

羅洪先「宗論」について―嘉靖大禮議から宗法復活の否定へ―

佐々木

愛*

はじめに

第一章 漢議・嘉靖大禮議と宗法

第二章 「宗論」上篇・中篇を読む

第一節 宗法は誰のための礼なのか？

第二節 宗法の特徴とその機能

第三節 実子無き者の継承をめぐって

第三章 「宗論」下篇を読む

―羅洪先による「宗子選出の新基準」をいかに理解すべきか―

おわりに

はじめに

羅洪先(号・念庵、一五〇四―一五六四)。江西省吉水県出身。王学右派(帰寂派)といわれる当時の陽明学の重鎮の一人である。^①

羅洪先研究は、主としてその心性修養論等が中国哲学の分野から進められてきたが、^②羅洪先の名は明清時代の家族や宗族に関心のある研究者にもあるいは知られているかもしれない。羅洪先には「宗論」と

題された一文があり、^③これが宗族史の文脈から注目されたことがあるからである。^④

その注目の理由とは、祖先祭祀の主祭権者選出法について新たな提案が行われていたことにある。祖先祭祀の主祭権者すなわち宗子は嫡長子であるということについては、経書に「支子不祭」(「礼記」王制)等とあるように、疑念を差し挟む余地もないほど本来的には明白な事柄である。そして張載や朱熹らの所謂宋代道学においても、宗法復活とは祭祀権の嫡長子一子継承の復活実践を意味していた。^⑤しかし現実的には、嫡長子系統の人物が一族のリーダーとして必ずしも相応しいわけではない。嫡長子が一族内からみれば世代も年齢も社会的地位も下ということもおおいにありえることである。祖先祭祀によって宗族を結合しようとする者からすれば、嫡長子以外のものを宗子にたてることのできない宗法は現実にはそぐわない。その一方、羅洪先「宗論」で提起されたのは、嫡長子系統にこだわらない宗子選出法の新基準だった。それは「尊を尊とし」「老を老とし」「賢を賢とする」と表現され、まずは輩行が上の者のものから選び、それで適当な者がいなければや

* 島根大学法文学部社会文化学科

むを得ず年齢が上の者から選び、さらに適当な者がいなければむを得ず徳義が十分な者を選ぶ、という方法である^⑥。この新方針を運用すれば、一族の族長として真に適格な人物を宗子として選ぶことができることになる。すなわち羅洪先の新提案は明清期における宗族組織の発達に対応した宗法の新解釈として理解することができるものであり、宗族史研究者の目からすれば注目されてしかるべき所論ということになる。

このような理解の当否はひとまず置いておくとして、いまここで指摘したいのは、羅洪先「宗論」は上・中・下の三篇から構成される文章であるが、先学が注目したのは上述した宗子選出の新提案に関わる下篇の一部に限られていた、ということである。つまり上・中篇をふくめた文章の全体の内容、全体の文脈については関心が払われてはいなかったのである。

上・中・下篇の三編で一体の内容を持っている文章のうちの、ごく一部だけを注目して取り上げるということには、誰しも些かの不安を覚えよう。さらにその不安をいや増しにさせるのは、冒頭に記された「宗論」の執筆動機を一見すれば、この文章がそもそも「大宗族のための新しい宗族理論の構築」を目的としたものではないということが、あまりにも明白であるからである。

宋の濮議を読んだが、経書の引用が人を惑わしていることが分かった。当時礼を論じた官僚はみな賢明で、彼らは「宗法」と「為後」の意味について非常に丁寧に明かにしているといえるのだが、しかし事実には合わないし、義としても尽くされていないところがあ

る。彼らの所説を支持しつづけるなどということはとても無理だ。学者たちはかれらの所説を「三礼に基づいており、さらに程頤の上奏文にもとづいて修正し、ついに百世不易の至論となっている」などといったっているが、これは本末同異を詳考していないのである。これがもたらす誤りは、ただ濮議のことだけに止まらないのではないかと私は考えるので、ここに論を著した。君子のご判断を仰ぎたい^⑦。

このように、羅洪先本人の記す執筆動機のなかには、宗族結合の必要性と宗法との関係などといった意味合いのことは全く登場していない。この文章の目的は、宋代濮議における程頤側の立場の人々、つまり所謂台諫派の所論に対する批判とその克服にある、とここには明快に語られている。つまり、たとえ宗族に関わる言説が本文中に登場していたとしても、それは彼の中心的課題から派生した周縁にすぎないことがまずは想定されよう。所論の周縁部分を正確に理解するためには、まずは当該所論の中心的主題に対する理解は不可欠である。ましてや、「宋代濮議の台諫派批判」と「明清時代の宗族結合」という取り合わせは、いささか意外なものではあるまいか。それゆえにこそ、本論文全体の文脈とそれへの位置づけが、より問われる事態といえるのではなからうか。

本論の目的は、羅洪先「宗論」を下篇のみならず、その上中下篇の全体を羅洪先の意図にそって辿り直し、礼学的見地から分析し、礼学思想史上の位置づけを行うことにある^⑧。そしてその作業を通じて、羅洪先「宗論」で、従来、明清時代の宗族結合の発展に相応しい宗法論

としてとりあげられ評価されてきた部分を、羅洪先自身の文脈の上に位置づけ直すこととしたい。

一、濮議・大禮議と宗法

羅洪先が宋代濮議における台諫派の所論を批判すること、そしてそのために宗法を論じるというのはどのような意味があるのだろうか。羅洪先宗論の内容そのものの検討に先立ち、本章ではこの点について確認しておくこととしたい。

宋代に起こった濮議とは、周知のように、傍系から入継した皇帝の実父に対する祭祀上の礼遇を争点とする論争であり、北宋第五代皇帝英宗の実父が濮王であることから濮議と呼ばれた。韓琦や歐陽脩ら所謂中書派は、子の実父に対する情を重んじ、実父濮王を「皇考」と呼称するよう主張したが、司馬光ら所謂臺諫派は、子に二人の父がいることになるのは許されないとし、「皇伯」と呼称するよう主張した。羅洪先「宗論」の冒頭で言及されていた程頤の上奏とは、程頤が台諫派の御史中丞彭思永のために代作した一文である。⁽⁹⁾後に、朱熹もまた皇伯説に賛同しているから、程朱学においては皇伯説が正統なみかたといつてよい。そして後世、程朱学の正統化が進展するに伴って、皇伯説が強い影響力を有することになった。ゆえに、明代に至り、濮議の際と同様に傍系から皇帝を迎立するという事態が生じ、所謂大禮議が起こった際、圧倒的多数の官僚たちがこの皇伯説に立脚した主張を行うことになる。

世宗嘉靖帝の即位直後から大禮議と呼ばれる論争ははじまった。正徳十六年、武宗が子のないまま死去し、武宗のいとこに当たる興王を

迎立して即位したのが世宗であるが、世宗の生母はまだ健在であったから、実父母の礼遇如何の問題は喫緊に解決せねばならない問題であり、かつ武宗からみて世宗は所謂昭穆相当の後継者でなかったことから、論争は一層紛糾した。

世宗は一貫して実父母に対する厚遇を目指した。しかし、内閣大学士楊廷和をはじめとする所謂内閣派は、北宋濮議における台諫派の主張を踏まえ、孝宗弘治帝を父とし、先代武宗を兄とし、実父母である興献王を叔父母とする等、入継先での親族関係を重んじ、実父母関係を抑制する案を提起した。官僚の大多数は皇伯説を支持したが、実の親族関係を重視する礼説を展開した所謂世宗派は進士張聰らごく少数であった。嘉靖三年、皇伯説を主張する官僚達は左順門に集結して実父母遇の否を訴え、世宗は廷杖という強硬な手段を用いて彼らを排除する一方、世宗派人士を重用し、中央官僚のなかからは大量の失職降格者とそれにかわる昇進者が生み出されることになった。

左順門事件に対する世宗による力の行使を前に、論争は終熄へ向かったが、論争が総括され決着がつくまでにはさらに時間を要した。嘉靖七年に至って、張聰ら世宗派の立場から論争を総括した『明倫大典』が編纂出版され、かつ楊廷和以下の内閣派の諸人士に削籍等の最終的な処罰が行われた。左順門事件から四年を経過して後のことだった。

さて、羅洪先に話を戻そう。羅洪先が科挙に登第したのは嘉靖八年である。つまりは大禮議による一大政変が総括された翌年という時点だった。羅洪先にとって大禮義はやはり熱い論題であったに相違ない。

