

嘉靖の礼制改革について

小島 毅

はじめに

- 一 天地の祭礼——祈雨・郊祀
 - 二 祖霊の序列——配侑・宗廟
 - 三 孔子の礼遇——釈奠
 - 四 皇后の参加——先蚕・高禩
- おわりに

はじめに

中華帝国の王権の正統化や統合に果たした国家祭祀の役割について、筆者はすでに本紀要に二本の論考を発表している〔小島 一九八九・一九九一b〕。この二つの作業をとおして、明の世宗嘉靖帝の治世（一五二一―一五六）が両者

嘉靖の礼制改革について

に共通する一つの画期として浮かび上がってきた。「郊祀制度の変遷」と題する前者では、天と地をとともに祭る（合祭）か別に祭る（分祭）かという問題が、嘉靖年間に朝廷で議論され、制度改定につながった。これは、表面的には北宋の後半に行われた論争の焼き直しに見えるけれども、その論拠となる天の觀念には変質が生じており、なぜこの時期に性急な制度改定が行われ、しかもそれが清末まで存続したのかは、以後の課題として残しておいた。また、「正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理」と題する後者においては、廟についての福建中南部の地方志の記述の仕方が、嘉靖年間あたりを境に変化することを指摘したが、それが全国規模の思潮や朝廷の政策と関連するのかどうかについては明言を避け、これも以後の課題であるとしておいた。本稿は、この二つの宿題——実はそれが一つであることはこれから見ていくが——に答え、世宗を中心とする国家祭祀の体系的改革が、朱子学を体制教学とする後期中華帝国の思想史上、どのような意義をもつ事件だったのかを考察していく。

朱子学が朝廷から公認されたのは南宋末期であり、淳祐元年（一二四一）に道学五子を孔子廟に従祀した事実がそれを象徴しているとされる。元は皇慶二年（一三一一）に科挙を復活するが、その際、経書の解釈には朱子学系統の注を用いることとされ、いわば公定の学問たる地位を得た。さらに、明の太祖洪武帝は明朝の基礎を固めるにあたり、さまざまな社会的・文化的制度に朱子学を活用した。国家祭祀の側面でも、たとえば城隍廟の制度化にそれが見られる（濱島 一九八八・三五六—三五九）。郊祀については、以前からの懸案であった、天と地の合祭・分祭問題に、朱熹の言葉に従って分祭を採用したが、洪武十年（一三七七）以降、合祭方式に改めている〔小島 一九八九・一九四—一九五〕。朱子学は、世宗の行動にどのような形で作用したのだろうか。

*

*

*

「円丘」は(天と地を)分祭するのを讃えたものである。嘉靖九年⁽¹⁾の冬至、皇帝陛下ははじめて天を円丘でお祭りになった。臣廷相は、稽首拝首し、喜び勇んでこのことを書き記す。

「円丘、頌分禋也。嘉靖九年日南至、皇上始郊天於円丘。臣廷相稽首拝首、忭以紀事。」

これは、明代の著名な思想家の一人、王廷相の文集『王氏家蔵集』の巻頭を飾る、「円丘」(＝園丘)と題する頌歌につけられた自序である。本文は風雅体という四言一句の形式で、八句で一章、全六章からなっている。

当時、王廷相は兵部尚書の要職にあつた。世宗は、洪武十年の改定以来、百五十年にわたって続いてきた、正月に南郊の大祀殿なる建物の中で行う天地合祭方式をやめ、あらたに露天の壇を築いて、冬至の日に天、夏至の日に地と、天地を分祭する方法に切り換えた。王廷相の頌歌は、これを讃えて作られたものなのである。

世宗による国家祭祀の改変は、この一事にとどまらない。『王氏家蔵集』の「円丘」に続く頌歌は、「藉田」(＝藉田)と題されている。

「藉田」は皇帝みずから畑を耕したことを記したものである。嘉靖九年の三月(実は翌年二月)に、今上陛下は南郊の畑をお耕しになり、これを毎年の恒例とお定めになった。臣廷相は、仰せを承ってすばらしいことと存じ、喜び勇んでこれを詩に詠む。

「藉田、紀親耕也。嘉靖九年季春、今上耕籍於南郊、制為歲常。臣廷相仰承嘉勝、忭而賦之。」

これは、久しく絶えていた藉田、すなわち日本のお田植えに相当する儀礼を復活させた時のものである。世宗は、このほかにもさまざまな祭礼を改変・復活させた。しかも、その時期は嘉靖八年から十年にかけて集中しており、相互に密接に関連している(表一参照)。したがって、この一連の動きを、税制改革・官制改革などという語にならっ

〔表 1〕 一嘉靖礼制改革の経過一

正徳16年(1521)	4月	武宗が崩御し、従弟にあたる興王即位。
	7月	実父興献王の礼遇をめぐる、いわゆる大礼の議起こる。
嘉靖 3年(1524)	9月	孝宗を皇伯考、恭穆献皇帝(興献王)を皇考と称する。
	4年(1525)	5月 世廟を作り献皇帝を祭る。
	8年(1529)	2月 旱魃により祈雨親祀。
		4月 『大明会典』編纂を指示。
		8月 太歳・山川諸神を親祀。
		11月 祈雪親祀。
		『大明集礼』修訂を指示。
9年(1530)	正月	社稷の配侑神を后土・后稷に変更。
	2月	郊祀の改制について諮問。
	3月	皇后の先蚕親祀。
	6月	祭礼で演奏される音楽の改定を指示。
	11月	積奠の改制。
		南郊親祀。
10年(1531)	正月	太廟神牌について改制。
	2月	籍田親耕・先農親祀。
	5月	北郊親祀。
	7月	天神壇と地祇壇を分ける。
	12月	高禩親祀。
14年(1535)	2月	八廟からなる宗廟を建設。
17年(1538)	9月	献皇帝に睿宗の廟号を贈り、宗廟に神牌を安置。

て、「礼制改革」と呼んで差し支えあるまい。

従来、嘉靖の礼制改革については、即位当初から問題になった、いわゆる「大礼の議」が有名で、先行研究もいくつもある。⁽²⁾ 武宗には実子も兄弟もなかったため、彼が崩御すると、その従弟が北京に迎えられて即位した。これが世宗で、形の上では武宗の父である孝宗の養子に擬せられた。だが、実父興献王(すでに死没)の礼遇をめぐる紛糾したのである。世宗は、祖先祭祀の中で興献王を「考」(＝父)、孝宗を「伯」と呼ぼうとしたが、多くの廷臣たちはこれに同意しなかった。論戦は、これとよく似た事情をもつ漢代の定陶王の例や宋代の濮議を援用しながら続けられ、結局、嘉靖四年に世宗の主張が通って、太廟のほかに興献王を祭る世廟が特別に建てられた。十七年には、睿宗と廟号を贈って、

太廟に神牌（位牌）を移している。

この大礼の議は、楊廷和ら先代以来の大臣たちと、張璁ら世宗側近として勢力を伸ばそうとする連中との、政争の様相を呈していた。この結果、後者が実権を握り、やがて一連の礼制改革を主導していく。嘉靖年間、特にその後半は「北虜南倭」や、世宗の道教崇拜による政局混迷といった外憂内患に見舞われる。しかし、ここではそうした社会・政治情勢をひとまずわきに置き、礼制改革をめぐる展開される議論の内容分析に焦点を当てる。朝廷での議論という、もっとも公的（正式という意味でも、正統という意味でも）な次元にいかなる思惟構造が見られるかを明らかにし、その言説がいかなる特徴を有していたかを探っていきたい。

一 天地の祭礼——祈雨・郊祀

嘉靖八年は年頭からしばらく降雨がなかった。中国の皇帝は、異常気象にはことのほか気を使う。経済的には、民の大多数が農業に従事し、帝国の財政や治安もその収穫の良し悪しにかかっていたからである。また、政治的・思想的には、異常気象は君主に対する天罰だとする天譴論が根強く存在したこともよる。二月十一日、世宗は、北京とその周辺を管轄する順天府に雨乞いの実施を命じた（以下、この月の記事は『世宗実録』⁽⁴⁾巻九八による）。

雨乞い、すなわち祈雨は、古来、国家祭祀の中に明記されてきた。『春秋』などの経書で「雩」と記されるこの儀礼には、後世、降雨の有無に関わりなく毎年四月頃定期的に行われる「常雩」と、実際に旱魃の危機に直面した時に行われる「大雩」との区別が生じる〔金子 一九七九・五〇―五二〕。常雩は宋代から形骸化し、明では実施されて

いなかった。また、帝国全土を対象として首都で皇帝もしくはその代理人が行う以外に、早魃に見舞われている特定の地域で、当該の地方官が個別に行うものもあった。こちらの方が実数が多いこと、言うまでもない。

嘉靖八年の雨（雪）不足は、順天府に祈雨を命じていることからわかるように、当初は北京近郊の局地的なものとして認識され、そのように処理されるはずであった。ところが、その翌日、世宗は礼部に対し、次のような諭を下している。

朕念うに、去年は各地から災害や異常現象の報告が相次ぎ、飢饉も広まって人肉を食うに至っていると聞く。加えて、この冬は雪が少なかった。このまま春にも雨が降らず、穀物の収穫に影響が出るようでは、今年秋には飢饉が昨年を上回ることであろう。朕は憂慮に堪えず、南郊・社稷・山川を祭るようすでに指示した。しかも、朕みずから出向いて、謹んで祈りたいと考えるので、その細目を検討・答申せよ。

「朕念、去年各処、俱奏報災傷変異頻、仍人飢至有相食者。況一冬少雪、今当東作之時、雨沢不降、若三麦不登、則今秋荐飢、又有甚於前歲者。朕甚憂懼、已有旨、祭告南郊・社稷・山川。今朕親往、庶尽虔祈之意、其具儀、以聞。」

実際、世宗の即位以来、毎年どこかで早魃が発生しており、特に前年には北京を中心とする華北・遼東一帯が「俱旱」で「大飢」だったらしい（『明史』世宗紀）。さらに、モンゴルの侵入・略奪や、帝国内部での騒乱も相次いでいた。あの王守仁（陽明）が広西省に居住する異民族の反乱を鎮圧し、その帰途死没したのも、嘉靖七年のことであった。世宗のやむにやまれぬ希望に応じて、礼部から提出された儀注（式次第）によると、一連の儀式は以下のとおり企画され、実施された。

二月十五日 齋戒開始。

十七日 官僚を太廟に派遣して祈雨親祀を行うことになったと報告。供物の準備をする。

十八日 免朝。皇帝以下、皇居を出発。まず、南郊大祀殿で昊天上帝・皇地祇に祈る。ついで山川壇で山や川の神々に祈る。皇居に戻る。

十九日 免朝。皇帝以下、皇居を出発。社稷壇で社稷に祈る。皇居に戻り、太廟で祖先の靈にしかじかと報告。

世宗の熱意によるものか、この年、華北はますますの収穫だったらしい。しかし、今度は華中が旱魃に見舞われる。八月十九日、世宗は山川諸神を親祀した（『世宗実録』卷一〇四）。これは毎年定例の秋祭りであり、上述した臨時の祈雨とは異なる。それまでは、しかるべき官僚が撰事（代理人が祭礼を執行すること）するのが長らく慣習となっていた。しかし、世宗は、このような状況下での祭礼は重大だとして親祀に踏み切ったのである。さらに、十一月九日には祈雪を行いたいと言いだし、十六日に南郊、十七日に社稷で実施している。その日のうちに雪が降ると、二十五日には南郊や社稷壇に向向いて、降雪に感謝する儀礼を行っている（以上、同書卷一〇七）。

