

## 唐代（貞觀期）服紀改制における二三の動向

藤川正数

### 目次

- 一、序説
- 二、貞觀時代の性格
- 三、嫂叔小功と舅小功
- 四、嫡子婦は期、衆子婦は大功
- 五、曾祖父母は齊衰五月
  - (1) 高祖父母は齊衰三月
  - (2) 高祖玄孫無服説
  - (3) 四親の觀念
- 六、結語

### 一、序説

唐代における服紀制の変遷は、

- 一、貞觀時代
- 二、武韋政權時代
- 三、開元初期時代
- 四、開元晩期時代

の四期に分けて見ることが出来る。第一期、貞觀十四年(640)には、曾祖父母の服が齊衰三月より五月に引き上げられ、適婦の服が大功より不杖期に、庶婦の服が小功より大功に、それぞれ増改された。また嫂叔の間には、從來無服とされたものを、改めて小功の服を制し、舅

の服が總麻より小功に引き上げられた。第二期、上元元年(674)には、父在為母服が、齊衰杖期より齊衰三年に改められた。父在為母服の増改は、武后のいわゆる「建言十二事」の一環として奏請されたもので、その背後には、武后のたくましい政治的意図が藏せられている。神龍元年(705)、韋后が出母の服をも三年に増改すべしと表請し、その事が天寶六年(755)に実現されたのは、父在為母服の増改が本になって誘発されたものであって、ともに女人政權時代の所産である。第三期、開元の初めには、武韋政權に対する反動として、一時、新礼の大部分が廢止された。開元七年(720)、父在為母、嫂叔、舅などの服紀を、すべて旧礼に復せしめたのがそれである。しかしながら、この復旧は徹底せず、第四期、開元二十三年(738)には、父在為母、嫂叔、舅などの服が、新礼通りに復活したばかりでなく、舅姨に關する従服や、堂姨舅袒免など、外親の服が著しく拡大された。なお<sup>①</sup>外祖の服を、大功に引き上げよ、という建議も行われたほどであって、この時期の改制は、外親の服に集注された感がある。その原因は、第一期に、舅の服を小功に増改した所に起因するが、また一方、第二期、武韋政權によって為母服が増改された所より發展して、それが外親の服へと波及した一面も、見逃すことはできない。

本稿は、紙幅の都合上、時代を第一期に限定して、服紀制増改の歴史的意義について、一考察を試みたものである。

## 二 貞観時代の性格

旧唐書卷二七、 禮儀志 によれば、貞観十四年、喪服制について建議した中心人物は、魏徵と令狐德棻とである。ところで魏徵は、高祖の時、齊史撰修の詔を受け、貞観三年には、隋史撰修の命を受け、なお房玄齡と共に諸史を総監した。令狐德棻は、高祖の時、周史撰修の詔を受け、貞観三年、太宗より重ねて詔を受けている。德棻はまた梁・陳・齊・隋の諸史をも総監したという。これによっても、貞観の制礼が、修史の事業と密接な関係のあることがわかる。貞観なかばともなれば、唐室の基礎も漸く安定し、文治に力を注ぐべき時期である。前代の歴史を顧み、後世に伝うべき典礼の編修をなすべき、絶好の時期を迎えたわけである。

喪服制については、儀礼にその経伝があるわけだけでも、魏晉以來、嫂叔服や舅服については、學者の間にいろいろな疑義が出て、その改訂が強く要望されていた。(詳細については、日本中国学会報、第八、に關する「考察」)學者の間に、改訂の声が起つたのは、言うまでもなく、士民の社會習俗や生活感情などの変遷推移に即應するものである。即ち、社會情勢としては、魏晉の頃からすでに、服制を改訂すべき条件が熟していたと思われるのに、なぜか、南北朝より隋にかけて、制礼は終に実現しなかった。その原因は、政治的經濟的条件の不備なるためではなからうか。まず政治的な条件について考えてみよう。北魏、孝明帝の時、清河王曄が上表して、「喪紀は禮の最も重いものであるのに、まだ一定の章がないので、この際制定すべきである。」という意味のことを、奏請しているのを見ても、この時、定礼のなかったことがわかる。隋書卷八、 禮儀志 によれば、文帝は、開皇の初め、牛弘の議によつて、學者を徵して、儀礼百卷を撰せしめた、ということであるが、喪服について改訂を行ったということは未だ聞かない。蓋し、喪服は、刑法などとはちがって、比較的不急の制度と考えら

