

<翻訳>

イ・ウォンテック

李元澤「十七世紀朝鮮の服制礼訟とその含意」

RHEE Won-taek, “The Controversy about the Confucian
Funerary Rituals in the 17th C. Chosŏn Dynasty”

ビョン・ヨンホ キム・ドンジン
邊 英浩 金 東鎮 [訳]

BYEON Yeong-ho, KIM Dong-jin

【解題】

朝鮮儒学史における三大論争は、16世紀の「四端七情論争」、17世紀の「礼訟論争」と18世紀の「人性物性同異論争」であるが、近年これらの論争の本格的分析がなされてきている。四端七情論争については邊英浩『朝鮮儒教の特質と現代韓国』（クレイン、2010年）の第二章「理気論と四端七情論争」を参照されたい。本稿では礼訟論争を取りあげるが、従来の研究は宋時烈^{ソン・シヨル}の西人系と許穆^{ホ・モク}・尹鑑^{ユン・ヒョ}の南人系の論争として捉え、主に党派（あるいは学派）の対立構図に注目し、そこから思想的あるいは理念的相違点を導出しようとするものであった。「守朱子派と脱朱子派」、「朱子家礼派と古礼派」のような対立構図はその延長線上にあるものである。

そのような党派的、あるいは学派的対立に基づく見方の問題を提起し、礼学の主要原理である「親親」と「尊尊」に注目したのが李奉珪^{イ・ボンギョ}の一連の研究である（本論文の註14・15参照）。「親親」と「尊尊」に立脚して服制礼訟を分析する試みは、すでに丁若鏞^{ジョン・ヤギョン}（1762～1836年）のそれに関する論評に見られる。本稿の筆者は、そうした丁若鏞と李奉珪の分析視角に基づき、その親親と尊尊の概念を中心として服制礼訟の主要争点を検討する。そうして西人系の宋時烈^{ソン・シヨル}と南人系の許穆^{ホ・モク}の礼論には若干の相違点が見られるが、両者ともに親親をより重視した親服論であり、南人系に分類される尹鑑^{ユン・ヒョ}の礼論は尊尊をより重視した尊服論であると結論づける。このように党派的対立に拘らず各々の礼論そのものに焦点を合わせることで、二分法的な構図を超えた礼学的観点の相違をより明確にした本稿の試みは、朝鮮礼学史のみならず朝鮮儒学史の研究にも新しい見方を提示している点で、大きな意味を持つものと思われる。翻訳は金東鎮（京都大学博士課程）が草案を作成し、邊英浩（都留文科大学教授）が点検し責任を負うこととした。なお本稿は筆者である李元澤氏（東北アジア歴史財団研究員）が、科学研究費補助金（基盤研究（A））研究「東アジアにおける朝鮮儒教の位相に関する研究」（研究代表者：井上厚史島根県立大学教授）の一環として弘前大学で行われた国際ワークショップ（2012年8月29～30日）において報告したものを加筆、修正したものである。

1. 服制礼訟研究略史

服制礼訟に関する研究は、その研究史自体が一つの研究対象となるほど数多くの研究がなされてきた。服制礼訟は朝鮮時代の儒学者たちにおいても重要な関心事であった。李漢^{イ・ハン}・丁若鏞^{ジョン・ヤギョン}・李建昌^{イ・ゴンチャン}等の多くの学者たちが服制礼訟に関する論評を遺している。その論評には彼らの党派的立場が介在しているが、当代の知識人たちの生活感情が染みこんでいるという点で現実性と真情性を持つと言える。とりわけ丁若鏞は「親親」と「尊尊」という儒学の理念に立脚して服制礼訟を分析し体系的な論評を遺した¹⁾。本論においては、丁若鏞の論評を紹介しつつ、服制礼訟のいくつかの重要論点を客観化しようと思う。

服制礼訟に関する近代的研究は党争研究の一環として日本帝国主義時代に始まった。解放以後には植民地史観の克服のために研究が進められ、その結果、服制礼訟の展開にかかわる客観的事実と論争の主要根拠となった経学的典拠が明らかになった。黄元九^{ファン・ウォング²⁾}・柳正東^{ユ・ジョンドン³⁾}・姜周鎮^{ガン・ジュジン⁴⁾}・成榮熏^{ソン・ナクン⁵⁾}・鄭仁在^{ジョン・インゼ⁶⁾}・裴相賢^{ペ・サンヒョン⁷⁾}などの研究がそれである。あわせて礼訟解釈の理論化が試みられた。「守朱子派」と「脱朱子派」に区分する崔完秀^{チュエ・ワンズ⁸⁾}の研究と、「朱子家礼派」と「古礼派」に区分する鄭玉子^{ジョン・オクチャ⁹⁾}の研究⁹⁾がそれである。

鄭玉子は、金長生^{キム・ジャンセン}等の西人系が朱子学研究に集中する学問的傾向をみせる反面、鄭述^{ジョン・グ}等の南人系が六經古学中心の研究傾向をみせ、礼学においても西人系の家礼重視と南人系の古礼重視に分岐する傾向があり、この傾向が礼訟において表出したとしている。この観点は金恒洙^{キム・ハンズ¹⁰⁾}・高英津^{ゴ・ヨンジン¹¹⁾}などによる具体的な分析を通じて体系化された。

池斗煥^{ジ・ドゥファン}は、鄭玉子の観点を共有しながら理気論と礼論を結びつけて服制礼訟の解釈を試みた。氏は南人系の礼説が李滉^{イ・ファン}の理気論の「理の可変性」に基づいて身分的差別性を強調する「王者礼、不同士庶」（王者の礼は士大夫や庶人とは同じではない：訳者註）に進み、西人系の礼説が李珣^{イ・イ}の理気論の「理の不変性」に基づいて身分的差別を超えようとする「天下同礼」に進んだと主張した¹²⁾。これに対し、李迎春^{イ・ヨンチュン}は理気論と礼論との関連性を否定し、礼論を西人系の「普遍主義」と南人系の「分別主義」に分類する見方を提起した¹³⁾。

