

前漢武帝の封禪

——政治的意義と儀禮の考察——

目 黒 杏 子

はじめに

第一章 前漢初期の封禪計畫

第一節 文帝期の封禪計畫

第二節 武帝初期の封禪計畫

第二章 封禪の意義

第一節 封禪書の分析

第二節 封禪文の分析

第三章 封禪儀禮の構造とその意義

第一節 封禪儀禮の策定過程

第二節 一回封禪の儀禮次第

第三節 泰山下明堂

おわりに

はじめに

封禪は、上古の「受命の帝王」たちによって行われた、とする傳説に基づき、秦、漢、唐、宋といった中國全土を支配

下に収めた王朝において最大の盛儀として實施されてきた。秦の始皇帝以來、封禪が企圖されるたびに、祭儀に關する學術的論争や政治的思惑の錯綜した狀況が展開されたことは正史中に明らかであり、すでに歐陽脩が、儒家經典中に明文がないために、封禪は時の君主によつて恣意的に策定、舉行されてきたことを指摘している。⁽¹⁾これは見方を變えれば、封禪舉行に關わる様々な局面に、即時的な政治狀況と、それに即應して皇帝とその周圍が顯示しようとした皇帝權力のあり方が反映されていることとなる。

近年、前近代中國において、法制と並んで皇帝支配體制を支えていた秩序構造である禮制の重要性が提起され、禮制を可視的に表現する種種の王朝儀禮のもつ象徴性や秩序形成機能、及び政治的意義の追究が進む中で、封禪の政治儀禮的性質も検討されつつある。⁽²⁾

秦漢期の封禪を主題とした先行研究を振り返ってみると、まず封禪説話の検討から、封禪の起源と形成過程を論じた福永光司氏の研究があげられる。⁽³⁾その結論は、封禪の觀念は神仙術を捧持する方士によつて、泰山にまつわる諸觀念や習俗的祭祀を取り込みつつ形成され、秦漢統一國家の成立を契機として具現化した、と要約することができる。また「封」の字義を追究するとともに、秦始皇帝、前漢武帝、後漢光武帝による封禪を比較し、前二者と後者の違いを指摘した栗原朋信氏の研究がある。⁽⁴⁾

これらにおいて、特に始皇帝及び武帝の封禪と神仙術との密接な關係が確認されたが、「秦漢統一國家の成立」と、實際に舉行された封禪の祭儀との有機的な關係は不鮮明であり、また三皇帝の封禪の違いの意味するところが何であるのかも明確にされていない。つまり、「秦漢統一國家」において舉行された封禪が、それぞれにどのような政治的意義をもっていたのか、という問題は解決されていないといえる。

一方、齋藤實（實郎）氏は封禪を私的な神仙術とする見方から脱却し、始皇帝及び武帝の封禪のもつ政治や統治に關わる側面に焦點を當てた。⁽⁵⁾とくに武帝の封禪に關して、その刻石文に「四守の内、郡縣たらざるなく、四夷八蠻みな來りて

「貢獻す」とあるのを武帝の封禪の理念とみなし、これを貫徹するために、武帝は封禪舉行の前後に兩越、西南夷、朝鮮に對して軍事的制壓を含む強硬策へ轉じ、郡縣化を進めた、とする。⁽⁶⁾

齋藤氏の研究は封禪の理念と實際の統治とを関連附けた點で畫期的であつた。ただ、検討對象が元封元年の封禪舉行前後における對外關係に限定されているため、封禪の政治的意義の解明としてはまだ一部に止まっている。また祭儀の復元も試みられているが、「祕密（＝私的）」か「公開（＝公的）」か、という點が主たる問題關心となっており、封禪を構成する儀禮の分析として充分ではない。⁽⁷⁾

以上をふまえ、本稿では、武帝の封禪を、當時の皇帝權力のあり方を表現する政治的事業とみなし、前漢初期より舉行に至るまでの政治的文脈の中で、封禪の意義をとらえ直すとともに、その政治儀禮としての機能を考察する。

第一章では、前漢王朝における武帝封禪の由來を明らかにするために、文帝期と武帝の即位直後の二度存在した封禪計畫の顛末を追う。いずれも未遂に終わっているが、これらの計畫が浮上した背景は、舉行された封禪の意義に連なっている。

第二章では、武帝封禪の時代的な背景と意義とを考察するために、同時代人による封禪の位置附けを分析する。同時代人の認識を示す史料としてとりあげるのは、『史記』卷二八封禪書（以下、封禪書と略稱）と、司馬相如「封禪文」（『史記』卷一七司馬相如列傳所收）である。

第三章では、第一回封禪の儀禮内容を分析し、その構造を明らかにするとともに、第二回以降の封禪の政治的意義に深く關わる泰山下明堂について、併せて検討する。

こうした作業を經る中で、封禪舉行の歴史的必然性に言及し、さらに封禪が體現する、武帝期に固有の皇帝權力のあり方にせまりたい。

第一章 前漢初期の封禪計畫

第一節 文帝期の封禪計畫

文帝期に封禪が企圖され挫折した経緯は、封禪書とその他の関連史料により次のように略述できる。

文帝十四年（前一六六）、魯の人公孫臣は、水徳の秦の後を受けた漢は土徳に當たるため、それに應じて「正朔服色制度」を改めるよう上奏したが、律曆の權威であり現行體制を擁護する丞相張蒼によつて阻止された。翌年、黄龍出現という瑞祥を受け、秦が傳統的に上帝祭祀を行つてきた雍で、文帝は漢の皇帝としてはじめて郊祀を行うと同時に、公孫臣を博士とし、漢土徳説に基づく「改曆服色」の検討をはじめさせた。翌十六年、文帝は望氣術者新垣平の勧めに従い、長安の東北渭陽に新たな上帝の祀場「渭陽五帝廟」を創設し、そこで郊祀を行った。その際、祀場より天に光が連なるという瑞祥が出現したことを受け、博士諸生に六經中より『王制』を編纂させるとともに、「巡狩封禪事」を検討させた。しかし翌年、新垣平の瑞祥捏造が発覺し、すでに創設された郊祀をはじめとして、上記の諸計畫は全て立ち消えとなつた。⁽⁸⁾

以上の経過の中で注目すべきは、漢土徳説に基づく「改曆服色」と郊祀の創設、そして「巡狩封禪事」の三者が興廢を共にしている點である。

三つの計畫の擔い手は一見、「改曆服色」は公孫臣、郊祀は新垣平、「巡狩封禪事」計畫は博士諸生、とそれぞれはつきりとした分擔があるようにみえる。しかし『史記』卷二六曆書には、新垣平が「正曆服色事」にも言及していたことが記される。⁽⁹⁾ また漢土徳説の獻言によつて博士となつた公孫臣、詩書と諸子に通じた賈誼を例とするように、文帝期の博士には六藝から諸子まで多様な學術の専門家が就任していた。⁽¹⁰⁾ つまり『漢書』卷十九百官公卿表上に「古今に通ずるを掌る」とあるように、「古今」に通曉する學術と知識によつて文帝の諮問に答える博士群が、それぞれの専門知識をもちよ

って共同で三計畫の起草に當たった、とみることが出来る。

また三計畫が興廢を共にしたことは、文帝の中でそれらが同じ文脈上に連なっていたことを意味する。その文脈は、公孫臣に先んじてそれと同じ漢土徳説に基づく「改曆服色」の必要性を文帝に説き、計畫が本格化する前に中央より去った賈誼の獻言中に見出される。

賈生以爲く、漢興り孝文に至るまで二十餘年、天下和洽す。而して固より當に正朔を改め、服色を易え、制度に法り、官名を定め、禮樂を興すべし、と。乃ち悉く草して其の事儀法を具するに、色黄を尙び、數五を用い、官名を爲り、悉く秦の法を更む。孝文帝初めて即位し、謙讓して未だ違あらざるなり。諸の律令の更定する所、及び列侯悉く國に就く、其の説皆な賈生自り之を發す。(『史記』卷八四屈原賈生列傳)

三計畫のうち、ここに直接みえるのは「改曆服色」のみであるが、重要なのは、それが「秦法」改正と連なっている點である。つまり「改曆服色」は、制度文物において秦の繼承に留まる現状から脱却し、秦制から漢制への轉換を果たそうとする計畫の一角であつたといえる。

これと同じ方向性は、郊祀の創設にもみられる。筆者はかつて、文帝期における郊祀の創設が持つ政治的意義について、「渭陽五帝廟」の分析に基づいて言及した⁽¹⁾。その際、「渭陽五帝廟」創設は、秦の傳統に連なる上帝祀場「雍五時」の改定であり、秦制から漢制への更新という一大方針の一角として、漢獨自の郊祀制を創出する試みであつた、とした。文帝が、このような政治方針に基づき、「改曆服色」や郊祀創設の計畫を進めたとすれば、それと興廢をともにする「巡狩封禪事」計畫もまた、同じ政治的意義を有していたと考えられる。

