琉球大学学術リポジトリ

近世琉球の父系家統継承原理における“異例"の考察

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学教育学部 公開日: 2023-04-17 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 前村, 佳幸 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24564/0002019729

近世琉球の父系家統継承原理における“異例”の考察

前村　佳幸*

A Study of Exceptional Cases in Genealogies of Paternal Succession in Families in Early-modern Ryukyu

Yoshiyuki MAEMURA*

Summary

This paper investigates upper-class agnatic family lines through genealogies and family rituals in Ryukyu. The purpose of this study is to consider the characteristics of early-modern Ryukyu society, Chinese cultural influence on it, and its transformations. The officially certified genealogy "kahu" was a privileged status and was a requisite to receiving government positions. The government only permitted shizoku families to maintain and add records to kahu. Hereditary and primogeniture were fundamental rules to "keimochi" or families that held kahu. However, many kahu examples indicate that the second son succeeded as the head of the family, and adoptions, which did not fit the patrilineal norm or successions that were out of the Chinese sequence of generational changes (shao-mu order), were accepted. Constant succession of family was more important to shizoku rather than the continuation of the legitimate line that clings to Confucian principles. Sai Bumpu, a Kumemura resident who believed his family's roots had primarily been from China, approved these exceptional successions and directed the domestic rituals on ancestor worship taking this situation into consideration. In this regard, his family rituals *Shihondo-karei* differ from Zhu xi's family rituals.

はじめに

前近代の沖縄の文化における伝統的中国の影響は多大なものがある。この事象について実態に即して理解を深めていく立場からすると、外部からの伝播と同化ないし変質としてとらえることよりも、源泉とは異なる地域・社会においていかに受容され、固有の意義を有するにいたったのかという変容面を重視することになる。沖縄と中国は、祖先崇拝のための祭祀や同族集団など、伝統的社会の基層的な部分に類似性があるように見えるけれども、果たして同一の論理や観念に基づくものなのか検討されなければならない。

社会人類学や民俗学の領域では、中国における父系の同族集団である宗族に類似した沖縄の門中組織が重要な研究対象とされてきた。小熊誠氏は、系図を抽象化したアウトラインも示しながら構造的な差異を明確に示している[1)]。

また、『歴史学研究』(No.743、2000年) の特集「家系図の比較文化史」には[2)]、井上徹氏の「中国の近世譜」と田名真之氏の「琉球家譜の成立と門中」が掲載されている。前者は宋代に始まり明清時代に盛行した族譜編纂の特徴とその社会的思想的背景を整理したものである。後者は17世紀後半に王府の統治体制再編の一環として制度化された家譜編纂について、当人への辞令書から家譜が身分や家格の証となる文献として重視されるようになり、関連して先祖との関係を示すために中国風の姓と家門と関連した名乗が固定化され、それに依拠した男系血属集団としての門中が士族層に形成され、近代以降に各地の民衆に普及していった歴史的展開を述べている。

田名氏は『那覇市史』資料篇の編纂事業におい

* 琉球大学教育学部社会科教育専修所属

て首里・久米村・那覇・泊各地の家譜の収集・整理に携わり、最も多くの琉球家譜を検討されており、和式から中国式に移行した様式面の変化、門中が父系の血筋観念に依拠しながら、中国風の姓名が対外的に必要とされていただけであって、同姓不婚や異姓不養など中国的な禁忌事項が徹底せず形式的便宜的に扱われていたことも指摘されている[3]。「琉球家譜の成立と門中」においては、近世東アジアにおける琉球家譜制度の特徴と意義が明確に示されている。すなわち、王府の家譜編纂は家臣団を編成・管理する上で有用であり、士族層にとっては身分の保障と特権の確保をもたらすので、次第に厳密に取り扱われるようになり記録性が高くなったことなどである。田名氏の一連の論考により、琉球と中国の系図や継承をめぐる歴史的文化的差異が明らかになったと考えるが、中国史研究の側から近世琉球の具体的事例を通して双方の特質をさらに比較検討する試みは、なお十分になされていないようである[4]。

本稿は、父から子へ子から孫へと連続していくことを尊ぶ父系の世代交代原理において、養子など擬制的な継承に注目し、その観念や制度、それを支える統治や社会のあり方について若干の考察を加えるものである。史料としては、『遺老説伝』『四本堂家礼』そして『那覇市史』資料篇中の家譜の順に検討していく。

1．説話における婿と家系の継承

民間の伝承や知識人の見聞を記した書物（前近代中国における筆記小説の類）は、その時代の社会的な観念や慣例、人々の生活意識などを垣間見る上で参照に値する。琉球においては、そのような史料的可能性を有する書物は18世紀前半に成立した『遺老説伝』しか存在しないといっても過言ではない。周知の通り、本書には筋として、民俗学や民話研究において「羽衣伝説」「話千両」などと類型化されているものと一致する説話がある。しかしながら、すべての部分が非現実的な記述であるとしたら早計ではないだろうか。本書の説話から、擬制上の継承をめぐりどのようなことが問題となるのか、中国的な原則と関連させながら提示してみたい。

『遺老説伝』巻1第8話は、いわゆる「睡虫次良」であり、「寝太郎婿入譚」として分類される説話である[5]。この説話は年代はもとより、社会層についても判然としないけれども、家の継承に関する内容である[6]。まず注目したいのは、老いた両親が怠惰な息子を放逐しようと思案したことである。東恩納寛惇は近世初期に遡る自己の先祖（那覇士族愼氏（シンうじ））について記述を残しており、2世寛通の長男寛配が「気随に依つて勘当を受け宮古島に流罪」という事件について、「親権者又たは親族会議の申告によって、懲治の意味で許可されるもので、俗に之れを『船乗せる』と称する」と解説している[7]。家譜にも、素行の悪い子弟を親族評議の上で王府に訴え、強制的に離島居住させ、改悛が見られたら帰還させることが散見される[8]。このような懲戒対象者は「気随意者（きまかせもの）」とも呼ばれ、寛配のごとく長男といえども廃嫡される可能性があった。

本説話には、貧乏人と金持ち、持て余し者の一人息子と引く手あまたの一人娘の結婚という対極的な構造がある。しかし、次良の家もまた都の首里にあり、貧窮しているとはいえ、零落の結果であるように感じられる。次良は一人っ子であるが、名前からすると早世した兄がおり、それだけ親の溺愛を受けていたようなことも想像される。この類の説話が受容された背景としては、神のお告げの盲信ぶりに面白味を感じるような時代となり、さらには筋違いな結婚とその成功という、世間の耳目を集めることが実際にあったのではなかろうか。近世琉球社会においては、士族といっても役職や家禄が常に与えられず裕福であり続けることは困難であったし[9]、これはなおさら容易ではなかったが百姓身分でも一財産築き、献納や士族層との婚姻などを通して身分的な上昇をはかる動きがあった[10]。

さて、本話のように、夫婦がどちらも一人っ子であれば、そのうちどちらかの生家の祖先祭祀と家系が絶えることになる。さらに、子供が一人もいない場合は双方とも断絶する。これを避けるためには、養子という擬制的な子を迎えなければならない。

伝統的中国社会では、後が絶えることは祖先に対する最大の不孝にして己の不幸であった。人は死後「魂魄」に分かれて不可視の存在となる。男

系子孫の絶えた「魂魄」は、祭祀を受けられなくなり、人々に災いをなす「野鬼」になるとされていたからである[11]。そして、婚姻と擬制の継承について“同姓不婚”と“異姓不養”という原則がある[12]。もし、後者に抵触しないように婿取りすると、娘の結婚相手は同姓の男性に限られる。また、自家の父系の一族にこだわらず異姓の男児を養子とすることは、将来的に前者を冒す可能性を生じさせる。このように相互に関連しており、どちらか一方だけで成立する原則ではない。そのため、娘は嫁に出し、父系の一族から自己の息子と同一世代の男子を迎えることになるのだが、この選択は娘を溺愛する説話中の長者には容認できないことであっただろう。次良を婿養子にして孫が生まれると万事安泰である。

他方において、次良の家では自己の家系の継続にそれほど執着しているようではない。さらに、説話中の世間では、「天帝の勅諭」のおかげで長者の婿となった次良の幸運について、先祖の遺徳であったと肯定的な評判である。しかし、次良は岳父の「家統」を継ぐのだから、その選択は神の命令とはいえ、実家の祭祀＝自分の家系を断絶させることになる。もし息子の一人に生家を継がせると、正式に継承するのは孫の代からとなり、祖父から父そして子への世代交替の流れが成立しない。この世代の連続性を中国では“昭穆”と称し極めて重視していた。そもそも中国には婿養子の慣行がなく、妻方居住の贅婚では息子が岳父の家を継ぐが、これは父系原理に合致しないので一般的ではなかったという[13]。

養子については、『遺老説伝』にも妻方から取る例がある。本島南部知念村の「大掟」であった「古根」が王命により内間村の娘を娶り、息子がいないので「妻族」から「義子」を迎えて「知名地頭職」を継承させ、その子は「内間大殿」と名乗ったという（巻３第96話）。西原町の内間は金丸の所領であったので、第二尚氏でも古い話だと思われるが、姻族に名声や勢力がある場合、そこから養子を取るという選択があった。

上記のような継承は、およそ中国的な父系原理に合致しないのであるが、これは説話中の世界ないし古琉球時代のことであって、家譜を有することが士族の条件とされ、儒教的規範が浸透していくとされている近世の士族社会では異なると見なしてよいのだろうか。

２．家訓書における継承

父親から長男へと順調に家系が続いていけば、何ら問題ない。近世琉球でもそれが当然とされていた。しかし、そうでない状況においてこそ、どのようなことに留意して決心すべきなのか明確な指針が求められたのではないだろうか。沖縄の門中における継承上の禁忌として知られるのが“他系混淆（タチーマジクイ）”“兄弟重合（チョーデーカサバイ）”“嫡子押込（チャッチウシクミ）”である。近世東アジア思想の主流である宋学を大成した朱熹の撰という『朱子家礼』からの影響について注目される、琉球の家礼『四本堂家礼』（1736年）通礼の項を見ると[14]、家の継承に対するかなり柔軟な姿勢が示されている。

