

二〇〇一年五月三十日
集刊東洋学 第八十五号 別刷

評書

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——

寺田 浩明

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——

寺田 浩明

本書は、全三部九章、詳細な索引を合わせて五百頁を超える大冊であり、刊行段階までの井上氏（以下、著者）の宗族関係の諸論文のほぼすべてを集大成する。著者がこれまで扱ってきた歴史事象は宋代から清代まで、また民間諸事例から国家の礼制までと幅広いが、それら多岐にわたる研究がその当初より「宗法主義の視点」という一本の太い線で貫かれていたことが、本書を通読すると良く分かる。著者の研究生活前半期の総決算である。まず順を追って内容を紹介する。

序章は、著者に先行する宗族研究の成果と特質を三期に分かつて整理する。清水盛光・牧野巽氏らは、宗祠・族産・族譜によって特徴づけられる中国近代の宗族組織が決して

古代的遺制ではなく、むしろ宋代に発することを明らかにした（第一期）。ついで仁井田陞氏は、そうした宗族を地主Ⅱ佃戸制度に結びつけることを通じて、歴史的な発展段階の中に位置づけた（第二期）。一九七〇年代以降、発展段階論の退潮に代わって現れたのは、特定の地域社会に焦点を絞って分析する片山剛・西川喜久子・上田信・山田賢氏らの研究である（第三期）。著者は言うまでもなく時期的には第三期に属する研究者だが、上掲諸氏の研究に対しては、宗族が「どのような歴史的特質をもつものとして生み出され、そして展開してきたのかという問題については、関心が薄い」（三五頁）と不満を述べ、むしろ第二期の仁井田氏の議論に着目する。そして仁井田氏の依拠する発展段階論に代わる別の「接近の方法」として「新たな宗族が生み出された宋代、その同時代に生きた知識人が提出した宗族理論——宗法主義——に注目し、別の角度から、宗族の歴史的特質と発展のプロセスを解き明かせないかと考えた」。

これが本書に結実する著者の研究の出発点である。

第一部・第一章「宗族の歴史的特質に関する再考察」。范氏義莊規矩の再検討を通じて、義田を同族下層農民の再生産保障を通じて階級矛盾緩和を図る装置とする仁井田説を批判し、むしろそれが持つ「官僚輩出の機能」に着目し、そ

の背後に官位の非世襲制と均分相続による家の持続的な分散没落傾向に危機感を覚えた宋代士大夫達と、彼らが「世臣」化・「官僚身分の世襲化」の為に持ち出した「宗法主義（宗法復活論）」とを見出す。

第二章「宗法の継承」。宋謙・方孝孺・貝瓊の文集に含まれる墓誌銘や宗譜序文を用いて、元末明初江南の士大夫達が行った五十余の宗族形成事例を復原し、彼らの中に「名門の家系」への強い関心があったこと、しかし官位の非世襲制と家産均分制度によって家の存続が困難だったこと、それへの対策として宋代同様の宗法主義に基づく族人の結集（その為の祠堂・族譜・義田の設置）や義門鄭氏の如き合巹が試みられたこと、即ち彼らにも「宋代に唱えられた宗法主義が確かに継承されている」ことを示す。

第二部・第三章「祖先祭祀と家廟——明朝の対応」。宗法主義に対する明朝の政策を、家廟制度から探る。まず程頤の廟制・朱熹『家礼』の祠堂制度を詳細に検討し、家廟における始祖祭祀を僭として退けた朱熹さえも墓祭という形では始祖祭祀を考慮していたことを確認した後、元明朝における墓所・墓祠、更には家廟における始祖祭祀事例を紹介する。ところが、「こうした士大夫の願望と実践にもかかわらず」明朝が定めた家廟制度は、家廟設立を官僚個人

の特権として認めるに過ぎず、しかも始祖祭祀を徹底して「捨象」した「宗法原理の欠如」したものであった。

第四章「夏言の提案——明代嘉靖年間における家廟制度改革」。礼部尚書・夏言が行った「録功臣・令天下得祀始祖・令品官立家廟」の三点から成る上奏を、宗法原理を国家の礼制の中に組み込む試みとして位置づける。民間では後世、夏言上奏に依拠するという宗祠設立事例が見られるが、明朝家廟制度の方は上奏後も改変された形跡はない。そこで著者は、世臣の家系樹立を勝手に目指す「士大夫側の見解が、科挙による人材の登用を原則とする国家の官僚制度と本質的などころで抵触することは言うまでもない。国家が宗法主義を公式に認めるということはありえないと考えるべきであろう」（一九四頁）と結論する。

