

# 現代中国における宗族の再生と文化資源化

瀬川 昌久\*

Revival of Lineage as a Culture Resource in Contemporary China

SEGAWA Masahisa

## 要旨

本論文は、中国の父系親族組織・宗族（そうぞく）が、今日中国東南部地域を中心に再生・復興している現象について分析を行い、そこにいかなる研究上の新たな意義を見出し得るかについて考察したものである。まず20世紀前半以来の文化人類学的中国社会研究における宗族の研究史を批判的にとらえ、そこに存在する研究者の側のパラダイム・シフトについて明らかにした。その上で1990年代から顕著になった宗族の文化資源化の動向について検討し、現代的な宗族再生の背景にある社会的な諸要因を探った。そして、文化的な様式の持続あるいは変化の事例として、この宗族再生現象をどのように理解し、今後の文化人類学の研究展望の中に位置づけてゆくべきなのかを考察した。宗族の復興・再生現象から中国の社会的・文化的持続性を論じること自体にはあまり大きな意味はなく、むしろ宗族に新たな意味を付与しながら、新たな社会状況を生きている人々の実践を具に記述していくことに意味がある。経済学者や社会学者など他分野の研究者が注目することの少ない社会領域について、詳細な考察を行ってゆくことが、今後文化人類学的な視点からの宗族研究に求められるものだと考えられる。

キーワード：現代中国、宗族復興、文化伝統の持続性、文化資源、研究パラダイム

Keywords：Contemporary China, Revival of Lineage, Continuity of Cultural Tradition, Culture Resources, Research Paradigm

## 目次

1. はじめに
2. 文化人類学的中国研究においてなぜ宗族は注目されたか
  - 2.1. 古典的中国社会観と「家族主義」
  - 2.2. フリードマン・パラダイム
  - 2.3. フリードマン以降の宗族研究
3. 90年代以降の宗族再生と文化資源化
  - 3.1. 宗族の再生現象への注目
  - 3.2. 文化資源化される宗族
4. 考察——宗族の再生をめぐる諸次元
5. おわりに

---

\*東北大学東北アジア研究センター

## 1. はじめに

本論文は、中国の父系親族組織として知られる宗族（そうぞく）について、それが20世紀前半以来の中国社会研究史の中で占めてきた位置とその変遷について概観した上で、今日中国東南部地域を中心にみられるその再生現象について分析を行い、そこにいかなる研究上の新たな意義を見出し得るのかについて考察するものである。

宗族は、文化人類学的な中国社会研究における最も古典的なテーマのひとつであった。しかし、20世紀の半ば以降70年代末にかけては、中国本土における急進的な社会改革の中で、宗族は批判・解体の対象となり、農村においてもまた都市においても、表面上その組織的な活動は影を潜め、すでにそれは過去の歴史的記録の中だけに存在する古い社会慣習のひとつと考えられるにさえ至った。ところが、1980年代後半以降、中国各地、特にその東南部地域では、宗族の再生現象が顕著にみられるようになった。具体的には、広東省や福建省を中心とする中国東南部地域において、主にその農村部では、一族の中の有力者や知識人が呼びかけ人となって資金と労力が結集され、始祖を顕彰する祠堂や墓といったモニュメントが再建され、集団的な祖先祭祀儀礼が再開され、祖先の事績を記した族譜が編纂されるようになったのである。こうした現象を指して、ここでは宗族の再生または復興と呼ぶ。

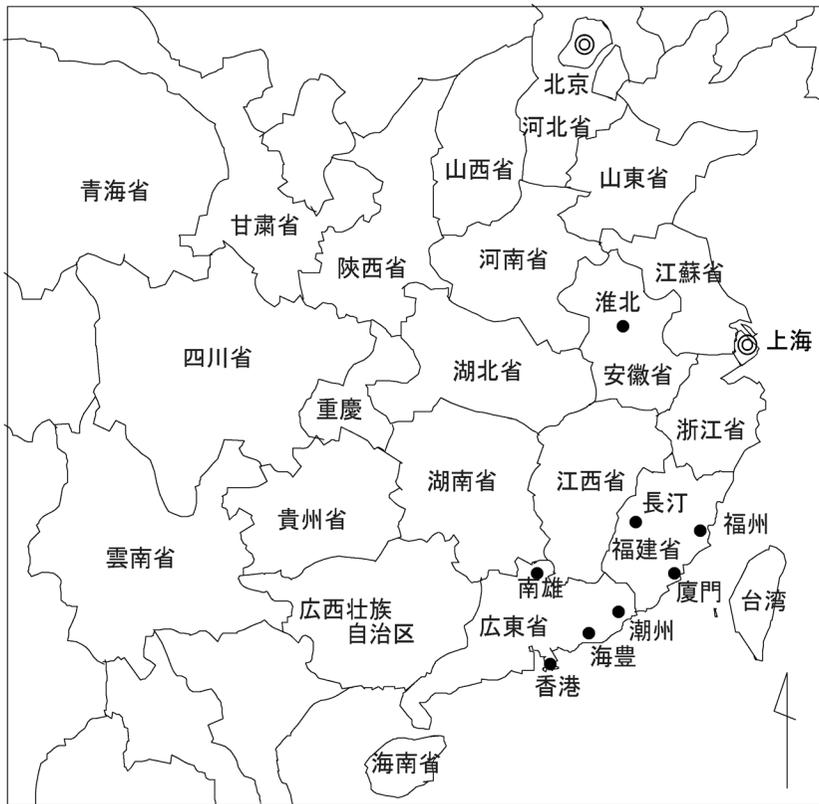
こうした現象は、ただ単に政府による思想統制がゆるみ、経済発展で資金的な余裕が生じたことにより古い慣習が再生したものと考えられるだけではなく、より多様な側面からの解釈が可能である。ひとつは、人々が自らの由緒をたどることによって、地域社会内やさらには中国全体の歴史の中に自分たちの家系を位置づけ、他の者から差異化したいというアイデンティティー上の希求として理解すべき側面がある。また、もうひとつは、宗族が体現している古い伝統や文化的価値をより操作的に用いて、観光開発や地域復興に利用してゆこうとする実利的な希求も存在している。そうした現代的な文脈に根ざした宗族の再生・復興現象を、文化・社会の変化と持続にかかわる問題として、文化人類学の立場からどのように扱ってゆくべきかという点こそが、本論文で筆者が明らかにしたい主要な問題に他ならない。そのことを明らかにするためには、急激な変貌を遂げつつある現代中国社会という研究対象自体の変化を対象化してとらえるのみではなく、過去約1世紀にわたって中国社会という対象に視線を投げ続けてきた文化人類学研究者の思考枠組み全体をも、自省的に対象化してみる作業が不可欠である。