ところで、山川壇での親祀を礼部に諮問する世宗の論には、次のように言う。

わが太祖高皇帝は、祭祀の決まりにまことに厳格で、『皇明祖訓』の中で山川諸神の祭りには、代理を派遣するということはまったく見えない。後世、皇帝みずから出掛けるのは大変だということで、官僚に命じて祭礼を執行させるようになったのである。現在、災害や変異が相次いでおり、神に祈って状況を好転させてもらう必要がある。今年の秋の祭りでは、山川諸神に朕みずから出向いて祈りたいので、その細目を検討・答申せよ。

「惟我太祖高皇帝、寔嚴祭祀之条。於皇明祖訓内、山川諸神之祭、皆無遺代之者。後以出入不便、命官行礼。今災變多端、宜禱於神、以祈轉化。是年秋祭、山川諸神、朕欲親往、其具儀、以聞。」

（『世宗実録』卷一〇四）

世宗は、祭礼に対する太祖の熱意を継承することを宣言している。実際、太宗（成祖永楽帝）が北京に遷都した際、こちらにも山川壇を新設したのだが、親祀の記録はない。したがって、北京山川壇での親祀は、これが初めてということになる。論を受けた礼部尚書の李時らは、「実にいにしへの帝王の盛儀であり、お考えを伺って喜びに堪えません（誠古帝王之盛節、臣等聞命、不勝忻躍）」と答えている。

ここで注意しておきたいのは、山川壇と呼ばれるこの壇に、実は山川以外の神も祭られていたということである。それは太歳（木星）をはじめとする星辰や風雲雷雨の神々であった。もともと、星辰や風雲雷雨は天神、山川は地祇に分類され、洪武二年（一三六九）正月に祭祀に関する全般的な規定ができた時には、両者は南京郊外の別の場所で祭られていた。ところが、その翌年二月、両者を同じ場所で祭るよう変更が加えられる。ただし、壇は全部で十九個あり、第一壇に太歳と四季月將、第二壇に風雲雷雨、以下、岳鎮海瀆をはじめとする山川や、城隍その他が続く。これらを総称して山川壇と称したのである。太宗の北京遷都後、これを模して永楽十八年（一四二〇）十二月に同じものが作られた。したがって、嘉靖八年には、山川壇と称する壇の一群の中に、天神に属する神も祭られていたのである。世宗は親祀にあたって、洪武年間に活躍した呉沈の手になる『存心録』を参考に、儀注を定めることを許した。おそらく、この段階で、天神と地祇を同じ場所で同時に祭ることに對する疑問が、世宗の胸に芽生えたように思われる。こうして、郊祀制度の改革が、彼にとって次なる課題となった。

嘉靖九年二月十二日、天地分祭の件が正式に諮問される。『世宗実録』卷一一〇によると、世宗はそれ以前から郊祀の改制を考えており、奉先殿に安置された太祖の神牌の前で卜定を行った。ところが、その結果は二度占って二度とも不吉と出たので、彼自身ためらうところがあった。しかも、大臣たちも改制に慎重であったため、この議論は沙汰止みになろうとしていた。まさにそうした時に、第四章で述べる、給事中の夏言による先蚕祀復活の議が提出されたのである。世宗はこれに大いに勇気づけられた。と言うのは、天子が南郊で籍田儀礼を行い、皇后が北郊で先蚕を祭るという図式は、世宗が考えていた郊祀における天地分祭と表裏一体をなしていたからである。

昊天上帝以下の天神と皇地祇以下の地祇とを、合祭するか分祭するかという議論は、北宋後期にもあった。その経緯は別の論文で紹介したので、ここでは略す〔小島 一九八九：一七六—二〇六〕。分祭説と合祭説の対立は、『周礼』春官大司楽に言う、「冬の日至には、地上の鬲丘に於いて之を奏す。……夏の日至には、沢中の方丘に於いて之を奏す」という文章を、郊祀の時と場所を指定したものとみなすかみなさないか⁽⁵⁾にあった。『周礼』は古くから偽書ではないかと疑いの目で見られてきた経書であり、偽書説を奉じる者は当然この規定に何の価値も認めず、合祭説に走る。南宋以降、特にそうした見解が優勢であり、この嘉靖改制に際しても、『周礼』は王莽がこしらえた偽書」と断じて、分祭に反対する人物がいた(『世宗実録』卷一一一、三月丙申条)。これに対して、分祭を推進する夏言の反論は、こうであった。天地の合祭は前漢の元始五年(西暦五年)に始まる。当時権力を握っていた王莽は、皇太后に媚びようと、昊天上帝の配侑神(第二章で詳説)である高祖と同格に、皇地祇の配侑神として呂太后を祭ろうと考えて、天地を合祭することにしたのである。もし、言われるように『周礼』が王莽の偽書だとしたら、大司楽のくだんの条文を残すはずがなく、合祭に都合よい形に改竄したにちがいないまい、と。

明の太祖はもともと分祭を実施していた。合祭に改めたのは、前述したように洪武十年（一三七七）である。この年の夏至の北郊祀が、雨によって齋殿からの望祭に変更された時、たまたま前漢の儒者京房の書を読んだ太祖は、これは天のお告げに違いないと感じた（『太祖実録』巻一四、八月庚戌条）。この事件には郊祀の時期が関係していたかもしれない。地祇を祭る夏至の頃とは、当時の都南京がある江南では梅雨の最中である。したがって、この日は連年雨にたたられ、露天の壇における儀式を中止して、齋殿からの望祭のみで済ますことが多かっただろう。また、晴れたら晴れたで、夏の湿気が今なお有名な南京のこと、屋外での儀礼執行は、主宰する皇帝にも、付き従う百官にも苦行であったに違いない。この時期を祈穀祀の正月にずらせば、このような問題は生じない。しかも、太祖は屋外露天の壇をやめて、大祀殿を建て、その中に昊天上帝・皇地祇以下の神牌を置くことにしたから、たとえ雨が降っても儀式に支障は生じないことになる。太宗が北京に遷都した時点で、気候的には再び分祭に戻す条件が整っていたはずなのだが、彼は南京と同じく、南郊に大祀殿を建て、この建物の中で合祭方式による郊祀を実施した。この点に関して、取り立てて議論されることもなかったし、むしろ、丘濬のように積極的に合祭を評価する学説の方が主流であった。⁽⁶⁾ところが、祈雨親祀や山川壇の現状を通して、世宗は太祖が当初は分祭していたこと、分祭の方が『周礼』の経文にかなっていることを知り、これを改めようとしたのである。

しかし、高官たちの多くは消極的だった。山川壇親祀について手放して世宗を賛美し、儀注作成に当たった李時も、事の重要性に鑑み、集議に凶って慎重に検討するよう求めている。特に激しく反対したのは、霍輅という人物で、李時に書簡を送ったりして、分祭を阻止しようとした。世宗は怒って、彼を殿罰に処している（『世宗実録』巻一一二、四月丁亥条）。六百人近い官僚たちの意見は、次のように分かれていた（小島 一九八九：一九六）。

A 分祭に積極的な者。

八二人

B 分祭には原則的に賛成だが、改制には慎重な者。

八四人

C 分祭するべきだが、いわゆる北郊とは山川壇でよいとする者。

二六人

D 合祭でよいとする者。

二〇六人

E どちらでもよいとする者・回答なし。

一九八人

胡宏や丘濬が主張した「社₁北郊」の変種として、「山川壇₁北郊」という意見が出ているのが興味を惹く。多数決なら合祭のままになるところだが、もちろん事態はそうならなかった。夏言らの経学に基づく積極的支援を受けて、世宗の初志が貫徹されたのである。この月の内に工事が始まり、二十四日には張璠に命じて現場を視察させている。

十月には分祭に応じた儀注や祭礼で演奏される音楽・舞踊などを作成し（『世宗実録』卷一一八、十月辛未条）、十一月二日と十五日・十八日と、世宗みずからたびたび南郊を視察して来るべき日に備えた。そして、一定の精進潔斎の期間を経て、冬至に当たる二十三日早暁、南郊の園丘で昊天上帝を祭ったのである。一方、これに続いて北郊についても用地の選定・工事が進められ、翌十年五月の夏至の日に、はじめて皇地祇を方丘で祭った。さらに、従来の大祀殿は、毎年正月の最初の辛の日に、その年の豊作を昊天上帝に祈る祈穀祀の場所となった。以後、毎年これに倣って親祀がなされることになる。

なお、この郊祀改制に当たって、南郊・北郊のほかに、東郊と西郊にも壇が築かれた。東郊のものは日（太陽）を祭るためのもの、西郊のものは月を祭るためのもので、これも経書の記載に基づいている。⁽⁷⁾ 九年十一月十日の上諭は、これらの壇を命名する。天壇（南郊）・地壇（北郊）・朝日壇（東郊）・夕月壇（西郊）の誕生である（同書卷一一九）。

これらは今日でも北京の観光地として、あるいは市民の憩う公園として残っている。同時に、従来の山川壇は神祇壇と改称された。

その神祇壇であるが、こうした天地分祭の流れを受けて、十年七月、先農壇の南に並んで改築される。東側が風・雲・雷・雨の天神四壇で、神牌は天壇の昊天上帝同様、南向きに置かれる。西側が岳・鎮・海・瀆・陵山（皇帝の墳墓がある山）の地祇五壇で、神牌は地壇の皇地祇同様、北向きに置かれる。また、地祇壇には従祀として、京畿の山川が西向きに、それ以外の天下の山川が東向きに祭られる。十二支が丑・辰・未・戌の年は親祀、それ以外の年は大臣による摂事で、八月中旬に祭礼が催される。一方、太歳と四季月将を祭る太歳壇は、これらと別に天壇のそばに設けられた。天地の神々をめぐる世宗の礼制改革は、こうして完成したのである。

ところが、それも長くは続かなかつた。毎年三度、天神壇・地祇壇もある丑・辰・未・戌の年は四度も親祀するのは、世宗にはしだいに苦痛になったらしい。いつしかこれらは大臣の摂事で済まされるようになっていく。世宗が没して穆宗が即位するや、すぐに天神壇・地祇壇での祭祀は廃止となる。天壇・地壇・大祀殿での祭祀についても、以後歴代の皇帝はあまり熱心ではなかつた。毎年この三箇所で欠かさず親祀を実行する勤勉さは、満州族の清王室の方に備わっていたようである。

二 祖霊の序列——配侑・宗廟

ある祭祀において、その主神とともに別の神を祭ることを配侑・配享という。この場合、主神の方が格が上なのは

もちろんであるけれども、両者には格差がそれほどない。主神とは格段の相違があつて、祭壇・神殿での位置や供物の数が大きく異なる場合は、從祀と呼ばれる。たとえば、南郊祀は昊天上帝を主神とし、日・月・星などを從祀するが、このほかに時の王朝の祖先を配侑するのがならわしであつた。『孝經』聖治章や『礼記』祭法の文が、經学上の根拠である。

