

喪礼における「祔祭」「遷廟」の解釈論

——鄭玄と朱熹の所説を中心として

Ritual interpretation on “fuji” and “qianmiao” in funeral rites ——focused on Zheng Xuan’s commentary and Zhu Xi’s argument

新田元規

序論

第 1 章 「喪礼における宗廟への神主の奉安」とその鄭玄説

第 2 章 宋代経学における「神主の奉安」についての解釈

第 1 節 宋代における『儀禮』方式と鄭玄注への異議

第 2 節 「神主の奉安」をめぐる陸九齡・九淵と朱熹の論弁

第 3 節 『家禮』における「神主の奉安」および朱熹の「遷廟の時節」解釈

第 3 章 清代初期における鄭玄・朱熹説への批判

結論

序論

康熙十七年(1678)頃、萬斯同(崇禎十一年/1638—康熙四十一年/1702、寧波府鄞)は、滞在していた蘇州府崑山の徐乾學(崇禎四/一六三一—康熙三三/一六九四)のもとから、黄宗羲(萬曆三十八年/1610—康熙三十四年/1695年、紹興府余姚)に書信を送り、確認できるかぎりでは計十条にわたって礼解釈上の疑義を質した¹。萬斯同が、明史館監修徐元文(乾學の弟)から『明史』編纂への参画を求められて京師にのぼるのは、この後ほどない時期である(康熙十八年)。よく知られるとおり、萬斯同は、一布衣の立場で修史に与かり、明代史についてのその学識を同時代の人士に印象づけた。萬斯同が、黄宗羲の影響のもと、史学と並んで長じたのは礼の学問であり、くだんの書信からは、黄宗羲との間で礼解釈上のどのような問題を検討していたかを知ることができる²。

萬斯同が、黄宗羲に書信で問うたのは、喪葬・祭祀・継承(相続)に関わる問題であり、具

¹ 萬斯同が徐乾學のもとに滞在し、『讀禮通考』の編纂に参与した時期は、陳訓慈・方祖猷『萬斯同年譜』(中文大学出版社、1991年)康熙十六・十七年条、119～127頁。萬斯同の黄宗羲への従学と、その経学・史学の梗概については、小野和子「清初の講經会について」(『東方学報』36、1964年)、方祖猷『萬斯同評伝』(南京大学出版社、1996年)を参照。

² 萬斯同の質問は、黄宗羲から萬斯同への返書中に記録されている。「萬季野答喪禮雜問」「再答萬季野喪禮雜問」(『黄宗羲全集』第10冊「南雷詩文集(上)」、196～200、207～209頁)。黄宗羲・萬斯同の年譜類に、「萬季野答喪禮雜問」「再答萬季野喪禮雜問」は特に繫年されていないが、その内容から考えて、萬斯同が崑山に滞在していた時期であると推定する。

体的には、「喪服の上衣(衰)の様式について、「衽」とはどの部位を指すか」³、「大夫以下の宮室における西房の有無」、「未成年死亡者のための立後を定める『禮記』「曾子問」の一文にいう「庶子」をどう解するか」、「嫂(あによめ)と叔(夫のおとうと)との間での服喪の有無」⁴、「仲嬰齊が魯の東門氏の後となったことについて、父である公子遂(東門襄仲)、兄である公孫歸父との三者間の継承関係はどのようになっているか」、「卒哭が、虞祭とは区別される独立した喪中祭祀であるか否か」、「禫の時節は死後二十五か月、二十七か月か、そもそも禫は独立した祭祀であるか否か」⁵といった事柄を内容とする。これらの問題群の一つとして、喪礼において神主を宗廟に奉安する儀節(祔)についても、萬斯同は、黄宗羲に見解を求めている。

喪礼の一連の手順にあつては、死者の埋葬を終えた後、居宅に帰還すると、その靈魂を複数回にわたって祭り静めて(虞)、肉体を離れた靈魂のよりしろである神主を作成し、宗廟に神主を奉安する。この段階では、死者の肉体ではなく靈魂への対応が儀礼の中心へと切り替わることから、喪礼の進行の中でも大きな節目となる。虞祭の後、遺族の側は、不時の哭泣を終えて哀情に区切りをつけ(卒哭)、これ以後は、朝夕の決まった時刻にのみ哭泣を行う。萬斯同が黄宗羲に問い合わせているのは、喪中の節目にあたるこの段階での神主の扱いである。

『儀禮』をはじめとする経伝の記述を相互に組み合わせた上でたどると、神主を宗廟に奉安する手続きは、一時には完了せず、二度の段階を踏んで行われることが読み取れる。第一段階が、死者の神主をその祖父の廟に陪席させる暫定的な奉安、第二段階が、代替わりに応じた祖先の神主の移動をとまなう最終的な奉安であり、この段階に至って、死者は祖父が従来入っていた廟を、自身一人の廟として占有する。この二段階の奉安を通じて、死者は、生と死の半ばに位置する立場から、完全な死者へと移行し、歴代の祖先たちの一人へと位置づけられる。後世の論者が想定するところでは、『儀禮』所定のこうした儀節は、進行に段階を設定することで、生死の間のけじめをつけ、それでいて、肉親をにわかに死者として遇するには忍びない遺族の心情にも配慮しており、いわば「変」と「漸」とを兼ね合わせていたのであった。

神主を宗廟に納め安置するこうした手続きにつき、『儀禮』「士喪禮」の記述はごく簡略であり、その欠闕は、鄭玄注に補われている。ただし、『儀禮』の当該箇所に付された鄭玄注は、例によってごく簡潔であつて、何を根拠に『儀禮』の明文からさらに一步踏み込んで儀節の詳細

³ 衰の「衽」に関する萬斯同の問いに対し、黄宗羲は深衣の形状を挙げて応答しており、その内容は黄宗羲『深衣考』と関連する。「衽」についての黄宗羲の所論の解説として、胡明輝「学者用ローブ—近代中国における物質的文化と政治権力」(伊東貴之編『国際シンポジウム49 「心身/身心」「環境」の哲学—東アジアの伝統的概念の再検討とその普遍化の試み—』、国際日本文化研究センター、2018年。該論文の英文題目では、「近代中国」は、“early modern China”)が有益である。

⁴ 嫂叔間の服喪について、萬斯同の所説も含めた清代の議論は、張寿安『八世紀礼学考証的思想活力—礼教論争与礼秩重省』(中央研究院近代史研究所、2001年)第四章「嫂叔無服? 嫂叔有服?—「男女有别」觀念的鬆動」が詳細である。

⁵ 「三年の喪」の喪期をめぐる二十七か月説と二十五か月との対立については、藤川正教『魏晋時代における喪服礼の研究』(敬文社、1960年)第一章「三年の喪について」、永田知之「唐代喪服儀礼の一斑—書儀に見える「禫」をめぐる—」(『敦煌寫本研究年報』創刊号、2007年)を参照。「三年の喪」の喪期をめぐる議論は、唐代以前に解釈論の枠組みが固まっており、その点で、本稿の「宗廟への神主の奉安」をめぐる議論とは状況が異なる。永田論文は、唐代の吉凶書儀にもとづいて、当時、民間で実施された喪礼にあつては、「禫」は区切りの時節ではあつても独立した祭祀として行われていなかったことを指摘する。萬斯同の質疑に見えるところでは、古礼の理解としても、「禫」は喪期の節目であつて祭祀ではない」との説(萬氏があげる方以智説はこれが二十五か月説と結びついている)が存在した。

を定めているかは示されていない。萬斯同が、黄宗羲に意見を求めたのも、第一段階の奉安について経文を補完している鄭玄説の是非である。『儀禮』鄭玄注の賈公彦疏が、鄭玄注を引伸するのは当然として、鄭玄注の補完という点で賈公彦疏にまして貢献したのは、南宋の朱熹であり、萬斯同も黄宗羲への質疑において、「朱子主之尤力」と、鄭玄説の強力な支持者として朱熹を挙げている。喪礼における「宗廟への神主の奉安」問題について、朱熹が中庸を得た解釈を提出し有力視されていることは、胡培翬『儀禮正義』の関連部分など、清人の礼書からうかがいうところであるのだが⁶、特に解釈史の展開の上で朱熹が果たした役割となると、徐乾學『讀禮通考』の巻四十九「喪儀節十二・祔」における史料の収集・配列が、これを把握する上で参考になる。

『讀禮通考』百二十巻は、清康熙朝の刑部尚書である徐乾學が康熙十五（1676）年に亡くなった母顧氏（炎武の妹）のための喪に服する期間に、萬斯同・朱彝尊・閻若璩・顧湄らの協力のもとに編纂した礼書である⁷。同書は、「喪に居りて未だ葬らざれば、喪礼を読む」（『禮記』「曲禮下」）に因むその書名に示されるとおり、通考体で著された喪礼の專著であり、喪服・喪礼の事項ごとに、『儀禮』『禮記』を中心とする経伝と注釈を整理し、これを補う後儒の経説を加え、さらに、歴代の礼制、それに士大夫の礼実践、民間の慣行的礼制（いわゆる「俗礼」）の記事をも広く収める。因みに、「母のための喪を契機として礼書の編纂に取り組んだ」とは、別の名高い礼書が編まれた経緯を想起させるところがある。

そもそも、萬斯同が、徐乾學のもとに滞在していたのは、この『讀禮通考』の編纂に協力を求められてのことであり、黄宗羲に問い合わせたのも、同書の編纂を進める過程でのことであつたと考えられる。黄宗羲の返書と、これを敷衍した萬斯同説とは、『讀禮通考』巻四十九の「祔」儀節の項に、経伝の理解を助ける後儒の説として採録されている。その黄宗羲・萬斯同の所説が鄭玄注ともども双行小字の注扱いであるのに対し、鄭玄説を擁護する朱熹説は、経伝に準じて大字で刻される。『讀禮通考』が、朱熹説をいわば本文扱いするのは、同書の体例がそう定めているからに過ぎないのだが⁸、ただし、こと、「神主を宗廟に奉安する手順」という喪礼解釈

⁶ 胡培翬『儀禮正義』巻三十三「士虞禮記」、「明日以其班祔」の疏、巻33—55頁。鍾文丞『春秋穀梁傳補注』巻十三文公二年二月丁丑作僖公主条、363～364頁、黄以周『禮書通故』第十一・喪祭通故一・二（第十一—95・97・98・99条）、596～600頁、曹元弼『禮經學』「解紛第五下」、「祔已主反於寢練而後遷廟辨」、823頁が参考になる。祔祭の儀節と、胡培翬『儀禮正義』所収の諸説については、池田末利訳注『儀禮IV』（東海大学出版会、1976年）「士虞禮」の480頁註1に解説がある。

⁷ 『讀禮通考』の朱彝尊「序」と、徐樹穀（乾學の男）「卷頭識語」による。徐樹穀「卷頭識語」は、四庫本には収めておらず、いま、同書の光緒刊本にもとづく。

⁸ 徐乾學『讀禮通考』は凡例の第八条で、諸家の説について、配列の順序、大字（本文）・双行小字の扱いを定め、「二程・張載・朱熹の説は大字、諸家の説は小字、自説（徐乾學按語）は大字四字下げ」としている。

この編著において諸家の説を採録・排列するには、原則としては時代の前後を基準とするが、内容に応じて関連したものをとり、脈絡が通ることを重んじ、前後が時代順とはいれかわっている場合もある。程子・張子・朱子の説は、体例としては、大字を用いて区別している。彼らの説でも完全に正しいわけではない説や、内容が訓詁でしかない説については、小字を用いている。諸家の説は、小字を用いているが、ことが典制に関わるものについては大字を用いた。わたしの未熟な説もことさらに大字を用いているのは、区別を明確つけようとしてのことであり、僭妄にあたることはよくよく自覚している。そこで、四字分、下げて貶抑を示したのである。どうか恕されたい。」（徐乾學『讀禮通考』「卷首・凡例」、「一、是編之中、採列諸家之説、本以歴代前後爲次第、而説取類從義、貴條貫、不無前後錯置者。程子・張子・朱子之説、例用大字以別之。或其説有未盡合者、或義止訓詁者、亦用小字。

の問題について言えば、朱熹の議論は、『讀禮通考』本文に位置を占めるに足る大きな意義を持つように思われる。

徐乾學『讀禮通考』による経伝と注疏、それに後儒の経説の収集・配列は、「喪礼における宗廟への神主の奉安」について、解釈上の争点と、解釈論の展開を見渡すことを可能にしており、同書に即いて見れば、注疏説の擁護者としての朱熹の貢献は瞭然としている。加えて、『讀禮通考』は史料集としての充実度が高く、一口に朱熹の所説といっても、陸九齡に宛てた書簡二通と、葉賀孫・李孝述ら門人に答えてこの問題を論じた書簡、『語類』の関係条を広く収録し、胡培翬『儀禮正義』等の経解書と異なって、朱熹の議論の全容を見渡すことができるようになってきている。そして、『讀禮通考』の当該箇所について、朱熹の所論を通観する時に気づかされるのは、朱熹は単に鄭玄説を支持しこれを補強したというだけでなく、そもそも、朱熹の議論をまとめて、「喪礼における宗廟への神主の奉安」問題の議論枠が整ったのではないかと、ということである。『儀禮』『士喪禮』にしてからが、「祖父廟に、仮に従祀する」ことを記すだけで、最終的な奉安についての記述はなく、経学者たちの中で第二段階にあたる最終の奉安の存在は想定されていたものの、「一の奉安手続きが二つの段階を踏み、そうした段階設定がいかなる意義を持つか」というまとまった説明は、唐代以前の経学者の議論のうちには存在していない。つまりは、朱熹に至ってはじめて、「耐與遷自是兩事」という端的な表現がとられ、二段階の奉安が一連のものとして議論されるようになっていとおぼしいのである。

『讀禮通考』卷四十七「耐」項をざっと見渡す限り、「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる解釈論の展開において、朱熹の果たした役割は、「鄭玄注の敷衍・補強」ととどまらず、「議論の枠組みを整える」という点にまで及んでいるのではないかと、これが本稿の見通しである。こうした朱熹の所論の重要性を考慮して、本稿は、「神主の奉安」問題について、朱熹の議論枠組みを準用して、解釈論の展開の筋道を把握することを試みる。そのために、朱熹の所論を、「答陸子壽」二書をはじめとして『讀禮通考』に収める史料に即して理解し、『讀禮通考』が提示する解釈史展開の見取り図をも、「朱熹の議論枠組み」と合わせて参照する。

また、朱熹が鄭玄説を引申しつつ、「喪礼における宗廟への神主の奉安」問題について、議論の枠組みの整備を行っていることは、この論題に限らず、朱熹が、「礼解釈史の上に果たした役割」一般についても示唆するところがある。注疏説から宋元経学へという礼解釈史の動向がどのようなものであり、朱熹がこの動向においてどういった役回りを担っているかという点も、「神主の奉安」をめぐる解釈論の曲折の把握、という課題に付随して論ずることとする。

以下、第一章では、解釈上の問題点と関連経伝、その鄭玄説を確認する。第一章の用語法と整理の図式は、朱熹の枠組み——奉安の二段階を「耐祭」「遷廟」として表現し、それぞれにつき鄭玄が経伝に付加した部分とその根拠をおさえ、鄭玄説の是非を問題とする——を遡及的に適用する。この整理枠組みにもとづき、第二章では、宋代における『儀禮』方式と鄭玄説への異論の提起と、陸氏兄弟と朱熹との間で交わされた論争の内容を把握する。第三章では、清初

諸家之説、例用小字、間有事關典制者亦用大字。至於膚見臆説、敢用大字、意取標顯、極知僭妄、故低四格以示貶抑。觀者原之。』)

期において、萬斯同とその周辺の人物から出された鄭玄および朱熹の所説への批判の内容を概観する。全三章の検討を通じて、「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる解釈論に見通しをつけることが本稿の中心課題であるが、あわせて、この課題の解決を通じて、徐乾學・萬斯同らの手になる『讀禮通考』という礼書の意義を間接的に示すことを目指す。

第1章 「喪礼における宗廟への神主の奉安」とその鄭玄説⁹

喪礼の儀節において、神主を作成し、これを宗廟に安置するのは、埋葬を終えた後の段階であり、『儀禮』中では、「土喪禮」「既夕禮」に続く、「土虞禮」の範囲に当たる（一般には、「既夕禮」「土虞禮」を包括して、『儀禮』「土喪禮」と称す）。死後三ヶ月を経た時点で埋葬を行うと、遺族は葬地から帰宅して虞祭を行い死者の魂をしずめ、あわせて、「卒哭」の儀を行い哀悼の感情に区切りをつける。ここから先は、死者を送る遺族の側が、漸次、喪服の等級と生活上の制約を軽減・解除していき、並行して、死者を、生・死の中間的狀態から、完全な死者として遇し、歴代の祖先の一人として宗廟に位置づけていく。虞祭をすませた時点で、靈魂のよりしろとして、「重」にかかわって新たに「主」（神主）¹⁰が作られ、これより以後、この神主への扱いが、死者の靈魂への待遇を意味するものとして重要な意味を持つ。しかし、虞祭・卒哭より後の段階、死者の神主をどのように扱い、死者としての待遇へと切り替えていくについては、『儀禮』「土喪禮」の記述は比較的、簡略であって、この間に、どのように段階を設定して、漸進性を確保するか、『儀禮』所定の儀礼をめぐる経学者の間で議論がある。卒哭より後の段階における新死者の神主の扱いは、『儀禮』『禮記』といった経伝の記載にもとづいて、おおよそ次のような段階を踏むものとして再構成できる。

(A) 第一段階の奉安……宗廟への仮の奉安。新死者の神主を、昭穆相当者である祖父の廟に暫定的・付屬的に合わせ祭る。『儀禮』『禮記』には、「耐」と表示される。一般に、「耐廟」「耐祭」とも称す。

(B) 第二段階の奉安……宗廟への最終的な奉安。祖先の神主を個々の宗廟間で順送りに動かして、新死者の神主を専用の廟（第一段階で仮奉安した廟）に、正式に納める。この儀節は、『儀禮』『禮記』に記載されていない。『春秋』の記事から、喪明けの時点で、群廟の神主の序列を正す趣旨で行う合聚祭祀（喪畢の「禘」ないし「祫」）が設けられていたことがうかがえ、これが、「第二段階としての最終的な奉安」が行われる間接証拠と目される。第二段階の奉安を、朱熹は、鄭玄注の「練而後遷廟」や、『大戴禮記』「諸侯遷廟」に因んで、「遷」あ

⁹ 本章では、以下の訳注を参照した。前掲池田末利訳注『儀禮IV』、市原亨吉・今井清・鈴木隆一訳注『禮記（上・中・下）』（集英社全釈漢文大系、1976-1979年）、岩本憲司訳注『春秋穀梁傳范寧集解』（汲古書院、1988年）、野間文史訳注『春秋左傳正義訳注 第二冊（莊・閔・僖公篇）』（明德出版社、2017年）。

¹⁰ 虞祭の時点で作られるのは「虞主」であり、練祭の時点で「練主」に更作される。古礼における神主については、大夫・士に木主があるかないかが争点となるが、木主がない場合でも、帛や茅で作った神主が用いられるとされる。「今耐于廟、耐已、復于寢。若大夫士無木主、用幣主其神」（『儀禮注疏』卷四十三「土虞禮記」賈公彥疏、961頁）。大夫・士身分の神主について、許慎・鄭玄は共通して、「大夫は束帛依神、士は結茅爲菹」とする（杜佑『通典』卷四十八「禮八・吉禮七・卿大夫士神主及題板」所引『五經異義』『駁五經異義』）。皮錫瑞『駁五經異義疏證』卷八、526頁。

るいは「遷廟」と称する。この儀節を、祖先の神主を祧することや、移動の準備として廟を修営することに即していう場合は、『春秋傳』の用語にもとづいて「毀廟」「壞廟」と称す。

(A) (B) はあくまで、『儀禮』『禮記』の記述をつなぎあわせれば、このように読みとれるという趣旨であり、このようにまとまった記述が、経伝とその注釈に存在するわけではない。国家所定の礼制を確認すると、唐代の時点では、皇帝の大喪と官僚の喪儀とを問わず、国家礼制においてこの二段階方式は見当たらない¹¹。唐制では、神主の奉安は一段階で済むように儀節が定められており、新死者の奉安が「祔」と称され、新死者の奉安にもなって祖先の神主が順送りに移動することが「遷」と称される。一段階で済む奉安の儀節が、この儀節を構成する下位の儀節のうち、「新死者の神主の奉安」に因んで「祔」、「祖先の神主の移動」に因んで「遷」と、それぞれ呼ばれるということである。

経伝では、祭祀について「祔」字が用いられる場合、概して、「一宗廟の主要な被祭者（いわば本尊）とは別に夭折者・無後者・妾などを付属的・暫定的に合わせ祭る」といういわゆる「合祀」「從祀」を含意しており、この用法に照らすと、唐礼のように、新死者の神主を正規の被祭者として奉安することを「祔廟」と称するのは不自然である。だが、後世は皇帝の太廟も含めて、宗廟は同堂異室制を採っており、そこで、「太祖はじめ累代の祖先に、新たに付け加える」の含意から、「宗廟への奉安」一般を「祔」と表現するようになっているのであろう¹²。

通行の礼制が「神主の奉安」を一段階で設定し、「祔」「遷」をその一段階の儀節の異名としていた状況のもと、南宋の朱熹は、古礼における奉安が二段階から成ることを確認し、第一段階に「祔」（「祔祭」「祔廟」）、第二段階に「遷」（「遷廟」）の名称をあてた。

「祔」と「遷」とは、別個の事柄です。「祔」とは、新たに亡くなった人の神主を奉じて、これから入ることになる祖父の廟で祭り、祖父をも祭るのであり、あたかも、祖先にはこれから他廟（新死者の高祖父廟）に「遷す」ことを告げ、新死者にはこの祖父の廟にこれから（正式に）「遷る」ことを告げるようなものです。（『朱子文集』卷五十八「答葉味道（第二書）」¹³）

