

前漢後期の宗廟制論議等を通して見たる儒教國教化

— その親親・尊尊主義の分析を軸として —

南部 英彦

はじめに

前漢武帝期に官學化された儒教が、以後、政治や社會における浸透の度を増して、しだいに國家の政治理念としての地位へと上昇し、元帝期から平帝期にかけて漢王朝の宗廟・郊祀制度の改革が儒教教説に従つて行われるとの過程を経て、名實ともに國教となつてゆくことが、諸先學によつて指摘されてきた。それらの研究は、儒教國教化は皇帝の存在が儒教教説に包攝されてはじめて確立するとの立場に立つて、この禮制改革ではそのことが十分には達成されていないと見つつ、前漢末の讖緯説の出現をその完成の契機としてより重視する點で共通するが、ただし、儒教國教化の確立の時期については平帝期(王莽執政期)とするもの、後漢光武帝期とするもの、明帝期とするもの、章帝期の白虎觀會議の時點とするものなどに見解が岐れている。

ところで、右の先行研究においては、郡國廟廢止及び郊祀制改革については詳細な分析が見られるものの、京師の宗廟整理論議については簡略な論及しかなされていらない。この宗廟整理論議の内容を子細に検討してみると、論争當事者の主張の根據に、親疏の差等を前提とした「親族を親しむ」という意味での「親親」や「祖を尊ぶ」という意

味での「尊尊」などの儒教觀念がしばしば使われていると認められるが、こうした點については從來十分な考察が加えられていないのである。

本論では、まず、宗廟整理論議に見える「親親」「尊尊」の觀念について、その禮學的背景を考察することで、この論議が白熱した理由を推定する。次に、郡國廟廢止及び郊祀制論議と「親親」「尊尊」觀念との關わりを検討して、これらと宗廟整理論議との性格上の連關性を考える。最後に、以上の結果を踏まえ、諸禮制論議全體が皇帝支配に對して果たした意義を考慮することにより、儒教國教化について新たな理解を提示しようとする。

一 宗廟整理論議に見える

親親・尊尊の義兩立の姿勢

(一) 元帝期の宗廟整理論議の場合

『漢書』卷78章玄成傳に記される所に據れば、前漢元帝期の永光年間(前四五〜前三九)に本格化した宗廟整理の論議は、京師長安に立つていた高祖から宣帝までの歴代皇帝と高祖の父の太上皇及び傍系から即位した宣帝の實父の史皇孫の凡て九人の廟を、財政上の理由を主と

しつつも、理念としてはこれを儒教の禮説に従つて七廟あるいは五廟に削減しようとするものであった。ただし、既に指摘があるように、この論議には先縦があつたと見られる。即ち、宣帝の甘露三（前五）年に開かれた石渠閣會議の禮議奏殘片に「周は后禘・文・武を以て特に七廟たり」とあり、のちの元帝期の論議中の韋玄成らの發言に同様のものが見えることから、この時期既に廟制論議が開始されており、この見解は、石渠閣に参加していた韋玄成か穀梁議郎の尹更始のものと思われる。要するに元帝期の宗廟整理の論議は宣帝期石渠閣での論議の一部が繼續されたものであることを、まずは確認しておかねばならない。そして元帝期に入つて間もなくの初元三（前四六）年頃、翼奉が親疏を基準にして諸寢廟を迭毀しなければ費用がかさむ上に古制に違反するとの立場からの上奏を行つて（卷75本傳）おり、永光年間の論議はこれを直接的には承けるものだが、論議の繼續は國家財政の窮迫によるとの意味合いも強いように思われる。

永光年間の宗廟制論議の内容は次ぎに掲げるように「a」～「f」の六段に分けることができる。以下、若干の解説を加えながら、その内容及び経過を概観し、その上で論議に見られる特色を摘出してみたい。

「a」この論議は、まず貢禹が「古は天子は七廟なり、今孝惠・孝景廟皆親盡きたれば、宜しく毀つべし」と提言したことによつて口火が切られた。

「b」これを採用した元帝は「蓋し聞く、明王 禮を制するに、親廟を立つること四にして、祖宗の廟を萬世に毀たざるは、祖を尊び宗を敬い、親を親しむことを顯らかにする所以なり」と述べ、宗廟存置の基本方針として親廟を四つ立てることと、祖宗の廟を萬世に毀廢し

ないこととの二點を打ち出し、親廟を四つ立てるのは親族を親しむことを宣明するためであり、祖宗の廟を萬世に毀廢しないのは祖を尊び宗を敬うことを示すためとした。

「c」韋玄成等四十四人は元帝のこの方針を承けて、禮では受命の王者と諸侯で始めて封ぜられた君主とは皆太祖として不毀廟とするとして、まずは「祖宗」の「祖」の選擇基準を明確化する。太祖以下の祖先については、「王者 其の祖の自りて出づるところのものを禘するに、其の祖を以て之に配して四廟を立つ」との「祭義」に據つて、四親廟を殘して五代前に當たる祖先の廟を迭毀するが、毀廟の木主を太祖廟に藏めてすべての祖先を合わせ祭る禘祭を始祖を配して天を祭る禘祭と交互に隔年で行うとする。そうする理由として「親廟を立つること四なるは、親を親しむなり。親盡きれば迭る毀つは、親疏の殺に終り有るを示すなり」、即ち親廟を四つ設置するというのは、現皇帝の親疏關係に基づいた親親の滅殺が四代前の先祖で盡きるので、五代前の廟は代替わりごとに毀廢するのだと説く。そして、周王朝は始めて君に封ぜられた后禘及び受命の君である文王・武王の三廟を不毀とし、これと四親廟とを併せて特に七廟制を採つたのだが、漢王朝の場合、高帝廟は受命の功によつて不毀であるが、親が盡きて四親廟から外れる太上皇、惠帝、文帝、景帝の廟は毀廢すべきだとする五廟制を提示する（左圖參照）。また、上奏の最後に、殊更に「皇考廟は親未だ盡きざれば、故の如くせよ」と述べられるのが注意される。韋玄成らが、漢室にとつて傍系に當たる史皇孫の廟を「親未だ盡きず」とするのは、宣帝とその實父史皇孫との間に實際の父子關係を以前のまま認めて、史皇孫を皇統における親親の序列に組み込もうとする立場だと見做される。

位した哀帝がその實父の故定陶共王のために廟を立てようとした際の議論を見ておく。

哀帝の建平元（前六）年頃、冷褒・段熲らが、定陶共皇太后即ち哀帝の實祖母の傅太后と定陶共皇后即ち同じく實母の丁後の稱號を格上げして皇太后、皇后とすべしとする要請等と併せて、哀帝の實父の故定陶共王（定陶共皇）の爲に廟を立てるべきだと主張したことに對して、師丹は次のような反駁を寄せる。

