

中国南部におけるトン族の親族組織の再考

黄 潔 *

A Reconsideration of Dong People's Kinship Organization in Southern China

HUANG Jie*

This paper aims to reconsider the kinship organization of ethnic groups in China with a case study of the Dong people, a Tai-speaking ethnic group that inhabits Southern China. It questions the uncritical application in earlier research of the research pattern of the Han Chinese to the analysis of the kinship of non-Han minorities in China, which leads to ignorance of ethnic characteristics and identity. Specifically, this paper rethinks the view of Dong society through reexamination of the customs and practices of the model of kinship and marriage among Dong people, namely, *apl weex bux lagx* (combination between different descent groups) and *pak singv kkeip* (intermarriage ignoring the surname system). It is pointed out that the Dong people's kinship organization is similar to that of the Han Chinese. However, according to field research, Dong people continue to practice their own model of kinship with the Dong language, though as an ethnic group that lacks a writing system, the Dong have also been strongly influenced by the customs of the Han Chinese. These two aspects are characteristic of the Dong people's kinship organization. In this case, the use of the Chinese language as a written language to express and practice their kinship organization make it appear to have similar characteristics to that of the Han Chinese. It is found that a series of unique social cultural systems have been produced within Dong society as a result of the fact that the Dong people's kinship organization has both similarities and differences in comparison with that of the Han Chinese and because of the pressure from the tense relationship between using the ethnic language and Chinese language.

1. は じ め に

本論は、従来漢民族の宗族モデルをもとに論じられてきたトン族の親族組織の構造と編成について、トン族の婚姻規範の実践に注目することで再考を迫ることを目的としている。具体的には、「アップウェブラ (*apl weex bux lagx*)」と「破姓開親 (*pak singv kkeip tenp*)」という婚姻をめぐるトン族の重要な慣行に焦点を当て、彼ら独自の親族組織の特徴を明らかにする。アップウェブラとは、直訳すれば「同一プラ（親族組織を指すトン語）」として合成する」や

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

2019年7月16日受付, 2019年12月20日受理

「ひとつのプラになる」というトン語で、異なる親族集団間の結合を意味している。次に、破姓開親とは、直訳すれば「姓にこだわらず結婚できる」というトン語で、父系親族集団である同姓間で通婚することを意味している。

宗族モデルについてもここで少し説明しておく。宗族の字義は「同宗」の「族類」のことである。すなわち宗族とは、共通の父系祖先からの出自を共有する人々（同宗）という同種の人々の集合（族類）、端的に言えば、父系親族集団のことである〔瀬川・川口 2016〕。宗族は、族譜（家譜）・祠堂（祖先廟）・祖先祭祀（供養式）などをともにし集団としてまとまっている単位とみなされ、フリードマン以降の人類学的な中国研究において、漢民族の文化と社会を理解するために不可欠な社会組織として捉えられてきた〔瀬川 2012〕。そのため、宗族組織およびその下位に形成された分節の「房族」に関する研究を通して、漢民族社会の構造と変容の理解が試みられてきただけでなく、少数民族社会の現状を理解するため、「宗族」概念は少数民族の親族組織の分析にもしばしば用いられてきた〔e.g. 余 2014; 範 1990; 莊 1993〕。このことにより、少数民族研究においては、宗族があたかも通文化的な中国の親族組織であるかのように扱われてきた。

中国少数民族のうち、漢姓をもち父系制が明確なのはチワン族、ミャオ族、ヤオ族、トン族、イ族、ペー族、ハニ族、ナシ族、プミ族、トゥーロン族、チンポー族、ジノー族、ヌー族、ワ族、パラウン族などとされる〔毛ほか 2012: 63–66〕。従来の研究は、それらの少数民族の親族組織の分析に際し、現地の親族名称の語彙を漢語に翻訳し、翻訳された諸概念に基づくモデルを無批判に適用してきた。たとえば、銭宗範・梁穎、廖楊、唐仁郭らの研究では、歴史的な視点から少数民族の親族組織の編成原理が検討されている〔e.g. 銭・梁 1997; 廖 2005; 唐ほか 2006〕。しかし彼らの研究は、少数民族の親族の起源とその具体的な形態が、昔から漢民族の伝統的な宗法制度と密接に関連し、漢民族の宗法文化に影響されていることから、漢民族の宗法文化と混同していると指摘されている。そのため、従来の研究においては、少数民族独自の特徴を客観的に把握することが困難になっており、それはトン族の親族組織や社会集団の分析についても同様である。

それに対し、近年では、西南中国に分布する少数民族の社会と文化の内部にある知られざる側面を明示するため、宗族モデルの無批判な適用に対する懐疑的な立場をとる研究もみられるようになってきている。たとえば、王建新は、広西ヤオ族の事例をもとに、族譜や祖先祭祀を重視した先行研究の分析方法を批判し、少数民族独自の親族体系¹⁾と社会構造の視点からヤオ族の親族組織を再考察した〔王建新 2006〕。それと同じく、陶冶は、従来漢民族の「房族」の

1) 王は、ヤオ族の「親族体系」について、族譜や祖先祭祀を通じた縦方向のつながりと、親族名称や婚姻規制および家族形態などの横のつながりから構成されるものという意味で用いている。またそれに応じて、社会構造は個々の親族を統合する村落社会のことを指している〔王建新 2006: 109〕。

概念を用いて論じてきた貴州ミャオ族の親族組織に関する研究を、「国家なき社会」におけるエージェンシーの視点から再検討した [陶 2006]。これらの研究が西南中国における少数民族独自の親族組織に着目したのは、国家変貌のなかの社会変動を明らかにするためである。これらの研究では、祖先祭祀または村落祭祀に関わる儀礼とその歴史が主に論じられているが、移住や婚姻の状況など親族組織の分化と結合という重要な側面は、ほとんど注目されていない。

西南少数民族における複数の親族組織の組み合わせによって生じた、新たな親族ネットワークの動態に関する研究は、少数ながら存在する。清代中期頃より漸々に漢民族の姓のシステムを導入してきた西南少数民族のひとつであるミャオ族の改姓習俗は、1980年代石啓貴と嚴汝嫻の研究により報告されている [石啓貴 1986; 嚴 1986: 423–424]。また近年、張応強は、貴州省黔东南州の文闘村というミャオ族の村における龍氏の「改姓」（すなわち村の権勢・財力の大きい宗族である姜氏に加入するため、もとの姓を捨てて姜氏を名乗ったこと）の事例から、改姓のための系譜編纂や宗廟の修築などに関与する社会・経済的背景について検討した²⁾ [張応強 2004]。その結果、宗族制度の「姓」は、特に少数民族地域の場合、生物学的側面のみならず、社会的・人為的側面も重要であることが指摘されている [張応強 2004: 49]。この点、社会人類学で「血縁」という時、それが生物学的血縁 consanguinity だけではなく社会的血縁 kinship をも意味することと重なる [中根 2002: 78–79]。そこで本稿でも、親族体系の実態を考える際には、血筋よりも、社会文化的な実践を通じたつながりが重要であることを、西南中国トン族の事例から示したい。

従来のトン族の親族集団に関する研究でも、漢語と漢民族の宗族モデルを援用したものが多く、プラ（親族組織を指すトン語）の父系親族組織および機能集団としての特徴や規則から、それが漢民族の宗族に類似するものとして論じられてきた [e.g. 石佳能 1991; 鄧・呉 1995; 石・廖 1996, 1997; 楊進銓 1992; 楊築慧 2001; 薛・韋 2013; 姜又春 2015; 姚・石 2005: 48–57]。総括してみれば、先行研究では、プラは以下のような特徴をもっているとされてきた。第一に、プラは (a) 共通の血縁、(b) 同姓、(c) 家族成員の財産の父系相続をもつほか、(d) 相互扶助の義務を有しており、漢民族の宗族に近い「準宗族」的組織とみなされている [薛・韋 2013]。第二に、プラは①一貫した系譜をもたず祖廟を建てない一方、鼓楼が会議、休憩、娯楽の場所として機能している、②成員の加入と転出は柔軟に行なわれる、③個人と集団との絆が「宗族」より強い、④プラのリーダーは世襲的継承ではなく徳行により民主的に選ばれ、漢民族の族長のような特権をもたず、内部関係は緩やかである。それだけでなく、プラ全体を統合する

2) 漢民族の人々もなんらかの理由によって、しばしば系譜の再構築を行ない、宗族の内部関係を調整している。特に入贅（ひとり娘の場合、男性が婿に入り、嫁方の苗字を名乗ること）結婚に伴う改姓や、避難後の改姓、子どもの姓を父から母の姓に変更すること（漢語は「随母姓」と呼ぶ）などが例として挙げられる [e.g. 高 2015: 70–71]。

ためのリーダーが常設されておらず、それに関連する制度が存在しない。そのため、プラは漢民族の宗族に比べて機能が不完全である点は、石佳能らの多くの先行研究で指摘されている [石佳能 1991; 楊進銓 1992]。第三に、プラはトン族の村の社会組織であり、ある程度の自治性をもっている [石・廖 1997]。特に、社会統合の維持と農業経済の相互扶助などの機能の提供が行なわれる [鄧・呉 1995]。また、このようなプラを基盤として、ひとつまたは複数のプラから村落社会が構成され、さらに、複数の村落社会によって村落連合の地域集団（それを漢語で「合款組織」と呼ぶ）が形成されるというトン族社会の三層構造が作られることになったという [石佳能 1993: 28-32]。このようなことから、トン族の村落社会は、父系出自・父系相続・夫方居住を基盤にした男性主軸の社会であると論じられてきた [周ほか 1990]。しかしこうした研究は、トン族固有の親族規範にあまり注目してこなかった。

筆者の調査によると、トン族の親族組織は、全く親族関係のない異姓者や、後着した人数の少ない一族の世帯が加入している例がしばしばみられる。トン族の村で、「ウェプラ (*weex bux lagx*)」(「プラになる」または「同一プラにする」) という言葉を何度も聞き、また同じ姓でも血縁関係や系譜関係にない人々がともに親族の隠喩を用いて、「われわれは兄弟である (*jangx jaix nyongx*)」と語っていた。また、トン族の人々は、同姓同宗の「同一房族」(リニージに相当) の成員ではない人の満月酒 (生まれて 1ヵ月経ったお祝いのこと)・結婚式・葬式などの個人的な人生儀礼に参加したり、援助したりする事例がよくみられる。漢民族出身の筆者は、毎回驚かされたが、それは彼らのごく普通の日常生活の一部であった。

そこで疑問として残るのは、トン族の「プラ」が父子関係をもとに形成される親族組織であるならば、異姓の人々がどのようにして同姓同宗の親族組織に参加・加入することができるのか、そのズレに対して如何なる操作が行なわれているのかという問題である。そのためには、プラという親族組織の編成原理自体を再検討する必要があるのではないだろうか。本稿では、親族と関連する民俗語彙と慣行 (すなわちアップウェプラと破姓開親) を手掛かりにして、トン族の親族組織に関する議論を再検討することを目指している。具体的には、トン族固有の親族イデオロギー (夫方居住とプラ内婚) と、書記言語としての漢語がもちこむ宗族の慣習 (祭祀の共有と同姓不婚) との緊張関係に着目して、トン族社会の動態を明らかにする。

続く第 2 節では、まずトン族と調査地の概況を述べる。第 3 節では、出自に関するトン語の概念を紹介し、トン族の親族のイデオロギーについて説明する。特に、漢語を書記言語として用いるトン族社会では、プラという出自集団が宗族として表現される傾向にあることを指摘する。漢語と漢文化の影響を受け続けてきたトン族の人々は、プラを漢語の親族用語によって表現してきた。近年では、プラ内部の諸成員間の親族関係を構築したり再確認したりするために、プラ系譜の編纂や祖先祭祀の復興などの動きが現れてきている。こうしたプラ内部の活動を行なう際の書記言語が漢語であるため、プラの再構築を目指した住民の活動は、少なくとも

