

Title	「家」の再構築：中国における宗族組織とその復興：日本の同族との比較
Sub Title	Reconstruction of "Jia": the revival of lineage in China : comparison with the "dousoku" in the mainland of Japan
Author	麻, 国慶(Ma, Guoqing)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2004
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・文化・コミュニケーション No.32 (2004.) ,p.41- 60
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20040001-0041

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「家」の再構築：中国における宗族組織とその復興 ——日本の同族との比較——

麻 国 慶

1. 問題の提起：社会人類学の親族研究の再検討 ——構造と過程の結合——

親族研究は、社会人類学の領域において最も古い問題のひとつであり、激しい論争が繰り返されてきた分野である。特に1960年代までは、親族研究は常に主要研究テーマであった。しかし、1970年代に入ってから、西洋の社会人類学者は「親族」という概念の普遍性に懐疑的となり、親族概念と親族研究に対して、根本的な見直しと批判が提起されるようになった。さらに1970年代には、人類学の「再考ブーム」に乗って、有名な親族研究者のニーダムが編集した『親族と婚姻再考』[Needham 1971]が出版された。ニーダムの研究によって、「親族」と呼ばれる普遍的なものを定義することが困難であり、また親族を社会制度全体から切り離すことも困難であるということが明らかとなった。初期の人類学者は生物学的な絆に基づく西欧の親族観に囚われ、また後世の学者は先学に従い社会生活の文脈を無視したために泥沼に嵌ってしまったのだと、ニーダムらは考えた。ちなみにニーダムの主張する descent (出自) とは、姓名や居住権、相続権、集団のメンバーシップ等を含む、祖先から子孫への権利の伝達であって、単に集団のメンバーシップの伝達のみを意味する概念として用いるものではない[渡邊 1990 : 102]。こうした権利の伝達には、与える者と受け取る者の性や血筋は一切関係ない。

この定義は血縁と婚姻を中心とした親族概念を越えるものであった。特にアフリカのデータに基づいた血縁関係を中心とした定義を越えていた。実際に中国や日本といった歴史と文明を有する東アジア社会における親族制度、特に「家」制度の研究を行う場合には、無文字社会の研究に基づく親族理論の限界に囚われることなく、東アジア独自の文化と社会構造の存在に留意して親族研究を行う必要がある。東アジアでは特に中日の人類学者と

社会学者が早期からこの問題に注目してきた。中根千枝が言うように、「中国の同族が血縁集団の組織を持っているという事実は未開民族の血縁集団の問題とは決して同一の立場で論ずべきではないのである」[中根 1993 : 435]。

中国の著名な人類学者の費孝通は、1940年代に中国における「家」の定義を打ち出した。費孝通の考察によれば、中国伝統社会における家という概念は伸縮自在で明確な境界がなく、小家族であり、同時に大家族でもある。時には近親を含め、更に遠親を含めることもある。ひとつの「家」の規模と構成は常に政治や宗教、経済需要などの要素によって決定されてきた。家の構造は単なる親子からなる小さな組み合わせに限定するわけにはいかず、拡大されなくてはならない。家の拡大路線は単系的で、父系のみといえる[費 1947 : 47-49]¹⁾。

費孝通と同時期に日本における「家」社会の研究を通じて親族研究の再検討を行ったのは、日本の社会学者、有賀喜左衛門である。有賀は次のように述べた。「『いえ』は『親族集団』という概念のみでは理解できず、生活共同体または経営体としての側面を持つと考える必要がある」[有賀 1970 [1947]]。

費孝通と有賀の中日における「家」の概念の定義から見て、筆者はある機能的な面で、生活共同体または経営体としての両国の「家」には類似した点もあるかもしれないと考えている。東アジアの中国、日本（韓国も含まれる）においては文化的なイデオロギーとしての「儒学思想」が共通している。

しかし同時に、それぞれの「家」には相違点も存在している。例えば三つの社会の家族制度は全て同じ「家」という漢字で表されているが、社会構造の面から見ると、文化と構造、具体的には「家」の構成原理には大きな相違があると思われる。そして、このような共通性と差異が存在するからこそ、社会人類学の視角から社会比較を行う可能性があるのだと思われる。「儒学」と「家」という概念は東アジア社会を理解するキーワードである。

中日における「家」制度の研究を進めるにおいて、構造的な面の研究だけが重要なのではない。むしろ「家」制度の変化過程を強調すべきである。ホーリーは人類学における1970年代以後の理論的—方法論的パラダイムの転換を以下のようにまとめている[Holy 1996 : 3-6]。すなわち、構造から過程へ、実証主義から認識論へ、そして、部分的観点から統合的観点へのパラダイムの転換である。ホーリーのこのような観点には、私は完全に同意できないと考える。なぜならば、「転換」という用語は中国社会における人類学研究に適応してはいない。特に中日「家」制度の研究を進める上で、我々が更に強調する点は、構造と過程の結合、実証主義と認識論の結合、そして、部分的観点と統合的観点の結

合だと考えているからである。親族研究、特に家族や親族集団の存在を前提としてその構造や機能を問題とする研究は、それらが形成される過程や変化の研究として幅広く論じるべきだと考える。

従って、中日における「家」制度の研究は動的な「過程」と「変化」を視野に入れるべきである。たとえば日本では第二次世界大戦後、特にこの数十年において、そして中国では解放後および文革以後、「家」を中心とした社会構造（家族、一族、親族など）はどのような変化をもたらしたのであるだろうか？ 新しい政治、経済、社会の中で伝統的な「家」制度は復興、再構築と再創造を行うのであるだろうか？ 本稿は社会人類学の視点から、「伝統」の復興および創造に関する現象を捉えることを目的としている。

2. 中日「家」の構成と特徴

(一) 家、分家、親戚、同族に関する言語の異同

中日社会では「家」「分家」「親戚」「同族」などの定義は主に構造、機能、制度という視点から議論が進められてきた。特に伝統村落における社会構造研究では、このような視点を中心に研究が進められている。現在、村落社会における上述の概念を再検討することが必要であると考ええる。

日本（発音）	中国（発音）	共通の漢字
イエ（ie）	jia	家
分家（bunke）	fen jia	分家
シンセキ（sinseki）	qin qi	親戚
ドウゾク（douzoku）	tong zu（zongzu）	同族（宗族）

