

## 山田賢氏の疑問に答える

—— 拙著『中国の宗族と国家の礼制』の書評を読んで ——

井上 徹

二〇〇〇年二月、筆者は『中国の宗族と国家の礼制——宗法主義の視点からの分析——』と題する本を研文出版より上梓した。拙著で取り上げた宗族という用語の最も広い定義は同じ祖先から分かれた父系出自の親族である。古来、親族の親疎や範囲を示す規定として用いられてきた服制（喪服制）によってその内容を見るならば、父系血縁の親族は個人を中心として成立するものである。それぞれの個人は、上は四代前の高祖まで遡り、下は四代後の玄孫まで下がる縦軸を基本として、計九世代（自己の世代を含む）を親族範囲とするが、原理的には、その枠を越えて親族関係を際限なく広げることが可能である。広義の宗族はかかる個人を中心とする父系出自の親族関係を指し、中国人にとって最も基本的で身近な社会関係として存続し続けてきた。他方、古代以来の歴史資料を繙い

てみれば、同祖の父系親族（広義の宗族）を集合する動きを歴史上に見出すこともまた容易である。拙著で取り上げた宋代以降の宗族は明確な理念をもって親族の組織化を志向した点でそれまでの親族集合の動きとは一線を画している。科挙官僚制度を通じて生み出された知識人（士大夫）は周代の古宗法を復活し、宗法の理念に基づいて、宗子（共同祖先嫡系の子孫）のもとに統合される親族集団（狭義の宗族）を形成しようとした。宋代に登場する族譜、祠堂、族田などはかかる宗族の物的基盤である。研究上、こうした考え方を宗法主義（宗法復活論）と呼ぶ（拙著「緒言」）。拙著では、宋代に登場した新たな宗族の歴史的特質の解明と普及のプロセスの追跡を主な検討課題とした。拙著の刊行後、小島毅氏と寺田浩明氏が拙著に対する書評（それぞれ『歴史学研究』七四九

号、二〇〇一年、『集刊東洋学』第八五号、二〇〇一年、に掲載）を執筆されており、そのなかで様々なご意見を頂戴した。この場を借りて謝意を表しておきたい。また、両氏の書評のなかで述べられた疑問点や提案については、別に回答を行ったので、参照していただければ幸いである（『歴史学研究』七五八号、二〇〇二年、『集刊東洋学』第八七号、二〇〇二年）。山田賢氏は、小島・寺田両氏の書評を念頭に置いて、拙著に対する書評を著し、本誌第二六号に発表された。氏がこの書評のなかで提示された疑問点に答えることが拙文の目的である。

山田氏が最初に提示するのは、元末明初における宗族形成の問題（拙著第二章）である。氏は次のように筆者の考え方を紹介する。

「宗法主義」とは何か。著者の言葉を引きつつ要約すれば、「周代に行われた宗法に基づいて、同祖の族人を集め、合し、宗族の体制を構築すべきことを推奨」する発想であり、それは、究極的には「家系の没落を防止して、宗族単位で名門の家系を樹立しようとするところ」を目的とするものであった。かかる宗法主義の理想を核心理念として凝集せしめられた宗族が登場するのは、宋代からであ

るといふ。その理由は、著者によれば、第一に科挙官僚制の確立であり、第二に家産均分原則による。科挙官僚制度のもとでは、基本的には官僚身分は一代限りであり、しかも家産均分原則によって家はつねに細分化され零落していく可能性に晒されている。この宿命を克服し、代々官僚を送り込んでいくために有効な方策は、宗子によって統率される宗族集団を作り上げ、科挙試験に合格する優れた人材を組織的に養成することである。宗族形成の動きはここに開始される。著者が続いて検討するのは、元末明初期における宗族形成の事例である。元末明初期の士大夫たちは、族譜編纂・祠堂設立、義荘、合爨などを具体的な手段とする宗族の結集に乗りだすが、それは「官僚機構との永続的關係」を梃子に「名門の家系を確立」しようとする宗法主義の発想を継承するものであった。この時期、宗族形成という、「相当の資本と、高い儒教的知識、なみなみならぬ努力」を必要とする困難な事業が澎湃と起こったのは、元朝支配下において逼塞を余儀なくされていた江南の士大夫たちに、「任官の道の開放」が示されたからだとの見通しが述べられる。

この拙論に対して、氏は、「元末明初は族譜の編纂、祖先

を記念する祠堂の建立などが盛行した一時期であり、確かにこうした現象を『宗族形成』運動の高潮と捉えることは可能である。ただし、その基本的性格を、『科擧の復活』に対応する『名門の家系樹立』の志向であり、『官僚身分輩出の基体としての性格を第一義的に担って』登場した宋代宗族の継承と位置付け得るかどうかについては評価が分かれるように思われる」と指摘する。では、どのように評価が分かれるのであろうか。元末明初における宗族形成の事業は族譜編纂や祠堂・義荘の設立による親族集合と合爨と呼ばれる大家族の形態とに大別される。氏はこのうち合爨を取り上げて、筆者とは異なる解釈を示そうとする。

