

【論文】

人類学の親族論における宗族研究の再考

賈 玉 龍

要 旨：本論文の目的は、宗族研究史と親族研究の動向を整理し、「つながり」概念を手がかりに宗族研究を親族の比較研究へと接続する可能性を示すことである。「宗族」とは、共通の祖先から父系出自の系譜を持つ者どうしが集まって作る集団を指す。人類学の親族研究において、中国の宗族は1920年代から重要な研究対象であり続けている。100年近くの歴史を持つ宗族研究は、主に宗族の発展形態、宗族組織の分裂と統合や宗族復興の原因などのテーマを中心に進めてきた。しかし、宗族研究が地域研究にとどまり、人類学の親族研究から離れているという点はよく批判されている。出自理論由来の親族の比較研究は、西洋中心的な「親族」概念の押し付けという理由でシュナイダーに批判された。この批判で下火となった通文化的な親族研究は、カーステンの「つながり」概念により新たな展開を迎えている。分析概念としての「つながり」は、西洋の「親族」概念における「自然/文化」の二項対立を乗り越えようとするもので、親族の比較研究には有効と思われる。本論文では、「つながり」概念が中国研究でどのように受容されているのかを考察し、宗族研究を親族の比較研究へと接続する可能性を示す。

キーワード：宗族、親族、つながり、自然/文化、中国

1. はじめに

家族・親族のつながりは、現代の中国社会において人々を結びつける重要な絆として認識されている。その親族の間の密接な関係を代表するのは、宗族という父系出自集団である。人類学の親族研究において、中国の宗族は1920年代から重要な研究対象であり続けている。しかし、親族研究批判以降の宗族研究は地域研究にとどまり、人類学の比較研究から離れているのも事実である。本論文では、宗族研究史と親族研究の動向を整理し、「つながり」(relatedness) 概念を手がかりに宗族研究を親族の比較研究へと接続する可能性を示す。

本論に入る前に、宗族及び宗族を取り巻く中国社会の状況について概観してみたい。

宗族とは、共通の祖先から父系出自の系譜を持つ者どうしが集まって作る集団を指す。典型的には、一つの村などに集まり住み、その村にやってきた最初の共通始祖からの系譜に関する記録(族譜)を持ち、祖先を祭祀する施設や儀礼を維持している父系親族の集団である(瀬川 2004: 118)。この場合、血縁集団としての宗族と地域共同体の郷・村が重なるという意味で、宗族郷・宗族村とも呼ばれる。

伝統的には宗族は外婚の単位であり、人々は互いに結婚してはならない範囲として宗族を明確に認識している。また、同じ宗族の人々は冠婚葬祭ごとに共同で祖先を祭り、血縁集団としてのアイデンティティを確かめ合ってきた。日常の生産扶助や資金調達に際しても、人々はまず宗族の仲間に助けを求め、家の分家や養子についても、宗族が各家族に制約を課すことが多かった(韓 1995: 79)。このように、宗族は中国の伝統社会の基本的な構造とされたのである。

しかし、1949年に中華人民共和国が成立して以降、共産党政府は社会主義のイデオロギーに基づいて、新たな社会秩序を作り、宗族を伝統的な社会秩序の代表として批判した。

1950年代の土地改革では、宗族の祭祀活動を支えてきた共有財産は処分され、宗族全体の祭祀活動も中止されてしまった。1960年代の文化大革命の際、族譜さえ「闘争」の目標になり、族譜のほとんどはその間に破棄された。1980年の家庭生産責任制の実施により、土地の使用権が農民の手に戻ると、家族・宗族の結束が再び強まった。他方、集団経済の基盤を失った村は政治的統合性が弱まった。このような流れのなかで族譜の再編や祖先の墓の再建が1980年代以降に盛んに起こっている。

2. 人類学における宗族研究の系譜

人類学の宗族研究史は、すでに多数の論文（周 2006, 杜 2009, 瀬川 2016b）で論じられている。本章では、1980年代の親族研究批判以降の日本における宗族研究を中心に、宗族研究史を振り返る。

2-1. コミュニティ・スタディと宗族研究の草創

1920年代、「未開社会」を扱う当時の人類学では、中国などの「複雑社会」に注意を払った研究者は少なかった。カルプは中国東南部（広東省）で現地調査を行い、『南支那の村落生活—家族主義の社会学』（Kulp 1925）を出版している。これは人類学的な宗族研究の古典であるのみならず、中国大陸におけるコミュニティ・スタディの先駆でもある。カルプが注目したのは、村人の社会生活に見られる家族・親族を中心とした行動様式である。彼は「家族」と「クラン」を手がかりに、中国人の「家族主義」について論じている。

それ以降、人類学の射程が「文明社会」にも及ぶなかで、ラドクリフ＝ブラウンとマリノフスキーは中国研究に人類学的関心を持つようになった。彼ら（Radcliffe-Brown 1936, マリノフスキー 2006 [1939]）は、中国社会は従来の人類学で研究されてきた「未開社会」より規模が大きいいため、その適切な研究範囲は「村」であるとした。そして、現地調査によって多数の「村」のモデルを考察し、その上で中国社会の全体像を明らかにすることができるとした。これにより、カルプが示したコミュニティ・スタディで中国社会を調査研究することの妥当性が確認された。

以上のような背景のもと、林は中国東南部（福建省）にある宗族村で参与観察を行い、『義序的宗族研究』（林 2000 [1935]）という修士論文を書き上げた。1935年に訪中したラドクリフ＝ブラウンの助手を務めたことをきっかけに、林（1936）は構造機能主義の枠組みで中国の宗族を論じている。中国東南部の宗族に関する上述の研究（Kulp 1925, 林 1936）は、1950年代以降のフリードマンの宗族研究に大きな影響を与えた。ただし、これらの宗族研究は典型的なコミュニティ・スタディであり、社会の変容と外部社会への視点が欠如しており、宗族を所与のものとして本質的にとらえる傾向がある。

2-2. フリードマンの宗族モデルと香港・台湾研究

1949年に中華人民共和国が成立して以降、海外の人類学者は中国大陸で調査ができなくなった。それに加えて、人類学は中国大陸で禁止され、中国大陸での漢族研究も中止された。こうしたなかで、フリードマン（Freedman 1958 ; 1966）はコミュニティ・スタディへの批判から出発し、中国社会を対象として人類学的研究の新しい可能性を模索した。彼によれば、コミュニティ・スタディの一つ目の問題点は、フィールドワークで調査可能と

