

# 現代中国少数民族社会における「宗族再興」

—貴州省ブイ族の事例から—

余 志 清 \*

YU Zhiqing

## “The Revival of Lineage” in Ethnic Minority Societies in Contemporary China

Focusing on the Case of the Buyi People in Guizhou Province

In contemporary China, we have seen the revival of lineage called *Zongzu* (宗族) and clan associations, particularly in the southeastern part of the country. From the late 1980's, the lineages and clan associations have been actively conducting the establishment of ancestral halls called *Citang* (祠堂) and compiling genealogical books called *Zupu* (族譜), among other activities. In particular, the compilation of *Zupu* is of primary importance in reviving the lineages and the Han people have been tracing their genealogical roots with great enthusiasm. Before long, this movement spread to ethnic minority societies in China. By focusing on the case of the *Long* family (龍氏) of the Buyi people living in the Guizhou province of China, I will clarify how the current active movement of the lineage revival in the Han people societies influenced ethnic minority societies. Furthermore, I will examine this dynamics from the viewpoint of “sinicization”. Based on these analyses, I will shed light on new aspects of the lineage revival in contemporary China.

キーワード：宗族再興 族譜再編 聯宗 漢化 アイデンティティの重層性

## 序論

1980年代末以降、中国の地方社会では、宗族という伝統的な男系出自の親族集団や、同姓の人々から構成される組織である宗親団体を再興しようとする動きがみられるようになった。この動きは広東・福建・安徽など、1950年代以前に宗族が発達していた地域の漢族社会において盛

---

\* 清泉女子大学

んであり、これらの地域では「祠堂」の建造、「族譜」の編纂などが活発に行われている。なかでも族譜の編纂は宗族を再興するための中心的な事業であり、人々はこの事業を通して自己のルーツを辿ることに多大な情熱を傾けているのである。

ここで興味深い点は、この「宗族再興」の動きが漢族社会ばかりではなく、漢族と隣接して居住している少数民族社会にも波及していることである。こうした少数民族における宗族再興を取り上げ、その実態を解明することは、宗族組織研究のみならず、少数民族と漢族の関係史研究などにおいても重要な意味を持つと考えられるものの、従来の研究がこの問題を重点的に検討することはあまりなかったといえる。本稿はまず、中国貴州省に居住しているプイ族龍氏一族の宗族形成の事例を取り上げ、漢族社会で今日活発化している宗族再興の動きが少数民族社会に及ぼす影響を与えているのかを考察し、現代中国社会における宗族の再興の新たな側面を明らかにしていきたい。

この龍氏一族の宗族再興への参加を考察するためには、現代社会におけるプイ族の「漢化」という視角からのアプローチが必要であると考えられる。中国各地において、漢族と隣接して生活を営んできた少数民族の多くは、歴史上、政治的・経済的に優位を占める漢族からの影響を不断に受容しており、その過程は「漢化」と呼ばれている。貴州省は中国西南部の雲貴高原に位置し、少数民族が人口の37%をしめる多民族地域であり、プイ族の他、主にミャオ族やトン族などが生活している。明代以来大量の漢族移民が貴州省へ流入し、少数民族は漢族との接触を余儀なくされてきたが、貴州省の各民族が漢族移民からの影響に対してとった対応は一律ではなかった。焼畑農耕民族であるミャオ族は、漢族の影響を回避して彼ら固有の社会を守るため、徐々に山地の奥深くへと移住していった。これに対して、稲作民族であるプイ族は、漢族との関係においてやや柔軟な対応をとりつつ、稲作に適する平地の水田の保持を可能にした。こうした環境下において、漢族との「共生」が避けられないプイ族は、戦略的に漢族の文化装置を受け入れ、自ら「漢化」を果たしていったといえよう。本稿は、まず、現段階で入手・把握した資料をもとに、この地域のプイ族の歴史的な軌跡を辿り、その「漢化」のプロセスを整理・再構成していく。さらに、民俗調査をととして人々の行動を把握し、彼らの心意と感性に注意を払いつつ、現代の宗族再興の事例を詳細に記述し、考察していく。

これまで人類学の「漢化」に関する研究は、主に漢族の儀礼や風俗慣習の受容に着目し、少数民族社会の変容、漢族との境界の維持などの問題について議論してきた。例えば竹村卓二は、少数民族のヤオ族が漢族からの様々な文化装置を受け入れながらも、漢族化、つまり漢族に同化されることなく、神話や儀礼などのソフトウェアの開発によって逆利用し、エスニシティの「境界」維持に成功したと指摘している [竹村編 1994]。また筆者は、プイ族の葬送儀礼や民間信仰の儀礼をとりあげ、彼らが漢族の文化装置を受容しながらも、むしろそれを逆利用して独自の儀礼体系を整理・補強し、その維持を可能にし、民族の独自性を保ってきたことを述べた [余 2004; 2006]。

しかしながら、「漢化」は、このような儀礼のみにとどまらず、社会・文化の広範な領域に影響を及ぼすものである。それゆえ、その「漢化」のもつ多様かつ動態的な性格を、社会・文化の各領域から複眼的に捉えていく必要があると思われる。とりわけ、本稿が着目するプイ族の族譜再編や宗族再興は、プイ族自身の生存戦略と深く結びつくものであり、上述した儀礼の受容などの側面からは見えづらい、「政治性」を有する「漢化」の一側面を見ることができるといえる重要な検討課題であるといえる。だが、こうした議論は従来必ずしも十分になされてこなかった。

本稿は、歴史的経緯を踏まえつつ、プイ族の「漢化」を、漢族が優位を占める社会に適応し、

漢族との「共生」を模索する過程として再検証していく。そして、同地域の漢族文化の特質を考慮しつつ、「漢化」がパイ族の側からみてどのような意味を持つのかという点を検討し、現代中国社会におけるパイ族の「漢化」の動態とその意味を明らかにしていきたい。

## 1. 漢族宗族組織に関する先行研究—「宗族」とみなされる要素を中心に—

宗族とは共通の祖先から分かれた父系または男系の同姓親族を指している。典型的な宗族は、族産(共有財産の所有)、族譜、祠堂のいわゆる「3点セット」を完備しているとされているが、全ての宗族がその3つの要素を備えているとは限らず、実際の存在形態は多様である。宗族組織は明代以降、とくに中国の東南部において顕著に発達し、村落の行政組織との相互関係の中で、村落の運営と管理に重要な役割を果たしていた。

漢族の社会組織に関する人類学研究は、1920年代から欧米や日本、または中国の人類学者によって、宗族組織が発達した東南中国を中心として展開されてきた。なかでも、フリードマンの研究はその研究成果の代表ともいえる。フリードマンは宗族の組織原理とその社会機能についてのモデル化を試み、中国の社会組織を分析する上で、いわゆる機能モデルを用いた。特に共有財産が宗族集団の存続及びその支派を支える基礎であると指摘し、共有財産という経済要因を非常に重視した議論を展開した[Freedman 1958: 46-49]。

フリードマン以後の研究では、その多くが、彼の研究に対してさまざまな側面から検証あるいは批判を行ってきた。台湾の学者である陳其南は漢族社会の本質を明確にするために、それまでの西洋の人類学者が等閑視してきた「房」の概念を抽出して分析した。また、フリードマンが重視した機能モデルに対して、陳は系譜モデルを提示した。系譜モデルによると、漢族の宗族は、必ずしも機能的な要素を必須としておらず、あくまでも所与のものとして観念の上で存在する。すなわち、祭祀財産や祠堂の設立など経済的基盤のような機能的条件がなくても宗族の分節としての房は存在する[陳 1985; 潘 2002]。

福建省南部の宗族組織を研究する潘宏立は、共有財産を宗族組織の存続の最も重要な条件とする考えでは、現在の中国における宗族のあり方やその変容を説明できないとする。潘は、「機能的な房族」という概念を提出した。実際の社会生活の中で社会的役割を持つ房族を捉えようとするれば、その系譜的要素を十分に理解した上で、その集団としての機能的な側面から把握しなければならぬと指摘している[潘 2002: 159-160]。