¹¹ 唐の『開元禮』は、諸官員の喪礼について、禫祭の後、すなわち喪が完全に明けた段階に、一段階での神主の奉安としての「祔」を定める。『大唐開元禮』卷一百四十「三品以上喪之三」、卷一百四十四「四品五品喪之三」、卷一百四十八「六品以下喪之三」。唐朝皇帝の喪礼の次第は、代宗の大喪における儀注である『大唐元陵儀注』が残される。金子修一主編『大唐元陵儀注新釈』（汲古書院、2013年）第一章「大唐元陵儀注」について（金子修一・江川式部）、第二章各論〔28〕祔祭（榊佳子・鈴木桂・河内春人・江川式部訳注）を参照。喪期を短縮した皇帝大喪では「練祭して虞主（栗主）を作る」といった古礼どおりの方式をとりえないことについて（小祥が埋葬・虞に先行する）、第二章各論〔16〕小祥変の「解説」も参考になる。宋の『政和五禮新儀』卷二百十七「凶禮・品官喪儀下・祔」も『開元禮』に同じく禫の後で一段階での奉安としての「祔」を置く。

¹² 朱熹が、「至明帝謙貶、不敢自當立廟、祔於光武廟」という時の「祔」は、「遷」と一対をなす「祔」（＝第一段階としての仮奉安）ではなく、「宗廟への奉安」一般を指す。『朱子語類』卷九十「禮七・祭・第三十七条、2298頁。朱熹「答陸子壽（第二書）」（第2章参照）に見える「昭主祔廟則二昭遞遷」の「祔」も同様に、単なる「宗廟への奉安」である。明代にあつて、蕭樟と陸燾は、「卒哭での告祔」と「大祥での祔廟」から成る奉安を、「兩祔」と称している。陸燾『陸子餘集』卷六「與蕭太守國材論家禮纂要書」、668頁。同書簡は、黄宗義編『明文海』卷一百七十一「書二十五・議禮」に収録

¹³ 「蓋祔與遷自是兩事。祔者、奉新死之主以祭於其所當入之祖廟、而并祭其祖、若告其祖以將遷於他廟、

「祖父に祔す」とは、祖父には「これから他廟に遷す」ことを、新死者には「これから祖父の廟に入る」という趣旨を告げることです。……三年の喪が終わったところで、さらに（祖先たちの神主と新死者の神主を）合祭して、祖父の神主を遷して他廟に入れ、新死者の神主を奉じて祖父の廟に入れます。このようであることからすれば、「祔」と「遷」とは別個の事柄なのであって、必ずしも殷のように練した時点で祔せずともよいのです。（『朱子文集』巻六十二「答王晉輔（第二書）」¹⁴

本稿は、「喪礼における宗廟への神主の奉安」を構成する二段階それぞれについて、朱熹が新たに定めた「祔」（祔祭）と「遷」（遷廟）の呼称を用いて表すこととする。鄭玄説をはじめ、唐代以前の経説を論じる際にも、この用語を遡及的に用いる。程頤・高閑ら、「一段階での奉安」として論じている論者の所論を解説する箇所では、やむなく、彼らの用法に従って、「一段階での奉安」を「祔」として表現するが（実際には、彼らにとって、「祔」でもあり「遷」でもある）、その場合には、本稿における整理概念（＝朱熹の用法）としての「祔」との混乱が生じないようできるかぎり注記する。

では、この「祔」「遷」は、それぞれ喪礼の進行において、どの時点で行うとされるのか。第一段階の仮奉安としての「祔」の時節については、『儀禮』『既夕禮』の経、「土虞禮」の記に明文があり、いずれも「卒哭の翌日」とする。

【『儀禮』『既夕禮』】

〈経〉猶朝夕哭、不奠。三虞、卒哭、明日以其班祔。

〈訳〉依然、朝夕の哀哭は行うが、供え物は行わない。三度にわたる虞祭を行い、卒哭し、その翌日、昭穆の順序に応じて祔す。

【『儀禮』『土虞禮』】

〈記〉死三日而殯、三月而葬、遂卒哭。……明日、以其班祔。

〈訳〉死して三日後に殯し（＝埋葬前の遺体の仮安置）、三ヶ月して葬り、そのまま卒哭する。……卒哭の翌日、昭穆の順序に応じて祔す。

一方、「遷」については、『儀禮』『禮記』に明文はなく、『春秋穀梁傳』『春秋左氏傳』の記事が僅かな手がかりである。「遷廟」の語が見える文献として、『大戴禮記』『諸侯遷廟篇』があるが、儀節が喪礼のどの時点で行われるかは明示されておらず、儀式への参加者の衣服から推測するよりほかなく、『春秋』二伝と同様に、間接証拠の域を出ない。

而告新死者以將遷於此廟也」、2980 頁。

¹⁴ 「況祔於祖父、方是告祖父以將遷他廟、告新死者以將入祖廟之意……至三年之喪畢、則又祔祭、而遷祖父之主以入他廟、奉新死者之主以入祖廟、則祔與遷自是兩事」、3227 頁。

(A) 第一段階の奉安（祔祭）、(B) 第二段階の奉安（遷廟）との双方に関連して、鄭玄は、「士虞禮記」の注において、次のように注する。簡潔な注ではあるが、「神主の奉安」をめぐる解釈論の多くは、この鄭玄注の是非に関わっており、「凡祔已復于寢……練而後遷廟」十一文字の重要度は決定的である。

【『儀禮』士虞禮】

〈記〉死三日而殯、三月而葬、遂卒哭。……明日、以其班祔。

〈鄭玄注〉卒哭之明日也。班、次也。《喪服小記》「祔必以其昭穆、亡則中一以上」。凡祔已、復于寢、如既祔、主反其廟。練而後遷廟。

〈鄭玄注〉卒哭の翌日のことである。「班」とは、昭穆の次序である。『禮記』『喪服小記』に、「祔するには、必ず死者の位置する昭ないし穆に対応して行うようにする。（直系の祖先に祔することができない事情があり、なおかつ）一つ前の昭位（穆位）に祔するのに適当な人がいない場合、一代を隔ててもう一つ上の昭位（穆位）に祔する」という。祔が終われば、寢に戻るのであり、ちょうど群主を（太廟に集めて）合祭した後に、各神主が自身の廟に戻るのと同様である。練した後で、廟を遷す。

鄭玄は、この注において、(A) と (B) につき、それぞれ、(a) 「祔祭後の手順」、(b) 「遷廟の時節」を新たに補っている。

(a) 第一段階の奉安（祔祭）を終えた後の手順……鄭玄説：卒哭した翌日、新死者の神主を祖父廟に祔祭し、その後で、寢室にいったん戻す。

(b) 第二段階の奉安（遷廟）の時節……鄭玄説：練祭（小祥、死後十三カ月）の時点で、祖先の神主を祧遷し、新死者の神主を廟に正式に納める。

(a) (b) についての鄭玄の所説は、「士虞禮」の記に付された上の注がすべてである。鄭玄自身は、特に論拠を示していないが、賈公彦・朱熹といった鄭玄説を敷衍する論者たちは、この簡潔な鄭玄注が、『左氏傳』『穀梁傳』の記事に裏をとっていると見做す。

『左氏傳』僖公三十三年は、魯僖公薨去の記事において、国君の神主を作成しこれを祭る上での手順の原則を記しており、服喪期間ないしは喪明けの直後における宗廟祭祀の典拠として扱われる。この記事が、関係するのは、(a) 「祔祭後の手順」についての鄭玄説である。

【『春秋左氏傳』僖公三十三年】

〈伝〉凡君薨、卒哭而祔、祔而作主、特祀於主、烝嘗禘於廟。

〈訳〉国君が薨去した場合、卒哭して祔す。祔して神主を作り、薨去した君の神主のみを祭り、宗廟において烝・嘗・禘といった四時祭を行う。

「祔而作主」とは、文字通りには、「祔してそれから神主を作る」という意味であるかに思わ

れるが¹⁵、一般には、「虞主用桑、練主用栗」(『公羊傳』文公二年)、「立主、喪主於虞、吉主於練」(『穀梁傳』文公二年)と調停をはかって、「附するにあたって神主を作る」の意味で解される¹⁶。「特祀於主、烝嘗禘於廟」は解釈の分岐が生ずるところであり、上では、「薨去した君の神主のみを祭り、宗廟において烝・嘗・禘といった四時祭を行う」という曖昧な訳にとどめている。

服虔は、『左傳』に「特祀於主」とあるのが、「新死者の神主が附祭の後、寝に戻されて祖先たちとは別に単独で祭られる」ことを指すとし¹⁷、杜預『集解』も(やや曖昧なところがあるものの)これを踏襲する。後に、呂大臨・黄宗羲は、この句を「新死者の神主を祖廟に附した状

¹⁵ 杜預『集解』と『釋例』は、『左傳』の「附而作主」を文面(「附祭して主を作る」)のままに敷衍しているため、祖父に附す「神」と、新たに作って寝の几筵に置く「木主」とが別物のようにも読める。

埋葬を終え、帰ってきて虞をするのと喪を除く。故に、「卒哭」というのであり、「止める」の意である。新死者の神を祖に附するが、なきがらをおさめた柩はすでに遠く、孝子は思慕し、そこで、木主を造って几筵を立てる。喪礼の祭祀(練・大祥・禫)を別に寝で行って、宗廟で(祖先と)一緒にはしない。』(『春秋左氏傳』僖公三十三年「凡君薨、卒哭而附、附而作主、特祀於主。烝嘗禘於廟」条、杜預『集解』、「既葬、反虞則免喪。故曰「卒哭」、止也。以新死者之神附之於祖、尸柩已遠、孝子思慕、故造木主立几筵焉。特用喪禮祭祀於寢、不同之於宗廟。」)

杜預説のこの曖昧な部分は、後人から、「然則附祭不用主、主之作非因附也」と難じられている(萬斯大『學春秋隨筆』卷五補遺僖公三十三年条)。一方、孔穎達『正義』所引の劉炫説は、「附而作主」を「於此附祭而作木主」と敷衍しており、「附祭をしてその後に主を作り」ではなく、「附祭を行うにあたって主を作り、それを附してから、また寝に置き、練祭以下の喪祭の対象とする」の意味を明確にしている。「卒哭の明日而作附祭、以新死之神附於祖父。於此附祭而作木主以依神、其主在寢、特用喪禮祭祀於在寢之主」(『春秋左氏傳正義』卷十七、僖公三十三年「凡君薨、卒哭而附、附而作主、特祀於主。烝嘗禘於廟」条、孔穎達疏所引劉炫、551頁)。前掲野間文史訳注『春秋左傳正義訳注 第二冊〔莊・閔・僖公篇〕』は、劉炫説にいう「於此附祭而作木主」を「この「附祭」の後に木主を作って」と訳しており(615頁下段)、劉炫による敷衍の趣意が反映されていない。

¹⁶ 『公羊傳』に沿えば、「虞祭の時点で桑主を作り、卒哭してその桑主を附し、練祭に至って新たに栗主を作る」ことになり、『左傳』にいう「附而作主」とは、文面通りに解する限りは食い違う。『禮記』曲禮下孔穎達『正義』は、鄭玄は「虞の終わった時点でこれから附するための神主を作った」という理解で、二伝を折り合わせている、と見る(檀弓の鄭注自体は明示的ではない)。

「檀弓」に「重、主道なり」とあり、その鄭玄注に『公羊傳』に「虞主には桑を用い、練主には栗を用いる」を引く。してみると、虞の時点ですでに主はあるように見えるが、『左傳』では「附して主を作る」とあり、二伝は同じではない。公羊を説く者は、朝に葬り、日中に主を作るとする。鄭君は、二伝の文は異なっているが、その意は同じであり、いずれも虞祭が終わってから、その後で主を作る、ということだと考える。主を作るのが虞の時節から近いので、そこで公羊は、虞に結び付けて、作主について「虞主」という言い方をし、一方、主を作るのが附で用いるがためであるというところか、左氏は附にことよせて「附して主を作る」といつているのである、と。』(『禮記正義』卷四、孔穎達疏「又《檀弓》云「重主道也」、鄭注引《公羊傳》云「虞主用桑、練主用栗」、則似虞已有主、而《左傳》云「附而作主」、二傳不同者。案說公羊者、朝葬、日中則作虞主。若鄭君以二傳之文雖異、其意則同、皆是虞祭了、然後作主。以作主去虞實近、故公羊上係之於虞、作主謂之虞主、又作主為附所須、故知左氏據附而言、故云「附而作主」、148頁)

¹⁷ 『儀禮注疏』卷四十三「士虞禮」、賈公彥疏、「附祭してから寝に遷す(=戻す)」ことについて、案ずるに、『左氏傳』僖公三十三年伝に「君が薨じた場合、卒哭して附し……」とあり、服虔注に、『主を特祀するに、寝にあるというのをいい、廟において烝嘗禘するとは、三年の喪が終わった後、烝嘗にめぐりあわせて祭祀を行う場合に、廟で行うことをいう』とある。その趣旨は、「(喪が明けた後で)烝・嘗の時節がめぐってくれば廟で行う」ということであって、つまりは三年の喪が明けるより前は、(神主を)廟に遷して(遷廟に際して序列を審諦するための)禘祭を行うことはできない、というのである。こうした賈逵・服虔の趣旨は、鄭玄と同じではない。』(附遷於寢、案《左氏・僖公三十三年傳》云「凡君薨、卒哭而附。……」、服注云「特祀於主、謂在寢、烝嘗禘於廟者、三年喪畢、遭烝嘗則行祭、皆於廟。言遭烝嘗乃於廟、則自三年已前、未得遷於廟而禘祭。此賈服之義、不與鄭同」、962頁。なお、服虔は、「附した神主を再び寝に戻す」と明言しているわけではないが、伝文の記述(附而作主)を踏まえた上で、「神主を立てた後に寝で特祀する」というのであるから、鄭玄説と同様に、「神主を廟から寝に戻す」と考えていたと想定することに無理はないであろう。

況で、祖父の神主は対象とすることなく、新死者の神主のみを廟で祭る」の意味で解する。「特祀於主」に続く、「烝嘗禘於廟」の箇所は、注疏説の範囲内ですでに分岐が見られる。この句について、服虔は、喪を終えた後の宗廟吉祭を指すとし、一方、杜預『集解』は、「服喪期間中、寝で祭る新死者の神主とは別に、宗廟で祖先の神主に対しての四時祭を実施する」ことを指すという¹⁸。この杜預説は、「喪中不祭」（『禮記』『王制』、「喪三年不祭」）の禁に抵触しており、彼の短喪説の不評ともあいまって、後世、概して支持されない¹⁹。

以上のように、「特祀於主」に限れば、服虔・杜預（「士虞禮記」賈疏は「賈服之義」として賈逵をも併称する）の間で一致をみている。両者は「卒哭の時点でいったん祔祭してその後に寝に戻す」と明言しているわけではないが、「最終の奉安より前の段階で、神主が寝に所在している」という点では、鄭玄の「祔祭の後、神主を寝に戻す」と整合する。士虞禮記の賈公彥疏は、『左氏傳』僖公三十三年条とその服虔注を引くものの、「服虔説と鄭玄説とは遷廟の時節が違う」という趣旨で引いているため、服虔・杜預注に準じて解する場合に、「特祀於主」が、(a) についての鄭玄説と対応する、ということが明確ではない。鄭玄説と『左氏傳』僖公三十三年条とが整合することを、端的に指摘するのは、朱熹まで降る（第二章第二節）。

次に、(b)「遷廟の時節」についての鄭玄説は、『春秋穀梁傳』文公二年の記事と折り合うも

¹⁸ 『春秋左氏傳』僖公三十三年「凡君薨、卒哭而祔、祔而作主、特祀於主。烝嘗禘於廟」条、杜預『集解』「……新しい主がすでに立つと、寝で単独に祀るのであって、つまりは、宗廟における（祖先を対象とした）四時の常祀は、もともとのままに行われる。三年の礼が終わると、さらに、大禘を行い、そこでやっとすっかり平時と同様になる。」[……神主既立、特祀於寝、則宗廟四時常祀自如舊也。三年禮畢、又大禘、乃皆同於吉。]

¹⁹ 『讀禮通考』徐乾學按語は、杜預の「烝嘗禘於廟」解釈を、短喪説を彌縫する意図に出るものとして以下のように批判する。

左氏の意はもともと明らかであるのに、「服喪期間中に祭礼を行い得る」ということがあろうか。杜預は自身が「太子は短喪すべし」との議を立てて、時論から批判されたため、なんとかしてその説に勝って、自身の醜態を糊塗しようとした。そのために、自分の説にこじつけたが、礼に大きく反しているではないか。」（徐乾學『讀禮通考』卷五十二「喪儀節十三・喪畢吉祭」徐乾學按語、「左氏之意本明、何嘗謂喪內可行祭禮乎。杜預因己常建太子短喪之議、爲時論所非、必欲求勝其説、以自蓋其醜。故遂牽附己説、而不知其大背乎禮也」、第113冊—285頁）。

朱熹は、杜預説の難点について、『左氏傳』僖公三十三年所見の礼がそもそもあてにならず、それに拠ったために杜預も誤った」と見なしている。

『左氏』のいう「祔して主を作る」というのは、礼経（『儀禮』）にいう「虞の時点の主は、桑を材に用いる」というのと合わず、『左氏』のいう「廟で廟において、烝・嘗・禘を行う」というのは、王制篇に「服喪中の三年は、祭りを行わない」というのと食い違っており（注。左氏のこの説というのは、当時の誤りをいうものではないでしょうか）、杜氏（杜預）はこの文にもとづいて、「国君は卒哭したら喪を除く」という説を提起しましたが、いずれも、本来の正しい礼ではありません。概していえば、左氏が礼について述べているのは、この類が多く、いずれも信ずるに足りません」（『朱子文集』卷五十八、「答葉味道（第二書）」、「《左氏》所謂祔而作主、則與《禮經》虞主用桑者不合、所謂「烝嘗禘於廟」、則與《王制》喪三年不祭者不合（注一疑《左氏》此説乃當時之失）、杜氏因之、遂有國君卒哭而除服之説、皆非禮之正。大率左氏言禮多此類也、皆不足信」、2979頁）。

朱熹のこうした見解は、漢代経師を奉ずる左氏家からすれば、杜預『集解』の累を『左氏傳』にまで及ぼす点で当然ながら容認できるものではない。

その（＝杜預説とこれを奉じて彌縫した孔穎達『正義』の）害毒は未来にまで及び、宋儒はそのままだに漫然と、「杜氏は『左氏傳』の誤りによって、『国君の喪には卒哭の時点で喪を除く』との説を出した」（＝朱熹「答葉味道（第二書）」）という。しかし、杜預はことごとく、左氏とくいちがっているものであり、彼は左氏の罪人である。粗雑な論者が反覆熟読することなく、かえって、左氏に不服を漏らすとは、愚かなことである。（沈欽韓『春秋左氏傳補注』卷四、「其毒流于來茲、宋儒遂漫然曰「杜氏因左氏之失、遂有國君卒哭除之説」。然杜預事事與左氏乖違、預乃左氏之罪人。麤人不曾反覆熟玩、并反唇左氏、陋矣」、172頁）

のとして解される。

【『春秋穀梁傳』文公二年】

〈伝〉立主、喪主於虞、吉主於練。……作主壞廟有時日、於練焉壞廟。壞廟之道、易檐可也、改塗可也。〈訳〉主を立てるのは、喪主は虞祭の時点、吉主は練祭の時点である。主を作り、廟を壊すには、決まった時日があり、練祭の時点で廟を壊す。廟を壊すやり方は、檐を替えてもよいし、壁の塗りを新たにしてもよい。

『穀梁傳』にいう「壞廟」を、「神主を移動させるにあたっての廟の修築」であり、間接に、「神主の移動」をも指していると解すれば、「於練焉壞廟」とは、「練祭の時点で、檐を換え、新たに塗装するといった宗廟の修営を行い、その上で祖先の神主を祧遷し、新死者の神主を新たに納める」ことを示していることになる。「土虞禮記」鄭玄注にいう「練而後遷廟」とは、『穀梁傳』についての以上のように理解にもとづくと考えられる。『穀梁傳』の范甯『集解』は、「これから新死者の神主を納めるので、(廟を修築して) 加えることがあるのを示す」〔將納新神、故示有所加〕というにとどまり、「練祭の時点で遷廟を行う」か否かは注していない。『穀梁傳』「於練焉壞廟」を、鄭玄注「練而後遷廟」と対応させるのは、『大戴禮記』盧辯注²⁰と『儀禮』『周禮』の賈公彥疏²¹である。

もともと、「死後十三カ月に練した時点で、新神主を最終的に奉安する」とは、足掛け三年の喪のやっと半ばあたりで「遷す」ことから、「時節が早きに過ぎるのではないか」という違和感をおぼえさせるところがある。(a)「耐祭後の手順」について、鄭玄に同じく、「新死者の神主が寝に所在する」ことを想定する論者のうちでも、服虔は、「最終の奉安」は、三年の喪が明けるまで待つ、と考えている。

そもそも、「練祭して遷廟」の根拠とされる『穀梁傳』の「於練焉壞廟」にしてからが、別様の解釈が存在する。一つには、「於練焉壞廟」というときの「壞廟」を、「遷廟」とは別概念として切り離すという解釈であり、『壞廟』は遷廟の準備。十三カ月で準備をし、三年喪畢を待って遷廟する(王聘珍)、ないしは、「十三カ月で旧神主を遷し、三年喪畢を待って新神主を奉

20 『大戴禮記』「諸侯遷廟篇」、「成廟將遷之新廟。君前徙三日、齊。祝・宗人及從者皆齊」盧辯注「謂親過高祖則毀廟以昭穆遷之。《春秋穀梁傳》曰「作主壞廟有時日、於練焉壞廟之道。易檐可也、改塗可也。范甯云「納新神、故示有加焉」。鄭玄《土虞禮記》注曰「練而後遷也」、《禮志》云「遷廟者更甃其廟、而移故主焉」、案此篇成廟之文、與《穀梁》相傳也」、55頁。

