

## 後漢時代における「過礼」をめぐって：所謂「後漢末風俗」再考の試みとして

神矢, 法子

<https://doi.org/10.15017/24526>

---

出版情報：九州大学東洋史論集. 7, pp.27-40, 1979-03-03. 九州大学文学部東洋史研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 後漢時代における「過礼」をめぐる

—所謂「後漢末風俗」再考の試みとして—

神 矢 法 子

## はじめに

儒教倫理の具体的な実践形式としての礼は、後漢時代社会的慣習としての地位を得る過程にあった。そこにおいて礼は道徳的慣習化し、その拘束力を強めつつあったと推測される。しかし後漢一代にあっては、礼はあくまで社会的慣習化の進行過程にあるものとして動態的に把握すべきであり、形の確定した慣習そのものとして理解すべきではない。一方、国家は儒教倫理そのものを勸奨したにも拘らず、その実践の形式としての礼を積極的に法律制度として定着させるには至っていない。後漢時代の風俗と称されるものは、右のような形態にある礼を實行する人士の具体像のことである。後漢風俗を論ずる際、右のような礼の社会規範としての形態への考察をなおざりにして個々の礼実行の形の現象的把握に終始するのは、時代の実相とかけはなれる嫌いがある。

本稿は後漢時代、特に後漢後半期の礼にかかわる特徴的風俗を、右のような立場から検討を加えようと試みるものである。

後漢時代における「過礼」をめぐる

## Ⅰ

中国史上後漢時代は、儒教的礼教国家としての理想が実現した時代として知られている。「公卿大夫より郡県の吏に至るまで、咸経明らかに行修まれるの人を用ひ、虎賁の衛士も皆孝経を習ひ、匈奴の子弟もまた太学に遊ぶ。是を以て教上に立ち、俗下に成る。」とある資治通鑑後漢紀の論贊は、儒教道徳と政治が即応した礼教国家の理想的治相を描出したものとしてあまりにも有名である。経学的教養は深く社会に浸透し、礼教が人間生活の万般にわたって根を下したといわれる。いわゆる「名節を尚ぶ風」が後漢風俗の主潮であり、「名節の士」がそれを担う者であった。このような後漢礼教国家の下に出現した社会文化の具体相としての後漢風俗については、古来さまざまな議論がなされてきた。それらのほとんどは、古昔の史家によるものも近時の研究者によるものも、ともに後接する魏晉時代の風俗文化の諸相との対比において議論を立てており、著しく価値評的なるものである。古の正統的な儒教的礼教思想による史家が魏晉時

後漢時代における「過礼」をめぐる

代における老荘思想への傾斜や儒教的礼教の軽視、礼法無視の傾向を、頽廢した輕薄の風俗と観た場合、後漢風俗はおおむねまたとなく醇にうるわしいものとなっている。一方近時の史家が「近代的」価値観に立って、魏晉風俗に儒教思想からの解放、儒教的礼教の形式主義からの脱皮等を認めた際、後漢風俗への評価は冷淡で辛辣なものとなっている。後者はおおむね、森三樹三郎氏の名著「魏晉時代における人間」の発見<sup>(1)</sup>に見える視座、魏晉文化における「人間主義」を根底におっている。いずれの立場、視点をとるにせよ、兩時代の風俗文化を対比する際基本的に問題とされるのは、兩時代の人士の儒教倫理とその具体的な実践の形式である礼とのかかわり方である。しかるにいずれの場合も、後漢時代と魏晉時代とは、礼の社会規範としての存在形式が決定的に異っている事実をなおざりにしている。旧来特に問題とされたのは、孝の実践の形式として最も重要視される親に対する服喪一三年喪をめぐる兩時代の風俗であるが、<sup>(2)</sup>魏晉時代、それが習俗として定着し國制<sup>(3)</sup>としての地位を得ていたのに対し、後漢時代は<sup>(4)</sup>まだ道德的習俗化の途上にあり、習俗として定着化はしていなかった。こうした兩時代の礼の社会規範としての存在形態のちがいを捨象した後漢風俗論は、後漢風俗とその精神への理解を不当に平板なものとして<sup>(5)</sup>いる嫌いがある。よって以下まず後漢時代の礼的風俗に特徴的なものとされる「過礼」を手がかりとして後漢時代における礼の社会規範としての実相にふれることとする。

## (一)

後漢時代の礼的風俗として特徴的な現象を「過礼」的礼実践と総称することは妥当であろう。「過礼」とはもともと宮崎市定氏がその著「漢末風俗」<sup>(6)</sup>において示した概念である。氏は「儒学の戒律たる礼制をそのまま文字通り実行しようとする人々」を「守礼」派、「礼經の命するままの規矩を過こして実行しようとする人々」を「過礼」派と分類し、後漢末に増加する「過礼」派の生態を論じている。すなわち、氏は、「過礼」派の「過礼」的礼実践は有利な辟召察举を被らんがための自己宣伝として行われていることが多く、その外形の誇張に終始した空疎さ、内面性の欠除に対する批判の精神が、礼を無視するという意味での虚無思想や老荘思想を探りあてていく、とする。まず宮崎氏の分類において「過礼」とされているものについてであるが、そこには正史の孝義伝やそれぞれの時期にさまざまに編者によって編纂された「孝子伝」に見えるような誇張的な孝悌譚を始めとするいくつかの現象がとりあげられている。<sup>(7)</sup>本稿で具体的な問題とするのは、右のうち、後漢時代の「過礼」を特色づける親に対する服喪のあり方である。