いう理由だけで研究対象を村に限定したことである。中国のような「複雑社会」を研究するとき、国家を含めた広い社会的文脈に基づかなければ、中国社会の全体像を把握することが難しい。二つ目の問題点は、参与観察の方法論的な制約により、観察時の共時的な研究しかできないということである。フィールドワークはそもそも「未開社会」を研究する方法で、歴史の長い中国社会を研究する際に限界があるとされた。

フリードマンのもう一つの関心は、アフリカの無国家社会におけるリネージ・モデルとの対話である。彼（Freedman 1958 ; 1966）は文献資料に基づき、村落レベルの宗族内部が社会的・経済的・政治的に非対称的に分化されている構造を明らかにし、中央権力のある中国社会でのリネージ・モデルを提示している。フリードマンの宗族モデルは、共有財産を最も重要な条件とし、機能的な要素を重視するという意味で、宗族の機能モデルとも呼ばれている。注目すべきは、宗族の存在理由を他の多様な社会関係や歴史的な条件に求めようとするフリードマンの立場が、前世代の本質主義的な宗族理解と一線を画していることである。宗族の「社会的・歴史的な構築性」という主張は、フリードマン以降の宗族研究者にも受け継がれている。

しかしながら、フリードマンは自分自身が指摘したコミュニティ・スタディの限界を十分に乗り越えられなかった。王（2005）が指摘したように、フリードマンは実質的に中国東南部の「周辺性」を強調することで、中国東南部を中央権力のない閉じた社会としてとらえてしまった。結果として、フリードマンの宗族モデルはアフリカのリネージ・モデルの複製に過ぎないようなものとなってしまった（王 2005 : 78-79 ; 101-102）。

また、フリードマンは文献資料を検討することで、中華民国期以前の「過去」を視野に入れたが、現地調査の制限により中華民国期以降の宗族にはあまり触れなかった。結局、フリードマンの宗族研究は「過去」に関する共時的な研究となっしまい、「過去」から「現在」までの変容を考察できなかった。

フリードマンの影響で、その後、宗族研究は人類学者の注目を浴びるようになった。そして、香港・台湾の漢族村落での現地調査に基づき、フリードマンの宗族モデルを検証する研究が増えていった。フリードマンの関心を受け継いだ研究群（Watson 1985 など）は、宗族パラダイムとも呼ばれ、地域史的な研究という方向に収斂していく。それに対して、陳（1985）は漢族の系譜関係にある「房」概念を中心に、漢族の親族原理から宗族の「系譜モデル」を提示している。彼によれば、父に対する個々の息子及び彼らの家族が互に対称関係にあるように、分節としての「房」は系譜関係で非対称的なものではない。陳とフリードマンの議論は、宗族の異なる側面（「理念上の血縁集団」と「機能的な地域共同体」）を提示し、いずれも宗族研究に大きな影響を与えている。

2-3. 親族研究批判以降の宗族研究

香港・台湾の宗族研究が盛んになった同時期に、英語圏の人類学では、親族概念や親族研究の根本的な見直しと批判（Schneider 1984）が行われるようになった。それ以降、欧米の人類学では宗族を主要テーマとする研究が見られなくなった。それに対して、中国大陸と日本を代表とする東アジアの人類学では、宗族は依然として重要なテーマであり続けてきた。1950年代に中止された中国大陸の人類学は1980年代から再開し、戦前のコミュニティ・スタディの蓄積から出発した。宗族については、東洋学の資料を援用してフリード

マンの機能モデルを批判する研究と、歴史的な文献を利用して宗族の形成プロセスを考察する研究が1990年代以降の主要な方向となった。特に「華南学派」と呼ばれる後者は香港の大学との連携で、中国東南部を拠点に歴史人類学的な宗族研究を展開し、中国大陸の宗族研究において強い影響力を持っている。以上の傾向は、中国社会学・人類学の主要な学術誌に掲載された論文タイトル「中国宗族研究：従社会人類学から社会歴史学的転向（中国の宗族研究：社会人類学から社会歴史学への転換）」（喬・黄 2009）にも表れている。これらの研究はいずれもフリードマンの機能モデルから出発したもので、前述の香港・台湾研究の延長とも言える。

1990年代から、日本の人類学では宗族に関する民族誌が多数出現した（瀬川 1991, 聶 1992, Han 2001, 潘 2002, 秦 2005, 阮 2005）¹。これらの研究はいずれも1990年代前半までのフィールドワークをもとにしたものである。特徴的なのは、著者のほとんどが日本で人類学を学んだ中国大陸出身の研究者であることだ。当時、中国大陸の社会主義革命²は欧米・日本などの資本主義諸国の注目を浴びたが、1980年代までの中国は海外の人類学者にとって調査が不可能であった。また、中国大陸における人類学は1980年代以降再開したとはいえ、社会主義革命は政治上の理由から扱えないテーマであった。こうした背景において、中国大陸での現地調査に基づいて社会主義革命を民族誌的に記述することがこれらの研究（聶 1992, Han 2001, 潘 2002, 秦 2005, 阮 2005）の出発点となっている。そのため、これらの研究は村落における国家権力の浸透を通して「国家－社会」関係を把握することと、異なる時代にまたがる通時的な比較によって社会主義革命の影響を考察することに注力した。したがって、これらの研究のアプローチはコミュニティ・スタディの時間的・空間的な限界を乗り越えるというフリードマンの関心も受け継いだとも言える。中国社会の持続と変容を考察する際、「宗族」は「国家－社会」を媒介する中間領域を分析するための重要な手がかりとして立ち現れ、現地調査に基づいてフリードマンの機能モデルを検証・修正することも理論的な関心の一つとなった。

中国東南部の大規模宗族に基づいて構想されたフリードマン・モデルを現地調査に基づいて検証したのは潘（2002）と阮（2005）である。潘（2002）の調査対象は中国東南部の福建省にある大規模宗族である。彼はフリードマンの宗族モデルは機能的要素に重点を置きすぎており、系譜上の「房」概念や祖先祭祀などの要素を過小評価したと批判している。こうした批判を踏まえ、彼は陳（1985）の提示した「房」概念を参照し、「機能的房族」という分析概念を提示する。また、潘の調査地は海外の移民を多数送り出した「僑郷」であるため、海外の華人社会との関係で宗族をとらえているという点でも、彼の研究は斬新である。