(二) 「家」の構成と拡大

(1) 中国の「家」

以下の図1により、中国（漢民族）における家の構成原理と社会構造の関係を示したい。

図1 中国の「家」の構成と拡大

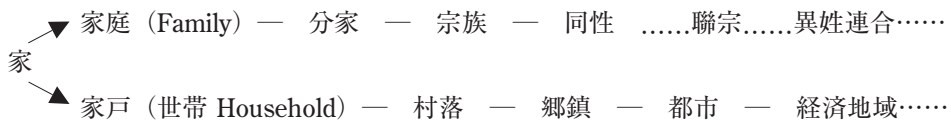


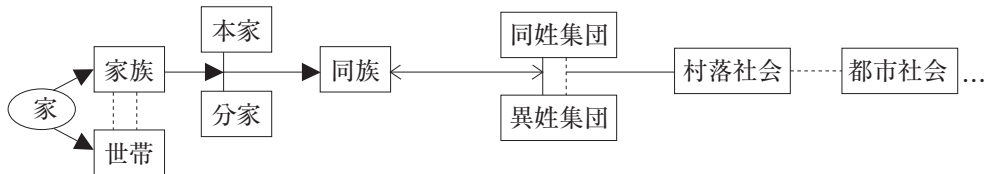
図1で示したように、「家」は実際に血縁関係と地縁関係の基礎である。家庭からの序列は、血縁関係と婚姻関係を中心として擬制の血縁関係をも再構築する。家戸からの序列は、地縁関係を中心として次第に大きな地域に拡大してゆく。「家」は中国社会構造の基礎である。構造から見て、「家」という概念は実際に「血縁関係」と「非血縁関係」を含めている。後述するように、近年の中国における宗族復興のプロセスは、ある意味では「家」および「血縁」というアイデンティティの表現である。

(2) 日本の「家」

日本語の「家」は住居空間そのものを意味すると同時に、そこで共同生活を行う生活集団も指している。この中には、実在する成員だけでなく、死者である祖先やまだ生まれていない子孫も含まれ得る。

集団としての「家」の核になっているのは親子、兄弟、姉妹などの近親者だが、伝統的な「家」は遠い親族関係者や、血縁関係の全くない奉公人なども含み込むという考え方が支配的であった。日本の「家」は生活共同体または経営体としての側面を持つと考える必要がある。

図2 日本の「家」の構成と拡大



(3) 中国の分家と日本の分家

中国の分家と日本の分家を区別することは、中日家族制度のメカニズムを運行する鍵を認識することとなる。両者を語学からすると、中国の「分家」という用語は文法的には動詞であり、日本語の「分家」は名詞である。継承から区別すると、中国は「諸子平均継承」であり、兄弟は平等関係である。日本の家族は「イエ」の問題を抜きにしては論じられない。家族形態としての「イエ」をどう理解するかについてはさまざまな説があるが、中でも有力なのは、成員の構成からみてそれを一子残留による直系家族とする見方である。「長男」あるいは「有力者」は継承できる、すなわち本家である。ほかの成員は分家になる。つまり本家は全体的な「家」を継承する[麻 1999 : 189]。

(4) 宗族と同族

中国における宗族の重要な特徴は、父系出自集団 (patrilineal descent group) である。日本の同族は主に「家」連合の共同体である。具体的には「同族」とは「永続的本支関係により結ばれている複数のイエの関係の総称」[末成 1979 : 99]をいう。中日における宗族及び同族の相違点は以下の通りである。

ア、「家」の結合原理：個体中心の結合と「家」中心の結合。

イ、「血縁」の認識：中国の宗族は父系の血縁により、個人を結びつける集団である。

日本の同族は「血縁」の意識が薄く、居住、経済要素においては重要な役割を果たしている。

ウ、祖先の認識：中国では祖先史の再構築（族譜の編集）を通じて、宗族の結合を強めている。日本では村の古文書は多く残っているが、家の家系図は少ない。家系図が存在する場合でも、主に近代以降の簡単な家系図である。同時に、祖先を祭祀した空間においても両者には相違点が見られる。中国の宗族の場合には祠堂で祖先を祭祀している。日本の同族は祖先の位牌を主に近隣の寺に安置しており、同じ場所で異なる同族の位牌が並んでいる。このような形態は中国においては不可解である。異なる宗族の祖先は必ず完全に別々の場所に安置されている。

エ、財産：中国の伝統社会においては、「宗族」は「族産」を持つ、「同族」は族産を持っていない（本家は別である）。

オ、村落との関係：中国の農村社会では、宗族の祠堂と村の廟を区別している。血縁と地縁はきちんと分離している。それと同時に、宗族の場合は一村落を越えた機能を持っている。日本の同族はほとんど一村落内に限定されている。

3. 宗族・同族の復興と祖先祭祀

中日両国の社会、特に中国社会の「家」を対象とした親族研究においては、構造や機能が注目されると同時に、「家」制度の変化と再構築に注目した研究が行われてきた。ここで「家」の拡大としての宗族と同族、及び祖先祭祀の例を挙げて、「家」の再構築の過程を示したいと考える。

祖先祭祀と宗族・同族研究は、社会人類学において重要な位置付けにあることが認識されている。特に東アジア社会の研究においては、親族組織は祖先崇拜と強く関係している。人類学者はこの問題に関心を持ってきたといえるだろう。例えば、マイヤー・フォーテス

は、早くから祖先祭祀と社会構造との関係に注目してきた[フォーテス 1980]。また Seymour-Smith は、祖先および祖先祭祀はそれ自体独自の象徴領域にある存在および行為であって、社会組織と必ずしも相関しない対象であり“現実の社会構造の延長”ではないと述べている[Seymour-Smith 1986]。東アジアの学者も東アジアにおける社会研究を進める上で社会組織と祖先祭祀という二項の相関関係を強調している。例えば渡邊は比較の視点から日本本土の「同族」、沖縄の「門中」、韓国の「門中」そして中国の「宗族」の研究を進めている[渡邊 1989 : 14]。この中でも特に中日社会の祖先祭祀は社会構造との関係が深い。