瀬川昌久は、明確で持続性のある団体としての宗族やその分節が形作られるためには、特別な条件が存在する必要があると指摘している。その特別な条件について、「……そうした団体の儀礼活動を永続的に維持してゆくための独立した財政の基盤、少なくともそのような儀礼活動の継続を子孫たちに動機づけさせる祖先の名声・名誉といった社会的な資源の存在である。……具体的な儀礼行為が共同で営まれることがなければ、それはあくまで団体としての内実をとまわらない潜在的な親族カテゴリーに過ぎない」と説明している[瀬川 2004: 120-121]。

以上において、漢族宗族組織に関する先行研究を、宗族が成り立つ要素・条件に関する議論を中心に検討した。しかしながら、従来の研究は、東南中国を事例とするものがほとんどであり、その研究成果の地域的な偏りは明らかであった。高度に発達した組織と機能をもった東南中国の宗族は、フリードマンが提示した宗族研究のパラダイムを1つの背景としつつ、漢族宗族組織の

典型例として検討されてきたのであった。このような傾向に対して、西北地区の宗族組織を研究している秦燕は「東南地域の高度組織化した宗族組織は、中国宗族形態の唯一のあり方ではない」と指摘している。近年では、華北、東北などの北方地域などをはじめ、東南中国以外の地域における宗族組織の研究も行われるようになっており、東南中国と異なる宗族組織の性格を明らかにする多様な試みがなされているのである〔聶 1992; 唐 2001; 秦・胡 2004〕。

こうした中で、これまでの宗族組織に関する研究は、漢族社会を対象とするものが多く、少数民族における宗族組織の受容はほとんど研究されてこなかった。瀬川は、中国南部において父系出自集団の顕著な発達がみられた重要な原因として、海外移住者の役割とともに、非漢族系先住者の存在を特に指摘している。中国の南部辺縁地帯では、「長期にわたり非漢族起源の人々の漢族文化への同化が生じたが、そのプロセスでは、祖先祭祀の励行、父系出自理念の遵守こそ、漢文化への同化の重要な指標の一部であった。そしてこのことは、地域社会内部での文化的正統性を主張する人々に、特に顕著な父系出自理念の忠実な実践を動機づけていたものと推測される」と述べ、中国南部の父系親族集団の発達が、非漢族の「同化」の過程と深い関わりをもつ可能性を論じている〔瀬川 2004: 220〕。

こうした指摘にもかかわらず、従来、本稿の研究対象である少数民族のプイ族はおろか、中国西南地域に位置する貴州省についても、宗族組織の受容に関する研究はほとんどなかったといえる。本稿は、現代社会における「漢化」の動態として、貴州省に居住しているプイ族における宗族再興について考察していく。現代におけるプイ族の宗族組織のあり方及びその再興の特色の考察を通して、宗族研究の新たな可能性と意義を示すことを試みる。

## 2. 「漢化」に関する先行研究

まず、「漢化」の理論に関する先行研究を次のように整理する。

鳥居龍蔵は「支那化」という言葉を用いて、苗（ミャオ）、獯猓（彝族）などの「漢化」について言及している。例えば、「白獯猓の支那化」の一節で、四川省の白夷（彝族）のペイヴァという村落の人々の服装・家屋・言語などを考察し、「以上に依って見れば、彼らは白夷といふも単に名のみとなって、既に全く支那化せられてしまったのである」と述べている〔鳥居 1926: 420〕。

鈴木正崇は、漢民族は「中華思想」において、自ら文化をもつ存在として「中華」と称し、「夷」が取り囲む四方の中央に位置づけ、化外の民に対しては優越意識を持って臨んでいたと説明する。そこには文化の格差だけがあり、「夷」であっても「華」となりうること、つまり、文化を身につければ、出自に関係なく漢民族の中に取り込まれるという柔軟な構造を持ち、「中央と地方、中心と周縁は「漢化」(sinicization)によって結び付け」られていたことを指摘している〔鈴木 1993〕。

鈴木満男は「漢」と「蕃」とは、東アジア民俗社会の基本構造として、「中国文明の驚くべき先進性を考えるならば、東アジア世界の文化史の基本構図は決まっている」と述べており、漢化はひとつの“不可逆的”な過程、つまり、「ひとたび漢人文明の味を覚えた非漢の種族民は、もはや二度と彼らの祖先の文化へ戻って行くことができない」と指摘している〔鈴木 1991: 31〕。

鈴木満男がここで使った「漢化」という言葉は、「同化」と言い替えることで意味が一層明瞭になると考える。「漢化」と「同化」について、竹村は少数民族のヤオ族が漢族からの様々な文

化装置を受け入れながらも、漢族化、つまり漢族に同化されることなく、ヤオ族のエスニック・アイデンティティを堅持してきた事実を指摘する。その上で、漢化(漢族の文化装置を採用する行為)と漢族化(漢族になる行為、つまり同化)とはべつべつの現象であり、分析概念として区別して使用する必要があると主張している。そして、ヤオ族が漢化しても漢族化しなかったのは、「漢族体制側が「同化」装置として用意したハードウェアを、ヤオ族側がむしろ〈渡海神話〉や〈掛灯儀礼〉などのソフトウェアの開発によって逆利用し、エスニシティの「境界」維持に成功した結果にほかならない」からだとして述べている〔竹村編 1994: 36〕。

本稿では、竹村が指摘したように、漢化(漢族の文化装置を採用する行為)と漢族化(漢族になる行為、つまり同化)とはべつべつの現象であり、「漢族化」と区別して「漢化」を捉えるべきであると考え。しかし、そうした論点を踏まえつつも、「漢化」のもつ多義性及び多様性を考慮し、「漢化」を、分析概念ではなく、むしろ漢族が優位を占める社会においてプイ族が適応し、漢族との「共生」を模索する過程として検証することを試みていく。そして、これまで「漢化」という言葉で一括りにされてきた諸問題を再検討していく。

### 3. 調査地概況とプイ族における「漢化」

#### (1) プイ族の概観

中国の55の少数民族の1つであるプイ族は人口約297万人(2000年人口センサス)で、主に中国の貴州省に居住している。貴州省は中国西南部の雲貴高原に位置し、非漢民族(少数民族)が人口の37%を占める多民族地域である。プイ族は約297万の人口のうち、97%が貴州省に集住しており、隣の雲南省、四川省にも少数分布している。

プイ族の源流は、関連する歴史文献によれば、古代「百越」の一支派「駱越」と密接な関係があったと考えられる。元明以来、「仲家」、「仲苗」などと呼ばれていた。プイ族の人々の自称は「プイ」、「プイエ」などであり、中華人民共和国成立後(1953年)には、「プイ」を統一民族名とし、漢語で「布依族」と表記することになった。

#### (2) 調査地概況

今回の調査地の1つである陽泉村は、貴州省の省都貴陽市から23km離れたところに位置する村である。貴陽市は貴州省の省都で、政治・経済・文化の中心である。陽泉村は戸数が50戸、人口248人の村である。稲作を主な生業とし、トウモロコシ、野菜も栽培している。また、隣村と連合して、煉瓦製造所が立てられ、そこで20人が働いている。現在、村には主に龍、羅の2つの姓氏がある。龍姓には3小支(房族)、羅姓には2小支がある。羅・龍両姓の宗族は隣近の村に分散して居住しており、清明節のとき、集まって墓参をする。

筆者は2001年9月に陽泉村で調査を行ったが、当時の陽泉村には、族譜を持つ家はなかった。その後、2004年に、陽泉村の龍国普が新たに作られた族譜をもっていると聞いたため調査を行ったが、そこで私が実見したものは、専門の印刷業者に依頼して作成した立派な族譜で、表紙に『溪山龍氏族譜』と書いてある。この新たに編纂された族譜との邂逅は、筆者がプイ族龍氏一族の宗族再興のプロセスを追うきっかけとなった。

