

井上徹著『中国の宗族と国家の礼制——宗法主義の視点からの分析——』

山田 賢

振り返ってみれば、一九八〇年代以降における日本の明清史研究において、「宗族」の問題は確かに焦点の一つであったように思われる。そして本書の著者もまた、八〇年代後半より精力的に「宗族」に関する研究成果を発表してきた。本書はその集大成である。はじめに全体の章立てを紹介しておく。

第四部 夏言の提案—明代嘉靖年間における家廟制度改革—
 第五部 宗族形成の再開—明代中期以降の蘇州地方を対象として—
 第三部

緒言

第六章 清朝と宗法主義
 第七章 清代における蘇州社会と宗族

序章

第八章 宗族普及の側面—江蘇洞庭東山を対象として—
 第九章 珠江デルタにおける宗族の普及

第一部

第六章 明朝による服制の改定—『孝慈録』の編纂—

第一章 宗族の歴史的特質に関する再考察

第二章 宗法の継承

あとがき

第二部

索引

第三章 祖先祭祀と家廟—明朝の対応—

本書は、宋代から清代に至るまでの長い時間軸を設定した

上で、それぞれの時代と地域において、「宗族」がいかなる論理と形態を以って現れたのかを、こまやかで周到な事例の紹介とともに検討していく。ただ、著者のねらいは、見かけの多様性の背後から、時間軸を貫いて存在した「宗法主義」という共通の主題を抽出することにある。以下、しばらく著者の見解につき、叙述の時間軸に沿いながら、主要な論点を要約して示していくことにしよう。

「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う。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理りであり、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、科挙試験に合格しうる優れた人材を組織的に養成することである。宗族形成の動機はここに開始される。

著者が続いて検討するのは、元末明初における宗族形成の事例である。元末明初の士大夫たちは、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ですが、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、元朝支配化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。

しかしこうした趨勢は、明初における「鉅室故家」「大家富人」の弾圧に伴う宗族の壊滅とともにひとたびは頓挫する。本来、「世襲官僚の家系の樹立を目的」とする宗法主義は、原則的には、「科挙官僚制の基本原理に抵触する」からである。宗族形成の再開には、一六世紀における空前の商業化・都市化を背景に城居化していった富裕な士大夫の登場を待たねばならない。

著者によれば、明朝の家廟制度は、以上のような動向と完全に照応する。明初期、朱子『家礼』に準拠しつつ定められた家廟制度において、官僚には『家礼』と同じく、高祖以下四代の祖先を祭祀の対象とすることが許されたが、一方、『祠堂設立と祖先祭祀の主体はあくまで、官僚個人であり、子孫にその権利が継承されることはない』ことを定めていた点では、『家礼』とは相違しており、宗法主義に背を向けるものであった。これに対し、一六世紀、嘉靖年間に成された夏言の上奏は、宗法原理を組み込んだ「家廟制度改革案」であり、宗族形成運動の再開と軌を一にするのである。

清朝においても、公式的な宗法主義の否定という点は変わらなかったが、ただし、宗祠を「礼制の枠外に置いて、実質的には容認する現実対応的な政策」が取られた。しかも、辺境開発や海外貿易などの要因によって更に進展した商業化・都市化は、科挙による任官を目指す士大夫層の成長を促し、ここにおいて特に華中・華南では、宗族は広域的に普及していくことになるという。そして一九世紀半ば以降、「西歐資本主義が、王朝秩序を動揺させ」た結果、宗族は「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、肥

