

累世同居の出現をめぐって

越智, 重明

<https://doi.org/10.15017/2244051>

出版情報 : 史淵. 100, pp.119-132, 1968-03-01. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

累世同居の出現をめぐつて

越 智 重 明

は し が き

本稿はいわゆる累世同居を宗族制的な礼制による「家」の形態が否定され三族制的な（新）礼制による「家」が重んじられたところに生じた、という観点から考察しようとするものである。

なお、累世同居という語の意味する生活形態であるが、趙翼は父死亡後（子である）兄弟が終身に及ぶまで共居共財を続ける生活形態をも累世同居といつている（陔余叢考卷三十九累世同居）。しかし一般的にとりあげた際累世同居という語は、守屋美都雄氏の説かれるように、兄弟の終身に及ぶ共居共財が二回以上繰返される生活形態を意味するとすべきであらう。（兄弟の終身に及ぶ共居共財が二回繰返される形とは、具体的にいえば、子である兄弟が終身に及ぶ共居共財生活をなし、さらに兄弟の子も亦、その継承として、自ら終身に及ぶ共居共財をなす形―父や祖父が生存していれば、その共居共財生活は当然その父、祖との共居共財生活となる―である。）¹蓋し累世同居の形態としては前者は不十分なものであり、後者が一般的なものであらうが、それにしても前者のうえに後者が生ずるものであるだけに、後者の出現の追求は自ら前者の存在の考察を必要とする。ところで、宗族制的な礼制では一つの共居共財の集団のなかで兄弟の終身に及ぶ共居共財が二回以上繰返されるのを否定しているが、累世同居は三族制的な・兄弟の終身に及ぶ共居共財の繰返しを肯定す

る（新）礼制にたつてゐる。そうした点からいつて累世同居の検討は同一の共居共財集團のなかにおける兄弟の終身に及ぶ共居共財の繰返しが倫理的正当性をもつことを重視すべきである。本稿はとくにそうしたところに注意を払いつつ論を進めることとする。

なお、本稿は筆者の漢魏晋南北朝の家に關する研究の一部分をなすものである。

一 旧來の研究と現在の問題点

累世同居出現の問題は、かつてそれが後漢に始まるかそれとも前漢（以前）に始まるかといった時期の解明に重点がおかれていたようであるが、のち守屋美都雄氏がそれを儒教との関連性においてとりあげられた²⁾。守屋氏はのちに掲げる第一から第四までの史料を検討し、（さきにあげた累世同居の定義から見た際、）第一、第二の史料が（かつていわれたような）先秦時代の累世同居の史料でなく、かつ第四の史料が（かつていわれたような）前漢時代の累世同居の史料でないことを論じられ、同時に第三の史料が内容的に累世同居の史料として極めて曖昧なものであるとされながらも、その百口の家という言葉に注目しておられる。結論として氏は、文献に見当らないからその存在を否定することは当をえない。とくに先秦時代の封建諸侯や卿大夫の家の如く宗族結合意識が濃厚であつたとみられるものの中にこうしたものが容易に発生しえることが理論上考えられるとして、古代から前漢にかけ累世同居が存在しえたことを推定しておられる。その際後漢の累世同居の史料がいつも珍らしげに扱われたことに關連して、氏は前漢初期から中葉にかけて累世同居を思想的に支持すべき筈の儒教というものの地位が確定していなかつたこと、前漢時代には宗族の聚結ということを為政者が喜ばずこれを抑圧したことなどから考へて、前漢時代宗族結合以上に鞏固な結合である累世同居制の存在する余地は極めて乏しかつたと思われ、としておられる。氏のような儒教の理解に対しては或は他の見解も示されるであらうが、何れにしてもここに至つて累世同居の出現の追求は礼制上の問題とからんできたとすべきである。

いま守屋氏が掲げられた四つの史料を改めてとりあげ、それに関する私見を簡単に述べてみよう。(なお、第一から第三までは仁井田陞氏が先秦時代の累世同居の有力な史料としてあげられたものであり、第四は仁井田氏と小竹文夫氏が前漢時代の累世同居の史料としてあげられたものである。)第一は儀礼喪服第十一に、

