

明代の江南に宗族は存在しなかつたのか？

—濱島敦俊氏の宗族論を読み解く—

井上 徹

はじめに

拙文は、江南における「宗族結合の不存在」（「江南に宗族無し」）を主張する濱島敦俊氏の見解を取り上げ、その主張の妥当性を検証しようとするものである。

濱島敦俊氏は、二〇一一年、復旦大学歴史系が開催したシンポジウムにおいて「江南無_レ宗族」と題する中国語による報告を行い、報告論文は鄒振環・黄敬斌主編『明清以来江南城市发展与文化交流』（復旦大学出版社、上海、二〇一一年）に収録された。またこの論文の末尾には、濱島氏の報告に寄せられた范金民、呉建華、巫仁恕諸氏の批判的意見が付されている。その後に発表された徐茂明「江南無_レ宗族」与江南

有_レ宗族」（『史学月刊』二〇一三年第二期）は濱島氏のシンポジウム報告（旧稿）で提示された「江南無_レ宗族」という見解を中国人の伝統的な意識や史料をもとに反論したものである。その後、濱島氏は、これらの論評を受けて、旧稿に修正を加え、「明代江南は「宗族社会」なりしや」（山本英史編著『中国近世の規範と秩序』公益財団法人東洋文庫、二〇一四年）を発表したが、氏自身、「骨格を改める必要は無い」と述べ、見解の基本を堅持している。最近では常建華氏が濱島旧稿の見解を念頭において二篇の論文を執筆し、史料事実の観点から濱島氏の見解に疑問を投げかけている。^①

以上に紹介した中国側の批判的論評は主に江南における宗族の存在を明清時代の史料を提示して検証し、さらに現在の江南に宗族観念が色濃く残っていることを論証することに力

点があるが、氏が用いた史料とそれをもとにした論理展開自体を解析するものではかならずしもない。そこで、拙文では、濱島氏の新稿を用いて、氏の見解の全体と細部の論理に分け入って、その意味するところを読み解き、妥当かどうかを問いかけたいと考えている。

氏は「はじめに―課題と定義―」において、新稿の狙いが「近世江南デルタの地方社会に占める「宗族」の意義を検証すること」にあり、「収集資料の関係から、時間的には明代後期に重点を置いている」としたうえで、検討の対象とする地域「江南」の地理的範囲と「宗族」を定義している。「江南」とは所謂「江南デルタ」を指しており、明清時代の行政区画から言えば、南直隸蘇州・松江・常州三府と浙江嘉興・湖州兩府、つまり江南五府の範囲に含まれる。また「宗族」とは、「複数の家族Ⅱ世帯を包括する、父系血縁社会組織或いは父系血縁社会集団」であるが、その特徴は「尊卑之分」を「内部で最も重視される秩序原理」とし、物質的表徴として祠堂、共有財産Ⅱ祠産・族産、族譜が存在することにある。この他、華南の「郷族」に顕著なように、「宗族」が「地縁性組織の性質を具有すること」もあるという。

濱島氏は、方志や文集の閲覧、一九九〇年代に実施した現

地調査（江南デルタ農村聚落の採訪調査）の実施などを通じて得た知見として、如上の宗族の社会集団は、珠江デルタを初めとする華南や華中山区の農村社会で普通に見出されるものだが、江南には宗族は存在しない（「宗族結合の不存在」、「宗族の不存在」、「同族組織の不在」、「同族組織の不存在」などとも表現）と繰り返し論断する（一〇六、一一五、一一六、一一九頁等）。宗族の存在は明清時代、戦前（民国期）のみでなく、現代の「伝承・共同記憶」としても確認できなかつたものとされる。

しかし、江南における宗族については、戦前の社会学や人類学の調査において、都市に居住する郷紳の家系において宗族が編成されたことが報告されている（費孝通、福武直^②）。歴史学においても、宗族のなかでも優れた物的基礎（祠堂、族譜、義田・祭田）をもつ義荘等を対象とした牧野巽、清水盛光、仁井田陞、近藤秀樹等の先学の研究がとくに宗族の存在を検証している。^③「宗族結合の不存在」はこれらの先行研究の成果からすれば思いもかけない見解である。先に紹介した中国の研究者も「宗族結合の不存在」に対して懐疑的である。濱島氏はなぜ江南には宗族は存在しないという挑戦的な議論を投げかけたのであろうか。氏の見解が妥当であれば、日本

や中国の宗族研究の成果を覆すことにもなるので、今後の宗族研究を展望するうえで氏の見解の妥当性を検証することは不可欠の作業である。

拙文では、濱島氏の見解を検証するに際して、多くの場面において筆者が進めてきた宗族に関する研究作業と照合する場面が多くなることをあらかじめお断りしておきたい。筆者は二〇〇〇年、『中国の宗族と国家の礼制—宗法主義の視点からの分析—』（研文出版、以下前著という）を刊行し、先学の研究を踏まえたうえで、宗法主義に着眼し、宋代以降の宗族の形成と展開を論じた従前の諸論文をとりまとめた。その中心は濱島氏が検討の場とした江南デルタの一角を占める蘇州地方である。また戦前・戦後の宗族研究についても整理を行ったことがある^④。さらに、濱島氏が江南における「宗族結合の不存在」という結論を導く上で比較の対象として重視した珠江デルタの宗族に関しても、継続的に検討を行い、二〇一九年、関連論文を収録して『華と夷の間—明代儒教化と宗族』（研文出版、以下新著という）を刊行した。濱島氏が提示する論点の多くは筆者が、前著、新著に収録した諸論文の見解と重なっている。さらに言うならば、濱島氏は宗法主義に批判的であり、辺境においてこそ宗族は生成されるとい

う独自の視点から示された主張は結果として、筆者が提出した論点を覆す意図をもつかのように見える。このため、濱島氏の宗族論を検証するに際しては、筆者の研究作業と照合する場面がおのずと多くならざるをえない。照合の作業によって、宗族研究においていかなる点が問題であるのかが明瞭になるので、ご容赦いただきたい。

一 「江南に宗族無し」という主張

濱島敦俊氏は「江南に宗族無し」を主張するに際して、最初に「一 楔子—富裕家族の女性の悖徳乱倫は、何人によって、如何様に処理されたか—」（以下、「二 楔子」という）で萬曆前期の松江府推官毛一鷺が残した判牘『雲間讞略』巻八に収録される「家庭内裁判を裁いた判決」を取り上げる。この案件は、宋姓の一家の間で起こった承継問題を扱った裁判資料であり、原告は宋氏の主人である宋国の親属の女性（姑母と推測）である。「男性族人が全く登場していないこと、族的結合の下に同族会議などの調整システムが機能する状況が全く見出せず、族長や同族の尊長が介入して解決に努めた痕跡が全く見られぬことに注目」し、「宋氏一家は、世帯を越え

た、より広範囲の、そして矛盾解決や安全装置として機能し得る同族結合を持っていなかった」とする。この宋家の事例は「江南に宗族無し」という所説を裏付ける一例となるものであるが、濱島氏の意図はそれに止まらない。「ここで読者諸賢に借問したい。福建・広東・江西・浙東山間部・安徽南部など、強制力を内包する社会集団としての宗族結合の確固たる存在が確認される地域で、此のような状態の解決処理に、同族が全く参与・容喙せず、全てが公権力に依って処理されるという事態が想像できるであろうか」と述べ、江南を除く華中・華南における宗族結合の普遍的存在を強調する。そのうえで、「調整システム」、「族長や尊長」の介入が欠如する宋家の事例が意味するのは、「江南デルタにおける活きた社会組織としての宗族結合の不存在、ないし宗族が人倫・秩序維持と、紛糾解決に機能する状況の欠如を如実に見出」されることに他ならないという。このように論理を敷衍することにより、宋家の事例は、江南に普遍的な状況であった「宗族結合の不存在」を象徴するものとして特筆されることとなった。ただし、この濱島氏の見解を背後で裏付ける華中・華南や江南の状況は論証されたものではない。⁵⁾

