

位牌祭祀と半檀家制をめぐる最近の研究

——家・祖先祭祀・女性の帰属の問題を中心に——

森 謙 二

一 「位牌分け」をめぐる議論

二〇〇一年に上杉妙子『位牌分け——長野県佐久地方における祖先祭祀の変動』（第一書房）が出版された後、ここ数年の間に、つまり二〇〇五年に中込睦子『位牌祭祀と祖先観』（吉川弘文館）¹⁾が、二〇〇六年には森本一彦『先祖祭祀と家の確立——「半檀家」から一家一寺へ』（ミネルヴァ書房）が刊行された。上杉と中込は「位牌分け」の習俗を対象とした研究であり、森本は「複檀家制（半檀家制）」を対象とした研究である。異なった習俗を対象にした研究ではあるが、本稿ではこれらの「位牌分け」と「複檀家制」の研究を振り返りながら、これらの一連の研究の意義と問題点について論じること²⁾にしたい。ここで「位牌分け」とは、親が死亡したときにアトツギである子ども（一般的には長男）だけではなく、他出している子ども

も達全員に位牌をつくりそれを分ける習俗を指している。アトツギが親の祭祀を排他的に独占するという「家」制度の建前を前提にすれば、この習俗の特徴は、祭祀の子ども達全員による共同承継であること、婚出した嫁（出嫁女）の生家でも嫁の親の位牌が祀られるという点にある。いわば、家の枠組みを超えて位牌が祀られることをどのように位置づけ、評価するか等が民俗学の領域では大いに議論となった。この研究に長い時間をかけて取り組み、この問題に一つの方向性を与えたのが中込睦子であった。中込の「位牌分け」の研究の意義については、すでに別の書評において次のように論じた。³⁾

（一）中込の理論構成の一つの柱は、子ども達が親を「しまう」という事実に基づいて分析をしたことである。なぜ、子どもが親を「しまう」のか、それを服忌あるいは「忌掛かり」の問題と結びつけて分析をした。忌は、家を単位として掛かる訳ではなく、死者との関係、一般には血縁関係の濃淡によって決定される。親の死に際して子どもはもつとも重い忌が掛かるのであり、忌が掛かる子どもが「死者をあのに世に送る」という儀礼に深く関わることになる。「忌中籠もり」という習俗もこの問題の中に位置付けた。

（二）「位牌分け」でまつられる「先祖」というのも系譜的祖先祭祀が前提するようなものではなく、一般には「親」である。そして、柳田国男のいう死者霊の祖霊化への展開という議論を前提にすれば、この習俗に共通する普

遍的な要素は「忌中明け以前の「生仏」の段階にある死者の祭祀」であり、代々の先祖である訳ではない。

中込の研究の意義は、「位牌分け」の習俗を〈家族の多様性〉に解消するのではなく、「忌中明け以前の「生仏」の段階にある死者の祭祀」として位置づけたことである。多少単純化して述べるとすれば、中込は「位牌分け」の習俗に死者祭祀の一形態を見ており、これを系譜的祖先祭祀から区別した、といったもの良いのだろうか。この中込の「位牌分け」についての議論は、別の書評において比較的詳しく論じたのでそれをを参考にしていただきたい。

これに対して、上杉は「位牌分け」を双系的祖先をまつる「双方的祖先（位牌）祭祀」と位置づけ、他方では単系的な社会における祖先祭祀（家やクルワによる祭祀）との並存を指摘して、これを祖先祭祀の複合的構造としてとらえたのである。この佐久における祖先祭祀の複合的構造を上杉は次のように述べている。

「位牌」によって表象される死者は家の成員と婚入者方亡親であり、祭祀者は親子関係および姻戚関係という二者関係によって定義される。「墓」の祭祀は、クルワ等によって行われる祭祀と家によって行われる祭祀という、レベルの異なる複数の祭祀から構成され、それ自体が多層的構造をなしている。「墓」の祭祀においては、基本的には、祭祀者・被祭祀者は家・クルワなど同じ集団の成員として位

置付けられる。その意味で、「墓」の祭祀は集団の成員権により定義される祖先祭祀である。また、「写真」は世帯主夫婦という家の中核的祖先のみを表象する（上杉、42ページ）。