人の後繼と爲る者はその「子」と爲るのだから、後繼となる所の父の爲には斬衰三年に服するが、實の父母には降して一年の喪に服するのは、本祖を尊んで正統を重んずることを示すためである。成帝の御恩は深遠なるが故に故定陶共王の爲に後繼を立てて祭祀を奉じさせた上、今定陶共皇は一國の太祖とされ、その廟は萬世不毀と爲つたのだから、そこに恩義は備わつたのである。陛下は成帝を繼いで重い家系を大宗において擔い、宗廟天地社稷の祭祀を繼承したのだから、義として定陶共皇の祭祀を奉じてその祭るべき廟の數に入れることはできない。今定陶共皇の廟を京師に立ててこれを臣下に祭らせるのでは、祭主がいけないことになつてしまふ。また陛下と故定陶共王との「親」は盡きているので、そもそも毀廢すべきである。（卷86師丹傳）

この師丹の上奏は、本祖を尊び大宗を重視するという意味での尊尊の義と、親族を親しむという意味での親親の義との両面からの反駁意見と見なされるが、この兩義は皇統を重視しようとする點で結合しているようである。

さて、冷褒・段熲らの上奏は、結局、同年四月の哀帝の詔で「漢家の制は、親親を推して以て尊尊を顯らかにす。定陶恭王の號、宜しく

前漢後期の宗廟制論議等を通して見たる儒教國教化

復た定陶と稱すべからず。…恭皇廟を京師に立てよ」（卷11哀帝紀）として裁可された。恭皇廟設置問題に絞つて見た場合、この詔に言う親親の對象が實父の故定陶共王であることからすれば、哀帝は師丹とは異なつて、自分と實父との間の父子關係を以前のまま認めるものと見られる。また、ここで「親親」を推して明らかにされる所の「尊尊」は、師丹のいう「尊尊」と同じく「祖を尊ぶ」ということだと思われ、哀帝の詔ではこうした親親を推し、廣げること、祖統の重視が達成されると考えられているようである。したがつて、哀帝の實父のたに廟を立てるべきか否かを巡る議論でも、その推進派と反對派とのいづれにおいても親親・尊尊の義の兩立を圖ろうとする點では共通の立場に在りながら、親親をより重視して哀帝と實父との間の父子關係を以前のまま認めるか、尊尊をより重視してそれを斷絶すると見るかの點で相違しており、そしてその點こそが兩者相讓れない所であつたのである。

二 宗廟制論議が白熱した理由

前節では、第一に、前漢元帝・哀帝期の宗廟制論議を通じて、祭祀すべき祖先を選定するに當たつて親親・尊尊の義を兩立することが重視されたこと、第二に、しかしながら漢室の傍系から即位した皇帝とその實父との間の父子關係を以前のまま認めるか否かという點においては見解に相違が見られること、に注意した。本節ではそのように議論が白熱した理由を、上記二點の禮學的背景を考へることで推定してみたい。

（一）親親・尊尊の兩立が圖られたことの禮學的背景

親親・尊尊の兩立を説く文獻の中、その内容が比較的明瞭で、前漢

後期の宗廟制論議の内容に最も關係が深いと思われるものに今本『禮記』の喪服小記、大傳の二篇がある。この兩篇には、喪服制の精神や喪服に關わる個々の具體的な禮規定が説かれ、また兩者相似た文字がしばしば見えるなど、内容的に深い關連性を有していると認められる。この兩篇の成立年代は、例えば、大傳の「人道親親也、親親故尊祖、尊祖故敬宗」とほぼ同じ文が、宣帝の元平元（前七四）年、宣帝を昭帝の後繼として擁立しようとした霍光らによつて「禮（曰）」として引用され（卷8 宣帝紀、卷68 霍光傳）、喪服小記篇に見える「父爲士、子爲天子諸侯、則祭以天子諸侯」と重なる所のある禮説が宣帝の元康元（前六五）年に宣帝の實父のために廟を立てることを要請した官僚の上奏に「禮」という文字を冠して引用されていること（卷63 戻太子據傳）や、更に、喪服問題について盛んに論議された宣帝の甘露三（前五二）年の石渠閣會議の殘片にも喪服小記にある文の解釋を問題にしているものがあること（『通典』卷103 喪不葬服議所引）などから推して、この兩篇の内容は今本のような體裁とびつたり一致するものではなかつたにせよ、宣帝期ころまでには、今本『禮記』に收められる禮説の一部が既に存在し、それが集積・整理されている狀況にあつたと考えられる。そこで、以下、宗廟制論議とこの兩篇との關係を推測することにするが、まず、最も關係が深いと思われる文を次ぎに掲げておく。

- ① 親親、尊尊、長長、男女有別、人道之大者也。（喪服小記）
- ② 親親也、尊尊也、長長也、男女有別、此其不可得與民變革者也。（大傳）
- ③ 服術有六、一曰親親、二曰尊尊、三曰名、四曰出入、五曰長幼、六曰從服。（大傳）

④ 親親、以三爲五、以五爲九。上殺、下殺、旁殺、而親畢矣。（喪服小記）

⑤ 上治祖禰、尊尊也。下治子孫、親親也。旁治昆弟、合族以食、序以昭穆、別之以禮義、人道竭矣。（大傳）

⑥ 別子爲祖、繼別爲宗、繼禰者爲小宗。有百世不遷之宗、有五世則遷之宗。百世不遷者、別子之後也。宗其繼別子之所自出者、百世不遷也。宗其繼高祖者、五世則遷者也。尊祖故敬宗、敬宗、尊祖之義也。（大傳）

⑦ 自仁率親、等而上之、至于祖。自義率祖、順而下之、至於禰。是

故、人道親親也。親親故尊祖、尊祖故敬宗、敬宗故收族、……（大傳）

①の喪服小記及び②の大傳は、それぞれ親親・尊尊を「人道の大なるもの」「民と與に變革するを得ざるもの」として擧げ、③の大傳は「服術に六有り、一に曰く親親、二に曰く尊尊」云々と親親・尊尊を喪服の精神の最も大事な二者として掲げる。④の喪服小記では親親により具體的な意味内容を付與して「親親は三を以て五と爲し、五を以て九と爲し、上に殺ぎ、下に殺ぎ、旁に殺いで親畢くせり」と、親親を自己の親疏遠近に基づいて喪に服する程度に差等を設けることと規定し、上には高祖、下には玄孫、横には族兄弟の範圍まで親が盡きるとする。大傳にはまた⑤のように「上に祖禰を治むるは、尊尊なり。下に子孫を治むるは、親親なり」とあり、祖先の序列を正すことが「尊尊」であり、子孫の序列を正すことが「親親」だとし、「尊尊」「親親」の精神の適用範圍についてのおおまかな方向づけが示されている。これと關連して、⑥⑦では「祖を尊ぶ」ことが強調されており、⑥では宗族の始祖に當たる「別子」の系統を繼ぐ宗子の家系は「百世不遷の宗」だが、「別子」の庶子（禰）を祖とする家系（小宗）

