

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―

佐々木 愛*

キーワード…朱子学、家礼、宗法、丘濬

- 一、はじめに―朱熹の宗法論と現実社会との乖離―
- 二、丘濬の宗法論
- (一) 『家礼儀節』における宗法の不採用
- (二) 朱子学的宗法実践への疑念と宗法解釈の改変
- (三) 『家礼儀節』における儀礼単位の規模
- 三、おわりに

一、はじめに―朱熹の宗法論と現実社会との乖離―

今、官僚や庶人の家で宗を立てようとしても難しい。しかし宗室と襲封している孔氏や柴氏だけは宗を立てるべきだ。今の孔氏柴氏の襲封のやりかたといえ、それこそ兄が死んだら弟が継いでいる。このようなやりかたでは一族の年長者と同じで、おおきなまちがいだ。^①

この発言を行ったのは、「宗法復活を主張した」とされる朱熹である。この発言からは、朱熹のいう宗法復活とは、「士大夫による宗族の結合と相互扶助^②」を直接の目的としたものではないことが自明であろう。宗法を実践すべき者としてまず挙げられているのは、宗室など襲封の階層であり、そしてここで宗法に反するとして批判されているのは「兄から弟へ（つまり嫡子から庶子^③）の継承」である。しかし一族を結集するためには、朱熹がここで「大きなまちがい」と批判する兄から弟（嫡子から庶子）へという継承方式のほうが、実はより適当なのである。兄から弟（嫡子から庶子）へという継承であれば、一族の最年長者が常にそのリーダーとなることができる。宗法で規定されているような嫡長子直系での継承では、往々にして、「嫡系ではあるものの、一族の中からすれば世代も年齢も下」という人物が、「庶系ではあるものの、一族のなかの尊長」をさしおいて主奉者となる、という尊卑長幼の転倒した事態が生じてしまう。

* 島根大学法文学部

では宗法再興の主張の意図は、どこにあったのか。筆者が既に明らかにしたように^④、張載や程頤、そして朱熹が復活を主張した宗法とは、嫡長子直系によって祖先祭祀権が代々継承されるという、タテの系譜を基調とする親族構造を復活し、構築しようとするものであり、親族結合を特にめざすものでもなかった^⑤。しかし嫡長子一子を特に優位な存在とする宗法は、均分割割の慣習をもち、かつ科挙制度下で、嫡長子が社会的な優位性をもたない宋代の士大夫や庶人にとっては、あまりにも不適当な親族制度であった。つまり、朱熹らのいう宗法復活とは、現状とは乖離した古の親族構造への復帰を目指したある種原理主義的なものとみなすべきであり、宗族結合といった社会的文脈ではなく、封建井田復活の主張と同様の思想的文脈において理解されるべきものであったのである。

しかしながら、朱熹『家礼』では、宗法がその根幹となる親族原理として採用されている。従来の研究では、『家礼』が編纂されたのは、『儀礼』が時代の変化によって実践できなくなったために、時代に適応した実践しやすい礼を提示するためであったと理解されてきた^⑥。とするならば、現実から乖離し、朱熹自身実践が困難だと述べていた宗法が、実践しやすさを志向する『家礼』において採用された、ということになる。これはどういうことなのだろうか。朱熹による『家礼』序にもとづいて、再度『家礼』執筆意図について検討してみよう。

夏殷周三代の時代には、礼経は備わっていた。しかし今に伝えられた建物・道具・衣服の制度や、立ち居振る舞いについての規定は、みなすでに時代にあわなくなっている。世の君子には、時代

の変化を斟酌し、さしあたり行うための儀礼をさだめた方もおられるが、しかしそれは「詳」しいところもあれば「略」しているところもあるといった具合で、中庸を得ていない。礼の根本のところを忘れて末節の部分に務めたり、内実のところをゆるがせにしておきながら、表面的なかぎりの部分を厳しく求めたりしている。これでは志があり礼を好む士であっても重要な点を押さえることはできず、貧しい者は結局礼の実践などには至り得ないだろう。私はこの二つを憂えた。それで独り古今の書籍を究観し、本質的変えてはならないところに準拠し、ややその間に損益を加え、一家の書としたのである^⑦。

この言辭からは、朱熹の『家礼』執筆の直接の契機は、『儀礼』が時代に合わなくなったことではなかったことがわかる。建物や祭器祭服、動作などを時代に適合させる試みは、すでに、司馬光『書儀』などによって行われていた。朱熹の批判は、これら近年のマニュアルに向けて行われている。これらのマニュアルは礼の「本」や「実」、つまり礼の根本のところをなおざりにしている、そして自らは「本質的変えてはならないところに準拠した」と朱熹はいうのである。朱熹のこの言ひぶりは、司馬光『書儀』が宗法を採用しなかった反面、朱熹『家礼』が宗法を根幹原理としたことと、まさに一致する。つまり、『家礼』には礼の根本と考えられる規定であれば、たとえ実践困難であろうとも、採用する場合もあるという姿勢があったのである。そして朱熹みずから実践困難といていた宗法が根幹原理となったことは、『家礼』も原理主義的な性格をもあわせもたざるを得なかったことを意味している。

『家礼』は、本来は儀礼実践のための書ではあるのだが、実践志向という面だけではとらえきれない面があることにもまた留意しなければならない。

朱熹『家礼』は、このような問題をはらみながらも、そしてその出自の正統性に疑念が抱かれながらも、朱子学の勝利に伴って広まり、明代には『性理大全』にも採入され、正統性をもつば唯一のマニユアルとして認定され、そして民間に流布していった。また社会では、祖先祭祀等の儀礼を媒介にして一族の結集を図ろうとする動きに対応し、宗法を親族結合法ととらえて、現実の宗族結合を正統化する論調も広がりをもせた。明代以降の族譜序で、その親族結合が宗法の古礼に則ったものだとする言は枚挙に暇がない^⑧。とすれば、実際に儀礼を実践しようと『家礼』を手にとった人々は、『家礼』にみえる現実離れた嫡長子主義や、親族結合法の不備といった矛盾に当然ぶつかるところにならざるを得なかった筈である。

しかし、そのような儀礼と社会の矛盾に直面して生まれた個々の思想家の『家礼』をめぐる思索をとりあげ、分析する作業は今までされてこなかった。それは、単に宋代以後の思想史研究における礼学分野の著しい手薄さばかりによるものではない。近年、礼学は思想史研究と社会史研究とを連結した新たな思想史像の描出のための関鍵として注目されるようになった。明清の思想史を儒教の民衆化、礼教の浸透過程としてとらえようという見方も提起され、『家礼』はこの「礼教の浸透」という見方への恰好な事例として用いられている。つまり、宋代という新たな時代に相応しい『家礼』が作られ、そしてそれは明清期における宗族社会の発達とともに『家礼』は民間に普及浸透していっ

た、という「物語」が描かれているのである^⑩。これらの研究者によって、近世における礼学分野への着目は高まったことはいうまでもない。しかしこの「礼教の浸透」という視角では、社会における礼教の受容という上から下への一方向性のベクトルが強調される反面、提示されている礼に対する反発、戸惑い、拒絶、改変といった、受容以外の反応を視野に納めることができない。それらの言説は「物語」描出の上での阻害要因にほかならないからである。諸学者の関心をひくことがなかったのは当然のことであつたらう。