李奉珪^{イ・ボンギョ}は池斗煥が理気論と礼論を直接的に結びつける研究を批判し、さらに李迎春の「普遍主義と分別主義」との分類図式に対しても、天下同礼と王者礼不同士庶は内容上相異なるものではないと批判した。氏は血縁的關係と身分的關係を礼によって調律しようとする儒学者の問題意識の中で儒学の規範的根拠を解明しようとして試みながら¹⁴⁾、このような観点のもとで服制礼訟の場合も儒学の規範原理である「親親」と「尊尊」という概念に依拠して研究することを提案した。氏は党派別、あるいは学派別という分類図式を棄てて代表的な礼説に含まれている礼制の内的論理に注目して、宋時烈^{ソン・シヨル}の期年（一年：訳者註）説と許穆^{ホ・モク}の三年説は親親に立脚した「親服」であり、尹鏞^{ユン・ヒュ}の斬衰説は尊尊に立脚した「義服」であると服制の性格を究明した¹⁵⁾。

本稿において筆者は丁若鏞と李奉珪の分析視角に基づき、親親と尊尊の概念を中心として服制礼訟の主要争点を整理しその含意を探ってみたい。

2. 服制礼訟の展開

(1) 己亥服制礼訟

己亥年(1659年)5月、孝宗が昇遐(死去:訳者註)した。その時、孝宗に対して慈懿大妃が着るべき服制について、『国朝五礼儀』には関連規定がなかった¹⁶⁾。尹鑄は孝宗の宗法上の地位を嫡長子と見なして三年説を提示し、宋時烈は孝宗の宗法上の地位が庶子であるので期年説が正しいと主張した。宋時烈は期年説の論拠として四種説(斬衰三年の服に該当しない四つの例外的ケース。3章169頁にて後述:訳者註)を提示した。四種説を論拠とする場合は、昭顯世子が嫡長子であるため、宗法上の正統が昭顯世子の息子にあるという意味に解釈される恐れがあった。しかし領議政の鄭太和は『大明律』と『経国大典』に規定された服制の適用を提案し、宋時烈もこれに賛同する形で期年服と決定された。だが、『経国大典』の期年服の規定自体にも議論の余地があった。『経国大典』にはただ「(死んだ)息子に対しては期年服を着る」¹⁷⁾と規定されているだけで、その「息子」が長子であるか次子であるか明示されておらず、孝宗の宗法上の地位を明確に示すことができなかった。

服制論争は孝宗が昇遐した翌年の1660年3月、許穆の上疏により本格化される。許穆は己亥年の服制が宋時烈の期年説に従ったものとみなし、それに対して三年説を主張した。彼は孝宗が次子であっても「正体」として「伝重」(正嫡子として宗統を伝えること。3章168~69頁にて後述:訳者註)したので孝宗の宗法上の地位は嫡長子であると主張した。同年4月、宋時烈は長文の献議を通じて許穆の上疏文を条目ごとに批判し、そのうえで尹鑄の三年説を批判した。宋時烈は許穆の齊衰三年説と尹鑄の斬衰三年説が三年ということでは同じであるが、服制の性格が本質的に違うものだと考え、二つに分けて批判したのであろう。しかし、当時は許穆と尹鑄の相違についてあまり注目されず、それは後に乙卯服制礼訟の際に明確に区別されるようになる。

次は尹善道ユン・ソンドが上疏して許穆を支持し、三年説を主張した。尹善道は、服制が期年服に決定されると、王家の宗統を明確に示すことができないという宗統の問題を提起し、宋時烈の期年説は長幼の順番だけを重んじて君臣の身分は重んぜず、その論理は嫡統と宗統を分離しようとするものであると批判した。この尹善道の上疏により政局は急速に冷却化した。三司(言論機関の司憲府・司諫院・弘文館:訳者註)が尹善道の処罰を主張し、ついに服制論争は党派間の争訟に発展したのである。問題が拡大していったため、顯宗は再び臣僚の意見を収斂し、最終的に大臣らの意見に従い、国制のとおり期年服に決めた。

こうして己亥服制礼訟は一旦西人系の勝利で終わった。しかし南人系は機会があるたびに服制の問題を提起した。顯宗7年(1666年)には嶺南(慶尚道:訳者註)の儒生千余名が上疏して三年説を主張し宋時烈の処罰を求めた。これに対し、館学(成均館と四学:訳者)の儒生たちや忠清道の儒生たちも上疏して嶺南の儒疏を批判し宋時烈を弁護した。儒生たちの上疏が続くと、顯宗は服制関連の上疏の禁止令を下した。

(2) 甲寅服制礼訟

1674年2月、孝宗妃の仁宣王后が昇遐した。今度は仁宣王后に対する慈懿大妃の喪服が

問題になった。礼曹では慈懿大妃の喪服を期年服に決定して顯宗の允許を受けたが、その後すぐそれを撤回し、大功服に変更することによって問題が惹起された。己亥服制を決定するときの宋時烈の根拠は四種説にあったが、当時礼曹ではそれを忘れて仁宣王后を嫡婦とみなし、慈懿大妃の喪服を期年服に定めたのである。しかし、朴世堂は、もし慈懿大妃の喪服を期年服に定めると、宋時烈の議論と背馳するということを指摘した。宋時烈の論理に従って孝宗を庶子とみなし、その喪服を期年服とすれば、仁宣王后も庶婦とみなし、その喪服を大功服にすべきであるためである。礼官らは朴世堂の問題提起を受け容れて大功服に改定したわけだが、それは宋時烈の論理に従うことであった。