元末明初の宗族結合においてしばしば志向された特徴的な方途に、族人が「同一の家計」、「同居共財の大家族の形態を維持する」合爨と呼ばれるものがある。もちろん史料に現れる合爨の事例は、元末明初ばかりではなく、それ以前の時代にも、そして著者も紹介するように中期以降の江南・広東でも確認できるのだが、元末明初の浙東地域における合爨事例は、本書に引用された限りでも十数例に及んでおり、とりわけ顕著な集中を示している。著者は、この合爨について、「読書人を再生産する

基礎条件を維持でき、任官を媒介とする国家との関係も持続しやすい」という「大家族の利点」が評価されたゆえの現象であると考ええる。しかし、著者のこの叙法は、仮に合爨が「任官を媒介とする国家との関係」の維持にとって合理的な手法であるとするならば、なぜ合爨は宗法主義に基づく宗族の存在とともに、時間軸と空間軸を超えて広く普及しなかったのか、という問いを同時に発生せしめるように思われる。そもそも世代を重ねれば急速に膨張していく大規模組織において、財産の分割を否定し、たとえかたちの上だけでも同一会計を維持しつづける合爨が、なみなみならぬ努力の傾注を要する緊張に満ちた困難な営みであることは容易に想像できる。従って、そのような営みが、「任官」者を継続的に送り出す目的にとって合理的なものであるかどうか、換言すれば、その営みのために費やされる労力は「読書人の再生産」、ひいては科擧官僚の送出という所期の効果に見合ったものか、についても異論はあり得るだろう。すなわち、合爨という手法は、科擧官僚の送出を目的とした場合には、費やす労力に比して効果が乏しいため、一部の事例を除けば、宗族形成に当然付随する行為としては定着しなかつ

たと考えることも可能であろう。

氏は、合爨が科挙官僚の送出という目的のみを志向するようなものであったとすれば、その多大なる労力と精神力と資力を必要とする合爨の事業は一部の家で挙行されるにとどまり、広く普及するには至らなかったのではないかと考えるのである。

あらかじめ説明を加えておかねばならないのは、氏も認めるように、合爨が元末明初期に特有の形態ではないことである。合爨という大家族の形態は元末明初に少なからざる事例を発掘できるが、「それ以前の時代にも」存在した。この問題に関しては、牧野巽氏のテーゼが有名である。氏によれば、漢代以来、大家族の同居共財生活を賞賛する風潮が存在したが、宋代は「大家族主義が頂点に達するとともに、これに対する反動が生じて来た時代であり、大家族主義に代って新たに次第に抬頭して来たのが宗法主義である」と述べて、宋代を転機とする大家族主義から宗法主義へと<sup>1)</sup>いう変化を描いた。私見によれば、そうした転換が決定的になったのは明代半ばではなかったかと推測しているが、それはともかくとして、研究史のうえで、合爨が漢代以来、すでに広く普及していた家の形態であることは異論がないところだ<sup>2)</sup>と思う。したがっ

て、氏のように、あたかも元末明初を中国の歴史上最も大家族が集中した時期として描くのは正しくないし、また、「時間軸と空間軸を超えて広く普及しなかった」という認識にも問題がある。合爨の最大の利点は何よりも家産均分の禁止によって家産、家族員の分散を防ぎ、家の存続を維持しようという点にある。普及の度合いを計ることは難しいが、漢代以来、「困難な営み」であるにもかかわらず、この利点がそれぞれの時代の有力者によって認識され、家を保全する手段として、恒常的に採用されてきたと考えるべきである。元末明初はそうした大家族の歴史のなかでとりわけ多くの事例が発掘できる時期であるというにとどまる。

では、なぜ元末明初という時代に多くの合爨の事例が発掘されるのか。筆者の考えを改めて説明しておこう。元朝治下において江南の士大夫に開かれた任官の道はせいぜい下級官吏、儒学教官などに限られていたが、元朝末期になると、朝廷は、科挙の重視、経筵の開講、儒者の重用など積極的な漢化政策を採用し、江南の士大夫との協力関係を重視して、かれらを中央の政治に関与させるようになり、更に、江南の士大夫の協力を得て政権を樹立した明朝では、その当初、江南の士大夫が中央・地方官僚機構に大量に進出し、科挙の全面

復活も宣言された。江南の士大夫に対する任官の道の開放が、宗族形成への志向を強めさせた最大の時代的要因である。士大夫は官僚機構との接触を深めたことを契機として、身分と富を子孫に伝え、家系の繁栄を永続的なものにすることに強い関心を寄せるようになり、必ずしも容易とはいえない宗族形成の事業を現実のものにするという方向に向かった。合爨はそうした事業の一つである。義門鄭氏の事例に示されるように、合爨は家産均分の禁止によって家の保全を確かなものとするのできるのみでなく、しかも、儒教知識もまた共同生活のなかで代々継承されることにより、読書人を再生産する基礎条件を維持でき、任官を媒介とする国家との関係も持続しやすい。合爨の生活を長期にわたって守り続けてきた義門鄭氏の名声が広く伝わり、鄭氏を模倣しつつ、家産均分を禁じて、兄弟等近親者の間で合爨を挙行する士大夫の家が相継いだのも、そうした大家族の利点が評価されたからである。このように筆者は元末明初における政治情勢の変化つまり江南の士大夫に対する任官の道の開放を、合爨を含む宗族形成の動きの高揚の背景として重視した。