れるから、政權のめまぐるしく変転する時代にあつては、それだけの余裕がとれなかつたためであらう。それが政權の漸く安定を得た貞観時代において、初めて実現せられるに至つたのである。

第二の理由としては、經濟的な余裕ができて、ひいては社會生活の安定したことが考えられる。「倉廩實則知禮節」という管子牧民の語を引くまでもなく、人民の經濟生活が安定してこそ、礼制の実施も可能となる。この意味において、貞観時代は、喪服礼を増改するに最もふさわしい時代であつた。いわゆる「路不拾遺、商旅野宿焉。」五、唐太宗、「十八史略、卷一」という語には、いくらか文飾が加わつてゐるとしても、資治通鑑卷一、九三の記事などによれば、まんざらの空言でもなさそうである。通鑑、貞観四年の条に、

元年關中饑。米斗直絹一匹。二年天下蝗。三年大水。上勤而撫之。民雖東西就食、未嘗嗟怨。是歲、天下大稔、流散者咸歸鄉里、米斗不過三四錢、終歲斷死刑纒二十九人。東至于海、南極五嶺、皆外戶不閉。行旅不齎糧、取給於道路焉。

と言つたのがそれである。三年間、天災凶作の連続に遭つてさへも、上の安撫によつて、嗟怨の声一つも起らなかつたという。その人民が、このような大豊作に見舞われたのであるから、衣食の充足に伴い、どんなにか淳風美俗が興隆したことであらう。尤もこのような記録には、唐朝における美点長所を悉く草創の英主太宗に帰して、過度に理想化された点を割引かねばならないけれども、それでも、民生の安定したことは魏晉このかた、未だ曾て見ない所のものであつたことは事実だと思ふ。このようにして、これまで果されなかつた喪服制の改訂が、貞観時代に至つて初めて実現された次第である。

### 三 嫂叔小功と舅小功

旧唐志によれば、太宗は事、喪服に言及するや、まづ先に「嫂叔無服」と「舅姨差別」の問題を取り上げ、なおその外にも、「有親重而

服輕者、亦附奏聞」と命じている。これによっても、嫂叔並に舅の服が、当時第一級の問題として、意識されていたことがわかる。ここで嫂叔服と舅服とが一括して論ぜられたについては、それ相当の理由がなければならぬ。

その一として、これらは、魏晉以来の宿題であった、という点が考えられる。「嫂叔無服」や「舅姨差別」の制を不合理とし、これが改訂を望む要求のいかに強かったかは、魏の蔣濟・成綏・曹羲や、晉の袁準らの論議によって窺われる。(前述拙稿参照) 嫂叔の間をなぜ無服とするか、その理由について、喪服伝や礼記大伝によれば、

夫之昆弟何以無服也。其夫属乎父道者、妻皆母道也。其夫属乎子道者、妻皆婦道也。謂弟之妻婦者、是嫂亦可謂之母乎。故名者人治之大道也。可無慎乎。

即ち、嫂と叔との間には、名の属すべきものがないからだ、と説明する。母の昆弟たる舅の為には、總麻に服するのに、母の姉妹たる従母の為には、なぜ小功とするか、その理由について、喪服伝には、  
何以小功也。以名加也。外親之服皆總也。従母には、母という名がついているので、一等を加えて小功としたのだ、と説明する。

もともと、「嫂叔無服」の規定は、避遠の習俗より発し、舅姨服の差別は、男女異長の習俗より起因したと思われる。(母の姉妹と兄弟と差別がある。それがもとになって従母と舅とは、親近感に差別がある。) 舅姨服の差別は、そのような生活感情を反映せしめたものである。それが周代の礼制としては、家族秩序を維持しようという、功利的な道德律として規定されたのである。そこには、礼制における外部規制的な原理が、あまりにも強く現われている。にもかかわらず、人情の自然をば抑圧して、社会的要求に従うことを「義」として承認し、名分を重んず、とか称して、この規定を支持して来たのが、従来の礼説である。然るに、魏晉以降になると、男女避遠というような習俗に対する価値観の変動<sup>①</sup> 阮籍が、「礼あに我が輩の為に設けんや」と言つて、「嫂叔不通問」の礼にこだわらなかつたというが如きは、その一例。

