

「父子同氣」概念の成立時期について

——「中國家族法の原理」再考——

佐々木 愛

はじめに

- 一、滋賀「原理」の父子同氣
- 二、先秦と唐代における「同氣」
- 三、同氣と祭祀の思想史と朱子學
- 四、朱熹の祭祀論における女性
おわりに

はじめに

35

滋賀秀三著『中國家族法の原理』⁽¹⁾。斯界の名著である。同書で滋賀氏が提示した、「父子一體」「夫妻一體」「兄弟一體」の三原則に總括される強い父系制の家族原理（以下、滋賀「原理」と略稱）は、發刊から既に半世紀以上を經てなお、分野における學者の共通認識となっている。寺田浩明氏は近著において同書を次のように評した。「滋賀氏は傳統中國（漢

民族)特有の血縁観^②人間観に着目し、家族關係にみえる各種の特殊な現象をその血縁観の現れとして徹底的に位置づけ盡くし、(中略)長きに涉つて行われてきた様々な論争の殆ど全部にケリを付けてしまった。その意味で同書は世界の傳統中國家族法研究史上の劃期をなし、現在でも殆ど決定的と言つて良いほどの影響力を持つている^②。

ただし、時代による變化を重んじる歴史學の立場にたつ者にとっては、滋賀「原理」が漢から清に至るまで一貫する原理である^③とされてきた點については、違和感を覺えたとしてもまた當然といえよう。近年、下倉涉氏は、漢代においては母を起點とする親族は親族原理上父系親族と同等であつたことを明らかにした^④。また小濱正子氏は中國ジェンダー史のシンポジウムや各種論集などの企劃を通し、滋賀「原理」が歴史的に形成されていつた原理であるという可能性を検討すべきことを主張した。筆者もまた小濱氏に牽引されてこの試みに着手したところである。

これまでの拙論^⑦でも記したことであるが、筆者は思想史という視角からの考察という方法に、滋賀「原理」を再検討し得る可能性を感じている。従來、滋賀「原理」の檢證が困難だつた理由の一つは、それが「原理」、つまり本來どうあるべきと考えられていたか、についての研究であつたことだつた。たとえ史書を紐解いて「原理」にそぐわない事例が多く存在していたことを指摘したとしても、「原理」それ自體が存在しなかつたということにはならない。原理とはあくまでも原理であり、現實にそれが實踐できない、實踐されない、ということとは當然あることだからである。しかし、思想史はもの考え方、つまり原理そのものを直接研究對象とする研究分野である。滋賀「原理」のようなものの考え方が成立するとしたらそれはいつのことであるのか。滋賀氏のいうとおりそれは漢代には成立していたのか、それとも後世のことなのか。思想史という文脈のうえに滋賀「原理」を載せて考察してみることで、各時代における滋賀「原理」の存否を追つていくことは可能であろうと考える。

このような見地に立つて、本稿では、滋賀「原理」^⑧を根幹から支えている最重要概念・「父子同氣」をとりあげ、思想史という見地から検討することとしたい。本論がごく粗い素描に過ぎないものであることはもとより自覺しているが、今

後の議論を喚起するために敢えて投じた一石とご理解いただければ幸いです。

一、滋賀「原理」の「父子同氣」

(一) 概念

まずは、滋賀氏のいう「父子同氣」概念について確認したい。氏は述べる。「人の血すじは父からむすこへ傳わるものであり、これを幾世代繰り返しても、血すじの同一性を失わないという考え方、しかもかような血すじこそ生命の本源ないし生命自體であり、各人の本性はこれによって規定せられると見る見方である。かような意味の血すじを中國語では「血」というよりもむしろ「氣」という言葉で表現する。……父と子は現象的には二つの個體であるけれども（分形）、兩者のうちに生きる生命は同一である（同氣）、すなわち子は父の生命の延長にほかならないと觀念されるのである。」⁹「母について「氣」という言葉は用いられない。生命の形成における母の參與は「形」に關してであり、「形」に賦される氣はもつばら父のものである。もとより「氣」は「形」に賦することなしには實際の生命となり得ないから、子の生命たる親において父も母も變わりはないけれども、その生命の本性を規定するものは父であつて母ではないと考えられたのである。……父子が同氣ならば、同じ父の氣をうけた兄弟は同氣であり一體である筈である。「父子兄弟、本同一氣」といわれ、また「同氣」の語はあたかも兄弟の代名詞のように用いられる言葉でもある。……父子兄弟の關係が幾世代にも擴大したものが宗族にほかならない。したがつて宗族もまた同氣であり一體である。」⁹「父子は分形同氣であるという思想が、中國人の相續觀念の根底をなしていた……祖先の貯えはその生命の聯續によつて當然享受せられる。それは他面に、子孫の榮えはその生命の根源たる祖先によつて當然に享受せられるという關係を伴っている。これが老後における子の奉養であり死後における祖先の祭祀である。人格の相續と祖先祭祀とは、生命の聯續という同一の實體から生ずる二つの現象的

効果なのである。¹⁰⁾

滋賀「原理」の最大の特徴でありその所論を説得力あるものとしているのは、家族成員各人の財産権と祭祀権を一體のものとして捉えること、換言すれば各人の財産権の問題を血縁観の上に位置づけ盡くしたところにあるが、そういった理解を可能にしているのは、まさに「父子同氣」の概念であった。「父子同氣」の概念によつて、父とむすことは同一の生命であり一體であること、そして父からむすこへのみ家産の財産権および祖先の祭祀義務の繼承が行われ、母からむすこへは受け継がないことが説明されるのである。

さて、ここまでのところで氣づいた點を三點指摘したい。

第一點目。父のみ、つまり陽だけの氣を受け継いで物が生まれ構成されるというような考え方は、中國思想史の教科書には登場しない、きわめて特異な考え方なのではないかという點である。天下の萬物の生成・存在を、氣の概念を用いて説明しようとするかぎり、萬物は陰陽男女の氣が合し、混じり合い、變化することによつて生まれる、と考えるのが、儒教・道教の枠を超えた中國思想上の定論であつた。¹¹⁾それは朱子學のように、のちに封建禮教として指彈されたような思想においてすら同様なのであつて、「乾道男を成し、坤道女を成す。二氣交感し、萬物を化生す」(周敦頤『太極圖說』)というのは、朱子學の生成存在論の基本である。また書物とは縁のない庶民にとつても、男女の交接によつて生まれた子が母ないし母系祖先の形質や特性を濃厚に享け得るということは、しばしば體驗するいつたて自然な現象である。そういったごく一般的な體驗に抗して、あるいは中國傳統の氣の思想にも抗して、さらには後世體制教學にもなつた朱子學理論にも抗して、子は母の氣を受け継ぐことがない、と考えるためには、よほどの議論構築をしないかぎり説得力のある説明は困難と思われる。しかしそのような思想的な營爲が中國思想史上行われてきたということとはあまり聞かない話である。¹²⁾

第二點目。父は「氣」で母は「形」であるから、母から氣は繼承されない、という滋賀氏の説明は、氣の思想として成り立つのか、という點である。氣が萬物の構成要素である以上、形も氣に他ならず、形だから氣ではないとは基本的に言

えない筈である。もちろん形に對して氣が通つていくというような言い方はされることはあるが、しかしこのようにいわれる場合は、氣のもつ性質のうち、活力やエネルギーといった面に着目した場合の言い方であり、萬物の構成要素という性質に着目した場合、形と氣を全く別物とするような言い方は基本的にしないように思われる。¹⁴

第三點目。父とむすめの氣の關係が不明瞭なままに置かれていたという點である。滋賀「原理」においては、父子同氣こそが、むすこが父祖から財産と祭祀を繼承する理由である。であれば、むすめが實家の財産や祭祀を繼承できないのはむすめは父と同一の氣ではないからだ、と説明されれば筋が通る。ところが、滋賀氏はむすめは實家の財産權祭祀權をもたないことを述べるに止まり、むすめと父は同氣か否かについては言及されていない。

この點について、寺田氏はふみこんだ言及を行った。寺田氏は父とむすめは同氣であると明言したのである。¹⁵ 同氣である根據について寺田氏は言及していない。しかし本稿後掲の表2で示したように、兄妹・姉弟といった異性のきょうだいの根柢を同氣とする用例は複数みられる。また『名公書判清明集』所收の判語「叔誣告姪女身死不明」では、姉弟妹という異性きょうだいを單に「兄弟」と表記し、かつむすめは父の遺體と表現してもいる。¹⁶ 寺田氏が父とむすめを同氣と明言したのは、滋賀氏の及ばざるところに踏み込んだ卓見といえよう。

しかしながら、父とむすめを同氣とすると、むすめが實家の財産權や祭祀權をもたない理由の説明がやはり難しくなるのは否めない。その點について寺田氏は「(女子は)氣の流れの行き止まりであり、自家の氣の將來への持續(祭祀者の生産)には貢獻できない存在」として説明した。¹⁷ この説明は中國における姓の名乗られ方のことを想起するとまことによく符合する。しかし氣を姓と同一のレベルで考えてよいかは一考を要するようと思われる。もし、同一の氣でありつつも「自家の氣の將來の持續に貢獻できる存在」と「貢獻できない存在」の二種があり、この違いこそがむすことむすめの違いを決定づけるのだ、というのであれば、むすことむすめは氣が違つたと認識されたのではなからうか。氣は天下の萬物の構成要素であり、萬物の多様性すなわち個々の差異はすべて稟受した氣の違いに歸着するのだから、違いこそが重要な

であれば、気が違ふと認識され強調されるはずだからである。ところが逆にむすことむすめがともに同氣であると認識されてきたとするならば、男女という性の違いをこえてなお、それも氣という根底のレベルにおいて、むすことむすめが同質であるという認識があり、そしてその認識が社会的に果たす機能があつたであろうことをも含めた説明が必要であることを示しているように思われる。

(二) 父子同氣概念の用例

まずは滋賀氏が「父子同氣」概念の論據とした用例二例を再検討してみよう。¹⁸⁾

第一の用例は、『宋書』および『南史』『通典』にほぼ同じ記載のある「父子至親、分形同氣」である。本用例は、南朝宋の司徒左長史であつた傅隆が、しゅうとめが息子の嫁を毆殺した事件の判決について論じた文中に登場するのであるが、敢えて結論先取的に述べるならば、本用例は、實は母子間の同氣をその中心的な内容としているのである。

當時何が問題となつたのか、具體的にみてみよう。事件關係者の相關は圖1の通りで、趙氏はむすこ黄載の妻・王氏を毆り殺した。趙氏は恩赦に遇ふことになつたが、當時の法には、殺された被害者に子がいた場合、殺人犯は二千里以上遠地に流すという復讐防止のための規定があつた。そして本件での被害者・王氏にはむすこ黄稱・むすめ黄葉というふたりの子どもがいたから、本規定に該當することになる。

ただし本件は家族内での殺人であり、この子どもたちは被害者の子であると同時に殺人犯の孫でもある。そういった場合にも復讐防止の措置としての遠流を犯人に科すかどうかが問題となつていた。そこで傅隆は、復讐防止のための遠流は必要なしとの論陣を張り、その文中で「父子至親、分形同氣」が登場する。

「父子至親、分形同氣」なのであり、黄稱と（その父）黄載との關係とは、すなわち黄載と（その母の）趙氏との關係

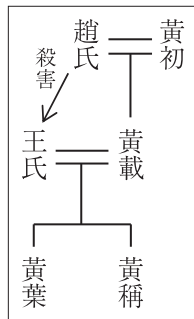


圖1 人物相關圖

と同じである。三代代とはいっても、合體していてわけすることはできないのである。(母を殺されたことよって) 黄稱の負った痛手は非常に大きく深いものではあるが、そもそも祖父母に對して復讐を行うのは正しい行いではない。もし黄稱が(復讐として) 趙氏を殺してよいのであれば、趙氏側は(黄稱の父の) 黄載をどのように處遇すべきだということになるのだろうか。父子や孫祖の間で互いに殺し合うなどということは、いにしえの聖王が定めた嚴格公明な處罰でも、舜の賢臣・皋陶が法を定めたさいの本來の趣旨でもないことを懼れるものである。…舊令には「人ノ父母ヲ殺セバ之ヲ二千里外ニ徙ス」とあるが、父子や孫祖の間には適用しないのは明らかである。趙氏がその復讐を避けなければならぬのは、(喪服期間が三年にあたる黄稱ではなく) 一年以下五箇月以上にあたる王氏親族であり、移すのも千里外にすべきだというだけである。令では『凡ソノ流徙ハ、同籍親近ノ相隨ヲ欲スル者アレバ、之ヲ聽ス』とある。この規定は現實の状況と事柄の本質の雙方を十分ふまえたものであり、近親の關係にもとづいて愛敬の意を教えるものである。趙氏は流刑をうけて遠地へ移ることになったからには、黄載は人の子として、母に従って行かないはずがない。黄載が行くのに黄稱が行かないなどは、到底名教の許すところではない。このようであるのだから、黄稱と趙氏は結局分かれることはできないのだ。趙は内心に一生愧を抱え、稱も母を殺された苦しみを一生抱き續けるのではあるが、孫であり祖母であるという名分は、永遠に絶つことはできない。これは事理としてもとそのようなものである。⁽²⁰⁾