その年の7月、都慎徴ド・シンジョンが上疏して慈懿大妃の喪服を期年服から大功服に変えたことを問題にした。都慎徴は孝宗の服制を『経国大典』に従って期年服に定めれば、孝宗妃の仁宣王后は嫡婦となり、『経国大典』には嫡婦に対する喪服が期年服に定められているのに、今庶婦に対する喪服の大功服に変えるのは矛盾していると指摘した。『経国大典』では長子と次子を問わず息子に対しては期年服に、嫡婦に対しては期年服に、庶婦に対しては大功服にすることが定められている。このため、己亥年の当時、孝宗の宗法上の地位問題は曖昧に済ませることができたが、仁宣王后の宗法上の地位問題は曖昧に済ませることができなかった。仁宣王后の宗法上の地位が決められると、自動的に孝宗の宗法上の地位が決定され、結局「承重して大統を継いだ場合であっても、長子ではなく相変わらず庶子であるのか」という己亥服制礼訟の争点が再び浮かび上がることになる。

7月13日、顯宗は大臣たちと対面する場で服制問題を提起した。顯宗の質問に領議政の金寿興キム・スフンは、己亥年に孝宗を庶子とみなして期年服にしたので、従って仁宣王后も庶婦とみなして大功服にするべきことと、己亥年には古礼と今礼を参酌して用いたことを述べた。だが、顯宗は己亥年に使用した服制は国制であって古礼ではないと言った。顯宗は重臣たちを集めて会議を開き、その結果を報告するよう命じた。賓庁の報告内容は金寿興の発言内容と同じであった。すると、顯宗は再び会議を行って報告するよう命じたが、賓庁の報告内容は相変わらずであった。7月14日、顯宗は再び議論して報告するよう命じた。賓庁では己亥年の当時に国制を適用するとき長子と次子を分弁しなかったが、今回の服制決定においては『経国大典』に従って嫡婦と庶婦を分弁すべきであり、その場合、大功服になると報告した。この内容は己亥服制礼訟における宋時烈の期年説と軌を同じくする。7月15日、前日の賓庁報告に対して不満を持っていた顯宗は、ついに孝宗が宗法上の長子に該当し仁宣王后が嫡婦になるため、慈懿大妃の仁宣王后に対する喪服は国制に従って期年服にすると処決した。その後8月18日に顯宗が亡くなるが、顯宗を継いで即位した肅宗は西人系を退けて南人系を登用し、南人政権が成立した。以後肅宗初の6年間、己亥服制礼訟のときと同じく、一方は処罰を要求し、他方は伸冤を要求する過程が繰り返された。

(3) 乙卯服制礼訟

乙卯服制礼訟は顯宗の喪礼に対する慈懿大妃の喪服について肅宗元年から2年まで行われた論争である。論争の当時は甲寅服制礼訟の余波で西人系が政界から退いた状態であって、服制論争は南人系の人士の間で行われた。1674年8月、顯宗が亡くなった。最初は、顯宗に対する慈懿大妃の喪服は嫡孫にあたる期年服に決定された。しかし、翌年閏5月、尹鐸が上疏して顯宗に対する慈懿大妃の服制を斬衰三年の服に改めるべきであると主張し

た。尹鏞は祖孫間の義理に立脚すると慈懿大妃の喪服は期年服になるが、君臣間の義理に立脚すると斬衰三年の服になると述べた。この時、許穆は献議して太后と国君の尊が同じであり、尊が同じであればその本来の服を着るという「尊同説」を根拠にして斉衰期年の服を主張した。また、「母が息子に対して斬衰三年の服を着る」という明文が經典にないことを指摘した。許穆は君臣間の義理より祖孫間の義理がより重要であることを表明したのである。この乙卯服制礼訟を通じて尹鏞と許穆の相違点が明らかになったのである。

肅宗は尹鏞の見解を支持して慈懿大妃の服制を斬衰三年の服に改めるよう命じた。許穆は笏子を奉って大王大妃の服制を再び議論することを請うた。こうして賓庁で慈懿大妃の服制を議論したが、尹鏞は斬衰三年の服を強く主張し、ホ・ジヨク許積とグオン・デウン権大運などはそれに反対した。ついに肅宗は斬衰三年の服を取り消した。尹鏞がまた上疏したが、肅宗は礼経に「母后は天王に対して斬衰を着る」という明文がないことを理由にして尹鏞の主張を受け入れなかった。

肅宗2年6月、尹鏞が再び上疏して、期年服は太上を無視して親属の法制を用いることであると述べ、服制の改定を求めた。それとともに、大礼の誤りは大臣たちにその責任があるとして領議政の許積と左議政の権大運を弾劾した。すると、権大運と許積が尹鏞を批判した。許積はとりわけ尹鏞の「臣母説」を問題にした。肅宗も母后を臣下とするという説は道理に合わないと言って許積を支持した。こうして顯宗に対する慈懿大妃の喪服は斉衰期年の服と決定された。

3. 礼説に内含された規範原理

(1) 喪服原理としての親親と尊尊

服制礼訟において問題の核心となったのは、喪服当事者間の血縁上、あるいは身分上の宗法的地位を確定することであった。宗法的関係が喪服によって示されるためである。それでは、喪服はどのような方式で決められるのか。『礼記』大伝篇では「喪服を決定する原理（服術）」として親親・尊尊・名・出入・長幼・従服という六つの原理を提示している。そのなかで核心的なのは親親と尊尊である。「親親」とは親しい関係の人を親しく思う感情や態度であり、「尊尊」とは尊貴な地位にある人を尊貴に思う感情や態度である。親しい関係とは血縁によって結ばれた関係を基本とする。しかし、儒学における親親とは血縁関係に止まるわけではなく、その感情を次第に広げて他の人々にはもちろん、事物にまで拡張するのである。このような親親が構成員間の紐帯を強くする接着剤のようなものだとなれば、尊尊は主に身分的位階秩序を確立するための観念として社会的身分秩序を構成する原理だといえよう。したがって、尊尊は構成員間の序列と差別を強調するのである。親親と尊尊は儒教の人倫秩序を構成する原理として、さらに規範原理として礼学の核心的な概念であるといえる。

