

## 同姓聯宗組織の地縁性の問題について

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 銭, 杭, 上田, 望, 田仲, 一成 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2297/763">http://hdl.handle.net/2297/763</a>

# 同姓聯宗組織の地縁性の問題について

銭 杭

〔上田 望・田仲 一成訳〕

一つの（あるいは隣り合った）区域に分散して居住する幾つかの同姓宗族組織は、ある種の明確な功利的目的から、一人の、または一組の祖先（その姓の始祖または最初にその地へ移住してきた先祖）を各族共同の祖先と認定し、それによって聯宗に加わる全ての宗族の間に固定した関係を構築し始める。この過程こそが“聯宗”（宗族連合）の過程である。この定義は、聯宗のメンバーは“同姓宗族組織”であって同姓の個人ではなく、聯宗はある種の“功利的な”目標によって推進され、かつ当過程の最も基本的な環節を完成させるものであることを明らかにしている。聯宗を構成する各単位の間、聯宗によって形成された“固定的な”関係——その具現化された代表こそが“聯宗祠”であるが——の有する性質の問題については、更に深く踏み込んで検討することが必要である。筆者は、殆ど全ての状況下において、聯宗に加わる各宗族はどうしてもある一人のあるいは一組の祖先を自分たちの共同の祖先と認識しなければならないという不可欠の条件を除けば、相互間にその他の形式の明確な世系の繋がりがあつたことを必ずしも必要とはしていないと見る。従つて、この意味からすれば、聯宗によって形成された連合組織は実はいわゆる“聯族”<sup>(1)</sup>ではなく、一つの緩やかな地縁性同姓ネットワーク<sup>(2)</sup>と言えるであろう。

まず、一つの比較的典型的な同姓聯宗の事例、清代の広東省東莞県の“都慶堂鄧氏大宗祠”を分析することにする。幾人か日本の研究者が関連する資

料について詳細な分類と整理を行っているので<sup>(3)</sup>、小論では総合的にこれらの資料を使っていきたい。

これは、“賢人を尊び（宗廟に）配し祀る”ことを主要な目的とし、族譜の連結行為を通じて、46年の歳月をかけ（清康熙25年から雍正10年、1686～1732）ようやく出来上がった大規模な聯宗祠である。この宗祠の中核メンバーは東莞、新安両県内に分散して住む広東本地人（客家に対立する）系鄧氏の“五大房”である。彼らは北宋初めの鄧漢猷を“粵の一世始祖”とし、第四世鄧符協を“五房共祖”とし、第七世の鄧元英、鄧元禧、鄧元禎、鄧元亮、鄧元和を“五房始祖”としている。清康熙25年大宗祠が創建された時に165基の祖先の位牌が安置された。その具体的構成は以下のようである。

- (1) 功名のある有名な先祖25基（進士、知県、朝廷より封ぜられた郷賢など）
- (2) 功名のない遠い先祖31基
- (3) 功名のない近い先祖112基、そのうち、
  - (一) 元英房（東莞県竹園）7基
  - (二) 元禧房（新安県福隆）13基
  - (三) 元禎房（新安県屏山）20基
  - (四) 元亮房（新安県錦田、北灶、大埔頭、竜躍頭、厦村、莹下、庄屋村、唐坑、竜塘、石井）65基
  - (五) 元和房（東莞県懐徳）7基

上述の祠内に祀られた祖先の位牌の年代は、上限が北宋初年（宋太祖開宝6年、973）、下限が清康熙年間で、前後およそ七百年余りである。聯宗に加わった全ての宗族と“粵一世始祖”、“五房共祖”、“五房始祖”との直系の世系（系譜）関係は非常に明確であるが、しかし各族の間には実際的な意義を持つ傍系としての世系連絡はもはや存在していない。つまり、いわゆる“五房”の房次の序列は、実はただ歴史的意義を有するのみで、現実的な意義はないということなのである。元英房と元禧房は宋代の“五房始祖”に向かい合った時にのみ隣り合った房次の意義を持つが、現実生活の中では、元英房の子孫は元禧房を自分たちの“二房”と見なしたりしない。その他の各房の

関係も同様である。多くの場合、彼らの間では面倒を避けるため互いに“竹園系”、“福隆系”、“屏山系”、“錦田系”、“懷徳系”と呼び合っている。特に人数の多い錦田元亮房の子孫は、錦田郷を開基してより数百年、徐々に当地の有力な宗族のリーダーとして発展してきた（例えば竜躍頭鄧氏、大埔頭鄧氏など）。康熙年間になると、彼らと“五房”中のその他各房の関係は、必要がある時にはなお共同の歴史的淵源を遡ることができるが、実際の生活においては、地縁的な同姓近隣関係にしか過ぎない。これは、都慶堂の大宗祠を構成する各鄧姓宗族の関係を、血縁的な“五房”であるというよりも、地縁的な“五村”という方がより正確であることを物語っている。このいわゆる“宗族組織”の中で<sup>(4)</sup>、ある共同の祖先との関連において歴史を遡及する時によく初めて部分的かつ限定的に宗族系譜関係中のタテの直系世代の順位（すなわち祖、父、子、孫……関係）が表れてくる。しかし、宗族の系譜の中で必ず同時に兼ね備えていなければいけないもう一つの要素、各メンバー間のヨコの関係の等級順位（すなわち兄弟、従兄弟、又従兄弟……関係）は地縁的要素に取って代わられてしまった<sup>(5)</sup>。

この地縁結合的性質は清雍正10年（1732）に都慶堂を修築した時より一層はっきりしてきた。当時、もともと“五房”に属していた11基の祖先の位牌を補充したほか、広東省広州府の七県（順徳、三水、南海、増城、従化、番禺、新会）の境界内に居住し、その族群系統、歴史的淵源は“五房”系統とは全く別の鄧姓の者たちも金品を寄付するというやり方を通じて、その先祖の位牌25基をも（中に）入祀するようになったのである。この結果、都慶堂大宗祠全体で祀る先祖の位牌は総数204基に達した。

我々は上述の都慶堂内の全ての鄧氏の先祖の位牌を一つの系統だった総体と見なすべきであり、位牌の属する宗族と各始祖との世系の距離、真偽の程度に基づいて誰がこの聯宗の中心だとか、誰がこの聯宗の随従者であるとか区分けする必要はない。同一の聯宗内において、全ての入祀者は各族共同で認定した祖先に向かい合った時、系譜上の地位は完全に対等である。例えば都慶堂内で、最初にこの聯宗を発起しそのために心血を注いだ錦田系第十七世孫の鄧文蔚（清康熙24年の進士、錦田泰康村に居住）は、“粵一世始祖”、

