臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁275~280

BIBLID1012-8514(2001)28p.275-280

§ 書評 §

井上徹著《中國の宗族と國家の禮制：宗法主義の視點からの分析》*讀記

東京：研文出版　2000年　477頁

水口拓壽**

作者井上徹出生於一九五四年，曾在日本名古屋大學東洋史學研究室受森正夫等的薰陶，目前執教於日本大阪市立大學。此書的內容改寫自作者名古屋大學的博士論文（一九九八年）等舊作。據本書的緒言，那些舊作的前身，即作者一九八二年以來陸續發表之關於中國宗族的論文。

本書提要如下。〈緒言〉可算是本書的綱領。一、在宋代，經由科舉制度所產生的儒家知識人（即士大夫）相信周代曾經實施統管親屬的原理——「宗法」，並提倡它的復興，這使得他們的同族組織化，即形成了「宗族」。作者稱此思潮為「宗法主義」。二、他們為了實現宗法而製造的物質設備中，分外值得注意的是「義田」與「祭田」（同族的公有地）、「祠堂」（族人集合祭奠祖先的會場）及「族譜」（記述共同祖先以來的世系之血統書）。三、自宋至清的中國社會裡，尤其在華中地方和華南地方，組織族人而形成宗族的運動持續進行著，作者稱之為「宗族形成運動」。作者依據國家面對宗法主義時進行制訂出祖先祭祀和祠堂之規定的相關情形，作為其運動普及程度的一個指標。接下

---

* 中譯為《中國的宗族和國家禮制：從宗法主義之觀點來分析》。

** 作者係日本東京大學大學院人文社會系研究科東アジア（東亞）思想文化專門分野博士班研究生，暨中央研究院民族學研究所訪問學員。

臺灣大學學術期刊資料庫

來，〈序章〉回顧日本歷來中國宗族的研究，分析研究史中的欠缺——亦即本書探討的論題：一、在士大夫們的意識中，實踐宗法主義的目的為何；二、重視當時中國社會的支配階層不僅具地主的身分，也同時是才智上、德性上的領導者之史實；增添了宗族之歷史特質上的意義（後者是作者應用森正夫已經樹立的觀點之論題）。

正編分為三個部分，第一部討論宗法主義的本來目的為何。第一章〈關於宗族的歷史特質的重新考察〉批判仁井田陞（1904~1966）的「同族共同體論」，該理論以前在日本深具影響力。仁井田認為，「中世＝封建社會」地主所組織的同族集團（即宗族）是保障族內下層農民的再生產活動，是緩和族內「階級矛盾」的裝置；相反地，作者依據程頤、張載等人的文集主張：由於官僚身份不能世襲，家產又需均分，為避免他們的後代沒落，也為了保存「名門＝官僚或知識人的門第」，於是士大夫們就建立宗族這樣的裝置。第二章〈宗法的繼承〉以宋濂、方孝孺、貝瓊等人的文集作為主要史料，描寫江南地方的士大夫們乘元末明初的政治形勢大肆進入官僚機構，並同時開始實踐宗族形成運動的情況。

第二部著眼於明代。第三章〈祖先祭祀與家廟：明朝的對應〉分析國家如何因應宗族形成運動和宗法主義。明朝在《大明集禮》裡，依據《家禮》中關於祠堂的規定制訂了設置「家廟」的制度，但是家廟的設置是官僚的特權，而且不能世襲；易言之，國家沒有接受宗法主義。第四章〈夏言的建議：明代嘉靖年間的家廟制度改革〉論及禮部尚書夏言於嘉靖十五年（1536）上奏請求開放設置家廟、祭奠始祖的權利予一般平民百姓之事，作者將之解釋為宗法主義源流的一個里程碑（祭奠的對象回溯得越遠，經由祭禮聚集而達到一種團結的族人＝共同祖先的後代們之範圍當然越大）。其實，明朝後來編修的《大明集禮》似乎沒有導入他的方案；但是皇帝認可了該上奏的建議，因此實際上也在士大夫之間流傳下來了。作者主張：該上奏不但算是宗族形成運動的契機，也預示了該運動在十六世紀以後高漲的情形。第五章〈宗族形成的開展：以明代中期以後的蘇州地方為對象〉是關於蘇州地方的事例研究。十六世紀以後，蘇州趨向城市化和商業化，在這樣的基礎下致使士大夫階層勃

