

郊祀制度の変遷

小島 毅

はじめに

一 郊祀制度の沿革

二 配侑帝の問題

1 皇后と郊祀

(1) 「祭地配后」方式

(2) 亜猷・先蚕・高禰

2 郊祀と太廟

(1) 唐の配侑帝

(2) 唐の太廟

(3) 宋の太廟と配侑帝

三 天地合祭・分祭の論争

1 宋代(元豊・元祐)

2 明代(嘉靖)

おわりに

郊祀制度の変遷

はじめに

筆者は前に「宋代天譴論の政治理念」という文章を発表して、天人相関論が政治理論としてどのように機能していたかを考察した（小島 一九八八）。皇帝にとって権威の源泉である「天」は、宋代に「理」と統合されることよってあらためて正統性保証の根拠となったが、同時に、それは皇帝に不断の修身を要求したというのがその結論である。しかし、そもそも皇帝は「天」を祭祀する権利をもつことによって、受命者であることを広く示すのであった。本稿では儀礼面における「天」の意味づけを主題とする。

皇帝が天を祭る儀礼を通常「郊祀」と呼ぶ。「郊」と称するのは、儀礼の行われる祭場が国都の郊外に設けられるからである。この儀礼は漢代に理論的な整備が施され、以後今世紀まで存続する。民国になってからも一時は郊祀を国家儀礼として国民統合の目的で活用することが議せられ、『祀天通礼』として公刊されているし、日本が満州国皇帝として担ぎ上げた溥儀も即位を天地に告げる儀礼を行っている。

郊祀は国家儀礼の中心に位置していたために、常に礼制上の議論を呼んだ。特に、清朝考証学が興ると礼制の変遷を跡づける作業が行われる。その代表作が秦蕙田の『五礼通考』二百六十二巻であった。これは郊祀をはじめとしたさまざまな国家儀礼について、その祭式の由来・沿革を、上奏文によって繰り広げられる当時の論争を交えながら追いつ批評していくものである。いわば、一種の制度史研究であり、その後は考証的なアプローチとして継承される。石橋丑雄氏の研究（『石橋 一九五七』）などは、その系譜を引くと言ってもよからう。

また、礼制をめぐる議論では、経書の中に典拠を求め、自説の正統性を主張するのが常態であった。したがって、経学の研究で郊祀問題をテーマとするものも出てくる。藤川正数氏や板野長八氏の研究は、こうした古典解釈論の立場から分析を加えるというものである〔藤川 一九六〇・一九六八、板野 一九七二〕。

中国の制度・文化が周辺諸地域に大きな影響を与えていたことは今さら言うまでもない。その受容の一環として、郊祀が朝鮮や日本の政治的権力確立に果たした役割に関する研究も存在する。狩野直喜氏や瀧川政次郎氏・林陸朗氏は、桓武天皇や文徳天皇の時に実際に郊祀を行ったとある記事をめぐる、当時の日本が唐の制度をどのようにに取捨損益していったかを論じている〔狩野 一九三一、瀧川 一九六七、林 一九七四〕。山尾幸久氏は、古墳の出現を郊祀の祭場と関係づけている〔山尾 一九七〇〕。吉岡完祐氏は、郊祀が朝鮮の即位儀礼に強い影響を及ぼし、やがてそれが日本にも入ってくるさまを解明している〔吉岡 一九八三〕。このほか、福永光司氏が儒教と道教の関係という視点から、郊祀における最高神を分析している〔福永 一九七六〕。

中国における皇帝権力の形成という視角からも、郊祀は重要な手掛かりを提供するものとして注目される。栗原朋信・西嶋定生・好並隆司・尾形勇の各氏は、秦漢帝国の皇帝制秩序を支える儀礼の一つに郊祀を位置づけた考察をしている〔栗原 一九六〇、西嶋 一九七〇、好並 一九七六、尾形 一九七六・一九七七〕。中でも、金子修一氏はこの問題に精力的に取り組み、郊祀・宗廟儀礼の内的論理にも目配りをして魏晋南北朝隋唐の制度変遷の意味を問い、漢と唐には皇帝の権威形成上相違が存在する旨の指摘を行っている〔金子 一九七八・一九七九・一九八二・一九八八 a b など〕。時代的にはその後を承ける形で、山内弘一氏は宋代の礼制に関する諸論文の一つで郊祀を取り上げている〔山内 一九八三〕。

郊祀が定期的な祭祀となると、これに伴う報奨・昇格は当時の官僚たちにとって、前もって予定され、将来計画に組み込まれたものとなる。したがって、郊祀は社会的な効用性を帯びるようになる。また、近年、儀礼のもつ社会統合的機能が注目を浴びているが、王朝の首都で数日にわたって展開される以上、その視覚的效果も郊祀を語る際に見落としてはならない側面であろう。梅原郁氏の論考〔梅原 一九八六〕は、宋代の郊祀が社会的・空間的にどのような意味をもっていたかに関する議論であり、今後一層展開される必要のある視角である。

以上がわが国における従来の郊祀研究の概括である。もちろん、中国にはこれに数倍する研究蓄積があるうし、最近ではアメリカでも唐代の国家儀礼を扱った専著が出版されるほどで〔Wachter 一九八五〕、さまざまな視角・方法による礼制研究は今後も充実していくことであろう。そうした中であって、本稿は礼制の変革という点に絞って中国の皇帝制度の特質を考察してみようという立場をとる。皇帝の權威を保証する役割を担った郊祀ではあるが、秦漢帝国の成立以後その内実が不変であったわけではない。金子氏の指摘どおり、漢と唐の間ですら、すでにある種の変質が生じている。ましてや、その後清末に至るまでにはさらに幾多の変化があつたと考えられる。筆者が前稿で論じたように、同じく天譴論とは言いながら、その論理構造は漢と宋ではまったく異なっていた。郊祀における天のあり方にも、これと並行の関係が見られるのではなからうか。本稿は「天」概念の変化を明らかにするという意味で、以上の諸研究とはまた違った視点から郊祀を扱っていくことになる。

郊祀の主神は天の最高神である昊天上帝であつた。明初までは、このほかに天に属する神格としてすべての天体が従祀され、総計数百にも上つた。天と対概念をなすのが地であり、その最高神である皇地祇と個々の山や川の神格も合わせれば、やはり百をもって数えるほどであつた。これら天の諸神と地の諸神は一緒に祭られる場合（天地合祭）

と分けて祭られる場合（天地分祭）があり、それぞれに経学上の典拠があつて論争の種となつた。また、昊天上帝・皇地祇の神位は南向きに置かれたが、その傍に現帝室の祖先の中で特定のある人物の神位を南向きに祭る配侑という制度があり、具体的に誰を配侑するかもしれないしばしば論議を呼んだ。

『朱子語類』卷九〇は「祭」と題され、祭祀に関する問答が収められているが、その冒頭、第一条は次のようなものである。

最近、士大夫の家ではみな古いにしへの礼を行おうとしている。今、天下に重大な懸案が二つあつてこのように踏襲されている。その一つは天地をともに南郊で祭ること、もう一つは太祖のために別の廟を作らず、ほかの祖先と一緒に廟に置いていることだ。東漢以来こうなつてしまった。……前の王朝が実施していた事柄でも間違っているところはやはり改めて正しくしなければならぬ。

この二つの問題、すなわち天と地を合祭するか分祭するかと、太祖をどう扱うかの問題は、いずれも郊祀と関係している。（後者はここでは太廟の配列を念頭に置いて述べられているのだが、元来、宗廟の首座の太廟で祭る祖先が天に配侑されるのが一般的であつた。）実際、宋代における郊祀制度上の重要な論争はこの二点をめぐつてなされている。本稿でも、この二つの角度から郊祀の問題を考えていきたい。配侑者を誰にするかということは、見方を変えれば、天はどういう性格の祖先とともに祭るのが適当な存在と考えられていたかを示すわけだから、そこから天に対する観念が読み取れるであろうし、天と地との相対的關係のあり方は、そのままそれぞれについての時人の考えを明らかにするものであろう。さらには、こうした礼制をめぐる議論の中から立論の構造を抽出して、論者の天観念を知ることとも可能である。これら一連の作業によって、国家祭祀の対象としての「天」がいかなる意味づけを与えられて

たかが判るであろう。それは前稿の裏付けであるに止まらず、中国における秩序原理がどのような理論的基盤の上に構築されていたかの考察にもつながる。そのため、宋代に重点を置きながらも長期の時間的広がりを採用して、郊祀制度の中での「天」の意味を見ていくことにする。

第一章では郊祀制度を歴史的に概観する。第二章は二つの課題のうちの一つ、配侑を取り上げる。配侑帝は天と地とで別であった時期があり、その問題に触れたあとで、始祖の性格について、太廟制度と絡めながら考察する。第三章はもう一つの課題、天地を合祭するか分祭するかについてである。この問題が朝廷で盛んに討議されたのは、北宋の神宗・哲宗の時と明の世宗の時の二回である。そこでそのそれぞれについて、各論者の論点を整理して思考の特徴を指摘するとともに、二つの論争の相違からその時代的特質を究明していきたい。

一 郊祀制度の沿革

本稿の目的は制度論をめぐる言説を通してその奥に隠された思惟の構造を探ることであるが、当の言説が語られた事情を把握しておかないことにはその論理を追う術もない。そこで、この章では以下の議論の前提として、郊祀の制度的変遷をごくかいつまんで述べていく。その際、礼式の詳細にわたることは避け、本稿の主題となる点、具体的には配侑帝と郊祀の時期との問題に絞って見ていくこととする。また、郊祀以外の祭天儀礼である封禪・明堂についても必要な範囲で触れることになろう。⁽¹⁾

郊祀が実際に国家儀礼の中に位置づけられたのは前漢の末、成帝の時であった。もちろん、それ以前から祭天儀礼

は執り行われており、天子の主宰する重要な行事とみなされてはいたが、それは儒教經典の記載に基づいた「郊祀」とは別のものであった。と言うよりも、前漢末というこの時期になってはじめて、今日見るような形式の經典が完成したと言う方が正確であろう。したがって、始皇帝や武帝の封禪、文帝にはじまるとされる時の祭りなども、ここで問題にする郊祀としての性格はきわめて希薄であり、むしろ呪術的色彩の強いものであった。もともと、成帝に郊祀の整備を進言した儒者官僚匡衡・張譚の上奏には經典からの引用と断った字句は見えないのではあるが。

天子のもっとも大切な任務は天の秩序を受けることである。天の秩序を受けるのもっとも重要なことは郊祀を執行することである。よって、聖王は熟慮の末にその制度を作ったのだ。天を南の郊外で祭るのは陽に近づく意味であり、地を北の郊外で祭るのは陰に近づく徴である。……甘泉の泰一神の祭壇、河東郡の后土の神の祠は長安に移し、古の帝王のやり方と一致させねばならない。

(『漢書』卷二五「郊祀志」下)⁽²⁾

こうして、彼らの發議に従って郊祀の礼制が整備され実施されたのだが、その後の天変地異がこの礼制改革によるものだとの意見があったりして、祭式は二転三転した。『漢書』郊祀志はそのありさまを「三十年余りの間に天地を祭る場所は五度も移りかわった」と記している。南北郊祀と時祭の抗争は王莽の登場で最終的に前者の勝利として決着した。金子修一氏の言葉を借りれば、「郊祀制度を確立する上で王莽の果たした役割の大きさに、あらためて注目する必要がある」と(金子 一九八二)。王莽の上奏文に言う。

天と地を合祭し、始祖を天に、その后を地にあわせ祭るのは、その意味するところは同じなのである。天と地の精が合致するのは夫婦がぴったりと一体化することである。天を南郊で祭る時、地を合祭するのはこうした一体

の意味を表す。……天と地には定まった位置があり、普段には合祭することはできない。これはそれぞれ独立して祭るものだ。陰陽は夏至と冬至の日に分離し、その会合するのは正月の上旬の辛もしくは丁の日である。この日に天子は親しく南郊で天と地を合祭し、高祖と高后を配脩する。……冬至の日に代理の役人（「有司」）に南郊で祭りをさせ、高祖を配脩してもろもろの陽神を望祭し、夏至の日に代理の役人に北郊で祭りをさせ、高后を配脩してもろもろの陰神を望祭する。いずれもかすかな気配を招く一助をなし、定かでないものと通じ導くようにするのである。

(同上)

ここで王莽は、皇帝自身による親祀と官僚が代行する有司攝事の祭式を区別している。すなわち、正月上辛の日に行うのが親祀であり、そこでは天地を一緒に祭る。一方、冬至と夏至には有司攝事の祭りを行い、それぞれ天と地を祭るのである。親祀ではないという点を除けば、後者が匡衡らの上奏と軌を一にする意見であることは明らかであろう。こちらでは陰陽の対比がより一層明白に意識され、匡衡が明言しなかった祭りの時期についても、それにふさわしい時を選んでいると言える。もちろん、二至に何らかの祭りを執り行うことは、太陽の運行を強く意識する社会に広く見られる現象であるが、それを陽と陰との対照でとらえ、それぞれに天と地を配当したのは中国独自の論理であろう。さらに、王莽の上奏で注目されるのは、この二至の祭りとは別に親祀の形式で正月に天地を合祭するとした点である。こちらの祭祀は陰陽思想による影響ではなくて、農業祭祀としての性格を色濃くもっていると思われる。すなわち、年の始めにあたってその年の豊作を願う儀礼に淵源し、経書の世界では祈穀として『礼記』月令篇に登場する祭祀に相当すると考えられたのである。⁽³⁾『春秋』に言う「郊」祭も当時はこの祈穀祀と解釈されていて、⁽⁴⁾あるいは以前から

実例のある祭祀だったのかもしれない。王莽はこれらの經典の記載を意識しながら正月郊祀の制度を定めたと考えられる。では、前の二至の郊祀は如何であろうか。王莽自身の言葉によれば、その根拠は『周礼』に郊祀についての記述があるということだった。⁽⁵⁾「月令」や『春秋』に藉口する正月祈穀祀と、『周礼』の冬至の祭天・夏至の祭地が、その後の郊祀礼制をめぐる議論の中で対立する二つの根拠として作用することになる。また、自称形式から見て、皇帝は昊天上帝・皇地祇に対し、臣下の礼を取っていた〔尾形 一九七七〕。

後漢では制度上、基本的に王莽説が継承された。配侑についても改変が加えられたのは、高后がそれまでの呂后から文帝の生母薄氏に変わった程度である。ただし、次の二点は今後の展開の上で記憶しておかねばならない。

第一は、明堂の創設に伴い、そこで新たな祭天儀礼が行われるようになったことである。明帝の時、明堂祀の配侑帝は光武帝と定められた。次の章帝も光武帝を配しているが、一方で高祖以下のおもな皇帝を明堂に告祀している。

明堂の配侑制度がその後どうなったかは判らない。⁽⁶⁾第二は、同じく明帝の時、郊祀で漢王朝は堯を配侑するのが適当だとする提案がなされたことである。五行相生説に基づき、木徳の周を継いだ漢は火徳であるとの考えが前漢の末に認知され、堯—舜の禪讓になぞらえる形で篡奪者王莽によって積極的に利用されたことはよく知られている。ここで出てきた議論は、劉氏を實際に堯の血を引く王家とみなし、祭天儀礼に際してはその堯を配侑すべきだという論理なのである。もっとも、これは後漢では実現しなかったが、次の魏において曹氏王室に受け入れられる。

魏は王莽と同じく、自らの篡奪を禪讓として美化するために堯舜伝説を用い、曹氏の始祖を舜だと称した。そして、明帝の時、天には舜、地にはその後の伊氏を配侑する方式を採用したのである。これに対して、漢が高祖を配侑したのと同様に、開国の祖として実際に功のあった武帝（曹操）を配侑すべきだという反対意見も存在した。また、皇后

配侑のことは經書に記述なく、地にも始祖当人を配侑するのが正しいとする見解もあった。⁽⁷⁾この時期の礼制議論を代表するのは鄭玄と王肅であり、以後の論争の中でも自説の根拠にこの兩名いずれかを挙げるのが通例である。⁽⁸⁾

鄭玄説は、『周礼』春官大司樂条の規定に則って二至の郊祀を主張する点に第一の特色がある。それに加えて、後述する六天説によつて、天地に各々二種類の郊祀があるとし、冬至圜丘の昊天上帝・夏至方沢の皇地祇のほかに、緯書に基づいたと思われる神格として、正月上辛南郊の感生帝・孟冬北郊の神州地祇を数える。魏の制度はこれに忠実に、舜と伊氏を配侑したのは前二者であり、これと別に後者に武帝夫妻を配侑していた。

これに対し、王肅説では天帝の神格は一つとする立場から圜丘と南郊は同一の場所（方沢と北郊も同じ）で、その祭りも年一回のみであるとする。晋朝は王肅説を採用して宣帝（司馬懿）夫妻を配侑した。東晋以下、南朝系では王肅説が実施される。

さて、十六国の割拠状態を收拾し華北を統一した北魏王朝は、はじめ鮮卑族固有の天の祭りを行っていたが、孝文帝の漢化政策の一環として經書に基づく郊祀を導入した。そして、彼らが用いたのは鄭玄説による丘と郊を区別する方式だった。北魏分裂後、それぞれを継承する北斉・北周の祭式もこの点では鄭玄説に属する。礼学上の南北対立、すなわち王肅説によつて丘郊同処とする南朝梁の朱异と、鄭玄説によつて丘郊異処とする北朝魏の李業興との論争は、『魏書』卷八四「李業興伝」に見える。ところで、北周では配侑規定にある重大な変更が加えられた。それは、王莽以来続いてきた先后配侑をやめ、地祇にも始祖当人を配侑することである。以後先后配侑の習慣はなくなり、それを復活すべきだとの議論すらされなくなるのである。この問題については次章で詳しく分析することになる。

次に、祭祀の期日について見ておこう。金子氏によれば、鄭玄説を採用した曹魏では圜丘祀を冬至に行っているの

が判るほかは、方丘・南郊・北郊とも祭日不明である〔金子 一九七九〕。晋以下南朝の諸王朝では南郊は正月上辛、北郊は正月次辛に祭るのが基本であった。⁽⁹⁾一方、北魏では圜丘が冬至、方沢が夏至、南郊が正月上辛（北郊は不明）で、北斉も最初圜丘が正月上辛だったものの、その後は北魏の制度を踏襲している（北郊も正月上辛）。北周の場合、制度上は正月上辛のはずなのであるが、『周書』に記録をとどめる親祀は①明帝の元年（五五七）十月、②同年十一月、③武帝の保定元年（五六一）正月、④宣帝の宣政元年（五七八）八月の四回であり、期日が一定しない。秦蕙田は①と④が即位時の告祭で、②が冬至の正祭、③が孟春の正祭だろうと言う（『五礼通考』卷八）。また、方丘は圜丘祀の翌日乃至翌々日だったらしい（神州については不明）。隋は祭日の点ではむしろ北斉を継承し、圜丘は冬至、方丘は夏至、南郊は正月上辛、北郊は孟冬という規定であった。

唐は三百年間存続したこともあって、何度か礼制に変更を加えている。国初の武徳令は隋朝の制度同様、鄭玄説によっていた。貞観礼もあまり変わらぬ。ところが、許敬宗主導下に定まった顕慶礼では正月祈穀祀の祭神を昊天上帝に、孟冬の祭神を皇地祇に改めている。孟冬の祭神はその後開元礼で再び神州に戻ったが、祈穀祀の方ではそのまま昊天上帝を祭り続ける。金子氏は「顕慶礼、開元礼の段階ではそれ以前の感生帝（南郊）や五方上帝（雩祀・明堂）の祭神が悉く昊天上帝に置きかえられている。このことは、天の祭神が昊天上帝に統一されたこと、ないしは昊天上帝の祭祀が拡大されたことを示すものである。そして同時に、顕慶二年（六五七）には『天尚無二』という立場から鄭玄説が否定されたこと、また永昌元年（六八九）には、『天無二称』を根拠として昊天上帝にのみ『天』字を用い、五方上帝以下には『天』字を去ることになったことも、併せて考えておく必要がある」と指摘する。⁽¹⁰⁾この問題も後ほど改めて論じるつもりである。

表一 唐の配侑帝

高祖武徳令	冬至園丘		正月上辛	孟夏嘗祀	季秋明堂	夏至方沢	孟冬地祭
	景帝	元帝	景帝	元帝	景帝	景帝	景帝
太宗貞觀礼	高祖	元帝	(高祖?)	高祖	(高祖?)	高祖	
高宗乾封詔	〔高祖・太宗並侑〕						
玄宗開元礼	高祖	高祖	太宗	睿宗	高祖	太宗	
徳宗郊祀録	景帝	高祖	太宗	代宗	景帝	高祖	

祖先として周文王と自分の父を同時に天地に配している。表中、景帝とは高祖の祖父で北周の時はじめて唐公に追封された李虎のことで、彼は太祖という廟号を与えられて唐の宗廟における首座を占めていた。元帝とはその子李暉で、高祖の父に当たり、世祖という廟号を持っていた。正月上辛祀は感生帝祀とする考え方と祈穀祀とする考え方が対立し、それに応じて配侑帝も異なる。高宗から睿宗まで、複数の祖先を配侑する並侑方式が採られるが、玄宗はこれを廢して開元礼の方式を定めた。その際、太宗が祭られなくなるのを恐れて嘗祀と神州には太宗を配侑したのである。そして、徳宗の時編纂された『大唐郊祀録』では園丘・方沢に再び景帝配侑が復活している。実はこの改制はその父代宗の時に行われており、郊祀の意味づけを探る上で興味深い材料を提供しているので、次章で詳細に見ていきたい。

唐についてもう一点触れておくべきは合祭の問題である。原則的に鄭玄説による貞觀礼までは天地を別々に祭るのが常識だった。分祭は顕慶礼でも踏襲される。ところが則天武后の証聖元年（六九五）九月、南郊において初めて天地を合祭したのである。『旧唐書』礼儀志によれば、この時周文王と武后の父を並侑したという。もちろん、則天武

配侑帝に関して、唐はいくたびか
 改変を加えた。そのおもなものを一覽
 表にまとめてみると表一のようになる。
 ここに載せたのは配侑帝変更の節目
 をなす顕著な事例に過ぎず、実際には
 もっと頻繁に変更されていた。⁽¹⁾また則
 天武后は国号を周と改めると、武氏の

後の制度は「周」という王朝のものであって唐本来のものではないのだが、彼女の実施した合祭が影響を与えたのか、睿宗の時に賈曹・褚无量らが合祭説を主張している。この時には北郊親祀との関係で分祭されたが、玄宗の天宝元年（七四二）一月に今後は合祭とする旨の詔が出され、その月のうちに南郊で実施される。そしてこれ以後、南郊において、天地合祭が継承されるのである。¹²⁾

五代から北宋の初めにかけて、唐の方式が引き続き実施された。もちろん、配侑帝は王朝ごとに違ってくる。宋では最初太祖の父宣祖を郊祀全般に配侑していたが、太宗はそのうち感生帝を除いてすべて太祖に改めた。¹³⁾その後、親祀では宣祖・太祖、太祖・太宗、太祖・太宗・真宗の組み合わせによる並侑が行われたが、仁宗の景祐二年（一〇三五）に郊祀全体の整理が行われ、南北両郊および祈穀に太祖、雩祀と神州が太宗、感生帝が宣祖、明堂が真宗と定められた。この景祐の改制はかなり重要で、それまで不定期だった皇帝による親祀の年次も三年一回と決め、これが南宋の末まで踏襲されることになる。