かくして「一 楔子」において、宋家の一例をもって江南

には宗族は存在しないのだと論理を敷衍し、読み手の側にはどのように受け取らせるように仕向けた濱島氏は、次に「二 論証 A・江南デルタ社会で、宗族は普遍的存在であったか。さらには、宗族は構造論理として組み込まれていたか」（以下、「二 論証 A」という）で、嘉興李氏、南潯莊氏、嘉善支氏、拓林何氏という四つの士大夫家族を紹介し、明代後期の江南における宗族の不存在を検証しようとする。

本章の冒頭で濱島氏は次のように述べる。「数十年に及んで、江南デルタに関して、方志と文集を主に、無数の地方史料を閲覧して来た。また二十数年来、現地調査を実施し、市鎮を含む数多の農村聚落を観察して来た。そこでは「宗族組織を全く見出せなかった。それは革命後の中国で現存しないという意味ではなく、人々の共同の歴史記憶の層面においても存在しなかったのである」。「一般に、同族内部の親族呼称に象徴的に表現される尊卑観念は、珠江デルタの農村では庶民階層にまで普遍的であるが、江南デルタでは士大夫家族ともあれ、庶民の間で、必ず確認されるものではない」という。珠江デルタと比較しながら、江南デルタの現地調査の結果として「宗族結合の不存在」を確認したとするものであるが、どういふわけか濱島氏は多年にわたった現地調査の結果

をどういう形で発表したのか紹介していない。そこで関係のありそうな箇所を確認してみると、「一九九〇年代に実施した無数の江南デルタ農村聚落の採訪調査」は「珠江デルタ村落調査」と「同時並行して実施した」と述べられている（一一五頁）。後者の珠江デルタの調査をもとにした考察では、濱島敦俊・片山剛・高橋正共著『華中・南デルタ農村実地調査報告書』（『大阪大学文学部紀要』第三四巻、一九九四年三月、以下『報告書』という）の第二部「珠江デルタ」を根拠として掲げている。したがって、江南デルタの調査についても、本『報告書』の第一部「江南デルタ」が根拠を提供しているものと判断したい。

『報告書』で確認してみると、青浦県の聞き取り調査において、祠堂・族譜、「尊卑之分」など、濱島氏が宗族の要件とした要素の欠落を伝える証言が得られている（一〇、一三二、一四四～一四五頁）。ところが、他方において、同じ青浦県および嘉定県の調査では、宗族の存在を窺わせる証言もある。富裕者や官僚を出した家系では祠堂を所有していたこと（六八、一〇三、一一一頁）、文革の折に族譜を焼却したこと（二二六頁）、祠堂・族譜・族産はないが、世代の上位者（「長輩・老輩」）による紛争処理がなされていること（一二二頁）、

同族の「議事」の習慣、族長としての「阿爹」が存在していたこと（三〇〇頁）などである。すなわち、同じ江南デルタであっても、祠堂や族譜を所有した姓があり、また「尊卑之分」と族内秩序の存在が伝えられる場合もある。これはどうしたことであろうか。「江南に宗族無し」という視点からのみ、みずから行った農村調査を利用した結果、宗族が存在する可能性を否定することになったのではなからうか。『報告書』の記録を踏まえるならば、明代の江南における「宗族結合の不存在」という見解の根拠となした四つの士大夫家族についても、先験的に宗族は存在しないと決めつけるのではなく、存在する可能性を考慮すべきではないかと考える。以下、氏の見解を検証し直してみたい。

四つの士大夫家族は次のような経歴をもつ。明代半ばもしくは後半、農村出身で商業によって府城で発財し、子供（李日華）が任官した家族（Ⅰ嘉興李氏）、郷居の小地主から進士に登第し南潯鎮に移住した莊元臣の家族（Ⅱ南潯莊氏）、郷居地主に出身し、親子二代（支祿・大輪）にわたって官界入りし、県城に移住した家族（Ⅲ嘉善支氏）、奴僕・佃僕を収養する豪農に上昇し、獲得した財貨を農業開発・経営とともに、商業流通に投下し、士大夫へと上昇を遂げて蘇州府城に

移り住んだ何良俊の家族（Ⅳ拓林何氏）である。これらの家族の上昇は、明代中期以降、江南で商業化・都市化が急速に進捗し、農村の有産階層が小商品生産や商業の発展の潮流の機会を得て富裕な地位を得、科挙を通じて官界入りし、士大夫へと上昇し、郷里で郷紳と称され、大きな影響力を振るった時代の潮流に即応している。

では、濱島氏はどのように四家族には宗族が存在しないと判断したのであろうか。四つの事例に共通する着眼点がある。

Ⅰ嘉興李氏では、日華が八年間に及んで中断することなく記述し続けてきた『味水軒日記』に、「同族ないし宗族」への論及が見られるのはただ一カ所（万曆四四年八月の「同族祭祀の詳細な記事」）のみであり、このことは嘉興府城の郷紳李日華の家族が「同族組織を全然缺いて」おり、「実体がある社会組織に属してはいなかった」ことを「如実に示す」。Ⅱ南潯莊氏については、郷紳莊元臣が残した三種の史料のいずれにも「同族組織に論及するものは皆無」であり、「莊氏族譜引略」の一文が残されていることから、彼の登第後、族譜の編纂を始めようとしたことは推定されるが、「管見の限り、莊元臣家の族譜は存在しない」。「この状況証拠から筆者は断定する。明代後期の莊元臣一家は宗族の如き社会集団に属し

ていなかった」。Ⅲ嘉善支氏の場合はこうである。支大綸『支華平先生集』を拠り所として、「明代後期の嘉善支氏には、同族組織・結合が一切登場せず、登科・登第の後に、家系の復元を志し、そこで祖先説話の偽造と、仮想の宗族結合が志向された」。また、「下層に出た人士が進士及第し、士大夫階層に上昇した時、一体如何なる行動を展開するであろうか。族譜の編纂を通じて、家系の偽造であり、同姓の士大夫家族との通譜が試みられる」と分析する。

三つの事例に共通するのは、それぞれの家系において士大夫へと上昇を遂げる人物が登場するまでは、ともに宗族集団（同族組織）に属していなかったとすることである。Ⅳ柘林何氏については、宗族の不存在を論証するうえでやや異なった利用がなされている。「何良俊に到るまでの柘林何氏の歴史に、同族集団の痕跡を見ることは全くできなかった」という。士大夫登場までの家族には「同族集団」がないとする点は上記三例と同じだが、何良俊の世代に士大夫へと上昇した家族がその四代後には、庶民どころか奴僕にまで転落する状況があり、「何氏における安全網」である筈の同族結合の脱落を如実に示すものであり、「筆者は躊躇なく断定する―何良俊一族も、宗族のような父系血縁社会組織に属していな

った」と。すなわち、宗族（「同族組織」）には族人の生活を保障する安全網の機能がある筈であり、何良俊の子孫が奴僕にまで転落したのは、士大夫への上昇後も、宗族に属していなかったからだと考えたのである。