阮（2005）の調査対象である「義序宗族」はまた福建省の大規模宗族である。「義序」は林（2000 [1935]）の調査地で、阮（2005）の研究は『義序的宗族研究』（林 2000 [1935]）の追跡研究ともなっている。この地域では、族譜や地方誌などの文字資料が多数残され、歴史的な変容を辿りうる絶好の対象地である。したがって、阮は社会主義期の宗族に関心を持ちつつも、歴史的な考察に重点を置いている。この研究には二つの軸があり、その一つはフリードマンから一貫した「宗族の機能と政治的・経済的要素との関係」であり、もう一つは「宗族表象の背後にある『徳治文化』」である。阮はこの二つの軸に沿って「義序宗族」に関する綿密な民族誌的なデータを提示しているが、二つの軸の関係をうまく整理

できていない。彼は政治的・経済的な要素から地域ごとの差異を解釈する一方、異なる時代の政治を論じるときは「宗族文化・徳治文化」に還元する傾向がある。これは、本質主義的な文化観にも見え、理論の面で宗族研究に貢献できているとは言い難い。

中国東南部における大規模宗族の研究からフリードマンの宗族モデルを検証するとともに、この宗族モデルを相対化する試みも進んでいる。その先駆となったのは、香港新界の「多姓村」³を対象とした瀬川（1991）である。フリードマン・モデルを相対化する必要性について、瀬川は次のように述べている。

こうした中で気づくことは、中国の他地域の宗族との比較の際に、大規模な宗族村落を形成しているような宗族のみがこの地域の宗族の典型とされる傾向である。だが、ここで強調を要することは、香港・新界地区においてもこのような大規模宗族はむしろ特殊に発達を遂げた形態であるという点である。そして、このような特殊発展形態を通じてのみ「広東型リネージ」がイメージされるとすれば、地域間比較が不必要に硬直化したものになる危険性が否定できない。（瀬川 1991：24）

上記の問題意識を踏まえて、瀬川（1991）は香港新界の中小規模宗族が複雑な国家社会に統合されたメカニズム（中国全体社会の大伝統の介在）を明らかにし、「東南中国についてのモデルが中国内の他地域についてどれだけ普遍化できるかを検討することが課題となるろう」（瀬川 1991：241）と展望している。

瀬川（1991）の影響を受けて中国大陸で中国東南部の宗族モデルを検証したのが、彼とほぼ同じ時期に東京大学で教育を受けた聶（1992）、韓（Han 2001）、秦（2005）である。彼らはそれぞれ中国東北部（遼寧省）、中国東部（安徽省）、中国中部（湖北省）の農村でフィールドワークを行い、フリードマン・モデルの相対化を試みた。

聶は北京大学で費孝通から人類学を学んだ後、東京大学に留学した中国人研究者である。彼女の著書『劉堡—中国東北地方の宗族とその変容』（聶 1992）は、ネィティヴの人類学者が日本語で執筆する、社会主義革命期の中国農村を扱った民族誌としては最初のもので、インパクトが大きかった。中国語の民俗表現を民族誌に巧みに導入している点がこの本の特徴である。彼女はフリードマンの機能モデルと陳（1985）の系譜モデルを二者択一的に使うのではなく、両者を接合する必要性について次のように主張している。

セグメントの形成については、外在的な条件、機能的な要件から説明することも重要であるが、内在的分析、即ち親族構造そのものの原理からも説明しなければ、不十分だと言える。理想的には、構造的分析和機能的分析とが接合した分析でなければならないと考えられる。（聶 1992：61）

一方、韓（Han 2001）と秦（2005）の民族誌は、それぞれ社会主義革命と婚姻形態に重点を置いている。宗族について、韓（Han 2001）は安徽省と中国東南部の宗族の「族田」の運営形態の違いを指摘し、秦（2005）は宗族の分裂と統合における個人選択の重要性を主張している。

1990年代以降になると、中国大陸における宗族復興が注目を浴びた。この現象を取り上

げて論じたのは、瀬川（2004）である。瀬川（2004：212）によれば、復興した宗族は単なる歴史上の宗族の再現ではなく、社会的・文化的な資源として使われる側面（社会統合と威信蓄積）もある。また、歴史的なルーツの再確認と他者との差異化が宗族復興の動機としてあげられる。瀬川の研究以降、宗族を文化的な資源として扱ってきた研究（稲澤 2016、長沼 2016）が増えている。これらの研究は個別の事例から瀬川の研究（2004）の結論を検証したものである。

日本における宗族研究は、1980年代の中国大陸での調査再開から30年以上を経ている。この30数年間の成果をまとめたのが、瀬川・川口（2016）である。この論文集は、「(1) 宗族を取り巻く中国の社会状況の変化、(2) 人類学的パラダイムならびに研究者の問題関心の変化という二つの変化を総括し、客観化して記述する」（瀬川 2016a：2-3）ことを目的としている。その一つの特徴は、「日常的な文脈における宗族」と「儀礼的な文脈における宗族」（瀬川 2016b：45-50）、または「宗族制度」と「宗族組織」（秦 2016：93）⁴を区別して考えることである。秦が指摘したように、リネージは宗族の一形態にすぎず、「他者との関係において、自らを集団として意識する」（秦 2016：93）という「宗族意識」こそ多様な宗族の共通項である。この指摘は長年にわたるフリードマン・モデルの相対化の一つの成果とも言える。

本章で概観したように、「中国人の親族・家族組織についての研究は、人類学全体としてすでに親族研究が退潮に向かい始めた1960年代に本格化し、そのあと欧米の人類学者による関心が薄れてゆくなかで、日本人研究者、中国人研究者にその比重を移しながらも、今日までその主要な学術的関心対象としての地位を保ち続けている」（瀬川 2004：40）。しかし、日本と中国大陸の宗族研究はいずれも人類学全体の親族研究批判に向き合えずに、地域研究の枠組みにとどまって人類学の比較研究から離れているのも事実である。この傾向はフリードマン以降の香港・台湾研究から一貫したものであり、奇妙なことに50年間近く続いている。