よく知られるように、真宗は天書降臨にことよせて封禪を行ったり汾陰や景靈宮を祭ったりし、仁宗も大慶殿で天地に感謝したり景靈宮で享したりしているが、親祀による祭天儀礼の種類は淘汰され、南郊における天地合祭と明堂祀の二種だけが残った。そもそも宋の明堂親祀は仁宗皇祐二年（一〇五〇）が最初で、この時は正規の南郊祀に代わるものとして挙行されたため昊天上帝・皇地祇以下、天地の諸神の位牌がごとく並べられた。しかし、本来明堂祀は天を室内で祭るものであり、南郊のように何百という神位を並べるには適さない。そこで、二度めの明堂親祀を行った嘉祐七年（一〇六二）には議論の末、地祇の神位を除去し、天の神々のみを祭ったのである。続いて神宗の熙寧四年（一〇七一）には五帝以下の諸神も取り除かれて、明堂には昊天上帝とその配侑帝（現皇帝の父親）の神位だ

けが置かれることになった。明堂祀で地祇が祭られなくなったことが以下に述べる天地分祭論の伏線になっている。王安石を登用して諸改革を推進した神宗は、治世後半の元豊年間には官制と礼制の整備を企てた。そのうち、後者の中心となったのは陸佃・楊傑・張璪といった面々で、郊祀に関する議論にも彼らが深く係わっている。元豊三年（一〇八〇）と哲宗の元祐七年（一〇九二）に繰り広げられた論争の詳細は後の章に譲るとして、ここではその経過を山内弘一氏の研究によりながらごく簡単にまとめておこう（山内 一九八三）。

張璪らが提議した天地分祭論とは、『周礼』大司楽条の規定に忠実に、冬至の南郊圜丘祀では昊天上帝と天の諸神のみを祭って、夏至の北郊方沢祀と明確な対称を形作るようにするべきで、親祀もその例外ではないというものだった。これには強硬な反対論もあって議論が紛糾したため、取り敢えず元豊三年の親祀は熙寧四年方式によって明堂で済まし、三年後の元豊六年（一〇八三）から張璪案による天地分祭、すなわち冬至南郊の祭天儀礼は皇帝の親祀、夏至北郊の祭地儀礼は有司撰事とする方式が実施された。もともと、二年後に神宗が崩御して旧法党による元祐更化が始まり、郊祀についても元豊礼制が再検討の対象となった結果、この方法は一度実施されただけに終わり、元祐元年（一〇八六）・四年（一〇八九）の明堂祀の後、七年（一〇九二）の郊祀から再び合祭に戻ることになった。ところが、その後、今度は宣仁太后が崩御して哲宗が親政し新法党が復帰して、元豊の制度が再び採用される。こうしてこの問題は党争と密接に絡み合いながら推移し、その後、基本的に旧法党を継承する南宋では合祭方式を取り入れる。ただ、その間、北宋末に徽宗が夏至北郊祀も親祀したことがあり、注目される。

一方、宋代における明堂祀の配侑帝はどうなっていたかという点、英宗の時に論争があり、¹⁴『孝經』の「嚴父」解釈をめぐる先帝説と有功之祖説が対立した。この件は神宗朝にも尾を引き、その時は始祖を誰にするかの問題も絡

んで諸説入り乱れたが、実際の制度上は先帝説が優勢だった。しかし、南宋の初めには先帝（高宗の父徽宗もしくは兄欽宗）が金の捕虜として存命だったため、太祖・太宗並侑の方式が採られた。徽宗の死後彼を配侑したこともあるが、高宗・孝宗のように南宋では生前帝位を譲る場合が多く、したがって先帝が存命であったことから、太祖・太宗あるいは高宗並侑をする場合も多かったようである。

金では海陵王の天徳年間に初めて南北郊の制度を定め、世宗の大定十一年（一一七一）宰臣に命じて配享の礼を議し、太祖を配侑することに決したという。ただし、親祀は実施された形跡がない。

元も中国式の郊祀を採り入れたのはかなり後である。憲宗が即位二年め（一二五二）の八月に冕服を着て天を拝したというが、期日の点でも祭式の上でも経書によったものとは言い難い。ただ、ここで昊天と后土の合祭に太祖と睿宗を配侑しているのが興味深い。と言うのは、後に武宗の至大二年（一二三〇）になって冬至には太祖、夏至には世祖を配するとされており、唐玄宗の封禪同様、天と地で配侑の対象が違っているからである。

ところで、世祖は即位直後（一二六〇）の四月に天を夏營地の桓州の西北で祭った。この時点ではまだ南郊園丘の祭壇は築かれていない。大都（現在の北京）造営などの礼制整備の一環として、至元十二年（一二七五）にその東南七里に祭台を築き、昊天上帝と皇地祇を祭る場所としている。その位置からもこれが園丘に当たるとは明らかで、以後、有司摂事ながらも南郊の祭祀が実施されていく。一方、北郊はというと、仁宗の延祐元年（一三一四）北郊を立てることが議論されたものとりやめとなり、結局元朝を通じて造られなかったらしい。元における親祀は文宗の至順元年（一三三〇）十月、昊天上帝を南郊に親祀し太祖を配したという記事が初見である。

漢民族王朝として、儒教の礼教護持を看板とする明は、初めから郊祀に積極的だった。呉と称していた頃からす

に天地への祭祀を実施しており、国号を明と改めた洪武元年（一三六八）正月、太祖みずから天地を南郊に祭った上で天子に即位している。その年二月には早速郊社宗廟の制度について審議を始め、李善長らの意見により分祭説を採用した。そして、同年十一月冬至に昊天上帝を圜丘に祀り、翌年の夏至には方丘で地を祭って、以後毎年分祭親祀を實行した。三年（一三七〇）には配侑制度を定めて父仁祖を祭ることとした。ところが、十年（一三七七）になって太祖は分祭方式に疑問を抱き、この年の冬至には天地を奉天殿で合祭し、さらに祭日を変更して、次の郊祀は十二年（一三七九）正月に行っている。そして、南郊に新築された大祀殿において毎年正月に天地を合祭親祀するのを明朝の定制だとした。成祖も配侑を太祖に改めたほかはこれを踏襲し、北京遷都後も新しく大祀殿を建てて合祭を続けていた。

天地合祭にあらためて異を唱えたのは世宗であった。彼は二至分祀こそ万代不易の礼であるとして再び『周礼』に基づく分祭説を持ち出し、嘉靖九年（一五三〇）大祀殿の南に圜丘を、北京城の北に方沢を建設して分祭を断行した。この時の圜丘・方沢が今日の天壇・地壇に継承されている。しかし、これを境に親祀はおろそかとなり、明末まで平均して三、四年に一度の割合となったのである。

以上の諸王朝の方式を総合し、最も熱心に親祀を行ったのは最後の王朝でかつ非漢民族の清朝だった。太宗は崇徳元年（一六三六）に国号を清と改めると、中国式の郊祀を導入し、次の世祖は北京占領（一六四四）後、すぐに郊祀の制度を改定し、冬至圜丘・夏至方丘・祈穀大享殿（のち祈年殿）の三祀を毎年すべて親祀するという、いまだかつてどの王朝も実行しなかった熱心さで天と地を祭ったのである。高宗のごときは、齢七十を超えてなお、数日間にわたる齋戒をこなし、嚴寒の北京郊外、それも露天の祭場で儀式を主宰したわけである。また、配侑については、代々

並侑していつてその対象の数が増し、ついには八帝並侑に至った。しかし、文宗の咸豊六年（一八五六）を境に、以後親祀は数年に一度実施されるにすぎなくなる。太平天国などの反清勢力の猖獗、西洋列強との軍事衝突といった内憂外患が、儀礼に巨大な労力と費用を投じる活力を失わせたのであろう。

このように、郊祀制度は歴代王朝による諸改変を被りながら存続した。次の二つの章ではその中で「天」に対する観念がどのように変化していたのか、経典解釈上の問題を中心に考察していく。

二 配侑帝の問題

1 皇后と郊祀

(1) 「祭地配后」方式

天神を祭る際に現王室の祖先を配侑し、地祇を祭る際にその夫人を配侑する方式（以下それぞれ「祭天配帝」「祭地配后」と呼ぶ）を初めて明確に主張したのは王莽であった。彼は元始五年（紀元五）に行った二つの上奏のうち後ものの中で、皇帝みずから正月上辛もしくは上丁の日に行う合祭と、有司が名代として冬至・夏至に行う分祭の二種類の郊祀を提議している。合祭は「天と地の精が合致するのは夫婦がぴったりと一体化する」のにかたどっており、分祭で冬至祭天に高祖、夏至祭地に高后を配することからも判るように、天は男性、地は女性に相当するとされていた。祭地配后は後漢にも受け継がれ、光武帝の中元元年（五六）、北郊壇が首都洛陽城外に築かれるとやはり地祇に

高后（ただし、呂后ではなく文帝の生母薄太后）を配侑する。

祭天配帝・祭地配后の論理はおそらく『白虎通』冒頭の「王者は天を父とし地を母とす」（卷一上「爵」）と密接な関係を有するもので、劉氏の王権を正統化する機能を持っていた。しかし、当の『白虎通』がその根拠として緯書を引用しており、経書には配后規定が見えないことからして、前漢末に現れた考え方と想像できよう。

経書にその規定がないということは、しばしば論争の元になる。禪讓によって魏が立つとその郊祀の方式をめぐって早速異議を申し立てる者が現れた。『通典』卷四五によると、高堂隆は南郊・北郊と園丘・方丘は別の場所であり、郊祀のあるべき姿として前者の一对には舜、後者には武帝を配すべきで、北郊・方丘に皇后を配侑するのは礼に悖ると意見を述べた。これに対し、蔣濟は実際に血のつながりのない舜を祭るのは無意味であり、本来郊と丘は同じだとした。魚豢は漢は堯を配侑しなかったから魏でも舜を配すべきではないとし、また配后は正しい礼だと論じた。前章で見たように、郊丘異処は鄭玄の所説でもあった。そして、王肅は郊と丘を同一のものとして解釈する。高堂隆はこの点から判断すると鄭玄に近く、一方蔣濟・魚豢は王肅に近い。ところが、祭地配后については、この組合せが逆になることがわかる。

晋が受禪した翌泰始二年（二六六）正月、郊祀制度改定を進める旨の詔が出されたのを受け、群臣から上奏がなされた。『宋書』の礼志三は次のように伝えている。

五帝はすなわち天であり、五気が時によって異なるので、それでその名称が違うのである。名称が五つあっても、実体は一つである。明堂や南郊の五帝の神座は除去すべきである。（東南西北と中央の）五つの郊での（季節の訪れを迎える）儀礼の際も五精の名称を改めて、すべて昊天上帝と呼び、それぞれ一つの神座を設けるだけにすべ

きである。北郊でも先后の配祀を除去すべきである。

その後、十一月に郊丘同処に改めることを求める上奏があり、武帝はいずれもこれに従ったという。史書に言うところでは、これらこそ「宣帝が用いた王肅の議論」であった。つまり、王肅は祭地配后に反対であったらしいのである。鄭玄・王肅・高堂隆・魚豢の郊祀制度についての所見をまとめると表二のようになる。

鄭玄は郊と丘を区別し、それぞれの祭日と周代の配侑帝を次のように想定した。まず、圜丘は冬至に昊天上帝を祭り、魯を配する。方沢（方丘）は夏至に皇地祇を祭る。南郊は正月に感生帝を祭り后稷を配する。北郊は神州地祇を祭る。感生帝とは五行をそれぞれ代表する五帝のうち当該王朝の徳に因んだ天帝のことで、たとえば火徳の漢王朝の場合、赤帝赤燂怒を指す。天には昊天上帝のほかこれら五帝が存在するというのが、六天説である。⁽¹⁵⁾王肅らが論難したのは特にこの点で、緯書に基づく六天説を斥け、天帝を昊天上帝一柱に統一するのがその主張の基本であり、郊丘同処説もこれに由来していた。祭日についても南朝の制度から逆推すれば、正月上辛を考えていたようである。これは王莽合祭説の祭日にほかならず、経書の『礼記』月令篇や『春秋』の記述に沿うものだった。

表二 郊祀制度上の論点

		郊と丘の区別	天帝の種類	配后の是非
鄭玄	郊丘異処	六天説	?	
王肅	郊丘同処	昊天のみ	非	
高堂隆	郊丘異処	六天説?	非	
魚豢	郊丘同処	昊天のみ?	是	

一言でまとめれば、王肅説は『周礼』大司楽条の軽視の上に成り立つと言えよう。天神と対になる地祇の存在をあまり意識しない。これを証するかのように、晋では北郊の祭祀はなおざりにされ、西晋の時には設置されていたかどうかも定かではない。正史を見る限り、東晋明帝の太寧三年（三二五）七月に初めて北郊を立てるよう詔が出された

ことになっている（『宋書』礼志三、この前後『晋書』礼志上もほぼ同文）。ところが、建設に着手する前に明帝が崩御したため、成帝の咸和八年（三三三）正月、改めて前旨に沿って覆舟山の南に建設し、その月の辛未の日（二十一日）に北郊を祭って初めて宣穆張皇后（司馬懿夫人）を地に配した。そして、これは魏氏の記事であって晋の旧ではないとわざわざ断り書きを付けている。北郊は経書にその規定がないため疑義の絶えない祭場であった。北郊自体については後の章でまとめて述べるつもりであるので、ここでの主題、祭地配后に限って話を進めると、この咸和八年以後は泰始二年の決定に反する形で南朝各王朝に継承されていく。

劉氏宋朝の初めにも配后問題は議論された。武帝劉裕の死後、二代目の少帝が即位すると司空徐羨之・尚書令傅亮らは高祖武帝を天に、その皇后たる武敬皇后を地に配するよう提案した。その上奏文中に言う。

地祇の配については礼に明文がないけれども、前の王朝の昔ながらの規定は事あるごとに依拠すべきものであり、魏晋の古いきまりは先例とするにふさわしい。よって、武敬皇后を北郊に配するのがよいと思われる。

（『宋書』礼志三）

經典には明確な規定がないけれども、かつて魏晋が祭地配后してきた以上、宋においてもこれを踏襲するのが無難だろうという論理である。以後、斉や梁も同様であった。

ところが、『隋書』礼儀志一によると、陳は初代高祖武帝の時は南郊に德皇帝（武帝の父、陳文讚。『陳書』高祖紀や『資治通鑑』では諡号を太祖景皇帝とする）、北郊に昭后（德皇帝の先夫人錢氏）を配していたが、二代文帝の天嘉中、南郊には高祖、北郊には德皇帝を配するよう改めたという。つまり、祭地配后から祭地配帝への転換である。しかも、その数年後、廢帝の光大年間には再び昭后を北郊に配するようになって祭地配后が復活した。今、この経緯

を『陳書』や『通鑑』によって少し詳しく追ってみると次のようになる。

武帝は永定元年（五五七）十月に南郊で即位儀礼を行い柴燎告天しているが、この時にはまだ皇考追尊のことは行っておらず、『隋書』に言うような形の配侑が実現したのは翌二年（五五八）正月辛丑の南郊親祀および同乙巳の北郊親祀の際であろう。武帝は翌三年（五五九）六月に崩じており、彼の郊祀親祀はこの年だけである。そして、後を継いだ甥の文帝は天嘉元年（五六〇）正月辛酉に南郊、辛未に北郊で親祀している。南朝では間歳親祀の例であり、したがって次は同三年（五六二）正月で、この時『陳書』世祖紀に、

三年春正月庚戌、帷宮を南郊に設け幣を用いて胡公に配天することを告げる。辛亥、輿駕は南郊を親祀する。
……辛酉、輿駕は北郊を親祀する。

とあるように、胡公配天のことが言われている。『通鑑』も、
辛亥、上は南郊を祀り、胡公を天に配す。二月辛酉、北郊を祀る。

とし、その胡三省の注に「胡公は陳に始封されたので郊祀して天に配した」とある。この胡公とは西周時代の陳国の初代君主のことで、南朝陳は王室の祖先にこの陳国の公室を当てていた。すなわち、この時は『隋書』に記載のない胡公配天がなされていたことになり、逆に『陳書』や『通鑑』には武帝配侑への改制記事は見えない。ところで、『陳書』の天嘉五年（五六四）の部分には「辛巳、輿駕は北郊を親祀する」とあるのみで南郊に触れず、『通鑑』巻一六九では「辛巳、上は南郊を祀る」とあるだけで北郊に言及しない。辛巳はこの月三度めの辛の日で二十二日であり、南郊は上辛、北郊は次辛の日に祭るのが南朝の通則だから、おそらくこの年は上辛が年初早々の二日だったので郊祀せず、十二日辛未が南郊祀、二十二日辛巳が北郊祀だったもので、この日付については『陳書』の記事が正しいと思わ

れる。もっとも、どちらの史書も配侑に言及しておらず、『隋書』に言う改制がなされたのかどうか定かではない。

次の天嘉七年（五六六、二月に改元して天康となる）正月には郊祀しなかったのか、どちらの史書にも記事がない。そして、その年四月に文帝が崩御し、続く廢帝が即位翌年の光大元年（五六七）正月辛卯に三年ぶりの親祀を行っているが、彼はその後郊祀の機会ないまま翌年廢位されているから、この時『隋書』に言う配后復活があったのである。ただ、残念ながら当時どのような事情で配后から配帝へ、そして再び配后へという改変がなされたのかまったく理由がわからない。これが後で見ると唐代の配侑帝変更の論理に何らかの影響を与えたのかどうか、非常に興味のあるところなのだが、史料が残っていないためこれ以上の分析は今の段階では不可能である。

一方、北朝系ではどうだったかという点、北魏に中国式の礼制を導入した孝文帝が太和十三年（四八九）に初めて圜丘・方沢の祭祀を行い、洛陽遷都の後、十八年（四九四）、西郊での祭天儀礼を廢止し、翌年委粟山に圜丘を築き、二十年（四九六）には河陰に方沢を造営して本格的に郊祀制度を整備したことになる。配侑がいつから導入されたか定かではないが、孝明帝の熙平二年（五一七）三月の元端の上奏により、圜丘に太祖道武帝、方沢にその夫人道穆皇后劉氏、南郊に太宗明元皇帝、北郊にその夫人明密皇后杜氏を配侑したのが判る。⁽¹⁷⁾

その後、配后方式についての変更を示唆する記述は『魏書』には見えず、北斉が祭地配后であることから、少なくとも東西分裂前はこれが踏襲されていたと推定される。ところが、北周では初代孝閔帝元年（五五七）正月に次のような詔が出されているのである。

予の先祖は神農から出ており、（圜丘・方丘の）二つの丘ではその主とするのにふさわしい。始祖獻侯（孝閔帝の十五世の祖）は国土を遼海に啓き初めて国の基を築いたので南北郊に配する。文考（北周の実質的な建国者宇文

文泰)は徳は五行の運行に適い、天のはっきりした命を受けたので、明堂に祖として祭って上帝に配し、廟号を太祖とすることにする。

(『周書』孝閔紀、抄録は『隋書』礼儀志一にも見える)

ここでは二丘・二郊にそれぞれ同一の祖先を配侑することが理由も付けず、あたかも自明のことであるかのようによ告されている。それまでの祭地配后に対して、祭地配帝方式が西晋以来ここで再び復活したのである。現存史料の範囲ではここで礼制が変わったということしか判らず、その思想史的意義も明らかにしたい。しかも、祭地配后は隋唐以降、話題にさえ上らなくなってしまふのである。⁽¹⁸⁾ かくうじて『大唐郊祀録』巻八に著者王涇が論評して祭地配帝の正当性を主張している位であるが、これとて同時代に具体的論敵を想定してのものではなさそうである。

そこで祭地配后が廃れた原因の糾明には別の角度から迫る戦術が必要になる。次に、配侑問題から離れて、広く皇后と祭天儀礼との関わりの中でこの意味を考えていくことにしたい。

(2) 巫献・先蚕・高禴

皇后が祭天儀礼と係わるおもなケースとして次の三種のものがある。

- ① 郊祀での巫献者として。
- ② 親蚕儀礼の主事者として。
- ③ 高禴儀礼の共事者として。

以下、それぞれについて歴史の変遷をたどり、国家儀礼中の皇后の地位を考察する。

① 巫 献

郊祀制度の変遷

一般に皇帝主宰の祭祀において神位に対する酬爵は三回行われ、初献・亜献・終献と呼ばれた。親祀の際には皇帝みずから初献を行い、大臣または皇子が亜終献を担当した。

『続漢書』百官志には「太尉公一人、凡そ郊祀の事、亜献を掌る」とあり、『宋書』礼志三に載せる孝建二年（四五五）正月の有司の上奏によれば、太廟における親祀では太尉が亜献に当たり、南郊親祀では太常が亜献することになっていたらしい。また、この時の王祀之の議論には「中代以来、皇后は宗廟祭祀に参加しておらず、『周礼』春官外宗条に規定する）礼によって大宗伯が亜献を摂事するべきだ」との文言が見え、皇后は郊祀などの外祭・太廟での内祭ともに加わっていなかったことが判る。

また、『隋書』礼儀志一によれば梁の天監七年（五〇八）、事天の道は質を尊ぶべきで三度も献を行うのは煩雑であるから天地の祭りではすべて皇帝みずからの初献のみとしたが、そこには「はじめて太尉の亜献、光祿の終献を省く」とあって、それまで亜献は太尉、終献は光祿卿が勤めていたことが判る。一方、北朝でも北斉の時、太尉が亜献、光祿卿が終献すると定めた記事が同じ『隋書』礼儀志に見える。これらの太尉とは常置官ではなく、その都度皇子や高官がその任に当たる役目であった（金子 一九八八 a）。ところが、唐の高宗の乾封元年（六六六）の封禪では亜献を公卿が勤めることに対して則天武后が、皇后を地に配することと同様后妃が天子による儀礼を助祭するべきだと横槍を入れ、彼女が亜献、越国王妃が終献している（『旧唐書』礼儀志三）⁽²⁰⁾。

さらに、景竜三年（七〇九）には、中宗が南郊親祀で皇后韋氏に亜献させたいと考え、祝欽明・郭山暉らは中宗の意におもねって、『周礼』春官大宗伯条の規定などを根拠に、王后は宗廟だけでなく天地社稷の祭りでも天子を助けていたと論じた。その際、『漢書』郊祀志所載の王莽の改制も準拠すべき先例の一つとして引かれている（『旧唐書』卷

