

[特集：地域と民族の生活文化]

陝西省中部地域における死の儀礼

—漢民族の葬儀に関する人類学的報告—

Death rituals of Han Chinese in Shanxi village

—An anthropological report—

田村和彦

TAMURA Kazuhiko

福岡大学人文学部東アジア地域言語学科

Faculty of Humanities, department of East Asia Studies, Fukuoka University

E-Mail: tiancun@fukuoka-u.ac.jp

Abstract

This paper reports a case study of death rituals (Zangli) of Han Chinese in peasant village that located on middle part of Shanxi province.

These date build on my own fieldwork from May in 2000 to February in 2002. Though Shanxi province is one of a place ripened Han Chinese culture, there is only a little information about present ordinary life, especially folk custom in social context. So I lay an emphasis upon account of observation about current funeral rituals.

I describe actions and explanations what they do, because I try to examine that some of these action not respond to stabile, well knowing worldview, but are composed of information they have. They act and explain through selective, interpretative and disputable process to obtain meaning. These aspect of funeral rituals open to social changes, so that they able to maintain the meaning of funeral rites. Standing by these analyses point, we can consider folk customs under socialist China.

In circumstance of losing Ancestral tablets and hall, Zangli that includes funeral rites and relationship to dead offers valuable case to consider for today's ancestral worship. After socialist transformation of folk religion, many beliefs and practices toward cult of the dead, like offerings, representations that scientific socialist regard as "superstition", are prohibited, redefine connotation of death, replace these comprehension by contribution to state, service to people. These changes lead critical problems for traditional mortuary rites that based on the existence of soul, afterlife, supernatural sanctions or benefits for descendant. In addition, new policies determine to palace of burial, farmer have no selection of Fengshui (Good place for burial), no opportunity to construct ancestor's collective grave. These official statements effectively change substance of funeral rites, on the other hand, local peasants still need forms to memorialization of ancestor, expulsion of corpse correctly.

I はじめに

陝西省中部に位置する関中地区は、古くから中国文化の中心の一つとして広く知られている。多くの王朝が首都をこの地においたことを踏まえれば、長きにわたって「文化」という様式の発信源であったといえることができる。同時に、交通の要所として人や物の移動が激しい地域でもあった。

本稿は、関中地区中部で行ったフィールドワークをもとに、葬儀の諸過程を微視的な視点から報告し、他地域で研究報告されている漢民族の死の儀礼との関連を考察するための基礎作業を試みる¹⁾。従来中国における葬儀研究、とりわけ民俗学によるそれは、行為と観念を同一視し、かつての観念を遺留するものとして古いと想定された習俗を探し求める傾向がある。こうした立場によれば、葬儀に関わる民俗は婚姻儀礼などに比して変化が遅く、人々の世界観を明らかにする存在と捉えられ、好んで報告が繰り返されてきた。

本稿の基本的な立場は、現在行われている儀礼とその説明に着目するものである。繰り返し指摘されるように、今日の村落で見られる葬儀は社会、政治的理由により様々な変遷を経ている²⁾。このような対象に対して、任意に設定した新旧の基準を用いて特定の儀礼を選択し、断片的な儀礼から飛躍し世界観と呼ばれるような総体を構築する手法に疑問を呈する。むしろ様々な説明のあり方を含みつつ文脈から切り離されない形で考察を進めることが現在の中国における葬儀研究に必要とされている、と考えるからである。民俗としての儀礼そのものの意味を探求するのではなく、儀礼という人々の想像力を刺激する一連の行為を行う主体への関心に立脚するといってもよい。

台湾や香港社会での人類学的先行研究から、われわれは既存の集団を表現するのみならず、社会関係を生み出し、変化させ、再定義する葬送儀礼という視点を獲得している。儀礼についても同一の型が反復され、不変の体系をもつような種類の行為ではなく、儀礼の基本的な性格として世界のあり方を呈示する象徴的なモデルを提供しつつも、参加者の関

1) 本稿で取り上げる資料は、2000年から2001年にかけて陝西省中部地域で観察した十一件の葬儀に基づいている。フィールドワークの拠点とした自然村(以下「調査村」と表記)で起こった葬儀はそのうち三件であり、いずれも葬儀以前から観察していたため本報告の事例を中心とする。なお、本稿のもととなった報告は「陝西省関中平原における葬儀」(愛知大学国際コミュニケーション学部比較文化学科(編):2001)にて公表したものであり、2001年2月に行われた同学部比較文化学科の陝西省戸県農村調査にボランティアとして同行したことを契機としている点を特記する。

2) 近年公表された諸研究は村レベルの葬儀の変化に考察の焦点を当てるものが少なくない(例えば秦:2005, 川口:2004など)。また、本稿の事例と類似する山東省からの報告は、戦前に調査が行われた村落での再調査という意味で、儀礼の変遷を考えるうえで興味深い研究となっている(中生:1990)。人類学的視点に基づく中国の葬儀研究を行ううえで、変化を議論の主要な部分として位置づけることはもはや不可避となっている。葬儀改革とその影響については既に指摘したのでここでは省略する(田村:2003, 2006)。

心や利害などにより様々な理解と運用が行われることで、その社会的な文脈に適当な読み込みを許容するという見解を得ている。このことが、社会変化のなかで、部分的なあるいは根幹的な変化を組み込みながら、葬儀が継続しうる力学であるといえよう。ただし、今日の葬儀について十分に資料が蓄積されてこなかったことから、全体的な研究の可能性は今後の検討を待たねばならない。本稿の目的はこの状況を踏まえて、フィールドの資料をもとに、陝西省中部における葬儀の過程を提示することにある。よって、葬儀の機能や意味、社会的関連を網羅する論考というよりは、報告に近い形式をとるものとする。

結論を先取りすれば、今日のフィールドで観察される葬儀においては、従来の研究が重視する死者と生者の互酬性原理に基づく贈答や、死の穢れを避けるための細分化された専門職の関与、政治の場としての葬儀といった要素は希薄となっている。それでもなお、葬儀として機能し、様々な意味が導かれ、他地域のモノグラフと共通する儀礼次第が行われている。

実際の葬儀のプロセスは「停喪」(臨終)・「入殮」(入棺)・「下葬」(埋葬)、服喪の義務が解消される三周年儀礼までの諸儀礼から構成される³⁾。最終年忌を過ぎた死者は、「過年」や「清明」「送寒衣」といった年中行事に埋め込まれた機会のなかで、ほかの死者と同様に取り上げられることになる。

II 停喪 (臨終と死の公示)

死が近づくと病人は「炕」(オンドル)の上から降ろされて、簡素な「床」と呼ばれる、木板と「箔子」(竹や葦の束で作られる小麦を干す農具)へ移動させられる。これを「榻床」という⁴⁾。この時、死者の頭は北側へ向けられ、生者の睡眠姿勢の反対となっている

3) ワトソンは中国で標準とされた儀式の内容を以下の九つにまとめている。①哭など死の公示、②血縁に基づく服喪、③儀礼的な沐浴と特殊な衣服の準備、④食物や金銭の死者への提供、⑤位牌の準備、⑥儀礼的金銭使用と儀礼専門職への金銭授与、⑦鎮魂の音楽演奏、⑧遺体の納棺、⑨共同体からの遺体の排除を挙げている。これらは儀礼の全体構造として現在まで調査を行った地域すべてにほぼ共通しており、その意味で「定められた手順で儀式を正しく実施することは、誰かが真の「中国人」と見なされるか否かの決定に最も重要であった」(ワトソン：1994)という指摘と重ねて検討すべき問題を示している。ただし、この分類では「遺体の排除」以降を検討できないという問題をかかえているため本稿では採用しない。喪明けまでの式次第は禪祭(俗称「三周年」として文字化され画一化された形式であり、ワトソンの分析枠組みでは標準化された統一性が高い儀式に当たると思われるが、積極的に考察されてはいない。

4) 調査村では、父親の臨終に際してから炕から床へ父を動かすことに反対し、老人達の不満を起こした事例がある。反対した男性は共産党員(現在の村書記)であり、事件は迷信への攻撃として一部若者に評価され、同時に多くの村人に不満を抱かせた。本人はこの事件を「父はまだ生きていて、暖かかった。それを死人のように扱うのが耐えられなかった。まだ死んでいないのだから。今でもきっと同じ事をするだろう」と規範に対する情緒として説明する。