後漢書卷九十六陳蕃伝に、

(蕃) 遷為樂安太守……民有趙宣、葬親而不閉隧、因居其中、行服二十余年、鄉邑称孝、州郡数礼請之、郡内以薦蕃

とあり、桓帝時代頃、樂安で親の喪に服すること二十余年に及

び、郷邑でその孝を称されていた人物趙宣のことが見えている。また後漢書卷六十九序文に、

安帝時、汝南薛苞孟嘗、好學篤行、喪母以至孝聞、及父娶後妻而憎包、分出之、包日夜號泣、不能去(中略)、積歲余、父母輒而還之、後行六年服、喪過乎哀、

とあるが、これは親のために六年の服を行ったものように読みとれる<sup>(8)</sup>。また幼少にして親を失い喪礼を尽くすことが不十分であったことを理由に成人後改めて服喪すること(二度服喪すること)が行われている(以下これを重喪という)。後漢書卷七十二光武十王伝に、

永建二年、封(孝王)臻二弟敏・儉為郷侯、臻及弟蒸郷侯、儉、並有德行、母卒、皆吐血毀骨、至服練紅、兄弟追念初喪父、幼少、哀礼有闕、因復重行喪制(中略)、順帝美之、とあり、後漢書卷百四袁紹伝に、

少為郎、除濮陽長、遭母憂去官、三年礼竟、追感幼孤、又行父服、

とあるのがそれである。また官吏が郡将挙主に対して親に対してすると同じ三年の喪に服することが頻繁に行われている。また官吏が、親のためのみならず、期功の親のために服喪去官することもしばしば行われている。以上に挙げたもののうち、前二者、すなわち親のために、礼経に定められた三年を超過した服喪と重服を行うことは、(魏)晋以降にはその例を見なく

後漢時代における「過礼」をめぐる

なる、まさしく後漢時代の礼実践において特色的な現象である。こうした礼実践のあり方は礼論上「衍礼」一あやまった礼に当るのである。後二者は、後漢時代の風俗醇美を論証する素材とされ続けてきたものであり後漢時代において特色的な礼的風俗とよぶことはできるが、必ずしも後漢時代に限られた現象ではない<sup>(1)</sup>。本稿では特に前二者について検討する。

宮崎氏は、右にとりあげた親に対する三年を超過する服喪や重喪を「守礼」に対する「過礼」として分類するに当り、それが礼論上「衍礼」に該当すべきことを補言しているにも拘らず、現実に漢時代にあつては、右のような事例が「衍礼」と見なされるのがほとんどないままであつたという事実への考察を省いている。しかしそれらが選挙における有効な自己宣伝の手段であり得たことは、まさにそれらが「衍礼」視されていなかったことを意味する。ここでいう「衍礼」という概念は、後漢の応劭がその著『風俗通』において設けた項目の名によつて、「風俗通』『衍礼』は、当時の人士のあやまった礼実践の数々を指摘するものであるが、そこにあつて親に対する三年を超過する服喪や重喪はとりあげられていない。このことは、後漢時代、それらが社会において「衍礼」視されていなかった可能性を示唆するところが大きいといえよう。そうした意味で、三年を超過する服喪や重喪を「過礼」と分類する場合、「過礼」を「衍礼」を含まない概念として規定することがより妥当とさ

