

# 回族の結婚と「個人化」「親密な関係」

## 「コミュニケーション・メディア」「予期構造」

——N・ルーマン構成主義的認識論からの結婚研究に対する新たな問い

首藤明和



### 一 回族の結婚

#### ——構成主義的認識論からのアプローチ

中国の民族識別工作では、中国でイスラームを信仰する民族は十あり、回族はそのひとつに数えられている。ムスリム少数民族人口は約二三〇〇万人、そのうち回族は一〇五八万人（二〇一〇年人口センサス調査）で、漢族、チワン族に次いで人口が多い。祖先の来住の波は二度あった。

唐と元の時代である。長い歴史のなかでアラビア語やペルシア語といった母語を失い中国語を話すようになったイスラーム教徒は、中華人民共和国成立後、その特殊な信仰と生活習慣ゆえに民族として認定された。現在では、宗教信仰の有無を問わず、血縁的に両親の一方が回族であれば、回族として認められる。

本稿の目的は、回族の結婚とは何であるのかを（正しく）説明するのではなく、むしろ構成主義的認識論のアプローチによって、回族の結婚について新たにへどのよう

な)説明が可能かを提示することである。具体的には、構成主義的認識論をラディカルに進めた社会学者N・ルーマンによる「個人化」「親密な関係」「コミュニケーション・メディア」「予期構造」の概念や命題から、結婚研究の方法論的な整理をおこない、回族の結婚に関する新たな分析焦点を提示する。ここで得られた知見からは、回族の結婚研究にとどまらず、特定の文脈を超えて、中国や他地域の結婚研究に対しても参照可能なモデルを提供できるだろう。

### (一) 構成主義的認識論からのアプローチ

たとえば現在の日本では「皆婚社会の溶解」がいわれている。国立社会保障・人口問題研究所が国勢調査に基づき算出した実績値からは、五〇歳時の未婚割合について、一九七〇年は男性一・七%、女性三・三%であったのが、二〇一〇年は男性二〇・一%、女性一〇・六%、二〇一五年は男性二三・四%、女性二四・一%と推移している。すなわち、五〇歳時点で一度も結婚したことのないひとの割合は増加傾向にあり、今日では男性二割、女性一割を超えている。こうした「未婚化が始まる前、少なくとも国勢調査が始まった大正時代(一九二〇年)から高度経済成長が終わる(一九七〇年)まで、日本の生涯未婚率は三%にも満たない低さだった。日本は九七%以上の人が結婚する皆婚社会であった」。それにひきかえ、今日の日本社会では、「皆婚

社会の溶解」[平井2017:2]が露だといわれるわけである。

一方、中国については、改革開放後の急速な経済発展や都市化のなかで、やはり未婚割合の増加がイメージされるだろう。確かに、民政部「二〇一八年民政事業発展統計公報」に拠れば、二〇一八年、配偶者のいない成年は二億人を超え、そのうち七七〇〇万人あまりが単身独居世帯とされる。しかしながら、一五歳以上人口の未婚割合は、一九九八年国家統計局が実施した人口動態標本調査(抽出率1.01/1000)に拠ると、男性二二・八%、女性一五・八%、その二〇年後の二〇一八年同調査(抽出率0.820/1000)では、男性二一・五%、女性二四・八%であった。すなわち、急激な経済発展や都市化などから導かれるイメージに反して、中国の未婚割合は、最近二〇年のあいだほぼ横ばいであり、加えて日本の二〇一五年の未婚割合とほぼ同程度に「高水準」で推移してきたことがわかる。だとすれば、改革開放前のある時期から今日にかけて、中国は一貫して「非皆婚社会」であったということになるのだろうか。

筆者は、こうした類の結婚にかかわる問題に出会った際には、その真偽を論じることよりも、むしろ第一に、学問的な方法論にこそ注意を向けるべきだと考えている。なぜならば、結婚は、すべての人びとにとって自己準拠自己言及に基づく、高度に再帰的な社会的構成物だからである。研究者として例外ではなく、観察者である研究者を主体

として、分析対象である結婚を客体として、両者を完全に区別して論ずることはできない。結婚について〈正しい理解〉を求めようとする問い立ては、むしろ特定の観点から結婚そのものを実体化してしまう危険性をはらんでいる。それゆえ、観察者自身の特権的な立ち位置が隠蔽されてこそ、初めて〈正しい理解〉にたどり着くことができるに過ぎない。

一方、「結婚とはどのように説明できるのか」(How...?)に徹底した構成主義的認識論からの問い立ては、いろいろな説明の仕方があるなかで、ある概念や命題を用いた際、それは結婚についてどのような説明が可能になるのかを問題にする。ここでは、多様な問い立てと、それに即した多様な解に開かれている。また、コンテキストに拘束されることなく、比較を通じて、多様な問い立てや解を相互に参照することができる。さらには、問いの立て方や解そのものは常に誤謬にさらされていることへ注意を向けることができ、いつでも再観察や再記述が可能である。

社会学者のN・ルーマンは、徹底した構成主義的認識論に基づく社会システム理論を展開したことで知られている [Moeller 2012: 78-87=2018: 127-142]。ルーマンは、科学的理論が構築されうる、ふたつの理論的アプローチを区別して論じている。

そのひとつは、完全、健全、最適条件などを仮定し、そ

こから逸脱する現実を目を向けるなかで、現状のあるべき改善の方途を見出そうとするものである。F・ペーコンヤその後継者の思想の系列に属するもので、そこでの知識は、不備を取り除き、漸進的に人びとの生活条件を改善するものと捉えられている [Luhmann 1990: 86=2016: 51-52]。

もうひとつの理論タイプは、「ありそうになさき非蓋然性」(Unwahrscheinlichkeit=improbability)の仮定に基礎を置くものである。「型どおりの予期や日常生活の確実性を一時脇におき、いかにして本質的に非蓋然的な諸関係がそれにもかかわらず可能であり、そして実際高度な蓋然性をもって生ずることが期待できるのかを説明するところから出発する」。T・ホップズの政治理論や、I・カントの探求(経験知||総合知を疑い、その知の前提条件を考察する)などが、この思想の系列に属する。この理論タイプの主要論点は、実践的改善にはなく、「あらゆる改善に先だって生起するひとつの理論的問題、すなわちいかにして不可能なものを可能なものへ、非蓋然的なものを蓋然的なものへと変換するひとつの秩序が創出されうるのかという問い」にある [Luhmann 1990: 86-87=2016: 53]。

構成主義的認識論はこの後者の理論的アプローチに属する。日々の生活のなかで、「それなしには生存も不可能なものであることが事実でありながらも、コミュニケーション

ン(社会)とは非蓋然的なものであるという前提から開始する」。私たちが「無自覚になってきているこの非蓋然性こそ」、第一に理解されなければならないものだというわけである [Luhmann 1990: 87=2016: 54]。

## (二) 「結婚適齢期人口」にみる「恐婚」や「喪文化」

では、構成主義的認識論のアプローチから結婚を論じる際、仮に国家統計局などの統計資料が示す未婚割合を前提にして、現代中国を「非皆婚社会」とみなすならば、人びとの結婚に対する意識は、どのように観察できるのだろうか。

周知のように、中国の伝統的な結婚意識としては、『孟子』離婁章句上の「不孝有三、無後為大」がよく知られている。「不孝に三あり、後継ぎがないのがもっとも悪い」という<sup>(3)</sup>。夫婦関係よりも親子関係を重視することは、費孝通が「生育制度」について語ったところでもある。すなわち、人びとの意識には、「養児防老」(子を養って老後の面倒を見てもらう)や「多子多福」(子が多ければ幸福である)があり、西洋の家族制度が「リレー型」(夫婦が子を片務的に扶養する世代関係が世代ごとに更新されていく)で構成されるのに対して、中国の家族制度は「フィードバック型」(父母の子の扶養と子の父母の扶養が双務的、循環的におこなわれる世代関係が代々繰り返される)で構成されるといえるものである [費 1988]。

一方、一九八〇年代、九〇年代に生まれた「八〇後」や「九〇後」と呼ばれる人びとは、市場経済の浸透により、職業(賃金労働)を軸とした自己実現と自立に迫られてきた。本人の意識だけでなく、親から子に向けられた期待や心配もまた、職業で焦点化する。本人と親の両者のアスピレーションにみる現実とのギャップは決して小さくない。