『溪山龍氏族譜』は溪山村を中心に作られた龍氏一族の族譜である。溪山村は、貴州省の平壩

県にあり、貴州省の貴陽市から40km余り離れたところに位置している。村は「上院」、「中院」、「下院」に分かれて、戸数は102戸で、人口は526人である。稲作を主な生業としており、アブラナ、トウモロコシなども栽培している。また溪山村は人材を輩出し、大学などに進学した高学歴者が多い村である。村の近くの山には、その村の龍氏の始祖とされる大明公と大栄公の墓がある。村は後から移住してきた漢族の家1戸を除いて、全てプイ族の龍氏である。大明公の子孫は「長房」に属し、現在70戸余りがあり、「上院」と「中院」に住み、大栄公の子孫は「二房」に属し、30戸余りがあり、「下院」に住んでいる。筆者は、2004年10月から溪山村の調査を行い、また2005年、2008年及び2011年に、陽泉村の人々とともに、清明節の墓参り大会に参加し、聞き書き調査を行なった。

### (3) プイ族の漢化

清朝中期以前、少数民族は貴州省の人口の多数を占めていた。明代から貴州省は漢族の統治下に組み込まれ、それ以降、漢族が大量に移住してきた。人口増大、交易と産業の拡大に伴い、様々な地方文化が段階的に変容させられていった。政治的・経済的に優位を占める漢族は少数民族を弾圧し、同化政策をとるようになり、少数民族は急激な変化に直面していた。こうした問題に直面する中で、プイ族がとった対応策は、大まかに以下の3類型に分けることができる。類型①:大半のプイ族が採用した方法であるが、部分的に漢族の文化装置を受け入れ、言わば自ら「漢化」を果たしつつ自己の存続を実現した人々が存在する。類型②:一部のプイ族にみられた方法であるが、1840年代からフランス人の宣教師等によってもたらされたカトリックへと改宗し、教会の保護のもとで漢族からの圧力に抗するというものがある。類型③:漢族文化を全面的に受け入れ、いわゆる「漢族化(同化)」をし、漢族になったという個別的な事例が存在する〔武内1992:134-139; 黄1999〕。本稿は歴史的に類型①のような対応をとってきたプイ族の人々を対象とし、彼等の現代社会における「漢化」の動態と意味について検討を試みるものである。

15世紀以後、プイ族の土司(土官)層が漢族風の族譜を編纂しはじめた。その後、プイ族の民間においても族譜の編纂を模倣して、意図的に自家の系譜を由緒付ける行為が広く見られた。族譜の多くは自己の先祖が江西省からきた異民族の漢族であると記載している。さらに「(プイ族を含めた)苗民の叛乱を鎮圧する」という功績を記載する族譜もある。その多くは偽作であることが研究によって明らかにされた〔花溪区文史資料編写小組1984:23; 黄1999:156〕。

プイ族の系譜観は、純粹に自己のルーツを探るという動機のみならず、漢族からの差別の回避や、自ら「漢族の子孫」と主張して、漢族と同様の教育・科挙受験の機会を得る意図などをもつものである。漢族が社会・経済のあらゆる方面で支配を強め、弾圧・同化政策を進める中で、この系譜観は、中国社会における競争に勝ち抜き、安定と上昇を獲得するための手段として機能したという重要な意味を持っていたのである。

### (4) プイ族の宗族組織

族譜は共通の祖先からの父系出自を明確にする記録であるため、漢族の宗族観念を受容したひとつの指標とみなすことができる。明代以降、漢族エリートとの接触を避けられなかった土官層を中心としてこうした宗族観念を導入するようになった。彼らは父系出自理念を遵守し、共有財産の整備と、家廟(祠堂)の建造、さらに「漢化」を通じて族内統合にとって不可欠な諸装置を取り入れ、同族内部の対立を防止してエリートへの参入の条件を整えたのである。清代以降、こ

うした宗族組織がパイ族の民間社会にも浸透していった。

パイ族の宗族組織について、筆者は主に達寨村と陽泉村を中心に、貴州省貴陽市周辺に位置する村々について調査を行い、その特徴を下記のようにまとめた。当該地域一帯のパイ族は、共通の祖先を有する出自集団を「家門」または「宗族」(大宗・大支)とよぶ。1つの宗族はいくつかの近親の「房族」(小宗・小支)に分かれている。通常、各村は同一宗族の家から構成されているが、複数の姓氏から構成されていることもある。

中華人民共和国成立以前、この地域のパイ族の宗族は、「祭祀田」(または「上墳田」と呼ばれる共有財産を保有していた。多くの場合は、各房族は各自の「祭祀田」を保有し、成員の家が輪番で耕作し、作物の半分を公有財産として納め、清明節のときに皆の食糧とする。達寨村の場合、清明節は「大清明」と「小清明」に分かれ、「大清明」は宗族あるいは房族の始祖の墓参をするが、「小清明」は近親の範囲で墓参をし、五服<sup>(1)</sup>の範囲を超えないものとされている。

フリードマンをはじめとする多くの人類学者は中国の伝統的な社会組織を研究する際に、共有財産を宗族集団の存在と発展にとって非常に重要な要素として捉えている。宗族そのものを、共有の財産など一族の団結を表象する物的施設をもち、祖先祭祀活動など共通の活動を維持しているものとして定義するならば、パイ族の父系親族集団はこれに該当することになる。族譜をパイ族が漢族の宗族組織を受容した指標とするならば、共有財産の保有はパイ族の父系親族集団を宗族組織とみなす上での最も重要な要素となるといえよう。

しかし、パイ族の宗族組織は、東南中国漢族の宗族組織に通常備わっている特徴・性格を必ずしも完備していなかったと思われる。具体的には、一族の位牌を収め、宗族の活動の拠点である祠堂はほとんど建てられておらず、族譜を保有している宗族の比率は極めて低かった。また、宗族組織がその構成員に対して有する規制力も、漢族宗族より弱かったといえる。

本稿は、現代中国社会における宗族再興の動きの一環としてパイ族の宗族再興について考察するものであり、パイ族の父系親族集団を研究する際に、「リネージ」などの用語を使わずに、パイ族の人々が実際に使っている「宗族」(または大宗・大支)、その分節は「房族」(または小宗・小支)などの語彙を用いる。ただし、パイ族の「宗族」の概念を「漢族から受容した社会制度であるものの、独自の特徴を持つ父系親族集団である」と定義しておきたい。

パイ族の従来の宗族組織は漢族地方社会の宗族組織とともに、中華人民共和国成立以降の土地改革や政治運動により、その基盤を失い、解体していった。それゆえ、現在、その元来の性格や機能などを再構成することは容易ではない。一方、現在宗族の復興の動きがみられるが、決してもととの宗族組織をそのまま再生するのではなく、現代社会に従って、新たにアレンジが施されたものである。本稿は現代パイ族社会の宗族再興の動きを紹介することに重点を置くため、パイ族宗族組織の構成・機能などに関する詳細な検討は別稿に譲りたいと考える。

## 4. パイ族における宗族再興の動きとその特徴

### (1) 貴州省漢族社会における宗族再興の活動

1949年の中華人民共和国成立、そしてその後実施された一連の社会主義改革、とりわけ土地改革による共有地の解体と、文化大革命をピークとする旧慣習に対する否定・批判は、宗族を解体、あるいは少なくとも機能停止へと追いやった。共産党政府は宗族を維持した「祭祀田」を

没収し、位牌や族譜を焼却し、宗族への帰属意識を新しいものにとってかえようとしていた。少なくとも文化大革命終了後までは、末端の農村まで強大な権力を行使した。

1980年代以降、中国政府は改革開放政策を実施し、「農村経済改革」を始めた。農村の経済改革は、主に農村経済の活性化を図り、「家庭承包責任制」(請負制)を実施した。人民公社などを廃止し、村落行政改革によって、村長などの村落の指導者は村民の選挙によって選ばれることになった。中央政府の政治の支配力が緩やかになり、また、伝統文化に対して再評価する動きが生じ、宗族の再生を誘発したのである。特に漢族の地方社会では、1950年代以前に宗族が発達していた広東・福建・安徽等の地域を中心に、宗族を再興しようとする動きが浮上してきた。潘宏立は、福建省南部の宗族の復興を促した要因について、次のように分析している [潘 2002: 334-336]。

まず、政治の面からみると、政府は宗族組織の再興を強力に抑えようとしなくなった。また村落の行政組織にとっては、宗族などの伝統社会組織との協力関係は、村落社会の管理や日常の運営にも重要である。こうした国家政策の転換や社会政治環境の変化によって、宗族の再興に必要な条件が整ったのである。次に、経済の面からみると、この地域は改革開放後、とくに1990年からの「市場経済」への移行によって、中国大陸の経済的先進地域となった。村民は宗族の再興を支える経済力を十分に備えるに至ったのである。また海外華人からの経済支援と伝統文化の「逆輸入」など、海外華人の影響も顕著である。