大化した宗族が社会を覆い尽くしていったのだとの見通しが示される。

以上、簡略に本書の概要を示したが、本書の叙述の特長は、第一に、宗族をつねに国家の礼制との関わりにおいて位置付けようとする視点の存在である。八〇年代以降の明清史研究では、上田信をはじめとして、多くの論者による宗族研究が発表されてきたが、それらの宗族研究は、地域における宗族の生成と変容、果たされた社会的機能の微視的な復元を通して、地域社会の中に埋め込まれ、地域秩序の一環として機能する宗族のかたちを描き出してきた。宗族を、たとえば階級的矛盾の緩和装置というようなある理解の鑄型へあらかじめ流し込んだ上で、そのような理解に沿うかたちで記述するのではなく、関係性の束の内側に分け入りながら、その生成の論理や現象する社会的機能を地域に即して復元的に考察してきた八〇年代以降の研究動向は、先行研究の克服という一点から見れば、著者と共通の原点から出発したものであったとも言えよう。

ただし、著者の宗族研究と、より社会的な関心に傾斜した他の宗族研究とを分かつのは、国家の礼制に対する関心の

度合であり、本書の大きな功績もまさに国家的礼体系の中における宗族の位置を通時的に跡付けた点にある。もっとも、後者の研究動向における国家的礼制度への関心の希薄と見える現象は、後者が主として一六世紀以降、明末から清代を対象として選択してきたことにも起因する。すなわち、一六世紀以降の宗族は、既に国家とせめぎあいつつ、正統的な「礼」制度としての認証を取りつけねばならないようなものではなく、あたかも初めから所与の選択肢として開かれていたかのように、地域の中で「普遍的」な広がりを見せていくためではある。しかしそれにしても、評者自身も含め、地域社会における「礼」システムとしての宗族と、国家的礼制との関係性を改めて定位しておこうとする問題関心が希薄であったことは否み難いであろう。

生成され体系化を獲得していく社会関係は、体系化を果たせば果たすほど、体制に内在化する。換言すれば、文化的資源としての「礼」システムへの同化を志向する限り、その関係のかたちが正式な認証であるのか、あるいは容認、ないし放任であるのかはともかく、必ず「礼」における正統性を独占している国家と折り合いをつけていなければならない。著者の問題関心はこの点においてきわめて正当なものである。

著者はこの点に真つ向から取り組み、明代から清代にかけての長い時間軸における国家的礼制の変容過程、夏言の提案を契機とする一六世紀の転折点を明らかにした。本書によって、私たちもまた、一六世紀における中国社会全体への「宗族」の普及、社会全体の「礼教」化の趨勢を、より明晰に見通すことができる海図を手にすることができたように思われる。

本書の特長の第二は、時間軸を貫通する「宗法主義」という視角から宗族を把握して見せたことである。長い時間軸の中に散在する個別の現象を、大きな網(概念装置)によってすくい取ろうとする著者の作業によって、たとえば時間軸を超えて宗族をめぐる語り口が共有されている点など、改めて鮮明に見えるようになった事象も多い。ただし、貫通する主題としての「宗法主義」が顕現する過程として、個別宗族群の事例を読み解いていく著者の方法は、いわば諸刃の剣であるのかもしれない。

著者は言う。「開放的な官僚制度と家産均分の慣行のもとで常態的に発生する子孫没落、家系断絶の事態を防止し、究極、一つの家系が官僚機構との永続的關係を保って、「世臣」、「世家」といった名門の家系を確立するために、宗族形成を実践すること」は、宋代の儒者によってその有効性を主張さ

れており、たとえば元末明初における宗族形成も、宋代とは「形態は異なるものの、つまるところ、そうした目的をもつ」ものであった、と。いわば、代々官僚を送り出していくような「名門の家系」を確立することが、宗族という組織的社会的関係網を形成せしめる最も本質的な目的、ないし主題であり、のちに継起する異なった形態を持つ宗族は、形態は異なったとしても、宋儒の言説を原点とする主題（名門の家系の確立）の変奏に過ぎないとも言えよう。論点は時間軸を貫通する宗族形成の「本質」的動機Ⅱ「宗法主義」の抽出に置かれているために、「本質」の外被、あるいは表層に現れた形態の差異について叙述すること、すなわち形態の差異をもたらした同時代的条件に分け入って叙述することは抑制されざるを得ない。しかし評者にとってはしばしば後者―著者が引用した史料によって示された、各時代における宗族の形態の差異にこそ、むしろ宗族について考察する鍵があるようにも感じられた。評者は、著者の取り上げて論じた大部分の時代について全くの門外漢に過ぎないが、以下、いくつかの事例を取り上げつつ、思うところを述べていきたい。

