

蘇軾の「吉服即位非礼」説とその周辺 —— 『尚書』 顧命篇の解釈と即位儀礼をめぐる  
Criticism to the Succession to the Throne Wearing Auspicious Suits by Sushi and the Responses to It :  
Concerning the Interpretation of the Chapter Guming in Shangshu and a Ritual of the Succession to the Throne

新田 元規

序

「天子・諸侯之礼与士庶人不同」とは、君主身分の礼制が固有の意義・方式を具えることを端的に表した朱熹の語である。顧炎武が、「天子之守与士庶不同者也」と述べるのも、おそらくは朱熹に倣ってのことであろう。朱熹と顧炎武とが、これらの語を発したのは、いずれも、『尚書』顧命篇に記録された西周の礼制を弁護する文脈である。『尚書』顧命篇が記録しているのは、西周の成王から康王への代替わりに際しての一連の式次第であり、同篇は、「康王は太平の時に際して、先君の継承者となり、そこで、史がその式次第や訓告を記録し、王朝の模範とした」<sup>1</sup> 文書であると目される。天子の即位儀礼を定める経伝がほかには無いという事情のもと<sup>2</sup>、顧命篇は、即位儀礼の有力な経学的根拠として重視されてきた。ところが、北宋に至って、蘇軾が、顧命篇に記された康王即位の事例について、その式次第に、原則への重大な違背を見出している。朱熹・顧炎武の弁護は、蘇軾のこの大胆な新説に応じるものであり、兩人をはじめ、有力な論者たちの各様の反応は、蘇軾の問題提起が、即位儀礼をめぐる解釈の急所を衝いたことをうかがわせる。本稿は、『尚書』顧命篇に見える即位儀礼の解釈について、蘇軾の新説とこれが引き起こした解釈史上の動向を整理し、これを通じて、経書解釈学史の観点から、伝統中国における即位儀礼の特質の一つを明らかにすることを試みる。

帝制期中国における即位儀礼の実態については、漢から唐に至る時期を中心に、詳細が明らかにされている。先行研究に拠ると、漢～唐期における即位儀礼の基本型、特に時節・場所・儀式の内容とその意義という諸点は、次のように概括できる<sup>3</sup>。前漢では、先帝の崩御から二十日以上をおいて、宗廟において祖先への報告を伴って即位を行っていたが、後漢以後、崩御からほとんど日をおくことなく、寝室ないしは、別の宮殿に安置した遺体を前に、即位を行うようになる。即位式

<sup>1</sup> 顧炎武『日知録』卷二「顧命」、康王当太平之時、為繼体之主、而史録其儀文訓告、以為一代之大法」。顧命篇と康王之誥篇は、伏生所伝の今文尚書の系統では一篇の顧命篇であった。本稿では、もっぱらに繁をさけるための便宜によって、一括して「顧命篇」として呼ぶ。

<sup>2</sup> 胡承諾『釋志』卷五十六「兼采篇第五十八」、「嗣君受顧命之礼、古無可拠之文、見於経者、僅有康王之事」。凌廷堪『校礼堂文集』卷五「読顧命」、「天子即位之礼、《儀礼》無此篇、其不伝也久矣。惟《尚書・顧命》尚存、其制必是周公所制之礼、康王循之而行耳。」

<sup>3</sup> 漢～唐期における即位儀礼研究の先行研究として西嶋定生 [1983]、尾形勇 [1979] [1982]、金子修一 [2005] [2006]、松浦千春 [1993a] [1993b] [2004] を参照。漢～唐期における即位儀礼については、事例や史料ごとに記録される内容が一定しないが、それらを通観して即位儀礼の範型を構成し、その上で、儀式の分節と、儀節ごとの象徴的意義を検討する作業は、西嶋定生、尾形勇の論稿によって基礎が固められている。本稿は、「皇帝即位→天子即位」式の段階即位説に対する批判的検討と、広狭からなる「即位儀礼」概念の設定については松浦千春の論稿に、漢～唐期における事例の網羅的検討については金子修一の論稿に、それぞれ負うところが大きい。繁を避けるために、以下、注記は必要最小限にとどめる。

の内容としては、先君の遺詔を記した冊書と玉璽の伝授、群臣を前にしての遺詔の宣読、群臣による万歳歓呼が行われた。こうした儀礼によって、即位が公示され、かつ、先帝からの正当な継承関係と群臣による承認とが可視化されたのであった。

本稿は、経学史の立場から、即位儀礼の特質を考えるわけだが、経学者たちの議論を参照した場合に、即位儀礼について、歴代王朝における実施の様態を対象とする研究では意識されにくい特徴が浮かび上がるように思われる。蘇軾をはじめとして、経学者たちが、即位儀礼の規範的形式を、経伝を材料に論じる場合に関心を寄せているように見受けられるのは、受冊、群臣との対面式といった即位式の内実よりも、新たに即位する君主が、即位式と、先君のための喪葬（大喪）とをどう両立させるか、という問題である。

いま、代替わりにともなう一連の儀礼を、「即位の儀礼的手続き」と規定するならば<sup>4</sup>、その中で、先君の遺命の受理やその宣読、群臣との対面といった即位式と並んで、喪葬にかかる比重は相当に大きい。そもそも、伝統時代の礼学において、「即位儀礼」が、「登極」として独立した項目に立てられるのは、時代が大きく降り、元来は、あくまで「大喪」「国恤」こそが、代替わりにともなう儀礼の表看板であった<sup>5</sup>。無論、従来の研究においても、代替わりの儀礼的手続きにおける喪葬の重要性は認知されているわけだが<sup>6</sup>、本稿が、経学者たちの議論を足がかりに、特に、焦点をあてるのは、喪葬に比重がかかることによって生じる即位式との両立問題、言うなれば、「先君のための喪葬と新君の即位式とをいかに折り合わせるか」という問題である。

「両立」「折り合わせる」とは、倫理的な次元における以下のような問題を指す。壮麗華美を誇る体の即位式を、痛切な悲哀に身を置いての喪葬と並行して実施することが礼に反するのは明白として、たとえ先君の遺命を受理するだけの簡素な即位式であっても、喪葬の重要性を勘案するならば、三年の喪が明けないうちに内に挙行して南面称王してしまうというのは、喪葬の義務とそこに体现される孝倫理に抵触するおそれがあるのではないか。現に、ある経学者に言わせれば、孔子・孟子の明示的発言に照らせば、上古の聖王は三年の喪が明けてやっと即位していたのは明らかなのである<sup>7</sup>。無論、現実的には、空位期間を長期にわたってもうけるわけにもいかず、となれば、即位式を簡素化する、即位に段階を設定して暫定性を付与する等々の調整を施し、喪葬と折り

4 「即位儀礼」概念については、松浦千春〔2004〕が、①通過の瞬間を含む「狭義の即位儀礼」と、②「狭義の即位儀礼」の前後の即位に密着した儀式を含む「広義の即位儀礼」、③世襲継承を合理化するための即位に関連した「帝位継承の儀礼プロセス」、という三つの範疇を立てるのが参考になる。本稿では、①②③をすべて含むものとして、「即位の儀礼的手続き」と呼び、先君のための喪葬もこれに包含する。「即位式」といった場合には、喪葬を除外して、受冊や遺詔の宣読、群臣との朝会を指す。喪葬をも「広義の即位儀礼」に含めるのは、一つには、「喪葬の完了に至って即位が完成する」と考える経学者たちの認識に合わせてのことであり、いま一つの理由は結語で述べる。

5 正史の礼志に、凶礼の「大喪」「山陵」から独立して、嘉礼項に「登極儀」が立てられたのは、『明史』まで降る。

6 金子修一主編〔2013〕第一章第一節「『大唐元陵儀注』解説」（金子修一執筆）は、唐の代宗から徳宗への代替わりに際して、同時に進行する即位式との対応関係について詳述する。

7 黄以周『礼書通故』第三十一「即位改元礼通故一」第八条、「孔子言『梁闞三年、聽于冢宰、古之人皆然』、是三代以上人君即位皆在三年喪畢也。……孟子言堯崩、三年喪畢、天下婦舜、而踐天子之位、非其明拋乎。」

合いをつけることが、解釈学上の課題として求められるのである。「喪葬と、即位式とをどう折りあわせるのか」という調整が、微妙な問題であったことは、「三年の喪を終えることなく吉服して即位するというのは、常礼だとも非礼だとも言えない」（葉夢得）という微妙な説明にあらわれており、朱熹・顧炎武が、「天子・諸侯の礼は士庶人と異なる」と、即位式が帯びる身分の特殊性を掲げたのも、喪葬の重要性を大前提にして、両者の折り合わせをはかつてのことであった。

「喪葬と即位式との折り合い」が、礼制解釈上の問題として立ち現れた具体例として、特に注意を惹くのが、「柩前即位」（「奠殯即位」）をめぐる問題である。柩前即位とは、先君の崩御から年明けすら待つことなく数日で即位してしまう点で、倫理的に幾分あやうい所を持つ即位方式であるものの、一方で、『尚書』顧命篇という堅牢な根拠を有していた。ところが、蘇軾の新説は、その顧命篇の規範性を動揺させてしまったのである。蘇軾説が反響を呼んだのは、柩前即位という急所を衝くことで（蘇軾は柩前即位それ自体を否定したのではないが）、「喪葬と即位式との折り合い」という根幹の問題を顕在化させたことによる、というのが本稿の見通しである。蘇軾説をめぐる経学的議論の動向をたどることで、「喪葬と即位式との折り合い」問題の存在と、この問題に体现されるところの即位儀礼の特質とを明らかにできると考える。

第一章では、標準的な即位儀礼の解釈として、『白虎通』爵篇に見える即位説（「三段階即位」説）の内容を論じる。第二章では、顧命篇についての蘇軾の新しい解釈（「吉服即位非礼」説）と、これに対する宋代の反応、第三章では、顧炎武が、蘇軾説を踏まえて提起した新説（顧命脱簡説）を、それぞれ論じる。蘇軾説とその反応を主題としながら、標準説の解説（第一章）に多くの紙幅を割くのは、柩前即位がどのような意味で「急所」であったかを示すには、標準説の由来にまで立ち入って説明する必要があるためである。標準説が、『春秋公羊伝』と顧命篇とをやや強引に貼りあわせて構成されているという由来から踏まえることで、「柩前即位」という方式に、元来、伏在していた不安定さがより明瞭になるであろう。

なお、帝制期中国における即位儀礼に関しては、「皇帝即位→天子即位（あるいはその逆の順序）」（＝「まず皇帝に即位し、次いで天子に即位する」）に類した段階即位として理解する説が、研究史上、影響を持ったが、そうした理解についての本稿の立場を示す。「天子」「皇帝」両号に、機能の相違と儀礼に際しての使い分けがあることは、先行研究によって明らかにされるとおりであるが、実際には、両号は、入れ替え可能な同義語として互用されていることも少なくない。即位関係の史料において、「遂即天子位……皇帝即日夕入未央宮……皇帝踐阼、謁高廟」<sup>8</sup>、「三公奏、『尚書』

<sup>8</sup> 『史記』卷十孝文本紀。西嶋定生〔1983〕は、漢の文帝が、「天子→皇帝」という二段階を経て即位したと解するが、孝文本紀の記事の時系列と（「皇帝踐阼」より前の記事で、「皇帝」と表示している）、「皇帝踐阼」という文のつくりから、「皇帝踐阼、謁高廟」が、「新たに皇帝位に即いた」という意味にはなりえない。「新たに皇帝位に即いた」ならば、「踐皇帝位」につくるはずであり、「天子踰年即位」といった文につくるのは、天子と諸侯の即位方式を対比する場合に限られる（『春秋公羊伝』文公九年条）。孝文本紀にいう「踐阼」は、「皇帝（＝天子）が、宗廟において阼階を踏んで儀礼を行った」という意味に過ぎず、『漢書』本紀の対応記事が、単に、「皇帝見于高廟」と記録するのはその傍証である。孝文本紀に「皇帝即日夕入未央宮」とあるのは混同である、という臆断や（西嶋〔1983〕108頁）、漢代の即位が「即皇帝位、謁高廟」と記録される場合に、「謁高廟」が「天子即位」に相当するかもしれないといった推測は（小島毅〔1991〕）、「皇帝即位→天子即位」（あるいはその逆）で段階即位したはずだという前提より他には根拠はない。以上は、松浦千春〔2004〕の論証によ

顧命太子即日<sup>9</sup>即天子位于柩前、請太子即皇帝位<sup>10</sup>とある場合に、「天子」号と「皇帝」号とが互用されているのは明白であろう<sup>11</sup>。現に、伝統時代における経学者の議論のうちには、三代の規範的礼制を扱う場合と、馬端臨・徐乾学のように秦漢以後の礼制を扱う場合とを問わず、「即位」は、「天子」即位なのか、「王」「皇帝」即位なのか、といった類の議論は一つとして存在しない。こうした、「皇帝即位→天子即位」式の段階即位説が成り立ちえず、即位儀礼に設定される各種の儀式は、「一回の即位儀礼のうちの各段階」として理解すべきことは、松浦千春が一連の研究において論証を果たしており、金子修一も、松浦の見解を承けて、漢～唐期の即位儀礼の体系的記述においては、「皇帝即位→天子即位」式の段階即位の理解は採用していない。この問題について、本稿は、基本的には松浦・金子氏の見解に従う<sup>12</sup>。本稿のいう「段階即位」とは、「暫定即位から完全即位へと、時節（崩御直後・踰年・三年喪畢）ごとに段階を踏んで推移していく」という考え方のことであり、「皇帝即位→天子即位」式の段階即位とは異なる。

## 第一章 『尚書』顧命と三段階の即位

### 第一節 『春秋公羊伝』と二段階の即位——踰年即位と三年喪畢称王——

『春秋』経を見れば、魯公の即位が、先君が薨去した直後ではなく、薨去した年が明けるのを待っていることは明らかである。ここから一步進めて、「天子・諸侯の即位は、一時点において完結せず、段階を踏んで完成に至る」ことを早くに示しているのは、『春秋公羊伝』文公九年「春、毛伯来求金」条である。同条に見える「毛伯」とは、周王から派遣されて魯を来訪した使者であるが、