まず、「位牌分け」という習俗の意義については、「他出子女にも亡親の供養を行う義務があり」、「実家に帰らずとも親の位牌を祀ることができる」（上杉、44、45頁）ということ以外に上杉は説明していない。また、子ども達が親を共同で祀ることがなぜ「双方的」と呼ばれるのかについても厳密な検討はなされていないように思われる。つまり、この祭祀の起点が死者（親）にあるとすれば、その祭祀供養を行うべき子ども達は死者（親）から見れば直系の卑属である子ども達であり、この関係を「双方的」ということばで表すことが可能であるかどうかも問われることになる。その子どもの子ども（孫）が親の祭祀を継承するのであれば、場合によれば父方・母方の双方の祭祀を継承するので「双方的」という表現も可能であるかも知れない。しかし、この祭祀が「一代限り」という限定されたものであることは上杉が繰り返し述べているところである（上杉、24頁）。

また、「位牌分け」に関する僧侶達の言説を「専門家」の知識として民俗社会に位置づけられているという理解に関しては（上杉、97頁以下・227頁）、なぜ僧侶達が家制度あるいは〈近代化〉された家族との整合性をはかろうとするのか、地域

の僧侶達の宗教活動のあり方やその意味を平面的にしかとらえていないように思われる。

さらに、昭和三十年代後半以降に登場する上杉の言う「カロート共有集団」(墳墓を共有する集団)の分析にしても、いくつかの点で論証が必ずしも充分ではない。上杉は次のようにまとめる。

佐久地方では昭和三〇年代後半(一九六〇〜一九六四)以降、本家分家集団により比較的大型のカロート(納骨スペースを備えた墓)が建てられるようになった。この現象を見るならば、当地の同族であるクルワが健在であり、それゆえに墓に旧来の社会組織原理が再生産されているかのように見える。実際、本分家カロートに「伝統」を再生しようとする人々の努力をよみとることは可能である。：(略)：しかし、本分家カロートに見受けられる「伝統」も、実は近年の創造によるものである。：(略)：まず厳密に見るならばカロート共用集団とクルワとは似て非なるものである(227頁、218頁)。

この引用部分は文の三つの段落をまとめたものであり、長くなるので必要最低限度の引用にとどめた。誤解を招く可能性がある。あるのでできれば読者には現物にあたって読んでいただきたい。ただ、「カロート共有集団とクルワとは似て非なるもの」であるといえながら、なぜこのカロート共有集団が祖先祭祀の単位になりうるのか、この問題への解答は上杉の著作では示されて

いない。

また、上杉は「墓」を媒介にした祖先祭祀の歴史的变化を問題としながらも、「墓」を媒介にした伝統的な祖先祭祀の内容がどのようなものであったかについても必ずしも明らかにしていない。上杉の用語法に従って議論すれば、「カロート共有集団」が形成される以前のクルワの墓を媒介とした祖先祭祀についての知識やその意味的世界と、形成された後のそれらとがどのようなに変化したのか、その内容の違いについて、上杉の著作のなかでは十分に議論されているとは思えない。

それにもかかわらず、上杉の議論が興味深いのは次の点である、まず、火葬の受容によってカロートを伴った墳墓を建立するようになり、一つの墳墓に複数人の遺骨を合葬することになった。この合葬の単位は家族集団(家)であるのが一般的であり、その墳墓を一般に「家墓」と呼ぶようになる。しかし、一九六〇年代の日本において、まさに家墓の建立が主流となったこの時期に、佐久地方や長野市周辺においてはクルワという同族集団を基礎とした合葬墓が建立されるようになったことである。家墓ではなく、なぜクルワを基礎にした墓が建立されたのか、という問題である。

この問題についての私流の解釈は、次のようになる。伝統的な村落共同体(ムラ)を構成した家は、高度成長期の過程で大きく動揺し、崩壊を始めた。祖先祭祀の単位としての家機能は近代化のなかでも維持されるが、挙家離村やアトツギの流出に

よってムラの中での家はきわめて不安定な状況におかれることになり、ムラや経営単位としての家の存在が大きく動揺するようになる。そして、過疎化が進展するようになると、先祖の墓が無縁になる不安や祀り手がいなくなる不安も生じてきた。そのような状況下のなかで、もともと祖先を共有する出自集団（クルワ）の意義が再認識され、その集団に「墓」を媒介とした祖先の祭祀の機能をより多く委ねる傾向が生じてきたのであろう。個々人とクルワの間で、家の殻の弱体化が始まったのである。⁽¹⁾

