

萬斯同『廟制圖考』の歴代廟制論
——世代関係基準論への批判を中心として

新田 元規

ARATA Motonori

徳島大学総合科学部 人間社会文化研究 第31巻

2023年

萬斯同『廟制圖考』の歴代廟制論

——世代関係基準論への批判を中心として

The Description and commentary to ancestral temple systems of successive dynasties in Wan Sitong's Miaozyitukao

—— Focus on his criticism to the ritual theory giving importance to generational relationship

新田 元規

〔目次〕

序論

第1章 『廟制圖考』の体例——後漢・宋廟制の記述を事例として

第1節 『廟制圖考』の概要と宋朝廟制の記述

第2節 後漢朝廟制の記述

第2章 『廟制圖考』における世代原理の把握と批判

第1節 晉朝宗廟制の運用——宗廟序列の準則と実態

(1) 晉朝宗廟の運用準則——『廟制圖考』による運用準則の把握

(2) 「兄弟不相爲後」と東晉宗廟への反映

(3) 東晉宗廟における祧遷——『廟制圖考』による運用実態の記述

第2節 世代関係基準型の宗廟運用に対する論評——晉・唐廟制への批判

(1) 晉朝宗廟の世代基準型運用への批判

(2) 唐朝宗廟への批判——晉・明廟制との関連づけに即して

第3節 「君主身分の固有性」による世代関係基準論の克服

(1) 「爲人後者爲之子」の同世代間への適用とその身分条件

(2) 劉敞・萬斯同の後継——清代中後期における世代関係基準論への批判

結論

附載 沈垚「晉書賀循傳書後」

序論

清代後期、嘉慶・道光年間の人である沈垚（嘉慶三年〔1798〕—道光二十年〔1840〕）は、「晉書賀循傳書後」¹を著し、賀循の学説とこれに準拠して運用された司馬晉の宗廟制を批判的に検討している。賀循説を反映した東晉期宗廟は、世代関係²を根幹の基準として被祭者の

¹ 『落帆樓文集』巻二・晉書賀循傳書後。

² 本稿において、継承・宗廟に即していう「世代」は、「共通祖先を起点に数えて同じ代数に位置する

範囲を定めており、これに対する沈垚の批判は、「夫天子以繼統爲世次……豈如家人・父子・族屬論行輩哉」との言辭に尽くされている。沈垚は、「晉書賀循傳書後」をその他の近著とあわせて礼学の討論相手である張履に送って批正を乞うており、その際に、この「晉書賀循傳書後」の論旨が、すでに清代前期の萬斯同（崇禎十一年〔1638〕—康熙四十一年〔1702〕）によって説かれていることを伝えている³。沈垚は、萬斯同のどの著作を指してのことであるかを明示していないが、彼が念頭においていたのが、『廟制圖考』であることは確実である。

萬斯同、字は季野、浙江寧波府鄞縣の出身。萬泰の子、斯年・斯選・斯大ら八兄弟の季弟である。明清の鼎革を少年期に経験しており、清初の学者では朱彝尊・胡渭・閻若璩らに同じく、遺老の子弟世代にあたる。萬斯同は、兄達や郷党の子弟たちとともに、父の友人である黄宗羲に師事し、甬上講經会での研鑽を通じてその經史の学を形成した。萬斯同の学問的活動としては、『石經考』『補歷代史表』といった彼個人の著作だけでなく、徐乾學『讀禮通考』や正史『明史』の編纂への参加、北京と郷里鄞縣における經史を内容とした講会が知られる⁴。萬斯同は經学では、兄の斯大ともども礼学に長じ、兄弟そろって、宋元に主流化した礼解釈を基盤とする。礼解釈の重要論題において、兄斯大は準抛学説の論理を突き詰めた独創的な説を打ち出し、一方、弟斯同は学説上の立場を斯大と同じくしながらもより穩健であり、むしろ解釈史の脈絡の整理に優れる⁵。

沈垚が参照したとおぼしい萬斯同『廟制圖考』は、天子（皇帝）の宗廟制を専らに論ずる著作である⁶。同書は、規範的礼制に相当する三代の廟制を経伝から再構成し、その上で、秦漢以後、明代に至るまでの宗廟の運用実態を通時的に記述しており、萬斯同が編纂に参加した徐乾學『讀禮通考』と同様に、經学と史学とにまたがる通考体の体裁をとっている。『廟制圖考』において、規範的礼制を再構成する部分に萬斯同の創見は少なく、同書に独自の成果は、

親族」の意であり、「世輩」に同じである。滋賀秀三『中国家族法の原理』（創文社、一九六七年）第三章第一節「擬制による承継人」の「同宗昭穆相当」項、313頁。本稿で「兄弟間伝位」という場合は、従兄弟間など同世代間の伝位を包括する。

³ 『落帆樓文集』卷八・外集二・簡札摺存上・與張淵甫、「近作議三首、《晉書賀循傳書後》一首、錄以就正乞教之。《書後》所言、萬季野先生已先言之。」

⁴ 萬斯同の伝記と經学・史学の梗概については、方祖猷『萬斯同評伝』（南京大学出版社、1996年）、鄭吉雄『浙東學術研究——近代中国思想史中的知識・道德与現世關懷』（台湾大学出版中心、2017年）第四章「萬斯同的經世之学」。萬氏兄弟の黄宗羲への従学と甬上講經会については、小野和子「清初の講經会について」（『東方学報』36、1964年）および王汎森「清初の講經会」（『権力的毛細血管作用——清代的思想・學術与心態（修訂版）』、聯経、2014年）、萬氏（濠梁萬氏）の家世について、早坂俊廣「寧波における知の営みとその伝統」（『信大史学』33、2008年）の「3. 寧波の名族・濠梁萬氏」をそれぞれ参照。萬斯同の經学・史学について、特定の論題・著作を対象とした研究として、松崎哲之氏の一論の論考がある。松崎哲之「萬斯同の廟制説」（『哲学・思想論叢』16、1998年）、同「萬斯同の禘祫説」（『筑波中国文化論叢』17、1998年）、同「消えた元王朝—萬斯同の『庚申君遺事』について」（『筑波大学中国文化論叢』18、1999年）。松崎氏論考のうち、「萬斯同の廟制説」は『廟制圖考』の専論であり、本稿執筆において特に参照した。同論文の論旨についての筆者の見解は、注19に記す。

⁵ 新田元規「唐宋より清初に至る禘祫解釈史」（『中国哲学研究』第20号、2004年）第五章「清初における禘祫解釈——毛奇齡・萬斯大を中心に」において、萬斯大・斯同兄弟の礼解釈の傾向を、その宗廟祭祀の解釈に即して論じた。

⁶ 『廟制圖考』の版本については、陳訓慈・方祖猷『萬斯同年譜』（中文出版社、1991年）付録「季野著作考」、「廟制圖考」条を参照。本稿は、『文淵閣四庫全書』本に準拠し、一箇所、脱文を『四明叢書』本により補った。本稿での『廟制圖考』の引用にあたっては、『文淵閣四庫全書』本の丁数と、その臺灣商務印書館影印本（第662冊）頁数を記載する。

秦漢以降における宗廟制の運用実態についての図を用いた整理と論評に見られる。『四庫全書総目提要』は、『廟制圖考』の「廟制沿革」部分にみるべき点があることを次のように評価している。

こうして上は秦漢にまで遡り、下は元・明に至るまで、歴代廟制の沿革を、すべて図に示して、経伝を図示したその後に置き（原文「経圖」。「統論廟制」と「歴代廟制」の夏殷周部分に相当）、自説を付け加えている。取り組みぶりは極めてしっかりとしており、体例も実に明晰であって、季本の書（『廟制考義』）に比べて、より充実している。その中での議論は、おおむね王肅説に準拠して鄭玄を批判しており、特定の立場に固執するものである。しかし、古今を通貫して条理を備えており、「通經の学」と評価できよう。

（『四庫全書總目提要』史部十三・政書類二・儀制之屬・廟制圖考、「於是上溯秦漢、下迄元明、凡廟制沿革、悉爲之圖、以附於經圖之後、而綴以其説、其用功頗勤、其義例亦頗明晰、視明季本之書、較爲賅備。其中所論、大旨宗王黜鄭玄、固守一隅。然通貫古今、有條有理、不可謂非通經之學也。」）

『四庫提要』がいうところの「廟制沿革」すなわち「宗廟の通時的な運用実態」について、一般に考えられるその構成要素としては、建築物としての宗廟の構造・規模、それに、宗廟で行われる祭祀の種別と、それぞれの式次第、実施頻度が挙げられる。これらを、「祭祀の形式・手順」「祭祀の場」と概括するとして、いま一つ重要な要素として、「祭祀の対象」がある。「祭祀の対象」を定める場合に、具体的に問題となるのは、宗廟内に奉安される歴代の皇帝の顔ぶれと相互の序列である。宗廟における祖先祭祀は、「被祭者の顔ぶれが皇帝の代替わりにもなって変化する」、「皇帝位は父子継承を標準とするが、実際には皇帝相互の続き柄が必ずしも父子間に限らず多様である」という条件があることによって、被祭者の顔ぶれと序列、その変遷は複雑化する傾向がある⁷。

「祭祀の対象をどう定めるか」という面での宗廟の運用実態とその選定基準および準拠学説については、現代の礼制史研究が明らかにしつつあるが、伝統時代の時点でいち早く、宗廟運用のこうした面の把握に着手していたのが、萬斯同の『廟制圖考』であった。本稿は、宗廟制の運用実態のうち、「皇帝の代替わりにもなって宗廟に祭られる歴代皇帝の顔ぶれと相互の序列がどのように変化していくか」という点について、萬斯同『廟制圖考』の記述を整理する。この整理を通じて、『廟制圖考』が、秦漢以後の礼制を対象とする史学的研究として、どのような先駆的意義を持つかを明らかにし、その上で、宗廟と継承をめぐる礼解釈の長期的な推移の中での萬斯同の位置を検討する。

『廟制圖考』が記述する範囲は、夏殷周三代から明にまで及ぶが、本稿は、そのうちでも、

⁷ 祭天儀礼（郊祀・明堂祀）の場合も、天の神格何如と、配侑祖をどのような基準で誰に選定するかはしばしば議論になるが、宗廟における被祭者のように「被祭者相互の序列」「代替わりにもなう変化」という複雑化の要因は無い。一方、「儀礼の場」の構造は、宗廟祭祀においてそれほど問題とはならないが、明堂祀においては、この面が儀式的前提となる宇宙観を反映することから重大な争点となった。

晉朝廟制を対象とした記述と論評とに焦点をあてる。司馬晉は、南渡以後も含めると比較的、長期間存続し皇帝の代数が多数に上る。その間、父子の続柄ではなく同世代や逆順の続柄での伝位がしばしば行われ、それでいて、その宗廟は、おおよそ一定した準則に拠って、顔ぶれと序列が決定されている。そこでは、沈垚「晉賀循傳書後」が指摘するとおり、相互の世代関係を祭祀の範囲と序列を定める上での基準として重要視しており、そうした考え方を、本稿の表題においては「世代関係基準論」と略称している。世代関係を軸に一貫性を備えて持続的に運用されていた晉朝廟制をどう記述・論評するかを通じて、萬斯同の記述の手際と礼解釈の立場を明瞭にしようというのが、『廟制圖考』のうちでも特に晉朝部分を取り上げる理由である。

萬斯同の經学・史学を対象とした研究として、特に『廟制圖考』をとりあげる意義についても付言する。萬斯同は、清代前期を代表する經学・史学者と目されているが、実際には、その学問的個性や個人の貢献度ははかりうるような性質の著作が多く残されているわけではない。その一方で、彼の博識ぶりや、經学・史学の造詣について、黄宗羲をはじめ彼と交流を持った同時代人の証言は豊富である。そのため、萬斯同が執筆した序跋・書簡に散見する断片的な学問論と、同時代人との証言とがつながりあわされて、萬斯同の「經学・史学方法論」「史学思想」等々が、過度に実体化される傾向が見られる。こうした研究傾向は、萬斯同がその一人に数えられる「浙東学派」「浙東史学」についてもおおむね同様である。序跋中の断片的学問論と仲間内の評判とを主要な材料として再構成された「萬斯同の經学・史学」や「浙東学派」とは、概して、明末清初の經学・史学の動向一般から区別されるような独自性が明確ではなく、ともすれば、伝統時代における經学・史学の常識的見解の標準を低く設定して、萬斯同とその周辺の学者の学問の独自性を過大に評価しがちである。この点、『廟制圖考』は小冊とはいえ、萬斯同の史学や礼解釈について、その実質をうかがいうる性質の著作であり、同書を通じて、「経世致用の精神」「実証的な經学・史学」「気節と民族精神の反映」といった概括とは別に、彼の經学・史学の内実を検討することができると思う。

第1章では、萬斯同『廟制圖考』の内容を概観し、その「歴代廟制」項において王朝ごとの廟制運用を記述する体例を、趙宋と後漢の項を事例として整理する。第2章では、晉朝宗廟制に対する『廟制圖考』の記述と論評を検討する。萬斯同の整理に沿って晉朝宗廟制が世代関係を基準として運用されていることを示し（第1節）、その上で晉朝廟制とこれに類似する面を持つ唐朝廟制に対して、萬斯同がどのような批判を加えているかを見る（第2節）。世代関係を基準とする考え方に対する萬斯同の批判は、君主身分の継承の固有性にその根拠を置いており、この点を「爲人後者爲之子」をめぐる解釈の異同に即して明らかにする（第3節（1））。そして、そうした世代関係基準論への批判が、清代中後期に展開したことを跡づける（第3節（2））。

第1章 『廟制圖考』の体例——後漢・宋廟制の記述を事例として

第1節 『廟制圖考』の概要と宋朝廟制の記述

『廟制圖考』は、大きくは、廟制の本来型を論ずる「統論廟制」と、歴代王朝における宗廟の運用実態を論ずる「歴代廟制」とに分かたれる。「統論廟制」の箇所では、宮城内における宗廟の配置、五門に対しての位置関係、廟の規模と構造、太廟に対する親廟の配置、昭穆の固定と環遷、廟数といった諸点を論ずる。「歴代廟制」では、夏・殷・周・秦・漢以下、歴代の宗廟を記述していく。図を付して詳細を記述するのは、漢より後は、魏・晉・後魏（北魏）・唐・宋・元・明であり、その他、皇帝の代数が少なく持続的な宗廟運用がなされなかった王朝については、文章のみで簡略に沿革が記される⁸。本稿が焦点をあてるのは、この「歴代廟制」の側である。制限廟数制をめぐる鄭玄説（四親廟説）か王肅説（六親廟説）の異同については、萬斯同は後者を支持するが、歴代の廟制でも晉以後は、特に議論もなく六親廟説が採られていたこともあって、夏・殷・周三代の項を別にすれば、「歴代廟制」の部分で、萬斯同が廟数問題を論ずることはない。

冒頭の「統論廟制」が原論であるとすれば、「歴代廟制」が応用論に相当することになるが、こうした役割分担には曖昧なところがある。「歴代廟制」のうち、夏・殷・周三代の項に記述されているのは、経伝にもとづいて再構成された宗廟制であって、今日の観点からすれば、歴史上の事実というよりは、理想を託した仮構の礼制というのが実態に近い。つまり、「歴代廟制」部分でも、夏・殷・周の項については、「統論廟制」に同じく規範的礼制を提示した原論としての性格が色濃い。現に萬斯同は、「歴代廟制」のうちでも周朝項においては、「統論廟制」で一旦とりあげた廟数の問題（劉歆・鄭玄・王肅説の異同）を、朱熹による図示（『朱文公文集』卷六十九「禘祫議并圖」）をふまえて改めて本格的に検討している。唐・虞・夏・殷・周の仮構的な典章制度が、史上の実在を確認できる秦漢以後の制度に接続するものとして記述されるのは、『廟制圖考』一書の特徴ではなく、杜佑『通典』・馬端臨『文獻通考』それに徐乾學『讀禮通考』といった通考体の制度史書に共通した体例であり、そこでは、経学的内容に史学的内容を接ぎ木して典章制度の歴史が記述されている。

萬斯同本人も、「歴代廟制」の範囲のうちで、夏・殷・周の部分と秦漢以後の部分とでは、性格を異にすることは意識しており、「歴代廟制」の夏・殷・周の後に、「附録」項を設け、「廟制」と「祀典」に区分し、それぞれにかかわる経伝と史書・子書の記述を列挙しており、これは、周以上の宗廟に即して規範的礼制を検討するための材料を提示するという趣旨であろう。夏・殷・周とその「附録」項を終えると、『廟制圖考』の本領というべき、秦漢以後における宗廟の運用実態の記述に入る。歴代廟制の記述については、宗廟における祖先祭祀の種別、それぞれの実施時月と頻度、儀式の次第はほとんどとりあげず、宗廟の構造と、宗廟内に奉安される祖先たちの神主（位牌）の顔ぶれと相互の序列、代替わりにともなうその変化に焦点をあてている⁹。

⁸ 沿革が簡略に記述されるのは、宋・齊・梁・陳・北齊・後周（北周）・梁（後梁）・後唐・晉（後晉）・漢（後漢）・周（後周）である。

⁹ 漢・唐・宋・明は、祖先祭祀の種別のうち、数年一挙の群廟合祭（禘祫）に際しての神主の序列も図

皇帝の死去にともなう代替わりに際して、宗廟内の祖先の顔ぶれは順送りに変動し、一般に、死去した皇帝を祖先の一人として新たに宗廟に奉安するのが「祔」、一人が新たに奉安されたことによって生ずる順送りの移動が「遷」とされる。「遷」のうちでも、遠い世代の祖先を宗廟から別置して日常的祭祀の対象から外すのが、「祧」ないし「毀」である。以下は、「祔」や「祧」「毀」を包括して、代替わりにともなう宗廟内の顔ぶれと序列を動かすこと全般を「祧遷」として表現する。

『廟制圖考』が祧遷の状況を記述するにあたっては、一王朝を通じて代々の宗廟内序列をすべて図示するわけではない。おおむね、初代皇帝が宗廟を創建した当初、初めて祧毀が行われた時点、宗廟首位の変更など序列に重大な変更が生じた時点を特に図示し、前後の経緯を文章で略述する。以下、趙宋の宗廟の記述を例にとり、『廟制圖考』が歴代廟制を記述しているその体例を解説する¹⁰。『廟制圖考』は、趙宋の項に、以下の七図を掲げる。本稿を通じて、〔漢・第二図〕〔晉・第一図〕〔宋・第三図〕に類した図の番号は、すべて、本稿筆者が便宜のために付したものである。

- 〔宋・第一図〕 宋帝系圖
- 〔宋・第二図〕 宋初太廟四室圖
- 〔宋・第三図〕 英宗初太廟八室圖
- 〔宋・第四図〕 徽宗時太廟十室圖
- 〔宋・第五図〕 孝宗時太廟十二室圖
- 〔宋・第六図〕 寧宗初太廟十一室圖
- 〔宋・第七図〕 宋英宗以前禘祫圖
- 〔宋・第八図〕 宋神宗以後禘祫圖

〔第一図〕として、「帝系圖」を掲げるのは、漢・晉以下、長期間にわたって存続し皇帝の代数が多い王朝に限られる。「帝系圖」は、代々の皇帝を即位の順序に沿って一本線につないで表示しており、趙宋でいえば、全十八代の皇帝が即位順にひと連なりに結ばれる。実際の続柄でいえば、仁宗と英宗とは、英宗の父が仁宗の従兄弟にあたり、また、孝宗は太祖の子孫であって高宗の実子ではないのだが、「帝系圖」には、英宗と孝宗が傍系の出身であることは反映されず、「仁宗—英宗—神宗」、「高宗—孝宗—光宗」といった具合に、実の父子間における継承と区別なく表示される。哲宗・欽宗、欽宗・高宗、恭帝・端宗・帝昺（祥興帝）といった兄弟の続柄にある皇帝も相互には即位順に一本につながれており、他の王朝における従兄弟の間柄での継承（明の武宗と世宗など）と同じ表示となっている。また、兄弟皇帝が一本につな

示する。『廟制圖考』「廟室圖」は、廟室だけでなく、その前に位置する堂も含めて図示しているが、本稿で掲げる『廟制圖考』「廟室圖」（晉・唐・宋）は、禘祫図以外は堂を省略し、複数の廟室図をひとまとめに編集している。

¹⁰ 趙宋を通じての宗廟における序列と祧遷については、小島毅「郊祀制度の変遷」（『東洋文化研究所紀要』108、1989年）、山内弘一「北宋時代の太廟」（『上智史学』35、1990年）、朱濠『事邦国之神祇——唐至北宋吉礼変遷研究』（上海古籍出版社、2014年）第四章「太廟祭祀」第一節「太廟廟数的変遷」。

がれてしまえば、これに対応して、「神宗—徽宗」「徽宗—高宗」といった実の父子関係が表示されなくなる。こうした形式の「帝系圖」は、「どのような続柄の皇族が皇位を伝えられているか」という関心から見る場合には、およそ系図としての用をなしていないと感じられるかもしれない。このように、『廟制圖考』の「帝系圖」は、一般に想起される「系図」とは異なっており、皇帝相互の続柄には無頓着にも見えるのだが、ただし、続柄のうちでも、一点、捨象することなく表示されているのは世代関係である。『廟制圖考』の「帝系圖」が、即位順と世代関係のみを表示しているその趣旨は後述する。

[宋・第二図]は、太祖趙匡胤が創建した四親廟であり、僖祖・順祖・翼祖・宣祖からなる。この図については、萬斯同は、年時（建隆元年）と追贈された廟号・帝号だけを簡潔に記述する。[宋・第三図]は、英宗が即位し、仁宗が附廟されて、「天子七廟」の範囲を越えて八室となった時点を図示する（世代は七）。この時は、室数が七を越えることから、司馬光らが僖祖を祧することを提起したが、結局、八室に増やしてどの祖先も祧せずに済ますという措置が採られた。奉安される祖先の数が廟室数を越える時点は、祧遷の方針をめぐる議論が生ずることが多く、『廟制圖考』は、漢・晉・唐・明についても、[宋・第三図]と同様に、初めて祧毀が行われた時点を図示し、当時の議論の概略を記述している¹¹。続く[宋・第四図]が図示しているのは、徽宗朝において、廟室を十に増やし、一旦は祧された翼祖・宣祖が室に復帰した状況である。萬斯同は[宋・第四図]と神宗朝から徽宗朝にかけての沿革を記述し、その後、四条の按語を付し、この時期に宗廟に生じた状況を批判的に論評している。

○世代関係を基準にして、太祖ではなく僖祖を首位に置き、殷の契、周の後稷（＝受命祖より世代が上の始封祖）に強いて対応させようとした。

○「功績をあげ、徳性を備える」という条件を満たしていないにもかかわらず、眞宗・神宗に安易に不毀の地位を与えた。

○徽宗の崇寧年間、祧したばかりの宣祖を翼祖とあわせてすぐに廟室に戻しており、祧遷に慎みを欠いた。

○景靈宮を設けて聖祖天尊大帝（趙玄朗）を祭り、その傍らに歴代の祖先の廟を各一殿造り、太廟以上の規模で祀った。¹²

[宋・第五図]は、南宋孝宗朝において、欽宗と高宗の二人を、昭穆を同じくして附し、十二室にまで漸増した時点を示す。[宋・第六図]は、寧宗即位の時点であり、崩御した上皇孝宗を附し、僖祖にかわって太祖を新たに恒久的首位に定め、十一室（首位太祖を除いて八世代）となった状況を示す¹³。寧宗朝より後は図示せず、光宗の附廟以後、南宋後期の祧遷状況

¹¹ [漢・第十図]「獻帝時廟制圖」、[晉・第三図]「元帝時一廟十室圖」、[唐・第四図]「玄宗時太廟七室圖」、[明・第四図]「孝宗時太廟九室圖」が、それぞれの王朝で祧毀を初めて行った時点を図示する。

¹² 道観としての景靈宮の創建は眞宗朝であるが、景靈宮に歴代皇帝の宗廟を付設して「原廟」としての性格を持たせたのは神宗朝のことである。吾妻重二「宋代の景靈宮について——道教祭祀と儒教祭祀の交差——」（小林正美〔編〕『道教の齋法儀礼の思想史的研究』知泉書館、2006年）を参照。吾妻氏論文は、冒頭、景靈宮を評した『廟制圖考』の按語全文を引用の上、要点を整理しており（唐の「興聖帝」についての萬斯同の誤認も指摘あり）、「全体として景靈宮の特色をよくつかまえている」と評する。

¹³ [宋・第六図]「寧宗初太廟十一室圖」の時点は、寧宗の父光宗は在世であり、先々代の祖父孝宗以上が祭られている。寧宗朝紹熙年間における宗廟首位をめぐる議論では、朱熹が論争当事者となり、「祧廟議状并圖」（『朱文公文集』巻十五）を著した。一連の議論について、吾妻重二『朱子学の新研究』、創文

については、「但史文殘缺、其制莫詳」として、推測を交えて文章でのみ記述している。〔宋・第六図〕と寧宗以後の沿革の記述の後に、宗廟首位について同一趣旨の按語を再び付し、寧宗朝において趙汝愚が太祖を東向首位に置いたことを是とする。

〔宋・第七図〕と〔宋・第八図〕は、宋朝における群廟合祭（禘祫）に際しての神主の配置を、英宗以前と神宗以後とに区別して図示する。英宗以前と神宗以後とで分かつのは、萬斯同によれば、英宗以前は、東向首位を空位としており、神宗代に僖祖を東向首位に置くという変化が生じたからである¹⁴。実際の経緯としては、神宗朝では、僖祖を始祖の位置に据えただけではなく、禘祭の解釈に唐の趙匡説を反映させたことによって、祭祀の範囲が「始祖の自りて出る所」にまで及ぼされるという変化が生じており、禘祭が時節だけでなく、形式の上からも禘祭とは区別されるようになっていた。結局、神宗朝では、「僖祖の自りて出る所」を選定できなかったことから、以後、禘祭は停止されており¹⁵、萬斯同の〔宋・第八図〕は、「宋神宗以後禘祫圖」と題してはいるものの、禘祭にのみ限って実態を反映していることになる¹⁶。

〔宋・第七図〕〔宋・第八図〕の按語は、禘祭について、鄭玄説の枠組み（『禮記』大傳の經文

社、2004年）第四篇・第二章「朱熹の中央権力批判」の「三．趙汝愚批判——祧廟問題をめぐって」、張煥君「宋代太廟中的始祖之爭——以紹熙五年為中心」（葉純芳・喬秀岩〔編〕『朱熹礼学基本問題研究』、中華書局、2015年。論文初出2006年）、井澤耕一「東アジアにおける祖先祭祀の諸相——中国、朝鮮、日本を例にして」（小島毅〔編〕『中世日本の王権と禪・宋学』、汲古書院、2018年）。朱熹という一大権威が、標準的な功業基準説（太祖首位説）ではなく、王安石と同じく世代基準説（僖祖首位説）を採ったことは、後世に混乱をもたらす。

¹⁴ 英宗以前には、四月の禘祭と十月の禘祭は時節こそ違え、東向首位を空位とした同型の群廟合祭として「三年一禘、五年一禘」という間隔で実施されていた。趙宋の禘祫に限ったことではないが、「三年一禘、五年一禘」とは、置閏法に擬えて設定された実施間隔であり、始点にあたる年（鄭玄説では新君第三年の禘が始点となる）から数えて三年目に禘、五年目に禘、八年目に禘、十年目に禘、十三年目に禘、十五年目に禘……と数え（徐邈説であれば「始点から二年目に禘、五年目に禘、七年目に禘、十年目に禘、十二年目に禘、十五年目に禘……」）、五年間に禘と禘が一回ずつとなり（『公羊傳』文公二年「五年而再殷祭」、禘と禘それぞれが五年に一度の周期で行われる。「三年一禘、五年一禘」とは、後漢初よりこのかた、「禘は三年に一度、禘は五年に一度」の意味ではない（徐彦『公羊疏』を例外とする）。唐の開元年間に、「三年に一度禘、五年に一度禘」と数えてしまった時には、開元二十七年に禘と禘が重なった時点で、「禘と禘それぞれを独立に数えて、連動させない」〔各自數年……不相通計〕という誤りを犯したことに気づきこれを修正している。『通典』卷五十・禮十・禘祫下、『舊唐書』卷二十六・禮儀志六。宋朝においても、神宗熙寧年間にこれと同様に数え間違えており、元豐四年に至って、唐開元の轍を踏んだことが総括されている。李燾『續資治通鑑長編』卷三百十六・元豐四年九月甲辰條。鄭玄の禘祫説の実施間隔については、間嶋潤一「鄭玄の『魯禮禘祫義』の構造とその意義」（『日本中国学会報』37、1985年）。唐・宋の国家祭祀における禘祫の実施間隔については、注5所掲新田元規「唐宋より清初に至る禘祫解釈史」の25頁注18、55頁注1に記した。

¹⁵ 神宗朝において趙匡説が反映して禘祭が停止された経緯について、山内弘一「北宋時代の太廟」を参照。筆者は、両宋を通じた経書解釈への趙匡説の影響をふまえて宋朝礼制における禘祭を論じた。注5所掲新田元規「唐宋より清初に至る禘祫解釈史」第三章「宋元における趙匡説の継承と修正」第三節「陳祥道説と宋朝禘礼の改制」。

¹⁶ 神宗朝において、「祖の自りて出る所」を特定できずに禘祭が廃されたことは、萬斯同も把握しており、これを肯定的に評価している。『廟制圖考』、一百二十三葉裏/229頁D、「禘のあり方としては、本来、始祖の自りて出た遠祖に遡及して祭るのであり、その儀礼はもともと盛大であって、必ず殷・周にとつての帝魯のような存在であってこそ、「自りて出た遠祖」に当てるに値する。もし、適当な祖先がいないのであれば、廃止して実施しないほうがよい。宋の神宗は言った、「禘とは本来、始祖の自りて出た所を正しく位置づけるのである。秦漢よりこのかた、系譜がわからなくなっており、そのもとづく遠祖が知り得ないのであれば、禘祭を廃してもかまわない」と。そのまま、詔して禘祭を停止した。すぐれた言である。まれにみる抜きん出た見識ではないか。」「禘之爲祀、本追始祖所自出、典最隆、必若商・周之帝魯、始足以當之。苟無其人、寧缺而不舉。宋神宗曰「禘者、本以審禘祖之所自出。秦・漢以來、譜牒不明、莫知其所本、則禘禮固可廢也」、遂詔停禘祀。至哉言乎。豈非千古之傑識乎。』

が正月南郊感生帝祀に充てられる)のもと、「始祖の自りて出る所」に祭祀を及ぼさず、「追遠報本」の大義が明らかにされていなかったことを論じ、禘祭の本義をくらました鄭玄の責任を問うている。以上が、『廟制圖考』の宋朝項の記述概要であり、祧遷の基準や宗廟首位が議論をともなって変更された時点を特に図示して、改制に対する論評を加えていくのは、宋朝の項以外にも共通する。

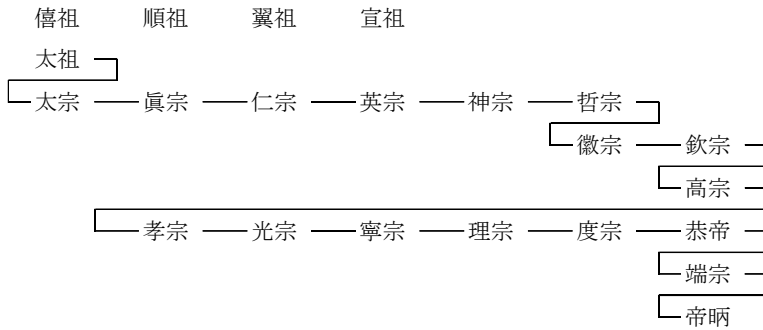
改めて確認したいのは、各王朝の冒頭に掲げる「帝系圖」が、宗廟内序列の表示とどのように関わるかである。上に述べたように、『廟制圖考』の「帝系圖」は、歴代皇帝をその即位の順序に沿って一本線をつないでおり、一見すると、皇帝相互の続柄が捨象されているかにも見える。実際には、『廟制圖考』式の「帝系図」は、続柄をすべて捨て去っているわけではなく、宗廟内の序列を定める基準として重要な続柄、具体的には、相互の世代関係に特化して表示している¹⁷。例えば、「共通祖先から下った世代数が同一である」という意味での「兄弟関係」は、高さを揃えることによって表示されており、父子世代間での伝位であるのか、同世代間での伝位であるのか、それとも従子(おい)から伯叔父(おじ)への伝位であるのかは一見してわかるようになっている。萬斯同にとって、昆弟(同父兄弟)の間での伝位であるか、それとも、傍統からの入継による従兄弟間での伝位であるかを区別して表示することは必要ではなく、「同世代間における伝位」など、先君と後君の相互の世代関係さえ表示できれば用は足りるということであろう。

『廟制圖考』の「帝系圖」が世代関係のみを表示していることは、著者萬斯同が、当為として、「世代関係を基準に祖先の範囲と序列を定めるべきだ」と考えていることを意味しない。萬斯同が与する礼解釈の立場にあっては、宗廟の本来のあり方として、世代間の尊卑は埒外に置き、専らに即位順に照らして宗廟序列を定めるべきだと考える。しかし、彼の『廟制圖考』はあくまで、歴代宗廟制の実態の記述を旨とする著作であり、そうであるからには、たとえ礼解釈としては当為に反しているにせよ、宗廟の運用を現実に左右していた基準として、世代関係を明確に表示することが必要であった。『廟制圖考』の「帝系圖」が、即位の順と世代関係のみを表示するのは、宗廟運用の実態を記述するという一書の主旨に対応している。

礼解釈に照らした当為(本来の礼制)と、歴代礼制の実態とを峻別する姿勢は、『廟制圖考』において他の点でも確認できる。明朝項の「帝系圖」は、明朝歴代皇帝のうち、建文帝と景泰帝を表示しておらず、一方、興獻帝(成化帝の皇子朱祐杬。弘治帝の弟、嘉靖帝の父)はこれを表示している。建文帝と景泰帝については、明代後半の思潮と、萬斯同が学統に連なる明末

¹⁷ 世代間尊卑の観念と、宗廟祭祀における序列を示す昭穆が、前漢期に繼承観と結びついていく過程については、鷲尾祐子「漢代宗族における世代間尊卑の確立について—昭穆と繼承—」(『立命館文学』560、1999年)を参照。

