

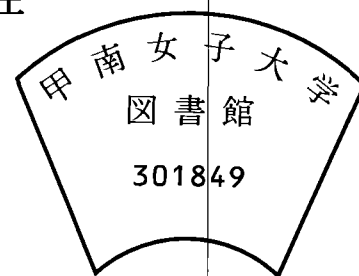
# 中国の祖先崇拜の不均等的二元性

—江西省・墟村の家と宗族をめぐって—

(要約)

北京第二外国語学院日本語学部講師

周潔



中国の祖先崇拜については、すでに多くの研究があり、相当な成果をあげている。そのうち、漢民族についての社会人類学的研究で先駆をなすフリードマン (M・Freedman) は、祖先崇拜のもつ社会統合的機能に着目した。彼は、東南中国の祖先崇拜を家レベルと宗族 (リニージ) レベルとに分け、祖先を祭る場としての「家祠」と「宗祠」が、いかに社会組織としての家族と宗族に対応しているかを示した。つまり、家族と宗族という2つのレベルでの漢族父系出自集団において、いかに祖先崇拜が統合の結節点になり得ているかを論証しようとしたのである。

他方で、フリードマンの宗族理論に異議を唱える研究者があり、この方面からもいくつかの研究成果があがっている。たとえば、陳其南の「房」理論や袁莉莉による「親」の重要性の主張などである。

しかしながら、これら従来の研究は、いずれにしても構造や機能に重点をおいた宗族・親族研究であり、成員の意識や感情の面からの実証研究が軽視されてきたということでは、共通しているように思われる。特に、中国人の精神・感情生活に大きな影響を及ぼしてきたはずの、儒教に着目した実証研究は皆無に等しい。しかしながら、現代中国の宗族・親族についての研究、とりわけ祖先崇拜についての研究を十分に進めるにあたっては、感情や意識や思想の面からの研究が不可欠だと思われるのである。

そこで、現代中国における祖先崇拜の実態を把握するため、筆者は、1996年から1998年までの間に全3回、延べ約4ヶ月間にわたって、江西省撫州地区崇仁県に位置する「墟村」で、感情や意識の側面、特に儒教思想に注意を払ってフィールドワークを実施した。本論文は、このフィールドワークによって得られたデータに基づき、家レベルと宗族レベル二元性というフリードマンの基本観念を踏襲して、祖先崇拜の「宗教性」と「社会性」とが2つのレベルでどのように関連しあっているのかを、解明しようと試みたものである。本研究が中国における祖先崇拜の今日的一形態の解明を通じて、現代中国人一般に潜む情感構造の一端を明らかにすることができれば幸いである。

筆者が調査地として墟村を選んだのは、次のような理由による。まず、この村は、大きな宗族が数多く残る江西省撫州地区に属していて、全中国の中でも宗族＝リニージ研究にとって最も適したものの一つと考えられる。また、この地区は、農業が基幹産業である江西省のなかでも、伝統的文化と教育重視の気風を比較的濃厚に残っていて、「思想」面

を重視する研究には、とりわけ好都合なように思われた。これらの主要な理由に加えて、墟村の調査は、これまであまり実証研究が行われてこなかった江西省に関するフィールドデータを収集・提示するチャンスにもなると思われた。従来、東南中国の漢民族研究は、香港、台湾などを中心とする広東・福建省方面に限定される傾向が強かったからである。

墟村は、基本的に1つの宗族から構成されている自然村である。全204世帯のうち197世帯が張氏であり、父系血縁集団を形成している。1998年現在、墟村の張氏人口（墟村の戸籍を持ち、墟村に住んでいる）は1058人である。このような父系血縁集団は、中国歴史学では一般に「宗族」という学術用語で取り扱われてきたが、これに本格的な社会人類学的研究のメスを入れたのはM・フリードマンである。彼はこの父系血縁集団を呼ぶのに際し、専ら「リネージ」(lineage)という語を用いた。また、リネージの分節として存在している「房」について、フリードマンは「サブ・リネージ」(sublineage)という用語を使用している。本論文では、宗族とリネージ、房とサブ・リネージをそれぞれ適宜使い分けているが、基本的には、フリードマンにならって同じ意味で用いている。

宗族組織は、1949年まで東南中国の行政的な基礎組織として存在したが、1949年の新中国の成立以後、非合法の組織として取り扱われ、壊滅的な打撃を受けた。ところが、1980年代以降、政府の基本政策の転換にともなって、一時中断していた宗族レベルでの「修族譜」の復活など、リネージ文化を回復する動きが見られるようになっている。宗族にはその系譜関係や重要な事項を記載した「族譜」が備えられているが、一族の血縁的な継続を保証するために一定の時間内に再編成する必要がある、これが「修族譜」と言われるものである。

なお、本論文で取り上げた村の名称、調査対象のリネージ、インフォーマントの氏名は、現地の人々のプライバシーを考慮し、原則としてすべて仮名にした。この村は、歴史的に崇仁県の一つの「墟」として、繁栄したことがある。墟というのは、中国東南部の定期市場の意味で使用され、農村での物物交換や売買などに大きな役割を果たしてきた。現在でも、農村の日常生活にかかわり深いものとして残っている。このように、「墟」という文字は、この村の歴史的並びに地理位置をよく物語っていると思われるため、仮に「墟村」と名付けたわけである。

本研究論文は、4章で構成されている。

## 序論

研究の目的、研究対象地の選定、研究の方法、研究の内容

## 第1章 墟村の家族実態とリネージ構造

### 第1節 墟村の概況

### 第2節 墟村の家族 結び

### 第3節 墟村の張氏リネージ構造 結び

## 第2章 家レベルの祖先崇拜——孝行の宗教化

### 第1節 墟村の葬送儀礼

### 第2節 墟村の祖先祭祀

### 第3節 宗教性を持つ親子関係の社会化

#### 結び

## 第3章 リニージレベルの祖先崇拜——社会統合機能の実現

### 第1節 リニージの社会的性格

### 第2節 張氏リニージによる「修族譜」

### 第3節 「修族譜」による社会統合機能の実現

#### 結び

## 第4章 中国祖先崇拜の両義性——宗教性と社会性

### 第1節 中国祖先崇拜の思想的根拠

### 第2節 中国祖先崇拜の社会的基盤

#### 終論

第1章では、墟村の概況をふまえ、祖先崇拜を2元化している家族の実態と張氏リニージ構造を解明しようとした。

第1節では、まず、墟村が位置する江西省撫州地区崇仁県の概況と人文歴史に着目し、調査地と中国移民史及び「客家」との関連、並びに移民による宗族の形成などを歴史的に考察をした。崇仁県が所属する撫州地区は、唐（618-907年）後期、特に両宋（960-1279年）時代にその発展の最盛期を迎えたこと、客家の南移動に重要な役割を果たしたこと、移民による宗族形成は宋時代には貴族や官僚によるものが多く、次いで一般庶民によるものが明、清時代にいたって形成されたことなどを歴史資料によって論証し、墟村の社会的、文化的、歴史的背景を考察した。さらに行政組織、地理的位置、空間構造、言語、歴史、経済構造など、多方面から墟村を考察することで、その生態的、社会的、歴史的、経済的実態を明らかにした。

第2節では、墟村の家族形態は、基本的には、息子たちによる屋敷相続がどのように行われるかによって異なってくることを実証した。さらに、他の農村部と同じく、墟村でも男子による相続が一般的であるため、最も重要な家族関係となる親子関係（擬制血縁関係を含め）を、生産活動と日常生活の両面からの参与観察に基づいて考察した。また、兄弟関係、姑嫁関係などについても、どういったものなのかを写実した。

さらに墟村民にも根強く存在しているところの、男子孫を切望する「生育意識」についても考察を加えた。墟村の親と子のあいだにも、現実には各種の葛藤と矛盾が存在する。それにもかかわらず、親が子を養う「養育—依存」関係を越えて、子が親の扶養をするとともに、さらに家の継承者を生む義務もあると考えられている。つまり親子関係は、2世代間にとどまるものではなく、根元的な生命が祖先から子孫までの全世代を通じて永遠に継承されるべきものであるという、「根源—成長」の観念の上に成り立っているのである。

また、結婚、住宅の新築、長男の誕生など、いくつかの重要な家族の出来事にともなう儀礼によって、家族が親族や房（サブ・リニージ）と強く結びついている様子を実証した。

このように家族の内的並びに外的な諸関係を考察することは、家レベルでの祖先崇拜のあり方を把握するのに、重要な意味を持っていると考えられる。

第3節では、張氏「族譜」と県の歴史資料、村での聞き取り調査によって、張氏リニージの始祖である張二公が宋の末期、或いは宋、元交替期に村に辿りつき、その200年ぐらい後の明の成化年間（1465年-1487年）に張氏リニージが形成されたことを実証した。また、張氏が風水説を根拠にして、「張氏上一千、楊家絶火煙」（張姓が千人に上って、楊姓が絶滅する）というスローガンを掲げ、墟村は張氏の土地であり、風水的にも張氏に最もふさわしい所だと主張したという、村の口頭伝承を採集・紹介した。張氏一族は、先住の楊氏を排除して墟村を占拠するための最も合理的な口実として、風水説を利用したわけである。

かつて存在した張氏リニージの7つの房のうち、「1房」が消えたほかは、6つの「房」が現在も残っているが、それらはけっして均等に発展してきたわけではない。墟村に住む第2房と第4房の世帯は、それぞれ20世帯しかなく、そのため葬式や結婚式などは、両サブ・リニージが協力して営んでいる。第4・6・7房にはそれぞれ県内に分節が形成され、第4の分節は山塘村と楓樹陂に、第6の分節は庫背村に、第7の分節は墟村内に生活している。墟村に住んでいるもっとも盛んなサブ・リニージは第3房（40世帯）と第7房（「大7房」と「砂灰山7房」）（68世帯）である。

以上のような張氏リニージ＝宗族とそのサブ・リニージ＝房の形成と発展の過程は、リニージが外に向けては他のリニージ（楊氏）とある種の緊張関係をはらまざるをえないことを示唆する同時に、リニージ内部でも（サブ・リニージ間で）必ずしも均等に発展するわけではないことと示している。

第2章では、墟村の葬送儀礼と祖先祭祀に着目した。親の葬儀と祭祀を行うことによって、個々人の生命が永続可能なものになり、また、葬送儀礼にみたように、親子関係は、社会関係の拡大につれて、社会性を帯びていくようになるということを論証した。

第1節では、まず、家を単位とする「家祠」を取り上げる。家祠とは、墟村では「祖宗」とよばれ、比較的近い祖先（両親や祖父母）の写真が飾られていて、祖先祭祀を行う祭壇のことである。家祠が置かれている部屋は「大堂」というが、家祠という言葉で大堂全体を指す場合もある。

家祠＝大堂では、遺体を安置し、葬儀を行い、「靈宅」を設置し、祖先の忌日、清明節、正月などの礼拝が行われる。また、出生、結婚、他出に際しても、祖先に報告したり、儀礼を執り行う場にもなる。しかし、他方では、日常生活で使う食器、米、農具なども置かれており、ふだんは居間や客間として用いられていて、正客の接待の場であると同時に、私的な家庭生活との結びつきも強いという特徴を持っている。

ところで、現地での聞き取り調査及び参与観察によると、墟村の葬送儀礼は、臨終→



小蜃→報喪と吊喪→大蜃→出棺→埋葬→百日以内の供養上げ→死の完了というふうに、基本的には儒教的儀礼に即して行われている。そこには、一方において、子が親に最後の孝行を尽くそうとする態度が窺え、他方では、一連の儀礼をとおして親の生命を子に継承しようとする意図を汲み取ることができる。また、葬儀は、家の男子継承者を始めとする直系家族の成員の他に、喪家から「孝布」を配布された親族、サブ・リニージ集団（房）、死者と交際があった人たちなどが参列することで、喪家と親族集団やサブ・リニージ集団との結びつきを再確認する機会にもなっている。また、葬送儀礼には、陰陽両界（死者世界と人間世界）観念など民間信仰が、儒教と混じり合って残存していることを論じた。

第2節では、壙村の墓地と祖先祭祀について論じた。張氏リニージの「祖墳山」（死者の埋葬地）は、村から4キロほど離れた鳳形山にある。「東葬東絶、西葬西絶、南葬南絶、北葬北絶」という言葉があり、張氏始祖・張二公の墓から東西南北5メートル以内に埋葬すると、その家は断絶すると言い伝えられていて、始祖の墓は特別に神聖視されている。墓は、殆どが饅頭形をしている。経済的に余裕がある場合には、石碑を建てることもある。また、張氏リニージがこの山を自分たちの祖墳山とするにあたっては、かつてこの山を祖墳山としていた曹氏リニージと戦ったという伝承が残っている。壙村の祖墳山は風水によって選択されていて、このことから、風水信仰からも祖先と子孫との関係を見出すことができる。

また、今も祖先祭祀として壙村で毎年4月に盛大に行われる、清明節の意味を深く探求した。清明節は、まさに、新と旧、現代と古代、生と死、子孫と祖先などが、融合しあう絶好な機会である。季節の新旧交代と人類の新旧交代とが対応し、大自然の生命の更新と復活は、村人の生命の更新と復活を意味するものと考えられている。

第3節では、葬儀における子から親への最後の孝行、葬送儀礼にみられる再生意識、清明節の祭祀などの意味を再検討することで、家レベルでの祖先崇拜にみられる宗教性の問題を取り上げた。壙村にみられる親子観では、子は親を扶養するだけでなく、男子孫を生む義務を持つとされる。さらには、親の葬儀をし、祖先を祭祀することで、個体生命は無限の生命の源へと連なることができると信じられてもいる。また、5等喪服の慣習によって、血縁集団内部の遠近関係が再認識されるとともに、血縁集団全体の結束も再確認されている。さらに、葬儀においては、子の親に対する孝行の態度への共感が家族、親族、ならびに房（サブ・リニージ）の間に広がることになり、親子関係を核にして同心円を描く家族、親族、サブ・リニージ集団は、血縁的な親和性によって再整合（統合）されるのである。

第3章では、「家」よりもむしろリニージ（宗族）に焦点を移し、リニージが元々、政治的、行政的、身分的等の諸側面において、対内的及び対外的に多様な社会的（順・逆）機能を果たしてきた集団であることを、壙村の過去と現在という両時点から考察した。さらに、1985年から1990年まで行われた張氏リニージの「修族譜」の全過程を記

述し、その社会統合的機能を再検討した。

第1節では、墟村の過去(1949 まで)と現在(調査時点)のリニージ内部の階層制、リニージと政府との関係、リニージ内部での協調・統制体制や他のリニージとの闘争関係(武力闘争になると「械闘」とよばれる)などを考察した。

現在ではリニージは公の行政組織として認められていない。しかし、実際には、村の幹部の選出は、リニージの大小によって左右されている。墟村村民委員会は、張氏、曾氏、黃氏、陳氏という4つのリニージからなっているが、村民委員会の党書記及び主任は、いずれも、最有力リニージである張氏一族の出身者である。他方で、張氏リニージの運営にあたっては、村幹部とサブ・リニージで威信がある人物が、一定の力をふるっている。

1998 年には行政の末端単位である生産小組が張氏サブ・リニージを単位に再編成されたこともあり、今後リニージ意識が回復してくる可能性もある。また、墟村の所属する崇仁県だけでなく、中国南部地方ではリニージ間での「械闘」が今も発生している。しかし、現在地方政府は、リニージをある程度再評価しつつも、リニージ意識があまりに拡大することには、「安定団結」を脅かすものとして強い警戒感をもっている。「械闘」にも厳しい対応をしていて、大規模な闘争にまで発展することは少ない。

墟村には、荒廃したかつての「宗祠」の建物が残っている。宗祠とは、もともと宗族の祖先の祭祀場であるが、その他に、宗族自衛の武術の練習場、一族の師弟に教育を施す「読書屋」、宗族の掟(＝族規)違反者を裁き罰する「法院」など、諸々の公的な儀礼、集会、教育、武術などのための場として使用され、一族の勢威を誇示する上で重要な役割を果たしてきた。しかし、1949 年以降、「宗祠」のこうした機能は失われ、今ではかえりみられることもほとんどない。

1980 年代になって崇仁県の「宗祠」が2つ修復された例があるが、いずれも「文物保护」という名目で、県からの資金援助を受けたものである。また、宗祠が修復されたとはいえ、それらは、一つの宗族のためだけのものではなく、村の共有的な場として利用されている。さらに、1950 年以後に生まれた世代の「宗祠」に対する無関心、財源の問題、さらに宗祠の「封建性」への政府の警戒等の問題を考えると、今後さらに宗祠が修復されるには、多くの難しい問題がある。

第2節では、張氏リニージによる1985年から1990年にかけての9回目の「修族譜」の過程を、完成した「族譜」をもとに、また県・郷・村・リニージ成員からの聞き取りを参考に、再現した。すでに少し触れたが、族譜は、一族の血縁的な継続を保証するため、一定の期間ごとに宗族の人数や世代数や大事件などをチェックして、再編成される必要がある。これを「修族譜」といい、30年から40年ごとに「大修」(修復)するのが一般的である。

この節では、近年の修族譜事業の高まりの時代的背景と目的、族譜の内容、修族譜の各段階での活動(修族譜の組織とプロセス、新しい族譜完成の慶祝祭典)等について、

検討を加えた。

まず、修族譜の時代的背景を、村民の心理と政府の態度という両面から考察した。1980年代になって社会的・経済的に急速に変化した中国農村では、農民達のあいだでのある種の焦燥感の広がりひとつの社会現象になっている。こうした趨勢のもとで、若い世代が祖先のルーツを認識し、自分の存在価値を確認することで、各種の困惑、苦悩、焦燥などをある程度緩和できるのではないかという思いから、修族譜への期待も高い。たしかに、修族譜は、宗族の原点を確認し、村人のアイデンティティを再構築するきっかけになりうるかもしれない。

地方政府も、族譜の歴史的・文化的価値を認め、これにわりと理解ある寛容的な態度を取ってきた。しかし他方では、国法を遵守し、安定団結の局面を破壊しないことが大前提であって、明確な条項の規定はないものの、宗族の活動には一定の制限が課せられている。県関係者も一般村民も、あくまで歴史的記録としての族譜の修復保存を通じて祖先の系譜をたどることを重視しているのである。歴史的記録とも言える「族譜」を修復保存し、祖先の家系を継ぐことができることは「族譜」のもっとも基本的、主要な目標である。

また、族譜の凡例、派系図規（族譜記載規定）、序、跋等の内容から、張氏「族譜」の重要な特徴として、①一族が父系出自集団であることを強調し、またそれを維持しようとしていること、②リネージの人物の事跡を記す伝統を継承していること、③祖先の源をたどることを修族譜の重要な目的として強調していること、という3点を指摘した。また、新しい族譜は、これまでの族譜を継承しながらも、現代社会の要請に応じて、それまでの族譜に含まれていた因習的倫理性や自集団中心性を薄めようとする柔軟性を持っている。とくに男女平等という今日的要求を受け入れ、女性の「上譜」（族譜に載せること）を認めている。原則的に男系血統の純潔性を保持してきた「族譜」に女性の「上譜」が許されたことは、男系血統に女系親族を加えて、男女双系血統へと変化し始めていることを示している。

張氏第9回の修族譜にあたっては、それを担当する組織である「譜局」の責任者に両小隊長（組長）がつき、実際の編纂には村の中でもある程度の知識人があたった。具体的な作業は、次のようなことである。なお、譜局は、あくまでも臨時的な組織であり、修族譜の完成とともに解散する。①修族譜の実施及び資金の拠出方法について、各世帯への通知。②資料の収集・整理・編集並びに各サブ・リネージによるチェック、及び修族譜の具体的な内容の決定。③修族譜の全過程の管理。④盛大的な完成慶祝祭典の挙行。

族譜には、同一世代で修復する「蘇修」と系譜的に修復する「欧修」があるが、張氏の族譜は欧修で修復することになっている。修復にあたっては、まず、リネージ成員の「上譜」（登録）と「草譜」（下書き）をおこない、その後で、族譜の「正本」に正式に記載されることになる。正本への記載は、家系的に代々族譜の知識を受け継いでいる「譜匠」という専門家が担当する。正本の作成には、伝統的な木板活字印刷の技術が使われ

るが、木板活字は、譜匠の手彫りである。

また、修族譜の完成はそれ自身がリニージ集団を統合する機能をもつものであるが、1990年4月に挙行された族譜の完成慶祝祭典（競走、宴会、演劇）など、修族譜の各段階での活動も、さまざまな社会統合的機能を有している。

第3節では、前2節で記述したことを総括し、修族譜によって父系出自集団が再確認されるが、慶祝祭典などにも、社会関係の再拡大や張氏リニージの実力の誇示など、さまざまな社会統合機能がみられることを論じた。族譜を作り替えることで、リニージ成員の系譜的な相互関係が確認され、同じ祖先を持っているというリニージへの帰属感が促進される。さらに、こうした血縁集団の再確認ばかりではなく、慶祝祭典によって、親族や婚姻関係ある親戚集団、同じ墟村民委員会に属する曾リニージ、陳リニージ、黄リニージといった近隣集団、その他なんらかの関係を持つ人々が慶祝祭典に参加したことで、人間—社会関係の拡大を果たすことができた。また、張氏リニージの修族譜によって、リニージの実力などを近隣社会に誇示することもできたのである。

第4章では、祖先崇拜の「宗教性」と「社会性」という両視点から考察し、理論的な根拠を辿ることにする。

第1節では、具体的な事例を踏まえ、墟村の人びとの情感構造の基礎になっている「孝」という観念が、「親を扶養すること」「男子孫をもうけること」「親の葬儀・祭祀をおこなうこと」という3つの要素から構成されていることを示した。自己の生命は、一方では、子孫への生命の継承のなかで生きつづけることができ、他方で、親の葬儀と祭祀をおこなうことで、生命の根元に結びつくことができる。リニージレベルの修族譜が実現可能だったのは、家レベルにみられる生命の源を辿る精神によるものだと思われる。また、多くの儒教研究者の説を踏まえながら、漢民族の生命観と情感構造を明らかにし、それが中国文化の再構築に重要な意味を持っていることを論じた。

第2節では、墟村の事例を踏まえながら、祖先崇拜の社会基盤である東南中国の宗族と社会を論じ、生態的・経済的と社会的・政治的という両面から考察した。また、中国の家族宗法制度がリニージ祖先崇拜にとって重要な役割を果たしたことを論じた。

最後に、墟村の祖先崇拜が家と宗族の両者を基盤にしながらも、家レベルの方の重心が片寄っている。この不均等的二元性に着目し、その原因を分析することで、祖先崇拜の宗教性と社会性との関連性を探った。

墟村の家レベルの祖先崇拜では、「孝」を基準にした道德指標は、祖先の根元的生命が子孫の生命の中に継承・展開されるという「根源—成長」の観念を基礎にしている。子は親の生前扶養を果たし、男子孫を生み育てる義務があるだけでなく、親の葬儀、死後祭祀、清明節の祭祀などをとおして、生者は死者に「追孝」を果たさなければならない。「孝」の行いによって、自己の生命は、父母に通じ、祖先に通じ、天地に通じるのである。同時に、自己の生命は、その未来を子孫に託され、永遠に生き続けられることになる。こういった生命観は、たんなる道德観にとどまらず、厚い宗教的内包を有して

いると考えられるべきものである。

他方、墟村の宗族（リニージ）レベルでの祖先崇拜について言えば、リニージの祖先を祀る「宗祠」は荒廃し、いまでは一族の祭祀活動もまったくなくなっている。もともと宗族は、対内的にも対外的にも、共同（協同）や競争（闘争）等、さまざまな社会的機能を果たしてきた集団であり、それを取り巻く社会環境の影響を受けやすい。そのため、新中国の建国は宗族の活動に壊滅的な打撃を与えることになったのである。ところが、血縁的な持続性を求める人びとの欲求は強く、また「族譜」の歴史的・文化的価値を再評価する政府の黙認もあって、「修族譜」が復活することになった。

新たに復活した修族譜は、封建的倫理性を強調したかつての修族譜とは違って、「同祖同宗」（トンズウトンゾン）という文化的な「根」をたどり、リニージ成員の文化的・精神的なアイデンティティを再構築し、現在にまで宗族が存続してきたことの歴史根拠を確認することに重点が置かれている。この修族譜事業は、もともと宗族が果たしていたさまざまな社会的機能を再活性化し、リニージの統合を復興させる効果も発揮することになった。

中国の祖先崇拜に内在する生命観にもとづく「孝」は、原則的には親と子との間のものである。したがって、ただちに宗族レベルにまで拡大するものではなく、また子孫から祖先へと直接に結びつくものでもないという「非連続性」をひとつの特徴としている。しかしながら、この「孝」行為は子から親へ、さらには親から祖父へというふうに、生命の元をたどることで、遠祖と結ばれることは可能である。自分の生命は、子に継承されることで生きつづけられ、逆に、親の葬儀と祭祀を行うことで、父の生命から祖父の生命へというふうに、生命の根源へとたどることができる。このように、宗族レベルでの修族譜は、宗族自体の再評価によってというよりも、人びとが、自分の存在価値の源泉をたどろうとする欲求にもとづいて、達成されたといえる。こうして、墟村の祖先崇拜は、本質的に、宗族レベルではなく、家レベルに依存していると思われるのである。

こうした儒教という価値根源、道徳根源は人の生命の中にあり、生命は「生生の徳」の中で成立している。村人は孔子を知らなくても、こうした生命観は彼らの行為、思惟、習慣の中に浸透していて、彼らの情緒、欲望、現実などと入り混じり、行為規範、観念様式、思惟方法、情感態度の最下層に沈殿し、彼らの心理構造的な基本を構成しているのである。

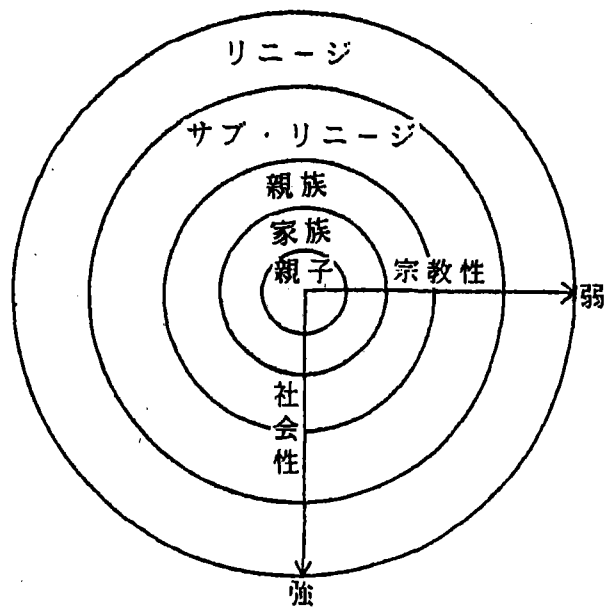
他方、宋以後の近代中国家族宗法制度は、封建時代の統治制度にとって不可欠の補足であり、重要な構成部分でもある。家族宗法制度は、宗族制度と結びつき、権威による一族の統合を目的とする、宗族レベルの祖先崇拜の存続に重要な作用をなした。しかしながら、墟村の「宗祠」での祖先祭祀活動が消滅してしまい、加えて現政府がリニージの宗祠の封建的性格や「械闘」による社会混乱に大きな警戒感を持っているから、宗族レベルの祖先崇拜は停滞したままである。宗族意識が回復する兆しがないわけではないが、現代中国の政治的枠組みを前提にすれば、これは、限られたものにとどまらざるを

得ないであろう。

もともと、家レベルの祖先崇拜といえども、狭い私的範囲の宗教性にとどまるわけではなく、社会的に広がっていく性格も有している。つまり、「宗教性」と「社会性」とは、断絶して存在するわけではなく、相互に関連していると考えられるのである。

家レベルの祖先崇拜に残る5等喪服の着用習慣や、葬送儀礼による親子関係を軸にする家族、親族、房（サブ・リネージ）の人倫関係の再整合の実態から伺えるように、墟村の親類関係は、親子関係を核にして、家族、親族、房へと広がっていく性格を特徴としている。子の親に対する「孝」の態度は、葬送儀礼をとおして家族、親族、サブ・リネージ社会一般に披露されることで、親子関係を軸にして広がる血縁関係を再整合することになる。さらに、喪家は、「孝布」を配布することによって、親族、房などとの関係を再確認する。

親子関係は家族、親族、房に影響を与え、人倫関係が拡大されていく枠組みを提供する。と同時に、当初は宗教性強く帯びていた親子関係は、人倫の輪を広めることによって、社会性を帯びていくようになる。さらに、リネージレベルの修族譜によって血縁関係や社会関係が再構築され、社会統合が促進されることなどからわかるように、血縁集団の周辺地帯に行くにつれ、社会統合へと転化するようになる。墟村の祖先崇拜の宗教性と社会性との関連関係を筆者は以下の図で表現したい。



上述のように、筆者は墟村という江西省の一つの村を通して、思想面に着目しながら、宗教性と社会性の両者関係を考察することによって、現代中国祖先崇拜の理解に1例を提供できたと考えている。

# 中国の祖先崇拜の不均等的二元性

## —江西省・墟村の家と宗族をめぐって—

北京第二外国語学院日本語学部講師

周潔

### 目次

序論	5
研究の目的、研究対象地の選定、研究の方法、研究の内容	
第1章 墟村の家族実態とリネージ構造	17
第1節 墟村の概況	17
1. 墟村の属する崇仁県の概況及び人文歴史	20
(1) 崇仁県の概観	20
(2) 本調査地の人文歴史	23
2. 墟村の概観	30
(1) 村落の行政組織	30
(2) 地理的位置	34
(3) 墟村の空間的構造	35
(4) 墟村の言語	39
3. 墟村の歴史	42
(1) 1949年以前の村落状況	42
(2) 1949年以後の村落状況	44
4. 墟村の経済構造	48
(1) 農業経営	48
(2) 副産業と出稼ぎ	51
第2節 墟村の家族	53
1. 相続による家族の多層性	53
(1) 家族の多層性	53

(2)屋敷相続儀礼	55
(3)相続の意義	57
2. 親子関係を軸にするライフ・スタイル	58
(1)父と子	58
(2)兄弟・姑嫁	64
(3)「父慈子孝」	66
3. 壺村の生育意識	67
4. 家族と親族、サブ・リネージとの関係	72
——村の幾つかの「大事」を通して	
(1)結婚	72
(2)住宅を建築する	74
(3)長男の誕生	74
結び	75
第3節 壺村の張氏リネージ構造	76
1. 張氏リネージ概況	76
(1)張氏リネージの成立	76
(2)張氏リネージ現状	81
2. 張氏リネージの「房」について	82
(1)「1房」(第1サブ・リネージ)の消失	84
(2)「2房」(第2サブ・リネージ)と「4房」(第4のサブ・リネージ)との協力関係	85
(3)「7房」(第7サブ・リネージ)の分節形成	86
——「大7房」と「砂灰山7房」	
結び	87
第2章 家レベルの祖先崇拜	90
——孝行の宗教化	
第1節 壺村の葬送儀礼	90
1. 家を単位とする「家祠」	90
(1)葬送儀礼の場	96
(2)祖先供養機能	97



2. 葬送儀礼のプロセス	98
3. 葬送儀礼に見る陰陽両界観念	107
第2節 壩村の祖先祭祀	108
1. 壩村の墓地	108
2. 風水信仰	111
3. 清明節—生命の伝承	114
第3節 宗教性をもつ親子関係の社会化	117
1. 「孝」の宗教化の達成	117
(1) 子の親に対する態度	117
(2) 葬送儀礼に現れた再生意識	118
(3) 清明節による「追孝」の実現	119
2. 親子関係を軸にする人倫関係の再整合	119
(1) 5等喪服から見る家族の人倫関係	120
(2) 葬送儀礼に見る親子関係	123
結び	125
第3章 リニージレベルの祖先崇拝	127
— 社会統合機能の実現	
第1節 リニージの社会的性格	127
1. リニージの社会性	127
(1) リニージの階層性	127
(2) 政府とリニージとの関係	130
(3) リニージの内外的な社会機能	134
2. 権威と富の象徴——張氏「宗祠」	137
(1) 張氏「宗祠」の機能	137
(2) 関係者の「宗祠」への態度	142
第2節 張氏リニージによる「修族譜」	145
1. 「修族譜」の歴史的條件	146
(1) 「修族譜」に対する村民の心理	146
(2) 政府の態度	148
2. 「修族譜」の目的及び「族譜」の内容	151

(1)「修族譜」の目的	151
(2)「族譜」の内容	153
3.「修族譜」の各段階の活動	162
(1)「修族譜」の組織	162
(2)「修族譜」のプロセス	166
(3)「族譜」の完成を慶祝する祭典	168
1)競走	169
2)宴会	171
3)演劇	172
第3節「修族譜」による社会統合機能の実現	173
1.血縁集団への再確認	174
2.慶祝祭典によって、人倫関係の再拡大	175
3.競走の意味	176
4.張氏リネージの実力の誇示	177
結び	178
第4章 中国祖先崇拜の両義性	188
——宗教性（孝）と社会性（権威、統合）	
第1節 中国祖先崇拜の思想的根拠	189
——中国祖先崇拜の宗教性	
1.墟村における「孝」とは何か	190
(1)生命の意味	190
(2)報恩としての孝	192
2.儒教の深層構造—儒教文化精神の価値	194
第2節 中国祖先崇拜の社会的基盤	196
——中国祖先崇拜の社会性	
1.東南中国の宗族及び社会	197
2.家族宗法制度	199
終論	204

## 序 論

### 研究の目的

祖先崇拜が人類社会において重要な役割を果たしてきたことは、多くの研究者が指摘しているところである。たとえばフュステル・ド・克蘭ジュ (Fustel de Coulanges, N.-D.) は、祖先崇拜をギリシア・ローマの古代国家形成の基盤に位置付け、古代国家が家父長的権威に裏うちされて成立しており、家父長のもとで祖先を祭る家族宗教によって維持されていたと考えた。(フュステル・克蘭ジュ 1956)

また、『儒教と道教』を著わした M・ウェーバ (Weber, M.) は、中国漢民族にとって、祖先崇拜が太古以来の唯一の民俗宗教であったとし、祭司としての家長によって管理されて、氏族の団結を維持・存続する基盤になってきたと論じた。(M・ウェーバ 1971)

中国の祖先崇拜についても、すでに多くの研究があり、相当な成果をあげている。そのうち、漢民族についての社会人類学的研究で先駆をなすフリードマン (Freedman, M.) は、祖先崇拜のもつ社会統合的機能に着目した。彼は、東南中国の祖先崇拜を家レベルと宗族 (リニージ) レベルとに分け、祖先を祭る場としての「家祠」と「宗祠」が、いかに社会組織としての家族と宗族に対応しているかを示した。つまり、家族と宗族という2つのレベルでの漢族父系出自集団において、いかに祖先崇拜が統合の結節点になり得ているかを論証しようとしたのである。(M・フリードマン 1958:81~91) こうしたフリードマンによる二分法的分析は、中国祖先崇拜の特徴を鮮明にし、その研究を大きく前進させたといえるのである。(史宗 1995:870)

他方で、フリードマンの宗族理論には異論もあり、この方面からもいくつかの研究成果があがっている。たとえば、陳其南の「房」理論や、聂莉莉による「親」の重要性の主張などである。

陳其南は、台湾の調査データを参考に、中国漢民族の宗族を分析する場合に、家族構造を重視すべきことを主張した。彼は、各レベルの血縁集団のセグメント (分節) が形成されるためには「祀産」(祖先祭祀権とそれに伴う財産の分与) が決定的に重要な条件になるとする、フリードマンの宗族セグメント形成論を

批判する。陳は、漢民族の宗族システムにおける「房」の役割を重視し、家族が必ず房に分かれることが漢民族の家族構造の基本原理だと指摘している。彼の「房」理論によれば、父を同じくする息子達は、必ず分離し、系譜上それぞれ独立した「支」を形成しているのであり、また父と息子たちとは一体として「共属」するのではなく、それぞれ個別的につながっているのである。(陳其南 1985) 陳の「房」理論は、漢民族の親族関係を分析する上で、重要な視点を提供している。しかしながら、彼の研究は、理論的分析に片よりがちであり、社会的、政治的に変動が大きい中国家族（親族）の実態を把握する上では、不十分な面があることが指摘されている。

また、聂莉莉は親族関係において「親」の概念を提示する。「親」とは、肉親や親族のことであると同時に、人間関係の「親密さ」のことを指している。彼女は、東北地方のデータにもとづき、親族関係を緊密にし、結束させる重要な要件は「親」であって、これは「財」と対立するという。「財」というのは、親族あるいは兄弟たちが財産に対して独立して持っている権利のことであり、兄弟間あるいは親族間で対立の要因になるとされる。さらに、聂によれば、漢民族の父系血縁集団の特徴は、宗族レベルでは「共祖」と「分房」を通して現れるのに対して、家族レベルでは「家長制」と「分房制」を通して現れているとして、漢民族の血縁的集団が共同性と分散性との結合であることを強調した。(聂莉莉 1992)

しかしながら、これら従来の宗族・親族研究は、いずれにしても関係や役割に重点をおいたものであり、成員の意識や感情の面からの実証研究が軽視されてきたということでは、共通しているように思われる。特に、中国人の精神・感情生活に大きな影響を及ぼしてきたはずの、儒教に着目した実証研究は皆無に等しい。しかし、現代中国の宗族・親族についての研究を十分に進めるには、感情や意識や思想の面からの研究が不可欠だと思われる。こうした観点からして、現代中国における祖先崇拜の研究の意義は大きいと思われるのである。

そこで、現代中国における祖先崇拜の実態を把握するため、筆者は、1996年から1998年までの間に全3回、延べ約4ヶ月間にわたって、江西省撫州地区崇仁県に位置する「壩村」で、感情や意識の側面、特に儒教思想に注意を払ってフィールドワークを実施した。本論文は、このフィールドワークによって得ら

れたデータに基づき、家レベルと宗族レベルの二元性というフリードマンの基本観念を踏襲しつつ、社会的、政治的に急激な変化を遂げつつある中国で、儒教が一般民衆の間でどのように受容されているのか、祖先崇拜の「宗教性」と「社会性」とがどのように関連しあっているのかを、解明しようと試みたものである。本研究が中国における祖先崇拜の今日的形態の解明を通じて、現代中国の家族や親族を支えている情感構造の一端を明らかにすることができれば幸いである。

## 研究対象地の選定

筆者が調査地として壩村を選んだのは、次のような理由による。

①中国の東南部に当たる広東（香港を含む）福建両省は、宗族組織の歴史と規模において、他に類をみない地方である。また、江西省は、両省に次いで宗族集団の多いところとして知られている。調査地は、江西省のなかでも大きな宗族が数多く残る撫州地区に属していて、全中国の中でも宗族＝リネージ研究に最も適したものの一つと考えられる。

②江西省は比較的開放的な中国東南部に位置しながらも、農村部は広東省と福建省の農村部と比べて相対的に閉鎖されている。そのため、伝統農業（生産技術が未発達で労働依存性が高い）が依然として続いており、旧来からの習俗が相当残存している。また、壩村の属する崇仁県は、歴史的に臨川文化に属し、江西省の九江、宜春、吉安と並んで、伝統文化と教育重視の気風を比較的濃厚に残していて、「思想」面を重視する研究には、特に好都合なように思われた。

③これらの主要な理由に加えて、壩村の調査は、これまであまり実証研究が行われてこなかった江西省に関するフィールドデータを収集・提示するチャンスにもなると思われた。従来、東南中国の漢民族研究は、香港、台湾などを中心とする広東・福建省方面に限定される傾向が強く、この地域に関する実証研究が盛んに行われているものの、同じ東南部に位置する江西省についての実証研究が少ない。したがって、そこでの調査によって、東南中国のもう一つのフィールドデータを提供できるのではないかと思われた。

## 研究の方法

調査地には、1996年から1998年までのあいだに、全3回、延べ約4カ月にわたって滞在し、文献を主とする資料収集、関係者からの聞き取り、参与観察などを行った。調査票による調査は、単独での配布・面接・回収などの作業が困難なことが予想され、断念した。

墟村での聞き取りは、村党書記、村主任（大隊長）、村小組長（小隊長）、宗族（リニージ）及び房（サブ・リニージ）の長老、墟村小学校の教師、その他村民一般など、年齢、性別、社会層を問わず、幅広く実施した。さらに、同村での調査データを補強するため、崇仁県政府の各部門の幹部や責任者、沙堤郷政府の関係者にもインタビューを行った。こうした聞き取り調査を繰り返すことで、家族、親族、房、宗族における複雑な人間関係（対立、競争、協調、互助など）が浮かびあがってきた。また、収集した文献資料も、膨大な量に達し、その整理と分析には相当の時間を費やした。

ここで、墟村の住民はもとより崇仁県と沙堤郷の関係者からも、調査中、多大な協力を頂いたことを、書き加えておかなければならない。村人からは、素朴で暖かい対応をしていただいた。このことは、農村生活の経験がない筆者には、何より嬉しかった。また、自分たちの生活について率直に話して頂いたことも、有難かった。3回の調査に当たって、村人から暖かい配慮と歓迎を受けたことを、心より感謝したい。

なお、調査対象の村名、宗族名、インフォーマントの氏名は、プライバシーを考慮し、原則としてすべて仮名にした。この村は、かつて崇仁県の一つの「墟」として、繁栄した歴史をもっている。「墟」とは、もともと中国東南部の定期市場のことであり、農村での物物交換や売買などに大きな役割を果たしてきた。現在でも、農村の日常生活にかかわり深いものとして残っている。このように、「墟」という文字は、この村の歴史的並びに地理的位置をよく物語っていると思われるため、ここでは仮に「墟村」と名付けたわけである。

## 研究の内容

本論文で取り上げた墟村は、基本的に1つの宗族から構成されている自然村である。全204世帯のうち197世帯が張氏であり、父系血縁集団を形成してい

る。1998 年現在、壩村の張氏人口（壩村の戸籍を持ち、壩村に住んでいる）は 1058 人である。このような父系血縁集団は、中国歴史学では一般に「宗族」という学術用語で取り扱われてきたが、これに本格的な社会人類学的研究のメスを入れたのは、M・フリードマンである。彼はこの父系血縁集団を呼ぶに際し、もっぱら「リネージ」(lineage) という語を用いた。また、リネージの「分節」として存在している「房」について、フリードマンは「サブ・リネージ」(sublineage) という用語を使用している。本論文では、宗族とリネージ、房とサブ・リネージをそれぞれ適宜使い分けているが、基本的には、フリードマンにならって同じ意味で用いている。

宗族組織は、1949 年まで東南中国の行政的な基礎組織として存在したが、1949 年の新中国の成立以後、非合法の組織として取り扱われ、壊滅的な打撃を受けた。ところが、1980 年代以降、中国政府の基本政策の転換にともなって、一時中断していた宗族レベルでの「修族譜」の復活など、リネージ文化を回復する動きが見られるようになっている。

この研究論文は、4 章で構成されている。

第 1 章では、壩村の概況をふまえ、祖先崇拜を二元化している家族と張氏リネージの実態と構造を解明しようとした。

第 1 節では、まず、壩村が位置する江西省撫州地区崇仁県の概況と人文歴史に着目し、調査地と中国移民史及び「客家」との関連、並びに移民による宗族の形成などを歴史的に考察をした。崇仁県が所属する撫州地区は、唐（618-907 年）後期、特に両宋（960-1279 年）時代にその発展の最盛期を迎えたこと、客家の南移動に重要な役割を果たしたこと、移民による宗族形成は宋時代には貴族や官僚によるものが多く、次いで明、清時代にいたって一般庶民によるものが形成されたことなどを歴史資料によって論証し、壩村の社会的、文化的、歴史的背景を考察した。さらに行政組織、地理的位置、空間構造、言語、歴史、経済構造など、多方面から壩村を考察することで、その生態的、社会的、歴史的、経済的実態を明らかにした。

第 2 節では、壩村の家族形態が、基本的には、息子たちによる屋敷相続の仕方によって異なってくることを実証した。さらに、他の農村部と同じく、壩村でも男子による相続が一般的であるため、最も重要な家族関係である親子（親

一息子）関係（擬制血縁関係を含め）を、生産活動と日常生活の両面からの参与観察に基づいて考察した。また、兄弟関係、姑嫁関係などについても、その現状を記述した。

さらに壩村民のあいだにも根強く存在しているところの、男子孫を切望する「生育意識」についても考察を加えた。壩村の親と子のあいだにも、現実には各種の葛藤と矛盾が存在する。それにもかかわらず、親が子を養う「養育—依存」関係を越えて、子が親を扶養するとともに、さらに家の継承者をもうける義務もあると考えられている。つまり親子関係は、2世代間にとどまるものではなく、根源的な生命が祖先から子孫までの全世代を通じて永遠に継承されるべきものであるという、「根源—成長」の観念の上に成り立っているのである。

また、結婚、住宅の新築、長男の誕生など、いくつかの重要な家族の出来事にともなう儀礼によって、家族が親族や房（サブ・リニージ）と強く結びついている様子を実証した。

このように家族の内的並びに外的な諸関係を考察することは、家レベルでの祖先崇拜のあり方を把握するのに、重要な意味を持っていると考えられる。

第3節では、張氏「族譜」と県の歴史資料、村での聞き取り調査によって、張氏リニージの始祖である張二公が宋の末期、或いは宋、元交替期に村に辿りつき、その200年ぐらい後の明の成化年間（1465年-1487年）に張氏リニージが形成されたことを実証した。また、張氏が風水説を根拠にして、「張氏上一千、楊家絶火煙」（張姓が千人に上って、楊姓が絶滅する）というスローガンを掲げ、壩村は張氏の土地であり、風水的にも張氏に最もふさわしい所だと主張したという、村の口頭伝承を紹介した。張氏一族は、先住の楊氏を排除して壩村を自分たちのものにするために、最も合理的な口実として風水説を利用したわけである。

かつて存在した張氏リニージの7つの房（サブ・リニージ）のうち、第1房が消えたほか、6つの房が現在も残っているが、それらはけっして均等に発展してきたわけではない。壩村に住む第2房と第4房の世帯は、それぞれ20世帯しかなく、そのため葬式や結婚式などは、両サブ・リニージが協力して営まれている。第4・6・7房にはそれぞれ県内に分節が形成され、第4の分節は山塘村と楓樹陂に、第6の分節は庫背村に、第7の分節は壩村内に生活している。



壩村に住んでいるもっとも盛んなサブ・リニージは第3房（40世帯）と第7房（「大7房」と「砂灰山7房」）（68世帯）である。

以上のような張氏リニージ＝宗族とそのサブ・リニージ＝房の形成と発展の過程は、リニージが外に向けては他のリニージ（楊氏）とある種の緊張関係にならざるをえないことを示唆する同時に、リニージ内部でも（サブ・リニージ間で）必ずしも均等に発展するわけではないこと示している。

第2章では、壩村の葬送儀礼と祖先祭祀に着目した。親の葬儀と祭祀を行うことで、個々人の生命が永続可能なものになるとされ、また、葬送儀礼の考察によって、親子関係は、社会関係の拡大につれて、「社会性」を帯びてくることを論証した。

第1節では、まず、家を単位とする「家祠」を取り上げた。家祠とは、壩村では「祖宗」とよばれる祭壇のことであり、比較的近い祖先（両親や祖父母）の写真が飾られていて、ここで祖先祭祀が行われる。家祠が置かれている部屋は「大堂」というが、家祠という言葉で大堂全体を指す場合もある。

家祠＝大堂では、遺体を安置し、葬儀を行い、「霊宅」を設置し、祖先の忌日、清明節、正月などの礼拝が行われる。また、出生、結婚、他出に際しても、祖先に報告したり、儀礼を執り行う場にもなる。しかし、他方では、日常生活で使う食器、米、農具なども置かれており、ふだんは居間や客間として用いられていて、正客の接待の場であると同時に、私的な家庭生活との結びつきも強い。

ところで、現地での聞き取り調査及び参与観察によると、壩村の葬送儀礼は、臨終→小殯→報喪と吊喪→大殯→出棺→埋葬→百日以内の供養上げ→死の完了というふうに、基本的には儒教的儀礼に即して行われている。そこには、一方において、子が親に最後の孝行を尽くそうとする態度が窺え、他方では、一連の儀礼をとおして親の生命を子に継承しようとする意図を汲み取ることができる。また、葬儀は、家の男子継承者を始めとする直系家族の他に、喪家から「孝布」を配布された親族、サブ・リニージ集団（房）、死者と交際があった人たちなどが参列することで、喪家と親族集団やサブ・リニージ集団との結びつきを再確認する機会にもなっている。また、葬送儀礼には、陰陽両界（死者世界と人間世界）観念など民間信仰的なものが、儒教と混じり合って残存していることを論じた。

第2節では、壙村の墓地と祖先祭祀について論じた。張氏リニージの「祖墳山」（死者の埋葬地）は、村から4キロほど離れた鳳形山にある。「東葬東絶、西葬西絶、南葬南絶、北葬北絶」という言葉があり、張氏始祖・張二公の墓から東西南北5メートル以内に埋葬すると、その家は断絶すると言い伝えられていて、始祖の墓は特別に神聖視されている。墓は、殆どが饅頭形をしている。経済的に余裕がある場合には、石碑を建てることもある。また、張氏リニージがこの山を自分たちの祖墳山とするにあたっては、かつてこの山を祖墳山としていた曹氏リニージと戦ったという伝承が残っている。壙村の祖墳山は風水によって選択されていて、風水信仰からも祖先と子孫との関係を見出すことができる。

また、祖先祭祀として壙村で今も毎年4月に盛大に行われる、清明節の意味を深く探求した。清明節は、まさに、新と旧、現代と古代、生と死、子孫と祖先などが、融合しあう絶好な機会である。季節の新旧交代と人類の新旧交代とが対応し、大自然の生命の更新と復活は、村人の生命の更新と復活を意味するものと考えられている。

第3節では、葬儀における子から親への最後の孝行、葬送儀礼にみられる再生意識、清明節の祭祀などの意味を検討することで、家レベルでの祖先崇拝にみられる宗教性の問題を取り上げた。壙村にみられる親子観では、子は親を扶養するだけでなく、男子孫を生む義務を持つとされる。さらには、親の葬儀をし、祖先を祭祀することで、個体生命は無限の生命の源へと連なることができると信じられてもいる。また、5等喪服の慣習によって、血縁集団内部の遠近関係が再認識されるとともに、血縁集団全体の結束も再確認されている。さらに、葬儀においては、子の親に対する孝行の態度への共感が家族、親族、ならびに房（サブ・リニージ）の間に広がることになり、親子関係を核にして同心円を描く家族、親族、サブ・リニージ集団は、血縁的な親和性によって再整合（統合）されるのである。

第3章では、「家」よりもむしろリニージ（宗族）に焦点を移し、リニージが元々、政治的、行政的、身分的等の諸側面において、対内的及び対外的に多様な社会的（順・逆）機能を果たしてきた集団であることを、壙村の過去と現在という両時点から考察した。さらに、1985年から1990年まで行われた張氏リ

ニージの「修族譜」の全過程を記述し、その社会統合的機能を再検討した。

第1節では、壩村の過去(1949 まで)と現在(調査時点)のリニージ内部の階層制、リニージと政府との関係、リニージ内部での協調・統制体制や他のリニージとの競争・闘争関係(武力闘争になると「械闘」とよばれる)などを考察した。

現在では、リニージは、公の行政組織として認められていない。しかし、実際には、村の幹部に選出されるか否かは、所属するリニージの大小に左右されている。壩村村民委員会は、張氏、曾氏、黄氏、陳氏という4つのリニージからなっているが、村民委員会の党書記及び主任は、いずれも、最有力リニージである張氏一族の出身者である。他方で、張氏リニージの運営にあたっては、村幹部とサブ・リニージで威信がある人物が、一定の力をふるっている。

1998 年には行政の末端単位である生産小組が張氏サブ・リニージを単位に再編成されたこともあり、今後リニージ意識が回復してくる可能性もある。また、壩村の所属する崇仁県だけでなく、中国南部地方ではリニージ間での「械闘」が今も発生している。しかし、現在地方政府は、リニージをある程度再評価しつつも、リニージ意識があまりに拡大することには、「安定団結」を脅かすものとして強い警戒感をもっている。「械闘」にも厳しい対応をしていて、大規模な闘争にまで発展することは少ない。

壩村には、荒廃したかつての「宗祠」の建物が残っている。宗祠とは、もともと宗族の祖先の祭祀場であるが、その他に、宗族自衛の武術の練習場、一族の師弟に教育を施す「読書屋」、宗族の掟(=族規)違反者を裁き罰する「法院」など、諸々の公的な儀礼、集会、教育、武術などのための場として使用され、一族の勢威を誇示する上でも重要な役割を果たしてきた。しかし、1949 年以降、「宗祠」のこうした機能は失われ、今ではかえりみられることもほとんどない。

1980 年代になって崇仁県の「宗祠」が2つ修復された例があるが、いずれも「文物保護」という名目で、県からの資金援助を受けたものである。また、宗祠が修復されたとはいえ、それらは、一つの宗族のためだけのものではなく、村の共有的な場として利用されている。さらに、1950 年以後に生まれた世代の「宗祠」に対する無関心、財源の問題、さらに宗祠の「封建性」への政府の警戒等の問題を考えると、今後さらに宗祠が修復されるには、多くの難しい問題

がある。

第2節では、張氏リニージによる1985年から1990年にかけての9回目の「修族譜」の過程を、修復された「族譜」をもとに、また県・郷・村・リニージ成員からの聞き取りを参考に、再現した。すでに少し触れたが、族譜は、一族の血縁的な継続を保証するため、一定の期間ごとに宗族の人数や世代数や大事件などをチェックして、再編成される必要がある。これを「修族譜」といい、30年から40年ごとに「大修」（修復）するのが一般的である。

この節では、近年の修族譜事業の高まりの時代的背景と目的、族譜の内容、修族譜過程の各段階での活動（修族譜の組織とプロセス、新族譜完成の慶祝祭典）等について、検討を加えた。

まず、修族譜の時代的背景を、村民の心理と政府の態度という両面から考察した。1980年代になって社会的・経済的に急速に変化した中国農村では、農民達のあいだにある種の焦燥感が広がっている。こうした趨勢のもとで、若い世代が祖先のルーツを認識し、自分のアイデンティティと存在価値を確認することで、各種の困惑、苦悩、焦燥などをある程度緩和できるのではないかという思いから、修族譜への期待も高い。

地方政府も、族譜の歴史的・文化的価値を認め、これにいくらか理解ある寛容的な態度を取りつつある。しかし他方では、国法を遵守し、安定団結を破壊しないことが大前提であって、明確な条項の規定はないものの、宗族の活動には一定の制限が課せられている。県関係者も一般村民も、あくまで歴史的記録としての族譜の修復保存を通じて、祖先の系譜をたどることを重視しているのである。

さらに、族譜の凡例、派系図規（族譜記載規定）、序、跋等の内容から、張氏「族譜」の重要な特徴として、①一族が父系出自集団であることを強調し、またそれを維持しようとしていること、②リニージの人物の事跡を記す伝統を継承していること、③祖先の源をたどることを修族譜の重要な目的として強調していること、という3点を指摘した。

また、新しい族譜は、これまでの族譜を継承しながらも、現代社会の要請に応えて、それまでの族譜に含まれていた因習的倫理性や自集団中心性を薄めようとする柔軟性を持っている。とくに男女平等という今日的要求を受け入れ、

女性の「上譜」（族譜に載せること）を認めた。原則的に男系血統の純潔性を保持してきた「族譜」に女性の上譜が許されたことは、男系血統に女系親族を加えて、男女双系血統へと変化し始めていることを示している。

張氏の第9回の修族譜にあたっては、それを担当する組織である「譜局」の責任者に両小隊長（組長）がつき、実際の編纂には村の中でもある程度の知識人があたった。具体的な作業は、次のようなことである。なお、譜局は、あくまでも臨時的な組織であり、修族譜の完成とともに解散する。

- ①修族譜の実施及び資金の拠出方法について、各世帯への通知。
- ②資料の収集・整理・編集並びに各サブ・リニージによるチェック、及び修族譜の具体的な内容の決定。
- ③修族譜の全過程の管理。
- ④盛大的な完成慶祝祭典の挙行。

族譜には、同一世代で修復する「蘇修」と系譜的に修復する「欧修」があるが、張氏の族譜は欧修で修復することになっている。修復にあたっては、まず、リニージ成員の「上譜」（登録）と「草譜」（下書き）をおこない、その後で、族譜の「正本」に正式に記載されることになる。正本への記載は、家系的に代々族譜の知識を受け継いでいる「譜匠」という専門家が担当する。正本の作成には、伝統的な木板活字印刷の技術が使われ、木板活字は、譜匠の手彫りである。

また、修族譜の完成はそれ自身がリニージ集団を統合する機能をもつものであるが、1990年4月に挙行された族譜の完成慶祝祭典（競走、宴会、演劇）など、修族譜の各段階での活動も、さまざまな社会統合的機能を有している。

第3節では、前2節で記述したことを総括し、修族譜によって父系出自集団が再確認されるが、慶祝祭典などにも、社会関係の拡大や宗族の力の誇示など、さまざまな社会的機能がみられることを論じた。族譜を作り替えることで、リニージ成員の系譜的な相互関係が確認され、同じ祖先を持っているというリニージへの帰属感が促進される。さらに、こうした血縁集団の再確認ばかりではなく、親族や婚姻関係のある親戚集団、同じ墟村民委員会に属する曽リニージ、陳リニージ、黄リニージといった近隣集団、その他なんらかの関係を持つ人々が慶祝祭典に参加することで、人間－社会関係の拡大を果たすことができた。また、張氏リニージの修族譜によって、リニージの実力などを近隣社会に誇示

することもできたのである。

第4章では、祖先崇拜の「宗教性」と「社会性」という両視点から考察し、理論的な根拠を辿ることにする。

第1節では、具体的な事例を踏まえ、壩村の人びとの情感構造の基礎になっている「孝」という観念が、「親を扶養すること」「男子孫をもうけること」「親の葬儀・祭祀をおこなうこと」という3つの要素から構成されていることを示した。自己の生命は、一方では、子孫への生命の継承のなかで生きつづけることができ、他方で、親の葬儀と祭祀をおこなうことで、生命の根元に結びつくことができる。リニージレベルの修族譜が実現可能だったのは、家レベルにみられる生命の源を辿る精神によるものと思われる。また、多くの儒教研究者の説を踏まえながら、漢民族の生命観と情感構造を明らかにし、それが中国文化の再構築に重要な意味を持っていることを論じた。

第2節では、壩村の事例を踏まえながら、祖先崇拜の社会基盤である東南中国の宗族と社会を論じ、生態的・経済的側面と社会的・政治的側面という両面から考察した。また、中国の家族宗法制度がリニージ祖先崇拜にとって重要な役割を果たしたことを論じた。