そして、「宗論」文頭に掲げられているのは、皇伯説を主張した濮議台諫派への批判である、ということつまり、大禮議によって俄に栄達

を果たした世宗派の立場にたつて論じられたものであるということも明白である。

しかしながら、本論の執筆目的として、世宗派の礼論に迎合することによって自身の昇進を目指すといったことはなかったものと考えられる。この文章は上奏文の形式で書かれてはおらず、また、本論中では大禮議に関わる人物名には一切触れられていない。これは大禮儀の渦中で論争した人々の文章とは全く異なるもので、「宗論」が政治問題と関係することを明らかに避けていることを意味している。そして、そもそも彼は政界での栄達を目指してはいなかった。彼は状元合格者であったから、栄達は手に入ったも同然であったのに、服喪その他を理由にして故郷に留まって学術活動に専念して過ぎ、その生涯のなかで実職についたのは、わずか一年ほどにすぎなかった。すなわち、「宗論」は政治的事件に触発されて誕生してはいるものの、学術上の課題として取り組まれたものであり、だからこそ、この一文が「大禮議論」ではなく「宗論」と銘打たれ、宗法解釈に焦点があてられた論文となっていると考える。

宗法は、嘉靖大禮議や北宋濮議において議論のさいの重要概念だった。宗法は経書に記載のある唯一の親族組織法・親族構造論であり、そして特に宋代以降、宗法こそが理想の親族構造として認識されていたからである。宗法を引用した場合、議論として有利になるのは皇伯説を主張する側である。濮議や大禮議で起こっている問題は、庶系から入継ないし迎立されて大統を継いだ者が、庶系に属する実父母をどう扱うかという問題であるが、そもそも宋字が宗法の根幹とみなした原理は、祭祀権の嫡長子一子によるタテの継承である。つまりそれは

「祖先の祭祀権を持つ嫡系（本家）」と「祭祀権のない庶系（分家）」の確固とした差別を基本としてなりたつ親族構造である。皇伯説は入継先である皇帝の系譜を著しく重視する一方、傍系の実父母を「伯父母」とみなして実父母たることを認めず、傍系であることをある種隠蔽しようとするような主張であるが、こういった論法が宗法ときわめてなじみが良いのは自明であろう。大禮議の議論において宗法を引用し、皇帝の系譜は大宗、実父興献王の系譜は小宗とみなせば、実父は格下であることが強調できる。宗法復活を主張していた程頤や朱熹も濮議において皇伯説を支持しており、そして嘉靖大禮議においても宗法は皇伯説サイドの主要な論拠となっていた。南京礼部主事の侯廷訓は宗法をもとに皇伯説を支持した「大禮辨」なる書を書き、兩京の官僚らにあまねく送った。当時礼部尚書であった汪俊はこの書を得て喜び、以後は宗法を論拠に皇伯説を高論するようになったという。¹¹⁾ その一方、実父母を父母として厚く礼遇すべきだということを説得的に示したいと考える側にとっては、皇伯側が論拠として引用してくる宗法の規定を解釈しなおして立論する必要が¹²⁾あることになる。世宗派にとっては、宗法の再解釈・再定位は重大な課題であったのである。

さて、羅洪先「宗論」全体の構成であるが、宗論・上中下にはそれぞれ主テーマがある。些か乱暴にまとめるなら、上は宗法の実践主体の問題、中は宗法による社会秩序の性格、下は現今の世における宗法復活をめぐる問題、がそれぞれ主として論じられている。

章をあらためて、まず、上中篇を以下の三点からその内容・及びその位置づけを捉えることとしたい。「宗法は誰のための礼なのか」「宗法の特質とその機能」「実子無き者の継承をめぐる」。章ごとでなく、

このようなかたちで整理しようとするのは、上篇と中篇は、行論の性質上、内容に重複するところが多いからというだけにすぎない。その後、下篇の復活実践をめぐる問題についての検討に移りたい。

二章 宗論上篇・中篇を読む

一節 宗法は誰のための礼なのか？

宗論上篇で中心的に論じられるテーマを端的に述べるとするならば、本来宗法は本来誰のための礼であったのか、という問題である。

実は、このような課題設定それ自体が、大礼議での議論の深まりをうけて生まれた新たな問いなのである。とくに宋学以来、宗法は経書に唯一記載のある親族法であることから理想のかたちとみなされ、本来的にはすべての階層の人の実践すべき礼と位置づけられてきた。程頤が宗法に対して果たした功績は、経書では祖先祭祀に身分的制限が定められていたことに対し、喪服制度を援用することによりすべての人が高祖以下の四代祭祀が可能だという新解釈を提示して、庶人であっても祖先祭祀をもとに宗法を実践することができる道を開いたことにあった。

ただし宋学では宗法復活を理想としつつも、同時に実際の復活は著しく困難だと言及されるのが常であった。宋学では宗法を祭祀権の嫡長子継承法と認識していたが、世には嫡長子の優位をささえ得る社会的な実体が存在しなかったからである。にもかかわらず、朱子学の正統教学化に伴い、宗法は実践すべき礼であるという位置づけは確固としたものになり、社会に嫡長子優位の実体がないなかで、実際に宗法

を實踐しようとする試みは行われることになった。ところが実際に實踐を試みようすると、年長者や官僚が庶系であるために礼的に下位になる一方、年少者や布衣の者が嫡長子であるという理由で宗子を務めることになる、というような、現実感覚的な社会秩序と宗法理念が一致しない、という事態が当然生じる。身分制が存在せず社会階層間の流動性の高い伝統中国社会において、あきらかに宗法は不適合だった。

その点に切り込んで論じた人物がこれまでにいなかったわけではない。たとえば胡翰（一三〇七—一三八一）は、宗法とは采邑をもつ公族の卿大夫のための礼だと断定したうえで、身分の上昇下降があったばあい宗法はどのように行われることになるのか等様々な疑念を呈した上で、次のようにいう。「後世では宗法は行われていないが、宋儒が往々として小宗の法を立てようとしたので、今の士庶人の家で祭祀に宗法を用いる者がいるが、それはそもそも礼に合しているのか。古の卿大夫の礼を今の士庶人が実践しようとするのは僭越ではないのか」⁽¹³⁾。この胡翰の所説では、宗法とは本来誰のための礼であるのか、という点に着目することによって、宗法をすべての人のための礼であることとみなした宋学的解釈の相対化がはかられている。

ただし明代当時、胡翰のような思维方式はおそらくは特異であった。宗法が現実の社会・現実の社会規範と整合的でないことは、『朱子家礼』の社会への普及の最大の功労者・丘濬も認めるところであった。丘濬は『朱子家礼』を實踐しやすいようにするべく『家礼儀節』を著した。この『家礼儀節』は非常に普及し、これこそが『朱子家礼』のオリジナルテキストであるという誤解も広がるほどだった。この『家礼儀節』では『朱子家礼』にみられる宗法すなわち祭祀権の嫡長子継承の規定

は本文から削除し、まとめて付録化するという措置がとられている。¹⁴つまり丘濬は、宗法は実践不可能であり将来的な努力目標にすぎないとして、棚上げしたのであった。このように、宗法は現実に実践出来るかどうかについては疑問があるが、しかしすべての人が踏み行うべき理念であるという位置づけ自体は維持されていたのである。宗法理念は、理念と現実の分離と棲み分けという思考様式をとる限りにおいては安泰であった。

しかし理念と現実という図式では対応できなかったのが、大禮議における所謂世宗派の人士であった。宗法を万人の理想の礼であるという位置づけがあるかぎり、大禮議において皇伯説に有利な宗法理念が根拠として引用されてしまうことになる。世宗派としては、経書の記載を尊重しつつも大禮議において宗法を適用させないという新解釈が必要となった。そこで登場した視点が、そもそも宗法とは天子が行うべき礼ではない、宗法の実践主体は一部の身分の人に限定されていたというものであった。世宗派人士のなかで、この点に対し最も深い議論を残している黄綰の所論をみてみよう。

諸侯は天子を祖先とすることはなく、大夫は諸侯を祖先とすることはない。(だから) 天子に宗はないし、諸侯も宗はない。宗があるというのは大夫士庶人の事である。天子諸侯は皆ただ一人であるが、これは宗を治めるためで、(族人たちと) 宗をともにすることはない。……つまり宗法を立てたのは、天下を治めるための道具として、人それぞれに祖先を尊ぶことを理解させるためであった、其の宗を敬つて其の族を収めさせ、こうして統治は容易になつ