また「八〇後」や「九〇後」は、脱線のない要領のよい生き方を迫られてもいる。一貫性なくバラバラに経験する出来事さえも、あたかも統一した人格が歩む軌跡のように、整然と編集してまとめあげていくことが求められる。彼ら彼女たちの関心と時間は、アイデンティティ形成よりもキャリア形成に注がれるといってよいだろう。

職業やキャリアは、ある種、近代社会の檻となつて、ここに人びとを閉じ込めている。度重なる制度改革、受験競争を経た後の就職難、階層の固定化と格差の拡大などを経験しながら、職業とキャリアの檻にある人びとは、貨幣を主要なコミュニケーション・メディアとする社会で生きていく。競争原理や市場交換が一般化され、希少性に基づく資源は、それを必要とする人びとに過不足なく分配されることはない。当然、資源が再分配 (redistribution) や互酬 (reciprocity) を通じてやり取りされる場面は、キャリア形成の主要な領域を占めることはなく、むしろインフォーマルあるいはイレギュラーなエピソードとなっている。

貨幣に媒介されたコミュニケーションが与える影響は、結婚に対しても明瞭に観察できる。すなわち、「彩礼」（結婚金）、「婚房」（新居となる住宅）、「婚車」（新婚夫婦の自家用車）、「婚宴」、「婚粧」（花嫁衣裳）など、花婿側から花嫁側に贈られる婚資（花嫁代償）の準備は、子と親の経済面、心理面での大きな負担となっている。

今日の結婚は、貨幣に媒介されたコミュニケーションによって大きく揺さぶられているが、同時に依然として、「不孝有三、無後為大」や「養児防老」の伝統意識も存在する。息子を選択する伝統意識とこれまでの計画生育制度が相まって、男女比の不均衡は、今日ますます顕著になっている。二〇一〇年人口センサス調査からは、二〇二〇年の結婚適齢期人口は、男性が女性よりも三〇〇〇万人多くなると見積もられている。

伝統意識の根強い存在や、貨幣に媒介されたコミュニケーションの隆盛にあつて、「結婚適齢期人口」（二〇一四～四五歳）の人びとは、反発や抵抗、無気力や逃避など、さまざまな反応や態度を見せている。今日、中国の若者のあいだでは、「恐婚」や「喪文化」といった意識や言説が広がっている。

「恐婚」とは、結婚をしない、したくない、あるいは結婚する勇気がもてないといった意識のことである。二〇一五年、中山大学社会科学研究院が北京、上海、広州、深圳

などで実施した質問紙調査によれば、結婚適齢期にある青年の約八割が「恐婚」意識を抱いていると報告している。また、中国広播網や中国新聞網などマスメディアが実施したインターネット調査では、結婚適齢期青年の「恐婚」割合が、二〇一二年に初めて三割を超え、一三年三三・二%、一四年五三・六%、一五年七六%と年々増加していることを報告している。「恐婚族」は、なかでも高学歴、都市戸籍、女性のあいだで広くみられる傾向だとされている[劉・李 2016]。

この「恐婚」現象では、それとは反対の「急婚」「閃婚」そして「閃離」も並行して顕著な現象となっている。両者は一見相反する現象に見えるが、その背景には、将来に対する不確実性への不安や、結婚に対する焦慮、功利的打算などが共通してみられる[劉 2012]。

「喪文化」現象は、二〇一六年、インターネット上で登場し、SNS、広告、大学生などを通じて拡散した。若者たちは自らが置かれた社会状況を省みて、消極的かつ自嘲的に、失望、悲傷、挫折、焦慮や無力感に苛まれた感情やフレーズを、中国社会のさまざまな矛盾と結びつけて訴えてきた。同年九月、こうした現象を捉えて、中国政府系メディア「光明日報」は「喪文化」と命名した[劉 2020; 徐 2020]。政府や党は、「喪文化」の流行がもたらす社会的な負の影響を警告し、退廃的で自暴自棄な一部若者たち

が、挫折や失敗に対して「後ろ向き」に対応しているとして強く批判する。そして、「喪」ではなく「熱」をもって物事に取り組むこと、そのためにネット文化を管理し、青少年の育成に努めることを主張したりもしている〔符・孫2020〕。

こうした権力側からのラベリングはともかくとして、一部若者の「喪文化」の表出は、結婚に対する消極的で諦観的な意識と結びついていることは確かであろう。

### (三) 結婚を「個人化」から観察する

では回族の結婚についても、「恐婚」や「喪文化」のような現象を観察できるのだろうか。このことの是非は、今後の調査研究をまたなければならぬのだが、他方、イスラームの教義との関連でいえば、いささか意外な事実が明らかになる。

イスラームでは、ハディース（預言者ムハンマドの言行を記録したもの）にもみられるように、教義上、結婚を強く奨励している。結婚に対するイスラームの一般的な理解は以下のものである。「ハディースでは（結婚はわがスナ（慣行）、わがスナを望まない者は私に従う者ではない）（結婚は信仰の半ば）といわれ、結婚が強く推奨されている。イスラーム社会は家庭を基礎単位とすると考えられ、婚姻関係は家庭をつくるゆえに重要であるという。イ

スラームはセックスについてきわめて肯定的であり、結婚の奨励は性行為の奨励を含んでいる。性の肯定と合法主義の接点が結婚の奨励であり、婚姻の契約を重視する結果となっている。法的には、結婚によらない性交渉（同性愛を含む）が否定されるが、それは、結婚制度を社会の根幹に置く認識に由来する」〔小杉2002:356〕。

実際、二〇〇〇年代に入ってから回族人口は他の民族より高い自然増加率を示してきた。ところが有配偶者の割合をみてみると異なった様相が浮かび上がってくる。すなわち、二〇一八年人口動態標本調査では、一五歳以上人口で未婚、離婚、喪偶（配偶者との死別）を除く有配偶者の割合は男女合わせて七四・一％だった。一方、回族の一五歳以上人口の有配偶者割合は、二〇一〇年人口センサス調査で七一・八％だった。すなわち、回族の有配偶者割合が特に目立って高いわけではないのである〔劉・張2016:43〕。

確かに、回族に関する先行研究の多くでも、結婚について触れたクルアーンの章節や、ハディースのムハンマドのことば、ムハンマドについて弟子が語ったことばなどをあげて、イスラームが結婚を信仰の一部とみなしており、また人びとの権利でもあり義務でもあることを強調している〔郝2007:3-5;肖2009:93-155;白2015:28-33〕。イスラームでは、家庭は社会の基礎に位置づけられ、結婚は両性関係を保障するものとして重要視され、あらゆる成人男女は



心身の疾患がない限り、結婚する責任が課されているというわけである〔略 2007: 77〕。しかしながら、結婚を重視する宗教規範や信仰内容にもかかわらず、回族もまた、今日中国の「非皆婚社会」にあつて、その例外というわけではないようである。

ここで、構成主義的認識論から回族の結婚について観察してみると、どのようなことが新たに説明できるのだろうか。

この認識論は、その特徴を一言で表すならば次のようになる。構成主義的認識論は、「個人化」に対応した社会理論であつた豊穰な人間観を縮減し、人間を「個人」として観察し構成する「個人化」を進めてきたと観察するわけである。

個人化は、もちろん中国でも顕著である。たとえば中国の憲法は、公民の信仰の自由を規定し、法律上の権利と義務の平等性を保障している。法律上、回族にとつても宗教へのかかわりは個人の自由であることに変わりはなく、宗教上の信仰の相違は、国家が定める一定の枠のなかで許容され、宗教上の信条の相違は平等な個人の決定（選択）に還元される。

このことについて、構成主義的認識論は次のような説明を可能にする。すなわち、伝統社会に比して近代社会の個人化のなかでは、宗教的確信としての個人的体験の意味が

ますます重要になり、信仰は個人の体験の意味（差異）に関連づけられていく。同時に、そうした信仰を支える社会的な同意や支持を求める個人の動機も強まり、個人は組織の役割を強化して、個人に対する同意や支持の提供を促していく〔Luhmann 2000: 295-296=2016: 333-334〕。

ルーマンは、「個人化」、すなわち人間が「個人」(individual)として観察され構成されることは、人間の心身の統一や、心身を自ら動かすこと、またいづれ誰もが迎える死など、人間の「個人性」があらゆる社会の人びとによつて知られているという経験に基づくという。人間は「個人」として、他者との分離性とそれ以上分けられない非分割性という「個人性」を前提にして、社会や人びとから観察され構成される〔Luhmann 1982: 15-16=2005: 14〕。