臺灣大學學術期刊資料庫

興，不僅人數增加，種類也增加不少。他們當然不是如上述的社會流動性的例外，因此開始著手組織他們的宗族了。不久，宗族形成運動開展並擴及鄉村。

第三部著眼於清代。第六章〈清朝與宗法主義〉以雍正帝的《聖諭廣訓》（尤其第二條）和乾隆年間的《大清通禮》為史料，分析國家如何應付宗法主義。清朝在前者中終於主動獎勵組織宗族，而且獎勵設置公有地、祠堂和族譜；但是後者制訂的家廟制度則與明朝的差不多，但實際上，國家似乎把那些設備摒除在禮制的範圍之外，宗法主義本身終究仍是被拒絕的對象。第七章〈清代的蘇州社會與宗族〉以蘇州的范氏義莊等為主要事例，描寫該地方的士大夫們適度修改《儀禮》、《禮記》等所定的古宗法而建立各族獨特的宗法之情況；例如，把義莊的開創者奉為共同祖先、推選有才幹的人為族長等。第八章〈宗族普及的一個局面〉是關於蘇州太湖地區的一座島嶼之事例研究。十六世紀以後，宗族形成運動已經波及這麼小的地域了。至於第九章〈宗族於珠江三角洲地區的普及情形〉，作者的關注地域移到廣東珠江三角洲。前半介紹明代的黃佐曾在《泰泉鄉禮》裡提倡：把宗族作為整治地域秩序的對策之一環，於是獎勵眾人形成宗族。後半追蹤宗族形成運動的實際開展過程：五十個左右的同族集團藉由士大夫的各種活動或商業、手工業等經濟力的積蓄，組織他們的宗族，之後依據負擔子弟的教育經費以及永久維持名門的能力，獲得「官族」的俗稱，而與「雜姓」嚴格地分開了。本書還有概括全篇的末章和附錄一章。

本書的優點可歸納為如下三點。一、長達二十四頁的〈序章〉裡，作者仔細地審視中國宗族研究在日本的源流與成績，並在理解各方面有關中國社會研究史的潮流（包含宗族研究以外的領域，如法制、社會經濟和移居等）之後，才分析、評價宗族研究史。作者將之劃分為三個時期：第一時期的宗族研究普遍帶著從西歐引入的「中國社會＝停滯」之成見（蔓延於戰前日本以成就現代化之自信為背景的看法）。第二時期，學者們一般依靠以西歐史為榜樣的「世界史之繼起發展」圖式（從氏族制、奴隸制、農奴制至資本主義）作研究；於一九七〇年代後期，他們才自上述圖式中解放，開始注意到中國歷史開展的特殊性，這才算是進

臺灣大學學術期刊資訊庫

入到目前的階段（第三時期）。二、大部份日本的中國宗族研究，往往有所侷限，不是如歷史學者以明清時代宗族為研究對象，就是像社會人類學者以當代為研究對象；相反地，作者的眼界和思路擴展至宋代，也就是宗法主義創立的時代，經由研究宋人文集等，直接領會組織宗族和宗法主義的本來目的。三、強調宗法主義的提倡者和宗族形成運動的主角不但是地主，同時也是士大夫之史實；並論及組織宗族的行為與其說是隨便應付眼前的社會環境，不如算是士大夫們特有的、有點主動的運動。也就是說，他們提倡的宗法主義就是值得叫「主義」的一連串思潮。後兩點是作者本人自傲之處，同時也是筆者深受啟發、敬佩之處。另外，作者舉出許多事例來描寫當時社會的基本構造：「一個同族集團能否栽培出幾個官僚或讀書人之事，深深影響著他們後代的興衰」，這樣的洞察與思考重新留給筆者一個新鮮的印象。

相反地，筆者在也本書中看到幾個我們應可不必接受的理論與不容易理解的論述。一、「宗法主義」這個分析概念的詳細內容如何。作者似乎掌握「組織宗族的目的一般只是在科舉制度下保存名門之事」（換句話說，宗族只是「齊家」的裝置），因此主張王朝時代的國家皆不接受宗法主義，顯示國家反倒跟士大夫們在這個問題上持一貫對立的立場（第三章、第六章）。但是，與小島毅曾對本書所作的評論一樣，筆者認為不能忽視作者自己在〈序章〉和第九章裡所提以黃佐為首的士大夫獎勵、實踐宗族形成運動時之目的意識中，除了抗拒社會流動性的問題外，還有「化鄉[1]＝整治地域秩序」此第二個要素。而且，筆者想到，按照英國的社會人類學者Maurice Freedman的歸納，福建、廣東等的宗族傾向擴大規模至形成了單姓村的環境；[2]一個宗族可能最後等同一個地域社會了（「齊家」等於「化鄉」了）。另一方面，在第六章中，作者把對清雍正《聖諭廣訓》第二條的分析，解釋為把宗族認為在「齊家」的範圍才有效；與其如此，不如把它重視為「化鄉」的裝置。因此，我們

1 參見本書〈序章〉，係作者自己發明的詞彙。

2 Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwantung* (London: Athlone, 1966), 1~3.