た。とすれば天子諸侯の身にどうして大宗小宗などということがあろうか。(天子諸侯を) 大夫士庶人とどうして同列に論じられるだろうか。¹⁵

このように黄綰は『礼記』の別子の規定を根拠にして天子諸侯を宗法実践主体から外した。天子がそもそも宗法を行うべき階層でないということになれば、大禮議の論争のさい、世宗派にとって不利な宗法概念を排除できる。そして黄綰は宗法の機能・性格についても新見解を提示した。「宗法とは、天子諸侯が天下の人々を治める為の道具である」と、宗法を被支配者の親族組織と解釈したのである。宗法がそもそもこのような性格をもつということになれば、天子・諸侯など支配者側の個人が宗法原理に拘束されるのは不当だということになる。

この黄綰の宗法解釈はたしかに非常に斬新であり、大禮議における内閣派への有効な一撃となったであろうことは想像に難くない。しかしながら、この新解釈において、宗法こそが理想の親族法だという宋学以来の宗法理解を超越できたわけではない。黄綰の所説で宗法実践対象から外れたのは天子と諸侯だけであつて、天下に生きる人々全体からみれば極めて少数にすぎない。つまり天下のほぼすべての人にとって、宗法は共有され実践されるべき親族法・親族倫理としての位置づけを失っていないのである。そしてこの黄綰の宗法新解釈を、さらに一歩進めたのが、羅洪先「宗論」なのであった。

羅洪先は「宗法は誰のための礼なのか」という課題について、宗法とはいにしえの公族、すなわち諸侯の同族の卿大夫のあいだにのみ行われた礼であるという解釈を示した。つまり諸侯や天子のみならず天

下の人口の圧倒的多数を占める庶人についても、宗法の実践主体ではない、というのである。

宗法は『礼記』の喪服小記と大伝に記載されているが、そこには次のようにある。「君に合族の道有り、族人以て其の戚を以て君に戚づくことを得ず。位あればなり」。これはおもうに、諸侯は宗とは関係を絶ち、族人たちと同類であることができない、ということだ。このことから、諸侯以上には宗法がない、ということがわかる。また「別子祖と為す、別を継ぐを宗と為す、稱を継ぐを小宗と為す、其の継別子のよりて出づる所を宗とするは、百世不遷なり、其の継高祖者を宗とするは五世なればすなわち遷るなり」とある。これは、宗法は公族の卿大夫のために設けられた、ということを言っているのだ。諸侯が初めて封建される場合、人民社稷がまかされ、朝覲・聘享・祭祀・省助などの政務があり、自然のなりゆきとして自らその宗をひきいて治めるということができなないので、公族は統がなくなってしまう、国内の人々を治めることができなない。諸侯は宗とは関係を絶っており、大夫は（諸侯を）祖とすることはできない。だから宗法を設けてこれを繋いだのである。「別子」とは始めて封じられ、始めてここに徙つてきた諸侯の嫡次子であり、「別を継ぐ者」とは嫡次子の世嫡のことである。……宗法とはこういうものなのであるから、庶人以下には宗法がないこともさらにわかるであろう。¹⁶⁾

諸侯には政務があり自らの族人を治めることができないために、自

らの族人たちに自治をさせた法が宗法だ、という解釈がここで示されている。このように宗法が特定の階層に限定された礼なのであれば、その階層自体が消滅して存在しなくなれば、その礼自体が消滅するのも当然だ、という認識に行き着くことになる。だから彼は言う。「いにしえの制度は廢れ、貴賤は変化してしまっているので、時の趨勢として宗法は復活して行うことはできない」。¹⁷⁾

このような地点まで主張を先鋭化できたのは、宗法の実践主体から天子諸侯だけでなく庶人を外したことにある。この解釈は、黄綰の議論からわずか一步すすめただけのものではあるが、その「一步」によって、宗法を実践するのはわずかに公族の大夫というきわめて限定された人々のみとなり、その他の世の中の圧倒的多数の人々は、宗法の実践主体ではなくなった。天下のほとんどの人々にとって共有されない礼を人倫とみなすことはできない。

宋学の解釈に馴染んだ目からは、羅洪先の所論は奇矯に見えるかもしれない。しかし羅洪先は特に策を弄するような奇矯な解釈を行ってはいない。これらは「別子」や「公子」についての鄭玄らの古注疏に忠実に則って提起されている。羅洪先は古註に復帰することで、盤石かにみえた宋学の「人倫としての宗法」という位置づけを否定したことになる。

この羅洪先による宋学の宗法解釈の超越は、大礼議における礼論の進展とその継承なくしては生まれ得なかつたものである。經書と漢注への回帰という清朝考証学に連なる姿が、明代中期の陽明学者の礼学説のなかにみられることは、あるいは注目されてしかるべき事柄であろう。

二節 宗法の特質とその機能

前節で述べた通り、羅洪先は宗法を公族つまり諸侯の同族に限定された制度とみなしたのであるが、宗法の機能および特質についての解釈も、当然のことながら、公族限定の制度という前提のもとで提起されている。

宗法が公族限定の制度であるということは、世の圧倒的大部分の人は宗法を實踐していないということになる。しかしにもかかわらず、古の世は理想的な秩序を保っていたことになる。それはなぜか。彼はいう。

おもうに、天子諸侯とは、人を統べる者である。「五宗」という言い方にあてはまる存在ではない。庶人は人に統べられる者である。「比閭族党」という言い方をされる存在である。「刑は大夫に上からず」であるので、のちに前もって礼によつて統御したのである。だから「宗法は公族の大夫のために設けたものだ」というのである。¹⁸⁾ …だから大宗が後を立てるのは、族を収めるためである。族を収めるとは祖を尊ぶためである。祖を尊ぶとは、先祖の忘れ形見を刑罰に処させるようなことはせず、宗法をにかけて治めるのである。¹⁹⁾

天子諸侯は自身が統治者であることから、宗法とは無関係である。

庶人は法や刑罰によつて統治される存在であり、「比閭」〔周礼〕地官

大司徒)「族党」〔左伝〕襄公二十三年)と表現されるいささかの集団性をもつ地縁血縁の組織に属し、それは宗法組織には属さない。大夫には法による刑罰を加えない定めになっているので、刑罰を行使できない大夫階層にある人々をおさめるために、宗法が定められている、というのである。ここでは「刑不上大夫」〔礼記〕曲礼)が引用される反面で、その対であるところの「礼不下庶民」〔礼記〕曲礼)は引用されていないが、庶人に宗法という礼治でなく刑罰で治めるとするというその主張内容は、明らかに「礼不下庶民」を踏まえているといえよう。

つまり公族における宗法とは、庶人階層における法・刑罰に相当するような、族人統治のための具だということになる。つまり羅洪先の宗法イメージには「支配」「統治」的な意味合いが非常に色濃いことが理解できよう。そして「宗論」には、宗法を「支配」「統治」的なイメージを付与するための新解釈が様々に展開されている。

羅洪先は「宗子は君道あり」という語を宗法の根幹をなす内容を表すとして強調した。そしてその証として、族人が大宗の宗子に対する服が、天子諸侯に対する服と同一であることに注目した。すなわち大宗の宗子が死去した際に族人が着る喪服や服喪規定が君主が死去した際に民が着る喪服や服喪期間の規定と同一であることを根拠に、宗子とその他族人との間に、君主と民との間のような支配―被支配の関係を看取るうとしたのである。

礼経をしらべると、「大宗子の喪に服する場合は、五服内の親族は

邦人と同じように月算する」とある。²⁰⁾ 月算とは服の月数のことで

ある。邦人とは五服外の者のことをいう。宗子およびその母と妻に対して喪に服する場合には、(一族の) 丈夫も婦人もすべて齊衰三月である。五服内の親族は、月数は五服に従うが、制服は邦人に従うこととし、三月から期に至るまで、関係が遠い者でも近いものでも、みな齊衰とさだめられている。大夫は傍系親族に対してはみな喪を一等下げることになっているが、宗子に対する齊衰三月という喪については降すことはしない。何と尊んでいることか。庶人が国君のための服喪、畿内の民が天子のためにする服喪は、齊衰三月であって、邦人が宗子のために服と同じである。なぜかといえ、⁽²¹⁾「宗子は君道あり」だから、この義にならっているのだ。