佐久地方では、「位牌分け」のように死者の子ども達によって担われる祭祀供養とクルワという父系的な出自に基づく祖先の祭祀が並存しており、これを上杉は複合的祖先祭祀と捉えた。複合的という表現が妥当であるかどうかは別として、少なくとも異なった内容をもつ供養・祭祀が多元的に行われることになり、位牌祭祀においても墓の祭祀においても家という単位が重要な役割を果たさず、祖先祭祀の観念が家を強化する手段（イデオロギーと言っても良い）としての意味をもたなくなった、というのが上杉の著作を通じて私が見たものである。

二 半檀家についての議論

上杉は、問題設定において「単系制社会においてどのような形で双系的祖先祭祀が存在し得るのか、また祖先祭祀と家族・

親族制度がどのように関連するのか」（上杉、32頁）と述べている。この答えに関しては、中込の「位牌分け」についての結論が説得力を持つ。つまり、「位牌分け」は、すでに述べたように、「忌中明け以前の「生仏」の段階にある死者の祭祀」であり、このような親の死に基づく死者の祭祀は「位牌分け」という形をとらなくてもどこにでも（その意味では、単系的な出自集団をもつ社会でも）存在しうるし、死者あるいは祖先の祭祀はつねに複合的（多元的な）な形態をとることになる。

ただ、「位牌分け」が親子関係を起点としたものであっても、習俗として「位牌分け」が家社会のなかで定着するためには〈家〉との整合性もはかる必要がある。中込はこの様子を次のように整理する。「長野・群馬などでは、「位牌分け」によって位牌を持ち帰ることは、特に婚出した娘にとっては生家との絆を断ち切ることを暗示している。嫁ぎ先の側から見れば、嫁の婚家への組み入れは、嫁の親を嫁ぎ先の「先祖さん」へ組み入れることによって完了するもののように思われる」と（中込、106-7頁）。上杉も「位牌分け」の作法は他出子女を実家から分離するものであり、婚家から見れば「婚入者の帰属の変更」を表現するものと（上杉、69-70頁）述べている。この点においては、二人の理解は共通している。

この裏返しの話として、「位牌分け」による出嫁女の婚家への組み入れは、女性（嫁）は婚姻を通じて直ちに婚家に所属を変更する訳ではないことを示している。もっとも婚姻によって

他家に嫁いだとしても出自の変更がされると考える人はいないだろう。では、女性婚姻を通じて、どのような地位におかれ、どのように婚家に組み込まれていくのだろうか。この問題に挑戦をしたのが森本一彦の「半檀家」の研究である。森本は、第一章「生家とのつながり」のなかで次のように論じている。

死者祭祀や先祖祭祀は伝統的家族におけるメンバースツプを象徴するものと考えられてきた。嫁は婚家の一員として婚家の死者祭祀や先祖祭祀に関与するものであり、死後は婚家によって祭祀されるとされてきた。しかし、出嫁女の帰葬・位牌分け・トウマイリ・モライマツリ・コンゴウマイリなどをみると、嫁は婚家にのみ帰属していたのではなく、どちらかと言えば生家に帰属していたのではないかと考えさせられる（森本、25頁）。

森本は、出嫁女の生家とのつながりを示す習俗を列挙しながら、これらの習俗については近世の（文書）資料に記載されていないので、宗門帳を含めて多くの資料が残され、数量化が可能な半檀家（家の構成員が複数の檀那寺と寺壇関係を持つ習俗）を分析の対象にすると述べている（森本、39-40頁）。森本は第二章において、宗門改帳の資料の有効性について議論し、半檀家の定義とともに檀那寺の違いのバリエーション（半檀家の類型）を親子関係と夫婦関係に区分して類型化し、学説史を整理しながら半檀家の成立要因や半檀家の分布について議論を展開している。この章は具体的な分析の概念装置の説明であり、

第三章から具体的な分析が始まる。

第三章から第六章までが具体的な分析となる。強引に単純化して要約すれば、第三章では近世初期の半檀家の半檀家を扱い、入家者の檀那寺が生家から持ち込まれてくる事例も紹介し、第四章の近世中後期の半檀家では一家一寺への移行のなかで様々なバリエーションが示され、第五章では一家一寺への移行のなかでの寺壇争論や藩からの法令が紹介されている。森本の分析は詳細・緻密であり、その内容を紹介せず単純化することには大きな躊躇を覚える。しかし、読者のためには誤解を恐れずにとまめておこう。