ここで「分形同氣」と形容されている家族關係は、父子(黄載―黄稱)、母子(趙氏―黄載)、祖母―孫(趙氏―黄稱)の三者である。そして主犯の趙氏が問題の焦點であることから、本用例の中核的な内容は、母子および祖母―孫間の同氣である⁽²¹⁾ということができるといえる。本用例における父子同氣は母子同氣と兩立しているのである。

次に、第二の用例、黄宗義『明夷待訪錄』原臣をみてみよう。

臣というのは子と並稱される存在ではないか、という人もいる。しかしそれは違う。「父子は一氣」なのであり、子

の身體は父の身體から分かれてできている。だから孝子は身體は別でも、日に日に父の氣に近づいてゆき、やがては完全に通うようになる。ただし不孝な子の場合には、身體が分かれて以後、日に日に疎遠になり、時間がたてば氣は違つたものになってしまう。……臣というのは名分も變化するのである。父子の名分は變化しない。²²⁾

本用例における父子は君臣の對義語として使われている。つまり、義合の關係である君臣に對する天合の關係である父子という意味である。天合―義合の對比のもとに父子同氣（一氣）が語られているのであれば、ここで言われている父子は母子を含まないということとはできない。母子も天合の關係だからである。また、本用例は、「氣質は變化する」という前提のもと、父子間の一體性は修養によつて成就するものとしているが、滋賀「原理」の「父子同氣」とは、祖、父、子、孫と何世代を経ても氣の同質性は失われなとする點で異なる。黃宗羲が本用例で述べている氣質變化による修養・練達とは、宋明理學の心性修養論はもとより道教の煉化説にも共通する基本的な考え方であるが、そもそも祖先祭祀説との接合性は明らかに悪い論題で、祭祀の繼承を論ずる際の用例としては不適切である。

以上、父子同氣概念の根據とされてきた用例は、二例ともに根據たりうる内實を持っていないと見なさざるを得ない。また滋賀「原理」を漢く清の二千年に一貫する原理だとするのであれば、南朝宋と清初期の二例で二千年間を代表させることが可能かという點についても檢證が必要であろう。そこで次に時代を遡つて「同氣」の用例のなから、同氣とされる家族關係とその變遷について検討してみたい。

二、先秦く唐代における「同氣」

(一) 先秦く漢代における「同氣」

萬物の構成要素としての氣という概念は、戰國期に至つて登場する。²³⁾ 戰國期から漢代における「同氣」の用例は管見の

かぎり六例⁽²⁶⁾あり、そのうち雲と水といった自然界の同氣關係とその感應について述べる『易』をのぞけば、いずれも何らかの親族關係について同氣と表現する。しかしこの五例のうち、兄弟同氣をいう一例を除いた四例はともに母子同氣が話の中核となっており、母子を排除した父子單獨の同氣は成立していない。以下具體的にみていこう。

① 『呂氏春秋』精通篇。家族關係について同氣の語を用いた初出の用例である。周の申喜という人がある日自宅の門外で乞食が歌う歌を聞いて強く心を動かされ、乞食を門内に招き入れて話をしてみたら、それは何と既に亡くなったことになっていた實の母親であった。⁽²⁷⁾この話をうけた總括が次の文章である。

だから父母が子に對して、子が父母に對しては、もともと一體であるものが二つに分かれ、氣を同じくしながら別別に息をしているのである（「同氣而異息」）。雜草に花や實があり、樹木に根があるように、別のところにおいても互いに通じ合い、あえて口に出さなくても氣持ちを察しあい、苦しいときには助け合い、惱みには共感し、生きているときはともに樂しみ、死んだら哀しみあう。これを骨肉の親⁽²⁸⁾という。

父母子同氣の用例であるが、話全體の文脈としては、父子同氣は總論のさいに附加されているにすぎず、母子同氣こそが本用例の核心である。

② 『漢書』東平思王宇傳。前漢宣帝の子・東平國の思王宇が、實母との仲が險惡となったおり、元帝が兩者に敕書を送って戒めた。宇の實母宛に送られた元帝の書狀のなかに、同氣が登場する。

閨門内の母子の關係とは、氣を同じくしながら別別に息をしているだけであって（「同氣異息」）、骨肉の恩をどうしてないがしろにできようか。⁽²⁹⁾

母子が同氣と明記されており、父には言及がない。これは特定の女性に宛ててその子と和解するよう求めた書簡の文章であって、一般論でないことにその理由があろう。本用例は、父を含めず母子のみを單獨で同氣と表現して問題がなかったことを示している。

③ 『後漢書』陳忠傳。三公曹尚書の陳忠が、祖父母や父母の死去後三箇月のうちは徭役には徴用せず葬送させるべきだと主張した上疏のなかで、父母子の同氣が説かれている。

『孝經』は親を愛することに始まり、哀戚に終わっており、上は天子より下は庶人に至るまで、尊卑貴賤の違いはあっても、その義は一つです。子の父母との關係とは氣を同じくしていながら別別に息をしている（「同氣異息」というもので、一體でありながら分かれてこの世に生まれ、三年経つまでは父母の胸に抱かれているのです。³⁰）

ここで印象的であるのは、子が誕生する前、肉體的に父母と全く一體であり、そして生まれてからも三年のうちはその胸に抱かれていることを同氣一體の證とするまことに素朴な發想である。このような發想からすれば、自らの體内に十月その子と一體であり、授乳の責を負っている母のほうが、同氣關係として父より強く想起される存在であるのも當然であるろう。

④ 『後漢書』東平憲王蒼傳。東平憲王劉蒼が、宰相位を辭任したい旨を兄の明帝へ上奏した文中の用例であり、兄弟間を同氣とする初發の事例である。皇帝である兄からのこれまでの處遇に對する感謝の表現のなかに、「同氣」の語が登場する。

一介の匹夫ですら食物を恵んでもらった恩を忘れないのに、いわんや臣わたくしは宰相の位につけていただいたのであり、それも同氣の親ではないですか（恩を忘れるなどということなどありえないことです³¹）。

⑤ 王充『論衡』感虚篇。王充は讖緯説・陰陽五行説などを非合理として批判し合理的思考を追求した思想家である。王充が批判した傳書からの引用中に、母子同氣を念頭においた父母子同氣の用例が登場する。曾子が外出中に客が訪ねてきた。曾子の母はちよつと待つように言い、右手で自分の左肘をつかんだ。すると外出先にいた曾子は左肘に痛みを覚え、すぐに歸宅してきたのだという。傳書では次のように解説する。

曾子は親孝行であるので、母と同氣であつた。……（曾子は）このうえなく孝行であり、父母と氣を同じくしていた

ので、體に痛みがあれば、心がすぐに感じたのだ。⁽³²⁾

本用例は、特に母子間に同氣關係を見ている他、その同氣と一體は篤い孝心をもつ曾子であるからこそ實現されているものであり、本來的に獲得されているものではないとされている點が他例と比較した場合の特徴である。

以上、戰國期から漢代の同氣の用例六件を見てきたが、そのうち父子間のみと同氣の關係を見る用例は一例もなかった。兄弟間を同氣とする一例を除き、同氣といえは父母子か母子であり、父母子同氣をいう場合でも、具體的に念頭にあった内容は母子の同氣であった。つまり同氣といった場合、十月自らの體内で子と一體だった母は父に明らかに優っていた。⁽³³⁾親と子の間の肉體的な聯續性については、「身體髮膚は之を父母に受く。敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」(『孝經』開宗明義章)「身なる者は父母の遺體なり。父母の遺體を行うに、敢えて敬せざらんや」(『禮記』祭義篇)といった語が良く知られている。自らの身體のあらゆる部分が「父母の遺體」だという感覚は、父母子同氣の具體的な表現とみることもできよう。

(二) 魏晉南北朝～隋唐期における「同氣」

魏晉期以降、同氣の用例には大きな變化がみられる。表1は前節で検討した漢代以前の用例に加え、『三國志』から『舊唐書』・『新唐書』に至る十四種の正史から「同氣」の用例をまとめて表にしたものであり、表2はその根拠となる用例の詳細である。對象を史書に限ったことによる偏りや不足があることは自覺しているが、凡その傾向をつかむための作業としてご寛恕いただきたい。

さて、これらの表を一瞥すると、魏晉期以降の特徴として、父母子を同氣と表現する例が激減、かつ母子同氣の用例はなくなった反面、兄弟を同氣と表現する例が多数を占めるようになっていいる。ただし道教文献では依然父母子同氣の表現がみられるが、⁽³⁴⁾正史によるかぎり、同氣の用法は漢代以前とは異なった新しい段階に入っていることが明らかに見て取れ

表1 正史にみえる同氣用例数

	父母子	父子	母子	兄弟	父子兄弟	姉妹を含む兄弟	いとこ・またいとこ	その他
漢代以前 (2章1節参照)	3		1	1				1 (易)
三國志				1				1 (易の引用)
晉書				1		1 (史評のため 唐代の用例)	1	
宋書		1 内實は父母子 (1章2節参照)		3				1 (三皇五帝)
南齊書				1				
梁書				1			1	
魏書	1	1		6	1	1		1 (易の引用)
北齊書								1 (生成論における氣)
周書				3				
舊唐書				8		3		
新唐書				1				

『宋書』『梁書』と『南史』、『魏書』『北齊書』『周書』と『北史』

『舊唐書』と『新唐書』の間で同様の記載がある場合は、前者の出典のみ記載している

る。

この變化をどう考えるべきだろうか。前掲の下倉涉氏の研究によれば、父系優先の親族觀に一元化されるのは六朝期であるということであるから、この所論と關係する可能性をまず検討すべきだろう。「兄弟同氣」の用例の増加は果たして父系制の強化と關聯する事柄なのであるか。ここで想起したいのは、下倉氏の所論の根據の一つは、漢代、とくに前漢においては異父同母兄弟が兄弟として認められており、後に認められなくなるという現象であったことである。この點を踏まえれば、たんに「兄弟同氣」と表現されているだけでは、この兄弟という表現に異父同母兄弟を排除できるか明示することはできないので、「兄弟同氣」の用例の一般化を父系強化のあらわれとみなすことは難しいというべきであろう。そもそも、兄弟同氣の用例が一般化するということの用法變化がもし父系の強化に伴う現象であるのであれば、第一義的には兄弟同氣ではなく父子同氣の用例が増えてしかるべきである。父母子同氣はなぜ父子同氣ではなく兄弟同氣に變化したのだろうか。

最大の詩人といわれる曹植の「求自試表」は名文としてのちに『文選』にも採録された。本例を皮切りに兄弟同氣の用例が多出していくことになる。第二。漢代以前と比較して、父母—子の間に同質性より尊卑関係を見るようになったと考え

