

中国の近世譜—珠江デルタへの普及—

井上 徹

2024年 比較家族史学会 第74回 春季研究大会 シンポジウム「系図と継承」

静岡大学静岡キャンパス 人文 E201

2024年6月22日

<はじめに>

・旧稿では、近世譜の歴史と問題点を叙述¹。報告者に与えられた課題は、旧稿の発表後、現在に至るまでの間にどのように研究を展開したのかを報告することと受け止めている。

・近世譜とは：唐代までの古譜の特徴は、名門たることを証明づける根拠を提供し、国家も譜の蒐集を通じて家系を序列化。宋代以降の譜（近世譜）は民間において編纂、古譜との著しい機能変化は同祖の父系親族を集合すること（「収族」）に特化した点。「収族」に際しては古代（殷周）の封建諸侯の間で行われた宗法を理想として掲げる。始祖嫡系の子孫が大宗として四つの小宗集団（繼高祖、繼曾祖、繼祖、繼禰の各小宗が率いる親族集団）を統率。四小宗もそれぞれ高祖以下の祖先の嫡系子孫が継承。この一大宗四小宗が父系親族集団の枠組み。←宋代に確立した科挙による任用の制度のもとでは官僚の身分は一回限り、家産均分の慣行がもたらす家産の際限ない細分化と相俟って上昇を遂げた家系の没落は常態的。宗法を理想とする父系親族集団（宗族）を作り上げ、族人に教育を施して代々官僚を送り出そうとする構想。宗法主義（ないし宗法復活論）という。

・宗族形成の道具が共有財、祠堂とともに、譜。近世譜のモデルは欧陽脩「欧陽氏譜図」（欧陽譜）と蘇洵「蘇氏譜図」（蘇譜）。欧陽譜は始祖嫡系の子孫が同祖の親族を統合することにつながる大宗譜、蘇譜は、高祖・曾祖・祖父（祖）・父（禰）の四世を共同祖先として、それぞれの祖先の祭祀を受け継ぐ四小宗の系譜が完備した小宗譜。近世譜の問題点：第一に、祖先の遡及が困難。せいぜい四代前の高祖が限界と認識。欧陽譜は二五世にも及ぶ譜図を作成、祖先の系譜を裏付ける客観的な史料はなく、後世、欧陽譜をモデルとして譜が作成される場合に、祖先の系譜を偽造する虚偽の問題が浮上。第二に、嫡系の存続の困難さ。蘇譜は小宗復活を掲げたが、四代前の高祖の嫡系子孫すら断絶。大宗ならな

¹ 旧稿は、拙稿「中国の近世譜」（『歴史学研究』七四三、二〇〇〇年、本論文は『<シリーズ 歴史学の現在>系図が語る世界史』青木書店、二〇〇〇年に再録）を指す。後に当該論文は拙著『華と夷の間＝明代儒教化と宗族』（研文出版、二〇一九年）に収録した。旧稿では、前著『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）及び拙稿「中国における宗族の伝統」（『<血縁>の再構築—東アジアにおける父系出自と同姓結合』、風響社、二〇〇〇年）で得られた研究成果を活用している。併せて参照していただきたい。

おさら。宗子の存続を保証する制度的保障も物的基盤もない。宗族のモデルとされる蘇州の范氏でも嫡系子孫の断絶により大宗の位を公挙に変更。近世譜全体から見ても、宗法のシステムの現実的機能を備えた譜は少数。小宗譜、大宗譜といっても、高祖や始祖以来の系譜を記録する譜という意味合いが主流。

・譜の現物は、文集に収録された蘇譜と欧陽譜などを除いて、ほとんど存在しない（宋～元代）。王朝交代にともなう混乱、戦乱などはともに、譜を喪失させる大きな原因であるが、より根本的な問題：譜の編纂は知識人（士大夫）個人の努力に依拠。知識人への上昇は他方における子孫の下降と抱き合わせ。子孫が庶民へと没落すれば、せっかく編まれた譜も失われてしまう。譜のほとんどが後世に伝えられなかった主たる原因は継承者の欠如。

・十六世紀以降の江南：商業化・都市化の潮流のなかで台頭した商業資本・不在地主などの有産階層を母胎とする大量の知識人の生成により宗族形成運動が復活、かつてない規模で宗族の普及。譜編纂の事業の継続性は客観的根拠をもつにいたった。譜の編纂の普及。

・祖先の設定：蘇譜にしる、欧陽譜にしる、黄河流域の中原の地に建国した太古の帝王の系譜に遠祖を求めていたが、そうした中原意識は明清譜においても強烈。できる限り遠くまで祖先を遡及して、始祖を定め、始祖以来の系譜を延々と書き連ねる大宗譜を志向（欧陽譜の形式）。ただし、始祖とはいっても漠然としているため、最初にその土地に移住してきた祖先（始遷祖）ないし最初に任官した祖先を始祖として設定することが一般的。多くの庶民の家系にとって最も身近であったのは始遷祖＝始祖説。

・江蘇洞庭商人の事例：洞庭商人の郷里は太湖地区。十六世紀初頭、一姓ないし二三の姓の父系親族が一村落に集住する形態（親族聚居）。父系血統の観念が排他的に浸透していたわけではない。母妻系の祖先や姻戚を父系親族と同様に重視。信仰の対象も、双系（父系と母妻系）の祖先のみでなく、民間の神々。→商業化・都市化の潮流を巧みに捉えて、副業として養蚕、果実栽培を営み、蘇州城をはじめとする消費地へと商品を販出、さらに遠隔地交易によって莫大な富を蓄え、かつ官界へ人材を送り出し、富と身分を一挙に獲得。居民は族譜編纂、祠堂建設、義荘設立の事業を挙行、清代までに義荘を基盤とした名門宗族が成立。

彼らはどのように族譜（譜）を編んだのか：居民の大半は儒学の教養とは無縁、祖先の系譜を記録する術はない。伝承として始遷祖説話が残されていても、遠祖に関する正確な知識は欠如、把握できる祖先はせいぜい曾祖あたりまで。譜の編纂者は遠い祖先と系譜を偽造。当時の蘇州では譜の偽造が大いに流行。蘇州城西北隅の閭門の内側にある天庫の前には譜の偽造を専門にする業者が軒を連ねた。

・祖先の系譜を偽造するという行為は、近世譜の特質からすれば副次的な問題。近世譜の目的は収族。族人間の協力によって、知識人を官界に送り出し、特権を獲得、それによって得られた利益を宗族に還元。こうした仕組みによって族人の没落を防止し、さらなる人材を養成。その究極の目標は官界と永続的な関係を保つような名門宗族の形成にあるが、明清時代、商業資本が宗族形成に大きな役割を果たすようになると、宗族のネットワーク

を利用して必要な経済情報を集め、商業網拡張のための拠点を確保するといった経済的理由も重要。洞庭商人にとって必要なのは身分と富を永続するために、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）。本当に祖先が同じかどうか（同宗か否か）を見定める必要はなく、また著名人を譜に加えても構わない。

・以上が旧稿の要点²。旧稿の発表後、報告者は江南における宗族の特質と展開に関する成果を踏まえて、広東珠江デルタの宗族を分析する作業。『華と夷の間＝明代儒教化と宗族』（研文出版、二〇一九年、以下、拙著という）は現在までの間に発表した関連論文を整理して収録。本報告では、拙著で得られた知見を活かして、中国の近世譜が珠江デルタではどのような特質をもつ系譜として普及したのかを紹介。

本シンポジウムの企画が掲げる系譜・系図は宗族の動態と密接不可分の関係にある。このため、本報告では珠江デルタで宗族が普及した背景に目を向けつつ、系譜の特質を描いてみたい。具体的には、第一に、珠江デルタが直面した変動として儒教化に着眼。第二に宗法主義の受容。第三に譜編纂の特徴—珠璣巷伝説の効用—。以上三点に分けて述べることにする。

なお、叙述に際しては、拙著の該当箇所を示すので、詳細はそちらを参照していただきたい。ただし、本論の主旨に特に関わる箇所については、読者の便宜を図るため、関連の研究文献や史料を提示することとしたい（新たに追加したものを含む）。