構成主義的認識論からのアプローチとは、個人化に対応した社会理論からの観察や説明のことである。では改めて、構成主義的認識論から回族の結婚を観察する場合、ここから新たに得られる分析の焦点とは何であろうか。以下にみていくことにしよう。

## 二 「個人化」における「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」

構成主義的認識論からの回族結婚の新たな分析焦点について、まずはルーマンの議論にならって、個人化の特徴を「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」から捉えたうえで、みていくことにしよう。

ルーマンは、仮に社会を、貨幣というコミュニケーション・メディアに媒介された経済システムを中心に据えて観察すると、個人は他者とのあいだでインパーソナルな関係しか持ちえず、社会は圧倒的にインパーソナルなものとして立ち現れるという。その一方でルーマンは、経済は生活のさまざまな要素のひとつに過ぎず、個人はみな、パーソナルな関係を強化する可能性——個人が最も個人的なものとみなすことからの多くを他者に伝え、他者によってそれが認められる可能性——に開かれていることにも注意を促している。すなわち近代社会の個人は、「インパーソナルな関係の増大」と「パーソナルな関係の深化」の双方の強化のなかに位置づけられるというわけである [Luhmann 1982: 13-15=2005: 11-12]。

この「インパーソナルな関係の増大」が可能なのは、わずかな役割特性（警察官、女店員、電話交換手など）だけ

で相手を判断する場合でも、コミュニケーションが首尾よくおこなわれるからだという。あらゆる個人の活動は無数の他者に依存しているが、本来的に非蓋然的でコンティンジェントな（他様の可能性に開かれた）他者に対して、「インパーソナルな関係」の信頼は、人物にかかわる具体的な知見に裏付けられるのではなく、文脈を超えて一般化された役割特性やその規範に支えられている。他方、「パーソナルな関係の深化」では、「インパーソナルな関係」のような多様性の拡張や増加が単純になされると、むしろ各人は「過剰要求」という限界にぶつかってしまう。したがって「パーソナルな関係」では、その増大ではなく深化がおこなわれ、この深化を通じて、人間の個人的で唯一無二のどんな性質についても重要になる社会関係が可能になると、ルーマンは説明する。この社会関係は「人と人との相互浸透」すなわち「親密な関係」として概念づけられている [Luhmann 1982: 13-15=2005: 12]。

ルーマンは「親密な関係」の特徴として、パーソナルなものをコミュニケーションから取り去ることが許されないこと、すなわち、相手にかかわることがらに無関心を表明してはならないし、相手からの個人的な問いにも答ええないわけにはいかないことなどをあげている。そして次のような理由から、「親密な関係」は、その必要性がますます高じているという。すなわち、人間を自他ともに「個人」と



して観察するなかで、その人の固有の差異は、その人自身に引き付けて解釈しようとする誘因を強めている。自分自身の体験や行為に準拠して自らを構成し、その意識の存在を知るには、名前、年齢、性別、社会的地位、職業といった、ありふれた社会的カテゴリーだけでは十分ではない。個人は、環境と自らの差異において、またそうした差異を他者とは違って取り扱っている仕方において、確認されなければならぬ。それゆえ同時に並行して、社会もまたさわめて複雑になり、見通しにくくなっていく。だからこそ、なお理解可能であって、熟知され、打ち解けることのできる「親密な関係」が必要になってくるというわけである [Luhmann 1982: 14-18 = 2005: 13-16]。

「パーソナルな関係の深化」は、「親密な関係」のみならず「インパーソナルな関係」にも影響をもたらす。たとえば「セクシュアリティ」は、恋愛や性的な興味の対象がどのような性別に向くか、またそこでの性的な嗜好はどのようなものであるかを意味する「性的指向」（異性愛、同性愛、両性愛など）と、自分自身の性別に対する「性自認」を示す言葉として用いられる。私たちが「パーソナルな関係の深化」のなかで、「個人が最も個人的なものとなすこと」がらの多くを他者に伝え、他者によってもそれが認められる「可能性」を求めていくことは、個人自身によるセクシュアリティの確証とともに、社会（組織）に対してその

確証を承認し支持することを求めていくことである。

現在の中国ではすでに、個人と組織の双方において、人権や法といった理念的、規範的側面からも、道徳倫理といった日常生活における実践的側面からも、個人の「性的指向」や「性自認」の多様性や多元性を承認し支持する方向に向かいつつある。とくに「一九〇後」世代では、前後の世代に比べてこの傾向が顕著である。このことは、いくつかの先行研究による中国大学生の意識調査や、法学者の議論などによく説明されている [傅・蘇寧穆其樂・劉・范・叶 2012; 張 2019]。つまりセクシュアリティは、「パーソナルな関係の深化」を経て「インパーソナルな関係」でも支持と承認を要求することで、「インパーソナルな関係の増大」に対しても寄与しているのである。

イスラームを信仰する回族では、教義上、ヘテロセクシュアリティの規範が厳格であることは周知の事実だが、回族の結婚適齢期にある人びとや大学生のあいだで、セクシュアリティについてどのような意識や行動にあるのかは興味深いテーマである。

### 三 個人と個人をつなぐ「象徴的に一般化されたコミュニケーション・メディア」

個人は誕生に際して、先天的に「定位家族」(Family of orientation)の「親密な関係」に組み込まれるが、その後、結婚によって自らの「生殖家族」(family of procreation)を形成し、新たに「親密な関係」を築いていく。このように図式的に見ただけでも、配偶者との出会いと「親密な関係」の新たな構築の両立は、それほど容易なことではないことに気づくだろう。つまり、結婚とは、「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」の両者を結びつける結節点となっており、配偶者の選択は、新たに「パーソナルな関係の深化」を図るうえで始発点となっている。現代社会において、確かに「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」は共進しているが、結婚とはこれら双方の関係を関連づけ共振させる現場(フィールド)であり、そうした関連づけや共振を可能にするような、何かしらの社会構造が必要になってくる。

実際、回族の配偶者選びの変容など、時系列に配慮した先行研究からは、「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」が共進していることを概観できる。たとえば、寧夏回族自治区農村では、一九七〇年代まで

の婚姻は、ほとんどが父母による請負結婚で、父母の意向の下に配偶者が選ばれる傾向にあった。配偶者に求められる条件は、族内婚であり、信仰に篤いこと、家柄や政治的身分などが重視された。とくに信仰の共有は、情緒的絆を深め、親しみと凝集力をもって日常生活を送ることを可能にする条件として重視された。八〇年代の改革開放以降、市場経済の浸透と出稼ぎの増大、進学率の上昇などで社会移動が高まり、人びとの交流機会や範囲が広まった。それとともに、配偶者との出会いも、父母以外からの紹介を得て知り合ったり、学校や職場など、本人同士の出会いを通じて知り合ったりする割合が増え、本人たちの意向を尊重しながら、父母が結婚に同意するパターンが多数を占めていくようになる。配偶者に求める条件も、信仰の篤さや政治的身分の重要性は低下して、学歴、収入、職業など相手の経済的条件や、結納金や婚資などとくに男性側の実家の経済力、そうした経済的条件や才覚に加えて、本人の性格や考え方、感情、容貌などに基づく相性が重視されるようになったとされる【馬 2008】。

このような配偶者選択における「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」の共進は、多くの先行研究で同様に触れられている。他方、配偶者選びの基準に関して、性格の一致や相性といった「パーソナルな関係の深化」にかかわる要素と、学歴、職業、収入や住宅と

いった「インパーソナルな関係の増大」にかかわる要素の双方が、実際どのような機制的な下で折り合うのか、その社会的な仕組みについて論じた実証研究は、寡聞にして知らない。もちろん、次のような量的調査に基づく先行研究は存在するが、研究方法の性質上、パーソナルおよびインパーソナルな関係の相関を示すことはできても、それ以上の詳細を説明することはできない。

たとえば白蓉[2015]の回族結婚観研究では、配偶者選択の基準を構成する要素として、民族、信仰(敬虔)、文化教養、生活習慣、家柄、性格、貞操、年齢、健康、容姿、趣味、職業、収入、地位、財産、学歴、地域、そして相性や愛情の有無などをあげている。そのうえで、これら構成要素と、以下の結婚観にかかわるカテゴリーとの相関を調べている。

