

家系を継ぐ意義とその機能について

小山 高正

目次

- 一 研究の趣旨と方向性
- 二 家系の伝達継承システム
- 三 「古代中国親族法の研究」に見る家系存続の意味
- 四 現代における家系存続の意味

一 研究の趣旨と方向性

モラロジーにおいて「伝統」という言葉は特別な意味を含んでいる。一般的に使われる伝統 (tradition) にも「伝える、引き継ぐ」という意味はもちろんあるが、モラロジーの「伝統」は、綿々と続く一本の糸もしくは一筋の道というイメージを有する言葉である。それは、廣池が「伝統」の訳語としてわざわざ ortholion (the line of succession) と造語を与えている

ことから明らかであろう。

廣池が続くことに価値を見いだしたのは、孔子が堯・舜以来の聖人の実行した道を祖述したという事跡に感激したことに依ると思われるが、孔子の子孫が絶えることなく続いていること、さらに日本の皇室が神武以来連綿と続いているという事実⁽¹⁾に、道徳実行の効果の確信をつかんだからである⁽²⁾。この日本皇室の万世一系という事実の探究が廣池の学問へのモチベーション⁽³⁾になっていたことは所々の記述⁽³⁾や回想⁽⁴⁾からうかがい知ることができる。

廣池は家系が継続することを道徳実行の重要な課題としてとらえていたが、そのような血縁や家名の継承を尊重する考えの起源はどこにあるのだろうか。そもそも廣池は、「旧は新を育て、新は旧を養う」⁽⁵⁾ことを生物の法則としてとらえた。そし

て、それを「漸次にこの宇宙を開拓するところの事実すなわち真理」ととらえたのだが、廣池の真意はどのようなものであったかを探る試みとして本研究がある。生物の法則であるという以上、生命全般の法則と整合性があるのであるか。例えば、DNAに代表される遺伝のメカニズムがそれにあたるのであるか。また、生物の法則をヒト以外の動物に当てはめるとすると、彼らは何を継続し、循環しているのか。

ここでは、生命誕生とその継続機構が「天然の摂理」であると説く異才な生命科学者大野乾の学説から生命の伝達継承システムについて考察したい。ヒト以外の動物では、独自のサル社会進化論を展開した伊谷純一郎の考えを基に、霊長類の家族とそれが所属する群れの継承を維持するメカニズムに注目する。さらに、ヒトが社会を継続するためにどのような家族システムを開発展開してきたのかについて歴史人口学の立場から考察したエマニュエル・トッドの学説に言及する。

廣池は二〇代後半に京都で穂積陳重の論文を目にし、中国法制史の研究者がいけないことを知って、将来への志を立てた。⁶⁾その後、学位論文としてまとめられた中国法制史研究の中で、古代中国の親族法を展開している。それはまさに、唐代以前の中國における親族の体系、つまり家族の在り方を示す文献として読むことができる。われわれはそこに、廣池が考えた家系の継続の意味を知ることができるのではないかと考えた。

以上の研究を基に、廣池が提唱した「伝統」の原理において、家系の継承を今日日本が置かれた状況、すなわち少子高齢化した核家族社会の中でどのように考えていったらよいのかについても議論を展開しようと思う。

二 家系の伝達継承システム

二一 生命の世代間伝達継承システム

生命の本質は何かというところ、エネルギーを生み出すこと（代謝）と増殖すること（複製）とされている（シュレディンガー、一九九六）。特に増殖し複製を造るという特性については、デオキシリボ核酸（DNA）の構造がわかってから、その情報伝達のメカニズムが詳細に解明されるようになった。DNAはA（アデニン）、G（グアニン）、C（シトシン）、T（チミン）という塩基の配列からできているが、それらすべてが遺伝子情報を持っていてわけではない。しかし、その反復する規則性を見ると生命進化の過程が明らかになると大野乾は考えた。

（一）生命進化の核心は遺伝子コピーにある

大野は、遺伝子の発生は単鎖RNA鋳型の繰り返しによると考えた（大野、一九八八）。その後も、遺伝子を含めた塩基配列のコピーによって生命の複雑化に対応していった。それは、変

化に対する自然淘汰の厳しい統制に対応するためであったと考えられる。「歴代に綿々と伝わる、核酸の塩基配列を唯一の情報源とするという前提で出発した生命は、創造を嫌わざるを得ない。事実、本当の意味での上記のような遺伝子の創造は、生命誕生直後に起こったようで、その後の進化はもっぱら、遺伝子重複機構による、似て非なる遺伝子の蓄積に頼ってきたようである。遺伝子重複による進化という点、一見荘重に聞こえるが、悪く言えば既存の遺伝子の反復盗作である。それでも、ごく稀には、現存生物でもゲノムの今まで使ってこなかったところから塩基配列を拾ってきて、本当の意味で新しい蛋白を創造することがある。この場合も新しく拾ってきた塩基配列は、三五億年以上前に誕生した一群の遺伝子と同様、短い塩基配列の繰り返しであるという事実に言及しよう⁷⁾。生命情報の継続を維持するための工夫が繰り返しなされてきたのである。

(二) 雄の遺伝子が継承されるのか、雌の遺伝子が継承されるのか

遺伝子是对立遺伝子として染色体上に存在し、それが発現して生命活動を成り立たせている。その意味では、雄の遺伝子と雌の遺伝子は確率的に五〇%ずつの貢献をするはずであるが、実はメンデルの法則に従わない遺伝子たちの存在が明らかになってきた。

大野は次のように述べている。「ウマやイヌの品種改良家の間では、父親の遺伝子組成が母親の遺伝子組成よりも、名馬、名犬を作るのに大切であるという迷信が広く浸透している。人類社会の父系尊重も伝統的な同じ迷信といえよう。ただし、先述したキヤクナック博士のマウス第11対染色体の知見⁸⁾を考慮すると、上記の迷信も案外科学的な根拠があるのではないかとも思えてくる。ただし、ここで思い出していたきたいことは、真性哺乳類の胎児は、胎盤なしには生きていけないという厳粛な事実である⁹⁾。それはつまり、胎盤形成においては、主に父親由来の遺伝子が働くという事実を指している。そして大野はこう続けている、「受精卵が卵割分裂を始めてから最初に起こる細胞分化は、胞胚期の内部細胞塊 (inner cell mass) と、栄養外胚葉 (trophoblast) の分化である。前者は胎児そのものとなり、後者は胎盤となる。胎盤は父系に遺伝するという事実と、前述の胎盤では父親由来のX染色体が選択的に不活性化されるという事実は、一見矛盾して見える。しかし、X染色体上には胎盤形成に貢献する遺伝子はないというように考えれば問題は無い」。適応の結果とはいえ、両親の遺伝子の伝達継承にも多様なメカニズムが働いていることがわかる。

(三) 父系出自を示すY染色体

上記のように、受精のメカニズムとしては本来父親由来の遺

伝子と母親由来の遺伝子は五〇%ずつの筈であるが、全てがそうではなく、形質によってはそれぞれに役割がふられているという事実があるということである。だからといって、遺伝子情報に関して父親優位とか母親優位という話になるわけではないであろう。

それはそれとして、われわれは性分化に関わる性染色体(X染色体)というものを持ち合わせており、ほぼ全哺乳類が同じメカニズムを共有している。Y染色体は男性のみがもっている男性の性分化を担っている。精子や卵子といった配偶子ができる際、減数分裂をするので配偶子はXかYのどちらかの染色体しかもつことはできない。卵子は母親がもつどちらかのX染色体を有する一方で、精子は父親のXかYの染色体をもつ。つまり、一組の夫婦から生まれる男の子どもがもつXYの性染色体の中、Y染色体は父親由来のものとなる。オックスフォード大学の遺伝人類学者ブライアン・サイクスは、そのY染色体を辿ることによって家系の男子ならびに姓の由来を調べることができるとしている(サイクス、二〇〇四)。