しかし、今や『家礼』が宋代社会の現実に立脚したものとはいえないこと、そして『家礼』の根本原理である宗法が、現実の親族構造とは乖離した実践困難な儀礼であつた、ということがすでに判明し、『家礼』によって宋代において時代に適合した儀礼が作られた、という「物語」の前提が既に崩れた以上、『家礼』が「浸透」の語で表されるような、社会に一方向的に受容されていけるものだったと考えることはもはやできない^⑪。「明清期における礼教の浸透」という構想を具体的に検証し、実り豊かなものにしていくためにも、明清期の人々が『家礼』をどうとらえ、どう改編をはかり、或いははからなかったのか、その言説をコンテキストとともにとらえ、検証していくことが必要であり、またそういった作業こそ、思想と社会を架橋し、思想史と社会史との関係性を適切に繋いだ思想史を描くための必須の作業であろうと考える。その試みのための第一歩として、本稿では、丘濬（一四二一—一四九五）の提案した祖先祭祀法をとりあげ、その宗法に関する問題認識と祖先祭祀儀礼再編のありようについて、考察を行うものである。

一、丘濬の宗法論

(一) 『家礼儀節』における宗法の不採用

博学な朱子学者にして明初政界の重鎮でもあった丘濬の著作『家礼儀節』八卷（成化二十一年「一四八五」序刊）は、朱熹『家礼』を改訂して成った書である。『家礼儀節』は、『家礼』のオリジナルのテキストよりもはるかに多く刷られ、普及し、一部では『家礼儀節』が『家礼』と誤認されたり、また『家礼』と銘うちながら内実は『家礼儀節』という書さえ刷られたりする程であった。明清期にはさまざまな『家礼』の改訂書が出版されたが、普及という点でも、また当代一流の学者の手になったという点でも、『家礼儀節』は他に類例をみない。¹²⁾

丘濬の儀礼実践に対する強い意欲は、広東のはるか南、海南島に生まれたことよって育まれた。「辺境の地に生まれ、若いときから礼学に志があり、天下でテキストがある家ではすべて礼を實踐しているものだと思っていた¹³⁾」との言辞からは、非漢民族文化の濃厚な辺境の地に生まれたことが、逆に中華文明の粹である礼への憧れを喚起したことが推察される。しかし彼は任官のため中華の地に至った時、『家礼』の規定が「奥が深すぎる」ために実はほとんど実践されていないことを知ることになった。異端の一掃と儒教の再興、人心の教化には儒教儀礼の実践が必須であると述べた上で、彼はいう。

世の、あれこれ批評することを好む者たちは、自分自身は儀礼の規定のはざままで茫然としているだけなのに、他人が礼を實踐するのを嫌っている。礼を行った者があると聞けば、彼はこういった

事を行ったが、それは礼に合していない、彼はこういった礼を行ったが、それは古に反している” といった、ひどい場合は “彼は実践することはしたが、完全ではない” などと言う。実践しない自分よりも、はるかに立派であるというのに。人が礼を行うということとは読書をするようなものだということが分かっていない。読書をしたからといってすべての者が聖賢の域に達せるわけではない。しかし “金根” を “金銀” と間違えるのと、“金銀” すらも知らないのでは、いったいどちらが勝つていよう。¹⁵⁾

この序文からは、丘濬の強い実践志向性がみてとれよう。少々正しくない点があろうと、実践をまず優先すべきなのであり、それゆえに実践の難しい『家礼』にかわり、よりやさしく実践しやすい『家礼儀節』を編んだのだ、と丘濬はいうのである。こういった丘濬の姿勢は、朱熹が礼の根本や本質を強調していたことは対照的である。『家礼儀節』の真髄は、『家礼』をいかに実行に易しいものに変更することができたか、にあった。丘濬自身『家礼儀節』を『家礼』を嚆括した書¹⁶⁾と表現している。「嚆括」、すなわちまがったものを直して正した、という表現からは、丘濬の『家礼』に対する批判的精神と、『家礼』とは異なる儀礼をつくろうとした気概が看取できる。

しかし、従来の丘濬『家礼儀節』についての研究は、朱熹『家礼』との相違点にはほとんど注目されず、逆に『家礼』からの継承性が強調されてきた。イーブリー氏は『家礼儀節』の特徴として『家礼』を具体的に言いやすいように儀文を増補したこと、儀礼実践にあたっては号令をかける礼生という役をおくことにより、礼を行う当事者が儀

礼をすべて覚えていなくてもよいようにしたことを挙げる。また小島氏は『家礼儀節』の『家礼』の変更点は、祭器など時代に応じて変更すべき礼の細目にすぎず、『儀礼』や『家礼』の礼の精神、綱常にはかわらない、と述べる。¹⁸『家礼儀節』の存在は、まさに『家礼』の浸透と明代の礼教化という「物語」をささえる論拠の一つとなっているのである。

しかし、つとに牧野巽氏は、『家礼儀節』の冠婚の二礼においては、宗子でなく家長が主人となっており、宗法が採用されていない、という事実を指摘していた事を看過してはなるまい。¹⁹もし『家礼儀節』が『家礼』の根幹原理である宗法を全面的に踏襲しなかったとするならば、『家礼儀節』について『家礼』の継承性の側面ばかりを強調する評価は正当とはいえないのではなからうか。『家礼儀節』において、どのように宗法が排除されているのか検討し、そのなかから朱熹『家礼』との関係性を以下考えてみたい。

『家礼儀節』は、『家礼』の本文を基本的に全て継承している。そのため『家礼儀節』は、一見『家礼』を全く踏襲しているように見える。しかしながら、『家礼』本文をすべて継承しても、儀礼の内実や儀礼に込めた意味を大幅に変更するのは、実はきわめて容易である。『家礼』の本文は、儀礼の骨格部分しか示さないごく短文の文章で構成され、例えるならプログラムの目次にすぎない。儀礼を支える意図やその内実については、すべて注に書かれている。よって、本文を全文踏襲したところで、注を削除したり変更したりすれば、儀礼に込められた意図は簡単に変更できるのである。

ここでは、宗法の意が込められた、中心となる箇所をみてみるこ

としよう。『家礼』卷一通礼・祠堂の第二条であるが、本文は「四龕を為り、以て先世の神主を奉ず」とただ九文字があるだけである。この本文に対する注は「三九字にも及ぶ。この注では、祠堂の設備、祭祀する者と祭祀される者の規定が、宗法にもとづいて述べられている。四龕をつくって高祖以下の四代の祖先を位牌祭祀するのは四小宗の意に対応したものであること、主祭権は嫡長子のみにあること、嫡長子と同居している嫡長子以外の子（庶子）は、死んでも家の祠堂に入る権利を待たず、その死者の子孫が私室で祭ること、その子孫が嫡長子と異居して、祠堂を建ててはじめてその神主は正式に祠堂に入れられること、等である。²⁰