さらに、宗法に付与された強い「支配」「統治」のイメージは、「統」という語にきわめて政治性の高い解釈が施していくこととなる。

義とは何か。「統を尊ぶ」ということである。天子や国君は世の人々を統べる。世人はこの統がなければ治まらない。だからこれを「世統」というのだ。世統とは、尊いことこのうえなく、所謂「尊者尊統於上」のことである。宗子は宗人を統べ、宗人はこの統でなければ治まらない、だからこれを宗統というのである。宗統とは尊いこと至上であり、所謂「卑者尊統於下」(原文ママ) のことである。⁽²²⁾

また「尊者尊統於上、卑者尊統於下」(原文ママ)、大宗は尊の統、

大宗は収族する者なり」といわれている。おもうにその言うこころとは、尊であって上で統べるのは君主であり、宗子は収族し、⁽²³⁾下で統べ、君道がある。

ここには羅洪先の独特な解釈をいくつか見ることができる。

まず、「世統」という語の解釈である。羅洪先は「世の人々を統べること」と解しているが、これは従来の解釈と比べると相当に異質な政治性の強い解釈である。

「世統」の語の用例として、『漢書』溝洫志における「譜」字に対する如淳注「世統、譜課」に端的に示されているように、⁽²⁴⁾「代々の継承の系統」という意味あいがある。「世」に代々、「統」に系統、の意味を見て取るものである。⁽²⁵⁾あるいは、「統」を統治の意で用い、「代々統治・統率する」という義で用いられるという用法も全くないわけではないが、「世」の字で代代の継承性という意味合いは担保されている。⁽²⁶⁾こういった従来の用法にみられた「祖先からの代代の継承」という意義は羅洪先においては徹底して排除され、「世統」で「世の人々を統治する」という解釈が提起されている。この解釈は語順的にも相当に無理があるように思える。しかしこのような無理な解釈を取ってしたのは、社会全体の統治という側面を強調し、宋学以来継承されてきた祖先からのタテの継承の系譜・系統という意味合いを排除するためであったろう。つぎに「尊者尊統於上」「卑者尊統於下」にも、非常に異質な解釈が施されている。

この語句の正確な典拠は「尊者尊統上、卑者尊統下」(『儀礼』喪服子夏伝)であり、「於」の字は羅洪先が独自につけ加えたものである。

そして本来の典拠である「尊者尊統上、卑者尊統下」という経文に対し、古注や新注では、「上」「下」の語についてそれぞれ「遠」「近」の意に解してきた。古註をみてみよう。「天子諸侯は四親廟以外にも始祖までをも祭っており、統（出自の系譜）を尊ぶことが遠い世代まで及んでいる。大夫は（曾祖・祖父・父の）三廟、適士は（祖父・父の）二廟、中下士は父の一廟。これが身分の低い者は統（出自の系譜）を尊ぶのが近い世代までということだ。」²⁷このように「上」を「遠」、「下」を「近」とする解釈は、朱熹『儀礼経伝通解』や陳祥道『礼書』といった宋代の注釈でも踏襲されている。

その一方、羅洪先宗論においては従来とは全く異なる解釈が与えられている。本来の経文に対して「於」の字をつけ加えたうえで、「於上」を上（の階層）において、「於下」を下（の階層）において、と解している。そして統の語は、出自の系譜ではなく、統率、支配といった意味として読まれている。天子諸侯は世の人々を治め、上で統治する。天子諸侯の下にいる公族卿大夫は下で族人を治め、下で統治する、というわけである。

羅洪先は経書の文章を修正してまで「統治・支配」イメージを奇矯ともいえるほど強く打ち出している。しかしこのような解釈が突如飛び出したわけではない。やはりこれも大禮議世宗派の議論の継承の上に展開されたものである。

世宗派の中心人物、張聰の所論をみてみよう。

統とは、帝王が代々の位を継承していく順序であつて、嗣といえは必ず父子一体の親である。統というのであれば、倫序はその時々

で定めることができる。嗣といえは、天恩であつて無理に關係を作ることではない。²⁸

この張聰の「統と嗣は異なる」という主張は、新田氏が「皇帝継承から父子継承を切り離した」として礼学史上高く評価するものである。²⁹統と嗣の弁別を説くのは、皇帝継承と父子關係とは別で、父子關係がなくとも皇帝継承は成立することを説くための革新的な議論だった。張聰においては、「統」から父子継承の意が切り離されたことにより、「大統」は純粹に皇帝権力の継承を意味するだけのものとなり、より強い政治的な意味をもつことになった。羅洪先の「統」の用法は、父子継承の意を廃した「政治権力の継承」という張聰の語釈をうけつぎつ、さらに「継承」という意までも分離し、「統」の語に政治的行為・政治的権力―支配と統率に純化させようとするものである。そして、羅洪先はこのように政治的意味を強固に持たせた「統」の字を用いて宗法を表現して「宗統」というのである。

羅洪先が打ち出している宗法観は、宗族の結合結集とその相互扶助といった宗族史研究者が強調してきた見方とは全く異なるものといえよう。羅洪先が宗法にみようとしたのは、水平的な親族の結合ではなく、支配―被支配のタテの人間關係なのである。

三節 「実子なき者の継承」をめぐる

本節で取り上げる「実子なき者の継承」という問題は、濮議・大禮議がまさにそのことによって発生した直接の原因であるだけに、入念

に論じられている。そしてこの問題に即し、各階層の権力のそれぞれの特質もあわせて論じられる。

【宗法の実践階層である公族の大夫の場合】

公族の大夫であり、かつ大宗の宗子に実子が無い場合は「為後」の礼が適用され、傍系から継承者が迎立されることとなる。これは経文の規定上否定しえない事柄である。しかし羅洪先は、後となった後継者と、後となる対象者（所後）との間の関係性に対して、独自の解釈を行ってみせる。立てられた継承者は、特定の個人の子となったのではなく、以前に没した祖先全員のための継承者であるのだ、というのである。

祖を尊ぶからこそ宗を敬う。宗を敬うからこそ、後となった者に對しては、（本来の）齊衰から斬衰へと服を増し、三月から三年と長くする。尊の至りだ。だから族人に支子がいれば、その子をみだりにわがものにしてしまうようなことはしない。「これは吾が先祖によってゆだねられた地位であって、私個人が尊重されているわけではない」。宗があつてこそ族を収めることができ、宗廟を莊嚴にすることができ、吾が亡父、祖父、曾祖、高祖はみなこれに従つて（その地位を）ゆだねたのである。わたしが愛されたのではない。だから人後となるものは所後を父とはいわないのである。：：後となるのはただ彼（所後）のためであろうか。おもうに祖のためなのだ。祖のためなのであるから、所後は子とすることはできないのだ。しかし自分もまた実父のために斬の喪に服せな

いのは、至公の心、聖人が自ら決定したものである。⁽³⁰⁾

後継者をおくことはするが、後継となった者は後継の対象者を父とはよばない、という主張は、実父たる興献王を伯父と称呼することを主張した大礼議内閣派への反駁であることは明白である。むろん、羅洪先においては、宗法は公族の大夫のみの礼であるとして、皇帝の系譜が問題となる大礼議の議論から宗法は除外されるべきことが主張されているわけであるが、たとえ宗法を引用したとしても内閣派の所論は誤りだと主張されているのである。

では公族の大夫であつても小宗に属する者で、実子がないというケースではどうか。羅洪先は小宗であれば後がなくてもよいのだと主張し、さらに後がない者の死後の祭祀について次のように述べる。

小宗では後をたてることがないのは、自然ななりゆきとしてそうなのだ。：：（後の無い者は）喪礼は親族によつて主られ、祭礼時は祖に耐祭される。後なぞ無い。大夫・士のばあいは「置後」という扱いにする。置後とは、かりに大夫士の礼を行うのであるが、思うにその喪をつかさどるものには爵はない。男は同姓を主とし、女は異姓を主とし、みな親族である。廟は高祖を継ぐ者が絶えれば曾を継ぐ者が主祭する。曾祖を継ぐ者が絶えれば祖を継ぐ者が主祭する。祖を継ぐ者が絶えれば禰を継ぐ者が主祭する。禰を継ぐ者は祖に耐祭する。祖を継ぐ者は曾祖に耐祭し、曾を継ぐ者は高祖に耐祭するので、皆その祖となる。これをすてて必ず「為後」をするのは、もっぱら財産家屋をねらつて自分のものにしようにと