濱島氏は、以上の四例の他、江南地域に属さない浙東沿海沖積平原の事例を第V例として紹介している。用いる資料は魯迅の回憶小説である。魯迅はこの小説のなかで、近世後期に開発された同平原のある聚落（平橋村）が「尊卑之分」をば日常の秩序の骨幹とする同族結合を全く欠いている状況を、鮮明に記述している。「同姓同族聚落であるにも拘らず、内部に、宗族・同族組織を秩序づける根幹的規範、即ち「尊卑之分」に関わる規制・観念、そしてその表現たる親属呼称の区別が、全然無いのである」。江南デルタでも「輩份に伴う称呼は見出されなかった」から、平橋村の状況は「江南デルタに共通して見られる現象」であり、「珠江デルタの農村聚落との顕著な差異である」。「魯迅の記述をば、郷村社会の庶民レヴェルにおける『江南無宗族』説を補強する一つの証拠として、挙例することが許されるであろう」という。すなわち、浙東沿海沖積平原における「尊卑之分」の欠如は江南デルタと共通する状況であるから、『江南無宗族』説を補強する

事例として利用できるものと判断したのである。

濱島氏は明代の士大夫家族四例に第V例を加えた計五例の分析をもとに次のように整理している。「主に一九九〇年代に実施した無数の江南デルタ農村聚落の採訪調査では、宗族結合の存在（伝承・共同記憶）を確認出来なかった。挙例Vの浙東沿海部沖積低地の同姓村落の状況は、江南デルタの無数の雑姓村落にも見られた現象であった。それは、同時並行して実施した珠江デルタ村落調査の知見と、著しい対蹠を成していた」。本章の整理に際して、氏はこのように自らが一九九〇年代に実施した江南デルタの調査で「宗族結合の不存在」を確認したと強調するが、すでに見たように『報告書』では、祠堂・族譜、「尊卑之分」など、濱島氏が宗族の要件とした要素の欠落を伝える証言が得られた一方、祠堂や族譜を所有したことのある姓も少なからず存在した。また浙東の「同姓村落の状況」つまり「尊卑之分」の欠如は江南デルタにも共通するものとされたが、そもそも江南の現地調査で「尊卑之分」があることが確認されているから、浙東の事例は近現代の江南における「宗族結合の不存在」を傍証する役割を果たせていない。

濱島氏は続けて、魯迅は「尊卑之分」の「観念の全き缺如

の原因を、識字率の低さという文化水準に求めていた」と解釈し、「しからば、江南デルタに多数存在した士大夫層は如何であろうか」と明代後半の江南の士大夫に話を繋げる。識字率が低いが故に「尊卑之分」が欠落しているのであれば、識字率が高い江南デルタでは「尊卑之分」が社会に浸透し、「宗族結合」が存在しているかという問いかけである。氏は、第I例から第IV例まで、結論として「全てにおいて同族組織の存在を、その残影すらも見出すことが出来なかった」と断言する。氏はどういうわけか「尊卑之分」に言及せずに「宗族結合」（同族組織）はないという結論を下しているが、上掲のように、現地調査では「尊卑之分」が江南でも確認されている。明代の江南でも「尊卑之分」が実存していた可能性が指摘されるべきである。また、たしかに士大夫へと上昇するまでは、当該の四つの家族が「同族組織」に属していなかったことは氏の検証通りであろう。しかし、士大夫へと上昇した家族が、「同族祭祀」（第I例）、族譜編纂（第II例、第III例）を行っている事実も厳然としてある。「宗族結合の不在」ではなく、「宗族結合」が存在したことを類推される記録が残されているのである。

これに関連するのは濱島氏の次の言及である。「筆者は、此

等の事例から、明代後期の江南デルタにおける同族組織の不在を確認する。更に言えば、その有無と言うレベルに留まらず、江南デルタの社会の構造を解析し、その特質を理解するに際して、宗族結合や組織が不可欠の要素とはなっていないことである。表現を変えれば、江南デルタの社会構造に、「宗族」は普遍的なDNAとして組み込まれ (*built in* され) てはいない、「構造論理として組み込まれていなかった」のである（一一五―一一六頁）。宗族の不在を確認したのに、なぜ「不可欠の要素とはなっていない」とか「普遍的なDNA」「構造論理」として組み込まれていないことを付け加える必要があったのであろうか。この見解を裏付ける根拠となる史料も、これ以上の詳しい説明もない。後述するように、濱島氏という宗族は本来、「水賊」のような「社会的危険」に直面する辺境で、生産・生活を防衛するために生成されるものである。江南でも「水賊の出没」を否定していないから（一七頁）、かかる宗族の生成の可能性を考慮して、「構造原理」として組み込まれていなかった」と述べたのであろうか。おそらくそうではない。士大夫が「同族祭祀」（I嘉興李氏）、族譜編纂（II南潯莊氏、III嘉善支氏）を行っている事実があり、宗族形成の可能性があるがゆえに、この文言を付け加え

たのではなからうか。同時に「江南に宗族無し」という基本方針を貫くには、「同族祭祀」や族譜編纂は、「社会集団」「社会組織」の実態を缺いた「想像の共同体」（一二三―一二四頁）であることを論証する必要に迫られることになる。「四 実証」父系血縁社会集団の実を備えざる仮想の宗族組織ならば、江南デルタにも存在した」（以下、「四 実証」と略す）においてその論証がなされることになるが、その前に「三 論証B」何故に、江南デルタ社会に、宗族が普遍的存在でなく、構造論理として組み込まれていなかったか」（以下、「三 論証B」と略す）を置いて、宗族の不存在という自説の有効性を補強しようとしている。

二 「宗族の不存在」のバックグラウンド

「三 論証B」において、濱島氏は「同族組織の『不存在』が「江南デルタの開発の歴史と緊密な関係を有するもの」であると推定し、この推定を検証するうえで、明末から着手され、現在でも継続している珠江デルタの基囲開発の「社会・歴史現象」が「我々に緒口を与えてくれる可能性がある」として、基囲開発の最尖端である万頃沙鎮南部（以下、同地域

を万頃沙という）を取り上げている。

濱島氏が『報告書』における成果報告をもとに主張する内容は二つに大別される。第一に、民国時期、投資家は基礎施設（囲基・水門・耕地及び聚落）を建設した上で、招佃を開始するが、佃戸の召募に応ずる農民は水牛・小舟・ライフルの三つを自弁せねばならなかった。当時、国民政府も、汪精衛政権も、日本軍も、更には共産党解放区も「全く存在せず」、言うなれば「公権力」の空白地帯であり、「水賊は意のままに跋扈した」から、農民の「自己武装」は、「水賊」に対処するための不可欠の防衛手段であったという。この見解の根拠を確認すべく、『報告書』で「水賊」に関する記録を拾ってみると、これらの記録に登場するのは、「匪賊」「賊」「土匪」であり、それらを「水賊」という名称で呼んだものと思われる。その内実は隣接する中山県から鴨や牛、小艇を狙って襲撃してくる地主や農民である（『報告書』四八二、四九九頁）。氏は万頃沙が「公権力」の空白地帯だというのが、『報告書』には、国民党軍、日本軍が万頃沙の農民たちとともに戦って「匪賊」を退けた記録がある（四九九頁）。このほか、万頃沙の地主の明倫堂が重要な役割を果たしていた。明倫堂が派遣した軍隊が駐屯していたこと、明倫堂（もしくは国民

党)の軍隊が中山県側から襲来する「土匪」に備えていたことが伝えられている(『報告書』四八二、五〇六頁)。明倫堂という万頃沙の地主が軍隊を派遣して農民の生産・生活を防衛している状況があったのである。濱島氏は、万頃沙における「公権力」の空白を強調したが、『報告書』でその根拠となる記録を確認すると、氏の見解と異なり、国民党軍、日本軍、また地主の明倫堂などが「土匪」(氏のいう「水賊」と戦い、農民の生産・生活を保全する役割を果たしていたことを伝えている。だとすれば、「公権力」の空白という主張は根拠を持たないことになる。