これに対して、氏は、「元末明初における合爨の盛行とは、安定した『科挙』体制のもとにおいて任官者を継続的に輩出

していくための手段であったというよりも、危機のもとにおいてこそより多く選択された、非定常的手法であるとも考えられないだろうか」と述べる。具体的にはこうである。

どのように政治体制が動揺しようと、いかなる勢力が権力を掌握しようと、礼的規範を体現した集団であることを対外的に掲げ示し、いわば文化的資源を確保しておくことは二重に必要な手段であったように思われる。第一には、確保された文化的資源を背景に、いかなる政治勢力が登場しようとも有利な条件で折り合える余地を確保しておくためである。（たとえば鄭氏が元末から明初にかけて、時代の変動にもかかわらず、つねに「義門」として遇され続けたように）。第一には、きわめて困難な自己抑制に満ちたモラルの実践により、そのようなモラルの模倣を周囲にまで拡張的に発生せしめ、たとえ全体秩序が解体した危機の中にあっても、少なくとも彼らの家を中核とする地域秩序は安定的に守り抜いていくためである。

要するに、元末明初の「危機」に直面した江南（浙東）の士大夫は、合爨という「文化的資源」を確保した家を作り上げ、その資源を背景として政治権力と交渉し、有利な条件を

引き出すとともに、合爨を普及させ、それらの家の中核とする地域秩序を護持しようとしたと考えるのである。浙東の士大夫がこうした戦略をもっていたかどうかを史料のうえで確認することは難しいので、その戦略そのものについてはコメントを差し控えたい。問題は、前掲の提案である。「元末明初における合爨の盛行とは、安定した『科挙』体制のもとにおいて任官者を継続的に輩出していくための手段であったというよりも」という箇所は、筆者にはわかりづらい。「安定した『科挙』体制」という表現をされているが、「元末明初」はそもそも「安定した『科挙』体制」が成立していた時代ではなく、科挙体制の成立が模索された不安定な時代である（前述）。その不安定な政治情勢のもとで、浙東の士大夫は合爨を次々と挙行した。それが「合爨の盛行」である。「安定した『科挙』体制のもとにおいて」という一文を抜いて考えれば、氏の意図するところは、元末明初のような「危機」の時代においては、合爨の盛行という現象は、任官者を継続的に輩出していくことを主な動機として編成された結果であるというよりも、「危機」への対応として多く選択された結果であり、それは「非定期的手法」として位置づけるべきである、ということになるであろうか。かりにこのように理解で

きるとして、任官者の輩出と「危機」への対応を対立的に捉えることには問題はないだろうか。氏において「危機」への対応とは、合爨という「文化的資源」を確保して、政治権力と折衝し、あるいは合爨の家の中核として地域秩序を（作り上げ）、「安定的に守り抜いていく」ことである。しかし、すでに鄭氏の事例を掲げて説明したように、合爨生活のなかには、読書人を再生産し、国家に送り込む機能が内包されている。これは「規範」に明記されていることである。この点に基づき、筆者は「任官を媒介とする国家の関係」の持続を指摘したのである。つまり、「文化的資源」のなかには、官僚輩出の機能が含み込まれているのである。元末明初は王朝交替という「危機」の時代であるが、同時に、政治権力が士大夫の協力を必要とした時代でもある。江南の士大夫は、「危機」的状况に直面したからこそ、官僚の輩出といういわば定期的手法を発揮して政治権力との連携を強め、家の保全を確かなものとしたと理解したい。任官者の輩出と「危機」への対応とは矛盾するものではない。

氏は元末明初における宗族形成運動のうち、合爨を取り上げて、「危機」への対応という視点から説明を加えようとしたが、その論理は宗族が普及した一六世紀以降においても同

様に適用される。『一六世紀以降の中国の先進地域では、かつてない規模で出現した都市化・商業化の潮流のなかから、不在地主や商業資本が大きな成長を遂げた。彼らの目指すところは科挙による任官であったから、かかる有産階級の成長は、とりもなおさず、科挙に及第するために儒教的教養を習得しようとする知識人が大量に析出されたということでもある。すなわち、富の集中によって成長した新興エリートが、『官界との永続的關係の樹立を目的』として宗族形成を開始したのだと解釈された。このように拙論を紹介したうえで、氏は次のように述べる。

かかる基本的な性格について見るならば、宋代の宗族も、宋代に唱えられた宗法主義を「継承」した元末明初の宗族も、更には一六世紀の宗族も一貫しており変わるところはない。ただし、ここでも評者が興味を引かれたのは、宋代における宗族と一六世紀における宗族との規模の違いである。著者の述べるところによれば、宋代では小宗復活論が有力であったのだが、それは宋代において現実には結集された宗族の規模を反映するものであると考えられる。これに対して一六世紀における宗族は、包摂する人員の量的規模においても、空間的な広がりという点に