見かけ上は宗族モデルの強化を伴うことを第3節で指摘する。第4節では、雍正8年（1730年）以降、トン族の居住地において広く行なわれた破姓開親という婚姻規則の改革（村レベルでの同姓同宗集団の内婚制）に関する歴史、および移住とアップウェプラの慣行について説明し、トン族固有の親族規範について論じる。第5節では、前述した親族に関連する慣行を行なうための具体的な措置、すなわち集団内のみで通用する「内姓」と集団外にもよく知られ公的な場で用いられる「外姓」という2つの姓のシステムについて検討する。特に内姓と外姓のシステムに基づき、異姓者をプラ集団に吸収する方法や、親族集団を分割する方法など、漢民族の宗族とは異なる論理によって運用される点に着目する。最後に第6節では、論文の冒頭で提起した疑問への回答を試みる。トン族の親族組織の特徴は、それがトン語とトン族的な親族規範に基づいて運用されているが、書記言語としての漢語によって、あたかも宗族であるかのように表現される点にあること、そして、その運用を漢民族の宗族モデルに近づけるトン族の人々自身による圧力が常に働いていることを指摘し、今後取り組むべき課題についても述べる。

2. トン族と調査地概要

トン族は、東南アジア大陸部から華南にかけて数多く分布するタイ系民族のなかで、最も東北部に居住している。政治的には東南アジアの範疇から外れるものの、民族の系統からみれば、東南アジア大陸部の民族に属するといっても差し支えない [大林 1984: 2]。主に、中国西南部の貴州省、湖南省と広西チワン族自治区の境界地帯に居住している。2010年のセンサスでは人口約288万人で、貴州（約163万）、湖南（約84万）、広西（約30万）、湖北（約7万）などに分布し、稲作農耕を中心に生計を立てている（図1参照）。自称は「カム（Gaeml）³⁾」あるいは「チャム（Jaeml）」という。それに沿って国際標準の呼称はKamという。トン族の居住地帯は、シーサンパンナのタイ族など中国における他の多くのタイ系民族とは異なり、上座仏教圏からは外れている。むしろ歴史的には漢字文化圏に属し、漢文化の影響を強く受けている。⁴⁾ それはトン族の民間信仰や地方文書などによくあらわれている。また、トン族は早く

3) 1958年にトン族は南部方言を基礎に、貴州省榕江の言葉を標準音とし、ローマ字を採用してトン族の文字を創出した。トン語は9つの声調があり、ローマ字で記音する時、ひとつの音節の最後の文字は声調を表す。声調については次のとおりである：l (55), p (35), c (11), s (323), t (13), x (31), v (53), k (453), h (33)（五度声調表記表による）。

4) そのため、西南中国におけるトン族研究では、漢文化の影響を大きく受けた点について注目しており、風水もその一環と考えられている [兼重 2007: 23]。たとえば兼重は、トン族の鼓楼と風雨橋などの公共建築物に着目し、トン族のもつ風水信仰や風水知識に関する研究を行ってきた。具体的には、渡邊や瀬川の風水に関する人類学的理論 [渡邊 2001; 瀬川 1996] を引用し、それらの公共建築物とトン族の村落風水（村落コミュニティに関する風水を指す）との関係を論じた研究 [e.g. 兼重 2002, 2003, 2010] や、集落地形の風水判断についての研究がある [e.g. 兼重 2007, 2012]。しかし、それらの公共施設とトン族の伝統的な親族集団や地域集団との関係については、ほとんど検討されていない。



図1 トン族の居住地区

出所：筆者作成，本稿資料に関わる地名も併記。

から漢姓を使っており，今日でも生まれた子どもが父の姓を名乗るが，それは父系の祖先と姓を同じくすることを意味している。

トン族はもともと自民族の文字をもたないため，筆記の際には万葉仮名のように，漢字を表音と表意の両方で用いてトン語を表記している。⁵⁾ トン語（タイ・カダイ語族）は，貴州省錦屏県を境に，南部トン族方言区と北部トン族方言区の2つの方言区に分けられるという [Edmondson and Solnit 1988: 21]（図2参照）。トン族の北部方言区は，現在の天柱県・錦屏県・剣河県などのトン族自治県を含む。この地域は明・清時代には，漢人が大量移住してきて，清水江流域の木材販売を中心に地方経済が盛んであった [羅 2012]。そのため，漢民族との接触や交流により漢化するのが早く，漢文化から深い影響を受けてきた。それに比べると，トン族の南部方言区は，現在の貴州省黔东南ミャオ族トン族自治州の榕江県・從江県・黎平県，及び広西チワン族自治区の三江県・龍勝県・融水県と湖南省の通道県などのトン族自治県を含み，漢文化の到達が北部より遅く，その影響も北部より弱いため，トン族独自の言語と文

5) この文字は一般のトン族の人々の間ではほとんど使われていない。現在の南部方言区（特に広西北部と湖南西南部）のトン族の場合，漢字を用いて，歌や民族史・民間慣習法の規約などの口頭伝承を筆記することが多かった。

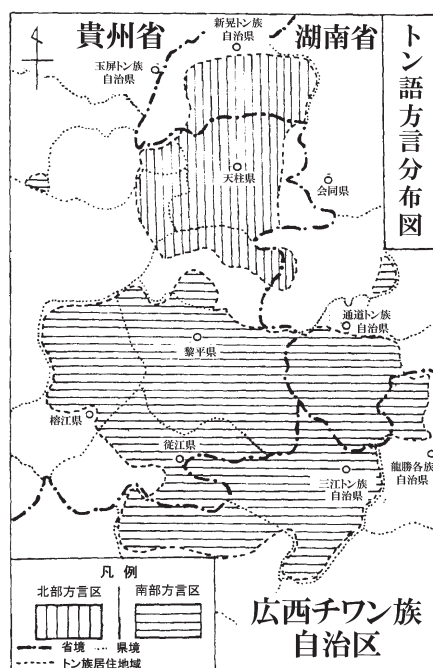


図2 トン語方言分布図

出所：兼重 [1998: 133] をもとに筆者作成。

化が多く残っている。たとえば、トン族の重要な公共建築である鼓楼と風雨橋⁶⁾の分布に関しても、南部方言区にはそれらが非常に多いのに対して、北部方言区にはほとんどないと言われる [王 1987: 48; 秦 1991: 167]。このような理由で、本論が着目するトン族の親族に関する理念と慣行も、南部方言区を主な研究対象としている。

調査地 G 村はトン族の南部方言区に属し、広西チワン族自治区の三江トン族自治県林溪郷東北部に位置している。G 村には向・呉・楊・謝・石・陳という 6 つの同姓集団があり、396 世帯約 1,600 人余りが暮らしている。彼らの多くは、清代頃 (300 年ほど前) に江西や貴州や湖南から移住してきたとされる。⁷⁾ 1935 年 (保甲制度⁸⁾ の実施) まで、G 村は行政区画上では湖南省の高歩郷 (「郷」はいくつかの村を集めた地方行政単位) に管轄されていた。現在は林

6) トン族の生活習俗、文化の諸要素においては、「鼓楼」と「風雨橋」などの公共建築が突出して注目を集めてきた [兼重 1998: 135]。「鼓楼」とはトン族の集落にある集会所で、多くの場合塔状の形態をとる。以前は太鼓が備えつけられていたことから、漢語で「鼓楼」と呼ばれている。また、「風雨橋」とは屋根付きの橋を指す。その内部には腰掛けが設けられ、休息や雨宿りや納涼ができ、社交の場ともなる。さらに橋のなかには、閔聖帝など道教系の神が祀られている場合が多い。屋根により風雨を避けることができるので、漢語で「風雨橋」と呼ばれるようになったようである。筆者の調査地では、現地の人々は日常生活において、この 2 つの言葉はほとんど使っていなかった。その代りにトン語で「リャンティン (liangc tingc) (涼亭) と「チュウ (jiuc) (橋) という言葉が用いられている。



図 3 調査地坪坦川のトン族集落群

出所：調査地住民の語りと伝承に基づき筆者作成。

溪郷の管轄で、湖南・広西の隣接地域に位置する 13 の流域社会のなかのひとつに属し、坪坦川とその分流に位置するいくつかのトン族村とひとつの流域社会単位を構成している。⁹⁾ またそれらの村々は、G 村と類似して、周囲を山に囲まれ（図 3 参照、本論が言及した G 村の位置を明示）、呉氏・楊氏・龍氏などの大きな同姓集団の人々を中心とした住民は河川付近の平地に居住している。

本稿の考察は、筆者が 2012 年 1 月以降 2015 年 4 月まで G 村で断続的に行なった住み込み調査、および 2016 年 8～10 月、2017 年 1～2 月の補足調査と 2017 年 3 月、7～8 月、2018 年 1～3 月、8～9 月に G 村の周辺の坪坦川に分布するトン族集落における現地調査で得られた資

7) トン族地区でよく語られるこの伝承が、事実かどうかは不明である。瀬川が研究した南雄市雷氏が少数民族・ショオ族としての出自を証明する「原因の論理」[瀬川 2012: 217-218] と同じく、トン族も自己の歴史において、明朝期より江西の漢民族農民が転入し続け、また明末に大量の江西籍漢民族が屯軍扎寨という政策によりトン族地区に入ってトン族になったという歴史を応用し、自身がトン族であることを証明しているのかもしれない。

8) 保・甲ともに戸籍編成の単位である。中国政府がいくつかの戸を組み合わせで連帯責任を負わせ、民衆の把握・治安の維持・租税の徴収などを意図した一種の隣組制度である。具体的には、10 家を 1 保、5 保を 1 大保、10 大保を 1 都保に組織したうえで、自警団を作らせ、また徴税を請け負わせた。

9) 『侗款』[湖南省少数民族古籍辦公室 1988] には、湖南通道県と広西三江県の隣接地域に居住しているトン族の人々の間に流布する「十二款坪十三款場」が記され、また呉浩・梁杏雲が編集した『侗族款詞』[呉・梁 2009] には、三江県林溪・八江・独峒などに流布する「十三款坪」が記されている。これら両書に基づき整理した。

料に基づいたものである。

3. トン族の親族イデオロギー

3.1 ヤンとブラ

トン族は、家屋（木造高床式の住居）を意味する言葉である「ヤン（*yanc*）」を家族（*family*）の意味でも用いる。ヤンは、多くの場合は核家族である。トン族の人々にとって、同一の家屋で居住する夫とその妻、および彼らの子どもがひとつのヤン（世帯）である。¹⁰⁾ ヤンは「サーピ（*sac biil*）」（「火塘」と漢語訳され、囲炉裏や台所を意味する）を有し、サーピはヤン（家屋）を表す象徴的なものとしてみなされている [過 1993: 99]。それは、トン族の人々にとってひとつのサーピ（台所）を共有する人々が家族であると認識されているからである。そのため、G村では、ヤンでの分業上、家長としての男性は堂屋（母屋に相当）で食事し、煙草を吸い、暖をとり、客人をもてなすのに対して、妻はサーピで食事を作ると決められている。G村の住民は、妻を娶ることに「サーピを管理する人を探す」という慣用表現を用いる。G村の家屋は、2階に家屋の中心となる堂屋があり、その板壁に「天地君親師」や「XX家先祖代々之霊位」を設置して家の祖先を祀っている。また同じく2階には、中央に囲炉裏を配した広い部屋があり、妻や母はそこで料理や油茶¹¹⁾を作る。そのため、トン族の人々にとって、台所は囲炉裏のことでもある。この十数年間、村落防火のために、伝統的な囲炉裏をコンクリート造りの竈に改造する家も多くなっているが、サーピが囲炉裏であり台所であるという考えは現在もなお残っている。

トン族の本家と分家は、サーピに基づく「共食」と「分食」によって表現される。調査地のトン族の人々にとって、ひとつのヤン（世帯）がひとつのサーピと鍋を共有し、そこで食事を共にすることが、「同じ家の人々であること」を意味している。通常、ひとつの家屋がひとつのサーピを設けることが多いが、G村の場合、後述のようにひとつの家屋のなかに、親世帯と子世帯がともに居住するケースも少なくないため、それに応じて、複数のサーピをもつこともしばしばみられる。しかし、これらの家屋においては、親世帯と子世帯のサーピは別々であり、食事もそれぞれ別々に行なっている。そして、新婦がこの家の嫁（子世帯の妻）として最初に親世帯の家屋に入ってきた際には、必ず親世帯のサーピに行って油茶を作って、客に食べさせる。このように食事をともにすることで、よそ者である新婦がこの家の一員として認められるという。