しかし、賈誼は高祖とともに漢の現状を築き上げてきた功臣たちによって中央から遠ざけられた。そして、瑞祥の出現を契機とした三計畫は、新たな瑞祥の捏造發覺によって挫折した。これらの結末をつなぎ合わせたならば、文帝期における封禪計畫挫折の要因は、政權中樞に根強い現状肯定の勢力の存在と、瑞祥を唯一の根據とした改革論の脆弱さにあつた、

といえる。改革の機運が再びめぐってくるには、功臣世代の退場と、政治情勢の變化が必要であった。

第二節 武帝初期の封禪計畫

武帝即位直後（前140～139）の封禪計畫の顛末を、封禪書は次のように記す。

元年、漢興りて已に六十餘歲たり。天下艾安にして、摺紳の屬、皆天子の封禪して正度を改むるを望むなり。而して上、儒術に郷い、賢良を招く。趙綰・王臧等、文學を以て公卿と爲り、古えを議し明堂を城南に立て、以て諸侯を朝せんと欲し、巡狩・封禪・改曆服色の事を草す。未だ就^ならざるに、會たま竇太后、黄老の言を治め、儒術を好まず、人をして微かに伺いて趙綰等の姦利の事を得しめ、綰・臧を召案す。綰・臧自殺し、諸の興爲する所皆な廢さる。

まず認められるのは、封禪や巡狩及び「改曆服色」を、漢の統治の安定を象徴する一連の事業ととらえ、その實施を望む聲が官僚層全體に擴がっていた點である。これは文帝期にはまだ少數だった、賈誼の獻言を嚆矢とする改革への志向が、官僚層に廣く浸透していたことを示す。この背景には、景帝期吳楚七國の亂を経て、漢初とは異なる、皇帝を頂點とする一元的支配體制が整備されていく中で、新たな體制を象徴する制度文物の改革が、政治的課題として必然性をもってきた状況があるだろう。⁽¹²⁾

ではこの時の計畫はなぜ挫折したのか。従来より指摘されているのは、儒家と黄老派勢力の對立の構圖である。具體的には、儒術による統治を目指す武帝や田蚡らが召集した儒者を中心に進む計畫が、黄老を好む竇太后によって妨害されたことを指す。竇太后の黄老への傾倒ぶりは、景帝や外戚である竇氏一族が「黄老の言」を學ばざるを得なかったという状況が物語っている。しかしこの事件には、思想の問題とは違った側面があったことが、『史記』卷一〇七魏其武安侯列傳⁽¹³⁾の次の記述からわかる。

魏其・武安、俱に儒術を好み、趙綰を推轂して御史大夫と爲し、王臧を郎中令と爲し、魯の申公を迎え、明堂を設け、

列侯をして國に就かしめ、關を除き、禮を以て服制を爲り、以て太平を興さんと欲す。諸竇宗室の節行母き者を舉適し、其の屬籍を除く。時に諸外家列侯と爲り、列侯多く公主に尙し、皆な國に就くを欲せず。故を以て毀りて日ごとに竇太后に至る。

ここには、列侯の取り締まりと就國強制を企圖する田蚡等に對する列侯の反發が記されている。田蚡等は、巡狩や封禪の實施、「改曆服色」及び明堂建設といった計畫を進めると同時に、外戚や宗室という立場によつて封侯されて長安に居座り、皇帝や皇太后との距離の近さを盾として放埒に振る舞う列侯を「禮」の名において統制しようとしていた。この政策こそが、特に竇太后に近い列侯に特權を奪われる危機感を懷かせ、事實上の最高權力者であつた竇太后を動かすに至らしめたのである。「改曆服色」等一連の計畫は、擔い手を同じくしていた他の政策に對する反發の餘波を受け、つまづく形となつた。

以上、文帝と武帝即位當初における封禪計畫とその挫折についてみてきた。二度の計畫の歸趨はいずれも、時の政權中樞における利害關係に左右されたことが判明したとともに、計畫された諸事業のもつ、漢王朝の支配の確立を顯示する意義、またそれらに共通する漢制創出への志向は、文帝期以來連續していた、ということが出来る。

建元六年（前二三五）に竇太后が死去すると、武帝は儒術を活用した統治の實現に向けて動き出した。『漢書』卷六武帝紀元光元年（前二三四）五月の詔で、武帝は賢良に、堯・舜や周の治世を理想として示し、それを現出する術を尋ねている。

朕聞くならく、昔在、唐虞、象を畫きて民犯さず、日月燭らす所、率俾せざる莫し。周の成・康、刑錯きて用いず、徳鳥獸に及び、教え四海に通ず。海外の肅賁、北のかた渠搜を發し、氐羌徠服す。星辰宇らず、日月蝕せず、山陵崩れず、川谷塞がず。麟鳳郊藪に在り、河洛圖書を出だす、と。嗚虜、何をか施して此に臻らんや。……賢良、古今王事の體に明らかなれば、策を受け問を察し、咸な書を以て對し、之を篇に著わせ。朕親ら焉を覽ん。⁽¹⁴⁾

ここには、徳教が「四海」を覆うとともに「海外」にも及ぶ理想の治世が描かれている。元光二年（前一三三）に計畫され結果的には失敗に終わった馬邑の役は、武帝が匈奴に對するそれまでの姿勢を轉換したことを示す事件であるが、匈奴との戦争もまた、「四海」と「海外」とが服屬する理想の治世の實現に向けた施策の一つと位置附けることができる。

武帝はこれ以降、自分の意志を掣肘し得る皇太后や有力な外戚といった存在がなくなる中で、自分の意志が全ての利害關係を抑え、最高意志決定權を一手に握り、官僚を手足として動かす體制を形成し、幾多の事業を遂行していった。その中に、元鼎四年の地方巡幸開始、翌年の郊祀體制整備、元封元年の第一回封禪、太初元年の「改曆服色」も含まれている。つまり、封禪等の事業の曲折は、前漢における皇帝支配體制形成の道程と重なっていたといえる。⁽¹⁵⁾

第二章 封禪の意義

第一節 封禪書の分析

封禪書は、上古以來の祭祀の歴史的展開について、封禪を頂點として總轄した著述である。漢王朝の最盛を象徴する封禪の計畫から實施に至るまでの状況について記録するだけでなく、孔子や管仲といった古人の言説を連ねることで、封禪の意義を歴史的に跡づけようとしている。ここでは同時代に存在した封禪觀の一つとして後者を分析するが、まず封禪書の冒頭、序の部分からみていき⁽¹⁶⁾たい。

古え自り受命の帝王、曷ぞ嘗て封禪せざらんや(1)。蓋し其の應無くして用事する者有り(2)、未だ符瑞の見わるを睹て泰山に臻らざる者有らざるなり(3)。受命したると雖も功至らず(4)、梁父に至りしも徳洽からず(5)、洽し、而れども日に給するに暇あらざること有り(6)、是を以て事に即き用うること希なり。

これは、過去に封禪が稀にしか行われなかった理由を述べる體裁をとりつつ、封禪の要件や状況を、過去の事例に則し

て包括的に述べている。

(1)の部分は、「受命」という封禪實施の大前提をまず打ち出すとともに、同書中の齊の桓公とその相管仲の封禪をめぐる問答の中で、管仲が封禪を果した帝王たちの名を列挙した後、「皆な受命し、然る後封禪するを得」と言ったのに対応する⁽¹⁷⁾。(2)は具體的には始皇帝を指す⁽¹⁸⁾。(4)は、「受命」したが天下の支配には至らなかつた周の文王を指し⁽¹⁹⁾、(5)は天下に覇を唱え泰山一帯を支配していても、天下全體に行き渡る「徳」を持たなかつた齊の桓公を指すとともに、始皇帝をも含んでいるかもしれない。(6)は前漢成立以降、特に文帝期の状況を指すと思われる⁽²⁰⁾。

(3)は「符瑞」の出現が封禪實施に直結することを言い、桓公と管仲の問答中にみえる、軍事的功績よりも「符瑞」の出現が必要、とする見解と一致する。しかし少なくとも封禪書中には、「符瑞」すなわち瑞祥が出現して封禪を行った過去の具體例を見出すことができない⁽²¹⁾。そこから推測するならば、封禪書においては、瑞祥の出現は現在の武帝の治世に特有の状況であり、過去の諸事例から武帝の封禪を際立たせる意圖をもつて記されたのではないだろうか。

次に、(1)及び(4)に關連する同書の後文をとりあげたい。

孔子、六藝を論述し、傳えて略し言えらく、姓を易えて王たり、泰山に封し梁父に禪する者七十餘王、と。其の俎豆の禮章らかならず、蓋し之を言うこと難し。或るひと禘の説を問うに、孔子曰く、知らず、禘の説を知る、其れ天下に於けるや、と。其の掌を視す。(詩に)云えらく、紂、位に在り、文王受命したるも、政、泰山に及ばず。武王殷に克ちて二年、天下未だ寧んぜずして崩ず。爰こに周徳治きは維れ成王、成王の封禪、則ち之に近し、と。