次々節で父系の家族システムを取り上げるが、サイクスにいわせれば、父系はY染色体によって系統を辿ることが保証されていることになる。もちろん、母系もミトコンドリアという細胞質がもつDNAによって辿ることは可能であるが、基本的な遺伝子情報をもつ染色体を継いでいくメカニズムとは意味が異なる

るといってよいであろう。父系は、系統を辿るという意味において、遺伝的に選択されたメカニズムであったといえるのかもしれない。

二二 霊長類の世代間伝達継承システム

日本で霊長類の野外研究が始まったのは戦後間もない一九四八年のことである(伊谷、一九九二)。後に文化勲章を受章した今西錦司が、当時学生であった伊谷純一郎と川村俊蔵を伴い、宮崎県の幸島でニホンザルの研究を始めた。今西、伊谷らはその後アフリカの類人猿研究に進出し、日本と世界の霊長類研究の礎を築いた。ここでは、伊谷純一郎の社会進化論に沿って、霊長類の集団の進化とその伝達継承システムについて議論を展開する。

(一) 霊長類の集団の多様性と進化の道筋

霊長類には二〇〇を越える種がある¹⁰⁾。生息地域はアフリカ、東・東南アジア、そして中・南米と広く、その気候も熱帯雨林、乾燥草原・山岳地域、高山、積雪地域と多様である。それに応じて彼らの生態も様々であるが、基本は群れを作って生活する動物である。伊谷(一九八七)は、群れで生活することの多いサルたちの社会も、夜行性動物の孤立的な生活から、一夫一妻型もしくは一夫多妻型を経て、複雄複雌の集団に進化したと

サル社会の進化

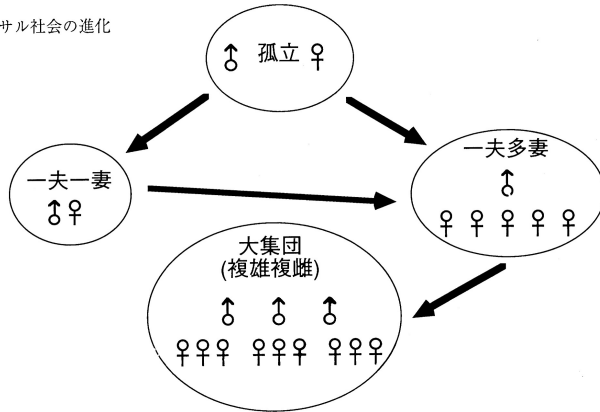


図1 霊長類の社会進化と父性の誕生

考えた(図1)。そして集団の誕生は、一夫一妻のペア型にあるとしている。同僚の川村俊蔵はここに父性の誕生つまり家族の誕生があるといっている(川村、一九八五)。

(二) インセストの回避と同性・異性の反発性による基本的社会単位

伊谷は、集団生活をする霊長類の群れの中でインセスト(近

親相姦)を回避するために個体の出入が必要となることから、次頁表1に示すような同性・異性の反発性による雄の出入りと雌の出入りの組み合わせによって、次の図2にある六つ(理論的には組合せは一六あるが集団が成り立つのは六)の集団形態があり得るとして、それを基本的社会単位(Basic Social Unit, BSU)と呼んだ。

六つのBSUのうち、下の三つはペア型とその派生としての一夫多妻と多夫一妻型である。いずれも小さい集団で、集団の継承性が保証されていない。それに対し、上の三つはペア型から発展し大きな集団を形成したものである。サルの群れの多くは、雄が出入りをし、雌が集団の継承性を保証する母系制の群れを作っている。一方、雌が出入りをし、雄が集団の継承性を保証するのが父系制の群れである。双系制の集団は、それらの前段階の集団と見られている。

(三) なぜ母系制と父系制に分かれたのか

集団の継承性がどうして母系制と父系制に分かれるのか。山極寿一は伊谷純一郎の両性のもつ反発の力という考えを引き継ぎながら以下のように説明する(山極、一九九四)。

母系制の群れでは、生物学的父親が特定できないので雌間の競争は働かずに雌同士の連合が作られやすくなる。多くは母娘の結びつきを中心とした血縁のまとまりができる。雄の間には

表1 BSUをめぐる雌雄の移出・移入の有無に基づいて作った四象限。各象限のYes, Noの組み合わせによって、一つのBSUの構造を表現しよう

	雄	雌
移出	Yes (A)	Yes (B)
	No (a)	No (b)
移入	Yes (C)	Yes (D)
	No (c)	No (d)

同性間の反発が保たれ、思春期になると群れを離れるようになり、おとなの雄も個別に出入りが起こる。これによってインセストの回避が図られる。

父系制は、類人猿とごく一部の南米のサルに見られる。父系制の一つは、雌同士が反発関係を保ちながら遊動域を重複させ、雄との配偶関係を解消させる方法をとる。雄は子育てを放棄する一方で、雌ほど特定の食物資源に執着せず、広い範囲を遊動して複数の雌と一時的な交尾関係を結ぶ。オランウータンに見られる形である。もう一つは、雌同士が緩い反発関係を保ちながら、分散して分布する果実を摂るために互いにやや離れて暮らす方法をとる。雄は同性間で連合し、生まれ育った集団

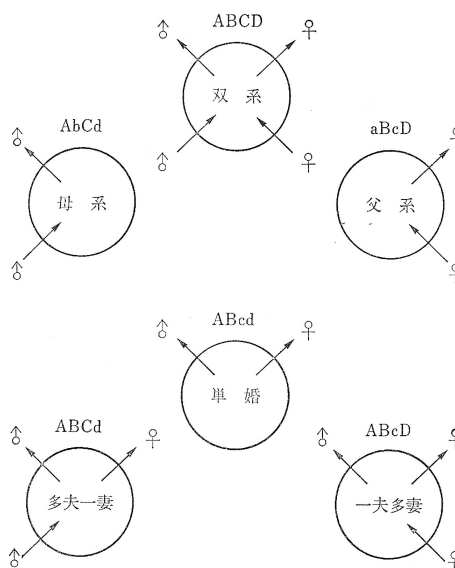


図2 上の三つは継承性が保証されている基本的社会単位集団 (BSU)。下の三つは継承性が保証されていないBSUの型 (表1、図2ともに伊谷純一郎, 1987からの引用)

を離れずに父系的な集団を作っている。離合集散型のチンパンジー社会に見られる形である。

さらにもう一つ、父系をとる集団にゴリラがいる。ゴリラは、果実ではなく繊維質の植物食なので、食物を巡る個体間、集団間の競争が弱い。雌たちは互いに高い許容性を示すが、その関係は薄い。しかし、母娘の間に反発関係が残り、娘は思春期に集団を去る。雄間の反発関係は強く、雄も思春期に群れを出るが、父親が老齢になると許容され、群れを継ぐことになる。ペア型というよりは双系の改変に見える。

一般に雌は雄より拡散傾向が弱いので、父系的な集団ではインセストの危険が母系制よりも高くなる。それでも類人猿が父

系制を取ったのは大型化したことと関係があるとされている（伊谷、一九八七）。危険な衝突を回避しながら群れを防衛するには雄同士の場合による協力が必要となったのである。