21 『儀禮注疏』卷四十三「土虞禮」、賈公彥疏「練してその後で遷廟する」について——案ずるに、文二年経に「丁丑、僖公の神主を作る」とあり、『穀梁傳』に「僖公の主を作る、とは、その時節が遅れたのを譏ったのである。作主・壞廟には決まった時節がある。練祭して壞廟する。壞廟のやり方は、檐をかえることができ、塗装を新たにすることができる」とあるのが、「練してから廟を遷す」にあたり、これを引くのは「練祭して廟を遷す」ことを証したのである。」「練而後遷廟」者、案文二年経云「丁丑作僖公主」、《穀梁傳》云「作僖公主、譏其後也。作主・壞廟有時日、於練焉壞廟。壞廟之道、易檐可也。改塗可也」、是練而遷廟。引之者證「練乃遷廟」、961頁。『周禮注疏』卷十九春官・鬱人、賈公彥疏、「鄭玄が、遷廟が練祭の時点であることを知るのは、文公二年の『穀梁傳』に「作主・壞廟には決まった時日があり、練祭の時点で壞廟する。壞廟の方法として、檐をかえてよく、塗装を新たにしていよ」とあり、その時、木主が新たに廟に入り、これを禘祭するからである。」「鄭知義遷廟在練時者、案文二年《穀梁傳》云「作主壞廟有時日、於練焉壞廟。壞廟之道、易檐可也」、爾時木主新入廟、禘祭之」、603頁。

安する」(朱熹)と解する余地がある。范甯『穀梁傳集解』の楊士勛疏は、この立場はとらず、「壞廟」即「遷廟」という前提は(賈公彦が敷衍するところの)鄭玄説と共有し、その上で、「作主壞廟有時日、於練焉壞廟」を文面どおりには解せず、「神主を作るのは十三月(練祭)の時点で、壞廟(=遷廟)は三年喪畢の時点で行う」〔作主在十三月、壞廟在三年喪終〕という意味で解する²²。

賈公彦が、「(b)「遷廟の時節」についての鄭玄説が『穀梁傳』にもとづいている」と想定するのは、三伝のいずれをも便宜に応じて自己の解釈体系に採り入れる鄭玄の傾向から考えて首肯できる。ただし、遷廟に関して、賈公彦による鄭玄説の引申のうちには、妥当とは認め難い部分もある。士虞禮記の賈公彦疏は、鄭玄が、「練祭して遷廟したその時節で「始禘」を行い、その後に再度、寢に戻す」と考えている、とする²³。鄭玄説についてのこの理解に沿って、「神主を宗廟に奉安する」手続きの全体を見通すと次のようになる。卒哭の翌日、新死者の神主を宗廟に耐祭してその後、寢に戻す。練祭の時点に至ると遷廟し祖先を合集して祭り(=始禘)、再度、新死者の神主を寢に戻す。三年の喪が明けるのをまって、新死者の神主を最終的に宗廟に納め、祖先を合集して祭る(=喪畢の禘)、と²⁴。賈公彦疏が再構成するところのこうした鄭玄説であれば、「練祭した時点で遷廟するのでは時節が早きに過ぎる」という問題点は解消される。しかし、鄭玄注に、「練祭で遷廟した後、さらに寢に戻す」という内容は見当たらず、加えて、「鄭玄が、喪畢後の「吉禘」(終禘)とは別に、練祭遷廟の時点で行う「始禘」を設定していた」という前提も、鄭玄の禘祫説に対する理解としては特異である²⁵。「耐祭と、練祭遷廟のと、「新死者の神主を宗廟に納めてはまた寢に戻す」ことを二度にわたってくりかえす」という賈公彦疏の鄭玄説に対する理解は、本稿は採らない。

第2章 宋代経学における「神主の奉安」についての解釈

第2章 第1節 宋代における『儀禮』方式と鄭玄注への異議

²² 『春秋穀梁傳注疏』卷十、文公二年条楊士勛疏、「神主を作るのは十三月の時点であり、壞廟は三年喪終の時点である。それなのに、伝が(「作主壞廟」と)続けて言っているのは、この神主(=練祭の時点で作られた吉主)は最後には廟に入り、廟に入ればすぐさま檐を取り換えるのであって、事が連続することから、「作主壞廟」というように)続けて言っているのであり、作主と壞廟とが同時に行われるというわけではない」〔然作主在十三月、壞廟在三年喪終、而傳連言者、此主終入廟、入廟即易檐、以事相繼、故連言之、非謂作主壞廟同時也〕、183頁。

²³ 『儀禮注疏』卷四十三「士虞禮」、賈公彦疏、「もしそうであれば(=新死者が廟中において単独で、貞を用いて祭るとすれば)、耐祭と練祭とは、その祭りは廟で行われ、祭りがおわると、神主は廟に戻るのであり、大祥と禫祭とは、神主はおのずと寢で祭る。」「若然、唯耐祭與練祭、祭在廟、祭訖、主反於寢、其大祥與禫祭、其主自然在寢祭之」、962頁。

²⁴ 『周禮注疏』卷十九春官・鬱人、賈公彦疏、「鄭玄謂う「経文の「廟で脩(「貞」に読む。礼器、尊の一種)を用いる」とは、始禘の時をいう」とは、練祭の後の遷廟の時を指す。宗廟では、死亡直後からずっと、祭祀は行っていないが、この時点で廟を遷し、新死者の木主を廟に入れるので、特にこの祭祀をおこなうことから、「始禘」という。三年の喪が明けて翌年春に行うのを「終禘」ということから、この(練祭時の禘を)「始」と称するのである」〔玄謂廟用脩者、謂始禘時者、謂練祭後遷廟時。以其宗廟之祭、從自始死已來無祭、今爲遷廟、以新死者木主入廟、特爲此祭、故云始禘時也。以三年喪畢、明年春禘爲終禘、故終禘、故云始禘時也〕、603頁。

²⁵ 鄭玄の禘祫説について、「喪畢の吉禘」と別に練祭時の「始禘」を設定する賈公彦の理解は、清人にも概して支持されない。孫詒讓『周禮正義』卷三十七「春官・鬱人」、1498頁。鄭玄の禘祫解釈については、間嶋潤一「鄭玄の「魯礼禘祫義」の構造とその意義」(『日本中国学会報』37、1985年)を参照。

宋代に至ると、「喪礼における宗廟への神主の奉安」の解釈をめぐって、鄭玄説への異論が提起される。「宋人による鄭玄説への批判」とは礼解釈史において常見の事柄であるが、「耐廟」「遷廟」をめぐる議論の場合には、鄭玄説への異議が提起されたにとどまらず、『儀禮』所見の周制そのものに疑念が呈されている。「神主の奉安」をめぐる議論というところの『儀禮』への疑念とは、『儀禮』の規定は周制本来のあり方を反映しておらず、礼楽が崩壊した段階の非礼を反映している」といった趣旨ではなく、『儀禮』所定の儀礼を、真正の周制と認めたその上で、それが必ずしも最善の制度ではなく、今日、喪礼を実践する上での基準たりえない、という趣旨である。

真正の周制であると認められるにもかかわらず、『儀禮』の方式が最善と認められないのは、『禮記』に記された孔子の判断が影響してのことである。『禮記』「檀弓上」は、埋葬後の手順を、反哭、虞祭、卒哭、耐の順で記し、個々の儀節の詳細を定めており、耐の時節については、『儀禮』に同じく、「(葬・虞・卒哭の)明日、祖父に耐す」とする。『禮記』は、さらに、この「卒哭して耐す」という周の方式と並べ、「練祭して後に耐す」という殷の方式を挙げ、「孔子は殷制を善しとした」と記す。

【『禮記』「檀弓下」】

〈経〉卒哭曰成事。是日也、以吉祭易喪祭。明日耐于祖父、其變而之吉祭也。比至於耐、必於是也接、不忍一日末有所歸也。殷練而耐、周卒哭而耐、孔子善殷。

〈訳〉卒哭の時の辞に、「成事」（「吉事を悲しんで捧げます」）という。この卒哭の日は、吉祭によって、これまでの喪祭²⁶にかえる。翌日、祖父に耐す。喪祭から変じて吉祭に移行するに際して、耐するのを必ずこの卒哭の日と続けて行うのは、一日たりとも、霊が抛り所をなくすことに忍びないからである。殷では練祭して耐し、周では卒哭して耐した。孔子は殷の方式をよしとされた。

服喪期間が三年の長きにわたることを考えれば、確かに、死後三ヶ月の時点、埋葬を終えたその直後に、神主を廟に納めて死者として遇してしまうのは、遺族の心情からすれば早きに過ぎる感がある。現に孔子は、耐祭の時節が遅くに設定されている殷制を評価しており、その意図は、殷の方式が人の情に合する点で優る、と判断してのことであった（と解される）²⁷。

程頤（明道二年／1033—大觀元年／1107）は、おそらくは、彼の同時代における家礼の実践を念頭において、「卒哭して耐す」方式が適切ではないことを論じる。

²⁶ 「喪祭」の語には次のような複数の意味がある。①喪中でも、特に卒哭より前の「純凶」段階における祭祀、②喪中の祭祀全般、③「喪葬」と「祭祀」の併称、がある。「檀弓」経文にいうのは①。卒哭や、練祭は、②の意味で「喪祭」である。

²⁷ 衛湜『禮記集説』卷二十一「檀弓下」所収藍田呂氏（大臨）説、「殷人は練祭してから耐したのであり、つまり、練祭より前は寝で祭っていた。にわかに死者としての扱いに改めるには忍びないからであり、これが、孔子が殷を善しとした理由である。」〔殷人練而耐、則未練以前、猶祭于寢、有未忍遽改之心。此孔子所以善殷〕、424頁。陳澧『禮記集説』卷卷二「檀弓下」、「孝經」に「宗廟をつくって、霊としてまつる」（「喪親章」）とある。孔子が殷の耐を評価したのは、父母を霊として遇することを急がないからである。〔《孝經》曰「爲之宗廟、以鬼享之」。孔子善殷之耐者、以不急於鬼其親也〕、731頁。

喪礼においては、三年を待って祔祭するのである。卒哭して祔すのでは、三年の間で、つかえることが無い。卒哭した後、(不時の哭はしないが)依然、朝・夕の哭を行うのであり、もし神主が寝にないのであれば、どこで哭するのか。(『河南程氏遺書』卷十七「伊川先生語」第五十七条)²⁸

程頤が、「祔は三年の喪が明けるのを待つべし」と説くのは、神主を奉安する手続きが一段階で考えてのことであり、ここでいう「祔」は、後に朱熹が「遷」から区別した仮奉安としての「祔」ではない。「神主の奉安」が一段階で考えられているのは、通行の礼制が、一段階の奉安としての「祔」を設けていることに対応している(第一章参照)。とはいえ、程頤が「祔」を最終の奉安であると見做して、「卒哭して祔してしまったのでは、その後、どこで哭するのか」というのは、『儀禮』にいう「祔」への疑問としては的外れであって、程頤説は、あくまで、「神主を奉安する時節」についての問題提起としての意義を有するにとどまる。

張載・程頤に従学した呂大臨(11世紀後半。字は與叔。陝西藍田の出身)の所説は、程頤説とは異なって、二つの段階を踏んでの神主の奉安を前提にしており、(a)「祔祭後の手順」についての鄭玄説も意識されていると思われる。呂大臨は、(a)についての「卒哭した後、神主を寝に戻す」との説を支持しておらず、「神主を祔祭した後、そのまま祖父廟にとどめて喪が明けるのを待つ」との順序を考える。

礼の祔祭は、それぞれ、昭穆の班に応じて、その祖父に祔す。主人が、喪を除いていない段階では、神主は新廟に遷ってはならず、そのため、神主を祖父廟に付屬的に収め、(練祭・大祥・禫祭といった喪中の)祭りがあれば祭り、喪を除いてしまった後、神主は新廟に遷る。このようであるから、「祔」というのである。『左氏傳』に「君が薨じて、祔して神主を作り、主を独祀し、廟で烝・嘗・禘する」とある(僖公三十三年)。周人は、埋葬していない段階では、殯(遺体の仮安置)に対し捧げものをし、虞の段階では、尸(かたしる)を立てて、靈座を設けており、卒哭して祔し、祔してそこではじめて神主を作る。祔してからは、祭りとして練、祥、禫があり、いずれも、神主を祔した先の廟において(祖父は祭らず)その神主だけを祭る。喪を除くに至ると、その後で神主を新廟に遷し、その時がくれば(通常の四時祭としての)烝・嘗・禘を行う。(衛湜『禮記集説』卷二十一「檀弓下」所収藍田呂氏(大臨)説)²⁹

²⁸ 「喪須三年而祔。若卒哭而祔、則三年却都無事禮。卒哭猶存朝夕哭、若無主在寢(一作「祭」於「殯」)哭於何處」、180頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・祔」に収録、第113冊225頁。

²⁹ 「禮之祔祭各以昭穆之班、祔于其祖主。人未除喪、主未遷于新廟、故以其主附藏于祖廟、有祭即而祭之、既除喪而後主遷于新廟、故謂之祔。《左氏傳》云「君薨祔而作主、特祀于主、烝嘗禘于廟」、周人未葬、奠于殯、虞則立尸有几筵、卒哭而祔始作主、既祔之祭有練、有祥、有禫、皆特祀其主于祔之廟。至除喪、然後主遷新廟以時而烝嘗禘焉」、424頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・祔」に収録、第113冊226頁。

呂大臨によれば、卒哭した後に、祖父廟に、「附藏」としての「附」を行い、以後は、寢に戻さず、そのまま祖父廟において練祭・大祥・禫祭をすべて行い、喪が明けたその後で、最終の奉安（遷廟）を行い、これ以後は、新死者も平常の祖先祭祀の対象となる。

呂大臨は、鄭玄のいう「卒哭後に附廟し、その後、再び寢に戻す」を採っていないが、何故にこれが不可であるかは、特に説明していない。陳祥道（治平四年（1067）の進士。福州の出身）は、この点を論じて、「いったん、宗廟に奉安しておきながら、再び寢に戻す」ことが、喪礼の原則への抵触することを指摘する。

『公羊傳』に「虞の時点での主には、桑を用い、練祭の時点での主には栗を用いる」（文公二年）といい、『穀梁傳』には、「喪主は、虞で作り、吉主は練で作る」（文公二年）とある。ただ、『左氏傳』には、「君主の場合には、附して神主を作る」（僖公三十三年）といい、「曲禮」には、「廟において、神主を立てて、（その段階から）「帝」という」（『禮記』「曲禮下」）とある。しかし、人子たるもの父母に対しては、一日でもよりどころがない状況に置くには忍びなく、そこで、死去の直後には重に依らしめ、葬ってからは主に依らしめる。重が埋められれば、桑主（＝虞主）を作られ、桑主が埋められれば栗主が立つ。虞、卒哭を終えて、そのよりどころを設けず、附祭をおこなってからそれを作る、などということがあろうか。となると、『左氏傳』・『禮記』「曲禮」にいうのは、「神主を作るのは、廟に附そうとする時である」というのであって、附してから神主を作るのではない。先儒は、「附を終えると、神主は寢に戻る。大夫・士は、主が無く、幣によって告げる」という。しかし、『禮記』「坊記」に「喪礼は礼を進むにつれて中から外へと遠ざかる」とあり、荀卿は「喪事においては移動しては遠ざかっていく」（『荀子』「禮論篇」）、「喪禮之凡、變而飾、動而遠、久而平」としており、それゆえに、「葬ろうとすれば送り出しの祭りを行ってしまえば、柩は戻ることができない」というのが原則である。「これから附祭しようとして送り出しの礼をしたのに、神主が戻る」ということがあろうか。（陳祥道『禮書』卷七十「虞主・吉主」）

30

陳祥道は、『左氏傳』にいう「附して主を作る」の意味が、「附を行う段にあたって主を作る」の意味であることを確認し、その上で、(a)「附祭後の手順」を論ずる。陳祥道が『禮記』『荀子』に見出したのは、「喪礼について、生者から死者としての扱いへの移行に後退はない」という原則である。この原則を根拠とする説は、「附祭後に寢に戻す」とは経伝に記載がないではな

30 「『公羊』曰「虞主用桑、練主用栗」。《穀梁》曰「喪主於虞、吉主於練」、特《左氏》曰「凡君、附而作主」。《曲禮》曰「措之廟、立之主、曰「帝」。然人子之於親、不忍一日使無依焉、故始死依以重、既葬依以主、重埋、則桑主作。桑主埋、則栗主立、豈有既虞、卒哭、不存其象、俟附而后爲之乎。然則《左氏》《曲禮》之說、蓋曰「作主、將以附廟」、非附而後作之也。先儒謂既附主反其寢、大夫士無主以幣告。然《坊記》曰「喪禮每加以遠」、荀卿曰「喪事動而遠」、故將喪而既祖柩不可反、孰謂將附而既餞、主可反乎」、448頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・附」に収録、第113冊226頁。「將喪而既祖、柩不可反」とは、『禮記』「檀弓上」の「曾子弔於負夏」章をふまえる。曾子が喪を弔ったおり、喪主は、送り出しの祭り（祖）をすませていたにもかかわらず、曾子が弔問に来てくれたとあって柩を戻し、この件について、子游が、「柩を戻した」ことへの批判として、「喪事有進而無退」との原則を説いた。いま、陳祥道のいう「故將喪」の「喪」は「葬」の意で解する。

いか」との批判と並んで、経伝の明文や原則に依拠した明快な旧説批判として、以後、影響を持つ。

高閑（紹聖四〔1097〕—紹興二十三〔1153〕年）には、喪礼の專著として、『高氏送終禮』一卷（佚書）があり、同書は、司馬光『書儀』、朱熹『家禮』に同じく、古礼を斟酌して今日行すべき喪礼を定めた著作である。同書の一部を成したと思われる「耐」の項目において、高閑は、「殷制を是とした」という孔子の判断を手がかりに、耐祭の時節を定める³¹。

『禮記』にいう、虞祭をし卒哭して、翌日に祖父に耐す、というのは周制である。殷人の場合はというと、練祭を終えて翌日に耐するのであって、そこで、孔子は「周の方式はあまりにあわただしい。わたしは、殷に従おう」といったのである。一年が経過してから死者として扱うのが、人の情である。もし卒哭してすぐさま廟に耐するというのは、あまりに早い。『唐開元禮』は、禫祭を終えてから耐祭するとしている。孝子が、悲哀の心のもと、几筵（＝「ひじかけ」と「しきもの」。霊の座席を示す）を奉じ、大祥に至ってすでに几筵を片付けてしまったのに、禫祭を行ってそこでやっとな祭するということがあろうか。唐礼が祥祭と禫祭とを二か月の間隔をあけているのは、緩慢という点で礼に外れている。そこで、今、大祥して霊座を片付けた後では、翌日に廟に耐することとする。孝子の心は、一日たりとも（靈魂の）よりどころがない、ということに忍びないからである（『禮記』「檀弓下」、「不忍一日末有處歸也」）。（衛湜『禮記集說』卷二十一「檀弓下」所収會稽高氏（閑）説）³²

高閑は、「檀弓下」の鄭玄注に沿って「死後一年を節目に死者として扱うのが人の情に合する」と言いつつも、殷方式の「練祭を終えて耐祭」ですら、まだ早きに過ぎると考えたか、耐祭の時節をさらに先送りし、大祥の時点、すなわち、服喪期間のほとんど最終段階に置く。「檀弓下」にいう「孔子は、練祭した後に耐する殷制をよとした」を手掛かりにしながらも、高閑が家

³¹ 高閑は、南宋初、秦檜政権下にあつて科挙・学校政策に預かつたことから、道学派の人士から批判を蒙っているが、高閑自身、もとは太学で楊時に学んでおり、その『春秋集注』の内容から見ても、道学派の一端につらなると言える。喪祭礼への関心と、その一部分を成す耐祭についての『儀禮』方式への異論は、呂大臨と同様に、程頤・張載の学から影響を受けているであろう。朱熹は、家祭礼についての先儒の著作を整理して『古今家祭禮』（佚書）を編纂した際に、『高氏送終禮』をも同書に収録し、『送終禮』が「司馬光の礼」（『書儀』）の喪礼よりすぐれるとの評価を与えている。高閑については、石田肇「南宋明州の高氏一族について——高閑・高文虎・高似孫のこと——」（『宋代史研究会研究報告第二集 宋代の社会と宗教』汲古書院、一九八五年）を、高閑『送終禮』と、朱熹による同書への参照・評価については、吾妻重二「宋代の家廟と祖先祭祀」（小南一郎編『中国の礼制と礼学』朋友書店、2001年）をそれぞれ参照。

³² 「案『禮記』虞卒哭、明日耐於祖父、此周制也。若殷人、則以既練祭之明日耐、故孔子曰「周已戚、吾從殷」、蓋期而神之、人之情也。若卒哭而遽耐於廟、亦太早矣。然《唐開元禮》、則已禫而耐、夫孝子哀奉几筵、至大祥而既徹之矣、豈可復始禫祭乃耐乎。唐禮祥祭與禫祭、隔兩月、此又失之於緩。故今於大祥徹靈座之後、則明日耐於廟、緣孝子之心、不忍一日末有所歸也」、424頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・耐」に収録、第113冊226頁。同説は、朱熹『儀禮經傳通解續』卷七「卒哭耐練祥禫記七」の「耐」にも採られる。高閑のいう「孔子曰「周已戚、吾從殷」とは、経伝の文言ではなく、「檀弓下」にいう「殷練而耐、周卒哭而耐、孔子善殷」の趣旨を、高閑が、同篇にいう「孔氏曰、殷已慤、吾從周」（孔子がいわれた。埋葬の後、どの時点で甲問を受けるかについて、葬地で受ける殷の方式は、哀情がひかえめであり、帰って哭した時点で受ける周の方式に従おう、と）という文言に倣って表現したものである。

礼に定めたのは、「大祥して霊座をかたづけ、その翌日に耐祭する」という新たな方式であった。高閑はあわせて、『唐開元禮』の方式を論評する。『唐開元禮』は禫祭して喪が明ける時点に耐祭を置いているが、『唐開元禮』の儀節は、大祥の時点で霊座としての几筵を撤することを定めており、そうなると、霊座を片付けてから禫祭後に耐するまでの二カ月間、座位をも設けることのないまま神主を寝に放置することになり、これは、「孝子之心、不忍一日末有所歸」の精神に反している、と。以上を見るかぎり、高閑は程頤と同じく、「二段階の奉安」を想定しておらず、彼がいう「耐」とは、「宗廟への（最終的な）奉安」を指し、そうであればこそ、「二十五カ月大祥」というほぼ喪が明けた段階にまで遅らせようとしているのであろう。