は「五世にして則ち遷るの宗」であると宗族内部に序列を付與するこ
とで「祖を尊ぶ」意が示されるとし、⑦では仁愛の情はまず父に向け
られた上でこれを遡つて祖にまで及ぼされるものであり、義の心はま
ず祖に向けられた上でこれを下つて父にまで及ぼされるものだとい
う、自己―父―祖間の仁義のつながりに基づいて、「親親」と「尊祖」
との關係を「人道の根本は親族を親しむことであり、親族を親しむが
故に祖を尊ぶのであり、祖を尊ぶが故に祖からの嫡流である宗子を敬
うのであり、宗子を敬うことが宗族を收束することになる」云々と説
明する。このように見てくると、①②③に見られる「尊尊」には「尊
祖」の意が含まれるとしてよいであらう。

元帝期の宗廟制論議は、喪服制の精神である所の、親疏の差等を前
提とした「親族を親しむ」という意味での「親親」と祖を尊ぶという
意味での「尊尊」との兩義を、祭祀する漢室の祖先を選別する原理と
して應用していると考えられる。即ち、⑥に一連のこととして説かれ
る「親親」「尊祖」「敬宗」の三者は、第一節(一)に見た「b」の元
帝の詔では、「明王制禮、立親廟四、祖宗之廟、萬世不毀、所以明尊
祖敬宗、著親親也」とあるように、宗廟を存置する基本方針として、
「親親」と「尊祖敬宗」とに分けて用いられている。また④に見られ
た、自己からの親疏遠近に従つて親しみに輕重をつけ、かつ親しむ親
族の範圍に制限を設ける親親の觀念は、同じく「c」の韋玄成らの上
奏に「立親廟四、親親也。親盡而迭毀、親疏之殺、示有終也」とある
ように代替わりごとに「親」が盡きた廟を毀廢するという見解に應用
されている。更に、既に指摘があるように、同じく「c」で「祭義
曰」の語を冠して引かれる「王者禘其祖自出、以其祖配之、而立四
廟」との一文が喪服小記に見えている。一方、哀帝期の論議で哀帝の

實父の廟を設置することに加擔する側と反對する側との雙方において
親親・尊尊の義の兩立が圖られたのも、この喪服制の精神に依據する
ものだらう。

(二) 傍系出身の皇帝とその實父との關係をどう位置づけるか

宗廟制論議において、親親・尊尊(尊祖)の義を兩立させようとす
る點では一致しながら、親親をより重視して傍系出身の皇帝とその實
父との間の實際の父子關係を以前のまゝに認めるか、尊尊をより重視
してそれを斷絶すると見るかとの點では見解に相違がみられたのは、
いかなる理由によつてであらうか。

この點に關わる禮説として、『儀禮』喪服傳と『春秋』三傳の「逆
祀」に關わる部分(文公二年)が擧げられる。『儀禮』喪服傳は、昭
帝の後繼となるはずだった昌邑王賀の廢立の根據として「禮曰」とし
て引かれ(卷68霍光傳)、また宣帝が實祖父の戾太子のために園邑を設
けようとした際、これを批判する根據に「禮」という文字を冠して引
かれていること(卷63戾太子據傳)や、宣帝甘露三(前五)年の石渠
閣會議の殘片に『儀禮』喪服傳の規定を前提にした議論が有ること
〔通典〕卷96總論爲人後議所引)などから、この喪服傳も宣帝期までに
は成立を見ていたと推測される。

⑧〔經〕人の後と爲る者、其の父母の爲にす。報ゆ。傳に曰く、何を
以てか期ならん。斬を貳たびせざればなり。何を以てか斬を貳たび
せざらん。重きを大宗に持する者は其の小宗を降せばなり。人の後
と爲る者とは、孰れにか後たらん。大宗に後たるなり。曷爲れぞ大
宗に後たらんや。大宗は尊の統なればなり。…都邑の土は則ち禮
を尊ぶを知る。大夫及び學士は則ち祖を尊ぶを知る。諸侯は其の大
祖に及ぶ。天子は其の始祖の自りて出ずる所に及ぶ。尊者は尊統に

上く、卑者は尊統に下し。大宗は尊の統なり。大宗は族を收むる者なり。以て絶つべからず。(『儀禮』喪服傳、齊衰不杖期)

⑨「經」庶子の、父の後爲る者、其の母の爲にす。傳に曰く、尊者と一體爲れば、敢えて其の私親に服さざるなり。(同・總麻三月)

⑩「經」(文公二年)八月丁卯、大廟に大事あり、僖公を躋す。

〔公羊傳〕…何ぞ僖公を升すと云わん。譏ればなり。何ぞ譏らん。逆祀なればなり。其の逆祀なること奈何。禩を先にして祖を後にするなり。

〔穀梁傳〕…躋は升なり。親を先にして祖を後にするなり。逆祀なり。逆祀なれば則ち是れ昭穆無きなり。昭穆無ければ則ち是れ祖無きなり。祖無ければ則ち天無し。…君子は親親を以て尊尊を害わず、此れ春秋の義なり。

〔左傳〕秋八月丁卯、大廟に大事あり、僖公を躋すとは逆祀なり。

…子 齊聖たりと雖も父より先にして食らざるに久し。故に禹は鯀より先にせず、湯は契より先にせず、文武は不窋より先にせず。宋は帝乙を祖とし、鄭は厲王を祖とするは、猶お祖を上ぶがごときなり。

さて、⑩では「大夫及び學士は則ち祖を尊ぶを知る」などであるように、「尊祖」の主張と關連させつつ、宗族の始祖からの直系である大宗を、宗族を收束する所の「以て絶つべからず」る「尊の統」だとし、傍系の小宗から選ばれてこの大宗を繼いだ者は、大宗を重んじて小宗の實の家族の爲にする喪服を一等軽くすべしとされる。また⑨で、庶子で父を繼いだ者の、その實母のためにする喪服が最も軽い總麻三月と規定されるのは、祖を繼ぐ父と一體と爲つた以上、「私親」である實母を以前と同様には尊重してはならぬためだとされる。要す

るに、宗族内部において、傍系の小宗や家庭内における庶子の立場から直系の大宗を繼いだ者は、尊い大宗を重んずべきがために、實の家族を以前と同様には顧みるべきでないとしてされているのである。