前半では、孔子が先にあげた管仲と同じ封禪傳説を語り、(1)と關連する。これが孔子及び「六藝」に假託した封禪の正當化、あるいは權威の付與であることは、梁玉繩が指摘するところであろう⁽²²⁾。「或るひと」以下、「其の掌を視す」までは『論語』八佾篇にみえる。以降については解釋が分かれるが、前半と同じく孔子に假託するねらいがあることは間違いない⁽²³⁾。つまり、孔子を介し、封禪が「易姓(＝受命)」の王たちの祭儀であること、また周が三代かけて受命から封禪にいた

つたことを示すのが、この部分の主旨である。『漢書』郊祀志ではこの部分は削除されている。

より踏み込んで解釋したのならば、漢における高祖の受命から武帝の封禪に至る時差を、周における文王の受命から成王の封禪に至る間の時差と重ね合わせることで、その正當性を説明するとともに、漢が封禪を行うことによって周の後繼となることを主張しているのではないだろうか。『史記』卷一三〇太史公自序に、「是の歳、天子始めて漢家の封を建つ」とあるのは、封禪を、歴代の皇帝たちを含む「漢家」の祭儀とみなす證左である。⁽²⁴⁾ また先の序等において、始皇帝の封禪が「應」や「徳」といった瑞祥の出現と關わる要件を満たしていないことを強調するのは、封禪を介した周王朝と漢王朝との繼承關係から秦を排除するためであろう。このような封禪書の封禪觀は、封禪文においてさらに増幅されている。

第二節 封禪文の分析

封禪文は、元狩五年（前一一八）に病死した司馬相如の遺文として武帝に献上された。⁽²⁵⁾ 全體の構成は、天地開闢以來の諸帝王にはじまり、周の美點と隆盛を述べ、それを上回る漢の徳と隆盛を述べ、封禪を勧める大司馬の言葉と、それを嘉納した皇帝がつくった頌を記す、という順序になっている。武帝封禪にまつわる様々な觀念を示す史料であるため、全文の解釋を提示すべきであるが、紙幅の都合により、大筋の解釋と必要な原文の一部をあげるに止めたい。⁽²⁶⁾ まず、周の隆盛を讀める部分からみていく。

文王制を改め、周に爰て邳いに隆んに、大行越に成る。而して後陵夷衰微すれども、千載聲無く、豈に始めを善くし終わりを善くせざらんや。然るに異端無く、由る所を前に慎しみ、遺教を後に謹しむのみ。故に軌迹夷易にして遵い易きなり。湛恩濛涌にして豊かになり易きなり。憲度著明にして則り易きなり。垂統理順にして繼ぎ易きなり。是を以て業繩綯に隆んにして、而して崇二后に冠たり。厥の元むる所を揆り、卒うる攸に終むるに、未だ殊尤絶迹の今まに考う可き者有らざるなり。然るに猶お梁父を躡み、泰山に登り、顯號を建て、尊名を施す。

文王が「改制」を行い、その後千年讃えられる周の基を立て、その教えや制度、恩徳を引き継いだ成王（「緇祿」）の時に隆盛を迎え、現在の漢に隔絶した事績は見當たらないものの、それでも封禪を行った、というのが大意である。この後、現在の漢の隆盛が、恩徳の充溢や瑞祥の出現を連ねる形式で述べられ、その末尾に再び封禪に關する表現がみえる。

欽なるかな、符瑞茲に臻り、猶お以て薄きと爲し、敢えて封禪を道わず。蓋し周躍魚の杭ふねに隕つるや、之を休し以て燎す。微夫斯く之れ符と爲すや、以て介丘に登る、亦た惡じざらんや。

「介丘に登る」とは、封禪の舉行を意味する。周は白魚が舟に飛び込んできたような小さな瑞祥を受けて封禪を行ったのに對し、漢はそれをはるかに上回る「符瑞」が出現しているにもかかわらず、謙讓して封禪に至っていない、というのが大意である。⁽²⁷⁾

以上の内容から読み取れるのは、漢の封禪の必然性を、周の封禪舉行時の状況との比較から導き出し、かつ文王以來繼承された優れた制度（「憲度」）や教え（「遺教」）によって讃えられてきた周をも凌駕し超克する漢王朝の姿を提示しようとする意圖である。また周の制度という點に着目した場合、大司馬が皇帝に封禪の完遂を求めた後に發する言葉が重要となってくる。

而して後、薦紳先生の略術を因難し、日月の末光絶炎を燿かし、以て采を展べ事を錯くを獲しめ、猶お兼ねて其の義を正列し、厥の文を校飭し、春秋一藝を作らば、將た舊六を襲ぎて七と爲し、之を無窮に據べ、萬世をして清流を激し、微波を揚げ、英聲を蜚し、茂實を騰ぐるを得しめん。

大司馬は、封禪という帝王の大事業を終えた後、あらゆる知識や學術を結集し、六經に次いで七番目となるような封禪の記録を作つて永遠に伝えることを勧めている。「春秋」に類する、七番目の「經」をつくるということは、おそらく封禪儀禮そのものを記録するのみに止まらない。先の周に關する記述を参照すれば、封禪を核とした漢王朝の歩みと統治のあり方を集大成し、新たな「經」として後世に示すことを指すのではないだろうか。⁽²⁸⁾

ここにおいて、前章で論じた、漢制の創出と漢王朝の支配体制の確立とを象徴する事業という文帝以来の封禪の意義と、舉行の當時に構想されていた封禪の意義とが連結可能となる。建國以来の年月の中で、秦制や、六經に傳わる五帝三代の統治制度等を含み込みつつ、郡と國の並立等独自の状況を踏まえて徐々に形成されてきた漢制がここに完成し、それによって上古に並ぶ、あるいはそれに勝る盛世が現出するに至ったという確信を、王朝機構全體で共有し可視的に顯示するの⁽²⁹⁾が、封禪という盛儀の舉行に付與された意義である。

封禪文には、武帝とその治世とを過剰に贊美するきらいがある。しかし、その中に描かれる封禪觀が、抑制的な筆致で記された封禪書のそれと共通すること、また文帝期以来封禪に與えられてきた意義にも連なることが、以上の検討により判明した。武帝を戴く王朝機構の大半が捧持していた意識とみて大過ないであろう。

第三章 封禪儀禮の構造とその意義

第一節 封禪儀禮の策定過程

儀禮の準備過程について、封禪書には次のようにある。

寶鼎を得て自り、上、公卿諸生と封禪を議す。封禪の用うることを希れにして、曠絶して其の儀禮を知る莫し。而して群儒、封禪を尙書・周官・王制の望祀・射牛の事に采る(1)。齊人丁公、年九十餘、曰く、封禪なる者、死せざる合きの名なり、⁽³⁰⁾秦の皇帝、上りて封ずるを得ず。陛下必ず上らんと欲すれば、稍く上り、即ち風雨無ければ、遂に上りて封じよ、と(2)。上、是に於て乃ち諸儒をして射牛を習い、封禪の儀を草せしむ(3)。數年、且に行わんとするに至り、天子既に公孫卿及び方士の黃帝以上、封禪皆な怪物を致し神と通ずと言えざるを聞き、黃帝以上に放い、神僊の人・蓬萊の士に接し、世に高くして徳を九皇に比え、而して頗る儒術を采りて以て之を文らんと欲す(4)。群儒既にして封

禪の事を辯明する能わず、又た詩書古文に牽拘して敢えて聘せず。上、封禪の祠器を爲り群儒に示す。群儒或いは曰く、古えと同じからず、と。徐偃又た曰く、太常の諸生禮を行うに、魯の善しきに如かず、と。周覇、屬たま封禪の事を圖く。是に於て上、偃・霸を緇け、盡く諸儒を罷めて用いず(5)。

封禪舉行に向けた準備は、元鼎四年(前一三)の寶鼎の出現を直接的契機として始動した。まずここに交互に記されている儒者の動き(1)・(3)・(5)と方士の動き(2)・(4)とをそれぞれ整理していききたい。

武帝が封禪の儀禮策定を託したのは儒者であった。儒者は、『尚書』、『周官』及び文帝期に六經より編纂された『王制』に記される「望祀」「射牛」を封禪の祭儀に採用することを提案した(1)。武帝はこのうち「射牛」を採用し、儒者たちに演習させた(3)³¹。

こうして儀禮の一部は確定したが、儒者たちは依然として封禪の明確な具體像を提示することができず、「詩書古文」より逸脱することに慎重であった。その迂遠な態度に苛立っていた武帝の不滿は、儀禮に用いる器物の作成に入った段階で爆發し、多くの儒者が退けられる事態となった(5)³²。