においても、明らかに大規模化の傾向を示し始めている。実際、著者の紹介になる史料の一部は、確かに一六世紀における宗族の大規模化を示唆するものである。たとえば、明末の広東では、広範に同族を結集し、遠い過去における共通の「始祖」を祀る「大宗祠」を設立した事例がいくつか記録されている。広州・肇慶両府の各地に散在した全二八族を糾合し、広州城に晋代の始祖「忠義公」を祀る大宗祠を建設した洗氏は、その代表的な事例のひとつである。一方、江南蘇州地方においても類似する状況を見て取ることができる。たとえば葉氏の場合、他のいくつかの宗族と同様「例にもれず、祖先探しは困難に直面」したが、「遺蹟」を入手して宋代の礼部侍郎達までを遡り、更に松江の「族」と連絡を取って祖先の系譜を明らかにしている。祖先が遠い過去にまで明らかになればなるほど、同族と認知し得る範囲は拡大する。あるいは、これを次のように言いかえることも可能だろう。宗族をより大規模な範囲で結集するためには、共通の祖先をより遠い過去に設定する必要があったのだ、と。時間軸をどれほど遡った地点において共通の祖先を（発見）するかは、求められている宗族の規模と密接に関わっ

ているのである。だとすれば、なぜ一六世紀の宗族は「始祖」の〈発見〉を通して広域的な大規模ネットワークを形成することを選択したのか、という問いかけが発生することになるだろう。

氏は一六世紀の「宗族」が「大規模ネットワーク」の形成を選択したのはなぜかという問いかけを提示しているが、この問いかけに答える前に、拙論に対する氏の解釈の誤解を正しておく必要がある。宗法主義の言説に依拠するならば、士大夫が官界との永続的関係の樹立を目的として宗族形成を志向したという点においては、宋代から一六世紀に至るまで基本線は変わらないと考える。しかし、現実の「宗族」の「性格」にも変化がないとは言っていない点に留意していただきたい。すでに寺田浩明氏の書評に対する回答（前掲）でも説明したように、一六世紀以降、宗族は華中・華南の南方を中心として普及の時代に突入し、その普及の時代にあっても、名門の家系樹立を最終目標とする願望は生き続けている。そして、名門の家系を樹立する装置として出発した宗族は、その普及のプロセスにおいて、防衛、相互扶助などの諸機能を備えるものとして、広く万民の生産・生活にとってなくてはならないような集団へと変質していったと予測した（拙著四

三九頁）。氏は宗法主義の理念の保持と宗族の実像の相違について混同した理解をされているように思う。

理念と実像の区別は「大規模化」の論理についても指摘されねばならない。「著者の述べるところによれば、宋代では小宗復活論が有力であったのだが、それは宋代において現実に結集された宗族の規模を反映するものであると考えられる」。宋代に宗法の復活を目指す考え方が浮上した時、大宗復活論と小宗復活論の二つの見解が存在した。例えば程頤は大宗復活の必要性を論じたが、むしろこの時代に有力であったのは小宗復活論であった。それは氏の言うように、「現実に結集された宗族の規模を反映するもの」であったかという点、そうではない。「其の族散じて其の祖を忘」れているのが現実である（蘇軾の言葉。拙著六六一―六七頁）。また、元末明初の儒者も、当時の人々が、田園・室廬の増殖に専心し、祖先祭祀、一族との親睦を行わない風潮を嘆く。そこに窺われるのは、自己の営為によって自己一身とその家族の幸福を獲得するという生き方である（拙著第二章）。小宗復活論が有力であるからといって、そうした理念が現実を反映したものはいえないのである。こうした相違に注意を払うならば、一六世紀の状況を把握するに際しても慎重な理解が望まれる。



氏は、「宗族の大規模化」の事例として、広東冼氏と江南蘇州の葉氏の二例を掲げる。前者の広東冼氏の場合、広州・肇慶両府の各地に散在した全二八族を糾合し、広州城に晋代の始祖「忠義公」を祀る大宗祠を建設した。その前提には実態としての宗族がある。冼氏では、二八族がそれぞれ嘉靖年間宗祠を設立し、その後明末の天啓年間になって始祖を祀る大宗祠を広州城に建設したのである（拙著第九章）。各地の宗族を統合し、「大規模化」した代表的事例といえる。しかし、後者の蘇州の葉氏も同列に扱えるかどうかは問題である。葉氏の場合、他のいくつかの宗族と同様「例にもれず、祖先探しは困難に直面」したが、「遺蹟」を入手して宋代の礼部侍郎達まで遡り、更に松江の「族」と連絡を取って祖先の系譜を明らかにした、という事実は確かにある（拙著第五章）。宋代にまで遡った点から、葉氏が始祖を設定し、大宗集団の形成を志向したと予測することも可能であろう。しかし、「一六世紀における宗族は、包摂する人員の量的規模においても、空間的な広がりという点においても、明らかに大規模化の傾向を示し始めている」ことを裏付ける事例として引用できるかどうかは問題が残る。第五章では、第一節「宗法觀念」において、蘇州の士大夫のなかに大宗復活論と小宗復活

論の両説があること、第二節「府城」で、士大夫が蘇州府城及び府下の県城で宗族形成事業を実施したことを紹介した。葉氏はそのうちの崑山県城の事例である。葉氏も含めて、これらはいくまで事業挙行の事例であり、実際に「大規模ネットワーク」を形成できたかどうかは不明であるし、ましてや宗族の「大規模化」の現実を反映したものでもない。江南の人々の気風は個への分散化が甚だしく、親族の集合とは程遠いのが現実であった（拙著二〇九頁）。大宗復活論が唱えられ、またその理念に従って事業を行っているからと言って、宗族の「大規模化」が現実にも展開したわけではないのである。本章では、大宗復活論か小宗復活論かは別にして、台頭した士大夫が宗法の理念に基づき、義荘、族譜、祠堂を具体的手段として親族の組織化を実現しようとし、そして宗族形成の動きが府城・県城のような城郭都市のみでなく、更に府下の農村地帯にも広がっていたことを紹介したにとどまる。要するに、江南と広東では地域偏差が認められるのであり、一概に「大規模化」という言葉で括るのは問題があるといわねばならない。