更に、⑩のように前漢武帝期に官學となつた『公羊傳』宣帝期に官學となつた『穀梁傳』、成帝哀帝期頃、思想界への普及を見た『左氏傳』の所謂『春秋』三傳が足並みを揃えて、祖先の祭祀の仕方について祖統を繼いだ者の序列を重視する見解を提出するのは、これらが皆「尊祖」の指向を有していると判断されるが、特に、『穀梁傳』に「君子は親親を以て尊尊を害わず」とあるのは、「親親」と「尊尊」との關係において「尊尊」即ち「尊祖」をより重く見て、「親親」は「尊祖」を損なわない範圍でなされなければならぬとされていると解釋される。この見解は、傍系や庶子の立場から大宗を繼いだ者が實の家族を尊重することについて、大宗を尊ぶ精神と抵觸すると見るが故にこれを認めない『儀禮』喪服傳の立場を支持するものと思われる。

元帝期の論議では、第一節(1)で見た「e」の元帝の詔で、宣帝は昭帝の後繼となつた以上義として一體であると見て、宣帝の實父の皇考廟を「親」が盡きたとし、第一節(2)で見たように哀帝期の論議の師丹の見解で、「人の後と爲る者」は「本祖」「大宗」を重視すべきが故に哀帝は實父の廟を祭祀すべきでないとしてされたのは、特に⑧の文に據るものと見られる。⑧の文は、『禮記』喪服小記・大傳の所説と「尊祖」を強調すること(⑥⑦参照)、及びこれと關連した宗族直系の大宗(⑥)の「百世不遷の宗」に相當する)を重視することにおいて一致していることもあり、前漢後期、朝廷内部において正論として機能していたことが推測される。

一方、元帝期に皇考廟を「親未だ盡きず」として殘そうとした章玄

成らや、共皇廟を設置しようとした傅・丁一派にもそう主張するため
の禮學的根據がなかつたわけではなかつた。もともと、皇考廟は元康
元（前六五）年、丞相魏相らの建議によつて立てられたもの（卷65辰
太子據傳）だが、その際その根據として引かれたのが「父 士爲り、
子 天子爲れば、祭るに天子を以てす」との禮説である。漢室傍系出
身の皇帝の實父を皇統における親親の對象に繰り込もうとする韋玄成
らの考え方は、この禮説によつて支持されていたのではないかと推測
される。

ところが、この規定の取り扱いに關して、平帝の元始年間（後一〜
五）に皇考廟の毀廢を上奏した王莽・平晏ら百四十七人が次のような
非難を寄せている。

孝宣皇帝 兄の孫なるを以て統を繼いで孝昭皇帝の後と爲り、
數を以ての故に孝元の世には孝景皇帝及び皇考廟親未だ盡きざれ
ば毀たず。此れ統を兩つにし父を貳つにするものなれば、禮制に
違えるなり。…（魏）相奏すらく、悼園を皇考と稱して廟を立
て、民を益して縣と爲すとは、祖統に遠離し、本義に乖繆せり。
父 士爲り、子 天子爲れば、祭るに天子を以てすとは、乃ち虞
舜・夏禹・殷湯・周文・漢の高祖の命を受けて王者となれるが若
きを謂い、祖統を繼ぎて後と爲る者を謂うには非ざるなり。（卷
73 韋玄成傳）

このように、王莽らは祖統を重視する立場から禮を解釋したわけだ
が、この見地に立つた時、「父爲士、子爲天子、祭以天子」との禮説
は、當該期、尊祖の義と抵觸する可能性があると認識されていたこと
が分かる。

ところで、この禮説は實に今本『禮記』の喪服小記篇に「父爲士、

前漢後期の宗廟制論議等を通して見たる儒教國教化

子爲天子諸侯、祭以天子諸侯」と見えるものと重なる部分を有する。
喪服小記篇が親親・尊祖の義の兩立を重視する内容を有していること
は先にも觸れたが、この禮説が當該期、それらと同類の喪服規定の一
つとして存在したことが推測されるから、喪服説の内部において、と
りわけ尊祖の義との矛盾を生起させる可能性が胚胎されていたと考へ
られる。ただし、第一節に見た、宣帝とその實父との間の父子關係を
以前のままに認める韋玄成らや、哀帝とその實父との間の父子關係を
以前のままに認める一派は、皇統からする父子關係ではなく、皇帝そ
れぞれの實父に親親觀念を適用したわけだが、こうした立場にあつて
は、かかる行爲が祖統を尊重することと矛盾關係を構成するとは必ず
しも思考されていなかったと推察される。哀帝の詔で「親親を推して
以て尊尊を顯らかにす」と説かれていることからそう考えられる
が、この場合、彼らは儒教禮説の「親を親しむが故に祖を尊ぶ」（資
料④）との一文の「親親」を、親しむべき親族の範圍が何ら特定され
ていないと見るのであろう。

さて、『儀禮』喪服傳の禮説（資料⑧⑨）が朝廷内部において恐ら
くは正論として存在した中で、宗族傍系の間をも親親の對象に認め
る立場も説得力を持ち得た主要な理由の一つは、漢室の祖先祭祀の仕
方を論ずるといふこの論議の趣旨自體が、漢の統治方針たる孝道の實
踐ということと密接に關係する事柄だということにあると考へられ
る。ここに、共皇廟の設置を要請するものの中には、廟を立てること
で孝道を章らかにせよ、というものがあつたことも想起され、また、
皇考廟設置の理由づけに使われた「父爲士、子爲天子、祭以天子」と
の禮説も孝道の實踐の意味を濃厚に含んでいることが注意されてく
る。

要するに、前漢後期の漢の宗廟制をめぐる様々な主張やそこにあらわれた禮學上の對立は、正にこの孝道の實踐の仕方をめぐる立場の相違であつたと言える。そして、論争當事者の用いた親親・尊尊（尊祖）なる觀念は、孝道との密接な關連性を有しつつ、漢室にとつての直系・傍系を含めた祖先たちをいかに秩序づけるべきかを提示する役割を果たしたのである。

(3) 宗廟制論議と君臣秩序

『禮記』喪服四制篇には「門内の治には、恩 義を拵い、門外の治には、義 恩を斷ず」との一節がある。家族關係（恩）と君臣關係（義）とが交叉した場合そのいずれを優先すべきかを家庭の内外といつた場所の相違で處理する考え方である。漢室の宗廟の問題は、親親・尊祖の觀念によつて祖先の序列が問題とされる限りにおいては「門内の治」の範圍内での當爲を主とするように見える。しかし、高祖からの皇帝の系譜が君統であることに注目した場合、同時に「門外の治」における君臣秩序についても問題になつてくると考えられる。漢室の祖先の問題を君臣關係の角度から考えた場合、例えば、高祖の父の太上皇や傍系から即位した宣帝の實父の史皇孫及び哀帝の實父の定陶共王は皇帝位に就かなかつた人間であり、その意味では臣下とも見なせるのである。そこで、以下、宗廟整理の論議を、論争の焦點となつた漢室傍系の宣帝・哀帝の實父の處遇問題について君臣關係の視點から見直してみる。