最後に、壩村の祖先崇拜が家と宗族の両者を基盤にしながらも、家レベルの方の重心が片寄っている。この不均衡的二元性に着目し、その原因を分析することで、親子関係において祖先崇拜の宗教性は最も強く、人間－社会関係が家族、親族、房、宗族へと拡大するに伴って、祖先崇拜の宗教性は弱まるという結論を得た。

## 第1章 墟村の家族実態とリニージ構造

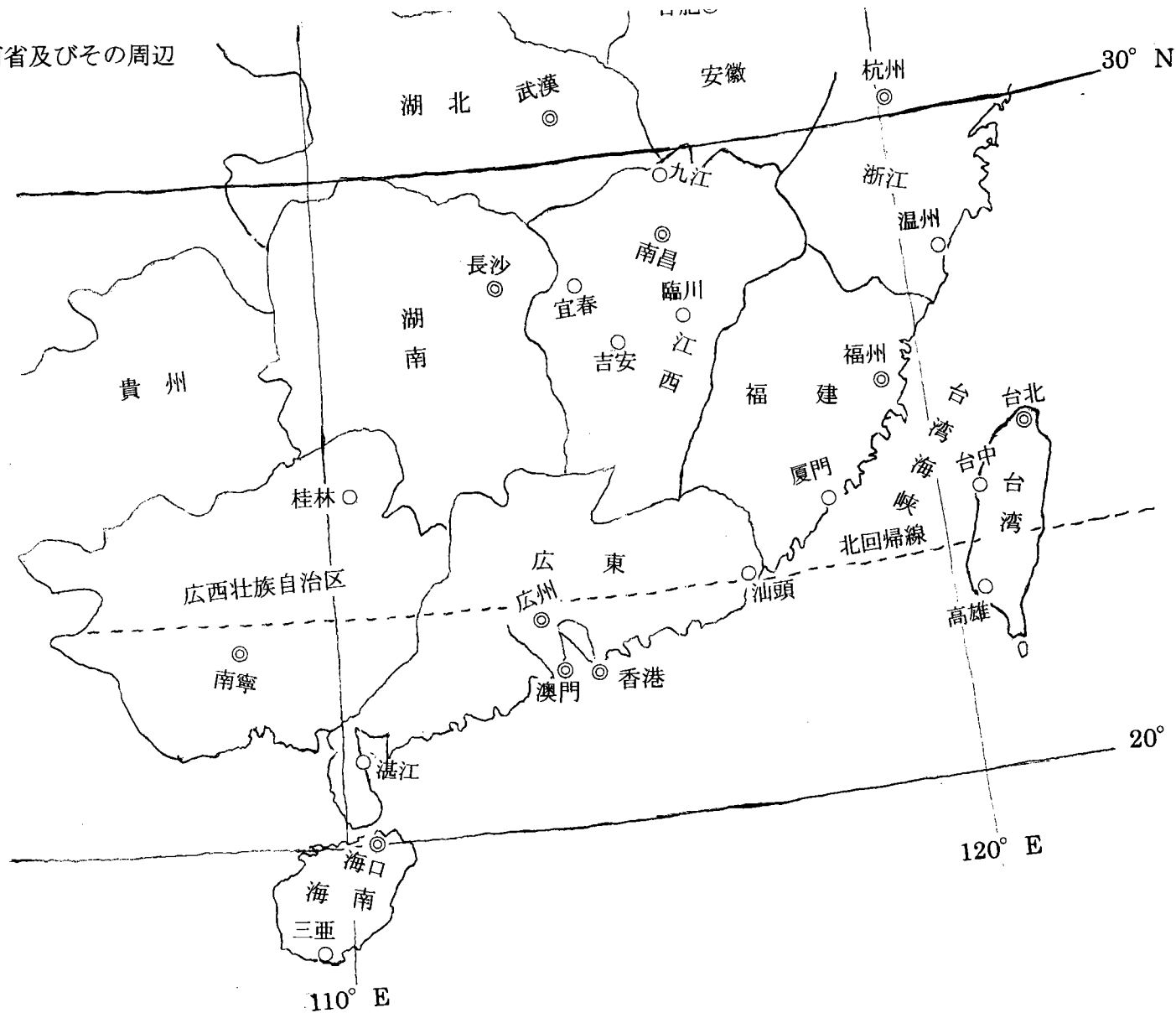
### 第1節 墟村の概況

崇仁県の概況を論述する前に、まず同県が位置する江西省の概況に少し触れてみよう。江西省は、中国東南部の内陸地区に位置している。南に広東省、東に福建省、東北に浙江省、西に湖南省、北に安徽省及び湖北省に、それぞれ隣接している。全省面積は16.69万平方キロメートルで、人口は3421万人（1995年）を抱えている。同省の東、南、西部は山々に囲まれていて、中部は高台地区であり、北部は盆地の地形を呈している。山地及び高台地区は、省の総面積の70%を占めている。同省は亜熱帯気候に属し、年間平均気温は16°～20° Cで、年間降雨量は1351～1934ミリメートルである。春の3月下旬から4月下旬まで、梅雨が約1ヶ月ぐらい降り続ける。特に夏になると豪雨が降るのが常である。年間降雨量の2分の1は、殆ど4月から6月までに集中している。耕地面積は3569万畝<sup>(1)</sup>である。農業は、主に米作であるが、そのほかに棉、胡麻、麻、茶、豆類、砂糖黍なども栽培されている。（江西省測絵局（編）1996：2）

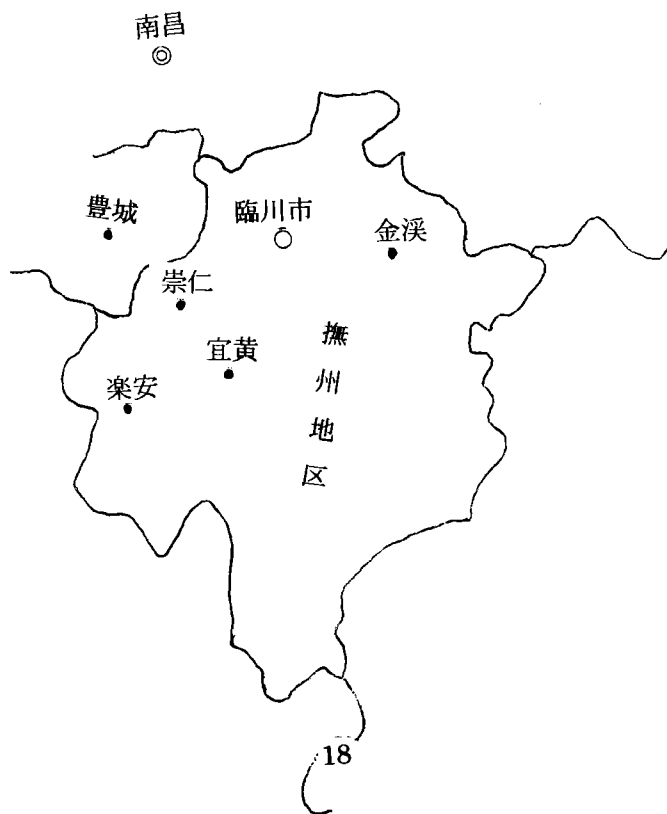
同省には省都の南昌市のほかに、観光地として知られている九江市、陶器の産地で中国の4大名鎮の1つと言われている景德鎮市、文化伝統の厚い臨川、宜春、吉安等の市がある。また、同省の瑞金は、中国史上に有名な25,000キロに及ぶ中国工農赤軍の「長征」の出発地であることから、中国の紅い根拠地として讃えられた。と同時に、沿岸部の広東省、福建省などと比べ、伝統農業の強い省でもある。省都である南昌市から広東省の広州市、福建省のアモイ市、及び浙江省、安徽省まで特急列車が走っている。また、1997年には北京から香港の九竜までを結ぶ京九鉄道が完成したが、この鉄道は、江西省を北から南に貫通していて、同省の経済発展に大きく貢献することが期待されている。

同省は、広東省、福建省に次いで、中国でも大きいリニージ集団の集中する所であるが、それは、気候的に温暖で稲作に適し、しかも伝統的な農業に依存しているためだといわれている。（銭杭・謝維揚1995：4）

江西省及びその周辺

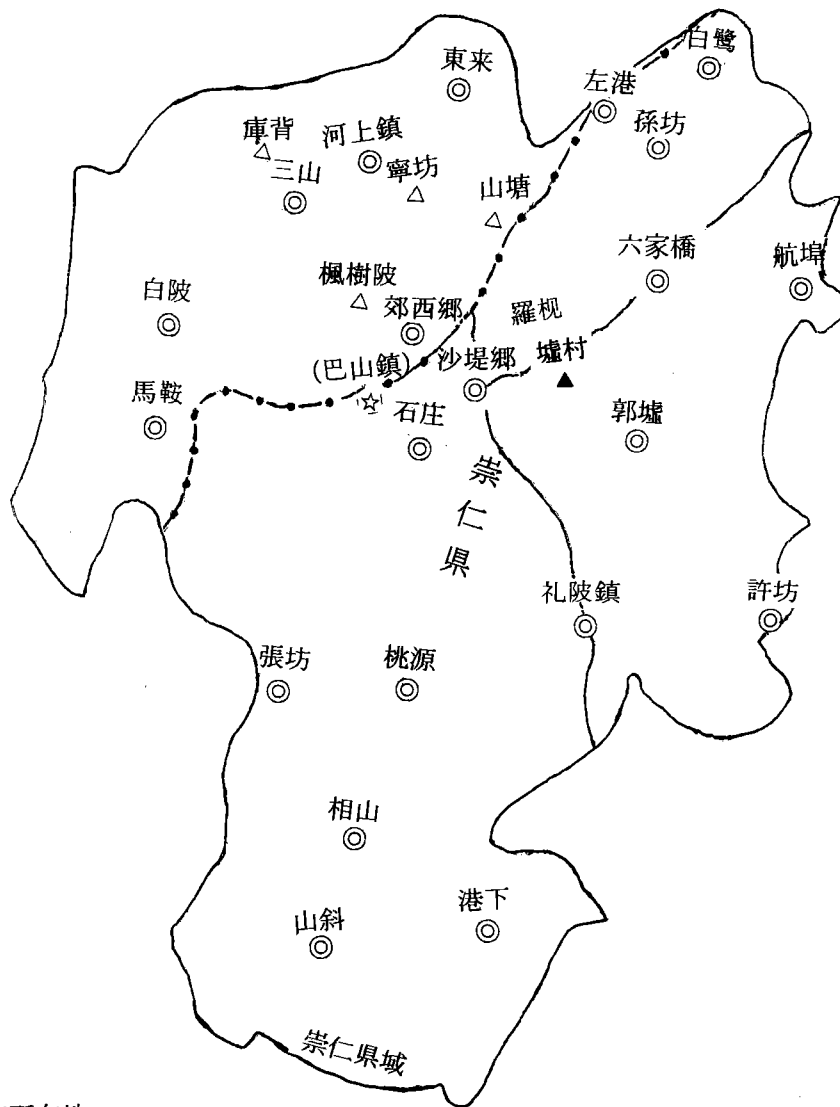


崇仁県及びその周辺





# 崇仁県域及び壙村の周辺



## 凡例

- ☆ 崇仁県県政府所在地
- ◎ 郷、鎮所在地
- △ 張氏分節の所在地
- ▲ 壙村
- ・— 鉄道
- ～ 川

## 1、 墟村の属する崇仁県の概況及び人文歴史

### (1) 崇仁県の概略

崇仁県は、江西省の中部に当り、南昌市の南部にある。南北 57 キロメートル、東西 42 キロメートルに及んでいて、総面積は 1520 平方キロメートルである。海拔は 100 メートルから 500 メートルで、丘陵・高地の面積は、851 平方キロで、全県面積の 55.9%を占めている。地形的には、西南が高く、東北は低い。主な山脈には粵山山脈の支脈である相山、羅山がある。140 本あまりの大小河川があり、全流域面積は 90 平方キロメートルに及んでいる。本県の主要河川である崇仁河は、墟村が属する沙堤郷を通過している。「七分半水両分田、半分道路和庄園」<sup>(2)</sup>と言われるように、水資源も豊富なところである。東北に臨川市、東南に宜黄県、西南に樂安県、北西に豊城県と接している。(江西崇仁県県誌編纂委員会(編纂) 1990:67) 崇仁県政府の所在地である巴山鎮から、江西省の省都南昌市まで鉄道で 125 キロ、撫州市まで鉄道で 36 キロである。

崇仁県は、亜熱帯季節風気候に属していて、四季がはっきりしている。日照時間は長く、年間平均気温は 15℃位で、年間降雨量は 1456 ミリぐらいが多い。(傅伯言(主編) 1991:1~2)『農業区画資料集』及び『崇仁県土壤』によると、耕地、森林、及び開発・利用できる土地・水面は、全県総面積の 84.32%を占めている。崇仁県の基幹産業は農業である。水稻生産がその大部分を占め、次に、棉、さつまいも、さとうきび等の栽培も行われている。1980 年代より、温州から輸入した蜜柑栽培も盛んで、果物栽培としては、ほかに桃、梨、枇杷、オレンジ等がある。農業のほかに淡水魚の養殖や林業なども割合に発達していて、近年来、その発展ぶりを見せている。工業は、主に県営(国家所有制)と郷鎮工業(集体所有制)とで行われている。80 年代以後、郷鎮工業はその活発性を見せ、農村の重要な収入源になっている。(傅伯言(主編) 1991: 7~13)

崇仁県の歴史は、隋(581 年~618 年)の時代に始まる。『撫州府志』によれば、崇仁県は唐(618 年~907 年)の時代に上県と呼ばれた。宋(960 年~1279 年)の時代に、崇仁県に属していた天授、樂安、忠義の 3 つの郷と永豊県の雲盤郷が樂安県に区画されると同時に、臨川に所属していた恵安、穎秀という 2

郷が崇仁県に属するようになった。それ以後、1949 年まで行政区画が変わることとはなかった。

1949 年の中華人民共和国成立後、太平、谷崗、湯山、咸口、欧坊という郷が樂安県に区画され、1953 年に樂安県の城滸、東山、央坪という郷が崇仁県に区画された。1961 年に宜黄県の双坪は崇仁県に区画され、さらに、1969 年に崇仁県の秋溪、連橋、大橋等の郷が臨川に区画され、臨川の下章が崇仁県に区画された。この行政区画は、その後変わることなく今日に至っている。表 1 に提示した崇仁県の行政区画表は、1984 年のものである。筆者が 1997 年に壩村を訪れた時、崇仁県を黄石市に改名し、県から市に昇格させようという動きがあったが、現在のところは、撫州地区に属する 1 つの県のままである。

表 1 1984 年崇仁県行政区画表

郷鎮名称	郷鎮人民政府所在地	管轄		
		村民委員会数	村民小組数	自然村数
巴山鎮	县城	7	47	8
東来郷	東来壩	5	43	42
白鷺郷	白鷺渡	8	78	50
孫坊郷	孫坊街	12	80	81
河上郷	榨背嶺	11	115	85
三山郷	三山廟	9	86	75
白陂郷	白陂街	6	59	55
六家橋郷	新屋下	8	74	81
航埠郷	航埠街	9	110	48
郊西郷	臥嶺	6	52	58
★沙堤郷	和壁園	9	107	96
馬鞍郷	馬鞍坪	9	103	92
石庄郷	羅家	8	80	82
郭壩郷	郭壩	8	100	107
許坊郷	許坊街	8	70	62
桃源郷	桃源	8	64	91
張坊郷	甘含村	4	39	30
礼陂郷	礼陂橋	8	84	103
相山郷	鳳崗壩	4	23	25

山斜郷	山斜	7	55	49
港下郷	港下	3	25	24
左港垦殖場	小山朱家		3	
羅山垦殖場	鍋炉下	2	8	3
石橋垦殖場	石橋村	1	6	
下屋良種場	下屋村付近			6

注：★を付けている沙堤郷は調査地壩村が所属する郷である。

出所：『崇仁県誌』p68 による（1990 年）

崇仁県県誌によれば、本県は、1949 年以前は純粋に漢民族で占められていて、その後、徐々に少数民族の移住があるものの、その数が限られていて、1984 年の統計によれば、全県の人口 239,340 人のうち、漢民族は 239,282 人で、少数民族はわずか 58 人にすぎない。そのうち、モンゴル人 5 人、回族 20 人、ミャオ族 1 人、イー族 1 人、チワン族 14 人、ブイ族 3 人、朝鮮族 3 人、満州族 6 人、トゥジャ族 1 人、リー族 1 人、イーロウ族 3 人という割合である。全県では 271 姓があつて、陳姓、黄姓が一番多く、次いで、劉、李、呉、王、朱、孫、楊、馬、張、周、徐、甘、羅、謝などが続いている。

表 2 崇仁県の人口（1984 年）

民族名	人口数 (単位：人)
漢民族	239,282
モンゴル	5
回族	20
ミャオ族	1
イー族	1
チワン族	14
ブイ族	3
朝鮮族	3
満州族	6
トゥジャ族	1
リー族	1
イーロウ族	3

『崇仁県誌』による（1990 年）

## (2) 本調査地の人文歴史

江西省は一般に略称で「贛」と呼ばれているので、本調査地の属する撫州地区（臨川地区）は、ふつう「贛東」或いは「贛中」と呼ばれている。撫州地区は、江西省の九江、宜春、吉安と並んで、歴史が古く、文化伝統が厚い所である。特に、宋（960年～1279年）の時代から大量の北方移民が移ってきたことで、中原文化の影響を受け、文化は大きく発展してきた。歴史的に北宋の思想・政治・文学者である王安石、北宋の政治家であり詩人である晏殊、北宋の文学者の曾鞏、南宋の哲学者の陸象山、明の脚本家の湯顯祖など、中国の思想及び文化に大きな影響を与えた著名人を輩出したところである。これらの人達を始め、中原「望族」（「ワンズウ」：世代的に深く著名なる血縁集団）の南方への移入は、この地方の文化の発展に積極的な役割を果たした。（羅传奇、張世俊（主編）1993）要するに、この地方の文化の発展は、中国の移民史と深い関わりを持っているといえるのである。

漢民族の移民史はあまり膨大で複雑な課題であるが、本論文では、この地方が中国移民史において果たした役割、特に、今日の福建省西部、広東省東部、及び江西省南部に集中的に住んでいる「客家」との関係、さらに移民の南方移動が「宗族」形成に与えた影響等の問題に絞って論じたい。

歴史的に調査地の撫州地区は中国の春秋戦国時代に百越の地におかれていた。「百越」とは東越、閩越、瓯越、于越、西越、駱越、南越などの地方である。それは、現在の浙江南部、福建、広東、広西などの全域、安徽、江西、湖南、貴州など地区、及び、ベトナムの大部分地域を指す。秦の時代になって、秦の始皇帝は百越に進軍し、南を開拓しようとした。しかし、当時、全国に40郡が設置されたにもかかわらず、江西省内に郡の設置は行われなかった。当時、本地方では漢民族の勢力が伸びたものの、まだ漢民族政権が成立していない力弱いものであった。このような状況は漢の始め頃に続き、西漢初年に、江西省内に始めて、豫章郡を設立し、豫章郡は18の県を管轄した。調査地の撫州地区はその中に含まれていない。西漢初期、撫州地区の住民は主に百越の于越民族であった。于越は于人と越人との結合によってできた族である。越人は夏禹の遠い子孫である少康の後代で、百越の1つの族である。その後、東夷族の于と結合し、于越族になったのである。漢高祖は趙佗という人物を南越王と指名し、

漢朝に定期的に土産物を献上したりする関係に結ばれたが、漢武帝時代に至って、関係が悪化し、南越国と闽粤国は相次いで消滅され、越人は森林に逃走したり、江淮に避難に行ったりしていた。この時期では漢民族は、大量的にこの地方に住みつくことはなかったのである。(許懷林 1998)

調査地の撫州地区に始めて、行政設置を置かれたのは三国時代に至ってからである。呉国の孫策、孫権両兄弟は自分の勢力を拡大するように、江西省内に6郡57県を設置した。その中で、調査地の撫州地区は臨川郡として、設置し、10県を管轄した。江西省の郡は大幅に増えたにつれ、生産開発区が拡大したが、行政的、経済的、人物的にまだ基礎が弱かった。

この地方に初めて、多くの移民を迎えたのは晋の永嘉の乱の後であった。晋の永嘉の乱の後、河南省、山東省一帯の移民は淮河支流にそって、東南へ移入し、安徽省にたどり着き、さらに撫州地区に流れ込んできた。又、江西省を一時場所として、さらに福建省、広東省に移転する。隋、唐の時代に至って、中原の絶えない戦乱のため、北方移民は江淮地方に移動しつつある。唐の半ば頃に起きた「安史の乱」で、北方移民の南への移住を加速させた。唐の張保和は、唐昭宗大順元年(紀元890年)に、次のような文章が残っている。「臨川為奥壤、号曰名区、翳野農桑、俯津園簞、北接江湖之脈、賈貨駢肩、南冲岭峽之支、豪華接袂。」<sup>(3)</sup>という。「安史の乱」の後、中原地方では藩、鎮に分かれて占拠した混乱の局面であったが、撫州地区では、依然として、「翳野農桑」、「賈貨駢肩」という相対的に安定した社会というので、北方の移民にとっては理想的な地であるかも知れない。特に唐の末期に起きた黄巢農民蜂起で、全国の10省に及び、大きな災いをもたらしたが、江西省東南部(饶水の南より、贛水の東より)、福建省西南部、広東省北東部が戦乱を免れたため、大量な移民を受け入れ、北方移民の南への移動に拍車を掛けた。

両宋時代に至って、さらに大量の北方移民は江西省、福建省、広東省に移動してくる。中国の文化、経済などは南部に移りつつあった。この時期に江西省の人口数は歴代を超え、これまでに最大の人口数を擁していた。王安石は「撫之為州、民之男女以万数者五六十。」(許懷林 1998:244)と故郷の撫州人口を感嘆した句が残されている。両宋時代は撫州地区の一番発展する時期であり、

文化の開花時期でもある。

以上は調査地が北方移民を受け入れた主な時期であるが、これらを「客家」移民と関連して考えたい。

まず「客家」の定義は何かについて、中国内外の学者は多くの議論をもつが、共通の地域、共通の言語、共通の経済生活、共通の社会心理素質を持っている族群は単一の共同体になるという観点から、「客家」というのは江西省南部、福建省西部、広東省東部という3省の相接する境に住み、他の民系と違う方言体系を持っていて、山区独特の農耕経済生活を営み、強烈な内部向心力と自我意識が強いという心理素質を持っている民系である。(謝重光 1997)

「客家」の南方への移民ピーク時代が3回、5回、6回という説があるが、「客家」を研究する先達といえる羅香林氏は、「客家」は5回の移民ピークを経験し、晋の時代から南宋までの3次大転移はいずれも、「客家」祖先の南への移転と見なされている。しかも、第2回の移民は第1回移民した人たちの後代であり、第3回移民はまた第2回移民の後代であるところの3回の大移転はリレー競争のごとく連続的な行動を取っていると見ているのである。(羅香林 1989)彼の観点は中国の「客家」学を研究する多くの学者に引用されているが、その中で、別な角度から分析する学者もいる。謝重光氏は第1回の移民は南の越海系、湘贛系、閩海系<sup>(4)</sup>らの形成にもっと大きな影響を与えていて、第2回の移民は閩海系(福佬民系)の形成にむしろ大きな影響を与えていたのではないかと反論し、「客家」遠祖は、古代広い範囲の中原地区にさかのぼるのであるが、近い源になるのはむしろ、唐、宋時代の江淮地区であると結論している。

謝重光氏は「客家」居住地(江西省南部、福建省西部、広東省東部)に住んでいる「客家」人の78姓を採集し、「族譜」に記載されている遠祖地、これらの姓の移転時代、出発地、中途地、最終居住地等に分けて、分析した。78姓はあわせて156回の移転があった。時代別になると、唐の末期以前の移転は9回、移転総数の5.8%を占めている。唐の末期から宋の初期まで49回で、移転総数の31.4%を占めている。宋代の移転は38回、移転総数の24.4%を占めている。両宋の交代時期の移転は20回、移転総数の12.8%を占めている。宋の末期(或いは宋、元交代時期)38回、移転総数の24.4%を占めている。不明の2回(1.3%)

- を除けば、時代別に唐の末期から宋の初期まで；宋、元の交代時期；両宋の交代時期；北宋及び南宋の平和時期；唐の末期以前という順になっている。つまり、「客家」居住地に移民してくるピーク時期は以上の各時代になっているという。さらに、78 姓の「客家」人は居住地にたどり着く以前の中途地を分析して、
- ①、唐の末期以前に金陵、鄱陽、饶州、撫州等の江西省北部、東部、中部などから「客家」居住地に移民してきた姓氏
  - ②、唐の末期から宋の初期まで、江淮地区に属する庐江、徐州、盱眙、金陵、固始、江西省の北部、中部に属する瑞州、新呉、南豊、撫州などの地から移民してきた姓氏
  - ③、北宋中後期に、金陵、杭州、江州徳安、建昌、撫州崇仁、広昌、南豊等の地から移民してきた姓氏
  - ④、両宋の交代時期に、江蘇無錫、楚州、饶州、楽平、邵武、建寧、惠安等の江淮地区、江西省中部と北部と福建北部、南部から移民してきた姓氏
  - ⑤、南宋中後期に、阜陽、南豊、庐陵、南昌、呉（江蘇）、建寧、将楽、岳州などからの姓氏
  - ⑥、宋、元の交代期に江淮地区に属する金陵、固始、江西省中部、北部の永豊、南豊、吉水、豫章、撫州、泰和、饶州、楽平などの地から移民した姓氏

以上の集計から、謝重光氏は「客家」人の近い源は唐、宋時代の江淮地区にあるのは妥当ではないかと強調している（謝重光 1997：77～82）。

筆者には彼が取り出した調査地の撫州地区は「客家」移民との関係を裏付けることができる重要な地区ではないかと考察している。以上の6つの時期に、計5つが撫州地区、撫州崇仁或いは江西省の中部、北部などが含まれているからである。つまり、「客家」移民は現在の居住地に住みつくまで撫州地区を重要な中途地として、生活してきたことを裏付けているのである。特に、興味深いことに「客家」大本山とも言われている寧化、帰化に住みつく張姓は宋、元の交代期に江西省撫州から寧化、帰化にたどり着いたと寧化湖村竜頭『張氏族譜』に記されている。以上から、撫州地区は歴史的に閩、粵（福建省、広東省の略称）に行く交通要塞に位置していて、「客家」移民を受け入れ、また送り出すのに重要な役割を果たしたと言っても過言ではない。本調査地と「客家」との関係は以上の大量の族譜資料のほかに、言語、風俗などの文化事象からも窺える。



唐中後期に大量の北方移民を受け入れることによって、撫州方言は中原漢語と合流し、相互的に浸透しあって、形成された。独特な言語系統を持ちながらも、「客家」方言と似ているところが多くある。贛語は「客家」方言と一番近い言語系統を持っているといわれているが、ここで、言語学者の説を借りて、図式すると以下のようなものである。(張振鶴・遊汝杰 1986)

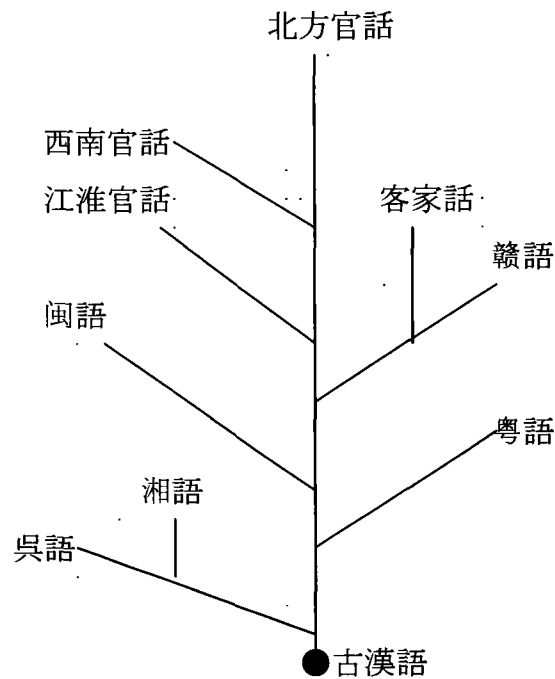


図1 出所前掲書

風俗習慣においては、調査地の「買水浴尸」の葬送風習は「客家」人でも同じ慣行が行われている。「客家」には「始死在床、以浴槃盛水、以巾遍拭死者」<sup>(5)</sup> という風習があつて、張祖基氏は『中華旧礼俗・喪葬礼俗』の中で、「人一死、其子孫就檢只新瓦罐、去河辺、先行爰燒紙錢、(或者丟落3幾文錢河里去) 然後汲到河水拿转屋家去、俾死者洗面洗尸、这就喊做買水(即系向河神来買)。」「<sup>(6)</sup>と記されている。このように「客家」人の風習は調査地ではいまでも引き継がれていて、葬送儀礼の中で重要な節目として、残されている(第2章に後述する)。この「買水浴尸」風習から見たように、本調査地は「客家」人と深い関

係を持っていると言えるのである。

以上、調査地の移民史を歴史文献の戸籍資料や族譜に記された資料、州県の増加資料、文化事象などを参考にして、「客家」移民と関連しながら、述べてきたのであるが、総合して考えれば、本調査地は「客家」移民の南への移転に重要な役割を果たしたと思われる。しかし、本調査地は「客家」と深い関係を持っていながらも、荊楚文化、呉越文化、閩粵文化の交差点に位置するため、純「客家」ではなく、「臨川文化」を形成している。

移民はそのピークの時期があるが、総体的に長期的で、緩慢的な移転活動だと考えられる。また、この移民活動は激動する社会の中で行われていると予想され、個々人の力や単一的な家族の力では随時的に消滅する恐れがあるのである。もっとも自然に獲得しやすい保護は、血縁団体から来るのであろう。移転を通じて、移民の家族意識を強化し、家族の持つ社会的機能は顕著なものになる。移民は新たな土地で、厳しい自然と社会に挑戦しなければならなかった。生きるための土地を得るためには、「未開」の原住民との戦いで、血縁団体の力に頼らなければならない。また、占拠した土地を守るために、血縁で結ばれた団体は1つの自然村に固まって、住むようになる、漢民族の伝統的な宗法観念と農業生産特性によって、移民は血縁を基礎としている居住方式を取ってきた。このような血縁団体は中国歴史学の一般論として、「宗族」と呼ばれている。しかし、社会人類学的な研究の場に本格的にもたらしたのは、M・フリードマン(M・Freedman)である。フリードマンはこの父系親族集団を呼ぶのに際し、専ら「リニージ」(lineage)という語を用いる。また、リニージの分節として存在している「房」に対して、フリードマンは「サブ・リニージ」(sublineage)という用語を使用している。これらの用語の限定や意味などについて、多くの学者によって、議論されているが(瀬川 1991)、本論文では概念上同様な意味で、宗族=リニージ；房=サブ・リニージという両用語を用い、特別に区別することはしていない。

唐代以前、世族、士族、豪族などの力が大きく、戦乱が起こるたびに、「宗族」首領による一族の統一行動が多かった。新しい新居地にたどり着いたときに、依然として、宗族が固まった住居を構えることが多く、宗族の全体性と統一性を保ってきた。(馮爾康 1994：264～267)

清の雍正『江西通志』巻162の『雜記』の中で、撫州地区の楽安の宗族について、こんな記載がある。唐の以後、『因大盜肆起、民轉徙無所依、楽安朱綸率郷衆結寨于巖陀、固以土墻、上築崇樓、令婦女処其中、而屋市屯店環繞于外。七千余戸相依、盜不得逞。寨座今県北五十里。綸主寨事、分職守、立法制、催督各戸輸苗米、酒税、曲脚錢納于撫（州）。綸老、弟絵主之。子孫相繼、自元和迄五季、一百五十年、安居無恙。』<sup>(7)</sup>という。主に血縁で結ばれた宗族は軍事化を強め、外部からの侵略を抵抗し、地方政府との関係を円滑に進めるようにする一方、内部では、職を明確にし、法制を設立するなど内外的なあらゆる手段で、宗族の実力を強化しようとした。

調査地の宗族は唐の後期、特に宋以後にその円熟期を迎えた。

これに関しては、数多くの歴史資料が残されている。南宋羅大綱の「鶴林玉露」にこんな記載がある。「陸象山家于撫州金溪、累世義居。一人最長者為家長、一家之事聽命焉。逐年選差子弟分任家事、或主田疇、或主租税、或主出納、或主厨房、或主賓客。…… 毎晨興、家長率衆子弟致恭于祖祢堂、聚揖于厅；婦女道万福于堂。暮、安置亦如之。子弟有過、家長会衆子弟責而訓之；不改、則撻之；終不改、度不可容、則告于官、屏之遠方。」という。陸象山は名九淵、字子静、号象山、南宋の著名哲学者、理学家である。南宋に至って、彼の一族は撫州の金溪で、大きなリージョになっている。その宗族内部で上記のように、家長は最年長者であると同時に、家の権力者でもある。家長の命令で、その子孫たちはそれぞれ、自分の経済任務を果たしていく。また、毎朝、家長は多くの男子孫を率いて、厅で祖先に礼拝する。その後、婦人たちは家長に「万福」の礼を行う。夜になると再度、礼拝を行う。誰か過ちを犯すと、家長は多くの子孫の前で訓示し、再度犯したら家法にしたがって殴る。また、犯したら官厅に渡し、流罪に処し、追放するという。宗族内で経済機能、祖先を供養する機能、司法機能、保護機能などの各機能が家長の権威の元に運行されていく。

宋時代以後、士族制度が消滅し、巨大な宗族は衰微し、首領権威が弱くなったため、新たな移民地に移動する時に、宗族をあげて、移動する場合もあるが、族人は少人数で或いは分散的な行動を取っていたのが殆どである。幾世代を経て、族人はある程度、繁殖して始めて新しい地で、宗族を形成すること

になる。宋、元時代に至って、官僚や貴族による宗族が主流であるにもかかわらず、庶民による宗族の形成は大幅に増え、宗族が庶民化されていく1つの重要な段階でもある。(馮爾康 1994)

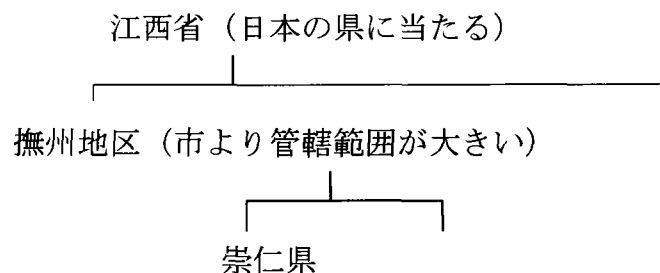
調査地で明、清時代に至って、移民による宗族組織は一般的になってきた。これについて、瀬川昌久氏は香港新界の調査にあたって、中国東南部では明、清期を通じて、父系親族集団である宗族の発達が著しいと論じており(瀬川 1996:165)、調査地の状況もこれを裏付けているといえよう。宗族はしばしば、「族譜」を編纂することと「宗祠」を立てることで、その形成のシンボルになっている。庶民族人は宗族の主な成員であり、宗族首領は高官や官僚ではなく、宗族の郷紳や裕福な人になっている。近代において、調査地の宗族組織は基本的に伝統的な要素を持ちながら、社会的な変化に伴って、殆ど、残されてきたが、近代の新民主主義思想で宗族の血縁原則に影響を与え、組織機能や組織形式もその変化を見せた。1949年までに、宗族は、東南中国に社会的な基礎組織として、存在しつづけてきた。1949年以後、宗族組織は非合法的な組織として扱われ、壊滅的な打撃を受けた。1980年代に入って、イデオロギー面の緩和にしたがって、宗族組織は依然としてインフォーマル組織としていながらも、「族譜」を修復するなどの宗族レベルでの文化再建がなされつつある(第3章で詳しく後述する)。本論文で扱う墟村はその無数の宗族組織の一分子である。

次に、調査地の墟村の概況を述べておきたい。

## 2. 墟村の概観

### (1) 村落の行政組織

墟村の行政組織を述べる前に、墟村を例に、中国農村の行政組織を図式したい。



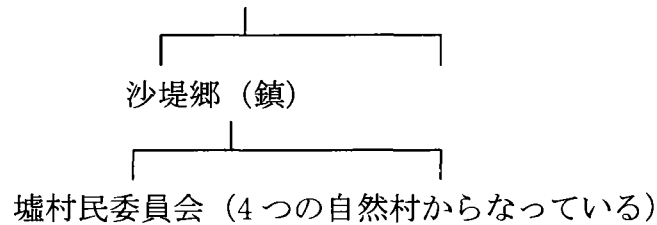


図 2

図 2 のごとく、沙堤郷は行政的に崇仁県の下に、設置されている 1 つの郷である。沙堤郷は崇仁県政府の所在地である巴山鎮の西側に隣接し、郷政府の所在地である和壁園から県に行くのに 3 キロの距離があるだけである。沙堤郷副郷長の曾宏川氏の紹介によると、沙堤郷の総面積は 46 平方キロメートルで、そのうちに耕地面積は 21,500 畝で、山地は 10,000 畝を擁している。全郷は 96 個の自然村を設けていて、世帯数が 3,083 戸で、人口が 15,737 人を要しているという。郷内では平野を主にしている、平均海拔は 53.3 で、最高点の大嶺崗の海拔は 99.4 メートルで、最低点の劉家渡の海拔は 50 メートルである。崇仁河は西から東へと本郷の縁側を通過している。小型ダムは 7 つで、電力排水・灌漑ステーションは 12 個所を設けている。水を蓄える総量は 350.4 万立方メートルで、灌漑面積は 15,500 畝に及んでいるというのである。農業では主に、水稻、野菜などの栽培であるが、野菜畑は 5,400 畝があつて、水稻面積の 3 分の 1 を占めていて、県に野菜を供給する主な郷になっているという。

沙堤郷の下に壩村村民委員会がある。壩村村民委員会は壩村、黄家村、曾家村、陳家村という 4 つの自然村からなっている。村民委员会主任の張武孫（43 歳、第 6 サブ・リネージ）の話では村民委員会に管轄された耕地面積（畑を含めて）は 1,574 畝である。世帯数は 286 戸ぐらいになっていて、黄家村、曾家村、陳家村はたいてい 3 分の 1 弱を占めていて、残りは壩村に住む張姓になっている。自然村の壩村の耕地面積（畑を含めて）は 1,200 畝を擁していて、世帯数は 197 戸ぐらいであるというのである。

壩村民委員会は、自然村の壩村に設置されている。村民委員会の壁に掲示板が設置され、掲示板には郷からの通知や計画出産などの宣伝や農業技術の紹介などが貼られている。村人は毎日ここに来て、互いに情報交換をしたり、村人の集会場所として利用したりしている。

沙堤郷に勤める役人は国家公務員であるが、村民委員会の役人は国家公務員

ではなく、農業の仕事をしながら、村民委員会の日常公務に携わっている。国からある程度の給料をもらうが、医療保険や定年退職金などが出ない。しかし、よく仕事をして、実績があれば、郷まで上昇して、正式な国家公務員になる可能性があるため、村人にとって、魅力がある仕事である。4年に1度の村選挙は実に立候補が多く競争が激しいものである。張氏リニージや黄氏リニージや曾氏リニージや陳氏リニージが自分のリニージの人を当選するようにと、各リニージの推薦した人を候補者に立てる。この点について、郷や村の幹部らは否定しているが、第3章第1節で詳しく後述したい。

沙堤郷から派遣された役人の監察の中で、村人からの投票が行われる。20歳以上の村人は選挙権、被選挙権を持っている。1998年現在、村民委員会の幹部は併せて、7人になっている。以下に壩村民委員会の組織構造及び機能を示す。

表3 壩村民委員会（4つの自然村からなっている）

組織構造（職務）	組織機能（仕事内容）
村書記	村の党の責任者で、村の全般的な仕事を管理する
村長（大隊長）	村の生産、生活、納税など仕事全般を管理する
副村長（副隊長）	村の生産を管理する
婦人主任	村の婦人問題と計画出産の責任者、女性が担当する
村保管	村の財務などを管理する
民兵営長	村の治安と年に1度の軍隊に入隊する選抜を担当する
雑務	村のいろいろ雑用などをやる

上記のように、村民委員会はあくまでも、村民の生産や生活全般にわたって、管理する組織であるが、しかし、その機能を果たしている村民委員会では、共産党による指導力を増強する為に、依然として、共産党書記という人事が設けられている。

村民委員会の下に、行政編制の末端単位として、生産小組（小隊）が設けられている。黄家村、曾家村、陳家村という自然村はそれぞれ1つの生産小組になっている。壩村という自然村は1998年までに壩東村小組と壩西村小組という2つの小組に分けられていたが、1998年に再度調査に行った時に、さらに細分化され、張姓の各サブ・リニージはそれぞれ1つの生産小組になってきた。つまり、第2、第4サブ・リニージは1つの生産小組に、第3サブ・リニージは1つの生産小組に、第5サブ・リニージは1つの生産小組に、第6サブ・リニージは1つの生産小組に、第7サブ・リニージは1つの生産小組になっている。そのほかに、「紅壤」開発<sup>(8)</sup>には、2つの小組がある。

壩村民委員会の党書記張銀祥氏（37歳、張氏第5サブ・リニージ）は張リニージの細分化を以下のように説明している。「……以前の2つの生産小隊は村の東、西と地域区分されたもので、それに東、西両小隊の村民は各サブ・リニージの人もあったのです。生産にしても、生活にしても、東、西両隊はあまり人数が多く、管理しにくいです。そのため、数多くの意見がありました。東、西両小隊長は村民委員会に報告し、そして、村民委員会はサブ・リニージ範囲内で、生産活動を行うのはもっと便利ではないかと同意し、その意見を郷政府に報告し、郷からの認可を得ました。今回の分化は基本的に90%以上の人が自分の属するサブ・リニージに帰属しています。個人的な都合で第3サブ・リニージの人は第5サブ・リニージに配属される場合がありますが、これらの場合は個別的な例に過ぎません。」という。

壩村の行政編制は中国の歴史そのものを語っている。元壩里西村小組長、同時に張氏第7サブ・リニージの長老でもある張様宗氏（68歳）は壩村の行政編制を語ってくれた。中国農村の変遷や今日の農村を理解するのに役立つと思い、記す。

1949年の解放後、従来のリニージの地縁を打破しようとする中で、壩村という自然村は行政的に羅視人民公社に配属された。1960年～1968年の間に、壩村は水田が多い割に人数が少ないため、独立に1つの人民公社になっていた。この時期、生産と生活は基本的に自然村を1つの単位として運行されてきたという。1968年～1977年に壩村は再び羅視人民公社に配属されるようになった。

70年代後半か80年代前期に、墟村（張姓）は、黄家村、陳家村、曾家村と合併し、墟里の名前を取って、墟里大隊になったのである。合併する前に、黄リニージは羅規人民公社、陳リニージと曾リニージは永紅人民公社にそれぞれ配属されていたという。1984年に墟里大隊と生産小隊の名前がそれぞれ墟村民委員会と村民小組と改名するようになった。しかし、習慣的に村人は大隊、小隊などの名に馴染んでいるようであって、普段、話しているときは殆ど大隊、小隊などによく口にしているという。1998年までに墟村民委員会の下に5つの村民小組が分けられ、黄家村、曾家村、陳家村という自然村はそれぞれ1つの村民小組になっていて、墟村という自然村は大きいであるため、墟村の東西を境にして、墟里東村と墟里西村という2つの村民小組に分けられたが。しかし、前に述べたように、現在、他の3つの小さいリニージは変動がないままの、墟村の張氏をさらに細分化され、サブ・リニージが生産小組になってきた。

祖先が住み続けてきた村々に依然として父系血縁者からなっている集団が国家からも経済、政治生活上の合法的単位をなすものとして認知されているのである。伝統的な社会単位の重要性が再び注目されているのである。本論文が扱う墟村は張氏リニージ成員からなっている自然村であることを明らかにしたい。

## (2) 地理的位置

墟村は崇仁県の東北部に当り、県政府所在地である巴山鎮まで5キロ、沙堤郷政府まで1キロと離れている。町と距離的にとても近いわけである。それに撫州まで（2時間30分ぐらいかかる）の定期バスが通過していて、交通にも便利なところである。

歴史的に、墟村はひとつの墟集として、一時、繁栄してきた。崇仁県の県誌によれば、清同治12年（1873年）、墟街は全県の2,107箇所の墟集の1つであり、その繁栄ぶりはずっと民国後期（1940年代）に続いたと記載されている（崇仁県県誌編纂委員会（編纂）1990:80～81）。また、「族譜」の墟村演變概略の中で、墟村の地理的位置について、こう書いている1節がある。

「吾族东临三山亭、南频青山绿水、西靠桑溪桥、与临村会坊相隔里许、北靠寥州罗规、相距三华里。在明朝以前、崇仁大河经过我族、南向东流进入抚河。后经年长日久、河床淤塞、不断改为良田。……我村地势平坦、四边小溪、饶自



上到下、均有一华里长。明朝时、是一个集市、通往抚州的大道……。」

訳すと以下のようなものである。「わが族は東に三山亭、南に青山と緑水と寄り添い、西に桑溪橋があり、隣村の会坊と近く、北に寥州羅視と3華里の距離があるのである。明代以前には崇仁河はわがりニージを経由し、南から東へと流れ、撫河に合流する。長い年月で、河底は泥で塞がっていくにつれ、美田に改造した。……わが村は地勢が平坦で、長さ1華里の小河が上から下へと取り囲まれ、明の時代に1つの市場として、賑わっていた。また、撫州に行く大きい道でもあるという……。」

村の複数の老人の話では、小さいころ、よく墟集に遊びにいったという。墟村が一つの「墟」として繁栄した時期について、県誌と族譜の記載には食い違いがあるが、歴史的に一つの「墟」として繁栄したことは間違いがないと考える。「墟」（「シイウ」）というのは湖南省、江西省、福建省、広東省では定期市場の意味として使われてきて、農村で、物物交流や売買などに大きな役割を果たしている。現在でも、農村日常生活にかかわり深いものとして、一般庶民に馴染まれている。墟集の跡は今でも村の南側に残っていて、村の歴史と地理位置を物語っている（写真を示す）。

### (3) 墟村の空間的構造

村落の空間的構造は福田アジオ氏によれば「ムラ」「ノラ」「ヤマ（ハラ）」になる。「ムラ」とは村人の居住空間を意味し、「ノラ」は村人の生産を支える農地の存在する空間領域である。また「ヤマ（ハラ）」は採取地として、村落の生産、生活の資源となる林野や原野の存在する空間領域であり、村落の共有財産になっている場合も多い。（福田 1982：37～38）

この視点から見ると、まず墟村には「ヤマ」が欠如しているという特徴がある。墟村の村落空間の周辺に広大な山林や原野が広がっているわけではない。鳳形山という山を村の「祖墳山」として共有しているのであるが、それは村落から4キロ離れた遠隔地に存在する。そこに至るまでにはいくつかの村落空間を経由して行かなくてはならないほどである。したがって、「ヤマ」は墟里村の社会的構成の1部ではあっても、空間的構成の1部となっていないのである。その意味では、墟村は山村的性格の極めて薄い農村であることになる。一方、



壺村の「壺集」の跡

「ノラ」は村落の周辺部から広がっている。もっとも均等に広がっているのではなく、東部と南部に水田が比較的まとまって存在していて、北部と西部にかけては、まとまって存在しているものもあるし、散々としている所もある。その多くは、水田であり、壩村の経営耕地の90%は水田となり、残りの少ない10%の畑地は自家耕地として、野菜、果物などを栽培している。村落空間内部で畑地が占める比重は低いのに対して、田の部分が占める割合は高くなっている。

「ノラ」に囲まれた「ムラ」は、基本的に集村の形態をとっている。図3で示すように、壩村が細長い形を取っている。壩村の村落空間には、ほぼ南北に

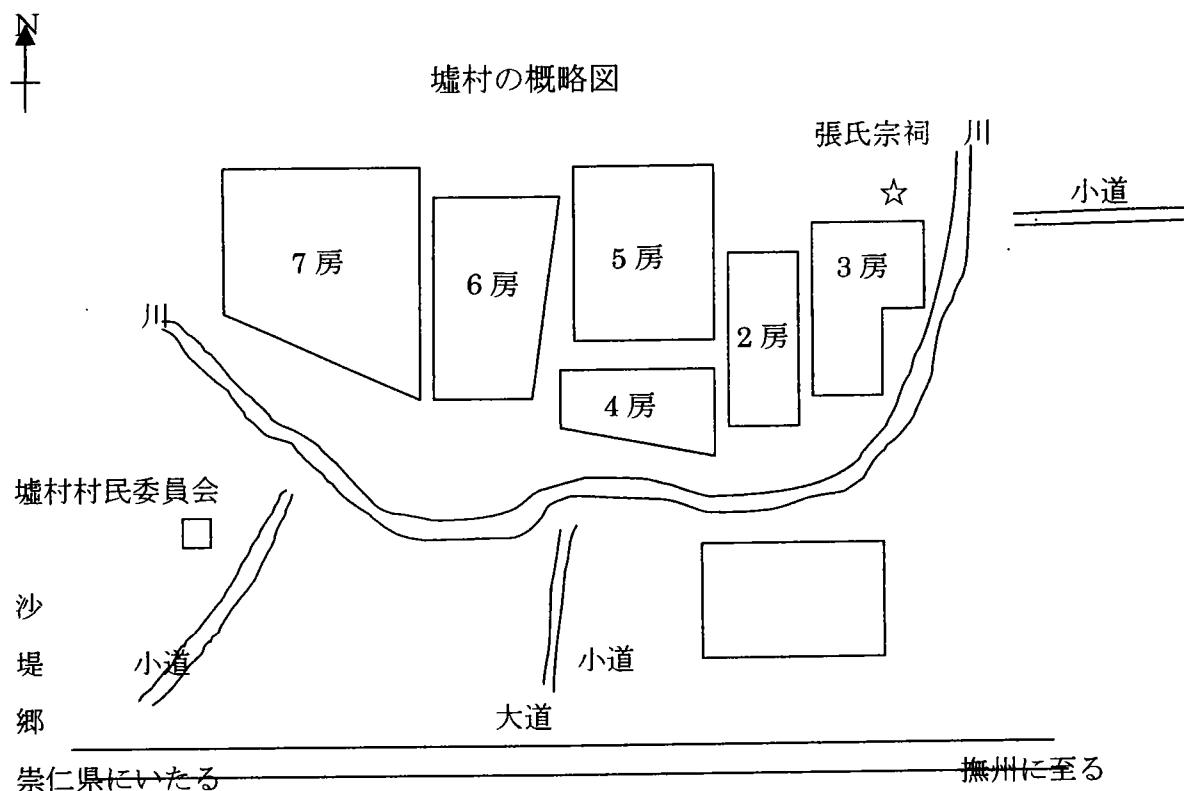


図3

横切る道路が存在する。その北の村落に多くの人が集まっているのに対して、南に人家が散乱して、住んでいるのである。即ち、北に家が比較的にかたまっていてことによって、村落が形成されている。しかし、この村落内部の社会的空間は必ずしも、この道を軸にして編成されているとは言えないようである。というのは、1998年までの壩村では、村落運営の基本的単位となる村民小組を2つに分けていたが、それを分ける原理はむしろ東と西である。つまり、村はこの道を隔てて南と北の村委員会を作っているのではなく、村落を東西に分けて、

墟里東村小組と墟里西村小組を作っている。これは、村落の時代的変遷と風水説と関わっているように思われる。というのは、1940年代末までに、村の行政的中心地は東部にある「宗祠」であって、古い時代の墟村の「ムラ」の行動領域は、現在より村の最東側にあったと考えられるからである。「宗祠」の近くに住むのは元々リニージの有力なサブ・リニージ「3房」である。次に「2房」、「4房」、「5房」、「6房」、「7房」という順に村の西へと連なっていく。つまり、東の「宗祠」を先頭に張姓の各サブ・リニージが順番に西へと延長していくのである。調査中、複数村民の話によれば、「宗祠」を頭にして、細長い南北の道が竜の身体にたとえられ、現在、「7房」の住んでいる村の末端を竜の尾に当たるのだそうである。しかも、風水説によれば、北が吉であるため、村民の殆どは村の北側に各自の住宅を構えてきたという。以下、筆者の観察とあわせて、墟村の村走向や小川の流れなどを記述したい。

墟村の村構造では、村の「宗祠」の東側に1つの道があるのであって、南側と西南側にそれぞれ1つずつの道がある。特に、強調したいのは、北側に1本の道さえもない。これは、中国風水説によれば、北側には道があるのが「凶」（「シュン」：不吉）とされることに起因している。墟村の小川は西側から村の南側に沿って、東側へ、さらに北側へ流れていく。宋の時代（960～1279年）の黄妙応の『博山篇』の中で、村の風水について、こんな記述がある。「山座北、面向南。水自西、趨爾東、転爾北、北有地。何以故、水之抱、抱在北、気斯聚、宜融結、類爾推、穴易得。」（黄妙応「博山篇」『古今圖書集成』巻666）即ち、南向きの地形の中で、水はまず、西側から東側へ流れ、それから、北側に向け、流れていく。それによって、水に囲まれた処は「気」を集中する処であって、穴はこの「気」を集中する処から生まれてくるという。墟村は全く水風説によって、できた村であると言える。

現在、「ムラ」の中心地が墟村の真中に位置する小学校になっている。「ムラ」の主な行事や集会等はすべて墟里小学校で行われている。1949年以後、中国の農村では、「宗祠」は小学校になって利用した例が少なくないが、「ムラ」の東に位置している墟村の「宗祠」は小学校として利用されなかったのである。

墟里小学校は香港に移住したもともとリニージの権力者である「7房」成員からの献金によって、1970年代後半頃、新しくできたものである。墟村では1949

年を機に、香港に移民した人が2人で、兵隊として台湾に行っている人は1人という割合であった。崇仁県政府の統計によると、崇仁県出身の華僑は主に、香港、台湾、東南アジアに集中していて、大抵、1949年を機に出た人たちである。これらの人たちには、主に当時の金持ちと国民党軍として台湾に行った人たちと2大分類できる。しかし、県政府統戦部の彭女史の紹介によると、崇仁全県は、その数が限られていて、「招商引資」（商人を招待し、外資を受け入れよう）というスローガンのもとに県政府の統戦部は、在外華僑との連絡や働きかけをし、2回にわたって、数10人ずつを同県に招待し、故郷に投資しようと呼び掛けたにもかかわらず、同県に投資しにくる外商はごくわずかであるという。筆者の観察は同県の統戦部の紹介と一致している。これは同県が比較的に閉鎖していることと全体的な生活水準が低いこと、また、在外華僑の従事する仕事は同県の希望する産業と必ずしも一致しないことなどがあげられる。

#### （4）壩村の言語

壩村で使われている言語は、崇仁方言である。崇仁方言は臨川方言系統に属していて、中古音の特徴を多く保留してきたのである。中国語の発音を頭子音と介母・中心母音末音（韻尾）とに2分したが。崇仁方言の頭子音は21の発音が残されているにもかかわらず、次第に単純化され、全濁子音は大抵消滅してしまい、標準語に近づいてくる傾向がある。しかし、韻尾と声調系統は標準語と大きな違いがあり、韻音の中で、「—m」、「—n」、「—ŋ」、「—p」、「t」、「—？」という6つの古韻尾が保留していて、標準語がほとんど消滅した韻尾「-p」「-t」「-？」が現在でも使われている。つまり、崇仁方言の中で中古音の特徴を持っている。それに、鼻尾韻の「—m」には「客家」方言も使われている。また、声調にも標準語の4つの発音があるのに対して、崇仁方言には7つがあって、中古音の声調を保留してきた。この点においても、「客家」方言と似ている。

壩村で話されている言葉は標準語と比較して、3つの特徴がある。

標準語と同じ意味を取っているが、発音上に多少な違いがある。例えば：標準語の中で名詞になっている天、地、日、人、牛、羊、馬、木、花など；また動詞になっている座（座る）、立（立つ）、走（歩く）、拿（取る）など；形容詞

になっている好（よい）、紅（赤い）、白（白い）など；数量詞になっている1、2、10、百、千、万など；人称代詞になっている你（あなた）、我（私）、他（彼）、我們（私達）などはそれである。

標準語と表現形式が同じであるが、意味が広く使われたり、別の意味で使われたりしている。それに発音も標準語と違う。例えば：「吃」は標準語で「食べる」という意味で、発音が[chi]に対して、方言では「qia」と発音し、吃茶（お茶を飲む）、吃煙（タバコを吸う）、吃酒（お酒を飲む）、吃藥（藥を服用する）などの意味で広く使われている。「打」は標準語で「打つ」という意味で、発音が「da」の3調に対して、方言では「da」の1調で、打米（米を買う）、打酒（お酒を買う）、打綿花（綿入れを打つ）、打農藥（農藥を撒く）などに広く使われている。「月光」は標準語で月の光という意味であるが、方言でただの月のことを意味していて、発音が標準語の「yueguang」に対して、方言では「nie」と発音する。また、「招財」は標準語で金もうけをたくさんするということの意味であるが、方言では「舌」の意味としても使われている。

標準語とまったく違う意味で使われて、発音やアクセントもまったく違う場合である。例を以下に示す。

標準語		崇仁方言	
漢字	発音	漢字	発音
太陽	「taiyang」	日頭	「ngiphog」
祖父	「zufu」	公以	「koger」
父親	「fuqin」	爹々	「tiatia」
母親	「muqin」	依丫	「jijia」
婆々(姑)	「puopuo」	家娘	「ganio」
謝（感謝）	「xiexie」	南咪	「naimi-」
雞蛋(鶏)	「jidan」	該子	「keizai」
蜻蜓(蜻蛉)	「qingting」	肮該	「niankei」
夏天(夏)	「xiatian」	熱天	「ngiep」

このように、標準語とまったく違った意味と発音で使われている単語が多くある。

また、崇仁方言は文法上において、標準語の文法とほぼ同じであるが、特殊

な単語構成の法則を持っている。主語（指示代詞）＋述語（動詞、品詞）＋目的語或いは連用修飾語（形容詞、数量詞）という単語構成が一般的である。幾つかの例をとる。

標準語	崇仁方言
他来了。（彼は来た。）	給「ke」来也「lei」。
你在做什么？（貴方は何をしていますか？）	翁「g-?」在佐舌個？
这里有锄头。（ここに鋤がある。）	哥「kei」里有脚頭。
叔叔来喝茶。（叔父がお茶を飲みに来る。）	叔以来吃「qia」茶。

又、崇仁方言の中で「里」、「個」などの単語を語尾として使用することによって、新しい単語構成になってくる。これは崇仁方言の1つの特徴ともいえる。

「里」という漢字は単語の後ろについて、名詞になり、標準語の語尾「子」に相当する。

標準語	崇仁方言
男孩子（男の子）	些里
女孩子（女の子）	女里
肚子（お腹）	膚里
兒子（息子）	崽里

或いは、標準語の中で、「子」という語尾が付かない単語においても、方言の中で「里」をついたりする例が少なくない。

標準語	崇仁方言
秋天（秋）	秋兒里
县城（県の所在地）	県兒里
房內（部屋の中）	間兒里
小巷（小道）	巷兒里
池塘（池）	塘兒里
小河（川）	港兒里
山区（山区）	山兒里