父子一体也。夫婦一体也。昆弟一体也。故父子首足也。夫婦胙合也。昆弟四体也。故昆弟之義無分。然而有分者、則胙子之私也。子不私其父、則不成爲子。故有東宮、有西宮、有南宮、有北宮。異居而同財。有余則婦之宗、不足則資之宗。

とあるものである。右は小宗集団の共居(共財)形態を示しているものであるが、そこにあつては(父死亡後その子たる)兄弟は住居と財産とを共にする。(兄弟生存中の兄弟の子孫は当然そこに含まれる。)この際の共居は大門のうちにある「都宮」での共居であり、東宮、西宮、南宮、北宮などは「都宮」のうちの宮である。ところで、兄弟の子は父たる兄弟の死亡後分裂する。(例えば弟が死亡した際その子は新たに「都宮」をつくり、その父廟を祀りつつ共居共財の生活を始める。)こうしたものであるだけに右の記事は累世同居を志向する史料とすることはできない。第二は韓非子五蠹第四十七に

今人有五子、不為多。子又有五子。大父未死、而有二十五孫。是以、人民衆而貨財寡。力勞而供養薄。故民爭。雖倍賞累罰、而不免於亂。

とあるものである。守屋氏はこれから大父、五子、二十五孫同居の形態を想定するのを躊躇しておられるが、筆者も亦氏のあげられた理由と結論とを肯定するものである。第三は管子卷二十三地數第七十七に、

桓公問於管子曰、今亦可以行此乎。管子對曰、可。夫楚有汝漢之金。齊有渠展之塩。燕有遼東之煮。此三者亦可以當武王之數。十口之家、十人啗塩、百口之家、百人啗塩。凡食塩之數、一月、丈夫五升少半、婦人三升少半、嬰兒二升

少半。

とあるものである。これは守屋氏の説かれるように戦国のものかそれとも漢のものか曖昧であるが、その百口の家という言葉は宗族結合意識が濃厚であつたものの中に累世同居的な家が生じたのを察せしめるところがあるであらう。(ここにいう宗族は一般的な意味におけるものである。)第四は漢書卷二惠帝紀に、

又曰、……今吏六百石以上父母妻子与同居、及故吏嘗佩將軍都尉印、將兵、及佩二千石官印者家、唯給軍賦、他無有所与。

とあるものである。ここに見える家(つまり、本人、父母、妻子、同居からなる家)は戸籍制度上の家(Ⅱ戸)のことであり、累世同居の集団を指すものではない。⁽⁴⁾

ところで、小宗の族組織は(现实生活としての)兄弟の終身に及ぶ共居共財生活が礼制として組織されたものであるが、小宗の族組織が現実と遊離してくると三族制ともいうべきものが新たに生じてくる。これは父の生存中兄弟が共居共財し、父死亡後財産を均分して分裂する血縁団体のしくみである。これは戦国以後の文献に多く見るといわれている。⁽⁵⁾

小宗の制は(さきにふれたように)(兄弟の終身に及ぶ共居共財が二回以上繰返される)累世同居を否定する。またそれは家父長権の進展を妨げる。⁽⁶⁾しかし三族制にあつては家父長権はその「家」のなかにおいて何者にも妨げられることなく存在しえるし、三族制の「家」の(一種の)延長として兄弟の終身に及ぶ共居共財が二回以上繰返される際も、それを(第一世を父とする)家父長権の展開として理解することができる。ところで漢の天子は家父長権のうえに立つものである。

また天子は礼の推進者としての役割をもつてくるが、その礼は(かつての「宗族」本位の礼、封建制をささえるものとしての礼というよりも、むしろ、)家父長権をささえるものとしての礼である。⁽⁶⁾こうした時代に天子、郷党の称賛をえるものとして三族制の「家」の「延長」たる累世同居が現われてくるようになるのは蓋し当然のことであらう。趙翼が後漢に

