めるのではなく、共同体にとって重要な問題と関わる共同祭祀の神社である点にあった。第二に、産土型神社に祈られる神の名前が明らかでない、という点があげられる。即ち祭神名が不詳である。日本人は一般に、神社を参拝する際、あまり神社に祭られている御神名を気にしない。第三に産土型神社の機能は部落や村の安寧や発展を共同で祈願するものである。

2. 勧請型神社 勧請型神社の「勧請」とは、神社の祭神の御魂を分けただいで、遠く離れた土地に遷し鎮め祭ることをいう。この神社の特色は以下のように：第一に勧請型神社は前述のように、神の御魂を分けただくということからも推測されるが、御祭神名や御神徳が明白である。産土型神社が共同体との関りに主体が置かれているのに対して、勧請型神社は個人の問題を解決するという点、即ち個人祈願に主眼が置かれている。つまり、八幡宮に対する戦勝祈願、天満宮に対しての学問成就の願いや稲荷神社に対する商売繁栄の祈りなど、周知の通りである。そのため、勧請型神社は、その神社が鎮座する地域外の人々が祈願にやってくるという特色を伴い、多くの参拝者を受け入れる体制を整えた神社として発展した例が多い。第三に、勧請神社は、「勧請」ということばが仏教に由来するように、仏教的色彩を濃厚にもっていた。第四に、この型の神社は産土型神社と比べると、新しく展開した神社であり、創祀の由来も各々異なる。そのため一括しては言い難いけれども、家内安全、商売繁栄、病気平癒、戦勝祈願、健康長寿、怨敵退散、子孫繁栄、学問成就など個人や家に関わる祈願が多い。したがって、日本人の生活における個人的側面の不安を取り除く力を、勧請型神社の神が有していたと思う。産土型神社の場合

は、個人の問題解決のための祈りをするとはほとんどなかった。

中国の廟にはさまざまな名称がある。「廟」字は「広」と「朝」によって構成されている。

「広」は場所という意味で、「朝」は朝日を仰ぎ見るという意味である。そのため、「廟」は先人を仰ぎ見る場所とみとめられる。さらに「孝」をあらわしている。

廟の名称は神を祭る所によって、異なる。道教では修道の所を「真観」、「道壇」と言い；仏教では念経の所を「僧寺」、「尼庵」、「斎堂」と言い；聖人を祭る所は「聖殿」や「聖廟」と言われ、地方神所を「神祠」、祖先を祭祀する所は「宗祠」、「祠堂」、「宗廟」と言われる。より具体的に分類すれば、中国の廟の種類のうち、日本の産土型神社に相当するものは以下のように、

1. 太廟（天子宗廟）
 2. 家廟（家祠、宗廟）
 3. 村廟
- であり、勧請型神社と似ている廟は以下のように、
- a 神話人物神廟
 - b 自然崇拜神廟
 - c 伝奇小説中の神廟
 - d 行業祖師神廟
 - e 歴史人物神廟
 - f 道教神仙廟

であるといえる。その外に、孔廟と文廟は中国で特別の廟である。

三 神社と廟の祭祀空間

社会構造とは、家族・親族・地域社会・その他の諸組織のたんなる集合的形態ではない。それは、日常的諸生活をふまえて、さらに非日常的な世界を含むような全世界の構造である。柳田国男の立場にたてば、日本の村落共同体が、ときには血縁、ときには地縁を基礎として、生産と生活の共同を実現しようとするとき、その共同生活の「最も貴い構成部分」

とされたのは、村落の神であった。ここでは、共同体の生産と生活を全きものにするために、神と人との一体化が必要であった。したがって、村落の実生活を形成する枠組みである「政」と神による共同の枠組みである「祭」とは、表裏の関係になっていた。日常の世界を形成する論理と非日常世界のそれとは、常に、互いに補完しあうことによって、共同生活の全体を形成してきたのである。村落にとって、その神観念を土台とした村落祭祀の形式と内容とに示される共同の実態は、村落共同体の共同生活の全き反映であった、ということもできる。それはまた、村落共同体をその主たる出自として形成されてきた日本の伝統的な都市生活の共同にも、ある面であてはまる普遍的な関係であった。