また、標準語では「的」という単語は名詞構成に欠かせないのであるが、崇仁方言の中で「的」を「個」と引き換える。

標準語	崇仁方言
-----	------

理髮的（散髪屋）	孩脳個
送信的（郵便や）	走信個
搬運的（運搬の人）	担脚個
種田的（農業に従事する人）	作田個

その他に、特徴を持っているのは、数量詞の特別な使い方である。

「只」（匹）——標準語では羊、鶏、アヒルなどを数えるときに、「只」で数えるが方言の中で、「只」は「匹」の意味だけでなく、「頭」、「本」、「個」、「台」などの意味でも使われている。

また、標準語の中で存在しない数量詞が方言では使われている。

「部」——標準語の「台」にあたり、「1 輛自行車」（自転車）が 1 台」というと「1 部自行車」になる。

「皮」——標準語の「本」、「片」などにあたり、「1 片樹葉」（1 枚の葉）という「1 皮樹葉」になり、「1 条手帕」（ハンカチ）が 1 枚」というと「1 皮手帕」になる。

以上のように、崇仁方言は中古音を保留しながらも、現代中国語と入り交じりながら、独特の方言形式を保ってきた（崇仁県県誌（編纂）1990）。

筆者は方言がわからないので、調査中、標準語で話しあうように努力したが、県、郷、村の幹部らとは標準語で話すのは無理がないようであるが、村の老人は殆ど方言で話すので、調査するにあたって、村の出身者で撫州師範学院中文系を卒業している張曉満さんに通訳を頼んだのである。本論文で扱われている中国語の発音は、基本的に標準語の発音を元にして表示することになっているが、標準語で表現しにくい意味合いや標準語になおすと意味を曲げるといった場合に崇仁方言で表示している。そう言うところに特別な符号「☆」をつけることにし、解釈も入れることにしている。

### 3. 墟村の歴史

#### (1) 1949 年以前の村落状況

1911 年の辛亥革命まで中国の伝統的社会は、実質的になんら変化もなかった。1911 年を境にして、2000 も続く封建時代が終わりを告げ、中国の伝統的社会秩



序が根本的に変化を見せ始めた。この変化はまず、都市や港といった、欧米と直接往来している所から始まったのである。欧米の道德観は貿易、教育、政治、宗教などの面を通じて、この伝統的土地に浸透して来た。欧米の道德観を先に受けた中国の知識人らが伝統的家に挑戦しようとする先頭者になった。彼らは家の権力専断、婦人の平等と婚姻自由、天足、納妾現象の取締りを要求した。これに対して、封建制度を維持しようとする頑固な人々の抵抗も強かったのである。1930年に、当時の国民党による中華民国民法親族編、全7章171条が公布された。この法律は「蓄妾は婚姻にあらずして、自ら重婚に外ならず」(陳明俠 1991:29)と述べたように、女性に各種制限を加えたものであった。このように、辛亥革命からもたらされた変化はごく僅かな都市部に留まり、農村部では依然として、伝統農業による伝統社会の秩序が保たれている。

1949年までの墟村では、張氏リニージの「3房」(第3サブ・リニージ)と「7房」(第7サブ・リニージ)内にそれぞれ1人の地主がいた。彼らは自分のリニージのためにというより、自分のためにたくさんの土地を購入した。村の運営も「宗祠」の運営も彼らの指針によって行われてきた。つまり、土地は父系的に構成された集団の最も大切な、物質的中心であって、リニージ、あるいは、その分節の形成に重要な意味を持っていた。社会的地位やリニージの運営の掌握が財産の確立と結び付いたのである。第3サブ・リニージの有力者と第7サブ・リニージの有力者は村の大部分の水田を擁し、それぞれ、自分の属するサブ・リニージを優先に、各サブ・リニージ成員に水田を耕作させ、収穫した水稻を彼らに納める。そして、雇ったリニージ成員は有力者から報酬をもらう。しかし、有力者の属するサブ・リニージ成員や他のサブ・リニージの裕福者達が殆ど土地の耕作権利を独占したため、各サブ・リニージの貧しい世帯が裕福者に水田の耕作を願い、または「高利貸」に頼るしかはない。「高利貸」というのは、1を借りたのに対して、2を返すのを要求している。つまり、借りた分の2倍を返さなくてはならないのである。経済的に村の有力者が優越感を持つばかりではなく、社会的にも、政治的にも有力者の言いなりに任せているのである。例えば、「宗祠」の修繕や日常の運営に張氏リニージの長老が賄うというよりむしろ村の有力者がそれを包括した。また、第7サブ・リニージの有力者は県で官職を付いているため、政治的に主導権を持っていた。しかし、有力者が

経済的、政治的、社会的に優勢を持っていたにもかかわらず、自分の属するサブ・リニージに便宜を図ったり、貧乏の人家の人達を有力者の家で雇い、生活の最低基準を保証させたりしていた。

このように村では裕福層と貧乏層が存在しながらも、同じ「宗族」であり、「宗祠」に同じ始祖が祭られているということで、リニージの中に存在する階級矛盾をある程度調和させ、裕福層は村の運命を握る者になったのである。

## (2) 1949 年以後の村落状況

20 年代に成立した中国共産党は、伝統的家制度が、伝統的イデオロギー、政治制度、経済などを基礎にして根をおろしたと解釈している。伝統的家制度が 2000 年の間、なんら変化もなかったということは、伝統的社会体制と非常に密接していると認識していた。共産党の初代主席の毛澤東は中国の家族宗法制度について、次のように論述している。

由宗祠、支祠以至家長的家族系統（族権）在內的「政権、族権、神権、夫権」、代表了全部封建宗法の思想和制度、是束縛中国人民特別是農民的 4 条極大的繩索。消滅封建的家族制度「推翻祠堂族長的族権」是中国民主革命的任務之一。

<sup>(9)</sup>(『毛澤東選集』1966:33) 以上の論述は毛澤東をはじめとする共産党のリニージ組織、家族制度に対する態度を表明したものである。1949 年、新中国成立までに、中国共産党は、共産党の根拠地でいくつかの婚姻制度改革を行った。根拠地の領域において、伝統的な家制度が揺らぎ、崩れ始めた。

1950 年 4 月に、つまり新中国が成立してからの翌年、中央人民政府委員会第 7 回会議は『中華人民共和国婚姻法』を採択し、同年 5 月に正式に実施した。この婚姻法の基礎になっているのは男女平等思想である。家庭成員が当事者の婚姻自由に干渉すること（即ち、配偶者の選択に干渉する）を禁止し、請負・売買婚姻、重婚、納妾を堅く禁止すると規定された。1950 年に公布されたこの婚姻法は全国的範囲における徹底的に実施されることによって、また、社会、経済、政治、文化の発展につれて、伝統的な家族制度が打破され、社会主義の婚姻制度、家制度が初めて確立するようになった。共産党は伝統家庭、リニージ組織、地主制度は封建制度と不可分の一部分であると考え、とくにリニージ

の存在を無くすよう努力した。その第1歩は土地改革である。年齢と性別の分層を打破し、土地の再分配を試みた。それによって社会階層は再定義され、リニージは村の社会生活の基本的単位ではなくなった。集会、行政、教育など、あらゆる面で党を通さなくてはならない。この土地改革は、婚姻法に合わせて、成立したばかりの新中国に女性の解放を推進し、伝統的家父長制の崩壊を加速した。しかし、短期間で封建制度による封建思想をなくすのは不可能であり、同時に中国経済の未発達、文化・教育の発展状況の不均衡によって作り出された差異などは、いずれも各種の形態で婚姻家族領域の中に反映され、伝統習俗も依然として存在している。

1950年代後半に入った頃、全国的な人民公社運動が展開するなかで、「大躍進」という時期を迎えている。1953年～1958年までは、社会主義過渡時期と名付けられ、農村でも、大規模な水利施設とともに、工業の近代化を目指して、全国民による製鉄、製鋼生産運動が繰り広げられた。この時期の著しい特徴としては、工業と農業との不均衡性である。(馬克 1988:409)人民公社の最終目標はリニージ体制を取り替えることである。言い替えれば、人民公社は大家族のようにその機能を果たすものであった。個人は人民公社に服従し、あらゆる集会も人民公社の党を通さなくてはならなかった。経済生活を支配するのはリニージではなく、人民公社に変わった。この頃には、農村の祖先の墓地は破壊され、水田になり、いくつかの村の合併によって農村の定住人口も元来の地縁を打破し、新たな地縁を作り上げた。リニージが古い封建制度のシンボルとして激しく批判を浴びた。人民公社は農村社会の基本的な生活、生産単位になってくるにつれて、個々人の労働が集団化され、全国内で、公共食堂、幼稚園、学校、散髪屋など生活施設が揃っていた。ここで、とくに説明したいのは上記のようなところで、ほとんど女性達はその職を果たしていた点である。人民公社は多くの女性を吸収し、欠かせない労働力としてその力を発揮した。統計によると、1959年に人民公社で働く女性労働者は全国女性労働者の95%を占めていたのである。(馬克 1988:411)

60年代の後半に入り、この時期は、中国の政治・経済の混乱期と言えよう。特に1966年～1976年までの文化大革命に伝統社会の産物を一掃しようと若者組織である紅衛兵は民宅に無断に入り、「宗祠」や家庭の「家祠」を破壊し、教

堂、寺院、イスラム教堂などを破壊した。

70年代の後半は中国の政治、経済の転換期である。政治的運動をやめ、経済発展に集中するという国の方針が固められた。1976年から現在にいたるまで、正確に言えば80年代頃から今日まで、人民公社の解体が進むことにつれ、人民公社の中で埋没した農民らの生産積極性が激発し、一生懸命働いて、豊かになることがよいことだと公認されるようになった。

墟村も中国の無数の村と同様に中国の歴史と共に歩んで来たのである。1950年の春に共産党による土地改革が墟村で行われた。伝統社会の階層は、①土地を持っているかどうかという土地所有形態と、②土地を貸し出すかどうか、土地を借り入れるかどうかという農業経営の形態との2つの要素によって自然に形成されてきた。それに対して、土地改革によって新たに区分された階層は、①土地を占有するかどうかという土地所有の要素、②土地を占有する上で自ら農業労働に携わるかどうかという労働要素、③「雇用労働」（作男を雇用する）と「自己労働」（自ら農業労働に従事すること）の比率という「搾取率」の要素など3つの基準に基づいて、区分されたものである。（聂莉莉 1992:158）共産党の政策によると、農民は、地主、富農、上中農、中農、下中農、貧農及び雇農など7つの階層に分けられていた。

墟村では地主が張桂林（第3サブ・リニージ）、張百生（第4サブ・リニージ）、張百林（第2サブ・リニージ）、張勤生（第7サブ・リニージ）、張衍宗（第7サブ・リニージ）、張漱敏（第7サブ・リニージ）という6人に決定された。しかしながら、張様宗の話では、張百生は土地もなく、住居もぼろぼろであるのに、1949年前の民国時代に、国民党の職を務めたことがあるというだけで、地主の身分にした。また張百林は長期の結核病であるため、土地を雇用された人に任せたゆえ、彼も地主になったという。地主の次に富農の区分がある。富農は、自分が労働に参加しながら、人を雇用したり、貧乏な人にある程度の金を貸したりするという基準で5人に絞られた。次に、中農という階級区分がある。中農には上中農、中農、下中農という3つのランクで分けられ、自分の土地を持ちながらも、水田の仕事が忙しい時に適当に人を雇うという階層を指しているが、上中農は「富裕中農」とも言う。生活水準は普通の中農より高く、一般的には搾取による収入は家族収入の15%を超えない人々である。（『毛澤東選

集』 1970:252) 貧農というのは生産農具を持っているが、土地を借り、臨時の作男をして、生計を立てる人々である。雇農というのは、何もなく、地主の常雇い作男をやる人たちである。

共産党の政策によると、地主と富農は、特に地主は、封建的土地制度の代表者であるため、規制の対象になり、彼らの土地、住居を一切没収し、貧農、雇農達に平均的に分配された。わずかな搾取しか行っていなかった上中農に対しては、土地も住居も没収せず、地主や富農に比べるとかなり寛大な政策を取ってきた。上中農、中農、下中農は団結できる対象になり、貧農や雇農らは土地や住居を分配されながら、革命的な動力として重視され、村での政治的、社会的地位が確保されるようになった。

共産党による「土地と住居を分配する」大会では、第7サブ・リニージの有力者が既に香港に行ったため、第3サブ・リニージの地主や他の裕福層が闘争の相手になった。毎日、高い帽子を被られ、村中を回らされ、貧しいリニージ成員や怨恨をもつ人達からの批判をさせられた。拳をうける時や小石を浴びせられる時は少なくなかった。彼らの財産とも言える「金銀手飾」(「ジンインソオスウ」：金や銀で作った飾り物)も出すように闘争大会が繰り返された。結局、これに忍耐出来ない人は自殺することに追い込まれる。彼らの子供達は殆ど県や省都の南昌市で就学しているため、闘争を免れたにもかかわらず、自分の身分を隠し、卒業したら、あるいは、卒業を待たずに中国の各地に身を隠すようになった。1949年までのリニージ内の秩序は階級区分によって、大きく逆転した。昔の権力者や裕福な人家は、地主や富農等になり、専制された一方、貧農や雇農は、村の社会的、政治的な優越地位に立った。地主、富農出身の子弟は村で同じサブ・リニージの人からも敬遠され、政治的な圧力を受けながら、重労働や人があまりやらない農作業を強いられた。50年代から70年代までのおよそ30年近い年月には、壩村では共産党による階層区分によって、階級闘争が繰り返された。リニージのことを言ったとしたなら、宗派を提唱し、階級矛盾を抹消するものだとは批判された。特に文化大革命の時には、その「階級闘争」の頂点になってきた。地主、富農や彼らの子供達はさまざまな闘争大会に連れ去られ、闘争対象になった。この「階級成分」の階層区分は、1970年代後半までに村に、政治的、社会的影響を大きく与えた。

墟村は中国の広大なる農村と同じように階級闘争を繰り広げながらも、村の独特な特徴をもっていた。これは強大リニージの影響によるものであり、慣習に対して強い依存があったからである。当時の中国の状況から考えても貴重な一例になるであろう。即ち、墟村の「宗祠」や「祖墳山」が60年代から70年代までの中国の混乱期に大きな破壊を受けながらも、残存したことである。

70年代後半から80年代以後、階級闘争論は少しずつ緩和し、薄らぎ始めたのである。墟村は政治的な安定期に入るにつれ、過去の地主身分や富農身分の人達が復活するようになり、他の階層の人達と同じような権利を持つようになった。特に80年代の「修族譜」に第3サブ・リニージの張桂林という地主身分の人が積極的に参与している。それと一方、村民らは生産活動に集中するようになり、伝統的な水稻栽培を行う他に、多様な農業経営や副産業をやっている。以下に墟村の経済構造を概略したい。

#### 4. 墟村の経済構造

##### (1) 農業経営

墟村は、主に水稻栽培をしていて、規模が大きい。村の歴史が始まって以来、世々代々米づくりが行われて、ずっと今日までに至っている(写真を示す)。1949年まではリニージの金持ちによって米生産を統括していた。1949年以後、地主、富農の土地を農民達、雇農達に分配し、その土地は売買することができたという。1958年に大躍進が始まって、人民公社と改名した後、耕地は人民公社のものとして、国の所有になり、集団まるごとで栽培し、国に納入した。

1982年～1983年には「分田到戸」(水田を各世帯に分配する)と言われ、「土地承包」(土地請負制)を行った。1982年に墟村では、土地分配は6世帯から試み、1983年から全村の各世帯に配分されるようになった。これはいわゆる生産請負制の始まりである。分配原則は水田の場合に、男性に2.1畝、女性に1.7畝、子供(1歳～17歳まで)と老人(女性:55歳以上、男性:60歳以上)に0.7畝という割合である。1家の水田には土質の良い水田と良くない水田を一定の割合で分配され、それに場所も2、3箇所に分けられている。また米価格が低いと、機械化による田植えは困難である。



壩村における稲作風景



壩村の稲畑風景



畑地（自家用野菜畑）には男女、年齢を問わず 0.1 畝で、山畑は（落花生、さつまいもの栽培）男女、年齢を問わず、0.075 分という割合である。畑地と山畑は、税金無しで殆ど自己収入となる。このような土地分配は各世帯の人口増加、減少に合わせて、5 年に 1 回再分配される。

現在、実施している請負制度は生産規模があまり小さく、生産方式も時代に遅れているというので、地方政府は新しい農業政策を検討している、つまり、生産規模が拡大し、農業機械化を促し、それに、税金の収集にも保証できるという目的で、1 家に大量の土地の請負いをさせようという政策である。しかし、家産で保証しなければならないため、大量の土地を請け負うことができる人は裕福な人家でなければならない。それと一方、一般的な農家は水田を持たなくなることによって、裕福な人家の小作人になることが予測できる。

このような政策を実施すれば、裕福層と貧乏層との差が段々大きくなる恐れがある。村の階層に根本的な変化が生じるであろう。これは共産党の貧富の差を消滅しようとする最終目的と全く相違するものであるといえる。村ではこのような政策に賛否両論がある。村の裕福な人家は賛成するが、一般の農家は殆ど反対である。土地は農家の命といっても過言ではない。土地を失ったら、生活保障がなくなるのと同様、社会の不安定要素になるのは予想できる。1998 年に再度、壩村に行った時、まだ実行されていなかった。壩村民委員会主任の張武孫は「農民からの反対があまりにも多く、今のところ、見送りをしていますよ。」と実行の難しさを語った。

壩村の生産方式は伝統的な生産方式を取っていると言ってもよいのである。これは主に、2 つの理由からなっている。1 つには、請負制によって、大面積にわたる水田栽培が困難であること、もう 1 つには、生産水準がまだ低いことが挙げられる。

壩村の水稲栽培は年に 2 回の収穫がある。3 月～6 月と 6 月～10 月という 2 毛作である。請負制が実施されて以来、既に 15 年になろうとしている。9 月に国に 1 回の納入が行われている。具体的に次のようなものである。

①「公糧」（「ゴンリャン」）といって、1 畝あたりに 25 キログラムを納入する。もし米を納入しない場合、金で補足できる（1 畝当りに 30 元）。これは国税に相当するものである。



②「平価糧」（「ピンジャリャン」）といって、国が市場価格よりやや安く農民達の食糧を買い入れることである。国からの任務である。1 畝当りに 50 キログラムを国に納入しなければならない。「公糧」と同様に金で（1 畝当りに 60 元）補足することができる。

③各種の「地方税金」を払う必要がある。具体的に水利費、特殊農作物費、計画出産費、集体費、教育費、土地管理費など併せて、10 種類ぐらいがある。男女老幼を問わず、1 人当たり 150 元の支払いが要求される。その中で、集体費は「村提留」（ツウンティールユ）と「郷統畴」（シャントゥンツオ）といって、それぞれ 34 元ずつ村民委員会の運営と郷政府の運営に収められている。

国から、各種の税金は収入の 5%を越えてはいけないと定められていたが、地方政府は毎年これ以上の税金を要求するため、常に税金問題で村人ともめることが多く、沙堤郷政府からの税務員と喧嘩することもよくある。しかし、沙堤郷郷政府の幹部劉啓發氏は「税金は村に与えられた果たさなければならない任務で、われわれ郷政府としては、税金の収集がうまく行くかどうかはこの村の仕事実績を判断する 1 つ重要な規準になっています。」と税金の重要さを語った。

このように、水田を栽培するのは、通常収入にならない。家計を支えているのは殆ど副産業や諸出稼ぎである。墟村では、これはごく一般的な経済行為であると言える。

## （2）副産業と出稼ぎ

墟村の副産業は、主に綿の栽培や鶏、アヒル、魚などの飼育である。1986 年より鶏を香港市場に出荷し、鶏の雛や鶏を養殖する農家が増えている。そのほかに、この地区では赤い土が多い土質であるため、それによる蜜柑、麻、「象草」（「シャンザオ」：鶏とアヒルの飼料）等の栽培や煉瓦造りも行われている。沙堤郷の 1990 年の統計によると、果物栽培や家畜飼育などに従事する農家の収入は一般の農家の収入より 13.8%高い。しかしながら、市場経済の背景の下に、村民らの副産業も市場の影響を受けている。それに農協のような組織がないため、副産業は統一的な計画と調整に欠けている。例えば、1994 年の頃に、唐辛子が 1 キロ当たり 4 元で売れることを知った村民らは、その翌年、みんな唐辛

子を栽培するようになった。あまり多量に栽培したため、唐辛子の値段は1キロに0.2元まで急落した。農民らが単一の農産物の値段急落の危険を避けるため、多種類、しかも、少量ずつ、農産物の生産をしているのは一般的である。つまり、一般的な農家では、ブタや鶏など家畜の飼育、果樹木、西瓜、落花生、サツマイモ、蜜柑、麻などの栽培を少量ずつ、行っている。自給自足経済を取っているため、農産物は殆ど流通領域に入らないという特徴を持っている。

壩村の稼ぎとしては、主に以下の種類があるのである。

①村内での稼ぎ：主に水田、煉瓦工場での手伝いである。水田の人力が足りない人家から日給をもらって、手伝いに行く。煉瓦工場で、煉瓦の形作りや煉瓦焼きなどの仕事がある。農閑期の11月から翌年の2月までは、これらの仕事の日給は12元であるが、他の時期になると、20元が貰える。

②出稼ぎ：20代の若い男性は広州、深圳、汕頭、浙江省という沿海地方に出稼ぎに行く。主な仕事は建築現場の労働者、工場の労働者、野菜栽培などである。村にこれらの仕事に従事している人が30人ぐらいいるのである。若い女性はごくわずか2、3人ぐらい広東に出稼ぎに行っている。彼らの年収は、約5000元で、純農業に従事する人の倍になるのである。

③若い夫婦の出稼ぎ：計画出産を逃れ、広州などで野菜栽培をしながら、男児を産む。一旦、男の子が誕生したら、古里に帰るパターンが多い。

以上、壩村の農業や副産業等を記したが、総合して考えれば、壩村の生活水準は中国農村部において中流よりやや低いところである。中国沿海部と比べると、かなり低いと言える。壩村村民の経済状況を以下に示す。

表4 壩村村民の経済状況（197世帯 1998年現在）

種類	数量
白黒テレビ	150台
テープ・レコーダ	20-30個
ラジオ	130個
洗濯機	無し
冷蔵庫	2個
自転車	300台

オートバイ	5 台
車	無し

1996 年の村の統計による

壩村の経済を制約しているのは、主に、2つの原因があると思う。1つには、壩村において、伝統的農業は依然として続いていて、父から子へと単純な農業技術の伝授が行われている。それに、全体に教育水準がまだ低い為、農業革新や新しい農業技術の受け入れなどに力がないことがあげられる。もう1つには、農協のような、農民の生産をコントロールできる組織がない為、農業にしても、副産業にしても、無組織状態を呈しているのも、当地の経済を遅らせている1つの原因になっているのではないかと思われる。

以上のごとく、壩村は伝統農業の強い村で、それに、伝統生産様式を保っているため、慣習的なものが多く存在している。

## 第2節 壩村の家族

この節において、末端単位として構成されている壩村の家族はどのように構成されているのか、そして、屋敷の相続によって、多層化された家族の中で、親子関係を軸にする家族関係はどのようなものなのか、家の相続への要求（男子孫の重要性）は壩村の生育意識にどのように反映されているか、また、家族はどのように親族組織、サブ・リニージに連結されているのか。つまり、壩村の家族の持つ内的（私的）、外的（公的）諸関係を実態調査にもとづいて探求する。これらの問題を解明することによって、壩村の家レベルの祖先崇拜のあり方を把握するのに、重要な意義を持っていると考えるからである。

### 1. 相続による家族の多層性

#### (1) 家族の多層性

人類社会における家族形態が多様であるから、家族をどう定義するかという問題は、従来、社会学者の議論する重要なテーマである。

たとえば、G・P マードック氏は、家族を「住居の共同、経済的協力、および生殖によって特徴付けられる社会集団である。それは両性からなる大人と、

一人またはそれ以上の子供を含んでいる。そして、大人の中、少なくとも二人は、社会的に承認された性関係を維持しており、また、子供は、この性的共住を行っている大人達の実子、あるいは、養子である」と定義した(長谷川 1991:100)。また、中根千枝氏は家族概念については、以下の4つの要素が不可欠と論じている。即ち、①血縁(親子、兄弟関係)、②食事(台所、かまど)、③住居(家屋、部屋、屋敷)、④経済(消費、生産、経営、財産)という(長谷川 1991:100)。前者は、家族は住居の共同、経済的協力、及び、生殖によって特徴づけられ、養子を含める血縁関係を持つ社会集団であると定義し、後者は家族について、4つの要素が含まれている構造主義の色の強い分け方である。

中国の家族形態といえば、「基本家族」「直系家族」「合同家族」と言った用語がよく用いられている。「基本家族」とは、2世代からなっていることを意味する。「直系家族」とは3世代からなり、その中の世代が1組の夫婦によってのみ構成されていることを意味する。「合同家族」とは3つまたはそれ以上の世代で構成され、中間の世代が1組以上の夫婦を含んでいるものである。(フリードマン 1987:66)

以上の定義を考慮し、壺村の家族形態を考えていきたい。

まず、壺村では家族形態の第1パターンとしては、夫婦は何人かの子供と一緒に住み、子供らは家族の中にとどまり、基本家族をなしている場合である。

息子達が結婚適齢期になると結婚することになる。結婚するとなると、経済的に許せば、新住居を構え、「老屋」(☆「ロウウー」:親の住まいを指すのが一般的である)をはなれていく。そうではない場合に親と一緒に同じ屋敷で居住しながら、竈を分けて、生活を営む。これは、息子の結婚によって生じた変化である。これは第2パターンである。

一方、息子達のいずれかの人、屋敷を建てる資金が蓄積すると、この「老屋」を離れて行く。彼の「老屋」での屋敷財産は安く自分の兄弟に売る。付け加えるが、家族以外の人に屋敷をゆずることはできない。このように息子達はどんどん「老屋」を離れて行って、妻と子供達と一緒に独立な家族をつくる。最後に1人の息子が両親と残る。即ち、両親は息子のいずれの1人と一緒に居住する。一般的に親と一緒に居住するのは最年少の息子である。つまり、壺村では親は末っ子と一緒に同じ屋敷で生活するのか、或いはいずれかの1人の息

子と一緒に住むのかという形を取っている。同じ屋敷に住みながら、竈を分ける場合と分けない場合がある。このパターンは壱村の第3パターンである。

この最後の息子が「老屋」を離れて行くと、両親だけの生活になり、両親は自分で生計を立てる。壱村の老人は自分の属する水田を息子達に任せるほか、日常生活において殆ど自分の力で生活している。或いは自分の力で生活できなくなる場合に、息子達のところに、順番で定期的に通うことになる。これは第4パターンである。壱村の家族形態は以下の通りに示すことができる。

表5 壱村の家族形態

第1パターン	夫婦と複数の子供と同屋敷で住む場合
第2パターン	夫婦が(1方が死亡する場合にいずれの1人)幾人かの息子と居住する、結婚すると竈をそれぞれ分けられ各自で生計をなす場合
第3パターン	夫婦が(1方が死亡する場合にいずれの1人)息子1人と居住する。竈を一緒にする場合と竈を分けられ、それぞれ生計をなす場合
第4パターン	夫婦が(1方が死亡する場合にいずれの1人)独立し、生計をなしている場合

前記のようにいまの壱村では、共同財産が少ないため、一般的に家族のサイクル中で、基本家族と直系家族とが繰り返し現れる最終形態なのである。それ故、より複雑な単位へと拡大し得なかったのである。

## (2) 屋敷相続儀礼

壱村では、息子が結婚する時点、または、末っ子のほかの兄弟が結婚する時点で、屋敷という財産の相続が行われている。言い替えれば、親の存命中には息子達が屋敷という家族財産中の自分の取り分を取得し得るのである。親の私的財産—電気製品やラジカセやその他の金になるものは親の死後に行われる。つまり、壱村では2次相続が行われている。しかし、第2次相続の場合には財産といえるものが少なく、それほど重要な意味を持っていない。

この儀礼とも言える第1次財産分配の日には、母方の「舅々」(「ジュウジュウ」:母親の兄弟)を先頭に親族達(父方の「姑」、「大爺」、「叔々」、母方の「舅々」、

「姨姨」が集まって来る。初めにその「舅々」は、分配原則を話し、屋敷の相続分を発表する。そして、相続方法、相続分の多少などを文書にまとめ、関係者が捺印する。もちろん、これは各息子達の私的な財産は含まれていないのである。一般的なパターンとしては、長男は、東側の最先端の2部屋が取れる。(一番いい部屋とされる) 西側の前の2部屋が次男である、続いて3男が東側の後ろの2部屋である。4男がその西側後ろの部屋を取る。老夫婦が一番最後の「裏屋」に居住する。(図4で示す) 明かに長男の「取り分」のほうが他の兄弟より多い。これは親の死後葬式や供養などの祭祀権が長男にあるという事に起因し

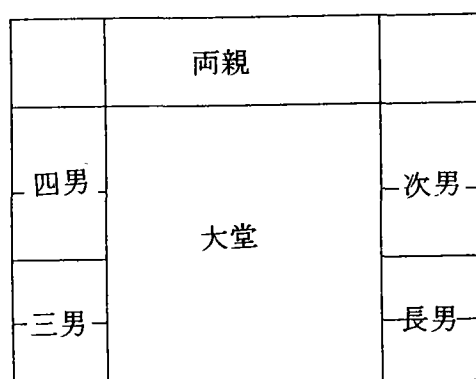


図 4

ている。しかし、この財産相続には、厳密に言えば屋敷相続には、兄弟間の争いもあった。彼らは親に対しての生前扶養責任がある為、家産に対しても平等な取り分の資格を持っていると思っているからである。息子達は両親になんら余計なことがしゃべれない。これは「孝」という思惑がある。前面に出ているのはほとんど息子達の妻たちである。これは家族生活での夫の利害を非公式に代表するものとしての立場の反映でもある。最後に決断を下すのは母方の「舅々」(ジュウジュウ)である。この相続によって家族が同じ屋敷で竈を分けて、それぞれの生計をなし、幾つかの世帯を形成する。

共有財産である「大堂」は、日常生活の公的な場として、利用され、「家祠」の役割を果たしている。またもう1つ重要な共有財産と言えば、水牛である。水牛が水田耕作に欠かせないものとして、村人の生産活動に重要な役を演じている。壱村では、親が何人かの息子と一緒に1つの水牛を共有する、或いは、

兄弟間に1つの水牛を共有するのが殆どである。つまり、分家しても、水牛は共有財産としている。

### (3) 屋敷相続の意義

フリードマンは「家族の大きさは、富の蓄積とともに増大」し、その家族の貧富の相違によって違ってくるという。(フリードマン 1987: 61)そして、家族の様々な形態が、中国家族の富裕型と貧困型との間の相違によって違ってくることを認識する上で、異なる発展のサイクルやその異なる諸局面とどのように関係しているのかを図式的に考えて見ることによって、その相違の解明を試みた。(フリードマン 1987: 63~70)

しかし、1949年以後、私有財産への全面的な否定によって、調査地の壩村では、「小康」(「ショウカン」：生活余裕がある)という裕福な人家があっても、極端に貧しい家族は殆どなく、それに土地など公共財産が国の所有であるため、裕福な人家と言っても生活の余裕があるくらいである。これは私有財産を否定し、人々の平等を唱えた現代中国の現状である。筆者は現在の壩村の家族形態が経済的な指標で決まるのではなく、政策や体制等の影響によって、違って来る場合もあるが、経済的、或いは非経済的な要素に関わらず、壩村の家族形態は基本的に相続によって違ってくると思っている。

この屋敷相続儀礼は息子達の成人式とも言える結婚という儀礼とつながって、具体化されていくのである。つまり、子の一人前の社会的地位の取得はこの屋敷相続によって、達成する。壩村の相続では、名目的には息子達の平等的な屋敷相続ということになっているが、実際上は長男の取り分が多いのである。というのは、伝承生活を重要視する壩村においては、祖先伝来の生活様式に精通した年輩の方が尊重されると同時に、兄弟間でも年齢の差による長幼の序が存在しているわけで、長男は他の弟達より、優越する地位と権限とが与えられている。さらに、もう1つ重要な点は、長男は親の生前に他の兄弟と同様に、親の扶養義務を持っているほか、親の死後の葬式や供養などの祭祀権をも持っているからである。財産相続と祭祀権継承とは不可分な関係にあることが見いだされる。つまり、長男が特に重要視されたことは祖先祭祀の主宰者という職務を長男に与えたところから発生したものである。この祭祀権を持っている長男

は祖先伝来の家産も父から継承する権利があり、家産を継承するのは、祭祀継承者の権利であった。これは現在の壩村において、ごくふつうの相続行為である。勿論、この伝統的な相続には親の任意的な主観的判断によって、決める時もある。即ち、親に可愛がられる息子に良い部屋が配られることもある。これは親の判断で決めることで、そこには親の感情的な要素が含まれている。

このように、壩村では、屋敷相続は男子孫によって、完成されているため、男子孫の絶えることは「無後」(「ウーホォ」)「絶嗣」(「ジュエス」)などと言われ、最も忌むところとされている。男子孫が存在してはじめて家の相続が保証されることになる。そのため、壩村の家族生活においては、親子関係は最も重要な関係と言える。

## 2. 親子関係を軸にするライフ・スタイル

壩村の家族生活は、親子関係を軸にして行われている。親子関係はどのようなものか、そして、兄弟間の関係、姑嫁間の関係と絡んで、どのように展開していくのかを具体的な例を検討しながら考えていきたい。

### (1) 父と子

父親と息子との関係は主に、生産活動と日常生活という両方面から具現化されている。壩村は伝統水田稲作農業の強い村である為、父親として、生産技術を伝承する義務を持っている。子供らは小さい頃から親の生産活動を見ながら、成長していく。中国の義務教育によって、子供らは6歳から村の小学校に入学するが、放課後、殆ど弟や妹の世話をしたり、家鴨や牛などを他人の水田に入らぬように見張ったりして、親の手伝いをする。伝統的な竈を使用しているため、柴や焚き物を主な燃料にしている。村の近くの丘に、松木が多く植えられているが、村の共有財産である為、木を切るのは堅く禁止されている。子供らは落松枝を拾って、炊事に使われる燃料の採取にあたる。これらの仕事は単純な肉体労働であり、親として、子供に労働意識を持たせることを目的としているというより、無意識的にこれらの仕事を子供にやらせていると言った方がよい。小学校を卒業した子供らは殆ど、郷の中学校に進学するが、残りのわずか



の子供らは村に残り、水田と野菜畑の仕事を手伝う。父親はこの時から正式に、子供らに生産道具の使い方や季節の変化によって異なる、各種の農業活動を教えるようになるのである。

以下は筆者が1日、付き添った壩村の第3サブ・リニージのある人家の親子の1日を観察したものである。(仮定A家)

まず、A家の家族構成を見よう。A家は5人家族である。両親と娘1人と息子2人である。父親は45歳で、母親は43歳である。息子は16歳と13歳である。娘は18歳ですでに嫁に行っている。16歳の息子は郷の中学校を卒業して、「務農」(「ウーノン」：農業に従事する)するのは、既に2年目である。13歳の息子は郷の中学校の2年生である。ここで父親と長男の1997年4月の1日を紹介する。

この1家は5.2畝の水田を分配されたが、水田は集中的に分配されたわけではない。土質の好い水田とよくない水田を組み合わせで分配されたのである。A家の場合に、土質の好い水田は2.5畝で、土質のよくなく、村から500メートル離れた水田の2.7畝を配られたのである。

朝5時起床、水稻の苗を持って田植えに出ていく。この日、親子2人は土質の好い水田から田植えを始めた。壩村の田植えは完全な手作業に頼っている。4月にこの地方の平均気温は30℃を越えている。田植えは大変な重労働である。親は田植えを1行終えてから、子の済ませた処を見渡して、苗をまっすぐにしていない処を再度直すように子供に指示する。親の話によると、まっすぐ1列に排列しないと、これからの草取りや収穫作業が面倒になるそうである。親子の会話は工作中あまりないが、親は自分のやり方を無言で子に教え、子は無言で親のやり方に従うのである。午後6時頃になると、田植えの仕事を済ませる。

食事のおかずのため、村の小川に小魚をとりに行く。取り方は実に面白い。電線の一端は充電した車の蓄電器に繋がって、もう一方は釣り竿の先に巻いて、水の中に入れる。電流のショックで水面に浮かんでいた小魚を網で拾い上げる。繰り返してやると、1時間で1キロの小魚が取れる。親子にとって、これは1日の一番楽しい一時である。7時に帰宅すると、食事を取る。田植えの時期が1年中最も一番疲れる時期である為、食事内容も普段より豊富になっている。野菜や豚肉や取った魚などを食べる。主食は米である。

夜の娯楽は1、2時間のテレビを見る。テレビを見ながら、家族全員で相談する。お母さんにも明日、田植えに行ってもらいたいのである。というのは、苗は長く置くわけにはいかないからである。9時位に寝る、これで1日の生産活動は終わる。

上記のように、壱村はやはり伝統農業を営んでいる。このような伝承性の強い村落地域では、親は自分の生産技術を自ら実践することによって、子へと伝授し、また子はいずれ大きくなると彼の子供へ伝授する。つまり、親から子へ、子から孫へと代々伝わっていく。子から見れば、父親は労働の達人であり、生産活動のあらゆる面において、父親からの伝授を受けることになる。

次に、日常生活における親子関係はどういうものなのかを考えたい。

親は子供の小さい頃から、日常生活の孝行様式や行為様式を教え込んでいる。このことは日常生活からの一端でうかがえる。ご飯を食べる前に先に親に渡す、そして、親が食事に手を付けると、他の家族成員がこれに準ずる。何かご馳走がある時に必ず、親や年配の人が先に食べる。親達は子供達に年齢秩序による礼儀を教えることによって、親達の同質的な思考、或いは親達に従うような従順意思を植え付けていく。この段階では、親は子供からの「孝」を要求していない。息子達は結婚すると、親を扶養する義務は、各息子にある。息子がいる限り、両親の扶養が息子の責任であると考えているのが、一般的である。壱村では「敬」（☆「ジン」：親に尊敬や孝行等の意味合いで使われている。）を道德指標として、息子達の行為を要求する。

第2サブ・リニージの1例から見る。

まず、この家の家族構造を見る。老夫婦には3人の子供がいる。3人とも結婚して、屋敷相続も行われ、分家している。長男と次男はそれぞれ、古い屋敷を安く3男に売り、新屋敷を建てて、老屋を離れた。残りの3男は両親と竈を分けたものの、日常生活において、ともに生活している。つまり、2つの基本家族が同じ屋敷に住んでいるわけである。

老夫婦の水田は、3人の子供によって、耕されている。また、畑も子供らに任せている。子供らは両親に「敬」を行い、家族成員達は和気藹々と過ごしていた。そんな中、父親は病気で郷の病院に入院し、手術のため県の病院に転院した。手術に高い費用がかかることを知った父親は手術をしないで、うちに帰

ると要求した。3 人兄弟はどうしても同意せず、父親の病気を何とかしたいと貯金を全部出し、長男は借金までして、父親に手術をさせた。これは村で、かなりの反響を呼んだ。みんなから 3 人兄弟が讃えられた。調査中、筆者は老人の長男に会い、この事も話題にした。長男は「お金はいつでも儲けられるが、おやじはただ 1 人だろう。」と答えた。親と言うだけの理由で孝行される権利を持っているのである。しかしながら、血縁で結ばれる親子関係は必ずしも、いつまでも、平和を保っているとは限らない。

次に第 3 サブ・リネージのある家族の例である。

この家族には、4 人の息子がいる。屋敷相続にあたって、元々、長男に分配すべき東の部屋は両親が偏愛する次男に配られた。長男は自分の取り分が不公平だと言って、両親と口論になり、喧嘩にまで発展した。両親は長男を家から追い出し、長男も怒って村を離れた。その対立状態は秋まで続いた。秋に外から帰ってきた長男は自分の水田が荒廃したため、親の水田の稲を収穫した。これを知った父親が、水田で長男ともめることになり、長男は父親を殴り倒したりした。腹を立てた父親は郷政府まで長男を引っ張って行き、郷政府の公安係に「この子を処分しなさいよ」と要求した。郷政府の公安係は親を虐待するという法律を犯したので（虐待罪）、軽くても、15 日の抑留処分がなされると返答した。この判決に父親が迷った。父親は息子には妻子がいるし、この罪を認めたら、村内外にこの子の不孝を知らせ、長男にも自分にもメンツがないと思ったからである。迷った挙げ句、長男への上告を撤回した。でも、親族や公安係の前での長男の詫びを要求して、事態は收拾された。

調査中、この長男の言い分を聞いた。長男は親の屋敷相続の件について、こう話した。「村では、殆ど長男が 1 番部屋を取っているのに、私にはメンツがない。おやじのやり方を怒っているよ、でもさ、父親は父親、……」それに対して、父親は「長男は弟たちと比べられない、弟達はわしらの面倒をよく見てくれるし、よく働くんだよ。長男は意気地のない男、一番いい部屋、彼に分配できるか」というのが父親の言い分であった。

以上のように、父親と長男は日常生活において、矛盾や葛藤にもかかわらず、長男は父親と血縁的な絆で結ばれた以上、父親に対しての義務や責任感を持っているのであり、それに対して、父親は子供がいかに悪いことをした、或いは

子供が不孝な行為をしたと言っても、許してやるという気持ちも潜んでいるのである。親子関係は親子双方の相手に対する血縁的な絆と義務とが入り交じった、互酬的で、相互依存的関係であると言える。

次に非血縁の親子関係を第7サブ・リニージのある老人の例をにし、考えたい。この老人は今年、72歳で、早く妻と死別し、子供がいなくて1人で生活している。弟の長男は系譜的に彼の嗣子になっているという。嗣子は水田の耕作を手伝うが、日常生活において、老人は殆ど自分で身のまわりのことをしている。筆者ととりかわした会話の中に重要と思われる部分を以下に記しておこう。

筆者：「今の生活は苦労しているでしょう。」

老人：「少しも思わないよ、昔より、ずっとましだからな」

筆者：「もし、自分が動けなくなったら、どうするの」

老人：「わしは72歳なのに、こんな元気であるさ、死後、弟と嗣子は私の葬式を挙げるであろう。わしは財産なんかないからあのぼろぼろの屋敷を彼らに残すよ。」

筆者：「嗣子は？」

老人：「あれは系譜上のものさ。つまりな、「族譜」にわしの後代が残るようにというものさ。実は、嗣子と言っても、系譜上弟とわしとの子ということよ。半分半分だね。」

「族譜」には彼のことと嗣子的事は次のように記載されている。

顕金（老人）

炳八公长子、名金孙、字义昌、行坤二。生于民国戊辰年四月二十八日卯时。娶井堪上杨鹿生翁之长女、生于民国丁丑二日初一日辰时。立胞弟显银长子扬强桃一半为嗣。<sup>(10)</sup>

扬强（嗣子）

显金桃子、名九俚、字强寿、行秋六。生于公元一九六八年戊申九月二十三日未时。娶本罗家村罗翁二女珠如秀。生于公元一九六六年甲午年十二月丁五日戌时。生子一家锦。<sup>(11)</sup>

この老人の例から、わかるように、非血縁的な親子関係は系譜上だけのもの

で、実生活において、血縁関係を持っている親子関係より、その親密さが欠けている。しかしながら、擬制的な親子関係は殆ど家族の範囲内で、(兄弟の息子を貰うのは殆どである) 結ばれる為、老人は日常生活において、嗣子の孝行を厳格に要求していないが、死後の葬式はやってほしいという老人の念願が潜んでいる。ここで、1 つ重要な事実がある。即ち、父親の葬式、その後の葬送儀礼を責任を持って、遂行することは子供に要求される孝行の中で最高の行為であって、嗣子を貰っているのはやはりこの葬式を営む名義的な男の子が必要になってくるからである。嗣子は葬送儀礼において老人の跡継ぎ者の役を演じなければならない。

壱村の老人は大抵、以下の3種類に分けることができる。

- ①、県、郷で仕事を持っている場合である。これらの老人は定年退職まで、県か郷まで単身赴任をし、或いは、毎日通勤し、いわゆる国家公務員か国営工場の労働者であった。定年退職後、村に帰り、養老金が毎月に貰える、それに医療保険も保証されている為、日々に割と楽な生活を送る。老人らに水田を分配されるため、彼らの息子は水田を耕す義務もある。老人は単独で住むのか、いずれかの1人の息子と1緒に住むのかをどちらかである。
- ②、老人は水田の耕作を息子らに委託し、畑仕事や山仕事などを少しずつやって、生活できる。息子達は親に分配された水田を耕し、収穫した米は両親の1年分の食糧になる。両親は働ける間は、息子達の手伝いをしたり彼らの孫の世話をしたりしながら、自分の野菜畑を耕作し、生活する。両親が老いて行って働けなくなった時に、順番に、各息子達の家で1ヶ月ぐらいつつ居住する。しかし、親は可愛い息子の処に長く住み着く場合がある。
- ③、子供がいない老人は、村民委員会から、月に50元の養老費用が貰えるが、老人は日常生活において、完全に自分で自分のことをしなければならない。

以上の3種類の老人の中で、第1の場合と第3の場合はごく少人数であるのに対して、第2の場合は多く見られる。上述した第1と第2の場合では、親が息子と一緒に住むのが殆どである。村人の話によると、郷に「敬老院」(養老院)を設けたことがあるが、村の老人は誰1人入ろうとしない。なぜなら「敬老院」に入ったら、自分の面倒を見る息子がいらないという証拠になるから、老人にとってメンツがないことなのである。村では養老施設が少ないにもかかわらず、

「敬老院」に入る老人がいないため、郷の「敬老院」はその後、閉めざるを得ないという不思議な現象が起こっている。子が親を扶養し、親の面倒を見るのは当たり前と村人が思っているのである。

## (2) 兄弟・姑嫁

墟村では、財産といったような複雑なものではなく、ただ屋敷を家産としてどのように分配するかというだけのことなので、兄弟間の紛糾は、両親が孫達の世話をどれだけするのかや、日常生活に出てきた矛盾があるにもかかわらず、それほど激しいものではない。また、親は息子達が結婚すると同時に、竈を分けて、生計を別々になしているため、日常生活に生まれる摩擦を多少とも避けている。しかしながら、兄弟間の紛争は姑と嫁との関係によって現れる時がある。姑と嫁との「戦争」は同じ屋敷の下でなくても繰り返されている。

中国では、1949 年以後、ずっと男女平等を唱え続けてきた。しかし、墟村では、女性（嫁）は家事や田畑での仕事をする事、そして、特に子供、特に男子孫を産む義務がある。女性は男の子が生まれることによって彼女の家での地位が決定づけられる。女性は結婚した後、産み育てたもの達との絆から次第に夫の親類圏に入っていく。彼女の最初の子供（特に男の子の場合）の誕生によって、彼女は新しい家族の中に真に入り、夫の属する集団に組み込まれるのである。細かなことでも、姑と固執して争う場合もある。

第7サブ・リニージの聞き取り調査によるある家族の1例からこの一端が窺える。

この家族では、2人の兄弟がいる。2人とも相前後、結婚して、両親と別居する。次男の足が不自由であるため、両親が孫の世話をしており、日常生活において、次男になるべく便宜を図るように心を使っていた。これを見た長男の嫁は、忍耐出来ず、たまたま「池塘」<sup>(12)</sup>（☆「ツウタァン」写真を示す）で大声で姑の悪口を言う。近くに住んでいる姑はこれらを聞いて、家を出て嫁と口論し、嫁を家まで引き張って来ようとした。「池塘」にいる周りの人達は、とりなしたが、姑はどうしても嫁を許そうとせず自分の家まで引き張ってきて、嫁に詫びることを要求した。嫁も強気を崩さず、詫びようとしな。2人で喧嘩す



壩村の「池塘」の一つで、婦人らの集まる場所である。  
村の出来事がここから広がっていく。

るのを見た周りの人は長男を呼びにいく。やってきた長男は、母親から大声で叱られ、詫びと今後このようなことが起こらないようにと迫られた。見ていた周りの人は「母親だろう。ごめんなさいと言ったら」と勧めた。長男は大勢の人の前で母に詫びたが、嫁は「私はなんら悪いこと、していない」と詫びようとせず、自分の家に帰っていった。その後、嫁は黙ったものの、両家は気まずい関係が続いた。

### (3)「父慈子孝」

かつての中国では、父と息子との関係は、明らかに厳格な支配と服従の関係であった。親たちは親としての絶対権利を持っていたため、絶対服従を子供達に要求した。そして、父と子との間には、ある程度の距離が要求されたので、世間一般に対しては、共通の立場を保ちながらも、互いが極度に親密になることはなかった。しかし、親のこの絶対的な権威は今日において、家族制度の崩壊によって、存在しにくくなり、もはや、親と子との間の親愛なる関係から生じる「父慈子孝」が親子関係を維持する重要な要素になってくる。

壱村の親子関係は2つの段階に分けられ、現れている。屋敷相続前に、言い換えれば、結婚する前に父親は息子の生産活動や日常生活の全般にわたって、その責任を負い、面倒を見て、息子達に適切な指導を与えている。これは親の「慈」の一面である。父親は息子達に孝行の行為様式を伝授しても孝行の行動を要求していない。兄弟間の争いは実質的な利害がないため、平和を保っている。これは即ち「基本家族」で、壱村の家族形態の第1段階である。ところが、一旦、結婚して分家すると、(すぐ分家するか、何ヵ月か、経ってから分家するか)のいずれかである。)即ち、「一個人の家産の主体」が「数人の共同の家産の主体」(前田 1965:128)へと移行すると、子供は成人の扱いを受けるようになって、親達は日常生活に教え込んだ息子達の行動様式を求めていく。つまり、小さい頃から教え込んだ孝行を実行させようと要求する。これは「直系家族」と「基本家族」とが共存している段階で、第2段階である。第1段階の父親の「慈」は、自分の生命の延長に対しての一種の自然感情に対して、第2段階の子の「孝」は、自己の生命根源をたどり、自分の生命根源に対しての尊敬という自覚を要求するのである。即ち、父の「慈」は自然的なものであるのに対し



て、子の親に対しての「孝」は当事者自身の自覚によるものである。それと、伝統的、習慣的に父と子との間は縦関係であるため、親に「慈」を求めることはないにもかかわらず、子には「孝」を要求してくる。また兄弟、姑嫁などのことも重なり、日常生活において、親子関係は幾多の葛藤や矛盾が存在するようになり、平穏な関係を保っているとは言えない。

しかしながら、親子関係が平穏な関係ではなくても、親子関係を結んだ以上、親の面倒を見るのが子の果たすべき義務で、当然であるというのが村人の伝統的な動かしがたい考えである。郷の「敬老院」に入る人がいないため、「敬老院」が閉鎖されたということは子が親を扶養すべき、親が子に頼るべきという行為はただ壩村の生活現象にとどまらず、そこに伝統的な観念が壩村の周辺農村でもいかに深いかを物語っている。

さらに壩村の親子関係は、「養育」と「依頼」という関係に留まることではないのである。「養育」と「依頼」との関係だったら、「養育」が完成すると自然に関係が絶たれて、擬制親子関係が成立しかねる。壩村の親子関係は「根源」—「成長」（林安梧 1996：29）という関係に成り立っている。即ち、親は子の自然生命の源ばかりではなく、文化生命、価値生命の源でもある。と同時に子の誕生で、親の自然生命、文化生命、価値生命を受け継ぐ。これは、具体的に壩村の生育意識に強く反映しているのではないかと思われる。

### 3. 壩村の生育意識

壩村では、男系優位主義による伝統的な生育意識は1950年代から1970年代末頃まで、政府の多子女政策と一致し、何の障碍もなく持ち続けられた。しかしながら1970年代後半期以後、伝統的な家意識によって、政府との思惑が一致しないのが現状である。老後の生活は男の子を頼りにすべきであって、親の老後生活を看取るのは当たり前であるという伝統的な家意識が「計画出産」という政府の厳しい政策と摩擦し、衝突し始めた。郷から下達した任務を果たそうとする村幹部らは伝統的な出産観念に固執している村民らとの間で「持久戦」（「ツウジュウザェン」：長い闘いを比喻する）を繰り広げている。

壩村では、中国のほかの地域と同じく、計画出産を実施している。具体的な

政策としては、

- ①第1子が男の子である場合に第2子の出産が許可されない。
- ②第1子が女の子である場合に6年の間隔で、しかも郷の計画出産委員会から「準生証」を配られた世帯に第2子の出産が許される。
- ③第1子が身体障害者である場合、病院からの証明があれば第2子の出産が許可される。第2子は女の子である場合に②と同様、6年間隔で第3子が許される。

②と③の場合に、もし皆女の子であっても、次の子の出産は堅く禁止する。郷政府には、計画出産委員会を設け、村民委員会には、婦人主任という計画出産の仕事を専任とする女性がいるのである。計画出産は郷から命じられ、果たさなければならない任務なので、婦人主任は村の新婚夫婦や出産適齢の女性に対して、政府の政策を宣伝し、1人っ子を持ち、それ以上産まないことを宣言した夫婦に「独生子女証」を交付したり、出産に適齢な既婚者に計画を立て、子供を産むように指導をしたり、計画出産に違反する夫婦に郷の計画出産委員会と協力して様々な賞罰制度を実施したりしている。また、村民委員会の黒板に出産に適齢な既婚者の計画出産を表をつくって公表している。(写真を示す)

それと一方、古い言葉に「不孝有三、無後為大」というごとく、不孝の中で、跡継ぎ者のいないのが一番不孝という考えは村人の生育意識を左右し、農民らは様々な方法を考えて、一人っ子政策から逃げている。男子孫がいることこそ、その家が繁栄する象徴になるのである。男子孫を絶つということは祖先祭祀を継承する人がなくなり、人間の最大の不幸だという観念は壩村において根強く残存しているのである。そのため、男の子を生むのは婦女の最大の勤めとなるのである。以下に男子優位主義は壩村の生育意識にどう現れているのか、壩村の3世帯の主婦からの聞き取りを手がかりにして、探してみたい。

1世帯は、第7サブ・リニージの非農家世帯であり、夫は県の製紙工場で働いたことがあり、今、定年退職をしている。8人の子供を設けている。女の子1人はまだ結婚していないが、他はすべて嫁に行っている。2人の男の子は県で自営業をやっている。夫婦と1人娘は村で生活している。1世帯は第4サブ・リニージの30代の中年夫婦の家族である。1世帯は第6サブ・リニージの若い夫婦で農業経営に取り込んでいる「純農家」である。

村计划生育公开栏

1997年5月2日

准生对象		节育对象		处罚对象	
村组别	姓名	姓名	姓名	姓名	姓名
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明
下村	王明	李金	王明	王明	王明

1997.5.2

墟村村民委员会の壁に載せている計画出産公開欄

まず、60代の夫婦の状況を記したい。

この夫婦は5番目までいずれも女の子を生んでいた。県の製紙工場で働く夫は男の子がないと言うことがすべて妻のせいだと腹を立て、家出をした。この妻と離婚し、早く男の子が生まれてほしいと考えて、製紙工場で他の女とつき合った。これを知った妻は妻側の親族と夫側の親族などを連れて、彼の工場に行き、騒ぎ、工場の責任者に離婚しないから彼を説得しろと訴えた。結局、親族の成員や工場の責任者らはまだ若いからいくらでも産めるよと男を説得して、仲直りをした。その後、この妻は子供を産んだがまた女の子であった。第7番の子は念願の男の子であった。そして第8番も男の子だったのである。

最後に主婦は「主人には兄弟2人ですが、兄の方が子供がいないため、主人は男の子がどうしてもほしいという願望がつよかったのですよ。……2人の男の子ができて助かりました。」と当時の心境を語ってくれた。それに2人の息子が県でお店をやっていることに言及し、次男は県で家を構えてもかまわないが、長男はお金を貯めて、村に帰って家継ぎをしたいと語った。

以上の60代の夫婦は男子孫の生育問題は家族範囲で解決したが、1970年代後半期から、家を継ぐ男子孫の生育問題は政府が提唱している一人っ子政策の厳しさを増すにつれ、次第に、社会問題として顕著に露呈している。

次に、第4サブ・リニージの中年夫婦の家族を見たい。

いままで、この夫婦は、6人の女の子を産んだが、長女を除いて、他の子をいずれも「黒戸」（「ヘエフウ」：戸籍届けを出さない人を指す）で育てあげた。ある晩、村の婦人主任は郷政府の計画出産委員会の人達と一緒に、彼女を郷につれていった。彼女は中絶手術をすすめられたという。これに対して、彼女はいまでも、怨恨を持っている。調査中の彼女との会話の一部分を摘出して、彼女の心境を記したい。

筆者：「どうして、6人の子供を持っていたのに、また、生みたいの」

女性：「あなたには分からないのよ、……私らは男の子しか頼りにならん、それなのに……私は彼ら（中絶手術を勧めた人達）を恨んでいる。でも仕方がないのよ。」

筆者：「女の子もあなたの老後を見ることができるでしょう、いまは男女とも同じだから。」

女性：「女は女、いずれ他人のものになる、頼りにならない。」

筆者：「あなたに悪いが、これからどうするつもりなの。」

女性：「いずれ、子供が大きくなったら主人と相談して、婿養子を貰いたい。」

さらに、夫婦共同で、農業を営んでいる若い農家の状況を紹介する。

主婦は26歳で、沙堤郷の近くの村の出身である。壩村に嫁いだのは9年前のことである。主人は28歳で、伝統的な農業を営んでいる農業戸籍である。2人とも水田の耕作をしながら、畑作農業をしたり、副産業としてブタ2匹、果樹2本、西瓜畑、落花生、野菜畑などを経営したりしている。収穫は殆ど、自分で食べる分になっていて、自給自足の経済方式を取っている。壩村において、よく見られる生活パターンである。

1997年に現地を調査した時点で、主婦は出産許可を貰って、妊娠しているところであった。初めの子は計画出産通りに出産したが、女の子であった。6年の間隔を待たずに引き続き各地で隠れながら2人の女の子を生んだが、いずれも路辺で置かれ、行方不明である。6年の間隔で郷政府から第2子の出産「指標」<sup>(13)</sup>をもらって、妊娠しているという。彼女は「あなたから見れば私たちは「封建的」でしょう、でも私は主人の家の為にそうするしかないと思っています、私の運命はよくないですね。今度、是非とも、男の子が生まれます。」と男子孫をほしいという願望を語った。1998年に再度、壩村に行った時に、再び、彼女に尋ねたところ、1997年に出産した子は、また、女の子であった。この第4番目の子は彼女の主人の姉に引き取られ、「指標」を無駄にしないようにまた妊娠し、今度はめでたく1ヶ月になったばかりの念願の男の子であった。彼女や彼女の主人、及び主人の両親らは大喜び、農村では珍しくいつも抱っこしている姿は筆者にとって印象深いものであった。