10) ヤンは世帯に相当し、かつ、漢民族の戸籍簿と対応している。そのため、トン族はヤンのことを「戸」や「家戸」（家族集団単位）と翻意して漢語表記する。

11) トン族の人々が好む「油茶」とは、油茶という植物の油で蒸した茶葉を炒め、水と少量の塩を加えて汁を作り、そこに米花、落花生や大豆などの具を入れたものである。

男子が妻を娶って子をもうけると、父母と分家して親兄弟から経済的に独立する。子世帯に子どもができれば、サーピと食事は両親および他の兄弟と別々にすることを通して、親世帯と離れて暮らす。分家にあたっては、若年夫婦一家のために家屋が新築される場合と、もとの家屋の一部を分与する場合の両方がある。ひとりっ子や末子は同じ家屋で父母と起居をとともにするため、三世代の父系直系家族もあれば、四世代同居の家族もある [張民 1991: 388]。家屋の新築と家屋の分与のどちらもサーピを新しく作るべきであるとされる。すなわち、息子夫婦は、両親の家屋でもうひとつのサーピを作るか、父親のヤンの近くにサーピを作り新しいヤンを建てて生活する。そのため、G 村の住民は、分家を「ペエサーピ (*piek sac biil*)」(サーピを分ける)と呼び、それによって別に食べることを表す。そして、伝統的な習慣では、一旦息子が結婚し子どもが生まれると、必ず家長が父の家屋のサーピから火をとって、父の家屋の敷地内に建てた息子の家屋で新しく作られたサーピに火をつける儀礼を行ってから分家することとなる。このように親子関係に基づいた共食と居住形態は、トン族の親族組織の重要な特徴のひとつであるともいわれている。

ヤン(世帯)の財産は、原則的に父系の男子によって相続される。息子が分家をする時に、家屋・田畑や山林は男子に等分される。¹²⁾ 養子制度¹³⁾ はこうした状況を維持することに貢献している。その他、跡取りが絶える場合、トン族は「房(分節リニージ)があれば房に帰し、房がなければ族(親族)に帰し、族がなければ衆¹⁴⁾ に帰す」という決まりによって処理されることがある [張民 1991: 389]。

トン族の親族集団と村落社会は、このような夫方居住の複数のヤン(世帯)が父親と息子の二者関係で結びつくことによって形成される。具体的には、父系関係のあるヤン(世帯)群の集まりが、プラとなる。現地の住民は、トン語で父系出自集団のことを、父親を意味する *bux* と息子を意味する *lagx* を併せて、プラと表現している。南部方言区のトン族の人々は、

12) 比較的富裕な家族の場合、まず父母と長子のための「養老田」(父母の世話をするための相続財産として置かれている土地)と「長子田」(長男のための相続財産として置かれている土地)を確保し、残った財産は息子たちに等分される。また、娘にも嫁ぐ時に財産の一部を得る権利がある。たとえば、「姑娘田(畑)」、首飾りなどの銀細工、また母親が作る「トン布」(トン族の女性が育てた綿花を使い、紡績機や織機で布にして、インディゴを用いて藍色に染めたもの)のようなものである。首飾りやトン布のような動産は娘だけが相続する [鄧・呉 1995: 40]。

13) 息子のいない夫婦は、夫の血族を通じて、夫の兄弟・従兄弟などの息子を養子にし、自分の子孫とする [陳 2013: 329]。通常、養子は血族のなかにおいて親等の最も近いひとりを選ぶ。彼はそのヤンの財産相続者となり、養父母が亡くなるまで世話をする義務を負う [Yen 2007: 61-62]。1949 年以前に大量の畑と山林を所有していた地主や富農の家族が、男性労働力の欠乏を解決するため、系譜には含まれない他の家族から養子をもたらした事例もある。その場合、養子はヤンでの農業生産の協力や共同生活を営み、慶事や葬式などの儀礼では息子として重要な役割を分担した。しかし、その養子は血縁関係をもたないため財産相続者ではないと報告されている [広西壮族自治区編輯組 2009: 109-111, 115]。

14) トン語では「衆」のことを「ワ, *wagx*」と呼ぶが、この語句は、一般的には鼓楼を中心に集住する人々の生活空間である村全体を指すとされている [Kaneshige 2000]。

プラ *bux lagx* をヤン（世帯）群によって結ばれた親族集団とし、父系単系出自の原理に基づくこのプラを、社会構造の基本単位とみなしている。通常、プラは、複数の家族 2, 30 世帯から 100 世帯ほどで構成される。プラは、父系の血縁関係に基づき、共通の祖先を信仰し、内部での婚姻を禁止するなどの民間慣習法を有する組織とされている [石・廖 1996: 140-141]。またプラが共有するものは、鼓楼（集会所、プラの財力の象徴）と公共墓地、および清明田¹⁵⁾ などである [鄧・呉 1995: 27-37]。G 村とその隣接地域のトン族の人々も同様に、このようなプラの特徴を共有している。

3.2 トゥアンとシャイ

ひとつのプラが生活を営む単位を、「トゥアン (*danh*)」(居住区)と呼ぶ。南部方言区のトン族の人々は、プラのヤン（世帯）群が集まって住む地理的な空間を表す時に、トゥアン（地元民と研究者は漢字の「団」と書く）という用語を使っており、一般的に鼓楼がトゥアンの中心となる。トン族のトゥアンに基づいたプラの居住形態は、東北タイの農村社会の屋敷地共住集団と類似する特徴をもっている。東北タイの農村では、生計を同一とする家族（世帯 *kbrop kbrua*）と、家族が生産面における共同関係を軸にして構成される親族集団がある。後者は屋敷地共住集団と呼ばれるものであり、子ども夫婦が完全に親から分離する前、親に依存している時期の親族関係として捉えられている [水野 1965: 25-26]。

トン族は、いくつかのトゥアンにより構成される地域単位を「シャイ (*xaih*)」と呼ぶ。シャイは、トン族社会において自治を実施してきた最小の地域単位である。調査地の住民はこのようなシャイを漢語の「寨」¹⁶⁾と表現し、自然村に相当するものとみなしている。

したがって、南部方言区のトン族が集住するシャイ（村）を訪ね、家屋のたたずまいを観察すると、ひとつのシャイに、一軒から数軒ほどの高さの異なる美しい鼓楼（塔状集会所）が建てられており、それぞれの鼓楼を中心に、木造高床式の住居群がそれを囲んでいる風景を見ることができる。この伝統的な木造家屋がヤンという 1 世帯 1 家族の居住単位であり、これに対して、同一プラ成員の個々の家屋を含む屋敷地の全体は、トゥアンと呼ばれる。トン族のシャイを訪れるとまずプラという親族集団の存在が目に入るのは、プラごとに形成されたそれぞれのトゥアンである。それを見慣れた者ならば、鼓楼を中心に居住する人々について、「このトゥアンは XX プラの人々が住んでいる」という親族集団の分類ができるようになる。トゥ

15) 清明節における祖先祭祀のために設けられた田地を指す。各家は交替でその田地を耕作しており、毎年収入はプラ全体で共有し、清明節の祖先祭祀や鼓楼の修繕などに用いられる。『广西侗族社会歴史調査』によると、1949 年以前、大きな親族集団が住むトン族集落は、すべてが祠堂を建てており、田産（注：行事の開催、被災や教育の支援のために設置し共有する田地とその収入）をもっていた [広西壮族自治区編輯組 2009: 111-112]。

16) 寨は集落を意味し、規模を問わず村に相当する行政区画の用語でもある。ただ、漢語の「寨」は一般的に、防御などを目的に、以前は周囲に柵や塙を設けていたような村を指す。調査地のトン族は、書き言葉で村 *senl* に言及する時には「寨」を使うが、話し言葉では、プラの居住空間をトン語のトゥアン *danh*（団）と呼び、村のことをシャイ *xaih*（寨）と呼んでいる。

アンは本来、プラの数と一致し、同一トゥアンに住む人はすべて同姓集団であり、互いに結婚できないことになっている。しかし現在では、村の防火防災などの政策によって移住と移動が行なわれたため、多くの村はひとつのトゥアンにおいて複数のプラ世帯が共住する状況になっている。

また、トン族のシャイは、単一のプラ集団が居住するひとつのトゥアンからなる単姓村と、複数の「単姓プラのトゥアン」で構成される複姓村がある。トゥアンは、プラが居住する地理的な位置や方位、あるいはプラ集団の名前で呼ばれている。表 1 は、調査地のプラ集団とトゥアンについてまとめている。トン語で漢語の姓は「チン (*jinx*)」と呼ばれる。表 1 にあるように、シャイにおける居住形態によると、G 村ではチン楊テ・チン楊ウ・チン謝・チン呉・チン呉マンランなど 5 つのプラ集団が 5 つのトゥアンに分かれて住んでおり、P 村ではチン楊ショウシ・チン呉テ・チンショウ呉・チン石など 4 つのプラ集団が 4 つのトゥアンに分かれ

表 1 プラと居住するトゥアンの対応関係

村名	プラの名前	その意味	トゥアンの呼称と居住状況
G 村	チン楊テ jinx yangc dec	川下側に居住している楊氏	yangc dec (楊テの居住地) 現在、陳氏も共住
	チン楊ウ jinx yangc ul	川上側に居住している楊氏	yangc ul (楊ウの居住地) gaol bial (上の石にできた場所) や jol ul (川上側に位置する居住地) ともいう 現在、向氏、石氏なども共住
	チン謝 jinx xiah	謝氏	jinx xiah や xiah al (謝氏の居住地)
	チン呉 jinx gol	呉氏	jinx gol (呉氏の居住地)
	チン呉マンラン jinx gol mangx langx	川の向こう側に住んでいる呉氏	mangx langc (川の向こう側に位置する呉氏の居住地)
	チン楊ショウシ jinx yangc chiv six	祖先が正月初四 (旧暦 1 月 4 日) に定住してきた楊氏 (漢字で「楊初四」と書く)	yangc chiv six (楊初四の居住地) dec xaih (「下寨」, 川下側に位置する楊氏の居住地) ともいう
	チン呉テ jinx gol dec チンショウ呉 jinx chiv gol	川下側に居住している呉氏 P 村に定住した頃、もとの姓氏 (胡氏) を改め呉氏と名乗った人々、先住者呉氏と区別するための呼称 (漢字で「初呉」と書く)	gol dec (呉テの居住地) chiv gol (ショウ呉の居住地) dav xaih (「中寨」, 川の中段に位置する呉氏の居住地) ともいう 現在、洗氏、肖氏、蔣氏なども共住
P 村	チン石 jinx sis	石氏	jinx sis (石氏の居住地) ul xaih (「上寨」, 川上側に位置する石氏の居住地) ともいう 現在、銀氏も共住
	チン呉 jinx gol	呉氏	dav xaih (「中寨」, 川の中段に位置する呉氏の居住地)
	チン楊 jinx yangc チン龍 jinx lons	楊氏 龍氏	dec xaih (「下寨」, 川下側に位置する楊氏の居住地) gaol xaih (「頭寨」, 川上側に位置する龍氏の居住地)

出所：住民の語りにより筆者作成。

て、Y村ではチン呉・チン楊・チン龍など3つのプラ集団が3つのトゥアンに分かれて住んでいることがわかる。調査地の住民は、1980年代の生産責任制という農村の土地改革政策を行なう前は、各々のプラがそれぞれのトゥアンに居住していたと語っているが、現在は各村のトゥアンの数は変わっていないけれども、ひとつのトゥアンに複数のプラ集団が混ざって住んでいる。

3.3 「プラは房族である」

文字をもたず漢語を書記言語として用いるトン族の人々は、漢字で「プラ」という言葉を表す際、表音的に書かずに、¹⁷⁾ 表意的に「房族」（ファンヅウ）と書くことが多い。房族は漢民族の親族概念であり、宗族の分節を指すが、住民はそれを「フワンズ」（*fangs jux*）と呼んでおり、プラに相当するものとしている。現在、調査地の村々だけでなく、他のトン族の南部方言区においても、住民は「プラはフワンズである（*bux lagx jangs fangs jux*）」と語る。プラを表現する際に同様に「房族」が用いられている事例は、村で発見されたプラの家譜・系譜や、鼓楼序碑文などの地方文書にしばしばみられる。つまり、プラは現地のトン族の人々によって、漢民族の房族のような父系リネージに相当するものと語られる傾向にある。それは彼らがプラを漢語で表現すべく、漢民族の概念と意味を借用してきたためである。