太祖は洪武三年（一三七〇）に郊祀と社稷祀の配侑制度を定めた。それによると、郊祀（この段階ではまだ天地分祭）では冬至南郊祀・夏至北郊祀・祈穀祀ともに、太祖の父である仁祖を、社神には后土勾竜、稷神には后稷を配侑することになっている。郊祀に仁祖を配侑するのは、今述べた古来の慣習に從つたもので、宋でも初代の太祖は自分の父親（宣祖）を配侑し、次の太宗からは太祖を配侑している。なぜなら、昊天上帝や皇地祇に配侑される祖先は、その王朝の受命者でなければならなかつたからで、当の受命者（太祖）のみ致し方なく自分の父親を尊んだのであつた。明でもこれとまったく同じことが繰り返され、建文帝や太宗は、太祖を配侑している。

一方、社稷祀については、經学上その主神をめぐる論争が存在し、太社・太稷を主神とし、后土（勾竜）・后稷（棄）を配侑神とする形が、唐代に定められて踏襲されていた。⁽¹⁰⁾ 言うまでもなく、勾竜・棄ともに太古の大臣と伝えられる人物で、前者は治水すなわち土木工事に、後者は農業の發展に貢献したとされる。ところが、後に太祖は社稷に彼らを配侑するのをやめ、ここにも父親の仁祖を配侑することにした。仁宗の時、郊祀において、太祖と太宗を並べて配侑するようになると、これと歩調をあわせて、社稷にも太祖と太宗が並んで配侑されるようになる。

嘉靖九年正月、世宗は配侑制度の改定に手を着ける。まず、礼部に諭旨を下してこう述べる（以下、『世宗実録』卷一〇九による）。祭祀の格からすると、天地↓宗廟↓社稷の順である。昊天上帝・皇地祇に太祖・太宗を配侑する

のは、前者が後者より格上だからである。しかるに、太社・太稷に太祖・太宗を配侑するというのは、序列を乱すものである。社稷祀の配侑神は后土・后稷に戻すのが、太祖の定めた礼制にもかない、よいのではあるまいか、と。礼部は、重大性に鑑み、集議によることを求める。これに対し世宗は、異論を唱える輩は考慮に値しない（異論之徒、不足為較）と断じ、張璠・翟鑾らの賛同もあつて、后土・后稷を配侑する形式の儀注をこの月のうちに作らせ、この年二月四日の社稷祀から適用している。これが、世宗による社稷祀配侑制度の改定だった。

続いて、三月には、折から論議的となつていた郊祀の配侑も改定される（以下、『世宗実録』巻一一一による）。すなわち、南郊祀・北郊祀には太祖を、祈穀祀には太宗を配侑することにしたのである。これについて、張璠・翟鑾は従来どおり両者の並配を主張した。その論拠はこうである。太宗は靖難の役を収めて北京に遷都した。その功績は創業者である太祖と並んでひけを取らない。今、新しく建設した園丘は従来の大祀殿に代わるものだから、配侑制度も継承すべきである。南郊に太祖だけ祭つて太宗を祭らず、祈穀で太宗だけ祭つて太祖を祭らないというのは、「陛下として、きつと心が落ち着かないでしょう（皇上之心、亦必大有所不安也）」と。つまり、太祖と太宗を同等に扱う考え方に基つている。

一方、世宗の反論はこうである。「天はただ一つであるから、祖もただ一人があるのみである（天止一箇天、祖也止有一箇祖）。太宗の功績の大きさは天に配してしかるべきだけれども、「開天立極」は太祖によるものであり、その点から言つて、やはり太祖のみが南郊に配侑されるにふさわしい、と。つまり、創業者としての太祖を特別視する考え方に基つている。夏言も世宗を支持し、堯・舜や夏・殷・周の配侑方法についての経学的解釈からも、太祖と太宗を別々に配侑すべきだとする。この問題でも、結局、世宗の主張が通つた。

社稷祀および郊祀における配侑改定からも、經書どおりの（と解釈される）方式を尊重し、併せて太祖の初制への復帰を志す世宗の基本姿勢が窺える。そして、郊祀の配侑に見られる、太祖と他の祖先とに格差を設ける考え方は、宗廟における神牌の配置方法改定にもつながった。

その時の王朝の祖先を祭る場所を、宗廟と呼ぶ。もともと、經書の記載に従えば、宗廟はいくつかの廟から成り立っているはずであった。祖先の神牌はその正妻のものとともに、おのおの一つの建物すなわち廟に置かれ、それらの廟は世代の尊卑にしたがって配列される。すなわち、西端には東向きに始祖の廟（太廟）が位置し、北側には南向きに、始祖の子・曾孫以下奇数世代（昭）の諸廟、南側には北向きに、始祖の孫・玄孫以下偶数世代（穆）の諸廟が位置するのである。ただし、廟の数には制限があり、一定の数に達すると、昭・穆それぞれに順送りされ、最も古い廟の神牌は太廟の中にしまわれていく。この行為を「祧」と称する。廟数の上限には、五廟説と七廟説があった。⁽¹²⁾ いずれにしろ、始祖や特に選ばれて祧の対象からはずされた廟（「不毀廟」）の神牌は、永代供養される。それは、その人物の功績を記念するためであった。不毀廟が二つあった場合、五廟説では七廟、七廟説では九廟が廟数の上限となる。したがって、始祖を初代として七廟説なら九代め、九廟説なら十一代めが即位した時に、はじめて祧が現実化するわけで、短命王朝には縁のない話であったが、長命の王朝では、具体的に誰を祧するかが議論の種になった。唐しかり、宋しかりである。これについては、別の論文ですでに紹介している〔小島 一九八九・一六〇—一七八⁽¹³⁾〕。

ところで、宋代の宗廟の建物は複数ではなかった。太廟をいくつかの部屋に区切り、その中に歴代の神牌を並べて祭っていた。明もこれを踏襲する。すると、宗廟と太廟に実質的な区別がなくなつて、「太廟」の語をもつていわゆる宗廟を意味するようになる。以下、世宗の改制以前は、本稿でもこの用法に従う。この太廟の中では、西端に始祖

の神牌を置き、以下東へ順に下の世代が続く。そして、神牌はすべて南向きである。祧された神牌は、太祖のさらに西にある小部屋にしまわれる。

明の太祖は、唐の高祖や宋の太祖と同じく、太廟に先祖四代の神牌を祭った。いわゆる四親廟である⁽¹⁴⁾。そして、高祖父から順に、徳祖・懿祖・熙祖・仁祖という廟号を贈った。太廟の神牌は、建文帝の時に太祖を合わせて五つとなった。太宗は建文帝の即位を認めないので、数に変更はないが、北京遷都の際、南京の太廟はそのまま残して、北京にも新たに太廟を建てた。その後、神牌の数は仁宗の時に六つ、宣宗の時に七つ、英宗で八つ、憲宗で九つとなる。ちなみに、英宗の弟の景泰帝の正統性も認められていない。英宗の時に九廟説の採用が決められたので、祧は孝宗が即位して父の憲宗の神牌を加える段階で、はじめて現実の課題となった。

宋の場合、ここで、太祖の高祖父、すなわちそれまで首位にあった人物を祧の対象にするか、その次に来る太祖の曾祖父を対象にするかでもめた。明でも同様の論争があった末、後者、つまり懿祖の神牌を遷すことに決定した。以後、武宗が即位して孝宗の神牌が太廟に加わると熙祖が、世宗が即位して武宗が加わると仁祖が、それぞれ太廟の正規の座から退けられた。したがって、嘉靖九年の段階で、太廟には、徳祖・太祖・太宗・仁宗・宣宗・英宗・憲宗・孝宗・武宗の九人の神牌が祭られていたのである。なお、宋には太廟のほか神御殿というものがあるが、祖先の肖像画を奉じて祭っていたが、明にもこれに相当する奉先殿があった。その配列は太廟と同じである。

嘉靖十年正月九日、世宗は徳祖の神牌を祧して太祖の神牌を太廟の中央に遷した(『世宗実録』巻二二二)。これは、かつて朱熹らの反対を押し切って、太祖の神牌を首位に遷した宋の寧宗の措置と、形の上で似ている。しかし、寧宗の場合は自分の祖父と父を新たに祭るのに合わせて、太廟九室制を維持するための措置だったのに対し、世宗の場合、

ただちに徳祖を遷す緊急性はなかった。かえって、この措置によって、太廟にある神牌は八つになってしまった。それと同時に、従来の西から東へ順に世代が下る配列ではなく、始祖を中央に置いて、東に昭の世代、西に穆の世代を並べる方式に改めた。これこそ、経学的に正しいとされ、かつ朱熹らも本来そうあるべきだと主張した方式であった。⁽¹⁵⁾ 続いて同年九月二十九日、世宗は、太廟にすべての神牌を置く、いわゆる同堂異室の制を改めたいとの意向を示す(同書卷一三〇)。ところが、天地分祭・先蚕祀復活や配侑改定では世宗の意に沿う見解を述べてきた夏言が、改制に慎重な姿勢を見せる。太廟の周囲にいくつもの廟を建てる空間がないという理由であった。そして、代案として、太廟の中に木製の小屋を設けて、あたかも宗廟の配列のように見せるといふ提案をする。これは世宗に一蹴されるけれども、ともかく、頼みの夏言までが反対したため、一時この議論は棚上げとなった。

宗廟建設が再提起され、実現するには、嘉靖十三年六月の南京太廟の火災という偶発事がきっかけとなる。南京礼部尚書の湛若水は、緊急措置として、南京太廟での儀礼を南京奉先殿と併せて実施し、急いで太廟を再建することを要請してきた。世宗は機を得たりと、早速群臣に集議を命じる。すると、三年前には宗廟建設に反対した夏言が、八月になって前言をひるがえす上奏を行う。北京の宗廟をいにしえの制度に戻そうという矢先に、南京の太廟が燃えたのは、昊天上帝や祖先の霊がこれに同意している証拠だといふのである(同書卷一六六)。世宗が喜んだこと、言うまでもない。そして、南京に続いて北京でも太廟の南にあるわずかな空き地を利用して、宗廟建設が始まった。太廟の南東に四つ、南西に三つの廟が建てられた。前者が昭、後者が穆の廟なのだが、南東第一位にある太宗の廟は「世室」と呼ばれ、昭の第一廟は仁宗、穆の第一廟が宣宗であった。これは太宗の功績を表彰し、不毀廟とするためであった。この時点でおお「太宗」と呼ばれていた永楽帝の廟号が、嘉靖十七年、創業者なみに「祖」字を付けた「成

祖」に改められるのも、そのためである。

宗廟の定期的儀礼は三種類あつた。立春の日に行われる特享、立夏・立秋・立冬の時享、季冬（十二月）の大禘である。特享では各廟ごとに供物を捧げて祈禱され、時享は太廟に宗廟と同じ配列で神牌を集め、大禘はやはり太廟で徳祖を中心に祧廟の四者と太祖が南面し、成祖以下は時享と同じ位置を占めた。

