

清初期士大夫の礼実践における「相互規制」の様相
—— 汪琬の立継と王弘撰の服喪を事例として

Mutual Regulations and Advocacies
in Ritual Practices of Confucian Literati during Early Qing Period

新田 元規
ARATA Motonori

徳島大学総合科学部 人間社会文化研究 第24巻

2016年

清初期士大夫の礼実践における「相互規制」の様相
—— 汪琬の立継と王弘撰の服喪を事例として
Mutual Regulations and Advocacies
in Ritual Practices of Confucian Literati during Early Qing Period

新田 元規

序

計東（甫草、江蘇呉江）と汪琬（鈍翁、江蘇長洲）、それに魏禧（冰叔、江西寧都）の三者は、ほぼ同年であり（汪・魏は天啓四〔1624〕年、計は天啓五年生）、いずれも清初にあって、文名をうたわれた人士である。この三人の間で、「礼」「情」をめぐる文章が応酬されている。ことは、康熙元年〔1662〕ないし二年に、十五歳の若さで夭折した計東の子、準のための喪葬と追悼をどのように行うかに関わる。愛子を亡くした計東は、士人たちに哀悼の詞を贈ってもらい、準に諡を与え、その遺文を刊刻した。計東の哀情はこれだけではおさまらず、準の没後四年を経て、今度は、「思子亭」と命名した亭舎を居所に建て、「名賢数十人」に記文を撰するよう依頼した。寄せられた「思子亭記」は、『思子亭卷』（『思子亭卷子』）と題した卷子本形式にまとめられたという。「思子亭」の建造と、その記文の撰述とは、明らかに帰有光の先例に倣ったことである¹。

有為の青年の早世を悼み、悲しみにくれる父の哀情を慰めることを趣旨としたこの小文集『思子亭卷』の中で、小さな波風を立てたのが汪琬「計氏思子亭記」一篇である。汪琬は、生前の計準と面会したこともあり、計東の求めに応じて筆をとりはした。だが、汪琬が寄せた「計氏思子亭記」一篇の主旨は、追悼・慰藉というより、むしろ、計東が哀情に牽かれて非礼を犯していることを諫めるところにあった。

喪葬儀礼を例外状況のもとでどのように実施するかについては、『礼記』檀弓上下篇や同曾子問篇にこと細かに記されており、その中には未成年死没者のための喪葬を、成人に比べてどのように簡略化すべきかも示されている。汪琬「計氏思子亭記」は、『礼記』各篇に示された礼の明文に照らして、準に対する計東の措置が原則を逸脱していることを指摘し、計東の悲嘆があまりに長きにわたって、「無節」となってしまっ

1 帰有光「思子亭記」（『震川集』巻一七、黄宗義『明文授讀』巻二七に収録）。「思子亭」の淵源は、漢武帝が戾太子劉據のためにかまえた「思子宮」にまでさかのぼるか。清代初期における帰有光古文の受容と顕彰については、野村鮎子〔2009〕第I部「帰有光評価の転換」を参照。特に、汪琬の貢献については、野村氏同著第I部の「第五章 汪琬の帰有光研究」に詳しく、計東の帰有光に対する敬慕ぶりも、汪琬の証言にもとづいて紹介されている。帰有光は、身の女性・子供に題をとった叙情の文に長じて後世の範となっており、計東『思子亭卷』の一件は、清初における帰有光受容の一端を位置している。なお、思子亭にかかわる文章は、計東『改亭文集』（計東の没後に汪琬が編纂）には収められていない。『思子亭卷』の内容としては、「諸名公、又為図絵・文章以表章、而考論之」（金之俊『金文通公集』巻一〇「題計甫草思子亭」）と証言があるように、文章だけでなく図画を含み、確認できる場所では、米漢雲の画が録されていた（汪琬「再跋思子亭記」、『汪琬全集箋校』「佚著」所収）。

ていることを危惧する。汪琬いわく、情に過ぎるのも、情が足りないのもいずれも不可なのであるが、ただし、子に対する父母の態度として多いのは前者であり、それ故、聖人はことさらに「足りないほうがまだしもよい」とされたのだ、と²。汪琬によれば、あえて、「送殯之礼」と「聖人之訓」に依って咎めるのは、計準を軽んじてのことではなく、友に忠愛を致そうとしてのことであつた。

魏禧は、もともと、汪琬の文集中で、「計氏思子亭記」に目を通し、これを評価しつつも礼の原則への拘泥が過ぎることを惜しんでいた。計東のもとで改めて『思子亭卷』に目を通したことを契機として、彼は、計東のために弁護の筆を執っている。「聖人は、情が足りないほうがまだしもよいとされた」との汪琬の規諫に対して、魏禧は、「天下の害悪は、情が及ばないことに生じるのであって、情が過ぎることに生じはしない」と大胆に応じる。つまり、過情に由来する分には、原則からの逸脱もさしつかえあるまい、というのであつた³。「人才が尽きようしている今、賢にして才ある者となると、他人の子であってもその人の生死を気にかけるのであり、まして自分の子であれば……」という議論の運びは、魏禧の面目躍如といった感があり、計東に対しては、その過情を容認するかわりに、他人の子で賢にして才ある者のために力をつくして大成させることを求めている。そうすれば、計準が生きるも同然ではないか、と⁴。

計東の過情・過礼に理解を示したのは魏禧だけではない。計準のために哀悼の詞を撰した一人である朱鶴

² 「昔、子夏は子を失った悲しみのあまり失明したが（『礼記』檀弓上）、これは情が過ぎてのことであつた。延陵季子（呉の季札）が、帰国の途上で長子を失ったおりに、泣きながら墓のまわりを三度めぐっただけで立ち去っており（同檀弓下）、これは情が足りないものである。いずれも、正しくはない。しかし、世間で自分の子を可愛がる者は、往々にして肉親への愛情にひきずられて、礼の原則に照らして、歯止めをかけることをしない。そのため、情が過ぎる者が多く、情が足りない者は少ないのだ。聖人は悲しいことだと憂えて、そこであえて、延陵季子に左祖されたのである（同前。「孔子曰「延陵季子之於礼也、其合矣乎」）。これは他でもなく、天下の人の父母たる者に教えて、礼によって節度をつけるものだということが知らしめられたのであつた。今、ご息が亡くなられてから、歳月をずいぶん経ている。それなのに、甫草は、未練があつて忘れられないでおり、……節度がないにも等しい。わたしは、礼の制限を越えるものではないか、と危惧していたのに、さらに、亭舎を建てるといふ。これも、どうしようもないものなのではないか。」（『鈍翁前後類稿』卷三「計氏思子亭記」、「昔子夏之喪明、此過乎情者也。延陵季子之三号而行、此不及乎情者也、夫二者皆非也。惟世之甚暱其子者、往往牽於骨肉之私、而不知裁之以礼、是以過情者多、而不及者寡。聖人惻然憂之、則寧於季子取有焉。……今者、孺子之歿、其歴歲月也固久且遠矣、而甫草猶倦焉不忘。……其殆近於無節矣、吾方以越礼為虞、而又樹之亭、是亦不可以已乎」。本稿では、汪琬の著作は、李聖華箋校『汪琬全集箋校』（人民文学出版社、2010年）に拠っており、李聖華氏の「前言」「箋注」に多く裨益を受けた。「計氏思子亭記」と「聞計孺子殯、寄甫草書」（『鈍翁前後類稿』卷三）の箋注は、趙計達『汪堯峰先生年譜』に従つて計準の死没を康熙元年とし、汪琬「計氏思子亭記」の執筆を康熙五年前後と推定するが、計東自身は、「江南奏銷案（康熙元年）の明年に準を喪つた」と回顧している（『改亭集』卷二「竹村集自序」）。

³ 『魏叔子文集外篇』卷一三「書計甫草思子亭卷後」、「然則予嘗見之汪戸部稿中「思子亭記」、甚愛其文而惜其苛於礼。……天下之害、生于不及情、不生於過情。……嗚呼、五情潰亂、礼義乖離、則豈過於情者之所致乎。魏禧と計東との間では、「某公」の文章の評価が語題にのぼっているが、この「某公」が汪琬であることは明らかである（『魏叔子文集外篇』卷五「答計甫草書」）。魏禧が、「某公」の作文の法について、「蓋某公奉古人法度、猶賢有司奉朝廷律令、循循縮縮、守之而不敢過」と評するのは、「某公」の論礼の態度とも重ねて理解できるだろう。陸龍其は、魏禧と汪琬、それに顧炎武の三者を並べて「偶思近日文人、如（鍾）魏、冰叔・汪苕文・顧寧人、可謂卓然矣、而皆不免傲僻之病、以其原不從程朱入也。」（『三魚堂日記』卷五、康熙十七年九月二十日）と評しており、同時代にあつて、彼らが、学問・言行にわたつて、とかく目を惹く存在であつたことがうかがえる。

⁴ 『魏叔子文集外篇』卷一三「書計甫草思子亭卷後」、「海内耆旧、夙喪過半、後起寥闕無人、則吾將安望。故苟其賢且才、雖胡越之子、猶將生而愛之、死而悲之、而況於其子。甫草久而不忘、且為亭旌其悲、誰曰不宜。雖然、甫草於夫人之子之賢且才者、身力所及為、必長養而成就之、使終有立、則庸計孺子其終未死也矣。」

齡（愚菴。万曆三四〔1606〕生。江蘇吳江）も、汪琬「計氏思子亭記」を前にして、計東のために弁ずる。いわく、礼に照らして禁じることはできても、情に照らしては禁じえない。情のおもむく所、金石に刻んだのも同様に動かし得ないものであり、それゆえに、亡婦のために終世にわたって再娶しない者、知音の亡友のために二度と琴を弾かない者がいるのだ。まして、天与である父子の間柄で、かつ、計準のような聡明な子を失った場合であればなおさらであり、ありきたりの心情ではかることはできまい、と⁵。もう一人、秦松齡（崇禎十〔1637〕年生。江蘇無錫）もまた、「思子亭記」の出元である帰有光の例を引き合いに出し、計東の哀慕の情が長きにわたるのはやむをえないことだと同情を寄せている⁶。

『思子亭卷』をめぐって起こしたのは、夭折した愛子を悼む父の心情と、未成年死没者の扱いを定めた礼の原則との間での齟齬であり、またその調序であった。哀情に突き動かされて過礼を行った計東、原則を持って計東の行き過ぎを諫めた汪琬、遙か後日ではあるが、計東の心情を酌んで弁護した魏禧・朱鶴齡。本稿では、これらの人々の間で交わされた「過失相規、礼俗相交」⁷とでもいうべき一連の交誼を、礼の実践に際しての士大夫たちによる「相互規制」的事象として類型的に把握することを試みる。

礼の実践をめぐっての「相互規制」といえば、通例、想起されるのは、逸脱的实践が、原則論者によって摘発・糾弾される状況であろう。礼の原則に外れた行いが、『礼法之士』の繩する所と為る⁸とは、「礼治社会」においていかにもありうる事象であるし、現に、汪琬が、計東を咎めたのは、摘発・糾弾といった深刻な様相こそ呈していないものの、「礼の原則を基準として逸脱に縛りをかける」という意味での「規制」であった。ただし、本稿が「相互規制」という語を設定してとらえようとするのは、汪琬による規諫だけでなく、魏禧らの弁護論をも含めた相互的事象の総体であり、「原則を持ち出での取り締まり」という一面も、全体としての「相互規制」の中でその含意を改めて解釈できるように思われる。

本稿が、このように、礼実践をめぐる「相互規制」的事象を、「原則に照らした取り締まり」の局面以外も含めて大局的にとらえようとするのは、礼秩序の基礎づけと関わってのことである。ある秩序が、儒教の価値に合致した望ましいもの——「俗礼」とは区別されるところの「礼」——であることは、経伝に記された礼の原則や、これを斟酌した現行の礼（国家制定の礼典・法典、ないしそれに準ずる権威ある私撰の礼）に、照らして確認される。ただし、礼が、具体的な社会関係に根ざす生きた秩序であるからには、成文化された古礼と現行礼の規定ですべてを規律しうるはずはなく、裁量的な解釈とこれにもとづく実践はおのず

⁵ 『愚菴小集』卷一四「題思子亭卷子」、「礼可禁也、情不可禁也、情之所至、金石泐而不能移。是故有婦死而至老為之不娶者矣、有友亡而終身為之絕彈者矣、況乎天屬之親而又以孺子者為之子、其可以恒情論哉」。『愚菴小集』の序文は計東の筆になり、同文には、「先生詩文于古人誰比？」という汪琬の問いに答えて、計東が朱鶴齡の文と学を論評するくだりがある。また、計東が、朱鶴齡の学識を「閉門讀書、羽翼經傳、為不巧之学」と常々、称えていたことを、汪琬が朱鶴齡本人に伝えている（『汪琬全集箋校』佚文「与朱長儒」）。こうした交誼からわかるとおり、『思子亭卷』をめぐる規諫・弁護は、あくまで、ごく親しい仲間うちでのやりとりである。