上記の3例は、家の存続を保証する為に、男子孫をもつということは最重要で、男子孫のいることは「孝」の1つ重要な内容になってくる。壩村の生育意識は相続による男性優位主義とそれに連なる男系血統主義の具体的な反映である。男の子を生むというのは単に、当事者のことではなく、むしろ、この家の継続に、言い換えれば、この家の存続に関わる重大のことになってくる。そこから問題になるのは、女の子の問題である。壩村の例からも分かるように、生

まれてきた女の子を隠して戸籍届けを出さない場合は、まだよいほうである。ひどい場合は女の子が生まれた事実そのものを物理的に抹消すると言ったことも起こっている。1990年の人口サンプリングによると、15歳～19歳の女性早婚人口の中で、農村女性が既に89.65%を占め、15歳～21歳男性早婚人口の中で農村男性が87.81%を占めているという。(張平 1993:85)以上の数字からも分かるように、この現象は墟村に存在するばかりではなく、中国の農村部においても、ごくふつうの現象とも言える。男子孫を生むために、女兒間引き現象も起こっている。人口学者邬平は『中国人口性比の研究』と題する論文で「都会の出生性比は農村のそれより確かに低い。このような現象が発生する原因は、一部の農村に存在する女兒の間引き、または女兒の出産届けを提出せず、女兒出産隠蔽にあるかもしれない。(中略)歴史上非常に深刻だった女兒の間引き現象が、解放後かなり改善されているにもかかわらず、まだ根絶されていない」と書いている。(劉铮他 1988)このような男子系統の継承性を固執している裏側に、息子らは親の面倒を見る義務があるばかりではなく、家の継承者を生むということは息子らのなすべき行動規範であって、義務でもある。そこで、始めて、父の文化生命、価値生命を受け継ぎ、家の存続が保証することができるのである。

#### 4. 家族と親族、サブ・リネージとの関係

墟村の家族は親族、サブ・リネージにどのように連結されているのかについて、墟村の日常生活のいくつかの「大事」(「ダースウ」:大きな事)を通して、考えてみたい。

##### (1) 結婚

中国の「婚姻法」によると、男性は22歳、女性は20歳になると結婚できると定められている。女性の地位の向上や男女とも教育年限が長くなっていることから、結婚年齢が徐々に遅くなってきているのであるが、墟村の男女は法定の年齢になると殆ど結婚する、もしくは早い場合もある。墟村の嫁は殆ど沙堤郷の同郷で、近隣村の人々である。恋愛結婚は少なく、見合い結婚は殆どであ

る。まず、「定婚」（「ディンホン」：婚約すること）と言って礼金 80 元ぐらい、衣類費、「3 金」（「サージェン」：純金のネックレス、指輪、イヤリングのことを指している）を女性の家にもって来る。「定婚」から結婚まで 1 年間の時間を要する。この間に女性が同意しなければ、受け取ったものを返す。男性の同意が失われれば、女性に送ったものを男性側に返送する必要はない。男女にかかわらず「退婚」（「トォーホン」：婚約を解消する）というのはごくわずかである。若い 2 人は 1 年間の交際をして、結婚することに至る。

結婚の日に張氏リニージの新郎は親族とサブ・リニージ成員の伴いで、朝早く嫁の実家に行き、嫁を自分の村まで背負って来る。嫁は家を離れる時に泣きながら出なければならない。これは父母への感謝と名残惜しい気持ちの現れである。嫁入り道具は殆ど生活用品と言ったものが多く、嫁の家が裕福だった場合に、テレビも嫁入り道具に入れるのである。新郎の家に辿り着くと爆竹を一斉に鳴らし、「新人」（「シンゼエン」新婚夫婦のことを指している）を大堂まで案内する。そして、式を挙げる。まず、「祖宗」（☆「ズウゾ」：「家祠」のこと）に「1 拝」（「イーパイ」：礼拝する）し、それから、両家の父母に「2 拝」、来客に「3 拝」という順序で式が進める。昼になると、宴会に臨む。そして、ずっと、夜まで続く。結婚式に参加する人は、両家の親族、そして、サブ・リニージの成員らである。

張氏リニージ同士間の結婚は堅く禁じられている。村でこんな話を聞いた。第 3 サブ・リニージのある若い男性は、出稼ぎの広州で第 6 サブ・リニージの若い女性と付き合っていた。結婚しようと決意した 2 人は古里に帰り、式をあげたいと両家の家長に話をしたら、思わぬ大きい騒ぎになっていた。女性側の親は男性側の家に行って、「娘がどう言おうと、私たちは絶対許さないわよ、前代未聞のことで、張氏の人達に笑われる」と言い張った。男性側の両親も 2 人の結婚に反対する。この状態は 1 ヶ月位続いていた。困り切っていた両家の親は、この村に住まないという条件を前提として、結婚を許したものの、式をあげないという合意のもとに解決するに至った。結局、若い 2 人は出稼ぎ先の広州で、新世帯をもつことになった。

張氏リニージ同士間で婚姻関係を結ばないのは、張氏リニージが同じ祖先を持っているという意識に由来するもので、中国の 5 服制度の残留でもある。こ

こから派生したリニージ同士間の不婚は慣習として、強く残存している。

## (2) 住宅を建築する

新住居を構えるのは、村人にとって、1つの大事業である。まず土地を選択するには、風水上の問題と親の屋敷との距離を考慮に入れる。すでに図示したとおり、壩村では各サブ・リニージは固まって住まいを構えているため、なるべく自分のサブ・リニージ範囲内で居住するのが望ましい。しかし、既成の村には空地が次第に少なくなっているため、現在では、村の村道まで拡大して行っている。土地を決めたら、住居申請書を村民小組に出し、捺印してから、村民委員会に、そして、郷の土地管理係で許可をもらう。

基礎工事を始める日は、吉日を選択しなければならない。朝早く爆竹を「老屋」の大堂の前で鳴らす。そして、大堂にある「祖宗」で蠟燭をつけ、祖先に報告する。昼にサブ・リニージの成員（1世帯に1名）を宴席に招待する。新築するあいだ、サブ・リニージの成員は暇な時に手伝いに来る（煉瓦の運搬、土の混ぜ合わせなど）。棟上げの日が住居の完成を意味し、重要な日として、盛大な儀式が行われる。梁から「麻子」（☆「マーズ」：中国南部のもち米で作った独特の飴）を下に集まって来た村内の人や子供達に投げながら、爆竹を鳴らす。サブ・リニージ内の成員達で、宴会が開かれる。

## (3) 長男の誕生

長男が誕生すると、当事者は親族、サブ・リニージの各家族に通知する。1ヶ月になると、再度、親族、サブ・リニージの成員を宴席まで招待する。サブ・リニージの各世帯に1人ずつ（女性が殆どこの役を担当する）10個の卵を持って、祝いに来る。そして、ご馳走を食べる。この日には、必ず長生きを意味する「面条」（「メンタオー」：麺類の1種類、ラーメンに当たる）を食べる。

以上のごとく、村の幾つかの「大事」を通じて、親族関係を緊密にし、サブ・リニージ成員との交流を深めていると言える。



## 結び

家族は「中国社会の細胞でそれは中国人のもっとも基本的な生活単位」(費孝通 1988 : 457)であって、中国の家族は古代から現代に至るまで、社会構造の中国的特質を解明するキー・コンセプトであったと同時に現代中国祖先崇拜の理解の重要なコンセプトでもある。本節においては、壙村の家族の実態、特に親子関係や生育意識などの実態解明に努めた。以下に総括したい。

壙村の家族形態は相続によって、違う形態を呈しているが、基本的に基本家族と直系家族との繰り返し形で現れているので、昔のような大家族の生活運営パターンが見えなくなっている。このような家族構造の中で、昔の父親達の権威に取って代わるものは父親達の息子達への「慈」である。日常生産活動にしても、日常生活にしても、親は伝統農業技術を息子達に伝える義務があるばかりではなく、自分の日常行動による息子達への影響を無意識的に与えている。息子達の結婚を機に、屋敷相続が行われると同時に、息子達が成人になったとみなされるようになる。この成人した息子達は父に対する「孝」行為を要求されているにもかかわらず、息子達の「孝」行為は必ずしも親達の要求に答えられているとは言えない。それに兄弟関係、姑嫁関係と絡んで、親子関係は平穏な関係になっているとも言えない。しかし、親を扶養するという考えは子にしても、親にしても、慣習的に持っているし、また、血縁関係で結ばれている親子関係にしても、非血縁関係で結ばれている親子関係にしても、男子孫による家の相続への固執がある。血縁による相続が出来ない場合に養子を貰うことによって、その家の再興を期待する。これは壙村の生育意識に強く現れているのではなかろうか。壙村の親子関係はただの「養育—依頼」という関係ではなく、実に「根源—成長」という関係にある。「根源—成長」は1代限りではなく、恒久的に維持できる関係になっている。後代の生命は親の、強いていえば祖先の生命である。この親子関係を根底にする「根源—成長」関係は全体性、不分割性を要求する。この「骨血」で結ばれた関係は内在的な生命の生息と相互的な連関性を持って続けられる。このような観念は、親子関係の不安定な要因になっている現実、欲望、情緒などと入り混じり、村人の心理的な構造を形成しているのである。

また、家族は村のいくつかの「大事」において、親族、サブ・リニージから

の協力と参加が必要であり、慣習的に親族、サブ・リネージにその身を置いている。個人にとって、家族、親族、サブ・リネージは自分の生活基盤であり、一種の安全感を与える生活保障でもある。

### 第3節 張氏リネージ構造

#### 1. 張氏リネージ概況

##### (1) 張氏リネージの成立

張氏リネージはいつ形成したのかについて、「族譜」の記載を参考に、聞き取りによる村成立の伝説や伝えた物語などをも視野に入れ、考えていきたい。

張氏「族譜」は明の成化年に初めて編纂されたという記録が残っている。今の9回目の「修族譜」は明の2回の「修族譜」を含んでいる。張氏の「修族譜」年代は以下のようである。

初修	明成化元年乙酉歳季冬月 元日	(明成化元年即ち 1465 年 筆者注 以下同)
2 修	明正徳 2 年丙寅歳仲春月望後	(明正徳 2 年即ち 1506 年)
3 修	大清康熙丙戌季秋月	(清康熙年間 1662 年～1721 年)
4 修	乾隆 26 年歳次辛巳陽月望日	(乾隆 26 年即ち 1761 年)
5 修	皇清道光 4 年甲申季秋月上浣 元日	(道光 4 年即ち 1825 年)
6 修	皇清同治 11 年洪歳壬申仲冬月中浣之吉	(同治 11 年即ち 1872 年)
7 修	中華民國元年歳在王子仲夏月	(民国元年即ち 1911 年)
8 修	中華人民共和国公元 1950 年 1 月	
9 修	中華人民共和国公元 1990 年 1 月	

明の成化年に「族譜」を初めて編纂したというもう1つの手がかりは、「初修族譜序」や「桑溪張氏詩」を書いた呉康斎（与弼）という人である。呉康斎は崇仁県出身の明の有名な理学者である。張氏リネージの始まった修族譜の年月は彼の生きていた年代と一致する。

明の時代に「修族譜」を行うとするならば、相当大的な家族、或いはリネー

ジがすでに存在していたことになる。これを裏付けるものとして、墟村の変遷概略には次のように書いている 1 節がある。

「我族墟里、原名桑溪、自宋宝佑、静轩伯二公由抚州北门迁居。该族迄今将近七百余年、子孙繁衍、已成为崇仁县东巨族。至明朝洪武年见已发展到八百多户、人口达三千多人、是一个盛旺的大族。经过宋、元、明、清、民国历代由于遭受兵变盒外迁人口过多、现在不过二百余户……………」

張姓リニージの始祖は宋の時代に撫州の北門から移転し、張リニージは 700 年余りの歴史をもっている。子孫が繁栄し、崇仁県東の大きな族に発展した。明の洪武年代に、800 ぐらいの戸が発展し、3000 人に上るという規模になり、一つ大きなリニージになった。宋、元、明、清、民国歴代を経て戦乱や外に移転する人が多くいるため、今現在は 200 ぐらいの世帯を持っているという粗筋になっている。(実際に 197 世帯がある。筆者注。)

明に 1 つのリニージに発展したもう 1 つの書類記載は張氏「宗祠」に関するものである。

「我族祠堂的兴建，始于明成化。为了记（纪）念祖先恩德，才三房十八世松崖公，六房二十世近人公，七房十九世纪浣三公等，建议建祠祭祖，因此集资兴建。诸公竭力经营，祠堂建在上半族……………」

わが族の「宗祠」は明の成化年間に祖先の徳を記念して、第 3 サブ・リニージ 18 世孫松崖公、第 6 サブ・リニージ 20 世孫近人公、第 7 サブ・リニージ 19 世孫紀浣公は祖先を祭るため、「宗祠」を建てようという提議の元に、資金を調達し、村の上半部に建てたという。成化年間は洪武年の後ろの年号になるが、洪武年間に相当な規模を持っていた張氏リニージは成化年間になって、初めて「族譜」を作るのと同時に張氏「宗祠」を建てたものと思われる。

明の成化年間に初めて「族譜」を作ったとすると、明の正徳年間の 2 回目の「修族譜」から清の康熙年間の 3 回目の「修族譜」まで実に 150～200 年ぐらいの空白があったわけである。この間に、戦乱や何らかの原因で、張氏リニージの「修族譜」を中止されたのであろうか。この間の出来事を念頭に崇仁県档案馆（歴史資料館）で資料を調べた。

明正徳年間から清康熙年間まで、明嘉靖年間（1522 年～1563 年）、明隆慶年間（1564 年～1572 年）、明万曆年間（1573 年～1619 年）、明天啓年間（1621 年

～1627 年)、明崇禎年間 (1628 年～1643 年)、清順治年間 (1644 年～1661 年) 等の時代が経過した。「族譜」は少なくとも 40 年ごとに 1 回、修復されることを考慮し、この 150～200 年間に「族譜」を続けて修復すれば、1546 年、1586 年、1626 年、1666 年 (もちろん、これらの年代の計算は大まかなものであることをお断りする) というふうになっていることが予想できる。1546～1666 年ぐらいはちょうど明の後期にあたるもので、明、清両朝廷の交代する時期でもある。この時代は、各地の農民蜂起が相次いで勃発し、社会的な混乱時期とも言える。江西は当時、農民蜂起の 1 つの中心地になっていた。(許懷林 1998:438)

上述した時期に起こった大きな出来事や農民蜂起などは、明や清の時代に編纂された『崇仁県誌』にも記載されている。嘉靖 41 年 (1563 年) に閩 (福建省)、粵 (広東省) の数千人の農民蜂起軍は崇仁県に突入し、崇仁県を 1 時占拠した。万暦 17 年 (1589 年) に崇仁県に大きい飢饉にあい、餓死者や病死者は数多く出た。崇禎元年 (1628 年) の秋、崇仁県では大きな火事が起こり、当時の塾や書院など全焼した。崇禎 5 年 (1633 年) に、数百人の農民蜂起軍は、永豊から樂安、崇仁に入り、政府軍と交戦した。その 5 年後にまた大きな飢饉にあい、各地で食料を奪うために、人々が踏みつけられ多くの死傷者が出たという。このような社会混乱期の中で、「族譜」を修復する余裕はなかったのだろう。

「9 修族譜」序の中には (第 3 章に全文を記している)、金の侵略で、修譜をしなかったと編纂人が書いているが、これは、明以前の元の時代の金兵か、清時代の後金のことを指しているのか、明確ではないが、「族譜序」に明、清の交替期に兵変にあったと記している。「9 修族譜」の「墟村演變概略」を書いている張定文 (80 歳、第 2 サブ・リネージ) にたずねたところ、彼は戦乱で、「修族譜」をやめたことがあるが、宋か明か或いは清かなど明確な時代はわからないという。しかし、張氏「族譜」の序、跋、凡例や以上の歴史文献を考慮して、張氏「族譜」は戦乱で、紛失した時期もあり、特に 2 修から 3 修まで、戦乱や社会的な混乱で張氏リネージの「修族譜」を頓挫した時期があったと考えられる。

次に張氏リネージの始祖として、村人の口によくする張二公 (伯二公) は、いつ墟村にたどり着いたのかを問題になる。

墟村概略の冒頭に始祖としている伯二公は、宋の時代に撫州の北門から移住

して、リニージの歴史は700年ぐらいあると記している。村の長老とも言える張定文や張定穎（74歳、第7サブ・リニージ）の話しでも、張氏リニージは700年ぐらいの歴史があると言っている。700年前ぐらいだとすると、公元1200年ぐらいの時間帯で、歴史的に南宋末期か南宋の末期ぐらいから元の初期までぐらいである。これは「客家」地に住む張姓の南移動と合致している。つまり、「客家」の張姓は宋、元交代期に撫州から「客家」の地に移動していったと寧化、帰化に住む張姓「族譜」に記されている。これは偶然であろうか、それとも「客家」の地に住む張姓との関連を裏付けているのであろうか。

張二公を壩村の始祖とするもう1つ手がかりは、張氏リニージの「排行」（「パイハン」：系譜的に一族の兄弟の長幼順序）である。桑溪張氏9修族譜派系図規（第3章に全文を記す）によると、21世代から派語を使っていた。この派系図規は明に「族譜」を初めて作るときにあったものか、それとも清の康熙年代にあったものか明確ではない。今の派語を系譜的に考えれば、清の康熙時代から、派語をつかったのではないかと推定できる。1代を30年と計算すると、20代前の派語がないものの、村人の「排行」は28世代（文字派で村で一番上世代）、29世代（明字派）、30世代（定字派）、31世代（顛字派）、32世代（揚字派）、33世代（家字派で、村で一番若い世代）というふうに、系譜的に始祖とされる伯二公（南宋末期か、南宋末期から元の初期）から数えていることがわかった。

以上のように、張氏リニージの始祖である伯二公が南宋か、南宋の末期から元の初期までに、村に住みついたとするならば、張氏リニージの第1回目の「修族譜」が作られる明の成化年間まで、200年ぐらいの年月が経過しているのである。この200年の間に張氏リニージの形成を育んだと考えられる。これについて、瀬川は香港新界のいくつかの宗族の「族譜」を分析し、同じような実証データを得ている。即ち、村の始祖の移住から「族譜」編纂までの間に何百年のギャップが存在していることを明らかにしている。（瀬川 1996:16～19）

始祖の伯二公についての伝説やエピソードや物語は豊富で、これは長老から息子へ口伝え、特に伯二公が村に住みついた時のいろいろな口頭伝承は村で生きている。複数の村人の話をまとめると、以下のような粗筋になる。

張氏リニージの始祖である伯二公は2人の兄弟で、宋の時代、撫州の洪水を逃がれるため、兄弟2人で崇仁県にたどりついた。伯一公は、同県の北東部の

左港に住む張姓の始祖になっている。伯二公は壩村の近くにたどり着いた。当時、壩村の西側を中心に楊姓リニージがすでに住み着いている。張氏始祖の張二公は鶏やあひるを飼育して、料理店を開いている。料理店が商売繁盛で、遠近にわたって有名になった。それに、張二公には7人の息子を設けていた。張氏リニージは段々大きくなり、壩村の東の方に住むようになった。これは今日の壩村における張氏リニージの始まりである。これに関する興味深い言い伝えがある。張二公の飼育した鶏達が卵を生む時、必ず、現在の村の張氏「宗祠」という所に来る。楊姓の人達が追い出しても、生む時に又、来る。道士に聞いたところ、ここは張姓の地であるという。また「張氏上一千、楊家絶火煙」（張姓が千人に上って、楊姓が絶滅する）と言って、壩村が張姓の所であり、風水的に張姓に最もふさわしい所であるという。楊姓を排除し、壩村を占拠しようとする張氏リニージの思惑に最も合理的な口実が含まれている。事実、いまのところ、壩村には楊姓の人家は1つもないというのである。

以上の説明から以下の2つのことが予想される。即ち、1つには弱小リニージが力の弱い時、生き残る為に必要な経済力と人力を蓄えていく。一旦、強力になってくると、周辺リニージへの侵食が行われ、土地と山林を占拠する。他の1つには、強力になってくるリニージが弱小になって来たリニージを排除しようとする時、風水説や宗教的なものを駆使し、自分の侵食行為を合理的なものにさせようとする。フリードマンは1つの村域内に単一のリニージを形成したいというこの願望は、システム固有の目標である(M・フリードマン 1987: 17)と指摘している。張氏リニージの所属する水田が多く、張氏一族の生存に充分な物質条件を提供していた。1950年に、リニージの人口が400人に対して3000畝の水田を擁していたと言われている。これは真実であるかどうか確認できないが、元の壩里西村小隊長の張様宗は1950年代の土地改革の時に、張氏リニージの土地が周辺の小さいリニージ集団に分配され、また、1960年から1968年までには村の土地(水田)が多かったため、配属された羅視人民公社から1つの独立的な生産単位になったことがあると証言していることから、張氏リニージの水田が多かったことは確かである。

歴史的に張氏村落に別姓の人が小作人として住み付くことがある。しかし、いずれも、1代限りか、2代限りで終わる。村民の話によれば、この壩村の風水

は「脈氣」(☆「マイチ」：気が集中する所という意味)があって、張姓によく適しているため、別姓が住み着けないという。今日に至っても、別姓を排除しようとする伝統的な慣習が残っている。

第7サブ・リニージのある人家の娘が同村の陳姓の息子と結婚して、陳家の嫁になった。そして、子供を3人生んだが、いずれも女であった。夫婦は家を新築しようとした時に、村の年輩者がこう忠告した。この村に新築しないようにしてほしい。というのは、壩村は張氏の村であって、もし、別姓がこの村に住んだら、「人丁不望」(「ゼェディンブワン」：家の人口が増えない)というからである。夫婦は3人の女の子を生んだことを思い起こして、本当にそうだと信じていた。結局、夫婦は村の外れた所に新しい家を建てることになった。

一般に「宗族」の成立は「族譜」をつくることや「宗祠」を立てることが、その成立のシンボルになっている。張氏リニージの初めての「族譜」と「宗祠」の完成は明の成化年間(1465年～1487年)に果たしたことを考えると、張氏リニージの形成は、明の時代ごろと推定できる。張氏リニージの形成過程はよそものを排除したり、他姓の隣人を追い出している過程でもある。婚出した姉妹を除き、婚入した妻達を加える父系成員の堅固な単一リニージが形成している。

## (2) 張氏リニージ現状

張氏リニージの人口(壩村の戸籍を持っている)は、1998年現在、1058人である。世帯数は197世帯である。リニージ成員は、ほとんど一箇所に集中的に居住している。即ち、各サブ・リニージが固まって住んでいる。

張氏リニージの始祖である張二公は7人の子どもを設け、7つの「房」を形成するようになった。現在、第1サブ・リニージが消滅したほかは6つのサブ・リニージが健在である。しかし、これはけっして、均質的なものではない。壩村に住む第2サブ・リニージと第4サブ・リニージの世帯がそれぞれ20世帯くらいしか持たず、葬式、結婚などの場合、両サブ・リニージが協力して行われると言う。第4、第6、第7サブ・リニージには分節を形成し、第4、第6の分節はそれぞれ同じ県の山塘村、楓樹陂、庫背村で生活している。同村に住んでいるもっとも盛んなサブ・リニージは第3サブ・リニージ(40世帯)と第7のサブ・リニージ(「大7房」と「砂灰山7房」)(68世帯)である。

現在の壩村では、7世帯の別姓があるが（陳姓3世帯、郭姓2世帯、劉姓1世帯、蔣姓1世帯）、張姓の婿養子と小作人として、この村に辿り着いたのがほとんどである。しかも、世代が浅いこと（2世代～3世代）が特徴づけられる。

## 2. 張氏リニージの「房」について

『説文解字』によれば、「房」は「房、室在旁也。」さらに「凡堂之内、中為正室、左右為房。」と解釈されている。つまり、「房」というのは、即ち側であることである。リニージに対して、「房」は系譜的にリニージ成員の内部的な帰属単位であって、血縁の横的な分化関係を表している。息子が多ければ、「房」の数も多くなる。中国の民間俗語の「照房分」（「ザォファンフン」：房に従って、分配する）というように、リニージ内の各支脈になっているそれぞれの「房」はリニージの事務的な義務を負っている。張氏リニージの始祖は、7人の子供を設けることによって、7「房」を作り、現在の張氏リニージの基本になっているのである。

フリードマンは「宗族」の分節と家族との区別において、祖先崇拜を重要な要件として、取り扱っている。即ち、祖先崇拜の儀式は、家族内で行われれば家族レベルで、家族団体範囲を超えて行われれば、「宗族」の新しい分節が形成されるシンボルになる。それから、「祀産」も漢民族のセグメントの形成、維持、及び内部構造の重要な要件であると強調する。（M・フリードマン 1958：47）

「宗族」の分節に対するフリードマンの解釈は多くの人類学者に受け入れられているが、フリードマンの「祀産」があって、始めて「宗族」のセグメントが形成できるという漢民族の宗族理論に異議を提出したのは台湾の陳其南氏である。

陳は、台湾の幾つかの漢民族「宗族」を考察することによって、フリードマンのように「祀産」を重要な要素と見なすならば、その研究は親族集団に関する社会構造原理の分析ではなく、親族集団に関する機能的な分析に過ぎないと反論する。そして、陳は「房」が漢民族の家族制度を解明するのに重要なキーポイントであることを認識した上で、「房」の概念について、次のように提示している。「房」というのは、同じ父の息子達が必ず分離して、系譜上にそれぞれ



独立した支として存在することであり、また漢民族の父と子との関係は「共属」ではなく、個別的なつながりであると述べている。さらに、彼は「房」について、以下の原則が存在していると主張する。①、男系原則—男子であって、始めて「房」が形成できる。②、世代的原則—息子が父に対して、始めて「房」を形成できる。③、兄弟分化原則—兄弟が個々に「房」が形成し、他の兄弟と分別する。④、従属的原則—「房」は永遠に家族の下位単位である。⑤、拡大的原則—「房」における系譜上の拡大性は連続的なもので、「房」は1人の子どもを指す場合もあるし、同祖先の男子後代とその妻たちの父系集団を含んでいる場合もある。⑥、「房」を分ける原則—父系集団のすべての世代は均分相続の原則に基づいて、「房」に分けられる。(陳其南 1985: 128~180)

陳其南氏は系譜上の分析、即ち家族構造分析を重視しているのであるが、これに対して、聂莉莉氏は彼女の中国大陆の東北地方の調査データを提示し、「房」の理論は「漢民族の家族制度の分析において重要な事象」を認めながらも、「房」の理論は「宗族」や「宗族」のセグメントに対してどれだけの説得力があるのかに疑問を持っているとし、特に社会的、政治的な変動が激しい中国では、認識上の分析が必要である一方で、親族制度に影響を与える社会的な条件、及び、その親族制度が果たしている社会機能などの経験的な事実の分析を加える必要があると主張している。(聂莉莉 1992: 61~63)

壺村の「房」というのは、「宗族」の支として存在し、明らかに家族の下位単位とする陳其南氏の示す「房」理論で説明できない部分がある。例えば、各「房」はセグメント化する上で等しい可能性を持っているという陳の理論に、なぜ壺村のように最初の7つの「房」は消失したのもあれば、人数が多かったり、少なかったりするものもあるのであろう。筆者は聂莉莉氏の言うようにやはり構造的な分析を重視しながらも、機能的な分析を加える必要があると思う。

以下に、壺村の「房」を具体的に見ていきたい。

#### (1) 「1房」(第1サブ・リネージ)の消失

まず、「1房」の消失はいつなのかを念頭に張氏族譜の「総譜」(「ゾンプウ」)を調べた。「総譜」には「1房」の最後の記録は1949年の第8回の「修族譜」に記されていた。「総譜」によれば、第1サブ・リネージの祖先に子供がいなく、

養子をもたらったという記録がある。その後の記録がないため、村の複数老人に聞いたところ、第1サブ・リニージの養子が不運にも貧乏に困り、他のサブ・リニージの金持ちにまで「高利貸」を借りたが、返すことができないため、いよいよ、この村を離れ、外に出稼ぎに行ったまま、消息を絶ったという。さらに張姓リニージ「宗祠」のすぐそばに第3サブ・リニージが固まって居住している。今では第1サブ・リニージの居住痕跡すら発見できない。以上の事実から以下のことが予想される。

第1に、第1サブ・リニージの消滅は貧乏に起因していることである。即ち、より弱小で貧困なサブ・リニージは死に絶えることがある。哀れな残余者は村を離れていく。第2に、張氏各サブ・リニージが固定して住居を構えていることから、第1サブ・リニージも集中的に居住していたであろう。しかし、現在の村の居住構造を見れば、第1サブ・リニージの居住空間は発見しにくい。おそらく、第1サブ・リニージの存在中でさえ、すでに、第3サブ・リニージによる土地への浸透が行われていたと思われる。

更に、この第1サブ・リニージの消滅から以下の重要なことが考えられる。即ち、養子の問題である。フリードマンによれば、養子を取って、世代序列の中の空格を補充するのは常に富裕なリニージ中で行われている行為であって、かつて、「クラン間の紛争」が頻繁だった頃、防衛の人力を増やす手段として、男の子をしばしば養子にしたと述べている。また、さらに東南中国においては、養子に関する法的規定が定められ、これらの規定は祖先崇拝の継承ラインの継続の為の養子が、父系上、及び世代上、正しい地位のものであると強調されている。(フリードマン 1987: 16) しかし、壩村の第1サブ・リニージには養子をもたらった行為から、家の「香火」(「シャンホォー」: 祭祀の際に線香のことを指しているが、ふつう家の跡継ぎのことを意味する)をなんとか続けてほしいという願望が強烈であったと思われる。富裕であれ、貧乏であれ、その家の、広い意味で言えばこのサブ・リニージの継続が可能である限り、養子をもたらう。この場合に養子が単に労働力の補充、防衛の人力を増やす手段などのものではなく、この家の祖先祭祀を担当する重要な役を演じなければならない。後者は前者より、一層重要な意味を持つのである。しかし、その家の継続願望がいくら強烈であっても、貧困のあまり、別の富裕なサブ・リニージからの経済的な

圧力を受けざるを得ない。第1サブ・リニージの最後の継承者は「高利貸」を借りた。これが一家の運命を決めたのである。即ち、土地住居を捨て、この村を離れざるを得なくなったのである。

## (2) 「2房」(第2サブ・リニージ)と「4房」(第4サブ・リニージ)

### との協力関係

清の乾隆時代(1736~1795)に張氏の第2サブ・リニージの良百公とその息子の聚軒公は清の科挙試験に合格して、清の官吏を勤めたことがあるため、歴史的に盛んな一時期があったが、その後、段々と衰え始めた。壩村に住んでいる第4サブ・リニージは20世帯があるにもかかわらず、第9回「族譜」の領譜字号から、同県の山塘、楓樹陂という村で、それぞれ10数戸と20数戸の第4サブ・リニージの人が住んでいることが確認された。村の張定文の話では、両地方の人は第4サブ・リニージの両兄弟の子孫で、張氏「修族譜」に参加したという。そうすると、第4サブ・リニージでは、別の地で生活している分節も形成されていたことになる。

壩村に住む「2房」と「4房」との協力関係は何時始まったのか、「族譜」に記録されていないので、はっきり考証できないが、調査中、複数の老人の話では、この両サブ・リニージの協力関係は、ずっと続いてきたという。現在の両サブ・リニージの協力関係は主に、以下のようである。

①結婚、葬式の場合に同一サブ・リニージ内で、もし人手が不足した際に、他の1つのサブ・リニージの成員に「打邦」(☆「ダーバン」：おみこしを担ぐ仕事やいろいろな雑事を手伝うこと)を要請する。

②生産活動への協力：出稼ぎや副産業で、水田の仕事をする暇がないサブ・リニージ成員に相互に人力の支援、および生産農具の支援などが行われる。しかし、日常生活のサイクルの中では、第2、第4サブ・リニージは各々で行っている。

壩村では今日まで、伝統農業の生産と伝統生活様式を保っているため、上記のいずれの場合にも、一定の人力が必要になってくる。援助が行われる場合には、互いに報酬が求められるのを特徴としている。

### (3) 「7 房」(第 7 サブ・リネージ) の分節形成

#### ——「大 7 房」と「砂灰山 7 房」

第 7 サブ・リネージは張氏リネージの中で一番末端的なものである。第 7 サブ・リネージの老人の話によると、第 7 サブ・リネージの始祖が 2 人の子供をもうけていたという。1 人は川山公で、もう 1 人は新爾公である。川山公が薬屋を経営し、多くのお金を儲けた。川山公は長男で、しかも子孫は多く、「大 7 房」と呼ばれるようになった。「砂灰山 7 房」という名の由来は新爾公の墓が砂灰山に葬られたことに起因しているのだそうである。砂灰山は壱村から「祖墳山」まで行く途中の 1 つの山で、いまでも、その名があり、「砂灰山 7 房」の墳山として使用されてきた。「砂灰山 7 房」は始祖の新爾公が「砂灰山」に埋葬されることで、新しい分節を成立した。しかし、広東や福建等では祖先の骨を改葬する慣習（フリードマン 1987 : 154）があるように、分節形成はその始祖の死をきっかけになされるとは限らない。その始祖が死んだ後の何年か経った間に、形成される場合がある。分節形成の場合に、祖先の墓地を選択するのは、一大仕事で、風水説と関わっているが、第 7 サブ・リネージの老人の話では、「砂灰山」は確かに風水を考慮し選んだ墓地である。しかし、これは張氏リネージの祖墳山の風水より、いいとは言えない。というのは、張氏リネージの始祖の墓地より、超えてはいけないからである。

清の道光時代（1821 年～1851 年）の頃に、第 7 サブ・リネージの「大 7 房」の菊聡公の家に、文人が多く出てきたことで、村での社会的地位が上昇するようになり、1949 年までに、村の日常運営など殆ど「大 7 房」の有力者によってなされ、それに第 7 サブ・リネージの裕福な家が多かった。今日に至っても、第 7 サブ・リネージの人口数は張リネージの中で一番多いのである。「大 7 房」と「砂灰山 7 房」との協力関係は結婚、葬式などに互いに協力しあうこと、生産活動への互助関係などが挙げられる。

## 結び

張氏リニージはその成立の日から、土地の為に他のリニージと戦った歴史である。つまり、リニージの誕生の日から、その社会性を浴びてくる。リニージ内部においても、決して、均等に発展するわけではない。壩村では「7 房」があるにもかかわらず、消えたものもあるし、少人数、或いは多人数を擁しているものもある。さらに、サブ・リニージ内部でも、セグメント化された分節も存在している。これはリニージの分節形成が極度に進展して、社会的地位の等しくない集団を内含するようになった時、分節形成は、非対称なものになる傾向があるからである。社会人類学の教科書では「分節的対立の原則に基づくリニージ組織」が「脊髄原則に基づく」ものとはっきりと対比されている。後者のリニージの形においては「組織は……特定の財産をめぐって形成される。その姿は単一の継承線と、それに様々な所で結び付いている種々のサブ・リニージからなっている。」(フリードマン 1987: 45) このような組織の形を図式すると、中心線が示され、そこから他の何本かの線が枝分かれしている。さらに後者からも何本かの線が枝分かれしている。それらの出方が不規則である(フリードマン 1987: 45~46)と所以するわけである。小人数サブ・リニージやサブ・リニージの分節などは、互いに互酬性の強い交換体系が持っていて、現在、村の生産活動や日常生活において、その役割を果たしている。

## 注釈

(1) 畝：単位 1 畝＝6000 平方尺＝666.66 m<sup>2</sup>

(2) 「七分半水兩分田、半分道路和庄園」：7 割半が水で、2 割りが畑、その残りは道路と集落である。

(3) 張保和「唐撫州羅城記」『全唐文』巻 819 による。臨川は奥壤に位置し、地理的に重要な所であって、北に川や湖とつながって、南に山々へ行く要塞になっている。至る所に水田や畑や市場で覆われて、商売人は賑わっている。

(4) 越海系、湘贛系、閩海系などの民系は羅香林が命名したもので、多くの学者が固有名詞として用いている。

(5) 黄钊『石窟 1 征』巻 4『礼俗』による。床に死んでいる死者を、汲んできた盆水と巾で拭く。

(6) 訳：つまり、人が死ぬと、その子孫は新しい素焼きの壺をもって川に行く。そして、紙金を燃やし、或いはいくつかの銭を川に投げ、水を汲んで家に持ち帰る。死者の顔や体を洗う。これは「買水」という。つまり、河神にお願いし水を買うという風習である。

(7) 訳：強盗は至る所にあり、移民が移動するときに頼りがなく、心細くなった。楽安の朱綸は大衆を率いて、巖陀で村を結成し、その周囲に土壁を固め、土壁の上に楼閣を作った。婦人たちは村内に住み、家屋や店は村の周囲に建てられた。7000 戸あまりの人達は固まって住むため、強盗が侵入できなかった。村は県から北の 50 里の所がある。綸は村のことを管理し、職を明確にし、法制を定めた。各戸を催促し、各戸の苗や米を撫州に運搬し、酒税、税金などを撫州に納税する。綸の死後、その弟の絵は村のことを継承し、子孫達はその跡を継承する。150 年来、安全で何のこともなく、平和に暮らすことができた。

(8) 県の提唱による赤土の多いこの地方の山開発である。殆どは果物の栽培や副産業をやっている。

(9) 訳：宗祠、支祠乃至、家長的な族権を含めている政権、族権、神権、夫権は封建的な宗法制度の思想と制度を包括したもので、これは中国人民、特に農民を拘束する 4 大縄である。封建的な家族制度を消滅し、族長の族権を倒すことは、中国民主革命の任務の 1 つである。

(10) 訳：炳八公の長男である。名は金孫、字は義昌、行坤 2 である。民国戊辰

年4月28日卯時に生まれる。井堪上楊鹿生の長女を娶る。民国丁丑2月初一日辰時に生まれる。弟の顯銀の長男である揚強を半分養子になる。

(11) 訳：显金の桃子である。名は九俚、字強寿、行秋六である。公元1968年戊申9月23日未時に生まれる。本羅家村の羅翁の次女珠如秀を娶る。公元1966年甲午年12月丁5日戌時に生まれる。家錦という男の子をもうける。

(12) 「池塘」(☆「ツウタァン」) というのは中国南部農村の洗濯場、村の婦人達の集まる場所でもある、日常生活の出来事を互いに話し合ったりするところである。

(13) 指標「ズーバウー」：郷から毎年、各村に何人か出生できるという出産許可枠が規定されている。これは「指標」という。初めて出産する婦人や第1子が女の子である場合に6年間隔を経ている婦人らに出産「指標」を配る。つまり「指標」をもって出産した子供は合法的ということになる。

## 第2章 家レベルの祖先崇拜 —孝行の宗教化

### 第1節 壙村の葬送儀礼

#### 1. 家を単位とする「家祠」

「家祠」は家レベルの祖先崇拜の中で重要な位置を示している。壙村の「家祠」を論述する前に、まず、「家祠」の歴史を簡単に概略したい。

儒家教典に「家祭」（「ジャジー」）について、色々記されている。「家祭」は中国古くから、行われている一族範囲の祖先祭祀である。「家祭」には、「寝祭」（「チンジー」）、「墓祭」（「ムージー」）、「祠祭」（「ツージ」）という3つの祭祀が含まれている。「寝祭」というのは古くから、家族範囲で、行われる祖先祭祀のことを言っているが、主な祭祀内容は、正月の祖先祭祀、中元の祖先祭祀、祖先の忌日などを含めている。「墓祭」というのは清明節や冬至（12月22日）に家族範囲で或いは、一族範囲の墓で行なわれる祖先祭祀のことである。「祠祭」というのは一族で春、秋という2回にわたって、行われる祖先祭祀である（徐揚杰 1995：307）。「祖先之祭有三：一祠堂、二寢室、三墓域」<sup>(1)</sup>（『光緒江夏杜氏宗譜』巻3「家訓」）といったのは、以上の祖先祭祀の類型を指しているのである。

以上のごとく、本節で扱う「家祠」は「寝祭」から由来したものと言える。「寝祭」の場所や儀礼などについて、儒教に多く規定されているが、明清以後、民間には、「大堂」（「ダータオー」）は或いは「正房」（「ゼンファン」：家の一番大きく真ん中に位置される部屋）は家族の祖先を祭る場所として、使用され始めた（徐揚杰 1995：307～308）。裕福な人家では、家族の4代までの祖先の位牌を左昭右穆という順序で、供える。「高祖考妣居中、尊卑以次序、男女両辺分排下」<sup>(2)</sup>（『康熙会稽顧氏族譜』巻2「家範」）と言われる通りに、4代（高、曾、祖、考）までの父系祖先を秩序よく、「家祠」に祭るのである。4代以上に



なると、「宗祠」に移る。位牌は台付の細長い木製の物で、その上に、祖先の名前と家長との関係が記されている。その両側に、祖先の生死年月日が書かれている。位牌の製造も細かく、黒漆で塗られた木板には金色っぽい字が書かれている。他方、貧乏な人家では、祖先の名前を全部1つの赤い紙に書き入れ、家の真っ正面の壁に穴をあける処に、其の赤い紙を張り付けるのである。上記の何れの場合でも、4代までの祖先を大堂の「家祠」に祭るのである。また、「家祠」に祭られる祖先は年齢秩序、男子優位主義という原則の元に配列されることになる。

今日の壩村の「家祠」は明清時代の「家祠」から変化してきたものとみている。しかし、機能的には、父母や祖父母などの世代を祭祀する、家族範囲での私的な色が最も濃いと言えるのである。壩村では「家祠」と言うべきものは「祖宗」(☆「ズウゾ」)と呼ばれている。

壩村の「家祠」ともいうべきものは、2通りに分けられている。(図5、図6と写真を示す)

壩村の旧式建築平面図

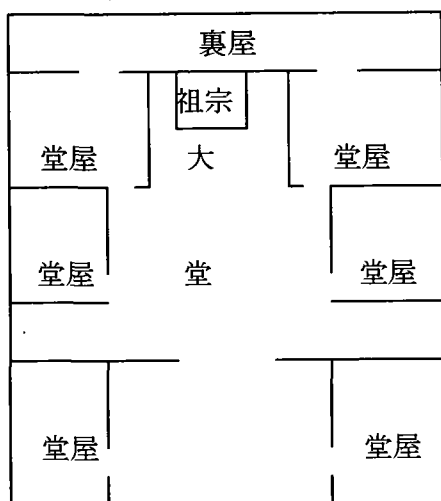


図5

壩村の新式建築平面図

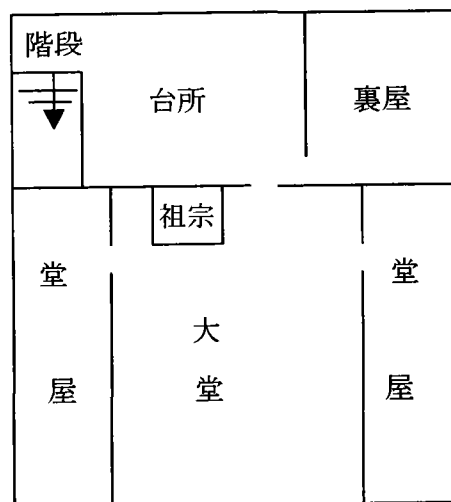


図6

1つには全体が木造である。大堂の真っ正面の壁に穴を空けている。その穴の下に、引出しみたいな物置がついている。他の1つには大堂の真っ正面の壁の所に大きい穴が空いていて、その下に2つの扉が付けられているタンスみたいなところがある。日常用品が置かれている。上記いずれの穴の大きさも不規



壺村の「家祠」で、当地の言い方で「祖宗」という。  
旧式の木造の家での「祖宗」である。



サブ・リニージ長の家の「祖宗」、  
「族譜」が東に、死者の写真が西に置かれている。



1 新式建物の中での「祖宗」、  
年長者の写真が東に、  
若年者のが西に置かれている。

則である。上述した2通りの「家祠」は、前者の「家祠」が減多に見られなくなり、後者の方が、一般的に使用されている。上記の2通りの「家祠」のいずれも、その家の近親者を祭っている。例えば、父親や母親、また祖父母までの世代が死亡した場合にそれらの写真が飾られている。昔、画像が置かれた人家があったが、死者に似ていないと大不敬になるからと、現在では、殆ど死者の写真が「祖宗」に置かれている。「祖宗」の東側には男性の死者、年輩者の写真が置かれているのに対して、西側には年少者、女性のが置かれている。サブ・リニージ長の家「祖宗」には、「族譜」が最東側においている。それから香炉、蠟燭台、供え物などがその真ん中に置かれている。このように、東が大で、東から西へという順序で近い祖先の写真を置いているのが、一般的である。年齢秩序と父系出自集団の男性優位主義の特徴が伺える。しかし、家の年配者の写真は真中にして、飾る人家もあって、昔のように、年齢秩序による配列がそんなに厳格に行われなくなっている。また、「財神爺」の画像やかつての国家指導者であった毛澤東の画像を「祖宗」の壁に張る人家もあるが、「祖宗」はやはり、一家にとって神聖で重要なところであることは言うまでもない。

図7で示すように、「祖宗」を後ろに1列に座るとすれば、「祖宗」を真中にして、右に大で奇数というふうに座ることになる。

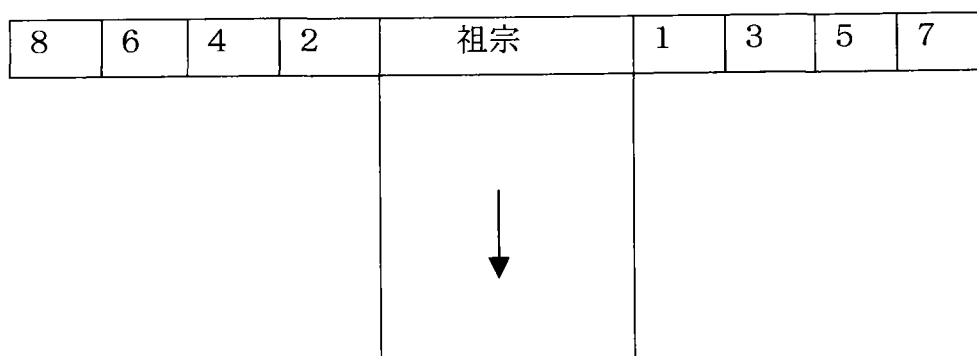


図7

その「祖宗」の前に「供卓」(☆「ゴンゾォ」)と言われている高さ1メートルぐらいの正方形の卓があり、これは、普段、祖先を祭祀する際に供えた食品が置かれる所であり、家族でご飯を食べる所としても使われている。移動してもいいのである。ご馳走をする時には以下の座り方で行う。

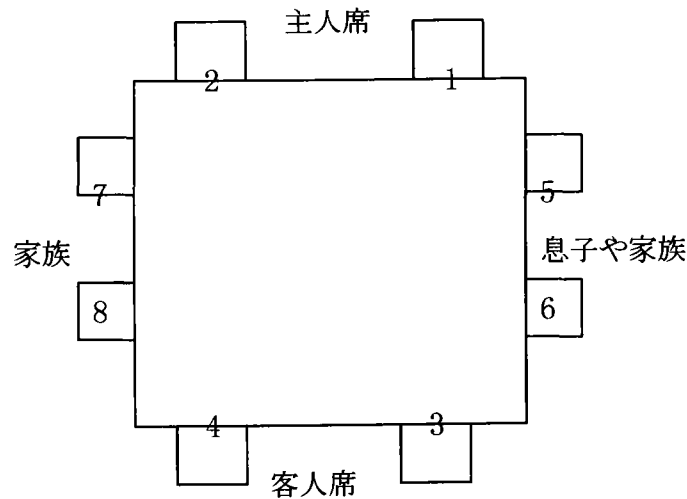


図 8

一家の大堂は重病人が息を引き取って、遺体の出棺まで安置しておく場所であり、清明節と死者の忌日の際に、子孫がおのおの供え物を持って礼拝に集まったりする場所である。また、臨時に祖先（ここでいう祖先は親、祖父母世代だけで、私的色が濃い）に大きな出来事を報告したり、結婚の報告をしたりして、その保護を求め、祈願する場所としても使われている。以上のように、大堂は「家祠」の役割を果たしているばかりではなく、結婚などさまざまな儀礼の際に正客をもてなす宴席もここにしつらえるのは殆どである。また、大堂は年寄りが雑談をしたり、若者がトランプをして遊んだりする場所でもある。

以下に壺村の「家祠」は葬送儀礼の場と祖先を祭る場として、どんな役割を果たしているのかを検討していきたい。

#### (1) 葬送儀礼の場

①人が瀕死の時に、その家族の人は占い師を家の大堂の「祖宗」まで呼んできて、占いを頼むのである。つまり、「祖宗」の前で、この人の生死を占うことになる。

②死後の第1日目、死者が死んだ部屋から「祖宗」のある大堂まで運び込む。「装蜃」（「ザエレン」：死者をお棺に入れること）の中で、「大蜃」（「ダーレン」）という儀式は「祖宗」の前で行われることになる。

③死後の第1日目から第3日目の出棺までの「吊喪」（「ダオサン」）儀式は「祖宗」の前で行われている。



④死者を埋葬してからの第3日目、「圓墳」（「イエフェ」）といって、孝子らはお墓に行き、墓の土を高く盛り上げると同時に「祖宗」に供え物をして、家族一同礼拝する。第7日目、死者の魂を呼ぶという重要な儀式は大堂で行われる。

⑤第7日目を始めに14日目、21日目、35日目、49日目、100日目までの死者の忌日には「祖宗」に蠟燭、線香、茶、酒、米団子（☆「ミータオーズ」：米で握ったご飯、日本のおにぎりみたいな食）、死者の生前好きな食物を供えて、家族一同、礼拝し、供養上げする。

## (2) 祖先供養機能

1年中、祖先を祭る重要な節目である清明節、死者の1年忌日、3年忌日、死者の忌日などになると、親や祖父母を礼拝する儀式はお墓と「祖宗」とで、行われている。朝、お墓参りに行く前に、まず「祖宗」に蠟燭、線香、それに供え物（茶、酒、米団子、死者の生前好きな食物）を置いて、家族一同、礼拝が行われる。また、旧正月の大晦日の夜と翌朝に、長幼の順序で「祖宗」に2回の礼拝が行われる。供え物は上記のほかに、豚肉、鶏を加えるが、それは必ず、オスでなければならないという。壩村の「祖宗」の前で行われる供養は子の親に対するものが多く、生者が死者に対しての記憶はまだ鮮明である為、悲しみと哀悼の念は強烈である。

総合して考えれば、壩村の「家祠」は以下の機能をなしている。

表6 壩村の「家祠」の機能 （1998年現在に至る）

比較的近い祖先（親や祖父母）の写真を祭る
家庭生活と結びつきが強い
子孫たちの居住空間の内部に設置
男女、老若制限なし
祖先祭祀の用具のほか、食器、米、生産農具が置かれ、客間、居間として、用いられる
死者の遺体安置、葬儀、霊宅設置、個々の祖先の忌日、清明節、正月の礼拝
出生、結婚、他出に際し、祖先に報告、儀礼行事の場になる
正客の接待
個々家族の私生活の色が強い

## 2. 葬送儀礼のプロセス

葬送儀礼を取り扱う理由は、第1に孝の成り立つ親子関係が葬送儀礼の中で顕著に現れるのである。言い替えれば、子を中心とした生者が死者に対する態度の一端が窺える。第2に、葬送儀礼は中国の伝統的な儒教のもつ規範が多く見られることである。従って、壙村の葬送儀礼を扱うことによって、親子関係を一層明確にさせ、親子関係を軸にする血縁関係の再整合機能を探求するのに重要な意味を持っている。

壙村の葬送儀礼は基本的に儒教的に行われている。図式すれば次の通りである。

臨終 → 「小蜃」 → 「報喪」・「吊喪」 → 「大蜃」 → 出棺 → 埋葬  
→ 百日以内の供養上げ → 死の完了

以上の用語は基本的に儒教用語を用いているが、壙村の死後祭祀は仏教のものも見られるので、敢えてここで仏教用語である供養あげという語も用いている。

調査地の壙村の第7サブ・リニージの「大7房」に属するある人家の未亡人（50歳、1991年に御主人が死亡した。仮称B家）や村の年長者に対して行った聞き取り調査を主に、村で参与観察などを加えて、壙村の葬送儀礼の過程を考えたい。

### 臨終の儀礼

人が瀕死に至ると、死者の親族は占い師の「花樹人」（☆「ファスウゼン」）を家の大堂の「祖宗」まで呼んできて、占いを頼むのである。つまり、「祖宗」の前で、この人の生死を占うことになるのである。「花樹人」というのは、当地の呼び方で、陰陽両世界を通じる人達であるという。葬送儀礼の中で欠かせない存在として村人の信頼を集めている。

具体的なやり方としては、まず、香炉と1茶碗の水を用意し、茶碗の上に竹箸を2本かける。これは「陰橋」（「インチョウ」陽の世界から陰の世界に行く橋）という。その後、「花樹人」は病人の生年月日、病気にかかった日などを聞いて、香炉に線香をつけ、紙を焼いて、白布で顔を覆って、神に祈祷しながら段々とトランス状態に入る。身体を前後に揺れながら、早口で何かを喋る。こ



れは陰間に入って行った状態を表す。その時、病人の家族は病人の様子を聞く。しばらくの間、「花樹人」の口からあの世の様子を説明する。彼女は（花樹人はほとんど女である）大きな木が見え、その大きな木の上に花が 3 つ咲いて、1 番上にりんごが 1 つあるという（B 家には娘 3 人、息子 1 人、即ち、花が娘で、りんごが息子である）。そして、木の下で 1 人の老婦人（死者の母に当たる、すでに、40 年前に亡くなっている。）が泣いているのを見たという。老婦人は「陰間」（「インジェ」：あの世）の「閻魔王」（「イエマオワオ」：陰の世界の統治者）に自分の息子には子供たちがまだ小さいから「陽間」（「ヤンジェ」：人間社会）にいてほしいとしきりに頼んだという。でも「閻魔王」は彼を收容しようとする。民間では、「閻王叫你二更死、絶不会托到三更天。」<sup>(3)</sup>と言われるように、人の寿命は陰間の「閻魔王」によって、左右されていると信じられているのである。だから、老婦は悲しく泣いている。木の中は枯れてきて、空っぽになっている（死者を形容する）。このように花樹人の占いによって、病人がすでに救えない「陰間」のものになるという。回答が終了してから、陰間世界から陽間世界に帰って来るように「陰陽水」（「インヤァンスェウ」）という温い水を「花樹人」に飲ませ、目覚めさせる。「花樹人」が疲れた様子をして見せる。儀式が終わってから、病人の家族はもう一度、「花樹人」に病人の様子を聞く。病人はすでに救えないと強調した「花樹人」の話を聞いて、病人の妻は大泣きしながら、病人のそばに付き添い、妻の弟は「花樹人」に金を謝金として出すのである。

死者はベッドから地上に敷いている木板に置かれる。ベットに置くと、不吉と言われているからである。昔は、人の瀕死の時に、ベットから板に移さなければならなかったが、今では、そんなに厳格に行われなくなっている。次に、「小蜃」儀式が行われる。

#### 「小蜃」

まず、死者のもっとも近い親族は死者の体を洗う。「買水浴尸」と言って、長男は孝服を着て、村の川に水を汲みに行かなければならない。川で汲んだ水で死者の体を拭くのである。それから、衣類を着用させる。衣類と言っても、7 枚の色違いの布で縫製した上着と 5 枚布で縫い上げたズボンを着せる。綿か麻などの生地が一番いいとされ、繻子を使用してはいけぬ。というのは、中国

の縹子の発音は断絶の「断」と全く同じだから、縹子を着せては、男子孫の断絶になり、最も忌むこととされるからである。また、「寿衣」（「ソウイー」：死者の着ている服）はボタンを使わずに、布紐で、ゆったり組み合わせるだけである。死者の上着の枚数は必ず、下着の枚数より多くしなければならない。それに奇数にしなければならない。これは死者の「寿衣」ばかりではなく、葬送の時のすべての用品を奇数にしなければならないという決まりがある。これは結婚の時にすべて、偶数にしなければならないことと全く好対照になっているのである。「寿衣」を死者に着せる前に、この家の長男がこれらの「寿衣」を必ず肩に背負う。父のすべてを受け取ったという意味で、つまり、父の生命体が息子に引き継がれたということを意味している。「寿衣」を着てから、木板に置かれ、家族一同大泣きする。この日の夜は死者の置かれる部屋の電気を一晩中、付けなくてはならない。これは昔の「長明灯」（「ツァン－ミンデン」）から来るものと考えられる。「長明灯」は、死者をあの世に順調に行かせるように、道を明るくした道具として、使用されると言う。

#### 「報喪」・「吊喪」

人の死後、一連のことが動き出す。まず、死亡当日、死者の近親者に死亡の知らせをする同時に、白い布を配分し、死者の葬式日を併せて知らせることになる。これは「報喪」（「バウ－サン」）という。白い布は「孝布」（「ショ－ブ」）と言って、「孝布」を受け取った人家は死者の親族の一員と認められ、葬式に参加し、親族の義務を果たす。それに対して、親族関係を持っているが、怨恨や緊張関係をもつ親族に、或は社会的に不孝行な悪い名を持っている親族に、この「孝布」は届けられない。「孝布」を受け取っていないということは、死者家族との親族関係を絶つということを意味している。従って、「孝布」を配分するのは只の1枚の白布で親族を葬式に参加させる簡単な行為ではなく、むしろ、死者の属する親族関係の新たな確認と調整の過程でもある。

「孝布」を受け取って、「吊喪」（「ダウ－サン」）や葬式に参加する人達は以下のようなものである。

#### ①、死者と血縁的に最も近い集団

これは家の男子継承者を始めとする直系家族の主な成員である。家の男子継承者は葬送儀礼の先頭にしておかなければならない。彼らの主な活動は死者に

喪服を着せ、お棺に入れること、「吊喪」に来る親族らにお礼を言ったり、出棺の日に葬式の進行係に従って葬式に来た客にお礼をしたり、宴席の準備に取り掛かったりすることなどである。これらの人は葬送儀礼の主な担当者である。

## ②、親族関係をもつ集団

主に死者の兄弟姉妹、及び彼らの配偶者、死者の姪、甥及び配偶者などである。及び結婚した娘らがこの集団に属する。娘が他の親族と同様に、白布を持っているほかに、宴席や葬式に使われるある程度の費用を出す。そして、葬送儀礼に関するあらゆることを家族の人と相談し、手伝う。

## ③、サブ・リニージ集団

喪家からの要請を受け、原則的にサブ・リニージ内の各家々にそれぞれ1人ずつが葬送に参加する。「打邦」や「八仙」（☆「バーシェ」死者の棺を墓地まで担ぐ人の事をさす、通常、4人から8人までである）などに携わるサブ・リニージ成員に喪家はお礼としてお金を出す。そして葬送儀礼に参加するサブ・リニージの人々を宴席まで招待する。このようにサブ・リニージ集団は①と②の集団と違って、血縁関係が遠くなるにつれて、互酬性の強い、相手の報酬を求める特質を持っている集団であると言える。ここで、第7サブ・リニージの「大7房」に属するある未亡人との会話の1段落を引用したい。