る⁵⁾。その理由は「もう生者の世界を離れている」、「死者と生者ははっきり分けなくてはならない」と説明される。

炕の上で息を引き取ったならば正常な死亡と見なされず、最後を見届ける後継者たちのいない者の死と同一視され、攔床を行わないと死者の靈魂が陰界への道を進めなくなるとする。床の上に移した後に「哭」を行い、社会的な死が宣告される。続いて、安置した遺体の枕側で黄色い紙が燃やされ⁶⁾、故人の身体を洗い（「浄身」）、「寿衣」を着せる。

浄身は死者の身体、あるいは顔をごく簡単に拭い、容姿を整えることを指す。息をひきとる者が男性ならば、髪の毛を拭い顔を入念に拭き、髭や余分な毛髪を剃り、脚を洗うこともある。女性ならば髪の毛を入念に梳かす。

寿衣は男女ともに「単不双」あるいは「陽の数」と言われるように奇数でなければならず、普通五枚か七枚を重ねるが、旧社会の裕福な家庭では九枚着せたこともあった。寿衣は、危篤に至る前に準備しておくべきとされ、両親が高齢になれば息子達が自由市場で購入しておく。父親には帽子と扇子もあわせて購入する。色は特に決まっていないが、観察した範囲では男性なら紫や青、藍が多く、女性は深い赤、紫色が多かった。下着にあたる服は赤が選ばれる。これは魔除けであり、遺体の足を縄で縛る「脚縄子」と同様「魂の離れた遺体に別の鬼魂が入らないように」という意味がある。

棺材は60歳を迎える頃から息子達によって準備を始められ（葬儀までは「寿材」と呼ぶ）、松、柏、柳で作られたものを良とする。完成すると宴席を設けて木工職人をもてなすと同時に、親しい郷党を呼んで祝う。これを「交寿材」といい、死に関わる儀式ではあるが吉事に分類されている。棺材は人目につきにくい場所に保管しておく⁷⁾。

寿衣を着せる役割は、息をひきとる者と同じ性別の子供と孫の世代による。この儀礼以降、死者の近親は遺体に触れることができなくなる⁸⁾。さらに、妊娠中の女性は遺体に近づいてもいけないという禁忌がある。

なぜ、体が冷たくなる前に寿衣を着せねばならないかという問いには、次のような説明

5) この村は南向きに窑洞が掘る。採光のために南に窓を開け、ほとんどの家庭でこちらを頭に眠る。逆に、北向きに窑洞を掘る地域の調査では、死者の頭は南向きに安置されていた。ここから、死者の遺体安置方向は方位によって規定されているのではなく、生者のあべこべという規則に則していると考えられる。これらの方向と慣習の問題は死後の埋葬と関連しており、埋葬の項で再び取り上げる。

6) 調査村では一般的ではないが、周辺の村ではこれを「倒頭銭」、「黄昏紙」と呼ぶ。

7) 現在、樹木保護の理由で都市では木製棺材が禁止され、告別式にはプラスチックやガラス製棺材、火葬炉では紙製のそれに移すか、遺体のみを火葬する。一方、調査村のような土葬が非法ながら黙認されている村では注文作製を受ける木匠の公告が見られ、販売専門の店舗も存在する。観察したすべての事例では木製棺材が用いられていた。ただし、葬儀改革の影響のもと交寿材儀式は行われなくなりつつある。

8) 葬儀において喪に服する人々は「自家人」と呼ばれる範疇の人々と、その姻族を中心に構成される(田村:2004)。本稿では姻族を含む場合は「服喪者」、主に自家人を指す場合には「宗族近親者」と表記する。

がある⁹⁾。魂は臨終と共に死者の世界に向かうのだが、息を引き取ったまさにそのときの姿で長い旅へと出かけることとなる。よって、息を引き取る前に見栄えの良い服を着せてやらねばならない。入棺の際に日常的な使用品と旅支度を取めることも同様の理由に基づく。靈魂と身体の一休性に基づく説明がある一方で、寿衣のボタンは完全にかけてはいけなとされ、何箇所か外しておく慣習がある。この説明としては、死者の靈魂の抜け出してゆく場所を空けておくためであるという。

靈魂と服装の点では、年中行事にも類似の例がみられる。旧曆10月1日は「送寒衣」といい、死者、特に祖先のために、紙でできた服を焼いて冥界へ送り、祖先が冬の寒さで困らないようにする。これら諸儀礼の關係に見られる説明は矛盾するように思われる。けれども、それぞれの行為について断片的になされる説明の様式を集積することで整合的な世界觀が現れると考える思考方法を疑るべきではなからうか。どのようにそれを行うのか問うことと、それが何を意味しているのか問うことはレベルの異なる問である。前者については説明、觀察が可能であるから一貫した記述がありえても、後者は個別で多様な説明があり社会的文脈に開かれている。よって同一名称が設けられていてもその内容が同様である保証はなく、文字と権力が結びついていた状況のなかで、儀礼の名称や式次第が規範として画一化する一方で、内容にあたる微細な行為やそれらに付随する觀念に多様性がみられると考えられる。

III 葬儀の組織と「執客」——死亡の報告と葬儀の準備

葬儀に際して喪に服する人々は儀礼の組織、執行にあたることのできないため、「執客」とよばれる臨時の組織が形成される。「結婚出産の祝いには執客を呼び、葬式には執客がやってくる」（紅事請、白事到）といわれるように、村人が危篤となれば多くの場合人々は葬儀の必要を知るので、手伝いに駆けつける。調査した村では、これらの人々のなかから「執客頭」あるいは「執事頭」と呼ばれる者を選んで、葬儀の段取りを決めることになる。人々への告知や葬儀の準備、人や物の手配はすべてこの男性を通じて行われる。関中平原のなかでも地域によって同じ宗族の年長者に依頼する場所と村民小組の組長へ依頼す

9) 同じ鎮のなかでも死後に寿衣を着せる村が複数ある。この事例のように、問題となるのはワトソンのいう厳密な意味での儀礼の手続きそのものが文化的統一性ともたらしたというよりも、規範としての礼が普及し同一名称の行為が普遍的に存在することで行為の正当性を保証する一方で、具体的な行為が互いに認知しうる近隣村落でも異なるような多様性を保持できる仕組みである、と考える。同様に、儀礼の多様性と死者に関する觀念の多様性については、本稿では次のように捉えておく。中国において儀礼手続きが高度に統一化され、他方で觀念の領域が管理されずに残されたというよりも、儀礼の名称と大まかな所作が普及するなかで、具体的な所作が描き出す儀礼本来の性質として、人々の解釈にある程度開かれていることによると考える。

る場所がみられる¹⁰⁾。前者の地域では儀礼のなかに「迷信」的な要素が多いため、役員や幹部を避けること、年長者でなければ正しい儀礼の指示が行えないことがその理由として聞かれた。組長へ依頼する地域では、人々を動員する組織力の問題から、村民小組長や書記、村長を選ぶとする。現時点での表現形、すなわち宗族と村幹部の選択では大きく異なるものの、



(写真1)「霊壇」と「礼賓先生」

地域の実力者、知識人が葬儀にみられる文化構築を迷信として排除せず、「礼」と位置づけていた時期にはこうした葛藤は発生しなかったと考えられる。ここから葬儀組織者に求められる資質の概要を推察することができる。

調査村のように執客を村幹部に依頼する場合は、執客が接客に重点をおくのに対して、実際の儀礼を行うために、例えば後述する「奠酒」や「呼魂」は老年の男性を選んで依頼し、丁重に迎える。この役割は通常二人の男性が行い、特に名称を設けずほかの手伝いとと同じく執客と呼ぶ村と、「礼賓先生」と名称を与えている村に分かれる。調査村ではどちらの呼称も併存するが、以下ではかれらを礼賓先生と表記する。かれらは儀礼に通じていることが求められ、「霊壇」と呼ばれる祭祀設備の傍らに座り、準備段階から下葬まで行うべき所作を逐一指示する(写真1)¹¹⁾。

執客は広義の「帮忙的」(手伝い)と認識されており、中年男性により構成され、以下のような仕事を分担する(表1)。かれらは葬儀三日目にある、喪主への報告まで無償の労働を提供する。葬儀以外の「紅白喜事」(冠婚葬祭)や前もって死期が予測できるような場合には、施主はあらかじめ人々に執客を依頼してまわり、簡単な食事と酒でもてなす。儀礼の進行と接客、記録などの雑事が第三者に任されることによって、葬儀の当事者となる服喪者は死者を送り祖先とする礼を実践し、孝を尽くすことに専念できるのであ