本書の「猶子の事」では、実子なき場合の家の継承者について次のように定めている。

> 家督仕候嫡子、無嗣子跡目候砌者、昭穆相乱シ不申様ニ、直甥ゟ可立候。若直甥無之者、弟ゟ可相立候。右之儀者及御訟可被仰付事候得共、兄之跡目仕候儀、於家中者神主之列昭穆相乱申候間、直親と相替、神主之頭之字者先兄と書、名下ニ者府君神主与書、傍弟某と書、二代相成候ハハ先伯父と書、名下ニ者右同、傍甥某と書、三代ニ者先祖伯と書、名下者右同、傍ニ姪孫某と書、四代ニ者先曾祖伯父と書、名下右同、傍ニ姪孫某と書、名下右同、傍ニ曾姪孫と書、高曽祖考之例ニ四代迄可祭候。（後略）

猶子とは、自分の子と同一世代の甥のことである（『礼記』檀弓上）。嫡子に男子がいない場合、跡継ぎとしては兄弟の息子（直甥）が最も相応しい。弟が兄を継ぐことは望ましいことではないが、王府に願い出て認められると可能である。ただし「昭穆」が乱れるという。

『朱子家礼』に習って、家の主の亡父（考）と祖父・曾祖父・高祖父（高祖）までの四世の神主を家内で祀ることとされており（唐位牌仕立之事・四代祭之事）、家の主の三年忌が過ぎると、高祖から数えて六代の嫡子（来孫）は高祖の神主を燃やして墓地に埋める儀礼を行うとされている（代替

之事位牌書様之事)。この祭祀においては昭穆の原則が重要になってくる。これは、父を昭とすると子は穆として世代ごとに神主の位置を交互に変えていく原則のことであって[15]、兄の子の代わりに弟が継ぐと昭(父)・穆(兄)・昭(弟)となり、本来昭に位置すべき孫は穆となる。これは兄弟が穆に弟の子が昭に安置されることで解決するように思われるが、そのように扱おうとしないのは、弟の家系に移行するのは不当だという意識が強いからである。そこで、弟が継ぐ場合の神主の記銘方法が指示されている。銘は「先兄」として実父に対するように己を「孝子」とせず、父ではなく兄から継承したという序列が明確にされている。弟は兄が継承してきた高祖から亡父までの神主を引き継ぎ、兄の神主も祀るのである。

兄と弟の神主を同一世代として扱わないとすると、兄の神主は弟の玄孫が家の主になると神棚から出され、弟の神主は残されて高祖となり、そこから昭穆の序が回復すると考えられていたようである。それまでの間、弟の子孫にも兄への祭祀を続けさせる趣旨であろう。一度兄が継承した「家督」「跡目」は、兄に子や孫がなく弟が直接引き継いだとしても、兄が保持していた期間を考えると、それは一代(一世)とされる。祭祀において兄の下に弟を置くことにより、兄弟間の継承に対する“兄弟重合”の誹りを避けようとしたように思われる。

次に家を斉(ととの)えるための「斉家宝要の趣」として九箇条が示されている。

一、同姓之子、昭穆不順ニ有之候者、猶子不可仕候。鴻雁微物さへ猶乱行不仕、況於人ニ哉。或者以叔為甥者有之、或者以弟為子者有之儀、於理不安、且争端を啓へき事ニ而候間、左様ニ仕間敷候。若不得已而或者養弟、或ハ養姪孫猶子仕候ハヽ、如直子撫之、其財産皆以可進之候。弟継兄之後、姪孫継伯叔父之後候ハヽ、直親之ことく奉之。古人為嫂如制喪服、今之人為祖如承重之意ニシテ、昭穆不乱候得者、無害近し与相見得候。

同姓でも子の世代でないと継承者として不適格とするのが昭穆の観念である。それでは「叔を以て甥と為す」「弟を以て子と為す」とはどのようなことであろうか。前者は「叔父、其の兄の子を継ぐ」(『日知録』巻14、立叔父)こと、己の弟が息子の跡継ぎになる事態であろう。息子からすると叔父が己の養子(甥)の続柄となる。後者は順養子のように解せる。このような継承は、昭穆の道理に適わず禍根を遺しかねないという。他に選択肢がない場合、弟も甥の子(姪孫)も継承者(猶子)にすることができるが、実子(直子(じきし))同様に扱うべきである。己が兄の後を継ぎ、祖父の兄弟を継ぐ場合、実の父(直親)のように仕えなければならない。ただし、弟が兄の子となったり、叔父が甥として継いだり、祖父の兄弟(伯祖・叔祖)を継いだ際、継承の都合で続柄を変えることは、昭穆の論理に背くのである。この家訓では、甥の子も自己の正当な継承者として認めている。これについて、中国では、本来服喪の対象ではない兄嫁(嫂)のため義理の弟(叔)による喪礼が古からあり(『日知録』巻5、兄弟之妻無服)、今では亡父に替わって孫が祖父のために服喪(承重)することを引き合いに出し(『朱子家礼』巻4喪礼・喪主注や『大清律例』巻2諸図・服喪図)、弟や甥の子が継承しても昭穆は乱れないと説く。なお、弟が兄を継ぐ場合については、先の神主の規定では「先兄」とし父とは区別しており、兄の順養子になったわけではない。

一、嫡子故あらは嫡孫跡目継、嫡孫故あらは其子可立候、其子早死とも候ハヽ其弟可立候、弟無之候ハヽ次男ゟ可立由、是も律に相見得候。(後略)

一、父存命之時嫡子早死いたし、嫡子若年之砌、任愛着二男を跡目ニ相立、嫡孫者棄申も有之事ニ候、甚以不宜ニ候条、以後左様之仕合も有之候仕ハヽ、年数無構必嫡孫可相立事。

この二つの条項では、病気や素行が原因で嫡子が継げない事情があっても、その兄弟ではなく嫡子の子が嫡孫として祖父を継ぎ、さらに嫡孫の子が優先され、それらがいない場合に、嫡子の弟や甥などが継ぐことになっている。嫡流をなによりも優先しているが、これは「嫡長の子孫」「嫡次の子孫」「庶長の子孫」「弟・姪の応合(まさ)に承継すべき者」の順に継承権を規定する中国の律を踏まえている(『大清律例』巻6吏律、官員襲廕)。ただ、この条文は世襲の武臣や国士監に入る恩生に関するもの

で、近世中国社会にとってさほど重要なことではなかった。

兄弟の中でも嫡子は極めて重んじられているが、実際に家督を継がないと祭祀上の扱いが異なる。嫡子に先立たれ嫡孫が己を直接継ぐと[16]、己の死後に高祖、嫡孫の死後に曾祖父の神主を出し、嫡子隠居の場合には嫡孫は代々の神主に祀る者として父の名を記すとあるので[17]、嫡孫の死後に祖父の神主を出すことになったと思われる。

一、嫡妻ニ男子無之候ハヽ、衆長子ゟ跡目可相立候。若衆長子も無之候ハヽ、同姓之内ゟ可見合候。且又嫡妻ニ男子有之候ハヽ、年之多少者無構必其子可立候。若相背衆長子ゟ跡目立候者、其科杖八十と律ニ有之候事。

もし妻（嫡妻）との間に男子が生まれなければ、最年長の庶子から跡継ぎにできるが、庶子が優先されることがあってはならない。ここでは律（『大清律例』巻７吏律、戸役・立嫡子違法）に罰則があるとし、さらに次のように律の条例の部分も下敷きにしているが、琉球の法ではないので、どちらも教戒の範囲に止まっているようである。

一、無跡目猶子相求養育仕候処、到以後男子繁昌仕候ハヽ、猶子者本生之父母江可差戻候。若難戻儀有之候ハヽ、直子同前ニ素立、家屋敷等可進之候。是も律に有之候事。

こうして先に原理原則を示し、それだけ中国的な規範に反することを自覚しながら、非父系的な継承についてあえて指示を出している。

一、外孫并異姓ゟ跡目差継候儀、先祖之気血絶申ニ付、唐之律法ニ者厳御禁止被仰付置儀候得共、宗族ニ跡目可仕者無之ニ付而者、任人情当俗ニ随、外孫跡目仕候而も不苦儀存候、若又外孫不罷居候ハヽ、異姓ゟも養子可仕候、左様ニ無之候而者先祖之跡絶申ニ付、無是非候事。

娘の息子（外孫）やその他の父系でない親戚の男子を跡継ぎにすることは、父祖からの血筋（気血）を断絶させる行為である。まさに“他系混淆”であり、中国の法でも禁止されているという。しかし、父系の一族（宗族）から養子を迎えることができなければ、その選択肢を取るべきである。これは心情的に自然で琉球の土地柄にも合致する。外孫が望ましいが、いなければ他の異姓の子でも問題ない。跡目として家内の神主や墓を守り祭祀を執り行う者さえおれば、家系（家統）が断絶したことにはならない。家統が断絶することこそ、先祖に対して申し開きできず、絶対に避けなければならない。そのためには“異姓不養”の原則に反しても差し支えないのである。

しかも、これは中国でもまま行われているとして、絶対的な禁忌ではないという。

右通御禁止有之候得共、於唐も世俗ニ或者外孫、或者異姓ゟ猶子仕者有之事候、依之俗語、二弟之子ゟ猶子立候者応継と申、三弟之子ゟ立候者過継と申、是亦為納得候。

なお、甥（弟の子）が継承者となる場合、弟の長幼により語を使い分けているという。これは管見の限り中国の文献では確認できないが、「同宗」で自分の子と同じ世代の男性が継承することを意味しており[18]、異父兄弟はもとより念頭にない。

一、無子者は兼而宗族之内猶子可成者見合可申請候、左候而吉日見合、猶子之広目可仕候、其時大庫理ニ花御酒飾置、猶子酒持参候ハヽ、父母両人江酌取替、御拝可仕候、飾置候酒ニ而猶子江酌取可申候、次高曾祖考之御霊前御焼香御拝仕、申上候意趣者、私儀行歳何十歳罷成候得共未胤子無之候得者、世業之承守托候故、甚以恐多御座候、依之某弟幾子某年何歳罷成候者、昭穆相当生付も相応有之、且又於情理も無碍候付、猶子仕、今日致其広目候段申上、父子両人御拝可仕候、尤祝候料理之初、膳調ニ而御霊前江上可申事。

これは、養子縁組の後に行われる四世前の高祖から亡父までの先祖に対する報告の儀式における心得である。神主を拝して家の主はこれまで実子に恵まれなかったことを詫び、ここに初めて猶子を得て「世業の承守」を任せられるようになったことを知らせる。猶子は甥を念頭にしている。