“五房共祖”、“五房始祖”に向かい合った時、その系譜上の地位はその他の祀られている者と比べて高いとか低いということはない。言い換えれば、全ての祠堂の入祀者は、“粵一世始祖”、“五房共祖”、“五房始祖”の前ではみな対等同列にあるのである。祭祀儀礼を挙げる便宜のため、あるいは同祖の由来をはっきりさせるといふ都合から、人々は恐らく歴史上の派に基づき、その他の先祖の位牌をある程度グループ分けするのであろうが、そのグループ分けは祭祀者と被祭祀者の系譜上の地位に系統の序列が生じたということの意味するわけではないのである。都慶堂内において、“五房共祖”鄧符協と五房各始祖の位牌は、それぞれの系譜上の順位等級（父子、兄弟の排行）によって排列されている。しかし、彼らより下の歴代の祖先は、その位牌の前後の順序、等級の高下は彼らの系譜上の地位と無関係なばかりか、出生の前後とも無関係で、その位置は完全に各郷村の寄付金の数量によって決定される。前者の系列が反映しているのは、鄧氏“五房始祖”の系譜の位置であり、それは既定の歴史事実である。後者の系列が反映しているのは、宗祠を建てた時と位牌をおさめて祀った時の各系の鄧氏宗族の実力の分布状況であり、これは各種の未定の要因によって決定される変数である。それゆえ、我々は極めて限定的、歴史的かつ遡及的な角度から、都慶堂大宗祠を一つのタテの系譜関係を持った組織と見なすことができるだけであり、現実においては各成員間にヨコの方向性、序列性を有する系譜関係は見出すことはできない。少なくとも都慶堂大宗祠の先祖の位牌の設置規則にはこの点は具体的には表れていない。

別に確実でもない系譜上の根拠の状況下で、広州府7県の25基の祖先は恣意的に“粵一世始祖”、“五房共祖”と“五房始祖”が彼らと家系を同じくすると認められてしまったことにより、彼らの系譜上の地位はそれによって東莞、新安の鄧氏と完全に同じになった。日本の研究者牧野巽氏は広州の蘇氏聯宗祠“武功書院”を研究したのち、「合族祠」（これは牧野巽氏が聯宗祠を指して言う時に用いる一つの固有名詞である：筆者）は各地の同族団体が対等な立場で組織したものであり、その結果、この手の組織に多くの近代的な民主組織と非常によく似たギルド的な性質を賦与することになった。合族

祠は中国社会固有の民主主義の傾向を見せてくれているのである」と考えた。明らかに、牧野巽氏の立論は以下の基本事実に基づいている。すなわち、各同姓宗族の実際の勢力が現実生活の中ではいかに顕著な上下の差があるにせよ、一旦聯宗祠を形成したとなると、その中に祀られる全ての先祖の位牌は、同等の系譜上の地位を有するに至る、ということである<sup>(6)</sup>。

まさにかくのごとき事情により、聯宗祠内では、全ての聯宗に加わる宗族間のヨコの系譜関係は無視される要素となり、明らかにその座を地縁関係に譲り渡している。聯宗を推進する原動力は、地縁的な共通利益への合流から来ている。各同姓宗族が聯宗に加わるか否かは、主にこの地縁的同盟関係から実際の利益を得ることができるかどうかによって決められ、その同盟のその他の成員と間にある種の世系関係があるからこそ聯宗に加わるという考えは、決定的な意義を持たない。都慶堂の実例では、実益とはその郷、その村出身の“賢”者(先賢)を奉祀することにより、自族の当地における社会的地位を証明することである。ここでは、同姓であるということと、ある一人(一組)の始祖を直接に先祖と認めることが、その地縁同盟に加入する資格となっており、必ずしもその同盟のその他の成員との間に確実な世系関係があるということに頼る必要はない。つまり伝統宗族の発展史上において、長年離れていたある支派がもし改めて本家にもどって関係を復活させたいのであれば(帰宗したいのであれば)、その世系の源流に対して各房の一致した認定を得なければならないのとは全く異なる。まさにこの意味から、厳密に言えば、聯宗が形成したものはある種の類型の宗族組織ではなく、一部の日本の研究者が慎重に呼んでいるような“上位リネージ”組織でもなく、若干の同姓宗族(リネージ)組織によりタテの系譜上の対等関係に基づいて構成される、政治、経済的な利益の占有という点では実際の地位は対等ではない一種の地縁的な機能集団に違いないと我々は認めることができよう。例えば、都慶堂大宗祠内において、その集団の主要な機能に重大な影響を及ぼすことができるのは、“五房”の中で政治経済力が最も強い宗族たち、東莞地区では竹園系と懐徳系、新安地区では錦田系(当系列に属する竜躍頭鄧氏を含む)である。彼らは祠堂の建設、祭祀用資産の設置等の事務に関して多大な貢献

をしてきた。瀬川昌久氏は都慶堂大宗祠を各成員の宗族間の実際の勢力と、父系の系譜に基づく支派の秩序を“巧みに調和し”た“本当”の宗族連合組織と見なすが、恐らく正確ではあるまい<sup>(7)</sup>。“メンバーとなっている宗族間の実際の勢力”はむろん十分に体现されているが、“父系の系譜に基づいた支派の秩序”は決して未だ“巧みに調和されて”はいない。少なくともその中のヨコの系譜関係は明らかになおざりにされている<sup>(8)</sup>。

もし都慶堂大宗祠が集約的に同姓地縁組織の特徴を体现しているのは、その宗祠を構成する同姓の成員が現実生活において、もともと独立した“地域リネージ”(local lineage)<sup>(9)</sup>であって、相互間にすでに確かなヨコの系譜関係がなくなっていたからだとする、その聯宗の範囲がもし一つの系、あるいは一つの房の内に縮小され、欲すれば聯宗成員相互間のヨコの系譜関係をも完全に併せ考慮し得るような規模になった時、聯宗結果の性質にある程度変化が生じないであろうか。

清咸豊11年(1861)、各地に散らばる“五房”のうち、錦田系鄧元亮の子鄧自明の一部の子孫が、本系の科挙受験予備軍が広州に集まって試験に参加するのに便利なようにと、五千元を集め、広州市内に共同で“吉山書院”を建てた。この書院は都慶堂大宗祠と同じく、聯宗祠としての性格を持つ<sup>(10)</sup>。書院の位牌名簿によれば、書院創建時に書院の祭壇に安置された“主座を占める”位牌は、一世鄧元亮、二世鄧自明に始まり、二十五世に至るまで計334基あった。これらの位牌に関して、名簿には所属の村ははっきりとは書かれていないものの、研究者の報告によれば、少なくとも錦田、竜躍頭、厦村等の村落の主な祖先の名号が含まれているらしい。書院内の先祖の位牌の祭祀の費用は、書院の後ろの二間ばかりの小さな店舗の家賃収入でまかなわれていた。民国17年書院改築の時、竜躍頭、大埔頭、厦村、錦田鄧氏の子孫が必要な経費数千香港元を分担している。この時、書院の祭壇には新たに146基の“新座”の位牌が増え、一基ごとに15香港元を徴収している。その内訳は、厦村84基、錦田38基、竜躍頭11基、英竜田10基、大埔頭3基である。この事業を推進したのは竜躍頭の鄧世熙、大埔頭の鄧勛臣、錦田の鄧焯堂、鄧渭文、鄧伯裘、厦村の鄧慶堂などである。経営管理は錦田の