一 儒教化

（1）珠江デルタの環境変化

G・W.スキナー：河川系の集水域が作り出す自然的・人文的空間を有機的な地域と定義。中国全土を九つ（伝統社会では八つ）のマクロリージョンに分類。嶺南（広東・広西）はその一つ。珠江と上流の西江、北江、東江（三江）の河川網が広東・広西両省をカバー³。

² 江南における宗族形成の運動に関わる最近の研究として、岸本美緒「明清時代における改姓と復姓—松江府を中心に—」（『東方学』一四七、二〇二三年）。明清時代の江南（松江府を中心とする）で広く行われた異姓出繼、改姓という行為に注目。「上昇」と「没落」が常態化していた「競争社会」の状況のなかで見れば、「同姓の範囲を超えて有力な族との間に柔軟に関係の網を広げ強化しようとする点で、宗族の形成や聯宗通譜の延長上に位置付け」られる。清代とくに（雍正年間以降）は「宗族という自生的なセーフネットを内蔵した松江府社会が、柔らかな形で成熟・安定に向かったことを意味している」。

³ G.W.Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China", Association for Asian Studies, Inc., 1973. Regional urbanization in Nineteenth-Century China, *The City in Late Imperial China, part 2*, Stanford Univ. Press, 1977. 拙稿「中国近世の都市史研究—珠江デルタの都市分析のための一整理—」（大阪市立大学大学院都市文化研究センター編『都市文化創造のための比較史的研究』、二〇〇八年）。

珠江デルタは狭い意味では下流の珠江流域を指すが、広くは三江を含む広大な流域。本報告では主に前者の意味で用いる。

・嶺南：古来、中国の貿易の窓口。多くの宗教や文化、多くの民族が混在する多元的な構造を保持⁴。広東の文人霍韜の地理的人文的な解釈：天下は「文の教えが輝く世界」＝「華」とその外側の「武力が必要な野蛮な世界」＝「夷」に分けられる。黄河流域に勃興した「華」の世界はすでに浙江や福建などを包摂、湖広、両広（嶺南）は「華」と「夷」の間の中間地帯に位置、漢族と非漢族とが混在⁵。

・明朝は里甲制を通じて人民を支配する政策を全国に実施。広東で特徴的なのは非漢族が多数居住したこと。戸籍を登録し里甲制に組み込まれた人々は齊民（編戸齊民）。非漢族の多くは戸籍に登録されない「化外の民」。明前半期、非漢族と明朝との関係は比較的安定。広東各地のヤオ（徭、徭）⁶、シヨ（畬）、リ（黎）、ミャオ（苗）等の非漢族が朝貢。→明中葉以降、明朝と非漢族との関係は大きく変化。非漢族の蜂起、里甲制下の齊民も逃亡。広東は動乱状態。

・霍韜の記録：嘉靖十年（一五三一）前後。湖南・江西との省境地帯から広州府にかけての北部山間地帯、珠江デルタから広西にかけての西部山間地域、福建との省境山間地域において無数の反乱が頻発し、しかもデルタの沿岸地域では海寇の活動が日常的。珠江デルタは、山間地帯の反乱軍や沿海部の海寇に取り囲まれるような形勢⁷。→「化外の民」のなかで非漢族が大きな比重。最も強力な抵抗を続けた西部山間地域の羅旁の反乱軍の主力はヤオ族等。正統十一年（一四四六）に蜂起した趙音旺の反乱を嚆矢として、万暦四年（一五七六）における明朝の大征まで百数十年の長期に及んだ。このほか、広東省城に近接する北部山間地帯でも、ヤオ族や「峒僚」などの非漢族の反乱が相継いだ⁸。

・華夷混在の辺境が大きく変貌：珠江デルタでは域内交易活動、手工業生産、商業的農業

⁴ 河原正博『漢民族華南発展史研究』吉川弘文館、一九八四年)、岡田宏二『中国華南民族社会史研究』汲古書院、一九九三年)、谷口房男『華南民族史研究』(緑陰書房、一九九七年)、谷口房男『続華南民族史研究』(緑陰書房、二〇〇六年)、練銘志・馬建釗・朱洪『広東民族関係史』(広東人民出版社、二〇〇四年)、デビット・フォール (David Faure) , *Emperor and Ancestor: state and lineage in South China*, Stanford University Press ,2007.

⁵ 拙著第三章「「華」はどのように「夷」を包摂したか?」。丘濬『大学衍義補』卷一四三、治国平天下之要、馭夷狄、「内夏外夷之限」、及び同書卷一五三、治国平天下之要、馭夷狄、「四方夷落之情上」を参照。

⁶ ヤオ族は元来「徭」と表記されたが、漢族との抗争が激しくなると、「徭」の字が用いられることが多くなった。

⁷ 『霍文敏公全集』卷一〇下、「両広事宜」。

⁸ 拙著第二章「民族反乱の勃発」。

が急速に発展。省都の広州城は中国の商品と海外の銀等の交易の場として成長。新興の商業都市佛山鎮とともに、珠江デルタの都市と市場網の発展をリード。商業化・都市化はデルタ地帯全体に面として展開。珠江デルタ域内の手工業製品や加工農産物、海外からの輸入品などは梅嶺を越えて北方へと販出され、他方、北方からは梅嶺を越えて様々な商品が運び込まれた⁹。

(2) デルタ中心部の儒教化

・商業化・都市化は、多様な文化・民族が混在する多元的な構造を変質させ、儒教化の潮流を生成。儒教化とは何か。中国では、十六世紀以降、父系親族を集合する動きが本格化するなかで、祖先の系譜を記録する族譜編纂が活発に。岸本美緒は、こうした族譜編纂は中国だけでなく、「ベトナムや清朝治下の少数民族などにおいても、中国型の族譜が作られ、父系観念が強まってくる時期」、「東アジア全体において近世は、「家族制度の儒教化によって特色づけられる時期」であったと位置付け¹⁰。また斯波義信は、都市史の観点から「儒教化」に着眼。「いまの「地理中国」（中国領域）は、過去の文字通り絶えまのない辺境運動、つまり移住拓殖によってつくりだされたもの」だが、「移住前線の都市化のプロセス」は「まだヴェールの闇につつまれて定かに見えていない」ところ。「科挙体制や科挙文化が明・清代では強化され、宋学流の儒教の拡散もまた強化された」。ますます建て前としての「儒化」＝「儒教化」「中国式の文明化」に傾いてゆく社会にあって、「城」は防備によって人民を保護する施設であるにとどまらず、儒教文化や科挙文化というこでもって社会をまとめ、統制してゆく砦という色彩を、ますますはっきりさせた¹¹。「城」（府城・県城などの城郭都市）が科挙や儒教の文化をもって社会を統制する砦として位置づけられるという斯波の見解は明代の広東という辺境における儒教的社会規範（礼）の推及という問題に関心を抱いていた筆者には大きな刺激。

・報告者は、斯波の提言を受けて、「商業化・都市化が急速に進展した明代半ばこそ、大陸本土で儒教化が大きく進展した時代」であると理解¹²。明代の珠江デルタは多くの非漢

⁹ 『明清広東社会経済形態研究』（広東人民出版社、一九八五年）、『明清広東社会経済研究』（広東人民出版社、一九八七年）、羅一星『明清佛山経済発展与社会変遷』（広東人民出版社、一九九四年）、葉頤恩『珠江三角洲社会経済史研究』（稲郷出版社、台北、二〇〇一年）、拙著第一章「明朝の対外政策と両広社会」参照。

¹⁰ 岸本美緒「東アジア・東南アジア伝統社会の形成」（『<岩波講座世界歴史 13>東アジア・東南アジア伝統社会の形成』岩波書店、一九九八年）。本論文は後に、岸本美緒『明末清初中国と東アジア近世』（岩波書店、二〇二一年）に第一章として同じタイトルで再録された。