後漢時代における「過礼」をめぐる

れよう。

なお、今まで「過礼」といつてきたものに該当する漢代史料を求めると、「哀思過礼」「焦毀過礼」といったものがこれにあたる。

例えば、後漢書卷八十五濟北惠王伝、

(濟北釐王安國の子) 次九歳喪父、至孝、建和元年、梁太

后下詔曰、濟北王次以幼年守藩、躬履孝道、父没哀慟、

焦毀過礼、草廬土席、衰杖在身、頭不叱沐、体生瘡腫、諒

聞以來、二十八月、自諸国有憂、未之聞也、朝廷甚嘉焉、

書不云乎、用德章歌善、詩云、孝子不噴、永錫爾類、今增

次封五千戸、広其土宇、以慰孝子惻隱之勞、

とある。また後漢書卷六十二樊豐伝に

傳事後母至孝、及母卒、哀思過礼、毀病不自支、世祖常遣

中黃門朝暮送餼粥、服闋、就侍中丁恭受公羊敬氏春秋、

とある。これらは後漢時代のものであるが、そこに見える「焦

毀過礼」や「哀思過礼」は後漢時代に特有のものではない、後

世にあつても普遍的な「過礼」の形を示している。すなわち、

右のような形における「過礼」一礼の過剰実践、或は超過実践

は、礼がもつづくところの人情の発露のあり方として非難すべ

きものとはされず、「衍礼」には該当しないのである。つまり

「過礼」とは、その社会において礼のもつづく人情の発露のあ

り方として是認され得る礼程の示す標準の超過実践、過剰実践

を指すのであるが、後漢時代における親に対する三年を越える  
服喪や重喪は、後漢時代においてこれが「衍礼」とされること  
がなかったという意味で、「焦毀過礼」や「哀思過礼」の場合  
と同じ「過礼」の範疇において解釈され容認されていたといっ  
てよいであらう。

### (三)

右に見てきたように、後漢時代、服喪期間の極端な超過や重  
喪という喪服礼における最も顕要な形式性が破られていても、  
それが「衍礼」でなかったということは、後漢時代喪服礼の外  
形そのものが確定していなかったのに基いている。つとにこの  
点を指摘したのは趙翼である。

趙翼『二十二史劄記』卷三「兩漢喪服無定制」は漢時代、親  
に対する三年喪を始めとする諸々の喪服について「定制」がな  
かったことを道破した卓論である。ことに子の父(母)に対す  
る服喪について「統計するに、兩漢の臣僚、父母の為に三年  
に服する者有ること罕なり。蓋し習俗相ひ沿ひて已に故事を成  
せるに因る。然れども故事を成すと雖も、朝廷本と未だ喪を行  
ふを許さざるの令有らず。故に行ふと行はざるとは、仍ほ人の  
自ら便とするに聽す……蓋し本と必ずしも当に喪を行ふべき  
の制なし……亦た喪を行ふを許さざるの制なし……惟ふに

其の定制なきこと人の自ら軽重を為すに聽す。是に於て名義を  
徇ふる者寧ろ過ぐるも及ばざるなし云々」と美事にその「定制」  
のない実態を表現し尽くしている。

つまり漢時代には親に対して服喪すべきことは一般的習俗でな  
かったと同時に制度化してもおらず、親の死に臨んで礼經に規  
定の存する三年の服喪をするか否かは個人の選択に委ねられて  
いた。官吏の服喪には去官が条件となるが、官吏が服喪を希望  
する場合には申請が必要であった。前漢の末頃、公卿刺史二千  
石のごとき高官の服喪去官を禁する所謂「大臣奪服制」<sup>(12)</sup>が設け  
られ後漢時代にも引き続き行われたが、このことは必ずしも  
「大臣」を除く一般官人についての服喪（去官）が制度化して  
いたことを意味しないのである。もともと「大臣」が奪服を余  
儀なくされることは別として、後漢時代に入って、一般士人層  
間であつて服喪がまねなことではなく普及し一般化していくに  
つれて、服喪すべきことが道德的習俗としての拘束力を増す傾  
向にあつたであらうことが推測される。しかし全体として、漢  
時代には、親に対する三年喪（を始めとする五服制度）は、礼  
經に根拠をもつ儒教規範ではあつても、社会が伝統的に維持し  
來つた習俗でもなければ、国家によってその全体規範性を支え  
られている法制でもなかつたのである。そのことは、この時期  
にあつて自らの意志として服喪する場合にも、服喪期間を始め  
とする服喪のあり方に個人の自由裁量の余地、可能性を残すこ  
後漢時代における「過礼」をめぐる

とにつながつたとされよう。つまり、礼は究極行動の準則、様  
式として定められているものであるが、礼の実践が社会に定着  
していく過渡期にあつては、大幅に自由裁量のな礼実践が存し  
得たと考えられるのである。後漢時代における三年を極端に超  
過した親に対する服喪や重喪は、こうした観点から理解すべき  
であらう<sup>(15)</sup>。それらが「衍礼」として指弾されるのには、三年喪  
の社会における道德的習俗としての確定が未熟であり、法制的  
裏付も欠けていた。むしろ礼經の精神にのつとつてそれを「衍  
礼」と意識する識者もあつたであらうが、三年喪の実践そのも  
のが完全に定着していない時期にあつて、礼実践の不足ならば  
いざ知らず、その超過に道德的に非難すべき普遍的理由はあり  
得なかつたであらう<sup>(17)</sup>。

翻つて考えるに、儒教礼典は、先秦時代の儒家において道德  
原理的に用いられ必ずしも具体的内容を具備していなかつた<sup>(18)</sup>  
「礼」を、内容的に確定する役割を果たしたものであつた。そ  
うした礼典は、士民の日常生活における礼—士礼—を専らとり  
あげている部分にあつても、古代からのさまざまな時期のさま  
ざまな地域における礼的事項が羅列収録されていて、日常的な  
礼実践の典範であるためにはあまりにも複雑煩瑣であつた。そ  
れ故に、そうした礼典を根拠として、そこに記されたことが社  
会規範として一般的に実践されるためには、その記載内容を取  
捨選択する必要がある。漢王朝—特に後漢王朝はそれを志向し

