

# 萬斯同の廟制説

松崎 哲之

はじめに

萬斯同（一六三八—一七〇二）、字は季野、浙江省鄞県の人。清代初期の歴史家であり、『明史稿』の監修者である。彼の家学は礼であり、兄の萬斯大は、礼の大家として名を馳せた。萬斯同は史家として著名であるけれども、当然ながら家学の礼にも造詣が深かった。萬斯同の文集『石園文集』には礼に関する論説がいくつか載せられているし、徐乾学の『讀礼通考』は萬斯同の多大な協力を得て完成されたとされている。<sup>〔1〕</sup>本論文は、萬斯同の『明史稿』編纂の一つの思想的背景として、彼の礼思想を廟制の問題を中心に考察したいと思う。

## （一）古代の廟制に関する論争

漢代においては、天子は七廟が基本とされていた。問題は漢の宣帝が二代にわたって皇統から外れていた傍系から帝位を継いだことから始まった。皇帝が、皇統の祖として前帝を祭祀するのは当然のことだが、では皇帝としてその実父はどのように祭祀すればよいのか。

皇帝の実父は皇廟となすべきなのか。ここに、皇帝は公的な存在であるから、私的である実父を皇廟として祭るべきではないという立場と、皇帝の実父である以上、当然皇廟として祭るべきであるという立場が、正面からぶつかり合うことになった。

これは儒教においてきわめて重要な問題であった。なぜかという点、儒教の基本的支配理念は、親子関係を基礎として、その関係を皇帝と臣下に敷衍して擬制的親子関係にとらえ、それによって統治をおこなうとするものであったからである。皇帝がその親に対して行う礼は、儒教の統治理念を象徴するものとして、世に垂範されるべきものであった。そうしてみると、宣帝の場合、皇統の親としての前帝と、実父の二人の親がいることになる。どちらの親が優先されるべきか。儒教の根本理念の一つである「親親」概念からいって、これは儒教の本質的な問題を提起するものであった。

この問題の解決は、宣帝の時には、弥縫策として前帝昭帝とともに実父の廟として皇考廟を立てることによって先送りされていたのだが、哀帝の時代になると、現実に非常に深刻な問題として立ち現れてきた。変則的な皇考廟の存在により、漢朝にとって大功績をも

つ雄帝である武帝廟が、七廟から外されてしまうことになるという事態が生じたからである。そのため、武帝廟をどのように処理するかをめぐって議論が紛糾することになった。皇考廟を認めない劉歆等は、『礼記』『王制』に基づく太祖と三昭三穆の七廟を基本とし、高祖・文帝の廟を別廟とする九廟説を唱え、廟数拡大をはかりつつ、皇考廟を別廟として皇統の枠外に置くことをはかり、武帝廟の位置を構想した。一方、劉歆以前から皇考廟を認めようとしてきた韋玄成等は、『礼記』『祭法』により、太祖と二昭二穆を基本とし、祧に文武を配するという七廟説のもと、哀帝は皇考の直系にあたるから、あくまでもその廟は廃棄すべきではないとの主張を行った。ここに皇考廟と武帝廟の処理をめぐって、天子の廟数という儒教礼学上の一問題が発生したのである<sup>②</sup>。

この問題は後漢にも引き継がれ、劉歆の説は王肅が敷衍展開し、韋玄成の説は鄭玄が敷衍発展させた<sup>③</sup>。さらに、後漢以後も多くの学者がこれについて発言している。しかし礼の解釈は、常にその時代の実情を反映する。明から清への移行期に生きた萬斯同の廟制解釈にも当然それは反映しているだろう。そこで次に彼の廟制に関する見解・態度等を具体的にみてゆくことにする。

## (二) 萬斯同の九廟説

萬斯同の廟説は、結論から云うと九廟説の劉歆・王肅を支持するものであった。彼は『廟制圖考』を著し、九廟説を表章した。すなわち彼は明の世宗が九廟を建立したという事績を取り上げ、「東漢自り同堂異室の制を創爲し、先王の七廟九廟の規模、遂に千五百余