¹¹ 斯波義信『中国都市史』（東京大学出版社、二〇〇二年）二二五～二二六頁、三〇〇頁。

¹² 拙稿「霍韜による宗法システムの構築—商業化・都市化・儒教化の潮流と宗族—」

族が雑居し、国家の秩序に服さない「化外の民」も沿海部や山間地域に跋扈。城郭都市（「城」）を儒教文化の拠点として社会を統制する砦とするという辺境の政策がよくわかるのは広州城：広東提学副使として広東に赴任した魏校が行った教化策。漢族と非漢族が混住し、淫祠が多く存在する辺境。後者の淫祠の排除を課題とし、行政官庁が集中した広州城内に林立した淫祠（王朝の祀典に載せざる仏教・道教の寺観）を破壊、代えて社学と書院を設立し、儒学普及の拠点としようとし、ついでこの政策を広州城周辺の農村にも実施。また儒教を拠り所として、繁栄を享受した士大夫の家に対比させて、邪神の靈力に効能がないことを指摘し、祖先祭祀の挙行を求めた。さらに、淫祠に代えて設立した里社、郷約、社学を活用し、人々に教化を施し、儒教的な人格を作り上げることを目指した←祖先祭祀や里社の神をもって、淫祠の信仰に対抗させつつ、儒教的な人格を養成。魏校の離任後、少なからざる社学は廃止。その原因は、勢家、勢豪と称された郷紳の家が社学の経済基礎である学地を侵奪したこと。広東の郷紳は社学の占奪により批判を受けたが、郷里が淫祠に満ちあふれたままでよいと考えたわけではない¹³。

・郷紳黄佐の郷礼構想¹⁴：士大夫の政治理念は『大学』、<経>で述べられた「格物」・「致知」・「誠意」・「正心」・「修身」・「齐家」・「治国」・「平天下」という八条目。八条目のうち、五倫の道を実践し、自己を修養する「修身」は、八条目全体をつなぐ結節点。前四者は「修身」の基礎、後三者は「修身」をもとに実現されるもの。目指すところは、「平天下」すなわち儒教的世界の確立。天下の人がそれぞれ自己の明德を輝かしている状態が「平天下」。儒教的世界の完結。→黄佐の郷礼の構想：「齐家」に次ぐ段階として、「化郷」（郷礼）を構想。明朝成立期に皇帝権力が主導して全国一律に実施された里甲制と異なり、士大夫が自主的に郷里の秩序を醸成すべきだというのがその本旨。州県級の城郭都市（「城」）に設けられた四隅社学の教読（士大夫）が郷校の教読を通じて郷約保甲組織を統制する仕組みをもつところの、学校を軸とした秩序構想。齊民だけでなく、里甲からの逃亡者（元良民）や「蛮夷」（「峒俚」「猺獞」）など、「化外の民」に対する教化も視野に収める。儒教的社会規範（礼）を習得させて漢族の文明に帰化させることが肝要。

・郷礼による儒教秩序の醸成を目指す構想はどういう効果を上げたのであろうか：秩序醸成策の要を占める文化装置である社学の設置状況に注目。魏校が広州城内外に林立していた淫祠を破壊し、社学・里社、郷約を設けてから、万暦年間に至る広州府の社学の設置状況を調べてみると、南海、番禺、東莞、新会など、珠江デルタで最も早くに開発が進み、

（『都市文化研究』第三号、大阪市立大学大学院文学研究科都市文化研究センター、二〇〇四年、本稿は後に著書第九章として再録）及び拙稿「中国近世の都市と礼の威力」（『年報都市史研究一五<分節構造と社会的結合>』山川出版社、二〇〇七年、本稿は後に拙著第六章として再録）。

¹³ 拙著第五章「魏校の淫祠破壊令—広東における民間信仰と儒教—」。

¹⁴ 以下、拙著第六章「中国近世の都市と礼の威力」に拠る。

経済の中心となっていた先進地域では比較的高い密度で社学を維持。しかし、注目されるのは、万暦年間までに、元来、教化を目的とした広州城の官設社学はすべて廃れたが、その一方で地元の士大夫の設立に係る書院が隆盛に向かったこと。書院の主な目的は科挙応試の準備、科挙官僚制に直結する性格が濃厚。教化を目的とした社学が廃れ、科挙官僚制につながる教育施設が有力になるという変化¹⁵。郷村地帯の社学も、教化という本来の目的と異なり、科挙官僚制との連結という性格を強めたのではないか。

仏山鎮のケース：魏校の政策が施行されたとき、仏山でも四社学を設立。その後、崇正社学を除く三社学は廃止。崇正社学は、北方の守護神として知られる真武帝を主神とする祖廟（靈応祠ともいう）という宗教施設に隣接して設置。なぜ崇正社学は存続し得たのか。士大夫（郷紳）が科挙及第者の輩出を期待して、財政支援を行って、山長を招いた教育や士人の「会課」の場とし、官界へと人材を送り出す文化装置として重視。祖廟の区画には、社学の他、仏山の公事を話し合う場としての嘉会堂を設立。清代には地域の公益に関わる問題を解決する場となった大魁堂を設置。郷紳がその基金を管理し、社学や書院の運営費用を拠出。→祖廟の区画は、宗教施設を中心として、民間信仰、教育・教化、鎮の運営など複合的な機能を保持。士大夫を指導者として儒教秩序を醸成するという黄佐の理念は仏山で具現化¹⁶。

・十六世紀以降、郷紳は絶大な権力を振るって多様な経済活動（各種手工業経営、沙田開発、市場経営、塩の密売等）を展開し、都市の下層民との間に顕著な分化¹⁷。科挙官僚制と連携したものが地域社会で大きな影響力を振るい、デルタ社会の構造を変質させる結果をもたらしたことは、珠江デルタにおいても、長江下流デルタ（江南）と同じく、科挙及第による任官を至高の目標とする上昇の経路の成立を示唆。魏校の教化策、黄佐の郷礼、科挙及第を目標とした書院の隆盛など一連の儒教的な教化・教育の変化は社会的上昇の経路に対応した現象。かつて多民族・多文化に特色づけられた珠江デルタの社会が商業化・都市化を背景として、科挙官僚制を軸とする漢族の単一的な儒教文化に包摂される一連のプロセスであり、かかる変化のプロセスを儒教化と呼ぶ¹⁸。

¹⁵ 嘉靖六年刊『広州志』巻二八、「学校下」、嘉靖一四年序刊『広東通誌初藁』巻一六、「社学」、嘉靖四〇年序刊『広東通志』巻三七、「社学」、万暦三〇年刊『広東通志』巻一六、「社学」。

¹⁶ 羅一星『明清仏山経済発展与社会変遷』（広東人民出版社、一九九四年）は仏山の歴史、都市構造を包括的に考察した研究である。あわせて参照していただきたい。

¹⁷ 拙著第七章「石頭霍氏—広東の郷紳の家—」、第十章「明末の商税徴収と広東社会」、第十一章「明末の都市広州と搶米暴動」。

¹⁸ 報告者は多民族・多文化の社会がどのようにして漢族の儒教文化へと統合されていくのかという問題を理解するために「儒教化」という用語を用いたが、最近、その儒教文化そのものを相対的に捉え直そうとする試み。小浜正子・落合恵美子編『東アジアは「儒教

(3) 周縁部の儒教化の進捗

・儒教化が定着していったのは広州城や仏山鎮などの都市を中心とした珠江デルタの中核部。その周辺では漢族と非漢族との対立が進行（前掲）。広東・広西交界地帯の広東側とくに羅旁と珠江デルタの間の地域ではどのように儒教化が進捗したのか。