近年の中国における宗族復興のプロセスは、ある意味では「家」および「血縁」というアイデンティティの表現であるといえる。この流れからはさまざまな研究も出てきた[吉原・鈴木・末成編 2000. Ma 2002]。

(一) 中国宗族の復興と表現

宗族復興は、主に 1980 年代半ばに始まったが、特に 1990 年代以降からは宗譜を整え、宗祠を建て、祖先を拝むといった風潮が盛んになった。他方、一部の地域では宗族の復興は現在の中国農村の村落基層政権および地域社会の経済などとも深い関係を持っている。

父系一族の祖先祭祀、宗族の継続と発展の最も重要な基礎は祖先祭祀である。祭祀は宗族の頭にとり、重大な問題である。祖の祭りがあることで、族人の血統観念を喚起することができる。そして更に、宗族の凝集力を強化することができる。

一般に、家族の祭祀方式は三つに大別できる。一、家祭、二、墓祭、三、祠祭である。この三種類の異なる規模や異なる祭祀方式は、農村内部の厳密かつ錯綜した祖先祭祀文化ネットワークを構成する。上述した三種類の祖先祭祀の類型は基本的に漢人社会の祖先祭祀の方式の概括である。ただ、居住地における環境条件や家族の伝統の相違により、祖先祭祀方式に、構造上や形式上の多様性を見とることができる。例えば我々が調査した福建省南平市樟湖鎮には、異なる祖先祭祀の様式が存在する。一般的には上述の三種類だが、一部の氏姓では四種類ないし五種類であった。細分すると、①家祭、②祖厝祭、③祠祭、④墓祭、⑤墓亭祭の五種類に分けられる。

樟湖鎮では、比較的多い姓のなかで、7月15日に祖先祭礼を行うのは、胡姓のみである。この胡姓の祖先祭祀の儀礼はもっとも古い伝統的な祖先祭祀伝統を復興している。以下に調査で得られた事例を挙げる。祭祀を行う午前4時には準備を始め5時に儀礼が始まる。場所は胡氏の祠堂で参加者は60歳以上の者である。我々は5時から始まる祭祀儀礼

に参加した。昼には彼らと祠堂にて共に食事をとった。我々のテーブルは祠堂の入り口に置かれ、儀礼に参加したこの村の幹部が座った。供物は丸一頭の豚と羊、その他鴨、鴨などの肉類であった。

個人儀式は以下の通りである。参拝に訪れた者が、先にテーブルにある蠟燭に火をつけ、祠堂の真中に置かれてある老祖宗の位置に供える。そして二本の蠟燭を左側の各房の祖宗の位牌前に供える。続けて、正面の祭壇の前で線香を取り、手に持ち三度崇拝する。その後、老祖宗と各房の位牌の前で線香を分け、崇拝をする。さらに祠堂前の二つの香炉前に線香を供え最後に余った線香を持って祠堂の外へ行き地面に供える。続けて爆竹を鳴らす。祖先崇拝の儀式執行者が所定の席についた後、正式に祖先崇拝の儀式が始まる。儀式の執行者は白の衣服を身に付け、他の5人も同じく白の衣服で儀式を執り行う。この5人は各房の房長であり代表として崇拝する。その中の一人は主祭をした。主祭者の年齢は満60歳で長幼の序列ではこの儀礼執行者の中で最も若い。儀式は以下の通りである。

- 1, 祭祀がはじまる。2, 爆竹を鳴らす。3, 各執行者は所定の席につく。4, 主祭者は所定の席につく。5, 祭祀の始めに行礼をする。6, 立礼をする。7, 主祭人が手を洗う。8, 主祭人は元の席に戻る。9, 主祭人は跪き三回お辞儀をし、線香、果物、吸い物、絹織物などを供える。10, 周礼をし、三回お辞儀をして線香を供える。そして祭文を読み上げる。11, 三回行礼をする。12, 祭祀が終了し、爆竹が鳴らされる。

(二) 宗族の復興と村落基層政権

近年、宗族と村落基層政権における相互関係の研究は、政治学、社会学、さらに歴史学の分野で盛んに行われており、政府の管理部門でも関心が持たれている。特に宗族と政府との関係に議論の焦点が集中している。だが、宗族組織は如何なる血縁団体や地縁団体、利益団体と一体となるのかといった議論は、比較的少ないと思われる。この問題を考察するために、事例として2001年5月に江西省南部の客家村落で行った調査を見てみたい。客家社会を対象とした人類学的研究では、福建省、広東省、台湾、香港および海外の客家社会の文化研究が非常に注目されてきた。しかしながら、福建省と広東省の省境が接する江西省南部地域の客家研究はきわめて少ない印象がある。筆者は現在、特に変化が激しい客家農村社会における経済と社会の動的な研究を進行中である。

事例として全南県のある村での黄姓宗族の代表—H村長の例を採り上げたい。H村長は中国共産党員ではない。このことについて問うと、感慨深げであった。彼は二回入党の申請書を出したという。一回目は1960年代初めであり、二回目は1970年代初めであった。

二回とも、「堂兄」（自分より年上の父方のイトコ）の「成分」（主に解放前の履歴，職歴のどの階級区別）に問題があったため，入党できなかった。

13歳のとき彼は「計分員」であり，人民公社の時には「統計員」となった。文化大革命の時期には1976年までずっと「文芸演出隊」に参加した。1976年から1981年までは，村落内の企業管理会の主任であった。そして1976年から1981年までは，郷の郷鎮企業管理処理の主任であった。1981年には村に帰って村長となった。これ以降のH村長の主な仕事を整理すると以下の通りである。

1) 田分けの実施

H村長は1981年に田分けを行なった。田分けは順調に行われた。当時，田は702亩あり，120戸，700人近くに均等に分けられたが，不公平であるとの問題は出なかった。

2) 宗族の者を指導し，水利を修理した。

H村長が村長となって以来，毎年村民を組織して水利の修理を行った。1981年から現在まで彼は，水利を修理するための資金10万人民元近くを関連部門に請求した。この村の労働力は無償であり，秋の収穫が終わった後に水利の修理を行うのはこの村の慣例で，すべて村長の組織に従っていた。規定では村民が池を修理するのに，班は労働力を出さねばならない。これは最低でも3日，普通は6-7日かかる。