一八五「儒学伝」下)。これに対し、蔣欽緒・唐紹・彭景直はその經文曲解を指弾するとともに、皇后巫献の事は魏晋以来の南北各王朝にまったく前例がなく採用できないと反論した(同)。褚无量も断固反対する(同、卷一〇二の本伝)。冬至圜丘は祭祀中最大の規模を誇るから、もし皇后が関与するとすれば礼文に規定があつてしかるべきである。ところが、『周礼』を閲するに、皇后の役割についてまったく記載がない。これは南郊では地を配さず、始祖のみを配侑してその後は配さないのが皇帝だけが祭祀に当たるからであろう。以下、彼は『周礼』の文章を分析して祝欽明・郭山暉らの解釈を斥け、皇后が郊祀に関与しないことを例証していく。⁽²¹⁾その結果、彼は周代には王后が郊祀に与らなかつたことが判るとし、たしかに、『漢書』郊祀志に天地合祭と皇后預享の記録があるが、これは前漢末の不經の典だから論拠とはなりえないと言う。褚无量はこのように論じて皇后巫献を非礼と斥けるのである。しかし、結局は韋后の巫献が実現し、終献にはその一族の韋巨源が当たつた。

ところで、この褚无量の議論から次の三点に注目したい。まず、天地を分祭することを皇后が皇帝と一緒に祭祀しない論拠としている、言い換えれば、なおも地の女性性を重視する考え方によつてゐること。次に、王莽の礼制を全面否定していること。そして鄭注に準拠して『周礼』を分析していることである。

まず、第一の点であるが、彼の論法は、裏返せば地を祭つて先后を配侑する北郊においては、皇帝よりもむしろ皇后が主宰する方がふさわしいということになる。もちろん彼の論旨は南郊祀に韋后が参加するのを阻止する点にあるのだから、南郊皇帝親祀とまったく対等かつ対称的な形で北郊祀を彼女が主宰するよう勧めるつもりなどあるまい。にもかかわらず、南北両郊の性格の相違を持ち出した理由は、おそらく当時、相対的に北郊を軽んじていたためであろう。南北朝時代には一応南郊と対をなすように親祀の対象となつていた北郊は、唐にはいると軽視される傾向にあ

り、貞観礼・顕慶礼などの規定では祭天と対等の格付けであるとはいえず、実際には親祀されていなかったのである。北郊祭地は南郊祭天ほど重要ではないという前提があつて、はじめて褚无量の論理に納得がいく。武后朝の南郊における天地合祭の実施や、天宝年間のその定例化には、昊天上帝の皇地祇に対する優位が作用していたように思われる。ただし、睿宗は景雲三年（正月に太極と改元、七二二）に南北両郊での分祭親祀を行っている。

第二の点はこれと密接に関連するわけであるが、天と地を対等に扱う王莽の理論を否定することは、それまで七百年間維持されてきた郊祀の構造を覆す可能性を帯びていた。すでに再三指摘しているように、祭地配帝も王莽による礼制を拒否する性格をもつが、それがその第一段階だとすれば、ここで極めて直截的に非難を加えていることは理論的・根底的に漢代以来の礼制を变革する動きが生じたことを示している。なお、論敵の祝欽明・郭山惲は王莽に依拠していた。

第三は、にもかかわらず鄭玄学説がかなりの権威を持っていた点で注意される。のちほど見るように、宋代には鄭玄はほとんど批判の対象であり、その説は論争に勝つ上での有効性をもたなくなってくる。もちろん鄭玄批判は王肅以来ずっと継続しており、ちょうどこの頃には許敬宗による顕慶礼がその六天説を完全に否定したこと、これから述べるとおりでではあるのだが。

皇后の郊祀参加を礼制上否定する見解は彼ら以前にもある。たとえば、『毛詩正義』生民篇には「婦人に外事なし」と言い、賈公彦は『周礼』天官司司服条の疏で天子の祭服が六種類あるのに王后のは三種類に過ぎないことを、王后が天地・山川・社稷の祭りに参加しないからだと説明する。長らく常識化して論題に上ることさえなかった皇后の郊祀不関与が武后・韋后という個性の強い皇后の出現によってにわかに政治性を帯びた問題として脚光を浴びたことは、

地祇の性格づけを考察する上で重要な手掛かりを与えるものである。特に『通典』巻五四には玄宗開元十三年（七二五）の封禪に先立って同僚に向かつてなされた張説の次のような発言を載せている。

乾封の旧制では社首で禪するのに皇地祇を享して先后を配享した。王者は父天母地するものであるからして、今上の母を当てるも前の皇帝の母を当てるも、子が配して母を饗するのだから何ら問題はない。しかし、皇后を地祇に配するのは昔からの制度ではない。天の監視ははなはだ明らかで、善に福をあたえること、こたまのごとく速やかである。乾封の礼では文德皇后を皇地祇に配し、天后（武后）が巫献となり越国太妃が終献となった。後宮の者が神と接するのは典禮に背いている。天は唐朝を祐けず、天授年間の易姓革命（武周革命）を招いて、宗廟・社稷が中途で覆り公族が誅滅されたのも、すべてこれが原因である。景竜の末に圜丘で郊祀を行うに当たり、韋氏が巫献となつてすべて女性が壇上で供物を捧げ、天を汚してしまった。その後数年ならずして国に政変が起こり、巫献と終献を勤めた者はいずれも咎を受け、祭りに携わつた女官たちも若死にするのが多かつた。今、主上は天神を尊び制度を正そうとしておられる。このたびの礼では、睿宗大聖貞皇帝を皇地祇に配脩するのがよいのではないか。

ここで張説は祭地配后と皇后巫献の両方を批判し、地祇への先帝配脩を提案している。天と地は男性・女性の原理を代表する一対としての性格を失い、天は創業の帝王、地祇は現帝の父親を配するにふさわしい存在と認識されているわけである。これはおそらく『礼記』郊特牲篇の「尊天」と「親地」の対応関係に由来する発想であろう。⁽²²⁾従来は「尊天」＝父、「親地」＝母としていたが、これを「尊天」＝功業、「親地」＝父考という図式に読み替えたのである。実はすでに太宗の貞観六年（六三二）に予定されていた封禪で天に太祖景帝、地に当時の父考たる高祖を配脩するとい

う、こことよく似た事例があり、おそらく張説もこれによっているのであろう。ただし、封禪と違って通常の郊祀儀礼では貞観初年以來天地ともに高祖を配侑していた。この問題についてはのちに詳しく論じることとしたい。

② 先蚕

先蚕とは、蚕の繭から絹糸を取って布を織ることを発明した人物の功績を讃えるために皇后が主宰する儀礼のこと、皇帝が主宰する籍田と対になっている。農耕を教えた神農を皇帝が祭るのが籍田であり、おそらく元來は豊作祈願の祭祀として行われていたものが經典に記載・整理され、それに伴って女性の職分とみなされていた機織りに関する儀礼が創作され、これと並列されたのであろう。經學者の引く典拠としては、『周礼』天官内宰条や『礼記』月令篇・祭統篇にこの儀礼の規定がある。⁽²³⁾

他の祭天儀礼同様、先蚕も有司摂事で執行するのが普通で、記録として残っている親祀の実例は少ない。しかも、その祭式、中でも祭場が一定せず、王朝ごとに異なっているのが特徴である。列举すれば、

漢——東郊

魏——北郊

晋——西郊

北齊——京城の北西（皇宮から十八里）

隋——宮北三里

唐——長安宮北苑中

宋——はじめ東郊、のち北郊

化され、契や后稷の出生に纏わる伝説に基づいて伏羲・高辛・簡狄・姜嫄を祭る形式が採用される。求嗣である以上、皇帝皇后夫妻が一緒に祭りを執行することに意義があるとみなされていた頃には、皇后が巫献するという形を採っていた。ところが、劉宋の段階ではすでに巫献・終献を皇子が勤めていた。

高祿はその性格上、臨時祭祀であり、男子のなかなか生まれぬ皇帝のみ挙行したから一般にその盛衰を論じることができないが、皇后との関わりでは明の丘潛の論が注目に値する。

私の見るところでは、昔は高祿を郊壇に祀った。郊は天を祭る場所であり、后妃や嬪御がこれに係わるのは天を冒瀆する虞れなしとしない。まして郊は国都の外にあるので、后妃や嬪御が出入りするのともうかと思われる。

〔『大学衍義補』卷六四〕

彼によれば高祿儀礼であってさえ皇后は南郊に行つてはならない。皇子誕生を祈願する祭祀にいわば出生の一方の当事者といふべき皇后が関与することに異議を差し挟むほどに、皇后の外祭不参加が重視される。この時にはすでに、先程述べたとおり先蚕儀礼は長らく実施されていない。そして、通常の郊祀で皇后が巫献することの不都合も当然視されていた。ここに到つて祭祀の上での皇帝と皇后の対称性は完全に崩れさつたと言つてよからう。

このように、巫献・先蚕・高祿といった諸点において皇后の役割は減少の一途をたどつた。もし天と地が帝と后に対応するならば、地祇の地位もそれに伴つて低下するはずである。しかし、地について天との対等性がかつてないほど強調される一時期がある。それが北宋の論争に現れるさまはのちに詳述するつもりであるが、やがて、明代には再び地母性の論理が盛んとなり、そして今度はこれに見合うようにして天に対する地の相対的地位が下落していく現象が見られる。その様相を観察する前に、天そのものの意義付けとして興味深い配侑帝の問題を考えておきたい。

2 郊祀と太廟

(1) 唐の配侑帝

王莽による元始の制以来、郊祀の祭天・祭地に当たって現王朝の祖先を配侑するきまりであったことは第一章で述べたとおりである。そこで問題となるのは各王朝が具体的に誰を配侑したかである。一般に当該王室にとって始祖とみなされる人物が天に配するにふさわしいと考えられ、祭地配后方式の場合、地にはその后を配侑する。漢では高祖・高后がこれに当たる。その後、曹魏や北周では系図上その王室の祖先とされる舜や神農といった古帝王、南朝の諸王朝では事実上その王朝を創始した人物、たとえば晋なら宣帝司馬懿が配侑帝とされる。北周から祭地配后がなくなると天地ともに同一人物を配するようになり、唐の場合、初めは高祖の祖父太祖景帝、二代目の太宗の時からは高祖を祭った。

もともと高祖が即位した際、四室からなる太廟を建て高祖から遡ること四代の祖先の靈を安置した。⁽²⁴⁾そして同時に追尊して瀛州府君の李熙を宜簡公（後に獻祖という廟号を贈られる）、司空の李天賜を懿王（後に懿祖）、景王の李虎を太祖景皇帝、元王の李昉を世祖元皇帝とし、景帝の天地配侑のことも定めたのだ。この追尊前後の称号を見て判るように、天賜までと虎以後の世代間に明確な一線が画されている。すなわち、高祖李淵が隋によって爵位を進められて唐王となった時点で、初代唐公の虎と二代目の昉は淵と同じ王号を帯びるよう扱われ、淵が帝位に就くと、今度は帝号を贈られるというように、常に淵と同等の処遇が与えられているのであるが、それより前の祖先にはより低い称号が授与されているに過ぎない。つまり、この事実からも景帝を唐王室の始祖とみなす傾向が窺えるのである。

しかし、唐の方法は、魏や晋が曹操や司馬懿を太祖としたのとはやや性格を異にしていた。まず、王肅説によって感生帝を置かなかつた晋においては、太廟の太祖即配天の祖であり、後述する始祖の二重性は存在しなかつた。郊祀体系が構造上唐と似ているのは魏であるが、ここでは第一章で見たように太廟の太祖たる武帝は受命者として感生帝の正月上辛祀に配されるに過ぎず、昊天上帝には舜が配されていた。もちろん、これは鄭玄の禘郊解釈、天子は太祖を郊祀、「其祖之所自出」¹¹始祖を禘祭において天帝に配侑するという理論に則っている。北周の配侑方式もこれと同じであつた。ところが、隋の高祖文帝が定めた規則では、昊天上帝・感生帝ともに太祖武元皇帝楊忠（文帝の父で初代隋国公）を配侑し、祭地配后方式をやめたため、皇地祇・神州地祇の配侑帝も武元皇帝であつた（『隋書』禮儀志一）。煬帝はこのうち感生帝と神州地祇の配帝を文帝に改めたほかは旧によつたとあり、昊天上帝・皇地祇には引き続き武元皇帝を配したことがわかる。煬帝の立場からは、父である文帝が天からの受命者であり、したがつて感生帝に配するにふさわしく、一方、祖父に当たる武元皇帝は、受命者文帝の父、すなわち鄭玄言うところの「其祖之所自出」に相当するため昊天上帝と皇地祇とに配したのだと思われる。従来の祭地配后方式にあっては、感生帝の配侑帝の後が神州地祇に配されていたから、配后方式をやめたあととはそれをそのまま引き継ぐ形で、北周でも隋でも感生帝と神州地祇には同じ配侑帝が当てられたのである。文帝と煬帝とに基本的な見解の相違がないとすれば、文帝が天地四神すべてに同一人物を配したのは、意図してそうしたというよりはむしろ結果的なもので、昊天上帝・皇地祇の一对と感生帝・神州地祇の一对とはやはり区別して考えているのだが、ただ受命者である文帝の立場からは自分自身を感生帝に配するわけにはゆかず、結局配侑できる祖先が武元帝しかいなかったための応急措置としてそうなつたのだと解釈できる。したがつて、文帝の死後第二代の皇帝が即位した段階で感生帝・神州地祇の配帝を改めることは、すで

に初めから予定されていたことだと思われるのである。たしかに、武元帝より前の祖先たちの名も知られており、また、系図の上では隋王室は漢の太尉楊震という歴史上著名な人物の子孫ということになっているのだが、文帝はこれら実際の祖先および仮託された祖先のいずれにも遡ることなく、自分の父親だけを配侑帝に選んだ。考えられる理由は、この人物が初めて隋に封建された実績をもつことである。以上から、唐の高祖が定めた配侑帝についてもその根拠が明らかとなる。つまり、高祖は自らを受命者として自覚した上で、「其祖之所自出」として唐国始封の太祖景帝を昊天上帝・皇地祇に配し、将来自分がその地位に就くことを含みとして、感生帝・神州地祇には取り敢えず元帝を配侑することにしたのではあるまいか。つまり、隋の文帝と唐の高祖のやり方の間にある相違は、それぞれ封建されてから何代目にあたるかというきわめて偶然の事情によるものであり、第二代隋国公だった文帝は配侑しうる祖先を一人しか持たなかったけれども、第三代唐国公だった高祖は性格の異なる神祇に別の配侑帝を当てることができたということなのである。

それでは、一体、始封の君を昊天上帝・皇地祇に配侑するという方式はいつ頃誕生したのだろうか。少なくとも北周起源ではなからう。と言うのは、彼らは曹魏同様、太古の聖王を昊天上帝に配侑しているからである。感生帝はもちろん、昊天上帝にも実際に確証ある祖先を配侑する形はむしろ北魏のものに類似しているが、北魏で昊天上帝に配された道武帝は始封というよりは受命者の性格が強い。ここで思い出されるのは、前節で取り上げた南朝陳の配侑方式である。陳では当初南朝歴代のやり方を踏襲して徳皇帝を配天していたが、天嘉三年（五六二）文帝によって胡公を配したことがある。胡公とは周代に陳に始封された満のことで、舜の末裔としてその祭りを継ぐべく封建されたと伝えられている（『左伝』襄公二十五年）。南朝陳の王室陳氏は周代のこの陳の公室の子孫と称していた。したがって、

胡公を配侑するのは曹魏などで自分たちの祖先である太古の聖王を配するのと似た発想だが、注意すべきは曹魏と違って、陳が祖先とする古聖王の舜まで遡らないことである。胡公は帝王ではなく一介の諸侯に過ぎない。とすれば、彼が配侑帝に選ばれた理由として想定できるのは二点、陳なる氏の名称が由来するものとなった人物であるということと陳の始封の君であるということである。ちなみに胡三省の『通鑑』の注釈では始封説を採っている。前者の理由で配侑された例は他にはないから、おそらく胡三省の言うとおり、南朝の「陳」王朝としてはその祖先であり、かつ同名の「陳」にかつて初めて封建された人物を自分たちの始封の祖として配侑することになったのであろう。もつとも、この方式は一度だけで廃止されたのだが、あるいはこの論理が隋・唐の配侑方式に何らかの影響を与えたのかも知れない。

ところが、太宗が貞観礼として定めた配侑帝は我々の解釈にとつては都合の悪いものである。と言うのは、高祖を感生帝に配する形の改制は行われなかったからである。『旧唐書』礼儀志一には、「貞観の初め、詔して高祖を奉じて圜丘・明堂・北郊の祀りに配し、元帝は感生帝に配するだけとし、それ以外はすべて（高祖の）武徳年間の方式によつた」とある。『通典』では「貞観中、高祖を奉じて圜丘に配し、……」と明堂・北郊に言及しないが、おそらく『旧唐書』の記事の方がより正確であろう。ただ、さらに言えば、方丘皇地祇に配されるべきも高祖であったと思われる。ともかく、これによって受命創業の君である高祖は感生帝ではなく昊天上帝に配侑されることとなった。その結果、従来の配侑方式と逆に、昊天上帝の配帝が感生帝の配帝の子孫になるという事態を生じたのである。鄭玄の三礼解釈では昊天上帝の配帝（周の場合帝嚳）は感生帝の配帝（周の場合后稷）の父親であり、だからこそ「其祖之所自出」であった。曹魏・北魏・北周でも昊天上帝の配帝の方が感生帝の配帝よりも世代が前の祖先である。隋の煬帝の時や唐

の高祖の時もこれに当てはまる。したがって、この改制はそれまでの配侑方式から逸脱する性格を帯びていた。一見、鄭玄説によつてゐるようでありながら、ここに見られる考え方はすでに以下に述べる変動を予示してゐるのである。

その変動とは、高宗の時、顕慶二年（六五七）許敬宗を中心に進められた鄭玄六天説批判である。貞觀礼においては禋祀と明堂祀とに五方上帝、正月上辛南郊祀には五方上帝の一つで土徳の唐王朝にとつての感生帝である黄帝含枢紐を祭つていたわけであるが、許敬宗は感生帝を認めない王肅説を引いて、これらの祭神をすべて昊天上帝に統一したのである。そして、正月上辛祀の性格を感生帝祀から祈穀祀に改めた。祈穀とは「月令」や『左伝』に基づく考えであり、鄭玄は感生帝祀と適合するような解釈を加えてゐる。²⁶もともと王肅説が基本となつていて、年一回正月だけに行う南朝の郊祀は祈穀祀の性格が強かつた。唐でもこの改制によつて祭神がすべて昊天上帝となつた關係上、配侑帝もことごとく高祖を当てることとなつたのである。つまり、この時、一時期ではあるが感生帝の祭祀は除かれたのであつた。なお、この時、地祇についても神州地祇を皇地祇に統合してゐる。ところが、その後、乾封元年（六六六）、高宗の命によつて感生帝の祭祀が復活すると、郝処俊らが上奏して昊天上帝・皇地祇の配侑帝と感生帝・神州地祇の配侑帝が同じであるのは不都合であると、鄭玄説に則つて論じてゐる。高宗は一旦その議に従つたらしいが、翌二年（六六七）には郊祀全般に高祖・太宗の並配方式を採用した。²⁷このように唐初数十年は郊祀制度が目まぐるしく変化した時期であつた。ここで『通典』卷四三〜四五、『旧唐書』礼儀志一、『冊府元龜』卷五八六所載の上奏の数々で提案された配侑方式を表にまとめておく（表三）。

最後の開元礼をもつて従来の諸説が整理されようやく原則が確立したと言えよう。すなわち、圜丘祀と祈穀祀の昊天上帝と方丘祀の皇地祇に受命創業の高祖を、明堂祀の昊天上帝に亡父の睿宗を、神州地祇に太宗を、この表にはな

表三 高宗と玄宗期の配侑案

長孫無忌	〔高宗〕	圜丘	正月上辛	明堂	方丘	神州	通	旧	冊
許敬宗	〔高宗〕	高祖	太宗	太宗	高祖?	太宗?	○	○	○
郝処俊	〔高宗〕	高祖	太宗?		高祖	太宗?	○	○	
孔玄義	〔中宗〕	太宗高宗	高祖	太宗高宗			○	○	○
沈伯儀	〔中宗〕	高祖	太宗	高宗	高祖	太宗	○	○	○
元万頃	〔中宗〕	高祖太宗高宗並配							○
張説	〔玄宗〕	高祖			高祖?		○		
『開元礼』	〔玄宗〕	高祖	高祖	睿宗	高祖	太宗	○	○	

いが禱祀の昊天上帝にも太宗を配侑する。したがって、玄宗の死後、次の皇帝は明堂祀に玄宗を配侑することが想定されていたし——ただし、実際には安史の乱で玄宗が肅宗に譲位したため、肅宗の治世においては玄宗が生存しており、また、明堂祀も行われなかったが——、続く肅宗の死後は明堂の配侑を肅宗に改めるだけでよかったのである。

だが、その次の代宗の時に、再び圜丘配侑の見直しが行われた。

事の起こりは代宗が即位した宝応元年（七六二）、杜鴻漸・薛頤・婦崇敬らの建言にある。
 神堯皇帝（高祖）は受命の主にはかならず、始封の君ではないから唐の太祖として天地に配侑するというわけにはいかない。太祖景皇帝は（北周から）封土を唐に賜っており、殷王朝にとっての契、周王朝にとっての後稷に

相当する。願わくは太祖景皇帝を郊祀で天地に配するのが礼においてよろしかろう。

〔旧唐書』礼儀志一〕

翌年、独孤及もこれに賛成して言う。

昔から初めて封土を与えられた君主を昊天上帝に配することは明らかである。ただ、漢は豊沛の地から興り、豊公（高祖の祖先か）・太公（高祖の父）はどちらも爵位を持たず功績もなかったがために、祖宗とみなすことができなかつたのだ。……今考えるに、太祖景皇帝は大臣の任にあつて北魏・北周を助け、王業の基礎を築いて封土を唐の地に建てた。高祖はこれに基づいて天下を有する称号を得、天の命ずるところとなつたのである。……今もし高祖が創業したとみなしてその祭りを升せ（て配脩す）るならば、（夏殷周）三代の聖典を棄てて漢代の末制に遵うことになる。景皇帝の大業を退けて豊公・太公が祭られなかつたのと同じにするのは古制を改めて道理に違ふものであり、これ以上の誤りはない。

（同上）

彼らは景帝が北周から初めて唐の地に封建されたことを重視している。唐国という基盤があつてこそ高祖の受禪と天下統一が可能であつたというわけである。ところが、これに反対してあくまで高祖を配脩すべきだとの意見も存在した。黎幹の「十詰十難」はその代表である。

舜や禹の時代、（殷の始祖たる）契や（周の始祖たる）稷はその下にあつて功績・德行にすぐれ、舜・禹に次ぐ者だつた。……その子孫が天下を有すれば尊んで祖としないわけにはいかないだろう。……魏が武帝を晋が宣帝を始祖としたのは、曹操も司馬懿も英傑だつたからである。……（したがつて、論者が）引用する殷・周・魏・

晋の事例はどれも（本朝に適用するには）不適當で、景皇帝が始祖でないことは明らかである。わが神堯皇帝は群雄の中から頭角を現し、隋王室の紊れを正して民衆を塗炭の苦しみから救ったのは夏の禹王の勲業も及ばず、帝業を数年の間になし遂げたのは漢の高祖の功績も比べ物にならない。夏は大禹を始祖とし、漢は高祖を始祖としたのだから、わが唐王朝が神堯を始祖とするのは夏や漢の例に則るもので何の不都合があろう。