【『廟制圖考』〔宋・第一図〕宋帝系圖】



【『廟制圖考』〔宋・第二～八図〕宋朝廟室圖】

〔宋・第二図〕宋初太廟四室圖

僖祖	順祖	翼祖	宣祖
----	----	----	----

〔宋・第三図〕英宗初太廟八室圖

僖祖	順祖	翼祖	宣祖	太祖	太宗	眞宗	仁宗
----	----	----	----	----	----	----	----

〔宋・第四図〕徽宗時太廟十室圖

僖祖	翼祖	宣祖	太祖	太宗	眞宗	仁宗	英宗	神宗	哲宗
----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

〔宋・第五図〕孝宗時太廟十二室圖

僖祖	宣祖	太祖	太宗	眞宗	仁宗	英宗	神宗	哲宗	徽宗	欽宗	高宗
----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

〔宋・第六図〕寧宗初太廟十一室圖

太祖	太宗	眞宗	仁宗	英宗	神宗	哲宗	徽宗	欽宗	高宗	孝宗
----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

〔宋・第七図〕宋英宗以前禘祫圖

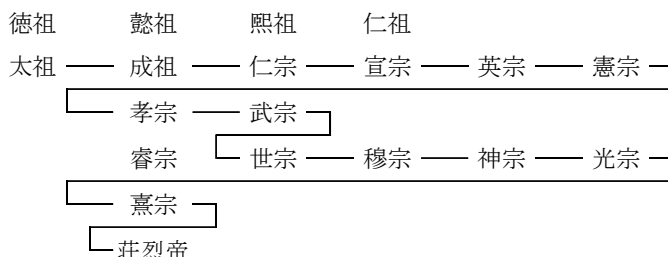
僖祖	翼祖	太祖	太宗	仁宗	
					堂
祫	祫		禘		
奠	奠		嘗		
			嘗		

〔宋・第八図〕宋神宗以後禘祫圖

	順祖	宣祖		眞宗	英宗
					堂
禘					
奠	禘	禘	禘	禘	
	嘗	嘗	嘗	嘗	

の学者の見解から推測するに、萬氏はおそらくこれを正統に位置づけるべき皇帝と考えていたであろう¹⁸。一方、興獻帝は、生前は一藩王であって皇帝ではなく、子の嘉靖帝が帝号と廟号（睿宗）を追贈して宗廟に祭ったのであり、嘉靖帝がこのように実父を皇帝に準じて扱ったことは、一般に礼の原則に抵触すると目される¹⁹。ただし、当為がどうあれ、建文帝と景泰帝は、明代を通じて宗廟に祭られることはないため、明朝宗廟の運用とは関わりはなく、一方、興獻帝は、嘉靖十七年九月に附廟されて以後、明末に至るまで、代替わりごとの祧遷で一代分に算入されており、宗廟に奉じられる祖先の顔ぶれがどう推移したかを把握するにはその存在を無視しえない²⁰。『廟制圖考』の「帝系圖」は、著者萬斯同が考える明朝歴代の正統な皇帝を表示するためではなく、宗廟に奉安された歴代皇帝の顔ぶれと照らし合わせてその序列と祧遷の状況を理解するために掲げられているのであり、その目的に照らして、建文帝と天順帝は表示の必要がなく、興獻帝は表示しなければならないのである。

【『廟制圖考』〔明・第一図〕明帝系圖】



当為と実態とのこうした区別は、『廟制圖考』一書が、前者の内容を含まないということではない。萬斯同は、実態は実態として客観的に把握した上で、これを彼の考える規範的礼制に

¹⁸ 萬曆期に建文・景泰と睿宗の宗廟における位置づけが一連の問題となったことについては、趙克生『明朝嘉靖時期国家祭祀改制』（社会科学文献出版社、2006年）第四章「嘉靖祭祀改制的影響」、特に202～204頁。劉宗周も、天啓元年、泰昌帝（光宗）の附廟に際して、本来祭るべからざる興獻帝を祧し、建文・景泰の年號・廟号・祭祀を行うことを求めている。黄宗羲「（子劉子）行狀」（『劉子全書』卷三十九）、「光宗升祔、議祧憲宗。先生曰——興獻帝非繼統之君、不當入廟稱宗、當祧。祧憲宗非是。并請復建文・景泰年號・廟號・宗廟之禮、庶幾無憾」。『劉子全書』卷首は、劉宗周の門人董場が編んだ「戡山弟子籍」（惲日初・黄宗羲兄弟・陳確・張履祥ら八十名）と「戡山學人」（劉宗周の没後にこれを敬仰して学んだ六十六名。多くは劉宗周の孫弟子にあたる）を列している。萬斯同は甬上講經会の同人たちや、紹興府の毛奇齡・邵廷采らとともに、「學人」に名を連ねている。

¹⁹ 注4所掲松崎哲之「萬斯同の廟制說」は、萬斯同が九廟說（＝六親廟說）を採っているのは、睿宗（興獻帝）を太廟・親廟以外の別廟に位置づけることを整合的に説明する意図によると解する。筆者は、松崎氏の理解は、劉歆・王肅說の内実（文王・武王に類する特別な功績をあげた祖先であってはじめて太廟・親廟以外の不毀廟として祭り得る）を考慮しておらず成立しないと考える。劉歆說を引き合いに出して、睿宗廟を成祖廟（永樂帝）と並ぶ定数外の不毀廟に位置づけるというのは、嘉靖帝に阿諛した左庶子江汝璧の主張である（『明世宗實錄』卷二百八十五・嘉靖二十三年四月癸巳）。萬斯同が興獻帝の別廟を六親廟說にいう定数外の不毀廟と同一視したというのにはありえない想定であろう。なお、「天子の廟数は最小で七であり（太祖廟と六親廟）、不毀廟を制限なく増やしうる」という内容の説を、「九廟說」と称するのは適当ではなく、「七廟說」（「七」は最小基準）か「六親廟說」と称すべきである。

²⁰ 『廟制圖考』、一百十五葉裏/225頁D、「惠宗建文帝と代宗景泰帝は帝位に登ったが、建文帝は祀られておらず、景泰帝は陵において祭られており、そのため、図には含めない。睿宗興獻帝は藩王であつたけれども、すでに太廟に附されており、ゆえに図に列する。」〔惠宗・代宗嘗登帝位、惠宗不祀、代宗祀于陵、故不入圖。睿宗雖藩王、已附太廟、故列于圖。〕

もとづいて、随処に按語を付して論評を行なっている。そして、『廟制圖考』のうちでも、「実態の把握」と「当為に照らした批判的論評」という両面が際立ってあらわれるのが、次章に見る晉朝宗廟制の項である。

第2節 後漢朝廟制の記述

本節では、歴代廟制に対する萬斯同の把握のし方と論評を検討する一事例として後漢の項をとりあげる。後漢をとりあげるのは、一つには、萬斯同による実態把握に優れる点が見られるからであり、いま一つには、『廟制圖考』の整理に沿いながら、第2章の予備作業として後漢廟制の概要を示すためである²¹。後漢は、傍系宗室から出た皇帝が中興を果たしたという点で、東晉にとって重要な先例となっており、主として光武朝の廟制に即して、東晉廟制を考える上での要点を本節で提示する。

『廟制圖考』は、後漢期宗廟については下記六点の図を掲げる。後漢宗廟の運用実態を伺い得る史料は、創建期と末期とに限られており、萬斯同の記述も、光武帝による創建とその改制、明帝による同堂異室の採用の後、時間を大きく隔てて、靈帝・獻帝朝に及ぶ。

〔漢・第二図〕 東漢帝系圖

〔漢・第七図〕 東漢洛陽高廟圖

〔漢・第八図〕 洛陽親廟圖

〔漢・第九図〕 世祖廟圖

〔漢・第十図〕 靈帝時廟制圖

〔漢・第十一図〕 獻帝時廟制圖

後漢の皇帝は、第六代安帝以後、傍系からの入継を繰り返し、相互の世代関係も複雑であるが、〔漢・第二図〕「東漢帝系圖」は、体例どおり、直系か傍系かの続柄は一切斟酌せず、即位順と世代関係に特化して表示する。後漢皇帝の続柄の複雑さは、萬斯同も別の系図によって示す必要があると考えたらしく、その『歴代史表』において、「東漢諸帝統系圖」²²を掲げ、皇帝の出身王家を、世代関係・即位順と併せて図示している。

漢を再興した光武帝は、建武三年（27）、洛陽に高祖廟を設けて高祖以下十一代の前漢皇帝を奉安し、うち高祖・文帝（太宗）・武帝（世宗）を不毀廟に位置づけて四時祭と臘祭の対象とした。翌三年には、高祖廟とは別に、光武帝の高祖父舂陵節侯劉買から父南頓君劉欽までの四世祖を奉ずる親廟を設け、こうして、高祖廟の三帝と親廟の四世祖から成る「七廟」の状態

²¹ 後漢期の宗廟制について特にその確立期については次の研究を参照した。金子修一『古代中国と皇帝祭祀』（汲古書院、2001年）第三章「漢代の宗廟と明堂及び封禪」、「三、漢代の宗廟」、同『中国古代皇帝祭祀の研究』（岩波書店、2006年）第四章「漢代における郊祀・宗廟制度の形成とその運用」、「三 後漢における郊祀・宗廟の祭祀」、郭善兵『中国古代帝王宗廟礼制研究』（人民出版社、2007年）第三章「東漢皇帝宗廟制度」、目黒杏子『漢王朝の祭祀と儀礼』（京都大学学術出版会、2023年）第三部・第三章「後漢の酎祭と宗廟制」。

²² 萬斯同『歴代史表』卷一「東漢」。四庫全書本『補歴代史表』には不収録。

が一応は成立した（高祖廟の十一主のうち一祖二宗以外は毀廟扱い）。京師に並び建てられた高祖廟と親廟が、『廟制圖考』では、〔漢・第七図〕と〔漢・第八図〕に図示される。

建武十九年に至ると、この「高祖廟三帝と親廟四世祖」からなる七廟状態を改めて、世代関係を反映させつつ、前漢の皇統との接続関係をより強調した方式へと変更する。光武帝は、「父世代に位置する元帝の後となって大宗に相当する漢の皇統を継ぐ」という名目をとり²³、この継承関係に対応するように、洛陽高祖廟において宣帝を不毀廟に、元帝を禰廟（父廟）に改めて位置づけ、光武帝と同世代以下の成帝・哀帝・平帝は長安の高祖廟（『續漢書』祭祀志下は「故高廟」と表記）において奉安した。こうした継承関係の設定は、次章に述べるとおり、「兄弟不相爲後」原理に沿っている。また、これまで親廟に位置づけられていた春陵侯から南頓君までの四世祖については、それぞれ園陵が所在する郡県において地方官に祭らせることとした。こうして成立した「四不毀廟と一親廟」²⁴からなる「五廟」状態は、前漢皇帝との継承関係のみで完結している。萬斯同は、光武帝の功績が創業にひとしいことを理由に、京師において高祖廟と私親の四世廟とが並立した当初の廟制を是認しており、建武十九年の改制によって、私親廟を地方に移してしまったことと、元帝を禰廟に位置づけたことを批判している。

建武初年に、親廟と高廟とが並び建てられたのは、礼の正しいあり方に最もかなっており、批判さるべきところはない。それなのに、廷臣の妄説に惑って、親親の大義を忘れて、廟を京師にもうけて祀らず、遠く郡国において祀らせた。これはどういう礼であろうか。光武帝は、中興を標榜したとはいっても、實質は新たに王朝を興したにひとしく、四親に帝号を追贈し、みずから祭具・香酒を手にして祀っても誰が咎めようか。まして中宗（宣帝）を祖父として奉じ、元帝を父として奉じたのであるから、南頓君から上の祖先に祖父・父の呼称を加えることはできないのであって、それなのに祖父・父と称して遠く郡国に置くということがあろうか。礼を知らざることはなほだしい。わたしが考えるに、南頓君以上の四親の廟は、そのまま洛陽に営んで天子自ら祀ってよかったのである。ただ、高祖廟での合祭に加えてはならない。宣帝を祖父とし元帝を父としたのに至っては最も礼に合わない。世祖は宣帝・元帝から命を受けたのでもないのに、どうして祖父・父とすることがあろうか。（『廟制圖考』、五十九葉表／197 頁 C、「按建武初、親廟與高廟並建、此最得禮之正、無可議者。乃惑廷臣之妄説、而忘親親之大義、并不廟祀京師、而遠祀郡國、此何禮哉。帝名雖中興、實同創業、追帝四親、躬奉匕鬯、夫誰曰不宜。況既祖事宗、禰事元帝、則南頓以上亦不得加祖考之稱、稱之曰祖考而可遠置郡國哉。甚矣、其不知禮也。愚謂四親之廟、仍宜建於洛陽、天子親祠、但不當合食高廟耳。至於祖中宗禰元帝、尤不合禮。世祖非受命於宣・元、何以祖禰爲哉。」）

²³ 『後漢書』卷二・光武帝本紀下・建武十九年條・李賢注所引應劭『漢官儀』、「光武第雖十二、於父子之次、於成帝爲兄弟、於哀帝爲諸父、於平帝爲祖父、皆不可爲之後。上至元帝、於光武爲父、故上繼元帝而爲九代」。蔡邕『獨斷』下にもほぼ同文が見える。哀帝と平帝は同世代（光武帝の子世代）であって、「光武……於平帝爲祖父」というのは実際の統柄に対応していない。

²⁴ 惠帝・景帝・昭帝は毀廟として扱われ、禘祫でのみ祭祀の範囲に含まれている。『續漢書』「祭祀志下」、「惠・景・昭三帝非殷祭時不祭。」

萬斯同が、「親親之大義」云々という口吻のもと、南頓君らの四親廟について帝号の追贈と京師での皇帝親祭を認めているのは、おそらく、嘉靖大礼議以後、親親と尊尊を衡量する際の標準線が変化したことの影響を蒙っているであろう。

光武帝が崩зると、前漢に行われていた各堂独立方式を所与の前提として、独立の世祖廟を設けて神主を奉安した。無論、そこには、前漢の皇統からの相対的独立をことさらに表示しようという意図はなく、以後の後漢皇帝も同様に独立の一廟を設けることを想定しての措置であった。ところが、第二代明帝の遺詔によって、一堂を新たに設けることなく明帝を世祖廟に合わせ祭り、第三代の章帝以下も、世祖廟への附廟を踏襲する²⁵。仮に明帝以後、各堂独立方式が継続されていれば、歴代の皇帝廟が、「高祖廟（高祖以外に前漢皇帝を内包）、世祖廟、明帝廟、章帝廟……」と並ぶことになり（各陵傍の廟であれば、「並ぶ」わけではないが）、後漢諸帝も、光武帝の世祖廟ではなく高祖廟を結集点とする外観を成したはずである。ところが、実際には、後漢諸帝は、同堂異室制の採用により、世祖廟の内部に世祖を結集点として並び、外見的には、前漢宗廟と後漢宗廟とが分立する様相を呈した²⁶。〔漢・第九図〕「世祖廟圖」は、同堂異室制の発端となった「世祖廟に明帝が合わせ祀られている」状況を図示しており、萬斯同は、明帝遺詔とこれを承けて有司が提起した廟制案の文言²⁷を頼りとして、中門わきに「更衣別室」を設けて明帝と皇后の神主を書き込んでいる。

後漢中期における宗廟の運用状況については史料が少なく、後期の靈帝の時点にまで下って、『續漢書』祭祀志下にもとづき高祖廟と世祖廟との内訳が確認できる²⁸。萬斯同が〔漢・第十図〕に図示するのは、世祖廟の側のみであるが、『續漢書』祭祀志下にもとづき、高祖廟と世祖廟の並立状況を次のような内訳で記述している。

高祖廟：高祖、太宗文帝、世宗武帝、中宗宣帝、元帝

世祖廟：世祖光武帝、顯宗明帝、肅宗章帝、穆宗和帝、恭宗安帝、敬宗順帝、威宗桓帝

靈帝の後を承けた少帝劉辯が董卓によって廃され、代わって獻帝が擁立されると、蔡邕が宗廟の改制を提議する（『後漢書』本紀は初平元年、袁宏『後漢紀』は同二年）。蔡邕の建議は、「後漢の歴代皇帝に一律におくられている廟号（「宗」号）を、不毀に値する皇帝以外からは

²⁵ 同堂異室採用の経緯について、注 21 所掲金子修一『中国古代皇帝祭祀の研究』（岩波書店、2006 年）第四章「漢代における郊祀・宗廟制度の形成とその運用」の特に 181～183 頁、注 21 所掲目黒杏子『漢王朝の祭祀と儀礼』第三部・第三章「後漢の酎祭と宗廟制」・第二節「明・章帝期の宗廟制」。

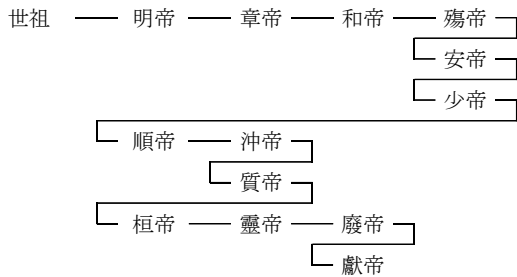
²⁶ 章帝は、高祖廟の側で光武帝・明帝を含めて合祭を行っており、両廟の並立状態を統合することは意識されていたであろう。章帝建初七年八月禘の詳細については、注 21 所掲目黒杏子『漢王朝の祭祀と儀礼の研究』第三部・第三章「後漢の酎祭と宗廟制」第三節「章帝の「禘」祭」。

²⁷ 『後漢書』章帝本紀・永平十八年十二月乙巳條所掲有司奏言、「孝明皇帝……自稱不德、無起寢廟、……遂藏主於光烈皇后更衣別室。……臣愚以爲更衣在中門之外、處所殊別……」

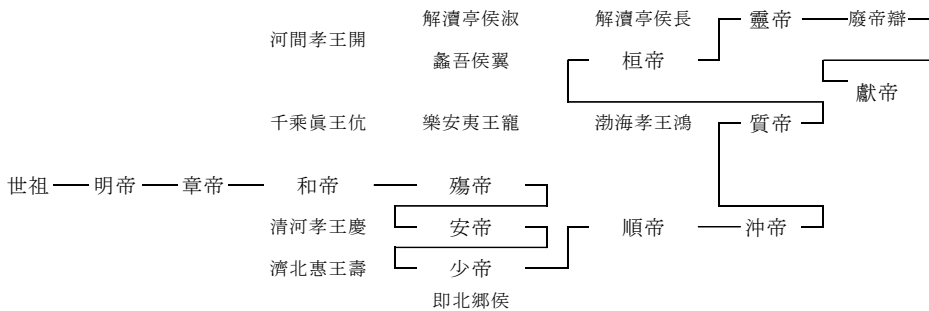
²⁸ 獻帝朝の時点での高祖廟・世祖廟の顔ぶれは、蔡邕『獨斷』にも記載が見える。『獨斷』下、「西廟五主、高帝・文帝・武帝・宣帝・元帝。……東廟七主、光武・明帝・章帝・和帝・安帝・順帝・桓帝也。」

【『廟制圖考』〔漢・第二図〕東漢帝系圖】

春陵節侯 鬱林太守 鉅鹿都尉 南頓君



【『歷代史表』卷一「東漢諸帝統系圖」】



【『廟制圖考』〔漢・第九および十図〕漢廟制圖】

〔漢・第九図〕靈帝時廟制圖

世祖 光武帝	顯宗 明帝	肅宗 章帝	穆宗 和帝	恭宗 安帝	敬宗 順帝	威宗 桓帝
卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍
卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍
堂						
古之廟寢、前爲堂、後爲室、室東西爲房。自同堂異室之制興、東西房悉改爲室、古廟寢之規模亦變。						

〔漢・第十図〕獻帝時廟制圖

世祖	顯宗	肅宗	安帝	順帝	桓帝	靈帝
卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍
卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍	卅 卍
堂						
前此、諸廟皆稱宗。自獻帝立、安帝以下悉去宗號、以顯肅二宗爲不祧之廟。						

除き、親廟の範囲を外れる皇帝はこれを祧毀する」という趣旨であった。具体的には、光武帝・明帝・章帝以外の廟号を除き、元帝を含めて四世の範囲を外れた皇帝を祧し、あわせて、宗号を除かれた三帝（和帝・安帝・順帝）が生母ないし生祖母に追贈した皇后号を除いた。

獻帝朝の宗廟について、蔡邕議に拠る改制を経た段階での世祖廟を、萬斯同は、〔漢・第十一図〕に図示する。萬斯同が、四親廟の顔ぶれを「安帝・順帝・桓帝・靈帝」とするのは、袁宏『後漢紀』卷二十一の「孝安・孝桓（孝）〔在〕昭、孝（和）〔順〕・孝靈在穆」と基本的に一致する（四部叢刊所収明嘉靖刊本『後漢紀』を二字改める）。この廟制変更が、初平元年二月の長安遷都より後であるとして、長安の宗廟がどのように整備されたのかは不明であるのだが、萬斯同は、洛陽と同様に、高祖廟と世祖廟が並立していたと想定しているのであろう。いま、初平年間に長安においても、新たに高祖廟と世祖廟を並立させたと仮定して²⁹、萬斯同の〔漢・第十一図〕に高祖廟の側を補うと下記の状況となる。

高祖廟：高祖、太宗文帝、世宗武帝、中宗宣帝

世祖廟：世祖光武帝、顯宗明帝、肅宗昭帝、安帝、順帝、桓帝、靈帝

『續漢書』祭祀志下に改制の結果として示される「四時所祭、高廟一祖二宗及四近帝凡七帝」とは、一応、この状況に対応するものとして理解が可能である。まず、前提として、「凡七帝」は、『冊府元龜』所引祭祀志にもとづき、「凡十一帝」に改める³⁰。通行の『續漢書』祭祀志下が、「七」につくるのは、「高祖廟の一祖二宗と四親とで、全七帝」と順当に読むことができ、一見筋が通っている。だが、実際には、「高祖廟の一祖二宗と四親とで、全七帝」のままでは実態に照らして整合的に解し得ない。高祖廟は「一祖二宗」ではなく、「一祖三宗」（高祖・太宗・世宗・中宗）である。「二宗」と「三宗」の食い違いだけでなく、「高祖廟の一祖二（あるいは三）宗と四親」だけでは、世祖廟の「一祖二宗」（世祖・顯宗・肅宗）をとりこぼしてしまう。馬端臨が目にした『續漢書』はすでに「凡七帝」であり、彼が「全七帝」を前提にして、「高祖の一祖二宗と、近帝としての光武帝・明帝・章帝・靈帝」と解するのも³¹、四時祭の対

²⁹ 遼東の公孫度は獻帝の正統性を認めず、自らが漢を継承することを標榜して、「漢二祖廟」を立てている（『三國志』卷八・魏書・公孫度傳）。注21所掲金子修一『古代中国と皇帝祭祀』第二章「中国古代皇帝制の特質」、44頁、同『中国古代皇帝祭祀の研究』第4章「漢代における郊祀・宗廟制度の形成とその運用」、193頁。公孫度の例から見ると、高祖廟と世祖廟の並立方式は、漢の宗廟の範型として認知されていたとおぼしく、遷都先の長安でも、故高廟（成帝・哀帝・平帝を祀っていた）を利用するなどして両廟を設けた可能性はあるだろう。

³⁰ 王欽若等奉勅撰『冊府元龜』卷二十八・帝王部・奉先、「獻帝興平元年加元服……」、注「初平中相國董卓・左中郎將蔡邕等、以和帝已下功德無殊而有過（著）〔差〕、不應為宗、及餘非宗者追尊三后、皆奏毀之。四時所祭、高廟一祖二宗及近帝四凡十一帝」。明崇禎刊本・四庫本ともに「凡十一帝」につくる。

³¹ 馬端臨は、安帝・桓帝・順帝をいきなり親廟から除外して、「光武・明帝・章帝・獻帝」から成る「四近帝」を祭るとするのが、当為としてありえないと考えており、それゆえに、この方式に導いたと目される蔡邕を激しく論難しているのだが（萬斯同のいう「極口肆詆」、実際のところは、当為としてありえないような改正案を、蔡邕がそもそも提起するはずがなかったということである。念のいったことに、馬端臨は、「獻帝から見て、桓帝から上の皇帝は実の高祖父・曾祖父・祖父でないから、傍統入継の皇帝による私親への厚遇という風潮もあって、蔡邕は獻帝に媚びて実父の靈帝のみを祭らせたのではないか」と的を外れた穿鑿している。「嗣帝殷勤、各欲褒崇至親而已」（袁山松『後漢書』所引蔡邕議）への批判は、蔡邕議の論点の一つである。『文獻通考』卷九十二・宗廟考二、「蔡邕の定めた「高祖廟一祖二宗及び近帝四で

象から光武・明帝・章帝を除外するのはありえないからである。馬端臨は「近帝」をこのように解することでつじつまをあわせているが、「光武帝・明帝・章帝」を「近帝」だというのは違和感があり、かつ、文字通りの「近帝」であるはずの「安帝・順帝・桓帝」を親廟から外してしまうのは、蔡邕議が親廟の内訳に安帝らを含めているのと齟齬する。

また、「高廟一祖二宗及四近帝」を「世廟一祖二宗及四近帝」の誤りであるとして、「世祖光武帝・顯宗明帝・肅宗章帝および安帝・順帝・桓帝・靈帝」と解するなら、「凡七帝」とは整合するが、今度は、高祖廟の高祖以下「一祖三宗」が、不毀廟であるにもかかわらず四時祭の対象に含まれなくなる。「世」を「高」と誤るよりは、「十一」を「七」と誤る可能性の方が高いであろう。

以上の検討から、『續漢書』祭祀志下の「高廟一祖二宗及四近帝凡七帝」を、『冊府元龜』所引の同文にもとづき、「高廟一祖二宗及四近帝凡十一帝」に改め、その上で、「高廟」と「一祖二宗及四近帝」とで句切り、「一祖二宗及四近帝」の部分は世祖廟のみの内訳を指すものと受け取り、全体を、「高祖廟（の一祖三宗）、および（世祖廟の）一祖二宗と四親。あわせて十一帝」と解することを提起する。「高廟一祖二宗及四近帝」という文面に対しての自然な読みとは決して言えないが、ただし、この理解であれば、四時祭の対象となる歴代皇帝の顔ぶれと

全七廟とする」に関して、その説はよいかに見える。しかし、「和帝・安帝・順帝・桓帝四帝はこれといった功德がなくむしろ過誤がある」としてこれを毀つことを上言しており、ということは、彼がいう「近帝四」とは、「光武・明帝・昭帝・靈帝」ということになる。いにしえのいわゆる「天子七廟」とは、太祖と「有功の祖」と「有徳の宗」から後は、世代が下の四世であり、つまりは、当代の君主の高祖父・曾祖父・祖父・父である。この四代は、功績があるがゆえに祭祀の対象とするわけではなく、過失があるからとて祭祀の対象から外したりもしない。今、獻帝の立場でいえば、靈帝は父であり、桓帝は祖父であり、安帝は曾祖父であり、和帝は高祖父である（馬端臨は、順帝を桓帝と同世代に数えていることになる）。いま、その高祖父・曾祖父・祖父の三世を捨ておいて、父に五代前の祖先（章帝）を上を隔てて継がせるというのは「上繼五世之祖」、道理としてどこが正しいであろうか。当時、この提案は、すべて董卓の手に出たのであり、獻帝は関与していなかった（が、次のような事情があった）。東漢では、和帝から後、しばしば皇統が断絶し、安帝は清河王の子の立場で入って和帝を継ぎ、順帝・桓帝は河間王の孫の立場で入って安帝を継ぎ（順帝は安帝の実子であるので、「清河王の孫」である）、靈帝は河間王の曾孫の立場で入って桓帝を継いだ。靈帝に至ってやっと、実父子の間柄で獻帝となった。そうなると、獻帝の父は実父であるが、高祖父・曾祖父・祖父は、入継された大宗である。安帝・順帝以来、皇位を入継すると、原則を逸脱した方式によって私親である実父母を高く遇し、「統を二本に、父を二人としてはならない」との道理をわきまえず、ともすれば、大宗と私親との間でひそかに厚薄の差をつけていた。伯喈（蔡邕）も当時の風潮に慣れて、ひそかに（私親に厚くしたい意向に）阿ったのであろうか。そうでもなければ、祧毀してしまう対象はすべて傍系から入って継承した相手の皇帝であるとか、世代が隔たっていることを問題ともせず、靈帝に上を隔てて章帝を継がせてしまうということがあるだろうか。いったいこれで、礼を知る者といえようか。」〔又按蔡邕所定高祖廟一祖二宗及近帝四爲七廟。其説似矣。但以和・安・順・桓四帝功德無殊、而有過差、奏毀之、則所謂近帝四者、乃光武・明帝・章帝・靈帝也。按古之所謂天子七廟者、自太祖及祖功德之後、其下四世、則當代人主之高・曾・祖・父也。此四代者、不以有功而存、不以有過而廢。今以獻帝言之、靈其父也、桓其祖也、安其曾祖也、和其高祖也。今捨其高・曾・祖三世、而以其父上繼五世之祖、於義何所當乎。當時此議雖一出董卓、帝無所預。然東漢自和帝而後、皇統屢絕、安帝以清河王之子入繼和帝、順・桓二帝以河間王之孫入繼安帝、靈帝以河間王之曾孫入繼桓帝。至靈帝方有親子爲獻帝、是則獻帝之所謂父者親父、所謂高祖・曾祖・及祖者、乃所繼之大宗也。自安・順以來、既入嗣大位、即以非禮崇其私親之父母、而昧兩統二父之義、往往於大宗與私親陰有厚薄、伯喈豈亦習聞時指、陰有諂邪耶。不然何所祧毀者、皆所嗣之大宗、而竟以靈帝上繼章帝、初不問其世次之懸隔、是豈得爲知禮者乎〕。馬端臨が、獻帝から見て五代前の和帝を高祖父廟に位置づけ、「順・桓二帝……入繼安帝」（＝同世代の順帝・桓帝がともに父世代の安帝を継ぐ）と表現しているのは、「兄弟不相爲後」に準拠している。蔡邕のいう「嗣帝殷勤、各欲褒崇至親而已」という状況（入継皇帝による実父母への追尊と立廟）の詳細については、渡邊将智「後漢における傍系の帝位継承と追尊」（『日本秦漢史研究』21号、2020年）を参照。

して不自然なところはない。『續漢書』祭祀志下で、この前に位置している靈帝朝の記事が、「京師四時所祭、高廟五主、世廟七主……」として、高祖廟と世祖廟の内訳を列記しているのは、このような読みが成立することの傍証となるであろう。萬斯同は「……凡七帝」を前提としており、「高祖廟（の一祖三宗）、および（世祖廟の）一祖二宗と四親。あわせて十一帝」と読んでいるわけではないが、この読み自体は、萬斯同の「四近帝」理解と整合する。

蔡邕の議にもとづく獻帝朝の宗廟改制の内実については、初平年間の長安宗廟の状況がわからず、かつ「高廟一祖二宗及四近帝凡（七）〔十一〕帝」が解し難いという問題以外にも、史料の錯綜があり定論を見ていない³²。過去には、上述のように馬端臨が「近帝四」を、「光武帝・明帝・章帝・靈帝」と解する混乱も生じていた。馬端臨が「四近帝」を取り違えたのは、蔡邕が提起した「和帝以下の宗号を除くべし」との主張の趣旨を取り違えたことも一因であり、萬斯同は、蔡邕議に対する馬端臨の誤解を正して、「近帝四」の内訳が「安帝・順帝・桓帝・靈帝」であるとの自説を改めて確認している。

東漢は、祧遷の制度を定めておらず、諸帝がすべて「宗」と称していたのは、いにしえの原則にはなはだ違背している。蔡邕がこれを修正したのは妥当である。それなのに、馬端臨が「和帝・安帝・順帝・桓帝の祭祀を廃して、靈帝だけを祭り、上に隔てて世祖および顯宗・肅宗につなげた」と批判しているのは（注 31）、間違いである。史書には、はっきりと「一祖・二宗及び近帝四、凡そ七廟」とあり、当然、安帝・順帝・桓帝はいうところの「近帝」のうちに含まれている。どうして、これらを祭祀の対象から除外して祀らないということがあろうか。和帝だけは、親族関係の範囲外に出ているとして毀ったのは、まさに古制に合致している。馬氏が文の趣意をわきまえず、口を極めて非難しているのは誤りだ。……蔡邕の意図は、単に、「宗」を称することを誤りとして、諸帝の宗号を改めることを求めたのであり、諸帝の廟（＝神主）を毀って祭祀の範囲から外したわけではない。そうでなければ、史書の文の「凡そ七廟」という句を、馬氏はどうやって解するのか。……（『續漢書』祭祀志の）前の部分に（靈帝の時の宗廟を述べて）「世祖廟七主」とあって、その後を「少帝三陵」と承けていることから、三幼君（殤帝・冲帝・質帝）は「七主」のうちに含まれないことがわかり、和帝については親が尽きていて毀つべきであるから、そうすると「近帝」とは（先代靈帝の他には）安帝・順帝・桓帝の三帝であると確定できる。（『廟制圖考』、六十五葉表／200 頁 C、「按東漢不定

³² 後漢後期の獻帝朝の廟制変更について、史料面の混乱状況については、注 21 所掲郭善兵『中国古代帝王宗廟礼制研究』第三章・第四節「東漢獻帝初平元年皇帝宗廟礼制改革」を参照。蔡邕の議は、司馬彪『續漢書』祭祀志下、劉昭『續漢書注』所引袁山松『後漢書』（『通典』卷四十七所引蔡邕論は同じ）、袁宏『後漢紀』卷二十六・孝獻帝本紀一、『蔡中郎集』卷九「宗廟迭毀議」に見える。親廟の内訳を示しているのは、袁宏『後漢紀』孝獻帝本紀と蔡邕「宗廟迭毀議」であるが、前者は「四親廟、章帝は不毀廟」、後者は「六親廟、章帝は親廟の一」であり、枠組みが異なるからには、後者を基準として前者に字句を増すような彌縫を行うのは適当ではない。また、「五年に二回、太祖に合食する」が、袁宏『後漢紀』「宗廟迭毀議」は元帝のみにかかり、一方、袁山松『後漢書』は、元帝だけでなく和帝・安帝・順帝・桓帝にもかかっている。後者は、馬端臨のような「和帝・安帝・順帝・桓帝はすべて祧毀された」との理解を導くであろう。本稿は、『後漢書』本紀・『續漢書』祭祀志と整合的に解し得る袁宏『後漢紀』に依拠する。