・明代半ば以降、北辺、東南沿海、西南地域で多くの反乱が生起、明朝は諸反乱に対して軍事制圧の姿勢で臨んだが、その際新たに州県を設置するという政策を採用。この政策は民族反乱が多発した広東でも実施。広東・広西交界地帯に位置し、最大の瑤族等の非漢族の反乱が生起した羅旁地方の場合には、明朝は羅定州が東安県と西寧県を管轄する一州両県を新設。**行政系統**：旧羅旁にはもと瀧水県が設けられていたが、非漢族が取り囲む状況のなかで県城はほとんど孤立。明朝瀧水県城を州城に昇格、両県城を新たに建設、一州両県の行政衙門。州城周辺のみならず、ヤオ族、チワン族らが支配した東山、西山にも楔を打ち込み、統治を山間地域にも及ぼす行政拠点。一州両県の行政機構の要となる州城、県城は城壁で囲まれ、周りに濠をめぐらせ、城壁の内外には州県衙門の他、学校や教化の機関、各種祭祀・宗教施設が配置された。ほぼ画一的な漢族の城郭都市の誕生。知州が両県の知県を指揮して州全体の行政を統括。また**軍事系統の衛所制度**：万暦の大征以前は瀧水千戸所。大征以後、その他、南郷・富霖千戸所（東安県）、函口・封門千戸所（西寧県）

社会」か？」（京都大学学術出版会、二〇二二年）。「儒教化」に関する共通の定義は述べられていないが、前提としているのは岸本美緒の見解（前掲）。編者の一人である小浜正子は「序章」で岸本の見解を踏まえた上で、次のように述べている。「儒教文化圏」と一般に考えられている東アジア各地の社会が「儒教化」した—「すなわち王朝の儀礼にとどまらず、人々の生活に儒教的規範（と考えられるもの）が浸透したのは」、「近世（本書では、おおむね16～18世紀を指す）とりわけその後期のことであった」と。「近世」に、王朝の儀礼レベルのみでなく、一般の人々の生活にまで儒教的規範が浸透したプロセスをもって「儒教化」と捉えている。小浜は儒教的規範の社会への浸透を言う場合に、「辺境」や非漢族との関係も問題にしており、筆者と問題関心を共通にする。また東アジア各地（韓国、日本、琉球、ベトナム）は「儒教社会」と言われ、長期間にわたって「儒教」が大きな影響をもたらした「教え」であるが、その影響のあり方は大きく異なっているとす。また共同編者の落合恵美子は終章において、グローバルな視野から「儒教化」を捉えている。東南アジアから中国南部、朝鮮半島、日本列島までを含める地域にはもともと非父系的ないし双系的親族構造が支配的であり（広義の東南アジア）、この地域の「双系社会」を出発点に置き、「父系的な単系出自集団が優位する中国の父系/男系原理が浸潤してくる過程」として歴史を描き直すことを掲げる。落合において「儒教化」は父系原理の「浸潤」のなかに位置づけ。また、近世という時代に中国でも周辺地域でも社会の「儒教化」が進んだが、周辺諸国の「儒教化」はしばしば国家に仕える人々から始まり、身分制を確立し維持する役割を果たしたという（同書終章「親族構造・文明化・近代化—世界的視野における「儒教社会」」。あわせて参照していただきたい。

を新設。さらに参将・守備を配置。←行政系統と軍事系統の機構を束ねる役割を果たしたのは州城に駐劄した羅定兵備道。兵備道は州内の行政、軍事、監察の三系統を総覧し、両広総督に統轄される省級の領域管理のなかでこれを維持する役割¹⁹。

・王朝側の地方管理体制の強化の情勢のもとでどのように儒教化は進められたのであろうか。明朝は万暦四年（一五七六）、羅旁の反乱を鎮圧した後、ヤオ族等の旧居住地に軍隊や移民、流民を定住させ、土地開発と防衛を受け持たせた。明朝に服属した人々（「新民」、「狼兵」）などにヤオ族の土地（「猺田」）を与えた場合もあるが、それらも最終的には漢族の民戸、民田に統一。しかし、すべての土地が漢族によって所有されたわけではない。武力鎮圧と招撫、ヤオ族の頭目を峒長等に任命した管理体制、税糧納入と差徭・編銀の免除、こうした一連のプロセスを経て、ヤオ族が王朝支配のなかに組み込まれ、言語、習俗も漢化。さらに義学での教育、科挙応試の機会を与えることにより、ヤオ族の最終目標は漢人と同じく科挙及第、任官となり、漢族の士人となんら変わらない²⁰。

二 宗法主義の受容

・儒教化を物語るのは宗法主義の受容：十六世紀前後の時代から、江南では士大夫へと上昇した人々の間で、宗法を理想として父系親族を組織化し、名門の宗族を形成するという宋儒の考え方を受容し、宗法の適用、祠堂の設立、族田の設置、族譜の編纂の事業を行うべきだという主張が盛んに。広東においても、科挙を通じて任官した士大夫（地元では郷紳という）へと上昇した人々が宗法主義の導入を主張。丘濬（広東瓊山の人）は朱熹、程頤の祠堂制度を紹介、福建、浙江、江蘇、広東の士大夫の家で宋儒の祠堂の制度を模範として祠堂制度が実施され、また祠堂とともに祭田を設けるべきことを述べている。李義莊（広州府番禺県の人）も宗法の衰退を嘆き、南海県に移住した鄒氏が始祖を祭る祠廟を建て、貸家、祭田の収入をもって祖先祭祀を維持した事業を称賛。順徳県の羅虞臣、東莞県の袁昌祚なども大宗・小宗の法の確立を主張。さらに、黄佐は『泰泉郷礼』『祭礼』において、程頤や朱熹の祠堂制度を受け継ぎ、始祖嫡系の宗子が大宗として始祖祭祀を挙行し、族人を統合すべきことを主張²¹。

・中央政界では嘉靖十五年（一五三六）、礼部尚書夏言が明初以来の家廟制度を改変して宗法原理を組み込むことを主張する提案を皇帝に上奏²²。広東では世宗嘉靖帝が夏言の家廟制度改革案を認可してから、宗祠の設立と収族が普及したと伝えられる²³。黄佐纂修・嘉靖六年序刊『広州志』では、最近になって広州の士大夫が、朱熹『家礼』に準拠して、大

¹⁹ 拙著第四章「明朝の州県管理—広東羅定直隸州の創設—」。

²⁰ 拙著第三章「『華』はどのように『夷』を包摂したか？」。

²¹ 前著第九章「珠江デルタにおける宗族の普及」。

²² 前著第四章「夏言の提案—明代嘉靖年間における家廟制度改革—」。

²³ 民国十五年刊『仏山忠義郷志』巻九、氏族志、「祠堂」。

宗・小宗の祠堂を建設するようになったこと（後掲）を記録。夏言の提案に先んじて宗法を組み込んだ祠堂建設と収族の動きが開始。宗族形成の運動に拍車をかける重要な契機となった可能性²⁴。

・霍韜の言説：江南の郷紳に通じる宗法主義の認識。霍韜は進士に及第して、礼部尚書にまで上り詰めた当時の広東出身官僚を代表する知識人。官界入りしてより、韜の兄弟など家族が中心となって、小作地、製鉄業、陶磁器業、林業などの産業を所有し、また沙田獲得競争、市場経営、鉱山開発、塩の密売など地域の様々な分野に手を伸ばし、あらゆる利権の獲得に奔走（後掲）。郷紳による多角経営は明末の江南ですでに指摘されている特徴、広東の郷紳も同様の経済活動。→宗法主義を受容した動機においても共通。「実利」を追求する家族の行動が政争に利用され、自己の失脚、ひいては家の破滅へと帰結しかねない危険性。家族・親族に教化・教育を施して士大夫の家系にふさわしい人格を養成し、官界へと人材を送り出し、さらに、宗法の導入、大宗祠設立、大家族制度などを実践し、科挙を媒介として国家との連携を保ち、名門の家系を樹立することが肝要。→「実利」の追求では、科挙官僚の輩出による名門の家系の樹立を達成できないどころか、家の破滅につながりかねないという危機感。←宋代以来の官僚層（士大夫）に共通する宿命つまり科挙官僚制と家産均分の慣行のもとでは身分も富も一回性、いずれは衰退せざるをえないという宿命（社会的流動性²⁵）。宗族を形成し、持続的に儒教的教養を習得した有為の人材を官界に送り出すことが名門の家系樹立の有力な方策。近世士大夫の伝統的な考え方を継承²⁶。