それから後は、猶子は養父母こそ真の親（直親）として孝養を尽くし、死後も祭祀を行って礼を尽くさねばならない。その恩義に背く行状は決して許されるものではなく、実子を他家に出継させる側になったときにも注意しなければならない。

一、猶子之儀、其猶子親夫妻両人之子相成候得者、直親同前之恩ニ而致孝養、至死後も弥夫妻之祭礼等一ニ致へく之処、間ニ養父死後

相成養母を追出し、一代迷惑させ候者有之事ニ候、其不理非道之至、天之照覧無勿体冥罰難遁儀ニ候、幸不応其身候とも、子孫必可蒙其罪候間、至子孫以後人之養子ニ出候者於有之者、能々可相慎事。

以上のように家を継ぐ者の資格や資質について指針を示した後、父系の一族としてのあり方について述べる。

一、惣領家者代々先祖之位牌格護仕、一門之本別而題目成者ニ候間、若嫡子愚痴不肖ニ有之、其家難保体見及候ハヽ、何れも相談を以嫡孫江為家督可申候、若嫡孫無之、別ニ直子直孫迚も於無之者、一門之内間柄近昭穆甥ニ相当候者ゟ可相立候、此儀肝要成事候間、能々了簡可有事。

惣領の家は、「一門」が共有する先祖の神主を家内で守り祭祀を主宰する。その家長の権利や地位が「家督」「跡目」であり、家訓の随所に現れる「家主」として自家と一門の諸事を取り仕切る者である。この家の嫡子（惣領の子）は「専ら先祖の祭祀を掌る」（雑録）ようになるのであるから、親は嫡子を疎んじて他の子供に多くの財産を与えたりしてはならない（雑録）。また、次男三男の家が惣領の家より裕福なら、先祖を思って援助すべきである（雑録）。しかし、その嫡子の資質や行状に問題があれば、「一門」の家々にも悪い影響を及ぼすので、みなで協議して相応しい跡継ぎに替えてもよいという。“嫡子押込”もまたやむを得ない場合がある。

「一門」の範囲については、婚礼・葬礼・喪礼・祭礼・雑録に「一門親類」とある。また、久米村の蔡氏では、「一門中名頭之方」が先祖を敬い「宗族」の「親睦」を図るために忠藎堂（位牌堂）に参会する習わしがあった（祭礼・八月忠藎堂御祭之事）。この堂宇は「一門中内」より輪番で管理されてきた（清泰寺之寺号本之様忠藎堂与相改候事）。こうしたことから、「一門」とは琉球に渡来した蔡崇を元祖とする父系の一族（宗族）を指しており、各家の家長が「名頭之方」なのだろう。「親類」とは非父系の親戚を指す「外戚」（婚礼・女子出嫁之事）とほぼ同義であろう。同姓との通婚は男女とも見合わせるように規定しており（婚礼）[19]、家督・跡目を継ぐ適格者が一門中にいなければ、外孫外甥などを迎えることも十分あり得るので、通婚も含め異姓の親類（外戚）との関係はかなり密接であったと考えられる。

以上、儒教的倫理観の強い影響を受けているといわれる近世琉球の家訓書では「昭穆」「宗族」という漢語を掲げ、異姓不養を説きながら、中国ではもとより想定され得ない例外的規定が明確に指示されている。そして、後に禁忌とされる兄弟重合・他系混淆・嫡子押込についても意識されているが絶対的ではなかった。これらの家訓が中国人の末裔としての意識を強く有したという蔡氏によって集成されたという事実に鑑みれば、何かと中国（唐）を模範とする琉球士族層に一定の影響を及ぼしていたことは十分理解できる。

そして、久米村系も含む琉球士族層の継承において重視されたのは、父祖からの血筋だけでなく、「跡目」「家督」という和語が含意しているように、士族という身分や家格（筋目）と関連する家系（家統）の継承者、祭祀・家産を掌る家長（家主）の座であり、嫡子嫡孫による嫡流の持続であった。

ところで、琉球では王嫡流の尚家とは別に向姓の分家があるが、これらの家は按司家と呼ばれた。この家柄でも外戚から跡継ぎを迎えた例がある。尚泰王の近習であった喜舎場朝賢（1840～1916）の回想録『東汀随筆』（1916年刊）には、今帰仁王子尚宣謨の家統を蔡温の孫が継いだが、その曽孫が夭折したので辺土名家（向姓）の長男に継がせようとしたところ、蔡氏の人々が猛反発したという逸事が記されている[20]。蔡温の父蔡鐸は梁沢民の遺児ながら同じ久米村の蔡錦に出嗣し[21]、蔡温は国師から三司官へと栄達し首里に移った人物である。そして、その末裔は近親者の立場から異姓かつ王統に近い按司家の継承に口を挟むことを憚らなかったのである。

近世の中国においては、宗族の重要性が高まり、族譜の編纂も活発になっていく。その背景には、父方の祖先を共有すると相互に認識する人々が同族として結合を強め、社会的勢力を拡大しようとする「収族」にあったという[22]。ただし、実際の社会生活において重要な紐帯であったのは宗族だけではなく、祖母・母・妻・娘により縁のある非父系の親戚との関係も密接であったとみられる。しかし、それが父系の継承観念に貫かれた祖

先祭祀や族譜に表れることはほとんどないのである。それでは、非父系の親戚の関与も認められていた琉球士族における例外的な継承は、家譜に具体的にどのように表れるのだろうか。

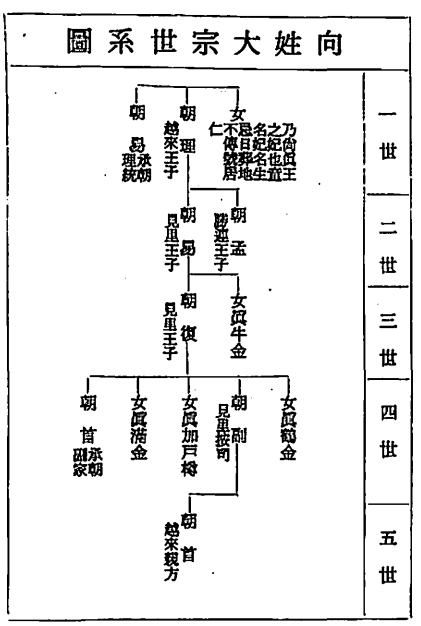
3．系図における世代と家統の論理

琉球に定着した家譜の系図は5世代ごとに尊卑関係を表示する中国式ではあるが、「家督」「跡目」の継承関係のような中国と異なる原理を反映することがある。これにより、その続柄を繋ぐ線は、常に上の世代から下に向かうとは限らない。

まずは、小熊氏も取り上げている[23]、1477年に一時的に即位した尚宣威王（尚円王の弟、越来王子）の子孫について検討したい。家譜の序文（1763年）の一部に次のようにある。

> 乃ち尚真を奉じて君と為し、自ら越来に退隠す（王位に在ること六か月）。是の年八月初四日、宣威王薨逝す（寿四十八、葬地は伝わらず）。真王封じて義忠と諡（おくりな）す（事は『中山世譜』に見ゆ）。是に由りて之を観れば、我が家の譜の宣威王を以て始祖とさず而して朝理公を以て始祖と為す所以は、宣威王権（かり）に王位に登り已（すで）に中山の世譜に入る故を以すなり[24]。

ここでは、尚宣威が中山王の「世譜」に入ったので元祖とすることができず、その子から「家統」を立てざるを得なかった事情が述べられている。



【図1】『那覇市史』資料篇1－7より

系図【図1】は、1世の朝理・朝易兄弟と女子一名から始まる。尚宣威の死後、朝理は「越来間切地頭」、朝易は「越来間切見里地頭」となり、越来王子・見里王子と呼ばれた。系図上では、朝易が「朝理の統を承く」と云い、朝易は2世として朝理（1524年没）の下にも配され、その子の真牛金と朝福は3世になっている。朝孟（1597年没）は嘉靖年間（1522～1566）に「勝連間切地頭職」を賜っており別の家統の祖となっている。さらに注目されるのが婚姻関係である。尚宣威の娘は尚真王の妃となり、朝易は尚真王の一人娘（母は夫人で銘苅子の娘の子）を正室とし、朝孟の正室は朝易の娘真牛金であった。この家系では第三第四世代でも弟が兄を継いでいる。系図では、弟の世数は兄の下とし存在しない甥の位置に置かれているので、「弟を以て子と為す」扱いのようであるが、その結果として、越来按司家としての代数が実際の世代数より多くなっている。実際に兄は「家統」を継承し「越来間切見里地頭職」（4世朝副）、「越来間切総地頭」（6世朝但）の地位を与えられているので、その代数を示すため、弟を兄の下の世数に置いたと推測される[25]。ただし家譜によると、「姪朝孟は幼稚なれば、兄の統に入承し而して家督を為す」（2世朝易）、「兄嗣無きに因り家統を入承す」（5世朝首）、「兄朝但嗣無きに因り其の統に入承し而して家督を為す」（7世朝上）という事情なので、実父との続柄は変わらず、兄の養子になったとはいえない。また、実子を兄の養子にしていない。この家譜の内容は、同一世代での養子縁組である順養子慣行の存在を示すものではなく、系図は近世に作成されたものであるが、中国的な尊卑関係よりも家統の連続性や采地における由緒を重視していることが分かる。

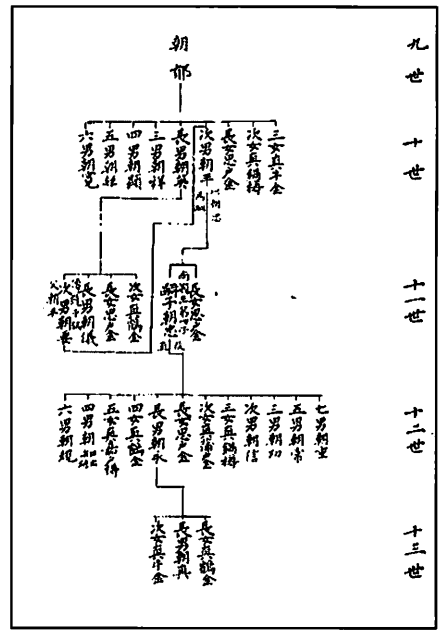
さらに向姓の家譜を参照すると、【図2】の系図では[26]、10世朝英の長男朝儀は父存命中に夭折したので、弟の朝要が嫡子となった。父の家統を継ぎ「伊江島総地頭職」に任じられたが早世し、叔父朝平が「家統」「宗祧」を継ぎ同じ地頭職に任じられている[27]。朝要は王府から知行も賜っているのだから、父から叔父への継承として示すわけにはいかない。それでも、幼児の下に養子を立てるのは不自然であり、叔父を甥の嗣子とする「叔を