第二に、濱島氏が「公権力」の空白を強調するのは、それが宗族生成の鍵となるからである。すなわち、恒常的に「水賊」のような「社会的危険に直面」していた万頃沙のような辺境の移住農民は、「公権力が疎散」であるがゆえに、自力で「血縁或いは地縁団体を形成して、相互に助け合い、安全を維持し、紛糾を解決した」。氏はこの論理を「華南などの辺境」一般にまで拡大し、「血縁或いは地縁団体」を「宗族、ないしは血縁・地縁兼具する社会組織」郷族」とも言い換えている。ここにいう「宗族」が「はじめに」で定義された宗族つまり祠堂、族譜、族産を物的表徴とし尊卑理念を最も重

要な秩序原理とする父系血縁社会組織のことである。ここに至って、ようやく濱島氏が宗族を「辺境」特有の社会組織とみていることが判明することになる。しかし、かかる辺境で移住農民によって形成される宗族の祠堂、族譜、族産の具体的内容がどういふものかまったく説明されていない。また、「血縁・地縁兼具する社会組織」郷族」について、「はじめに」では、「しばしば華南地方の「郷族」に顕著なように、地縁性組織の性質を具有することもあ」と「郷族」にも言及されているが、これだけでは「郷族」と宗族がどのような関係にあるのか不明である。

上述のように、『報告書』で確認すると、国民党軍、日本軍、また地主の明倫堂が「水賊」と戦って万頃沙の農民を守る役割を果たしており、農民が自力で宗族や「郷族」を形成しなければならなかったという環境にはなかったかに見える。しかしながら、それでも、国民党軍、日本軍、明倫堂の軍隊などが「土匪」の攻撃を十分に防げたとはいえないかもしれないから、なお宗族による自衛が行われた可能性は十分に考慮しておくべきであろう。そこで、万頃沙に関する調査の記録を閲覧してみると、奇妙なことに新稿における濱島氏の主張とは異なり、祠堂、族譜、族産を物的表徴とする宗族も「郷

族」も万頃沙では一切発見されていない。すなわち、万頃沙の諸村で行われた聞き取り調査では、「祠堂や家譜をもつ人はいない」「族譜・祠堂はない」といった証言のみがあり（『報告書』四七七～四七八、四九四頁）、族譜・祠堂をもつという証言は得られていない。当地の農民が祠堂等をもっていないのには、おそらく彼等の生産・生活のスタイルが関わっている。堤囲が低く洪水の害を受けやすい万頃沙では、農民は船上か粗末な茅寮に住み、水害があればすぐにでもその土地を退去するような生活であり、定住性が低く、多数の流動人口が存在した。「水流柴」という呼称が彼らの生活スタイルをよく表している（『報告書』三〇六、四六一頁）。定住性が低く、水害に見舞われればすぐに当地を退去するような生活を送り、しかもおそらくは大半が文盲であったであろう移住農民が作り上げた祠堂、族譜、族産とはいかなるものかイメーヂがわからないし、またそれぞれの内容がどうであれ、相当の経済力と知識を必要とすることは間違いない祠堂等を備え、代々維持していくのはそもそも困難である。加えて、万頃沙の調査では、「尊卑之分」も発掘されていない。

「水賊」のような「社会的危険」に直面し、「公権力」が空白であった辺境においてこそ、宗族もしくは「郷族」が必要

とされたという濱島氏独自の主張は、氏自身が中心メンバーとして参画した万頃沙の調査で確認すると、その根拠を確認できなかった。そうであつてみれば、万頃沙の対極にある地域として掲げる江南デルタに関する見解についても確認が必要とされる。すでに紹介したように、濱島氏が行った江南の調査では、祠堂、族譜、「尊卑之分」など宗族生成の要件を裏付ける証言も得られていた。宗族結合の「伝承・共同記憶」が存在していたという調査結果であつたのである。そうであつてみれば、明代に絞った検証についても宗族の不存在を断定できるのかどうか疑義が生じるのである。

江南デルタに関する濱島氏の見解を要約するならば、江南デルタも唐末頃までは辺境であり、南宋に到つても不安定な「移徙社会」の段階にあつたが、「公権力」の「保護・調停・裁断」に依存できたため、宗族は必要なく、存在しなかつたというものである。つまり、江南デルタは開発段階から一貫して公権力に保護され、住民がみずから紛糾を解決しなくてもよい伝統をもつ社会であつた。したがつて、濱島氏が焦点を当てた明代の江南デルタではすでに「自律的な鄉村社会」が定着し、公権力が住民を保護しているから、宗族は存在するはずもないということになる。ところが、前掲のように、濱

島氏が行った農村調査において、祠堂、族譜、「尊卑之分」など宗族の痕跡が発見されていた。このことは、氏の主張に疑念を抱かせ、解放前の近代もしくはそれ以前に宗族が江南に存在した可能性が大きいことを指し示している。すでに述べたように、濱島氏が江南における宗族の不存在の論拠とした明代の郷紳の家族に関する考察についても、「同族祭祀」（第Ⅰ例）、族譜編纂（第Ⅱ例、第Ⅲ例）という宗族が存在したことの証となる記録が残されていた。おそらく、氏自身、「同族祭祀」と族譜編纂が発掘されることについて不安を抱き、それらは宗族の存在を示すものではないことを論証する必要に迫られたものであろう。「四 実証」はかかる視点から叙述された。次に紹介してみよう。

三 江南の宗族は「仮想の宗族組織」かどうか

「四 実証」において、濱島氏は「江南に宗族無し」という持論を貫くために、「社会集団」・「社会組織」の実態を缺いた「想像の共同体」つまり「仮想の宗族組織」（「仮想の宗族結合」ともいう）ならば明代の江南に存在したことを検証しようとする。「仮想の宗族組織」として実証の対象としたの

は、Ⅰ嘉興李氏とⅢ嘉善支氏である。濱島氏の考察が妥当かどうかを検証してみたい。

Ⅰ嘉興李氏の事例を検討してみよう。濱島氏が注目するのは、前掲『味水軒日記』万曆四四年七月の「同族祭祀」条である。⁹⁾

惟七月十一日、合族會祭始祖唐西平忠武王、祧祖宋侍郎忠愍公・觀文殿學士曾伯公於東津里第、昨飲驪甚。與祭者、不可無紀、紀之。

父母行…止家君一人。

兄弟行…**培**、字培之、龍南縣知縣。**原中**、字君時、国

子監助教。在公、字□□、旌德縣知縣。日華。

衷純、字玄白、乙卯拳人。**衷奇**、字蒞夫、生

員。

子姪行…**士嵩**、字小龍、舉人。鏞、字仲耳。**晉**、字晝

接。廷愷、字元明。明瑞、字秦符。廷鑾、字

孟鳴。肇享。俱諸生。

この「同族祭祀」は嘉興府城に居住する李氏（府城李氏）が日華の父・應筠の出身聚落（東津村）の別荘で挙行したものである。濱島氏によれば、上記の人名のうち□□で囲まれたものは、同県南部の王店鎮の李氏（王店李氏）が乾隆年間に編

纂した族譜『嘉興梅會李氏族譜』に在る人物である。「同族祭祀」には、府城李氏の親族の他、同族譜に記載された王店李氏の族人が招待され、出席していたことになる。「同族祭祀」に府城李氏と王店李氏の二つの地域の李氏の親族が出席していることから、そこには、両者を包摂する宗族集団が形成されたものと推察されるが、濱島氏はその見方を否定し、「想像の共同体」に過ぎないと論断する。その理由は主に次の二点である。