⁶ 『蒼岷山人文集』卷六「書計甫草思子亭記後」。秦松齡は、帰有光が未成年の亡子鬮孫を成人として服喪し、墳誌を撰し（帰有光『震川集』卷二「亡兒鬮孫城誌」）、かつ、思子亭を立てたことを、計東による亡子追悼の先例に挙げる。「昔帰震川氏喪其子鬮孫、治以成人之喪、為之墳誌、以為先王之礼、因時損益、輕重之宜、一聽之人。既又作思子之亭於吳淞江上、其詞甚哀。夫計孺子之賢、慮過於歸氏之子、震川之思其子、且逾時而不能忘。況賢如孺子。甫草又如之何、其弗思也。余以復於甫草、并告鈍翁。」

⁷ 朱熹『增損呂氏鄉約』「凡郷之約四。一曰、徳業相勸。二曰、過失相規。三曰、礼俗相交。四曰、患難相恤」。黄佐『泰泉郷礼』卷一の「綱領」部では、四条をまとめて「篤交誼」項にも収めている。

⁸ 阮籍「与山巨源絶交書」（蕭統『文選』卷四三）

と容認されていた。そして、裁量的解釈と実践を正当化する上で、説得力を持ったのが、「中国的良識」としての「人情」である。ここでいう「人情」とは、滋賀秀三の法源論というところのそれであり、単に当事者の自然な心意というだけでなく、事案の背景となっている個別・具体的事実関係、さらには当事者間の円満な人間関係を兼ねるものであり、内訳として、「心情」「事情」「交情」を混然と含みこむ⁹。概していうと、喪葬・祭祀・立継を典型に、家の領域における礼の実践においては、「情之所在、即礼也」（帰有光）¹⁰とされるように、とりわけ、「情」に照らした説得力が大きいはたらく傾向がある。計東のための弁護者たちが、情に居直りえたゆえんである。

無論、礼の基礎づけ要素として、「人情」の説得力が大きいはいっても、心情・事情に照らして当事者が納得さえすれば礼実践の適切さが認められるわけではない。そもそも、礼に明文化された原則というのは、聖人・時王が、区別づけによる人倫秩序の具体化をはかり、あらかじめ、人情の個人差も計算に入れて定めた規範（のはず）である。古礼が、未成年死没者のために喪葬や追悼を簡略化していることも、「長幼の辨を明らかにして、人情の宜しきを酌ん」でのことであり、それゆえに、これまで変更することなく当代に至っているのである¹¹。たとえ、「情」がものをいう喪礼の領域であっても、「率情而制服」「率情変礼」¹²とは、忌むべきなし崩し行為であり、士大夫の心性として、古礼や「時王之礼」に照らして情を抑制し形式を正すこと——「裁之以礼」「規以礼義」——は、礼の実践において欠くべからざる手続きであった。計東のために弁じた朱鶴齡と秦松齡も、「裁之以礼、其言正矣」「其文、反覆弁證有理」といった具合に、汪琬の原則を重んずる態度が正当であることをまずは認め、その上で、「情」への配慮を要請したのである¹³。

『思子亭卷』の一件における士大夫達のやりとりを一典型とし、これを「礼秩序が、礼、情によって多面的に基礎づけられている」という実情と照らし合わせることで、本稿では、礼実践に際しての士大夫の「相互規制」を、おおむね、「当事者の心情、個別の事情を理由として逸脱的な礼実践が行われる時、そうした礼実践の妥当性について、周囲の士大夫が検証・批判、ないし弁護を行う」事象として想定する¹⁴。また、

⁹ 滋賀秀三〔1984〕「第四 民事的法源の概略的検討——情・法・理——」

¹⁰ 『震川先生集』巻五「題立嗣弁後」。

¹¹ 「明長幼之辨、酌人情之宜、遠之百世而不易、是以至於今行之也」（汪琬『鈍翁前後類稿』巻二二「与吳虞升論殯服書」）。康熙十一年、十五歳の子を亡くした吳藹が、成人に対するのと同様に服喪しようとする時、汪琬は、「揆諸今、則違時。考諸古、則非先王之制」と咎め、計東ら師友と検討の上、是正するよう要求している。この一件については、『題吳生述哀語二首』（『鈍翁前後類稿』巻二二）の李聖華箋注が、この折の計東の事情も含めて詳しい。

¹² 顧炎武は、唐朝における一連の喪服加増を論じて、「子曰「道之不明也、賢者過之」。夫賢者率情之偏、猶為悖礼、而況欲以私意求過乎三王者哉」と評する。『日知録』巻五「唐人增服改制」。

¹³ 黄虞稷「書思子亭記後」（『国朝文匯』甲集巻一九収録）は、やはり情に照らして計東による思子亭の建造を弁護する立場をとるが、そこでもまた、汪琬「計氏思子亭記」が、「伸礼而誦情、其說正而覈、即有善辯者、無能奪其理而勝之矣」であることは前提である。

¹⁴ 「相互規制」が、家族領域での礼制について行われる原因としては、未成年死没者や多様な身分が存在する「母」「妻妾」の扱いをめぐる、「情」に照らした裁量が行われやすいという事情もあるが、より重要な点として、家族領域での礼制がすぐれて社会性——家の外への道徳的卓越性の表示と家の外からの注視、士大夫の社会的地位・声望への影響——を帯びる、という背景がある。家領域における士人の礼実践が帯びる社会性を問題とした先行研究として、神矢法子〔1986〕〔1994〕があり、本稿に言う「相互規制」的事象の意味づけを考える上で、多くの示唆を受けた。本稿でとりあげている礼実践の「相互規制」的事象は、神矢氏が扱う六朝の家礼とこれに対する清議とは異なり、まったくの自主礼制として行われており、官品・学位・家格などに影響を及ぼすものではない。国家的秩序の枠外にあって、実質的制裁という動機づけが無いにもかかわらず——というより、むしろ「無いからこそ」——、もっぱらに道徳的卓越性に威信をかける在野の士大夫

このような「相互規制」が生じる起点として、そもそも、実践の当事者が、知友や広く士大夫社会に対して検証・承認を要請することもまた「相互性」の一環に含めて考える。以下、本論では、立継・喪葬という家族領域の礼制の実践をめぐる、『思子亭卷』の一件に類似した清代初期¹⁵の事案をとりあげ、礼実践の妥当性の検証が相互的事象としてどのように行われているか、また、「礼の原則」とその担い手の役回りがどうであるかを検討する。

本論部の各章ではそれぞれ、汪琬の夭折した長子のための立継と、王弘撰の家における「父の妾で子を産まなかった女性」のための服喪をめぐる議論をそれぞれとりあげる。実践の当事者、それに規諫・弁護の役回りを持って登場する人物は、『思子亭卷』の一件の面々と重なるか、あるいは関係の深い知名の人士たちばかりであって、いずれも、一般には、「礼法之士」と目されている人々である。ただし、汪琬・王弘撰いずれの事例においても、「礼の原則にうるさい論者たちが、相互の礼実践を点検し、逸脱を厳しく規制している」というのとは異なる様相が見出せるであろう。

『思子亭卷』の一件を含めて、本稿でとりあげる諸々の事案においては、知友の実践を、原則に照らして咎め立てた人物が、一旦、実践の当事者にまわった時には原則からの逸脱を押し通そうとするという例が見られる。こうした事案に特に注目するのは、別段、当該の人物が一貫性を欠くことを皮肉に指摘しようとしたことではない。士大夫たちが、ある時は実践の当事者として、ある時は検証・弁護を行なう側の立場として、相互に立場を入れ替えしつつ、礼秩序の維持を計っている様相を浮かび上がらせようとしたことである。

第一章 汪琬の立継問題における「相互規制」的事象

第一節 汪琬「与従弟論立後書」における兄弟間立後の説明

汪琬の経学に関する著述の中で、礼の占める割合は高い。喪礼についての汪琬の著述を繙くと、彼が古礼を対象に考証するだけでなく、歴代喪制の変遷を整理・考察している点が目をひき、その成果は、通考体の礼書である徐乾学『読礼通考』に多く取り入れられている。顧炎武（万曆四一〔1613〕年生。江蘇崑山）は、汪琬の『古今五服考異』を称賛して、これとは異なる形式での服制の著述を提案し、あわせて、自身の「与友人論父在為母齊衰期書」一篇を書簡に付して送っている¹⁶。

喪礼と密接に関わる立継についても、汪琬は、複数の論説・書簡を著した。「論為兄後」「為外祖後」「為

たちは、模範的な家礼実践への志向を内発させている。国家的身分とこれに対応した公定の礼制よりも、その外縁部においてこそ、礼実践への熱意が強く発揮されるという事象は、宋代における家礼の編纂・実践の動向において顕著に見られるところである。

¹⁵ 清初期における「礼治」志向について、王汎森 [2014] 「清初「礼治社会」思想的形成」があり、理念の次元での「礼治」宣揚だけでなく、簡便な通俗礼書による教化や、喪葬における俗礼改革の動向など具体的な礼実践を含めて網羅的に論じる。清初期における士大夫の父子・兄弟・夫妻（夫と妾、妻と妾関係も含む）家族倫理をめぐる言説を、具体的な家族関係や事件を題材に分析した研究として、趙園 [2015] を参照。呂妙芬 [2005] は、顔元の家礼実践をその家族事情に即して扱っており、顔元の夭折した子への礼に言及がある。

¹⁶ 顧炎武『蒋山僊稿』卷二「答汪苕文書（二）」。汪琬が、計東との間で「朝聞道」（『論語』里仁）にいう「道」の内実をめぐる議論した書簡も（『鈍翁前後類稿』卷一九「与許甫草論道書」）、『古今五服考異』と並んで、顧炎武から高く評価されている。『蒋山僊稿』卷二「答汪苕文（一）」を参照。

未娶者後」(『鈍翁前後類稿』卷三七「族譜雜論三則」)はいずれも、汪琬が属する長洲汪氏の立継、それも原則を外れた立継の事例について、それが許容されることを説明している。本章が焦点をあてる「与従弟論立後書」三篇では、自身に先だった長子の立継が論じられており、ここでもまた「族譜雜論三則」と同様に、原則を外れる立継のための弁明が縷々説かれる。

汪琬は、康熙十三年に、嫡長の筠に先立たれてしまう。計東の子準とは異なり、汪筠は未成年死没者ではないが(享年三十二歳)、後嗣はもうけていなかった。汪琬の男子には、この時点では、筠の他に庶出の蘭と穀がおり¹⁷、筠の後には、同宗から筠の子世代に位置する族人を迎えることはせず、幼弟の穀を「穀詒」に改名して、兄筠の後に立てた¹⁸。これは、明らかに、昭穆相当の原則に抵触する立後である。汪琬が、こうした措置をとるのは、おそらく自身が属する長洲汪氏における次のような実例をふまえてのことであった。汪琬の曾祖父禧から分岐した三房のうち、長房の長子度(禧の孫、起龍の子)が子のないまま没しており、その同母弟の永瑞が、自身の庶子である万祚を兄度の後に立てている。ただし、この件では、汪度の立継は、当初から順当に昭穆相当の続柄での立継として処置されたわけではない。汪永瑞は父起龍の命によって、一旦、兄である度の継嗣となって嫂に育てられており、長じてから後に、自身の子万祚を汪度の後としたのであった¹⁹。

このように、汪琬の眼前には、「兄弟の間柄での暫定的な立後」→「弟が子をもうけた時点で兄の後とし、兄弟間での立後を解消」という非常措置が、汪氏一族の先例として存在していた。汪琬は、亡子筠の立継について、「蘭・穀詒が結婚して子をもうけるのを待つ」と明言しており、長子汪筠の後に、庶子の穀詒を立てたのが、将来的には順当な昭穆相当者間での継承関係に切り替えることを予定しての暫定の措置であったことは間違いない。「穀」から「穀詒」への改名も汪永瑞(唐→永瑞)の先例に倣って、世代関係を乱したことを反映させたのであろう。

もともと、将来的に解消することが想定されているとはいえ、さしあたりは、兄弟の間柄にあつて過継養子の関係を設定するというのが、原則に反していることは明白である。汪琬の従弟は、汪琬がとった措置に異議を唱え、生後数か月になる自分の孫を筠の後嗣とすることを主張した。この段階に至って、汪琬が従弟に反論すべく筆を執ったのが、「与従弟論立後書」三通である。

汪琬は、立後が本来、「門戸を持し、生者に事え、死者の肉体と靈魂を礼によって送る」のを趣旨とする制度であり、生まれて間もない幼児ではこうした責務を果たしえないことを理由に、従弟の申し出を謝絶する(「与従弟論立後書一」)。汪琬の謝絶は、あるいは、従弟の強いての申し出に、財産を侵奪せんとする気配を感知してのことかもしれない。汪琬の弟珮はやがて後嗣のないままに亡くなり、兄朱(擗九)の子涵質を後に立てたが、涵質は財産の半分を売りはらったあげくに結局、実父学朱に後嗣がいなくなったからといって帰宗してしまった²⁰。期親間の立継でこの有様であるから、総麻親の入継者に、真率の情愛を期待し