（四）何を継続するのか

継承性が保証されている集団は何を継承し、受け渡しているのだろうか。一つは前節で議論をしたDNA、すなわち遺伝子（遺伝的情報）の受け渡しである。遺伝子は生命の基本的情報を伝える手段であると同時に、自分と似たものを増やしていく戦略をもつものとして描くことができる（ドーキンス、二〇〇六）。血縁を維持する意味がそこにある。母系制の集団では、母親から娘へ遺伝子を受け渡し、他方父系制では父親から息子へ遺伝子を受け渡すのである。

大きな脳をもつ霊長類の動物たちは遺伝子による情報の受け渡しの他に、模倣による情報（文化的情報）の受け渡しを行っている。DNAに刻まれた遺伝的情報の選択には非常に長い時間がかかるのに対し、脳に刻まれた文化的情報は変異も容易で、環境の変化により柔軟に対応することができる。例えば、渇水期の水飲み場への誘導（長老の記憶に従う）集団がもつ知恵（クマー、一九七八）。また、チンパンジーでも、西アフリカに棲むものと、東アフリカに棲むものでは、採取する食物の種類、そしてその時に用いる道具の種類が異なる

（マックグラー、一九九六）。

西アフリカのボツソウの森に棲むチンパンジーたちは石のハンマーと台を使ってアブラヤシの実を割って食べる。三〇〇キロ離れたコートジボワールのタイのチンパンジーたちは同じ石器を用いてもアブラヤシは食わずコウラやバンダなど五種類のナッツを割って食べる（松沢、一九九二）。一方、東アフリカのタンザニア、ゴンベのチンパンジーたちは、木の枝を差し込んでシロアリを釣って食べるが、アブラヤシは食わず、石器も使わない。また、ゴンベと同じタンガニーカ湖畔のマハレではオオアリを釣って食べる（中村、二〇一五）。

文化的情報はヒトではさらに重要となることは明らかである。道具の使い方はもちろんのこと、言葉と文字の継承、地域や民族固有の意匠の伝達、祖先の祭祀、等々挙げれば切りがない。ドイツの比較生物学者アドルフ・ポルトマンに「ヒトが生理的早産なのは文化を習得するため」と言わしめたのも無理からぬことであった（ポルトマン、一九六二）。上記のような精神性の伝達のほか、人間はその土地と財産の継承も文化継承の大切な要素である。特に、家族システムを考える上でそれは重要な要因になっている。

二二三 家族の世代間伝達継承システム

日本に関する政治的発言もいくつかあり、わが国でもそれな

りに名前の知られたエマニュエル・トッドは、フランスの国立人口統計学研究所の歴史人口学者である（トッド、二〇一五）。二五歳で出した『最後の転落―ソ連崩壊のシナリオ』（一九七六）により、ソ連崩壊を予言した。その後、家族システムに関する著書を数多くだし、二〇一一年に出された『家族システムの起源』が二〇一六年に邦訳された。従来の構造人類学とはまったく異なるトッドの家族システムのとらえ方は、伊谷純一郎がとらえた霊長類の社会システムとの連続性を見いだしうる可能性を筆者は感じ、注目した。さらに廣池の古代中国親族法に見られる中国家族との比較においても有益と考え、トッドの家族システムによる中国家族のとらえ方を見ていく。

（二）人類の基本的な四つの家族システム

トッドは、親子関係が自由か権威的かという次元ときょうだい関係が平等か非平等かという二つの次元によって家族システムが決まると考え、以下にあるような平等主義家族、共同体家族、絶対核家族、直系家族の四つを人類の基本的な家族システムとした。¹⁾

平等主義核家族は、親子関係における子どもたちの自由という価値ときょうだい間の平等という価値によって構造化されていると考えることができる。子どもは成人すると原則皆独立する。フランス北部、スペイン中南部、ポルトガル北東部、ギリ

シャ、イタリア南部、ポーランド、ラテンアメリカ、エチオピアで一般的に見られる家族システムである。

次に共同体家族では、父親はその既婚の息子たちと連合させた世帯を作る。外婚制で、親は子に対し権威的であるが、男きょうだい間は平等である。女きょうだいは外に出て行く存在で、女性の地位は一般的に低い。ロシア、東欧諸国、モンゴル、中国、ベトナムで見られる。他方、西アジア、中央アジア、北アフリカでは内婚制で、こちらでは親の権威は形式的であり、男きょうだい間は平等で、女性の地位はこちらも低い。

絶対核家族では、親子関係については極めて自由主義だが子どもの間の平等の観念には無関心である。しかし、女性の地位は高い。こちら子どもは成人すると皆独立する。イングランドで典型的に見られるもので、イングランド系アメリカ、カナダ、豪州、さらにオランダ、デンマーク、フランスでも見られる家族システムである。共通して、個人主義を尊重し、自由経済を守り、移動性が高いなどの特徴がある。

四つめの直系家族では、子どものうち一人（一般には長男）が親元に残る。父親の権威という原則ときょうだい間の不平等（一子による遺産相続のシステム）という原則に基づく家族システムである。女性の地位は比較的高い。アジアでは日本、朝鮮半島、台湾で見られ、華南に痕跡的影響が認められる。欧州では、ドイツ、スウェーデン、オーストリア、スイス、ベルギ

1、フランス南部、スコットランド、アイルランドの他、ユダヤ人社会で見られる。秩序と安定を好み、政権交代が少なく、自民族中心主義という特徴がある。

(二) 共同体家族のサイクルと方向性

ここからは中国に主要な家族システムである父系制共同体家族に注目する。父系制共同体家族の家族サイクルは、以下のようになる。一組の夫婦が子供をもうける。その子供たちが成年に達すると、息子は結婚し、その妻は夫の両親の家で同居する。娘は家を出され、外部の男と結婚し、相続から除外される。父親が死ぬと、あるいはその少し後に息子たちは財産を均等に分けて、同居を解消する。そして、このサイクルが再開され、息子たちはそれぞれ大家族の家父長となるようにすることになる。この婚姻の父方居住制と相続の父系制に見られるこの家族システムの発展サイクルとして、父と息子という縦の繋がりと兄弟という横の繋がりを組み合わせた大きな家族集団が形成される。

一方、直系家族と核家族のサイクルを見てみると、直系家族では、一組の夫婦が子どもをもうけ、子どもたちが成年に達すると、ただ一人の子供が跡取りに指定される。このサイクルで最も多いのが、長男を跡取りに指名するケースである。ただし、相続の観点からすれば、父系、母系、双系のいずれでもあ

りえる。また、結婚後の居住形体から見れば、夫方居住、妻方居住、双方居住がありえる。核家族のサイクルでも一組の夫婦が子どもをもうけるのは同じだが、その子たちが成年に達すると男子でも女子でも誰もがその家族から追い出され、それぞれ自分たちの世帯を創設する。ただし、末子および最後に結婚する子どもは年老いた両親の扶養責任が負わされることがある。そのため、最後には直系家族を想わせる一人の妻帯の子供との最終的同居が産出されるが、核家族型の全般的理想は若い夫婦の自律性であり、また末子も両親の権威下にあるわけではない。そしてこのシステムでは、父系親族と母系親族の同等性が前提とされている。

(三) 中国の家族システムの特徴

廣池の古代中国親族法研究は、中国の伝統的家族システムを示した文献としても読むことができる。そこで廣池がとらえた中国の伝統的家族像と比較する意味から、トッドがとらえた中国の家族システムの特徴をまとめてみたい。

トッドはユーラシア大陸の家族システムをとらえるために、二一四の民族サンプルについて言及している。それは、彼らの居住空間の中にもほぼ一様に分布していることを確保したことになる。中国のように相対的に同質だが巨大な国の場合は、さらに北部中国人住民集団、山東中国人住民集団、上海中国人住民