方士の動向をみる際、方士が儒者に代わって儀禮の策定や器物の作成を行ったのではない點に注意すべきであろう。方士たちの言葉をみていくと、まず(2)の丁公は黃帝を例として、封禪に「不死」という效能があることを言う。また(4)の公孫卿は雲陽の甘泉泰時創設に關わった方士だが、やはり黃帝を例として、封禪とは神々との交會の場であると言う。封禪を通じて神々と交會すること自體は、封禪が祭祀であるからには當然といえる。後にあげる儒者兒寬の上奏中にみえる「神明に接す」という表現は、この公孫卿の言葉と同義である。

黃帝は、登仙を果した先達として方士の言説に登場することが多く、そのために黃帝を理想とすることがただちに登仙することに讀み替えられがちである。しかし一方で黃帝は、『史記』卷一五帝本紀に示されるように、「五帝三王」の筆頭であり、中華世界の創始者たる偉大な帝王とされ、かつ土徳のめぐりにおいて漢の前身に當たる性質を兼ね備えていた

ことを、黄帝が理想とされた背景として閑却してはならない。

この史料を分析する限り、方士は、すでに實施が決定されていた封禪に對し、黄帝の「前例」や、「不死」獲得の手段になり得るといふ新たな意義を附加的に提示したが、儀禮の具體的内容や器物の作成に關わつた痕跡はみられない、といえる。⁽³³⁾このことは、次節で行う封禪儀禮の分析によつても確認することができる。

以上のような儒者主體の準備や方士の提案を受け、最終的に儀禮を決定したのは武帝自身であつたことは、次の『漢書』卷五八兒寬傳に記されている。

寬、對えて曰く、陛下躬ら聖德を發し、群元を統楫し、天地を宗祀し、百神に薦禮す。精神郷う所、徵兆必ず報え、天地並びに應じ、符瑞昭明たり。其れ泰山に封じ、梁父に禪し、姓を昭らかにし瑞を考うるは、帝王の盛節なり。然れども享薦の義、經に著らかならず。以爲く、封禪成を告し、天地神祇に合祛し、祇戒精專して以て神明に接し、百官の職を總べ、各おの事宜に稱いて之が節文を爲す、と。唯だ聖主の由る所のみ、其の當を制定し、群臣の能く列ぬる所に非ず。今ま將に大事を擧げんとするに、優游すること數年、群臣をして人ごとに自ら盡くすを得しむるも、終に能く成す莫し。唯だ天子のみ、中和の極を建て、條貫を兼總し、金聲にして之を玉振し、以て順いて天慶を成し、萬世の基を垂る、と。上之を然りとし、乃ち自ら儀を制し、儒術を采りて以て焉を文る。

ここで兒寬が強調しているのは、封禪の儀禮を確定し得るのは武帝のみ、という點である。儀禮の策定を群臣に託したまま徒らに時間が過ぎる現狀を打開するため、武帝のもつ最高決定權を説明する形で、群臣が盡力して考案した中から總合的に儀禮を確定するよう勧めるのが、この上奏の主旨である。これに背中を押される形で武帝が確定した儀禮次第は、兒寬の勧め通りに總合的、つまり複數の要素を含んだ構成となつた。

第二節 第一回封禪の儀禮次第

元封元年冬の北方巡幸より歸還した武帝は、春に東に向けて出發し、「西嶽」華山、「中嶽」太室山を経て泰山に到着し、山頂に石を立てさせた後、さらに東進して山東半島に點在する「齊の八神」を巡祭してから四月に泰山に戻り、封禪を舉行した。

乙卯、侍中・儒者をして皮弁薦紳せしめ、射牛して事を行い(1)、泰山の下の東方に封ずること、太一を郊祠するの禮の如くす(2)。封、廣さ丈二尺、高さ九尺、其の下則ち玉牒の書有り、書祕す。禮畢わり、天子獨り侍中・奉車の子侯と泰山に上り、亦た封ずること有り。其の事皆な禁ず(3)。明日、陰道より下る。丙辰、泰山の下阼、東北の肅然山に禪すること、后土を祭るの禮の如くす(4)。天子皆な親ら拜見す。衣は黄を上げ、而して盡く樂を用う。江淮の間の一茅三脊もて神籍を爲り、五色の土、益して封に雜え、遠方の奇獸蜚禽及び白雉諸物を縦ち、頗る以て禮を加う。兕牛・犀象の屬用いず。皆な泰山に至り、后土を祭る(34)。封禪の祠、其の夜、光有るが若く、晝、白雲の封中より起こること有り。天子禪従り還り、明堂に坐し、群臣更ごも壽を上る(5)。(封禪書)

ここから儀禮のみを抽出し、次第を復元すると、(1)「射牛」、(2)山下の「封」、(3)山上の「封」、(4)肅然山の「禪」、(5)明堂の「上壽」、の五段階となる。

まず(1)は先にみたように、數年前より儒者が準備していた儀禮である。(2)は、「封」という封禪獨自の設備を用いているが、儀禮そのものは甘泉泰時における太一郊祀の援用である。(3)は山頂に登って少人數で行われた點が(2)と異なり、神仙術的儀禮と言われる所以である。(4)は「封」と對になる「禪」の儀禮だが、「封」は「天」の祭祀に相當して甘泉泰時の儀禮を用い、「禪」は「地」の祭祀に相當して河東后土祠の儀禮を用いる、という對比關係がある。(5)は、封禪完遂の祝賀的な意味があるだろう。おそらく當時あまり見榮えのする建物ではなかったと考えられる「明堂」をわざわざ使用し

た點に、封禪實施に際しての武帝の儒術や周王朝に對する意識が認められるのではないだろうか。

以上の次第をふまえ、先行する始皇帝の封禪と比較してみると、武帝の封禪が始皇帝のそれを祖型としたことがわかる。遂に車道を除し、上りて泰山の陽自り頂に至り、石を立て秦の始皇帝の徳を頌し、其の封ずるを得たるを明らかにするなり。陰道従り下りて梁父に禪す。其の禮、頗る太祝の雍の上帝を祀るに用いる所を采り、而して封藏皆な之を祀し、世得て記せざるなり。(封禪書)

まず立石について、武帝が立石という重要なはずの行事を封禪の儀禮本體から切り離した理由は不明である。次に、始皇帝と武帝の泰山昇降ルートは同じとみてよいだろう。そして、始皇帝が封禪に用いた雍の上帝祭祀の祭儀は、傳統として漢に繼承され、漢の雍五畤、河東后土祠、甘泉泰畤といった全ての郊祀に共通して用いられ、さらに武帝封禪の中核である「封」の祭儀ともなっている。⁽³⁶⁾

以上の分析によって判明した諸點をまとめると、武帝の封禪は、次第のわかる唯一の前例である始皇帝の封禪を範にとり、また當時に存在していたほぼ唯一といえる皇帝親祭の儀禮、秦より繼承した祭儀を中核として、儒家的な儀禮を附加する形に編成されていた。山頂での「封」が方術的な祭儀であったとしても、それは儀禮を構成する要素の一つに止まる。武帝は、もてる限りの素材、すなわち傳統的祭祀の様式、儒術あるいは方術を全て盛り込む形で、「封禪」という未知にして無形の祭儀に形を與え、創出したのである。

こうして漢王朝が宿願としてきた、統治の完成と確立とを象徴する封禪は完遂された。次に考えなければならないのは、その封禪がなぜ周期的に繰り返されたのかという疑問である。その手がかりは、泰山下に設置された明堂における行事にある。

第三節 泰山下明堂

第一節でみた封禪儀禮策定の過程において、儒者は封禪の祭儀として經書中の「望祀」や「射牛」を用いる案を出し、そのうち後者だけが採用された。前者は、現行『禮記』王制篇に「歳の二月、東のかた巡守し、岱宗に至り、柴して山川を望祀す」とある中にみえる山川祭祀の様式を指すとともに、『尚書』舜典の四岳巡狩が原典と考えられる⁽³⁷⁾。そのため、封禪の計畫當初よりすでに、舜の巡狩における泰山祭祀と封禪とを同一視する見解が存在していた、といえる。『尚書』の四岳巡狩の末尾にみえる「五載一巡守」という語は、次の封禪完遂後の詔に轉用されている。

古者、天子五載に一たび巡狩し、泰山に用事す。諸侯、朝宿地有り。其れ諸侯をして各おの邸を泰山の下に治めしめよ。(封禪書)

この詔の後半、泰山に諸侯の逗留施設を作らせる根據となったのは、『春秋公羊傳』隱公八年の次の記述である。

三月、鄭伯宛をして邴に來歸せしむ。宛とは何ぞや。鄭の微しき者なり。邴とは何ぞや。鄭の湯沐の邑なり。天子泰山に有事するや、諸侯皆な泰山の下に従う。諸侯皆な湯沐の邑有り。