當面考えられる理由は二點ある。第一。當時の文豪・曹植の影響である。本時期における兄弟同氣の最初の用例は、曹

植「求自試表」(表2-1)⁽³⁵⁾であり、自らと兄曹丕を「同氣」と表現している。建安文學の代表者にして魏晉南北朝時代の

表2 同氣用例典據詳細

	出典	卷数	列傳名	同氣關係
1	三國志	19	陳思王植	兄弟
2	三國志	38	許藥孫簡伊秦傳	易の引用
3	晉書	73	庾亮傳	姉妹を含む兄弟
4	晉書	119	姚泓	いとこ
5	晉書	124	慕容盛	兄弟
6	宋書	14	禮志	三皇五帝
7	宋書	55	傅隆	父母子(文面上は父子)
8	宋書	68	彭城王義康	兄弟
9	宋書	79	武昌王渾	兄弟
10	宋書	84	鄧琬	兄弟
11	南齊書	22	豫章文獻王	兄弟
12	梁書	4	簡文帝	またいとこ
13	梁書	14	任昉	兄弟
14	魏書	19中	任城王傳附傳・順	兄弟
15	魏書	21上	越郡王幹	兄弟
16	魏書	21上	北海王詳	兄弟
17	魏書	21下	彭城王	兄弟
18	魏書	53	李冲	兄弟
19	魏書	57	崔孝芬兄弟	兄弟
20	魏書	62	李彪	父子兄弟
21	魏書	72	陽固	父子
22	魏書	88	竇瑗	父母子
23	魏書	91	張淵	易の引用
24	魏書	111	刑罰志	姉妹を含む兄弟
25	北齊書	24	杜弼	生成論における氣
26	周書	12	齊煬王憲	兄弟
27	周書	46	張元	兄弟
28	周書	48	蕭督	兄弟
29	舊唐書	10	本紀 肅宗	兄弟
30	舊唐書	27	禮志	姉妹を含む兄弟
31	舊唐書	27	禮志	兄弟
32	舊唐書	65	長孫無忌	姉妹を含む兄弟
33	舊唐書	68	尉遲敬德	兄弟
34	舊唐書	74	崔仁師	兄弟
35	舊唐書	95	隋王隆悌	兄弟
36	舊唐書	106	王踞	姉妹を含む兄弟
37	舊唐書	175	懷懿太子湊	兄弟
38	舊唐書	175	懷懿太子湊	兄弟
39	舊唐書	188	劉君良	兄弟
40	新唐書	132	吳兢	兄弟

られることである。次にあげる用例二例を見てみよう。兄弟だけに同氣の語を用い、父子については同氣と表現していない例である。

表2-18 「おもうに、養子とは、父に對しては天性の關係ではなく、兄弟に對しては同氣の關係ではありません。」(以

養子於父非天性、於兄弟非同氣)。

表2-34 「父子は天屬で、兄弟は同氣です(且父子天屬、昆季同氣)。

父子關係を「天性」「天屬」とする表現は、「父子天合、君臣義合」という常套句を思い起こさせよう。父子は最も親しい肉親であるが、そのいっほうで君臣と並置される尊卑の關係でもあるのである。しかし、同質同類ということが強調される同氣という語では、尊卑關係を含ませることが難しい。これがもし兄弟であれば長幼の關係こそあるものの尊卑關係はなく、ともに同じ親のもとに生まれた者どうし同一輩行に屬すヨコの關係にあり同氣の語で表現するのに相應しい。同氣の語がやがて兄弟の別稱として用いられるようになったのもうなずけよう。その一方、父子間が尊卑關係であることがより意識されるようになれば、父子間を同氣と表現するのは不遜と映ることになる。實のところ、魏晉南北朝隋唐期のみならず、宋代以後明清期に至るまで、現實に生きている父(母)と子という二者の關係について同氣の語を使って表現することは、きわめてまれだったのである。滋賀氏が「父子同氣」の用例として滋賀「原理」とは明らかに不適合の用例を挙げているのは、實のところそもそも選擇できるほど用例がなかったためと思われる。例えば本節で検討した史料中、父子同氣の用例はわずか二例だけである。うち一例は前章で検討した『宋書』などにみられる用例であり、文言上こそ一見父子同氣にみえるもののその内實は漢代以前の父母子同氣時代の殘滓ともいえる用例であった。もう一例は『魏書』にみえる用例(表2-21)で、夏王朝を開いた禹とその父・鯀を同氣とするものである。治水のために帝から息壤を盗み、帝からの激しい怒りをもって羽山で誅されたといわれる鯀と、治水に成功し天命をうけて王朝を創始した禹とは、父子とはいえ尊卑ではとらえにくい關係であり、だからこそ同氣の語を用いることができる特殊な用例といえよう。このような状

況は「父子同氣」のみならず、滋賀「原理」の三原則の一である「父子一體」の語も同様であつて、滋賀氏が引用した『儀禮』喪服の經文およびそれに關聯する經書解釋の場以外で「父子一體」の語が用いられることはほとんどなかつたのである。

このように「父子同氣」という表現が避けられる一方で、父子兄弟など父系の家族全體を同氣とする用例が一例あるほか、「共氣」という表現でも同様の用例が一例ある。⁽³⁷⁾この場合、父子という尊卑關係を當然のことながら含むことになるが、その二者間に限定して焦點が當てられるわけではないため、同氣の語がもつ同質同類のイメージと齟齬しなかつたのであろう。また同時期に同氣を専ら兄弟に限定し從兄弟以上の關係に廣げない用例も二例みられるが、この二例はいずれも從兄弟や三從兄弟、四從兄弟をまるで同氣のように待遇したという内容であり、兄弟同氣認識の確立の上になつてより廣い親族關係を同氣と認識することが當時評價されていたことを示している。明清期に盛行した宗族全體を同氣とする認識の淵源はこの時期まで遡ることができよう。

なお、兄弟同氣に關係して、姉弟・兄妹を同氣とする用例が五例みられることについて附言しておく。これらの用例は、むすこだけでなくむすめも同氣とみなされていたことの明證である。本時期にみられる五例のうち一例が『魏書』に見えるほか、その他四例は唐代の用例である。ただしこのことをもつてむすめを同氣と見なす觀念を北朝に始まるものとまで斷定することはできない。今回は調査範圍を正史に限定したため、政治に關係すると史料が残りやすいという偏向がある。『魏書』の用例は公主の死亡事件が偶發的に起こつたことによつて史料に残つたものであり、⁽³⁸⁾また、唐代で多く用例がみられたのも政治の表舞臺に女性が立つたことでは中國史上特筆すべき時代であつたからこそ偶然多く正史上に残つたとも考えられる。本件については今後より廣い史料探索に基づく分析が必要であらう。

以上、本節での検討の結果、魏晉南北朝隋唐期において兄弟を同氣とする用法は確立したが、父子同氣は成立してはいないことが確認できた。たしかに兄弟同氣は滋賀「原理」の三原則の一ではある。しかし滋賀「原理」において兄弟同氣

とは父子同氣であるからこそ導かれるものであった。父子同氣が成立していない以上、兄弟を同氣とする用例が確立したことを以て、本時期が滋賀「原理」の成立へ向かうプロセス上にあったとみなすことはできない。ただし父子同氣という用法が成立していなかったということは、その當時において父系によって血筋が引き継がれていくという感覚自體がなかったことを意味しているわけではないと考える。ただしそういった感覚があったにしても、それは中國思想上の最重要概念たる氣の概念で裏打ちされた確固たるものではなかったということである。この點については章を改めてさらに論じたい。

三 同氣と祭祀の思想史と朱子學

前章までは、同氣と表現された家族成員は誰かという視點から検討を行ってきた。財産繼承や祖先祭祀の問題に關わる同氣概念について検討したいところであるが、そういった用例はこれまでの諸例には存在しなかった。それは正史を中心用例を採ったという史料の偏りによるものかもしれないが、少なくとも祖先祭祀に關して同氣の語が登場しないのは、思想的な文脈上當然の現象と考える。なぜなら、唐代以前の思想史においては、氣と祖先祭祀とを關聯させるといふ思考法それ自體が、いまだ成立していない段階だからである。氣と祖先祭祀とを關聯させるとは、具體的にいえば祭祀を行う祖先の靈魂（鬼神）を氣とみなし、子孫による祭祀に鬼神が感應することを氣で説明するということである。滋賀「原理」でいわれる「父祖と子孫は同氣であるから祭祀祭られる關係である」という内容は上記のような思考法によってこそ説明ができるものなのであるが、それはいったいどのような思想史的展開のなかで誰によってどのように語られ始めることになるのだろうか。思想史を振り返ってみよう。

氣という概念が思想史の表舞臺に登場したのは、『莊子』⁽⁴⁰⁾『呂氏春秋』『淮南子』といった戰國期から漢初期に成立した道家や雑家の文獻であった。これらの諸書には、天地の間を周流し、萬物を形づくりかつそれに生命や活力を與えるエネ

ルギー、という氣の概念が見える。その一方儒家の場合、祖先祭祀や葬禮などの儀禮は、學派を特徴づける主題ではあったが、春秋時代に生きた孔子は氣について言及せず、また「鬼神を敬して之を遠ざく」（『論語』雍也）の語でも良く知られているように、人の生死や鬼神（『靈魂』）などの形而上の不可知な世界にはあえて踏み込まないところが儒家の基本姿勢であった。ただし戦國期から漢初期における諸學派の氣の概念の盛行を背景に、『易』『禮記』、あるいは王充『論衡』などでも氣の概念によって萬物の生成や靈魂を説明する例が若干みられるようになった。しかし、このような思考はその後宋代新儒學の誕生に至るまで殆ど忘れられていくことになる。

いっぽう、六朝隋唐期に流行した佛教や道教に目を轉じてみよう。佛教では萬物の生成と存在は因縁によって説明されるものであり、氣の思想とは本來的に無關係である⁽⁴⁾。では道教ではどうか。以下麥谷邦夫氏によれば、六朝〜隋唐期において道教では神々と宇宙や人間など萬物の生成を一元的に説明する教理の體系化が進み、「人間の生の由って來る根源はあくまでも道であり神であり氣」とされた。つまり神（『道・氣』こそが自らに生命と靈照（道性）を授けた「始生父母」「眞父母」である一方、實の父母とは實は胎を借りただけの假の父母「所生父母」「受胎父母」と位置づけられたのである。ただし、世俗道徳として父母への孝養が重視される社會的背景から、死後における再生昇仙や祖先の救済が強調され、父母の祭祀が重視されるようになった。死者の再生昇仙が冥界における新たな優れた氣を獲得することによって果たされるとされていることは、氣の思想上興味深いことであるが、しかし新たな氣の獲得を可能にするのは神と誦經の力であり、胎を借りた所生父母との同氣關係ではない⁽⁵⁾。

以上、魏晉南北朝〜隋唐期においては、儒道佛のいずれにおいても、祖先の祭祀を氣との關係で説くという發想からは著しく遠かった。つまり滋賀「原理」でいわれているような、「父子間が同氣であるから祭祀し祭祀される關係にある」というような考え方は、思想的な文脈でいえば唐代以前は存在し得ないのである。

しかし宋代新儒學の誕生とともに、萬物の生成や靈魂が氣で語られはじめるようになった。「理學開山」周敦頤は萬物

の生成を『易』繫辭傳に基づいて説き、張載に至って萬物の存在と生滅を氣の集散によって説く氣の思想が確立した。張載は鬼神を陰陽二氣の良能、氣の屈伸として説いた。⁽⁴⁴⁾しかし彼自身禮學への造詣は深かったものの、鬼神祭祀と氣を關係させて説くには至っていない。またのちに朱熹に最も大きな影響を與えることになった程頤も、鬼神を「造化の跡」とは述べるものの、⁽⁴⁵⁾程頤の専らの關心は氣ではなく理にあり、祭祀の感應も氣ではなく理で説明し、⁽⁴⁶⁾氣の働きの説明していない。ただし、程頤が墓の造營法について記した「葬説」には、父祖と子孫の同氣による感應を説く一節が残されている。

墓についてうらなうのは、その地の良し悪しをうらなうのであり、風水師が禍福をいうのとは違う。地がよいところならば、神靈は安んじ、子孫は盛んになる。根を培養すれば枝葉が茂るのは、理の當然である。地が悪ければ逆の事態になる。ではどのような地を良いのかといえば、土の色が光り潤い、草木が繁茂するというのがそのしるしである。父祖子孫は同氣であるから、あちらが安んじればこちらが安んじ、あちらが危うければこちらも危ういというのも、また理なのである。土地の方角や埋葬の日程を決めるのにまよっている人がいるが、くだらないことを氣にすぎだ。⁽⁴⁷⁾

この文言は、新儒學の教説において、死後の祖先と子孫が同氣によって感應することを述べる初出の例である。ただし表面的には風水を批判してはいるものの、基本的な發想は風水に基づくといわざるを得ない内容であり、⁽⁴⁸⁾そしてそれゆえに儒教の教説の範疇としての鬼神論祭祀論までには到達していない。

程頤のこの同氣感應説を、儒教的な祭祀の枠組みのなかで説いたのが、程頤の高弟である謝良佐（上蔡）であった。謝良佐は鬼神がなぜ祭祀を享けられるのか弟子から尋ねられてこのように答える。