によって、制礼当初の意義が薄弱化して来た。一方、嫂叔の間、或は舅甥の間における、実践的な生活共同より生じる、人間関係乃至家族関係を、真情の流露する姿に於て表現しようとする要求が、強く起つて来た。魏の曹羲が、嫂叔無服についての在来の説を反駁して、「敵体可服、不必尊卑、縁情制礼、不必同族。」<sup>②</sup> と言ひ、晉の袁準が、舅姨差別の制に反対して、「舅之与姨、俱母之姉妹兄弟、焉得異服。」<sup>③</sup> と言つたが如き、その例である。嫂叔無服を改めて小功の服を制し、舅の服を従母と同じく小功に引き上げようという要求は、そのような社会思想変遷の一つとして、提起されたものである。しかしながら、礼経を神聖視する伝統的な觀念に遮られ、また興亡常なき政權の不安定などのため、久しく果されずにいた宿題が、貞觀の制礼に於て、はじめて成文上にも実現化されるに至つたのである。

その二として考えられることは、均衡の意識である。そのことは、<sup>④</sup> 太宗が「同爨尙有總麻之恩、而嫂叔無服」と言つて、嫂叔を同爨と對比させ、また「舅之与姨、親疎相似而服紀有殊」と言つて、舅を姨と對比させている中にも、よく現われている。このような理論は、晉の袁準などもすでに述べた所であつて、喪者相互の均衡を主としていたのであるが、貞觀時代には、服者の生活感情についてまで考慮するようになった。顏師古が、嫂叔服の議において、「闔門縞素、己独晏然、玄黄不改、靜言至理、殊匪宏通」<sup>⑤</sup> と言つたのは、その例である。このようにして、舅の服が小功に引き上げられると、次に「夫の舅」や「舅の妻」への服が要求されて来る。旧礼の如く舅の為の服が總麻であつた時には、従服(乙が丙の為に服する時、甲が乙)の余地がないから問題にならなかつたけれども、小功となればそうはいかない。夫が舅の為に小功に服するならば、妻は、これまでのように、無服でなくすまされぬ。即ち、夫より一等降した總麻を以て従服せねばならなくなる。旧礼の如く、舅の為の服が總麻であつた時には、舅母(舅

の妻)の為に従服する余地がなかったけれども、舅の為の服が小功となれば、甥は、舅母の為に緦麻を以て従服せねばならなくなるというわけである。開元礼(開元二十年九月)に、妻が夫の舅の為にする服を新設して、「為夫之舅及從母、報、緦麻」と規定成文化され、また開元二十三年、玄宗が詔して「舅母緦麻」の服を制したのは、これがためである。尤も開元時代、舅を契機とする従服(妻は夫の舅の為に緦麻、甥は舅の妻の為に緦麻)が制せられたのには、外親としての要因も存するのであるが、親舅との均衡という意識の存したことはまちがいない。

要するに、嫂叔並に舅の服については、魏晉以来、習俗に対する価値観の変動と、実践的な生活共同より生じる人情の自然を尊重するという立場から、実情に即した改訂の行わるべきことが、久しく要望されていた所へ、更に均衡の意識が積極的に働いて、ここに礼制として実現されたわけである。

#### 四、嫡子婦は期、衆子婦は大功

子の婦の為の服が増改された理由の大なるものは、称情立制の原理によって、昆弟の子の婦との均衡をとるためであったと思う。そういう意識の存したに相違ないことは、旧唐志に、「衆子婦小功、今請与兄弟子婦同、為大功九月。」と言ったのによって明瞭である。宋の黄幹が、旧制のままでは「於親疎輕重之間、亦可謂不倫矣注⑩」と言ったのも、衆子婦と兄弟子婦との均衡がとれていない点を指したものである。ところで、昆弟の子の婦の為の服については、経に明記されていない。しかしながら、従祖祖父母や従祖父母さえも、その婦の為に緦麻を以て報服するのに、大功を以て服せられる夫の伯叔父母たる者が、その婦の為に無服であるとは考えられない。王肅は、「昆弟の子の婦の為には、衆子の婦の場合と同じく小功であろう」と言い、賈公彦もその説を取る。もしこのような解釈で一貫していたならば、問題はなかったかも知れないが、唐代には、「大功を以て報服する」という説が、

強く行われていたらしい。開元礼に、「為夫之伯叔父母、報」と規定されたのも、その反映を示すものである。なおこの規定は、文公家礼や、明清の制にも踏襲されている。報服説を支持する者としては、宋の李如圭・黄幹、元の教経公らがあり、その根拠は、「旁服無不報」というにあったようである。