後漢時代における「過礼」をめぐる

つつ遂げ得ないままであった。晋王朝は王朝開建に先立ってそれを志向した。この時編纂された礼典「晋礼」がどの程度公布され得たものか必ずしも明らかでないが、晋時代礼が王法の範疇にあるものとして理念化され、かつ現実には王法として機能していたことは、礼が後漢時代とは較べものにならぬほど明確に社会規範化していたことを意味しよう。かくて親に対する三年喪を始めとする五服規定は、国家の法制たる王法の範疇に入ってくる。このような時代になると、喪服礼「特に親に対する三年喪のごときは礼としての外形性が確定していて、後漢時代的な自由裁量の余地は存しなかった。(もとより晋時代には親に対する三年喪の実践のごときは、士人層の間に完全に定着しきってジッテ化していた。そこに国制とジッテとの合致があるわけである。)そこでは後漢的な「過礼」―実は衍礼―は現われ得なくなる。今右のことを示す一例を挙げてみよう。先に父に重服した例として挙げた後漢末の群雄の一人袁紹について、魏志卷六袁紹伝の注に、

英雄記曰、紹生而父死、二公愛之、幼使爲郎、弱冠除漢陽長、有清名、遭母服、服竟又追行父服、及在家廬六年、礼畢、隱居洛陽

とあるが、この部分についての裴注に、

臣松之案、魏書云、紹逢之庶子、出後伯父成、如此記所言、則似美成所生、夫人追服所生、礼無其文、况于所後而可行之、

二書未詳孰是

とある。劉宋の人である裴松之には、追服(重服)は「衍礼」などというよりも、あり得べからざることと考えられたのであり、そのため史書の記述そのものに誤りがあることを疑っている。裴松之の思考は、礼にかかわる習俗や国制が、漢から劉宋に至るまで変わっていないという認識の下になされているが、22服喪が礼的習俗となり定量化している晋以降の人として蓋し当然であろう。

#### 四

ここで後漢時代、親に対する三年を越える服喪や重喪が、社会においてまさに「過礼」的範疇において容認されていた実態を見てみよう。

親に対する三年の服喪(を始めとする諸服制)は、戦国時代の諸子百家の一系列である儒家の説く礼の重要な項目であったが、戦国時代の中国社会が習俗として維持し来たものではなかった。それは漢時代に官人層に儒教的教養が浸透するにつれて、礼の重要項目としてその実践が生活にとり入れられるようになったものである。その実践は後漢時代に入って漸増し末期に至っては一般化したと思われるが、前漢時代には実践者がまれであったとさえいわれている。23国家はその実践者を民の儀

表たるに足る徳行者、本来私家門内の道徳であるが漢国家が理念的に忠と結びつけた孝道徳の実践者として顕彰を加えている。三年喪の実践そのものが顕彰するに足る徳行とされることは、しだいにその実践が一般化する後漢時代にあつても、かなり遅い時期まで統一しているようである。後漢書卷七十二任城王尚広に、

延熹四年桓帝立……(河間孝王の子)博爲任城王、以奉其祀、博有孝行、喪母、服制如礼、増封三千戸、

とある。右文中の「服制如礼」とは服喪三年を行つたことを指すであろう。要するに漢時代、三年の喪は実行の困難な「久喪」であり、それに服することが無条件に親の死に対する手厚い孝心の現われとして理解されたのである。本来手厚い「久喪」である三年の喪服をさらに延長実践することは、服喪期間中の哀悼儀礼や謹慎生活を極端に厳しく実践することと同様、正しい路線に沿つた手厚さの累増として存在した。

今、後漢書卷五十九鮑昱伝を見ると、

昱子徳、徳子昂、有孝義節行、初徳被病數年、昂俯伏左右、衣不綴帶、及處喪、毀瘠二年、抱負乃行、服闕、遂潛於墓次、不時務、举孝廉、辟公府、連徵不至、卒於家、

とある。右の鮑昱の服喪については、特に服喪期間を超過して服喪したという表現をされていないけれども、生存中の親に侍することの手厚さが甚だ熱誠をこめた服喪となり、さらに服喪

後漢時代における「過礼」をめぐる

期間そのものの延長につながっていく経過をよく物語っている。

右の記事にあつては、鮑昱が公府の連徵を受けず家に卒したのために、彼の行為の功利性は表出ししない。しかしそれはともかくとして、選挙において、彼の一連の孝といわれる行動のうち、正規の服喪期間をすぎて後も墓次に潜居した点が評価を受けていることは疑いないところであろう。社会も国家も正規の服喪期間を超過した服喪を、より厚い孝心のあらわれとして評価したのである。また前に掲げた青州の民趙宣の二十余年の服喪はいかにも極端であり稀有の例であつて、いささか実践者の異常性を匂わせさえするが、彼が郷邑においてその孝を称されていたこと、州郡がしばしば之を礼請していること、郡内の推薦を受けて太守陳蕃が之に会見していること等は、彼の喪期を越えた服喪について官民ともに「衍礼」とする意識がなかつたことをよく物語っている。もっとも趙宣は、陳蕃との会見において、服喪中に五子を生みそれを自分が服喪の場所としている墓道の中で育てている事実があらわれて罪されている。この時趙宣を難詰した陳蕃の言として後漢書陳蕃伝に、

