

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## 客家文化考：衣・食・住・山歌を中心に

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 周, 達生 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004483">https://doi.org/10.15021/00004483</a>

# 客家文化考

——衣・食・住・山歌を中心に——

周 達 生\*

Hakka Culture, with Special Reference to the Material Culture in  
Mei Prefectural District and Longyan District, People's  
Republic of China

ZHOU Dasheng [Chou Ta-sheng]

This paper reports on a study of the culture of the Hakkas, based on the surveys made in Mei Prefectural District (Guangdong [Kwangtung] Province) in 1979 and 1980, and in Longyan District (Fujian [Fukien] Province) in 1980.

The Hakka (lit. "the Guest Family") people began migrating southwards from the Central Plains (i.e., the middle and lower reaches of the Huanghe or Yellow River) at approximately the time of the disruptions and great migrations, starting in the Three Kingdoms era (220–280 A.D.), continuing through the Jin [Chin] Dynasty (265–420 A.D.) and ending in the Northern and Southern Dynasties (420–589 A.D.). After several group migrations the Hakkas arrived in their present-day main areas of residence, in southern Jiangxi [Kiangsi] Province, northeastern Guangdong Province, and western Fujian Province. Smaller groups of Hakka reside in other districts of Guangdong Province, Guangxi [Kwangsi], Zhuang [Chuang] Autonomous Region, Sichuan [Szechwan] Province, and Taiwan Province, among other areas.

My fieldwork on Hakka culture, together with the research of other scholars, in addition to demonstrating that the forms of pronunciation of the language spoken in the ancient Central Plains are still used in the present-day Hakka language, also revealed that, for example, some characteristics of the Northern culture are continued in the structure of the traditional Hakka house, and that besides their strong preference for rice, the "Mountain Songs" of the Hakkas

---

\* 国立民族学博物館第1研究部

have been influenced by the Southern culture of the districts into which they migrated.

The mixture of Northern and Southern Chinese cultural elements is a characteristic feature of Hakka culture. However, the cultural elements shared between the Hakkas and the Han exceed those peculiar to the Hakka alone, thus permitting the conclusion that Hakka culture is just one of many local cultures which compose the Han culture. There are few cultural characteristics that can be used to distinguish the Hakkas as a nationality independent of the Han.

NOTES:

1. Chinese proper nouns are Romanized according to the Pinyin system.
2. Romanization in the Wade system is given in brackets.

はじめに	2. 食
I. 「客家とは何か」をめぐって	3. 住
II. 客家研究の概略	4. 山歌
III. 客家の文化	むすび
1. 衣	

## はじめに

本稿は、1979年の中華人民共和国広東省梅県地区、および、1980年の同地区と福建省竜岩地区における調査と、これまでに発表された諸資料とに基づき、客家の文化に対して、考察を加えようとするものである。

「客家とは何か」ということについては、後述することになるが、ひとまず客家方言を話している人々の分布域だけを見るとすれば、いわゆる華僑（外国に居住する中国人）または華人（居住国に帰化した中国系住民）として、中国から海外へ流出した人々を除くと、その主要分布域は、広東省東北部、福建省西部、江西省南部であり、それと、広西チワン族自治区、湖南省、四川省、台湾省のそれぞれ一部などである。

行政区でいえば、広東省東北部は、梅県地区であり、福建省西部は、竜岩地区である。梅県地区には、梅県、豊順県、平遠県、五華県、蕉嶺県、興寧県、大埔県の7県があり、竜岩地区には、竜岩県、武平県、上杭県、連城県、永定県、漳平県、長汀県の7県がある。

もとより調査は、客家方言を話す人々の分布域の全域にわたるのが理想というものであろうが、今回は、上記2地区の調査しか行っていない。したがって、本稿は、発表された諸資料でもって補強されることはあっても、あくまでも初歩的に考察を加えただけで報告させていただくものとなる。今後、さらに他地域を調査することになれば、おそらく修正せざるを得ない部分が少なからず出てくるであろう。

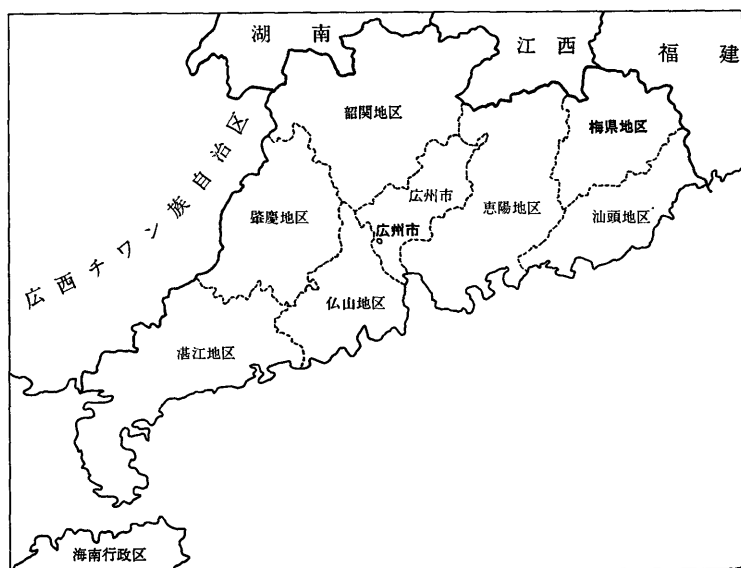
## I. 「客家とは何か」をめぐって

客家は、結論を先にいえば、漢族なのであるが、少数民族の1つだと誤認されることがしばしばある。

日本在住の華僑のある機関紙に、「客家（中国の少数民族）……」としてあるのがあったが、これは、その編集者が、日本に居住する華僑であるから、本国の事情にうとく、そのため誤認したかという、それも理由になるかも知れないが、誤認するのは、華僑だけとは限らない。

解放後の中国でも、そのような誤認があり、問題にされたことがあった。

1957年、中国科学院歴史研究所・北京大学歴史系合編『中国史学論文索引』が、科学出版社から刊行されているが、この索引では、「粵西北郁客方言」、「審査客家方言報告書」、「述客方言之研究者」などの論文を、「少数民族語文」の項目に分類し、「客



地図1 広東省全図

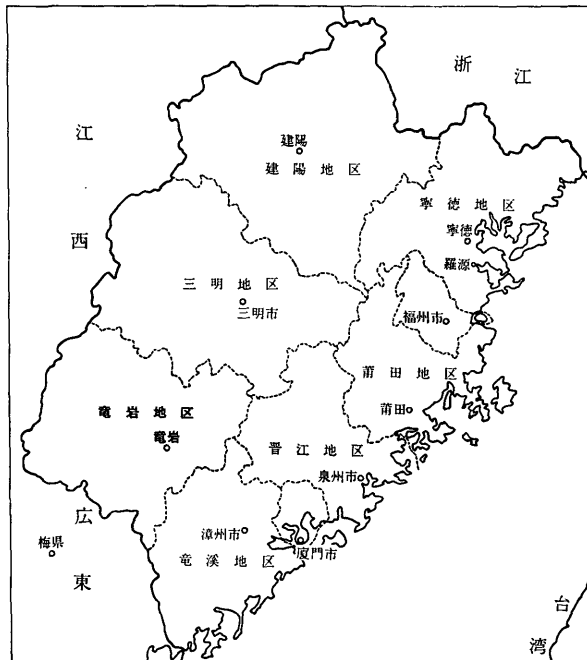
族源流考」,「客家研究」などの客家研究に関する論文14篇を,「各少数民族史」の中の「南方及東南沿海民族」の小項目に分類し,批判されている[因夢 1958:裏表紙]。

なぜこの種の誤認が起こるかといえ  
ば,後述の侮蔑するために,わざわざ  
客家を少数民族としたのを別にすれば,  
その原因は2つある。1つは,少数民  
族の名称には,「家」が付くものがい  
くつかあったから,それによる連想か  
らである。たとえば,トゥチャ族の

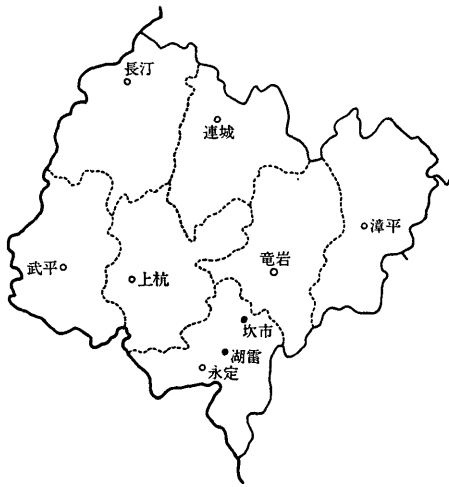
「土家」は,今日でも「家」が付いているが,昔の少数民族の名称には,まだいくつ  
か「家」の付くのがあった。スイ族(水族)の「水家」,パイ族(布依族)の「仲家」,  
ペー族(白族)の「民家」がその例である。もう1つは,漢族内部のちがいで



地図2 梅県地区全図



地図3 福建省全図



地図4 竜岩地区全図

の呼称は、地域によって、たとえば「北京人」、「上海人」、「広東人」、「福建人」などと命名されるのに、客家の場合の「客家人」は、この地域による命名法の原則によっていないからである。「客家人」の場合の「客家」は、地域を示すのではなく、後述するように、異なる概念によってできているのである。

解放以前は、このような原因による誤認だけでなく、客家を侮蔑しようとした人々の書いたものなどにより、客家を少数民族なのかと印象づけられた

場合もあっただろう。それは、同じ漢族であっても、封建思想の産物としての地方的宗派主義があり、当時蔑視されていた少数民族をもちだし、それと客家を結び付けることによって、客家を侮蔑しようとするところから起こっている。客家を少数民族との雑種であるとしたり、当時多くの少数民族にけもの偏を付けた字を作っていたのと同じように、客家に対しては「貉家」とか「玃家」と書いたりした。

解放後は、中国は、中国を統一的な多民族国家であると規定して、各民族の平等と団結を説く民族政策を実施した。そのため、旧来の大民族主義である「大漢族主義」は否定されたのであるが、同時に、狭隘な民族主義である「地方民族主義」も否定された[周 1980a]。その影響で、少数民族を蔑視することは、江青などのいわゆる「四人組」の時代は別として、許されなくなった。だから、客家に対して、故意に少数民族との関係をもちだし、侮蔑することも、その前提が意味をなさなくなったのだ。

しかし、そのような、はじめから特殊な意図でもって客家を少数民族視するというのではなく、少数民族の名称に「家」の付くのがいくつかあるため、客家は少数民族だと思いきなり、他の漢族の場合は、地域名によって漢族内のちがいがいわれているのに対して、客家だけがそうでないのに基づき、客家を少数民族だと思いきなりすることは、すでに述べたように、解放後もあったわけである。

その例は、『中国史学論文索引』の場合に限らない。たとえば、中国共産党機関紙である『人民日報』においてすら、そのような例があったという[因夢 1958: 裏表紙]。それは、朝鮮戦争の頃で、『人民日報』は、天安門における「抗美援朝運動」の

集会についての消息を、新華社の報道に基づいて発表したのであるが、その中に「客家族」の代表がかくかく話したとあり、その数日後、『人民日報』は、少数民族中には客家族なるものはないとして、既発表の記事の誤りを訂正したのである。

ところで、李有義によれば、おそらくこの「抗米援朝運動」の集会のことだと思われるが、客家の人々自身が少数民族の隊列に加わっていたという [李有義 1980: 48-59]。

それは、“1950年の北京におけるあるデモ行進において、客家の人々が、「客家人」の旗を立てて、少数民族の隊列に加わっていたけれども、その後、かれらは少数民族でなく、漢族の一部を構成するものだということが、すみやかに判明した”というものであった。

李有義は、さらにこうつづけている。“東南沿海一帯の水上居住民は、歴史の上では早くから「蟹民」として記載されており、蔑視され、賤民あつかいされてもいたが、かれらは確かに水上で生活を送り、漁業に従事し、それ自身の社会組織と特殊な風俗をもち、内婚集団を作っているが、民族識別を行なった結果判明したのは、別の単一民族ではなく、やはり漢族の一部を構成するものであった。ただ、かれらは水上で生活を送っていたので、「水上居民」という呼称もあるのである。しかるに、客家と、この「蟹民」について、中国以外では、しばしばそれを「民族集団」とすることがあり、民族という概念が、国によって、必ずしも一致していないようである”としている。

確かに、日本でも客家を特別視している人々がいるようである。

中嶋嶺雄は、“去る6月中～下旬にかけての訪中は、公的には、中国の都市行政を調査するという目的をもち、中国研究者としての私個人としては、この機会に、私自身が中国に関して、なお疑問を残している問題点、たとえば回民（漢人化したイスラム教徒）の生活動態や客家という特殊なエスニック・グループの今日の中国社会での位置づけ、冠婚葬祭とくに葬儀や墓および祖先信仰の実態……をさらに詳しく知りたいという目的をもって訪問したのである”と書いている [中嶋 1980: 172-183]。

中嶋のいう「エスニック・グループ」は、客家を、単一の民族として、漢族以外の民族だといっているのかどうか、これだけではよくわからないが、この程度の表現でも、中国では、国外の学者は客家を「民族集団」視している、と思いがちである。

ところで、既述のように、解放当初ですらいささか混乱のあった客家観に対して、なぜ客家は漢族の一部を構成するものだという事になったのかを、なんらかの形で発表したものがあるかといえば、それは寡聞にして知らない。

それはさておき、客家は、漢族を構成する一部であるにちがいないとしても、漢族は、中国人口のほとんどを占める民族であり、その居住範囲は広域にわたっており、居住地方が異なると、異なる文化もあるはずだから、その意味での客家研究というのが、成立しないはずはない。しかし、実のところは、客家の山歌などが、民間歌曲の研究の一部をなすこと、方言研究に客家方言が、組みこまれていること、その他ごく限られた場合のものを除くと、トータルとしての客家文化の研究というものは、どうも行なわれていないようである。

たとえば、中国社会科学院民族研究所の場合は、研究対象は少数民族になっている。「民族」を冠するなら、当然漢族の研究も含まれてよさそうであるけれども、現状はそうなっていない。これに対して、疑問を提出したことがあるが、たとえば、中央民族学院民族研究所の林耀華の場合は、個人的意見としては漢族をも対象にすべきだといっているが、大勢はそう理解していない。

では、漢族についてはどこで研究するかといえば、言語的研究、建築学的研究など、分野別に異なる所で研究されており、民族学的研究に近いものとして、しいていうならば、それは中国社会科学院歴史研究所であることになる。しかし、歴史研究所での研究というものは、当然のことながら、民族学的研究そのものとはならない。

この辺のところは、やはり、国外研究者に対して、もうひとつすっきりしない印象を与えることになっている。

林耀華の場合は、目下の緊急を要する民族学の仕事の1つとして、漢族の研究を挙げている。かれによると、“漢族は中国において主体をなす民族で、全人口の94%を占め、かなり豊富な歴史についての記載の蓄積があるけれども、漢族を1民族として見た場合は、その民族起源の問題、民族形成と発展の問題など、まだまだ今後の研究を行なわねばならない分野がある。50年代においては、漢族の起源について、討論されたことがあったけれども、その後は継続されておらず、それだけでなく、民族学研究の対象と任務からいえば、漢族に関する研究で、今日まで展開されたことがないが、必要とする項目は、まだまだ多くある。たとえば、漢族居住区における人民の生活と文化の変化（特に、解放後に発生した急激な変化）、家庭史、民俗学、および、海外に居住する数千万の華人の歴史と現状の研究などである。欧米の民族学の場合は、少数民族についての研究だけに限定されていない。たとえば、ソ連科学アカデミー民族学研究所では、ロシア人の研究に従事するメンバーの数が最も多く、研究範囲もまた広い。だから、われわれは、こういう面に注目すべきである”といっている [林耀華 1981: 48-55]。



したがって、客家に限らないが、漢族すべてに共通する文化以外にある、異なる地方文化を背負うであろう漢族内の諸グループに対しても、いずれ研究することになってくると思われる。

だが、それは、林耀華のような問題の提起があったとしても、残念ながらそう早急に行なわれはしない、とも思われる。というのは、中国は、表1に示すごとく、現在公認されている民族だけでも、56の多数を数えることが1つの理由である。もう1つは、民族識別の研究が、まだ継続中であり、その対象となっている「○○人」と呼称されている集団が、表2に示すごとく、やはり多数を数えることである。これらの集団は、今後の研究によって、あるいは新たな単一民族として公認される可能性もあるが、あるいは現在公認されている民族のどれかに帰属される可能性もあるのである。さらにもう1つは、この公認されている少数民族と、民族識別を行なわなければならない集団を対象として、研究を行なうメンバーなのであるが、「四人組」による後遺症は、消滅させるにはまだかなり時間を要するようであり、質の点でも、量の点でも、まだ不足しているからである。この方面の研究を行なう上で、最も中心的な存在とされている中国社会科学院民族研究所の場合を見ると、「四人組」粉砕後、中央民族学院のキャンパス内で、その建物の1つを借用した形で復活したのであるが、現在その研究員のすべて（約200人）が出てきたとすると、坐わる余地がなく、ほとんどは自宅研修の形で研究させられているのである。したがって、その研究の範囲を広げるまでには、まだまだ時間がかかるように思われるのである。

さて、次は、唐突であるようだが、表2の中に含まれている「穿青人」をとり上げたい。というのは、この穿青人についての知見を、客家のそれと対比させれば、客家の性格が、より鮮明になるかと思われるからである。

穿青人については、費孝通の論文 [費孝通 1980: 147-162] によるとする。

穿青人は、1950年の費孝通ほかの調査によれば、言語や生活様式の点では、漢族と基本的には変わらないのに、漢族から蔑視されており、したがって、漢族と認定されるのを欲せず、少数民族としての待遇を要求していた。そのため、この貴州省西北部で、約20万の人口をもつ穿青人に対して、1955年、実地調査が行なわれることになった。

調査によると、かれらは、過去においては「老輩子話」（古いことば）と称されている当地の漢族と異なる言語を用いていた。また、自らの集居する村々があり、他の漢族とは、信仰、風俗習慣の点で異なっていた。たとえば、婦人の服飾、髪型に特徴があり、纏足をせず、花嫁は轎に乗らない。そのため、当地の漢族は、かれらを「穿

表1 中国の諸民族とその主な分布地

漢語名	ローマ字表記	日本語名	主な分布地
1. 蒙古	Mongolia	モンゴル	内蒙古
2. 回	Hui	回	寧夏・全国
3. 蔵	Tibetan	チベット	西藏・青海
4. 維吾爾	Uighur	ウイグル	新疆
5. 苗	Miao	ミャオ	貴州・湖南
6. 彝	Yi	イ	四川・雲南
7. 壮	Chuang	チワン	広西・雲南
8. 布依	Pyui	パイ	貴州
9. 朝鮮	Korean	朝鮮	東北
10. 満	Manchu	満州	東北・北京
11. 侗	Tung	トン	貴州・湖南・広西の境
12. 瑤	Yao	ヤオ	広西・広東
13. 白	Pai	ペー	雲南
14. 土家	Tuchia	トゥチャ	湖南・湖北
15. 哈尼	Hani	ハニ	雲南
16. 哈薩克	Kazakh	カザフ	新疆
17. 傣	Tai	タイ (ダイ)	雲南
18. 黎	Li	リー	海南島
19. 傣僂	Lisu	リス	雲南
20. 佯	Wa	ワ	雲南
21. 畚	She	ショオ	福建・浙江
22. 高山	Kaoshan	高砂	台湾
23. 拉祜	Lahu	ラフ	雲南
24. 水	Shui	スイ	貴州
25. 東郷	Tungshiang	トンシャン	甘肅
26. 納西	Nahsi	ナシ	雲南
27. 景頗	Chingpo	チンポー	雲南
28. 柯爾克孜	Khalkhas	キルギス	新疆
29. 土	Tu	トゥー	青海
30. 達斡爾	Tahur	ダフル	内蒙古
31. 仂老	Mulao	ムーラオ	広西
32. 羌	Chiang	チャン	四川
33. 布朗	Pulang	プーラン	雲南
34. 撒拉	Sala	サラール	青海
35. 毛難	Maonan	マオナン	広西
36. 仡佬	Kelao	コーラオ	貴州
37. 錫伯	Sibo	シボ	新疆・東北
38. 阿昌	Achang	アチャン	雲南
39. 普米	Pumi	プミ	雲南
40. 塔吉克	Tajik	タジク	新疆
41. 怒	Nu	ヌー	雲南
42. 烏孜別克	Uzbek	ウズベク	新疆

漢語名	ローマ字表記	日本語名	主な分布地
43. 俄羅斯	Russian	オロス (ロシア)	新疆
44. 鄂温克	Owenke	エヴェンキ	内蒙古
45. 崩竜	Penglung	パラウン	雲南
46. 保安	Paoan	ボウナン	甘肅
47. 裕固	Yuku	ユーク	甘肅
48. 京	Ching	キン	広西
49. 塔々爾	Tartar	タタル	新疆
50. 独竜	Tulong	トールン	雲南
51. 鄂倫春	Olunchun	オロチョン	内蒙古
52. 赫哲	Hoche	ホジェン	黒竜江
53. 門巴	Monba	メンパ	西藏
54. 珞巴	Lopa	ロッパ	西藏
55. 基諾	Jinuo	チノノ (ジノー)	雲南
56. 漢	Han	漢	全国

注：(1) 主な分布地の「東北」は、「東北地区」の略、東北地区とは、黒竜江・吉林・遼寧の三省を含む地方をいう。

- (2) 17番の「傣」の日本語名のダイは、一般に用いていない。ただ、中国ではタイ国のタイ族と本来は同一民族であっても、タイ国のは「<sup>タイ</sup>傣」族、中国のは「<sup>グアイ</sup>傣」族として区別しているのので、参考のために記した。
- (3) 30番の「達斡爾」族、44番の「鄂温克」族、51番の「鄂倫春」族の主な分布地は、従来の文献（たとえば、村松一弥著『中国の少数民族』、毎日新聞社など）では黒竜江省となっているが、1979年7月1日から、内蒙古自治区の範囲が、1969年7月以前の範囲にもどることになったので、「内蒙古」としてある。
- (4) 55番の「基諾」族の日本語名は、普通話（日本人のいう中国語、正確には漢語の共通語）音によれば「チノノ」あるいは「ジノー」になる。1979年6月1日の中国通信による朝日新聞の記事では、「ジノー」族となっていたが、日本での呼称についての専門学者の意見はまだ統一されていないので、ここでは、「チノノ」と「ジノー」の両方を記した。たとえば、48番の「京」族の場合は、普通話音によれば「チン」となるが、日本では、ベトナム系のかれらの音で「キン」(Kinh) というのをとっている。このようにするのが妥当だとすれば、「基諾」族の雲南での音によって、「キノノ」とすることもよいだろう。

表2 「民族識別」未完了の集団

チベット自治区	僜人, 夏爾巴人
雲南省	苦聰人, 本人, 空格人, 山達人, 鮮刀人, 阿克人, 卡老人, 八甲人, 砂芒人, 岔滿人 (自称「克木」), 香堂人
四川省	達布人 (現在は白馬「藏族」と呼ばれている), 拍味人, 納日人, 嘉戎人 (現在は嘉戎「藏族」と呼ばれている)
広東省	臨高人, 海南島の「苗族」
貴州省	侗人 (自称「戈摩」), 穿青人 (現在は「漢族」と呼ばれている), 木老人, 東家人, 西家人, 蔡家人, 南京人

青」と称し、かれらは、当地の漢族を「穿藍」と称していたのである。そして、解放以前は、この「青」と「藍」とが対立しており、「青」が蔑視されていた。解放後、民族の種別を登記させたが、穿藍のほうは、すべて漢族と記したが、穿青は、そうすると損であるとして、漢族として登記するのをいやがった。

というのは、少数民族だと承認されれば、政府からの優遇が得られるし、再び穿藍から侮辱されることもない、と思ったからである。しかし、当地の各少数民族は、かれらを穿青と称せず、漢族ということばの前に形容詞を付けたことばを用いていた。その少数民族語を漢語になおすと、それは「窮漢人」（貧しい漢人）とか、「当里民的漢人」（田舎の漢人）とかの意味になる。

とにかく、はじめてかれらに接した場合は、その言語、地域、経済、生活、心情などの特性は、すべてそれ自身が単一の民族を構成するのを支持する条件となり得るかのように印象づけられる。しかし、民族識別の研究を、まず言語面から始めたが、かれらのすべては、当時の貴州で話されている漢語方言（官話方言中の西南方言、さらに細かくいえば、その中の川貴語のこと）を話しており、少数だけが「老輩子話」を話せた。また、「老輩子話」を分析すると、それはやはり完全な漢語であり、他の民族語の痕跡は、全く含まれていなかった。しかし、それは、貴州で話されている漢語方言とは区別されるものであった。それは、貴州の漢語方言から変化したものでなく、過去において、江西省、湖北省、湖南省一帯で話されていた漢語に淵源のあるものであった。

かれらは、他の地方から当地に移った当初から、その種の方言を用いており、5, 60年前になって、やっと現在の貴州の漢語方言を普遍的に用いるようになったようである。もちろん、言語の分析だけによって、穿青人を漢族と決定するわけにはいかない。というのは、漢語を使用するものは、漢族に限らないからである。しかしながら、言語による分析から、かれらの来歴に関する糸口が発見されたのである。過去において、かれらが貴州省以東の諸隣省から、貴州省に移入したということは、地方志、穿青人の家譜、墓地の碑文、文物上の記録、民間伝説などの情報と、符合するものであった。

さらにその歴史について追及すると、明初（1381年）、朱元璋が軍を派遣して、元の雲南における残存勢力を掃討しようとしたとき、その軍は貴州を経由している。その後、貴州においては、多くの拠点が作られており、屯田兵も置かれている。それ以来、他地方からの貴州への移民が増加したが、その一部に、江西省方面から、軍に強制され、軍にしたがった漢族があった。かれらは、それ自身の出身地の特性を具備する移民集団をなし、現在の貴州省清鎮県一帯に集居した。そこは、当時、イ族の集居