10) 宗族の年長者がこの役割を担う事例については既に関中地区を代表する民俗学者による報告がある(趙：1999)。かつては調査村でも分節の異なる遠い宗族の実力者が関与していた可能性があるが、葬儀は宗族全体に関わる問題ではなく、下部の分節で処理される。よって、この場合も宗族の一員、あるいは年長者というよりは近隣の知識人という資格ではないかと思われる。この差異は社会生活の文脈から切り離して論じられるべきものではなく、調査地の宗族の位置づけやその他の機能とともに検討される問題である。

11) ここでいう「儀礼に通じている」とは、諸儀礼の意味に理解が深いのではなく、儀礼手続きを熟知していることを意味する。

表1 「執客」の仕事分担

呼称【()内は「執客単」上の名称】	分担内容
執客頭(執司, 総執事)	全体の責任者, 会計の確認, 喪主との連絡。
礼房	礼賓先生, 儀礼に通じて名望ある老人男性。礼賓先生を執客に含まない場合は, 持参財の記録書「礼簿」の記録係を指す。
撐盤	八仙卓や椅子, 箸などの調達と管理。
捻饅(蒸饅, 白案)	小麦を手配し, 主食であるマントウを準備する
抹桌子	卓の掃除, 残った料理などの回収。
看酒	酒の手配, 管理。参列者に酒をついで回る。
焼炒鍋	庭に臨時の竈を備えつけ, 料理人の手配。
烧水	葬儀の間必要な水の手配, 茶の準備。
看菜	料理を各卓まで運搬し, 確認する。
看電	近隣の家から電源を引き, 葬儀中の電気を確保する。
洗盤	手伝いの女性たちを監督し, 食器の準備や後片付けを担当する。
紅案	肉を中心とした料理を作る。唯一, 村外から呼ぶことも多い。

る。関中平原の執客は儀礼を執り行うために組織された一時的かつ自主的な組織といえる。

執客を支えて実際の作業を行う人々に、狭義の「手伝い」と呼ばれる人々がいる。近隣の若者たち、婦人たちがこれにあたる。若者たちは執客の指示のもと分担して、輩份の高い者から順に、舅家、姨家姑家の順に死亡の知らせと葬儀の日取りを知らせてまわる。これを「報喪」という。その後、庭のテント設営、靈壇の設置、紙扎の調達といった葬儀の準備や片付けに労働力を提供する。女性は、食事の下準備や簡単な調理、皿洗いに従事する。

ほかにも喪家を支える仕組みがある。上述の礼賓先生や執客を含め、これらの構成のあり方に中国社会の特徴があると考えられるため、ここで言及することにする。調査村では現在消滅しているが、断続的に「孝義会」と呼ばれる集まりがあった。この会は、葬儀の近いと思われる人物が発起人となり、参加に同意した個人による署名と若干の金銭(会の発足に行く宴席に用いる)をもって形成された、民間の相互扶助的な性格をもつ組織である。老人が二人いれば参加時に二口の金銭を持参して二人分申し込むこともできることから、ほかの会と同様、株による会員の構成と捉えることができる。孝義会の加入者の家に葬儀があれば、会員は燃料(乾燥させたトウモロコシの芯、収穫後の麦幹)、小麦(多くは10キロ前後)、卵、豆腐、参加した会によっては若干の金銭などを会則に基づいて喪家へ提供する。会員の提供財は人々の集まる葬儀に必要な物質に限られることから、これを

「孝義会」、「孝帽子会」と呼ぶ¹²⁾。参加者のすべての家で葬儀が行われるとその孝義会は解散となる。よって、数年で消滅する会もあれば、数十年たっても存続する事例もある¹³⁾。葬儀を執り行うにあたって必要な物質をそれぞれ持ち寄ることで急な入用をまかなうとともに、高利の金銭を借りることなく葬儀を営めるという作用があり、孝義会への参加は自らの正当な葬儀の要求と同時に子孫への経済的負担の軽減となる。

類似の組織に、中華民国期初頭に流行し早い段階で衰退した「揺銭会」がある。揺銭会が金銭の頼母子講であるのに比して、孝義会は葬儀の際の燃料や食品に特化している点で異なっている¹⁴⁾。共通する点は、特定個人を発起人として形成された、宗族や村にとらわれず個人の信用を資格として任意に参加する組織であり、固定した永続的組織ではなく、当面の目的のために臨時に人々が集合する社会結合形式である。

従来の儀礼内容や聞き書きに基づく研究では、これら実際の葬儀運営に関わる部分に十分な関心を払ってこなかったように思われる。その意味で、長期のフィールドワークに基づいた民族誌がこうした非永続的で重要な人間関係のあり方を抽出していることは極めて興味深い。湖南省で綿密な調査を行った秦は、葬式儀礼が宗族近親者の臨時協力によって主導され、これを手伝う喪夫も「それらの構成員は固定せず、組織として成り立っていない」(秦：2005：296)ことを日本との比較で指摘している。この指摘は、中国社会を考察するうえで改めて検討されるべき課題であろう。

IV 死者の靈魂を守り、喪に服する

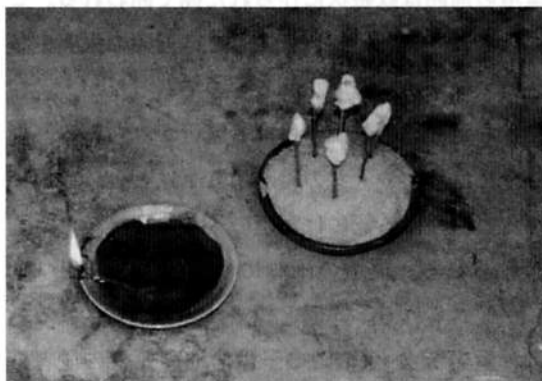
死者の枕元に粟飯「倒頭飯」を準備し、その上に綿あるいは練った小麦粉を巻きつけた柏の棒を備える(写真2)。これは冥界に行く途中に出会う飢えた犬を追い払うために必要とされる。枕元での焼紙にはそれまで臨時にあてがわれた洗面器ではなく、新たに土の素焼きでできた「紙盆」という容器が用いられ、出棺まで繰り返し黄色い紙が燃やされる。この器は出棺の際に非常に重要な役割を果たす。あわせて「長明灯」とよばれる蠟燭が点される。靈魂の進む道を照らすための明かりといわれている。

12) 孝義会については陝西省南部を中心に既に詳細な報告がある(屈：1985, 王：1986, 樊：1986, 任：1988)。孝義会の葬儀に果たす作用については徐の論文が詳しい(徐：1992)。

13) 調査村付近では、1949年以前に形成された孝義会が1980年代まで継続していた事例が確認できる。

14) 揺銭会の衰退は中華人民共和国成立後の貨幣経済の制限が原因とされるが、インフォーマントによれば、支払いと払い戻しの釣り合いがとれなくなったためとされる。確かに、地域社会における民国期の物価上昇、貨幣価値の変動はインフォーマントの言を裏付ける。この経済合理性に基づく参加者の説明を踏襲すれば、揺銭会に比べて孝義会が長きにわたって継続された理由はその対象が物質に限定されていたためと考えられる。

執客はこれらの道具を準備するとともに、家の入り口に対聯を貼る¹⁵⁾。近年再び門神を設置した場合は祠の上に白い紙を貼って塞ぐ。これらの準備が整う頃には、近親者は喪服を身にまとい、近隣の人々は実際には既に死亡を知っているが、報喪を待ってから集まり始める。宗族近親者は遺体の周りに集まって燃紙を続け、祭壇の準備が整うまで参列者があつたときにここで哭を行う。



(写真2)「倒頭飯」と「長明灯」

庭では執客によって祭壇が設営され、食事の準備が進められる。天幕が張られ、下には八仙卓と椅子が運び込まれる。現在では村内に紅白喜事専門に家具や食器、野外用の竈を貸し出す業者が現れたので、これを利用している。以前は、郷党のなかから頼んだ手伝い人が各家の机と椅子を持ち寄った¹⁶⁾。村を単位とした食器や調度の共同管理組織は以前から形成されてこなかった。