すなわち、回族の結婚観にかかわるカテゴリーでは、(1)宗教からの観察——結婚を「瓦直卜」(礼拝、断食、契約の履行、ジハードなどと並ぶ信仰上の義務行為)や「遜奈」(慣行・慣習)と捉えたり、教派や門宦(神秘主義教団)の教義に従い、結婚を通じて社会の安定、秩序の維持、婦女の保護などに貢献すると捉えたりする結婚観、(2)社会規範からの観察——族内婚、族際婚、包弁(請負)結婚、簡素な結婚登記、仲人の役割、自由恋愛、近親婚、早婚、晩婚などを社会の安定や秩序の維持などに結びつけて

捉える結婚観、(3)結婚の社会的機能からの観察——愛情、愉悦、喜び、楽しさなどの感情の基礎として、また成長や自我の完成など幸福、自立や自己表現を実現したり、子孫繁栄、父母、家族親戚、両家の願い、社会の安定などを満たす契機として捉える結婚観、(4)夫婦関係からの観察——性別の分業や平等、相互の尊重、包容、理解、関心、自立、恩愛、信任、忠誠、扶助、学習、切磋琢磨など、夫婦のあり方にかかわる結婚観、(5)結婚儀式からの観察——結婚納、契約、ニカーフ(結婚儀式||結婚の宣言)など儀礼や典礼にかかわる結婚観などがあげられている[白2015]。

こうした量的調査の分析は、「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」が共進して、回族の配偶者選択基準が変化していることを示しているが、先述のように、双方の関係を関連づけ共振させる社会構造の機制を説明することはできない。

そこで、私たちの注意を別の側面に向けてみよう。実は、「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」の共進と並行して、先行研究のなかでは、離婚の増加傾向を指摘するものも少なくない。その理由として族外婚の増加をあげるものが多い。

回族の有配偶者数に占める他民族との婚姻の割合は、二〇〇〇年と二〇一〇年の人口センサスによれば、順に一三・一八%と一二・九四%、そのうち漢族との族外婚は一

一・八五%と一・四三%であった。ちなみに漢族に続く族外婚の相手は、イスラームを信仰する東郷族が第二位で順に〇・四三%と〇・五二%、第三位が滿族で〇・一六%と〇・一七%だったことから、回族の族外婚では漢族が大部分を占めていることがわかる。また、族外婚の男女比は、二〇〇〇年一・一、二〇一〇年一・一〇三でほぼ変わらない[劉・張 2016: 44-46]。

改革開放が本格化した二〇〇〇年以降、回族の族外婚は一割あまりを占めているが、実際には、わずかながら減少傾向を示している。しかしながら、族外婚に対する研究者や、そこで観察される回族の意識では、むしろ離婚増加の理由を漢族との族外婚に求める傾向にある。

一例をあげよう。甘肅省蘭州市には六か所のムスリム結婚相談所がある(二〇一五年時点)。一九九七年に最初のムスリム結婚相談所が、かつての伝統的なムスリム集住地区に位置する西固清真寺(モスク)に開かれ、信者たちの喜捨による慈善公共事業として運営が始まった。その後二〇〇〇年代になると、市内各地でも結婚相談所が相次いで開設された。先駆けとなった西固清真寺結婚相談所では、一九九七年から二〇一五年にかけて二一二四名が登録している。その内訳は、男性七六八名(未婚五九八名、再婚希望者一七〇名)、女性一三五六名(未婚九五八名、再婚希望者二九八名)であった[祁 2016: 56]。二〇〇七年当時

の記録をみると、離婚の理由は、男性側で喪偶が多く、女性側では男性の婚外恋愛や性格、素行の問題が大部分を占めている。離婚女性の八五%は、離婚後に子どもを引き取って養育を続けており、その一方で住宅や仕事などで大きな困難を抱えている。離婚を経験した女性の八〇%が族外婚者であり、その多くが大学や大学院などを卒業した高学歴者で、在学中や職場での恋愛結婚が大部分を占める。男女全体でみれば族外婚の離婚は族内婚よりも四割ほど多い[米月・哈熱依木 2008: 21]。

ここで、結婚相談所スタッフが次のように解釈するのは、自然な流れなのかもしれない。すなわち、現在の公教育を通じて民族の伝統や文化への認識が不足する一方で、民族の生活習慣やアイデンティティは深く内面化されている。非ムスリムは結婚前にイスラームへ入教するが、それは形式的なものに止まるのがほとんどであり、イスラームを遵守するものはほとんどいない。結婚生活では夫婦間の観念上や精神面での溝が深まり、父母、親戚、友人とも衝突が生じがちで、回族のコミュニティのみならず家族からも排斥されて孤立する場合も珍しくない。社会的ネットワーク上の支持や承認が得られず、心理面でのストレスは大きく、夫婦生活を維持することが非常に困難である[米月・哈熱依木 2008: 21]。

私たちはここで、離婚にかかわる出来事のなかからこ

そ、むしろ族内婚では「パーソナルな関係」（性格や感情などの相性）と「インパーソナルな関係」（職業や住宅といった経済的条件など）の双方の関係をとり結ぶ社会的な仕掛けがあるかもしれないことに、注意を向けることができる（なお、族内婚だから結婚できたり結婚が持続したりするというだけでは、学問的な説明にはなっておらず、さらなる分析が必要である）。相性とは、意識にかかわるさまざまな働きにかかわっている。つまり相性とは、ひとりだけでなく両者の意識における好奇心、求知心、傾倒、承認、共感、共鳴、信頼、寛容、同情等々の働きにおいて、時間と関心の冗長性（コミュニケーションⅡ社会）を獲得できるかどうかにかかわっている。こうした「パーソナルな関係の深化」は、一方で「インパーソナルな関係の増大」という功利主義的側面と、折り合いをつけなければならぬ。

ここでまた、ルーマンの構成主義的認識論の議論を参照すると、「個人化」のなかで「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」の双方が強化されるなかであっても、「親密な関係」で他者について知り、顧慮することは、ある程度まで可能だという。なぜならば、社会（コミュニケーション）では、人間の「個人性」を捉え、育成し、促進する、「象徴的に一般化されたコミュニケーション・メディア」（異なるふたつのものを結合する

形で、文脈を超えて用いることのできるメディア）が提供されるからである [Luhmann 1982: 14-18=2005: 13-16]。

人間は、社会に参加するなかで、決定（選択）を強制される。そうでなければ、次の出来事は生じないし、社会は存続しない。決定にあたっての選択肢は、途方もなく複雑な世界で、常に他様の可能性と隣り合わせに示される。ここで人間は、「パーソナルな関係」と「インパーソナルな関係」との差異、換言すれば、「本人にしか妥当しない経験、評価、反作用様式」と、「匿名的に構成される世界つまりあらゆる個人に妥当する世界」との差異を用いて決定をおこなう。この決定では、「パーソナルな関係」と「インパーソナルな関係」を統合できるような条件、すなわち、「きわめてパーソナルな体験処理や行為能力に対して社会的な承認が用意され、こうした承認が達成されるための社会的に認証された形式」が必要になる。それは、「個人は、自らが何者であるかという点ばかりでなく、自らが何を見ているのかという点においても（社会的な）共鳴を見出すこと」ができるための条件である。こうした条件を満たす「象徴的に一般化されたコミュニケーション・メディア」のひとつの例として、ルーマンは「情熱としての愛」をあげ、歴史的視点から、愛の意味が典型化され構造化される様を論じている。すなわち、感情（愛）はコミュニケーションする見込みがきわめて少ないにもかかわ



らず、それをうまくコミュニケーションしうるシンボル・コードとして「情熱としての愛」を作り出すことで、「愛のコード」そのものが「愛の感情」を生み出すことを促進したことを説明するわけである [Luhmann 1982: 10=2005: 4-5]。

私たちはここで、「象徴的に一般化されたコミュニケーション・メディア」が、「生起する見込みのきわめて少ない出来事の生起する見込みを高めること」に注意したい。もし、信仰と族内婚が配偶者選択を容易にし、結婚生活を持続させるのであれば、それを回族の特殊性に還元するだけでなく、むしろ方法的に一般的な次元で、「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」が、いかなるシンボル・コードを介して、どのように折り合っているのかを観察してみることも必要である。こうした観点から、組織的かつ宗教的な支持と承認が得られる清真寺などでの結婚紹介所の活動や [祁 2016: 米月・哈熱依木 2008]、回族が設立し運営するSNSといったインターネット・コミュニティでの出会い探し [奈良 2016: 116-157] などを観察してみるのもよいだろう。