では、房族は、トン族の人々の間で、どのように認識されているのか。調査地の住民にとって、フワンズ（房族）は同姓であり、血縁関係の遠近によって、「大房族」と「小房族」の区別がある。そのうち、大房族は祖先中心的な父系出自に基づく集団であるが、小房族は明らかにエゴ中心的な父系親族カテゴリー（エゴから5代遡った父系祖先を共有する親族）であり、祖先中心的な出自集団ではない。そこで、大房族は、地域リネージとしてのプラ集団に近い一方、小房族の範囲は、プラの世代深度が5代以下である、同じ高祖父（エゴから5代遡った父系祖先）をもつ兄弟からなる父系親族のカテゴリー、トン語で「ニンカオヤン（*nyenc gaox yanc*）」（家内部の人々）¹⁸⁾と称するものの範囲と重なる。

漢文化の影響を受け続けてきた近年のトン族社会において、一部のプラ（特に祖地から現住地まで、何度も移動を繰り返したプラの場合）は、プラ集団の一体感を強化するため、「房族」として系譜を編纂したり、祖先祭祀を復活させたりすることがしばしばみられる。具体的な事例を挙げてみよう。

17) 表音的な表記として、たとえば、ト拉 [薛・韋 2013; 楊進銓 1992] や補拉 [石 1991], 甫腊 [黄 2006: 64], 補腊 [廖 2005] などがある。

18) トン語のカオ *gaox* は内部を意味する。*gaox yanc* は家の内部のことを意味し、同じ家庭という共同体を指すことができる。

【事例 1】プラの修譜

G 村で発見された『Gaosxuh 村堂一百五十戸楊家房族』という楊氏（楊シップゴエというプラ集団¹⁹⁾）の族譜は 1997 年の清明節にあわせて修訂された。その執筆者 YGH 氏（1942–2011）は G 村において、比較的早期に漢文化にふれ、1980 年代は G 村で最初の国語教師として教鞭をとった。この族譜には、漢民族の族譜の書式にならない、プラの輩行字・祖先の由来と移住史・祖先の墓地と風水などの内容が記されている。そのうち、「本房族の成員」の欄に列挙される各世帯の名簿によると、YGH 氏は G 村に居住する世帯だけでなく、湖南省の城歩県・綏寧県・通道県・靖州県に住んでいる同じ祖先の分節の世帯も房族という集団に組み入れている。

ここから、YGH 氏は族譜を作る際には、プラを漢語の「大房族」の意味で使用しており、共通祖先を中心としたプラをすべてその分節とみなしていることがわかる。

【事例 2】祖先祭祀の活性化

G 村の楊テは先祖代々の墓をもたず、昔から祖先の位牌をプラの一世帯の家（現在は YGZ 氏の家）の神棚に置いて、保管し供物を捧げている。2015 年 3 月、プラ成員の兄弟関係を強化するために、G 村の楊テの長老は漢民族の統合の方法を借用し、新たに「楊氏三公之墓」という先祖代々の墓を設置した。それは広西と湖南の境界地帯に移住したプラ成員が共有する。また、墓に対して、5 年に一度、清明節（4 月 5 日）の翌日に共同で先祖代々の墓に対する大祭を営み、祖先祭祀を開始した。墓を作る際、楊テの長老は伝統的な墓石づくりの技法を使用せず、調査地付近に居住する漢民族が制作したものを参考にしていた。そして、墓参り行事も漢民族の廟祭のやり方を参考にした。

この事例から、住民により行なわれた祖先祭祀の再活性化は、漢語を書記言語としており、漢民族の宗族の慣習（たとえば、「XX 氏三公」という先祖代々の墓およびそれに対しての定期的な「祖先大祭」などを行なうこと）を参考にしていることが明らかになった。それは、彼らはプラが房族であることを前提としているからである。したがって、プラの強化は少なくとも見かけ上は宗族モデルの強化を伴うことがわかる。

本章を総括すれば、トン語では出自集団のことをプラと呼び、それは父系関係のある世帯群が構成する親族組織を指している。調査地のトン族は漢民族の宗族モデルを用いて、プラが宗

19) 「楊シップゴエ (jinx yangc sip gol ex)」(15 戸の楊氏) は湖南の T 村から G 村に移住してきた楊氏である。最初の頃、世代を経ても、15 世帯までしか増えなかったため、シップゴエ（シップゴとはトン語で 15 という意味である）と呼ばれた。

族や房族のような父系出自集団である、と語る傾向にある。また、近年に行なわれるプラの系譜編纂と祖先祭祀の復活などの動きは、それを強化する傾向にある。

一方、実際の状況によれば、上記の理念から逸脱する場合が多く、親族のなかに非血縁者が加入していることがしばしばみられる。次節ではそれらの事例を中心として、トン族の固有の親族規範についての内容を補足して説明する。

4. 婚姻をめぐるトン族の慣行

4.1 「破姓開親」という婚姻規範

トン族は、地域差はあるが、遅くとも明末清代までには漢姓を使い始めた。現在、ほとんどのトン族の人々は漢姓を名乗っている。広西では、地方首領に関する歴史的記載にみえるように、呉・楊が最も人数の多い姓として用いられているほか、龍・郭・汪・梅・余などの姓が採用されている[姜玉笙 1975(1945): 121-123]。現在、トン族は約 205 種類の漢姓を採用している[杜 2011: 969-976]。漢姓がなかった時代、トン族の親族組織は居住地の地理的特徴や、自然環境など身近なものによって名をつけたという[鄧・呉 1995: 26]。

また、トン族の人々が漢姓を名乗るのは、明・清代以降の政令による結果であった[Holm 2003: 182]。それ以降、トン族の人々は長い間、異姓と遠隔地の結婚を行なっていた。しかし清代初期、同姓不婚という規則（同じ漢姓をもつ人々は結婚しないという規則）や村外婚は、トン族の人々に大きな不便をもたらすようになった。調査地である広西と湖南の隣接地域におけるトン族の人々の間に広く流布している口頭伝承「九十九公大合款」²⁰⁾では、破姓開親という婚姻改革を行なう理由と経過について語られている。その前半では、明・清代当時、人口の増加と移動に伴い、異姓との結婚には遠距離の村まで行かなければならないため、路上で多くの危険にさらされた。ある年、花嫁が婿方の家まで行く道中で、ある妖怪が花嫁を脅してしまったことがあったため、村外婚は危険に満ちていると記されている[湖南省少数民族古籍辦公室 1988: 214, 219-222]。たとえば南方方言区において、結婚式の儀礼が行なわれる際に語られる譚詩の内容によると、トン族はかつて同姓不婚と遠隔地結婚の習俗を厳格に行なっていた時代があった。当時、婿方の家まで娘を嫁がすのに 30 日も歩かねばならず、道が遠く、山川を越えて、幾多の危険な目に遭うために、なかには道中で命を落とす者もいたという。²¹⁾そのため、清代の雍正 8 年（1730 年）頃、村の頭人（有徳の長者）であった花嫁の父は、当時

20) 湖南少数民族古籍辦公室が収集した清代初期の「九十九公大合款」（「九十九公款」ともいう）によると、「頭在古州尾在柳州」と呼ばれた地域の村々の代表者が、後述のように、婚姻をめぐる制度を改めるために集まった。「頭在古州尾在柳州」の範囲は、現在の貴州省榕江県一帯から広西柳州市三江県一帯まで、大多数のトン族村を含み、歴史上、最も大きなトン族の村落連合体であることが指摘されている[湖南省少数民族古籍辦公室 1988: 219-222]。

トン族居住地に住む各村の頭人に相談に行った。そして、99 名の地方頭人が一堂²²⁾に会し婚姻規則の改革に関して協議を行ない、牛を殺して、「破姓開親 (*pak singu kkeip tenp*)」(姓にこだわらず結婚できる)という取り決めをした。これ以降、同姓不婚という婚姻規則の掟は破られ、婚姻締結の地理的範囲が狭まり、逆に配偶者選択の範囲が広まった。青年男女は村内や附近の村において結婚できるばかりでなく、同じ姓氏でも婚姻の制限を受けなくなった(すなわち同姓の血族間で通婚できるようになった)といわれている[張民 1991: 392]。

デビッド・ホルムによると、同じ漢姓の人々は結婚しないという規則は、トン族の人々に大きな不便をもたらしたと思われるが、破姓開親は明代の朝廷が未開の少数民族を文明化するために漢姓を使わせようとする目論見を破綻させるものだった。それはトン族の人々の朝廷に対する一種の反抗とみなすことができるという[Holm 2003: 180-183]。

しかし中華民国期以降、トン族の村々にやってきた漢民族の管理者²³⁾の指導や、漢民族の宗族の同姓不婚の婚姻慣習から逸脱するトン族の同姓結婚を恥ずべきものとする周囲の漢民族社会からの強い圧力を受け、同姓不婚へと改めたことが報告されている[鄧・呉 1995: 108-115; 張民 1991: 388-401]。それ以前、破姓開親という婚姻改革はトン族居住地に広く行なわれ、同じ家庭と小房族の成員間の通婚は厳格に禁止されるが、それ以外の父系出自集団の同姓結婚は認められていた。そして、従来漢姓をもたず、長期的にイトコ婚を行なう傾向²⁴⁾にあったトン族の人々は、同姓の血族間で通婚するため、外見上は同じ漢姓を名乗っているが、通婚を行なうためにはその漢姓とは別に、集団内のみで通用するもうひとつの姓を名乗ること(後述する)で区別を設けていた。

21) 当時、婚姻集団の間が遠く離れ、往来が非常に不便だった。古歌が謳うように、「30 日の道のりでやっと新婦の家に到着し、40 日の道のりでやっと新郎の家の地に到着した」、「もってきた餅がかびた、もってきた鯉にはウジがわいた」、「持参したもち米は、すべて酒粕になった、新しく作ったスカートは、ぼろぼろになった」という。ある民間伝説によると、「美道」というあるトン族の娘は、遠いところに居住する「引郎」という従兄弟(母方のオジの息子)と結婚式を行なった後、実家に帰る途中で蛇の精に捕まってしまった。3 年後、囚われた洞窟から逃げた美道は、夫の家に戻った。その後、美道夫婦は一緒に蛇の精を斬り殺し、蛇の頭を担いで美道の家に行った。彼らは美道の父にその出来事を述べた。美道の父は村の頭人と相談し、他の地域の頭人たちと相談して、トン族の伝統的婚姻規則を改革した。そして、「同姓は結婚せず、女性は遠くに嫁ぐ」(同姓不婚、有女遠嫁)というトン族の古い規則が取り除かれた[鄧・呉 1995: 108-115]。

22) その集会所の場所については、黎平県中潮鎮高洋村と榕江県車江郷月寨という 2 つの説がある[鄧・呉 1995]。

23) 中華人民共和国初期、中国西南部のトン族などの少数民族地区において、村長や郷長など地方の行政職は、初期には上級政府から任命され指定された漢民族の者であった。その後、村長などは現地の少数民族の者が担うようになり、現在では、村長などは村民により民主的に選ばれるようになった。

24) トン族社会は、同姓不婚という制度に加えて、父方交叉イトコ婚の習慣をもっていた。過去には、エゴの母の兄弟(母方オジ)の息子が、優先的に父の姉妹(父方オバ)の娘と結婚するという交叉イトコ婚の婚姻規定が広くみられた。漢語では「女(ムスメ)還(嫁)舅(母方オジ)家」または「姑(父方オバ)舅(母方オジ)表(イトコ)婚」という。このような母方のオジの息子との婚姻の約束を破るためには、母方オジに高額の婚資を支払うべきとされていた。したがって、トン族の人々は現在もなお「天上には雷公が最も大きい、地下には舅舅(母の兄または弟)が最も大きい」と語られている。