昆弟の子の婦の為に大功と規定した場合、子の婦との均衡が問題になる。子の婦については、喪服経に、適婦は大功、庶婦は小功と規定されているから、昆弟の子の婦が適婦と同格で、庶婦よりも重い、ということになる。親疎の比較から言ってこれはおかしい。貞觀の改訂に於て、適婦を期に昇せ、庶婦を大功に昇せたのは、実はこのように、昆弟の子の婦(大功)との均衡を調整するのが、その眼目であったのである。

これで昆弟の子の婦との均衡はとれたわけであるが、このように婦の為の服が引き上げられると、次には舅姑との均衡が問題になって来る。婦の為の服が、大功または小功であった場合には、為舅姑の服、不杖期は、情義ともに適正で、これを三年に増改せよというようなことは、問題にならなかった。ところが婦の為の服が、期または大功に引き上げられると、それに対応して、舅姑の為の服を引き上げたい、という要求の起るのは、人情の自然であろう。果して「為舅姑服三年」の習俗は、唐の中頃よりかなり行われていたようである。宋史卷一二五によれば、憲宗の元和十一年(866)、孝明皇后は、莊憲皇太后の為に三年の喪に服した、と言われる。旧唐書卷五二莊憲皇后伝によれば、太后は、人となり、仁和恭遜にして母儀の風あり、その喪については、憲宗も格別鄭重に扱ったようであるから、その宮廷に於て、皇后が姑の為に三年の服を行うことは、あり得べく思われる。但し、それは皇后の独断に出たものではなく、宮廷内は言うまでもなく、広く一般社会にもそれを容認するような風潮があったればこそ、実施しおお

せたものと思う。徳宗の貞元十一年(795)、蕭<sup>蕭</sup>勗が状称して、「今時俗、婦為舅姑服三年」と言ったのによつても、当代の時俗一般が、かくなつていたことを知ることができる。但しその頃はまだ正礼とは認められなかった。それが後唐に至つて、はじめて成文化されたわけである。

要するに、子の婦の服を増改したのは、昆弟の子の婦との均衡を、とるために行われたものであるが、それが起因となつて、婦の舅姑の為にする服をも引き上げるといふ結果を、招来することとなつたものである。

## 五、曾祖父母は、齊衰五月

### (1) 高祖父母は、齊衰三月

貞觀の制礼に於て、曾祖父母の服が、齊衰三月より五月に引き上げられたのであるが、それは高祖父母の服を齊衰三月とする所から、それとの均衡に於て五月に引き上げられたものに相違ないと思う。でなければ、これまでの規定に存しない「齊衰五月」といふような服を、殊更に作つた理由がわからない。

高祖の為の服は、儀礼喪服篇の經にも伝にも見えていない。しかし、推求によつて、高祖も、曾祖と同じく、齊衰三月に服すべきものと解せられて来た。鄭玄が總麻章、族親の為の服の注に、「族曾祖父者、曾祖昆弟之親也。族祖父者、亦高祖之孫、則高祖有服亦明矣。」と言ひ、齊衰三月章、「曾祖父母」の伝の注に、「正言小功者、服之数尽於五、則高祖宜總麻、曾祖宜小功也。掘祖期、則曾祖宜大功、高祖宜小功也。曾祖高祖皆有小功之差、則曾孫玄孫為之服同也。」と言つたのは、その代表的なものである。このような解釈が、唐代にも通用していたことは、開元礼に、「高祖父母、齊衰三月」と規定されたことによつて明かである。何となれば、開元礼では、喪服經に明記されず、その解釈によつて通用されていた事実を、成文化するのが通例で

あり、この場合もそれに違ひない、と思われるからである。しかもこの規定が、宋・元・明・清を通じて踏襲せられたということは、そういう解釈が正當なものとして、支持せられていたことを、裏書きするものと言えよう。ところが後世、鄭玄のこの解釈に対して異説が存するので、それについて一言弁しておかねばならない。

### (2) 高祖玄孫無服説

宋の沈括が「喪服但有曾祖曾孫、而無高祖玄孫。先儒以謂服同曾祖曾孫、故不言、可推而知。或曰、經之所不言、則不服。皆不然也。」と言つたのによれば、その頃からすでに、「高祖無服」と解する説が存したようである。清朝に至り、程瑤田は、高祖無服の説を立てた。