集団を一応は区別して見る必要があるだろうとしている。加えて、全範的に父方居住共同体家族が占める中国の南東海岸部の住民の中にも、残留性の母方居住が存在することが認められるのである。一方、十人の母方居住類型も含めて、周縁部の少数民族が担う家族形態の多様性も同様である。⁽¹³⁾

サガルとトッドは、「父系共同体家族の成功は、それが旧大陸に大量に広がったことで証明済み⁽¹⁴⁾」とする。それは、平等主義的であると同時に権威主義的なこの家族組織が、その担い手たちに軍事的優位を与えているからだとする。つまり、父親と息子、そしてその兄弟からなる家族集団は、父系の従兄弟にまで広がりを見せ、これは大きな一つの氏族となり、軍事組織の萌芽と考えられるのである。

さて、中国における父方居住共同体家族の創出の経緯を辿ってみよう。親子関係の側面から見て、一時的同居を伴う核家族から直系家族への移行は、結婚を超える強い父親の権威というものの諸条件を作り出すことによって、「束縛のレベル⁽¹⁵⁾」をはじめて上に上げるとトッドは見ている。一方、父方居住共同体家族になると、拘束の度合いをさらに高い段階にまで上げる必要が出てくる。この家族類型では、同居は両親夫婦と一組の子ども夫婦に関するだけでなく、そのサイクルの最大拡大局面においては、両親夫婦と何組もの男きようだい夫婦に関するものとなる。それは、嫁と義父もしくは義母、義理の兄弟と義理

の姉妹、孫と祖父母、子どもとオジヤオバといった多様な関係が記号化され記述されなければならない、というような「重たい総体⁽¹⁶⁾」になっているということである。

ちなみに、直系家族の場合、唯一の継承者という規則は、農地（あるいは王国）の不可分性と、その世代から世代への伝承とを保証している。つまり、経営（あるいは国家）の継続的改善を可能にするのである。しかし、父方居住共同体家族は、巨大な生産集団の集合を可能にするけれども、努力の安定性と継続性をあまり許容しない。父親の死は、その死後しばらくして、集団の分裂を引き起こす。この集団は、そもそも構造的に緊張を孕んだ脆弱なものであるとトッドはしている。⁽¹⁷⁾

（四）継続性の補完システムとしての宗族制度

『家族システムの起源』の中で、トッドは中国の拡大した家族システムである宗族制度について言及してはいない。しかし、継続性が保証されない脆弱な家族システムである父系共同体家族サイクルにおいては、中国で発達した宗族制度が大事な役割を果たしてきたのではないかと考えうる。ここで、井上徹の文献（井上、二〇〇〇）を基に中国の宗族制度に触れ、後述の廣池の古代中国親族研究につなげていきたい。

井上によれば、宗族の最も広い定義は、「同じ祖先から分けられた男系出自の親族である⁽¹⁸⁾」。一般に中国の親属（親族と同

義)は、本宗を中心としてその母親や配偶者という外姻も含まれるが、宗族では異姓の親属は含まれないのが普通である。そして、親属の範囲と親疎は、廣池が示しているとおりの喪服制度に基づいている。

喪服制度を含め宗族が従うべき決まりの体系を宗法もしくは宗法制度という。宗法制度が確立したのは封建制の周代であったとされる。孔子も、この宗法制度を踏襲していた時代にいたってよい。儒教は秦の時代を境に衰退していったが、科挙試験が政権に参加するために重要な意味を持った宋代に学問として重んじられ、朱子学の台頭とともに復活を遂げたとされている。

科挙官僚は世襲ではなかったために、代々官僚を送り出す装置として宗族が利用された。祖先祭祀により同祖の親族を統合するための祠堂や義塾を設けて世襲官僚の家系を作ろうとしたのである(井上、二〇〇〇)。まさに継統性が保証されない脆弱な父系共同体家族の補完システムとして宗法制度が機能している様子をうかがい知ることができる。また、共産主義国家となった現代においても、思想的には一見相容れないように思える宗法制度が脈々と受け継がれているという実態がある(石平、二〇一八)。これもまた中国という国家の実情をよく示す例といえよう。

三 「古代中国親族法の研究」に見る家系存続の意味

三一 廣池千九郎における東洋思想史研究

廣池千九郎の古代中国親族法の研究は、それまでに積まれた膨大な中国古典の研究を土台にして進められたものである。本研究の冒頭でも述べたモラロジー独特の伝統論も中国古典に見られる東洋思想の影響が窺える。ここでは「東洋法制史序論」に見られる天道説を以下で扱うに際して、井出元の論文(井出、一九八二)に依拠しながら、廣池が東洋思想をどのように受容していったのかを、祭祀論と孝の観点から見ていきたい。

(一) 廣池の祭祀論

廣池の「伝統」の考え方は、中国古典に見られる祭祀の目的や意義から強い影響を受けたと井出は見ている。中国古典において、「祭祀の目的は天・地・人(人鬼)をまつることにある」と、それは集団の秩序維持という役割を果たすと同時に、個人の道徳実践の場でもあった¹⁹⁾とされている。廣池は『新報道徳科学の論文』(以下『論文』)の中で、「伝統」が個人の安心と社会の秩序統一に必要なものであり、人類に普遍的な原理であることを述べている²⁰⁾。さらに、『礼記〈郊特性第十一〉』から

「故に、民に報ゆるを美とするを教え、家は中雷ちゅうらいゆう」「へやのなかば」を主とし、国は社を主とす。本を示すなり」⁽²¹⁾を引用し、家の中央に神をお祀りし、コミュニティ社会においては社にお祀りして報恩をすることの重要性を説いた。

(二) 「報」の精神の実践⁽²²⁾

井出は中国的伝統論の特色として、天道としての孝の実践を挙げている。つまり、孝の実践の目的は個人の人格の完成は本より、親の子への慈愛、子の親に対する孝行はいずれも天道としてそれぞれに義務づけられているとされる。それに対し、日本の孝の考えの特色として、井出は川島武宜を引用し、子の孝は親の恩によって条件づけられるとしている。即ち、「孝は恩を前提とし恩によって条件づけられている」という「孝と恩との可能な条件関係・交換関係」が、孝の心理的構造となつていくというのである。

それでは、廣池千九郎はどうだったのであろうか。前にも指摘したとおり、廣池は「伝統」を原理とし、自然の法則に基づいた考えであることを表明していることから、「真に天地の公道に本づく所の孝道を実行する」⁽²³⁾ものとして孝をとらえていることがわかる。ここに、井出が指摘するように、廣池の伝統論が東洋思想の受容から来ていることをうかがい知ることができ

(三) 祭祀の起原としての古代中国における天道説

さて廣池は「東洋法制史序論」において、古代中国における法というものの中心概念を理解するためには、天道をその中心に置くことが必要であると示した。

まず善の根本実質を古代中国でどう見ていたかというところ、
「第一中正 (Mean)、第二平均 (Equilibrium or Average)」⁽²⁴⁾であつて、それはローマ以来の西洋の自然法とも一致するとしている。また儒教の教えでは、中正は中庸と称し、孔子は中庸を行うかどうかで人格の区別する標準としたとされる⁽²⁵⁾。

古代中国においても、他所と同じく自然の広大さとその脅威に對して恐れと崇拜の念をもって祭祀の対象としていたが、儀式として整備されたのは周の時代になつてからである。そこに、中国の祭祀の起原があるわけだが、天地万物が含有する不可思議の威霊を称する名前として天道を用いたとされる。時には天命といたり、天の明命といたり、ただ単に天もしくは命とも呼ばれた⁽²⁶⁾。