遷毀之制、諸帝悉皆稱宗、甚違古誼。蔡邕釐正之、是也。乃馬端臨氏譏其廢和・安・順・桓之祀、獨祀靈帝以上接世祖及二宗、則非矣。史明言「祀一祖二宗及近帝四、凡七廟」、則安・順・桓三帝、固在近帝中矣。曷常毀而不祀哉。獨和帝親盡而毀、正合古制。馬氏不審文義、極口肆詆、過矣。……邕之意、止以稱宗爲非、故奏革其宗號、非毀其廟而不祭也。不然史文「凡七廟」句、馬氏將何以釋之。……曰前言「世祖廟七主」下、即繼以少帝三陵、是三幼君並不在七主內可知、而和帝親盡宜毀、故知爲安・順・桓三帝也。）」

「廟号を除くべきか否か」という礼解釈の当為の次元は別にして、獻帝朝において改制を経た後の「四近帝」の顔ぶれについては、「安帝・順帝・桓帝・靈帝」とする萬斯同の理解は穩当であろう。『廟制圖考』の後漢の部分は、「誰が祭られていたのかを確定する」という素朴な事実把握の次元で参照に値する。

なお、後漢では、前漢皇統と光武帝との接続関係や群廟合祭（禘祫）の序列においては世代関係が基準となっていたが、それ以後、世代関係と即位順とをどのように衡量して序列に反映させていたかは確認できない³³。「四近帝」の内訳が萬斯同の推定どおりであるとすると、同世代の順帝と桓帝が独立の一世に数えられていることから、世代関係は反映させずに四代の皇帝を数えていることになる。

以上の概観を踏まえて、後漢宗廟のあり方、特に建武十九年段階より後のそれについて、東晉成立期の廟制を考えるための要点となる特徴を、ここで提示する。

- (1) 光武帝は、父世代に位置する元帝の後となり、この継承関係を、元帝を父廟として祭ることで具体化した。
- (2) (1)と対応して、光武帝は、自身と同世代以下にあたる成帝・哀帝・平帝を洛陽高廟ではなく長安の別廟（故高廟）に奉安し、みずからは祀らなかった。
- (3) (1)と対応して、光武帝の実父など私親は皇帝宗廟には奉じない。
- (4) 洛陽に、高祖を首位として前漢諸帝を祭る高祖廟と、中興祖たる光武帝を首位として後漢諸帝を祭る世祖廟とが並立した。

光武十九年に成立した「四不毀廟と一親廟」からなる「五廟」状態が、実父南頓君ら私親を除き、前漢皇帝との継承関係のみで完結しているのは、皇帝宗廟の公的性格を強めるものであった³⁴。この廟制にあっては、実父との血縁関係が、公的性格を持つ皇統に比して、私的な

³³ 後漢沖帝朝において、皇太后梁氏（順帝皇后）の臨朝のもと宗廟序列の入れ替えが図られ、先代順帝を四代前の殤帝の上位に置くことが決定された。この時、呂勃が、「應依昭穆之序、先殤帝、後順帝」としてこの決定に反対し、周舉も『春秋』文公二年「躋僖公」條にもとづく議論で呂勃を援護し、結果、序列の入れ替えは中止された。この一件は、「世代間尊卑」と「即位順（に反映される君臣関係）」との間でいずれを優先すべきかが衡量されたわけではない。殤帝は、夭折者ではあるものの、世代間尊卑と即位順のいずれを基準にしても、順帝の上に位置するのであって、そこで、周舉は、「先後の順序からいっても、世代関係からいっても殤帝と順帝との序列を改め乱すわけにはいかない」〔先後之義不可改、昭穆之序不可亂〕と論じたのであった。『後漢書』列傳第五十一・周舉傳。

³⁴ 建武十九年の廟制が、実父はじめ私親との関係を抑制することによって皇帝の公権性を強化していることは、王莽が元始年間に皇考廟・恭皇廟を廃したと軌を一にしている。注 21 所掲金子修一『中国古代皇帝祭祀の研究』第 4 章「漢代における郊祀・宗廟背制度の形成とその運用」、特に 179 頁を参照。

関係であることは明らかに意識されているのであるが、一方で、同じく血縁に由来する世代関係については、皇帝宗廟において抑制されるべきものとは考えられていない。元帝と光武帝との擬制的父子関係は、「父子」一般と同一視されて、「君臣父子とは、天地自然のありようにもとづくところの名教の本である」という議論の引き合いに出されている³⁵。こうした議論にあつては、事後に設定された擬制的な関係であっても、その世代関係が対応するかぎりは、父子の実質をそなえたとされているのであって、そうである以上は、実の父子関係と同様に、皇帝の公的性格と抵触するものと考えられるはずはないであろう。伝統中国における世代関係の意味の重さは、孝徳がその普遍性により公的性格を帯びることともども、血縁原理の側を「私」に括りこんでしまう公私二元論では測りえないところがある³⁶。とはいえ、伝統時代のうちにあつてすでに、萬斯同・沈垚らは、世代関係を皇帝宗廟においては抑制されるべき私的關係と見なすのであり、彼らに類する立場から、光武廟制の（１）（２）が世代関係の規制を蒙っている点に批判が加えられることになる。

東晋は、「傍統入継の皇帝による中興」の先例にあたる後漢をふまえて、西晋との継承関係を設定しこれを宗廟に具体化するが、（１）～（４）のうち、踏襲されるのは（１）（３）である。東晋元帝の中興祖としての功績を大きく見積もり、ひいては、中興以後の皇統の相対的独立性を強調しようというのであれば、あえて（２）や（４）を採ることも考えられるが、実際には、元帝の謙抑的な姿勢のもと、（２）は意識的に採用されず、（４）は東晋政権が確立して皇帝の代数を重ねた後も問題にさえなっていない。

第2章 『廟制圖考』における世代原理の把握と批判

第1節 晋朝宗廟制の運用——宗廟序列の準則と実態——

（１）晋朝宗廟の運用準則——『廟制圖考』による運用準則の把握

司馬氏の晋朝においては、漢代に確立した国家礼制が軌道に乗り、郊祀と並んで皇帝祭祀の中核を成す宗廟も一定した枠組みのもと運用されていた³⁷。制限廟数、同堂異室といった枠

前漢後期の礼制改革は、王莽を頂点として公的側面からの皇帝の権威づけの意義を持ち、儒家官僚の側からの皇帝権力に対する規制と表裏の関係にある。保科季子「前漢後半期における儒家礼制の変容——漢的伝統との対立と皇帝観の変貌」（歴史と方法編集委員会〔編〕『歴史と方法3 方法としての丸山眞男』、青木書店、1998年）を参照。

³⁵ 袁宏『後漢紀』卷二十六・孝獻皇帝・初平二年、「袁宏曰く——光武が元帝につながるの、正しいと言ひ得る。君臣と父子は名教の根本である、そうであれば、名教がおこつたのは何のためであろうか。思うに、（名教とは）天地の性を基準とし、自然の理に合うことを求めて、測り考へて名を決め、引き継いでその教を大きくし、区別づけし作りなして、そうして天下のはたらきに通ずるものである。」〔袁宏曰、光武之繫元帝、可謂正矣。夫君臣父子、名教之本也。然則名教之作、何爲者也。蓋準天地之性、求之自然之理、擬議以制其名、因循以弘其教、辯物成器、以通天下之務者也。〕

³⁶ 伝統中国において世代関係が重要視されたことについては、注2所掲滋賀秀三『中国家族法の原理』（創文社、一九六七年）第三章・第一節「擬制による承継人」、315頁を参照。「或る者が共同祖先から見るとえば曾孫であるとすれば、それは動かすべからざる自然的所与であり、これが擬制によって孫になつたり玄孫になつたりすることは、中国人には甚だしい背理と感ぜられた。これはまた、尊卑長幼による上下の秩序づけが社会生活の基礎として大きな機能を果たしていたことと関連する。昭穆相当という要件は、擬制によってこの上下の位どりを狂わせることを阻止するという意味をもっている。」（『家族法の原理』315頁）

³⁷ 晋一代を通じての宗廟制について、祭祀の実施状況については以下の研究がある。陳成國『中國禮制史』（湖南教育出版社、1995年）第二章・第三節「晋朝の祭祀」、注21所掲金子修一『中国古代皇帝祭祀

組みのもと、晉朝宗廟が実際にはどのように運用されていたかについては、正史類の礼志や『通典』に詳細な記述が残されている。晉朝礼制の基本史料の一つである沈約『宋書』禮志を繙くと、晉朝礼制を記述した箇所では、宗廟のうちでも、特に、奉安される祖先の範囲と序列についての沿革と議論に多く紙幅が割かれており、これは、国祚が長きにわたり、代替わりにもなう神主の序列の変更が繰り返される過程で、たびたび朝議が交わされたことを反映する。『宋書』禮志三の宗廟項のうち、晉朝部分は、次のように小項目に分かたれており、その詳略・整理の度合いは、沈約も参照した司馬彪『續漢書』「祭祀志下」の宗廟項とは異なる³⁸。ただし、整理の度合いが適切であるか疑問を抱かせるところもあり、小項目のうち、本稿の主題と関わる《1》《2》《3》は、内容の重なりが大きく、特に《3》は、正史の一般的な体例に沿えば、『晉書』卷十九・禮志上の記事配列と同様に、《2》に組み込まれるはずであろう³⁹。

の研究」第一章・魏晉南北朝期における郊祀・宗廟の制度」第六章・魏晉南朝における郊祀・宗廟の運用」、郭善兵『中国古代帝王宗廟礼制研究』（人民出版社、2007年）第四章・三國兩晉南北朝皇帝宗廟制度」、梁満倉『魏晉南北朝五礼制度考論』（社会科学文献出版社、2009年）第四章・魏晉南北朝の吉禮」。東晉初の宗廟制における神主の序列とその祧遷、その準拠学説となっていた賀循の宗廟・継承解釈については、新田元規「君主継承の礼学的説明」（『中国哲学研究』23号、2008年）第一章・第二節「東晉廟制をめぐる論争と「兄弟不相爲後」説」（一）「東晉初の廟制論」において論じた。本稿では、史料の提示は最小限にとどめる。

³⁸ 沈約『宋書』のうちで、宗廟祭祀についての記述は、禮志三だけでなく禮志一にも見えるが、これは、『宋書』禮志の次のような構成上の特徴による。『宋書』禮志全五卷は、その内実としては、一・二が礼儀志に、三・四が祭祀志に、五が典服志にそれぞれ相当する。祭祀志相当の部分の特記を詳述するのは、司馬遷「封禪書」、班固「郊祀志」、司馬彪「祭祀志」を先例に意識してのことであるが（禮志三卷首総論）、ただし、それら先行史書における「礼儀」と「祭祀」の分立（『史記』は「禮書」と「封禪書」、『漢書』は「禮樂志」と「郊祀志」、『續漢書』は「禮儀志」と「祭祀志」）とは異なり、『宋書』禮志は、礼儀志相当の一においても、五礼の一環として吉礼（祭祀）を記述する。結果、『宋書』では、吉礼の記述が、吉礼を五礼の一に位置づける禮志一と、吉礼を専論する禮志三・四とで重複してしまっており、総じて見るに、過渡期の著作の限界として、「五礼分類の採用」と「吉礼の重視」とに折り合いをつけ損ねた感がある。『宋書』禮志が、一と三・四との間で吉礼の記事をどう配するかは、祭祀の項目それぞれに異なり、郊祀と宗廟については、おおむね、一に儀注を（郊祀は郊壇も）、三・四に礼議を含めた沿革の詳細をそれぞれ振り分けている。郊祀・宗廟のほか、社稷・耕籍・先蠶・積奠などは、一と三・四の双方に記事が存在するが、明堂・封禪・五嶽四瀆のように三のみに記述される項目もある。『宋書』禮志のこうした構成について、丸橋充拓氏は、「一見して明らかなように、宋志は五礼に基づく構成を採用していない。それどころか、郊祀や籍田・親蚕、積奠などが禮志一と三・四に重出するなど、構成上の混乱、未整理ぶりが顕著である。“五礼”の枠組がどこまでこの時期の国家儀礼全体に貫徹していたか疑問符がつくところである」としている（丸橋充拓「魏晉南北朝隋唐時代における「軍礼」確立過程の概観」、『社会文化論集』7、2011年）。『宋書』禮志における吉礼の重出は丸橋氏の指摘のとおりであるが、それは意図をもってつくられた構成に沿っての重出であって「混乱」にはあらず（意図が成功しているかは別問題である）、また、礼儀志相当の一・二に即してみれば、嘉・賓・吉・軍・凶の順での五礼分類が採られているのが確かめられる。典服志相当の五については、小林聡氏によって、服制部分を中心に構成の区分と史料来源の検討が行われているが、一〜四についても、同様の基礎的な整理（特に構成の区分）が行われれば、『宋書』禮志の総体に対する理解が深まるように思われる。小林聡「六朝時代の印綬冠服規定に関する基礎的考察 — 『宋書』禮志にみえる規定を中心にして」（『史淵』130、1993年）。

³⁹ 『宋書』卷十六・禮志三は、太元十二年五月の礼議を、安帝義寧九年における四府君の祭祀をめぐる礼議の後ろに置き、かつ、「晉孝武帝太元十二年五月壬戌……」として、改めて「晉」を標していることから、これを独立した一項目として立てていることがわかる。『宋書』がこの《3》の礼議を独立させているのは、宗廟首位の選定を明堂と一括して論じているために、《2》に組み込み損ねたのではないかと思われる。『宋書』のこうした編集には、『宋書』禮志について指摘される原史料の性格と、それと表裏をなす未整理具合とがあらわれている。『宋書』禮志に収められる上奏文の史料的性格については、金子修一「『宋書』禮儀志による南朝上奏文の一研究」（注21所掲『古代中国と皇帝祭祀』収録。論文初出1980年）を参照。金子氏論文によれば、禮志所載の礼議には、尚書省の案奏が比較的原型に近い形で収録されており、当時の集議の形態を把握する手がかりとなる。

《1》武帝の宗廟創建から安帝に至るまで、被祭者とその祧遷、廟室の沿革。

《2》東晉における宗廟の序列と祧遷をめぐる礼議。

《2》—I 元帝太興三年、愍帝の祔廟に際しての礼議。惠帝・懷帝・愍帝の祭祀を親祭するか否か、別廟に置くか否かを論ずる。

《2》—II 穆帝永和二年七月、康帝の祔廟とこれにともなう禘祭（喪明けの時点で行う群廟合祭によって、順送りに移動した神主相互の序列が正される）に際しての礼議。この段階で四府君がすべて已毀廟の範囲に入ることから、今後、その神主をどこに安置するか、禘祭の対象に含めるかを論ずる。

《2》—III 安帝義熙九年四月、禘祭の実施にあたっての礼議。永和二年に同じく、四府君の神主をどこに安置し、禘祭の対象に含めるかを論ずる⁴⁰。

《3》孝武帝太元十二年、宗廟首位をめぐる礼議（明堂を含む）。⁴¹

《4》禘祭を挙げる時月と間隔。

《5》宗廟祭祀に際しての廃楽（郊祀・明堂を含む）。

晋朝において宗廟序列やこれと関わる継承をめぐるたびたび争点が生じ議論が交わされる原因の一つは、晋朝における皇位継承の事情である。晋朝においては、父子以外の続き柄にある二者間での伝位、特に、同世代間での伝位がしばしば行われ、「おいから伯叔父」「姪孫から伯叔祖」へといった世代を逆行しての伝位も行われている。父子世代間以外での伝位は後漢においてもしばしば見られたところであるが、特に晋朝においては、「皇太弟」なる地位が創出され、兄弟間伝位を、例外措置にとどまらず父子間伝位に準ずる方式として制度化する志向もうかがえる⁴²。

ただし、同世代間や逆順の伝位が、ただちに宗廟において奉安する祖先の範囲と序列に複雑さをもたらすわけではない。前提として、「天与の世代関係を重んじ、擬制によってこの関係を改変することを認めない」という親族観念があり、いざ同世代間の伝位が行われた際、この観念に根ざした準則に規制されることによって、廟室を十数にまで増やしたり、いったん別置した祖先を廟室に復帰したりするといった変則的な運用が行われるのであった。この点、変則的な運用の前提となる親族観念や運用準則を把握する上で助けとなるのが、萬斯同『廟制圖考』である。

⁴⁰ 『宋書』卷十六・禮志三所収の安帝義熙九年の礼議記事については、佐藤達郎「魏晉南朝の司法における情理の語について」（『漢六朝時代の制度と文化・社会』、京都大学学術出版会、2021年。論文初出2014年）が、全文を訓釈の上、各論者の主張の梗概を要約している。

⁴¹ 晋朝宗廟において、「永久の宗廟首位」としての太祖が、宣帝司馬懿であることは宗廟創建の当初から決定済みであったが、「今上から数えて“太祖と六世代”を祭り、太祖が六世代に含まれている間は、太祖は空位とする」という条件に阻まれて、孝武帝の治世に至ってもなお宣帝が太祖の地位を確保しておらず（孝武帝では第二室）、太元十二年五月に、この状況への対応が、明堂の創建とあわせて議論にのぼせられ、結果、既定方針どおり、京兆府君が遷されるのを待つこととなった。

⁴² 岡部毅史「西晉皇太弟初探」（『東方学』129、2015年）によれば、西晉期に「皇太弟」号が創出されたことについて、社会的背景としては、魏晉期には封爵継承について父子間相統の原則が緩み、兄弟相統が一般化する傾向が見られており、また、①司馬師・昭の間での継承関係の普遍化がはかられた、②政情が不安定であり政治的有力者の意向のもと父子世代間伝位の原則を逸脱した恣意的な後嗣決定が行われがちであった、という政治的事情も影響しているという。

『廟制圖考』の晉朝項は、一書の体例どおり、各代の序列と祧遷の状況を図を交えて記述し、合間に按語を附す。晉朝項に掲げられるのは次の七図である。

- 〔晉・第一図〕 晉帝系圖
- 〔晉・第二図〕 晉初一廟七室圖
- 〔晉・第三図〕 元帝時一廟十室圖
- 〔晉・第四図〕 康帝時一廟十一室圖
- 〔晉・第五図〕 穆帝時一廟十一室圖
- 〔晉・第六図〕 簡文帝時一廟十一室圖
- 〔晉・第七図〕 恭帝時一廟十六室圖

萬斯同は、晉朝の宗廟について、奉安される祖先の範囲と相互の序列がどのように定められていたかを次のように整理している。

王肅は「天子七廟」を解する上で、つとめて、『禮記』王制篇に見える「三昭三穆」の規定を中心とした。晉の武帝はといえば王肅の外孫であり、そのため、晉代にあつては、礼を論ずるには、すべて王肅の説に従っている。①太祖のとき、最初に宗廟を立てて征西府君から下の七人を祭り、三昭三穆とし、②太祖の位（永久の宗廟首位）だけは空位にしておいた。上の四世代が順送りに親廟の範囲から外れるのを待って、（第五世の）宣帝（司馬懿）を太祖としようと意図してのことであつた。③その後、兄弟の続柄で君位を継いだ場合には、兄弟をまとめて一世と数えることが多く、そのため（一世代分の皇帝が二人・三人となるので）廟室はふさがつても、規定の世代数（＝六世代）には達しなかつた。さらに、王肅の説に拘泥するあまり、④太祖より下に三昭三穆を揃えようとし、それでいて、世代数にはすでに奉安した皇帝を算入せず、必ず現皇帝から数えてその上、六世代を祀ろうとした。（萬斯同『廟制圖考』、七十五葉表／205頁C、「按王肅釋天子七廟、力主《王制》三昭三穆之文、而晉武帝乃肅外孫、故晉世議禮悉遵其說。太祖時、初建宗廟、祀征西以下七人爲三昭三穆、而特虛太祖位。蓋欲俟四世盡祧以宣帝爲太祖也。其後多兄弟爲相繼爲一世、以故廟式雖盈、世數未滿。又過泥王氏之說、太祖之下必欲備三昭三穆、而其世數乃不數已祔之帝、必欲在位之帝上奉六世。」）

萬斯同の整理にもとづくと、晉朝宗廟の運用準則は次の四点にまとめられる。

- ①王肅説⁴³にもとづき、太祖と三昭三穆から成る六親廟とを併せて計七廟を祭る

43 王肅説は、親廟を三昭三穆の六とし、太祖廟とあわせて七を最低限の廟数とする（六親廟説）。同説にあつては、最低限の「天子七廟」のほか、数を限らず不毀廟を増やすことを認めるため、「天子七廟」といっても、不毀廟の数に応じて八廟以上となりうる。王肅には、昭穆の異同をめぐる見解はなく、本文に掲げた晉朝廟制に関わる六準則（⑤は適用されず）のうち、王肅説に由来するのは①のみである。王肅の宗廟説については、皮錫瑞『聖證論補評』卷上・第十九條、加賀榮治『中国古典解釈史—魏晉篇』（勁草書房、1964年）第二章「王肅の反鄭玄的解釈の実態・本質とその後の影響」、特に98～107頁、古橋紀宏『魏晉時代における礼学の研究』（東京大学大学院人文社会系研究科博士論文、2006年）第二章「王肅の礼学説と魏の明帝の礼制改革」第五節「宗廟」

44。

②宣帝（司馬懿）より上の世代がすべて祧遷されるまでは、「永久的な宗廟首位」（いわゆる「太祖」^{45）}は空位にしておき、三昭三穆のみを数える。

③兄弟皇帝はまとめて一代に算入して、同一の昭班ないし穆班に列し（兄弟同昭穆）、三昭三穆の「親廟六」を「親廟六世代」に読み替える。

④親廟六世代を数えるには、祔廟されている中で一番下の世代に位置する皇帝から数えるのではなく、現皇帝の父の世代から数える⁴⁶。現皇帝が甥から皇位を承けている場合であれば、先帝（甥）の世代や、現皇帝の同世代は、六世代のうちに算入しない。

上記の①～④うち、②は暫定的な措置であって、恒久的な運用準則である①③④と同列に並べるのは妥当ではないのだが、後述するように、②は、①③④と組み合わせることで、結果的に、暫定措置というにはあまりに長きにわたり適用され続ける。

萬斯同の整理とは別に、この他に、世代関係を反映した準則として、「同世代の皇帝のうち、子に皇統を引き継がなかった者は宗廟から除外して別置する」（準則⑤）も採られる可能性があったが、これは晉朝では適用に至っていない。また、数年一挙の群廟合祭（禘と祫。歴代の神主を宗廟の堂において昭穆に列する）にあたって、平時の宗廟首位よりも上の世代ですでに祧毀された祖先をどのように扱うかという問題があり、これについて、晉朝では、「禘祫に際しては、既に祧毀した遠祖も祭祀の対象とし、かつ、世代関係を基準として遠祖を平時の宗廟首位よりも上位に置く」（準則⑥）という措置が終始とられている。準則②と⑥とは、「永久的な宗廟首位」（太祖）とそれより上の世代の祖先との序列をどう定めるかという点で相互に関連し（準則②が適用されている状態は、禘祫の東向首位が空位であり、自動的に⑥も満たされる）、また、世代関係を重んずる考えに根ざすという点では、③④⑤と通底する。

44 準則①と③にもとづく「七世代を祭る」が、晉朝では動かし難い条件となっており、当事者は、「現皇帝から数えて七世を揃えていない状態で、宣帝を東向首位にすれば、“七世に事える”という条件を満たさない」と意識していた。『宋書』卷十六・禮志三、「（徐邈の議に曰く……）兄弟の間で伝位した場合には、内実は二世ではありません。ですから、今の廟祀は、世代数が足りておらず、太祖が位を正して東向首位となると、「七世に事える」という趣旨に反することになります。」〔兄弟相及、義非二世、故當今廟祀、世數未足、而欲太祖正位、則違事七之義矣。徐邈の議が出されているのは孝武朝の段階（宣帝は第二室）であり、孝武帝の父世代から数えて宣帝より下には二昭二穆（景帝・文帝／武帝／惠帝・懷帝・元帝／愍帝・明帝・簡文帝）しかそろわず、宣帝を東向首位に据えても、五世代しか祭っていないことになる。

45 ここでいう「太祖」は、始封や受命といった実績に応じて与えられる宗廟首位の資格を指す。晉人が「虚太祖之位」「正太祖之位」「居太祖之上」と言っているのは（いずれも『宋書』卷十六・禮志三）、この「地位としての太祖」の意である。晉朝では、宣帝司馬懿が「太祖之位」に即くことが予定されており、それでいながら廟号として、宣帝に「高祖」を、文帝司馬昭に「太祖」をおくるといふ紛れが生じている（劉宋の太祖位に即くのも、高祖武帝であって太祖文帝ではない）。以下、本稿でいう「太祖」は、すべて「地位としての太祖」であり、文帝司馬昭の廟号ではない。

46 萬斯同は、準則④が趙宋においても晉と同様に適用されたことを述べた箇所、「上事七世」という独特の表現を用いている。「上事七世」とは「同世代をさしおいて上に対して」を含蓄する点で、「上繼某帝」という継承の表現と対応する。『廟制圖考』、九十八葉表／217頁B、「哲宗が崩じ、徽宗が弟の立場で統を継ぐと、詔して廟室を九に増やし、宣祖を祧さなかった。論者は、徽宗と哲宗とは昭穆を同じくし、（同世代の先代皇帝を算入せずに）父世代から上に七代を祀らなければならないと考えたのでであった（注。これは、晉の時の廟制と同じである）。」〔哲宗崩、徽宗以弟繼統、詔增廟室爲九、不祧宣祖。議者、以徽宗與哲宗同昭穆、當上事七世故也（注。此與晉時廟制同）。〕

武帝（司馬炎）が泰始二年（266）に宗廟を設けた時点で、①②③はすでに定まっており、宣帝（懿）の四世祖である征西將軍（鈞）、豫章太守（量）、潁川太守（儁）、京兆尹（防）を数え⁴⁷、宣帝と景帝（師）・文帝（昭）兄弟とあわせて、三昭三穆（六世代七人）が祭られた。東晉初、元帝の時に、刁協の説に従い、兄弟皇帝をそれぞれ独立の一代として数えており（兄弟異昭穆）、この時点では、一旦、準則①②のみが適用されている。刁協が持した兄弟異昭穆は由来のある説⁴⁸ではあるが、これを晉朝に適用して祖先の序列を正すのは、元帝が西晉諸帝と自らとの間に設定する継承関係と折り合わないという難があった。東晉元帝は、同世代以下に位置する西晉三帝（惠帝・懷帝・愍帝）を措いて武帝を継ぐという名目をとっており、こうした継承方式と組み合わせるのは、一般には、兄弟皇帝を一世にまとめて同じ昭班ないし穆班に配する兄弟同昭穆の方式である⁴⁹。

東晉元帝が武帝を継いだのは、後漢光武帝の継承を先例としてのことである⁵⁰。第1章第2節に見たように光武帝は、建武十九年以後は、自身と同世代以下の成帝・哀帝・平帝ではなく、父世代に位置する元帝との間に「後と爲る」関係を設定し、この継承関係を、洛陽の高廟で元帝を禰廟（父廟）に位置づけて祭ることで礼制上に具体化していた。漢光武帝が、前漢の最後に位置する平帝でも、前漢景帝に連なる実父南頓君でもなく、皇帝三代分を隔てて父世代に位置する元帝を継いだことは、伝統中国における継承の特質を反映している。漢光武帝と晉元帝に類した継承方式の内実と、これが兄弟同昭穆とどのように対応するかについて、以下、筆者旧稿にもとづき説明を補う。

（2）「兄弟不相爲後」と東晉宗廟への反映⁵¹

伝統中国にあつて、「継ぐ関係」とは、何より父子関係であり、「ある人の後となる者は、必ずその人の子となる」〔爲人後者爲之子〕（『春秋公羊傳』成公十五年）というように、職位・権利・財産等を引き継ぐには、父子の間柄となることを必須とする⁵²。父子間の人格的継承関係と、職位・権利・財産の引き継ぎ関係との不可分性を表現するのが、「繼體承統」「繼體

47 司馬氏の家世と帝位継承については、胡志佳『門閥士族時代下の司馬氏家族』（文史哲出版社、2005年）を参照。特に、司馬懿以前の家世については第一章「西晉建國前司馬氏の發展」。

48 『國語』魯語上・韋昭注、「父爲昭、子爲穆。僖爲閔臣、臣子一例、而升閔上、故曰非昭穆也。」

49 昭穆の異同をめぐる解釈の論点について、加藤常賢『支那古代家族制度研究』（岩波書店、1940年）「附録一、昭穆制度考」の「五、経伝に残存せる昭穆制度」を参照。

50 『宋書』卷十六・禮志三、「元帝既即尊位、上繼武帝於禮爲禰、如漢光武上繼元帝故事也。」

51 本項の内容は、注37所掲新田元規「君主継承の礼学的説明」序章および第一章「兄弟不相爲後」説にもとづく。

52 一般に、「継」字が人名を、「承」字が祭祀・財産をそれぞれを目的語にとり、「継ぐ」関係と「承ける」関係とは渾然一体に結びついている。注2所掲滋賀秀三『中国家族法の原理』第一章・第三節「相続について」、特に116～119頁を参照。「各種の用語法の検討を通じて明らかとなったのは、中国人の胸中において、相続の目的として意識されていたのは人・祭祀・財産の三者、しかもそれらが不可分一体的に意識されていたという事実である。……まず、人を継ぐということ、これが相続の本質である。嗣（承継人）とは故人の人格の連続延長としてこの世に存し続ける者という意味である。つぎに、かような人格連続の関係を可視的な行事によって象徴する者が祭祀である。……そして最後に、人格連続の関係の実際的な効果は何かといえ、いうまでもなく故人に属していた財産権が包括的に承継人に引継がれるという点に存する。そしてこれらすべての事柄の根柢には、父子は分形同気であるとする思想が横たわっているのである。」（『中国家族法の原理』119頁）

承祧」「繼體傳重」等の語であり（「承」字の目的語は、他には「業」「基」「家」等をとる）⁵³、狭義の「継承」とは、「父子関係と一体に職位・権利・財産を引き継ぐ」ことを指す。ここでいう狭義の「継承」に即するかぎり、「皇位継承」という表現は落ち着きが悪い。

「継ぐ関係とは、父子関係である」という原則と並んで、伝統中国における継承を規律しているのは、「世代関係は不可変であり、兄弟関係を父子関係に転ずることはできない」とする世代原則である。「継ぐ関係とは父子関係であり」、かつ、「兄弟の間では父子関係を擬制しえない」となれば、兄弟の間では、父子間に準ずる正常な「継承」関係（＝「後と為る」関係）は成立しないことになり⁵⁴、これを表現するのが、「兄弟、相ひ後と為らず」〔兄弟不相爲後〕である。否定の形で表現された「兄弟不相爲後」と表裏をなすのは、「兄弟の子、猶ほ子のごとし」〔兄弟之子猶子〕という原則であり、父子世代間でさえあれば、おじ・おい関係のように実の父子関係でなくとも実父子に準じた「継承」関係が成立する⁵⁵。

「兄弟不相爲後」なる継承原理は、一つには、「後継皇帝は、先代皇帝から見て、同世代ではなく子世代から選出しなければならない」というように、「事前の選定基準」として持ち出される⁵⁶。同じ「兄弟不相爲後」が、いま一つには、弟が兄から帝位を引き渡されたその後で、相互の継承関係を事後的に説明するためにも用いられる。「兄弟不相爲後」原理に沿えば、弟皇帝は、たとえ先代皇帝である兄の後を承けて即位したとしても、「兄を継承する」ことはできず、父ないし父世代に位置する先々代以前の皇帝を、「上に継ぐ」（上繼某帝）ことになる。こうして現に兄弟間で伝位が行われているにもかかわらず、事後的な説明としては、「兄と弟

⁵³ 「繼體」（體を繼ぐ）とは、関係としては、「父子」を指し、あるいは端的に「（父に対しての）子」、特に「嫡子」を表す。そこから派生して、「創業」に對置される後継君主（いわゆる「繼體守文之君」）を意味する用例が多い。「繼體、謂非創業之主、而是嫡子繼先帝之正體而立者也」（『史記』卷四十九・外戚世家・司馬貞『索隱』）。「繼體」概念については、「繼體、謂嗣位也」（『漢書』卷九十七・外戚傳・顏師古注）がしばしば参照されるが、「位を嗣ぐ」という意味は、「繼體」の一般的な用例とは対応しない。顏師古注の「繼體、謂嗣位也」とは、文字通りに「繼體」の語義を説明しているというよりは、「繼體承祧」「繼體傳爵」といった語によって表現される「父子間の人格的継承関係」（繼體）と「権利・地位の引き継ぎ関係」（嗣位）との不可分関係（＝子であることにともなって位を嗣ぐ）を、語釈の形を借りて表現していると受け取るべきではないか。

⁵⁴ 「兄弟相繼藏主室」（『通典』卷四十八・吉禮七）、「天子爲繼兄弟統制服議」（同卷八十・凶禮二）が、それぞれ、「兄弟相ひ繼ぐ」「兄弟の統を繼ぐ」とするのは、唐代以前にあつては、例外に属する用例であると判断している。本稿では、「兄弟不相爲後」が前提となっている議論に即しては、兄弟間での伝位を「兄弟継承」とは表現しない。

⁵⁵ 「喪服、兄弟之子猶子」（『禮記』檀弓上）は、服喪関係の原則を述べた一文であり、継承関係の説明に転用される。『漢書』卷八十一「孔光傳」、「方進・根以爲定陶王帝弟之子、禮曰「昆弟之子猶子也」、「爲其後者爲之子也」、定陶王宜爲嗣」、『後漢書』安帝本紀・延平元年八月、「唯長安侯祐質性忠孝……親德係後、莫宜於祐。禮「昆弟之子猶己子」、《春秋》之義、爲人後者爲之子、不以父命辭王父命。其以祐爲孝和皇帝嗣、奉承祖宗、案禮儀奏。」