程頤・高閑は、共通して、『儀禮』所定の方式に対し、「練祭の時点で耐祭するのは早きに過ぎる」という疑いを抱いて、耐祭の時節を先延ばしに定めるのがよいと考えた。この「耐祭が早きに過ぎる」という問題は、古礼どおりに二段階での奉安を取り入れて、鄭玄の説く「卒哭後に一段階目の仮奉安をし、その後、再び寝の霊座に戻して引き続き、生時と同様につかえる」とすれば、解決するかもしれない。しかし、宋人の批判は、「仮奉安の後、神主を寝に戻す」ことにまで及んでいるのであって、呂大臨は、神主を祖父廟に耐してそのままに「特祀于主」することを説き、陳祥道は、神主を戻すことが、「喪礼における凶から吉への移行は、不可逆である」との原則に抵触することを指摘した。このように、『儀禮』方式と古礼の理解をめぐる鄭玄注への批判の動向は、早くも南宋の時点で、鄭玄説への強力な擁護論によって矯められる。

第2章 第2節 「神主の奉安」をめぐる陸九齡・九淵と朱熹の論争

（1）「神主の奉安」をめぐる議論の前提

宋代には、『儀禮』に見える周制と鄭玄注との双方への異論が起こったが、ここで、踏みとどまって、『儀禮』と鄭玄注を是としたのは、朱熹（建炎四年／1130—慶元6年／1200）である。朱熹が、「耐廟」「遷廟」を詳細に論じ、(a)「耐祭後の手順」については鄭玄説の妥当性を確認するに至ったのは、陸九齡（紹興二／1132—淳熙七年／1180、字子壽、号復齋。九淵の五兄）と陸九淵（紹興九年／1139—紹熙三年／1192、字子靜、号象山）との間に交わされた論弁においてのことであった。

朱熹と陸氏兄弟の間での喪礼をめぐる議論は、淳熙四（1177）年正月、陸九齡・九淵の継母鄧氏が亡くなり、その喪礼の手順について、具体的には、「耐祭の時節」を、陸九齡が朱熹に問い合わせたことに端を発する³³。信州鉛山の鵝湖寺における初の対面の二年後のことであり、時に、朱熹48歳、陸九齡46歳、九淵39歳。朱熹は、乾道五年に修養論についての自説を確立し、以後、十年にわたる期間に、性理の学や四書学の主要な注釈を成書している。自らの成説を著作に結実させていたこの時期は、朱熹にとって、陸氏兄弟との交流が、それも友誼のうちに緊張をともなった学問的交流が始まった時期でもあった。乾道五年以前からの学侶である呂

³³ 東景南『朱熹年譜長編』（華東師範大学出版社、2001年）淳熙四年二月「陸九齡・陸九淵居母喪、書來問耐禮、有書答辯」条、583頁。『陸九淵集』卷三十六「年譜」、淳熙四年丁酉条、「春正月十四日、丁繼母太孀人鄧氏憂、葬郷之官山。先生事繼母、與諸兄曲盡孝道」、491頁。陸氏兄弟の生母饒氏は、紹興十一年、九齡十歳、九淵三歳の時に亡くなった。

祖謙・張栻は、朱熹にとって、思想的模索の伴走者というべき存在であったが、一方、淳熙二年から新たに交流が始まる陸氏兄弟に対しては、陳亮に対するのと同様に、朱熹は一応の確立をみた思想的立場をもって、いわば論争相手として向き合っており、彼我の思想の相違を突き合わせ自らの立場をより強固かつ尖鋭にしていくことになる³⁴。

乾道五年より以後、十年ほどの時期は、朱熹の為学において、もう一つのまとまった関心が見て取れる。この時期、朱熹はやはり張栻・呂祖謙と意見を交換しつつ、礼学の著作、それも、『家禮』に結実する実践型の礼書の編纂を進めていた³⁵。朱熹は、乾道五年に母祝氏を亡くすと、母のための喪をきっかけとして礼書の編纂に着手し、『古今家祭禮』（淳熙元〔1174〕年）、『四家禮範』（淳熙三年、張栻と共編）をまとめ、淳熙二年ごろには、『祭儀』を拡張して、『家禮』の編纂に取り組んでいる。陸九齡・九淵の側に関して、家礼の実践に関わる事柄としては、兄弟の父陸賀が司馬光『書儀』にもとづいて家礼を定めていたことが伝えられる³⁶。陸氏兄弟が、自家で定めた家礼があるにもかかわらず、継母鄧氏の喪に際し、耐祭の時節をあえて朱熹に問い合わせたのは、彼らが、鵝湖の会からほど近いこの時期、朱熹が周辺の道学派人士と協力して、喪祭礼を中心に、礼書の検討を進めていると知っていたことではなかっただろうか。

陸氏兄弟と朱熹との間で喪礼をめぐる交わされた議論が保存されているのは、朱熹の「答陸子壽」二通である。この二通の書簡は、「陸陳辯答」の副題を付す『朱子文集』卷三十六、すなわち、陸氏三兄弟（九韶・九齡・九淵）と陳亮に宛てた書簡を収めた巻の冒頭に位置を占め

³⁴ 乾道・淳熙年間における朱熹と道学派人士の交流については、市來津由彦『朱熹門人集団形成の研究』（創文社、2002年）第二篇第二章「乾道・淳熙の学」の第一節「乾道・淳熙における士大夫思想交流」、第二節表5「呂祖謙・朱熹交遊略年表」を参照。各地域に形成された講学集団は乾道・淳熙年間に、相互に交流を持ち、広域の講学圏を形成していくが、その際、程学派という思想面の親近性の他に、科挙・学校制度を介してのつながり（学官と学生、考官と受験者、受験者相互）も重要な契機となり、陸九齡・九淵がこの時期に新たに人脈を広げた経緯のもそうした事例の一つに数えられる。陸九齡は、乾道二年に太学の下級学官をつとめた際に、在学していた楊簡・袁燮らと知遇を得て後日の陸門人脈の端緒をつくった。彼は乾道五年に科挙に及第し、乾道九年には呂祖謙（前年の科挙で点検官をつとめる。この時、陸九淵が及第）と知遇を得て、呂祖謙は書簡で朱熹に九齡のことを告げる。こうした経緯によって、同一の講学圏内に位置どり、接点を持った陸九齡と朱熹は、鵝湖の会（淳熙二年）、喪礼の論弁（同四年）を迎えることになる。上掲市來津由彦著書 272～280頁を参照。

³⁵ 呂祖謙『祭儀』、張栻『三家禮範』など、朱熹と周辺の人士が編んだ家礼書と、彼らが参考にした礼書の書誌については、前掲吾妻重二「宋代の家廟と祖先祭祀」、張文昌『制礼以教天下——唐宋礼書与国家社会』（台湾大学出版中心、2012年）第六章「唐宋私禮之編纂与行用」第二節「中古書儀本文之形成与意義」を参照。朱熹と張栻・呂祖謙との間で喪祭礼の編纂をめぐる協力と討議については、Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites* (Princeton University Press, 1991), Ch.5, “Chu Hsi's authorship of the family rituals”, pp. 119-135 “Discussions of funerals and ancestral rituals among Chu Hsi's Circle, 1169-1176”を参照。Ebreyによれば、朱熹らが礼書の編纂を進めていた乾道五年から淳熙三年の期間、朱熹、張栻、呂祖謙、潘景憲は四十歳にさしかかって、いずれも父母の喪に遭っており（朱熹は淳熙三年に夫人劉氏をも亡くす）、喪礼にあたって相互に助言をおこなっていた。陸氏兄弟が継母鄧氏の喪にあたって朱熹に助言を求めたのも、これらの一事例に数えてよいであろう。

³⁶ 呂祖謙が撰した陸九齡墓誌銘に、「初居士潛徳不試、采司馬氏《冠昏喪祭儀》、行之家」（呂祖謙『東萊呂太史文集』卷十三「陸先生墓誌銘」、203頁）、陸九淵撰の九齡行状に「酌先儒冠昏喪祭之禮、行之家、家道之整著聞州里」（『陸九淵集』卷二十七「全州教授陸先生行状」、312頁）とそれぞれ見える。なお、陸氏一門は、族人が長期にわたって同居して農業に従事し、礼教にもとづく家政運営を行っていたことが知られる（羅大經『鶴林玉露』丙篇卷五「陸氏義門」）。陸氏が集住していた地域（江西省金谿県）の農業環境と、陸九韶・九淵の墓についての現地調査記録として、佐々木愛・大澤正昭・石川重雄・戸田裕司・小川快之「江西省歴史調査報告—宋代古墓を中心として（吉安・撫州篇）—」（『社会文化論集』14、2018年）の「五. 陸象山墓とその周辺の農業景観」を参照。

る。朱熹の側からの応答のみにもとづく以上、議論の全貌を正確に把握することはできないが、朱熹「答陸子壽」二通からおおよそ復元しようところでは、「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる朱陸の論弁は以下のような内容であった。なお、「答陸子壽」からうかがえる陸氏の見解は、後述する朱熹の回顧をふまえて（弟九淵が強硬に主張していた云々）、陸九齡だけではなく、九齡・九淵兄弟の見解として見做して扱うこととする。

〈2〉「答陸子壽（第一書）」

まず、発端としては、陸九齡が、母鄧氏のための喪につき、耐祭の時節、すなわち「喪礼が進行するどの段階で、神主を廟に奉安すべきか」を朱熹に問い合わせたとおぼしい（母のための喪であるので、最終的な奉安の段階でも祧遷は行われず、亡夫陸賀の廟室に配される）。朱熹の応答から見るに、陸氏の側は、『儀禮』に準拠した「卒哭した段階（死後三カ月）で耐祭する」では早きにすぎるとして、今まさに行おうとしている母のための喪礼においては、耐祭の時節を卒哭より先延ばしにする何らかの案を示したのであろう³⁷。

この問い合わせに対して、朱熹は「答陸子壽（第一書）」でもって応じる³⁸。朱熹は、卒哭後の時点ではなく、先延ばしにして、小祥（死後十三カ月）を待って耐祭することが、『禮記』「檀弓下」に見える孔子の見解（「孔子は耐祭について殷の方式を是とした」）や、人の情に照らして理にかなう点があることを一応は認める。それでいて、「死亡直後から喪明けの禫祭に至るまで一連の儀節の記述が完備した『儀禮』「士喪禮」に準拠するのがやはり穏当である」との判断により、耐祭の時節は、卒哭（死後三カ月）の後とすべき、と結論する³⁹。朱熹の見るところ、司馬光『書儀』卷八「喪儀」が、「耐」儀節の注に、「孔子善殷」を引きながらも、時節について、『儀禮』方式に従っているのは⁴⁰、「闕疑」の精神によつてのことであった。

ご教示を耐礼に関しても賜りました。これはきつと、ご高明におかれてはすでによくよくお考えになられているのでしょうか。それでいながら、なおへりくだって広く人の意見を求め、わたしのような浅陋の者にまでお諮りになられました。わたくしなど、これを知るに足りましようか？ しかしながら、昔、肉親の死という不幸に遭ったおり、やはり考えたことがあります。思いますには、多くの見解が入り乱れているとなれば、聖人の言に

³⁷ 程頤・高閔といった道学派に属する先儒の家礼説は、おそらく陸氏の側が持ち出したと考えられ、この点からしても、陸氏は、程氏・高氏と同様に「一段階での奉安」を前提に、「耐」（＝「遷」）の時節をいつにすべきかを論じていたと考えられる。以下の論述では、陸氏の所論を説明する時もやむなく

「耐」として表示するが、朱熹の考えている「耐」（二段階での奉安の第一段階）とは内実を異にする。
³⁸ 「答陸子壽（第一書）」に「もし、まだ耐していないのならば、高閔説に従ったのでしょうか」とあることから、陸氏が鄧氏の没後三カ月（淳熙四年四月）より前に問い合わせ、朱熹は三ヶ月の前後に返書したか。前掲東景南『朱熹年譜長編』淳熙四年二月「陸九齡・陸九淵居母喪、書來問耐禮、有書答辯」条の按語（583頁）を参照。

³⁹ 『朱子語類』には、「これ（＝練して耐す）は殷礼である。（孔子は殷制を善しとしたにせよ）今の人はずべて周礼に従っているのに、これについてのみ、殷制を行っても意味がない」〔此是殷禮、而今人都從周禮若只此一件却行殷禮、亦無意思〕との言が見える。『朱子語類』卷八十九「禮六・冠婚喪・喪・第三十八條」、葉賀孫録、2282頁。『語類』同条は、徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・耐」に収録、第113冊227頁。

⁴⁰ 司馬光『司馬氏書儀』卷八「喪儀四・耐」、96頁。『書儀』は避諱により、「孔子善商」につくる。

これをはかってみるものです。孔子の言は万世にわたって変え得るものではなく（「檀弓下」にいう「殷練而祔、周卒哭而祔、孔子善殷」）、この上、何を説きましようか。まして、「期にしてこれを神とす」（＝死後十三か月で、死者として遇する）の意は、人情に照らしてやはり妥当です。ただし、その具体的な儀式・順序となると、今では考えようがありません。周代の礼については、『儀禮』一書があり、死去直後の時点から、祥・禫に到るまで、その具体的な儀式や数量を詳細に記しています。そのため、司馬温公（光）の『書儀』は、孔子の言（＝「孔子善殷」）を記してはいるものの、結局は、『儀禮』所定の制に従っています。おそらくは、温公の意図としては、慎重にも「疑わしきは闕く」（『論語』「爲政」）の姿勢で臨もうということであり、「儀式の詳細がわからない以上は、孔子の言とはいえ、従わないところもあるものだ」と考えたのでしょう。（『朱子文集』卷三十六「答陸子壽（第一書）」⁴¹

「答陸子壽（第一書）」では、続いて、祔祭の時節についての程頤説（三年喪畢の後）や高閔説（大祥後）が議論の俎上にのぼされる。朱熹は、程氏の意をよしと認めた上で、程頤説が、『儀禮』にいう祔祭が「仮の奉安」であることを理解していないがための誤解であることを指摘する。

程氏の説は意とするところはやはりよいのですが、しかしながら、鄭氏（玄）は、「祔し終えてから、寝に戻し、練祭をしてその後で廟（＝神主）を祧遷する」と説き、『春秋左氏傳』にも、「（新死者の）神主を（祖先の神主が安置された宗廟からは離れて）、単独で祭る」という一文があります（僖公三十三年）。してみると、古人のいうところの「祔」とは、祔した後にそのまま（寝所に設けた壺座としての）几筵をかたづけしてしまう、ということではないでしょう。程氏は、この点について十分には考えていないところがあるように思います。（『朱子文集』卷三十六「答陸子壽（第一書）」⁴²

程頤は、「神主の奉安は二つの段階を踏み、祔祭は第一段階の仮奉安である」という前提部分を認識しておらず、そのため、「神主の宗廟への奉安を、卒哭の後の時点で行うのでは、早きにすぎず十分に死者に奉仕できない」との不満を抱き、『儀禮』の制度に異を唱えた。朱熹によれば、祔祭後の手順として、神主を廟に仮奉安した後、また寝室の壺座に戻して生時と同様に奉ずるのであるから、『儀禮』に準拠して仮奉安を、卒哭後という早めの時節で行っても、遺族の

⁴¹ 「蒙諭及祔禮、此在高明考之必已精密。然猶謙遜博謀、及於淺陋如此、顧熹何足以知之。然昔遭喪禍、亦嘗考之矣。竊以爲衆言淆亂、則折諸聖。孔子之言萬世不可易矣、尚復何説。況期而神之意、揆之人情、亦爲允愜。但其節文次第、今不可考。而周禮則有《儀禮》之書、自始死以至祥禫、其節文度數詳焉。故温公《書儀》雖記孔子之言、而卒從《儀禮》之制。蓋其意謹於闕疑、以爲既不得其節文之詳、則雖孔子之言亦有所不敢從者耳」、1563頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・祔」に収録、第113冊226頁。

⁴² 「程子之説意亦甚善、然鄭氏説「凡祔已、反于寢、練而後遷廟」、《左氏春秋傳》亦有「特祀于主」之文、則是古人之祔固非遂徹几筵。程子於此恐其考之有所未詳也。」

心情に背くところはない⁴³。つまり、古礼の二段階方式とその鄭玄説にもとづくかぎり、程頤が、『儀禮』方式に抱いた不満は的外していることになる。

程頤説へのこうした是正にあたって、朱熹は、(a)「禘祭後の手順」について鄭玄説が持ち出され、『春秋左氏傳』僖公三十三年条によって裏づけている。『儀禮』「士虞禮記」の賈公彥疏は、『春秋左氏傳』僖公三十三年条を引くものの、それは、(b)「遷廟の時節」について、服虔説と鄭玄説との相違を説明するためであって、同条の「特祀於主」の部分が、「禘祭した後、寝に戻して生時と同様につかえる」と整合することには特段、説明がなかった。朱熹が、ここで、「《左氏春秋傳》亦有「特祀于主」之文、則是古人之禘、固非遂徹几筵」とするのは、『左傳』の「特祀於主」と「寝に戻す」説との対応を明示するものである。

『大唐開元禮』の喪礼に見えるように、「二段階での神主の奉安」は、当今の礼としてはすでに消失しており、程頤が家礼の策定に際して、一段階での奉安として、「禘」の時節を考慮したのは無理からぬところがある。いま、朱熹は、古礼本来のあり方何如という次元だけではなく、やはり士大夫の実践する家礼の次元でも、司馬光『書儀』に同じく、二段階の奉安を復活させ、「禘」と「遷」の区別を確認し、鄭玄説に拠って(a)「禘祭後の手順」を定めようとしている。「神主の奉安を古礼にたちかえて二段階で行う」という部分もまた、宗子主祭、祠堂制(墓祭ではなく家廟、それも、住居の間ではなく独立の祭祀施設を設ける)、神主の設置とならび、朱熹による家礼の構想における古礼方式の準用の一環にあたる⁴⁴。

高閔が、禘祭の時節を「大祥の翌日」とすることについては、朱熹は、「大祥」という時節に問題があるとはせず、大祥の当日に靈座を徹してしまうことが、高閔自身が引く「不忍一日未有所歸」(『禮記』「檀弓下」)に反することを指摘する。

『開元禮』の説は、高氏(閔)が、すでにこれを誤りであるとしています。高氏自身は、「大祥の時点で、靈座を片づけた後、翌日になってから禘祭する」と説き、「一日でも憑りどころがないのは忍びないからだ」という趣旨とのことです。しかし、高氏のようにすると、靈座を片づけた後、禘するまでの間に一晩の開きがあり、憑りどころが無い期間が長きにわたることになってしまうではありませんか。これらは(程氏説、『開元禮』、高氏説)、

⁴³ 鄭玄説に準拠すれば、「卒哭して禘す」で問題はない、との趣旨については、『語類』所収の以下の語も参考となる。

陸子靜は「禘したらすぐさまに几筵をかたづける」としており、その場合は、練祭を待つ最終の奉安することになる。鄭氏説であれば、禘し終わるとまた神主を移して寝に出すのであり、そうであれば、周制(＝早くも卒哭の時点で禘す)であっても何の問題があるだろうか。』(『朱子語類』卷八十九「禮六・冠婚喪・喪・第三十八條、葉賀孫録、「若如陸子靜說禘了便除去几筵、則須練而禘。若鄭氏說禘畢、復移主出於寢、則當如周制禘、亦何害」、2282頁)。

朱熹が上の発言中、陸氏説を説明して「則須練而禘」というときの「禘」とは、第一段階の奉安ではなく、実質的には、最終の奉安(遷廟に相当)を指す。

⁴⁴ 朱熹をはじめ道学派士人の家礼構想における古礼回帰の傾向については、佐々木愛「張載・程頤の宗法論について」(『史林』83-5、2000年)、前掲吾妻重二「宋代の家廟と祖先祭祀」を参照。なお、程頤・朱熹らの古礼回帰とは、あくまで選択的なものであって、「王朝体制の認定にもとづく身分(爵位・官品)に応じた制限・差等」に関する部分については、古礼の規定を、家礼に取り入れていない。経書規定の古礼と、家礼の実践主体たる宋代士大夫の条件との間の調整が『家禮』においてどのように行われているか、特に祠堂制に即した説明として、小島毅『中国近世における礼の言説』(東京大学出版会、1996年)二章『家礼』の構造」を参照。

いずれもしっくりこないところがあり、とりあえずは、『儀禮』と司馬温公の説に従っておくのがよろしいでしょう。手順や具体的な決まり事にも、こまごまと意図がこめられているものであり、『禮記』「檀弓篇」に見える諸説を参照すべきです。(『朱子文集』卷三十六「答陸子壽(第一書)」)⁴⁵

以上のように、朱熹は、程頤説に引き続いて、高閔の所説をも吟味し、その上で、改めて、『儀禮』の方式に従うよう勧め、もし高閔説に従って「大祥の翌日」まで待ってから拊するとしても、大祥の当日いきなり靈座を片付けてしまうのではなく、あくまで翌日の拊祭まで待ってから靈座を撤すべきことを確認する⁴⁶。

以上の議論は、その始まりとしては、「卒哭の翌日に拊祭する」方式を周の礼と認めた上で、今日、これをいかに斟酌するかという次元で論じられた。朱熹は、周の方式が妥当であって、程頤が難ずるような欠陥がないことを説明するために、拊祭があくまで第一段階の仮奉安であることと、「拊祭の後に寝に戻して引き続き生前と同様に奉仕する」(＝鄭玄注に対応)ことを確認したのであった。

〈3〉「答陸子壽(第二書)」

陸氏兄弟の側は、朱熹の「答陸子壽(第一書)」に述べられた内容のうちでも、とりわけ、「神主を拊祭した後、寢室に戻す」の部分に納得せず、「卒哭の後、拊祭をすますと、神主はそのまま廟に納めたままにして置き、寢室に設けた靈座はすぐにかたづける」方式ではどうかを、ふたたび、朱熹に問い合わせる。朱熹が後年、葉賀孫に回顧したところでは、弟九淵が「神主を寢に戻すべきではない」と強く主張したようである。この時、陸氏兄弟が結局、「拊祭の時節」を、卒哭(『儀禮』の周制)、練祭(殷制)、大祥(高閔説)のいずれにしたかのかはわからないのだが、とにかく、「拊祭の後に、神主を寢の靈坐に戻すか否か」、すなわち(a)「拊祭後の手順」についての鄭玄説の是非を問題としたことは確かである。朱熹の返書から見ると、陸氏兄弟は、(a)「拊祭後の手順」だけではなく、遷廟や宗廟の昭穆といった関連する問題をも、次のように広く論じたようである。陸氏が論じたと思われる内容は、以下のとおりであり、うち、①②⑤は拊祭、③④は遷廟をそれぞれ内容とする。