する水西地区の辺縁部に相当し、漢族勢力の最前線となっていた。

軍にしたがったものは、明代においては、「民家」（前述の白族の旧称の「民家」のことではない）と称され、軍籍のある「軍家」と区別されていた。軍家には土地が分配されたが、民家は、イ族から土地を借用せざるを得ず、その小作人となって搾取されていた。したがって、民家の身分は一段低いとされていた。しかし、かれらは、漢族軍隊の近くに位置しており、イ族勢力の中で、そのまま埋没してしまうということにはなかった。つまり、イ族に比べて、自らの経済、文化などがより先進的だと思われていたため、イ族に同化するのではなく、その本来の民族的特性を保持することができたのであった。

明末に至ると、イ族の土司勢力が弱くなり、かれらは、さらに水西地区の中心部に進出する。現在の織金県、納雍県一帯への進出なのである。そして、清初の「改土帰流」（少数民族の土官を改めて、一般の州道府を建てること）が行なわれてからは、漢族が、この地方の政治的統治権を掌握することになり、一層多くのものが移入して、漢族移民の集居地区が形成されたのである。

この移民たちと、ほぼ同じ頃かやや遅れて、別系統の漢族が、やはり続々移入する。あるものは官吏として、あるものは商人としてやってきたので、その人たちは、城市（町）のほうに定住した。という次第で、2つの経路を異にする漢族が、それぞれ異なる地点に居を定めたことになる。早期に移入したほうが、その後穿青と称され、遅れて移入したのが、穿藍と称されるようになったのである。後者は、城市で政治的、経済的に優位に立ち、イ族の小作であり、田舎ずまいである前者を、穿青人と蔑視するようになった。その優劣の関係は、解放に至るまで維持されたため、局地的であるが、しばしば大小規模の異なる「械闘」（武力闘争）が生じていた。それにもかかわらず、この地方の経済の発展、および、国内市場の形成による地区間関係の緊密化によって、穿青人の生活も変貌せざるを得なくなってきた。つまり、他の漢族との交渉をいやでも行なわねばならなくなったので、その伝統的な特性は、逐次消失するに至ったのである。

5、60年前あたりから、その言語、服飾、風俗などが、他の漢族と異ならなくなったのであるが、それは、特に交通の便のよい所、つまり、互いの集居地の辺縁部においては、境界は曖昧になるか、消失したのである。ただ、集居地の中心部、特に辺鄙な山地に住む穿青人の場合は、政治的、経済的格差が著しく、依然として蔑視の対象になっていた。

というわけで、穿青人は、少数民族ではないとされた。穿青、穿藍間の矛盾は、漢

族内部の地方差に基づく、特定の歴史的条件によって生じた矛盾にすぎず、この種の矛盾は、漢族が、現代的民族として発展していく過程において、逐次消滅するものである。ただ、これまでのいきさつがあったので、穿青人には、政治的、経済的に適当な優遇策をとり、穿藍との格差が、一層早く縮小できるよう提案されることになった。

このように、費孝通などにより、漢族であると認定された穿青人であったが、この穿青人が、ここ数年来、再び単一民族として認めてもらいたいと要求するようになった。

前述の民族識別の研究は、このような再識別を要求するものに対しても、不問にするわけにはいかないのに、漢族を1民族として多方面から研究を行なうということは、さらに実行がむずかしいといえよう。

さて、この穿青人の場合と対比させれば、客家の性格がより鮮明になるといったが、客家の場合は、前述のように、解放当初は、自らを少数民族だと思いこみ、デモのとき、少数民族の隊列にまぎれこんでいたのもあったが、今日の客家は、中国々内の客家であろうと、国外の客家であろうと、筆者の知る限りでは、だれもが自らを漢族以外のなにものでもないとしているのである。

したがって、客家自身が、民族識別を望むのでない限り、客家に対する民族識別の研究というものはあり得ないのである。

というわけで、「客家とは何か」についての研究は、もちろんあり得るが、それは、客家を漢族以外の単一民族であることを証明しようとする研究などではないということになる。それでは、「客家とは何か」についてのあり得る研究とは何か、ということになるが、それは、客家が漢族を構成する一部だとしても、漢族内部には、どこの漢族にも共通する文化というものが一方にあっても、それからほみ出す各地方独特の文化というものもあるのだから、そういう意味での研究があり得るのである。

ところで、漢族自体の形成史というものがまだ十分研究されていないだけでなく、その一部を構成する客家の形成史も、これまで研究がなかったわけではないが、きわめてすっきりしているわけでもない。だから、ひきつづき、客家の形成史を研究するとか、客家という呼称がどの時期に確立したのかなどの研究も、十分検討されなくてはならないが、本稿は、そのすべてをあつかうまでには至っていないので、「客家とは何か」を客家文化の面でとらえようとするだけである。しかも、その客家文化に関しては、物質文化を中心に考察を加えようとするだけである。しかし、そうはいても、物質文化だけをとらえるということではない。物質文化の性格を明らかにするた

めには、それと関連する文化を不問にするわけにはいかないからである。

そのため、次においては、これまでの客家研究の概略を記し、批判すべきは批判して、考察のための材料としたい。

## Ⅱ．客家研究の概略

本稿は、「客家研究史」そのものを対象とするものではない。したがって、客家研究に関する文献を、多ければ多いほどよいとして、無意味に羅列することはしない。必要最小限の文献だけを引き、その内容の概略を記すだけにとどめる。

まず、中川 学の論文を引用するが、逐語的に引用する所も出てくるが、引用のすべてがそうなるとは限らないことを、あらかじめことわっておく。

中川によれば、“今日的意味に近い客家の研究は、19世紀の広州の開港と香港の割譲後、欧米人によって始まっている。

1856年から1860年までは、アロー号戦争のたたかわれた時期にあたる。英仏連合軍の武力侵略に対して、まず広東の中国人が必死の抵抗に決起したまさにその時期に、中国人どうしが、土客対立のあげく、械闘という全面衝突に追い込まれていたのである。つまり、1856年から1867年までの12年間にわたって、広東土着の漢族と、客家と称する漢族とが、双方で50万人をこえる死傷者をだす械闘を行なったのを、欧米人が奇異に感じて、客家に対する研究が行なわれたのである。

土着民と客家の差異について、1868年、W. F. Mayers が報告をまとめたが、その後、E. J. Eitel, Ch. Peton などが、客家に関する報告をまとめている。また、G. Compbell は、客家居住の中心地である梅県を現地調査し、客家方言は、「粵方言」（広東方言）と異なる、中原の古音をとどめる方言だと発表した。中原というのは、黄河の中、下流域のことで、漢族の発祥地とされている所である。

かれは、客家を「純粋に中国人の血統を伝える世族」であるとした。当時の漢族土着民は、客家はヤオ族などとの雑種であるというような見方をもっていたが、それに対して、客家は雑種などでなく、純血の漢族であり、少数民族より優秀なばかりか、土着の漢族より、由緒のある中原王朝の後裔だとしているのである。

これによって、以後につづく研究者の多くは、客家の中原古音を保存していることの確認への努力がなされ、1910年頃までに、早くも客家語—英語、客家語—仏語の辞典が編纂されている。

この G. Compbell の見解は、漢族の少数民族蔑視を助長するだけでなく、一方で

は、客家のインテリ層の自尊心をくすぐり、いわゆる客家ナショナリズムを助長することになる”という [中川 1974b: 59-86]。かくて、中川のいう「客家ナショナリズム」というか、「客家精神」というか、とにかくこの見解によって、客家は、漢族の中でも、特に正統的なものであるという観点が、導きだされることになった。

中川の客家研究は、次のように、当初の欧米人による客家研究の本質を批判することによって、始められているが、これは、まさに当を得ていると思われる。その部分の全文は、“中国への侵略者としてあらわれたこの時代のヨーロッパ人は、太平天国革命運動の鎮圧に全力を傾注したあと、その運動の中心勢力でしかも敗北者となった客家が、天国滅亡後の広東において本地人と殺しあいの泥沼へのめりこんでいくのを、じっと見つめていた。ことによると打って一丸となって自分達に反抗してくるかもしれない脅威を、アロー号戦争で痛感した侵略者たちは、後半戦にはいって、土客の対立に利ありと見、すでに挫折へと追こまれた客家を「純血の漢民族」と賞揚することによって、土客械闘を土客融合へと誘導し、中国人の一体に団結する反抗力を弱めつつ、しかも、漢民族と少数山地民族との反目感情を客家即純血漢民族説によって激化せしめ、侵略の対象のエネルギーを四分五裂させていった。その最前線に立って、賞讃の笑顔を満面にたたえつつ、実は血も涙もない植民地支配のイデオロギー情況を構築していったもの、それこそ前世紀後半から今世紀初頭にかけての欧米人による客家研究なるものの歴史的本質なのであった。その本質を直視しないことによって、羅香林氏をはじめとする多くの中国人客家研究者は、結局、自らを苦しめることになったのではないか。その本質を直視し、直言しないことによって、羅氏のそれじたいとしては労作であるにちがいない客家研究の誤訳に満ちた邦訳のほかは何ひとつ見るべき客家研究をなし得ずきた日本人「東洋史」ないし「中国史」研究者は、結局、自らをはずかしめ、中国人民に惨苦を強いてきたのではなかったか。私の客家研究は、この慚愧にはじまる” [中川 1974b: 59-86] となっている。

次は、ここに出現した羅香林氏について紹介する。

羅香林は、興寧県出身の客家である。清華大学歴史系を卒業。国立中山大学を経て、香港大学の教授となり、香港珠海書院中国文史研究所々長となる。1978年、72歳で逝去する。『客家研究導論』、『客家史料滙篇』、『中国族譜研究』などの著書がある。

羅香林の著書の中で、最も有名なのは『客家研究導論』であろう。客家研究を行なうものにとっては、これを入門の手引きにすることが常識となっている。

その原著は、1933年、興寧県で騰写印刷によって刊行された。その後、1939年に、東南アジアの華僑において、客家系の本部とされるシンガポールの南洋客属総会によ



って再版されたが、1942年、それに基づく日本語訳が、台北で出版された。この翻訳が、中川のいう「誤訳に満ちた邦訳」なのである。この翻訳は、誤訳だけでなく、客家による反日運動に関する部分の削除もあるのである。今日、日本で入手される活字の復刻版は、1975年、台北の古亭書屋による刊行のものである。

さて、この羅香林に対する評価は、先の中川の引用文にも少し出ていたが、中川の一層明確な羅香林に対する評価は、その後の論文に詳しく出てくる。それには、あとで触れるが、ここでは、その前に中川の先の論文より前に発表された論文について、まず引用しておきたい。

中川は、“日本語で出版されている歴史事典や辞典のうち、「客家」の項目をたてていて参考文献を明示しているものは、概して羅香林氏の研究に依拠している。それはそれで論拠がはっきりしているから、『客家研究導論』をはじめとする羅氏の見解を検討するばあい、必要な議論をすればよい。ここでは、出版部数の多い事典類で、論拠の明示されていないものから……”[中川 1973: 65-79]として、小学館の『世界原色百科辞典』第4巻 [1970] と、諸橋轍次の『大漢和辞典』巻3 [1956, 大修館書店] の「客家」についての項目を問題にしている。

前者の解説は、無署名のものであるが、問題にされている個所は「北方出身の漢民族が広東・広西の原住少数民族ミャオ族・ヤオ族と混血したものとみられる」という表現。後者は、同じく「もと山西・河南の北支那人で、西晋末の北方異族の侵入以後、黄巢の乱等を避けて漸次南遷し、両広地方の猪・獐等と混血したものの子孫であらうといふ」という表現。中川は、これに対して“このような発想構造における「漢族」対「異族」の民族観は、純血・混血を人種差別的に問題にするレイシズム Racism, Racialism の発想である”，“これこそ、羅香林氏はじめ客家出身者が対決しつづけてきた、客家蔑視そのものなのである”と批判する [中川 1973: 65-79]。

中川は、ひきつづき、他のいくつかの日本語文献を列挙して、批判をつづける。次の諸文献と、傍線部が問題にされている。

1. 吳濁流『夜明け前の台湾——植民地からの告発——吳濁流選集 (1)』社会思想社、1972年に付けられた飯倉照平の注記：「もと黄河流域に住んでいたが、のちに南下して福建、江西、広東三省の交界地域を中心に住みついた漢民族の一部の呼称で、移住者の意を持つ語と解釈されている。」

2. 武田泰淳『秋風秋雨人を愁殺す——秋瑾女士伝——』筑摩書房、1968年の1節：「彼らは客民であるから、」

3. 可児弘明『香港の水上居民——中国社会史の断面——』岩波新書、1970年の1

部：「蟹民」にたいする人びとの平均的な意識を端的にあらわすものに、「香港三家」（蟹家、客家、撈家）ということばがある。「蟹家」や客家は、<sup>ごろつき</sup>撈家の仲間として位置づけられているのであって、見識と理解をもって「蟹民」を考えたものは稀である。」

4. 彭湃著、山本秀夫訳『近代中国農民革命の源流——海豊における農民運動——』アジア経済研究所シリーズ「アジアを見る眼」、1969年の解題の付記：「なお校正の段階で、本文にでてくる特殊なことば、たとえば“客家”など……」

以上4例に対して、中川は、次のように批判している。

“客家の形成過程に関する諸問題のうち、もっとも基本的なことがらは、「客家」という呼称がいつどのように形成されてきたのか、そしてまた、客家じしんが客家と自称するようになってくるのは、いつどのようにしてであったのか、という問題であるようにおもわれてくる。そこどころが明確でないままに「客家」のイメージを描きだそうとすると、移住者の意味をもつ語（飯倉氏）が、なぜ、ことさらに、「香港三家」などという蔑称のひとつとして「客家」とよばれ、「ハッカ」と発音されるのか、その意味がぼやけてしまう。そこどころがあいまいになると、たとえば、可児弘明氏のように、「蟹家」「蟹民」については、その用語の差別的な本質に敏感に気付いて「水上居民」と表現しながらも、「客家」については、〈<sup>ごろつき</sup>蟹家や客家は、撈家の仲間として位置づけられている〉と書くことによって、客家と撈家にたいする差別観を放置してしまう。撈家をわざわざ「ごろつき」とよませることによって、日本における価値判断のふくまれた歴史的差別用語を、中国史のなかへもちこんでしまっている。このことは、武田泰淳氏が、「客民」を「よそもの」とよませ「乱暴者」等といいかえている意識についても、問いただされなくてはならない。さらに、山本秀夫氏が「客家」を「特殊なことば」とみなしている点、氏じしんの客家観と、学界情況とを、はっきりつき合わせて検討する必要を感じさせる”としている [中川 1973: 65-79]。

なお、中川は同論文で、「閩・粵・贛三省、つまり、福建・広東・江西の三省の交接するところの三角地帯の10世紀における民衆の抵抗力が発展するからこそ、四囲の諸権力体制から圧迫され、そのために蔑視工作も着手されるようになる、という展望をもって、「客家」なる語の形成過程をトレースしてみたい”といい、さらに、このような視角から、“蔑称としての「客家」の成立事情、ならびに、抵抗力をつよめた民衆が、その他律的呼称を逆手にとって、逆の意味づけをし、自己解放のための積極的称号にしてゆくであろう過程、いいかえれば、客家の自律的形成過程を見とおすことが可能となるにちがいない” [中川 1973: 65-79] といっているが、ここまで読むと、中川が前半でやや神経質すぎるほど、諸文献の細かい点まで指摘して批判した、

その真意がよくわかる。

つまり、中川は、羅香林をはじめとする客家出身者が対決してきた客家蔑視、それと無縁でない諸文献を批判して、一方では、これら客家の知識層が、援軍を得たようなところが示されており、それはそれで全く正しいのであるが、もう一方では、客家の知識層が、蔑視に対する反論において、その論理構造が、しばしば同じレイシズムの裏返しにとどまる場合があるのを、これまた批判していたのである。

後者の点が一層鮮明になるのは、先にも触れたように、中川のもう1つの論文であるので、それを見てみよう。

中川は、羅香林の客家史研究をつらぬく歴史意識の内実を、結論から先にいえばとして、“客家は中華の文化伝統の精華であって、古代中原の中華思想による国家統治の正統を継承するものであることの自己確認が課題となっているのである” [中川 1977: 68-81] としている。また、それにつづく部分は、はなはだ重要な指摘だと思われるので、原文をそのまま引用する。

“客家の形成史を、その北から南への移住の過程を段階づけて説明する研究の、根本的な動機づけは、結局、客家の源流が古代中原の王朝の支え手に発していることの証明に他ならなかった。

したがって、客家自身による客家史研究はそのアイデンティティーの確認作業に帰着するのであり、数多くの客家姓氏の源流を調べる労作も、大祖先を周から晋までの古代王朝の王室ないし官人のなかに突き止めて初めて意味をもつものとなっていたのである。

大祖先から今日の自分にいたるまで、血の流れを証明するためには、煩雑な族譜研究も我がものと思えば軽し笠の雪、禁欲的な作業にあたいするものであった。血の流れ、という表現は、ともすれば人種主義的な排外性を連想させるから、適当ではないとの意見もあり得るであろう。しかし、羅香林氏の客家研究、その一環としての中国族譜研究を読むかぎりにおいては、単なる文化価値としての中華の秩序にとどまらず、もっと具象的な漢人の血の流れが問題とされていることを否定し得ないのである。

客家が、華南の山間地帯にひとときの安堵を見出すとき、その地域に住む非漢人諸族とどのような関係にあったのか、お互いに婚姻関係で結ばれたのかどうか、ということが問われるよりも、もっと熱心に、客家は漢人そのものであることの証明が優先されている。

そのような連綿たる伝統を「愛国保族の思想」という表現で描くとき、この表現のなかに羅氏の歴史意識が凝縮されているのではないだろうか。国を愛するのみならず、

族を保つことが重視されている。族は、族譜において父系的な血の流れとして把握されている。その流れを汲むものが自覚をもって国を愛するのである。国を愛し、敵を撃つ。敵は夷狄としてとらえられる。客家の集団的自覚は宋朝支配期に成立した、と見る羅氏によれば、宋の正統を脅かす夷狄こそ客家の敵なのであって、宋の南遷に従って、力尽き、臨安が陥落してからも、勤王抗敵の忠義に生きて、宋帝を擁し遺民と称し、元の支配のおわるまで終生仕官しなかった客家徐氏の族譜記載を、羅氏は熱情こめて書きのこしている。意に反して元に王朝を篡奪された後、客家出身の学生は大多数が科擧の試験に 응せず、また、元による宋史編修にも一切協力せず、あくまでも抵抗したことを羅氏は力説する。同じように、清という夷狄の支配を拒否して仕官しなかった明朝の遺臣群像を描いて、客家がその中核となったこと、あるいは臣とすらいえない書生の義士までもが、復明抗清に決起したことを羅氏は特筆して見せる。すなわち、客家の書生たちは、明朝王室の深恩をまだ受けていないにもかかわらず、父祖伝来の忠義心をもって明朝を守ろうとし、その抵抗によって自らの正統性を保とうとしたのである。

その結果、元や清の支配下において編纂された正史には、客家の記事が残されず、客家の正統性とは別の意味の正統性を主張する元・清側の正史から、客家は黙殺されてしまう。だから、羅氏は、民間伝説や地方志の記事の中から客家の歴史像を再構成しようとする。それととも、清の支配の確立とともに困難となり、ついに非合法的な地下活動の組織化がもたられ、反清復明を旨とする明末遺老たちを中心に結成された秘密結社、三合会（天地会）を客家は支持し発展させる。羅香林氏によれば、興寧の天地会秘密文献は客家語を多く使用しているという。このようにして結成された秘密結社は血盟による義兄弟関係を絆として、客家の居住地全域へ拡大して行くのであった。そしてこの流れのなかに、清末、洪秀全の上帝会が加わってきて、太平天国運動へと盛りあがっていく。

羅香林氏のこのような叙述を支える歴史意識は、古代中原王朝以来の正統をつぐ客家、という客家的正統論に他ならない。そこにおいては、歴史事象は正統論の正当化のために編成され動員される。あたかも、J. H. Plumb, *The Death of the Past*, 1969, London (ジョン・ハロルド・プラム著、鈴木利章訳『過去の終焉——現代歴史への提言——』法律文化社、1975) が指摘したように、現在の正当化のために過去を動員する正史が、批判的検討を経た歴史学ではなくまさに過去であるのと同じ意味で、羅香林氏によって代表される客家研究は、過去の認識なのである。

そのことは、次に見る客家語研究の分野でも傍証されるであろう。羅氏にとって、

客家の正統性を証明するためには、客家語が中原の古代中国語を現代にいたるまで保守していることを解き明かす必要があった。一見、成立しそうに思われるその仮説は、しかし、最近の言語学研究による批判的検討のまゝに留保を余儀なくさせられている” [中川 1977: 68-81] と。

さて、中川のこの論文は、これにつづく部分において、客家語についての研究概況をまとめている。

それは、橋本萬太郎の諸業績に基づくのが主体になっているが、要約するとこうなる。“華南の先住民である広東人や福建人の生活圏内に、後世、遅れて移住してきたとされる客家が、先住の本地人との対抗関係に耐えて、文化的・言語的統一をしっかりと持続し、現代においてさえ、環境の激化にもかかわらず、客家としての自覚と客家語の独自性を維持していることは、驚くばかりである。自ら客家語を、周囲の諸方言、とりわけ広東語や福建語から、強い影響を受けながらも、総体としてみるならば、古代からの北方中国語の音韻学的特徴と多くの一致を保って持続していることは、確かに珍しいことと言わねばならない。その意味で、中国語の音韻学・語彙・文法の通時的な比較研究にとって、客家語が貴重な素材を提供していることは、疑うべくもない。にもかかわらず、従来、客家語を他の諸方言と体系的かつ共時的に比較研究することは、ほとんどかえりみられず、客家方言そのものの特質を解明するために、当然なされるべくしてなされなかったこと、残された課題が、きわめて多い、というのが実情のようである。

かえりみれば、羅香林が、客家の中原起源説を体系づけるにあたって援用された言語学的証拠というものが、現代的水準からみるなら、問題がないわけではない。

四川客家語を考えると、話し手である四川の客家が、祖先をさかのぼれば広東省五華県出身だと信じられているにもかかわらず、五華県を含む広義の梅県客家語と、四川客家語とは、音韻体系に関する限り、全く異質なものである。このような事実が明らかになると、客家語を中原の古代中国語と比較して、その連続性を強調する議論に先立って、そもそも客家語とは何であるのかを、そのサブタイプの詳細な検討によって把握する必要が生じてきているといわねばならない” としている [中川 1977: 68-81]。

この客家語に関する、解放後の中国における成果は、たとえば、何炯、李映川、李作南、何耿豊などのものがある [何炯 1958: 73-85; 李映川 1958: 85-87; 李作南 1958: 87-90; 何耿豊 1958: 90-91] が、最近になって刊行された詹伯慧のが最もまとまっているようである [詹伯慧 1981]。

詹伯慧の場合も、羅香林の『客家研究導論』[1933]を根拠にして、その客家の先民の大規模な遷移は5回あるとしている。そして、客家方言を、江西省南部のいわゆる贛南客話と福建省西部のいわゆる閩西客話とは、第2次客家南遷の時期に基本的には形成されたとしており、広東省東北部の客家が今日最も集居している地区には、五代以前から入ってはいるが、それはごく少数で、第2次大遷移の唐末宋初の場合もまだ少なく、大規模に入ったのは、第3次の南遷において、福建西部と江西南部から移ったもので、宋末から明初であるとしている。これによって、福建、広東、江西三省の地区にある客家人の相対的な独立体系が成立したとし、台湾、広西、四川、湖南などで、他の方言中で「客家方言の島」を作っているものは、明清間に成立した、としている。

ちなみに、この文献では、広西チワン族自治区における客家方言は、当地では「新民話」または「麻介話」といい、四川省のそれは、当地で「土広東話」といわれていると紹介しているが、筆者にとっては、新知見である。

ところで、羅香林にもどってことわっておくが、実は、羅香林といえども、客家と少数民族とが、全く無関係であるとはいっていないのである。かれは、“客家が広東、福建にはじめて至った頃は、ショオ族と互いに接触しないわけにいかなく、その南遷の過程においては、丈夫でないものは安全の境地に至ることはむずかしく、したがって、もとの妻と到着できたものは、自然土着のものと婚を通ずるには及ばなかったが、もとの妻と到着できなかったものは、土着の婦女を娶るほかしかたがなかった”としている。だが、それに追加して、“ショオ族は客家と盛んに商業を営む必要があったので、次第に客家の言語と文化になじんでいき、ついにかれら固有の言語をすべて消失させてしまった”とし、さらに、“ショオ族はきわめて強悍であるとしても、その文化は客家のそれに及ばず、智力も客家に比べて劣っているので、結局は客家に平定され、遠く他へ遷移せざるを得ず、漢化するものは漢化したため、広東、福建、江西三省の交界する山地においては、客家のみがそこに住むようになり、ショオ族はほとんどいなくなった”としている [羅香林 1975]。

というわけで、羅香林は、ショオ族と客家の混血までは否定していないのであるが、あくまで自らの民族としての優秀性を強調するのである。

しかし、詹伯慧の場合はそこまで羅香林を踏襲しているわけではない。かれは、“広東省東北部にはショオ族が原住していたが、客家移入後は、客家とショオ族の混居する時期があり、そのため、客家方言とショオ語とは、相互影響した結果、相互に相手語をとり入れたであろうことが推論される。ただ、その具体的な状況については、

今後の調査と研究を待たねばならない。また、地理的な関係から、客家方言、広東方言、福建方言も相互の影響があり、特に語彙の方面では、広東東部の客家方言は、広東、福建の方言の吸収が、明確に認められる” [詹伯慧 1981] という。