そこで本稿では、まず20世紀前半以来の文化人類学的中国社会研究が宗族を通じて何を見ようとしてきたのか、その研究史を批判的にとらえ返すとともに、そこに存在する研究者の側の大きなパラダイム・シフトについて検討する。そして、その上で1990年代から顕著になった宗族理念や宗族に付随する伝統文物の文化資源化の動向について検討し、現代的な宗族再生の背景にある社会的な諸要因を探ってゆく。そして、文化的な様式の持続あるいは変化の事例として、この宗族再生現象をどのように理解し、今後の文化人類学の研究展望の中に位置づけてゆくべきなのかを考察する。

## 2. 文化人類学的中国研究においてなぜ宗族は注目されたか

### 2.1. 古典的中国社会観と「家族主義」

宗族は中国社会が文化人類学的な研究対象となった20世紀の初め以来、一貫して重要な研究テーマのひとつであった。中国本土におけるコミュニティー・スタディーの嚆矢とも言うべき存在であるD・カルプ (Daniel Kulp) の研究 *Community Life in South China: the Sociology of Familism* [Kulp 1925] は、広東省潮州近郊の「鳳凰村 (フェニックス・ビレッジ)」という農村で調査を行って書かれたものであった。上海バプテリスト大学で社会学を教えていたカルプは、この村の住民生活の諸側面をインテンシヴに記述しようと努めているが、同著の副題が“the Sociology of Familism” (家族主義の社会学) であることからわかるように、カルプが最も注目したのは鳳凰村の村人たちの社会生活の中にみられる家族・親族を中心とした行動様式であった。



地図

この村は現地の多くの村落がそうであるように、住民の大半がひとつの宗族の成員から構成されるコミュニティーであり、欧米人である著者の目にとりわけ顕著な特色として映じたのがそう

した「家族主義」であったことは想像に難くない。また、文化人類学的な現地調査に基づく分析研究は未だ確立されていなかったものの、すでに19世紀後半にはJ・ドゥーリトル [Doolittle 1867] やアーサー・スミス [Smith 1894] の著作を通じて、欧米人の中には中国社会の「家族主義」的傾向についての認識がある程度定着していたものと考えられ、カルプが鳳凰村での調査・分析を行うに際しても、そうした中国社会観が直接、間接に影響を与えていたものと推測される。

「家族主義」や親族関係の密接さ、とりわけ宗族の発達とその機能性の高さに着目したのは、カルプら欧米人の研究者のみではなかった。費孝通とならび中国人の文化人類学者第1世代を代表する存在のひとりである林耀華 (Lin Yao-hua) は、福建省福州近郊の宗族村落・義序での調査にもとづいて、宗族組織を詳細に分析した修士論文を執筆し、また後には福建省内の別の宗族村落 (林自身の故郷) を題材として小説スタイルの村落モノグラフ *The Golden Wing* [Lin 1947] を英文で出版している。林耀華はラドクリフ＝ブラウンが1935年に燕京大学の客員となった際にその研究補助者を務めており、その間に理論的にも方法論的にも多くのものをラドクリフ＝ブラウンから学んでいる。親族を社会構造の基本要素とみなすラドクリフ＝ブラウンの構造機能主義的考え方が、林のこのような宗族組織への関心を促したものと推測できる。

第二次世界大戦前の日本の研究者たちの間でも、家族・親族関係を特に重視した中国社会理解は広く一般的なものであった。社会学者・清水盛光は昭和14年(1939年)にその著『支那社会の研究』の中で宗族に直接言及し、中国人にとっての宗族に対する認識はオーストラリア原住民の氏族に対する認識、メラネシア人の親族集団に対する認識と共通したものであると述べている。すなわち、宗族の成員は宗族を一個の身体のようにみなし、血脈や骨肉がつながったひとつの生命体のようなものと考えている点で、デュルケームのトーテミズム論やレヴィ・ブリュールの論じる「融即」に共通する思考がそこに認められるとしている [清水盛光 1939: 368-369]。そしてまた、このように血縁関係が発達した中国社会では、同業者組織などの中間的社会単位や派生的社会単位でさえ血縁的な紐帯を中心に形成されることとなり、家族の生活様式や連帯感、道徳観などを保持することになったとし、それ故に「社会分化がなお低段階にあることを示している」と結論づけている [清水盛光 1939: 420-421]。

同様の議論は、同じく戦前の社会学者・平野義太郎などの議論にもみられる。平野は1943年に出版された『支那農村慣行調査報告書』の中で、中国の農村と日本の農村の社会構造を比較し、後者では複数の氏族が共同して村社を祭祀する宮座のような地縁の組織が発達したのに対し、前者では血縁的組織と地縁的組織の融合発展がなく、特に中国南部では宗祠と村廟が別々の存在となっていることを指摘している。そして、そのことは中国農村の社会組織があくまで血縁的同族を単位として凝集する性格をもっていることを示すものだと述べている [平野 1943: 30-31]。

このように、戦前の日本人研究者の視点には、宗族・家族に代表される血縁的紐帯の強さを単に中国社会の特色とみなすばかりではなく、それを日本や欧米の社会との比較における中国社会の後進性の証拠とみなす傾向があった。当時の文化人類学の主要なパラダイムであったラドクリ

フ＝ブラウンの構造機能主義や、その基礎をなしたデュルケーム社会学においては、必ずしも「未開社会」の後進性が積極的に論じられたわけではなく、むしろ進化主義的な考え方は否定的にとらえられていた。だが、上述の日本の戦前の社会学者たちは、血縁を人間の社会関係の基本形態とみなすデュルケーム－ラドクリフ＝ブラウンの考え方と、血縁的社会から地縁的社会へというマルクス主義的な発展段階理論とが微妙に混合された思考基盤の上に立ちつつ、中国社会の後進性を論じたのである。

いずれにしても、この時代の欧米人研究者やその教育を受けた中国人研究者たちは、欧米社会とは異質な中国社会の特色として、宗族に代表される家族・親族の紐帯の強さとそれを支える「家族主義」的道德規範に注目した。また、当時の日本人研究者たちも、政治的混乱と経済的低迷にあえぐ当時の中国社会の後進性の原因を、近代化に成功した日本社会との対比の観点から宗族を頂点とする血縁中心の社会規範や身内びいきのネポティズムに求めようとしていた。