第一に、「同族祭祀」では「始祖」の「唐西平忠武王」と二人の官僚「宋侍郎忠愍公・觀文殿學士曾伯公」が「祧祖」として祭られたが、「始めて当地に遷住し、その故に族人に具體的記憶が伝承される、由来の確かな「始遷祖」は祭られる祖先のなかに入っていない。王店李氏の側の同上族譜を見ると、「始祖唐西平忠武王」は記載されているが、「祧祖」の名前は無く、「始遷祖」として元人「千四提舉」が記載されている。よつて府城李氏と王店李氏は「始遷祖」を共有していなかったことが明瞭であり、両者はもともと「全く無関係であり」、「同族結合など一切存在しなかった」。李日華は士大夫の列に進入してから「宗族」の創成を開始し、「同族祭祀」を挙行したものである。

氏の主張は妥当であろうか。士大夫の列に進入してから宗族の創成を開始するという事業は決して李日華特有のものではない。宋代以降の士大夫の間では、社会的流動性が常態の社会にあつて家系の没落(社会的下降)を防ぐ手段として、宗法を理想とする親族集団(宗族)を形成するという方策(宗法主義)が有効であることが知られていた。この方策を実践したのは北宋の官僚范仲淹によつて創始され、蘇州城に拠点を置いた范氏義莊である。濱島氏が掲げた族譜、祠堂、族田の物的装置、秩序原理としての尊長卑幼の序列(「尊卑之分」)はじつのところ宗法主義が検討されるなかで発明され、重視された装置に他ならない。一六世紀以降、江南社会では、商業化・都市化、蘇州城の回復に歩調を合わせるようにして、范氏義莊を模範として、族譜、祠堂、族田を物的装置とする宗族が士大夫や商人によつて構築された。たとえば、呉江県の史氏、崑山県の魏氏、呉県の王氏などは、明前半期に糧長を務め、大家族、長子優先相続という独自の方法を活用して家産の維持に成功した有力家族が官界へと乗り出し、宗族形成を実現した事例である。¹⁰ 李日華の事業もこうした潮流のなかで行われた事業の一つとして理解できる。

ここで確認しておく必要があるのは江南の庶民の間におけ

る祖先祭祀と親族の実態である。太湖周辺のデルタ地帯では、庶民は父系親族を絶対視しているわけではない。庶民の間ではせいぜい三世代ぐらい前までしか祖先に関する知識はなく、祖先祭祀の習慣も希薄で、むしろ姻戚を重んじ、仏教や鬼神を信仰した。伝承によって若干の祖先の事績がわかり、あるいは代々同じ墓地に埋葬されることにより、漠然と同じ祖先から分かれた親族であることが認知されていても、父系親族の組織化がなされているわけではない。儒教の側で理想とされた共同祖先の祭祀を軸として組織化される宗族とは異質である。李日華の事業で問題となっている「始祖」「始遷祖」も当然のことながら庶民の生産・生活に必要な理由はないし、正確な記録も伝わっていない。必要になるのは、宗法の復活を掲げて父系親族を統合しようとするときである。宗法主義には、「始祖」嫡系の太宗が「始祖」を共同祖先とする父系親族を統合することを理想とする太宗復活論と高祖嫡系の太宗が高祖を共同祖先とする父系親族を統合することを理想とする小宗復活論とがあり、宗族形成の事業が普及した明清時代には、太宗復活論が優勢になった。しかし、「始祖」といっても漠然としているため、祖先のなかで最初に任官した者（「始有封爵者」と最初に現在の土地に移住してきた者（「始

遷祖」）を「始祖」に充てる方法が一般化ようになった（前者一〇七、三〇五頁）。王店李氏では、「始祖」と「始遷祖」を分けて設定し、「始祖」には「唐西平忠武王」、「始遷祖」には元人「千四提舉」を充てた。このうち「始祖」の「唐西平忠武王」とは、徳宗の時に司徒の官を授けられた李晟（諡は忠武、封は西平王¹²）を指す。濱島氏が述べるように、王店李氏の「始遷祖」を府城李氏が共有していないのであれば、府城李氏と王店李氏とは同姓であつても別の系譜ということになる。しかし、二つの李氏が「始祖」として唐代の官僚李晟を共有していることも確かである。それゆえ、少なくとも「同族祭祀」が挙行された時点において、始祖から分かれた子孫のなかに、府城李氏と王店李氏の系譜があるという同族としてのアイデンティティが認識されたはずである。つまり、これまで「全く無関係であつた」が、「同族祭祀」を機縁として同じ「始祖」の子孫である父系血縁の親族だということを認識したということではないか。濱島氏は「始遷祖」が共有されていないから、「宗族」の「形成に失敗し」たと断じたが、「始祖」を共同祖先としていることに目を向けるならば、二つの系譜の李氏は「父系血縁社会組織」として形成されたと考えるべきである。

第二に、李日華の創成に係る「宗族」が「想像の共同体」に過ぎないと濱島氏が判断するもう一つの理由は、それが「全ての族人を包含する本来の血縁集団・組織」ではないと考えられることである。日華は祭祀の出席者（「與祭者」）を「父母行」「兄弟行」「子姪行」の三世代に分けて列挙している。「父母行」は日華の父應筠のみ。「兄弟行」は日華及び同世代の輩行に属す六名、「子姪行」は日華の子どもの世代に属す七名。計十四名。この十四名のうち、「兄弟行」の四名、「子姪行」の二名、計六名は王店李氏の族譜に名前が記載される人物である。府城李氏の側の出席者は「父母行」の應筠、「兄弟行」の二名（日華を含む）、「子姪行」の五名、計八名である。

濱島氏が問題とするのは、出席者の顔ぶれである。「普通、同族全てが士紳身分に属することは絶対には有り得ず、庶民身分の族人が多数存在していた筈である」ところが、この出席者のリストを見ると、「父親應筠を除けば、全て生員以上の身分保持者に限られ」、「無官の庶民身分の族人が唯の一人も参加して」おらず、「庶民身分の族人は除外された」と考えられる。「同族内部で、最も重んぜられる秩序規範は、言うまでも無く、「尊卑之分」であり、輩行の上下（輩份）を何よりも上

位におくものであり、「官民之分」より徹底して優先されねばならない」。主宰者の日華は、王店李氏の士大夫が参列している席に、府城李氏の庶民身分の族人が出席すると、「卑幼の士大夫・士人が庶民の尊長に対して、礼を致さねばならぬ場面も発生し得る」。それを避けるために日華は庶民の族人を除外したという。いわば「官民之分」を「尊卑之分」よりも優先させたということになる。

しかし、氏も認めるように、出席者のうち最も上位の輩行である「父母行」にただ一人位置づけられる父の應筠が庶民として出席している。かれが出席するのは問題ないのか。應筠が出席すれば、最上位の輩行であるがゆえに、日華の兄弟行、子姪行は知県以下全ての身分保持者が應筠に礼を尽くさねばならなくなる。かかる事態を日華が危惧したとすれば、真つ先に應筠を除外したはずであるのに、出席させていることから窺われるのは、彼があえて府城李氏の庶民を「除外」したのではなく、結果ではないかということである。濱島氏は「普通、同族全てが士紳身分に属することは絶対には有り得ない」と述べる。たしかに大規模な「同族」集団が「士紳」で占められることは想像しにくい。しかし、府城李氏の場合、日華の父一人、「兄弟行」二人（日華と在公）、「子姪行」五人で

あり、大規模な「同族」集団というより、せいぜい拡大家族か同居共財の大家族程度の規模である。科挙による任官の事業に李氏が尽力した結果として、彼等全てが生員以上の身分を獲得した可能性もあるのではないかと思う。日華があえて庶民を排除した証左はないのである。