君臣關係の視點の存在が窺えるのは、先に見た、『儀禮』喪服傳の規定に據る所の、宗族の直系を重視する立場に立つ師丹や王莽らの議論においてである。師丹は、哀帝は漢室にとつての直系である成帝を繼いだ以上この皇統を重視すべきであり、その實父の故定陶共王は、

あくまでも哀帝とは親が盡きた「一國の太祖」であると論ずる。また、平帝期に王莽らが皇考廟を存置することを「祖統に違離」し「統を兩つにし父を貳つにす」るものだと指彈したのも、その眞意は宣帝の父は昭帝であり、實父の史皇孫は宣帝との父子關係を喪失した臣下に過ぎず、臣下の系統を尊重するのは漢室の君臣秩序を亂し、皇帝權力の分散・弱化を招來するものだとする所に在らう。つまり、師丹・王莽らは皇統を正すことで、漢室における君臣秩序を確立して皇帝の權力基盤を強固にしようとしたのだと思われる。一方の史皇孫・定陶共王を皇統における親親の對象として組み込みつつ厚遇しようとする側の立場は、史皇孫らを皇帝に準ずる人間として扱おうとするものと言へる。師丹・王莽らの目には君臣秩序を轉倒するものと映るかかるとする哀帝の詔で、親親を推し廣げての尊祖の顯揚、即ち親親の結果としての祖統の尊重が説かれていることからすれば、君臣秩序の確立を目指すものであつたと判斷される。要するに、兩陣營ともに親親を尊尊に組み込みつつ君臣秩序を確立しようとする志向を有していたが、兩者の間には、君臣秩序を確立する方法において禮學上の差異が存在していたのであつた。

三 郡國廟廢止、郊祀制改革と

親親・尊尊觀念

前節では、宗廟制論議において、漢室傍系出身の皇帝とその實父との關係をどう位置づけるかとの點については禮學的な對立が見られた兩陣營も、親親を尊尊に組み込むことで君臣秩序の確立を標榜する點では一致を見ていたことを明らかにした。そこで、本節では、諸禮制

論議全體が皇帝支配に對して果たした意義を考えるための前提作業として、郡國廟廢止・郊祀制論議と親親・尊尊の義との關わりを分析して、これらと宗廟整理論議との性格上の連關性を探ることにした。

卷73章玄成傳の記載に據れば、郡國廟廢止の論議は、元帝の永光年間（前四五〜前三九）、貢禹の建議により京師の宗廟整理論議に先立つて行われたものだが、これは延べ六十八の郡國に合計百六十七箇所に立てられていた太上皇廟、太祖高帝廟、太宗文帝廟、世宗武帝廟をやはり財政的な理由を主としながら、理念としては儒教の禮説に従つてその全廢を圖ろうとしたものである。元帝の詔に「往者天下初めて定まるに、遠方未だ貧乏ざれば、嘗て親しむ所に因りて以て宗廟を立て。蓋し威を建て萌を銷かし民を一にするの至權ならん」とあるように郡國廟設置の意義は皇帝の威權を樹立し、反亂を鎮壓し、民心を歸せしめる所にあつたが、これを廢止する理由は、これに應えた丞相章玄成、諫大夫尹更始ら七十人の議に詳しく述べられる。即ち「臣聞く、祭りは外自り至る者には非ざるなり、中繇り出でて心に生ずるなり。故に唯だ聖人のみ爲めに能く帝を饗し、孝子のみ爲めに能く親を饗す。廟を京師の居に立て、躬親ら事を承け、四海の内各の其の職を以て來たりて祭りを助くるは、尊親の大義にして、五帝三王の共にする所の不易の道なり。…春秋の義、父は支庶の宅に祭られず、君は臣僕の家に祭られず、王は下土諸侯に祭られず」云々とある。

郡國廟廢止の最も重要な論據は、現皇帝は京師で祖先を親祭すべきだとする點であるが、これは後文の「尊親の大義」に基づくもののようである。ここに所謂「尊親」は、恐らくは「尊尊親親」の意であり、更に、郡國廟廢止後の丞相匡衡の發言に「往者有司以爲えらく、前に幸する所に因りて廟を立てるは、將に以て海内の心を繫がんとす

るなりとは、祖を尊び親を嚴ぶが爲めには非ざるなり。…廟は宜しく一に京師に居いて、天子の親奉すべきものなれば、郡國廟は止めて修めること母かるべし」（卷73章玄成傳）とある所からすれば、「尊祖親親」の意であることが推察される。後文の「春秋の義」の上一句に「父不祭於支庶之宅」と見えるような、祭主を宗子即ち現皇帝に限定しようとする見解は、『禮記』大傳に「宗を敬うは、祖を尊ぶの義なり」（資料⑥）とあるように、ここに所謂「尊祖」の精神に當たると考えられる。また、ここでは「尊祖」と「親親」とが併せ説かれる以上、宗子が漢室の祖先（歷代皇帝）を祭祀することを重視しようとする指向性が、ここに所謂「親親」の義にも含まれると考えねばならぬ。だから、ここに所謂「親親」觀念は親しむ主體（祭主）と親しむべき客體（祖先）との間が直系で結ばれることを要求する性格を有していると思われ。しからば、ここに所謂「親親」は、尊祖と矛盾關係のない、宗族直系を重視する親親觀念（資料⑥『穀梁傳』など）と同軌のものとしてよいであろう。また、上奏に「君不祭於臣僕之家、王不祭於下土諸侯」と説かれる所に、漢王朝において君臣秩序を確立しようとする意圖が讀み取れるが、注意すべきは同姓諸侯王即ち漢室における傍系や庶子について「臣僕」と判断される一方で漢室にとつての直系を君統と見ていること、そしてこの見方を「尊祖」「親親」の觀念が支えていることである。以上のことは、この論議が、「尊祖」「親親」の兩義に基づいて祭祀すべき漢室の祖先を選定しようとした京師の宗廟整理論議の内容に直結するものであることを意味しよう。

次に、卷25下郊祀志下の記載に據りつつ、郊祀制の改革にも親親・尊祖の義が關係していることを見てみたい。改革の論議が本格化したのは成帝期に丞相匡衡と御史大夫張譚が次のような議論を展開したこ