次に祭祀・儀礼などがもたらした一定の社会空間あるいは祭祀空間の性格と、その内部に潜み構造的な原理を明らかにしたいと思っている。

1. 家、同族祭祀と家祠、宗祠

日中社会構造の特質の解明のために家研究が不可欠であることはいうまでもない。戦争まで日本人の社会生活はすべて「家」を基礎とし、「家」を離れて個人の幸福はありえなかった。祖先が「家」を創始したからこそ今の自分があるのであって、しかも「家」は祖先に見守られているからこそ繁栄が約束された。そこでは祖先を巡る祭祀や信仰が不可欠のものとされた。柳田国男の言葉を借りれば、「先祖は祭るべきもの、さうして自分たちの家で祭るのでなければ、何処も他では祭る者の無い人の霊、即ち先祖は必ず各各家々に伴なふもの」(《先祖の話》)である。家研究にとって、その宗教的な領域である先祖祭祀の解明は、それが宗教的・象徴的な統合のシンボル・儀礼であるがゆえに、避けることのできない課題である。先祖祭祀の場所は日本では家の神棚、祖霊社及び神社で、多くの家には神棚

と仏壇の両方があるのが普通である。神棚は家の中に神を祈ることによって、家を聖なるものにするのに役立っている。それは神社から授与ないし頒布される神札を祈る棚である。社殿型の小型の社を設置することが多い。神棚は中世以後、伊勢の御師が全国に大麻を配ったことにより普及したといわれている。それは仏壇の普及とも軌を一にしていた。祈られる神は、その地域の氏神であることもあろうし、もっと離れた神社の神であることも、伊勢神宮の神であることさえある。年二回、正月とお盆の時、家の先祖の霊は特別にその家を訪れる。この時にすべての家族が出席するようにしなければならない。家は重要な聖なる空間である。そのおかげで家族は神、仏、先祖と接触できるのである。「いえ」の連合を日本では同族と呼んでいる。これは同族集団に関する社会人類学的研究(中根 1962)がまず問題にしたのは、同族集団構成世帯の親族的関係である。社会人類学的同族研究の最初の成果だろう。同族研究は社会集団としての同族結合そのものの解明を中心目標とし、同族祭祀を単に同族結合の機能の一環と以上のもとはみなさないとはややアプローチの方向を異にし、どちらかといえば同族祭祀そのものの研究に力点をおく方向を予め指示したともいえよう。

日本において祖先の霊は、集合的祖先神へ合一していくが、この神への変容のプロセスが祭祀形態としての祖先崇拜に対応している。祖先崇拜は日本でも中国でも親族制度、すなわち、この場合は「家」制度と密接に結びついており、「家」の永続性と系譜性を支えるために重要な役割を果たしている。それは家族結合の不可欠の紐帯であると考えられる。

同族神のなかには先祖であるものと非先祖の特定の神格または仏格であるものが別々に存在している。さらに同じ同族団が先祖・非先祖両様の同族神を併有する場合や、そのほかには同一の同族団の同一の同族神に先

祖・非先祖両様の性格が同時に重なって存在する場合もまた珍しくない。即ちそこでは一つの同族神に先祖であるものとそうでないものが重なり合っているのである。(竹田 1977) そのため、同族結合の本質が決して血縁でないことは随所にこれを指摘することができる。日本の同族は必ずしも血縁団体もしくは親族団体ではない。したがって、中根千枝が言ったように、集団の構成は、集団構成員の所与の資格にもとづく場合、同じ「場」にいてという一定の枠設定によってなされる場合に論理的に分けられる。日本には、「場」による集団があらゆる分野において共通にみられるという。

中国では祖先祭祀の場所を「家祠」、「宗祠」といわれている。漢民族祖先祭祀はどのレベルの単位が受け持っているのだろうか。「家祠」と「宗祠」という分類は、フリードマン(Freedman)の祖先祭祀の二分論を連想させるかもしれない。彼によれば、漢族の祖先崇拜は家庭とリニージの二つのレベルにわかれ、四代までの近祖は家庭内の祭壇で、それ以上の遠祖は宗祠の位牌に移されリニージにより祀られるという。しかし、未成の研究によれば、「家祠」は家庭レベルだけではなくリニージレベルでの儀礼の場ともなる。それで、家族とリニージの二つのレベルに分類しきれない点に漢族祖先祭祀の本質的特徴が見られると言えよう。すくなくとも、祭祀する場としては、「家祠」と「宗祠」は時間と空間を祭祀するのとは違うと思う(末成 1988)。

漢族では部屋の中堂(華南地域など)正面中央に祖先の位牌が安置されており、祖先以外の神も祀られたが、日本のような仏壇はほとんどない。歴代祖先の名前などを明記している。「宗祠」(宗廟)は同族の祖先をまつるものである。日本の同族集団は同格の家族のあつまりではなく、本家・分家の関係で結ばれた階層的集団であった。これに反して中国の同族(宗族)は同格な家族の集合体である。