---

って決着済みのことであるが、金子修一〔2005〕〔2006〕が、依然、漢文帝は例外的に、二段階で即位したという理解を採っていることもあり、いま改めて確認する。

<sup>9</sup> 「即日」とは、必ずしも「当日」の意味とは限らず、「時を置くことなく」の意でも用いられる。顧命篇において康王が、成王の崩御後、八日後に受冊しているのは明白であって、『統漢書』礼儀志下所引の三公奏が、「当日」の意味で、「《尚書・顧命》太子即日即天子位」と述べているとは考えられない。松浦千春〔1993〕は、三公奏の「即日」を「殯斂の当日」の意として解するが（69頁）、顧命篇に斂や殯の記述がない以上、「顧命篇によれば、殯斂の当日に……」という趣旨で解するのは無理がある。

<sup>10</sup> 『統漢書』礼儀志下・大喪。『尚書』顧命篇では、太子は（先君の崩御から）時を置くことなく、天子の位に即いています。（顧命篇に準拠して）太子は皇帝の位に即かれますように」とある場合に、「天子位」と「皇帝位」とは、単なる互用でなければ意味をなさない（周制の側に「天子」を当てているのはあえてのことであろうが）。互用は、語彙の重複を避け、「高皇帝、即皇帝位」のような不自然な文を回避するために行われる（実際には、「高皇帝、以明聖威武即天子位」につくる。『漢書』卷四十八「賈誼伝」）。

<sup>11</sup> 『尚書』顧命篇（康王之誥篇の部分）でも、諸侯から康王への訓戒の中で、「天子」「王」の両号は、互用されている。「敢告天子、皇天改大邦殷之命、惟周文武、誕受姜若、克恤西土。惟新陟王、畢協賞罰、戡定闕功、用敷遺後人休。今王敬之哉。……」（「敢へて天子に告ぐ。皇天、大邦殷の命を改め、誕（おお）いに姜（みち）を受け若（したが）ふ。惟れ新たに陟れる王、畢（ことごと）く賞罰に協ひ、戡（よ）く闕の功を定め、用つて、後人の美を敷き遺せ。今、王、これを敬め。……」、訓読は孔安国伝に準拠。）

<sup>12</sup> 本稿は、「即位」といえば、史料上、「即皇帝位」「即天子位」のいずれで表記されていようが、天子、皇帝いずれの属性も渾然と含みこまれていとする立場をとる。古くは、「踐天子位焉」（『孟子』万章上）といった用例もあるが、「皇帝」号が成立・定着してからは、「即位」の語によって表現されるのは、人格的属性を示す「天子」よりも、職位である「皇帝」であるのが一般化したのではないかと。繰り返すが、これは、「後代は、「天子」即位ではなく、「皇帝」即位が一般に行われた」ということではなく、「便宜上どちらか一方で書くよりほかになく、その場合、「皇帝」即位と表記されることが一般化した」という趣旨である。

経文の上では、「使」とは明示されていない。使者であることが明示されていない理由について、『公羊伝』は、「周王（頃王）は、先代である襄王のための喪の期間中にあたっており、まだ君とはなっていないからである」と解し、さらに、天子・諸侯の即位が履むべき段階について以下のよう述べる。

先君の崩御から年を越しているのに、なぜ、「まだ君となっていない」というのか？ 位に即きはしても、まだ「王」とは称していないからである。「王」と称していないのに、なぜ、位に即いたとわかるのか？ 諸侯が年を越えれば位に即くことから、天子についても年を越えれば位に即くとわかる。天子が三年を経てから「王」と称することから、諸侯についてもみずからの領域内では、三年の間は「子」と称するとわかる。年を越えて「公」と称するのであれば、なぜ、封内では三年にわたって「子」と称するのか。民臣の心をはかれれば、君がない期間が一日たりともあるわけにはいかない。終始を正すという理念でいえば、一年の間に二人の君が在位するわけにはいかず、君主がない年があってもいけない。孝子の心に照らせば、三年の間は、父の位に即くには忍びない。……（『春秋公羊伝』文公九年「春、毛伯来求金」条）<sup>13</sup>

天子について言えば、崩御の年が明けた時点で、王位に即くが、しかし、「王」とは称さず、三年の服喪を終えて、そこではじめて、王を称し、王への就任が完全なものとなる。年を明けてから即位をすることによって、「一年のうちに二人の君が存在する」「君が不在の年がある」という事態を回避するのは、「終始のけじめをつける」という趣旨に沿ってのことであり、服喪期間の三年にわたって、正式の君とならないのは、孝心を尊重してのことである。

以上のように、『春秋公羊伝』文公九年条が示すところによれば、天子の即位は、二つの段階を踏むことになる。まず、先君が崩じてから年が明けた時点で即位するのが第一段階であり、「新たに職位に就く」という意味での「即位」は、この一時点ですでに終了している。だが、代替わりの儀礼的手続きは完了しておらず、第二段階、すなわち三年の喪が明けて、「王」号を自称した時点で、やっと嗣君の君としての地位が確定する。伝文を見るかぎり、『公羊伝』の原義としては、「即位」は踰年の一時点における一回の事象であるわけだが、以下、説明の便宜上、後代の観点にひきつけて、第二段階の「以天子三年然後称王」についても、「即位の完成」という表現を用いている。

『公羊伝』が示す「踰年で即位し、喪明けの時点で王を称す」という方式は、儒教礼制における「即位の儀礼的手続き」のあり方を、二点にわたり根幹のところで規定している。一点は、「即位が段階を踏んで暫定から完全に移行していく」という方式の原初の形態を示したことである。「暫定的に即位した状態」は、後世の論者によって、「不純乎為君」と表現される<sup>14</sup>。もう一点は、段

<sup>13</sup> 「踰年矣、何以謂之未君？ 即位矣、而未称王也。未称王、何以知其即位？ 以諸侯之踰年即位、亦知天子之踰年即位也。以天子三年然後称王、亦知諸侯於其封内三年称子也。踰年称公矣、則曷為於其封内三年称子？ 縁民臣之心、不可一日無君。縁終始之義、一年不二君、不可曠年無君。縁孝子之心、則三年不忍当也」。この条文の何休『解詁』は、比較的簡略であり、意味を確定する上で、『公羊伝』本条を踏まえる鄭玄の『礼記』注（曲礼下「天子未除喪曰予小子」と坊記「未没喪、不称君、示民不爭」）が参考になるが、何休・鄭玄いずれも、以下に見える『白虎通』爵の三段階即位説の成立よりも後に位置していることは注意する必要がある。

<sup>14</sup> 葉夢得『春秋攷』巻六第一条。



階の設定がそもそも服喪との兼ね合いから設定されており、三年の喪明けが即位完成の節目とされたことである。ただし、『春秋公羊伝』文公九年条の時点では、後漢以後の歴代王朝が準拠することになる段階即位の方式は、まだ成立していない。規範的な段階即位の方式にとって不可欠の要素である「先君の崩御からほどない時点での即位」は、踰年の時点ではじめて第一段階の即位を設定する『公羊伝』から引き出されるはずがない。表面的には『公羊伝』と矛盾を来してしまう「崩御ほどない即位」が導き出すための材料が、次に見る『尚書』顧命篇である。

## 第二節 『尚書』顧命篇による「柩前即位」の導入——三段階の即位——

『春秋公羊伝』文公九年条は、「踰年即位」「三年喪畢称王」という各段階にどのような儀礼が行われるかについて、具体的に述べるところはない。『公羊伝』を補完して、即位式の内容を整えるための有力な材料となったのが、『尚書』顧命篇（康王之誥篇を含む。以下同じ）に記録される西周の先例であった。

顧命篇によれば、成王から康王への代替わりは次のように進行した。危篤に陥った成王は、召公らの重臣を集め、「文王・武王の受けた天命を継承し、康王を輔佐するように」と言い残す。成王が崩ずると、後嗣の子釗（＝康王）を、成王の寝室に迎え入れて喪儀を執り行わせ〔延入翼室、恤宅宗〕、成王の遺命は、文書の形式〔冊度〕にして保管しておく。成王崩御から数えて八日後、康王が特別の礼服を身に着け〔王麻冕黼裳〕、堂にのぼると、太史が「周の君となり、大法に従い、天下を調和させ、文王・武王の教えを発揚せよ」と冊命を読み上げ、康王は玉器〔同・瑁〕を受け取る。儀場を移して、康王は、諸侯と対面し、諸侯から、「先祖の功績を慎んで受け継ぐように」との進戒が行われ、これに対し康王は、諸侯に協力を求める内容の答辞をかえず〔報誥〕。以上を終えると、康王は礼服を脱いで、喪服にもどる〔王積冕、反喪服〕<sup>15</sup>。

顧命篇に見える一連の過程の中から、伝統時代の礼学では早くに、康王の即位に関わる内容を、「受顧命」と「群臣進於進戒、王遂報誥諸侯」との二つの部分に概括していた<sup>16</sup>。この二つの儀式を、さらに端的にいう場合には、「康王即位、朝諸侯」<sup>17</sup>とされ、つまり、「最狭義の即位」（「新たに職位に即いた瞬間」としての「即位」）に当たるのは、二つの儀式のうちの前段ということになる。だが、後述するように、『白虎通』において成立する規範的な即位方式では、二つの儀式をひっくるめて、「即位の儀礼的手続き」の第一段階を構成すると見なしており、本稿も伝統時代の経学者たちの理解に沿い、「受冊而踐位」と「新天子朝諸侯群臣」<sup>18</sup>とをまとめて、一連の「即位式」として取り扱う。

<sup>15</sup> （東晋出）孔安国伝は、「脱去黼冕、反服喪服、居倚廬」と解しており、「反」字に解釈の余地を残す。

<sup>16</sup> 康王之誥序の孔安国伝。顧命篇の本文と孔安国伝は、「職位に就任する」の意味では「即位」「踐位」に類した語は用いておらず、また、王肅は、「受冊」は「即位」ではない、と断言している（『通典』卷七十二・礼三十二「王侯在喪襲爵議」、群臣以策書宣成王命、以命康王。是爲受顧命之戒、非即位之事）。孔穎達疏に至って、「康王既受顧命、主天子之位、群臣進戒於王、王遂報誥諸侯」と、即位式であることを意識した表現が用いられている。

<sup>17</sup> 顧炎武『日知録』卷二「顧命」。

<sup>18</sup> 呂祖謙『增修東萊書說』卷三十一、卷三十二。

礼制解釈の上で、問題となるのは、「即位、朝諸侯」という一連の即位式を行う段階で「麻冕・黼裳」（麻製の冠とぬいとりのあるはかま）を着用していたことをどう理解するかである。『白虎通』爵篇は、この箇所を、「吉冕服」と敷衍しており、紉冕篇では、「麻冕」を「周宗廟之冠」とする。魏の王肅も、「吉服」として顧命篇を解説しており<sup>19</sup>、これらはいずれも、「麻冕・黼裳」を平時の祭祀（吉祭）に用いるひとそろいの礼服（吉服）であったと見ている。麻冕・黼裳が、吉服であったならば、たしかに即位式の終了後に、「冕を積み、喪服に反って」いることともつじつまがあうわけだが、康王がこのように「吉服して即位した」ことが、「喪葬と即位式との折り合い」という争点と関わって、後に議論を惹起することになる。

顧命篇は、以上、即位式の内訳として、「遺命の受理」「諸侯との対面」を示す。そして、この二つの儀式に劣らず、顧命篇の内容が、規範的な即位儀礼の方式の枠組みに影響を与えた点として重要であるのは、この二つの儀式が設定された時節である。顧命篇の記述を文字通りに読めば、成王が崩御した日〔乙丑〕から数えて八日目〔越七日癸酉〕に、即位式が行われており、これは、一般には、「天子七日而殯」（『礼記』王制）に対応していると見なされる（康王之誥孔穎達疏所引の鄭玄注は、癸酉を大斂の翌日と見なす）。となると、顧命篇に準拠すれば、『春秋公羊伝』文公九年に明示された「踰年即位」「三年喪畢称王」からなる二段階より前、先王崩御からほどなく、殯した時点で、第一段階の即位を設定することになる。

『春秋公羊伝』に明示される「踰年即位」「三年喪畢称王」と、顧命篇から引き出される崩御ほどなくの即位とが、食い違っているのは明らかであって、後世、論者によっては、この食い違いを直視し、『春秋』の踰年即位は、周代最盛期の礼ではない」と主張するが<sup>20</sup>、こうした立場は例外にとどまる。両経伝をなんとか並存させようとする多数派の立場の嚆矢にあたるのが、後漢前期に編纂された『白虎通』である<sup>21</sup>。『白虎通』爵は、先君の崩御から即位が完成にいたるまでの手続きを、おおよそ三段階からなるものとして構成する。いま、この三段階を、劉師培『白虎通義定本』が、「既殯即位」「踰年即位」「除喪称王」と標題するのに倣い、ただし、第二段階に「改元」二字を加えて、各段階の標題とする<sup>22</sup>。

『白虎通』によれば、まず、第一段階の即位は、先君が崩御した後、喪礼において遺体を納棺し

<sup>19</sup> 「按《尚書》、康王受策命、吉服而受之。事畢、又以吉服出扆門内、以命諸侯。皆出、然後王積冕服」（『通典』卷七十二・礼三十二「王侯在喪襲爵議」）。魏の奏静は、「麻冕黼裳」を、平時の冕冠服とは区別して、「亦非純吉、亦不純凶」として説明している（同前）。

<sup>20</sup> 張以寧『春秋春王正月考』弁疑「曰元年公即位、書於《春秋》、此固周制也。第以《康王之誥》觀之、則非周家盛時之制也。」

<sup>21</sup> 『白虎通』（原名『白虎通義』）は、章帝建初四（79）年に白虎觀において催された經学討論會議の結果を、班固がまとめたとされる書。『白虎通』は、仮想の礼制国家像を描出しており、即位儀礼についても、その規定の総体（三段階即位）は、後漢における礼制運用の実体とはかけ離れている。『白虎通』の礼制の全体像については、日原利国〔1986〕を参照。

<sup>22</sup> 第二と第三段階との本文の切れ目について、劉師培とは、分段のしかたを異にする。陳立『白虎通疏証』が、この三段階を一括して、「右論天子即位改元」と題しているのは（卷一「爵」）、「天子の（三段階を包括しての）即位と改元」ということであり、第二段階の「踰年即位改元」をいうのではない。黃以周『礼書通故』第三十一が「即位改元礼通故」と題するのも同様である。

安置した時点である。喪礼そのものは、遺体の安置（殯）を終えた後も、遺体・靈魂の処置（安置の開封、埋葬、たまやすめ、神主の作成とその宗廟への合祭）と、死者を悼んでの謹慎生活（服喪）とが並行して三年に渡って続いていく。さしあたり、安置した時点で、一つの区切りが設けられ、即位の第一段階が設けられる。