以て甥と為す」ことはなおさら尋常でない。そこで朝要を11世として10世の叔父が甥から「跡目」を継いだことにして下から上のラインを引いている。そして、朝平に実子がなく尚灝王第四子朝忠を迎えて11世としている（1834年）。兄の「跡目」を弟が直接継ぐ事例が散見されるが、幼児でも子がいる場合は子が継ぎ、夭折により叔父が継ぐこともあった。

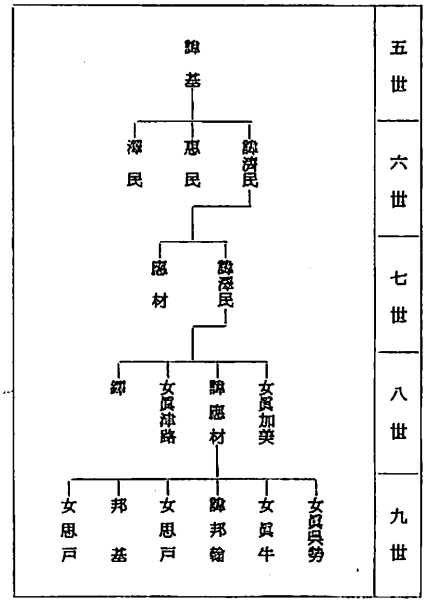
これと異なるのが、久米村系呉江梁氏の古い事例である[28]。6世済民（1599～1627）は遺言により実子の応材（1622～1659）に継がせず、弟沢民（1605～1644）に「祖業を代承」させた。沢民は7世となり応材は沢民の嗣子となったが、その没後に長男鐸が生まれた。生まれてすぐに蔡錦が「親家の故」をもって養子に乞うたので出継させた。家譜では7世沢民は兄済民の「嗣子」とされ父母を済民夫婦としており、【図3】でも弟を兄の下の世数とし、上から下へのラインにしている。しかも、応材が8世の家統を継承したので、鐸と二人の姉妹は応材とともに1世下に置かれている。

これはまさに順養子のようであり、父から子へと継承させず、弟が兄の子となるのは異例中の異例のように思われる。甥の後見人であったのが正式に継ぐことになり、このような結果となったのだろうか。済民と沢民の父は1604年の進貢船に乗り行方不明となっていたが、兄弟の年齢差はほとんどなく、沢民が済民に養育されたとは思えない。むしろ応材「生成の恩」は父母にあるが、「養育の恩」は沢民にあるという。家譜の記録には応材が1645年に「叔父沢民の家業を継ぐに因り」采地を賜ったとあり、実際に順養子の縁組がなされたのかどうか疑問が残るが、8世応材も沢民の「嗣子」として叔父夫婦を父母としているので、実の子が弟の子となり孫の代に位置することになっている。こうしたことが近世初期の久米村系の家で容認されていたことは、家譜制度確立以前の中国的習俗受容のあり方を窺う上で興味深い。

後代にも続柄が改変されている例はあるが[29]、家譜では世代や親等などの続柄を完全に書き改めていない。系図の「世数」における位置は「跡目」継承の序列によるものであり、尊卑関係まで改変する意図はあまりないように思われる[30]。弟を下の世数にした理由としては、継承者として兄弟が



【図2】那覇市歴史博物館より提供



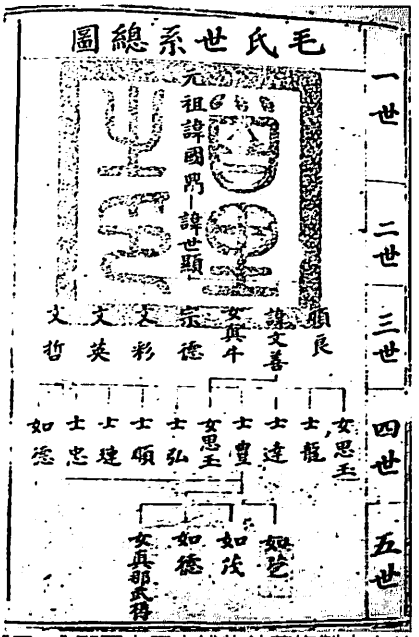
【図3】『那覇市史』資料篇1－6下より

並列する“兄弟重合”をさけようとしたことが考えられる。また、これにより代数が伸び由緒も期待されたのではないか。後に儒教的に関連づけられているが、あるいは、この観点から“兄弟重合”が忌避されるようになったのかもしれない。いずれにせよ、実際の世代と家譜上の世数が乖離すると、世代交替を示す“昭穆の序”を把握すること

は困難になるだろう[31]。

17世紀初頭に福建から渡来した毛国鼎の系図【図４】では、４世の士豊から横に如徳への線が繋がれ、しかも士豊から如徳ら５世の子女に線が延びており他のきょうだいとは区別されている。家譜では、如徳は叔父達と同じ４世とされている。これは父士豊が３世の祖父文善より先に亡くなり家を継げず、十分な業績を上げられなかったことと関連している。すなわち、如徳は「祖父の家業」を継ぎ「中城間切和宇慶地頭職」を拝受しており、嫡孫の立場にあった。1750年、その嫡子維基は、王府に対して和宇慶親雲上「祖父文善」「父如徳」の朝貢における多大な功績を勘案して采地を賜りたい旨上申し、「宜野湾間切城田地頭職」を得ている。家譜に転載される「言上写」は、便宜的に実の祖父との続柄を改変した事実を隠さない。家統や家督は相応の知行を伴ってこそ継承の価値があり、時として“昭穆の序”を貫徹させることより重視されていたことが窺える[32]。

『四本堂家礼』筆者の蔡文溥（祝嶺親方、1671～1745）は、14世紀に福建から渡来した蔡崇11世孫である。その家譜においては[33]、祖父国器（髙良親方）が８世延（照屋親雲上）の「義子」と記載されていることが注目される。蔡延の実子（親児）の９世国材は明で客死し、その一人娘の慕達路を妻



【図４】那覇市歴史博物館蔵複製本より

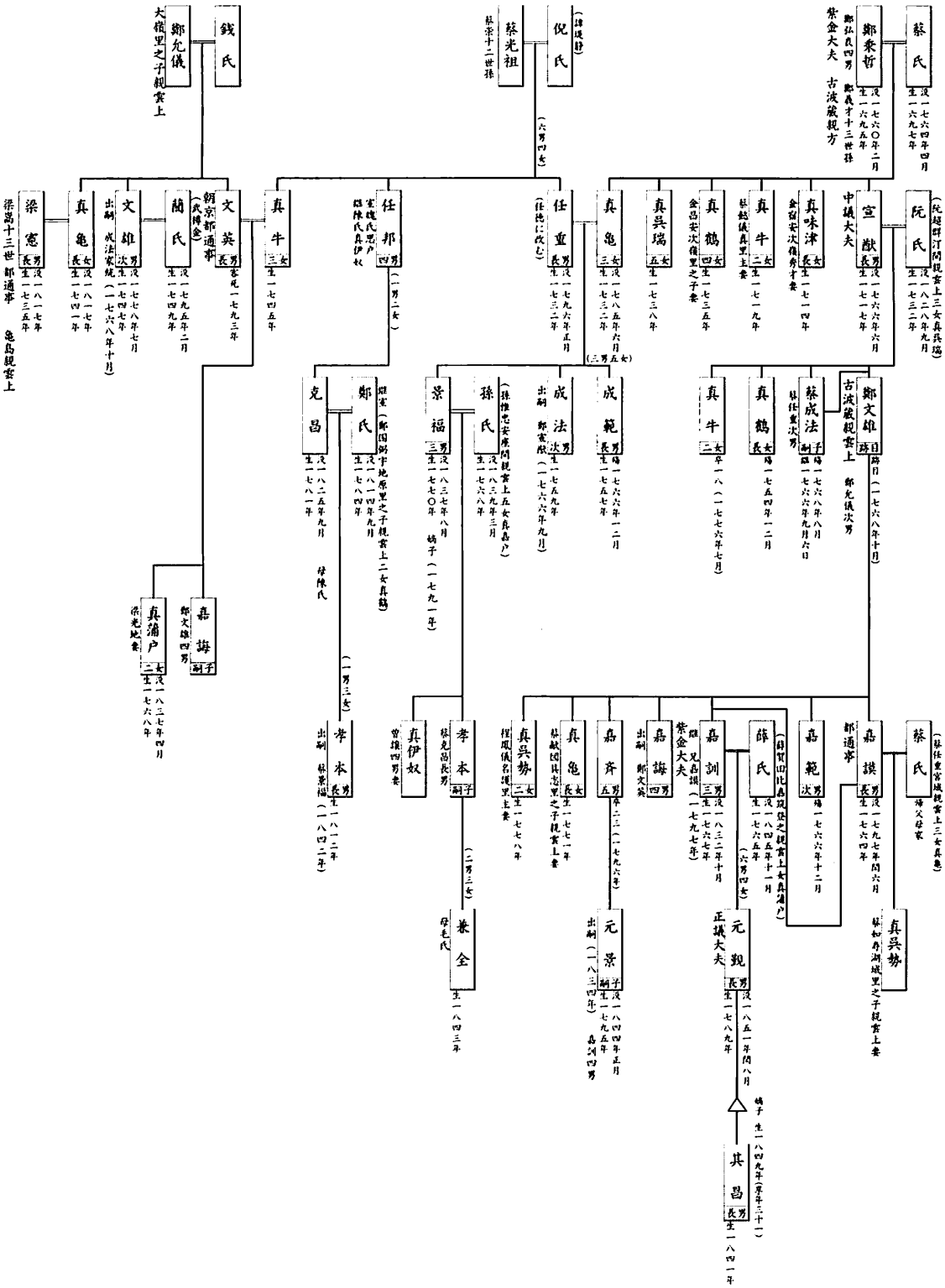
として、蔡文溥の父応瑞（髙良親雲上）が生まれたのであった。国器は那覇牛氏の家に生まれ[34]、1644年に13歳で蔡延の家に「入贅」した。蔡延が没して数ヶ月のことで寡婦を奉養し、慕達路の死後は向氏の娘と再婚し、紫金大夫に栄達した。聟養子の例は極めて少なく[35]、『四本堂家礼』でも婿養子について言及していない。ただし国器は義子とはいっても、父母は蔡延夫妻と記され髙良親方として９世の家統（宗祧）を継いでおり、中国の「贅婿」とは異なる。なお、15世で嫡流が絶え、15・16世は、同姓同世代の「従兄」「宗兄」による継承であるが、系図では同じ世数として横に線を繋いでいる。