この「宗祠」に参詣するのは同族員だけであり、御利益も同族員にだけ与えられる。同じ村に住むものでも、異姓のものは参加できない。同族という血縁団体の廟は同族だけのものであって、同じ村に住む異姓のものに対しては閉鎖的である。いうまでもなく、中国の宗族集団は、日本の同族団と異なって、生活の共同組織、あるいは生活共同体という概念ではとらえられないという事実がある。このため、血族団体の枠を越えた地域としての村は未成熟であり、「家族」は、結合という特性によって形成された集団であった。「家祠」と「宗祠」は結合のための具体的かつ不可欠な紐帯として漢民族社会の中では重要な役割を担っていたと思われる。

さらに家産意識というのが中国の場合と日本の場合とではかなり違ったものとして現れる。日本においては家の財産が直系的に連続して、継承される。いわゆる祖遺産意識というものが非常に強く出てくるのである。中国の場合は遅かれ早かれそれが均等に分産される。財産がこのように均等に分配されるがゆえに、祭祀の相続が比較的に軽視されるということも、日本の家族において祭祀相続が重視されることとは対照的なものである。

2. 村社と村廟

日本では伝統的な村落社会の成立・維持に、宗教は大きな役割をはたしてきた。古来、日本社会の結合原理は地縁であり、血縁であり、これら地縁・血縁を表象するものが、シンボルとしての産土神や氏神にほかならなかった。地縁・血縁を同じくする人々にとって、共通のシンボルがこれらの神々である。その祭りや具象化された杜・社・祠は人々に共通の出自を觀念せしめ、集団の構成員としてのアイデンティティーをもたらししてきた。

一定の地域に定住し共同して開拓し、耕作に従事した農業社会では、その共同体ごとに共通の守神をまつた。神とそれを祈る神社

の相貌は、古代以来の国家や社会の歴史的な変遷に即して、さまざまな形相を帯びてきた。社会制度と宗教史的变化を受け容れながらも神社は一貫してその基本的性格を失ってはこなかった。そうした土地の地縁によって結ばれた地域共同体の守神を産土神という。また血縁によって結ばれた特定の氏族の守神は氏神という。それは、それぞれの地域社会を家郷的な世界たらしめてきた、いわばコスモロジー中核をなす、氏神ないし産土、鎮守という神社の性格である。

明治以来の近代においては、集落社会の構成単位としての村には、いわゆる自然村と行政村という二つの形態が生じた。自然村は中近世に成立した村落共同体を意味し、行政村は明治以後に整備された地方自治体としての行政単位である。前者の場合、村々に祈られた鎮守の氏神祭祀や寺院行事、季節ごとの年中行事や冠婚葬祭ばかりでなく、田植や稲刈り、屋根替えや道普請にいたるまで村を挙げての共働生活が営まれたが、なかでも村民連帯の中核は氏神祭祀であって、当時一村一社の体制はほぼ全国的に普及したものであった。明治政府は各神社がほぼ村ごとに一定の氏子区域（氏子場）を持つ。

そのため、伝統的な村は、経済的・宗教的共同作業の基本単位となった。人々はさまざまな宗教儀礼を通じて、村民の間の結束を強めるようになる。神社で行った村落儀礼はほとんど村人自身の手によっており、指導的な家の男の家長たちが、その儀式を交替で担当し、その外の家長が重要な役割を担った。地域共同体のために行われる宗教儀式に、人々が地域共同体によって、動員されることにより、村が宗教的共同体としての性格を帯びるという点が促された。農村において神社が果たした伝統的な役割として次の三点が挙げられる。一、村の守護神が鎮座するところとして崇敬される。二、境内は全村民が年ごとの祭を行ったり、外の重要な出来事の際に集ま

る聖なる共同体の中心である。三、村人の精神的な「故郷」（Heimat）であり、一身上の問題に直面したときに一人静かにものを考えるところ、先祖から受け継いだ血と文化の長い鎖を実感する場所である。

神道では、古くから「氏」を名乗る古代部族の祖先または守護神を基本とし、やがて中世以来発達した村落社会が祈った神社とその祭神をも包括したものを、一般に「氏神」というが、これは、対応する「氏子」との関係において神人の密接な血縁性ないし親縁性を象徴的に強調する神道特有の神観念である。近世的な氏神観念は、十七世紀後半から十八世紀初頭までのあいだに全国的に形成された。その内容は、第一に、一つの村に一つの神社という枠組の形成である。第二に、その枠内の地に生れた者を氏子とするという、「氏子区域」（氏子場）の形成である。区域内住民はすべてその氏神の祭祀を敬神生活の中心に据えるという「氏子ハ一戸一神ニ限ル」（明治二十九年）原則が徹底するようになったのである。