筆者は、1980年時の梅県地区訪問において、当初は、豊順県潭山公社鳳坪大隊（解放以前の地名は風吹磔）のショオ族を調査する予定であったが、交通事情のため断念せざるを得ず、1977年にこの地を調査した梅県地区統一戦線部の張自称から取材できたのみであった。しかし、福建省西部の客家の調査を終えてから、厦門、泉州、福州へ行き、福州から寧徳地区の統一戦線部の協力を得て、寧徳県のショオ族の金涵公社廷坪大隊と金涵大隊の所在地訪問を実現させた。また、その帰途においては、羅源県のショオ族を見る機会も得られたが、統一戦線部とは、散居している少数民族に対する協力の仕事も行なっている部門である。ちなみに、集居している少数民族の場合は、各地の民族事務委員会がそれを行なっている。

これによって知り得たのであるが、豊順県の場合であろうと、寧徳地区の場合であろうと、ショオ族は、客家方言音による漢字を用いて字を書いたり、日本の国字のように、ショオ族が作った「漢字」も用いてはいるが、ショオ族固有のことばが依然として存在するのである。

したがって、前記の羅香林のいう固有の言語の消失は、事実と反しているといえよう。ただし、ショオ族の話したことばには、地区によって異なるが、たとえば、潮州ショオ語の場合なら、潮州方言の語彙を借用した語彙があり、客家方言から借用したのもあれば、広州方言から借用したのもある [黄家教・李新魁 1963: 14-23]。寧徳地区の場合では、福建省北部の漢語方言から借用したのもある。

ところで、豊順県の山地にある潭山公社鳳坪大隊には、1977年当時、61戸359人であったが、39戸218人がショオ族で、22戸141人が客家であったという。また、ショオ族と客家間の通婚があり、解放前は中農が2戸のみで、残りはすべて貧農であり、土地の3分の1は平地の客家の地主の所有であったという。そして、解放前は客家のショオ族に対する差別はもちろんであったが、同じ客家でも、山地の客家は、平地の客家から「山古老」と称されてバカにされていたという。

なお、ヤオ族も梅県地区にいたるのであるが、今日は一部が漢化されて漢族に吸収されたのか、他地へ移住したのかわからなく、いずれにしろ、その所在は確認できなくなっている。

ちなみに、広西チワン族自治区における客家の場合は、当然のことながらチワン族が最も多く接触する少数民族の相手になる。したがって、ここでは、客家とチワン族

の通婚があるはずだが、有名な例として挙げ得るのは、太平天国の政治、軍事面でトップリーダーとなった楊秀清の妹を妻としたのは、チワン族出身で、勇猛をもって知られた蕭朝貴である。東王楊秀清と西王蕭朝貴は、いずれも、桂平県の紫荆山区の小村の貧農であったという [小島 1981b: 51-57]。

さて、客家研究の概略について、以上のごとく、中川の諸論文を主体にして紹介したが、筆者は、従来から、客家研究において避けることのできないといわれている羅香林の業績について、一方では高く評価するところがあるが、もう一方ではそのレーシズムの偏向のにおいを感知し、批判的であったのだ。ただ、後になって知り得たのであるが、羅香林に対するレーシズム批判は、すでに中川が述べていたのであった。したがって、中川に「先取権」があるわけだから、中川の論文に触れないでにおいて、独自に似たことを述べるのは避け、中川の論文を紹介する形で、筆者の見方も同様であるとした。

それとともに、客家を蔑視する意図でもって、客家が少数民族と混血しているというのではなく、客家の一部には、やはり他民族の血が流れているだろうと推測し得る例を挙げた。ショオ族、チワン族についてのその例だけでなく、補足すれば、ヤオ族についても同様のことがいえるかと思われる。ヤオ語とともに客家語を流暢に話すヤオ族もいる [楊成志 1937: 1-36] のだから、混血はさておき、少なくとも文化交流はあり得るはずである。

客家を含めて、旧来の封建的、地方的宗派主義というか、セクト主義というか、そういう立場をとりやすかったのは、主として漢族の地主層であった。もちろん、それに追随する貧しい人々の層もあったであろうが、貧しい層の場合は、同じ差別される側として、少数民族の人々との連帯がしばしばとられているのである。そのような例は、客家とショオ族、チワン族、ヤオ族の場合を想定してだけでいっているのではない。多くのいわゆる「農民起義」は、史実として残っているが、その農民起義の中には、漢族と少数民族の連帯によるものがいくつもある。したがって、客家の場合も、少なくとも貧しい層については、少数民族との通婚、文化の交流は少なからずあったのではないか、と思われるのである。

このように記しておけば、次章の客家文化について、その性格の特徴を考える場合、それだけ容易になるのではなからうかと思われたので、客家研究の概略を追うという形で、客家文化の背景をなすと思われることがらにつき、上のように呈示した次第である。



### Ⅲ. 客家の文化

本稿は、主として梅県地区と竜岩地区の調査に基づき、客家の文化を考察するものと前で述べた。

本来、「文化」とか「物質文化」とかのことばに対しては、その定義を明確にすべきであり、それによって誤解されたりするのを避けなくてはならない。しかし、これらのことばについては、諸説紛々としており、ここでいちいち諸説を列挙して、敷衍して述べるのは、それほど意味があるとは思われない。したがって、ここでは、客家の文化ということばを使ってはいるが、この場合の文化は、価値の体系、ということにしておき、それ以上のことはいわないでおく。

なお、今回は、客家の文化の内容として、衣、食、住、山歌の項目だけに限って述べることにする。

#### 1. 衣

渡辺亜子は、台湾省屏東県美濃鎮で得た客家の既婚女性の上衣である冬用の「長衫」について紹介しているが、15年ほど前の台湾では、この長衫の着用が多かったけれども、現在ではもうほとんど見かけることはないといっている〔渡辺 1980: 表紙裏〕。

台湾はいざ知らず、客家の集居する梅県地区と竜岩地区では、観察した限りでの客家の衣服は、他の漢族居住区のそれに比べて、とりたてて異なるとするところはない。

婦女の髪型をも、広義の「衣」の部類に入れるとすると、これについても同様のことがいえるのである。

ただ、現地で聞いたのによれば、かつては、未婚の娘の場合は、1本のおさげ——「辮子」であったが、結婚後は、「髻」を結うていた。髻は、頭頂に結うのであるが、その結うことを「梳頭」といい、それができることによって一人前の婦人と見なされる。この髻の俗名は、「牛屎堆」という。牛糞のかたまりという意味であるが、明らかにその形態からの命名である。しかし、今日では、たとえ老婆といえども、このような髻は結っていない。老婆の中には、後頭部に結髪したのはいるけれども、この種の髻の場合は、別に客家の老婆に見られるだけのものではない。また、後頭部に垂らす頭巾の着用もかつてはあったが、それは、未婚者は赤い布で、既婚者は白い布で作ったので、それぞれ「紅頭裙」、「白頭裙」と呼ばれていたという。

笠は、中国では南部へ行くほど多用されており、各地で材料、形態の異なるのも見られるが、客家の人々だけの独特な笠というのは、ほとんど見かけない。ただ、かれ



写真1 昔の客家婦人の髻(改造社『日本地理大系⑩台湾』より)



写真2 客家凉帽(福建省永定県古竹公社高北大隊)

ら自身がいう「客家凉帽」を着用しているのは、梅県、竜岩2地区では、2回の調査を通じて3例しか見ることができなかった。いずれも、老婆である。香港や、広東省深圳市の客家の婦女の場合は、この笠の周縁部にぐるっと黒布が垂れさがっている「客家凉帽」を着用しているのを、しばしば見ることができる。この場合は、老婆というほどの年寄りでなくても着用しているのであるが、客家の集居する地区では、むしろ少数の、しかも老婆のみが着用しているのは、不思議な感がしないでもない。

ところが、実際に梅県、竜岩地区で見たのは、ほんの少例であるにもかかわらず、梅県地区のは黒い布が垂らしてあるのに対して、竜岩地区のは白い布が垂らしてあった。また、この笠の来歴を調べると、これは宋の詩人である蘇軾(蘇東坡)が創製したということになっている[魏東海 1980; 曹思彬 1980: 186-190]。

蘇軾は、王安石が首唱した政治の革新(いわゆる王安石変法)をめぐる熾烈な党派抗争の渦中であって、数度の流罪を受けたが、1094年の場合は、現在の広東省英徳県である知英州に落職され、追って惠州安置を命ぜられた。この場合の官職は、単なる名目にすぎなく、実状は、梅県地区ほどでなくとも、かなり客家の分布している今日の惠州市を含む恵陽地区への流罪である。蘇軾はそのとき、末子の蘇過と、そこで死去することになる妾の朝雲を伴って配所に着いている。しかし、新法党の報復は苛酷で、蘇軾はさらに僻地に追いやられる。1097年の海南島への流罪である。場所は、今日の儋県である儋州で、リー族の住む所であった。惠州において蘇軾は、菜園を経営していたが、朝雲の酷暑下における労働のため、考案して作ったのが、「客家凉帽」

の元祖とされる笠であったが、惠州の人々は、それを「朝雲帽」と呼んだという〔魏東海 1980〕。その構造は、竹で編んだ円形のもので、ドーナツ状に中央の部分があり、そこに頭頂の髻を入れることができ、周縁部にゆるやかなひだの付いた長さ4寸ほどの布を垂らし、それが頸部や顔の前面などにあたる陽光を遮断するようになっており、多分蘇軾が『礼記・内則』にある「女子門を出ずるとき、必ず其の面を蔽う」の礼制にならって創製したのであろう、としている〔魏東海 1980〕。

この「朝雲帽」の場合は、構造的に「客家涼帽」と異なるところはないが、海南島においても、蘇軾はリー族の人々と共に酒を飲んだりして友情を交わし、かれらのために、軽便な笠で、雨を防ぎ、陽光を遮断することのできる、覆盆のような形の、海南島の気候に適したのを創製し、人々はそれを「東坡帽」と呼んだという〔曹思彬 1980: 186-190〕。この「東坡帽」も、おそらく「客家涼帽」と共通する構造のものであつたらう。

もちろん、蘇軾の創製説は、いわゆる「始祖伝説」である可能性もあるが、当否は別として、「客家涼帽」は、宋代か、それに近い頃からあったのであろう。しかし、この「客家涼帽」と客家自身が呼び、香港などでは、客家以外の人々もそう呼んでいる笠が、香港や広東省深圳市の客家には愛用されていても、客家の集居する梅県、竜岩地区では、着用例は数例しかなく、黒布を垂らすものとも限らなかったわけであるので、これは、惠州あたりを中心にして、その外側へと伝播したのが、まだ十分客家居住域の全体にまで及んでいないのか、それとも、いったん客家の全体に伝播していたのが、すたれつつあるのか、可能性はどちらにもあるが、決定のしようはない。

現状は、これが客家の全体に分布するものでないだけいえる。したがって、現状に基づいてだけでいえば、これを客家の服飾の特徴の一つだとい切することはむずかしい。

次は、纏足について述べる。客家の人々は、「纏脚」（纏足のこと）を全くしなかったこと、つまり、生まれたときのままの足の「天脚」であったことを誇りとしている。たとえば、羅香林は、“客家の婦女は表面的に見ると、その労苦はたいへんなものであるが、その内面的精神なるものは、他地の婦女に比べて、より貴く、より幸福である。彼女たちは、燕脂を塗り、眉墨をひき、纏足をし、胸を覆うことによって男をよるこぼせようとするとは全くなく、故意に臀部を大きく見せ、乳房を高く見せて、人に誇るなどもない”と述べている〔羅香林 1975〕。このようにいうのは、他にも多くあって、枚挙するにいとまがない。筆者の尊敬する戴国輝ですら“客家を纏足の奇習に染まらなかった唯一の漢族グループと指摘もできよう”〔戴国輝 1979〕とし

ているぐらいである。

纏足の風習は、五代十国の南唐国から起こり、南宋以降一般化し、元、明、清にかけて流行したが、清末に改革論が起こり、五・四運動以後にすたれたものであるが、今日の生存者の中でも、まだごくわずか纏足したのが残っている。

金関丈夫の解剖学的所見によれば、“纏足をすると、足骨の変形だけでなく、脛骨にしる、腓骨にしる、非常に繊細になっており、変化はさらに大腿骨や骨盤にも認められ、驚くべきことは上肢の骨にまで変性があるので、全体的に華奢になり、一種の美的効果を生ずるのではなからうか。また、従来、纏足婦人は男性にある種の快感を特に強く与えるという俗信があったが、それに対する解剖学的根拠としては、纏足をすると、足蹠面が小さいので、腰をかがめては歩けなくなり、腰を突き出すことになり、自然に外八字を踏まねばならなくなる。この脚外旋にあずかる筋の中には、骨盤内壁の内閉鎖筋と梨子状筋の両筋があり、この両筋の筋膜より肛門拳筋の腱が起始するのであるから、外八字を踏む運動によって、この筋が収縮するのは、理論上必然的にそうなると考えられるので、この肛門拳筋収縮説が、上記俗信の根拠にならうか”という [金関 1943]。

さて、客家の場合は、この纏足によって、一種の「美的」効果を出そうとしたり、男性にある種の快感を特に強く与えようとしたりするのには、無縁であったことになるが、これは、羅香林もいうように、“客家の婦女が朝早くから夜遅くまで、毎日無日、毎年毎年、労働に励まねばならなかったこと” [羅香林 1975] と無縁でない。しかし、これは、客家が他の漢族に比べて、最も勤労を好むという性質があるから、というわけではないだろう。また、戴国輝は、客家を纏足の奇習に染まらなかった唯一の漢族グループと指摘できよう、としたが、纏足をしなかったのは、前述の貴州省の「穿青人」の場合もそうであったし、「蠻民」と称されていた水上居住民の場合もそうであった。もっとも、「穿青人」の場合は、漢族と認定されたにもかかわらず、今日再び単一の少数民族だと認定してほしいと、民族再識別を要求していると前で述べたが、いずれにしる、纏足をしなかったのは、漢族の中で、客家だけが「唯一」というわけではない。

一般に、中国の封建社会における生産方式は、農業と手工業の結合によるものであった。いわゆる「男耕女織」が、その生産方式を最も簡単に述べたものである。しかし、封建社会の崩壊しだした時期、つまり資本主義の芽生えが生じた時期から、手工業は農業より一歩早く商品生産の段階に入り、いわゆる自然経済的家内工業は、きわめて狭い範囲にのみとどまり、日増しに消滅するのを待っていた。帝国主義列国の侵

略が開始される以前、いや清朝末期でさえ、この種の自然経済的家内工業は、中国の農村において、まだ相当重要な地位を占めていたのであった。たとえば、自らの手で植えた綿花によって棉布を織り、それを自己消費するというのがその1例であるが、その後は、商業ルートによる棉布で需要を満たさねばならなくなった。その場合、棉布は手工業工場で生産されたものによって供給されたのであるが、その形式の制度は、中国の農村では普遍的に発展するまでいかないまま、帝国主義国による機械生産によって代われ、農村人口は、相対的に過剰となったのである。棉布だけがそうでなく、手工業一般が破壊された結果の人口過剰である。もちろん、それだけが人口過剰の原因であり、離村を招いたわけではないが、かつては、水害、旱害、戦災などによるのを除き、よほどのことでも起こらない限りは、軽々と離村することはなかったのであるにもかかわらず、離村が促進されるようになったのである<sup>1)</sup>。

蔣暮橋によれば、1930年に離村して出国したのは、広東省だけで58万7千余人で、全省平均10戸に1人が出国している。そして、台山県、梅県の各地農村では、壮年男子が非常に少なくなり、一切の農作業は、ほとんど婦女によって担当されたという〔蔣暮橋 1980〕。

このような社会経済的原因によって、梅県その他の客家の婦女は、その労働を強化せざるを得なかったばかりか、詳しくは後述するが、封建的礼教がより強く支配して

1) 費孝通によれば〔費孝通 1948〕，“中国農村における土地問題は、早くから存在していたが、伝統経済のもとでは、この潜在していた問題を、小作・地主間の激しい衝突へと導くのを防禦する道があった。防禦の道というのは、農村工業である。”と。さらに、要約してつづけると、“[海禁]が触かれる以前は、中国人民の日用消費物は自給されており、したがって、中国は完全に純粋な農業国というわけではなく、かなり発達した工業をもっていたといえる。しかし、伝統的工業は、都市に集中していたのではなく、無数の農村に分散していたのである。したがって、これは農村工業なのである。農村工業は、その経験の蓄積によって、各地域に有名な特産を産出するまでになっていた。なお、たとえば、軽工業の中で重要な位置を占める紡織は、伝統中国においては、家内工業であった。この家内に分散しているということは、当然のことながら、中国の伝統工業の技術的進歩を容易にしはしないであろうが、伝統経済における重要性は事実としてあり、土地不足の一般農家に対しては、家庭工業からの収入というものは、その生活の小康を維持する上で、頼れるものであった。中国の農地の狭小さは、従来人口の過剰に起因するとされているが、農繁期の労働力だけから見ると、人口は決して過剰というわけではない。この見地からすれば、中国農村人口の過剰は、生活程度の面からはいえても、農業生産の面からはいえないということになる。農村人口は、農業技術の改変がない限りは、減小させるに容易でない。ところが、農繁期の短期間に大量の労働力が必要だとしても、年間3分の2の日々は、農作業はないといえる。だから、これによって周期的な失業状態が発生し得るのであるが、かりに離村すれば、たちまち農繁期に困難が生じることになる。では、農閑期はどうすればよいかとなるが、うまいことに、農村工業がこれを解決することになっていた。しかるに、ここ1世紀来、この伝統的な有機的配関係係（農工混合経済）が、破壊し始めたのはなぜかといえば、それは、農村工業が西洋の都市機械工業と競争せざるを得ず、また、後者は単に大量生産によって安くかつ品質のよいものを生産することによって、農村工業を衰退させたばかりか、後者には、巨艦大砲をもつ「帝国主義」がその背後にあったので、中国の土地問題は、日々その深刻さを増したのである。”と。

いた客家の人々の間で、男尊女卑がより徹底した結果の婦女の労働強化もあり得るのである。

ちなみに、解放後、香港から郷里の梅県を訪れた方梓の旅行記では、“客家の「榮耀」は、男子の進学、任官、金もうけから来ており、その伝統によれば、男子は、誕生したそのときから貴ばれ、優遇されて育ち、長じて進学させられ、社会に出ては、任官し、財をもうけるのをよしとされたのに対して、女子は、一切の生産労働を担当するのをよしとされた。したがって梅県では「男で進学しないものはなく、女で労働しないものはない」といわれている”という [方梓 1954]。

確かに、相対的に見て、梅県の学校数、学生の就学率は、驚異的なものであったのだ。

方梓は、つづけていう。“男子で学問しないのは、客家社会での笑い者になる。学校を終えてからは、外へ出て金もうけしようとしなないのは、やはり役立たずだとみなされる。梅県は、耕地の少ない山がちの所であるので、かつては、金持ちの子弟は、当然のことのように外へ出て、金もうけに行くが、貧しい農民の場合でも、どっちみち村にいても仕事がないので、子売ったり、田や家を処分したりして、それを旅費にあて、やはり出世しようと運だめしに外へ出たという。一方、客家の婦人の地位は、話をするのさえ自由でないというほど卑しめられていたが、近年来、梅県の婦女は、すでに平等の地位を得だしている。現在、梅県における女性の郷長は46人、農民組合の主席と委員になっている婦女は、全県で1,568人だそうで、それぞれが生産における重要な役割りを果たしている。また、過去において農業生産に従事するのをよしとしなかった男子も、現在では生産に参加するようになった。学生も、女子学生が5分



写真3 客家の婦人（広東省梅県梅江公社）

の1から4分の1を占めている”という[方梓 1954]。

という次第なのであるが、理由はともあれ、客家婦女の「天脚」は、客家だけの「唯一」のものであったわけではないにしても、纏足の奇習に影響されなかったということは、やはり客家の特徴であったといえるであろう。

## 2. 食

既述のように、客家は中原から南下した人々だといわれている。羅香林が族譜などによって追及したその移動期、移動経路が、どこまで信用してよいかは別としても、中原から南下した人々であることにちがいはないようだ。それは、細かな点ではわからないが、大筋では確かだということは、他の諸資料によってでも推察できるからである。その、他の諸資料とするものについては、後章で触れることにもなるから、ここでは触れないでおく。

その客家の移動の起点となったのは、中原とりわけ現在の河南省一帯であり、そこから南下したといわれているが、筆者は、1976年、河南省鄭州市から、市の北部郊外の花園口人民公社へ行き、黄河の water breaker などを見てきたことがある。その往復の車窓からながめた農村の風景は、広々とした水田ばかりであったが、アワもあるといていた。その辺一帯は、有名な洪水区域であったが、解放後、修堤治水に力を入れ、黄河大堤を作り、黄河の泥水を揚水ポンプで揚げ、そのうちの泥は修堤に用い、水は水田の灌漑に用いている。しかし、もともとこの辺は水田地帯でなく、アワ・コムギ地帯であったという。稲作は1960年代に始まる。したがって、今日でもせっかく米を収穫しながら、コムギのほうがおいしいといて、米とコムギを交換する者があるという。

いずれにしろ、河南省一帯は、古来華北農業の特徴をもつ所で、アワとコムギの地帯であったにもかかわらず、河南省を含む中原から南下した客家の場合は、米志向性が強い食文化をもっているのが面白い。

1980年の梅県入りは、広州市から興寧県へ小型航空機で入り、そこから車をチャーターして梅県に入ったのであるが、1979年の場合は、広州市から汕頭市へ小型航空機で入り、そこから長距離バスを利用して梅県に入った。汕頭滞在中、聞いていたのは、その客家の米志向性の強いことであった。それは、客家は「大米」(米)と「米粉」をたいへん好み、粥は食わず、三食とも「乾飯」(粥でない普通のごはん)を食べるといふ話であった。

もちろん、これは象徴的にいったのであり、実際は、粥も食べ、麵も食べていたの

であるが、そのようにいわれるのは、米、特に「乾飯」に対する志向性の強いことが理由になっている。

台湾の客家出身で、祖籍が嘉応州（現梅県）にあり、東大に留学し、東京に居住している林彩美（前記戴国輝の夫人）によれば [林彩美 1980: 40-46]、台湾の客家は、「糜」(粥) を食べない。台湾の閩南系（主として福建省泉州、漳州の出身者）の「福佬」は、粥を好むのに対して、この客家の粥を食べないことを、次のように対比させて説明している。

“主食は米と甘藷で、普通1日3食だが、激しい労働に従事している人や農家の農繁期には4食、5食にする事がある。ご飯を糜（粥）に炊くが客家は3食共ご飯（乾飯）を好み、福佬は貧富を問わず朝食は糜が一般的である。ご飯に蕃薯（甘藷、舶来物ゆえに蕃をつけたのであろう）を加えて炊くと蕃薯飯になり、粥にすれば、蕃薯糜という。甘藷を千本おろし器でおろすと蕃薯筴になり、ご飯に加えると蕃薯飯、同じく蕃薯糜ともなる。ご飯の炊き方は少人数の場合は鍋仔（釜）に烘炉を使って炊くのが一番美味とされる。大人数の場合は大鍋に水を大量に入れ、秬飯といって、沸騰したら適当な時に飯搥（飯箕、竹でつくった網勺子風の道具）で搥い上げ、飯桶（木の桶）の中に入れ、蓋をして余熱でむらす。残ったのは溜（重湯）で福佬は食事をしながら飲んだり、喉が渴いた時にも飲み、残ったら洗濯物の糊としたり、豚の餌の一部とする。客家は溜も飲まないということで、もっぱら洗濯物の糊付けと豚の餌に使う。”“糜に対する福佬と客家の好みがこんなにも違うのも面白い。客家は病気でない限り食べようとせず、糜は貧乏人の食べる物と決めつけ、主食にすることを恥じた様である。しかし重労働を強いられる人達には糜では直ぐ腹が空いて困るからではないかと私は思う。客家の女性は漢民族の中でも唯一纏足しない部族であるため、女性も男性と同様屋外での重労働を営む。福佬の女性は纏足しているので専ら屋内労働が結果としては主となろう。秬飯の方式だと、外で重労働に従事する夫には乾飯を、搥い残した稀飯（薄いかゆ）は家にいて重労働をしない女、子供が食べる、というふうに想定できよう。そうすれば少ない米でも家族全員の腹がふくらむという訳だ。兎に角福佬は野菜、肉、豆、蚵仔（牡蠣）、干し大根、干し竜眼、黒砂糖等、ありとあらゆる材料を米と一緒に炊きこんで、鹹飯、鹹糜、甜飯、甜糜にするのが好きな様である。客家の味付けご飯は糯米を使う塩味の油飯と黒砂糖を混ぜた甜糯米飯である。客家と福佬の主食に対する好みがかんなにも違うのかと更めて確認させられた。また客家が糜を食べないのは、客家の労働は福佬に比べて常により苛酷であったこと、さらには南遷を含む客家の逃亡生活、常に土着民に白眼視され襲撃の脅威を受ける厳しい



環境下で形成された生活の知恵が乾飯だけの主食形態をつくり出したと考えたい。と言うのも乾飯は携帯の上でも、保存の上でもより便利だったからだ” [林彩美 1980: 40-46]。

以上のように、客家は、乾飯を特に好むとされているのだが、梅県、竜岩2地区とも、筆者の観察した限りでは、既述のように、粥も食べれば、麵も食べる。このように述べると、それは、解放後の変化ではないかとか、解放後はむしろ貧しくなったのではないかとか指摘される人がいるかも知れない。

そのため、念のために、同じ台湾の客家である陳運棟の叙述 [陳運棟 1978] を見てみよう。陳運棟によれば、“1日3食のうち、中上層の家では、朝と昼の2回は乾飯を食べ、夕食は粥を食べる。あるいは、朝と晩の2回に粥を食べ、昼食に乾飯を食べる。一般の貧困の家では、農繁期に2飯1粥を享受できる以外は、3食とも粥を食べる。しかも、中下層農家の場合は、ほとんどが熟米飯と熟米粥を食べるのである。というのは、熟米は、乾飯もしくは粥のどちらに用いるとしても、生米の成分より多く、食糧を節約できるからである。しかし、客家人の食べるのは饅粥であって、稀粥ではない”のである。ここにいう「熟米」とは、粳米を鍋で加熱してから日に乾し、その後臼で脱穀した米をいう。また、「饅粥」は水分の少ない粥、「稀粥」は水分の多い粥のことである。