さらに、久米村系の事例として、『琉球国旧記』『球陽』『遺老説伝』の編纂者の一人として名高い鄭秉哲（古波蔵親方、1695～1760）の子孫と親戚について【図５】の系図を増補した[36]。この「鄭秉哲関係系図」を見ると、長男宣猷（14世）の没後、外甥蔡成法（父蔡任重）を15世としている。その夭折後（1768年）、【図５】では鄭文雄が15世の「跡目」を成法から引き継いだことが分かるように線が引かれており、家譜でも「成法の家統を襲継」し「真和志間切古波蔵地頭職」を拝受したとある。文雄は成法の義理のオジに当たる。これもまた続柄を継承順に合わせて変えるわけにはいかず、成法の「嗣子」とはせず「跡目」の継承として記したのであろう。このような方便が行われ得たので、久米村系においても異姓不養の規範が厳しく遵守されていたとまではいえない[37]。

なお、1797年には鄭文雄の長男嘉謨（古波蔵親雲上）にも後が無く弟の嘉訓が継承しているが、【図５】では、嘉謨・嘉訓兄弟の間では横方向のラインが引かれており、同一世代における継承の前後関係が示されている。このような系図では梁済民・沢民兄弟間の継承のあり方と異なり、継承の序列によって世数を変えていない。

ただし、注意を要する面もある。文雄の兄文英は蔡任重の妹真牛と結婚していたが嗣子なく、甥である文雄の四男嘉誨が出継している。嘉誨は「祖父允儀」の家統を継いだというので、鄭允儀が鄭秉哲と同じ鄭儀才13世孫に当たるとすると、嘉誨が直接継承すれば鄭儀才15世孫となった実父より上の世数となり、しかも嫡孫として継承したの

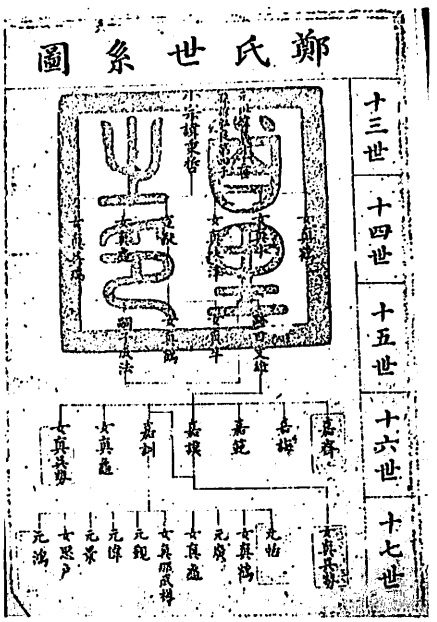
鄭秉哲 関係系図


蔡氏
生 没一七六四年四月
生一六九七年
鄭秉哲
鄭弘良四男
鄭義才十三世孫
紫金大夫　古波蔵親方
生 没一七六〇年二月
生一六九五年
宮猷
中城大夫
生 没一七六六年六月
生一七一七年
阮氏
（阮姓群丁間親雲上三女真兵瑞）
生 没一八二八年九月
生一七三二年
真味津
金武安次親方才女
生 没一七一四年
真牛
金武安次親方
生 没一七一九年
真鶴
金武安次親方之子妻
生 没一七三五年
真呉瑞
生 没一七三八年
真亀
生 没一七八五年六月
生一七三二年
（三男五女）
倪氏
（倪姓群）
（六男四女）
蔡光祖
蔡家十二世孫
任重
（任姓に改む）
生 没一七九六年正月
生一七三二年
任邦
宮城氏恵戸
継陳氏真伊奴
（一男二女）
真牛
生 没一七四五年
文英
朝京都通事
（武博金）
生 没一七九五年二月
生一七四九年
客死一七九三年
蘭氏
生 没一七九五年二月
生一七四九年
文雄
出嗣　成法家統（一七六八年十月）
生 没一七七八年七月
生一七四七年
真亀
生 没一八一七年
生一七四一年
梁寛
梁嵩十三世　都通事　亀島親雲上
生 没一八一七年
生一七三五年
錢氏
鄭允儀
大嶺里之子親雲上
真牛
生 没一八一七年
生一七八一年
真鶴
生 没一七五四年一二月
真蔡成法
継子
継一七六六年九月六日
蔡任重次男
古波蔵親雲上
鄭文雄
（珮日）
珮日（一七六八年十月）
鄭允儀次男
成法
出嗣　鄭宮猷（一七六六年九月）
生 没一七五九年
成範
生 没一七六六年一二月
生一七五七年
孫氏
（孫惟也安座間親雲上五女真嘉戸）
生 没一八三九年三月
生一七六八年
景福
生 没一八三七年八月
生一七七〇年　嗣子（一七九一年）
克昌
生 没一八二五年九月
継陳氏
鄭氏
継室（鄭国鋼宇地原里之子親雲上二女真鶴）
生 没一八一四年九月
生一七八四年
（一男三女）
真蒲戸
梁光紀妻
生 没一八二七年四月
生一七六八年
嘉海
鄭文雄四男
嗣子
真伊奴
曽嶺四男妻
孝本
嗣子
孝本
長男
生 没一八一二年
出嗣　蔡景福（一八四二年）
蔡克昌長男
（二男三女）
兼全
生一八四三年
母毛氏
真呉勢
二女
生 没一七七八年
程鳳儀名護里主妻
真亀
長女
生 没一七七一年
蔡献其志里之子親雲上妻
嘉斉
五男
生 没一七九六年
元景
嗣子
生 没一八四四年正月
生一七九五年
出嗣（一八三四年）　嘉訓四男
嘉海
四男
出嗣　鄭文雄
嘉訓
三男
生 没一八三二年十月
生一七六七年
継兄嘉謨（一七九七年）
紫金大夫
薛氏
生 没一八四五年十一月
生一七六五年
（六男四女）
（薛智田比嘉親登之親雲上女真浦戸）
元親
長男
生 没一八五一年閏八月
生一七八九年
正議大夫
其昌
長男
生 没一八四九年（享年三十一）
生一八四一年
嗣子
嘉範
次男
継一七六六年十二月
嘉謨
長男
生 没一七九七年閏六月
生一七六四年
都通事
蔡氏
（蔡任重宮城親雲上三女真亀）
継父母家
真呉勢
蔡如寿湖城里之子親雲上妻

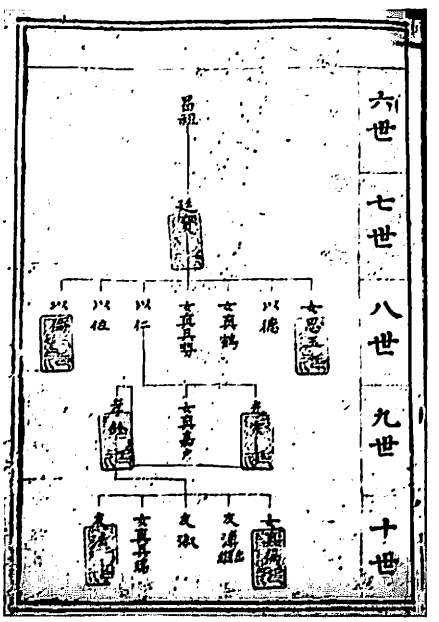
なら（「鄭秉哲関係系図」と異なり）、擬制上の父の座が存在しなくなるのである。また、嘉訓は鄭允泰（大嶺里之子親雲上）を継ぐことになっていたが、自分が兄を継いで三男を允泰の嗣子とし、長男は自分の嫡子にしている。こうしたことが問題にならなかったので、昭穆の原理性についても慎重に捉えるべきであろう。

阮明を元祖とする家統では[38]、3・6世は異姓による継承である。1815年、阮孝銓（当山里之子親雲上、1806～1874）は9世光宗を引き継いだ。7世延徳の長男以仁は父より先に福建で客死したので、8世は弟の以徳（1769～1809）が継ぐことになった。しかし久米島に流罪となり、その間、以徳の甥光宗（以佐の次男）が9世の「祧業」を承けた。尚灝王即位による恩赦で以徳は家に戻り孝銓が生まれ、しばらくしてから光宗が亡くなったので、従弟の孝銓が後を継いだのである。家譜には、光宗の父は以徳、光宗（1796～1815）の長男は孝銓、孝銓の父は光宗と記されている。ただし、【図6】の世数では、光宗と孝銓は同じ9世に位置し、伯父以仁から光宗の流れで、光宗から孝銓へのラインは同一世代間でつなげられている。これは、1852年に系図座に請願して以徳を「以仁の跡に釣入」させてもらったことによると見られる。【図6】では、8世の継承者は実際に家督を継いだ以徳ではなく以仁とされ、その嫡流を孝銓が受け継ぐかたちになっている。以徳は8世に位置しているが、別の系図があり孝銓が継出したこと、後を次男（1808～1827）が継ぎ、それを孝銓の次男友溥が継出していることが分かる。それは1858年のことであり、嫡流を継承し順調に昇進していた孝銓の働きかけがなければ、父の記録と系図を「阮氏家譜」に組み込むことはできなかったかもしれない。

以上、家譜における非原則的な継承例を見てきたが、兄弟の甥を養子にできない場合や家督継承者の続柄を変えることが難しい場合に「跡目」が頻繁に用いられていることにも注目したい[39]。それは采地の記録でも使い分けられている。地頭職を例に挙げると、新規に「任」じられることから始まり、「父（祖父）の跡目として」任じられ、やがて慣例的になると「父の（祖父の）家統」を「継」「襲」したと記されるようになっている（麻氏家譜）。このように、「家統」の観念には、一人しか相続できない知行・俸禄・家名・家格の拠り所となる“イエ”連続性の論理が顕著に表れている。その実現のためには父系による継承や昭穆の原理から逸脱することもあったが、それを王府が容認していた理由については[40]、士族を家臣集団として存続させ掌握する目的があったという田名真之氏の指摘が想