年輟闕するを獲ず。世宗（嘉靖帝）に至りて、一旦之に復す。豈に卓然傑識に非ざらんや。乃ち未だ幾ならずして災に遭い、既に灰す。而して復た重ねて仍お同堂異室の制を為すは、則ち無識なること甚だしきかな。然らば世宗の九廟を建てるは、是なり。九廟を建つるも而れども睿宗を祔るは、非なり」（『廟制圖考』）と述べているのである。

ここで彼は同堂異室の制、睿宗廟の問題、すなわち、世宗の父の廟の問題についても合わせて指摘しているが、その点は後ほど検討することにして、まず、萬斯同が以上のように九廟説を支持した根拠を検討する。

萬斯同は九廟説を支持したと述べたが、彼は一方ではまた「帝王の太祖以下七廟を立つるは、其れ常制なり」（『石園文集』卷三「禘説」）と、七廟説を積極的に否定しているわけではない。これは、廟には性格の異なる太祖廟・毀廟・祧・不毀廟などの種類があり、それらをいかに解釈し、またその数をどのように数えるかによって数が異なるということがあったからである。この場合彼は何を以て七としたのか。

廟数の問題は、もともと『礼記』の記述の矛盾から生じている。その「王制」には「天子は七廟、三昭三穆と太祖の廟と七なり」とある。一方「祭法」には、「王は七廟を立つ。一壇一墀あり。曰く考廟、曰く王考廟、曰く皇考廟、曰く顯考廟、曰く祖考廟。皆な月ごとに之を祭る。遠廟を祧と為す。二祧有り。享嘗して乃ち止む」とある。ともに七廟であるが、その内訳が異なる。すなわち「王制」は太祖と三昭三穆であり、「祭法」は「遠廟を祧と為す。二祧

有り」と祧の存在を指摘する。この祧に誰を配するかによつて、鄭玄と劉歆・王肅説の廟数の違いが生じてくる。鄭玄は祧を文王・武王にあて、それを不毀廟とし、太祖と二昭二穆と不毀廟である祧を含めて七廟とする。一方、王肅は「王制」に法り、祧を五世の祖と六世の祖として廟数に入れ、不毀廟である文王・武王の廟は別廟として立て、廟数に数えないことを主張する。つまり実際は九廟である。ここに七廟説と九廟説の違いが生ずることになるのである<sup>55)</sup>。

さて、萬斯同はこの問題について、鄭玄説には否定的であった。彼は、鄭玄が遷主の蔵する所を祧とし、文武の廟を祧としたことに反駁する。

按ずるに祧に二義有り。一は即ち超去の意なり。鄭氏の所謂「祧の言たるや、超なり」とは、是なり。一は即ち宗廟の名なり。「聘礼」の所謂「先君の祧を腆せず」、『左伝』の「其れ敢えて豊氏の祧を愛しみ、君冠必ず先君の祧を以て之に処れ」とは、是なり。鄭氏又た謂わく「遷主の蔵する所を祧と曰う」と。彼れ「祭法」の二祧を文武と為せば則ち先王の穆主は文王廟に蔵し、先王の昭主は武王廟に蔵す。固より之を祧と謂うべし。先公の群主を后稷廟に蔵するが若きは、安ぞ之を祧と謂うを得んや。(『廟制圖考』)

鄭玄は祧を超去の意に捉え、親が尽きた遷主の廟を蔵する所と解釈するが、また、祧を文王・武王の廟に配する。先王の穆主を蔵するところが文王廟となり、先王の昭主を蔵する所が武王廟となる。「祭法」には二祧と記されているので、この二廟が鄭玄の説からすると祧である。ところが、鄭玄はさらに先公の群主を蔵するところ