臺灣大學學術期刊資料庫

似乎必須承認：遲至雍正年間，士大夫們和國家對該問題終於達到同樣的見解與利害關係。換句話說，國家最後認可宗法主義的一部份了。[3]作者如果採用這樣的看法：「清朝雖然獎勵設置祠堂（即舉行祭禮的會場）等，但是把它放在禮制的框子外。」（第六章）便可避免上述的矛盾。

二、作者把組織宗族的優點歸於「與個別家庭如此小規模的同族集團相比，宗族中科舉及第者輩出的機率當然高，而且可提供穩定的教育經費」（第一章）；相反地，至少依據作者自己在本書裡引用之士大夫們的文章，他們雖然確實明言宗族是有助於實際上世襲官僚身份的裝置（例如，程頤在第一章），但並沒有提及與作者看法一致的機率論性的說法。至此，筆者想到他們關於組織宗族的情形，不但曾經謀求他們同族集團的利益，[4]且如上述，揭起追求地域社會的儒家大義之事；另一方面，儒家思想那方也跟親族組織論一樣，於宋代走向一種蛻變。在士大夫們的意識之中，儒家思想的變貌影響著親族組織的概念。例如，作者自己引用的文章中，宋濂、方孝孺和夏言都曾言及不妨將思慕祖先的「人情」作為主張，修訂古禮作為祭奠同族的始祖遠祖之根據（第二章、第四章）。[5]我們可以認為，宗法主義和宗族形成運動的開展過程中，士大夫以名門人士的資格來研擬援助後代的裝置之潮流；並且也以儒者的資格一邊參與構築新式的儒學，一邊努力經由親族組織論來實現新儒學的理想之潮流同時並行。那麼，作者推測的彷彿當代補習班之培訓人才原理和人才觀究竟是否算猜中了他們自己的思考？而且，由族田等的收入來培訓的對象固然不是非特定多數的、互不相識的青少年；他們跟宗族的領導人們之血緣遠近、交流親疏也當然每個人不一樣。作者在第一章和第七章裡，追蹤「只有有才幹的人才可能當上族長」一說發生和普及的過程，卻在第七章裡，又指出范氏義莊選出族長「主奉」時，雖然以推選為原則，到底還離不開尊重嫡流的偏倚意識。我們似乎可以認為此

3 《歷史學研究》749 期（東京：岩波書店、青木書店，2001），43~46。

4 筆者的看法不是「如此的行為違反儒家大義」或「他們謀求的就是當代人所謂的私利」。為了慎重起見，附言一句。

5 《朱子語類．禮七》等裡也有同樣的言說。

臺灣大學學術期刊資料庫

史實意味著士大夫們不是站在「只要族裡出幾個有才幹的人就行了」的立場。既然作者標榜要重視提倡宗法主義、組織宗族的人就是士大夫之事，因此就要盡力以他們自己的意識來分析宗法主義的目的為何。筆者期望作者貫徹如此的研究方法，不但注意他們關於科舉制度和社會流動性的意識，並經由分析他們其他獨特的思考模式和社會習慣（例如，含有旁系親屬觀的血統認同，及族內的別人認識、個人間交流關係和儒學知識以外的種種「文化資本」的世代相傳路線等之特點和偏倚如何），而使其研究更臻完備。

三、作者主張在宗族裏的人際關係上，有「官僚候選人資格的平等」與「族長候選人資格的平等」（第一章）；筆者認為，關於此兩種平等性之間是否有差異，以及相互關係如何的問題，還要按照類型分為幾類再詳細分析。例如，假設某個宗族採用「通過科舉而成為國家官僚或當地名士的人，同時兼任宗族的領導人」的族規或慣習，從未考上科舉至年老了的人就幾乎被趕出後者的平等性了，而且前者也已經不保障他了；假設某個宗族採用「當上國家官僚往往不在族人們的住處，所以由族內其他人來擔任領導人」的族規或慣習，這往往就產生數個權力和權威的頂峰、發跡路線以及它們之間微妙的共存關係，兩種的平等性也自然的分為相互異質的。

提出以上三點來批評本書的漏洞，並不是筆者的本意。作為晚輩的我只是偶然遇到了此書，經由閱讀的行為，以筆者自己之課題的資格想到這些問題並供方家卓參。

（責任編輯：林志宏　校對：蔡宗憲）

臺灣大學學術期刊資料庫