#### 【既殯即位】

天子大斂之後称王者、明民臣不可一日無君也。故《尚書》曰「王麻冕黼裳」。此大斂之後也。何以知不從死後加王也？ 以上言迎子釗、不言迎王也。王者既殯而即繼体之位何？ 縁民臣之心不可一日無君也。故先君不可得見、則後君繼体矣。故《尚書》曰「王再拜興對」、「乃受銅瑁」、明為繼体君也。縁終始之義、一年不可有二君。故《尚書》曰「王積冕喪服」、吉冕服受銅、称王以接諸侯。明已繼体為君也。積冕藏銅反喪服、明未称王以統事也。（『白虎通』爵）

第一段階では、大斂（遺体を柩におさめる）・殯（柩の安置）を終えた時点から王者を称し、これが、「繼体の位」、つまり、先君の人格的継承者の地位に就くことを意味する。『白虎通』爵篇では、崩御からの日数を明示していないが「天子七日而殯」（『礼記』王制。『白虎通』では崩薨篇に引く）を踏まえて、日取りを想定していると見てよい。殯の時点で、新君の即位が行われることは、この時点で、先君を君ではなく「賓」として遇する、すなわち、死亡が確定することと関わると考えられ（『礼記』檀弓上「周人殯於西階之上、則猶賓之也」）、『白虎通』の本文が「故先君不可得見、則後君繼体矣」とするのは、この点をいうものであろう。顧命篇は、受冊や朝会を記述する反面、喪葬の手続きは示すところがなかったわけだが、いま、『白虎通』に取り込まれて、喪葬の進行と受冊・朝会との対応が確定されたことになる。

崩御からほどなく、遺体を棺におさめての仮埋葬、すなわち殯をした時点でさっそく即位してしまうことは、『公羊伝』にいう「民の心情として君を欠くわけにはいかないから」によって説明づけられる。この第一段階の即位は、時節としては、殯を奠（まつ）った時点に行うことから（「奠」は略式の祭祀。奠殯することで、殯が完了するわけであるから、「奠殯」と「殯」とでは意味に相違はない）、「奠殯即位」と呼ばれ、また、位次としては、殯した地点（周制であれば、寢殿中の西階の上）、すなわち柩の前で即位することから<sup>23</sup>、「柩前即位」と呼ばれる。徐乾学は、顧命にもとづく「奠殯即位」と、後漢以後に実施された「柩前即位」とを区別しているが、本稿では、両者に区別をつけず、以下、「柩前即位」に統一して呼ぶこととする<sup>24</sup>。

<sup>23</sup> 殯は、「周人殯於西階之上」（『礼記』檀弓上、『白虎通』崩薨）とあることから、堂の西階上とされる。顧命篇の他に、『春秋公羊伝』定公元年「夏、六月……戊辰。公即位」条の「正棺於兩楹之間。然後即位」も（『穀梁伝』同条もほぼ同一の文言あり）、柩前即位（奠殯即位）の根拠と目されるが（『読礼通考』卷六十六徐乾学按語「正棺兩楹之間、又後世柩前即位之儀所從出也」）、魯定公が即位したのは特異な状況であり、また、「周人殯於西階之上」とは食い違うため、柩前即位の根拠とするには、解釈上の調整を要する。『礼記』雜記上「至於廟門、不毀牆、遂入適所殯、唯轉為説於廟門外」の鄭玄注と孔穎達疏を参照。「……定公は昭公の棺を兩楹の間に正置して即位したとある。これは柩前即位にほかならない」（西嶋定生〔1983〕110頁）というのは、単純化が過ぎており、『公羊伝』との関係から柩前即位の成立期を推定することはできない。

<sup>24</sup> 徐乾学も、後世の柩前即位が、顧命に範をとっていること自体は否定しない（『読礼通考』卷十八按語「柩前即位、即位礼畢、便反喪服、意亦采《尚書・顧命》之大略。顧命篇にもとづく即位方式であっても、論者によっては「柩前即位」と称しており（葉夢得『春秋攷』卷六第一条「以吾攷之《顧命》……蓋古一年



続いて、即位の第二段階は、先君崩御の年から明けて、改元を行う段階である。この段階では、天地の祭りを行いはするものの、まだ、南面して天下に対して号令を発することはない。

#### 【踰年即位改元】

不可曠年無君、故踰年乃即位改元。元以名年、年以紀事、君統事見矣、而未発号令也。何以知踰年即位改元也。《春秋伝》曰「以諸侯踰年即位、亦知天子踰年即位也」、《春秋》曰「元年春、王正月、公即位」、改元位也。王者改元、即事天地。諸侯改元、即事社稷。《王制》云「夫喪三年不祭、唯祭天地社稷、為越紼而行事。」（『白虎通』爵）

原来、『公羊伝』では、踰年の時節に行われる「即位」〔以諸侯之踰年即位、亦知天子之踰年即位〕が、第一段階の即位、すなわち「新たに職位に即く」ことを意味していた。しかし、『白虎通』では、同一の伝文を、時節としては同じく踰年の時点ではあっても、手続き上の段階としては、第二の「位次に即いて改元を行う」の意味に切り替えている。すでに、「新たに天子の位に即く」ことを、第一段階で終えている以上、『公羊伝』を取り込むにしても、その「即位」の内実をこのようにならずにこまざるを得ないのである。『白虎通』本文が、「元年春王正月、公即位」という時の「位」とは、「改元の位」のことである〔元年春、王正月、公即位、改元位也〕とことさらに解するのは、このずらしこみを果たしていると理解できよう。こうして、顧命篇が崩御直後からほどない時点で即位（らしき儀式）を記すことと、『春秋』経が、多く踰年正月に「即位」を記録していることとは、表面的な不一致にもかかわらず、何とか調整がつけられた。後人の整理にもとづけば、「天子が崩じ、諸侯が薨じた時、殯した時点で、嗣子が君となる。康王之誥にいうのがこれである。まだ、阼階の位には就かずにおき、翌年、正月朔日になってそこでやっつと阼階に就き、南面して改元する。春秋にいうのがこれである」<sup>25</sup>ということになる。

最後に、第三段階において、即位が完成する。第三段階の時節は、三年の喪を終えた時点であり、ここに至って、南面して王を自称し、宰相〔冢宰〕への委任を終えて統治を開始し、百官に号令を発す。

#### 【除喪称王】

《春秋伝》曰「天子三年然後称王」者、謂称王統事発号令也。《尚書》曰「高宗諒闇三年」、是也。《論語》曰「君薨、百官総己聴于冢宰三年」、縁孝子之心、則三年不忍当也。故三年除喪、乃即位統事、踐阼為主、南面朝臣下、称王以発号令也。故天子・諸侯、凡三年即位、終始之義乃備、所以諒闇三年、卒孝子之道。故《論語》曰「古之人皆然、君薨、百官総己聴于冢宰三年」。所以聴于冢宰三年者何？以為冢宰職在制国之用、是以由之也。……（以下略）……（『白虎通』爵）

『白虎通』が、即位の第三段階に、『公羊伝』文公九年条を取り込むには、第二段階における

---

之間不二君、故嗣位于柩前、而受冊于殯」、陳祖范『經咫』尚書第十一条、「……是故聖人刪書録《顧命篇》為家天下者伝代之則、柩前即位、万世不易」、本稿はこの用法に従って、柩前即位と奠殯即位を区別しない。

<sup>25</sup> 陸淳『春秋啖趙集伝纂例』卷二、公即位例第十所収啖助説「凡天子崩、諸侯薨、既殯而嗣子為君、康王之誥是也。未就阼階之位、來年正月朔日乃就此南面而改元。春秋此書是也。」

ような解釈上の調整は要せず、「天子三年、然後称王」の原義のままに、「高宗諒闇三年」（逸尚書。『尚書大伝』説命、『論語』憲問に見える）、「君薨、百官総己聴于冢宰三年」（『論語』憲問）と組み合わせ、「喪畢称王」の段階を肉づけする<sup>26</sup>。

微細な差異ではあるが、目をひくのは「卒孝子之道」云々の文言である。『春秋公羊伝』文公九年条が明示するところでは、三年の喪明けを時節とするのは、「子たる嗣君の孝心に配慮して」〔縁孝子之心、則三年不忍当也〕という理由であったが、いま、『白虎通』では、「所以諒闇三年、卒孝子之道」として、三年の喪に、倫理的当為の色合いを付与している。こうした文言は、前漢中期の時点で、先君や母後のための喪葬を模範的に行うことが、嗣君に期待される倫理面の資質——普遍倫理である孝道を体現した存在であること——を確認する関門となっていた現実との対応をうかがわせる<sup>27</sup>。

『白虎通』の第三段階に見える「即位統事」「踐祚」「三年即位」等の語は、第二段階における「踰年即位」と同様、「式場内で、職位に応じた位次に即く」の意味が強く、純粹に、「職位への新たな就任」という抽象化された意味で解するのは無理である。ただし、暫定の即位から完全な即位への移行の過程において、「職位に応じた位次に（初めて）即く」というならば、そこには、「新たに職位に就く」の意味も含まれていると解するのが自然であろう。後世の論者が、段階即位の各段について、「……の位を正す」という表現をとっているのは、段階ごとの「即位」が帯びる中間的意味合い——「職位に応じた位次に即く」と「新たに職位に就く」との混合——を表現するための工夫であると考えられる。なお、「奠殯の段階での即位とはあくまで「喪位に即く」の意味である。三代の古礼における「人君の即位」といえば、三年喪畢段階での「即位」ただ一回であり、「踰年して即位して、さらに三年喪畢で即位する」というのではない」といった具合に、「職位に応じた位次に即く」と「新たに職位に就く」とを峻別する立場もあるが<sup>28</sup>、これは、解釈史の曲折を通観した上で、『白虎通』の三段階即位方式が諸説の貼り合わせであることまで見切ってしまった高みからの論断であり、一般的な経学者の「即位」観ではない。

『白虎通』爵は、『公羊伝』の時点で伝文に明示されていた二つの段階に、顧命篇から引き出さ

<sup>26</sup> 『白虎通』に取り込まれている『論語』憲問篇は、天子の服喪が三年にわたることを示すもっとも端的な根拠とされる。「百官は三年の間、冢宰に指示を仰ぐ」という方式は、唐制においては、遺詔において冢宰に摂政を命じるという形で実現されている。松浦千春〔1993b〕、金子修一〔2006〕第四節「唐代の即位儀礼」。

<sup>27</sup> 前漢の昌邑王劉賀は、昭帝の後を承けて、璽綬を受け即位しており、その当初に、「臣聞高宗諒闇、三年不言。今大王以喪事微、宜日夜哭泣悲哀而已、慎毋有所發……」（『漢書』卷七十二王吉伝）と進戒されていたにもかかわらず、不品行を重ね、結果、廢位される（金子修一〔2006〕440～443頁）。皇太后に昌邑王の非行を報告する奏議（昌邑王に聞かせているため、廢位の通告でもある）には、昌邑王が「服斬縗、亡悲哀之心、廢礼誼、居道上不素食。……大行在前殿……擊鼓歌吹作俳倡」等々、ありとあらゆる不品行が列挙され、「今陛下嗣孝昭皇帝後、行淫辟不軌。……五辟之屬、莫大不孝」と非難されている（『漢書』卷六十八霍光伝）、諸々の不品行も、それが、先代昭帝のための服喪期間中に行われた「不孝」であることが、非行の度合いを増幅させ、「為人臣子当悖乱如是哉」（太后の言）という怒りを呼んでいる。

<sup>28</sup> 黄以周『礼書通故』第三十一「即位開元礼通故一」第四条、「其实、始死及殯以正嗣子之位、是即喪位、非即君位。既殯即位、以明宅憂之主、仍由賓階躋、亦非即踐阼之位。人君即踐阼位、以《春秋》之例言之、当在踰年。以三代上古礼言之、当在三年喪畢、亦非踰年即位、三年喪畢又即位也。人君即位惟一而已、大礼不可黷、黷則生乱。」

れる崩御からほどない時点での即位を加え、さらに、元来は踰年即位の段階に適用されていた『公羊伝』の伝文を、崩御後の即位にずらしこむといった操作を施し、三つの段階とその根拠を構成した<sup>29</sup>。『白虎通』爵の本文の表現を抜き出すと、この三段階は、「既殯而即継体之位」「踰年乃即位改元」「三年除喪乃即位」である<sup>30</sup>。『礼記』曲礼下「天子未除喪、曰予小子」の孔穎達疏には、諸侯に即して、奠殯ではなく、「始喪」（顧命篇で、康王が翼室に迎え入れられた段階に対応する）に第一段階の即位を設定するという別の三段階方式が説かれており<sup>31</sup>、また、宋代には、この「天子未除喪、曰予小子」孔穎達疏の三段階方式と『白虎通』の三段階方式とを接合して、奠殯より前に、「遺体の傍らに身を置く段階」を「即位」として設定する四段階方式も提出されている<sup>32</sup>。これらの段階方式は、細部こそ違え、「崩御の後ほどなく」「踰年」「三年喪畢」を時節とし、段階ごとに「位を正し」ていき最終的に即位が完成するという基本的な発想は同じであって、『白虎通』爵に説かれる段階即位の枠外に出るものではない。

### 第三節 三段階即位説と後漢の即位儀礼

後漢の『白虎通』の段階では、『春秋公羊伝』と顧命篇とを接合し、三段階からなる即位が構成されるに至った。では、古制に仮託されたこの理想の即位方式と、漢王朝における皇帝即位の実際との関係はどうであったか。先行研究の整理に依拠して、漢代における即位儀礼の実施様態を通観すると、一見して明らかであるのは、後漢にあっては、先帝の崩御からほどなくの即位が、顧命篇という裏づけを得て定着を見ていることである<sup>33</sup>。後漢では、概して、先帝崩御の当日に、新帝が即位しており、これが、顧命篇にもとづいていることは、『続漢書』礼儀志下に見える三公の上奏に明示されるとおりである。顧命篇の影響という点でいえば、後漢において、先帝の指名を伝える冊書が用いられるようになったのも、顧命篇に成王の遺命を記した冊書（「冊度」「書」「冊命」）の伝授が記されていることに範をとったとみてよいであろう。

「先君崩御の当日」に即位するというのは、無論、顧命篇そのまま、というわけではない。顧命篇であれば、「冊命の伝授」「諸侯による推戴」が行われる癸酉は、崩御（乙丑）から数えて八日目にあたり、これは、「天子七日而殯」（『礼記』王制、『白虎通』崩葬）におおよそ合致するものとし