¹⁷ 汪琬の男子については、『鈍翁統稿』卷五五「族譜図・開于府君下一支図」と、陳廷敬撰「翰林編修汪鈍翁墓誌銘」との間で、人数・名前が食い違う。前者に見える「徵蘭」と、後者に見える「穉(監生)」が対応するか。

¹⁸ 「穀」から「穀詒」への改名は、汪筠の霊前に報告されている。『鈍翁前後類稿』卷四九「告亡男筠文」。

¹⁹ 汪永瑞は、元来、「唐」が諱であったが、兄の後となった時に、世代関係を崩すことから「永瑞」に改名した。汪度のための立継の経緯については、『鈍翁前後類稿』卷二七「族譜後序」、同卷三七「族譜雜論三則・為兄後」、『鈍翁統稿』卷五五「族譜・研山公長房伯雨府君下一支図」。

²⁰ 汪琬「亡弟南賈墓誌銘」(『鈍翁前後類稿』卷四五)。汪琬は、将来的には、自身の庶子である景蘇を汪珮の後嗣に立て

えないことは当然であろう。今さしあたって「財産侵奪云々」の邪推を棚上げにするならば、礼実践における「相互規制」の状況としては、汪琬が当事者として原則を逸脱した立継を行い、従弟が、「兄弟不相為後」という礼の原則に照らして規諫してくれたことになる²¹。汪琬も、表向きは、自身が「請教」し、従弟が「面相規諫」する（べき）状況として書簡中の言葉を選んで²²。

汪琬が漸りをいれたにもかかわらず、従弟はさらに、「兄弟不相為後」という礼・法の原則を言い立てて食い下がってくる。汪琬は、「孔子は射礼から為人後者を締め出した」（『礼記』射義）との故事を引きつつ、「今日の立継は往往にして財産を争うものだ」と従弟を牽制し、その上で、汪筠と穀詒の間での立後の内実を説明して理解を求める。いわく、「穀詒を兄筠の後に立てた」とはいつても、筠の寡婦に穀詒を養育するための経済的負担は求めず、穀詒には筠の財産も継がせず、また喪礼に際して「子」を名乗らないようにさせている。このように、正規の「後と為る」とは種々の区別をつけて、あくまで非常の措置として、兄弟間での立後を行っているのであり、どうか了解されたい、と²³。

「どうか事情を呑み込んでいただいて」と理解を求めながら、汪琬は、また一方で、経義に照らして兄弟間での立後が絶対に不可というわけでもないことを説く。汪琬が、論拠として持ち込むのは、北宋の劉敞の

ることを考えており、その場合も、すでに汪涵質が瀕から相続した「薄産百畝」については争うことなく、涵質に譲るように指示し、財産争いに至ることのないよう戒めている。『鈍翁前後類稿』卷三七「族譜雜論三則・為未聚者後」、「兄弟争産、微独吾目不瞑、即吾族亦当屏景蘇勿与齒也、戒之、戒之。」

²¹ 従弟はもう一点、「庶出之子不可為後」を原則として掲げて汪穀詒を後嗣に立てることの非礼を説いたが、これは根拠を欠いた、原則ならぬ原則であり、汪琬がやすやすと論破して、「敢問足下、此載於何書、出於何王之典也。……顧舍『儀礼』『会典』不信、而信道塗之口、里俗不根之言哉」とたたみかけている（『鈍翁前後類稿』卷二二「与従弟論立後書三」）。

²² 「あなたは、「兄弟不相為後」を盛んに言い立てて、あれこれおっしゃっていますが、私の日頃の考えとよく合致するものです。わたしの遺言状ができて、当時、ざっと書いた段階で、あなたに助言を求めました。納得しないところがあったのなら、どうして面と向かって規諫されないで、このようにあれこれおっしゃるのでしょうか」（『鈍翁前後類稿』卷二二「与論従弟立後書二」、「聞足下盛称「兄弟不相為後」、嘖嘖有言、与僕平时所见最合。僕予属具在、当时草稿纔定、即以請教足下、如有未安、足下何不面相規諫、而為此嘖嘖也。」）

²³ 「聞きますところでは、古の人の後となった者は、射礼に参加することができなかったとのことであり（『礼記』射義）、人として生まれてこれ以上の不幸はないものだとして深く感じ入りました。ところが近頃のならないとして、立嗣を原因として互いに罵り争うありさまで、それは、仁人孝子の心から発して、宗法の遺意に思いをいたし、亡くなった人の祭祀がおろそかにされるのを心配してのことではありません。単に土地を利益と見做し、貨財を手に入れようとしてのことなのです。私は遺言状の中で、「穀詒の飲食・衣服と将来の結婚については、兄嫁（筠の寡婦）に負担をかけないようにする」としており、寡婦に養育を求めるものではありません。「兄嫁の私財に手を出すのは許さない」「わたしの現在の田宅は、蘭と穀詒とに均分させる」というのは、長兄の遺産を承けさせないということです。さらに、喪を報せる門前の掲示をしたためるのに、「孤子」の語を用いてはいません。人の後となりながら、養育を求めないとか、遺産を承けないとか、「孤子」と称しないというのは、普通は無いものです。わたしは、祭告の文において、「權」字で辞をつらねています。新婦（筠の寡婦）が嘆き悲しんで健康を損ねるのではと心配し、さしあたり、（後を立てることで）一時の慰めとし、老人であるわたしに代わって（後とした穀詒に）喪を主らせようとしたのです。」（『鈍翁前後類稿』卷二二「与論従弟立後書二」、「僕聞之、古之為人後者、不得与於射、嘗深歎人生之不幸、至於此極、而近世習俗、輒縁立嗣相諍鬪、此非有仁人孝子之心、深念宗法之遺、而懼亡者之忽諸不祀也。不過曰利其土田耳、罔其財耳。今僕予属之中、一則曰「詒飲食・衣服及将来婚娶、不得有累長媳、是未嘗使寡嫂無鞠也。一則曰「不得覬覦長嫂私蓄、一則曰「吾見在田宅、仍繫蘭・詒均分、是未嘗使承長兄遺產也。又擬於門狀之前、不列「孤子」一行。嗟乎、有為人後而不遯無鞠者乎。有為人後而不承遺產者乎。又有為人後而不称孤子者乎。僕於祭告之文、以「權」字措辞。權之云者、可彼・可此、邈迤未定之詞也。蓋恐新婦之哭泣傷生、而姑以此慰其目前、且以代老人暫守亡兒主重耳。」）

「為兄後議」（『公是集』卷四一、呂祖謙『宋文鑑』卷一〇五）に展開される継承論である²⁴。

劉原父（敞）の言う所によれば、『春秋』の義に常と変とがある。後を取る場合に、兄弟から後を取ることができないというのは『常』である。兄弟から取ったのであれば、その礼を正して、子が父を継いだ場合と同様に扱ふ、というのが『変』である。僖公は兄の立場で弟（閔公）を継ぎ、『春秋』はこれを『子』としている。いわゆる『常は常に用い、変は変に用いる』というものであるとのことです。今、わたしは、「変」とは言わないで「權」とし、しかも遺言状には、「蘭・穀詒が結婚して子をもうけるのを待つ」としています。言うところは明白、心境としてははなはだ苦しいものです。世代の序列を乱し、父子の情を失うというのは、決して行いうるものではありません。どうして世間のいいかげんな者が言を左右にし、祖霊を欺いて（不法な過継によって他人に）売り飛ばすような行いにならったりしましょう。（汪琬『鈍翁前後類稿』卷二二「与從弟論立後書二」）²⁵

汪琬は、計東が亡子準のために編んだ『思子亭卷』のうちでは、厳しい原則論者として立ち現れていた。その汪琬が、いま亡子筭の立継にあたっては、兄弟間での立継を父子間での立継に準える措置を、「權」であるからと弁明し、「其心亦滋苦矣」と自らの苦衷に理解を求める側にまわっている。

家領域での礼実践が滞り社会性を考慮に入れるとするなら、汪琬のこうした弁明は、一件の利害関係者である従弟のみに向けられているだけではないように思われる。毛奇齡（西河。天啓三〔1623〕年生。浙江蕭山）は、汪琬を悪しき実例として名指ししながら、「公然と、昭穆相当以外の間柄での立継を行い、問答体の弁論を著して、名人・学士の前で争って見せている」と評しており²⁶、こうした論評は、汪琬の論説・書簡が、士大夫社会に対して、変則的な礼実践を公示する意味を持ったことを示唆する。「与從弟論立後書」三篇を、あえて文集に収録し公示した時点で、汪琬は、知友に限らず広い範囲の人士に対し、兄弟立後という自家の非常措置について、点検と承認を要請したと受け止めることができよう。

汪琬が、一門の事案を例にとりて著した立継論は、現に士大夫の注意を引き、礼の原則に照らした検討が加えられた。汪琬の「為外祖後」一篇は、汪氏の族人である璉（後名漢汪、字は広之）が、外祖父である毛

²⁴ 汪琬は、自家の立継問題と無関係に『春秋』を取り上げた論説では、実質的に、劉敞「為兄後議」を論駁してしまっている。『春秋公羊伝』成公十五年「仲嬰齊卒」条について、何休『解詁』は、『春秋』経が、『仲嬰齊』と表記しているのは、公孫嬰齊が兄である公孫帰父の後となって、『仲嬰齊』と改めたことへの譏意がある」と解する。劉敞は、兄弟立後を可とする立場から、この何休説を批判して、「もし、兄弟立後の結果として『仲嬰齊』になったことに対する譏意があるなら、『春秋』の書法としては、変更後の『仲嬰齊』ではなく、あえて元来のままに『公孫嬰齊』と表記して譏意を寓するはずだ」と論じた。汪琬は、何休説を支持して、「なぜ、変更後の『仲嬰齊』でそのまま表記しているかといえば、昭穆の序を乱し、父子の親を失っていることは、直書すべし其絶するまでもなく自明にその非がわかるからだ」と論じている（『鈍翁前後類稿』卷一五「春秋雜義十二則・仲嬰齊卒」）。

²⁵ 「劉原父曰『春秋』之義有常、有變。取後者不得取兄弟、常也。既已取兄弟矣、則正其礼、使從子例、變也。僖公以兄繼弟、『春秋』謂之子。嬰齊以弟繼兄、『春秋』亦謂之子、所謂常用於常、變用於變者也。今僕不敢曰變、而曰權、且著諸予属曰「以俟蘭・詒婚娶、生子」、則其説已明、而其心亦滋苦矣。乱昭穆之序、失父子之親、僕決不忍為也。僕豈效世俗無賴子姓、言語出入、欺鬼神、売祖父者哉。」

²⁶ 「「父を祖とし、兄を父とする」の説が出てからというもの、両漢・魏・晋・唐・宋・元・明から今に至るまで、一人として乗り出して正す者が出ず、結果、呉中の習俗では、弟が兄を父と呼び、父が子を孫と呼び、天常を絶滅し、倫紀を紊乱し、公然とこれをやってみせ、譜系を刊行し、しかも主客の問答を著して、見識ある人、学者の目に争論をさらして見せるに至っている（注、『長洲汪氏集』に見える。）」（毛奇齡『経問』卷四、第五条王錫問「以王父之字為氏非是」、「然而以父為祖、以兄為父、是説一出、而歷兩漢・魏・晋・唐・宋・元・明以迄于今、並無一人焉起而正之、以致呉中習俗、弟呼兄為父、父呼子為孫、蔑絶天常、瀆乱倫紀。公然見諸行事、勒為譜系、且著為主客辨論、相争于名人学士之前（見『長洲汪氏集』。）」

氏（具茨）の後となり、その後で、汪氏に帰宗した案件に即して論じられている²⁷。当該毛氏の一員とおもわれる毛今鳳は、師である顧炎武に対して、この「為外祖後」一篇について意見を求めており、顧炎武は、留保はつけながらも、汪琬の所論に「頗合於理」との是認を与えている²⁸。では、汪琬が自家の立継を論じた「与従弟論立後書」は、時の「名人・学士」によっていかなる吟味を受けたのか。

第2節 閻若璩による汪琬「与従弟論立後書」への批判

期待どおりというべきか、汪琬「与従弟論立後書」の立継論は、従弟から「兄弟不相為後」という原則に照らしての規諫を蒙るにとどまらず、時の「名人・学士」に相当する人物から、検証を受けている。汪琬にとって不幸なことに、検証に乗り出したのは、汪琬への学問上の対抗意識をあらわにする閻若璩（潜邱。崇禎九〔1636〕年生。山西太原）であった²⁹。閻若璩は、江園から「汪琬が長子筠のために行った立継は礼に照らして妥当なのか？」と質問されたのに答えて、「与従弟論立後書」の難点を指摘する。