廣池はこの研究において、古代中国の人心を支配する最上の主宰者が天道であることを知ったとしている。「古代中国の思想に於て、善の根本実質と認められし中正、平均は、天道其物の実体たらざるべからざるなり」⁽²⁷⁾と述べている。

以上のように、古代中国において法律は、中正平均という善の実質に基づくものであり、それ即ち、天道に従つた道を示し

ているということになる。

三―一 親族関係の発生と消滅

中国の家族を論じるにあたり、まずそれを構成する親族に関する廣池の議論を見てみよう。

(一) 親族発生の原因と種別

廣池は親族発生の原因として二つあげている。⁽²⁸⁾一つが婚姻法に基づく親族の発生である。婚姻の方式も周代になって具備し、いわゆる親族法として整備された。もう一つが擬制的親族である。それは婚姻によって生じた妻側の親族を指す。擬制的とは少々冷淡な表現のように思われるが、トッドも指摘するように、中国では厳格な父系制が通常で、娘は嫁ぐと相続権はなくなるが姓はそのままとなり、嫁ぎ先でも改姓することはない。血縁を通じての結びつきでない故に、準血属的親族としての見なし親族とされたのであろう。

その二つの原因から生じた親族を細別すると、第一が父の血属、第二が母の血属、第三に妻妾の血属、第四が出嫁族の血属、第五が養子の血属になる。また、中国の古書では、親族を宗族、母党、妻党の三つに分けるともいわれている。宗族についてはまた後述するが、ここでは、血属的親族と擬制的親族を含むとされている。また母党は血属的親族、妻党は擬制的親族

となっている。⁽²⁹⁾

(二) 親族の範囲

親族の範囲は、親族法の最も重要な規定の一つであろうが、直接決められているというよりは、後述する喪服制度によって決められているといってもよい。親族の範囲を示す最も有力なものが九族といわれるものである。これについては廣池も、図を用いて詳しく説明している。これを簡単に説明すれば、「自己を中心として、上下左右各四個の親族を有するものにして、之れを合するとき、縦横各九族となるべく（上ノ方4＋己＋下ノ方4＝9、左ノ方4＋己＋右ノ方4＝9）而して、此九族以外は、之を親族に数えずとの事なり」ということになる。⁽³⁰⁾かなり大きな親族関係図を示すことがわかる。ただし、親族の範囲を理解する上でも父系制に乗ったシステムであることに注意が必要だろう。母親の系列である母党は血属的親族であるからともかくとして、妻は夫を通して夫側の親族に関わることになるので、たとえ子どもができたとしても部外者感が拭えないのではないかというのが筆者の率直な感想である。

法律上、特に刑法において意味のある範囲として三族がある。しかし、それが何を指すかには諸説があつて定まらないようであるが、一応の定説として父族、母族、妻族を指すとしている。その意味では、九族と重なるところが多くなるが、廣池

は「所謂九族は、本族中喪服の及ぶ所を指し、三族は異姓喪服の及ぶ所を指せる者に似たり」として区別することを提唱した。

(三) 喪服制度

喪服制度については、廣池が中国親族法外篇として別個に扱うほど重要なテーマであった。中国では古来より、親族としての関係性の親疎軽重は喪服制度によって決められるとされてきた。「親族の親疎や範圍を示す規定としてよく知られているのは服(喪服)制である。喪服の様式と喪に服すべき期間を組み合わせて五つのランクⅡ五服(斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻)に大別される」。期間も三年、一年、九月、五月、三月の五つのランクがあり、廣池は、一般的には二つのランクを組み合わせた「斬衰三年、齊衰一年、大功九月、小功五月、緦麻三月の五等に分つ」としている。そして、服の五つのランクは主として尊卑「自分より上か下か」の別に従い、着服期間は親疎の度を示す。

三―三 家の種類と目的

以上述べた親族論から家族論に進む。家族の形態、目的、さらに継承の方法について議論する。

(一) 聚族同居と家の種類

廣池は、中国の家は単大家族団と連合家族団に分かれるとしている。単大家族の家といっても、夫婦とその子ども、隠居した父母若しくは祖父母、曾祖父母を含んだものであるというので、今でいう核家族とは異なる。一方、連合家族団は聚族同居の家族団でさらに複雑であると述べている。単大家族と異なるところは、結婚した息子たち夫婦子どもも含めた家族形態であるということになり、トッドがいう共同体家族と同じものを示していると考えてよいだろう。さらに廣池は文献的に調べるだけでなく、実際に浙江省の陸氏、羅氏、山西省の劉氏を訪ねてフィールド調査を実施していることは注目に値する。

廣池と調査時期が近い歴史人類学者牧野巽は、「家長の傍系親を含む広池博士のいわゆる連合家族はその副次的な形態ではないかと思う」としながら、もう少し小規模の家族を想定した。ただし、中国の方が結婚後も子が父母の家に留まることが日本より遥かに多いことは明らかとしながら、中国の農村家族構成は大体東北五県のものに近かったと報告している。いずれにしても、中国に多い家族形態として廣池の連合家族団やトッドの父系共同体家族を想定してよいように思われる。

(二) 家の目的と存続の理由

家の存続が必要な理由として廣池は二つあげている。一つは

繰り返しになるが、祖先の祭祀を継承することである。もう一つは対社会的な理由で、家は継続されることで国から認知され、それによつていくつかの権利を取得し同時に義務を負うことになる。

古代中国社会は個人によつて構成されていたというよりは、「祖先崇拜の結果、家族宗教の発生を促し、更に、家長中心の家族団を形成し」というように家長を中心とした家の集団であったと廣池は認識していた。それ故、家というものがもつ意味は大きかったのである。

(三) 家の継承とその組織

家長中心の家族団において長子相続が定着したのは、周の封建時代であると廣池は礼記を引用して示した。つまりそれ以前は、平等思想による諸子相続法であるとしている。⁽⁴⁰⁾ トッドが指摘する父系共同体家族サイクルでは、家長である父親の死後は同居する兄弟間で平等に分配されるとされているので、秦の時代以降は古代中国で習俗的に行われてきた諸子相続法に戻ったことになる。牧野も中国の財産相続制度について、「漢代頃から明らかに長子相続ではなく諸子均分制度を主としたしております⁽⁴¹⁾」としている。他方、祖先祭祀については長子相続を原則としてすすめられていたと考えられる。

三四 宗族制度の起源と沿革

既に宗族が家族継承の補完システム機能を有する可能性を指摘したが、その発生と原因に関する廣池の研究と、さらにその歴史の変容の様子を見てみよう。

(一) 宗族発生とその原因

前述したが、廣池は中国古書を引用し、古代中国では、親族を宗族、母党、妻党の三つに分け、宗族を血属的親族と擬制的親族を含んだ最も大きな親族集団であるとした。⁽⁴²⁾ 本来は緩やかな親族組織であったが、後の時代になると同姓の結びつきを強めるための血縁集団になっていった。⁽⁴³⁾

その発生については、「家即ち家族は、発展して宗族と為り、宗族は更に発展して姓と為り、諸姓は連合して更に部落を形成し、遂に国家の形に進みたる」として、家族の発展形としてとらえているが、これについては「生誕百年広池博士記念論集」の中で根本誠教授が批判している。⁽⁴⁴⁾ ただし、根本が指摘するように氏族集団の中から家族が形成されていったことを人類学的知見とするのも一方的な見方といえる。なぜなら、先に引用した吉原によれば、宗族の生成も、自然発生的要素はあるが、一方で文化的構築という見方もできるからである。⁽⁴⁵⁾ そのことは、後述する宗法制度の様々な変容からみても明らかではないか。