<sup>29</sup> 三段階の主要な根拠を明示した後世の整理を参照すると、「三年之礼、于高宗諒陰明之。踰年之礼、于『春秋』書即位明之、柩前之礼、于《顧命》明之、皆折衷于孔子」（惲敬『大雲山房文稿』初集卷二「顧命辨上」）ということになる。

<sup>30</sup> 黄以周の要約を参考に挙げる。「然拠《白虎論》、既殯即継体之位、踰年即改元之位、三年即踐阼之位、是即位之別有三」（『礼書通故』第三十一「即位開元礼通故一」第四条）。

<sup>31</sup> 「準《左伝》之義、諸侯薨而嗣子即位、凡有三時、一是始喪、即適子之位。二是踰年正月、即一國正君臣之位。三是除喪而見於天子、天子命之、嗣列為諸侯之位。」

<sup>32</sup> 黄鞵『儀礼経伝統』卷五「喪大記上」、「嗣君即位之礼、以伝記考之、其別有四。有正嗣子之位、始死是也。有正継体之位、殯後是也。有正改元之位、踰年是也。有正踐阼之位、三年之喪畢是也。今成王初崩、迎子釗入翼室、恤宅宗、正嗣子之位也」。『白虎通』垂流の段階即位説については、黄以周『礼書通故』第三十一・即位開元礼通故一第四条を参照。

<sup>33</sup> 松浦千春〔1993a〕64～69頁、金子修一〔2006〕第二節「漢代における即位儀礼の特質」。『続漢書』礼儀志下大喪の解説として、窪添慶文〔1982〕を参照。

て理解された。『統漢書』礼儀志下大喪に見える定制では、始死から大斂に至るまでの喪礼の手順がひととおり踏まれてから、策文の奉読と玉璽の授受からなる即位式を行うことになっており、日数こそ明記されていないが、当然に、「天子七日而殯」が考慮されていると思われる。だが、後漢の実際としては、この日程を短縮し、崩御の当日に「柩前即位」を行ったのである。『読礼通考』の編者徐乾学（崇禎四〔一六三一〕年生）は、漢制が即位に際して顧命を引き合いに出すことを、「蓋有意法古」と評しながらも、崩御当日に即位にしてしまうことを、殯までをいい加減にすませているか、殯を済ませないままに群臣と見えているかだと想定してこれを否定視している<sup>34</sup>。

顧命篇にもとづき、崩御からほどなくの時点で、「柩前即位」することが定着したことに対応して、漢における皇帝の即位から消滅したのは、宗廟での即位や、即位ほどなくの謁廟といった儀礼である。前漢では、崩御から即位までの期間が二十日以上ひらき、かつ即位には、宗廟儀礼をともなっていた。これに対し、後漢では、崩御直後に寝殿で即位することが定着し、即位に際しての謁廟も行われなくなっている。即位儀礼から宗廟での祖先祭祀が切り離されたことは、おそらくは、「服喪期間中、（郊社を除き）祭祀を行わない」（『礼記』王制「喪三年不祭」）ないしは、「礼の原則として、吉と凶とは区別され、混在させてはならない」（同喪服四制「夫礼、吉凶異道、不得相干」）という原則が守られるようになった結果であろう<sup>35</sup>。「喪三年不祭……」は、『白虎通』爵の三段階即位では、服喪期間中でも、天地・社稷の祭祀に限っては例外的に実施可能であることを示すために、第二段階において引照されており、柩前即位ともども、意識的に、後漢の即位儀礼に取り入れられたと考えてよい。即位が、宗廟儀礼をともなわなくなつた原因としては、もう一点、前漢末に郊祀祭天が確立し、宗廟での祖先祭祀が「天命の継承」を象徴する役割を相対的には薄め、結果、即位に際しての謁廟の必要性を軽減させたことが影響したとも考えられる<sup>36</sup>。

「三年の喪に服する」という義務との兼ね合い、それに、『春秋公羊伝』の明文から見て、いささか不安定なはずの「柩前即位」の方式は、顧命篇という裏づけを得て定着し、後漢以後も、歴代王朝における即位儀礼は、先君が崩御した直後という時節における「柩前即位」の段階で集約的に行われた。「崩御の直後」という時節に、一通りの即位式をすべて行ってしまうというのは、空位期間を短くし、安定した継承を実現するという点でも、現実的な方式であったと思われる。ただし、礼制解釈の上での安定性はまた別の問題である。「先君崩御の直後が、即位を行う時節として果たして適切であるか」という不安定さ、要するに、「即位と喪葬との兼ね合い」という問題は、完全には解消されないまま伏流化している。皇帝即位の解釈に伏在するこの問題は、後日、顧命篇において記録されるところの柩前即位の実例に瑕疵を見出すか（柩前即位自体を否定しているわ

<sup>34</sup> 『読礼通考』卷六十六「国恤一」、徐乾学按語「蓋奠殯而後即位、実古制也。漢人天子嗣世、必進《尚書・顧命》、蓋有意法古意。……武帝・明帝・章帝・和帝・殤帝・沖帝、皆以大行崩日即位。非治殯之草略、則捐殯而見群臣、皆非礼之尤者也。」

<sup>35</sup> 『統漢書』礼儀志上には、大喪の期間中に祭祀を行う場合、郊祀以外は、百日を経ってから斎戒に入ることが、「故事」であったとされており（『統漢書』礼儀志上、斎の項）、三年でこそないものの、「以日易月」による短喪の期間よりも長期にわたって、喪中不祭が守られていたことがうかがえる。

<sup>36</sup> 謁廟と郊祀の役割分担が、前漢から後漢にかけてどのように推移したかについては、松浦千春〔1993〕76～78頁が示す見通しを参照。

けではない)、あるいは、顧命篇の欠落を疑い、実質、柩前即位それ自体を否定する、といった形で表面化することになる。

## 第二章 蘇軾の「吉服即位非礼」説と宋代の反響

### 第一節 蘇軾『書伝』の「吉服即位非礼」説

古礼に範をとった即位儀礼の枠組みが、『白虎通』爵において一応の完成を見ているとして、ここでは、「喪葬と即位式の兼ね合い」という問題に、一応の解決を見たはずであった。ところが、北宋において、この問題を蒸し返す論者が登場する。蘇軾(景祐三〔1036〕年生)は、『尚書』の注釈書『書伝』の中で、第一段階の柩前即位に疑義を、ただし、柩前即位そのものを疑うところまでは踏み込まずに、そもそも柩前即位の根拠となった『尚書』顧命篇所見の実例に、原則からの逸脱を見て取っている<sup>37</sup>。蘇軾が、康王之誥篇の末尾に付した一篇の総論部を、その影響の大きさに鑑み、全文にわたって訳出する。

成王が崩じ、まだ葬っていないのに、君臣が冕服を着用するとは、礼にかなっているのか？  
礼にかなっていない。

これを「変礼」といえるのか？

いえない。礼はやむをえない場合でなければ変じはしない。嫂については、溺れた時でなければ、その手をとりはしない(『孟子』離婁上)。三年の喪を行う際、喪服を完全に着用してしまっているのに、これを脱いで吉に移行するというのが、許容されるということはない。

先王の遺命は伝えなければならない。伝えるからには、喪服を着用して受けるわけにはいかないのでは？

どうしていけないことがあるのか。「服喪中に冠礼を行う場合には、三年の喪であっても行ってよい。位次において冠礼を済ませたら、入って、三度、哭踊し、出る」(『礼記』雜記下)とあり、孔子は、「子に冠礼を行なおうとして、期日になる前に、斉衰・大功の喪があった場合には、喪服のまま冠礼を行う」(同曾子問)としている。冠礼は吉礼(或本は「嘉礼」)であるのに、それでも喪服を着用して行っている。「顧命を受けて、諸侯に見える時だけ、喪服で行ってはいけない」ということがあるのか。太保は、太史に命じ、冊を奉じて位次において王に授けさせ、諸侯は入って、路寝で哭し、位次において王と見え、王は喪服を着用して、教を受け、戒を告げられ、哭踊して答拜する。聖人がまた起こったとしても、これを変更することはないであろう。亡くなったばかりで殯しようかという時に、子が喪服を脱いで席を離れ、宮室を出て、路門の外で、武装した儀衛の出迎えを受けるとは、いったいどうい

<sup>37</sup> 蘇軾『書伝』は、京都大学漢籍善本叢書『両蘇経解』(同朋舎、1980年)所収『書伝』二十卷(万曆二十五年刊本影印)を使用。『書伝』の代表的な解釈と全体の傾向については、湯浅幸孫〔1980〕、陳佑真〔2015〕を、孔伝・孔疏の襲用状況と、王安石『新義』への批判が読み取れる解釈については、青木洋司〔2014〕「蘇軾の『尚書』解釈」をそれぞれ参照。



う礼であるか？ 漢の宣帝は、庶人の地位から入って立ったため、宗正・太僕を派遣してこれを奉迎し、そうすることでその特別であることを示した。康王は、その太子であることを誰もが知っているわけであって、どうしてこのようなことごとしく行おうか。

『春秋伝』に次のようにある。鄭の子皮が、晋が平公を埋葬するのに参列する際、幣を持参しようとした。子産が「喪礼に、幣を用いるものではない」と言ったが、子皮は是非ともと願って行った。埋葬が終わると、諸侯の大夫は、ついでに新君に見えようとしたが、叔向は断って、「大夫の参与すべき礼は終了しました。嗣子は、衰服・経帯を身に着けて喪に服しており、それに対し、平常時の礼服で見えるというのであれば、喪礼を終えていないので不可ですし、喪服で見えるというのであれば、再度、弔問を受けることになってしまいます。大夫方には、ご面会いただくわけにはいきません」（『左氏伝』昭公十年）と言った。みな、言葉もなく退いた、と。

今、康王はすでに嘉服を着て諸侯に見え、さらに、黄色の馬や玉帛の幣を受けている。盛徳の王が衰世の諸侯に、召公・畢公が子産・叔向に及ばなかったのであろうか。もし、周公がいれば、必ずこのようなことは行わなかった。

それならば、なぜ孔子は、なぜこの一書から何を汲み取ろうとしたのか？

ゆきとどいたことだ。父子・君臣についての教戒で、重要で明らかなものは、後世の手本となりうるものであり、孔子は当然にこれを汲み取るものだ。しかし、その礼に反した点は、明らかにしなければならぬ。<sup>38</sup>（蘇軾『書伝』卷十七、康王之誥第二十五）

蘇軾はいう。康王と臣下とが、埋葬を行ってもいない段階で、吉服しているのは非礼であり、変礼として許容されるような状況でもない。「顧命の伝達が必須である以上は、喪服を解かざるを得ないのではないか」という弁明が想定されるが、服喪中に冠礼を行う場合と同様に（『礼記』雜記下・曾子問）、喪服のまま顧命を受ければよいのである。「先君の崩御からほどなく遺体を安置した段階で、後嗣が喪服を脱いで外に出て武装した儀衛の出迎えを受ける」などという礼はないし、康王の即位に際しては、漢の宣帝の場合のようにことさらに奉迎の形式を整えてその即位を誇示しなければならぬ特殊な事情もない。『春秋左氏伝』には、晋の叔向が服喪中の嘉礼を拒絶した事件が見えており（昭公十年）、康王とその輔臣の行いはこれに劣るものである、と。これでは、

<sup>38</sup> 「群公既皆聽命、相揖趨出。王積冕、反喪服」注、「成王崩、未葬。君臣皆冕服、礼歟。曰、非礼也。謂之變礼、可乎？ 曰不可。礼變於不得已。嫂非溺、終不援也。三年之喪、既成服、積之而即吉、無時而可乎者。曰、先王之命、不可以不伝、既伝、不可以喪服受也。曰、何為其不可也。曰「以喪冠者、雖三年之喪、可也。既冠於次、入哭踊者、三乃出」。孔子曰「將冠子、未及期日、而有大功・齊衰之服、則因喪服而冠」。冠、吉（一作嘉）礼也。猶可以喪服行之。受顧命、見諸侯、獨不可以喪服乎。太保使太史奉冊、授王於次、諸侯入哭於路寢、而見王於次、王喪服受教戒諫、哭踊答拜、聖人復起不易斯言也。始死方殯、孝子積服、離次出居、路門之外受干戈・虎賁之逆、此何礼也。漢宣帝以庶人入立、故遣宗正・太僕、奉迎以顯異之。康王、元子也、天下莫不知、何用此紛紛也。《春秋伝》曰、鄭子皮如晉葬平公、將以幣行。子産曰「喪安用幣」、子皮固請以行。既葬、諸侯之大夫欲因見新君。叔向辭之曰「大夫之事畢矣。又命孤、孤斬焉。在衰經之中、其以嘉服見、則喪礼未畢、其以喪服見、是重受弔也。大夫將若之何」、皆無辭以退。今康王既以嘉服見諸侯、又受乘黃玉帛之幣、曾謂盛徳之王不若衰世之侯、召・畢公不如子産・叔向乎。使周公在、必不為此。然則孔子何取於此一書也。曰、至矣。其父子君臣之間教戒、深切著明者、猶足以為後世法、孔子何為不取哉。然其失礼、則不可以不論。」

『春秋』ならぬ『尚書』の記事について、「批判さるべき事実がそのままに記録されている」ことになってしまうが、蘇軾もこれが強引な解釈であることは、自覚するところであり、特に説明を加えている。曰く、『尚書』の中でも、孔子が、自身が否定視する行いをあえて刪ることなく記事に残しておいたのは、羿が仲康の命という形をとって胤侯に義和を討伐させた一件（胤征篇）と<sup>39</sup>、康王の吉服即位との二つであり、事実を直書して譏意をこめるのは『春秋』の筆法に相当するものだ、と<sup>40</sup>。

以上のように、蘇軾は、先君の崩御の直後に即位するには、服喪期間に冠礼を行う場合と同様に、喪服を着用したままで即位式を行うのが本来の方式であり、康王が吉服即位したのは、原則からの逸脱であると断じた。成王から、康王への伝位とは、儒家にとって理想の王朝である西周の、その中でもさらに周公の制作になる礼制が確立した直後の時期にあっている。即位儀礼の模範と目されてきた西周盛期の事例に瑕疵を見出し、かつ、『尚書』の裡に『春秋』の筆法を読み取るとは、尋常の議論ではない。「これは、孔伝を非難し、経を滅ぼし、周の史実をとやかくいい、古聖賢を誹謗するものだ」<sup>41</sup>、「顧命篇に記録されているのは、周公の礼である。蘇氏は、康王が礼に反したことを論じて、喪服で受冊し群臣に見えるべきであったとしているが、これは、軽々しく周公を批判することであって、許されない」<sup>42</sup>と非難を浴びるゆえんである。