とによる。即ち、天子が天を祭祀するのは京師においてしななければならぬ。天を南郊で祭るのは天が陽であり、地を北郊に瘞まるのは地が陰だからだが、武帝が甘泉宮に居住して、秦時を立てて天を祭つた雲陽は京師長安の北方にあり、地を祭つた河東汾陰は長安の東方にあつて「古制」にあわぬ、等々の點を擧げて長安の南北郊で郊祀を行うべしとしたのである。これが建始元（前三二）年に裁可されて以後は、郊祀する場所をまた甘泉・河東にもどしたり、更にまた長安の南北郊に移したりと四度の變遷を経て、平帝の元始五（後五）年に大司馬王莽の上奏によつて長安南北郊に落着を見る。注目すべきはこの最後の王莽の上奏であり、その冒頭には次のようにある。「王者は天に父事す、故に爵は天子と稱す。孔子曰く、人の行は孝より大なるは莫く、孝は父を嚴ぶより大なるは莫く、父を嚴ぶは天に配するより大なるは莫しと。王者 其の考を尊んで以て天に配さんと欲し、考の意祖を尊ばんと欲するに緣りて、推して之を上げて、遂に始祖に及ぶ。是を以て周公 后禮を郊祀して以て天に配し、文王を明堂に宗祀して以て上帝に配せり」。ここには、『孝經』聖治章に、最大の孝は父を嚴んで天に配祀することだとあることについて、その後文の周公が父の文王を上帝に配祀したというのがその實例だと見立てた上で、これを並記される所の周公が始祖の後禮を天に配祀したとの記述と關連づけようとの姿勢が見られる。つまり、周公は考を尊ぶことに立脚し、尊祖の觀念を媒介項にしてこれを始祖を尊ぶことへと推し及ぼしたのだとされる。ここでも皇帝による親祭が前提とされているが、如上の思考の形式は、親親の序列、即ち自己が尊重すべき親族を父—祖父—曾祖父—高祖父と宗族の直系上を遡るものとする考え方（資料④『禮記』喪服小記）や「親を親しむが故に祖を尊ぶ」（資料⑦同・大傳）といつ

た「親親」と「尊祖」とを連關性を有するものとして考へる思考、「天子は其の始祖の自りて出づる所に及ぶ」（資料⑧『儀禮』喪服傳）と宗族の大宗を重視する思考などと同軌のものであると思われ。従つて、ここでも、郊祀制度の精神として右の意味での親親・尊祖の義を兩立することが圖られてると認められるのである。加えて、始祖を天に配祀することが、元帝期の宗廟制論議に所謂禘祭に當たることも考慮するならば、王莽らは郊祀制を宗廟制の一環として位置づけようとしたとも見られる。こうした天に配祀しての「始祖」（ここでは漢高祖に相當）の尊揚は、漢室の權威を高めようとする意識に基づくものであらう。

以上のように、郡國廟の廢止及び郊祀制の改革をめぐる論議に在つても、その改革の精神を親親を尊尊に組み込みつつ兩義を兩立する所に置く主張が存在したことが確認できる。とするならば、元帝期に本格化した宗廟制論議及び成帝期に本格化した郊祀制論議の全體を、祭祀制度に親親を尊尊に組み込みつつ兩立させながら皇統を重視する方向性を打ち出すことにより、漢室の權威を高め、君臣秩序を確立しようとする一連の運動と理解することも許されるであらう。そして、宗廟制度及び郊祀制度改革が一應の決着を見たのがいずれも平帝期に政治の實權を握つていた王莽を中心とするグループによつてであることからすれば、この運動の總仕上げをした人物をその主導的位置を占めた王莽に認定することも可能だと思われ。安漢公王莽が居攝する直前の平帝の元始五（後五）年の策に「安漢公 先帝の元功を昭章し、祖宗の令徳を明著し、嚴父配天の義を推顯し、郊禘宗祀の禮を修立し、以て大孝を光かす。是を以て四海雍雍として、萬國は義を慕い、蠻夷殊俗は召さずして自ら至り、漸くにして端冕に化し、珍を奉じて祭

を、助く、」云々（卷99上王莽傳上）との王太皇太后の詔を載せるのは王莽のそうした自負を示すものに外ならないであろう。

おわりに

これまで、宗廟制及び郊祀制改革を通じて、親親を尊尊に組み込みつつ兩義を兩立することにその改革の精神が置かれている所から、諸論議全體が皇統を重視する性格を有しており、そこに漢室の權威を高め、君臣秩序を確立して皇帝支配を強化しようとする姿勢の存在が看取されることを論じた。儒教國教化の確立の契機は、この諸改革が有する、儒教に基づく皇帝支配強化への志向という性格の上にこそ求められるべきだと考える。以下、親親・尊尊の宗法觀念と『孝經』との關係について些か補足しつつ結論に至ることとしたい。

漢室の體制の問題を、皇帝・官僚が儒教の宗法觀念に準據して考えようとする姿勢は景帝期から既に見られるが、特に顯著となるのは昭帝期以降である。昭帝没後から宣帝期前半にかけて傍系から即位した皇帝の廢立やその實父の廟の設置の是非に關わって、『禮記』喪服小記・大傳や『儀禮』喪服傳の條文が主張の根據とされ、宣帝甘露三年（前五二）に開かれた石渠閣會議の殘片にも『儀禮』喪服傳の大宗の重視・護持を説くものや宗廟制が論題とされたものが存在することから、武帝期から宣帝期までの期間、皇帝・官僚の雙方において、儒教の宗法規定にしたがって漢室を秩序づけようとする姿勢が漸次増幅されてきていることが知られる。そしてその姿勢が最も大規模に現れたのが元帝期から平帝期にかけての宗廟制及び郊祀制の論議だといえようである。

儒教の宗法觀念・宗法規定が漢室を秩序づけるべき規範として漢の

朝廷に受容されていった理由としては、前漢後期の國家體制が『孝經』に説かれる國家體制に近似していたことがその背景として考えられる。即ち、『孝經』では君主も孝が盡くされる對象とされるとともに、天子・諸侯・卿大夫・士・庶人にそれぞれの孝が定められ、彼らの孝においてはそれぞれの地位・身分を保つことが重視されるが、そのことによつて天子の支配が安定するという、君主一元の體制が構想されている。こうした、封建制を採用しつつ君主一元の體制を企圖する『孝經』の體制は、漢室内部における皇帝と同姓諸侯王・王子侯との地位の差等が確立する前漢後期の國家體制に適合的であつたように見られる。そして、宗族直系重視の指向を有する親親・尊祖の觀念は、それが漢室の秩序づけに適用された場合、これを『孝經』的體制へ近接させるべく機能したと思われる。つまり、親親・尊祖の宗法觀念は「嚴父配天」の義のみに止まらず、延いては國家體制の點においても『孝經』との協調關係を保ちつつ皇帝支配を強める性格を有していたと考えられる。この事も、朝廷内部にそれらの觀念が浸透した理由に推定できよう。