さらに、政治・経済の転換期にある現代の中国社会において、村落統制に宗族の協力が必須であり、宗族の再興は社会的に要請されるものとなりつつある。また、民間信仰の復活や伝統的な風習の復興など様々な伝統文化へ「回帰」する雰囲気生まれ、宗族の再興に大きな影響を与えている。最後に潘は、福建南部農村で伝統的社会組織の再興が顕著にみられるのは、この地域における宗族の長い伝統と深く関わっていることを強調している。

宗族の再興に関するこれまでの事例報告の多くは、福建省、広東省、海南省、安徽省などの東南中国に集中しており、そうした地域は宗族の復活が顕著にみられる地域とされる。しかし、そうした地域以外にも、宗族の復活の例が多く報告されている。本稿が取り上げた納陽龍氏一族(納陽龍氏は、貴州省納陽県に居住している漢族である)の事例もその1つである。

貴州省における1950年代以前の漢族の宗族組織に関する研究は少ないが、全体的にみれば、大規模な族田は存在せず、祠堂の設立も一般的ではなく、いわゆる東南中国のような典型的な宗族組織はほとんど存在しなかった。貴州省に住む漢族は、明代以降に湖南省、湖北省、江西省などから到来した移民の子孫であり、彼らの多くは、「江西省から来た」という祖先移住伝説を持っており、江西省との結びつきを強く意識している。また、貴州省は内陸の西南地域に位置し、全国から見れば、経済的な貧困地域であるが、沿海地域の文化を積極的に吸収する傾向にある。族譜再編の動きが全国に波及するなか、貴州省の各地においても、熱心に族譜再編に参加する人が増えつつあるが、これもまた主に沿海地域などの動きと連動するものであると考えられる。

漢族である納陽龍氏一族は「入黔始祖(最初に貴州省へ移住してきた先祖)」<sup>(2)</sup>天鰲公を共通始祖としている。『龍氏宗譜』に従えば、天鰲公は明代、政府の「南徴北調」の政策にともない、貴州を開拓するため貴州省へやってきたという。彼はその後、貴州省に定着し、伝・千・万・億の四大支系を生んだ。その子孫が貴州、雲南両省の各地に分布している。

2000年の冬、「族老」の龍敏秀<sup>(3)</sup>が他の姓の「宗譜」が誕生したという話に触発されて、納陽龍氏宗譜の編纂を決意した。宗譜は族譜の一種であり、祖地から新たな地に移り、拡大し分散した1つの支派の近隣地域の幾つかの宗族がともに編纂した族譜である。龍敏秀は他の有識者2



人の協力を得て、およそ1ヶ月をかけて、各地の政府機関・会社・家へ行き、族人(一族の人)を尋ねて、宗譜の編纂への参加を説得することに努めた。

2001年3月24日に、「族史研究討論会」が開かれた。この会議において、「参加する族人が意思を統一し、1冊の充実した内容の家族史を完成させることが全族人の共通の願望であることを確認した」とし、「宗譜再編の幕を開けた」(『龍氏宗譜・宗譜序言』)という。

2001年4月29日に、幾つかの県の代表を集め、「宗譜編纂準備委員会」を開いた。会議において、「尋根グループ」(一族の子孫を探り出すグループ)が成立した。「尋根グループ」はその後、貴州、雲南両省の20余りの県を尋ね歩き、それぞれ県・郷・鎮のレベルのリーダーグループを成立させ、運営の指導などに力を入れた。

10ヶ月後の2002年の1月19日に、20余りの県の代表を集め、納陽県にて第1回「族人代表大会」を開き、2002年7月27日に、第2回「族人代表大会」を開いた。2004年2月21日には、『龍氏宗譜』の全部40万字の初校を校正する「校正作業会議」を開いた。2004年11月、『龍氏宗譜』ができあがった。

2004年12月19日、29県の族人の責任者、代表者およそ600人が、納陽県にある「入黔始祖」天鰲公の墓の前に集まり、『龍氏宗譜』の刊行を祝った。『龍氏宗譜』は上下2冊に分けられ、支系の範囲は貴州省、雲南省の29の県市区に上り、宗譜に登録した族人は5万人に達した。

納陽を中心とする龍氏一族が行った宗族の再興は、1つの宗族の範囲を超えた「聯宗通譜」運動<sup>(4)</sup>であると考えられる。宗族再興の中心事業は宗譜を編纂することであり、編纂には4年の歳月を費やした。宗譜編纂を目的とする「統修宗譜委員会」が7回もの代表大会を開き、参加者は延べ500人にも達した。「尋根グループ」は10ヶ月をかけて、20余りの県の族人を訪ね歩いた。「尋根グループ」の費用、編纂費、宗譜のコストなど、およそ人民元60万余りがかかった。

納陽龍氏は宗譜の編纂の過程で天鰲公とその妻の墓を整備したが、祠堂を建設することはなかった。この宗族再興と再統合の達成は、祠堂の落成ではなく、宗譜の完成を祝う刊行大会によって象徴されるものであったといえる。納陽龍氏の再興した宗族は、具体的かつ確固たる機能を有しているわけではなかった。むしろその宗族再興の主要な目的とは、「聯宗通譜」を通して、29の県に住む5万人以上にもものぼる龍氏族人の歴史意識を大いに喚起させ、一族であるアイデンティティを再確認することであり、その具体的な機能は弱いといえることができる。

納陽龍氏一族の宗族再興の際に、新たに貴州省平壩県の溪山村の大明公・大栄公支系(プイ族)が加えられた。以下、貴州省貴陽市陽泉村と平壩県溪山村の事例を中心に、プイ族の龍氏一族における宗族連合<sup>(5)</sup>の再興とその再統合の過程に注目し、漢族である納陽龍氏の宗族再興活動がプイ族の宗族再興にいかなる影響を与えたのかについて考察し、プイ族宗族組織の再興の理由や背景またその特徴について検討することにする。

## (2) 溪山龍氏と族譜

2001年5月に、納陽龍氏の「尋根小組」が溪山村を訪ね、宗譜への登録を呼びかけた。納陽龍氏「尋根グループ」が始祖の天鰲公の子孫である族人を探る根拠としているのは、「武陵堂」または「武陵郡」という名称である。漢族において、よく祠堂の名を用いて、その宗族ないしその分節を表現する名称とする。溪山村の龍氏は、自分の宗族が「武陵堂」に属すると主張していることにより、納陽龍氏と一族であると判断された。プイ族であるにもかかわらず漢族と一族となることは不自然とみなされる可能性もあるが、それについて、『龍氏宗譜』は以下のように説

明している。「本来からいえば、中華民族はすべて炎黄の子孫、龍の伝人（後代）である。龍の姓からいえば、武陵郡に属していれば、無論同宗（一族）であり、遠と近の差が存在するだけである。天鰲公の支系から考えると、旧譜に登録してあろうがなかろうが、また民族が何であろうと、根拠さえあるならば、天鰲公の後裔と見なすべきである。民族の別は、同宗であるか否かを識別する標識ではない。なぜなら、（龍氏一族が）貴州省へ移り住んでから、一部の族人が少数民族に同化された事例もあるからである。納陽県にもミャオ族に同化された龍氏一族の族人がいる」（『龍氏宗譜・考証紀要』）。ここにおいて、漢族である龍氏は、各民族の差異は一族の認定を妨げる要素ではないと主張している。

現在でも、多くのプイ族は、自分の一族を「〇〇堂」と自称し、族譜や家の神龕にある位牌にも記す。これらの多くは、族譜や宗族組織の受容とともに受け入れてきたものであったと考えられる。溪山龍氏一族の「武陵堂」という名称の由来については、考証するための資料が欠けており、その真偽は不明であるが、漢族の龍氏に付会した偽りであった可能性も高いと考えられる。