⁵⁶ 「父子相続か兄弟相続か」「嫡子死亡時に、太子位を嫡孫と“嫡子の弟”のいずれが承けるか」といった「事前の選定基準」の次元での継承の問題と、その文脈における「兄弟之子猶子」「兄弟不相爲後」が持ち出された事例については、藤川正教『漢代における礼学の研究』（風間書房、1968年）第二章「人の後たる者の礼について」、注17所掲鷲尾祐子「漢代宗族における世代間尊卑の確立について—昭穆と継承—」、岡部毅史「梁簡文帝立太子前夜——南朝皇太子の歴史的位置に関する一考察」（『史学雑誌』118—1、2009年）、渡邊将智「後漢安帝の親政と外戚輔政」（『東洋学報』93—4、2012年）、注42所掲岡部毅史「西晉皇太弟初探」を参照。成帝の後継皇帝を選定する文脈で持ち出された「兄弟不相入廟」は、「事前の選定基準」としての「兄弟不相爲後」と同義に用いられている。『漢書』卷八十一・孔光傳、「上以禮兄弟不相入廟、又皇后・昭儀欲立定陶王、故遂立爲太子。」

が代わるがわる父を継ぐ」という「父子継承」として説明されるのであった⁵⁷。このような「事後の説明原理」としての「兄弟不相爲後」によって、「子世代に限ることなく後継皇帝を選出する」という現実と、「父子（世代）間の継承を標準とする」という通念とに折り合いがつけられていた⁵⁸。「弟は兄を継げない」との継承原理は、それが「事後の説明原理」である限りは、所謂「兄弟相統」と両立するのである。現実としては、「兄弟相統」をはじめ、どのような続柄であっても、実力次第で（背後につく政治的有力者の「実力」も含む）「継ぐ」ことができちゃっていたのであるが、そうしたあからさまな現実に対して、「事後の説明」の次元でのゆるやかな枠づけが反措定されて、「本筋としては父子継承であるべきだ」という建前が支えられていた感がある。

議論を替代に戻すと、東晉元帝が、子世代に位置する愍帝を承けて即位しながら、父世代に位置する武帝（司馬炎）を継いだのは、以上のような「兄弟不相爲後」という継承原理に沿ってのことであった⁵⁹。継承関係のこうした設定には、元帝から見て同世代の惠帝・懷帝、子

⁵⁷ 「兄弟不相爲後」原理にもとづく「上繼某帝」式の継承は、皇帝に限らず、封爵の継承にも適用される。晉朝宗室の封爵について、兄から弟へと爵位が伝えられている場合に、「以乙代兄襲父爵」「更以乙嗣甲」「更以乙爲甲嗣」といったように、「兄に更（代）わって、弟乙が父甲を継承する」という表現がとられており、こうした継承関係の内実は、皇帝の「上繼某帝」に同じく、「兄と弟が父をかわるがわる継ぐ」である。「兄に代わって弟が父を継ぐ」が、宗室の継承において「上繼某王」と明示的に表現された事例としては、本稿注 118 の安平王家の継承がある。注 37 所掲拙稿「君主継承の礼学的説明」第一章・第二節「東晉宗廟制をめぐる論争と「兄弟不相爲後」説」32、33 頁。

⁵⁸ 前漢平帝が、同世代に位置する哀帝の後を承けて即位した際に、王莽が、「平帝は先代哀帝ではなく、父世代に位置する先々代成帝の後となった」と解しており、明示されていないが、事後の説明原理として「兄弟不能爲後」の考え方が用いられている（『漢書』卷九十九上・王莽傳、「今帝以幼年復奉大宗、爲成帝後」）。その同じ王莽が、平帝の後継皇帝を選出する段になると、「兄弟不能爲後」をたてにとつて、平帝の同世代に位置する年長者を候補から排除し、平帝の子世代から幼少の劉嬰を立てている（同前、「……而宣帝曾孫有見王五人、列侯廣戚侯顯等四十八人、莽惡其長大、曰「兄弟不得相爲後」。乃選玄孫中最幼廣戚侯子嬰」）。「兄弟不能爲後」を「事前の選定基準」として貫徹させるなら、そもそも平帝は哀帝の後に立てなかつたはずであり、このあたり、「事後の説明原理」との間でご都合主義に使い分けられている感がある。後漢末の時点では、前漢文帝について、惠帝ではなく高祖の後となったことが、「兄弟不能爲後」にもとづいて事後的に説明されている。蔡邕『獨斷』下、「文帝弟、雖在三、禮兄弟不能爲後。文帝即高祖子、於惠帝兄弟也。故不爲惠帝後、而爲第二。」

⁵⁹ 東晉元帝について、「體を武帝に繼ぐ」という明文は無いが、漢光武帝を先例とするからには、「光武即高祖九代孫、以代數相推、故繼體元帝」（『後漢書』張純傳・李賢注）と同様にして、東晉元帝もやはり「體を武帝に繼いだ」と見てよいであろう。「繼體」とは、本来は「父子」であるが、二者間の継承関係についてことさらに「繼體」が言われるのは、実の父子関係の場合ではなく、父子世代間において擬制的父子関係を設定する場合である（漢の哀帝・光武帝。実父を目的語にとって「繼體某帝」とは言わない）。実の父子関係ではないからこそ、あえて、「繼體」が修辭として用いられるというのは、伝統中国法において、「承繼」の語が本来的には、父子間での継承関係をいうにもかかわらず、一般的な用法としては過繼養子を指すのと類似する。「承繼」のこうした用法については、注 2 所掲滋賀秀三『中国家族法の原理』第一章・第三節「相統について」を参照。「承繼」という言葉が実子と結びにくかつたのは、実子が実体において承継人でなかつたからではなくて、逆にあまりにも当然に承継人であつたがために言葉にならなかつたのである。……承繼とは相統の関係を意味する言葉であることは前述のとおりであるが、この関係なるものが、養子においては立嗣という法律行為によって初めて設定される。したがってその設定行為をめぐる諸問題が言葉となって語られるに対して、実子においては何らの設定行為をまたずに関係が存在するゆえ、これまた言葉にならない。いかなる意味においても実子は相統という言葉に親しまないということになるのである」（『中国家族法の原理』122 頁）。「父子」（本義としての「繼體」）ではない場合に、あえて「繼體」を称する例としては、日本古代史において、男大迹君におくられた漢風諡号「繼體」が挙げられる。諡号には、資質・実績ないし血統によってその正統性が表示されるとして、男大迹王は、「父子」という血統上の資格を欠いた傍系出身の君主であり、それゆえにこそ、正常な継承関係を作為的に設定すべく「繼體」号をあえておくっていることになる。穿った見方をすれば、中興を標榜しつつもその実

世代の愍帝が皇統に占める位置を否定する含意は見当たらない（景帝司馬師の位置づけを考えれば当然であろう）⁶⁰。元帝以後も、「上繼某帝」式の継承は、東晉末まで一貫して採られており、東晉第六代哀帝は、従兄弟にあたる先代の穆帝ではなく、三代前に位置する実父の第三代成帝を継ぎ、また、第八代簡文帝は孫世代の廢帝海西公の後を承けて即位したが、廢帝とその兄である第六代哀帝のいずれでもなく、実父である七代前の元帝を継いだ。そして、「兄弟不相爲後」原理のもと「上繼某帝」を設定するこうした継承方式は、世代関係の不改變を前提とする点で、兄弟皇帝が昭穆を同じくして世代関係を宗廟内の序列に具体化させるのと整合しており、実際、東晉の宗廟ではその大部分で兄弟同昭穆が採用され続ける。

（3）東晉宗廟における祧遷——『廟制圖考』による運用実態の記述

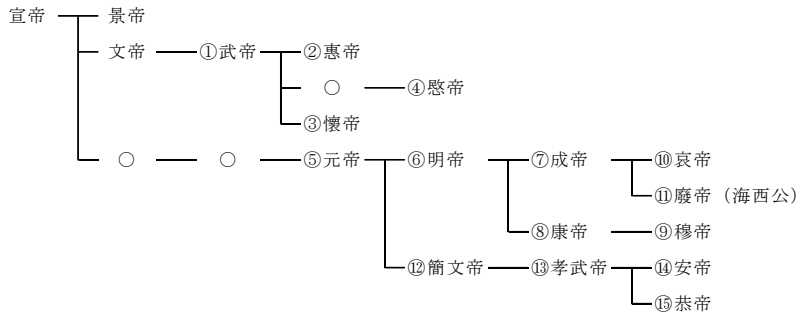
東晉朝では、政權発足の当初こそは、上述のとおり刁協説にもとづき兄弟異昭穆を採っていたが、元帝の太興三年（320）に、華恒・温嶠の見解を容れて兄弟同昭穆に復歸する。これより先、晉朝宗廟への兄弟同昭穆の適用を説いた賀循は、漢光武帝が「上に元帝を継ぐ」のにともない、成帝・哀帝・平帝を長安の故高廟に別置したのを先例として、「兄弟不相爲後」原理を、「兄弟不相入廟」（準則⑤）にまで徹底させて立説していた⁶¹。賀循説に完全に準拠するならば、「兄弟不相爲後」を「上繼某帝」式の継承と兄弟同昭穆の序列とに反映させるにとどまらず、元帝と同世代以下に位置する西晉三帝（惠帝・懷帝・愍帝）を、宗廟から別置することになる。しかし、晉元帝は、宗廟において西晉三帝を親祭し、自ら進んで三帝との君臣関係

質としては「創業之主」に近いがために（「名雖中興、實同創業」であった「漢景帝六世の孫」と同様である。13頁）、「繼體守文之君」（注52）であることが帝号においてことさらに強調されているともいえよう。なお、仮に「兄弟不相爲後」原理をそのまま適用すると、繼體天皇こと男大迹王は、「譽田天皇五世孫」という統柄により、同世代に位置する先代の武烈天皇になり代わって、父世代に位置する先々の仁賢天皇を「繼體」することになる（転義としての「繼體」＝昭穆相当者間における擬制的父子関係）。このように、「上繼某帝」式に「繼（體）承（統）」関係を設定する場合には、武烈と繼體はかわるがわる仁賢を継ぐことになり、漢の成帝と光武帝、晉の惠帝・懷帝と元帝の関係に同じく、武烈が皇統に占める位置は否定されない。

⁶⁰ 賀循は、元帝より先、惠帝と懷帝の兄弟間位伝についても、「兄弟不相爲後」を適用して、懷帝が「上に世祖（武帝）を継いだ」と解しており、ここにも格別、惠帝を否定するような意味合いは見当たらない。『晉書』卷六十八・賀循傳、「惠帝には後が無いので、懷帝が統を承けた。弟は兄の後と為らないので、懷帝は上に世祖（武帝）を継いで惠帝を継がないのであり、殷の陽甲（弟の盤庚が即位）、漢の成帝と同じであるはずだ」「惠帝無後、懷帝承統。弟不後兄、則懷帝自上繼世祖、不繼惠帝、當同殷之陽甲・漢之成帝」。賀循が、「継がれなかった」点での惠帝の類例として漢成帝（直接には哀帝を立後して継がれている）を引き合いに出すのは、光武帝にとっての兄弟としての位置づけによる。なお、前漢平帝が、同世代の先代哀帝ではなく、父世代に位置する先々代成帝の後となった件については（注58）、王莽が、先代哀帝が「国家を乱し、社稷を傾けた」ことからの立て直しを標榜しており（『漢書』卷九十九上・王莽傳上「前哀帝立、背恩義、自貴外家丁・傅、撓亂國家、幾危社稷。今帝以幼年復奉太宗、爲成帝後、宣明一統之義、以戒前事、爲後代法」）、この事例では、「兄弟不相爲後」が、兄弟の治世の否定を含意している。王莽による哀帝の治世の否定は、元始年間に、哀帝を除いて、宣帝（中宗）、元帝（高宗）、成帝（統宗）、平帝（元宗）に廟号を軒並みおこなっていることと一貫する。

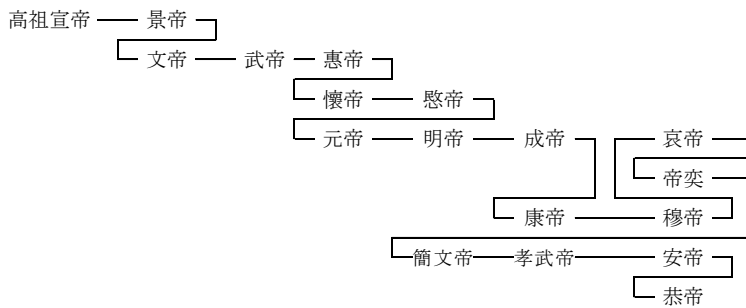
⁶¹ 『晉書』卷六十八「賀循傳」、「禮兄弟不相爲後、不得以承代爲世。殷之盤庚不序陽甲、漢之光武不繼成帝、別立陵寢、使臣下祭之、此前代之明典、而承繼之著義也。」

【晉朝系図】



【『廟制圖考』〔晉・第一図〕晉帝系圖】

征西府君 豫章府君 潁川府君 京兆府君



【『廟制圖考』〔晉・第二～七図〕晉朝廟室図】

〔晉・第二図〕晉初一廟七室圖

征西	豫章	潁川	京兆	宣帝	景帝	文帝
昭	穆	昭	穆	昭	穆	穆

〔晉・第三図〕元帝時一廟十室圖

豫章	潁川	京兆	宣帝	景帝	文帝	武帝	惠帝	懷帝	愍帝
穆	昭	穆	昭	穆	穆	昭			

〔晉・第四図〕康帝時一廟十一室圖

京兆	宣帝	景帝	文帝	武帝	惠帝	懷帝	愍帝	元帝	明帝	成帝
穆	昭	穆	穆	昭	穆	穆	昭	穆	昭	

〔晉・第五図〕穆帝時一廟十一室圖

宣帝	景帝	文帝	武帝	惠帝	懷帝	愍帝	元帝	明帝	成帝	康帝
昭	穆	穆	昭	穆	穆	昭	穆	昭	穆	穆

〔晉・第六図〕簡文帝時一廟十五室圖

潁川	京兆	宣帝	景帝	文帝	武帝	惠帝	懷帝	元帝	愍帝	明帝	成帝	康帝	穆帝	哀帝
昭	穆	昭	穆	穆	昭	穆	穆	穆						

〔晉・第七図〕恭帝時一廟十六室圖

宣帝	景帝	文帝	武帝	惠帝	懷帝	元帝	愍帝	明帝	簡文帝	成帝	康帝	孝武帝	穆帝	哀帝	安帝
昭	穆	穆	昭	穆	穆	穆	昭	昭	昭	穆	穆	穆			

晋朝廟室表

⑮ 恭帝	⑭ 安帝	⑬ 孝武帝	⑫ 簡文帝	⑩ 哀帝	⑨ 穆帝	⑧ 康帝	⑦ 成帝	⑥ 明帝	⑤ 元帝 II	⑤ 元帝 I	③ 懷帝	② 惠帝	① 武帝	
豫征西 京征北	豫征西 京征北	豫征西 穎川	豫征西	豫征西 京 穎川	豫征西 京 穎川	豫征西 京 穎川	豫征西 京 穎川	豫征西	征西	豫征西 京 穎川	豫征西	征西		祧室
宣帝	宣帝	京兆	穎川	宣帝	宣帝	京兆	京兆	穎川	豫章	京兆	穎川	豫章	征西	第一室
昭一	昭一	昭一	昭一	昭一	昭一	昭一	昭一	昭一	昭一		昭一	昭一	昭一	第二室
景帝	景帝	宣帝	京兆	景帝	景帝	宣帝	宣帝	京兆	穎川	宣帝	京兆	穎川	豫章	第二室
穆一	穆一	穆一	穆一	穆一	穆一	穆一	穆一	穆一	穆一		穆一	穆一	穆一	第三室
文帝	文帝	景帝	宣帝	文帝	文帝	景帝	景帝	宣帝	京兆	景帝	宣帝	京兆	穎川	第三室
穆一	穆一	昭二	昭二	穆一	穆一	昭二	昭二	昭二	昭二		昭二	昭二	昭二	第四室
武帝	武帝	文帝	景帝	武帝	武帝	文帝	文帝	景帝	宣帝	文帝	景帝	宣帝	京兆	第四室
昭二	昭二	昭二	穆二	昭二	昭二	昭二	昭二	穆二	穆二		穆二	穆二	穆二	第五室
惠帝	惠帝	武帝	文帝	惠帝	惠帝	武帝	武帝	文帝	景帝	武帝	文帝	景帝	宣帝	第五室
穆二	穆二	穆二	穆二	穆二	穆二	穆二	穆二	穆二	昭三		穆二	昭三	昭三	第六室
懷帝	懷帝	惠帝	武帝	懷帝	懷帝	惠帝	惠帝	武帝	文帝	惠帝	武帝	文帝	景帝	第六室
穆二	穆二	昭三	昭三	穆二	穆二	昭三	昭三	昭三	昭三		昭三	昭三	穆三	第七室
愍帝	愍帝	懷帝	惠帝	愍帝	愍帝	懷帝	懷帝	惠帝	武帝	懷帝	惠帝	武帝	文帝	第七室
昭三	昭三	昭三	穆三	昭三	昭三	昭三	昭三	穆三	穆三		穆三	穆三	穆三	第八室
元帝	元帝	愍帝	懷帝	元帝	元帝	愍帝	愍帝	懷帝	惠帝					第八室
穆二	穆二	穆三	穆三	穆二	穆二	穆三	穆三	穆三						第九室
明帝	明帝	元帝	愍帝	明帝	明帝	元帝	元帝	愍帝	懷帝					第九室
昭三	昭三	昭三		昭三	昭三	昭三	昭三							第十室
成帝	成帝	明帝	元帝	成帝	成帝	明帝	明帝	元帝	愍帝					第十室
穆三	穆三	穆三	穆三	穆三	穆三	穆三	穆三	穆三						第十一室
康帝	康帝	成帝	明帝	康帝	康帝	成帝								第十一室
穆三	穆三			穆三	穆三									第十二室
穆帝	穆帝	康帝	成帝	穆帝										第十二室
														第十三室
哀帝	哀帝	穆帝	康帝											第十四室
														第十四室
簡文帝	簡文帝	哀帝	穆帝											第十五室
昭三	昭三													第十五室
孝武帝	孝武帝	簡文帝	哀帝											第十六室
穆三	穆三	穆三												第十六室
安帝														

* 萬斯同『廟制圖考』「廟室圖」は、最遠祖の征西府君が昭位になるように昭穆を割り振り、以後、代替わりしても昭穆は動かしていない。上表は、第一室の首位が昭となるように、代替わりごとに昭穆を入れ替えている。

* 萬斯同〔晉・第六および七図〕は、元帝・簡文帝・孝武帝が、「逆祀」（世代・長幼順を即位順に優先させる顛倒行為）によって上位にのぼされたと判断しているが、上表は、すべて即位順を基準に配列している。

を正そうとしていたこともあり⁶²、三帝の別置までは採用しなかった⁶³。また、太興三年における改制は、兄弟同昭穆（準則③）とただけではなく、準則④をあわせて適用しており、これによって、三昭三穆（六世代）を数える起点が、惠帝・懷帝（元帝の同世代）、愍帝（元帝の子世代）のいずれでもなく、元帝の父世代にあたる武帝となり、結果、三昭三穆の範囲が遡上し、すでに廟中の別室⁶⁴に遷されていた征西府君・豫章府君が廟室に復帰している。

晉朝宗廟のこうした運用状況について、萬斯同『廟制圖考』は、準則①②③④と正史の記載にもとづいて、宗廟の顔ぶれを確定し、「廟室図」としてこれを図示する（第二～七の「廟室圖」）。晉朝の宗廟は、建物北寄りに横一列に並ぶように廟室を区画しており、西側を上位として、東側に向かって順に歴代の祖先を廟室に割り当てていた。『廟制圖考』「廟室圖」は、このような実態に対応して廟室を左から右に向かって並べ、皇帝ごとに属する世代を昭穆によって表示する。ただし、昭穆はすべての廟室に表示されるわけではなく、三昭三穆（現皇帝の父世代から数えて六世代）に算入されない皇帝（現皇帝と同世代以下の歴代皇帝）についてはあえて昭穆を示さず、これにより、準則③は無論のこと、準則④も一目見てとれるようになっている。例えば、太興三年に兄弟同昭穆に移行した時点を示す〔晉・第三図〕は、第八室から第十室に当たる惠帝・懷帝・愍帝に昭穆を記しておらず、これは、元帝の同世代以下である彼らが三昭三穆に算入されていなかったことを表す。昭穆のこうした表示は、『廟制圖考』一書において晉朝の項に限られており、萬斯同が、歴代のうちでも特に、晉朝廟制についてその世代原理の作用に意を払っていたことがうかがえる。

上にも述べたように、東晉第八代の簡文帝は、孫世代に位置する廢帝海西公の後を承けて帝位に即いており、晉代廟制の運用を複雑にしている下世代から上世代への伝位の一例であった。簡文帝から見て親廟の範囲は、簡文帝が継承した父元帝を起点に六世代を数えるので、穆帝・哀帝・廢帝の時に比べて、三昭三穆を数える起点が二世代分遡上し、すでに祧されていた潁川・京兆の二代が室に復帰する。簡文帝を示した〔晉・第六図〕は、簡文帝の父世代（惠帝・懷帝・元帝）まではそれぞれの昭穆を表示し、愍帝から哀帝までの六代（三世代相当）は昭穆を表示せず、三昭三穆に数えられる範囲が、惠帝・懷帝・元帝以上であることを表す。萬斯同は、簡文帝の時点から、愍帝と元帝との間で世代関係を基準とした上下の入れ替えが行われていると見て、〔晉・第六図〕に反映させているが、その根拠は不明である⁶⁵。

⁶² 元帝（司馬睿）が、宗廟祭祀に懷帝・愍帝に称臣した事実を反映させ、君臣関係を進んで正そうとしたこと背景については、板橋暁子「西晉愍帝政權再攷——長安からの「中興」と秩序形成」（『東方学』132、2016年）を参照。板橋氏論考によれば、長安で即位した愍帝は、実態としては局所に逼塞する地方政權に過ぎなかったが、愍帝の血統によってその正統性は非漢人も含めて各地の親晉勢力から承認されており、一方、血統面での皇位継承資格と勢力圏（非「中原」性）に難があった司馬睿は、愍帝との関係を通じて自らの正統性を示す必要があった。

⁶³ 『晉書』卷六十八「賀循傳」は、「時尚書僕射刁協與循異議、循答義深備、辭多不載、竟從循議」としているが、太興三年に賀循説が宗廟に反映された際には（賀循は太興二年に没）、賀循と傅純が主張した「兄弟不相入廟」は反映されていない。「兄弟不相入廟」なる説は、唐に至ってから、「同世代皇帝のうち、自身の子に皇統を伝えなかった皇帝を別置する」というその内実に対応して、「無後之主、則宜出置別廟」と表現されている（『舊唐書』卷二十五・禮志五）。

⁶⁴ 祧された廟は、東晉初は「別室」に置かれていたが（「權居別室」「權居天府、在廟門之西」）、成帝の時に、太廟を拡張して西儲（宗廟の西端）に祧室を設けて遠廟に準えている。『宋書』卷十六・禮志三。

⁶⁵ 晉の宗廟が、西を上位として東へ向かって順に廟室を割り当てる上で、即位順と世代順とが食い違

「太祖と三昭三穆で七廟とし、三昭三穆は、“六人”ではなく、“六世代”として数える」という準則①③と、「しばしば同世代の間、逆順の間で伝位される」という継承の現実だけであれば、晉朝廟制の複雑さもある程度のところで止まったかもしれない。実際には、さらに「六世代」は、現皇帝の父世代から起算する（準則④）が加わったことによって、逆順の伝位のたびごとに、「廟室から禘されたかと思えば、また復歸する」という様相を呈し、結果、全十六代という長期にわたって皇祚が持続しながら、いつになっても宣帝（司馬懿）が、「太祖と三昭三穆」における「太祖」の位置を確保できないという特徴的な状況を生み出した。

（現皇帝の父世代から起算して六世代を、三昭三穆の範囲とした）ゆえに、元帝が在位している時には、武帝以上の六世代を祭り、惠帝・懷帝・愍帝を昭穆に列せず、康帝が在位している時は、明帝以上の六世代を祭って、成帝を昭穆に列せず、簡文帝が在位した時には、元帝から六世代を祭って、明帝・成帝・康帝・惠帝・穆帝・哀帝を昭穆に列せず、孝武帝が在位している時には、簡文帝以上の六世代を祭って、成帝・康帝・穆帝・哀帝を昭穆に列しなかった。安帝・恭帝の時に至って、宣帝は太祖の位に即くべきであったが、しかし、孝武帝から宣帝まで世代は六でしかなかったため、第一室にのぼったが、依然、三昭の範囲にあって、太祖の位に即くことができず、要するに、晋代の最後まで、祭祀は七世代に及ぶことがなかった。一宗廟中の室が十六を数えるに至っても、太祖の位は依然として空けたままである。宣帝には「太祖」の称号がありながら、最後まで、太祖の位次を踐むことはなかったというのは、古今にほとんど見当たらない。（萬斯同『廟制圖考』、七十五葉表／205 頁 C、「故元帝在位、祀武帝以上六世、而不列惠・懷・愍帝于昭穆、康帝在位祀明帝以上六世、而不列成帝于昭穆、簡文在位祀元帝以上六世、不列明・（帝）〔成〕・穆・哀于昭穆、〔孝武在位、祀簡文以上六世、而不列成・康・穆・哀于昭穆⁶⁶〕。至（昭）〔安〕・恭二帝時、宣帝宜正太祖之位、自孝武至宣、世數止六、則雖進居第一室、猶在三昭之列、而不得正太祖之位、蓋終晉之世未嘗祀及七代。雖一廟至十六室、而太祖之位仍虛。宣帝有太祖之稱、終不獲踐太祖之位、亦古今所僅見也。）

「宣帝が首位にのぼるまで、太祖は空位にして、六世代のみを数える」（準則②）というのは、あくまで暫定的な準則であつたはずである。しかし、晋では、宣帝から数えて七世代目の

場合に、どちらを基準としたかは明文がない。元帝を祔廟した時点で、温嶠は、世代関係を基準に元帝を愍帝の上に置くことを説いているが（『通典』卷四十八・吉禮七・兄弟相繼藏主室、「温嶠爲王導答薛太常書」）、採用されていない。『宋書』卷十六・禮志三、「及元帝崩、則豫章復遷。然元帝神位猶在愍帝之下、故有坎室者十也」。萬斯同は、簡文帝が元帝を愍帝の上にのぼし、後に簡文帝自身も成帝・康帝以下の上位にのぼせられたと推測し、〔晉・第六図〕〔晉・第七図〕に反映させているが、これには根拠が無い。あるいは、簡文即位にともなって親廟の範囲が遡上したことをあらわす「世秩登進」を（『宋書』卷十六・禮志三）、序列の入れ替えと誤解したか。『廟制圖考』、七十三葉裏／204 頁 B、「按元帝初祔主、在愍帝下、不知何時躋其上。此必簡文欲尊其父、故躋之也。厥後簡文、遂居成帝上」。本稿に掲げる「晉朝廟室表」は、すべて即位順で配列し、『廟制圖考』の「晉朝廟室圖」に倣って、昭穆を六世代の範囲に限って表示した。

⁶⁶ 「孝武在位祀簡文以上六世而不列成康穆哀于昭穆」二十一字は、『四明叢書』本により補う。

子孫が皇帝位に即くには至らず、準則④に従う限り、宣帝は、三昭三穆のうち、昭班の第一位にまでしかたどり着けなかった⁶⁷。宣帝は初代晉朝皇帝ではなく、初代の武帝よりさらに上の世代に位置するにもかかわらず、である。穆帝が即位し、成帝・康帝世代から一代代降った時点で、宣帝より上の四世は祧されて、一旦は、宣帝が第一室に至ってはいるのだが、穆帝から見れば、六世代を祀っているにすぎず、「七世に事う」（『荀子』「禮論」、「有天下者事七世」）という状況はいまだ実現していない⁶⁸。そして、その第一室を占める暫定首位の立場でさえも、哀帝から廢帝を経て簡文帝へという逆順の伝位にともなって失われ、宣帝は第三室に後退してしまう。同堂異室型の宗廟が「太廟」と通称されるのは、「太祖を奉ずる廟に歴代の祖先が合わせ祭られている」ことに因んでおり、この点、宣帝が本尊の地位を確保していない晉の宗廟は、「太廟」と称し得る実質を備えていなかったことになる。

こうして、晉朝にあっては、宣帝司馬懿は三昭三穆の範囲を超出して「永久的な宗廟首位」の地位を得ることができず、結果、王肅の説く「天子七廟」（太祖＋六親廟）は、両晉を通じて第十五代にあたる最後の恭帝に至ってもなお完成しなかった（王肅自身は「太祖＋六世代」と考えていたわけではない）。沈焄に言わせるなら、武帝（司馬炎）の時点で景帝（師）と文帝（昭）の昭穆を異にし、かつ元帝が武帝ではなく愍帝の後と為る名目を取りさえすれば、宣帝は早々と第五代の元帝朝において「太祖」の地位を確保できたのであり⁶⁹、「天子七廟」もその時点で完成したはずであった。宣帝が「永久的な首位」としての「太祖」を確保できない以上、景帝・文帝・武帝も当然に三昭三穆のうちにとどまっており、正式に不毀廟とはなっていない。世代原則の貫徹と「現皇帝の父から数えて七世に事える」への拘わりは、漢・唐に比肩して皇帝の代数を多く重ねながら、「六親廟以外に一つも不毀廟が確定されていない」という晉朝に特徴的な状況を生みだしている。

⁶⁷ 『廟制圖考』、七十四裏／205頁B、「孝武帝が崩じ、安帝が立つと、京兆を祧し、宣帝がまた第一室ににあった。しかし、宣帝から孝武帝まで、六世代だけであって、宣帝の位置は、依然、三昭三穆の範囲におり、始祖は空位のままであった。安帝が崩じて恭帝が弟の立場で継いでも、（宣帝は）孝武帝から数えて六世の範囲のうちにある。恭帝の世を終えて、晉は亡んだが、宣帝は、まだ始祖の地位に就くことができなかった。」〔孝武崩、安帝立、祧京兆、宣帝復居第一室、但宣帝至孝武止六世、其次猶在昭穆中、始祖仍虛位。安帝崩、恭帝以弟繼之、孝武以上仍六世、終恭帝世晉亡、宣帝猶不獲正始祖位。〕

⁶⁸ 宣帝が第一室（昭の第一位）を占め、ただし、三昭三穆の範囲を超えて「太祖＋三昭三穆」の「太祖」にまでは至っていない状態について、晉人のうちで、「未完成状態」と考える論者がいたことは、安帝義熙九年の段階（宣帝が第一室に到達している）での臧熹議において確認できる。臧熹自身は、「太祖＋三昭三穆」まで揃えずとも、宣帝が三昭三穆の範囲での第一位であれば、それで太祖としての地位を確定したことになると考えており、この段階ですでに、禘祫では宣帝を東向首位に据え、四府君を対象から外してよいと論じている。臧熹が論駁している「議者」の見解が、「宣帝より下に六世代を揃えなければ、宣帝が真正の太祖たりえない」とする原則論である。注44所引の徐邈説も参照。『宋書』卷五十五・臧熹傳、「臧熹の議に曰く）……今、京兆以上の四府君はすでに祧遷され、太祖が初めてあるべき位置を占めることができました。論者は、昭穆がまだ足りていない（＝六世代だけで、七世代まで届いていない）がために、太祖を低い地位に就かせようとしています（＝禘祫の際に、四府君の下位に置く）。わたしが考えますに、「太祖とあわせて七廟」というのは、昭穆が満たされれば太祖は六世の外に立ったことになるのであって、「七廟を満たしてそこでやっと太祖の地位に居ることができる」という趣旨ではありません。」〔……今京兆以上既遷、太祖始得居正。議者以昭穆未足、欲屈太祖於卑坐。臣以爲與太祖而七、自是昭穆既足、太祖在六世之外、非爲須滿七廟、乃得太祖也。〕

⁶⁹ 沈焄「晉書賀循伝書後」、「もし、武帝が（景帝と文帝をそれぞれ一世として数え）豫章を六世の祖とし、元帝が愍帝の後となれば、愍帝が廟に入った時点で宣帝は太祖の位を正すことができた。」〔使武帝以豫章爲六世之祖、元帝竟後愍帝、則愍帝入廟而宣帝得正太祖之位矣。〕

次節に見るとおり、萬斯同は、宣帝がいつまでも三昭三穆の範囲を超え出られないもどかしい状況を、世代関係に固執した正常ならざる宗廟運用の一端だと見なしているが、そうした否定的評価は裏をかえせば、晉朝宗廟が、元帝の太興年間以後、世代関係に関わる一貫した準則のもとに運用されていたことのあらわれである（この一貫性は、際限の無い増室によって確保されているのであるが）。東晉礼制の総体が、対内外に文化的威信を示す必要性から、周到に整備され、皇帝祭祀が励行されていたことが指摘されるが⁷⁰、ごく狭く宗廟の序列と祧遷という一点にしぼって見ても、その整備の度合いを確認することができよう。

晉代においても、現に、刁協のように兄弟異昭穆説を持する論者は存在していたし、それより先、晉朝における兄弟間伝位の皮切りである懷帝の即位にあたっては、江統が、伝位にとりもなう礼は先君と後君の続柄に左右されず共通であることを確認していた⁷¹。また、哀帝の即位に際しては、江統の子である彪と王琨が、「哀帝は先代である従兄弟の穆帝を継ぐべし」との見解を持して論陣を張っている⁷²。しかし、刁協や江彪・王琨の説は、「兄弟不相爲後」原理とこれにもとづく「兄弟同昭穆」「上繼某帝」に対して優位を占めるには至らなかった。この他、数年一挙の群廟合祭（禘と祫）の範囲と序列についても、穆帝永和二年の議論では、

⁷⁰ 東晉が礼制に多大な関心を向け、議礼の手続きを完備させていたことについては、文化的優越性によって正統性を強化する志向に出るとされる。中村圭爾「南朝国家論」(『六朝政治社会史研究』、汲古書院、2013年。論文初出1999年)。