を后稷廟とするが、これは「遷主の蔵する所を祧と曰う」という彼の説からすると祧になる。「祭法」には二祧とあるので、これを祧とすると矛盾してしまうのである。

萬斯同は、さらに、鄭玄を批判する。

「祭法」に言わく、「遠廟を祧と為す。二祧有り。享嘗して乃ち止む」と。未だ嘗て指して何の主と為さざるなり。鄭氏孔氏は乃ち文武二廟とを以て之に當つ。文武は、既に其の功を宗として不遷の廟と為せば、則ち之を尊び、当に后稷と等しかるべし。顧反て高曾諸廟とを四時の祭に同享するを得ざらんや。固より知れり、二祧は乃ち高祖の祖父にして文武二廟を指すに非ざるなり。(『廟制圖考』)

ここで、萬斯同は、『礼記』「祭法」本文には、祧を誰に配するか明記されていない点を利用して祧を文武に配した鄭玄を批判する。経文に記されていないことを根拠にするならば、いかようにも解釈可能であるし、あるいは解釈は不可能ということでもある。萬斯同はむしろ文武は不遷の別廟であり、高曾諸廟を四時の祭に同享するため、二祧を五世六世の祖に配するのである。

さらに、萬斯同は『周礼』「夏官・隸僕」の「五寝の掃除を掌る」の鄭註に「天子七廟は惟だ祧のみ、寝無し」とあることを批判して次のように述べる。

夫れ鄭氏は既に文武を以て二祧と為し、百世不毀とす。而れども其の廟に、反て寝を設けず。是の礼有らんや。且つ周の王業は文武に創まる。尊親孰れか焉に過ぎんや。而して至尊至親に非ざれば、寝廟の制を備えずと謂わんや。然らば則ち『周礼』

は何を以て五寝を言うか。蓋し二祧は乃ち五世六世の祖なれば、漸く遷毀の勢有りて、其の寝、或いは備えざるなり。

〔一廟制圖考〕

文武廟を祧に配することによって矛盾が二点起る。第一点は、文武廟を祧として尊重し、百世不毀としておきながら、祧にのみ寝廟を設置しないことである。これでは、尊重すべき文武廟を他廟よりも簡略にすることになり礼に反する。第二点は、周王朝の創始者は文王・武王であり、彼らは他の王よりも至尊至親であり、当然寝廟は設置されるはずである。萬斯同は、むしろ鄭玄の「七廟のうち祧にのみ寝廟を設けない」というのは、祧を五世六世の祖に配することであり、それらは親が尽きかかっているので、簡略化して寝廟を設けなくてもよいとすることであるとするのである。

また鄭玄の廟数説の根拠については、「鄭康成云わく「夏は五廟、商は六廟なり」と。此れ緯書の文なれば信すべからず」(『廟制圖考』)と、緯書であるとし、鄭玄の廟数説は信するに足らないとする。萬斯同が鄭玄説を緯書に依るとみなした根拠は、「礼記正義」『王制』の孔穎達疏『鉤命決』に云わく、「唐堯は五廟、親廟四と始祖と五なり。禹は四廟子孫にいたりて五、殷は五廟子孫に至りて六、周は六廟子孫に至りて七なり」と。鄭、此に據りて説を為す。故に七廟は周制と謂うなり」によるものである。萬斯同は緯書を信頼すべき文献とはしなかった。そして、鄭玄説が緯書に基づきかぎり、鄭玄の説は信用するに足らないとしたのである。