一部の執客は「靈壇」と呼ばれる祭壇の準備にかかる。普段使用している卓の上に、本人の写真や絵画、紙製の牌位を置く。牌位は執客が作成し、最後に礼賓先生が「神王」の上に点を添えて「神主」の文字とする(写真3-1, 写真3-2)¹⁷⁾。写真の前には虎を模した「饅」(マントウ)である「虎饅」、花飾りを添えた「花饅」を供える。死者が男性であれば龍、女性であれば鳳凰のマントウが添えられることが多い。これらは二日目の儀礼「献飯」に使用される。両側には「三日間燃え続ける」白い蠟燭が二本設置される¹⁸⁾。これらの供物はすべて礼賓先生の指示により適切な場所、順に配置されてゆく。卓脚には紙で作った「卓裙」が貼られ、後ろに準備された棺材が隠される。

15) 葬儀には白い紙に黒字であり、過年や婚礼の赤い紙に黒字と対応する。人の死に関わりながら吉事とされる禪祭の対聯は、喪明けであり過渡期にあたるため、紅白を避けた色の紙が用いられるが規則化されていない。観察した事例では紫、緑が用いられていた。この色への意味づけと揺れは後述する孫、曾孫世代の「紙棍」の配色と類似する。

16) 旧社会では財産家(「財東」)が多くの卓や食器を提供し「陰徳」を積んだ話が伝わる。この場合も規則があるわけではなく、個人の傾向性に拠っている。

17) 牌位は三つ作られ、いずれも紙でできている。二枚は棺材に貼り埋葬し、神主の文字を書く一枚は做七が終わるまで家で祭祀される。それ以降は「庸」に記名されることもあるが、近年では三周年をまつて墓碑を立て、恒久的な位牌は作成しない。

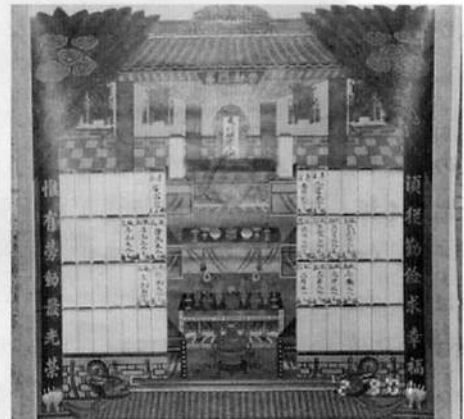
18) 60センチ程度の長い蠟燭で、初日に燃え尽きるので火を消さないように新しい蠟燭に換えてゆく。禪祭では供物は同じだが吉事を示す赤い蠟燭に変更される。

霊壇の周囲は蚊帳状に作られた棚で囲われる。これを「葡萄棚」という。もともとは葡萄の果実や葉の装飾で緑豊かに霊壇を飾るものであったが、現在は小さな電球を多数飾り付ける流行がみられる。両側部分には侍女や天女の絵が吊り下げられ、正面にあたる霊壇の後ろ側には宮廷の入り口を描いた絵画が掛けられる。霊壇の両側には各種の紙細工「紙扎」が並べられる。葬儀と禪祭に必ず準備される紙扎は「童男玉女」（紙製の子供像で、死者の従者となる。「金童引上天向路」「玉女送入廣寒宮」と書かれた櫛をかけ、死者を陰界まで送り届けることが明示される）、「金山銀山」であり、これらはすべて一対になっている。そのほか今日の葬儀では、「揺銭樹」（樹木の模造品に白い紙で作った銅銭を吊る）、「ラジオ」「カラーテレビ」「マンション」「高級車」などが供えられる。紙扎は市場でも購入可能だが、調査村では近隣の「紅白喜事中心」を利用している¹⁹⁾。これらの製品を扱う副業は1983年前後から復活している。

紙扎以外の必須の装飾品として「花圏」（竹や葦の骨組みに色紙で装飾された花輪）がある。花圏は1960年代、農村の葬儀である死者の祭祀「葬礼」が社会貢献の顕彰としての「追悼会」へと強制的に移行させられる段階で持ち込まれた²⁰⁾。花圏は葬



(写真3-1) 棺材の牌位



(写真3-2) 位牌を兼ねる「庸」

19) 農民が副業として経営する儀礼用紙細工店。清明節と送寒衣の時期には、民政局を中心に工商局、公安局ら複数政府機関による「迷信活動用品」の取締りが実施され、製品の没収と罰金が課せられている。ただし、以下の理由から調査村周辺では取締りの制限を受けていない。まず、これらの取締りが都市の一部のみにとどまるものであり、農村部まで監督されていないことが挙げられる。次に、民政局によれば、何を迷信活動に関する紙細工とみなすか十分な定義がないため、大型の紙細工のみを排除する見解と、焼紙に用いる黄紙まで迷信用品と見なす見解が並立しており、取締りの実施が困難であることによる。

20) ただし、この時期の葬儀においてすべての人々が「追悼」されたわけではない。正式な追悼式を虚構することのできない政治成分の悪い人々は正しい死のあり方から除外されていた。

家の門前に並べられ、葬儀の贈答品の中では唯一提供者の名前が記される品物となっている。このため、婚出した女性の夫が提供することがもっとも見栄えが良いといわれる²¹⁾。

葬儀に花圈を供える慣習は中国全体でも清末以降のものだが、楽隊の編成と同様に、農村の葬儀にも積極的に採用されている。花圈は移入時期が明確にわかる事例だが、我々が現時点で伝統的であると見なす慣習の中にも歴史過程のなかで、例えば繰り返し推進された葬儀改革や流行といったもののなかから受容され蓄積した要素が存在する可能性を示している。孝服にかわる腕章の着用や墓地における土饅頭の廃止など葬儀改革の試みの多くが定着しなかったが、行為を行う人々に意味を見出され、その都度の再編成される葬儀の中に組み込まれている慣習の存在は、地方志を中心に見受けられる地域民俗という分析の手法に疑問を投げかける。換言すれば、要素の新旧から民俗を判断する視点からは、「民俗の担い手」は反復性に従って行為を行う硬直した像を描くこととなり、フィールドの現象から乖離するだけでなく、行為者側の創造的な意味づけを見落とすことになる。

すべての準備が整うと宗族近親者は遺体を離れ、靈壇に向かって男性が右側、女性が左側にわかれ、死者との関係にしたがって一列に並び、中央を向いて直接地面に座す。礼賓先生は靈壇の脇に、服喪する人々に向かい合う形で椅子に腰掛ける。以後の祭祀は甕洞内の遺体ではなく、靈壇にむけて行われる。

ここで着用される「孝服」(喪服)に目を転じてみたい。故人からみての子供世代の男性は踝まである長い孝服を着用し、頭に白い布「孝布」を鉢巻状にしめる。孝布はあまりの部分長く後ろに垂らす。女性は、長い孝服を着て同じく「孝布」と呼ばれる目の粗い布を広げて頭を覆い、あえて乱れたように被る²²⁾。子供たちの配偶者は腰までの長さの孝服を着用する。孫の世代は膝までの丈の孝服を着て、頭には鉢巻状の孝布を締める。この孝布の上に小さな紅い布切れを縫い付ける。白を服喪の基調とすれば赤い布は奇妙であるが、「孫が大きければ死者も相当な年。だいたい60歳になっている。だから悲しい中にもいい知らせもある」、「子供もいれば孫もいる。絶戸になる心配がないから祀りが続く」という説明に代表される死者の年齢や子孫の継続性に関する解説が多い。死者に「干親」(擬似的親子関係)の関係があれば、名目上の関係に準じて自家人と同じ孝服を着用する。郷党や友人は鉢巻状の孝布を頭に締めるか、略式に首からさげることもある。

女性の娘家の人々は「客」とされ、持参する物も郷党よりも高額なものが求められ、特に丁寧な扱いを受けるが孝服は腰までの短いものか、郷党に準ずることもある。死者の娘

21) 陝西省中部の一部地域では、花圈と記名という様式が更に変遷を遂げて、女婿からの扁額を故人に送ることが流行している。

22) 現在は、男性の孝服は医療用の白衣を購入するか、自由市場にある店からレンタルの孝服(一着2元)を借り出すことで対応している。女性の孝布はガーゼの四方を解いた布で代用されている。付近の村では、子供の世代の男には孝布の代わりに「麻冠」を被るが、これも紙製の白い帽子で代用されている。