未亡人はこういう。「……農村では、葬式はかなり人力、費用がかかるのよ、サブ・リニージ成員の協力がないと、お棺を墓まで担いでいくなんて、出来ないわよ。「同祖同宗」だから、みんな協力するけど。」「同祖同宗」なのに、どうして、お金を出すのですか」という質問に対して、「だって、誰かがあなたの世話をして、あなたはお礼を何か返すでしょう。同じよ。」また、複数の老人の話によると、壩村では、サブ・リニージ成員からの協力等を得た喪家がお金でお礼を返すのは一般的な行為で、これは1つの義理であるという。

これについて、アメリカ人類学者のJ・L・Watson氏は香港新界の2つの村の葬儀では、葬儀に携わる専門職が存在するわけで、穢れ、儀式の実施、社会的階層という面から専門職の人達を分析し、専門職への支払いは、単なる金銭授受に終わるのではなく、葬儀に必備の特徴であると強調し、要するに彼らは正式な儀式構造の一部なのであると論じている（J・L・Watson、E・S・Rawski（編）1994）。壩村の葬儀に携わる人々は血縁関係者であり、死者と直接かかわる人々

はサブ・リニージの若い人である。専門職ではない。サブ・リニージのそういった「打邦」、「八仙」の人達にお礼としてお金を渡すのは、香港新界の正しい儀礼行為を執り行うために、専門職の奉仕を必要とするのとは、根本的な違いがあると思う。前者は、血縁集団の協力関係に着眼していて、後者は葬儀の順調実行を職業としている点があげられるのである。したがって、金銭的な象徴意味も違うものになっているのではないかと思う。その一方、J・L・Watsn の指摘するように、金銭授受がさまざまな形で中国の葬儀に浸透していることは、恐らく、交換の普遍的な媒介物である金銭が、帝政後期には文化領域にまで入り込んでいることの証明になるのである。(J・L・Watsn、E・S・Rawski (編) 1994 : 27)

④、死者の生前の友人や他のサブ・リニージ成員の参加である。これはあくまでも、死者と私的交際がある人で、リニージの成員もいるし、他の村や県から来る人もいる。これらの人達は「吊喪」に来て、宴席に出席する代わりに小銭を喪家に出すのは一般的である。

「孝布」を受け取った親族やサブ・リニージの人や死者の生前の友人らは、死者の死後の翌日に続々と「吊喪」に来る。昔は、親族らは村に入った処から、大泣きしながら、喪家に来るのであるが、今では、殆ど、喪家に来て、哀悼の気持ちを表し、死者の家族を慰める。これに対して、死者と血縁的に近い孝子達は大泣きしながら、応対する。死亡当日から葬式までの3日間は親子関係を軸とする血縁集団の再確認が行われ、また、サブ・リニージ内の互惠協力関係を一層深めるものと見ていいのである。

「大蜃」

「大蜃」というのは、死者をお棺に入れることである。死後の翌日に行われる最大の事である。葬送儀礼の中でも、最も重要視される儀式である。

お棺は死者が入れられていない場合には、「寿房」と言っているが、死者を入れたらお棺になる。まず、「寿房」の下に赤い布が敷かれる。そして、人民元の5 銭玉が7 個その赤い布の上に置かれる。そして、長男は死者の頭、親族らは死者の体、足などを持ち上げ、「裏屋」から大堂に運び、ゆっくりと「寿房」の中に入れる。死者の生前に好きなものや身の回り品をもお棺に入れる。B家の主人は生前、ラジオをよく聞いていたので、そのラジカセをお棺の中に入れる

ことになる。死者はあの世へ行く途中、「眼観六路、耳聴八方」<sup>(4)</sup>になるように、長男は水綿棒で死者の目と耳を拭く。そして、紙か布で死者の顔を覆う。家族達や親族らは再度、大泣きする。親族やサブ・リニージ成員らは大堂で、再度、死者に礼拝の儀を行う。

これで「大蜃」の終わりを告げる。

#### 出棺

死後の第3日目は出棺の日に当たる。朝、親族や「打邦」の人、「八仙」、それからサブ・リニージ内の人達が集まる。「打邦」の人や「八仙」等の仕事は、殆どサブ・リニージの20～30代の健康な若い男性がやる。「打邦」の仕事は、白布の買取り、各家に死亡の知らせをするなどあらゆる雑事にたずさわる。「八仙」には葬式の時だけではなく、お棺の買い取り、墓地の掘り出し、お棺をかつぐ大きな木棒の買取り、縄で木棒しめくくりなどの仕事がある。これらの仕事は死者と接触することがある仕事であるため、悪霊が住み付かないように若くて丈夫な男性が望ましいという。これは、やはり、死者に対する恐怖感の表れであろう。前田が指摘したように、生者は死者に対して、必ずしも愛慕の念を抱くだけではなく、恐怖の感情も存在している。（前田 1965：7）

出棺の日、約8～10テーブルのごちそうを用意しなくてはいけない。朝食を済ませると、葬式の準備にかかる。死者と最後の別れをする。死者ともっとも近い家族の人は死者に礼拝するのである。死者を礼拝する前にまず、親族の年長者にお礼の儀を行わなければならない。これらの親族年長者は殆ど死者より上の世代、或は、同世代の親族達である。礼拝が終わると、男が左、女が右に、年長者が前に、年少者が後ろにという順序でお棺の両側に跪まずく。

次に他の集団の成員らからの礼拝がある。具体的な秩序としては、死者と同じ世代の人、姪とその家族、甥とその家族、婿などである。即ち、基本的に年長者が先に年少者が後ろに、男子成員が先に、女子成員が後ろに、血縁の近い者が先に、遠い者が後ろにという順序に準じるのである。

礼拝が終わってから、葬式に出る。

葬送列の前頭に立っている人は「引路人」（「インルゼエン」道を導く人）と言って、白い旗を高く上げる。その後ろに「引魂幡」（「インホエンファン」）と

いう旗を2人で高く上げていて、両側にラッパを吹いたりする人がついてくる。身内の人がお棺の側で大泣きしながら付き添って行く。お棺の後ろにB家の長男は写真（位牌の代わりに、いまは殆どが写真に替わっている）と「幡」（「ファン」）をもってついて来る。もともと「幡」というのは、死者と血縁関係の遠近によって、その形や大きさが違って来る。家の継承者の持っている「幡」は他の親族らと違って、家の継承者のシンボルになっているのである。今日において、男子継承者だけが持つ形で残っている。

村の複数者の話によれば、このお棺の後ろで写真を抱くのは必ず男子でなければならない。しかも、家の最少年の継承者がこれに従事しなければならない。死者にもし孫がいれば孫に、曾孫がいれば曾孫に、曾孫が赤ちゃんだとすると、赤ちゃんの胸に死者の写真を必ず置く。男子継承者の後ろには家族、親族らがいる。さらに張氏第7サブ・リニージの「大7房」と「砂灰山7房」成員もこの葬列に加える。

#### 埋葬儀礼

祖墳山に辿りつくと、第7サブ・リニージ「大7房」の年長者が選択した風水がいいところで、B家の長男がまず、鋤を持って、前方へ3歩進んだ所で鋤をいっきに後ろに投げ出す。地面が鋤で小さな傷穴が残る。その傷穴のところで死者の墓地を決める。これは風水上、「点穴」と呼ばれ、「点穴」を通じて、死者の墓を決めるのである。墓地の深さは「5色土」（「ウセトウ」村人の話によると粘りがあって、いい土である）がみえるところまで掘らなければならない。墓穴が掘り終わったら、墓穴の廻りを煉瓦で積み重ねていく。

墓が完成すると、お棺を釘で打って固めて、ゆっくりと墓に入れる。入れるとなると、孝子達がもう一度大きな声で泣く。泣きながら、呟く場合がある。殆ど、死者の苦勞や養育の恩と言った内容のことが多い。お棺は墓にまっすぐに入れなくてはならない。斜めにすると、子孫の衰えの原因になるのである。お棺を墓に入れると、長男は、まず、一握りの土を掴んで、お棺の上に散らす。その後、親族らはこれを真似する。これは「添土」（☆「テトウ」：土を添える）という。それから、サブ・リニージの「打邦」の人達は墓が饅頭形になるまで、土を墓に入れ続ける。墓が完成すると、長男は、自分の持っている「幡」を墓の上に置く。男子継承者がいることの証明である。

持ってきたご飯を食べる。ご飯を残らずに食べきるのが原則である。残ったご飯は墓の所に捨てるか、会った人にあげるか、そのいずれかをとる。村に持ち帰ることは、絶対禁止になっている。というのは、けがれを恐れるからである。

#### 百日以内の供養

埋葬してからの第3日目には、「圓墳」と言っ、身内の人達は再度、墓地に行き、お墓が饅頭形になってくるまで、墓の土を盛り上げる。墓の土が低くなったら、村人に笑われる。というのは、この人家の跡継ぎ者が少ないばかりか、みな不孝の子孫であると思われるからである。

調査中、第7日目を迎えている喪家を目撃した。死者の家族は線香、草紙（黄色い粗末な紙）、蠟燭、ご馳走などを用意して、大堂の玄関のところに置く。そして家族一同死者の名前を呼びながら大泣きを始める。それと同時に死者生前の衣類などを燃やす。「打邦」のサブ・リニージの人が死者の家の大堂玄関から、村の南入り口まで、5、6歩ごとに線香を差込みながら1枚の草紙を燃やす。また、特に道の交差点や広い所に死霊が迷わないように多くの線香を差し込んだり、草紙を燃やしたりする。そして、最後に、蠟燭を地に差し込んだ。明かりの少ない村道には死者が自分の家を導いてくれる光がちらりと光っている。

その後、14日目、21日目、35日目、49日目、100日目という日になると、「家祠」にあたる「祖宗」に茶、酒、「米団子」（☆「ミタオーズ」）を供えたり、蠟燭や線香などを付けたりする。そして、家族一同、礼拝する。以上の祭祀活動は厳格に行われる人家もあるし、そんなに、厳格に行われなくなる人家もある。100日目になると、「祖宗」での祭祀ばかりではなく、同時に墓での祭祀も行われる。以上の祭祀活動には、仏教的なものが見られる。

#### 死の完了

このように、壩村の葬送儀礼は人の死亡時点から百日目の供養上げまで約3ヶ月ぐらい、続けられ、百日間の供養がして、死の完了を告げる。

以上、壩村の葬送儀礼を述べたが、伝統的な土葬を行う為、儒教的な風俗が多く残存している。ここで付け加えたいのは、壩村の土葬である。

土葬思想は宋の時代から、火葬を禁止するように、色々な法律などが定められ、形成するようになってきた。その後の元朝（1206年～1368年）の『元典章』

の礼部卷には、「禁約焚屍」条例があり、また明代（1368年～1644年）の『大明律・礼律』の中で、「其從尊長遺言將屍燒化及棄之水中者杖一百、……」<sup>(5)</sup>と規定されていて、清（1644年～1911年）の時代に全く明の法律をそのまま使用し、その上に「旗民喪葬概不許火化」<sup>(6)</sup>を付け加えたのである（楊存田 1996：304～305）。以上のように、歴史的に土葬は一般的な社会風俗として、行われてきたと言える。1949年以後、現政府は土葬を廃止し、火葬を提唱し続けた。しかし、火葬は都市部に受け入れられ、都市部での普及にもかかわらず、墟村のような広い農村地帯では、伝統観念が強く、土葬するのが一般的である。マーティン・K・ホワイトは1949年以後の中国では、火葬は都市部で普及されたにもかかわらず、農村部で、伝統的な葬礼、土葬を実行しているということは、都市部と農村部との分断、社会の劇的な2極分化を反映していると論じているが（J・L・Watson、E・S・Rawski（編）1994：324～332）、調査地の状況はこれを裏付けているといえよう。

第7サブ・リニージのある老人は都会に住む長男一家と長年一緒に生活していた。孫の世話をしながら、家事を手伝ってくれた。孫達もみんな大きくなり、余裕が出ていたところ、老人は半身不随になり、とうとう動けなくなった。自分の時間はもう多くないと覚悟した老人は火葬を恐れて、落ち着かない毎日だった。いよいよ、息子に古里に帰らしてほしいと申し出た。古里での生活は清貧であるが、老人は満足し、安心した。火葬せずに祖墳山に葬られることができるからである。次男はこういう「元々、兄貴の処に長く住んでいるし、親の死を看取るのも当たり前だが、家の母はどうしても火葬を恐れて、毎日悪い夢ばかり見ていたよ。私の処は兄貴と比べられないが、母が喜んだら、別にいいさ。それに、兄貴から、毎月生活費を貰っている。……」次男の言葉にはこんな響きがある。即ち、母の最後を看取るのは兄の責任であるが、兄は毎月、母に生活費を送るし、自分も母に孝行する義務があるから、母を受け入れたということになる。「孝」の思惑で、兄弟間で協議を結んで、母の希望を満足させた。こういう場合にいう「孝」はただ、母親の生前の扶養ではなく、母親が一番喜び望む死に方を満足させ、親の死後を看取ることである。



### 3. 葬送儀礼にみる陰陽両界観念

漢（紀元前 206 年～紀元 220 年）の時代の墓を発掘した石碑文には「上天蒼蒼、地下茫茫；死人歸陰、生人歸陽；生人有里、死人有郷。」<sup>(7)</sup>という記がある。つまり、中国では、この陰陽両界観念が古くから、存在したと言える。中国において、あの世についての構想は実に具体的で詳細にできあがっているのである。各種の人物、事件、官職などは人間社会と全く同様な秩序の中で存在している。東岳大帝、十殿閻王、五道將軍、判官鬼吏、黑白無常などによって、陰間の統治管理体系を完全に構築しているのである。陰間の政府の構想は、生者の現世社会を模倣して、作られたもう 1 つの世界である。陰間世界はまさに生者世界の投影である（郭于華 1992：84）。

このような陰陽両界観念を信仰するため、人の死亡は陽間から陰間に出発する時点と見ていいのである。壙村の葬送儀礼の中で見たように、葬列の一番前に立っている「引路人」、「引魂幡」は正に死者を祖先世界まで案内してくれるものである。その他にも中国民間にこのような風俗が多数存在している。「引魂塔」（「インホエンター」）「開路鶏」（「カイルジ」）「打狗餅」（「ダーゴオビン」）「撒路錢」（「サルザエ」）など（郭于華 1992：85～86）すべて、死者を祖先世界に導いてくれるものであって、死者が順調に遠い祖先世界に辿り着くように準備されたものである。

陰間が存在するため、祖先らはどんな願いがあるのか、どんな様子になっているのかと、思う孝子達に陰間の様子を伝える人が必要である。つまり、陽間と陰間とのコミュニケーションを保つために陽間と陰間との間を通じる人が必要である。これは占い師の仕事である。壙村の「花樹人」がまさにこの役を演じる。彼女らによれば、人間は陰の世界では、皆、1 つの花樹を持っている。花樹の衰え、繁栄を見ることによって、この人の健康状態や福、災いなどを知ることができる。また、陰間での死者達の生活なども彼らの占いによって、分かるのである。死者の陰間生活が不自由にならないように、生者は「花樹人」を通じて、死者の為に用意するものは、実物的なものから紙で作った様々な品々

など実に豊富である。墟村ばかりではなく、中国の至るところに見る葬式屋には、死者の為に用意した紙金、紙宅、紙タンス、紙生活品が備えられている。

## 第2節 墟村の祖先祭祀

### 1. 墟村の墓地

中国の歴史上に大きく分けて2つの墓が存在した。即ち、氏族墓地と家族墓地である。これらの墓地は西漢（紀元前206年～紀元25年）を境にして、西漢の前には氏族墓地を主にし、その以後には家族墓地を主にしているという（楊存田 1996：298）。

氏族墓地の歴史は4000年あまり前の氏族社会に遡る。血縁関係を持つ氏族の人達らは同じ氏族組織に属し、死後でも、同じ墓地に葬られるのである。婚姻関係者を除いた父系出自集団の人達は、墓地に葬られること、しかも、個々人が墓地を擁するのを特徴づけている。家族墓地は氏族墓地から変遷してきたもので、西漢時代に、婚姻関係を持っている夫婦は同じ墓に埋葬されることになり、夫婦は2つのお棺に入れ、1つの墓に埋葬されるか、2つのお棺に入れ、2つの墓地に埋葬されるかという2通りのやり方で持って、今日に至っている。前者は「同穴合葬」（「トンシェハエザン」）、後者は「異穴合葬」（「イーシェハエザン」）と区別されている（楊存田 1996：300）。

墟村の墓は殆ど後者の型に属する。墟村の張氏リニージ墓地はいまなお存在している。村より4キロ離れている鳳形山にある。鳳形山は東から綿々と連なっている山々の最西端にあり、地面から約30メートルという標高があり、東の山々より一番低い。南北両側にやや低い2つの丘がある。この3つの山の西側に平野が広がっている。山の西に大きいダムから流れている小川が存在する。これは明らかに風水説によって、選択した山と言える。鳳形山はリニージの祖墳山としながらも、「砂灰山7房」のように各サブ・リニージの墳山も存在していた。しかし、1949年以後、鳳形山は張氏リニージの祖墳山として、使用しつづけたが、他のサブ・リニージの墳山は利用できなくなった。村の老人の話をまとめると、今現在では、リニージ成員の墓は殆ど、鳳形山に葬られている。

昔、30歳以下でしかも男子孫のいないリニージ成員と妻は祖墳山に葬られてはいけないという決まりがあったが、いまはそんなに厳格に行われなくなったという。

張氏リニージの墓地は山丘の頂上に位置され、いずれも西側に向かっている。張氏リニージの始祖とされる張二公の墓はその山の真ん中に位置されていて、墓の直径は約5メートルぐらいあり、その底部周辺は大きい石で囲まれている。風化や雨水の押し流しにつれて、そんなに高くなくなっていて、殆ど平地になっている。始祖の墓周辺の5メートル以内には墓はなく、自然に空地になっている。張様宗や村の老人の話では、「東葬東絶、西葬西絶、南葬南絶、北葬北絶。」と言われるように、5メートル以内に墓をつくることはできないという。つまり、東西南北にもかかわらず、5メートル以内に埋葬したら、この家族が絶つという意味である。

5メートル以外の南北両方に張氏墓地は広がっていく。張氏墓地の排列は殆ど各サブ・リニージの墓で固まって、葬られている。墟村の墓の形は饅頭形をしているのが殆どである。経済的に余裕があれば、石碑を建てているものもある。高さ1メートルぐらいの石碑が土墓の前に建てられている。その石碑の両側に石柱があって、その石碑の真上の石梁と組み合わせてできている。石梁の真ん中にはすべて、「陰陽魚」が彫られている。両側の石柱に賛美語と言った語句が刻まれている。殆ど、対になっている。石碑右側には、死者の生卒年月日を記す。真ん中には、死者の名前と長男との関係を記す。石碑の左側に長男始め、家族一同の名前を記し、石碑を立てる年月日を記す。(写真を示す)

言い伝えによると、この山は、もともと曹家碑という名であったが、張氏リニージの始祖である張二公は、風水師に墓地の選択を願ったところ、この曹家碑の風水が張氏にいいと言われ、張氏祖墳山に決まったという。それで、名前も鳳形山と改名した。その後、この近くの下曹村に住む曹姓リニージと紛争を起こし、大きな村戦争まで発展してきたが、結局、張氏リニージは曹氏リニージに勝ち、それに張氏祖先はある程度のお金を曹氏リニージに渡し、事態の收拾をした。その後もずっと、張氏リニージの祖墳山として、今日まで伝えてきたという。

この言い伝えから、1つ重要なことが浮き彫りにされる。即ち、祖墳山を占



壱里村の墓地、村から四キロ離れた鳳形山にある。



一九九七年に建てられた新しい墓である。

抛するというリニージ間の対立関係が考えられ、結局、強力なりニージが弱  
小なりニージを制圧したと予測される。中国伝統社会の中で、祖墳は家族のシ  
ンボルとなっている。祖先のあの世での住所として、最も重要視されてきた。  
どんなに遠い処にいても、死後、祖墳に帰って葬られなければならないと思う  
中国人にとっては、異郷で死ぬ事は不幸とされている。異郷で、死ぬとしたら、  
遺体、或いは骨は必ず、故里の祖墳に帰らなければならない。このような観念  
は、特に、年を取るにつれて、濃厚になってくるのである。これは中国人が墓  
を思慕する処として、これを祀ると考えるからである。従って、リニージ間の  
紛争は、祖墳山に起因し、往々にして、大きい村戦争が発展する場合が多いの  
である。

また、張氏リニージと曹氏リニージとの対立からもわかるように、強力なり  
ニージは、土地を自分のものにするために、鳳形山が風水上、張氏リニージに  
合うという口実を利用している。

## 2. 風水信仰

中国の風水説の問題は幅広い問題であり、これについて、数多くの学者はそ  
れぞれの角度から論じることもあるが、本論文では、風水説における祖先と子  
孫との関係を見いだす一般認識上のものにとどめたい。

風水信仰は中国伝統文化の中で特色を持っている伝統文化の1つである。広  
大なる農村において、その信仰はいまなお根強く存在している。人々は日常の  
住宅建設にしても、墓地の選択にしても、いずれも風水を運用しているのであ  
る。特に死者のために、陰間の宅を選択するのに風水をもっとも重要視する。  
つまり、後者の「陰宅」風水は前者の「陽宅」風水に優先するということであ  
る。この点を村山智雄氏はわかりやすくこう説明している。

「墓地は父母の宅地であり、住宅はその子孫の居宅であって、父母と子孫と  
の関係は恰も根幹と枝葉との如きものであるから、枝葉の繁茂を計らんとせば、  
その枝葉そのものに手を入れるよりも、むしろその根幹に培ふ方がその目的に  
達するに確実にして、速かなると同様に、枝葉に等しき子孫の住宅から子孫の  
生活に寄与する効果よりも、根幹に相当する父母の安宅即ち墓地からの影響が、

より直接であり迅速であると云ふのである。」(村山 1931 : 12)。従って、あらゆる風水判断の目的は、第1に、墓地環境の善悪を判断し、できるだけ吉地に父母(祖先)の死体を安葬して、それにより子孫の発達幸福に効果をあげようとする事だ(村山 1931 : 12)ということになる。

風水という語は字義的には「風と水」と訳し得る。気、即ちある土地の効用を組み立てている宇宙の氣勢は、風によって、吹き散らされ、水によって保存される。もし風が強いと氣勢は散ってしまう。もし水の流れが早いと、氣勢も流れ去ってしまう。だから土地は丘陵によって、強い風から守られる。小川や川があまりにも一気に速く流れ出ている場所は避けられる(フリードマン 1987 : 159)。

これは中国の伝統的な宇宙観を含んでいるのである。中国人は自然万物は皆、宇宙大循環の中で運営していて、人と自然との間に必然的な関係をもっていると認識しているのである。祖先が自然の中での位置、生存環境は、子孫の現世生活に直接関わっているのである。風水によって、祖先と子孫との関係は緊密的に結び付いているのである。子孫の繁栄、家族の幸運などは、いずれも祖先の埋葬地の風水がいいからであって、その反対に、子孫の数の減少、家族の不運などは、祖先の埋葬地の風水がよくないことに帰因しているのである。つまり、子孫繁栄のエネルギーになる神秘力(生氣)は、祖先を通じて影響するから、永久の棲み家としての祖先の墓地は、周囲に充満する神秘力の集中と利用と調和のため、風水判断による好ましい立地条件を必要とするのである(渡辺 1989 : 38)。

なぜ、このような「禍福感應説」があるのか、晋代(265年～420年)の郭璞の著作『葬書』の中で最初に記載されている。『葬書』によれば、「人受体于父母、本骸得氣、遺体受蔭」と書かれている(劉沛林 1996 : 223)。即ち、人の身体は父母から受け継ぎ、父母の遺灰は子孫生命の元とされ、子孫の体は実に、父母の一部分であり、父母の遺灰は「生氣」を得れば、子孫もその蔭福を得る。そのため、子孫達は祖先達の墓を設置する際に、死者の安息と快適を確保しなければならない。それによってはじめて、死者の持っている快適さは子孫まで及ぼされ、子孫に様々な幸福が降り注ぐことが可能となる。祖先の墓の風水が好ければ、子孫に蒙る福が大である。これは中国古くから、「神靈安爾子孫盛」

と言われるように、祖先が安息してはじめて、子孫繁栄が確保できるのである。祖先の自然の中での位置と生存環境は直接、子孫の現世での活動と運命に影響を与えているのである。人と自然との関係、祖先と子孫との感応関係は中国民間俗語の中でも、ある程度、総括されている。例えば、「福貴出在門里、子孫出在墓里」と言われたように、子孫らは、人口の増加、家庭円満があると、祖先の墓の風水がいいとされ、その反対に、子孫らが病気にかかったり、夭折したりすると、祖先の墓の風水がよくないとされている。従って、子孫らは死者のために、言い換えれば子孫のために、祖先の陰の世界の住宅への選択に実に熱心である。

埋葬地の選択には極めて複雑な操作過程によって、行われる。この具体的な過程は風水師の仕事によって、達成できる。風水師は通常、複雑な理論と技法などを「地理五訣」と総括している。即ち、竜、砂、水、穴、向である。この5つは風水説の最も基本的な要点である。「竜」は山脈の走向、形状、及び勢いによって、凶吉を判断する。「砂」は山脈の周辺の丘のことを指していて、「察砂」を通じて、主な山脈との主従関係を判断するのである。「水」は水の口、流れ、形態が、山の形との関係を考慮する。「穴」は墓の所在地で、「点穴」を通じて陰の世界の住所を決める。「向」は以上の4つの要素及び相互関係などを考えて、陰の世界の方向を決める（『地理五訣』巻1『地理総論』『古今図書集成』堪輿部汇考）。

風水師は墓を選定するのに「羅盤」を使用しなくてはならない。「羅盤」の上に陰陽、5行、8卦、天幹、地支、24山（向）、28宿などが刻まれている。これは、陰の住宅を選定するのに、必ず考えなければならない要素である。その他に死者の生年月日、死亡時の年月日などをも考慮に入れなければならないのである。それらを総合して分析することによってはじめて、死者の自然界の中での最高の位置を決めることになるのである。

祖先の陰の世界の住宅が大自然とうまく行けるかどうかの現れはすべて、子孫に反映されているのである。これは祖先と子孫との間に切っても切れない血脈を持っているからに他ならない。

### 3. 清明節—生命の伝承

清明節を論述する前にまず、各季節の祭祀活動を述べておく。壩村では、祖先（父母、祖父母世代）を祭祀する日は年に4回ぐらいあったが、今日では行われなくなった行事もあるし、家族という小範囲で行われたりする行事もある。その具体的日期と活動は以下のとおりである。

旧暦正月1日：この日、各家族単位で、新しい服装を着、お酒、線香、御馳走などを供え、「祖宗」に礼拝する。これは「祭祖」（「ジーズウ」）という。死んでから1年立っていない死者に対しては、墓に行かなくてはならず、お酒と線香、御馳走を供え、礼拝する。

西暦4月5日：清明節でお墓まいりの日である。これは1年中、一番重要な節目である。壩村だけでなく、中国全域に行われている行事である。これについては、後述する。

旧暦7月15日：正月の15日の「上元節」と対照して、「中元節」という。民間では、「鬼節」とも言う。昔、お墓まいりしたり、お寺で、盆会を開いたりして、川に河燈をもやして、流す習慣もあったが、現在では、行われていない。

旧暦10月1日：「鬼節」の1つで、死んで1年立っていない死者に行われる節目である。リネージ成員が世帯ごとにお墓まいりをするが、この中で、重要なのは死者に「送寒衣」（「ソンハエイ」：冬の服を送る）することである。白紙で切り作った衣類などを死者の名前、死亡日を書き入れた袋に入れ、袋口を封じる。その後、大堂の出口、村の出入口、あるいはお墓で燃やす。燃やす時に、「誰誰よ、上着、ズボンを取っておいでよ」陰間で生活している死者の為に衣服を備え、取ってくるようにというのである。

上に述べた「4 大節目」の中で、一番重要で、毎年盛大に行われるのは清明節である。

清明節の墓まいりは、中国語で言えば「墓祭」（「ムージ」）という。壩村村民は、清明節の前日、或いは当日、村で祭祀用品を扱う露天店舗や村からそう遠くない郷の葬式屋から、祭祀用品を買い取る。この日は壩村小学校や沙堤郷中学校も1日、休みを取っている。壩村では、祭祀用の色々な供え物、紙用品などの買い取りや準備などで賑わっていて、村全体は清明節のムード一色であ



る。

清明節の当日になると、以下の儀式が行われる。

朝早く起きて、まず、「祖宗」に線香、蠟燭、米団子を供え、家族一同礼拝する。死者が死んでから1年立たない場合には、以上の供え物の他に、肉や酒や茶なども用意する。その後、家族は揃って、墓地に出かける。村人の話では、この日、壩村周辺の村々も、墓参りに行くので、村から祖墳山まで行く途中の山々は全部、人で埋まるという。何処に行っても、人群ばかりで人の海というほどである。村民らは全部、色とりどりの紙用品や供え物を持って、各自の祖墳山に動いて行くという。

祖墳山で、自分の両親や或いは祖父母の墓に以下のことが行われる。

①「掛紙」（「ゴァーズウ」：紙をかける）：

まず、死者のお墓に生えてきた雑草などを鎌とかすきで取り除いて、小さい石や煉瓦で長方形の黄、白色墓紙あるいは、紅、黄、青、白、黒の5色紙をお墓に抑えつける。これは「掛紙」という。「5色紙」について、こんな伝説がある。唐の時代の高祖李淵は即位する前に各地で流浪してきた。郷里に帰る時、彼の母親がすでに死亡していた。李は母親の霊を慰めたいと思い、墓地に線香をあげようとした。しかし、あまり長く離郷したため、母のお墓がどこにあるのか、さっぱりわからなかった。途方にくれた彼はやっと一策を考え出した。各墓に1枚の紙をおいてから、「もし、母さんのお墓だったら、紙金を受け取って下さい」と叫んだ。彼の親孝行は鬼神に感動され、突然、紙金がなくなった墓があった。それで、彼は念願通り、母の墓をみつけたという（黄有志 1990：152）。お墓に多くの紙があることによって、このお墓は子孫があることを表す。紙をかけないと子孫のないお墓とされ、随時、取り壊される恐れがある。墓は祖先の住まいとして、「掛紙」を通じて、お墓を補修する意味もある。除草と紙をかけてから、次の段階に入る。

②「培墓」（「プエーム」墓を修理し、礼拝する）：

まず、「后土」（「ホオートウ」保護神）を礼拝し、墓に黄色いっぽい「草紙」（「ザォーズウ」）を燃やし、燃やした紙灰の廻りに、お酒を散らす、「祭酒」（「ジージュウ」）という。でも、酒は少しぐらい残らなければならない。これは祭られていない死者の為だという。それから、持ってきた供え物を紙で作った皿の

上に置き、死者の墓の前に供える。祖先の墓の風水の良し、悪しが家族の繁栄と衰退と密接的な関係をもっていると思っているから、いい風水だったら、家運がもっと、よくなるように、さらに厳重で盛大な祭祀をする場合もある。

清明節に「祭祖」（「ジーズウ」祖先を祭祀する）するのは、壩村だけではなく、中国という広い範囲でのものである。

現代中国において、祖先を祭る節としては他の儀式が衰退するものの、清明節は残存してきた。父母、祖父母など近い祖先への祭祀は清明節に行われている。清明節になると、中国各地の墓地は人でいっぱいである。

この原因を辿れば、第1に墓は祖先が葬られる所として子孫の思慕する場所であり、号泣すべき処でもあって、お墓まいりは死者に対して、一番孝を尽くした行為だと考えているからである。親や祖父母を祭祀することによって、親や祖父母達の自分に対する「恩」を思い出させ、自分の生命元を再度認識することが出来る。もう1つ重要な点としては清明節という季節は中国人の生命に対する理解と合致する点にあるのである。

中国では年に24節気、即ち、12気である。清明節は丁度3月の節で、「春分」（「ツェフェン」）の前と「穀雨」（「グーイユ」）の後に当たる。「春分」という日は寒さが去り、暖かくなってきた季節である。農耕社会の中国では、この日を非常に重要視してきた。中国古代において、清明節の前日は「寒食節」という。「寒食節」前後の3日間に火を燃やしてはいけない、それに、生冷たい食品を食べなくてはならない。「寒食節」は古いものを捨て去り、新しいものを迎えようとする清明儀式の前夜である。寒食節から清明節までの期間は生命の更新を象徴しているのである。この期間は新しい生命が始まり、農業が始まるという万事更新の季節として、昔から崇拝されてきた。「天地之大徳日生」生々不息は自然の規則である。新しい生命を迎えようとするとき、「飲水思源」（「インスエスウイェ」：水を飲めばその水の源を辿る）「報本返始」（「バオベンファンズ」：祖先の元を辿る）のいうように、古い時代を忘れてはならない。新生命の誕生はまさに旧生命の生き続きでもある。

この万事更新の清明節の前後に、「踏青」（「ターチン」）「探春」（「タエーツェ」）「尋春」（「シュンツェ」）と言われ、唐の大歴2年（紀元767年）から、春の遠足が始まった（『旧唐書』による）。唐代の著名な詩人である杜甫は、清明

節の「踏青」について、「江辺踏青意、回首見旌旗」という詩句を残している。宋の時代から（960年～1279年）清明節の「踏青」はもっと盛んに行われるようになった。『武林旧事』の記載によれば、南宋（1127年～1279年）の都一杭州では清明節の前後10日間に、男女年齢を問わず、郊外に「踏青」に出かけるのである。その風俗は、明清時代にも続けられ、今日まで踏襲してきた。

また、「踏青」の時に、必ず、行われる行事に風を揚げることがある。清明節の前後に気候は暖くなり、微風が吹き、風を揚げるのに最高の気候とされている。清（1644年～1911年）の『帝京歳時紀勝』によれば、北京人は墓参りに行く時に必ず、風を持っていくのであって、墓参りの後、墓の前で風を揚げる習慣があると記載されている。現在に至っても、中国国際風祭りはやはり清明節の前後に行われている。

以上の行事は一見、祖先祭祀と関わりはないのであるが、しかし、これは、むしろ、中国人の生命に対しての真の理解であると言えよう。清明節の墓参りは、まさに、新と旧、現代と古代、生と死、子孫と祖先、お互いに融合しあう絶好な機会であって、大自然の中での新旧交代は、人類の新旧交代と同じように、「温故爾知新」<sup>(8)</sup>と言われるように、祖先と子孫との関係もこの大自然の中で再度、確認し、祖先と子孫との親愛なる情が自然に生まれるのである。つまり、清明節の季節から与えられてきた生命の更新と復活はまさに孝の生命論と一致しているのである。

### 第3節 宗教性をもつ親子関係の社会化<sup>(9)</sup>

#### 1. 「孝」の宗教化の達成

##### (1) 子の親に対する態度

葬送儀礼の中で、孝子達の誇張とも言える泣き方から、子の親に対する態度の一端が窺える。つまり出棺にしても、葬列にしても、孝子達は必ず、付き添って大泣きすることである。これは死者に対する愛慕の念から生じた行為という一方で、「孝行を尽くす」ことの最もいい表現でもあるといえる。

泣き人に関し、中国において、長い歴史を持っていたのである。中国の『礼

記』には死者に対する号泣の時期、場所、長さに関し、詳細に規定してある。また、死者に最も近いものから順次悲哀の表現が異なっているという。その後の時代になって、およそ、5世紀頃から、死者と何の関係もないものを雇って、死者のために泣いてもらうような慣習、いわゆる雇い泣きが存在していたことは『南史』に記載されている。このような雇い泣きはもともと近隣のものが泣き人に加わり、次第に雇用という形になってきたと推測できる（前田 1965:29）。これはともかくとして、泣き人の本来の形はやはり死者を愛慕し、悲嘆にくれる最も近い親族達によってなされた行為であろう。

村の長老ともいえる張様宗の話に依れば、現在では、葬送儀礼はサブ・リニージ範囲内で行っているが、文化大革命の時に、「破除族風」（リニージを打破する）といって、親族関係の輪ではなく、各生産小隊範囲内で葬式を行っていたと言う。つまり、葬送は生者が死者に対する態度を表す過程であるため、文化大革命の時に儀式内容が単純化されたにも関わらず、伝統的な親族、サブ・リニージ範囲内の代わりに生産小隊単位で、死者の葬儀を行っていたという。最後に彼の話の中でもっとも文化的で興味深い内容を引用したい。「……だって、葬送は風俗習慣ですよ、……葬送は1つの尊敬の過程だと思いますよ。この尊敬過程は孝道です。」

## (2) 葬送儀礼に現れた再生意識

墟村の葬送儀礼の中に、死者に着せる服が必ず、家の男子継承者に背負わせること、葬送列に必ず家の最年少者の男子継承者が写真を持って歩くこと、また、墓地を決める人は必ず、家の男子継承者であること、さらに、男子継承者がいることの証明で、新しい墓の上に必ず男子継承者の持っている「幡」を差し込むことなど一連な行為はすでに第1節で述べた。これらの行為にはいずれも死者に男子継承者がいることの現れであり、男子継承者があってはじめて、この家の存続が可能なものになるという現れである。村人にとって、人間の最大の不幸は自分のために、葬式を営み、出自に基づいて、家族を継いでくれる息子を残さず死ぬことである。息子を持つことは、自分が死んでも、息子の伝承で生き続けることが可能であり、これこそ彼らの望む不死なのである。これに対して、男子継承者が要求される行為は父親の葬送を責任を持って、行うこ

とである。

### (3) 清明節による「追孝」の実現

荀子は天地、祖先、君師を礼の3つの基本にしているが（『荀子・礼論』）、以後、天地、祖先、聖賢の3つの祭祀儀礼を形成した。天地は宇宙生命の元、祖先は個体生命の元、聖賢は文化生命の元である。儒家のこの生命の根源を辿る「報本返始」の精神は「孝道の無限の延長」（蔡仁厚 1987:55）と見なされていいのである。明らかに祭祀の礼は孝道の延長と拡大であるばかりではなく、敬意の心をもって、祭祀することによって、祖先の世界まで行くことができるのである。

清明節では、子孫達は祖先（父母、祖父母）の墓の前で、祖先が好きな食べ物など供え物をし、哀悼の意を表現するため、祭文を読んだり、大泣きしたりする。これは「以享以祀」（「イーシャンイージ」）というように、祖先が子孫からの供え物を享受し、子孫からの祭祀を受けると同時に、子孫が「追孝」を果たすことになる。「追孝」を行うことによって、子孫は父母の恩を新たにし、生命の元を思い出し、自分もいつか死を迎えるのであるが、また子孫の祭祀によって、生き続けられることになる。中国の古い言葉に「息子、孫、種」というのがある。父親は子の命の種で、かつ祖父母は父親の命の種であるという風に、命の脈を遡ることによって、ずっと遠祖、始祖に遡ることができる。このような生命に対する認識は清明節という天地新旧交代の季節と好対照しながら、今日でも継承しつづけてきた。これは中国人の生命に対する理解であり、中国人の最も基本的な価値観とも言えるからである。

以上のように、墟村における孝は、「親の扶養」、「男子孫を生む」ばかりではなく、親の葬送をし、祭祀することをも含めている。生命の元が認識し、辿ることによってはじめて、孝行の宗教化の達成を果たすことになる。

## 2. 親子関係を軸にする人倫関係の再整合

### (1) 5等喪服からみる家族の人倫関係

葬送儀礼の中で、家族の人倫関係を最もよく表しているのは喪服である。喪

服というのは、死者を哀悼するため、特別に着用する服のことを言っている。これは中国の祖先崇拜から来る宗教行為ばかりではなく、中国の宗法制度の直接の反映でもある（張捷生 1995：46）。喪服の区分方法は、主に宗法制度の元に親族関係の遠近によってなされている。5代以内に親族関係を持つことは、「同宗」（「トソ」）と言う。つまり、自己を中心にして、その上に「父」「祖父」「曾祖父」「高祖父母」という4世代とその下に「子」「孫」「曾孫」「玄孫」という4世代である。これは5服という。5服制度による喪服着用は、幾多の時代を経たにも関わらず、民間にまだその伝統制度に基づいた風俗が残存している。5服制度は非常に複雑なものであるが、ここでこの5服制度の大略を記述し、また、理解し易いため、喪中服飾、喪中期間、喪服を着る人が死者との関係という3つの方面からみたい。

①喪中の服飾は5等に分けられている。

1等は「斬衰」といい、粗末な麻布で作られていて、服の辺りを縫っていない。

2等は「齊衰」といい、粗末な麻布で作られていて、服の辺りを縫っている。

3等は「大功」といい、細い麻布で縫製されているが、質が粗末である。

4等は「小功」といい、細く熟した麻布で縫製され、質がそれほど粗末ではない。

5等は「緦麻」といい、前述の布よりさらに精細でシルクの成分が混じっている。

そのほかに、以上の5等の喪中服飾には頭の飾りものの製作方法など含まれているが、ここで、省略する。違う種類の服を着ることによって、死者との遠近関係を表明することができるのである。

②喪中期間は厳格に規定されている。

「斬衰」が3年とし、喪中期間の最も長い期間である。

「齊衰」には、齊衰3年、齊衰杖期1年、齊衰不杖期1年、齊衰5ヶ月、齊衰3ヶ月という5等に区分されている。

「大功」が9ヶ月とする。

「小功」が5ヶ月とする。

「緦麻」が3ヶ月とする。

「齊衰」の3年間には、酒と歌など1切の娯楽をしてはいけない、結婚してはいけない。極端なことに、父母の墓地の処に平屋を建て、平屋で3年間を過ごす。平屋で、他人と会話をしてはならない、それに、食事制限も行われている。父母の死後から計算して、3日間何も食べてはいけない。7日間でお粥だけ食べていいのである。7日間後、野菜や果物を食べるのを許すのである。14日後、肉を食べていい。27ヶ月以後、酒の解禁が許される。以上の行為は中国では「守孝」（「シュシャン」）ともいう。今日に至っても、父母の死後の1年間以内に結婚しないのは、一般的な社会風俗として残されている。

③喪服の着用者と死者との関係は以下のとおりである。

「斬衰」3年：これは最も厳重な喪中服飾である。子が父のために、父が子のために、（この場合に父と子がいずれも祖先祭司権を継承する長男、長孫でなければならない）妻と妾が夫のために、未婚の女性が父のために、この規定に準ずる。

「齊衰」3年：息子、未婚の娘が母のために（継母、養母を含む）、母が長男のために（いずれも、父がすでに死亡した場合に限る）、これに準ずる。

「齊衰」杖期1年：息子、未婚の娘が母のために（父が健在する場合）、夫が妻のために、これに準ずる。

「齊衰」不杖期1年：孫が祖父母のために、姪が叔父、叔母のために、未婚女性が兄弟のために、孫娘が祖父母のために、これに準ずる。この種の喪中人倫関係は1番多く、『儀礼・喪服篇』に56種類が記されているが、ここで全部は論述しない。

「齊衰」5ヶ月：曾孫が曾祖父母のためにこれに準ずる。

「齊衰」3ヶ月：玄孫が高祖父母のためにこれに準ずる。

「大功」：大功には2種類がある。1つは未成年の親族のために、他の1つは成年者のためである。前者は大功といい、後者は成人大功というのである。大功の喪中相手は兄弟姉妹、従兄弟などである。成人大功の喪中相手は姉妹、兄弟、従兄弟、叔母などである。

「小功」：小功には2種類がある。小功と成人小功という区分がある。

「緦麻」3ヶ月：1番軽い喪中服飾である。大抵、サブ・リニージの祖父母や兄弟、母方の姉妹や兄弟の息子、婿、甥などのために、これに準ずる。

5 服制度の全部の内容を記述するなら、もっと複雑なものになるが、以上のように、極めて簡単な概要を記述した。ここからでもわかるように、儒教の 5 服制度は父系出自集団を中心に、親族の人倫関係を具体的に制度化したものであると言えよう。

さらに『礼記』の中で親族団体は服喪するのに 6 つの原則に従わなければならないと記されている。即ち、「服従には 6 つある。1 は親親、2 は尊尊、3 は名分、4 は出入、5 は長幼、6 は服従」という。これらの意味は①、親親：血縁関係の遠近によって、服喪の軽重を決定する。②、尊尊：身分の貴賤によって、服喪の軽重を決定する。③、名分：血縁関係を持っていないにも関わらず、名譽的に死者に服喪する。④、出入：リニージの帰属関係によって、服喪する。例えば：女子が嫁に行った場合、自分の血縁関係を持っている親族側と夫側のために、服喪する。⑤、長幼：未成年者の喪で、年齢秩序によって、服喪する。⑥、服従：ある人と関係を持つことによって、服喪する。例えば：女性が母親のために服喪する。というのである(黄有志 1990:19)。このような制度は民間葬式では簡略化されたり、変異が生まれたりするが、しかし、この伝統的な制度の基本精神は、依然として、残存している。

以下に壩村の聞き取り調査によって具体的な 1 例から、説明したい。死者はリニージの「文」字世代の老人で 78 歳の男性老人である。この老人は死亡する際にすでに曾孫が誕生している。つまり、4 世代からなる家族である。直系男子達と女子達は「孝子集団」を形成している。この「孝子集団」が一番重い喪中服飾を着られる。それに男女が別々に異なってくる。男性側は死者の息子、孫、曾孫達の直系家族である。彼らは「孝帽」(「ショーマオ」)をかぶり、白い布で全身を覆ってしまって、靴に白い布で締めくくる。(60 年代までに麻で作られた特製の喪服を着ていたが、いまにはない)腰に麻縄をしめる。これは一番重い喪服である。女性側は、息子嫁、孫嫁、孫娘などで形成されている。白いズボン、白い「袍」(「パォー」：寛大な服)、白い靴、頭に細長い白布を後ろで結んで腰までたらず。男性側の喪服と違っているのである。親族関係をもつ死者の兄弟姉妹、及び彼らの配偶者、死者の姪、甥及び配偶者などには男性が白い帽子、女性が白い布で頭をかぶる。サブ・リニージの成員達が細長い白布を左腕に締めくくる。また、服喪時間も違ってくる。葬式が終了すると、「帯孝」



（「ダイショウ」）と言って、男子継承者は左腕に「孝」と書いてある黒布を締めくくって、約3ヶ月間続く。家族の他の成員は1ヶ月で「帯孝」をする。また、「帯孝」の間は、遠くまで行けない、お酒や肉などを禁止するし、娯楽を禁止する。

このように、現存の壙村の喪中服飾が簡略化されたにもかかわらず、喪中服飾による家族の人倫関係の構築は昔と比べて、変化していない。即ち、父系出自集団による人倫関係の秩序が死者との血縁関係の遠近によって違ってくるのである。特に男子継承者への要求がなされている。現存の民間の喪中服飾は基本的に、親子を中心とする血縁関係者の間に行われているのである。

5等喪服制度は表面から見れば、血縁関係を区分することになるが、しかし、その裏側に、血縁関係の持っている家族、親族団体の整合を果たしているのである。

## （2）葬送儀礼にみる親子関係

壙村の葬送儀礼の中で、年長者は子達が老人の生前に何か不孝な行為がある場合、或は葬式が簡単すぎだと言われた場合、子達はこれを聞いて、年長者の言う通りにしなければならない。もし、死者が女性である場合、女性側の兄弟は供え物、葬式用具、葬式の費用などを要求する。これは、両家の利益上の関係もあるが、母親に最後の孝行を尽くそうとする訓示も含まれている。父母が子どもに生命を与えたばかりではなく、大きくなるまで扶養し、教育し、成人させ、結婚までの世話をする。それに対して、子供達は老いた父母の世話をし、死亡する時点に、盛大に葬式を行うことは、父母への孝を尽くし、恩返しをすることである。仏教の報恩思想も「孝」の中に潜在していると思われる。たとえば、生前の父母との関係がそううまくいっていなかったとしても、死後の葬式を行って、父母への最後の孝行を尽くせば、村でいい評判が出るのは可能である。

近年来、経済的に豊かになってくると緩和的な政策を取っていることで、壙村の葬式は、段々贅沢になるようになった。AはBより、BはCよりと相互に争っているように、葬式を盛大に行う傾向がある。壙村の葬式、しいて言えば、中国の葬式は静かに行われているというより、賑やかに行われるのが一般

的である。現代生活を反映するかのように、紙で作った冷蔵庫、テレビ、洗濯機、クーラ、車などを葬送列に加える。それに紙製の各種の生活用品も高級化しつつある。孝子達は、この世での生活を円満に終えた親を「寿終」（「ソングゾン」）と言われて、あの世への再出発を順調に行くようにあの世でのあらゆる必要品を用意し、盛大に送り出すのである。これはまさに孝子達のなすべき行為であり、社会の一般規則から要求される行為でもある。というのは、社会への披露によって、子の親に対する「孝」の態度を示し、また、子の社会的地位を家族、親族、サブ・リニージ集団に誇示する絶好なチャンスだからである。子の社会的地位や村での人間関係は、親の葬式に参加する人数を決定する。葬式に出る人が多ければ多いほど、子の良好的な社会関係を示すことができる。これは伝統的な社会で生活する村人にとって重要な意味を持っている。宗教性をもつ親子関係は人倫関係の拡大につれて、社会性をもつようになる。

## 結び

壺村の家レベルの祖先崇拜では、子は親の生前を扶養し、家の継承者の子供をつくるばかりではなく、親の葬送をし、清明節による死後祭祀をすることによって、生命論としての孝の完成を果たすことになる。そこで、孝の行いを通じて、自分の生命が子の伝承で、生き続けることができ、自分の生命が生命の元を辿ることで、父の生命であり、祖父の生命であり、遠い祖先の生命であることに遡ることができるのである。つまり、自己の生命が永遠であることの可能性に触れ得るのである。このような宗教性を持っている親子関係は、社会人間関係の拡大につれて、社会性を持つようになる。葬送儀礼によって、子の親に対する態度は家族、親族、サブ・リニージ社会一般に披露することになり、親子関係を軸にする血縁関係を再整合する。5 等喪服による血縁関係を再整合するばかりではなく、喪家は「孝布」を親族、サブ・リニージ、及び死者と交際がある人に分布することによって、親子関係を軸にする家族は親族、サブ・リニージなど近隣社会との関係を再確認する過程でもある。この人間関係から分かるように、壺村の親類関係は親子関係を持つものを核心に外側に広がっていくのを特徴づけられる。宗教性を持つ親子関係は、家族、親族、サブ・リニージへと血縁的人間関係の拡大にしたがって、社会性を帯びていくようになるのである。葬送儀礼を通じて、親子関係を軸にしている血縁集団は団結を維持し、これを基礎にする社会構造の堅固性を保全するようになる。

## 注釈

- (1)「祖先之祭有三：一祠堂、二寢室、三墓域」は『光緒江夏杜氏宗譜』巻3「家訓」による。祖先祭祀の場所に3つがある。1つ目は祠堂、2つ目は寢室、3つ目は墓である。
  - (2)「高祖考妣居中、尊卑以次序、男女両辺分排下」訳：高祖世代は真ん中に位置され、尊卑に従って、男女両列に排列される。
  - (3)「閻王叫你二更死、絶不会托到三更天。」訳：閻王は彼方を2更に死なせたのなら、3更に延ばせることはない。
  - (4)「眼觀六路、耳聴八方」訳：目は6つの方向が見え、耳は8方からの音が聞こえる。
  - (5)「其從尊長遺言将屍焼化及棄之水中者杖一百、……」訳：親の死体を焼くか、水に捨てられるかのいずれの場合に百の杖を受けなければならない。
  - (6)「旗民喪葬概不許火化」訳：満人には火葬を堅く禁止する。
  - (7)「上天蒼蒼、地下茫茫；死人帰陰、生人帰陽；生人有里、死人有郷。」訳：空蒼き、大地広く；死者が陰に帰すのに対して、生者が陽に帰す。生者に古里があるのに対して、死者に郷里がある。
  - (8)「温故爾知新」：古い事物を回顧して始めて、新しい事物を知る。
  - (9)本論文で扱う「社会化」という用語は、社会性を帯びていることをさす。
-

### 第3章 リニージレベルの祖先崇拜 ——社会統合機能の実現

#### 第1節 リニージの社会的性格

##### 1. リニージの社会性

###### (1) リニージの階層性

かつての壩村では、学問による地位の上昇を望んだ裕福な階層が存在していた。これを壩村にかつて存在していた「牌坊」<sup>(1)</sup>（「パイファン」）から考えていきたい。

壩村では6つの学問を志す人のために建てられた「牌坊」が存在していた。現在、「牌坊」の木造部分は現存していないが、「牌坊」の石作りの台が、いくつか残存している。また、正月などの大きなイベントがある時には、「牌坊」があった所に集まることがある。そして、子供が悪戯をしたら、「牌坊」があった所で子供を訓示するのである。つまり、リニージ成員は日常生活の中で「牌坊」の権威性を意識しているのである。

各「牌坊」は各サブ・リニージの住居地の前<sup>(2)</sup>に位置している。6つの「牌坊」の配列は以下のとおりである。

第1「牌坊」の「天衡接武」（「テンヘンゼエウ」）：清の乾隆時代（1736～1795）に張氏の第2サブ・リニージの良百公が2甲【進士】<sup>(3)</sup>に合格し、その後、【御史巡撫】、【工部郎】まで昇進することを記念し、この「牌坊」が建てられた。

第2「牌坊」の「進士牌坊」（「ジンスパイファン」）：清の乾隆時代に張氏第3サブ・リニージの映山公が【進士】に合格し、湖広正【大夫布政司（使）】を勤めたことを記念して、この「牌坊」が建てられた。

第3「牌坊」の「世第牌坊」（「スーディパイファン」）：第5サブ・リニージ

儀六公と、その子孫達が絶えず科挙に参加し、その一家の「書香門第」(「スウシヤンモンディ」：学問を重視し、世代を通して学問をする人が多い)を村に誇示するために、この「牌坊」が建てられた。

第4「牌坊」の「科甲名家」(「コオジァミンジャ」)：第6サブ・リニージの月一公の娘が南雄【知府】の呉道南の息子に嫁いだのを記念して、この「牌坊」が建てられた。

第5「牌坊」の「繡裕行弟」(「シュウユシンディ」)：第7サブ・リニージの菊聡公の家は5世代からなっていて、清の道光時代(1821年～1851年)に息子3人とその孫達がそれぞれ選抜試験に合格し、試験を受けるために上京し、それら張姓は数10人に上る。これを記念して、この「牌坊」が建てられた。

第6「牌坊」の「父子聯芳」(フーズレフアン)：第2のサブ・リニージの聚軒公が院の試験に合格し中央の国子監に勤め、その後、宿州【知府】になった。その聚軒公の父親は第1「牌坊」の良百公であるため、親子の業績を高揚して、この「牌坊」が建てられた。

以上の6つの「牌坊」についての詩が残されている。その中の第6「牌坊」に関する詩を記す。

父為清朝一清官、子佐皇親青雲上。

聯前接後同進士、芳名传给子孫揚。<sup>(4)</sup>

「牌坊」が建てられた村の裕福な階層は、政治的な動機による学問を第一の仕事としているため、村に住んでいるものの、事実上、農民達の生活様式を経験しなかった。彼らは、地主であり、教養と余暇をもつ紳士であった。リニージの「族長」は元来、系譜的に最年長者が就く職位であるが、年長者であるというだけでなく、更には、村で経済的に裕福であったり、権力を持つ者である必要があるのである。逆に言えば、経済的、政治的有力者であることが「族長」の条件になるのである。

しかしながら、1949年以後、共産党による村の階層区分は伝統的なリニージ組織を完全に打破し、リニージ長は封建的なものとして扱われ、村の裕福な階層が専制された。一方、一般農民が革命動力として、重要視されるようになって

たのである。この階層区分は1970年代の後半まで、村に政治的、社会的に大きな影響を与えた。(第1章第1節参照)

1970年代の後半から今日に至っての約20年間、上述のような共産党による階層区分は共産党の経済建設を優先するという政策の下で行われなくなり、1980年代以降は、特に1992年に邓小平の『南巡演説』によって、中国の改革が速度を増した。「一部の人達が先に豊かになることが許される」という政策の下に、能力があれば誰でも稼ぐことができるようになる。墟村の一部の人も商業や養殖業に従事することによって、ある程度豊かになってきた。そして、2階建ての住宅を建てたり、オートバイを買ったりして、村で裕福な階層として目立つようになってきた。第3サブ・リニージのある家の主人は比較的早い10数年前から鶏やアヒルの飼育を始め、いち早く、儲けるようになった。これを見た村人は次々に、鶏やアヒルの飼育に取り込んだ。彼はその後、家畜の飼育は収入につながらないことから、家畜の飼育をやめ、县城から撫州までのバスの通過点である村の入り口に商店を開き、現在に至る。彼は10数万元を儲け、村第1の富裕者になった。

これらの裕福な階層と対照的に、村では学問による地位の上昇を望んでいる人々もいる。これらの人達は殆ど「読書人」の子孫であり、親や祖父らからの影響が大きい。墟村ではいままで大学や「大專」(「ダーゾア」：日本の短期大学に当たる)まで進学した青年は20数人位いる。彼らが大学に在学中、親たちは毎月送金する。親戚らの援助を受けて、大学や大專に通う者もいる。青年らは卒業すると、都会に残るようになり、少なくとも、県や郷の中学校の教師になるか、県の国营会社、或いは銀行などに入って、サラリーマンの道を歩む。彼らの殆どは、村に永住することもなく、村の中では学問による階層形成が困難になるのである。

これら2つの傾向以外に、政治力を駆使して、政治的影響力を持っている村民委員会の幹部がいる。彼らは政府の行政単位の末端に位置されながら、権力の拡大に伴って、個人の利益に便宜を図る傾向がある。特に税金や計画出産といった敏感な問題に関して、法律に触れない程度で、権力を駆使している。

かつて、墟村では、リニージの権力者は学問による地位と富を擁することによって、彼らは権威を発揮した。しかしながら、今日において、政府の行政機

関と法律が最高の権威になっているため、村の裕福な階層や学問を重視する階層、幹部階層が存在するものの、権力による権威が失われている。それらのどの階層も、村を左右する力を持ち合わせていない。しかし、これらの人達はリニージの「修族譜」などリニージの文化再建過程において、いずれも積極的な役割を果たしている。

## (2) 政府とリニージとの関係

かつて、政府はリニージに対して、リニージを利用する一方、リニージの力を押さえる態度を取ってきた。政府は村の権力者のために、「牌坊」を建てることを許可し、資金の提供を行った。これはリニージで学問を奨励すること、更には、リニージの中での彼らの威厳を樹立することにあるのである。その一方で、リニージが強大になることを防ぐため、リニージの政治的権力を制限していた。