著者が第二章において取り上げているように、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
挙の復活」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については評
価が分かれるように思われる。

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「同一の会計」、「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明中期以降の江南・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」、ひいては科挙官僚の送出という所期の効果に見合ったものなのか、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、科挙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に乏しいため、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ったと考えることも可能であろう。

著者によって引かれたいくつかの典型的な事例を見る限り、合爨は宗族の内側だけで自己充足的に完結する論理ではない。合爨が行われた場合には、これと連動しつつ「規範」、「家則」、「家範」、「家教」などの言説が示され、合爨の「事実」は地

域社会に対していつしか周知されている。合爨という行為は、地域の眼差しの前に明示されることによって、たとえば「家範」を授かるうとする追隨者を生み出し、羨望・讃嘆の眼差しを発生させるだろう。合爨とは、それを行った宗族の内側においてどのような効力を持つかという問題よりも、困難を克服して「私」を抑制した美しい調和状態が家を挙げて実現していることを地域の眼差しに対して顕示する手段としても求められたのかもしれない。

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)。第二には、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の中核とする地域秩序は安定的に守り抜いてい

くためにである。以上のように予想するならば、元末明初における合襲の盛行とは、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。

明朝初期の弾圧によって蹉跌した宗族形成の運動が再び勃興するのは、明代後半期、一六世紀のことである。著者によれば、この現象は次のように捉えられる。「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。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。これに對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・肇慶兩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ろう。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遼までを遡り、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るのだ、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。

明末における宗族の大規模化現象については、既に八〇年代、上田信が族譜の詳細な分析に基づいて、浙江地域の具体的な事例を明らかにしているほか、最近では岸本美緒も言及している。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、無限定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する動機ではなく、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らずなく系譜をつないでしまうという通譜の風潮²⁾」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。

なお、著者は、岸本が「欧米の流動性の議論を起点として、明末清初の社会像を再構成することに効果を上げ」た、と述べているように、岸本の言う「社会的流動性」を何炳棣らの唱えたソシアル・モビリティ論に引きつけて理解しているのだが、しかし岸本自身は、「英語圏のソシアル・モビリティ論」との違いを次のように解説している。ソシアル・モビリティ論は「近代的な能力主義の社会モデルを基準に社会の階層的流動度を計ろうとするもの」であり、対して岸本の「流動化」論は「むしろ、明末清初の社会を覆っていた、秩序崩壊の不安とアノミーに関わるもの」である、と。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。

評者は、生成された宗族が組織化されればされるほど体制への内在化が志向され、結果として必ず王朝国家の政治機構との安定した関係性が模索されることについては、全く異論はない。また、宗族という組織が、上昇戦略の実現に向けて外部と様々な社会関係を繋結するための基体としても求められたことも、そして一族からの科挙官僚の送出という方途は最も一般的に選択され得る上昇戦略であったゆえに、しばしば宗族が科挙官僚再生産のための装置であるかのような外形を呈したことも否定しえない事実であろう。しかしそれは必ずしも、知識人を養成して官僚を輩出することが、一貫した宗族形成の核心的動機、ないし本質であったことを意味するわけではない。評者は本書を通読して多くを教えられたが、同時に最後まで氷解することのない疑問として残ったのはこの点であった。

宗族形成の要因を、時間軸・空間軸を貫通する宗法主義という共通の動機から解釈する著者の立場に対して、たとえば以下のような異なった解釈もあり得るだろう。宗族を始めとする中国の社会団体は、「社会的な流動性の高さ、競争の激しさ」と生活の不安定さによって特色づけられる地域において「急速に成長したと考えられるが、たとえば宗族にせよ、それ