聖人制礼、賢者俯就、不肖企及、且祭不欲数、以其易黷故也、况乃寝宿家感而孕育其中、誑時惑衆、誣汗鬼神乎、

とある。右文中の「聖人制礼……以其易黷故也云々」は、親に対して三年という服喪期間が聖人の定めた動かすべからざる年数であることを述べた『礼記』「喪服四制」をふまえたもので



後漢時代における「過礼」をめぐる

ある。陳蕃は『礼記』の記載をもちだして趙宣が礼経の喪期をはるかに越えた二十余年という服喪を行ったこと、(及び家中に寢宿して子をもうけたこと)を儒教礼制上の観点から非難しているわけである。それは一見喪服期間を越えた服喪が礼制上否定されていたことを示すものようである。しかし趙宣の郷邑における評判、州郡の礼請等は、むしろ親に対する服喪が三年たることに厳密な規則性を求めた陳蕃の言が、通俗流布の礼感覚とは懸隔のあったことをすら思わせる。陳蕃の言辭は、恐らく、郷邑で名高い孝子として服喪中の人物に、服中生子という著しい過失を見た結果なされたもの、つまり名実の不一致を問うたものであって、喪期を越えた服喪の否定そのものに力点があるわけではないであろう。少くも郷邑社会や州郡に、いかに極端に長期間に及ぶものであるにせよ、喪期を超過した服喪そのものを礼制上の誤りとして否定する意識がなかったことは確かである。

ところで、孝子趙宣が服中に子を生んでいた点についてであるが、漢時代にはすでに服中生子が礼を犯し孝を傷つけるものであるとする観念が定着していたものようである。

しかし三年喪自体が普及定着の途上にあつたことを考えれば、服中生子が礼を破るものであるとする認識の一般化も漸時進行した性質のものと考えられる。ことに民間にあつてはその罪惡視が一般化していない、ないしは罪惡視がさほど嚴重ではない

という表情にあつたことも推測し得る。おそらく趙宣は、儒教礼典の知識とは無縁の無知な民の一人であつたと考えられる。こうした諸条件を想定しなければ、被孝を期待しての功利的なものであつたと見られる趙宣の服喪にあつての、現に服喪の場所としている家中において子を孕育したという偽瞞の單純さと低級さとが納得できないように思われる。趙宣と、その行為を注視している郷邑とにあつては、それを偽瞞であるとする意識が乏しかったにちがいないのである。

次に、親が死んだ当時幼少で(服喪はしたものの)服喪の実を尽くし得なかつた故に成人後再服喪(重喪)するという事例であるが、これも礼制が確立しない時代における、服喪を親の死に臨んでの手厚い孝心の塊われとする意識がとつた礼の実践の形として容易に理解できる。前掲後漢書光武十王伝に見える孝王臻の二弟が、まず母のために「衰毀過礼」的な服喪をし、次で父のために二度目の服喪をしていることは、前者と後者が彼等の意識においていずれも「過礼」として等価値であることを意味しよう。また順帝もいずれをも篤行として称賛している。すなわち重服もまた「循礼」とはされなかつたのである。また、後漢時代、重服が孝情の表現として自然なものと思なされたこととの補足的説明となるものとして、後漢書卷七十三何敞伝に、

……遷汝南太守、敞疾又俗吏以苛刻求当时名譽、故在職以

寛和為政、立春日、當口督郵還府、分遣儒術大吏察行屬縣、  
顯孝悌有義行者、及華冤獄、以春秋義斷之、是以郡中無怨  
聲、百姓化其恩礼、其出居者、皆歸養其父母、追行喪服、  
推財相讓者二百許人、

とある。右文中の「追行喪服」について、李賢注に「其親先亡者、自恨喪礼不足、追行喪制也」とある。これには、親の死亡時（形式通り）喪服はしても、幼少その他十分に喪礼を尽くし得ない事情があった者が改めて喪服したという場合も含まれようが、しかし後漢時代の三年喪の普及定着度から推して、むしろ親の死亡の際三年喪を採用実行しなすませた者が改めて喪服した、という場合が一般的であったと見るべきであろう。

三年喪の実践の普及一般化の過程にあつての追服は、全く自然な現象であるといえよう。そうした意味における追服は、人々が「礼に化した」ことの表現として、当然社会において肯定される。こうした追服が認められる時代にあつて、かつて形式上は喪服したにも拘らず幼少故孝愛の実を尽くせなかつたが故に行う再度の喪服が、礼的観点からする咎めを被ることのなかつたことは異とするに足りない。三年喪は実践の困難な「久喪」であつた。それだけにその実践には何らかの意味での実践の自覚が必要であつた。後漢時代はその実践の普及一般化の過程にあつたが、その実践の自覚と基底を同じくする追服や再服が肯定され賞賛されたのは蓋し自然であろう。思うに、後漢時代