第五章「宗族形成の再開——明代中期以降の蘇州地方を対象として」。明代後半蘇州地方の士大夫達の文集を用い、彼らの間でも宋儒同様の宗法復活論が唱えられていたことを確認し、また府城内および鄉村部においてなされた十数家の宗族形成事例を復原し、それらは「官界との永続的關係の樹立を目的とする宗法主義の理念に基づき、義莊、族譜、祠堂を具体的手段として、親族の組織化を実現するという点において、宋代以来の宗族形成の動きの延長に位置

づけられる」(二四〇頁)とする。またそれとの対比で同時期蘇州府郷村部で見られた「聚族」・同姓集住の現象に着目し、それらが「儒教の側で理想とされた共同祖先の祭祀を軸として組織化される宗族とは異質である」こと、それらが「組織としての実体をもつには、やはり宗法の理念に基づいて官界との永続的關係の樹立を志向する士大夫の登場が鍵になる」(二三九頁)とする。

第三部・第六章「清朝と宗法主義」。清朝の宗法主義に対する態度を、康熙雍正の聖諭(第二条「宗族に篤くして以て雍睦を昭らかにす」、乾隆期の族産保護条例(戸律田宅・盜売田宅付載。祀産義田の盜売をより重く罰する)、同時期制定の清朝家廟制度(家廟設置の特権を恩貢生にまで拡げるも、そこで祖先を祀る特権はなお該個人にのみ限り、始祖祭祀も捨象する)の三点から検討し、第三点と前二点を自己矛盾と捉えた上で、清朝は結局明朝同様に宗法主義を公認しなかったが、宗祠等を「礼制の枠外に置いて、實質的には容認する現実対応的な政策をとった」(二八三頁)と結論する。

第七章「清代における蘇州社会と宗族」。第五章の後をうけ、まず范氏義荘の実際の運営方法と正統的宗法との差異(結集した范氏十六房の始祖とはとても言えない范仲淹を

共同祖先とすること、後に主奉は公奉となったこと)を確認したあと、乾隆年間までの義荘設置事例とその運用実態を紹介する。最後に、民国時期蘇州に見られる六三の義荘のうち嘉慶年間までに設立されたものは一五荘に止まることを確認し、「共有地を經濟基礎とした宗族の緊密な分布は、いわゆる「近代」に特有の現象ともいえる。それ以前においては、義荘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と考えられる」(三二七頁)と総括する。

第八章「宗族普及の一面面——江蘇洞庭東山を対象として」。宗法主義・宗族形成運動の「地域社会への定着」の一例として、第五章で「聚族」現象を指摘した太湖地域において、その後登場してきた知識人及び商業によつて富を得た人々が親屬を統合してゆく過程が、翁席二氏の上昇没落を通して示される。即ち当地においては道教仏教の習俗が盛んでありまた女系姻戚との社会関係も重視されていた。翁氏は商業的に成功するも、奢侈的生活のために数代で没落した。その中で祠堂・族譜・義荘を設立し父系親族の結合を強化していった席氏は名門の家系を実現した。また翁氏もその後、宗族形成事業に着手し義荘設立にこぎ着け声望を回復した。「義荘のように、恒久的な經濟基礎をもち、

組織化されている宗族集団は希少であろうが、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がかつてない広がりを見せたものと推測される」(三六一頁)。

第九章「珠江デルタにおける宗族の普及」。なぜ広東で宗族形成が盛んなのかという問題をめぐり辺境性に着目する人類学者達の研究を批判する。「宗法主義に基づく宗族の形成は、元来、名門の家系の樹立を目的として唱えられた知識人(士大夫)の構想であり」、その実現の為には儒学的教養と経済力の両方が必要である。「辺境性という固有の環境がすぐさま宗族の形成と発展につながったのだと先験的にみなすべきではない。むしろ、問題の立て方としては、江南のような先進地域に伝統的に継承されてきた宗法主義がどのようなにして、広東のような辺境にも普及していったのか、そしてなぜ広東では、江南をはるかに凌ぐような宗族発展の状況が出現したのかを問うべきである」(三七二頁)。そこで著者は、まず明代後半にこの地で宗法主義に基づく宗祠形成の動きが見いだせること、黄佐『泰泉郷礼』もまた宗法主義に基づくこと、そして布政使による該書の頒布・郷礼の実施を通じて、その基礎にある宗法主義も広東社会の中に受容されていったと推定する。ついで地方志・