康王が即位した儀礼的手続きに瑕疵を見出すこの議論は、蘇軾の個性に出るというだけではなく、北宋という時代の風気のしからしむところでもある。宋代には、三代の聖王・賢相が行った放伐・摂政、あるいは彼らの制作に出るとされる礼制について、倫理面の原則を厳格に適用して、その是非を再検討する趣旨の議論が提起された<sup>43</sup>。蘇軾が周武王の放伐を非難した「武王非聖人」論や<sup>44</sup>、『尚書』洛誥篇の解釈に即して周公が摂位した事実を否定した説<sup>45</sup>も、この動向に位置している。周代前期の礼制に関する議論としては、蘇軾と思想的に対立する程頤（明道二〔1033〕年生）

<sup>39</sup> 夏書・胤征篇によれば、義和が職務を放棄し、天体の運行が把握できなくなったことから、夏王である仲康は胤侯に命じて、義和を討伐させたという。蘇軾は、『左氏伝』『史記』などの記事にもとづき、義和討伐の一件を次のように解する。仲康の当時は、羿が専権をふるっており、義和が「湣淫」していたというのは、羿への反抗であり、つまりは夏に対する忠に出るものであった。羿は仲康の命令という名目を借りて、みずからに反抗する義和を、胤侯に討させたのである。夏が曹魏であれば、羿は司馬懿、義和は王凌・諸葛誕に当たるのだ、と（『書伝』巻六「夏書・胤征第四」）。

<sup>40</sup> 『書伝』巻六「夏書・胤征第四」、「予於《書》見聖人所不取而猶存者二。《胤征》之挾天子、令諸侯、与《康王之誥》積斬衰而服袞冕也。《春秋》晋侯召王、而謂之巡狩。孔子書之於策、曰「天王狩于河陽」。若無簡牘之記、則後世以天王為真狩也。《胤征》之事孔氏、必有師傳之說也。久遠而亡之耳」。陳振孫は、この説を、「可謂卓然獨見於千載之後者」と評価する（『直齋書錄解題』卷二「東坡書伝」条）。

<sup>41</sup> 毛奇齡『尚書広聴録』巻五「此非詆孔伝、直滅経也、且非議周史実、謗毀古聖賢也。」

<sup>42</sup> 『読礼通考』巻六十六「国恤一・嗣天子奠殯即位」、徐乾学按語「《顧命》所載乃周公所制也。蘇氏議康王失礼、謂当用喪服、受冊、見群臣、是輕議周公也、可乎哉。」

<sup>43</sup> 北宋期には、文王が紂王に対して臣事する心情の純粹さ何如が、韓愈「拘幽操」詩と『尚書』西伯戡黎篇を題材に論じられた（荒木見悟〔1992〕）。

<sup>44</sup> 蘇軾が「論武王」一篇で展開した放伐否定論については、近藤正則〔1996〕を参照。

<sup>45</sup> 「周公は、一時的に君位に即き、後に成王に返還した」とする旧説が、王安石や蘇軾によって批判されている。『尚書』洛誥篇の「復子明辟」一文をめぐるこの議論については、小島毅〔2014〕、青木洋司〔2014〕『尚書新義』における『尚書』解釈を参照。

は、成王が周公の功績に因み、魯公に対して天子の礼を行う特権を下賜したことを（『礼記』明堂位・祭統）、非礼と断じていた<sup>46</sup>。程頤が、周王朝前期の礼制、それも、従来、経伝中の明文を根拠に正当性が認められていた礼制について、「魯之郊禘、非礼也」（『礼記』礼運）という孔子の語を押し立ててその非礼を指弾したことは、康王の吉服即位に対する蘇軾の批判と軌を一にしている<sup>47</sup>。

## 第二節 蘇軾説への応答——吉服即位と喪畢前即位のための弁明——

蘇軾が、吉服での柩前即位を批判する趣旨の解釈を提起したことを承け、北宋から南宋にかけて、有力な論者たちが、蘇軾説に応答している。以下、胡安国から朱熹に至るまで、蘇軾説に対する論者たちの各様の反応を検討し、即位儀礼の解釈史における蘇軾説の意義が、その新奇さにとどまるものではないことを明らかにする。

### 胡安国・林之奇

蘇軾の「吉服即位非礼」説への応答として、一つには、「康王は、受冊にあたって喪服を脱いで吉服したのではなく、いまだ喪服から吉服への移行の途上で受冊したのだ」という方向での説明がある。胡安国（熙寧七〔1074〕年生）によれば、「麻冕衰裳」の前の段階では、康王は、完全に喪服を着用しておらず、即位式を終えた時点で、「成服」したのである。

顧命・康王之誥で、成王が崩御した際に、その君臣がいずれも冕服しているのは、どういうことか。この時、成王が崩じて殯されたところであり、まだ完全な服喪状況にはなっていない。そのため、麻冕・黼裳を着用して、入って顧命を受けたのである。命を受けて、諸侯に告げ、その後で、冕を脱いで、喪服に反っているのは、この時点で、完全に服喪し悲しみに身を置いたのである。「康王が喪服を脱いで、喪主の位次を離れ、吉に移行した」というのは誤りである。（『胡氏春秋伝』卷十四、文公元年「春王正月、公即位」条）<sup>48</sup>

伝文の性質上、批判対象を挙げてはいないが、胡安国が蘇軾を意識してこのように解しているのは明らかであり、子の胡宏（崇寧四〔1105〕年生）は、蘇軾説を明示した上で、胡安国説と同様

<sup>46</sup> 『河南程氏遺書』卷十八第二一六条「始乱周公之法度者、是賜也。人臣安得用天子之礼樂哉。成王之賜、伯禽之受、皆不能無過。」

<sup>47</sup> 晁公武は、蘇軾の「吉服即位非礼」説は、孫覚の「康王以喪服見諸侯為非礼」という説に基づくことを示唆している（『郡齋讀書志』淳祐袁州本後志卷一「孫莘老尚書解」条、「覺仕元祐、謂康王以喪服見諸侯為非礼。蓋蘇氏之説本此」）。「康王以喪服見諸侯為非礼」というだけでは、その内容は判然とせず、毛奇齡（『尚書広聴録』卷五）は、蘇軾と同一の吉服即位非礼説として扱っている（『郡齋讀書志』の文は、「以冕服見諸侯」の誤りということになる）。強いて、「以喪服見諸侯為非礼」のままに解するなら、「高宗諒陰、三年不言」を厳格に守って、三年喪畢より前に諸侯と朝会したことを咎める趣旨であったと解するしかないだろう。晁公武の語調からして、蘇軾説と同一の内容ではなかったかもしれないが、いずれにしても、康王の即位方式に瑕疵を見出す趣旨の議論であったことは確かであり、蘇軾説を生んだ同時代の潮流の一環と見てよい。

<sup>48</sup> 「然《顧命》《康誥》記成王之崩、其君臣皆冕服、何也。當是時、成王方崩就殯、猶未成服。故用麻冕黼裳、入受顧命。已受命、誥諸侯而後積冕反喪服者、於是成服而宅憂也。或以為康王祇服離次即吉、則誤矣。」

の議論で、康王君臣を擁護している<sup>49</sup>。林之奇（政和二〔1112〕年生）は、その『尚書全解』において、胡安国説に補足を加えている。「麻冕・黼裳」を着用したのが、成服より前の段階であって吉服から喪服への移行の途上であった、と解する場合には、康王之誥篇の末尾に「反喪服」とあることとの整合性が問題になるが、林之奇はこの部分について説明を準備している。本来であれば、喪服を着用するはずであるが、天下と始めを正すために、臨時措置〔一時之宜〕として冕服を着用していたのであり、「本来服すべきを服す」という意味で、経文には、「反喪服」と記しているのである、と<sup>50</sup>。胡安国と林之奇は、康王の吉服即位を、成服より前の移行段階に位置づけることで、原則からの逸脱の度合いを軽減し、それが、「一時之宜」として許容さるべき方式であることを説明づけている。

なお、胡安国にあつては、即位に関連して、即第一段階における「麻冕・黼裳」についての蘇軾への応答とは別に、第二段階の踰年即位をめぐる奇矯な説を提出している。

いにしえより、身分を問わず三年に服するものであるが、（踰年した時点で）凶服のまま即位するとなると宗廟に立ち入ることができず、吉服して即位するとなると、悲痛な心で喪服を身につけている状態で、すでに成服しておきながらまた吉服にかえるということはできない。どうすればよいのか。子張が、「高宗は諒陰して、三年間、言葉を発しなかった」ことについて問うと、孔子は、「高宗だけではない。いにしえの人はみなそうしたのだ。君が薨ずれば、三年にわたり、百官は自身で総べおさめ、冢宰の指示を仰いだのである」と答えた（『論語』憲問）。このことから、（踰年即位のうちに）廟に告げて群臣に臨むには、代理で行う礼があったのだ。商書に、「太甲元年、伊尹が先王を祀った」とあるのが、代理で告廟を行った証拠である<sup>51</sup>。（『胡氏春秋伝』卷十四、文公元年「春王正月、公即位」条）

胡安国は、いったん、初喪段階での「嗣世」（柩前即位に相当）を経て、踰年改元時の即位は、宗廟において行われたが、その宗廟即位は、「三年不言」を厳格に守るために、冢宰の代行で行われたのだ、という。さすがに、宗廟即位を有司撰事で行ったとするこの奇説は、朱熹によって、「余事はいざ知らず即位を代行させるわけがない」〔他事可撰、即位豈可撰〕<sup>52</sup>と退けられている。これは、柩前即位の段階を論ずるものではないが、「喪葬と即位式との折り合い」を意識にのぼして、踰年即位段階での吉服・凶服という新たな問題に想到した点で、蘇軾説への応答の一環として見ることができよう。

## 陳傅良・呂祖謙・葉夢得

<sup>49</sup> 『五峯集』卷四「皇王大紀論・即位礼服」、「……是康王君臣、於未成服之時、變常服以即位、既即位見諸侯、而後成服諒陰也。」

<sup>50</sup> 林之奇『尚書全解』卷三十七「觀康王之受命、君臣皆以麻冕之服行禮者、冕未積也。……蓋居成王之喪、喪服為正、未積冕者、一時之宜、以與天下正始。故服喪服也、則言「反」焉。」

<sup>51</sup> 『胡氏春秋伝』文公元年「春王正月、公即位」条、「自古通喪三年、其以凶服、則不可入宗廟。其以吉服、則斬焉在衰經之中、不可既成而又易之也。如之何而可。子張問於孔子、「高宗諒陰三年不言、何謂」、子曰「何必高宗？古之人皆然。君薨百官總已、以聽於冢宰三年」、則告廟臨群臣、固有撰行之礼矣。」

<sup>52</sup> 『朱子語類』卷八十三第六十三條。

以下に見る論者たちは、「麻冕黼裳」を吉凶の移行過程に位置づける以外の説明によって、吉服での柩前即位の正当化を試みている。いずれの論者も、蘇軾説への反論を試みてはいるのだが、康王の即位方式が、従来とは異なる非常方式を採用したことは前提にしてしまっており、この点では、蘇軾のしつらえた土俵の上へのせられてしまっている。

陳傅良（紹興七〔1137〕年生）が教示を受けた「郷先生」は、康王が変則的方式で位をした背景として、輔佐役の召公・畢公が、先代成王が即位した際の混乱に鑑みたことを想定する（以下、便宜上、陳傅良説として論じる）。

東坡が疑って、よく考えなかったのは残念なことである。召公・畢公は、いずれも盛徳の人であって、さらには経験を積む中で年を重ねており、礼をこころえてないわけがない。おそらく彼らが自ら目睹したのは、周公が叔父の立場で太子（成王）を補佐しながら、流言による混乱が周公の兄弟たちの間から起こり、周公の忠孝がなければ、社稷は危機に瀕したであろう、という状況であった。そこで、康王が立つにあたっては、特に非常の礼として、南門に迎え、武装兵士に守らせ、冊書を奉じ、冕服を着用し、さらには諸侯を率いて北門して朝会する、という方式をとった。そうすることで、天下と共に新君を立てるにあたり、はっきりと方向を知らしめ疑わしいところがないようにしたのである。その慮るところは遠くに及んでいる。秦漢以後、授受が、宮中の人目に触れないところで行われ、一人の判断によって擁立が行われ、天下・国家に禍いするところが小さくなかった。こうしたことから、召公・畢公が老練にして、安危の分かれ目を居ながらにとりまとめ、亡くなった人を送り新しい君に事え（『送往事居』、『春秋左氏伝』僖公九年）、内外に隔たることがなかったということがわかる。通常の論に、拘泥するわけにはいかないところである<sup>53</sup>（陳樸『書集伝纂疏』卷六所収陳傅良）

武王から成王への代替わりに際して、周公が成王のための輔弼の任にあたり、周公の兄弟から、（周公の篡奪を勘ぐる）流言が起こった。召公・畢公は、この経験に鑑みて、康王即位にあたっては、「南門に迎え、警護をつけ、冊書を用い、冕服し、かつ諸侯と会する」という「非常之礼」を行い、天下に康王の即位を知らしめたのであった。秦漢より後、継承が、宮中で人知れず、それも特定の者によって行われ、天下国家に禍いしたことを鑑みると、召公・畢公の処置のたくみさと先君・新君のためのはたらきぶりがわかる、と。

このように、専らに康王が即位した当時の政治的背景を理由に説明するのでは、「康王の吉服即位」を正当化できても、「吉服即位」一般を正当化できない、という難点が残るようにも思える。この点、陳傅良が「其意遠矣」として、秦漢以後の即位の否定的状況を挙げるのは、召公・畢公が行った方式が、康王即位の状況に限って有効というのではなく、後世にとっても範たりえることを示唆す

---

<sup>53</sup> 「惜坡疑之、而不加察也。召・畢皆盛徳、又老於更事、豈不知礼。蓋身見周公以叔父之親、擁輔太子、而流言之變起於兄弟、非周公之忠誠、社稷岌岌乎、殆哉矣。故於康王之立、特為非常之礼、迎之南門、衛之干戈、奉之冊書、被之冕服、而又率諸侯北面朝之、以与天下共立新君、使曉然知定向而無疑。其意遠矣。蓋自秦漢而下、授受成於宮闈之曖昧、而擁立出於一人之予奪、禍天下・国家不少。然後知二公老練坐鎮安危之機、送往事居、中外無間。未易以泥常論也。」