親族組織化の事業²⁷：嘉靖六年（一五二七）刊『広州志』卷三五、「礼楽志」は、最近になって、広州の士大夫は大宗、小宗の祠堂を建設するようになったと記録。祠堂は、朱熹『家礼』に準拠して、四廟（高祖・曾祖・祖・禰の位牌を安置）の構造。ただし、始祖を受け継ぐ大宗による冬至の始祖祭祀、大宗及び継高祖小宗による立春の先祖祭祀、継禰小

²⁴ 前著第九章「珠江デルタにおける宗族の普及」。

²⁵ 社会的流動性に関しては、次の研究を参照していただきたい。Ho Pingti“*The Ladder of Success in Imperial China, Aspects of Social Mobility, 1368-1911*”, Columbia Univ. Press. 同書の邦訳は何炳棣著/寺田隆信・千種真一共訳『科挙と近世中国社会—立身出世の階梯』（平凡社、一九九三年）。また徐泓は新たな史料を加えて何炳棣の理論を再検証し、その妥当性を確認している（徐泓「明代向上社会流动再探」『歴史人類学学刊』第一五卷一期、二〇一七年）。岸本美緒「明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）、同「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）。

²⁶ 拙著第九章「霍韜による宗法システムの構築—商業化・都市化・儒教化の潮流と宗族—」。

²⁷ 以下、詳細は、拙著第十二章「明末広州の宗族—顔俊彦『盟水齋存牘』に見る実像—」、第十三章「明末珠江デルタの郷紳と宗族」を参照のこと。

宗による季秋の禰の祭祀、これらの祭祀はなお挙行するに至っていない²⁸。→辺境とみなされた珠江デルタにおいて、当時上昇を遂げた士大夫の家が中心となって、先進的な儒教文化の一つとしての宗法主義が実践されるようになった。

一五〇年前後を経て、広州府番禺県の文人屈大均は『広東新語』（康熙十七年＝一六七八年に成立）を著述。当初は広州城、後には郷村でも盛んになったといわれる「著姓右族」が壮麗な祠堂（大宗、小宗、禰を祀る祠堂）を建設することが流行。千人の族人をもつ大族では数十所に上る祠堂を所有し、弱小の「小姓単家」でも、数所の祠堂を所有²⁹。士大夫の家から始まった祠堂設立の事業が、一五〇年前後の時間を経て、広くデルタ地帯に普及³⁰。

祠堂の祭祀が清代に習俗として定着したことは地方志で記録。巨族では祠堂の設置、祭田を経済基礎とした祖先祭祀の挙行と学問に優れた族人に対する教育経費の援助、春秋の歳時や冬至における家廟の祭祀を朱熹『家礼』（「朱氏家礼」）に準拠することが常態、小さな県の辺鄙な数家しかないような村落でも祖廳で祭祀を挙行したという³¹。宋儒が宗法復活論のなかで唱えた家廟と祖先祭祀が、珠江デルタでは巨族だけでなく、小さな集落の家にもまで浸透³²。

・華中と華南とに共通するのは、宗族の都市への集中。江南第一の都市蘇州に義荘が集中。府下の諸県でも県城への集中度が高い。珠江デルタでも、宗族組織は都市に集中する

²⁸ 「士大夫家多建大宗小宗祠堂、最為近古。四廟為右為上、一遵家礼。惟冬至祭始祖、立春祭先祖、季秋祭禰、尚未能行也」。

²⁹ 『広東新語』卷一七、「祖祠」に、「嶺南之著姓右族於廣州為盛。広之世、於郷為盛。其土沃而人繁、或一郷一姓、或一郷二三姓、自唐宋以來蟬連而居、安其土、樂其謡俗、鮮有遷徙他邦者。其大小宗祖禰皆有祠、代為堂構、以壯麗相高。每千人之族祠數十所、小姓単家族人不满百者亦有祠數所」とある。

³⁰ 珠江デルタにおける宗族の普及に関しては、デビット・フォール、劉志偉、片山剛などの研究も参照していただきたい。デビット・フォール前掲著書、Liu Zhiwei, “Lineage on the Sands The Case of Shawan”, *Down to earth: the territorial bond in South China*, edited by David Faure, Helen F.Siu, Stanford Univ.Press, 1995、片山剛『清代珠江デルタ図甲制の研究』（大阪大学出版会、二〇一八年）など。

³¹ 乾隆刊『広州府志』卷一〇、風俗、「四礼」に、「祭禮、舊四代神主設于正寢。今巨族多立祠堂、置祭田以供祭祀、并給族賢燈火、春秋二分及冬至廟祭一遵朱子家禮。下邑僻壤數家村落亦有祖廳祀事、歳時薦新」とある。

³² 清代において宗族が都市・農村に緊密に分布するに至った状況がどのように醸成されたのかを説明するうえで瀨川昌久によって提示された「模倣による普及」という考え方は有効であるように思われる。瀨川昌久『中国人の村落と宗族—香港新界農村の社会人類学的研究』（弘文堂、一九九一年）二二五～二二六頁、及び前掲拙稿「中国における宗族の伝統」六一～六三頁。

傾向。海外貿易と国内交易の中心として栄えた広州城と仏山鎮。祖先祭祀を通じて父系親族を統合する役割を果たした祠堂が集中。このうち仏山鎮の祠堂設立状況：明代の宣徳年間～正徳年間（十五世紀後半・十六世紀前半）に五所設立、以後、嘉靖から崇禎までの時代（十六世紀中葉～十七世紀中葉）には、合計二八所、清代に入ると、順治から乾隆にかけての時期（十七世紀中葉～十八世紀末）に二四所、嘉慶から道光にかけての時期（十八世紀末～十九世紀中葉）に二〇所設立³³。→明代の十五世紀中葉以降に祠堂建設が継続的なものとなり始め、とくに十六世紀以降、多数の祠堂が設立され、この祠堂建設の風潮は清代にまで継続。

広州城の祠堂については、設立年代、設立者を詳細に記した史料はないが、康熙三十年（一六九一）刊『南海県志』巻二、建置志、「家廟」が手がかりを提供。南海県と番禺県は広州城の付郭県であり、それぞれ城内の西側と東側を管轄。南海県所属の祠堂は合計八五所が記載。場所を確認できただけでも、計二三所の祠堂が広州城内外に存在。これに番禺県所属の祠堂も加えれば、相当な数に上る。乾隆三十七年（一七七二）に興味深い事件：「乾隆三十七年、巡撫の張彭祖は、城内の合族祠の類が多く訴訟を起こし、族衆の多さを頼んで官に抵抗したことから、一律にこれらの祠堂を破壊せんことを朝廷に上奏した。そこで、各姓の宗祠はみなその名前を書院と改めた」という³⁴。→城内に相当数の宗祠（合族祠）が存在。

・理念的な宗法主義に照らせば、宗族の理想型は、共同祖先嫡系の子孫である宗子が祠堂における祖先祭祀を通じて、族人を統合するもの。実際には、宗法を実現することは容易ではない³⁵。しかし、珠江デルタでは大宗祠を中心とする宗子と族長の指導体制が地域の習俗として明記³⁶。顔俊彦という広州府推官が在任期間（崇禎元年＝一六二八年～崇禎三年＝一六三〇年）の間に扱った裁判記録をとりまとめた判牘『盟水齋存牘』：族内の承継をめぐる紛争を多く収録。宗子と族長が登場。たとえば故絶の問題が生じた時には、「公拳」という言葉に象徴されるように、宗族が協議して、総意として承継人を決定されたが、その背後に宗子と族長の指導体制。宗子は宗祠における祖先祭祀の主宰や族内秩序の維持のうえで嫡長の血統が重んじられ、嫡長の血脈から選出。またより多くの事例において、

³³ 仏山では、『仏山忠義郷志』という書名をもつ方志が乾隆、道光、民国の三つの時期に編纂された。『乾隆志』巻三、郷事志、「家廟」、『道光志』巻五、郷俗志、「家廟」、『民国志』巻九、氏族志、「祠堂」。