『龍氏宗譜』の後記は溪山村に言及しており、「平壩県溪山村大明公・大栄公支系は、今回の再編によって、四、五百年の歴史の空白を埋めることが出来た。彼らの始祖は天鰲公の5代目の子孫である。応科公の次男が外の曾村という所へ移住したが、その曾村がどこにあるのかは知られていなかった。溪山村の龍長本、長俊などの族人の協力を得て、溪山村はかつての曾村であることを知り、一族であることを論証することができ、空白がようやく埋められた。龍長本、長俊などの有識者が率先して先祖を認知し、宗族に帰することができた」と記している。つまり、納陽龍氏一族への加入に大きな役割を果たしたのは龍長本、龍長俊などであった。龍長本は後に『龍氏宗譜』の「宗譜委員会」の副主任に就任し、責任者となった。彼は納陽龍氏とは同族であると主張し、「昔漢族と少数民族が雑居して通婚することでもたらされた結果である」と認識している。一方、積極的に活動した龍長俊であるが、自身はかつて筆者のインタビューに対して、「本当は同じ一族ではない」と述べていた。実際、溪山龍氏は、自分の「入黔始祖」は江西省吉安府廬陵県からきた大明公、大栄公の兄弟であり、明の時代、「南蛮」（中国南部の非漢族）の反乱を鎮圧するため、朝廷に派遣され貴州省にやってきたと主張している。他方で、納陽龍氏は、「入黔始祖」を天鰲公としており、原籍は江西省吉安府廬陵県左街であり、明代の洪武7年、政府の「南徴北調」の政策により、貴州を開拓するため貴州省へやってきたという。両者の語る始祖の由来は異なっているのである。また、『龍氏宗譜』には、溪山龍氏の始祖は天鰲公の5代目の子孫である応科公であると説明されているが、それも溪山村の主張とは矛盾している。

にもかかわらず、溪山村の龍氏一族は納陽漢族龍氏一族の宗族連合に参加することを選んだ。そこからは、プイ族の人々自身による社会的地位の向上及びネットワークの形成という意図を看取しうる。一方、溪山龍氏は本来は族譜を有していたようであるが、後に火災にて焼失したという。その後、村の老人たちを中心に族譜を再編するという話もあったが、内容の再現の難しさ、あるいは族譜編纂のノウハウを持つ人物の不足などの理由で、結局実行に移されることはなかった。そうした中で、龍氏の宗譜編纂への参加を契機として、納陽龍氏の指導のもと、自分達の一族の族譜再編を実現しようとしたのであった。その後、溪山村が実際に『龍氏宗譜』に参加することとなったことにあわせて、溪山龍氏も族譜の編纂を始め、これを通じて、宗族の組織化を果たしたのである。次に、筆者のフィールドワークから得た材料に基づき、『龍氏宗譜』、『溪山龍氏族譜』の記載を参照し、溪山龍氏宗族再興の過程について紹介する。

### (3)「尋根グループ」の活動

2001年11月、溪山村の族譜の再編が始動した。2002年2月に、龍宗蘇(70歳)、龍長本(71歳)、元財務関係の公務員、今は定年退職)、龍超俊(41歳、元村共青团の幹部)、龍雲忠(65歳)などが、村内の各「小支」(房族)の代表を集め、「統譜座談検討会」を開き、各房族から1~2名の代表を推薦し、19人の「統譜準備小組」(族譜再編準備作業グループ)が成立した。その会議において、「尋根グループ」を確立し、各地に分散している始祖の大明公・大栄公と直接血縁関係のある「支系」を探り出す計画が立てられた。

会議の1週間後、龍宗蘇、龍長本、龍長俊(41歳)、龍長軍(51歳)の4人によって構成される尋根グループは支系探しの活動を始めた。『溪山龍氏族譜』に従えば、溪山村の人々に「入黔始祖」とされる大明公と大栄公は兄弟であり、大明公には江・栄・発という3人の男子、大栄公には湖という1人の男子が生まれた。この4大後裔の一部は後に貴州省貴陽市の周辺地域に移住した。納陽龍氏一族が「武陵堂」という名称を支系探しの根拠としたこととは異なり、溪山村の人々が根拠としているのは、以前より伝わってきたプイ語の「ラモ・ムンタン・ムンシェン・ムンライ・ムンゴ・ニシ・モンマイ・アスオ」という韻文である。言い伝えによれば、これは大明公・大栄公と直接血縁関係があり、各地に分散している「龍川・上黄・陽泉・麦饒・補江・上田・溪山・後里」という8つの村のプイ語村名である。子孫にこの8つの村と血縁関係を有することを忘れないでほしいという思いを込めて、村の名を表す韻文を作り、今日まで伝えてきているという。溪山村の旧正月や清明節などの祖先祭祀の場合、必ずこの韻文を読み上げるのである。

2002年2月からおよそ1年をかけて、「尋根グループ」はこの韻文を根拠として、各村を訪問した。その活動の内容とは、主に村名と韻文との照らし合わせ、地方志や家譜、墓石などの文字資料の調査、口承伝説の採集、老人への聞き取り、字輩(中国人の名前のうちには、世代ごとに使用すべき漢字の1文字が入っており、各世代間の秩序を表す。それらの文字に基づいて、多くの場合五言や七言の詩の形で「字輩」が定められる)の比較など、各村と溪山村が血縁関係を持つことを裏付けるための活動であった。

族譜を作成する際に、最終的にこの8つの村名を用い、8つの支系を表す支系名となったが、各村の実際の住民構成は複雑であり、移住などを通じて、族人が分布している村の数は8つを大きく超えた。各支系の村人の反応もまちまちであったが、「尋根グループ」はほとんどの村では大いに歓迎をうけた。『溪山龍氏族譜・総序言』は、次のように記載している。

陽泉村の龍映林は「尋根グループ」に自ら参加し、案内役を担当した。陽泉村から上黄村への道は車が通れないため、彼は龍長本、龍長軍と一緒に往復70kmを歩いて、上黄村、龍川村を訪れた。上黄村の龍基栄は「前から族譜を作ろうと思っていたが、やり方がよくわからなかった。探してくれて、感謝している」とのことであった。また龍川村の龍興会は「感無量だ。昔馬に米を載せ、溪山村へ行くこうと老人が出かけたのだ。しかし溪山への道が険しくて、米がなくなって、途中で帰ってきてしまった」と証言していた。

族譜編纂に積極的に参加し、自ら溪山村との血縁関係を有することを裏付けようと検証活動を行う人が多くいた一方で、積極的に参加する意欲を示さない人も少なくなかった。『龍氏宗譜』の後記において、溪山龍氏に属しつつも、族譜登録に参加しないプイ族の人々に対する勧告があり、「考えの相違があっても、何百年の歴史は複雑多岐であり、「小異を残して大同に就く(求大同存小異)」態度をとるべきで、子孫のことを考慮し、民族団結を促すべきである」と記されて

いる。溪山村の「尋根グループ」は、彼らに対して辛抱強く説得したという。『溪山龍氏族譜』には、龍長俊は2002年に「統修族譜委員会」へ提出した「尋根グループ」の活動の報告書が収録されているが、龍長俊は報告書の中で、説得活動について、次のようにまとめている。

一部の人は、「族譜に意味などない。参加しなくても、氏姓は龍であることはかわりがない」と言っていたが、このような人に対しては、「「入黔始祖」がないのならば、あなたの龍の字はどこからきたのか」と反論し、龍の氏姓の由来と、一族の歴史の重要性を説明しつつ、参加の承諾をとりつけた。

ある人は「族譜編纂は金を騙しとることが目当てだ。族譜はその名目だけだ」と主張したが、族譜編纂関係者が繰り返し彼らの考えに反論し、最終的には登録をしてくれた。

さらに、「死んでしまったら何もわからない。族譜なんか自分とは関係ない」との意見もあったが、このような人には、子孫に代々続く根を絶つような悪いことをしたら、死んでも安らぎが得られないと説いたことにより、参加を決めた。

また中には、「私は族譜編纂責任者のある人とは個人的な恩讐があって、気に食わないんだ。だから族譜には反対だ」といっている人もいたが、彼らには、祖先と子孫に関わる大事なことで、ふてくされた態度になるのは愚かである、族譜と個人の恩讐ははっきり区別すべきであると説得したところ、参加を決めた。