#### 四 家族制度とその予期構造

家族制度とは、「ある時代のある社会における出来事が、家族やそれにかかわるものとして機能分化を遂げるなかで、慣行や法的制度などの規範を通じて形式化されたものである」。こうした家族制度は「社会や意識や身体に対する総体的な作用」をもつ [首藤 2019b: 45]。家族にかかわる出来事が固有の機能を果たし、加えて、他の出来事から自律的に家族にかかわる出来事を産出し続けるということは、換言すれば、家族制度は、機能分化したひとつの社会システムとして、「規範を形成し構造として用いること」で、特定の問題を解決する [Luhmann 2008: 27-28=2015: 23] 能力をもつということである。当然、結婚という家族にかかわる出来事も、環境からの刺激を受けて変化するだけでなく、むしろ家族制度は規範を形成し形式化（一般化）することで、結婚やそれにかかわる出来事を自ら産出し続ける能力をもつ。

ここではやはりルーマンの構成主義的認識論を参照しながら、家族制度が拠って立つ規範がどう説明できるのかをみておきたい。そのうえで、回族の結婚に関するさらなる分析焦点を家族制度との関連から示してみたい。

ルーマンは、人間の意識の注意範囲（知覚と情報処理の



ための潜在能力)は限定されており、体験と行為を十分に調整することはできないという。また、意識のなかで生じる出来事(感情や思考など)は瞬間的で不安定であり、意識に頼った社会的一致は偶然に左右されてしまうという。もし、体験と行為の合致を、信頼のできる蓋然性の高いものにしよとするとするならば、その都度、個人の体験の予期地平が付加されて、行動が予期を介して調整され、安定化することが必要になる。そのうえで、相互に一致しうる行為の数、すなわち選択可能な行為のレパートリーが相当数用意されなければならぬ [Luhmann 2008: 28=2015: 24]。

個人の体験は、他の諸可能性に対する参照へ複雑かつ偶発的に開かれている。複雑であるのは、現実化される以上の諸可能性が常に示されているからであり、偶発的であるのは、一方で体験の他の可能性をあげることが、他方でひとつの挙示された体験が生じるとの予期が欺かれる可能性をもたらずからである。複雑性と偶発性は、換言すれば、予期がもたらす過剰要求とリスクのことである。より高度な選択性を保つためにも、複雑性と偶発性を除去することはできず、むしろ、行動にとつて耐えうる負荷にまで変形するしかない。たとえばリスクは、体験の予期そのものうちに溶かし込んでしまう。つまり、「これまでは常にそうだった」という想起によつて予期を確認すること、また、この予期と機能的に等価である当為の相で、すなわち

「この予期は実現されるべきである」として、予期を当為と象徴化(結合)することである。こうして、想起による予期の確認と、当為による予期と現実の象徴化(結合)として受け取られたものにより、諸可能性の氾濫のなかに一つの選択的構造が据えられる。個人が想起によつて予期を確認することは、あらゆる確かさの先行条件となり、予期が実際に満たされることの確かさよりも重要になる。自分が何を予期しうるのかを知っていれば、その予期が実現されるか否かに関する不確実性に、相当程度耐えることができる [Luhmann 2008: 28-29=2015: 25]。

こうした人間の体験を特徴づける複雑性と偶発性は、行動の一般的な問題状況である。それゆえここからは、体験を処理し、自身を動機づけ、情報処理し、学習したり(しなかつたり)するための独特の構造が発展していくという。すなわち、(1)「予期の再帰化」(他者の予期を共に予期すること)を通じて多数の行動の選択肢が確保されるとともに、この選択肢の動機づけを通して合意に要する時間が節約される。さらには、合意の力を持つ規則やシンボルを抽出して行動予見が可能になり、規則やシンボルの学習により状況に応じた予期の形成が可能になる。(2)こうした予期構造の統一的統合(他の人間を誤って解釈するというリスクの吸収)双方による適切な予期)は、脱人称化された、当為の形式で設定された規則(象徴的な略語による定

位)によって促進され、他者の予期の「共予期」に至る。

ここで予期の確実性が保証され、人びとは適応を自身の状態への反応として捉え、容易かつ速やかに実行できるようになる。(3)一方、体験の予期が外れる実際の出来事に対しては、自身に対する相手の予期を学ぶ／学ばない、あるいは相手に対する自身の予期を変更する／変更しないことを通じて処理できる [Luhmann 2008: 30-36=2015: 27-31]。

ルーマンは、学ぶ用意のある予期を「認知的予期」、学ぶつもりのない予期を「規範的予期」と呼ぶ。学ぶか学ばないか(学習を通じて予期そのものを修正するか否か)の決定は、生じうる予期外れとの関連で「先取り」され、予期が外れた場合にも、ただちに有意な行為をおこなえるよう準備する。なかでも規範的予期は、自らは学ばず、変更しないが、自身の予期は相手に予期され学ばれるべきであるとの権利を通して自身を動機づけ根拠づける。この権利は、予期外れを予期とは関係のない出来事として「説明すること」、あるいは、傷つけられたにもかかわらず予期そのものの保持を表現する「サンクション」によって支えられる。予期の持続は、予期に従わせることよりも重要なこととされる [Luhmann 2008: 36-43=2015: 32-38]。

ところが、こうした日常の行動を調整する規範的予期の十分な多様性は、むしろ、社会を統合するのではなく、規範化のコンフリクトや、二重の予期外れという社会統合の

問題を生み出す。確かに規範性は、社会統合において、予期の時間次元(これまで/これから)での「持続」には役立つが、社会的次元(自己/他者)での「合意」には役立つたない。そこでルーマンは、社会的次元での合意に寄与する予期のメカニズムを、新たに「制度化」(行動予見の安定化)という概念を導入することで考察し、この議論から、制度化が合意の儉約のうちにあることを主張する。すなわち合意は、体験の予期のなかで先取りされて想定によって働くことで、具体的に問いただされる手間をかけずに達成される。制度化は、特定のテーマの選択と有意味に行為しうるための状況の定義とを前提とし、関与者の役割が代替選択肢の不在(自分自身に対して向けられた自明性)の下にあてがわれ、行動負荷の軽減とリスク回避が動機づけられるなかで生じる [Luhmann 2008: 43-46=2015: 39-43]。

制度化の特徴は以下のようになる。①体験の予期が規範的か認知的かの選択が不明確であること、②行動の代替選択肢を伴わない(選択にかかわるリスクがほとんど存在しない)自明性に依拠すること、③予期外れの事例に対して用意がなく(逸脱という意味において認識されず、したがって逸脱の特化や分類化はなされない)、逸脱者は特別な逸脱役割に固定されることで、逸脱行動に対する予見が安定化すること、④制度化による社会的次元の合意は、複

雑な社会では小さな社会システムに限られるため、より高度のリスクにも適応し、広く社会的合意が得られるよう、制度はそれ自身のメカニズムを言語的に表現された特殊な規範的予期（法）にも適用しようとする [Luhmann 2008: 46-55=2015: 43-52]。

以上のような体験の予期構造と行動予見の安定化に関する視点から、回族の家族制度をみてみると、埋葬や葬礼など死に関連した家族制度では、選択されたテーマに対する有意味行為のための状況定義を前提に関与者の役割が自明性の下に置かれ（すなわち、社会的次元の合意が前提とされ）、逸脱がまさしく逸脱という意味において認識されない（逸脱者は自由意志による判断能力をもたない者としてラベリングされ、有意味な行為の連関から除外されて固定化される）なかで、人びとの行動が調整され安定している。これはルーマンのいうところでの制度化の意味に近い。たとえば、筆者の雲南省保山市の回族調査でも、埋葬に関する次のような話を聞いたが、こうしたムスリム同胞や家族親族の死および死生観に関連した行動はどっしりと安定しており、これからも持続していくことだろう。

時代、宗教、民族により死生観は異なり、埋葬と葬礼もそれぞれ異なる。死は人生においてもっとも厳粛でもっとも大きな問題だ。何人もいわずれ必ず死を迎える

が、現代人は明らかに生を重視しており、一方の死については粗略に扱う。死に対する無理解、心配、焦慮、恐怖などは現代人の一般的な心理だろう。けれども回族ムスリムは、自らの宗教信仰に基づく死生観を通じて、こうした恐怖や焦慮をゆつくりと解いていく。そして、死に対して、平然と恐れることなく臨むことができるようになる。臨終では、回族ムスリムは飾り気のない自然な品性によって満たされる。