1981年から現在までのH村長の努力により，村民は自発的に共同して次のような水利施設をつくった。つまり，「陂」が7処，「圳」が3条で，長さ300メートル，幅80センチから1メートル，深さ60センチから80センチ，橋が5処，暗渠6-7処の施設である。

3) 学校の修築（1986年開始）

この村の学生は1，2年生で，3年次以降は郷の学校へ上がる。現在，学生は60名である。原則として，田を分けた農民世帯は，各自5元を出す。収入の多い農民世帯はいくらか寄付する。最も多い寄付は100元余りである。

4) 祠堂の修理，族譜

宗族の機構を以下に述べる。冠婚葬祭のための理事会は1991年に成立し，全て黄姓の9人から成っている。基本的に，9つの家全てが一人を推薦する。その中の二つの家は村の外に移動し，戸籍もこの村にはないが，宗族組織であるがゆえに，まだ宗族の活動に参加している。理事会の理事は宗族の推薦により，実直な人が求められ，公平に行われる。理事会が成立して以降，H村長はずっと理事長を務める。

2000年，族譜と祠堂の修復が決定された。現在台湾に居住している村民の末裔である

黄桓興が1.1万元出資したため、村長が彼に顔を出すよう求めた。理事会の討議を通し、各々の家が600元出資して、新しく編集する族譜1セット（三冊）を持っていった。

2000年農曆（旧暦）10月20日、族譜の編集が完全に終わり、出版・発行された。この日、祠堂の中で儀式が執り行われ、台湾から黄桓興も参加した。参加者は理事会の成員、寄付者、地方の名士など200人余りであった。

5) 各種の協調関係

毎年はじめ（正月1日、2日）に、各世帯の代表者一人が、酒や砂糖菓子をもって祠堂に集まり、一年の状況を総括して来年すべき事柄について意見を出し、村落内の諸問題を処理する。

事例として新屋村民の黄本華（40歳の男性）をあげる。父母を虐待し、大食いの怠け者である。父母は食べるものにも飲むものにも困り、病気にも拘わらず治療も受けていなかった。村長は何度もこの男性に注意したが効果がなかった。1991年にその父が世を去ったとき、宗族の長である村長Hは彼を罰し、祠堂の前に二時間近く跪いて祈らせた。H村長は皆の前で、如何に父母が黄本華を育て成人にしたか、如何に彼が父母を虐待したかを話し、現在父親は既に世を去ったが、父親の霊前で彼に過ちを認めさせ、母親に対する孝行を保証させ、もし母親に虐待するようなことがあれば、宗族内で重い刑に課すことを宣言した。このような教育方法は、黄本華本人への教育であるだけでなく、村落の他の人への教育でもあり、他人の身に発生することを防ぐ目的がある。その後、黄本華は母親には孝行した。この他、結婚や葬式があるたびにH村長は出かけて行き参加する。

調査の中でわれわれが気づいたことは、三種類のエリートの役割が相互に重なり合い、置き換わっていることである。一部の経済エリートは、自身の才能と村民たちが共通にもつ豊かさを志向する心理により、政治エリートの階層に入り込んでいる。また、一部の村の幹部は、幹部の身分を利用した社会政治資本と、幹部の任に就いていた期間に養った管理技術を用いて、政治エリートから経済エリートに変身した。政治エリートと経済エリート双方の役割は常に重なり合い、相互に補完しているのである。

（三）祖先祭祀を中心とする同姓結合

宗族組織の拡大は同姓宗族連合および同姓結合との関係が深く結びついている。特に東南中国社会では、華僑および香港、台湾などの影響で1980年代以来、同姓宗族連合は、共にイデオロギー上の共通した始祖を祭祀する場面が注目されている。

中国は改革開放以来、経済の発展において大きな成果を得たが、これは華僑による投資

とその支持を切り離す事は出来ない。故郷を離れ異郷の地で暮らす華僑は、熱烈な巨額投資、故郷への送金、公共事業への援助、直接投資や貿易、合資或いは独資企業を通して大陸の経済発展の為、資金、技術、マネジメント、就業機会と販売市場のルートなどを提供してきた。

海外華人の歴史文化と経済基礎は、大陸経済が発展する重要な作用がある。これは一種、華僑が大陸に対して、同一文化認識における具体的体现である。これらの背景の下、華人の支持に基づき、東南中国漢族の社会において、特に、広東、福建では血縁を超越し、地域の同姓集団が境界を跨ぎ、祖先を祭り、同族の家系譜を編集する活動は非常に盛んである。これらの現象は、経済上の関係以外、同姓社会集団が祖先に対する歴史的記載と記憶というふたつの大きな関係が見られる。

ル・ゴフは、歴史と記憶の関係を「歴史は、回想、記憶の喪失、記憶化の模式（モデル）、これらを基準と為し発展をする。歴史は集合的記憶、「場」の研究を基礎と為し、且つ歴史的記載である」と述べて、歴史に関わる「場」に比較的詳細な分類を行った。その中で、墓地或いは、建築物のような記念碑の「場」を四類型中の一大類型とした[ル・ゴフ 1999：155]。次に、筆者が提示する客家の同姓集団は、まさにこれら祖先の“墓地”つまり“場”を同一のものとみなし、記憶の発展から生じるものである。

近年、筆者が調査を行った福建、広東、江西などの地域では、宗族組織は非常に活発で様々な名称の組織が、機会に生じて生まれている。しかし、主に宗族理事会、管理会及び、宗親会などの名称で呼称される。例えば、福建北部では、理事会の名称が多く、広東梅県の客家地域では、上述の名称を兼ねているものがある。ここでは福建省や広東省における宗族連合を事例に取り、宗族の復興を論じてみる。

事例1：福建省陳姓。

我々が調査した福建省南平市樟湖鎮の陳姓の現地の祠堂と宗族の墓は父系一族のものである。1980年代末始めに、樟湖鎮の陳姓宗族の陳学炳氏（80歳前後）は現地の陳氏族譜を編集した時、族譜の記録に基づき他の宗親と共にあちこちを調査し、陳氏入閩始祖（最初に福建省に入る祖先）である陳熹公の墓を見つけた。異なる支系の陳氏の宗親は祖墓修復委員会を作って来た。宗親から募金が10万元以上、二年間かけて、閩清県三溪というところに新しい陳氏入閩始祖（最初に福建省に入る祖先）、陳熹公の墓を修復した。1993年10月10日、閩清県三溪で、全章各地からの陳氏後代表500人以上が、始祖陳熹公の墓前で、盛大な祖先祭祀の儀礼を行った。