新たに作った字輩に従えば、自分の世代序列が降格されてしまって、恥をかかされるため参加しないと主張する人もいたが、このような人には「まさかあなたは自分の父親あるいは祖父と同じ世代序列になってしまっても、恥づかしいとは思わないのか」と反論したところ、参加を決めた。

以上のように、粘り強い説得を通じて族譜編纂の趣旨を理解し、参加した人々がいた一方で、当初より参加を拒否したり、説得に応じない人々も存在したことも事実である。龍長俊の報告書によると、彼らの中には、「他人のうわさを信じ、他の一族の族譜を誤って自分の族譜とする人や、デマを飛ばし、祖先の尊厳を損なうことまでした人、族譜編纂作業に無断で干渉し、関係者を侮辱した人」などもいたという。『溪山龍氏族譜』には、「ある支系の一部の人が史実を無視し、我が族との血縁関係を無断で切り離した。族譜委員会が何回も説得したが、遺憾ながら、今尚懺悔の意はない」という記載がある。このように、族譜への登録に反対、あるいは傍観などの態度をとった、編纂事業と相容れない人々が少なからず存在したことにも留意すべきと思われる。

龍長俊の報告書に従えば、実際に溪山村の大栄公と大明公を先祖とする村は1つもなく、また、先祖の原籍とされる地名が溪山村と一致する村は溪山支系以外に1つもなかった。先祖が溪山村から移住してきた話が伝わっている村もあれば、伝わっていない村もある。さらに、8つの村名の中に、韻文のプイ語と一致する村名もあれば、一致しない村名もある。しかしながら、結果として、韻文にある支系はすべて族譜の再編に参加し、新たに「二林寨」という村に住む支系も確認され、9つの支系となった。また確認された小支は38にも上った。

#### (4) 族譜の再編事業

##### 第1回溪山龍氏統譜大会

8つの支系から族譜(当時、「家譜」という呼称を使っていた)編纂への参加がほぼ決まり、「尋根グループ」の活動は一段落がついたところで、2002年7月22日に、溪山村で第1回の「統譜

大会」が開かれた。溪山支系以外に、6つの支系からの代表が参加した。会議において、溪山村の「統譜準備委員会」を解散し、「龍氏統修新譜委員会」を成立させた。また、委員会の下には各支系でそれぞれが「統修家譜編纂小組」を設立することを決めた。

#### 第2回溪山龍氏統譜大会

2002年12月14日に、上田村にて第2回「統譜大会」が開かれ、今までの作業の確認や今後の任務などについて議論した。「龍氏統修新譜委員会」の名称を「統修譜委員会」に改め、族譜の編纂作業を担当する「族譜編纂委員会」を設立した。編纂作業は2003年1月から開始された。

#### 第3回溪山龍氏統譜大会

2003年7月22日に、溪山村にて第3回「統譜大会」が開かれ、委員会のリーダーの入れ替え、各支系の責任者による「小宗」(房族)の統計状況の説明を行った。各支系の族人の族譜への登録状況の確認、登録費、功德費(寄付金)、族譜費の諸費を取める作業の確認を行った。

#### 第4回溪山龍氏統譜大会

2003年11月6日に、陽泉村にて第4回「統譜大会」が開かれ、各支系から族人登録の統計はほぼおわたったため、その名簿の確認が行われ、また全体的な編集作業、各支系また各世代の序列の整理・配列作業などが行われた。この大会において、すべての支系はあわせて9つであることが確認された。

何度も校正、補足、修正作業を経て、族譜の原稿は2004年4月に完成した。2004年7月に、出版社に頼んで製本し、『溪山龍氏族譜』と題した族譜ができあがった。

#### 族譜刊行大会

2004年8月4日、族譜の完成を祝い、また族譜を各支系の族人に配るため、溪山村にて「溪山龍氏族譜刊行大会」が盛大に開かれ、各地から600人余りの代表者が「入黔始祖」大明公の墓の前に集まった。溪山村の人々が朝早く、村口で各地からの支系代表を迎える。代表が到着すると、女性がプイ族の伝統的な「山歌」を歌い、各支系の代表も歌で答えて、村に入る。プイ族の「山歌」は一定のメロディーを有するが、歌詞は即興で作る。その日の歌詞はいずれも族譜の完成を喜び、龍氏一族の繁栄を祈る内容であった。この日の行事に参加した女性はほぼプイ族の民族衣装を身につけていた。

午後2時に、刊行大会が大明公の墓前で設けた会場で開かれた。参加者達が大明公・大栄公への黙祷をした後、龍宗蘇が大会開幕の挨拶をした。彼は、族譜編纂に参加する人達が、報酬は全くないにもかかわらず、全力を尽くしてきた精神を高く評価し、「今日は、龍氏一族の歴史において最も重大な意味を持つ一日となった」と述べた。また各支系代表が挨拶し、族譜を各支系に配った。最後に参加者がプイ族「山歌」を歌い競った。大会において、これから3年ごとに、清明節において各支系の代表が溪山村に集まり、大明公・大栄公の墓参をすることを決めた。

#### 第1回清明節墓参とその後

2005年4月に、第1回の溪山龍氏族人による清明節の墓参が行われ、各地からの族人200人余りが参加した。しかし、清明祭の開催をめぐる、溪山村の大明公支系と大栄公支系との対立が生じた。その原因は、長房(長男の子孫による分節)であり構成人数も多い大明公支系が、これまで族譜の編纂やそれにもなう行事開催の主導権を掌握してきたことにあった。大栄公支系は人数こそ少ないものの、経済力を有する者が何人もおり、墓の整備と族譜編纂への寄付などは大明公支系を上回るものであった。しかしながら、各行事は大明公の墓前ばかりで行われ、完成したDVDの中でもまた大栄公のことがほとんど触れるところではなかった。これは、族譜再編の

功績が大明公支系の方にのみあるかのような印象を与えるものであり、大栄公支系は強い不満を抱くようになり、この年の清明祭は、独立で開催すると主張した。

溪山村の大明公支系の人々は、他支系と比べ、経済力をさほど持っておらず、宗族連合結成後の運営において、そのリーダーシップの発揮は容易ではなかった。墓参大会の開催以前から各支系に参加を呼びかけていたものの、実際の参加者は予想を下回るものであった。この墓参大会は2004年の刊行大会などのように成功したとはいえないが、それは一種の試行錯誤であったと考えられる。すなわち、それは溪山村を始めとする一族の人々が、新たに形成した宗族連合の運営・機能など、宗族連合のあり方を模索する過程であるといえる。例えば、近年、プイ族の伝統文化の復興が生じつつあり、特に「山歌」の復興が目立つ。各地の愛好家がCDなどを熱心を買って練習し、それを披露できることに情熱を燃やしている。溪山村の人々もその情勢に応じて、多くの参加者の到来を期待して工夫を凝らし、墓参りににおける「文芸大会」の開催を企画して参加を呼びかけた。しかし、各支系のイニシアティブを掌握している溪山村の内部分裂が各支系の統合に大きなダメージをもたらしたのである。2008年の清明節に溪山村で行われた墓参の行事への参加者は200人余りであったが、2011年の第3回墓参の行事では150名前後まで減少した。

参加者の減少が見られた中、溪山龍氏宗族連合の活動に新たな動きも現れた。それは、「貴陽地区龍氏族務委員会」の設立であった。この族務委員会の設立には納陽龍氏一族と溪山龍氏一族の橋渡し役の龍長本が中心となった。彼は同地域の漢族劉氏一族が族務委員会<sup>(6)</sup>を設立したことを受けて、2005年6月に、納陽龍氏一族と溪山龍氏の有識者とともに「貴陽地区龍氏族務委員会」を成立させ、事務所を上水田系の上田村に設置した。2007年に、「貴陽地区龍氏族務委員会」は政府の正式な許可を受けた組織となり、専用の印鑑、口座をもつようになった。委員会のメンバーは納陽龍氏の4人を含めて21人であり、龍長本は主任に推薦された。事務所に看板をかけ、「事務所主任」の龍長強が常駐している。委員会は龍氏一族の族内事務を担当するが、「その範囲は納陽龍氏と溪山龍氏にこだわらない、すべての龍姓の人のための組織である」と龍長本は言った。委員会は族人の寄付によって「基金会」を設立した。基金の主な使い道は「金銭的な理由で大学に進学できない学生のために使う」という。近年、全国水準と比べ経済発展が大幅に遅れている貴州省では、経済格差<sup>(7)</sup>が深刻な問題となりつつあり、とくに農村部には、大学に合格したにもかかわらず、経済的困難から進学をあきらめる若者が多い。龍氏からもっと多くの大学生を輩出してほしい」という思いで、基金会を設立したという。偶然に通りにかかって、看板をみて訪ねてきた龍姓の人も少なくなく、中には何千円の金を寄付した人もいたという。溪山龍氏一族の人々の龍氏宗族連合への模索は今なお続いているのである。龍氏宗族連合の動向は今後も注目すべきものであると思われる。