（同上）

黎幹は景帝が受命した帝王ではなく、契や后稷のような勲功も挙げず、曹操や司馬懿のように事実上の創業者でもなかったという理由で配侑に値しないとしている。本来これが百年以上高祖を唐の配侑帝として扱ってきた論理である。それにもかかわらず、この段階で景帝配侑論が復活してきたことには何らかの必然性があるのであるうか。この問題を議論するに当たり、一旦配侑問題から離れて、唐王朝の太廟制度を振り返ってみる必要がある。

(2) 唐の太廟

高祖が四室からなる太廟を建てたことはすでに述べた。以下、『通典』卷四七および『旧唐書』礼儀志五によって経緯をたどると、その後、太宗は六室制を採用し、新たに鬼籍に加わった高祖のほか、宣簡公の父の弘農府君を太廟に祭った。続く高宗は太宗を祭るために最も世代の遠い弘農府君の神位を満室となった太廟から夾室に遷し、中宗もこれに倣って高宗と入れ代わりに宣皇帝（宣簡公のことで高宗によって追尊された）を夾室に遷した。ところが、則天武后が国号を周と改めて自分の実家である武氏の祖先を祭るべく東都洛陽に七室からなる太廟を建てたため、中宗が復位して太廟を李氏のものに戻す際に一つだけ部屋の余裕ができた。その際、ここに李氏の始祖として涼の武昭王高の神位を安置しようという提案が出てくる。『旧唐書』卷七八「于志寧伝」によると、この意見は房玄齡をはじめ

かなり多数の者が支持していたらしい。

涼の武昭王嵩というのは高祖の七代祖先で、五胡十六国時代に敦煌を拠点に勢力を蓄え、西暦四〇〇年に西涼国王として自立した人物である。西涼は彼の子の歿の時に滅びたが、その子孫が北魏・北周・隋に仕え、ついに唐を建国したというわけである。そのため、唐代に編纂された現行『晋書』では十六国中、西涼のみが特別扱いを受け、特に嵩父子のために卷八七に伝が立てられており、嵩の父子を諱ではなく字で呼んでいる。武昭王を太廟に祭るといふことは、そうした場合でも彼以後の数世代については祭らないわけだから、彼を唐の始祖に認定し、皇帝の代替わりで太廟の神位を遷さなければならぬ場合もその対象外とする、いわゆる「不毀之廟」として扱うことを含みとしていた。これに対して于志寧は、武昭王は遠祖に過ぎず、唐の王業のよって来るところでもないから始祖の処遇を与えることはできないと論じる（『旧唐書』卷七八）。張齊賢も同じく反対の論陣を張って上奏を呈した。その理由は、武昭王はわずか二代で国を失ったのであって現在の唐の功業とは関係ないから、曹魏がその祖先である漢初の丞相曹參を太祖としなかったのと同じく武昭王も太祖として扱うことはできず、やはり唐に始封された景帝を始祖とするのがよいというものだった。張齊賢は宣皇帝の神位を戻して七室を満たすべきだとしていたが、中宗は劉承慶らの、太廟は六室とするのが正しいという意見によって、結局武后称帝以前と同じ神位配置に戻した。ただ、その後すぐに、高宗の最初の皇太子で夭折し義宗孝敬皇帝と諡された李弘を太廟に祭ったので七室制となった。武昭王の方はやがて興聖皇帝として別廟に祭られることになる。さらに虞舜の大臣臯陶を祖先とみなして徳明皇帝と諡し、これも別廟に祭ったほか、唐の王室が李耳（老子）を自分たちの祖先として崇拜し太清宮を建てたことは有名である。

ここまでの記述を含めて、唐の太廟に祭られていた祖先を一覧表にしておこう（図一・表四）。

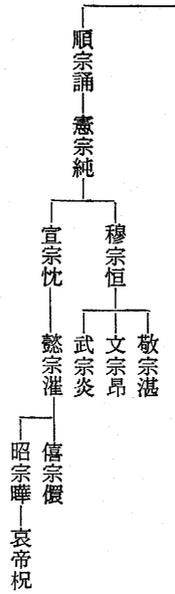
圖一 唐朝李氏系圖

德明皇帝暉陶……聖祖玄元皇帝耳（老子）……柔——昇——昶——興聖皇帝涼武昭王暉

涼後主欽——弘農府君重耳——獻祖宣帝熙——懿祖光帝天錫——太祖景帝虎——世祖元帝昞

高祖淵——太宗世民——高宗治——中宗顯

睿宗旦——玄宗隆基——肅宗亨——代宗豫——德宗遁



表四 唐朝太廟神位一覽

睿宗朝	光帝	太祖	世祖	高祖	太宗	高宗	中宗		一
中宗朝	光帝	太祖	世祖	高祖	太宗	高宗	(義宗)		二
高宗朝	宣簡公	懿王	太祖	世祖	高祖	太宗			三
太宗朝	弘農府君	宣簡公	懿王	太祖	世祖	高祖			四
高祖朝	宣簡公	懿王	太祖	世祖					五
									六
									七
									八
									九

昭宗朝	僖宗朝	懿宗朝	宣宗朝	武宗朝	文宗朝	敬宗朝	穆宗朝	憲宗朝	順宗朝	德宗朝	代宗朝	肅宗朝	" 2	玄宗朝 1
太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	太祖	獻祖	獻祖	光帝
高祖	高祖	高祖	高祖	高祖	高祖	高祖	高祖	高祖	高祖	高祖	世祖	懿祖	懿祖	太祖
太宗	太宗	太宗	太宗	太宗	太宗	太宗	太宗	太宗	太宗	太宗	高祖	太祖	太祖	世祖
憲宗	順宗	德宗	代宗	德宗	代宗	肅宗	玄宗	睿宗	中宗	高宗	太宗	世祖	世祖	高祖
穆宗	憲宗	順宗	德宗	順宗	德宗	代宗	肅宗	玄宗	睿宗	中宗	高宗	高祖	高祖	太宗
文武敬 宗宗宗	穆宗	憲宗	順宗	憲宗	順宗	德宗	代宗	肅宗	玄宗	睿宗	中宗	太宗	太宗	高宗
宣宗	文武敬 宗宗宗	穆宗	憲宗	穆宗	憲宗	順宗	德宗	代宗	肅宗	玄宗	睿宗	高宗	高宗	睿宗
懿宗	宣宗	文武敬 宗宗宗	穆宗	敬宗	穆宗	憲宗	順宗	德宗	代宗	肅宗	玄宗	中宗	中宗	
僖宗	懿宗	宣宗	文武敬 宗宗宗	文宗	敬宗	穆宗	憲宗	順宗	德宗	代宗	肅宗	睿宗	睿宗	

表について二、三補足しておく、玄宗の時、はじめは中宗は伯父であり直系ではないということで太廟からは除かれ、別廟に祭られたが、開元十一年（七二三）に九室制に改制された際、再び神位が復置された。玄宗の時には敬宗・文宗・武宗の三人については兄弟なので合わせて一代として扱うと決められた。そして、世代を経ても夾室に遷されることのない太祖・高祖・太宗の三者が唐王室における「不毀之廟」なのであった。

さて、問題はその太祖をめぐってである。景帝が始封の君という属性ゆえに太祖とされたということは何度も述べたが、徳宗以後の歴史、太祖の廟を遷さない理由として礼官が挙げるのもこのことであつた。しかし、その一方で、献祖・懿祖・世祖の扱いとの格差に関しては議論を呼んだことが『新唐書』卷二〇〇「陳京伝」などから判る。古来太廟において禘・禘と呼ばれる儀礼が存在していた。その実体についてはこれまで経学上複雑な論争が繰り広げられているのだが、要は数年に一度、その王室の遠祖の神位に東向きの席を与え、その前に二列に向かい合う形で祖先の神位を並べ、一斉に祭るといふ儀礼である。徳宗の時になって献祖と太祖のどちらがこの東向きの座に着くべきかをめぐって諸説あつたというわけである。そもそも禘禘の内容理解がそれぞれ異なつたりするのでややこしいのだが、顔真卿に従つて大きく次の四説に分類することができよう（『文忠集』卷一「廟享議」）。

- ① 太祖が東向し、献祖・懿祖は関係しない。
 - ② 東向位を空席にし、献祖・懿祖以下を世代順に並べる。
 - ③ 太祖が東向し、献祖・懿祖は徳明廟あるいは興聖廟に附す。
 - ④ 献祖が東向し、懿祖・太祖以下を世代順に並べる。
- 顔真卿自身は①～③を批判して④の方法を支持した。それは始封の君として配天されている太祖すらも太廟の大祭に

おいては父祖に上席を譲るの義を示すためとされた。韓愈も同意見であった（『韓昌黎文集』卷二「禘祫議」）。あるいは当然のことかもしれないが、太祖が当時冬至祀の配侑帝になっていたことがここでの前提であり、祭天・祭地儀礼で優越した地位を得、太廟でも平時にはその首位に収まっている太祖が、より大規模な太廟儀礼である禘祫において、その父祖との関係上いかに位置づけられるべきかということがここでの焦点になっているのである。

ところで、ここで太祖と東向の座を争う献祖について少し振り返って見ると、もともと高祖の時には帝号より二段劣る公爵位しか贈られていないし、この人物は生前は鎮将になっただけで特に功績があったわけでもない。建国当初太廟の首座を占めたのも、高祖から遡って四代だったのが四廟を建てるという礼制に則った初唐の政策と一致した偶然によるもので、もし唐が初めから六室なり七室なりを建てる規定の方に従っていれば第三位か第四位に甘んじていたはずである。高宗の時に帝号を贈られたものの、開元四年（七一六）に太上皇（睿宗）が崩すると順送りによって夾室に遷されてしまっていた。数年後に玄宗が九室制を敷くというめぐりあわせで再び太廟に返り咲き、今度は廟号まで贈られる幸運を得たに過ぎない。つまり、彼自身の生前の業績から言えば献祖に禘祫の東向位を与えるべき必然的理由は何もないと言ってよい。言い換えれば、顔真卿や韓愈が献祖を東向すべきだとしたのは、単に献祖が廟号をもつ最も古い世代の祖先であるという事実によるだけのもので、何ら必然性はなかったのであり、本来それは献祖ではなく、もし廟号さえ持っていたらその父弘農府君でも祖父歆でもよかったはずなのである。ここで顔真卿らが主張していることの意図は、献祖という特定の祖先を顕賞することではなく、禘祫儀礼の中では世代の尊卑こそが絶対であり、不毀之廟を定める際の基準となるそれぞれの人物の功德もここでは無関係であるという原理なのであった。これは配天に受命や始封を重んじるのはまったく別の原則であり、太廟における禘祫儀礼が郊祀とは違う意義を帯び

ていたことを示すものである。

ところが、それまでの経学上の立場からは両者は密接不可分のはずであった。その代表が鄭玄であり、彼は始祖と太祖という二重構造を設け、前者は郊祀・太廟とも禘祭に登場し、後者は郊祀では感生帝に配され太廟では通常の首座に置かれることによって王室の起源を示すという形での統合を図っている。それは郊祀と太廟とを同一原理で律することによって当該王室が天から受命された事実を明確にし、太廟に王朝の正統性を宣言する意義を担わせて国家儀礼の要ともいえる位置を与えようとするものであった(間嶋 一九八七)。この鄭玄説そのままではないけれども、唐の高祖は隋から配帝の二重性を引き継いでいた。ところが、昊天上帝と感生帝の区別をしない場合、この二重構造は消失するはずで、実際頭慶礼や開元礼では冬至祀と上辛祀が別個に存在しながら主神とともに昊天上帝であったため配侑帝もおなじ高祖となり、また、太廟九室制ともあいまって、景帝の太祖という廟号は名ばかりで王朝の正統性の保証者は高祖に集約されていた。それが代宗の時に再び太祖を冬至祀に配侑するようになり、祈穀祀の配帝たる高祖との間に二重構造を生じるようになったのである。しかし、この時点における上辛祀の配侑帝は鄭玄の考える太祖ではなく実際の王朝創業者であり、冬至祀の配侑帝は太廟において不毀の扱いを受けて第一位を占めていたから、取り立てて禘祭によって地位確認をする必要はなかったのである。顔真卿らの論理は本来このように配天の二重性との関係で構想されていた太廟の禘祫を全く別の太廟独自の世代関係によって説明しようとするものなのであった。たしかに、禘祭を祭天と無関係な太廟独自の祭祀とするのは王肅の鄭玄批判の要点でもあり、何ら目新しい考え方ではない。しかし、顔真卿らの論理が王肅と異なるのは、その背後に太祖と高祖による配天の二重性をもっていることである。彼らもその論敵たちも、その直前に改制された太祖景帝の配天にまったく言及しない。換言すれば、禘祫問題が

表五 個々の祖先帝の郊祀と太廟での位置

	郊祀	太廟
[鄭玄(周の場合)]	帝嚳——昊天上帝の配帝 后稷——感生帝の配帝 文王武王——明堂祀の配帝	太廟禘祭の首座 太廟の太祖 不毀の廟
[王肅(周の場合)]	帝嚳——(無関係)	太廟禘祭の首座
[唐の太祖東向説]	后稷——昊天上帝の配帝 太祖——圜丘祀の配帝 高祖——祈穀祀の配帝 先帝——明堂祀の配帝	太廟の太祖 太廟の太祖 不毀の廟 可毀
[唐の獻祖東向説]	獻祖——(無関係) 太祖——圜丘祀の配帝 高祖——祈穀祀の配帝 先帝——明堂祀の配帝	太廟禘祭の首座 太廟の太祖 不毀の廟 可毀

てこの点がより明確な形を帯びて現れる宋代の制度を概観したのち、まとめることにしたい。

(3) 宋の太廟と配侑帝

宋代の太廟制度はどのようであったか。国初、太祖は唐同様、四室からなる太廟を建てた。そして、彼自身の四代祖先にあたる趙朓(廟号僖祖)以下、順祖珽・翼祖敬・宣祖弘殷の神位を安置した。その後、仁宗の時まで太廟の室数は増え続け、七室が具わるに到る。英宗が仁宗を耐廟する際には太祖と太宗は兄弟なので一世と数える案が採用されたので、祧遷が初めて実施されたのは神宗が即位した時であった。すでに仁宗崩御の時点で僖祖祧遷を主張してい

配侑帝の性格とは無関係に議論の対象に成りえたことを示している。鄭玄が周の制度について、

冬至圜丘祀に帝嚳(祖所自出)、上辛南郊祀に后稷(始封)、明堂祀に文王・武王(創業)という形で構想した配侑方式は、唐の後半にはそれぞれ太祖(始封)、高祖(創業)、先帝(嚴父)というように、一段階ずつ位相がずれてしまつたのである(表五)。太廟禘祭の首座に位置する祖先と天に配侑される祖先との乖離、および明堂祀での先帝配侑は、「天」の意味のいかなる変化に対応していたと考えられるのか、続い

た司馬光は、この時、僖祖とともに順祖の神位も遷して七室の正礼に戻すよう求めている（『司馬溫国文正公文集』卷三五「議祧遷状」）。しかし、神宗は張方平らの所説に従い、僖祖の神位だけを正位からはずして太廟内の西夾室に遷すことにした。宋代の太廟は全体が一つの建物であり、東西に一列に部屋が並んでいずれも南面するという構造であった。英宗朝には今述べた八室となり、西から東に僖祖以下八人の神位を安置した部屋が順番に並んでいたわけだが、その東西の端には夾室と呼ばれる小部屋があったので、僖祖をその西夾室に遷すとともに他の神位もそれぞれ西隣に移動して、それまで仁宗の神位が置かれていた東端の部屋に英宗を配置したのである。

この状態に異議を唱えたのは折しも政權を握った王安石であった（『臨川先生文集』卷四二「廟議劄子」）。彼の論理はこうである。本朝では僖祖以前の世次が不明である。よって、僖祖が商の契・周の後稷に当たることは疑いない。にもかかわらず、その廟を壊して夾室に蔵するのは祖先を子孫の下に置くこととなる。これは「子にいくら立派な功績があっても父より先には供物を受けない（「子雖齊聖、不先父食」）」という教えにそむくものである。「子雖齊聖、不先父食」とは『左伝』文公二年にある言葉で、唐でも禘祫の首位に獻祖を据えようとする顔真卿・韓愈らにとって有力な根拠であった。つまり、唐における獻祖と太祖の関係が、宋代では僖祖と太祖に相当すると言えよう。しかし、唐と宋との相違点が二つある。一つは、宋の場合、僖祖以前の祖先が知られていなかったということである。確かに、宋の皇室趙氏は戦国時代の趙の王室の子孫と称していたし、唐が老子を聖祖としたのに対抗してか、真宗の天書事件以降、趙玄朗なる者を聖祖として景靈宮を建てていたが、現実には僖祖が世系を遡り得る限界なのであった。この点で、獻祖以前数代の祖先の名が特定できた唐とは異なる。また、唐の論争が禘祫に限って行われたのに対して、宋では平常の太廟の首位を僖祖とすべきか太祖とすべきかが争われたという点でも大きな違いが存する。僖祖は生前爵位

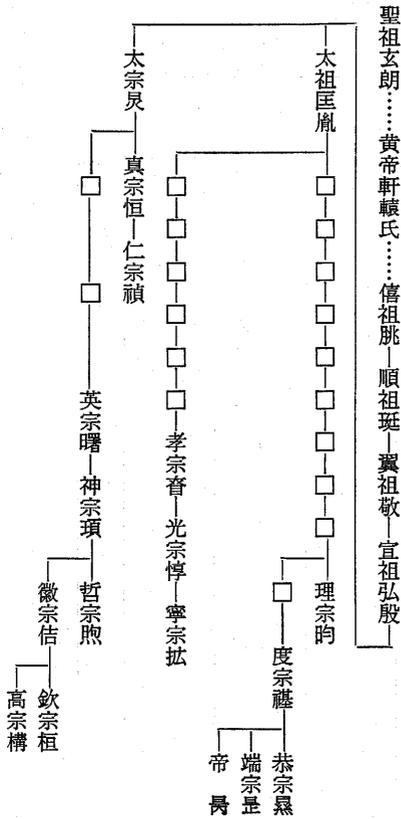
を持たず、もちろん宋の始封の君でもない。王安石らの意見はその僖祖を不毀之廟とせよというものであり、太祖である必要充分条件が始封ということであった唐とはおのずと論争の様相を異にすることとなる。それは、たとえば元絳らの上奏の次の一節に如実に示されている。

昔から受命した王者は功と徳によって天下を得た後、その祖先を追尊する。商が契を周が后稷を祖とするのは、功があったり諸侯に封ぜられたりしたからではない。もしそうであるなら、夏はなぜ鯀を郊祀に配侑したのか。

（『統資治通鑑長編』——以下『長編』と略記——卷二四〇 熙寧五年十一月戊辰条）

『礼記』祭法篇によれば夏は功績・徳行ともに欠けていたはずの鯀を郊祀したことになってから、始祖の条件は祖

図二 宋朝 趙氏系 図



先であるというただそのことだけで充分で、契や后稷もその功德とは無関係にこの属性のみから始祖に選ばれたのだと言っている。別の人物の上奏には「始祖とは本始によるのであって有功を推すのではない」（同上）とあり、「本始」という概念が始祖の本質として浮上してきたことが判る。見るべき功績・徳行

表六 宋朝太廟神位一覽(寧宗まで)

寧宗朝	光宗朝	孝宗朝	高宗朝	欽宗朝	" 2	徽宗朝 1	哲宗朝	" 2	神宗朝 1	英宗朝	仁宗朝	真宗朝	太宗朝	太祖朝	
太宗祖	僖祖	僖祖	僖祖	僖祖	僖祖	僖祖	僖祖	僖祖	順祖	僖祖	僖祖	僖祖	僖祖	僖祖	一
真宗	宣祖	宣祖	翼祖	翼祖	翼祖	太宗祖	宣祖	翼祖	翼祖	順祖	順祖	順祖	順祖	順祖	二
仁宗	太宗祖	太宗祖	宣祖	宣祖	宣祖	真宗	太宗祖	宣祖	宣祖	翼祖	翼祖	翼祖	翼祖	翼祖	三
英宗	真宗	真宗	太宗祖	太宗祖	太宗祖	仁宗	真宗	太宗祖	太宗祖	宣祖	宣祖	宣祖	宣祖	宣祖	四
神宗	仁宗	仁宗	真宗	真宗	真宗	英宗	仁宗	真宗	真宗	太宗祖	太祖	太祖	太祖		五
徽宗朝	哲宗朝	英宗朝	仁宗朝	仁宗朝	仁宗朝	神宗朝	英宗朝	仁宗朝	仁宗朝	真宗朝	太宗朝	太宗朝			六
高宗朝	欽宗朝	神宗朝	英宗朝	英宗朝	英宗朝	哲宗朝	神宗朝	英宗朝	英宗朝	仁宗朝	真宗朝				七
孝宗朝	徽宗朝	哲宗朝	神宗朝	神宗朝	神宗朝										八
光宗朝	高宗朝	欽宗朝	徽宗朝	哲宗朝	哲宗朝										九

のない先祖を太廟の首座に据える論理は「本始」であり、それが僖祖に特定されるのは僖祖が世系上遡り得る限界だったからなのである。

神宗もこの意見に与して僖祖の神位を西夾室から正室に戻して替わりに順祖を祧遷し、熙寧六年（一〇七三）には僖祖を太廟の首座とする詔が出され、禘祭でも以後は僖祖が東向位に着いた。さらに加えて、それまで太祖の父ということで配侑されてきた宣祖に替わって、僖祖が感生帝に配されることにもなったのである。実は国初の乾徳元年（九六三）の郊祀では、はじめ僖祖を配侑する案が有力だったが、張昭の献議により、宣祖が軍功を重ねて王業の基礎を築いたというところで配侑帝に決まっていた（『長篇』巻四 乾徳元年十一月甲子条）。しかし、太宗朝以後は功業ある祖先といえ、受命者でもある太祖を挙げるのが普通で、感生帝への宣祖配侑も彼自身の勲績によるのではなく、受命者太祖の父親であるという性格によるものと解釈されていた。

宋の祭天儀礼は冬至南郊圜丘祀・正月祈穀祀・孟夏雩祀・季秋明堂祀の四種、祭地儀礼は夏至方丘祀・孟冬神州祀の二種であった（このうち正月祈穀祀では昊天上帝と別に感生帝を祭る祭壇を設ける）。北宋の配侑帝の変遷については山内論文に附表がある（山内 一九八三）が、宋代に特に問題となったのは明堂祀の配侑帝に関してであり、僖祖配侑の問題もこれと関連している。

そもそもは英宗の時、それまでの真宗配侑を変えるか否かが議論的になったことに端を発している。『孝経』聖治章の「人の行は孝より大なるは莫し。孝は嚴父より大なるは莫し。嚴父は配天より大なるは莫し。則ち周公はその人なり」という経文から、明堂の配侑帝は「嚴父」という属性が資格とされていたが、唐代以来それは現皇帝の父親を尊厳にすることと解釈されていた。唐で『開元礼』・『郊祀録』ともに明堂祀で先帝を配侑していたのもそのため