喪服決定の原理としての親親と尊尊はどのような方式で適用されるのであろうか。第一に、父子関係においては一次的に親親を適用し、君臣関係においては一次的に尊尊を適用する¹⁸⁾。第二に、家族関係の内部において父と祖に対しては尊尊を主とし、子孫に対しては親親を主とする¹⁹⁾。第三に、主に家族内部の関係では親親を主とするが、家族関係の内

部であっても支配と服従の関係が中心となる場合には尊尊を強調する。例えば、宗法上の宗子においては尊尊が重視され、宗族集団の首長である宗子と宗族の構成員の間を君臣関係に擬制するわけである。

しかし、このような親親と尊尊には差等が設けられている。親親と尊尊は何を基準として降殺と等級が決められるのであろうか。親親は「恩」、あるいは「仁」を基準として降殺がなされ、尊尊は「義」を基準として等級が決定される。恩と義の軽重は喪服に反映され、喪服の「精麤」と喪服の「期間」(服期)にあらわれる。すなわち「恩が重いものに対しては三年の服を着、義が重いものに対しては齊衰の服を着る」²⁰⁾とある。父母に対しては三年の服を着、祖父母に対しては齊衰期年の服を着る。父母に対して三年の服を着るのは、恩と親の程度が祖父母より重いからであり、祖父母に対して齊衰の服を着るのは、義と尊の程度が重いからである。父母に対して三年の服を着るが、父に対しては斬衰三年の服を着る、母に対しては齊衰三年の服を着る。父は至親なるものであると同時に、家の至尊なるものでもあるため斬衰の服を着る。なお、父が生きているときには、母に対してであっても齊衰期年の服を着る。それは父の「尊」に抑えられて母に対する親愛の情をあえて表せないためである。このようにあらゆる関係において「恩」と「義」、「親」と「尊」が同時に内在しており、その「恩」と「義」、「親」と「尊」をどのような方式で調律していくかという問題は、すなわち「天理に順応して人情に合わせる」という礼学の理念であった。

17世紀に展開された服制礼訟も結局、親親と尊尊をどのような方式で調律するかという問題であった。帝王家は血縁的家族関係と君臣関係が重畳しており、一般の私家の場合とは異なる特性を持つ。すなわち、君主という地位は自分の血縁的な親属との関係において私的な「親」を主とする場合と、身分の「尊」の側面を主とする場合が重畳しているためである。君主が天下を治める際に何より先に行うべきことは、「治親」、すなわち親族を治めることである。親族を治めるのは、親族の人々を結合させることであり、それが親親である。ところが、『礼記』には「君主は親族の人々を集めて宴会をする道理があるが、族人たちは自分の親戚であっても君主を戚属となし一緒に並ぶことはできない」²¹⁾とある。これに対して、鄭玄(じょうげん：中国後漢末の学者。127～200年)は「君主は恩寵を下に施すだけで、親族はみな臣下である。父子・兄弟の親をもって自ら君主を親族となすことはできない」との註釈をつけている。このように、帝王家においては尊尊の君臣関係が主となるが、君主にも父母と子供がおり、その父子関係は人倫の根本であるため親親もやはり重要であった。したがって、親親と尊尊をどのような形で調律するのかという問題が常に提起されたのである。それでは、17世紀の服制礼訟の礼説において、親親と尊尊がどのような形で結びつけられているのかを検討してみよう。

(2) 正体伝重と王者礼不同士庶

1) 正体伝重と四種説

便宜上、己亥服制礼訟を中心に論じてみよう。はじめに服制礼訟の経学的根拠となった経文は『儀礼』喪服篇の「斬衰」章の「父為長子」条であった。斬衰の服はもともと息子が父に対して、臣下が君主に対して着る喪服として、五服のなかで一番重い喪服である。父は息子に対して期年の服を着るが、長子に対してだけ斬衰の服を着る。「父為長子」条

の伝に、「どうして三年の服を着るのか。上に正体を承^うけ、また将来伝重する対象であるためである」とある。「伝重」は宗統を伝えることを、「正体」は宗統を継承することができる地位をいう。長子は正体と将来伝重する対象という二つの条件を具えているので、父は長子に対して斬衰三年の服を着ることができるとのことである。しかし、この「正体」という概念と、将来伝重する対象が具体的に何を指すかについては、礼学者の間で解釈が分かれている。それは賈公彦（か こうげん：中国唐初の儒学者）の疏が明確でないため発生する問題である。

賈公彦の疏は正体を二つに分けて、「正」は嫡嫡相承を指し、「体」は父子一体を指すと解する。続いて、斬衰三年の服に該当しない例外的なケースを四つ提示しているが、これがいわゆる「四種説」である。第一に、正体であるが伝重することができない場合（正体不伝重）である。後継者が嫡長子の地位にあっても悪疾にかかって宗子の地位を継承することができないケースである。第二に、伝重したが正体ではない場合（伝重非正体）である。庶孫として祖父の宗統を直接に継承したケースである。第三に、体であるが正ではない場合（体而不正）である。庶子として宗統を継承したケースである。第四に、正であるが体ではない場合（正而不体）である。嫡孫として祖父の宗統を継承したケースである²²⁾。

しかし、今の問題は孝宗に対する慈懿大妃の喪服である。上述した正体伝重説は長子に対する父の場合である。長子に対する父の喪服が決まれば、自ずと長子に対する母の喪服が決まるようになる。したがって、服制礼訟の時に仁祖が孝宗に対して着る喪服が決まれば、慈懿大妃の孝宗に対する喪服が自ずと決まるはずである。仁祖は孝宗に対して斬衰三年の服を着ることができのだろうか。宋時烈は、仁祖が孝宗に対して斬衰三年の服を着ることができないという立場である。