この場合は、台湾の客家の粥食は、例外的というより、むしろ日常的であるようだが、もう1つ、過去の梅県ではどうだったかを、鄒梓模の回想録 [増田 1981] から見てみよう。

“私の国籍はインドネシア共和国にある。生活面では、東京で日本人の生活をしている。血統や精神文化の面では、中国人だ。私の人生は、西太平洋の三大国—インドネシア、日本、中国の運命と深く結びついてきた。シンガポール、台湾、韓国の政治動向とも関係している。出自は中華民国広東省梅県の客家だが、生まれたのはオランダ領東インド（インドネシア）時代の西部ジャワのチェリボンで、私の62年間の人生のうちの大半に当たる42年間は日本人との関係のなかで生きてきた。そして、その42年のうちの23年間は、インドネシアのスカルノ大統領とスハルト大統領という初代と第2代の国家機関に仕え、この間に日本国の政財界要人たちと親交を保ってきた。中国人である私の家族・親戚・知人は、シンガポール、インドネシア、香港、台湾、中華人民共和国、日本、アメリカなどに散在している。私の現在と将来は、太平洋の運命と深く結ばれている。（中略）祖父の従兄弟の鄒長寿の養子となった父を早く亡くして、梅県で育った私は、激しい気性の持ち主であり、健康にも恵まれて、厳しい仕

事を一つ一つとやりぬき、生きる死ぬるの境をいくたびか乗り越えて、いまのようにきつい判断と厳しい性格を持つようになったものと思う。私には、苦力になるか、知的な職業につくか、二つに一つの選択しかなかった。私の祖父は鄒新華<sup>クレー</sup>といい、その長男、つまり私からいうと伯父に当たる鄒炳寿は、早くに梅県から上海に出て、いろいろな仕事を手がけ、のちに阿片問屋を営むようになり、1950年ころに亡くなっている。梅県の山間に住む客家の生活は貧しく、男たちは出稼ぎを当然のことと考えていた。客家出身者は、政府の官吏や軍人になった人が多く、国民党の側にも共産党の側にも名をなした者がたくさんいる。孫文は広東省中山県出身の客家であり、葉劍英は広東省梅県出身の客家、鄧小平も四川省の客家の出身である。客家は、土着社会のなかでは農民として大きくなれないので、教育投資を当然のことと考え、その家庭では、男は相対的に高い教育を受け、米飯を食べるが、女は教育を受けず、激しい労働に従い、おかゆを食べた。男は手を荒らさず、女の手は太く荒らけているのがふつうであった” [増田 1981]。

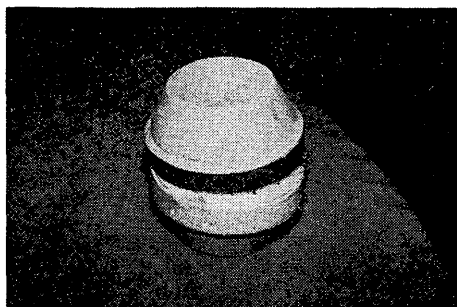
鄒は、引用した文にあるように、生まれは西部ジャワであったが、1918年、鄒銀寿と同じ梅県の隣村から娶った林辛妹の長子として生まれ、22年父死亡のため、母に連れられて父の郷里の梅県長灘堡にもどり、5歳で地元の立德小学校に入り、ひきつづき梅県の古文学校に入り、梅県学芸学校に進み、その後梅県を離れ、広州に出て国立中山大学新聞学科に入っている。したがって、上の梅県における客家の食生活は、伝聞などによるものではないだろう。

という次第であるので、解放以前から解放後の今日まで、客家は乾飯を好むといっても、決して粥を食べないわけではなかったはずである。しかし、先にも述べたように、客家出身者で乾飯愛好説を説く者が多く、汕頭で客家は乾飯を好むと紹介してくれたように、客家周辺の人々によってもそう思われているところをみると、少なくとも乾飯志向性の強い食文化がある、ということはいえるのではないだろうか。

次は、その乾飯の作り方につき、梅県、竜岩両地区の場合について述べるが、これには客家独特の面が見られる。

梅県、竜岩両地区とも、乾飯は蒸し器で蒸して作る。それは、素焼きの容器である「飯甑」に米と水を入れ、いくつも同時に蒸し器に入れて蒸しあげる。蒸し器は、蒸籠であるが、これは木を四角に組んだもので、いくつかを重ねることができる。蒸しあがったのは、向い合わせに2つ重ねて出す。重ねておけば、さめないからだという。「飯甑」の大きさは、梅県のに比べて、竜岩地区の永定県で見たのはやや小さい。

もう1つの乾飯の作り方は、今ではよほどの山奥へ行かねば見られないという「飯



a.



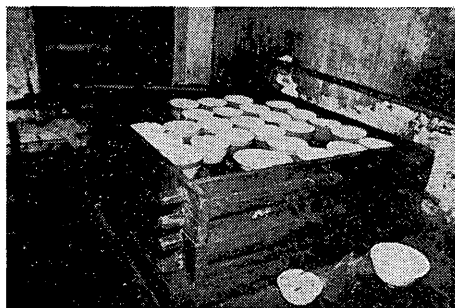
b.

写真4 飯 碗

- (a. 広東省梅県梅州市  
b. 福建省永定県古竹公社)



a.

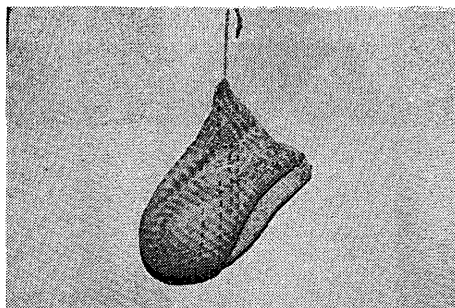


b.

写真5 蒸 籠

- (a. 蓋をしてある 広東省梅県梅州市  
b. 蓋をあけてある)

写真6 飯袋 (広東省梅県丙村中学)



袋」を用いるものであった。それも、現在使用しているとは限らないので、さがさねばならなかった。「飯袋」は、竹製の袋状に編んだもので、それに米を入れ、熱湯につけて炊きあがりを待つもの。昔は、前記「飯舂」によるのではなく、もっぱらこの飯袋で乾飯を作ったという。筆者は、やみくもにさがすのは、能率がよくないから、各県などにある文化館のような所に保存されていないかどうかたずねたら、葉劍英人民代表大会常務委員会委員長長の旧居にあるかも知れないというわけで、梅県から東北方向に車を走らせ、丙村を経て、松口に至るまでの途中にある雁洋の雁洋人民公社へ行き、そこの葉劍英の旧居を訪問した。しかし、そこにはなく、前年の梅県訪問時にたずねた葉劍英の学んだ梅県で最も有名な東山中学には、葉劍英の寄宿していた部屋があり、それは記念室として保存されていたが、そこにはそれらしきものがなかったので、東山中学の再訪はやめ、丙鎮中学を訪れてみることにした。中国の中学は、日本の中学、高校を合わせたものであるが、その現在中学になってはいるがかつては小学校であった元の堡山学堂では、飯袋が偶然にもあった。葉劍英は、堡山学堂の第1回の卒業生であったので、その寝室として使用された室が、記念室になっており、葉劍英が当時使用したのと同じ清代の「木履」というはきものと、飯袋が保存されていたのである。

飯舂にしろ、飯袋にしろ、このような物を用いて乾飯を作るのは、これまでの数度に及ぶ中国各地での調査において、客家の居住域以外では全く見ることはできなかった。したがって、これは、客家の居住域全域にあるかどうかは別として、少なくとも客家の集居する梅県、竜岩両地区に、ごく普通に見られる形式（飯舂の場合）であるか、ごく普通に見られた形式（飯袋の場合）であるので、これは客家の食文化に関連のある要素だと断言してよいと思われるのである。

さて、客家の乾飯志向性について述べる前に、米志向性といったけれども、それは、実は、客家の食生活の中には、「板」という漢字を用いた食べものがやたらにあり、その多くは米の製粉したものをを用いる点も含めて考えていたからであった。正確には、「石磨」（石臼）で加水したのをひくのであるから、米の製粉したものというより、米の漿液を作り、余分の水を排除してから作るとしたほうがよいだろうが、それは「板脆」とも呼ばれている。

この「板」という漢字は、一般の漢語辞典には含まれていない。「板」に該当するものは、漢語一般では「糕」とされるものであり、福建省南部と台湾省の閩南方言では「粿」とされるものである。しかし、板と称されるもののすべてが、他地方の糕であり、粿であるかといえば、内容の客家独特の糕ないし粿もあるし、他地方では糕と

か糰としなものにも板を付けたものもある。たとえば、「発板」の場合は、福建省南部の「発糰」とほぼ似たものであるが、「味酵板」は客家独特の糕ないし糰である。また、「仙人板」は、他地方では糕とか糰としないうろ、寒天状というか、ゼリー状というか、そのようなものである。

板と称される「点心」（軽食）の類は、ずいぶん種類があったが、ここでは、そのうちのいくつかだけをとりあげる。

「発板」は、碗に前記米漿から得た板脆と砂糖を入れて蒸したものである。したがって、「碗板」とも呼ばれている。発酵させているので、板面は碗から隆起しており、割れ目が生じている。この割れ目を「笑」といい、「笑」が生じていなければだめで、「笑」の生じているのを「発財」つまり金もうけのできるしるしとする。人によっては「富板」とも書くが、富は裕富の富というわけである。見かけは、日本の蒸しパンのようである。

「味酵板」は、前記飯臼のような素焼きの容器を用いるが、兼用するのではなく、専用のやや小さいのを用いる。ただし、同じ味酵板でも、かなり大きいのと、小さいのがあるので、容器もそれぞれ大きさが異なる。これも板脆を入れて蒸して作るが、板面は容器面とほぼ同じ高さになり、中央部がややくぼむように作られる。こっちは、発酵させていない。そして、そのくぼみに、醤油、ゴマ油、ニンニクを刻んだのを入れて作ったタレをかけ、竹で作ったへらで十文字に切って食べる。へらは、鉢植えの

花に用いる名札のようなもので、先がペン先のようにとがっている。味酵板の食べ方は、これだけでなく、タレの代わりに蜂蜜など甘いものをかけて食べることもある。また、この味酵板を油で揚げたのは「煎味酵板」で、丙村の「墟市」（露天市）などでも、必ず中華鍋を持ち出して売っているものである。

「仙人板」は、「仙人草板」とか「仙

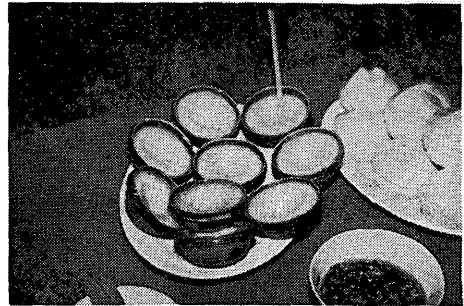


写真7 味酵板（中）と発板（右），碗に入っているのはタレ（広東省梅県・梅州市）

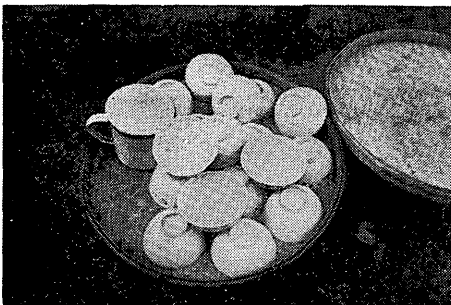
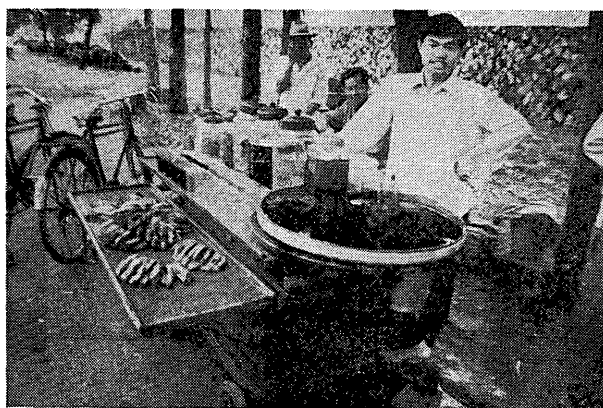


写真8 露天市の大型味酵板（広東省梅県丙村）

草板」ともいう。黒色の寒天状ないしゼリー状のもので、蜂蜜とシロップをかけて食べる。材料は、サツマイモの澱粉と「仙人草」と呼ばれている草本を用いる。「仙人草」は、乾燥させたのが束になって売られている。また、この仙人板もきわめてポピュラーな点心で、街頭の屋台店でも、墟市でも、よく見かけるものである。

ところで、「仙人草」というのは、梅県などの客家居住域における地方名である。『中国植物誌』第66巻 [中国科学院中国植物志編輯委員会 1977] によれば、これは唇形科の「凉粉草」(学名: *Mesona chinensis* Benth) で、『本草拾遺』の「仙人凍」である。分布地は、台湾、浙江、江西、広東の諸省と広西チワン族自治区の西部である。そして、その茎を日に干したあと、その煎汁を米の漿液と混ぜて煮ると、冷却後黒色のゼリー状のものになり、砂糖などをかけて食べると、喉のかわきをいやすことができるもので、広東と広西で売られているが、広州一帯ではそれを「凉粉」、梅県一帯



a.



b.

写真9 仙人板売り (a. 広東省梅県梅州市 b. 広東省梅県丙村)

ではそれを「仙人拌」とか「仙牛拌」という、と書いている。

前述のように、「板」という字が一般の字典にはないので、この場合は「拌」という発音のほぼ同じ字が代用されているのである。

一般に、「涼粉」と称するものは、中国各地で見ることができる。しかも、漢族居住域のみでなく、たとえば、新

疆ウイグル自治区のウルムチ市のバザールにもあったし、雲南省シーサンパンナ・タイ族自治州の景洪でも勐海でもあった。しかし、これら漢族と少数民族によって食べられている涼粉は、無色のウイロウのようなもので、適当な大きさに切ったのに、醤油、トウガラシ、洋ガラシ、ゴマ油などの調味料や香辛料から、各自好みのを用いて食べるものである。田中静一他〔田中他 1970〕は、涼粉を“緑豆澱粉で造ったトコロテンのようなもの”としているが、トコロテンのようなものというか、ウイロウの



写真10 仙人草を乾燥させたものの束  
(広東省梅県丙村)

ようなものというか、あるいはコンニャクのようなものというか、それはいずれであってもよいが、材料は、緑豆を使うこともあるが、それのみというわけではない。米、サツマイモ、その他の澱粉が使われていることもあるのである。したがって、先に無色といったが、実はかなり灰色がかったものもあるのである。朝鮮半島のムツクや、日本のドングリコンニャクの研究から、中国の涼粉についても調査した松山利夫は、“わたしがみた涼粉は、残念ながらドングリではなく、緑豆かコメを材料にしたものばかりだった。いずれも製粉して布でしぼり、とりだしたデンプンを大量の水で煮る。ゼリー状になったところで火からおろし、適当な容器に移して整形し、自然に冷却するのをまてつくる”、“涼粉をみつけるたびに、わたしは試食をくりかえした。中国



図1 涼粉草(仙人草)  
1. 株 2. 苞片 3. 花  
4. 花萼 5. 花冠とおしべ  
6. めしべ 7. 堅果  
【『中国植物志』第66巻より】

では10センチ角ほどのものを、非常に短い糸状にきったうえに、トウガラシやしょう油、塩などがはいったつけ汁をかけて食べる。涼粉そのものには味はないが、このつけ汁はたいへん辛いのがふつうのようだ”としている [松山 1981: 122-130]。

このように、一般の涼粉は、各種の澱粉を用いるが、米または緑豆であることが多く、色は無色またはそれに近い灰色で、辛い調味料などをかけて食べるものであった。したがって、この涼粉を、一般には「糕」または「糰」としない。しかるに、梅県などの客家の涼粉、つまり「仙人板」は、糕に相当する食べものとともに、「板」とされているのである。この分類における特徴は、客家独特とってよいかと思われる。なお、客家の場合は、仙人板をサツマイモの澱粉を用いるとすでに述べたが、これは、他の涼粉でもサツマイモの澱粉を使うことがあるので、独特とはいえない。前記『中国植物志』は、サツマイモでなく、米を材料にしているとあったが、これは一般の場合から想定したものであって、実際の調査に基づいているとは思われない。また、一般の涼粉は、黒色でなく、辛いものをかけて食べるのに対し、客家の場合は、仙人草を用いて黒くしてあり、蜂蜜など甘いものをかけて食べている。しかし、黒くて甘いものを用いるのは、『中国植物志』では、広東省と広西チワン族自治区とあったし、筆者も広州で黒くて甘いものをかけた「涼粉」を食べたことがあり、中国全土から見ると珍しいとしても、客家独特といい切れるかどうかは疑問である。しかるに、筆者は1973年以来、広西チワン族自治区へは3回、広州とその付近へは4回行ってはいるが、広西チワン族自治区では、一度も涼粉を見かけたことがなく、広州では、この庶民的食品が、露天市などではやはり一度も見かけたことがなく、流花賓館という名のホテルで、黒色で甘い涼粉を食べることができただけである。これは、梅県地区のように、どこにでも見られたものと比べると、はなはだ様相が異なる。したがって、黒色で甘い涼粉は、客家の食文化の要素にしてよいかも知れない。ちなみに、神戸の中国物産専門店では、台湾からのこれの缶詰が売られている。そのレッチルには、日本語で「仙草ゼリー」としか印刷されていなかったが、黒色の涼粉であった。製造元は、台北市である。いずれにしろ、広西チワン族自治区や広州とその周辺、台湾省にも客家は分布しており、広州では、客家料理（東江料理ともいう）の専門店もあるので、梅県地区以外では「仙人板」と呼ばずに「涼粉」としても、黒色で甘い「涼粉」を食べるのは、客家の人々だけかも知れない。しかし、目下のところはそう断言してはならないであろう。

次は、いわゆる客家料理について考察したい。客家料理は、東江料理ともいわれている。客家語は、既述のように客家居住域であっても、地方によってそれぞれ少々異



なっており、そのため、標準客家音は、梅県のそれをしている。つまり、広州での客家語によるラジオ放送で用いられているのが標準客家語であって、梅県の客家語が使われているというわけである。しかし、梅県地区の人々によれば、それは、梅県の中心である梅州市（1979年新たに設置された）の音でなく、梅州市の西方にある南口の音であるという。ところで、料理の場合は、梅県もしくは梅州市はかつての中心地であって、今日では恵陽地区の恵州市が中心であるようだ。

先引の林彩美によれば、客家料理は、鹹（塩辛い）・肥（脂っぽい）・香（香ばしい）の三つがその特徴となっている。林彩美はつづけていう、“南遷後の客家の多くは山間僻地に居住し、貧しいことも加わって塩味をよくきかせた少量の副食で食事ができるように生活の知恵が働いたのだろう。また高温下の重労働で塩分は不可欠だ。第一の特徴「鹹」のよって来た原因と思われる。重労働下の空腹感を充足する為に脂肪の多い物を摂る、第二の特徴「肥」がそれだ。客家はまた「逃亡」、流浪の為に乾燥せしめた野菜類、肉類、餅類を数多く考案した。乾燥保存食の精製は香辛料が不可欠で第三の特徴「香」となる。客家独特の鹹菜乾（梅菜ともいう、干し高菜漬）、蘿蔔乾、筍乾（茹で筍を塩漬けにして干した物）を使って肉と一緒に調理するので、肉と乾物の味が互いにしみこんで、絶妙な味を作り出す” [林彩美 1980: 40-46]。

ここに出た「蘿蔔乾」は、説明が省略されているので補うが、ダイコンの干したものである。

なお、林彩美は、代表的な客家料理をいくつか掲げてみようとして、「白斬鶏」、「塩焗鶏」、「梅菜扣肉」、「鹹菜湯」、「鹹卵」を挙げ、それぞれについて説明を加えている。

筆者は、1979年の広州滞在中、広州有名料理店としては、唯一の客家料理店である「東江飯店」を訪れ、その名菜を挙げさせたことがある。「東江飯店」の創設は、1946年で、その当時は「寧昌飯店」と称した。主人が興寧県の出身であることによる命名だというのが、その「東江飯店」の列挙した10名菜は、「上湯牛丸」、「塩焗鶏」、「七彩什錦煲」、「八宝富全鴨」、「東江炸肉饅」、「鑲豆腐」、「梅菜扣肉」、「糟汁鹹菜肱胱」、「東江円蹄」、「紅焼海参」であった。

また、梅県における宴会のメニューの記録をここに写すと、「塩焗鶏」、「酒鶏」、「鑲苦瓜」、「冰糖蛤翅」、「北菇炆狗肉」、「碧綠蝦仁」、「紅炖水魚」、「清水魚丸」、「油泡肚」、「清湯蛤蟆肚」、「炒油菜」であった。

以上3例だけから、客家料理の名菜を一般化しようとするつもりは毛頭ないが、この3例だけからでも、「塩焗鶏」の名菜たる地位は、よくわかるであろう。

ところで、例に出ている「蛤翅」（カエル肉）、「蛤蟆肚」（カエルの内臓）、「狗肉」

(イヌ肉) などについては、あとで触れるが、「家常菜」(日常の家庭料理)を含めて見た場合にいえるのは、梅県、竜岩両地区では、豆腐料理が大きなウェイトを占めていることである。そして、「湯牛丸」(牛肉ミンチのダンゴのスープ)のように、牛肉もしくはブタ肉、魚肉で作ったダンゴのスープも、またたいへん好まれているように見えた。これは、ミンチと便宜上述べたが、実は、特製の断面が細長い台形になった2本の鉄棒を、それぞれ片手に持って、肉類をたたきつぶすことによってダンゴを作るのである。このような料理用具を用いるのは、客家独特と見てよいかと思われる。なお、ダンゴのスープは、モチ米で作った甘いのも塩辛いのもあるが、この場合は、そのダンゴを「丸」と称せず、「板」と称するのである。名称はそれぞれ「白糖糯米円板」と「鹹糯米円板」である。

さて、一方の豆腐料理のほうであるが、たいていの場合は、豆腐をそのまま用いるのではなく、なんらかの詰め物をした上で用いる。つまり、「鑲豆腐」にするのである。詰められるあんは、たとえば、ブタの脂身の部分と赤身の部分、魚肉、水でもどしたスルメ、干しエビ、シイタケ、塩干魚をあぶって粉末にしたもの、などを混ぜたものである。そして、その詰め物入り豆腐を、野菜入りの土鍋に入れて加熱して出す場合もあれば、油で揚げて出す場合もある。

この〇〇丸ないしは××板のスープと、詰め物入り豆腐は、街頭の屋台にもあるし、「墟市」でも必ず売られているのだから、客家の食文化を構成する要素であるといえよう。

「梅菜扣肉」は、名菜の例として挙げられているが、日常の料理でもある。林彩美



写真11 鑲豆腐と牛肉丸  
(広東省梅県梅州市)

は、先引の代表的な客家料理の例にこれを挙げ、“梅菜の梅は梅県の梅である”[林彩美 1980: 40-46]と説明しているが、この「梅菜」もしくは「梅干菜」と称されるものは、広東省梅県の特産というわけではなく、広東省の他地方にもあるし、浙江省にもある。また、広東省では、惠陽地区の惠陽県の産量が最も多く、かつ質もよいとされているのである。したがって、客家以外の人々にも好まれているが、その中心はやはり客家居住域になるといえよう。ただし、「梅菜」の「梅」は、梅県の「梅」ではなく、「阿梅」という名の娘さんにまつわる伝説によっているのである [黄德芬 1980]。

次は、後述するとした「蛤翅」と「蛤蟆肚」について述べる。ほぼ長江以南に位置する湖北省から、湖南省、福建省、広東省、広西チワン族自治区、あるいは雲南省などにおいては、カエルがしばしば食用にされる。日本でも食用にされるウシガエル（学名：*Rana catesbeiana*）ではなく、もっと小さい「虎紋蛙」(*R. tigrina rugulosa*)である

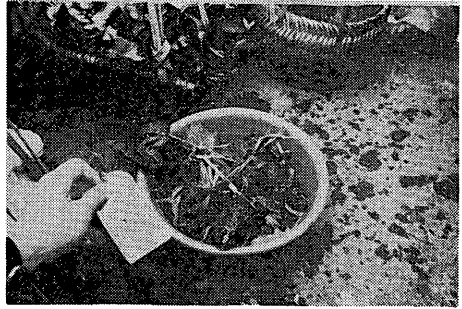


写真12 露天市の虎紋蛙（広東省梅県丙村）

場合が多く、さらに「棘胸蛙」(*R. spinosa*)という山間の溪流にいるのも利用するし、もっと小さいカエルまで利用する。俗名は、水田に多く、鶏肉に近い味がするというわけで、「田鶏」もしくは「水鶏」とする場合が多いが、これは虎紋蛙とその他の水田にいるカエルの総称である。「棘胸蛙」のほうは、棲息地が異なり、味も特に美味とされているので、別の俗名があり、「山鶏」または「石蛙」という。客家の人々も、この双方のカエルを食用にしていたが、カエルを食べるのは、客家だけではない。