以上のように、当該注には、嫡長子による主祭と、嫡長子一子による主祭権の継承、嫡系庶系の厳しい明辨とそれに立脚した四小宗、という礼意が、明確明瞭に示されている。祠堂は、冠婚葬祭の四礼すべての儀礼の中心となる施設である。祠堂と主奉者が宗法にもとづいて規定されるということは、宗法は当然、四礼すべてに貫通する規定であることを意味する。²¹

さて、その一方、『家礼儀節』の本文「四龕を為り、以て先世の神主を奉ず」に対する注（『家礼儀節』では「儀節」とよばれる）は、四代の位牌をそれぞれ櫛に納め、各龕内に安置すること、龕には簾をたらし、供物や香のためのテーブルを設置することなど、単なる設備の規定に完全に限定されており、それを超える記述はない。²²つまり、『家礼儀節』本文中で「宗子」という宗法用語が使われていても、宗子が嫡長子である必要はなく、祠堂が高祖以下四代の祖先を祭るものとされ、それが嫡長子直系の原理にたつ四小宗を表したことを意

味するものではないのである。冠婚葬祭四礼の儀式の中核施設である祠堂の規定から宗法規定が削除されたということは、当然儀礼の全体から宗法が削除されたということを意味する。実際、冠婚葬祭の各礼の儀節には宗法関連規定は全く存在しない。

しかしながら、従来の研究では、この削除について、大きく取り扱っていないかった。それは各礼の末尾に「余注」という項目が設けられており、そこに各礼から削除された注がまとめて掲載されていたため、宗法は否定されていないとみなしていたからである。しかしながら、この「余注」には次のように書かれている。

『家礼』各章の本注で礼節に関わるものは、すでに要約するかたちで儀節をつくっている。(『家礼』中の)用いなかった注で、礼を行うさいの「防範輔翼」とするべきことについては、すべて左にあげ、礼を行う者の参考にできるようにした。

そもそも丘濬の儀節は、『家礼』を実践しやすいように作ったものであり、『家礼』の諸規定のうち、実践しやすいもの、できるものについては、当然盛りこんである。つまり、『家礼』中の一部の注について儀節に盛り込まず、「余注」として礼末に付した、ということは、実践が困難として、当面の実践目標から外し、棚上げしたということを意味する。ただし、宗法が現在においては実践が難しいものであるとしても、本来は実践され、尊重さるべき古礼である、という認識は、丘濬も朱熹と同様であるから、余注として残されているのである。「余注」の項目のつきには、「考証」として、『儀礼』『礼記』等、時代の変化により実践できなくなったはずの儀礼の規定が種種引用されている。余注はこの「考証」と同様の性格の項目とみるべきである。

丘濬『家礼儀節』から窺えるのは、丘濬は、宗法の実践を困難と考へ、当面の実践を諦めているという事実である。丘濬は『家礼』の本文こそ継承し、『家礼』を全面継承しているように見えながらも、注部分を書き換えることにより、『家礼』の根幹原理・宗法を骨抜きにすることに成功した。丘濬『家礼儀節』は、朱子学的な宗法復活のところが、ここに挫折したことを示している。では、丘濬は、なぜ宗法復活を当面断念するに至ったのか。節を改めて論じたい。

(二) 朱子学的宗法実践への疑念と宗法解釈の改変

丘濬は主著『大学衍義補』において、現今での宗法実践が困難である理由や、その対処法について述べている。そしてそれらの見解は、朱熹が宗法実践を困難とする見解をおおむね継承したという関係にある。

おもうに、宗子の法を行おうとするのであれば、世々爵祿を継承する家から始めるのが必定である。今世の文臣は世襲の法がない。ただ勲戚と武臣だけは、代々継承され爵祿もあるので、宗法はまぢがいなく行い得る。²³⁾

この発言は、宗法を嫡長子一子継承のシステムとみなし、現在の士大夫は世襲制をもたないため宗法実践は困難であるとする朱熹の見解と全く同一である。そのため、文臣や士大夫より文化的に低位に位置づけられる武臣が、明代においては一子相伝の世襲制度をもつ階層であるという点において、宗法の第一の実践主体にあげられるという結果を生んでいるのである。²⁴⁾

また、士大夫や庶人など世襲制をもたない階層の者があえて宗法を

行った時に起きる問題認識についても、丘濬は朱熹の見解を全く踏襲している。

古は宗法が行われ、支子（次子以下の子。庶子。・筆者注）が自身で祭祀するというのは礼ではなかった。今世の人家では、兄弟で析居し官僚として遠く任地にある者も多く、皆が宗子のもとにつどって祖先を祭祀することができない⁽²⁵⁾。

庶子には主祭権がないという宗法の規定が、子孫は当然祖先を祭祀すべきだという礼を阻害しているという問題は、こと礼と現実の矛盾でなく、礼と礼との間の矛盾であるだけに深刻な問題として認識され続けてきたことであった。司馬光が『書儀』に宗法を採用しなかったのはまさにこの問題故であったし、朱熹もまた弟子達とこの問題を取りかえし論じ、なかには庶子祭祀を容認した発言もある。兄弟遠居の場合は神主（位牌）のかわりに紙に祖先の名前を書いて祭祀を行い、祭祀終了後にはその紙を焼くという格を下げた礼法をとれば弟も祭祀ができるというものである⁽²⁶⁾。この問題に関する丘濬の見解は、宗法の問題認識こそ朱熹と同一であるが、しかしその解決案においては、宗法の修正という点で、朱熹より進んだ立場をとっている。

およそ人家の庶子は、かつて対面したことがある祖先については祭祀することを許す。曾祖や祖父については対面したことがあれば祭れるが、対面したことがない場合はただ父を祭ることだけは出来る⁽²⁷⁾。

丘濬案では、朱熹のように庶子祭祀の場合鬼神のかたしろとなる祭器を格下げさせるべきだという主張はない。主祭者の嫡庶の別を表現するための規定は全く導入されず、祭祀できる祖先は、単に対面したことがあるか、つまり情に即して決定される。この方式では、兄たる嫡長子が嫡長子主祭の原則を一方で守った場合、弟たる庶子のほうが、兄より多い代数の祖先を祭り得るというケースもでてくる。例えば、亡くなった父が庶子であれば、兄（父の嫡長子）は父しか祭れないが、逆に曾祖父に対面したことがある弟は、曾祖父以下三代について、位牌を用いて祭れることになってしまう。きわめて著しい礼規定の変更の提案といえよう。ここでは、『家礼』で規定されていた、祭祀される祖先の代数によって、主祭者の嫡長子一子継承の代数を表すという礼の放棄が主張されているのである。

丘濬がこのように徹底した庶子祭祀容認案を提示した背景には、丘濬自身が次子だったことがある。丘濬は二八歳で国子監に入学すべく故郷を離れてから大学士現任のまま七五歳で死去するまでの間、人生の殆どを北京で過ごした。その結果祖先祭祀は郷里にいる兄にまかせきりになったと語っている⁽²⁸⁾。庶子に祭祀権を認めない宗法規定に対する疑念は、長子として父を祭り続けることのできた朱熹より、よほど切実だった筈である。