4.2 移住とアップウェブラの慣行

南部方言区のトン族は、プラが拡大した場合、その集団の一部（分節）を別の場所に転出させる習慣がある。調査地において、一旦プラが30世帯以上に発展した場合は、同じ高祖父（エゴから5代遡った父系祖先）をもつ兄弟が2つに分けられ、そのうちひとつは他の村や居住地に転出する。そうすることで、前述のように通婚が可能になったり、人数が多くなり過ぎたプラ内での相互扶助や結婚式・葬儀等の招待や贈答などの経済的負担を減らすことができる。また耕地が遠くて通うのに不便な場合にも、プラの一部の世帯が田地の付近に移住し、その後徐々に独立した分節となることもしばしばある。たとえば、L村とB村に定住している龍氏は、T村から移住してきたチン龍プラの分節である。馬哨と湖南の大沙、長界、坡頭などの周辺の村はすべてG村のプラから分化した分節である。そのうち、G村の楊テの分節が定住する村は母村の周辺に約13ヵ所もある。それらの分節は移住先の村において、（既存プラ集団に比べれば）より後からきた者として劣位集団とされるため、定住村の先住者プラ集団に加入すべきであるといわれている。たとえば、H村に移住したP村のチンショウ呉の分節は、H村に定住するため、既存のチン呉（内呉）プラに加入したという。

このように、より小さなプラや、後から移住してきた異姓・他族の人々は、人口が少なく、自分たちの鼓楼（プラの集会所）と土地（耕地や墓地など）をもたないことを理由に、生活保障を得るべく、移住先の既存の大きなプラ集団に転入・加入する慣行をもっている。調査地の住民は、このように外来者などが村の既存の異姓集団に転入・加入することを、トン語で「組み合わせる」または「合成する」を意味する「アップ（*apl*）」と、「する」を意味する「ウェ（*weex*）」の複合語をプラの前に付け、「アップウェブラ（*apl weex bux lagx*）」という言葉で表現している。また、住民は、アップウェブラを漢語の「結拜為兄弟²⁵⁾」すなわち「兄弟になること」と訳して、合流した2つの集団は擬制的な兄弟関係にあると述べている。具体的には、後からきた人々は、転入先のプラと互いに兄弟の関係にあるとみなされ、彼らのトゥアンに居住し彼らの鼓楼を共有する。また転入者は土地の分与を受けて冠婚葬祭の相互扶助を行なうため、既存集団の行なう祭祀儀礼や公益活動に参加すべきとされている。

調査地のアップウェブラの状況を整理してみると、実に多くの村の先住者プラ集団のなかに、後に定住してきた異姓の人々が加入していることがわかる（表2参照）。

たとえば、G村の住民は、シャイ（村）における定住史に基づいて、チン楊ウ（川上側に居住する楊氏）・チン楊テ（川下側に居住する楊氏）・チン呉（呉氏）・チン呉マンラン（川の向こう側に住んでいる呉氏）・チン謝（謝氏）という5つのプラに分かれ、5つのトゥアン（居住区）の単位を形成し農業生産・生活を営んできたと語る。プラの鼓楼の付近には当該プラの

25) トン語では兄のことを「チェイ（*jaix*）」と呼び、弟のことを「ノン（*nyongx*）」と呼ぶ。チェイとノンを併せた「チェイノン（*jaix nyongx*）」は兄弟を意味する。

表 2 調査地におけるアップウェブラの状況

村名	先住者	転入者（先住者とアップウェブラの状況）
G 村	チン楊ウ	向氏・楊シップゴエの一部・楊イエ・石氏 楊ヤ*（YWR 氏 3 世帯）が加入
	チン楊テ	陳氏 楊ヤ（YSF 氏 1 世帯）が加入
	チン呉	なし
	チン呉マンラン	楊シップゴエの一部が加入
	チン謝	なし
H 村	チン呉（内呉）	（もとは胡姓であり，H 村に定住した後，呉氏と名乗った）
	呉氏のうちの先住者	P 村のチンショウ呉の分節が加入
	チン呉（外呉）	（もとは伍姓であり，H 村に定住した後，呉氏と名乗った） 馬氏などが加入
	チン楊（楊内）	なし
	楊氏のうちの先住者	なし
P 村	チン楊（楊外）	石氏が加入
	チン蒙	龍氏が加入
	チン石	銀氏が加入
	チン呉テ	なし
	チンショウ呉	（もとは胡姓であり，P 村に定住した後，呉氏と名乗った） 洗氏・肖氏・蔣氏などが加入
L 村	チン楊	なし
	チン楊ショウシ	陳氏・梁氏などが加入
	チン龍	（T 村から移住してきたチン龍の分節） なし
	チン楊プ	なし
	チン楊ヤ	楊プより遅く定住してきた楊氏
T 村	チン龍	呉氏・楊氏が加入
B 村	チン龍	（T 村から移住してきたチン龍の分節） なし
	チン楊	陸氏が加入
	チン呉	なし
	チンショウ呉	（もとは李姓であり，B 村に定住した後，呉氏と名乗った） 石氏・肖氏等が加入

* 90 年ほど前，湖南通道の高歩から村にきた YWR 氏の一族 3 世帯および，50 年ほど前，付近の林溪郷弄団村万盆屯から村にきた YSF 氏の 1 世帯は遅れてやってきた人々であるため，以前から G 村に住んでいた楊ウや楊テ，楊イエ，楊シップゴエなど他の楊氏たちから「楊ヤ」と呼ばれている。すなわち，村の先住者である楊氏の人々が，自分より後に定住してきた他の楊氏の人たちに対して「楊ヤ」という呼称を用いる。なぜなら，トン語のヤ（yal）は漢語の「爺」と同じ発音であり，楊ヤの人たちが湖南から移住してきて，漢民族と同様に父親を「爺」と称するため，もともとは漢民族である可能性が高いからとされている。

出所：住民の語りにより筆者作成。

守護神とする土地廟を建て，それぞれのトゥアンが形成されたという。また，後に定住した人々は，アップウェブラを通してそれらのプラ集団に加入した。具体的には，表 2 のとおり，向氏（林溪郷からきた）・石氏（貴州黎平県の也洞郷からきた）・楊イエ（湖南省独坡郷のイエ yep というところからきた楊氏）・楊シップゴエ（T 村からきた楊氏）の一部，YWR 氏 3 世帯（B 村からきた）が楊ウと兄弟になり，陳氏（湖南省西皮から避難してきた）と YSF 氏 1 世帯

(林溪郷弄団村から移住してきた)が楊テと兄弟になった。それらの転入者は、既存プラ集団(楊ウや楊テ)と同じ鼓楼を共有し、同じトゥアンに居住することによって、擬制的兄弟関係をもつ単姓集団のようなものとみなされる。

アップウェブラを通して、シャイの既存プラ集団に加入した者は、既存プラの鼓楼の建設、道路や橋の補修、冠婚葬祭の儀礼の開催などの集団的な作業に関して参加したり手伝ったりする義務がある。またそうした協同に基づいて、転入者と既存プラの間は相互扶助を行ない、冠婚葬祭の宴席には互いに招待する関係になっている。²⁶⁾特に既存プラの作業に参加することは、この集団に加入したことを表すうえで最も重要な行為である。

たとえば、G村の石氏らと楊ウプラは、同じトゥアンに住んでいたことにより、日常生活に関わる鼓楼や共用土地の管理、道路の補修などを共同で行なってきた。当時、生産活動において相互に協力し合うべき石氏らと楊ウの間には、養子制度が伝承されていた。プラの財産相続の権利をもつのは集団内部の成員のみであるため、G村における養子制度は本来、血縁関係のある集団成員の間しかできない。しかし、楊ウは地主で田畑を多く所有していたが男子が少なかったため、転入者である石氏から養子をもらったのである。その理由は、彼らが「アップウェブラを通じて兄弟となったから」だという。

一方、原則として、破姓開親によって異なるプラ集団になった人々の間には、結婚できるとされるが、アップウェブラによってひとつの単姓集団となった人々の間には、兄弟関係にあるとみなされるため、昔から互いに通婚を忌避するという決まりがあった。このような破姓開親とアップウェブラの慣行を実行・推進するため、次節で詳しく説明するように、「内姓」と「外姓」という漢語で表現される姓のシステムが作られ、異なる姓をそれぞれの場合に使い分ける慣行が生まれた。次節では具体的な事例を挙げて、そのシステムが作られた背景とその概要について説明する。

5. 内姓と外姓

5.1 トン族のチン(姓)

前述のように、トン語で漢語の姓は「チン(jinx)」と呼ばれる。1730年代に破姓開親が行なわれて以降、一部のトン族の村において、同一親族組織において結婚が出来ない範囲を明確

26) 1958年より政府が生産隊(中国農村部において、国家の計画に基づき土地の共有により農業生産を行なう社会主義的農業経済の村民組織)という制度を導入した際、G村の村民はアップウェブラで合流した集団に基づいて7つの生産隊に分かれた。具体的には、楊ウ(楊イエ、楊シップゴエ、向氏、石氏、YWR氏)は第1・2隊、チン呉マンランは第3隊、チン呉は第4隊、楊テ(陳氏、YSF氏)は第5・6隊、チン謝は第7隊となった。また、プラの成員が主催者としての個人的な儀礼を行なう際に手伝ってくれる者や宴席に招待される者は、その成員のニンガオヤン(小房族のメンバー範囲と重なる)であるが、アップウェブラで転入した者も冠婚葬祭の相互扶助や贈り物交換を行なう義務がある。

に定める必要ができた。そのため、多くの人々が外姓（すなわち大姓、公開の場で使い、集団外の人々に知られる姓）と内姓（すなわちプラの名称、公開されず自集団内のみで通用する姓）を使い分けてきた。たとえば、調査地の場合、G 村のチン呉 jinx gol（呉氏）という外姓をもつ人々は、チン呉 jinx wuc（呉氏）あるいはチン伍 jinx wux（伍氏、「伍」は漢語で「呉」と同じ発音）という内姓を有している。同様に、チン楊 jinx yangc（楊氏）という外姓をもつ人々は、チン楊 jinx yangc（楊氏）あるいはチン陽 jinx yangx（陽氏、「陽」は漢語で「楊」と同じ発音）という内姓を有する。同様に、P 村のチン呉 jinx gol（呉氏）という外姓をもつ人々は、チン呉テ jinx gol dees（川下側に住んでいる呉氏）あるいはチンショウ呉 jinx chiv gol（「初呉」、別々の姓から呉氏を名乗った人々）という内姓を有する。同様に、H 村や L 村、Y 村、G 村などに居住している呉氏と楊氏・龍氏の人々はすべて内姓と外姓をもっている。

それでは、いつからどのような理由でトン族の人々は内姓と外姓を使うようになったのか、『貴州省黎平県三龍郷侗族社会経済調査資料』によると、内姓と外姓の形成はおよそ 20 世紀初期頃のことであったという。内姓と外姓の分別が必要となった理由は、トン族には、歴史的に「改姓入衆」（姓を改めて住民に加入すること、すなわちアップウェプラ）と「破姓開親」といった 2 つの慣習があったからであるとされている [中国科学院民族研究所貴州少数民族社会歴史調査組・中国科学院貴州分院民族研究所 1963: 21]。しかし調査地での聞き取りでは、その歴史はもっと古いようである。内姓と外姓のシステムを作った背景について、調査地の村人は以下の 2 つの言説を述べている。

まず、1) 別のプラ集団が集落に定着しようとした場合、彼ら転入者は集落の既存の集団に加入（アップウェプラ）すべく、姓を改める儀式を行なって、先住者の姓を新たに使用する必要があった。²⁷⁾ そうすると、(外) 姓だけでは、先住者の集団と転入者の集団の区別ができなくなる。そのため、内姓が必要になったという。たとえば、G 村の楊氏の人々は清・嘉慶年間（約 210 年前）から内姓と外姓をともに使ってきた。P 村の呉氏の場合は、それより早く、約 300 年以前から内姓と外姓をもってきたと語られる。その場合、後からきた集団が、集落に定住する前からもつ先祖の姓を「内姓」とし、先住者の姓を外姓として使い分けている。

また、2) 清朝初期、トン族の村落は、多くが何代も続く単姓村であり、村外結婚と異姓結婚を厳しく行なっていた。²⁸⁾ しかし前述のように、1730 年代（清・雍正年間）以降、トン族地区において「破姓開親」が行なわれた。姓にこだわらず、同姓間での通婚を可能にするため、単一の同姓親族集団は、結婚できる複数の集団に分化する必要があった。たとえば、G 村の呉

27) 中華民国期以後、転入者は村の既存の集団の姓を使用しないケースが増えてきているため、同一のプラ集団のなかに複数の姓が存在することがしばしばみられる。

28) 楊昌嗣の調査によると、伝統的なトン族社会において、多くの村は単一のプラ集団が居住する単姓村であり、複数のプラがともに居住する複姓村は極めて少なかったという [楊昌嗣 1990: 34]。