しかし、ここで問題にしたいのは、カエルについての名称である。客家の人々も、「田鶏」とか「石蛙」の名称を用いるが、前者の場合は、「蛤蟆」あるいはそれを略した「蛤」で呼ぶほうが多い。漢語一般では、「蛤蟆」はヒキガエルのことである。長江以北には、たとえば内蒙古自治区の草原を流れる小河川の水だまりであっても、ヒキガエル以外のカエルがいることはいる。しかし、一般に目に付くカエルは、ヒキガエルぐらいである。そのヒキガエルを指す「蛤蟆」という名称を、客家の人々は他のカエルにも用いているのである。とすれば、これは客家が中原から南下したことに無縁でない用語法ということになる。ただし、一方では、客家の若者の場合は、すでに「田鶏」としかいわなくなっているのであるから、客家の華南化が進んでいるともいえるのである。なお、既述のように、カエルの食用は、客家独自のものではないけれども、「清湯蛤蟆肚」の場合は、ソロバン玉のような小さなカエルの胃袋ばかりで作ったスープであった。筆者は、中国各地でカエルの料理を食べた経験をもつが、この種のものは、梅県以外では全く見ることはなかった珍しいものである。

次は、イヌ肉について述べる。まず、中国におけるイヌ食を一般的に述べておきたい。

中国の最も早い時期における食用と祭祀用にされた家畜は、ウシ、ヒツジ、ブタ、イヌの4種であった。殷代の甲骨文字による記載でも、この4種のうちのどれかを犠牲にしたとあり、しかも、その占卜用の骨としては、すでに使用したものだけでなく、

未使用の貯蔵されていた大形肩甲骨も多数発見されている。それ故、当時は、大面積の草原があり、そこで草食畜群が放牧されており、開墾された田畑は、それほど多くはなかっただろうとされている。しかるに、西周末頃では、祭祀及び「燕享」(天子の宴会)における最も盛大な場合でも、かつてのように多くの犠牲を用いず、「太牢」と称されたウシなどは、せいぜい1頭を用いるにすぎず、一般の場合は、ブタ、ヒツジ、イヌを用いただけである。したがって、これは、別に天子が節約しようとしたのでなく、放牧の適地がすでに田畑化されて、農業生産が進んだからであろうとされている。以後、ウシは労役用には用いられても、祭祀もしくは食用にされることは逐次減少するのである。ヒツジの場合は、耕作価値のさほどない丘陵を利用して放牧するのが可能である。また、ブタは「猪圈」と称されるブタ小屋兼便所で簡単に飼育されるので、ヒツジとブタの食用は、ひきつづき継続されたのである。一方、本来は重要とされていなかったニワトリやアヒルなどの家禽は、相対的に重要さを増してきた。しかし、春秋時代以後は、多くの所の農業生産は、主食である穀物の生産を中心にしたので、一般の人々の肉食は、前代に比べて減少したのである。イヌの場合は、ヒツジやブタを飼育するのと異なり、多くの頭数を維持することはないが、戦国時代から前漢の頃にかけては、多くの文献に登場していたのである。それは、「狗屠」(イヌを屠殺し、イヌ肉を売る人)に関する記述であって、たとえば、漢の高祖劉邦と大将の樊噲は、いずれもイヌ肉愛好者であり、樊噲は「狗屠」であったというようなものである。ちなみに、貢献の「獻」の字は、もともと「獻」と書いたが、その左側の「虜」は、陶製の炊具であり、その右側に「犬」を加えてできた「獻」は、土鍋でイヌを煮ることを意味した。また、賛成を意味した「然」は、元来イヌ肉を焼くという意味だった [中国古代農業科技編纂組 1980]。

しかるに、その後は、なぜだかよくわからないが、イヌ食は逐次消滅したという。事実、今日の中国では、ほとんどの地域で、このイヌ食を見ることができない。しかし、完全に消滅してしまったわけではない。「食は広州にあり」で有名な広州のイヌ食は、日本でもかなりよく知られてはいるが、その他の所でもあるのである。

筆者は、吉林省延辺朝鮮族自治州へはまだ行っていないが、朝鮮族の場合は、朝鮮半島の人々と同じように、たいへんイヌ肉を好むという [延陞・盛培徳 1981: 33-34]。北京の西単にある「延吉冷麵館」は、朝鮮料理の専門店であるが、そこへ行くと、イヌ肉の和えもの、イヌ肉のスープがメニューになっている。広東省の広州では、「蛇餐館」というヘビ料理専門店があるが、各種の有毒、無毒のヘビだけでなく、オオサンショウウオ、トカゲ、センザンコウなどもメニューにあり、ハクビシンもイヌもあ

る。これら野生の珍味を主として売り物にしている有名料理店は、これ以外に「野味香」があるが、「野味」は野生の珍味という意味である。また、「野味」の専門店ではないが、広州有名料理店の1つである「北園酒家」では、「滿縷香」という大きな土製のかめに、多種類の肉類、野菜類を入れた名菜があるが、これにもイヌ肉が入っている。ちなみに、この蓋をあけるとよい香りがあたりいっぱいにただよ々とされているものは、「飛・潜・動・植」を入れたものだという。「飛」は、ニワトリ、アヒル、ガチョウ、ハト。「潜」は、スッポン、「山瑞」というもう一種のスッポン、オオサンショウウオ、フカのひれ、ナマコ、魚唇<sup>2)</sup>。「動」は、ハクビシン、イヌ、センザンコウ。「植」は、シイタケ、タケノコなどである。

また、広州の市場には、イヌ肉専門店を見たことがないけれども、イヌ肉も売る店がある。広西チワン族自治区では、イヌ肉料理を食べてはいないが、市場で食用のための子イヌが売られている。雲南省では、西双版纳タイ族自治州でイヌ肉料理を食べたことがあるが、雲南省のイヌ食は、タイ族居住地域だけでなく、省都の昆明にもあり、漢族も食べている。雲南におけるイヌ肉の美称は、「地羊肉」という。「地羊全席」という前菜に始まり、各種各様の多くの料理が、すべてイヌの各部位を材料にしたものであるが、これは、数人で食べに行かねばあまりにも量が多すぎる。

文献で見た場合は、イヌ食の範囲はさらにひろがる。前述の漢の高祖劉邦と樊噲の出身地である江蘇省の沛県には、「亀汁狗肉」が今でも有名で、江西省南部には、「甑蒸白切狗肉」、「家郷狗肉」、「辣子狗肉」、「醬泡狗肉」、美称の使われている「紅焼地羊肉」、「爆地羊肉」などがある [王永康 1981: 74]。また、同じ江西省の他のイヌ肉料理を補うと、「三杯狗肉」、「沙鉢狗肉」、「小炒狗肉」、「狗蹄清炖」がある [王永康 1980: 76]。筆者は、北京の百貨店で、河南省信陽地区信陽県産の「紅焼狗肉」の缶詰を買ったことがあるが、文献に記述されたのは寡聞にして知らない。湖南省の場合は、「湘西」と称されている西部地区は、山がちの所であり、江西省と隣接している。そして、この湘西地区の伝統風味とされているものは、「紅焼全狗」であり、「紅煨狗肉」も紹介されている [中国菜譜編写組 1979]。

次は、台湾省の場合であるが、台湾でも少数の人々が好んで食べるけれども、それは新竹一帯の客家の人々だけであるという [朱介凡 1972]。

さて、ここで客家の人々が登場したので、梅県、竜岩両地区の場合について述べることにする。すでに、梅県における宴会のメニューを前で紹介したが、その中に「北菇炆狗肉」というのがあった。梅県地区の梅州市では、このような宴会料理だけでな

2) 「乾貨」といわれる乾燥材料の一種で、サメの口まわりの部分。もどして中国料理に用いる。

く、市内中心にある商店街の一角に、イヌ肉料理の専門店があった。1979年に訪問したときは、黒板に当日のメニューとして出ているのは、「清燉狗肉」、「清燉狗脚」、「清燉藥料狗肉」、「米粉狗肉」、「米粉狗雜」、「清燉狗雜」、「糟水米粉」であった。最後の1つをのぞくと、すべてイヌ肉料理であり、「狗雜」はイヌの内臓のことである。1980年にも、同じ店を訪問したが、そのときは、特別に入貨したセンザンコウの料理が追加されていた。1980年の調査では、梅県から福建省の竜岩地区の中心竜岩県まで、9時間かけて長距離バスで移動したが、武平県と上杭県の途中にある十方という所では、バス道に沿って自由市場があり、ハクビシンと共にイヌ肉も売られていた。梅県地区の丙村の墟市では、子イヌが数頭竹かごに入れられて売られていたが、もっと小さいまだ目のあいていない子イヌは、虚弱な体質の人にとっては、たいへんよい薬であるといっていた。少年期を梅県ですごした神戸在住の知人から、「和尚抱尼姑」というその子イヌ料理の話を知っていたので、それを試食したかったのであるが、当時から7年前まではその料理があったが、なにしろ名称が直訳すると「和尚が尼さんをだく」というエロチックなものなので、「四人組」にやつつけられる前に自粛したという。ちなみに、これは、まだ目のあいていない子イヌをしめ、全体に少量の塩をぬり、それをブタの胃袋に入れ、針と糸でぬい、土鍋に入れてとろ火で3時間ゆっくり煮込むとでき上がる。そして、その非常にやわらかくなったのを、調味料もなにも付けずに食べるという。なお、広州その他では、冬の寒いときにイヌ肉がよいとするのに対し、客家の人々は、「冬至羊，夏至狗」といって夏に主に食べている。

いずれにしても、梅県、竜岩両地区の客家の人々は、イヌ肉をたいへん好んでいる

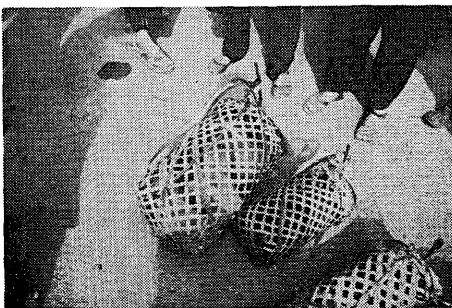


写真13 露天市の子イヌ売り  
(広東省梅県丙村)

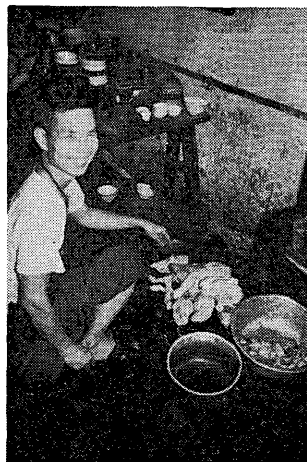


写真14 イヌ肉料理専門店の厨房  
(広東省梅県梅州市)

のである。客家の居住域以外でも、たとえば雲南省のようにイヌ食のある所もあるが、前記河南省の信陽県付近は、客家の祖地であった。また、江西省南部は、既述のように客家の集居している所である。湖南省の西部も、客家居住地であり、広西チワン族自治区もそうである。台湾省の新竹一帯もそうであった。

とすれば、イヌ食文化のある所は、ほとんどが客家の分布域と重なることになる。したがって、客家の食文化の構成要素として、このイヌ食を入れることは、不自然とはいえないと思われるのである。

ところが、拙著でそのようなことを書いてある [周 1980a] のを見て、大阪在住の「R生」と署名した人から“著者は、客家は中国における少数民族ではない、とことわりながら、第四章で、客家の故郷・梅県を紹介し、見るからに貧しい犬肉店のカラー写真までを添えて、客家の分布する所には犬食文化があると書き、そしてその分布は台湾省新竹付近にも及んでいるという。著者は新竹付近まで調べに行ったのだろうか。私は台湾南部の出身であり新竹のことはよく知らないが、南部八郷鎮の客家には犬肉専門店があるのを見たことがないし、聞いたこともない。福建系の街で蛇肉専門店を見たことがあるが、著者の流儀にかりると、福建人の分布する所蛇食文化があるということになるが、私はそんな偏見は持たない”と批判された [R生 1980]。掲載紙の編集者によると、「R生」は客家出身であるが、現在日本国籍を取得している医者であるという。筆者は、批判者の指摘している新竹を訪問したことは全くなく、ただ前記文献によっているだけなので、その点は残念なのであるが、イヌ食を偏見だとは全く思っていない。朝鮮半島の食の文化として、李盛雨は、中国ではすでに食べなくなった犬肉・肉脛を、孔子も食べたといって、何ら抵抗感なしに好んで食べたことを述べている [李盛雨 1981: 129-153] が、偏見どころか、むしろ誇らしげに述べているのが印象的である。たとえば、香港の場合は、イヌを屠殺するとイヌ肉を食べるのが禁止されているが、しばしば新聞の投稿欄で、外国人はシチメンチョウを食べるのに、なぜ中国人がイヌを食べるのを禁止するのか、という類の記事が出る。イヌ食をもち出すと「偏見」だというほうが、どうかと思われるのであるが、非イヌ食の人々は、しばしばイヌを食べるのは野蛮だとかいう。もっとも、前記R生の場合は、もっと屈折した見解をもっているようであるが、客家の集居している梅県、竜岩両地区では、イヌ食は当然とされているのだから、あまりR生にこだわることもないだろう。

さて、イヌ食について、もう少し実際に食べている中国の人々を紹介しておきたい。これは、まだそれほどひろがりをもっているのではないから、前で触れなかったのであ

るが、竜岩地区に接する福建省南部の人々は、今日客家だからどうのこうのと、閩南人だからどうのこうのとかわない。互いの交流が盛んになったからか、たとえば泉州市の一部の人々も、イヌはおいしいとって食べているのである。また、福建省寧徳地区のショオ族も、イヌを食べることがあるとっていた。前述の梅県地区豊順県のショオ族の場合は、同じショオ族であっても、イヌを食べないという。それだけでなく、客家の人々が唐臼のことを俗に「狗踏碓」と称するので、かれらは足踏みの唐臼を用いず、立杵と臼を用いるという。ショオ族は、ヤオ族と同じように、槃瓠犬祖神話を語り伝えている。したがって、本来なら豊順県のショオ族のように、イヌ肉を食べるところか、イヌを踏み付けるということだけでも問題になるのである。しかるに、寧徳地区のショオ族は、イヌ肉を食べることもある、というように変化しているのである。

要するに、過去においてイヌを食べないのは、1つは、槃瓠犬祖神話もしくはイヌ・トーテミズムをもつ人々であろう。もう1つは、羊などの放牧でイヌを使って羊群をコントロールしたり、狩猟でイヌを使ったりする人々であろう。あるいは、もともとイヌ食をしていたが、ブタなどもっと飼育がしやすい家畜が得られることになり、逐次イヌ食をやめた場合も想定される。

雲南省のまだ単一民族とはされていない苦聰人の場合は、まだ狩猟にかなり重点をおいている生業形態をもつが、かれらは、イヌが狩猟において大きな役目を果たしているので、たいへんイヌを尊重し、食べもの不足の状況下にあっては、自らは腹を

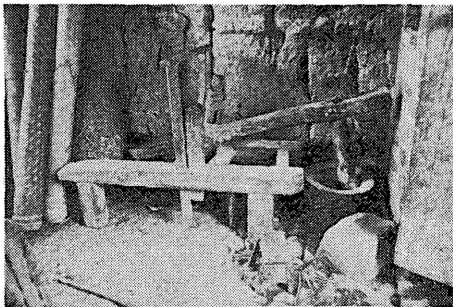


写真15 俗に「狗踏碓」という唐臼（福建省永定県古竹公社高北大隊）



写真16 ジャスミン茶用のジャスミンの花を摘むショオ族の娘（福建省寧徳地区寧徳県）



すかせたまま、イヌにわずかだけである食べものを与えるし、イヌ肉を食べてはならないとするきびしいタブーがあるという [凝溪 1980: 50-51; 雲南省歴史研究所 1980]。

雲南省徳宏タイ族・チンポー族自治州のチンポー族は、焼畑でアワ（モチ種のアワ）を作っており、現在では、焼畑はかなり減少しており、収穫祭の内容も変化しているのであるが、解放以前の収穫祭は、一定の儀礼をとまなうものであった。このアワの来源について、チンポー族は、伝説をもっている。それは、チンポー族がもともと栽培していたほうのアワは、アワの魂が天上に去ってしまったので、地上のアワの成長がわるかった。そこで、飼育していたイヌが、昼も夜も天を仰ぎ吠えたので、ついにアワの魂を地上に呼びもどすことができ、以後チンポー族のアワは、よく成長するようになった、というものである。そういう伝説があるので、チンポー族は、イヌに対してたいへん感謝しており、収穫祭の日は、まずイヌに食べさせ、次に水牛に食べさせ、その次に老人に食べさせ、尊敬の意を表わすという [何国周 1980: 55]。もう1つの話は、チンポー族の祖が農業経済の段階の初期に入ったときは、イモの栽培だけであった。だから、かれらの最も早い時期の姓氏は、メイホー（イモ栽培の意）、メイプー（イモを犁くの意）、メイツェン（イモの栽培地の湿度を調節するの意）などと、イモに関連するものであった。ところが、アワは、伝説によれば、イヌが太陽の出る方向、つまり「内地」（辺境でない漢族居住地）から、しばしば付着させてもたらした。この種子からチンポー族のアワ栽培が始まったので、毎年収穫祭を行なうときに、まずイヌに食べさせられるのであるという [雲南省歴史研究所 1980]。この2つの伝説は、内容がいささか異なっているが、伝説というものは、出所が異なるとしばしば異なることがある。しかし、いずれにしろ、イヌが関与していることは、チンポー族が農耕に入る前には、狩猟生活の段階があり、農耕に入ってから、狩猟の重要性はひきつづきあったから、イヌをたいせつにする習俗ができたのであろう。一方、かなり早期から水田耕作を行なうことになったタイ族の場合は、イヌとの縁の深さがないので、イヌを食用にすることもあつたのではなかろうか。

ところで、客家の場合や雲南省の漢族の場合は、なぜ他の漢族居住域でイヌ食が消滅したのに存続しているのであろうか、ということになるが、華北や華中においては、魏晋南北朝の前あたりから、北方の遊牧民が侵入し、そのイヌをたいせつにする遊牧民の影響と、先にも述べた容易に頭数を確保できるブタ飼育によるブタ食、もしくは羊食によって、漸次イヌ食を廃することになったが、中原から南下した客家は、イヌ食の古俗を保つのに容易であったから、イヌ食が見られるのではなかろうか。雲南省

の漢族の場合は、入境の歴史が相対的に新しいが、やはり山がちの辺境であったので、古俗が残りやすかったと思われる。広州の場合も、そのような理由が考えられるが、広州の場合、かつて一層広く分布していた少数民族、たとえばチワン族の祖などによる影響もあったかも知れない。

客家の食文化については、すでに述べたように、米志向性が強く、南方にしか分布していない仙人草を用いるなど、本来北方的要素でないものも影響が大である。とすれば、イヌ食は、広州を含む南方の影響である可能性もある。古俗を保ったのか、南下してからの影響なのか、断定する資料はないけれども、イヌ食の文化は事実としてあるのである。

次は、茶について述べる。茶を飲むことは、本来客家特有のものがあるわけではなく、ここで考察する必要もなかったのであるが、「客家人の飲茶習俗」として、渡辺欣雄が紹介している[渡辺 1979: 44-45]ので、少々それについて触れておきたい。渡辺は、台湾南西部の高雄県・屏東県の客家について、“客家人が説明する客家独自の習俗に飲茶の習俗がある。客家人の飲茶の習俗は、「福建人」よりも、より普及したものであるといわれる。その話を聴いて、「福建人」と客家人との習俗の差をわたくしは調べてみたわけでもないで、何とも言えないが、とにかく毎食後一杯の茶が出され、あるいは飲談の折にも、茶をもって接待をうけたことは事実であるし、茶に親しむ日常生活のなかで、わたくしが何か月かを過したことは確かである”、“三つめは、茶碗が小型のものである。写真にあるように、いっさいの茶器が深鉢の茶盆に納められている。この種の茶器が接客用の最高の茶具のようである。飲み方は、まず急須に茶葉を入れ、つぎに湯を注ぐ。湯は急須から溢れるようにしていれ、猪口ほどの小茶碗が同時に湯で暖められるようにする。それから湯に濡れた小茶碗をとりだして、各人の前に置き、小茶碗に濃茶を注ぐのである。茶を注ぐとき、濡れた急須の湯を切るために、茶盆の端に沿って急須をゆっくりと回し、ていねいに小茶碗に茶を注ぐことが、客人に対する礼儀である”としている。

ところが、これは、潮州の「工夫茶」そのものである。「工夫茶」は、一種の茶道である。広東省東部の汕頭市を中心とする閩南方言に近い潮州語を話す人々、つまり、広東省潮州地区の人々の伝統的な茶の飲み方である。

「工夫」というのは、手間や時間をかけるという意味で、素焼きの「小風炉」という炉で炭火をおこし、「茶鍋」という素焼きの土鍋で湯をわかす。急須は、朱泥のを用いるが、江蘇省宜興製のが最もよいとされている。しかし、最近では、汕頭の潮安県楓溪のもよいとされている。このいわゆる急須型の急須は、「紅土壺」とか「罐」

と称するが、ふた付きの茶碗蒸しの容器型の急須もある。後者は、「蓋杯」または「盅」と呼び、茶を速く出すときに用いる。かつてのこった急須には、金や銀の層をはり付け、彫刻まで施してあった。急須は、数代にわたって使用するので、茶かすが当然付く。茶かすはゴシゴシ洗いとってはならないとされている。だから、熱心のあまりまちがったことをしでかす人のことを「洗茶渣」というのである。使用する水は、泉水または井戸水が理想的である。茶葉は、鉄観音、水仙、鳳凰単叢が最もよいとする。いずれも烏竜茶、つまり半発酵の茶で、前2つは、福建省産、最後のは、地元の産である。茶の入れ方は、まず、茶洗の上で急須と小杯を湯であたため、急須に茶葉をたっぷり入れ、湯を注ぐ。しかし、1回目の湯は、茶葉を洗い、葉を開かせるために注ぐので、捨てられる。2回目からは、小杯に入れて飲むのだが、小杯の大きさは、現地ではクルミ大だと表現する。急須の茶を小杯に注ぐのは、いくつかの小杯に順ぐりに入れる。したがって、どの杯の茶色も均等になる。土鍋から急須に湯を入れるときは、かなり高い所から注ぎ、茶葉片が動くことによって、どの茶葉片も十分受熱できるようにし、ほこりなどが湯とともに溢出するようにするが、急須から杯に茶を入れるときは、急須の口と杯とが接するようにして入れる。これを「高沖低斟」とか「高沖低篩」といい、順ぐりに入れるのを「関公巡城」という。急須の茶は、最後の1滴まで入れるのであるが、1杯の杯にだけそうするのではなく、残り僅少というとき、どの杯にも1滴ずつ入るようにするのである。これを「韓信点兵」という。その際、急須はらんぼうにあつかってはならず、親指と中指で把手をつまみ、食指をふたに軽く付けて入れる。小杯は、夏用のと冬用のとがある。夏用のは広口で、杯壁がうすい。冬用のは口が狭く、杯壁が厚い。1回急須に入れた茶葉は、その質にもよるが、数回湯を注ぐことができる。濃厚なお茶なので、口に含むとやや苦く感じられるが、すぐに芳香がのどに感じられる。これを「喉底」があるとして尊重するのである。

「工夫茶」というものは、以上のようなものであるが、潮州地区を発祥地として、隣接の福建省から台湾省へ、あるいは梅県地区へと伝わり、東南アジア各地に華僑としてわたった潮州人によって、東南アジア、特にタイ国にも伝わっている。

しかし、梅県地区へ伝わったのは、第二次世界大戦中、汕頭地区に住んでいた客家の人々が、日本軍の汕頭占領を避け、梅県地区にもどってからであるといわれている。梅州市の荒物屋にも「小風炉」が売られており、クルミ大というよりもう少し大きい杯で「工夫茶」を飲む人々もいるが、潮州地区ほどの愛好度には達していないようである。したがって、「工夫茶」を客家独特とするわけにはいかないが、茶葉は、緑茶（不発酵）、紅茶（発酵茶）でなく、烏竜茶（半発酵）を好むのであるから、福建省

や潮州地区の人々などとともに、茶は烏竜茶を好むということは特徴の1つだとしてよいだろう。

### 3. 住

客家の典型的な伝統住居は、2種類を挙げることができる。その2種類の伝統的住居について紹介したものに、劉敦楨 [劉敦楨 1956, 1957] の著書があり、田中淡・沢谷昭次がそれを日本語に翻訳している [劉敦楨 1976]。ちなみに、その原文と訳文においては、客家は「客家族」となっていた。前述のように、解放後の数年間においては、客家を少数民族だと思いこんでいる場合がしばしばあったからである。

前で簡単に触れたが、筆者が客家の集居する梅県地区に最初に入ったのは、1979年であった。そのときは、広州から汕頭まで小型機を利用し、汕頭から長距離バスで揭陽県、豊順県を經由して、梅県の梅州市へ行き、梅州市周辺の梅県南口などで調査して、帰途は、車で興寧県へ行き、興寧から小型機で広州にもどったのである。1980年は、広州から興寧へ小型機で行き、車で梅県、梅州市へ行き、梅県周辺の丙村とか雁洋などで調査し、梅県から長距離バスで福建省竜岩地区の中心竜岩県にまず行き、竜岩から車で永定県周辺を調査した。そして、竜岩県にもどってからは、漳州、廈門、泉州、福州などを回ったのであった。

筆者は、1979年の調査に基づき、拙著 [周 1980a] で、客家の住居を紹介したが、典型的な伝統住居の1つとした「三堂二横式」住居はよいとして、もう1つの「環形住