お目にかかった際に、「鈍翁（汪琬）は長子筠の卒した後、幼子穀貽を後とし、これを『権』だと言っているが、この説は礼にかなっているのか？」とのご質問をいただきました。私が思いますに、鈍翁は礼学に長じ、自身は士人であります。死者を思って心乱れている時に、情のおもむくままに礼を冒瀆すべきではありません。世人がすることというのは、必ず拠り所とする材料があります。いま、何に拠っているかと言えば、『宋文鑑』所収の劉原父「為兄後」一篇を拠り所としているのでしょうか。帰って鈍翁の文を取って読んでみますと、やはり、「与従弟論立後書」があり、劉原父の議が、『春秋』の議に、常と変があり……（略）……とするのを引用しています。『春秋』でも、こと公羊家には特異な説が多いのですが、ひとまずそれは措いておきます。僖公元年の伝に、「これ（閔公にとっての僖公）は子でないのに、『子』と称しているのはどういうわけか。君臣と父子とは標記の原則を同一とする（臣子一例）からだ」とあります。考えますに、僖公は閔公にとって庶兄ではありますが、北面して閔公の臣となりました。礼の定めるところ、諸侯は、おじ・兄弟を臣下とします。（よって、兄弟間にも君臣関係が成立し、兄が弟を継ぐのは、臣が君を継ぐことになり、）臣が君を継ぐというのは、子が父を継ぐのと同様であり、その服は斬衰です。そのために、伝は「臣子一例」と称しているのです。鈍翁とはいえば、諸侯ではないではありませんか。（閻若璩『潜邱劄記』卷六「与江辰六書」）³⁰

²⁷ 『鈍翁前後類稿』卷三七「族譜雜論三則・為外祖後」、『鈍翁統稿』卷五五「蘇州汪氏族譜・研山公次房來虞府君下一支」附見「次馮公下另一支」。

²⁸ 顧炎武『蔣山僊稿』卷一「答門人毛景岩」。汪琬は、外祖父の後嗣となって財産を相続しておきながら結局、帰宗したことが周囲から問題視されており、汪琬は「為外祖後」の末尾でこの行いについても弁明をはかっている。顧炎武が、「一篇之蛇足」と評するのはこの点である。

²⁹ 兄弟立後をめぐる汪琬・毛奇齡・閻若璩らの所論は、袁枚「以庶子為長子後五家駁議」（『隨園隨筆』卷一四）が列挙するが、文字通り羅列であって、相互の脈絡は明らかでない。汪琬と閻若璩との交友と対抗関係については、蔣秋華〔2005〕が詳細であり、汪琬の立後問題については「四・置後之弁」章で、劉敞「為兄後議」の参照も含めて経緯が明らかにされている。蔣氏論考は、「与従弟論立後書」と「為後或問」との立継論の相違を区別せずに一括して扱っているが、閻若璩が批判の対象としているのは、「与従弟論立後書」の中身に限られる。

³⁰ 「承面問鈍翁以長子筠卒、以幼子穀貽為之後、名之曰権。是説也、於礼安乎否乎。弟以鈍翁長于礼学、而又身為士夫、不応当哀悼荒惑之余、任情贖礼。若世俗人所為者、其亦必有所恃乎。曷恃爾。殆恃『宋文鑑』劉原父「為兄後」一議乎。及

汪琬が、兄弟間での立後を正当化するために引き合いに出す劉敞「為兄後議」とは、君主身分に固有の継承原理に照らして例外措置を正当化するという趣旨の議論であった。劉敞が考えるところでは、兄弟間で父子関係の擬制が可能になるのは、あくまで先君と後君との間に存する君臣関係（一方が先んじて即位した時点で成立する）を媒介としてのことであり、劉敞の意図に沿うかぎりには、閻若璩の指摘するとおり、天子・諸侯ならぬ汪琬の身にあっては、「為兄後議」の継承原理は適用できないはずである。

もっとも、劉敞は、魯の東門氏における帰父・嬰齊兄弟の継承に即して（『春秋公羊伝』成公十五年「仲嬰齊卒」条）、つまり、大夫身分の継承を例にとりて、兄弟間での立継を論じており、「為兄後議」に説かれる継承原理は、天子・諸侯以外に援用される余地を残していた。閻若璩は、この点についても抜き取りなく、封建の世と郡県の世との条件の相違を論じて、「為兄後議」の援用を封じる。閻若璩のいうところを敷衍すると次のような趣旨となる。いにしへの卿大夫は、今日の大夫とは異なって、土地を世襲し、「君」として斬衰服の対象となり、尊降原理が適用されていた。よって、古代の大夫についていえば、兄弟間での伝爵関係に即して、天子・諸侯と同様に、「臣子一例」が成立する余地もあった。だが、当今の大夫は、古代の大夫を「君」たらしめていた条件を失っており、尊降服も行われてはいない。官僚資格を保有する汪琬は、一応は大夫に類比しうる立場ではあっても、その内実とは異っており、まして汪琬の長子筠となれば、一介の士庶人に過ぎず、その立継に、君主身分と「封建制のもとでの」大夫を対象とする「為兄後議」の継承原理を援用する余地はない、と³¹。言うなれば、今日の士大夫の立継に、劉敞「為兄後議」の継承原理を持ち込むのは、時代錯誤であり、かつ僭上の沙汰なのであった。

計東『思子亭卷』の一件における弁護者たちが「情」を口々に言い立てたように、礼の実践にあたって、心情・事情を酌んでの裁量が許容されることは、共通了解のはずである。となれば、汪琬のいう「権」としての「兄弟の間柄での立後」は、情を酌んでの措置であるからには容認されそうにも思われる。閻若璩は、この点に関しても言い逃れの道を塞ぎにかかり、「何はおいても、父子・宗祧に関わることがらだけは、権を持ち出してはならないのだ」と決めつける³²。『思子亭卷』の一件では、計東の「過情」を退けて、力強く

帰取其稿読之、果有「与従弟論立後書」、載劉原父之議曰「……（略）……」。『春秋』唯公羊家多異説、姑勿論。即以其僖公元年伝「此非子也、其称子何、臣子一例也」。蓋僖公於閻黜庶兄、実北面為臣、礼諸侯臣諸父兄弟以臣之、継君猶子之継父、其服皆斬、故伝称「臣子一例」。今鈍翁、非諸侯也。」

³¹ 「それでも、弁解の余地として、大夫である嬰齊の一件がありますが、今日の大夫はいにしへの大夫ではありません。いにしへ、天子・諸侯と卿大夫の土地を保有する者はすべて「君」といいました。『儀礼』喪服伝に、「君は至尊であり、斬衰服の対象となる。大夫は尊であるので、同父兄弟の服を降して大功におさえる」とあります。後世、この礼は行われず、劉敞は牛弘による降服復活の提言に論駁して、「古のつかえる者は、宗子一人であるため、先王は適子に特別な地位を与えたのである。今の仕える者は、能力に応じて登用し、適子であるか庶子であるかを区別しておらず、いにしへとは異なっている。（当今の適子のために）降服を行う意味はない」（『隋書』儒林伝）と述べています。これにもとづいて言えば、鈍翁に子がいなかったとしても、弟を後とすることはできませんし、ましてや、鈍翁の子の筠は一介の士庶人に過ぎないではありませんか。古の大夫の例を引き合いに出すわけにはいかないでしょう。」（閻若璩『潜邱劄記』卷六「与江辰六書」、然猶可誘者曰「有嬰齊大夫之例在。然今之大夫、非古之大夫也。古、天子・諸侯及卿大夫有地者、皆曰「君」、喪服伝「君、至尊也、為之斬。故大夫尊、得以降其親兄弟之服、止大功」。後世此礼不行、而劉敞矯牛弘降服之議曰「古之仕者、唯宗子一人。由是先王重適、今之仕者位以才升、不限適庶、与古既異、何降之有旨哉」。其由此推言之、縱鈍翁無子、猶不得以弟為之後、而况鈍翁之子筠不過一士庶人耳。而敢援古大夫之例乎。）」

³² 「鈍翁は、『とにかく権なのです』と言っているのではないかとさらに弁護するむきもあるかもしれませんが。考えますに、天下に「権」として処理してはならないのは何かと申しますと、倫常のうちでは父子に関わること、礼では祖先祭祀に関わることが、天経地義の拠り所であって、権を口実にしてはいけない事柄なのです。」（閻若璩『潜邱劄記』卷六「与江辰六

礼の原則の遵守を唱えた汪琬が、いま、自身の長子の立継においては、閻若璩によって「任情贖礼」と断じられ、「権」としての弁明も塞がれてしまった。

閻若璩の他には、毛奇齡も、先に見たように、『長洲汪氏集』を名指して批判している。汪琬「与従弟論立後書二」に類した立継論というのは、毛奇齡の継承解釈においては、批判の主要な標的である。毛奇齡は、自身の経学綱領文（『西河経集』凡例）の中で、「経伝の誤りが原因で、別の経伝の解釈を誤る」（「因果経誤以誤経」）の一事例に、「仲嬰齊卒」条の解釈を挙げ、その誤解の悪影響として、「吳中習俗」において、昭穆相当者の間柄以外での立継が常態化していることを指摘する³³。ただし、毛奇齡が批判の前提としている彼自身の「仲嬰齊卒」条解釈は、独自色が強く、この点、閻若璩の常識論の方が、端的に汪琬「与従弟論立後書」の難点を突いているように見受けられる。

実情としては、士大夫を当事者とする立継において、原則からの逸脱——典型的には未成年死没者のための立継と世代関係が測当ではない立継——を言いくるめてしまう態の議論は、汪琬「与従弟論立後書」に限られず、そうした類型の議論において、経伝記載の礼が原義として纏わりつかせている身分面での制約を曖昧化させるのは、解釈上の手だての一つであった。顧炎武は、殤後不立継の原則に反して自身の殤子のために後嗣を立てようと考え、王錫闡（崇禎元〔1628〕年生。江蘇吳江）にこれを諫止されると、「為殤後者、以其服服之」（『礼記』喪服小記）の解釈論によって押し通そうとした³⁴。王錫闡は、経文の解釈としては顧炎武説が成立することを認めはしたものの、この経文から引き出される準則は、顧炎武の殤子のための立継には適用できないことを改めて指摘して、顧炎武に殤子のための立継を断念させた。顧炎武は、結局、殤後立継ではなく、隔代での立継という形をとって自身の後嗣を立てるに至っている。もともと、「若以弟継兄、以孫継祖、而竟易為父子、於常理殊不合」³⁵と説かれるとおり、兄弟間での立後に同じく、隔代での立後もまた、世代関係を乱してしまう点では非礼の措置であることには変わりはない。そこで、今度は、顧炎武の姻戚である徐乾学（崇禎四〔1631〕年生。江蘇崑山）が、「立孫議」を著して、隔代立継が許容されることを論じた。徐乾学は、「有国者之継世与士大夫之承家、其理則一而已矣」「人之同情」といった具合に、継承の法理と人情との超身分性を前面に押し出し、さらには、古礼の応用的解釈から、歴史上の先例の引照に至る

書、「或又為之解曰「鈍翁固云権爾、権爾。窃以天下何事不可権、而唯倫関父子、事涉宗祧、天経地義之所在、有必不可以権為辞者。」

³³ 「（毛先生が、経学の心得を説かれたうちの一つには）「経文の誤りにもとづいて、さらに経文を誤解してはならない」という。これは、経文が誤っていることから、経文を誤ってしまうことを指す。例えば、……（中略）……『公羊伝』は、誤って、「いにしえ、祖父の字をとって氏とした」としているが、国僑・駟夏・季氏・叔孫は父の字をとって氏としていないではないか。「祖父の字を氏とした」と誤解したことで、「東門襄仲の子が、『仲嬰齊』と称するのは、父を祖父とし、兄を父とし、「仲」を氏としたからだ」と思いこんでしまった。結果、今日に至るまで、吳中の習俗では、世代関係を乱して継承することが広く行われている。」（『西河経集』凡例、「又曰「勿因経誤以誤経。経誤、誤経。如……公羊誤云「古以王父之字為氏、不識国僑・駟夏・季氏・叔孫之氏父字、遂疑東門襄仲之子称仲嬰齊、必以父為祖、而以兄為父、故得氏仲、致吳中習俗至今多乱倫相継之事。」）

³⁴ 未成年死没者の立継は、宗子か否かなどの条件によってまぎれる余地はあるが、原則的には非礼とされる。金之俊は、十七歳の男子を亡くした時、悲痛に暮れ、特に立継しようとしたが、後世の非議を懸念せざるを得なかった。折しも、彼が目にしたのは計東「思子亭記」であり、「我兩人同病相隣有如是乎」と感じ入るだけでなく、思子亭の建造を引き合いにして自身の殤子の立継も許容されるはずだ、と意を強くしている（『金文通公集』巻一〇「題計甫草思子亭記」）。