以上の制度から明らかなのは、世宗が目指したのは単なる九廟制の復活ではなく、太廟・不毀廟と三昭・三穆からなる形式だったということである。もちろん、これは経学上、周王朝の不毀廟である文王・武王の廟を三昭・三穆の数に含めない、いわゆる七廟説に当たる。この時点で不毀廟は太宗廟一つだけであつた。したがって、その構造は、ちょうど、七廟説の解釈によると、殷では始祖契を祭る太廟と不毀廟である湯王廟のほか三昭・三穆の計八廟制であつたというのと同じである。前述した宋の寧宗の場合、兄弟を一世代として勘定していたため、不毀廟の太祖・太宗（同一世代）と真宗を含めて、九世代十二人が祭られるに至っていた〔小島 一九八九：二七〇〕。それにそもそも、太廟の構造からして宋には昭穆の区別がなかつた。これに比べると、世宗の改革が経書の理念に忠実たらんとしたことがわかる。

この改制にも反対があつた。賛成派の廖道南によると、その論拠は次の四点である。

- ① 地勢窄隘（太廟周辺の土地が狭い）。
- ② 礼節繁難（特享に何日も要する）。
- ③ 成憲宜遵（太祖の決めた制度を守るべきである）。
- ④ 劳費当惜（建設費がもつたいない）。

廖道南の反論はこうである。①の問題については、『周礼』冬官匠人とその鄭玄注によれば、各廟はそれほど大きいものではないから、充分建設可能である。②は、『周礼』春官外宗とその鄭玄注によると、皇帝は太廟のみ親祀すればよく、他の廟は代理でよい。したがって、丘濬が言うように、特享に十八日もかかるということはない。③では、『中庸』にあるように、遺志を継いで宿願を成就させるのが孝であり、太祖の志を継ぎ、太祖の事業を述べることこそ、成憲に従うということである。④は、『礼記』や『孟子』に言う、宗廟重視の姿勢がわかっていない者の議論である。ここでも、経書なканずく『周礼』と、太祖の本意とが、改制に正統性を付与するはたらきをしている。

その後、嘉靖十七年には、太宗を成祖と改称すると同時に、世宗の実父献皇帝に睿宗という廟号を贈り、それまでの世廟をやめて、正式に宗廟に列した。その際、世代の尊卑に従い、孝宗の次、武宗の上に配置したのである。大礼の議はここに至って、世宗の完勝に終わったと言えよう。ところが、こうして完成した宗廟制度も長くは続かなかつた。二十年四月、宗廟に火災が生じ、そのほとんどが燃えてしまう。『春明夢余録』によると、焼け残ったのは、皮肉にも睿廟だけであった。世宗は再建を意図したらしいが、臣下たちは再三にわたり反対した。ついに、二十二年十月、同堂異室の旧制に復すということで、世宗も屈せざるをえなかった。二十四年六月、再び太廟のみからなる宗廟が完成する。このように、世宗の理想はほんの短期間実現しただけで終わってしまったのである。

三 孔子の礼遇——積奠

北京市内の首都博物館は、かつての文廟（孔子廟）の敷地内にある。その大成殿は孔子とその弟子、および後世歴

代王朝の大儒を祭っている。しかし、ここには彼らに似せた像はない。代わりに置かれているのは、「至聖先師孔子神位」などと書かれた神牌である。実は、もともと文廟には像が置かれていた。これを今日見るような形に改変したのは、やはり嘉靖九年のことなのである。

この年十一月七日、張璁が次のような上奏をしている（『世宗実録』卷一一九）。

- ① 孔子は先聖先師と称するべきで、王号はふさわしくない。
- ② その建物は廟と称するべきで、殿というのはよくない。
- ③ 木製の神牌を用いるべきで、塑像は壊すのがよい。
- ④ 籩と豆（お供えを載せる台）はそれぞれ十個とし、舞は六佾とする。
- ⑤ 配享されている人物の公・侯・伯といった爵位は削り、ただ先賢・先儒と呼ぶ。
- ⑥ 従祀されている人物のうち、申党ら十二人を削り、林放ら六人はその故郷でのみ祭ることとし、后蒼ら五人を新たに加える。

まず、簡単に個々の論点について説明しておこう。①は孔子の封号についてである。『左伝』哀公十六年に載せる、孔子が没した際の哀公の誄（弔辞）の中に、「尼父」という呼び掛けがある。鄭玄は、これを孔子に対する封号と捉え、以後、尼父こそ孔子に贈られた最初の封号だとされた。だが、実質的には、前漢の平帝が元始元年（西暦一年）に褒成宣尼公の爵位を贈ったのが、孔子の封号の始まりと見てよからう。ともかく、以後歴代の王朝は孔子を尊崇して封号を授け、唐の玄宗の開元二十七年（七三九）、文宣王とはじめて王爵を許された。宋の真宗は大中祥符元年（一〇〇八）、「玄聖」の二文字をこれに冠したが、聖祖趙玄朗の諱を避けて、同五年（一〇一二）、「至聖」と改称し

た。元の武宗の大徳十一年（一二三〇七）には、さらに「大成」の二文字が加わり、明もそのままこれを継承していた。つまり、嘉靖九年段階で、孔子の称号は「大成至聖文宣王」であり、張璪は、この称号をやめて、先聖とか先師とか呼ぶように提案したわけである。

②は文廟本殿の呼称で、「大成殿」という名は道観や仏寺のものとまぎらわしく、国家祭祀を行う場所としては「廟」がふさわしいと言っているのである。③は①とともにこの提言の眼目をなすものであり、孔子以下の像を取り壊して、代わりに神牌を置けとする。④は孔子を崇める祭礼、すなわち積奠の時の礼容を論じたもので、太廟と同じ十二邊豆・八佾というのでは、孔子を皇帝並みに扱っていることになってよくないから、その数を少し減らせと言っているのである。⑤は孔子の弟子や後世の大儒についても、封号で呼ぶのをやめて本名を用いよとする。⑥は従祀される人物の入れ換えである。后蒼は前漢の宣帝の時の博士、加えることが提案された他の四人は、王通（隋の人。文中子）・欧陽脩・胡瑗（いずれも北宋の人）・蔡元定（朱熹の弟子）である。

廷臣の中には張璪の意見に反対する者が多かったが、世宗はみずから「正孔子祀典説」と題する文章を著し、全面的に賛同した。おそらく事前に示し合わせての上奏だったのでだろう。張璪は続いて「先師孔子祀典或問」（『明経世文篇』卷一七八）によって、反対論の根拠十三箇条を逐一論破する。

① 問―陛下に頼んで祀典を改正しようとするのはなぜか？

答―孔子を尊ぶためである。

② 問―孔子の封号は聖祖（太祖）が旧制に倣ってお定めになったものではないか？

答―聖祖は師として孔子を尊んだのであって、王号によってではない。

③ 問—君主は自分の祖先を追尊するものではないか？

答—祖先ではなく、師を追尊するとは聞いたことがない。

④ 問—孔子は天の徳を得て王者の道を踏み行ったのではないか？

答—もし天下を手にしたというので孔子を祭るとしたら、天を欺くものだ。

⑤ 問—北宋の周惇頤も、永遠に孔子を王として祭ると言っているではないか？

答—周惇頤の語の意味は、孔子の功德は永遠だということにある。

⑥ 問—孔子の王号は、唐宋以来改められていないではないか？

答—孔子が師として尊ばれているのだとは、子供でさえ知っている。

⑦ 問—像は本当に礼にそぐわないものなのか？

答—像を作ってなれなれしく祭ったりしてはならないのだ。

⑧ 問—像を急に壊すのは忍びないのではないか？

答—土で作った像は孔子ではないのだから、何も問題はない。

⑨ 問—籩豆や楽舞の数はもとのままでもよいのではないか？

答—数を増やせば孔子を尊ぶことになるというものではない。

⑩ 問—天子が十二籩豆・八佾という天子の礼容で師を祭ってもよいのではないか？

答—弟子が自分の身分を師に当てはめて祭るといふ話は聞いたことがない。

⑪ 問—建物は殿と呼んでもよいのではないか？

答―孔子は学官の祭りだから、廟と呼ぶべきである。

⑫ 問―闕里（孔子の故郷、山東省曲阜の文廟）はどうするのか？

答―北京の文廟と同じことである。

⑬ 問―どうしてそんなに急ぐのか？

答―重要な祭礼であるから、急いで正さなければならない。

ここで②から⑥までは封号に関する問題、⑦と⑧が像の問題、⑨と⑩が礼容の問題、⑪は建物の呼称の問題というように、前の上奏と対応していることがわかる。⑨⑩について付言すれば、洪武四年（一三七一）に籩・豆ともに八から十に増やし、成化十三年（一四七七）には八倍・十二籩豆という、太廟で祖先を祭ると同じ、皇帝と同格の制が敷かれていた。

⑫にあるように、この改革は北京の文廟に限ったことではなかった。曲阜はもとより、全国の府・州・県にある文廟すべてに適用されることが想定されており、この点で、一・二章で扱った儀礼とは比較にならぬ規模の大変革を企てたことになる。王汝梅の反対論には、「現在、塑像が設けられている文廟は、全国で千箇所に近い。これを一斉に壊して木製の神主（神牌）に改めるのでは、人々を動揺させることになる」とある（『世宗実録』巻一一九）。その周知徹底は、現実論者の目には困難だと映っていたようである。

そもそも、この改制には正統性の上で疑点があった。太祖の定めた制度との抵触である。郊祀の場合は、太祖がはじめ分祭していた事実があったため、百五十年間続いた制度の改変にも、比較的抵抗感は少なかっただろう。本来の祖宗の制に帰るといふ大義名分が立ったのである。ところが、文廟の場合、太祖ははっきりと孔子の封号について確

認しているのである。

洪武三年（一三七〇）、さまざまな祭礼の様式を規定した詔が出た（『太祖実録』卷五三）。筆者は濱島敦俊氏の見解に啓発されて、別の論考でもこの詔を引き、明清時代の国家祭祀に規範として大きく作用したその重要性を指摘してきた（濱島 一九八八・三五六一三五九・小島 一九九〇・二〇三―二〇四・小島 一九九一b・一三三六―一三七）。繰り返し言えば、この詔は、岳鎮海瀆・城隍神・先賢・鄉賢・名宦らについて、宋や元が与えてきたその封号を一切無効とし、すべてその実名で呼ぶとともに、像も破壊して木製の神牌を置けと命じている。ところが、唯一、文廟だけは旧来の制度を踏襲し、「大成至聖文宣王」以下の封号を保持するよう述べる。したがって、太祖によって採られたこの例外措置を除去するには、かなりの抵抗が予想された。実際、黎貫の反対論は、ここに根拠を置いている。

聖祖がはじめて祀典をお正しになった時、天下の岳鎮海瀆以下、もろもろの神々については、すべて封号を取り除かれた。ところが、先師孔子だけはもとのままであった。と言うことは、これには深いお考えがあったのであろう。

「聖祖初正祀典、天下岳瀆諸神、皆去其号。惟先師孔子如故、良有深意存焉。」（『世宗実録』卷一一九）
張聰「先師孔子祀典或問」の②は、この難問に対する反論であり、太祖も孔子を王として扱ったわけではないのだと弁じているのである。

封号に比べると、像に関する太祖の意思は曖昧である。洪武十五年（一三八一）に新築なった国都南京の文廟では、像の代わりに神牌を据えた。しかし、他の一般の府・州・県の文廟に対しては、城隍廟のような神像破壊令は出しておらず、前代からの旧制を踏襲して、像に対する礼拝を認めていたようである。太宗によって新たに国都となった北