## 2.2. フリードマン・パラダイム

20世紀の後半に入っても、宗族は依然として文化人類学的な中国社会研究にとって主要なトピックのひとつとしての地位にあり続けた。中国出身で、ロンドン大学のマリノフスキーらに学び、その後アメリカの文化人類学の「文化とパーソナリティ論」の主要研究者のひとつと数えられることとなったF・シュー（許焯光、F. K. L. Hsu）は、1963年に欧米、インドとの比較の視点から中国社会の特色を論じた *Clan, Caste, Club*（『クラン、カースト、クラブ』）という著書を発表している [Hsu 1963]。標題が示すとおり、インド社会を特徴づけるカースト、欧米社会を特徴づけるクラブに比される中国社会特有の社会組織として、クランすなわち宗族が論じられている。

また、その他にも、ロシア出身の社会学者O・ラング（Olga Lang）は、戦前の中国で行った調査をもとに、*Chinese Family and Society*（『中国の家族と社会』）[Lang 1946] という著作を出版した。同著は、特定の地域や家族についての具体的な事例研究というよりは、中国各地で収集されたデータを総合的に論じたものであるが、中国人の家族の構造的特色や家族倫理などについて論じたものとしては初の本格的学術書であり、その中では中国南部における宗族の発達などにも言及されている。

しかし、文化人類学的な視点からの宗族研究と言えば、何と云ってもM・フリードマン（Maurice Freedman）の研究が著名であり、また実際彼が1958年と1966年に相次いで宗族研究に関する2冊の主著を出版して以来、同分野における中国研究は宗族や家族の研究に席卷されることとなり、「フリードマン・パラダイム」または「中国におけるリネージ・パラダイム」などと呼ばれる状況を生み出すに至った。

フリードマンはイギリスの構造機能主義人類学の第2世代の代表的研究者のひとつであるR・ファース（Raymond Firth）に学び、最初はシンガポールの華人社会の研究を行っていたが、その後中国本土の社会に関心を移し、とりわけ宗族についてアフリカ研究を中心に確立された出自

理論の応用という観点から本格的な研究を試みた。ただし、彼が宗族研究に取りかかった時期には、すでに中国本土は中国共産党政府による急進的社会改革の時期に入っており、現地調査による実際の宗族の観察はできなかった。したがって、彼が用いた主要な資料は、既述のD・カルプ、林耀華、F・シュー、O・ラングらの先行研究や、日本や欧米を含む文献史学者たちによる研究成果、それに彼自身が短期滞在した香港新界における調査データであった。

フリードマンの宗族研究の重要な特色は、それまでの欧米、中国、日本における先行研究を駆使しながら、それらとは明確な距離を置いている点である。とりわけF・シューの研究に対しては、するどい批判を浴びせている。その批判点は、シューが宗族を中国社会の特殊性を象徴または体現する社会組織とみなしていること、そして宗族を論じるに当たって地域的な限定を設けずに中国社会全体に対して過度の一般化を行ってしまっていることである。フリードマンはその著『中国社会と宗族』において「中国社会に対する単一の鍵など存在しない」[フリードマン 1987: 209]と述べ、宗族を中国社会の本質とみなすシューの考え方を批判している。

ともすると、中国における「リネージ・パラダイム」の創始者であるフリードマンは、宗族を中国社会の本質を体現する社会組織とみなし、それを分析することが中国社会を理解するための主要な鍵であると考えていたかに思われがちであるが、フリードマン自身は宗族に対しそのような本質主義的な観点を有していなかった。むしろ彼は、宗族が中国の広大な国土、長い歴史の中で、特定の地域・特定の時代において発達したり、あるいは発達しなかったりした点を重視しており、その発達を促したり阻害したりした地域的・時代的な具体的諸条件を逐一考察してゆくことに心をくだいていた。

では、フリードマンにとって宗族に注目することにはどのような研究上の価値があると考えられていたのであろうか。彼が宗族に着目したのは、それが中国の全土を覆ってすべての中国人の中にあまねく存在する社会組織だからではなく、中国東南部の清代から民国期にかけての社会の中で、一部の経済的・政治的有力者のもとで特に発達を遂げ、国家の行政と農村末端集落の間の接続機能を発揮していたからであった。

そのような形で局所的に発達し特殊化を遂げた宗族に着目し、それを生み出した具体的な社会的要因を探求するとともに、フリードマンがより理論的な問題意識としてもっていたのは、それをアフリカの単系出自社会と比較することであった。ヌアーやタレンシなどの事例で英国の出自論者たちが論じた典型的単系出自社会とされるものにおいては、単系出自の原則は社会の隅々までゆき渡り、社会成員のほぼすべてが単系出自に基づいて構成された社会組織の一員として生活しているものとされていた。そのように政治経済的にフラットで階層や部分集団ごとの偏差が少ないとされたアフリカの単系出自社会に対し、中国の宗族の事例はフリードマンの目からすれば対極的な姿を示すものであった。すなわち、宗族は中国という高度に階層化した社会の中に存在し、またその発達自体が地域的にも階層的にも大きく偏っていた。

アフリカ社会を分析した出自論者たちが、出自を社会全体、社会成員全員に均等に作用する原則であり「社会構造」の一部をなすものと見なしていたのに対し、中国の宗族はその存在の様態

からして社会の中のきわめて限定的な部分、特殊な部分を構成するものにすぎないことをフリードマンは明確に認識していた。そして、そのような相違点こそ、中国社会の複雑社会としての特徴を示すものと彼は考えていたのである。フリードマンにとっての宗族の研究価値、それは究極的には複雑社会のもつ特色を他の社会との比較において明らかにするための手がかりに他ならなかった。