3. シュナイダーの親族研究批判と親族研究の新たな展開

「宗族」は1980年代以降も日本と中国の人類学において重要なテーマであり続けるが、人類学の親族研究自体は厳しく批判された。その代表としてよく知られているのが、D. シュナイダーである。

3-1. シュナイダーの親族研究批判

シュナイダーはもともと象徴人類学で有名な人類学者である。彼は、文化を「全体的な体系」としてとらえることを主張し、ネィティヴの視点を重視することを強調する。彼は著書『アメリカの親族 (*American Kinship*)』（Schneider 1980）で、「親族 (kinship) を『象徴の体系』としたうえで、アメリカの親族は『自然の水準 (order of nature)』と『法的水準 (order of law)』、すなわち『サブスタンス』と『コード』という二つの『文化的水準』によって構成されているとした」（中空・田口 2016：81）。自然的なサブスタンスでつながる親族関係は親子関係のような本質的な関係であり、法的なコードでつながる親族関係は夫婦関係のような構築的な関係である。シュナイダー（Schneider 1980）が明らかにした西洋の「親族」概念における「自然/文化」の二項対立は、のちに親族研究の重要な参照点とな

っている。

シュナイダー (Schneider 1984) は以上の議論を踏まえ、人類学の「親族」概念と西洋の「親族」概念の同一性を指摘している。彼によれば、人類学における「親族」概念は西洋の民俗信仰（「自然/文化」の二項対立）に基づく仮想物に過ぎない。ローカルな認識における親族概念は、必ずしも分析概念としての「親族」に一致するとは限らない。したがって、普遍的な「親族」概念はそもそも存在しない。以上の観点から人類学の親族研究を分析すれば、出自理論に代表される親族の比較研究は西洋の「親族」概念を普遍的な分析概念としており、西洋の「親族」が普遍的な現象であることを前提としていた。他方で、象徴人類学的な親族研究は、個別的な文脈における親族に焦点を絞っており、比較研究と普遍的な分析枠組みの構築に関心を持たなかった。このように、シュナイダー (Schneider 1984) が否定したのは普遍的な分析概念であるが、それにより親族をめぐる通文化的な比較研究を困難にしたことも事実である。普遍的な分析概念と個別的な民俗概念のジレンマに苦しむ親族の比較研究⁵は、のちに「つながり」概念を通して新たな展開を迎えている。

3-2. カーステンと親族の新たな展開

こうしたなかで、J.カーステンはマレーシア・ランカウィ島での漁村に関する民族誌 (Carsten 1997) において、「血」という象徴的な概念に注目している。この「血」は遺伝子のように生みの親から与えられたものである一方、食事を通して獲得可能なものでもある。したがって、「血」のつながりとされる家族・親族は、生得的な親子関係と共食・共同生活によって獲得できる関係を両方含む。マレー漁村の「血」概念では、「自然」と「文化」の境界線は曖昧であるため、「血」をもとにした親族概念を理解する際には、西洋の「親族」概念における「サブスタンス (自然的)」と「コード (法的)」の二項対立を問い直す必要性が生じる。

カーステンの出発点は、西洋の「親族」概念における「サブスタンス」と「コード」の二項対立が他地域の親族を理解する際、必ずしも十分に有効ではないということである。これはシュナイダー (Schneider 1984) の主張と共通している。これを踏まえて、カーステンはマレー漁村の「血」概念を通して、親族に関する新たな理解を提示することを試みている。すなわち、カーステン (Carsten 2000) は「つながり (relatedness)」⁶という分析概念を提示し、親族をめぐる通文化的な比較研究を再開することを提案する。ここでの「つながり」概念は、マレー漁村の民俗信仰を十分にとらえうる概念でもあり、「自然/文化」の二項対立にまたがる分析概念でもある。こうした「つながり」概念は、個別的な文脈における民俗概念に注目する象徴人類学的なアプローチと「親密関係」という普遍的な現象を架橋する分析概念として、有効だと思われる。カーステン (Carsten 2000) によれば、ローカルな文脈で「つながり」の文化を民族誌的に記述することは、親族の比較研究の可能性を開く。こうして、人類学の親族研究は 2000 年以降新たな展開を迎えることになる。

4. 「つながり」(relatedness) と中国の親族・人間関係

近年、カーステン (Carsten 2000) の影響で、「つながり」の視点から中国の親族・人間関係を考察する研究 (Yan 2009, Stafford 2000, Santos 2008, 川口 2012, 林 2013 [2001]) が出現している。本章では、これらの研究を概観してみたい。ここでポイントとなるのは、

「つながり」概念がどのように受容されているのかという問題である⁷。

4-1. 本質的な宗族・親族と構築的な親密関係

閻はアメリカで人類学を学んだ中国系の人類学者である。彼は中国東北部（黒竜江省）の「多姓村」で長年にわたるフィールドワークを行い、贈与交換（Yan 1996）や私的領域の拡張（Yan 2003）や個人化（Yan 2009）などのキーワードをめぐって多数の著作⁸を出版している。1990年代以前に、中国社会の親族と人間関係に関する研究において、フリードマンの宗族パラダイムは支配的な影響力を持っていた。こうした背景について、閻は批判的な立場から次のようにのべている。

父系宗族中心論という形式主義的な方法の影響で、中国研究に従事する多くの人類学者は親族関係の現実をとらえられなかった。（Yan 2009 : 88）

閻によれば、中国の農民はただ社会構造・規範に規定されるのではなく、個人を中心とする社会的ネットワークを積極的に構築する。この社会的ネットワークは贈与交換などの相互行為によって構築・維持されるものである。個人の社会的ネットワークにおいて、宗族はネットワークの一部に過ぎず、フリードマンが主張するほど重要ではなかった。それに対して、姻戚と友達は「宗親」⁹よりも重要な役割を果たしている。閻は、宗族と社会的ネットワークを「親族理念」と「親族関係をめぐる実践」と位置づけ、あるインフォマントの話を取り上げてその関係性を示している。