（鬼神の祭祀への感應は）自らが有ることを求めれば有るし、自分が無いことを求めれば無いというようなものだ。鬼神は虚空にひろがり充滿していて、目に觸れるものが皆これであるのは、鬼神というものが天地の間の妙用であるか

らである。祖先のたましいとは自らのたましいのことなのである（「祖考精神、便ち是れ自家精神」⁴⁹）。

のちに朱熹はこの謝良佐の「祖考精神、便是自家精神」の語を繰り返し引用し、父子同氣にもとづく祭祀の感應を説く朱子學の鬼神祭祀説のほぼ唯一の根據となった。

そして朱熹は、死者のたましい（＝鬼神）を氣ととらえ、祖先の鬼神が子孫の祭祀に感應することを同氣によって説明した。すなわち、祖先と子孫は同氣であるから祭祀し祭祀される関係にある、という滋賀「原理」の父子同氣説は、實は朱熹の鬼神祭祀論にほかならない。ここでは『朱子語類』にみえる、萬物の生成存在から人の生死と靈魂、そして祖先祭祀までを包括的に論じた回答例をとりあえず一つあげておく。

天の道理がおおいにいきわたり、萬物を發育させる。理があつてのちに氣がある。兩者同時にあるとはいっても、究極的には理が主なのだ。人は理を得て生まれる。氣の清いものが氣となり、濁つたものは質となる。知覺や運動は陽の作用、形體は陰の作用である。氣を魂といい、體を魄という。高誘は『淮南子』に注釋して「魂は陽の神、魄は陰の神」といつているが、ここで神といつているのは、氣質をつかさどつていことからだ。人が生まれるのは清い氣が聚まつたからである。人は多くの氣を有しているので、それが盡きる時が必ずある。盡きれば魂氣は天に歸し、形魄は地に歸つて、そして死ぬ。人がいよいよ死ぬというときには熱氣が上上がるが、これがいわゆる魂が升る、であり、下半身がだんだん冷たくなつていくのは、いわゆる魄が降る、である。これは生があれば必ず死があり、始めがあれば必ず終わりがあるということだ。聚散するのは氣だ。理はただ氣の上のつかつていて、そもそも凝結して一つのものになるといふことはない。ただ人の立場からしてまさにそうあるべきというのが理なのであつて、理については聚散で説明することはできない。そして人が死ねば氣は最終的には散つてしまふが、しかし一舉に散り盡きてしまふわけではないので、祭祀に感應して格る、という理があるのだ。先祖の世代の遠い者については氣の有無について知ることとはできない。しかし祭祀をささげる者がその子孫である以上、つまりは一氣なのであり、だから祭祀に

感通するという理があるのだ。⁽⁵⁰⁾

また朱熹の高弟・陳淳は、次のように簡明的確に朱熹の鬼神祭祀説を説明している。

人と天地萬物は、みな天地の間にある公共の一箇の氣からできてゐる。子孫と祖宗もまた公共の一氣なのであるが、なかには互いをつなぐ回路があつて、關係が非常に親しい。謝上蔡は次のように言つた——「祖考の精神は便ち是れ自家の精神」と。だから子孫が自らの誠意と敬意を極め盡くすことができれば、己のたましいは集中し、そして祖宗のたましいもまた集まり、やつてくるのだ。⁽⁵¹⁾

このように説明されてはじめて、祖先と子孫が同氣だからこそ祖先のたましいは祭祀に感應できるということが一應整合的に説明できたことになる。朱熹らは父子同氣という言葉こそ使っていないものの、滋賀氏の述べたような同氣と祭祀の關係性は朱熹によつてはじめて誕生したのである。もちろん祭祀は子孫がするものだという認識そのものについては、『春秋左氏傳』「神は非類を歆けず、民は非族を祀らず」(僖公十年)を引用するまでもなくあつたと思われる。しかし、それらがなぜなのかについて「氣」のレベルから説明し、哲學的な裏付けを與えることができたのは朱熹がはじめてだといふことである。

さらに朱熹には、氣による祭祀の感應と家産の繼承を重ね合わせた發言すらある。

(弟子が) 質問した。いにしへの聖賢のいうところの氣とは天地間の公共の氣のことです。しかし祖先のたましいはつまり自分のたましいだということではいでしょうか。(朱熹は) 答えた。祖先だつて公共の氣だ。我々のこの身が天地の間に存在するのも、理と氣とが集まつたからなのだ。天子は天地を統括し、天地の全ての事に責任を負つてゐるのだから、天地と關わりあい、その心は天地と相通じてゐる。氣が目に見えずとらえどころが無いものだからといつて自分とは關係ないと言ふことはできない。諸侯が天地を祭るべきでないのは、(諸侯は) 天地と關係を持ちえず通じ合うことができなからだ。……各家の子孫たるもの祖先から受け継いだ多くの家産について經營の責務を

擔っているのだから、その心は祖先の心と通じ合っている。……春になれば陽氣の到來とともに鬼神がやってきて、秋には陽氣の後退とともに鬼神も退くので、その時期に祭りをを行うのである。⁽⁵²⁾

朱子學の鬼神祭祀論については中國哲學研究の分野において多くの研究蓄積があり、本稿で引用した朱熹の語も先行研究においてしばしば引用され良く知られているものである。ただし、従来は、人の死を氣の擴散と消滅としてとらえる祖先の魂氣も消滅することとなり、祖先を祭祀する仕組みが説明できず破綻する、という問題に集中して研究が蓄積されてきた。⁽⁵³⁾しかしその反面、祭祀を行う側の子孫については特段の關心は拂われてこなかった。そこで次章において、朱熹のいう祖先と子孫との同氣關係にもとづく祭祀とは、父系に限られ母系や姻族を全く排除するものであったのか、また母系や姻族の場合と同様に、むすめと生家の親族の間には祭祀し祭祀される關係がないとされてきたが、朱熹はどのように考えていたのか、検討することとしたい。

四．朱熹の祭祀論における女性

(一) 母系および姻族の祭祀

『禮記』大傳や祭法などには所謂宗法の規定があり、父―嫡長子―嫡長孫という父系の嫡長子繼承を基盤とする祭祀組織制度の規定がある。朱熹は宗法を根幹原理とした冠婚葬祭の四禮のマニユアル『家禮』⁽⁵⁴⁾を定めており、母系親族や姻族は當然祭祀対象外である。しかし、朱熹は、こういった祭祀対象外の鬼神を祭祀した場合であっても、その鬼神は祭祀に感應しないとは言っていない。

汪德輔が質問した。「祖考の精神便ち是れ自家の精神」であるので、齋戒して祭祀すれば祖先（のたましい）がやってきます。もし傍系の親族や子を祭るといっているのであっても、やはり同じ氣ですので、類推できるでしょう。妻や母系

親族を祭るといふケースでは、そのたましいは父系親族のたましいではありません。このケースでは、心で感じているだけで、氣ではないということでしょうか。」(朱熹) 曰く「祭られている者はそのたましいがみな感じて通じるといふだけだ。そもそも一箇の源から流れ出てきたものであり、当初はそれぞれ違いは無かった。天地山川鬼神もそうだ」。

この對話が興味深いのは、まず第一に、質問者には、父系の親族を祭るのが正統であると認識しつつも、妻や母系親族など本来祭祀対象でない親族を祭ることも普通にあり、かつそれは別段指弾されることではないという前提があり、その前提で祭祀時の祖靈の感應について質問しているということであり、かつ朱熹もまた母系親族を祭るといふことそれ自體については批判していない、という點である。そして第二に、朱熹は母系親族のたましいであっても、祭祀すれば氣で感應すると説明している點である。

實のところ、氣の概念では、理論上、母系親族の祭祀を否定・排除することはできない。それは、氣という概念に直接由来するものである。氣とは宇宙の萬物を構成する要素であり、萬物の一體性の根據となるとともに、その凝集のありよりの如何によつて萬物が萬物であるその差異の根據でもある。統合と差異化という兩者のベクトルを同時に持つ概念であるからこそ、一方的な否定排除の理屈を構成することはできないのである。この場合、父系親族の鬼神を祭祀するのでなければ鬼神は祭祀に全く感應しないのだといつてしまえば、祖先祭祀以外のすべての祭祀——天地山川など——が説明できない。父系親族關係はより直接的な感應が期待・想定される濃密な關係であり、だからこそ祖先祭祀は父子孫によつて繼承されるものとされたのであるが、とはいえ母系の祖先についての祭祀を一切無意味化する程の位置づけを與えることは理論上できないのである。

とはいえ、朱熹の父系親族重視の程度は當時においてはおそらく特筆すべき内容だつたと思われる。そもそも宋代當時、出嫁したむすめが婚家先で實父母を祭つたり、母方の祖先を祭ることは批判されるようなことではなかつたと思われる。

例えば程頤が書いた實母の傳記「上谷郡君家傳」は次のような逸話とともに締めくくられる。

父が廣東に地方官として赴任した際に母はついてゆき、そこでたまたま夜露にあたったことで、ついにマラリアにかかってしまった。北に歸ることになったが、その道中で病が急變した。醫者を呼んで脈をみてもらったところ、醫者は「治ります」と言った。しかし母は二人の子（程顥程頤）に言った。「それはうそをついているのよ」。亡くなる一日前、程頤に命じて言った。「今日は百五（＝寒食）だから、私にかわって父と母（＝程頤の母の實の父母）をお祀りしてほしい。來年はもうお祀りできない。」夫人は景德元年甲辰十月十三日太原で出生、皇祐四年壬辰二月二十八日江寧で死歿。享年四十九。始め壽安縣君に封ぜられ、上谷郡君を追封された。⁽⁵⁷⁾

これは母の顯彰を目的とする文章であり、この逸話は母が如何に親孝行だったかを伝えるために盛り込まれたに相違ない。出嫁したむすめが實家の父母を祭ることは褒め稱えられることだったのである。そして死の床にある母の依頼をうけて、程頤は外祖父母の祭祀をしたに違いない。⁽⁵⁸⁾ 程頤が外祖父母の祭祀をどのような形式で行ったのか、興味深いところであるが、残念ながらその祭祀の詳細を知るすべはない。しかし、程頤のような理に厳しい思想傾向の人物が母系親族の祭祀を行い、また出嫁したむすめが實父母を祭ることを稱揚していたのは甚だ興味深い。また程頤の周邊では、當時、父系原理がさほど徹底していなかったように見える。それは門人との次の問答からもうかがえる。

門人が質問した。嫁に行ったむすめが、實の父母が亡くなった場合に三年の喪に服すということは、できますか。程頤がいった。それはだめだ。夫の家に嫁いだのだから、舅姑につかえるのが大事なのであって、私的な感情を増長させてはいけない。⁽⁶⁰⁾

57

この問答が興味深いのは、むすめは一旦嫁せば夫の父母こそが自らの父母で、實父母は相對的に疎遠にしなければならぬという父系家族制からすれば當然の認識が、程頤の弟子になるようなレベルの人ですら認識出来ていなかったこと、またこのようなあまりに基本的な事柄についての問答が、伝える価値のある問答として『程氏遺書』に採録されたという

ことである。もし父系制が強固に確立していたのであれば、このようなことはあり得ない。

時は南宋に下り、朱熹の門人たちの場合は、父系の親族を祭祀することが正統であり、母系親族や姻族は基本的に祭祀の対象外であるということについては、先掲の汪德輔をはじめが認識していた。そして父系親族祭祀という前提に立ったうえで、父系以外の親族を祭らざるを得ない現實にどう対応すべきかを、朱熹に質問している。

堯卿が質問した。「妻の實母をわが家にひきとつて生活の面倒をみているのですが、亡くなった後、當人の實父母の墓にいれるのはどうでしょうか。」朱子「それでも良い。」「位牌を妻の實家においたとしても、妻の實家は經濟的に厳しい状況にありますので、我が家の別室で祭りたいのですが、どうでしょうか。」「それは都合がよくないな（不便）。北方ではそういうふうな習慣がある。上谷郡君は伊川先生にこういった。「今日は私にかわつて父母を祭つてほしい、明日はもうお祀りできない」と。これもまた母の實家の祖先を祭っている例だ。しかし經書には載っていないことだ。」⁽⁶¹⁾