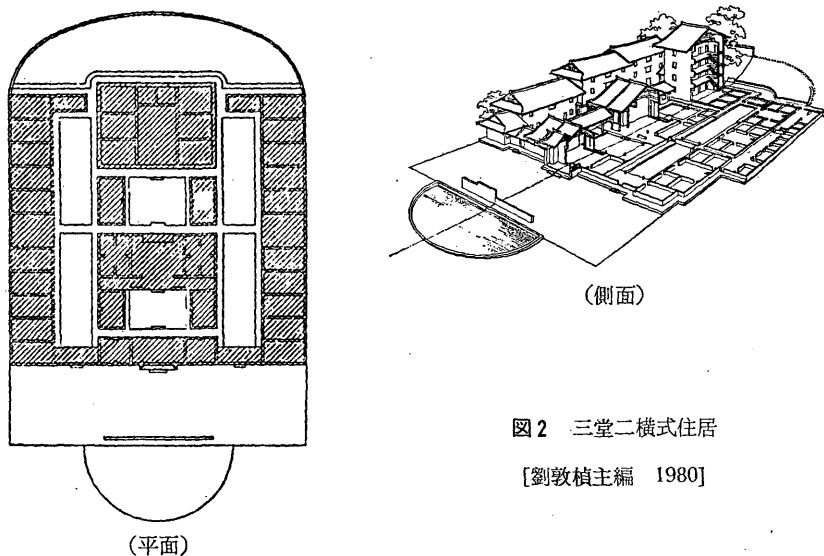




写真17 三堂二横式住居，後部に囲屋が弧状になっているの見える（広東省梅県南口公社）

居」としたものは、1980年の調査によって、環形だけでなく、方形をなすのも決して少数というわけでないことがわかったので、「環形住居」ということばで代表させるのは、適切でないと思いなおした。そのため、本稿では、用語を改め、現地名の「土楼」をそのまま採用して、環形の「土楼」は「環形土楼」とし、方形（または長方形）の「土楼」は「方形土楼」と称することにする。なお、拙著で梅県周辺にもこの土楼があったと報告したが、永定県の典型的なものに比べると、それは土楼そのものだとはいいがたいものであったと、ここに訂正しておきたい。

さて、まず一般的なことについて説明しておいてから、客家独特と思われる2種類の住居——「三堂二横式」と「土楼」について詳述したい。

1979年の興寧から飛び立った小型機では、気が付かなかったが、1980年の広州から興寧への機上では、興寧空港に近づき、低空を飛ぶようになってから、山間平野のあちこちに、三堂二横式の住居の典型的なのが、ずいぶん多く残っているのが見えた。

ところで、梅県から永定県に向かうには、梅県地区が広東省に所属し、永定県が福建省の竜岩地区に所属するので、この両地を結ぶ、松口経由の最短距離を走るほうの長距離バスが利用できず、いったん福建省の永定県が所属する竜岩地区の中心である竜岩県に行ってから、許可申請をし、許可を得て

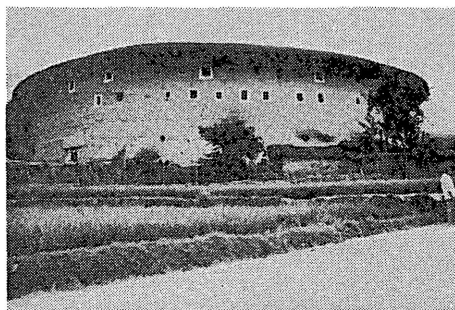


写真18 環形土楼住居の外観（福建省永定県古竹公社高北大隊）

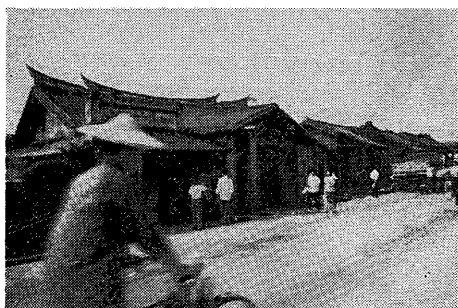


写真19 閩南系住居の特色をもつ客家の住居（福建省竜岩地区竜岩県）

から永定県に入った。梅県から、蕉嶺県を経て、武平県、上杭県などを経由する所要時間9時間（途中数か所で休憩する時間を含む、200数キロ）のコースは、大局的に住居のパラエティを観察するには、都合がよい。

その観察によれば、客家の集居地域内といえども、その住居の形式は均一なものではなく、三堂二横式住居は、梅

県地区でも、梅県を離れると逐次減少し、蕉嶺県あたりでは、中国各地に見られる1、2階立てのごく普通の小さな農家ばかりであった。そして、福建省側に入ってしばらくは、やはり同じで、その後は木造の家屋が目立つようになり、竜岩県近くになってからは、三堂二横式に近いけれども、閩南系の住居と折衷されたような住居に変わったのである。土楼は、永定県以外にも多少はあると聞いたが、竜岩県から車で永定県に至る中間地点あたりから目立つようになる。典型的な土楼の所在地は、周囲がすべて山であり、山を切り開いてできた幅のせまい車道は、調査したその年に開通したという。それまでは、尾根を走る人道しかなかったわけである。このように山深い環境にあるので、清代の土楼まで残っており、他地域の住居の形式に変化したり、この形式を他地域に伝播させたりするのも容易でなかったであろう。

なお、1980年の梅州市滞在中、筆者は唐代の古寺といわれる靈光寺のある陰南山に登ったが、溪流の両側は、それぞれの区画が小さい水田が、棚田となつてずっとつづ

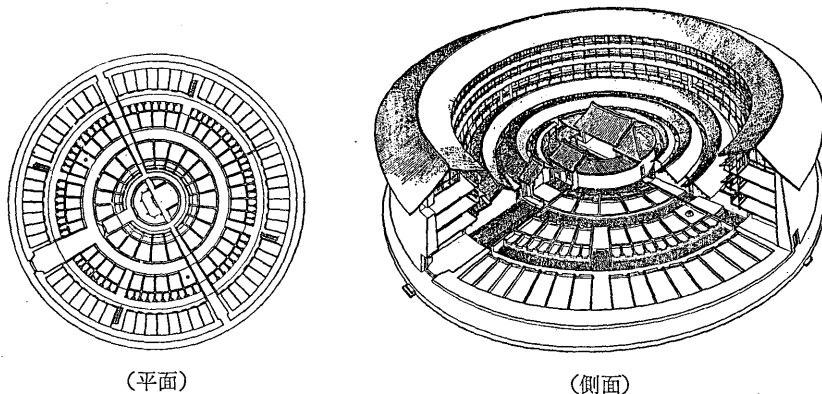


図3 環形土楼住居【劉敦楨主編 1980】

いており、木造の民家がところどころに現われた。それは、貴州省黔南ミャオ族トン族自治州で見たミャオ族住居のいくつかの形式のうちの1つのようであった。前述のかつての平地の客家から「山古老」と称して軽蔑されたという山住みの客家の住居とは、このようなものを指すようであった。

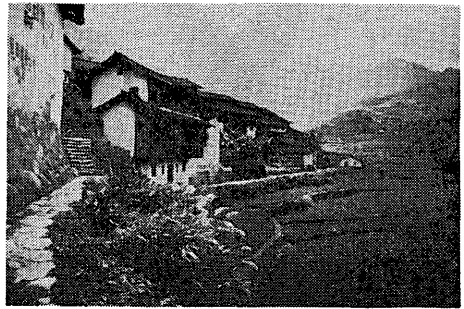


写真20 陰那山への途中で出現した山住みの客家の住居（広東省梅県雁洋公社）

いずれにしても、客家居住域で観察された住居は、一般的にいて、後述す

る三堂二横式と土楼だけではなく、他地に見られる形式のもの、あるいは華僑が故郷に帰ってから建てたという東南アジアの様式と折衷したものなどもあるのである。しかし、三堂二横式と土楼とは、客家居住域以外では見ることができない。したがって、この2種のもは、客家独特と見なすことが可能であり、客家文化の要素としてよいかと思われる。

ところで、この典型的な客家の伝統的住居について、その源流などを知ろうとして、客家居住地に関係するそれぞれの地方志を調べたことがあったが、残念ながらそれに触れたものはなく、前記劉敦楨の紹介より古いものでは、例の羅香林の著書（1933年）があるのみであった。これは、三堂二横式に関する簡単な記述のみであるが、これを引用してより詳しくしたのに陳運棟の著書がある【陳運棟 1978】。田中淡の訳したアンドリュウの著書【アンドリュウ 1979】にも、客家の住居の紹介があるが、これは劉敦楨の著書の引用にすぎない。なお、劉敦楨が主編となった新しい本【劉敦楨 1980】では、「客家族」という表現がなくなり、「客家」になっていたが、客家の部分に関しては、その前著以上の資料の追加はない。福建省永定県の住居については、劉敦楨の前著に、張歩騫・朱鳴泉・胡占烈共著の『福建永定客家住宅』（未刊本）の引用があるが、この本は、文化大革命中、原稿が紛失したようで、幻の本になっている。しかし、幸運にもその原稿の元になった論文【張歩騫・朱鳴泉・胡占烈 1957: 63-103】は、北京図書館にも南京工学院にも掲載誌があったので、それぞれ知人からコピーを入手することができた。以下の記述は、主としてこの論文を参照することになる。

ちなみに、台湾省においては、三堂二横式と土楼のような形式の客家の住居はないという【陳運棟 1978】。陳運棟は、高燦榮の著書を引き、それによれば、台湾にそ

のような形式の住居がない理由は、台湾に渡来した客家の多くは貧しく、貯蓄が少しでもできると故郷の親へ送金したし、家族をひきつれた移民もたいへん少なく、また入植した地区が、閩南系移民の利用しない山がちの所で、先住民（高砂族のこと）も以前ほど移民に抵抗することがなかったので、客家は防禦策を考えることから免れたからである、と述べている。したがって、台湾の客家の住居は、閩南の住居と同じ形式のものであって、細かい点で相互にやや異なるところがあるだけだとしている。

なお、江西省南部の客家の集居地域については調査しておらず、住居に関する資料もないので、その様子は全くわからない。また、広東省の恵陽地区や、福建省竜岩地区でも長汀県などは、やはり調査していないのであるが、恵陽地区については黄徳芬の著書 [黄徳芬 1980]、長汀県については、竜岩地区文化局・古田会議記念館編集の小冊子 [竜岩地区文化局・古田会議記念館 1979] の写真で見た限りでは、三堂二横式や土楼住居はなく、長汀県の場合は、竜岩県と同じように、閩南系の住居と折衷したものであった。

さて、客家の典型的伝統住居についての細かい説明に入るが、三堂二横式にしろ、土楼にしろ、客家独特であるとすでに述べた。しかし、他の地域と全く無関係のものではない。いずれも、基本的には、華北一帯、特に北京などに多い「四合院」住居と同じ系譜をたどれるものである。ただ、ほとんどの四合院住居が、平屋かせいぜい2階建てであるのに、客家のそれは、3階、4階建てであり、部屋数が多く、大規模のものになっており、高層集合住居となっている点異なる。この四合院の流れをくむのは、客家の祖が中原に発祥したと無縁でなく、南下してからは、山がちの環境において、「外敵」から自衛しなくてはならないこと、宗族の団結を容易にすることから、高層集合化したのであろう。

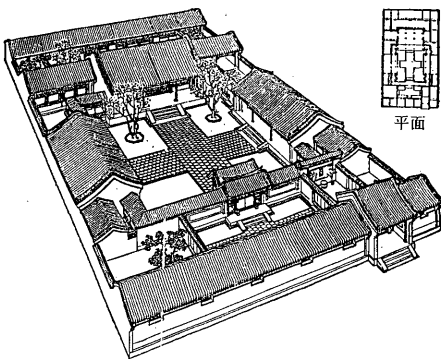


図4 北京の典型的な四合院住居  
[劉敦楨主編 1980]

まず、典型的な「四合院」住居とはどんなものであるかについて、簡単に触れておく。四合院住居の形式は、漢代までに確立したと一般にいわれている。中国の住居形式においては、最も代表的な形式で、明清時代までその伝統が伝えられたという。今日でも、前代からのそれが残っているが、その典型は、方形の敷地の周囲を高壁で囲み、中庭の「院子」をもっている。壁が高



いために、外部から内部の様子をうかがうことはできない。方形の敷地内の正面には、「正房」という主屋があり、その前方左右には、わき部屋の「廂房」が相対して配置され、そのさらに前方に、主屋に相対して向かい部屋の「倒座」がある。この正房、左右の廂房、倒座に囲まれた所が院子なのである。

北京の狭い道路は「胡同」と呼ばれているが、胡同の両側は、塼なのであるが、実は倒座の壁面が塼を兼ねているのである。その一部に門があるが、そこからのぞきこむと、正面は壁面になっている。これは、内部をのぞけないようにする目隠し用の独立壁で、「照壁」もしくは「影壁」という。厳密には、外部に近いのを照壁、さらに内側にもあるそれを影壁と区別したが、実際は混乱して呼称されている。目隠し用であるが、もともとは一種の魔除けでもあった。しかし、その後は目隠しと装飾に重点が置かれたのである。その影響は、沖縄にも伝わり、沖縄では「ヒンプン」と呼ばれている。

四合院の塼は、レンガか「夯土」によってできている。夯土というのは、黄土を木型に詰め、それを突き固めたものである。その方法は「版築」と呼ばれている。版築によって夯土の層を高くしていけば、塼ができて上がることになる。レンガに比べてくずれやすいが、かなりの耐久力がある。黄土地帯の豊富な黄土のもつ特性を、うまく民家に利用したといえようか。

ところで、「三堂二横式」住居であるが、これは、その四合院の閉鎖的構造を採る点で、「土楼」とともに、基本的に四合院と同じタイプだとするのである。

三堂二横式住居は、標準的なのは、敷地の中軸線上に、3つの広間が並ぶ。それぞれ、門に近いほうから「下堂」、「中堂」、「上堂」という。そして、その左右にわき部屋の「横屋」が各1つ配される。このように、3つの堂と2つの横屋をもつことによって、「三堂二横」と呼ぶのである。しかし、これはあくまで標準なのであって、実際は、3堂しかないもの（三堂式）、4堂のもの（四堂式）、3つの横屋の並ぶもの（三横式）、2堂と1横屋のもの（二堂一横式）、3堂と1横屋のもの（三堂一横式）のもあり、「三堂二横」の門前に、横長の穀物を干す広場があり、そのまた前に、半円形の魚池があり、建物後部に円弧状をなす外郭の「厝房」または「厝屋」と称されるものの付くものもある（三堂二横加厝屋式）。さらに、横屋の数の多いものもある（三堂四横式、三堂六横式など）。いわゆる「三堂二横式」と称するものは、これらそれぞれやや異なるものを、すべて合わせた総称にすぎない。なお、ここで補足しておくが、三堂二横式の場合も、四合院住居と同じように、向かい部屋の「倒座」が付くものもある。

前で、興寧空港に着陸体勢に入ろうとして低空飛行に移った機上から見た、興寧の山間平野に散らばる三堂二横式住居について記したが、ほとんどが建物の前方に半円の魚池をもち、建物の後部が囲屋をもつものであったので、空から見た全体の輪郭が、競技場のトラックのようであった。そのため、興寧の三堂二横式住居を典型的であるといったのだ。

さて、もう少し細かい点につき説明しておきたい。堂は、下堂、中堂、上堂の3つがあるのを標準としたが、その名称は別のもある。中堂を「正堂」、上堂を「主楼」とか「後楼」という場合もあるのである。また、総称の「堂」は、「堂屋」ともいう。

堂と堂の間は、長方形の中庭で、その左右に渡り廊下がある。この中庭は「天井」といい、渡り廊下は「廊屋」という。また、下堂・中堂・上堂の左右両側には、それぞれ横屋にはさまれた形で細長い中庭があるが、これは、「横坪」と呼ばれている。門前の穀物干し場は、「禾坪」と呼ばれている。この禾坪の前と左右にさらに建物か塀があって、禾坪が囲まれ、その建物または前方の塀に「外大門」と称する門が作られている場合がある。この種の形態をとる三堂二横式住居は、「正三堂」といい、そうでないこれらを省略した形態のを「仮三堂」というが、後者のほうがむしろ一般的である。

下堂は、通常3室からなる平屋で、中央の大きいのが狭義の下堂なのである。その左右のは、「下堂左間」、「下堂右間」というが、全住居の大きさによって、左右の部屋の数異なる。中堂は、正堂とも呼ばれるとすでに述べたが、これは全住居内の中心的存在であるとされているからである。したがって、冠婚葬祭は、中堂の左右両側の「客厅」または「花庁」と称される部屋に客を入れ、正中の狭義の中堂でその儀式を行なう。なお、下堂は、玄関であり、その左右の部屋は、貯蔵室として農具を置いたり、書斎にしたり、接客用にしたりする。

下堂、中堂が平屋であるのと異なり、上堂は、主楼とも称されるごとく、居住の主要な部分である。したがって、3階になっているのも4階になっているのもあり、階数はきまっていない。その使用のされ方もまちまちであるが、最も普通なのは、正中のを広間と階段、貯蔵室とし、その両側にいくつかの部屋を並べて、それぞれを居室とするものである。大型になると、上堂の「天井」を囲む形で部屋がいくつか並んでいる場合もある。なお、上堂の住人は、長老その他の主要な人々なのである。また、上堂の「天井」を囲む形になっている部屋は、左右のを「上北庁」、中堂との間にあるのを「中北庁」というが、前者は厨房、後者は書斎または貴賓室に使うことが多い。

横屋は、高さが部分によって異なる。一般には、建物の前部が低く、後部へ行くほ



写真21 三堂二横式住居の前部の禾坪（広東省梅県梅江公社半坑）

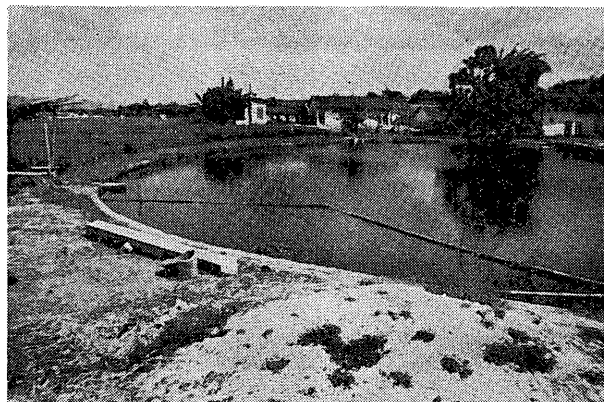


写真22 三堂二横式住居の前にある半円形の魚池（広東省梅県梅江公社半坑）



写真23 三堂二横式住居の後部にある厝屋と凉院（広東省梅県梅江公社半坑）



写真24 三堂二横式住居の内部と中庭の1つである天井（広東省梅県梅江公社半坑）

ど高くなり、側面から見ると、階段状になっている。したがって、最も後部になると、たいてい3階か4階となっている。横屋には多くの部屋が作られているが、階下のほぼ中間には、やや広い間が作られ、「横庁」と称されているが、ここで普通の客を接待する。横庁以外の階下の各室は、厨房、「磨房」（ひき臼部屋）、「舂房」（つき臼部屋）などの作業部屋となっている。また、2階以上の各部屋は、居室として利用されているのである。

建物後部に前記「厠屋」がある場合は、厠屋と上堂との間に空間ができる。この空間は、「涼院」と呼ばれているが、そこで洗濯物を干したり、他の用に使ったりするが、家畜小屋を建てている場合もある。なお、厠屋は、単なる弧をなす扉である場合もあれば、弧をなす部屋のつながった場合もある。後者である場合は、人が住んでいるのもあるが、たいてい物置または家禽、家畜の小屋となっている。

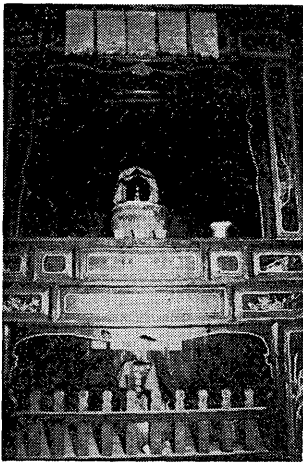


写真25 三堂二横式住居の中堂に置かれた位牌（広東省梅県梅江公社半坑）

便所は、「茅房」とか「糞缸」と呼ばれているが、これは主建築から最も離れた外側に、中軸線と平行する形で、ずらっと1列に並べられているが、その20ほどあるそれぞれの便所は、非常に小さなものである。また、要所要所に土製のかめを置き、長い柄を付けた木ふたが口にかぶさっている男子の小便用の「便所」もある。

ところで、後述する「土楼」の場合もまたそうで

あるが、四合院住居をいくつもつらねただけでなく、階数もまた多くした複雑な形をとる大規模な客家の伝統的住居は、部屋数が多いものになると200近くあり、数百人に達する居住者があるのである。さながら高層集合住居ということになるが、なぜこのような特殊な居住形態をとっているのか、ということになるが、これは、封建社会における礼教に対して、客家の場合は特に積極的に受け入れたからということが一方ではいい得る。また、もう一方では、山がちの環境にあって、「外敵」に対する防禦策を必要としたから、このような形態をとったともいい得る。ここでは、中国の宗族結合について、詳説する余裕はないが、宗族結合は宋代以後においては、それ以前よりむしろ強くなっている。あたかもその時期が、他称であった「客家」を逆手にとって「客家」と自称するようになった時期、つまり客家の自律的形成過程であったろうと思われる。宗族やそれと関連する族産の族田、祭田、義田、学田、あるいは、宗祠とか祠堂といわれるもの、族譜、家譜、家規、家訓など、さしあたってはいちいち解説しないでおくが、いずれも、これまでの客家の生活と密接につながっていたのである。たとえば、牧野巽によれば [牧野 1979, 1980]、宗族は中国の南方に特に強い傾向があり、広東省にはきわめて大きな宗祠をもつ例がいくつもあると指摘されているが、客家の居住地域についてのそれには言及されていない。宗祠の大きさはともかくとして、牧野巽がもし客家の居住地域で实地に調査する機会に恵まれていたか、関係文献を見ることがあったとすれば、おそらくその宗族結合の強さを問題にしていたであろう。

いずれにしろ、客家の宗族結合に関する方面は、ここではこれ以上触れないでおく。しかし、一方の「外敵」についてであるが、これは、その地方に原住していたショオ族、あるいは近くの客家以外の漢族、つまり本地人、あるいは盗賊などを含めて「外敵」としたのであろう。ところで、実はこれ以外にもあるといえる。現地で聞き及んだのであるが、意外にも、同じ客家の異なる宗族間でしばしば争いがあったという。しかも、それは「械闘」までを含む規模のもあったのである。

だが、争いというものは、地主階級によって意図的に作られた「外敵」によって争われた場合が多くあったと思われる。

中川学の指摘した [中川 1977: 68-81] “客家にも本地人にも、地主階級と農民階級があって、械闘の原因は、多くのばあい、本地人と客家地主の策謀による、と見る。すなわち、本地人農民が圧迫されるのは客家のせいである、と本地人地主が言いふらし、逆に、客家地主は、客家農民の窮迫の原因は本地人のせいだと宣伝し、農民の階級的団結を攪乱する” という場合である。

しかし、幸いなことに、解放後の今日では、もはや「外敵」は存在しない。この種のトリデのような伝統的住居は、依然としてそのまま利用はされているし、ごくわずかであるが新築もされているけれども、解放後の家族の構成の変化、あるいは、従来の集合住宅の場合は火災が生じると被害が大きくなってしまふなどの理由によって、新築される場合は、中国各地で普通に見られる平屋もしくは2階建ての小規模民家のほうを多く建てるように変化しつつある。

さて、次は「土楼」について述べる。福建省竜岩地区永定県の南溪、湖雷、下洋などに分布するのは、客家のもう1つの伝統的住居である土楼である。竜岩県から南西方向に車を走らせ坎市に至ると、この土楼が出現する。そして、坎市から胡雷への方角をとらず、南へ向かい、撫市を越えると下洋に向かうことになる。そして、下洋より東へ向かうと湖坑に至るが、撫市、下洋、湖坑にこの土楼が密に分布する。永定県には、15の人民公社があるが、調査は、古竹人民公社の古竹大隊、高北大隊、湖坑人民公社の洪坑大隊などで行なった。

土楼の最も特徴的なところは、厚さが1mほどある外壁によって囲まれていることであろう。その平面プランが円をなすのは「円楼」、方形に近いのは「方楼」と呼ばれているが、前者は、すでに述べたように「環形土楼」と呼び、後者は、「方形土楼」と呼ぶことにする。前者を「円形土楼」としないのは、外壁の内部が、何重かの環形の住宅になっているからである。

方形土楼のほうは、既述の三堂二横式住居と内部構造の点では似ている。しかし、厚い外壁によって囲まれており、外向きの窓は少なく小さいが、内部の窓は採光がよいなどの点で異なっている。なお、中堂は、「天井」の中央部に設けられているが、

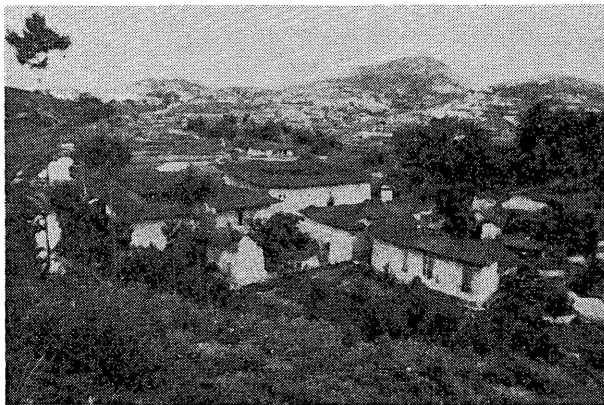


写真26 方形土楼住居の遠景（福建省永定県湖坑公社高聯大隊）

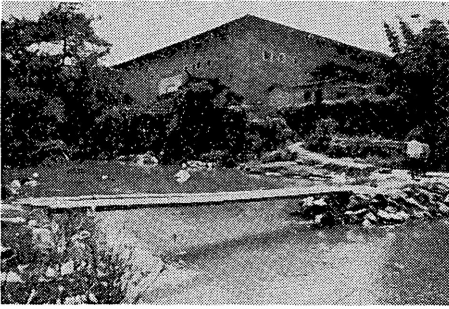


写真27 方形土楼住居「慶雲樓」(福建省永定県湖坑公社洪坑大隊)

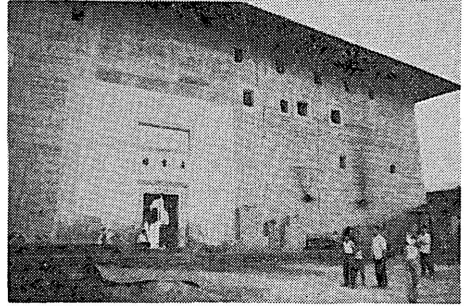


写真28 方形土楼住居「慶雲樓」の玄関(福建省永定県湖坑公社洪坑大隊)