³⁴ 宣統二年刊『嶺南冼氏宗譜』巻二之首、宗廟譜、「曲江侯書院図記」。

³⁵ 江南（蘇州）では、宗族の模範とされる范氏義荘でさえも、当初は創設者范仲淹の嫡長子孫に祖先祭祀の役割を担わせたが、これを維持できず南宋末に宗法を導入して以降、宗子＝主奉は、族人全体の「公拳」に改めざるをえなかった。ましてや范氏義荘を模範として次々と設立された義荘が共同祖先の嫡長子を宗子として宗族の指導者とすることは困難を極めたであろう（前著第一章・第五章・第七章）。

³⁶ 屈大均『廣東新語』巻一七、「祖祠」。

官の側が族長に対して、宗族の代表として族内の紛争を解決することを期待。宗族の集団的意思や紛争の解決は、宗子と族長が族人を指導する宗族の体制を前提とするもの。共同祖先嫡系の子孫を宗子として宗族を統率させるという古代の宗法の理想に接近するシステムを築いていたと誇ることは、江南と比較するとき、広東の宗族の際立った特徴。

・明末清初までに宗族が地域の社会集団として定着。郷紳を送り出した宗族は宦族、官族と称され、弱小の宗族（小姓単家）との間に大きな格差。←その背景には、デルタの沙田や市場をめぐる激しい競争の状況。郷紳を抱える宗族は宗祠を中心として求心力を強め、族人だけでなく、奴僕、無頼など様々な人々を引き寄せ、多角的に利権を争奪。郷紳を送り出せないということは、宗族の体制を強固に維持できず、利権争奪の競争に敗北すること³⁷。

三 譜編纂の特徴—珠璣巷伝説の効用—

・江南では、中原に祖先のルーツを求め、可能な限り遠くまで祖先を遡及して、始祖以来の系譜を延々と書き連ねる大宗譜を志向する傾向があること、始祖としてその土地に最初に移住した祖先（始遷祖）ないし最初に任官した祖先を設定することが一般化したこと、始祖以来の系譜を記録する大宗譜の採用は、祖先の偽造という問題を引き起こしたこと、などの特徴が指摘される（「はじめに」）。

←珠江デルタの住民の祖先が中原から広東北部の南雄の珠璣巷を経て当地に移住してきたという漢族の伝説（珠璣巷伝説）。

・石頭霍氏：広州府南海県深村堡石頭に居住。霍韜の父の時代までの生業は農業または小商い。霍韜が自己の祖先として確認できた最初の者は、元末の剛可（霍韜の五代前の祖先）。剛可の子は義、明朝の洪武初めに生まれ、微賤な焼き鴨売りにより、苦勞して家を興した

³⁷ 拙著第十三章。珠江デルタにおける宗族の強大化の要因の一つが沙田や市場をめぐる激しい競争関係にあることは『盟水齋存牘』収録の案件から読み取れる。その他考慮すべき環境要因として、デルタを取り巻く治安の不安定さがある。直接には里甲制の動揺以降、明末清初にかけての時代、各種反乱、各種の「賊」がもたらす治安の悪化は、それらから防衛するために宗族を形成もしくは強化した直接の事例は発見できていないが、宗族の力を強める二次的要因となりうるものとして想定しておきたい。関連する研究として、フリードマン、ポッター、瀬川昌久の研究がある。議論の詳細は前著三六八～三七二頁を参照のこと。またこの問題は東南沿海地域全体の宗族生成に関わる。広東東部及び隣接する福建の状況に関しては、鄭振滿『明清福建家族組織与社会変遷』（湖南教育出版社、一九九二年）、陳春声『市場機制与社会変遷—18世紀広東米価分析』「附録六 地域認同与族群分類」（中国人民『大学』出版社、二〇一〇年）、陳春声・肖文評「聚落形態与社会轉型—明清之際韓江流域地方動乱之歴史永享」（『史学月刊』二〇一一年第二期）、蒲豊彦『闘う村落—近代中国華南の民衆と国家』名古屋大学出版会、二〇二〇年）など参照。

人物。義には、元珍、元安、元智の三子。長子の元珍は霍韜の曾祖。元珍の子は厚深、厚徳、厚一の三人、第三子の厚一が霍韜の祖父。厚一の代に広州一帯を席卷した黄蕭養の反乱に遭遇。厚一は兄の厚徳らと協議して、一旦七星岡に逃れた後、仏山に移り、反乱平定後帰郷。牛と豚の養殖、あるいは布、扇子の販売を行って、家業を開始。厚一には五子あり、第三子の華が霍韜の父。厚一と華の時代、霍氏は農業に従事、副業として小商売。華の男子は、隆、韜、佑、任、傑の五人。霍氏の五人の兄弟のうち、官界入りして、栄達を極めたのが霍韜。霍韜は十九歳にして初めて郷塾に入り、学問を開始、入塾が遅れたのは家が貧しかったため。その後会試に及第した頃になっても、経済状態は改善されず、五人兄弟の合計の田土は四〇畝に過ぎない。会試に及第し、官界に足を踏み入れてから、霍氏は莫大な富を蓄積。小作地、仏山の製鉄業、石湾の陶磁器業、林業、鉞山開発、塩の密売、寄庄地などの経営³⁸。

・霍韜は、嘉靖四年（一五二五）一月一日を期して大宗祠を設立し、祖先祭祀を開始。元末の人で、韜の五代前の祖先に当たる剛可を始祖として祭り、以下、高祖・義（剛可の子）、曾祖・元珍、祖父・厚一、父・華及びそれぞれの配偶者の神位を安置。←「今、惟だ知る所の祖を述ぶるのみ」として、剛可以下の祖先の事績を記すにとどめた³⁹。口伝にしろ記憶が伝えられる五代前の剛可（高祖）を宗族の始祖として祀ることにより祖先の信憑性を担保。韜以降の子孫が世代ごとに親族の名称を記録する譜を作成すれば、始祖とそれから分派した子孫の系譜は確かな記録。もはや剛可以前の疑わしい遠祖を譜に記録する必要はなくなる。⁴⁰

・剛可以前の祖先：周の武王の弟の叔のときに霍の姓を賜り、その子孫が代々太原に居住。祖先が宋朝の南遷に際して太原から南雄の珠璣巷に移住してきたという説と秦の嶺南制圧の時に南雄に移住したという説。いずれの説をとるにしても、霍氏の祖先が中原から南雄珠璣巷に移住してきたことを強調。また南宋末に事件に巻き込まれて霍氏の兄弟三人が南雄から広州に移住、その一人が石頭に定住⁴¹。霍韜自身は遠祖の移住に関する伝承の信憑性については懐疑的であるが、記録に残したことにより、中原から珠璣巷、珠璣巷から石頭へという移住と系譜の道筋。

背景：霍韜は珠璣巷伝説に疑問を抱きつつ、なぜ中原出自に拘ったのであろうか。当時、漢族の進出による民族対立と非漢族の漢化が進捗（前掲）。官界入りして士大夫のステータスを獲得した霍韜のような知識人にとって、漢族としての家系の正統性を内外に知らしめるために、珠璣巷伝説を採用して中原出自を主張する必要があったのではないか。

³⁸ 拙著第七章「石頭霍氏—広東の郷紳の家—」。

³⁹ 『涓厓文集』巻一〇、『家訓統編』、「先徳第十六」。

⁴⁰ 拙著第九章「霍韜による宗法システムの構築—商業化・都市化・儒教化の潮流と宗族—」。

⁴¹ 前掲「先徳第十六」。

→中原から珠璣巷に至る二つの移住説のうち、秦移住説は非漢族の可能性を払拭しきれない。土着＝非漢族とみなす観念。霍韜の子孫は族譜の記録から、秦移住説を捨て去り、珠璣巷伝説のみを採用。また系譜の偽造という疑いを避けるために、当面記録があり信用のできる祖先を始祖に設定し、一族の宗法をその始祖から開始するという手法がとられたことにも注意。珠璣巷伝説により漢族の家系としての正統性をアピールしつつ、宗法の導入による収族つまり父系親族集合を実現⁴²。