京でも、そのまま像を置いていた。嘉靖九年段階で、副都南京の文廟だけが特殊な方式を採っていたのである。像に対する世宗の改革は、太祖の本来の意図を全国規模で実現しようとしたものと言えるかもしれない。

世宗の強い意向に従って、最初の発議があつてからわずか八日後の十一月十五日、孔子祀典の改正が決定される。あたかも、この日は、新装なった南郊を世宗みずから視察した日であつた。

これに続いて、文廟本殿の裏に啓聖祠が設けられた。啓聖祠とは孔子の父を中心に、顔子の父・曾子の父・子思の父・孟子の父を配享し、二程子の父・朱子の父・蔡沈の父（すなわち蔡元定）を従祀する廟である。要するに、本殿で祭られている人物の父親だけを集めているのである。なぜこのようなことをするかと言えば、従来の序列では、これらの人物よりも息子たちの方が上位にあつて、孝の道に背くとされたからであつた。彼ら自身は生前特に優れていないので、後殿を作つて神牌を別置しようというのである。これも今日まで続く様式となつた。

さらに、世宗は聖師之祭というものを創始する。ここで祭られるのは、皇師すなわち伏羲・神農・軒轅（黄帝）の三人と帝師すなわち陶唐（堯）・有虞（舜）の二人、それに王師すなわち禹・湯王・文王・武王の四人の計九人で、これに先聖たる周公と先師たる孔子が配侑される。一目瞭然、いわゆる聖人・先王の祭りであつた。毎年春と秋の開講前日に文華殿東室で皇帝が親祀する規定が作られた。⁽¹⁶⁾

孔子以下の神像撤去・啓聖祠の設置・聖師之祭は、実はいずれも洪武四年の国子司業宋濂の上奏文「孔子廟堂議」⁽¹⁷⁾（『宋学士全集』巻二八）に見える提案であつた。宋濂は言う。像を設けるのは唐の開元八年（七二〇）に始まつたことで、いにしへの制ではない。經書に「子、聖に齊しと雖も、父に先だちて食せず」⁽¹⁸⁾（『左伝』文公二年）と言う。

ところが、曾子や子思が堂上で配享の位置についているのに、父である曾点・孔鯉は従祀の列にあるにすぎない。伏羲は道統の祖であり、神農・黄帝・堯・舜・禹・湯・文・武が続いた。そして、その大臣として、阜陶・伊尹・太公（呂尚）・周公らがいた。これらの人物は天子の師として祭られるべきである、と。元代には、伏羲・神農・黄帝を三皇と呼び、朝廷や州県官衙が医神として祭っていた。また、呂尚すなわち武成王は唐の開元年間以来、孔子と対をなす武廟の主神として祭られていた。宋濂は、これでは三皇や太公を貶めることになると言う。彼はこのほかにも、孔子らの神牌の向き・神酒の捧げ方・従祀のあり方・楽律の問題・献杯する人の数などについて論じている。ただし、太祖はこの上奏を採用しなかった。

ここで嘉靖のこの改革の意義を考えてみよう。⁽¹⁸⁾まず、第一に、封号の件である。もともと漢代以降の儒教において、孔子は有徳ではあるが王位につけなかった人物、すなわち素王として尊崇されていた。特に、緯書によって神秘化された今文学にその傾向が強い。したがって、その礼遇も、皇帝と同等で構わないと考えられていた。大中祥符元年（一〇〇八）、宋の真宗が孔子に「玄聖」を加号した際、本当は帝号を贈るつもりだった。ところが、ある官僚が、「孔子は周王朝にとっては（諸侯である魯の臣下ということ）陪臣にすぎない。その周の天子でさえ（帝ではなく）王だったのだから、孔子に帝号を与えるべきではない」と上奏したため、結局思いとどまったのであった（『統資治通鑑長編』巻七〇、十一月戊午条）。この時、東岳泰山をはじめとする五岳も王号であったが、同四年（一〇〇一）の汾陰祀に際して帝号が贈られた。孔子に対する態度は、これら岳神に対するものと、本質的に違わなかったと見てよいであろう。南宋の羅從彦も、王・帝どちらでも構わないとしている（『遵堯錄』巻三）。それでは、張璠のように、「師として尊ぶのであって、王号のためではない」という論理はどこから出てくるのだろうか。

思うに、これは朱子学的思惟のままものではないか。周知のように、道学では聖人が自己修養の範とされた。漢代儒教のように孔子を素王として捉え、その教えをひたすら奉じて天下太平をもたらすべく努めるのではなく、個々の学者が修養する時の模範として、聖人孔子が存在するようになった。つまり、王としての孔子から師としての孔子への変質が起きたのである。もちろん、孔子を先師あるいは先聖として崇めることは、以前からあった。唐代には孔子は先師か先聖かという問題で論争も起きている。⁽¹⁹⁾だが、学者個人のレヴェルで「先師」としての性格が強調されたのは、やはり道学においてであったろう。

第二に神像の件であるが、これも朱子学的な発想である。そもそも、朱熹自身に像に批判的な発言が見られるし、⁽²⁰⁾宋濂の上奏文もこの解釈が正しいことを証明している。

供物の数についても同様である。孔子は皇帝と同格ではない。現皇帝の抱く彼への敬意は、自分の祖先に対するものとは違うのである。孔子はあくまで師として尊ばれねばならなかった。

建物の呼称はどうか。「殿」ではなく「廟」と称せよという意見は、「殿」が仏寺や道観に使われる用語であること
を思えば、すぐに理解できよう。孔子は釈迦や老子とは異質であるはずなのである。

従祀者の異動や啓聖祠の設置も、朱子学的発想として解釈できる。そして何より聖師之祭に見られる「道統」意識こそ、朱子学の最大の特徴の一つではなかったか。

こう見てくると、文廟をめぐる一連の改制は、いずれも朱子学的経学に基づく先儒の礼遇だということがわかる。太祖の定めた制度を改定するにあたり、世宗は朱子学的正統性という柱に拠ったのである。

四 皇后の参加——先蚕・高禱

中華帝国の人口の大多数は農業に従事していた。その繁栄の基礎は農業にあり、経世思想上も重んじられた。国家祭祀の中には、春正月、皇帝みずから畑を耕す籍田儀礼がある。その起源は先秦にまで遡り、漢の文帝は「農は天下の本なり。其れ藉（＝籍）田を開きて、朕親ら率耕し、以て宗廟に粢盛を給せん」と詔している（『漢書』文帝紀）。つまり、宗廟祭祀に用いる供物を産出するための作業という意味があったらしい。

籍田は歴代王朝の祀典に記載され、年中行事の一つとなっていたが、その実践は各皇帝の熱意にかかっていた。史書に記録された籍田親祀の数はそれほど多くない。そして、おそらく、その数は実際に行われた回数とさほど違わないであろう。

嘉靖以前の明については、洪武二年・同二十年・永楽元年・成化元年・弘治元年・正徳元年に籍田親祀の記録が残っている。洪武二十年のものを除いて、いずれも新帝即位に伴う行事の一環となることが読み取れる。しかも、憲宗以後三代は続けて実施しており、次の世宗が嘉靖元年に行っていない（と思われる）のは、例の大札の議に追われてその余裕がなかったためかもしれない。しかし、世宗はやはりこの古礼にも意欲を抱いていた。しかも、「経学上、籍田と対をなす先蚕祀の復活を伴っていた。」

『漢旧儀』に、「春、始めて東のかた籍田を耕し、官、先農を祠る」とある。先農とは神農炎帝氏のこと、民に農業を教えた人物とされる。本来、あるいは別個であったかもしれないが、籍田と先農祀は、漢代以降、「経学・礼制上一

連のものとみなされ、正月のある日を選んで行われるようになった。農業の創始者が先農なら、養蚕に基づいて絹を織ることを発明した人物は先蚕と呼ばれる。この神は、黄帝軒轅氏の妃西陵氏とするほか諸説あるが、いずれも女性とすることでは共通しており、農業は男が、養蚕・織物は女が担当するという、性別分業の理念を反映している。陰陽思想が体系化されてくると、先農・先蚕両者への祭祀は、一対をなすものとして、さまざまな次元で対称化される。たとえば、祭場をめぐって、先農Ⅱ南郊・先蚕Ⅱ北郊としたり、先農Ⅱ東郊・先蚕Ⅱ西郊としたりする説が有力であった〔小島 一九八九・一五〇—一五一〕。先農は皇帝以下（男の）官僚が祭り、先蚕は皇后以下の女官が祭るといふのも、両者の対称性を表している。しかし、現実には、先蚕の皇后親祀は、先農の皇帝親祀以上に稀な出来事だった。嘉靖以前の明では、まったく実施されていないばかりか、『大明集礼』のような祀典にすら規定されていないからである。

この先蚕祀復活を最初に提言したのは、例の夏言であった。彼の上奏をきっかけに、嘉靖九年正月、その賛否が討議される。世宗は大いに乗り気であったし、張璉も賛成した。また、霍輶は反対はしなかったが、儀式を行う蚕殿が後宮から遠くは不便なので、郊外に蚕壇を設けるのではなく、宮中に作ってはどうかと提案する。実は、この案は、宮中の北苑に設けた唐の制度に倣ったものであった。しかし、世宗はこの意見を断固として斥ける。『周礼』では北郊に先蚕を祭ると明言しているとの理由からであった。⁽²¹⁾李時も世宗を支持し、「皇后が郊外に出向くということとは、わが明朝の祀典にないことであるけれども、古礼に載っていて非常に明確である」と述べる。この月の十七日、「朕の決意は固いのであるから、謹んで奉行しろ」との上諭が出される（以上、『世宗実録』巻一〇九）。その中で、世宗は自分に反対する者の根拠五点を挙げ、逐一反駁する。その五点とは、次のとおりである。

- ① 太祖の定めた制度に手を加えることになる。
- ② 儀礼を勝手に作り出している。
- ③ 皇后は宮城の外には出ないものである。
- ④ 王朝創業者でなければ制礼作樂はしないものである。
- ⑤ 後宮の人たちも、儀礼の実施に難色を示している。

先蚕祀が太祖の作った祀典に含まれていないというのが、有力な根拠であった。これに対し、世宗は、古礼というより上位の権威を持ち出して、反対派を押さえ込む。こうして、翌二月二日には早くも工部から先蚕壇の図面を提出させ、世宗みずから制度を定めている（同書卷一一〇）。先蚕壇は北京城の北正門である安定門外に設けられた。『周礼』に言う北郊の条件を満たす場所である。三月二十七日、皇后が主宰し、後宮の女官たちがこれを助ける先蚕祀が、この場所で執り行われた。なお、祭日を三月とするのは、『礼記』月令の規定であり、『周礼』に従うならば、二月に行うべきであった。

このように、発議後わずか二箇月で実現にこぎつけた先蚕祀とちがって、籍田の方は一年がかりの事業となった。こちらは、前述のように、籍田と先農祀を組にして行う必要がある、その祭式が二月のしかるべき日までにはまとまらず、翌年に持ち越したからである。十年正月に式次第を定め、二月十三日、世宗はみずから籍田を行い先農を祭った。先農壇は南郊に設けられ、籍田の場所もそのすぐそばに定められた。折から、南郊には天壇が建設されたところだ。先農壇はこれと対をなすように作られた。すなわち、天安門・前門からまっすぐ南に走る大路（今日の前門大街）の東側に天壇、西側に先農壇が置かれた。同時に、北郊でも同様の配置がなされ、安定門から北に向かつて、東