このように見てきた場合、先行研究が諸禮制改革の儒教國教化に果たした意義を限定的なものであつたとするのは正鵠を射ていないと思われる。皇帝と儒家官僚とが儒教の宗法觀念に據りつつ行つた論議は、漢室内部を親族關係及びこれと連關した君臣關係の側面から秩序づけることによつて皇帝權力・皇帝支配の強化に資すべき要素を多分に有していたのである。こうした諸改革の意義を考慮すれば、皇帝の存在が儒教の孝道説の内部に位置づけられたと判断することができよう。従つて、前漢平帝期（王莽執政期）に一應の收束を見た諸禮制論議は、儒教が漢の國教としての絶對的地位を確立するための重要な役

割を果たしたと認められる。

注

- (1) 西嶋定生氏「皇帝支配の成立」、『岩波講座世界歴史』四所収、一九七〇)及び『中國の歴史2・秦漢帝國』(講談社、一九七四)参照。
- (2) 板野長八氏「儒教の成立」、『岩波講座世界歴史』四所収、一九七〇)、『圖説と儒教の成立』(一)(二)、『史學雜誌』84・2・3、一九七五)、『兩論文とものち』、『儒教成立史の研究』(岩波書店、一九九五)所収、『中國古代における人間觀の展開』(岩波書店、一九七二)第二十章前漢末に於ける宗廟・郊祀の改革運動、参照。
- (3) 山田勝芳氏「堯の理念の展開—王莽から鄭玄へ—」(東北大學教養部紀要43、一九八五)は、明帝期に多くの制度が儒教的理念に基づいて整備された點を重視する。
- (4) 富谷至氏「學會展望「儒教の國教化」と「儒學の官學化」」(『東洋史研究』37-4、一九七九)、「白虎觀會議前夜—後漢讖緯學の受容と展開—」(『史林』63-6、一九八〇)、参照。また、渡邊義浩氏『後漢國家の支配と儒教』(雄山閣、一九九五)は、「在地勢力が儒教を受容」して「儒教的な支配」が確立した後漢章帝期に「儒教國家」が成立し儒教國教化が確立したと説く。ただ本論では前漢後期の諸禮制改革において既に、皇帝・官僚を主體とする、儒教に基づき漢室を秩序づけることで、皇帝支配を強化しようとする動きが顯著に見られることを指摘しようとした。
- (5) 板野氏前掲『中國古代における人間觀の展開』第二十章、参照。
- (6) 儒教國教化は、武帝期以降の政治・社會における陰陽災異說の浸透、學問の「祿利の學」化、儒家官僚の漸増、經義を政治へ應用する風潮の盛行などの様々な要因を考慮すべきであり(町田三郎氏『秦漢思想史の研究』、創文社、一九八五、など参照)、諸禮制論議がこの流れを承けるのは勿論だが、本論はこの諸論議が儒教國教化を確立させる重要な契機となったことを指摘しようとした。
- (7) 以下、『漢書』からの引用は卷數及び篇名のみを記す。
- (8) 邊土名朝邦氏「石渠閣論議の思想的な位置づけ—穀梁學および禮議奏殘片を通じて—」(九州大學文學部『哲學年報』36、一九七七)
- (9) 『禮記』王制疏に「石渠論、白虎通云」として引かれる。
- (10) 同上の『禮記』王制疏に「穀梁傳、天子七廟。尹更始説、天子七廟據周也。漢書韋玄成四十八人議皆云、周以后禮始封、文武受命」とある。
- (11) (韋)玄成等四十四人奏議曰、禮、王者始受命、諸侯始封之君、皆爲太祖。以下五廟而迭毀、毀廟之主臧乎太祖、五年而再殷祭、言壹禘壹祫也。祫祭者、毀廟與未毀廟之主皆合食於太祖、父爲昭、子爲穆、孫復爲昭、古之正禮也。祭義曰、王者禘其祖自出、以其祖配之、而立四廟。言始受命而王、祭天以祖配、而不爲立廟、親盡也。立親廟四、親親也。親盡而迭毀、親疏之殺、示有終也。周之所以七廟者、以后禮始封、文王・武王受命而王、是以三廟不毀、與親廟四而七。非有后禮始封、文武受命之功者、皆當親盡而毀。：臣愚以爲高帝受命定天下、宜爲帝者太祖之廟、世世不毀、承後屬盡者宜毀、今宗廟異處、昭穆不序、宜入就太祖廟而序昭穆如禮。太上皇、孝惠、孝文、孝景廟皆親盡宜毀、皇考廟親未盡、如故。
- (12) 爲人後者爲之子、故爲所後服斬衰三年、而降其父母期、明尊本祖而重正統也。孝成皇帝聖恩深遠、故爲共王立後、奉承祭祀、今共皇長爲一國太祖、萬世不毀、恩義已備。陛下既繼體先帝、持重大宗、承宗廟天地社稷之祀、義不得復奉定陶共皇祭入其廟。今欲立廟於京師、而使臣下祭之、是無主也。又親盡當毀。
- (13) 哀帝期の武帝廟の存廢をめぐる論議においても、例えば、武帝廟を存置すべく論じた王舜、劉歆らが「以七廟言之、孝武皇帝未宜毀。以所宗言之、則不可謂無功德」と述べているように、現皇帝の親疏を基

準とした宗廟迭毀の制と功德ある祖宗の廟を不毀とする方式とが併用されている(卷73章玄成傳)。

- (14) 先秦以來、前漢後期に至るまで、親親の恩と尊尊の義との兩立を説いた文獻はいくつかある。例えば戦國末の『荀子』禮論は、先王が祭祀の際に忠臣孝子が見せる思慕の情を文飾して禮を制定したことを「尊尊親親の義至れり」と評し、時代は下つて前漢前半期の『韓詩外傳』卷10の説話では、周公旦が魯の國で行つた統治方針が「尊尊親親」だとし、景帝武帝期に活躍した董仲舒の思想を含むとされる『春秋繁露』王道篇で五帝三王の治の一つに「親親にして尊尊」なる方策を挙げ、宣帝期に官學となつた『春秋穀梁傳』成公元年の條に「尊者の爲めに敵するを諱むも敗するを諱まず、親者の爲めに敗するを諱むも敵するを諱ま」ざることが孔子の込めた「尊尊親親の義」だとする。これらのうち、『穀梁傳』のいう「尊者」が周王を指しているとは分かる他は、尊尊の内容が不分明である。

- (15) 鄭注に「已上親父、下親子、三也。以父親祖、以子親孫、五也。以祖親高祖、以孫親玄孫、九也」とある。

- (16) 津田左右吉氏『儒教の研究』(岩波書店、一九五〇)第一卷第四篇儒教の禮樂説第八章。

- (17) 「經」爲人後者、爲其父母、報。傳曰、何以期也。不貳斬也。何以不貳斬也。持重於大宗者、降其小宗也。爲人後者、孰後。後大宗也。曷爲後大宗。大宗者、尊之統也。…都邑之士、則知尊禰矣。大夫及學士、則知尊祖矣。諸侯及其太祖。天子及其始祖之所自出。尊者尊統上、卑者尊統下。大宗者、尊之統也。大宗者、收族者也。不可以絶。