兄弟とは関係が近い（理念）が、兄弟と比べて姻戚との関係が良い（実践）¹⁰。（Yan 2009 : 92）

このように、閻（Yan 2009）は、中国人の社会的ネットワークにおいて、出自に関わる本質的な「つながり」より構築的な「つながり」が重要であるという結論を導いている。閻（Yan 1996）は「西洋一人」と「非西洋一構造・規範」という二項対立を覆し、個人の視点を人類学の中国研究に導入することで、中国人の人間関係に関わるミクロな視点をもたらした。しかし、彼の調査地は小規模な宗族しか存在しない東北地方であり、その結論を簡単に中国全土に一般化できるかは疑問である。また、閻は「宗族パラダイム」への批判的な問題意識から出発しているという時点で、無意識的に「宗族」（自然・本質）と「姻戚・友達」（文化・構築）という二項対立的な考え方を前提にしている。結局、中国人の人間関係を自然・本質から文化・構築の次元に導くように見える結論において、宗族は文化的・構築的な「姻戚・友達」と対置される「他者」となり、自然的・本質的な存在として固定化された。

閻と同じく、「つながり」を構築的な親密関係としてとらえたのが、サントス（Santos 2008）である。サントスは中国東南部（広東省）の「宗族村」での調査に基づき、「同年兄弟・姉妹」（Same-Year Siblings）という現象に焦点を当てた。調査地での「同年兄弟・姉妹」とは、同じ年の同性間、あるいは同じ学年の同性間の親密関係である。これは二人の友情に由来するもので、所属する二つの宗族による儀礼を通して宗族間の連盟関係を結ぶとき、「同年

兄弟・姉妹」と呼ばれる。近年では、二つの宗族の紹介ではじめて知り合って「同年兄弟・姉妹」関係を結ぶ例も増えている。これは宗族の連盟という意味で、同性間の「婚姻」のようなものであるとサントスは論じている。

サントス (Santos 2008) は中国における「つながり」を理解するうえで、親族にとどまらず、友情をはじめとする親密関係にも目を向けることを提案している。しかし、宗族の連盟としての「同年兄弟・姉妹」は個人レベルの親密関係と言えるかどうかは疑問である。また、「親族」と友情などの「親密関係」を対置するとき、本質的な「親族」と構築的な「親密関係」という二項対立がまた暗黙の前提となってしまうている。

4-2. 親子関係における互酬性と「道德人」

カーステンの編集した論文集 (Carsten 2000) で中国の親族関係を取り上げたのは、スタフォード (Stafford 2000) である。中国東北部の「多姓村」でフィールドワークを行った彼は閩 (Yan 1996 ; 2003 ; 2009) と同じく宗族パラダイムへの批判的な問題意識を起点とし、父系出自集団は中国漢族の親族の一部に過ぎないと主張する。彼によれば、家族外部の人間関係は主に「来往 (laiwang)」（贈与行為・日常的な付き合い）を通して構築・維持されるものである。これは閩 (Yan 1996 ; 2009) の指摘した社会的なネットワークと共通する。閩と異なるのは、相互行為による関係構築の視点を家内の親子関係にまで上げた点である。つまり、親子関係は「養 (yang)」を通して構築されたもので、生殖を中心とする一元的な関係ではない。こうした過程的な親子関係における義務の遂行は、「道德人」(moral person) という理想の遂行にも関連している。以上の指摘は親子関係・家族における生殖を脱中心化するという点で斬新である。つまり、スタフォードは今まで二項対立的な存在とされがちであった「親子関係」と「姻戚・友達」から「互酬性」という共通項を見出し、構築的な視点から「つながり」に関する一貫した解釈を提示している。

「つながり」概念に影響を受けた上述の研究は、いずれも「宗族パラダイムの影響で日常的な経験が見えなくなる」という批判から出発したもので、日常的な実践から「つながり」を見出すという点で共通している。それに加えて、「つながり」概念を理念にまで上げたのが林 (2013 [2001]) である。林はイギリスで人類学を学んだ台湾の人類学者であり、台湾南部の「多姓村」を中心にフィールドワークを行った。「つながり」をめぐる彼女の論文 (林 2013 [2001]) は論点が多岐にわたるため、ここではもっとも重要な三つの論点を取り上げて述べることにする。

一つ目の論点は、実践レベルからスタフォードの提示した「道德人」の概念を検証することである。林 (2013 [2001]) は冠婚葬祭に関する民族誌的な事例を提示することによって、親子関係における互酬性と「道德人」概念を例証している。彼女によれば、親族は単なる生殖を中心とする関係なのではなく、日常生活における親子間の互酬性を通して成り立っている。社会的な義務にも関わるこのプロセスには、文化的な意味が付与される。これは現地では「好命」と呼ばれ、父系出自を強調する理想のみならず、「道德人」の概念でもある。

二つ目の論点は、身体サブスタンスという視点から「父系出自」の理念を考察することである。漢族の身体観については、「父骨母肉」という理念が存在することがすでに知られている。林はまず結婚式や葬式などの生命儀礼に関する民族誌的な事例を提示し、実践

のレベルから「父骨母肉」という理念を例証する。これに関連して、彼女は父系出自集団が「共骨集団」であると述べている（林 2013 [2001] : 353）。ここで問題となるのは、婚入した女性はなぜ宗族の祖先と異なる骨を持っているのに、宗族メンバーとされるのかということである。これは次の論点にもつながっている。

三つ目の論点は、「風水」¹¹の理念を援用して、家族メンバーと家屋の関係を明らかにすることである。風水では「気」という概念があり、家族のメンバーは家屋と「気」を交換している。ここで、「家屋」は身体の表象で、家族メンバーの霊魂と相互作用している。したがって、婚入した女性は異なる「骨」を持っているが、家屋の媒介で家族メンバーと同じ「気」を持つようになり、ある程度「共骨集団」の一員になるという（林 2013 [2001] : 383）。

林（2013 [2001]）は詳細な民族誌的データを提示し、スタフォードの「道德人」概念と漢族の「父骨母肉」理念を例証している。婚入した女性と「共骨集団」の矛盾への解釈には曖昧な点があるものの、ローカルな概念から説明を試みる点は評価に値する。「気」概念を通して、「身体」と「霊魂」、「自然」と「文化」という多様な二項対立を乗り越える姿勢はきわめて挑戦的である。これは日本での「つながり」概念の展開にも関連するところがある。

4-3. 日本での「つながり」概念の展開

カーステン（Carsten 2000）の影響を受けて、日本の人類学で一時的に下火になっていた親族研究は「つながり」や「家」などの概念を中心に復興している。その代表となるのが高谷・沼崎（2012）と小池・信田（2013）である。