⁷¹ 杜佑『通典』卷一百四十七・樂七・國哀廢樂議・大喪而弟嗣位未三年廢樂議、「晉の懷帝永嘉元年冬、惠帝のための三年の喪はまだあけていなかった。司徒左長史江統が、二年の元会では樂を用いるべきではないことを論じた。——古よりこのかた、帝王の継承には、父子間伝位か兄弟間伝位かの違いはあっても、重を受ければ礼を同じくしてきました。礼の定めるところ、王侯はことに身分が高いために、伯叔父や兄弟を臣とすることができます。故に、僖公が閔公を継いだ件で、左氏は(僖公を閔公の上位に置いたことを)「逆祀」と称したのです。時代が異なり、文・質の原理が異なっても、重を受け、祖を尊び、宗を敬うことについては、その義は同じです。『書』には、音樂を停止して喪に服することを述べており『尚書』無逸、「亮陰三年不言」、哀麻の喪服を身につけて喪を終えるとも、喪服は除いて心のうちで哀悼する方式によって喪を終えるともいいます(いずれにしても三年の喪に服します)。ですから、周の景王に嫡子のための喪があった際、埋葬を終えて喪服を解いた時点で宴樂を行なったところ、叔向は、「王の宴樂は早きにすぎると評したのです(『春秋左氏傳』昭公十五年)。二年の元会においては、樂を用いるべきではありません。」[晉懷帝永嘉元年冬、惠帝三年制未終。司徒左長史江統議、二年正會不宜作樂、以爲——自古帝王相承、雖生及有異、而受重同禮。禮、王侯尊殊、得臣諸父兄弟。故以僖閔、左氏謂之逆祀。雖代變時殊、質文不同、至於受重尊祖敬宗、其義一也。《書》稱遏密諒闇之事、或以練麻卒禮、或以心喪終制。故周景王有后嫡子之喪、既葬除服而宴樂、叔向曰「王宴樂已早」。二年正會、不宜作樂。哀帝の即位にあたって、永嘉におけるこの江統の議が参照されて、やはり十月の禘祭に樂を用いなかった。『宋書』卷十六・禮志三、「升平五年十月乙卯、殷祠、以穆帝崩後、不作樂。初永嘉中、散騎常侍江統曰「《陽秋》之義、去樂卒事、是爲吉祭有廢樂也。故升平末行之。」]

⁷² 東晉第六代哀帝の即位時には、第三代成帝(実父)、第四代康帝(叔父)、第五代穆帝(従兄弟)のいずれを継ぐべきかをめぐって議論が交わされた。この議論については、注37所掲拙稿「君主継承の礼学的説明」第一章・第二節「東晉宗廟制をめぐる論争と「兄弟不相爲後」説」、三田辰彦「東晉の哀帝と皇統継承問題」(『歴史』114、2010年)。江彪は、『春秋』文公二年「躋僖公」条とその三傳、王琨は、大喪の奠祭における自称が一律に「哀嗣」(＝父に対する子の自称)であることをそれぞれ根拠に挙げており、両者いずれも、兄弟間伝位が父子間伝位と礼を同じくすることに照らして、「弟哀帝は兄穆帝の後となり得る」を論証している。この三つ巴の論戦にあって、王述は「康帝を継ぐべし」と主張し、最終的には「成帝を継ぐ」説が選択されたのだが、にもかかわらず、史料には、「詔從述等議、上繼顯宗」(『晉書』卷二十・禮志中。顯宗は成帝の廟号)と記されている。上掲筆者旧稿では、「王述に従う」と「成帝を継ぐ」との食い違いの理由が理解できなかったが、上掲三田辰彦「晉の哀帝と皇統継承問題」論文によれば、継承をめぐる議論が決着した時点から、穆帝の葬陵を経て、成帝を継ぐことを明示した詔が出される(升平五年十一月)までの間に、「康帝を継ぐ」から「成帝を継ぐ」への方針転換があったことが推測されるという。

「已毀廟（征西・豫章・潁川・京兆の四府君）をも祭祀の対象とし、平時の宗廟首位（宣帝）よりも上位に置くべし」との説が優勢であり、ここでも、世代を基準とした序列が、功績を基準とした序列に優越する傾向が見られる⁷³。総じて見るに、晉代にあっては、世代関係を根幹的基準とする考えは根強いものがあった。

第2節 世代関係基準型の宗廟運用に対する論評——晉・唐廟制への批判

（1）晉朝宗廟の世代基準型運用への批判

萬斯同『廟制圖考』は、晉朝宗廟における祧遷の状況を、世代関係に重きを置いた運用準則とあわせて把握し、図示を交えて記述した。実際には、史料の上で、各代の宗廟内序列に不分明な箇所もあるのだが、萬斯同は、準則の一貫した適用を想定することによって、史料上の空白部分を埋めて、各代それぞれの序列と昭班・穆班への配当を確定している。『廟制圖考』が王朝ごとに掲げる「帝系圖」は、伝位の順序と世代関係のみの表示に割り切ってしまうているが、晉朝を典型として世代関係を宗廟内序列に反映させている宗廟について、その運用を理解するにはこれだけの情報の表示で不足はないということであろう。

『廟制圖考』は、晉朝宗廟が神主の祧遷に世代関係をどのように反映させたか明らかにしているわけであるが、萬斯同は、世代関係に重きを置く礼解釈を批判する側に立つ。宣帝（司馬懿）が、準則③④に影響されて東向首位の立場を得るに至らなかった状況について、萬斯同は次のように論評を加える。

代替わりにもなう祧遷は、既に耐廟された皇帝の神主を基準とするべきである。康帝の時であれば、先代成帝を廟にのぼして耐した時点で、宣帝に至るまで上は七代を数えており、宣帝が太祖の位に就くべきであった。それなのに、康帝は弟として兄成帝を継いだことから成帝を三昭三穆（六世代）には算入せず、太祖の位は空いたままであった。これは、いったいどういう礼であるのか？ そもそも、元帝が再度、豫章を室で祭り、恵帝・懷帝・愍帝を三昭三穆に算入しなかったのに始まり、後世はこれをそのまま踏襲して定制とし、晉の滅亡に至るまで、太祖の位は空けたままということになった。礼に背馳することはなはだしい（原注。元帝が潁川を祭った時点では、潁川から愍帝まで四昭四穆であるのだが、元帝を基準にその父世代から数えれば、三昭三穆である。

⁷³ 穆帝が即位し、京兆府君が祧されると、宣帝が平時の首位を占めることになり、以後の四府君の扱いが問題となる。京兆の祧遷と先代康帝の耐廟をとまなう穆帝朝最初の禘祭（永和二年十月）に先んじて、今後の四府君の神主の奉安場所と、禘祫にあたっての序列が議論された。蔡謨・司馬無忌らは、従来通りに、四府君を禘祫の対象とし、かつ、宣帝の上位に置くこと（準則⑥）を主張した（『宋書』卷十六・禮志三）。唐徳宗の建中年間に、禘祫に際しての序列が、晉と似通った議論配置のもと論じられたおりに、「禘祫に際しては、平時太廟首位の太祖よりも、遠祖の獻祖・懿祖を上位に置く」ことを主張した側は、永和二年の礼議における蔡謨らの所説をふまえている（『通典』卷五十・吉禮九・禘祫下、顔真卿『顔魯公文集』卷一・廟享議）。建中の禘祫論争は、開元九年における中宗廟問題、會昌六年における兄弟同昭穆の採用と並んで、晉代の廟議における世代関係基準論が、唐の礼議において参照された事例である。なお、東晉でも後期の孝武帝太元十二年・安帝義熙九年の議論に至ると、四府君を禘祫の対象から外して宣帝の優越を確定させようとする見解がより支持を集めており、準則⑥に相当する内容については晉代を通じて優位であったとは言えない（『宋書』卷十六・禮志三、同卷五十五・臧熹傳）。

晉において世代を数えるのは皆この方式である)。(『廟制圖考』、七十五葉裏／205 頁 B、
「按遷毀之禮、當論已祔之主。如康帝時、成帝升祔、上數至宣帝、正及七世、宣帝宜正太祖之位矣。乃康帝以弟繼兄、不列成帝於三昭三穆之内、而太祖之位仍虛、此何禮也。蓋自元帝復祀豫章、不列惠・懷・愍於昭穆、後世遂守爲定制、以致迄晉之亡、太祖猶虛位、失禮甚矣(原注。元帝既祀穎川、則是穎川至愍帝、已四昭四穆、而就元帝言之、正三昭三穆也。晉世論昭穆皆然)。)」

宗廟序列のうちでも、首位の地位は枢要であると目されており、太祖たるべき祖先がその地位を確定させられないことへの批判は、趙宋の項においても、「藝祖趙匡胤には太祖の名目があるのに、太祖の地位を踏ませない状況を引き起こすとは何たる誤りか」⁷⁴と繰り返されている。

上の按語は、「六廟を数えてそれより遠い祖先を遷毀するには、(現皇帝の父世代から数えるのではなく)既に祭られている範囲で一番後に位置する皇帝を起点に数えなければならない」〔遷毀之禮、當論已祔之主〕とあるように、特に準則④に焦点をあてての論評である。下の按語は、晉朝宗廟の準則③④を一括して批判を加えている。宣帝が東向首位を確保できなかったことと一連の事態として、晉朝の宗廟においては、後代の皇帝が先代の皇帝の上位にのぼったり(「逆祀」が生じたというのは、おそらく萬斯同の誤認である)、「天子七廟」といいながら、宗廟内に、十五、六の神主がひしめきあったりという特徴的な状況が生じていた。萬斯同によれば、上記の状況は、ひとえに、世代関係への拘泥により引き起こされた逸脱であって、突き詰めるならば、「士大夫之家」とは異なる「天下大統」の継承に固有の意義を看過するがゆえの誤りであった。

兄弟が昭穆を同じくして、まとめて一代に数える、と。これは、士大夫の家に行うのであればよい。天下の大統については、「後と為る者が、子となる」というのが、夏殷周三代に共通した礼である。どうして、兄弟の続柄でもって、関係を律することができようか。それなのに、刁協の正論を行わず、賀循の妄説に従い、その弊害として、一堂の上に室が十五、六もつくられ、後代の君主が先代の君主の上位に立ち、数多くの神主がひしめきあうことになった。どうしてこれを「礼を知る」といえようか。(『廟制圖考』、七十六葉裏／206 頁 A、「夫兄弟同昭穆、合爲一世、此施于士大夫之家、則可也。若天下大統爲之後者、爲之子、非三代達禮乎。奈何以兄弟論也。乃不行刁協之正論、而徇賀循之妄説、其弊一堂之上爲室十五六、新鬼踰故、羣主雜揉、豈得謂之知禮哉。)」

74 『廟制圖考』、一百四葉裏／220 頁 B、「太祖の情に照らせば、宣祖を身近に思ふ気持ちは、僖祖に対する気持ちよりもはなはだしいものがあるだろう。前に宣祖を祧した時にはこれに反対する者は少なかったのに、後に僖祖を祧する時には一斉にこれに反対した。僖祖に手厚く、宣祖に冷たいのはどういうことか。どちらもこれといった功德ないのは同じなのであるから、順序どおりに祧遷すべきである。それなのに、世代が遠い者が留まり、世代の近い者がかえって毀たれ、それによって藝祖に“太祖”の名分がありながら、太祖の位を踏ませない状況に至るとは何たる誤りか。」「以太祖之情言之、其親宣祖必更甚於僖祖。前祧宣祖時爭者蓋鮮、後祧僖祖反羣然爭之。何厚于僖而薄于宣乎。均之無功德、自當循序迭遷。乃世遠者反留、世近者反毀、致藝祖有太祖之名、不踐太祖之位、何其謬也。」

曰く、「兄弟は昭穆を同じくして、まとめて一代に数える」というのは、士大夫に適用される原則である。天子の継承にあたっては、引き継がれる事柄の重大性（一般には宗廟・君位・天下が想定される）に因み、先君と後君の続柄に関わりなく、一律に父子間での継承と同様に扱われなければならない、と。この考え方を宗廟内の序列に適用すれば、兄弟間で伝位した場合は、父子間の伝位と同様に、兄帝と弟帝をそれぞれを一代として昭班・穆班を異にして配されることになる。萬氏によれば、東晉初の時点で言えば、一時的に採用された刁協の兄弟異昭穆説が正解であり、「兄弟不相爲後」原理にもとづき兄弟同昭穆を説いた賀循は、「知禮」⁷⁵と称されるに値しない。

萬斯同は、準則④が引き起こす事態のうち、太祖の地位が確定されないことに特に注目しているが、沈焄は、晉朝宗廟における「一旦、祧された遠祖がまた廟室に復帰する」〔已遷之主、忽又入廟〕という事態をとりあげて、圜碁の着手が定まらないさまに擬えている（「婁遷婁復、如奕棋不定哉」）。萬斯同も、当然に、「祖先を祧してはまた戻す」のが正常とは見ておらず、晉ではなく趙宋の宗廟を論ずる文脈において、祖先の扱いに慎重さを欠く扱いをやはり圜碁に擬え、その瀆褻ぶりを批判している。

先王が祧毀の制を設けた趣旨に照らせば、情を義によって絶ちはするけれども、孝子たるもの、いざ祧するにあたっては、悲しみの心により耐え難いものがあって、軽々しく取り扱いをしてよいものではない。徽宗は哲宗を耐した時に、宣祖を祧したが、ほどなくして、翼祖とあわせてこれを戻した。祖先たちを祧毀することを、碁石を置くも同然に見做している。かくまでにつつしみを欠くことがあるか。（『廟制圖考』、一百一葉表／218頁C、「按先王設祧毀之制、雖情以義斷、然孝子慈孫於將祧之時、必愴然有所不忍、非可輕爲進退也。徽宗以哲宗升祔、既祧宣祖矣。未幾、又並翼祖而復之。視祖宗之祧毀、若置棋然。何褻慢不恭若是哉。」）

萬斯同と沈焄は、「已遷之主、忽又入廟」という状況への批判において、共通して、「祭祀は、いったん祭らなくなれば、後になってからまた祭りはしない」（『禮記』曲禮下、「凡祭有其廢之、莫敢舉也」）との原則をふまえている⁷⁶。祭祀に関するこの原則と一脈通ずるのは、

⁷⁵ 「江左中興、賀循知禮、至於寢廟之儀、皆依魏・晉舊事」の語は、隋の煬帝大業元年（605）の太常少卿許善心・博士褚亮の議に見えており、この議では、各堂独立式の古制に則って七廟を造営することを論ずる文脈において、東晉礼制とこれに対する賀循の寄与が言及されている（『隋書』卷七「禮儀志二」）。許善心・褚亮は魏の宗廟を論じて、「至魏初、高堂隆爲鄭學、議立親廟四」云々と述べているが、その内容が、鄭玄・王肅説の反映何如という点で実情に対応しないことについては、古橋紀宏「曹魏明帝期の皇帝宗廟制」（『香川大学国文研究』43、2018年）に詳しい。「至於寢廟之儀、皆依魏・晉舊事」というのも、鄭玄か王肅かといった厳密な話ではなく、漠然と「同堂異室制の襲用」を指す程度であろうか。魏の廟制について、萬斯同『廟制圖考』は、「魏・第二図」「魏七廟圖」を掲げて、魏景初年間に造営が決定された各堂独立式の宗廟を、「太廟、祧廟を兼ねた二不毀廟、四親廟」という内訳（鄭玄説に合致）で図示している。

⁷⁶ 晉においては、「永久的な宗廟首位」が宣帝であることは揺るがなかったが、趙宋においては、「永久的な宗廟首位」に僖祖と太祖趙匡胤のいずれをあてるかが問題となっており、神宗朝では英宗の祔廟にともない僖祖を祧したものの、王安石の主導のもと、僖祖を首位の資格でもって廟室に戻している。『廟制

喪礼についての「喪礼では、進みはしても退くことはない」（『禮記』檀弓上、「喪事有進而無退」との原則であり、萬斯同はこの原則を掲げて喪礼における耐廟の手続きを再構成していた⁷⁷。二つの原則は、「生ける親族から死者せる祖先への移行」と「(死せる祖先に即して) 祭祀の対象範囲から範囲外への移行」とについて、いずれも「逆行」を忌避する点で通底している。実際には、漸進性に重きを置く祭礼・喪礼の儀式構成にあつては、「逆行」するかに見える儀節が解釈を通じて説得的に導き出されていることもあるのだが、萬斯同は祭礼と喪礼を解する上でこの二原則を額面通りに受け取っている。

(2) 唐朝宗廟への批判——晉・明廟制との関連づけに即して

萬斯同『廟制圖考』が、世代関係の反映の強さという点で、晉朝廟制と結びつけて論評するのは唐朝の廟制である⁷⁸。唐朝の宗廟は、晉朝に同じく王肅の七廟説に準拠しており⁷⁹、その後期には、政情の不安定化を背景に父子間以外の伝位がしばしば行われた。以下、唐朝宗廟

圖考』、一百一葉表/218頁A、「(僖祖について) 世代が七を越えていないのに、禘してしまうわけにいかない」というのは、情に照らせば妥当である。しかし、これは、英宗の時点で言っているのである。神宗の時では、(僖祖を) 禘しえないということがあるか。まして、「祭らなくなれば、後になってからまた祭りはしない」（『禮記』曲禮下）わけであるから、すでに祭らなくなったものを、再び祭るということがあるか。〔其謂世未踰七、禮難遽禘、於順爲順。顧此爲英宗時言之耳。若當神宗之世、何不可禘哉。況有其廢之、莫敢舉也。奈何已廢者、而復舉之耶〕。沈垚「晉賀循傳書後」は、「以兄弟不爲世數、而復穎川、且并復豫章於昭穆之位、已廢之祀、重復修舉、已遷之主、忽又入廟」とするのが、曲禮の「凡祭有其廢之、莫敢舉也」をふまえる。

⁷⁷ 徐乾學『讀禮通考』卷四十九・喪儀節十二・耐所收萬斯同説。この萬氏説は、新田元規「喪礼における「耐祭」「遷廟」の解釈論——鄭玄と朱熹の所説を中心として」（『人間社会文化研究』27、2019年）の注72に挙げた。喪礼にあたっての新たに亡くなった人の神主の扱いについて、「祖先の廟に合わせ祀った後、一旦、居室に戻し、生前どおりにこれに事え、服喪を終える段階に至ってあらためて正式に廟に奉安する」と解する説が有力であるが（鄭玄・朱熹）、萬斯同は、宋の陳祥道・高開らの説に従い、「喪事有進而無退」を根拠の一つとして、「神主を居室に戻しはせず、奉安は一段階の耐廟で完了する」と解する。

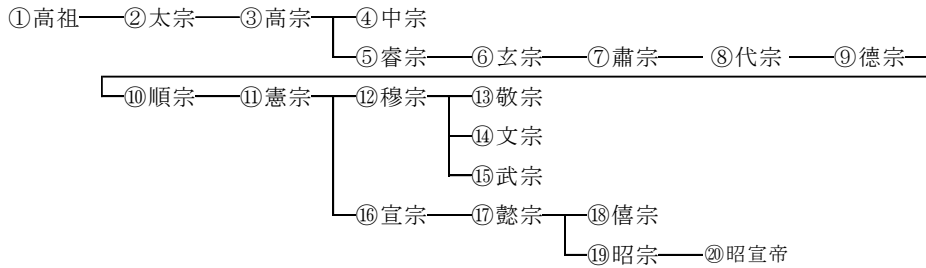
⁷⁸ 唐朝の宗廟制における序列と禘遷の詳細については、戸崎哲彦「唐代における太廟制度の変遷」（『彦根論叢』262・263、1989年）、小島毅「郊祀制度の変遷」（『東洋文化研究所紀要』108、1989年）、郭善兵『中国古代帝王宗廟礼制研究』（人民出版社、2007年）第五章「隋唐皇帝宗廟制度」、江川式部「貞元年間の太廟奏議と唐代後期の礼制改革」（『中国史学』20、2010年）、金子修一「読『舊唐書』卷二五・卷二六禮儀志「宗廟」劄記」（『国学院大学大学院紀要・文学研究科』43、2011年）を参照。戸崎・小島・金子三氏の論稿は、いずれも唐代を通じての宗廟序列の変遷が一覧の形で示されており有益である。また、唐制における宗廟運用上の論争点を概観した論文として高明士「礼法意義下の宗廟——以中国中古為主」（高明士〔編〕『東亜伝統家礼・教育与国法（一）家族・家礼与教育』台湾大学出版中心、2005年）がある。

⁷⁹ 晉朝廟制にいう「七廟」はその内訳を、当初から「太祖+三昭三穆」と特定しているため（準則①）、「永久的な宗廟首位」が確定されない段階（＝宣帝より上の世代がすべて禘遷されていない段階）では「三昭三穆」（六世代としての「六廟」）しか祭ることができなかった（準則②）。言うなれば、七廟説に準拠した六廟状態である。一方、唐制では不毀の太廟首位が確定されない段階において、七廟の内訳を特定しないために、晉朝のように暫定的に「六廟」に止めることなく、文字通りに「七廟」を祭ることができた。趙宋では、〔宋・第三図〕の時点で、晉と同じく「首位を空位として三昭三穆のみ」（僖祖が禘される）とする案が司馬光によって提起されたが、唐と同じく機械的に「七廟」を数える方式が選択されている。唐では、開元十一年からは、王肅説の眼目である「六親廟の他に、不毀廟を定数に縛られることなく増やし得る」が適用されており、この段階からは、七廟説に準拠した九廟制として運用された。晉と唐はとも、王肅の六親廟説を採用しているが、その枠内でも、不毀廟の設定と世代原理による規制の度合いを異にしており、王肅説への準拠が強調される晉朝ではなく、唐朝の宗廟において、王肅説により合致した「太祖+二不毀廟+六親廟」（周制における「始封祖の後稷、受命祖の文王・武王、その他六親廟」に対応）が完成を見ている。王肅説に忠実に準拠するならば、六親廟のうちの上位二廟が祧廟として用いられることになるが、こうした運用は、同堂異室制にあつては現実的ではない。

における世代関係の反映状況を確認しつつ、これに対する萬斯同の論評を見る。

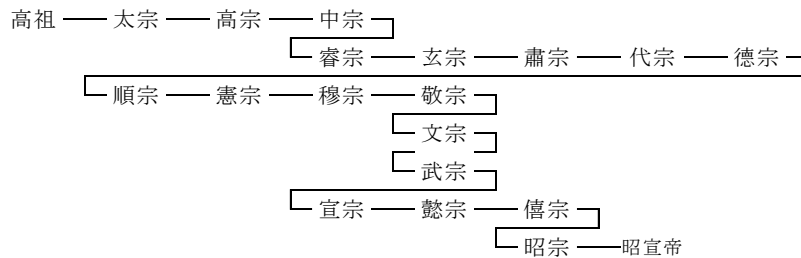
唐朝の宗廟において世代関係を反映させる準則③が適用されたのは、最初の兄弟皇帝である第四代中宗と第五代睿宗に即してのことであった。開元四年（716）、玄宗が、父である先代睿宗を耐廟する時点で廟室が七を超えることから、何らかの対応が必要となり、ここで、晉朝の先例を参照して、「睿宗は、兄である先代中宗ではなく、父である先々代高宗を継ぐのであって、中宗・睿宗兄弟は昭穆を同じくする」という措置をとった。「兄弟不相爲後」原理に沿って、「上繼某帝」式に継承関係を設置し、これを宗廟内で「兄弟同昭穆」に具体化するというのは、まさに晉朝廟制に倣う措置である。ただし、唐の中宗と睿宗兄弟については、準則③にとどまらず、晉朝では実現しなかった準則⑤、すなわち「同世代の皇帝は一方を別置する」までが採用され、兄皇帝の中宗が別置されてしまった。中宗の別置を提案した陳貞節・蘇獻は、賀循説をなぞり、かつ、「宗廟中に傍系親がいたのでは、一本化した“統序”を形成しえない」との論拠を新たに提出して、「兄弟不相入廟」を補強している⁸⁰。しかし、中宗の別置は長くは継続されず、開元九年には、廟室を九に増やして中宗を復帰させることが決定され、賀循式

【唐朝系図】



【『廟制圖考』〔唐・第一図〕唐帝系圖】

弘農府君 獻祖宣皇帝 懿祖光皇帝 太祖景皇帝 世祖元皇帝



⁸⁰ 中宗廟の別置をめぐる、陳貞節らが東晉の先例と賀循説に準拠して立論したことは、注 37 所掲拙稿「君主継承の礼学的説明」第一章・第三節「唐玄宗朝における中宗廟問題」において論じた。

【『廟制圖考』〔唐・第二～十図〕唐朝廟室圖】

〔唐・第二図〕四廟圖

獻祖	懿祖	太祖	世祖
----	----	----	----

〔唐・第三図〕太宗時太廟六室圖

弘農	獻祖	懿祖	太祖	世祖	高祖
----	----	----	----	----	----

〔唐・第四図〕玄宗時太廟七室圖

懿祖	太祖	世祖	高祖	太宗	高宗	睿宗
----	----	----	----	----	----	----

〔唐・第五図〕玄宗時太廟九室圖

獻祖	懿祖	太祖	世祖	高祖	太宗	高宗	中宗	睿宗
----	----	----	----	----	----	----	----	----

〔唐・第六図〕順宗時太廟九室圖

太祖	高祖	太宗	中宗	睿宗	玄宗	肅宗	代宗	德宗
不祧	不祧	不祧						

〔唐・第七図〕宣宗時太廟十一室圖

太祖	高祖	太宗	代宗	德宗	順宗	憲宗	穆宗	敬宗	文宗	武宗
----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

〔唐・第八図〕懿宗時太廟十二室圖

太祖	高祖	太宗	⑧代宗	⑨德宗	⑩順宗	⑪憲宗	⑫穆宗	⑬宣宗	⑭敬宗	⑮文宗	⑯武宗
不祧	不祧	不祧	昭一	穆一	昭二	穆二	昭三		穆三		

* 萬斯同は、⑫穆宗と⑬宣宗に、兄弟同昭穆が適用されたと誤認しているため、親廟六世代の範囲が実際より一人増える。即位順と昭穆は便宜上付記した。

* 懿宗時太廟十一室（推定）

太祖	高祖	太宗	⑨德宗	⑩順宗	⑪憲宗	⑫穆宗	⑬敬宗	⑭文宗	⑮武宗	⑯宣宗
不祧	不祧	不祧	昭一	穆一	昭二	穆二	昭三		穆三	

〔唐・第九図〕唐肅宗以前禘祫圖

獻祖	太祖	高祖	高宗	睿宗	堂						
祫	祫	祫	祫	祫							

〔唐・第十図〕唐德宗時禘祫圖

太祖	世祖	太宗	中宗	玄宗	代宗	堂					
	祫	祫	祫	祫							

の「兄弟不相入廟」が反映されたのは、足かけ六年に止まった（開元五年十一月～十年正月）

81。

萬斯同は、中宗が別置された状況と、復帰した状況とを、〔唐・第五図〕「玄宗時太廟七室圖」と〔唐・第六図〕「玄宗時太廟九室圖」にそれぞれ図示し、中宗の別置を、その根拠となった賀循説とあわせて批判する。

中宗は嫡系として継承したのであるから、太廟に耐さないでよいはずがない。陳貞節・蘇獻の輩は、時君にへつらうことを知るばかりで、とうとう、中宗を別廟に移し、睿宗に高宗を継がせた。礼に背き違ふこと、これほどまでに至ろうか。考えるに、晉の建元の時、賀循は元帝が世祖（武帝）を父に位置付け、惠帝・懷帝・愍帝については別に廟を立てることを論じ、殷の盤庚が兄陽甲を宗廟に奉安しなかったのを先例に挙げており、中宗の別置はこれにもとづいた。後世、兄弟の間で継承した者は、みな賀循の妄説に従っている。生前には、君として万邦に臨んでおきながら、没後には宗廟において祭られない、と。このような礼がありえようか。しかも、陽甲が別の廟に置かれたなどとどうしてわかるのか。明の嘉靖年間に、廟制を議したおりには、郭希顔なる邪人が、弘治帝（孝宗）・正徳帝（武宗）の二帝を別廟に遷すように求めて世宗に媚び、名教に反することとなった。季本が『廟制考義』を著したが、その所説はまさに同じであり、賀循の妄説がいまだおさまることなく禍害を及ぼしていることがわかる。（『廟制圖考』、八十七葉裏／211 頁 D、「按中宗世適相承、豈得不耐太廟。陳・蘇之輩、但知諂媚時君、竟移別廟、而以睿皇繼高宗、何悖禮至此。蓋緣晉建元時、賀循以元帝稱世祖、議爲惠・懷・愍別立廟、援殷之盤庚不序陽甲爲比。後凡兄弟相繼者、莫不祖循之妄説。夫生嘗君臨萬邦、没不享祀宗廟、有是禮哉。且安知陽甲之別廟也。明嘉靖時議廟制、邪人郭希顔請遷孝・武二宗于別廟、以媚世宗、遂獲罪名教、而季本爲《廟制考義》、其説正同、乃知賀循之妄説流禍未艾也。」）

81 中宗廟の別置と復帰を、睿宗崩御後における玄宗の施策動向に位置づけて検討した研究として金子修一「玄宗の祭祀と則天武后」（古瀬奈津子〔編〕『東アジアの礼・儀式と支配構造』、吉川弘文館、2016 年）を参照。金子氏は、同論文において、開元六年十一月丙申の親附を、「睿宗の神主を太廟中に耐した」と解している（181・186 頁）。この点について、筆者は、睿宗の神主はすでに開元四年段階で耐されており、六年十一月の親附は、「睿宗を含めて七廟すべての神主」を対象としたと考える。六年十一月の親附について、『舊唐書』禮儀志五、『冊府元龜』卷三十・帝王部・奉先第三ともに、「玄宗が睿宗の廟室に至って俯伏嗚咽した」と記載はしても、睿宗のみを対象とする耐礼であったとうかがわせるところはない。睿宗の耐廟は史書に記述がないが、陳貞節議（開元四年七月）の「今睿宗大聖真皇帝是孝和之弟、甫及仲冬、禮當耐遷」（『舊唐書』禮儀志五）などに照らして、葬陵（四年十月）からほどない中宗別置の時点（四年十一月）で同時に行われたと推測できる。これについては注 37 所掲拙稿「君主継承の礼学的説明」の 48 頁注 3 に記した。金子氏が、六年十一月の親附を「睿宗のみを対象とする」と判断するのは、五年十月の時点ですでに仮奉安場所の太極殿から宗廟への耐礼が行われていることと整合的に解するためであると思われる（五年正月に太廟が損壊している）。耐礼が二度にわたっていることについて、筆者は、「一旦、太極殿から改修を終えた太廟に耐し、玄宗が洛陽から帰還した時点で、自ら耐廟の礼を実施した」と推測する。有司撰事でいったん耐廟したのを、改めて皇帝みずから耐するというのは異例にも思われるが、六年十一月の耐礼を、史料によっては、単に「親謁」（『舊唐書』本紀）と表示し、あるいは、「乃敕有司修太廟。明年、廟成、玄宗遷京、行親耐之禮」（『舊唐書』禮儀志五）というように、五年十月の時点での有司による耐廟を記していないことは、「有司撰事で仮に太廟に耐し、その上で、改めて皇帝が親耐の礼を行った」という措置に対応するであろう。

中宗の別置が行われるより前、中宗生前にあって、高宗・武則天夫妻の皇太子李弘（孝敬皇帝、廟号は義宗）が七廟の一として祀られていた。李弘を附廟したのは、「皇太子」号の追贈も含めて、皇太子を対象とする礼制の充実という唐代に特有の状況の一例であるが⁸²、標準の礼解釈に照らして、明らかに原則から逸脱している。萬斯同に言わせれば、賀循説に拠って中宗を別置したのは、宗廟で祭るべき者を祭らない措置であり、祭るべからざる皇太子李弘を祭ったことと並んで、唐朝廟制の大きな過誤であった⁸³。沈垚が、晉朝宗廟における「兄弟不相入廟」をとりあげて（晉朝ではあくまで未遂である）、「豫章府君ら祀すべき遠祖を祀さないで、惠帝のような祭るべき近帝を祭らない」⁸⁴と難ずるのは、萬斯同のいう「當に祀すべからずして祀し、當に黜くべからずして黜く」と口吻を一にしており、こうした批判の言辭は、「誰を祭り、誰を祭らないか」を適切に選定するのが宗廟運用の焦点であったことに対応する。

萬斯同が中宗の別置に関連して言及している明の郭希顔とは、嘉靖朝にあって、興獻帝・嘉靖帝父子と世代が対応する弘治帝・正徳帝父子を別廟に遷すことを説いた人物である⁸⁵。そして、萬斯同が郭希顔説と結びつける季本（成化二十一年〔1485〕—嘉靖四十二年〔1563〕）の『廟制考義』はといえば⁸⁶、「一本の義」を根拠に「兄弟不相入廟」を説き、唐中宗廟の別置を支持している⁸⁷。経学の著作において中宗の別置を支持するというだけでも異例であるの

⁸² 千田豊『唐代の皇太子制度』（京都大学学術出版会、2021年）第三章「唐代における皇太子号と皇帝号の追贈」、第四章「唐代における太子廟」、特に、李弘の附廟については、86・87頁。

⁸³ 『廟制圖考』、八十六葉裏／211頁B、「孝敬皇帝とは太子李弘である。生前、皇位を履んでいないのに、没後に宗を称し、廟に祀した。これは、何の礼であろうか。北魏の景穆太子（拓跋晃。太武帝の皇太子）において先んじておこなわれてはいるけれども、彼は太武帝の子、文成帝の父である。（景穆太子のように）嫡系の血筋を受け継いでいて、情にもとづいて制を定めた場合であっても、人々は批判した。中宗は孝敬の子ではなく、孝敬は宗廟を承けた君主ではないのに、ついに、厳かにも七廟のうちに列した。なんと瀆礼乱常の甚だしいことか。……義宗（李弘）は祀すべきでないのに祀し、中宗はしりぞけるべきではないのにしりぞけた。唐世における制礼の誤りはこれほどまでに至ってしまった。〔按孝敬皇帝者、即太子弘也。生時未履宸極、没乃稱宗附廟、此何禮乎。後魏景穆太子雖已行之于前、然彼太武之子、文成之父。世適相承、縁情立制、人猶譏之。中宗非孝敬之子、孝敬非承祧之君、竟儼然列于七廟。何瀆禮亂常之甚哉。……夫義宗不當祀而祀、中宗不當黜而黜、唐世制禮之謬一至此哉。〕

⁸⁴ 沈垚『晉書賀循傳書後』、「惠帝・懷帝は後嗣がないとはいっても、親廟である。豫章・潁川は、上の世代に位置していても、遠祖である。遠祖を廟中に留めておいて、親廟の範囲の神主を廟外に出してしまおうとする。これは、毀つべきを毀たず、祭るべきを祭らないものだ。いにしえは、近親を廟に奉じて遠祖を祀した。今は、遠祖につかえて近親を祀してしまっている。礼といえようか。」「惠・懷雖無後、然故親廟也。豫章・潁川、雖上世、然故遠祖也。留遠祖於廟中、而欲別出親廟之神於廟外。是謂當毀不毀、當祭不祭。古者致親而祧遠、今則事遠而祧親、其可謂禮乎。」