さらに丘濬は、宗法の大原則である父系親族原理にも一部変更を行っている。『家礼儀節』においては、冠礼・婚礼の主人役は「主人謂冠者之祖父・父母・兄弟家長者」と規定され、祖母や母など女性であっても家長であれば冠婚二礼の主人となれるとされている。冠礼・婚礼の主人とは、儀礼の事前事後に祠堂に参拝し、祖先に報告を行う役員

を担う存在である。つまり祖母や母でも「家長」であれば冠礼・婚礼の主人となれるという規定は、女性が主奉者として祠堂に告拜できることを意味している規定なのである。

丘濬は女性の主人を認めた理由について直接言及していないため、推論する他はないが、第一に、丘濬の女性観は朱熹より高かった可能性はある。例えば拝礼の方法について朱熹『家礼』では、男性が二回拝礼する場合女性は四回、とつねに女性は男性の倍数拝礼すると規定されており、男性に対する女性の地位の低さが視覚化されている。しかし『家礼儀節』では、この『家礼』の拝礼規定は余注にまわされ、男女での拝数は同じと規定されている。女性の地位は視覚的には『家礼』より『家礼儀節』のほうが高い²⁹。第二に、丘濬自身の育った家族環境は女性主人の容認に向かいやすいものだった。丘濬が父を亡くしたのは七歳、彼の兄が九歳の時であった。当時祖父は五九歳の老齢でまだ存命だったが、丘濬一六歳時に死去した。なお丘濬が結婚したのは二三歳の時である。丘濬の父には兄弟がおらず、祖父も兄弟や伯叔父がおらず、その他の男系親族も全くなかった³⁰。つまり丘濬の家庭環境とは、家族や親族に冠婚儀礼の主人を務められる男系親族が全く存在しなかったか、或いはそのような事態に陥ることが容易に想像し得るものだった。このような場合、もし母や祖母など家長たる女性が主人となれなければ、祠堂を中心とした儀礼の履行はできない。主奉者を男性に限って儀礼を実践しないと、女性が主奉し儀礼が行われるのとの選択であれば、実践を最優先する丘濬であれば儀礼が実践される方を選ぶ可能性は高い。

以上のように、丘濬は嫡長子主祭規定と男性原理という両面で、宗

法規定を棚上げし、あるいは変容させていったが、しかしながら宗法は古の礼であり、実践することこそが正しいという基本的な考え方はゆらいでいない。そのため、宗法を復活できないまでも、その意を生かす提言を行っている。

宗子の家は父祖の財産分割をするさい、必ず一分を祭需とし、もともとこれがなかったものは皆が補うべきだ。兄弟で財産分割をした者は、(弟が)自分で父を祀るのは赦さない、祭祀のときには、長兄の家で礼を行う。このようにするのも、敦本厚俗の一端である³²。

「一分を祭需とする」とは、例えば兄弟三人で財産分割をする場合、三分割でなく四分割し、兄弟がそれぞれ一分ずつ取った上で、残りの一分を祭祀分として長子がさらに取る、ということである³³。この方式であれば、長子の取り分は相当地に大きくなる。この提案は、現状においては存在しない嫡長子の社会的な優位をつくろうとする試みといえる。また、兄弟が遠居したのでなく兄弟で家産分割をして居を別にしただけの場合には、長兄にのみ祭祀権を付与し、庶子による祭祀を無制限に認めていないのも、祭祀における嫡長子の優位という宗法の遺意を生かすための提案であった。

また、丘濬は、世襲制度のない文臣や士大夫において、宗法を実践可能なかたちにかえて行う方法の提案も行った。宗法は世襲制をもつ世族や武臣などから始めよと述べた上で、次のようにいう。

もし現任官の文臣や官僚の家の子孫、郷里において「太族鉅姓」と称され自らも士大夫をもって任じている者については、朝廷は以下のような定制を立てるべきである。それぞれの家に譜系を作らせ、始めてその地に遷ってきた者、初めて封爵をうけた者の嫡長子直系の者一人を大宗とし、高祖を同じくする者のなかから一人最年長者を継高祖小宗とし、曾祖を同じくする者のなかから一人を推して継曾祖小宗とし、祖を同じくする者、父を同じくする者、それぞれ最年長者一人を推して小宗とする。家産分割を行い疎遠となった者は、一処に集うことができなくても、一処に集まり集う所以は、譜牒に書いてあるので、粲然と明白となる。……このようにすれば、完全に三代の制の通りというわけにはいかないにしても、「礼廢羊存」の意は示せるだろう。³⁴⁾

ここでは、族譜を宗法的に記載することが提案されている。実際に儀礼の実践で宗法を実践することは出来なくても、族譜上の記載だけなら宗法の履行は可能であろう。そしてこの提案のなかでは、宗法が嫡長子直系のタテのラインの如何を問わない、ゆるやかな親族結合の理論へと変容させられている点が注目される。大宗だけは嫡長子直系の者が襲替するとして嫡長子一子継承の形を残しているが、小宗については、例えば単にある祖先とともに高祖と戴く人々を継高祖小宗、ある祖先とともに曾祖と戴く人々を継曾祖小宗というような嫡庶を問わない親族のグループをさしており、宗子はそのなかから嫡系庶系を問うことなく最年長者を立てられるとされているのである。すなわち大宗の宗子の系譜を除いた一般の族人については、族譜の記載上から

も嫡長子一子継承の系譜の構築が放棄されている。これは、より現実の親族形態に近く、また一族の集結をうながすことができるかたちである。この提案では、宗法、小宗という術語は使われてはいるものの、その内実は、朱熹が、そして丘濬自身が理解し認識している嫡長子一子継承システムとしての宗法とはかけ離れたものに変化しており、このような内容をもつたものをも「宗法」「小宗」と呼び、呼ばれていることは、留意しておくべきだろう。

以上のような、嫡長子一子継承の形を厳密に問わない形であれば、ほぼすべての人々が宗法を実践できることになる。しかし丘濬は、丘濬は宗法実践主体を語る際は、ほとんど名臣や士大夫の後裔などと言及しており、全然たる庶民も宗法実践をすべきだとは言っていない。その原因の第一は、経書に記された宗法の規定が、そもそも諸侯の庶子を祖とする人々を対象としたものであったことであろうが、しかしおそらくはそれには止まらない。当時、宗の継承を口実とした財産狙いの後継養子争いが頻発していることに、丘濬は強い懸念を抱いていたのである。

唐代以来、子が無い場合同宗の昭穆相当の者を立てて後とするとされてきたが、『明令』では同宗同昭穆内での優先順位が定められた。「先づ同父の周親儘きて次に大功、小功、總麻に及ぶ。如し俱に無ければ、方めて遠房を立つを許す」(『大明令』戸令)。この立法の趣旨は、養子立継をめぐる紛争が深刻化しているという状況に対応するために、より詳細な規定を制定し、立継時の問題に対処しようとしたものであったのだろう。しかし丘濬は、立継という行為自体を押し止して紛争発生を防止しようとした。特に、死後に養子をたてるという行為に対して

は非常に厳しい姿勢をとっている。

もし当人の死後やってきて承継を争い裁判を起こすなどという者は、その意図は宗の継承ではなく財産目当てなのだ。もし当人が軍籍の者であれば、官府が脅して後を継がせようとしたところで、その者は従つたりしまい⁽³⁸⁾。