鄧渭文と厦村の鄧慶堂の二人の担当であった。

錦田鄧氏『師儉堂家譜』に収録される『宋封税院郡馬自明鄧公吉山書院重修紀略』の記載によれば、吉山書院は鄧自明の生んだ4人の子供の内の、3人鄧林、鄧槐、鄧梓の子孫の合議によって共同で建造されたものであるということである。次子鄧杞の系統に属する東莞県石井の鄧氏は参加していない。また長子鄧林系統の参加者の中で、竜躍頭の鄧氏は入っているものの、同じ系統に属する黎洞と竜塘の鄧氏は参加していない。こうした現象が出てくる理由ははっきりしないが、二つの可能性が考えられる。一つは、新安、東莞両県が分かれて後、“五房”中の東莞県鄧氏の成員と共同作業を行う必要性が次第に低下し、新安県の境界内の鄧氏だけで共同組織を形成する必要が出てきた、というものである。もし、この組織が世系性の宗族組織であれば、東莞鄧氏の中で同じ系統に属す鄧姓の子孫が加わらない道理はない。もう一つは、広州に建設された書院は、科挙の受験のためのものであり、それゆえ参加者は子弟を送って入学させる教育水準と経済能力を持つ宗族だけである。都慶堂建設寄付金の統計表によれば、長子鄧林の竜躍頭系統は18人で寄付金は21.3両、三子鄧槐の大埔頭系統は5人で5両、四子鄧梓の錦田系統は16人で22両、次子鄧杞の石井系統はたったの一人で寄付は1両である。都慶堂祭祀財産設置のための寄付の時にも、石井系統はたったの1.4両であり、竜躍頭、大埔頭と錦田系統はそれぞれ26.9両、2両と26.85両である<sup>(11)</sup>。この二つの数字で宗族の経済能力と聯宗に加入するかどうかとの関わりをおおよそ説明できるであろう。この一つの実例はあるいは都慶堂大宗祠よりも更にはっきりと聯宗過程及び聯宗祠の地縁と機能の特性を映し出すことができるかもしれない。たとえ、系譜の範囲がこのように限られた、そして明確な状況下で形成された聯宗組織であったとしても、その基本性質は世系的ではなく、地縁的かつ功利的なのである。

## 二

一県乃至は数県、あるいは一郷乃至は数郷の範囲内であろうと、聯宗の結果、一つの地縁的な同姓ネットワークが形成される。このネットワークの機

能には限界があり、ここには参加者全体の認めたある種の具体的な予め設定された目標しか含まれない。例えば、古代では祭祀、科挙、水利、防御等があり、現代ではより広範囲に及んで、文化的な改善、情緒的な改善とか、全体のイメージの改善等々がある。聯宗が合族と異なる重要な点は、それが新しい世系を持たず、築く必要もなく、聯宗に加わっている全ての宗族はみな自分がもともと有していた、独立の伝承系列、排行の字号と族規・族法を保持し続ける点にある。このため、聯宗過程及びその聯宗の結果構築された同姓ネットワークは、決して新たな同姓共同体、つまり新しい宗族組織を生み出すことはなかったし、いわゆる“地域社会”(community)、つまり一種の新しい地域構造を形成することもなかった。地域社会の安定性及びそこに含まれる社会生活の内容は、明らかに一姓氏の聯宗が実現を希望し、また実現できる目標を遠く超えている。

この機能に限界のある同姓ネットワークに対して、我々は一組の社会学の概念、“基礎社会”と“派生社会”を試みに使用し、分析を進めてみよう。この一組の概念の正確な意味については、日本の著名な社会学者高田保馬氏が20年代、最初に系統的に明らかにしている<sup>(12)</sup>。高田氏の著作の中では、“基礎社会”は血縁、あるいは地縁の類の“原始的、自然的の紐帯”によって結ばれ出来てきた社会であり、具体的には2種類の類型を含む。一つは“血縁社会”で、家族、宗族、氏族、部落、部落同盟などである。もう一つは“地縁社会”で、村落、都市、府県、州省、連邦、国家のごときである。“基礎社会”と反対なのが、血縁或いは地縁といった自然的紐帯を通じてではなく、類似したあるいは共通の利益等の“派生的、文化的の紐帯”を通じて人為的に結びついた社会が“派生社会”である。派生社会は基礎社会から発達してきたものであり、これも具体的に2種類の社会類型を含む。一つは類似性原則を連結の紐帯として結びついている“同類社会”(likeness-group)、例えば政党、宗教団体などであり、もう一つは一定の目的を達成することを連結の紐帯として結びついている“目的社会”(interest-group or purposive association)で、企業、慈善団体などがそうである。理論上の誤解が生じることを避けるため、高田保馬氏ははっきりと上述の概念はただ、煩雑で入

り組んでいる社会構造について行った一つの“理論的分類”であり、各概念相互の間に絶対的な境界もなければ、実際の社会現象にむりやり当てはめることもできないと指摘している。例えば、“血縁社会”の中でも、地縁要素の持つ重要な意義を過小評価することはできない。氏族、部落や部落同盟のように多くの状況下で、血縁、地縁要素は重なり合っている。“もし血縁の意識の消失するとしてもなお、地縁によって同一の団結の保持せられざるか。”一方、地縁社会の中でも血縁紐帯の巨大な影響は存在し続けており、例えば民族国家の内部で、その構成の基礎となっているのは往々にして血縁社会である。同じように、いわゆる“同類社会”でも、必ず一定の機能を有し、ある種の確定した目的を設定しなければならないし、“目的社会”においても、成員間の類似性を互いに認め合うことは必要不可欠である。ただ、以上のような一連の相対性を有しているとはいえ、これらの分類概念が含むところの相対領域は社会構造の分析について言えば依然として重要視しなければならない理論的境界線をなす。本節では、この一組の分類概念を使い、特に高田保馬氏の“派生社会”についての分析方法を利用し、聯宗が形成した同姓ネットワークを分析してみたい。