ある。宋でも真宗が太宗を、仁宗が真宗を配侑したのはこの原則によるものであった。これに従えば英宗にとって実父ではないものの先帝である仁宗を配することに特に疑義を抱く理由はないのだが、「敵父」は周公の立場から文王を指したもので、当時の王は成王つまり文王の孫だから周王朝はその後も代々文王を固定して明堂に配したに相違なく、機械的に先帝を配侑するのは誤りだという論理も可能である。⁽²⁹⁾ 英宗の時の錢公輔・司馬光らの見解がそれであり、錢公輔は太宗を、司馬光は従来通り真宗を配侑すべきだと主張した(『長編』卷二〇〇 治平元年正月辛酉条)。実際には仁宗配侑に決着し、次の神宗もこれに倣って英宗を配侑していたのだが、王安石は配帝制度について明堂に太祖・太宗を並配し、南郊に僖祖を配する形を考えていたと言われる(『長編』卷二四〇 十一月戊辰条)。

王安石の腹案によれば、明堂に受命之祖、南郊に本始之祖を配することになる。これは周の明堂―不毀之廟―文武南郊―太廟首座―后稷の図式に相当している。ただし、ここでも違いは鄭玄が后稷の「功」を言うのに対し、王安石は僖祖の「本始」という属性を極めて重視していた点にある。と言うよりむしろ僖祖という固有名は問題ではなく、「本始」こそが祭天配侑・太廟首座双方の必要充分な条件であったとするのが正確であろう。以下、この「本始」について考察してみたい。

王安石は「郊宗議」(『臨川先生文集』卷六二、『王文公文集』卷三二)という、神宗の諮問に答えた文章の中で冬至園丘祀と季秋明堂祀の性格の相違について次のように論じている。

天道は四時に昇降する。降れば人道と交わり、昇れば人道と分かれる。冬は上天と人道とが分かれる季節である。そこで先王は天道によって事える。秋はまだ人と分かれていない。そこで人道によって事える。天道によって事える場合は人から遠く、自然によるのがよい。だから郊外の園丘で行うのである。人道によって事える場合は人

に近く、人為によるのがよい。だから城内の明堂で行うのである。始生は天道、成終は人道である。冬至は始生の日、季秋は成終の月である。だから天道によって事えるのは冬至の日、人道によって事えるのは季秋の月なのである。遠くて尊いのが天道、近くて親しいのが人道である。「祖」は遠くて尊い。だから天道によって事えるには「祖」を配する。「禰」は近くて親しい。だから人道によって事えるには「禰」を配する。郊天は大きな祀りで天の群神をすべて祭る。だから「以て天に配す」と言う。明堂はそうではない。だから「以て上帝に配す」とだけ言うのだ。

圜丘と明堂を時期・場所・配帝・神位の四つの側面から対比し性格付けているこの明晰な二分法によって圜丘には「祖」、明堂には「禰」を配すべきことを論じているわけだが、ここで言われる「祖」・「禰」が文字どおりの祖父・父親を意味するのではないことを断っておかねばならない。圜丘にはもともと始祖を配するのであり、この「祖」がその意味である以上、「禰」の方も父親と限定する理由はないし、今述べたとおり、王安石は明堂祀の太祖・太宗並配を考えていた。すなわち、圜丘には本始の祖、明堂には功德の祖という構造である。ここで王朝創業という「人道」に対比しうるものとして考えられていた「天道」とは、世系上遡りうる先祖に結晶する血統の觀念ではなかつたろうか。その人物が天子として受命されたり諸侯として封建されたりしていた必要はまったくなく、単に現在の皇室の祖先であること、その一点のみが求められた。つまり、実績の上での貢献は問題ではなく、現皇室の祖先であるという属性が配天の始祖たる資格にふさわしいとみなしていたわけである。しかし、僖祖配天はごく少数派の意見にすぎず、范鎮のように僖祖廟の祧遷を強硬に主張する者もあつたし、たとえ本始の祖としての僖祖を太廟首座に置くにしても、配天には太祖がふさわしいと考えるのが普通であつた。その中に程頤や朱熹も含まれている。

程頤「禘說」(『程氏文集』遺文。『朱文公文集』卷一五「祫廟議狀」から復元したもの。衛湜『礼記集說』卷八四では張載『礼記說』の文章として引いているが、『礼記說』は門人の編集であるため二程の語がまぎれこんでいること、魏了翁『鶴山集』卷五二「横渠礼記說序」に言うとおりでである)は太祖を冬至祀に、先帝を明堂祀に配するのを正しい礼だとした上で、宋の始祖は僖祖であると断言している。朱熹の場合には当時の祫遷問題が絡んでより複雑である。光宗の神位を奉納するに当たって誰を夾室に遷すかが再び問題となった。と言うのは、この段階で太廟には僖祖・太祖・太宗・真宗・仁宗・英宗・神宗・哲宗・徽宗・欽宗・高宗・孝宗の九代十二室があり、光宗を入れると十代になってしまつたため、いずれかの廟を遷さなければならなくなった。僖祖を夾室に遷すべきだという榘論らの意見に宰相趙汝愚も賛成していたが、朱熹は程頤の所説を引き、僖祖は始祖であるからその廟は不遷であると反論する。周の文王・武王が興隆したのは后稷のお蔭ばかりではない。本始がここから出たということで祭らないわけにはいかず、祭るからには尊ばないわけにはいかなからである。どうしてその功業・徳行の大小や有無を計算に入れたりしよう。

〔祫廟議狀〕

后稷は本始の祖として太廟の首座を占めたのである。同様に宋では僖祖がこれに当たる。

功業があれば祭ると言うのであれば、祖宗に功業がない場合には祭らないと言うのか。

〔『朱子語類』卷八七―一五二条〕

僖祖から始めて、後の徳行の薄い者は祫するのがよい。

(同、卷九〇―三五条)

熙寧年間になって章衡が上疏して僖祖は祧すべきでない論じたが、その議論は王介甫（安石）を支持していたけれども、非常に正しいものだ。

（同書同卷一五二条）

彼は廟議を寧宗朝の重要案件としている（同、卷一〇七―一五二―一条）。そして韓愈の獻祖東向説を支持する。

その所論は孝子慈孫が報本反始して出生させてもらったことを忘れないという本意を深く会得しており、真に万世の通法とすべきである。

（『昌黎先生文集考異』卷一四）

朱熹は涼の武昭王を唐の始祖と認定し、ほかに臯陶や老子を祖としたことを論外としている（『朱子語類』卷一三九―二五五条）。このように朱熹においても「本始」が鍵となる概念であった。

以上、唐宋の太廟制度にまつわる議論を見てきたが、その始祖に対する考え方をまとめると次のようになる。まず、唐代には唐国始封の祖である景帝を太祖と定め太廟において首座にあるべきだとする国初の規定に異議を唱える者はいなかった。禘祫をめぐる論争も景帝のこの地位を双方とも共通の前提として認めたいものであった。ところが、祭天の配侑については「始封」の景帝は「受命」の高祖とその地位を争う状況を生ずる。冬至圜丘祀と上辛祈穀祀が並立するという、形の上では鄭玄説に準拠する唐代の郊祀制度ではあるが、後者も昊天上帝を祭神とし、感生帝を祭らないという点で内容的にはこれと異質のものであったがために、二つの祭天儀礼にまったく同じ配侑帝でよいのかどうか問われたとも言えよう。その結果、前者は「始封」の景帝、後者は「受命」の高祖という分業が成立する。とは言っても、どちらも功績・徳行のゆえに配天するにふさわしいとみなされていたのである。宋代にもこの論理は

継承され、始封・受命を一身に兼ねる太祖が始祖でありかつ配侑帝であった。ところが、太廟に関しては「功德」は考慮する必要がなく、世系の辿りうる最遠の祖の信祖が始祖たるべきだという論法が登場する。そして、復活していた感生帝に信祖を配し、昊天上帝にはやはり「功德」ある太祖を当てることになったのである。こうして感生帝は「本始」という性格に合った天帝となり、鄭玄説における「受命」を司るほどの重要性は失せ、親祀の対象にもならなくなっていたのである。ここでも鄭玄説は形骸化し、天帝として王朝の正統性を保証する役目は昊天上帝に集約されたのであった。⁽³⁰⁾

また、宋代の半ば以降は親祀が三年おきに定例化する。そして、封禪もまったく行われなくなる。このように、祭天儀礼が周期的となり、きわめて事務的に処理されるようになったことも、天帝との交流に秘教的色彩がなくなり、官位や金品の授与を伴うように世俗的色彩の濃くなった儀礼として受け取られるに至ったことを示している。ところが、この時期になお、朝廷を挙げて郊祀のやり方を議論した事実は何を意味するのであろうか。次章では宋と明の郊祀議論を取り上げて、その論理の相違点から天観の変質を分析してみることにする。

三 天地合祭・分祭の論争

1 宋代（元豊・元祐）

宋代には親祀による郊祀は景祐二年（一〇三五）以降、三年一回の形で定例化された。ただし、嘉祐四年（一〇一五

九)は景靈宮と太廟のみ十月に祭ってそれに続く大祭は実施されなかった。宋では十一月の圜丘祀(南郊祀)のほか九月の明堂祀も郊祀として扱っており、そのどちらを行うかはその時の事情によって決められ、法則のようなものはなかった。仁宗朝以来の郊祀について見ると、皇祐二年(一〇五〇)・嘉祐元年(一〇五六)・同七年(一〇六二)・熙寧四年(一〇七二)・元豊三年(一〇八〇)が明堂祀であった。(厳密には、嘉祐元年は大慶殿での恭謝天地だがその祭式は明堂祀と同じ。なお、宋代の郊祀親祀実施の一覧は「山内 一九八三」および「梅原 一九八六」の付表参照。)この内、皇祐二年・嘉祐元年の儀礼は南郊親祀と同様、天神地祇をことごとく祭っていた。ところが、嘉祐七年に至って隋唐の制に帰り、昊天上帝・五方帝(蒼帝・赤帝・黄帝・白帝・黒帝)・五人帝(大皞・炎帝・軒轅・少昊・顓頊)・五官神(句芒・祝融・后土・蓐收・玄冥)と配侑帝である真宗の神位のみを設けるよう改められた(『長編』卷一九七 七月壬子条)。天神に属する諸神の内、群小神が省かれたこともあるが、地祇が一切除かれた点にその改制の意義があるといえよう。さらに、元豊三年に至って鄭玄六天説を斥け、明堂祀では昊天上帝とその配侑帝ただ二柱の神を祭るよう改制が施された。このように明堂祀は天を祭って祖先を配するのが本義で、地とは関係ないと考え方は南郊祀のあり方も再考させる機縁となり、ここに天地分祭論が台頭するのである。

元豊年間は大規模な官制改革と並行して礼制改革も進められた時期である。そのために詳定郊祀礼文所を設け、その発議で合祭制度そのものを再検討することになった。『長編』卷三〇四 元豊三年五月甲子条および卷三二二 四年四月己巳条はこの問題をめぐる臣僚たちの諸説を掲載する。

詳定郊祀礼文所の中心人物の一人で翰林学士の張璪は言う。陽は十一月に生じ、陰は五月に生ずる。そこで先王は陰陽の義に順い、冬至に天を祀り夏至に地を祭ることを定め、犠牲や幣帛も陰陽それぞれの象にふさわしいものを選

んだ。したがって夏至に方丘で天子みずから地を祭るのは万世不易の理である。しかしながら、今や儀衛その他が大規模になっているため眞夏に親祀するのは難しい。そこで、夏至の方丘祀は上公（宰相）が天子の名代として執行するのがよろしかろう。

陳襄も分祭を主張する。『周礼』大司樂条や大宗伯条の規定、すなわち「冬の日至には地上の圜丘に於いて之を奏す。……夏至には沢中の方丘に於いて之を奏す」や「禮祀を以て昊天上帝を祀り、実柴を以て日月星辰を祀り、……蒼璧を以て天を礼し、黄琮を以て地を礼す」は、陰陽に順い時位を弁じ形色に倣い気類によって求める百王不易の礼である。ところが、漢の元始年間、姦臣王莽が合祭を唱えてから千年余り、五月に北郊で親祀した帝王は四人に過ぎない。大礼が正しくなければ末節を正しても無益である。祭祀は疎かにしてはならず、天の時に従わねばならぬので、儀衛等を簡略化しても地祇を親祀するべきである。

李清臣は親祀は常祀と性格が異なるとする。親祀に際してまず景靈宮に詣で、次に太廟に至り、最後に天地を祭るのは、諸神をあまねく祭ろうとするからであって、平年に有司が摂事する分祭とは趣を異にする。したがって、太廟↓北郊↓南郊の順序に続けて廻って人鬼・地祇・天神をいずれも親祀するのが礼に適っている。

王存は王者は父天母地の原則からも分祭するべきで、夏至の親祀が困難ならば皇地祇祀の月を變えるのがよからうとする。漢以来さまざまな月に地祇を祭っており、宋でも眞宗の後土祀は二月だったし、神州地祇は現在も孟冬（十月）に祭っている。孟冬は純陰の月でもあるから、この月に皇地祇を親祀すればよい。

陸佃は独創的な説を提唱する。皇地祇の親祀というのは上帝を郊祀するのと同様、特祀であって、正祀である夏至北郊祀とは別物である。たとえば、春に東門の外で朝日を祭るのに、これとは別に郊祀にも朝日の神位を設けると

同じで、北郊の地祇祀は必ずしも親祀を必要とはしない。郊祀の後に望祭ということを行うが、これこそ地の祀りにほかならず、皇帝が宮苑から北郊を「望んで」執り行う。「山川を望す」(『尚書』舜典)・「望は郊の細なり」(『左伝』僖公三十一年)といった経文はその証拠である。

會肇は二度にわたる上奏で分祭親祀を強く求める。皇地祇祀を上公撰事にすれば有司撰事の常祀に比べて格が上だとみなす議論(張璪を指す)は根拠がなく、そもそも親祀でない以上、地が天より低く扱われることに違いはない。天と地とは同格であるべきで、王者は両者に差をつけてはならぬこと、父天母地の原則が示すとおりである。儀衛を省いても地祇を親祀するべきで、猛暑が妨げとなるならばやむをえず夏至以外の時に実施すればよい。

最後に挙げるのは陳薦の意見である。『詩』昊天有成命篇の序に「天地を郊祀す」とあり、『漢書』礼樂志所載の「郊祀歌」第七章に「惟れ泰元尊く、媪神蕃釐す(泰元は天神、媪神は地神のこと)」、第八章に「天地並況す」とある。これは合祭が王莽以前に実施されていた証拠で、現行の合祭方式は礼に適っている。夏至の親祀は不可能だと言われており、自分もそう思う⁽³¹⁾。分祭して夏至地祇祀を上公撰事にするより、冬至に天地を合祭することによって天子自身が祭りを執り行う方が望ましい。天子は天に父事し地に母事するのだから、地だけ親祀しないのは問題があるろう。

結局、神宗は張璪案を採用し、天と地を分祭親祀するのを原則とするが、実際には夏至の親祀は困難なため、冬至に南郊で天を親祀した翌年の夏至に上公が北郊で地を祭ることに決まった。そして、元豊六年(一〇八三)の南郊親祀では地祇諸神の神位が除かれ、翌年、皇地祇の上公撰事の礼容を親祀に準じて改める措置も取られた。

ところが、元豊八年(一〇八五)に神宗が崩じて哲宗が即位し、神宗の母、宣仁太后が聴政して熙寧新政の見直し、いわゆる元祐更化が進むうちに今度は天地分祭の再検討が始まる。それが本格化するのは元祐七年(一〇九二)にな

つてからであり、それまで郊祀の方式が問題にならなかったのは、元祐元年（一〇八六）・四年（一〇八九）の親祀がいずれも明堂祀だったためである。

元祐五年（一〇九〇）五月、尚書右丞許將が、元豊六年の方式では皇地祇が永久に親祀されない虞れがあり、王者父天母地の義に反すると上奏して（『長編』卷四四二 五月壬午条）受理され、各部の尚書・侍郎、侍従らに審議を命じた。その結果は七年九月に報告されており、『長編』卷四七七 九月戊子条に主な答申を掲載する。意見は合祭派と分祭派に分かれた。

顧臨・范祖禹ら八人は合祭を主張する。天地は万物の父母であり、王者は天に父事し地に母事する。これは天を尊び地に親しむためであるから、天地いずれも親祀しなければならない。神宗が夏至北郊親祀を定めたのは千年来途絶えていた典礼の復活であつて、異を唱える者はいない。ところが、事実上は上公攝事が行われ、親祀の規定は空文である。これでは地祇は永久に親祀されない。そこで当面は合祭し、将来北郊親祀が本當に可能となった段階で改めて分祭すればよからう。

顧臨と范祖禹は別の上奏で言う。漢以来合祭を行い、祖宗もこれに倣つたが、神祇の福報を實際に受けてきたのだから、合祭が天地の意に適わないということはないはずだ。加えて、元豊改制の際の議論に、『周礼』大司樂の条文を引いて、天神の降臨は樂六變だが地祇は樂八變なので、両者を同時に祭ることはできないという者があつたが、宗廟の樂は九變のはずなのに祖を天に配しているのだから、地を天と並べることに問題はない。⁽³²⁾ 今すぐに分祭親祀するのが無理な以上、当面は合祭とすべきである。

これに対し、范純礼ら二十二人は分祭を是とする。天地合祭の規定は經文に見えない。北郊上公攝事でも礼に適つ

ているが、できれば煩瑣な礼式を省いて親祀すべきである。

この上奏に名を連ねる彭汝砺は別に単独で次のように述べる。春は陽に属するから正月に東郊で迎え、秋は陰に属するから七月に西郊で迎える。迎春の祭りを西郊で行えば無智無学の者も聞いて呆れるだろう。合祭論者の説はこれと同じようなものだ。

曾肇はこの時も強硬な分祭論者であり、天地合祭は先王の礼ではないと断じたいえ、神はそれにふさわしい方角・時・類に従って来格するのだから、人間の都合で冬至に地祇を祭るのでは無益であるとす。

『長編』にはこのほか、前述の元豊三年の王存の議に賛同して孟冬北郊親祀を主張する孔武仲、夏至の日に上公が北郊で祭るのに合わせて天子が苑中に望祀の場を設けて烽火を上げる祭式を唱える杜純や、天地合祭論を採る王欽臣についても言及する。

以上の上奏を受けて、宣仁太后は宰執と協議する。その模様は『長編』卷四七七 九月壬辰条や『宋会要輯稿』礼三―五 九月十二日条に詳しい。やや長くなるが、その際のやりとりを紹介しよう。なお、当時の閣僚の顔触れは次のとおりである。

尚書左僕射兼門下侍郎	呂大防
守尚書右僕射兼中書侍郎	蘇頌
門下侍郎	蘇轍
中書侍郎	范百祿
尚書左丞	梁燾

呂大防―近來、諸儒が礼官の前説を採用して南郊に皇地祇位を設けず、ただ昊天上帝のみを祭るよう建議しているのは典拠がないことではない。しかし祖宗権宜の制である合祭をよいと考えていない。

蘇 頌―仁宗皇帝の郊祀九回、先帝神宗の郊祀三回はいずれも合祭であった。ただ元豊六年のみ分祭したが、結局北郊は親祀されなかった。今年は故事によって合祭するべきである。

蘇 轍―合祭・分祭の二説はそれぞれ根拠がある。今、熙寧十年の親祀からは十五年、今上陛下の即位から数えても八年間も地祇を親祀していない。これは朝廷の闕失で、正さなければならぬ。

范百禄―先帝は先王の典礼を考求して分祭とお決めた。それをまた軽々しく改めるべきではない。この日はこれで終わり、会議は二日後に再び開かれる。

呂大防―昔と違つて今では郊祀に莫大な費用がかかり、国力に限りがある以上、三年一親祀がやつとである。とりあえず権宜の制として合祭し、将来北郊制度と太廟の享礼が議定されるのを待ち、それから分祭するようにしても遅くはなからう。

范百禄―祖宗の合祭は権宜の制に過ぎない。今年には既に先頃呂大防による上公撰事で夏至北郊祀を行っているのだから、南郊に皇地祇位を設けるべきではない。

呂大防―百禄の言うことはもつともだが、北郊親祀は急には実行できない。

太后―大防の言うとおりで。

蘇 頌―人君は位を継いだら必ず郊で天地にまみえるという。今上陛下にとって最初の郊祀に地を祭らないのはお

かしい。また、先王の典礼はそのまま踏襲されるわけではなく、商や周も虞・夏の礼を改正している。本朝は多く漢や唐の旧例に倣っているのだから合祭であっても構わないのではないか。今回は合祭して、その後再び議論の上、郊祀のあり方を決定してはどうか。

蘇轍―周は一年で天地の神々をあまねく親祀した。その後礼文が煩雑化し経費が膨大になって三年一郊となった。だから今回は合祭しなければなるまい。

鄭雍―先帝も（改制前の）熙寧年間には合祭されており、今回は今上陛下初めての郊祀だから地も祭らねばなるまい。

政府首脳たちの間でも意見が分かれていた様子がよく判る。一方の極に分祭に固執する范百禄がいる。呂大防は権宜の制としながらも財政的な見地から合祭を容認する。鄭雍は哲宗が行う最初の南郊親祀ということで、少なくとも今回は合祭が必要だとする。蘇頌は合祭も一つの見識だから今回合祭の後、あらためて議論しようと提案する。そして、他方の極にいる蘇轍は合祭こそ先王の礼制だと主張しているのである。ともかくその翌日、今上皇帝最初の郊祀だから本年は合祭とするが、将来のことは引き続き検討する旨の太后の宣論が下った。⁽³³⁾

ところが、會肇はこれに納得せず、ただちに上書して分祭への再考を促した。九年前に合祭を分祭に改めたばかりでまた合祭に戻すのでは神位の改廃が慌ただしいし、夏至親祀が猛暑のため不可能だというのは全く人間側の都合であって、これらは神を冒瀆するものである。過去には孟夏（四月）に雩祀親祀をした例もあり、夏至親祀もその氣になればできるという以前からの彼の持論の再説である。太后の決定に逆らうこの上奏を咎められて、彼は知徐州に左遷されてしまう。

ところで、元祐年間に侍講として活躍していた程頤のこの問題に関する発言が、その語録に載っている。

文潞公（彦博）は父母を祭るようなものだから同じ場所で祭ってどうしてまずいのかと言った。そこで、この詩⁽³⁴⁾を冬至にも夏至にも歌っていけないことがあろうか。天地を郊祀するのは父母と一緒に祭るのはわけが違う。

郊祀は報本の祭りであるからそれぞれ類によって祭るべきで、時を同じくして祭ってはならないと答えた。

〔『河南程氏遺書』卷二一上―五一條〕

さて、翌元祐八年（一一〇九三）二月、礼部尚書蘇軾は合祭こそ正礼である旨論じた長文の上奏を呈する（『東坡統集』巻九「郊祀奏議」）。陰に属する夕月も南郊で従祀されているのだから、南郊に皇地祇位を設けることに何ら問題はない。しかも『詩』の昊天有成命篇・豊年篇、『左伝』の「望は郊の細なり」（僖公三十一年）・「望は郊の属なり」（宣公三年）といった記述を見れば天神と地祇と一緒に祭っていたことは明瞭で、王莽が合祭していたというだけで、合祭を非とするのはおかしい。蘇軾は分祭論者の論拠を六つに整理し、個々に論破していく。