が到着すると、死亡した老人と同居していた息子の妻に、孝服の上から紅い襷状の布「紅布」を掛ける。もし娘がいなかった場合は、死者の息子がこれを準備することもある。この布は、自分の親ではないのに死者に対して孝を尽くしたことへの礼を意味する。紅布をかける行為は旧社会では孝行な嫁に行われる特別な儀礼であったというが、参与した葬儀ではすべてで観



(写真4) 執客による仕事「礼簿」記録

察しており、故人を扶養した男子にも対象が拡大した事例も確認できた。

子供と孫については着装の規範が守られているものの、直系でない人々のあいだでは簡略化されて孝布で代用されるなど逸脱がみられる。一方で、孝服に代わるものとして発案された黒い腕章は用いられなくなり、村落部の葬儀では観察されなかった²³⁾。

孝服と同じく、参列者の持参品も故人との関係に基づき大まかに決められている(写真4, 表2)。

V 入棺と靈魂の祭祀

「断気」の後に訪れる大きな儀礼は「入殮」(入棺儀礼)である。観察した例はすべて死亡後「二日目」午後1時から2時に入棺儀式が行われた²⁴⁾。死者が男性の場合には舅家の子孫達、女性であれば娘家の子孫達の到着を待ち、遺体の簡単な検分を経てからでないと入棺が許されない。この意味は既に各地からの報告で指摘されてきたとおりである。

入棺前の検分は日常的な人間関係における不満を表出し処理する格好の機会を提供する。寿衣が安物であるとか、棺材の質が悪い、棺の彫り物が少ない、葬儀全体の段取りがうまくいっていないなどの言い回しを借りて、故人への生前の対応を非難することが稀に起こる。この際に死者の伴侶、その子孫達はそれに反発してはならないとされず、ただ俯いて非難を聞く。

23) 調査村出身の都市で幹部を務める人物は、2000年に父の葬儀のため帰郷したときには腕章を付けていたが、葬儀中はその上に白い孝服をまとうて葬列に参加した。これが唯一の腕章を用いた例であるが、腕章が孝服の代替物になっていないことに注意を喚起したい。

24) 葬送儀礼における時間の単位は正午を基準にする。午前中に死亡した場合は、午後を過ぎると2日目と数えるが24時間経過しているわけではない。

表2 葬儀における贈答品と持参者の範疇

関係 (故人・男性)	礼品	現金
老老外爺家 (祖母の娘家) 老外爺家 (母親の娘家)	布団布	100から200元
外爺家 (配偶者の娘家)	副食 (※1)	100元
姉妹の嫁先、妻の兄弟	毛布	あるいは 50元前後
関係 (子供・男性)	礼品	現金
姑家	なし	500元前後
姨家	毛布か布団カバー	あるいは 100元前後
その他傍系親族	布団カバーか布	
友人 知人	紙銭、白色蠟燭	30元前後
村人「郷党」(※2)	なし	10元 (90年代前期は5元)

(1990-2000年に作成され、閲覧できた二十の礼簿を基に作成)

※1 かつては饅を贈答したが、現在はほかの年中行事と同じく、小麦粉製の菓子で代用される。これを「副食」という。

※2 曾祖父以前に分節した範疇に属する人々は、字排を共有していても服喪する側ではなく、客の郷党として参列する。

具体的な入棺は次の手順で進められる。二日目の午後、来るべき人々がそろると、手伝いの人々によって遺体を簡素な床から、部屋に運び込んだ棺材に移す。このとき、友人や近隣の者、同一宗族でも遠い分節に属する人や同じく親戚も含めて部屋は埋め尽くされる。人々が見守るなかで倒頭飯の上に挿した枝と一握りの藁の束を入棺する。木綿でできた布団を棺材のなかに敷き、枕を置き、脚を結び付けていた縄を解いて遺体を入棺する。遺体の寿衣を調えた後、身体の上に赤い一枚の布を、顔に小さい紅布を被せる。

棺に収められる品には葬儀ごとに若干の差異が認められる。男性は婚姻の時に贈られた腕時計、同じく刻みタバコを入れる布や革で作られた袋、愛用したラジオや眼鏡、杖、扇子が確認された。女性であればこのほかに櫛、小脚に合う靴が収められた事例がある。

遺品の入棺を除いて、ここまでの手続きは礼賓先生の指示で執客が行う。この間、服喪者は棺の脚側で泣き、死者の名前を呼ぶ。準備が整い、手伝いの人々が脇へ下がると、男性の服喪者によって遺体に触れないように注意深く紅い布がはずされ、客である親戚、排行の順に並んだ宗族近親者の男達、女達の順序で棺を右側からに回る。近親の女性は蹲って棺から離れない者も多く、ほかの女性によって両脇から抱えられて棺から引き離される。

すべての服喪者が棺材を回り終わると執客と手伝いの男性の手により棺に蓋が置かれ、ゆっくりと釘が打たれる。一度引き下がった子供や孫達も再び飛び出して棺に取りすが。それに伴い紙銭が燃やされ、部屋に集まった人々は跪いて礼賓先生の声とともに叩頭礼を繰り返す。葬儀の儀礼のうち、もっともある種の感情を喚起する場面が死亡確認の

哭, この入棺と翌日の出棺である。

入棺を終えると服喪する人々と執客以外は徐々に霊壇の前を去り, 宗族近親者のみが棺の周りに残る。来客があるたびに霊壇の前で紙銭を焼き, 哭と感謝の礼を行うことは初日と変わらない。

中華人民共和国以前は, 入棺の前に宗教職能者が関与していた。二日目の午前中に, 道士が呼ばれ, 遺体に向かって読経した。裕福な家庭であれば, 葬儀の初日から複数の道士を呼び, 毎日数回読経をあげたが, それ以外の儀礼には携わらなかった。この場合, 道士は葬儀の期間中は喪家に泊まったが寝食は家人と別にした。道士が読経した時間は現在空白となっており, 代替の儀礼が行われることはない。

二日目の夕方になると, 目的を異にする複数の儀礼が連続して配置されている。

最初は「轉飯」儀礼である。後に続く儀礼とあわせて「叫魂」と説明する場合もあるが, 行列の構成員が異なることからここでは分離して記述する。

礼賓先生の指示で, 霊壇の前にある供物を籠にいれ, 線香と爆竹を携えた執客が宗族近親者に整列を促す。楽隊を先頭に, 供物などを持つ執客一人と服喪者の男性, 女性の順序に並んで表の通りを村の入り口へと向かう。入り口が遠ければ十字路, 三叉路でもよい。途中で道の分岐点があれば, 立ち止まって爆竹を鳴らす。入り口に着いたら一周し, 焼紙を行い爆竹を鳴らしながらかごの中の食事を取り出し, 盆の上に乗せる(写真5)。盆を宗族近親者の男性が掲げると, 楽隊が演奏を始めて, 全員で哭の声を上げる。隊列は故人の名を呼びつつ, 来たときと同じ順序で喪家の門の前まで戻る。ここで跪礼をし, 執客が持参した紙銭を燃やして地面に直接置くと, 服喪者はこの火を跨いで霊壇の前に戻る。最後に霊壇に向かって跪礼を行う。この一連の所作を三度繰り返す。

次に礼賓先生の案内で集合墓地へ向かう。これを「叫魂」という。調査村の事例では, 隊列を組む人々は宗族近親者の男性だけであり, 女性たちは喪家に残って霊壇の前, 左右に跪いて座る²⁵⁾。この理由として, 叫魂は感応が必要であるから父方の子孫でなければならないという趣旨の説明が一般的である。かれらは, 楽隊のうち唢呐を吹く者の先導のもと, 故人から数えて三代程度の世代深度にある父母, 祖父母の墓地へ赴く。葬儀改革による整墓運動により1980年以前の墓地は盛り土がなく荒地と見分けがつかない場合でも, 該当する場所へ行かねばならない²⁶⁾。墓地では, それぞれの墳墓を一周し, 紙銭を燃やして酒を撒く。三拝九叩礼の後に喪家に引き返す。上記の関係にあるすべての墳墓にこの儀礼を行うことで, 祖先の靈魂を一人ずつ呼び戻し祭祀の準備が整う。外地で客死し村に

25) 周辺村落の中には, 長孝子と礼賓先生, 唢呐だけで出かける村落, 近親宗族男子の男ではなく, 娘の婿とその子供達だけが叫魂へ行くなど, 様々な形式が認められる。