『つながりの文化人類学』（高谷・沼崎 2012）はタイトルどおり「つながり」をキーワードとする論文集である。二人の編者は、序章で「タテ」（出自理論、タテ社会論）と「ヨコ」（社会ネットワーク研究、社縁・選択縁研究）という二つの視点から「つながり」研究の系譜を整理する。それに加えて、彼らは英語の「relatedness」と日本語の「つながり」のニュアンスの違いを認めつつも、「つながり」の文化に関する民族誌を提示することを論文集の主旨に設定している。したがって、この論文集はカーステンが編集した論文集（Carsten 2000）の日本語版と位置づけることもできる。

上述の論文集で、中国の宗族を取り上げたのは川口（2012）である。中国東南部（広東省）の宗族村で調査を行った川口（2012）は、「械闘未遂事件」という出来事を取り上げて親族の「つながり」を考察する。彼は宗族組織を「つながり」としてとらえ、マクロな視点から宗族の構築性について次のように指摘している。

中国の宗族組織は系譜関係を回路としつつも、地域の生態環境的な状況や末端の村落社会に生きる人々と国家とのインタラクションの中でかたちづくられてきた、きわめて様式的で構築的な親族の「つながり」である。（川口 2012 : 37）

ここで注意すべきなのは、宗族組織としての「つながり」（川口 2012）はカーステンの「つながり」概念とは別物だということである。カーステンの「つながり」概念は、日常生活における相互行為を通して形成したマイクロな関係性である。それに対して、川口が指

摘した宗族組織の構築性は、「国家－社会」の関係において宗族をとらえる 80 年代以降の宗族研究ではすでに共通の認識となっている。したがって、宗族組織をわざわざ「つながり」と表現することは誤解を生じやすい。

また、川口の研究 (2012) で前提となるのは、「マクロ－宗族組織－構築」と「ミクロ－親子関係－本質」という二項対立である。しかし、彼の関心は国家と社会の関係にあり、日常的な実践から親子関係を考察することが少なかった。「自然さと本質性を持って認識されている」(川口 2012 : 36) 中国の親族概念は、一見すると生殖を中心とする欧米の親族概念と似ているが、その自然さと本質性に関する認識は必ずしも一致するとは限らない。生物学的な関係をめぐる中国漢族の認識は、一部の研究 (渡辺 2013, 林 2013 [2001]) ではすでに取り上げられている。具体的に言うと、生物的な親子関係は「骨・気」を共有するという自然さを持って認識されるが、遺伝子のような「気」は性行為または家屋の媒介で婚入の女性に伝導可能という構築的な側面もある。そのため、中国の親族概念がどこまで本質的に認識されているかについては今後十分に検討する必要がある。

一方、『生をつなぐ家』(小池・高谷 2013) は「家」概念を中心とする論文集である。「つながり」概念は第一のキーワードではないが、「家」概念と密接に関係しているものである。これは「家屋という空間の中で、どのような『つながり』(relatedness) を持った人々が生活し、また、どのようにして人々が『つながり』を過去から未来へ続かせようとするのか」(小池・高谷 2013 : 2) という論文集の目的においても見て取ることができる。ここでの「家」概念は、「生殖を前提として親子関係と夫婦関係を重視する家族と、ある時点での同居に基づく世帯とを架橋することができる概念」(小池・高谷 2013 : 2) であり、この論文集は「法人としての家」と「場としての家」という二つの「家」概念を軸に議論を進めている。

「法人としての家」という視点から、中国の宗族を考察したのが渡辺 (2013) である。渡辺は長年にわたって「親族」と「風水」に関する人類学的な研究を進め、「風水」に関する多数の著作 (渡辺 1990 ; 1994 ; 2001) がある。この論文集において、彼は『葬経』という風水理論の古典から出発し、「気」という概念を中心に理念上の宗族を考察する。渡辺 (2013) の描いた宗族は、林 (2013 [2001]) の提示した「父骨母肉」のシステムと基本的に同じである。ただし、林 (2013 [2001]) の曖昧な「気」概念と比べて、渡辺 (2013) は「気」の定義及び「気」と「骨」の関係について次のように明確に述べている。

人間の体のあらゆる部位には、遺伝子に相当するような「気」が存在する。遺伝子としての「気」を、ここでは「人氣 (じんき)」と称しておこう。人氣は骨肉全体の遺伝子となっているが、『葬経』では気の最も顕著な凝結部位が「骨」だとする。(渡辺 2013 : 78)

このように、骨を共有する宗族は同気集団ともなっている。渡辺によれば、こうした同気集団は中国では「大樹分枝」だとされている。つまり、「樹木が大きくなれば枝を分けるように、子々孫々が反映し同族が大人口になれば、『家』を分けて発展していく。〈中略〉肝要なのは、父母・祖先が『根』であり、子供や子孫が『枝』だとする考え方である」(渡辺 2013 : 79)。ここで、婚入した女性はなぜ異なる「骨」を持っているのに「同気集団」

のメンバーにされるのかという点が、再び重要な問題となっている。この点について、渡辺 (2013) は「性交を通じて、配偶者たる妻もまた『同気』集団に取り込まれる」(渡辺 2013: 79) と述べている。私見によれば、「性行為による『気』の伝導」(渡辺 2013) と「家屋の媒介する『気』の伝導」(林 2013 [2001]) はいずれも十分な根拠を示した説明とは言えず、説得力のある解釈とは言いがたい。したがって、この点についてはさらに考察を行う余地が残されている。

5. 終わりに

改めて確認しておく、本論文の目的は、「宗族研究史と親族研究の動向を整理し、『つながり』概念を手がかりに宗族研究を親族の比較研究へと接続する可能性を示す」ことであつた。

2章で示したように、100年近くの歴史を持つ宗族研究は、主に宗族の発展形態、宗族組織の分裂と統合や宗族復興の原因などのテーマを中心に展開されてきた。宗族組織に関する認識も本質的で所与のものとする立場から、歴史的に構築されたものとする立場へと変化してきた。しかし、こうした変化を経ながらも、宗族研究は中国研究の枠組みにとどまり、人類学における親族研究から離れたところで行われてきた。

出自理論に基づく親族の比較研究は、西洋中心的な「親族」概念の押し付けという理由でシュナイダー (Schneider 1984) に批判された。この批判で下火となった通文化的な親族研究は、カーステン (Carsten 2000) の「つながり」概念により新たな展開を迎えている。分析概念としての「つながり」は、西洋の「親族」概念における「自然/文化」の二項対立的図式を乗り越えようとするもので、親族の比較研究には有効と思われる (Carsten 2000: 4)。