宗譜を用いて多数の宗祠設置事例を検討し、「商業・手工業経営に従事する家系のなかから現れた士大夫(官僚等)が中心となって、祠堂、族田……などの共有財を設置し、始祖・始遷祖以来の族人を結集するとともに、一般には始祖嫡系の宗子が祖先祭祀の主事者として族結合の象徴的役割を果たし、その他、組織運営の実質的担当者として族正・家長が置かれることもあった」というパターンを見出す(三九六頁)。それら宗族は科挙官僚を送り出す機能を重視し、やがて実際にも幾つかの特定家系が官僚を継続的・独占的に輩出するようになり、その他の「雑姓」とは区別される「官族」という社会的評価を獲得した。

終章は、全体の要約である。ただ最後に再度「近代」における宗族の「肥大化」(著者の近稿では「広義化」とも言う。井上徹「中国における宗族の伝統」、吉原和男他編『血縁』の再構築)風響社、二〇〇〇年)について言及し、「宗族」というものが、元来、名門の家系を樹立する装置として出発し、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集団へと変質していった」とする。

なお本書末尾には「明朝による服制の改定——『孝慈録』の編纂」が付篇として付されている。母に対する服を重く

しました嫡長子優先の原理を後退させる服制改革を、太祖の新しい家族観と結びつけて論ずる。

さて著者の宗族研究の魅力は、ある一定時期一定地域における諸事例を精力的に拾い集めた上で、それら事例の一つ一つを非常に丁寧な仕方で紹介する点にある。読者は本書を読み進める内に、宋代以来中国各地で様々な家々が営々と行ってきた様々な試みについて、自ら一定の具体的な手触りを得ることができよう。

ただ本書全体の目的は、個別的事象の羅列的介绍ではなく、むしろそれらが全体として持つ性格の解明にある。中国近世の宗族は、古代のそれとは異なり、所詮は民間の家々が個々の事情に基づいて独立別個に行つた自発的事業に過ぎない。それは決して国定の「制度」ではない。しかし他面、それら全体を通観すれば、宗祠・宗譜・族産をはじめとする共通項を見取ることが出来、また挙行に当たり明示的に先行事例を範とするケースも多々存在する。そこで著者は後者の側面に着目して、敢えてそれを一つの制度の如く捉えて、その「歴史的特質と発展のプロセス」を統一的に論じようと試みた。第三期の他の研究者と著者とを分けるのは、基本的にはそうした関心の持ち方の違いである。

著者の結論をまとめれば次の様になる。

宗族形成事業の挙行主体は、一旦科挙に合格し任官しても官位の非世襲制と家産均分制度の為に次世代にその繁栄を伝え得ない士大夫達であり、彼らがそうした構造的な没落傾向を回避して恒常的に官界と接触を保つ「名門の家系」を樹立するための戦略、即ち一族から科挙合格者を出す確率の向上策（教育の財政的基盤の確保と合格者を出す母集団の拡大）が宗族形成運動であり、その営為の思想的基盤が大宗の嫡系子孫が始祖祭祀を媒介として永遠に族人を統合するという「宗法主義」である。そしてこの基底環境およびそれに対応して作られた「元来の」宗族の基本型自体は、始点・宋代に既に出来上がり一九世紀半ばまで基本的に変化しない（逆に言えばその後、近代に至り「変質」する）。当然その間の歴史は専らこの基本型、煮詰めて言えば宗法主義というコンセプトの継承・普及・定着の過程として述べられることになり、主要な変数はその担い手「宗法の理念に基づいて官界との永続的関係の樹立を志向する士大夫」の各地における順次出現だけとなる。