26) 調査地は, 農地の機械化と耕地拡大のため1958年に集団墓地を形成し, 破四旧運動により1968年にすべての墓地の地上部分にある土饅頭を平坦化している。

墳墓のない祖先には、十字路か三叉路の地面に円を書き、故人の名前を書いて紙銭を燃やすことで参墓に替える。轉飯と同じく往路では哭をしない。家の前で再び跪礼をしてから火を跨いで家へ入る。火を跨ぐ理由として、夜になると恐ろしい鬼魂や他の靈魂がいるので、それらを門より中へ入れないためと説明される²⁷⁾。



(写真5) 轉飯に使用される供物

祖先の靈魂が呼び戻されると、「献飯」儀礼が始まる。執客たちが、靈壇に供えられた供物、すなわち碗に入った饅と箸、虎饅、花饅、菜、副食を一度盆の上に乗せ、窑洞内部に持ち帰る。故人の子供がこれらの食物を靈壇の前に運び、改めて献上することで、故人に食事を供することを意味する。最初に、箸、酒、菜が運ばれ、二度目は虎饅饅、花饅が、最後に茶が供えられる。一つの食品を供える度に、宗族近親者の男達が線香をともし紙銭を焼き、二度「作揖」礼（両手を鼻の前に持ってゆき、叩頭する）し跪いて三叩礼し、最後に立ち上がって一度作揖礼する。男性の所作にあわせて坐っている女性達も叩頭礼を行う。これらもすべて礼賓先生の号令によって進行する²⁸⁾。

この儀礼が終了すると人々は簡単な食事を取る。客や郷党たちは戸外で行われる自楽班による演劇を見物する（写真6）²⁹⁾。

宗族近親者が休憩を終えると、執客の号令で「奠酒」が始まる。故人との関係から順序が決められ、客を優先し、その後郷党の代表、最後に宗族近親者が世代と排行に従って男性、女性、男性の婦人の順序でそれぞれ礼を行う。男女とも、靈壇に向かって進みながら三度の拝礼、線香を供えてから服喪者へ叩頭礼、靈壇両側の礼賓先生へ叩頭礼、地面に置かれた酒杯をゆっくり廻してから地面にこぼす所作を三度、退きながら三度の礼、最後に嘖嘖とシンバルの奏者へ礼を行う。

27) 周辺には、墓地に向かう野辺送りの往路にあたる家では門の前で火を焚く慣習がある。本文でとりあげた説明のあり方は他村落の習俗とあわせて考えると整合的である。

28) いくつかの村では、この儀礼を「奠祭」と呼び、それぞれ「献酒」「献撰」「献茶」の名称を持っているというが、調査村ではこうした分類は聞かれなかった。礼賓先生を複数人たてて「主祭」「司礼」「土官」を分担し、「初献」「亜献」「終献」のたびにそれぞれ靈堂前で祈祷文を読み上げたという伝承がある。

29) 有志の農民による演劇団。日常的な衣服のまま化粧もなく舞台もない場所で秦腔の名場面を演じる。以前は無償で葬儀に参加したが、現在では執客が依頼して呼ぶ。演目は「祭靈」「哭墓」など葬礼に関する劇が選ばれる。最近では流行歌の演奏しかない若者のグループもある。

靈壇の両側には、男性が向かって右側、女性が向かって左側に並んで跪いて奠酒する人々に感謝の叩頭礼を行う。一人一人がこの儀礼を行うため、客が多い事例では翌朝に及ぶことも稀ではない³⁰⁾。論点として喚起すべきは、若年者や遠隔地からの外来者のうちこの儀礼を共有しない人々には礼賓先生と執客が逐一動作を指示しながら儀礼が執行されていることである。



(写真6)「自楽班」による演劇

。礼賓先生の呼称が周辺の村落では主祭、司礼であることを踏まえれば、儀礼実行者である宗族近親者に対して、彼らの役割を儀礼の組織者ということが出来る。儀礼という行為の様式が、宗教職能者に委ねられていなかったことが道士や「陰陽先生」(風水師)の関与を限定し、かれらが葬儀から排除されたのちも、死の儀礼の遂行に支障をきたさない理由の一つとなったといえるかもしれない。この点が東南中国の事例と大きく異なると考えられる。

VI 出棺と埋葬、喪があけるまで

「出殯」(野辺送り)は三日目に行われる。旧社会では「看陰陽」、「陰陽先生」と呼ばれる風水師が適切な日取りと時間を決め、それまで棺は死者の生活していた部屋に安置されていた。これを「暫厝」と呼ぶが、調査地では都市部の記録のように長引くことはほとんどなかった。現在では三日目の午前8時前後に開始される³¹⁾。執客頭に促されて表に出た宗族近親者は、先に整列してしばらく待つ。続いて二日目の轉飯と同じ儀礼を行い、祖先の靈魂を送り返した旨を述べる。轉飯儀礼の頃には自楽班の劇も開始されて村人が集まるが、彼らの関心は出棺の儀礼にある。

礼賓先生が出殯の宣告をし、執客と手伝いの男性たちが棺を持ち上げて、門の外に用意した龍を模った船型の台に載せる。服喪者のうち多くは女性が棺に取りすがろうとするのを、近隣の女性たちが抱え起こしたり手を引いたりして防ぐ。棺が台に安置されると、服

30) 参与した奠酒儀礼の多くは大幅な省略が見られた。故人の母の実家の祖先など、故人の近親者が既に物故している場合には、これら同一の範疇に属する人々の礼を各人ではなく一括して行うことで時間の短縮が図られていた。

31) 時間が決まっているのではなく、「日が昇りきる前」に出発しなければならない。

喪者は礼賓先生の指示に従って棺の前方に並び、棺台から前方へ延ばした綱の脇に陣取って跪く。男性達はそれぞれ手に持った「紙棍」を支えにして哭をする（写真7）。紙棍とは、太さ五センチ、長さ四十センチ程度の柳の枝に紙を幣状に取り付けた杖であり、子供の世代は白、孫の世代は白または紫色、曾孫の世代は赤、紫色、緑の紙が付けられている。



（写真7）出棺と「紙棍」「紙盆」

激しい哭が済むと、爆竹が鳴らされ鎖唞、打楽器の演奏が始まり、執客頭が出発を告げる。これを合図に、死者の子供の世代の一人が、舅家の人物、あるいは年長者に支えられて立ち上がり、焼紙に用いてきた紙盆を頭上に掲げて地面に叩きつけて割る。紙盆は一度で割らなければならない。この儀礼を「摔紙盆」と呼ぶ。観衆の多くは誰が摔紙盆を行うのかに関心があり、これを見る為に集まってくる。残された子孫にとって、とくにまだ分家を経っていない家族であれば、摔紙盆儀礼は重要な表明の場となる。「盆を割れば、(財産を)半分分ける」というように、ここで盆を割ることは家業、家産の継承を示す文化的含意があることによる³²⁾。それ以外の子供の世代はそれぞれ遺影や絵画、童男玉女、金山銀山などの紙扎、花圈、倒頭飯を持つ。

摔紙盆が終わると、手伝いの人々が爆竹を引きずりながら歩き出す。四人一組の唞唞、シンバル、西洋太鼓の楽隊を先頭に、遺影、紙扎を持った男性、紙棍で体を支える相続近親者の男性達が綱の左右に並んで棺台を引いてゆく。棺台の両側には孝女たちが哭をしながら付き添ってゆく。棺の後ろから友人や郷党がついて歩く。人々が生産隊に編成されていた時期には隊のトラクターに棺を引かせたが、現在では再び人力による運棺に戻っている。人間関係が表面化する儀礼行為が再び旧来のやり方へと回帰したといえる。

旧社会では、60歳を迎えた老人は風水師に謝礼を支払い、土地を選び村の若者を雇い「寿穴」（生前に掘る墓穴）を準備して死に備えた。寿穴は「三日三晩かけて掘る」ものでなければならない。現在でも葬儀に際して形成する墓穴を嫌って、寿穴を用意する老人は

32) 分家に際しては、証人（宗族の年長者で優秀な者、あるいは分家世代の舅に依頼する）をたて、男子均分相続が行われる。ただし、各地の報告に反して、家業や金銭での代価返却が困難な家財（家畜や地味の複雑な土地など）や、子供世代の能力に著しく偏りがある場合、完全な均分の相続を行わない。これらの事例では孤子、哀子のうち長孝子がこの役割を担うことが多く、近隣村落での叫魂参加者の例と重ねると興味深い問題を提起しているが、検討は別稿に譲る。