非常に明らかなことであるが、聯宗祠を物象化の代表とする同姓ネットワークは、その内部の連結紐帯が“類似性あるいは共同の利益”であり、同姓ではあるが同宗ではない人々によって組織された一つの明確な功利的目標を持つ地縁団体であるため、理論上は“基礎社会”の範疇に属さず、“派生社会”に位置を占めるのが当然である。この観点は我々が聯宗の過程及びその結果について分析を行うための重要な前提とすることができよう。ここからまた、一部の学者たちが、しばしばフリードマンの使用した社会人類学の分析概念“higher-order lineage”(日本語訳は“上位世系群”)を援用して聯宗を直接、“合族”、“聯族”、“ハイレベル宗族”等と解釈し、それをある一つの類型の血族実体(充分にその特殊性を認めているとはいえ)と見なしていることが理論上は不正確であることを証明できる。フリードマン本人は直接言及していないものの、相当深く突っ込んだ示唆がある。彼は、聯宗の過程で形成された系譜関係は、“共同の利害関係と行為関係を持つ一つの永続的な集

団”、つまり各々の実体的な宗族そのものの範囲を超えてしまったため、“いかなる意義も有していないと言えそうである”とする。これはつまり、聯宗の体現したあの系譜関係（すなわち第1節で述べたように、ただある共同の祖先との間に歴史的、遡及的、時には恣意的に同族と認定するタテの系譜関係が存在するが、権利と義務の内容を含んだヨコの系譜関係が存在しない）は、一種の不完全な系譜関係であり、この性質の系譜関係はちょうど加わっている宗族自体の系譜関係からかけはなれたものであり、それゆえ、聯宗の形成したある種の形式の連合組織は決して本当の意味での宗族実体ではない、と言う。それらは“一つの統一体を構成しているとはいえ、組織の上では各小集団はばらばらである。彼らは歴史上——少なくとも系譜の関係の上では——一緒に結びついているとはいえ、各自の独立した諸世系群の間の連結ネットワークとは同じではない。ここでは、共有財産の維持、及びこの財産と緊密に結びついている儀礼的な義務と特権に関わってくるのである<sup>(13)</sup>”。フリードマンは財産などの機能的問題を世系が実際的な意義を有しているかどうか判断する観点としているが、これは必ずしも妥当ではない。しかし、彼は明らかに分析手段とするhigher-order lineageと中国社会に実際に生じた聯宗過程及びその結果との区別を認識していた。この点に関して、我々は予め十分に注意しておくことが必要である。

前にも述べたように、聯宗は同姓を前提とし、もし参加者が現在同姓でなくても、少なくとも歴史上、かつては姓を同じくしたことがなければならず、聯宗者はしたがってある程度の類似性を有する。この意味において、聯宗の過程で形成された同姓ネットワークは派生社会の一つである“同類社会”<sup>(14)</sup>と比較することができそうである。しかし、“姓”は中国社会（特に秦漢以後の中国社会）においてとうに厳密な“類別”を構成できなくなっており、特にある種の“社会的”な地位体系と対応できず、多くの場合“同姓”が提供するの是一种の親和感だけである。これが一つ。もう一つは、聯宗に参加する者は決して同姓だからということでその中に加わるのではなく、ある具体的な需要を満たすためにその成員になる。そのため、聯宗の形成する社会ネットワークを政党、宗教団体のような典型的な“同類社会”と同列に論ずる

ことは絶対にできない。それ（聯宗の形成する社会ネットワーク）には、後者が存立する根拠となっている“内発的”（innerdirected）基礎、すなわち人々の行動や動機を決定した堅固で欠けるところのない信仰及び原則が具わっている筈がない。ある機能的需要についての判断が、“基礎社会”の範疇に属する実体的な宗族の聯宗に対する行動選択——発起、参与、拒絶、観望、あるいは退出——を終始主導している。この角度から見れば、聯宗の過程は明らかに、一つの一部の同姓者の参与による“目的社会”を築き上げるためのものである。高田保馬氏の見解によれば、この種の“目的社会”はしばしば“機能社会”（functional association）である<sup>(15)</sup>。彼の理論体系の中では、この種の社会は同類社会に比べれば、出現した時期はずっと晩く、それは“人文の進歩した結果理知が人々の活動を支配する主なる動力となる”ことを条件とする。その意義も更に大きく、“新たなる機能を営む社会の出現は、既存の社会の結束に影響するところが少なくない”。このため、近代に至るまで人々は普遍的な社会原則として目的社会形成の自由を有し得なかった<sup>(16)</sup>。中国社会に誕生した聯宗過程及びその結果が同じようにこのような重要な意義を有しているかどうかについては、もちろんより一層踏み込んだ討論ができよう。しかし、もし我々が以下の歴史事実、すなわち聯宗が大量に出現した時期は大体明代の中期以降であり、これは新しい社会階層、新しい社会組織の形と新しい社会生活方式が芽生え、発育し、発展し始めた時期であること、聯宗が大量に出現した地区は、近代化の進展が最も早く、商品経済が最も活発で、新しい社会要素が最も集中している中国南方地区であること、かつ近現代になるにつれて聯宗をつくる傾向はますます強まり、範囲はますます大きくなり、レベルがますます高まっているということ等を考慮した時、もしかすると高田保馬氏の見解とある種の共鳴が生まれるかもしれない<sup>(17)</sup>。聯宗祠組織が“近代的な民主組織と非常によく似た多くのギルド的性質”を帯びているという、前に引いた牧野巽氏の観点が、相応に重視されるべきとするわけもここにある。

もちろん、聯宗の形成する同姓ネットワークと高田保馬氏の言うところの“目的社会”（あるいは“機能社会”）のカテゴリーとはつきつめれば同一で

はあり得ない。両者の重要な違いは、“目的社会”の解体過程を観察した時、はっきりと見出せる。完全にある種の目的と機能を連結の紐帯とする“目的社会”から言えば、既定の目的及び機能を完成あるいは実現するという条件が一旦消える（変わる）と、もともとあった“目的社会”は直ちに解体され、新しい“目的社会”がすぐにできてくる。しかし、同姓ネットワークは、一旦つくられてしまうと、上述の条件が消える（変わる）ことによっては解体しないであろう。この時、地縁要素とある共通祖先を認識し、同族として認め合うというタテの系譜要素が引き続き影響力を発揮している。筆者は、聯宗と合族というこの二種類の行為の異同を分析していた時、“合族”には二つの一族の合併がなされたのち、再び分裂が生じる可能性があるのに対し、聯宗にはこうした問題がないことを発見した。聯宗に加わった宗族の数は、もちろん聯宗組織が果たした所期の機能の大小により変化するであろうが<sup>(18)</sup>、ただ影響を受けるとしてもこうした特定の機能に限られ、このために聯宗行為の主要な成果、すなわち各々の関係する宗族が共通の祖先を媒介に打ち立ててきた歴史的な繋がりを変えるということとはあり得ない。かつて聯宗行為が発生した地域では、当時建造した聯宗祠の類の建築物と相応の機能組織が残っているかどうかに関わらず、同姓人の地縁的繋がりの程度は他の地域より明らかに高く、かつ、非常に容易に新しい目的と機能という推進力の下で、新しい聯宗を完成させる。この点に関しては、筆者が浙江平陽北港地区の陳氏が1981年に展開した大規模な聯宗を観察して得た資料で説明することができる。この聯宗に参加した陳氏の宗族は全部で63（以後、74まで増加した）、前後十年の歳月をかけて、最後に北港の中心地に位置する水頭鎮に宏大な規模の“陳氏紀念堂”を建立した。この聯宗を発起した一部の陳氏の宗族の間では、とうの昔の明清時代と民国初期にかけ、聯宗が行われたことがあった。同族が近年編纂した族史文献『陳氏各宗祠源流考』の記述によれば<sup>(19)</sup>、昔、聯宗を行った宗族として、次のものが数えられる。