こうした性格付けの当否、ひいてはこうした統一な論法自体の可否は、結局はこの定義が本当に宋代から一九世紀半ばまでの宗族形成事例のすべてを適切に覆い尽くして

いるかという一点にかかると。評者は本書から多くのことを学ぶと同時に、次のような疑問を感じた。

まず著者の定義にびつたりと当てはまる一連の事実が存在することは、最初に確認しておいた方が良好だろう。

即ち、現任の官僚本人が自ら始祖となつて大宗を形作る（最も穩便且つ現実的な形としては彼が出捐して家廟あるいは宗祠を立て当面の祖先を祀り、やがて下つて五世代後に自らがその廟の百世不遷の席に座る）という組織構想がそれである。夏言が三品以上の官について提言した家廟制度（一八六頁以下）がその最も整理されたものである。それは「初めて封爵有り仕宦して起家せる者を以て始祖と爲し、以て古の別子に準ぜしむ。又、其の世を継ぐの長子を以て……大宗と爲し、族人を統べて三々という丘濬『大學衍義補』の提言（一八五頁）に直近の先蹤を持ち、また黄佐（三八六頁）や管志道（一九六頁）といった後継を持つ。そうした構想に基づく大宗形成となれば、挙行する主体は勿論現職官僚であり、動機は自己の下に連なる一族の結集と繁栄であり、その組織の中軸は言うまでもなく自己の嫡子の筋になる。「別子」「始封」といった語彙も確かに「世臣」を暗喩する。自らの没後における析産・一家の没落を心配した科挙官僚が、祖先祭祀を通じて宗子に統率され

る大宗集団を作り上げ、それを通じて代々官僚を出す名門の（実質的には世襲官僚の）家系の維持を試みるという、井上氏の説く宗法主義および宗族の目的論に、それら史実は綺麗に照応する。

しかし狭く著者が宗法主義に基づく宗族の例として示す例に限つても、そのすべてが上の性格付けに馴染むか、上の論理で理解し尽くせるかと言えは、評者は随所で強い疑問を感じたことを告白せざるを得ない。

例えば義莊の基礎として繰り返し語られる、自己の財を捐じて「孤貧の族を贍う」という動機を取り上げてみよう。その背景にあるのは個家エゴイズムの行き過ぎ、取り分けて兄弟間・分割した家相互間で生まれる貧富の差と、それを他人事の如く座視するエゴイズムへの嫌悪感（個人的な不安感・社会的な危機感）である。念頭にあるのは自己から子孫に向かう自家の幸福ではなく、まずは何よりも同時代的・水平的に生きる同族他家の人々に対する同情心と連帯感である。挙行の主体は当然、種々の機縁で現に富裕を得た者であり、それは必ずしも族の宗子とは限らない（論理的に考えてもその確率は非常に低い）。

勿論この感覚も祖先崇拜と無縁ではない。むしろそうした同輩同族との一体感、個家エゴイズムの不自然さ・同族

互助の自然さは、祖先Ⅱ「本」に遡ることを通じて始めて自覚され、またそうした同族扶助行為自体も「報本」と理解されている。しかしこの考えは父祖を重んじるが嫡庶には拘泥しない。そこにあるのはむしろプリミティブな分形同気觀念そのものであり、また父祖に遡るのも再び同輩に降りてくる為である。勿論「父系祖先や父系親屬を重視する觀念」自体が必ずしも民衆にとっては自明ではない、それも一部は士大夫の教化の産物だという著者の指摘（第五・第八章）は確かに貴重だが、その觀念自体は士大夫固有のものでもないし、況や近世士大夫が生み出したものでもないことも明らかである。しかもそこでの結集の第一の目的は、現に共に生きる同気の人々の水平的な連帯であり、またそれを通じて出来た一族の同時代的威勢である。勿論そうして出来た宗族は将来に向けて子弟の教育に務めたかも知れない。しかしゆとりが出来れば子弟の挙業の為に投資することは当時の富家誰もがしたことはないのか。また士大夫を構成員に含むことは威勢に関わる重大事項ではあろう。しかし士大夫が居なければ宗族とは言えないということもないだろう。