なぜなら宋時烈は、仁祖が長子の昭顯世子に対して斬衰三年の服をすでに着たとみなしていたためである。昭顯世子が死んだとき、仁祖の喪服が期年服に決定され、仁祖は「以日易月制」にしたがって12日間の喪服を着た。仁祖は期年服を着たが、宋時烈はそれを国制にしたがって長子に対する喪服を着たとみなした。これに対して、南人系は当時仁祖の喪服が期年服に止まったことは、昭顯世子を長子とみなさず、新たな世子の鳳林大君を長子とみなしたからであると考えた。

また宋時烈は、孝宗が仁祖の次子として大統を引き継ぎ王位に就いたとしても、次子という事実は変わらないため、長子に対する斬衰三年の服を着ることはできないと考えた。すなわち孝宗は仁祖の庶子であって、四種説の「体而不正」に該当するというのである。

その反面許穆は、孝宗が仁祖の次子ではあるが、すでに大統を継承して宗廟社稷（国家のこと：訳者註）の重を受け継いだため、嫡長子の地位を占めることができると考えた。彼の主張は「長子が死ぬと、嫡妻所生の次子を長子に立てて長子と命名する」²³⁾という賈公彦の疏に基づいたものである。昭顯世子が死んで孝宗が嫡妻所生の次子として「入承大統（君に息子がいない場合、王族のなかで一人がその後を継ぐこと）」したので長子となり、仁祖は孝宗に対して斬衰三年の服を着るべきで、したがって慈懿大妃は長子の孝宗に対して斬衰三年の服を着るべきであるというのが、許穆の論旨である。これに対して宋時烈は、長子が幼い時に死んだ場合は許穆の主張を認めることができるが、長子が成年になった場合は、嫡妻所生の次子が長子の地位を占めることはできないと主張した。

2) 長少・嫡庶と天合・義合

一方、許穆は四種説の「体而不正」の庶子に嫡妻所生は含まれず、妾子(妾の子)だけが「体而不正」に該当すると主張した。孝宗は仁祖の嫡子であり妾子ではないため「体而不正」に該当せず、したがって仁祖は孝宗に対して斬衰三年の服を着るべきであるということである。これに対して、宋時烈は嫡妻所生を嫡子とし、嫡妻所生の第一子を長子とし、嫡妻所生の次子以下と妾子を合わせて庶子とすると説明した。これに対して、丁若鏞は宋時烈の見方に同意する。長幼という名称は年齢を基準とする言葉で、その順番は天が定めるものであり、人が勝手に変えられるものではない。だが、嫡庶という名称は嫡妻と妾から生じた言葉で、その等級は人が作った法度によって分かれるものであり、天が定めるものではないと丁若鏞は定義している。彼は、服制礼訟において宋時烈だけが道理を見抜いたので自分の主張を曲げることなく、また孝宗を仁祖の庶子とみなしたのは薄情ではあるが間違っていないのに、相手側が党派的立場から非難したのであるという²⁴⁾。

ここで丁若鏞が提示した「天が定めたもの」と「人がつくったもの」の区分には儒教的な世界観が含まれている。彼は「天が定めたもの」を、「天限」あるいは「天定」と表現し、「人がつくったもの」を「人紀」と表現した。このような枠は李珣の「天合と人合」という概念に相応するもので²⁵⁾、性理学者たちは一般的に「天合と義合」ともいつている。「天合」とは天が定めた関係で、人為的な変更が不可能である自然的な関係を意味する。父子関係は天が定めたもので、その関係は勝手に解消することができない天倫である。父子は血で繋がっているという意味から一体という。長幼関係や兄弟関係も同じである。歳は天が定めたもので人為的な変更が不可能である。したがって、族親間あるいは郷党において序列を決める重要基準となったのである²⁶⁾。

「義合」とは人々が自ら結んだ身分関係で、自発的な変更が可能である人為的関係を意味する。例えば朋友関係や夫婦関係が義合に当たる。夫婦関係は状況によって変更することができる関係である。『儀礼』喪服篇の「出妻」や「出母」²⁷⁾は婚姻関係の解消を表わす用語である。義合に基づいた関係として最も重要なのは君臣関係である。君臣関係はかつて官職に就いた、または現在官職に就いている臣下と君主の関係で、義で結ばれた関係である。もし君主が義に合わなければ、臣下は辞職して隠居したり他国に亡命したりすることができる。すなわち君臣関係はいつでも変更ができる関係である。このような義合の関係において尊尊が強調される。妻が夫に対して斬衰三年の服を着るのは、夫が家の至尊なるものであるためであり、臣下が君主に対して斬衰三年の服を着るのは、君主が国の至尊なるものであるためである。

宋時烈は正体の地位を天合、すなわち天が定めた関係とみなしたため、嫡長子のみが占めることができ、次子が承重したとしても正体にはならないと主張した。ただし、長子が未成年で死んだ場合に限り、次子が承重して長子の地位、すなわち正体を占めることができると考えた。このように彼が長少、つまり長子と次子以下の区別を重視したのは「天合重視の態度」といえる。彼は帝王家では権道を取り、次子以下の庶子が承重することができるという帝王家の礼の特殊性を認めるが、礼を制定した周公の真意は承継の原則を確立して秩序をたてることにあったと言う。宋時烈が天合を重視したのは、宗法的継承原則に違反して恣意的に宗統を承継するのを防止するためであった。

3) 王者礼不同士庶論

宋時烈と許穆は主に賈公彦の四種説に依拠して服制論争を展開する。それでは賈公彦の四種説は經典の意味を十分に説明した理論であろうか。賈公彦の四種説には重大な問題点がある。斬衰三年の服を着る二番目の条件が「将来伝重する対象」(将所伝重)であるが、賈公彦は「将来伝重する」場合と「すでに伝重した」場合を区分していない。丁若鏞によると、父が長子に対して三年の服を着るということは、まだ父が生きていて、したがって、まだ伝重していない状態である。父が死んで初めて長子は父の宗統の地位を受け継ぐわけである。しかし、賈公彦は「将来伝重する」場合と「すでに伝重した」場合を区分していないため、太子と世子をたてることが伝重することとみなされるようになったという。丁若鏞は、宋時烈と許穆の二人とも賈公彦疏のこの問題点を把握できずに長子と庶子、庶子と妾子だけを問題にし論難したと批判する。将来伝重することを仮定するならば、賈公彦の四種説が妥当だという。その場合でも士大夫家にものみ適用することができ、帝王家の場合には太子と世子をたてたときのみ四種説を適用することができるという。しかし、すでに太子と世子が重を伝じてもらい、天子あるいは諸侯になったときには四種説を適用することができないという²⁸⁾。