それ以外の部屋は、すべて「天井」の4辺に沿って並んでいる。

中堂の前方と後方には、中軸線上に2つのかなり大きい部屋がある。前方のは下堂、後方のは上堂でなく「後堂」という。下堂の前部に門が作られている。中堂は、中心的存在で、冠婚葬祭の行なわれる所である。後堂は、祖先の位牌を置く所で、平常の祭祀はここで行なわれる。4辺に並んでいる多くの部屋は、一般に、最下層は厨房、食堂、客間とし、2階を穀倉、3階以上を居住用としている。

方形土楼の外観は、一般に前面が低く、後方が高い。前後が同じ高さのものもあるが、そういうのは少ない。規模の大きいのは、前方が4階あり、後方が5階になっている。こういうのになると、4、50戸の人々が住めるといふ。小さいのは、中央に中堂がなく、天井の4辺を囲む部屋の並びがあるだけで、前方が2階後方が3階で、6、7戸の人々が住んでいるという。中には、人員の増加にしたがって、従来の方形土楼の正面に接して、もう1棟を増築しているものもある。湖坑公社洪坑大隊の「慶雲楼」と命名されている最高層が4階の方形土楼は、192部屋があったが、現在は8戸80人しか住んでおらず、あき部屋ができています。

環形土楼は、宗族の団結、「外敵」からの防禦だけでなく、台風の風力を弱めるために平面プランを円形にしたという。しかし、実際のところは、同じ地域に方形土楼と環形土楼が混在していることもあるので、台風だけが問題になっているわけではない。実は、三堂二横式住居の場合も、土楼の場合もそうであるが、客家の人々は、中原から南下して、やっ

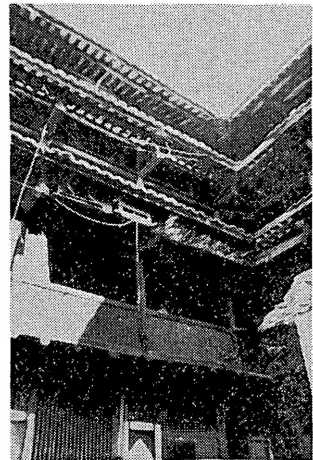


写真29 方形土楼住居「慶雲楼」の内部(福建省永定県湖坑公社洪坑大隊)

と現在の集居地域に落ち着けたので、その住居の安全と宗族の安全を祈求するのに熱心で、客家以外の漢族でも「風水先生」に頼ることがあったが、客家の場合は特に熱心であったという。「風水」というのは、墓地や家屋の方位や相を見て吉凶を判断する迷信で、「風水先生」というのは、「風水」を鑑定する人のことである。だから、同じ所にありながら、片方が環形土楼であり、片方は方形土楼であるというのは、主として風水先生の鑑定の結果にしたがったからであったという。

前で、同じ客家の異なる宗族間で械闘にまで発展した争いがあったと述べたが、このような争いは、「風水」が原因になっている場合が多かったそうである。

一般に、科学的な見地からすれば、風水先生の説というのは、迷信に満ちてはいるけれども、風水というものは、一方では合理的な面もあるようだ。郭中端・堀込憲二によれば、“風水の起源はおそらく古代中国の総合的環境計画の役割をもっていたのではないかと思われる。自然の地質、地形、景観や雨、風、雲の形、天空の色などの四季の気候の変化、水環境などに対する注意深い観察による自然現象の理解や直観力による自然の相の読みとりから始まった科学であろう。日本に浸透している家相の考え方の原形はこの風水であるが、本来の自然に対する鋭敏で注意深い観察からは次第にかけ離れていったものである”という。だから、風水を単なる迷信としりぞけるのではなく、“中国の風水には、現代のわれわれにも価値ある環境に対する教訓が内在しているのではないかと考えた。”としている[郭・堀込 1980]のは、注目してよいかと思われる。ちなみに、中国でも、風水を単なる迷信としてしまわない意見がある。汪之力は“歴代にわたって伝わっている「陰陽風水」の説は、もしその封建的迷信的外殻をとり除くとすれば、その中には、建築の適地を選択するのに関しての豊富な経験に支えられた、合理的な内核を含むことが、発見されるであろう”[汪之力 1980] といっている。

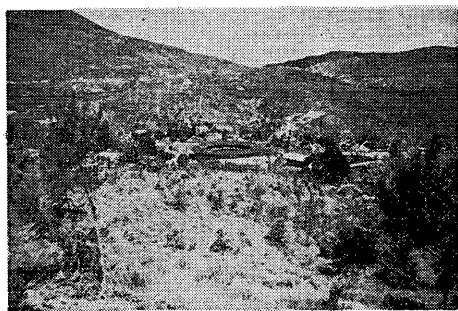


写真30 環形土楼住居の遠景（福建省永定県湖坑公社洪坑大隊）

さて、環形土楼も、方形土楼と同じように、厚い土壁によって「天井」と居室などが囲まれているのである。各部屋は、外壁に沿って円状に並ぶ。その中央が「天井」であるが、もし内部に他の何物もなければ、全体は円筒状に見えるであろう。一般には、中軸線上にある2つの部屋が広間であって、前方の門のあるほうが下堂、後方のが



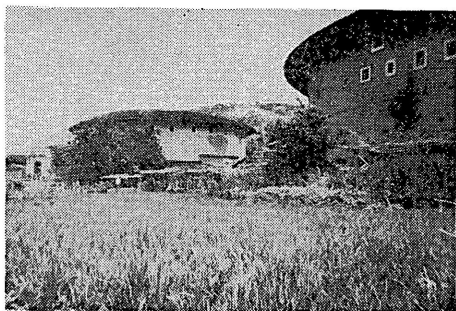


写真31 古い環形土楼住居（右）と新しい環形土楼住居（左）（福建省永定県古竹公社高北大隊）

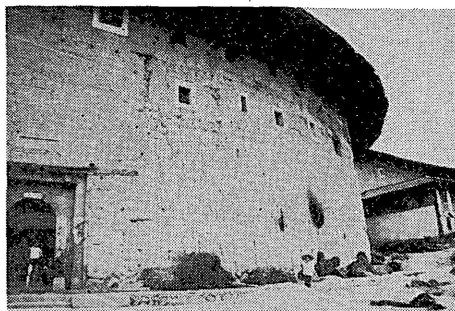


写真32 環形土楼住居の玄関（福建省永定県古竹公社高北大隊）

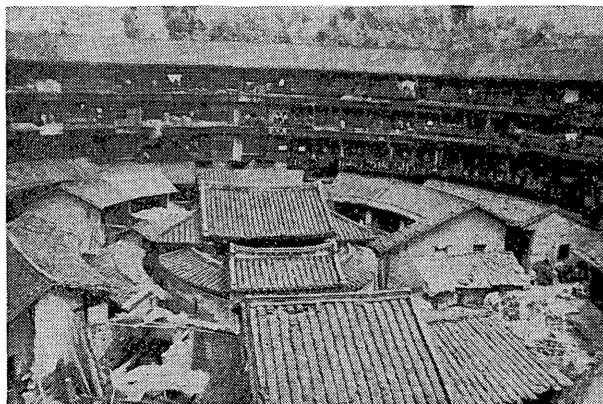


写真33 環形土楼住居の内部（福建省永定県古竹公社高北大隊）

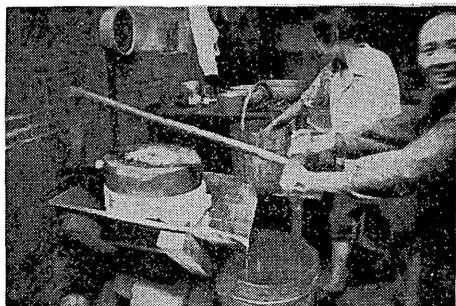


写真34 環形土楼住居内の豆腐用石臼で豆をひいているところ（福建省永定県古竹公社高北大隊）

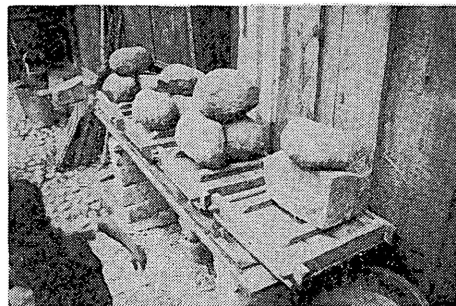


写真35 環形土楼住居内の豆腐作り（福建省永定県古竹公社高北大隊）

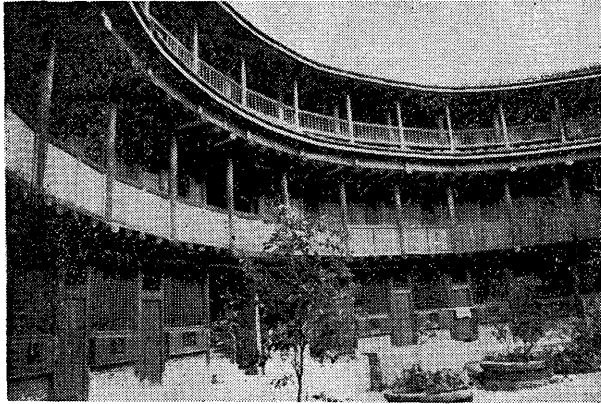


写真36 新築された環形土楼住居の内部（福建省永定県古竹公社高北大隊）



写真37 新築された環形土楼住居内の1  
厨房の前でチマキを作る人（福  
建省永定県古竹公社高北大隊）

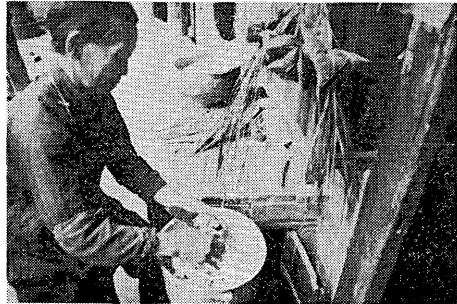


写真38 チマキ作り、モチ米に黒豆が入  
っている（福建省永定県古竹公社  
高北大隊）

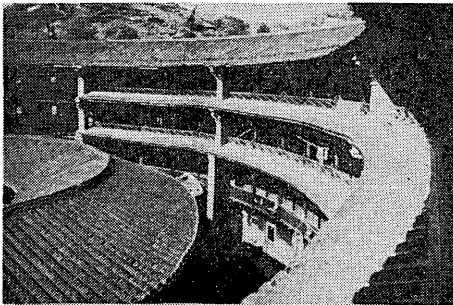


写真39 清末に建てられた環形土楼住居  
「振成楼」の内部（福建省永定  
県湖坑公社洪坑大隊）

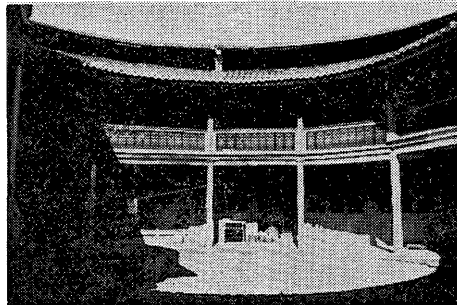


写真40 環形土楼住居「振成楼」内部  
（福建省永定県湖坑公社洪坑大  
隊）



写真41 環形土楼住居「振成楼」内部，中央に中堂が見える（福建省永定県湖坑公社洪坑大隊）

後堂である。後堂は、「祖堂」とも呼ばれている。下堂と後堂間には、その2つを結ぶ通路がある。ブタ小屋、ニワトリ小屋、便所などは、「天井」中央の通路の両側に置かれる。大きな環形土楼の場合、「天井」の中央にもう1つの広間を設けており、「天井」または中堂と呼んでいる。

下堂は、玄関として用いており、後堂は冠婚葬祭に用いている。しかし、中堂がある場合は、冠婚葬祭は、中堂で行なわれる。周囲をとりまくそれぞれの部屋は、階下を厨房、客室などにしており、2階を穀倉、3階以上を居室としている。規模の小さいものは、上から見て1環しかないが、2環、3環と同心円状に何重かの環のあるものもある。湖坑公社洪坑大隊の、前述の「慶雲楼」のすぐ近くにある「振成楼」は、有名な環形土楼の1つであるようで、南京工学院のメンバーが調査に来ただけでなく、北京や西安からも調査者がやって来たといっていた。この振成楼は、清末の光緒最後の年、つまり宣統元年の創立で、他の土楼より装飾にこってっており、防音設備もすぐれているというが、2環あって、外環は4階、内環は2階で、合計192部屋あるが、10戸73人が現在の居住者だといっていた。しかし、この73人は、外地で仕事を

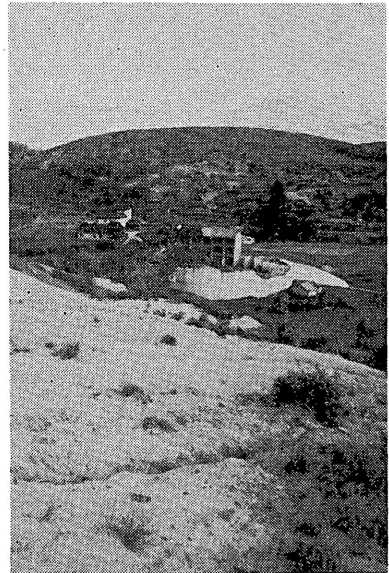


写真42 建築中の環形土楼住居（福建省永定県湖坑公社洪坑大隊）

しているものも含めての人数で、常時住んでいるのは44人だけであった。かつてはもっと大世帯であったのであろうが、宗族結合なるものが崩壊した結果そうなったのである。なお、この2環の中央には、「天井」を具備する中堂があった。

ところで、土楼は、外壁が厚い土壁であるとすでに述べたが、これは前述の華北の「夯土」と同様に、「版築」法で作る。ただし、華北のは「黄土」を用いるが、ここにはそれがないので、それに近い、組織の細かいけれども粘性の小さい「粘壤土」というのを用いる。それも新しい土をそのまま使うのではなく、かつて夯土にしたのが崩れたのを、新しい土と混ぜて使用するのがよいという。なお、雨水による浸蝕を防止するため、その基礎の部分には卵石を用いる。外壁を外から見ると、下半部には窓がなく、上半部だけに少数の窓がある。しかも、その窓は、2階相当部のは最も小さく、3階のはそれより大きく、4階のが最も大きい。しかし、最も大きいといっても、それは相対的に大きいというだけのことで、各窓とも、外壁面より内部へ深く穴があいた形になっているので、全体はまるでトーチカで、窓はその銃眼のようである。

外壁の下半部には窓がないけれども、1階厨房のかまどに連絡する煙突の開口部がいくつかある。その小さな開口部のまわりは、黒くすすけているが、最近建てた土楼の場合は、開口部の位置をずっと高くするよう改良して、火災の起こるのを防ぐとともに、旧来のうすよごれた外観を、少しでもなくそうとしてあった。このトーチカのような殺風景な外観にもかかわらず、内部に入ると、ずらっと欄干をめぐらした各階の居室が並ぶ様相は、すごいひとことしかいえないほどの壮観である。古びてはいるが、なんとなく格調のある高層集合住宅であった。

すでに述べたごとく、この種の規模の客家の伝統的住居は、現代の家族構成には不適で、火災が起ると、被害が大きくなるので、すでに進行している小規模、普通の民家への変化はますます大きくなっていくであろう。しかし、全く新築しないわけではなく、最近建ったのや、目下建築中という土楼もあった。住み慣れた形式の住居に対する愛着というものは、やはりある期間はずつづくのであろう。

#### 4. 山 歌

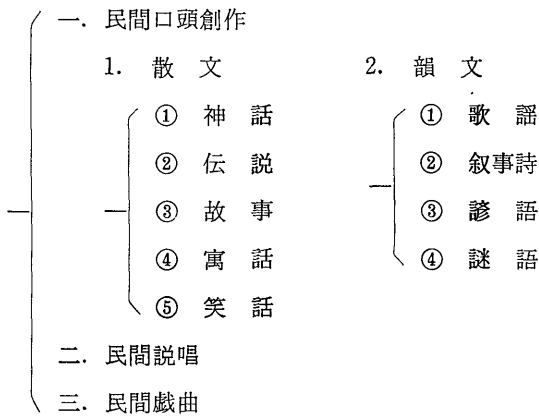
中国の民俗学研究は、今日に至るまで、その主な内容は「歌謡」の研究によって占められていた。歌謡は「民歌」とも呼ばれているが、これは日本の民謡に相当する。「山歌」は、歌謡に属するので、民間文学として、文学の対象とされてきた。一方、それは歌われるものであるから、音楽の対象ともされてきた。

ところで、それを民俗学的対象、もしくは民族学的対象として研究することもでき

るはずであるが、その方面からの研究は、ほとんどなかったようである。そのため、筆者は、客家の山歌をめぐって、民俗学ないし民族学的考察を試みたことがある [周 1980b: 10-19]。ここにそれを敷衍して、客家の山歌の特徴を記すことにする。

まず、文学における位置づけであるが、民間文学に分類するとしても、分類のしかたは分類者によって必ずしも一様ではない。たとえば、張紫晨によれば [張紫晨 1979]、次の一の2の①の「歌謡」の中に含まれる。

民間文学



この歌謡は、内容によって、労働歌、生活歌、政治歌、情歌などに分けたり、児童歌、童謡、儀式歌などに分けたりする。また、題材によって、漁歌、山歌、樵歌、田歌、牧歌などに分け、その分布地区や形式によって、信天游、爬山調、花儿、調子、呉歌、越歌、客家山歌、閩西山歌、東北民歌、飛歌などに分ける。

このうちの「閩西山歌」は、福建省西部の山歌、つまり竜岩地区の客家の山歌なので、その前の客家山歌に入れてよいのだが、地区によって分類したので、客家山歌と並列させられているのである。なお、客家山歌としているのは、梅県地区が客家の中心的存在だと考えられているので、そこのを客家の代表として、梅県の名を冠していないのであろう。

なお、段宝林の場合は [段宝林 1981]、山歌を“これは、わが国南方各省の民歌に対する総称である。西南、中南、江南などの広大な地区に流布している”としているが、この定義はいささか大雑把にすぎると思われる。

次は、山歌を音楽として位置づける場合であるが、宋大能によれば [宋大能 1979]、次の一の「民間歌曲」つまり「民歌」に含まれる。

伝統民族音楽

- 一. 民間歌曲 (民歌)
- 二. 歌舞音楽 (歌舞)
- 三. 説唱音楽 (説唱)
- 四. 戯 曲
- 五. 器 楽 曲 (器楽)

そして、この民間歌曲は、労働号子(号子)、山歌、小調の3つに分けられている。号子は、掛け声歌、つまり仕事の唄である。山歌と小調は、山歌の大半が情歌であったので、恋の唄とされている。しかし、山歌は、即興的かつ自由で、野性に満ちた歌われ方をするので、「山野の曲」と区別し、一方の小調(日本の俗曲に近い性格のもの)は、旋律がずっと情緒てんめんとしたもので、語り物や戯曲、器楽音楽の強い影響も受けているので、拍子や旋律などの形式も定式化の度合いが強く、「里巷の曲」つまり路地の曲であると区別している。直訳的でなく意識的にいえば、それは里のそれとなるであろう。

さて、そのうちの山歌であるが、これはさらに細かく分類される。そのうちの1つに、「多声山歌」というのがあるが、これは、南方の少数民族であるチワン族、ヤオ族、トン族、ミャオ族、マオナン族、ショオ族などの民謡の共通点をまとめたものである。

それは、主として2声部の山歌で、その2つの声部は、ほとんどの場合は同一の曲調の変奏的結合に基づいており、2部重唱か2部合唱に属している。もう1つの場合は、模倣式の2部重奏または合唱で、大体同じ1つの旋律が、2つの声部において、前後して出現するのである。

少数民族が多声山歌を歌うときは、上声部があるひとりによってリードして歌われると、下声部は2、3人からさらに多くの人々によって斉唱されるのである。下声部の歌声は、たとえ非常にきわだっているとしても、リードするほうの声部が、依然として主要声部なのである。通常は、男どうしか女どうしの形式を採用するが、節日や重要な集会においては、男女2隊が向いあって歌うことがある。しかし、男女が混合の形式は、稀である。

共通点は、以上のようなものであるが、それぞれの民族による相違もある。客家山歌との関係を考察するためには、ヤオ族、ショオ族、チワン族の3つについて、問題にしなければならない。

ヤオ族の場合は、多くの長2度音程が用いられており、それは全曲の約半分を占め

るほどである。

ショオ族の場合は、下声部が主要声部で、上声部は、下声部に対して、輪唱的に2拍子へだてて自由に旋律を作りながら歌う。長6度の旋律（ラ、ド）が非常に特徴的である。

チワン族の場合は、上、下声部のリズムが基本的には一致しているのが最も普遍的である。2つの声部の音程は、5調式では、同度使用が最も多く、次いで完全4度、長2度の順になる。また、6調式では、やはり同度使用が最も多く、次いで長、短3度と完全4度、長2度の順になる。

以上が宋大能による少数民族のヤオ族、ショオ族、チワン族の山歌の特徴なのであるが、客家の山歌についての紹介はされていない。したがって、客家の山歌については、黄火興の著書 [黄火興 1979] によることにする。

それによれば、客家山歌は、客家方言で歌われる山歌であるとなる。そこには、魏晉南北朝の頃の民歌、唐詩の律絶、あるいは竹枝詞の影響があり、七言四句が一首になるのがほとんどで、第1、2、4句末に脚韻がある。そして、字句の平仄についてもやかましくいう特徴があるのである。歌い出しには「号子」（掛け声のようなもの）があり、末尾には長短の異なる「尾声」を付けることが多く、また、句の途中に「衬詞」（填字をする場合、詞譜に定められた字数以外に補いの字句を加えるが、そのことばをいう）をしばしば挿入する。

また、歌唱の特徴は、客家方言と密接な関係があるので、旋律中には、方言の音調による大量の装飾音があることが1つで、2番目は、リズムが即興的に感情の流れによって歌われるので、比較的自由であること。3つ目は、同一の山歌の調子でもって、情歌だけでなく労働歌、その他を歌うことができることである。

文革中、特に流行したいわゆる「革命歌曲」の場合でも、それぞれの歌詞の字を正しく発音しなくてはならないとされたが、客家山歌の場合は、発音が客家方言以外のものになると、全くおちこわしになるといわれている。また、たとえ発音が正しくても、特有の3連音と装飾音をうまく歌わず、基本旋律だけに頼ると、山歌らしくなくなるともいわれている。リズムが比較的自由であると前述したが、これは、いい換えると、山歌は歌い手によって完成するが、一般歌曲は作曲によって完成する点が異なるともいえよう。

ところで、この黄火興によれば、客家山歌は、客家が南遷後は山地に住むことが多く、したがって原住民のショオ族やヤオ族の影響を受けたと述べている。しかしながら、具体的にはそれに関連する説明は、一切出していないのであった。ショオ族、ヤオ族な

どの民謡でレコードになったのがあるけれども、その場合は、かなりの洗練化されたものになっているので、レコードを聴いて比較検討するのは、ほとんど参考にならないであろう。ヤオ族の山歌については、筆者は直接聴いた経験がなく、そのため北部タイでヤオ族の山歌を直接聴いている竹村卓二に、録音した客家山歌を聴いていただき、ヤオ族のそれとどう関連しているかの感想を求めたが、互いに非常に異なるということであった。ショオ族については、1980年の福建省寧徳地区における録音資料があるので、客家山歌と比較したが、ショオ族のもたいへん異なるように聞こえた。

では、一体何を指して、黄火興は、客家山歌がショオ族やヤオ族の影響を受けているとしているのであろうか。推察になるが、それは「歌垣」の形式を受け入れたということではなかろうか、と思っている。というのは、張騰発や許厚基の記述したものを [張騰発 1936: 164-174], [張騰発 1937: 241-251], [許厚基 1927: 11-14] によれば、そのように推察してよいかと思われる間接的資料が得られるからである。張騰発は、客家山歌の社会的背景について述べているのであるが、それを要約しよう。

張騰発は、客家山歌の流行した原因として、美しい山々、谷川を流れる水、静かな田野、鳥、花、チョウなどの自然環境のあることをまず挙げている。そして、農作業を終えてから、木を伐り、草を刈るため、森に入っていくことが多いが、そこには多くの異性が来ており、礼教の束縛や家長のうるさい目もないので、互いに自由に語り合うことができるとしている。この場合、それぞれは、遠くから異性を発見すると、山歌を高らかに歌うことから始めるという。もちろん、異性に対して歌うだけでなく、かってに山歌を歌って気晴らしするということもある。

第2は、宗族についてうるさいことが指摘されている。中原から南下したかれらは、宗族観念が強く、別宗族との間でしばしば対立が起こる。もめごとが起こると、それは一生かけても解除されることがなく、時には恨みを晴らす方法に窮すれば、相手の婦女をからかうことになる。婦女をからかわれると、そのはずかしめは祖宗8代にわたるとされるので、互いに婦女をからかうことがますます盛んになるのである。そのからかいの場というのは、婦女が入山して木を伐っていたり、牛を放しているときである。そして、この場合も山歌が媒介となるのである。しかし、時には山歌を用いず、直接婦女に手を下すこともあるそうだ。

3つ目は、経済上の理由が挙げられている。これは客家に限らないが、客家は特に封建的要素が強く、女性の経済的地位は非常に低かった。労働の義務がある以外は、享受できる権利に限りがあり、労働によって得られた利益は、家長によって支配されており、一口もそれに対して口をはさめないという。したがって、若い女性の場合は、



しばしば物質的誘惑、および性的不満足によって、その貞節を売ることになり、夫以外の男性との逢引きによって、物質と性の満足を得ようとするのである。これが、恋愛の風を盛んにさせ、山歌を盛んにさせた原因の1つである。