⁴⁵ 「《開元禮》之説、則高氏既非之矣。然其自説大祥徹靈坐之後、明日乃拊于廟、以爲不忍一日未有所歸、殊不知既徹之後、未拊之前、尚有一夕、其無所歸也久矣。凡此皆有所未安、恐不若且從《儀禮》・温公之説。次序節文亦曲有精意、如《檀弓》諸説可見」、1563頁。「檀弓下」の經文は、「不忍一日未有所歸也」であるが(鄭注「未、無也」)、『朱子文集』諸本はいずれも、「未」を「未」につくる。

⁴⁶ 『朱子文集』卷三十六「答陸子壽(第一書)」、「尊兄はいかようにして(拊祭を)行われたでしょうか。お教えいただけますよう願います。もし、まだ行われていないのでしたら、それはきっとやむを得ずして、高氏の説に従ってのことでありませう(＝卒哭の時点ではまだ拊せず、大祥を待ってから拊す)。しかし、(大祥後に拊するにしても)拊祭の当日の時点では、几筵を片づけるべきではありません(注一あるいはやや近くの広い場所に遷します)。(大祥の)翌日になり神主を奉じて拊廟するのを待って、その後で几筵を片づけるのであれば、「古礼に明文が無いがよろしきにかなう礼」(『禮記』「檀弓上」)にあたるものではないでしょうか。鄙見は以上であります。あなたはいかかがお考えでしょうか。)[不審尊兄今已如何行之、願以示教。若猶未也、則必不得已而從高氏之説。但拊祭之日未可撤去几筵(注一或遷稍近廣處)。直俟明日奉主拊廟、然後撤之、則猶爲亡於禮者之禮耳。鄙見如此、不審高明以爲如何]、1564頁。

①「凶から吉への移行は不可逆」が喪礼の原則であるから、耐祭の後に、新死者の神主を廟から寝室に戻すことはない。

②服喪期間中、寝室に霊座としての几筵を最後まで設けたままにしておくのは非礼。

③「喪を終える時点で、新死者が廟に入る（＝遷廟）」という礼は経伝に見えない。

④『穀梁傳』にいう「練祭の時点での壊廟」（文公二年）は、「昭穆を遷す」（穆→昭、あるいは、昭→穆）ことをいう。

⑤古礼において「祖父に耐す」というのは、祖先一人につき一廟を設ける制度を前提にしており、すべての祖先を一廟で祭っている現今では、「祖父に耐す」ことは形骸化している。こうして、陸九齡による再度の問い合わせの時点から、主要な論点は、「耐祭の時節」から、「耐祭後に、神主を寝室の霊座に戻して生時と同様に奉ずるか否か」（①②）へと移り、『儀禮』方式の是非ではなく、『儀禮』に明文がない部分を補った鄭玄説の是非が争われた。『儀禮』の定める耐祭の時節は早きに過ぎるか否か」というのは、あくまで、「今日行ふ喪礼において、古礼をそのまま採用するか否か」が争点であったが、鄭玄注の「耐祭の後に寝に戻す」の是非や、派生的に論じられた②③④は、古礼の本来型をめぐる議論であり、⑤だけが、「古礼をどのように斟酌して当代の家礼を行うか」という次元で論じられる。

(a)「耐祭後の手順」と、そこから派生した諸論点について、朱熹「答陸子壽（第二書）」の応答を見る。朱熹はまず、「人情」が礼の基礎づけ要素であることを定式化した「先王制禮、本縁人情」の語を掲げて⁴⁷、「耐祭の後、寝に戻す」方式が人情にかなうことを説明する。

先王が礼を定めるには、人情にもとづかれたのであり、凶と吉との境目については、（人情に配慮して）その間の移行は段階を追って少しずつ進みます。そのため、亡くなった当初の段階では、生きている人に奉仕する礼をそっくりそのままに用い、不時の哭泣を打ち切って廟に耐し終わると、それから後は、死者として遇します。しかし、それでもまだ、死者につかえる礼へとすっかり変えてしまうには忍びないので、そこで、（一旦、廟に耐した後、）神主が寝室に戻ると、生者につかえる礼でもってつかえます。三年が経ったところで、（寝室から）廟に移し、その後にはすっかり死者としてつかえます。これについて、経伝に記された具体的な儀節は多数あります。その趣旨が説明されているわけではありませんが、しかし、人情に照らして考えれば、必ずやこのような配慮に出るのことであることは、疑いの余地なくわかります。……ご教示中、考証は詳細ではありますが、そのおおよその趣旨としては、「吉に移行すれば、凶に戻ることはできない。死者としてこれにつかえてしまったからには、ふたたび、生者につかえる礼でもって接することはできない」というだけでありましょう。思いますには、そのように説くのは、古人が配慮したところの「凶から吉への漸進的な移行」をよく考えていないというだけでなく、孝子・慈孫が父祖を深

⁴⁷ 「先王制禮、本縁人情」は、程頤が、英宗朝の濮議に際して述べた語（『河南程氏遺書』巻五「代彭思永上英宗皇帝論濮王典禮疏」、516頁）。礼が人情に基礎づけられることを説いた古典の文言には、「禮者因人情而爲之節文」（『禮記』「坊記」）、「三年之喪……稱情而立文」（同「三年問」）、「縁人情而制禮」（司馬遷『史記』「禮書」）があり、程頤の「先王制禮、本縁人情」はこれらの趣旨を明快に表現した語として、朱熹をはじめ後人に襲用される。

くおもう切実な心情に立ち返って考えることができていません。

「いにしえは、(霊座としての)几筵を設けたままで、喪を終えることはしない」として、鄭玄・杜預の誤りをことさらに批判されている点になりますと、とりわけ納得いたしかねます。礼の定めるところでは、小斂の段階で席が設けられ、虞に至って几筵を設けるのであり、ただし卒哭してから後は、下室で食事をさしあげることにはしません。いにしえと今とではよろしきを異にし、礼の具体的なあり方についても、よくわからないものがあります。しかしながら、周の礼では、虞から耐まで、十日にもわたることはないのですから、(虞の時点で) やっと設けたばかりの几筵を、このようにすぐさまに片づけてしまうべきではありません。(『朱子文集』卷三十六「答陸子壽(第二書)」)⁴⁸

「神主を耐祭の後、寝に戻す」説を採るか否かは措くとして、「二つの段階を踏んでの奉安」といい大枠にしてからが、古礼のうちには、その趣旨がこれと違って説明されていない。朱熹は、いま、「遺族の哀情に配慮して、生者としての待遇から死者としての待遇への移行を漸進的なものとするため」という趣旨によって、二段階方式が、それも、「死後三カ月での仮奉安の後、一旦は寝に戻して、引き続き生時と同様に事える」という方式がとられていることを説明づけた。このあたりは、古礼の本義を論じつつも、「当今、自身らが実践する家礼がどうあるべきか」へと議論の重心がふれており、朱熹は、眼前の喪礼をいかに定めるべきかについて、「古礼に十分な資料がない状況であれば、普遍的な「人情」を手がかりに斟酌して策定する」、という方法⁴⁹を自覚的に用いている。後年、『文集』所収の「答陸子壽(第二書)」を読んだ門人胡泳は、特に、朱熹のいう「吉凶之禮、其變有漸。先王制禮、蓋本人情」云々について、「仁人孝子之情を深く察するものです」との感想を書き送っている⁵⁰。

⁴⁸ 「先王制禮、本緣人情。吉凶之際、其變有漸。故始死全用事生之禮、既卒哭耐廟、然後神之。然猶未忍盡變、故主復于寢而以事生之禮事之。至三年而遷于廟、然後全以神事之也。此其禮文見於經傳者不一。雖未有言其意者、然以情度之、知其必出於此無疑矣。……來論考證雖詳、其大概以爲既吉則不可復凶、既神事之則不可復以事生之禮接爾。竊恐如此非惟未嘗深考古人吉凶變革之漸、而亦未暇反求於孝子慈孫深愛至痛之情也。至謂古者几筵不終喪而力詆鄭・杜之非、此尤未敢聞命。據禮、小斂有席、至虞而後有几筵、但卒哭而後不復饋食於下室耳。古今異宜、禮文之變、亦有未可深考者。然周禮自虞至耐曾不旬日、不應方設而遽徹之如此其速也」、1564頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・耐」に収録、第113冊226頁。

⁴⁹ 光宗紹熙五年(1194)六月、太上皇である寿皇聖帝(孝宗)の崩御に際し、父光宗から禪られて即位した新帝寧宗が、光宗に代わって孝宗の喪を執り行ったが、この時、寧宗が服すべき喪の等級が問題となった。「父帝が在世のもと、祖父帝のための喪に服する」という例外的状況のもと、朱熹は、「礼律」(現行法制)と「人情」とにもとづいて回答を導き出した[以禮律・人情大意答之]。なお、朱熹は、後日、『礼記』「喪服小記」正義所引の鄭玄説にもとづいて(実際は、『儀禮』「喪服」賈公彥疏所引の『鄭志』説)、自身の判断が、古礼に照らしても妥当であることを確認している。『朱子文集』卷十四「乞討論喪服節子」の「書奏藁後」、568頁。徐乾學『讀禮通考』卷二十一「喪期二十一・國恤四・天子父在服祖」、第112冊486頁、前掲東景南『朱子年譜長編』紹熙五年閏十月「上《乞討論喪服節子》、討論嫡孫承重之服」条、1167頁。

⁵⁰ 『朱子文集』卷六十三「答胡伯量(第一書)」、「その後、麻沙で刊行された先生の文集中に、「復醴陸教授書」があるのを見ましたところ、おおよそ次のような趣旨をおっしゃっています。「吉凶の礼には、「変化」「漸進」がそなわる。先王が礼を制するには、人情にもとづかれた。卒哭して耐祭するのは、次第次第に靈としてこれに事えるように切り替えていこうとするものである。神主を寝に戻すのは、死者に事える礼でもってつかえるようににわかにかき替えるには忍びないからである」と。思いますに、文集で説かれる趣旨は、仁人孝子の心情を深く察したものでありましょう。』〔續觀麻沙所印先生文集中有《復陸教授書》、大概云「吉凶之禮、其變有漸。先王制禮、蓋本人情、卒哭而耐者、漸以神事之。復主于寢

陸氏の側は、元来の争点であった第一段階の奉安（祔祭）から、第二段階の奉安（遷廟）に説き及び（③④）、特に、③は（b）「遷廟の時節」を内容とする。陸氏は特に、左氏家の間で意見の一致を見ていた説、すなわち、「三年の喪が明けてから遷廟する」を批判したようである⁵¹。朱熹は、これに応じて、杜預の所説を支持し（「三年喪畢して遷廟」は服虔も同じ）、（b）「遷廟の時節」についての鄭玄説と杜預説とを折衷した解釈を示す。

「遷廟」の儀節について、鄭氏（玄）は、『穀梁傳』にいう「練祭（小祥）して廟を壊す」（文公二年）という説を用いて、「小祥を区切りとして遷廟する」と考え、杜氏（預）は、賈逵・服虔の説を用いて、三年を区切りとしました。それぞれの異同得失を検討してはおりませんが、しかし、『穀梁』は「旧廟（＝祖先の廟）を壊す」ことを言うだけで、「新死者の新主を遷す」ことを言うてはおりませんので、「練祭の時点で祖先の神主を遷し、（杜預らが説くように）三年喪畢の時点で新死者の神主を納める」とも考えられるのではないのでしょうか？ 『儀禮』疏が解している鄭氏説となりますと、『周禮』の「廟に、卣を用いる」（春官・鬯人）の一句にもとづくだけであり、やはり明確な根拠ではありません。こうしたわけで、わたくしとしては、杜氏の説が人の自然な心情に合するのではないかと思うのです。……次に、「喪を終えてから、几筵を片づけることについて（その時点で）、（新死者の主が）廟に入る」という説があるとは聞かない」とおっしゃるのも、やはり誤りです。諸侯が三年の喪を終える時点でおこなう祭祀を、魯では「吉禘」といい（『春秋』閔公二年）、晉では「禘祀」といっており（『春秋左氏傳』襄公十六年）、礼疏で「特禘」という（『儀禮』「士虞禮」疏）のがこれにあたります。ただし、その礼は失われおり、大夫・士人以下の身分となれば、ますます考えようがありません。現存の礼文は残闕しているものが多いのであって、たまたま、その明文が失われているからといって、その礼自体がもとも無い、といえましょか？（『朱子文集』卷三十六「答陸子壽（第二書）」）⁵²

服虔・杜預らが見解の一致を見ていた「神主を最終的に奉安する（＝遷廟）のは、三年の喪が明けてから」との説に対し、陸氏は、「経伝に明文無し」として批判する。これに対し、朱熹は、諸侯身分における喪畢の時点での群廟合祭（『春秋』閔公二年にいう「吉禘」）が設けられていることから推して、たとえ、礼文が残されていないにしても、大夫・士身分において同一趣旨の儀節があったことが想定できるとし、「三年の喪が明けてから遷廟」を支持する。

者、猶未忍盡以事死之禮事之也」、竊意文集所説、固是深察仁人孝子之情」、3275 頁

⁵¹ 再度の確認であるが、陸氏の側は、一段階の奉安を前提に議論をしていた可能性があり、「三年喪畢で遷廟する」という杜預らの説を批判したといっても、それは、「第二段階の奉安」（＝朱熹および本稿のいう「遷廟」）ではなく、一段階で済む奉安（「祔」であり「遷」でもある）の時節を論じていたのかもしれない。

⁵² 「其遷廟一節、鄭氏用《穀梁》「練而壞廟」之説、杜氏用賈逵・服虔説、則以三年爲斷。其間同異得失雖未有考、然《穀梁》但言壞舊廟、不言遷新主、則安知其非於練而遷舊主、於三年而納新主邪。至於《禮》疏所解鄭氏説、但據《周禮》「廟用卣」一句、亦非明驗。故區區之意竊疑杜氏之説爲合於人情也。……又謂終喪徹几筵、不聞有入廟之説、亦非也。諸侯三年喪畢之祭、魯謂之吉禘、晉謂之禘祀、《禮》疏謂之特禘者是也。但其禮亡、而士大夫以下則又不可考耳。夫今之禮文、其殘闕者多矣。豈可以其偶失此文而遽謂無此禮耶」、1564 頁。

もっとも、(b)「遷廟の時節」について、「三年の喪が明けてから遷廟」と解すると、「練祭して遷廟」とする鄭玄説や、その根拠と目される『穀梁傳』文公二年の「於練焉壞廟」とは食い違いが生じる。そこで、朱熹は「練祭の時点で祖先の神主を遷し、三年の時点で新死者の神主を納める」というように、一の「遷廟」儀節をさらに、「旧神主の祧遷」と「新死者の神主の最終的な奉安」との二段階に分け、鄭玄説と服虔・杜預説との調停をはかった。ただし、後述するように、(b)「遷廟の時節」については朱熹も所説を一定させておらず、「答陸子壽(第二書)」で示した調停説も、「安知其非……邪」という語気から見て可能性を示した程度のものである。

論点③は昭穆制を内容としており、朱熹みずから「喫緊に論じる事柄ではありませんが」と述べるとおり、「耐祭」「遷廟」と関わりはするものの、昭穆制の理解が、(a)「耐祭後の手順」と(b)「遷廟の時節」の解釈を左右するわけではない。朱熹と陸氏との見解の相違も、それぞれに一家の言を持しているというよりほかない⁵³。朱熹はといえば、「耐祭」「遷廟」に直接に関わるわけではないこの問題にあえて言及したことについて、「そちらの杜撰さをついでに示そうとしたまでのことです」と挑発的な言辭を弄する⁵⁴。

〈4〉論争の着地点／朱熹による回顧

朱熹と陸氏兄弟とのやりとりについて、「答陸子壽」二通からうかがい得る内容は以上である。この議論がどこに着落したかは、朱熹が、後年、葉賀孫に宛てて(a)「耐祭後の手順」を論じたおり言及している⁵⁵。葉賀孫は、陸氏に同じく、「神主を宗廟から寝には戻さない」説を持し

⁵³ 朱熹のように「昭穆固定」(＝「昭常爲昭、穆常爲穆」)の説を採る場合には、古礼の一世一廟制のもとで新死者の主を廟に納めるにあたって、その父から高祖父まで四世代すべてが順送りに遷るわけではなく、新死者と昭穆を同じくする祖父と高祖父とが遷るのみである。「答陸子壽(第二書)」にいう「昭主耐廟則二昭遞遷」とは、このことをいう。「昭穆固定」ではなく「昭穆環遷」(＝「昭穆不定」)の前提に立つ場合は、「共通祖先から数えての世代関係を示す昭穆」と、「宗廟内の序列を示す昭穆」とを別個に考えるため(後者の昭穆が不定)、新死者の主は必ず穆位の廟に入り、以後、代替わりにもなって宗廟内で「(穆位→)昭位→穆位→昭位」と動く。昭穆が「固定か環遷か」は、兄弟君主が昭穆を同じくするか否か(＝兄弟同昭穆か兄弟異昭穆か)と並んで、宗廟の昭穆を定める上での分岐となる。「固定か環遷か」についての朱熹説は、『朱子語類』卷八十九第五十七条に詳しく、批判対象として陸佃の環遷説を挙げている。朱熹は「昭穆固定」＋「兄弟異昭穆」、陸佃は「昭穆環遷」＋「兄弟異昭穆」であり、陸九齡・九淵は、「昭穆環遷」の立場から論じたようである。

⁵⁴ 『朱子文集』卷三十六「答陸子壽(第二書)」に、「次に、「廟を壊せば、昭穆の位を変える」というのもやはり誤りです。礼の専家の所説によれば、昭位は常に昭位、穆位は常に穆位であって、それゆえに、『書』では、文王を「穆考」と称し(『周書・酒誥』)、『詩』では武王を「昭考」と称し(『周頌・載見』)、『左傳』となると、畢・原・鄆・郇を「文の昭」と称し、邶・晉・應・韓を「武の穆」と称しています(僖公二十四年)。そうしてみると、昭穆の位を、新しい神主を耐廟するのにともなって変えるということができましようか。昭の世代にあたる神主が耐廟されれば、二昭(＝新死者の高祖父と祖父)が順送りに遷り、穆の世代にあたる神主が耐廟されれば、二穆(＝やはり新死者の高祖父と祖父)が順送りに遷るというだけです(注一これは今、喫緊に論ずることがありませんが、ついでに論じて、ご高説の精密さを欠くのがこのようであることを示したまでです。)[又謂壞廟則變昭穆之位、亦非也。據禮家説、昭常爲昭、穆常爲穆、故《書》謂文王爲穆考、《詩》謂武王爲昭考。至《左傳》、猶謂畢・原・鄆・郇爲文之昭、邶・晉・應・韓爲武之穆、則昭穆之位、豈以新主耐廟而可變哉。但昭主耐廟則二昭遞遷、穆主耐廟則二穆遞遷爾(注一此非今者所論之急、但謾言之、以見來說考之未精類此)]、1565頁。

⁵⁵ 『朱子文集』卷五十八「答葉味道(第一・二書)」。朱熹は、「答葉味道(第二書)」(『朱子文集』卷五十八)において、「耐」に関する説は、以前に仔細に考えまして、さしあげたいと思い、すでに、お送りしているかと思っていました。今、お手紙によれば、受け取っていないとのこと、きっとさしあげていなかったものでありましよう。しかし探しては見たのですが見つかりませんでした」[耐説向嘗細致、欲以奉報、意謂已遣。今承諭却未取得、必是不曾遣去。然今又尋不見]とし、「答葉味道(第一書)」と同様に、議論

ており、そこで、朱熹は陸氏との過日の議論を示した。朱熹の回顧によれば、陸九齡は、朱熹説に納得し、「罰をいただきますよ」との諧諷をもって答えたというが、一方、弟九淵はついに納得しなかった。

ご教示いただきましたには、「耐祭した後、神主は寝に戻すべきではない」とのことですが、これはそうではないでしょう。以前に、陸子靜（九淵）が母の喪を行っていた時、この説を強く持っているのを見ました。その兄陸子壽（九齡）がこれを疑問に思っ、書簡で問い合わせてきましたので、『儀禮』注に見える説を教えました。彼は、そもそも、仔細に読みもせず性急に論を立てており、この説（＝耐祭した後、神主を寝に戻す）を聞くに及ぶと、「それは注の説であって、經の本文ではなく、よりどころとするに足りない」と考えました。その時に、厳しく批判して、詳細に考証したものです。加えて考えましたのは、古礼がどうであるかはさておき、今、このように（＝陸子靜がいうように）、卒哭の後、すぐさま靈座をかたづけしてしまうというのは、孝子の心として忍びないものがあるのではないかと、ということです。その後、陸子壽の手紙が来て、誤りを認め、「後日、謝罪いたしましょう」との言葉がありました。（『朱子文集』卷五十八「答葉味道（第一書）」⁵⁶

朱熹は、「嘗痛關之、考訂甚詳」と振り返るとおり、陸氏兄弟との議論において、「喪礼における神主の奉安」についての見解をおおよそ固め（「遷廟の時節」は揺れがあるが）、以後、この問題について門人から問われる場合には、明示するとしないとにかかわらず、陸氏兄弟との議論の内容が反映されている⁵⁷。

上掲の「答葉味道（第二書）」に見えるように、朱熹は葉賀孫に宛てて陸九齡・九淵との議論

の内容と経緯とを回顧している。

先ごろ、陸子壽兄弟が肉親の喪に際して、やはりこのことを問い合わせてきました。その時には、「耐祭した後、神主を寝に戻す」という説を告げました。子靜はどうしても、そうではない、と考え、卒哭して耐した後に（神主を寝には戻さず、寝に靈座として設けた）几筵をかたづけようしました。子壽は躊躇して、再び問い合わせてきたので、そこで、再び次のように告げました。そのようにしたとすれば、古礼がどうであるかはさておくとしても、卒哭の後すぐさま几筵をかたづけしてしまうのは孝子の心に反し、礼の根本を失ってしまいますよ、と。子靜は最後まで同意しませんでした。子壽は納得して手紙を寄せて謝し、「荊を負って罰を願うことといたしましょう」との言葉さえありました。（『朱子文集』卷五十八「答葉味道（第二書）」、「頃年陸子壽兄弟親喪、亦來問此。時以既耐復主告之、而子靜固以爲不然、直欲於卒哭而耐之後徹其几筵。子壽疑而復問、因又告之、以爲如此則亦無復問其禮之如何、只此卒哭之後便徹几筵、便非孝子之心、已失禮之大本矣。子靜終不謂然、而子壽遂服、以書來謝、至有「負荊請罪」之語、1565頁）。「答葉賀孫」二書はいずれも、徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・耐」に収録、第113冊228頁。