(二) 周代宗法

家族団が発展する形で宗族団が形成され、それを統合する制度が周代に整ったのは、先の長子相続の制定と大凡時を同じくしたと考えてよいだろう。しかし、廣池はその二つの制度とも周代の政治家の企画した一種の政策であったため、不振であったとしている。⁽⁴⁶⁾

宗法整備の原因は極めて明白で、一つは廣池が血属親睦主義と称する中国古来の宗族的感情から、本家を重んじ、分家を愛恤する慣習を制度化しようとしたからである。今ひとつは、同姓異姓の区別を厳格化して同姓の封侯を結束させ、互いに気を引き締めさせようとしたことによるらしい。⁽⁴⁷⁾ 井上はこれを、「宗法制度は、封建諸侯の支派において、嫡系の宗子（大宗）が、四つの小宗を従属させる構造を絶えず維持する点に特徴がある」と表現している。⁽⁴⁸⁾ いずれにしても、封建制度崩壊とともに制度としては忘れ去られてしまったといえよう。

(三) 宗法制度の変容

崩壊した宗法制度が、宋の時代になって復活することになる。それは、宋代に確立した科挙官僚制度に対応して登場したとされる。井上によれば、「官僚制度の確立に伴って生みだされた知識人（士大夫）は、宗法主義に基づいて、宗子に統合される集団を編成し、その集団を恒久的に維持するために共有財

の設置、族譜編纂、祠堂の建設と維持などの事業を行い、族人の日常生活を保障したうえで、教育を施し、代々官界へと送り出すことによって世襲官僚の家系（世臣）を確立しようとした」とされる。⁽⁴⁹⁾ 功利的な目的のために宗法制度が利用されたことになる。

制度とは別にして、宗族そのものは中国古来の宗族的感情から起きてきたものであろうが、牧野は国家の力の弱い中国の社会に発達した最も信頼できる一種の結社といえるとしている。⁽⁵⁰⁾ 一方で、トッドが指摘するように、父系共同体家族は兄弟間に平等な財産相続制度をとるため、その継続性が脆弱で保証されない⁽⁵¹⁾とされている。祖先祭祀の継続性を考えたときに、宗族という大きな親族集団を活用することで祖先の祭を安定して継続することができたのではないか。つまり、祖先祭祀の継続性を保証するためのシステムとして利用されたことは十分に考えられる。

四 現代における家系存続の意味

以上見てきたように廣池千九郎は、古代中国親族法の研究を通して、家系存続の意味が天道にあることを明らかにした。そして、その目的は祖先祭祀にある。ここで、現代社会において家系を継ぐことがどのような意味があるのかを考察してみた

い。とくに、墓の無縁化が進む現代において、家系という考えそのものが無意味になりつつあるのかどうか、それについても検討してみたい。

四一 現代における葬儀と墓の問題

一九九〇年代に、NPO法人「葬送の自由をすすめる会」が相模湾で散骨を実施した。日本の埋葬は、「墓地、埋葬等に関する法律」と刑法の死体遺棄罪（一九〇条）によって規定されているとされているが、この散骨について法務省は「節度をもって行えば問題はない（違法ではない）」という見解を発表した（森、二〇一〇）。現在、散骨を容認する人は半数を超しているといわれている（小谷、二〇一五）。散骨とは墓に入らない埋葬法である。死後は自然に還るという意味で、より自然で、何よりも死者の尊厳が重んじられた葬られ方であるといえる。

その後、樹木葬という形式が現れた。いわゆる公園墓地の自然版と考えるも良さそうであるが、もともと里山を守るという自然保護的発想から出てきたものであることから、散骨よりは自然への意識が高いようである（井上、二〇〇五・上田、二〇一八）。

これら現代の埋葬法は、家という意識から離れ、個人の尊厳と自由を重視したものである。現代、とくに一九九〇年代を境にこういう意識がいかに出てきたのかを墓の歴史と共に探って

みよう。

四二 墓の歴史

現在、われわれが慣れ親しむ墓石をもつ墓は、近世以降の比較的新しい形式であって、洋の東西を問わず一一世紀以前の世界では死体は疎んじられていた。それは、廣池千九郎の孝道研究でも指摘されている（廣池、一九三〇）。それが、一二世紀以降は仏教やキリスト教が祖先祭祀や死者の救済を引き受けるようになり、墓が設けられるようになった（森、二〇一〇）。日本においては、それらは寺壇制度もしくは檀家制度に支えられた墳墓（朽木、二〇一八）という形式になった。

大正期になると都市部への人口流入による墓地不足から郊外に公園墓地が考案されるようになり（横村、二〇一三）、戦後になると墓の個人化、無縁化の進行に伴って納骨堂も出現するようになった（山田、二〇一八）。

墓の個人化、無縁化の原因として、井上治代は、単系的相続を基本とした親族組織から夫婦制家族への移行が進み、系譜的連続から脱継承へとなることで、家的先祖祭祀から近親追憶的祭祀へと移行したことによるとしている（井上、二〇〇二）。さらに、われわれがよく見る「何々家之墓」の通底に流れる考え方は、実は歴史的には新しく、明治民法以降の造られた伝統であるとされていることには注目すべきかもしれない（横村、二

表3 地縁血縁社会の変化とお墓
(横村、2013)

	非伝統的なお墓	伝統的なお墓
住	非定住化	定住性
人間	非血縁	血縁
お墓	無縁化 流動化 個人化	永続性 固定性 尊厳性

〇二三・間芝、二〇一八。

明治以降の近代になり、日本の工業化が進み、農村部から都市部への人口移動が生じた。それに応じて核家族化が進行し、固定的で土着による地縁が維持されなくなった。横村久子（二〇一三）は、地縁血縁社会の変化とお墓の関係を上記表3のようにならべている。居住地域が非定住化するに伴い、人間関係も非血縁が主となり、墓地がもつ永続性・固定性・尊厳性という本質が崩れて、墓が無縁化し、流動化し、個人化していった。それは、家族形態が限りなく一代に近づいていることを反映しているとしている。「何々家之墓」という石文が、愛、和、感謝などの文字に置き換わった現象も、個人化したお墓が先祖供養の意味から子孫への思いを示すものにならわってきたことか

ら説明されるであろう（横村、二〇一三）。

これには死者への思いの変遷ということも絡んでくるように思われる。新谷尚紀（二〇〇九）によると、古代は恐るべき怖いものとしての靈魂を祀るという「畏怖と祭祀」の時代、中世になると死穢を発散する遺体は火葬して浄化し、遺骨だけを寺院やお堂に納骨する「忌避と抽出」の時代、さらに武家の時代になり、遺体を埋めた場所に菩提寺をつくるなどして、死者を記憶しその功績に報いようとした「供養と記念」の時代となり今に至っているとされている。そして、高度成長期以降の現代では、供養の部分が減少し、死穢の感覚も減退して、「記憶と交流」というもう一つ新しい段階に来ているのではないかと考えられる（新谷、二〇〇九）。

四一三 モラロジーの家の伝統と墓の継承問題

冒頭で述べたとおり、モラロジーでは「伝統」を特別な意味で使用している。それは、「人間の肉体的及び精神的生活を想像し、もしくは進化せしむるところの純粹正統の系列をさす」とされている。それを指す英語も the succession または the line of succession⁽⁵³⁾で、連続もしくはその結果としての系列が重要な意味を持つことになる。