⁸⁵ 『明世宗實録』卷二百八十五・嘉靖二十三年四月癸巳、『明史』卷五十二・禮志六・獻皇帝廟。

⁸⁶ 季本、字は明德、号は彭山、王守仁門下の経学者として知られる。賀循と同じく會稽の人であるのは偶然であろうか。季本の伝記と「警惕」を宗旨とした心性論については、張元忬「季彭山先生傳」（『張陽和先生不二齋文選』巻五）、黄宗義『明儒學案』巻十三・浙中王門學案三・知府季彭山先生、吉田公平「季彭山の『説理會編』について」（『中国近世の心学思想』研文出版、2012年。論文初出2001年）。『廟制考義』なる書名は、「親親、尊尊、賢賢、男女之閑、昭穆之序、廟寢之制、祭享之時」の「七義」を論ずることに因む。同書は、『四庫全書存目叢書』經部第一百九冊に嘉靖刊本影印（嘉靖二十五年王畿序）を収める。『四庫全書總目提要』は、『廟制考義』につくり、これに沿ってか『四庫全書總目叢書』も、目錄・卷頭書名を『廟制考義』につくるが正しくない。

⁸⁷ 季本『廟制考義』唐中宗混審宗世次、「今按ずるに——兄弟を二世に列して昭穆を異にすることができないというのは、礼の原則である。しかし、後儒は、「兄弟はそろって廟に入ることはできない」との義を知らず、議者も多くは同意できなかった。……親親の調節がわからなくなってから、世儒は見慣れたところに制約されて、賀循らが惠帝・懷帝と愍帝のために別に廟を立てるべきだと考えたけれども、廟室を

だが、季本が通説から逸脱するのはこれだけにとどまらず、さらに、前漢後期から後漢初に固まった皇帝宗廟の枠組みにさえ挑戦している。

季本が前漢の宗廟を論ずるところによれば、元帝から見て、親廟の曾祖父世代には戻太子劉據のみを位置づけて昭帝は別廟に置き、「武帝—戻太子—史皇孫—宣帝」という直系親によって宗廟上に一本化された統脈を構成すべきであった⁸⁸。要するに、「未登極の直系親族を優先して宗廟に奉じ、これと世代を同じくする皇帝は別廟に置く」のが本来のあり方だといっているのである。季本は、明朝廟制を直接に論じているわけではないが、賀循の「兄弟不相入廟」（＝無後之主、則宜出置別廟）をこのように拡大解釈するのは、眼前の嘉靖帝に対して、生父興獻帝を禰廟に位置づけ伯父の弘治帝を別置するよう勸奨するにひとしい。萬斯同は、「季本の説に郭希顔が拠った」という言い方で、季本への批判を緩めているけれども⁸⁹、『四庫提要』が指摘するように⁹⁰、季本自身の「兄弟不相入廟」説が、嘉靖帝の逸脱を正当化する追従の色合

増して対応するに止まった。ただ、唐の中宗のために別に廟を立てたのは、おおよそ礼に合していた。当時、「廟には定数があり、後嗣の無い神主は別廟に置くべきである」と述べる者がいたが、残念ながらそれが正しいのを知る者はいなかった。礼をめぐる議論が一致を見ないのも道理である。〔今按兄弟不得列爲二世分昭穆、禮之正也。但後儒不知兄弟不相入廟之義。議者多不能同。……自親親之殺不明、而世儒牽於所見、雖賀循等以爲惠・懷及愍宜別立廟、則亦不過增室而已。但唐中宗別立廟、庶幾合禮、而當時議者有曰「廟室有定數、而無後之主當置別廟」、惜乎卒未有知其爲是者。議禮之不能合也宜哉〕。季本が引き合いに出す「廟室有定數、而無後之主當置別廟」とは、開元における中宗廟の議論ではなく、會昌六年の礼議に際しての礼儀使の言である（『舊唐書』卷二十五・禮儀志五）。

⁸⁸ 季本『廟制考義』漢韋玄成等議立漢廟圖、「今按ずるに——皇考廟とは悼皇考を指し、史皇孫のことである。「皇考廟はまだ親が尽きていません」との言を見れば、（元帝永光四年の）韋玄成の議では、四親（高祖までの直系祖先）を、高祖廟・曾祖廟・祖廟・考廟にあてていたことがわかる。戻太子は悼皇の父、宣帝の祖父である。順序としては、昭となって曾祖廟にいるべきであり、そうしてこそ孫と祖父とが昭となって、義として一体になる。それなのに、（戻太子は祭らずに、戻太子と同世代の）昭帝を廟に位置づけたただけであり、戻太子は陵墓の施設に祭って「戻園」としていた。これでは、「本を一とする」の道理に反している。司馬光に至ってはなおその説を支持して、「宣帝が昭帝の後を承けたのは、孫の立場で祖を継いだのであり、父史皇孫を尊んで皇考とはしても、祖父戻太子を皇祖としなかったのは、昭帝と世代が同じだからである」（『温國文正公文集』卷三十四・濮王箴子）としている。賢者であっても、誤りを引き継ぐのを免れないものだ。史皇孫を皇考廟とすることができるのに、戻太子を（元帝から見て）曾祖考にしてはならないなどという礼があるうか。これは、親親の道理がわかっていないためである。昭帝については、唐の中宗と同様に別に一廟を立てるべきであり、その後は、親が尽きれば祧する。〕〔今按——皇考廟、謂悼皇考、即史皇孫也。觀皇考廟親未盡之言、可見玄成之議、本以四親爲高曾祖考也。但戻太子爲悼皇之父、宣帝之祖也。次宜爲昭、而居曾祖廟、乃以禮孫與祖爲昭、於義一體。而止序孝昭於廟、戻太子則祭於寢園、謂之戻園。此豈一本之義哉。至司馬光猶主其說而曰「宣帝承昭帝之後、以孫繼祖、尊其父爲皇考、而不敢尊其祖爲皇祖者、以與昭帝昭穆同也」。雖賢者而不免於承誤矣。豈有史皇孫可以爲皇考、而戻太子不可以爲曾祖考之禮乎。此由不明於親親之義故耳。蓋昭帝當如唐中宗之別立一廟、而其後世則至親盡而祧。〕

⁸⁹ 『萬季野先生四明講義』卷四・第十一會・講宮廟祭祀（康熙三十七年六月廿九日）、方祖猷〔編〕『萬斯同全集』（寧波出版、2011年）第5冊所収、「明の季彭山（本）の『廟制考義』は、「高祖父から父まで気をつにつなげなければならない。もし、傍系が間に入れば、気がつながらない」としている。嘉靖帝の時に、興獻王を追尊しようという意思があったが、それでも、弘治帝・正徳帝二廟を廢すると公言はしなかった。郭希顔は、張璠・桂萼らが一気に榮達したのをうらやみ、そこで、季本の説にもとづき、「弘治・正徳の二帝には別廟を立てて、興獻王を尊ぶべきだ」と考えたのであった。〕〔明季彭山本《廟制考異（ママ）》、謂高曾祖考必須一氣、若有旁支間雜、則氣不相接。當世宗屠寄、正有欲尊興獻王之意、而尚不敢昌言廢孝・武二廟。郭希顔羨張・桂之驟貴、因據季本之説、謂孝・武二帝可別立廟而尊興獻王。〕

⁹⁰ 『四庫提要』は、「兄弟不相入廟」の光武廟制への適用に即して、季本の廟説の意図を指摘する。『四庫全書總目提要』經部二十五・禮類存目三・廟制考議、「……『廟制考義』が歷代廟制を論じて、「漢光武は、高祖である春陵節侯以下の四世廟のみを祭るべきで、宣帝・元帝・成帝・哀帝のために立廟すべきではなかった」としているのは、明嘉靖帝の『明倫大典』の説である。時代状況に流されたのであって、別に評価すべきものである。〕〔……其論歷代廟制、若謂漢光武但當立高祖春陵節侯以上（ママ）四世廟、不

いを帯びることは否定できない。「康帝宗廟に同世代のうちで皇帝の生父である未登極者のみを祭る」とは、事後的な篡奪にひとしく、賀循や陳貞節としては、自説をこのような追従論と同一視されるのは不本意であろう。ただし、「父世代に位置する複数の皇帝を選別に向け、特に自身の父にあたる皇帝のみを宗廟に残し、伯叔父にあたる皇帝は別置する」という発想には、「甚だ人君の私に便」〔甚便於人君之私〕⁹¹と評されても無理からぬ「私」(身びいき)の傾きがあり、この部分は、賀循の「兄弟不相入廟」がもともと持ち合わせる難点であった。この難点を考えあわせると、萬斯同が、唐中宗廟問題への論評において、季本・郭希顔を賀循の末流と目するの、あながちこじつけとは言えないところがある。

唐朝宗廟にあって、玄宗開年年代間より後に準則③が適用されたのは、唐代も後期に至り、兄弟三人の間での伝位が行われた後である。會昌六年(846)、第十六代宣宗が即位し、先代武宗(宣宗から見ておににあたる)をこれから耐廟する時点において、六親廟の内訳は、徳宗・順宗・憲宗・穆宗・敬宗・文宗の六代であった。徳宗を祧して武宗を耐すると、第十三敬宗・第十四代文宗・第十五代武宗が兄弟であるために、親廟六の内訳が、「四世代・六人」となり、今上たる宣宗から見れば、「親廟六」といいながら、祖父の第十一代順宗まで三世代分しか祭り得ない。この状況への対応が議論され、結果、遡及的に兄弟同昭穆を適用して、敬宗・文宗・武宗兄弟を一代にまとめて六親廟の一廟分として数え、十一人(親廟の内訳は六世代・八人)を収容できるように二室を増やした。これより先、中宗・睿宗兄弟については、準則⑤をとりやめて中宗が別置から復帰してより以後、両者が祧されるまでの間、それぞれを独立した一代に数えて祧遷しており、兄弟同昭穆は適用されていなかった。武宗の耐廟に至って、中宗の別置より後、徐々に、兄弟同昭穆が、準則⑤まで極端化することなく③の次いで適用されたこととなる。

従子の武宗から叔父の宣宗へという卑属から尊属への伝位にあたって、もし東晉の簡文帝の即位と同様に準則④を適用するならば、武宗兄弟を算入した六代ではなく、今上である宣宗の父である第十一代憲宗から数えた六世代が三昭三穆の範囲となり、玄宗と肅宗の二代も廟室に復帰することになる。実際には、唐朝においては準則④は適用されず、武宗から宣宗への伝位にともなつて廟室に復帰したのは、準則③(兄弟同昭穆)の適用に対応する代宗一代分に止まった。また、武宗の耐廟において採られた準則③についても、その適用は継続されず、同世代の皇帝をまとめて一代に数えたのは敬宗・文宗・武宗兄弟の事例に限られる。第十六代宣宗の次に第十七代懿宗が即位したときには、宣宗とその従兄弟にあたる第十二代穆宗をそれぞれ独立した一代として数え、また、懿宗を継いで第十八代僖宗が即位したときにもやはり、第十三代敬宗・第十四代文宗・第十五代武宗の三名と彼らの従兄弟に当たる懿宗とをそれぞれ一代として数えており、結果、懿宗朝は五世代十一室、僖宗朝は四世代十一室となっている。唐にあっては、「兄弟同昭穆」は、広義の「兄弟」(従兄弟なども含めて同世代の続柄)ではなく、

當爲宣元成哀立廟、則明世宗《明倫大典》之說、時勢所牽、又當別論者也。]

⁹¹ 「甚便於人君之私」は、兄弟同昭穆説の性格を沈壺が評した語を、斷章取義に用いた(『晉書賀循傳書後』)。「兄弟同昭穆」が「甚便於人君之私」というなら、「兄弟同昭穆」を極端化した「兄弟不相入廟」はなおさらということになる。

同父兄弟の続柄に限って適用されたとも言える。

唐朝宗廟は、その運用にあたり、たびたび晉朝における礼議を参照していたが（注 73）、ここまでに見たように、世代関係に根ざした準則の適用は、晉の宗廟ほどには徹底していない。しかし、萬斯同は唐朝宗廟における世代原理の反映を実際よりも大きく見積もっており⁹²、これを、晉朝宗廟や、明の嘉靖年間における正徳帝と興獻王（睿宗）との間に見られた顛倒行為と一括りに論評している。

魯の僖公は、（先代魯公である）閔公の兄であることによって、宗廟中で閔公の上位にのぼせられた。『春秋』がこれを譏って「逆祀」であるとし、『春秋』三伝がいずれも「父を先とし、祖父を後とする行いだ」としているのは、どういう趣旨か？ 「人の後と為る者は、後となった相手の子となる」というのは、天子・諸侯にあってはすべてそうである。魯文公に即して言えば、（続柄では叔父にあたる）先々代閔公は名分の上で祖父で、（父である）先代僖公は名分の上で父だ、ということになる。その後、孔子が魯で宰相になると、ついにその非礼を正したのであり、『春秋』が「先公を従祀す」（定公八年）と書しているのは、（閔公と僖公との間の顛倒を正し）閔公が父、僖公が子という位置づけになったのであった。『春秋』の大義は、太陽・星のごとくに明らかである。（先君と後君との間に父子の名分が備わるといふ）この義がわからなくなってしまってから以後、兄が弟を継ぎ、伯叔父がおいを継いだ場合に、生前の長幼尊卑を基準に順序を入れ替えて（兄や伯叔父を）上に位置づけており、いずれも『春秋』が批判する行いである。晉元帝は愍帝の父の世代であり、廟に奉安した時点では愍帝の下にあったのに、後になって愍帝の上位にのぼされ、簡文帝と孝武帝も成帝・康帝・穆帝・哀帝の上位にのぼされたのは、礼に反することはなほだしい。唐の宣宗に至ると、やはり（子世代に位置する）敬宗・文宗・武宗の三皇帝よりも上位にのぼされ、重臣でこのことに異議を唱える者はいなかった。君が驕って臣が諛い、記録の上で批判を蒙ることとなったのである。明の嘉靖帝世宗が、豊坊らの邪説を用い、最後には生父睿宗を正徳帝武宗の上ののぼしたのとなると、逆礼乱常のきわみである。夏父弗碁のような手合いはいつの時代でもいるのであって、僖公が逆祀されて、『春秋』において譏られた一例にとどまるものではないとわかる。（『廟制圖考』、九十二葉表／214 頁 B、「按魯僖公以閔公之兄躋於其上、而《春秋》譏爲逆祀、《三傳》皆言「先禰後祖」、何也。蓋爲人後者爲之子、天子・諸侯皆然。就魯文公而言、閔公祖也、僖公父也。躋僖於閔、是先禰後祖也。厥後孔子相魯、卒正其禮、而《春秋》書「從祀先公」、則閔仍爲父、僖仍爲子矣。《春秋》大義、昭如日星。自此義不明後之以兄繼弟、以從父繼從子者、率以生前世次、超而上之、皆《春秋》

⁹² 萬斯同の按語にいう「至唐宣宗、亦躋敬・文・武三帝而上之、而大臣莫之敢爭」というのは、根拠が見当たらない。また、「(唐) 懿宗時太廟十二室圖」は、穆宗と宣宗を同じく一世に数えて、十二室に増し、武宗の世代から遡上して代宗まで六世代が祭られたものとして記述しており、これは、懿宗即位後も準則③が一貫して適用されていると想定したことによる誤りである。これらの誤認はいずれも、晉朝の事例（注 65）と同様、萬斯同が宗廟運用における世代原理の徹底度合いを実態以上に見積もったことに起因する。

所譏也。如晉之元帝、愍帝父行也、其祔廟在愍帝下、是已後乃躋之於上、而簡文・孝武悉躋成・康・穆・哀上、逆禮甚矣。至唐宣宗、亦躋敬・文・武三帝而上之、而大臣莫之敢爭。君驕臣諂、遺譏簡冊。及明世宗用豐坊等邪說、竟以睿宗躋武宗上、尤逆禮亂常之至。乃知夏父弗忌何代無之、不獨躋僖逆祀見譏於《春秋》也。』)

『春秋』文公二年「躋僖公」条は、兄弟間伝位に際しての宗廟序列と継承関係を論ずる上での常套の典故であり⁹³、この「躋僖公」の一件において、魯の宗伯の職にあった夏父弗基は、閔公(嫡弟)と僖公(庶兄)との序列について、即位順ではなく長幼を基準として、僖公をその先代閔公の上に置くことを推し進めたとされる。萬斯同は、「明の嘉靖帝に阿った豊坊⁹⁴のように、夏父弗基に類する輩はいつの時代にもいるものだ」と唐朝廟制への批判を締め括り、世代関係を基準とする考えがしばしば諂諛の言と結びつくことを強調している。萬斯同が、晉・唐の宗廟に即して世代関係を基準とした宗廟運用に批判的論評を加えた時、彼にとっての近現代史というべき明代の宗廟運用への影響が念頭に置かれていた。

第3節 「君主身分の固有性」による世代関係基準論の克服

(1) 「爲人後者爲之子」の同世代間への適用とその身分条件

萬斯同は、晉・唐廟制の記述に付した按語において、「人後と爲る者、之が子と爲る」(『春秋公羊傳』成公十五年「爲人後者爲之子」)を引いて立論している。「爲人後者爲之子」とは、「継ぐこととは父子関係である」ことを端的に示した文言であり、継承と密接にかかわる宗廟の議論においてこれが持ち出されることは異とするに足りない。とはいえ、萬斯同の議論には注意を要する点があり、それは、「爲人後者爲之子」を持ち出す場合には、「天下の大統については、後となる者が子となる」[若天下大統爲之後者、爲之子]、「人の後となる者は、天子・諸侯においてすべてそうである」[蓋爲人後者爲之子、天子・諸侯皆然]といった具合に、「天下大統」「天子・諸侯」の継承への適用を強調していることである。

萬斯同は、郷里寧波府鄞縣での講会⁹⁵において宗廟を取り上げたおりに、君主身分の継承を

⁹³ 『春秋』文公二年「八月丁卯、大事于太廟、躋僖公」。庶兄僖公を先代である嫡弟閔公の上位に置いたことが顛倒行為とされることに異論はなく、この顛倒を、兄弟同昭穆を前提にして同じ昭班(ないし穆班)の中での入れ替えであったのか、兄弟異昭穆を前提にして昭穆の入れ替えであったかで解釈が分岐する。本条をめぐる解釈の異同については、皮錫瑞『駁五經異義疏證』卷六・第十一條(「《異義》:《公羊》董仲舒說。躋僖公、逆祀、小惡也。……」)を参照。

⁹⁴ 豊坊(150末～嘉靖四十五年〔1566〕)は、偽造の経文を交える特異な経学で知られ、萬斯同にとって郷里鄞縣の先人である。豊坊は、嘉靖十七年(1538)、興獻帝に廟号をおくり、明堂で配享することを進言し、何淵(興獻帝のための世室の建造を上言)・郭希顔(弘治・正徳帝の宗廟からの別置を上言)と並んで、嘉靖帝に阿諛した代表格と目される。豊坊が『春秋』文公二年「躋僖公」条に即して説く継承解釈は、張璠らの持したいいわゆる「繼統不繼嗣」説を内容とする。豊坊は、元の趙汭説(『春秋左氏傳補注』卷四。劉敞「爲兄後議」に準ずる内容)を組み込んだ堂々の議論を展開しており、そこには興獻帝の祔廟を容認する内容は含まれない。『春秋世學』に見える豊坊の継承解釈と、その大札議との関連については、近藤一成「宋代中国士人社会研究の課題と展望—明州寧波士人と豊氏一族」(工藤元男・李成市[編]『アジア学のすすめ 第3巻 アジア歴史・思想論』弘文堂、2010年)を参照。

⁹⁵ 萬斯同は、康熙三十七年に、北京から一時的に寧波府鄞縣に帰郷した折、鄞縣の甬上證人書院において経史を題材に講会を行なった。陳訓慈・方祖猷『萬斯同年譜』(中文大学出版社、1991年)「1698年(清康熙三十七年戊寅)六十一歳」条、注4所掲王汎森「清初的講經会」、177～182頁。この講会の記録

論じ、ここでもやはり、「爲人後者爲之子」原則が、継承される宗廟主祭権の重大性（いわゆる「承祧之重」）に因んで、相互の続柄に関わりなく適用されることを説いている。なお、本章第1節（3）に言及したように（注 65）、「孝武帝が、序列をいれかえて実父簡文帝を上位に置いた」〔後孝武帝欲尊其父、則躋之於上矣〕というのは事実として確認できない。

三代の制度にあっては、いずれも宗廟の祭りを承けることを「重」とする。後人は、殷で重んじられた原理は貴貴、周で重んじられた原理は親親であるとするが⁹⁶、実際にはそうではない。『春秋』において、僖公を上位にあげた件と、嬰齊が卒した一件の書法〔《春秋》躋僖公與仲嬰齊卒之書法〕を見れば、いずれも、「人の後と為る者はその子となる」のであって、兄弟や祖孫といった元来の続柄は棚上げにされるのであり、つまりは、周においても貴貴を重んじたということであって、後世の人の常識で論じてはならない。『儀禮』一書についてもすべてそうである。もし、後世の人の常識で論ずれば、いずれも筋が通らない。殷では、盤庚から後、兄弟の間で引き継ぎ、在位者は全部で四代にわたった。先儒のうちある者は、「兄弟の続柄のまま関係を律する」といい、ある者は、「父子継承と同様に律する」といい、それぞれの説を持して決着を見なかった。実際には、夏・殷・周三代にあっては、すべて、「人後と為る者、之が子と為る」によって律したことは疑いえない。後世、この趣旨を理解せず、「人の後と為る」の制度を乱してしまった。たとえば、晉の簡文帝は、哀帝にとって大叔父にあたるが、「後と為る」関係によって律すれば、哀帝の子に相当する。後に、孝武帝は、父を尊ぼうとして、簡文帝を哀帝よりも上位に置いた。明の嘉靖帝は、正徳帝の後を受けると、月数を日数に置き換え、（足あかけ三年二十七か月の喪に相当する）二十七日の喪に服したからには、武宗の子に相当する。それなのに、武宗を尊んで父に位置づけることがなかった。これらの例はすべて、古礼が明らかにされていないことが原因である。（『萬季野先生四明講義』卷四・第十一會・講宮廟祭祀（康熙三十七年六月廿九日）、方祖猷〔編〕『萬斯同全集』（寧波出版、2011年）第5冊所収、「三代之制、皆以承祧爲重。後人謂商道貴貴、周道親親、其實不然。觀《春秋》「躋僖公」與「仲嬰齊卒」之書法、皆以爲人後者爲之子、略兄弟祖孫之分、則周道亦以貴貴爲主、不可以後人定見而論之也。一部《儀禮》皆然。倘以後人

は、『四明講義』『講經口授』という二種の抄本として伝わっている。『四明講義』『講經口授』は、いずれも完本ではなく、相互に重複、補充の関係にあることから、『萬斯同全集』（寧波出版、2011年）は、二種の抄本を、『萬季野先生四明講義』一書に編輯の上、収録している。二種のうち、『四明講義』が詳細で、『講經口授』はその摘録に相当するが、『四明講義』の「廟制」部分は失われており（『四明講義』目録では卷四とする）、『萬斯同全集』に収める『萬季野先生四明講義』の宮廟祭祀部分は、『講經口授』にもとづいている。以上、『萬季野先生四明講義』巻頭の「萬季野先生四明講義編輯点校説明」、上掲陳訓慈・方祖猷『萬斯同年譜』附録「季野著作考」、『講經口授』条を参照。

⁹⁶ 「殷道は親親ゆえに兄弟継承、周道は尊尊ゆえに父子継承」（『史記』卷五十八・梁孝王世家、「殷道親親者、立弟。周道尊尊者、立子」とは逆に、「商道尊尊、周道親親」とするのは、北周の崔猷の語に見える（『周書』卷三十五・崔猷傳）。崔猷の「周道親親」とは、明帝（宇文毓）から武帝（宇文邕）への兄弟間伝位を正当化して、「本朝は周の礼に遵っているから、兄弟相統でよい」と説く行論中で発された語であり、文脈に左右された割り当てとなっている。ここで萬斯同が言わんとするのは、「たとえ自然的血縁関係を尊重するとされる王朝であっても、君臣を反映した擬制的血縁関係をやはり尊重したのだ」という趣旨であって、殷・周と、尊尊（貴貴）・親親との対応何如は本質的な問題ではない。

定見論之、則皆拘滯不通矣。商自盤庚而下、兄弟相繼、在位者凡四世、先儒或謂仍論兄弟之分、或謂竟如父（母）子相繼、相持不決、其實三代時、皆爲人後者爲之子、無可疑也。後世不明此意、紊亂此制、如晉簡文帝爲哀帝之叔祖、若論爲其後、則哀帝之子也。後孝武帝欲尊其父、則躋之於上矣。明世宗承武宗之後、以日易月、已行廿七日之喪、則是爲武宗之子、而欲不尊武宗爲父。總由古禮不明之故。〕

「人の後となることにともなって、その人の子となる」（＝継ぐ関係とは父子関係である）とは、天子・諸侯に限らず適用される普遍的な原則であるはずだが、にもかかわらず、萬斯同は、晉・唐の廟制を論ずる文脈においては、「天下大統」「天子・諸侯」という条件をことさらに強調する。こうした議論の組み立ては、以下に見るように、「爲人後者爲之子」を、世代関係の制約を受けることなく適用すること、要するに上の『四明講義』にいう「略兄弟祖孫之分」を説明するためであると考えられる⁹⁷。

萬斯同が『四明講義』において、『春秋』文公二年「躋僖公」と併せて掲げる「仲嬰齊卒之書法」とは、『春秋』成公十五年「仲嬰齊卒」条の書法を指しており、この条は、『春秋公羊傳』が「爲人後者爲之子」を掲げて解する箇所である。この「仲嬰齊卒」条の解釈の転換が、「同世代の続柄にあっては、「爲人後者爲之子」は身分を限って適用される」という要点と関わって重要であり、これを特に説明する。

「仲嬰齊」とは、魯の公孫嬰齊（莊公の孫、東門襄仲の子、公孫歸父の弟）であり、『春秋公羊傳』は、「孫は祖父の字を氏とする」という原則をふまえて、公孫嬰齊を『春秋』経が「仲嬰齊」と書していることについて、「嬰齊が兄公孫歸父の後、つまりは父襄仲の孫となったことを反映している」と解する。『公羊傳』自体は、「弟嬰齊が兄歸父の後となった」事実への価値判断を特に示していないが、何休『解詁』は、「仲」とは示しても「仲孫」とは示していないことに、『春秋』およびその『公羊傳』の趣旨として）世代関係を改変したことへの貶譏がこめられていると受け取る⁹⁸。「人の後となることにともなって、その人の子となる」〔爲人後者爲之子〕がゆえに、兄弟間では「後と爲る」ことはできないのであった。

このような従來說に対抗解釈を提出したのが、北宋の劉敞（天禧三年〔1019〕—熙寧元年〔1068〕）である⁹⁹。劉敞は、その「爲兄後議」において、もっともまとまった形で「仲嬰齊

⁹⁷ 萬斯同がいう「蓋爲人後者爲之子、天子・諸侯皆然」よりもさらにきっぱりとした言明として、「爲之後者爲之子」、此人君承統之法、不可以施于大夫」（黃以周『禮書通故』宗法通故第八・第二十二條）がある。これを、文面そのままに受け止めると、「爲人後者爲之子」が、大夫身分における昭穆相当者の間柄に適用できなくなってしまう。ここで、黃以周が言わんとするところは、「父子世代間以外にも、「爲之後者爲之子」が正当に適用されるのは、君主身分に限られる」という趣旨のほうである。

⁹⁸ 『春秋公羊傳』成公十五年「三月、乙巳、仲嬰齊卒」、「傳」仲嬰齊者何？ 公孫嬰齊也。公孫嬰齊、則曷爲謂之仲嬰齊？ 爲兄後也。爲兄後、則曷爲謂之仲嬰齊。爲人後者、爲之子也。……。（何休解詁）弟には、兄の後と爲るといふ道理はない。昭穆の序を乱し、父子の親族関係を失うがためである。ゆえに、「仲孫」と言わないようにして、子が父の孫となることを是認しないのを明らかにしたのである。〔弟無後兄之義、爲亂昭穆之序、（矣）〔失〕父子之親、故不言仲孫、明不與子爲父孫。〕

⁹⁹ 劉敞は、歐陽脩・王安石と並んで、北宋期經学の新たな傾向を牽引したことで知られる。特にその春秋学については、三伝折衷型の潮流のうちでの劉敞の個性を、その伝文創作の型に即して検討した横山健一「宋代春秋学と解釈文の創作」（『中国哲学論集』31・32、2006年）を参照。清代前期における宋元經学復興の潮流においても劉敞は象徴的存在であり（顧炎武『亭林文集』卷二「鈔書」、朱彝尊『曝書亭集』

卒」条の新しい解釈を提示している¹⁰⁰。劉敞は、『春秋』の「仲嬰齊」との表記に、嬰齊が兄公孫歸父の後となって世代関係に改変が加えられたことの反映を読み取る点では『公羊傳』を踏襲し、ただし、何休『解詁』とは異なって、そこに譏意は読み取らず、歸父と嬰齊兄弟の間で、「後に為る」関係が成立したという事実がそのままに示されていると解する¹⁰¹。この劉敞説にあつては、「爲人後者爲之子」とは、君位や爵位の引き継ぎにともない、世代関係に制約されることなく二者間に「父子」としての「後と為る」関係が正当に設定されることを意味する一文となる。この劉敞説の登場を待ってはじめて、「爲人後者爲之子」は、同世代間伝位を論ずる僖公元年「春王正月」條の「臣子一例」原理¹⁰²や文公二年「躋僖公」條の「其逆祀奈何。先禰而後祖也」(『公羊傳』)と結びつき、「弟は兄を継ぐことができる」ことを説明する典拠へと転ずる。兄弟間であっても、父子間に準ずる正常な「後と為る」関係が成立することが『春秋』に即して説明されたのは、「兄弟君主は、父子と同様に昭穆を別にして宗廟に序せられる」

卷三十四「春秋意林序」等)、萬斯同の兄斯大は、劉敞にひとかたならず傾倒していた。萬經「先考充宗府君行狀」、『萬充宗先生經學五書』附録、「先君(萬斯大)は一生の心力すべてを経学に傾注された。近ごろ劉原父(敞)の『春秋權衡』を入手されたときには、美味を喜ばれるかのようであった。臨終の三日前、わたしにおっしゃるには『春秋』のために、心血を使い果たしてしまい、もう生きられない。六日も眠られないでいるが、ぼんやりしていると、劉原父(敞)の姿が見えたり、『左傳』一書が眼前にあるかに思えたりする」とのことであった。」[嗟乎、先君一生精神專注於經學。近得劉原父《春秋權衡》、如悅芻豢。臨歿前三日、尚謂經曰「吾爲《春秋》心血既竭、不能復生。不寢者已六日夜矣。恍惚中、時時如見劉原父、時時有一篇《左傳》在吾目前。」]

¹⁰⁰ 劉敞がその「爲兄後議」(『公是集』卷四十一)、『劉氏春秋意林』卷上で提起した「仲嬰齊卒」条の新解釈と、その先蹤をなす眞宗咸平年間の太廟の序列をめぐる議論については、注3所掲拙稿「君主継承の礼学的説明」第二章「爲兄後」説に論じた。

¹⁰¹ 劉敞『公是集』卷四十一・爲兄後議、「春秋」は、「臣子一體」となるように正しているのである。そのために、実際には「公孫嬰齊」であるのに、「仲嬰齊」と書いているのだ。もし『春秋』が元來(嬰齊が歸父の後)後となったことを是認しないのであれば、「公孫嬰齊」と書くはずである。(そのように書いてこそ。)問「これは(兄の後となったこと)にもなつて“公孫”ではなくなり)仲嬰齊となったはずなのに、どうして(もとのままに)公孫嬰齊と書しているのか?」、答「兄の後となったことを是認しないからである」といった具合に答問が成立する。『春秋』正其爲臣子一體而已。故實公孫嬰齊、而謂之「仲嬰齊」。若《春秋》本不聽其爲後者、則當書曰「公孫嬰齊卒」、學者問之曰「此仲嬰齊、曷爲謂之公孫嬰齊」「不與爲兄後也」、乃可笑。]

¹⁰² 「臣子一例」は、『春秋公羊傳』僖公元年の伝文であり、「躋僖公」條に同じく、魯の閔公と僖公の兄弟に即して説かれる。『春秋』は、父である先君が弑殺された場合に、子である後君の即位を書さず、また、後君が先君の子ではなく兄弟である場合にも、同様に即位を書かない。原則として父子間伝位に適用される『春秋』の書法が兄弟間にも適用されることを、『公羊傳』は、「子と臣とは書法を同じくする」〔臣子一例〕と表現しており、一般にはこれを敷衍して、「兄弟関係は、(先君と後君との間での)君臣関係を媒介にして、父子関係に類比し得る」との意味を引き出す。何休『解詁』は、具体例として、先君と後君の統柄を問わず、すべて父子間での服喪に同じく斬衰三年の喪に服することをつけ加えている。西晉惠帝から懷帝への代替りにあたって、江統が、父子間の礼に拠って正すことを説いたのは(注71所引)、明示してはいないものの、「臣子一例」にもとづく。『春秋公羊傳』僖公元年「春王正月」條、「(傳)公何以不言即位、繼弑君。子不言即位、此非子也。其稱子何、臣子一例也。〈何休解詁〉……禮、諸侯臣諸父・兄弟、以臣之繼君猶子之繼父也。其服皆斬衰、故傳稱臣子一例。」、同文公二年「八月丁卯、大事于太廟、躋僖公。……〈傳〉其逆祀奈何?先禰而後祖也。〈何休解詁〉……〈傳〉曰「後祖」者、僖公以臣繼閔公、猶子繼父」、段玉裁『經韻樓集』卷十・明世宗非禮論六、「此公羊謂孔子目僖爲閔子者、以僖本閔公臣、而爲閔子也。知臣子一例、則知臣之者皆得子之矣。」「臣子一例」原理は、「君臣関係を介して父子関係を擬制する」という部分(段玉裁のいう「臣之者皆得子之」)だけを取り出すと、あたかも、血縁関係にない君臣間にも父子関係を擬制しうるかに聞こえるが、一般には、その適用は、親族の間柄に限られる。兄弟同昭穆と異昭穆のいずれの立場の論者も、「臣子一例」によって、兄弟皇帝相互に父子間と同様の名分が存するという点で見解の一致を見ており、異昭穆説の側は、そこからさらに、「臣子一例」によって備わる父子の名分を、呼称や昭穆、継承関係の上に実体化すべきだと考える。