³⁵ 王弘撰『山志』初集巻四「立後」。

まであらゆる手を尽くして、見事なご都合論をひねり出している³⁶。

それぞれの立継問題において、原則から外れた立継とその説明づけを、顧炎武は知友に伝え、汪琬は著述を通じて公示しており、そこには、礼実践を裁量的に行うにあたっての、士大夫社会に対する点検・承認の要請を読み取ることができよう³⁷。こうした要請への反応として、周囲の士大夫たちからの反応としては、実践当事者の不十分な説明——心情を言い募る態の粗い議論や、瑕疵のある解釈論——のために、巧みに彌縫を施してくれることも、場合によっては期待できた。実際、顧炎武の立継をめぐる一件は、当事者を顧炎武、点検・諫止役を王錫闡、弁護・調停役を徐乾学としてごく調和的な様相で、なおかつ見る者に、関係者たちの交誼と学識を印象づけつつ相互の規制が行われていた。また、立継問題ではないものの、『思子亭卷』の件では、計東のために汪琬がまずは点検・諫止役をつとめ、汪琬の規諫を前にして、魏禧らが次々と計東のための弁護役をかってでてくれていた。一方、汪琬の立継の一件は、まず族内での立継の争いという利害対立が垣間見えてしまっている点で調和的様相とは言い難いわけであるが、さらには、族外の知友からの規制も、学者間の対抗心を背景に、仮借ない批判として突きつけられてしまった³⁸。汪琬は、知友の弁護・調停を待つまでもなく、人情への訴えや古礼の変則的解釈といった論拠を、自前でよく取り揃えているのであるが、礼解釈の是非とは別の問題として、「過失相規、礼俗相交」の演出には失敗してしまっている。

最後に、「礼解釈の是非」の次元で、汪琬の「与従弟論立後書」をどう評価できるかを確認する。兄弟立後を、劉徹「為兄後議」を援用して説明づけるとするのは、閻若璩が批判するとおり、「為兄後議」の論旨に照らして無理がある。この点は動かし難いとして、さらに指摘できるのは、汪琬が直面していた状況においての対応策としては、「暫定的な兄弟立後」という措置があまりうまい便法ではない、ということである。この状況に際しては、強いて後嗣を立てずに礼・法の原則に合致させる方向で説明づけるのが常套的な方策であり、汪琬自身もまた、「与従弟論立後書」の段階から、常識論へと説明づけの修正をはかったふしが見られる。

「兄が無嗣のまま死没。弟には男子がいらないか、もしくは、一人の男子しかいない」という状況のもと、「疎族が、財産を目当てとして、兄の後に、自身や子・孫を入継させようとする」とは、立継紛争の典型である。この場合、裁定の権限を持つ兄弟の父が死没しているとなると処理が難しくなるが、兄弟の父（＝汪琬の立場）が存命であれば、こうした場合の「立継せよ」との介入は、古礼の原則論によって遮断することが可能であった。すなわち、兄弟の父の立場から、「為人後礼とは大宗の存続を趣旨とした制度であり、大宗でない自分の子は、為人後礼の原義に照らして立継の必然性はない。また、当代の律例に照らしても、『無後者に立後することを許す』とは言っても『立後するのが必須』などとは定めていない。仮に自身が大宗で

³⁶ 「立孫議」は徐乾学『惺園集』巻一三、同『読礼通考』巻五に収録。顧炎武の立継をめぐる一連の議論については、新田元規〔2016〕において論じた。なお、顧炎武と朱鶴齡とは交友があり、王錫闡を含めた三者はいずれも驚隱詩社の成員である。謝国楨〔1982〕「顧炎武与驚隱詩社」を参照。

³⁷ 郝敬（嘉靖三七〔1558〕年生）は、自身に先立った長子と次子のために立継しないことを決めるとき、その措置を「先祖禰」と「家衆・郷党・朋友・国人」とに通告している（『小山草』巻二「客問」）。

³⁸ 「仮借ない批判」といっても、六朝期の清議のように公的な身分の上げ下げに帰結する深刻なものではまったくなく、あくまで士大夫間の交友の一環としての——いわゆる「交悪」も広義の「交友」に含まれるとしてだが——「相互規制」であって、その点では、汪琬・閻若璩の一件も、顧炎武の立継をめぐる円満な「相互規制」と違わない。なお、閻若璩は、汪琬没後、その『堯峯文集』に目を通して、「頗有幽冥之中、負此良友之感」云々といっており、これは、閻若璩が批判した箇所を汪琬が改稿していることを指摘する——勝利宣言にひとしい——文脈でのことである（『替邱苴記』巻四）。

あっても、後嗣としては長子（兄）にかわって次子（弟）がいるのであるから長子の後嗣を立てる必要はない。次子（弟）に第二子以下が生まれたら、夭折した長子（兄）の後に立てるかもしれないが、いずれにしても、後事の処置はすべて父である自分に決定権がある」と撥ねつけることができる³⁹。こうした常套的な立継論に沿って立論すれば、汪琬が直面していた状況で、従弟からの「自分の子を汪筠の後嗣に入継させよう」という申し出を拒絶するには、強いて弟穀詒を兄筠の後に立てる必要はない。

汪琬には、「為後或問」『鈍翁前後類稿』卷三八）という問答体をとった論説があり、そこでも亡子筠の立継が論じられている。この、「為後或問」は、「与従弟論立後書」とは異なり、劉敞「為兄後議」は無論、「弟穀詒を兄筠の後に立てる」という措置も見当たらず、問者の言うところでは、「筠の子を立てるには、蘭・詒が子をもうけるのを待つ」というのが、汪琬のとった措置となっている。この「為後或問」において、汪琬は、問者の「筠の後を立てないでおくというのは礼なのか？ 律なのか？」という問いに対し、「礼に照らしていえば、本来は後を立てずに耐祭ですますべきところであって、後を立てるのは律に従ってのこと。律に照らしていえば、蘭・詒の子は適格。律は、後になってから立てるのが不可とも立嗣が必須だとも言っていない」と、礼・律の原則をたてにとった無難な議論で応じている⁴⁰。「天子・諸侯の継承原理を参照する」という無理筋の論を押し立てて強いて兄弟立後を行うまでもなく、礼の原則論こそが、眼前の紛争における自身の立場と順接することに、汪琬も想到したのではないか。この推測が正しいとするならば、汪琬は、弁護・調停役の助けをかりることなく、自ら礼解釈を修正し、立継の説明づけを礼の原則により近い位置に落着かせたといえよう。

第二章 王弘撰の服喪問題における「相互規制」的事象

第一節 「父の妾」のための服喪の原則的解釈

『山志』の著者王弘撰（無異。天啓二〔1624〕年生。陝西華陰）は、同時代における陝西地域を代表する学者として、李顥・李因篤と並び称される⁴¹。顧炎武は、康熙元（1632）年から翌年にかけて、山東・京師・山西を経て陝西に足を運んでおり、そのおりに、王弘撰と親交を結んでいる。王弘撰が、汪琬・閻若璩ら時の学者と多く知遇を得たのは、康熙十七年、博学鴻詞科に薦められて京師に赴いた折のことであり（結局、

³⁹ 汪琬と同様の状況のもと、為人後礼の原義から説き起こして、「古礼・国法いずれに照らしても立継は必須ではない」と説く立継論の典型には、田汝成『田叔禾集』卷七「立後論下」、郝敬『小山草』卷二「客問」があり、特に後者は、財産狙いでの入継を撥ねつけるところに眼目がある。

⁴⁰ 『鈍翁前後類稿』卷三八「為後或問」、「或問「吾子之立子筠後也、必嫁蘭・詒有子、果從礼乎？ 抑從律乎？」曰「於礼、當從祖耐食、不當置後。某蓋從律者也。律文有之、凡無子者、許以次第承繼、先儘同父周親。蘭・詒非筠之同父与。何以予知蘭・詒之必無子、而某之必無孫也。或問「蘭・詒尚幼、嫁其有子、得毋少遲矣乎」。曰「律有許立之例、無不許遲立与不立之例也。今吾先祖考之祭祀与子筠之喪葬不廢、而又無舉於律、是雖遲之以至蘭詒之有子、非過也。其何不可之有」。趙景達『汪堯峰先生年譜』康熙十三年条は、「告亡男筠文」と「為後或問」とをつなぎあわせて、「穀詒を暫定的に筠の後に建て、穀詒に子が生まれるのを待つことにした」とするが、このような貼り合わせを行うと、「告亡男筠文」「与従弟論立後書」と「為後或問」との立継説の相違がうやむやになってしまう。

⁴¹ 王弘撰の生平と顧炎武との交友については、趙麗生〔1986〕、井上進〔1994〕を参照。顧炎武はかつて傅山のすすめで、後嗣を得るために妾を置いたが、後日、健康を損ねて後悔するに至っており、張爾岐からも「豈有勸六十老人娶妾、而可以為君子者乎」とたしなめられている。王弘撰が妾を置こうとすると、顧炎武は自身の失敗を引き合いにして、これを規諫している。顧炎武「規友人納妾書」『亭林文集』卷六。

応試していない)、この時に結んだ交誼によって、文集『砥齋集』の序を汪琬から得ている⁴²。

博学鴻詞科の明くる康熙十八年、閻若璩は、父修齡(牛叟老人)の六十三歳を祝う寿序を、王弘撰に依頼した。この時、王弘撰が閻若璩から聞くところでは、修齡六十三歳の生誕を祝うのと日と同じくして(九月十日)、修齡の亡妻丁氏のための祭りを行なうという。丁夫人の忌日が九月六日であるにもかかわらず、閻修齡・若璩父子が、あえて修齡の生日の祝いにあわせて丁夫人を祭るとするのは、夫妻の和合ぶりに因んだ丁氏生前からのいきさつがあってのことである。

王弘撰は、閻若璩の依頼を引き受ける一方で、次のような疑義を呈する。生父の祝賀と亡母の追享を同時に行うというのは「哀楽並用」の原則に抵触し、あなたがご母堂のために「終身の喪」を行なうというなら忌日に行うのが筋ではないか、と。王弘撰は、閻若璩に問いただしただけではなく、父修齡に献じた寿序の中でも、ご子息には哀を遂げさせるのがよいのではと、さりげなく「哀楽並用」を諫めている⁴³。「年長者に宛てた祝賀の序文」という場において、王弘撰が憚りなく規諫していることからすると、『思子亭卷』の中で汪琬が計東の過情・過礼を咎めたことも、それほど異様な行いではなく、交情の表現の一環として許容される範囲におさまるのかもしれない。

王弘撰は、閻修齡の寿賀の一件では、「父の生誕祝いと母の供養とを同日に挙行する」ことの可否について閻若璩の行いに規制を加えたわけであるが、自身が礼実践の当事者となる局面においても、怠ることなく、みずから知友の顧炎武を確認を求めている。顧炎武のほかにも、一件にかかわるもう一人の友人は、王建常(仲復。萬曆四二[1614]年生。陝西朝邑)である⁴⁴。王建常の学については、王弘撰は、「ひたすら、考亭(朱熹)を模範として、没入して厳しくとりくみ、読書をするにも一字たりともおろそかにしない。身を律し、物事に応ずるにも、すべてが規矩にかなう」⁴⁵と評しており、以下の議論で、王建常が担う役回りは、この学風に相即するところがある。

王弘撰は、生後すぐ、再叔父(徵華先生)の後嗣となったが、四歳で徵華先生夫妻が相次いで没する。十三歳の時には、実父の之良とともに京師に赴いており、養父夫妻の没後は、おそらく実父のもとに戻っていたと思われる。徵華先生には、張氏という妾があり、先生夫妻が亡くなった当時、二十六歳であった。張氏は、以後、節を守って、二十五年にわたり徵華先生の母(=弘撰の従祖母)に仕えた。康熙十九年(1680)四月、張氏が八十一歳で亡くなると、王弘撰は彼女の守節ぶりに感じてみずから喪礼を行うことを望んだ。この時、王弘撰は自身で判断して済ますことなく、「父の妾」である張氏に服喪することの可否、あるいは

⁴² 汪琬「砥齋集序」(『鈍翁前後類稿』巻二六)は、崇禎末年の兵部尚書であった孫伝庭の伝(『砥齋集』巻五「孫督師伝」)をとりあげて、王弘撰の史才が「山史」の号に恥じないことを称える。

⁴³ 王弘撰『北行日札』「賀閻牛叟先生寿序」「与閻百詩」。閻修齡・若璩父子からは、『「丁夫人の追享を同時に挙行する」』とは六十一歳の祝いですで行ったことであり、六十三の祝いでもまた行なおうというのではない」との返答があり、王弘撰は、自身の勘違いだったとして詫言っている。なお、閻修齡六十一歳の祝賀に際して寿序を贈ったのは、魏禧(『魏叔子文集外篇』巻一一「閻再彭六十紱」)と李因篤(『受祺堂文集』巻三「閻再彭先生六袞並追饗丁孺人序」)であり、特に、李因篤が、生誕の祝賀と故人の追享を同時に行うことの説明につとめている。

⁴⁴ 王建常、字は仲復。陝西朝邑の人。天啓年間の刑部右侍郎王之寀のおい。之寀が宦官派との抗争により罪に服すると、建常の父がその追贓を負担し、建常が長じた頃には家は困窮していた。鼎革後は、諸生身分を捨てて隠棲し、教師を業としていた。『復齋余稿』は、『書經要義』等の著作とともに李明点校整理『王建常集』(西北大学出版社、関学文庫。2014年)に収録されている。王建常の生平・学術については、『王建常集』「前言」を参照。