### 2.3. フリードマン以降の宗族研究

上述のようなフリードマンの理論的関心から文化人類学的な主要研究テーマとして位置づけなおされた宗族であったが、20世紀の中国社会の変動は、宗族研究をさらに特殊な方向へと導くこととなった。フリードマンが宗族研究のパラダイムをうち立てた1950年代後半から1960年代は、中国本土はまさに社会主義的な急進的社会改革のさ中にあり、宗族は封建的な遺物、親族の紐帯によって偽装された搾取の一形態として批判の対象となっていた。祠堂は倉庫や学校などに転用され、祖先の墓は破壊され、族譜は焼却された。したがって、フリードマン自身も中国本土において宗族を同時代的に調査観察することに対しては悲観的であり、中国本土では宗族はもはや「姿を消してしまった」と言い切っている〔フリードマン1987:225〕。そしてフリードマンに続き宗族の研究を志した欧米の研究者たちも、その多くは香港か台湾という中国本土の代替的フィールドにおいてそれを研究することとなった。

また、フリードマンの宗族研究が親族原理や出自規則の分析ではなく、宗族の具体的機能、具体的発達形成の諸条件の分析へと向かう性格のものであったことから、その後の宗族研究は台湾や香港でのフィールドワークに立脚したものも含め、地域社会内部での宗族の形成過程を過去にさかのぼってトレースしようとする地域史的研究へと収斂すべく方向付けられていた。こうしたことは、中国本土での宗族が「姿を消した」状況におかれていた1980年代半ばまでの社会状況と相まって、宗族研究がもはや同時代社会研究のテーマではなく、過去の社会に関する歴史学的な研究テーマに属するものだとの認識を一般的化することに寄与していった。

それと平行して、文化人類学の中で出自や親族研究それ自体が、中心的な研究テーマとしての地位を失い、もはや古色蒼然とした時代遅れの話題と見なされるようになった。こうした文化人類学全体のパラダイム・シフトを背景に、宗族研究は文化人類学者の主要研究課題というよりは、文献史学者の扱うべきテーマのひとつとみなされつつあった。

ところが、1980年代後半以降の中国本土における社会変化は、宗族を再び同時代的な研究対象へと引き戻すことになったのである。1970年代末からの改革開放政策により、農村部の経済状況が好転したことと、思想統制の弛緩により伝統的習俗への批判が弱まったことから、祠堂、墓、族譜などの復活と、祖先祭祀儀礼の再開が一部地域では顕著に見られるようになった。これら宗族の復興・再生現象については、それを文化人類学的にどのように性格づけるべきかということが、未だ本格的には議論されていない。一方では、それは「伝統的」な親族規範や儀礼の様式が復活したものにも見え、伝統の持続性、文化の不変性を象徴する事象のようにも解釈される

側面がある。しかし、他方において宗族に関連するモニュメントや儀礼を一種の文化資源化し、それを意図的に地域開発などの社会事業に結びつけてゆこうとする動向もある。後者は、もはやフリードマン・パラダイムまでの旧来の宗族研究の枠組みでは理解不能な、きわめて現代的文脈に根ざした社会現象のように思われる。この点を、次章では具体事例に即して検討してゆく。

### 3. 90年代以降の宗族再生と文化資源化

#### 3.1. 宗族の再生現象への注目

1990年代以降の中国本土における宗族復興現象について、日本国内で最初に本格的に論じたのは、韓敏による安徽省の李家楼村に関する報告であった〔韓敏 1995〕。この村の李氏一族は、安徽省淮北一帯に数十ヶ村に分居して暮らしている約5万人の李氏の一分節である。安徽省は清末以前には中国東南部とならび大規模な宗族組織が発達していた地域として知られている。明清代に多くの科挙及第者を出すなど名門であった淮北の李氏は、社会主義化以前には始祖を祭る祭祀組織や共有財産、それに祠堂や墓、族譜などを完備した宗族を形成していた〔韓敏 1995: 79-80〕。

1950年代の社会主義化以降は、同地域も他の地域の例に漏れず、共有財産や宗族の象徴的文物は破壊され、祖先祭祀儀礼を含め宗族の活動の一切は停止に追い込まれた。しかし、その後1970年代末の改革開放政策の開始以来、徐々に族譜の編纂や祠堂・墓の再建が行われるようになった。族譜再編を最も先に実行したのは、県の党書記の出身もとの宗族であったという。県の党書記の一族であれば、政治的批判から逃れることができるという安心感と、そうした有力者の家系では、同宗の関係をビジネスや政治的活動に利用しようという意図が作用しやすかったからだという〔韓敏 1995: 81-82〕。

李氏一族も、こうした近隣の先行事例に刺激される形で、1985年に族譜の再編を行った。また、1991年には他の村の李氏とともに共通祖先の墓を再建し、大がかりな祖先祭祀儀礼を行ったという。韓によれば、宗族が解体されていた70年代までの時期にあっても、李家楼村は李氏一族の集居する集落であり、また地域内での政治的派閥や人間関係も、ある程度まで親族関係を基盤にして形成されていたので、農業の集団化政策が放棄され旧来の慣習への批判圧力が緩和されると、いち早く宗族の復興がなされたのだという。また、民国末期の国共内戦時期に比較的長く国民党支配下にあった同地域では、国民党勢力の渡台とともに台湾に渡った者が少なくなく、そうした台湾在住者たちが改革開放政策後に故郷の親族を訪問して祖先の墓参りをするようになったことなども、地元の人々の間に宗族の復興を促した要因であったという〔韓敏 1995: 84〕。

このように急進的社会改革の中で中国本土において宗族が解体・抑圧された四半世紀を経て、宗族が再び復活に転じるようになる際に、台湾、香港への移住者や海外華人など、中国本土の出身地を離れて暮らしていた人々からの刺激というものが重要なきっかけとしてかかわった例は、この安徽省の事例のみでなく、広東や福建、海南など他地域でも広く共通してみられるところで

ある(注1)。それは、「港澳台同胞」(香港、澳門、台湾の同胞中国人)や海外華僑同胞との交流を回復し、そうした海外在住者からの資金環流を積極的に引き出すことを望んだ改革開放政策下での地方政府の思惑とも重なる側面がある。地方政府は、地域住民の中のそのような海外への伝手を地域開発の資金を得るための社会的資源と考え、また地域住民の側は政府の干渉・統制から自由な社会領域の獲得を模索する瀬踏みの時期に、そうした海外同胞の帰郷者を優遇してその行動には何かと便宜を図る立場にあった地方政府の対応を、ひとつの好機として利用した側面があったと考えられる。