ただ同時に興味深いことは、ここからも宗法的な語彙と論法が最後には出て来たこと、おそらくは出てこざる得な

いことである。結集の範囲を画する為には遡って特定の始祖を設定することが必要であり、またそこから降りる範囲を確定するためには宗譜も求められる。同類意識の喚起に際して始祖祭祀の持つ意味は大きいが、その祭祀の主宰者とはなれば「族の宗子に請いて」登場願うのが穩当である（費用提供者が得意顔にしゃしゃり出れば「挾富貴以驕宗黨」になってしまう）。また所詮は財産管理は誰か特定の主体がする他はない。その主体がすることが「藉稱合族公事開銷祠費」ではない、彼自身や彼の直近親族の私的利益の為ではなく宗族全体の公的利益を代表して行っていることだと示す一番簡単な手段は、行動に当たって始祖の宗子を前面に押し立てることであろう。安定的な組織化を目指すば目指すほど、それを統御する論理と技術は宗法に近づくのである（何より他に利用可能な概念装置がない）。ただこれを逆に言えば、宗法的な論理と仕組みが見てとれるからと言って、その宗族組織の本質が「始祖祭祀の権利」を媒介とする大宗宗子によるその他族人に対する統率関係にあるとか、その宗族形成の目的が世臣の家系形成にあるという議論までもが直ちに成り立つ訳ではない。

これらも「元來」の宗族の最初からある契機である。それどころか繰り返しモデルとして引かれる范氏義莊自体が

「吾が祖宗より之を視れば則ち均しく是れ子孫にして固より親疎無し。吾安くんぞ其の飢寒を恤れまざるを得んや」という范仲淹によって立てられ、運営責任者と宗子の二重体制で運営された組織である。そして清代の聖諭の背景にあるのも基本的にこの系統の発想である。父祖への感謝。そこから降りて同本者への仁。そうした連帯感の素直な延長線上に構想される同郷の隣人の命運に対する同情と一体感。そしてその先に構想される中国の全体。同族との一体感。王朝理念と矛盾するどころか、むしろその重要な一契機を成している。また族産保護条例の背景にあるのも、基本的には義田が持つ同族救恤機能への評価であり、また一部族人がそうした「合族公業」を私擅することへの強い嫌悪である（それが乾隆期に制定された理由は該当事例の増大に求めればそれで足りるのだろうか）。

近世はもはや封建の世ではない。単に宗子が恭しく始祖祭祀儀式をすることそれ自体が、まさか自動的に族的結集を生み出す訳もなく、また何よりも通常彼本人にはそれを挙行するだけの資源自体が無い。むしろ一般的に言えば、族的な結集と組織化の必要こそが始祖祭祀儀式を求めるのであり、もはや世爵も世禄も無い只の一子孫を一族統合の要の地位に押し上げるのである。そこにある宗子の力も權威

も所詮は族的結集の一産物である。そしてその族的結集を生み出す動力は直接的には提唱者の意欲と資力であり、また間接的には結集する族人側の意欲と利益である。そして改めて言うまでもなく、個々の家々にとつては結集必ずしも常に利益・絶対善とは限らない。同居共財し一体的に暮らす利益と、家産分割を通じて共倒れを防ぐ・危険分散をする利益との比較衡量はどの家族でも常に行われる。家産分割も彼らの必死の選択であり、また均分相続觀念自体も伝統中国血縁觀の不可欠な一部である。一族分散を儒者と一緒には嘆く必要は何処にもない。ただ一般的には厳しい社会環境は結集の利益の方を上まわらせる。その素直な帰結として近代における宗族の盛行現象も現れた。

さて、確かに著者の言うとおり、こうした組織力・概念操作力と財力を兼ね備えた第一の主体は士大夫に違いない。また長期的・確率論的には宗族が科挙官僚輩出の機能を持ったことも否定しない。そして宋代に復活された宗法が、宗族形成運動と共に時代を超えて継承され、宗族結合に理論的武器を供給し続けことも確かであろう。しかしその宗法を生き延びさせた思いと力とは別に士大夫固有のものではなく、況やその動機が士大夫一己の自己中心的な世臣願望に尽くせるとは評者には到底思えないのである。

なお本書を貫くもう一つの軸・国家礼制については、專家・小島毅氏による本書書評が既に詳しく触れる（『歴史学研究』第七四九号、二〇〇一年五月）。ここでは著者がする国家家廟制度の位置づけについて概括的疑問を一点述べるに止める。

著者の論理は、臣民が家廟で始祖祭祀をすることを認めると、宗子がその始祖祭祀を媒介として大宗の族人を率いて実質的な世襲官僚家系を作ることと認めることになってしまいが、それは王朝の統治理念に反するので、国家は家廟制度から宗法主義を敢えて「捨象」したのだ、というものである。しかし成績優秀者がたまたま特定の家系から続出すことは、原理から言っても科挙の理念に反するとは思えないし、また官位の世襲制度自体が無い以上は、世臣論と言っても所詮は臣下が勝手に唱えている場違いの理屈に過ぎない。放置して害はなく、また現実には土皇帝化したならその時点で、まさにその土皇帝化した咎で叩きつぶせば済む話である。王朝側に、著者の言うような入り組んだ理屈で宗法に敵対する動機と必要があったとは、評者には俄には思い難い。ただ現実には明朝国家は臣下が家廟において始祖祭祀をすることを禁じ、また清朝になるとその態度