まず、生家から持ち込まれてくる檀那寺（持ち込み檀那寺）があることを前提とし、それが次世代にどのように引き継がれるかが問われる。初期の段階では父系的半檀家や男女別半檀家の傾向も見られたが、中後期には一村一寺に収斂されていく。その収斂の過程に歴史的な法則性のようなものはない。父系的半檀家や男女別半檀家の選択も含めて「地域に根ざした慣行というよりも、もっぱら宗門改帳作成の事務上の問題として決定される」（森本、265頁）という。「事務上の問題」というのは、宗門帳作成のためのそれぞれの地域におけるルール（名主と檀那寺の協定のようなもので決められることが多い）である。また、一村一寺への移行のなかで、家付き半檀家（入家者は生家の檀那寺を持ち込まないが、入家者は他の家族員と檀那寺を異にする形態）も登場し、最終的に一村一寺へと収斂されてい

くことになる。

森本は、半檀家の多様性（類型）をその歴史的展開の結果と考える（286頁）。これまで研究のなかで展開されてきた多様な半檀家のあり方（半檀家の分類や類型）は「持ち込み半檀家」から「一家一寺」へと至る歴史の変遷のさまざまなバリエーションのあり様を表現したものに過ぎない、という主張なのである。

半檀家は、生家の檀那寺を婚家に持ち込んだものである。その檀那寺を次世代に継承する理由はどこにあるのだろうか。⁽⁸⁾ 森本は次のように説明する（森本、228頁）。

家制度の下では、入家者はその家の構成員となるのだから、檀那寺を持ち込んだ何世代か前の入家者は家の先祖として祭祀されることになる。入家者によって持ち込まれた檀那寺に付随する没個性的な先祖も入家先の先祖に一体化されていったと考えられる。たとえば、家付き半檀家が残つても、一家一寺と同様に家の先祖を祭祀する複数の檀那寺という関係になる可能性が高かったと言えよう。家付き半檀家の成立は、明治民法が理想とした近代的な家を中心とする先祖祭祀の前提となつたと考えられよう。

「位牌分け」の時、出嫁女の親の位牌をなぜ婚家で祀るのかという問いに対して、親の位牌をもちょうことよって出嫁女が婚家の人間に帰属が変更されるとした。半檀家でも、出嫁女の檀那寺を婚家の檀那寺に組み込むのは、出嫁女が婚家の先祖に

組み込まれているからだと説明している。この二つの説明は実によく似ている。

三 家・祖先祭祀・女性の帰属

森本は「半檀家は一家として先祖祭祀をおこなう家と異なるもの」（森本、259頁）と表現したり、「近世における半檀家の展開は、われわれに家以前の家族・親族のあり方を示すとともに、それに付随する先祖観の変化を示している」（森本、291頁）と論じている。森本は、あたかも半檀家の下では家が成立していないかのような議論を展開している。

私もまた、本稿の冒頭で「アトツギが親の祭祀を排他的に独占するという「家」制度の建前を前提にすれば」と述べた。つまり、「家」が祖先祭祀の単位であること、「家」の家長が祖先祭祀に関わる権利を排他的に独占することを当たり前のことのように議論をしている。ただ、このような「家」の観念は明治民法が前提にしたものであって、現実の家はこのような観念とズレがあることは明治民法制定当時においても認識されていることであつた。明治民法の制定時、法典調査会のなかで奥田義人が親の墳墓や祭具は戸主が継ぐのではなく、子が継ぐというのが慣例ではないかという議論を展開し、これに対して起草委員の穂積陳重は家督相続の特権として戸主に承継されるべき墳墓は家の代々の戸主の墳墓であり、その他の墳墓については他

の家族員が承継しても不都合ではないと回答し、さらに横田國臣はこの祭祀条項について「実ハ飾リデアル」とまで言っている。⁽⁹⁾「墓」の承継が家を単位として行われるというのも、いわゆる「家墓」が成立して現実性をもつようになったのであろう。