⁵⁶ 「所諭既耐之後主不當復于寢、此恐不然。向見陸子靜居母喪時力主此說、其兄子壽疑之、皆以書來見問、因以《儀禮》注中之說告之。渠初乃不曾細看、而率然立論、及聞此說、遂以爲只是注說、初非經之本文、不足據信。當時嘗痛關之、考訂甚詳。且以爲未論古禮如何、但今只如此卒哭之後便除靈席、則孝子之心豈能自安邪。其後子壽書來、乃伏其謬、而有「他日負荊」之語。今偶不見當時往還舊牘、因更以他書而論之、2980頁。

⁵⁷ 李孝述からの間に答えて、耐祭の時節と耐祭後の手順を論じたおりに、朱熹が「若謂只是注文、於經無見」云々というのは（『朱子文集』卷六十三「答李繼善」（第四書）」）、陸氏の名を出していないものの、葉賀孫に宛てて陸氏との議論を回顧したおりの「遂以爲只是注說、初非經之本文」に対応しており、陸氏の議論が念頭にあったはずである。「答李繼善（第四書）」は、徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・耐」に収録、第113冊227頁。

を回顧したおり、陸氏の姿勢を「よくよく読み考えることなしに、軽率に立論する」〔不曾細看、而卒然立論〕と評している。礼解釈の内容ではなく、相手側の読書・立論の姿勢をとらえての批判は、喪礼をめぐる論弁の時点で、陸氏に向けて直接に発せられていた。

わたしは、『禮經』（『儀禮』）に通じておらず、考証も精密ではありませんが、さしあたりわたくしの考えで論ずればこのようになります。あなたはいかがお考えでしょうか。しかしながらことはこの一件に限りません。わたしは、常日頃より、「書を読み、事をとりはからう上で、複雑でよくわからないところに出会ったときには、心を虚しくして広く参照し、もっとも適切どころを求めべきである」と考えています。わからないところがあれば、さしあたりは、「（多聞・他見につとめ、その上で）疑わしいところ、危ういところは留保しておく」（『論語』「爲政」）の姿勢でもって処すべきです。もし、慌てて自分がいくらか理解した一説でもって、自分が十分につきつめてはいない人の意見をすべて捨て去ってしまうのでは、自分の対処が適当であるかわからないだけでなく、自分の心の幅も狭くなってしまいます。つれづれにここにまで及びましたが、妄言お許しを。（『朱子文集』卷三十六「答陸子壽（第二書）」⁵⁸

陸九齡・九淵と朱熹は、淳熙二（1169）年、鵝湖寺における初の面晤より後、喪礼をめぐる論弁を含めて（淳熙四年）、複数の主題にわたり議論を交わしていく。陸九齡は淳熙七年に没するが、陸氏兄弟の四兄九韶（字子美、号梭山）と朱熹との間での議論を承けて、淳熙十五年から、朱陸論争の山場というべき『太極圖説』とその「無極」「太極」概念をめぐる論争が始まる⁵⁹。陸九韶に宛てた書簡のうちで、朱熹は相手の姿勢を、「人の文章を読むのが性急で、相手の意図を十分に理解していないのに、あわてて自分の意見を言おうとする。そのため、軽率に立論して無駄にあれこれ論じて、必ずしも理に当たらない」⁶⁰と難じており、喪礼の論弁に際しての批判の言辞と似通う。朱熹の側が、陸氏の側を「よく読み考えずに、性急に自説を立てて

⁵⁸ 「熹於《禮經》不熟、而考證亦未及精、且以愚意論之如此。不審高明以爲如何。然亦不特如此。熹常以爲大凡讀書處事、當煩亂疑惑之際、正當虚心博采以求至當。或未有得、亦當且以闕疑闕殆之意處之。若遽以己所粗通之一說、而盡廢己所未究之衆論、則非惟所處之得失或未可知、而此心之量亦不宏矣。閑併及之、幸恕狂妄」、1566 頁。

⁵⁹ 朱陸論争については、三浦國雄『人類の知的遺産 朱子』（講談社、1979年）II-6「鉛山鵝湖寺にて」、III-2『朱文公文集』抄 308~325 頁、吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版、1990年）II部「二．陸象山の南康訪問」「三．南康會見時における陸象山の朱熹批判」「四．無極・太極論争」を参照。朱熹と陸九淵との論争は、「無極」「太極」論と喪礼の論のように、存在論・修養論や礼解釈をめぐる具体的内容の次元での議論と、「議論のかまえ・姿勢」何如という次元での議論（見解への固執、議論の自己目的化、自身の見解を相対化する姿勢の欠如等）との両面にわたる。後者の次元の論争については、上掲吉田公平「二．陸象山の南康訪問」が「意見」「議論」「定本」をめぐる議論を復元する。前者の次元で論ずる場合にも、後者の面が一論点となっていることについては、上掲吉田公平「四．無極・太極論争」、福谷彬『南宋道学の展開』（京都大学出版会、2019年）第五章第三節「陸九淵から見た無極・太極論争」を参照。

⁶⁰ 『朱子文集』卷三十六「答陸子美」（第二書）、「但是急迫看人文字、未及盡彼之情而遽申己意、是以輕於立論、徒爲多說、而未必果當於理爾」、1568 頁。陸九淵は、兄九韶を難じた朱熹の語をとらえて、「『大學』に、「ある問題点が」自分のうちには無くなって、そこではじめて（その問題点について）人を批判する」といいます。……尊兄の「陸梭山に与えるの書」を拝見しますに、この語にかなうことができはおりません。どうして梭山を責められましようか」〔『大學』曰「無諸已而非諸人」。……觀見《與梭山之書》、已不能酬斯言矣。尚何以責梭山哉〕と切り返す（『陸九淵集』卷二「與朱元晦」、23 頁）。

いる」と難じ、陸九淵も絶対に譲らない、という後日の朱陸論争に見られる情景が、彼らの交流でも早期に位置する喪礼の論弁ですで見られていたと言えよう⁶¹。

もっとも、朱熹が、喪礼をめぐる議論において、「よく読み考えずに、性急に自説を立てている」と相手を難ずるのは、「朱熹対陸九齡・九淵」という関係のみに即して理解すべきものではない。「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる議論において、陸九齡・九淵のとった解釈上の立場は、程頤・呂大臨・陳祥道・高閔という両宋における古礼への懐疑や注疏説への批判の動向を承けている。そして、「神主の奉安」に関する陸氏らの議論と朱熹の反応は、「注疏説から宋元経説へ」という礼解釈史全体の動向の一環に位置づけて理解することができるはずである。この点については、結論章で改めて総括する。

第2章 第3節 『家禮』における「神主の奉安」および朱熹の「遷廟の時節」解釈

前節に述べたように、朱熹と陸九齡・九淵が、喪礼の「耐祭」「遷廟」をめぐる議論を交わしたのは、朱熹が、張栻・呂祖謙と意見を交換しつつ喪祭礼の礼書の編纂を進めていた時期であり、後世に通行する『家禮』の原型にあたる礼書はこの時期に形を成していたとされる。朱熹『家禮』の喪礼には、神主の奉安がどのように定められ、朱熹と陸氏兄弟との間での議論との対応は見られるであろうか。

まず、当該の議論との対応が一目瞭然であるのは、『家禮』が二段階での神主の奉安を設定していることである。唐の『開元禮』、宋の『政和禮』に定める官員の喪礼では、奉安は一段階の「耐」（即「遷」）のみであるが、朱熹『家禮』は、司馬光『書儀』と同様に、古礼どおりにまず「耐」を行い、その後、最終の奉安を設定している。

【朱熹『家禮』卷四「喪禮・耐」】

卒哭明日而耐……質明、主人以下哭於靈前。詣祠堂、奉神主出、置於座。還奉神主、入祠堂、置於座……初獻、亞獻、終獻。侑食、闔門、啓門、辭神。祝奉主各還故處（注一祝先納祖考妣神主於龕中匣之、次納亡者神主西階卓子上匣之、奉之反於靈座）。〈訳〉卒哭の翌日に耐す。……明け方早く、主人以下、靈前で哀哭する。祠堂に至ると、神主を奉じて座席に置く。帰って（新死者の）進士を奉じて祠堂に入り、座席に置く。……初献、亜献、終献の礼をおこなう。食事をすすめて、門を閉じ、（しばらくして）門を開き、神にあいさつを述べる。祝は神主を奉じて、それぞれもとの場所に戻る（注一祝はまず、祖父・祖母の神主を龕に納めてこれをしまい、そのあとで死者の神主を西階の上でかたづけて箱にいれ、これを奉じて、靈座にもどる。⁶²

⁶¹ 鵝湖の会での討論もまた為学の順をめぐる、朱熹と陸九齡・九淵の双方が真っ向から対立したことが伝えられる。鵝湖での会見が、陸氏の側の記録（『陸九淵集』卷三十六「年譜」淳熙二年条）に依拠するのに対し、喪礼の論弁は、朱熹の側にそれも、第三者への書簡（呂祖謙・項安世や門人）ではなく、陸九齡本人に宛てての二通の書簡として記録が残っている点に意義がある。

⁶² 若林強齋『家禮訓蒙疏』が、儀節の進行に次のような注釈を加えるのも、『文集』中の書簡の指示とあわせて理解を助ける。「耐祭訖テ、祖考妣ノ主ハ祠堂本龕ニ還シ、新主ハ几筵ニ還ス。永ク祠堂ニ入レ奉ルハ、三年スギテノコト、耐祭ヨリスグニ祠堂ニ入ルルニハ非ズ。《文集》答陸子壽・葉味道・許順之・王晉輔・胡伯量・李繼善書、論之甚詳。」（若林強齋『家禮訓蒙疏』卷之三「喪禮・耐」、217頁）

『家禮』『喪禮』に定める「祔」の儀節を確認すると、「答陸子壽」二通で論じられたとおり、その時節は「卒哭の翌日」とされ、(a)「祔祭後の手順」は、鄭玄説に準じて「卒哭の段階で祠堂に祔して、その後、寝に戻す」と定める。なお、『家禮』では、埋葬の前に木主を作成し、葬った直後に木主に題して、もともと柩を運んだ靈車にのせて奉還してきている。

祔祭について、「卒哭の翌日」という時節と「神主を寝に戻す」という手順のほかにも、「祖父に祔する」方式の取捨についても、「答陸子壽（第二書）」の所説と一貫している。これは、陸氏兄弟と朱熹の間でのやりとりのうち、論点⑤の問題にあたる。「祖父に祔する」方式について、陸氏の側は、「今日の廟制にあつては、祖先それぞれが一廟を独立してかまえているわけではないから、新死者の神主を祖先のうちの特定の一人に祔する必然性はない」といった趣旨でもって論じたと推測される。朱熹は、これに応じて、「義理を大きく損なわない限りは、形骸化していても、存羊愛礼の趣旨（『論語』『八佾』、「爾愛其羊、我愛其禮」）に沿って古礼に従っておくのがよい」と答えていた。

次に、「いにしえは、一代ごとに独立の廟を立てており、そのため、祖父・祖母に祔する礼があったが、今は一室のうちにいっしょに祭られているのだから、特定の一人に祔するべきではない」とおっしゃるのは、人情に合します。伊川先生は、關中の礼を学ぶ者には、「礼の具体的な形式に拘泥する」という弊害があることを批判されていますが、（その關中の学礼者たる）呂與叔（大臨）は、「経を守りいにしえを信じれば、学ぶ者は、おおよそあやまつことがない。道理に照らして礼を新たにつくる（『禮記』『禮運』）ことは、盛徳の人であつてこそ行い得る」と考えていました。してみると、（盛徳の人でもない我々としては）これらの事柄は、道理に大いにもとることがないのであれば、さしあたりは、旧説に従っておくのがよいのであつて、それが、夫子のいわれる「羊を存して礼を大切にす」の趣旨にかなうことでもありましょう。（『朱子文集』卷三十六「答陸子壽（第二書）」⁶³

『家禮』『喪禮』は、祔祭について、「祠堂のうちで、祖父母の神主を龕室から取り出して、新死者の神主とあわせまつ」という方式を定める。これは、司馬光『書儀』『喪儀』が、「影堂において、新死者とその祖父母との祠版を合わせ祭る」とするのと同じである⁶⁴。司馬光と朱熹は、古礼に準じて「祖父に祔す」方式を採用し、ただし、一廟に高祖父まですべてが祭られている影堂・祠堂に合わせての調整を加えていることになる⁶⁵。

⁶³ 「又謂古者每代異廟、故有祔于祖父・祖姑之禮、今同一室、則不當專祔於一人。此則爲合於人情矣。然伊川先生嘗譏關中學禮者、有役文之弊、而呂與叔以守經信古、學者庶幾無過而已。義起之事、正在盛徳者行之。然則此等苟無大害於義理、不若且依舊説、亦夫子存羊愛禮之意也」、1565頁。

⁶⁴ 司馬光『書儀』卷八「喪儀四」の「祔」項は、「卒哭之來日、祔於曾祖考」につくるが、「曾祖考」は、新死者ではなく、主人から見ての親属であり、「以其班序」（『儀禮』『既夕禮』『士虞記』）、「祔于祖父」（『禮記』『檀弓下』）と内実は違わない。

⁶⁵ 陸氏兄弟との議論では、「祖先がすべて一廟にいるのだから祖父にだけ祔祭するのは意味がない」と論ずるにとどまる。「答葉味道（第一書）」と『朱子語類』の見解（葉賀孫録）では、「祔祭には、祖先に遷廟を予告する意味がある」ことに注意が向けられ、「祠堂方式の場合には、遷すのは、祖父・高祖父だけではなく四代の祖先すべてであるから（昭穆同位の祖父・高祖父のみならず、四世の祖すべてが向かって右か

では、「耐祭」に続く第二段階の奉安である「遷廟」の時節について、『家禮』はどう定めるか。『家禮』「喪禮」は、旧神主・新神主のいずれについても、「大祥で遷廟して、寝の靈座をかたづけるとしており、鄭玄の「練祭して遷廟」説ではない。では、他書に見える朱熹説が、『家禮』に反映しているかということ、(b)「遷廟の時節」についての朱熹説が一定していないために論定し難いところがある。以下、(b)についての朱熹説の揺れを整理する。

朱熹が、「答陸子壽（第二書）」で説いた折衷型の解釈は、「旧神主は、練祭の時点で、新死者の神主は三年の喪明けでそれぞれ遷す」というものであった。朱熹は、昭穆固定論を採っているので、（一世一廟の古礼で考えるかぎり）新神主が納められることで順送りに移動するのは、祖父と高祖父に限られ、（高祖は、廟で祭られる範囲を外れて別の祧室に納められる）、両者の神主が練祭の時点で動いて、新神主のための廟を空けておき、三年の喪明けに至って、新神主が廟に納められる。この朱熹説は、『穀梁傳』および「士虞禮記」鄭玄注と整合し、それでいて、「練祭の時点で、新神主を、祖先の神主を順送りに移動させることをともなう形で正式に廟に納めるとするのは、儀節の進行が早きに過ぎるのではないか」という違和感を解消するものであった⁶⁶。しかし、成立の可能性を示唆した「練祭で旧神主を遷廟、大祥で新神主を遷廟」は、結局、『家禮』には採用されていない。この解釈は、一年以上にわたって、新死者の入る廟（もとの祖父廟）が空き状態になり、「當七廟五廟無虛主」（『禮記』「曾子問」）に抵触する点が問題としてある。

(b)「遷廟の時節」について、所説に揺れる中で、朱熹がもっとも積極的に支持しているように見受けられるのは、「旧神主・新神主ともに三年の喪が明けた後に遷す」との説である。「答陸子壽（第二書）」では、杜預説（服虔説も同じ）を、「人情に合する」として評価した。朱熹が『文集』所収の書簡や『語類』でとりあげる張載説は、「三年の喪を終えて、群廟の合祭をし、そこで、祧室は夾室に、遷主と新死者の主を新たに入る廟にそれぞれ納める」としており、朱

ら左へと一室ずつ動く）、祖父に告げる意味がなくなっている」と論じられる。

古人が（新死者の神主を）祖父に耐したのには、廟制の昭穆がむきあっているからである。先々、祧遷を行ったときには、新死者を祖父の廟に安んずることになる。そこで、耐祭を設けて予告して、新死者に今後、この位（＝祖父の廟）に安んじすることを知らしめる。祖父には、今後、自分が上に向かって移動し、その孫（＝新死者）がこの位に来ることを知らしめる。当今では、廟を分けず、一堂を共有して一列に並び、西側を上位としている。つまりは、先々、その高祖を祧すると、一人分を迫り動かし、死者は父のところに移ることになる。このようであれば、父に耐すべきであり、いま、祖父に耐すのは、まったく意味がない。しかし、古人はもともと祖父に耐したのであって、いま、改めるのは難しく、もしにわかに改めて、将来後世に、廟制を改めて立てることがあれば、さらに改めることになってしまう。」（『朱子語類』卷八十九「禮六・冠婚喪・喪・第四十条」、葉賀孫録、「古人所以耐於祖者、以有廟制昭穆相對、將來祧廟、則以新死者安於祖廟。所以設耐祭豫告、使死者知其將來安於此位。今不異廟、只共一堂排作一列、以西爲上、則將來祧其高祖了、只禮得一位、死者當遷在祧處。如此則只當耐祧、今耐於祖、全無義理。但古人本是耐於祖、今又難改他底、若卒改他底、將來後世或有重立廟制、則又著改也」、2282頁）。

⁶⁶ 『穀梁傳』の楊士勛疏（「壞廟（＝遷廟）」は三年喪畢）、朱熹説（練祭で旧神主を、三年喪畢で新神主をそれぞれ遷廟）とはまた異なった説を、清の王聘珍が出している。「壞廟」とは「易檐・改塗」からなる遷廟の準備であって、旧神主・新神主のいずれについても遷廟それ自体は三年喪畢の時点である、と。「壞廟者、易檐改塗以新之也、自是練祭時事。遷廟者、遷新死者之主、永居於廟、自是三年喪終之事。蓋練祭祭於廟、故新之。祭畢而主復遷於寢、俟三年喪終而後遷於廟也。」（王聘珍『大戴禮記解詁』卷十、198頁）。王聘珍は、「練祭の時点で廟に入れて祭り、その後、また寢に戻す」としており賈公彦の理解する鄭玄説と同内容である。

熹は、「此似爲得體」とこれも肯定的に評価している⁶⁷。

朱熹が、最終の奉安としての「遷廟」は、三年の喪が明けるまで待つのではないかと考える経伝の根拠としては、『大戴禮記』『諸侯遷廟篇』の記述がある。

『大戴禮』『諸侯遷廟篇』に、「君と従者はすべて玄服を着用する」というのは、三年の喪の最後、大祥を終えた後、喪を除いてから後、廟を遷す段階のことである。その（祖先に対する）辞に、遷すこと（＝代替りにともなって祖先の神主を順送りに動かし、正式に新死者の主を奉安する）を告げるだけであって、耐すること（＝祖先の神主を順送りに動かすより前に、一時的に祖父の廟に付屬的に合祭する）については述べていませんから、これは、耐した後、新死者の神主が寝に戻り、この段階（＝大祥を終え喪を除いた時点）に至ってはじめて、廟に遷すということです。『穀梁傳』に、「檐をとりかえ、塗装を新たにす」とあり、『禮志』に、「改めて廟に擧する」とあるのは、きっと次のようなことでしょう。高祖を太廟の夾室（＝親廟の範囲を外れた祖先の神主を奉安する祧室の役割を果たす）に遷して、その後で、高祖がもともといた廟を壊して擧し、祖父の神主を納めることができる。さらに、祖父の神主を新しい廟（＝高祖が納められていた廟）に遷すのを待って、その後で、祖父がもともと入っていた廟を壊し擧して、新死者の神主を納めることができる、と。『左氏』に、「廟において単独で祭る」といい、『國語』に、「毎日、祭る」という文がある（注一韋昭曰く「毎日、祖父と父に食事をさしあげる」と）のは、新死者の神主が寝に戻って後、もとおおひ毎日、食事をさしあげるということです。ただし、『穀梁』がいう「練して廟を壊す」というのは、三年のうちのことであって、（廟が毀たれる時節が）あまりに早いように思われます。『禮志』にいう「廟に擧して、もともと納められていた神主を移す」というのは、その廟が空くのを待つことなく、いきなり廟を壊すものであって、人の心情にそぐわないでしょう。（『朱子文集』卷五十八「答葉味道（第一書）」）

68

『大戴禮記』『諸侯遷廟篇』に定める「遷廟」儀節は、当の儀節がどの時点で行われるかを明記しておらず、盧辯注は、『穀梁傳』「於練焉壞廟」および鄭玄説と整合させて、「練祭の後」の

⁶⁷ 『朱子文集』卷六十三「答李繼善（第四書）」、「張橫渠はいう。三年の喪を終えた後、太廟で（群主を）合祭し、その合祭が終わって各廟に神主が戻るときにあわせて、新たに祧される神主を夾室に帰し、順送りに遷される神主と新死者の神主とをすべてそれぞれの廟に帰す、と。これは、要領を得ているように思う。」〔横渠説三年後祧祭於太廟、因其祭畢還主之時、遂奉祧主歸於夾室、遷主・新主皆歸於其廟。此似爲得體〕、3287頁。『朱子語類』卷九十「禮七・祭・第五十三條」、黄義剛録、2306頁）でも同様の張載説を挙げる。