すなわち、嫡長子直系による祭祀権の代々の継承を説く宗法は、財産目当ての後継養子を正当化する論理としても機能する事態となつたのである。この事態に対して、丘濬は、宗法はそもそも庶人に対象とする礼ではない、と主張していくことになる。

丘濬はまず明初の学者黄潤玉の以下の宗法説を引用する。「古では大宗が絶えれば後継を立てるが小宗は絶えても後は立てない：今、庶民で庶民が絶えても後が立てているのは、財産を争つてのことにすぎない⁽³⁹⁾。そして丘濬はいう。

明朝では親藩ですら後継が無くても後を立てていない、それは、それが古礼だからである。庶民においてはいうまでもない。：律令で言っているのは生前にすでに後継を立てている場合であつて、死後に追立するという規定はない。聖祖が後の無い者の後に立継しようとしたのは、前代の帝王功臣賢人の後継で、彼らへの祭祀を絶やしてはならないという意だったのである。先王の制礼は庶人には下らない⁽⁴⁰⁾。

ただもちろん庶人であっても生前に同宗同昭穆の人をたて養育するという行為は丘濬も認めてはいるが、しかしそれも後々問題が起ることを指摘したうえで、次のように結論づける。

今後は前代の著名人の後継であるか、或いは今朝の大名顕臣である者の場合は、宗法を主とし、まずは継祖の宗、次に継曾祖の宗、次に継高祖の宗、なければ遠房や同姓の人から後を立てる。そして大宗以外はすべて父の命がなければ養子となれない⁽⁴¹⁾。

ここでは、『明令』での規定が「大功、小功、緦麻」といった喪服用語から、「継祖の宗」「継曾祖の宗」といったように宗法用語によって書き換えられていることに注目したい。喪服制度は天子から庶人に至るまですべての人に開かれた礼という意味合いが非常に強いが、しかし宗法はそもそも諸侯の庶子を始祖とする親族組織法であることから、階層による制限を表現するのに適切である。丘濬は喪服用語ではなく宗法用語を使用することで、その実践を一部の階層の者に限る主張の根拠としたのである。みだりな養子立継の抑止のためには、宗法実践を一部の階層に限らねばならなかった。宗法やその基礎となる祭祀の継承という礼意をすべての者に開かれたものとすることは、風俗の悪化の原因と丘濬はみなしたのである。

丘濬は「いま庶民で子の無い者は、往々にして律令を引いて承継を争っている⁽⁴²⁾」と語る。この事例は、祭祀の継承という礼の浸透が、立嗣の法と財産目当ての後継養子という人欲とが複合することによって進行したことを推察させる。「礼教の浸透」とは、必ずしも民衆の教

化を意味しないこともあったのだ。丘濬によれば、庶民の教化のためにこそ、宗法は実践されるべき礼ではなかったのである。

(三) 『家礼儀節』における儀礼単位の規模

以上述べてきたように、丘濬は嫡長子主祭、嫡長子の一子継承をその内容とする朱子学的な宗法実践は実践不可能と考えていたし、また宗法はすべての階層の者に開かれた礼ではない、とも考えていた。では『家礼儀節』での儀礼単位の大きさ、つまり祖先祭祀等によって集結できる親族の範囲はどれ程のものになるのか、最後に整理しておきたい。

丘濬は、遠く任官したといったような事情がある場合には、庶子による祖先祭祀を認めていることから、基本的に儀礼は同居している家族の間でとり行われることとなる。ただしこのことは、『家礼』と比較して儀礼単位が小さくなったことを即意味するものではない。なぜなら宗法にもとづく『家礼』の場合、同居している親族の間でも、小宗の相違即ち嫡庶の系統別によって、祭祀単位を別にしなければならぬことが起こる。しかし嫡庶の系統の如何が問われないのであれば、同居している家族の祖先の位牌を全部一カ所におき、同居している家族全員が集って祭祀できるため、祭祀単位は大きくなる。

以上が基本の儀礼単位であるが、さらに加えて検討すべきは『家礼』に規定のあった冬至の初祖（始祖）祭祀と、立春の先祖（始祖の二世以下から高祖以上の祖先）祭祀である。特に冬至の初祖（始祖）祭祀は、始祖を継ぐ大宗の宗子にのみ祭祀権をもつもので、もし族人の参加が促されるのであれば、儀礼の単位は一族全体にまで広がる可能

性がある。

しかし始祖先祖祭祀には問題があった。朱熹自身始祖と先祖の祭祀を行ったことがあるが、後になってこれらは天子にしか許されない祭祀であり僭越だと考え祭祀を止め、士庶による始祖祭祀を行うことに對して繰り返し反対した。また『家礼』出版に力のあった朱熹の高弟陳淳は、朱熹の言行をうけて『家礼』から始祖先祖祭祀を削除したと「家礼跋」で述べている。ただ現行の『家礼』のテキストには始祖先祖の祭祀は残っているが、ともあれ始祖・先祖祭祀の正統性には疑問が付きまとい続けていた。

『家礼儀節』では、始祖祭祀については『家礼』の本文がそのまま掲載されるだけで儀節は作られていない。注には始祖祭祀は僭越だとの朱熹の見解が引用され、それに従ったと書かれる。儀節を作らなかったのは、あえて実践を促さないための措置といえよう。⁴³

しかし丘濬は先祖祭祀については容認し、儀節も作った。それはなぜか。

先祖の祭祀は行ってもよからうと思う。今、人家で同居の世代が四代以内である場合は、もちろんこの祭祀を行う必要はない。しかし一族が合して暮らし、代々襲を共にし、生者が同居して食しているのに、死者が席を異にして祭られるのでは、人の心を孝享の義に収斂させていくのは難しいのではないだろうか。……立春の日中に、先祖考妣の神位を中堂に設け、先祖以下、男性の神位を左に女性の神位を右に二列に並べ、毎年一回行い、累世同居の人々が、みな心の一つにし、悠久に敬宗睦族を果たすことをね

がう。⁽⁴⁵⁾

四代以上の累世同居の家であれば、家の構成員の共通の祖先が高祖より上の世代の祖先になる。となればその祖先は祭るのが自然だというのである。

この見解は実質的に始祖祭祀への道を開くことになった。丘濬は先祖の神位の規定で次のように述べる。

紙で神主のような牌をつくり、牌面上に某祖考某官府君と書く。
……高祖の父を五世祖とし、世代を遡って六世七世として、知っている所に従って書く。或いは始遷の祖、或いは起家の祖、高祖以前の一人を先祖とし、その神位を中央に設けて南向させる。⁽⁴⁶⁾

この規定は、先祖祭祀の名によって始祖祭祀が容認されたことを示している。また、この祭祀法は、『家礼』の規定より、家族の結集に利する祭祀法となっている。『家礼』の祭祀法では始祖・先祖を祭るための神位は座布団のようなものと規定され、名前を書いたものは使われない。また祭祀の際に祖先へ呼びかけるのも単に「始祖」「先祖」として個人を特定して呼びかけてはいなかった。一方、『家礼儀節』では、祖先の名個々人の名前が書かれ、祭祀に集う人々が共に奉じる祖先が明示されている。この祭祀法は、累世同居の家族が前提のため、家族を超えた一族の結集をはかることはできないといえ、同居している大家族の結集には資する祭祀法である。