「村の鎮守」といえば、近代でも日本人の誰しもが懐かしい故郷を想起するシンボルであり、「鎮守の森」もまた日本の伝統的な風光を代表する家郷景観のランドマークとなった。「神社」は古くから神のヤシロまたはモリと訓ぜられたが、ヤシロとは本来社殿の建物をさすのではなく、屋代すなわち社殿の建つべき場所であった。他方、神のモリは「社」とも「杜」とも書き表すが、これも日本特有の漢字の使い方、こもりとした樹、すなわち森をさしている。つまり神社は、神の鎮まる神聖な森そのものを意味したのである。しかも神社の古態では、多くの場合森はすなわち山であった。山麓祭祀が神社のおもな起源形態なのである。

実際に村全体の共同体意識は、常にまず互いに独立した身分をもつ家共同体の意識として出発した。共同性の意識としては、既に「村」は個々の家々に分裂しているのだ。それで家

は日本社会の礎石であると同時に、日本宗教の礎石であると考えられる。日本人は、家の一員であることに非常に強いアイデンティティーを感じており、それは個人としてのアイデンティティーよりはるかに強い。

日本の村と中国の村との構造上の相違は、神社と廟との性格の差異のうえに明白にあらわれる。上記のような日本の村の神社の場合、氏神は単に血族団体である氏の守護神であるだけではない。それは村あるいは村の人間を守るものである。たとえば、鎮守の祭りは村民各自がそれぞれのご利益を得るために祭るのではなく、村全体の守護神という観念が含まれているが、その基礎には、血縁団体の生活よりも更に広い社会化された村の共同生活がある。神社が中心となって強力な地域的結合がはかられてきたという見方がしばしばなされてきた。そうした点に、地域のアイデンティティーを再確認することができる。

中国の村落にも、日本の村に鎮守があるのと同様に、普遍的に廟がある。それが村の人間の信仰の中心であることは日本の神社と同様である。

中国の村では、どの村でも必ず土地神あるいは閻帝を祀っている。土地廟の場合は小さな祀堂であるが、閻帝廟は大きい建造物である。土地神の神像も木像・泥像、それもない時には「土地神之神位」と書いた神牌が安置されている。したがって、神様の系譜からいえば、县城の城隍廟が城隍廟神をまつるのに対応して、村の土地廟は城隍神の配下である土地神をまつっている。城隍神も土地神も悪事をとりしめる神であり、土地神は人が死ぬと、その行状を城隍神に報告し、城隍神はそれに基づいて裁判を行い、死者を地獄あるいは極楽へ行かせる。この点には明らかに道教の影響が認められる。また、祭礼の時に、参加者はそれぞれ自分の家の幸福を祈願するだけで、村全体の幸福・安全を祈ることはない。すなわち廟の神仏は村民各自の祈願の対象で

ある、各自に御利益をもたらすものではあっても、村の守護神ではないのである。この点は日本の村社とはずいぶん性格がちがうものである。そのため、中国の村廟は形式で地縁的な信仰であり、実際に信仰の目的は家と個人のレベルを基礎としている。村廟は単に象徴システムであったと思われる。村という地域団体のものにはならない。カルブ調査は広東鳳凰村において、一方で地縁的にこの村の地域を支配する神を祈る所の「村廟」周囲の村耐と共に祈り他村の人達もよく参詣する小さい廟があると同時に、他方では、この一宗族で構成する村の住民全宗族の遠い祖先を祈る「総祠堂」がある。(Culp, 1925) 家廟は同族の祖先をまつるものである。したがって有力な同族村落に存在する。この家廟に参詣するのは同族員だけであり、ご利益も同族員にだけ与えられる。

漢民族は血縁集団としての祠堂と地域社会としての村の廟が、日本のように、歴史の発展の中で、自然と融合することはなく、相互に別々の存在のままであった。日本の村の場合、同一の氏を称する血縁集団が共祖神を中心に結合しながら、多くの氏族は協同して神社を祭り、宮座を共同で営み、かくして地縁集団たる村民は異族であっても村民たる資格において、同一の守護神(村の鎮守)を尊崇する。そのため、氏神が地域に融合発展する過程において、純地域団体化してきたという特色がある。「氏神さまへお参りに行く」とか、「今日は鎮守様のお祭りだ」とかいて、日常生活における神社との縁は何らかの形でつながっている。今日、氏神とか鎮守神とかいうときは、ある一定の地域内に住む人たちが、その地域内にある神社をさして言うことが多い。氏神とは、文字どおりもとは氏即ち氏族の守護神で、同じ祖先から出た人々、あるいは血縁関係による同族、ないしは党に属する人たちの共通の守護神であった。