氏の人々は約 120 年前（6 世代以前）に、11 世代前の祖先である呉朝旺とその息子によって 2 つの集団（人々はこの集団を「房族」という漢語で呼ぶ）に分化し、互に通婚できるようになった（後述）。トン族の人々は、本来の姓を「外姓」にし、分化した各集団は異なる「内姓」を名乗り、内姓によって結婚できる集団を区分したのである。

通常、同一内姓の集団は、各成員相互の系譜関係を明確に辿ることができる親族組織（父系リニージに相当する）である。一方、同一外姓をもつ人々は、成員がひとりの始祖からその子孫までの系譜関係をはっきり認識してきた場合と、系譜がより曖昧である場合（クランに相当するといえる）や、全く血縁関係のない人々からなる地域集団である場合がある。次に具体的な事例をみてみよう。

【事例 3】チン呉とチンショウ呉

B 村において、呉氏を外姓として名乗っている人々には、チン呉とチンショウ呉という 2 つの内姓集団が含まれている。チン呉とチンショウ呉は、外側の部外者の視点からみれば同一呉氏集団（外姓）であるが、実際には異なる祖先をもつ、別々の内姓集団である。

村人の語りによると、チン呉（漢字では「正呉」と書く）は本当の呉氏である。チンは「姓」の意味なのに、なぜ村人は「本当の」を意味する「正」という漢字を用いて表現するのか。それは、トン語で「姓」の発音（チン jinx）が漢語の「正」（「本当の」を意味する）の発音と同じだからであると住民が述べた。それに応じて、ショウ呉（漢字では「初呉」と書く）は、もともと李姓であり呉氏ではないが、B 村に定住してきた後、B 村の先住者プラであるチン呉に加入すべく、呉姓を新たに使用し始めた。また、彼らは本当の呉氏でないため、チン呉と区別するため便宜上、プラの名称（内姓）を「ショウ呉」に変更した。B 村の住民によると、このショウ呉（初呉）のショウ（初）は、「当初は別々の姓であるが、シャイに定住した後から呉を名乗り始めたこと」または「定住してきた当初は呉氏ではなかったこと」を意味している。

この例はアップウェプラにおける内姓と外姓の状況を示している。こうした語りにあるように、内姓が、後来者がシャイ（村）に定住した時に新たに使うようになった姓であることがわかる。具体的には、後来プラ集団は、移住先の既存の集団に加入すべく、姓を改めるという儀式を行なって、先住者プラの姓を新たに使用してきた。その場合、先住者の姓は外姓として使用し、ショウ呉のように新たな内姓を作ったり、後述のように、元の姓を内姓として使ったりする。事例 3 のように、B 村の「チンショウ呉」という内姓の呼称は、アップウェプラを通じて先住者集団に加入した後からきた集団を示すために使われる。P 村の呉テとショウ呉（本当の呉氏でない）や、H 村の内呉と外呉（本当の呉氏でない）、楊内と楊外（本当の楊氏でない）などのプラの呼称も同様の例として挙げられる。

【事例 4】楊プと楊ヤ

楊氏はトン族の最も多い姓として挙げられる。調査地においては、父親に対する呼び方の差異に基づいて、楊氏という外姓集団が「楊プ (yangc bux)」(父親をトン語で *bux* と呼ぶ) と「楊ヤ (yangc yal)」(父親をトン語で *yal* と呼ぶ) という 2 つの内姓集団に分けて区別することがしばしばある。²⁹⁾ たとえば、L 村の場合、楊プと楊ヤはもともと同一プラ集団 (チン楊) であるが、破姓開親を行なった後、同じ姓の血族間で通婚するために、2 つの内姓集団に分かれた。楊プと楊ヤは子どもを命名する際に漢民族の輩行字³⁰⁾ を利用し、同じ世代の成員はすべて名前に同じ漢字を用いるが、5 世代以上離れれば同じ房内でも結婚可能となった。

このように、トン族の人々は、血縁をもつ同姓集団の人々のなかで通婚できるように、同じ祖先の世帯を複数のリネージ (房族) に分化し、異なる内姓を作り、外婚集団としてきた。ただし、同姓の人々の通婚は規則に従う必要がある。たとえば、同一プラ集団の成員間では、5 世代以上 (G 村・B 村と Y 村の場合) や 7 世代以上 (P 村・H 村・T 村・L 村の場合) 離れれば、結婚できるとされた。しかし 1980 年代以降、漢民族との交流が深まり、漢民族の文化的伝統を受け入れたことにより、同姓結婚は恥ずべき行為と考えられたり、人々の嘲笑を受けるものとなった。そのため、各外婚単位はそれぞれ異なる姓に改めてきたという。その場合、元の姓は内姓となり、通婚のために改めた姓は外姓となった。

これまで述べてきたように、トン族のチン (姓 Surname) は、系譜的あるいは生物学的側面からまとめたもののみならず、社会的側面が関与しているからこそ、ある集団が同姓集団とみなされ、なおかつその境界が操作できることになる。以下では具体的な事例を挙げながら、その方法の総括を試みることにする。

5.2 アップウェプラの場合—複数の内姓集団が単一の外姓集団を結成

まずは、移住先の先住者集団とアップウェプラをした後、複数の内姓集団がひとつの単姓集団を構成する例である。³¹⁾ 表 2 で示した事例のなかには類似する例が多くみられる。

29) 楊プと楊ヤという内姓集団の呼称は、調査地のほか、特に貴州黎平、湖南通道、広西三江の独峒、程陽などのトン族の村に居住する楊姓集団にもみられる [李・史 2007: 34; 呉永清 2008: 146; 張ほか 2008]。

30) G 村の楊氏の人々は、「張林居再正 通光昌盛 (順) 進 (俊) 秀保友慶 彦汝安世」という 18 の輩行字をとって代々伝えている。ただ、名前を作る時、それぞれのプラ集団は、同じ世代であっても異なる漢字を使用しなければならないという。たとえば、エゴのオン (ongs, FF) の世代の場合、楊テでは「通」を用いるが、楊ウでは「再」を用いる。また楊シップゴエと楊イエでは「光」を用いるが、楊ヤの人々は「進 (また俊)」を用いる。

31) 他の地域の類例をみると、たとえば、貴州省黎平県肇興寨 (自然村) には 800 余りの世帯があるが、すべて陸姓であることが知られている。実際には陸氏以外にも多数の異姓者がいたが、彼らは陸氏が明代の末に最も早くこのシャイに定着した歴史を記念すべく、シャイに加入する際に陸を外姓として使用するようになったのである。住民は羈・郭・孟・白・曹・鮑・鄧・馬・夏・満・龍・袁など 12 の内姓集団に所属する。また、彼らはそのなかでも人数の多い五大内姓によって、異なる地域に居住し、5 つのトゥアン (居住区) を形成していた。住民は、自分の所属する集団の集まるトゥアンにおいて、それぞれの鼓楼と風雨橋を建てて、また鼓楼と橋に漢字で各々の「団」の名前をつけて区別する [趙 2014: 82-84]。

【事例 5】

G 村において、楊氏集団は最も大きい単姓出自集団であると村人によって語られている。しかし移住とアップウェプラの状況によれば、当初、G 村の楊氏集団は楊テと楊ウという 2 つの内姓集団から構成されていた。楊テはもともと陽氏であるが、G 村に避難・移住してきた後、楊氏を新たに名乗ってきた。また、先住者の楊氏と区別するため、集落における居住地の特徴に基づいてそれぞれのプラの呼称を作り上げた。すなわち、川上側に居住する楊氏を楊ウと呼び、川下側に居住する楊氏を楊テと呼んだ（図 4 の I を参照）。その後、楊テと楊ウはより遅く移住してきた異姓者・非血縁者の転入を受け入れ、現在はそれぞれ別の外姓集団となっている（図 4 の II を参照）。

図 4 に示すように、G 村の楊姓集団という単姓集団は、移住史に基づいて、複数の内姓集団（リニージ）から構成される。トゥアンの名前と居住状況によると、この集団はすべて楊氏一族であり 2 つのトゥアンに分かれて住んでいるようにみえるが、実際には楊氏以外の複数の異姓者が存在していたのである。

具体的には、第 I 段階では、後来者である陽氏は楊氏のプラ集団に転入すること（アップウェプラ）を通して、既存の楊氏リニージに合流し、楊氏の姓を外姓として使ってきた。合流した陽氏は、先住者楊氏とは異なる祖先と「チン楊テ」という内姓をもっている。集団内部の各内姓間の通婚は原則的には可能であるが、内姓間の通婚が禁止されていたのは、前述のようにアップウェプラによってひとつになった集団同士は兄弟関係とみなされていたからだと思われる。

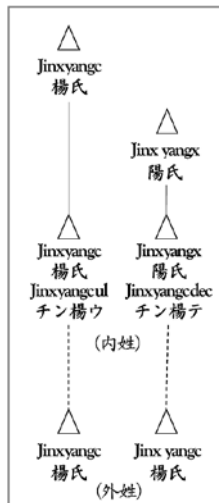
また、第 II 段階では、より遅く移住してきた異姓・非血縁者が同じ原理によって、それぞれに楊テや楊ウとアップウェプラを行ない、各々がひとつの（祖先中心的な出自集団とは異なる）単姓集団になっている。そのため、楊ウと向氏・石氏・楊シップゴエ・楊イエがひとつの楊氏集団とされ、楊テと陳氏がひとつの楊氏集団とされる。向氏・石氏・陳氏は人口が少ない分節で、母村の墓地を共有するため、もとの姓を維持し、楊姓を使用していないが、親族成員として、楊ウや楊テのプラの農耕に従事し、楊ウと楊テの成員が行なう冠婚葬祭の儀礼に出席すべきとされる。そして、合流したこの集団は、ひとつの外婚集団とされるため、内部成員間の通婚は厳格に忌避されている。たとえもともと血縁関係のない異姓者の間でも婚姻が禁じられる。

類似の事例は G 村の隣村においてもしばしばみられる。

【事例 6】

B 村の呉氏集団にはチン呉以外、チン呉に転入し呉姓を名乗った李氏という後からきた集団からなるショウ呉も含まれていることは事例 3 で述べた。またその後、ショウ呉に転入した石氏・肖氏などの集団も呉姓を新たに使用して、ショウ呉とひとつの呉氏集団となっ

I. 第 I 段階のアップウェブラ



II. 第 II 段階のアップウェブラ

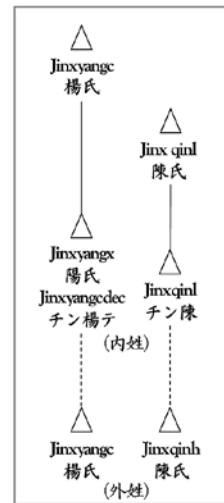
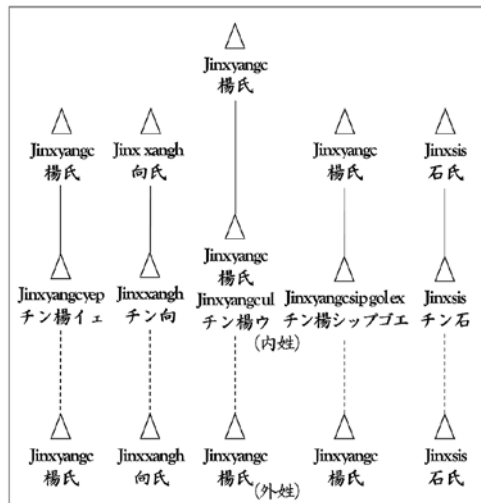


図 4 アップウェブラによる内姓と外姓の状況 (G 村の楊姓集団)

出所：住民の語りにより筆者作成。

た。そのため、現在、「呉」はチン呉とそれらの転入者の外姓であり、呉・李・石・肖などのもとの姓は彼らの内姓となった。

【事例 7】

P 村は呉氏・楊氏・石氏という 3 つの大きな単姓集団を有することでよく知られている。しかし実際には、呉・楊・石のほか、P 村には龍・粟・陸・黄・洗・肖・蔣・陳・梁・銀など 10 以上の内姓をもつ人々が住んでいる。それらの異姓者は、清朝の初め頃、P 村に埠頭³²⁾ができて以降、通道県の周辺から移住してきた世帯である（そのうちの一部は漢民族である）。彼らは人口が少ないため、それぞれ P 村の先住者プラに加入した。したがって、現在、P 村において、呉氏集団はひとつの外姓集団であり、チン呉とショウ呉の成員のみで構成されるのではなく、ショウ呉と合流した洗氏・肖氏・蔣氏などの異姓者も含まれている。同様に、楊氏集団には楊ショウシだけでなく、陳氏・梁氏などの異姓も含まれ、石氏集団は銀氏を含んでいる。そのうち、梁氏は定住した後、楊姓を新たに使用してきた。