では、なぜ山田氏は理念と現実の混同による事実の誤認や地域偏差の軽視といった危険を犯してまで、執拗に「大規模

化」にこだわったのか。それは次のような理由による。「評者は本書を通読したのちもなお、少なくとも、著者の仮説が予想し得る他の仮説を駆逐して排他的に成立すると確信することはできなかった。その理由の一つは、官僚・名門への渴望という定常的動機のみによっては、時間軸と空間軸における宗族の存在自体の濃淡や、宗族の規模・様態の変容を必ずしも整合的に説明しがたいのではないかとという疑念による。

たとえば、一六世紀に大規模な宗族が出現するのは、この時期においてことさら科挙官僚輩出の願望が強まったわけでもなく、また、狭い地域を越える大規模なネットワークに繋がれた宗族が、科挙合格者の養成にとってより効率的な単位となったわけでもない。もちろん宗族の規模が大きくなればなるほど、その宗族から科挙に合格する者の絶対数は増大するだろう。しかしそれは母数の拡大の結果であり、大規模宗族生成の原因ではない」。すなわち、氏は筆者の論証内容を「仮説」とみなし、その「仮説」をもってしては一六世紀における「大規模な宗族」の出現を説明できない、この点を強調するためにこそ「大規模化」が強調される必要があったのである。そして、それは更に、「大規模化」を説明できない、故に宗族の形成と普及に関する筆者の「仮説」そのものも成

り立たないかもしれない（あるいは成り立たない）という方向へと読者を導くであろう。しかし、これはかなり強引な見解ではないだろうか。氏は「大規模化」（「大規模な宗族」の出現）という現象を説明するのに拙論が不適切である理由を二つ掲げている。第一に、一六世紀に科挙官僚輩出の願望が強まったわけではないという点である。筆者もまた、そのように主張した覚えはない。明代後半の宗法主義は前代の宗法主義の主張を継承し、どのように宗法による親族組織化を実現するかという具体的検討が行われるようになった点において注目されるが、宗族形成を志向する士大夫個々の願望の強弱を云々するのは意味がない。筆者が注目したのは、知識人の量的な拡充である。「知識人の量的拡充は、宗法の観念を共有する人々の増大を意味し、宗族形成の動きを加速したと考えられる」（拙著二〇一一—二〇三頁）。都市化・商業化の潮流のなかで大量の知識人が生み出され、彼らが没落の危機を乗り越える方策として宗法主義を採用したところに、宗族形成運動が普及した下地を読み取ったのである。第二に、宗族の「大規模化」にともなう科挙及第者の増加は認めるが、それは、族人が増加したという「母数の拡大の結果」に過ぎず、大規模宗族が科挙及第者を官界に送り出すことを目的として

編成されたことを意味しないというものである。拙論において「大規模化」は要件ではなく、むしろ問題としたのは宗族形成運動の「普及」であり、その点で山田氏の問題の立て方との相違が生じる。繰り返しになるが、筆者が解明しようとしてきたのは、宋代に開始された宗族形成運動の行方である。この運動において、科挙官僚制度を通じて人材を官界に送り出すような名門の家系を樹立することが、宋・清の時代に主張された宗法主義の一貫した言説であり、義荘、祠堂、族譜などはそうした理念を実現するための道具立てである。こうした運動の普及の結果、どのような状況が出現したのか。数量統計が残されている蘇州府の義荘の場合、明代後半以降、清代までの間に、確かに府城内外、市鎮を中心として次々と義荘が設立され、長期にわたって存続したことが確認されるが、その量的な比重を過大に評価すべきではない。義荘のように、恒久的な経済基盤をもち、組織化されている宗族集団の量的比重はむしろ低く、宗族のなかの模範としてのステータスを占めるにとどまった。しかし、父系祖先や父系親族を重視する觀念の浸透にともない、宗祠等の装置を設けて、宗族組織を形成しようとする動きはかつてない広がりを見せたものと推測される（拙著三一六―三一七頁、三六一頁）。こ

のように筆者は宗族のモデルとしての義荘、そしてその周辺に広がる宗族形成の動きというイメージを示した。これが宗族形成運動の普及について行き着いたささやかな一つの結論である。前述のように、筆者はまた、普及のプロセスにおける、防衛、相互扶助などの諸機能を備えるような集団への宗族の「変質」を視野に収めていた。その「変質」の内容を具体的に解明することは拙著の守備範囲を越えた課題であるが、山田氏が問題とした「大規模化」はたぶんこの普及のプロセスにおいて問題とされるべきである。宗法主義で唱えられる、科挙官僚を輩出し、名門の家系を樹立することが「大規模宗族生成の原因」であると一義的に考えているわけではないのである。