妻の死後その夫と合葬せず生家の墓に入れることについて、朱熹が良いといっているのは、滋賀「原理」とは相反していることで注目されるが、そのこととともここで着目したいのは、母系祖先を祭ることについて朱熹が「不便」というに止まり、「不可」とは言っていないことである。朱熹は本来祭祀対象ではない親族についても、後継の子孫がない場合など、祭らざるを得ない事情があることを理解し、祭祀することを認めていた。本来祭祀対象でない者を祭らざるを得ない事態というのは、母族や姻族に限らず、父系親族間でも起こることである。次の事例は出嫁したものの、夫族内に身寄りがなくなり實家に戻った高齢のお婆の祭祀をめぐる議論である。

（葉味道）「今、わたしにはお婆がいるのですが、その夫の家はなくなってしまい、實家に歸ってきています。すでに年老いておりますが、亡くなった後には兄弟やおいを除くと主祭してくるものはいません。耐祭という形で祭ってくれる者がいるかどうかはわかりませんが、祭祀してもらえなくなるのではかわいそうです。」

(朱熹) (祭祀する者のいなくなった家の者の祭祀は、近隣の人々がするという) 古の法はすですたれてしまっており、近隣の人々が他人を祭るということは決してないのだから、この場合は適宜別室に祭るということで良い。⁶³⁾

このおぼなる人物はすでに嫁した以上、婚ぎ先の夫の一族の一員で、夫族において祭られるべき存在であり、實家の葉一族が祭祀すべき対象ではない。しかし朱熹はやむを得ないとしてその祭祀を認めている。

さて、祭祀をしてくれる子孫がない場合、父系(既婚女性の場合は夫方)の一族のなかから養子をとる、あるいは嗣子を立てるといふ解決策が最も望まれる解決策である。しかし、朱熹の次の手紙は、たとえそのような方法をとったとしても、後嗣として立てた者に祭祀をさせることが、当時の現實としてなかなか困難であつたことを傳えている。

宋さんは、母方の祖父母に子孫がおられないので、祖先祭祀の日には祭祀を行つておられますが、それは手厚いご配慮だといえましょう。しかし父系一族でない者を祭祀することは、道義という點からは不安がありますし、祭祀してもその成り行きとして子々孫々に繼承されるということにはならないので、(外祖父母を祭祀するという) 配慮は、長期的展望に缺けています。その(母系一族の) 親戚を訪問し(て相談され)、外祖父母に對して後嗣を立て、この後嗣に祖先祭祀をすべき時に祭祀を行わせるようにさせれば、みたまを長くやすらわせることができます。ただし貧賤の士の場合このようにするには力が足りなかつたり、あるいは後を立てたとしても後嗣になつた者が祭祀のことを氣にとめなかつたりすれば、祖靈に思いを専一にして祭祀をするということとは出来ません。宋さんのような人であれば、力がなければいけないのですから、後嗣を立てて、田畑も少しあげて家も建てて住ませ、また皇帝に上奏して官僚ポストをいただいで俸祿をもらえらるるにすれば、この後嗣となつた人も、必ずや宋さんの厚誼に感激して、祭祀をおこたるようなことはしないはずで、(後嗣を置くのが良いという) 道理という點からも明らかだし、利害という點からもわかりやすいことです。私が思うに、宋さんは自分でお祭りして、母方の先祖を忘れまいとする思いが特にあるので、このことに思いが至らなかつたでしょう。もし後嗣を置くようにすれば、後嗣になつたものに祭祀を

主らせ、自分も行つて、とくに祭祀に必要な金銭的援助をするということ、どうしてそれでだめなのでしょうか。⁽⁶⁴⁾

朱熹は宋氏に對し自ら母系祖先を祭祀するのではなく、嗣子を立ててその者に祭祀させるよう勧めている。これは父系による祭祀の繼承を尊ぶ朱熹らしい提案である。しかしそれは經濟的に餘裕があり、官界でもステイタスを持つ宋氏に對してであつたからこそ、勧められたことであつた。後嗣となつた者に恩義を感じて貰い祭祀を續けて貰うために、田畑と家、および官僚としてのポストまで提供することを發案しているということは、祖先祭祀の實踐は當然のこととして期待できることではなかつたということである。祭祀の實踐が習慣となつておらず、個々人の祖先に對するひときわ手厚い追遠の念から行われるものだつたとすれば、母系祖先の祭祀を批判するのも困難だつた筈である。

以上、祖先祭祀對象者についての朱熹の考え方をまとめると以下ようになる。

- 一、祖先祭祀は父系子孫間で繼承されるべきものである。母系親族や姻族は本来祭祀すべきではない。
- 二、後繼の子孫がおらず祭祀が行われない者については、たとえ母系や姻族など本来祭祀對象外であつたとしても祭祀してよい。死者が本来祭祀對象外の關係にある者であつたとしても、祭祀すればそのたましいは祭祀に感應する。ただし、このような祭祀を行う場合は、本来祭祀對象外にあたることを示すために、父系祖先の位牌とは祭所を區別して別室で祭ること。
- 三、上記二のケースでも、自身にもし財力があれば、後繼をもたない親族には後嗣を立て、十分な金銭的援助を行つて、後嗣となつたものに祭祀を行わせるようにするのがよい。

総合すると、朱熹は、父系祭祀が原則であることは明確にしているが、しかしそれが出来ない現状があることについて也十分配慮している。朱熹はこういつた問題を論じるさい、「不孝三有り、後無きをもつて大となす」(『孟子』離婁) 式な、無後という状態になること自體を批判したり、女子に後繼の男子を産むことの重要性を強調したりといったような論じ方は全くしていない。「朱熹の思想の眞骨頂は、すべてを二項對立で捉え、その間のバランスを絶妙に保ち續けたことに

あつた⁽⁶⁶⁾」のであり、後世の人が想像するような原理原則に峻厳な道學先生というような人物像は朱熹にはあてはまらない。朱熹は原理原則と現實の間のバランスをとり續けた人だったのであり、父系祭祀原則とそれでは對應しえない現實の存在という事柄においてもその姿勢はやはり同様であつた。後世の人々が「これが朱子學だ」と思っていることと、實際に朱熹が考えていたこととは峻別されねばならない。

(二) むすめの祭祀

滋賀「原理」では、女性は嫁に行つて夫と一體となるべき存在であり、未婚のむすめは生家における財産権・祭祀権がなく、未婚のままに死んだ場合は實家の墳墓に葬られることはないとされた。しかし、別稿ですでに述べたように、程頤や朱熹のような原理にやかましい筈の道學者でさえ、未婚のむすめを自家の墓地に埋葬していたし、程頤の記した墓地造成のマニユアルにおいても、未婚で死去したむすめを墓地に葬るのは當然の前提になつていた。⁽⁶⁶⁾ また、そもそも『禮記』にはむすめに祖先祭祀を學ばせ、参加させる規定もあつた。⁽⁶⁷⁾ 張載はむすめを祖先祭祀に参加させて稱揚され、朱熹『家禮』にも、むすめが祖先祭祀で果たす具體的な役割や着る服装についての規定もある。⁽⁶⁸⁾ 未婚のむすめは祖先の祭りから排除するのではなく、参加させることこそが禮だつたのである。また、一家のなかに主祭者を務められる男性がない場合、むすめが主祭して祖先祭祀を行うことを朱熹は認めていたという例もある。⁽⁷⁰⁾

さらに『家禮』では、未婚で死去したむすめについても、位牌をつくり、生家の祠堂で祀るとされてきたことも讀み取れる。そもそも『家禮』には、後を繼ぐ者が無い死者や、未成年死亡者を祀るための規定があつた。「耐」という祭祀法である。具體的には、それらの死者の位牌を昭穆が同じ二世代上の祖先の位牌の隣りにおいて、あわせ祭るという方法である。

伯叔祖父母の位牌は、高祖の位牌の脇においてあわせ祭る(＝耐す)。伯叔父母は曾祖に耐す。妻もしくは兄弟、兄弟

之妻については、祖に耐す。「子姪」は父に耐す。位牌はすべて西向きに置く。位牌と位牌が入る櫃は正規に祭る祖先の位牌や櫃と同じように並べる。「姪」の父が自ら祀堂を立てた場合は、そちらの祠堂に位牌を遷す。○程子曰く、「無服之殤」（八歳未満の死者）は祭祀しない。下殤（八歳から十一歳までの死者）の祭りは、死者の父母が生きている間に行う。中殤（十二歳から十五歳までの死者）の祭りは、死者の兄弟が生きている間に行う。長殤（十六歳から十九歳までの死者）の祭りは、死者の兄弟の子が生きている間に行う。成人で亡くなり後嗣がいない者の祭りは、兄弟の孫が生きている間に行う。これらの規定は（禮經には記されていないが）、皆、禮の義にもとづいて定めたものである。⁽¹⁾

滋賀「原理」においては、未成年死亡者については男女問わず祖墳に葬られないとされたが、程頤も朱熹も少なくとも男性については八歳以上は埋葬どころか、位牌祭祀さえすると考えていたことは明白である。では女性はどうか。上記の史料では未成年死亡者は「子姪」「姪」と表現されているので男性のみしか耐祭されないようにも讀めるが、「通禮」部に書かれた具體的な儀禮の手順を見る限り、夭折したむすめについても位牌があり、祭祀の際には耐祭されていることが明らかにかがえる。

主人は手を洗い、拭き、階段を上り、笏を大帯にさしはさみ、櫃をひらき、男性の祖先の位牌を出して櫃の前に置く。主婦は手を洗い、拭き、階段を上り、女性の祖先の位牌を男性の祖先の位牌の東の位置に置く。次に耐祭している位牌を同じように櫃から出していく。長子長婦あるいは長女に命じ、手を洗い、拭き、階段を上り耐祭している下の世代の位牌をそれぞれ出していく。作法は同じようにする。……主人は階段を降り、笏を大帯にさしはさみ、酒さしをとり、まず直系の祖先の位牌、次に耐祭の位牌に對し、酒をつぎ供える。次に長子に命じて耐祭の位牌で世代の低い者について酒をつぎ供える。主婦がのぼり、茶筌を執り、執事者が湯瓶を執つて従い、茶を入れて供える。作法は同じようにする。長婦あるいは長女に命じて同じようにする。⁽²⁾

主人や主婦は、それが正位（直系の先祖）であれ、耐位（無後の死者）であれ、自らの世代以上の死者の位牌については、

積から出し、酒や茶を供えるが、自らからみて「卑」、つまり世代が下の死者の位牌については、長子と長婦あるいは長女にさせるという規定になっていることがわかる。主人より世代が下の死者の位牌ということは、主人の子や孫の世代の位牌ということである。そして長婦あるいは長女に掌らせているのは女性の位牌であるのだから、つまり未婚のまま亡くなった主人のむすめや孫むすめの位牌が作られ、祠堂のなかにおかれ、祭られる規定があったということは明らかである。明清期において朱熹『家禮』オリジナルテキストよりも普及したといわれる丘濬『家禮儀節』においても、この規定はそのまま踏襲されている。未婚で亡くなったむすめについて、位牌をつくり、自家の祠堂内で祭ることこそが、朱子學における禮の規定であった。

おわりに

以上述べてきたことをごく簡単にまとめると以下の通りである。

- 一、先秦〜漢代においては、父子同氣という概念は存在しなかった。同氣といった場合はどちらかといえば母子間がまず想起され、父については補足される形で父母子同氣と表現されていた。
- 二、魏晉南北朝隋唐期において、兄弟を同氣とする用法が確立するが、父子同氣という用法は避けられてほとんど用いられることはなかった。また唐代以前においては祖先祭祀が氣と關係するという考え方自體が存在していなかった。
- 三、宋代、朱熹に至ってはじめて、祖先と子孫が同氣であるからこそ祭祀し祭祀される關係になるという考え方が成立し、氣の概念によって祖先の祭祀と靈魂の感應が説明されることになった。父系の祭祀繼承が正統であることも説かれた。しかし氣の概念上、母系など本来祭祀對象外の祖先祭祀を完全に否定排除することは理論上も不可能であった。後繼がないなどやむをえない場合には母系などの祭祀をすることも朱熹は認めていた。
- 四、朱熹は父系祭祀が正統であると認識していたが、むすめは生家において祭り祭られる關係にあると位置づけられて

いた。それはやむを得ない措置としてではなく、それが禮とされていた。未婚のむすめは自家の父祖を祭るものとされたし、未婚のうちに死去した場合は、祖墳に葬られ、位牌が作られ祠堂に祭られた。