るものであろう。ただし、陳傅良が比重を置いて説明しているのは、康王の即位が公開性や即時性を必要とした理由であって、「吉服での即位」には、ほとんど説明を施していない。もっとも、蘇軾自身が、吉服即位に限定せず、「喪服を脱いで席を離れ、宮室を出て、路門の外で、武装した儀衛の出迎えを受けるとは、どういう礼か」と論じていたわけで、陳傅良説は、蘇軾への応答としては、一応、話が噛み合っている。ところが、以下に見る呂祖謙となると、蘇軾が問題としていないところにまで話を及ぼしてしまう。

呂祖謙（紹興七〔1137〕年生）は、成王・康王間の継承にあたって、「遺命を伝達する」という方式が新たに採られたことについて、陳傅良と同様に、成王即位に際しての危機（三監の乱）の経験に鑑みたことを想定し、代替わりの手続きがことさら念入りに行われた理由を説明する<sup>54</sup>。陳傅良・呂祖謙、それに次に見る葉夢得が揃って、「康王はなぜ変則的な即位したのか」という政情面の要因をあれやこれやと詮索するのは、蘇軾が、「漢宣帝のように、庶人から即位する場合は、特別な奉迎を行ってその地位を示す必要もあるが、康王が太子であることは明白であり、ことごとく奉迎する必要はなかった」と説いたことに対応している。

「晋が諸侯の大夫の面会申込みを断った件をひきあいに行っているが、周の元老が、衰世の陪臣に及ばないわけがなかろう」という反論からも、呂祖謙が、蘇軾説を念頭に置いていることは明白なのだが、蘇軾説への応答としては何か肝心な点が噛み合っていないという印象を拭えない。噛み合っていないのは、康王の即位方式のどの部分を「変則」と見なすかという点である。呂祖謙は、康王が三年の喪を終えることなく、すぐに即位したことは、殷において、太甲が先君の服喪期間中に伊尹と諸侯から進戒されたのと同様であって、やはり変礼として認められるものだ、と説く。

舜は堯の喪が明けてから廟におもむいて四岳・十二牧に諮問しており、成王は武王の喪が明けてから廟で朝会し、群臣に意見を求めている。いずれも、永久に行われるべき正礼である。しかし、湯王が没した時、伊尹は急いで遠近の諸侯たちを引き連れて太甲に訓戒したのであり、礼は時によって変ずる場合があるのだ。論者は、太甲が伊尹と諸侯たちの訓戒を服喪期間に受けたことは疑わず、それでいて康王が召公・畢公の訓戒を服喪期間に受けたことは疑い、はなはだしい者となると、晋が諸侯の会見申し入れを拒絶したこと（『春秋左氏伝』昭公十年、平公の喪に際して叔向が諸侯の大夫を辞した件）を証拠としている。そうだとすれば、周の盛時の元老が、衰世の晋の陪臣に及ばないということになるではないか。<sup>55</sup>（呂祖

<sup>54</sup> 呂祖謙『増修東萊書説』卷三十、「堯・舜・禹・湯・文・武無顧命、而成王独有顧命、始終授受之際、国有常典矣。成王之初、經三監之變、王室幾危。故於此正其終始、特詳焉。顧命、成王所以正其終、康王之誥康王所以正其始。」「崩御に際して遺命するという方式は先例を見ず、成王・康王間の代替わりに際して新しく行われた方式である」という説は、張九成「顧命論」（『横浦集』卷十）に見える。張九成は、「康王之誥論」（同前）で蘇軾説に言及するが、直接の反論はせず、即位に際しての康王と諸侯との間での戒言と答辞の応酬を賞賛している。

<sup>55</sup> 「舜除堯之喪、格廟而咨岳牧、成王除武王之喪、朝廟而訪群臣、皆百代之正礼。然成湯方没、伊尹遽偕群后・侯甸、訓太甲焉。礼固有時而變矣。説者不疑太甲受伊尹群后之訓于居憂之時、乃疑康王受召畢諸侯之戒于宅邸之日。甚者或以晋辞諸侯為証。然則隆周之元老。反不若衰晋之陪臣邪。」

謙『増修東萊書説』卷三十二、康王之誥第二十五)

『尚書』伊訓は、湯（ないしは仲壬）から太甲への代替りの経緯を伝えることから、顧命ともども、即位の儀礼的手続きの経学的典拠と目される。『尚書』伊訓の太甲即位を引き合いに出して、蘇軾に反論するというのは、すでに林之奇が試みているが、それはあくまで、服喪中に「吉服を着用して」即位したことを弁護してのことであった<sup>56</sup>。ところが、呂祖謙の場合には、伊訓を参照して弁護しようとしているのが、「吉服即位」ではなく、「崩御直後の即位」へとずれこんでしまっている。呂祖謙は、蘇軾が問題視している吉服即位だけではなく、三段階即位の第一段階である柩前即位を、ないしは、三年喪畢前の即位を、狙上にのぼしてしまっているのではないかと。

呂祖謙らに先行する葉夢得（熙寧十〔1077〕年生）においても、「吉服即位」と「喪明け前の即位」の弁護が入り混じる。葉夢得は、「吉凶不同事」原則に従い、「凶服して吉礼を行うのは絶対に不可である」ことを念入りに確認した上で議論を進めており<sup>57</sup>、「喪明け前の即位が不可避である」ことが説明されれば、吉服即位のやむを得ないことも証明されたことになる。では、何故に、「喪明け前の即位が不可避である」とかといえば、その点については、葉夢得は、やはり、康王が即位した当時の政治状況を持ち出す。康王の父である成王が即位した当初は、三監・淮夷・殷民の乱が起り、周公がいなければ帰趨はわからなかった。当事者が成王・周公ではない状況であれば、あやういことはなおさらであり、そこで召公は非常の即位方式を採って、急いで君臣関係を正したのである、と。こうは言いながらも、葉夢得は、喪明け前の即位が、康王当時の状況に限って許容されるというのではない。「三年の喪は、普遍の礼」、「天子・諸侯の継承は、天下の大義」、「吉礼・凶礼を混同しない」という三つの要素を折り合わせるならば、いずれの代替りであっても、「喪明け前の時点で、吉服して即位」という方式が採られるよりほかなく、この方式は、いわば、権礼、変礼として認められるのである。

三年の喪が、「天下の通喪」（『論語』陽貨）だというなら、世を継ぎ大統を正すというのもやはり、「天下の大義」である。「通喪」は、身分の上下を問わずに、同じく行うことであるが、「大義」は天子・諸侯に固有のことであり、「通喪」を理由に、「大義」を廃するわけにはいかない。そして、吉事と凶事とを混在させるわけにはいかないから、冕服によって

<sup>56</sup> 林之奇『尚書全解』卷三十七「論者……謂其不当積喪服以服袞冕。此不知變之論也。《伊訓》曰惟元祀十有二月乙丑、伊尹以冕服奉嗣王、祗見闕祖……何独召公・康王哉。古之人皆然。林之奇が「以冕服奉嗣王」とするのは、伊訓と太甲中「以冕服奉嗣王于亳」とを混同している。

<sup>57</sup> 「いにしえには、吉凶を混在させることはなかった。孔子は、「羔裘・玄冠を着用して、弔問をしてはならない」（『論語』郷党）と述べており、吉服して凶事を行うことができないのであれば、凶服して吉事を行えないのも明らかである。魯の莊公が桓公のための喪を終えていないうちに、周王が王姫の嫁するのを主るように命じたことについて、論者は、「喪服を身に着けて、婚礼の親迎に関与してはならない」（『春秋穀梁伝』莊公元年「夏、單伯逆王姫」条）とし、諸侯の大夫が平公の埋葬に会同したときには、「（服喪中の新君に吉服で会見することはできないし、凶服で会見すれば）重ねて弔問を受けることになってしまう云々」（『春秋左氏伝』昭公十年）としている。古人が吉凶の衣服の区別をつけることは、このように厳格であった。」（陳櫟『書集伝纂疏』卷六所収葉夢得「……然古者吉凶不同事。子曰「羔裘玄冠、不以弔」、吉服不可為凶事、則凶服不可為吉事、明矣。魯莊未終桓喪、王命主王姫嫁、說者曰「衰麻不可以接弁冕」、諸侯大夫葬晉平公云云是重受弔也。古人謹於吉凶之服、如此其嚴也」）。これは、蘇軾が、凶服で冠礼を実施する規定を根拠に凶服即位を説明していることへの反論である。

諸侯と朝会するのである。(この方式は)常礼とするわけにはいかず、非礼とするわけにもいかない。後世にまで伝えて、康王の行いを否定することはできなかったのであり、二書(顧命篇・康王之誥篇)を経に収録したのは孔子なればこそであり、道に照らして、万世の多様な事態にすべて対応するものであることがわかる。<sup>58</sup>(陳櫟『書集伝纂疏』卷六所収葉夢得)

陳櫟が、蘇軾説とこれに応答した論者を、「蘇氏之論、主於守経。葉・陳氏之論、出於達権」と概括するのは、一応は妥当である。だが、蘇軾が、「変礼としても容認しえない」と否定したのは、「吉服即位」であり、一方、葉夢得は、「吉服即位」だけでなく、「喪明け前の即位」までを「権」に含めてその不可避を論じており、両者の「経」「権」は完全には噛み合っていない。葉夢得は、蘇軾が想到していないかった地点——喪明け前に即位することがそもそも「権」だ——にまで踏み込み、即位儀礼についての根幹的な問題、すなわち、「大義」としての即位と、「通喪」であるところの三年の喪との兼ね合いまでも論じてしまっている。いちはやく、『春秋公羊伝』の原初的な段階即位説からほどない時点で、「三年の喪が明けるより前に「称王」するのは「変礼」である」と、明言されていたわけであるが<sup>59</sup>、葉夢得は、三段階即位の第一段階——康王即位に範をとった「柩前での吉服即位」——についても、それが「権」「変」であることを改めて確認したことになる<sup>60</sup>。こうした「踏み込み」は、呂祖謙が、三年の喪が明けてからの即位こそが「百代之正礼」であると認めた上で、太甲と康王の即位を、「礼固有時而変矣」と論じていたのと同様である。

呂祖謙・葉夢得はいずれも、吉服して柩前即位することの正当性を論じて、先君の崩御からすぐに柩前即位してしまうことの正当性何如にまで踏み込んでしまったわけであるが、このことは、「柩前即位」方式が帯びる不安定さ——服喪の義務との抵触——が論者たちの念頭にあり、「吉服即位非礼」説という挑発に対する過剰な反応として、その不安定さを表面化させてしまったことを意味するのではないか。「三年の喪」との抵触ということであれば、あやういのは柩前即位だけではないわけであって、先に見たように、胡安国は、「喪服のまま宗廟即位するわけにはいかないから、『春秋』の踰年即位は、諸侯本人ではなく、代行であったはず」として、間接的には、踰年即位までも、否定してしまっていた。蘇軾自身の意図とは別に、「吉服即位非礼」説は、このように、「喪葬と即位式との折り合い」について再考することを論者たちに促したのであった。

## 朱熹

朱熹(建炎四〔1130〕年生)にとって、先君のための喪葬が、嗣君の資質を審査する関門となる

<sup>58</sup> 「若曰三年之喪、天下之通喪也。継世以正大統、亦天下之大義也。通喪、上下之所同、而大義、天子・諸侯之所独、故不以通喪廢大義。而吉凶不可相乱、則以冕服朝諸侯。以為常礼則不可、以為非礼亦不可。伝及後世、率不能奪康王之為、然後知二書之録於経、非孔子不能、権之於道、以尽万世之變也。」

<sup>59</sup> 『春秋繁露』玉英第四「天子三年、然後称王、経礼也。有物故、則未三年而称王、変礼也。」

<sup>60</sup> 康王の即位方式が、それ以前の古礼とは異なる変礼であるという認識は、南宋の他の『尚書』『春秋』解釈にも見られ、いずれも蘇軾説の余波と見てよいであろう。黄度『尚書説』卷七「觀二書之變古者六。君薨、聽於冢宰、而六卿・百官同受顧命、一也。成服伝位、二也。以吉服見諸侯、三也。遂出誥命、四也。在喪称「子」、康王自称「予一人」、史亦称之曰「王」、五也。其見群臣、拜称名、六也」、洪咨夔『春秋説』卷五、莊公元年「春王正月」条、「堯三年之喪畢、月正元日、舜格于文祖、始用初政之礼。湯三年之喪畢、十有二月朔、伊尹以冕服奉嗣王、歸于亳、始從吉服之礼。古之通喪皆然。至康王受末命、即尸天子、以冕服見諸侯、而礼始變。」

こと——漢の昌邑王劉賀に類する件——は、一般論にとどまらず極めて重い意味を持ったのではないか。朱熹の眼前で起こったのは、父皇帝の喪葬という義務を果しえない皇帝が、皇帝失格の烙印をおされ、実質的に更迭されるという事態、すなわち光宗から寧宗への内禪であった。孝宗崩御に際しての光宗更迭、寧宗即位の一件に限らず、南宋において、嗣君が「三年の喪」をより原則に近づけて実行することには、皇帝・士大夫の双方が関心を寄せており<sup>61</sup>、蘇軾説に対しての反応との関係が推測される。

概して、朱熹説を反映するとされる蔡沈『書集伝』は、蘇軾の「吉服即位非礼」説をそのままに収録して特に反論するところはない。では、朱熹自身の蘇軾説への応答はどのようなものであったか。寧宗慶元四（1198）年と推定される書簡<sup>62</sup>の中で、朱熹は、蘇軾説をとりあげた潘時举の問いに答えている。朱熹は、康王即位の事情を詮索して変礼を正当化する、という方策はとっておらず、「吉服即位」一般を正当化するために、「君主の礼制の固有性」——「天子・諸侯之礼与士庶人不同」——を持ち出す。