また、出席者のリストを見ると、上掲のように、全体を父母行、兄弟行、子姪行に分け、それぞれの輩行のなかに身分（知県、挙人、生員）に応じて出席者を記載していることに注意していただきたい。濱島氏はこの配列の仕方に注意を払っていないが、明らかに「尊卑之分」によるものである。應筭を除く出席者全てが官僚・科挙及第者であるが、「官民之分」によって配列しているのではない。むしろ日華は、「官民之分」より「尊卑之分」を優先させているのである。

要するに、李日華が挙行した「同族祭祀」から理解されるのは、府城李氏と王店李氏という二つの系譜の李氏が、「始祖」を共同祖先として祭り、「尊卑之分」を秩序原理とする宗族としてのアイデンティティを確認したということである。この事業を遂行するに際して、府城李氏がそれ以前に「全く無関係」であった王店李氏と「同族関係を形成」しようとしたことは特に問題となる行為ではない。宋代以降の近世譜の

目的は、科挙や商業の活動を利用して、血縁を利用した政治的経済的な網を張りめぐらすこと（収族）にある。それによって相互協力の体制を築き、族人の没落を防ぎ、名門の家系の樹立を達成できれば良いのである。極端に言えば、同じ姓でさえあれば、本当に祖先が同じであるかどうかを厳密に見定める必要はなく、また同姓であることによって著名人を譜に加えてもいっこうに構わない。明清時代に盛んに行われた通譜や譜の偽造は荒っぽいけれども、現実の要請に迫られた柔軟な考え方である。⁽¹³⁾ 府城李氏が「同族祭祀」の事業以前は王店李氏と全く無関係であっても、「同族祭祀」を機として二つの李氏が相互協力の体制を築き、身分と富を持続できれば所期の目標を達成できる。少なくとも「同族祭祀」が挙行された時点における宗族の集団は「仮想の宗族組織」ではなく、父系血縁社会組織の形式を備えた集団であったと判断するに何らの問題もないと考える。

四 嘉善支氏の宗族形成事業

では、Ⅲ嘉善支氏の場合はどうであろうか。先に紹介したように、濱島氏は「二 論証A」において、嘉善支氏につい

て「仮想の宗族結合」が志向されたと断じていたが、それは専ら「同姓の士大夫との通譜」により「家系の偽造」「祖先説話の偽造」を行ったと判断されたことによる。その具体的な分析は「四 実証」でなされた。嘉興李氏が宗族の形成に「失敗」したと断じた後、「平民から士大夫に上昇した時に、極力同姓の士大夫家族を探し、通譜して同族関係を形成しようとする現象は」嘉善支氏にも「見出された」という。それはどういうことか。元来、支大綸の家には、「先祖から伝えられた口碑—元末に揚州から嘉興城東門に移住—」があったが、「それにも拘らず」、先祖が宋朝の南遷に際して扈從した士大夫であり、かつ代々「耕読之家」であったという「家系伝説を渴望して」いた大綸は、「二人の支姓の士大夫」（江西の支應瑞、崑山の支可大）と知り合うことに困って、その夢を果たそうとする。大綸の失敗は、先祖伝来の口碑を抹消せず、文字に残してしまったことであつた。ここにも、我々は「想像の共同体」の創出を志向する士大夫を見出すことが可能である」という（一二三頁）。つまり、祖先が山西に居住し、後に陝西を経て、靖康の変に際し扈從して南下し、江西に住んだが、明初洪武年間に「徙富民、実京師」政策の対象となるも刻限に遅れ、逃れて崑山に移つたことを「知つた」とい

うものである。これが「同姓の士大夫家族を探し、通譜して同族関係を形成しようとする現象」であるが、この「通譜」は「祖先・移住説話を偽造」するものであり、そこに生み出されるのは「社会集団・社会組織の実態を缺いた、想像の共同体」に他ならない。この「通譜」の問題に加えて、「二 論証A」では、「明代後期までの嘉善支氏にも、一点だに、宗族、祠堂、祭祖などを見出すことができない」。「この状況証拠から断定する—支大綸一家も、宗族のような社会集団に属していなかった」（一二三頁）とあり、嘉善支氏が大綸の時代になつても、祠堂や祭祖の儀礼をもっていなかったかのように読める記述を行っている。「通譜」を媒介とした同族関係が「想像の共同体」であれば、当然、祠堂での祖先祭祀などもありうべからざるものはずである。

濱島氏の考察は妥当であろうか。氏は江西や崑山の支氏との科挙の縁により知つた江西以来の支氏の系譜を再現したことをもって、「祖先・移住説話」の「偽造」であり、「想像の共同体」の創出だと論断したが、事実はそのではない。濱島氏が用いた『支華平先生集』（『四庫全書存目叢書』集部）によつて検証してみよう。支大綸が上掲の江西以来の遠祖の系譜を記したのは、同書卷三五、「世系図説」においてである。

該当箇所を閲読すると、この遠祖の物語は江西の支應瑞、崑山の支可大と知り合ったのを縁として再現されたものである可能性が強いように思う。しかし、大綸が宗族を形成するに際して採用したのは、この遠祖の物語ではなく、同じく本条に記録された先祖伝来の「口碑」であった。

この「口碑」は、仲碩なる者を最初の祖先とし、その子孫が元末に揚州から嘉興府城南門の真如寺の東に移り住んだというものである。同書卷三五、「第宅志」に、「廷秀公」つまり「四世祖」の子傑（廷秀は字）が揚州から嘉興府城南門に「始遷」したという。濱島氏がまったく言及しなかった同書卷三五、「綏図」・「分図」を見ると、「一世祖」は仲碩、以下、「二世祖」は叔芳、「三世祖」は慶生と続くが、ともにほとんど情報がない。「四世祖」の子傑（大綸の五代前の祖先）つまり「口碑」で嘉興府に「始遷」したとされる人物になって、字を廷秀といい、詩や書法に優れていたという情報が記された。「五世祖」は茂（大綸の高祖父）で、山東樂安県丞に任じられた。茂の子の立は浙江郷試に及第し、翰林院孔目となる（翰林公と称し、別号は蓮菴）。ちなみに、濱島氏の検証によれば、支氏は茂の代にも嘉興府城に住んでいたが、立のとき、王帯の潘氏に贅（婿入り）してから嘉善県の人となっ

た。¹⁴立の子は高（大綸の祖父）、貢生から南豊県学訓導、興済県学教諭となる。高の子の禄（支氏「八世祖」）は字は子賢、槐谷と号し、貢生より汝寧府学訓導に任じられた。禄に四子あり、第四子が大綸である。¹⁵

大綸は以上の仲碩から大綸の父の禄までの祖先を家廟で祭った。濱島氏は、支氏には「宗族、祠堂、祭祖」を見出すことができないとしていたが、大綸の代の時には家廟を建設していた。すなわち、萬曆一六年六月十九日、仲碩以下の祖先に家廟の完成を告げたが、そのなかで、「城市の居址」に邸宅を建設した折、正寝の東側に家廟を設けたと述べている（同上書卷一四、「告家廟工完」）。また後に、息子の如玉（呼び名は玉兒）が万曆二八年の郷試に及第したことを家廟に報告している（同上書卷一四、「祭祖廟」）。支大綸が家廟を建設し、維持したことは明白である。また二百畝の祭田を設けて春秋の祭祀に供し、余剰は族中の貧者の救済に充てた（同上書卷三六、「處祭田」）。族人の救済については范氏義莊に倣って規則を定めてもいる（同上書卷三六、「議賑族」）。