つまり、滋賀「原理」を支える父子同氣という概念は、滋賀氏のいうような漢から清まで一貫して存在する考え方ではなかった。滋賀氏のいう「父子同氣」に近い考え方は、「父子同氣」という語句こそ使っていないものの、宋代朱子學においてはじめて成立したものであったのである。しかし滋賀「原理」で示されているような祭祀權上のむすめの無權利は、朱子學での想定をはるかに越えていた。滋賀「原理」は「自然的に人々の意識のうちに刻まれていきいきと働いている法的な論理⁷⁴」とされていたが、しかし道理を非常に重んじる思想傾向をもつ道學者の程頤や朱熹ですらも共有していなかった女性抑壓の原理が、一般社會において、二千年以上にも互って「自然的に人々の意識のうちに刻まれていきいきと働いていた」とみなすのは困難と思われる。

しかし滋賀「原理」が長く名著として讀み繼がれてきたのは、それが現在まで多く傳存している明清期の裁判關係史料や、戦前に華北東北地域で行われた各種舊慣調査の結果がさしめしている實態と符合していたからであろう。史料の分析概念として、滋賀「原理」が有用な時代・地域・局面は確かにあると思われる。今後必要な作業は、滋賀「原理」が歴史的に、地域的に形成されていったものだとすることを念頭におき、「原理」形成の過程とその要因を明らかにしていくことであろう。残された課題は遠大である。

- (1) 滋賀秀三『中國家族法の原理』創文社、一九六七年(以下、滋賀『家族法』と略記)。
- (2) 寺田浩明『中國法制史』(東京大學出版會、二〇一八年)、第一章「人と家」。また大澤正昭氏は唐宋期の家族史・女性史の學界動向について論じ、「イデオロギー・法制史の側面では、滋賀秀三の體系的で説得的な研究があること言うまでもない。「家族法の原理」という視點を設定するとき、滋賀と異なる體系を提示するのはなかなか困難であろう」と述べる(大澤正昭「唐宋時代の家族と女性——新たな視點の摸索」『中國史學』一五、二〇〇九年)。
- (3) 滋賀『家族法』五頁「漢から清までを一つの時代としてとらえるのは、その間に歴史的發展がなかったなどという意味では決してなかったものであって、ただ、如何ような發展があつたにせよ、巨視的に見るならば、最も基本的な部分においては體制の一定の型が動くことがなかった」。
- (4) 下倉涉「漢代の母と子」『東北大學東洋史論集』八、二〇〇一年、同氏「異父同母という關係——中國父系社會史研究序説」小濱正子編著『ジェンダーの中國史(アジア遊學一九一)』勉誠出版、二〇一五年、所收。なお、加藤常賢『支那古代家族制度研究』(岩波書店、一九四〇年)では、先秦時代においては、出嫁した女性も生族の同宗人とみなされており、嫁女の子は父の生族(父族)からだけではなく、母の生族(母族)からもその族員とみなされていたと論じる。また仁井田陞『支那身分法史』(東方文化
- 學院、一九四二年)では「漢代には女子は出嫁の後も父兄の同族と見る説が行われていた」と述べられる。山田勝芳「中國古代の『家』と均分宗族」(『東北アジア研究』二、一九九八年)では、母子關係・同母關係が當時重要視されていたことが明らかにされ、當該時期特有の親族觀念として「母の原理」と定義される。
- (5) シンポジウム「中國史における家族像の展開——滋賀『中國家族法』を歴史化する」二〇一三年九月二一日、於日本大學文理學部百周年記念會館 主催、東洋文庫現代中國研究資料室ジェンダー資料研究班&科研基盤C「歴史的視點による中國のジェンダー秩序に關する總合的研究」(代表、日本大學文理學部・小濱正子)。
- (6) 註(4)前掲小濱正子編著『ジェンダーの中國史(アジア遊學一九一)』。小濱正子・下倉涉ほか編『中國ジェンダー史研究入門』(京都大學學術出版會、二〇一八年)。
- (7) 拙論「墓からみた傳統中國の家族——宋代道學者の作つた墓」(『社會文化論集』一一號、二〇一五年)、拙文「むすめの墓・母の墓——墓からみた傳統中國の家族」(註(6)前掲『ジェンダーの中國史』所收)。拙論「傳統家族イデオロギーと朱子學」(註(6)前掲『中國ジェンダー史研究入門』所收)。
- (8) 本稿は、註(7)拙論「傳統家族イデオロギーと朱子學」においてごく端的に示したことを展開・實證したものである。また註(5)のシンポジウムでの口頭報告「母

の祀り・妻の祀り——祖先祭祀論から「中國家族法の原理」を再考する」および二〇一三年度東洋史研究會大會報告「朱熹の祖先祭祀論とその位置について」、明清史夏合宿二〇一九シンポジウム「明清史研究をジェンダー主流化するI・ジェンダー視点で再考する明清社會」での口頭報告「中國家族法の原理再考——思想史の見地から」の一部を文章化したものである。構想から文章化までかくも時間を要したのはひとえに筆者の怠惰によるもので慚愧に堪えない。會場にて様々にご教示下さった先生方に心より感謝申し上げたい。

(9) 滋賀『家族法』三五頁～三六頁。

(10) 滋賀『家族法』一一三頁。

(11) 『易』繫辭下傳「天地絪縕、萬物化醇。男女構精、萬物化生。」「莊子」大宗師「子來曰、父母於子、東西南北、唯命之從。陰陽於人、不翅於父母。彼近吾死而我不聽、我則悍矣。彼何罪焉。夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也。」「管子」內業「凡人之生也、天出其生、地出其形、合此以爲人。和乃生、不和不生。」など、枚擧にいとまがない。滋賀氏は「母について「氣」という言葉は用いられない」(『家族法』三六頁)と述べるが、それは萬物の生成を論じる際、特に儒教文獻においては、父母という言葉よりは「陰陽」「男女」「夫婦」といった語が好んで用いられてきたことに由来するものではあるまいか。なお、道教文獻では「父母」という表現が好んで用いられることから「父母の氣」「母の氣」

(『周易參同契發揮』)という表現もみられる。村上嘉實「周易參同契における同類の思想」(山田慶兒・田中淡編『中國古代科學史論 續篇』京都大學人文科學研究所、一九九一年、所收)参照。

(12) なお、滋賀氏は論據として父を種子、母を畑に見立てた清代の訓戒書中の一節(『訓俗遺規』卷三魏叔子日録)を根據にあげる。しかしそもそも教訓とは、現實では實踐されていなかったり、認識されていなかったりすることだからこそ教訓となるという性格をあわせもち、かつ誇張表現も含みやすい。教訓を用いる場合にはそれが語られた社會背景や實際の機能なども見極める慎重さが必要であると考える。また、この教訓中には「氣」の語やその概念が登場しておらず、この發想が氣の概念とは全く無關係に語られている可能性を拂拭できない。

(13) たとは『禮記』祭義「其氣發揚于上、爲昭明、焄蒿悽愴、此百物之精也、神之著也」條孔疏「正義曰、一經申明神也、此利擇人氣爲神、言人生賦形體、與氣合共爲生、……」は一見、形と氣を別者とみているようであるが、この文章は「神」とは何かをいう文章であることに留意すべきである。

(14) たとは『文天祥の正氣歌』(『天地有正氣、雜然賦流形。下則爲河嶽、上則爲日星。於人曰浩然、沛乎塞蒼冥。皇路當清夷、含和吐明庭。』(『文山全集』卷一四))

(15) 註(2) 前掲寺田氏著書。

(16) 『名公書判清明集』卷二三懲惡門、叔誣告姪女身死不明

「契勘、息娘乃天敘之女、天敘乃天佑之兄。息娘父死、母有殘病、兄弟三人、息娘居長、得乃祖孿堯祖撥一分田爲粧奩、嫁與姨元三娘之子張崇仁。」また後段には「息娘弟妹」という表現があるので、「兄弟三人」の内實は姉弟妹であることがわかる。本件は、息娘の父の兄天佑が、息娘の持參財をわがものにしてうとねらい、婚姻それ自體が不正であることや、息娘の死に不審な點があることなどをあげて張家を告訴したため、息娘の墓は暴かれ檢屍されることになつた。判語作者翁浩堂は天佑の行爲を指彈し、死後の安寧を脅かされた息娘を哀れんで次のように述べる。「使息娘爲又天佑之親生必不肯爲是、今是其姪女也、甘辱其親兄之遺體、以快其一身之私憾、骨肉恩義、至此殆絕。天佑之罪可勝治哉。」兄の遺體であるめいを辱めた、ということには、むすめは父の遺體、つまりむすめは父の體を繼ぐ存在だといふ血縁觀を看取ることができる。なお、本裁判で、息娘の持參財をどのように扱つかの問題について「若以此田復還孿氏、則息娘弟妹、各有己分、不得再得此分。」とある。すでに弟妹の財産分けは終わつていたので、姉の息娘の分をさらに得るといふことはできない、ということは、つまり女性も家産分割で分與が得られるのが當然であるという觀念をうかがうことができる。さきのむすめを父の遺體とする表現とあわせて興味深い事例である。

(17) 上田信氏もむすことむすめの氣の違いについて寺田氏と同様の説明を行っている。「風水という環境學——氣の流れる大地——」農文協、二〇〇六年。

(18) 滋賀『家族法』三五頁。

(19) 『宋書』卷五五傳隆傳、「南史」卷一五傳隆傳、「通典」卷一六七、刑法五、雜議下にはほ同じ記載がある。

(20) 『宋書』卷五五傳隆傳「時會稽剡縣民黃初妻趙打息載妻王死亡。遇赦、王有父母及息男稱、息女葉、依法徙趙二千里外。隆議之曰、原夫禮律之興、蓋本之自然、求之情理、非從天墮、非從地出也。父子至親、分形同氣、稱之於載、即載之於趙、雖云三世、爲體猶一、未有能分之者也。稱雖創巨痛深、固無離祖之義。若稱可以殺趙、趙當何以處載。將父子孫祖、互相殘戮、懼非先王明罰、咎繇立法之本旨也。向使石厚之子、日磾之孫、砥鋒挺鏑、不與二祖同戴天日、則石碯、矜侯何得流名百代、以爲美談者哉。舊令云、殺人父母、徙之二千里外。不施父子孫祖明矣。趙當避王莽功千里外耳。令亦云、凡流徙者、同籍親近欲相隨者、聽之。此又大通情體、因親以教愛者也。趙旣流移、載爲人子、何得不從。載從而稱不行、豈名教所許。如此、稱趙竟不可分。趙雖內愧終身、稱當沉痛沒齒、孫祖之義、自不得永絕、事理固然也。從之。」なお、最後の一文に登場する「孫祖」の内實は、祖父―孫ではなく、祖母―孫であり、祖といふ一字で祖母が表現されていることに注意したい。

(21) 本用例「父子至親、分形同氣」を「父子は至親で分形同氣」と讀んだ場合、同氣關係が父子間に限られてしまい、文脈と齟齬が生じる。しかし「父子と至親は分形同氣」と讀み、至親を女性を含む最も近い肉親と解釋すれば、矛盾なく文意が通じる。なお、母子を至親と表現する用例は、

經書に廣く用例がみられる。「儀禮」喪服「出妻之子爲父後者、則爲出母無服」鄭注・「祖父母」賈疏、「禮記」喪服小記「爲父後者爲出母無服」孔疏・三年問「至親以期斷」孔疏、「毛詩」小雅・四牡「將母來母」毛傳など。

- (22) 『明夷待訪錄』原臣「或曰、臣不與子竝稱乎。曰、非也。父子一氣、子分父之身而爲身。故孝子雖異身、而能日近其氣、久之無不通矣。不孝之子、分身而後、日遠日疏、久之而氣不相似矣。君臣之名、從天下而有之者也。吾無天下之責、則吾在君爲路人。出而仕於君也、不以天下爲事、則君之僕妾也。以天下爲事、則君之師友也。夫然、謂之臣、其名曩變。夫父子固不可變者也。」

- (23) 三浦國雄「氣質變化考」『日本中國學會報』四五號、一九九三年（のち『朱子と氣と身體』平凡社、一九九七年、所收）、坂出祥伸「『氣』の感應と修煉——同類相感を中心——」『日本中國學會創立五十年記念論文集』汲古書院、一九九八年（のち『中國思想研究 醫藥養生・科學思想篇』關西大學出版部、一九九九年、所收）など参照。