事例 6 の呉氏や事例 7 の呉氏・楊氏・石氏などの単姓集団も、複数の内姓集団から構成されている。しかし、合流したそれらの単姓集団は出自の意義をもたず、その集団の系譜も出自

32) 民国『三江県誌』の記載によると、P 村が存在する坪坦川流域は、かつて広西と湖南の隣接地域における米・白塩などの交易の重要な拠点として位置づけられていた [姜玉笙 1975(1945): 481, 495]。

系譜とはならないため、宗族的な単姓集団とは異なるものである。また、それらの集団はひとつの外婚集団とみなされ、内姓集団間の通婚は忌避される。その理由は、G村の住民が語るように、「アップウェプラした後、我々は兄弟であり、漢民族の聯宗³³⁾のように、異姓のプラがひとつの房族となったため、諸成員間の婚姻は禁止されてきた」からである。また「同じ姓であるため、通婚できない」とも考えられている。

以上からは、トン族の親族には次のような特徴があることがわかる。すなわち、後から移住してきた小規模な異姓集団を既存プラ集団（先住者）に吸収する方法は、アップウェプラを通じて、擬制的な兄弟関係を設定することである。それらの操作を行なう際には、漢民族の宗族のまとめ方と同姓不婚という婚姻規則が援用される。

5.3 破姓開親の場合—単一の内姓集団を複数の外姓集団に分割

もうひとつは、村落共同体における破姓開親を行なった後、プラ内婚を行なうため、共通祖先をもつ単一の内姓集団を、結婚できる複数の「房族」（分節、外姓集団）に分割した例である。³⁴⁾ 前述の事例4で言及したL村の楊プと楊ヤはその典型例である。同一の祖先を共有する世帯間の通婚を可能にするため、チン楊集団は2つのリニージに分化した。分化した楊プと楊ヤは別々の内姓集団として、相互に結婚できる（図5のIを参照）。

では、プラを分割するにはどのような操作を行なったのか、次にG村の事例から説明する。

【事例8】

G村の住民の語りによると、呉氏の人々は、過去、プラ成員間での通婚を行なうため、系譜上の親子関係のある「呉朝旺」（先祖代々の墓に記された家系図によると、現在から遡って11世代以前の祖先）と「呉旺財」をそれぞれの祖先として、2つの外姓集団に分割した。それぞれ呉 wuc と伍 wux と呼ばれる。それ以降、2つの外姓集団は結婚できるようになった（図5のIIを参照）。また当時、通婚範囲を明確にするため、2つの集団の成員は命名に

33) 従来、漢民族は「敬宗收族」（共通の始祖に基づき、同宗同族の人々を同一族譜と宗廟にまとめること）を重視することがよく知られてきた。漢民族の「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〕。しかし、漢民族の「聯宗」は一般的には同姓の間の結合を指すが、調査地のトン族ではこの語が、異姓間の結合を説明するために用いられる。

34) 他のトン族の地域にも類似の例が広くみられる。たとえば、貴州省黎平県岩洞鎮の竹坪寨（自然村）は700余りの世帯を有し、清初からすべて呉姓であり、成員は同じ祖先からの系譜関係を明確に認識しているが、通婚のために12の集団に分けてきた。また命名する際に漢民族の輩行字を利用し始め、同じ世代の成員はすべて名前に同じ漢字を用いることから、兄弟とみなされて結婚できないが、5世代以上離れれば同じ房内でも結婚可能であった。ただし、1947年に漢民族で村長となった人が、漢民族社会において同姓婚は恥ずべきことであるため改めるべきだと村人に説明した。その後、村の年長者たちは相談してひとつの解決方法を提起し、各房（族）がそれぞれの姓を改めると決め、12の姓となった。普段就学や就職など苗字を使う必要がある時、住民は新しい姓を使用する。また、昔の姓はいまだ祖先の位牌や墓碑の碑文に残っているにもかかわらず、漢人との交流が頻繁になった現代では、以前同姓結婚した人の墓碑などを人為的に壊すことも少なくない〔鄧 1987; 宇 1994〕。

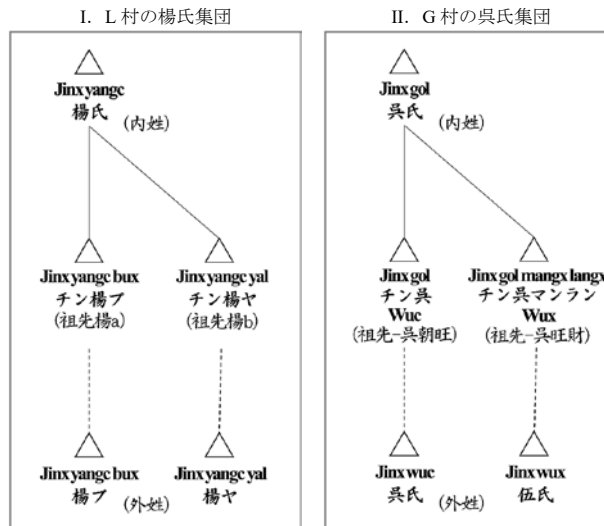


図 5 破姓開親における内姓と外姓の状況

出所：住民の語りにより筆者作成。

あたり，呉朝旺を祖先とするプラ（外姓は呉 wuc）は「傳朝勇順，仕大啓昌，家国永強」という十二代卷宗（輩行字を記憶するための一種の詩）を継承している．それに対して，呉旺財を祖先とするプラ（外姓は伍 wux）では「仕大啓昌，家国永強」という八字をとり，代々伝えてきた．

G 村の歌師 WGY（男，1942 年生まれ，チン呉）によると，G 村トン族の間で伝承する歌には，破姓開親を行なった後，トン族の人々は同じ姓であっても，「祖先の墓が違うところになれば，安心して恋愛できる」という文句があり，プラにおける内婚を表現している．ただし，1980 年代以降，G 村の呉氏の人々は，漢語と漢文化を学習し続けてきたため，同姓結婚を恥ずべきことと思ひ，たとえ異なる祖先をもっている同姓間では結婚しないことを約束するようになったと述べている．

G 村の呉氏の事例は，最初の呉氏集団は共通祖先をもつ同一内姓の人々であったが，トン族の婚姻規則（プラ内婚制）と漢民族の同姓不婚との間の婚姻規則の不一致を解消するため，分割した呉氏 jinx wuc と伍氏 jinx wux という 2 つの外姓集団になってしまったのである．ひとつのプラ集団が，呉氏と伍氏のように，2 つの外姓集団となったのは，漢民族の同姓不婚という慣習に則するため，姓を変更したからである．

総括すれば，破姓開親が行なわれた後，トン族の人々は自民族の婚姻規則（プラ内婚制）と漢民族の同姓不婚という婚姻規則との不一致を解消するために，内姓（旧姓）と外姓（新姓）

の2つの姓を使用してきた。また、「プラ内婚」を推進するため、内姓集団（プラ）が複数の通婚できる外姓集団（プラの分節）に分割される。そして、内姓集団を複数の外姓集団に分割する方法は、プラの分節の習俗を応用し、分化した各外姓集団は異なる祖先を始祖とし、それぞれに新たに系譜関係を作り上げることである。このことは、トン族の親族組織が漢民族の宗族とは異なる論理によって運用されていることを示すとともに、その運用を宗族モデルに近づける圧力が常に働いていることをも示している。その結果、共通祖先をもつ同じ内姓の人々は通婚のため、互いに異姓集団とみなす状態になるといえる。

6. お わ り に

本稿では、親族規範に関わる理念と慣行からトン族の親族組織の構成原理を考察した。本論文で筆者が示した事例からは次のようなことが明らかになった。

父系制をとっている調査地のトン族の人々は、家屋を意味する言葉であるヤンをひとつの世帯とみなす。そして、父系関係のあるヤン群の集まりがプラというトン族の親族組織を構成する。また、トゥアンという世帯群の居住形態の特徴、特に本家と分家の分かれ方からみれば、プラは父子を軸とする二者関係に基づいた一種の屋敷地共住集団である。特に第3節に述べたように、トン族の伝統的な習慣では、息子が妻を娶って子をもうけると、両親の世帯（ヤン）でもうひとつの火塘（サーピ）を作るか、父親のヤンの近くに新しいヤンを建てて生活している。プラというトン族の親族は、こうした夫方居住の複数のヤンの集まりとして、このような「父親」と「息子」の二者関係が放射状に拡大されるものとされる。

しかし一方、プラという親族組織のなかに異姓者・非血縁者が転入している現象がしばしばみられる。それは、第4節で述べたように、トン族のもつ2つの婚姻規範と密切な関連があったからである。まずは、以前から、トン族の人々は、村レベルにおいて、後から定住してきた異姓集団が先住者集団に合流する慣行をもっていたことである。調査地のトン族の人々はそれを「アップウェプラ」と呼ぶ。また、トン族のプラは、古くは、村外婚、同姓不婚および交叉イトコ婚などの婚姻規則を厳格に行なっていたが、それがトン族の人々に大きな不便をもたらしたため、清朝初期、貴州の東南部から広西・湖南の隣接地域にかけての幅広いトン族の居住地において「破姓開親」という婚姻規則が行なわれ、村内において同じ姓の親族間で通婚するようになってきた。

したがって、シャイの既存プラ集団による異姓の新規移入者の吸収や、内婚を目的としたプラの分割といった事例が頻繁に生じることになる。たとえば、第5節で述べたように、調査地においては、後に定住してきたプラ集団が既存のプラ集団に加入し、彼らのプラの活動に参加することを通じて、冠婚葬祭のための相互扶助を行なう。そして、同じ祖先をもつプラ集団の場合、その集団の世代深度が5世代か7世代以上に発展した場合、内部成員間の結婚を行

なうために、プラ集団をいくつかの通婚できる下位集団に分けることがしばしばみられる。また、調査地のトン族の人々は、内姓と外姓に関する慣行をもっている。こうした漢語の姓のシステムを作り上げたのは、前述したプラ内婚制を推進しながら、漢民族の同姓不婚という慣習との不一致・差別を解消するための一種の措置と考えられる。

通婚規則について、アップウェプラの場合、各々小集団の間は兄弟関係とみなし、通婚を忌避している。「破姓開親」の場合、内姓と外姓の区別は、婚姻交換システムにならない集団分類（すなわち、「通婚できる集団」と「通婚できない集団」という異なるカテゴリー）を作り上げたことで重要な意義をもっている。このことは、トン族の親族組織が漢民族の宗族とは異なる論理によって運用されていることを示している。そしてこうした婚姻をめぐるトン族の規範の運用は、漢民族的な宗族の論理がそれらの婚姻規範を実践しているトン族の人々に常に圧力をかけていることをも示している。そのため、現在みられるトン族のプラという親族組織の在りようを理解するためには、こうした矛盾する2つの異なる婚姻規範を、実践のなかで如何に折り合いをつけているのかについて考察すべきなのである。

しかしながら、トン族は、清朝中期頃から、漢民族との接触や漢民族とトン族間の文化交流が深まりつつあり、漢民族の宗族に関する漢語や伝統的な慣習に少なからずさらされてきた。トン族の人々がいつから漢字と漢語を使用するようになったかについてはまだ不明な点が多いが、独自の文字をもたないトン族の人々は、現在、漢姓を名乗ったり、漢語によって独自の民族文化を表現したりしている。調査地の人々の親族関係は、トン族の民俗語彙とトン族的な規範に基づいて運用されるとともに、プラとその分節を漢語の「宗族」と「房族」と表現し、プラが機能集団としての特徴を有するだけでなく、祖先中心的な父系リネージである点に漢民族の宗族との類似点を有すると語られている。本稿では、この不一致が、トン族の親族組織の動態を生み出していることを提示した。特に、近年におけるプラの系譜の再編纂や祖先祭祀の復興などの活動に際して、住民が自発的に宗族に関する漢民族の民俗語彙を借用して自分たちの親族組織を説明することが明らかになった。