柳田國男や有賀左衛門は、家を労働組織として位置づけた。

労働組織としての家がいかなる意味で祖先祭祀の単位になり得るのか、この問題についてはもう少し議論すべきであらう。柳田は、実態としての家が労働組織（血縁集団ではないと言つても良い）であることを認めながら、家を祖霊の拠り所と位置づけ、有賀もまた家の祖先祭祀の対象となるのは「家をはじめた人と代々のホトケ様達」であると論じた。おそらく、柳田や有賀にとって見れば、「位牌分け」や「半檀家」の習俗は、彼らの描く家の祖先祭祀のカテゴリーとは別のレベルの問題であつた。⁽¹¹⁾中込は「位牌分け」を系譜的先祖祭祀とは別の死者の祭祀として捉え、森本は「半檀家」を家成立以前の生家帰属に基因する問題として捉えたのであろう。

森本が「半檀家」を出嫁女の生家帰属の問題として捉えることには私も賛成である。ただ、出嫁女の生家帰属一般の問題はそれほど簡単ではない。明治初年、檀那寺ではなく氏神の帰属を戸籍に記載することが求められた時（氏子改め）、一戸一神社、家の構成員が同じ氏神に帰属するという論理では解決することができなかつた。いわゆる「二重氏子」「外氏子」「逆氏子」の問題である。他村から嫁いできた女性はなお自分が生ま

れたムラの神社（出生をして宮参りを行った神社）の氏子としての地位を失わないという主張がなされた。「氏子改め」は明治六年に廃止されることになるが、氏神の帰属の問題は明治二九年五月二一日の熊本県の照会に対する寺社局長の「一戸一神社に限る件」とする回答まで待たなければならなかつた。

個々人の帰属が「家」によつて決定されるという原則は普遍的なものではない。たしかに明治九年に夫婦別姓（氏）の指令が出されたとき、太政官が結婚によつて出自が変更される訳ではないという主張をしたのも、出嫁女の帰属はなお生家に属していること（程度の問題はあるにしても）を表明するものであつた。⁽¹²⁾平安時代の妻問い婚や帰葬の問題、民俗学でしばしば問題となる出嫁女の労働力帰属の問題など、この問題について考える材料は、半檀家の問題だけではなく、多様な歴史的資料や民俗上な伝承のなかに存在している。

しかし、女性の帰属を出自と血縁の問題として解消する訳にもいかない。氏神への帰属の問題がそれを示している。もつとも、神社（氏神）への帰属が単純に地縁によるものとは言えないにしても、近畿地方における宮座への加入の問題と考え合わせると、血縁に基づく生家への帰属か、あるいは地縁共同体であるムラへの帰属という単純な二者択一でも理解できない問題を含んでいる。いずれにせよ、単系的な社会のなかでの女性（出嫁女）の帰属の問題と、非単系社会の女性の帰属問題は区別して考える必要があるかも知れない。⁽¹³⁾

注

(1) 中込と上杉の研究は、単行本としての出版年としては上杉の研究が先行しているが、それぞれの単行本に所収された論文の発表年としては中込の研究が先行している。

(2) ここで取り上げた上杉・中込・森本のそれぞれの著作の引用は、本文中に著者名と頁数で示すことにしたい。

(3) この書評は『日本民俗学』第二五三号（日本民俗学会編、二〇〇八、印刷中）に掲載予定である。

(4) 森本は、「位牌分け」を「親の供養を直系の子どもだけが行うのではなく、傍系も含めたすべての子どもによっておこなう慣行」（森本、16頁）と定義している。「傍系を含めたすべての子ども」とは誰を意味するのであろうか。死者（親）にとっては子どもはすべて直系の卑属ではないのか。有賀喜左衛門は「嫡系」と「傍系」を区別してアトツギとアトツギ以外の子どもとしていたが、その場合はまず家が存在することを前提とした区別であり、さらにその「傍系」に対応する用語は「直系」ではなく「嫡系」である。