が実質的容認に転じたことも歴史的事実である。ではそれはどの様な文脈の出来事だと捉えれば良いのだろうか。著者の苦心の立論も恐らくはこの課題に迫られてのものである。何らかの別案を示さない限り著者の納得を得るのは難しかろう。評者の力に余る課題だが以下に卑見を示す。

会典の前後の文脈から素直に考えれば、国家が家廟制度を設け臣民の家廟設置を制限しまた竟に臣下に始祖祭祀を認めなかった趣旨は、日常生活上における身分制的なパフォーマンスの差別化にまずは求められる。皇帝から庶人まで、その人の持つ分に基づき事細かに段階化された立ち居振る舞いの仕方を決めること、それが礼制の第一の仕事であろう。祖先祭祀に着目してしまえば、皇帝その人がその宗廟で行うことと臣民が行いうることとの区別を付けざるを得ない。家廟での祖先祭祀が官僚本人の個人的特権になることもそれ故である。それでは反対に、祖先祭祀の特権を抜けよという臣民側の要求の背後にあるものは何なのか。程頤曰く「天子自ら庶人に至るまで五服未だ嘗て異なる有らず、皆高祖に至る。服、既に是の如くんば、祭祀も亦、須く是の如くすべし」。また夏言は言う。皇帝の宗廟は完成しても臣民の廟制が未定では、「天下の孝子慈孫為る者、尚未だ尽くは申せざるの情有り」と。祖先は人間誰も

が持つ。その側面で身分毎に差別・区別があるのはおかし
い。自分にもフルセットの人間としての振る舞いをさせろ。
それは最初から士大夫に限った世臣論系統とは別の、むしろ
士庶問わざる天下万民の欲求に関する話として提起され、
その素直な延長線上に始祖祭祀が持ち出される。それは
伝統的な身分制的区別の反対物である（朱子が僭と感じ
た所以であろう）が、しかし中国近世とはそうした願望と
実践がずるずると全人民にまで広がっていつてしまふ過程
なのだろう。基本的な対抗軸はここにある。

そして著者も紹介するとおり、高曾祖祭祀については最
後に清朝はそれを庶民にまで認める（二七八頁）。ただその
祭祀対象が始祖に及びまたそれを家廟で行うとなれば、皇
帝の宗廟における祭祀との関係付けが意識されざるを得な
い。そこで夏言は三品官以上の、敢えてすれば説明可能な
部分について正面から技術的な調整を図った（これを逆に
言えば、夏言の知識と技巧を以ってしても士大夫全員にま
でそれを認めるのは難しかった。それでは礼制ではなく
なってしまう）。しかし狭義の家廟外での始祖祭祀につい
ては身分制的区別対象として着目しないという制度選択もあ
るのだろう。人情を持ち出されると何かと弱い清朝国家が
採ったのは、宗祠を礼制の枠外に置いて放任する方向で

あった（そしてそれは案外に墓祭を考案した朱子の態度に
近い）。かくして祠堂設置は、倫理的には万民の孝道・睦族
全般に関する事業となり、社会的にはむしろ富裕貴顕な一
族がその威勢を他族に見せつける格好のシンボルとして用
いられた。

なお「夏言の上奏が嘉靖帝に認められたかどうかの真偽
は確かめられない」という本書に繰り返し出る論点（一九
七頁ほか）をめぐって、夏言『桂洲奏議』を読む内に、上
述上奏文の直後、卷二十一「議定王府宗廟武臣家廟疏」の
冒頭に、問題の三つの提案に言及したあと「疏既上、伏蒙
召見文華殿、仰承聖諭、以臣三議具有可采、尚俟暇日欽定
施行」という文があることに気付いた（ちなみに言えば嘉
靖帝はその場で直ちに、ならば王府と武臣についてはどう
するかという宿題を夏言に出した。体系だったものをい
じるのは難しい）。参考までに付記しておく。

研文出版、二〇〇〇年二月刊、
本文四七七頁、一万二千元