以上のように、拙論に対する山田氏の批判は宗族の「大規模化」という視点にあまりに偏りすぎたために生まれた誤解を含むもののように思われるが、その批判が活かされるには筆者の「仮説」に別の「仮説」を対置させることが有効な方策となる。氏はここに岸本美緒氏の解釈を引用する。<sup>3)</sup>「明末、一六世紀は、里甲制など旧来の秩序が解体に向かい、銀流入による社会的流動化の昂進とともに、人々が競争的な環境の中に投げ出されていく熱気と不安に満ちた時代でもあった。

そしてまさにそのような社会の流動性、不安定性ゆえに、無  
限的な一体感に基づく水平的結集が強く求められたのであ  
り、宗族においても『自分の族と他の族とを区別しようとし  
る動機ではなく、血縁感覚を媒介に広汎な人々と結集してい  
こうとする動機』が前面に現れ、『同姓であれば血縁関係が  
立証できるか否かにかかわりなく系譜をつないでしまうとい  
う通譜の風潮』が出現したのである。著者が挙げている洗氏・  
葉氏の記録は、同時代に盛行した『通譜』事例と見なしうる  
ものであり、科挙というかたちの上昇戦略の安定的継続を前  
提に結集した社会関係というよりも、むしろ定常的なシステ  
ムが維持されがたい社会の不安定性、流動性、その裏返しと  
しての共同性希求への熱気ゆえにこそ急速に成長したと考え  
ることも可能である。要するに、氏は、「社会の流動性、不  
安定性」が顕在化した明末（一六世紀）において、「血縁関  
係を媒介に広汎な人々と結集していこうとする動機」が強ま  
るなかで、「血縁関係が立証できるか否かにかかわりなく系  
譜をつないでしまう通譜の風潮」が出現し、前掲の洗氏・葉  
氏の事例もそうした「通譜」の事例だ、したがって、「通譜」  
に見られるような宗族の「大規模化」は名門の家系樹立を目  
的とした上昇戦略の一環という観点からではなく、「社会の

流動性、不安定性」をその背景とするものとして解釈するこ  
とも可能だと見るのである。氏はここで拙論か岸本論かとい  
う二者択一を読者に迫っているが、そうした二者択一的など  
らえ方は、「社会的流動性」の定義についても指摘されてい  
る。

岸本における社会の「流動性」とは、階層間の移動や地  
域間の移動といった、特定の移動の形態にのみかかわる  
ものではなく、むしろ旧来の秩序の崩壊によって、人々  
が多様な可能性を模索しつつ「場」を動き回っている状  
態とでも形容すべきイメージであるように思われる。岸  
本の場合、一六世紀宗族の生成要因は、主として社会の  
流動化による「不安とアノミー」、そのような切迫した  
心情に基づく無限定的結集という非定常性から説明され  
るのだが、著者の場合、科挙制度ゆえに恒常的に社会階  
層間に発生せしめられている上昇と下降の（安定的）流  
動性という定常的社会システムから説き起こされている  
ことは留意されねばならない。一部の知識人によってい  
かに官僚の家系の没落が慨嘆されようとも、むしろそれ  
が競争の「公正性」の結果の一面である以上、総体とし  
ては階層間流動性の存在ゆえに科挙制度は全体社会の中

で信任され、定常的システムとして安定する。いわばそのような定常的システムを前提に説き起こす著者と、「不安とアノミー」に基づく切迫した心情ゆえの無限定的結集という非定常性から説明する岸本とは、同じく「流動性」という比喩を使用しながらも、そこには背反するベクトルを持つ異なったイメージが盛り込まれていたのだと言わねばならない。

岸本氏と筆者とは同じく「流動性」という概念を用い、宗族形成の背景として流動的な状況を想定しているが、山田氏は、両者の間には「流動性」の解釈に起因する見解の対立が存在すると理解する。しかし、そのように対立的に捉える必要はないのではないか。岸本氏は、明末清初の時代の江南について、農村から都市へと人の流れが急速に進んだという空間的流動性とともに、激しい競争社会のなかで、一介の庶民から、科挙に及第することによって威信ある存在へと成り上がった郷紳相互あるいは郷紳と官府相互の間にも激しい競合・対立があり、のみならず、郷紳の家の興亡も激しいと描写した<sup>3</sup>。ここに示されるように、岸本氏のいう社会の流動化は、明末の社会に対する観察をもとに、空間的流動性と階層的流動性の双方に目を向けて作られた包括的な概念を前提として

いる。社会の流動化による「不安とアノミー」が述べられる時、特徴的であるのは、「人々が多様な可能性を模索しつつ『場』を動き回っている状態」と表現されるように、個人の選択と行動に焦点を当てたことであり、宗族形成もその点から説明された。他方、筆者は主に階層的流動性を問題とした。その理由は単純である。宗法主義の言説に依拠する限り、明清時代においても、宗法を理想とする宗族形成が主張されるに際しては、家系の没落の危機と名門への願望が表明されるからである。山田氏は、階層的流動性は「定常的社会システム」であり、「全体社会」のなかで信任され、安定している（したがって、「全体社会」のなかでは危機として認識される度合いは低い）とみなしたが、宗族形成の事業は、士大夫やその親族の個別的事业として開始されるものであり、考察の起点はここに置かれるべきである。その限りにおいて、上昇を遂げた人々にとっては、没落に対抗し、名門の家系を樹立しようとするのは切実な心情である。では、こうした宗法主義の視点から、一六世紀ないしそれ以降の宗族形成事業をすべて説明できるかという点、そうではない。前述したように、普及のプロセスにおける宗族の「変質」が問題である。モデルとしての宗族（例えば義荘）を頂点としてその裾野に