このような事例は他の地域でも多数見られる。例えば、広東省梅県客家における同姓結合も活発化している。

事例2：客家張姓の同姓結合

筆者が調査を行った広東省梅州市梅江区の張家では、張氏の宗族親会を設けており、宗親会の下に張家團留余堂管理会などの分会を設けている。留余堂は、張家を称する祖堂の分祠である。これら、宗族の家系譜の記載は詳細であり、祠堂、祖先を祭る墓を完備し同族同士の親族関係は明確であり、これは典型的な父系原則の宗族に基づいている。宗親会組織は、省区、地域を跨ぐ為、海外における同姓同族の同姓集団組織と関係する。この、宗親会組織と江西省逐川県万安張氏は同族家系譜理事会を編成するばかりでなく、江西于都県張氏宗親会、江西興国県張氏宗親総会、福建上杭の張化孫佳城理事会を設け、張化孫研究会、台湾東屏県竹田郷頭論張万三公祭祀公業、広東省内では、例えば、豊順県埔仔寨張氏宗親会など各地の客家張姓の組織は、非常に密接な関係を持っている。これら同姓宗親会の活動は祭祖、家系譜の修復、宗親懇親活動など非常に広範囲である。まさに、このような巨大な血縁を超える組織は、同姓集団による祖先祭祀を日増しに盛大にさせる。上述した張氏は、福建上杭の張化孫の子孫で、張化孫は張姓の始祖である。毎年、上杭の張化孫の墓参りに訪れる子孫は数千人に及ぶ。筆者が調査した張家の張姓は言うまでもなく、その集団に含まれる。

我々は、張姓同族の家系譜及び、現在新しく出版された『上杭客家』、『張化孫裔遍天下』などの雑誌やグラビアの中から以下の事柄を掌握する事が出来る。客家の張姓、その始祖は、皇帝の五番目の子息揮に溯る。且つ、張化孫は張揮の直系、140代目の子孫である。

張化孫は南宋の1175年に出生、宋嘉泰年間（1204年）戦乱の為、“卜處移居閩上杭”（閩の上杭へ移住する）。そして、上杭县白砂將軍橋茜洋村官店吉街の地に一族の基礎をつくりあげた。上杭は汀江の中流、汀江は別称鄞江であり、張化孫はその後裔に“鄞江の始祖”と尊ばれる。台湾の『屏東張氏族譜』に基づく“閩粵漳三省苗裔，多奉唐宰相九江九齡為太始祖，以其風度，文章，功名，位望，足以群倫表率。至宋，即以中憲大夫化孫公為始祖”とある。張化孫の墓地は、上杭县白砂鎮茜洋村李家後方の大坪崗に位置する。1995年、地方の張姓宗族と同族集団の努力の下、元来の様式に照らして、墓前に18本の華表（古代、陵墓など大建築物の前に立てられた装飾用の巨大な石柱）が再建されている。これは、18房の後裔を象徴している。墳堂は、908平方メートル占有し、諧音では“久靈發”となり吉祥の意味となる。墓地は、山頂にあり3000平方メートル余りで、広大でま

た、壮観である。1996年上杭县人民政府は、張化孫墓を県級文物保護単位とした。

記載に基づくと、張化孫には18人の子供、108人の孫がある。この18房の子孫は、当地の資料によると、既に現在、1000万人余りに発展している。主な分布は、閩、粵、漳、湘、浙、桂、台湾及び東南アジア地区の国々である。毎年の春祭或いは、秋祭は各地から祖先祭祀に張氏の後裔が途切れることなく訪れる。ある報告によると、毎年張化孫の墓参りに訪れる子孫は数千人になり、墓地に停車する自動車の数、数十台から百台余りに上る。不完全な統計ではあるが、1995年から今日に至るまで、既に7万余りの張姓の後裔が張化孫の墓前に祭祀に訪れている。2003年3月、5省18県の宗親は、上杭で非常に盛大な鄧江始祖張化孫生誕825周年の懇親会を挙行政した。張氏のこのような、省区を跨ぎ、更には国境をも跨ぐ同姓集団の凝集力は次第に強固となる。

上述の客家、張姓同族集団は、20世紀90年代末に入ると、南遷始祖張化孫之墓を大改修した。毎年、同姓集団の祭祀活動及び関連する懇親活動の背後には、海外華僑張姓の同志による援助金で組織が指導されている。これらすべては、華人における“ルーツ探し”の願望と密接な関係がある。もちろん、地方の政府組織は、これら民間の祭祖の“ルーツ探し”の願望を通して、華人の投資を求める事により、地方経済の発展を推し進める重要な契機とする。

4. 日本本土の同族

私が日本の農村で調査を行う時には、いつも村民から、この軒は本家で、あの軒は分家で、その軒は総本家であるという話から始まる。ある人の名前に話が及んだときには、村のインフォーマントは、「あ、あの方は本家の旦那さまと呼ばれてきた」と述べていた。中国ではこのような場合には、「あの方は誰の息子」とか「誰の親戚など」と話すものである。「村」の内に住む個人は、「村」を構成する「家」に属する一員として位置付けられていた。ある意味では日本の農村社会を構成する単位は「個人」ではなく「家」であった。「家」と「家」との関係がもっとも基礎的な社会関係である。日本農村の同族の基礎も「家」である。具体的に同族は「家を単位として共通の祖先を持つ本家分家の系譜関係によって結ばれた日本の父系単系的な親族集団」[石川他編 1987：518]である。具体的には次のような特徴を持っている。1. 連合の単位は個人ではなく「家」である。2. 父系の系譜関係であり、相互に本末の認識が行われている。3. 血縁関係であることを必ずしも条件とせず、非血縁分家をその内に含んでいる。4. 同族団として機能するうえから、おおむね