（1）嶼辺陳氏：

廷立公の一派はおよそ明の万曆年間に塔辺、大路、乾嶼辺に移住してきた。……また、茲古公の直系八世子孫の以哀公も明天啓5年（1625：引用者）

に山門嶼辺で開基し、廷立公一派と代々聯宗を行った。また、汝聰公も明万曆年間に嶼辺にやってきて、以茂公、以哀公の両派と代々聯宗を行った。

(2) 鍾嶼陳氏：

しばらくして、以銳公が更に第四十二都の鍾嶼、山辺に移ってきて、代々嶼辺の廷立公一派と聯宗を行った。

(3) 北山岙陳氏：

清初康熙年間に至って、与吾公は蒲門、第五都、大都嶺内に移った。今の北山岙及び蒲門の一派は、逸吾公及び福山公の三公を奉じて平陽の開基祖とした。……光緒19年に至って、聯宗と聯宗譜の共同編纂が始まった。また第四十四都、三橋の士英公、諱は朝英という人は、代々福建泉州南安鳳宿埕に住んでいたが、明清の王朝交替の時に北上して平陽へ移り、民国丙寅の年(民国15年、1926：引用者)から聯宗と聯宗譜の共同編纂が始まった。

陳氏の宗族が20世紀の80年代にあらかじめ定めた聯宗の目的と機能の内容が、往年の聯宗活動の参加者の想像したところとは全く異なっているものであることは疑いを容れない。ただ、平陽陳氏が文革後すぐにこのような規模の聯宗活動を展開、完成し得た所以は、実は昔の聯宗によって形成された同姓ネットワークが当地に存続していたという特殊な背景と密接な関連があるのである。

前に述べたように、高田保馬の二種類の社会の連結紐帯に関する理論は中国社会の聯宗過程及びその結果の性質を研究するのに参考価値のある分析の枠組みを提供してくれた。しかしたとえそうであったとしても、我々は十分に注意を払い昔の教訓を汲み取り、“派生社会”及びその他の分類概念を、実際の生活中に発生した聯宗過程と聯宗が作り出した同姓ネットワークを機械的に対応させてはいけない。現実の状況は理論の分類概念に比して遥かに複雑で豊かなのであるから。

三

同姓聯宗というこのように広範に存在する社会現象に対する評価は昔から

高くない。

伝統的な儒家のそれに対する批評は甚だ峻烈である。明末清初の学者顧炎武はかつて憤りをこめて、聯宗は“皆徒党を組んで私利を謀り、国を蝕み民を害することをやっているから、厳しくこれを禁ずるべきだ”と主張している<sup>(20)</sup>。このような批判は主に聯宗が持つはっきりとした功利的動機に向けて発せられたものである。顧炎武よりやや早い張爾岐は聯宗の動機についての有名な評論があり、その中の常に後人に引用される名句は、“最近の風俗は聯宗を喜ぶ。およそ同姓の者にあっては、その権勢が利用でき、その利益を役立てることができれば、兄弟おじおいとならない者はない。”<sup>(21)</sup>。その実、聯宗の動機は決してそれほど真剣に批判するに値する問題ではない。明らかに、聯宗には自己の財産権勢の強大を誇示する虚栄の動機もあるが、他のそれほど虚勢を張るというわけではない動機、例えば宗教的、経済的、文化的意義を持つ動機もある<sup>(22)</sup>。前節で論じた広東都慶堂鄧氏の聯宗と吉山書院を“虚勢を張る”聯宗とは言えないし、少なくとも“皆徒党を組んで私利を謀り、国を蝕み民を害することをやっている”と言うのは適切ではない。指摘しておかなければならないのは、聯宗を批判する学者は宗族制度自体に反対しているわけではないということである。宗族が持続して、社会に受け入れられている（法律上の地位を有するかどうかはともかく）のは、宗族が恣意的に抹殺できない“自然的”世系関係に基づいているからであり、宗族の紐帯が形成される前提は功利性なものではなく、共同の血縁と共同の世系であり、その凝集力が深い生命性と歴史的繋がりからきているためである。聯宗とこれとの最大の相違は、それ（聯宗）が明確で直接的な功利的目的の駆動下で現れる行為だということにある。この功利的目的に後押しされて、それは厳格なエスニックグループの出自と自然に形成された世系関係の制約を突破し、若干の実体性同姓宗族の同盟を実現できるのである。これこそが、人々が宗族の存在に賛成あるいは容認できるのに、聯宗に対しては一般的に厳しい批判的態度を取る一つの大きな原因であるかもしれない。聯宗の研究から言えば、専ら動機にのみ注意を注ぐ傾向から抜けだし、聯宗行為の過程自体に踏み込んだ時、初めて歴史的眞実に一步一步近付ける見込みが出てくる。