政府とリニージとの関係は非常に微妙な関係である。その微妙な関係は、リニージの権力者によって、形作られる。ある意味において、権力者は国とリニージをつなぐ架け橋だと言える。

壩村では1949年まで、第7サブ・リニージの出身者である権力者は県で官職を持ちながら、広州などで塩売買を行い、地元で大量の水田を持っていた。水田の管理に自分の属するサブ・リニージ内の成員を雇って、任せていた。ほかのサブ・リニージ成員が特別なルートを通して、第7サブ・リニージで仕事することを誇りに持っていた。リニージ成員は村の運営や相談事といったことすべてに関しての最後の決断を、この権力者にゆだねる。「宗祠」は権力者の私的財産として運営されていた他、リニージ成員が罪を犯した時にこの権力者は県で職を持っているために、彼の斡旋で罪を免れたり、軽くなったりしたこともある。税金が重くなる時に政府との会話を通じることによって、ある程度、減税する場合もある。

権力者は政府機関（県政府）の官職や村の「保長」<sup>(5)</sup>という職を得ることができるため、村で絶対的な権利を持っていた。村及び、職場の仕事でも、ほとんどが自分の属するサブ・リニージやリニージの者を雇っていて、彼らの給料



は権力者が責任を負い、彼らは個人的な忠誠から権力者と結び付いている。彼らの属するリニージは近隣の大多数のリニージの水準より上回っていた。親族集団は、成員の中に権力者がいることによって生じる有利さを強調している。権力者となつながらあるため、しばしば彼らは地域社会で非常に強い影響力を持っていた。権力者は政府の代弁者としてリニージを統合する一方、リニージの代表者としても政府との対話の場を提供した。ある意味で、権力者はリニージの利益を図るために、政府との緊密関係を保ちながら、地縁社会における秩序の安定を維持するために、重要な役割を果たしていたのである。

1949 年以後、共産党は伝統的なリニージ組織を打破するという政策を採った。為、「人民公社」は幾つかのリニージ集団から形成されることとなり、リニージ長やリニージの族規、「宗祠」などを、封建的なものとして、一掃しようとした。それにより、リニージ組織は壊滅的な打撃を受けたと言える。村民らはあらゆる行動において党の指示に従わなければならない。政府は絶対的な力で、リニージを制圧した。このような状況は 1970 年代後半期まで続いた。70 年代後半から、政府はイデオロギー上の面で緩和政策を取ってきたため、リニージ内で、「階級闘争」がさして強制されなくなり、伝統社会に存在する固有慣行が復活されつつある。こういった新たな歴史背景の下に、村の幹部ら（村委員会、村小組）は、リニージとどういった関係を築くようになったのかを考えていきたい。

1970 年代後半期から 1980 年代の前半期にかけて、中国の農村行政は人民公社から、村民委員会、村民小組に移行していったが、沙堤郷幹部の李發は以下のように、村民委員会と村小組の職権運行過程を解釈している。「村民委員会と村民小組はいずれも行政的な性格を持っていて、人民公社時代の大隊、小隊に当てはまっています。村民小組の組長は生産、計画出産、及び上から配属された任務などを担当しています。村民委員会は地方末端政権を相当し、主任と党書記は国家と党を代表して、村民の日常生活を全般的に管理します。村民委員会の任務は第 1 に、毎年の税収に郷を協力して行うこと、第 2 に、計画出産に郷の出した枠組み内に達成すること、第 3 に、村の治安に責任を持つことです。以上の 3 つの任務は、村が果たさなければならない任務です。「1 票否決」といいますが、つまり、以上の仕事が 1 つでもうまくできなければ、この村民委員

会の仕事は評価できません。」

墟村民委员会主任張武孫氏は村民委員会の作用を以下のように説明している。「村民委員会の作用は主に2つあります。1つには、郷が下した任務を完成すること、もう1つには、国や郷からの政策やコミュニケーションを村民に伝達し、村民の意見やアドバイスなどを郷に反映します。つまり「上通下達」という掛け橋の作用をしていますね。」

墟村民委員会では7人の成員が設けられているが、村別にすると、その内訳は張りニージは3人、曾リニージ1人、陳リニージ1人（陳リニージの嫁で呂という姓の婦人主任）黄リニージ2人になっている。それに、村民委員会の党書記と主任はそれぞれ張りニージの第5サブ・リニージ成員と第6サブ・リニージ成員である。リニージの大きさによって、村民委員会の人事に影響があるのかについて、崇仁県紀律検査委員会常務委員、撫州日報特約記者、新華社江西省特別駐在員、県の著名文化人である朱泉氏は自分の意見として、このように話した。「現在の農村では、民主選挙が行われていますが、それは、実際、リニージの勢力に多少関わっていると思います。勢力が大きいリニージは自分のリニージ成員の当選を望んでいます。これは同一血縁の族内で、何をやってもスムーズに行えるからです。ただ、族長が村の長になるとは限りません。リニージ内で威信がある人が長になる場合が多い。しかし、崇仁県の山区では、党の指導力が弱く、リニージ内の長老の発言がものを言います。」これは、沙堤郷の李発氏の発言によっても裏付けられている。彼は「大きいリニージの成員は自分の属するリニージ成員を村幹部に推挙することは確かに有ります。しかし、私の知っている限りでは、沙堤郷では、大きいリニージが小さいリニージを圧制することはありません。しかし、小さいリニージが耐える場合もあると思います。それに村委員会の成員は文化的素質が備わっておらず、村で威信があるだけで村民委員会委員に選ばれる場合が多いです。」

しかし、墟村民委員会党書記の張銀祥氏も、村民委员会主任の張武孫氏もいずれもこれを否定している。張武孫氏は村民委員会の選挙状況をこのように紹介している。「第1に、村民大会の討論を通じて、村民選挙を行います。党書記は前任書記の推薦で、郷政府が任命します。そのほかの村幹部は選挙で選ばれます。第2に、われわれが張姓リニージであるという理由で、村幹部に選ばれた

わけではありません。でも、村（村民委員会）の人口比例で分配することはありますよ。」1996 年までに壩里西村小組組長を担当する張様宗氏は「張りニージの人数が多いし、村の面積も多いですから、管理しにくいですよ。村民委員会の人員の配属は多かれ、少なかれ、リニージの大小に関わっていますよ。」と話す。張様宗氏は第7サブ・リニージの人で、長年の村仕事をしており、リニージでも威信がある人である。後述するが、「修族譜」の中の重要な人物としても、活躍していた。彼もこれを証言している。

さらに、張様宗は、1998 年に、張氏のサブ・リニージがそれぞれ5つの村民小組に分けられていることについても、話した。彼によれば、村民小組長の選出は村民委員会からの任命ではなく、各村民小組（各サブ・リニージ）範囲内で年齢と関係なく、威信がある人を推挙するという。サブ・リニージの一般的な日常生活のことにおいても、小組長に依頼することがある。もし、サブ・リニージ内、或いは各サブ・リニージの間に、矛盾や喧嘩がある場合、殆ど、小組長や村主任、リニージの威信がある年配者の調停で解決する。族長や房長は「排行」が上位であるだけで、何の役にも立たないという。族長や房長について一般村民にインタビューすると、わからない人が多いのである。今日の壩村張氏リニージ内部では、「族長」という伝統的な名称を継承したものの、系譜的に位の高い人で、リニージの古い「族譜」を保存し、管理するといったリニージの象徴的な存在になっている。これはリニージ内の威信の有無にかかわらず、張氏リニージの「排行」による最年長者であることが条件になっている。

こういった従来のリニージ組織が存在しない現在では、リニージの運営にかかわる担当者は、村の幹部や小組長や威信のある年長者になっている。つまり、壩村の行政的な村幹部や小組長はリニージの族長を、サブ・リニージの房長の役を演じるようになる。また、村の数人の年長者に対してインタビューを行ったところ、第7サブ・リニージの長老でもある張定穎は以下のように、話した。

「以前は、リニージ長、房長、保甲長がありました、現在では、村民委員会の幹部らは意見をいいますね。以前、族長、房長はリニージや「房」内のことを処理しましたが、いま、何の役にもたちませんよ、房長はただ「族譜」を保管する権利を持っているだけです。今は何事に対しても村民委員会があるからね。結婚や新居を建てる時などには、殆ど村民委員会の幹部らを招待し、ご馳

走しますよ。」

行政的な村幹部や村小組長は、自分のリニージやサブ・リニージに便宜を図る傾向がある。張様宗氏は1つ例を提供してくれた。彼が墟里西村小組長を務めていた時の話しであるが、当時、墟村は「東」「西」という2つの組に分けられて、それぞれ各サブ・リニージの成員がいた。墟里西村に属する倉庫を村民に売ろうという話があった際に、これを知って買いたいという墟里西村の第3サブ・リニージ、第4サブ・リニージ成員、及び墟里東村に属する第7サブ・リニージ成員でこれを買いたいという人がいた。当時、「東」「西」の小組成員はそれぞれ、自分の属する小組の物産の購入権があったにもかかわらず、張様宗氏は自分の名義でそれを購入し、自分の属する第7サブ・リニージ成員に譲ってしまったという。

墟村の例からわかるように、行政的末端単位である村小組長の選出はサブ・リニージ成員の中に威信があるかどうかにかかわっていて、上からの行政任命とは関係ない。伝統的なリニージ意識が徐々に回復する面が見られる。一方、行政組織の村幹部はリニージのことに携わっているのに対して、現政府としては、それをある程度認めている。例えば、リニージ内において、リニージ成員間の矛盾を調和することを黙認したり、「修族譜」の行為を干渉しなかったりしている。崇仁県文化館館長の常偉氏は指摘しているように、「事実、今のリニージは従来のリニージと全く違った形で存在しています。つまり、リニージの組織機能はまとまりがなく、リニージ固有の指導システムが存在しなくなりましたね。」という事実が存在するからである。現政府は従来のリニージの血縁による組織機能を利用しながら、社会秩序に大きな障害が生じる場合、(いまでも、存在している各リニージ間の「械闘」など)、政府もやはり、厳しい対処をしているのである。

これはあくまでもリニージの持つ内外的な社会機能においてである。以下では、リニージの持つ社会機能を考察し、それによる社会統合機能の役割を考えたい。

### (3) リニージの内外的な社会機能

かつて、血縁を基礎とするリニージ組織はリニージ組織内部の結合を強めて

いた一方で、リニージの全体利益と安全を保護する対外的な役割を果たしていた。

かつての壩村ではリニージ成員の間に矛盾や紛糾などがある場合、できるだけ、村内で解決するように権力者の判断にゆだねていた。権力者は血縁関係を利用して、自分の権威を樹立する一方で、同じ祖先を持つという理由から、裕福層と貧困層との矛盾、家族内の矛盾をある程度緩和した。

加えて、権力者の行動はあくまでも「族規」に従い、「族規」によって、リニージ成員の行為様式を拘束しようとする。かつて、壩村の「族規」は「宗祠」の壁に記されていたが、それは現存していない。村の複数の年長者の話に基づいて、張氏の「族規」は以下のように総括することができる。

- ①、国の統治者に絶対的に服従し、法律通りに納税をしなければならない。
- ②、祖先を祭祀する具体的な日を規定し、張氏リニージ長を推薦する具体的な方法を定め、リニージ長の絶対的な権威性の維持を強調する。
- ③、リニージ成員らはみんな1つの祖先を持っているので、リニージ成員らの団結と互助を提唱する。また、外で、張氏リニージの名誉と名声を棄損すると罰せられる。
- ④、異姓が「族譜」に入ることを堅く禁止する。例えば、娘は「族譜」に名前を記されないことなどがある。また、財産などでも、娘の子、嫁側の親戚等はいずれも除外されている。
- ⑤、以上の規定に違反する場合に様々な処罰方法が規定されている。例えば、家長に不孝な行為をしたり、父母への扶養が周到でなかったり、親の言うことを聞こうとしなかったりする場合に、訓示、跪き、板打ち等の軽い罰が課される。板うちは3等に分けられ、初犯は10板、再犯は20板、3犯は30板と言うように厳しく規定されている。父母を殴ったり、強盗を行ったりする場合に、重罪として、罰せられ、処刑される場合がある。

「族規」は張氏リニージ成員らの言行を拘束すると同時に、権力者がリニージ成員らを規制する指標になっている。「族規」があることによって、村内部の秩序をコントロールしているのである。以上の「族規」に違反したリニージ成員は「宗祠」で殴られ、水責めされたりしたことが何人かの年長者の記憶にまだ、残っているのである。

一方で、張氏リニージは対外的にリニージの団結と統合を図っている。

かつての張氏「宗祠」の中央の大堂は武術を練習した所でもある。農閑期になると、青壮年らはここで武術を練習したり、交代で宿直りをしたりするのである。当時、周りの村人は張氏リニージを恐れ、なるべく、張氏リニージと良好的な近隣関係を保つように細心の注意を図っていたという。張氏リニージが団結しているため、強盗と泥棒が村に進入するのを恐れていたと老人達は誇りを持っている。

リニージの権力者はリニージ内外のことについての裁判者である。リニージは血縁的な集団でありながら、そのリニージからでて来た権力者は地位と権力によって集団内のリニージ成員を統合しようとした。また、自分の属するリニージを隣人に誇示する唯一の手段は、社会的地位や権力によって表される。要するに、従来、リニージの持っている機能は強力的で権威的なものであると言ってもよいのである。

今日に至っては、権力者による内外的に統合する人が存在しないにもかかわらず、この強大リニージによる社会性が、慣習的に存続し、復活している。

リニージ内に矛盾や紛糾が起こった場合に当事者や村の関係者達はなるべく、事態を悪化しないように次のように勧める。「我らはみんな張氏の子孫です、何百年前、1つの鍋でご飯を一緒に食べたじゃないですか。」同じ祖先を持っているという共通の意識から、墟村では、矛盾が存在しても、大喧嘩や悪性事件には至らなかった。

村には何かがある時、対外的に団結を見せた。1992年の夏、張姓リニージ成員は墟村の近くの山地で、副産業として、アヒルを飼っていた。飼っていたアヒルはたまたま隣村の水田に入り、水田が被害を受けた。怒った隣村の村民が、ひっそりと水田のまわりに農薬を投げ込んだ。なにも知らない張姓リニージ成員がアヒルを放出し、結局、農薬を食べてしまったアヒルが全部死んだ。これを知った張姓リニージ成員が隣村の村民と口論となり、隣村の村民に重傷を負わせた。これが原因で、隣村の村民は非行青年達を雇い、張氏村民に報復しようとした。これをクチコミで知っていた張氏リニージの成員達は、自ら青年団をつくり、村の3つの出入り口で、隣村の人だけでなく、見知らぬ人、すべてが墟村に入らないように昼夜を問わず、6人ずつ当番をし、夜でも宿直りした。

昼は蒸し暑く、夜になると蚊が蔓延していたにもかかわらず、張氏リニージの成員は同じ張姓であるから張姓の成員を侮辱するのは、張氏リニージを軽蔑するのと同じであり、我慢できないことであるという共属意識を持っていた。隣村の人は張氏リニージの人の多さと団結を見て、張氏リニージ成員への報復を躊躇した。この難局は「械闘」（「ジェドウ」：リニージ間の武装争闘）まで発展しなかったが、1 ヶ月ぐらい続いた。郷からの調達もなく、結局、隣村の村幹部が、この難局を打開するように、壩村に来て、村の幹部や威信がある人達と話し合い、互いに経済的な補償は行わず、重傷を負わせた被害者が報復しないと約束して、事態の収拾をした。

壩村の例に示すように、村人同士で解決できたのはまだよいほうである。沙堤郷、崇仁県などの範囲で数多くの「械闘」は人命にかかわる事態にまで発展する場合がある。崇仁県文史弁公室蔡主任はリニージ間の「械闘」について、こう話した。「本県ではこの2、3年来、人命にかかわる事態にまで発展した「械闘」はないと思いますが、1997年、同県の航埠鎮の呉姓と臨川秋溪王姓との「械闘」は兵器（民間製の銃）まで使用し、悪い影響を及ぼしましたよ。郷、県まで大量な警察を動員し、これを鎮圧しました。一般的にリニージ間の「械闘」が芽生えた時期に政府は圧制しようとしています。大きい「械闘」になったら、省、地区は、関心を寄せてきますし、「安定団結」という局面に乱れが出てくるのですね、ですから「械闘」は大事件にならないように、県、郷政府は神経をとがらせています。これは郷政府や村民委員会に与えたやり遂げなければならない任務の1つですね。（経済、治安、生育という3つの任務）」蔡主任の話したように、「械闘」に対して、政府は断固とした厳しい態度を取っている。

## 2. 権威と富の象徴—張氏「宗祠」

### (1) 張氏「宗祠」の機能

張氏「宗祠」は村の最東端に位置し、その前方に石獅子が雌雄各1つずつ現存している。屋敷は2重の屋根によってできている。屋根むねの両側の出ているところに魔除けの伝説動物が彫られている。張氏「宗祠」についての文字記録が残っている。

「……祠堂上下，共计三幢。四边砖木结构，祠柱全是西河大杉木，一人两手抱不过。县城各姓祠堂，都无此大柱。头祠门是用麻石砌成，精选技艺高手刻上人物神像，大门左侧刻上人孝二字，右侧刻上出第二字。大门上方刻上圣旨二字，下坊（方）刻有张氏宗祠四个大字。上下左右，围饶雕龙飞凤花纹。大门左右两边，刻上人马车桥（轿）吹打手，甚是壮观。祠内挂满子孙官御金珠两漆篇，格琳琅满目。祠堂门口，放有两只大石狮子形象。祠外棋（旗）杆夹石群立。特此书诗曰：

张家源是宋静轩，  
氏祖江六占在先。  
宗族繁衍发脉长，  
祠谱记载甚端祥。

「桑溪張氏族譜」による

以上は張氏「宗祠」の壮大さを示す描写である。これによると、張氏「宗祠」は3つの部分に分けられ、壁はレンガと木造からなっている。「宗祠」の柱は全部西河の大きい杉の木で作られ、1人で、ぐるっと抱きかかえられないぐらいの太い柱竿である。崇仁県の各姓の祠堂に、そのような大柱はない。「宗祠」の門は麻石で作られ、高度な技術を持つ工匠を厳選し、人物神像を彫りつけている。大門の左側の門の上に「人孝」、右側の門の上に「出第」という文字を彫刻している。大門の上方に「聖旨」、下方に張氏宗祠という4文字を彫っていて、（今現在の「宗祠」に桑溪という2文字があって、合わせて6字になっている）これらの文字の周囲に龍や鳳凰などが刻み込まれている。大門の両側に人や馬やかごや「楽手」（ラッパを吹く人）などで賑わっている場面を彫り付けている。「宗祠」内に子孫の官職を記している額などでいっぱいである。「宗祠」の出入り口の所に1対獅子が置かれ、「宗祠」の外側に石に挟まれている旗は群れに立てられている。最後の詩は張姓の源は宋の静軒公で、江六公は先である（遠祖としている。）リニージは子々孫々、延々と発展するよう、「族譜」や「宗祠」を詳細に記載しなければならないという意味で結ばれている。

現在では、「宗祠」の中の支柱と天井はすでにないため、中が吹き抜けになっている。しかし、支柱の下にあった石台が残っていて、石台の周囲に彫刻されている花紋も残っている。高い石造りの外側の壁はまだ、存在していて、正面



の中央に大きな門があり、さらに両側に小さい門が2つある。大門の表面は所々叩き壊されているが、神像や人物が彫刻されているのが読み取れる。高さは一般農家の部屋より高く、現在に至っても、昔の威厳を垣間見ることができる。

(図9と写真を示す)

張氏宗祠平面図

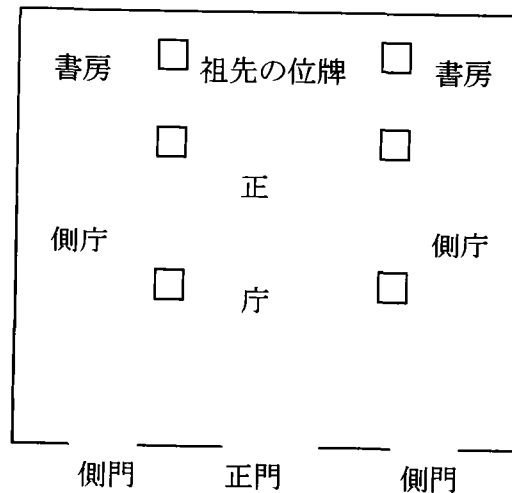


図9

中国の村落文化の中で、「宗祠」は非常に重要視されてきた。リニージ成員は「宗祠」の位置がリニージの興隆と衰微に密接的に関わっていると信じていたのである。壩村の張氏「宗祠」の建造は以下の3点に基づいて、できあがったと考えられる。

- ①、始祖の発祥地で、先祖の居住中心区域とも言われる所で、張氏リニージの「宗祠」の場所を決める。「君子宮建宮室、宗廟為先、誠以祖宗発源之地、支派皆源于往」<sup>(6)</sup> (『陽宅会心集』 卷上「宗祠説」)と言われるように、壩村の「宗祠」は、この思想に基づいて、できたものと考えられる。
- ②、風水説による「竜脈」の説で、できたものである。リニージ成員の話によれば、張氏「宗祠」は竜の頭に当たるということから、「宗祠」の建造は「竜脈」(「ロンマエ」：竜の脈)の方向と「生氣」(「セエイチ」：風水説によって気が集中する所)の源を最も重要視しているのである。
- ③、張氏「宗祠」は交通の便利な場所に位置されている。



墟村の「桑溪張氏宗祠」の真正面である。  
現存しているものの、荒廃してしまっている。

張氏「宗祠」は以上の3つの条件の下に建てられている。また、ここで付け加えたいのは「宗祠」の後背に水田が5畝位開拓されていたことがあるということである。5畝水田は「族田」（「ズウタェ」）とも呼ばれ、リニージの各項の出費や「宗祠」の日常の維持と修繕に充てていたという。このような「族田」は張氏リニージの「宗祠」を維持する物質的な基礎となっていた。

1949年までは、「宗祠」の正庁の前列には祖先の位牌が置かれていた。権力者はリニージ成員を率いて、年に2回の「祭祖」として「宗祠」を使用した。正庁は武術を練習する所でもある。正庁の両側に「読書屋」と呼ばれる2つの部屋が設けられていて、リニージの子供達がここで読書したりした。前庁の両側（側庁）に神々が祀られ、その前に兵器が置かれている。これは、隣村の侵害を防ぐこととリニージの誰かがリニージの「族規」を犯した時に罰する時に使われている。「宗祠」では昼夜を問わず、宿直りする人がいる。村に強盗や泥棒が入ったら、銅鑼の音でリニージの青壮年団が集まり、共同で戦うのである。総合的にいえば、張氏「宗祠」の主な特徴機能は以下の表で示される。

表7 張氏「宗祠」の機能 （1949年に至る）

比較的上位の祖先の位牌が置かれ、祭る場所である
家庭生活と結びついていない
リニージ始祖の誕生地で、村の一番東に設置されている
原則として、儀礼、集会、教育、武術など公的な場として使用されている
村の当番をするための宿舎として用いられる
年に2回の「祭祖」に使用される
一族の勢威の誇示に重点がおかれている
リニージの裁判所である

張氏「宗祠」は祖先の位牌が置かれ、祖先を祭祀する重要な機能を果たしたと同時に、男子を中心に張姓一族が集まり、その社会的地位、勢力、権威を誇示する場でもあった。

1949年以後、『中華人民共和国土地改革法』の第3条で「征收祠堂、廟宇、寺院、教堂、学校和团体的公地」と示されたように、「宗祠」などは国家に徴収された形で「族田」は農民達に均等的に配分され、「宗祠」も村の共有財産とし

て没収されたことになっている。張様宗の話では、この時期には、「宗祠」はそれほどひどく破壊されていなかった。1958 年の大躍進の時に、「宗祠」が 1 つの工場として利用されたこともあるし、1960 年に、「宗祠」は県の農業科学研究所の「蹲点」<sup>(7)</sup>（「ダウンディヤ」）の場所になったことから、当時の「宗祠」は人が宿泊可能なほど、完全に残されていたと言える。

墟村の「宗祠」が大きな洗礼を受けたのはプロ文化大革命（1966 年～1976 年）であった。「宗祠」の中の牌位の置き場や柱の彫刻は破壊され、「宗祠」の大きな正門の上に「桑溪張氏宗祠」という字の上に大きな 5 角星が被られ、「宗祠」は荒廃した。

荒廃した「宗祠」は空地になり、時にはリニージ成員の牛などが飼われていたこともある。「春節」の「大年初 1」（「ダーナエズウイー」：新年の第 1 日目）の朝、牛を「宗祠」の前に連れだし、「連砲」という爆竹を放つ。牛は農家にとって、欠かせない宝物であるから、新しい 1 年の豊作を祈念するようという意味を込められているのである。

## (2) 関係者の「宗祠」への態度

筆者の聞き取り対象になっている県、郷の関係者の殆どは「宗祠」に対して、反対、疑問という意見を持っていた。

崇仁県文史弁公室蔡主任は「族譜」は一族の歴史を記載する価値があるので。しかし、「宗祠」は大半が「封建的」なもので、それに、現在、政府の行政機関（裁判所）が整えられており、「宗祠」のようなところは不必要です。現在の農村の族長は一族を召集する力はないのでしょうか。「宗祠」は何の役にも立たないのですよ」と述べている。明らかに、蔡主任は「宗祠」を「封建的」なものとして着目しているのである。

同県の教育局幹部で『崇仁県誌』の編纂に参加した金小川氏は「宗祠」について、冒頭に「私の知っている限りでは、崇仁県では「宗祠」を修繕した所はないと思います。」といい、続いて「「宗祠」を修繕するよりも、学校を作ったほうがいいことではないですか。」と反問してきた。彼は「以前の「宗祠」は裁判所のようなもので、また年に 2 回（春、秋）だけ使っています。族長は裁判

長のようなものです。現在では、正式的な国家裁判所があるし、郷政府、村民委員会もあるのです。今の若い世代は「宗祠」に対して、あまり理解がないのですね。それに大多数の青年らはこれらを封建的なものだと思いますよ。第2に、経済的な面ももう1つの原因だと思います。1人あたり何10元ほどのお金を収集するならいいですが、1人が何百元のお金を出し、「宗祠」を修繕するなら、人々も経済的に出せないでしょう。もちろん、文化遺産の価値を持っている「宗祠」は国が文物保護という名義で修繕するのです。」と説明した。

蔡主任と金小川氏の話しは崇仁県関係者の「宗祠」に対する一般的な考えではないかと思う。崇仁県文化館館長の常偉氏は個人的に文物価値がある「宗祠」の修繕を賛成している。本県の2つの大きい「宗祠」を例に以下のように崇仁県の状況を話してくれた。「山斜郷にある貢公祠堂は元々、陳姓リニージの祠堂で、村では98%は陳姓ですけれども、祠堂での活動は陳姓リニージに限っているのではなく、他の小さい姓でも祠堂での活動が許されています。そして、村の集会などは祠堂で行われる場合が多い。陳氏祠堂は1回修繕したことがあります。また、同県の華氏祠堂も修繕したこともあります。でも、以上の2つの祠堂は文物保護という名義で県からお金を出して、修繕したのです。」といていた。

以上のように、崇仁県では、文物として保護すべき「宗祠」は国から金銭的な援助を受け、修繕されているが、これはごくまれな例に過ぎず、それに、文物保護という名義で修繕された「宗祠」は、昔と違って、同一リニージの使用ではなく、村の集会や大きなイベントを行う場合に使われるものが多く、元々「宗祠」の持つ社会的な機能が失われている。

荒廃した「宗祠」に対して、村民はどう思っているのであろう。墟村を調査する時に「宗祠」の写真を取ったり、平面図を書いたりしたところ、3、4人の年輩者の注意を引いた。彼らはひっそりと何かを話していて、その中の最年長者らしい人は筆者の所に来て、「あなたは何処から来たのか、どうして写真を取るのか、不動産屋ですか。」と話しかけた。この写真と平面図がいずれも研究に使われることを知って、ほっとした様子になった老人はこう言った。「あなたは不動産会社の人だと思った。この「宗祠」を買うのかと思った。いくらお金を出しても、わし等は絶対売らないよ、これは祖先様が代々に伝えてきたもので

すからな。」老人の話には、張氏「宗祠」はたとえ荒廃しても、祖先が伝えたもので、リニージ成員にとって、意識的にリニージの祖先を思い出させ、リニージ成員に歴史的な帰属感を感じさせる所であるという最も文化的な内容が含まれている。また、村人からこんな話を聞いた。70年代後半頃に、「宗祠」の前に置かれている1つの石獅子がリニージ成員によって、「宗祠」の前にある小さい川に移され、刀を磨くために使用したという。でも、その後、村では何人かの人が病気にかかったり、不意な事故で死んだりして、好ましくない事が相次いでいた。怖がったリニージの人が「花樹人」に聞いたところ、「宗祠」の祖先らに不敬なことをしてしまったということであった。これを聞いたリニージ成員は早速石獅子を元の所に運んだという。

しかしながら、筆者が尋ねた多くの村民は「宗祠」のあり方がわからない人が多く、村の大部分の人は「宗祠」に無関心である。

かつて、権威の象徴としての張氏「宗祠」は一族の祖先を祀ったり、リニージの公的な場として利用され、リニージ成員の行動規範を拘束したりする社会機能を果たしてきた。しかし、現在では、こういった機能は「宗祠」の荒廃によって全く果たせなくなり、或いは、同県の2つの例から見たようにたとえ修繕した「宗祠」があっても、元々の「宗祠」の社会機能とは全く違う質のものとなっている。本来、富と権威のシンボルだった「宗祠」は年輩者にとって、少年時代の記憶に残るものだけになった。「宗祠」の修復に、1950年以後生まれの世代が「宗祠」に対する不認識、必要な財源を募集する資金的な問題、さらに、現政府はどれだけの理解があるのか等の問題を考えると、達成するまでには、多くの難しい問題があるように思える。

一方で、リニージによる「修族譜」はリニージの源を辿るということで政府との考えが一致し、実現することに至った。「修族譜」の行為様式を通じて、リニージの持つさまざまな社会機能が露呈し、それが「修族譜」において果たされていることを以下の「修族譜」の具体的なプロセスによって、考察して行きたい。

## 第2節 張氏リニージによる「修族譜」

「族譜」（「ズウプウ」：リニージ成員が系譜上に編纂すること）の歴史は早くも 3000 年前の商の時代に祖先を祀るために作られた「祭祀譜」から始まったのである。「祭祀譜」には代々の祖先の名前と祭祀日を明記するものもあれば、祈祷用語、供え物としての牧畜数などを記したりするものもある。これらの「祭祀譜」は同一出自集団内の成員の記載であり、しかも、系譜的に排列しているため、今日の「族譜」とかなり似通っている所が多い。これは今日の「族譜」の初歩の形であると言える。このように、「族譜」の誕生は祖先祭祀と緊密な関係を持っていたのである。

「族譜」は皇族や貴族達のものとは一般庶民のものとは分けられている。本論文は一般庶民の間で存在した「族譜」を対象にして、検討を進めていきたい。庶民の「族譜」はリニージ成員の身分の貴賤を証明できるため、かつての中国の政治、経済、文化などあらゆる面において、重要な役割を果たしてきた。一般庶民の「族譜」は唐の時代から盛んになり、政治的な色も強かった。当時、「族譜」の権威性を保つために政府が専門的な機構を設置し、「族譜」の編纂や管理などに携わった。宋の時代から、「族譜」の政治的作用が弱まった一方、家族の歴史を記録し、家族の血縁的な純潔化と家族成員の拘束を図ることで、一族の社会的地位を取得することを主な目的にしている。この時代には、「族譜」の編纂や管理などをいずれも個々の家族に任せるようになった。明清時代に統治者達はリニージの社会的機能とリニージの倫理道徳を利用し、社会秩序を保つために、庶民の「族譜」の編纂に支持し、奨励する態度を取ったのである。そのため、リニージの連合が助長された。清の乾隆時代に江西省で親族関係を持っていない同名リニージ集団は各リニージの「族譜」を1つにまとめることによって、省都や府などの都市に共同の祖先を祭るという口実で共同祠堂を建てた。これによる紛糾が江西省の各地で起こっている。これらのリニージ集団は遠い帝王貴族を自分のリニージの祖先とすることで、勢力が次第に大きくなった。これを知った乾隆皇帝は各地の官吏に民間の「族譜」を審査し、省、府に複数のリニージ集団による祠堂の建設を禁止するように命令した。（来・徐 1991：79）このように、歴史的にリニージ集団は「族譜」の編纂によって、同一出自

集団を強調し、リニージの拘束力を固め、社会的な統合機能を果たしたのであった。

「族譜」は家族の血縁的な継続を保証するために一定の時間内に再編成する必要がある。これを「修族譜」と言う。つまり、一定の年月が立って、リニージの人数や世代数や大事件などの事項を再確認することである。リニージの大きさと地方によって、15年ごとに「小修」（「ショウシュウ」：サブ・リニージの修復）、30年ごとに「大修」（「ダーシュウ」：リニージの修復）が行われる。30年～40年ごとに1回、「大修」するのは一般的である。（来・徐 1991：97）

本論文で扱ったのは1985年～1990年に行われた張氏「修族譜」の活動である。張氏リニージにとって、第9回目の「修族譜」である。

## 1. 「修族譜」の歴史的条件

### (1) 「修族譜」に対する村民の心理

1980年代の中国は、経済が中心である中で、農民もこの経済の波に乗らなくてはならなくなった。崇仁県紀律検査委員会の朱泉氏はこのように指摘している。「80年代、階級闘争がなくなり、農民たちは、土地を分配され、自分の生活を向上させるために一生懸命でした。生活は段々豊かになりましたが、精神的な空白が生まれるようになったのです。昔、人民公社時代、農民を学ぼうという社会風潮も有って、文化大革命時代に一時、「知識青年」<sup>(8)</sup>（「ズウスウチンニエ」）が農村に行くブームが起こり、これは農民にとって、心理的に大きな慰めとなりました。しかし、80年代にはそういった昔の精神的な優越感もなくなり、加えて、社会の中に偶像がなくなったという精神的な空白状態の中にありますから、農民たちは、精神的なバランスが取れるように、何かやらなくてはと思うようになったのでしょう。」

同県の文史弁公室の蔡主任も同じような感想を持っているようである。彼は「80年代の農村では、農民たちは上調子な心理状態にありますね。これは現在の農民の間に存在する一般的な心理状態であり、主な特徴でもあるのです。金を稼ぐほかに、勉強したり、もっとがんばっていこうという向上心がないので



すね。こういう状態の中に、農民たちは、何か精神的なものを探しているのですよ。「修族譜」はまさに農民たちのこういった精神的な空白を埋めようとするいいきっかけになりました。「修族譜」によって、自分が一族に帰属するという安定感が生まれますね。」と分析している。

沙堤郷政府の李発氏はほかの側面から分析した。彼は「昔の大隊は、村の文化活動を指導してきました。例えば、映画を上映するとか、劇団を村まで招待し、上演させるなどの活動ですね。しかし、いま、テレビの普及で、映画を上映してもかなり古い映画で、テレビを見るほうがずっと新しい情報が入ってくるので、見る人がなくなりました。それに、映画を上映することとか、劇を演じることなどは、殆ど村からの支出になりますから、こういった出費は、現在なくなりました。」と言っている。

以上の談話からわかるように、80年代以後、急速的な社会変動の中、農民は経済的な利益を追求しながら、心理的アンバランスが生じているのは一般的な現象になっている。それと一方、村単位での文化活動といった精神的なものが、提供できなくなった。このような状況の中で、「修族譜」は農民達の心理的アンバランス状態を、ある程度、緩和しようとするもっともいいきっかけとも言える。「修族譜」によって、自分の存在価値を確認し、後代に自分の「根」を認識させ、精神的に満足感を与える。この文化的な「根」はまさに彼らの現実存在感の価値源泉になる。

壩村の第2サブ・リニージの長老とも言える張定文氏は9回目の「修族譜」に参加する人で、定年退職まで同県の農業局に勤め、第3回崇仁県人民代表大会代表と同時に県人民委員会委員、中国政治協商会議崇仁県委員会委員などの職を歴任した人であり、村で生活している知識人である。彼は「修族譜」について、「習慣的なもの」という前提に「族譜」がわかる年寄りがまだ生きている間にやらないと伝える人がなくなります、「修族譜」をしないと子孫が「族譜」に載りませんから、絶えてしまいます。また、自分がどこから来たのかわからなくなり、自分の祖先を忘れていきます。「修族譜」は自分（リニージ成員）の源を辿るいいきっかけともなりますね。」彼の考えは、ある程度村人の考えを代表しているのではないかと考える。村人は「修族譜」を通じて、若い世代に祖先を認識させ、自分の存在価値を確認し、上述の各種の困惑、苦悩、焦燥など

の心理状態をある程度緩和することができる。まさに、「修族譜」はリニージの歴史のルーツを求め、村人のアイデンティティの再構築のきっかけになる。

崇仁県文史弁公室の蔡主任はもう1つ重要なことを話した。彼は「中国人はメンツを重視していますね。人々は「随大流」という心理が強いのです。つまり、李リニージが「修族譜」をしたら、隣の王リニージ、陳リニージは「修族譜」をしないとメンツがなくなりますから、「族譜」を作るのです。」と語った。沙堤郷政府の李発氏も同じ感想を持っているようである。彼は「中国は人脈社会でしょう、「修族譜」は人と人との関係を結ぶいい手段ではないでしょうか。各地方で、働く人は「修族譜」によって、故郷の人と連絡を取るようになり、そして、故郷のことも感情的に親近感を持つようになるのでしょうか。これはリニージの人脈の拡大にいいことではないでしょうか。でも農村では「攀比風」（負けず嫌い意識）がひどく、A村が盛大にやったらB村も之を超えるようにさらに贅沢にやらなくては、という風潮が目立ちます。」

では、「修族譜」の風潮を助長したことには、政府が比較的寛容な態度を取っていることがあげられる。

## (2) 政府の態度

「修族譜」は現代中国の社会制度の枠組みの中で、地方政府との間にある程度の信頼関係を保つことは非常に重要なことである。地方政府はリニージの「修族譜」をどのように見ているのか。崇仁県政府元弁公室主任、現県政治協商会議委員、県誌編纂組副組長を務めた謝新氏は政府のリニージの「修族譜」に対する態度を冷静的に語ってくれた。

「まず、政府としては、「修族譜」に対して、干渉しない、支持しないという態度を取ってきました。「修族譜」に多くの幹部らも参加してきたし、あるところでは幹部は先頭に立っていました。内部での闘争やリニージ間の「械闘」がないかぎり、政府は黙認という態度を取ってきました。」と話した。また、

「個人的には「修族譜」にはいい点と悪い点があると思います。利点としては、第1に歴史文化価値があります。県には県誌があるように村の歴史を知るには、「族譜」をたどらなければなりません。ある意味においては、「族譜」は村の歴史であり、村の文化でもありましょう。例えば、同県の王姓は「族譜」

をつくることによって、臨川の王安石の後代であることがわかり、リニージ成員の歴史使命感と誇りを高めるようになるのです。第2に、「修族譜」によって、祖先の源をたどり、今現在の自分も祖先からきたものであると認識できます、そして、リニージ内の成員の相互連絡を強め、血縁を基礎とする親族感情を増強できます。もちろん「修族譜」によって、マイナス面がもたらされることもあります。第1にリニージ意識を復活させる面があるのです。同県の華家村では呉姓などいくつかの小さい姓がありますが、華姓は「修族譜」をした後、呉姓を孤立させ、村から排除しようとするのです。小さいリニージ（姓）は生存空間を、やむを得ず探さなければなりません。それから、リニージ間の「械闘」が激しくなり、本県での航埠鎮の「械闘」の影響は撫州地区まで及びました。臨川のような大家族の多い地区では、リニージ意識がもっと強く、悪質事件まで発展する例が少なくありません。これらの矛盾や問題は政府にとって難しい問題です。第2に、リニージ内部での矛盾もあります。つまり「排行論」によるものですね。若いながら「排行」が大きいリニージ成員と、「排行」が小さいが年を取っているリニージ成員との間の矛盾もあります。第3に、各地（県）は有名人を争う傾向があって、本県の県誌を編纂する時でも、こう言うことに悩まされ、結局、撫州出身ということで、決着するときもあります。」

崇仁県県誌弁公室、文史弁公室の蔡主任は「修族譜」の制度環境をこのように述べた。「政府は、中央から地方に至るまで「誌」を編纂するのを非常に重視してきました。80年代は省誌、地方誌、県誌、及び村誌のような「族譜」が盛んな時期です。各地方には「地方誌」があり、各県には「県誌」があり、各村には「族譜」を修復するのは、自然の成り行きになってきましたね。「修族譜」によって、各リニージ、各サブ・リニージの脈がはっきりしていて、乱れることがないのでからこれはいいことで、悪いことではないのです。しかし、これは前提があるのです。つまり、リニージ間やリニージ内部での闘争がないという前提です。この前提の下に、政府は不干渉という態度をとってきました。」

以上の両氏の話は、地方政府がリニージの「修族譜」に対する基本的な態度を代表しているのではないかと考えられる。政府が「修族譜」を黙認した重要な原因は「族譜」の文化的、歴史的価値を重視する点にある。同県の紀律検査委員会常務委員の朱泉氏は「修族譜」について、こう指摘している。「現在の「修

族譜」は倫理的なものを強調しなくなり、ただ祖先と自分のリニージ内の位置付けがわかることが主な目的になっています。」これは非常に重要だと思う。つまり、地方政府が認めるものは「族譜」のこの歴史文化価値である。しかしながら、政府の願望と現実とはやはり大きな較差がある。つまり、リニージの持つ内外的社会性である。これを把握するのに一定の難度がある。崇仁県文化館館長の常偉氏は「80年代から90年代の始め頃にかけて、「修族譜」の風潮があり、政府は復古的な傾向があるのではないかと警戒する時期もありました。もちろん、リニージの存在する危険性を認識すべきですが、しかし、どんな社会でも「物以類聚、人以群分」（物は類別で、人は群れ別）といわれたように、人々は何らの集団的な形で存在しています。私はこれ（リニージの危険性）を大きく誇張し、或いは強調しすぎるのはよくないと思います。」と極めて楽観的な態度を取っていた。

元壩村民委員会党書記、現沙堤郷副郷長を務める曾宏川氏は「修族譜」について、「当時は、1つの流れみたいなものですね。つまり、村々で、「修族譜」という風潮がありますね。各リニージのことですから、村民委員会と関係がありません。張りニージが「修族譜」をするときに、隣の曾リニージがすでに完成しています。私は曾リニージの人ですから、アトバイスもしたのですが、張氏リニージが「修族譜」するのは張氏リニージのことで、政府となんら関係を持っていません。」と当時の様子をふりかえった。

崇仁県の状況から見れば、崇仁県の郷、県政府はリニージ文化の一部分である「修族譜」の歴史価値、文化価値を認め、これに対して、比較的に理解的、寛容的な態度を取ってきた。それと一方、明確な条項がないものの、リニージ活動に制限を加えた。例えば、国法を遵守し、安定団結の局面を破壊しないことなどである。このような状況の中で、末端単位である村民委員会は、実務的な態度で、各リニージの「修族譜」に臨むことが出来た。リニージの持つ従来の社会性、倫理性に、高い警戒感を持ちながら、リニージ文化の一部分である「修族譜」を農民の実際生活から排除しようとしなかった現政府の態度は「修族譜」が実現できたもっとも重要な外部条件といえる。

## 2. 「修族譜」の目的及び「族譜」の内容

### (1) 「修族譜」の目的

「修族譜」の主な目的はこれまでの家系を回復し、1949年以後、記載されなかった部分を補足することである。新しく修復した「族譜」は前の「族譜」との連続性、存続性が要求されているが、今日のリニージの存在する歴史的な根拠をたどることに重点をおくのは県関係者をはじめ、一般的な村民らも同様である。歴史的記録とも言える「族譜」を修復保存し、祖先の家系を継ぐことができることは「修族譜」のもっとも基本的、主要な目標である。

崇仁県県文史弁公室の蔡主任は「「族譜」はリニージの起源、名人伝記、族規、凡例などを記載し、リニージ成員の生死、配偶者、子供を産む、嫁、娘の嫁ぐ日など詳しく記している。豊富な歴史資料とも言えます。「族譜」の名人伝記などで、県誌の不足部分や空白などを補足できます。」と言っている。同県文化館館長の常偉は「族譜」は地方の歴史文物に積極的な意義を持っていると説明した。「崇仁県には楽史（北宋傑出的な地理学者、文学者）という人物がいますが、歴史的にこの方は地理学に貢献した人物として記載されていますが、彼の「族譜」によれば、王安石が彼の文学才能を高く称えたことがあり、文学作品も残っているということで、楽史という人物は文学にも貢献した人だとわかりました。」

崇仁県教育局の元幹部の金小川は「国には歴史あるように、一族にもその歴史もあるのでしょう。「族譜」に祖先、自分、子孫との関係を記しています。血縁による人脈関係がわかります。」と言っている。

沙堤郷政府の李発は「「修族譜」は封建的な「迷信」活動と違って、リニージの歴史、発展などは文字で記載されているのですから、国に国史があって、県には県誌があって、リニージにリニージの歴史があるのは当たり前です」と言っている。

壩村村民の張定文は「族譜は歴史的な記載です。張りニージの「族譜」はまだ残存していて、そのうちに整理したり、残存する族譜を編成しない限り、祖先の源をたどれることが出来なくなるでしょう。」と語った。

同村の村民張定穎は「われわれは「族譜」をつくることによって、祖先との

連帯感をもつようになり、排行がはっきりすることになる。これは族譜の作用ですね。」

以上6人の話からわかるように、政府関係者や、村人は「族譜」の歴史的、文化的な意義に着眼し、リネージの存在する歴史根拠を辿ることに重点を置いている。現代社会のイデオロギー上に要求される伝統的な「族譜」の中で、包括した社会倫理的な内容をなるべく薄めようとしている。

現代「族譜」の編纂目的などの文字記載は殆ど、「族譜」の「譜序」に載せられているが、以下では、壩村張氏リネージ9回目「修族譜」の「譜序」を全文、記録することにする。

### 桑溪張氏9修族譜序

家之有宗譜，猶國之有史也。當聞治國必先齊家之要道也，何則一家之內有尊有卑有長有幼，推而至于一房一支，莫不皆然。支譜之立，所以辨尊卑，別長幼也。故立譜者不可久哉。歲月而不修，焉久則生疏，無從查考，延則字派紊亂，故遠不過四十年而一修，近不過三十年而一修。自宋靜軒公定居桑林以後，至今經過八次編修。明成化元年為第一修，初修至第三修相隔兩百多年。在封建因金五寇在一修時間，舉族焚盡。旧譜殘缺因此二修停頓。至清康熙四十五年，族元老士紳經過多方尋找譜源，渡過三年多時間，基本把族譜修好。以後再隔三十至四十年修譜，無有間斷。所以伯二公，始祖江六公以上，歷代諸遺漏無者佚（？）。明至清再遭兵變，遺漏祖公，亦不乏人。但有遺漏之公已補記于譜上，無從考查之公，則未詳載。

吾族自公元一九四九年己丑歲，開始八修。適逢解放，時局未穩，人心惶惶，為了搶修，所以差錯不少。有的未登，有的長幼排列顛倒，有的生歿未祥（詳）有的詞句錯亂。一九六四年中華人民共和國中央政府提出破舊立新，到處搗毀祠堂廟宇，焚燒古書族譜，我族譜牒幸得老前輩私藏，各房旧譜時至今日三十八年矣。其間宜易諱增名者，不可勝數。倘停修過人，則源本愈遙，而支流愈紊，何以別尊卑而分長幼兮，以錄仕官而記科名。故修譜愈勤，發族愈大。吾族長老念及九修族譜事，共樂贊助。爰是曉呼各房，及村干群同意，編修各房，搜集殘譜，于一九八五年陰曆十月初九開始動工，有二十七世孫桂林，二十八世孫定紹，定文，真孫（定真）四人主編。歷時四個多月，草譜基本告成。由於經費支出暫停，延至一九八九年十一月二十八日開始印刷。約二個多月印刷完竣。此次修譜，與

八修略有不同。按照新时代男女平等对待，谱上特将女子出生年月日时嫁娶记载祥（详）明。自此宗公显著，希桑林，枫树陂，山塘路边，宁坊等地分居。瓜延绵绵，祖德长流。各居地上，昌盛万代，守其良模，亦永应多福。总之我族子孙繁衍，文物蔚起，新宇林立，道路畅通，真是一番新气象也。予才疏学浅，序述不祥（详），讹错难免，愿后昆再修祖谱时，给以指出更正。此序。

二十八世孙定绍谨序

中华人民共和国公元一九八九年十二月二十八日立

以上の譜序からわかるように、「修族譜」の主な目的は、前回から今回の「修族譜」まで記載されていない家系を再編成することである。再編成によって、リニージ内の脈をはっきりさせ、祖先を再度認識して、リニージの発展につなげる。「修族譜」しないとリニージ内の長幼分別はできなくなり、リニージの血縁関係に乱れがでて、祖先をないがしろにしたことになる。「修族譜」を重ねるほど、リニージは更に大きく発展し、繁栄していくことができる。ここでは、特に張氏リニージの支脈になっている楓樹陂、山塘、寧坊などの地に住んでいる張姓もこの「修族譜」に参加していることを取り上げて、張姓の繁栄こそ祖先の恩徳を忘れていない証拠であると記している。さらに、今度の「修族譜」は以前の「修族譜」と違って、男女平等という新時代の要求に答えるように、女性の「上譜」（生年月日、嫁ぐ日）を許されているのを特に記している。

県関係者の聞き取りや張氏リニージの「族譜」からう窺えるように、今日の「修族譜」はなるべく倫理的なものを強調せず、いままで記載されていないリニージ成員（子孫）を記載し、血縁関係を再確認することによって、祖先の源を辿り、祖先の徳を思い出させ、自分の生命は、祖先から受け継がれたということから自分のリニージに対して、名誉と誇りを持つことが主な編纂目的となっている。

## (2)「族譜」の内容：

張氏「族譜」の全目録を記す。

桑溪張氏 9 修族譜総目録

綱派（桑溪張氏 9 修族譜派系図規）

桑溪張氏 10 景録

28 世孫定紹謹識

桑溪墟村演变概略	28 世孫定文謹識
張氏 9 修族譜新序	28 世孫定紹謹識
張氏族譜源流原序	徐亮彩
初修族譜原序	吳康齋（与弼）
3 修～8 修族譜序	作者略
3 修～8 修族譜跋	作者略
題桑溪張氏詩	吳康齋（与弼）
桑溪市咏有序	知藁謹識
歷代仕官	
遺像	
菊聰公墓誌銘	
以下 19 人略	
桑溪水案說	
凡例	
鼎府誌	
地基山場序号	
前各修任事人	
得姓源流世系図	
江六公総世系	
伯一公支下世系	
伯二公総世系	
隆 1 房世系	
謙 2 房世系	
才 1 房世系	
才 2 房世系	
才 3 房世系	
才 4 房世系	
尚 4 房世系	
儀 5 房世系	
儀 6 房世系	



## 儀 7 房世系

### 伯四千九公世系

#### 9 修族譜跋

以上は張氏リニージの族譜の全目録になっている。過去において、墟村は、桑溪とか虚村などの名を要していた。「族譜」や「宗祠」は、いずれも「桑溪」という2字を用いている。崇仁県から撫州までの通過点であり、小さな町が形成されている。墟村には10大景観もある。6つの「牌坊」、水角亭、錦秋花園、祠堂などがあるが、現在、祠堂の他には殆ど残っていない。これらの内容は、桑溪張氏10景録に収められている。清代に墟村から挙人以上の文人が出たことがあるので、これは「族譜」の歴代仕官に記載されている。そして、石碑に記されている表彰字が拓本で保存されている。これらの表彰字はいずれも当時の著名人が書いたものだということで、計20人程が記されている。

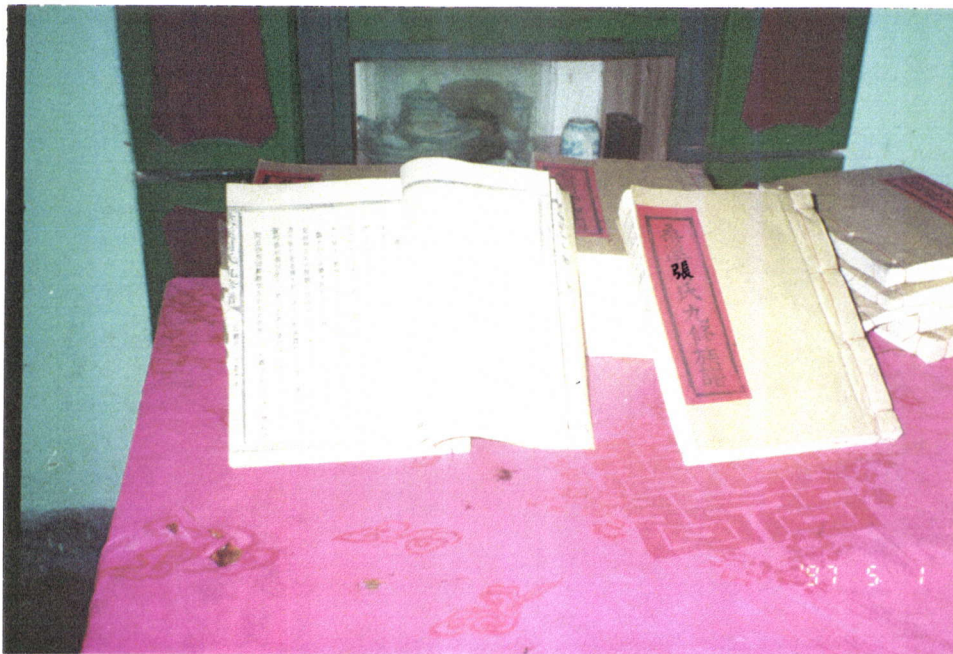
「宗祠」の由来、歴史などやリニージの墓地や各サブ・リニージの墓地の分布、及び方向などは地基山場序号というところに載せられ、「4至図」と呼ばれている。その他に、志、雑記、文献などがある。余慶録というのは張氏「族譜」の最後に何枚かの白紙が残っているということである。子孫代代が続くことは真に喜ばしいことであるという意味が込められている。「族譜」の流失を防ぐために、「族譜」の後ろに順序番号が書かれている。各サブ・リニージの番号がそれぞれ異なる。各サブ・リニージの年長者が保存している「族譜」はいずれも張氏リニージの全譜である。即ち、「総譜」（「ゾウプウ」）と各サブ・リニージの「分譜」（「フェンプウ」）がある。張氏「族譜」はいずれも和綴じ本であり、A4サイズの紙で計17冊ある。（写真を示す）

以上、張氏「族譜」の主要内容であるが、「族譜」の中で、重要と思われる部分を摘録する。

#### 桑溪張氏9修族譜派系図規

一譜法初修二修、俱用欧阳公式。五世一提、九世再提。三修四修则前图后录、图仿欧式、录仿苏式。今专仿欧式、五世实载。

一譜綱初修一（?）、一修书字、三修四修书行。今则分別生、歿者书行、称公。有祖父尚在者仍不称公、生者书名、以父母所命不容没、且通族皆知、易于查识。又取定三十字、曰：道积钟祥瑞文明定显阳家庭娇爱贵富绿永满昌笃初慎美荣如



「壺村の張氏「族譜」である。



(上)と同様、張氏「族譜」は「供卓」に置かれている。

松声芳映。自二十一世轮起、凡二十一世生者、名上俱冠道字。二十二世生者、名上俱冠积字。二十三世生者、名上俱冠钟字。余仿此推。有一各者只举一字为纲、其一名仍祥小传。

一小传人各一篇、祥注某公儿子、名字号行、履历行实、生歿葬娶、子女。据记载迁居寄寓、亦并注明、本修共印二一七七页。

一纪遗三修距一修、百八十年。兼之旧谱残缺、湮歿不可考者必多然。其人或为五服之亲友所享祀、或为长老之幼时所见闻、又或见于契卷断碣残碑要旨、不明其所自出而无可系、故为遗谱。以纪至今、并依旧谱录附于后。

一文翰赞语短章、则载小传中。碑铭长篇、则另录谱后。

一坟山旧例、以谱稿俱系各房草定。恐坟茔山界相连间、或载不清晰、是以聚集族人于祠、查明某处坟山某公位下照管、一一注明、以杜争混。今应照旧开列、所有后来更变之处、则凭契卷改。

張氏リニージ成員の「排行」（「パイハン」）を記す語を派語という。かつての中国では、大家族で兄弟姉妹が多いため、同じ世代でも結婚や生育の年月日が違うわけである。年齢だけを見ても、家での長幼がわからないので、この派語（或は字号）が付けられるのは一般的である。張氏派語は縁起のいい字を選んで、1つの詩となっている。

道吉中祥瑞、文明定顯揚。

家庭嬌愛貴、富緑永満昌。

篤初慎美栄、如松声芳映。

張氏リニージの字号は合わせて30字ある。昔よく2つの名前（字、号）を付ける習慣があったが、現在、張氏リニージ成員の名前は殆ど3字を取っていて、真中の1字はこの派語を使用する。例：張顯孫（第29代）、張揚銀（第30代）、張家耀（第31代）などである。でも、自分が何世代の人であるかを知りながら、この排語を使わない人もいる。

#### 張氏九修族譜凡例十條

一吾族譜閱自夏商以來、數遭兵變。上推軒轅之後、下崇江六公為一世之祖。其間、或遷徙之外、或生歿葬娶之闕、亦傳信傳疑、仍舊而已、不敢妄為增減。

一譜世系定遵歐法而修、之列為五代一圖、以一世至五世二圖、五世至九世以至千萬。自長幼、由上溯下、則親盡情盡之意、別昭穆班聯之序明矣。

一譜綱派定收三十字、以十世为始然、书者则大书于首一字贯之、则尊卑不紊、昭穆有别。

一谱行派定取金、水、木、火、土五行相生之意、其法辨一族兄弟长幼之分、长一庚一时、则联某字第一、其次行某二、又其次行某三、以贯至千万。亦挨次序而书之、自长至幼、不至糊混然。书法之中又小书于各名之左、一则无一漏之舛、一则无异添之弊、一则明宗支长幼之一体。

一明配娶元配曰娶某地、某姓、某翁之第几女、稍有元配不幸、再娶曰继娶某氏。或元配未故、又娶者、曰书副室侧室某氏、以明妻妾之分。或生有子女、则书于各氏生歿葬之下。以人生各有张氏之生也、立继者理宜生父系下第几子、出继某人名下为嗣、父系下、则载立继某人第几子为嗣、然近三代之内、则书胞亲堂三字。三代之外、则书受继、应继、方明出继之由、庆承不紊矣。