按經不為高祖制服、故亦不為玄孫制服、大伝曰五世祖免、是也、所以然者、以曾祖至尊、不敢服以小功兄弟之服、故制齊衰三月以服之、準曾祖之服而制曾孫之服、則亦不過三月、而服小功、故其服止於總麻、於是玄孫但為之祖免、此高祖与玄孫無服之精義……若云高祖不得無服、宜同曾祖齊衰三月、似亦精義、而非喪服經文之義也。喪服文足

微記、喪服經伝  
考定原本下、

と言つたのがそれである。加藤博士は、この説を引いて、「と謂つて居るのは確言である。支那古代家族制度研究、一四三ページ」と賛意を表しておられるが、私には納得致し難い。大伝の文は、鄭玄も注して、「四世共高祖。五世高祖昆弟。」と言つた如く、元來旁殺を指したものである。それを程氏が、直系と解し、己を含めて四世、五世と数えたのは誤りである。その点については、張履が弁じて、「小記之以三為五、以五為九、以己合上下数之。大伝之四世五世不数己。且大伝本指旁殺。若謂五世祖免指高祖玄孫、則正統也。謂之同姓可邪。且上数高祖、下数玄孫、亦止四世、不得数己而為五世。儀礼正義、卷二」三と言つたが、よく程氏の誤解を正したのと言えよう。

また加藤博士は、族組織の研究によつて、「共住生活者の範圍と服

喪者の範圍とは一致しなければならぬ（一三九ページ）という見地から、高祖無服の説を立てられた。

喪服全体の制度が前述の族生活型体に基づくとすれば、一概に曾祖親に服あるの故を以って、高祖の爲にも服あるを推論することはできないと思はれる。と謂ふのは此族生活型体から見れば、曾孫は、曾祖が高祖を禰として兄弟終身共住生活を営むに当って、共住の可能な最も幼少なものどもであつて、高祖は彼等の生前に於て既に死して曾祖等の禰廟主となつて居るからである。既に廟主となつて居るべき筈のものに服のないのは当然ではあるまいか。勿論高祖長命の場合は高祖玄孫相及ぶ時もあり得やう。然し喪服制度の基礎となつた族生活組織は相及ばないものであつたのである。（一四二ページ）というのが、その概要である。この説は、文献的な規定に拘束されることなく、喪服制度の起原にまで遡つて、喪服着用の範圍を、族組織の範圍の方から論断せられたものであつてまことに敬服の外はない。しかしながら、喪服の經典が、歴代の學者によつて、どのように解釈されたかということは、制度の根本原理とは、別個に考察しても差支えないと思う。高祖の服が記されていないのは、高祖の爲に服する必要がないことを示すものだと解することが、作者の意を得たものであるかも知れないけれども、そのような積極的な意味は、伝の作られた頃、すでに失われていたのではなからうか。大功章に、「夫之祖父父母・世父母・叔父母」を規定しながら、嫂叔の服は經文に規定する所がないので、伝曰、「夫之昆弟何以無服也、云々」と、その理由を説明する。舅の爲には緦麻なのに、従母の爲に小功の服を規定するについては、伝曰、「何以小功也。以名加也。外親之服皆緦也。」と説明する。齊衰三月章に「曾祖父母」とのみ規定されていることを、積極的に解釈して、高祖父母には服がない、と解さねばならないのならば、伝に何らかの説明がありそうに思われる。

要するに、開元礼に「高祖父母、齊衰三月」の規定されたことによつて、喪服經の「曾祖父母」は、高祖父母をも含むものと解する説が、当時圧倒的な勢力を占めていたという事実を、想見することができる。と同時に、遡つて言えば、そのような社会の習俗が、鄭玄のような解釈を生んだものとも言えよう。