## (5) 溪山龍氏における宗族再興活動の特徴

溪山龍氏一族は族譜再編の活動を通じて、宗族を広く組織化することに成功し、1つの「宗族連合」を成立させたといえる。その宗族再興活動の特徴は、次のようにまとめることができる。

第1に、族譜の再編が宗族再興の中心事業となっていることである。宗族の再興は族譜の編纂をめぐる一連の活動から始まり、族譜の刊行を祝う儀礼は宗族連合の統合達成を象徴であるといえる。族譜再編のための活動、例えば「統修譜委員会」の設立と運営や、「尋根グループ」による支系の探索と確認、新たな字輩の作成と族譜への掲載などは、宗族の組織化と拡大化という結果をもたらしたのである。

第2に、人々が族譜編纂に注ぐ情熱は相当なものであり、彼らは祖先の系譜に強い関心を抱いていることが看取できる。『溪山龍氏族譜』の再編は3年の期間をかけて行われ、資金の調達や資料の調査、統修譜委員会などの組織の運営など、すべて草の根の村民たちの主導によって行われた。とりわけ溪山村の人々は族譜の編纂や「尋根グループ」の活動、各大会の運営に多大な労力を費やしてきた。

第3に、系譜関係の整理の重視と、祖先の業績の顕彰である。『溪山龍氏族譜』の中心内容は各支系、各世代の系譜関係の整理であり、最終的に各支系の系譜関係は整然と一筋のものとして整えられた。一方、「入黔始祖」の大明公、大栄公は南蛮(プイ族を含めた非漢族)を征服した「征南大將軍」とし、業績を褒め称えた。また、族譜の中において、漢族風の武将の出で立ちをして威厳と備えた大明公、大栄公の人物画を描いている。

第4に、字輩の重視である。溪山龍氏は、宗族を組織化するにあたって、世代序列を確立する字輩を再統合することが非常に重要であることを十分に認識していた。族譜再編の最も重要な目的の一つは、支系ごとに混乱した字輩を改めて排列し、統一することにあるとしている。統修譜委員会が慎重に議論した結果、「時逢昌盛、樹振家声、伝継宗祖、詩賛偉銘」から始まる四言詩を字輩として作り上げ、族人の世代秩序の再確立を図ったのである。

第5に、族譜編纂の発起者のイニシアティブである。「入黔始祖」という共通のアイデンティティの確認は宗族連合を統合する上で最重要の条件である。溪山村の人々は、自分の住む村落を中心とし、自らの宗族の始祖を「入黔始祖」とすることに成功し、それに従う系譜関係を整理することができた。特に溪山村の知識人、有力者などの主役たちが宗族再統合の過程において、イニシアティブを握っているといえる。

第6に、溪山龍氏の宗族再興は9つの支系の族人を再組織し、宗族組織を再活性化する結果となった。3年毎における溪山村への清明節の墓参は族人が集結する機会となり、他支系の族人の冠婚葬祭への参加などは、成員間の交流を促進し、新たな社会的ネットワークを形成したのである。

第7に、溪山龍氏の宗族再興の活動には、「プイ族的」な特徴が多くみられる。例えば、支系探しの手掛かりとなったのは村で口承されているプイ語の韻文であり、族人として確認された各支系の成員もまたプイ族であった。また、儀礼の場面において、プイ族の「山歌」を歌い競うなど独自の工夫を加えていた。山歌は、プイ族の伝統芸能で、漢族から受容したものではないが、溪山龍氏一族の清明節行事において重要な位置づけにある。山歌は、納陽龍氏の族人が集まる行事に見られないものであり、溪山龍氏の「独自の工夫」といえる。族人の団結を促し、結束力を強める作用を発揮するものとなっている。また、参加者が減る傾向にある清明節の行事において、行事の魅力をアピールし、族人の積極的な参加を呼びかけるための貴重な手段であるといえる。換言すれば、このような漢族から受容した族譜の編纂事業と清明節行事は、逆にプイ族の伝統文化を復興させる場を提供しているといえよう。

第8に、「中華民族」の一員たることの強調である。『溪山龍氏族譜』は、自分たちが「中華民族」の一成員であることを強く主張しており、族譜は龍の氏姓の原点を黄帝まで遡る。また、族譜再編の目的として、中国歴史研究にとって価値をもつ歴史資料を提供し、将来的に全国龍氏宗譜または「聯譜」(通譜)への参加の基礎となることを目指しており、族譜の編纂を通して、中華民族の歴史に、自らを結び付けることを試みているのである。

## 結論

プイ族がもつ族譜の多くは、自らを「漢族の子孫」とであると主張するものである。その一方で、かつてよりプイ族は自らを「プイ」、「プイエ」などと称し、自民族のアイデンティティを維持し続けてきた<sup>(8)</sup>。さらに、中華人民共和国成立後には、自分たちが「布依(プイ)族」とであるという意識を持つようになった。この「プイ族」意識は、1950年代の民族識別作業により、政治的に決定された「布依族」という民族集団を自ら承認することを通して形成された。しかし、ここで注意すべきは、「プイ族」という自覚の形成にもかかわらず、「漢族の子孫」とであるという旧来の意識が捨てられることはなかったという点である。このアイデンティティの重層性は、漢族の「聯宗」に参加する上で重要な拠り所となったといえる。

本稿が対象としているプイ族の溪山龍氏は、かつて部分的に漢族の文化装置を受け入れ、自ら「漢化」を果たしつつ自己の存続を果たした人々である(第3章第3節で述べた類型①)。しかし、実際のところ3類型相互の関係は極めて動的なものである。とりわけ、類型③の人々は、類型①の段階を経て、漢族の祖先伝説を受け入れ、族譜を作成し、宗族組織を受容し、やがて漢族への転身を果たしたのであると想定できる。現代中国において、国家から「布依族」と公認された溪山龍氏についても、彼らが辿った軌跡からは、かつて歴史的に繰り返して行われてきた「漢族化(漢族になること)」の現象の特徴を看取しうるものであり、彼らが漢族へ転身する可能性もあったものと思われる。しかしながら、実際には、その後、彼らが漢族になることはなかった。彼らは漢族である納陽龍氏一族との「聯宗」を選びつつも、「布依族」の民族身分を保持し、さらに「プイ」というアイデンティティも捨てていない。これに関しては、中華民族という概念を用いるなどして、漢族との「聯宗」と自己の「プイ」アイデンティティの両立に対する正当性を主張している。

漢族の『龍氏宗譜』への参加は溪山龍氏宗族の組織化を成功に導いたといえよう。溪山村における宗族の再興の動きは現代プイ族社会における「漢化」の一実践であるといえることができる。「尋根グループ」の活動や「統修譜委員会」の運営、新たに編纂した宗譜と族譜の構成に至るまで、多くの共通点が見られた。溪山村の代表は、納陽龍氏宗譜委員会が開いた各大会に参加した。また、『龍氏宗譜』の「宗譜委員会」の副主任と『溪山龍氏族譜』『統修譜委員会』の副主任と顧問を兼任する龍長本は橋渡し役として、『龍氏宗譜』の仕事で得た経験を、『溪山龍氏族譜』の編纂と宗族組織化に活用した。龍長本のような有力者、知識人のイニシアティブもまた、溪山龍氏宗族再組織の成功において、極めて重要な役割を果たしたことがわかる。さらに現在では、龍長本が「宗譜委員会」の副主任の他に、中国と海外の龍氏を対象とする「中華龍氏宗親聯誼会」委員会のメンバーとして、『中華龍氏通鑑』の編纂に携わるようになっている。宗族再興の活動を通して、龍長本は少数民族、また周縁の側から上昇し、社会的地位の向上を果たしたといえよう。