もうひとつ日本国内で発表された宗族復興に関する重要な事例研究として、潘宏立の福建省南部・厦門近郊の石獅市の容卿蔡氏についての研究〔潘 2002〕がある。容卿は「容卿八郷」と呼ばれる村落群であり、その住民のほとんどは蔡氏一族である。14世紀の始祖以来、24世代の世代深度をもち、明清代から民国期に至るまで一族全体ならびにその分節レベルの共有地産と祭祀組織が発達していた〔潘 2002: 54〕。民国期には独自の武装集団を有し、それを統括する族長は「石獅皇帝」と呼ばれるなど、地域社会内部に絶大な影響力を有していた。

このように強力に組織された宗族が存在した福建省南部地域でも、1950年代半ばからの農業の集団化、そしてそれに続く1960年代の文化大革命は、宗族組織に強い解体圧力をもたらし、宗族全体や各レベルの分節の共有資産は没収され、祠堂は倉庫や病院に転用され、祖先祭祀儀礼は中止に追い込まれたという〔潘 2002: 81-87〕。だが、この地域でも改革開放によって旧習俗への批判の風潮が収束し、また地域経済が活性化して余剰が生じるに及んで、祠堂の再建、族譜の再編、祖先祭祀儀礼の復活の「三点セット」をとまなう宗族の復興がみられるようになった。潘によれば、容卿蔡氏一族における宗族復興の端緒は、1986年に「石獅市容卿老年協会」という老人団体が設立されたことに発するという。未だ瀬踏み状態の中、氏姓の紐帯や祖先祭祀儀礼を前面に出すことなく、老人の親睦団体としての体裁をとるものであったが、実質は蔡氏一族の長老たちの組織として、宗族復興事業を先導していった。そして1990年代はじめには下位分節レベル、続いて中間分節レベル、そして1996年には容卿蔡氏の宗族全体レベルの祠堂の修復や族譜の再編の事業が進展していったという〔潘 2002: 105-107〕。

こうした復興のプロセスにより、福建省南部ではこの容卿蔡氏の事例を含め、他地域に比して一層大規模で豪華なモニュメントの再建や大がかりで派手な儀礼をとまなう宗族の再生が顕著にみられる。こうした宗族復興が可能であった要因として、潘は同地域では歴史的に宗族の発達が著しく、改革開放後も地方政府が地域社会を統制するためには宗族の協力を必要としたこと、また祖先祭祀のみではない廟の祭祀など伝統文化全般に対する再評価の動きが追い風となって作用したことを挙げている〔潘 2002: 334-336〕。ここで言う地域社会統制のための手段としての宗族という視点は、地方政府が宗族をひとつの社会的な資源として認識したことを意味している。また、伝統文化の再評価の流れは、観光開発や地域的シンボルの創出といった1990年代後半から現在に至るまで中国各地で生じている伝統文化の資源化の動向の基底をなすものである。

同じ福建省南部における宗族復興の事例をもうひとつ付け加えるとすれば、王柯が報告してい

る晋江市の陳埭丁氏の例は、ある種特徴的な事例として掲げておく価値があるだろう。王柯によれば、この陳埭丁氏の宗族復興は福建省南部においてもとりわけ早く実現し、地域内の他の宗族に先行する事例となった。陳埭丁氏は共産党政府の民族政策の中で少数民族・回族と認定された一族であり、再建された祠堂にはアラビア文字が配され、祠堂での祭祀の際にも民族衣装風の衣裳で正装するなど、少数民族としての出自が強調されている。

ただし、1980年代以前には周囲の漢族との間に同化が進み、生活習俗上大きな違いが認められない状態であったともされる。だが、伝統文化の再評価への機運が生じた1980年代において、とりわけ少数民族の伝統文化に対しては政府の側からの許容度が保証される傾向にあった。すなわち、特異な伝統習俗を保持し続けることに対する許容度も、少数民族としての地位を強調すれば、漢族の一般住民に対するそれよりも高くなりやすかった。ゆえに、彼らは少数民族・回族としての立場を巧みに利用しつつ、いち早く彼らの宗族の復興を成し遂げたのだと王柯は論じている〔王柯 2011:62〕。

このケースは、宗族というより一般性をもつ伝統文化の復興に加え、少数民族としての伝統の強調という特殊な要因が介在する事例ではある。だが、やはり住民側が伝統文化というものもつ社会的資源性に着目し、それを楯として地方政府側と渉り合うことにより、国家や共産党の公的干渉から相対的に独立した社会領域を確保することに成功した例と言えるであろう。

### 3.2. 文化資源化される宗族

以上で検討してきたのは、住民たちの旧慣習の再開をめぐる地方政府との駆け引きの中で、宗族の絆、父系親族関係が一種の社会的資源として活用され、宗族にかかわるモニュメントの再建や祖先祭祀儀礼の復活を勝ち取った事例であった。そこでは、地方政府はせいぜい住民の活動に不介入の態度をとることによって宗族再生を可能ならしめる条件を与えるのみであり、住民はいわば「勝手」に自らの旧慣習復活への希求を追求し成就しているレベルのものである。しかし、宗族の復興現象には、より直接的に宗族に関連する文物やその活動を文化資源とみなし、それを観光化や地域開発のために利用してゆこうという実利的な動向も含まれている。その場合には、宗族復興の事業は往々にして住民側の私的な社会活動にとどまらず、地方政府の側も積極的にそれに参与する例がみられ、すなわちそこでは宗族復興の主体としての地域住民と、それを容認し後押しする地方政府との間に、一種の共犯関係と言うべきものが存在するのである。

そうした地方政府もかかわった宗族復興の第1の例は、蔡文高が報告している福建省西部、長汀県汀州鎮の劉氏一族の事例である〔蔡 2012〕。今日、長汀県では汀州鎮や河田鎮（注2）をはじめとして、多くの宗族の祠堂が復活し、また祖先祭祀も活発に行われている。劉氏一族も同県周辺地域の主要な氏姓のひとつであり、旧汀州府属下の各県（注3）だけで約14万人の人口をもつという。汀州鎮にはこれら各地の劉氏の「総祠」に当たる祠堂があり、黄巢の乱の際に同地域に住み着いたとされる全体始祖・祥公を祭っている。この「劉氏家廟」は、五代（907～960年）に創建されたとされ、その後モンゴル軍による焼き討ちを受けたとの歴史伝承も付随してい

る。近代に入り、1930年代に同地に共産党のソビエト政府が樹立されると、この祠堂は政府の官署として利用され、内部の位牌等は廃棄された。その後、中華人民共和国になってからは、各種の工場として利用され、最後は倉庫や一般の住宅としても利用されたという。かつては地域内の各村の代表者によって祠堂で行われていた劉氏一族の祖先祭祀も、祠堂が接収されてからは行われなくなっていた [蔡 2012: 221-222]。