⁴⁵ 『山志』初集巻三「王仲復」、「一以考亭為師、沉潜刻苦、読書一字不可輕放過。持躬如物、悉有矩。」

服喪するとして、その等級をどうすべきかを友人に諮った。顧炎武は、「輕服であれば問題なし、具体的には、五服よりもさらに等級を降した最略式の袒免で服するのがよい」と判断した。一方、この経緯を知った王建常は、袒免による略式の服喪さえ認めず、無服で済ませるのが筋であると王弘撰に告げ、あわせて、顧炎武に対しても自身の見解を伝えた。王建常の回答は即座には伝わらず、王弘撰は、結局、顧炎武の意見に従って袒免で服喪したのであった。

一連のやりとりにおいて、王建常が、自身の見解を王弘撰に伝えたのが、「復王山史書」(『復齋余稿』)、王建常説に対して、顧炎武が脇から応答したのが、「与王仲復書」(『亭林文集』卷四)、王建常が顧炎武に応答したのが、「復顧寧人書」(『復齋余稿』)である。そして、顧炎武が、王建常への応答をも加味して、自説を再び王弘撰に伝えたのが、「答王山史書」(『亭林文集』卷四、『蔣山備殘稿』では二通に分かれる)となる。この四通の書簡と、『山志』の「王仲復」項(初集卷三)における王弘撰の回顧によって、この経緯と議論の内容をうかがうことができる⁴⁶。この一件については、後に、包世臣(乾隆四〇〔1775〕年)が、顧炎武の礼解釈を批判する立場から論説を著し、これが契機となって、張履(乾隆五七〔1792〕年)と錢儀吉(乾隆四八〔1783〕年)がやはり詳細な検討を残しており、本稿は三者の議論を参照している⁴⁷。以下、王建常・顧炎武それぞれの所説の詳細を見る。

王建常は「復顧寧人書」で、王弘撰を「関中賢者」と称えた上で、「發乎情、不能止乎礼義、非賢者所為」と戒める⁴⁸。これは、王弘撰は張氏のためには無服で済ませるのが「礼義」だ、ということであり、顧炎武もまた、「復王山史書」において王建常の無服説を「尋常之見」と認めている。つまり、王建常と顧炎武は、「礼の原則に従えば無服」という点で認識をひとしくしていた。「父の妾」に対しては、原則(＝古礼や現行の礼制・法制)に従えば喪に服しえない、とは以下のような礼・法の規定によつてのことである。

『儀礼』喪服篇では、子から見た「父の妾」に相当する「母」のための喪として、「慈母」と「君子子為庶母慈己者」、それに「士為庶母」の三条が立てられており、等級はそれぞれ、齊衰三年、小功五月、緦麻三月に定められている⁴⁹。「慈母」とは、「庶子の生母(妾)が死没したのち、父が命じて、庶子と、その生母とは別の妾(特に子がいない者)との間に、母子と同様の関係を取り結ばせる」という状況での「母」である。これは、実の母子に準えられる関係であるため、喪服も実母に対するのと同様に重く設定されている。王弘撰はといえば、徴華先生の継子、すなわち嫡出の嗣子に相当する立場であり、そもそもが徴華先生の指示もないことから、王弘撰と張氏の間柄に、「慈母」条は適用しえない。「君子子為庶母慈己者」条が適用されるのは、「嫡出子と、その養育にあつた妾」との関係であり、この関係が成立するには、養育の事実がある場合に限られる。張履・錢儀吉の推測に従えば、王弘撰は、張氏との間に「慈己者」に相当するような

⁴⁶ 張穆『顧亭林先生年譜』卷四康熙十九年庚申条。この年、王弘撰は五十九歳、顧炎武は六十八歳。顧炎武は、康熙十八年から王弘撰のもとに身を寄せており、張氏の喪があつた十九年四月の翌月に一旦、出立している。

⁴⁷ 包世臣『小倦遊閣集』卷一八「書亭林答王山史与王仲復兩書後」(『齊民四術』卷四下に収録)、張履『積石文稿』卷四「顧亭林与王山史王仲復二書異議」、錢儀吉『衍石齋記事稿』卷二「与張積石書」。

⁴⁸ 『毛詩』大序「故變風發乎情、止乎礼義。發乎情、民之性也。止乎礼義、先王之沢也」に因む。

⁴⁹ 「子が母のために服する喪」は、実の母子か否か、子・母それぞれの嫡庶、父が存命であるか否か、養育関係の有無、母が嫡庶されたか否か等々、様々な条件に応じて等級が複雑に変ずる。礼解釈上における「母のための喪」については、神矢法子〔1994〕を参照。また、養母相当の母(「慈母」「乳母」など)のための喪の規定と歴代の議論については、顧炎武『日知録』卷五「慈母如母」条も整理を加える。

実質的な養育関係はなく、「君子子為庶母慈己者」もまた適用しえない。

總麻三月章「士為庶母」であれば、王弘撰と張氏の関係に適用することができるようにも思えるが、この条文は、通例、「士妾有子而為之總、無子則已」(『礼記』喪服小記)と関わらせて理解されるため、適用対象は狭められ、張氏に類した立場への適用は阻まれてしまう。「士妾有子而為之總、無子則已」一条と関わらせる、とは以下の次第である。喪服小記篇のこの条文が明示するのは、子が「父の妾」のためにする服ではなく、夫が妾のためにする服であるが、士身分の夫から見て、「有子である妾」(總麻)と「無子である妾」(無服)とに差別を設けているのであれば、「君之所不服、子亦不敢服也」(『儀礼』喪服伝)という原理に沿って、その子の立場からも、「有子である父の妾」と「無子である母の妾」との間に差別を設けるはずだ、と考えられる。解釈のこうした筋道によって、「庶母のために服する總麻三月の喪」にいう「庶母」とは、「子のある妾」に限るものと理解され、「妾」は子を産まない限りは、「母」としての名分を持ちえず、「庶母」を対象とした喪の適用外となるのであった。子が、「父の妾で無子の者」に対しては、「妾母」のために服する總麻三月よりも降すとなれば、おのずと無服ということになる。包世臣の推測するところでは、顧炎武が、王弘撰宛ての書簡中で、張氏を「諸母」と呼ぶのは、「お父君の妾」と呼ぶわけにもいかず、かといって、張氏は子が無いために、王弘撰にとつての「庶母」には当たらないからであった⁵⁰。

『儀礼』喪服ではなく、「時王の礼」である明朝・清朝の服制を基準にしても、「王弘撰は、張氏のために服喪する立場にはない」という結論に変わりはない。明朝の『孝慈録』は、洪武帝の意向に沿って、母のための服を『儀礼』喪服より重くし、「慈母」のために服する喪は斬衰三年に、嫡子・庶子が自分の生母ではない「庶母」のために服する喪は、古礼の總麻三月から大きく加増して齊衰杖期にそれぞれ定めている。ただし、『孝慈録』にいうところの「庶母」とは、古礼に同じく、あくまで「父の妾で子のある者」だと解されるのが通例であり、「無子の妾」である張氏はこれに含まれない。明制における「母のための喪」の全般的加増も、「母」ならぬ「父の妾」には及ばないのであった⁵¹。

現行の礼として、「時王の礼」に準ずる権威を持つ朱熹『家礼』はどうか。『家礼』は、『孝慈録』とは異なり母のための喪の加増をそもそも行っておらず、古礼どおりに、「父の妾で子のある者」の場合に、かうじて總麻三月服が認められる。「父の妾で子のない者」となれば、もちろん無服である。王建常が、王弘撰に宛てた書簡の中で掲げるのは、この『家礼』と明律、すなわち現行の礼・法であった。

「礼に明文のない礼」(『礼記』檀弓上「亡於礼者之礼」)についてご教示ありがとうございます。わたしは、礼に通じた者というわけではありません。しかし、聞く所では、『家礼』では、「父の妾で子のある者は、本義としては總麻に服す」とあり、嫡子と衆子は、いずれも(父の妾で子のある者に)齊

⁵⁰ 包世臣『小倦遊閣集』卷一八「書亭林答王山史与王仲復兩書後」、「亭林於此、名以父妾、則心実不安、名以庶母、則衰期有令、故變其文、曰「諸母。」

⁵¹ 『孝慈録』斬衰三年章「為慈母(注。母卒父命他妾養己者)、齊衰杖期章「嫡子・衆子為庶母(注。謂父之妾)」。『孝慈録』の「嫡子衆子為庶母」条では、「謂父之妾」と注するのみだが、『明律』卷頭の「三父八母服図」では、「謂父妾有子者」と明記され、「有子の妾」に特定されている。『清通礼』卷五〇「凶礼・成服」(品官以下通用)、「嫡子・衆子為庶母」条の注も、「謂父妾有子者」に特定する。『孝慈録』における服制改定と、洪武帝の家族観については井上徹〔1999〕、律例と族規における妾の地位については、滋賀秀三〔1967〕第六章「不正規な家族員」、仙石知子〔2011〕第四章「妻妾」第一節「法令と族譜に見られる妻妾の序列化」をそれぞれ参照。王弘撰『山志』初集卷六「喪服」は、唐の上元・開元と明の洪武における母服の改制を概観する。

衰杖期に服す」とは、明律の規定です。「媵」については聞くところがありません。今、先生が祖免でもって始喪の段階の服としようとするのは、「義をもって起こす」ということにあたりませんか。(王建常『復齋余稿』「復王山史書」)⁵²

家礼や律の規定に照らして、「父の妾で子のない者」のためには無服、というだけでなく、無服が主張されるもう一つのと理由として、張氏の立場が、「妾」とはいつでも、特に「媵」であるという事情があった。顧炎武は明言していないが、王建常が顧炎武に寄せた書簡中で、張氏について「妾よりもさらに低い『媵』である云々」と述べており、徴華先生の実質的な嫡子である王弘撰が「発喪受弔」することが認められない理由とされている⁵³。ここでいう「媵」「媵婢」とは、使用人も兼ねた奴婢を指し、正規の妾とは区別される存在であって、正妻の来嫁につき従って来ることから、封建礼制における「媵」に擬えた呼び方がされていた⁵⁴。古礼のうちには、「何らかの事情から身分の低い女性に任せて、子の養育にあたらせた場合」として、「乳母」のための喪が設けられており(『儀礼』喪服總麻三月章)、後代における「媵」への適用が可能であるかに思われるが、これも「君子子為庶母慈己者」条に同じく、王弘撰と張氏の間には実質の養育関係がないことから、この一件には適用はできない。

なお、古礼における「庶母」が本当に「有子の妾」に限られるのかは、議論の余地がある。当の王弘撰が、経伝中では、「父之妾為庶母」(『爾雅』積親)と規定されるだけであり、「庶母」が、「父の妾で有子の者」に狭く限定されてしまうのは、「開元礼」以後のことだ、と認識していた⁵⁵。ただし、自身と張氏の一件については、王弘撰が、「庶母」について標準説とこれに拠る顧炎武・王建常説に異を唱えた形跡は見えない。

第二節 顧炎武の祖免説と「相互規制」の意味

王弘撰の所説を前にして、顧炎武は、無服こそが礼の原則に忠実であることを認めつつも、張氏の守節に報いたい王弘撰の心情に沿って落としどころを模索する。顧炎武が王建常に回答した書簡(「与王仲復書」)の内容は以下のとおりである。まず、王弘撰と張氏との縁故、王弘撰への顧炎武の回答、王建常が無服を主張したことと、と一連のいきさつが述べられる。その上で、顧炎武が、王弘撰にすすめた「免服」の内実が確認される。いわく、五等の服には冠と衰服とがそれぞれ定められており、「免」といえば、通常の喪服とは異なり、冠をつけず、髪を括って布で覆うことをいう。一口に「喪冠をかぶらずに免する」と言っても、「免して衰服を着用する」場合と、「免して衰服を着用しない」場合とがあり、王弘撰と張氏の間柄で行な

⁵² 王建常『復齋余稿』「復王山史書」、「辱教及無礼者之礼。弟愚、固非明于礼者。但拠所聞、《家礼》父妾之有子者、正義服總麻。若適子・冢子、皆齊衰杖期、乃皇明律文也。媵則從無聞焉。今先生欲以免為始喪之服、得非以義起乎。」「適子・冢子」では意味が通らないので、明律に従い、「適子・衆子」で訳す。

⁵³ 「無異とその母媵(＝張氏)に対する関係に祖免を適用するのは、いけません。「媵」とは、いわゆる「婢子」です。人に妾を配する場合、妻とは扱いを異にします。媵についても、やはり扱いは異にし、無子と有子もまた異なります。」(王建常『復齋余稿』「復顧寧人書」、「但以処無異之於母媵、則不可。夫媵、所謂婢子也。人之配妾、与妻不同、婢又与妾不同、無子与有子又不同。」)