一村落の範囲を越えない[松原 1958 : 656-657]。このような同族の形は戦後特に1960年代からの高度経済成長期になって実質的に変化してきた。同族、本家=分家の関係は実質的な機能、意味を失ってきたと考えられるが、そうした変化の中にあっても共通の祖先を持つという意識はなお残っていて、同族、本家=分家の関係は祖先を祈るなどの宗教的儀礼、正月礼、盆礼、節句礼などの年中行事や婚礼の際に顔を合わせてその結びつきを確認する、儀礼化したものになっているのではないかと考えられる。なお、親類関係は現在も残り、かえって広がるとともに、その結びつきを強めていると考えられる[高島1993 : 127]。我々が調査した現在における農村同族の状態はこの状況に似ている。具体的にいえば、調査地域は1980年代ごろから、行事、儀礼及び墓を作ることを通じて、同族、本家一分家の関係という社会結合をどんどん強めているのである。

私は渡邊欣雄教授とともに長野県小諸市山間部の農村を共同調査した[渡邊・麻 2002]。先行研究の成果から、この地域には血縁関係よりも地縁関係の強い同族が存在し、それが日本における株式会社の組織構成のモデルになるのではないかと予想された。調査地に選んだのは、果樹・高原野菜栽培や稲作はあるが、もはや農業に頼らず市内外に職を得ている者が少なくない小諸市市街地の近郊の農村だった。江戸時代の小諸には身分制度があり、同じ農民層に名主（地主）と名子（奉公人）などの上下の違いがあった。今日も同族は土地を分けた関係としてのショーヤ（本家）とシンヤ（分家）からなるが、まさにショーヤは庄屋（名主）であった。これが現代の「伝統」意識にも受け継がれていた。土地共有制だった沖縄本島には、このような土地分与関係の歴史や伝統はないと言えるし、中国にも前近代の土地による身分制度が伝統として生かされている例はないはずである。

沖縄を含む他の東アジア地域との一番の違いは、以前奉公人であれば、血縁関係のない家も同族のメンバーとして会合に参加できることであり、さらに近年の火葬化により、以前は別々に埋葬されていた祖先が一つの墓（カロート）に埋葬されることが可能になり、同族すなわちカロート関係となりつつあることだった。つまり以前の土地分与関係としての同族が、墓の共有関係としての同族に再編されつつあるのである。日本本土は小諸の例のように、同族が非血縁関係で成り立ちうる、中国漢民族の血縁重視とは異なる「家」関係重視の社会であり、さらに小諸では墓を焦点として同族が再編されつつあったのである。

事例：小諸A区

この地域では「同族」という呼び方をしない。「ミウチ」「クルワ」「ウチワ」と呼ぶ。一族はしばしば「クルワ」と呼ばれる。クルワはホンケとされる家、およびその家と直接

的あるいは間接的に本分家関係にあるとされる血縁分家および非血縁分家などの家々から構成される。すなわち、ある「クルワ」は全部血縁関係によって構成されているが、別の「クルワ」は血縁関係と非血縁関係などの家々から構成されている。以下にNA一族を事例として論じる。

(一) 構造

①血縁「クルワ」

NA家は「クルワ」が大きいので、だいたい五つの派に分かれる。次の図のようになる。

図3 NA同族（クルワ）

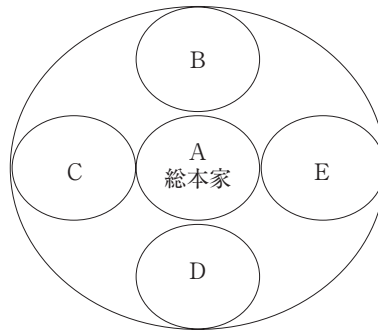


図3で示すように、この五つの派は実際に小「クルワ」(A, B, C, D, E)である。AはNAクルワの総本家であり、ほかの小「クルワ」にもそれぞれに本家がある。このNAクルワは小「クルワ」の内部と小「クルワ」の間に全部血縁関係がある。

②血縁と非血縁関係を含む「クルワ」

「クルワ」には血縁と非血縁の関係の双方を含むものもある。

(二) 儀礼化としての同族

NA同族は現在、経済としては、農作業は基本的に行っていない。例えば結婚式、葬式、家を建てるなどの大事なことが行なわれる時には近い「クルワ」(主に小「クルワ」)が参加する。本家-分家の主従関係は無いし、過去における地主のような地位も無いのである。

だが、「クルワ」全体の参加は主に年中行事、祖先祭祀、お墓(カロート)の建設などである。以下にこの「クルワ」の年中行事を例示する。

年中行事：1月15日	荒神祭（火の神を祈る）
4月14日	先祖まつり
4月下旬	花見
8月1日	墓掃除

（三）クルワとカロート（墓）の建立および祭祀

カロートは「唐塔」という漢字で表記される。カロートとは通常、遺骨を石室に収納して、石室の上に墓碑を設置する墓を意味する。カロートはクルワごとに作る。カロートの流行は恐らく20数年前からであり、佐久地域で盛んになった[上杉 2001]。

しかし、一つのクルワにいくつかのカロートがある場合もある。こちらのカロートもあちらのカロートも同じクルワということもある。

小諸では「クルワでカロートを建てる」という言葉がよく聞かれる。墓は「クルワ」で一緒である。自分の家の者以外にも、他にも家の者も入っている。カロートは、NA同族でひとつである。NA同族はカロートを建設のために、同族の関係を更に強めていた。カロート建設の問題を、NA同族が最初に議論するのは昭和45年（1970年）で、昭和46年12月、再度話が出たので、委員会を開いた。その結果、一族の意向を聞いて、全員が建立について異議ないことを確認した。さらに昭和47年1月15日に荒神祭に全員集合した席で再確認し、一族の者も賛成した。この席上で建立委員会を結成し、翌日、小諸の海応院の墓地や位牌堂、その他の墓地（カロート、唐塔）12～13ヶ所を全員で見学した。委員たちは岩村田の飯田石材店に行き、見本を見たり話などを聞き、予算などについて話し、現場を見てくれるように頼んだ。後に総本家の住宅で、総本家が委員とともに見積もりをしてもらう。最終的に191万円の見積もりとなった。予算ができてから、翌晩（1月17日）全員に集合してもらい説明をした。席上では、各役員に説明をあずけた。各自さまざまな意見が出された。最後に全員異議なく建設することを決定する。資金は1戸当8万円ぐらい（同時に25戸）。その年、3月7日、委員会は総本家に集合して、唐塔墓誌の書込序—死亡順序の記載を決めた。3月25日、唐塔建設地の地祭りにおいて、海応院より住職に出向いてもらい、行事が終了した。石材店は注文された唐塔を石材で作り、同月、唐塔は完工した。NA家墓（唐塔）で注目すべきなのは、碑に刻まれた建立者の名前である。建立者の名前の記載は以下の通りである。