朱熹が僭越とみなした始祖先祖祭祀を、丘濬が容認した理由とは何

か。それは親族の結集に対する支持と、そして累世同居という家族形態に即した儀礼を求めてのことであった。風俗に悪影響を及ぼすものではないかぎり、礼によって現実を矯正しようという立場を丘濬はとらなかつた。礼の実践によって、家族や親族の構造や規模などを変化させるのではなく、現実の家族や親族のありかたにあわせることにより実践ははかられているのである。

このような実践最優先の立場こそが、現実社会と乖離した嫡長子主義を棚上げさせ、実践を当面の実践項目から外し、庶子祭祀を大幅にみとめ、かつ同居家族内での結集を凶り得る祭祀法を提示することになったのである。そもそも朱熹自身、宗法実践に関しては消極的な言辞を残している。丘濬は朱熹のこういった発言に依拠することによって、宗法を遠く先送りし、『家礼』の看板は下ろさずに、宗法の間精神を骨抜きにしたのである。

丘濬の『大学衍義補』中の所論は、現在は穏当な朱子学者、朱子学的議論の典型などとして引用される。しかしながら当時、彼の議論は「議論は矯激を好み、聞く者駭愕す」と評されてもいたことも、また事実であったのである。⁽⁴⁷⁾

三、おわりに

従来、宗法や、宗法にもとづく朱熹『家礼』は、近世中国における宗族結合に大きな役割を果たしたと指摘されている。それは、歴史的事実であろう。しかしながら、朱熹が宗法復活を主張したことで『家礼』が宗族結合に大きな役割を果たしたという事実をもって、朱熹は宗法復活を主張することによって宗族結合を目指していた、とみなす

ことには大きな問題がある。「朱熹本人が考えていたこと」と「朱熹後学の人々が、これが朱子学だ」と思っていたこと、あるいは「これが朱子学であるかと思いたい」と思っていたこと」とは異なる場合があり、両者は分けて考えるべきことは、思想史研究の定石であろう。

そして宗法は、おそらくは、この両者の懸隔が最も著しいもの一つだった。朱熹は宗法を主祭権の嫡長子一子継承法、と考えていた反面、後学の者たちは、一族内のある一人をリーダーとしてそのもとに集結するための宗族結合法と考え、あるいはそのように用いたいと考えたのである。

丘濬は、この両者のはざまに立った人物である。丘濬は、朱熹のいう宗法が、嫡長子一子継承法であることを理解しており、そしてそれが実現とかけ離れ実践困難であると認識していたからこそ、『家礼』から宗法を棚上げした『家礼儀節』を書いた。そして庶子にも祭祀をみとめ、あるいは宗法の嫡長子主義を骨抜きにしたうえで、宗法を宗族結合に適させるような提案も行ったのである。

従来の研究では、丘濬の『家礼儀節』は、朱熹『家礼』を継承して、より実践しやすくしたものとして、朱熹『家礼』の延長線上のものとして考えられてきた。しかしながら、丘濬の『家礼儀節』と『大学衍義補』にみられる言説は、朱子学的な宗法復活の試みが明らかに挫折したことを、明らかに示しているのである。

(1) 『朱子語類』卷九十、礼七、祭、五七条「今臣庶家要立宗也難。

只是宗室襲封孔氏柴氏、当立宗。今孔氏柴氏襲封、只是兄弟弟継、

只是今門長一般、大不是。」

(2) 清水盛光氏『支那家族の構造』岩波書店、一九四二年、牧野巽氏

「司馬氏書儀の大家族主義と文公家礼の宗法主義」『近世中国宗族研究』一九四九年（後、牧野巽著作集第三卷、お茶の水書房、一九八〇年所収）、小島毅氏『中国近世における礼の言説』東大出版会、一九九六年、井上徹氏『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、二〇〇〇年、水口拓寿氏『大家族主義』対『宗法主義』？―牧野巽氏の中國親族組織論を承けて』『中国哲学研究』14、二〇〇〇年、Patricia Buckley Ebrey, "The

Early Stage in the Development of Decent Group Organization", In *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940*, ed. Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, University of California Press, 1986. Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Late Imperial China: A Social History about Rites*, Princeton University Press, 1991

(3) 本稿で庶子と言う場合、嫡長子以外の子（嫡次子以下の子および妾腹の子）を指す。

(4) 拙稿「毛奇齡の『朱子家礼』批判―特に宗法を中心として―」『上智史学』四三、一九九八年、「張載・程頤の宗法論について」『史林』八三―八五、二〇〇〇年、「朱子家礼」における家族・親族の構造とその大きさについて」『中国家庭史国際学術討論会・會議論文集』中国・南開大学（改稿後『社会システム論集』（島根大学文学部紀要）八、二〇〇三年に転載）、「宋代における宗法論をめぐって」『宋―明宗族の研究』汲古書院、二〇〇五年。本章

での論述で特に注記のないものは以上の拙論によるものである。

- (5) 張載の宗法論にも朱熹と同様、結合への志向はうかがわれぬ。しかし、程頤の発言の一部には、一族全体の中の秩序としての嫡長子主義という位置づけがみてとれる。注(4)所載拙論「張載・程頤の宗法論について」参照。
- (6) 注(2)の諸論文のほか、上山春平氏「朱子の『家礼』と『儀礼経伝通解』」『東方学報』五四号、一九八二年、参照。
- (7) 『家礼』序「三代之際、礼経備矣。然其存於今者、宮廬器服之制、出入起居之節、皆已不宜於世、世之君子、雖或酌以古今之變更爲一時之法、然亦或詳或略、無所折衷。至或遺其本而務其末、緩於実、而急於文、自有志好礼之士、猶或不能掇其要、而困於貧窶者、尤患其終不能有以及於礼也。熹之愚蓋兩病焉。是以嘗獨究觀古今之籍、因其大体之不可變者、而少加損益於其間、以爲一家之書。」
- (8) 井上徹氏注(2)前掲書など。
- (9) 溝口雄三氏・伊東貴之氏・村田雄二郎氏『中国という視座』平凡社、一九九五年。
- (10) 小島毅氏「もうひとつの明儒学案」『中国哲学研究』五号、一九九三年、『宋学の形成と展開』創文社、一九九九年、『中国の歴史07・中国思想と宗教の奔流』講談社、二〇〇五年、伊東貴之氏『思想としての中国近世』東京大学出版会、二〇〇五年、注(2)前掲 *Ehrey Confucianism and Family Rituals in Late Imperial China*
- (11) 土田健次郎氏も次のように指摘する。「思想史研究と歴史学の成果の結合の要は言われて久しく、アメリカから影響された地域研究の活性化もその現れの一つである。これは思想の教科書的内容説明と粗い社会的図式の引き当てに止まりがちであったこの領域においては新鮮な刺激になったが、一部で指摘されているように、思想と地域・宗族の固定的物語化も見られないではない」。土田氏「思想の現場へ」『創文』四四七号、二〇〇二年。
- また『家礼』の普及の社会的コンテキストとされている宗族社会の発達という事象も、宗族の結集程度には地域により、一族により、あるいは同じ一族でも時代により顕著な偏差があり、中国社会が一元的に宗族結集という方向へ向かって発展していったという性格のものではなかった。このような性格の事象が果たして社会的コンテキストと見なしうるのか、については、さらなる検討が必要であろう。
- (12) 『家礼』の様々な改訂版については、注(2)前掲 *Ehrey, Confucianism and Family Rituals in Late Imperial China* が詳しい。
- (13) 『家礼儀節』序、「潛生遐方、自少有志於礼学、意謂海内文献所在、其於是礼必能家行而人習之也。及出而北仕於中朝、然後知世之行是礼者、蓋亦鮮焉。詢其所以不行之故、咸曰礼文深奥、而其事未易以行也。是以不揆愚陋、竊取文公家礼本注、約爲儀節、而易以淺近之言、使人易曉而可行、將以均諸窮郷浅学之士。若夫通都鉅邑明經学古之士、自當考文公全書、又由是而上進於古儀礼云。」
- (14) やはり中華文明の辺境に存在していた李氏朝鮮王朝では、本家の中国より徹底して『家礼』が実践され、社会の末端まで普及した。古田博司氏「朝鮮儒家の葬礼と死後観―『文公家礼』による廬墓古俗の変異」『思想』八〇八号、一九九一年、李承妍氏「朝鮮礼学と『朱子家礼』―韓国の礼学研究的動向」『江戸の思想―儒教と