しているのだ。識者であれば深く恥じてしないことだ。しかし庶子昆弟など傍親で頼りにできる人を持たない者はみなうかがいねらうてその禍をさいわいなこととし、自分勝手な利益追求の糸口にしようとしている。これは聖人の必ず禁じるところであつて、教訓とすべきである。ゆえに、小宗で後無き者は絶とすべきだ、聖人の忍びうるどころではなく勢としてそうなのだ⁽¹⁾というのだ。

このように、小宗であるのに後を立てようとするのは財産狙いに他ならず、恥ずべき行為であると主張されている。ただ、小宗で後の無き者は断絶とすべきだ⁽²⁾とは相当に強硬な言いぶりであろう。そして後継が無ければ死後の祭祀がうけられないために鬼神が饑えてしまうという問題については、耐祭すなわち位牌を他の祖先の位牌の横につけて置いて、合わせ祭ってもらう方法をとればそれよいというのである。ただしこの耐祭という方法は、実は『朱子家礼』において無後の者の祭祀法として記載されているものであつて、特段に奇矯な主張というわけではない。しかし『朱子家礼』において耐祭の規定は明記されてはいるが、その認識が一般化することがなかつたのには理由がある。『朱子家礼』は宗法を根幹原理としており、大宗であろうと小宗であろうと嫡長子庶子ふくめすべての人が子孫から祭られることによつて宗が形成される、という礼全体の文脈がある。そのため、無後で亡くなつた者というのは夭折した者と同じような存在で、やむを得ない憐れむべき事態にほかならない。『朱子家礼』のなかでの耐祭とは、そういう憐れむべき無後の者に対して若干の祭祀を行う規定が作られたというだけであつて、本来的には後があることが望ましいのはいう

までもなく、無後者に対して後を立てないことこそが正しいのだという認識は出てきにくい。

それに対し、羅洪先は小宗に属する者であれば、無後者に対して後はおかないのが礼だと明言している。このような規定のうえでは、宗法実践主体である公族であつても、大宗の宗子一名以外その他すべて、つまり公族のほとんどすべてが、無後のばあいは立てないということになる。後をたてるという礼については能うかぎり全否定されることになる。宋学で重んじた祭祀の継承ということについての著しい懐疑と、現実に横行している礼に名をかりた骨肉の財産争いという現状に対し、著しく批判的なことが読み取れよう。

【天子諸侯で後の無い場合】

天子や諸侯は、統治の重責を担っている身であるので、通常に考えるのであれば、無後の場合後継の者を必ず立てなければならぬ。ところが羅洪先は、ここでも後を立てることを否定する。天子諸侯は継承されるものが重大であるがゆえに、後とはいわぬ、というのである。

天子諸侯について後を言わないのは、さらに重大だからである。天子は天命を奉じて天下に臨み、諸侯は天子の命をうけて、これを国人に施行する。それゆえに天を継いで子となる者を天子という。諸侯は王を尊んで王の臣下となるのであるから、みな王臣であり、祖だけのものではない。…周の郊祀では稷を配し、明堂では文王を配している。祖父に対して手厚くしなかつたのはなぜか。

それは天を奉じたがゆえに、尊を先にし、親は後にしたのである。ゆえに、「我其夙夜、畏天之威、于時保之」〔詩経〕周頌、清廟之什、我將）というのである。天命を保有したのであれば先祖の祭祀は後にすることで、ほろびることがなくなるのだ。…先君の祖父・父母・昆弟に事えるには、「子のように」する。子のようにな事えるというのは子を称すことではない。私的なことで先君になれなれしくしたりはしない。先君の義は父より重いのだ。²²…

ここで一貫して主張されているのは、権力の継承と父子のあいだの祭祀の継承とを全く切り離し、かつ権力の著しい優位をみる見方であり、明らかに大礼議世宗派の礼論の基本的特徴が踏襲された見解である。ここでも、宋学で重んじた祭祀の継承という観念は全く排除されている。

さて、以上、三節にわたって羅洪先宗論の上篇および中篇の内容を検討してきた。以上の検討で明らかになったのは、羅洪先宗論が大礼議世宗派の礼論をうけ、宋学的な宗法理解を否定し、新たな宗法解釈を打ち出していることであった。大きな宋学との相違点としては、宗法は諸侯の同族の間でのみ行われた礼とし、人としての理想の親族法という位置づけを否定したこと、そして宗法は宗子による族人統治の制度であるという政治色の強い解釈を提示し、祭祀権の父子継承という観念を排除していることである。この宗法理解のうえに立って、現今における宗法復活の可否等を論じた「宗論下」は展開される。章をあらためて論じよう。

三章 「宗論下篇」を読む

宗法がごく限られた一部の身分の者の礼でしかなかったという羅洪先の立論上、現今において宗法を復活実践するという志向自体が存在しにくいことは自明であろう。すでに上篇において「いにしへの制度は廃れ、貴賤は変化してしまっている以上、勢いとして宗法は復活し行うことができない」と断言している以上、宗法復活の可否や方法について論じる下篇は、蛇足に近いとさえ思われる。しかしながら朱子学が正統の地位を確立していた明代知識人界では、宗法を復活することが正しいという認識こそが常識であった。それゆえ、現今において宗法復活をはかること自体が意味をなさないことだ、と強くかつ詳細に主張することは、宋学の宗法理解を乗り越えるために必要な論題であったことが考えられる。

そして下篇では「宗法行うべからず」という主張が、詳細に全面展開され、下篇全体の字数の凡そ半ばが、宗法の復活はできないことの詳細・論証にあてられることになる。

羅洪先のいう宗法とは「宗子が君主のような権威をもって族人を治める制度」であるが、「現在宗法を行う事ができないのは三つの理由がある。封建が復活できない、学校を復活できない、井田を復活できない。宗法が復活実践できないのは、時の趨勢である」と述べられ、一々の詳細が記される。

羅洪先はまず、封建が復活できないから宗法が復活できないということについて述べる。

別子は大夫の地位を代々継承した。よって三廟を立て、壇墀を設け、禘の祭りができた。祭祀を行うためには圭田があり、生計のために采邑があった。家老がいて事を治め、下働きの者たちが勞働力を提供した。物が備わって後、礼は莊嚴になり、礼が莊嚴であって後、義が立ち、義が立つて後、威勢が行われ、威勢が行われた後、法を徹底させることができる。だからこれを宗子と名付け、族人は（宗子の言うことを）聞きうけいれ、期功以下の関係の族人は宗子になれなくしなかつた。その一方、現今の大夫は庶民からの成り上がりで、わずかでも身分は持っていない。就任の書類をうけて出かけ、交代になって戻ってくる。定まった地位があつて子孫を統率しているわけではない。上司に情勢を報告しながら自ら職務を行っているのであつて、その姿形は族人たちより貴いというわけではない。だからかりそめの富貴のなかにいる大夫の子弟たちのその後は、奴隸と同じだ。食い詰めればあちこち移住し流浪する。賄賂を出して不正に官に居座つたり、さらにみな悪を行い俗に汚れ、自らの身をつつしまないのに他者にあわれみをかけたりしている。これがその「行うことができない」という第一の理由である。³³⁾

ここでは宗法を宗子による族人統治の制度とする理解に基づき、宗法の復活の可能性が論じられる。封建の世では世襲の身分・財産・家臣があつたからこそ、宗子の權威は成立しえたのであるが、それらのない現今の世では、宗子は族人と比べて卓越した経済的政治的地位を得たり、それを子に継承したりすることができないということをもつ

て宗法復活ができないと論じられている。ここで着目すべきは、宋学のように祭祀権の嫡長子一子継承をささえる社会的実態がないことに注目するのではなく、宗子の族人統治の權威をささえる社会的実態がないことに注目している点である。また、族人のなかからたとえ科擧に合格した官僚を出したとしても、その官僚には宗子に比しうるような權威・権力を持っていないという指摘もまた非常に興味深い指摘である。これは単に獲得した官僚の地位を子に引き継ぐことができないという社会制度によるものではない。官僚といつても「上司に情勢を報告しながら自ら職務を行っている」つまり官僚といえど雇われの身で、上司を戴く組織の一員にすぎず族人からみて貴い存在たりえていない、というのである。さらに官僚の子弟子孫たちが、まったく尊敬に値しない状況であることがつけ加えられる。他者への慈善活動といった通常は評価される行為ですら、その内面の不実が指摘され糾弾されている。ここから分かるのは、官僚となつたり、あるいは一族のなかから官僚を出すこと、あるいは親族間の相互扶助・慈善活動が行われることを最大目標とするような認識や志向とは明らかに異なる位置に羅洪先は立っているということである。宗子による礼治・徳治が族人の間に行われることこそ宗法の復活実践とみなす立場からは、いかに族人を結集し相互扶助のもとで官僚を生み出したとしても、羅洪先の目からは宗法の復活とは見なしえないということになる。