回族ムスリムはイスラームを信仰し「土葬」をおこなう。同時に「薄葬」で「速葬」であることを原則とする。これら三つのことがムスリムの葬礼における顕著な特徴である。

薄葬は、イスラームがムスリムに与えた人生の信条として、帰真（死）をもって天寿をまとうすることを体現している。ムスリムは生死を定めと捉え、母の胎内より生まれてから、歩みを止めることなく、自らの墓へと歩んでいく。死によって肉体は消失するが、魯哈（靈魂）は解脱して昇華し、本源に返って本来の姿で復命する始まりとなる。回族ムスリムは、死によって「帰る」のであって、臨終に際して欣然として恨みもない。それゆえイスラームの葬礼と埋葬には質素儉約の原則がある。世間の風習にあるような、大勢の人びとで大げさに葬儀がおこなわれ、人びとに苦勞と浪費をもたらすよう

なやり方には反対する。たとえ民の上に立つ王侯貴族であつても、田畑を耕す百姓であつても、あるいは赤貧の物乞いであつても、ムスリムであれば埋葬の際は一視同仁であり、同様の白布を身に纏つて、同じ大きさの墓穴に埋葬される。生まれて持つてくるものはなく、亡くなつて持つていくものもない。

土葬では、棺を用いず、遺体は直接土に触れる形で埋葬する。明末のムスリム学者王岱輿は、棺を用いない理由をふたつあげている。自然と清浄である。ひとの本来は土であり、本源に返つて土に復歸することは自然である。また、ひとの血肉が埋葬されて土に成ることは清浄である。清初のムスリム学者劉智は、土葬の長所を三つあげている。ひとつは土の性質が長きにわたつて変わらないこと、第二に、墓穴は深く堅固なので地震や墓泥棒の心配がないこと、第三に、土は腐敗していく遺体の穢れを清めてくれることである。現代科学の観点からみても土葬は環境への負荷が小さい。イスラームの創世説では、アッラーは泥を用いて人類の始祖アダムを創り、アダムの左の肋骨から妻のイブを創つた。アダムとはヘブライ語で泥から造られた者という意味である。それゆえ故人を弔う時、あなたは土からやつて来て、また土に帰つていくといつて慰める。

イスラームでは、死は天命と考えるので、速葬が求め

られる。遺体を長く置くことはせず、葬礼の日時や風水を問うこともせず、一般的には亡くなって三日以内に土葬をおこなう。亡き人を土に埋葬するのは黄金に葬るようなものだといつたりするが、これは故人への尊重を表すとともに、土葬をもつて故人に平安が訪れることを意味している。航海上の帰真では、水葬の規定に則つて、やはり速葬する。また、戦争や正義のための帰真では、通常の葬礼で求められる手順を省略することが許されている。遺体を洗い、白衣の装束で身を纏うことはおこなわず、もとの血衣を身につけたままで速葬がおこなわれる。速葬の習俗では、労力や物資の節約に努められ、また遺体が長く置かれることで変質してしまうことを避ける。

回族の特色ある葬礼習俗は、現世と来世の慶吉に基づくムスリムの積極的な人生観をよく表している。イスラームでは、人類の生命は死をもつて終結するとは考えず、死は今生の生活の終わりを告げるに過ぎない。その後にもまた、これとはまったく別の来世の生活があると考えられる。今生の生活は、来世の生活に向けて必ず通らなければならぬものであり、来世の生活こそが、人類にとつての必然の帰結であり、今生において追求すべき目標である。それゆえ私たちは、現世の生活において努力奮闘し、進取の気概をもつて積極的に物質および精神の

財産を創造し、安定した平和な生活を築かなければならない。現世の生活は来世の生活の基礎になるからである。まさに聖訓でも説かれているように、現世は来世のための栽培の場である。それゆえ、イスラームでは出家、禁欲、苦行に反対する。イスラームは現世の生活に対して積極的な進取の気概を堅持し、人びとがそれぞれ正当な欲望を満たすことを許している。ただし同時にイスラームは、現世の生活は短く慌ただしいものと捉えており、来世の生活になってはじめて、素晴らしさに満ちた永遠の生活、人類の最終的な帰結を迎えることができると考える。現世の生活に恋々として享樂に耽ることに反対するとともに、来世を待ち焦がれたり、現世の苦難、失敗、挫折などで意気消沈して墮落し、甚だしくは自らの生を軽んじて自死したりするようなことを戒める。生死や苦樂はただ主の命、アッラーの思し召しによるものである。人びとに、敬虔で、忍耐強く、犠牲を厭わず献身する態度で現実と接することを励ます。回族ムスリムは現世と来世の『両世論』に基づいて認識し、イスラームの葬礼の原則を順守し、自らの信心を揺るぎないものにしていく。(二〇一七年八月二二日、雲南省保山市での回族D氏へのインタビューから) [首藤 2020: 145-149]

一方、結婚にかかわる回族の家族制度では、ルーマンの制度化がいうような、合意を前提とした予期構造と行動予見の安定化は観察できない。現在では、結婚にかかわる予期構造は制度化されたものとして捉えることは難しく、かつ、予期構造においても、規範的予期から認知的予期への変容を経験しており、人びとの行動は諸可能性の氾濫に晒されている。人びとは、認知的予期を徹底化させ、実際の出来事から学びつつ予期構造そのもの変更を繰り返すなかで、配偶者選択やその後の結婚生活の持続を図っている。まさしく、「パーソナルな関係の深化」と「インパーソナルな関係の増大」を両立させていくことは、決して容易なことではないのである。

この認知的予期だが、それが制度化されたものとして典型的なのは科学である(一方、規範的予期が制度化されたものとして典型的なのは先述のように法である)。科学では、「失敗は成功のもと」として失敗から学ぶことが尊ばれ、こうした営みから科学知(予期構造)を更新していく(逆に、科学の領域において失敗から学ばない者は、自由意志が欠落し、能力を持たない者として、科学の有意義な行為連関から除外される)。「無知の知」が科学の発展の原動力である [Uthmann 2008: 38=2015: 34]。他方、配偶者選びにおいて、科学の領域と同様、失敗から学んだり、無知を自覚し続けたりすることは、むしろ個人に対する過剰



要求であろう。また、結婚にかかわる予期を変更するという選択自体が、新たなリスクをさらに複雑な形で生みだすきっかけにもなってしまう。

筆者が寧夏回族自治区銀川市永寧県納家戸清真寺でおこなった現地調査では、偶然にも、日本のとある大学院に留学する娘をもつ父親と遭遇し、「娘は留学中に電車のなかで知り合った行きずりの男性と深い仲になり、子どもができて結婚した」と相談を受けたことがある。筆者は、「娘は大丈夫だろうか」と心配する父親をみて、回族でも「さずかり婚」があることに新鮮な驚きを感じたのだが、すぐさま筆者自身が誤解をしていたことに気づいた。すなわち父親は、「娘が結婚したことにはまったく反対しない。そうではなくて、日本は火葬でしょうか？娘が日本で亡くなったら、やはり火葬になるのでしょうか？」と尋ねてきたのである（二〇一一年九月八日、筆者によるインタビュー調査から）。

この簡潔な事例に関していえば、回族の家族制度において、葬礼といった死にかかわる出来事はまさしくイスラームの制度として強固に持続しており、規範的予期が制度化されて時間次元および社会的次元での行動予見を高度なレベルで安定化させている。それに引きかえ、結婚に対する規範的予期はもはや実際の行動を序列化するだけの機能を十分に有していない。行きずりの男性と知り合い、子ども

ができて結婚したとしても、サンクションを通じて持続を図るだけの規範的予期構造があるのかさえ覚えないほどである。

ムスリムのあいだでは、「墓地に行けるのは男性だけだから、少なくとも一人は息子を持つべきとよくいわれる」〔藤山2012: 111〕。筆者自身も回族との会話でよく耳にしたことばである。たとえば葬礼では、男性は参列して式を進め、女性は葬式に参加せず遺族の家を弔問してお悔やみをいい、モスクや墓地に行かないのが一般的である。しかしながら、現在の回族では、葬礼と結びついた息子の必要性は、もはや結婚を促し、子をもうけることへの動機づけとしては、ほとんど機能していないだろう。そればかりか、未婚者に対して、結婚はイスラームの義務であることを抗事的に説明することや、あるいは何らかのサンクションを行使することが、結婚にかかわる規範的予期の持続にどれだけ貢献しているのかも定かではない。むしろ個人にとって結婚は、現実の出来事に対する学習を通じて、しかるべき選択が強要される過剰要求のなかにある。