天子・諸侯の礼は、士・庶人と異なる。だから、孟子が「（諸侯の礼は）わたしはまだ学んでいない」（滕文公上）と述べているのであり、おそらくは、こうした類（＝康王の吉服即位）をいうのであろう。『尚書』伊訓に「元祀十有二月朔」とあるのも、喪に入ったばかりの時点のことであり、伊尹が嗣王を奉じてその祖に見えたというのも、もちろん、凶服で行ったはずがない。漢・唐の新君が、即位する場合には、冊礼を行うが、やはり君・臣いずれもが吉服して、先帝の命をさかのぼって読み、新君に告げている。思うに代替わりの伝授は、国の大事であって、その礼は厳格に行わなければならない。王・諸侯は、国を家とするので、先君の喪ではあっても、自分にとっての私服と見なすのである。（『朱文公文集』巻六十「答潘子善」、（洪範中休徵答徵……）書簡）<sup>63</sup>

「思うに代替わりの伝授は」〔蓋易世伝授〕以下、幾分、言葉足らずの感もあるが、言わんとするところは、次のようなことであろう。伝位の儀礼は、天下国家にかかわる極めて重要な事柄であって、厳格に行う必要がある。天子・諸侯の場合には、「国を以て家と為す」ので、先君の喪であっても、自分の私礼と見なし、そこで、私礼の凶服は、厳格に行うべき即位式には及ばさないのだ、と。さらに敷衍するなら、「即位式と喪葬の折り合い」という根本問題について、朱熹は、「即位式は天下の事柄、喪葬は個人の事柄」という二分法をとった上で、「個人の喪葬を理由に、天下のかかわる即位式に、凶服即位という逸脱的な方式をとるわけにはいかない」と説いたことにな

61 胡寅『斐然集』巻十一「請行三年喪筭子」、李心伝『建炎以来朝野雜記』乙集巻三「孝宗力行三年服」、同巻四「朱文公論三年服」

62 陳来〔2007〕475頁。

63 「天子・諸侯之礼、与士庶人不同。故孟子有「吾未之学」之語、蓋謂此類耳。如《伊訓》元祀十二月朔、亦是新喪、伊尹已奉嗣王祇見闕祖、固不可用凶服矣。漢唐新主即位皆行冊礼、君臣亦皆吉服、追述先帝之命、以告嗣君。蓋易世伝授、国之大事、当嚴其礼、而王侯以国為家。雖先君之喪、猶以為己私服也。『朱子語類』巻七十九第三十条にも、天子の喪礼に関連して、「蓋天子諸侯既有天下国家事体、恐難与常人一般行喪礼」という発言が見える。なお、同巻七十九第一百四十九条では、「《康王之誥》積斬衰而服衰冕、於礼為非」と断じている。

る。

君主の場合には、「私喪」によって公的儀礼をとりやめるわけにはいかず、よって、服喪期間中の吉服吉祭もやむなし、というのは、「喪三年不祭、天地社稷惟越紼而行事」（『礼記』王制）とその鄭玄注「不敢以卑廢尊」とも関わって、由来のある説であり、吉服即位の正当化としては、単に康王即位の事情から説明づけるよりも——「吉服即位」一般の説明たりえない——穏当である<sup>64</sup>。「答潘子善」に見えるこうした説明は、朱熹の権威もあってか、吉服即位をめぐる問題についての決定的回答として評価されているわけ<sup>65</sup>。だが、朱熹が説くように、「先君のための喪」を「私喪」として二義的位置に置いてしまうことは、喪葬の正しい実施が、「君主が君主としての公的な権威を体得するための手続き」<sup>66</sup>の中枢を占めているという実際とは調和していないという感は拭えない。この点は、葉夢得が、即位式が帯びる「君主の礼制の固有性」を論点として持ち出しながら（「天下之大義」、これに対置される喪葬の性格を、「私的儀礼」〔私喪〕ではなく「普遍的儀礼」〔通喪〕として位置づけることによって、喪葬の重要性を減殺させることなく、吉服即位を正当化してみせたことのほうが、「喪葬と即位式との折り合い」のつけ方としてはより巧みであるように思われる。

蘇軾の「吉服即位非礼」説を前にして、論者たちは、吉服から凶服への移行途中、康王即位の周辺状況や、君主の礼制の固有性といった論点から説明を試みており、「喪明け前の即位」の正当性までも組上にのぼせて議論を重ねることになった。結果、大筋では、顧命篇に見える即位方式（＝三段階即位の第一段階）が、変則的な即位方式であることは、共通認識となっている。蘇軾説の意義は、直接には、吉服での柩前即位を問題にしながらも、柩前即位そのものの是非、ひいては、柩前即位に内在していた即位儀礼をめぐる根幹の問題——喪葬と即位式の兼ね合い——を人々に意識させ、議論の表面に浮上させた点に存すると言えよう。

### 第三章 顧命脱簡説と柩前即位の解消

宋代にあっては、蘇軾の「吉服即位非礼」説を契機に、各様の議論が展開された。ただし、蘇軾

<sup>64</sup> 『朱文公文集』卷三十九「答范伯崇」（王制喪三年不祭……）の范念徳書簡部分が参考になる。朱熹が、この文脈で、「君主の場合は、国家関係を家族関係とする」〔王侯以国為家〕と言うことについては、張邦奇が、「天子以国為家」というなら、先君に対しては、単に自分の父としてだけではなく、天下の共主として服するわけだから、私的な服喪関係とはいえない」と論駁している。『張文定公養心亭集』卷四「尚書説」、「天子以国為家、則先君之喪、正不得以為己私服也。堯之崩四海遏密八音、是故天子者、天下之共主。其崩也、天下宜共喪焉、嗣王且不得私其父、而况可以其服為己私服乎。」

<sup>65</sup> 黄以周『礼書通故』第三十一「即位改元礼通故一」第五条「越紼祭天、君必裘冕、积喪服、而謂喪既成服不易吉乎。朱子之説、極為正大、洵不可易。」

<sup>66</sup> 「およそ即位式とは、君主が君主としての公的な権威を体得するための手続きとして必要な儀礼であり、かつまたその権威が正当性をもつものであることを公的に表示するための儀礼である」とは、西嶋定生が、即位儀礼一般の意義を説明した一文である（西嶋〔1983〕93頁）。本稿が注意を促したいのは、儒教礼制における即位儀礼にあっては、西嶋のいうところの「君主としての公的な権威」が、君主の「特殊性」だけではなく、士庶と共有される普遍的倫理の実践（＝孝道の具体化としての喪葬）によっても担保されている点である。



もこれに対する批判者たちも、すべて、三段階即位の第一段階である「柩前即位」を直接に否定することはなかった。「即位式と喪葬の折り合い」問題について、「柩前即位」の実質的な否定（＝顧命篇からの分離による解消）という新たな段階に踏み出すには、時代を清代前期まで大きく降ることになる。

汪琬（天啓四〔1624〕年生）は、『尚書』顧命・康王之誥両篇に見える代替わりの手続きについて、吉服即位の他に、そもそも成王の臨終にあつて康王が枕頭に侍していない点など、蘇軾が見出したのとはさらに別の瑕疵を見出している。汪琬によれば、康王・召公がこのような不孝・不忠を犯すはずがないのであつて（召公は康王を嚮導しなかったことが不忠にあたる）、康王即位の實際を伝えていないとおぼしき顧命・康王之誥両篇は、おそらくは礼を知らざる者による偽作なのであつた<sup>67</sup>。汪琬自身が、「遂広蘇氏之論、而為之説」とするおりに、康王君臣を貶すか、顧命篇を貶すかの相違こそあれ、歴然と、蘇軾説の影響下にこのような説が唱えられたわけであるが、その汪琬が、後年、「（顧命・康王之誥両篇に見える非礼について）どうしたことであろうかと思つていたのですが、今、先生のこの論弁を読み、後儒があれこれ言うのを終わらせることができると思いました。蘇公（軾）を黄泉から起こして、討論できないのが残念です」<sup>68</sup>と書簡を書き送り、翻然と説を改めている。汪琬に、改説を促した「先生」とは、顧炎武である。

顧炎武（万曆 41〔1613〕年生）もまた、蘇軾の問題提起を踏まえて、顧命篇に記載されている即位手続きに不備を見出しており、加えて、その不備を顧命篇という文献に起因すると見る点では汪琬と違いはない。ただし、顧炎武は、「顧命が偽作だ」というのではなく、伝存している顧命篇の本文の不備に原因を求める。顧炎武の想定によれば、現行の顧命篇には、脱落があり、その脱落を補つて考えれば、康王の即位式は落ち度なく行われていたことがわかるのである<sup>69</sup>。

顧命篇と康王之誥篇に記された一連の経緯において、崩御からの日数が明記してある「越七日癸酉、伯相命士須材、狄設黻辰綴衣」以後が、康王が即位する場面、それより前が、成王が臨終に遺命する場面である、というのが一般的な理解であり、それ故に、ここから、崩御後八日目における柩前即位が導き出されていた。顧炎武は、この「越七日癸酉、伯相命士須材、狄設黻辰綴衣」を分断し、「越七日癸酉、伯相命士須材」までが、成王臨終から引き続いている経文、「狄設黻辰綴衣」からが場面を転じて、康王即位を記す経文であるとし、この間に脱簡があることを想定する。これは、康王即位の手続きは、現行の顧命篇に記載されている以外にもある、ということの意味するだけではない。顧炎武の考えでは、脱簡の部分を含んで、後段にあたる康王の即位記事は、崩御後八日目どころか、大きく時間を隔てて、崩御翌年の正月、つまり、『春秋公羊伝』にいう踰年即位の

<sup>67</sup> 汪琬『鈍翁前後類稿』巻十五「書顧命説」、「……使康王不顧非礼而岸前行之、則為不孝。使召公導王於非礼、則為不忠。曾謂康王・召公而不嫻於忠孝者乎？其可疑如此。由此言之、夫豈徒袞服之失礼而已。予故反覆詳究其間、以為此後人不知礼者所偽為耳。」

<sup>68</sup> 汪琬『鈍翁統稿』巻十二「答顧寧人先生書」、「竊不勝或之、今読先生此辨、亦可以息後儒之喙矣。惜不能起蘇公九泉与相往復耳。」

<sup>69</sup> 顧炎武の顧命脱簡説は、尾形勇〔1982〕が概要を紹介している。閻若璩は、顧炎武説を伝聞して反論しているが、「顧命篇に脱簡あり」という説としてではなく、単に、「顧命篇の王と諸侯とが朝会する場面は、葬後である」という説として理解している。『尚書古文疏証』巻八第一百十四「言朱子於古文猶為調停之説」。

段階を示しているという<sup>70</sup>。

顧炎武は、顧命篇・康王之誥篇の内容を、他の経伝に示された礼制の原則に照らして、一つ一つ、喪葬・即位の正規の手続きに位置づけていく。「喪を終えていなければ、君とは称さない」（『礼記』坊記）のであるから、顧命篇に「王は麻冕・黼裳を着用する」とあるのは、踰年の段階にあたる。「周制では、卒哭して合わせ祭る」（『礼記』檀弓下）のだから、顧命篇に、「諸侯が廟門から出て俟つ」というのは、埋葬を終えて、宗廟に先君の神主を合わせ祭る段階であり、「卒哭の際に祝辞に「成事」という。この日に、喪祭から吉祭にきりかわる」（同前）に対応している。そして、「天子はその崩御後、七か月してから埋葬し、中国の諸侯がすべて来臨する」（『春秋左氏伝』隱公元年）のであるから、「太保と畢公がそれぞれに西方と東方の諸侯を帥いて立ち並ぶ」のは、崩御後、七か月を経てからのことである。顧命篇の脱簡が原因で、「王麻冕・黼裳」「諸侯出廟門俟」等の经文が、「越七日癸酉」の直後に置かれてしまい、結果として、康王即位の手続きへの後代の学者の疑い〔後儒之論〕を呼び起こしてしまったわけだが、いま、「狄設黻辰綴衣」以下を、「踰年正月の時節における宗廟での即位」と見れば、顧命篇所見の即位手続きに何ら瑕疵は見いだされない。脱簡がないとなると、「崩御から七日で、海内の諸侯が参集している」ということになってしまわないか、と<sup>71</sup>。

康王の即位記事を、顧炎武のように、「時節は踰年正月」「場所は宗廟」として解すれば、『春秋』経が踰年即位を記録し、顧命篇が「諸侯出廟門俟」とするのとも、つじつまがあい、顧命篇について、「廟門とは、路寝の門」（孔穎達正義）だと強弁する必要はなくなる。ただし、「麻冕黼裳」しての即位を、「踰年正月」に移しても、依然として、三年の喪の期間中であることにかわりはなく、蘇軾が問題視するところの「服喪期間中に、喪服を脱いで吉服する」という非礼を犯すことになる点では、「麻冕黼裳」を「柩前即位」の時点に据える従来の解釈と同じである。胡安国の場合には、『春秋』の踰年即位を解して、「服喪期間中の吉服即位」と「宗廟での凶服即位」という二つの禁則の板挟みとなり、あげくに、「宗廟における有司代行での吉服即位」と言う奇説をひねり出していた。踰年の時点における宗廟での吉服即位の是非について、顧炎武はといえば、朱熹の「天子・諸侯之礼与士庶人不同」に似た言い回し〔天子之守与士庶不同者也〕で、天子の礼制の固有性をたてにとり、「踰年即位の礼が、宗廟で行われる以上、凶服で神靈に接するわけにはいかない」として、服喪期間中であっても、一時的な吉服は許容されると、として切り抜ける<sup>72</sup>。

70 『日知録』卷二「顧命」、「誥《顧命》之篇、見成王初喪之際、康王与其群臣皆吉服、而無哀痛之辞。以召公・畢公之賢、反不及子産・叔向、誠為可疑。再四誦之、知其中有脱簡。而「狄設黻辰綴衣」以下、即当属之《康王之誥》。自此以上、記成王顧命登遐之事。自此以下、記明年正月上日康王即位・朝諸侯之事也。古之人君於即位之礼重矣、故即位於廟、受命於先王、祭畢而朝群臣、群臣布幣而見、然後成之為君。」

71 同前、「《記》曰「未没喪不称君」、而今《書》曰「王麻冕黼裳」、是踰年之君也。又曰「周卒哭而耐」、而今曰「諸侯出廟門俟」、是已耐之後也。《伝》言「天子七月而葬、同軌畢至」、而今太保率西方諸侯、畢公率東方諸侯、是七月之餘也。因其中有脱簡、而後之說《書》者、並以繫之「越七日癸酉」之下、所以生後儒之論。而不思初崩七日之間、諸侯何由而畢至乎。」