一方、納陽龍氏の宗譜委員会は、溪山村が族譜を単独で編纂することを知り、溪山龍氏を祖先観念を高く持つ模範支系として、統一的に管理することを要求しており、その後も2回にわたって魁山村の編纂会議に出席した。興味深いことに、溪山村の人々は、納陽龍氏からうけた影響についてあまり多く語りたくないようである。その影響を積極的に承認・評価したくないようにも感じられる。完成した『龍氏族譜』には、『龍氏宗譜』への参加や納陽龍氏一族への加入などには、一言も触れられていない。実際、編纂規模が『龍氏宗譜』と比べてかなり小さいため、『龍氏族譜』



は先にできあがり、「むしろ自分たちの方が出来ばえが良い」と主張している人もいる。

貴州省において、溪山村以外の他のプイ族村においても、宗族再統合の動きがあった。貴陽市周辺に住む羅氏一族はその一例である。羅氏一族の羅孝運（地区の人民代表大会委員会会長を務めていた人物）は、1998年から族譜の再編のため、資料の収集作業を始めたが、未だに族譜の再編は完成されていない。彼は2000年から宗族の人々に働きかけ、資金を集め、始祖などの墓を整備に着手し始めた。また、周辺地域に生活する同姓の人々の訪問をおこない、彼らの共通の始祖にして、将軍にまで昇りつめた経歴を持つ人物のものであると伝えられる墓を「発見」するに至った。しかし、その墓は土饅頭だけで、墓石も建てられていなかったため、結局は「入黔始祖」の墓として広く認められることはなく、その後、宗族再統合の活動も停止した。溪山村のように、族譜編纂参加を促す漢族側からの強い呼びかけと指導がなければ、プイ族が独自の力と知識をもって宗族再興の事業を成功に導くことは困難であったことがわかる。

改革開放以降の経済の諸変化、政治的関係や人間関係の再編、そして人々のアイデンティティ上の模索などが含まれた現代中国の情勢は、中国地方社会の宗族組織の再活性化を促進していると考えられる。社会的地位の向上と社会的ネットワークの構築とは漢族とプイ族に共通する要素であり、それはプイ族にとって、「漢化」という方向性を含むものであるといえるのである。プイ族の現代社会においても、漢族との関係が、常に変動を蒙り、再編されている。そしてプイ族はその変動に適応する模索をいまなお続けているといえよう。

本稿は、現代社会における「漢化」の動態として、貴州省に居住しているプイ族における宗族再興について考察したが、この現象は中国南部の地域社会が有する歴史的特質と深く関連を持つものであるといえよう。プイ族の宗族再興の事例は、既存の概念では捉えられないものであり、これまでの漢族を中心とした研究から脱却し、少数民族の宗族研究の可能性を示したものであると考える。さらに今後の課題として、現代社会という文脈の中で、宗族の理念にいかなる新たな意味付けを付与することとなるのかなど、この実態のさらなる究明が求められている。今後、同地域に居住するミャオ族、福建省に居住するシヨオ族などとの比較も含めて、研究を深めていきたいと考える。

## 註

- (1) 五服とは親族の系譜関係の遠近に応じて定められた喪服及び喪服期間の種類である。高祖からの子孫は五服の範囲に属する。
- (2) 「黔」とは貴州省の別称である。貴州省に居住する漢族は、そのほとんどが明代以降に他省から移住してきた移民の末裔である。最初に貴州省へやってきた「入黔始祖」を共通始祖とすることは各宗族に普遍的に見られるものである。それは先住民であるプイ族などの少数民族にも受容されたのであり、プイ族の人々の間にも、自らの一族の「入黔始祖」を共通始祖とする観念が広まり、それに関連する伝説が多く伝わっている。
- (3) 本稿の地名と人名は仮名である。
- (4) 「聯宗通譜」とは共通の遠祖を結合の契機とし、同姓の間で日常生活の空間を超える宗族結合を形成してゆく活動である〔熊 2002: 125〕。宗族聯宗の成果は、具体的には聯宗譜の編纂または聯宗祠堂の設立という形で現れる。明代中期から近代にかけて、「聯宗通譜」の動きは徐々に農村社会に普及し拡大していった。このような活動において、各地の「強宗」が重要な役割を果たした。彼らは自身の生活する村落あるいは村落グループを中心に、聯宗を行い、それぞれの

規模での同姓地縁結合を形成させ、当地域の社会資源の再分配や宗族勢力の再確立などに大きな影響を与えた [錢 2001: 21]。

- (5) 龍姓の人々は、統合された共通の祖先を持つ親族集団を「龍氏家族」、元々存在する各宗族組織を「支系」、その下位の組織を「小宗」と言い表しているが、筆者はそれぞれに対応する用語として「宗族連合」、「宗族」、「房族」を用いて考察する。
- (6) 龍長本によれば、漢族の劉氏一族にも聯宗運動の動きがあり、2004年に一族の祖先祭祀の行事と日常事務などを管理するために、族務委員会を設立した。この組織は、「財務監管組」を設け、教育支援のための寄付金などの管理に当たるものである。「龍氏族務委員会」の設立の理由について、龍長本は「他の劉氏などもこのようにやっていたから」、「劉氏には千人以上の大学生もいるのに、龍氏には数十人しかいない。資金を集めてサポートしたい」などと言っていた。
- (7) 『中国統計年鑑 2012』によれば、2011年貴州省のGDPは全国31の省・自治区・直轄市の中で26位であり、さらに「城郷格差(都市部と農村部の格差)」は約3.93%であり、全国で最下位である。
- (8) プイ族のアイデンティティの維持については、余 [2004] を参照。

## 文献

### 外国語文献

- 貴州省編写組編 1986『布依族社会歴史調査』貴州民族出版社  
花溪区文史資料編写小組 1984『花溪区文史資料選輯 5』貴陽市花溪区文史委員会編印  
陳 其南 1985「房與伝統中国家族制度—兼論西方人類学的中国家族制度」『漢学研究』3 (1)  
武内房司 1992「清代布依族吸収它族文化的過程与民族認同意識」『貴州民族研究』1  
黄 義仁 1999『布依族史』貴州民族出版  
錢 杭 2001『血縁与地縁之間—中国歴史的聯宗与聯宗組織』上海社会科学院出版社  
唐 軍 2001『蜚伏与綿延—当代華北村落家族の生長歷程』中国社会科学出版社  
秦 燕・胡 紅安 2004『清代以来的陝北宗族与社会變遷』西北工業大学出版社  
中華人民共和国国家統計局編 2012『中国統計年鑑 2012』中国統計出版社  
Freedman, Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press.

### 日本語文献

- 鈴木正崇 1985『中国南部少数民族誌—海南・雲南・貴州』三和書房  
鈴木正崇 1993「創られた民族—中国の少数民族と国家形成」飯島 茂編『せめぎあう「民族」と国家—人類学からの視座』アカデミア出版会  
鈴木満男 1991『柳田・折口以後—東アジアにおける〈民俗〉のトポス』世界書院  
瀬川昌久 2004『中国社会の人類学—親族・家族からの展望』世界思想社  
竹村卓二編 1994『儀礼・民族・境界—華南諸民族「漢化」の諸相』風響社  
鳥居龍蔵 1976 (1926)「人類学上より見たる西南支那」『鳥居龍蔵全集 10』朝日新聞社  
轟 莉莉 1992『劉堡—中国東北地方の宗族とその変容』東京大学出版会  
潘 宏立 2002『現代東南中国の漢族社会—閩南農村の宗族組織とその変容』風響社  
熊 遠報 2002「聯宗統譜と祖先史の再構成—明清時代、徽州地域の宗族の展開と拡大を中心として」『中国—社会と文化』17  
余 志清 2004「葬送儀礼にみる中国プイ族「漢化」の一側面」『史境』49  
余 志清 2006「中国プイ族における靈的職能者プモとその儀礼」『比較民俗研究』21