以上のように萬斯同は鄭玄の廟説を批判し、祧を五世の祖、六世の祖とみなし、天子の七廟を太祖の廟と三昭三穆とみなす「王制」

の説を支持した。これが、彼の言う七廟であり、この七廟を廟数の基本と見なして「帝王の太祖以下七廟を立つるは、其れ常制なり」

〔二石園文集〕卷三「禘説」と述べたのである。

さて、次に萬斯同の九廟説である。彼は、「歆言わく、殷の三宗、周の文武二廟は世数の中に在らざれば、則ち周は当に九廟と為すべし」(『廟制圖考』)という。つまり、劉歆説は、殷の三宗、周の文武を七廟の数に入れないため、九廟となるとする。確かに、前漢の時代、武帝廟の問題が起こったとき、劉歆の「七とは、其れ正法の数なれば、常数とすべき者なり。宗は此の数中に在らず。宗は変なり。苟も功德有れば、之を宗とし、預め為に数を設くるべからず」(『漢書』「韋玄成伝」)という説が採用されている。さらに、劉歆自身「宗は数無きなり」(『漢書』「韋玄成伝」)と必ずしも九廟に限定することはないともしている。萬斯同も其の点については按ずるに、劉歆の説に七廟を謂うは、乃ち常制なり。宗は世数中に在らず。苟も功德有れば、則ち之を宗とし預め為に数を設くるべからず。是れ天子の宗廟は或いは七、或いは九、或いは十一にて定制無きなり。(『廟制圖考』)

そして、劉歆説の裏付けとして次のようにのべる。

此を推せば則ち商の太丁の時、高宗猶ほ七廟の内に在りて、成湯・太甲・太戊を合して十廟と為す。周の懿王の時、武王猶ほ七廟の内に在りて、文王を合して八廟と為せば、必ずしも奇数

に拘ずむべからず。即ち偶数も亦た不可とすること無し。竊かに疑うらくは商の三宗の既に功德有るを以て世祀すれば、則ち周の成康は太甲に減ぜず、周の宣王は、武丁に減ぜず。何為れぞ世祀を獲ざらんや。寧ろ唯だ是れのみならず、即ち東遷の平王も亦た当に不遷の列に在るべし。『左伝』の王子朝の乱を觀れば「單子百官を平宮に盟う」と。註に「平宮を以て平王廟と爲す」と。時に平王を去ること已に十二世、而れども其の廟、猶ほ存すれば則ち東周固より平王を尊び、不遷廟と爲すか。平王既に世祀すれば、安んぞ成康及び宣の世祀せざるを知らんや。歎の徒、殷の三君を見て並びに宗廟の三君と称し、宗と称せず。遂に據りて以て説を立つ。平王亦た未だ嘗て宗と称せざるも而れども東周世々其の廟を存するを知らず。則ち成康宣三君の世祀、断じて知るべし。『国語』に、「高圉太王、能く稷を帥する者なり。周人之に報ゆ」と。『左伝』の「余敢えて高圉垂圉を忘る」の註に言わく「周人其の廟を毀たずして、之を報祭す」と。是れ文武世室の外、周人更に不毀の廟有るなり。悪んぞ九廟の定制を爲すこと在らんや。（『廟制圖考』）

萬斯同は、廟数には定数がないというばかりではなく、商の太丁、周の懿王の時の廟数を挙げ、必ずしも奇数ばかりではなく、偶数でも可とする。ここで、商の時の例を根拠としているように、彼は廟数を必ずしも、周の制度を理想としたのではないことが伺える。また、これによると、萬斯同は周の不毀廟を、文王廟・武王廟の他にも認めている。すなわち、商の三宗になぞらえて成王廟・康王廟・宣王廟があったとし、そして、『左伝』「昭公二十二年」の

杜預の註を根拠として平王廟の存在も指摘する。さらに「昭公七年」の註を参照して高圉・垂圉の廟を認めている。彼は実に周の不毀廟を八廟数え上げているのである。このように多くの周の不毀廟の存在を列挙することによって、周の廟制は功績のあった王を不毀廟とするという劉歆・王肅の説を裏付けるのである。萬斯同は、こうして、

固より七廟五廟は乃ち王者の初定の制にして、後嗣に賢聖の君有れば則ち此れに拘じみて定制を爲すを得ざるを知る。（『廟制圖考』）

というように、天子の廟は、太祖と三昭三穆の七廟が基本であり、それに不毀廟を加えるという劉歆の説を支持した。萬斯同の九廟説は、このように劉歆・王肅説に基づくものであり、形式的には「九廟」とはいうものの、實質的には多数の不毀廟を許容するものでもあった。萬斯同が鄭説に反対し、劉歆・王肅説に左担したのは、この不毀廟の許容ということが一つの大きな契機にあったと考えられる。というのは、明朝の歴史に、まさに皇宗廟と類似した問題が存在し、その問題を論理的に解決することが、萬斯同にとって修史上の切迫した重要問題であったからである。