【図5】那覇市歴史博物館蔵複製本より



【図6】那覇市歴史博物館蔵複製本より

起されるべきである[41]。

なお、中国の祖先祭祀の原理・規範によれば、同一世代である兄弟は祠廟において昭・穆どちらか同じ側にあって、系図では同じ世数に位置するのであり、長幼の序は右から左に記載されることで示される。近世琉球では、先祖からの血筋と家督継承の両面が重視されていた。系図では、前者は上から下への一方向のラインしか存在しないが、後者はそれだけでなく横や下から上へのラインもあり、空格が生じることもある[42]。このような複雑な状況を祖先からの世代数を軸とする中国的な系図で表そうとすると、おのずと齟齬が生じるだろう。

現代沖縄の門中における父系“チジ”イデオロギーの根本をなすという“嫡子押込（チャッチウシクミ）”“兄弟重合（チョーデーカサバイ）”に反することは、兄弟と同姓同宗の従兄弟（堂兄弟）の同一世代を一世とする近世中国の父系原理からすると、父から同一の“気”を受け継ぐ兄弟は母が異なっても同等であり[43]、弟が継いでも父からすると子が継ぐことに変わらないし、さらに弟の子が継いでも「昭穆の乱れの元」にはならないはずなのである。兄の後を弟ではなく兄の遺児が嫡孫として継ぐこと、弟の子が兄の養子となることを絶対視するのは昭穆よりも嫡流を尊ぶからである[44]。そして、嫡流を尊ぶのは、嫡流の家統と知行・役職とが密接に関連しているからであろう。しかし、兄弟重合を避けて兄弟を二世代に分けると、「弟と父の間柄が孫と祖父の関係」となり服喪の間柄が乱れることも重大であるが[45]、昭穆の序列もまた整合性を失うのである。このように、琉球では近世中国とは異なる独特の父系継承論理が展開したが、特権身分と家系とを結びつける制度の廃止後も民間の門中文化に引き継がれ、そこで排他的硬直的な“チジ”イデオロギーに転化していったことが理解される[46]。

4．琉球の家譜と中国の族譜

近世琉球において、兄弟の内長男一人に継承者を限定し、さらに正妻との間に生まれた長男を嫡子とする傾向は家譜に明白であり、しかも兄から弟に家統・祭祀・家産の継承者を変更することを“嫡子押込”と呼んで忌避した点については、嫡系を尊ぶ儒教の影響と見なされやすい。近世末期を生きた古老の認識として次のようなものがある。

> 人家の相続、弟を以て兄の後とするの非礼たること、先儒、之を論ずること詳かなり。其の要旨は、弟を以て兄の後と為すときは、昭穆の序を乱し、父子の親しきを失い、大に典制に悖るのみならず、兄弟は父子に取るべからざるときは、兄は乃ち相続するの名ありと雖も、而（しかれど）も実は即ち後嗣断絶と為るべし。（略）兄已に子なきときは弟の子を以て継ぐべし。弟又子なきときは弟応（まさ）に立つべきもの生ずる間は、位を摂子を以て其家を維持すべきを順なりと謂うべし（『東汀随筆』第6回第6「兄弟相続非礼タルノ事」、カナを改め句読点等を付した。）

ここで喜舎場朝賢（1840～1916）は、兄弟は父からすると同一なので弟が兄の子にはなれないし、弟が兄を継いでも父を継いだことになり、兄が継承されたわけではないので、兄が継いできた嫡流が断絶すると言っている。兄の後を継がせるべき子がまだ生まれ育っていなければ、それまで弟は「摂子」として家督を代行すべきだという。弟が兄の子になることはできないというのは、昭穆の原理を踏まえている。他方、嫡流を重んじ“兄弟重合”を忌む意識は、古の「宗法」が卿・大夫に適応されたという儒者の理念を源泉としている。ただ士分は対象外であったし、宋代から明代にかけて、中国では、高祖父（祖父の祖父）までを族譜の記録や祭祀の対象とする小宗主義が現実的な志向となり、断絶しがちな嫡系の存続をはかることはなくなっていた[47]。

喜舎場朝賢は、嫡子に実子がなければ甥が養子として継ぐべきことを当然としている。近世中国では、擬制の場合でも嗣ぐ者は嗣がれる者の子の世代でなければならなかった。それに背くことは“昭穆不相当”として、身元（姓）不明の嬰児を嗣子にすることよりも非常識な行為と見なされたという[48]。近世琉球では、長男の地位が最も重視されているけれども、家譜に「摂子」なる語は表れず、兄が没して弟が父の嫡子となった上で、子に叔伯父を継がせる事例が散見される。さらに、世代も年齢も下の者の継承者となることを厭わなかった事例の存在は[49]、昭穆と嫡流の論理の徹底

に疑問を抱かせるものである。琉球では、“昭穆不相当”でも外甥外孫でも一族親戚が系図座に申請して王命が下れば跡目として家統を継承できる選択の幅があったが、長男が亡くなり次男以下に嫡子を変更せざるを得ない場合でも、同様の手続きが求められ、家内の問題として家主の独断で決められることではなかった[50]。それは家統・家督が単なる家父長権に属するのではなく、身分や位階に関わる公式的な性格を帯びていたからに他ならない。不肖な長男のために“嫡子押込”や“兄弟重合”となる事態が恐れられていたけれども、申請すれば嫡子の変更はほぼ認めてもらえたようであり、嫡子に万一のことがあっても嫡孫や叔父に家統を継承させ[51]、遠縁の男子を養子にすることもできた[52]。『四本堂家礼』に想定されるように、家譜もまた、家統存続のために嫡子以外で世代も姓も異なる男性を継承者とすることが次善の策であったことを伝えている。

さて、近世琉球社会もまた男系社会であり、女性が継承者となるのは極めて稀なことであった。ただし、どの家譜においても、娘は名と生年だけの場合もあるが、没年や法号などが嫁ぎ先の家譜に記されており、夭折した場合は男子同様である。これは出生・死亡届が家譜編纂の前提条件であったことを反映している。多くの系図では、男女問わず最初に生まれた子を中心に据え出生順に左右交互に配列されている[53]。そして、妻や母が「無系」であっても名が明記されている例がある。

伝統的中国社会において、妻の地位はただ一人のものであって、さらに一家の主婦が「帯鑰匙的」として家政の実権を握っていたようである[54]。ただし、夫婦は絶つべからざる関係ではなかった。深刻な問題となるのが、男子が生まれないことであった。この場合、妻と同居の条件で妾を連れてくることが容認されていた。中国の族譜では、妻妾について「妣」「継」「庶」などと表記し妻との名分の違いを明確にしていた。妾（庶）の生没年は男子を産んだ場合のみ記されたが、息子たちの名は長幼の序に則って配列され、家産の分割もほぼ均等であった[55]。しかし、家内の女性について「妻を娶ればまさに其の父の名を書すべく、女を嫁せしむればまさに其の壻の名を書すべし」「これ女は夫を以て家と為す。族内の女子、庸て俱さに書すること無し」（1924年序『南蒲程氏族譜』凡例）とあるように妻や娘の名（諱）は記さない。娘は成人した者の数しか記載されないこともある。妻と離別した場合、中国の族譜では、子供がいなければ「その姓を削り皆な以て絶を示す」（同上）という。中国の族譜では、婚姻によってもたらされる縁の記録よりも、いかに父から息子へと血（気）が継承されてきたのか示すことのみ意識されている。琉球の家譜では必ずしもそのようなことはない。「鄭秉哲関係系図」では示しきれていないが、家譜は相互参照によって離縁も含む姻戚関係がかなり詳細に把握できるようになっており、婚姻相手について検討したり他家との結びつきをはかる際に活用されたと思われる。他方において、家譜は、他人に貸しだしたりむやみに見せたりしないものとされていたが、それは系図が偽造されたり改変されたりして血縁に属さない者が自己の家統に「掠め入る」ことを防ぐためであったようである[56]。こうしてそれぞれが自己の家譜の信憑性を保つことに努めていた。

中国では、他の同姓の族譜に共通の古い先祖（始遷祖や開基祖）を見いだすと、同族として合同で族譜を編纂することがあり、これを“通譜”という。明代では大都市蘇州で富裕者相手の贋譜づくりが繁昌し[57]、明末清初の学者顧炎武（1612～1682）は通譜の風潮を厳しく批判していた。

> 近日、同姓もて通譜すること、最も濫雑を為し、其の実は皆な植党営私すなり。蠹国害民の事、宜しく厳に之が禁を為すべし。合宗を欲する者は、必ず之を上り、古今を諳悉する者をして之が為に考定せしめ、歳の終に以て礼部に達し、而して類奏し之を行わせ、其の請わずして私かに通ずる者は之を四夷に屏けよ。然る後に其の弊を革むべし。古の姓氏、専官有り之を掌る。（略）今日の姓氏・昏姻の二事、宜しく一官を専設し、方めて教民の本を得べきに似たり。（『日知録』巻23、通譜）

その後も、乾隆期の史学者である章学誠（1738～1801）は「譜系の法、官に掌されざれば、則ち家自ら書を為り、人自ら説を為し、子孫あるいは其の祖父を過誉し、是非あるいは頗る国史を謬り、その不肖者の流、あるいは賢哲に謬託し、あるいは私かに宗譜を鬻ぎ、偽を以て真を乱し、悠謬恍

惚として、言うに勝うべからず」と歎く[58]。それゆえ「私譜」と照合することのできる「官譜」の必要性を説き[59]、国家の歴史を補う史料を編纂する一環として「所属の中、家その譜を修め、人その伝誌状述を撰すれば、必ず其の副を呈し、学校の師儒は公論を采取し、覈正して志科に蔵すれば可なり」と主張したのである[60]。

しかしながら、近世中国における真のエリートである官僚身分は科挙合格によってのみ得られる一代限りのものであり、国家は科挙さえ行えば、適宜人材を登用することができるので、官僚個々の出自や子孫を勘案する必要性などなく、公的な系図制度が成立する余地はなかったといえよう。民間で任意に作成されるので、おのずと見栄や己の父祖を顕昭するためのものとなるのである。