始まるとしている累世同居（該余叢考累世同居）は本来そうした累世同居（なり、それを志向するものなり）として理解すべきである。この累世同居は数的にいえば大したものではなかつたと考えられる。しかし現在問題とすべきは数的な面ではなくてそれが国家の構造—イデオロギー—との結びつきにおいて理解されるべきであるという面である。ただし本稿は紙数の都合で漢の国家の構造—イデオロギ—、礼制と現実の一般的な家との関連性といったことには一切ふれることなく、それらに関する考察はすべて後日発表予定の別稿に譲ることとする。

ところで、大宗の制や小宗の制とくに大宗の制が制度として存続しえなくなつたにしても、（もともとそれらの母体となつた）一般的な意味における宗族は以後も引続き存在している。管子の説く百口の家は蓋し一般的な意味における宗族内の累世同居的なものであろう。魏晋南北朝になつてからいわゆる豪族勢力の進展のもとに右の二つの累世同居（的なもの）は一応一体化する。現在累世同居の出現の問題をとりあげるとすれば、後者の累世同居にも及ぶべきであるが、本稿は紙数の都合で後者にはふれないこととする。

二 風俗通に見られる同居

風俗通卷四過誉に、

汝南戴幼起、三年服竟、讓財与兄。将妻子、出客舍中、住官池田。以耕種。为上計史、独車載衣資。表汝南太守上計史戴紹車。後孝孝廉、為陝令。

謹按礼、有東宮西宮。辟子之私。不足則資、有余亦婦之於宗也。此言兄弟無離異之義也。凡讓財者、類与弟。子弟尚幼、恩情注。希有与兄。既出之日、可居冢下。冢無屋、宗家猶有羸田廬。田可首粥力者耳。何必官池客舍。既推独車、復表其上。為其飾偽、良亦昭晰。幼起同辟、有辟孟嘗者。与子弟共居。弟子常求分。力不能止。固乃聽之。都与。奴婢

累世同居の出現をめぐる（越智）

引其老者、曰、与我共事。汝不能使之。田屋取其荒壊者、曰、我少時所作買。意所恋也。器物取其久者、曰、我服食久。身口安之也。外有共分之名、内実十二三耳。弟子無幾尽之。輒復更分。如此者数。伝称、袁盎三兄子、分而供其公家之費。此其然矣。論語泰伯三讓、民無得而称之焉。何有讓数十万、畏人而不知、欲令敵敵乃如是乎。方之袁薛、差以千里。凡同居上也。通有無次也。讓其下耳。凡若幼起仍斯不足貴矣。

とある。右では同居を上とし、有無を通ずるを次とし、財を讓るを下としている。ここで問題とすべきはその同居の内容である。「謹按礼、有東宮西宮。辟子之私。不足則資。有余亦帰之於宗也。此言兄弟無離異之義也。」とあるが、一の部分はもとと第一節であげた儀礼喪服第十一の記事の一部分をとつたものである。この記事と相応する居住(財産)形態は礼記奔喪第三十四に、「凡喪、父在、父為主。父没、兄弟同居、各主其喪。親同、長者主之。不同、親者主之。」と見える同居の形態である。こうした際の際の同居(以下、「同居」という)は、すでに先学によつて明かにされているように、(子である)兄弟が終生同一大門内(Ⅱ同一「都宮」内)に(その住む宮を別にしながらも)住居を共にすることを基本とし、それにいわば附随するものとして(兄弟生存中の)兄弟の子の同一大門内の居住を含むものである。しかし右の記事全体から受けとれる同居の内容は「同居」とは違つた新しい性格をもっている。すなわち「同居」にあつては兄弟のうち長子(宗子)以外が死亡した際そのものの子は、(兄弟の一人である)亡父の廟を奉じて旧来の「同居」の集團から分離し新たに大門をつくつてそこに「同居」の集團をつくるべきである。一方、問題とする時点に薛孟嘗の弟はすでに死亡していたとすべきであるが、それにもかかわらず風俗通においては薛孟嘗とその弟の子との(共居Ⅱ)同居を上としていたと考えるべきである。そうするとその同居は「同居」とは質の違つたものである、としなければならぬ。(なお、後漢書卷三十九及び顔氏家訓後娶第四には、風俗通の「弟子常求分」にあたる部分を、ともに「弟子求分財異居」と記しているが、風俗通の同居の語は右の礼記の同居の語と同様共財をあわせ意味しているとすべきであらう。)つまり、その同