一凡我族人不得扶养他姓之子为子、而我族子孙亦不许出继于异姓为后、所以明支宗之不紊也。且我后人恪守先志、凛之慎之、又不致数典忘祖也。

一其人、生平果有令德卓行者、理宜立传赞以奖。及德行、言词、忠孝义节亦立赞传、以表将来。然有德立传赞、又不得假借滥书、直写其人生平实行、以劝将来。

一勤修族谱、人生世上当培根本、根本既固、枝叶必茂、谱者上原祖宗、下明子孙系派所关也、至有祖不识其为祖、有孙莫知其为孙、失谱故耳。吾族子孙幸留、意焉。

一增修家谱、三十年一修、六十载再修、应及其时然必俟。修宗谱始为查究中、其不无阙略、须预订草谱一本、每年元日、或清明或六月初六为首士者、须当将各支下生歿葬娶、录于草谱、将来修谱不致遗漏。

以上の派系図規、凡例の内容から見れば、前回の「族譜」からの転載があるのではないと思われる。たとえば、各「房」の祖墳山の限定、妻妾制度などの内容記載である。派系図規、凡例のほかに、世系録は、張氏族譜の重要な内容になっている。張氏リニージの男性村民の生、老、病、死、葬式等の履歴を記し、父の名前、家での年齢秩序、名前（字＝あざな、号＝ごう、死亡する場合の縊号＝おくりな、諱＝いみななど）生死の年月日、官職、墓地、妻の生死の年月日、妻の実家の状況、子供の数があるなどが記されている。これは血縁関係を基礎としている。以上の内容は通常、村民（男性）の一生を記している

ものである。以下に第7サブ・リネージの成員で、「修族譜」の編纂組副組長の張紹宗（定紹）一家を実例に、世系録の掲載方法を提示する。

#### 浩四八公

距十四公幼子，讳凤姿，字阁淳。生于清道光戊申十二月二十八日子时，歿于清光绪癸巳四月十五日卯时，葬拳头岗。娶詹家快坡黄细公之次女，生于清咸丰庚申年十月二十日戌时，歿于民国壬午五月十四日申时，葬凤形祖山。是有名的石匠，能雕龙画凤，为人忠厚老实，子继浩三四公为嗣。模六八，模七四。

#### 模六八公

浩四八公次子，讳书生，字文叙。生于清光绪乙酉六月初四日寅时，歿于民国癸未十一月二十日辰时，葬凤形山。娶十三都坪上李家村康贤翁之长女，生于清光绪乙未二月二十日卯时，子三，定禄夭，定绍，定龙出继模三六承祧一半为嗣，女二，衍红，秀适。

#### 定绍

模六八公次子，乳名六子，绍宗，号荣熙。生于民国丙辰八月二十五日亥时。娶县东北里陈禹臣翁之四女。生于民国己未年九月二十日卯时，歿于一九六五年八月二十九日丑时。生子三，显舜，显文，显武，女一鹿娟生于一九五六年丙申年九月二十六日戌时。绍宗毕业于南昌一中初中，任私立小学教员，崇仁县中学事务员，村小学校长。一九四九年五月解放，考取中国人民解放军军政大学五分校学习，同年冬，随军步行三个月，到达贵州省贵阳市。一九五零年，分配在贵州军区保卫部作排级少尉，一九五二年转业回家。同年秋，分配在县供销社任推销股长。一九五三年冬，调任礼陂供销社副主任以及巴山镇供销社正主任。一九五八年，在酿酒厂负责。一九六四年，调食品公司工作，一九七二年，调副食品厂工作，一九八一年离休。工资按月百分之百照发。

#### 显舜

定绍长子，名舜儿，字德孙，号宜昌，行坤二十一。生于民国己丑正月初十日亥时。娶抚州郊区王家村王松柏养女王秋香。生于一九五一年辛卯九月二十四日亥时，生女四。长女蔚生于一九七七年丁巳正月初八日。次女美龄生于一九七九年己未七月十五日戌时，给程家罗明为养女。三女玉艳生于一九八一年辛酉九月二十二日亥时。四女千千生于一九八四年甲子十月十一日亥时。崇仁一中毕业，一九六五年，考取南昌清化专科学校，一九六九年，毕业分配南昌江坊搞电气工

作。妻毕业于南昌江西大学，分配本县搞妇女工作后调磷肥厂搞化验员。

以上の事例から、現代「族譜」では、経歴が多ければ多いほど「族譜」に多くの内容が載せられる。そして、村人は、国营企業で働く人が羨望の対象になるため、受給者をわざわざ「族譜」に記載する。また、定年後、月給の全額が貰えることは誇り高いこととして、「族譜」に記載される。

瀬川が香港新界の4つの宗族の「族譜」を分析した上で、祖先の名前（字、号、諡、諱）、基点となる祖先の世代数、妻の姓、父の名前とその第何子であるのか、さらに息子の数とその名前、生年と没年などの項目が通常、記しているが、墓の位置とその風水、生前の業績と人柄などが詳しく記載されている祖先は、特筆すべき業績を残した祖先のみで、重要でない祖先についてはほんの2、3項目しか記されていないということも多いと述べているが（瀬川 1996:131）、張氏「族譜」世系録からもわかるように、現代「族譜」の記載はこの点を継承している。つまり、経歴が多く、実績を残した族人が多くの内容を書き入れているのである。

「族譜」について、本来、賛否両論がある。「族譜」の編纂は殆ど民間で行われていたため、それに歴史的に祖先を皇帝や有名人にとりつくような風俗があるため、「族譜」に記された内容の真実性と正確性を疑問視する所があると指摘できる。しかしながら、中国においては、村を対象に編纂し、研究するのが不十分であるため、「族譜」はリニージの研究、または村落研究に欠かすことができない存在と言える。張氏「族譜」で重要と思われる点を以下に記しておきたい。これはリニージの「族譜」を修復する中によく見られる問題点ではないかと思われる。

①、父系出自集団の維持及び強調という点である。張氏「族譜」の凡例の中で、リニージ成員が養子进行もらう時の規定は、男でなければならないということである。もし兄弟間の子や親戚等3代以内だったら、「族譜」に「胞親堂養」と解釈し記載される。張姓は他姓の子を扶養してはいけない。張姓の子孫を他姓の養子にしてはいけないと規定されている。これらの規定はいずれも血縁的な純潔性を図ることを目的としている。この規定は前回「族譜」の転載でありながらも、父系出自集団の純潔性、正統性を重要視する伝統を現在でも継承しているのである。

「族譜」の世系録に男性は詳しく記載される一方、女性の記載は略式化されている。女性は男性の系譜的範囲に入って、地位を保証できる。これは現代中国が提唱する男女平等という法律に相反するものである。父系出自集団を重視するため、女性の社会地位の保障がなされていない。特に家産相続は、男子によって行われているため、女子による家産相続が全くないと言ってもよい。

壩村では、女性は「族譜」を見るばかりか、触れることさえできないのである。女は「晦氣」（けがれ）があつて、一旦「族譜」に触れると張氏一族に不運がもたらされると信じている年寄りもいる。調査地で「族譜」を見ることが最大の目的の1つであるが、最初に第7サブ・リニージの房長を務める民家を尋ねた際、老人は暖かく迎えてくれたが、「族譜」を見せてほしいという願いに難色を示した。老人は「族譜」を見るのには条件があるという。1つは、「吉日」を選んでおく必要がある。もう1つは女性、或いは他姓に見せてはならないという。第2サブ・リニージの房長である張定文の所で、張氏「族譜」を見せてもらえたが、老人の娘や嫁達はただ遠くで眺めるだけで、一切、近づかなかったのは印象的であった。

しかしながら、壩村の9回目の「族譜」には、女性は学歴がある場合、簡単な記述を許すという変化から、「族譜」は父系出自集団の純潔性を強調しながらも、母系親族関係の地位をある程度認めるようになり、「族譜」は時代の変貌に合わせてながら、変化していると言える。

②、リニージの名人を記す歴史も継承し続けている。歴史的に名人を重要視するばかりではなく、世系録からわかるように、現在、壩村出身者の中で、市や県等で官職を持つ人、職歴が豊富な人の小伝には多くの内容を書き入れている。これは、リニージ成員に張氏リニージの成員としての誇りと帰属感を与えるのと同時に、張氏後人としての歴史的使命感と向上心を沸き立たせると言ってもいいである。

③、「族譜」の序、跋、凡例などからわかるように、祖先の源を辿ることは「修族譜」の重要な目的であると強調できる。祖先の源を辿り、子孫達に祖先の業績をよい模範として示すことによって、祖先の業績を誇りとし、子孫達の行動指針を導く。そして初めて、子孫達の繁栄へ繋がり、百から千万へと永遠に伝えていくのである。

以上、「族譜」の重要な内容と問題点を記述したが、張氏「族譜」からわかるように、今日の民間「族譜」は伝統的な「族譜」内容を継承しながらも、現代の要求に合わせるような内容を加え、柔軟性を持っている。

### 3. 「修族譜」の各段階の活動

#### (1) 「修族譜」の組織

張氏「族譜」を作りかえるという話は、1985年の秋に持ち込まれた。当時、張氏リニージの周辺に幾つかの小さいリニージが「族譜」を作っていた。修族譜の起因や過程について、桑溪張氏9修族譜跋の中で、比較的詳しく記載されているので、全文を転載する。

#### 桑溪張氏九修族譜跋

家譜之纂修，不外乎其全系记录姓氏源流，暨先祖生平。好人好事的事涉及历代文武彪名的功勋，以及长幼亲疏之不混也。这岂不是后人重视之美乎。

兹考我们的家谱，是始修于江六公为一世之鼻祖，一直传至伯二静轩是我族桑溪开拓之祖也。

如是直属亲裔，由百而千，而万代。递传枝枝，繁衍昌盛。但我族谱之修，据八修相隔四十有二载。族中父老兄弟等，言念其事，如在年长日久，不及时复修，恐源流莫者，宗派失伦，同时生娶歿葬不免有遗漏讹云。

于是，至公元一九八五年秋菊时节，二十八世孙定祥和二十九世孙显国二者洽商，族中长幼一举同情，再囑于绍宗，定文，定真辑草，迄今八六年二月告竣。后因经费支出，遂停。

至今年冬至前，复由仪六房二十九世孙显武，因受族中父老兄弟之鼓气，家谱亟宜及时整修，因此协同样宗召开全族各支房代表会。历经两次，事乃阙成。按照每家总人口计算，每人暂收八元，多还少补为原则。翌日集资人员，果负其责。顺风还乡，各个慷慨解囊，促成其事成。继派代表走访同宗，无不同意酬款事捷。

于公元一九八九年十一月开刷，迄至九零年庚午仲月而告竣。共计十二部，每部十七本。本修任事人耐心，各负其责，共协力乃事谱牒告竣。承族人命，跋于。予愧久荒笔砚，才浅疏漏，耶书数语，以为后人共鉴，是为跋。



中华人民共和国公元一九九零年庚午二月

二十七世孙明桂謹跋

張氏 9 修族譜跋によれば、張氏「修族譜」の話は 1985 年の秋頃に張紹宗（定紹）が持ち込んだ。当時、壩村の両小隊長の張様宗（定様）と張頤国は主な召集人で、張桂林（明桂）、張紹宗、張定文、張定真是主な編集人であった。張様宗は先述のように、第 7 サブ・リニージの長老で、当時、壩里西村の小隊長を勤めている。張頤国は第 4 サブ・リニージの人で、軍隊を退役してから、村に戻り、東小隊長を勤めた。張桂林は第 3 サブ・リニージの人で、村の知識人で、土地改革の時に、地主であった。8 修族譜に参加した人で、8 修、9 修族譜跋を執筆する人である。調査の時点ですでに死亡している。張紹宗は村では視野の広い人で、もともと県の工場で働き、定年後、村で生活している第 7 サブ・リニージの人である。調査の時点ですでに死亡している。張定文は先述のように、県の農業局に勤め、村の知識人である。張定真是高校を卒業してから、村で農業に従事している若者で、第 7 サブ・リニージの人である。張定文と張様宗によると、再度、「修族譜」すれば、理解する人が少なくなるため、若い人を育成する必要があるという。張定真是若いながら真面目な青年で、高卒である。今後の「修族譜」に彼が責任を背負っていくのであろうと期待が寄せられている。これらの人は最初の「族譜」の収集や整理に取りかかっていた。「族譜」の跋の中で、翌年の 86 年 2 月に編纂が終わったが、経済的な原因から停止されたと記されている。張様宗の話では、当時、集金困難であったような経済的な原因もあるが、「修族譜」成員の中で、政府からの干渉を心配する人がいて、停止されたという。彼は張定文のことを指している。張定文は定年退職まで官職を持っていた人なので、一旦、何か問題があると自分が引きずり込まれると心配した。張様宗の話を実証するために、このことについて、張定文に聞いた。彼によれば、彼は「半月談」（共産党員が読む政治色の強い雑誌である）という雑誌の中で、「修族譜」は女性を差別する封建的なもので、「宗祠」はもちろん「修族譜」をしてはいけないというような文章を読んで、一時、「修族譜」に迷ったという。このように、「修族譜」の主な成員が意見をまとめなかったことが、「修族譜」をやめたもう 1 つの原因にもなっているのではないかと考えられる。

張様宗の話では、1989年の秋に隣村の「修族譜」が終わり、地方政府は政策上、「修族譜」を特別に禁止することではなく、加えて、第3サブ・リニージの張桂林が総編纂人として責任をとるということで、張定文にいろいろと働きかけ、「修族譜」への参加を要請し、同意してもらったという。それと一方で、新しく就任した墟里東村小隊長の張武孫（顕武、現在、墟村民委员会主任）は、張様宗と相談し、各サブ・リニージの代表を集め、2回にわたって、「族譜」を修復する具体的な話し合いをし、1人あたりに8元を出すように合意し、余れば返す、不足分をその都度足すということで、大多数の成員らの賛成を得たという。これは「族譜」の跋に記された状況と同じである。

張様宗はまた、以下の情報を提供してくれた。彼の話によると、9回の「修族譜」に同県の左港村の張氏一族と共同で修譜しようという話もあったが、墟村の張氏は墟村での「修族譜」に対して、左港村の張氏は彼らの始祖の方が兄であると主張し、左港での「修族譜」を固執した。最後にあまりにも人数が多く、それに、距離の遠さ、同じ郷に属していないことで、各自で「修族譜」をすることになったという。

「修族譜」自体は厳密的な組織と資金的な運営も必要であるので、「修族譜」の臨時的委員会が成立した。この臨時委員会のメンバーは、1989年に再度「修族譜」に着手した際に、組織されたものと考えられる。「族譜」には桑溪9修族譜任事名という所に9修族譜人事名を記載しているので、それを以下に記す。

#### 桑溪9修族譜任事名

本修総理人名：定様 顕武

纂修総輯人名：明桂 定紹 定文 定真

監印校正人名：明桂 定文 定真

保管会計人名：定真 定聯

集資人員：定武 定塘 明学 明思 定木 定富 文細 顕仲 顕林

定南 明勤 顕国 明優 定子 定留 定彬 定根 定才

定思 定曾 明毅 明開

族房長人名：瑞清 宣文 怡和 定文 富龍 文徳 文發 定明

繕写人名：文少 定彬 定固

以上が、張氏リニージの「修族譜」の人事であるが、張様宗、張武孫の話によると、基本的には具体的なことを担当するグループと「族譜」を編纂するグループとに分けられているという。総務を担当する人員は、張様宗、張武孫が組長、副組長、定真、定聯が会計をし、その下に各サブ・リニージの集金人員が設けられている。原則的に各サブ・リニージには、定武（第2サブ・リニージ）、明思（第3サブ・リニージ）、文細（第4サブ・リニージ）、明勤（第5サブ・リニージ）、定留（第6サブ・リニージ）、定思（第7サブ・リニージ）というようにそれぞれ1人ずつの集金責任者がいて、集金責任者の下に3、4人ほどの集金員がいる。編纂組は張桂林（明桂）が組長、張紹宗（定紹）が副組長として、張定文、張真孫（定真）、文少、定彬、定固を加えている。

族譜人事名の中で、族長、房長の名前が載っているが、張定文のほか、各族長、房長は「修族譜」の中で、具体的な仕事をしていない。張様宗は世代的に各サブ・リニージの一番上の世代ということで彼らの名前を最後に付したという。

この臨時的委員会は「譜局」（「プウジュー」）という。以下に図式を示す。

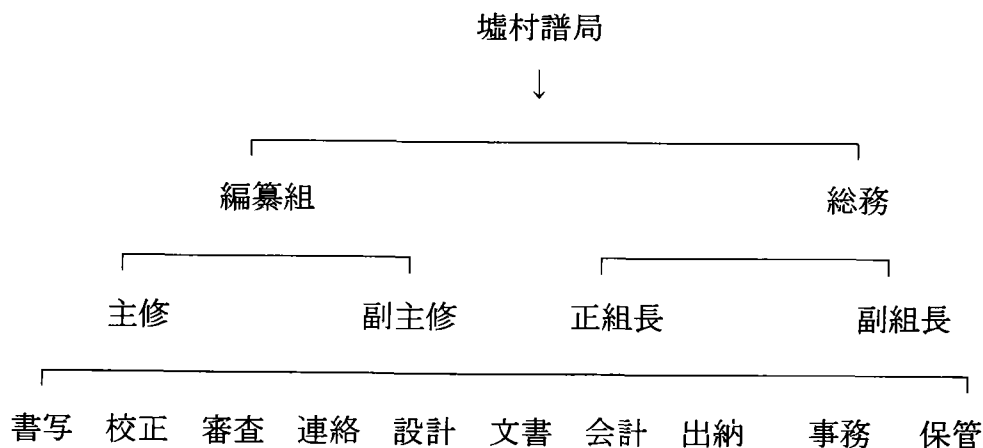


図 10

「修族譜」の過程において、「譜局」は以下のような仕事をしている。

- ①、張氏リニージの各世帯に「修族譜」の通知を公布する、また、資金的な収集方法を知らせる。
- ②、「族譜」資料の収集、整理、編纂などをし、各サブ・リニージの討論によっ

③、「修族譜」の全過程を管理する。

④、盛大的な完成慶祝祭典を主催する。

「譜局」は「修族譜」の完成を終えると、解散する。あくまでも臨時的な組織なのである。

## (2)「修族譜」のプロセス

張氏「族譜」はプロ文化大革命の時、リニージの長老の「閣樓」<sup>(9)</sup>（☆「ゲオーロウ」）に隠され、保存できたというのである。これを基礎として、各「房」（各サブ・リニージ）からの新たな内容を加えることとした。それ以前には墟村の「族譜」には「草譜」（「ザオプウ」：「族譜」の原稿）も存在する。各サブ・リニージの年長者は毎年に関するサブ・リニージの人員変化を記している。しかし、1949年以後にこれらの活動が行われなくなるため、今回の「修族譜」は実に40年ぶりになるのである。

「修族譜」の第1歩はまず各サブ・リニージの全国各地に住む墟村の張氏の人達に関する家庭の状況を詳しく書かせて、関するサブ・リニージの親族或いは、長老の所に郵送するように要請する。また、墟村にある墟村小学校の空室を臨時委員会の事務所として使う。事務所には第2サブ・リニージから第7サブ・リニージまでの6つのテーブルが用意され、その上に赤い紙が置かれる。各サブ・リニージの成員が事務所に来て、関する所属する家族の状況を毛筆で赤い紙に記す。

登録内容は世帯主の名前、号、生年月日、妻の名前、生年月日、妻の出身地、結婚の地点、息子がいる場合、息子の生年月日、出生地などを詳しく記す。娘がいる場合、生年月日、名前を記す。死亡者が死亡の年月日、年齢、墓地などといった内容を記す。これを「上譜」（「サンプウ」）という。この「上譜」は「族譜」の「底譜」（「ディープウ」：原稿）として使われる。つまり、第1次資料である。この「上譜」は元々、毛筆で書き入れられているため、「墨譜」（「マオプウ」）とも言われている。「上譜」できるかどうかはリニージ成員の行動を拘束する1つの手段になっている。張氏リニージ成員は「上譜」する事が当たり前と思っている。「上譜」しないというのは、張氏の一分子として認められないこ

とになる。これは、リニージ共同体の中で生活しているリニージ成員にとって、この上もない苦しみなのである。従って、「族規」がないものの、「上譜」すること自体は、張氏リニージの一分子としての資格が認められ、さらに、張氏リニージ成員としての行動様式が自然と拘束されるものになる。その意味において、「修族譜」の全過程はリニージ成員の価値観、行動基準を要求する過程にもなる。

「上譜」の段階の終了後、次の段階に入る。つまり、各サブ・リニージの年輩者が「上譜」内容を再確認する。最後は「族譜」を書く段階に入る。「族譜」を書く段階は2段階、つまり「草譜」と「正譜」とに分けられている。張文少、張定彬、張定固らは「族譜」の「草譜」を書く仕事に当たる。「草譜」というのは人が書くもので、「正譜」の草稿といったものである。

「族譜」の桑溪張氏9修族譜派系図規と凡例の中で、張氏族譜は欧修であると記されている。村の複数の老人の話によれば、「族譜」は歴史的に、「欧修」（「オーシュウ」）と「蘇修」（「スウシュウ」）とに分けられていた。「欧修」というのは、宋代（960年～1279年）の文学者で、詩人である欧陽修が、欧氏「族譜」を作成する時に、系譜的に作成したことをきっかけに、そう呼ばれるようになった。「蘇修」というのは同じ時代の蘇洵と蘇軾親子が蘇氏「族譜」を同世代で修復したという特徴をもっているのである。この2種類の「族譜」の作り方は中国民間に広く伝播し、民間の「族譜」は殆どこの2種類のどちらかである。現存する張氏「族譜」は欧修に当たり、系譜的に修復されることになっている。「族譜」の「草譜」を書き終え、正式的に「族譜」の「正本」（「ゼオベン」：正式的な「族譜」）を書くことになる。

「族譜」の「正本」に使用される紙は「宣紙」（「シェーズウ」）という中国独特の書道用紙であって、「族譜」の作成には木板活字印刷術という伝統的な技術が使われている。つまり、木などに字を彫りつけ、文章に合わせてそれを組み合わせる。組み合わせた文章の上に宣紙を敷いて拓本する。「族譜」を木板活字印刷術で作る全行程は非常に複雑なものであるが、これについての文字記録はない。村の複数の老人の話を総合すると、まず、活字の大小凸凹が同様であること、字体サイズ、前後字体が同様であること、墨用量が均等に使われること、字の漏れやぼやけを再度、やり直すことなどが厳格に要求されているという。

これらの仕事に従事する人々はみな、専門的な職業人である。壙村一帯の農村部で、「族譜」作成がブームになっていた頃、これを職業とする工匠がいた。これらの人は当地では、「譜匠」（☆「プウジャン」）と呼ばれている。いずれも、ある程度の教育を受け、家から受け継いだ「族譜」の知識を持っている。彼らは数人、1 グループを作り、村々を駆け回るのである。張氏「族譜」の印刷に携わる「譜匠」は6人である。請負という形で、「族譜」を全部印刷するのに、5000 元ぐらいかかるという。（字の彫刻、組み版、印刷などを含む）これは「族譜」の枚数によって、決められている。「族譜」の印刷は「族譜」序、跋によれば、1989 年 11 月下旬頃から、2 ヶ月程の日数を要した。

「族譜」の材料費、人件費などの費用はあわせて 1 万 2 千元かかった。「修族譜」の経費は、「族譜」の跋で記した通りに最初に男女を問わず、1 人当たり 8 元を出すことを規定したが、経費が足りず、後の 1 回の集金は紅丁（男性）1 人当たり 7 元を増加し、女性に 1 人当たり 2 元を増加した。結局、①、男性は 1 人当たり 15 元を支出し、②、女性の場合、10 元を支出した。この場合の女性は壙村の嫁を指す。女性は未婚、既婚を問わず、「族譜」に名前と生年月日を記される。③、ある程度の学識を持っている人や、官職がある人は「伝記」に記すことができる。その中で、大卒は 30 元、会社の社長、校長や県等の職場で官職を持っている人などは 35 元を支出する。また、「族譜」跋によれば、各地方に住んでいる張氏後人からも経費の援助があったという。これらの金額は「族譜」を書くのに使う人件費、材料費などの必要な経費に使われていた。また、慶祝祭典に使われた出費が余った金額で補充したという。張武孫氏の話によると、「修族譜」が終わると、譜局は「修族譜」の財政出費を公表し、リニージ成員の了解を得ている。

### （3）「族譜」の完成を慶祝する祭典

張氏「族譜」は「族譜」を修復するという話が出てから、5 年間ほどで完成した。「族譜」の完成日は 1990 年 1 月であった。村の行事としての慶祝祭典は 1990 年 4 月に行われた。慶祝祭典の幾つかの代表的な活動を通じて、それによる社会的統合機能の役割を考察したい。

### 1) 競走

朝早くから各サブ・リニージの成員や嫁達、子供達、また、他の村に嫁いだ壩村の娘達、彼女らの夫側の親族などがみな、村の小学校に集まり、「点譜」（「デュープウ」）という儀式を待つ。小学校の土台に演劇用の舞台の背景がセットされている。各サブ・リニージの「族譜」がそれぞれ、赤色の木箱に入れ、土台に置かれている。そして、8 時に「点譜」という儀式が始まる。「点譜」儀式では、混乱を招かないように、事前に「譜局」の役人らが相談し、「房」の大から小へというふうに「族譜」をもらう順番を決めた。具体的にそれは以下の順序で行われた。

#### 桑溪張氏 9 修族譜領譜字号

家字号	本族 2 房支領
声字号	本族 3 房支領
丕字号	本族 4 房支領
振字号	山塘尚 4 房支領
後字号	楓樹陂尚 4 房支領
裔字号	本族 5 房支領
繁字号	本族 6 房宿公支領
昌字号	本族 6 房鎮公支領
桂字号	本族 7 房銓三公支領
蘭字号	寧坊千九公支領
香字号	庫背支領

領譜字号の第 1 番目の字は、「家声丕振、後裔繁昌、桂蘭香。」となっている。家の名声の向上、子孫繁栄、真に好ましいことというめでたい意味になっている。「族譜」を領収する数は、各リニージの経済力によって決まるが、特別な基準はない。殆どが各サブ・リニージにつき 1 箱（全譜）を貰うことになっている。第 6 サブ・リニージは 2 箱（2 セット）になっている。張定文と張様宗の話をもとめると、山塘尚 4 房と楓樹陂尚 4 房は第 4 サブ・リニージの分節で、山塘尚 4 房には 10 数世帯ほど、楓樹尚 4 房には 20 世帯ほどが居住している。山塘と楓樹はいずれも現在居住している場所の村名となっている。寧坊は本県の河上郷にあり、世代的には壩村の張姓より 20 代上だそうであるが、現在、10

数世帯が存在するだけであることで、壙村と共同で「修族譜」をしたという。庫背は第6サブ・リニージの分節で、現在、20～30世帯ほどが存在しているという。庫背は村名となっている。

張氏リニージの世代的な年長者で、「族譜」の総編纂人である張桂林（明桂）は土台に上がり、「張氏「族譜」の完成は張氏リニージにとって有り難いことである。祖先の功績を銘記し、子々孫々張氏一族は団結をしていこう」と呼びかけた。そして、「点譜」（☆「ダェーブウ」）といって、大きく赤い毛筆で、領譜番号にしたがって各サブ・リニージの「族譜」が入った箱に大きく円を書いた。と同時に土台の下で各サブ・リニージの若者は自分の属するサブ・リニージの円を書いたところ、「奪譜」（☆「ダォーブウ」：「族譜」を奪う）と言って、各サブ・リニージの若者代表が争って、土台にあがり、自分のサブ・リニージの木箱を抱えて、降りる。下でこれを見た各サブ・リニージ成員らは自分の属するリニージを応援する。それは、先に担がれて降りたサブ・リニージは人口繁栄、商売繁盛とされ、縁起がいいと言われるからである。各サブ・リニージの若者8人が自分らの箱を抱えて降り、輿に載せ、早く走り出す。赤い紙で飾られた輿は竹で作られたもので、4人で担ぐ。輿の両側にラッパを吹く人や太鼓を叩く人が付き添う。そしてその後ろに各サブ・リニージの人が行列を並び、一緒に付いていく。これらの行列は殆ど若者か子供達からなっている。賑やかな中で、6つのサブ・リニージの競走が始まる。

小学校を出ると、各サブ・リニージの行列で「族譜」を載せている輿を先頭にして、ラッパを吹いたり、太鼓を叩いたり、自分の所属するサブ・リニージの民家を回り始める。各家々に回った際に、家の大堂玄関前で待っている人達は、「祖先が来た」と叫びながら、爆竹をならし、大きい蠟燭2本を大堂の「祖宗」に載せて、火をともし。

このようにサブ・リニージの各家々を残らず、1周回ってから、最後に各サブ・リニージの行列が競走の目的地である房長の家にたどり着く。大堂の玄関前で待つサブ・リニージの人々は一斉に爆竹を鳴らす。そして、競走の儀礼は頂点に達する。2本大きく赤い蠟燭に火をつけ、「祖宗」の上にある蠟燭台に差し込むと、「族譜」の入れた朱色の箱をその「祖宗」の前にある「供卓」に載せる。載せてすぐ、外で再度爆竹をならし、太鼓を叩く。各サブ・リニージの若



い成員は最年長者の家に準備してあった太い線香偶数を持って、「祖宗」にある赤い蠟燭の火を借りる。そして、走って自分の家まで持ち帰り、「祖宗」の上にある線香台に差し込む。そして、「祖宗」に茶とマーズを供える。これは「請祖宗」（☆「チンズウゾ」）といい、祖先を家まで招待することである。家族一同は「祖宗」に向かって、3 回合掌礼拝し、祖先の庇護を求める。その後、玄関の前で再度爆竹を鳴らして、競走儀礼全体の終了を告げる。同時に昼の宴会の準備に取りかかる。

## 2) 宴会

昼になると、各家々で宴会が始まる。この宴会は全村で行われているといえる。この宴会を通じて、墟村の社会的地位を誇示するために全力をあげての準備に取りかかる。姑や嫁達や他の村に嫁いだ娘達が前日からこの準備仕事を担当する。準備仕事には①肉や魚、食器などの買い取り、野菜の採取、②肉や魚や野菜などの洗浄、③テーブルや椅子などの貸与などがある。宴会は家の大堂で行われる。1 テーブルに 8 人～10 人位が、着席できる。1 家族に 2、3 テーブル位用意されることが多い。主な料理は鶏の炒めもの、魚の蒸し物、茶碗に白菜と薄く切った豚肉を載せ、大きい鍋で蒸す料理、それから、各種の豚肉と野菜との炒めものなどである。いずれも、村人にとっては御馳走になる。

宴会に参加する人達は各家々の親族である。つまり、両親、姉妹、兄弟、及びその姉妹、兄弟の配偶者や姻族や墟村の別姓や、同じ墟村民委員会に属する陳リニージ、黄リニージ、曾リニージ等の成員ら、及び、以上の人達と関係を持つ人達である。姉妹、兄弟は食べ物を持ってくる。姻族は、お祝いとして、爆竹、タバコ、赤い布、お金など何れかのものを持ってくる。

最初に、宴会は順序よく行われているが、お酒を飲み始めると段々「滑拳」（「ハーチェ」：中国の勸酒歌）に入って、勸酒歌を歌ったりする。宴会に参加する人々は段々興奮気味になってきて、騒ぐようになる。最初は自分の家族という範囲で飲むが、次第に輪が広がり、近隣での乾杯、親しい親族家での乾杯、「飲み回し」が始まる。そして、「酒盛り」のいろいろなやり方(柳田 1962 : 105)を通じて、宴会が盛り上がるのである。酒は宴会に欠かせないもので、宴会の重要なシンボルと言える。これは現代にも古代にも、異なる民族でも同じ行動

様式である。このように、酒による宴会は、2、3 時間続く。

壩村では、各家族には大きなこと（結婚、男子孫の誕生、葬送、住宅を建築する）がある時に必ず宴会を催すのである。そのため、壩村の一般的な民家では、宴会費用が年収の 3 割ぐらいを占めるのである。伝統社会のなかで、宴会はこのように重要な役割を果たしている。さらに「修族譜」は張氏リニージの盛大なイベントであるため、農家は、全力を尽くし、御馳走を全部、宴会に持ち込む。肉は勿論のこと、小川でつり上げた魚や各家で飼育した鶏など、農家にとって、最高の御馳走になっているものを食卓に差し出す。また、宴会に使われる酒、タバコ、お茶代などを入れて、百元以上を使う。宴会に参加する人は、年齢、地位、親戚関係などに基づいて、その座席が決められる。そして、宴会の酒の力で、複雑な人間関係をスムーズにさせたり、調整したりしていくのである。矛盾衝突を調和していくのが可能になる。宴会は食卓で人脈関係の再確認をし、血縁集団の人倫関係を整合するばかりではなく、リニージとリニージとの関係、近隣社会との関係、さらに、一般的な社会組織との関係を整合する過程でもある。このように、家族を核心として構成された人倫関係は多くの費用を使う宴会を通して、さらに緊密になる。宴会は伝統社会の中で、人間・社会関係の整合に重要な役割を果たしているのである。

### 3) 演劇

競走が終わってから、舞台も小学校から脱穀する広場に移り、演劇が 3 日間行われることになる。演劇は 1 日に午前中、午後、夜という 3 回に分けられ、行われる。劇を演じる人達は民間芸人と呼ばれる人で、殆どが近くに住んでいる。

第 1 日目は、宴会を催す時に、劇団の 15 人全員は舞台に上がり、獅子舞をする。獅子一対で乱舞する。1 つの獅子にかつき手 4 人が必要である。その両側にラッパを吹いたり、太鼓を叩いたり、そして爆竹を鳴らしたりする人がいる。下で見ているリニージの人々や隣村から見に来た人々は「好、好」と叫びながら賑わう。獅子舞が終了すると、舞台上で雑務を勤めている張氏リニージ成員は事前に赤紙に書いてあったリニージ成員の名簿を出し、何人かの人の名前を呼ぶ。これを聞いていたリニージ成員が舞台上に上がり、赤紙で包まれた「紅包」

（「ホオンバオ」：おつり）を自分の好きな役者か劇団の責任者に渡す。この行為は3日間を続けるのである。

次に劇を演じることになる。劇は江西省の地方方言で演じられ、殆ど中国の歴史物語の中のめでたいものが多く、滑稽な場面を常に見せたり、人の笑いを誘ったりしている。以下はその中での1つの物語である。

「貧しい民家で育てられ、勉強に励んだ青年張君は地方試験に合格し、京城に赴く途中、ある地方に辿り着いた。地方官吏の家に1泊させてほしいと願い出た。夫婦は青年を気にいって、彼の願い出を許した。この家には1人娘がいる。夫婦は青年が京城の試験にパスしたら、娘を嫁にやると約束した。京城の試験に見事に合格した張青年は娘の家に来て、娘とめでたく「百年の好」を結んだ。」中国の「古装劇」の中でこのような内容のものが多く、学問による社会地位の上昇を願う伝統的な観念が非常に強いといえる。

3日間の演劇の中で、夜の8時から11時までの演出にもっとも多くの人達が「聴劇」（「ティンジュウ」：劇を鑑賞すること）のために集まってくる。日常生活の中で、娯楽が少ないリニージの人々にとって正月を過ごす気分になる。村中に「過年」（「ゴォネエー」：正月を過ごす）のムードが漂う。

### 第3節 「修族譜」による社会統合機能の実現

墟村の伝統的なリニージは強力で権威的なものであった。かつて、村の裕福な階層は政治的な作用から、村の絶対者になった。そして、族規によるリニージの内的な社会機能を果たすのと同時に、外的な社会機能を果した。こういった伝統的なリニージ組織の持つ権威性、強権性は、個々の人の自由を代償にする社会性の強いものであったため、社会変動にしたがって、失われていった。現在、墟村のリニージには、裕福な階層、知識階層、幹部階層が存在するが、伝統的なリニージの裕福な階層による権威が失われている。リニージ長が名義的に世代的な「排行」の年配者であるが、リニージ長の作用は果たせず、リニージのある程度の運営は張氏村幹部や村小組長が担当している。張氏村幹部の選出はリニージの大小にかかわり、行政の末端単位である村小組長は、サブ・

リニージ成員によって、威信がある人が選出されることから、血縁的リニージによる社会的機能が回復する動きが見られる。これは、政府とリニージ間での緊張する部分であり、今後の行方を注目する部分でもある。しかしながら、現代中国で、リニージ組織がインフォーマル組織である以上、リニージの持つ社会性は限られていると考えられる。これは政府の「宗祠」に対する態度とリニージ間の「械闘」への対処を見れば、わかることである。地方政府は「宗祠」の修復を「封建的」なものと位置付け、一族の権威と富を象徴する「宗祠」の修繕に断固とした態度を取っていた。もちろん、「宗祠」を修繕することもあるが、それは、文物意義を持つ「宗祠」と言って、地方政府にとっては華僑が故郷を思い出し、故郷に投資をする1つの手段に過ぎない。これは地方政府の現実主義といっていいであろう。地方政府はリニージ文化を利用する一方、リニージの持つ倫理性、社会性を十分認識し、「械闘」などに手厳しい措置を取っている。

地方政府はリニージ文化の1つである「修族譜」の歴史・文化的な意義に着眼し、「修族譜」という活動を黙認した。このような歴史条件の下に、権威によって、一族を整合する目的で「修族譜」ではなく、歴史の使命感を重点において、当時の両小隊長で、村の知識人、威信がある人を加えて、リニージの複数の者と共同で、協調性を必要とする「修族譜」を行ったのである。また、運行に当たった人々が、一定していないのが特徴的である。「修族譜」は、個人の自由を尊重した上で、全リニージ成員の同意と支持を必要としており、強制的にやらせることではない。しかも、現在の「族譜」内容は伝統的な「族譜」からの継承性を必要としながらも、男女平等といった従来の「族譜」には無い内容を加えたり、倫理性を強調しないなど、なるべく現時代の要求に答えるような柔軟性を持っている。「修族譜」という具体的な行動様式を通して、リニージ成員に同じ祖先を持つという一体感を持たせるばかりではなく、客観的にさまざまな社会機能を果たしていく過程でもある。

## 1. 血縁集団への再確認

張氏「族譜」の派系図規や凡例からもわかるように、今日の「族譜」は継承

性、連続性が要求されている。父親を中心とする家族は家の末端単位を構成し、男系を中心とする男性優位主義は、「族譜」の基本的な精神になっている。「修族譜」によって、家族を単位とする男系人員の確認が行われた。また、男系血統を重視する最も具体的な現象は5服制度の残存である。世系録で記された男性中心的な親族関係は、中国の宗法制度を直接反映しており、現在でも5服以内の親戚は親族関係を持つものとされ、通婚してはいけないという決まりがあるということから分かるように、このような観念は壩村にまだ残存しているのである。しかしながら、原則的に男系血統の純潔性を保持する「族譜」に女性の「上譜」が許され、男系血統から女系親族を加えた男女双系血統へと変化を見せ始めている。「族譜」を作り替えることによって、各家族、親族、サブ・リニージ、リニージまでの系譜的な相互関係を確認し、自分の属する家族、親族、サブ・リニージへの帰属意識を新たにし、さらに、同じ祖先を持っているというリニージへの帰属感を促進させた。

「修族譜」はリニージ集団内の人脈関係を整合するばかりではなく、慶祝祭典を通じて、リニージ成員の持つ様々な社会関係を整合する過程でもある。

## 2. 慶祝祭典によって、人倫関係の再拡大

「修族譜」は壩村にとって40年ぶりの事柄であり、その慶祝祭典は半世紀ぶりに行われた大きいイベントで、村を挙げての活動である。人間関係はこの祭典によって、再度、組み合わされ、再結束を図るのである。

以下の4種類の人達は「修族譜」の慶祝祭典に参加する人達である。

- ①、父親、母親、兄弟、姉妹などがいずれもこの祭典に参加し、家族を単位とする人員の確認が行われた。ここでいう姉妹は嫁いだ女性を含む。
- ②、親族や婚姻関係を持つ親戚集団はこの祭典に参加する。これは母側の兄弟、姉妹及びその姪、甥それに彼らの配偶者、嫁側の両親、兄弟、姉妹、及び姉妹の夫側の両親、兄弟、姉妹などの親戚を指す。
- ③、近隣集団はこの祭典に参加する。張氏リニージが所属する壩村民委員会は曾リニージ、陳リニージ、黄リニージという3つのリニージ集団を包括している。これらのリニージ集団は張氏リニージとの婚姻関係や、ある程度の血縁関

係である場合や、血縁関係を持たない、ただの地縁関係からこれに参加するのもある。

④、上述の3種類の人と関係を持つ人々である。例えば、友人や同僚、知り合いなどを指す。大勢集まって、共に楽しむという現代農村社会によく見られるパターンである。

この慶祝祭典は一般的な社会組織までの疎通に重要な作用を果たしている。実際、このような疎通はいずれも、血縁関係を基本的な繋がりとして、行われていると言ってもいいのである。家族を基礎としての血縁集団は勿論のこと、近隣集団や職業集団も間接的にこの伝統的な社会に溶け込んでいるのである。また、競走や演劇や宴会などは、いずれも、大勢の人が寄り合い、賑やかな雰囲気を作りだすのを目的としているため、競走、宴会、演劇など一連の行事を通じて、リニージ集団は同一祖先を新たに認識する。その家族からリニージまで広がる人間関係は、血縁親和性によって、さらに強化される。

### 3. 壺村の競走の意味

壺村の競走には、2つのポイントがある。1つ目は、先に土台に上がった者の所属するサブ・リニージは子孫繁栄、裕福につながるという点である（競走の出発点）。2つ目には、最終目的地のサブ・リニージの長老の家に先に着いた者が、祖先の保護を蒙り、子孫繁栄につながるという点である（競走の最終目的地）。上記の両点にいずれも、子孫繁栄、裕福という点を勝者の所属するサブ・リニージや関係者全体が享受できるという同一性をもっているのである。つまり、壺村のこの競走は一種の競技なのである。

競技には、勝者が名誉や威信を得るという意味を含んでいるだけではなく、競技に参加する人達の世界観を表す側面もある（伊藤・渡辺 1989：94～95）ため、壺村の競走は祖先の保護を求め、祖先の庇護の下に子孫らの幸福や繁栄を祈念する一種の世界観の現れであるといえる。競走は「修族譜」の慶祝祭典に乗じて、張氏の遠い祖先を思い出させる1つの手段と言ってもいい。この競走を通して、張氏リニージは同じ祖先を持つという共同意識を新たにし、リニージの団結意志を強めることができるのである。このような世界観を表す競走

ージの団結意志を強めることができるのである。このような世界観を表す競走は終始、賑やかな雰囲気の中で行われ、祭典の最高潮に持ち上がるのである。競走によって、祭典に集まってきた観衆（リニージ成員）を興奮と陶酔の中に投ずるのである。そして、大勢の人達の中で行われる競走などの儀式は、周辺リニージの成員を吸引し、張氏リニージの力を間接的に誇示することができたと言える。

#### 4. 張氏リニージの実力の誇示

リニージ集団は社会的性格をおびている社会集団であるため、地縁社会の中でリニージの実力によって、そのリニージの地縁社会における地位や権威を左右している面もある。「修族譜」は正に地縁社会にリニージの実力を誇示する絶好の機会である。

「族譜」を修復する際に、張氏リニージ出身者の地位や社会的身分を重視する面もある。たとえ、長く故郷を離れたと言っても、各地方で、どんな職に付いていたのか、どんな仕事をしていたのかなどは、親族やリニージにとって、誇りになる事柄である。そして、「修族譜」にいくら金を寄付したかもこの人の地位を判断する1つの尺度になってくる。また、伝統農業の強い村落社会では、村と他の村とのつきあいも多いので、リニージ内範囲での議論だけでなく、リニージ外に持ち出す場合がある。そして、張氏リニージの社会的な地位を持っている人達は村に完成祭典に参加することで、親族にとって、メンツが保たれ、誇りにつながる。これらの親族身分の重視、参加人数の重視などはいずれも外側に対して、一種の誇示となる。

また、祭典はなるべく盛大に行われ、周辺リニージに示す心理も潜んでいるのである。すでに述べたように、張氏リニージが「修族譜」する時、周りのいくつかの小さいリニージによる「修族譜」はすでに完成している。これらの小さいリニージより、もっと大きい規模で、もっと盛大に行ないたいという張氏リニージの心理が働いて、慶祝祭典の演劇が3日間も続いた。多くの人達が寄り合い、賑やかに行事を行う裏側に張氏リニージの実力を誇示したいという心理を潜んでいるのである。

## 結び

かつての張氏リニージレベルの祖先崇拜はそのリニージの権威と富と密接的に連結していて、「宗祠」で祖先を祭る儀を行うことによって、権威によるリニージの社会的統合機能を果たした。しかし、壩村におけるリニージレベルの祖先崇拜の主な祭祀場（父系親族は父系祖先との連帯関係を持つ場所）になっている「宗祠」が荒廃したため、現在、「宗祠」で祖先を祭祀する姿さえなかったと言ってもいいほどである。というのは、社会性の強いリニージ集団で行われるリニージレベルの祖先崇拜はその社会性格を強くおびているので、その社会の変動と連動し、変化したり、消えたりするからである。

しかしながら、リニージレベルの祖先崇拜は、男性父系親族からなる緊密的団体が集団的に父系祖先との関係を守つものとしてその性格を表している一面もあるため、「修族譜」という行動様式はまさに父系親族団体がリニージの源を辿り、血縁関係を再確認することによって、張氏リニージ一族の統合、団結を果たしたといえる。そして、リニージの持つ社会統合機能は「修族譜」の全過程に影響する。「修族譜」という行動は、政府が「族譜」の歴史的、文化的価値を認めたことで、リニージの血縁的な持続性への要求によるものである。「修族譜」という行動様式を支えた最も文化的な深層には、子が親へ、親が祖父母へ、というふうに血縁的な確認をすることによって、「同祖同宗」という概念が生じ、今の自分は何百年前の祖先の末代であるという意識を更に強めることができる。そして、リニージの文化的な「根」を辿ることによって、リニージ成員の歴史存在価値を改め認識し、自分の属するリニージに帰属感と誇りを感じるようになる。言い換えれば、リニージレベルの「修族譜」が実現できたもっとも根本的な思想根拠は家レベルの祖先崇拜の中にあるのである。



## 注釈

(1)「牌坊」「パイファン」:地位のある人の為に立てられた木造の竿みみたいなもの、門の形の場合もある。

(2)第1章で述べたように各サブ・リニージが東から西へと固まって住居を構えているため、「住居地の前」というと「牌坊」が各サブ・リニージの東にある。

(3)【進士】:貢挙の人材である。『礼記・王制』に初めて記載されている。唐代科目の中で進士科がもっとも重要視されている。歴代踏襲、進士は官になる資格である。明、清時代に、「会試」をパスした挙人は貢士になり、「殿試」をパスした人は進士になる。以上の解釈は『辞海』による(辞海編輯委員会 1979年 『辞海上、中、下』 上海辞書出版社)以下同。

### 【御史巡撫】:

【御史】:官職、秦以前には史官であった。歴代を経て、明清時代に、監察御史だけが残っていた。明の時代に、御史は各地に巡視する巡按御史、巡漕御史などがある。

【巡撫】:官職、明以前に官員を地方に派遣し、巡視するが、正式的に設けられた官職ではなかった。明の時代に巡撫という官職が設けられ、総督と同様に地方政府の最高長官であった。清時代以後、巡撫は正式的に省級地方政府の長官になり、1省の軍事、官吏の治績、公務執行、司法などを管理した。地位的には総督の次である。撫台、撫軍などの別称がある。

【工部郎】:工部は官署名、6部の1つである。各種の工事、工匠、屯田、水利、交通など政令などを管理する。長官は尚書で、歴代を経ても変わりはない。清の末期に農工商部に変わった。張氏族譜に記載されている【工部郎】という官職は民間の中でそう呼ばれていて、正式的な官職ではない。正式的な官職は【侍郎】と【郎中】とがある。張リニージ成員の官職は侍郎か郎中かははっきりしない。【侍郎】というのは、唐の以後、中書、門下の両省と尚書省に所属する部門はいずれも長官の副として、扱われている。明、清にいたって、正2品になり、尚書と同様に各部の官である。【郎中】というのは、隋、唐以後、各部に、前代の郎中を踏襲し、各司の事務を管理する。尚書、侍郎、丞以下の高級官僚である。

【大夫布政司】：

【大夫】：隋、唐以後、大夫は高級官僚の称号、清時代に、文職をつけている官は大夫と呼ばれ、武職をつけている官は將軍と呼ばれた。張氏族譜に記載されている【布政司】という官職はないが、【布政使司】という官署と【布政使】という官職はあるため、漢字の遺漏ではないかと思われる。

【布政使】：官職、明洪武9年（1376年）に行中書省を承宣布政使司と改名し、宣徳以後、全国の府、州、県などは両京と13布政使司におかれた。各司に左、右布政使が1人ずつ設け、1省の最高行政長官である。以後、総督、巡撫などの官職が設けられ、布政使の権力は次第に失われていく。清時代に、総督、巡撫の次に、布政使がおかれ、1省の財政、人事を管理する。刑名を管理する按察使と両司を呼ぶ。康熙6年（1667年）以後、各省に左右を区別しなく、1名の布政使が設けられた。

【知府】：官職、宋の時代に、府のことを主事するという意味で、知府を使い始めたが、正式的な官職ではない。明に、正式的な官職として、使われはじめた。州、県を管轄し、府1級の行政長官である。清に踏襲する。

(4) 父為清朝一清官、子佐皇親青雲上。聯前接後同進士、芳名传给子孫揚。

父は清朝のいい官僚で、子も皇帝の幸を蒙り、昇進する。親子とも進士に上がり、良い名は子孫代々に伝えていく。『桑溪張氏9修族譜』による

(5) 「保長」（「バオザァン」）：政府の行政機関の末端単位の長、かつての中国で、存在した「保甲制度」は末端単位になっている政府の行政機関は血縁関係を持つリニージである場合が多い。

(6) 『陽宅会心集』巻上「宗祠説」による。君子達は室（ここで村のことを指す）を建造する際に、宗祠を先に考えなければならない、子孫らの支脈は皆、祖先の起源地で其の元を辿ることができる。

(7) 「蹲点」（「デウンディヤ」）：政府機関の幹部が工場、農村などの現場へ行って、半日は本来の職務を行い、半日は労働に従事することである。

(8) 「知識青年」（「ズウスウチンニエ」）：高校や中学校を卒業した都市青年は農民の再教育を受けるために、農村に行き、いろいろな農事に携わった。

(9) 「閣楼」（☆「ゲォーロウ」）中国南部の独特な建築である。1階建ての建築にしても、2階建ての建築にしてもいずれも部屋の頂上に物置場が付いている。

外から見れば 1 階、或いは 2 階の建物であるが部屋の中から見れば 2 階か、3 階になっている。

## 日本語訳文

### 張氏 9 修族譜序

国を治めるには、家の道を正さなければならない。一家には尊卑長幼があつて、始めて 1「房」1 支の発展と繋がる。「族譜」を修復することによって、尊卑長幼などの人脈秩序がわかる。長く修復しないと、自分の源を遡ることが出来なくなり、字派に乱れが出てくるのである。従って、少なくとも 30 年に 1 回、長くなっても 40 年に 1 回、修復しなければならない。わが張姓リニージは宋に静軒公が桑林市に定住して以来、すでに 8 回の「修族譜」を経験した。明成化元年に第 1 回の「修族譜」を果たした。初修と第 3 回の「修族譜」の間に、200 年ぐらいの空間があつたのである。この間に金の侵略にあたり、族譜は焼かれたことがあるので、わずかな古い族譜は残存していた。そのため、2 修がやめることになった。（編纂人の筆誤なのか、それとも、2 修を作っている途中で、何かの原因でやめたのか明確ではない。第 1 章第 3 節参照せよ。）清の康熙 45 年に至って、族内の長老達は各地で、「族譜」の原始資料を探し、3 年間にわたって、第 3 回の「修族譜」を果たした。その後、30 年～40 年ごとに、「修族譜」をすることになり、中断することはなかったのである。始祖の伯二公の祖先である江六公から伯二公までの記載がなかった。また明、清時代の戦乱によって、記載されていない公（祖先）がいる。遺漏した公はその後、補足したのであるが、考察できない公は記載されていない。

わが族は 1949 年己丑年から 8 回目の「修族譜」が始まったが、丁度、解放前後にあたり、混乱した時期で人々は不安定な状態にあるため、遺漏や誤筆や秩序の混乱など間違っているところが多くあつた。1964 年に中華人民共和国中央政府は古いものを打破し、新しいものを樹立すると提唱したため、至るところで古い本を焼き払ったり、祠堂を破壊したりしていた。わが族の族譜は幸いにも族内の長老達の保護によって、保存されることができた。8 回目の「修族譜」よりもう 38 年が過ぎようとしている。この間に、人員増加、減少などかなり大きな変化があつた。修復しないと祖先の源がわからなくなり、各親族関係

にも乱れが出て、長幼の区別も出来なくなるのではないかとわが族の長老達は心配している。

従来、「修族譜」というのは族内の歴代仕官などを記載し、族人の業績を記し、それを族人の誇りになるのである。時間通りに「修族譜」すればするほど、族は繁栄し、大きく発展することができるのである。従って、わが族の長老達は9回目の「修族譜」を相談することになった。各「房」の族人と村幹部などの同意を得て、各「房」の残存した族譜を集めたり、1985年旧暦の10月9日より、27世代子孫の桂林、28世代子孫の定紹、定文、定真、合わせて4人は残存した族譜を4ヶ月にわたって、整理したり、編纂したりした。その後、経済的な原因で停止した。1989年に再度、編纂し、2ヶ月にわたって印刷することになった。強調したいことに、今度の「修族譜」は8回の族譜とかなり違うところがあった。これは新時代の男女平等という精神の元に、族譜に、女子の生年月日、嫁ぐ日など記載されるようになった。

桑林、楓樹陂、山塘路辺、寧坊などの支は繁栄し、祖先の徳は綿綿と長く続けられるのであろう。最後であるが、わが族では子孫が繁栄し、文物が盛んになり、新しい建物が林立し、道路も広々として、真に新しい気風である。余は学問が浅く、詳述していない所や間違っている所があると思うが、今度「修族譜」の時に子孫らが提出し、訂正するように期待する。

28世孫定紹謹んで序を差し上げる

中華人民共和国公元1989年12月28日

#### 桑溪張氏9修族譜派系図規

一族譜は初修以来、欧陽公式を採用し、5世代は一緒にし、9世代は再提出する。3修、4修の時に、前図、後ろの録図が欧陽式で、録が蘇式を模倣したが、今日の族譜は全部、欧式を模倣する。

一譜綱初修1、1修字で配列し、3修、4修で行で配列する。今では生者と死者を区別して、死者は行で配列し「公」と呼ぶ。祖父がまだ生きている死者を「公」とは呼ばない。生者は父母の命名した名で配列する。まだ調べやすいように、30字と決定する。曰く：道积钟祥瑞文明定显阳家庭娇爱贵富绿永满昌笃初慎美

榮如松声芳映という。21 世代からの生者は名前に「道」字、22 世代の生者に「積」字、23 世代の生者に「鐘」字をつける。このように類推する。各者は 1 字を綱にして、小伝を記載する。

—小伝は各 1 人に 1 篇載せる。彼に何人の子供がいるのか、どの世代に属するのか、履歴、生、死、葬、娶など詳述すべきである。また他の地方に移転する場合にもその移転地をはっきり注記すべきである。本修は合わせて 2177 ページを印刷する。

—3 修まで、約 180 年間の空白があった。そして、残存した古い族譜には、考証できない祖先は記載されていない。今、記載されている祖先のことは 5 服以内の親戚などの記述、族内の長老達の幼い時の見聞、わが族についての残留した書、残留した石碑や残篇などの要旨などによるものである。明確な出所がないものは古い譜として、最後に添付する。

—族内の文人達の業績を称える短章は小伝に載せられているが、長篇は譜の最後に添付する。

—墳山旧例は各「房」の決めた通りにする。墳山の山の境やはっきり区分されていない場所は族人を祠堂に集め、墳山の場所、管理人などを明確にし、はっきり注記する。その後の変更の証明は契約書による。

#### 凡例 10 条

—わが族譜は夏、商以来、数回の兵変を経験した。上を遡れば、軒轅の後代であり、江六公を鼻祖にする。その間に、移転したり、族人の増減があったりするにも関わらず、祖先から伝えたものをそのまま転載し、かつてに増減したりはしない。

—族譜の世系は欧陽式を遵守し、5 世代を 1 つの図にする。例えば、1 世代から 5 世代を 1 つの図にする。5 世代から 9 世代にという風に世世代代永続する。長幼によって、上から下へと祖先を尊敬し、わが族の団結を図り、昭穆の区別をはっきり区分する。

—譜綱派には 30 字を収め、10 世代の最初の世代の最初の文字を大きく書いて、10 世代ごとにする。尊卑、昭穆をはっきりするためである。

—族譜の行派は金、木、水、火、土（5 つの物質を指している。中国古代思想

家達はこの5つの物質をもって自然万物の起源を説明する。また「相生相克」という語があって、相生は即ち共に生きることができると対して、相克は木が火を生じ、火が金を摂するというふうに五行は互いに作用したり、影響を与えたりしているという）という共に生きる意味をとって、一族の兄弟長幼を区別する。1庚（10干の1つで、時を表す。甲、丙、戊、庚、壬、乙、丁、己、辛、癸という10干は、子、寅、辰、午、申、戌、丑、卯、巳、未、酉、亥という12支と60組で組み合わせることによって、年、月、日の次序を表す。繰り返し循環的に使用する。今なお旧暦では使われている。）1時が早くうまれば、ある人は長になり、その次の人は次になり、また次の人は3番になるというふうに年齢秩序によって、族人は世々代々に伝えて、千万まで行く。年齢秩序をはっきりすることによって、遺漏を防ぎ、勝手な内容増加を防止し、族、支の長幼を一体化にする。

一娶る場合に、最初の妻であるならば妻の出身地、家庭背景、家での「排行」などを明記しなければならない。妻が死亡し、再度娶る場合に継配といい、妻がまだ生きている場合に、正室の妻に対して、側室の妻という。その子供達は各氏の後ろに載せる。養子を貰う場合に、その養子は「生父」の第何子、「養父」は族内の誰であるのかを明記する。「養父」の系譜に誰の第何子を自分の嗣子になるのかを明記する。3代以内に「胞親堂」という3文字を書いてもよいが、3代以外である場合は明確に記さなければならない。そうすることによって、族内の血縁関係をはっきりすることができる。

一わが族は他姓の子を扶養してはいけない。また、わが族の後代は他姓の養子にしてはいけない。これは族、支は純粋的な血縁関係を保ち、後代達は祖先の志を継承し、祖先の徳を忘れないためである。

一族内の人は業績が顕著である場合に伝を作成し、称えなければならない。また、忠孝義節などの族人がいる場合に伝を作り、称えるべきである。しかし、やたらに称えず、その業績のままに称えるべきである。これによって、後代に模範的な行為を示すことができる。