宗族間の競合が厳しく紛争も起った福建や広東における族譜では、草分けである開基祖が中原からの移住をめぐる伝承的な存在であるとか、開基祖と自己との連続性が明確でない例が多いという。族譜には本質的に「仮構性」が包摂されている[61]。宗族の規模を広げ族人間の凝縮性を高めることと先祖の偽造や系譜の作為はコインの両面のような関係があったが、それだけに、同姓であれば同宗同族という、宗族を成り立たせる根本的な父系原理（同姓不婚・異姓不養）に反することは忌避され、かつ世代（昭穆）の序列が重視されたのである。

近世琉球において、家譜の仕次を認可して副本を保管し、典籍の管理や史書の編纂も業務としていた系図座は、まさに章学誠の提案する「志科」に相当する組織であって、家譜もまた「国史」編纂に資していたのである。家譜編纂の主たる目的とは、身分世襲の原則を貫徹することであり、世襲的な知行や家禄が安定的でない体制下では、確かな系譜の連続性こそ身分制度存立の要件であった。そして、元祖を共有していても、家譜を分けさせて新しい家統をつくり本宗（大宗）と支流との間に競合的な関係を生じさせ、同族集団としての凝縮性は抑制されている。こうして士族層では、自己の家統（イエ）の家格・由緒の把握のために、家譜においては非男系親族との関係も強く意識されたのである。

小稿では、祖先祭祀や継承の際に女性が果たした役割について全く触れていない。『東汀随筆』によると、7世以前の先祖を神として祀るため毎年2月には「麦ノ穂祭ト称シ麦ノ穂ヲ薦」め、親族の女子2名が「神コデ」として振る舞ったという[62]。養子や跡目の選択でも家内や親族の女性たちの意向が強く働いたのではないだろうか。男性だけが家長の座に就くとしても、それだけで家族成員に対する絶対的な権利者となることを意味するような“家父長権”の擁護よりも、家内と社会の安定の前提として、男女の双務的な関係性も重視するイデオロギーを王府が展開していたのかどうか注目される。

結語

琉球士族層の継承制度について、小熊誠氏は「父系血縁継承を優先しながらも、むしろ家系と家の継承を重視した日本的な養子制度で運用」されたことを指摘されている[63]。中国的な原理より柔軟な継承のあり方は様々な史料からも十分に認められるが、生前から弟を兄の子とする日本的な順養子の慣行については、弟が兄の家督・家統を継承した例だけでなく、養子届の内容などから続柄変更についての裏付けが求められる。琉球では死後に親族が協議して跡目相続者を選び出し王府に認可してもらうことがあり、末期養子が認められても当人が生前に継承者を決めておかなければならなかった近世日本に比べて順養子の必要性は少なかったと考えられる。また、婿養子より兄弟の家から養子を迎える方が一般的であったようである。

異姓不養については、久米村系士族でも柔軟性があることを改めて確認した。さらに、昭穆観念が権威的に持ち出されていても絶対的な原則として成立していなかったことを指摘した。昭穆観念で重要なことは世代間の名分を明確にすることであるが、家督継承の順序は同世代間や卑属から尊属への方向もあり得る。琉球では続柄を変えることには慎重であったが、家督継承の連続性はさらに重視されており、世代交代と家督継承の順序が一致しない場合、それを一つの系図で表そうとすると、世数のずれが生じ、そのまま後に引き継がれていくのである。

同一世代を全て一世とせず、一代の家督継承を

もって一世とする意識は、昭穆に基づく祖先祭祀と齟齬をきたす。こうして、尚成王が夭折し叔父の尚灝が王位を継承すると、やがて宗廟・寝廟に安置される王の神主をめぐり国政上重大な問題が生じることになる。この事態に対応した尚泰王代における廟制改定については、『球陽』や「阮氏家譜」の記事に加え、尚家文書に中国人学者の所見を含む一連の詮議史料があり詳しく検討されるべきである。

【注】

1） 小熊誠「門中と祖先祭祀」(『日本の民俗12南島の暮らし』吉川弘文館、2009年)。

2） のち『系図が語る世界史』(青木書店、2002年) として刊行。

3） 田名真之『沖縄近世史の諸相』ひるぎ社、1992年。

4） 方宝川、小川陽一・小川英子 (訳)「福建家譜と琉球久米村系家譜の比較考察」(『歴代宝案研究』第10号、1999年) は、形式面に止まり家譜が示す継承の実態を把握しようとしない。

5） 柳田國男 (1930年)「隣の寝太郎」『桃太郎の誕生』(改訂1942年)、『柳田國男全集』(第10巻、筑摩書房、1990年) 収録。

6） 一、往昔之時、首里有一奇怪的人。名曰次良。他父母年高、家業蕭条、燃眉欠用、不足日供餐食。然而他次良、愚昧懶怠、並不做産業。年至十八歳、不聴父母之教訓、不顧父母之労苦、昼夜貪眠、老母親炊伙食。次良睡起就、喫完就睡、而受用飲食、空空度日。人皆欺之又笑之、叫曰「睡虫次良」。父母大怒、而厭棄他、要流放遠地。奈愛情甚溺、挨延数月。(略)

一夜更深、偸看鄰居富家、人皆睡去。懐抱白鷺、装扮神仙容貌、密攀庭前大榕樹。高声大叫富家主曰「火速出庭、以聴天帝勅諭」。富家夫婦夢中驚訝、慌忙出庭。次良自他樹上曰「予非人間也。今奉玉皇之命、降臨汝宅。諭知汝等。汝不養児子、只生一女者、命乎数也。不足怒怨。而汝一女、年今十六歳。可早婚定以得洪福、則将其女娘、嫁他次良、以継汝家統、且招移他父母、養於汝家、以終天年矣。今次良雖為人見欺、他内衷誠実、伶俐明白。至於後日、必有大昌榮。勿以遅悞。若有違此諭、捱延日久、決然獲罪非軽」。

富家夫婦、再三跪拝曰「小女賦性敏捷、容貌艶美。多有氷媒、而遴選女婿、未曾許人。今蒙天帝勅諭、感激無地。随就凛天諭、不敢有違」。俯伏称謝。次良曰「吾回天宮、可以復命」。即放白鷺、向空而飛去。富家夫婦愈加尊信、叩首拝送。遂入家内而睡去。次良大悦騙得完竣、自樹上而降、回来自家。

翌朝富家夫婦、親到次良之家、向他父母曰「小女乙鶴、年至十六歳、未成定親。願請次良為余女婿、以嗣家業。且延汝等夫婦於吾家、供養一生、以結両家之縁」。次良父母大驚、奇之異之曰「小児性情怠惰。昼夜睡眠、不做一事業。況復為人被笑。汝之所素知也。我父母也愁憂他。何故有出此語也哉。又是我等二名、招到貴府、垂憐飼養之言。難以遵信、固以推辞、不敢従命」。富家夫婦曰「豈敢騙欺汝老身乎」。将其昨夜天使降臨、諭知吾等之事、低声密細、告説一遍。次良父母聴其事、纔信其言、心中歓喜、即許定親。後選吉辰、乃備婚姻之礼、以為娶嫁、遂嗣家統。並招他夫婦、供養富家。自此之後、次良修心改過、克行善事、以興他家。

人皆奇之曰「次良従前愚昧甘睡、不知産業、而今伶俐能幹、以承介福者。想必先世祖宗、樹徳種仁、創業垂統。自天佑之、報之以福、以致此家庭昌榮者哉」云爾。

7） 東恩納寛惇 (1940年)「万水一源」(『東恩納寛惇全集』第10巻、第一書房、1982年)。

8） 「(四世弘謨) 乾隆六年辛酉 (1741) 四月初八日、放蕩荒怠不好読書、幾招一家之憂、由是稟告事情、放於宮古島而深懲焉、稟告改前過之事情、乃蒙恩赦、同十七年壬申五月、帰国」【陳氏家譜 (三世陳基湘)】[C7：47頁] など。

9） 渡口眞清『近世の琉球』(法政大学出版会、1975年) の「上士の困窮」を参照。

10） 例を挙げる。金武の無系 (百姓) の出身で医者として出仕し、殷姓の渡名喜筑登之親雲上の娘を娶った仲間元祥は、1729年、妻の外叔母金古勢の嫁ぎ先で、数年前に死亡していた得姓夫婦の養子となることを王府に申請し、その家系を継承している。【得姓家譜 (稲嶺家)】[D:498頁] [A:327頁] を参照。また、朝姓1世盛亮・仲村渠筑登之親雲上 (1720～1767) は、母親が無系であったため、父向氏朝儀の家系から排除されたが、1763年、名乗の文字「朝」をもって士族の家系を立てることができた。三度にわたる王府への献納によるものであったが、彼の岳父は無系伊差川仁屋であり、その援助によるものとみられる。[A：376・377頁] 参照。

11） 渡邊欣雄『漢民族の宗教―社会人類学的研究』(第一書房、1991年) を参照。

12） 滋賀秀三『中国家族法の原理』(創文社、1976年)、28～34、48頁を参照。

13） 滋賀氏前掲書611頁。

14） 蔡文溥 (祝嶺親方) が己の子孫に対して述べたものであり、別名『蔡家家憲』。その意義について、いち早く着目したものとして、渡口眞清「『沖縄旧法制史料集成』所収『四本堂家礼』」にふれて」と小川徹「『四木堂家礼』その後」(『沖縄文化』39、1972年) がある。その内容構成については、山里純一

「『四本堂家礼』に関する基礎的考察」(『日本東洋文化論集』第16号、2010年) に詳しい。石垣市『石垣市史』(八重山史料集1 石垣家文書、1995年、石垣市教育委員会) により、適宜句読点等を付した。

15) 滋賀氏前掲書315頁参照。琉球では神主は家内の神棚で位牌として扱われた。

16) 「父母存生之内、嫡子不幸ニ致死去、嫡孫家督仕六代ニ相成候ハヽ、高祖神主ゟ可相除」(代替之時位牌書様之事) とあり、嫡子に先立たれると孫に直接継承させる。近世の中国では、昭穆の観点から"無子撫孫""無子過孫"として、孫に自己の後を直接継がせることは忌まれたといわれている。滋賀氏前掲書318頁参照。

17) 「嫡子病者ニ而致隠居、嫡孫祖父之家家督仕候而者、嫡子ゟ代相算、高・曾・祖・考之神主傍書ニ者嫡子之名可書記候」(同上)。

18) 滋賀氏前掲書396、423、602頁参照。

19) その根拠として後漢の『白虎通』を掲げているが、実際に参照されたのか疑問視される。窪徳忠「『四本堂家礼』に見える沖縄の中国的習俗」(『東方學』51—11、1976年) を参照。