側に地壇、西側に先蚕壇が作られたのである。

ところが、先蚕壇の位置については、その後も異論が絶えなかった。皇后以下が遠出するのはよろしくないという例の見解である。世宗も結局妥協を余儀無くされ、十年四月の先蚕祀からは、宮城にほど近い西苑に場所を移すこととなった。現在の北海公園がある所で、今も公園の北東隅に先蚕壇の跡が残っている。北郊の先蚕壇は撤去されたが、これと対称をなす地壇はそのままになったため、地壇の位置は対称物のないまま、宮城から見ても東寄りになぜしてあるのである。

このように、世宗の熱意によって復活した二つの祭祀であったが、いずれもすぐに廃絶してしまふ。先蚕祀について、嘉靖十年二月二日、李時らが、毎年皇后親祀である必要はないと意見を述べる（『世宗実録』卷一二二）。『周礼』にも撰事の儀が規定されており、⁽²³⁾要は皇后が女工の苦勞を実感すればよいのだという。これに対し、世宗は、すでに祖先の靈に告げて毎年の定例としたことでもあり、従来どおり行うべしと指示した。ただし、この年から早速祭場が改められたことは、今述べたとおりである。だが、嘉靖十一年・十二年に親祀されただけで、以後先蚕祀は実施されず、十六年二月に至って、正式に、今後親祀はやめる旨の詔が出る。先農祀も十六年からは戸部尚書が行い、世宗は三推礼（畑を耕す所作）を行うのみとなり、三十八年にはその籍田親祀もやめてしまった。そして、四十一年にはこの件に関する上奏を禁止している。籍田・先農祀・先蚕祀は、事実上この時点で廃絶した。籍田親耕については清朝が復活させて行っているが、先蚕祀の方は以後まったく姿を消す。それは皇后が関与する儀礼という点で、次に述べた高禩と同じ性質を帯びていたからではあるまいか。

高禩とは、世継ぎが授かるよう祈る儀礼である。したがって、どの皇帝も行おうという性格のものではない。定期的

に行うことは初めから予想されていなかったし、実際、挙行された事例も少ない。宋では、実子がいながらわずれも夭折していた仁宗・高宗が行っている。金では、章宗によるのが唯一の事例である。

明の世宗にも、嘉靖九年段階で男子がいなかった。この時、青州の儒生李時鵬が高禊を祭ることによって、世継ぎが授かるように祈ってはどうかと進言した(『明史』礼志三)。世宗は、「高禊はたしかに古礼だけれども、今や実行するのがむずかしい」として、一旦この請願を却下している。ところが、ほどなく思い直して、その儀注を検討させ、北京城の東門である永安門外に壇を設けて、十年十二月に親祀した。

その際、注目すべきことは、その祭神である。『政和五礼新儀』などによれば、高禊祀の主神は、五方帝の一つで東を代表する青帝であった。五行思想の中で、東は春であり、万物発育の方角である。五岳の一つ泰山の神である東岳大帝に対する民間の盛んな信仰に対する、儒教側の理屈付けも、東は生育の方角だから必ずしも東に属さない地方で泰山を祭って構わないというものだった。⁽²⁴⁾ おそらく、元来高禊祀と青帝とは関係なく、高禊祀の主神は高禊(「郊禊」とも書く)という神だったのであるが、五行思想やそれに基づく六天説に附会して、青帝を主神とする形が生まれたのであろう。この形式においては、高禊神は青帝に従祀される形で祭られていた。ところが、世宗が復活させた高禊祀では、青帝に代わって昊天上帝が主神となる。そして、同じ壇上で西向きに配侑神として、世宗の実父獻皇帝が祭られ、高禊の神牌は壇下にやはり西向きに置かれるにとどまった。『五礼通考』巻五五で秦蕙田が解説するとおり、昊天上帝を主神にしたのは、明に五方帝の祭祀が存在しないためであった。太祖は朱子学の天観念を国家祭祀に全面的に反映させ、五方帝は緯書に由来するとして、祭祀体系から追放していた。そのため、高禊祀の主神になる天帝は、昊天上帝しか存在しなかったのである。

ところで、嘉靖より以前、丘濬はその著『大学衍義補』巻六四において、こう言っている。

昔は高禩を郊の壇で祭った。郊とは普段天を祭る場所であり、皇后以下の後宮の女性がそこに出入りするのには、汚れなしとしない。まして、郊は都の外にあるから、彼女たちが出掛けるには、やはり不適當である。そこで、私が考えるところでは、宮中の清淨な場所を選んで高禩壇を建て、そこに上帝の神位を設け、高禩を配備すれば、やり方として妥當ではあるまいか。

〔古者、祀高禩於郊壇。郊者、祀天之常所、而使后妃嬪御涉於其間、不無褻瀆。况郊在国都之外、而后妃嬪御之出入、亦或有不便焉者。臣請、扞宮中潔淨之地、立為禩壇、中設帝位、而以高禩配、庶於行礼為宜。〕

すでにこの時点で、皇后以下が宮城の外に出掛けて儀礼を行うことを不適當だと断じ、代わりに宮中で行うように提言している。⁽²⁵⁾ おそらく、これは彼の創見ではなく、当時の一般的な常識からする当然の判断であつたろう。そのころは、前述した先蚕祀をめぐる官僚たちの意見からも窺える。宮中に祭場を設けるといふ発想は、西苑先蚕壇を先取りしている。ただし、古礼に固執する世宗は、嘉靖十年の高禩祀で、東郊の高禩壇という宋代の規定と同様の場所において、皇后以下を引き連れて祭祀を行った。しかし、これが明朝にとってはただ一度の、そして歴史上最後の高禩祀となった。秦蕙田はこう述べている。

昔は祭祀を行うにあたり、決まって内外の官を揃えたが、後世あらゆる典礼から女性を除外するようになった。高禩は皇后が行うべき儀礼であるにもかかわらず、実行が困難との理由でしばしば中止している。これは昔と今とで礼のありようが異なるものである。丘氏の説にはやはり採用すべき点がある。

〔古者、祭祀之事、必備内外之官、後世一切典礼、婦人不預。雖高禩係后妃應行之礼、往往以為難行而罷。此古

今礼教之異也。丘氏之説、或亦有可采者歟。」

(『五礼通考』卷五五)

先蚕祀と言ひ、高禩祀と言ひ、古礼復活を旗印に掲げる世宗が、嘉靖九年から十年にかけて熱意をもって復活させた儀礼であつた。しかし、いづれも皇后が儀礼上重要な役割を担うという点で、当時の思潮と抵触するところがあつた。経書の中では祭祀を主宰する存在として何ら疑問をもたれていない后妃が、明代になるとこのように敬遠されるのはなぜなのか。筆者はかつて郊祀で皇地祇に配侑されるのは女性か男性かという問題に絡めて、簡単にこの問題を論じたことがある〔小島 一九八九・一三九―一五二〕。本稿で考察すべきは、世宗の意図する古礼復活とは何を意味していたのかということである。このことは、嘉靖の礼制改革全体の意義づけにも関わってくる。

おわりに

世宗による改制は、あるものは後世に受け継がれ、あるものは廃棄された。冬至南郊祀・夏至北郊祀・正月祈穀祀の三種からなる郊祀の形式は、清末まで存続した。郊祀の配侑は、明では最後まで嘉靖の方式に従つたが、清では受命者(太祖)以外の歴代皇帝の神牌もあわせて並べた。宗廟は清でも太廟一殿のみを設けた。孔子の称号は、この改革による「至聖先師孔子」が定着した。北京の文廟などでは以後も神牌を据えて祭られたが、現実に地方の州・県の文廟では相変わらず像であることが多かつた。⁽²⁶⁾世宗みずから廃止した籍田と先農祀は清になって復活したが、先蚕と高禩に対する祭祀は以後途絶えた。

本稿の目的は、嘉靖の礼制改革という事件そのものの経緯を語ることではない。この事件がもつ歴史的・思想的意

味、その背後にある動態を明らかにすることである。以下、これについて考察を加えてみたい。

世宗は郊祀制度を改定するにあたり、太祖の初制に帰るということを論拠とした。同時にそれは、太祖が依拠した『周礼』の規定に従うということでもあった。この方式は北宋時代の論争で程頤が与した見解であったし、朱熹もどちらかと言えば分祭を支持していた〔小島 一九八九・一八四・一八七〕。嘉靖の改革より数十年早く、高名な朱子学者丘濬は、合祭でよいと主張していた。だが、世宗や張聰・夏言らの考えでは、自分たちの方が太祖の遺志を受け継ぎ、正統的朱子学の学説に忠実だと自負していたであろう。積奠については、それがより明確になる。太祖は南京文廟には像の代わりに神牌を設けたものの、孔子の称号や他所の文廟では旧に従った。世宗は、形の上では太祖が定めた制度を改変したわけだが、その精神を継承することを志し、孔子をはじめとする先儒についても、城隍神や岳鎮海瀆に倣い、美称や神像を廃止した。それが朱熹や宋濂の見解に適うものであれば、正当性は充分にある。世宗が目指したのは、朱子学的礼制体系の確立であったと言えそうである。

ところが、宗廟や籍田・先蚕・高禩の件は、朱子学や太祖の精神に従ったわけではない。世宗が論拠に持ち出したのは、それが経書に語られている古礼だからということであった。古礼への復帰は、現象的には上述の朱子学的礼制体系とは矛盾することがある。皇后に皇帝と対等の資格を与え、積極的に祭祀に参加させるのは、その典型的事例である。世宗自身が後に撤回せざるをえないほどに、それらの礼制は時代の思潮から遊離していた。しかし、このことは、そうした改制が一時の気まぐれでなされたことを必ずしも意味しない。これらの改制についても、古礼と称する以上当然のことながら、世宗やその支持者は経学に根拠を置いた議論を展開している。彼らは恣意的に制度をいじっていたわけではなく、ある理念に基づいて行動していたのである。それは、本来あるべき礼制への復帰を志すものだ

った。

朱子学を体制教学として利用し、政治や社会の仕組みのみならず、朱熹らが唱えていた要素を朝廷の礼制にも大幅に取り入れたのが、明の太祖であった。ただし、彼の立場は基本的に現実主義的で、統治に有効なものを採用するという方針で一貫しており、たとえ朱子学的経書解釈で主張されている礼制であっても、時代や場所にそぐわなければ顧みない。孔子像の件は、全国一千箇所以上の文廟すべてに徹底させることが最初から不可能と見切りをつけて、あえて国都南京のみに限ったのであろう。また、夏至の氣候が儀礼に向かないと見るや、あっさりと屋内の合祭方式に切り換えているのも、その例である。したがって、体系性という観点からは不整合な部分が生じるが、その実現度はかなり高くなる。²⁸たとえば、郊祀は年一回になったが、その代わり常に親祀で実施された。これを、嘉靖の改革以後、年三回の郊祀がいずれもほとんど親祀されなくなったのと比べれば、その実現度の相違は明らかであろう。太祖の場合、礼制は虚文ではなく、実行を伴うべきものと認識されていた。そのためには、本来あるべき形からはずれて現実と妥協するのもやむを得ないことだった。世宗の考え方は、これとやや色あいを異にする。