### (8) 四親の觀念

ところで、この「曾祖」については、「祖父の父母」という限定義の外に、多重上世の祖父をも包含する、という解釈が存する。鄭玄は、毛詩、維天之命に注して、「曾猶重也。自孫之子而下、事先祖、皆稱曾孫。」と言ひ、礼記、郊特牲、「稱曾孫某」に注して、「謂諸侯事五廟者也。於曾祖以上、稱曾孫而已。」と言つた。また爾雅郭注にも、「曾猶重也」と言ひ、説文には、「曾益也」と言ひ、釈名には、「曾祖、從下推上、祖位転増益也」と言うが如く、曾祖は祖の父に限定されるべきものではない。従つて、袁準も、「祖周、則曾祖大功、高祖小功、而云三月者、此通遠祖之言也。今有彭祖之壽、無名之祖存焉。十代之祖在堂、則不可以無服也。」通典卷九〇と言つたように、遠祖を通言したものと解している。然るに、これを成文化するに当り、上四世の高祖に限定したについては、それだけの理由がなければならない。それは外でもない。以下に論及するように、当時通行した四親の觀念によつて支配されたものである。貞觀十四年、礼官が礼の根源について議した際、「人情而已矣。人道所先、在乎敦睦九族。九族者、高祖至玄孫之親、拳近者以該遠、五服亦在其中。」二九という語が、貞觀政要礼条に見える。これによつても、服紀制の根幹として、高祖至玄孫といふ四親の意識を持つていたことは明瞭である。なおこの点について、廟制との關係から考へてみたい。義寧二年（618）五月二十日、李淵は禪を受けるや、武徳と改元して、その六月六日、早くも四廟を長安の通義里に立てた。父冑を追尊

して元皇帝と称し、祖父虎を景皇帝、曾祖父天賜を懿王、高祖父熙を宣簡公と、それぞれ追尊して、四廟に享したのである。ついで太宗の貞觀九年(635)、有司に命じて廟制度を詳議せしめた。朱子奢・岑文本らみな七廟説に依るべきことを主張し、六親廟を立てることに決められた。そこで、考廟高祖(淵)と宏農府君(宣簡公の父)とを在来の四室に加えて六室とした。従つて当時(貞觀十四年)としては、六親廟が存したわけである。しかしその精神は、天子の地位を尊嚴にする所に存したのであつて、そういう意識は、朱子奢が「愚以為、諸侯立高祖已下、並太祖五廟、一国之貴也。天子立高祖已上、并太祖七廟、四海之尊也。降殺以阿、礼之正焉。」と言つた中にも明かに看取せられる。七廟説とは、元来そういうものなのである。いわゆる「降殺以阿」といつたような整然たる規定は、階級的秩序を嚴重にするため、周以後に考え出されたものである。一体廟というものは、祖先の靈魂を奉祀し、死者をも含めて九族相親しむという、家族生活の遺習に基いて作られたものと思う。喪服小記に、「親親、以三為五、以五為九。」とあるように、高祖までが親親の範圍に属し、もし生きて相及ばない場合には、廟祭に於て相親しむというのがその精神である。されば七廟説の主唱者たる王肅と雖も、三昭三穆の内容をば、四親及び二祧(高祖の父と高祖の祖)と解し、四親の特殊性を認めているのである。

そこで私は、武徳改元の草創期に際してさえ、高祖までの四親廟を祀らねばならなかつた所にこそ、深い意味があると思う。こういう事例は唐代に限らず、歴代とも草創期には共通した現象である。隋の文帝は、受命の初め、皇高祖太原府君より、皇考武元皇帝に至る四親廟を置き、大業元年、煬帝に至つて七廟の制を定めた。魏文帝も、黃初四年(223)、皇考武帝より遡つて高祖節に至る四世の廟を祀り、明帝景初元年(237)になつて、太祖武帝、高祖文帝、烈祖明帝、の三不毀廟と、四親廟より成る七廟の制が立てられた。

後漢光武帝は、即位するや、建武二年正月、高廟を立てて、太祖・太宗・世宗の三君を祀つた。ついで三年正月、親廟を立てて、父南頓君より、上、春陵節侯に至る四親を祀つた。建武十九年、戴滂・竇融らの議によつて、今親廟の代りに、宣・元・成・哀・平の五帝四世を以て、今親廟に代えた。哀帝と平帝とは従兄弟なので、一世と見なしたのであり、ここにも四親の觀念は生きている。また除かれた今四親は園廟に遷し、在所の郡県をして侍祠せしめた。しかもこの際、南頓君を皇考廟と称し、鉅鹿都尉を皇祖考廟と称し、鬱林太守を皇曾祖考廟と称し、節侯を皇高祖考廟と称したのを見ても、四親廟の觀念はいよいよ明瞭である。

草創期に七廟を完備することはできないというならば、二廟とか三廟もあつて然るべきかと思われるのに、必ず高祖に至る四廟を祀つたのは、確かに族生活の遺習に基くものである。かくて出来上つた四親廟の觀念は、喪服經の解釈にも影響したろうし、また唐代の制礼にも影響を与えずには置かなかつたのである。