他から分離され、かつそれ以上に分割できない個人として構成された人間は、その観察、記述、決定における個性を尊重することが自他ともに要求されるが、他方でそうした個人は、自らを承認し支持する組織的なサポートを求めもいる。実際、今日の回族社会においても、宗教は個人



に対する組織的サポートを宗教的に有意味なかたちでおこなえるかどうかが求められている。個人への組織的サポートでいえば、個人への動機づけという形をとって、改革開放前の中国では、良くも悪くも政治がその役割を担ったといえよう。現在では、政治に代わって経済がそうした役割を担っているかといえ、それは甚だ疑問である。他方、家族制度やその予期構造についていえば、改革開放の前後を通じて変容を経験している部分もあるとはいえ、個人に対して組織的サポートを提供する能力は、完全に失われてはいない。

結婚あるいは非婚について、ジェンダーや格差、貧困などから説明する研究は数多存在する。その際、家族制度や家族規範に対する否定的な評価が、十分な議論も経ずに前提として掲げられる傾向にあり、答えが先に用意された問いかけをしている以上、こうした種類の研究からは、結婚と家族制度についての議論が深まることは、ほとんど期待できない。

制度や規範というものが、方法論としてどのように位置づけられ、ここから結婚に対してどのような説明力を持たせることができるのか。回族の結婚を実証的に論じる前に（見たり聞いたりしたことを、裏付けや批判もなく、そのまま記述して主張してしまう前に）、まずは制度や規範といった社会科学の代表的かつ基本的な概念や命題につい

て、理論的に整理することが必要であろう。

## 五 結婚研究においてもデイシプリンと スタディーズの連携が不可欠であること

結婚とは、社会にとっても、人間にとっても、非常に身近で一次的な社会的構成物である。つまり、自己言及的 || 自己準拠的な性質をきわめて強く反映した社会的構成物である。したがって本稿では、回族の結婚とは何であるかという問いかけにより、結婚そのものを実体化してしまうような主体客体理論には与せず、むしろ差異理論や自己再帰性の方法論的自覚に基づき、回族の結婚とはどのように説明できるのかという問いかけを徹底した。そのうえで回族の結婚に対する新たな問題の所在を示そうとした。こうした作業から得られる知見は、何も回族の結婚に対する分析だけに限定されるのではなく、むしろ文脈を超えて、そのほかの地域や時代の結婚分析に対しても適用が可能である。

本稿で試みているような、スタディーズ（地域研究）とデイシプリン（本稿では構成主義的認識論に基づく社会システム理論を採用した）の意識的な連携は、巷であふれるチャイナウォッチングものに対して警鐘を鳴らすことを意図したものである。社会（コミュニケーション）や意識

(心) に対して、偏った刺激を与え続けるチャイナウオツチングものは、確かに国民という集合的な意識に訴えやすく、それゆえ商業的な成功も収めやすいのだろうが、明確な方法論をもたず、著者自身の立ち位置が絶えず隠蔽化されるなかで繰り返される、中国描写に対するその著者自身の正当性の主張は、社会の内において、あたかも社会の外から批判するような欺瞞に満ちている。

今回の中国家族研究の特集に際しても、スタディーズ(地域研究)において、なにゆえ学問的な方法論(デザインプリン)が大切なのかを、改めて主張しておきたい。

## 注

〈1〉 内閣府『令和元年版 少子化社会対策白書』の「婚姻・出産の状況」(二二一―一八頁)を参照。<https://www8.cao.go.jp/shoushi/shoushika/whitepaper/measure/w2019/r01pdfhonpen/pdf/s1-3.pdf> 最終アクセス二〇二〇年九月二六日。

〈2〉 国家による人口管理の視点を反映して、五〇歳時の未婚割合は「生涯未婚率」と呼ばれる。これは、一五〜六四歳人口を「生産年齢人口」と呼び、そのほかの年齢層を「従属年齢人口」と呼ぶ習わしと発想を一にしている。

〈3〉 一般的に「孝」は、「人道五倫」(君臣の義、父子の親、夫婦の別、長幼の序、朋友の信)の倫理規範において、儒

家思想がもっとも重きを置く徳目と考えられている。また、伝統的に漢族家族制度の根幹にあった「男子均分相続」は、この「孝」に即して制度化されたという理解がなされている。ところが、これら一般的な見方に異を唱えるユニークな知見を持った社会学者がいた。牧野巽である。牧野は、『史記』『商君列伝』や『漢書』『賈誼伝』などを通じて、商鞅(前三三八年没)の家族立法を分析した。

『史記』とは、前漢の司馬遷が著し、紀元前九一年頃に完成、黃帝から前漢の武帝までを紀伝体で著したものである。また『漢書』とは、後漢の班固の撰により、八二年頃に成立、前漢の歴史を紀伝体で著したものである。牧野は、『史記』と『漢書』がそれぞれ、「商鞅の変法」に対して相反する評価を下していることに注目する。そして、両者の評価を突き合わせるなかで、漢族家族の伝統とされる「孝」や、それと関連した男子均分相続の慣習化などでは、「商鞅の変法」が重要な役割を果たしたことを明らかにしたのだ。

まず『史記』『商君列伝』の分析である。商鞅は衛(現在の河南省最北部黄河沿いの濮陽県に都があった)の人で、当時の中原文化の中心であった魏で仕官した。その後、秦に入って孝公(紀元前三八一〜三三八年)に仕えた。秦の伝統的な家族は、父子兄弟など多人数が寄り集まって住むものであった。そこで、それら大規模家族を小家族に分散させ、個々人の経済的活力を増進させることを狙った。第一に、租税政策のなかで人頭税を導入し、か

つ、家にふたり以上の息子がいる場合には、ふたり目の息  
子から賦を倍にして課した。次いで、当時流行していた中  
原の道德観を借りてきて、親子の同室居住や同室就寝の習  
慣を法的に禁止した。

商鞅が秦でおこなった小家族への分裂政策は、彼の故郷  
である衛の習俗と何らかの關係があるはずだと牧野はい  
う。すなわち、衛では、媒酌によらない自由恋愛による結  
婚と、生前の分割相続を通じて、父母から独立した家庭を  
作る傾向がみられたからである（商鞅は「男女の別」を強  
調して、衛の音楽や歌垣までは秦に輸入しなかったことも  
牧野は指摘している）。

続いて牧野は、『漢書』「賈誼伝」の分析から、商鞅の家  
族立法がもたらした「結果」について整理する。すなわ  
ち、最初、ひとりの息子が家に残留する制度として出発し  
たが、その後、すべての息子が父母の生前に分財別居し、  
養老の任務を担う息子がなくなってしまう。このこと  
にともない、同居か否かにかかわらず、親子間の礼儀作法  
一般が変化してしまつたと、『漢書』では「商鞅の変法」  
がもたらした「結果」を批判する。

ここから牧野は、まさしく漢族家族の伝統として名高い  
「孝」の主張などは、『漢書』が著した先のような時勢に対  
する猛烈な反動として沸き起こつたものに過ぎないと述べ  
る。このことは、戦国末から漢代にかけて編纂された『孝  
経』『呂氏春秋』『韓非子』などからも明らかだという「牧  
野 1974=1985: 49-70」。

また牧野は、漢族家族制度の伝統とされる男子均分の原  
則は、少なくとも前漢初期にまで遡って、その存在が確認  
できるといふ。その源流としては、やはり秦の「商鞅の変  
法」と、その背後にある媒酌によらない自由恋愛による婚  
姻民俗の存在をあげている【牧野 1932=1979: 267-325】。  
すなわち、儒家思想が男子均分相続といった家族制度をも  
たらしたのではなく、むしろ儒家思想は均分相続制度が乱  
れつつあつた現状を糺した思想に過ぎないというわけであ  
る。