・新寧県上川の甘氏族譜⁴³：甘氏は殷王朝の甘盤公なる者より始まり、秦漢時代には王侯、官僚を送り出し、高官の家系として栄え、各地に族人が広がった。五嶺以南では有霖公が嶺南甘氏の開祖、雷霆、雷震、雷雨の三子は珠璣巷に居住。南宋の寧宗の頃、后妃の蘇氏が皇帝の寵愛を失って宮中を逃亡して潜み隠れていたところ、たまたま税糧を京師に運搬していた黄貯万なる者が蘇氏と出会い、彼女を連れて珠璣巷に戻ったが、追求の手が及ぶのを恐れて、南方に下った。この時、甘雷震も有霖公の位牌を抱いて新会県白石郷に南遷。その後、明代の隆慶年間（一五六七～一五七二年）に至り、有霖公から数えて第十一世の福寿つまり台山甘氏の始遷祖は、白石郷より新寧県那扶区甘坑に移住。しかし、甘坑が火災に遭ったため、家族を引き連れて、下川島茅湾の西辺壠に再遷。福寿は万松、万闡、万聰の三子をもうけたが、西辺壠も居すべき土地にあらずとして、家族を連れて上川島に移住し、石筍村に家を構えた。当時、馮、范、何等の姓が該村北辺の高原に先住していたため、南山公は南辺の沼沢地を切り開いて居住。しかし、上川島は絶海の孤島で、交通が不便、また「獠地」に属するため、なお心安んぜず、第三子万聰を引き連れて、高州・雷州・瓊州・崖州へ移動し、台山甘氏の三房を開いた（万聰は三房祖）。この時、万聰は、祖母の李氏と二人の子供（国克、国才）を石筍村に残した。国克と国才は、叔父の万松（台山長房の開祖）、万闡（台山二房の開祖）とともに石筍に住み、農業と製塩を生業とした。また、茶湾の村場の形勢が大変麗しく、かつ土地が広く人が少ないのを見て、三房の兄弟は協議して茶湾への移住を計画し、三房の子孫が分かれて茶湾と石筍の両村に住むことを決めた。この取り決めにもとづき、万暦年間（一五七三～一六一九年）、法隆、甘広、雲喬、国才らは家族を連れて茶湾に移った。

→珠璣巷伝説の採用は、「獠地」とみなされる上川島にあつて、自らの家系が漢族であることを証拠立てるのに有効。ところが、乾隆刊『新寧県志』はこの甘氏を「獠人」（「獠人」とする記録を残した⁴⁴。←甘氏は伝説を用いてヤオ族たることを否定し、漢族たるこ

⁴² 拙著第八章「霍韜と珠璣巷伝説」。

⁴³ 民国二十四年刊『(台山)甘氏族譜』（甘暢謀総修、不分卷、中山図書館蔵）、「甘氏上川房族事沿革常変回溯紀略」（民国二十四年五月、甘銘新彙編。以下、「甘氏沿革」と略称）。

⁴⁴ 「甘氏沿革」によれば、甘氏が茶湾に入植したとき、豪戸の収奪を逃れるために、新寧県文章都第十図に新たに戸籍を開いて、一甲・甘大振戸として登録し、税糧を納入するこ

とを証拠立て。

・珠璣巷伝説は明末清初までの間に広州の名門の宗族の条件として広く支持されるに至っている。この伝説を裏付ける証左はないが、かといって系譜の偽造という一言で片付けるのは適切ではない。明代中期以降、珠江デルタには非漢族の反乱、里甲農民の逃亡などにより複雑な民族状況が出現したが、その一方で非漢族や「化外の民」は商業化・都市化を背景として科挙官僚制を軸とする儒教文化の潮流（儒教化）に巻き込まれていった。広東の人々の間に中原出自への強い願望を生み出した背景⁴⁵。

<結びに代えて>

・明代の珠江デルタでは、大きくは多民族多文化から、科挙に支えられる儒教の単一文化への転換のプロセスが進行。この儒教化のプロセスで本シンボが掲げる系譜というテーマは重要。明朝から派遣された地方官は都市広州を中心として、民間信仰を管理し、儒教普及の拠点を構築しようとし、地元の士大夫もその構想を継承。しかし、実際には社学・書院は科挙官僚制の足場として利用。地域では何よりも科挙を通じて官僚を送り出すことが求められた。こうして成長した官僚層（郷紳）はあらゆる経済権益を希求し、批判を浴びたが、他方では秩序の構築という魏校以来の課題にも取り組んだ。『大学』の理念である修身・齐家・治国・平天下をよりどころとして、まずは家の整序、ついで郷里の秩序構築、そして天下の課題の解決を目指した。実際の社会の動きを見ると、士大夫は家の構築に最も積極的に取り組んでいる。朱熹『家礼』をよりどころとして、宗法の実現を希求。小宗大宗の祠堂建築が十六世紀に始まり、明末清初までにデルタに普及したと記録。この宗法の希求は、デルタ地帯もしくは広東を漢族王朝の支配地域に組み込むことに大きな成果を上げた。明初以来多くの逃亡農民や非漢族（化外の民）が王朝の支配かの外側に逃れていたが、明朝による武力制圧以降、次第に土地、戸籍ともに漢族の戸として掌握。最終的に問題となるのは、彼らの帰属意識。木の幹と枝葉、河の本流と支流に例えられるように、人々は誰でも最初の祖先（始祖）をもち、その祖先から別れ、繁殖。最初の祖先が誰かを探し出すのは事実上困難であるから、明清時代には始遷祖か最初の任官者を始祖とする所説が一般化。しかし、人々はそれで満足したわけではない。「始祖」の先の祖先（遠祖）を希求。古代の中原まで遡及。珠江デルタでは、そうした宗法意識が珠璣巷伝説を生んだが、この伝説によりデルタ住民は中原発祥の漢族の家系であることを証明。珠璣巷伝説は

とを上申して認可を得た。この案件における「甘大振戸」に関して、乾隆刊『新寧県志』巻一、民俗冊、「山徭」では、「徭人甘大振新戸」と明記。

⁴⁵ 拙著第八章「霍韜と珠璣巷伝説」。菊池秀明『越境の中国史—南からみた衝突と融合の三〇〇年』（講談社、二〇二二年）は、清代の広西においてヤオ族等が漢族の儒教文化を 수용するプロセスを描いている。広東で先行した儒教化が広西へと拡張したという見方も成り立つのではないだろうか。

それぞれの家系の前身が漢族か非漢族かを問わず、漢族の祖先を淵源にもつ正統な漢族の家系であることを証明することにより、デルタ地帯ひいては広東の住民を最終的に同化することに成功。漢化＝儒教化の最終局面の一つが宗法における伝説の採用。瀬川昌久は、南雄珠璣巷という、いわば広東本地人の象徴のような歴史表象を通じて、広東本地人の歴史は中国史全体の中へと構造化され、彼らのローカルなアイデンティティーは中華ナショナリズムの中に包摂されると解釈⁴⁶。拙稿の文脈に置き直すならば、珠璣巷伝説の採用により広東の人々は出自にとらわれることなく、本地人としてのアイデンティティーを獲得したが、それは中原にルーツをもつ漢族（中華民族）の一員となることを同時に意味。