これに関して、丁若鏞は喪服篇の「父為長子」条をもって宋時烈と許穆の論争を批判する。論争の問題となるのは、母が長子に対して三年服を着る場合であるが、ここで「父為長子」条をもって論弁すると困難な問題にぶつかるという。四種説は「将来伝重する対象」について立論したものであるが、母が長子に対して喪服を着ることはすでに伝重した場合も時々あるからである。すでに伝重すれば、その長子が嫡子であれ、庶子であれ、庶孫であれ、四種説を適用し喪服の等級を下げることはできないという²⁹⁾。このような丁若鏞の観点は尹鏞と一致する。尹鏞は士庶人の礼においては親親を優先させるが、帝王家においては継体が重要であるため尊尊を優先させるという見解であった。つまり「王者礼不同士庶論」を主張したのである。尹鏞はこの論理の延長線上で、賈公彦の四種説はただ士大夫家に適用されるだけで、伝重を重視する帝王家にまだ伝重していない場合を仮定した四種説を適用するには無理があるという。

「王者礼不同士庶論」は尹鏞と許穆の主張である。大統を継承した君主は先君との間で父子の義理が成立して本来の宗法的地位に関係なく嫡長子の地位を占めるため、一般の士大夫家の礼と同じであるわけがないという。尹鏞の場合、この立論に問題はないが、許穆は四種説を受け入れて「体而不正」の庶子概念の論争に巻き込まれるようになる。また許穆の場合、庶子を妾子だと強弁することによって、もしその妾子が大統を継いだ場合、その妾子に対しては三年服を着ることができなるとし、嫡長子の地位を占めることができなくなる矛盾が生じる。許穆のこのような見解は、嫡子と庶子の区分に重点を置くため、身分差別的で、かつ保守的であると評価される。だが、妾子は三年服に該当しないという見解は、宋時烈の場合と同じである。

「王者礼不同士庶論」は礼学上の一般的原則であった。この一般的原則をどのケースに適用すればよいのかについては見解の差があるものの、宋時烈などの西人系が「王者礼不同士庶論」を否定したわけではない。宋時烈の師である金長生は、元宗追崇論争(仁祖在位時の亡くなった定遠大院君一宣祖の庶子、仁祖の父一を元宗に追尊する問題をめぐる論争：訳者註)において帝王家の礼が士大夫家の礼と異なると主張した。天下同礼という原

則は礼の実行において特殊な幾つかの局面にのみ該当するものである。天下同礼という用語は「親疎を弁別して身分の等級を定める」という礼の基本理念に反する語法であるといえる。例えば、「三年喪は天子から庶人に至るまで同じである」ということは、父母に対する孝心は誰でも同じであるということに焦点を置いているのみで、いわゆる「中世的平等性」に焦点を置いているわけではない。

(3) 春秋大一統論と親親・尊尊

尹鑄は服制礼訟において『周礼』春官・司服の「五服の親族関係に属する人はみな天子のために斬衰の服を着、王后のために齊衰の服を着る」とある条項を根拠として斬衰三年の服を主張した。慈懿大妃が息子の孝宗のためにのみならず、孫の顕宗のためにも斬衰三年の服を着るべきであるということである。尹鑄は息子と孫の区分のみならず、嫡と庶の区分もあるのは士大夫の礼であるという。息子であれ、孫であれ、嫡子であれ、庶子であれ、すでに至尊の地位に立って宗廟社稷の重責を主管する者であれば、みな斬衰の服を着るということが、春秋大一統の義理を闡明する王朝の礼であるという。しかし、丁若鏞は春秋大一統論を掲げて斬衰の服を主張する尹鑄の説を妄言だと批判する。春秋大一統論は他のところで主張すべきであるという。つまり、彼は春秋大一統という見地から天子のために斬衰の服を着るのは諸侯と臣下にのみ該当するという。その反面、父が長子のために斬衰の服を着るのは正体伝重の義理のためであり、父が長子の臣下になったためではないという³⁰⁾。

このような尹鑄の論理は臣母説として理解されがちである。己亥服制論議の当時にも宋時烈は、もし尹鑄の論理に従えば慈懿大妃が孝宗の臣下になるとして尹鑄を批判した。実際に尹鑄は馬融の臣母説を引用した。尹鑄の臣母説は西人系はもちろん南人系からも非難を受けた。そのため、尹鑄は臣母説を全面に打ち出さなかったが、後に春秋大一統論をあげて相変わらず人々はみな君主の臣下であるとの観点を堅持した。尹鑄は三従の道を取り上げたが、丁若鏞は三従の道が道理にかなうとしても継体の斬衰服に適用することはできないという³¹⁾。

尹鑄の臣母説をきっかけとして、宋時烈と許穆も君臣関係についての意見を披瀝した。宋時烈は、孝宗がふだん慈懿大妃に対して臣下と自任したことを根拠として、むしろ慈懿大妃が孝宗に対して君に当たるといふ。許穆は己亥服制礼訟の時に尹鑄の臣母説に対応しなかったが、乙卯服制礼訟の時には尹鑄の春秋大一統論と臣母説に対して積極的に対応して自分の意見を開陳した。許穆は慈懿大妃が仁祖の継妃として小君であるので君主の孝宗と尊を同じくすると考えた。丁若鏞は慈懿大妃と孝宗の関係を君臣関係にたとえると、慈懿大妃が君主に当たり孝宗が臣下に当たるとして宋時烈の見解を支持した。