後漢時代における「過礼」をめぐる

の風俗に真に「醇さ」と名づくべき要素が存し得るとすれば、それは礼の実践に何らかの自覚が前提とされてきたことであろう。礼が習俗化しその外形が確定した後世において現われるような礼の外形のみを機械的に襲うという礼実践は、礼の実践不実践に選択的余地が存するが故に後漢時代にはありにくかつた。その意味で後漢時代の礼実践は、その実践に伴う自覚、意義づけが十全に生きていたともいえる。それは風俗の「醇さ」の指標となり得るものであるが、同時に現象的には後世から見ても、礼の変則、「衍礼」に当る礼実践の形を生んでいる。後世、特に「近代」的価値観を以てすれば、その礼実践の形にわざとらしさや偽贗を見出す結果になるのである。本款でとりあげた後漢時代の「過礼」的礼実践―後世にあつては「過礼」として認められないその事例は、しばしば、所謂後漢末名節の士の行動が、必ずしも道德的に純粹でないことを証するものとされてきた。特に前掲趙宣の喪服の事例は、その期間の極端な長さ、服中生子という偽贗性との不照合に基いて、後漢末風俗の虚偽性や偽善性を結論づける材料とされてきた感が強い。しかしこうした後漢時代的な「過礼」的風俗が、よし選挙における自己宣伝の要素をもっていたとしても、そこから結論すべきは、後漢風俗そのものの虚偽性や偽善性ではないであろう。後漢時代の「過礼」は、礼の外形が確立し得ていない時代、三年喪の普及定着の進行過程にあたる時代、という時代相のなかに

後漢時代における「過礼」をめぐる

において理解すべきものなのである。社会における偽瞞や偽善の形はまさにその社会の道德や規範の形態の反映なのである。

## (五)

因みに前掲の樂安の民趙宣の服喪の事例と同様、後漢末風俗の道德的虚偽性を論ずる材料としてしばしば引かれるものに「宣陵の孝子」がある。後漢書卷六十蔡邕伝によれば、恒帝の崩後その山陵である宣陵に群聚居次して「宣陵の孝子」と称していた市賈小民十数人がいた。彼等はことごとく郎中、太子舍人に除されている。蔡邕は時の政要を陳じた上封七事の中で、このことをとりあげ難じている。

……伏見前一切以宣陵孝子為太子舍人、臣聞、孝文皇帝制喪服三十六日、雖繼体之君、父子至親、公卿列臣、受恩之重、皆屈情從制、不敢踰越、今虚偽小人本非骨肉、既無幸私之恩、又無祿仕之實、惻隱思慕情、何緣生、而群聚山陵、仮名称孝、行不隱心、義無所依、至有發軌之人、通容其中、恒思皇后祖載之時、東郡有盜人妻者、亡在孝中、本泉追捕、乃伏其辜、虚偽雜穢、難得勝言、又前至得拜、後輩被遺、或經年陵次、以虧婦見瀆、或以人自代、亦蒙寵采、争訟怨恨、凶凶道路、太子官屬、宣獲選令德、豈有但取丘墓凶醜之人、其為不祥、莫与大焉、宣遣婦田里、以明詐偽、

右で「宣陵の孝子」が経年陵次し続けたというのは、むしろ彼等が恒帝に対して服喪したことを意味するものである。これに対する蔡邕の批判の要点は、崩御した先帝に服喪する場合、先帝の子である現皇帝や恩を受けることの重かった公卿列臣でも、文帝の短喪令<sup>26</sup>によって三十六日に限られている。先帝に幸私の恩、祿仕の実のある臣下でなく、まして皇帝の子ではない彼等が、短喪の令を無視して服喪を続け「孝子」を称するのは理にあわない。そうした大義名分のない行動をする人々の群にとりあげているごとき当時の実情に照らして正論といふべきである。にも拘らず皇帝は「宣陵の孝子」に与える官職を太子舍人から承尉に変えただけで、これを褒賞する方針をやめなかった。右の話は、儒教的礼教主義の後漢的形態を最もよくあらわしているものといえよう。後漢王朝の儒教的礼教主義は、専ら儒教道德の勸奨とその実践者の褒賞、官吏へのとりたてという形で表現された。しかしその道德の具体的な実践がいかなる形で行われるべきかについて国家は必ずしも成案をもっておらず、社会における個々の礼の慣習化に対処するだけであった。またその対処はおおむね礼実践の慣習が国政の運営を妨げるのではないような配慮のもとに行われた。大臣奪服制<sup>27</sup>や親以外の親族のための服喪去官の禁止はそれにあたる。ところで、後世、<sup>28</sup>(魏)晋以降にあっては、礼の定制度化と、礼と国政運営の便宜