(5) 「カロート共有集団」という用語も奇妙な表現である。上杉はカロートを仏典に出てくる鳥の名にちな

んで迦陵塔という漢字をあてるとする説を紹介しているが、その説の出所については明らかにしない（221頁の注（1））。カロートとは、「屍櫃」（「カラボツ」あるいは「カロウト」と読み、意味は遺体を入れる櫃）から現在のようない墳墓の地下部分に設ける納骨スペースを意味することばとして用いられるようになった、というのが常識的な理解であろう。「屍櫃」は通常の国語辞典には掲載されている用語であり、またカロートも特定の地域の民俗用語ではなく、広く業界においても用いられている。つまり、土葬から火葬へと葬法が変わるなかで、カロートの施設を伴った墳墓が建立されるようになり、カロートということばも業界用語としても定着した。また、浄土真宗等火葬を早くから受容していた地域では、同族集団、村落共同体あるいは信徒集団が単位となつて一つの墳墓を共有する形態は、たとえカロートがなくても、古くからあつた墓の形態である。このような形態の墳墓を総墓形態の墳墓として私は論じたこともある。さらに、一九九〇年代以降では、墳墓の継承者がいない人達のために血縁や地縁にこだわらない墳墓が建立されるようになり、それを「合葬式共同墓」と呼ぶようになっていく。

(6) 現在の墳墓は一般的にはカロートを備えたものが

一般的であるが、それは火葬を受容した後の墳墓の形態である。その意味では、「カロート共有集団」の形成は火葬の受容が前提となる。佐久地方での火葬の受容については、上杉は長野県の埋火葬件数の推移を示しているだけで大雑把な把握しかできていないが、問題はこの地域の火葬の受容を行政が火葬を推進したことに求めているところである（上杉、152頁）。この地域における火葬の受容には（他の地域でも同様であろうが）、村落共同体の崩壊により葬列を組み、墓掘をしてくれる人がいなくなったこと（あるいは扶助を求めることが事実上困難になったこと）が背景にあり、行政からの火葬の推進ではなく、地域住民が火葬を受容せざるをえない事情にも目を向けなければならない。

(7) 家の殻が弱体化したという表現は、川島武宜の「家凝集型」「家拡散型」という分析概念を踏まえたものである。また、家の殻が弱くなる現象が、一九九〇年代にも表面化したことがある。女性達が婚家の家墓に入ることを拒絶し、婚家の墓より実家の墓に入りたという主張が話題になったことがある。これを家制度から女性の解放であると評価する人もいたが、私は疑問をもって眺めていた。つまり、この現象は、女性の生家への帰属意識の強さを表明す

るのもので、家の殻が弱くなることよって古い慣習への「先祖帰り」であったとも言える。

(8) 檀那寺の継承に、森本は財産相続との関連も指摘している。「子どもにも異なる檀那寺を継承させる時に檀那寺を維持するための分限を継承させたのだろう。檀那寺の継承と名跡の継承は不可分なものであったと考えられる近世初期には分割相続が多く見られるが、入家者の檀那寺の持ち込みには、檀那寺を維持するための経済的裏付けも継承されていたと考えられる」（森本、284-5頁）。

(9) この祭祀条項については別に論じたことがある。拙稿「明治初年の墓地及び埋葬に関する法制の展開―祖先祭祀との関連で」藤井正雄他編『家族と墓』（一九九三、早稲田大学出版部）222頁以下。

(10) 「実態としての家」というレベルでいえば、「近世の家」と「近代の家」ではその歴史的な性格を異にするだろう。「近代の家」の内容は、生産機能から解除された〈近代家族〉であり、「近世の家」は身分制度や本百姓体制に規定された「株」としての家であり、その家は「労働組織」としての実態をもった家であったのだと思われる。

(11) 「実態としての家」がもともと祖先祭祀の担い手であったかどうかは別にして、祖先の祭祀は家によつ

- て担うべきだという「信仰告白」(あるべき祖先祭祀の姿)が穂積や柳田等によってなされ、それが「国民道徳の基礎としての家」「倫理的存在としての家」(「規範としての家」として意識されるようになった)、私は位置づけたことがある(拙稿「近代の家」江守五夫先生古稀記念論文集『歴史と民族における結婚と家族』(二〇〇〇、第一書房)90頁以下)。
- (12) この問題については、拙稿「家(家族)と村の法秩序」水林彪他編『法社会史』(二〇〇一、山川出版社)385頁以下を参照。
- (13) この問題については、拙稿「共同体(ムラ)祭祀・宮座・個人」の法社会史的考察」高橋統一先生古稀記念論文集『性と年齢の人類学』(一九九八、岩田書院)の「2 二重氏子と外氏子(「他氏子」)を参照。

(茨城キリスト教大学 法社会学)