1980年代の初めになると、祖先祭祀活動は徐々に復活するようになったが、依然として祠堂が接収されたままで祖先を祀る場所がなかったので、祭祀活動は一部の少人数の者が行い、その後でレストランで会食する程度であったという。1990年代初めになると、劉氏の人々は県政府に祠堂の返還を求めようになったが、政府は祠堂を住居として暮らす 20 数戸の住人を追い出すわけにはゆかないとの理由で、返還は実現しなかった。そこで、彼らは祠堂がかつて長汀のソビエト政府の役所としても利用された歴史的建造物であることをアピールし、1997年には県の文化財指定を勝ち取った。そしてさらに、建物の管理をもとの所有者である劉氏一族に委任するよう求め、これが認められて倉庫や住宅は移転することとなり、祠堂は一族の手に戻ったのだという [蔡 2012: 222-223]。

こうした一連の動きの背景には、長汀県地域における伝統文化の再評価と地域開発政策が不可欠な要因として作用していた、と蔡は論じている。すなわち、1994年に汀州鎮が国家の「歴史文化名城」(歴史文化都市)の指定を受けることになり、この前後の時期には、指定に相応しい歴史的・文化的建造物や施設などが必要との観点から、現地の「客家文化」をアピールするための祠堂や廟などが脚光を浴び、政府も率先してそれらの修復に協力することになったのだという。その結果、県内の河田鎮では、長さ1キロメートルに及ぶ鎮のメインストリートに20数軒の祠堂が林立する「宗祠一条街」という観光名所が出現した。劉氏一族への「劉氏家廟」の返還も、こうした時流に便乗したものであった [蔡 2012: 220]。

祠堂の返還が実現した後、劉氏一族は一族内に募金を呼びかけ、まず祠堂を住居として住み着いていた他姓の住人に補償金を支払って退去させ、建物、祭壇、位牌等を立派に作り直した。そして、2002年の春分には、各地の劉氏子孫からの代表団を集め、数百人の参加者による祖先祭祀儀礼を盛大に執り行ったという。県政府からの祠堂の返還に際しては、一般公開による観光客の受け入れが条件として言い渡されたという [蔡 2012: 223]。また、祠堂の「復元」においては、単に旧来の建物の様式が再現されたばかりではなく、『三国志演義』にちなんだ付属の建築物(注4)が付け加えられるなどした [蔡 2012: 224]。

蔡によれば、こうした伝統的文物や旧慣習の復活の基礎となった国策レベルでの決定としては、1978年の改革開放政策の開始以降、1982年に出された「關於我国社会主义時期宗教問題的基本觀點和基本政策」(我が国社会主义時期宗教問題に関する基本觀點と基本政策について)ならびに1985年に出された「關於落實党的宗教政策及有關問題的調查報告」(党の宗教政策を着実に執行すること及び関連問題的調查報告について)などの通達による信教の自由の容認方針、1984年に中央政府の官公庁である「国家档案馆」(国立公文書館)、「教育部」(教育省)、「文化部」(文

化省)が各地方政府や大学などに宛てて出した『中国家譜(=族譜)総合目録』編纂のための協力要請などの影響が大きいという[蔡2012:219-220]。こうした通達により、民間信仰や祖先祭祀のための施設が徐々に修復され、族譜の編纂が再開され、宗族復興への道筋が準備された(注5)。だが、それはまだ伝統文化復興への容認を示すものに過ぎず、それが地方政府によるより積極的な推進の対象となるのは、上述のような観光を通じた地域開発という命題が表面化して後のことだと思われる。

宗族復興と観光化や文化資源化との結びつきの第2の事例は、筆者自身が調査した広東省北部南雄市珠璣巷に建設された歴史テーマパーク「珠璣古巷」である[瀬川2004]。南雄市は広東省の北端部、江西省との省境近くに位置するが、珠璣巷はその県城から10キロほど離れた小さな町である。しかし、「南雄珠璣巷」の名は、広東省、香港、海外華人社会に暮らす広東人系の人々(広東本地人)の多くにとっては、その祖先がかつて一時期居住していたという伝承をもつ重要な故地である。あくまで伝承上の故地であり、史実として広東本地人の多くが実際にこの広東省北部の一小地点を經由して移住したとは考えられないが、広東本地人の宗族の族譜にはしばしばこの地名が書き込まれており、彼らの間では実際の故地として信じられていることも少なくない。

この伝承上の場所に、歴史テーマパークを建設しようと計画したのは、地元南雄市の宗族ではなく、香港等に拠点をおく広東本地人系の宗親会であった。宗親会は、香港や海外華人社会などにおいて、移住者が氏姓の別にしがって形成するボランティア・アソシエーションとして知られ、「同姓会」などとも呼ばれる場合がある。故郷の共同体を離れて異境の地に移住した人々が加入して生活上の互助・福利を得るための組織と考えられており、しがって研究者の間でも、宗族とは異質な「疑似親族組織」とみなされることが多い。確かに移住者が郷里と移住先とを往復することが容易ではなかった1970年代以前には、宗親会は故郷のコミュニティーから切り離されて暮らす移住者の互助組織という性格が強かったものと思われる。しかし、中国本土の母村地域と香港や海外の移住先との往来が緊密化した1980年代以降は、宗親会と母村地域の宗族との間には密接なつながりがみられるようになり、移住先の宗親会の重要メンバーが母村の宗族の主要成員を兼ねたり、母村地域の各村の宗族が宗親会の下部組織のように機能したりということも稀ではなくなっている。

広東本地人の主要な宗親会が、南雄市珠璣巷に競って祠堂を新設するようになったのは、1990年代半ば以降のことである。もともと、上述のように広東本地人にとっては祖先の故地としての伝承があった場所であり、自分たちのルーツを訪ねて珠璣巷を訪問したいという欲求も広く存在していたものと考えられるが、それに加えて、1997年の香港の本土復帰に相前後して、香港に拠点をおく宗親会組織としては、彼らの祖国復帰を象徴的に示す事業として、故地・珠璣巷への祠堂の建設が企画されたものと推測される。祖先が珠璣巷を経て広東一円に広がったとされている各姓の宗親会は、競って珠璣巷に土地を買い求め、壮麗な祠堂を建設するようになった[瀬川2004:200-201]。