の矛盾相克の調節、社会的慣習として存在する礼の国制へのとり入れ等がバランスをもって国家権力に総括されるようになる。そこにあつては国家は（儒教礼典を基盤とすることを条件とするが）国制としての礼の制定権とそれへの違反の処罰の権力とを掌握していることになる。それは儒教道徳―なかんづく家族道徳の実践を個々人の判断に委ねないことを意味する。これに比較すれば後漢時代の礼教主義は、儒教道徳の勸奨とその実践者の顕彰に止まったといえよう。むしろ礼教国家の礼教国家たるゆえんは儒教道徳と政治とが直結するところにある、その意味で後漢王朝が儒教的礼教国家の理想像を出現しようとした一面があることは疑い得ない。前掲資治通鑑後漢記の論贊はよくその一面を把握している。しかしそこでは儒教道徳の人間生活における具体的な実践の形、礼の外形性が確定されておらず、国家が礼を士（民）支配の要諦として縦横に機能せしめるべき体制をとるに至っていない。 「宣陵の孝子」事件は、そうした後漢的礼教国家の実相を最も具体的にあらわしているものと見る事ができよう。

註

- (1) 『東洋文化の諸問題』一九四九年所収。
- (2) 三年喪は再暮二十五日である（魏時代二十七日説がある）。本稿では単に「三年喪」と称する。なお儀礼喪後漢時代における「過礼」をめぐる

服篇によれば、三年の喪服は、父及び父死亡後の母に対して行ふ喪服であり、父生存中の母に対する喪服は一年であるが、本稿では便宜上三年の喪を「親に対する喪服」という。

(3) 魏時代の礼の国制化についてはまだ十分把握できていないが、曹操が兵戸制の存続のために異姓養子の禁を除いていること（越智重明氏『魏晉南朝の政治と社会』第一篇第五章「異姓養子」参照。）等からして、礼を国家権力によって操作すべき認識は十分あったと考えられる。また霸權掌握後の司馬氏によって礼への干与がなされている。例えば東閩の制の公布などがそれである。これについては拙稿「晋時代における王法と家礼」（『東洋学報』第六十卷第一・二号）第三節で若干ふれている。

(4) 親に対する三年喪を始めとする服制の国制化がいかなる形で行われるかについて、滋賀秀三氏は律令法体系が完成した唐代について「まず唐王朝は、儀礼喪服に準拠しつつ多少の手を加えて当代に用いるべき服制を制定している。その服制は律のうち二重の意味で取上げられる。第一は喪服を礼の定める行為規範として取上げ、それに対する重大な違背を律が取締っている場合である。第二は服を親等制として機能させている場合である」と述べている。（『訳註唐律疏議（一）』『国家学会雑誌』第七二巻十号）。魏晉時代について、藤川正数氏は「魏晉時代の律文は今日見ることができないけれど

後漢時代における「過礼」をめぐる

も、喪服礼の違背をとりしきるために唐律と似たような罰則規定が必ず存在したにちがいない」としている。(『魏晉時代における喪服礼の研究』敬文社・一九六〇年夏17)。晋時代には、晋礼が編纂されたこと、服制に対する重要な違反の一つ「冒喪始娶」を「典憲を虧違」し「礼典に犯違」する行為として処罰していることが確かめ得る。それは服制が王法の範疇に入っていることを示すものであるが、唐代におけるように明確に服制に違反する行為を処罰する律が定められていたものかどうか必ずしも明らかでない。(前掲拙稿「晋時代における王法と家礼」)。

(5) 『後漢書』卷三十九虞延伝に、

永平初、有新野功曹鄧衍、以外戚小侯每預朝会、而容姿趨步、有出於衆、顯宗目之、顧左右曰、朕之儀貌、豈若此人、特賜輿馬衣服、延以衍雖有容儀而無实行、未嘗加礼、帝既異之、乃詔衍令自称南陽功曹詣闕、既到、拜郎中、遷玄武司馬、衍在職不服父喪、帝聞之、乃歎曰、知人則哲、惟帝難之、信哉斯言、衍頓而退、由是以延為明、

とある。趙翼は『十二史劄記』卷三二「兩漢喪服無定制」でこの記事にふれ「鄧衍不服父喪、明帝聞之、雖薄其為人、然本無服喪定例、故亦不能以此罪之」と述べている。右虞延伝は後漢時代における三年喪の社会規範としての様態、すなわち法制化していないけれども道德的習俗としての拘束力をもち

つつある段階をよく示しているといえる。

(6) 『日本諸學振興委員會研究報告、特輯第四篇歴史學』昭和十七年所収。宮崎市定氏

『アジア史研究』第二所収。

(7) 『後漢書』百十一独行伝序、及び李充伝、後漢書卷六十九蔡順伝。

(8) この記事は楊樹達氏『漢代婚喪礼俗考』(商務員書館)