広がる多くの男系血縁団体ないし血縁のネットワークを考察するに際しては、士大夫のみでなく、民衆レベルを含み込む論理が必要とされてくる。そうした時にこそ、岸本氏の「不安とアノミー」という個人的心情への着眼が必要とされてくるであろう。

山田氏は最後に、宗族と家産均分原則との関係をめぐる疑問を提示されているので、この点についてもお答えしておきたい。

著者が宗族形成の動因として挙げていたのは、第一に科挙官僚制であり、第二に家産均分原則であった。家産均分によって遅かれ早かれ家は細分化されてしまい維持しがたくなるため、宗族の結集が必要になるのだ、という著者の観点に立つならば、家産均分原則は家の継続性を脅かす阻害要因であるということになる。確かに家産均分原則は、家産自体の不断の膨張をとまなわないう限り、世代を重ねて家族人口が増大すれば、必ず一人当たりの富の継承が減少し、均しく貧窮化をもたらすシステムではある。継承した家産をただ保守していくならば、遅かれ早かれ均しく貧窮化は免れない。こうした事態を回避するためには、それぞれ家産の膨張を求めて多様な選択

に打って出るしかない。そして無論、選択のいくつかは失敗に終わるだろう。しかし無数の選択の中で、もしいくつかが成功すれば、成功者とその富を中心に宗族は結集し、祖先祭祀の継承もまた果たされるのである。仮に家産を分割することなく長子にのみ相続させ続けたならば、予想困難な大きな社会変動に遭遇した場合、ただ一つの「家」は根こそぎ壊滅してしまうかもしれない。家産均分の手法は、全体の貧窮化という危険と背中合わせではあるけれども、まさに家を均等に細分化して強制的に多様な上昇戦略へと押し出していくことにより、存続のリスクも細分化する。地下茎が広範に増殖していれば、たとえその一部が何らかの外的条件によって枯死したとしても、残存部分から再び繁茂することが可能となるであろう。すなわち、評者にとって家産均分のイメージとは、均しく祖先の「氣」を継承し、「氣」の共有によって繋がれている拡大生命体の如き宗族が、断絶することなく延続していくために不可欠な危険回避の技法なのである。繰り返すように、上昇、拡大の可能性が開かれていく流動性の高い社会でない限り、家産均分は必然的に全体の貧窮化をもたらすに過ぎない。家産均分とは、つ

ねに上昇の機会が可能性として開かれていると同時に、反面、いつ大きな危機に直面するかもしれない不安定で流動的な社会に適合的な手法なのだと見えよう。因みに長子相続（単独相続）は、上昇や発展の可能性が小さい代わりに、長期的な安定が見込まれる社会—たとえば近世日本社会のような—においてこそ適合的であろう

氏の主張を要約するならば、中国社会は恒常的に「不安定で流動的」であり、人々はたえず家（同居共財の家族）の存亡の危機に直面している。かかる危機的な状況のもとでは、長子相続制は、長子という一人の人間のみに家を相続させるため、その長子が危機への対応を誤れば、ただちに家が断絶してしまうという点で、家系の継承の方法としては危険が大い。これに対して、家産均分もまた全体の貧窮化という危険を伴うものの、家産均分によって生み出された複数の家族のうち、どれかが成功すれば、その成功した家族を中心として宗族が結集し、祖先祭祀も受け継がれる。つまりは、家産均分の方が長子相続よりも、家系存続の確率が高いということである。家産均分は少なくとも漢代以来、中国社会で採用されてきた承継の方法であるから、氏の論理はほぼ全中国史について適用されるものであるといってもよい。筆者にはか

かる巨視的な論法の可否を判断する力量はないので、拙著の内容に限ってお答えしたい。

氏は、なぜ家産均分が採用されてきたかという根源的な問題を突きつけるが、現時点での筆者は、「如何なる事由が家産分割の行われる機縁となるかをはっきりと論ずることは不可能であろう」という滋賀秀三氏の見解（5）に従わざるを得ない。確かなのは、家産均分が承継の基本原則として維持されてきたという事実のみである。そして、その原則が人々に受容されてきたことも事実であろう。たとえば、明代後半の江南においても、家産均分と科挙官僚制の原則により、身分のみでなく、家産さえも、一代限りであり、ともに流動的であるような状況が厳然と存在した。拙著では、明代の文人・帰有光の発言に注目し、「富と身分、そして長寿の三者がともに変転きわまりないものであり、環境を同じくする家族であってもそれぞれに異なり、そうであるからこそ、人々はそれを求めて努力するという当時の人々の社会観念がよく表現されている」（拙著一〇八頁）と述べた。人々は、富も身分も一回性のものであるという事実をごく自然に受け入れ、その厳然たる事実を励みとして生業にいそしんだ。そこには、家産均分を「家の継続性を脅かす阻害要因」とみる観念はない。そ