とする旧来の兄弟異昭穆説にとって、重要な補強であった。「国家にあつて、“弟が兄を継ぐ”とは、“位を継ぐ”ことである。だから、独立して昭穆に位置づけることができる。士大夫はそうはいかない」（程頤）¹⁰³というのは、単に従来の兄弟異昭穆説を繰り返しているかに見えて、「弟が兄を継ぐ」という表現をとり、かつ、「継ぐ関係」の内実を、「位を継ぐ」ことだと断じている点で、新しい継承理解に裏づけられた異昭穆説となっている

そして、「弟は兄の後と為り得る」（弟は兄を継ぐことができる）ということになれば、「兄弟不相爲後」と結びついた「上繼某帝」式の継承にも必然性はなくなり、むしろ、「生前に臣事していた兄帝をさしおいて先々代の父帝を継ぐ」ことに道義上の瑕疵が見いだされる。劉敞が、君臣の分に背いた措置として批判の矛先を向けるのは、漢光武帝が、成帝・哀帝・平帝をおいて元帝を継いだことである¹⁰⁴。建武十九年に完成をみた「高祖・文帝・武帝・宣帝・元帝」（四不毀廟十一親廟）からなる宗廟は、光武帝の私親を除外し、前漢皇帝との継承関係のみを表示することで、当事者意識としては、皇帝宗廟の公的性格を強めたはずであった。いま、劉敞の観点からすれば、「人の後となった者はその子となるのである。大宗につかえるからには、私親に対する扱いは抑制しなければならない」¹⁰⁵とは、元帝と光武帝との間にはなく、平帝と光武帝との間に適用されなければならない、建武十九年段階の宗廟は、世代関係に拘わっている点で、皇帝宗廟の公的性格をまだ十全には体现できていない。こうした解釈の差異からは、光武朝当時と劉敞との間で、世代関係を基準とすることの意味づけに転換が生じていることがうかがわれる。

「觀《春秋》躋僖公與仲嬰齊卒之書法」といった具合に、『春秋』の閔公・僖公兄弟に関する条と歸父・嬰齊に関する条を組み合わせて論ずるとするのは、唐代以前には存在せず、あくまで、劉敞による「仲嬰齊卒」條の解釈替えを経てこうした立論が可能になっている。萬斯同は、『春秋』成公十五年「仲嬰齊卒」條の解釈を遺しており、『公羊傳』にいう「爲人後者爲之子」を解して、「古の国・家は、祭祀権・君位を継承の内実とする点で、士庶とは異なる」と説くのは、劉敞の名こそ挙げていないものの、継承関係の重大性に照らして世代原則からの逸脱を正当化する点で、「爲兄後議」を踏襲している。

¹⁰³ 『河南程氏遺書』卷二十二・伊川雜錄・第九條、「國家弟繼兄、則是繼位、故可爲昭穆。士大夫則不可」。「弟代兄位、謂之及」（『漢書』卷十六・高惠高后文功臣表、「子繼弟及」顏師古注）と、この注を引いた「弟繼兄位、謂之及」（『資治通鑑』卷三十一・漢紀・成帝永始元年、胡三省注所引）との間の一字の相違も、「弟が兄に代わって父を継ぐ」から「弟が兄を継ぐ」への転換の微細な徴証と言えようか。

¹⁰⁴ 劉敞『公是集』卷四十一・爲兄後議、「惠帝と文帝はいずれも高祖の子であり、惠帝は直接に高祖から受け、文帝はといえば惠帝から受けている。兄弟ではあるけれども、これは、僖公・閔公の事例と相違は無い。生前は君臣・父子の間柄として序列をつけ、死後はそれぞれ昭位・穆位に配して関係を正すべきである。それなのに、漢時の論者は、文帝をして上に高祖を継がせ、惠帝はといえば直接に高祖の天下を受けた者であるのに、正式の一代に数えられていない。光武となると、平帝を継ぐべきであるのに、みずから世代を基準として元帝の子に位置づけ、上に元帝を継いで元帝の後となっている、これはみな、経にもとり札にたがっており、伝えるべきものではない。」〔又惠帝・文帝皆高祖子、惠帝親受之高祖、文帝則受之惠帝。雖皆兄弟、此與閔公・僖公何異哉。存當以臣子叙之、死當以昭穆正之、而漢時議者皆推文帝、使上繼高祖、而惠帝親受高祖天下者、反不與昭穆之正。至于光武、當繼平帝、又自以世次爲元帝之子、上繼元帝、而爲元帝後、皆悖經違禮、而不可傳者也。〕

¹⁰⁵ 建武十九年の張純・朱浮奏言。『後漢書』張純傳、「禮、爲人後者爲之子。既事大宗、則降其私親」、李賢注、「大宗謂元帝也。」

嬰齊は、莊公の孫であり、本来、「公孫嬰齊」と称するはずである。いま、「公孫」と称さないで、その氏（「仲」）で称しているのは、世代を一つ下げて（兄である）公孫歸父の子、莊公の曾孫となり、結果、もはや「公孫」と称することができなくなったからである。弟は兄を父とすることはできないけれども、歸父の後を承けたのであれば、兄の子となったのであり、いわゆる「人後と爲る者、これが子と爲る」に相当する。きっと周代にはもともとこうした礼があったはずであり、それゆえに魯人はその礼に準拠して行い、孔子は、その実際に沿ってこれを記録し、公羊もまたその原来のあり方のままにこれに伝をつけたのだ。そうでなければ、魯人がこのような礼を創出するとか、孔子と公羊氏が事実が無いのに記録して、でたらめを言うようなことがあろうか。しかも、（歸父・嬰齊兄弟の父である）仲遂には、弑君の罪があるために後を立てることはできず、後を立ててよいのは歸父である。嬰齊が歸父の後となりながら、そのまま弟と称して、子を称さないのであれば、もとのまま「仲遂の後」ということになり、（歸父の後を立てようという）魯人の立後の意図に沿わない。世人は、「兄弟は昭穆を同じくする」との説に固執して、弟が兄を父とすることを原則からの逸脱だとしているが、しかし、古の国・家を保有する者は、宗廟や君統の継承関係を重大視するのであって、士庶の礼と同じではない。士庶の礼の常識に照らして、宗廟と君統の継承を疑うわけにはいかないのだ。（徐乾學『讀禮通考』卷五・喪期五・斬衰三年中・爲人後者條注所引萬斯同説¹⁰⁶、「案嬰齊乃莊公之孫、宜稱「公孫嬰齊」。今不稱公孫、而稱其氏、則是降爲歸父之子、於莊公爲曾孫、故不得復稱公孫也。雖弟不可以禰兄、但既承歸父之後、則竟爲歸父之子、所謂「爲人後者爲之子」也。此必周世原有此禮、故魯人因其禮而行之、孔子據其實而書之、公羊亦仍其舊而傳之爾。不然、魯人豈敢創爲此禮、而孔與公羊氏亦豈無其實、而鑿空妄說者乎。且仲遂有弑君之罪、不得立後、宜立後者歸父也。若嬰齊之後歸父、仍稱弟而不稱子、則固依然後仲遂矣。豈魯人立後之意乎。世徒泥兄弟同昭穆之說、以弟之禰兄爲不經、不知古之有國有家者、以承祧傳統爲重、原與士庶之禮不同。不得因彼而疑此也」）。

宋代より以前にあっては、「人後と爲る者、之が子と爲る」とは、同世代間の継承に即して引かれる場合には、何休『解詁』に見られたような「後と爲るのは、子となるということである。兄弟が父子に転ずるわけにはいかないから、兄弟の間で後と爲る関係は成立しえない」との論理のもと、實質は、「兄弟不相爲後」を意味していた。「世代関係の不改變」が動かし得ない前提となることで、「爲人後者爲之子」であるから、「兄弟不相爲後」だ」という理屈が成立するのである¹⁰⁷。

¹⁰⁶ 徐乾學『讀禮通考』所収の本条は、萬斯同『羣書疑辨』卷五に「仲嬰齊卒」と題して採られている。『羣書疑辨』（嘉慶二十一年序）は、萬斯同自身が編んだ著作ではなく、後人が、『廟制圖考』の按語を含めて、諸書に散在する萬斯同の所説を集めた書であり、『羣書疑辨』卷七に収録される「晉廟制考」「唐廟制考」等の二十篇はすべて、『廟制圖考』の按語である。沈垎が萬斯同の晉朝廟制論に目を通したのも、『廟制圖考』本体ではなくその抜粋版の『羣書疑辨』を通じてであった可能性がある。

¹⁰⁷ 『新唐書』卷二百・儒學下・陳貞節傳、「人の後と爲る者、之が子と爲る」とありますように、兄弟

「世代関係は改変し得ない」原則の制約がこのように根強い状況にあって、「人後と爲る者、之が子と爲る」を兄弟皇帝の間にも正当に適用するために、劉敞とその後継たち¹⁰⁸は、君主身分においては「世代関係の不改変」原則が適用されないこと説明づける必要があった。曰く、君主身分においては、天下・国家の継承の重大性に因んで、「臣子一例」原理が適用され、先君と後君の間に、父子の名分が備わるのである、と¹⁰⁹。萬斯同が、晉・唐の宗廟制を論評するにあたり、「爲人後者爲之子」を、特に、「天下大統」「天子・諸侯」に即した継承原理であることを強調するのも、やはり君主身分の継承の固有性に照らして、世代原則の制約を例外的に解除する必要性によつてのことであつた。萬斯同『廟制圖考』と沈垚「晉書賀循傳書後」との間で、晉朝廟制における「落ち着きなく祧したかと思えばまた戻す」〔復遷紛紛〕たる状況への批判的論評が一致を見ているのは、つきつめれば、「君主身分の継承が備える固有の性格を重く見積もる」という根幹部分での一致に根ざすと言えよう¹¹⁰。

確認すると、同世代間に即して「爲人後者爲之子」をどう解釈するかでは対照をなすとはいつても、晉や唐の論者たちと、萬斯同との間で、礼解釈の前提が全く異なるわけではない。「先君と後君とは相互の統柄に関係なく、基本的には、同一の礼で相互の関係を規律すべきである」というのは常識であつたし、『春秋』の「僖公逆祀」のような兄弟間伝位と昭穆の異同を論ずる常套の典故も立場を問わず共有されている。東晉宗廟に「兄弟不相爲後」を適用した温嶠も西晉三帝と元帝との序列を論じたおりに、「臣子一例」原理に照らして、「統柄の何如

の間では互いに後とはなりません。ですから、最近親の兄弟において、遠い親族（である従子）を取るのです」〔又曰「爲人後者爲之子、無兄弟相爲後者、故捨至親、取遠屬。」〕

¹⁰⁸ 「爲人後者爲之子」を用いて、兄皇帝と弟皇帝の間に「後と爲る」関係（＝父子関係）が正当に成立すると考える論者は、すべて、劉敞説の後継に分類し得るが、その中でも、「公孫歸父と嬰齊兄弟のような卿大夫身分においても、“後と爲る”関係が正当に成立する」と解するかは立場が分かれる。劉敞自身、萬斯同それに段玉裁（『經韻樓集』卷十・明世宗非禮論五）は、「成立する」と解する立場であり、一方、徐乾學（『讀禮通考』卷五・喪期五・斬衰三年中・喪服爲人後者條・按語）・黃以周（『禮書通故』宗法通故第八・第二十一條）らは、卿大夫身分では「臣子一例」が適用されないため、同世代の間において「爲人後者爲之子」は正当に成立しないと解する。後者の立場にあっては、『春秋』成公十五年「嬰齊卒」條に即する限りは、何休『解詁』と解釈の一致を見ることになる。黃以周『禮書通故』宗法通故第八・第二十一條、「礼の定めるところ、天子・諸侯は、おじ・兄弟をすべて臣下とし（『儀禮』喪服・大功九月章傳）、臣子一例によつて律する。それゆえに、『左傳』は、閔公・僖公を父子に擬えており、『公羊』『穀梁』の意味するところはこれに同じである。大夫は兄弟を臣とすることができないのであり、ゆえに歸父は嬰齊を子とすることはできない。兄弟同昭穆の説に拘われて、「閔公・僖公は父子たりえない」としたり、「人後と爲る者、これが子と爲る」に拘われて、「歸父は嬰齊を子としうる」としたりするのは、いずれも誤りである。」「禮、天子・諸侯盡臣諸父兄弟、臣子一例、故《左傳》以閔・僖爲父子、《公》《穀》義同是也。大夫不得臣兄弟、歸父何得子嬰齊。……或拘兄弟同昭穆之說、閔・僖不得爲父子、或據爲人後者爲之子之說、并謂歸父可以子嬰齊、胥失之矣。」

¹⁰⁹ 劉敞『公是集』卷四十一・爲兄後議、「國家・天下を受けるとなると、伝えられた者は子ではなくとも、子に準じた立場があり、伝えられた者は父ではなくとも父に準じた立場がある。天下・国家を重大視してのことである。『春秋』の僖公は、実は閔公の兄であるけれども、閔公が弑殺された際に即位を書していないのは、「君臣と父子は類比しうる」〔臣子一體〕ことを明らかにするためである。」「然既已受國家・天下、則所傳者雖非其子、亦猶父道也。傳之者、雖非其父亦猶父道也。以天下・國家爲重矣。《春秋》僖公、實閔公之兄、閔公遭弑、僖公不書即位、明臣子一體也」。四庫全書本『公是集』収録「爲兄後議」は「僖公書即位」につくるが、呂祖謙〔編〕『宋文鑑』卷一百五、徐乾學〔編〕『古文淵鑑』卷四十八等収録「爲兄後議」が、「僖公不書即位」につくるのが正しい。

¹¹⁰ 沈垚「晉書賀循傳書後」は、「爲人後者爲之子」原則については昭穆相当者にのみ適用されるとしており〔然則爲人後者爲之子、爲昭穆相當者言也〕、この点は萬斯同と異なる。異昭穆論者の中でも、論者ごとに、「父子の関係によつて律するが、稱謂などに父子を用いるわけではなく」云々といった意味合いの細かな差異があるが、「昭穆を異にする」「弟は兄を継ぐ」とする点は一致を見ている。

を問わず、現皇帝から見て、先代皇帝が父、先々代皇帝が祖父の名分にあたる」ことを認めており、ここまでは、同昭穆論者と劉敞・萬斯同・沈垚ら異昭穆論者との間で見解に違いはない¹¹¹。しかし、温嶠にあっては、たとえ父子の名分はあるにしても、昭穆など礼制上に具体化されるのは本来の世代関係の側でなければならなかった¹¹²。あくまで世代関係を優先的基準とし、これを宗廟序列や継承関係といった礼制上に具体化するというのは、賀循・温嶠ら晉人の多数派にとって譲りえない線であり、「人爵の尊に替えて、天倫の道を篤くす」¹¹³というこの一線を推し切るべく、劉敞・萬斯同らは、君主身分の固有性を梃子にした議論を展開したのである。先君と後君とは、続柄の何如を問わず、「国家・天下の受け渡し」という重大性に見合ったもっとも尊厳ある関係——君臣と父子——によって、相互の関係を正されなければいけないのだ、と。

(2) 劉敞・萬斯同の後継——清代中後期における世代関係基準論への批判

君主身分の固有性を根拠に世代関係を相対化する見解は、宋元から清に至るまで、一の有力見解の位置を占める。礼解釈において注疏説への回帰傾向が強い清代の乾隆・嘉慶期以降にあっても、「弟皇帝は兄皇帝の後となりうる」として、兄弟異昭穆説を支持する論者は少なくない。本稿冒頭に言及した沈垚は注疏の旧説に左祖する傾向の論者であるが、その「晉書賀循傳書後」は、晉朝廟制とこれを紀律した「兄弟不相爲後」に対する批判を論旨としていた。沈垚より先、段玉裁（雍正十三年〔1735〕—嘉慶二十年〔1815〕）の「明世宗非禮論」（『經韻樓集』巻十）は、清代における「弟は兄の後と為り得る」説の代表である。

¹¹¹ 温嶠は、父子間以外での位位にあたって、喪祭礼における先君に対しての新君の自称には、親称を用いず単に「皇帝」と名乗るべきだとしており、「世代の改変は認めないが、かといって臣子一例に照らして先君に“弟”として臨むわけにいかない」という考慮からの調整策であろう。『宋書』巻十六・禮志三、四五〇頁「其非子者、可直曰皇帝敢告某皇帝」。沈垚「晉書賀循傳書後」は、晉朝廟制の「兄弟不相爲後」を専らに批判した論説であるが、「内事曰孝王某」（『禮記』曲禮下）をふまえた上記の温嶠説を肯定的に引照している。

¹¹² 杜佑『通典』巻四十八・禮八・吉禮七・兄弟相繼藏主室、驃騎長史温嶠議、「惠帝・懷帝・愍帝は、聖上（元帝）に対しての立場は、『春秋』にもとづいて論ずれば、先後を定めることができる。子と臣は同様に扱ひ、君と父はこれを同様に敬う」ものであって、ゆえに、（先代の君主、先々代の君主は続柄の何如を問わず）父や祖父に擬えることができる（『春秋公羊傳』文公二年「其逆祀奈何？先禰而後祖也」）。しかし、父子継承に準じた一代分には数えはしないのである。〔惠・懷・愍於聖上以《春秋》而言、因定先後之禮。夫臣子一例、君父敬同、故可以准於祖禰。然非繼體之數也。〕

¹¹³ 「替人爵之尊、篤天倫之道」とは、穆帝永和二年（346）、禘祫における征西府君以下の四祧廟と宣帝との上下が問題となった時に、蔡謨と同じく（注73参照）、世代を基準に四祧廟を上位に置くことを主張した尚書郎孫焯の発言に見える（『宋書』巻十六・禮志三）。平時太廟の首位と親廟の範囲を外れて祧された祖先との序列をどう定めるかは、唐の徳宗朝に引き続き争われており、東晉永和年間の議論も参照されたが、唐においては、「禘祫においても、功績を基準として、平時の宗廟首位をそのまま東向首位に置くべし」との説が優位に立つ。徳宗朝における禘祫論争と傾向変化（世代基準から実績基準へ）が古文家・『春秋』学者によって推し進められたことは、戸崎哲彦「唐代における禘祫論争」（『東方学』80、1990年）を参照。禘祫をめぐる国家礼制上の論争と時を同じくして提出される趙匡説においては、「不王不禘、王者禘其祖之所自出、以其祖配之」（『禮記』大傳）を根拠に、特に禘祭について、天子の特権祭祀であることに対応した固有の意義と形式が強調され、禘祭が群廟合祭であることさえ否定される（最遠祖に始祖を配享する）。徳宗朝の礼議と趙匡の禘説は、劉敞「爲兄後議」と並んで、唐から宋にかけて進んだ経学の基調転換の一端に位置づけられ、この転換のもとでは、経書解釈に即して、君臣の義の絶対性が説かれ、これと表裏をなして、君主がその公共的性格に応じた倫理性を厳しく求められるようになる。

(嘉靖) 当時の諸臣は、『儀禮』の「人の後と為る」の文を拾い取ったが、「人の後となる者は子の世代でなくてもよい」ということがわかっていなかった。孫が祖の後になったり、弟が兄の後になったりするのはいずれも、ある相手から重を受ければ、それがとりもなおさず、その相手の後となるということなのである。その相手の後と為れば、斬衰三年に服し、実子とまったく同様の礼を行う。だから、『公羊傳』は、「人後と爲る者、これが子と爲る」というのである(成公十五年)。……『儀禮』喪服にいう、「国を与えられた初代の君は、伯叔父たちや兄弟たちを臣下とはしない。初代の君の子となると、伯叔父たちを臣下とはしないが、兄弟は臣下とする。初代の君の孫となると、伯叔父たちと兄弟をすべて臣下として扱う」と(『儀禮』喪服・大功九月章傳)。「父世代・同世代をすべて臣下とする」ということは、君の統を継ぐ者は、(その君から見て)すべて臣下であり子である。その廟制は、(一世代ごとにはなく)一君主ごとに順送りに祭祀の範囲から外していき、(続柄に関わらず四代分の君主を)本当の高祖父・曾祖父・祖父・父と同様に扱う。唐の賈公彦(注。『周禮』「冢人疏」)、宋の劉敞(注。「爲兄後議」)、國朝の徐乾學(注。『讀禮通考』)、金榜(注。『禮箋』)がいずれも詳細に論じている。徐氏がいう、「王侯の家では臣子一例であり、生前に伯叔父や兄弟を臣下としたからには、亡くなった後に、伯叔父や兄弟を子としてはならない、ということがあろうか」と。徐氏の言は、明確である。このように継ぐ者が子となりその上で後になってこそ、「重きを受ける」と言い得る。そうでなければ、(後になる者は)自身の「重」をどこから受けるというのか。天子・諸侯は、重大物の受け渡し関係を基準として父子関係を設けるのであって、必ずしも、世代が下降するのに合わせて父子を設定するわけでない。天命を敬い、大宝を尊ぶがゆえである。そうでなければ(先君と後君が続柄を問わず、父子関係を取り結ぶのでなければ)、天命が去り、大宝が地に墮ち、国統が断絶したかの様相を呈する。(段玉裁『經韻樓集』卷十・明世宗非禮論二、「當時諸臣、拊摭禮經爲人後者之文、而不知爲人後者、不必皆子行。孫後祖、弟後兄、者皆是受重於此人、即爲此人後。爲此人後、即爲斬衰一年、一切若眞子。故《公羊傳》曰「爲人後者、爲之子也」。……《禮・喪服》曰「始封之君、不臣諸父昆弟、始封之子不臣諸父、而臣昆弟。始封之孫盡臣諸父昆弟」、盡臣諸父昆弟者、繼其統者皆臣而子也。其廟制以次祧毀、一如眞高曾祖父之制。唐賈公彦(注。《周禮・冢人疏》)、宋劉敞(注。《爲兄後議》)、國朝徐氏乾學(注。《讀禮通考》)、金氏榜(注。《禮箋》)、皆詳言之矣。徐氏曰「王侯之家、臣子一例。當其生也、既可以諸父昆弟爲臣、則其死也、豈不可以諸父昆弟爲子」、其言可謂瞭然。蓋如是而後、得謂之受重、不則己之重、受於何所。天子・諸侯以重之相授受爲父子、不必倫序相蟬聯爲父子、所以敬天命、崇大寶。不則、疑於天命已去、大寶已墮、國統中絶。」)

段玉裁が、嘉靖大礼議を主題とする論説の中で、「天子・諸侯にあつては、相互の世代に関わりなく「後と為る」ことができる」と説いているのは、枝葉の話題として言及されているわけではなく、「弟は兄の後と為り得る」とは、「明世宗非禮論」の主要な論旨の一つである。段玉裁に限らず、大礼議の争点の一半は、「兄弟間伝位の事後的な説明」であり、皇帝継承をめ

ぐる歴代の議論の到達点というべきこの論争こそは、「兄弟不相爲後」原理が、宋以後の論者達の感覚と食い違ふことが表面化する契機であった。清末にあつて、伝統礼学を集成した黄以周（道光八年〔1828〕—光緒二十五年〔1899〕）は、東晉皇帝たちの「上繼某帝」を批判し、これともともに、明の嘉靖大禮議¹¹⁴に際して内閣大学士楊廷和らが主張した「嘉靖帝は弘治帝を父としてその後となり、正徳帝を兄とする」との説を批判する。

後世、漢の光武帝、蜀漢の先主（昭烈帝劉備）といった傍系から継承して天下を保有した者は、国統が断絶した状況で、奮然として立ち上がったのであり、これは、『禮記』喪服小記篇にいう「庶子王」（傍系の立場で、創業に匹敵する功績をあげて中興した者）に相当する。自身が四世の祖先を奉じ、自身の子孫はそれぞれ光武帝や先主を始祖に位置づけ、高祖（劉邦）を「始祖の自りて出る所」に位置づければよい（『禮記』「喪服小記」、「王者禘其所自出、以其祖配之、而立四廟、庶子王亦如之」をふまえる）。晉元帝の場合は、琅邪王の立場で愍帝に臣事しながら、漢世祖（光武帝）に自らを擬えようとしており、馬端臨がすでにこれを批判している¹¹⁵。簡文帝はといえば、會稽王として成帝以下の数主に代々臣事しておきながら、やはり漢世祖に自らを擬えようとしており、擬える相手としてまったく的外れである。明の世宗（嘉靖帝）にあつては、直接に遺詔を承けて傍系から入って継いだのであり、晉元帝の比ではなく、「孝宗を考とし、武宗を兄とする」というのは、まったく、『春秋』三傳の趣旨に反する。さらに、興獻を「帝」と称し「宗」と称したのは、礼教をそこない破る行いであつて、先例としてはならないものである。莊述祖がいうには、「兄弟の間で君位を伝えた場合は、（弟は）君位を父から受けているのではない。後となった相手である兄を継がずに、先君（＝父世代に位置する先々代）を継ぐというの、受けとった相手がいないことになる。受けとった相手がいないのは、篡奪にあたる。この説を主張する者は、後となった先君（兄君）をないがしろにして、その君（篡奪したことになってしまう弟君）を大悪に陥れるものであつて、いずれも、聖人の經に背いている」¹¹⁶とのことである。莊氏のこの論は厳格である。（黄

114 嘉靖大禮議の経緯について、中山八郎「明の嘉靖朝の大禮問題の発端」「再び「嘉靖朝の大禮問題の発端」に就いて」（『明清史論集』汲古書院、1995年。論文初出1957・1962年）、胡吉勳『「大禮議」与明廷人事変局』（社会科学文献出版社、2007年）、岩本真利絵『明代の専制政治』（京都大学学術出版会、2020年）序章および第二章「明代における大臣召対の位置」、特に、継承解釈の面については、横久保義洋「嘉靖大禮議の経学的解釈—毛奇齡の立場」（『中国研究集刊』13、1993年）、上掲胡吉勳『「大禮議」与明廷人事変局』第一章「一、廷臣關於明世宗継統与継嗣關係の三種解決方策」をそれぞれ参照。

115 馬端臨『文獻通考』卷九十二・宗廟二、「晉元帝となると、琅邪王の地位にあつて愍帝・懷帝・愍帝に臣下として事え、簡文帝は會稽王の地位にあつて成帝より後の皇帝に臣下として事えており、君臣の關係にあつたのは長きにわたっている。いったん、傍系から入つて皇統を継ぐと、漢の光武帝を引き合いに出して、にわかになら自らを高く位置づけようとし、かつて臣下とした事えた君主で子の世代に位置する者については、わきに退けてしまつて自ら祭ろうとはしない。これはどういう礼であらうか。」〔至於晉元帝以琅邪王而事愍・懷・愍、簡文以會稽王而事成帝以下諸君、君臣之義、非一日矣。一旦入繼大統、即以漢世祖爲比、遽欲自尊、而於其所嘗事之君、於行爲姪者、即擯之而不親祀、此何禮耶。〕

116 『珍執宦文鈔』卷二「殷庚不序陽甲之議」。莊述祖（乾隆十五〔1751〕—嘉慶二十一〔1816〕）は、殷の廟制を題材に、東晉の賀循、唐の陳貞節・蘇獻の「兄弟不相入廟」を批判している。殷の陽甲は、弟の盤庚に王位を伝えており、賀循がこれを漢の成帝ともども「廟に入れられなかった兄」の先例としていた（注60）。莊述祖が、「上繼某帝」式の継承を批判して篡奪に擬えるのは、元の趙沅が「上繼某帝」を批判

以周『禮書通故』宗法通故第八・第二十一條、「又案——後世以旁支繼有天下、如漢之光武、蜀漢之先主、國統中絶、奮然崛起、此《喪服小記》所謂「庶子王」是也。其本身立四親、其後嗣各以光武・先主爲祖、而高帝爲祖所自出可也。若晉元帝以琅邪王事愍帝、欲以漢世祖自比、馬貴與已非之。簡文帝以會稽王歷事成帝以下數主、亦欲以世祖自比、尤非其倫矣。若明之世宗、親承遺詔入繼、并非晉元帝比、其曰考孝宗而兄武宗、已乖《三傳》之義、而又以興獻帝稱帝稱宗、此敗禮傷教之制、而不可爲法者也。莊述祖云「兄弟相代、非受之于父也。不繼所後而繼先君、是無所受也。無所受者、寡也。有爲此說者、蔑所後之先君而陷其君于大惡、皆得罪於聖人之經者也」。莊氏此論嚴矣。』

傍系から入って即位した嘉靖帝が、父興獻王に帝号・廟号をおくりこれを宗廟に耐したのが非礼であるのは大方の共通認識であるとして¹¹⁷、ここで、黄以周が批判しているのは、嘉靖帝を牽制しようとした楊廷和らの側である。楊廷和が、嘉靖帝に、先代正徳帝ではなく、父世代の先々代弘治帝を継がせようとしたことは、当人たちの自覚はどうあれ、継承解釈の内実としては、東晋の元帝や簡文帝に同じく、「兄弟不相爲後」原理に沿った「上繼某帝」式の継承であった。そこで、黄以周は、明における「弘治帝を父とし、正徳帝を兄とする」を東晋における「上繼某帝」と一括りにし、劉敞説の立場から批判しているのであり、この大枠は段玉裁「明世宗非禮論」にも共通する。黄以周の見るところ、即位にあたって先代皇帝の意向に負う度合いは、明嘉靖帝は東晋元帝に比べてはるかに大きく、にもかかわらず、先代正徳帝を捨てておいて先々代弘治帝の後になるというのは、序列を顛倒させる点で『春秋』に説かれる君臣の義に背くものであった。

黄以周より先、夏燮（嘉慶五年〔1800〕—光緒元年〔1875〕）は、「皇帝位の引き継ぎ関係には、世代関係を基準としない」〔繼統之義、不可以倫序言〕と明瞭に断じて、やはり大札議における「上繼某帝」式を批判する。「同世代伝位の先例をふまえずに、定陶議（漢哀帝朝）・濮議（趙宋英宗朝）といった条件の異なる先例を根拠とした」との指摘は、楊廷和・毛澄らが、昭穆相当者間の伝位を先例に持ち出して、焦点を専らに「皇帝の実父の称号・親称をどう定めるか」に定めていたことへの批判として肯綮にあたる。

天子・諸侯には、「統」はあっても「嗣」は無い。経史において、「嗣」と言っている場合には、統の受け継ぎ関係における“後継ぎ”を言うのであって、父子関係上の“後継ぎ”を言うのではない。……杜佑の『通典』にいう。——晋武帝の咸寧二年、安平穆

した「上無所承謂之寡、下無所授謂之絶」（『春秋左氏傳補注』卷四）との語の影響がうかがわれる。

¹¹⁷ 萬斯同『廟制圖考』、一百二十一葉裏/228頁、「睿宗（獻帝）はもともと藩王である。生前には天下に君臨したことがないのに、没して後、宗廟中に祭られるということが認められようか。獻帝はもちろん、“宗”と称すべきではないが、廟に収められて“宗”を称し、孝宗と廟室を同じくするというのはとりわけ誤りである。獻帝は、弘治帝孝宗の弟、正徳帝武宗の叔父ではあっても、両皇帝にとって藩臣の立場にあった。それなのに、孝宗とならんで尊ばれ、武宗の上へのぼされるというのは、『春秋』にいうところの「逆祀」ではないか。」〔獻帝固藩王也。生未君臨天下、没而享祀廟中可乎哉。獻帝固不當稱宗、一旦入廟稱宗、而與孝宗同廟、尤非也。夫獻帝雖孝宗弟、武宗從父、實兩朝藩臣也。乃與孝宗並尊而且躋武宗之上、庸非《春秋》所謂逆祀乎。〕

王（司馬隆）が薨じ後嗣が無く、同母弟の敦を後とした。太常博士にどの等級の喪に服するかを諮問したところ、博士張靖は、「魯の僖公が閔公のために三年の喪に服した先例に従うのがよい」と答えた¹¹⁸。また、東晉の康帝は先代成帝の同母弟の立場で入って大統を継いでおり、有司が（原来の兄弟関係に対応して）一年で喪を終えるように求めたが、康帝は、君臣と父子とが擬え得る関係にあり（「君親相準」は「臣子一例」に同じ）、名教が重大であることを深く考え、そのまま三年の喪に服した¹¹⁹。その後、哀帝が位を嗣ぎ、穆帝にとっては大功服に対応する従兄弟の間柄であったが、王琨・江彪が礼を論じ、『春秋』の「父を先として祖父を後とする（のは序列の顛倒である）」（『公羊傳』文公二年）を引き、先帝のための喪礼にあつて供物を備える際の祝文ではすべて「哀嗣」と自称するように求めた¹²⁰。……嘉靖帝の天下は、正徳帝から受けたのであり、正徳帝の統を継ぐからには、正徳帝を父として弘治帝を祖としなければならない。楊廷和らは、歴代における兄弟の間柄で継いだ先例で、嘉靖帝当時の決定的な論拠となりうるものを放置してまったく論及せず、状況が同じでない定陶議・濮議の二件を根拠とした。こうして、正徳帝を捨ておいて弘治帝を父とした。さらに、興獻王の孝宗に対する続柄と、濮王が仁宗に対する続柄とは同世代であることから、濮王を「皇伯父」と称したのを踏襲して、興獻を「皇叔父」と称した（＝嘉靖帝に「皇叔父」を用いるように求めた）。初代の君主の孫は、伯叔父はじめ父世代や同世代の者をすべて臣下とするのであり、興獻を「皇叔父」と称するのでは、これを臣下の地位に置くものであつて、嘉靖帝の心情としては耐えられないところがある。「武宗をさしておいて、孝宗を父とする」に至っては、「統を継いで嗣を継がず」を説く者たちにつけいるすきを与えた。（夏燮『明通鑑』卷四十九、武宗正徳十六年五月戊午「毛澄會諸文武群臣六十餘人議……」按語、「天子諸侯、有統而無嗣、凡經史之言「嗣」者、皆嗣統之嗣、非嗣續之嗣也。繼統之義、不可以倫序言。……杜氏《通典》、晉武帝咸寧二年安平穆王薨、無嗣、以母弟敦爲後。移太常博士問、應何服。博士張靖答「宜依魯僖服三年例」。又東晉康帝爲成帝之母弟、入繼大統、有司奏請一周除服、而帝深維君親相準、名教之重、遂終三年。其後哀帝嗣位、于穆帝則大功昆弟、而王琨・江彪議禮、援《春秋》先禰後祖之義、請于大行奠祭之文悉稱哀嗣。……世宗之天下、受之武宗、繼武宗之統、則當禰武宗而祖孝宗。楊廷和等乃舍歷代兄弟相繼之事足爲世宗今日鐵證者、概不之及、而但引定陶・濮議二事之不相類者、以爲據、干是舍