① 分祭論者は昔も今も夏至が猛暑である点に変わりはなく、夏至にも親祀できるとするが、昔は礼が簡略だったのであって、今とは事情が異なっている。

② 分祭論者は有司を派遣して撰事させることは経文に典拠があると主張しているが、その『周礼』大宗伯条の鄭玄の注では「王に故あるとき」と限定している。

③ 分祭論者は繁文末節を省けば一年二回の親祀も可能だと言うが、現在の親祀ではこうした細節が必要事となっている。

④ 分祭論者の中には天と地を迭祭、つまり、ある年が南郊祭天親祀だったならその三年後には北郊祭地親祀を行い、

さらにその三年後に再び南郊祭天親祀を行うようにすればよいと説く者がいるが、六年に一度しか親祀されないのでは天に対しても地に対しても尊崇の意に欠けることになる。

⑤ 分祭論者の中には孟冬に北郊親祀を行えばよいとする者がいるが、地を祭る月が十月でよいのなら冬至のある十一月に天と同時に祭るのでも構わないはずだし、仮に十月に地を祭ると天よりひと月早く祭ることになって、卑先尊後になる。

⑥ 分祭論者の中には望祭が地祭にほかならないと主張する者がいるが、望は山川の祭りに過ぎず、論拠になりえない。

彼の議論は、合祭は権宜の制などではなく、先王の礼の本来の姿なのだとする点に特徴がある。しかし、その後も合祭論に賛同する高官は五人にとどまり、分祭論に劉安世ら四十三人が賛成したのに比べて数の上では大きく水をあけられていた。

以上から判るように、同じ合祭論でもこれを権宜の制とみなす説と先王の礼とみなす説、分祭論にも夏至北郊説と孟冬北郊説などいくつかの下位分類が可能である。しかも、その所説の論理構造を考察するには結論のみではなく、その理由・根拠が重要性を帯びる。そこで、ここまでの諸説をあらためて九のタイプに類型化しておこう。

A 冬至南郊は天のみ祭り、夏至にも親祀するのが望ましいが、諸般の事情から困難なので上公が摂事すればよいとする張璪の説。これが元豊祀儀として制定された。

B 冬至南郊は天のみ祭り、その三年後に夏至北郊で親祀するというように、天と地を六年周期で迭祭する案。

C 『周礼』大司樂条の経文の規定どおり、冬至南郊は天のみ祭り、夏至に北郊で地祇のみの親祀を行うべきだと

する陳襄・曾肇の説。

D 冬至南郊は天のみ祭り、夏至以外の孟冬などに北郊で祭地親祀するという王存らの説。

E 冬至南郊は天のみ祭り、その前日に北郊で地祇を親祀するという李清臣の説。

F 冬至南郊は天のみ祭り、望祭が地祇の祭祀だとする陸佃・杜純らの説。

G 新帝即位後初めての郊祀のみ合祭し、あとはA方式でよいとする鄭雍の説。

H 經費節約のため、権宜の措置として合祭を採る呂大防らの説。

I 親祀では地祇も日月同様、天に従祀されねばならず、合祭こそ経義に適用とする蘇軾・蘇轍兄弟の説。

ここでAからFまでがいわゆる分祭説で、GからIまでは合祭説に属する。これらの諸説の分析は後ほど詳しくすることにして。

さて、上記の蘇軾の上奏などを承けて、四月には范祖禹の起草した詔が出され、前年の合祭方式が以後の定制と認定された。ところが、翌年になって太后が崩御し、哲宗親政下で新法の復活が進むと今度は逆に分祭論が勢いを盛り返し、元符元年（一一〇九八）には元豊六年方式の分祭が実施される（その三年前の紹聖二年（一一〇九五）は明堂祀）。この頃には分祭・合祭問題は新旧両党の政争の具になって、徽宗の建中靖国元年（一一〇一、欽聖太后摂政期）は権宜の措置として合祭、徽宗親政下の崇寧三年（一一〇四）からまた分祭と目まぐるしく変転する。そして、政和四年（一一一四）に至って初めて夏至親祀が実現、政和七年（一一一七）・宣和二年（一一二〇）・同五年（一一二三）にも行われている。次の同八年（靖康元年（一一二六）にも北郊で親祀する予定で前年十一月には地祇の神位不設で南郊親祀がなされた。ところが、金軍の侵入で親祀は中止となり、翌年開封が陥落して北宋は滅亡する。

南宋では一貫して合祭を守り、元豊・元祐年間のように朝議を二分する論争が行われた形跡はない。ただ、個人的な著作・問答などでこの問題に触れ、見解を披露しているものがあるので、その中で目に着くものを二、三取り上げておこう。

それまでの議論では合祭論者であっても北郊を祭地の場所と認めた上で夏至親祀の是非を争う態度を取っていたが、北郊の存在そのものを根本的に問い直した胡銓という人物がいる。経文では「郊」の対概念として「社」が頻出する。このことは天を郊で祀るのと地を社で祭るのが対応していたことを示す。したがって、後世、社とは別に北郊を立ててそこで地を祭っているのは誤りだというのである（衛湜『礼記集説』巻一〇九所引『礼記伝』）。この北郊不要論は胡宏に継承され、「地は本来天に配すべきもので、北郊方丘を立てて天とは別の場所で同格の礼を執り行うという説は誤っている」（『五峰集』巻二「与彪德美」）という主張になる。陳傅良も社稷祭地説を採っていた（『朱子語類』卷八六―六九条）。ここで先程の類型に新たに次のものを付け加える必要がある。すなわち、

丁 社稷が地祇の祭祀にはかならず、北郊での祭地儀礼は不要であるという胡銓・胡宏・陳傅良の説。

朱熹は弟子の質問に答え、胡宏の説を引いて、方丘祭地に関する規定が『周礼』大司楽条にしかないことからその存在を疑っている（『朱子語類』卷九〇―九五条）。ただし、彼は基本的には分祭説に与していた（同一条・六条等）。合祭論者が根拠とする「昊天有成命」についても、もし合祭を詠ったものならば地祇に言及があってしかるべきなのに、天しか言わないではないかと言う（同、卷八〇―四〇条）。

洪邁は『容齋四筆』巻一五「北郊議論」でやはりこの問題に触れる。彼は、元符年間の分祭論を代表する宇文昌齡（『宋史』卷三五三の本伝所収）と前述の蘇軾の奏議とをともに至当の説と評価し、どちらが正しいとはしない。岳

珂はこの洪邁の文章を全文引用した上で自説を展開する（『愧郷録』卷三「南北郊」）。蘇軾が分祭六説に欠けているとして挙げた根拠八点について、岳珂はそのすべてに疑義ありとする。また、南宋合祭説の論拠は結局、現に合祭によっても天地が受享していること、元祐の大儒たちの説であること、時宜に適っていることの三点に過ぎないとし、しかもそのいずれも通用しないと断じる。とは言え、分祭論者が日月山瀆を従祀することにはこだわらないのに皇地祇だけは夏至北郊に固執するのはおかしいし、周は群小諸神を含めてすべて親祀したが今やそれができない以上、遍祭するのが当然であるとして、結局親祀と有司攝事の役割を明確に分離する。すなわち、

親祀—合祭—大祀—禘

攝事—分祭—常祀—郊

という図式である。これが王莽の主張と非常によく似ていることに注目したい。ただし、合祭の日付は分祭南郊常祀と同じ冬至であり、正月とする王莽説とは相違する。合祭が冬至という、もともと天を祭るべき時を選んで行われるということは、正月という、天からも地からも中立な時期を選ぶのとは違って、地祇も天に従祀されるべきだという論理に由来していると言えよう。つまり、天と地は同格ではなく、地が天に従属すると考えられているのである。

以上、非常に長々と元豊改制とそれ以後の郊祀論議について述べてきた。制度の次元ではこの論争は分祭論と合祭論の二項対立として処理可能である。しかし、その裏に存在する思考次元のせめぎあいを解き明かすのが本稿の目的であった。以下、前の類型化に基づいてそれぞれの論理構造を分析してみよう。その際、鍵となるのは、地祇の祭式についてなぜそのような主張をしたのかという点と、天と地との関係をどのように捉えているかという点である。

まずAであるが、原則的に「分祭かつ親祀」を唱えながら、実際には親祀を棄てて分祭を採るのがこの説の特徴で

ある。したがって、なぜ分祭を親祀に優先させたかが問われることになる。それは主唱者張璠によれば、陽の性質をもつ天は陽の兆す時期（冬至）に陽の場所（南郊）で祭らなければならぬし、同様に陰の性質をもつ地は陰の兆す時期（夏至）に陰の場所（北郊）で祭らなければ来格しないからであり、そのためには親祀を断念せざるを得ないのであった。つまり、陰陽の類同を第一に重視した見解と言える。

Bもこれに近い考え方で、あくまで祭天は冬至、祭地は夏至という原則に固執し、それぞれの親祀が六年おきになることも許容されるとしているのである。

Cは最も原則に忠実な理想論であり、「分祭かつ親祀」を墨守する。しかし、実際にはそれが不可能とみなされていたために論争を呼んでいたこと、言うまでもない。元豊・元祐ともにこの説どおりの実施は見送られ、後に徽宗がこれを実現させることになる。

以上が夏至祭地にこだわるのとは対照的に、以下の諸説は夏至以外の適当な日に祭地儀礼を執行しようとするものである。Dは「分祭かつ親祀」の条件を満たしながらも夏至を避ける点でCと異なる。ここでは冬至と夏至という対称性が崩れて、祭祀する側に都合のよい時期を選んで地祇を祭ることが認められている。地祇の来格に陰の兆す時期という条件は課せられていない。Aが場所とともに時期を重視するのに対し、この説は親祀か否かを問題にする。王存は郊祀の行われる月は歴代まちまちであるから特にこだわる必要はなく、「父天母地之義」に適用よう親祀するところこそ最も重要な点であることを強調する。Aが夏至でなければ祭地の意味がないとするのと対照的に、親祀でなければ祭地する意味がないというのである。

EもDと同様の発想であるが、経費節減のため南北郊を連続して祭ってしまおうという、より人間側の事情に合わせ

せた案である。DもEも祭地親祀を実現する意図に基づいた議論であった。

Fは地祇の位置づけがやや異色であり、北郊での親祀を考えていないわけであるが、基本的に祭地親祀を欲している点でD・Eと同類項にくることができよう。

GはAの変形であるわけだが、新帝即位後一度は合祭する必要があるというのも、結局、地祇を親祀する機会を設けるためにほかならない。そして、その折には冬至の南郊に地祇の神位が置かれることになる。AからCの議論によるならば、その際、地祇は来格しなはずである。したがって、G説はそれらと違って人間側の都合による時期・場所の変更を是認しており、その点で根本的にはD・Eの論理と通じるとみなしうる。

Hは祭祀する側の都合を最も露骨に表明した意見である。この説は理想としては分祭が望ましいと明言しているにもかかわらず、現実の諸情勢を勘案して合祭に与しているのである。とにかく親祀でありさえすれば地祇も来格するから、時期や場所に拘泥する必要はないという考えに基づいているわけである。ここでは分祭か親祀かの二者択一でAとは反対の選択がなされている。

真の意味で合祭論と言えるのはIの方である。ここでは先王の礼も合祭であったという経文解釈によって自説の正当化が図られている。言うまでもなく、天地を合祭するのは両者ともに親祀するためであった。ただし、分祭説の場合に祭天に当てられる方の時期・場所がこの合祭儀礼に用いられるのであり、いうなれば、天と地の対称性は崩れて天をより重視する方向に傾いていることが判る。それを一層押し進めていけば、本来、地祇を北郊で祭る儀礼は必要ないとするJ説になるのである。やがて、明代の議論ではこれらが主流を形成することを見るであろう。

以上、十通りの見解について整理した結果、分祭と合祭という分類以外に、論理の骨格に注目することによって別

の二項対立が浮かび上がってきた。すなわち、祭地儀礼に關して時期を重視する意見と親祀を重視する意見の対立である。AとBが前者に属し、D以下は後者に属する。Cは本来時期と親祀の両方を満足させるべき原則論そのままである。そこで次なる課題は、時期を重視する意見（以下「夏至祭地派」と称する）と親祀を重視する意見（以下「親祀地祇派」と称する）の論理は何が異なるのかを明らかにすることである。

先に親祀地祇派の立論の根拠を見ていこう。皇地祇親祀に固執するのは「王者は天に父事し地に母事する」という規定を忠実に履行しようとするからである。もし、北郊祭地を上公摂事に委ねたりすれば地祇を親祀する機会が失われ、父（天）と母（地）の間に格差を設けることになる。仮構だとは言え、擬人化された天地への「孝」を紐帶とする論理は、親祀地祇派の代表格である范祖禹の上奏の主旨であった。彼の「孝」重視はその師の司馬光ゆずりと考えられる。⁽³⁵⁾ 司馬光は『孝経』を尊崇し、元祐更化に際しては科挙の教材に加えようとも試みているほどであるが、その『孝経指解』を継承して説を著しているのが、『資治通鑑』でも彼を手伝った范祖禹なのである。

王者は父に事えて孝だから天に事えることができ、母に事えて孝だから地に事えることができる。天に事えるには父に事える時の敬意を用い、地に事えるには母に事える時の愛情を用いる。……天子は天下で最も尊い。（その天子が）天地に恭しく事えて天下に教えようとするのは父というものがあるからである。老人を尊び年長者を敬って天下を導こうとするのは兄というものがあるからである。

（『孝経注解』）

経文の「故に天子と雖も必ず尊有るなり。父有るを言うなり。必ず先有るなり。兄有るを言うなり」という句（感応章）を唐玄宗の御注では文字通り天子にも諸父諸兄といった宗室内の尊者がいることを指していると取った。ところ

が、司馬光が「尊有り」とは天地に恭しく事えるのを言い、『先有り』とは徳ある年長者を尊敬するのを言う」と解釈して范祖禹にそのまま受け継がれたのである。この二人によれば、経文は宗室内の関係を言うのではなく、民に孝悌を教える政治上の手法を記していることになる。その際、天地は父母に準えて説かれるのであった。

孝悌が政治の要諦とされる理由を范祖禹は次のように説明する。

父に孝であれば親と和すことができ、兄に悌であれば長に従うことができる。そこで、民が親愛礼順であることを願うならば孝悌を教えるのが最もよい。……天下は極めて広く、民衆は極めて多いから、聖人でも全部を敬うことはできない。そこで敬うことのできる者だけを敬って天下に悦ばない者のないようにする。つまり、人の父を敬えば人の子たる者悦ばないはずがない。人の兄を敬えば人の弟たる者悦ばないはずがない。人の君を敬えば人の臣たる者悦ばないはずがない。一人を敬って千万人が悦ぶのはこの方法を用いるからである。聖人は要所をつかんで万事を操り、少数の者を敬って多数の者を帰服させる。だから勞せずして治道が成就するのだ。

民に孝悌を教えてさえおけば、あとは要所要所を「敬」で押さえることによって天下を帰服させることができる。孝悌原理が秩序の根幹をなすわけだ。

君子は天下の一人ひとりに教え諭す方法は採らない。その誠心を推し及ぼすだけである。……君子の言う教えとは孝にほかならない。兄に施すのを弟と呼び、君に施すのを臣と呼ぶが、いずれも天性から出るのであって外部からのものではない。……孝は民の守るべき常なる道であって、先王が民に性に従って孝を行うようにさせるのはその天理に順うということにほかならない。

孝は民の天性に発するのであって、聖人は「天理」に則って民に孝を教えるだけのことである。その際「誠心」が肝

心である。彼は「明王は父に事えて孝、故に天に事えて明、母に事えて孝、故に地に事えて察」（聖治章）を「明とは誠の顯れ、察とは徳の著れ、明かつ察なら天地に事える道を尽くせる」と解釈する。『尚書』の「咸有一徳」について、「一」とは「誠」のことであるとされていた（『宋諸臣奏議』卷四四所載の范祖禹「上哲宗論長天」）。聖人が「誠」であるから全体の政治的・社会的秩序が安定するという構図であり、それを支える原理が「孝」であった。

このように「孝」を秩序原理とみなす理論においては祭天祭地儀礼が人君の奉親を象徴する性格を備えている以上、これを親祀するのが必須であって、特にその時期にとらわれる理由はないことが了解されよう。天子みずから「誠」によってこの祭儀を執行してこそ万民に教えを垂れることになるからである。臣下が撰事したのでは、たとえそれが宰相であったとしても意味をなさない。范祖禹が元豊祀儀に反対するのももつともである。⁽⁹⁶⁾

一方、夏至祭地派はしかるべき時期をはずした祭祀は無意味になることを強調する。「陰陽之義」に適用ことが最優先で、そのためには親祀でなくてもやむを得ない。つまり、ここでは「父天母地」原則のような「孝」の対象としての天地ではなく、時間（冬至・夏至）と空間（南郊・北郊）における二項対立に対応するモノ、陰陽の象徴としての天地が問題になっていることが判る。神羅万象を統括する存在と言ってもよい。ここではもはや「孝」のような具体性を帯びた関係は本質とはみなされず、より抽象化された次元で郊祀の政治的意義が把握されている。程頤が述べていたように、郊祀は父母祭祀に準えるべき性質のものではなく、「報本」のためにおこなうのだ。「報本反始」とは『礼記』郊特性篇にある言葉である。ここで再び前章で見た「本始」の語に出会うことになった。程頤をはじめとする宋代の夏至祭地派にとって、郊祀は「本始」の性格を持った祭祀だったわけである。

陽の兆す冬至に陽の場所である南郊で陽を代表する天を祭り、陰の兆す夏至に陰の場所である北郊で陰を代表する

地を祭ることは、すなわち自然界の理法に従いこれを促進することを意味する。彼らはこのように自然の秩序で人間界を包摂し、その維持を図ろうとしたのである。

しかし、両派いずれにせよ天と地を基本的には同列に扱っていたことは注目に値する。夏至祭地では地祇を親祀しなくなるがゆえの合祭説や孟冬親祀説であり、親祀では夏至に祭地できないための上公撰事であった。どちらも天と地に対等の重みを与えている。ところが、祭地の場所である北郊は本来存在しないものだとするJ説以後、天地の格差が強調される。明の半ばを過ぎた嘉靖年間に、一見宋と同じような論争が展開されているのだが、そこに見える論理は天地の同格性を否定する形で進んでいく。次にその経緯を見ていくことにしたい。

2 明代（嘉靖）

第一章で簡略に述べたとおり、明では最初分祭であったが、太祖自身合祭に改定し、後に世祖の時から再び分祭している。それらの議論の際用いられる常套句は宋代同様、合祭では「父天母地」、分祭では「陰陽之義」であった。

洪武元年（一三六八）正月、即位礼の一環として天地を南郊に合祭した太祖は、同年二月、早速以後の定制を定めるべく郊社宗廟について学者の意見を聞いた。李善長の議論は大略次のようなものであった。歴代を振り返ってみると地祇を親祀した例は少ない。しかし、事天は報本反始の事を重んずる所以であり、天地は陰陽の義・陰陽の位によるから、分祭にした上それぞれ親祀するのが適当である（『明太祖実録』卷三〇 二月壬寅条）。太祖はこれに従って毎年冬至南郊祭天・夏至北郊祭地とともに親祀すると宣言した。太祖の祭祀に対する熱意はこれにとどまらず、大社大稷も親祀するとしている（同 同月戊申条）。

その太祖が合祭説を採用するきっかけになったのは京房の災異の説を読んだことだった。洪武十年（一三七七）、「人君は天地に事えること父母のようであるべきで、別々の場所て祭るのは適切ではない」と合祭への改定が布告される（同、巻一一四 八月庚戌条）。さらに、その年冬至に天地を奉天殿で合祭した際の詔でも、「分祭は礼の文であり、合祭は礼の情である。いたずらに文に拘泥して情として安んじないのは礼とは言えない。……今後は春の初めに南郊で合祭し、これを定式とする」（同、巻一一六 十一月丁亥条）と述べる。彼が合祭の論拠としたのは「父天母地」原則であり、祭日を正月としたのは唐宋の祈穀祀の時期だったからでもあろうが、また、王莽合祭説以来南朝に受けつがれた考えの影響もあろう。彼は合祭のために従来の南郊に新たに大祀殿を建て、十二年（一三七九）正月から毎年ここで天地を合祭することとした。大祀殿での祭祀は、それまでの圜丘・方丘といった露天の祭場を廃止し、郊祀をすべて屋内で行うようになったことを意味する。冬至祭天・夏至祭地に対する疑義は十一年十月の詔に如実に現れている。「至陽（天）を陰の月（十一月）に祭り、至陰（地）を陽の月（五月）に祭るのが理の上からもおかしいと思わぬ者があるるか」（同、巻一二〇 十月是月条³⁷）。

以後、明は洪武十二年方式で郊祀を行っていく。これは成祖が北京に遷都した後も同じことで、北京城南の郊外に新たな大祀殿を建設して毎年正月の親祀の場とした。再び見直しが行われるのは百五十年後の嘉靖九年（一五三〇）のことである。この年、礼制改革に燃える世宗は先蚕親祀の復活や社稷の配侑改定を自ら主唱、推進していたが、これらに続いて大学士の張璁に向かって、上帝と皇地祇を一緒に祭っているのはおかしいではないかと諮問する（『明世宗実録』巻一一〇 二月癸酉条）。これに対する張璁の回答は、合祭は王莽が元后に媚び「昊天有成命」に付会して作り上げた制度であり、その後わずかに宋の神宗や本朝の太祖が分祭を実施したに過ぎず、長らく闕典になってい

るといふものであった。ただし、朝臣の中には祭式の再検討を行うこと自体、祖宗の法に逆らうとして洩る者が多く、卜占の結果も思わしくなかった。その中で積極的に世宗を支持し、分祭への改制を勧めたのが夏言である。世宗はこれに勇氣を得て、合祭説の論拠「父天母地」に挑むに至る。

天地合祭は人の子が父母に事える道であり、また、夫婦同牢の義だと言ひ者があるが、これこそ神祇を汚し祭祀を冒瀆する見解で無礼も甚だしい。賊臣王莽の言葉など用いてたまろうか。朕の聞くところでは、朱子は「昔天地は合祭していなかつたらう」と言っている。天を祭る際にどうして多くの天神地祇をみな並べたりできようか。この言葉こそ万世の法とすべきである。

(同上)

この時、朝廷の高官の中で両説それぞれがどの程度の人数比であつたかというと、

分祭論者

八二人

分祭に賛成だが改定には慎重な者

八四人

分祭に賛成だが山川壇が方丘に当たるとする者

二六人

合祭に賛成だが分祭がいけないとするわけではない者

二〇六人

可否のない者

一九八人

だつたという。北宋に比べると合祭論が過半数を占める点で異なるが、それとともに顯著なのは意見表明をしない者が多いことである。また、論争もこの年限りで、世宗が分祭に与して南北郊建設に着手して以後、朝廷を二分する形での激論が続いた形跡はまったくない。洪武十一年の改制もそうだが、皇帝の強力な主導下に事が進み、官僚層の影