中世に入ると古代的な氏族はすべて解体し

て、同一地域に同族でないものが入り混って住むようになり、先進地区において特にそれが著しくなって行った。こうしてかつての氏神と氏子との関係が崩れ、神社はその土地の守り神とされるようになった。つまり神社と人（氏族）との結びつきが、土地を媒介としての神社と住民との関係に変わったのである。この過程で現れたのが産子神ということばである。およそ室町時代頃から、自分の生まれた土地を守護する神を産土神と呼び、その地に生まれたものを産子というようになった。一方鎮守ということばは、意味が変わったというよりも、いろいろな意味に用いられて今日に至った。このように鎮守神というのは、広義には全国または一国の、狭義は一社・一寺・一城などの守護神に対して呼ばれたが、のちには産土神に対しても一般的にその土地の鎮守と呼ぶようになって、氏神・産土・鎮守はともに同じ意味のことばとして用いられた。それは、血縁や地縁と一体化した共同体の神として祈られている。

四 門前町と廟会——地域社会的結合

日本では中世以来の社寺の内外において、その消費に應ずるための市場が徐々に興行され、商工業者も早くからここに集まってきた。社寺の門前に発達した都市・町が出て来た。これをすなわち門前町という。しかしこの門前町が都市としての繁栄を見せるようになったのは、室町末期、郷村の解放が行われ、庶民の社寺参詣が自由にまた盛んになってきてからのことである。社寺の門前には参詣客目当ての宿屋をはじめ、種々の商工業者の店舗が参道を挟んで連続して形成された。たとえば近江の坂本は水陸交通の咽喉を占めるとともに、三千の寺坊を擁する延暦寺の門前町としてしられていた。このような商業の進展は、社寺参詣者の増加と相まって門前町の形成をいっそう促した。これら中世以来、現代まで存続してきた門前町の多くは、地方都市、観

光都市として今日までいきつづけているが、その都市的性格は近代産業の発展、新都市開発とともに微妙な変化を見せている。

門前町と類似する場所は中国では廟会である。

廟会は漢民族の伝統的な祭りである。「廟市」や「節場」とも言われていた。廟会は寺廟内あるいは寺廟付近で行われた定期市である。さまざまな民間娯楽活動と商業活動が含まれていた。その本来の意味として、一つの神を祭ることを目的とした民間村社性組織と活動方式がある。中国廟会の形成は顧韻剛の研究によれば、仏教と道教に関連していた。“仏教は中国に入って、あちこちに像を作ったり廟を立てたりしていた。中国人はそれまでの信仰と対抗させるために道教をつくった。あちこちも像を作ったり廟を立てたりしていた。……そのため固定的な社会は流動的な社会になった。そうした流動社会は二種類がある。一つは廟から神を迎えに行った賽会で、もう一つは同地同業の人々によって、廟の中で香を献じた香会である。”（顧韻剛《妙峰山》）その後、廟会は極めて盛んになった。清の時代の上海奉賢県の事例によると、清光緒《重修奉賢県誌》によれば、清の時代光緒年間、この県には寺廟が75ヶ所があり、1939年には、160ヶ所になった。それはほとんどあらゆる郷と村に分散している。北京では文献の中で確認できる廟会の歴史は少なくとも唐の時代に遡る。《北平風俗類徴・市四》の中には次のような記述がある。

京師隆福寺、毎月九日、百貨雲集、謂之廟会。

廟会の類型は一般的に定期廟会と非定期廟会に分けている。定期廟会は地域によって、何年ぐらい一回、毎月一回、几天一回が分けられた。例えば、呉越地域の城隍廟廟会は一般的に毎年一回、会期は一日から三日までである。その外に毎月定期開放の廟会もある。ある廟会はだんだん商業性、娯楽性の集市になってきた。例えば、北京の隆福市、護国寺、

白塔寺, 土地廟, 花市など。固定的に商売を行っていた人を「座商」と言い; 非固定に商売をする人は「gan 廟者」と言われる。臨時的な廟会はいつも伝統的な祭り, 民間祭祀と関連している。例えば, 北京前門の関帝廟, 五顯財神廟, 大鐘寺, 黄寺, 喉和宮, 妙峰山等である。農村では臨時廟会が主に農業と関連している。

村落を越える廟会はいつも地域社会には人々の結合のために重要な舞台を提供する。例えば, 本世紀20年代末, 北京の西北九十里, 海拔四千尺の妙峰山は, 頂上に「天仙聖母」・「霞元君」を祭り, 毎年旧暦の四月一日より十五日まで有名な廟会が開かれ, その参詣客はすくなくとも三, 四十万人に達し, 数百里の遠隔地からも来る。その参詣は農民が約七, 八割を占め, 市中より来る者は二, 三割, また婦人は七, 八割である。(李景漢: 「妙峰山頂上登り焼香」『上海大公報』第809号, 1929年2月18日)

これによると, 廟会は, 民国からその本来的な宗教的意義は, 次第に喪失し, 交易が廟会における最も重要な任務となっていった様子である。民国22年の江蘇徐海十二県七十二廟会の調査によれば, 下のように報じられる。