少なくない。ただし、以前のようにこの過程に風水師は関与していない³³⁾。調査地では、封建迷信が否定される過程で「風水師は出鱈目ばかり、東西南北指差ししては、山河に果あり風水宝地、それなら両親なせ埋めぬ」という言い回しが流行し、特に1966年から翌年にかけて破四旧立新風運動の中で風水師は批判され、埋葬に関する儀礼から切り離された。

1950年代までは、渭河の侵食によってできた「塬」（浸食によりできた崖と上に広がる平らな高台からなる地形）の上には村の開拓に携わったといわれる遠祖の巨大な墓があった。そのほかの「老墳」と呼ばれる古い墓地はほとんど村落の上方にある塬上にある。埋葬に好ましい土地は水分の少ない乾いた場所と考えられている³⁴⁾。

1949年までは「清明会」と呼ばれる組織があり、毎年清明節には同一の宗族に属する男性が近隣の村々から集まり「掃墓」儀礼を行ってきた。午前中に共通する遠祖の掃墓を終えてから、分節ごとに別れて分枝の墳墓の前で焼紙する。その後の食事はそれぞれの分節を単位としたため、村に帰って宴席が開かれた。清明会の構成員は各「戸」を代表する数人の男と彼らの連れてきた男の子供たちからなる。食事と供物は遠祖の墓地に附属する耕地を貸し出した収入の一部を用いていた。一年を単位に貸し出し、翌年の耕作者は清明会の場で決定する。この耕地の第一次借受者は宗族の構成員に限られた。

この宗族にとって分節を統合する唯一の機会であった清明会は1953年までには完全に消滅した。土地改革の完成による共有財産の消滅と、成分という別の原理で各戸が分類されたことが原因と考えられる。

調査地の埋葬方向は、付近の巨大な墳墓を山に見立て「頭は北の山により、脚は渭河の河原へ向ける」といわれ、脚は東南、頭は西北の方向へ向けられる³⁵⁾。墓穴は垂直方向に深さ二～三メートル程度の穴を掘りこれを「明庁」（甕正面の庭状の部分）とする。統

33) 調査村内にも風水師はいるが陽宅専門を自称しており、この人物に寿穴の位置を選択させた事例はない。

34) 土地の民俗分類によれば村民の所有地は二種類に分けることができる。村の上部に位置する塬上と、居住地より下方に広がる「坡下」である。灌漑可能な土地は坡下にしかなく、塬上はすべて「旱地」（乾燥した土地）である。この分類は1950年代初期に行われた土地の再配分と土地房産所有証にも反映されている。葬儀改革の初期、まだ「墓葬改革」と称された時期に村落の集体墓地が形成されたが、灌漑できない荒地に建設する条件があったため、現在でも村民小組の墓地は塬上にある事例が多い。この当時の規則は今日でも有効であり、新規の集団墓地を建築する際には遵守することが求められている。

35) ただし、周辺村落のなかにはまったく正反対の埋葬方向をとる村落もある。その理由は、棺の安置が単に方位によっているのではなく、土地の高低、乾地と湿地の位置関係、周辺の景観との関連によって決定されるためである。調査村と反対の埋葬方向を定める村は、南に巨大墳墓と乾地が控え、北側に黄河の支流があることから、死者を乾いた土地に埋葬し頭を高く足を低くするために、頭部を西南、脚部を東北方向に向けている。このように、優先する文化規則を検討するためには、一村の民俗資料だけでなく、一定地域を考察対象とする必要がある。

いて明庁の土壁を横方向に穿ち棺を納める「暗堂」を形成するため、故人が生前居住した窑洞に類似する。黒堂は葬儀の二日目まで土レンガで覆っておく。

孝子たちに引かれてやってきた棺は、墓地に到着すると執客の一部と手伝いの人々により縄を掛けられ明庁部分に降ろされる。かつて風水師が関与した時期には、紐と木の枝で作った道具を用いて正確な方向を確認しながら棺材を安置したが、観察した事例では簡単に棺を暗堂に押し込むと倒頭飯を投げ込み、レンガで封をして手伝いの人々が墓穴から這いあがる。続けて明庁部分に土を被せてゆくが、最初の土は故人の子供たちのなかから男性を選んで行わなければならない。一掴みの土が被せられると、あとは手伝いの男性たちが墓穴を埋めてゆく。

服喪者たちは墓前に戻り、前から子供、孫、曾孫たち、女性たちの順序で跪く。喪に服する者のなかでも故人との関係が遠い男達が子供達に寄り添って焼紙と進香を手伝う。埋められてゆく明庁の上部を一周するように爆竹が鳴らされ、礼賓先生あるいは執客頭の号令で宗族近親者が哭を行う。この間に、服する喪の重くない男性たちが故人の祖父母父母兄弟の墓地を廻って焼紙して歩く。墓穴を埋め終わり、上に盛り土が築かれると、墓堀の手伝いたちは帰宅し、残った近親者たちが新たな墳墓のうえに花圈を立てる。続いて、花圈の手前側に紙棍を排行に従って順に挿していく。童男玉女・金山銀山などの紙細工は墓の両側に並べられ燃やされる（写真8）。最後に執客頭あるいは礼賓先生が全員に叩頭礼を行うように指示し、一斉に哭の声があがり叩頭が行われる。「下葬」（埋葬儀礼）は三日目のうちに終わらせなければならないため、観察した事例ではすべて11時から11時半までにこの過程が終了していた。

埋葬儀礼が済むと近親者と執客頭、礼賓先生がそろって喪家へ戻り、酒席を設け、執客ではなく服喪者が参列者への感謝を示すため献酒をしてみまわる。この酒席が終了すると子供と孫世代の男性だけで新規の墓へ一度戻る。そして墳頭に少しだけ土を被せる。こうすることで他の鬼魂が新たな墓地へ近づけなくなり、死者は忘れられていないことを知って喜び、また墓穴の暗さに怯える霊がさまよい出ないように、と説明されている。この所作を「打怕怕」という³⁶⁾。かつては、埋葬から三日の間、毎晩墓地へ行き紙銭と麦の茎を燃やして男性服喪者はここで夜を過ごしたと伝えられる。

再び墓地から帰ると、礼賓先生と執客たちに礼を述べ、かれらのための食事を提供する。執客頭が詳細な贈答品の目録と香典をまとめて喪家の子孫たちに報告し、葬儀のため

36) 調査した関中平原中部のなかでも「打怕怕」という名称自体は各地で見られるが、儀礼の内容は変化に富んでいる。水と紙銭を携えて一日目は墓地、二日目は墓地へ続く道の十字路、三日目は家の門のところで「お父さん（お母さん）、怖がることはないよ。子供達が怖いのを追っ払ってあげるから」と唱える地域、三日間毎晩墓地へ行き叫魂することで死者の魂を籠に入れて持ち帰る地域と内容は様々であ

に一時的に組織を形成した人々が解散する。

遺体を切り離す一連の儀礼が終了しても、故人に対する儀礼は継続される。その担い手は主に宗族近親者である。七日ごとに喪に服する人々が集まり、紙銭を燃やし線香を供える。これを「做七」という(写真9)。「終七」すなわち四十九日目まで続けられ、この期間は喪の重い者は外出を控える

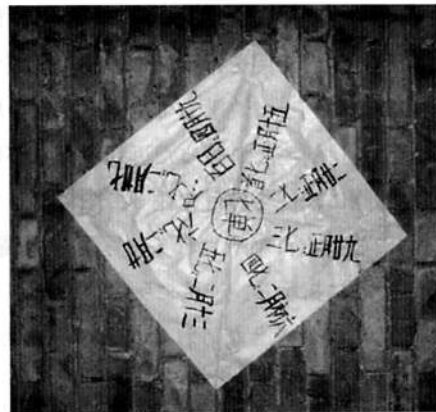
る³⁷⁾。七回の儀礼のうち、「三七」と「五七」を重視し、近親がすべて集まることを求める。この期間中、旧暦の初七に当たれば「旗旗」あるいは「旗花」と呼ばれる、赤紙で作った花の模様を白地の小さな三角旗に貼り付けた紙細工を新墳に挿す。これは「初七・初八になると閻魔様が折檻をする、綺麗な花を見れば折檻忘れる」という俗謡で意味が示されている³⁸⁾。做七が過ぎると、それぞれ「百日」、「一年」、「二年」、「三周年」を行わなければならない。