- (18) 「經」庶子爲父後者、爲其母。傳曰、何以總也。傳曰、與尊者一體、不敢服其私親也。…」

- (19) 「經」(文公二年)八月、丁卯、大事于大廟、躋僖公。(公羊傳)：「何言乎升僖公。譏。何譏爾。逆祀也。其逆祀奈何。先禰而後祖也。」(穀梁

前漢後期の宗廟制論議等を通して見たる儒教國教化

傳)：躋、升也。先親而後祖也。逆祀也、逆祀則是無昭穆也。無昭穆則是無祖也。無祖則無天也。…君子不以親親害尊尊、此春秋之義也。
〔左傳〕秋八月丁卯、大事于大廟、躋僖公、逆祀也。…子雖齊聖不先父食、久矣。故禹不先鯀、湯不先契、文武不先不啻、宋祖帝乙、鄭祖厲王、猶上祖也。

- (20) (杜) 業又言爲恭王立廟京師以章孝道。(卷60杜業傳)

- (21) 太上皇については、これを臣下と見る論調が認められない一方で、高祖が實父に皇帝に準ずる「太上皇」の尊號を賜與したことに依據しつつ「漢の始祖」とも説かれる(卷71平當傳)のは、太上皇が高祖の父に當たる唯一の人間であり、その意味で漢室にとっての直系に當たる點が重視されたためであろう。

- (22) 藤川正數氏「前漢時代における宗廟禮説の變遷とその思想的根底」『東方學』28、一九六四、のち『漢代における禮學の研究』、風間書房、一九六八、所收)は前漢後期の宗廟整理論議に見られる、傍系から即位した皇帝の實父の廟の存廢をめぐる主張の對立を、公義主義(尊尊主義)と私情主義(親親主義)との對立だと説くが、前者の立場を古文學系の『禮記』祭法説に據るとし後者の立場を今文學系の同・王制説に據るとする點は疑問が残る。北村良和氏「前漢末の改禮について」『日本中國學會報』33、一九八一)は同論議を現皇帝の生廟が存置の對象と認められたか否かに焦點を据えて検討しているが、その際親親尊尊觀念や皇考廟問題がほとんど考慮されていない。堀池信夫氏『漢魏思想史研究』(明治書院、一九八八)第一章第三節は同論議の推移とその意味とを檢討して「儒教が私的血縁倫理の限界を越えて公事優先を明確に打ち出すことになつた」と述べる。

- (23) (24) この點については、板野氏『中國古代における人間觀の展開』第二十卷參照。

- (25) 宗廟整理の論議ア、郡國廟廢止論議イ、郊祀制論議ウのうち、複數

の論議に参加した儒家官僚は次のとおりである。石渠閣論議にも参加した韋玄成と尹更始はアとイに、匡衡はアイウ全てに、許嘉はアとウに、王莽と劉歆はアとウにそれぞれ参加している。

- (26) 景帝期、太子徹(のちの武帝)を廢位して代わりに景帝の同母弟の梁孝王を立てようとする竇太后に對して漢王朝は兄弟相續は採らない旨を説く袁盎の上奏に「殿道親親者立弟。周道尊尊者立子」(『史記』卷58梁孝王世家附褚先生補傳)などがある。

- (27) 以上の『孝經』の思想的性格並びに『孝經』の體制と漢王朝の體制との關係については、板野氏前掲『中國古代における人間觀の展開』第十三章及び第二十一章など参照。なお氏は賈誼・董仲舒が官僚を士大夫に比擬していることに基づき、『孝經』における卿大夫・士が官僚に當たることをも指摘する。

- (28) 板野氏『孝經』の成立』(『史學雜誌』64—3・4、一九五五、のち前掲『儒教成立史の研究』所收)が郡國廟廢止の論議における『孝經』の役割を論じて「儒家の傳統的な規範たる禮(「庶子不祭祖者、明其宗也」『禮記』喪服小記など—筆者注)と、これを乗り越えて一個の家族國家の方向に進む漢室とを結合するための橋渡しの役割を果たした」と述べているのが参考になる。

- (29) 例えば、元帝が子の東平思王宇に非行を戒めるべくものした詔書に「蓋聞親親之恩莫重於孝、尊尊之義莫大於忠。故諸侯在位不驕以致孝道、制節謹度以翼天子、然後富貴不離於身、而社稷可保」云々(卷80東平思王字傳)とあり、親親・尊尊の義が『孝經』諸侯章の「諸侯の孝」と併せ説かれていることがその一證となろう。また、先述のように皇帝とその近親との間には家族關係と君臣關係という二重の關係が内在したが、孝道的イデオロギーが強力に作用する漢室という場では、これらは矛盾する可能性を含みつつも相關關係を有するものとして認識され存在していたと思われる。従つて、本論第一節で觸れた哀帝の詔に

「漢家之制、推親親以顯尊尊」などと見られるような「漢家」(漢王朝)は漢室と重なり合うように思われ、その意味で、尾形勇氏『中國古代の「家」と國家—皇帝支配下の秩序構造—』(岩波書店、一九七九)第五章が「漢家」を君臣關係を媒介として實現する私家無き地平の上に立てられた君と臣妾とを成員として構築される新しい次元での「家」と規定するのは疑問の餘地がある。(傍點は筆者による)

- (30) 板野氏前掲『儒教の成立』「圖讖と儒教の成立(一)(二)」及び前掲『中國古代における人間觀の展開』第二十章など参照。氏がこのように捉える理由は、恐らく、諸禮制改革を基本的に「國家權力批判」(『中國古代における人間觀の展開』586頁)と捉える所にあると思われるが、筆者は逆にこれらの改革を漢室を支持する儒家官僚による皇帝支配を強化しようとする志向を含んだ運動と理解する。王莽や後漢光武帝・明帝・章帝などが符命や圖讖など超人道的・呪術的權威を利用するようになるについては、前漢末の孝道的イデオロギーの中で外戚王莽が漢王朝を篡奪しえた禮學的・政治的背景等と絡めて考察する必要があるだろう。
- (31) 儒教國教化における王莽の役割を高く評價する點においては、西嶋氏前掲書の見解と一致する。ただし、氏や板野氏が讖緯説の登場、即ち儒教教義の變容を俟ってはじめて皇帝が儒教に包攝されるとする點は承認しがたい。また金子修一氏「中國—郊祀と宗廟と明堂及び封禪—」(東アジア世界における日本古代史講座9『東アジアにおける儀禮と國家』所收、學生社、一九八二)も、後漢の郊祀・宗廟の制度がおおむね「元始中の故事」に依つてゐることを指摘して、儒教國教化における王莽の役割を重視する。