大部分交易の性質を有する廟会	25
香火と交易と併重の廟会	16
大部分香火の性質を有する廟会	12
大部分娯楽の性質を有する廟会	3
交易と娯楽併重の廟会	3
交易と娯楽併重の廟会	1

そのため, 廟会は地域社会結合のプロセスの中に積極的な役割を果たしていた。

そのほかに, 廟を基礎としている「祭祀圏」は漢族地域社会結合の中には重要な役割を果たしている。

「祭祀圏」という概念は, 前出の日本社会学者岡田謙が, 50多年前に台北近郊農村を調査研究の対象にした際に, 始めて用いた。「共同的行なわれる祭の各各に就いて, その祭

を行ふ人々の居住地」を指すと定義された(岡田 1938)。この概念は70年代に入ってから, 徐々に台湾漢族社会を研究する際の重要な分析概念になった。それに基づいて, この概念のより一層系統化が進められた。末成論文はこの用語のもたらす混乱を避けるために, 「祭祀圏」という言葉にこれまで多くの学者がそれぞれ付与してきた曖昧かつ多様な意味内容を「信徒圏」, 「信者圏」, 「祭祀圏」の三つに分解することによって, 漢族地域社会を分析してきた(末成 1991)。これは「廟」を巡る祭祀活動の研究を通じて, 漢族社会地域組織の性質を究明すると思う。さらに民間宗教の活動から社会構造を解明している。許捨明の研究によると, 祭祀圏と地縁関係を解明してきた。彼の福老客の地域組織に関する研究は, 地縁関係をアイデンティティの基礎にしている社会が, そのグループの象徴である村廟を通して, 外界のより大きな地域組織といかにして繋がっているのか, また人々が異なる社会環境下において, いかにしてこの関係を利用し, 村落群を単位とするそれぞれの地域グループを作るのかということを明らかにしてくれる。(許 1973) 施振民は村廟制度が台湾においては, 虚市の代わりに農村の地方中心となっていたと認めている。(施 1973) そのため, 廟があるし廟の有無にもかわらず, 祭祀圏ごとにある地域範囲内の住民を集合して, 共同祭祀を通じて, 結合してきた。

五 社, 廟と国家

日本の神社は共同体の結合の中心を形作りつつ, その祭神を通じて全姓氏を打って一丸とするような全民族的な祖神へ緊密に結合し, 中央の神格の分嗣としてより大きな国家的精神的統一へ入り込んでいった。周知のように, 何世紀も間にさまざまな政治形態が存在したが, 天皇が直接日本を支配したことはなかった。この国が神によって, 建設され, 天皇によって, 指導されていることに, 愛國的・国家的

アイデンティティーを強く感じるというのは、明治時代から第二次世界大戦までの間である。明治時代に入ってから、神社は政府によって、管理されるようになった。

明治初年の集落神社の改革は、官社以下大小神社の順序定額等、全国共通の規則を定めることから着手された。その改革は「神社は国家の宗祀」という明治政府の大前提にたっていた。例えば、郷社定則は、戸籍一区に対して中心たるべき一社を郷社、その区内の外神社を郷社の付属として村社とし、この郷社村社体制をもって氏子調の実施機構たらしめようとしたのであった。また、郷社より上位の神社、例えば官社や府藩県社の中には郷社を兼ねるものがあるとされたことにも、注意する必要がある。後に明治二十七年勅令によって、村社も郷社とは別個に神職を置くことになり、郷社に籍を置く形の村社神職の在り方が終末を迎えた。かくて、郷社と村社の間にあった統属関係はまったく終わりを告げ、郷社のみならず村社も単なる社格となって存続したのである。

ところが明治政府は地方行政をさらに一元的に合理化する必要から、明治二十二年に新しい市制町村制を断行した。従来の村を数カ村合併して行政村とし、旧来の自然村を大小の「字」に格下げして、その小さな共同体を大きな行政村の単位に吸収統合させようとした。そこで、政府は、行政機関の統合とともに義務教育の学校区と神社祭祀の統合との両面からの施策を計り、とくに神社の基盤設備を名目にして明治三十九年（1906）から全国的な神社合祀及び整理を奨励するようになった。こうして強行された神社合祀の結果、約十一万に整理された全国神社には、少数のいわゆる官社のうち皇室や国家との関係で特別の由緒をもつ神社が官国弊社、別格官弊社に選ばれてはほぼ全面的な国家管理の対象となったが、こうした社格制度において府県社、郷社、村社、無格社に列せられたいわゆる民