もう一つのタイプの批判は、聯宗過程中的共同祖先の認定の問題に集中している。聯宗の参加者は自分とは絶対に世系関係がある筈のない著名な古代の人物、伝説の人物、更には神話の人物まで勝手に同族と認定し、人々から軽蔑と嘲笑を受け続けてきた。系図学の角度から見れば、この聯宗によってできた聯宗譜のこの部分の内容が笑いぐさとなっていることには十分な理由がある。実際には、正統的な宗族祭祀理論の中にも、この手の祖先を仮構する要素が完全に存在しないというわけではない。例えば、『儀礼・喪服経伝』の中で、著者は父の祭り、祖父の祭り、大祖の祭り、始祖の祭りを祭祀を執り行う者の身分等級を表した漸次上がる系列（すなわち、都邑の士、大夫及び学士、諸侯、天子）と見なし、これを“尊き者は（祖先を）尊びて統ぶること上<sup>とお</sup>く、卑き者は（祖先を）尊びて統ぶること下<sup>ちか</sup>し”<sup>(23)</sup>と称している。祭祀を執り行う者の身分等級が高ければ高いほど、自分と祀られる祖先との距離は遠くなり、それだけ仮構的な要素をより多く含む筈である。特に始祖と遠い先祖を祀る宗祠の中では、明らかに聯宗祠の性格と非常に似通った祭祀の特性が存在している。しかし、宗族の祠堂の祭祀に参加する者はみな相互間に明確なヨコの世系関係を有するその宗族の成員であり、従って祀る祖先にある程度の仮構的な要素が含まれていたとしても、普通は外からの過度の批判を招くことはないが、聯宗祠はそうはいかない。聯宗祠は多くの人々が集まる中心の市の中に堂々と建てられ、当地の居民や通行人が注目する建物となる。いろいろな地区、いろいろなエスニックグループ、いろいろな宗祠の出身の同姓の人々が一堂に会し、その中の一部の人は公然と自分と世系関係のはっきりしない祖先に対して祭祀活動を行い、かつその宣伝も相当凄まじいため、物議を醸し、本物偽物の道学者たちの批判や当てこすりの対象となることは免れない。しかし、前に指摘したように、聯宗祠というこの一地縁同盟に加わる資格は、普通はただ同姓の者がある一人（あるいは一組）の始祖に対してタテの関係の同族であるということを認めて示せばよいだけで、同姓の者の間に確定的なヨコの世系関係があることを必要としないため、どんな実在の祖先を同族と認めても、どんな仮構の祖先を同族と認めても、聯宗の範囲内においてはみな“同値”なのである。第1節で述べたように、東

莞、新安から出た鄧姓“五大房”の179基の先祖の位牌を祀る子孫と、その他のエスニックグループの背景を有するよその土地の鄧姓25基の祖先の位牌を祀る子孫は、上下の分け隔て無く同じ都慶堂大宗祠で共存し、同じ目的に奉仕しているのが、その明らかな証拠である。ゆえに、二つの類似した現象に異なる評価が下された主な原因は、やはり宗族と聯宗の持つ異なる性質中に由来しているからなのである。

昔の学者が聯宗及びその結果について行った批判と比べ、政府の態度はもっと注意に値すると言えよう。一般的に言って、聯宗祠というこの組織は政府の奨励によって形成されたものではない。それどころか多くの場合、聯宗と聯宗祠は政府の圧力を受けやすい。これは主として、聯宗が作り出した地縁的同姓ネットワークが一定の条件下で、恐らく封建官僚政治体制に些か不利な影響をもたらすからであろう。封建政体が受け入れられるのは様々なタテの社会関係であり、行政区分（例えば村、郷、県、省）を越え、血縁実体（例えば家族、宗族）を越えたヨコの社会関係に対しては強い警戒心を抱いていた。もしこのようにはみ出すことが出てくれば、すぐいろいろな口実を設けて制限を加え、果ては取り締まるに至りやすい。この現象については、フリードマンもすでに気付いていた。彼は、“祠堂と共有地の設立は、一旦、大型の上位世系群（すなわち聯宗祠の類の組織を指す：引用者）が議論の焦点となると、とても容認され難い。……またつまり、組織が一旦非公式な“無法者”の集団になると、ある地方の平和を損なう。親族関係の儒教的価値は、儒教国家の許せる境界を一步でも越えたら、clanあるいは上位世系群は有罪者となり、その宗譜は謀反を意味する。”と指摘している<sup>(24)</sup>。清乾隆31年（1766）、広東巡撫王檢に「嘗租（祀祖祭田の小作）の錮弊を除くを請うの疏」がある。この疏は広東各地で頻発する械闘を、地区にまたがっている宗族同盟がその後ろ盾になっていると総括している。そしてこの積弊を根本から取り除くために、彼は宗族の共有財産（すなわち聯宗祠の財産）を百畝以下に制限するべく上奏して裁可を請うている。<sup>(25)</sup>。清乾隆37年（1772）、広東巡撫の張彭祖は広州城内に聯宗祠が多く、“訟事を把持し、衆を挟みて官に抗す”（訴訟を壟断し、衆を頼んでお上に反抗す）る事件が起きたため、聯

宗祠を禁じて取り壊すことを上奏して願い出ている<sup>(26)</sup>。同じ時期、江西省でも聯宗祠内に祀られている位牌を没収、廃棄するということがたびたび起こり、しかも地方政府が表に出て、様々な規模の同姓宗族聯宗に対して相当に厳しい禁令を發布した<sup>(27)</sup>。朝廷の立場から考えれば、これらの禁令はもちろん一定の根拠を有するものであり、かつそれが維持しようとした秩序は、合法的形式を持ち、名義上は社会全体の利益を旨とした秩序である。しかし、もし歴史の眼から聯宗祠のような地縁的同姓ネットワークに対する朝廷の態度と政策を評価した時、これはその実、封建秩序の擁護者たちが現存の社会構造と権力構造に起こった変動に相對した時の必然的な反応と必然的な選択であることを容易に見てとれる。事実上、聯宗と聯宗祠に対してこのようであっただけでなく、明末清初の間、百年近く盛んに勃興した民間の結社に対しても、封建統治者はこれと別の反応と選択をすることはしなかったし、またできもしなかった<sup>(28)</sup>。ついでに指摘しておく、聯宗に反対し、聯宗祠を代表とする地縁的同姓ネットワークに対して厳しい措置を取るよう主張していた全ての政府の役人たちがみな伝統的な宗族制度の反対者であった筈がない。従って、これは聯宗によって形成された地縁的同姓ネットワークと、伝統的宗族制度の血縁、世系紐帯との間の重要な違いを改めて証明している。

エンゲルスはかつて、血縁関係によって国民を区別し組織していたのが、地縁関係によって国民を区別し組織していくように変わっていったのを、人類社会発展史上重要な意義を持った歴史的進歩と見なした<sup>(29)</sup>。人々の伝統宗族に対する偏狭な批評も、これと似通った理論的基礎の上に立っているが、小論の研究から次の一点を提示できる。すなわち、ある一定の条件下では、同姓宗族間においてある種の地縁関係を形成することができること、また過去にすでに形成されたことがあるということである。ここでは、血縁関係と地縁関係の交替現象は全く見られないどころか、相互補完と両立の態勢を呈している。この態勢は、この地の近代化の過程に適應していたというだけでなく、恐らく近代化過程の推進力の下ではじめて大規模に発生し発展し得るものであるということを歴史と現実がともに証明している。従って、我々が正確に幾つかの同姓宗族間で発生した聯宗過程及びその結果を把握しさえす