世宗の場合も、もちろん実行を伴うべくして礼制を定めたであらう。嘉靖の改革も、虚文を作成するに甘んじたわけではなく、経書の解釈に忠実に、あるべき礼の姿を復活させようとする強い意図があつてなされた事業であった。しかし、実際にそれが可能かどうかという、慎重な配慮は欠けていたと言わざるをえない。多くの官僚が懐疑的な中で一部の腹心のみを重用して進められた拙速な改革は、当の世宗本人が継続困難と判断する（あるいは飽きが来る）とか、地方官が指令を遵守しないとかいった状態で、撤回もしくは骨抜きにされていた。では、そうまで熱心に礼制の改革を試みさせたものは、いったい何だったのだろうか。

筆者は、これこそ嘉靖という時代のなせる技だったのだと考える。西暦十六世紀の前半、中華帝国は一大転機に差し掛かっていた。国際関係や経済発展・社会変動だけではない。思想・文化の面で、さまざまな現象が同時に、相互に影響しあって進行している。陽明学が講学という手段を通じて普及・浸透していくかたわら、書籍の出版が急増し、いわゆる民衆文学が隆盛期を迎える。⁽²⁹⁾ 知をめぐる状況は、それまでとは大きく様変わりしてきた。人々は一方で新しい時代の到来にこれまでと違ったものを求め、他方で過去を振り返り、古きよき精神に帰ろうとしていた。⁽³⁰⁾ 世宗が即位したのは、そういう時期だった。

傍系から帝位を継いだ世宗は、やはり嫡流の皇帝とは異なり、一種落ち着きが悪い感覚を抱いていたろう。先代以来の大臣たちと衝突する大礼の議は、その感を一層強めたに違いない。彼が、自分は皇帝としてふさわしい資格・能力をもつ人物だということを、天下に証明したいと考えても不思議ではない。創業者である太祖の精神を引き継ぐことほど、それにふさわしい行為はなかった。礼制とそれに基づく祭祀は、帝国の秩序を維持する装置である。彼がその改革に乗り出したのは、経学上の本来正しい姿に戻すことによって、彼個人の王者としての資格とすぐれた能力を示し、帝位の正統性を臣民に対しても、また自分自身に対しても確認するためだったのではなからうか。その方向が斬新な制度の創立に向かわず、古礼への復帰という形になったのは、一つには太祖の後継者たらんとする彼の動機に起因しよう。

太祖の政策の継承、ひいてはその太祖がめざした聖人の世の再現への志向は、世宗の治世初期の宗教政策にも現れている。彼は嘉靖元年に北京の淫祠破壊を指示した。これが洪武三年（一三七〇）に出た、官祠や朝廷公認の祠廟といわゆる淫祠とを峻厳に区別しようとする、あの詔の延長線上にあることは明らかである。そして、この洪武三年詔

を通して、世宗は朱子学の礼制理念、それもきわめて原理主義的な理念の実現を夢見ていた。おそらく朝廷でこのようにした事情を受けて、都を遠く離れた地域の地方志でも、淫祠に対して厳しい叙述方針が見られるようになる〔小島一九九一b・一九四―一九八〕。本稿冒頭で述べた、筆者がかつて残した二つの宿題（郊祀改革と地方志記述の変化）は、このようにして一つの精神として結びつくのである。

ところで、朝廷で礼制改革が進むのと並行して、地域社会では祠堂・族田などを共有する宗族組織が形成・普及しつつあった。本稿に何度かその名が出た霍輅の家は、広東の典型的な宗族であった。しかも、こうした宗族隆盛のきっかけとなる家廟設立の勅許は、夏言の上奏に基づいている〔井上 一九八九・九三・一〇〇・一〇一〕。世宗による礼制改革と、地域社会での宗族制度の確立という二つの事象も、あるべき秩序すなわち「礼教」の確立をめざす運動として一連のものだったとは考えられないか。

礼制改革・淫祀排斥・宗族形成の三つは、「礼教」という一つのことばによって括ることができる。いずれも、「礼」という基準に照らして正しいものを確定し、普及させる運動であった。嘉靖年間に盛んになったその理念の実践を「儀礼原理主義」と呼んでみたい。一般に人間性の解放をめざしたとされる陽明学とこの動きとは、表面的には相対立する。しかし、「聖学の旧に復する」こと、すなわち聖人の精神への回帰をめざした点で、両者は実は楯の裏表だったのではなからうか。嘉靖の礼制改革は、深いところで陽明学と軌を一にする運動だったのである。

ところが、嘉靖十六年頃を境に、世宗の原理主義的志向は急速に冷めていく。代わって、彼はそれ以前から関心のあった道教に傾倒していく。こうして、現在広く通用しているイメージ、すなわち道教を愛好する皇帝としての世宗が登場する。儀礼原理主義者であった世宗がなぜ転向したのかは、本稿とは別の機会に違った角度から検討されなけ

ればならない。従来の世宗像を修正し、嘉靖初期の朝廷での論議が、地域社会で進んでいた現象や思潮とつながっていたことを指摘して、本稿を終えることにしたい。

- 1 嘉靖九年は西暦一五三〇年にあたる。本稿では嘉靖年間に属する事項が頻出するので、これにはいちいち西暦を注記しない。
- 2 中山八郎氏に大礼の議を扱った論文が二つある〔中山 一九五七・一九六二〕。C・フィッシャー氏はこの問題についての專著で、大礼の議を権力闘争として捉える見方は、經学思想上の対立という本質を見逃していると指摘する〔Fisher 1990: 110-111〕。
- 3 漢の定陶王は元帝の第二子で成帝の弟。成帝には子がなかったので、定陶王の子の欣が帝位に就いた。哀帝である。正式には成帝の養子という形を取ったが、哀帝は実父の追尊を図り、共皇帝という諡を奉った〔藤川 一九六八・一〇五一-一六・一四四-一五七〕。宋の濮議は、やはり子がなかった仁宗のあと、従弟である濮王の子が即位して英宗となったために生じた。すなわち、祭祀の時に養父の仁宗・実父の濮王を何と呼ぶかで朝廷が二派に割れたのである〔小林 一九九一〕。
- 4 『明実録』は各皇帝ごとに巻数を数える。本稿ではそれぞれ『太祖実録』『世宗実録』のように呼ぶ。なお、底本には、台湾の歴史語言研究所による影印本を利用した。
- 5 史料上確認できる範囲では、分祭説は前漢末の匡衡にはじまるが、これを經学的に体系化したのは後漢末の鄭玄である。彼は『周礼』や『礼記』に付けた注の中で、冬至に圜丘で昊天上帝を祭り、夏至に方沢で皇地祇を祭り、正月に南郊で感生帝を祭り、北郊（時期は明言せず）で神州地祇を祭るのだと主張する。合祭説では、王莽の説のように、正月に昊天上帝と皇地祇を並べて祭るとする。なお、王莽は冬至に天神、夏至に地祇を祭る儀礼は、しかるべき官僚が皇帝の代理で行うと言う。『周礼』はその成立をめぐる古くから疑惑をもたれてきた經書で、王莽に仕えた劉歆による偽作だという説が根強く、その場合、問題の大司楽の規定も、纂葦者王莽の名と結び付けられることが多かった。その後唐初までは冬至と正月の郊祀で祭神が別で

あったが、『頤慶礼』において両者ともに昊天上帝を祭ると改定され、やがて機能上明確な識別ができなくなる。宋代の議論では、両者は単に時期の相違を表すだけで、それも祭る側の都合で置換可能であるとされるに至っている。明代には、鬲丘と南郊の区別（方沢と北郊の区別）はまったく話題にならなかつた。これは讖緯思想に基づく感生帝が、国家祭祀から消滅していったことによる〔小島 一九九一a：三四七〕。

6 丘濬は『大学衍義補』巻五六「郊祀天地之礼」において、張載や胡宏など、宋代に北郊（方丘）を無用として合祭説に与した学者たちの見解を引用し、高く評価している。丘濬在世中、経学の上で朱熹の意見が絶大な権威をもっていたわけだが、実は朱熹は分祭論者だった。ところが、丘濬は朱熹の文章・語録の中から、合祭説に加担しているとも取れるもののみを取り上げ、合祭説こそ朱子学の論理に適うかのごとき粉飾を施している。丘濬が分祭説を斥ける根拠の一つは、元の呉澄が指摘したように、『周礼』の文章の中にある自己矛盾であった。ところで、彼は同書同巻の別の箇所では、「昔は郊祀を年に二度行っていたらしい。一つは正月の郊で豊作を祈る（祈穀）もの。『礼記』月令や孟献子が言っているのがこれである。もう一つは十一月の郊でものごとの根本に酬いる（報本）もの。『礼記』郊特性のはこれである。わが明朝はこれを合わせて一つにし、年の始めに行っている。礼が煩雑でないから今後もずっとこれによるのがよからう」としている。ちなみに、鄭玄は、郊特性の文章を正月の方の郊祀を述べたものと解釈していた。

7 『礼記』祭法に、「王宮は日を祭るなり、夜明は月を祭るなり」とあり、鄭玄は、「王宮は日壇。王は君なり。日には君と称す。宮は壇、宮域なり。夜明は亦月壇を謂うなり」とする。また、『礼記』祭義にも、「日を壇に祭り、月を坎に祭りて、以て幽明を別ち、以て上下を制す。日を東に祭り、月を西に祭りて、以て外内を別ち、以て其の位を端にす」とある。朝日と夕月を祭る儀礼は、『開元礼』『政和五礼新儀』『大明集礼』などの歴代祀典にも見える。

8 明では武宗までの歴代、何回かの例外を除いてほとんど毎年郊祀が親祀されている。ところが、当の世宗が嘉靖十九年以後まったく親祀しなくなったのをはじめ、神宗や熹宗もほとんど親祀していない（『欽定統文獻通考』巻六七）。清では、咸豊六

年（一八五六）までほとんど毎年親祀したとされている（『清朝文献通考』卷九二・卷九三、『清朝統文献通考』卷一四八）。太平天国の乱と第二次アヘン戦争が、親祀の伝統に水を注したと思われる。ただし、『清実録』では、康熙年間末期などに皇子を派遣したように記録されており、『通考』側の記載の信憑性に疑問も残る。

9 『孝経』聖治章に、「孝は父を敬にするより大なるは莫し。父を敬にするは天に配するより大なるは莫し。則ち周公は其の人なり」とあり、『礼記』祭法に、「周は魯を禘して后稷を郊し、文王を祖として武王を宗とす」とある。漢代以来、この二つの記述は、周公が周の礼制を定めた際、おもな祖先をしかるべき祭祀でそれぞれ天帝と並べて祭つたことを言うとして解釈してきた。

10 これには、今文学と古文学との経学上の論争が絡んでいる。今文学の経書解釈によると、社稷の主神は社神と稷神で、勾竜・棄はその配神にすぎない。古文学では社神・稷神という漠然とした神の存在を認めず、社は勾竜（もしくは禹）、稷は棄を主神として祭ると主張する。加えて、国都に置く社稷は幾つかという論争——国家のものと王家のものを区別するか否か、区別する場合でも社のみか社も稷もか等——もあつた（藤川 一九八三）。明では基本的に一社一稷制である。