家廟での祭法を見ると、大綸は宗法を導入している。すなわち、四世祖の子傑を「始遷之祖」といい、五世祖の茂を「繼禰之宗」、六世祖の立を「創業起家」の祖として位置づけ、と

もに「百世不遷」の祖（世代が変わっても永遠に祀されない祖先）とした（同上書卷三六、「議立廟祭法」）。士大夫の間で理想とされた宗法に準拠する祭法である。祖先のうち「始遷之祖」とされた子傑は、同上書卷三六、「祭期」では「始祖」とされている。通常、始祖には、「始遷祖」か「始有封爵者」が充てられるが（前掲）、庶民の家系で、官僚を送り出したことがない支氏では、「始遷祖」を「始祖」と解釈したものであろう。

要するに、濱島氏がなぜか紹介しなかった揚州から嘉興府城への始遷祖である仲碩の子孫の系譜こそ、支大綸が明確に同宗の男系親族として認識したものである。しかも、仲碩の子孫の全てを集合しようとしたのでもない。宗法の導入、家廟と祭田の設置により集合したのは、五代前の祖先・子傑（始遷祖）を共通祖先とする親族である。宗族集団の持続を考えていたからこそ、宗法を自らの家系に合うように工夫もした。始遷祖等の設定がその一つであるが、それだけではない。宗法に照らせば、翰林公・立の長子が「宗」（宗子）の地位を受け継ぐべきであるが、どうやら代々の長子はよく家業を保てなかったようである。これを理由として、大綸は、立の長子ではない興濟公つまり大綸の祖父を「繼別之宗」とするの

が適切だという（同上書卷三六、「議立廟祭法」）。ここには、宗族形成事業を推進した大綸が、自己の直接の祖先と子孫の系譜を軸に宗族を創出しようとしたことがわかる。

濱島氏は以上の嘉興李氏と嘉善支氏の事例を分析したのち、「明代後期、江南デルタに存在した「宗族」を取って求めれば、「社会集団」・「社会組織」の実態を缺いた、想像の共同体であった」と言い、このような「宗族」を「擬制宗族」と呼ぶ。しかしながら、李氏、支氏に関する濱島氏の考察を一つずつ検証してみると、異なつた結論が得られることが判明した。前者について言えば、二つの李氏は「始遷祖」ではなく、「始祖」を共同祖先として祭つた。その「始祖」から分派した子孫の系譜のなかに府城李氏と王店李氏とが位置づけられる。府城李氏の出席者のなには庶民の日華の父が入っており、また日華があえて庶民を排除した証左も無い。この二つの系譜の李氏が「同族祭祀」において、尊長卑幼の序列（「尊卑之分」）によつて集まり、儀礼と宴会を機縁として同族としてのアイデンティティを確認することに何の不都合があるであろうか。

後者の嘉善支氏についても、「想像の共同体」とは見なし得ない。大綸が行つたのは江西、崑山の支氏との間で宗族関係

を作り上げることはなかった。宗法を掲げて、祖先の系譜がより明瞭な五世前の祖先を共通祖先（始遷祖＝始祖）として父系親族集団を形成することに目的があり、家廟の設立、系譜の整理、祭田の設置、宗子の設定など一連の事業はこの目的のために実施された。少なくとも支大綸の存命中に行われた宗族形成の事業は単なる理想や観念の構築物ではなく、「父系血縁社会組織」の実体をともなっている。ちなみに、濱島氏はかつて支大綸が万暦年間に漁獵を禁じる「放生河」を設定した件に関して考察したなかで、嘉善県籍の支氏が華亭県のクリークを「族産」として所有していたと述べている。¹⁶つまりこの時点において濱島氏は支氏が「族産」を物的表徴とする宗族を構築していたことを認めていた。にもかかわらず、新稿ではなぜ嘉善支氏の宗族生成を否定し、「想像の共同体」に過ぎないと否定するのか、不可解としか言いようがない。

おわりに

本論で検証してきたように、江南における「宗族結合の不在」(「江南に宗族無し」という濱島氏の主張は、氏が論拠とした現地調査、明代の士大夫家族を対象とした史料分析の

両面において成立しないものと判断する。現地調査では、濱島氏の新稿の主張とはまったく異なり、祠堂や族譜、「尊卑之分」といった宗族の要件を備える宗族が存在したことが報告されている(「報告書」)。かかる調査報告は、一九三〇年代を中心とした福武直氏や費孝通氏の現地調査の報告を裏付けるものでもある。こうした近現代の宗族に連続するものとして、一六世紀以降に普及した宗族形成の事業(祠堂設立、族譜編纂、族田設置、尊長卑幼の秩序の整理)も位置づけられる。とりわけ義荘という宗族のなかでも最も充実した形態の宗族は持続的に展開した。濱島氏が取り上げた嘉興李氏と嘉善支氏の二例もこの潮流のなかにある。宗族形成は社会的流動性と裏表の関係にある。商業化・都市化を背景として大量に出現した士大夫が子孫の没落を防ぎ、名門の家系を作り上げる装置として、宗法を理想として父系親族を集合し、物的装置を備えた宗族を形成しようとした。そのなかには宗族の存続に成功したものもあれば失敗したものもあるであろうが、重要なのは、士大夫へと上昇した家系が宗族を形成するというあり方が定着したことである。なかでも科挙官僚制と連携する義荘をモデルとして宗族を形成するというあり方が定着したという点において、宗族は確かに江南の社会構造に組み

込まれたといふべきである。¹⁷⁾

濱島氏が江南と比較対象の素材とした珠江デルタも江南の宗族形成運動と関係がある。氏は、「水賊」のような「社会的危険」に直面する辺境の移住農民こそ、宗族つまり祠堂、族譜、族産を物的表象とし、「尊卑之分」を秩序原理とする宗族（および「郷族」）を必要とすると推定したが、この見解に根拠を提供したはずの『報告書』で確認すると、万頃沙には宗族の痕跡すら発見されていない。濱島氏の主張には最も必要とされる史料の根拠が欠落しているのである。江南の場合とは真逆に、新稿で典型的な宗族の存在が主張されたにもかかわらず、現地調査では宗族の痕跡すら発見されていない。重大な問題を残す史料操作と言わねばならない。

他方、『報告書』に収録された順徳県の調査記録を参照すると、宗族の存在が記録されていることに気がつく。調査地域は、珠江デルタのなかで最も早く宋代に開発された「西北江老三角洲」に位置し、集約的な「桑基鱼塘」に象徴されるように、農業の商業化、市場との連携が進捗した龍江鎮及び大良鎮（順徳県城が所在）である。これらの地域では族譜、祠堂、族田を所有する宗族が多く生成され、濱島氏が重視した「尊卑之分」が重んじられる事例も発掘されている。濱島氏は、

この順徳県における宗族分布の状況と万頃沙という基囲開発の最尖端の事例とを混同して自己の見解を組み上げたのではなからうかと疑われるところであるが、それはさておき、なぜ順徳県の先発の経済先進地域で宗族が成長したのか。従前の筆者の作業から言えば、珠江デルタが儒教化の潮流に巻き込まれたことと関係がある。珠江デルタは一六世紀以降、海外貿易と連動して域内商業や手工業が発展し、都市開発も進捗し、清代には江南デルタに次ぐ経済地域へと成長した。かかる経済発展を背景として、多民族多文化より構成されるデルタ地域は科挙官僚制を軸とする一元的な儒教化に組み込まれることになる。儒教化の潮流のなかで登場した大量の漢族士大夫の存在は宗族の普及にとって好適の環境である。宗法を理想として父系親族を集合する宗族形成の動きは北方の江南デルタで生じた宗族形成運動と同質的である。宗法を理想とし、程頤や朱子の族譜や祠堂の制度を受け継いでいること、都市（とくに広州、仏山というデルタの経済を牽引する二大都市）を中心として宗族の祠堂が分布していること、士大夫（郷紳）や商工業者が宗族形成を主導したことなどである。宗法の制度や宋儒（程頤、朱熹）の宗法復活論は士大夫が誰でも学ぶ知識の一つであり、当時各地で勃興した士大夫