『尚書』と『公羊傳』とを併せ用いた封禪直後の詔の企圖するところは、『尚書』にみえる舜が五年周期で「四岳」ないし四方を巡り、その方面の山岳祭祀を行い諸侯と會した「巡狩」の故事のうち、東方泰山を舞臺とした部分を封禪と同一化し、さらに『公羊傳』にいう周の天子による泰山祭祀に諸侯が従った故事と融合させ、五年周期の泰山封禪に諸侯を召集する獨創的な制度を整備することにあつた。

この制度の核は二つある。一つは泰山における祭祀、すなわち封禪であり、そのための設備及び儀禮はすでに揃っている⁽³⁸⁾。二つ目は諸侯との會見であり、その施設としての明堂の建設が、武帝即位以來約三十年を経て實行されることとなる。第一回封禪の際に使用した古明堂址は、新たな制度の中核的施設として使用するに耐えるものではなく、翌元封二年に

奉高縣に新たな明堂が建設された⁽³⁹⁾。封禪書にはその構造とそこで行われた儀禮について次のようにある。

濟南の人公玉帶、黃帝の時の明堂圖を上る。明堂圖中、一殿有り、四面壁無く、茅を以て蓋い、水を通じて宮垣に圍らせ、複道を爲り、上に樓有り、西南従り入り、命づけて昆侖と曰う。天子之れ従り入り、以て上帝を拜祠す。是に於て上、奉高をして明堂を汶上に作らしむるに、帶の圖の如くす⁽¹⁾。五年に及び封を修むれば、則ち太一・五帝を明堂の上坐に祠り、高皇帝の祠坐をして之に對せしめ、后土を下房に祠るに二十太牢を以てす。天子、昆侖道従り入り、始めて明堂に拜すること郊の禮の如くす。禮畢わり、堂下に燎す⁽²⁾。而して上、又た泰山に上り、自ら其の巔に祕祠すること有り。而して泰山の下に五帝を祠るに、各おの其の方の如くす。黃帝は赤帝に并せ、而して有司、祠に侍す。山上火を擧げ、下悉く之に應ず⁽³⁾。

この記述は大きく(1)・(2)・(3)の部分に分かれ、(1)は明堂の構造、(2)は第二回以降の封禪と併せて明堂で行われた祭儀、(3)は明堂における祭儀を終えた後に續く祭儀を記す。

先に(3)についてみておきたい。この部分には山頂における「封」の祭儀に際して、山下に五行の五帝を配置して有司が見立てた行事であり、太一壇を五帝壇が圍繞する甘泉泰時の構造と類似する。これまで述べてきたように封禪と郊祀とはいくつかの局面で重なり合い、また(1)・(2)の明堂とその祭儀にも共通していく。

(1)によって明らかなのは、この明堂が上帝の祭祀を行うための施設であったことである。水によって圍繞された上帝祀場という点では、文帝の「渭陽五帝廟」と一致する⁽⁴⁰⁾。また神々の世界に通じる聖山「昆侖」の意匠が含まれている点は、甘泉泰時と一致する⁽⁴¹⁾。従つてこの明堂は、公玉帶という方士と思しき一個人の献上した圖に據つてはいるが、漢王朝において形成されてきた上帝祀場の系譜上にあるといえる⁽⁴²⁾。

(2)によれば、甘泉泰時における上帝たる太一と、秦以來傳統の上帝祀場雍で祀られている五行の五帝、及び河東后土祠

で祀られる「地」の後土、さらには高祖が、明堂における祭祀の対象となっている。これらは當時、國家祭祀の頂點に當たる郊祀と宗廟において祭祀對象となっていた、漢王朝における最高神格たちである。本來は固有の祀場を持ちそれぞれに祭祀を受けているそれらの神格が、全てここ泰山の明堂に集められ、改めて祭祀を受ける理由は何か。元封五年三月、南方巡幸を経て泰山に至り、舉行された第二回封禪を伝える武帝紀の記事に、それを考える手がかりがある。

三月、還りて泰山に至り、増封す。甲子、高祖を明堂に祠り、以て上帝に配す。因りて諸侯王・列侯に朝し、郡國の計を受く。

これによれば、泰山封禪、明堂における祭祀に續き、通常は歳首に都で行われる諸侯との朝會と郡國上計とがその場で行われた。その舞臺は明堂とみてほぼ間違いない。明堂における祭祀が、「二十太牢」という多大な数の供具を用いる盛大なものだったことと考え合わせた場合、諸侯や上計吏の参加が想定し得るのではないだろうか。

つまり、中央から地方まで、王朝機構に屬する多くの人間が泰山に集い、王朝の奉じる最高神格群を、皇帝のもとでも祀るのが、明堂における祭儀の實態である。それが都長安ではなく東方の泰山で行われた點には、重大な政治的意味がある。

漢王朝は成立當初、皇帝と諸侯王との連合國家的な様相を呈し、皇帝の直轄領が西方に位置するのに對し、東方はほぼ諸侯王が領有し、戰國七雄並立期に回歸した状態にあったことは、現在周知に屬するであろう。吳楚七國の亂を轉換點として、皇帝による一元的支配體制が形成されていく流れが封禪の背景にあることは、本稿中で述べた。東方諸侯の脅威が薄れ、加えて西北方から漢を脅かしていた匈奴をある程度抑え込んだことにより、はじめて皇帝が關中より出て地方巡幸を行うことが可能となった。東方地域の中心、泰山における封禪の舉行はまさに、漢の皇帝による天下の一元的支配體制確立の可視化である。そして、通常は西方地域の中心長安とその周邊で行う郊祀、及び受計や朝賀といった政治儀禮的側面をもつ行事を泰山に移動して舉行することは、皇帝が東西二つの中心をとともに掌握していること、さらにいえば、天下

の全地域を一身に統合する皇帝権力のあり方を示しているのである。

武帝の封禪には、上古以来、周王朝や始皇帝にまで實踐されてきた、帝王とその王朝の受命、いわゆる「易姓告代」を告示するという傳説的な意義の他、「巡狩」にみられる、君主が自ら移動し、その支配を定期的に顯示し確認する政治儀禮としての機能が附帯されている。「易姓告代」の盛儀が五年周期で繰り返されるといふ、一見不可解な狀況が生じたのは、この二つの政治的意義、機能が並立しているためである。東西世界が分裂から統合へと向かう情勢を踏まえ、「五帝三王」の統治に由来する「四方巡狩」制や明堂、及び封禪を随意に組み合わせさせて漢獨自の統治制度として編成したのが、武帝の封禪であった。それは、武帝の「五帝相いに禮を復よらず、三代法を同じくせず、繇る所路を殊にし、而れども徳を建つること一なり」（『漢書』武帝紀元朔六年六月詔）という政治的理念の具現化である。

元封五年以降、封禪は太初三年（前102）、天漢三年（前98）、太始四年（前93）、征和四年（前89）の計四回實施された。『漢書』武帝紀の記録に據る限り、ここで述べた全ての祭儀及び行事が全ての回に完備されていたとはいえない。しかし、漢の「極盛」と稱される武帝の時代において、儀禮を通じて如實に時の皇帝権力を表現するこのような制度が形成されたことは、古代中國における皇帝支配体制の形成と展開を考える上で、大きな意味をもつといえる。

おわりに

本稿で論じた武帝封禪のもつ歴史的意義、その政治儀禮としての機能は次のように總轄できる。封禪という王朝の盛儀が武帝の治世において實施されたのは、漢王朝の設立以来形成されてきた皇帝を唯一の頂點とする支配體制が、武帝の時代に一つの完成をみたためである。それは、秦制や經書に記される上古の統治を現狀に即して編成した、漢獨自の支配體制であった。その中には、漢王朝を周王朝の後繼に位置附ける觀念を背景とする封禪も含まれており、天と交感し、天下を一身に統合する皇帝権力のあり方を可視的に顯示する諸儀禮が、封禪を構成していた。それは、周期性を併せ持つこと

から「封禪制度」ということもできよう。そして、武帝の皇帝權力を天下に發信する固有の制度として、武帝の死まで存続した。

武帝の獨創によって形成された「封禪制度」は、以後二度と史上に現れることがなかったかのようなものである。後漢では、光武帝が封禪を實施した後、後繼皇帝たちは四方への巡幸を制度化していく。⁽⁴³⁾ その中で元和二年（後八五）二月、章帝が東方巡狩の途上にて行つた行事が、『後漢書』章帝紀第三に次のように記されている。

辛未、太山に幸し、柴して岱宗に告す。……進みて奉高に幸す。壬申、五帝を汶上の明堂に宗祀す。癸酉、二祖四宗を告祠し、大いに内外群臣と會す。丙子、詔して曰く、朕岱宗に巡狩し、山川に柴望し、明堂に告祀し、以て先勳を章らかにす。其れ二王の後、先聖の胤、東后蕃衛、伯父伯兄、仲叔季弟、幼子童孫、百僚從臣、宗室衆子、要荒四裔、沙漠の北、蔥嶺の西、冒眚の類、懸度を跋涉し、阻絶を陵踐し、郊時に駿奔し、咸な來りて祭を助く。