ら社会集団が、突き詰めれば危機への処方として共通の出発点を持っていたとしても、結果的にそれらがしばしば異なる様態を取ったのは、それが「複合的要因に基づく微妙な選択の所産」であったからなのだ^③。と。なお、一見強固に見える宗族結合が、社会の不安定性ゆえに選択された様式であったとするならば、空間軸（地域）のみならず、時間軸（時代）においても宗族生成の密度には濃淡の差異が発生するだろう。すなわち、可能性としては、全体社会の不安定化が強く意識される地域・時代こそが、宗族の生長を促す好適な環境であった、という仮説を立ててみることもできるだろう。

ある仮説の「正しさ」が、より多くの具体的事例をどれだけ整合的に説明しうるかにかかっているとすれば、わたしたちの知り得た宗族の事例がなお寥寥たるものに過ぎない以上、わたしたちはまだ宗族の〈本質〉について何か「正しい」判定を下すことは差し控えねばならないのかもしれない。しかし、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。

宗族という社会的結合の様式は、どのような動機を中核として出発したとしても、それが公認された「礼」的秩序への同調である限り、他のいかなる社会関係にも優越する文化的資源確保の手段となる。ゆえに宗族という様式は他のいかなる社会関係にも増して反復的に再生産され続けたのだが、その形状は必ずしも同一ではなかった。宗族を形成する動機が複合的なものであったとするならば、その形状も、複合的な要因の均衡する重心を模索する過程において決定され、結果的に異なった姿を取ったのだと考えることも可能であろう。仮にそのような前提に立つならば、もとより多様である複合的要因の中から、いずれかの動機を、宗族形成において長期

的に維持された〈本質〉的動機であると特定する必要はない。

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。評者もまた、本書を通読することによって、評者自身がいつしか実証的な手続きに関わりなく抱いていたイメージに気づかされることになった。最後に、宗族と均分相続慣行について若干触れておきたい。

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わらない限り、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、遅かれ早かれ均しき貧窮化は免れない。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、評者にとつ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る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言えよう。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。

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る。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って、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かのかもしれない。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、家の存続にとって危うい技法でさえあったのかもしれないのである。もし長子優先宗族が、家の保全にとって有効な

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。

既に何度も触れたように、本書は宋代から近代までの宗族を、宗法主義という関鍵的概念を以って叙述した労作であり、何よりも著者が史料を通して組み立てた宗族のイメージが、読者に対して明晰なかたちで提示されている。従って読者は同意するにせよ、せざるにせよ、おのずから自身の持つ宗族についてのイメージと、著者のそれとを対照的に確認する契機を与えられるであろう。評者もまた、このような機会を与えられたことによって、評者自身の宗族に関するイメージを改めて回顧することができた。まず相違点の確認こそ対話の起点と信じるゆえに、評者の感じた違和感、ならびに本書を通読する過程において再確認した評者自身の抱いていた宗族のイメージを、率直に表すことに努めたが、独り善がりの誤読に基づく点があったのではないかと恐れている。読者、ならびに著者の批正をお願いしたい。

註

- (1) 上田信「地域と宗族―浙江省山間部―」『東洋文化研究所紀要』九四、一九八四年。
- (2) 岸本美緒『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。以下、岸本の所論の引用は全て本書による。
- (3) 岸本同上書。

二〇〇〇年二月 東京 研文出版

A5判 四七七―四五頁 一、二〇〇〇円

附記

管見の範囲では、本書の書評は既に小島毅（『歴史学研究』七四九、二〇〇一）、寺田浩明（『集刊東洋学』八五、二〇〇一）両氏によって発表されている。あわせ参照していただきたい。

（やまだ まさる 千葉大学文学部助教授）