建設者

委員長 NA 重人

副委員長 NA 四津一

会計 玉喜

委員 勲 一郎 道好 昌晴 利雄

イロハ順 近吉 完一 義高 義勝 ナミ 則一 照雄 文夫

小三郎 五一 有朋 貞夫 吉治 幸男 尖雄

主馬雄 進

昭和 47 年 3 月 建立

この同族は墓地の東側に割れ目が入ったので、昭和 57 年（1982 年）11 月にクルワの全員が集合し、カロートの建立を行なった。仲間全員でやってほしいとの申し込みがあり、相談してから墓地の修復などの工事を決めた。昭和 58 年には、墓地裏石積み工事を、唐塔仲間全員で「工事費負担」をして行った。

以上の例からわかるように、カロート共用集団の構成基礎単位は家である。家は墓碑に彫られる施主の名により表される。このカロートを共用する集団は非常に典型的であり、クルワを中核として編成される本分家集団である。

なお、クルワの組織原理は血縁・非血縁の本分家関係と地縁であるが、カロート共用集団ではクルワに比して、地縁の重要性が低下し血縁へと比重が傾きつつある。この特徴は上杉の研究でも示されている[上杉 2001：194]。

NA の事例のように、カロート共用集団は、本家と分家を結びつける血縁集団である。この特徴は、現地において他の同族もよく表している。特に、この 20 年ぐらいで再び作られたカロート共用集団では、その血縁が強調されてきた。これは恐らく、同族における経済などの機能が失われてゆくことと関係するかもしれない。ある意味で伝統的な同族と比べ、儀礼化としての同族は血縁集団における意識を重視する傾向をどんどん強めている。この問題に関しては、更に研究を進めるべきである。

5. 討論と結語

以上、中日社会における家制度と宗族、同族などの構造を現在の状態から見れば、東アジアにおける中日「家」制度の研究は、社会人類学的な親族制度の研究における特別な位

置を占めていることがわかる。これと同時に、宗族あるいは同族の復興は、伝統の創造という世界の流れの中に位置付けられる。

文化を創出する過程が「国民」概念を創出する過程と並行して進むという近代に特有の現象であることが、様々な地域ではほぼ共通していることが確認されている。そしてその過程において、「われわれの歴史・文化」が一定の機能を果たすことも既に広く認められている[Hobsbawm, E. and T. Ranger 1983]。国民のアイデンティティは、国家の歴史という脈絡のなかで規定され、再規定されるものである。しかし、過去の経験や伝統が再生し再発見されることで、文化や伝統は絶え間なく再規定され発見されてきたという主張が強調される一方で、「伝統」の持つ意味合いが各地域の文化的文脈の中で異なるという点への注意はおろそかにされてきた。それは、「伝統」における創造様式の差異を考える上で重要な問題である。また、近年の親族研究からの指摘にもあるように、「伝統」の可変的側面を追うばかりではなく、「伝統」のどの部分が可変的なものかにも考察を加えなければ、社会の総体的な把握へは結びつかないであろう。

ここでの基本的視点は、「伝統」として当該地域の人々に認識される文化もまた、プロセスとして現象化すること、即ち我々が観察可能な可視的な文化要素は、創造という産出的な過程を経て再発見されているという認識に拠る。この場合には、再興される内容もさることながら、そのラベリングの問題に十分な注意を払う必要がある。なお、ここでいう「伝統」は歴史上の静的な時間概念というよりは、過去と結びつく動的で且つ変化に対して開かれた「集合的記憶」を指している。こうした観点からは、「家」の集団は「再結合する」ことへの努力を自ら行っていることがわかる。「家」の集団とは「記憶の共同体」であり、自らの過去を忘れることがない共同体である。ベラーが主張するように、「過去を忘れないように、共同体は自らの物語を、自らの成り立ちを語る物語を伝承し、また共同体の意味を体現し例示するような男たち女たちの姿勢を教える。伝統は記憶の共同体にとって中心的なものだが、その重要な一部が、これら集合的な歴史や模範的な諸個人の物語なのである」[ベラー 1991：186]。日本と中国の社会における「家」と「祖先」および「家人」というような物語が現在でも「家」における意識の復興、創造に深く結びついていることは言うまでもない。

宗族と同族やその活動がどのようなメカニズムを経て「伝統」と認識され大規模な創造へと結びつくのか、現代生活の中へ再投影されるのかという問題を、社会の中に埋め込まれた詳細なデータから読み起こす。その上で、同様の現象が指摘されている日本と中国南部における研究との比較作業を経ることにより、「伝統」の創造・復興という一般的な言

説のなかで曖昧化されていた、各文化による様式および方向性の差異という点での明確化を図る。前述した中日における一族の事例から見てきたように、中日の差異性は様々な形で存在している。両国の宗族と同族は表面的に見て、祖先意識と「家」及び「血縁」意識など、似ているところが多いようにも感じられる。しかしながら、内側から見れば、両者の相違点は少なくはない。現代社会においても、依然として差異性が大きいと言える。ある意味では、現在の日本では本格的な儀礼化としての同族が存在し、地域社会の政治、経済などの関係が密接でなくなってきた。日本の同族に比して、中国の宗族の中心的な機能は儀礼である。だが、地域によって機能も違う。東南部や中国東北部の一地域では漢民族の宗族は様々な機能を持っている。上述した事例で見たように、儀礼の裏には政治と経済に関連する機能が存在しているといえる。そして、地域社会においても様々な役割を果たしている。これは構造を除いて日本の同族と比較した場合に、大きな差異が見られる点である。