次に、「学校」について。

『尚書』畢命には「世祿之家、鮮克由礼」「敝化奢麗、萬世同流」とある。そもそも周王朝の時代から、このようであつたのだ。し

かしそれが陵蕩までに至らなかつたのは、維持をしていたからだ。それで師氏は其の行いを正し、保氏は其の文を授け、成均はその和を養い、司諫はその過ちを吟味し、司馬は其の射を正した。不幸にして族人が刑に処せられるときに王は「宥すのは三度」といい、役人は「刑にあてるのは三度」といい、ついに甸人（引用者注：公族の死刑担当官）におくられる。これは予めよくよく言い聞かせて犯罪を防いでいるのであり、だからその教えは尊ばれ易くそして爵も与えることができる。その風俗ができあがっていたから、耳目は低俗にならず、教化もゆつたりと自得され、余韻は途絶えることがなかつた。：：（漢では）その後経学が盛んとなつたが、礼教は衰え、功利は熾烈となり、争奪が起こつた。：：これが、「宗法を行うことができない」理由の第二である。⁽³⁴⁾

羅洪先は、宋代道学者とは異なり、封建―世祿世襲の制度―を復活しさえすれば、理想の社会が出現するなどは考えていない。「世祿之家、鮮克由礼」「敝化奢麗、萬世同流」が引用され、そもそも封建の世祿という制度では人は墮落しがちなのであり、それをふせぐための仕組として学校等の制度が存在したからこそ、封建の時代においては礼教が行われ人材を輩出したのだという。封建の弊害を防ぐこれらの制度がないのであれば、宗法は行えないという。

さらに「井田」について。

三代の制では、必ず田が分けられ生業が定まり衣食が足り、その

ようであつて後にその不肖であることを責め、邪悪な心があつてもそれをほしいままにさせなかつた。食事が給されないのでは、父子であつてもその親を保つことはできない。いわんや衆人に對してなぞ望むべくもない。こういうわけで略奪は戦争から起こり、戦争は聚積から起こり、聚積は配慮の足りないことに起こる。不足がなければ乱国の民も礼によらせることができる。今裁判官は尊敬されているし、国家の法典も法としてとのつている。榜掠・笞・黥・刀・躡・櫜剔といった刑罰用具は、凄惨で苦痛なものである。しかし結局ぶらぶらとして正業につかない者を他に策がないようにさせてしまつてゐるのだ。それなのに、服制にかりて親族を連ね、宗法をかかげて古道を復活させようというのは、まぢがいではないだろうか？これがその「行う事ができない」理由の第三である。⁽³⁵⁾

衣食が足りて初めて道徳性が要求出来るのであり、争いは最低限度の衣食が足りていないから起こるのだという。衣食満ち足りる状況が現出できていない状況で、宗法という礼治を復活するのは不可能だ、という。

以上三点からの分析からもわかるように、羅洪先の焦点は「一族のなかで礼治を行うのは可能か」ということにあつた。宋学のように祭祀権の嫡長子一子継承の復活でもなければ、宗族史研究者が強調するような宗族の結合や相互扶助でもなかつたのである。朱熹の場合は、祭祀権の嫡長子一子継承を復活させれば、それは宗法の復活を意味していたから、一子で相伝される爵位などの実態をもつ藩封と勲戚に、

宗法実践への期待をかけていた。しかし、羅洪先の場合は族人統治が復活できなければ、宗法を復活したことはならない。それゆえ藩封と勲戚にも「状況としては近いが、肝要な部分ではない」⁽³⁶⁾と、ほとんど期待をしていない。

このように、ここまで宗法復活が不可能であるということを主張したうえで、「しかしなおかつ同族を維持し、小宗の義に附けようということであれば」として、提起されたのが、本稿の冒頭に述べた宗子の選出方法についての新たな指針「尊を尊とし」「老を老とし」「賢を賢とする」であった。⁽³⁷⁾まずは輩行が上の者のものから選び、それで適当な者がいなければやむを得ず年齢が上の者から選び、さらに適当な者がいなければやむを得ず徳義が十分な者を選ぶ、というこの新指針によれば、その時その時の状況に応じて、族長として適切な者を宗子として選出できることになる。

宗法の復活は不可であるということを延々と論じておきながら、現今で宗法的な制度の復活に論及するのは一見矛盾している。しかしあえてこの問題に論及した意図とは、結論先取的にいつてしまえば、宗法を非常に政治的に解釈する見方をより強調し、かつ宗法を祭祀権の嫡長子一子継承のシステムと解した宋学との相違を改めて強調することにあつたと考えられる。なぜなら、この「尊を尊とし」「老を老とし」「賢を賢とする」という新指針は、一族全体のリーダーを選出するにはたしかに適切であるが、しかし一族の結集の核となる祖先祭祀という面から考えた場合、実は実行不可能な指針であるからである。

この指針で宗子を選んで祖先祭祀を行おうとするとうなるか、具體的に考えてみよう。まず前述の通りこの指針の前提として「小宗の

義に附ける」ということがいわれているから、選出された宗子が祭る対象は、高祖以下の四代、すなわち高祖・曾祖・祖・考となる。つまり一族中のリーダーが一族中のすべての祖先について祭祀を主ことにすれば、子が自らの父を祭ることができないという事態が当然のようにならざるを得ない。さらに、祖先の祭祀権はそのときそのときに応じて一族のリーダーとして適当な者が選ばれることになるため、父子の間で祭祀権が引き継がれることはなくなる。高祖を共通の祖先とする人々すべてが同居共財の関係を営んでいるという状態は非常に特異なケースとしてしか存在せず、通常は分家し別居異財しているのであるから、一族中から適切な人物を宗子として選んでいくことに、それに応じて祖先を祭祀する場も移転され、それとともに祖先の位牌を動かすという事態も発生する。これは靈魂の安寧を妨げる行為として到底容認しがたい事であろう。これがもし「大宗の祭祀」という前提で、始祖や遠祖の祭祀のみを主る者としての宗子の選出が語られているのであれば、上記のような問題は登場しない。しかし「小宗の義」と明言されているのであるから、祭祀対象は、四代以内の近祖に限られている。子が自らの父を祭らず、傍系の他者に委ねてもよいという主張は、支持を得られるような主張であるとは到底思えない。つまりこの新指針は、現実の祖先祭祀をどのようにするかという方面への思索を全く欠いたままに、族長として族人を統治するという宗法の基本的性格を強調するために提起されたものとみるべきである。

つまりこの新指針とは、親族結合にふさわしい理論とするために宗法を再解釈したものと解することはできない。これは、嘉靖大礼議のなかで育まれた宗法の再解釈、すなわち父子という親族関係と統治権の

継承とを切り離したうえで、宗子と族人間に君臣関係にも比すべき「統治」を看取るという解釈を、いっそうおしすすめ、強調するために提示されたものと見るべきである。

このように「礼治の具としての宗法」という理解が強調される一方で、上・中篇で主張されてきた「小宗であれば（実子がなくとも）後をたてない」という主張については、下篇においては一転して現実に合わせて修正が図られている。

死んで人後となったからには、「置後」になぞらえ、その葬儀をとりおこない、祭祀をたてまつり、その親族に事えることとするが、父母と呼ぶことはできない。今の民は散居していること久しい。それぞれが自分の所有をもち、共同で経営するということがない。ただ後があれば財産の奪い合いの戦争はおきない。これがもとより所謂「民の宜」である。民がともにこれをよしとすれば、聖人がまたどうしてこれをだめだといおうか。ああこれが古今の違いというものである。⁽³⁸⁾

ここでは、「為後」ということはしないが「置後」⁽³⁹⁾ということで後継者をたて、父母と呼びさえしなればよいのである。後継者を立てるといふ意味の語として経書中で頻用される「為後」は不可能だが、経書のなかで一度しか用例のない、かつ宗法との関連性が微弱な「置後」であれば可能だ、という論の運びかたは全く説得力を持たないが、しかしながらこのような無理な行論をしなければならなかったことは、「小宗であれば後をたてない」という説が社会一般にとつて到底