こうした流れで、中国の親族・人間関係に「つながり」を見出す研究が出現している。しかしながら、宗族パラダイムへの批判的問題意識から出発した一部の研究 (Santos 2008, Yan 2009) は、「自然・本質」と「文化・構築」という二項対立を暗黙の前提としており、結局「本質的な宗族」を「構築的な親密関係」(姻戚、友達、同年兄弟・姉妹) に対置される「他者」として位置付けてしまっている。この本質的な宗族像は中国社会の現実というより、むしろ研究者自身の考え方を規定してきた二項対立的図式の所産である。

「つながり」概念は「自然/文化」にまたがる幅広さを持つとともに、分析の精度を低める「曖昧さ」とも結びつきうる。カーステンの出発点は、日常的な実践から「つながり」を見出すことである。しかしながら、「つながり」概念は実践レベルから理念レベルに拡張されるケースもある (渡辺 2013, 林 2013 [2001])。中国の事例でいうと、日常生活における「養」と「来往」(Stafford 2000) は実践レベルのつながりであり、「大樹分枝」システムにおける「気」(渡辺 2013, 林 2013 [2001]) は理念レベルのつながりである。それらの概念を「つながり」として一括りにするよりも、区別して考えた方が良く筆者は考えている。

ここで中国の宗族に立ち返って、「つながり」を見出す可能性を展望してみたい。

実践レベルの「つながり」を考える時、まずは日常生活に注目する必要がある。スタッフォード (Stafford 2000) は家族内外との相互行為に基づいて「養」と「来往」の重要性を指摘しているが、そこでは感情的な要素が見落とされているという問題点がある。閻 (Yan

2009) が指摘したように、「往来 (wanglai)」という日常的な相互行為 (結婚式・葬式への参加および贈与交換) は必ずしも親しい関係を意味するものではない。それに対して、関係の親しい人は感情の面でお互いを必要とし、暇つぶしで一緒に活動することが多い。このような親密的な相互行為は「走動 (zoudong)」という。実践における感情的な要素を無視すれば、人間を合理的なアクター (rational actor) として抽象化してしまう恐れがある (Yan 2009 : 100)。

一方、理念レベルの「つながり」に関してみると、渡辺 (2013) と林 (2013 [2001]) が提示した「気」概念は一つの着眼点となるものといえる。彼らが提示した「大樹分枝」システムは、「風水」を含めた広い意味の民俗生殖理論に由来するものであり、中国人の観念をよく反映している。ただし、婚入した女性に関する解釈において不十分な点などが残されており、さらに検討する余地がある。

とはいえ、宗族に婚入した女性をはじめ、宗族の祖先と異なる「骨」を持つ事例 (養子など) に着目するのは良い視点となりうる。例えば、遺伝子のようなものとして「気」 (渡辺 2013) が伝導可能なものであるならば、それと他地域のサブスタンスとの比較も興味深い課題となる。いずれにせよ、こうした事例などに着目した研究は、中国社会の研究に新しい視点をもたらすとともに、地域研究の枠組みにとどまっていた宗族研究を、再び通文化的な親族研究に位置付けることも可能とするポテンシャルを秘めているのではないだろうか。

謝辞

本稿の議論は、東アジア人類学研究会第3回研究会と East Asian Anthropological Association 2016 Conference で行った口頭発表に基づいている。口頭発表の際、河合洋尚先生 (国立民族学博物館) から重要なコメントをいただいた。論文執筆にあたり、匿名の査読者2人と白川千尋先生 (大阪大学) から貴重な助言をいただいた。また、藤井真一さん (天理大学) と古川不可知さん (大阪大学) に草稿の日本語表現をチェックしていただいた。ここに記して感謝します。

注

- ¹ これらの研究は論点が多岐にわたるため、本論文では基本的に「宗族」に関連する部分だけを取り上げる。
- ² 狭い意味の社会主義革命期は、中華人民共和国の成立 (1949年) から「三大改造 (農業、工業、商業への社会主義的な改造)」の完成 (1956年) までである。広い意味の社会主義革命期は、中華人民共和国の成立 (1949年) から「改革開放 (対内改革、対外開放)」政策の実施 (1978年) までである。
- ³ 中国では、複数の宗族が共同で住む村は「多姓村」といい、単一の宗族が住む村は「単姓村」または「宗族村」という。
- ⁴ 「宗族組織」は、リネージのように、団体化、組織化された男系出自の親族集団である。「宗族制度」は、宗族関係者が母方親族を区別し、父系を強調するような親族名称で呼び合い、輩行規定や内婚禁止などに従って行動すべきとする宗族規範である。(秦 2016 : 93)
- ⁵ 本論文では、「親族の比較研究」という表現が散見しているため、「比較分析により親族研究を特殊な研究分野として維持しよう」という誤解が生じるかもしれない。筆者は親族研究を特殊な研究分野として維持しようのではなく、「つながり」概念を通して親族を「親密関係」の研究に導入しようとしている。ここで予め付記しておく。
- ⁶ 「Relatedness」概念には多様な日本語訳 (つながり、関わり合い、関連性) がある。高谷・沼崎 (2012) と小池・信田 (2013) などの研究書において、「つながり」はすでに「relatedness」概念の定訳となっているため、本論文では「つながり」という訳語を使う。
- ⁷ 2000年以降の「新しい親族研究」において、「親族」は所与の本質的なものではなく、過程的で構

築的なものとして認識されている。「つながり」概念は、レヴィ＝ストロースの家社会 (house society) などの概念から上述の傾向を継承して発展したものであり、欧米の人類学において「新しい親族研究」の鍵概念として認識されている。以上の状況は 2016 年の『アメリカン・アンソロポジスト』に掲載された論文でも次のように述べられている。「とりわけ西洋の場合、これまでは親族の生物的・本質主義的な諸概念が親族に関する民族誌的な研究において支配的であった。現在では、そのような諸概念は、『新しい親族研究』における『つながり』というより包括的な概念に取って代わられた」(Wilson 2016:571、筆者訳)。本論文は「新しい親族研究」における諸概念のインパクトの大きさと汎用性の高さを考慮する上で、「つながり」概念に焦点を絞る。

⁸ 以上の著作は同じ調査地でのフィールドワークをもとにしたもので、理論的な関心も複雑に絡み合っているため、本論文では「研究群」として扱う。

⁹ 同じ父系出自集団に属する宗族メンバー。

¹⁰ カッコ付きの「理念」と「実践」は引用文に対して、筆者が付記したものである。

¹¹ 「風水」は、古代中国の思想で、都市、住居、建物、墓などの位置の吉凶禍福を決定するために用いられてきた、気の流れを物の位置で制御する思想である。

参考文献

Carsten, Janet

1997 *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Clarendon Press, Oxford.