こうした動きに、地元南雄市の政府も積極的に呼応した。広東省内でも北端部の山間地域に位置する南雄市は、珠璣巷を題材とした観光客誘致による地域開発を志向し、計画面積 60 ヘクタール、当初の投資計画合計額 4 億 4,869 万元（約 68 億円）の歴史テーマパークを整備することとなった。パークの中核部分は、珠璣巷の楼門、石畳道、古井戸などの史跡と博物館、そして新たに各宗親会によって建設された祠堂群からなる。各宗親会の祠堂は、中央の祭壇に自分たちの氏姓の起源となる古代の始祖の位牌を祀り、その後の歴史を通じて輩出した当該姓の著名人物の事績や、祖先の中国南部への移住経路などを解説し、また土産物や祠堂内の祭壇に位牌を安置する権利などを売り出している。パーク入場者からは入場料を徴収するが、市が養成したガイドが付き添って解説してくれる。観光客は国内外に暮らす広東本地人系の子孫が多いが、その他に台湾などからも訪れる者があるという。それぞれ、史跡や博物館を見学して珠璣巷の歴史を学ぶとともに、自分の姓の祠堂を訪れ、祖先の足跡に触れる趣向となっている [瀬川 2004: 201-204]。

この事例は、農村の村落をベースとした宗族組織が関与した事例ではなく、香港などに根拠地をおく宗親会が主体となった事業なので、文字通りの「宗族復興」とは幾分異質な現象にみえるかも知れないが、父系の系譜をたどることにより自らのアイデンティティを確認し、同系に連なる者の紐帯を確かめ合うという限りにおいて、村落レベルの宗族復興と連続的にとらえることのできる現象であると考えられる。むしろ、村落レベルの宗族は真正の親族関係に基づくもの、宗親会は移民社会において二次的に形成された擬似的親族関係に基づくもの、として両者を切り分けてしまうことは、一次的・生得的な社会関係と二次的・獲得的な社会関係を二分的にとらえる古典的なものの見方にとらわれた思考様式と言わざるを得ない。実際の現地の中国人たちの認識としては、宗親会が祀る遠い古代の始祖も、連綿たる父系出自のつながりの延長の上に「實在」しており、同姓の絆で結ばれた宗親会メンバー間の関係も、決して「疑似」的な偽物ではないのである。

そうした同姓祖先からの父系出自の連続性に関する文化的な観念が強固なものとして存在しているからこそ、それを観光客誘致の資源として利用しようとする地方政府側の思惑も成立する。この種の「観光」は、そうした強固な系譜観念が存在しない社会、例えば日本社会においては、根本的に成立しえない性格のものであろう。その意味において、宗族復興に関与する住民と、そこに地域開発のきっかけを見出そうとする地方政府との間に「共犯関係」が成り立つのは、両者とも同じ文化的コードを共有しているからだと言えるであろう。

#### 4. 考察—宗族の再生をめぐる諸次元

以上において、筆者は現代中国における宗族復興の諸事例を検討してきた。そこには、急進社会主義的改革期の四半世紀に及ぶ弾圧の後、国家と共産党による思想統制や生活次元への介入が緩和される兆しが生じるや、人々が地方政府との交渉や瀬踏みの段階を幾重にも踏みながら、徐々に宗族モニュメントの再建や祖先祭祀の再開を実現していったことが明らかとなる。それと同時に、地方政府は一方的に規制者・抑圧者として機能しているばかりではなく、時には宗族の

文化資源化に積極的にかかわり、それを地域開発の手段として組み込んでゆく場合があったことも明らかとなった。

そうした検討を通じて、あらためて生じる根本的な問いは、そもそも何故にそのようにして人々は宗族を復興させねばならなかったのか、という点である。確かに、四半世紀の抑圧の後に政策的・経済的諸条件の緩和が生じたことにより、「古き伝統」が再生するのは一種自然な成りゆきのようにも見えるが、伝統とは持続するものであり、ゆえに伝統は持続すると言っているのみでは、トートロジーに過ぎない。この再生力とは一体何なのか、また果たしてそれは如何なる意味において「再生」なのか、が問われなければならない。

20世紀前半の古典的な文化人類学のパラダイムにおいては、おそらくそこに中国社会の「構造」が仮定されたであろう。父系出自の関係は中国社会のあらゆる人間関係の基礎をなす構造的骨組みであり、20～30年間の社会変動の中で父系親族組織が表面的に機能停止に追い込まれても、構造のレベルではなおそれは持続性を保ち、条件が復すればやがて再生するのだと。今日の研究者の多くは、そこまでナイーブに社会構造や文化的規範の持続性を仮定することはせず、もっと現代的な文脈における復興・再生の促進要因を探そうとしている。実際、筆者自身が別の機会に論じたように〔瀬川 2004: 221-222〕、個別の宗族復興事例は、経済発展の中で獲得された富の威信への変換回路、文革で寸断された地域コミュニティ内における人間関係の修復回路、あるいは香港返還などに運動した社会的再統合のための象徴的事業などとして解釈できる。さらには、本稿の3.2において検討したように、より実利的な意図から、宗族の文化資源化が図られている事例も見出される。

本稿の冒頭においても述べたように、こうした宗族の復興現象には、人々がその出自をたどることにより、地域社会内や中国全体の歴史の中に自分たちの家系を位置づけ、他の者から差異化したいというアイデンティティー上の希求として理解すべき側面がある。また、もうひとつの側面として、宗族が体現している古い伝統や文化的価値をより操作的に用いて、観光開発や地域復興に利用してゆこうとする実利的な希求も存在しているように見える。一見、前者は人々のアイデンティティーにかかわるものであるがゆえに、より根元的で「純粹」な希求にも思え、後者は実利的・操作的であるという意味において派生的、二次的な希求のようにも見える。特に後者は、観光開発などと結びついた事象として理解されるゆえに、すぐれて現代的な現象のようにも思われがちである。しかし、これら両者の間には、実際どれほど明確な境界があり、また後者を現代社会特有の現象とみなすことにどれほどの根拠があるのかについては、より慎重な考察が必要な点である。

ここにおいて、20世紀前半の研究者が考察の対象としていた宗族と、現代のわれわれが目の前に行っている復興宗族との異同が問われなければならない。果たして両者は「同じ」ものなのか、それともその存立の背景を別にする異質な存在なのか。おそらくその答えは両者の中間にある。現代の復興宗族が、清末あるいは民国期に存在した宗族組織と寸部違わぬ存在であり、中国社会固有の不変の構造からの自動的生成物であると信じることには、よほどの短絡や時代錯誤