受容しかねる所説であったことを示している。実子がいない場合、もし後継の者をたてなければ、老いて扶養してくれる者もなく、死後に葬儀や祭祀をしてくれる者もなくなり、かつ死後財産を受け継ぎ管理する者がいなくなるから、無主の財産をめぐって親族間の争奪戦が起ころ。後が無くても良いと言いつつただけでは説得力をもたないことはあまりにも明白である。上篇・中篇で展開した宗法論の説得力を保つためにも、現実社会に対するメッセージとして考える場合の修正と補足が必要だったのである。しかし、「尊を尊とし」「老を老とし」「賢を賢とする」という新指針については、実際に実施したばあい、祖先祭祀のうえで大きな問題と混乱を生じさせるものであるにもかかわらず、その点には全く触れられないのはなぜか。それは羅洪先この新提案が、自らが宗族結合をはかりながら祖先祭祀に携わるなかで生まれた提案ではなく、嘉靖大礼議のなかで育まれた政治性の強い宗法解釈をより印象づけるための文言にすぎないことをあらためて示すものであるといえよう。

おわりに

羅洪先の文集には多くの「族譜序」が収められているが、そのうちの二篇は些か異色である。通常の族譜上では族譜の編纂や祠堂の建設などの宗族の行う事業を「宗法の遺意に則るもの」という語で評価し顕彰するのが通常である。ところが、羅洪先はこの二篇において「宗論」と同様の趣旨の議論を展開し、本来宗法が復活できない制度であることを述べているからである。⁽⁴⁰⁾

もちろん、朱子学でも宗法の復活困難さはくりかえし言及されてい

たわけであり、羅洪先の「宗法不可復」は、その結論部分だけとれば朱子学と等しい。そもそも「宗法の遺意に則るもの」などという文言は、族譜編纂事業を称揚する目的で書かれた族譜序という文章の性質上からする美辞にすぎない。朱子学者であつても、宗法は復活困難であることは重々認識していた事柄であつた。

しかし羅洪先の場合、朱子学者のいう宗法復活不可能とはその内実は異なつていた。朱子学では、宗法を祭祀権の嫡長子一子継承の制度として捉えて、復活不可能を述べたのであるが、羅洪先は宗法を「族人を礼によつて統治する制度」と捉え、その理解のうえで、宗法の復活の不可能を主張したのである。そして羅洪先が宗論のなかで提起した「尊を尊とし」「老を老とし」「賢を賢とする」という宗子選出の新基準は、親族結合に適切な宗法解釈を模索するなかで生まれた提案ではなかつた。繰り返しになるが、この提案は、嘉靖大礼議のなかで育まれた宗法の再解釈、すなわち父子という親族関係と統治権の継承とを切り離したうえで、宗子と族人間に君臣関係にも比すべき「統治」を看取するという解釈を、いつそうおしすすめ、強調するためのある意味で修飾的な文言にすぎず、現実にこの指針にもとづいて祖先祭祀を行い親族統合を行うのは事実上不可能である。したがつて、宗子選出の新基準の部分だけをとりあげて宗族史の文脈で理解するのは適切ではない。羅洪先宗論はあくまでも嘉靖大礼議において、宋学以来の宗法解釈を乗り越えようとした礼学的展開の一つの帰結として扱ふべき所論なのである。

〔注〕

(1) 羅洪先は嘉靖八年に状元で科挙に登第したが、官途を望まず、故郷吉水において学術活動に傾注する一生を送つた。羅洪先は『明史』卷二八七、儒林伝に列伝されている。

(2) 羅洪先の思想については、岡田武彦氏『王陽明と明末の儒学』明德出版社、一九七〇年、荒木龍太郎氏『羅念庵と聶双江について』『都城高専研究報告』第十三号、一九七八年、荒木見悟氏『羅念庵の思想』『陽明学の開展と仏教』所収、一九八四年、福田殖氏『陽明学派における聶双江・羅念庵の位置』『日本中国学会報』第四七号、一九九五年、呉震氏『羅洪先・聶約評伝』二〇〇二年、張衛紅氏『羅念庵的生命歷程與思想世界』二〇〇九年、等を参照。

(3) 『念庵文集』卷七所収。また「宗論」は『古今圖書集成』家範典第一百十一卷宗族部宗論にも収められている。本稿では底本として四庫全書本の『念庵文集』を使用し、あわせて『羅洪先集』（陽明後学文献叢書・鳳凰出版社・二〇〇七年）も参見した。『羅洪先集』では「宗論」は卷二所収。

(4) 清水盛光氏『支那家族の構造』岩波書店、一九四二年。

(5) 拙稿「張載・程頤の宗法論について」『史林』八十三卷五号、二〇〇〇年、「毛奇齡の『朱子家礼』批判—特に宗法を中心として—」四三号、一九九八年

(6) 宗論下「将欲維持族類、以附于小宗、其為說亦有三。尊尊、老老、賢賢、惟所遇焉、斯可也。視其族行、輩長者得主之、斯尊尊矣。無已、行卑而年高者得主之、斯老老矣。無已、而德誼足稱、年行雖卑、亦得主之、斯賢賢矣。此宗法之變也。」

(7) 宗論上「余読宋濮王典禮、乃知載籍能惑人也。当是時、言礼之臣皆賢智、其發明宗法與為後之義、可謂切至矣。然考其事不合、揆其義未盡、豈因襲者其久、師承者其守專附和者其言辯、卒無以自解哉。学者以其言本三礼、又訂於伊川之疏、遂為百世不易至論、不復詳考本末同異。余恐將來之誤、不特一濮議也。乃著論俟君子斷焉。」

(8) 大礼議で提起された礼学説については、新田元規氏による傑出した研究「君主継承の礼学的説明」〔中国哲学研究〕一三三、二〇〇八年〕の成果に多くを負った。

(9) 『河南程氏文集』巻五、代彭思永上英宗皇帝論濮王典禮疏。

(10) 拙稿「宋代における宗法論をめぐって」井上徹氏・遠藤隆俊氏編『宋・明の宗族』汲古書院、二〇〇五年、参照

(11) 『明倫大典』巻九「楊廷和罷。汪俊詣請之。廷和曰、我去矣。俊曰、今去誰與主者。適主事侯廷訓勸大小宗之説作大礼辯、遍送兩京、俊得之喜、輒挾宗法論天子礼、且揚言於朝、敢違議者。」

(12) ただし濮議の中書派は、宗法の再解釈までは至りえなかった。濮王の系譜を小宗にたとえることをしないという程度に止まっていた。(拙稿「宋代における宗法論をめぐって」注15前掲参照)。その意味で濮議中書派の宗法解釈は大礼議世宗派の水準までは達していない。

(13) 『胡仲子集』巻三、與許門諸友論宗法「至於国之卿大夫有不出于公族者、蓋未嘗及也、而士庶人之事則又略無所見、故後世之言宗法者、止於卿大夫之采地者、以礼断之也、然礼固未嘗言士庶人無宗也、且使大夫或自廢而為士庶人者、其宗法亦將隨而廢乎、抑否

乎、使士庶人有升而為卿大夫者、則於法宜得立宗矣、而族之適子有宗之之道乎、抑自為後世之宗乎。……後世宗法不行、宋儒往々欲立小宗之法、今士庶人之家、祭祀有用宗子法者、亦合于礼之意乎、欲以古卿大夫之事而今士庶人行之、得無僭乎。」

(14) 拙稿「明代における朱子学的宗法復活の挫折」丘濬『家礼儀節』を中心に『社会文化論集』五、二〇〇九年。

(15) 黄綰「大礼第三疏」〔明経世文編〕巻百五十六所収〕「是故諸侯不敢祖天子、大夫不敢祖諸侯、天子無宗、諸侯又無宗。有宗者乃大夫士庶人之事也。天子諸侯皆止一人、所以治其宗、而不與之同宗。……乃知宗法之立、所以為治天下之具、使人各知尊其祖、敬其宗、収其族、而治之易矣。然在天子諸侯之身、惡有所謂大宗小宗者、猶得與大夫士庶人並論哉。」

(16) 宗論上「按宗法載在小記大伝、其言曰、君有合族之道、族人不得以其戚戚君。位也。蓋言諸侯絶宗、不可與族人齒也。是諸侯以上無宗法可知矣。又曰、別子為祖、繼別為宗、繼禰者為小宗、宗其繼別子之所自出者、百世不遷也。宗其繼高祖者、五世則遷者也。蓋言宗法為公族卿大夫設也。諸侯之始封也、有人民社稷之寄、有朝覲聘享祭祀省助之政、勢不能自領其宗、而公族無統、国人不可得而治也。諸侯絶宗、大夫不可得而祖也。故設宗法繫之。別子者、始封始徙之諸侯之嫡次子、繼別者、嫡次子之世嫡也。……宗法盡於此、則知庶人以下無宗法又可知矣。」