居は宗法—宗子の制の一環としての「同居」を意味し、それだけにその構成員に限界をもつものではなく、ある人物（男子）を頂点（第一世）として、その子孫（嫁したものを除く）を無限定的に含みえる可能性をもつものなのである。

つぎに、「伝称、袁盎三兄子、分而供其公家之費。」とあるものについてであるが、右の記事全体から考えて、（風俗通の撰者応劭の理解において、）それよりもさらに称讃されるべき形として（その兄の死亡後における）兄の子との同居Ⅱ同居があつたのは間違いないところである。それはもとより「同居」の範囲をこえたものである。

なお、分居した際冢下に居ればよいというのは、牧野巽氏のいわれるように、漢時代の墓側には祠堂その他の建物が多くたてられていたからである。⁽⁹⁾ また、風俗通に見える宗家であるが、この宗は（兄弟でいえば、）兄弟のうちの長兄で宗（子）たるものといった意味に解すべきではない。もしそう解するとすれば、その讓財するものに長兄（宗たるもの）は含まれず、讓財者が次兄（以下）でその弟に讓財するもの（及び弟で次兄（以下）に讓財するもの）に限られてくるといった不自然なものになる。漢書卷七十三章玄成伝に、

（前略）於是、賢門下生博士義倩等、与宗家計讓。

とあり、その注に、

師固曰、博士、姓義、名倩也。宗家、賢之同族也。倩千見反。

とある。この宗家は同族を指すわけであるが、風俗通の宗家も蓋しこうした意味であろう。そうすると風俗通で「冢無屋、宗家猶有冢田廬。」といっている際、それが「同居」の集団の範囲をこえた人々の間における経済面での互助が行われるべきが予期されていることになるが、こうした点も亦風俗通の説くところが「同居」のありかたと違ふところのあるのを察せしめるであろう。

さて、すでに述べたように「同居」形式にあつては父はその兄弟と同一大門内で共居共財関係にある。そうした形態

では父を頂点としてその子（たち）が自己完結的に共居共財関係にあるという様態を想定することは無理である。しかし三族制にあつては、父生存中に子である兄弟は父たるものを頂点として共居共財の生活を自己完結的に営みえる。（そこではその子孫は当然その共居共財の生活に含まれる。）その「延長」した形態として、もはや父たるものが死亡していても、それを頂点（第一世）とし、その子孫（第二世以下）が自己完結的に共居共財であることを想定できる。風俗通に見える同居の称讚の主背景をなすものがこうした三族制の「延長」を理想的なありかたとすることは、容易にこれを推定できるのである。漢時代における三族制の実態についての検討はこれを別稿に譲るが、何れにしても右に見たところから風俗通で三族制の「延長」——累世同居の志向が最も礼制にかなつたものとして理解されていることは明かである。これは同時に小宗の制を否定し三族制（一家父長権）を肯定することにもなるのである。

陔余叢考累世同居に、

（前略）後漢書、樊重三世共財。繆彤兄弟四人皆同財業。及各娶妻、諸婦遂求分異。彤乃閉戸自撻。諸弟及婦聞之、悉謝罪。蔡邕与叔父從弟同居。三世不分財。郷党高其義。又陶淵明誠子書云、潁川韓元長漢末名士、八十而終。兄弟同居、至於没齒。濟北汜幼春七世同財、家人無怨色。是風蓋起於漢末。（下略）

とある。ここに見える累世同居は（兄弟の終身に及ぶ共居共財を含めて）まさに右のような礼制の「変革」の一環として出現したと理解されるのである。

なお、風俗通において儀礼に見える礼制がその本来のありかたと違つた形に理解されている点についてであるが、旧来の礼制をそれぞれの時点の様態を考慮しつつとりあげる際、それを敢て本来のありかたと違つた形で理解することは漢魏晋南北朝では必ずしも珍らしいことではない。¹⁰⁾ 次節で旧来の礼制では嫂叔が無服であつたのがついに有服となることにならるが、そこに示す史料には広い意味で右のような性格をもつものがある。そのことは次節の考察の間に自ら理解され