⁴⁶ 瀬川昌久「広東ローカリズムと中華ナショナリズム」（『華南—広東・海南の文化的多様性とエスニシティー』風響社、二〇二二年）。

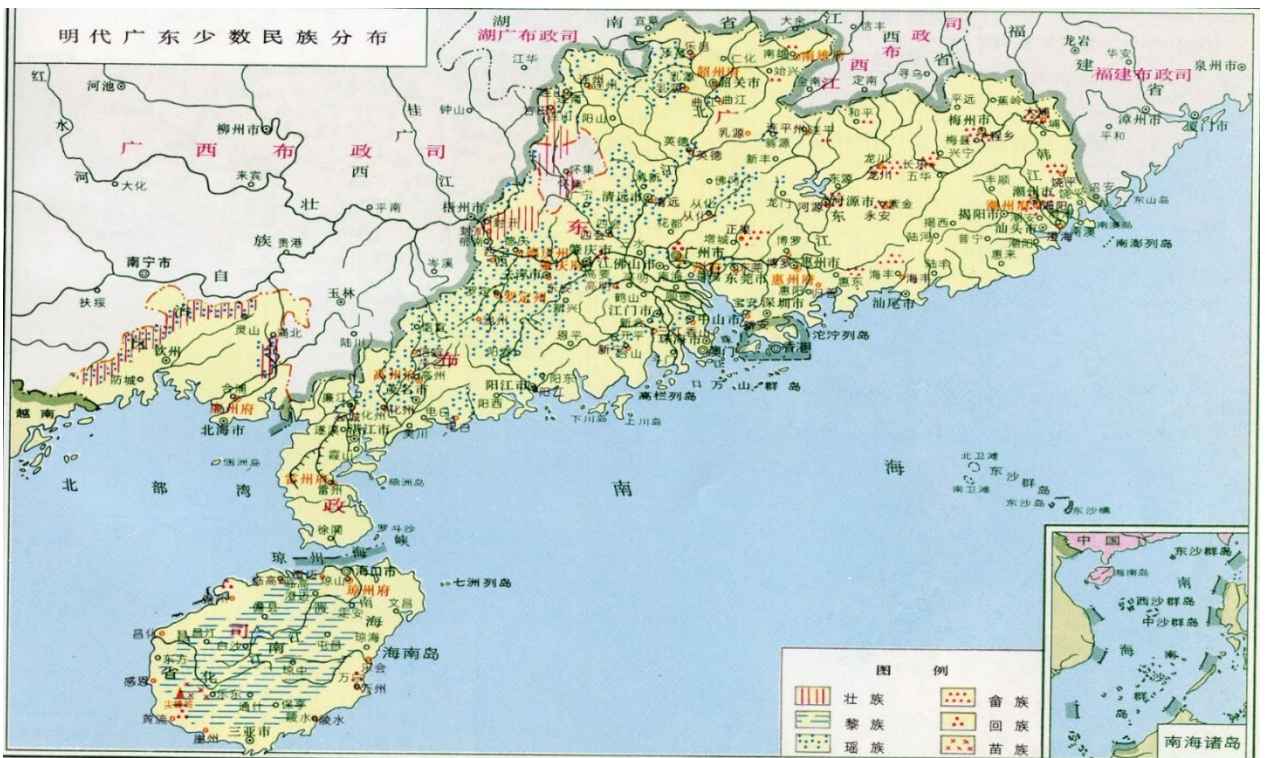
図版1

[周代宗法図]

別子—繼別—大宗—大宗—大宗—大宗（百世不遷宗）	（祭祀を媒介とする統制の範囲）
禰 —小宗—小宗—小宗—小宗（繼高祖小宗）	別子から分かれた全ての族人
禰—小宗—小宗—小宗（繼曾祖小宗）	三従兄弟（高祖から分かれた族人）
禰 —小宗 —小宗（繼祖小宗）	再従兄弟（曾祖から分かれた族人）
禰 —小宗（繼禰小宗）	同堂兄弟（祖父から分かれた族人）
	同父兄弟（群弟）

- ・ 別子（始祖）：諸侯の庶子（群弟） * 諸侯の嫡子は君統を継ぐ。
- ・ 宗：嫡長子。大宗は始祖嫡系の子孫。小宗は傍系の嫡系子孫。
- ・ 禰（父）：傍系の子孫が祀る父。

図版2



『広東歴史地図集』（広東地図出版社、1995年）より転載

図版3 羅定のヤオ族（瑤族）

〔徳慶州南部瑤山略図〕

*嘉靖14年刊『広東通誌初藁』巻35、「瑤獠」により作成



[拙著『華と夷の間＝明代儒教化と宗族』の構成及び原載論文との対応関係]

* () 内は中文訳

序章 (書き下ろし)

第一部 「華」と「夷」の間

第一章 明朝の対外政策と両広社会

井上徹編・小島毅監修『海域交流と政治権力の対応』、汲古書院、二〇一一年。

(「明朝的対外政策与両広社会」『都市繁華一千五百年来的東亜城市生活史』、中華書局、二〇一〇年)

第二章 民族反乱の勃発

「羅旁ヤオ族の長期反乱と征服戦争」(『アジア遊学』九、勉誠出版、二〇〇〇年)に、「華と夷の境界、そして漢族社会の成立—中国南部を対象として」(『歴史科学』一九八号、二〇〇九年)の内容を加えて、改訂。

第三章 「華」はどのように「夷」を包摂したか?

『歴史評論』七三三号、二〇一一年

第四章 明朝の州県管理—広東羅定直隸州の創設—

『東洋学報』第九六卷第三号、二〇一四年

第二部 儒教化の動向

第五章 魏校の淫祠破壊令—広東における民間信仰と儒教

『東方宗教』第九九号、二〇〇二年

(「魏校搗毀淫祠令研究—広東民間信仰与儒教」、『史林』二〇〇三年第二期、上海社会科学院歴史研究所)

第六章 中国近世の都市と礼の威力

『年報都市史研究—五<分節構造と社会的結合>』、山川出版社、二〇〇七年。

第七章 石頭霍氏—広東の郷紳の家—

『名古屋大学東洋史研究報告』第二五号、二〇〇一年)。

(「商業化・都市化・儒教化的潮流和家的上昇—以南海県深村堡の霍氏為例—」、『中国的現代性与城市知識分子』、上海古籍出版社、二〇〇四年)

第八章 霍韜と珠璣巷伝説

「珠璣巷伝説の成立と霍氏」(『アジア遊学』第六七号、二〇〇四年)が初出であり、これに加筆して「霍韜と珠璣巷伝説」(『山根幸夫教授追悼記念論叢 明代中国の歴史的位相』上巻、汲古書院、二〇〇七年)として発表したものを収録。

(「中国的系譜与伝説—以珠璣巷伝説為線索—」、『伝統中国研究中心集刊』第二輯、上海人民出版社、二〇〇六年)

第九章 霍韜による宗法システムの構築—商業化・都市化・儒教化の潮流と宗族—

『都市文化研究』(大阪市立大学)第三号、二〇〇四年。

(「商業化・都市化・儒教化的潮流和家的上昇—以南海県深村堡の霍氏為例—」、

『中国的現代性と城市知識分子』上海古籍出版社、二〇〇四年)

第三部 郷紳と宗族

第十章 明末の商税徴収と広東社会

『<年報都市史研究 19>伝統都市論』二〇一二年、山川出版社

第十一章 依るべきは無頼か郷紳か？—明末の都市広州の搶米暴動と救済—

「明末の都市広州と搶米暴動」(『大阪市立大学東洋史論叢』第一七号、二〇一〇年)

第十二章 明末広州の宗族—顔俊彦『盟水齋存牘』に見る実像—

『東アジア近世都市における社会的結合—諸身分・諸階層の存在形態』(清文堂出版、二〇〇五年)。

(「明末広州的宗族—従顔俊彦『盟水齋存牘』看実像」、『中国史研究』第二七輯、中国史学会、韓国、二〇〇三年)

第十三章 明末珠江デルタの郷紳と宗族

『明清史研究』第四輯、二〇〇八年。

(「明末珠江三角洲的郷紳与宗族」、『中国社会歴史評論』第一〇巻、南開大学中国社会史研究中心編、二〇〇九年)

終章 (書き下ろし)

付篇：「中国の近世譜」(『歴史学研究』七四三、二〇〇〇年、本論は、『<シリーズ歴史学の現在>系図が語る世界史』青木書店、二〇〇年に再録された。また中文版は「中国之近世譜」として『情縁江南：唐力行教授七十年華誕慶寿論文集』上海書店出版社、二〇一四年、に収録)。「総論—元明の部」(井上徹・遠藤隆俊共編『宋—明宗族の研究』、汲古書院、二〇〇五年)、「書評：白井佐知子著『徽州商人の研究』」(『史学雑誌』第一一五編第八号、二〇〇六年)、「旧羅旁地方調査記録—ヤオ族の痕跡を求めて—」(吉尾寛編『民衆反乱と中華世界—新しい中国史像の構築に向けて』汲古書院、二〇一二年)。