### (三) 睿宗廟の問題

明十二代皇帝世宗（嘉靖帝）は、武宗（正徳帝）に子がなかつたため、傍系から入って帝位を継いだ者である。この時、世宗の実父の廟をめぐる意見の対立が生じた。結局、このときも実父のために睿宗廟を立てることによって事態を切り抜けた。まさに漢の皇考

廟と類似したことが行われたのである。劉歆・王肅は皇考廟に反対する意見を持っていたが、萬斯同もやはりこの睿宗廟に対して「九廟を建つるも而れども睿宗を附るは、非なり」（『廟制圖考』）と、反対した。

其の事、二失有り。夫れ睿宗は、固より藩王なり。生きては未だ天下に君臨せざるに、没して廟中に享祀するは、可ならんや。献帝（睿宗）は固より宗を称するに当たらざるに、一旦廟に入れ宗と称して、孝宗と廟を同じくするは尤も非なり。夫れ献帝は孝宗の弟と雖も、武宗は父従りす。実に兩朝の藩臣なり。乃ち孝宗と並び尊く、且つ武宗の上庸に躋するは、春秋の所謂逆祀に非ざらんや。（『廟制圖考』）

萬斯同が睿宗廟に反対する理由は、二点である。生前、睿宗は孝宗・武宗の藩臣であり、一度たりとも皇位に登っていない。それなのに明の宗廟に祭るといふのは非礼であるということが第一点。それは、劉歆・王肅等と同様に血統よりも皇統を重視する立場である。二点目は、睿宗廟と孝宗廟とを同室に入れたことである。睿宗は孝宗の弟であり確かに昭穆は同一である。そして孝宗の皇位を継いだものは実子武宗であり、これは問題ない。ところが、武宗の後に皇統を継いだ世宗は孝宗の弟睿宗の子であった。皇統上からみると孝宗は世宗の祖父にあたる。とすると実父睿宗と皇統の祖父孝宗とを同室に祭るのは、父と祖父を同室に祭ることになる。また、睿宗を武宗の上に位置させることは、血統の父と皇統の父を違えた位置に置くことになる。これは所謂「逆祀」であり、『左伝』では、礼に反する大悪として最も忌み嫌うものであった<sup>10)</sup>。

このように萬斯同は睿宗廟の存在を「逆祀」という最大級の貶辞を用いて非難した。そこには萬斯同の修史における根本的な思想的立場が存在していたのである。すなわち彼はいう。

献帝を別廟に移し、睿宗の称を去れば、則ち九廟の制正しくして、九廟の位次も亦た正しきなり。（『廟制圖考』）

劉歆の時代、皇考廟はまさに同時代的アップトゥデイトな問題であった。彼は王莽の新しい建国の直前の時代にあつて、皇位継承問題に当事者として関わっていた。それだけに劉歆にとっては皇考廟は現実政治の中の全く切実な問題であつた。一方、萬斯同の場合、睿宗廟問題は、もはや過去の問題であり、劉歆ほどに現実的には切実な問題というわけではなかつた。彼がこの問題を敢えて取り上げたのは、そこにまさに修史という契機が絡んでいたからであつた。

時代はすでに清朝になつていた。明朝の廟の廃棄などは、現実にはもはや無理であり、無意味に近かつた。にもかかわらず彼は献帝（睿宗）を別廟とし、また「睿宗」という称を去れ、とあえていうのである。そこに存在するのは「九廟の制」「九廟の位次」を歴史的に正当に構築しようとする強い意識である。それは萬斯同の歴史意識ともいへべきものであろう。