に共有され、実践されたものと考えられる。かかる宗法主義の受容はまた、ヤオ族、チワン族などの非漢族が同化するに際しても、珠璣巷伝説を取り入れ、自己の祖先（始祖、始祖遷祖）は中原から移住してきた漢族であることを主張するうえで極めて有効であった。宗族形成運動の結果、明末清初までに、官僚等を輩出し、名門の家系を樹立した宦族と弱小の家族・宗族とに分化する社会構造が成立した。⁽¹⁸⁾清代の珠江デルタの社会構造を考察した西川喜久子氏は、持ち回りにより共同で地域支配を実現し官の行政を補完する「進士・拳人を多く出しているいくつかの有力宗族」が珠江デルタのなかでも先進地域にみられることを指摘している。⁽¹⁹⁾順徳県の都市部（鎮、県城）で多くの宗族が拠点を構え大きな影響力をもったのはこうした一六世紀以降の宗族形成運動の一局面ではないかと考える。この問題については、開発の最尖端の地域（万頃沙）の問題ともあわせて検討する余地があるであろう。

注

(1) 常建华「共同体与社会——清中葉浙江的宗族生活形態——」（常建华・夏炎主編『日常生活視野下的中国宗族』科学出版社、北京、二〇一九年）、同「明代蘇州宗族形態探研」（『史学集刊』二〇二

一年第一期）。

(2) Fei Hsiao Tung (費孝通) "Chinese Village Close-up", NEW WORLD PRESS, Beijing, 1983. 本書の邦訳書は小島晋治他訳『中国農村の細密画——ある村の記録 一九三六—八二—』（研文出版、一九八五年）。福武直『中国農村社会の構造』（大雅堂、一九四六年）、本書は一九七六年、『福武直著作集第九卷』中国農村社会の構造』として、東京大学出版会より再刊された。

(3) 牧野巽「乾隆十一年重修『范氏家乘』について」（『牧野巽著作集第三卷』近世中国宗族研究 御茶の水書房、一九八〇年）、清水盛光『中国族産制度攷』（岩波書店、一九四九年）、仁井田陞『中国の同族又は村落の土地所有問題——宋代以後のいわゆる「共同体」——』（『東洋文化研究所紀要』第一〇冊、一九五六年。同論文は、『中国法制史研究 奴隸農奴法・家族村落法』東京大学出版会、一九六二年、に収録された）、近藤秀樹『范氏義荘の変遷』（『東洋史研究』第二一卷第四号、一九六三年）。

(4) 前著「序章」、井上徹・遠藤隆俊編『宋—明宗族の研究』（『総論』（汲古書院、二〇〇五年））。

(5) 前掲『宋—明宗族の研究』（『総論』、新著「序章」で整理したように、江南を除く華中、華南において宗族がどの時代でも普遍的に存在したわけではない。各地の宗族を分析した研究はおおむね一六世紀以降に宗族結合が発展した状況を報告している。

(6) 濱島氏が掲げる回憶小説は、魯迅「村芝居」である。中文の原題は「社戯」であり、一九二二年十月の日付がある。『文藝叢書』吶喊（新潮社、一九二三年初版）に収録されている。氏は、邦訳として、『魯迅全集2』吶喊・彷徨（学習研究社、一九八四年）収録の『吶喊』に収められた「村芝居」を利用している。なお、訳者について丸尾常喜とするが、丸山昇が正しい。

(7) 濱島氏は「水賊」に関する「挿話」として、「ある日」から始ま

る記録を掲げ、日本海軍陸戦隊が「本地の聯防隊と協同、専ら水賊を討伐してから引き揚げて行った」ことを紹介している（二一七頁）。ここに「水賊」という用語が登場する。氏によれば、この「挿話」は『報告書』四九九頁にあるものと注記されている。ところが、該当箇所を見ると、「ある日」から始まる「挿話」はまったく記録されていない。どういうことであろうか。『報告書』の他の箇所にも「挿話」は見当たらない。

(8) 珠江デルタのような辺境では、「水賊」のような「社会的危険」から生産・生活を防衛するために宗族が形成されたとする見解は、かつて人類学で議論された辺境性と宗族との関係をめぐる議論を想起させる。モリス・フリードマン氏がその代表的な論者であり、稲作の高生産性や「辺境性」＝中国全体の中におけるフロンティアとしての位置（山賊や海賊から防衛する必要性）が族譜、祠堂、共有地を備えるリニージ（本論で言う宗族）の形成を促したとする。これに対して、瀬川昌久氏は多額の資金が必要とされる宗族形成の事業を農業利潤のみから説明するのは難しいこと、「辺境性」に起因する社会的な脅威は開発がある程度進んで社会的な競争が激化した状況と結びつけて考えられるべき現象（第二段階的現象）であることなど、問題点を指摘している。議論の詳細は前著三六八～三七二頁参照。

(9) 濱島氏は「二 論証A」では当該の記事の日付は万曆四四年八月とするが、「四 実証」では萬曆四四年七月と記す。筆者も『味水軒日記校注』（上海世紀出版股份有限公司遼東出版社、二〇〇一年）で確認したが、七月が正しいようである。

(10) 前著とくに第五章「宗族形成の再開―明代中期以降の蘇州地方を対象として―」参照のこと。

(11) 前著二二六～二二九頁。

(12) 『旧唐書』卷二二三、李晟伝。

(13) 拙稿「中国の近世譜」(新著に「付篇」として収録)。

(14) 濱島敦俊「明代江南農村社会の研究」(東京大学出版会、一九八二年) 八七～八八頁。

(15) 以上の祖先については、光緒二〇年刊『嘉善県志』(中国方志叢書) 卷二二、「支茂」伝、同書卷二一、「支立」伝及び同伝に付された祿の伝記、同書卷一九、「支高」伝などにより補足した。

(16) 濱島敦俊前掲『明代江南農村社会の研究』八六頁。

(17) 義荘形式の宗族の長期存続については、前著第七章参照のこと。また范金民「清代蘇州宗族義田的發展」(『中国史研究』一九九五年第三期)も清代の義荘の發展を分析している。とくに際立った特徴として、義荘設置者や義田に対して数量的分析を加えていることである。同論文のちに、「明清江南義田的發展」と改題のうえ、范金民著『賦税甲天下・明清江南社会經濟探析』(生活・読書・新知三聯書店、二〇一三年)に再録された。また范金民「明清江南進士數量、地域分布及其特色分析」(『南京大学学报(哲学・人文・社会科学)』一九九七年第二期)は江南の進士と宗族との關係に言及する。

(18) 井上前著第九章及び新著。

(19) 西川喜久子「珠江デルタの地域社会―清代を中心として―」(印刷・能登印刷株式会社、製本・株式会社渋谷文泉閣、二〇一〇年) 六九三～六九四頁。

(い)のうえ とおる 大阪市立大学名誉教授

補記 本誌への拙稿の寄稿後、瀬川昌久「祖先の威光のもとで―宗族研究の総括と展望―」(東北大学東北アジア研究センター、二〇二二年)が刊行された。拙稿で紹介した議論に密接に関わる研究であるので、ぜひ参考にしていただきたい。