2000 Introduction: cultures of relatedness. In Janet Carsten (ed.) *Cultures of Relatedness, New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, 1-36.

陳 其南

1985 「房与伝統中国家族制度：兼論西方人類学的中国家族研究」『漢学研究』第3巻第1期：127-184.

杜 靖

2010 「百年漢人宗族研究的基本範式-兼論漢人宗族生成的文化機制」『民族研究』2010年第1期：52-62.

Freedman, Maurice

1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. Athlone Press, London.

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

韓 敏

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

Han, Min

2001 *Social Change and Continuity in a Village in Northern Anhui, China: A Response to Revolution and Reform*. National Museum of Ethnology, Osaka.

稲澤 努

2016 「現代中国の『漁民』と宗族 — 広東省東部汕尾の事例から」瀬川昌久編『<宗族>と中国社会 — その変貌と人類学的研究の現在』風響社、東京、197-231頁.

川口 幸大

2012 「械闘未遂事件にみる親族の『つながり』の現在 — 広東省珠江デルタの一村落の事例から」高谷紀夫・沼崎一郎編『つながりの文化人類学』東北大学出版会、仙台、33-68頁.

小池 誠・信田 敏宏

2013 「序論 生をつなぐ家」小池誠・信田敏宏編『生をつなぐ家 — 親族研究の新たな地平』風響社、東京、1-19頁.

Kulp, Daniel H.

1925 *Country Life in South China: The Sociology of Familism: Phoenix Village, Kwantung China*. Columbia University Press, New York.

林 瑋嬪

2013[2001] 「漢人親属制度重探—台湾農村的例子」首藤明和編『中日家族研究』浙江大学出版社、杭州、345-397頁.

- 林 耀華
1936 「従人類学的観点考察中国宗族郷村」『社会学界』9巻：125-142.
2000[1935]『義序の宗族研究』新知三聯書店、北京.
- マリノフスキー, B.
2006 [1939]「費孝通著『中国の農民生活』への序文」瀬川昌久・西澤治彦(編・訳)『中国文化人類学リーディングス』風響社、東京、59-66頁.
- 長沼 さやか
2016 「現代中国に息づく親族組織 —水上居民の祖先祭祀からの分析」瀬川昌久・川口幸大編『<宗族>と中国社会 —その変貌と人類学的研究の現在』風響社、東京、173-196頁.
- 中空 萌・田口 陽子
2016 「人類学における『分人』概念の展開—比較の様式と概念生成の過程をめぐって」『文化人類学』81(1)：86-92.
- 聶 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、東京.
- 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、東京.
- 喬 素玲・黄 国信
2009 「中国宗族研究：従社会人類学向社会歴史学的転向」『社会学研究』2009年第4期：196-213.
- 秦 兆雄
2005 『中国湖北農村の家族・宗族・婚姻』風響社、東京.
2016 「宗族制度と宗族組織 —湖北省の事例」瀬川昌久・川口幸大編『<宗族>と中国社会 —その変貌と人類学的研究の現在』風響社、東京：91-136頁.
- Radcliffe-Brown, A.R.
1936 「対於中国郷村生活社会学調査的建議」(呉文藻訳)『社会学界』9巻：79-88.
- 阮 雲星
2005 『中国の宗族と政治文化 —現代「義序」郷村の政治人類学的考察』創文社、東京.
- Santos, Gonçalo D.
2008 “Same-Year Siblings” in Rural South China. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(3):535-553.
- Schneider, D
1980 *American Kinship*. The University of Chicago Press, Chicago.
1984 *A Critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- 瀬川 昌久
1991 『中国人の村落と宗族 —香港新界農村の社会人類学的研究』弘文堂、東京.
2004 『中国社会の人類学 —親族・家族からの展望』世界思想社、京都.
2016a 「序」瀬川昌久・川口幸大編『<宗族>と中国社会 —その変貌と人類学的研究の現在』風響社、東京、1-7頁.
2016b 「宗族研究史展望 —二〇世紀初頭の『家族主義』から二一世紀初頭の『宗族再生』まで」瀬川昌久・川口幸大編『<宗族>と中国社会 —その変貌と人類学的研究の現在』風響社、東京、15-61頁.
- 瀬川 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、東京.
- Stafford, Charles
2000 Chinese patriline and the cycle of yang and laiwan. In Janet Carsten(ed.) *Cultures of Relatedness, New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press:37-54. Cambridge.
- 高谷 紀夫・沼崎 一郎(編)
2012 『つながりの文化人類学』東北大学出版会、仙台.
- 王 銘銘
2005 『社会人類学与中国研究』広西師範大学出版社、桂林.
- 渡辺 欣雄
1990 『風水思想と東アジア』人文書院、京都.

- 1994 『風水 気の景観地理学』人文書院、京都。
2001 『風水の社会人類学 —中国とその周辺比較』風響社、東京。
2013 「風水と家 —『葬経』の親族理論」小池誠・信田敏宏編『生をつなぐ家 —親族研究の新たな地平』風響社、東京、71-86 頁。

Watson, Rubie S

- 1985 *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China* .Cambridge University Press, Cambridge.

Wilson, Robert

- 2016 Kinship past, Kinship present: Bio-Essentialism in the Study of Kinship, *American Anthropologist*. 118(3):570-584.

Yan, Yunxiang

- 1996 *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford University Press, Chicago.
2003 *Private Life under Socialism: Love, Intimacy, and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*. Stanford University Press, Chicago.
2009 *The individualization of Chinese Society*. Bloomsbury Academic, London.

周 建新

- 2006 「人類学視野中的宗族社会研究」『民族研究』2006 年第 1 期:93-101.

(か・ぎょくりゅう／大阪大学大学院人間科学研究科 博士後期課程)