を犯さない限り無理がある。さりとて、現代版の宗族を、過去のそれと全く性質を異にした模造品や「偽物」とみなすことにも根拠がない。確かに、現代版の宗族はその復興にかかわる主体や、それを操作的に利用しようとする地方政府などによって対象化され、「客体化」された存在であり、その限りでは極めて現代的な文脈での構築物に見えるが、そのような過程を「現代」のみに局限して考えるとすれば、それは恣意的な限定と言わざるを得ない。

民国期や清代以前の前近代においても、宗族の形成をめぐるには、そこに関与する主体によるなにかの对象化や操作の過程が介在していたはずであり、だからこそ宗族はそれらの時代においても中国の一部地域や一部の階層においてのみ特徴的に発達したのである。それがおかれた時代背景と地域社会の具体条件に即して、諸主体が選択した実践行為の結果が、中国社会の一部に宗族という形態を現出せしめたのである。もちろん、父系出自の「同宗」の絆を儀礼上、威信上、あるいは個人のアイデンティティー上の基礎回路として認識する文化的観念が存在しなければ、いかに社会的諸条件が整おうとも、宗族が出現することは決してなかったであろう。その限りにおいては、そこに文化の縛りとその持続性を確認することができる。ただしそれは形式のレベルでの持続性であり、そこに付与されている意味や、その背景を構成している社会的文脈は、近代の百年のみをとっても根本的と言ってよい変化に曝されている。

したがって、現代中国における宗族の復興・再生現象をもって、中国の社会的・文化的持続性を論じること自体にはあまり大きな意味はない。むしろ、宗族という所与の形式に新たな意味を付与しながら、新たな社会状況の中を生きようとしている人々の実践を具に記述していくことに意味があると考えられる。そしてそれを通して、他の分野の研究者、例えば経済学者や社会学者が注目することの少ない人々の活動領域について、質的・文脈的な資料を踏まえた詳細な考察を行ってゆくことこそが、今後文化人類学的な視点からの宗族研究に求められるものだと考えられる。

## 5. おわりに

以上、本稿では、現代中国においてみられる宗族の復興・再生現象について、それを文化人類学的な視点から考察することの意義を、研究史全体への振り返りを踏まえつつ考察した。親族研究はかつて文化人類学的研究のメインストリームであり、20世紀前半以来の宗族研究もまた、そうした親族研究の一翼をなすものとして形成されてきた。20世紀後半には、中国社会の変動による宗族自体の「消失」と、親族研究を過去のテーマとみなす文化人類学のパラダイム・シフトともなっていて、宗族研究はいったん人類学者の視界から消え去ったようにも思われた。しかしながら、20世紀末葉から宗族の復興・再生現象が生じ、われわれは再び宗族を学術的興味の対象として認識するようになった。ただし、この種の現象が文化・社会の変化や持続という普遍的な問題を考察する上で、どのような意義を有しているかについて未だ十分な議論がなされていない。本稿は、その点について総括を行い、筆者なりの見通しを述べたものである。

なお、本稿は平成 24 年度科研費・基盤研究（C）「現代中国社会の変容とその研究視座の変遷——宗族を通じた検証」（課題番号：24520907）ならびに同名の東北大学東北アジア研究センター共同研究の成果である。これらの研究は、日本国内の主要な宗族研究者を研究協力者・共同研究者とする研究課題であり、その成果はこれらの研究課題の終了後に著書として刊行する予定である。本稿はそのための問題提起として位置づけられるものである。

## 注

- (1) 例えば広東省海豊県の事例では、初期の宗族復興にとって香港に在住する親族からの呼びかけが、族譜編纂などの重要なきっかけとなっており、また財源的にも彼らからの寄付が大きなウエイトを占めていた [瀬川 2004: 177-186]。
- (2) 長汀県の県城・長汀鎮から南方約 20 キロメートルに位置する鎮。
- (3) 長汀県、寧化県、清流県、帰化県、連城県、上杭県、武平県、永定県の 8 県を指す。
- (4) これは、今日の劉氏が三国志の英雄・劉備玄德の子孫と位置づけられていることにちなむ。
- (5) この他に蔡は、「とくに広東、福建など経済改革先行の沿岸地域では、社会的政治的環境の改善が海外からの投資の招致に直結し、福建省の場合には対台湾関係改善のためにもなることから、1980 年代の早期から宗教施設の修復が始まり、宗教活動も徐々に復活した。また、農村部では多くの祠堂が宗族に返還されるようになった」 [蔡 2012: 219] とも指摘している。

## 引用文献

王柯

2011 「経済開発と『民族』の役割の再発見」、『中国 21』34 号 49-70 頁。

韓敏

1995 「宗族の再興」、曾士才・西澤治彦・瀬川昌久編『アジア読本・中国』79-87 頁、東京、河出書房新社。

蔡文高

2012 「福建省西部における祖先祭祀の復興と客家——長汀県汀州鎮劉氏家廟の事例から」、瀬川昌久・飯島典子編『客家の創生と再生』217-224 頁、東京、風響社。

清水盛光

1939 『支那社会の研究』、東京、岩波書店。

瀬川昌久

2004 『中国社会の人類学——親族・家族からの展望』、京都、世界思想社。

平野義太郎

1943 「北支村落の基礎要素としての宗族及び村廟」、『支那農村慣行調査報告書』1、1-145 頁、東亜研究所。

フリードマン・M 著、田村克己・瀬川昌久訳

1987 『中国の宗族と社会』、東京、弘文堂（原著 Freedman 1966）。

Doolittle, J.

1867 *Social Life of the Chinese: with some Account of their Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions*. New York: Harper and Brothers.

Freedman, M.

1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone.

1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone.

Hsu, F. L. K.

1963 *Clan, Caste, and Club*. Princeton: Van Nostrand.

Kulp, Daniel

1925 *Country Life in South China: the Sociology of Familism*. New York: Columbia University Press.

Lang, Olga

1946 *Chinese Family and Society*. New Haven: Yale Press.

Lin, Yao-hua

1947 *The Golden Wing. A Sociological Study of Chinese Familism*. London: Kegan Paul.

Smith, Arthur H.

1894 *Chinese Characteristics*. New York: Fleming H. Revell.