社・諸社がその大部分を占め、それぞれがほぼ全国の市町村以下大字において、多くの場合はすなわち山であった。（山麓祭祀が神社のおもな起源形態なのである。）

最終的に第二次世界戦争時に日本は究極的な神道国家になった。この基礎は家族国家観である。日本の近代国家形成時に形成されたとされる家族国家観という考え方も、基本的には「家」原理を背景としている。親に対する孝行と天皇に対する忠節が一体のものであるという忠孝一体論と、天皇家の神話に国民の祖先を組み込もうとする祖孫一体論が強調された。そこでは、実体的な民族同祖論が説かれていた。これに反して、漢族祠堂はその家族の共祖を祈るに過ぎないものであること、村廟を統制する城隍神も単に別系統の地域守護の神であるに止まり、決して氏神ではなかった。言い替えれば、漢民族の祖先崇拜は、個々の家族の祖霊崇拜たるに止まり、民族の普遍的な祖神崇拜とはならなかったのである。

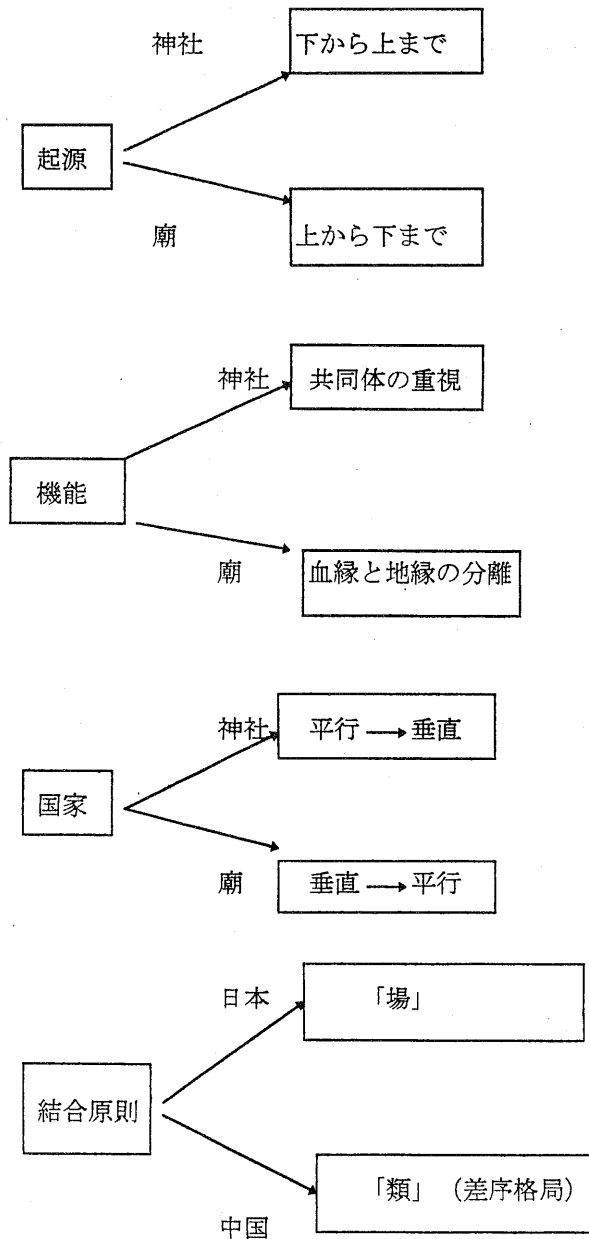
中国の廟の場合、当初は王権統治の精神的支柱であった。後にははっきり分けられてきた。基本的に中国の廟は秦の時代以後、民間社会では運用されてきた。国家が民間の廟に介入することはほとんどない。村廟なども国家的祭祀が行われる全国的な中央神格の分嗣たる単位にはなっていない。民間の祭祀は国家と連絡してはいなかった。

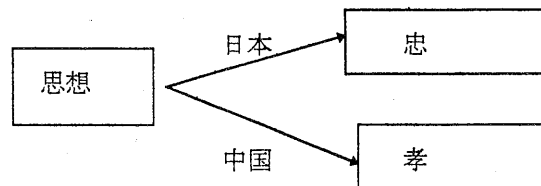
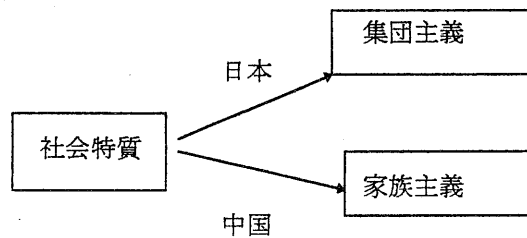
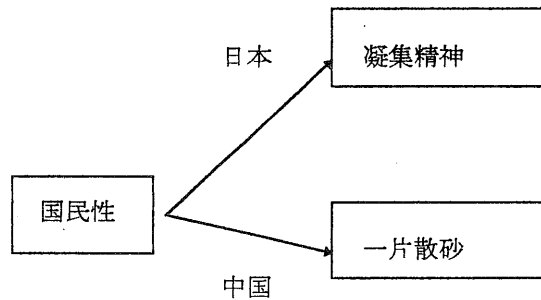
六 おわりに