20) 喜舎場朝賢『東汀随筆』第2回第18「故国相今帰仁ハ蔡法司ガ孫ヲ得テ後ヲ嗣ギ後又に同宗ヨリ相続シタル事」。

21) 【呉江梁氏家譜 (一世梁嵩)】[C：760～765頁]。その先祖は南宋の梁克家 (1128～1187、福建晋江県出身、『宋史』巻384に立伝) に遡るというので、北宋の蔡襄 (1012～1067、福建仙遊県出身、同上巻320に立伝) を遠祖と明記する蔡氏の血統に入ったことになる。【蔡氏家譜 (一世蔡崇)】[B：246頁]。

22) 注2前掲書井上氏論文141・142頁。

23) 小熊氏前掲書122頁。

24) 原文等【向姓家譜 (湧川家)】[D:173、175頁]。

25) 類例として、【阿姓家譜 (前川家) 元祖】に「(8世阿邦卿) 崇禎二年庚午 (1629) 誕生。是因兄阿邦英 (7世) 無嗣子、継其家統。父阿榜琨 (6世) 中城親方」[D：5頁] とある。

26) 【向姓家譜 (伊江家)】[D：325頁] 参照。

27) 【向姓家譜 (伊江家)】[D：338・339頁] 参照。

28) 【呉江梁氏家譜 (一世梁嵩)】[C：760頁] 及び [C：764・766頁] 参照。

29) 【袁姓家譜 (渡慶次家)】新参二世 [E：55・56頁] を参照。

30) 【馬姓家譜 (小禄家)】によると、3世馬良弼 (良豊) は嫡子に先立たれたので4世を外孫継盛 (良益) に継がせており、継盛 (良益) は外祖父母の良弼 (良豊) 夫婦を父母とし、良弼 (良豊) の没年 (1617) に「良豊」の「跡目」として「名護間切総地頭職」に任じられている。その後、弟の継宗が兄の「猶子」となり5世となったが、家譜には両親として実の父母の名が記され、兄良益の「跡目」として同じ地頭職に転任したとある。[D：515～543] 参照。【金姓家譜 (宮城家) 一世】の場合、「(信布1667～1702)、父信致 (1627～89)」「雖為実父宮城親雲上信篤・母師氏本部筑登之親雲上宅定女思戸、兄信致、因無嗣子為猶子」とあるが、同じ3世であり系図では信致から信布へ横のラインが伸ばされている。この2例では「猶子」であって「嫡子」ではないことにも注意すべきである。[E：115・116] 参照。

31) 魏邦英 (1728～1774、帰帆の進貢船が行方不明) は5世長男鸞の孫であって、父宗綱が「一門の教誨に逆悖するに因り宮古島に流罪」され、曾祖父士哲の後を継ぎ5世となった。父が流された年、曾祖父の後を継ぐとして「豊見城間切高嶺地頭職」を拝受しているが (1741年)、これは父が士哲の後を受けて拝受していた知行である。【魏姓家譜 (慶佐次家)】三世魏瑞麟 [B：23・24・32頁] 参照。「魏氏世系図」では邦英は祖父と同じ5世にあり、その子女は6世の世数に上げられた。実際の世代や親族関係は別の系図に示されている。

32) 【毛氏家譜 (一世毛国鼎)】[C706、709～716頁] 参照。

33) 【蔡氏家譜 (七世蔡朝用)】[B297・298] 参照。

34) 沢岻掟親雲上秀実の玄孫にあたる。この家統は『氏集』20番に掲載されている。

35) 【毛氏家譜 (上里家)】に明代の例がある。進貢船に搭乗して行方不明となった4世盛寿に後なく、呉氏泊里主宗重の曾孫が3世盛里の「婿養子」として長女真鶴と結婚して「嗣子」盛実となり4世を継承した。系図では真鶴との婚姻関係は分からない。[D：694～696] 参照。また、【和氏家譜 (古謝家) 太宗】に5世景忠 (1665年没) の三男嘉景了白について、「許氏船越親雲上嘉治、因無嗣為婿養子」とある。[D：887頁] 参照。

36) 【鄭氏家譜 (十三世鄭秉哲)】[C：618、623～633頁] と【蔡氏家譜 (十一世蔡文河)】[B：328～332頁]、【呉江梁氏家譜】[C：773、794、800頁] に依拠。

37) 梁邦基 (本文【図3】9世) の跡継ぎの10世中議大夫鼎 (1693～1739) は金簡 (多嘉良通事) の長男であり、実母は馮氏多嘉良親雲上清信の第五女思戸金であったが、家譜ではこの異姓による継承を「過房」と記す。【梁氏家譜 (九世梁邦基)】[C：780～782頁]、【金姓家譜 (九世金元邃)】[B：104頁] 参照。鼎にも実子なく従兄の孫の延権が嗣子となっている。鼎は延権の父より一世代上なので、延権からすると「従叔父」ではなく高祖応材から分岐した「族祖父」の続柄である。結果、12世が11世として継承している。【C:784頁】参照。

38) 【阮氏家譜 (一世阮明)】[B：176頁] 及び [B：177・178、187～189、192・193頁」参照。

39) 首里系では、長男（９世）が流刑にされたので、長男の「跡目」を自分の従弟（８世）に継がせ、その後、その従弟の庶子を９世嗣子とした事例がある（1781年）。【毛姓家譜・支流（大工廻家）】[D：769・777頁] 参照。

40) 魏氏は閩人三十六姓系の家を増やすために、王命により首里系応氏４世の士哲（1738年没）が改姓したものであり、その母は３世瑞麟の娘真牛なので外孫による承継であった。【魏姓家譜（三世魏瑞麟）】[B:23～25、32頁] 参照。方氏前掲論文では、唐人の家系のみならず父系としても存続していない点を捨象している。そこには唐人系のイエとして存続させようとする王府の方針が看取される。

41) 注２前掲書田名氏論文113頁参照。

42) 注37参照。また【梁姓家譜（十世梁津）】によると、16世厚義は「本宗之又従叔祖父（祖父の再従弟）」の聴に嗣子なく、同治９年（1870）「其の家統」を継いだが、聴は14世なので15世は空格となっている。[C：812、820頁]。【葉姓家譜（兼島家）】世系図を見ると、光緒２年（1876）、８世次男の兼備は、兼良（兄の子）の孫である11世兼応によって継承されている。孫以下の世代を継承者とするのは“昭穆不相当”であり、系図では２世代も空格にしている。[D：847、851、856頁]。

43) 滋賀氏前掲書84頁参照。

44) 魯の貴族である公儀仲子の嫡子が亡くなり、仲子が嫡子の弟を跡継ぎにしたことについて、孔子は孫（嫡孫）を立てるべきだと評した（『礼記』檀弓上第３）。

45) 注２前掲書田名氏論文142～141頁参照。

46) 赤嶺政信「男系原理と女性の霊威」（『沖縄ジェンダー学１』（大月書店、2014年）、36頁。

47) 注２前掲書井上氏論文131頁参照。

48) 滋賀氏前掲書315・317頁参照。

49) 【麻姓家譜（田名家）】に、「（12世真勝）康熙五十四年乙未（1715）五月二十九日生、因弟甥真敦無嗣、乾隆二十四年己卯（1759）十二月朔日、奏訟継其家跡」「（13世真敦）雍正十年壬子（1732）六月生、父真冨、母向氏思戸、跡目真勝…乾隆二十四年己卯閏六月二十七日不禄、享年二十八、号紹源」とある。これは、12世真勝が甥である13世の真敦を継いだということであり、真勝の項では「跡目」と記載される。[D：592、594頁] 参照。

50) 系図座に対する王府の通達（1730年の覚）の第３、４項に明記。豊見山和行「近世琉球の士と民（百姓）」（『〈江戸〉の人と身分６』吉川弘文館。2011年）、165・166頁参照。

51) その場合の祭祀については注16参照。【林氏家譜（一世林喜）】では、道光22年（1842）に16世鏞秀が「祖父の家統・恩賜の知行」を「襲継」している。父は祖父より早く亡くなっていた。[C：929・930頁] 参照。

52) 【梁姓家譜（十世梁津）】によると、嘉慶24年（1819）、太煌は「三従祖父」の梁淵（13世古謝親雲上）に嗣子なく、「過房を奏請して其の家業を継」いだ。[C：816・817頁]。「三従祖父」とは族祖伯叔祖父で高祖の父の兄弟の孫として儒教的服喪（五服）では最も疎遠な緦麻の間柄ですらない。『大清律例』巻２、諸図・喪服図を参照。

53) 田名氏前掲書107頁によると、昭穆を明らかにする趣旨だったようである。昭穆は世代によって交替するのであるから、琉球人独自の解釈による慣用といえよう。

54) 仁井田陞『中国の農村家族』（東京大学出版会、1952年）243～310頁に詳しい。

55) 藍鼎玉（宮崎市定訳注）『鹿洲公案』（平凡社、1967年）の第10話を参照。

56) 比嘉春潮・崎浜秀明『沖縄の犯科帳』（平凡社、1965年）の197～260頁に事例がある。

57) 注２前掲書井上氏論文139・140頁参照。

58) 「和州志氏族表序例」中（『文史通義』外篇一）。

59) 「永清県志士族表序例」（同上）。

60) 「州県請立志科議」（同上）。

61) 瀬川昌久『族譜－華南漢族の宗族・風水・移住』風響社、1996年。

62) 喜舎場朝賢『東汀随筆』第６回第７「人家七世ニ神ヲ生ズルノ事」。

63) 小熊氏前掲書127頁を参照。

【家譜の略称】

A：『那覇市史』資料篇第１巻５家譜資料一、那覇市企画部市史編集室、1976年。

B：『那覇市史』資料篇第１巻６家譜資料二上（久米村系）、那覇市企画部市史編集室、1980年。

C：『那覇市史』資料篇第１巻６家譜資料二下（久米村系）、那覇市企画部市史編集室、1980年。

D：『那覇市史』資料篇第１巻７家譜資料三（首里系）、那覇市企画部市史編集室、1982年。

E：『那覇市史』資料篇第１巻８家譜資料四（那覇・泊系）、那覇市企画部市史編集室、1983年。

本稿は、JSPS 科研費（課題番号16k03021）の助成による研究成果の一部である。