「伝統」は主として三つあるとされ、国家を成立させたもしくは成立させている「国の伝統」、家を存立させたもしくは存

立させている「家の伝統」、さらに自己を確立させたもしくは確立させている「精神的伝統」がそれである。このうち家系の継続性に関わるのが文字通り「家の伝統」ということなる。廣池が『道徳科学の論文』を執筆した当時は旧民法制度であったため日本においては男系による家族制度として記述されているが、トッドが指摘しているように、その時代の日本においても娘に婿養子を迎え入れる、嫁婿共に養子によって家系を存続させることはそれほど抵抗なく行われていた。その点では中国や朝鮮の家族システムにくらべて男系がもつ許容範囲はずっと広がった。

少子高齢化した核家族社会におけるモラロジの「家の伝統」は、日本が古来から持っていた柔軟性を備えたものとして考えることができるのではないだろうか。もともと、廣池の万世一系論においては、「万世一系と申すことは、おおよそ左の三種に分かつことが出来ましょう。すなわち第一、人間の血統の連綿として続くこと、第二、たとい血統は絶えても、その家名は永遠に続くこと、第三、血統・家名ともに永遠に続くことであります」と述べられている。第三が理想ではあるものの、子孫が長く続くという形式については、血統だけでない柔軟な対応の可能性が示唆されている。むしろ、「家の伝統」における道徳的態度の継承こそが重要であるという意味が含まれているのではないだろうか。

四四 祖先の本質

本稿を終えるにあたって、「家の伝統」における道徳的態度の継承が具体的に何を意味するのかを考えてみたい。それは祖先とどうつながるのか、子孫にどう伝えるのかということを考えることになるであろう。それを示唆する廣池の文章として次のようなものがある。

廣池は、「祖先の本質」をこう示している。「祖先 辛苦成家後昆安焉 積善餘徳子孫得道（神碑第二本文）」⁽⁵⁵⁾。その意味するところは、「一家を形造つてこれを後昆（子孫と云ふに同じ）に遺すには必ず多少の辛苦を要するのでありますから、子孫たるものは能く此祖先辛苦の大恩を體得せねばなりません」として、「家や屋敷や地所や財産や書物などを遺す父母若しくは祖先は世に澤山あれど善を積み徳を子孫に遺す父母若しくは祖先は甚だ少ないのであります」⁽⁵⁶⁾である。つまりこれは、今の自分は祖先の苦労の結果としてあり、自分が善を積み、徳を遺すことで子孫も安心して生きることができるといふ認識を指しているわけで、その意味からまさに縦の関係の本質を示すものであるといえる。

すでに見てきたように、トッドによれば、日本の家族システムは父系共同体家族の中国とは異なり、子どものうち一人（一般には長男）は親元に残り、一子による遺産相続のシステム（直系家族）をとった。このシステムでは、中国のような完全

父系システムをとらずより柔軟で、女性の地位が比較的高く、秩序と安定を好み、政權交代も少なく、自民族中心主義をとる傾向がある⁽⁹⁾。中国では家系存続のために宗族制度を活用したがその弊害もあった(石平、二〇一八)。かつての日本が、中国の家族システムにとらわれることなく、独自の家族システムを生みだしたように、少子高齢化した核家族社会となった現代においても、家系存続においてより柔軟なシステムをとることが可能ではないだろうか。

モラロジーにおいて今後の「家の伝統」を考える上でも、以上見てきたような日本が古から持ち合わせていた柔軟な考え方や態度が必要となるであろう。

注

- (1) 廣池千九郎『新版 道德科学の論文』(以下『論文』) 第五冊目 五頁
- (2) 廣池、前掲書、第一冊目第二版自序文八―九頁、一九頁
- (3) 廣池、前掲書、第一冊目九四―九五頁
- (4) 廣池千九郎『回顧録』一二七―一二八頁
- (5) 廣池『論文』第七冊目二七〇頁
- (6) 廣池『回顧録』一二七―一二八頁
- (7) 大野乾『続 大いなる仮説』三七頁
- (8) 第1、4、5、9、13、14、15の染色体については、両方が父親由来であろうが母親由来であろうが一向に差しつかえず、マウスは正常に誕生し成熟する。つまり上記七対のマウス染色体に関す

るかぎりほとんどの遺伝子についてメンデルの原則がそのまま適用されるようだ。父親由来であろうと母親由来であろうと、相同遺伝子は胎仔の発生、生長に平等に貢献するわけである。ところが第6対の染色体については、両方を母親由来とするとマウスは生まれにくい。つまり致死条件である。同じようなことが、第2、8、17対の染色体についても言える。特に面白いのが、第11対の染色体である。両方が父親由来のものは、生まれたときの体重が正常のマウスに比べて一五〇%と非常に大きい。ところが、両方が母親由来のマウスは、その半分で、正常マウスの七五%の体重である。(大野、前掲書、六六頁)

- (9) 大野、前掲書、六七頁
- (10) 最近ではさらに多くの種、例えば四百を超えるという説もある。(中村美知夫『サル学の系譜』三一―三三頁)
- (11) 表2で非平等とは、平等への無関心(絶対核家族)と積極的な不平等(直系家族)を含む用語である。
- (12) トッド『家族システムの起源 I 上』一七―一八頁
- (13) トッド、前掲書、一一三頁
- (14) サガール&トッド『新人類史序説―共同体家族システムの起源―』
- (15) 『世界像革命』所収、二〇二頁
- (16) トッド、前掲書、二〇〇頁
- (17) トッド、前掲書、二〇一―二〇二頁

表2 親子関係の自由・権威、兄弟関係の平等・非平等からみた家族類型 (トッド、2008)

		親子関係	
		自由	権威
兄弟関係	平等	自由・平等 平等主義核家族	権威・平等 外婚制共同体家族
	非平等	自由 絶対核家族	権威・不平等 直系家族

- 二頁
- (18) 井上「中国における宗族の伝統」〔血縁〕の再構築』四六頁
- (19) 井出「広池千九郎における東洋思想史研究」一一一頁
- (20) 伝統の原理及び伝統に対する報恩の原理は、聖人がこの宇宙の秩序的に統一されておるところの法則を取りて、……その個人の安心の法則及びその人類社会の秩序的に統一されてその人類の真の永久的幸福の実現さるところの法則を示されたものであるのです。
〔論文〕七冊目二七六頁
- (21) 〔論文〕六冊目三一九―三三〇頁
- (22) 井出、前掲書、一三二―一三七頁を参照
- (23) 廣池千九郎『孝道の科学的研究』（復刻版 廣池千九郎モラロジ―選集二）一四二頁
- (24) 廣池千九郎『東洋法制史研究』三九―四〇頁（『東洋法制史研究』からの引用文については、読みやすさを優先し、旧字体を当用漢字体表記に、旧仮名遣を新仮名遣に改めたところがある。）
- (25) 廣池、前掲書、六一頁
- (26) 廣池、前掲書、七八頁
- (27) 廣池、前掲書、八九頁
- (28) 廣池、前掲書、二五二―二五四頁
- (29) 廣池、前掲書、二五四―二五五頁
- (30) 廣池、前掲書、二七九頁
- (31) 廣池、前掲書、二八三頁
- (32) 井上、前掲書、四六―四七頁
- (33) 廣池、前掲書、三〇九頁
- (34) 廣池、前掲書、三六一―三六二頁
- (35) 廣池、前掲書、三七六―三七七頁
- (36) 牧野巽「儀礼及び礼記における家族と宗族」『牧野巽著作集 第二卷 中国家族研究（上）』一一五頁
- (37) 牧野巽「統計的にみた日中家族構成の比較」『牧野巽著作集 第二卷 中国家族研究（下）』一七〇―一七二頁
- (38) 廣池、前掲書、三八〇―三八五頁
- (39) 廣池、前掲書、三八七頁
- (40) 廣池、前掲書、三九五頁
- (41) 牧野巽「近世中国の宗族」『牧野巽著作集 第二卷 中国家族研究（下）』所収、一三三頁
- (42) 廣池、前掲書、二五四―二五五頁
- (43) 吉原和男「『血縁』の再構築」〔血縁〕の再構築』所収、一五―三五頁
- (44) 根本誠「『東洋法制史本論』の意義」『生誕百年広池博士記念論集』所収、二六四頁
- (45) 吉原、前掲書、一五頁
- (46) 廣池、前掲書、四二―四三頁
- (47) 廣池、前掲書、二五四―二五五頁
- (48) 井上、前掲書、四九頁
- (49) 井上、前掲書、五〇頁
- (50) 牧野巽「近世中国の宗族」『牧野巽著作集 第二卷 中国家族研究（下）』一一二―一一三頁
- (51) 廣池『論文』第七冊目二六一頁
- (52) 用語としては ortholion と、廣池による造語がある。（『論文』第七冊目二六二―二六四頁を参照）
- (53) トッド、前掲書、二三九頁、二五一頁
- (54) 廣池『論文』第六冊目三七五頁