⁵⁴ 「媵婢」身分とその家庭内の地位・役割については、野村鮎子 [2009] 第二章「『寒花葬志』の謎」の「三、士大夫の家庭と媵」を参照。

⁵⁵ 『山志』初集卷六「喪服」。汪琬は、「均父妾也、必有子然後為庶母、何也？」とあえて設問して、「庶母」が「有子」に限られる理由を説明している。『鈍翁前後類稿』卷一七「喪服或問二十四則・庶母条」。

われるべき軽微な喪服に相当するのは後者である、と⁵⁶。では、本来、無服であるはずの張氏のために、なぜ、後者の「免而袒」が例外的に認められるのか。顧炎武が言うところは単純であって、「張氏のためにその節義を顕彰し、恩に報いよう」という王弘撰の心意からすれば無服ですますわけにはいかない、というのがその理由であった。そして、顧炎武は、これが許容される範囲での裁量的礼実践——「権」ないしは「変」とでもいうべき「礼」——であること説明づけるために、経伝中に先例を求める。顧炎武が持ち出すのは、春秋時代、魯国の汪錡と縣賁父の事例である。

汪錡とは、魯の哀公の時、斉の来攻に際して、未成年ながら従軍し主君とともに戦死した人物である（『春秋左氏伝』哀公十一年。『礼記』檀弓上では「汪錡」につくる）。魯人は、汪錡の喪礼では、特別に、未成年死没者としてではなく成年者と同様の待遇を与えて殯礼を行い、孔子は、「武器を手に社稷を守った者を、殤者としては扱ひ得ない」〔能執干戈以衛社稷、可無殤也〕と、その特別な礼遇を認めたという。汪錡に対して与えられたこの特別な扱ひは、孔子の是認ともあいまって、未成年死没者に対する特別な礼遇を正当化するには格好の規範的先例となり得る⁵⁷。いま一人の縣賁父は、汪錡よりも古く、魯の荘公の時代の人物である。乗丘での宋との会戦に際して、縣賁父は荘公の御者をつとめ、荘公が落馬してしまった原因を自身に帰して力戦し、命を落とした。荘公は、縣賁父のために特別に、その功績をたたえておくり名を与えたという（『礼記』檀弓上）。顧炎武の考えるところでは、汪錡・縣賁父の事例では、邦国における諸侯と臣下の間柄においてさえ、その功績に応じて、未成年死没者や、身分の低い者のために特別な礼でもってその死を送っているのであり、家においても同様の裁量が許されてしかるべきであった⁵⁸。こうした先例は、経伝中の、それも、孔子の是認つきの例であってこそ、説得材料としての重みを持つ。顧炎武は、別件で、門人から異姓立後の可否を問われた時には、歴史上と同時代の事例を列挙した上で、それらが、経伝上の根拠とは異なり、規範的先例とはなりえないことを明言している⁵⁹。

もう一通、当事者である王弘撰宛ての書簡（「答王山史書」）も、王建常への反論を内容としている。まず、顧炎武は、妾の地位が一般に考えられるほど低いわけではないことを、経伝から強いて読み取る。いわく、

⁵⁶ 顧炎武「与王仲復書」が、「穆姬……使以服衰綌逆」（『春秋左氏伝』僖公十五年）を例にとって、「在五服之内、則免而衰」というのは簡略に過ぎて、言わんとするところが理解しづらい。五等の喪であれば免するのは始喪の段階であり、成服して衰服を着用した段階では喪冠を着けるわけであるから、顧炎武のいう「免而衰」とは、「始喪では免していて、その後で衰服・喪冠する」ということをいうか。

⁵⁷ 汪錡は、未娶で亡くなった族人のために立後が許されることを説明づける際に、汪錡の例を引き合いに出している（『鈍翁前後類稿』卷三七「旌譜雜論三則・為未娶者後」）。計東は、汪錡から亡子計準に対するの過情を咎められた際、準が「賢」であったことを理由に、思子亭の建造など、特別な礼遇を弁明した。汪錡は、この時には、父母がその子に対する関係においては、賢不肖による区別は無く、成年か未成年かの区別があるだけだとし、いくら計準が「賢」であっても、汪錡の類例とすることはできない、と戒めた。汪錡『鈍翁前後類稿』卷三二「計氏思子亭記」、「先王制礼、不敢過也。此施諸父母且然、而況所謂孺子者乎。孺子雖賢、然不得比於童汪錡之列明矣。」

⁵⁸ 『亭林文集』卷四「与王仲復書」、「今張氏之卒、無異將為之表其節而報其恩、其可以無服乎哉。童汪錡幼而勿殤、縣賁父卑而有謀、國固有之、家亦宜然。」

⁵⁹ 『亭林文集』卷六「与毛錦銜」、「然亦未可引以為拠、以經典別無可証也」。「思子亭記」の先蹤たる帰有光が、秦松齡によって計東の弁護のために引き合いに出されたように、経伝の先例でなくとも、後代の名賢であれば、例外措置を正当化するための先例となりうる。魏禧（「書計甫草思子亭後」）と朱鶴齡（「題思子亭卷子」）はいずれも、計東が準のために行った過礼を弁護した際、程顥が五歳で夭折した亡子のために墓誌を撰した例（『河南程氏文集』卷四「程邵公墓誌」）を引き合いに出した。

『詩経』中で、小星・江有汜は妾を主題とした詩であるが、聖人は、この両篇を召南に収録しており、つまり、風化の及んだ詩として扱っている。また、『春秋』は、姉の媵として杞に嫁した魯の叔姫をことさらに書しており（隠公七年）、これらは、妾が重んじられたことの傍証である、と。ただし、こうした挙証は、いずれも封建諸侯における「媵」という特殊な妾の事例であって、顧炎武も、これらを例に、当今の「妾」「媵」の礼遇へと一般化するのは無理があることは認めている。

そこで、顧炎武は、『詩』『春秋』の断片的事例とはまた別に、「父の妾」に対して特別の礼遇を与えることが認められる理由を経伝に求める。いわく、世人が張氏を「賤」だというのは、その人身の代価が低かったからに過ぎず、人身の代価と道徳的価値とは時によって重要度が逆転するものである。また、礼には「父母が寵愛していた卑賤の者については、父母が亡くなった後も大切にす」（『礼記』内則）という原則があり、単に寵愛されていたというだけでなく、五十年の長きにわたって守節したとなれば、これを敬うのは当然であろう。王弘撰の周囲が、張氏のことを、「亡父の媵」だというのは、「位」を基準としてのことであり、いま、その死を送る人々から特に尊重され、喪主を立てて弔問を受けるというのは、「徳」を基準としてのことである。『周易』の鼎妹卦にいうところの「賢女が正しくあるとは、「常」を変えないことだ」（六二小象）とは、まさに、張氏にあてはまるものだ。君子たる者、「广大之心」で物事を処置すべきである、と⁶⁰。以上、「父の妾で無子の者」について原則としては無服ではあることは動かしがたいにしても、張氏の「徳」を基準に、喪礼に際しての礼遇を手厚くすることは許容するはずであり、王建常の原則論をそのまま受け入れなくともよいというのであった。

顧炎武は、続けて、埋葬から以後の儀節について意見を述べており、中央の墓道から運ばないこと、葬後の虞祭を別室で行うこと、神座はもうけても主はつくらず、よりしろ（布帛をいうか）は一年を経た時点で燃やすことなど、略式化の方途を具体的に示す。王建常の原則論に対峙しては、王弘撰の意向を酌んで祖免説を主張し、その一方、王弘撰に向かつては、今度は、あくまで諸々の儀節において、妾としての分を越えてしまうことがないよう念を押す。

今、お母上（諸母）の喪礼において、位次を設けて哭泣を行い、弔問を受けて、通常の方式よりも手厚くされたのは、五十余年の苦節に報いてのことであり、「民徳を厚きに帰す」（『論語』学而）というものでしょう。敬服の至りです。もし、先君と合わせて葬ったり、（宗廟に神主を）進めて並べたりするようですと、よろしくありません。（張氏を正しく送るのは、）一方では、お母上が生前に「（妻と妾とで）立場を異にする」（『詩』召南・小星）、「妾は妻をさしおいて夫に事えるようなことはしない」（『礼記』内則）とされたお気持ちを追慕し、一方では、亡くなられたいまは礼にのっとって葬り、「父母が可愛がっていた者は、子は生涯、これを大切にす」（同前）という理念にくみするものです。宋の仲幾の「死生の儀礼については決まりを揺るがせにできない」という対問（『春秋左氏伝』昭公二十五年）、魯の宗人である鼻夏の「妻・妾の区別をおろそかにしてはいけない」という対問（同哀公二

⁶⁰ 顧炎武『蔣山傭殘稿』卷一「答王山史」、「小星・江汜、聖人列之召南、而紀叔姬筆於『春秋』矣。或謂古之媵者皆姪娣、与今人不同。誠然。然今人以此為賤者、不過本其錙銖之身價而已、價与義有時而互為輕重。『記』曰「父母有婢子、甚愛之、雖父母没、没身敬之不衰」。夫愛且然、而況於其五十余年之節行乎。使鄉党之人謂諸母之為尊公媵者、其位也。其取重於後人而為之受弔者、其徳也。『易』曰「利、幽人之貞、未變常也」、諸母當之矣。君子以广大之心而裁物制事、當不尽以仲復之言為然。」

十四年)によって正されるのを待つまでもなく当然のことです。(顧炎武『蔣山傭殘稿』卷一「又(答王山史)」)⁶¹

顧炎武は、王建常の原則論を「尋常之見」として認めた上で、王弘撰の心情に沿って、当初の自説(祖免説)は堅持し、一方で、踏み越えてはならない一線を王弘撰に対し明示して、合葬・耐祭は禁じたのである。

原則論に対しての顧炎武の応答は、「思子亭」をめぐる一件で、魏禧が繰り出したような「情」に居直る態の論——物わりの悪い原則論への対抗にふさわしくはあった——ではない。顧炎武は、あくまで、当事者の心情に発した礼実践に、断片に失する気味があるとはいえ経伝の裏づけを与え、裁量的措置を、多少なりとも原則の側に引き寄せようとしている。要するに、「情理一般の働らきに手がかりを与えるもの」⁶²として、経伝の材料を提供したのであった。

人情と古礼の調停をはかる顧炎武のこうした役回りは、王建常の原則論が一方の極に控えていることを踏まえてはじめて理解できる。もし、王建常が、原則に忠実な無服説を持っていたことを考慮に入れないとなると、顧炎武の役回りも異なったものに見えてしまうであろう。後に、包世臣は、顧炎武が、王弘撰と張氏の関係に、「乳母」条(總麻三月)さえ適用せず、五服の外の扱いとしたことをとりあげて、顧炎武自身の境遇を忘れた酷薄な言い草であると指弾している。いわく、顧炎武の入継先の母が未婚守節したことも、殤者でありかつ小宗子である養父(顧同吉)のために炎武が立継されたことも、いずれも原則に反した措置であったが、君子はその志を哀れみ、これまで誰も「殤後不立継」の原則をたてにとつて譏るようなことはしていない。自分の入継先の父母のためには情を尽くしておきながら、王弘撰に対しては、張氏への情をここまで抑えさせるとは何事か、と。顧炎武の二書簡しか見ることのできなかつた包世臣は、そもそも、「王建常は、王弘撰に張氏のために継母の喪(=実母相当)に服さしめようとした」⁶³と取り違えており、結果、三者の議論配置と、原則と人情とに折り合いをつけた顧炎武の役回りを見誤ってしまっている。

そして、王建常が担った原則論者としての役回りもまた、礼実践における士大夫の相互規制という事象の中では重要なものであろう。古礼と「時王の礼」(現行の礼・律例。「国法」と重なる)に明文として示される原則は、礼秩序を支える要素として不可欠であり、規諫者が、礼の原則に従うことを強く要請し、規諫を蒙る側もまずはこれを虚心に受け止める態度をとる——弁明・調停はそれからであって、まずは共通認識として、礼の原則を尊重すべきが明示される——ことは、議論の担い手たちが「礼法之士」であることを、見る側に印象付ける。礼の原則を遵守するのが、外からの視線を意識してのことであり、それがひいては、士大夫集団(「吾党」)の社会的威信と道徳(「斯道」)の尊厳とに関わる問題であると考えられていることは、王建常の書簡から見てとることができる。

今、無異(王弘撰)は司馬公(之良)の子の立場でもって、従叔父の後となりました。これは、祖

⁶¹ 「今諸母之喪、為位受甲、加于常儀、以報其五十余年之苦節、使民德鼎厚、敬服敬服。若遂欲之同穴、進列於左右之次、窃以為非宜。追惟生時「実命不同」「莫敢当夕」之情、与夫今日葬之以礼、「没身敬之不衰」之義、固不待宋仲幾・魯宗人魯夏之対也。本稿では、節略が少なく、意味をとりやすい『蔣山傭殘稿』収録の「答王山史」二篇を引用・訳出する。