は何か」第三号、一九九六年、等、参照。丘濬の体験を踏まえる
と、『家礼儀節』序文冒頭に掲げられた「中国の夷狄と異なる所
以、人類の禽獸と異なる所以は、其の礼有るを以てなり」とい
一文には、単なる常套句以上の感慨が感じられる。吾妻重二氏は、
この一文を「儀礼は文明 civilization を象徴するという主張」の例
として引用する。「儒教儀礼研究の現状と課題―『家礼』を中心
に―」（吾妻重二氏・二階堂善弘氏編『東アジアの儀礼と宗教』
雄松堂出版、二〇〇八年）

- (15) 『家礼儀節』序「然世之好議人者、已憮然於儀文節度之間、而忌
人有為也。聞有行礼者、則曰彼行某事、未合於礼、彼行某礼、有
戾於古。甚者又曰彼行之不盡。何若我不行之為愈也。殊不思、人
之行礼、如其說書。然說書者、未必皆能造於聖賢之域、然錯認金
根為金銀者、較之併與金銀不識者、果孰勝哉」。
- (16) 『大学衍義補』卷四十九、治国平天下之要、家郷之礼上之上「臣
嘗將家礼隱括以為儀節、頗簡易可行」。

- (17) 注(2) 前掲 Ebrey *Confucianism and Family Rituals in Late Im-
perial China*

- (18) 小島毅氏「明代礼学の特色」林慶彰・蔣秋華主編『明代経学国際
研討会論文集』中央研究院中国文哲研究所籌備處、台北、一九九
六年、所収。

- (19) 注(2) 前掲 牧野巽氏「司馬氏書儀の大家族主義と文公家礼の
宗法主義」。

- (20) 『家礼』通礼、「為四龕以奉先世神主」注「祠堂之内以近北一架為
四龕。每龕内置一卓。大宗及繼高祖之小宗、則高祖居西、曾祖次

之、祖次之、父次之。繼曾祖之小宗、則不敢祭高祖、而虛其西龕
一。繼祖之小宗、則不敢祭曾祖、而虛其西龕二。繼禰之小宗、則
不敢祭祖、而虛其西龕三。若大宗世數未滿、則亦虛其西龕如小宗
之制。神主皆藏於櫝中、置於卓上南向。龕外各垂小簾、簾外設香
卓於堂中、置香爐香合於其上。兩階之間、又設香卓亦如之。非嫡
長子則不敢祭其父。若與嫡長同居、則死而後、其子孫為立祠堂於
私室、且隨所繼世數為龕。俟其出而異居、乃備其制。若生而異居、
則預於其地立齋以居、如祠堂之制。死則因以為祠堂。」

- (21) 牧野氏は、『家礼』において宗法は冠婚の二礼にしか及んでいな
いと考えており、それが適切ではないことは、注(4)の諸論文
で既に述べた。

- (22) 『家礼儀節』卷一、通礼、為四龕以奉先世神主条注「高曾祖考四
代各為一龕、龕中置櫝、櫝中藏主、龕外垂簾。以一長卓共盛之。
列龕以西為上。每龕前各設一卓、或共設一長卓兩階之間。又通設
一香案、上置香爐香合之類」。

- (23) 『大学衍義補』卷五十二、治国平天下之要五、明礼樂、家郷之礼
中「臣按、欲行宗子之法、必自世冑始。今世文臣無世襲法、惟勲
戚及武臣、世世相承、以有爵祿、此法断然可行。」

- (24) ただし武臣であれば、宗法の嫡長子主義に基づいた祭祀が出来る
と丘濬は考えていたわけではない。軍戸の宗法実践については、
文臣・士大夫なみ程度の緩やかな形での実践を考えていた。注
(34) 参照。また、軍戸では宗法実践は難しいことについては、

陸容が指摘している。『菽園雜記』卷十三、第一八条。「古人宗法
之立、所以立民極定民志也。今人不能行者、非法之不立、講之不

明、勢不可行也。蓋古者公卿大夫、世祿世官、其法可行。今武職猶有世祿世官遺意、然惟公侯伯家能行之。其餘武職、若承襲一事、支庶不敢奪嫡、賴有法令維持之耳。至祠堂祭礼、便已窒礙難行。如宗子雖承世官、其所食世祿、月給官廩而已。非若前代有食邑采地圭田之制也。故貧乏不能自存者、多僦民屋以居、甚至寄居公廡、及神廟旁屋。使為支子者、知礼畏義、歲時欲祭於其家、則神主且不知何在、又安有行礼之地哉。今武官支子家富、能行時祭者、宗子宗婦、不過就其家饗餼餘而已。此勢不行於武職者如此。文職之家、宗子有祿仕者、固知有宗法矣。亦有宗子不仕、支子由科第出仕者、任四品以下官得封贈其父母、任二品三品官得封贈其祖父母、任一品官得封贈其曾祖父母。夫朝廷恩典、既因支子而追及其先世、則祖宗之氣脈、自與支子相為流通矣。揆幽明之情、推感格之礼、雖不欲奪嫡、自有不容已者矣。此勢不行於文職者如此。故曰、非法之立、講之不明、勢不可行也。」

(25) 『大学衍義補』卷五十二、治國平天下之要五、明礼案、家郷之礼中「臣按、古者宗法行。故支子無自祭之礼。今世人、兄弟多有析居及出遠宦者、不能皆合祭于宗子也。」

(26) 朱熹の場合、庶子による祭祀を認めなかったのは、鬼神論の問題とも関係していた。朱熹は二箇所で祭祀を行った場合、鬼神の気が迷って正しく感応できない可能性があることを指摘している。一方、経世に主要な関心をかけた丘濬は鬼神論について特に論じてはおらず、このことも丘濬が朱熹よりも進んだ形での庶子祭祀を認めたことと関係する。