(17) 宗論上「……故曰宗法為公族卿大夫設也。……古制廢、貴賤殊、勢宗法不可復行矣。」

(18) 宗論上「蓋天子諸侯者統夫人者也、非五宗之謂也。庶人者、統於

人者也、比閭族党之謂也。刑不上大夫、而後豫制之以禮、故曰、宗法為公族卿大夫設也。」

(19) 宗論中「故尊者、不敢以先祖之遺逮於刑戮、故抗宗法治之。」

(20) 下記の記載を踏まえた表現。『儀禮』喪服、世父母叔父母条子夏

伝、疏「釋曰、案喪服小記云、繼別為大宗、繼禰為小宗。大宗繼別子之後、百世不遷之宗、在五服之中者、族人為之月算、如邦人、如為齊衰、齊衰三月章、宗子是也。」『儀禮』喪服、女子子適人者

条、子夏伝、疏「大宗則齊衰三月、云丈夫婦人五服外皆齊衰三月、五服内月算如邦人、亦皆齊衰、無大功小功總麻、故云避大宗也。」

(21) 宗論中「按禮、大宗子之喪也、五服之内、親者月算、如邦人。月

算者、服之月數也。邦人、五服之外者也。宗子及母、與妻之喪丈夫、婦人皆齊衰三月。其親者、月數從五服、制服從邦人。是自三

月至於期、合親疎而皆以齊衰服之、雖大夫之期不敢降焉、何其尊也。庶人為國君、畿内之民為天子、齊衰三月而已。邦人服宗子、

無少殺焉、何哉。以宗子有君道、故比其義也。」

(22) 宗論中「何謂義、尊統是也。天子國君統世人、世人非此統不治、

故謂之世統。世統者、尊無上、前所謂尊者尊統於上是也。宗子統宗人、宗人非此統不治、故謂之宗統。宗統者、尊亦無上、前所謂

卑者尊統於下是也。」

(23) 宗論上「又曰、尊者尊統於上、卑者尊統於下。大宗者、尊之統也。

大宗者、收族者也。蓋言尊統於上、君也。宗子收族統於下、有君之道焉。」

(24) 『漢書』溝洫志「周譜云定王五年河徒」条、如淳注「譜音補、世統譜諫也」。

(25) 『三国志』卷三魏書明帝紀、景初元年冬十月乙卯条裴注「魏書載

詔曰、蓋帝王受命、莫不恭承天地以章神明、尊祀世統以昭功德。」

(26) 『北史』卷四十、李彪伝「昔姬王得斯道也、故恢崇儒術以訓世嫡、

世嫡於是乎習成懿德、用大協於黎蒸。是以世統黎元、載祀八百。」

(27) 「云、上猶遠也、下猶近者、天子始祖、諸侯及大祖、並於親廟外

祭之、是尊統遠、大夫三廟、適十二廟、中下十一廟、是卑者尊統近也。」

(28) 張璠「張文忠公文集」卷一、正典禮第二「夫統乃帝王相伝之次、

而嗣必父子一体之親也。謂之統則倫序可以時定、謂之嗣則天恩不可以強為矣。」

(29) 新田元規氏「君主繼承の礼学的説明」注8前掲。

(30) 宗論中「尊祖故敬宗、敬宗故為所後尊服齊衰、加而斬。三月進於三年、尊之至也。族人有支子、不敢得而私焉。曰、是吾先祖之所

托、非吾所独尊也。有宗而後族可収、宗廟可嚴、是吾考、吾祖、吾曾、吾高、皆從此而有托、吾何愛焉。故為人後者、不言所後父。

∴為後者独為彼乎哉。蓋其祖也。為其祖、故所後不得以為子、而已亦不得斬於父、是乃至公之心、聖人之所自裁者也。」

(31) 宗論中「小宗無為後也、勢也。祖遷於上、宗易於下、五世易、無

復統矣。其族統於大宗、而其親分於四宗、喪主於其親、祭附於其祖、又何後之有。其為大夫士者、則為之置後。置後者暫假以行大

夫士之禮、蓋主其喪者也、其無爵也。男主同姓、女主異姓、則皆其親也。其廟也、繼高者絕、繼曾者得主之矣、繼祖者附曾、

得主之矣、繼祖者絕、繼禰者得主之矣、繼禰者附祖、繼祖者附曾、繼曾者附高、則皆其祖也。舍是而必於為後、則是專其貨財、處其

宮室、而以為己私、有識者必所深恥而不為、而庶子昆弟之旁親無賴者、皆可覬覦而幸其禍及、是開自私之端、聖人所必禁也、而可以為訓哉。故曰、小宗無後者當絕、非聖人之忍也、勢也。」

(32) 宗論中「天子諸侯不言後、則又其重者也。天子者、奉天命以臨天下、諸侯者、稟天子命而致之國人。故繼天而為子者、謂之天子。

諸侯尊王而為之臣、則皆王臣、非祖所獨尊者也。：：周之郊也、以稷配、而明堂以文王、不專於祖父、何也。以其奉天、故先尊而後親也。故曰、我其夙夜、畏天之威、於時保之。保有天命、而後先祖之祀可以無墮、此天子之所守也。故崩薨者、有世及而無為後、踐祚者、無尊卑而稱先君。：：事以先君、則先君后婦人無弗斬焉者矣。事先君之祖父母父母昆弟無弗若子焉者矣。事之若子、而不稱子、不敢以私昵辱先君、先君之義、重於父也。己之父母、享其尊養、而不易其封、受之先君、非己所獨專也。」

(33) 宗論下「是故諸侯世其國、別子世大夫、於是立三廟、設壇墀、得於祿、祭有圭田、食有采邑、有家老以治其事、有僕圉臺輿以供其役。夫物備而後禮嚴、禮嚴而後義立、義立而後勢行、勢行而後法可盡。故名之宗子、而族人莫不聽焉、期功以下莫敢戚焉、此名實之應者也。今之大夫、起於白屋、非有尺寸之籍也、載符而出、受代而旋、非有定位可以長子孫也。致其事即食其力、非有體貌之隆於族類也。故執袴之後、同於隸廝、至不自給、則軫徙而流亡。其或懷賄敗官、又皆怙惡汙俗、其身之不自淑、而又皇恤其他。此其不可行者、一也。」

(34) 宗論下「畢命曰、世祿之家、鮮克由禮、敝化奢麗、萬世同流。蓋自成周之時有然、其不至陵蕩者、維持之素耳。是故師氏正其行、

保氏授其文、成均養其和、司諫考其過、司馬正其射、不幸而族人罹刑、王曰宥者三、有司曰辟者三、而卒致於甸人。此豫道論而防禁之、故其教易尊、而後爵可命也。及其風俗既成、耳目不雜、則蒸漬優遊、余韻不殄。：：其後經術盛而禮教衰、功利熾而爭奪起。：：此其不可行者二也。」

(35) 宗論下「三代之制、必有夫田分業定、衣食足、然後責其不肖、雖有非僻之心、不敢肆矣。夫饗殮不給、父子不能保其親、況眾人乎。是故行劫起於攘伐、攘伐起聚積、聚積起於慮不足。無不足、則亂國之民可使由禮。今士師非不尊也、象魏憲典非不具法也、榜掠·笞·黥·刀·躓·櫜剔之器非不慘且毒也、卒不能使遊食者外無異謀、乃欲假服制、聯親屬、抗宗法以復古道、豈不謬哉。此其不可行者三也。」

(36) 宗論下「於勢稍順、而分得為者、惟藩封勳戚近之、然所存者勢而已、非其要也。」

(37) 注6參照

(38) 宗法下「既死而人為之後、比於置後、執其喪、奉其祭、事其親屬、而不得以父母名之、則猶行古之道可也。今之民散久矣、各私所有而莫與相謀、惟有後則攘伐之奸不作、斯固所謂民之宜也與。民宜之、聖人亦安得而違之。嗚呼、此固古今之辯也。」

(39) 「禮記」雜記上、「士之子為大夫、則其父母弗能主也、使其子主之、無子則為之置後。」

(40) 「念庵文集」卷十二、安成華秀彭氏族譜序および萬安橫街劉氏族譜序。