ここに封禪の語はみえない。しかし、この時泰山と泰山下明堂を舞臺として行われた行事とその参加者は、武帝が元封五年に行つたそれを彷彿とさせる。これは、「封禪制度」が武帝の死によって消滅したのではなく、漢王朝の祖宗の故事、いわゆる「漢家故事」として残存し、新たな時代と政治背景のもとで再生されたことを示すのではないだろうか。「極盛」を現出した武帝の創出した皇帝權力の姿とその顯示方法は、次代に繼承されていくのである。

註

- (1) 『唐書』卷十四禮樂志四封禪序に、「文中子曰、封禪、非古也、其秦漢之侈心乎。蓋其曠世不常行、而於禮無所本、故自漢以來、儒生學官論議不同、而至於不能決、則出於時君率意而行之爾」とある。
- (2) 渡邊信一郎氏「中華帝國・律令法・禮的秩序」（川北稔等編『シンポジウム歴史學と現在』柏書房、一九九五）、は、前近代中國の皇帝權力固有の構造として、法制と禮制の「入れ子構造」を提起した。禮制、すなわち禮的秩序を可視化する王朝儀禮に關する諸研究の中で、漢代のそれを扱った代表的研究として、漢から唐の各王朝における「元會」儀禮の政治的構造を論じた同氏『天空の玉座——中國古代帝國の朝政と儀禮——』（柏書房、一九九六）、及び皇

- 帝が行う祭祀や即位儀禮のもつ権力の正統性を顯示する機能に着目し、漢から唐までのその展開を明らかにした金子修一氏『中國古代皇帝祭祀の研究』(岩波書店、二〇〇六)があげられる。また筆者は、漢代郊祀の儀禮や祀壇構造の分析から、そこに表される皇帝権力の性質の變遷を追った一連の論考を發表している(『前漢武帝期における郊祀體制の成立——甘泉泰畤の分析を中心に——』、『史林』八六卷六號、二〇〇三)。「王莽『元始儀』の構造——前漢末における郊祀の變化——」、『洛北史學』八號、二〇〇六)、「後漢郊祀制と『元始故事』」、『九州大學東洋史論集』三六號、二〇〇八)。なお笠松哲氏「天下會同の儀禮——唐代封禪の會盟機能について——」(季刊『古代文化』六一卷一號、二〇〇九)は、當該期の國際情勢をふまえた封禪儀禮の分析を行っている。また封禪を扱った近年の大陸における著作として、何平立氏『巡狩與封禪——封建政治的文化軌迹——』(齊魯書社、二〇〇三)があり、先秦期に原型をもつ巡狩と封禪とを、被支配者の精神面に働きかけて支配の強化を圖る傳統的政治文化とみなし、清に至る歴代王朝における實施の様相を網羅的に論じる。
- (3) 『封禪説の形成——封禪の祭祀と神權思想——』(『東方宗教』六、七號、一九五〇)、同氏『道教思想史研究』(岩波書店、一九八七)に收録。
- (4) 『始皇帝の泰山封禪』(『中國古代の社會と文化』(東京大學出版會、一九五七)、同氏『秦漢史の研究』(吉川弘文館、一九六〇)に收録。
- (5) 『秦の始皇帝の泰山封禪』(『日本大學藝術學部紀要』十四號、一九八四)、及び『前漢武帝の對外政策——兩越・西南夷・朝鮮の郡縣化と泰山封禪——』(『日本大學藝術學部紀要』十八號、一九八八)。なお、始皇帝の封禪の再検討は、その郡縣巡幸事業の實態解明にもなつて進められているが、ここでは割愛する。
- (6) 齋藤氏が提示した封禪と對外關係の關連性は、齋藤氏が論じた越や朝鮮だけでなく西域も含む周邊諸地域と、漢王朝との關係が武帝期に大きく變化する中で、封禪という儀禮のもつ歴史的意義を考ふる契機として重要である。南越や衛氏朝鮮の郡縣化について、渡邊信一郎氏は、漢王朝がその領域内の王侯を「内臣」とし、南越など外延部に存在した諸王權を「外臣」として封建的關係を形成していたいわゆる「内臣—外臣構造」が、武帝期に解體され、新たな中心—周邊構造に再編成される過程を論じている(『中國古代の財政と國家』第一部第五章「漢代の財政と帝國編成」、汲古書院、二〇一〇)。「内臣—外臣構造」自体もまた議論の多い概念であるため、それらをふまえた上で、今後封禪を含む王朝儀禮を視角として對外關係を論じる方法を検討していきたい。
- (7) 封禪儀禮の公開度に着目したのは栗原氏だが(註(4)前掲栗原氏論文參照)、齋藤氏はその視角を批判的に繼承し、始皇帝と武帝の封禪の祭儀を復元し、始皇帝のそれが「秘密」ではなかったことを強調する(註(5)前掲齋藤氏論文「秦の始皇帝の泰山封禪」參照)。しかし、祭儀の復元に

際して齋藤氏がとった方法は、始皇帝と武帝の祭儀に關する封禪書の簡略な記述の間に、光武帝のそれに關する『續漢書』祭祀志の詳しい記述を挿入補填し、三者の祭儀は全く同一と結論附けるもので、あまりに大膽と言わざるを得ない。光武帝の封禪が武帝のそれを資料として活用しつつ策定されたことは事實だが、當該史料に記されていないことを、類推に基づいて後世の史料からむやみに補うべきではないだろう。

(8) 封禪書の他、『史記』卷十孝文本紀、同卷九六張丞相列傳、『漢書』卷四文帝紀、同卷二五郊祀志に據った。なお封禪書によれば公孫臣の上奏は文帝十三年で、その「後三歲」に黃龍の出現があつたとされる。前者に關して瀧川資言『史記會注考證』、以下同じ）は孝文本紀や文帝紀、郊祀志が十四年とするのをあげ、封禪書は誤りとする。後者については梁玉繩が「後三歲」は郊祀志に據つて「明年」とするのが正しい、とする（『史記志疑』卷十六）。これらに從い、紀年については封禪書以外に據つた。

(9) 「至孝文時、魯人公孫臣以終始五德上書、言漢得土德、宜更元、改正朔、易服色。當有瑞、瑞黃龍見。事下丞相張蒼、張蒼亦學律曆、以爲非是、罷之。其後黃龍見成紀、張蒼自黜、所欲論著不成。而新垣平以望氣見、頗言正曆服色事、貴幸、後作亂、故孝文帝廢不復問」とある。

(10) 『史記』卷八四屈原賈生列傳に、「賈生名誼、雒陽人也。年十八、以能誦詩屬書聞於郡中。……廷尉乃言賈生年少、頗通諸子百家之書。文帝召以爲博士」とある。文帝・景帝

期における博士の學術の多様性については、錢穆「兩漢博士家法考」（錢賓四先生全集甲編八）『兩漢經學今古平議』聯經出版事業公司、一九九八、所收）參照。

(11) 註(2)前掲拙稿「前漢武帝期における郊祀禮制の成立——甘泉秦時の分析を中心に——」參照。

(12) 制度文物の確定は、「禮樂」制度、すなわち「五帝三王」の統治制度の確立に連なると考えられる。賈誼の獻言によれば、賈誼は秦制の改革とともに、禮樂の興起をも志向していた。封禪書の冒頭の序には、「傳曰、三年不爲禮、禮必廢。三年不爲樂、樂必壞（『論語』陽貨篇）。每世之隆、則封禪答焉、及衰而息」とあり、禮樂と封禪との對應關係が想定されているため、武帝の封禪は禮樂復興の象徴として行われた、とも考えられる。ただし現段階では、禮樂と實際に展開される漢王朝の統治とを具體的に關連付けて論じることが不可能であるため、今後深めるべき問題としてあげるに止めておきたい。

(13) 『史記』卷四九外戚世家に、「竇太后好黃帝・老子言、帝及太子・諸寶、不得不讀黃帝・老子尊其術」とある。

(14) 「海外肅賁、北發渠搜、氏羌徠服」について、ひとまず顏師古注に從つて訓讀した。ただ、顏師古は否定しているが、晉灼は「北發」「渠搜」をともに國名とし、錢大昕は『大戴禮記』少閒篇に同様の表現がみえることを根據として晉灼説を支持している。

(15) 杉村伸二氏「景帝中五年王國改革と國制再編」（『古代文化』五六卷一〇號、二〇〇四）に、急激な王國改革によつ

て漢朝側に生じた諸問題が武帝期に持ち越され、多方面の行政改革に繋がっていく、という指摘がある。杉村氏が論じるのは、主として領域統治や官僚・官吏の供給に關する側面だが、皇帝支配體制を形成する諸制度が、漢初より積み上げられてきた課題として武帝期に整備されていくことは、封禪實施と深く關連すると考えられる。