4つ目は、小地主と自作農が多いことが指摘されている。これらのやや恵まれた家庭では、男性はほとんど労働することなく、婦人がその任務を果たしている。必要なら臨時雇いの者に手伝わせることもある。かれら男性は、農繁期には少しばかり仕事を行なうこともあるが、その時期を過ぎると、靴下を着用して靴をはき、ぶらぶら遊びに行く。これを「走炭崗」というが、たいてい着飾った数人で山に入る。入山の目的は、もちろん仕事のためでなく、物見遊山でもない。かれらは、若い女性が目的で、女性を発見すれば、山歌を歌って誘うのである。中秋節と端午節などの節日においては、かれらはその「情婦」を誘い、「倶楽部」とか「書室」と称する所に連れこむ。それは、実質上は「嫖館」もしくは「賭館」と呼ぶべき所であり、どの村にもそんな施設があったという。飲酒、食事の費用は、当然、主導的地位にある異性が支払い、楽器を用いて山歌を歌う。

続篇では、礼教との関係が掘り下げて語られる。まず、男女間のみぞが大きいことが指摘されている。一般に、婦人は男性の所属物と見なされ、一方的に貞節を守らねばならないとされている。婦人は、他の男性との疑いをもたれてはならないので、家庭内では、夫以外の男性と口をきくこともできないようになっている。客家の世界では、平常は男女間の愛情について問題にすることができず、性器の名称などは口にすることはかたく禁じられている。したがって、結婚してからの男女は、男は男の、女は女の行ないがあり、夫婦といえども、まともとされる話以外はすることならず、やたらに笑うこともできなかった。

婚姻は、ただ子供を作ることと家庭の経済を保証するためにだけあり、それ以外の関係はまるで互に見知らぬ人であるかのようにふるまわれる。だから、すでに子供があると、夫婦は、その子の父であり母であるということだけで、家庭に対する興味は一般に濃厚でない。そのため、夫のある妻、妻のある夫の双方とも、こっそり外に出かけて、異性を求めることになる。山の中では、それらの男女が、互いに声を高らかにして山歌を歌いながら相手を見つけ、性的に満足することになる。

以下、新妻に対する夫の父である「家官」、夫の母である「家娘」の権威の大きさによる束縛、それに対して夫の束縛が加わること。「買売婚」的であった婚姻習俗により、金に恵まれない家庭の男は、そのまま結婚できずにいること。あるいは夫に死なれた妻は、再婚を特に悪くいわれる社会であることなどが、かえって男女間

のかくれた所での自由な「取り引き」をはぐくんでいると分析している。

いずれにしても、この資料によって、客家山歌にいわゆる情歌の多い面があるその客家側の内因はわかるのであるが、ヤオ族やショオ族から影響を受けたとは明言していない。しかし、山に入って山歌の歌われること、それと性にまつわるところがあることは、華南の少数民族や東南アジア大陸部の山間にある少数民族の「歌垣」の習俗と、現象面ではよく似ている。

次に、許厚基の資料 [許厚基 1927: 11-14] によれば、広州市の越秀山の山麓一帯には、客家が多く居住しており、その中秋節における山歌を歌う様子がよくわかる。それには、中秋節の前夜には、月が昇ると、あちらこちらから山歌の声が聞こえてきて、15、16のふた晩は、ひと晩じゅう山歌が歌われて、朝に至るといっている。その様子は、こちらの1群が歌うと、あちらの1群からそれに合わせて歌う者が出てくるという。合わせられるのは、あざけり諷刺するのあれば、賛美する形もある。しかし、いずれも勝ち負けが問われるので、1種の「舌戦」となる。同性相戦うのもあれば、異性でそうなるものもある。個人的なものあれば、団体でやるものもある。あるいは、最初は個人的なものから始まり、あとでだんだん人数が増え、互いに増援するのである。戦いに勝ったのは、さらに歌声を高くし、負けたのは口をつぐんでこっそり逃げ去る。時には、男と女が、意気投合して、媒人を通して婚約することになる場合もある。しかし、時には、諷刺の程度がすぎて、互いに激怒し、舌戦から「石戦」となり、互いになぐり合う結果にもなるという。そして、この種の風俗は、ミャオ族の「跳月」とほぼ似ているとまとめている。

事実、「四人組」の時代には、一切許されないうた歌垣大会が、今日復活することによって、歌垣大会の様子というものがどんなものであるのかがよくわかるようになってきた。たとえば、チワン族のそれである「歌圩」をめぐる、1979年から1980年にわたり、『民族団結』誌その他で、復活した話とそれをめぐる論争が数回掲載されている。チワン族、漢族の双方から、それぞれ賛否両意見が出ているのであるが、たとえば、ある者は、何千という男女が山に登って行なわれる歌垣大会は、毎晩のように続いて、なぐり合いから死者まで出しているのを批判し、そのような習俗はやめさせるべきだといっている。この種の意見を述べているのは、漢族のみというわけではなく、チワン族の投稿した意見にも見られるのである。また、ある者は、なぐり合いで死者が出るのはよくないけれども、それは歌垣自体が悪いのだと短絡してはならない、としているのである。1980年に梅県地区を再訪したとき、1979年に創刊号の出た地方誌の『梅江文芸』（広東省梅州市梅南路梅県地区文化局発行）は、すでに数号を重ね

ていたが、そのいくつかには、「山歌擂台晚会」として、歌垣大会が梅県地区の各地で行なわれた記事が出ていた。今日では、封建的要素が強かったために、その反動として男女の関係が乱れたということと、客家山歌は絶縁してしまっている。しかし、健全な形で客家山歌の大会を行なうことは、ますます盛んになっているのである。たとえば、梅県地区の丙村の「墟市」では、謄写版印刷の客家山歌集までが売られているのを見たし、『光明日報』紙（1981年6月19日）のような全国紙にまで、「広東文化部門は農村文化事業を積極的に発展させている」という標題の記事で、梅県丙村公社文化站の「客家山歌打擂台」、海南島儋県中和公社文化中心の「民歌賽歌会」、連山ヤオ族チワン族自治県福堂公社文化中心の「坐歌堂」が紹介されるようになっている。

ところで、広西チワン族自治区においては、歌仙の「劉三姐」がしばしば話題にされるのであるが、劉三姐に関する伝説は、解放後、オペラ化され、映画化され、レコードまで作られたので、今日では全国的に知られるようになっている。しかし、もともとは、広西チワン族自治区と広東省における民間伝説であったのだ。現在の広東省におけるチワン族の分布は、それほど広くはないのであるけれども、古代は広く分布していたのであった。いちいち文献を挙げないが、比較的新しい文献では「劉三姐」と称されていても、時代の古い文献では、「劉三妹」として出てくるのが多い。今日、地域として見ると、広西チワン族自治区は「姐」を、広東省は「妹」を用いている。

いずれにしろ、静聞【静聞 1928: 1-11】も述べているが、劉三姐に関する民間伝説は、広西、広東の両地に分布していたチワン族などの少数民族から生まれた伝説なのである。黄火興の著書【黄火興 1979】においては、劉三姐が「劉三妹」として登場するが、それは、梅県に伝わる歌仙だとされている。しかし、これは、他民族の伝説が、一部転用された伝説であろう。すでに述べたように、ショオ族の場合は、独自の文字がなく、客家語による漢字の使用があった。また、客家の場合には、中国北方には盛んでない山歌がたいへん盛んである。もちろん、客家山歌のすべてが、すでに述べたように少数民族のそれと同じわけではないが、山歌の形式を採り入れているのは、少数民族からの影響があったからではないだろうか。おまけに、「劉三妹」まで出てくるのであるから、なお一層そういえるかと思われる。

なお、田仲一成の大部の著書【田仲 1981】によれば、客家は、居住地であった襄陽、漢水一帯の演劇である「漢劇」を伝承している。この広東に入った漢劇は、特に広東漢劇と呼ばれているのだが、これは、襄陽、漢口地区から、江西の贛州、石城、汀州に沿って、広東の大埔県、梅県に至り、さらに潮州、汕頭地区に到達して「広東漢劇」になったという。歌唱が「中州音」であるために、潮州、汕頭地区の人はこの

広東漢劇を「外江戯」と呼んでいるが、この呼称は客家居住地区一帯では使われないのは、客家にとっては外来劇でなく、固有劇であるからだ。客家はこれと呼ぶときは、「漢劇」または「国楽」と呼ぶという。しかし、漢劇は、興寧県、梅県一帯に流布しているが、出演の機会はむしろ潮州汕頭地区のほうが多く、したがって、一般には潮州劇の一種とされており、興寧県、梅県の郷村では、収穫の終わった冬の農閑期の間だけ、郷鎮の上演が見られるにすぎない、としている。

いずれにしろ、田仲は、港九新界への客家の移動と演劇の伝承について、ひきつづき述べていくのであるが、客家の演劇伝承の粵劇つまり広東の地方劇への同化の現象について詳述しているのである。しかし、今日での客家の演劇は、なお一層現在の集居地である華南のそれに同化してしまい、梅県地区においては、山歌そのものの流行ほどでないとしても、漢劇よりむしろ「山歌劇」の地帯になっているのである。

したがって、山歌は客家だけのものではないが、客家文化の大きな要素の1つであることができよう。これは、中原の文化を継承する客家といえども、その文化には、華南の地方文化の影響もまた大きい、ということ語る証左になるであろう。

## む す び

羅香林の説によれば [羅香林 1975]、客家の南遷は、5期に分けられる。要約すると、第1期は、西晋末の永嘉の乱(311—316年)がきっかけで、中原の漢族の一部が、匈奴、鮮卑、羯、氐、羌のいわゆる「五胡」と称せられた異民族の支配を避けて南下し、現在の安徽、河南、湖北、湖南、江西の諸省、さらに福建省北部に移動した時期で、唐代までつづく。第2期は、唐末の黄巢起義(875—884年)(羅香林はこれを黄巢の乱とするが、中国では正義に基づく蜂起の意をもつ起義とする)がきっかけで、安徽その他に居住していたのが、再び避難して、江西省東南部、福建省西南部、広東省東北部に移動して、宋代までつづく。第3期は、宋室の南下(1127年)と元の侵入により、さらに広東省東部、北部に移動して、明末までつづく。第4期は、清の侵入(1662年)により、さらに四川省、広西チワン族自治区、台湾省に移動し、清の同治年間までつづく。第5期は、同治年間の広東省土着の漢族との械闘の結果、同治6年(1867年)の広東巡撫による和解命令による解決をきっかけに始まり、広州の西南部の新興、恩平、台山、鶴山などに居住していたのが、海南島や海外に移動したのである。

もちろん、第1期の移動が始まったときから「客家」が形成されたわけではなく、

今日の客家の先民が、この時期から南下したというのである。そして、客家が形成されたのは、五代から宋代にかけてであるとしている。

しかし、羅香林の説は、客家の族譜や家譜によるところ大である。その族譜とか家譜なるものは、史料として全く信用のおけないものだとい切るわけにはいかないが、100%信用のおけるものでもない [崔建英 1979: 57-59]。また、中川学が指摘するように [中川 1967: 1-20]，“族譜を有する客家だけが羅氏の労作『客家史料滙篇』にその所伝を輯録されているのであって”，“華南山地の山寨にこもる移住民のすべてが、この『史料滙篇』のいわゆる客家であるとはかぎらない”のである。

したがって、羅香林のいくつかの著書は、客家研究において無視するわけにはいかないけれども、またそのまま鵜呑みにするわけにもいかない。本稿でも、すでに羅香林のレイシズム的なところを批判した。

しかし、客家の南遷を5期に分ける説や、宋代頃に客家が形成されたと見る説は、細部の信頼度はともかくとして、大筋においては認め得るのではないかと思っている。

本稿は、客家の文化に焦点を合わせたので、その他の方面については、客家文化の背景にかかわるわずかのものにしか触れていない。もちろん、客家文化を考察する場合、客家の歴史がより詳しくわかっておれば、その考察もそれだけ容易になるにちがいない。しかし、客家の歴史の組み立ては、まだ十分行なえるほどの資料がそろっているわけではない。歴史の組み立ては、たとえ信頼のできる史料が多々あったとしても、それだけで行なえるものでもない。まして、現在のように、史料がたいへん少ない状況にあっては、考古学的資料、民族学的資料などによるアプローチがぜひとも必要であろう。本稿は、その意味において、なんらかの寄与するところがあったかどうかはわからないが、一応これまでの調査を中心に、客家の文化の一部についてまとめたにすぎない。

ところで、客家とその周辺に関するおおよその歴史を追及するために使えそうな資料は、最近すでにいくつか見い出せる。

たとえば、魏晋南北朝の「塙壁」（塙堡、壁壘などともいう）について述べたもの [趙克堯 1980: 77-90]，東晋の頃の「黄籍」，「白籍」について述べたもの [高敏 1980: 52-60]，宋代，明代以来の封建的家族制度について述べたもの [徐揚傑 1980: 99-122]，その他 [何茲全 1979: 141-157]，[洪廷彦 1979: 43-47]，[王玉哲 1980: 59-68]，[范文瀾 1980: 3-9]，[朱大渭 1980: 57-76]，[黃盛璋 1980: 91-108]，[馮友蘭 1980: 43-48]，[黃玉質・楊式挺 1965: 159-165] などがある。

このような諸資料がさらに蓄積されていくと、これらは、客家そのものを意識して

述べているのではないが、一方では、既述のように、客家を含めての漢族そのものの研究を、中国社会科学院民族研究所やその他の研究機関が行なうようになれば、客家の歴史は、一層明確になってくるであろう。それを期待する。

特に、たとえば、客家の伝統的住居に今なお集居している人々がいるが、今日ではすでに空き部屋が多くなって、居住者が減少していると述べたが、それでも数代前までの居住者なら、まだ追跡が可能と思われるので、つい最近まで存続した宗族組織をめぐる実態を、社会人類学的側面からする研究を期待するのである。この種の研究は、今日の中国の国家の性格上、外国からの研究者がフィールド・ワークを行なうのは、容易でないと思われるので、中国の研究者が早急に調査するよう望みたい。

さて、本稿は、客家の文化について述べたのであるが、衣、食、住、山歌についてしか述べていない。たとえば、竜船競渡は、「四人組」の粉砕後、すでに華南各地や西南中国の少数民族の間で復活した。筆者がそれを行なっているのを実見したのと、端午の節句の時期以外であったので、竜船が船倉に格納されているのを見たのは、広東省汕頭付近、福建省漳州、福州など、雲南省西双版纳タイ族自治州、貴州省黔東南ミャオ族トン族自治州などにおいてであった。また、諸雑誌を見ると、さらに多くの地方でその復元がある [王健強 1980: 8-9]。一方、文崇一の発表した「華南賽竜舟地区分布図」 [文崇一 1961: 51-130] を見ると、梅県には、竜船存在のマークがない。しかし、梅県で聞くことができたのは、解放後の数年間まではあったのだ。しかし、その後はとだえ、今日まだ復活していない、ということであった。以前は、竜を形どった竜船を、使用しないときは、廟に格納したという。

客家の場合は、既述のように、言語には南方の方言の影響も少しは受けているが、北方の古音の要素をより多くもっていた。また、その伝統的住居は、四合院住居そのものではないが、その系譜をたどることのできる特徴をもっていた。しかし、食文化においては、米志向性が強く、山歌や山歌劇は、南方文化の影響を多に受けたと見ることができる。だが、他地方の人々に比べて、竜船に対する執着がないところから見ると、南方文化を受けるか受けないかの選別は働いているようである。しかし、その選別のしくみを取り上げるだけの資料は、目下もちあわせていない。たとえば、江西省南部の客家集居地域の調査などととも、これは今後の問題として残しておきたい。

なお、中川学や法乃亮によれば [中川 1974a: 1], [法乃亮 1980: 30-31], 客家は鼻咽癌が多いという。この種の鼻咽癌を疫学的に研究することは、ある種の客家の文化の特徴について、より深い理解が得られる研究になるであろう。その成果はまだ

あがっていないが、ここにそのような研究が行なわれつつあることを補足しておく。

さて、前で解放後も客家を少数民族と誤認する人々があったことを紹介したが、それは、少数民族に「土家族」など「家」の付く民族名があることからの連想と、「上海人」とか「広東人」のように、他の漢族が地域による命名法の原則で呼ばれているのに対して、「客家人」の「客家」は地域名でなく、別の概念によっているから、誤認されたとした。そして、それでは「客家」とはいかなる概念なのかということになるが、それは後述するとした。しかし、これは一口で定義めいたことを後述するという意味でそう述べたのではない。これまでに述べてきたすべて、おおまかにいうと、中原から南下したいきさつ、その他を含めて、たとえば広東その他の原住者から、「本地」に対する「客」とされ、ときには、その「客」に輕蔑の意がこめられて呼称されもしたが、やがてその呼称を逆手にとって、自らも「客家」と称するようになった、そのすべてを含む概念なのであった。

いずれにしろ、しめくくりとして述べておきたいのは、現段階の研究だけに基づくだけでも、客家は、いわゆる漢族の大伝統をもちながら、客家としての小伝統をもっているといえることである。つまり、漢族には統一性と地方的多様性をもつところがあるが、客家は、他の漢族と多くの共有する文化をもちながら、いくらかの客家独特の文化をもっているにすぎないのである。したがって、客家自身がそう思っているとおり、客家は、漢族の一部を構成するもので、漢族以外の単一民族なのではない。

## 謝 辞

本稿をまとめるにあたり、昭和56年度の財団法人「サントリー文化財団」の「中国地方文化の研究——多様性と統一性」に対する研究助成金の御協力を得た。記して厚く御礼申し上げる。

〔以上敬称は略させていただいた。〕

## 文 献

BOND, Andrew

1979 『中国の建築と都市』田中 淡訳 鹿島出版社。

文 崇一

1961 「九歌中的水神与華南的竜舟賽神」『民族学研究所集刊』(11) : 51-130。

陳 運 棟

1978 『客家人』聯亜出版社。

中国科学院中国植物志編輯委員会

1977 『中国植物志』第66卷 科学出版社。

中国古代農業科技編輯組

1980 『中国古代農業科技』農業出版社。

中国菜譜編写組

- 1979 『中国菜譜 (湖南)』中国財政経済出版社。
- 張步霖・朱鳴泉・胡占烈  
1957 「閩西永定縣客家住宅」『南京工学院学報』(4) : 63-103。
- 趙克堯  
1980 「論魏晉南北朝的塢壁」『歷史研究』(6) : 77-90。
- 張紫晨  
1979 『民間文学基本知識』上海文艺出版社。
- 張騰堯  
1936 「客家山歌的社会背景」『民俗』1(1) : 164-174。  
1937 「客家山歌的社会背景 (続)」『民俗』1(2) : 241-251。
- 段宝林  
1981 『中国民間文学概要』北京大学出版社。
- 延 陲・盛培德  
1981 「延辺風情」『民族団結』(4) : 33-34。
- 魏東海  
1980 「客家涼帽考」『梅江報』(広東省梅州市で入手した新聞切り抜きで5月発行, 日は不明)。
- 凝 溪  
1980 「苦稔人・火種・野果及其它」『民族文化』(2) : 50-51。
- 范文瀾  
1980 「中国歴史上的民族闘争与融合」『歷史研究』(1) : 3-9。
- 費孝通  
1948 『郷土重建』上海観察社。  
1980 「關於我国民族的識別問題」『中国社会科学』(1) : 147-162。
- 法乃亮  
1980 「移民与癌症地理分布的關係」『地理知識』(8) : 30-31。
- 方 梓  
1954 『奥東南旅行紀実』香港学生書店出版。
- 馮友蘭  
1980 「從中華民族的形成看儒家思想的歷史作用」『哲学研究』(2) : 43-48。
- 因 夢  
1958 「為什麼把客家話当作少数民族語言」『中国語文』(8) : 裏表紙
- 徐揚傑  
1980 「宋明以来的封建家族制度述論」『中国社会科学』(4) : 99-122。
- 何茲全  
1979 「漢魏之際的社会經濟变化」『社会科学戰線』(4) : 141-157。
- 何 炯  
1958 「以梅縣方言為代表的客家話与北京語音的对应規律」『方言与普通話集刊』(4) : 73-85。
- 何国周  
1980 「景頗族的新米節」『民族文化』(2) : 55。
- 何耿豊  
1958 「広東東北部客家方言詞滙点滴」『方言与普通話集刊』(4) : 90-91。
- 郭中端・堀込憲二  
1980 『中国人の街づくり』相模書房。
- 金関文夫  
1943 『胡人の匂ひ』東京書籍出版株式会社台北支店。
- 小島晋治  
1981a 「太平天国のルーツを訪ねて (上)」『日中經濟協会会報』(96) : 40-47。  
1981b 「太平天国のルーツを訪ねて (下)」『日中經濟協会会報』(97) : 51-57。
- 高 敏  
1980 「關於東晋時期黃, 白籍的幾個問題」『中国史研究』(4) : 52-60。



周 客家文化考

- 黄玉質・楊式樅  
1965 「広東梅県大埔県考古調査」『考古』(4) : 159-165。
- 黄火興  
1979 「談談客家山歌」広東人民出版社。
- 黄家教・李新魁  
1963 「潮安畲話概述」『中山大学学报』(社会科学) (1-2) : 14-23。
- 黄盛璋  
1980 「唐代戸口的分布与変遷」『歴史研究』(6) : 91-108。
- 洪廷彦  
1979 「“南方経済大発展, 北方民族大融合” 質疑」『中国歴史博物館館刊』(1) : 43-47。
- 黄德芬  
1980 『惠州西湖』広東人民出版社。
- 許厚基  
1927 「越秀山麓客民唱山歌的風俗」『民間文芸』(2) : 11-14。
- 牧野 巽  
1979 『牧野 巽著作集』第1巻「中国家族研究(上)」御茶の水書房。  
1980 『牧野 巽著作集』第2巻「中国家族研究(下)」御茶の水書房。
- 増田 与編訳  
1981 『スカルの大統領の特使——鄒梓模回想録』中央公論社。
- 松山利夫  
1981 「もうひとつの食べもの——ドングリの民族学」『季刊民族学』5(1) : 122-130。
- 中川 学  
1967 「唐末梁初華南の客戸と客家盧氏」『社会経済史学』33(5) : 1-20。  
1973 「中国・東南アジアにおける客家の歴史的位罫について」『一橋論叢』69(4) : 65-79。  
1974a 「華南の鼻咽癌」『一橋・小平学报』(68) : 1。  
1974b 「華人社会と客家史研究の現代的課題」戴国輝編『東南アジア華人社会の研究』上, アジア経済研究所 59-86。  
1977 「中国客家史研究の新動向」『一橋論叢』77(4) : 68-81。
- 中嶋嶺雄  
1980 「中国よ, 今こそ文化大革命を」『中央公論』(10) 172-183。
- 王永康  
1980 「漫話狗肉」『中国烹飪』(1) : 76。  
1981 「狗肉吃法」『文化与生活』(1) : 74。
- 王玉哲  
1980 「中国古代史上的民族問題」『南開学报』(2) : 59-68。
- 王健強  
1980 「屈原故里的端午節」『文化与生活』(2) : 8-9。
- 汪之力  
1980 「建築与自然環境的聯系和統一」『光明日報』1980年5月8日。
- R 生  
1980 「談一談“文化的偏見”」『客家之声』第7号 日本崇正總會。
- 羅香林  
1975 『客家研究導論』古亭書屋。
- 李映川  
1958 「梅県方言的一些詞匯」『方言与普通話集刊』(4) : 85-87。
- 李盛雨  
1981 「朝鮮半島の食の文化」石毛直道編『東アジアの食の文化』平凡社 : 129-153。
- 李作南  
1958 「北京語音和広東東北部客家方音在声・韵・調上的比較」『方言与普通話集刊』(4) : 87-90。

- 李有義  
1980 「我国民族学的回顧与展望」『民族研究』(1) : 48-59。
- 林彩美  
1980 「台湾料理とその特徴」『言語』9(3) : 40-46。
- 林耀華  
1981 「新中国的民族学研究与展望」『民族研究』(2) : 48-55。
- 竜岩地区文化局・古田会議紀念館編  
1979 『閩西革命根拠地旧址』文物出版社。
- 劉敦楨  
1956 「中国住宅概説」(初稿)『建築学報』(4) : 1-53。  
1957 『中国住宅概説』建築工程出版社。  
1976 『中国の住宅』田中 淡・沢谷昭次訳 鹿島出版会。  
1980 『中国古代建築史』中国建築工業出版社。
- 崔建英  
1979 「重視族譜的史料価値」『図書館学通訊』(1) : 57-59。
- 静 聞  
1928 「歌仙劉三妹故事」『民間文芸』(5) : 1-11。
- 詹伯慧  
1981 『現代漢語方言』湖北人民出版社。
- 薛暮橋  
1980 『旧中国的農村經濟』農業出版社。
- 周達生  
1980a 『中国民族誌——雲南からゴビへ』日本放送出版協会。  
1980b 「客家山歌をめぐる」『民博通信』(9) : 10-19。
- 朱大渭  
1980 「南朝少数民族概況及其与漢族の融合」『中国史研究』(1) : 57-76。
- 朱介凡編  
1972 『閒話吃的芸術(下)』華欣文化事業中心。
- 宋大能  
1979 『民間歌曲概論』人民音楽出版社。
- 曹思彬  
1980 「蘇東坡在海南」『人物』(2) : 186-190。
- 田仲一成  
1981 『中国祭祀演劇研究』東京大学出版会。
- 田中静一他  
1970 『中国食品事典』書籍文物流通会。
- 戴国輝  
1979 『台湾と台湾人——アイデンティティを求めて』研文出版。
- 雲南省歴史研究所編著  
1980 『雲南少数民族』雲南人民出版社。
- 渡辺亜子  
1980 「採集メモ・長衫」『貝塚』(24) : 表紙裏。
- 渡辺欣雄  
1979 「客家人の飲茶習俗」『淡交』(7) : 44-45。
- 楊成志  
1937 「広東北江瑤人的文化現象与体質型」『民俗』1(3) : 1-36。