ちなみに、牧野の議論を江守五夫【1998】の議論と関連  
させると、生前の均分相続は、江守が概念化した「一時的  
訪婚」に親和的な制度と解釈することができる。「一時的  
訪婚」とは、「婚姻当初の一時期、夫婦が別居し、この  
間、夫婦の一方が他方を訪問することによって夫婦生活を  
営み、しかる後に妻が夫家に引移るもの」である。従来、  
婚姻当初の居住形式のヴァリエーションが注視せられて、  
「嫁入婚文化」「足入れ婚」「女よばい婚」「寝宿婚」など、  
さまざまな名称が付されてきたが、その本質は共通する  
【江守 1998: 6】。すなわち、(1)配偶者選択が成人男女の自  
由な交遊を通しておこなわれる、(2)若者組や娘仲間と彼ら  
の寝宿を通して婚前交遊の機会が保障される、(3)社会的な  
基盤として若者組・中老・長老という年齢階梯制が編成さ  
れる、(4)親族のあり方として双系的（江守は「双系的」と  
いう用語を使うが、母方・妻方の系譜は測れないし、また  
継承されないことから、むしろ「双方的」という用語のほ

うがより正確な表現だろう)な範囲で親族的交際が営まれる、(5)南方系、すなわち、中国江南(長江以南)からインドシナ方面にかけて居住する諸民族の婚姻形態の特徴をよりよく説明するものである〔江守 1998:7〕。

一方、「一時的訪婚」と対比される「嫁入婚文化」の特徴とは、(1)男女間の接触を禁圧する性的隔離の規範が存在する。「男女七歳にして席を同じゅうすべからず」などはその典型である、(2)家族員の婚姻配偶者をもっぱら家長の意思によって決定される、(3)家長の委託を受けた仲人はその選択に携わる、(4)家長制的な家族が前面に現れる、(5)父系親族集団が組織される、(6)北方系、すなわち、中国北部やシベリア東北端の諸民族の婚姻形態の特徴をよりよく説明するものである〔江守 1998:7〕。

私たちが一般に漢族家族の特徴として捉えてきたのは、「嫁入婚文化」のほうである。しかし、牧野が示唆するように、漢族家族の男子均分相続の源流は、むしろ、「一時的訪婚」のなかにあり、かつ、儒家の唱える規範はそれに乗ったアイデアオロギーに過ぎない。先述のように牧野は、江守が北方系と分類する黄河流域(商鞅の故郷である衛の国)においても「一時的訪婚」が存在したと主張している。かつ、生前の相続は、中国の歴史において道徳的には非難されても、一度たりとも法律によって絶対的に禁止されたことはなかつたと述べている〔牧野 1942=1979: 165〕。

牧野の主張からは、漢族家族に伝統的とされた男子均分

相続は、商鞅の変法の「結果」を糺すために孝を唱えた儒家思想から派生したのではなく、むしろ、未婚男女の交遊・歌垣などを特徴とした自由恋愛に基づく婚姻民俗から派生したものと理解できる。しかも、この媒酌によらない自由恋愛による結婚で、父母から独立した家庭を作ることを支えたのは、「生前」の均分(あるいは分割)相続であった。

現在の中国社会に目を転じてみると、花婿の側が花嫁の側に贈る婚資は、前者に重い経済的負担を課しており、それゆえ男性側にとって結婚はより困難なものになっている。筆者自身は、フィールドワークでそうした現象を目の当たりにする度に、牧野がかつて注目した婚姻民俗に親和的な現象として目に映るのである。〔首藤 2019a: 417-420〕

### 参考文献

- 〈日本語〉  
江守五夫 1998 『婚姻の民俗』吉川弘文館  
大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編 2002 『岩波 イスラーム辞典』岩波書店  
小杉泰 2002 「結婚」大塚和夫・小杉泰・小松久男・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波 イスラーム辞典』岩波書店 三五五―三五六頁  
首藤明和 2019a 「日本と中国の家族制度比較研究」首藤明和・王向華編『日本と中国の家族制度研究』風響社、三九

七—四三—五頁

首藤明和 2019b 「あながき」首藤明和・王向華編『日本と中国の家族制度研究』風響社、四五—五—四五—五七頁

首藤明和 2020 『中国のムスリムからみる中国』明石書店

奈良雅史 2016 『現代中国の「イスラーム運動」』風響社

平井晶子 2017 『歴史と比較から読み解く日本の結婚』平

井晶子・床谷文雄・山田昌弘編『家族研究の最前線②』出  
会いと結婚』日本経済評論社、一—二—二頁

藤山正二郎 2012 「揺りかごから墓場まで」中国ムスリム  
研究会編『中国のムスリムを知るための六〇章』明石書  
店、一〇七—一—一頁

牧野異 1932 『西漢の封建相統法』『東方学報』東京第三冊  
(=1979 『中国国家族研究(上)』牧野異著作集第一卷所収、  
御茶の水書房)

御茶の水書房)

牧野異 1942 『漢代の家族形態』『東亜学』四・五(=1979  
『中国国家族研究(上)』牧野異著作集第一卷所収、御茶の水  
書房)

牧野異 1974 『商鞅の家族立法』目加田誠博士古稀記念中  
国文学論集編集委員会編『目加田誠博士古稀記念中国文学  
論集』龍溪書舎(=1985 『家族論・書評他』牧野異著作集  
第七卷所収、御茶の水書房)

〈中国語〉  
白蓉 2015 『回族婚姻価値観研究』寧夏人民出版社  
費孝通 1988 『家庭結合変動中の老年扶養問題』再論中国家  
庭結合変動』『費孝通選集』天津人民出版社

符明秋・孫珍 2020 「以社会主義核心价值観引領“喪文  
化”治理」『重慶社会科学』二〇二〇年第二期、五六—六  
五頁

傅曉龍・蘇寧穆其樂・劉安琪・范恒瑞・叶興芸 2012 「大  
学生对同性戀的認知和態度調查及實質研究」『中国性科学』  
第二一卷第二号、二二—二八、五一頁

郝蘇民 2007 「甘肅穆斯林家庭結構解析」郝蘇民編『回族  
婚姻家庭面面觀』蘭州大学出版社、一—一〇頁

劉衝 2012 「焦慮背景下成年婚戀的“急”与“恐”』樂山  
師範学院学报』第二七卷第一〇期、一〇三—一〇六頁

劉茹嵐 2020 「二〇一四—二〇一八年流行消費文化代表形  
象及心理特徵浅析」『中国市場』二〇二〇年第一期、一  
九六—一九七頁

劉志永・李冠文 2016 『《婚姻法》視闕下的青年“恐婚”原  
因与对策探析』『山西青年職業学院学报』第二九卷第二  
期、一一—一二頁

劉中一・張莉 2016 「我国普遍信仰伊斯蘭教民族際婚姻  
的變遷」『西南民族大学学报(人文社会科学版)』二〇一六  
年第三期、四二—四七頁

駱桂花 2007 『甘青寧回族女性傳統社会文化變遷研究』民  
族出版社

馬偉華 2008 「鄉村回族摺偶方式与摺偶標準的變遷及思  
考」『新疆社会科学』二〇〇八年第三期、一一—一五頁

米月・哈熱依木 2008 「關注当代穆斯林婦女婚姻和家庭」  
『中国穆斯林』二〇〇八年第六期、二〇—二三頁

祁虹 2016 「西北地区城市穆斯林公共生活的人類学研究」  
『北方民族大学学报（哲学社会科学版）』二〇一六年第六  
期、五四—五八頁

肖芒 2009 『双重文化影響下的回族婚姻』雲南美術出版社  
徐丹陽 2020 「青年亞文化視覚下的「喪文化」現象分析」  
『新聞研究導刊』第一二卷第四期、二二三—二二四頁

張愛桐 2019 「青年群体視覚下的同性婚姻合法化趨勢」『預  
防青少年犯罪研究』二〇一九年第六期、七四—八六頁

〈歐文〉

Luhmann, Niklas 1982 *Liebe als Passion*. Suhrkamp. (=2005 佐  
藤勉・村中知子訳『情熱とここの愛』木鐸社)

Luhmann, Niklas 1990 *Essays on Self-Reference*. Columbia  
University Press. (=2016 土方透・大澤善信訳『自己言及性  
にこころ』筑摩書房)

Luhmann, Niklas 2000 *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp.  
(=2016 土方透・森川剛光・渡會知子・畠中茉莉子訳『社  
会の宗教』法政大学出版社)

Luhmann, Niklas 2008 *Die Moral der Gesellschaft*. Suhrkamp.  
(=2015 馬場靖雄訳『社会の道德』勁草書房)

Moeller, Hans-Georg 2012 *The Radical Luhmann*. Columbia  
University Press. (=2018 吉澤夏子訳『ラディカル・ルーマ  
ン』新曜社)