⁶² 滋賀秀三[1984]「法源としての経義と礼、および慣習」第一節「経義と礼」、317頁。

⁶³ 包世臣『小倦遊閑集』卷一八「書亭林答王山史与王仲復兩書後」、「玩亭林兩書、似仲復欲無異以嗣母為張氏喪、諱言妾媵、而無異質其是否於礼宗者也。……同吉早卒、聘王氏、未婚守節、而以亭林為嗣。必執小宗絶之経、則昭帶(『齊民四術』所改版では「同吉」)之継未宜。……且王貞其苦節、実冒周公之禁而違孔子・曾子之教。然亭林誦其嗣母奇節、涕洟交集、君子哀其志、歴今且二百年、未有援為殤後之説而譏其不知礼者也。何其不忍於所嗣、而使無異之忍於張至於此極耶。」

父の継承者の立場です。しかも、早くに文名を勝ち得、後年、理学に心を寄せ、関中の賢者となりました。「情を動機としてことをおこし、礼義によってけじめをつけることができない」とは、賢者にふさわしからぬことです。もし、張氏の節を表彰したいというのであれば、文章でもってすればよいのであって、(節を表彰するために) 服喪するというのは聞きません。ここで、あれこれとこじつけるのは、少なからず無異にとつての面倒となるでしょう。先王が礼を定める趣旨としては、不肖の者には、基準に及ぶようにしむけ、賢者であっても基準を越えることがないようにさせます。まして、礼経に見当たらないような措置は当然、認められません。わたしが考えるところでは、縞冠・深衣して、埋葬するのに立ち会うというのは、「礼に明文のない礼」として行っても差し支えありません。もし、(喪主として) 喪を告げて弔問を受けるとすれば、まちのわらべ風情が同情してくれるだけで、識者からは軽んじられることでしょう。愚昧を省みず、あえて率直に見解をもうしあげました。あなたが裁正を加えた上で、無異にお伝えください。決して軽挙することがないように。そうすれば、我らが党と斯道にとつての幸いです。(王建常『復齋余稿』「復顧寧人書」)⁶⁴

王建常が、「吾党」と「斯道」のために、礼の原則から何としても逸脱させまいとするのは、「関中賢者」としての王弘撰の声望ゆえのことであった。さらに言えば、輿望ある士人が礼の原則からの逸脱を犯すことに対しての王建常の危惧には、「吾党」の威信の失墜や、道德秩序(「斯道」)の弛緩を招来することの他に、「賢者」の逸脱行為が規範的先例となる可能性も含まれているように思われる。この書簡中で、王建常はそのような危惧を明言しているわけではない。だが、顧炎武の立継問題に際して、規諫役にまわった王錫闡の「殤後立継の先例を亭林に開かせるわけにはいかない」⁶⁵という懸念をこの一件に重ね合わせるならば、王建常の原則論に同様の含意を汲みとることに無理はないと考える。

以上、王弘撰・王建常・顧炎武が、それぞれの役回りを演ずることによって、節母張氏のための服喪をめぐる一件は、友情に裏打ちされた諫言とその受け入れという様相を呈した。王弘撰が、王建常からの規諫(「好友之規」)を振り返ったおりの表現を借りるならば、「吾党古道之存」⁶⁶が演出されたわけである。王弘撰のこうした言葉のうちには、相互規制の模範的なあり方——「過失相規、礼俗相交」——それ自体が、当事者たちにとってのあるべき秩序として意識されていたことが読み取れるであろう。

三者が、礼の原則と人情とを斟酌してあるべき礼実践を模索した結果としては、「礼の原則」がそのままに礼実践のあり方を規定したわけではなかった。だが、相互規制の中で、まずは、「礼の原則」が尊重されているという外観を呈することは、「吾党」の綱紀のあり様を誇示するために必要であり、その意味において、原則の担い手——王建常の立場——は、相互規制の中で欠くべからざる位置を占めている。

⁶⁴ 「今無異以司馬公子、後於從叔父、是為祖繼體也。且夙擅文名、晚歸理学、為関中賢者。顧乃倦倦于父之婢子、而發乎情不能止以礼義、賢者固無此乎。若欲表其節、只可以辭、未聞以服者。此事以委曲傳會、恐為無異累不小也。夫先王制礼、不肖者不敢勉、賢者不敢過也。況礼経所無者乎。窃擬縞冠深衣、送伊帛土、為無礼者之礼可也。若發喪受弔、只能得市童憐耳、恐未免為識者鄙也。不揣愚陋、敢布腹心、唯有道俯加裁正、即以肅致無異、慎勿自輕、則吾党幸甚、斯道幸甚。」

⁶⁵ 「これは、先生の家的事柄であります、それなのにわたしが気がかけないでいられないのは、君子の一挙手一投足は、必ず後世にとつての模範となるからです。礼を講究する専家に、策を手にして、「殤者に継嗣がいるのは、亭林先生から始まった」と記録させてはなりません。」(王錫闡『曉菴文集』卷二「又与書」)、「此先生家事、而僕不能積于懷者、君子一挙一動、必為後世則効、不可使議礼之家、執筆而書曰「殤之有繼也、自亭林先生始也」。

⁶⁶ 『山志』初集卷三「王仲復」、「時予事已舉、未之能從、然不敢忘好友之規。因附記於此、亦以見吾党古道之存。」

結語

清初の士大夫が、礼の重要性をたかぶった調子で訴える言説は珍しくない。「人心が混乱を来たしている今、礼によってこそ撥乱反正が果たされるのだ」（顧炎武の汪琬宛て書簡）⁶⁷といった言辭を目にした上で、当の発言者たちが、礼実践に際して、「相互に規制しあっていた」といえば、いわゆる原理主義的態度のもと、互いが些細な逸脱に目を光らせ束縛しあっているという状況が想定されるかもしれない。だが、清初の士大夫たち、それも礼の重要性をことさらに訴える人々関わった「相互規制」的事象においては、最終的には、礼の原則が押し通されたわけではなかった。心情・事情を酌んでの裁量は許容されていたし、また、解釈論によって、裁量的実践を、原則の振れ幅の範囲に落とし込むことも行われた。汪琬が劉敞説を援用して兄弟立後を「権」として説明したことや、顧炎武が、功・徳を勘案した例外的な喪葬の扱いを経伝によって裏づけたことは、「礼の原則」に幅をもたせる解釈上の操作であった。

礼実践に際して、心情・事情を酌んでの裁量が許容されることと、「礼の原則」が重んじられることは矛盾しない。「相互規制」的事象の中では、まず必要な役回りとして、『子思亭記』の件における）汪琬や王建常といった「礼の原則」を厳格に適用しようとする論者が登場した。原則尊重の姿勢を欠くことは、「人情」を名目とした礼秩序のなし崩しと、士大夫の威信の動揺につながりかねず、まずは、「相互規制」の場を引き締めるものとして、礼・法の原則を示して縛りをつけることは、関係者によって尊重されている。その上で、弁護・調停役は、原則論の側からの縛りを、議論配置の一方の極に見据えながら、原則（古礼、現行礼、律例）と実践当事者の心情との間に、適切な礼実践のあり方を求めたのである。人情への居直り論にせよ、融通の効かない原則論にせよ、それら個別の極論は、「相互規制」全体の議論配置の中でその意味が理解できると言えよう。

家領域での礼実践に際しては、このように、相互的事象を通じて、妥当な——実質面、形式面の双方で——礼秩序が模索された。そして、こうした「相互規制」は、妥当な礼秩序を模索する行為であると同時に、「相互規制」のあり方自体が、士大夫集団の交情にもとづく礼的行為として、理想的な秩序の外観を演出するものであった。具体的に言えば、自己の礼実践の点検を要請すること、原則に照らして規諫すること、規諫を虚心に受け止めること、当事者の心情と個別多様な事情を斟酌しつつ原則との調停を果たすこと、これらの総体が、「古道之存」として表現される一種の礼秩序の様相を呈したのである。計東の編んだ『思子亭卷』は、一義的には、亡子を追悼し計東を慰藉するための文集・画集であった。だが、その中に、趣旨をわきまぬ汪琬の原則論（「計氏思子亭記」）が位置を占め、「過失相規、礼俗相交」の様相を呈した時、『思子亭卷』は、計東の哀情と寄稿者たちの同情だけではなく、彼らの士大夫たるにふさわしい交誼のあり方⁶⁸を

⁶⁷ 『蔣山備殘稿』卷二「答汪菴文」、「ちかごろ関中に至り、この地は宋の張横渠（載）・呂藍田（大臨）が礼によって教化を行った地ではないかと思ひました。今の講学する者は多いものの、日ごろの話題で礼に言及する者はいません。人心が混乱しているこの時、礼よりほかにて、乱を治め正にたちかえる手立てはありません。」（「近至関中、謂此地宋之横渠・藍田諸先生以礼為教、今之講学者甚多、而平居雅言無及之者。値此人心陷溺之秋、苟不以礼、其何以撥乱以返之正乎」）。顧炎武は、礼の重要性を高唱する言説に事欠かない。李惠京〔1996〕、王汎森〔2014〕「清初「礼治社会」思想的形成」の特に「社会的重建——以礼抗俗」節を参照。

⁶⁸ 汪琬「跋思子亭記」（『鈍翁前後類稿』卷四八）の汪筠題識（康熙九年刻『鈍翁類稿』附録）には、龔鼎孳の跋文が引

あわせて表現する書巻へと面貌を変じたのではなかったか⁶⁹。

〔文献一覧〕

- 新田元規〔2016〕 「殤後立継・間代立継の礼解釈論 —顧炎武の立継問題をめぐって」、『東方学』132
- 井上進〔1994〕 『顧炎武』、白帝社
- 井上徹〔1999〕 「明朝による服制の改定」、『東洋学報』81(1)、井上徹『中国の宗族と国家の礼制——宗法主義の視点からの分析』（研文出版、2000年）に収録
- 神矢法子〔1986〕 「晋時代における違礼審議—その嚴礼主義的性格」、『東洋学報』67(3・4)
- 神矢法子〔1994〕 『「母」のための喪服——中国古代社会に見る
夫権—父権・妻=母の地位・子の義務——』、日本図書刊行会
- 滋賀秀三〔1967〕 『中国家族法の原理』、創文社
- 滋賀秀三〔1984〕 『清代中国の法と裁判』、創文社
- 仙石知子〔2011〕 『明清小説における女性像の研究—族譜による分析を中心に—』、汲古書院
- 野村鮎子〔2009〕 『帰有光文学の位相』、汲古書院
- 李惠京〔1996〕 「顧炎武—礼への復帰」、『中国思想史研究』19
- 蔣秋華〔2005〕 「閩若瓊与汪琬」、彭林主編『清代學術講論』、広西師範大学出版社
- 李明（点校整理）〔2014〕 『王建常集』、西北大学出版社
- 李聖華（箋校）〔2010〕 『汪琬全集箋校』、人民文学出版社
- 呂妙芬〔2005〕 「顔元生命思想中的家礼实践与「家庭」的意涵」、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
- 王汎森〔2014〕 『権力の毛細管作用—清代的思想、學術与心態（修訂版）』、聯経出版事業公司
- 謝国楨〔1982〕 『明末清初の学風』、人民出版社
- 趙麗生〔1986〕 『顧亭林与王山史』、齊魯書社
- 趙園〔2015〕 『家人父子——由人倫探訪明清之際士大夫的生活世界』、北京大学出版社

かれ、そこには「甫草之情深、而茗文之論正。父子・朋友之間、可以兩無遺憾矣」と述べられていた。以上はすべて、李聖華（箋校）〔2010〕所収「跋思子亭記」箋にもとづく（910頁）。

⁶⁹ 本稿では踏み込んで論じることができなかったが、士大夫たちの「相互規制」的事象においては、「礼の原則」の側というより、「人情」の側が、女性の「貞節」と親和する面がある。顧炎武が汲もうとした王弘撰の心情とは、「張氏の五十年にわたる守節への感動」であり、嫁殤守節の母（入継先の母という点でも王弘撰と同じ）を持つ顧炎武には思うところがあったはずである。また、計東の亡子準の婚約者であった宋氏（宋実穎の女）は、計準の没時、十三歳であり、以後、十数年にわたって守節し、結婚を迫られると絶食して命を絶ってしまう。魏禧・朱鶴齡が計東のために著した弁護論はいずれも、計東の哀情とあわせて宋氏の守節を肯定的に伝える。こうした「未嫁守節」行為への態度としては、帰有光「貞女論」に類する礼の原則論（＝未嫁者は、六礼を済ませておらず婚姻が成立していない。守節するのは、かえって非礼）が、未嫁守節への歯止めとしてはたらく——礼の原則論の側が、近代的観点からは「反礼教」に映じる——ことになる。なお、計東は、宋氏の志を酌み、その遺体を引き取って準と合葬しているが、この措置は、「遷葬家殤」の禁に抵触する可能性があった。ここで、計東父子と宋氏のために筆を執り、この合葬が許容されることを礼解釈論によって力技で説明づけるのは、汪琬である。『鈍翁前後類稿』巻四五「孝貞女墓誌銘」、計東『改亭集』巻一五「祭冢息孝貞宋女文」。