72 同前、「或曰易吉可乎。曰、此周公所制之礼也。以宗廟為重。而不敢凶服以接乎神、積三年之喪、以尽斯須之敬、此義之所在、而天子之守与士庶不同者也。《商書》有之矣。「惟元祀十有二月乙丑、伊尹祠于先王、奉嗣王祗見厥祖」、豈以喪服而入廟哉。」

「殯礼の記述が見えないのは、脱簡がある証拠。新君が諸侯との会見まで行っていて、まだ殯はすませていないという事態があったら、当然、史官が記録したろう（よって殯は実際には行われた）」<sup>73</sup>という論理からもうかがえるように、顧炎武の解釈は、顧命篇の記事から、即位の儀礼的手続きを帰納的に復元するものではない。周代前期に完備した礼制が実在し、かつ、当然に、康王の即位は礼制の原則に合致し後世に範を示す先例〔一大之大法〕たりうることを前提にして、その儀節の内実が必ずしも明確ではない顧命篇の記事に意味づけをはかっているに過ぎない。顧炎武の想定では、康王の即位は、完備した周制に準拠して正しく執り行われたはずであり、顧命篇の記述が、想定されるところの完全な即位儀礼に合致していないのであれば、それは、伝来している顧命篇の本文に問題が存するのである<sup>74</sup>。本来あったであろう経書——「伝存の経書」ではない——と古制の完全性を前提に置く点で、これは経学的思考の典型であり、脱簡を想定しているとはいっても、近代的な意味での文献の批判的考証ではない。

もっとも、本稿の関心からすれば、顧命脱簡説の考証が杜撰であるか否かは問題ではなく、考えるべきは即位儀礼の解釈史の上での位置づけである。顧炎武が、顧命篇の脱簡を想定し、康王の即位記事を踰年正月に移し替えてしまったのは、顧命篇を根拠にしながら、それでいて、実質的には、柩前即位を否定したことになる。惲敬の適切な要約を借りれば、「顧氏の考えでは、踰年即位は礼にならなっており、喪服は脱いでもよいし、(いったん吉服してから) 喪服に戻ってもよい。柩前即位は非礼であり、喪服を脱いではいけないし、また喪服に戻るといえるものではない」<sup>75</sup>であり、このように顧命篇と柩前即位との関係を切り離すことは、『白虎通』爵の三段階即位説の枠外に出てしまったことを意味する。『白虎通』において完成した三段階即位の中でも、「喪葬と即位式との折り合い」という問題について、もっとも危うい箇所は、柩前即位であった。いま、顧炎武は、顧命篇と康王君臣の面子を保ち、かつ、顧命から引き出しうる即位式の内実(受冊と進戒・報誥)は救い出しながら(汪琬の顧命偽作説では、即位式の数少ない経学的根拠が無に帰してしまう)、柩前即位という不安定部分を消し去っている。

柩前即位の解消とは、見方を変えれば、『白虎通』の三段階即位説に吸収されてしまった原初の段階即位説——『春秋公羊伝』文公九年の「踰年改元即位」「三年喪畢称王」——の復活を意味する。もっとも、復活したのは、段階即位説の古義だけではない。前漢の「宗廟即位」方式は、後漢以後は、顧命篇に範をとった柩前即位方式によって即位儀礼から押しつけられてしまっていたが、

<sup>73</sup> 『日知録』巻二「顧命」原注「不言殯礼、知是闕文。豈有新君已朝諸侯、而成王尚未殯、史官略無一言記及者乎？」

<sup>74</sup> 元來、経伝を材料に構築された礼制の体系が、一旦、体系として確立すると、今度はその体系性を前提に、経伝の側の記載に不備を見出し、経伝に誤字や欠落を想定して解釈の筋を通すということが行われる。こうした姿勢は、典型的には鄭玄の三礼注に見られるところであり、また、劉宋における告天儀礼の整備過程について、丸橋充拓が、明らかにしているのも類似の事例である。元來、出征時の告天儀礼は、『礼記』王制を根拠にしているが、一旦、出征告天が国家礼制に定着し整備されると、出征だけでなく帰還の際にも同様の告天があつてしかるべきだ、と考えられるようになり、ついには、「夫礼記殘缺之書、本無備体、折簡敗字、多所闕略」(『宋書』卷十六・礼志三)と、「出征儀礼總体の最も基本的な典拠である『礼記』に対する根本的な不信が表明され」るに至っている(丸橋充拓〔2013〕43頁以下)。

<sup>75</sup> 『大雲山房文稿』初集卷二「顧命辨上」、「顧氏之意、以為踰年即位則礼也、喪服可积也、可反也。柩前即位則非礼也、喪服不可积也、不可反也。」

顧炎武は、「《漢書・孝文紀》元年冬十月辛亥、皇帝見於高廟。蓋猶循此制」<sup>76</sup>として、そこに、周制の名残を見て取る。『白虎通』の三段階即位が、諸経伝の貼りあわせや意味のずらしこみによって複雑に蟠った経説であるとすれば、顧炎武は、「顧命篇における脱簡の想定」という一刀を加えることで、段階即位説の古義を復活させ、また、いにしえを去ること遠からざる漢初の方式に価値を見出したことになる。それは、結果的には、春秋以前のさらに原初的な冊命儀礼の形態——祖先神への信仰を背景に宗廟で行われていたことが推測される<sup>77</sup>——に立ち返るものであった<sup>78</sup>。

## 結語

先君のための喪葬については、それを「即位儀礼」に含めるかは別としても、代替わりに際しての儀礼の手続きの一環として重要であることは否定されないであろう。本稿が注意を向けたのは、単に、代替わり儀礼としての喪葬の重要性だけでなく、即位式と喪葬の間に、矛盾とまでは言わないにしても、折り合わない面が存することであり、しかも、それでいて、喪葬がその意義としては、即位儀礼の中で不可欠な位置を占めている、という点である。喪葬は、たしかに、宗教的禁忌や心情面での配慮によって、即位式を即時に進行・完成させることを妨げている面がある。だが、喪葬は、同時に、即位する新君の倫理的資質——孝道の模範的实践者——を確認する手続きとしての意味を備えており、この点に留意するならば、喪葬は、即位式にとっての障害などという消極的な位置づけではなく、むしろ即位の儀礼の手続きの中心に位置していると言えるのではないか。即位儀礼は基本的には血統原理にもとづき、先君からの指名の具体化（受冊）・公示（宣詔）に重きを置いて設計されているわけであるが、喪葬の実践はその中に例外的に織り込まれた賢能主義の要素として、即位儀礼に象徴される君主の公権性を支えていると考えられる。喪葬のこうした重要性からすれば、君主身分の固有性をたてにとって、喪葬に対する即位式の優先性を一方的に説くことは不可能であり、それゆえに、段階を踏んだ即位を構成して、即位式と喪葬とをまさしく「折り合わせる」ことが、解釈学の課題となったのである。

『春秋公羊伝』文公九年条が、第一段階の即位を踰年の時点に、即位の完成を三年の喪明けの時点に設定したのは、もっとも原初的に、即位式と喪葬との調整をはかるものであった。『尚書』顧命篇の康王即位記事と接合して、『公羊伝』の段階即位説を改鑄した三段階即位説（『白虎通』爵）は、崩御からほどない時点での暫定的即位（殯を終えた時点での柩前即位）を設定しており、空位期間をもうけることなく即時に継承するという現実的な方式に、経学的な裏づけを与えた。「喪葬と即位式との折り合い」という問題についていえば、「柩前即位」方式は、原初の段階説よりもいっそう緊張を高めており、『白虎通』爵は、『公羊伝』文公九年条の文言の内実をすり替えて、念入

<sup>76</sup> 『日知録』巻二「顧命」原注。太初改暦より前は、十月が年始である。

<sup>77</sup> 先秦期の史料を対象に、即位を含めて冊命儀礼の原型を探る研究として、小南一郎 [1992] [2006] 第4～6章、豊田久 [2005]、松浦千春 [2007]、水野卓 [2009]、を参照。

<sup>78</sup> 顧炎武の顧命脱簡説は、蘇軾の「吉服即位非礼」説の宋代における立場と同様に、清代の経学者たちによる批判・検討の対象となる。明示的に、顧炎武説をとりあげて、顧命・康王之誥篇の即位儀礼を論ずる文献として、孫希旦「尚書顧命解」（中華書局清人十三經注疏『礼記集解』付録）、惲敬「顧命辨」上・下篇（『大雲山房文稿』初集巻二）、張履「顧命辨」（『積石文彙』巻二）

りな説明づけを試みていた。こうして、柩前即位は、喪葬の義務、特に三年間の服喪との間の大きな距離にもかかわらず、解釈学の上では定着し、かつ、後漢以後の皇帝即位の範型となったのである。

「喪葬と即位式との折り合い」という問題を、再度、表面に浮かび上がらせたのが、『尚書』顧命篇についての蘇軾の解釈である。蘇軾が、康王が吉服して柩前即位したのを非礼と断じたことで、吉服即位の是非、ひいては、柩前即位を含めて喪明け前の即位の是非が、ふたたび、論者たちの意識にのぼることとなった。最終的には、顧炎武が、顧命篇（康王之誥篇の部分）に脱簡を想定して、康王の即位記事を踰年正月の時点に移し替えることによって、康王即位の規範性を確保しつつ、崩御まもなくの柩前即位を消滅させるに至った。『白虎通』爵が、顧命篇と『春秋公羊伝』とを文字通りに貼り合わせて、顧命篇から引き出される柩前即位を第一段階に据えた三段階を構成したのに対し、顧炎武は、顧命篇と『公羊伝』の第一段階とを統一して、踰年正月段階での宗廟即位を設定したのである。これは、「喪葬と即位式との折り合い」問題を、あくまで、顧命篇の即位記事は生かしたまま、踰年即位を第一段階に据えた二段階即位——『公羊伝』の原初的な段階即位説——に立ち返って処理したことになる。

漢以降における即位儀礼の実際を検討の対象とする場合には、「喪葬と即位式との折り合い」という問題は、特段、意識にはのぼりにくい。歴代においては、柩前即位、それも王朝によっては即日即位の方式が採られ、かつ三年の喪の内実も軽減して実施されており、規範的礼制としての三段階方式など見るかげもない。こうした実施様態を見るかぎり、「喪葬と即位式との折り合い」という緊張は窺い得ないであろう。しかし、例外状況とはいえ、喪葬の責務を果たしえないことが、皇帝の即位取り消しや、更迭を正当化する表向きの理由たりえたことも事実である。「喪葬と即位式との折り合い」という問題が、経書解釈史の上に終始存在したことは、それが歴代王朝における実施様態の後景に退いているとはいえ、儒教礼制における即位儀礼の特徴——喪葬が即位の儀礼的手続きの中心に位置する——を把握する手がかりとして重要であると考えられる。

#### 〔文献一覧〕

- 青木洋司〔2014〕 『宋代における『尚書』解釈の基礎的研究』、明德出版社
- 荒木見悟〔1992〕 「『拘幽操』の足跡——韓退之より崎門学まで——」、『明清思想論考』、研文出版
- 尾形勇〔1979〕 「古代帝国の秩序構造と皇帝支配」、『中国古代の家と国家——皇帝支配下の秩序構造』第六章、岩波書店、論文初出1976・1978年
- 尾形勇〔1982〕 「中国の即位儀礼」、井上光貞他編『東アジア世界における日本古代史講座 第9巻 東アジアにおける儀礼と国家』、学生社
- 金子修一〔2005〕 「即位儀礼から見た皇帝権力」、『唐代史研究』第8号
- 金子修一〔2006〕 「中国古代の即位儀礼と郊祀・宗廟」、『中国古代皇帝祭祀の研究』第8章、岩波書店、論文初出1992～2002年
- 金子修一主編〔2013〕 『大唐元陵儀注新釈』、汲古書院



- 窪添慶文〔1982〕 「中国の喪葬儀礼——漢代の皇帝の儀礼を中心に」、井上光貞他編『東アジア世界における日本古代史講座 第9巻 東アジアにおける儀礼と国家』、学生社
- 小島毅〔1991〕 「天子と皇帝——中華帝国の祭祀体系」、松原正毅編『王権の位相』、弘文堂
- 小島毅〔2014〕 「宋代における経学と政治——王安石と朱熹の異同」、小南一郎編『学問のかたち——もうひとつの中国思想史』、汲古書院
- 小南一郎〔1992〕 「天命と徳」、『東方学報』第64冊
- 小南一郎〔2006〕 『古代中国 天命と青銅器』、京都大学学術出版会
- 近藤正則〔1999〕 「蘇軾の〈武王非聖人〉論の性格——「礼」の重視と「権」の否定に見る経学思想の一斑」、『程伊川の『孟子』の受容と衍義』、汲古書院、論文初出1984年
- 陳佑真〔2015〕 「蘇軾に於ける経学の突破——『書伝』の経説の特性及びその意図について」、『日本中国学会報』第67集
- 豊田久〔2005〕、「周王朝の君主継承儀礼について」、『周代史の研究——東アジア世界における多様性の統合——』第七章第三節、汲古書院、論文初出1980年
- 西嶋定生〔1983〕 「漢代における即位儀礼——とくに帝位継承のばあいについて」、同『中国古代国家と東アジア世界』、岩波書店、論文初出1975年
- 日原利国〔1986〕 『白虎通義』研究緒論——とくに礼制を中心として——、『漢代思想の研究』、研文出版、論文初出1962年
- 松浦千春〔1993a〕 「漢より唐に至る帝位継承と皇太子——謁廟の礼を中心に——」、『歴史』第80輯
- 松浦千春〔1993b〕 「唐代後半期の即位儀礼について」、『一関工業高等専門学校紀要』第28号
- 松浦千春〔2004〕 「漢代の即位儀礼についての覚え書き——西嶋定生論の検証——」、『一関工業高等専門学校紀要』第39号、
- 松浦千春〔2007〕 『尚書』顧命篇を通してみた中国古代の即位儀礼、『一関工業高等専門学校研究紀要』第41号、
- 丸橋充拓〔2013〕 「中国古代の戦争と出征儀礼——『礼記』王制と『大唐開元礼』のあいだ——」、『東洋史研究』第72巻第3号
- 水野卓〔2009〕 「春秋時代の諸侯即位——『左伝』に見える「立」「即位」「葬」と新君誕生の認識との関係から——」、『史学』78（1・2）
- 湯浅幸孫〔1980〕 「解題」、京都大学漢籍善本叢書『兩蘇経解』第二冊（収録『書伝』）、同朋舎
- 陳来〔2007〕 『朱子書信編年考証〔増訂本〕』 生活・読書・新知三聯書店