それと同時に、伝統的な「宗族」の概念に対して、現在の新しい条件の中で再び検討する必要性である。たとえば、中根千枝は中国「宗族」の概念について以下のように述べている。「中国の同族というものがいわゆる血縁集団とは明確に違うものであることを指摘したい。……中国において血縁集団である同族は大土地所有というような経済地盤を得て始めて成立したのであって、血縁集団自体が同族を成立させたものではないこと、第2に、このように経済条件によって初めて成立しえたものであるから、同じ社会においても、そうした経済的背景を持ち得なかった人口においては、同族（血縁集団）が成立し得なかったことである。……むしろ中国の同族の成立、その機能などにおいては、日本の同族に共通した問題を多く含んでいるものといわなければならない[中根 1993：432—435]。

現在、中国の「宗族」には以前の大土地所有というような、経済地盤はもう存在しなくなった。現在における、宗族の復興の状況をどのような視点から解釈すればよいのだろうか？ 中国において血縁集団である宗族は、大土地所有というような経済地盤を得て初めて成立したという見方の検討が必要となる。日本における同族も同じく検討が必要だと考える。

付記

本稿は日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による「日中現代社会における「伝統」の復興・創造の社会人類学的比較研究」（研究代表者 渡邊欣雄）の成果の一部である。

本稿の日本に関する部分は渡邊欣雄先生との共同調査に基づいています。本稿で扱ったテーマを慶

「家」の再構築：中国における宗族組織とその復興

應義塾大学地域センターで発表した際には、文学部社会学専攻の平野敏政先生をはじめ、多くの方々から貴重なコメントをいただきました。諸先生方に改めて深謝いたします。

*発表は慶應義塾大学地域研究センター研究会として、2003年1月15日（水）に行われた（於：東館5階G-SECプロジェクト室）。

注

1) 本定義は『郷土社会』の「家族」の章に従い、筆者が整理した。

参考文献

- 有賀喜左衛門 1970 (1947) 「家について」『有賀喜左衛門著作集』第9巻（家と親分子分）東京：未来社。
- 費孝通 1947『郷土中国』上海：上海観察社。
- 石川栄吉他編 1987『文化人類学事典』東京：弘文堂。
- 麻国慶 1999『家与中国社会構造』北京：文物出版社。
- 松原治郎 1958「同族」福武直・日高六郎・高橋徹編『社会学辞典』東京：有斐閣。
- 中根千枝 1993『家族の構造』東京：東京大学出版会。
- 末成道男 1979「同族」原忠彦・末成道男・清水昭俊『仲間』東京：弘文堂。
- 高島秀樹 1993『日本の農村地域社会』東京：明星大学出版部。
- 上杉妙子 2001『位牌分け——長野県佐久地方における祖先祭祀の変動』東京：第一書房。
- 渡邊欣雄編 1989『祖先祭祀』東京：凱風社。
- 渡邊欣雄 1990『民俗知識論の課題』東京：凱風社。
- 渡邊欣雄・麻国慶 2002「日中共同研究・伝統の復興と創造（上・中・下）」『沖縄タイムス』2002年11月18日, 19日, 20日。
- 吉原和男・鈴木正崇・末成道男編 2000『<血縁>の再構築——東アジアにおける父系出自と同姓結合』東京：風響社。
- フォーテス, マイヤー, 1980『祖先崇拜の論理』（田中真砂子編訳）東京：ペリカン社。
- Bellah, Robert, N. 1985, *Habits of the Heart: Individualism and commitment in American Life*: University of California Press. (ベラー, ロバート・N., 1991『心の習慣』島菌進・中村圭志訳 東京：みすず書房)
- Hobsbaum, E. and Ranger, T. (ed.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press. (ホブズボウム, レンジャー (編) 1992『創られた伝統』前川啓治・梶原景昭他訳 東京：紀伊国屋書店)
- Holy, Ladislav, 1996, *Anthropological Perspectives on Kinship*, Pluto Press.
- Ma Guoqing (ed.), 2002, "Clan and Lineage in China", [in Special issue], *Chinese Sociology and Anthropology*, vol.34, no.3, USA: M. E. Sharpe.

Needham, R., 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Tavistock.

Seymour-Smith, 1986, *Dictionary of Anthropology*, London: Macmillan.

Le Goff, Jacques, 1988. *Histoire et Memoire*, Paris : Edition Gallimard (ル・ゴフ, J. 1999 『歴史と記憶』
立川孝一訳 東京：法政大学出版局)

筆者紹介

麻 国慶 (Ma Guoqing)

北京大学社会学部助教授 (在北京)。2001年7月～2003年11月, 東京都立大学人文学部客員助教授,
日本学術振興会外国人特別研究員。

<経歴>

1963年中国内モンゴル生まれ。1986年西安の西北大学歴史学系考古学専攻卒業。1989年広東省中山大学
人類学系大学院修了(人類学修士)。1991年北京大學社会学人類学研究所(大学院博士課程)にて費
孝通教授に師事して研究。1994年10月から1996年10月まで東京大学大学院総合文化研究科に留学
して文化人類学を専攻。1997年北京大學にて博士号(法学)取得し, 現在に至る。中国民族学会常
務理事兼副秘書長, 中国都市人類学会常務理事兼副秘書長。2001年11月より東京都立大学大学院の
客員助教授を務める。日本学術振興会外国人特別研究員。

<研究分野と業績>

研究分野は, 親族と社会構造, 開発と文化伝統, 民族問題である。主要著作に『家与中国社会結構
(家 Jia と中国の社会構造)』北京, 文物出版社, 1999年(2001年に北京市の哲学社会科学優秀成果一
等獎を受賞)。日本語論文に, 「理学と漢民族村落における宗族と祖先祭祀」『国立歴史民俗博物館研
究報告』第106集, 2003年, 「狩猟民族の定住と自立」『人文学報・社会学』38号(東京都立大学人
文学部)2003年, 「農耕モンゴル族の家観念と宗教祭祀」横山廣子編『中国における諸民俗文化の動
態と国家をめぐる人類学的研究』(国立民族学博物館研究報告別冊)2001年, 「漢民族社会における
大家庭の観念と実際」『中国21』(第4期)愛知大学, 1998年など。中国語, 英語の著書・論文が多
数ある。