⁶⁸ 「如《大戴禮・諸侯遷廟》云「君及従者皆玄服」、則是三年大祥之後、既除喪而後遷矣。其詞但告遷而不言耐、則是既耐之後主復于寢、而至此方遷于廟矣。如《穀梁》云「易檐改塗」、《禮志》云「更擧其廟」、則是必先遷高祖於太廟夾室、然後可以壞擧其故廟而納祖考之主。又侯遷祖考於新廟、然後可以壞擧其故廟而納新耐之主矣。如《左氏》云「特祀於寢」、而《國語》有「日祭之文」（注。韋昭曰「謂日上食於祖廟」）、則是主復寢後、猶日上食。但《穀梁》所謂遷而壞廟、乃在三年之内、似恐太速。《禮志》所謂擧廟而移故主、乃不俟其廟之虛而遽壞之、恐非人情。「禮志所謂……」とは、もともと、盧辯注の内容であり、具体的にどの文献を指すは不詳であるが、いま、朱熹は、『禮志』にいう「擧廟」を、『穀梁傳』にいう「改塗」に対応させて理解している。

時点の「成廟」として解している。朱熹も書簡によっては盧辯注に従って、『大戴禮記』「諸侯遷廟篇」を、「練祭して遷廟」と整合すると理解している⁶⁹。ところが、「諸侯遷廟篇」所定の遷廟当日における式次第を見ると、「徙之日、君玄服、從者皆玄服」とあり、「玄服」は、「玄冕服」すなわち、平時の祭服であると解しうる。練祭後のような服喪期間中の時節であれば、吉服して遷廟に臨むはずはなく、そこで朱熹は、「諸侯遷廟篇」は喪が明けて後に設定されているはずだ、と判断する⁷⁰。『大戴禮記』もまた、『穀梁傳』と同様に、遷廟の時節を定める上での間接根拠の域を出ないが⁷¹、朱熹の新説が契機となって、清代には同篇の解釈が、(b)「遷廟の時節」を解する上での重要な論点となる。

第3章 清代初期における鄭玄・朱熹説への批判

明代礼学は、朱熹『家禮』の改訂など礼実践のための研究に重点を置き、これに対し、清代では、三礼を中心に古礼を対象とした礼解釈学が隆盛期を迎える。「耐廟」「遷廟」をめぐる議論については、すでに宋代の時点、特に陸氏兄弟と朱熹との論弁において、論点は出尽くし議論の枠組みも定まった感があり、清代に至っても既存の枠組みを超え出る内容があるわけではない。本稿序論で言及した黄宗羲・萬斯同ら清初の論者の議論もまた、基本的には、宋代における鄭玄説への批判を再論する内容である。

まず、萬斯同の兄斯大（崇禎六／1633—康熙二二／1682）の議論を見る。

卒哭の翌日、新死者の神主を祖父の廟に耐す。ここからは、進みはしても戻りはしない。それゆえに、卒哭の後に、更に「餞」があるのであり、それはちょうど、生者が遠くに出かけるときに「餞する」と同様である。『禮記』「坊記」に、「喪礼は礼を進むにつれて中から外へと遠ざかる」とあり、子游は「喪礼の事柄には、進みはしても退くことはない」（『禮記』「檀弓上」）と述べている。虞祭の時に神主を寝に作り、耐すれば廟に入る、というものは「近くから遠くへと段階的に進む」というものである。先儒は、耐祭の後、再び寝

⁶⁹ 「答葉味道（第二書）」は、「第一書」と大筋では同趣旨の書簡であるが、『大戴禮記』の理解が異なり、「大抵《禮注》《穀梁》皆謂練而遷廟、《大戴禮》《諸侯遷廟》其說亦然。此是古人必以練而遷其几筵於廟、而猶日祭之、如橫渠之說」としている。一方、胡泳に宛てた書簡では、朱熹は、盧辯式の理解（＝「諸侯遷廟」は練祭の時点）への疑問を口にしている。

耐と遷とは別個の事柄である。「卒哭して耐す」ことは、礼に明文がある。遷廟については、『大戴禮記』に、練祭の後としているようであるが、しかし、「祭を主る者はみな玄服する」とあることからすると、疑わしいようだ。「禫祭してから遷す」ということになる、と、大祥をしてその後すぐに几筵を撤してしまうのも、問題がある。』（『朱子文集』卷六十三「答胡伯量（第一書）」、「耐與遷是兩事。卒哭而耐、禮有明文。遷廟則《大戴記》以為在練祭之後。然又云「主祭者、皆玄服」、又似可疑。若曰「禫而後遷」、則大祥便合撤去几筵、亦有未便」、3276頁）

⁷⁰ 『大戴禮記』「諸侯遷廟」の解釈をめぐる朱熹の貢献について、「以《大戴禮》《遷廟》篇證鄭注、自朱子始、其說自確」（曹元弼『禮經學』「解紛第五下」、「耐已主反於寢練而後遷廟辨」、824頁）という評価は不正確であり、「以《大戴禮》《遷廟篇》證鄭注」とは盧辯注の立場である。朱熹が行ったことは、むしろ、「鄭注をうらづける」とは逆であって、『大戴禮』「諸侯遷廟篇」を、(b)「遷廟の時節」についての鄭玄説から、切り離れたのである。

⁷¹ 黄以周は、そもそも、「諸侯遷廟篇」の「遷廟」が、「喪礼における宗廟への神主の奉安」ではなく、「国君の遷都にともなう宗廟の移動のための儀礼」〔国君徙都之遷廟禮〕ではないかと疑っている。『禮書通故』第十一・喪祭通故第二（第十一—98）、599頁。

に返り、練祭に至ってそれから廟に遷すというが（＝鄭玄説）、これでは、遠のいてから再び近づき、進んでからまた退くことになり、餞を行うことと辻褃があわない。（萬斯大『儀禮商』卷二「士虞禮」第五條）⁷²

萬斯大の論は、喪礼における原則（「生から死」「近から遠」への進行は不可逆）と「餞」儀節の設定を根拠とする点で、陳祥道と同じであり、新たな寄与としては、陳祥道がすでに着目していた『禮記』「檀弓上」の「曾子弔於負夏」章から「喪事有進而無退」という原則を取り出しつけ加えたことにとどまる。「餞」とは、卒哭（あるいは虞）の際、主人・主婦・賓長による三献礼を終えた後、供え物を撤せずそのままにしておき、その上で重ねて行われる死者への奉獻である（「士虞禮」記）。「餞」は、死者を送り出す趣旨で行われており、そこで、陳祥道と萬斯大は、この「餞」を、「神主をいったん宗廟に納めた後、寢に戻す」という逆行があり得ないことの傍証としたのである。

「序章」で述べたように、萬斯大・斯同の師である黄宗羲は、（甲）「耐廟した後、新神主を寢に反すか否か」について、萬斯同から意見を求められた。萬斯同は、鄭玄説に反する論者に左袒することを示し、その上で黄宗羲に意見を求めており、黄宗羲もまた、反鄭玄説の立場から、「卒哭の後、寢に反す」説の根拠である『春秋左氏傳』僖公三十三年の一文を検討する。

（萬斯同問）耐廟について、鄭玄注は「耐してから、神主は再び寢に反る」としており、後人は多くこれに従い、朱子がことのほか支持しています。ただ陳用之（祥道）と吳幼清（澄）だけが、「寢に反すという道理はない」としており、今、これに従おうと思いますがいかがでしょうか。

（黄宗羲答）『左傳』に「君が薨ずると、卒哭してから耐し、耐してから神主を作り、神主を単独で祀り、廟において烝・嘗・禘する」（僖公三十三年）とあり、後儒はいずれもこれにもとづいて解して、誤ってしまっている。「神主を単独で祀る」といえば、神主は廟にはないかにも見え、そこで、「耐してから寢に戻す」という説が出たのである。「寢に戻す」となると、『左傳』にいう「廟において烝・嘗・禘する」というのは、いったい、新死者の神主なのであろうか、それとも祖先の神主なのであろうか。新死者の神主であれば、当の新死者の神主は寢にいるのであるから「廟において」とはいえないはずである。祖先の神主のことをいうのであれば、ここに記載するはずがない。考えるに、「耐」というのは、次のようなことである。虞を終えた後、重（よりしろの一種）を祖廟の門外に埋めて、新死者の神主を作り、昭穆の序列に応じて、新死者の祖父の廟の中に耐し、祖先それぞれの神主はもとのまま動かない。この時の祭り（＝耐祭）の対象は、祖父の神主と、新死者の神主のみであり、いわゆる「両方に告げる」（士虞記の鄭玄注）である。それ以外の祖先は

⁷² 「卒哭之明日、耐主于祖廟、自此往而不返。故卒哭後、更有餞、猶生人遠行而餞之也。《坊記》云「喪禮每加以遠、子游云「喪事有進而無退」、虞時作主于寢、耐則主入于廟、所謂自近而遠以漸而進也。先儒謂耐後復反于寢、至練而後遷于廟、則是遠而復近、進而復退矣然。則何庸有餞乎」、《萬斯大集》167頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・耐」に収録、第113冊230頁。萬斯大は、『禮記偶箋』卷一「檀弓」第二十五條、『學春秋隨筆』卷五補遺僖公三十三年條でも同様の論を説く。

対象としない。これより以後、小祥・大祥・禫祭の類（＝凶から吉へと移行していく節目の祭祀）は、いずれも、祖父の廟において、新死者だけを祭るのであり、（新死者が一時的に附されている）祖父も対象とはならない。「廟において烝・嘗・禘を行う」とは、烝・嘗といった四時ごとの吉祭が廟中に行われるには、新死者を対象としないということである。『左氏』がこれをいうのは、神主が宗廟にあることから、吉祭を実施する妨げになるかにも思われるからである。三年の喪が終わると、親属が高祖の範囲を超えたものは祧することになり、その時点で、檐を替え、塗装を改め、群主が廟に合食し、順次に遷り、神主は禰廟に遷る。（『黄宗羲全集』第10冊「南雷詩文集（上）」、「答萬季野喪禮雜問」）⁷³

『春秋左氏傳』僖公三十三年「特祀於主、烝嘗禘於廟」について、黄宗羲は問う。もし「特祀於主」が、鄭玄説の支持者たちが言うように、「附祭の後、再び寢に戻した」状況での喪中祭祀（練・大祥・禫）を指しているとするれば、これに続く「廟で烝嘗禘する」とは、一体、誰を対象とした四時祭を指すことになるのか、と。黄宗羲の考えるところ、新死者の神主は「寢にある」からには、「廟」で祭るはずがなく、（新死者の神主が附されているわけでもない）祖先を対象とした四時祭を、伝文が「君薨、卒哭而附、附而作主……」に続く箇所に記すはずがない。となれば、「廟において」というのは、やはり、「新死者の神主が廟にある」状況のもとの祖先の神主への措置でなければ辻褃があわないのである⁷⁴。

⁷³ 「附廟、鄭註謂「既附、主復返於寢」、後人多因之、而朱子主之尤力。惟陳用之・吳幼清謂「無復返寢之理」、今將從之、何如？《左傳》「凡君薨卒哭而附、附而作主、特祀於主、烝嘗禘於廟」、後儒總緣解此而誤。夫言特祀於主、似乎主不在廟、故有附已復寢之文。不知既已復寢、則烝嘗禘於廟者、爲新主乎、爲祖廟。爲新主、神主在寢、不當言於廟。爲祖廟、則四時常祀、不當繫之於此。蓋附者、既虞之後、埋重於祖廟門外、即作神主、以昭穆之班、附於皇祖廟中、各主不動如故時。此時之祭、只皇祖新主、所謂兩告之也、更不及別祖。自此以後、小祥・大祥・禫祭之類、皆於祖廟特祭新死者、並皇祖亦不及也。『烝嘗禘於廟』者、烝嘗四時吉祭、行於廟中、亦不及新死者。《左氏》言此者、嫌新主在廟、有礙於吉祭也。三年喪畢、親過高祖者當祧、於是易檐改塗、羣主合食於廟、以次而遷、而新主遷居禰廟矣」、198頁。徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十一・附」に収録、第113冊230頁。

⁷⁴ 「烝嘗禘於廟」について、黄宗羲は、結局、「喪中不祭」原則に抵触することで評判の芳しからぬ杜預説に従っている。萬斯大は、「近梨洲先生答吾弟季野曰……先生此答、不惟傳無疑義、於禮解亦瞭然矣」と特に問題視していないが（『學春秋隨筆』卷五補遺僖公三十三年条）、萬斯同は、「烝嘗禘於廟」の部分については、服虔説と同様に「喪畢後の吉祭」と解して修正を加えている（『羣書疑辨』卷三「喪三年不祭」第一条）。なお、『讀禮通考』卷五十二「喪儀節十三・喪畢吉祭」の徐乾學按語と、『羣書疑辨』卷三「喪三年不祭」第一条とは、ほぼ同一文であるが、局所に違いがあり、前者が「蓋卒哭而附、但附其主於祖父之廟、祭畢反於寢、而死者未嘗有專廟」、後者が「蓋卒哭而附、但附祭其主於祖父之廟、而死者未嘗有專廟」にそれぞれつくる。要するに、萬斯同『羣書疑辨』では、「祭畢反於寢」が削られており、(a)「附祭後の手順」についての萬斯同の立場（反鄭玄・朱熹説）に合致させられている。『羣書疑辨』一書は、萬斯同自身が編んだかは疑わしいところがあり、萬斯同『廟制圖考』の按語や、徐乾學『讀禮通考』所収の萬斯同説など、諸書に散在する萬斯同の論を集めて後人が編んだように思われる。『羣書疑辨』は、『讀禮通考』の徐乾學按語をも萬斯同説として収録しており、その中には『讀禮通考』に収める萬斯同説と明らかに齟齬する内容のものも含まれる。ところが、『讀禮通考』徐乾學按語を抜き出しているかに見える場合でも、この『羣書疑辨』「喪三年不祭」条にあっては、「祭畢反於寢」五文字を削ることで、徐乾學説から区別が付けられている。一つの可能性としては、萬斯同自身が、『讀禮通考』編纂時の自説を『讀禮附論』（佚書、朱彝尊『經義考』卷百四十六に採録。別名『讀禮通考附論』。全祖望が「萬文貞先生傳」にいう「喪禮辨疑」四卷と同一書か）のうちに整理していたことから、徐乾學按語から区別がつけられた説が、『讀禮附論』経由で『羣書疑辨』に採られているとも想定できる。いずれにせよ、『羣書疑辨』卷三「喪三年不祭」第一条と『讀禮通考』卷五十二「喪儀節十三・喪畢吉祭」との例は（＝同一論説であるが、萬斯同と徐乾學との微細な差異が反映されている）、『讀禮通考』における徐乾學と萬斯同との協業関係や、『讀禮附論』『羣書疑辨』が編まれた経緯を考える上での一材料になると思われる。

では、「特祀於主」が、「新死者の神主を、祔祭してそのまま祖父の廟に仮に合祀している」状況に対応するとして、「特祀」とは何をいうのか。黄宗羲の考えるところでは、新死者の神主を祖父に祔廟すると、祔祭の時点では祖父と新死者の両方に告げるが、以後、最終的な奉安（遷廟）に至るまでの祭祀（小祥・大祥・禫祭）は、すべて新死者が仮奉安されている祖父廟において、ただし祖父は祭祀の対象とせず、従祀されている新死者のみを対象として行う。つまり、黄宗羲に従えば、『左傳』にいう「特祀」とは、「寝でひとり祀る」ということではなく、「祖父廟において、祖父は対象とせず、新死者のみをひとり祀る」ことを意味する。黄宗羲が、このように、『左氏傳』にいう「特祀於主」について、「祔祭した後、寝に戻す」を否定する立場からでも整合的に解し得ることを示すのは、呂大臨の議論を超えるものではない。

黄宗羲・萬斯大の所説を承けて、萬斯同は、(a)「祔祭後の手順」についての鄭玄説をどのように批判するか。『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十二・祔」は、朱熹説として、「答陸子壽」二通を皮切りに、陸氏との議論を回顧した「答葉味道」二通など、『文集』の書簡と『語類』数条が収め、直前に配列される程頤・張載・呂大臨・陳祥道とあわせて通観すれば、朱熹説の何たるか、その解釈史上の位置は那邊にあるかが把握できるように編集されている。『讀禮通考』が、その朱熹説の後に双行小字で並べるのが、王廷相・黄宗羲・萬斯大・徐秉義という鄭玄注に反対する論であり、萬斯同説はその最後に位置する。なお、「祔」項を締めくくる本文大字の徐乾學按語は鄭玄・朱熹を支持している。黄宗羲・萬斯大の所説は、陳祥道・呂大臨の水準を超えるものではなかったが、萬斯同の議論は、朱熹による鄭玄説への手厚い援護を踏まえてこれに再度の批判を行っている点で、旧套を脱する議論である⁷⁵。

萬斯同による鄭玄・朱熹説への批判は、陳祥道・萬斯大、それに朱陸の論弁における陸氏兄弟と同様に、「喪礼において、逆行はない」という原則を擁しての議論から始まる。

周制は、卒哭して祔し、新死者の神主を、祖父の廟に祔す。『儀禮』と『戴記』にはいずれも「祔しおわった後、寝に戻る」という明文はない。鄭氏（玄）がこの説を創出して以来、朱子が、これにつつまみ従い、諸家のうちで鄭氏の誤りを弁ずる者がいれば、かえってこれを批判し誤っているとした。「喪礼は、進行するにつれて遠ざかっていく」というのは、『禮記』「坊記」に見え、「喪事には、進むことはあっても退くことはない」というのは、『禮記』「檀弓下」に見える。いずれも「神主は、寝に戻りはしない」ことの証拠ではないか。（徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十二・祔」所収萬斯同）⁷⁶

⁷⁵ 萬斯同が黄宗羲に宛てた書簡では、陳祥道・吳澄に言及しており、その他に、萬斯同が参照し支持を表明した論者としては、呂大臨と明の王廷相が挙げられる（『羣書疑辨』卷四「明日祔于祖父」）。吳澄『禮記纂言』卷十四上「檀弓」の「卒哭曰成事……孔子善股」注は、高閔・呂大臨説を収録するが、特に、吳澄自身の見解として「寝に戻す」に反対してはいない。王廷相は、(a)「祔祭の手順」については「神主を寝に戻さない」、(b)「遷廟の時節」については「三年の喪が明けてから」としており、いずれも鄭玄説に従わない。『王廷相集』卷三十六「遷廟（復寢附）」、649頁。

⁷⁶ 「周制卒哭而祔、以死者之神主、祔於王父之廟也。《儀禮》及《戴記》皆無祔已主反於寢之文。自鄭氏翊爲此説、而朱子恪遵之、諸家有辨鄭氏之誤者、反力詆以爲非。不知「喪禮每加以遠」見於《坊記》、「喪事有進而無退」見於《檀弓》、皆主不反寢之證也」、第113冊231頁。

ついで、萬斯同は、朱熹の所説のうちでも、孔子が下した評価と「耐祭の後、神主に戻す」説とが矛盾する個所を衝く。朱熹と陸氏兄弟の議論の発端に立ち返ると、陸氏兄弟（およびその先蹤たる程頤・高閑）は、おそらく当代における喪礼の実践を念頭に置いて、「卒哭した時点で宗廟に神主を納めてしまうのは、時節が早きに過ぎるのではないか」と、『儀禮』所定の周制を用いることにためらいを覚えた。朱熹は、これに対して、周制が今日においても基準たり得ることを説明するために、鄭玄注にもとづいて、「卒哭の後に耐祭しても、寝に戻すのであるから、卒哭の時点が早すぎることはない」と応じた。この点について萬斯同は問う。では、朱熹がいうように、「周制では、卒哭して耐祭したその後に、寝に戻し、練祭（あるいは大祥・禫祭）まで待つてから遷廟するのであり、周制に「耐祭が早すぎる」という瑕疵は無い」のであるとすれば、孔子が「殷の方式を是とした」のはいったいなぜだというのであろうか、と。萬斯同の見るところ、孔子が耐祭の時節を卒哭より先送りにする殷制を支持していることは、孔子の眼前にあった本来の周制には、「神主を耐祭した後、ふたたび寝に戻す」という耐祭の時節を先送りにするにひとしい手順は設けられてはいなかったことの証拠である。

朱子は、経を信ぜずに、伝を信じ（『左氏傳』僖公三十三年条を指す）、「卒哭の後にすぐさま靈座をかたづけてしまうのでは、孝子の心として落ち着かない」と考えた。心にたちかえてみて落ち着かないからといって、「周制がすべてよいわけではない」と論じるのはよいが、心に落ち着かないからといって、古人の心を強いて自分の心に従わせてそれで落ち着きを得るとするのは、解経の道において「落ち着かない」ではないか。まして、殷では練祭して耐し、周では卒哭して耐し、孔子が殷の方式をよしとしたのであるから（『禮記』「檀弓下」）、孔子は周の方式が必ずしもよくはないと判断したのである。朱子は、「（卒哭してすぐに耐すのは）心に安んじえない」としており、まさに孔子の意に合しているが、「神主は寝に戻す」というのでは、「耐した」といっても、耐していないも同様である。そうすると、孔子が殷をよしとし、周をよしとしなかった理由がなくなってしまう。これは、自分の説を裏付けようとして、かえて孔子の意図に合わなくなっている。（徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十二・耐」所収萬斯同）⁷⁷

また、孔子の判断との整合性はともかくも、萬斯同の見るところでは、耐祭した後、即座に寝に戻すというのでは、耐祭が耐祭として成立しておらず、この点でも、鄭玄・朱熹説は誤りである⁷⁸。この点について、朱熹の立場からは、「耐は遷廟の予告のために行うのであるから、

⁷⁷ 「朱子乃不信經而信傳、謂卒哭之後、便除靈席、孝子之心豈能自安。夫反之心而不安、以此議周制之未盡善則可、乃因不安於心、而必欲強古人之心以從吾己之心、則安矣。其於解經得毋有未安乎。況殷練而耐、周卒哭而耐、孔子善殷、則孔子固以周爲未善矣。朱子謂心豈能安、正合孔子之意、若謂主反於寝、則既耐猶之未耐也。孔子何以善殷、而不善周。是欲伸己之說、而反不合孔子之意矣」、第113冊231頁。

⁷⁸ 徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十二・耐」所収萬斯同、「朱子は強く「寝に戻す」を持しており、そのため、『家禮』では、卒哭の時点では、単に耐すことを告げるだけで、大祥に至ってからやっと遷して耐している。この大祥に至って（廟に恒久的に奉ずるという点で正式の）遷耐を行うことにしている。この方式をもってして、「耐の礼はこのように行うべきものである」と説けば、そうのとおりだと考える者もいるであろうが、この方式は、周の礼の方式がもともとそうであったのだといえ、信じない者がいることであろう。しかも、行うところの「耐」とは何をいうのであろうか。死者がまだ新廟に入つて