れが正常な感覚であろう。では、人々は、「不安定で流動的」な社会を生き延び、家系を存続させるために、家産均分による複数の家族の析出と成功を収めた家族を中心とした宗族の結集という戦略を常に採用したかというところ、そうとはいえない。再度引用するならば、明代後半における先進社会（江南）では、人々の気風は個への分散化が甚だしく、親族の集合とは程遠いのが現実であった（前掲）。「自己の営為によって自己一身とその家族の幸福を獲得するという生き方」こそが、宋代以来の中国人の重要な生活指針であった（拙著一二五頁、二一〇頁）。家産均分による複数の家族の析出と成功を収めた家族を中心とした宗族の結集という戦略は、政治的・経済的に成功を収めた人々が強く意識したものである。彼らにおいて、科挙官僚制と家産均分のもとの身分と富の一回性は家の存続を脅かす「阻害要因」とみなされた。つまりは宗法主義で唱えられた戦略に他ならない。これを「不安定で流動的」な社会に生きる人々に常に採用されてきたものと断ずるのには危うさが伴うであろう。

「不安定で流動的」な中国社会には家産均分、また「長期的な安定」を特色とする近世日本社会には長子相続がそれぞれ適合的であるという氏の見解から見たとき、拙著で紹介し

た「長子優先相続」の事例は気にかかるところである。

著者は、明代江南に見られた「長子優先相続」について、均分相続による家産の分散を防止するために有効な家の「保全方法」と評価する。しかし、長子の優先は、嫡庶を分かつ礼の指針にかなうものでありながら、しかも本書に引用された事例による限り、ただ史氏の一例に止まる。確かに周の時代の諸侯であれば、君統を継承する者はただ嫡子のみにして、他の庶子は全て臣下に下るゆえに、嫡庶の別はゆるがせにできない問題となろう。しかし、もとより君統の継承など問題にならない後世の士大夫にとつて、それは模倣すべき礼の原点ではあっても、模倣への内的な欲求を喚起されるような行為ではなかったのかもしれない。むしろそれどころか、きわめて迂遠にして、現実には長子に家産を集中させることなど、家の存続にとつて危うい技法でさえあったのかもしれないのである。もし長子優先相続が、家の保全にとつて有効な方策であったとするならば、そしてそれが古礼にかなうものだとするならば、評者にはそのような様式がより広く推奨されなかった理由を想定することは難しい。ここで、史氏の長子優先相続の事例が持ち出されたのは、



近世日本社会とは異なり、「不安定で流動的」な中国社会には適合的ではなく、例外的事例と見なすべきだという考えからである。長子優先相続が、近世日本の「長子相続」と同じく中国社会には不適合であるかどうかの判断はつきかねるが、氏は筆者がこの事例を紹介した意図を誤解されているようである。史氏の長子優先相続は明代前半の里甲制下における特殊な事例である。初めて長子に家産継承の優先権を与えた史仲彬はたしかに「礼に在りては、嫡と庶、礼秩を異にす」と述べているが、彼にとって、問題なのは封建制の時代の礼ではなく、現実の危機である。当時、糧長の役に充当された家は多く破産の事態に直面していた。その厳しい状況のもとでいかに生き延びるかが切実な課題となった。「異例に属すこととは言うまでもないが、合彙と同様、家産を分散させることなく次の世代へと受け渡し、更に増殖する方法として有効であり、三代にわたって糧長職を務めた史氏の経済力を支える基礎になったと考えられる」（拙著「三〇頁」と述べたように、江南の有力家族が採用した生き残り策の一つとして編み出されたのが長子優先相続であった。あくまで里甲制下の特殊な状況のもとで出現した特殊な事例であり、その限りにおいて、「家の保全にとって有効な方策」であったことは確か

である。それ以上の意図はない。

一九八〇年代以降、現在に至るまでの間に宗族に関する多くの研究が発表されるなかで、宗族研究は明清時代史研究のなかの一つのジャンルとして定着したといってもよいであろう。しかし、「宗族という社会関係には、それを注視する研究者の数だけイメージも形成されるのかもしれない」と山田氏が述べるように、各研究者がそれぞれのイメージをもって宗族を語り、その宗族をそれぞれの歴史観のなかに位置づけるという作業は多く進められているが、各研究者の間で十分な対話はなされていないのが現状である。宗族研究が明清時代史の再構成に寄与しうるには、対話を通じて、客観的な事実を確定することが求められる。山田氏の書評は、相違点の確認こそ対話の起点であるという考えから、拙著に対して率直な意見を表明されたものである。筆者が氏の疑問を氷解させるような説得力をもって回答しえたかどうかは心もとないが、こうした対話が、研究の前進に寄与することになれば、幸いである。

註

- (1) 牧野巽「司馬氏書儀の大家族主義と文公家礼の宗法主義」『〈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。
- (2) 関連の文献は拙著一三二―一三三頁の注(四〇)を参照していただきたい。
- (3) 以下、山田氏が引用する岸本氏の所論は全て『明清交替と江南社会―一七世紀中国の秩序問題―』(東京大学出版会、一九九九年)による。
- (4) 「清末清初の地方社会と『世論』―松江府を中心とする素描―」『歴史学研究』五七三、一九八七年)、「明清時代の郷紳」(『シリーズ世界史への問い七』権威と権力』、岩波書店、一九九〇年)。ともに、岸本前掲書に再録。
- (5) 滋賀秀三『中国家族法の原理』(創文社、一九六七年)、八三頁。

(い)のうえ とおる 大阪市立大学大学院文学研究科教授