続いて尹鑄は「無二宗二廟説」を提示した³²⁾。この論理もやはり統を強調するものである。宋時烈は尹鑄の斬衰説に従えば不弑斬の原則に違背することになると主張し、許穆の見解に対しても同じ立場を表明したことがある。宋時烈は許穆の主張のように次長子に対して斬衰の服を着ると「不二統」・「不弑斬」の意義に違背することになるという。宋時烈は不弑斬を不二統と同じ意味だと考えたのである。つまり、斬衰の服が統をあらわす象徴だと考えたのである。このように次長子に対して斬衰の服を着るのは長子が未成年で死んだ場合に限定され、もし長子が成人になって死んで次子を長子と命名して斬衰の服を着れ

ば嫡統の尊厳性が損なわれると考えたのである。ここで宋時烈も統を重視したことが分かる。統を重視するということは尊の表現ともいえる。宋時烈の不弑斬説は不二統を念頭に置いて提起されたもので、宋時烈の論理にも尊尊の要素が部分的に含まれていると評価することができる。

一方、宋時烈は自分の主張が君主の尊厳性を損なうという批判に対して、服制と宗統は別個の事案であると主張した。たとえ君主であるといっても、次子に対する喪服を降等するのは嫡の義理を明らかにすることであり、次子にも大統が移ることができるということは君主を尊ぶ道理であるという。言い換えれば、服制は継承の原則を明らかにすることであり、宗統が移っていくのは正常的ではないが聖人が認定した権道であるということである。それ故に原則と権道の両方を並行すべきで、そのいずれも廃棄することはできないということである。なお、宋時烈は自分が主張した期年の服に尊尊の要素が含まれていることを表明した。彼は孝宗が庶子であるが大統を継承したために期年の服に擬定したのであり、もし大統を継承しなければ無服だという。天子と諸侯は傍系に対して期年服を着ないためである。

4. 要約

宋時烈の齊衰期年説は、孝宗に対する慈懿大妃の喪服は、君主に対する臣下の喪服ではなく、母子関係を優先させ、息子に対する母の喪服にすべきだという「親親論」である。宋時烈は、もし慈懿大妃と孝宗の関係を身分の基準で考えるならば、慈懿大妃が君に当たり、孝宗が臣下に当たるという。したがって、臣下が君主のために着る君臣服を慈懿大妃と孝宗のケースに適用することはできないということである。「親親は父子が第一であり、尊尊は君臣が第一である」という喪服決定の原則に照らして見れば、宋時烈の主張は尊尊より親親を優先させたものである。これは君臣関係より父子関係を優先的に考慮したものである。

また、宋時烈は宗法的地位において義合より天合を優先させるべきだと考える。長子と次子の順序は天が定めるもので、たとえ王位に立ったとしてもその順序は変わらない。帝王家の特殊性により、弟として兄の後を継いだり、叔父として甥の後を継いだりして王位に立つことを権道として認めるが、それでも喪服を決めるときは本来の宗法的地位を考慮しなければならないという。なぜなら、士大夫家が家統を継承することと、天子・諸侯が王統を伝えて国家を伝授することは相異ならぬものとするためである。つまり、宋時烈は、帝王家においても、まず天合と親親による父子関係があってこそ身分的な君臣関係が生じると考えたのである。

一方、尹鏞の斬衰三年説は、君主の服制は非常に特別なケースであるため、血縁関係より君臣関係を優先させるべきだという「尊服論」である。尹鏞は孝宗に対する慈懿大妃の喪服は息子に対する母の喪服ではなく、君に対する斬衰三年の服にすべきだと主張した。また顕宗に対する慈懿大妃の喪服も、長孫に対する祖母の喪服ではなく、君に対する斬衰三年の服であると主張した。ところが、君に対する斬衰三年の服は臣下が着る喪服である。そこで、慈懿大妃と孝宗の身分的關係が争点となった。尹鏞は最初は臣母説を主張し

たが、臣母説が破倫と非難されると臣母説を諦め、春秋大一統論だけを最後まで固守した。だが、春秋大一統論には相変わらず臣母説が含蓄されている。

尹鏞は士庶人の礼においては親親を優先させるが、帝王家においては継体が重要であるため尊尊を優先させると考えた。「王者礼、不同士庶論」がそれである。そして、この論理の延長で、賈公彦の四種説は士大夫家にものみ適用され、伝重を重視する帝王家においては、まだ伝重していない場合を仮定し四種説を適用することはできないという。宗法上の地位に関わらず、一旦大統を継承して君主になれば、尊と統はそこにあると考えるのである。そして尹鏞は長庶と嫡庶を区別する必要はなく、また妾子であっても伝重して至尊の地位に立てば嫡長子の地位を占めて宗と嫡になると主張した。

尹鏞のこのような尊尊重視の態度は、親親を重視する儒教社会において親親を否定するかのようと思われる、彼の礼説は南人系の学者たちからも排斥された。李瀛も許穆の斉衰三年説に賛同し、尹鏞の斬衰三年説を排斥した。ただし、尹鏞の礼論は権哲クオン・チョルシ身を経て丁若鏞に大きな影響を与えた。だが、丁若鏞も親親に立脚した斬衰三年説を主張し、尹鏞のように尊尊に基づいた斬衰三年説を主張するものではなかった。