要するに、貞親の制礼において、曾祖の服を五月に増改されたのは、高祖の服を三月とする所から出発する。そして高祖の服を三月とすることは、經文には見えず、齊衰三月章「曾祖父母」の解釈によつて推定したものであり、そういう解釈の通行した根底には、四親の觀念が存したのである。曾祖父母五月の服は、そのような基礎の上に、均衡の意識が加わつて実現されたわけである。

## 六、結 語

子婦服と曾祖服との増改されたのは、昆弟子婦服や高祖服との均衡をとるためであつたというのが、本考察の結論である。然らば、なぜ均衡をとらねばならないのであろうか。凡そ礼は秩序の原理だと言われるが、秩序とは、どういふことであらうか。「天子七廟、諸侯五、大夫三、士一礼器」という場合、七、五、三という数そのものに、絶対

的な価値があるわけではない。五という数値は、天子の七に對し、また大夫の三に對して、相對的に諸侯の地位を秩序づける所にこそ意義があると言えよう。大宝令の服紀制においては、唐制における斬衰三年・齊衰期・大功九月・小功五月・緦麻三月という期間を、全般的に縮小して、一年・五月・三月・一月・七日というように改めているけれども、礼制としての機能においては、何ら変わる所がない。同じく「三月」と言っても、大宝令においては、最高を一年とし最低を七日とする中間に位するのであって、唐制の三月とは意味がちがう。それは、三月という期間に絶對的な意味があるのではなく、その意味は、相對的に決せられるからである。

喪服の基準が相對的なものだということは、喪服記に見える「兄弟皆在他邦、加一等。」という条文によつて、一層明瞭に立証することができる。ここに「兄弟」というのは、小功以下の比較的遠視族を指すものである。例えば、從父昆弟(伯父叔)は大功、從祖昆弟(父の從父)は、小功というのが原則である。ところが從祖昆弟でも、双方ともに他邦にある時は、一等を加えて大功(本来ならば、從父昆弟の服)とするのである。その理由について、胡培翬は、「儀禮正義 卷二五」と説明している。然らば客死はなぜ「愍」とせられるのであろうか。本来ならば、斬衰の親(妻)に見とられるべきはずの者が、他邦なるが故にそれがかなわなからである。郷里にあつて、より親密な人々にかまれている時には、比較的遠親と考えられた者でも、ともに他邦にあつて他に頼るべき人がないという境遇においては、相互依存の心理が強まって、その親密感も増大するのが人情の常である。このような親密感の増大を喪服の上に反映せしめて、一等を加えるのである。即ち「兄弟皆在他邦」というような特殊な環境においては、喪服の基準が相對的に上昇して、他邦における從祖昆弟の服が、国内における從父昆弟の服に相當するというわけである。要するに、喪服の輕重と言

つても、所詮相對的なものであるから、相對的な均衡ということが常に考慮されねばならないわけである。

ところで、比較の對象たる昆弟子婦や高祖の為の服は、実は経伝に明記されていない。ただ経文の解釈によつて、昆弟子婦は大功、高祖は齊衰三月、と推定されていたに過ぎない。故にこの考察によつて、子婦服や曾祖服の増改を介して、昆弟子婦や高祖の為の服について、そのような解釈が、貞觀の制礼者によつて承認されていたことを、想定することができるのである。

嫂叔並に舅の服については、魏晉以来、自由思想の擡頭により、その改訂が久しく要望されていた所へ、均衡の意識が積極的に働いて、ここに礼制として實現されたわけである。舅の服を小功に引き上げた結果は、第四期(開元晚朝)、舅を契機とする諸種の從服を制定する素地となつたわけであるが、問題意識としては、第二期、武韋政權によつて推進された外親服の増改とは、全く別個のものである。貞觀時代における舅の服は、むしろ嫂叔服と関連して意識されていた。開元五年、父在為母服を旧礼通りに改復すべしと建議された際、子婦服や曾祖服は全然問題にならなかつたのに、嫂叔並に舅の服については、論及された。この場合、父在為母服が中心問題であつたから、母との關係で舅にまで論及されることはあり得るとしても、嫂叔にまで論及されたのは、嫂叔と舅とが、貞觀時代、増改の当初より、常に一括して意識されたためにちがいない。

右の如く子婦並に曾祖の服と嫂叔並に舅の服とは、いくらか事情のちがつた所があるけれども、貞觀期の制礼全般としては、均衡の理念を以て一貫された所に特色がある。秩序の体系を整える場合に、均衡の大切なことは当然なことであるが、この時代には、それが格別強く意識せられ、また積極的に働いている。この時代の改訂が、加重の一途をたどつたのも、それがためである。