とくに、三周年儀礼は特定の個人の死についての喪あけ儀礼となる³⁹⁾。三周年は死に関係する儀礼であり、儀礼の中心は白事の二日目に行われる諸儀礼と類似するが、「喜事」(吉事)に分類されるため、對聯や蠟燭には葬儀を示す白色は用いられず、婚礼や出産儀礼と同様に赤色で統一される。

最終年忌を3年に限る理由として、「人間、自分に頼れるのは3歳からであり、その間



(写真8) 墓前で「紙札」を焼く



(写真9) 埋葬後の忌日を示す「做七単」

37) かれらは日常生活においても孝服を身につけ、紙でできた白い靴を普段の布靴の上に被せる。これを「孝鞋」と称し、喪を遵守せず活動すると黒く汚れることで、故人への不孝をあらわすと意味づけられている。既に社会的文脈では意味を獲得しているものの、孝鞋の由来は孝服とともに用いられる服装であり、かつては葬儀の開始時から着用する慣習があったと推測できる。

38) 初八、初九にこの儀礼を行う地域もある。

39) 実際には、婚約や婚姻は一周年が過ぎれば可能であり、百日の儀礼以降の春節を超えた段階で一年が過ぎたと見なすため、婚礼が行われた事例も観察された。

の父母の養育の恩に報いるため3年を喪として父母に感謝を表す」という説明がある。この説明様式は広く中国全土に知られた言説であり、近代化の中で、例えば新文化運動などの活動の中で、知識人によって繰り返し批判的に議論された問題に他ならない。

故人への報恩を表明する機会であるから、三周年儀礼では墳墓の前に墓碑を建てること が定着しつつある。かつては裕福な家庭に限って柏の木を植える慣習が見られたが、現在 では識字階層が拡大し個人の記念化が進むなかで石碑による顕彰に変化している⁴⁰⁾。

死者という個人を結節点に連なる人々は、以上の過程を経て日常性を回復する。

VII おわりに

本稿では陝西省中部の漢民族村落で行われる葬儀について、特定村落での調査資料を中心に記述した。最後に、上述の葬儀儀礼の構造上、いくつかの特徴的であると思われる点を指摘してまとめたい。

一つ目は、葬儀の主要な儀礼が専門の職能者にゆだねられていない点である。諸儀礼は礼賓先生や執客頭によって指示され、かれらを含めた儀礼への参加者、観衆によって判定され正当性が保証されている。道士や風水師の関与が周縁的で限定した役割参加にとどまっていたことは、宗教職能者が葬儀から排除された状況の中で葬儀の構造を維持するうえで有用に働いたと考えられる。道士による祭祀や祈祷、あるいは風水師の活動が位置した部分は空白のまま正当な葬儀が行われうことは特に注目してよい。この意味で、今日の廟会活動でみられるような、本来宗教職能者が果たすべき役割を参加者が演じることで宗教儀礼を民俗と読み替えてゆく動きとは別の方向性を含んでいるといえる。

つぎに葬儀における人々の結合のあり方を指摘できる。本文で記述したように、葬儀の組織、進行は、執客や礼賓先生という臨時に召集された人々により担われており、永続的な組織によるものではない。執客や礼賓先生にしても一回性の葬儀という出来事のなかで割り振られた役割であり、常に葬儀でその役割を演じるとは限らない。宗族や村落の構成員という資格のみからでは葬儀の全体像を把握することはできず、むしろ性別や人員動員力、地位や声望を資格としつつ個人の関係に基づいて人々が集合する点に着目する必要がある。この結合のあり方は、個人の近親者として人々が規則化された義務として喪に服す

40) 石碑を建てること自体、かつて調査村では稀な出来事であった。1949年以前に立てられていたと記憶されている墓碑は全村で三基（現存は石碑本体一基と別の墳墓の后土神一基）しかなく、うち2つの戸族は土地改革時期にそれぞれ「地主」、「富農」に分類されている。葬儀改革の基本原則の一つ、すなわち墓地による耕作地減少の防止からすれば、石碑による永続的な墓地設営は回避されるべき現象であり、禁止されている地域も少なくない。葬儀の比重が靈魂の祭祀から個人の記念化に移行しつつある点については、拙稿を参照されたい（田村：2006）。

ることと対照的である。

三点目は葬儀を構成する諸儀礼の名称と内容の問題である。故人を埋葬、祭祀するうえで正しいと認知される儀礼の名称は、先行研究と照らしても広い範囲で共通することが確認できる。関中地域における広域調査においても同様の傾向が認められるが、これらの状況が生成した原因として一つには文字による特定階層への知識の普及が考えられる。同時に、その儀礼の内容は様々であり、参加者や意味づけを異にする事例も少なくない。本文では打怕怕、叫魂を例として慣習の実施の多様性を指摘した。近隣の村落であっても儀礼内容が多様であることは、儀礼に関する知識の普及が一方的な形式で起こるのではなく、既に行為を行ってきた人々の解釈作用と文化受容の過程を視野に収めなければならないことを示していると考えられる。これらの視点に基づいて、「五里不同風、十里不同俗」として相互の儀礼内容が異なることを認識しつつそれぞれが正当な儀礼を実行する状況を検討することが、ワトソンによる中国の死の儀礼についての実験的な枠組みを検証するうえで必要であろう⁴¹⁾。

41) この問題については、ウォードの提出した三つの文化認識モデルが有効であると考えている (Ward : 1965, 1966)。中国における慣習の多様性と正当性の問題は、紙面の都合から稿を改めて検討したい。

参考文献

- 秦兆雄 2005年『中国湖北農村の家族・宗族・婚姻』風響社。
- ジェイムズ・ワトソン 1994年「中国の葬儀の構造——基本の型・儀礼の手順・実施の優位」『中国の死の儀礼』(ジェイムズ・ワトソン/エヴリン・ロウスキ編, 西脇常記ほか訳) 平凡社 (James L. Watson and Evelyn S. Rawski (ed). 1998. "Death ritual in Late Imperial and Modern China" University of California Press, Berkeley): 17-32.
- 田村和彦 2001年「陝西省関中平原における葬儀」『戸県農民の生活と文化』愛知大学国際コミュニケーション学部比較文化学科: 140-162.
- _____ 2003年「国家政策と漢族の葬儀」『アジア遊学』渡邊欣雄(編) 特集「路地裏の宗教——中国民俗宗教の営み——」No. 58 勉誠社: 24-35.
- _____ 2004年「本地宗族との関係からみた外来戸の移住について——陝西省関中平原地域の村落に関する事例報告——」『白山人類学』No. 7 白山人類学研究会: 15-47.
- _____ 2006年「中国の葬儀改革にみる連続と変容」『中国21』Vol. 25 愛知大学現代中国学会(編).
- 中生勝美 1990年『中国村落の権力構造と社会変化』アジア政経学会.
- 樊自升 1986年『魚池村的“孝義会”』『洛南文史』IV輯 中国人民政治協商会議陝西省洛南県委員会 文史資料研究委員会(編): 55-56.
- 李宗白 1985年「揺銭会」『上洛文史』3輯 陝西省洛南県委員会 文史資料研究委員会(編): 36-39.
- 屈明伸 1985年「商県旧日民間経済互助形式—納銭会及其他」『商県文史資料』3巻 陝西省商県委員会 文史資料研究委員会(編): 56-62.
- 任万珍 1988年「旬県、彬県一带農村的“孝義会”和“花紅会”』『咸陽文史資料』4輯 中国人民政治協商会議陝西省咸陽市委員会文史資料研究委員会(編): 213-214.
- 王培玉 1986年「景村的揺銭会及孝義会」『洛南文史』4輯 中国人民政治協商会議陝西省洛南県委員会 文史資料研究委員会(編): 53-54.
- 徐暢 1992年「近代中国農村的喪葬互相組織」『民俗研究』2月号 山東大学『民俗研究』編輯部.
- 趙宇共 1999年「関中農村喪儀程中“執客”』『西京論苑』西安市社会科学院.
- Barbara E. Ward. 1965. "Varieties of the conscious model: The fishermen of South China", *The relevance of models for social anthropology*, Michael Banton(ed), Tavistock Publications: 113-137.
- _____ 1966. "Sociological self-awareness: some uses of the conscious models", *Man, The journal of the royal anthropological institute*, Vol. 1, No. 2: 201-215.