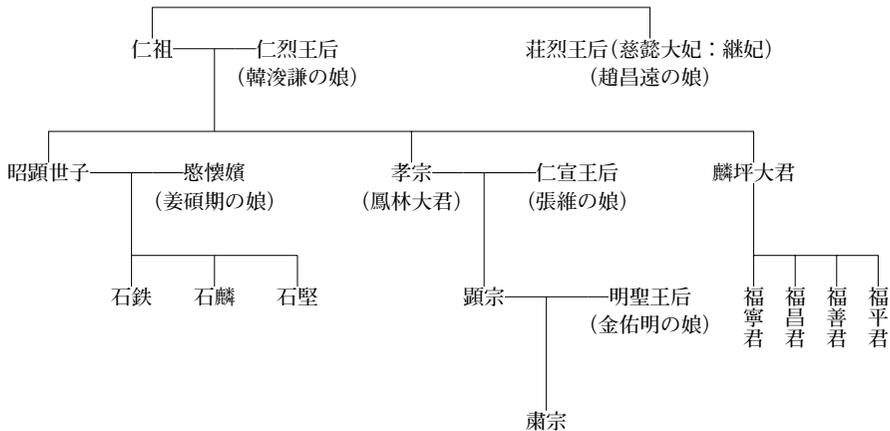
一方、許穆は、孝宗に対する慈懿大妃の喪服は、長子に対する母の喪服にすべきだという「親服論」を主張した。同じ親服論ではあるが、宋時烈は斉衰期年の服を、許穆は斉衰三年の服を主張している。この相違は嫡長子の地位を天合によるものとみるか、あるいは義合によるものとみるかの差に起因する。許穆は大統を継承した君主が長子の地位を人為的に占めることができると考え、義合と考えた。にもかかわらず、許穆は孝宗と慈懿大妃の尊を等しいものとみなすため尹鏞の尊服論を拒否する。彼は尊同説に立ち、長子に対する母の喪服を主張したのである。また尹鏞の春秋大一統論に対しても、許穆は君臣の義理は至嚴なるものではあるが、父子の人倫を廢することはできないという。宋時烈と同様に、帝王家においても父子関係があってこそ君臣関係が成り立つと考えるのである。だが、許穆の礼説は宋時烈に比べて尊尊の要素がより多い。義合を重視して次子として生まれても、伝重すれば正体の地位を占めることができると主張がそれである。

註

- 1) 実是学舎経学研究会訳『正体伝重弁』ハンギルサ (한길사)、1995年。
- 2) 黄元九「己亥服制論 始末」『延世論叢：社会科学篇』第2輯、延世大学校、1963年。
- 3) 柳正東「礼論의 諸学派의 그 論争」『韓国哲学研究(中)』東明社、1978年。
- 4) 姜周鎮『李朝党争史研究』ソウル大学校出版部、1971年。
- 5) 成樂重「韓国党争史」『韓国文化史大系Ⅱ』高麗大学校民族文化研究所、1971年。
- 6) 鄭仁在「尹白湖의 倫理想—그의 礼論을 中心으로」『韓国学研究的 成果와 課題』韓国精神文化研究院、1982年。
- 7) 裴相賢「朝鮮朝 畿湖学派의 礼学思想에 関한 研究」高麗大学校博士学位論文、1991年。
- 8) 崔完秀「秋史書派考」『澗松文華』19号、澗松美術館、1980年。
- 9) 鄭玉子「眉叟 許穆 研究」『韓國史論』卷5、ソウル大学校国史学科、1979年；「17世

紀 思想界の再編과 礼論』『韓国文化』第10輯、ソウル大学校韓国文化研究所、1989年；「17世紀 前半 礼学の 成立過程—金長生을 中心으로」『韓国文化』第11輯、1990年。

- 10) 金恒洙「寒岡 鄭述의 学問과『歴代紀年』」『韓国学报』第45輯、一志社、1986年。
- 11) 高英津「朝鮮中期 礼説과 礼書」ソウル大学校博士学位論文、1992年；『朝鮮中期 礼学思想史』ハンギルサ、1995年。
- 12) 池斗煥「朝鮮後期 礼訟 研究」『釜大史学』第11輯、釜山大学校史学会、1987年；「朝鮮後期 礼訟論争の 性格과 意味」『東洋学』第24輯、檀国大学校東洋学研究所、1994年。
- 13) 李迎春『朝鮮後期 王位継承 研究』集文堂、1998年。
- 14) 李奉珪「規範의 根拠로서 血縁的 聯帶와 身分의 区分에 대한 古代儒家의 認識」『泰東古典研究』第10集、翰林大学校泰東古典研究所、1993年。
- 15) 李奉珪「17세기 礼訟에 대한 丁若鏞의 哲学的 分析」『孔子学』2号、韓国孔子学会、1996年；「礼訟의 哲学的 分析에 대한 再檢討」『大東文化研究』第31集、成均館



大学校大東文化研究院、1996年。

- 16) 仁祖の家系については次の図表を参照。
- 17) 『経国大典』礼典、「五服」条。
- 18) 『礼記』大伝、「服術」章の鄭玄註、「親親父母為首、尊尊君為首」。
- 19) 『礼記』大伝、「上治祖禰、尊尊也。下治子孫、親親也」。
- 20) 『礼記』大伝、「自仁率親」章の鄭玄註、「恩重者為之三年、義重者為之齊衰」。
- 21) 『礼記』大伝、「君有合族之道、族人不得以其戚戚君位也」。鄭玄註、「君恩可以下施、而族人皆臣也、不得以父兄子弟之親自戚於君」。
- 22) 『儀礼』喪服、「斬衰」章の「父為長子」条の疏。
- 23) 『儀礼』喪服、「斬衰」章の「父為長子」条の疏。
- 24) 実是学舎経学研究会訳『正体伝重弁』43～46頁。
- 25) 『聖学輯要』卷八、正家篇。
- 26) 『孟子』「公孫丑下」、「天下有達尊三、爵一、齒一、德一、朝廷莫如爵、鄉党莫如齒…」。
- 27) 『儀礼』「喪服」、「期年」章。

- 28) 実是有舎經学研究会誌『正体伝重弁』46～47頁。
- 29) 実是有舎經学研究会誌『正体伝重弁』54頁。
- 30) 実是有舎經学研究会誌『正体伝重弁』135～139頁。
- 31) 実是有舎經学研究会誌『正体伝重弁』161～162頁。
- 32) 『白湖全書』卷二十六、「典礼私議」篇。