れば、近現代に大量に現れたこうした現象の原因及びその意義について適切に説明することができるであろう。同時に、現代中国の農村宗族の変化の趨勢を研究、予測するために一つの参考とするに足りる理論的枠組みを提供できるであろう。

## 注釈

(1) “聯宗”という語は、一部の台湾の研究者の、イギリスの社会人類学者モーリス・フリードマンが中国華南の農村の宗族を研究した時に使用した術語 higher-order lineageの意識である。顔学誠「長江三角州農村父系親族関係中的“差序格局”」(中央研究院民族学研究所「華南農村社会文化研究」工作研究会論文、1997.3)を参照。その他の訳し方としては徐正光の“高層次宗族”がある。徐著「台湾客家の人類学研究：回顧与前瞻」を参照。日本の研究者は直訳に音訳を加えて、“上位リネージ”もしくは“高位リネージ”(“リネージ”は英語“世系群” lineageの日本語音訳である)とし、“宗族”の語を使用することを避けている。訳文の正確性から言えば、日本語訳の方が中国語訳よりも優れていると言えそうである。日本語訳『中国の宗族と社会』末成道男「解説」、上田信『伝統中国』、瀬川昌久『族譜—華南漢族の宗族・風水・移住—』等。小論では、“世系群”理論を中国宗族研究の中の一つの研究戦略と見なすべきであるのと同様に、higher-order lineageの意義もただ聯宗問題を分析するのに役立つ一つの理論的枠組みを提供しているだけで、それ自体、現実中のある種の類型の宗族実体との間に対応関係は生じ得ない。多くの重要な点で、この術語と中国の伝統的な“聯宗”の含む内容とは隔たりがある。この点に関して、フリードマン本人も、終始きちんと注意を払っておらず、例えば彼は“上位世系群”と実体性宗族とは一連の重大な違いがあることに気付いていたものの、やはりそれ(“上位世系群”：訳者)を宗族の一つの具体的な存在形態と見なし、“地域世系群”(local lineage)、“分散性世系群”(dispersed lineage)等の実体概念と並べて一組にしてしまっている。この問題に関しては、第2節の関連のある内容を参照いただきたい。筆者には別にこれについて詳しく論じた専論がある。

(2) モーリス・フリードマンはアーサー・ウルフ Arthur Wolfが台北溪州付近の村落での研究成果を利用し、幾つかの同姓宗族が集まって形成された higher-order lineage は“この地区に一つの組織上の構造を賦与すること”ができたと考えている(1966:32)。

成員となっている各宗族はみな独自の一連の系譜伝承と独立した帰属意識を持っており、そのため、そこからもたらされたこのいわゆるローカルな“組織上の構造”は、成員間に支配と被支配の関係を生じさせるというようなことは全くなく、ただ同姓の関係のネットワークを構成しただけであった。これこそが小論で言うところの“地縁性同姓ネットワーク”の基本的な意味である。

(3) 田仲一成教授著『中国的宗族与戯劇』(上海古籍出版社、1992)第4篇、中国語版327～330頁。瀬川昌久教授著『族譜—華南漢族の宗族・風水・移住—』(風響社、1992)第1章・第3章。

(4) 田仲一成教授の“二県、五郷、全部で五十以上の村落内の鄧姓”という位牌の統計数字は恐らく誤りであろう。小論で用いた統計数字は瀬川昌久の列挙したリストによる。このほか、この数字が及ぶところの実際の地域は“五郷”だけではない。竹園、福隆、屏山、錦田、懐徳の五郷は五房始祖が開基した土地であるというだけで、その子孫の第一、第二、第三、第五房の子孫は大体元の場所を固守しているが、第四房(元亮房)の子孫は東莞、新安両県の各地に散居し、少なくとも竜躍頭、厦村等の数十の郷を含んでいる。従って、厳密な意味からすれば、竹園等“五郷”は“五村”と称するべきである。

(5) ある意味において、宗族制度が直面する最も重要で、最も複雑な関係は宗族中の直系父子関係ではなく、傍系の兄弟関係である。兄弟関係の原則は、宗族制度の宗族権力と宗族財産継承原則に関する様々な処理法に集約されている。古代の礼学家の言うところの“宗道者、兄道也(宗道とは兄道である)”(万斯大『宗法論』)はこの意味について述べたものである。従って、直系原則だけを具体的に表し、傍系原則は表さない宗族の系譜関係は決して十全な宗族系譜関係ではない。この基礎の上に立てられた宗族組織も本当の意味での宗族組織ではない。

(6) 牧野巽：「広東の合族祠と合族譜」 学術研究会現代中国研究特別委員会編『近代中国研究』、1948。『牧野巽著作集』第6巻、東京お茶の水書房、1985版。

(7) 瀬川昌久は、「従って、鄧氏の都慶堂——「五房」のような宗族連合組織は、その構成メンバーたる各宗族間の実勢力上の均衡と、その父系系譜上の分節秩序とを二つながらに維持し、巧みに両者をコンプロマイズさせることによって成り立っていた存在であるということが推測できる」としている。(1996：112) 瀬川昌久前掲書【表3】【表4】を参照。

(8) 日本の研究者にある根本的な問題は、“上位世系群”を実体的な組織と見なし、研究の手段として考えていないという点である。そのため、日本、台湾の研究者には同じようなずれが生じている。

(9) これは、モーリス・フリードマンによって改めて定義され、かつ繰り返して論じられた一つの社会人類学の術語である。『中国の宗族と社会』の中で、フリードマンは、“一つの集落または固まった集落群に住む父系成員の自律的集団”を“地域世系群”と呼んでいる(Freedman, 1958: 81)。これとよく似た術語が“地域化世系群”であり、イギリスの社会人類学者によってしばしば用いられ、形態上は一つの地域内に集中して居住する地域集団と重なり合っている世系群をこう呼ぶ。モーリス・フリードマンは『東南中国の宗族組織』(Lineage Organization in Southeastern China London, Athlone, 1958.)の中でも、村落あるいは村落の一隅に集まって住む宗族を呼ぶのにこの術語を用いている。

(10) 明らかに“聯宗祠”であるものを“聯宗祠”と呼ばないことが、中国の南方地区ではしばしばある。広東の聯宗祠は“書院”、“書室”あるいは“試館”等と呼ばれることが多い。このような現象は主に清の乾隆以降に生じており、朝廷が、当時宗族が盛んに行っていた聯宗、合族といった行為に対し厳しい態度を取ったことと関係がある。朝廷に刃向うことを避け、自身の安全を守るために、多くの宗族は聯宗の後に造られた聯宗祠を“書院”等の宗族的色彩を帯びていない名称に変えている。詳しくは牧野巽「広東の合族祠と合族譜(1)」(『牧野巽著作集』第6巻所収)、236頁、271頁注を参照。

(11) 瀬川昌久前掲書、【表4】。

(12) 高田保馬：『社会学概論』(岩波書店、1922初版、1971修訂版)、105～110頁。小論における高田保馬の引用は全て1971修訂版による。

(13) M. Freedman, Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung London, Athlone, 1966, p21.