においては父母のためにそれぞれ三年して合計六年であると解釈されている。

(9) (10) 実例については前掲楊樹達氏『漢代婚喪礼俗考』参照。

(11) 期功の喪のための去官は、しばしば後漢風俗の醇美を論ずる根拠とされるが、後漢時代に限られた現象ではない。

『日知録』卷一五「期功喪去官」の項参照。都將萃主のため  
の服喪は一部旧君に対する故吏の服喪という形で晋時代に定  
制化されている。趙翼『廿二史記』卷二「長官喪服」参照。  
また註(15)参照。

(12) 藤川正数氏『漢代における礼学の研究』(昭和四三年・  
風間書房)第六章参照。

(13) 註(5)参照。

(14) 士人社会がその内部の礼違犯者を自律的に排除するしく  
みとして清議が成立する。晋時代になると、礼そのものを王

法として措定することによって、清議は士人層の私議から國政運営の一環に高められている。

(15) 趙翼は後漢時代に特徴的な郡將舉主のための三年喪や期功の親のための服喪去官をも、服制に定制がなかったことを以て説明している。従うべきである。

(16) 註(5) 参照。

(17) 因みに『後漢書』卷四十一宋均伝に、

遷上蔡父、時府下記、禁人喪葬不得侈長、均曰、夫送終踰制、失之輕者、今有不義之民、尚未循化、而遽罰過礼、非政之先、竟不肯施行、

とある。右でいう「過礼」とは喪葬が奢侈にすぎることである。三年の喪が親の死に臨む手厚い孝情の精神主義的あらわれであるとするれば喪葬の奢侈は物質主義的あらわれである。そこにあっても「過礼」が容認されるべきことが強調されている。「今有不義之民、尚未循化」の具体的内容は明らかでないが、三年の喪が一般化していないことを指すようにも受けとれる。

(18) 『武内義雄全集』第三卷儒教篇二「礼の倫理想」頁四五八。

(19) 『後漢書』卷二十五曹褒伝に、

(褒) 徵拜博士、会爾宗欲制定礼案……(中略)、章和元年正月、乃召褒詣嘉德門、令小黄門持班固所上叔孫通漢儀十二

後漢時代における「過礼」をめぐる

篇、勅褒曰、此制散略、多不合經、今宜依礼条正、使可施行於南宮、東闕、尽心集作、褒既受命、乃次序礼事、依準旧典、雜以五經讖記之文、撰次天子至於庶人冠婚吉凶終始制度、以爲百五十篇、写以二尺四寸簡、其年十二月奏上、帝遂以新礼二篇冠、擢褒監羽林左騎、永元四年、遷射声校尉、後太尉張輔、尚書張敞等奏、褒擅制漢礼、破礼聖術、宜加刑誅、帝雖覆其奏、而漢礼遂不行

(20) 礼典編纂が始められたのは晋室受禪直前の咸熙年間であるが、得失を討論して奏上されたのは西晋末に近い元康年間である。完成された礼典として用いられたのかどうかよくわからない。しかし国家が儒教礼典を根柢に王法としての礼内容を確定していたことは疑い得ない。

(21) 魏晋王朝はその国家存立の理念的基盤を儒教的礼教主義に求めており、この時代にあっても「過礼」的礼実践は少くなかったが、その内容は「衰毀過礼」「衰思過礼」的な形に限定されてくる。

(22) 同様の認識は裴注の他の箇所にもあらわれている。前掲拙稿「晋時代における王法と家礼」第二章註(10) 参照。

(23) 漢書卷九十二原涉伝、同八十三薛宣伝等に、前漢末期三年の服を行う者がまれであった由記載がある。なお漢代における三年喪実践の実態については、趙翼『二十二史劄記』卷三「漢代喪服無定制」の項、楊樹達氏『漢代婚葬礼俗考』、

後漢時代における「過礼」をめぐって

藤川正数氏『漢代における礼学の研究』、狩野直喜氏「礼経と漢制」（『東方学報京都第十冊第二分・昭和十四年』）等に何らかの言及がある。うち狩野氏の場合は礼の習俗化と法制との関係にふれており本稿の趣旨に最も近い。

(24) 服中生子の禁が法律にあらわれるのは唐律が最初である。徐乾学『読礼通考』巻百十五参照。

(25) 応劭『風俗通』「衍礼」に、服中に出生した子は収育すべきでないが、ある士人が後嗣がないため「過失」を意味する命名をした後収育したことが見えている。

(26) 漢書文帝紀、七年六月己亥の条。

(27) 前掲藤川正数氏『漢代における礼学の研究』第六章。

(28) 『後漢書』安帝紀、永初元年秋九月丁丑の条に、

詔曰、自今長吏被考竟未報、自非父母喪無故輒去職者、劇  
具十歳、平県五歳以上、乃得次用、  
とある。

追記  
(29) 前掲拙稿『晋時代における王法と家礼』

この小論は昭和53年度文部省科学研究費・奨励研究(A)「魏  
晋南朝における王法と家礼」の成果の一部である。