るであらう。

三 嫂叔有服説の出現

風俗通に見えるような同居―累世同居の志向が世人に認められるにあたり障碍となるべきものの一つに、旧來の礼制上の嫂叔無服説がある。累世同居の肯定、展開は当然その説の改変を要求する。本節はそうした観点から嫂叔有服説の出現を瞥見しようとするものである。

周知のように、礼制上夫の兄弟の妻は互に小功の服を以て報じ、夫の従父兄弟の妻さえも互に細麻に服するが、嫂（あによめ）と叔（おとうと）との間は無服である。礼記檀弓上第三に、

嫂叔之無服也、蓋推而遠之也。

とあるのはそれを示している。なおそこに嫂叔間を遠ざけることが示されているが、礼記雜記下第二十一に、

嫂不撫叔、叔不撫嫂。

とあり、礼記曲礼上第一に、

男女不雜坐。…嫂叔不通問。

とあり、孟子離婁章句上に、

淳于髡曰、男女授受、不親礼與。孟子曰、礼也。曰、嫂溺、則援之以手乎。曰、嫂溺不援、是豺狼也。男女授受、不親礼也。嫂溺、援之以手權也。

とある。これらも亦嫂叔間を遠ざけることの一環として理解することができよう。ここではこうした旧來の礼制がどうして生じたかという点にふれないことにするが、何れにしてもこうした点が同居者間の親和が要求される累世同居の障碍となることはいうまでもない。

ところで、通典卷九十二礼五十二嫂叔服に、

魏太尉蔣濟万機論、以礼記嫂叔無服誤。拋小功章、娣姒婦、此三字嫂叔之文也。古者有省文互体。言弟及兄并婦矣。娣姒者兄弟之妻相名也。蓋云夫之昆弟昆弟之妻、相與皆小功者。

とあり、続いて、

尚書何晏太常夏侯泰初難曰、夫嫂叔宜服、誠自有形。然以小功章娣姒婦、為嫂叔文、則恐未是也。∴嫂叔之交、有男女之別。故絶其親授、禁其通問。家人之中、男女宜別、未有若嫂叔之至者也。彼無尊卑之至敬。故交接不可不疎。彼無骨肉之不殊。故交疎而無服、情亦微矣。

とある。また、

中領軍曹羲申蔣濟議、以為敵体可服、不必尊卑。緣情制礼、不必同族。兄弟親而伯叔疎。周服者何、以尊服也。伯叔母無有骨肉之親、有緣尊之義。故亦服周。何独不可緣親而服嫂乎。苟以交報數、然後服、則妻母異域、交亦疎矣。緣愛制服、恩亦微矣。若嫂叔共在一門之内、同統先人之祀、有相奉養之義、而無服紀之制、豈不諱哉。且防嫌之道、推而遠之、孰與制服、引而重之。推之則同他人。引之則親親者矣。

とある。右の議論がいつ出されたのか明かでないが、何晏、曹羲は魏の齊王芳の在位中に司馬懿に誅されている。従つてそれは齊王芳の時代までにおけるものということになる。右において曹羲のいう一門は兄弟を中心とした一門（つまり「同居」に関連した用語としての一門¹⁾）であるが、曹羲が嫂叔がそうした一門のうちにあつて相奉養の義があることを認めそれを嫂叔有服の大きい理由としていることは、旧来の礼制のねりかえを試みたものとして注目に価しよう。いま六朝において叔が嫂を奉養した一、二の事例をあげると、晋書卷八十八顔含伝に、

含二親既終、兩兄繼沒。次嫂樊氏因疾失明。含課励家人、尽心奉養。每日自嘗省菜饌、察問息耗、必辨履束帶。医人疏方。応須髻地胆。而尋求備至、无由得之。含憂歎累時。嘗昼独坐。忽有一青衣童子。年可十三四。持一青囊授含。含開視乃