(14) “同類社会”については、高田保馬に更に一步深く踏み込んだ区分がある。彼は共同意識に基づいただけの“同類社会”を“同情的同類社会”と呼び、共同意識に基づいているというだけでなく成員間に協同行為があることを強調する“同類社会”を“協同(動的)同類社会”と呼んでいる。小論では、これらの更に細かい分類は取り扱わなかった。高田前掲書112頁。

(15) 高田前掲書113頁。

(16) 同上。

(17) この歴史事実に関して、我々は以下の幾つかの数字を用いて大まかに説明することができる。①アメリカユタ譜牒協会『中国族譜目録』(Chinese Genealogies at the Genealogical Society of Utah An Annotated Bibliography, 1988)に各種の中国の系図を合わせて2811種著録し、その収集範囲は広く世界各国の主要図書館に及んでいる(ただ、惜しいかな、中国大陸の各主要図書館は含まれておらず、含むと言明している範囲の中にも一定量の遺漏がある)。その中の“聯宗譜”類の系図は76種(もし未著録の日本東京大学東洋文化研究所所蔵の5種を加えれば81種)、編纂年代が最も早いものは、明中期の弘治12年(1499)の安徽歙県『新安黄氏会通譜』である。②上述の“聯宗譜”類の系図の中、1949年以前に編纂されたものは45種で、その属するところの地区は、安徽13種、江蘇13種、江西6種、広東3種、浙江2種、湖北1種、河南2種、山西1種、全国を範囲とするものが4種である。③上述の81種の“聯宗譜”類の系図の中、36種は香港・台湾地区に住むいわゆる“外省”籍の漢族居民が1961年から1977年の間に編纂したものである。

(18) 牧野巽は比較的早くから聯宗のこの特徴に気付いていた。彼は、“けだし各地における真の血族団体としての宗祠・宗族の結合への参加あるいは脱退は、その族人にとって非任意的な要素が強いのに反して、合族祠への参加には任意的な要素が強く、従って合族祠の経営、運行がよく、参加者に有益・有利であれば、参加者は激増することもあり得るが、逆にその運営に対して不満や不安を有する時、参加者の熱意は急激に減退することもあり得るからである。”と指摘している。牧野前掲論文262頁を参照。牧野の問題点は、“聯宗”と“合族”というこの二つの形式的には似ているが、実質的には相異なる範疇を区別していない前提の下に、上述の観点が提起されているところにある。小論では、“聯宗”と“合族”について歴史的、理論的分析比較を行った後で、この点を確かめた。

(19) この文献は1992年に編纂されている。当時、陳氏一族の人々は“陳氏紀念堂溯源研究室”を創立し、大量の同姓族譜資料を調査照合した後この文献を編纂し、それによれば基本的には平陽陳氏の発展の歴史と符合していると考えられる。

(20) 顧炎武『日知録』巻23“通譜”。

(21) 張爾岐『蒿庵閑話』巻2。厳密に言えば、張氏の言うところの“聯宗”は二つの同姓宗族の間に生じた結びつきの行為ではなく、同姓者個人の間で姓氏を同じと認め合った

ものであり、“聯宗”と呼ぶよりも、“聯姓”と呼ぶ方が相応しい。これについては筆者に専論があり詳しく論じている。

(22) フリードマンは聯宗のもう一つの機能的動機を指摘している。例えば、“先祖への孝行、威信に対する渴望、歴史を書こうという学者の欲求”等々。(1966:38)

(23) 『儀礼・喪服経伝』：“禽獸知母而不知父；野人曰‘父母何算焉？’都邑之士則知尊祢矣；大夫及学士則知尊祖矣；諸侯及其大祖；天子及其始祖之所自出。尊者尊統上、卑者尊統下、大宗者尊之統也。”

(24) モーリス・フリードマン、1966:38

(25) 『皇清奏議』卷56。

(26) 『嶺南冼氏宗譜』卷2「曲江侯書院図記」に見える。記載によれば、曲江書院のもとの名前は“冼氏大宗祠”であったが、後に張彭祖が広東各地の聯宗祠を弾圧したため、大部分の聯宗祠は名前を“書院”と改名せざるを得ず、冼氏宗祠の書院の名もここに由来する。

(27) 江西の地方政府の聯宗に対する弾圧については『皇清奏議』卷55に載っている江西巡撫兼總督輔徳の「奏禁江西祠宇流弊疏」、「覆奏查辦江西祠譜疏」等の文献を参照。

(28) 銭杭・承載著『17世紀江南社会生活』（浙江人民出版社、1996）第1章を参照。

(29) エンゲルス『家庭、私有制と国家の起源』、『マルクスエンゲルス選集』（北京、人民出版社、1972）第4巻、166頁。

## 参考書目

### 一、中国語

『儀礼・喪服経伝』

『皇清奏議』

顧炎武 『日知録』卷23 “通譜”

張爾岐 『蒿庵閑話』卷2

田仲一成 『中国的宗族与戲劇』 中文版、上海古籍出版社、1992。

顔学誠 「長江三角州農村父系親族関係中的“差序格局”」 中央研究院民族学研究所「華南農村社会文化研究」工作研討会論文、1997.3。

徐正光 「台湾客家の人類学研究：回顧与前瞻」 中央研究院民族学研究所「人類学在

台湾的發展」研究会論文、1997. 3。

銭杭・承載 『17世紀江南社会生活』 浙江人民出版社、1996。

エンゲルス 『家庭、私有制と国家の起源』 『マルクスエンゲルス選集』第4巻、北京、人民出版社、1972。

## 二、日本語

高田保馬 『社会学概論』 岩波書店、1922初版、1971修訂版。

牧野巽 「広東の合族祠と合族譜」 学術研究会現代中国研究特別委員会編『近代中国研究』、1948。『牧野巽著作集』第6巻、東京お茶の水書房、1985版。

末成道男 モーリス・フリードマン『中国の宗族と社会』日本語訳「解説」 田村克己・瀬川昌久訳、弘文堂、1987版。

上田信 『伝統中国—〈盆地〉〈宗族〉にみる明清時代』 講談社、1995。

アメリカユタ譜牒協会『中国族譜目録』

Chinese Genealogies at the Genealogical Society of Utah An Annotated Bibliography, 1988。日本語版。

瀬川昌久 『族譜—華南漢族の宗教・風水・移住—』 風響社、1992。

## 三、英語

M. Freedman

Lineage Organization in Southeastern China London, Athlon, 1958.

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