11 配佈制度に関する経学上の根拠は前述のように『礼記』祭法にある。そこには、虞（舜）・夏・殷・周諸王朝の配佈方法が一列挙されている。その際、郊には始祖、禘にはその父親、祖・宗には王朝の創業者の名が記されているとみなされた。ただ、現王朝で具体的に誰をこれらにあてはめるかは常に論議的的で、唐・宋でも問題になつた（小島 一九八九・一五三—一六〇・一七一—一七六）。南宋では、冬至南郊祀には創業者の太祖、正月祈穀祀にはそれに次いで功績ある太宗を配佈していた。元ではそれぞれ太祖（ジンギスカン）と世祖（フビライ）である。

12 『礼記』には周の天子が七廟制を採つたと記載されているが、その祭法篇ではこの中に二つの遠廟を含むとしている。韋元成は、これは文王・武王の廟であり、彼らの功績を讃えて特別に不毀廟とし、現在の天子から四世代前までが廟に祭られ、それ以前の祖先は昭穆それぞれに文王・武王の廟に祀されるとする。ところが、一方、王制篇には「天子は七廟。三昭三穆、太

祖の廟と七たり」とあり、王莽・劉歆は、太祖を除けば單純に過去六世代を祭るとする〔藤川 一九六八・一二四—一三六〕。後漢の鄭玄は韋元成の説を受け、太廟と四親廟を合わせた五廟説を唱えたが、これに対して魏の王肅は、七廟のほかは文王・武王の廟があつたとする。王肅の説によると、周では事実上九廟制だつたことになる。この論争には、『礼記』以外の経書や緯書も根拠に持ち出され、経学上の一大懸案となつた。唐では高祖の祖父を太祖として首位に置き、高祖・太宗を不毀廟にしてきたから、形の上で周と同じであり、五廟説を採れば七廟、七廟説を採れば九廟になつた。宋でも事情はほぼ同じである。明の場合はさしたる論争もなく、不毀廟すら明確にしないまま、孝宗以来九廟制が採用されていた。

13 三国時代から唐代までの宗廟制度の推移については金子修一氏に、北宋については山内弘一氏に論考がある〔金子 一九七九・山内 一九九〇〕。

14 『礼記』祭義に、「王者は其の自りて出ずるを諦して、其の祖を以て之に配し、而して四廟を立つ」とある。五廟説によれば、この数に太廟と不毀廟を加えたものが宗廟の定数となる。

15 元來、太廟は東向きで、他の諸廟はこの東西軸を挟んで南北に向かい合う形を採っていた。これは坐西朝東が優者の位置だつたからである。しかし、南面が王者の位置として重視されるようになると、宗廟の向きも九十度回転して南北の線が主軸となる。これを東西一線に並べれば、ここでの配列が生まれるわけである。なお、東向きから南向きへの変化は、国都内での王宮の位置にも見られる現象である〔楊 一九八七・一九〇—二二〇〕。

16 洪武六年（一三七三）、太祖は、これら聖人・先王たちと、漢の高祖・光武帝、唐の高祖・太宗、宋の太祖、元の世祖を祭る歴代帝王廟を、南京に建てている。そこには神像が置かれていた。

17 『旧唐書』卷二四「礼儀志」四に、開元八年の記事として、「勅して顔生等十哲を改めて坐像と爲し、悉く従祀に預らしむ。曾參は大孝、徳は同列に冠たり、特に塑像を爲り、十哲の次に坐せしむ。七十子及び二十二賢を廟壁の上に図画す」とある。宋濂はこの勅を根拠に、像が開元八年に始まつたとしているのである。ところが、この勅の直前に、そのきつかけとなつた

上奏文が載っており、そこでは、「先聖孔宣父廟、先師顔子配座す。今其の像立ちて侍するも、配享は合に坐すべし。十哲の弟子、復た像を廟堂に列すと雖も、享祀に預ららず」と言っていて、これ以前からすでに像があったことを窺わせる。

18 矢澤利彦氏はこの改革について、「この処置はいわばとめどもなく膨張する傾向にあった孔子崇拜に歯止めを加え、皇帝権の確立を図ったものだと思われる」と評価する〔矢澤 一九九〇・七七〕。氏は、「孔子皇帝化の底流を断ち切り、皇帝と孔子との間にはっきりした一線を引く一方、孔子崇拜の偶像崇拜化を阻むために思い切った処置を取ったのは、熱烈な道教信者として知られる世宗（嘉靖）である」と言っており、道教を信仰する世宗が、孔子の地位を低く抑えるために採った措置と捉えているようである。しかし、世宗が道教に熱を上げるのはこれよりかなり後のことであり、筆者の解釈は氏とは異なる。世宗と道教の関係については、宮川尚志氏に論考がある〔宮川 一九七七〕。また、この改革により、文廟の像が撤去されたことが、のちにイエズス会士が儒教は偶像崇拜ではないと判断する根拠になったとの指摘もある〔Shyrock 1982: 190〕。

19 『礼記』文王世子に、「始めて学を立て、先聖を積奠す」および「凡そ学にて、春は官、其の先師を積奠す」とある。鄭玄は、先聖とは周公・孔子、先師とは礼の高堂生、楽の制氏、詩の毛公、書の伏生のような経学の師だと解釈する。ところが、唐の高祖は武徳二年（六一九）の詔で、周公を先聖、孔子を先師とした。太宗の貞観二年（六二九）には孔子を先聖、顔回を先師と改めらる〔MacMullen 1988: 32—35〕。

20 朱熹は孔子像について、「宣聖（孔子）はもともと像を造るべきではないのであって、春と秋の積奠の祭りには神主（神牌）を置いて祭ればそれでよいのだ」（『朱子語類』巻九〇—二〇条）と語っている。

21 『周礼』天官内宰に、「中春、后に詔げ、外内命婦を帥いて始めて北郊に蚕し、以て祭服を為らしむ」とある。

22 『礼記』月令に、「季春の月、……。后妃齋戒して、親ら東郷して躬ら桑つみ、婦女を禁じて観かたづくること母からしめ、婦使を省きて以て蚕事を勸む」とある。

23 『周礼』春官大宗伯に、「凡そ大祭祀に王后与らざれば、則ち撰して豆籩を薦め、徹す」とあるのを指す。

- 24 南宋の真徳秀は、地理的に無縁な福建泉州に東岳廟があることについて、五岳の中で泰山のみ全国に廟があるのは生育のこゝとを司るからだと説明している（『西山真文忠公文集』巻五二「東岳祝文」）。ただし、東岳廟の全国的な存在を許さない立場を採る者もあり、嘉靖初めにも「請正岳祀」という上奏が出ている（王圻『統文獻通考』巻一〇九所引）。
- 25 筆者はかつてこの文章を、高禩祀に皇后が関与することに異議を差し挟むものと解釈した（『小島 一九八九・二五二』）。ところが、今回あらためて読み直した結果、これは誤りで、丘濬は皇后が皇居の外に出掛けることを不適当だとしているのであり、高禩祀を行う場所が問題なのだとすることに気付いた。ここで前説を訂正しておく。
- 26 地方の文廟が神像破壊を行わなかった事例は、地方志の中などで告白されている。神牌か神像かという二者択一は、儒教の側にとっては重大だったかもしれないが、一般の人々にとって、両者は置換可能であったかもしれない（『小島 一九九二』）。
- 27 フィッシャー氏は、大礼の議において世宗と張璉が經書の字句ではなく「人情」を根拠に論陣を張ったとしている（[Fisher 1990: 148—150]）。しかし、少なくとも礼制改革では彼らも經書の字句を根拠にしているし、大礼の議についても検討の余地がある。また、フィッシャー氏は、「人情」重視の立場や人脈的關係などから、張璉らの発想に陽明学の影響が見えるところがある。[Fisher 1990: 163—173]。筆者はそうした直接的關係については懐疑的だが、以下で述べるように、陽明学と礼制改革が同じ動態の中で産まれたものではないかと考えている。
- 28 城隍神などの像の破壊については、嘉靖礼制改革の文廟同様、地方では無視される傾向にあった。ただ、それも、洪武三年詔は儒家官僚の理想主義の産物とみなし、現状追認的性格をもつ洪武二年の詔の方に注目するならば、太祖の現実主義はこゝでも発揮されていたと言えよう（『濱島 一九八八・三五六—三五九』）。
- 29 嘉靖年間から書籍の出版量が飛躍的に増大することについて、大木康氏の分析がある（『大木 一九九一・七一—二八』）。
- 30 陽明学運動を「パトス」の語をもって説く島田虔次氏は、「陽明の標榜したのは「聖学の旧に復する」こと、儒学の真面目にかえることであった」と述べる（『島田 一九七〇・三六〇』）。本来あるべき姿への復帰志向は、陽明学と限らず儒教の歴史に

しばしば見られるものの、ここには一時代前の丘濬らとはかなり違う傾向が認められる。

- 井上 徹 一九八九 「宗族の形成とその構造——明清時代の珠江デルタを対象として」『史林』七二—七五。
- 大木 康 一九九一 「明末江南における出版文化の研究」『広島大学文学部紀要』五〇—特輯号一。
- 金子 修一 一九七九 「魏晋より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について」『史学雑誌』八八—一〇。
- 小島 毅 一九八九 「郊祀制度の変遷」『東洋文化研究所紀要』一〇八。
- 一九九一 a 「天子と皇帝——中華帝国の祭祀体系」松原正毅編『王権の位相』弘文堂。
- 一九九一 b 「正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理」『東洋文化研究所紀要』一一—四。
- 一九九二 「儒教の偶像観」『中国—社会と文化』七（予定）。
- 小林 義廣 一九九一 「漢議」小考。『東海大学紀要（文学部）』五四。
- 島田 虔次 一九七〇 『中国における近代思惟の挫折』筑摩書房〔初版は一九四九年〕。
- 中山 八郎 一九五七 「明の嘉靖期の大礼問題の発端」『人文研究』八一—九。
- 一九六二 「再び「明の嘉靖期の大礼問題の発端」に就いて」『清水泰次博士追悼記念明代史論叢』大安書店。
- 濱島 敦俊 一九八八 「明初城隍考」『榎博士頌寿記念東洋史論叢』汲古書院。
- 藤川 正数 一九六八 『漢代における礼学の研究』風間書房。
- 一九八三 「社稷祀について」『日本中国学会報』三五。
- 宮川 尚志 一九七七 「明の嘉靖時代の道教」『吉岡博士還暦記念道教研究論集』国書刊行会。
- 矢澤 利彦 一九九〇 「孔子崇拜儀礼（積奠）について」『思想』七九—二。
- 山内 弘一 一九九〇 「北宋時代の太廟」『上智史学』三五。

楊 寬 一九八七 『中國都城の起源と発展』(西嶋定生監訳) 学生社。

Fisher, T. Carney. 1990. *The Chosen One: Succession and Adoption in the Court of Ming Shizong*. Sydney: Allen & Unwin.

McMullen, David. 1988. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shryock, John K. 1932. *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*. New York & London: The Century Co..