她胆也。童子逡巡出戸、化成青鳥、飛去。得胆藥成。嫂病即愈。由是著名。

とあり周書卷三十一章孝寬伝に、

(孝寬) 又早喪父母。事嫂甚謹。所得俸祿、不入私房。親族有孤遺者、必加振贍。朝野以此稱焉。

とある。ここにあつては叔の嫂に対する奉養は「不通問」といつたことは全く関係ない。曹羲のいう「有相奉養之義」は必ずやこうしたものを含むであろう。こうした奉養が世に称讃されるということは、かつてのような礼制の基準(の一部)がもはや通用しなくなつたのを意味する。¹²⁾

右の曹羲の議論は直接的に累世同居の促進をめざしているものではない。しかしそれが同居者全員の扶助と親和とを図る累世同居の肯定、称讃につらなるものであること、さらにいえばそれが累世同居と旧来の礼制との「矛盾」の解決を図るものとなること、は疑うべくもないのである。また、通典嫂叔服には、さらに、

(晋) 袁準正論云、或人云、嫂親者也。長嫂少弟有生長之恩。而云無服者、近非古也。殆秦燔詩書之所失也。

とある。正論の見解は曹羲の論に相通するものをもつ。なお、通典には右に続いて、

太常成粲云、嫂必有服。作伝者横曰無服。蔣濟引娣姒婦、証非其義。論云、喪服云、夫為兄弟服、妻降一等。則專服夫之兄弟、固已明矣。尊卑相伴、無不報。由此論之、嫂叔大功、可得而從。

とあり、

宋庾蔚之云、蔣濟成粲、排棄聖賢經伝、而苟虛樹己説。可謂誣於礼矣。

とある。庾蔚之のいうことは正しいが、ここで問題とすべきはそのことでなく、あえて嫂叔有服説が出たということ自体である。

嫂叔有服の議論ははるかのことであるが、唐の貞観礼を編むにあたり「正当」性をもつものとされることとなつた。すなわち、通典嫂叔服を見ると、

大唐貞觀十四年、太宗謂侍臣曰、同爨尚有總麻之恩。而嫂叔無服。宜集學者、詳議。侍中魏徵等議曰。嫂叔之不服、蓋推而遠之也。禮繼父同居、則為之周。未嘗同居、則不為服。又從母之夫舅之妻、二人不相為服。或曰、同爨總。然則繼父之徒、並非骨肉。服重由乎同爨、恩輕在乎異居。故知、制服雖係於名、亦緣恩之厚薄也。或有長年之嫂遇孩童之叔、幼勞鞠養、情若所生。分饑共寒、契闊偕老、譬同居之繼父。方他人之同爨、情義之深淺、寧可同日哉。在其生也、愛之同於骨肉、及其死也、則推而遠之。求之本源、深所未喻。若推而遠之、為是不可生而共居、死同行路。重其生而輕其死、厚其始而薄其終。稱情立文、其義安在。且事嫂見稱、載籍非一。：聖人有作五禮、詳洽。一物無遺。詳求厥中、申明聖旨。謹按、嫂叔旧無服。今請小功五月。報。制可。

とある。この際とりあげられた有服の本旨はほほ曹義のあげたものと同じであることができよう。⁽¹³⁾

このように見てきた際、旧来の礼制の一部としての嫂叔の「喪服」は本来のありかたと全く違つたものとなつてしまつたが、それは自ら累世同居が存続するにあつたつての障碍の除去ともなつた、ということになる。

ちなみに、晋書卷三十刑法志に魏の明帝のとき定められた新律の特徴を述べている。そこに、
除異子之科。使父子無異財也。

とある。これは新律で異子の科を除いたが、それが父子同財を一つのねらいとしたのを示している。異子の科の具体的内容は不明であるが、蓋し父が生前子に財を分与するといった内容のものであつたのであろう。⁽¹⁴⁾ 魏の天子は明帝、齊王芳と続く。従つて嫂叔有服の議論の出た時期と父子異財の禁の出た時期とはほほ同じであるとされよう。(父の子たる)兄弟の終身に及ぶ経済的一体性はもちろん父在世中の兄弟の経済的一体性を含み、さらにそれよりも大きいものであるが、ほほ同じ時期に前者の意見の提示と後者の制度化とがあつたということは、曹義その他前者の議論をした人々が単なる経學者というよりもむしろ国政の運営に加つた高級官僚であるだけに両者が決して無関係でなかつたのを察せしめるであらう。