さて以上のような制礼が、なぜ貞観十四年を待たねばならなかったか。その理由としては、大一統の政権が、ここに至って初めて安定されたという政治的な条件と、「路不拾遺」と称せられるが如く、人民の衣食が充足して生活が安定したという経済的な条件とが考えられる。嫂叔並に舅の服を改訂するが如きは、魏晉以来の懸案であり、子婦の服や曾祖の服にしても、矛盾(昆弟子婦、または高祖と)が、強く意識せられて、精神的にも、習俗的にも、当然に改訂すべき時機は、十分に熟していた。ただこれを礼制として成文化するためには、大きな政治力と、それを受容するに足るだけの経済的な安定とを必要とするので、これまで久しく実行されずに過ぎされたのである。そのような条件が、貞観時代において、はじめて満足せられ、ここに服制の改訂が実現されたというわけである。

① 開元二十三年、外祖の服を大功に増改するよう韋韜が奏請したが、崔沔、韋述、楊仲昌らの反対によって実現しなかった。(旧唐書、卷二七、礼儀志)

② [魏書、卷一〇八ノ四、礼志] 熙平二年十一月乙丑、太尉清河王暉表曰、臣聞百王所尚莫尚於礼、於礼之重喪紀斯極、世代沿革損益不同……未聞有皇王垂範固無一定之章、云々。

③ [世說新語卷一六、巧藝] 阮籍嫂嘗還家。籍見与別。或讓之。籍曰、礼豈为我輩設也。

④ [旧唐書、卷二七、礼儀志]

⑤ [儀礼正義、卷二四] 賁準謂、舅之与姨、俱母之姉妹兄弟、焉得異服。

⑥ [旧唐書、卷二七、礼儀志] 上文手敕侍臣等曰、朕以為親姨舅既服小功、則舅母於舅、有三年之服。是受我而厚、以服制情、則舅母之服、不得全降於舅也。宜服總麻。

⑦ [儀礼、喪服、大功、夫之世父母叔父母、疏] 案下經麻章云、婦為夫之諸祖父母報。鄭注謂夫所服小功者、則此夫所服者、不報服。王肅以為

父為衆子妻、妻小功。為兄弟之子妻、其妻亦小功。以其兄弟之子猶子、引而進之。進同己子。明妻同可知。

⑧ [儀礼正義、卷二三] 李氏云、案下經為夫之姑小功、為夫之諸祖父母、皆言報、則夫之旁尊於卑者之婦皆報之。不尽出耳。王肅以為與衆子之婦同服小功、非旁尊報之例也。敖氏云、不言夫之世父母叔母報。文略也。

⑨ [同右] 張氏履云、旁服無不報。以此婦之為已大功也、而置之不報、有是理乎。今案、夫之世叔父母、當以其服報之。

⑩ [統通典、卷八〇、為衆子婦] 宋黃幹曰、魏徵以兄弟子之婦同於衆子婦。先師朱子公曰、礼經敵適、故儀礼適婦大功、庶婦小功。此固無可疑者。但兄弟子之婦、則正經無文、而旧制為之大功、乃更重於衆子之婦。雖以報服使然、然於親疎輕重之間亦可謂不倫矣。故魏公因太宗之間、而正之。

⑪ [唐會要、卷三八、服紀] 貞元十一年、河中府倉曹參軍蕭擣狀稱、党兒姪女子適李氏、婿見居喪。今時俗婦為舅姑服三年。恐為非礼。請礼院詳定垂下、云々。

⑫ 廟制については、加藤博士によって精確な論究が行われている。

四廟制とは、禰を中心として兄弟終身共住同財生活に於ける可能的共住者の生存の最大範圍まで其禰廟を存置する制度であると謂へば足りる。……是によって四廟制は族生活としては兄弟終身共住共財生活型式に其根本的基礎を有することを明かにし得たと思ふ。(支那古代家族制度研究、一三七—一三八ページ)

加藤博士は、服制から廟制を説くべきではなく、廟制の基礎を族生活型体に求めねばならぬとして、右のような説を立てられたのである。廟制の起原を説く方法としては、まさにその通りだと思ふが、唐代の服制について、廟制との関聯を考察することは差支えないと思ふ。

⑬ 加藤常賢著、支那古代家族制度研究、一三五ページ、参照。

⑭ [儀礼、喪服記] 伝曰、小功以下為兄弟。