(16) 『史記』卷一三〇太史公自序に、「受命而王、封禪之符罕用、用則萬靈罔不禮祀。追本諸神名山大川禮、作封禪書第六」とあり、封禪はあらゆる神々に對する祭祀を網羅することであるいはあらゆる祭祀が封禪に收斂される、と解釋することができる。また班固が封禪書を襲いつつその名稱を「郊祀志」と改めたのは、班固とその時代においては、皇帝が都の南北で行う郊祀こそが、あらゆる祭祀の頂點かつ集約と考えられていたからであろう。なお、竹内弘行氏「司馬遷の封禪論——『史記』封禪書の歴史記述をめぐって——」（九州大學文學部哲學年報「三四號、一九七五）は封禪書の分析を行い、そこに記される司馬遷の封禪や儒者方士たちへの思いを讀み解くが、筆者の見解との違いが多岐にわたるため、煩を避けて逐一反論はしない。

(17) 楊慎（『史記會注考證』引）は「與後所引管仲對齊桓公曰七十二君皆受命、然後得封禪相應」とする。なお管仲と桓公の問答とは、封禪書後文に「齊桓公既霸、會諸侯於葵丘、而欲封禪。管仲曰、古者封泰山禪梁父者七十二家、而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山禪云云、慮義封泰山禪云云、神農封泰山禪云云、炎帝封泰山禪云云、黃帝封泰

山禪亭亭、顓頊封泰山禪云云、帝喾封泰山禪云云、堯封泰山禪云云、舜封泰山禪云云、禹封泰山禪會稽、湯封泰山禪云云、周成王封泰山禪於社首。皆受命、然後得封禪。桓公曰、寡人北伐山戎、過孤竹、西伐大夏涉流沙、東馬懸車、上卑耳之山、南伐至召陵、登熊耳山、以望江漢。兵車之會三、而乘車之會六、九合諸侯、一匡天下、諸侯莫違我。昔三代受命、亦何以異乎。於是管仲略桓公不可窮以辭、因設之以事曰、古之封禪、邠上之黍、北里之禾、所以爲盛。江淮之間一茅三脊、所以爲藉也。東海致比目之魚、西海致比翼之鳥、然後物有不召、而自至者、十有五焉。今鳳皇麒麟不來、嘉穀不生、而蓬蒿藜莠茂、鴟梟數至。而欲封禪、毋乃不可乎。於是桓公乃止」とあるのを指す。

(18) 楊慎（『史記會注考證』引）は「與後所論秦始皇云豈所謂無其德而用其事者邪相應」とする。また封禪書後文に、「諸儒生疾秦焚詩書、誅僂文學、百姓怨其法、天下畔之。皆譏曰、始皇上泰山、爲暴風雨所擊、不得封禪。此豈所謂無其德、而用事者邪」とあり、その「素隱」に、「即封禪書序云、蓋有無其德而用事者矣。此當有所本、太史公再引以爲說」とある。

(19) 本文で次に分析する封禪書の記述中に、「紂在位、文王受命、政不及泰山」とあり、瀧川資言は「按、與上文雖受命功不至句相應」とする。

(20) 當該箇所解釋は瀧川資言と異なる。瀧川資言は「梁父」二字を衍とするが、根據は示されていない。また「梁父」を衍として省いた上で、「數句與下文文王受命、政不

及泰山、武王克殷、天下未寧而崩、周德之治維成王相應」とし、この句を周の文、武、成三王のことと解する。ただ注中にいうところの下文、「武王克殷」より「維成王」に至る封禪書の本文に關して、その箇所には「與上文德治矣、而日有不暇給相應」と注して武王のこととしており、解釋がおかれている。これに對し、筆者は次のように考える。まず、本文で次に分析する封禪書の記述中にあるように、封禪書では成王は封禪を果たした事になっているため、(6)を成王のことと考えることはできない。また泰山と對となり泰山とはほぼ同義と考えられる「梁父」を、無理に衍字とする必要があるとは思われない。そのため瀧川資言の解釋には從わず、「梁父」二字を残した上で(5)に適合する状況として、桓公と始皇帝を想定した。また(6)に關して、本文三〇頁にあげた『史記』屈原賈生列傳に、文帝期の状況を指して「天下和洽」、及び「孝文帝初即位、謙讓未遑也」といった表現がみえることから、これを文帝期のことと考へた。

- (21) 周王朝に出現した瑞祥については、次節でとりあげる封禪文中にみえる、武王の舟に魚が飛び込んだものも含めて『史記』卷四周年紀にみえ、また成王の時の瑞祥は『韓詩外傳』卷五第十二章に記されている。しかしいずれの瑞祥も封禪文以外では封禪舉行と直接結びつけられていない。
- (22) 『史記志疑』卷十六に、「案、秦繆卒後至孔子論述六藝幾百四十年、而孔子又安得有易姓封禪之言哉。託諸孔子、猶之嫁名管仲也」とある。

(23) 文中の「詩云」以下は、現行『毛詩』にはみえず、三家の注もない。そのため張照は、「詩」を唐以降の衍字と考へ、「視其掌云」で句をなすとし(『史記會注考證』引)、瀧川資言もその説を支持する。これに從えば、孔子が「詩」を引用せずに、周の封禪に對する自身の見解を述べていることとなり、本稿ではひとまずそれに從つた。ただ假に孔子自身の言葉でないとしても、司馬遷が、孔子の名を冠して周の封禪を説明するように文章をつくっていることに變わりはないと考えられる。

なお、ここにはもう一つ重要な見解がみえる。封禪書中では先の序をはじめ複数回、封禪の祭儀が忘れ去られてもはや傳わらないことが言われているが、ここでは「其俎豆禮不章」とした上で、成王の封禪が「禘」祭に近い、とし、封禪の祭儀に對して「禘」祭という一つの解答を與えている。「禘」祭の實態は經學上の一大問題であり、ここで踏み込むことはできないが、封禪と「禘」祭との關連を示唆する論點を二つあげておきたい。一つは、第三章第二節でみる封禪に附帶する明堂祭祀と「禘」祭との一致である。『禮記』王制篇において「禘」祭は宗廟祭祀の一形態としてみえる。また封禪に附帶する明堂祭祀は高祖、ときには景帝を對象として含む宗廟祭祀の側面も併せ持っている。そのため、「禘」祭が封禪に近いとする見解は、明堂祭祀を含んだ、武帝封禪の總體的なあり方を想定している可能性がある。今一つは、第三章第一節でみる封禪の儀禮の一部「射牛」について、『史記』卷十二孝武本紀の『索隱』

- がその儀禮の典據としてあげる『國語』楚語下において、「禘」祭の儀禮とされている點である。昭王と觀射父の祭祀の供物に關する問答の中に、「天子禘郊之事、必自射其牲（韋昭注、牲、牛也）、王后必自舂其粢、諸侯宗廟之事、必自射牛、射羊、擊豕、夫人必自舂其盛」とあるのによれば、「禘」祭には「射牛」の儀禮が含まれたことがわかる。「射牛」を共通して含むことから、封禪と「禘」祭とは近似すると考えられた可能性がある。「射牛」については註(31)参照。
- (24) 封禪書に第一回封禪直後のこととして、「其秋、有星弗于東井、後十餘日、有星弗于三能。望氣王朔言、候獨見填星出如瓜、食頃復入焉。有司皆曰、陛下建漢家封禪、天其報德星云」とあり、有司の一致した見解として、封禪は「漢家」の儀禮とされている。
- (25) 『史記』司馬相如列傳に、「司馬相如既卒五歲、天子始祭后土」とある。また『漢書』卷五八兒寬傳に、「及議欲放古巡狩封禪之事、諸儒對者五十餘人、未能有所定。先是、司馬相如病死、有遺書、頌功德、言符瑞、足以封泰山。上奇其書、以問寬」とあり、封禪文が司馬相如の死後に献上されたことがわかる。
- (26) 封禪文を訓讀並びに解釋するに當たり、小尾郊一氏による『文選』所載封禪文の譯注（宇野精一等編『全釋漢文體系』三一卷〔集英社、一九七四〕所收）を参照した。
- (27) 瑞祥と封禪の關係は、封禪という祭儀の性質や意義を考える上で重要であるため、別稿で論じる。
- (28) 『文選』卷四八符命に收録されている揚雄「劇秦美新」は、揚雄が司馬相如の封禪文になぞらえてつくった、王莽と新王朝を贊美する文である。その中に、「増封泰山、禪梁父、斯受命者之典業也。蓋受命日不暇給、或不受命、然猶有事矣。況堂堂有新、正丁厥時、崇嶽滄海通瀆之神、咸設壇場、望受命之臻焉。海外遐方、信延頸企踵、回面內嚮、喁喁如也。帝者雖勤、惡可以已乎。宜命賢哲、作帝典一篇、舊三爲一襲、以示來人、擯之罔極」とあり、封禪の舉行と「帝典」の作成を勧める構成は、明らかに封禪文と一致する。従って司馬相如が作成を勧める「七番目の經」とは、「堯典」や「舜典」に類する帝王の統治制度「典」に近いものであった、とも考えられる。
- (29) 元狩四年に霍去病が漠北において封禪を行ったことは有名であるが、これは例外的なケースであり、漢初以來の封禪計畫の系譜中に位置附けることが難しいため、ここでは保留としておきたい。
- (30) 「封禪者、合不死之名也」について、『史記』孝武本紀は封禪書と同じく、『漢書』郊祀志は「封禪者、古不死之名也」につくる。ここではひとまず封禪書に従った。
- (31) 伊藤清司氏「古代中國の射禮」（『民族學研究』二三卷三號、一九五九）によれば、春の祭祀に先立ち魚や鳥などを射る行爲は元來、その當否によつてその年のみりの吉凶を占う神事「年占い」であり、やがてそれが季節を問わず、あるいは國の大事の際に射た犧牲を神に捧げて福を求める祭儀に變わっていった、とする。そしてその際に射られる