- (24) 小野澤精一・福永光司・山井湧編「氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開」東京大學出版會、一九七九年。なお竹田健二氏は、『國語』周語には天人相關の媒介としての氣の思想が見られ、氣の思想はより早い時期から存在していたという見通しを示している。ただし『國語』においても氣の離合集散と個物の生成・死滅との關係はまだ明確ではない。竹田健二「『國語』周語における氣」『中國研究集刊』荒號、一九八九年、同氏「氣の思想の成

立——『國語』における氣を中心に——」『新潟大學教育學部紀要』三二卷二號、一九九一年、參照。

- (25) ただし出土文獻については筆者の能力不足から調査することが出来なかつた。

- (26) 『易』乾卦九五文言傳「子曰。同聲相應。同氣相求。水流溼。火就燥。雲從龍。風從虎。」本文章中には同氣同類の例として親族關係は登場していないが、同氣・同類による感應を述べた綱領的經文であり、後世に影響を與へ續けた。本經文の解釋及び同氣同類の感應については、註(23) 前掲坂出祥伸「『氣』の感應と修煉——同類相感を中心——」、參照。

- (27) この申喜の話は『淮南子』繆稱訓・說山訓にも載る。ただし『淮南子』では同氣という表現は用いられていない。
- (28) 『呂氏春秋』精通「故父母之於子也、子之於父母也、一體而兩分、同氣而異息。若草莽之有華實也、若樹木之有根心也。雖異處而相通、隱志相及、痛疾相救、憂思相感、生則相歡、死則相哀、此之謂骨肉之親。」

- (29) 『漢書』東平思王宇傳「閨門之內、母子之間、同氣異息、骨肉之恩、豈可忽哉。豈可忽哉。」
- (30) 『後漢書』陳忠傳「忠上疏曰、臣聞之孝經、始於愛親、終於哀戚。上自天子、下至庶人、尊卑貴賤、其義一也。夫父母於子、同氣異息、一體而分、三年乃免於懷抱。先聖緣人情而著其節、制服二十五日、是以春秋臣有大喪、君三年不呼其門、閔子雖要經服事、以赴公難、退而致位、以究私恩、故稱、君使之非也、臣行之禮也。」

- (31) 『後漢書』東平憲王蒼傳「凡匹夫一介、尚不忘簞食之惠、況臣居宰相之位、同氣之親哉。」
- (32) 王充『論衡』感虛篇「傳書言、曾子之孝、與母同氣。曾子出薪於野、有客至而欲去。曾母曰、願留、參方到。即以右手、搯其左臂。曾子左臂立痛、即馳至、問母。臂何故痛。母曰、今者客來欲去、吾搯臂以呼汝耳。蓋以至孝與父母同氣、體有疾病、精神輒感。」
- (33) 孝における母の重要性については下見隆雄『孝と母性のメカニズム——中國女性史の視座』研文出版、一九九七年を参照。また、後世、二十四孝という形で纏められていく孝子説話における孝の對象が専ら母であることは從來指摘されてきた。二十四孝については、下見隆雄『母性依存の思想——「二十四孝」から考える母子一體觀念と孝』研文出版、二〇〇二年。前川亨「身體感覺としての孝——二十四孝と寶卷にみる孝の實踐形態」土屋昌明編『東アジア社會における儒教の變容』専修大學出版局、二〇〇七年、所收。
- (34) 道教文獻を中心に用例をとれば父母子同氣の觀念が繼續しているという理解になる可能性がある。註(11)参照。なお、風水の古典『葬經』(傳郭璞撰)には「父母子孫、本同一氣、互相感召、如受鬼福、……乾父之精、坤母之血、二氣感合、則精化爲骨、血化爲肉、復藉神氣資乎其間、遂生而爲人」とある。渡邊欣雄氏は「葬經」を論じ、精液を源とする骨という父からの傳達物質こそ子孫の相傳にとつて重要とされる原則はあるものの、一方で親子同氣にもと
- づき生者の血と死者の骨の感應が説かれていることから、氣は母親を含めた家筋相傳となつていと論じている。渡邊欣雄「『葬經』の親族理論——『葬經』で知る中國と沖繩」(信田敏宏・小池誠編『生をつなぐ家——親族研究の新たな地平』風響社、二〇一三年)。
- (35) 表2-1「三國志」陳思王植傳「求自試表」「誠與國分形同氣、憂患共之者也。」
- (36) 滋賀『家族法』。
- (37) 表2-20『魏書』李彪傳「其六曰、孝經稱「父子之道天性。」書云「孝乎、惟孝友于兄弟。」二經之旨、蓋明一體而同氣、可共而不可離者也。及其有罪、罪不相及者、乃君上之厚恩也。至若有懼、懼應相連者、固自然之恒理也。無情之人、父兄繫獄、子弟無慘傷之容、子弟逃刑、父兄無愧惡之色。宴安榮位、遊從自若、車馬仍華、衣冠猶飾、寧是同體共氣、分憂均戚之理也。昔秦伯以楚人圍江、素服而示懼、宋仲子以失舉桓譚、免冠而謝罪。然則子弟之於父兄、父兄之於子弟、惟其情至、豈與結盟相知者同年語其深淺哉。二聖清簡風俗、孝慈是先。臣愚以爲父兄有犯、宜令子弟素服肉袒、詣闕請罪、子弟有坐、宜令父兄露板引咎、乞解所司。若職任必要、不宜許者、慰勉留之。如此、足以敦厲凡薄、使人知有所耻矣。」また共氣という表現を用いた用例として『南史』卷一三衡陽文王義季傳に「夫天倫猶子、分形共氣、親愛之道、人理斯同」がある。
- (38) 表2-19『魏書』崔孝芬兄弟傳「撫從弟宣伯子朗、如同氣焉。」および表2-39『舊唐書』劉君良傳「劉君良、瀛州

饒陽人也。累代義居、兄弟雖至四從、皆如同氣。」

- (39) 本事件の詳細については李貞徳『公主之死——你所不知道的中國法律史』三聯書店、二〇〇八年（大原良通譯『中國儒教社會に挑んだ女性たち』大修館書店、二〇〇九年）、参照。

- (40) 註(24) 前掲小野澤精一・福永光司・山井湧編『氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開』。

- (41) 佛教文獻において氣が登場するのは、儒道を批判する際かあるいは影響を受けた場合に概ね限定される。前者については宗密『原人論』、後者については父母への孝養を説く『父母恩重經』がそれにあたる。宗密『原人論』については鎌田茂雄「儒道の氣と佛教——宗密における氣」註(24) 前掲「氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開」所收、『父母恩重經』については秋月觀暎「道教と佛教の父母恩重經」『宗教研究』三九、一九六六年、増尾伸一郎「嘉摩三部作と道佛二教の父母恩重經」『上代文學』五五、一九八五年、参照。

- (42) 以下、道教についての敘述は麥谷邦夫氏の研究に依據した。同氏『六朝隋唐道教思想研究』岩波書店、二〇一八年、第一部第一章「道家・道教における氣」、第二部第三章「道教における眞父母の概念の孝」。同氏「道教教理思想の核心とは何か——道・氣・神三位一體説の意義——」『道教と東アジア文化——國際シンポジウム13』國際日本文化研究センター、一九九九年。

- (43) 『太上老君説報父母恩重經』は、所生父母への孝養を説

き、「母子天親、心性相感。分母百骸、而爲兩身、氣血相傳、兩體無二。」と述べており、父子間が同氣であるのかには言及がない反面、母子間が同氣で一體の存在とみなされている。

- (44) 『正蒙』太和篇「鬼神者、二氣之良能也。」

- (45) 『伊川易傳』卷二・周易上經下・謙「鬼神謂造化之跡。」

- (46) 『程氏遺書』卷二下「卜筮之能應、祭祀之能享、亦只是一簡理。著龜雖無情、然所以爲卦、而卦有吉凶、莫非有此理。以其有是理也、故以是問（二作心向）焉、其應也如響。若以私心及錯卦象而問之、便不應、蓋沒此理。今日之理與前日已定之理、只是一簡理、故應也。至如祭祀之享亦同。鬼神之理在彼、我以此理向之、故享也。不容有二三、只是一理也。如處藥治病、亦只是一簡理。此藥治箇如何氣、有此病服之即應、若理不契、則藥不應。」

- (47) 『河南程氏文集』卷一〇、伊川先生文六、葬説「卜其宅兆、卜其地之美惡也。非陰陽家所謂禍福者也。地之美者則其神靈安、其子孫盛、若培壅其根、而枝葉茂、理固然矣。地之惡者則反是。然則曷謂地之美者、土色之光潤、草木之茂盛、乃其驗也。父祖子孫同氣、彼安則此安、彼危則此危、亦其理也。而拘忌者惑以擇地之方位、決日之吉凶、不亦泥乎。」

- (48) 郭璞「葬書」[葬者、乘生氣也。……人受體於父母、本骸得氣、遺體受陰。]程頤の葬書にみられる風水説と、それが朱熹「家禮」に繼承されていることについては、水口拓壽「儒學から見た風水——宋から清に至る言説史」風

響社、二〇一六年、参照。

(49) 『上蔡語錄』卷一「自家要有便有、自家要無便無始得。鬼神在虛空中辟塞滿、觸目皆是、爲他是天地間妙用、祖考精神便是自家精神。」

(50) 『朱子語類』卷三、鬼神「天道流行、發育萬物、有理而後有氣。雖是一時都有、畢竟以理爲主、人得之以有生。氣之清者爲氣、濁者爲質。知覺運動、陽之爲也、形體、陰之爲也。氣曰魂、體曰魄。高誘淮南子注曰、魂者、陽之神、魄者、陰之神。所謂神者、以其主乎形氣也。人所以生、精氣聚也。人只有許多氣、須有箇盡時、盡則魂氣歸於天、形魄歸於地而死矣。人將死時、熱氣上出、所謂魂升也、下體漸冷、所謂魄降也。此所以有生必有死、有始必有終也。夫聚散者、氣也。若理、則只泊在氣上、初不是凝結自爲一物。但人分上所合當然者便是理、不可以聚散言也。然人死雖終歸於散、然亦未便散盡、故祭祀有感格之理。先祖世次遠者、氣之有無不可知。然奉祭祀者既是他子孫、必竟只是一氣、所以有感通之理。」この他にも、『朱子語類』の同巻には、朱熹が「祖先と子孫は一氣であるから祭祀に感應する」旨の發言が繰り返して記載されている。なお本稿での『朱子語類』の譯出にあたっては、溝口雄三・小島毅監修、垣内景子・恩田裕正編『朱子語類譯注卷一』三、汲古書院、二〇〇七年を参考とした。

(51) 『北溪字義』卷下「人與天地萬物皆是兩間公共一箇氣、子孫與祖宗又是就公共一氣、中有箇脈絡、相關係尤爲親切。謝上蔡曰、祖考精神便是自家精神、故子孫能極盡其誠敬。」

則己之精神便聚、而祖宗之精神亦聚、便自來格。」『北溪字義』は朱子學の入門テキストとして後世廣く讀まれた。佐藤仁『朱子學の基本用語——北溪字義譯解』研文出版、一九九八年。

(52) 『朱子語類』卷三、鬼神「問、上古聖賢所謂氣者、只是天地間公共之氣。若祖考精神、則畢竟是自家精神否。曰、祖考亦只是此公共之氣。此身在天地間、便是理與氣凝聚底。天子統攝天地、負荷天地間事、與天地相關、此心便與天地相通。不可道他是虛氣、與我不相干。如諸侯不當祭天地、與天地不相關、便不能相通。聖賢道在萬世、功在萬世。今行聖賢之道、傳聖賢之心、便是負荷這物事、此氣便與他相通。如釋奠列許多籩豆、設許多禮儀、不成是無此姑謾爲之。人家子孫負荷祖宗許多基業、此心便與祖考之心相通。祭義所謂『春禘秋嘗』者、亦以春陽來則神亦來、秋陽退則神亦退、故於是時而設祭。初間聖人亦只是略爲禮以達吾之誠意、後來遂加詳密。」

(53) 後藤俊瑞『朱子の實踐哲學 哲學篇』日黒書店、一九三七年、高田慶次『朱子學と陽明學』岩波書店、一九六七年、友枝龍太郎『朱子の思想形成』春秋社、一九六九年、山田慶兒『朱子の自然學』岩波書店、一九七八年、三浦國雄『朱子と氣と身體』平凡社、一九九七年、市來津由彦『朱熹門人集團形成の研究』創文社、二〇〇二年、吾妻重二『朱子學の新研究』創文社、二〇〇四年など。