は薄い。「父天母地」と「陰陽之義」の対決も宋代の論理の繰り返しにすぎない。しかし、一方で北宋にはまだ見えない論拠が登場していた。

夏言の郊祀制度に関する三つの上奏（いずれも『皇明経世文編』巻二〇二・『皇明疏抄』巻四七・『皇明奏疏類鈔』巻三〇に所収。また、『明世宗実録』にも載せる）は分祭を積極的に肯定して、彼が世宗朝の勲臣となる重要な契機となったものだが、その第一書で「天地を分祭するのは各々その所を正すのであり、天地の性に順い、陰陽の位を審らかにするのである」と言い、第二書では、現在郊議を行うことの正当性を論じる。

元豊・元祐・紹聖の三度にわたってこの問題を論じたが、結局合祭説が主流を占めて変えることのできなかった理由は、郊祀には報奨その他多額の経費がかかって、国库をおびやかしたから、経費が節約できて簡便な方法に従ったまでである。分祭が非礼だと考えたわけではない。……今の論者は大体において丘濬の説に従い、太祖の制度だからというので改制を議題に取り上げるのを憚るが、これは合祭が太祖の定めた制度で改められないことだけ考えていて、分祭こそ太祖が最初に採用した制度だったことにまで考え及ばない議論である。

そして、合祭論者の論点を四つに整理し、逐一反論を加えている。合祭論者の論拠とはすなわち、

- ① 『詩経』昊天有成命篇の序に「天地を郊祀する時の詩歌」とあること。
- ② 「北郊」という語は経書にはなく、実体は「社」と同じとみなせること。
- ③ 昔の郊祀制度には北郊が存在しないらしいこと。

④ 地とは天の中の一つの物に過ぎず、天の対概念とはなり得ないこと。

である。³⁸⁾このうち①についての彼の反論は宋代の分祭論者とはほぼ同じであらためて取り上げるまでもない。宋代と違

うのは他の三つである。これらは「北郊」社」とする議論に関連して、地の地位を従来言われてきたように天と並び称されるものとしては見ず、一段下の存在としているのが特徴である。地の低下すなわち天の相対的上昇であった。

「北郊」という語は経書中の三箇所に登場する。一つは『礼記』月令篇で、立冬の際の王の儀礼を行う場所、他の三つの季節のものと同組になっている。すなわち、立春には東郊、立夏には南郊、立秋には西郊でそれぞれ新しい季節を迎える意味の儀礼を行うと言うのである。後の二例はどちらも後の主宰する先蚕儀礼の規定で、『周礼』内宰条と『礼記』祭統篇とに見える。

したがって、鄭玄が『周礼注』で言うような、地を祭る場所としての北郊は経の原文にはないわけである。現存する文献中、地の祭りと関連させて北郊に言及した最初のもは、『漢書』郊祀志所載の匡衡らの上奏である。ここでは明確に天地という対概念にそれぞれ南郊と北郊とを当てている。通説どおり、陰陽思想が確立してはじめて出てくる発想であろう。もともと、『漢書』の記載によるかぎり、南北両郊祀の行われる時期には触れられていない。それはやや後の王莽の上奏を待たなくてはならない。王莽は正月に南郊で行う親祀と區別して、有司による冬至南郊、夏至北郊の祭祀を提案している。

もともと、経書中の上記三例に見られるように、北郊は南郊の対概念として考えた儒学者の机上の産物という色彩が強い。「月令」の例は立夏に対する立冬、『周礼』と「祭統」の例は天子の主宰する先農に対する王妃の先蚕と、いずれも陰陽の二項対立から生まれた説であろう。天に対する地というのもこれらと同巧異曲の考え方である。ただし、それが経文に載らなかったということは、あるいはこの考え方が、前の二つよりも遅れて生まれ、『礼記』本文に入るには遅すぎたのかもしれない。後漢になって経学が確立して以後、明文規定のない北郊祭地は紛々たる議論を呼び

起こすことになる。

地祇を祭る場所について『周礼』・『礼記』を通じてはっきり述べているのはただ一箇所、再三引用してきた大司楽条の「沢中之方丘」のみである。この方丘が匡衡・王莽の言う北郊といかなる関係にあるのか当然後漢の經学者たちにとつて問題となつたことだろう。その一つの説明が鄭玄のもので、方丘（鄭玄は方沢とする）と北郊は別の場所であり、それは各々の祭神が異なつてゐることに対応するのだという。一方、王肅に代表される天を一神格とみなす立場からは、それとの対比から地も当然一神格であるべきで、圜丘と南郊が同じであるように、方丘と北郊も同一のものだといふ説明になる。魏晉以降の郊祀制度を見てみると、南朝では王肅説、北朝では鄭玄説が行われていたが、唐は両者の折衷とは言いながら、少なくとも祭祀の場所に限つては王肅説だつたと言える。この点は宋代以降もさして問題とされることなく、『周礼』にいうところの方丘とはすなわち北郊をさして言つたものだとする解釈は通説化してゐたように見える。

また、先の三例に従つて、北郊は迎冬や先蚕の祭りにも使われた。その際、地祇のために設けられた壇を用いることはなく、別に祭場を作つていたらしいが、ともかく、陰に関する祭祀を行うというのが北郊の主要な性格であつた。天は陽に属し、地は陰に属す。とすると、地の他の形態である社は北郊とどう関係してくるのか。社そのものについての起源・性格は先学の諸研究に譲り、本稿では触れない³⁹⁾。少なくとも、經学の成立した時点ですでに社が土地神として表象されていたことを述べれば充分であろう。天の対概念として使われる地と、社稷とはどう違ふのか。經学者がここにも注目したのは当然であろう。鄭玄はこの点でかなり曖昧な説明をしているが、その後の實際の礼制では、皇地祇と別に、北郊にこれに従祀する形で社稷の神位が置かれており、この二つは別の神格で、かつ皇地祇が上位と

されたことが知られる。

社は本来その性格上、分割可能な神格であり、国都にある大社から始まって、行政区分と同じ重層構造を持って、民間の里社に接続するよう構成されていた。⁽⁴⁰⁾鄭玄説によれば皇地祇は全世界の土地の神格化、神州地祇は中華の土地の神格化であったから、大社はその下にある地祇と見ることができ、地祇と社とは連続可能だったと言えよう。

この点を明確に述べたのは北宋の張載で、彼によれば『礼記』祭法篇に言う王社が国都の社稷であり、大社とはすなわち地祇にほかならない（『礼記集説』巻一〇九所引『礼記説』）。彼の場合はその前後の文脈からして、北郊の祭地を社稷と整合的に説明するために、祭法篇の記述を持ち出したもので、北郊の存在そのものを否定する意図はなかった。しかし、その論理はそのまま北郊を不必要とする議論にも使えるものである。それを実際になしたのは胡銓で、地を社に祭るのは天を郊に祭ることに対応するとし、経文に郊と社が対になる例が多いことなどを理由に、社と別に北郊を立てるのは後世の誤りだと論じた。彼の言うとおり、経文では郊と社が対であるのは事実で、彼の引く『尚書』泰誓篇、『礼記』の王制篇・郊特牲篇のほかに、仲尼燕居篇では「郊社之義」、中庸篇では「郊社之礼」という形で熟して用いられている。『周礼』大宗伯条に地祇について言及がないのも⁽⁴¹⁾確かに不思議なことで、上文すでに昊天上帝とあるから地祇とわざわざ言う必要がないとする賈公彦の疏の立場は無理がある。胡銓は同じ『周礼』春官の典瑞条で天と地を対にしている箇所を⁽⁴²⁾こと対比させて、地と社とは同じものだからどちらか一つを言えば充分なのだと解説する。経文同士の矛盾をあえて整合的に説明を試みている点、もちろん彼も注疏と同じ方法論を用いてはいるが、本来、経文が書かれた頃の考え方としては郊には社を対にするのが一般的だったのかもしれない。

もっとも、胡銓は郊すなわち祭天、社すなわち祭地と分類しているが、これには異論も存在する。北宋では周謂や

馬蹄孟の解釈がそれで、「郊特牲」冒頭の一文につけた注釈で、郊祀に天と地の両方が含まれることを主張している（『礼記集説』卷六三所引）。彼らは王安石の流れを汲む人物であり、おそらくは天地分祭論者だったと思われるから、「郊特牲」の「郊」には北郊祭地が含まれ、それは社稷とは明らかに異なるとみなしていたのである。宋代の段階ではこちらの方がむしろ主流の解釈であり、前にも述べたように、制度上も社稷は皇地祇より低い神格であった。ただし、北郊で地を祭るというのは、何度も言うとおり経文の上でも『周礼』大司樂の条文中の夏至の方丘祀が唯一の典拠であり、『周礼』自体が疑いの目をもって見られた場合、ひとたまりもない弱点をもっていた。

張載も胡銓も『周礼』は周公の書物と認めていたから、『礼記』諸篇の記述といかに整合させるかに意を用いた。ところが、胡宏は『周礼』を偽書とする立場に立っていたから、よりあっさりと先王の時代における北郊の存在を否定できたのである。第一に、天は郊、地は社で祭るのが本来のあり方で、社のほかに方沢・方丘・北郊等を立てるといふ考えは言ってみれば家に二主あるのに相当し、取るに足りない。第二に、天と同様地を郊祀するのは父天母地の原則から言ってみれば父と肩を並べることになり、礼に背く。よって南郊における天地合祭や社と別に地を祭る必要はないと結論づけられることになる。

朱熹は社が地祭であるという点で基本的に胡宏に同意する。ただ、彼は多少の疑念を残しながらも一応は『周礼』を周公の書とみなすので、『周礼』において祭地に触れた三つの箇所、すなわち大宗伯条の「黃琮を以て地を礼す」、典瑞条の「兩圭有邸以て地を祀る」、および大司樂条の「地祇得て礼すべし」を引き、ほかに判断の材料となる経文がない以上、何とも言えないとの態度をとる。別の問答では方沢の祭りを認めているし、土神というのは土地の大小にしたがって誰でも祭ることができるが、地祇というのは天子だけが祭れるもので社と同じではないと解説してもい

て、地祭すなわち社とは見ていなかったことがわかる。丘濬は胡宏・朱熹の説を引いた上で、王者は天下の大祇を祭る一方で畿内の土祇を祭るのだと張載に似た考え方を示している（『大学衍義補』卷五七）。

以上の祭地と祭社を一つとする見解には反論もあり、冬至祭天・夏至祭地という陰陽の対称を崩すこともあって、宋代では少数意見だった。ところが、明では前に述べたとおり、正月に天地合祭を実施していたため、むしろ制度の側から北郊不要論を要請する面があった。元の呉澄は『周礼考註』の中で、例の大司楽の経文は内部で自家撞着を来たしていて問題にならないと斥ける。したがって、方丘の存在も疑われるわけであるが、明では柯尚遷が別の論理で北郊を否定している。

彼は小宗伯の経文にある「兆」という語から天地の祭祀それぞれに分祭と合祭の場合があるのであって、後世の論点となった天地の合祭ということはありませんと、まず天地分祭の立場を表明してから、次のように言う。

社はすなわち地である。経文ではいつも郊社の礼に言及するたびに、天には郊と称し、地には社と称するのは、それを神格化するためである。世間では后土があつて昊天と合祭し、それとは別に社があるとしているが、なんと奇妙なことよ。

（『周礼全経釈原』卷六「小宗伯」）

また、別の箇所でも社について次のように言う。

社という字は土と示からなっており、その地を神格化して名称を変えたものである。天が昊天上帝と呼ばれるのに対応する。一方で社がありながら、別に地があるというのではない。後世の儒者は南郊に天を祭り、北郊に地を祭ると言っているが、一体何を根拠としているのだろうか。

この書物が嘉靖の郊祀改革の直前、嘉靖四年(一五二五)に刊行されていることは考慮されてしかるべきであろう。柯尚遷の議論は当時行われていた天地合祭による正月郊祀を念頭に置いてなされたものなのである。明の天地合祭が父天母地を原理原則としていたことは繰り返すまでもあるまい。言うならば、それは胡宏の論理がそのまま制度化されたものだった。丘濬の『大学衍義補』が胡宏説を尊重しているのもそのためであろう。周知のように『周礼』は科擧の科目からはずされていた。対するに、柯尚遷は『周礼』の注釈の一環として、『周礼』経文によって再び郊祀問題に発言を企てたのである。ところが、彼は北宋で張璪らが主張した夏至祭地論を採らない。それは地が天と並びうる存在とはみなされなかったからである。柯尚遷の説明はこうである。地は物・質であって神・気ではない。したがって、天の気がなければ物を生むはたらきをなしえず、天と並ぶことができないのである。これは同じように天と地に格差を設けた胡宏の説とは似て非なるものである。胡宏の論理は父天母地にあった。胡宏も天は気だとしているが、それは帝を性とするのに並べて言ったもので、地―質と対照させる柯尚遷の論とは文脈が異なる。胡宏の場合、やはり王莽以来合祭説が本来的にもっている天地の擬人化傾向を有しており、それゆえ、男性原理である天が優勢なのであった。ところが、柯尚遷は分祭説が維持してきた天地対等の原則を破棄し、地が天より下位の神格であることをむしろ強調しているのである。

嘉靖の郊祀議論で合祭を支持する者たちが天地の非対称性を主たる論拠に用いたこと、言うまでもない。魏校は言う(『皇明経世文編』卷一五二「郊祀論」上)。周の礼制ではたしかに分祭していたかもしれないが、それは周の特質が文かつ繁だったがためであり、簡かつ質であった夏や殷ではわざわざ天地を分けて祭ることはしていなかったろう。

諸儒は社を五土の神と解釈しているもので、これでは天と並び称するには遜色ありとして社と別に北郊なるものを作つて祭地し南郊の祭天と対をなそうとしているが、この考え方は緯書に発するものである。また、皇地祇という名称は經文になく、天皇大帝などと同じくこれも緯書に基づく言葉である。分祭論者が必ず言及する『周礼』大司樂条も陰陽感格の道理について一般的に述べたにすぎず、冬至と夏至について語つたわけではない。そして、胡宏・朱熹の社の解釈を引いたのち、天地と人を貫くのは一氣であり、心に対概念がないように至尊の上帝にも対等な神格があるはずがないとして、「礼では王者は天に父事して地に母事するのだから、合祭が当然である」と結論づける。

潘潢も「父天母地」原則によって合祭を支持する（同、卷一九七「郊祀対」）。祭天のほかには郊祀なく、郊祀の中に皇地祇の神位がないことは明らかである。匡衡が地を北郊に当てたのは『孝經』に基づいているようだが、本来根拠のない意見である。しかも北は陰の方角で地は母性を象徴するからそれにふさわしい配侑をすれば北郊には母を配することになるが、古にこのような儀礼が存しない以上、北郊の誤りを継承するべきではない。ここで彼は王莽から五百年間続いた祭地配后方式を議論の対象にもならないかのごとく無視しきっている。

同じく「父天母地」を唱えながら、嘉靖の合祭論者の論点が元豊・元祐の同志たちと違っていることが判る。後者が一部の分祭論者とともに皇地祇親祀にこだわることで夏至祭地派と対立していたのに比べると、前者は皇地祇の神位をむしろ斥ける方向で議論を組み立てている点でまるで逆の論理を展開している。それは「天は地を包摂しているから天が尊く地は卑しいのであって、本来南郊と北郊を並称することはできない」とする黄潤玉の言（『昭代經濟言』卷三「郊社議」）に見えるように、嘉靖よりはるか以前の通論であったと思われる。ちなみに、黄潤玉は別の所で、柯尚遷らと同じく天を氣、地を質と定義している（『明儒学案』卷四五）。

以上のように、明代においては、分祭論者も合祭論者も天尊地卑を理由に自説を主張しており、この点で、天の優越を認めながらも、礼制上の態度として昊天上帝と皇地祇を同列に扱うために夏至祭地派と親祀地祇派とに別れた宋代の状況とは鋭い対照をなしている。元豊・元祐年間の論争時には常識的通念であった天と地との二極性が、南宋の北郊不要論を経て、明の嘉靖年間には逆に天のみに至上性を認める論理に席を譲っていたことが判る。これは、おそらく天概念の変化に対応していよう。すなわち、従来は地と同様、具象的に表象されていた天が、非常に抽象的な存在として意識され、やがて形あるものと考えられなくなっていったのである。周知のように、宋学の中で天概念は「理」という述語と結びつけられ、「天理」として宇宙的規模での秩序を支える意味を担うことになる。その場合、地という実体も「天理」に従うものとして、これに包摂された。郊祀において、地が天に従属するのは当然とみなれるようになったのも、この傾向に沿ったものと解釈できるであろう。天が極度に抽象化・絶対化され、もはや対称をなす対等な存在を必要としなくなった時、郊祀の祭神の二極性は失われたのであった。地祇は具象的次元に属する大地が神格化されたものとして、天理の支配する宇宙の中に位置づけられ、同じように土地を神格化した社と同一視されたりするに至る。祭天儀礼は、具象的な天を祭るのではなく、抽象的で唯一絶対的な存在である天理の祭祀へと、その性質を変えていったのであった。

あらためて振り返ってみれば、元豊・元祐期の論争において、程頤が夏至祭地派に与していたことに重大な意味が隠されていたことに気付く。すでに指摘したように、親祀地祇派が「孝」に基づく国家秩序を想定し、天地を父母に準える形で郊祀の意義を説いたのと違って、夏至祭地派は陰陽の交代を具現・促進するものとして郊祀を捉えた。これは、前者に比べて、天をより抽象的・非形象的に扱っていることを示すわけで、後者の論理は根底において明代の

議論につながる性格を帯びていたと言えよう。程頤が「天理」という語に新たな概念規定を施し、いわゆる道学の創始者であることと、彼が夏至祭地派であったこととの関係は偶然ではないのである。

さらに遡れば、王莽以来数百年間、郊祀は皇帝の擬制的父母を祭るものであった。祭地配后という配侑方法が、このことを如実に示している。また、現皇帝が君主の資格をもつのは、その王朝を樹立した人物が天下の統治を天から委託されたためであり、したがって現皇帝が郊祀する際には、その受命者を天に配侑するという形式、すなわち、祖先である受命者の霊を通して天帝の降臨を致す行為が必要であった。こうした天帝の性格は、特に鄭玄の言う感生帝に顕著である。ところが、唐は途中で感生帝という祭神を廃し、宋ではこれを復活したものの、その祭祀は折穀祀と同日にこれに付随して行方という、程度の軽いものとなった。そして、元以降はまったくその姿を消す。それと相関して、昊天上帝一神が重んじられるようになっていく。これらを考え合わせると、もともと「孝」を紐帯としていた天と皇帝の関係が、しだいにその性格を変え、やがて「理」という原理に取って代わられたさまが浮かび上がってくる。「孝」から「理」へというのが、郊祀制度の変遷の裏に隠された思想上の変化であったと結論づけることができるのである。

おわりに

本稿では、「天」とともに祭られる二種類の神格、すなわち配侑帝と皇地祇に対する考え方が時代によってどのように変化したかを明らかにすることによって、朝廷における祭祀の対象としての「天」の性格を探る戦術を採った。

以下、行論を振り返り、もう一度まとめ直してみよう。

配侑帝の問題を扱った第二章では、まず第一節において祭地配后方式の消滅を、巫猷・先蚕・高禩など一般に皇后と国家祭祀との関わりという面から捉えた。公的儀礼の場における皇后の役割は時代を追って減少している。もちろん、垂簾聽政などの形で皇后（その時点では皇太后）が政治の表舞台に登場することはしばしばあった。しかし、制度的な国家祭祀の中では影が薄くなっているのも事実である。実際、太廟においても、唐の中頃から一皇帝一皇后の制度が崩れ、宋代では一人の皇帝につき皇后の位牌が複数並置される方が普通になっていた。これは社会的な一夫多妻制の追認と見えるかもしれないが、正妻といわゆる側室との間には身分上の区別があったはずであり、また、皇后の早逝などの事情で複数の皇后をもった皇帝はそれ以前にも多数いたわけであって、これを別廟に祭らず、太廟の中に並べて祭ったということは、皇后の地位の相対的低下を示す一つの事例とすることができよう。皇地祇が独立に親祀されず、昊天上帝の南郊祀に吸収されるようになったのも、「父天母地」原則との絡みでこの件とある程度並行する現象だったと思われるのである。

第二章第二節における受命の祖と始封の祖、さらには本始の祖といった、祖先の性格規定をめぐる議論は、当該王朝の正統性の基礎をどこに置くかという問題にほかならない。太廟儀礼が郊祀以上に重要であった漢代とは異なり〔金子 一九七八〕、後者に皇帝祭祀の重点が移ると両者それぞれ別の始祖觀念に従うようになる。唐代後半の禘祫論争や北宋後半の始祖論争、およびそれらの結果定まった礼制においては、太廟の始祖と配天の始祖は区別して考えられていた。そして、前者が当該皇室の私的な先祖であるに對して、後者では王朝への貢献度を重視した人選がなされたのである。しかし、漢代に見られるような、受命者を通しての祭天という構図は弱まり、時の皇帝は直接「天」に

通じる能力をもつとみなされて、配侑帝も特定の個人ではなく、それまでの歴代皇帝を並べて配するやり方が許容されることもある事実に顕著なように、先祖の功德を讃える意味をもつという内容上の変化が生じていた。

昊天上帝と皇地祇の関係を扱った第三章では、合祭対分祭という論争の裏に隠れた「天」観念の相違を抽出する試みを行った。それは一言で言えば、「孝」の対象としての「天」から「理」的「天」への転換である。第二章第一節で述べたような事情によって、昊天上帝に従属する存在となっていた皇地祇は、陰の「象」を代表するものとして、陽の「象」を代表する昊天上帝と再び同列に並んだ。しかし、「理」の根拠として「天」を語る哲学が興るや、その「天理」は皇地祇をも包含するものとなり、またしても昊天上帝の優位が認められる。そして、明の半ばに至って、皇地祇はみたび昊天上帝との同格性を取り戻すが、この時も識者の多数はこれに反対していた。にもかかわらず、結局以後約四百年、北京の南郊では「天」の祭り、北郊では「地」の祭りが別個に行われることになる。この間、合祭への再度の見直しがなされなかった理由は定かではない。が、その一因として、すでに宋代の意味での「天理」が質的転換を遂げ、「理」の保証者として昊天上帝に期待する必要性がなくなっていたと考えることができるかもしれない。世宗が改制を行った嘉靖年間とは、まさに陽明学の興隆期に当たる。この二件に相関関係があるかどうかは、なお今後の課題として早急な結論は差し控え、最後に、もう一度問題点をまとめ、今後の検討課題を明確にしておきたい。

まず、祭地配后方式の消滅について、本稿では充分考究を加えたとは言いがたい。地祇の本質が女性性ではなくなっていたことがこの件と関わっていることは予想されるが、より深い分析は、文献史料のみに頼る方法ではむずかしい。象徴や儀礼を扱う人類学的手法の導入も必要かと思われる。ある時期までは当然とみなされていた祭式が突然崩れ、以後はその逆が自明の真理になるといいう、理論の急激な転換の裏には、重大な構造変革が生じていたに違いない。