一「修族譜」の時に至って、族譜を修復するべきである。族人の根源意識を強める。根源意識が強くなればなるほど、一族は繁栄していく。「修族譜」するのは、祖先の源を遡り、子孫の脈を明確にすることである。祖先がいたのに祖

先を認めず、子孫がいたのに誰の子孫であるのかわからない。これは「族譜」を作らずにそのまま、無くした理由である。わが族の子孫が代々伝えられたのは真に有りがたいことであり、喜ばしいことである。

一族譜を 30 年ごとに修復するが、適時的に修復するべきである。その間に、発生した事柄などを草譜に記入すべきである。毎年の日や清明節、或いは 6 月 6 日に 1 支の首領は各支の生、死、葬、娶などを草譜に記録するべきである。将来、族譜を修復するときに遺漏を防ぐためである。

### 張紹宗一家の世系

浩四八公：

十四公の末子、名前は鳳姿、字は閣惇。清道光戊申 12 月 28 日子時に生まれる。清光緒癸巳 4 月 15 日卯時に死亡する。拳頭崗に葬られる。詹家快坡黃細公の次女を娶る。妻は咸豐庚申年 10 月 20 日戌時に生まれ、民国壬午 5 月 14 日申時に死亡し、鳳形山に葬られた。浩四八公は有名な石工で、竜や鳳凰などを彫刻でき、人柄がよく真面目な人である。長男を浩三四公の嗣子にした。模六八、模七四という 2 人の息子がいる。

模六八公：

浩四八公の次男である。名前は書生、字は文叙である。清光緒乙酉 6 月 4 日寅時に生まれ、民国癸未 11 月 20 日辰時に死亡し、鳳形山に葬られる。十三都坪上李家村康賢翁の長女を娶る。妻は清光緒乙未 2 月 20 日卯時に生まれる。子は定禄、定紹、定龍がいる。定禄は夭折し、定龍は模三六公の半分の嗣子にする。衍紅、秀適という 2 人の女子がいる。

定紹：

模六八公の次男である。乳名は六子、紹宗、号は英熙である。民国丙申 8 月 25 日亥時に生まれる。県の東北里陳禹臣翁の 4 女を娶る。妻は民国己未年 9 月 20 日卯時に生まれ、1965 乙巳年 8 月 29 日丑時に死亡する。子は顯舜、顯文、顯武がいる。女子は鹿絹 1 人がいる。鹿絹は 1956 丙申年 9 月 26 日戌時に生まれ、県の文溪橋の黄文華の長男に嫁ぐ。定紹は南昌第 1 中学校を卒業、私立小学校教員、崇仁県の中学校の事務員、村の小学校の校長などを勤め、1949 年 5

月に解放をきっかけに中国人民解放軍政大学 5 分校で学び、同年の冬、3 カ月を掛けて、軍隊と一緒に貴州省貴陽市に赴き、1950 年に貴州軍区防衛部少尉隊長に昇進した。1952 年に、軍隊から退役し帰郷した。同年の秋に、同県の購買販売組合に配属され、購買販売組合の係長を勤めた。1953 年の冬に礼陂橋の購買販売組合の副主任、鳳凰山鎮購買販売組合の主任などを歴任し、1958 に、酒製造会社の責任者に赴任、1964 年に、食品会社に転職、1972 年に副食品工場に転職した。1981 年に定年退職にし、定年後の月給は百パーセントで支給してくれている。

顯舜：

定紹の長男である。名前は舜児、字は徳孫、号は宜昌である。民国己丑正月 10 日亥時に生まれる。撫州郊外の王家村王松柏の養女である王秋香を娶る。妻は 1951 年辛卯 9 月 24 日亥時に生まれる。4 人の女の子をもうける。長女の蔚は 1977 年丁巳 1 月 8 日の寅時に生まれる。次女的美齡は 1979 年己未 7 月 15 日戌時に生まれ、程家の羅明の養女になった。3 女の王艷は 1981 年辛酉 9 月 22 日亥時に生まれる。4 女の于千は 1984 年甲子 10 月 11 日年に生まれる。顯舜は崇仁県第 1 中学校を卒業し、1965 年に南昌清化専科学校に入学した。1969 年から、南昌江坊で電気関係の仕事を付いていた。妻は崇仁県の高等学校を卒業し、南昌江西大学に入学した。卒業後、同県の石庄公社で婦女関係の仕事をし、その後同県の燐酸肥料の工場に転職した。

#### 桑溪張氏 9 修族譜跋

族譜の編纂は姓の源流を辿り、祖先の業績、特に歴代に顕著な業績を残した祖先達の徳を称え、その祖先達を誇りにし、族内の長幼親疎などをはっきりすることである。これは真によいことである。

考証によると、わが族の族譜は早くも鼻祖の江六公から始まり、わが族の始祖である伯二静軒公まで伝えた。

族譜を修復することによって、わが族人が百から千まで、そして万代まで続くように枝枝が繁栄し、永遠に至る。しかしながら、わが族の族譜は 8 回目の「修族譜」をしてから、42 年（「族譜」の完成年から見れば、これは大まかな計算ではないかと思われる。筆者注）が過ぎようとしている。族内の長老兄弟



達は毎々、このことを提起して、適時に修復しないと、祖先の源流がわからなくなり、族内の支、長幼秩序などを失い、生、娶、死、葬などの記入も間違ふことになるかと気に掛けている。

そして、1985年の秋菊の季節に、28世孫の定様（張様宗筆者注）と29世孫の顕国（張国文筆者注）は族人達の依託を受けて、紹宗、定文、定真に族譜の整理と編纂を依頼した。1986年2月に、整理が出来たのであるが、その後、経費の面で停止した。今年の冬を前にし、儀6房の29世孫の顕武（張武孫筆者注）は族内の長老兄弟達の励ましを受け、族譜を適時に修復するように、様宗と一緒に全族の各サブ・リニージ代表会議を開いた。2回ほどの代表会議を経て、1つの世帯に1人当たりに8元を出すように暫定する。多ければ返す、足りなければその都度、足すという原則のもとで、集金員達も責任をもって、各人家に回り、任務を果たした。また、各地方で勤めている人も帰郷し、族譜を完成するように皆、快く献金した。それから、（同県に住む）同族の張氏も集金に協力した。

1989年11月29日に印刷を始め、1990年庚午仲月に完成した。合わせて、12部で、毎部に17冊である。本修の各責任者は根強く各自の責任を負い、族譜の完成を果たした。

余は族人の委託を受け、学識が浅く、文章を書くのにも久しいが、簡単な語句を書き、後人と共に鑑み、跋といたす。

中華人民共和国公元 1990 年庚午 2 月

27 世孫明桂謹んで跋を献上する

## 第4章 中国祖先崇拜の両義性

### —宗教性（孝）と社会性（権威、統合）

中国の祖先崇拜について、すでに多くの研究があり、相当な成果をあげている。例えば、『儒教と道教』を著わした M・ウェーバ（Weber, M.）は、中国漢民族にとって、祖先崇拜が太古以来の唯一の民俗宗教であったとし、祭司としての家長によって管理されて、氏族の団結を維持・存続する基盤になってきたと論じた。（M・ウェーバ 1971）

しかしながら、このウェーバにしてもそうであるが、従来の中国の祖先崇拜の研究においては、祖先崇拜の宗教性と社会統合機能とを短絡的に結びつけて論じるものが多く、家長の力が衰退し、宗族の結びつきもきわめて脆弱な、現代中国における祖先崇拜に適用するには無理なところがある。

他方、漢民族についての社会人類学的研究で先駆をなすフリードマン（Freedman, M）は、各レベルの血縁集団のセグメント（分節）が形成されるためには、「祀産」（祖先祭祀権とそれに伴う財産の分与）が決定的に重要な条件になると考えた。さらに、彼は、東南中国の祖先崇拜を家レベルと宗族（リニージ）レベルとに分け、祖先を祭る場としての「家祠」と「宗祠」が、いかに社会組織としての家族と宗族に対応しているかを示した。つまり、家と宗族という2つのレベルでの漢族父系出自集団において、祖先崇拜が統合の結節点になり得ていることに着目し、祖先崇拜のもつ社会統合的機能を論証しようとしたのである。（M・フリードマン 1958:81～91）こうしたフリードマンによる二分法的分析は、中国祖先崇拜の特徴を鮮明にし、その研究を大きく前進させたといえる。（史宗 1995:870）

しかしながら、社会統合的機能を強調するフリードマンの中国祖先崇拜研究は、祖先崇拜の思想的な根拠についての論証が足りなかった為、今日の中国における祖先崇拜の実態（即ち、一方では家レベルの祖先崇拜が依然として残存し、他方ではイデオロギー上の変動にともなって、リニージレベルの祖先崇拜が衰退していること）を説明するには、不十分な面があるように思える。

中国の祖先崇拜を考える際には、思想面をめぐる議論がもっと重要で、この

面の議論を抜きにすれば、今日の中国の祖先崇拝の実態を十分に捉えることは困難であろう。とはいっても、逆に、祖先崇拝のもつ社会統合機能を見無視してよいということではない。むしろ、現代中国の祖先崇拝を把握するには、「宗教性」と「社会性」の両面から考える必要があり、現代中国の祖先崇拝の解明にとって、両者の関連の考究が重要な鍵になるのではないだろうか。壩村の家レベルと宗族レベルにおける祖先崇拝の不均等な二元性にしても、その「宗教性」と「社会性」との関係を解明することによってはじめて、説明可能になると思われるのである。

本論文で取り扱われる「宗教性」と「社会性」という用語は、壩村の実態に即して使われている。祖先崇拝の「宗教性」というのは、壩村の親子関係に存在する生命論としての「孝」というものをさしている。他方、「社会性」というのは、血縁集団の維持と存続のために個人や集団を規制したり結束させたりする側面を意味している。

これまでの3章では、壩村での現地調査に基づいて、家レベルとリニージェネレーションという両レベルの祖先崇拝の実態を考察してきた。この章においては、壩村の事例に即しながら、「宗教性」と「社会性」という両面から、祖先崇拝についての理論的な考察を加えたい。

## 第1節 中国祖先崇拝の思想的根拠

### ——中国祖先崇拝の宗教性

儒教は従来から多くの内外学者が議論してきた大きなテーマであるが、本論文では、儒教についての歴史的考察、及び儒教が中国社会の各領域に与えた影響などは考察の対象から省き、「生命論」としての「孝」の問題に焦点を絞って検討を進めたい。

儒教についての議論と研究はこれまで、「もっぱらテキストに基づいて儒者の学説を検討しながら、儒教の成立と展開過程の時代的・社会的背景や儒教が描いた人間観・社会像を論じるものであったが、その関心はどこまでも儒者や文人の個人に焦点を置いて思想と理念を扱うに留まるもの」であり、「現実の

社会生活の脈絡のもとで説かれている社会規範や実際の行動様式について、民族誌的な観察に基づいて儒教の伝統が論じられたり比較が試みられることは殆どなかった」（伊藤 1993:54）というのが現状であろう。

筆者の狙いは、まず、1949 年以後、中国大陸での激しい政治的、社会的変動を経験した今日において、民衆レベルでの儒教の存在様態はどのようなものなのか、特に農民達の情感構造の中で儒教がどのように受け入れられているのかななどの問題を、壩村という中国東南部の 1 つの村の実態を通じて究明し、漢民族の情感構造を明らかにしていくことである。次に、壩村にみられるいくつかの現象に基づいて農民達の情感構造を分析し、そこに見出される漢民族の文化精神の価値を再考したい。

## 1. 壩村における「孝」とは何か

### (1) 生命の意味

孔子以来の「仁」とは、最も本質的な道德性の発露であり、人類の最も根本的な道德意識から発露した一切の徳を総括しているが（蘇新瑩 1987:60～74）、「孝悌也者、其為仁之本興」と言われるように、この「仁」のもっとも基本的な内容が「孝」である。孝についてはいろいろな解釈があるが、『孝経』聖治章第 9 には、「天地之性、人為貴。人之行、莫大于孝、孝莫大于嚴父」とある。つまり「生霊の中では人が一番貴重であり、人のあらゆる行為の中では孝行が一番偉大であり、孝行の中では父親を尊敬するのが一番重要である」というのである。また、「生、事之以礼；死、葬之以礼、祭之以礼。」（『論語・為政』）と言われるように、孝には「養・葬・祭」という 3 つの務めがあるとされる。

加地伸行は、儒教の言う孝には、「父母への敬愛」だけではなく、「男子孫を生むこと」と「祖先の祭祀」とが含まれていると指摘している。親子の間の孝がこうした性格のものであることによって始めて、自己の生命は永遠なものになり得るというわけである（加地 1991:19～21）。筆者は加地のこの観点に基本的に賛成するものである。

前の各章で述べたように、壩村の親子関係は、実際には必ずしも平穏な関係とはいえない。にもかかわらず、親の生前を扶養する（すべき）という考えは、

子にも親にも、慣習的に持たれている。また、血縁関係で結ばれている親子関係にしても、非血縁関係で結ばれている親子関係にしても、男子孫による家の相続への思いは強い。これは壙村における子どもの「生育意識」に強く現れているのではないかと思う。直系男子孫を望むことの裏側には、自分が死んでも、子孫によって祭祀される事で、自分の再生を望むことができるという、深い動機が隠されているのである。自分の生命は、子の継承の中で生き続けることができるのである。

このような中国の人びとの思いは、壙村の葬送儀礼や親の祭祀にもよく窺える。壙村の葬送においても、親の生命を子に受け継ぐための一連の儀礼行為が見られる。これは制度化された規則に基づくものではなく、慣習的に村の葬送風習に浸透しているものであり、村人にとっての暗黙の社会規範になっているのである。たとえ生前、親に対する不当な行為があったとしても、親の葬送儀礼を立派に務めることで、子は親に対する孝を果たすことができるのである。さらに、季節の新旧交替を意味する清明節での墓参りによって、再度自分の生命が父の生命であり、さらに祖父の生命でもあるというように、生命の源を辿ることができる。

したがって、壙村の親子関係は、ただの「養育—依頼」関係にとどまらず、実に「根源—成長」という関係にあるのである。「根源—成長」は、一代限りで完了するものではなく、恒久的に維持される関係になっている。自己の生命とは、実に父の生命であり、祖父の生命であり、さらに遠い祖先の生命でもあるというように、家系をずっとのぼることができるのである。自己は、個体としては死ぬとしても、子孫の生命との連続において生き続けることになる。したがって、この親子関係を根底にする「根源—成長」関係には、全体性もしくは不分割性が要請されるのである。

このように、自分の生命は、子を産むことで子の継承の中に生きつづけられ、親を祭祀することでその源を辿ることができる。こうした生命についての考え方は、村人の生活、習慣、風俗、行為方式、思惟様式などに浸透していて、彼らの行為規範、観念形態、思惟方法、情感態度の最下層に沈殿している。村人は孔子の名を知らなくても、こうした儒教的なものが村人の風俗習慣、思想意識、行為様式などと無意識的のうちに融合し、共に生きている。壙村の親子関

係にみたように、儒教的思考は、純粹に理性的、理知的、理論的なものとしてではなく、現実社会に存在する各種の欲望、情緒、利益などと混じり合い、絡み合って、村人の心理構造を形成しているのである。

聂莉莉は、調査地の東北地方の清末・民国期における儒教の影響実態を分析し、儒教の理想と現実との2重構造、並びに對他者と対自己との2重構造が農民社会に存在していたと結論している（聂莉莉 1994:92）。今日の壩村においては、村人はどこが儒教の理想に基づくものなのか、どこが現実的な必要や欲求に由来するものなのかを意識しておらず、儒教の教えを基準にして行動することもない。むしろ、前にいったように、村人の生命に対する意識は、彼らの日常の多様な欲望、情緒、現実などと混じり合っているのである。

壩村における孝は、「父母の扶養」、「男子孫を産むこと」、「親の葬儀・祭祀」という3者を含むものであるが、このような宗教的並びに道徳的な意味合いを有する情感態度は、漢民族一般に共有されている文化心理状態ともいえよう。これは、すでに述べたように、純理性的なものではなく、村人の各種の情緒、利益、欲望などと入り混じっているものであり、村人の情感構造の最下層に存在している。そのため、敢えて本論文では、壩村の実態にあわせて、「父母の敬愛」ではなく「扶養」という語を用いて、また「祖先祭祀」に代えて「親の葬儀・祭祀」という語を用いたのである。

壩村でリニージェレベルでの「修族譜」が可能であったは、正に宗族の祖先の元を辿ることによってであった。さらに、「修族譜」を容認した現政府の態度には、宗族の源を辿り、今の自分の存在する価値を確かめることが悪いことではない、という考えが窺える。つまり、このような生命観は、たんに壩村人だけの思いではなく、しいて言えば漢民族一般の情感態度ではないかと思われるのである。

しばしば儒教は「生命哲学」だといわれているが、生命哲学は、難解なものの中に求めるべきものではなく、現実社会に生きている普通の人々の情感構造の中に求めるべきではないかと筆者は思う。

## (2) 報恩としての孝

壩村においては、親の葬儀を完璧に務めることを通じて、親への恩返しがない

されることになる。つまり、親子間には互酬的な関係があつて、一方で、子は親からの恩恵を受けながら育つのであり、他方で、子は成長すると必ず親に恩返しをしなければならないのである。要するに、親は幼少の頃から結婚にいたるまで、生活全般にわたって子どもの世話をする一方、子どもは、大きくなるにつれ親への恩返しをするのである。

「恩返し」という観念は、今日において中国一般大衆に受け入れられた基本的な仏教精神でもある。仏教が中国に伝来したのは、だいたい紀元1世紀の頃で、両漢時代にあたる(道端 1968:6~7)。 仏教は、伝来すると同時に、中国の伝統的な儒教文化と摩擦を起こすことになる。それは元来、仏教思想と儒教思想とは、正反対の立場に立つものであったからである。儒教が仁、義、礼、智、信の「五常」という人倫の道、いわば「世間道」を説くものであるのに対して、仏教は、空・無常・無我を説き、外面的なものを否定し、内面的な真理を探究して悟りを開くこと、即ち人格の絶対完成を目指すものであった。つまり、仏教が中国に伝わり、中国仏教になるには、もともと大きな壁があったのである。

こうした事情のもとで、仏教は、真正面から儒教に戦いを挑むのではなく、儒教と妥協し、儒教と手を握って、調和を図ろうとした。これが中国仏教の儒教的展開である。具体的に言えば、仏教における「孝」の主張である。これは、五常を認めるというよりも、仏教の第1義である五戒と儒教の五常との一致を説き、さらには孝経典を作成して、「仏教倫理としての孝」を強く押し出すことであった。

中国仏教の中で、現在も一般大衆に受け入れられたものは、「報恩としての孝」の教えである。インドにおける原始仏教は、あくまでも自由と平等の立場に立って、一切のことを説いている。「一切衆生、悉有仏性」と言われるように、すべての人々は、共通して、仏となることができる仏種を持っているということで、全く平等なものとされる。つまり、仏教の孝は、上下の身分的關係にあるものではなく、尊卑の支配服従關係でもなかった。あくまでも、互いに礼拝を受ける仏どうしとしての關係に立つものであった。

孝とはもちろん、子から親に対する報恩の思想であり行為であるが、父母の恩は、「空よりも高く、海よりも深く」といわれるように、量と質において無限

に偉大なのである(崔吉城 1992:6)。まず何よりも父母の恩が限りなく大きく濃いものであるために、子女の孝行にも、量と質とも無限大の孝が要求されるのである。このような恩恵は、父母の生前にのみ留まるものではなく、はるか祖先にまで拡大されることになる。

## 2. 儒教の深層構造 — 中国文化精神の価値

ここまでは壙村の事例に即して村人の情感構造を分析してきたが、次にいくつかの学説を参考にしながら、中国文化精神の価値について理論的な考察を進めたい。

新儒学の第1世代<sup>(1)</sup>の錢穆は、『晩学盲言』の中で、「個体生命」と「全体生命」との関連性について考察している。彼によれば、生命の真の意味と価値はその全生命にあるのだから、全生命をいくつか切断して、単にその部分を見るだけなら、必ず生命の真実の意義や価値を見失うことになる。万物の生命には、生があるのと同時に死もある。しかし、全体生命に死はなく、天地と共に永遠に生き続ける。天地が不断に新しい生命を育んでいるように、個人の生命にも新しい生命の誕生が約束されている。そして、そのことによって始めて、自分の生命の不滅が実現できる。天地が1つの自然であるように、生命も1つの自然なのである。さらに彼によれば、生命は一大総体である。個々の「生」には死があるが、「生」そのものは、世々代々絶えず伝えられて、拡大していく。個々の死は、大生命の中での1つの小さな変化に過ぎない(方克立(等編) 1995:中 461~468)。

また、同じく新儒学の第2世代にあたる牟宗三によれば、ギリシャ哲学が「自然」を重視するのとは対照的に、中国文化は「生命」を重視するという特徴をもつと同時に、中国文化は仁を中心とする文化である。さらに、第2世代に属する徐復観は、中国文化を「心」の文化として捉え、「心」の文化を理解するためには、生命の価値の根源を把握することが重要な意味を持っていると強調している。彼は、孔子の「仁遠乎哉？我欲仁、斯仁至矣」や「為仁由己」等の



言葉を引用し、儒教にいう価値根源あるいは道德根源は、人の生命の中にあると分析している（方克立（等編）1995:下）。牟や徐のような考えは、「純粹に理性的な哲学思弁ではなく、実践理性の道德規範でもなく、ある種の感性的、心理的な情理構造を営造している」（李澤厚 1997:68）と言えるであろう。

このような生命に対する認識は、中国人の人生観、世界観に関わっているのである。早く、儒教の始祖である孔子は、弟子の季路から生死問題について問われて「未能事人、焉能事鬼」「未知生、焉知死」（『論語・先進』）と答えたのである。つまり、死の問題を避けるこの孔子の態度は、そもそも出発点において現世を重視するところから、表れたと言える。現世主義、これは中国の何千年において、不変な人生観であり、人生に対する中国人の基本的態度である。「於有限中寓無限」「天地之大徳曰生」<sup>(2)</sup>というように、儒教は、生の意義を現世社会の中に見出すとともに、人間の生を自然や宇宙の生成になぞらえた。これは正に中国人の共有的な宇宙観、人生観、生命観であると言えよう。

また、孔子は「至於犬馬、皆能有養。不敬、何以別乎？」というように、儒教は、人性の情感的な心理を出発点として、双方向的親子の愛情を基礎に、社会一般を構築しようとする。これに対して、錢穆は「孔子的主要教義、乃從全心体来主宰全人生、由全人生来参悟天命真理。……在全部人生中、中国儒家思想、則更著重此心的情感部分……」<sup>(3)</sup>（錢穆 1985:198）と論じている。つまり、儒教は、本質的に、神や理性（真理）に立脚してではなく、情理を融合している人性を基盤にして成立しているというわけである。

以上のような儒教論は、壩村に見られる現象を説明するのに重要な示唆を与えるばかりではなく、漢民族の文化心理状態の解釈にとっても意味深いもののように思われる。壩村にみたように、一般に現代中国社会では、金銭的、商業的な方面に偏る風潮が強く、人々は、自分がどのような位置にあるのか、またあるべきなのかがわからず、人生の意義の喪失感などで苦しんでいるという一面がある。そこで、儒教に内在的な仁の心から「生生和諧」の世界観を樹立すること（劉述先 1980:61）は、きわめて重要なことのように思われる。

壩村においては、祖先の源を辿ることに重点におく「修族譜」の行為からもわかるように、村人の対内人格の育成が重視されている。現代中国一般においても、親子関係を基盤にしての対内的な理想人格の育成と、親子関係を核に血縁的に広がっていく対外的な人道主義の確立とが、いっそう重要なものになりつつあると思われる。さらに、海外の中国人のあいだでの「尋根」（ルーツを求める）ブームや、海外に長く住む中国人が決して故郷を忘れないことや、海外で中国人のいる处には必ずチャイナタウンがあることなどは、すべて、漢民族に独特の情感世界に由来するものではないかという気がする。

李澤厚は、近代以降に儒教が大きな打撃を受けたのは、儒教が、誕生以来、秦、漢等の歴代儒家政教体系、典章制度、倫理綱常、意識形態、とりわけ家族宗法制度に影響を与えたためだと指摘している（李明輝（主編）1997:61～78）。儒教が歴史的に中国の家族宗法制度にかかわっていたことは否定できない。これは、壩村の家レベルの葬送儀礼における5等喪服着用などからわかるように、民間レベルの儒教には「社会性」のものも残存している。また、時代的な変遷、外部条件の多様な変化、内部的な社会構造の変化などにもともなって、このような「社会性」のものが衰退、変形、復活などの展開を見せている。

また、壩村の実例からわかるように、民間レベルでの葬送には、儒教的なものも多く存在するにもかかわらず、仏教、民間信仰（たとえば両界観念）、民間風習などの風習化されたものも混じっているし、風水信仰も壩村の伝統的な信仰として残存している。儒教的なものとは混じり合っているこれら諸々の慣行も、漢民族文化の一部分であることは確かである。こうした漢民族文化の多岐性に関わる問題、言い換えれば、なぜ、これらのものが混じり合って漢民族文化を構成しうるのかの問題については、もっとフィールドデータを収集する必要がある、今後の課題としたい。

## 第2節 中国祖先崇拜の社会的基盤

### —中国祖先崇拜の「社会性」

世界の中で祖先崇拜は、中国（台湾を含む）、日本、朝鮮半島などの東アジ

アに行われているが、そのほかにシンガポール、マレーシア、インドネシアなどでも相当の比重を占めている。また、華僑社会でも行われている。アジア地域以外では、古代ローマとアフリカ大陸の祖先崇拜が知られている。古代ローマの祖先崇拜は、きわめて強大な家父長権のもとで生まれたものであるが、逆にそれ自体、家父長権を強化することに役立った(桧垣 1992:447)。また、アフリカで広く祖先崇拜が行われていることについては、タイラーやスミスなどによって、早くから指摘されていた。M・フォーテスは、タレンシ族の父権制大家族の調査をもとに、親子関係を軸にした祖先崇拜がアフリカの宗教システムの顕著な特徴の1つであると述べている。(マイヤ・フォーテス 1980)

以上に述べた地域は、農耕社会であるか(アフリカは半農半牧民が多い)、或いは強大な家父長権の統治の下に置かれていたという特色が見られる。なかでも中国は、この2つの特徴がさらに顕著に見られるのである。この2つの特徴を調査地に即して見ていきたい。

## 1. 東南中国の宗族及び社会

中国は、土地の豊かさと夏季の多雨などによって、農業に好適な風土に恵まれている。すでに殷の時代から農業を主、牧畜を従とする経済段階に入り、その後の歴代の王朝を経てますます農業は発達してきた。中国がその歴史を通じ一貫して農業社会である(あった)ことに、まず異議はないであろう。中国北方では畑作を主にしてしたが、貧しい土地を良好な耕地とするには、治水工事が不可欠であり、多大な労働と資本を注入する必要があった。そのため、農民の強度の定住性が自然に生じたのである。耕作の便を考慮して耕地と住まいの間は非常に近くなっており、居住形態はほとんど散居という形を取っていた。そのため、しばしば北から騎馬民族の侵略を受けた。

他方、水田稲作農業を主とする中国東南部地帯では、牧畜や畑作の地域よりも、集中して居住する傾向が強い。そのため、この地域では、土地・財産を共同所有するなど、「団体的集団」の性格の強い宗族(リネージ)が顕著に発達してきたことは、多くの研究者達が一致して認めるところである(瀬川 1991:208)。

東南中国で宗族が発達していることの原因として、フリードマンは大きく分けて、2つの要素、すなわち生態的・経済的要因と社会的・政治的要因とを掲げている。フリードマンはまず、生態的・経済的要因として、この地域に行われている稲作の高生産性をあげる。稲の栽培は、父系親族の地域集団を大きな集落の形成へと導く前提条件の1つであったと考えられ、生産性の高い稲作経済の中で蓄積された余剰が、まず共有財産のシステムを作り出し、それがさらに大規模な父系親族の共同体の発展を促したというわけである。また、フリードマンは、水稻耕作と宗族発達との関係について、堤防建設や沙田（河の運んだ土砂が堆積してできた土地）の開拓による水田の開発が大規模なリニージの発達を導いた可能性も指摘している。さらに、集中的に灌漑され運営されている水田は当初において多大の労力の投下（水路、貯水池、棚田の建設など）を必要とするが、このような投資への見返りは非常に高く、それに依存する人間の数が多ければ多いほど耕作のシステムを集約的なものにすることができる。このようなシステムを作り出すためには、人々が一団となって協力しあわねばならない（瀬川 1991:209～210）。

東南中国における宗族の発達は、単にこの地域の農業の高生産性だけでなく、農業以外の経済的要因にも支えられていることが予想される。第1章に述べたように、調査地の撫州地区は、宋時代には経済的、文化的にその発展の最頂点に立った。水稻栽培の他に、手工業、鉱山開発、陶器製造、麻・シルク栽培、紡績、製紙、商業貿易なども繁栄した。（許懷林 1998）これについて、ポッターも、次のように指摘している。

「宋代以後、華中・華南は中国の中で単に農業的に最も豊かな地域であったばかりではなく、商業的に最も発展していた。……それゆえ、リニージ組織は普通には『原始的』な社会組織であると考えられているが、中国ではリニージ組織が発達しているのはより『近代的』で商業的に発展している地域においてなのである。」（瀬川 1991:211）

東南中国において団体的性格の強い宗族が発達した理由としては、このような生態的・経済的な要因の他に、社会的、政治的な要素も考えられなければならないであろう。第1章に述べたように、調査地では、移民たちの新たな土地での生活は、先住者との争いや外敵からの防衛が不可欠であった。加えて、父

系的に組織された血縁団体間の「械闘」も、新開地の住民の自衛意識を高め、団結力の強い宗族の形成を促した。もっともフリードマンは、単に外敵からの自衛の必要性を通して宗族の結束が促されただけではなく、この地が中央の政治権力から遠くに位置し、その直接的介入から比較的自由であったことも、宗族の発達にとって有利な条件の1つであったと考えている。(瀬川 1991:217)

このような中国の宗族は、宋代以降、特に南部において形成されてきた社会モデルであることが、多くの歴史学者によってほぼ明らかになっている。(瀬川 1991:225) 調査地の撫州地区でも、宋の時代に宗族の円熟期を迎えたことについては第1章に述べたとおりであるが、と同時に、壩村にみたように、明、清時代になると、宗族形成は、貴族層から庶民層にまで一般化されていったと考えられる。壩村の事例からわかるように、宗族は、「宗祠」の設立と「族譜」の作成をその成立のシンボルとして、普及していった。また、清の乾隆時代に壩村に初めて進士が出たことによって、国家の官僚機構と結びつき、庶民層の宗族は、その地位の上昇に勤めた。清時代になると、壩村の張氏は、経済的にも社会的にも、機能的結合の強い血縁集団になっていたことが、明らかになっている。

## 2. 家族宗法制度

中国祖先崇拜の「社会性」ないしその社会的基盤を考察するためには、宗族の形成および存立と密接に結びついていた家族宗法制度を取り上げる必要がある。家族宗法制度とは、一口でいえば、家族と宗族とが結びついた宗族式家族制度の行為規則の体系であり、封建秩序に不可欠の構成要素であった。

中国の家族宗法制度の発展は3つの段階に分けられる。第1段階は西周(約紀元前11世紀～紀元前771年)に形成された宗法式家族制度である。第2段階は東漢(25年～220年)時代から出現し、魏晉(220年～420年)から唐(618年～907年)の時代までに発展した「世家大族式」制度である。第3段階は、近代にまで続く封建家族制度であり、宋(960年～1279年)以後に形成されてきた。これは、宗祠とそれを主宰する族長を中核とする「族権式」家族制度である(徐揚杰 1995:3～13)。

宋以後、中国の封建社会はその後期に入り、農民蜂起の打撃と商品経済の衝撃を受けて、「世家大族式」の家族組織は崩れ、地主階級の分化も著しくなってきた。そこで、宋の統治者達は、新しい歴史条件にふさわしい家族制度を構築するため、「敬宗収族」という政策を打ち出すことになる。『礼記』に「是故人道親親也、親親故尊祖、尊祖故敬宗、敬宗故収族」と記載されている。要するに、同じ祖先を尊重し、血縁的な緊密さを強調することによって、親族や宗族の団結を図るということである。春秋戦国時代（紀元前 770 年～紀元前 221 年）の『礼記』に記載された「敬宗収族」は、主に当時の古代家族・宗法制度の崩壊を阻止するための政策であったが、一千年後の宋の統治者達は、家族制度の再建のためにこれを活かそうとした。

「敬宗収族」の具体的な方法は、「宗祠」を建てることと「族田」を持つことである。宗祠を建てるのは、「敬宗」に用いて、主に精神的に一族を団結させるためである。族田を持つのは、敬宗のための宗祠を物質的に維持することで、「収族」（一族をまとめること）の用に資するためである。宗祠と族田は、族譜とあわせて、近代家族制度を特徴づけている。

こうした家族宗法制度から生まれた族権は、国家権力に次いで体系化された権力であった。家族宗法制度は、中国の封建王朝の統治を支える作用を果たしたのである。そのことは、壩村の例を参考にしながら、具体的に以下の 6 つに総括して示すことができる。

第 1 に、封建国家の納税を確保することである。これはかつての壩村の例からわかるように、各宗族は、封建国家への納税や食糧の納入などを、「族規」に定めて、リニージ成員に厳しく要求している。税金を確保できれば、封建王朝統治の経済的な基盤が保障され、宗族と国家との良好な関係が維持されてリニージの統治も確実なものになる。

第 2 に、かつての壩村もそうであったが、封建王朝の基礎組織は、宗族を単位とする場合が多いのである。明・清（1368 年～1911 年）以来、封建的な基礎組織と家族組織とは重なり合っていた。もともと前者は地縁的に、後者は血縁的に村民を区分するものであるが、「里甲」「保甲」制度が設けられたことによって、1 つの自然村は、同じ血縁者どうしのリニージ集団であると同時に、国家行政の末端単位でもあったのである。族長は、しばしば基礎組織の長（「里

正」、「甲首」)でもあった。権力者は、リニージ内の争いを調停するだけでなく、政府との関係をうまく調整する役割も果たさなければならなかった。

第3に、伝統的家制度を維持するために、封建的な礼法が宣揚され、長老への尊敬が重視され、長老の権威と役割が讃えられる。かつての壩村の「族規」からも分かるように、親に不孝な振る舞いがあった場合には、厳しい処罰が定められていた。そして、その親不孝者を罰するかどうかは、「族規」に基づいて、族長の判断によって行われたのである。このような家族制度は、間接的に封建的主従関係を固定し、ひいては、封建社会そのものを安定させることになった<sup>9</sup>である。

第4に、強い同族意識は、リニージ内部の階級・階層性を弱めることになったのである。壩村では、同一宗族は同一祖先を持つ血縁者集団だという認識からすれば、各リニージ成員は皆平等的な地位を持っているはずであるが、往々にして貧富の差などが見られた。ところが、族長などの権力者や裕福者は、貧しいリニージ成員にある程度の経済的支援をし、反抗するリニージ成員には祖先の名において族規を厳しく適用したりして、階級、階層矛盾を緩めたり、押さえ込んだりしようとしたのである。

第5に、リニージ間の紛争及び「械闘」である。張氏リニージの歴史は、他の宗族から壩村の祖墳山や村を奪い取ったことがあったように、他のリニージとの戦いの歴史でもあった。『潮州府志』にも、「大族凜小族、強宗欺弱性、結党樹援、好勇鬪狠、百十為群、持械相鬪、期殺傷爾後快」<sup>(4)</sup>（『乾隆潮州府志』巻12）とあるように、こうしたことは、歴史上よく発生したことである。宗族間で土地、祖墳山、水などの争奪をめぐって争いが生じ、時には村ぐるみの武力紛争にまで発展することも少なくなかった。

第6に、宗族と政府とのあいだには、しばしば相互に利用し合う関係が見られる。以下に中国清朝の典型的な1つの例をあげ、考えてみたい。

1851年に広西省金田で勃発した農民蜂起運動は、南京で「太平天国」政府をうち立てるまでに広がった。当時、「太平天国」を鎮圧する力がなかった清政府は、湖南省出身の曾国藩の属す曾氏リニージを中核に、周辺の幾つかのリニージ集団を加えて、いわゆる「湘軍」を成立させた。「湘軍」の幹部は、政府の役人ではなく、すべて、曾国藩を始め、彼の弟たち、曾氏リニージ及び各リ

ニージの有力者や彼らの信頼するリニージ成員らであった。「湘軍」は、リニージ（宗族）の有力者への忠誠心に支えられて、「天平天国」を鎮圧した。清政府は、宗族の力を借りて反乱軍を制圧し、曾氏リニージは、政府に協力することでその勢力を拡大したのである。（呉晗 1996:244～254）

もともと、その後、政府は、その勢力があまりに大きくなるのを恐れて、「湘軍」を解散させた。政府は、有力者を通じて宗族の力を利用する一方、いったん宗族の勢力が膨張すると、そのリニージ勢力を弾圧する例が中国歴史上において少なくない。

以上に述べたことを総合して考えれば、中国の家族制度は、「社会性」の強いリニージ集団と結びついて、封建時代の統治に重要な役割を果たしたと言える。かつての家族宗法制度は、父系出自集団（宗族）の結束を強め、さらに強力な血縁関係を基盤とする中国伝統社会の秩序を維持し、その統合を強化した。また、こうした血縁的な中国社会の存続は、家族関係の強化と家族倫理の提唱によって保証されたのである。

このような家族宗法制度は、あくまでも個々人の自由を犠牲にして成立するものであるために、近代以後、資本主義の浸透や商品経済の発展によって揺らぎ始めた。1911年の辛亥革命以後、特に1949年以後、共産党による土地改革や「大躍進」、文化大革命などの一連のイデオロギー的な運動を中国社会が経験したことで、家族宗法制度の基盤であるリニージは、非合法的な組織として扱われ、破壊的な打撃を受けた。また、現代工業の導入による産業構造の変化なども重なって、家族宗法制度は著しく衰退し、存続が難しくなってくる。壩村の事例からもわかるように、一族の統合に大きな役割を果たしていたリニージレベルの祖先崇拜は、それが立脚していた家族制度の弱体化によって衰退し、リニージレベルの祖先崇拜の重要なシンボルであった「宗祠」も、すっかり荒廃してしまった。

それにもかかわらず、現代中国においても、リニージ意識による「械闘」がまだ存在している。これは壩村の所属する崇仁県においてだけでなく、中国南部地方ではよく発生する現象とも言える。

1987年2月、湖南省漣源県馬頭山郷東軒村の張氏リニージと劉氏リニージとの間で、空前の規模の「械闘」が発生した。この「械闘」の直接の原因は、祖



墳山に起因している。馬頭山郷東軒村に位置する冲天蠟燭山は、劉氏の祖墳山として、ゆうに 400 年の歴史を持っている。清の乾隆時代から劉氏リニージは、8 つの房（サブ・リニージ）に分かれ、各房はいずれも、冲天蠟燭山を祖墳山としてきたのである。しかし、1950 年代の土地改革により、冲天蠟燭山が東軒村村民の共有財産とされたために、劉氏リニージはその所有権を失うことになる。それに、現在の東軒村の村民の 60% は、張氏リニージの人達である。

1987 年 1 月、劉氏リニージの 1 人の死者がこの山に葬られたところ、それを認めない張氏リニージの人達が棺を掘り出すということがあった。これを知った劉氏リニージ側は憤慨し、同県のすべての劉姓を糾合し、手製の武器を持って張氏リニージと戦おうとした。そのため、双方合わせて 4000 人が対峙する事態となり、一人が死亡したほか数百名の重軽傷者を出す、大事件にまで発展したのである。（銭・謝 1995:282～283）

このような「械闘」の例は現代中国において少なくないが、政府は、その萌芽期において、或いは厳しい対処によって、殆どの事態を收拾している。壩村の属する崇仁県政府は、村に課した 3 つの任務のうちの 1 つである「安定団結」という方針や、「宗祠」の修復への警戒の態度から、リニージ間の「械闘」に対して、厳しい措置をとっている。現政府は、リニージの持つ「社会性」に対して、厳重に警戒しているのである。

リニージの血縁的な持続性への要求は根強く、現政府が「族譜」の歴史的、文化的意義を認めたこともあって、リニージの源をたどる「修族譜」の実現が可能になった。壩村におけるこの「修族譜」は、リニージやリニージ成員の歴史的存在根拠を辿ることに重点が置かれている。それは、「族譜」の旧来からの伝統を継承しながらも、現代的な要請にも柔軟に対応して、なるべく社会性、倫理性を強調しない内容になっている。これがかつての「修族譜」と大きく違う所であろう。それにもかかわらず、この「修族譜」によって、宗族のさまざまな「社会」的性格が露呈し、リニージ意識が助長される一面があることも否定できない。

1998 年現在、行政的な末端単位である壩村の生産小組は、基本的に伝統的血縁集団によって再編成され、また、生産小組長も房（サブ・リニージ）単位で選ばれていて、いずれも上級行政からの任命ではない。また、村幹部の選出は、

候補者が属するリニージの大小によって左右されることもあるということは、複数のインフォーマントの話で明らかになっている。村の生産、生活において、血縁集団の重要さが再び顕在化しつつある。リニージレベルの祖先崇拜は衰退し、伝統的なリニージ組織も存在しない。それにもかかわらず、「修族譜」によって、リニージの持つ「社会性」が顕在化し、リニージ意識が復活する面もある。このことは、リニージ集団がもともと「社会」的性格の強い集団であることを強く示唆している。

## 終論

本章では、前2節で、主に壩村を例にし、中国の祖先崇拜について「宗教性」と「社会性」の両面から考察を加えてきた。最後に、壩村の「家」と「宗族」という両レベルの祖先崇拜の実態を総括し、この村における祖先崇拜の宗教性と社会性との関連を探ってみたい。

壩村の家レベルの祖先崇拜では、子が親の生前扶養をし、男子孫を生み育てる義務があるばかりではなく、葬送儀礼から主要な祭祀節目である清明節までの一連の孝行為を通じて、「生命論」としての「孝」を果たすことになる。と同時に、家族を中心とする5等喪服着用や葬送儀礼による親子を軸にする人間関係の再整合などからわかるように、宗教性をもつ親子関係は、人間関係の拡大とともに「社会性」を強く帯びてくる。

他方、リニージレベルの祖先崇拜は、もともと「社会性」が強いので、今では「宗祠」での祭祀活動が一切なくなったものの、地方政府による「族譜」の歴史的・文化的価値の承認もあり、家レベルの祖先崇拜（生命論としての孝）を基盤にした「修族譜」を実現することができた。リニージ成員の生命源泉を求める「修族譜」は、リニージ成員に同じ祖先を持っていることを認識させ、リニージ成員の文化的な「根」を辿ることを可能にする。その「修族譜」にあたって顕在化したリニージのさまざまな「社会性」は、「修族譜」の全過程において、社会統合機能を果たしたのである。

以上のように、壩村における孝は、「親の扶養」「男子孫を作ること」「親

の葬儀・祭祀」という三者を含むものである。自分の生命は、一方では、子どもの継続によっていつまでも生きつづけられ、他方では、親の葬儀と祭祀を行うことで、父の生命、祖父の生命というふうに、生命の源へとさかのぼることができる。原則的に親と子との間で行われる生命論としての孝は、道德実践の意義のほかに、厚い宗教的な内包があるのではないかと思われる。

こうした一連の「孝」行為は、単に理念的・観念的なものではなく、村人の欲望や感情や利害関心など「現実」の要請に基づくものでもある。また、それは、あくまでも親子間にとどまるものであり、リネージ関係までには拡大しない「非連続性」を特徴としている。しかし、この孝行為は、子から祖先に直接的に結びつくものではないが、子から親へ、親から祖父へと、生命の元を辿る生命論の精神によって、遠祖と結ばれることが可能になる。リネージレベルでの「修族譜」は、正に村人が自分の存在の価値源泉を辿ることで達成されたのである。

リネージのルーツを求め、何百年も前の祖先の源をたどり、今の自分の文化的・精神的な価値源泉を確認することによって、「同祖同宗」（トンズウトンゾン）の意識は強固になり、同一出自集団への帰属意識を促した。このように、価値根源あるいは道德根源は人の生命の中にあり、生命は「生生の徳」の中で成立しているとする、儒教的考えが村人の間に共有されているのである。彼らは孔子を知らなくても、こうした生命観は、彼らの行為、思惟方式、習慣に浸透していて、彼らの情緒、欲望、現実などと入り混じり、行為規範、観念模式、思惟方法、情感態度の最下層に沈殿し、彼らの心理構造を支えている。

このように、宗族レベルでの「修族譜」を可能にしたもっとも基本的な思想的根拠は、家レベルに存在する「生命論」としての「孝」によるものであり、墟村の祖先崇拜は本質的に家レベルに依存していると思われるのである。

他方、リネージの「宗祠」での祖先祭祀は、宗族を統合し、その一族の結束と力を内外に誇示するという「社会的」機能を果たした。こうした一族の統合を目指す宗族レベルの祖先崇拜の維持にとって、家族宗法制度が果たした役割が大きかったが、宋以後の近代中国家族宗法制度は、封建時代の統治制度にとっての不可欠の支柱でもあったのである。このような「社会性」の強い宗族レベルの祖先崇拜は、社会変動の影響を受けやすい。そして、この祖先崇拜は、

あくまでもリニージ成員の自由と平等の犠牲の上に立つものであったため、時代と共にその生命力を失い、消えていったのである。そのことは、壙村の「宗祠」での祖先祭祀活動が消滅してしまったことや、現政府がリニージの「械闘」や「宗祠」の「社会性」及び「倫理性」に強い警戒感を持っていることからわかるであろう。

もっとも、家レベルの祖先崇拜にも、「社会性」は存在している。つまり、「宗教性」と「社会性」は、決して分裂して存在するわけではない。両者は相互関連性を持っていると考えられる。

壙村における家レベルの祖先崇拜の中に残存している、5 等喪服着用や葬送儀礼は、親子関係を軸にする家族関係を再整合するものであった。このことからわかるように、壙村の親類関係は、親子関係を核にして外に広がっていく特徴をもっている。葬送儀礼において、子の親に対する態度が、家族から、親族、さらにサブ・リニージ社会一般へと披露されることで、親子関係を軸とする血縁関係が再整合された。5 等喪服によって血縁関係が再整合されるばかりではなく、喪家が「孝布」を親族、サブ・リニージ、及び死者と交際がある人に配布することによって、親子関係を軸にする家族は、親族、サブ・リニージなど近隣社会との関係をも再確認するのである。葬送儀礼における亡父母に対する子の態度は、家族、親族、房にまで伝わり、人間関係が社会的に拡大する枠組みを提供する。こうして、最初は「宗教性」を持つ親子関係は、人間関係の広がりとともに、次第に「社会性」を帯びていくのである。さらに、宗族レベルの「修族譜」によって、血縁関係や社会関係が再構築されたことなどからうかがえるように、血縁集団の周辺部のリニージレベルへと広がるにつれ、社会性が強まり、さまざまな社会統合機能が発揮されるのである。

最後に、壙村の祖先崇拜の「宗教性」と「社会性」との関連は、図 11 のように示すことができる。壙村の祖先崇拜を 1 つの木に例えば、生命論としての孝はその根であり、家レベルの祖先崇拜はその木の幹であり、宗族（リニージ）レベルの祖先崇拜はその枝葉との如きものである。壙村の祖先崇拜は、本質的に家レベルに依存しているといえる。

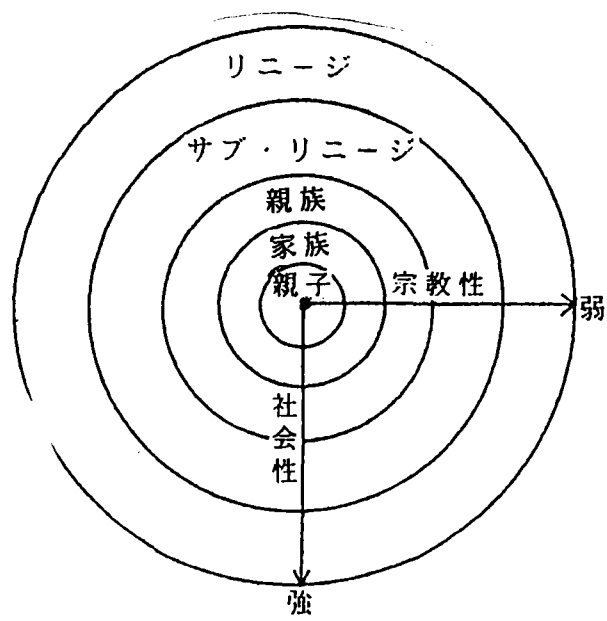


図 11

#### 注釈

(1) 1920 年頃に「5・4」運動後、中国現代思想史上にマルクス主義派、自由主義派と対峙する儒家思想を高揚する学者達がいる。これらの人々は「現代新儒家」と呼ばれる。70 年来、現代新儒家には 3 世代の学者が生まれた。このような言い方は第 3 世代の杜維明氏が提案したもので、現在では、海外、中国哲学界に通用される言い方である。

(2) 「於有限中寓無限」、「天地之大徳曰生」は「有限をもって無限の中に行く」、「天地の大は生にあり」というのである。

(3) 訳：孔子の主要教義は全心身をもって、全人生を主宰し、全人生をもって天命真理を悟る。(孔子は人が天に融合し、心をもって性に達成すると主張する。ただ単一的な心の純理性的な方面から真理を探究することではなく、西側の一般的な純思想、純理性的な哲学者と違う。)……全人生の中で、中国儒家思想はこの心の情感部分をもっと重視している。

(4) 訳：大きいリニージは小さいリニージを欺いたり、強いリニージは弱小リニージを威圧したりする。強大リニージは他のリニージと結合して、多くのリニージ成員に巻き込まれ、弱小リニージを欺く。武器を持って戦い、多くの犠牲者が出す結果になった。

引用・参考文献一覧

和文文献

- 伊藤幹治・渡辺欣雄 1989 年『宴』 弘文堂
- 伊藤亜人 1993 年「アジアの社会と儒教」『交錯するアジア』溝口雄三  
他編 東京大学出版会
- 内田智雄 1953 年『華北農村家族における祖先祭祀の意義』  
京都・同志社法学会
- 穂積陳重 1914 年『祖先祭祀と日本法律』 有斐閣
- 加地伸行 1991 年『儒教とは何か』 中公新書
- 桑原隲蔵 1989 年(宮崎市定校訂)『中国の孝道』東京・講談社
- 崔吉城 1992 年(重松真由美訳)『韓国の祖先崇拜』お茶の水書房
- 清水盛光 1942 年『支那家族の構造』 岩波書店
- J・L・ワトソン、E・S・ロウスキ(編) (西脇常記他訳) 1994 年  
『中国の死の儀礼』 平凡社
- 末成道男(編) 1988 年『文化人類学 5—漢族研究の最前線—台湾・香港』  
京都・アカデミア出版会
- 瀬川昌久 1991 年『中国人の村落と宗族—香港新界農村の社会人類学的  
研究』 弘文堂
- 瀬川昌久 1996 年『族譜—華南漢族の宗族・風水・移住』風響社
- 陳明俠 1991 年 (西村幸次郎・谷弘康共訳)  
『中国の家族法』東京・敬文堂
- 中根千枝 1970 年『家族の構造—社会人類学的分析』  
東京大学東洋文化研究所
- 仁井田陞 1954 年『中国の農村家族』東京大学・東洋文化研究所
- 長谷川善計(等著) 1991 年『日本社会の基層構造』 京都・法律文化社
- 桧垣巧 1992 年『仏教と祖先崇拜』 高野山出版社
- 姫岡勤 1986 年「近世の親子関係」『伝統家族』  
リーディングス日本の社会学(3) 東京大学出版社
- 福田アジオ 1982 年『日本村落の民俗的構造』 弘文堂
- 福武 直 昭和 26 年『中国農村社会の構造』 有斐閣

- フュステル・クランジュ 1956 年（田辺貞之助訳）『古代都市』 白水社
- M・フリードマン 1987 年（田村克己・瀬川昌久訳）『中国の宗族と社会』  
弘文堂
- マイヤ・フォーテス 1980 年（田中真砂子編訳）『祖先崇拜の倫理』  
東京・ペリカン社
- M・ウェーバ 1971 年（木全徳雄訳）『儒教と道教』東京・創文社
- 前田卓 1965 年『祖先崇拜の研究』 青山書院
- 道端良秀 1968 年『仏教と儒教倫理—中国仏教における孝の問題』  
京都・平楽寺書店
- 村山智雄 1931 年『朝鮮の風水』 東京・国書刊行会
- 森岡清美 1984 年『家の変貌と先祖の祭り』 東京・日本基督教団出版局
- 柳田國男 1962 年「木綿以前の事」『定本柳田國男集』第 14 巻築摩書房
- 柳田國男 1969 年「先祖の話」『定本柳田國男集』第 10 巻 築摩書房
- ロバート・J・スミス 1981 年『現代日本の祖先崇拜・上』 お茶の水書房
- ロバート・J・スミス 1983 年『現代日本の祖先崇拜・下』 お茶の水書房
- 渡辺欣雄 1991 年『漢民族の宗教—社会人類学的研究』 東京・第一書房
- 渡辺欣雄 1989 年『漢族の風水知識と世界観—墓地風水に関する議論をめぐって—』南島史学第 33 号

#### 中国語文献

- 江西省測繪局（編） 1996 年 『江西省地図冊』 中華地図学社出版
- 江西省崇仁県県誌編纂委員会編纂 1990 年『崇仁県誌』江西人民出版社
- 王銘々 1996 年『社区的里程—溪村漢人家族の個案研究』  
天津人民出版社
- 郭于華 1992 年『死的困扰与生的執着—中国民間喪葬儀礼与傳統的生死觀』  
中国人民大学出版社
- 許懷林 1998 年『江西史稿』江西高校出版社
- 黄妙応「博山篇」『古今圖書集成』卷 666
- 黄有志 1990 年『社会変遷和伝統礼俗』 台北・幼獅文化事業公司
- 黄玉钊（編）1992 年 『梅州客家風俗』 暨南大学出版社



- 『光緒江夏杜氏宗譜』卷3「家訓」
- 『康熙会稽顧氏族譜』卷2「家範」
- 吳晗 1996年『朱元璋傳』 北京・人民出版社
- 蔡仁厚 1987「礼的涵義与功能」劉述先（編）『儒家倫理検討会論文集』  
新加坡・東亜哲学研究所出版
- 史宗（主編）1995年『20世紀西方宗教人類学文選・下卷』上海・三聯書店
- 謝重光 1997年『客家源流新探』 福建教育出版社
- 謝詳皓・劉宗賢 1993年『中国儒学』 四川人民出版社
- 張振鶴・遊汝杰 1986年「方言与移民的關係」『方言与中国文化』  
上海人民出版社
- 徐揚杰 1995年『宋、明家族制度史論』 中華書局
- 錢穆 1985年『孔子与論語』台北・連經出版公司
- 錢杭・謝維揚 1995年『傳統与转型—江西省泰和農村宗族形態』  
上海社会科学院出版社
- 蘇新鑒 1987年「孔子仁教的生命化意義」劉述先（編）『儒家倫理検討会  
論文集』新加坡・東亜哲学研究所出版
- 『地理5訣』卷1『地理總論』「古今圖書集成」堪輿部匯考
- 中国孔子基金会・新加坡東亜哲学研究所（編）1989年『儒学國際學術討論  
会論文集 上』 齊魯書社
- 張捷生 1995年『中国喪葬史』 台北・文津出版社
- 張平 1993年「中国違法婚姻現状分析」『社会学研究』第5期
- 陳其南 1985年「房与伝統中国家族制度」『漢学研究』  
台北・漢学研究資料及服務中心
- 陳明俠 1991年（西村幸次郎・谷弘康共訳）『中国の家族法』  
東京・敬文堂
- 陳支平 1995年『近五百年来福建的家族社会与文化』上海・三聯書店
- 聂莉莉 1992年『劉堡』 東京大学出版会
- 聂莉莉 1994年「中国農民社会における儒教の影響の実態—東北地方の実  
地調査に基づいて—」『国立民族学博物館研究報告』  
1994年19巻1号 京都・中西印刷（株）

- 聂莉莉 1997 年「閩南農村における神々信仰—福建省晋江市農村での実地調査に基づいて—」『国立民族学博物館研究報告』  
 1997 年 22 卷 3 号 京都・中西印刷（株）
- 寧業高（等）1995 年『中国孝文化漫談』中央民族人民大学出版社
- 馬克・赫特爾 1988 年（宋踐・李茹等編訳）『變動中的的家庭—跨文化的透視』  
 浙江人民出版社
- 費孝通 1988 年『費孝通選集』天津人民出版社
- 費孝通 1985 年『郷土中国』上海・三聯書店
- 冯爾康 1994 年『中国宗族社会』浙江人民出版社
- 復旦大学歴史系・復旦大学国際交流弁公室（合編）1992 年『儒家思想与未来社会』上海人民出版社
- 傅伯言（主編）1991 年『崇仁県』江西・團結出版社出版
- 方克立（等編）1995 年『現代新儒家学案 上』中国社会科学出版社
- 方克立（等編）1995 年『現代新儒家学案 中』中国社会科学出版社
- 方克立（等編）1995 年『現代新儒家学案 下』中国社会科学出版社
- 方立天 1988 年『中国仏教与傳統文化』上海人民出版社
- 毛澤東 1966 年「湖南農民運動考察報告」『毛澤東選集』第 1 卷  
 北京・人民出版社
- 毛澤東 1970 年『毛澤東選集』北京・人民出版社
- 楊存田 1996 年『中国風俗概観』北京大学出版社  
 「陽宅会心集」卷上『宗祠説』
- 余敦康 1987 年「儒家倫理思想与中国傳統文化」  
 『文化：中国与世界 第 3 輯』上海・三聯書店
- 羅香林 1989 年『客家源流考』中国華僑出版公司
- 羅传奇・張世俊（主編）1993 年『臨川文化史』広東高等教育出版社
- 来新夏・徐建華 1991 年『中国的年譜和家譜』山東教育出版社
- 李澤厚 1988 年『李澤厚集—思想・哲学・美学・人』黒龍江教育出版社
- 李明輝（主編）1997 年『儒家思想的現代詮釈』  
 台北・中央研究院中国文哲研究所籌備処
- 林安梧 1996 年『儒学与中国伝統社会之哲学省察』台北・幼獅文化事業公司

劉沛林 1996 年『風水—中国人的環境觀』上海・三聯書店

劉铮他 1988 年『中国人口問題研究』中国人民大学出版社

劉述先（編）1987 年『儒家倫理検討会論文集』

新加坡・東亜哲学研究所出版

劉述先 1980 年『中国哲学与現代化』台湾時報文化出版公司

呂良海（等編）1992 年『中国近代史簡明読本』中国青年出版社

欧文文献

M・フリードマン 1958 年『lineage Organization in Southeastern』

Lon-don School Economics