¹¹⁸ 『通典』卷九十三・禮五十三・王侯兄弟繼統服議。司馬隆・敦兄弟は、京兆府司馬防の曾孫。司馬孚（安平獻王）の孫、邕の子。司馬邕は孚に先んじて死没しており、司馬隆（安平穆王）は祖父孚から安平王位を隔代で伝えられたが、薨じて後嗣がなく、弟敦が後となった。注47所掲胡志佳『門閥士族時代下の司氏家族』第五章「皇室宗族の延続与挫敗」、「二. 司馬孚」、201頁。『通典』は、「以母弟敦上繼獻王後」として、「兄弟不相爲後」にもとづく「上繼某帝」式の継承であることを示している。

¹¹⁹ 『晉書』卷六・康帝本紀・建元元年六月。『晉書』卷二十・禮志中・「康帝建元元年正月晦、成恭杜皇后周忌……」、『宋書』卷十五・禮二、『通典』卷八十・凶禮二・總論喪期・東晉ではいずれも、一件が成帝皇后杜氏のための服喪となっている。徐乾學は、康帝本紀とこれらとの食い違いを検証し、康帝本紀が依拠するに足ると判断している。『讀禮通考』卷十九・喪期十九・國恤二・兄弟相繼之君爲先君・附録・徐乾學按語。

¹²⁰ 『通典』卷八十・凶禮二・天子爲繼兄弟統制服議を見るかぎりには、江彪が「先禰而後祖」（『春秋公羊傳』文公二年）を、王琨が喪礼における自称をそれぞれ根拠にして、「哀帝は穆帝を継ぐべし」と説いている。

武宗、而考孝宗。又以興獻之于孝宗、與濮王之于仁宗倫序相當、因襲其稱濮王爲皇伯父者、而稱興獻爲皇叔父。不知封君之孫盡臣諸父昆弟、稱興獻爲皇叔父、則夷之于臣下之列、世宗之心必有所不安、而至于舍武宗而考孝宗、遂爲繼統不繼嗣者口實。）」

夏燮は、兄弟間での伝位に際して父子間の場合と同様に礼を正した先例を列挙しており、そこには晋代における皇帝・封爵の継承三例が含まれている。そのうち、王琨・江彪の議論は、哀帝の継承をめぐる三つ巴の論戦において、「兄弟不相爲後」説に退けられた見解であった。晋代の議論に対するこうした回顧は、沈垚「晉書賀循傳書後」にも見られるところであり（「元帝建廟之議、刁協是而賀循非。哀帝纂承之議、江彪是而王述・謝奉皆非……」）、世代関係の重要度が、「天子・諸侯の継承」という条件のもと相対化された清代において、哀帝に同世代に位置する先代穆帝を継がせようとした当時の少数派説に、改めて積極的な評価が与えられている¹²¹。

夏燮が、楊廷和らの立論の不備を評して「繼統不繼嗣者の口實と爲る」とするのも、あながち誇張ではなく、「繼統不繼嗣」論者の側は、問題の所在が同世代間伝位にあることを見定めて、「兄帝に対する君臣の義に背き、かつ、兄帝に後嗣がないかの様相を呈してしまう」という「兄弟不相爲後」の難点を的確に突いており、楊廷和陣営は同世代間伝位の問題への回答として議論を組み換えることを余儀なくされている¹²²。なお、夏燮が冒頭、「天子・諸侯、有統而無嗣」と切り出しているのは、程頤のいう「国家について、“弟が兄を継ぐ”とは、位を継ぐことを言うのだ」〔國家弟繼兄、則是繼位〕（注 103）と同様に危うい言明である。夏燮自身は一線を引いているつもりであっても、この物言いは、実質としては、大礼議における張璠

¹²¹ 徐乾學（崇禎四年〔1631〕—康熙三十三年〔1694〕）もやはり、哀帝の継承をめぐる議論を総括して、江彪・王琨の「同世代に位置する先代皇帝を継ぐ」が正しかったことを確認している。『讀禮通考』卷十九・喪期十九・國恤二・兄弟相繼之君爲先君・附録・徐乾學按語、「穆帝が崩じて後嗣が無く、そこで哀帝が立った。そうなると、哀帝の穆帝に対する関係は、親族関係としては従弟であるけれども、分としては君臣である。王琨・江彪が哀帝をして穆帝に対し「哀嗣」と称し、穆帝を父として遇せしめようとしたのは、『春秋』が閔公と僖公の継承を解する趣旨によくよく合致している。それなのに王述が康帝を父に位置づけることを主張したのは、本来の伝授関係を誤っている。そしてあげくには、謝奉らの邪説に従って、成帝を継がせてしまった。これによって、康帝・穆帝の二君は断絶して後が無くなり、哀帝から見て、（君臣関係を介して成立する）祖父・父という親称よりも等級を落とし、本生の関係にもとづいて、叔父とし兄とすることになった。はなはだしく序列を乱してしまっている。」〔穆帝崩無後、而哀帝復立。然則哀之與穆、親雖從弟、分則君臣也。王琨・江彪欲竟稱哀嗣、禰穆帝、深合《春秋》閔・僖相繼之旨。而王述議禰康皇、已失傳授之正。乃卒從謝奉等之邪説、還繼成帝。由是康・穆二君斬焉無後、降祖考之稱、而爲叔爲兄、亂常失序甚矣。〕

¹²² 楊廷和らが無自覚に「兄弟不相爲後」に沿って立論するのを相手取り、劉敞説をふまえてこれを批判するというのは、夏燮ら清人を待つまでもなく、嘉靖の論戦のうちにあつてすでに、張璠ら「繼統不繼嗣」を説いた論者たちが完遂している。その中でも、劉敞「爲兄後議」を明示的に掲げて立論するのは、方獻夫「大禮論下」（『大禮集議』卷二「會議」収録）である。「繼統不繼嗣」論者から、「弘治帝を継いで正徳帝をすてるのは、正徳帝との君臣の分をないがしろにするものだ」との批判が加えられると、楊廷和陣営は当初の立場では支えきれなくなり、結局、陣営の蔣冕・何孟春が「嘉靖帝は弘治帝を父として、正徳帝の後となつたのだ」と方針転換をはかる。この中途半端な改説は、「繼統不繼嗣」に引きずられており、それと意識しないままに、父子関係と「後と爲る」関係とを切り離してしまっている。嘉靖大禮議の継承解釈については、下記旧稿において、「傍統入繼の皇帝による生父の礼遇」という面ではなく、これと連動する「同世代間における伝位の事後的な説明」という面に焦点をあてて論じた。注 37 所掲新田元規「君主継承の礼学的説明」第三章「嘉靖大禮議と「繼統不繼嗣」説」。

らの「皇帝の継承関係は帝位の受け継ぎ関係のみであって、父子関係は介在しない」〔継続不継嗣〕の地点に近づいており、世代関係の重要性を相対化するとどまらず、「継ぐ関係とは父子関係である」との原則からも逸脱しかかっている。

大礼議における「弘治帝（父帝）・正徳帝（兄帝）・嘉靖帝（弟帝）の間で、相互の継承関係をどのように設定するか」という争点については、段玉裁・夏燮・黄以周に限らず、清代の経学者の間では、楊廷和らが「上繼某帝」式に継承関係を設定したのを誤りと見なし、「嘉靖帝は正徳帝を継ぐべきであった」とする説が有力になっている。こと、「兄弟異昭穆か同昭穆か」を論ずる場合には、清代に至っても同昭穆を支持する経学者は依然多く、決定的な傾向が見られるには至っていないのだが¹²³、「同世代間における伝位を事後的にどう説明するか」を意識的に検討する場合には、嘉靖大礼議において「兄弟不相爲後」が破綻を来したことへの認識もあり、劉敞に発する「弟帝は兄帝の後となり得る」が優勢の感がある。君主身分における宗廟・継承を規律する基準としては、世代関係は相対化さるべきことが共通認識となっていたと言えよう。

ただし、「兄弟不相爲後」原理が否定されがちであったのは、経学者たちの間でのことであって、皇帝・皇后（皇太后）・官僚たちが、いざ、現実の皇帝継承を考える段となると、明嘉靖朝における楊廷和らがそうであったように、依然として、「継ぐ関係とは父子関係である」「世代関係は改変しえない」という継承観念は根強いものがあつた。清朝も末期に至ったところで、同治帝から従兄弟の光緒帝へと同世代間での伝位が清朝では初めて行われると、光緒帝は、従兄にあたる先代同治帝ではなく、伯父にあたる先々代咸豊帝の後となっている¹²⁴。ここで採られているのは、あいもかわらず、「兄弟不相爲後」にもとづいた「上繼某帝」式の継承であり、君主身分の継承の固有性は顧みられなかった。清朝皇帝の継承をめぐるこうした事態の出来を目にすることなく、沈垚はその二十数年前に没していたが、彼が遺した「晉書賀循傳書後」一篇の「夫天子以繼統爲世次……豈如家人・父子・族屬論行輩哉」なる論旨は、光緒帝の継承をめぐる議論の混迷、特に世代関係への拘泥に対する批判の役回りを書冊の上で果たすことになる。

結論

黄宗羲は、『補歴代史表』に序を寄せて、萬斯同の史学が、明代の掌故を中心に該博な知識に裏づけられていること、正史の表を通時的に補うという成果を挙げたことを述べている¹²⁵。

¹²³ 萬斯同の兄である斯大は、兄弟君主の宗廟序列については、同昭穆説を支持している。萬斯大の「兄弟同昭穆」(『學禮質疑』卷二)は、「身分に左右されない親族関係の普遍性」という理念の面と、制限廟数制との調整という実際面とを兼ねた説であり、歴代でも代表的な兄弟同昭穆論と目される(秦蕙田『五禮通考』卷五十九・吉禮五十九・宗廟制度、秦蕙田按語)。徐乾學『讀禮通考』は、萬斯大『學禮質疑』『儀禮商』『禮記偶箋』から、関連する喪礼・祭礼説をほぼすべて収録しているが、『學禮質疑』の「兄弟同昭穆」一篇は採っていない。

¹²⁴ 『光緒東華録』同治十三年十二月庚午朔條。「(東西両皇太后の懿旨に曰く)醇親王奕譞の子載湉(光緒)を立てて、文宗顯皇帝(咸豊帝)を承けて子となり、傍系から入って大統を承けて嗣皇帝とならしめよ。」〔立醇親王奕譞之子載湉、承繼文宗顯皇帝爲子、入承大統爲嗣皇帝。〕

¹²⁵ 黄宗羲『南雷文定四集』卷一・補歴代史表序、「二十一史の内容には、世を治めるための事柄はすべて備わっているのだが、そのうち欠略している部分は甚だ多い。……それゆえに、杜氏(佑)の『通

黄宗羲による評価を、「近現代史としての明代の掌故への通曉」と「図表を交えての制度の通時的記述」と敷衍できるとして、『廟制圖考』は、萬斯同の史学のうち、特に、後者の面がよく発揮された著作であった。『補歴代史表』は、制度の運用実態を図表の形で客観的に整理していくのに終始するが、一方、『廟制圖考』は、図を交えた歴代廟制の客観的な記述を旨とし、それと同時に運用実態に対しての（萬氏の考える）規範的礼制に照らした批判が随所に織り込まれていた。

歴代廟制について、その運用状況を系図と廟室図をともなって記述するという試みは、明の季本『廟制考義』が先鞭をつけており、萬斯同は同書に目を通していた。その季本『廟制考義』が歴代の廟室をどのように記述しているかといえば、晉については、宗廟創建当初の武帝泰始年間だけを図示し（「晉虚位以待宣皇圖」）、以後、代替わりにともなう祧遷は、康帝耐廟時の状況に言及するにとどまる。季本も本稿にいう準則①②③は把握しているが、晉朝宗廟に特有である準則④と、その影響によって変則的な祧遷が生じたことは『廟制考義』からはうかがい得ない。唐朝廟制についても詳略の度合いは、晉朝のそれと同様であって、中宗が別置から復帰した後である開元十一年時点の廟室を図示して記述を終えている。

季本『廟制考義』が、歴代廟制を取り上げ図示した先駆的著作としての意義を持つのは間違いないが、そもそも同書は、原論としての規範的礼制とその原理〔義〕の考究に比重を置いた経部の書であった。季本は当為の次元（古礼の本来の形態何如）では、世代関係を基準に宗廟序列を定める説、それも「兄弟不相入廟」をさらに極端化した説を採っており、相対的には賀循説に近く、唐中宗廟の別置さえも支持している。ただし、晉・唐廟制の実例は、季本にとっては、あるべき礼制を論ずるための材料であって、晉・唐各代を通じて宗廟の運用実態を客観的に記述するというのは関心の埒外であったと思われる。

一方、萬斯同は、当為の次元では、世代関係を基準とする説を批判する立場をとっており、それにもかかわらず（あるいは、それゆえに）、その外在的観点から、晋代廟制の運用実態を、その運用準則も含めて通時的に把握することができた。『廟制圖考』の「帝系圖」が、世代関係を基準とした祧遷を理解できるように、即位順と世代関係を表示し、また、晋朝宗廟については三昭三穆の範囲がわかるように限定的に昭穆を表示しているのは、同書における特徴的な

典』、鄭樵の『通志』、『文獻通考』はいずれも、正史の志の欠略を補うに足るのだが、表を補った者はこれまでにいなかった。……わたしの友人萬季野は、五行を同時に読み進めようかというほどの速さであり、桑弘羊の暗算や、張安世の記憶力も、季野に比べればさして異とするに足りないほどである（孔融「薦禰衡表」の「弘羊潛計、安世默識、以衡準之、誠不足怪」をふまえる）。中でも、明代の典故に通じており、明史を編纂するよう詔がでると、総裁は季野に無位無官の立場で参画させ、会う者はいずれもその博識ぶりを前に教ええうた。かつて、二十一史の表を五十四巻で補ったところ、朝廷の人々はこれを見事であると評価し、刊行しようとした。実に、不朽の偉業である。振り返って見ると、わたしは、崇禎己巳（二年、黄宗羲二十歳）の年、陳眉公（繼儒）の席上で、許子洽（重熙）の『明館閣九卿表』（『國朝殿閣部院大臣年表』）ができあがったところにあわせることがあり、これを目にして見事な書だと思ったものであった。これは、眼前の一王朝を研究したにすぎないが、季野はといえば、千年の範囲を調べたのであって、ことのほか見事である。」「夫二十一史所載、凡經世之業亦無不備矣、然其間闕略亦多。……是故杜氏《通典》、鄭樵《通志》、《文獻通考》、皆足以補史志之缺文。而補表者、古今以來無其人也。……余友萬季野、讀書五行竝下、弘羊潛計、安世默識、季野準之、誠不足怪、而尤熟於明室之典故。詔修《明史》、總裁令其以白衣領事。見之者無不咨其博洽。嘗補二十一史表五十四卷、朝士奇之、欲與刊行、誠不朽之盛事也。余憶崇禎己巳、於陳眉公坐上、遇許子洽有《明館閣九卿表》初成、見之以爲奇書。此不過目前一代之考索。而季野能考於千載之上、豈不謂尤奇耶。〕

記述の例である。

『廟制圖考』について、「歴代廟制の客観的な把握がどうであったか」という史学としての面の評価は以上の通りであるとして、もう一面、「規範的礼制に照らしての論評」という経学の面について、解釈史における同書の位置づけを総括する。晉・唐の宗廟制において世代関係を基準とする宗廟運用の前提となっていたのは、「兄弟の間では“後と為る”関係は成立しない」〔兄弟不相爲後〕という継承原理であった。萬斯同はこれに対して、「弟は兄の後と為りうる」ことを、「天下大統」の継承（「承重傳統」とも）という条件に照らして説明づけている。「兄弟不相爲後」原理とその具体化としての「上繼某帝」「兄弟同昭穆」を批判するというのは、すでに、北宋の劉敞が「爲人後者爲之子」の解釈替えを通じて果たしており、萬斯同『廟制圖考』の解釈上の立場は基本的にはこれを引き継ぐものである。

萬斯同『廟制圖考』に固有の貢献は、世代関係を基準とする継承と宗廟の解釈を、晉・唐廟制の運用実態に即して批判した点に存する。『廟制圖考』は、「一旦祧された祖先がまた廟室に復帰する」「第十五代皇帝に至ってもなお、太祖（＝初代皇帝の祖父）が太祖の地位を確保しえない」から「兄弟皇帝は一方が別置される」に至るまで、「兄弟不相爲後」原理に規制されることによって引き起こされる特徴的な状況を示し、君主身分の継承と宗廟においては、伝統中国に特有の継承観念——世代関係の不改變——が相対化さるべきことを効果的に示した。清代中後期において、沈垚のように萬斯同説を参照したことが確認できるのは例外にとどまるが、世代関係基準論に対して劉敞・萬斯同が加えた批判の趣旨は、当該時期の経学者たちに受け入れられている。世代関係を基準とする継承設定と宗廟運用への批判が、萬斯同らによってこのように推し進められたとして、いま一つの伝統中国に特有の継承観念である「継ぐ関係とは父子関係である」が、嘉靖大礼議に端を発してどのように相対化されていくかは、また別に検討を要する。

【附載】

沈垚「晉書賀循傳書後」（嘉業堂刊吳興叢書本『落帆樓文集』卷二）

〔本文〕

〔1〕自天子至於士、經所陳宗廟之數、皆據父昭子穆・繼世之恆而言。非父子而相繼、昭穆之同異、經無明文。於是禮家有兄弟不相爲後之說。是說也、甚便於人君之私、而合之廟制、必越乎昭穆常數之外、其甚者且亂君臣之分焉。

〔2〕蓋廟數之或七或五或三、制之一定者也。非父子而相繼、則事之隨變所值而至無定者也。以事從制、則制定而事有準。以制徇事、則制不一而事益紛。

〔3〕攷之《公羊》《穀梁》及《左氏外傳》、斷當從服虔兄弟異昭穆之義、不得如何休隱・桓與閔・僖同北面西上之說。夫禮家之所以謂兄弟無相後義者、泥於爲人後者之必爲之子也。使知爲後而非子行、雖服重服而不稱子、則兄弟無嫌於相後矣。即并非兄弟、亦無嫌於相後矣。

〔4〕晉武帝定郊廟禮、用王肅說、潁川・京兆與宣・景・文三帝爲高祖以下四親廟、征西・豫章爲六世五世無服之祖之廟。其時太祖虛位、景與文以兄弟同爲一世、故六世之祭、上及征西、

而廟數適七。是則創制之初、已苟取充數、而不爲一定之制矣。

〔5〕嗣是、武帝崩而征西遷、惠帝崩而豫章遷。至懷帝入廟而潁川又當毀。毀則上祭不及六世、不毀則廟數又復過七。於是初從刁協議、以兄弟爲世數、而遷潁川。繼又從賀循議、以兄弟不爲世數、而復潁川、且并復豫章於昭穆之位、已廢之祀、重復修舉、已遷之主、忽又入廟。而惠·懷·愍三帝、又以元帝上繼武帝、議別爲廟祀此、其失禮、又何待言。

〔6〕其故總由初制不定、子孫無所依據、至遷復紛紛也。使武帝定制、景·文即各自爲世、而以豫章爲六世之祖、其有見神盈八之事乎。惠·懷雖無後、然故親廟也。豫章·潁川、雖上世、然故遠祖也。留遠祖於廟中、而欲別出親廟之神於廟外、是謂當毀不毀、當祭不祭。古者致親而祧遠、今則事遠而祧親、其可謂禮乎。

〔7〕且夫元帝之踐位也、與漢光武異。光武復故物于已失之後、元帝見推戴于方失之時、其繼統也當繼愍帝、而不當繼武帝。然而當時諸臣、皆以元帝爲宜繼世祖、用光武繼孝元故事者、何也？則以元帝於惠懷爲從祖昆弟、於愍帝又屬居族父、嫌其不可爲後故也。

〔8〕夫天子以繼統爲世次、廟制又以天子而定爲三昭三穆、豈如家人父子族屬論行輩哉。不爲天子則不入世數。雖周平王太子洩爲桓王之父、桓必以平爲親廟、而洩但祭於壇、不得入廟也。既爲天子、則必入世數。周考〔孝〕王以叔父繼懿王、不得以穆王爲親廟而必以懿。夷王以從孫繼孝王、不得以懿王爲親廟、而必以孝也。豈不顧天生親屬之稱謂、而爲此顛倒哉。蓋必如此、而後七廟之數不越、先後之次不逆、祧毀之事不既遷又復、而君臣之分不亂耳。

〔9〕使武帝以豫章爲六世之祖、元帝竟後愍帝、則愍帝入廟、而宣帝得正太祖之位矣。元帝入廟、而景帝又得別爲百世不遷之廟矣。如是則雖康帝以弟繼成帝、哀帝以從兄繼穆帝、而廟數不加也。海西廢而簡文立、雖以從祖後從孫、而廟數亦不加也。何至豫章·潁川·京兆諸主、婁遷婁復、如奕棋不定哉。豈非賀循之議、但知家人親屬之稱謂、不知天子以繼統爲世次哉。

〔10〕夫持兄弟不相後之說、至於宗廟之主、婁遷婁復、則兄弟斷當異昭穆、不得如何休·范甯之言矣。然則爲人後者爲之子、爲昭穆相當者言也。非相當、則據禮之如子言也。非即稱爲子也、《曲禮》曰「內事曰孝王某」、溫嶠曰「非子者、可直曰皇帝敢告某皇帝」是也。明乎爲子之義、而後爲後之義盡。明乎非子行不稱子之義、而後爲後之途廣。明乎不稱子而仍爲後之義、而後人君之禮無家人稱謂之陋。明乎爲後不得顧私親之義、而後宗廟之次順、君臣之位正、朝野上下莫不得所矣。

〔11〕是故元帝建廟之議、刁協是而賀循非。哀帝纂承之議、江彪是而王述·謝奉皆非。安平穆王薨、以母弟敦爲後、博士張靖謂敦宜服三年、依魯僖服閔禮、是矣。而孫毓·宋昌以穆王不臣敦爲難、是但知兄弟之親、不知受重者必服尊服之禮也。康獻褚皇后崩、於孝武爲從嫂、博士徐藻議謂「資父事君而敬同、夫屬父道、妻皆母道、則夫屬君道、妻皆后道、服后宜以資母之義」、善矣。而不服三年、第謂應服齊衰期。是又明於受重服尊之禮、而偏忘父沒得伸之節也。

〔12〕夫至變者事也、不變者禮也。繼統之事、至簡文以從祖後從孫而變極矣。而以義斷之、當仍用爲人後之禮、以哀帝爲親廟。夫簡文尚當以哀帝爲親廟、則安得有魏孝莊·明世宗尊私親、而亂大統之事哉。又安得有張璠·桂萼·席書·霍韜之邪說、得乘時取寵哉。

〔訳文〕

〔1〕天子から士に至るまで、経が述べている宗廟の数は、いずれも、「父が昭、子が穆」という標準に即して言われている。父子の間柄ではなく継いだ場合に、昭穆を異にするか同じくするかは、経に明文がない。そのため、礼学者の間で、「兄弟の間柄では後となり得ない」という説が出された。この説は、人君の私的願望を遂げるのに好都合であるが、廟制にあてはめると、規定された宗廟の数の範囲を越えてしまい、甚だしい場合には、君臣の分を乱すにさえ至る。

〔2〕思うに、廟数は七であるか、あるいは五、三と、一定に決めるものである。父子の間柄でなくて継いだ場合というのは、状況の変化の結果として一定したところがなくなっている。状況を原則にあわせれば、原則は一定していて、状況にも枠づけがある。原則を状況の側にあわせてしまうと、原則がまちまちとなって、状況はますます混乱してしまう。

〔3〕『春秋公羊傳』『春秋穀梁傳』『左氏外傳』(=『國語』)に照らして考えると、絶対に、服虔の「兄弟は昭穆を異にする」との説に従うべきであって、何休のいうような「隱公と桓公、それに、閔公と僖公は、(ひとしく穆班に属して)ともに北面して西側を上位にする」との説にはなりえない。礼学者のいう「兄弟の間柄では、互いに後と為るという道理はない」とは、「人後と為る者、これが子となる」にとらわれている。もし、後となってその人が子世代でなければ、後となった相手のために斬衰三年の喪に服しはするけれども、「子」とは自称しないのであって、そうであるからには、兄弟の間柄で後となるのにさしさわるところはなく、(父子でなく、かつ)兄弟でない場合であってもやはり後と為るのに問題はない。

〔4〕晉の武帝(司馬炎)は、郊廟の礼を定めるにあたって、王肅説を用い、潁川府君(司馬儁)・京兆府君(防)と宣帝(懿)・景帝(師)・文帝(昭)の三帝とを(四世代五人)、高祖以下の四親廟とし、征西府君(鈞)と豫章府君(量)は、服喪関係の無い六世・五世祖の廟とした。その時点では、太祖の地位は空けておき、景帝と文帝とは、兄弟で一代とされていた。そのため六代の祭祀は、上は征西にまで及び、廟数はちょうど七であった。これはつまり、宗廟をもうけた当初において、(景帝と文帝とをまとめて一世に数えたのは)とりあえず七の数にあわせたのであって、一定した原則というわけではなかった。

〔5〕この後、武帝が崩ずると征西府君が毀って遷され(=祭祀の対象から外され)、惠帝が崩ずると豫章府君が毀ち遷された。懷帝が廟に入る段階になれば、潁川府君もまた毀って遷されるはずであったが、潁川を毀つと、祭祀が六代に及ばず、かといって、毀たないと廟数は七を過ぎてしまうことになる。そこで、当初は、刁協の議に従って兄弟それぞれで一代として潁川府君を遷したが、その後でさらに賀循の議に従って、兄弟それぞれで一代とは数えず、潁川府君を(三昭三穆に数えて)廟室に戻し、あわせて(潁川府君と同様に)豫章府君を昭穆の位に戻した。行われなくなった祭祀がふたたび執り行われ(『禮記』曲禮下、「凡祭有其廢之、莫敢舉也」)、いったん遷した神主が突然に廟に入ったのである。その一方で、惠帝・懷帝・愍帝については、元帝が上に武帝を継いでいるからといって、別に廟をつくってこれを祀ることを検討した。その礼に反していることは、言うまでもない。

〔6〕その原因はひとえに、最初の原則が定まっておらず、子孫にとって基準とするところが

なかったからであり、そのため、落ち着きなく毀つて遷したかと思えばまた戻すという状況に至ったのである。もし武帝が原則を定めて、景帝・文帝はそれぞれに一代として数え、豫章を六世の祖としておけば、廟室に祀る祖先が人を満たすなどということがあろうか。惠帝・懷帝は後嗣がないとはいっても、親廟である。豫章・潁川は、上の世代に位置していても、遠祖である。遠祖を廟中に留めておいて、親廟の範囲の神主を廟外に出してしまおうとしたのは、毀つべきを毀たず、祭るべきを祭らないものだ。いにしえは、近親を廟に奉じて遠祖を祧した。今は、遠祖につかえて近親を祧してしまっている。礼といえようか。

〔7〕しかも、晋元帝の即位は、漢の光武帝とは異なっている。光武帝は、過去に所有していた物がすでに失われてしまったその後にそれを取り戻した。晋の元帝はちょうど失おうとしていた時に推戴されたのであり（先代愍帝との間に断絶はないのであるから）、その皇統の引き継ぎは、愍帝を継ぐべきであって、武帝をつぐべきではなかった。しかし、当時の諸臣はそろって、光武帝が前漢の元帝を継いだ故事を用いて、「晋の元帝は、世祖（武帝）を継ぐべきである」と考えたのはどういうわけか。それは、元帝が惠帝・懷帝に対しては、従祖昆弟（またいどこ）にあたり、さらに愍帝に対しては、一族の父世代にあたっており、（惠帝・懷帝・愍帝の）後となりえないというさしさわりがあったからである。

〔8〕そもそも、天子は、君位の引き継ぎ関係ごとに一世として数えるのであり、廟制については、天子の場合には三昭三穆として一定させる。家人・父子・親族のように、世代関係を問題とはしないのである。天子になっていない直系親族は代数のうちに数えない。周の平王の太子洩は、桓王の父ではあるけれども、桓王は必ず（祖父である先代の）平王を禰廟（＝父廟）とし、太子洩のためには壇で祭るだけであって、廟に入れることはできない。天子となれば、必ず代数に数えるのであって、周の孝王は叔父の立場で従子（おい）の懿王をついだが、（実父で三代前の）穆王を禰廟とすることはできず、懿王を禰廟としなければならなかった。夷王は、従孫の立場で（おおおじの）孝王を継いだのであり、父の懿王を禰廟とすることはできず、先代の孝王を禰廟としなければならなかった。天与の親族関係の名分を顧みることなくこのような顛倒を行うわけではない。あえてこのようにしてこそ、七廟の数が規定を越えず、先君と後君の順序が逆になることはなく、祧毀の措置についても、遷したかと思えばまた戻るといったことはなくなり、君臣の分も乱されない。

〔9〕もし、武帝が（景帝と文帝をそれぞれ一世として数え、征西府君ではなく）豫章府君を六世の祖とし、元帝が愍帝の後となれば、愍帝が廟に入った時点で宣帝は太祖の位を正すことができた。そのうえで元帝が廟に入った時点で、（宣帝に加えて）さらに景帝が不毀廟（太祖と同様に永久に祧遷しない神主）とすることができた。このようにすれば、康帝は弟の立場で成帝を継ぎ、哀帝は従兄の立場で穆帝を継いだけれども、廟数は増やす必要はなかった。海西公が廃せられて、簡文帝が立ち、従祖（大叔父）の立場で従孫の後になったけれども、廟数を増やしはしない。豫章・潁川・京兆の諸神主が基石を置くのが定まらないかのように一定することなく毀つたり戻されたりするという状況には至らなかつたはずである。賀循の議は、家人・親族の呼称を知るだけで、天子は帝位の引き継ぎ関係でもって一代に数えることを知らないのだ。

〔10〕「兄弟の間では後となりえない」の説を持したことによって、宗廟の神主が毀たれかと思えば戻されるという状況に至ったのであるから、兄弟は絶対に昭穆を異にしなければならず、何休・范寧の言のようにするわけにはいかない。ということは、「人の後となる者は、その子となる」というのは、昭穆相当者に即してのみ言うのである。昭穆相当でない場合には、「子の場合と同様に遇する」という趣旨で言っているのであり、「子と称する」ということではない。『禮記』曲禮下には、「宗廟の祭りでは、孝王某と自称する」とあり、温嶠は、「子でない場合には、単に、“皇帝、某皇帝に申し上げます”という」としているのがこれである（『宋書』卷十六・禮志三）。「子となる」の道理がわかってこそ、「後と為る」の趣旨が十分に明らかになる。「（後と為る者が）子の世代でなければ“子”とは称しない」という道理がわかってこそ、「後と為る」の適用範囲が（父子以外にも）広がる。「子」と称することがなくとも、後と為る」という道理がわかってこそ、人君の礼において親族間の呼称を持ち込んでしまうという誤りがなくなる。「後となった場合には、私親を顧みない」という道理がわかってこそ、宗廟の序列は順当になり、君臣の位は正しくなり、朝野上下すべてしかるべき位置を得る。

〔11〕このようなわけで、元帝の時点での宗廟造営の議は、刁協が正しく賀循が誤っており、哀帝の継承をめぐる議論は（『通典』卷八十・凶禮二・天子爲繼兄弟統制服議）、江彪が正しく、王述と謝奉はいずれも誤っている。安平穆王（司馬隆）が薨じ、母弟の敦を後とした時には、博士張靖が、「司馬敦は三年の喪に服して、魯の僖公が閔公に服した礼に準拠すべきである」としていたのが正しい。孫毓と宋昌は、兄穆王は弟司馬敦を臣下としたわけではないことを根拠に批判したが（『通典』卷九十三・凶禮十五・王侯兄弟繼統服議）、これは、兄弟という親族関係を知るばかりで、「重大な職位を受ける者は、必ず尊服に服する」という礼を知らない。康獻褚皇后（康帝皇后褚氏、穆帝の母）が崩じたとき、孝武帝にとっては従嫂（従兄の妻）にあたっており、博士徐藻は議して述べた。「父につかえることから推して君につかえるのであり、敬は同じである（『孝經』士章「資於事父以事君、而敬同」）。夫が父に相当する立場であれば、その妻は母に相当する立場であるから、夫に対して君の名分があれば、その妻に対しては後の名分がある。康獻褚皇后に服するには、“母につかえる”という関係をあてはめるべきである」と。これはよい。しかし、三年の喪には服せず、「齊衰期に服すべし」としたのは（『宋書』卷十五・禮志二）、「重を受けたものは尊服に服する」という礼に明らかであるだけで、父が没していれば母への喪を伸ばすことができる（『儀禮』喪服・齊衰三年章・「父卒則爲母」條）という制度を忘れてしまっている。

〔12〕多様に変化するのとは、状況である。不変で一定しているのは礼である。継統のありかたについては、簡文帝が従祖（大叔父）の立場で従孫の後となったのに至って、もっとも変則的な状況に行きついた。原則に照らして判断するならば、やはり「人の後となるの礼」を用いて、（先代の）哀帝を父廟とすべきであった。「簡文帝は、哀帝を父廟とすべきである」ということになれば、魏の孝莊帝（実父彭城王元勰に帝号「文穆皇帝」と廟号「肅祖」をおくって附廟した）や、明の嘉靖帝世宗が私親を尊んで、大統を乱したようなことが起こり得ようか。張璠・桂萼・席書・霍韜の邪説が時に乗じて寵愛を得るようなこともどうして起こり得ようか。

*後記

本稿は、博士学位論文「中国近世期における家族礼制の解釈史—清代初期礼学の視座から」（東京大学大学院人文社会系研究科、2012年）の第三章「近世期における皇帝継承論の展開——劉敞「爲兄後議」と萬斯同『廟制圖考』を中心に」を拡充したものである。