耐して後、即座に寝に戻したところで、耐の意義に差し障るところはない」と応えることであろう。

萬斯同説が挙げる最後の論点として、「いったん廟に奉安したものを、ふたたび寝に戻す」ことが、「死から生への逆行」という禁則を犯しているというだけでなく、「寝」という生者の領域に神主を安置する点で瀆褻にあたる、との批判がある。

人は亡くなってから、帰するところがないわけにはいかず、埋葬より前の段階では、土に入ることを帰すべき先とし、亡くなってから埋葬を終えてしまえば、廟に入るのを帰すべき先とする。廟は、死者の室であり、廟に帰すれば、靈魂は安んずることができる。寝は、生者の居場所であり、寝に戻したのでは、神はどこに落ち着こうか。今、「神主は必ず、（耐祭の後）寝に戻らなければならない」というのは、死者を生者の場所に居らせることになるのであって、霊と人とを混在せしめる措置ではないか。廟は霊を住ませるのであり、それゆえにおごそかであり、寝は人を居させるので、それゆえに必ず人が集まりにぎやかにしているのである。神主を寝で祭るというのは、その父母に孝を尽そうしながらかえって父母を冒瀆している。神主を廟で祭るのが理に適っているのと比べてどうであろうか。もし、人が服喪して、三年にわたって霊を安置した場所を離れないというのであれば、寝に祀るのももちろんよい。もし、常に霊を安置した場所にいるわけではないのに、父母の神主を生者が雑踏しているところに、けじめを踏み越えて居らせるというのは、心に照らして、安んじえないことがなかろうか。古の人は、自身の父母を一日たりともよりどころがない状態に置くに忍びなかった（『禮記』『檀弓下』）のに、後の世の人となると父母を三年の間、よりどころがないようにさせようとするということがあろうか。そうしてみると、「卒哭して耐祭する」といのは、周人にはもともとよくよくの考えがあつてのことであり、ことさらにおかしいとすべきところはない。（徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十二・耐」所収萬斯同）⁷⁹

霊の居所である廟は厳粛な場であり、生者の居所である寝が賑わうのからは区別されねばならず、廟にあるべき神主を寝に長らく置くのは、父母に孝を尽そうとしてかえってこれを冒瀆するものである。朱熹は、陸氏への応答において、「寝に戻す」説の優れる点として、「死者と

おらず、その神主には帰するところがなく、暫定的に、死者の神主を祖父の廟に耐することから、「耐」と称するのである。もし、祭りが終わってすぐさま寝に戻るというのでは、一日も祖父に耐したことになるので、「耐」と名づけるにあたらぬ。この説を行う者は、「耐」の趣旨に達していない。」[唯朱子力執之、故其定《家禮》卒哭、但告耐、至大祥而始遷耐。以此爲耐禮宜然、則人有信之者。以此爲周禮固然、則人反有不信之者矣。且所爲耐者、何謂也。蓋以死者未入新廟、其主無所歸、暫以死者之主耐於王父之廟、故謂之耐。若祭畢即反於寢、是一日未嘗耐於祖矣。何名爲耐乎。爲此言者、其亦不達於耐之義矣]、第 113 冊 231 頁。

⁷⁹ 「蓋人死不可無所歸、死而未葬、則以入土爲歸、死而既葬、則以入廟爲歸。廟者亡人之室、歸於廟、而神得所安。寢者生人之居、歸於寢、而神何所泊。今日「主必當反於寢」、則是以死者而處生者之所矣。母乃神人雜揉乎。廟以棲神、故廟必嚴靜、寢以居人、故寢必雜選。祀主於寢、是欲孝其親、而反褻其親矣。何如祀主於廟之爲得哉。夫使人之居喪而三年不離喪次、則祀於寢固可也。苟不能常居喪次、致考妣之主褻越於生人雜選之所、反之於心、能自安否也。夫古之人不忍使其親一日未有所歸、而後之人乃欲使其親三年未有所歸乎。則知卒哭而耐、周人固自有精意、而未可厚非也」、第 113 冊 231 頁。

しての待遇への移行に漸進性が確保されており、父母をにわかには死者とするに忍びない遺族の心情がよく汲まれている」ことを挙げていた。萬斯同は、朱熹が「人情」の観点から「寝に戻す」式の優れる点とした「漸進性の確保」をとらえて、これが、霊と生者との領域のけじめをないがしろにし、死者の扱いに慎みを欠く点で礼に反すると主張する。

萬斯同は、以上のように、鄭玄だけでなく、その最有力の擁護者である朱熹をも相手取って、(a)「耐祭後の手順」を論じ、「卒哭の時点で神主を耐祭すれば、そのまま祖父の廟に付屬的に安置して遷廟を待つ」ことを説明づけた。これは、さながら、朱熹「答陸子壽」二書に対して、書かれることなく終わった陸氏兄弟の側からの反論を代弁するかのごとくである。朱陸の間で交わされた議論のうち、「無極」「太極」論争については、黄宗羲が清初において、両者のいずれとも異なる立場からこれを論評しており、萬斯同が「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる、朱陸間の論争を改めて論ずるのは、解釈史上の位置として似通うところがある⁸⁰。喪礼における「神主の奉安」は、存在論の領域における「無極」「太極」の論と同様、清初の時点での再論を要した重要な問題であったと言えるであろうし、特に礼解釈史に限って類例を求めるならば、萬斯同と兄斯大が、宋元経学の枠組みのもとに詳細に論じた宗廟大祭（禘祫）や宗法と同様の位置づけが可能であろう⁸¹。

結論

萬斯同は、(a)「耐祭後の手順」について朱熹の所説を批判したその末尾で、経書解釈の姿勢の面から、朱熹を次のように批判している。

一般的に言って、経を解するにあたり、漠然と義理を解することと、厳密に制度を解することとは同じでない。「義理を解する」には自分一人の考えにもとづいてもよいが、「制度を解する」場合には、古人のつまびらかにしたところを考えなければならない。朱子の言うところは、おのが心を信じすぎるといって過誤を免れていない。私はといえば、経にもとづいて本来のものを復元しようというだけである。(徐乾學『讀禮通考』卷四十九「喪儀節十二・耐」所収萬斯同)⁸²

⁸⁰ 黄宗羲による「無極」「太極」論争への論評は、黄宗羲・黄百家・全祖望『宋元学案』卷十二「濂溪學案下」、に、「梨洲太極圖講義」「朱陸太極圖說辯」として収録される。連凡『『宋元学案』における周敦頤思想の評価』（『中国哲学論集』37・38、2012年）を参照。

⁸¹ 萬斯大・斯同の礼解釈について、宗廟大祭（禘祫）は、Kai-wing Chow, *The rise of Confucian ritualism in late imperial China : ethics, classics, and lineage discourse* (Stanford University Press, 1994), Ch.4 Ancestral rites and lineage in Early Ch'ing Scholarship, 宗法は、同書の Ch.3 Lineage discourse: gentry, local society, and the state をそれぞれ参照。Kai-wing Chow 同書は、近年中国語訳が刊行された。周啓榮〔著〕毛立坤〔訳〕『清代儒家礼教主義的興起—以倫理道德・儒学經典和宗族為切入点的考察』（天津人民出版社、2017年）。萬斯大・斯同は、宗廟大祭（禘祫）と喪礼の耐祭という二つの論題のいずれにおいても、注疏説を擁護する論者の側から反鄭玄説の代表と目されて、批判の俎上にのぼされており、このことは、彼らの礼解釈史における「宋元経学の殿軍」というべき役回りを示している。禘祫については顧棟高「辨四明萬氏兄弟論禘之失」「辨萬氏季堃論禘之失」（『春秋大事表』卷十五「春秋吉禮表」）、耐祭については、張履「耐祭論」（『積石文彙』卷三）。

⁸² 「大凡解經者、泛解義理與實解制度不同。解義理、則可就一己之見、解制度、則當考古人之詳。朱子所言、未免信心之過、而愚則據經以復舊爾」、第113冊231頁。『羣書疑辨』収録の「明日耐于祖父」条では、「耐廟の礼については、衆説が紛糾している。わたしは、経を執って経を論ずることとしよう。……朱子

清人が宋人の礼解釈に対して、「自らの心を信じて、結果、誤りに陥っている」、「制度を解することは義理を解することと同じようにはいかない」と評しているといえ、清人からの論評としていかにもあり得べき内容であると受け止められ、「宋人の主観に傾いた臆説を、清人が実証的な考証学の立場から批判している」と総括されるかもしれない。しかし、本稿がここまで辿ってきた「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる解釈史の経緯としては、朱熹と萬斯同の関係はそのようなものではない。両者の対立は、宋人と清人との間での見解の対立といっても、その内実は、注疏説と宋元経学との対立である。

唐代以前の注疏における礼解釈は、鄭玄注による経伝相互の結び付けを基軸として複雑な解釈体系を構成していた。これに対し、宋人は、経伝の明示的な記述や、明快な原則・理念にもとづき批判を加えた⁸³。「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる解釈を、こうした解釈史の動向に照らしてみると以下のように整理できる。宗廟に神主を奉安する時節と手順は、喪礼において重要な箇所であるにもかかわらず、『儀禮』「士喪禮」（「士虞禮」）の記述は、卒哭・虞祭の段階より後となるとごく簡略である。そこで、鄭玄は士虞禮記「遂卒哭……明日以其班祔」の注において、他の経伝（『左氏傳』『穀梁傳』）との整合をはかりつつ、独自に、(a)「祔祭後の手順」(b)「遷廟の時節」という二点について肉づけをした。(a)については、「祔祭の後、神主を寝に戻す」、(b)については、「遷廟は、練祭の後」というのが、鄭玄による肉づけの内訳である。これに対し、宋人は、特に、(a)「祔祭後の手順」について、「神主を寝に戻す、とは、経伝に書いてない」「喪礼の原則として、死から生への逆行は不可である」といった根拠を擁して鄭玄説を批判した。また、鄭玄説への批判と直接には結びついていないが、孔子のくだした判断（「孔子善殷」）も、「祔廟の時節」解釈に影響を与えた⁸⁴。鄭玄注の体系性と、これに対する宋人の批判および『儀禮』への懐疑論は、「注疏の礼解釈から宋（元）人の礼解釈へ」という動向にあてはまる。加えて、「神主の奉安」をめぐる程頤らの新解釈が、「士大夫の実践する家礼」という問題から生じたこともまた、経書解釈とその現実への適用とが緊密に結びつく点で、宋代礼学の傾向が表出しているといえよう。そして、萬斯同が、「祔祭後の手順」と並べて黄宗羲に問い合わせた礼解釈の問題群のうちには、解釈論の展開が、「祔祭後の手順」と共通

が、卒哭してすぐに靈座をかたづけしてしまうのは、心に安んじない、というのはよい。心に安んじないからといって、経に拠らずに伝（『左氏傳』を指す）に拠るのは不可である〔按祔廟之礼、衆說紛然。愚執經以論經。……朱子謂卒哭便除靈席、心所未安是也。因心有未安、乃不據經而據傳、即非也〕との言が見え、ここでも、萬斯同は、朱熹が「心」に照らし、「伝」に拠るのに対して、自身が「経」にもとづくことを標榜する。『羣書疑辨』卷三「明日祔于祖父」、501頁。

⁸³ 宋代における礼解釈の傾向について、唐代以前に対比しての概括的な把握として、橋本秀美『論語一心の鏡』（岩波書店、2009年）第四章「脱経学と経学の並行」75～83頁、第五章「宋学と朱熹『集注』」85～95頁を参照。

⁸⁴ 宗廟大祭（禘祫）をめぐる唐宋期の議論においては、「王であってこそ禘祭を行い得る」（『禮記』「大傳」、「不王不禘」）という原則に焦点があてられ、加えて、「魯之郊禘、非禮也」という孔子の発言（『禮記』「禮運」）を根拠に、「成王以周公爲有助勞於天下、……命魯公世世祀周公以天子之禮樂。是以魯君……祀帝于郊、配以后稷。天子之禮也。季夏六月、以禘禮祀周公於大廟」（『禮記』「明堂位」）という経伝の記述が否定された。代表例は、『河南程氏遺書』卷十八（伊川先生語四）第二一六条（程頤）、235頁。萬斯大・斯同の禘祫解釈は、唐の趙匡に始まるこの方向性での解釈の線上に立つ。

する問題が存在する⁸⁵。

宋代（および元代）経学の側からの批判に対し、後に清代礼学、特に乾隆・嘉慶以後の礼学は、注疏説が体系性にすぐれることを確認し、宋元人の解釈の皮相さを指摘する。もっとも、注疏説への再評価と宋代経学の性急さを矯めることは、すでに、宋元経学の内部で行われていた。朱熹は、「喪礼における宗廟への神主の奉安」をめぐる議論において、陸九齡・九淵を「よく読み考えずに、性急に自説を立てている」と難じて鄭玄注を擁護した。これは、朱陸の対立図式における「朱熹から陸氏兄弟の学への評価」というにとどまらず、礼解釈史の文脈での「宋（および元）経学の行き方に対する修正的立場からの批評」としても理解でき、朱熹の礼解釈史の上での立場を示す一事例であると言えよう⁸⁶。

「喪礼における宗廟への神主の奉安」問題について、朱熹の役割は、「宋（元）経学を矯め注疏説を引申した」というにとどまらない。そもそも、『儀禮』「士喪禮」は、「卒哭の時点で、新死者を祖父に付屬的に祭祀する」というだけであって、「付屬的に配するからには、正式の奉安があるはず」という推測、「天子・諸侯には喪畢の時点での群廟合祭がある」という傍証から、漠然と、「最終の奉安」が想定されていたに過ぎない。清人が「耐祭論」「毀廟論」⁸⁷といった論説を一組のものとして著しているのを目にすると、あたかも唐代以前から「二段階の奉安」が、喪礼解釈の問題としてもともと存在していたかにも思えるが、「奉安の二段階を区別し、それぞれにつき鄭玄説の付加部分を明確にし、その是非を問う」という問題設定は、朱熹より前は自明のものではなかった。朱熹を待って、「耐與遷自是兩事」が意識され、「二段階の奉安」を論ずる枠組みがはじめて整ったのであり、この面での朱熹の貢献は、「鄭玄説の引伸」にもまして大きい。

「喪礼における宗廟への神主の奉安」は、注疏説と宋元経学との間で見解の対立が見られる論題として典型的であり、その議論の枠組みは、朱熹の貢献によって整えられた、というのが

⁸⁵ 萬斯同が黄宗義に問い合わせた「古礼における寢廟制の構造」につき、「大夫・士は東房と西室のみ」とする鄭玄説に対して、「大夫・士の寢廟も、室を東西両房が挟んでいる」との批判をまず唱えたのは、陳祥道（『禮書』卷四十三「王及諸侯寢廟制」）であり、黄宗義は鄭玄説を是としたが、萬斯大（『儀禮商』卷一「聘禮第八」第四条、同附録「與陳令升書」）・斯同（『羣書疑辨』卷六「房室考」）は、陳祥道を支持する。萬氏兄弟の説は、徐乾學『讀禮通考』卷一百二十「廟制下」の最後、すなわち同書の最巻末に収録されている。萬斯同が黄宗義に問い合わせた門第群のうち、「未成年死没者の立継」「魯の仲嬰齊の継承」についてもまた、注疏説と宋元以後の経学との間で類似した解釈上の対立が存し、後者の「魯の仲嬰齊の継承」は明嘉靖朝の大禮議の継承解釈に連関する問題（「兄から弟へ爵位が移動した場合に、父・兄・弟三者間の継承関係を、事後的にどう設定するか」）である。前者の「未成年死没者の立継」は、士大夫の礼実践との関わりを持っており、この問題については、鄭玄説対陳澧説の対立に即して、新田元規「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、2016年）において論じた。

⁸⁶ 「宋元経学」一般と、その行き方を矯めて注疏説を評価する修正派との間に明確な線引きができるわけではない。敖繼公『儀禮集説』といえ、『儀禮』全書にわたって鄭注賈疏に異を唱えた点で宋元経学における『儀禮』注釈の代表と目されるが、その注釈は、仔細に検討すれば、鄭玄注の根拠を補い、賈公彦疏より適切に鄭玄注を理解している箇所が見られるという。廖明飛「敖繼公『儀禮集説』における鄭玄注の引用と解釈」（『中国思想史研究』37、2016年）を参照。

⁸⁷ 張履『積石文彙』卷三。沈垚と張履との間では、鄭玄説と反鄭玄説（宋元経学に親和的）との間での代理論争の一環として、「耐廟」「遷廟」についてもまた周到に論じられ、張履の「耐廟論」「遷廟論」に対して、沈垚が批判し（『落帆樓文集』卷八「與張淵甫書」）、これに、張履が応答する（『積石文彙』卷十一「與子敦論毀廟書」「荅子敦論遷廟書」）。なお、(a)「耐祭後の手順」については、張履は鄭玄説に従っており、彼が前人未発の新説をうち出すのは、「遷廟の方式と時節」である。

本稿の理解である。この「耐祭」「遷廟」をめぐる議論には、加えて次の二つの特徴点を加えることができる。一つは、こうした「古礼の本来型何如」という礼解釈の議論が、「当代における家礼の実践において古礼をどう斟酌するか」という宋代士大夫の関心事から析出されたことである。いま一つは、この議論が、「朱陸の論弁」という宋代思想史上の大きな話題の一環を成して交わされたことである。以上のような典型性と特徴点とに照らして、「耐祭」「遷廟」をめぐる議論とその精華というべき朱熹「答陸子壽」二書は、礼解釈史と朱陸論争とのいずれの文脈からもいますこし顧みられてよいと考える。そして、「答陸子壽」二書は、喪礼の解釈論としていったい何を議論しているのか、「朱熹と陸九淵・九齡はそれぞれこの論題をめぐる解釈史の展開の上でどの立ち位置にあるのか」、「当該問題の解釈史における朱熹の果たした役割とはどのようなものであったか」を把握する上で、『讀禮通考』一書は、有効な展望を与えてくれており、この点から、徐乾學・萬斯同ら清初の経学者達の手になる同書は、礼制・礼学史の優れた史料集であると評価できる。

【参考一次文献】

- 鄭玄〔注〕賈公彦〔疏〕趙伯雄〔整理〕『周禮注疏』、北京大学出版社整理本（繁体字版）、2000年
- 孫詒讓〔撰〕王文錦・陳玉霞〔点校〕『周禮正義』、清人十三經注疏、中華書局、1987年
- 鄭玄〔注〕賈公彦〔疏〕彭林〔整理〕『儀禮注疏』、北京大学出版社整理本（繁体字版）、2000年
- 胡培翬〔撰〕『儀禮正義』、國學基本叢書、台湾商務印書館、1968年
- 徐乾學〔撰〕『讀禮通考』、影印文淵閣四庫全書第112—114冊、台湾商務印書館
- 鄭玄〔注〕孔穎達〔疏〕龔抗雲〔整理〕『禮記正義』、北京大学出版社（繁体字整理本）、2000年
- 衛湜〔撰〕『禮記集解』、影印文淵閣四庫全書第117冊—120冊、台湾商務印書館
- 陳澧〔撰〕『禮記集說』、影印文淵閣四庫全書第121冊、台湾商務印書館
- 戴德〔撰〕盧辯〔注〕『大戴禮記』、四部叢刊初編（精裝本）所收影印明刊本、台湾商務印書館
- 王聘珍〔撰〕『大戴禮記解詁』、十三經清人注疏、中華書局、2007年
- 陳祥道〔撰〕『禮書』、影印文淵閣四庫全書第130冊、台湾商務印書館
- 黃以周〔撰〕王文錦〔点校〕『禮書通故』、十三經清人注疏、中華書局、2007年
- 司馬光〔撰〕『書儀』、叢書集成初篇第1040冊、中華書局、1985年
- 朱熹『家禮』、『朱子全書』（2010年修訂本）第7冊、上海古籍出版社、2010年
- 若林強齋『家禮訓蒙疏』、吾妻重二編著『家礼文献集成 日本篇 一』収録影印明治三年刊本、関西大学出版部、2010年
- 杜預〔注〕孔穎達〔疏〕浦衛忠他〔整理〕『春秋左氏傳正義』、北京大学出版社整理本（繁体字版）、2000年
- 沈欽韓〔撰〕郝兆寬・陳峴〔点校〕『春秋左氏傳補注』、清代春秋學彙刊『春秋左傳補注／俊秀左氏傳補注』、上海古籍出版社、2016年
- 范甯〔集解〕楊士勛〔疏〕夏先培〔整理〕『春秋穀梁傳注疏』、北京大学出版社整理本（繁体字版）、2000年

鍾文丞〔撰〕駢宇騫·郝淑慧〔点校〕『春秋穀梁經傳補注』、中華書局十三經清人注疏、1996年
皮錫瑞〔撰〕王豐〔校注〕『駁五經異義疏證』、中国思想史資料叢刊『五經異義疏證／駁五經異義疏證』、中華書局、2014年
程顥·程頤〔撰〕王孝魚〔点校〕『二程集』、理学叢書、中華書局、2004年
黎靖德〔編〕王星賢〔点校〕『朱子語類』、理学叢書、中華書局、1994年
陸九淵〔編〕鍾哲〔点校〕『陸九淵集』、理学叢書、中華書局、2012年
萬斯同〔撰〕『羣書疑辨』、續修四庫全書第1145冊所收影印同治刊本、上海古籍出版社
朱熹〔撰〕郭齊·尹波〔点校〕『朱熹集』、四川教育出版社、1996年
呂祖謙〔撰〕『東萊呂太史文集』、『呂祖謙全集』第一冊、浙江古籍出版社、2008年
王廷相〔撰〕王孝魚〔点校〕『王廷相集』、理学叢書、中華書局、2009年
陸粲〔撰〕『陸子餘集』、景印文淵閣四庫全書第1274冊、台湾商務印書館
黃宗羲〔撰〕沈善洪〔主編〕『黃宗羲全集』、浙江古籍出版社、2005年
萬斯大〔撰〕曾攀〔点校〕『萬斯大集』、浙江文叢、浙江古籍出版社、2016年