(54) 朱熹や『朱子家禮』の宗法論については、拙論「毛奇齡の『朱子家禮』批判——特に宗法を中心として」『上智史

學』四三號、一九九八年、「明代における朱子學的宗法復活の挫折——丘濬『家禮儀節』を中心に」『社會文化論集』五號、二〇〇九年。

(55) 『朱子語類』卷三、鬼神「汪德輔問。『祖考精神、便是自家精神』、故齋戒祭祀、則祖考來格。若祭旁親及子、亦是一氣、猶可推也。至於祭妻及外親、則其精神非親之精神矣、豈於此但以心感之而不以氣乎。曰、但所祭者、其神魂魄無不感通、盡本從一源中流出、初無間隔、雖天地山川鬼神亦然也。」

(56) この姿勢は、異姓養子についても同様の立場が見られる。異姓養子が祭祀を行ったとしても祖靈は感應できない筈であるが、異姓養子であっても誠心を盡くせば良いとしている。『朱文公文集』卷五八、答徐居甫「(徐居甫)後世禮教不明、人家多以異姓爲後。寓所見鄉里有一人家、兄弟二人、其兄早亡無後、遂立異姓爲後、後來弟却有子、及舉行祭禮、異姓子既爲嫡主、與凡題主及祝版皆用其名。若論宗法、祭惟宗子主之、其他支子但得預其祭而已。今異姓爲後者、既非祖宗氣血所傳、乃欲以爲宗子而專主其祭乎。……(朱熹)立異姓爲後、此固今人之失、今亦難以追正。但預祭之時、盡吾孝敬之誠、心可也。」

(57) 程頤「上谷郡君家傳」『程氏文集』卷一二「……從先公官嶺外、偶迎涼露寢、遂中瘴癘。及北歸、道中疾革。召醫視脈、曰可治。謂二子曰給爾也。未終前一日、命頤曰今日百五、爲我祀父母、明年不復祀矣。夫人以景德元年甲辰十月十三日生於太原、皇祐四年壬辰二月二十八日終於江寧。」

享年四十九。始封壽安縣君、追封上谷郡君。」

(58) 朱熹も程頤は外祖父母の祭祀をしたと考えていた。註

(61) の史料参照。

(59) 程頤といえは、「餓死事極小、失節事極大」(『近思錄』卷六、家道)の發言でも知られていよう。

(60) 『程氏遺書』卷一八「問、女既嫁而爲父母服三年、可乎。曰、不可。既歸夫家、事佗舅姑、安得伸己之私。」

(61) 『朱子語類』卷九〇「禮七、祭一堯卿問。荆婦有所生母在家間養、百歲後、只歸耐於外氏之塋、如何。曰亦可。又問。神主歸於婦家、則婦家凌替、欲祀於家之別室、如何。曰不便。北人風俗如此。上谷郡君謂伊川曰今日爲我祀父母、明日不復祀矣。是亦祀其外家也。然無禮經。」

(62) 滋賀『家族法』第四章では、夫妻一體原則(一三三―一三四頁)の根據として、夫妻は合葬されること、および祭祀においては一對の位牌で祭られることが述べられている。

(63) 『朱文公文集』卷五八、答葉味道「今賀有姑、其夫家亡、反歸父母家。既耆耄、他日捨兄弟姪之外、無爲主者。但不知既無所耐、豈忍其神之無歸乎。古法既廢、隣家・里尹決不肯祭他人之親、則從宜而祀之別室、其亦可也。」なお、朱熹のいう古法とは、『禮記』雜記下「姑姊妹。其夫死而夫黨無兄弟、使夫之族人主喪。妻之黨、雖親弗主。夫若無族矣、則前後家、東西家。無有則里尹主之。」

(64) 『朱文公文集』卷三〇「答汪尙書「夫宋公以外祖無後而祭時祭之、此其意可謂厚矣。然非族之祀、於理既未安、而勢不及其子孫、則爲慮亦未遠、曷若訪其族親、爲之置後、

使之以時奉祀之爲安便久長哉。但貧賤之士、則其力或不足以爲此、或雖爲之、而彼爲後者無所顧於此、則亦不能使之致一於所後、若宋公則其力非不足爲、若爲之而割田築室以居之、又奏授之官以祿之、則彼爲後者、必將感吾之誼而不敢乏其祀矣。此於義理甚明、利害亦不難曉。竊意宋公特欲親奉嘗之以致吾不忘母家之意、而其慮遂不及此耳。若果如此、則其爲後者主其祭、而吾特往助其饋奠、亦何爲而不可。」

(65) 垣内景子『朱子學入門』ミネルヴァ書房、二〇一五年。

(66) 註(7) 前掲諸拙論。

(67) 『禮記』内則「女子十年不出、姆教婉婉聽從。執麻枲、治絲繭、織紵組紃、學女事。以共衣服。觀於祭祀、納酒漿籩豆菹醢、禮相助奠。」

(68) 註(7) 前掲拙論「傳統家族イデオロギーと朱子學」。

(69) 『家禮』正至朔望則參條注「凡言盛服者……女在室者冠子背子。」

(70) 『朱文公文集』卷六二、答李敬子燔余國秀宋傑「燔外家司姓、外祖早世、外曾祖復子一戴姓者、戴死無子、只一女。舅氏爲之服三年喪、且合葬祖塋、祀之家廟。屢稟之舅氏、遷戴氏葬之他所、改外祖合葬外祖母之側、不是。除戴氏之享、使其女主之、量分產業、使之備禮事。」本事例では、司氏(質問者の外曾祖父)はそのむすこ(質問者の外祖父)が早く亡くなったことから、異姓の戴氏を養子とした。戴氏が亡くなった際、舅氏(質問者の母の兄)は戴氏に對して三年の喪に服し、祖墳に葬り家廟に祭った。舅氏は戴

氏を父と同等の禮で葬り祭ったことになる。それに對し質問者は、異姓養子である戴氏は祖墳から遷し、外祖父と外祖母とを祖墳に合葬し、家廟で戴氏を祭るのをやめさせ、戴氏にはむすこがないのでむすめに祭祀をさせて祭祀分を分與させようとする案を提案している。

なお、『名公書判清明集』にも、むすめが祭祀を行いかつ祭祀分として財産を繼承することをみとめる判がある(卷九戸婚門「孤女贖父田」)。高橋芳郎氏は「女子に父祖の祭祀を行わせることは本来ないはずであるがここではなぜかそれが命じられている」と困惑の意を呈され、當時禮教原則とは別の實質があることを指摘する。(同氏『譯注『名公書判清明集』戸婚門、創文社、二〇〇六年)。本件についての朱熹の對應から考えると、むすこがない場合むすめが祭祀を行うことは、非禮ではなく、禮の現實適用(權)として認識されていたと考えられる。

(71) 『家禮』通禮、旁親之無後者以其班附條「伯叔祖父母附于高祖、伯叔父母附于曾祖、妻若兄弟若兄弟之妻附于祖、子姪附于父、皆西向。主櫬竝如正位。姪之父自立祀堂、則遷而從之。○程子曰、無服之殤不祭、下殤之祭、終父母之身。中殤之祭、終兄弟之身、長殤之祭、終兄弟之子之身。成人而無後者、其祭終兄弟之孫之身。此皆以義起者也。」

(72) 『家禮』正至朔望則參條注「主人盥脫升、搢笏、啟櫬、奉諸考神主、置於櫬前、主婦盥脫升、奉諸妣神主、置於考東、次出附主、亦如之。命長子長婦或長女、盥脫升、分出諸附主之卑者、亦如之。……主人升執注、斟酒、先正位、次

耐位、次命長子、斟諸耐位之卑者、主婦升執茶筥、執事者執湯瓶隨之、點茶如前、命長婦或長女亦如之。」

(73) オリジナルテキストより普及した丘濬『家禮儀節』では、

主人・主婦が正位の位牌を出し、主婦がすべての耐位の位牌を出すように變えられているが、酒を注ぎ茶を供える儀

禮では、長子および長婦あるいは長女が耐位の卑者に對して行くと規定されており、『家禮』のオリジナルテキストが踏襲されている。

(74) 滋賀『家族法』一三頁。

〔謝辭〕 本研究はJSPS 科研費 17H04525 および 17H022463 の助成をうけた研究成果の一部である。

permit it. Moreover, unofficial members of the legislative Council (立法局) who demanded improvement in sanitation also denied there was local autonomy and claimed that the Government should bear the responsibility for improving sanitation.

Another consideration addressed in this paper is how governors, colonial bureaucrats, western citizens and Chinese elites, tended to compare Hong Kong with cities in Britain, other colonies and settlements, and how they utilized both the universality of the British Empire and the local specificity of Hong Kong to gain control of jurisdiction over public health. Property owners tried to legitimize the obtaining municipal autonomy by comparing Hong Kong with Britain. However, the colonial bureaucrats and those who sought improvement in sanitary conditions usually emphasized the local specificity of Hong Kong and regarded property owners as not being suitable, public-spirited citizens.

**THE CONCEPT OF FATHERS AND SONS SHARING
THE SAME *QI* (父子同氣) : A RECONSIDERATION OF
SHIGA SHŪZŌ'S *PRINCIPLES OF CHINESE FAMILY LAW***

SASAKI Megumi

This paper re-examines the *Principles of Chinese family Law* (中國家族法の原理) of Shiga Shūzō 滋賀秀三 in terms of the date of the formation of the concept of “a father and son sharing the same *qi*” (*qi* 氣 being defined as a material force or vital energy) and shows that the view that the principles of Chinese family law persisted throughout two millennia from the Han to the Qing is untenable.

Shiga Shūzō's *Principles of Chinese Family Law* is a masterpiece that has had a decisive impact on the field. In this book, the principle of a strong patrilineal family is summed up in three sub-principles of “a father and son forming one body,” “a husband and wife forming one body,” and the “equality of brothers,” and the basic principle is supported by the concept of “fathers and sons sharing the same *qi*.” This concept explains that property rights and ritual obligations were inherited only from the father to his sons and not from the mother to her sons. If, as Shiga claims, the principles of Chinese family law operated continuously for more than two millennia, from the Han to the Qing, then the concept of a father and sons sharing the same *qi* must have existed during that period as well.

However, this paper reveals the following countervailing points. First, during

the Han Dynasty and earlier, a mother and her sons were considered to share the same *qi*, or a father, mother and their sons were considered to share the same *qi*, and thus the idea that only the father, not the mother, shared the same *qi* did not exist. Second, from the Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties period to the Sui-Tang period, the use of the term “brothers sharing the same *qi*” (兄弟同氣) was established, but the use of “father and sons sharing the same *qi*” was avoided and rarely used. In addition, the idea that ancestral rituals are related to *qi* did not exist before the Tang Dynasty. Third, it was only during the Song dynasty by the time of Zhu Xi that the idea that the relationship between ancestors and descendants could be ritualized and worship instituted because they were of the same *qi* became established, and that the concept of *qi* was used to explain the rituals for ancestors and the response of spirits to such ritual acts. This was also the time that patrilineal inheritance of rituals was legitimized. Fourth, because of the concept of *qi*, it was theoretically impossible to completely negate and exclude other ancestral rituals, such as those for matrilineal ancestors, and Zhu Xi allowed that if there was no successor, or in other unavoidable circumstances, the rituals of matrilineal relatives could be performed. Fifth, Shiga thought that a daughter could not worship her own ancestors, and even when she died, she could not be buried in their birth family’s grave, and she could not be worshipped at her parents’ family shrine. However, in Zhu Xi’s view, a daughter should worship her own ancestors, and when she died, she was to be buried in her birth family’s grave and be enshrined and worshiped in her parents’ family shrine. The Shiga “principle” of the exclusion of women did not exist during the Song dynasty, and must have arisen later, perhaps as late as the Ming dynasty.

**CAN THE SAGES FORESEE EVERYTHING?: THE TRIGONOMETRIC
FUNCTION TABLE (八線表) AND THE THEORY THAT THE SOURCE
OF WESTERN SCIENCE WAS IN CHINA (西學中源) IN
THE ASTRONOMY OF JIANG YONG 江永**

TANAKA Yuki

The main focus of this article is the question of how Jiang Yong (1681-1762) viewed the trigonometric functions required for astronomical calculations and the table that summarizes the results of such calculations.

This article has two aims. The first is to re-examine the nature of the