- (55) 廣池千九郎「神壇説明書」『復刻版 廣池千九郎モラロジー選集 三』二九九頁
- (56) 廣池、前掲書、二九九頁
- (57) トッド、前掲書、一七—一八頁
- 引用文献(アルファベット順)
- ドーキンス、R (一九九二)『利己的な遺伝子(増補新装版)』(日高敏隆他訳)、紀伊國屋書店
- 廣池千九郎(一九三〇)「孝道の科学的研究」、『復刻版 廣池千九郎モラロジー選集 二』所収、五—二〇三頁
- 廣池千九郎(一九三八/一九九二)『回顧録—新科学モラロジーを確立するに至るまでの予の精神的及び物質的生活の実物的記録』、廣池学園出版部
- 廣池千九郎(一九八三)『東洋法制史研究』(内田智雄校訂)、創文社
- (廣池千九郎(一九三七)「東洋法制史序論・東洋法制史本論」、『廣池博士全集 第三冊』所収、一—八六頁、廣池学園出版部、一九六八)
- 廣池千九郎(一九八六)『新版 道德科学の論文(第一卷—第一〇卷)』、廣池学園出版部
- 井出元(一九八一)「廣池千九郎における東洋思想史研究」、『モラロジー研究』一〇号、九七—一五八頁
- 井上治代(二〇〇二)『墓と家族の変容』、岩波書店
- 井上徹(二〇〇〇)「中国における宗族の伝統」、吉原和男・鈴木正崇・末成道男(編)『血縁』の再構築—東アジアにおける父系出自と同姓結合』所収、四五—七二頁、風響社
- 伊谷純一郎(一九八七)『霊長類社会の進化』、平凡社(伊谷純一郎著作集 第三卷 霊長類の構造と進化)所収、五—一八六頁、平凡社、二〇〇八)
- 小谷みどり(二〇一五)『だれが墓を守るのか—多死・人口減少社会のなかで』、岩波ブックレットNo.九三五、岩波書店
- 小谷みどり(二〇一七)『ひとり死』時代のお葬式とお墓』、岩波新書一六七二、岩波書店
- 朽木量(二〇一八)「屋敷墓から見た近世・近現代のイエ」、鈴木岩弓・森謙二編『現代日本の葬送と墓制—イエ亡き時代の死者のゆくえ』所収、三六—五四頁、吉川弘文館
- クマー、H (一九七八)『霊長類の社会—サルの集団生活と生態的適応』(水原洋城訳)、社会思想社
- マックグルー、W・C (一九九六)『文化の起源をさぐる—チンパンジーの物質文化』、中山書店
- 牧野巽(一九四二)「統計的にみた日中家族構成の比較」、『東亜問題』第一〇号(『牧野巽著作集 第二卷 中国家族研究(下)』所収、一六五—一七八頁、御茶ノ水書房、一九八〇)
- 牧野巽(一九四一—四二)「近世中国の宗族」、『東洋文化』二〇〇—二〇八号(『牧野巽著作集 第二卷 中国家族研究(下)』所収、一一—一六四頁、御茶ノ水書房、一九八〇)
- 牧野巽(一九四二)「儀礼及び礼記における家族と宗族」、『思想』第二三六—二三八号(『牧野巽著作集 第二卷 中国家族研究(上)』所収、五九—一一八頁、御茶ノ水書房、一九七九)
- 松沢哲郎(一九九二)『チンパンジー・マインド』、岩波書店
- 森謙二(二〇一〇)「人間(死者)の尊厳性と「埋葬義務」—「葬送の自由」のほころび」、岩上真珠・鈴木岩弓・森謙二・渡辺秀樹著『いま、この日本の家族—絆のゆくえ』所収、一三二—一七五頁、

弘文堂

中村美知夫(二〇一五)『「サル学」の系譜―人とチンパンジーの五〇年』、中央公論新社

根本誠(一九六七)「東洋法制史本論」の意義、内田智雄(編)『生誕百年 広池博士記念論集』所収、二二―二九二頁、広池学園出版部

大野乾(一九八八)『生命の誕生と進化』、東京大学出版会

大野乾(一九九六)『続 大いなる仮説―4・5億年前の進化のビックバン』、羊土社

ポルトマン、A(一九六二)『人間はどこまで動物か―新しい人間像のために』(高木正孝訳)、岩波新書、岩波書店

R・サガール、R&トッド、E『新人類史序説―共同体家族システムの起源』、『世界像革命―家族人類学の挑戦』(石崎晴己編)所収、一七七―二〇九頁、藤原書店

シュレディンガー、E(一九九六)『生命とは何か―物理的にみた生命細胞』(岡小天・鎮目恭夫訳)、岩波新書、岩波書店

石平(二〇一八)『中国人の善と悪はなぜ逆さまか―宗族と一族イズム』、産経新聞出版

新谷尚紀(二〇〇九)『お葬式―死と慰霊の日本史』、吉川弘文館

サイクス、B(二〇〇四)『アダムのかい』(大野晶子訳)、ソニー・マガジンス

トッド、E(二〇〇二)『世界像革命―家族人類学の挑戦』(石崎晴己編)、藤原書店

トッド、E(二〇〇八)『世界の多様性―家族構造と近代性』(荻野文隆訳)、藤原書店

トッド、E(二〇一五)『トッド自身を語る』(石崎晴己編訳)、藤原

書店

トッド、E(二〇一六)『家族システムの起源 I ユーラシア上』(石崎晴己監訳)、藤原書店

問芝志保(二〇一八)『明治民法と祖先祭祀論』、鈴木岩弓・森謙二編『現代日本の葬送と墓制―イエ亡き時代の死者のゆくえ』所収、五六一―六二頁、吉川弘文館

内田智雄(編)(一九六七)『生誕百年 広池博士記念論集』、広池学園出版部

上田裕文(二〇一八)『こんな樹木葬で眠りたい―自分も家族も幸せになるお墓を求めて』、旬報社

山田慎也(二〇一八)『納骨堂の成立とその集合的性格』、鈴木岩弓・森謙二編『現代日本の葬送と墓制―イエ亡き時代の死者のゆくえ』所収、六三―八六頁、吉川弘文館

山極寿一(一九九四)『家族の起源―父性の登場』、東京大学出版会

吉原和男・鈴木正崇・末成道男編(二〇〇〇)『血縁』の再構築―東アジアにおける父系出自と同姓結合』、風響社