う。つまり、当時国政運営上、最小限度父在世中の父子の経済的一体性が必要とされ、さらに父死亡後の兄弟の経済的一体性が望まれていたことになる。その背景とくに政治的背景に非常に広範複雑であるが、そこに（広義の）兵の戸と一般卍郡民の戸とを通じ、各戸の構成員の経済生活の細分化防止の意図があつたのは間違いないところであろう。当時の戸は父を戸主とするものと兄を戸主とするものとを主とする。右にあつては、前者の場合戸全体が一つの単位となり、後者の場合兄弟それぞれが一つの単位となり、現実の経済生活面で一つのまとまりをもつことが制度化されたわけである。こうしたことは一面で累世同居の「期待」にも連なるであろう。

（附記）漢のみならず魏晋南北朝にあつても、宗法—小宗の制に則つた宗族制的な礼制が全く無くなつてしまつたわけではない。これと三族制的な礼制（、家父長制的な礼制）との関連性についての考察、単家族についての考察、などは稿を改めて論ずることとする。

註（1）・（2） 守屋美都雄氏、「累世同居起源考」（東亜経済研究第二十六卷第三号・第四号）参照。

なお、小竹氏は「礼は庶人に下らず」ということを重んじ、その観点からの考察を行つておられる。守屋氏もそれととりあげておられるが、紙数の都合で本稿ではそれにふれぬこととする。（礼と庶人との関係については稿を新たに論ずる。）また、累世同居については、清水盛光氏、「支那家族の構造」参照。

（3） 加藤常賢氏、「支那古代家族制度研究」参照。

（4） 平中岑次氏「中国古代の田制と税制」十一参照、また、拙稿、「漢時代の家と戸」（近く發表予定）参照。

累世同居の出現をめぐる（越智）

（5） 前掲、「支那古代家族制度研究」参照。

（6）・（6'） 板野長八氏、「戦国秦汉に於ける孝の二重性」（史学研究第一〇〇号）及び「孝経の成立（一）」（史学雑誌第六十四編第三号・第四号）参照

（7） 漢時代にあつては小宗の制の形骸として当時の戸籍制度などがあげられる。これらについては前掲、「漢時代の家と戸」参照。

ちなみに、晋南北朝では、百口といえば通常従父兄弟までの「集団」を意味する。

（8） 前掲、「支那古代家族制度研究」参照。

（9） 牧野巽氏、「支那家族研究」四参照。

累世同居の出現をめぐって（越智）

一一三

(10) 拙稿、「魏晋における喪服制上の二問題」（史淵第八十八輯）でそれにふれた。前掲、「漢時代の家と戸」でもそれにふれる。

(11) 門の語についての私見は別に発表する。

(12) ちなみに、世説新語卷下之上任誕第二十三に、
阮籍嫂嘗還家。籍見與別。或譏之。籍曰、礼豈為我輩設也。

とある。ここにいう礼は旧来の嫂叔間の礼制のことである。これは阮籍がそうした礼制に拘泥しなかつたのを示している。（阮籍のこうした点については別に考えることとする。）

(13) 嫂叔服については、藤川正教氏、「魏晋時代における喪

服礼の研究」第六章参照。

(14) 本文引用の晋書刑法志の記事はかつて別の読みかたをした（東方学第二十二輯「魏晋における「異子の科」について」）が、いまこのように改める。

(15) これらについての私見は別の機会に発表する。

(16) 魏書卷八十七李几伝に

李几、博陵安平人也。七世同居同財、家有二十二房一百九十八口。長幼濟濟、風礼著聞。至於作役、卑幼競進。鄉里嗟美。標其門閭。

とあるのを見ると、累世同居たるものも亦一つの家を構成すると考えられていたとすべきである。