さて、神社にしても廟にしてもそれは陽の世界に対応している陰の世界である。陰の神明系統が陽の人類系統と同時に共存している。陽界の人類が陰界の神明の祭祀を通じて、人々間の関係をもっと緊密に結合することができる。陰と陽の共生の統一体である。中国では国家は伝統的に「文化的」な象徴にすぎず……「村落共同体」と「市民社会」を形成することはなかった。そこでは、日本のように閉鎖的、排他的な村落共同体が形成されず、

そのため、廟の祭では村落の境界を無視して何人も開放的に自由に参加でき、日本の（たとえば村落の鎮守の祭にみられる）閉鎖性とは異なっていたという指摘もなされる。日中

社会におけるなかに神社と廟に対して、祭祀と理念の異同は両国の社会構造の特徴を反映している。それは以下の図のように表わすことができる。





上の図示通りに家族主義を強調した中国社会は社会結合の原則が日本とちがっている。血縁関係を基礎としての「類」（差序格局）の結合は共同体を基礎としての「場」の結合をはじめて、各自の社会特徴を演じてきた。たとえば儒教思想中心概念の一つ「忠」と「孝」に対する観念について、日本の方が「場」を

基礎とした「忠」を強調し、中国の方は血縁を基礎とした「孝」を強調した。神社と廟に関連した祭祀活動と社会性の特徴は、特定の分析視角によって、日本と中国との、それぞれの文化や民族性の上での、さまざまな相違が見出されるものと思われる。

注 釈

- 1 中根千枝「日本同族構造の分析——社会人類学的考察」『東洋文化研究所紀要』第28冊, 1962年。
- 2 竹田聰洲:『村落祭祀の研究』1977・吉川弘文館。
- 3 末成道男:家祠と「宗嗣」末成道男編:『文化人類学』5, 1988。
- 4 Kulp 喜多野清一等訳「甬支那の村落生活——家族主義の社会学」生活社 1940。
- 5 願頡剛「妙峰山」上海文芸出版社 1986年。
- 6 天野元之助「現代支那の市集と廟会」『東亜学』第二辞目光書院昭和15年。
- 7 岡田謙「台湾北部村落における祭祀圏」『民族学研究』4 (1): 1-22 1938
- 8 末成道男「台湾漢族の信仰圏域」『国立民族学博物館研究報告別冊』14号1991年。
- 9 許嘉明「彰化平原福老客的地域組織」『中央研究院民族学研究所集刊』36期: 165-190。
- 10 施振明「祭祀圏与社会組織」『中央研究院民族学研究所集刊』36期: 191-208。
- 昭和18年刊
3. 漢民族の宗教—社会人類学的研究 1991第一書房
4. 田仲一成 「中国郷村祭祀研究」東京大学出版会 1989
5. 堀一郎 民間信仰 岩波全書 1977
6. 真弓常忠 神道の世界 書房 昭和59年
7. 安蘇谷正彦 日本の伝統と宗教 ぺりかん社 1992
8. 内藤莞爾 日本の宗教と社会 御茶の水書房 1978
9. 山本武夫 神道 笠原一男ほか編「宗教史」山川出版社
10. 構島次郎 神の比較社会学 弘文堂 昭和62年
11. 井上順孝 現代日本の宗教社会学 世界思想社 1994
12. 梶村 昇 日本人の信仰 中公新書 昭和63年
13. 宮家 準 宗教民俗学 東京大学出版会 1989。
14. 岡田謙 村落と家族 社会学 岩波書店 1937
15. 森岡清美 近代の集落神社と国家統制 昭和62年

参考資料

1. 喜多野精一 同族団資料民族学研究新三ノ二
2. 有賀喜左衛門「日本家族制度と小作制度」

新刊紹介

韓国国立民俗博物館編

『漁村民俗誌』

韓国の民俗の中で漁労民俗はその間、疎遠に扱われてきたことを歪めない。やや調査された対象もせめて多島海を中心とした一部地域にすぎなかった。さてこの度、韓国の国立民俗博物館学術総書17冊として刊行された『漁村民俗誌』は京畿道・忠青南道の漁村民俗が記述してあって面白く読めるのである。図や写真入

りで内容面でもかなり充実していて、韓国民俗学にとっては価値の高い民俗誌だと評価されている。多島海に偏っていた今までの漁労民俗の研究から脱皮する昨今の雰囲気を反映しているかのように見える (片 茂永)

1996年刊行 B 4 版 436頁 非売品