(27) 『大学衍義補』卷五十二、治國平天下之要五、明礼案、家郷之礼

中「凡人家庶子、只許祭其所曾經事者。如逮事曾祖或祖、則許祀之。不逮事者、惟得祭補。」

(28) 『重編瓊臺藁』卷一九、可繼堂記。

(29) 『家礼』通礼、出入必告条注「凡拜、男子再拜、則婦人四拜。謂之俠拜。其男女相答拜亦然。」

(30) 例えば『家礼儀節』の「出入必告」条では「主人立階下、鞠躬、拜、興、拜、興、平身……余人出入皆如之」とあり、また「正至朔望則參」条では「主人……鞠躬、拜、興、拜、興、平身……主婦……鞠躬、拜、興、拜、興、平身」と拜数は男女同じである。

(31) 『重編瓊臺藁』卷一九、可繼堂記、王国陳『邱文莊公年譜』卷一。

(32) 『大学衍義補』卷五十二、治國平天下之要五、明礼案、家郷之礼中「其宗子之家、父祖分産之時、必須以一分為祭肅、原不曾有者、衆共補之、兄弟析居者不許自祀其父、遇有告祀薦新之類、皆就長兄家行礼。如此是亦敦本厚俗之一端。」

(33) 滋賀秀三氏『中国家族法の原理』創文社、一九六七年、参照。

(34) 『大学衍義補』卷五十二、治國平天下之要五、明礼案、家郷之礼中「臣按、欲行宗子之法、必自世胄始。今世文臣無世襲法、惟勲戚及武臣、世世相承、以有爵祿、此法断然可行。若夫見任文臣、及仕宦人家子孫、与夫鄉里稱為太族鉅姓、自謂為士大夫者、朝廷宜立定制。俾其家各為譜系、孰為始遷于此者、孰為始有封爵者、推其正嫡一人以為大宗、又就其中分別、某与某同高祖、推其一人最長者為繼高祖小宗、某与某同曾祖、推其一人為繼曾祖小宗、某与某同祖、某与某同禰、各推最長者一人以為小宗、其分析疎遠者、雖不能合于一處、然其所以聚會于一處、綴列于譜牒者、則粲然而

明白也。若軍官襲替故事、明具宗支図、又俾其明白開具、如五宗之法。若其正支絶嗣、而以旁支入繼者、既襲之後、即將其名繫于所後正支之下、以承大宗。而以其次第承所生父母以為小宗。如此雖不能尽如三代之制、亦礼廢羊存之意。」

- (35) ただし丘濬は大宗の宗子についても、嫡系庶系を問う必要はなく、世代の最も上の者が宗子となればよいと考えていたふしも見受けられる。(「除貧下之家外、凡有仕宦及世稱為士大夫者、不分同居異籍、但係原是同宗、皆俾其推族屬最尊者一人為宗子、明立譜牒、付之掌管、不許攀援名宗、遺落貧賤」(『大学衍義補』卷五三)。なおここにおいても、貧家は宗法実践の対象外となっている。

- (36) 『唐律疏義』卷四、會赦改正徵収「又準令、自無子者聽養同宗於昭穆合者。若違令養子是名違法。」

- (37) 『名公書判清明集』にみられるように、宋代においても財産狙いの立継をめぐる訴訟沙汰は頻発していた。しかし朱熹や朱熹の弟子達の間でなされた立継をめぐる議論は異姓養子の問題にほぼ限定され、同族内で起こる財産狙いの後継養子争いへの言及はみられない。

- (38) 『大学衍義補』卷五十二、治国平天下之要五、明礼楽、家郷之礼中「若夫其人既死之後、有来告爭承繼者、其意非是欲承其宗、無非利其財産而已。若其人係軍匠籍、官府雖脅之使繼、彼肯從哉。」

- (39) 『大学衍義補』卷五十二、治国平天下之要五、明礼楽、家郷之礼中「黃潤玉曰、古者諸侯之別子之子孫嫡派為大宗、庶子為小宗。小宗絶不為立後。惟大宗絶則以支子立後。蓋大宗是尊者之統、不可絶也。今制大宗絶立後、小宗絶不立後。庶民不知朝廷之制、凡

庶子絶皆令過繼。只是爭取財産耳。」

- (40) 『大学衍義補』卷五十二、治国平天下之要五、明礼楽、家郷之礼中「我朝親藩初封未有繼別之子、而国絶則不為立繼、蓋古礼也。親藩且然。況庶民乎。然則今庶民無子者、往往援律令以爭承繼、非歟。謹按、聖祖得国之初、著大明令、與天下約法、有云、凡無子許令同宗昭穆相当之姪承繼、先儘同父周親、次及大功小功總麻。如無方許立遠房及同姓為嗣。……切詳律令之文、所謂立嗣之後却生親子、併所養父母無子而捨去、及若有親生子等辭、皆謂其人生前立嗣也、無有死後追立之文。聖祖之意、蓋以興滅繼絶、必前代帝王功臣賢人之後、不可絶其嗣、使其不血食也。先王制礼、不下庶人。……請自今以後、其人若係前代名人之後、或在今朝嘗有大名顯宦者、以宗法為主、先求繼補小宗、次繼祖小宗、次繼曾祖之宗、又次繼高祖之宗、此四宗者俱無人、然後及疎房遠族及同姓之人。……凡有為人後者除大宗外、其餘必有父在承父之命方許出繼、已孤之子不許。」

- (41) 注(40) 参照。

- (42) 注(40) 参照。

- (43) 『家礼』の版本については、吾妻重二氏『家礼』の刊刻と版本——『性理大全』まで』(『関西大学文学論集』四八一—三、一九九九年、(後、『朱熹「家礼」の版本と思想に関する実証的研究』平成十二年度「平成十四年度科学研究費補助金(基盤研究C)研究成果報告書、二〇〇三年に補訂稿所収)、参照。森田憲司氏「元代類書における『文公家礼』の引用」(『奈良史学』二二、二〇〇四年。

- (44) 『家礼儀節』卷七、祭礼、初祖「按付録、或問朱子以始祖之祭、

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―

朱子曰、古無此。伊川先生以義起。某当初也祭。後來覺得得似僭、不敢祭。今從之、不為儀節。」

(45) 『家礼儀節』卷七、祭礼、「先祖」注「……則先祖之祭、似亦可行。今擬人家同居止四代者、固不必行此祭。其有合族以居、累世共爨、生者同居而食、死者異席而祭、恐難以萃合人心於孝享之義。宜于立春之日中、設先祖考妣位于中堂、自先祖而下、考左妣右、分為兩列、每年一行、庶幾累世不分者、得以萃聚群心、總撰衆志、敬宗睦族于悠久云。」

(46) 『家礼儀節』卷七、祭礼、「前一日設位陳器」注「……設神位其中。用紙為牌如神主、面上書某祖考某官府君、某且妣某封某氏、高祖之父為五世祖、祖而上之為六世七世、随所知而書之。或以始遷之祖、或以起家之祖、在高祖以前者一人為先祖、設其位当中南向。」

(47) 『明史』卷一八一、丘濬伝。