配侑帝に当てるべき先祖の性格をめぐっては、それが個々の王朝特有の創業時の事情に左右されるだけに、一概に変遷を概括することはできない。しかし、郊祀が大廟制度と有機的に結びつき、受命者の仲介によって天から統治権の委託を受けるという図式が重要であった時期から、やがて、郊祀と太廟とが分離し、後者が皇室という一つの宗族の問題として扱われるようになって、配侑帝の意義が軽くなっていく傾向は読み取れる。それは、おそらく、現皇帝自身が受命者の力を借りずに、独力で天を祭る能力・資格を手に入れていったためであろう。父親に擬制され、「孝」に基づいて祭られる天から、非形象的になり、「理」として表象される天への転換が、受命者の存在意義を薄くしたと言えよう。清になると、配侑帝の神位を最終的には、八つも並べるようになり、もはや受命者という特別の先祖を配する枠組みには収まらなくなる。清では郊祀において、天は完全に抽象化され、天が独立した意思をもって清朝の先祖に授命したとは考えられていない。その証拠に、清が天下を統治するべく受命したのがいつなのか、太祖の即位の時点なのか、太宗が国号を更めた時なのか、それとも明の滅亡を受けて入関した世祖の治世なのかについての明解な規定は郊祀議論に関して見当たらない。清朝の皇帝は「理」に従って天下を統べているのであり、現皇帝も祖宗と対等に祭天することができるという理解されていたのであろう。

皇地祇の扱いはかなり複雑である。第三章で論じたとおり、宋・明ともに表面的には「父天母地」に準拠する合祭派と「陰陽之義」を掲げる分祭派の対立が見られるものの、その内実は違っており、天に対する地の地位は相対的に低下していた。ところが、嘉靖の改革を継承して、清代には両者は再び対等に、どちらも親祀されるようになっていく。清朝の諸皇帝が郊祀に熱心だったのは、満州族だったにもかかわらずと言うより、むしろ満州族だったからこそ、漢民族に君臨する上で、その同意を得るために、伝統的な儀礼を尊重し、自分たちが為政者として適格であることを

示す意図によつたものであろう。考証学が鄭玄を重んじたことも、經学面から現行の二至分祭を支持することにつながつた。こうして、主観的には先王の制の復活、歴史的事実としては前代未聞の、祈穀祀を加えた毎年三度の親祀を実施していったのである。形の上では、地は天との対等性を取り戻したことになる。しかし、それが単なる復古ではなく、天観念の歴史的变化を踏まえたものであったことは、本稿の分析によつてすでに明らかである。

ただし、本稿の考察は国都における祭祀を扱つたにすぎない。国家儀礼が政治的統合に果たした役割は、地方官衙にまで視野を拡げて論じる必要がある。これについては今後の課題としたい。

1 以下の記述は主として正史の礼志と十通によるものである。いちいち出典を明示することはしない。また、石橋丑雄氏の著作『石橋 一九五七』の第二篇に封禪儀礼および北京に国都を置いた王朝（金・元・明・清）の郊祀制度についての概説があり、参考になつた。

2 『漢書』郊祀志の訳文は、『狩野・西脇 一九八七』を参照した。

3 『礼記』月令篇に「孟春之月、……是月也、天子乃以元日祈穀于上帝、乃擇元辰、天子親載耒耜」とあり、月令篇の下敷になつた『呂氏春秋』孟春紀も同文である。

4 『春秋』成公十七年九月に「辛丑、用郊」、定公十五年五月に「辛亥、郊」、哀公元年四月に「辛巳、郊」とある。『公羊伝』は「郊は正月上辛を用う」（成公十七年）と言ひ、『穀梁伝』では「正月より三月に至るは郊の時なり」（哀公元年）とする。

5 『周礼』春官大司樂条に「冬日至於地上之圜丘奏之、若樂六變、則天神皆降、可得而禮矣、……夏日至於澤中之方丘奏之、若樂八變、則地祇皆出、可得而禮矣」とある。また、『礼記』郊特牲篇には「郊之祭也、迎長日之至也、……周之始郊日以至」と言ひ。また、板野長八氏は、王莽が『孝經』を重要な論拠にしたとする『板野 一九七二』。

- 6 後漢の明堂祀の事例については(金子 一九八二)に一覧表がある。氏は告祀を配侑と同一視しているが、疑問が残る。
- 7 藤川正数氏はこの論争を今古文学派の対立として整理し、始祖を舜とし、祭地配后を主張する今文学派を「血統重視」で曹氏を支える集団、始祖を武帝とし、祭地配帝を唱える古文学派を「功業重視」で司馬氏を支持する集団と分析している(藤川一九八三)が、そのように明確な二分法が妥当かどうか疑問である。
- 8 鄭玄説は彼の『礼記』や『周礼』の注に見え、王肅の論文「聖証論」は『礼記正義』郊特牲篇に引用されている。
- 9 細かい点では各代ごとに入出があり、梁では北郊も上辛に行い、また天監三年(五〇四)以後、これと並行して冬至にも天を祭るようになった。梁では祭天の時の服装などに鄭玄説の採用が見られる。また、南朝では、郊祀は二年に一度実施する決まりであった。なお、劉宋の北郊祭日については金子氏も不明としている。
- 10 零祀について金子氏は、「零祀は漢代では地方の郡県が行なう祭祀であった。それが晋代で皇帝が親祭する祭祀となり、南朝を通じて五精帝の祭祀として定着していった。但しその祭祀は不定期であったが、北斉から隋にかけては四月という祭月が定められ、かつ毎年行なわれる定期的な祭祀となっていたのである。こうしてみると、零祀の祭祀制度は次第に整えられ、皇帝の祭祀として重要性を増してきたのである」(金子 一九七九)とする。皇帝による祭天儀礼が、宗廟儀礼などに比して相対的に重みを増してきたというのが、氏の論旨である。これと同様のことをウェクスラー氏も主張している [Wechsler 一九八五、第五章]。なお、本来は皇帝親祀によるべき祭天儀礼も、普段は有司摂事で行われていた(金子 一九八八b)。
- 11 このほか、玄宗の行った封禪では張説の説により、天に高祖、地に睿宗を配侑している。
- 12 禪讓等による王朝交替があった場合、そのことを天地に報告するいわゆる告祭では、曹魏の時からすでに合祭方式を採用していた。則天武后の証聖元年親祀も、あるいは周の告祭という意味をもっていたのかもしれない。明の太祖や清の世祖も南郊での告祭を合祭親祀している(宋の太祖は遣官告祭)。ただし、武后は長安二年(七〇二)にも合祭方式で親祀している。また、中宗復位後の景竜三年(七〇九)の親祀はどちらの方式であったか明らかでないが、金子氏は、次の睿宗の時にあらためてど

らにするか議論になったことから見て、合祭であった可能性が高いとする（筆者の個人的質問への回答）。なお、唐代の親祀の実施状況については、『吉岡 一九八三・梅原 一九八六』に「覽表がある。ただし、前者は『旧唐書』『新唐書』の本紀、後者は『文獻通考』と『唐会要』に依拠しているため、かなり異同が見られる。そして、梅原氏は、親祀が「実施された月をしらべると、十一月すなわち冬至の時の祭祀は半分を少しこす程度で、正月上辛祈穀の時の昊天上帝の祭りがかなり入っていることがわかる」と指摘する。

13 宋では正月上辛祈穀祀において南郊で昊天上帝を祭ると別個に、そのすぐそばに祭壇を設けて感生帝（宋は火徳なので帝赤燁怒）を祭っていた。なお、五代の間国都は洛陽にありたり開封にありたりしたが、南郊は一貫して洛陽に営まれており、開封郊外にはじめて南郊壇を築いたのは後周の太祖であった（『資治通鑑』卷一九一 広順三年十一月己丑条）。ところが、宋の太祖にしてなお、最晩年の開宝九年（九七六）四月に西京（洛陽）行幸の上で禱祀していて、洛陽還都の意があったとされる（『長編』卷一六 開宝九年四月壬寅条）。これは、その前年に南唐を降して宋による天下統一が確定的になったことを受ける措置だったのかもしれない。なお、五代宋初の国都問題については最近久保田和男氏が、財政的理由から開封が選ばれたのを後晋の時とする論考を発表している（久保田 一九八八）。

14 『孝經』聖治章に「子曰、天地之性、人爲貴、人之行莫大於孝、孝莫大於嚴父、嚴父莫大於配天、則周公其人也」とある。

15 『礼記』祭法篇の「周禘饗而郊后稷、祖文王而宗武王」の鄭玄の注は「此の禘は昊天を圜丘に祭るを謂うなり。上帝を南郊に祭るを郊と曰い、五帝五神を明堂に祭るを祖宗と曰う」とし、『周礼』大司樂条の鄭玄の注は冬至に圜丘で祭る「天」に「北辰」と正月に南郊で祭る「所受命之帝」、夏至に方丘で祭る「崑崙」と北郊で祭る「神州之神」をそれぞれ区別している。「所受命之帝」が感生帝で、木徳の王朝は蒼帝靈威仰、火徳は赤帝赤燁怒、土徳は黄帝含枢紐、金徳は白帝白招拒、水徳は黒帝汁光紀と呼ばれ、天全体の主宰神である昊天上帝すなわち北辰耀魄宝と合わせて六天となる。なお、鄭玄が郊祀体系にこめた意図については〔間嶋 一九八七〕参照。

16 この年は正月元日が壬寅だから辛酉は正月二十日に当たり二月には該当する日が存在しない。よってこの「二月」は衍であらう。

17 ただし、『魏書』礼志四之一の記述によれば、早くも道武帝の天興二年（三九九）正月、上帝を南郊に親祀して始祖神元皇帝を配したのにならば、翌年正月は祭天の翌々日に地を北郊で祭って神元寶皇后を配している。しかし、金子修一氏が天興元年の祭天を例に取り上げて、「当時道武帝が中国風の『告代祭天』の礼を行なったとは考え難い。従って、この記事は魏收の造作もしくは潤色にかかるものと思われる」と指摘する（金子 一九七九）ように、虚構の記事と考えて差し支えあるまい。もっとも、この記事でも祭地配后していることは、この方式に依るのが一種の常識となっていた証拠として注目されよう。なお、金子氏からはこれら諸問題について直接の御教示をいただいた。

18 唐の高宗乾封元年（六六六）の封禪では天に高祖と太宗を並侑するのと対をなして、地には太穆皇后・文德皇后を配している。ところが、玄宗の封禪では天に高祖、地に睿宗を配してここでも祭地配后は廢れているのが判る。

19 王涇は祭地配帝は隋の英断だとしている。また、このほか馬端臨『文獻通考』卷六九も祭地配后を王莽の捏造した礼制として斥けている。

20 則天武后は自身帝位に即いたのち証聖元年（六九五）に今度は皇帝として初献を勤めている。

21 彼の論点は次の五つからなる。

① 大宗伯条には「凡そ大祭祀に王后与らざれば、則ち扱して豆籩を薦め、徹す」とあって、王后がみずから祭らない場合に限り大宗伯が代理を勤めるように見えるが、経文では「凡（あらゆる）」と言っており、「若し（王后が）祭祀せざれば（大宗伯が代理する）」という意味ではなく、一般的に王后は大祭祀に関与しないことを明言しているのである。

② 天官九嬪条の鄭玄の注に王后による儀礼では「徹せず」とあるが、大宗伯条の上に引用した箇所では「徹す」としているから、これが王后の儀礼でないことの傍証となる。

③ 外宗条に「王后与らざれば則ち宗伯を贊く」とあるが、鄭玄によれば外宗は宗廟祭祀のみを掌るので、これは王后が参加するの宗廟祭祀に限られることを示す。

④ 鄭玄の注によると、郊祀には祿や璠爵を用いないはずである。ところが、天官内宰条の「大祭祀」云々の条文にはこの二つが含まれているので、ここは郊祀の規定ではないということになり、よってこれも王后が郊祀に参加する規定ではない。

⑤ 王后の六服・五略に祭天の際のものがなく、祭天儀礼中の七献に王后によるものがない。

22 『礼記』郊特牲篇に「地載萬物、天垂象。取財於地、取法於天。是以每天而親地也」とあり、表記篇には「今父之親子也、親賢而下無能、母之親子也、賢則親之、無能則憐之。母親而不尊、父尊而不親。水之於民也、親而不尊、火尊而不親。土之於民也、親而不尊、天尊而不親。命之於民也、親而不尊、鬼尊而不親」とある。

23 『周礼』内宰条に「中春詔后帥外内命婦、始蠶于北郊、以爲祭服」、『礼記』月令篇に「季春之月、……后妃齊戒親東鄉躬桑、禁婦女毋觀、省婦使以勸蠶事」(『呂氏春秋』季春紀も同文)、祭統篇に「王后蠶於北郊、以其純服」とある。

24 『礼記』祭義篇に「王者禘其自出、以其祖配之、而立四廟」とあるが、唐では一つの建物(太廟)に四室を設けたのである。

25 文帝の時の開皇令と煬帝の時の大業令とは礼制上もいくつかの相違点があるから、配侑帝の性格づけにも変化があった可能性は否定できない。

26 「月令」の経文は注3参照。その鄭玄による注に「上辛を以て天を郊祭するを謂うなり。春秋伝に曰わく、夫れ后稷を郊祀してて以て農事を祈る。是の故に啓蠶して郊す。郊して後耕す」と。上帝は大徽の帝なり」と、『左伝』襄公七年の「孟獻子曰、……夫郊祀后稷、以祈農事也、是故啓蠶而郊、郊而後耕」を引く。『礼記正義』は「月令」と「郊特牲」とが別の祭りを言うのではない証明に『左伝』を引用したのだと説く。つまり、鄭玄は「月令」の析穀祀と「郊特牲」の郊祀(これが、鄭玄の理論では南郊感生帝祀を意味する)は同一の祭祀だと解釈していたことになる。

27 『旧唐書』所載の詔では「今後、園丘・五方・明堂・感帝・神州などの祀りでは高祖太武皇帝・太宗文皇帝を崇め配す」と

ある。「五方」とはこのままでは五方帝の季節ごとの祭りの意味に取れるが、ここに列挙されている他の祭祀の名称と対応させるとおそらく「方丘」の誤りであろう。

28 『左伝』文公二年八月に夏父弗忌の言葉として「子雖齊聖、不先父食久矣、故禹不先鯀、湯不先契、文武不先不窋、宋祖帝乙、鄭祖厲王、猶上祖也」とある。なお、唐宋の廟制については唐仲友『帝王經世圖譜』巻六に詳しい。

29 『礼記』祭統篇の注で鄭玄は「祖文王而宗武王」の「祖」と「宗」は「通言」だとしており、「禘」「郊」「祖」「宗」いずれも配侑を言うとする彼の立場からして、「嚴父」を文王・武王並配で固定的に構想していたと思われる。

30 明では洪武十一年（一三七八）以降郊祀は正月上辛の天地合祭のみであったため、感生帝等に対する配侑帝は存在しない。天地の配侑帝は初代太祖朝ではその父仁祖、成祖朝では太祖、仁宗朝以降は太祖・成祖並侑と、唐宋と同じ傾向を示す。ただ、明ではこの並侑の時期が長く、世宗が南北両郊は太祖、大祀殿は太祖・成祖並侑と改めたのはその百年後のことであった。なお、太廟についても国初に四室を建てて太祖の高祖父以下を祭り、以後歴代室数を増し、第九代憲宗に至って九室が埋まった（第二代惠帝と第七代代宗は傍系として数えない。第六代英宗は復辟して第八代を兼ねている）。そこで、第十代孝宗の時に祧遷が論題に上ったこと、唐や宋と同じで、結局太祖を太廟の始祖とした。したがって、禘祫についても唐宋同様その首座が問題となった。

31 『長編』は「臣謂夏至方丘之祀、決不可躬行」に作る。これでも文意が通じないことはないが、『宋諸臣奏議』巻八五「上神宗論合祭宜旧典」の「臣亦謂夏至方丘之祀、決不可躬行」によって訳した。

32 『周礼』大司樂条に天神は樂六變で降臨し、地祇は樂八變で出現し、人鬼は樂九變で享礼することができるのであるが、分祭論者のようにこれを論拠にして、樂の変数が違ふ以上は同時に祭れないと言ふのなら、祖（人鬼）を天に配侑することも不可能ではないかというのである。

33 なお、間に日を置くうちに呂大防の見解が変化していることに気付く。すなわち、初日には分祭を支持していた彼が、二度

目の会議では権宜の制という前提をふまえながらも合祭説に加担しているのである。蘇轍『竜川略志』巻八「天子親祀天地当用合祭之礼」によると、呂大防の翻意は蘇轍自身の説得によるものだという。蘇轍は元祐元年（一〇八六）、明堂祀を皇祐の祭式、すなわち天地合祭に戻すことを求めているように、分祭に終始反対していた『樂城集』卷三七「論明堂神位狀」。

34 『詩』周頌の昊天有成命篇のこと。その序に「郊祀天地也」とあるため、周でも天地を合祭していた証拠として合祭説の有力な論拠であったことは、これまでの叙述からも明らかであろう。

35 司馬光の「孝」観念については寺地遵氏に專論がある（寺地 一九六七）。それによれば、司馬光の理論的枠組みは次のようなものであった。「孝は天地の常・自然の道で、民がこれに法って行をなすものにはかならない」（『孝経指解』三才章）とあるように「孝は天地の理法であり、同時に民の法とするところであり」、「人為の核心である孝道も天道であるわけで、ここでは孝を介して天と人とは一体の關係にあつたと言えるであろう。要するに、司馬光での天人合一の思想は人間が人間であることの具体的内容である孝道を天地自然の道とすることによって成立していた」。また「司馬光での聖人君主は全知全能者であるより至孝の人として、孝を尽すことによって人民を教化し支配するものであつた」が、「王者は祖先を天に配祀すること以上に王者と天とは父子關係にあると想定されていた」。皇帝の至孝の性は、これを天から稟ける（『司馬温国文正文集』卷二七「上皇太后疏」）のであり、「天は王者の日常の言動を監視しており、順ならば吉を逆ならば凶を下すものとされ、王者はたえず天命を畏れ慎しむものとされていた」。

36 『孝経』は漢代以来経書の中でも特別の地位を保ち、国家秩序を維持する經典として活用されていたらしい（吉川 一九六七、板野 一九七二、渡辺 一九八六）。とすると、司馬光・范祖禹の政治理論もその延長上に位置し、その点で旧思想の継承とみなすのも得ているかもしれない。

37 『明太祖実録』等は「至陽祭之於陰月、至陰祭之於陽月」に作るが、乾隆『欽定統文獻通考』では「至陽祭之至陰月、至陰祭之至陽月」とする。

38 第三書はそれまでの太祖・成祖並備方式を太祖の単独配備に改めるよう求める内容である。

39 最近、小南一郎氏が社の起源に関する従来の諸説をまとめた上、考古学的知見に基づいて社の形態を論じている（小南 一九八七）。

40 この理念に従って、州の社稷壇や県の社稷壇が整備されていた。その機能や、本来民間儀礼である城隍廟との関係などについて、宋代を中心に考察した別稿を準備中である。

41 『周礼』大宗伯条の「以吉禮事邦國之鬼神示」では、昊天上帝・日月星辰・司中司命風師雨師・社稷五祀五嶽・山林川沢・四方百物に言及するものの、「地祇」という名称は見えない。

42 『周礼』典瑞条に「四圭有邸、以祀天、旅上帝。兩圭有邸、以祀地、旅四望」とある。

〔参考論文〕

石橋 丑雄 一九五七 『天壇』山本書店

板野 長八 一九七二 「前漢末における宗廟・郊祀の改革運動」『中国古代における人間観の展開』岩波書店

梅原 郁 一九八六 「皇帝・祭祀・国都」中村賢二郎編『歴史のなかの都市——統都市の社会史——』ミネルヴァ書房

尾形 勇 一九七六 「中国古代における帝位の継承」『史学雑誌』八五—三、のち『中国古代の「家」と国家』岩波書店（一九七九）所収

—— 一九七七 「皇帝の自称形式と即位儀礼——王朝交替時の場合を中心に——」『山梨大学教育学部研究報告』二八、のち同上所収

金子 修一 一九七八 「中国古代に於ける皇帝祭祀の一考察」『史学雑誌』八七—二

—— 一九七九 「魏晉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

一九八二「中国—郊祀と宗廟と明堂及び封禪」井上光貞等編『東アジア世界における日本古代史講座』九「東アジアにおける儀礼と国家」学生社

一九八八a「唐代皇帝祭祀の二つの事例——太宗貞観一七年の場合と玄宗開元一一年の場合——」『中国古代の法と社会—栗原益男先生古稀記念論集』

一九八八b「唐代皇帝祭祀の親祭と有司摂事」『東洋史研究』四七—二

狩野 直喜 一九三一「我朝に於ける唐制の模倣と祭天の礼」『徳雲』二—二、のち『読書叢余』弘文堂（一九四七）所収

狩野直禎・西脇常記 一九八七『漢書郊祀志』平凡社東洋文庫四七四

久保田和男 一九八八「五代国都新考」『史観』一一九

栗原 朋信 一九六〇「史記の秦始皇本紀に関する二・三の研究」『秦漢史の研究』吉川弘文館

小島 毅 一九八八「宋代天譴論の政治理念」『東洋文化研究所紀要』一〇七

小南 一郎 一九八七「社の祭祀の諸形態とその起源」『古史春秋』四

瀧川政次郎 一九六七「革命思想と長岡遷都」瀧川『法制史論叢』二—角川書店

寺地 遵 一九六七「天人相関説より見たる司馬光と王安石」『史学雑誌』七六一—〇

西嶋 定生 一九七〇「皇帝支配の成立」岩波講座『世界歴史』四、のち『中国古代帝国と東アジア世界』東京大学出版会

（一九八三）所収

林 陸明 一九七四「長岡・平安京と郊祀円丘」『古代文化』二六一—三

福永 光司 一九七六「昊天上帝と天皇大帝と元始天尊——儒教の最高神と道教の最高神——」『中哲文学会報』二、のち『道教思想史研究』岩波書店（一九八七）所収

藤川 正数 一九六〇「魏晉時代の礼学上における今古文学派的な対立」『魏晉時代における喪服礼の研究』敬文社

- 一九六八 「郊祀制について」『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
- 間嶋 潤一 一九八七 「鄭玄の祭天思想に就いて——『周礼』国家に於ける鬲丘祀天と郊天——」『中国文化（漢文学会会報）』四五
- 山内 弘一 一九八三 「北宋時代の郊祀」『史学雑誌』九二—一
- 山尾 幸久 一九七〇 「日本古代王権の成立過程について」『立命館文学』二九六・二九七・二九八
- 吉川 忠夫 一九六七 「六朝時代における『孝経』の受容」『古代文化』一九一四・二七—七（一九七五）、のち『六朝精神史研究』同朋舎（一九八四）所収
- 好並 隆司 一九七六 「中国古代祭天思想の展開——巫祝と医術——」『思想』六〇八、のち『秦汉帝国史研究』未来社（一九七八）所収
- 吉岡 完祐 一九八三 「中国郊祀の周辺国家への伝播——郊祀の発生から香春新羅神の渡来まで——」『朝鮮学報』一〇八
- 渡辺信一郎 一九八六 「孝経の製作とその背景」『史林』六九—一
- Bodde, Derk 一九七五 *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty* 206
B. C.-A. D. 220. Princeton: Princeton University Press.
- Wechsler, Howard J. 一九八五 *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*.
New Haven & London: Yale University Press.