かくて萬斯同が劉歆の九廟説を支持した理由の一つが明らかになる。萬斯同は九廟説を主張するが、それは基本の七廟の上にさらに不毀廟を増やしてもよいという内容を持っていた。そこに「献帝（睿宗）を別廟に移す」という主張がかみあう。明の皇統の正統からは睿宗廟を去る。しかし九廟説からすれば廟制は拡大しうる。ゆえに睿宗廟は廃棄せず、別廟として位置する余地がある。そしてそ

れによって明の皇統と宗廟とは非常にすっきりとした整合的なものになるのである。萬斯同の問題における廟制の問題は、明の歴史の根幹の一つである皇統問題を礼の側面から解釈しようとするものであった。

萬斯同は修史という問題に直面し、このように正統論的な論理をもって、歴史の骨格を構築しようとしていたのである。そしてこのような正統論的な論理構築には、もちろん司馬光の『資治通鑑』の影響があったことは否めぬところである。彼は言う。

国史を以て主輔と爲し、諸家の書を以て其の繁を刪り、其の謬を正し、其の略を補い、其の疑を缺するに、一ら『通鑑』の体に倣いて、以て一代の大観を備えんと欲す。〔石園文集〕「寄反范筆山書」

歴史における正統論の確立、萬斯同には『資治通鑑』に通ずる意識が存在していた。そして彼のその歴史意識はまさに礼を基盤に構築され、礼において論証されるものであった。わずかに廟制解釈という小さな問題であったが、そこには萬斯同の歴史意識が濃厚に反映していたといつてよいであろう。

## 註

- (1) 方祖猷「萬斯同著述考略」〔文獻〕四六、一九六〇参照。
- (2) 以上の漢代の廟制の論議については、堀田信夫『漢魏思想史研究』（明治書院、一九八八）第一章三「前漢礼説の推移」、藤川正数『漢代における礼学の研究 増訂版』（風間書房、一九六八）第一章「宗廟制について」、池田末利『中

国古代宗敎史研究 制度と思想』（東海大学出版会、一九八一）二「儀礼の場所 聖所」、参照。

- (3) 王肅・鄭玄の説については、加賀栄治『中国古典解釈史』（勁草書房、一九六四）第二章「王肅の反鄭玄的解釈の実態・本質とその後の方向」参照。

- (4) 池田末利前掲論文によると、「王肅説を原則的に承認する学者の主なるものは、唐の杜佑（通典）、宋の方慤（礼記新義）・馬晞孟（礼記解）・何洵直（礼論・陳祥道（礼書）、元の陳（礼記集説）、清の秦蕙田（五礼通考萬斯大（礼記偶箋・学礼質義）・陳源（毛詩稽古編）・方苞（周官析疑・礼記析疑）・鄭元慶（礼記集説）金榜（礼箋）・林喬蔭（三礼陳数求義）・金鶚（求古録礼説）・許宗彦（鑑止水肅集）・孫希旦（礼記集解）・孫詒讓（周礼正義）等である。一方、鄭玄を支持するものとして、清の華学泉（秦氏五礼通考引）・王鳴盛（尚書後案）・惠士奇（礼説）惠棟（禘説）・孔広森（礼学卮言）・孫星衍（問字堂集）・江藩（隸経文）・黄以周（礼書通故）・皮錫瑞（聖証論補評）等がある。しかして、二説の折衷説と見るべきものに朱子（中庸或問）・陳立（溪雜著）がある」とされる。

- (5) 王肅・鄭玄の廟敎説に関しては、加賀栄治前掲論文参照。

- (6) 四庫全書『廟制圖考』には「夫武」とあるが、意をもって「文武」と改めた。

- (7) 劉歆の説については、藤川正数前掲書第一章第三節「世宗武帝の廟」参照。

(8) 「昭公七年」の註に関しては『礼記正義』孔穎達疏によるものと思われる。

(9) 中山八郎「明の嘉靖朝の大礼問題の発端」(『人文研究

(大阪市大)』八一九、一九五七) 参照。

(10) 逆祀に関しては、藤川正教前掲書、第二章「人の後たる者の礼について」参照。

(まづぎき・てつゆき 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科)