以上のように、トン族の親族規範は漢民族のそれとは全く異なる特徴をもつが、表記言語として漢語が用いられているために、それをあたかも宗族のように表現・運用しようという力学が常に働いている。この、漢民族の宗族とは似て非なるヴァナキュラーな現実と、それを少しでも宗族に近づけようとする表記言語からの圧力との緊張関係が、トン族社会における一連のユニークな社会制度を作り出してきた。言い換えれば、調査地のトン族の人々は漢文化の影響を受けつつも、自分自身の独自の社会と文化を維持するため、さまざまな措置をとってきたのである。

このような状況はトン族社会に限らず、歴史的に漢語や漢文化の影響を受け続けてきたミャオ族やヤオ族などの中国少数民族にも広く存在しているといえる。本論文では、トン族社会の動態を、トン族独自の親族規範と、非血縁者の移入によって形成されている地域社会の現実と

の緊張関係から再考察した。トン族の事例を踏まえ、今後、中国少数民族の社会・文化面での動態を明らかにするためには、前述したような民俗語彙の世界と漢語の世界との緊張関係という新たな切り口から特定の民族社会を捉え直す必要があるだろう。特に、調査に際して中国語と少数民族語の双方を併用することで、両者の意味のズレを的確にすくいあげ、そのズレから生じる社会の動態を再考すべきである。

また、それらの知見をもとに、今後の課題として、トン族の祖先祭祀と婚姻規則などの特徴も捉え直す必要がある。具体的には、調査地のトン族の村において、後からきた集団は草分けの先住者の始祖を共通の祖先神（村の開拓者）として祀っており、転入した先住者プラの祭祀文化も共有してきた。たとえば、P村の村人は、先住者の石氏の始祖を村落の守り神として祀っており、H村の村人も、最初の先住者集団である「莫氏プラ」（子孫が絶え、家が絶えたプラ）の始祖を共通の始祖（村人の共通の守護神）として祀る。これらのトン族の社会動態は、漢文化と宗族イデオロギーの維持に貢献している一方、そこではトン族社会の有する独自の性格との不一致も生じていた。この点に関しては、今後の課題としたい。

謝 辞

本稿の研究活動に際しては、京都大学学際融合教育研究推進センター総合地域研究ユニット臨地教育支援センターの助成と、濫澤民族学基金（平成29年度）、笹川科学研究助成（平成30年度）を受けました。本稿に関係するテーマの一部は、仙人の会例会（法政大学、2017年5月）、台湾民族学人類学会（国立台湾大学、2017年10月）、日本文化人類学会第53回研究大会（東北大学、2019年6月）で報告を行ないました。研究会で発表の機会を与えていただき、また貴重なコメントをくださった曾士才、鈴木正崇、吉野晃、村上忠良先生および台湾のDavid Faure先生・何翠萍先生にはここに記してお礼を申し上げます。また、執筆にあたり、指導教員片岡樹先生にご指導を賜り、滋賀医科大学の兼重努先生および台北國防醫學院の顔芳姿先生からは多くの有益なコメントを頂きました。ここに記して感謝申し上げます。本稿を仕上げるにあたって、査読をしていただいた先生方から貴重なご指摘、ご教示を賜りました。末尾ながら記して深く感謝の意を表します。

引 用 文 献

邦文

- 大林太良. 1984. 「東南アジアの民族文化」 大林太良編『東南アジアの民族と歴史』民族の世界史6. 山川出版社, 2-18.
- 王 建新. 2006. 「広南ヤオ族の父系親族と村落祭祀—伝統文化による権威構築のメカニズムについて」『文明21』17: 105-144.
- 兼重 努. 1998. 「エスニック・シンボルの創成—西南中国の少数民族トン族の事例から」『東南アジア研究』35(4): 132-152.
- . 2002. 「西南中国、トン族の民族文化に関する動態的研究—鼓楼・風雨橋を中心に」京都大学博士学位申請論文.

- _____. 2003. 「鼓楼・風雨橋からみたトン族の風水民俗」『アジア遊学』47: 65-75.
- _____. 2007. 「集落地形の風水判断—西南中国, トン族の村落風水の事例から」『滋賀医科大学基礎学研究』13: 19-44.
- _____. 2010. 「人びとに吉凶禍福をもたらす水—西南中国・トン族村落社会における風水知識と実践」秋道智彌・小松和彦・中村康夫編『人と水 2 水と生活』勉誠出版, 135-180.
- _____. 2012. 「風水を盗む—西南中国トン族の事例から」Arena/ 中部大学国際人間学研究所編『特集 民俗知としての風水—学際シンポジウム 風水思想と東アジア 中国風水と抱護(沖縄と韓国)』14: 29-38.
- 周 達生・浅川滋男・田中 淡. 1990. 「貴州トン族の高床住居と集落構成に関する調査と研究 (1)」『住宅総合研究財団研究年報』16: 223-239.
- 瀨川昌久. 1996. 『族譜—華南漢族の家族・風水・移住』風響社.
- _____. 2012. 「氏姓のポリティクス—現代中国における文化資源としての族譜とその活用」『東北アジア研究』16: 205-222.
- 瀨川昌久・川口幸大編. 2016. 『〈宗族〉と中国社会—その変貌と人類学的研究の現在』風響社.
- 張 民. 1991. 「トン族」嚴汝嫻主編・江守五夫監訳『婚姻からみた中国少数民族 上』六興出版, 388-401.
- 陶 冶. 2006. 「歴史の中の親族と儀礼—中国貴州省東南部ミャオ族の支系『ガノウ』人の祖先祭祀をめぐって」『人間と社会の探求 慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』62: 121-137.
- 中根千枝. 2002. 『社会人類学—アジア諸社会の考察』講談社学術文庫.
- 水野浩一. 1965. 「農地所有と家族の諸形態—タイ国東北部の稲作農村」『東南アジア研究』3(2): 7-35.
- 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: 125-148.
- 余 志清. 2014. 「現代中国少数民族社会における『宗族再興』—貴州省プイ族の事例から」『現代民俗学研究』6: 95-112.
- 渡邊欣雄. 2001. 『風水の社会人類学—中国とその周辺比較』風響社.

中文

- 陳 偉斌. 2013. 「婚姻, 家庭と人口的自我調適—以貴州一個侗族村寨為例」陳長平主編『村寨人口与文化—中国人類人口学的田野实践与探索』北京: 中央民族大学出版社, 311-356.
- 鄧 敏文. 1987. 「竹坪村志略述」貴州省誌民族誌編委會編『民族誌資料匯編 第三集 侗族』122-127. (未刊行)
- 鄧 敏文・吳 浩. 1995. 『没有国王的王国—侗款研究』北京: 中国社会科学出版社.
- 杜 若甫編. 2011. 『中国少数民族姓氏』北京: 民族出版社.
- 範 可. 1990. 「關於陳埭回族的若干歷史問題」陳國強主編『陳埭回族史研究』北京: 中国社会科学出版社, 55-75.
- 高 俊成編. 2015. 『民俗民風—中華民俗文化大觀』鄭州: 中原農工出版社.
- 過 偉. 1993. 『侗族民間叙事文学』南寧: 广西人民出版社.
- 広西壮族自治区編輯組. 2009. 『広西侗族社会歴史調査』北京: 民族出版社.
- 湖南省少数民族古籍辦公室編. 1988. 『侗款』楊錫光整理, 翻訳, 長沙: 岳麓書社.
- 黄 才貴. 2006. 『女神与泛神—侗族「薩瑪」文化研究』貴陽: 貴州人民出版社.
- 羅 康隆. 2012. 「清水江流域木材貿易中の族際経済結構分析」『原生態民族文化学刊』4: 34-40.
- 姜 又春. 2015. 「從『補拉』聯姻和擬制血縁到地域社会整合—坪坦河申遺侗寨的遷徙与聚居」『懷化学院学報』34(8): 1-5.
- 姜 玉笙編. 1975 (1945). 『三江県志』台北: 成文出版社リプリント版.

- 李 根富・史 文志編。2007.『湖南侗族史料一節俗』北京：線裝書局。
- 廖 楊。2005.『中国西北古代少数民族宗法文化研究』桂林：广西師範大學出版社。
- 毛 艷・洪 穎・黄 静華編。2012.『西南少数民族民俗概論』昆明：雲南大學出版社。
- 錢 宗範・梁 穎。1997.『广西各民族宗法制度研究』桂林：广西師範大學出版社。
- 秦 秀強。1991.「略談侗族南北地区伝統文化的差異及其成因」侗学研究会編『侗学研究』貴陽：貴州民族出版社，165-171。
- 石 啓貴。1986.『湘西苗族实地調查報告』長沙：湖南人民出版社。
- 石 佳能。1991.「侗族『補拉』文化溯源」『貴州民族研究』2: 58-64。
- . 1993.「侗族的『補拉』与款」『中南民族大学学报(人文社会科学版)』3: 28-33。
- 石 佳能・廖 開順。1996.「侗族『補拉』文化層面觀」『懷化師專学报』15(2): 140-145。
- . 1997.「侗族『補拉』文化内涵淺析」『貴州文史叢刊』3: 90-93。
- 唐 仁郭・錢 宗範・王 昶・陳 雄章。2006.『中国少数民族宗法制度研究』南昌：江西高校出版社出版。
- 吳 浩・梁 杏雲編。2009.『侗族款詞』南寧：广西民族出版社。
- 吳 永清。2008.「黎平牙双侗族现状・姓氏・信仰」貴州省民族事務委員會・貴州省民族研究所編『貴州「六山六水」民族調查資料選編 侗族卷』貴陽：貴州民族出版社。
- 王 勝先。1987.「鼓楼文化—当今典型的越文化」『黔东南社会科学』1: 45-49。
- 中国科学院民族研究所貴州少数民族社会歷史調查組・中国科学院貴州分院民族研究所編。1963.『貴州省黎平縣三龍鄉侗族社会經濟調查資料』貴州少数民族社会歷史調查資料之 12. (未刊行)
- 薛 琪薪・韋 益金。2013.「侗族『卜拉』的文化人類学闡釋」『民族論壇』7: 68-70。
- 嚴 汝嫻。1986.『中国少数民族婚姻家庭』北京：中国婦女出版社。
- 楊 策慧。2001.「變遷中的侗族村寨」『中央民族大学学报(哲学与社会科学版)』28(5): 63-68。
- 楊 進銓。1992.「侗族『卜拉』文化試析」『民族論壇』1: 69-74。
- 楊 昌嗣。1990.「侗族社会的款組織及其特点」『民族研究』4: 31-36。
- 姚 麗娟・石 開忠。2005.『侗族地区的社会變遷』北京：中央民族大学出版社。
- 宇 曉。1994.「巫姓現象的跨文化比較研究」『貴州民族研究』2: 33-39。
- 趙 曉梅。2014.『中国活態鄉土聚落的空間文化表達—以黔东南地区侗寨为例』南京：東南大學出版社。
- 莊 景輝。1993.「陳埭丁氏回族漢化的研究」『海交史研究』24(2): 93-108。
- 張 應強。2004.「『棄龍就姜』—清代黔东南地区一個苗族村寨的改姓与宗族的演變」『歷史人類学學刊』2(2): 27-51。
- 張 沢忠・吳 鵬毅・胡 宝華。2008.『變遷与再地方化—广西三江独峒侗族「团寨」文化模式解析』北京：民族出版社。

英文

- Edmondson, J. A. and D. B. Solnit, eds. 1988. *Comparative Kadai: Linguistic Studies beyond Tai*. Dallas: Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington.
- Holm, D. 2003. *Killing a Buffalo for the Ancestors: A Zhang Cosmological Text from Southwest China*. DeKalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- Kaneshige, T. 2000. Village Community and Public Architecture: Wagx Concept and Drum Tower among Dong People of Sanjiang in Guangxi Province, China. In Yukio Hayashi and Yang Guangyuan eds., *Dynamics of Ethnic Cultures Across National Boundaries in Southwestern China and Mainland Southeast Asia: Relations, Societies and languages*. Chiang Mai: Ming Muang Printing House, pp. 82-105.
- Yen, F. T. 2007. The Impact of Gender and Hierarchy on Women's Reproductive Health in a Kam Village, Guizhou Province, China, *Culture, Health and Sexuality* 9(1): 55-68.