動物は、『毛詩』等史料中では魚や鳥であることが多いが、註(23)にあげた『國語』楚語のように牛の場合もあり得たとされている。また小南一郎氏「射の儀禮化をめぐる——その二つの段階——」(『中國古代禮制研究』、京都大學人文科學研究所、一九九五、所收)は、西周から戰國期における射の儀禮と祭祀の關わりを論じている。「射牛」が傳統的祭儀に關連するのはほぼ間違いないと思われるが、封禪の祭儀全體における「射牛」の意義はまた別に考證する必要があるので、ここでは保留としておきたい。

(32) 儒者廢黜事件について、註(16)竹内氏論文は、儒者が方士の前に敗れるに至った原因が儒家の内部對立にあったことを指摘する。また永井彌人氏(『經學史から見た封禪說の形成』、『中國古典研究』四二號、一九九七)、及び「前漢武帝期の泰山明堂建設に關する一考察」(『東洋の思想と宗教』二〇號、二〇〇三)は、封禪策定から排除されたのは魯學派であり、背景に方士をも巻き込んだ齊學派と魯學派の對立があったとする。封禪の計畫や舉行を通じて表面化する學閥の存在様態は、封禪と官僚、學術の關係を考える上で重要と思われるが、ここでは追究しない。

(33) 『續漢書』祭祀志上第七に、「初、孝武帝欲求神僊、以扶方者言黃帝由封禪而後僊、於是欲封禪。封禪不常、時人莫知。元封元年、上以方士言作封禪器、以示群儒、多言不合古、於是罷諸儒不用。三月、上東上泰山、乃上石立之泰山顛。遂東巡海上、求僊人、無所見而還。四月、封泰山。恐所施用非是、乃祕其事」とある。これを封禪書及び『漢

書』郊祀志の記述と比較してみると、波線部分は司馬彪の附加であることがわかる。特に最後の句は司馬彪の主觀的評價と思われ、前の「以方士言」もそういった評價に引きずられて加えられたのだろう。

(34) 「祭后土」について、前後の内容からするとやや不可解である。「史記」孝武本紀はこの三字を「然后去」につくり、「漢書」郊祀志も「然後去」につくり、これらの方が文章も通じやすいが、ひとまず原文のままとする。

(35) 註(5)前掲齋藤氏論文「秦の始皇帝の泰山封禪」は、從臣たちの泰山登頂の有無を基準とし、始皇帝の封禪は「祕儀」ではなく、一方の武帝の封禪は「極端なまでの祕密主義が貫かれた」とする。しかし本稿で論じるように、泰山山頂における「封」が「祕儀」であったとしても、それは封禪の儀禮全體の一部に過ぎず、それをもって全體を「祕密主義」と評するのは妥當ではない。

(36) 秦傳統の雍の上帝祭祀を基盤として前漢の郊祀が形成されていく過程については註(2)前掲拙稿「前漢武帝期における郊祀體制の成立——甘泉泰畤の分析を中心に——」参照。また、拙稿が祭祀對象となる神格や祀壇構造を中心に分析を行ったのに對し、鷲尾祐子氏「前漢郊祀制度研究序說——成帝時郊祀改革以前について——」(『立命館東洋史學會叢書二「中國古代史論叢」、二〇〇四、所收)は、前漢郊祀制度の形成過程について多角的に論じている。なお、本稿では封禪という祭祀行為のもつ性格や象徴性を具體的に論じることができなかったため、今後の課題としたい。

- (37) 「歲二月、東巡守、至于岱宗。柴望秩于山川、肆覲東后、協時月正日、同律度量衡。修五禮五玉三帛二生一死。贄如五器。卒乃復。五月、南巡守、至于南嶽、如岱禮。八月、西巡守、至于西嶽、如初。十有一月朔巡守、至于北嶽、如西禮。歸格于藝祖用特。五載一巡守」とある。
- (38) 第二回以降の封禪舉行には、「修封」あるいは「増封」という語が使われている。池田雅典氏「漢代の封禪儀禮——『封禪』から『封禪』へ——」（『大東文化大學漢學會誌』四八號、二〇〇九）によれば、「修封」とは、「玉牒書の機密が保たれているかの確認及び壇上石の状態を點檢したうえででの再封印、を意味する」という。「修封」及び「増封」が具體的にどのような行爲を指すのか明らかにすることは難しいが、新たな設備等の追加を意味するものではないと考えておきたい。
- (39) 『漢書』武帝紀元封二年（前一〇九）に、「秋、作明堂于泰山下」とあり、また封禪書に、「初天子封泰山、泰山東北趾、古時有明堂處。處險不敞。上欲治明堂奉高旁、未曉其制度」とある。
- (40) 封禪書に、「夏四月、文帝親拜霸・渭之會、以郊見渭陽五帝。五帝廟、南臨渭、北穿蒲池溝水」とあり、渭陽五帝廟の南側が渭水に臨むとともに、北側にもわざわざ水を引いていたことがわかる。
- (41) 註(2)前掲拙稿「前漢武帝期における郊祀體制の成立——甘泉秦時の分析を中心に——」参照。
- (42) 註(31)前掲伊藤氏論文は、『毛詩』大雅・文王・靈臺に描かれる「辟雍」や「靈臺」の實態にも論及し、それらが射儀等の神事・祭儀の行われる聖域であるとともに、經書等の注においてその周圍を水が環狀に圍繞するとされる「辟雍」は元來、聖域の周圍に配された池澤を指した、と推測している。前漢代に建造された主な祭祀施設を通觀すると、甘泉秦時を除き、渭陽五帝廟や河東后土祠、及び汶水のほとりの泰山下明堂は、全て水邊を意識して建造された點で共通するため、こういった祀場の立地に關する觀念は、あるいは周以來の傳統を土臺としていた可能性がある。
- (43) 大櫛敦弘氏「後漢時代の行幸」（高知大學人文學部人間文化學科『人文科學研究』七號、二〇〇〇）は、後漢皇帝による地方巡幸の政治的機能を論じる。また同氏「前漢武帝の行幸——その基礎的考察——」（『日本秦漢史學會會報』五號、二〇〇四）は、後漢と比較する形で武帝の巡幸の特色を抽出した上で、兩者の違いの要因を「國制構造の變質」とみる。兩漢における巡幸事業は、それぞれの皇帝權力及び支配體制の相違に通じる問題として、今後も追究していく必要がある。

deeply ingrained, the future task is likely to be international cooperation that aims at other fields of study beyond archaeology.

THE RITES OF FENG AND SHAN OF WUDI OF THE FORMER HAN: A CONSIDERATION OF POLITICAL SIGNIFICANCE AND RITUAL

MEGURO Kyôko

This article is an analysis of the Rites of Feng and Shan 封禪 performed by Wudi of the Former Han and an attempt to clarify imperial authority in ancient China through an analysis of the structure and significance of imperial rituals.

I first consider the significance and how the symbolism of the Rites of Feng and Shan were viewed among those who were part of the ruling structure during the Former Han dynasty. Performance of the Rites of Feng and Shan was planned on three occasions during the Former Han: in the last stages of the rule of Wendi and immediately after the accession to the throne of his grandson Wudi, and half way through the rule of Wudi. Although plans for the first two events ended in failure, by examining their background, one realizes that the Rites of Feng and Shan were recognized as rites that symbolized the firm establishment of the ruling system of the Former Han dynasty across the generations. In addition, according to contemporary discourse (Sima Qian's 司馬遷 *Fengshanshu* 封禪書 and Sima Xiangru's 司馬相如 *Fengshanwen* 封禪文) on planning for the third occasion, the Rites of Feng and Shan had the significance of positioning the Former Han dynasty as the legitimate successor for the Zhou dynasty that had previously unified China and ruled the nation with good government.

Next, I consider what sorts of rituals were actually conducted during the Rites of Feng and Shan. The Rites of the Feng and Shan had traditional rites formed by adopting Confucian thought and magical practices 方術 at their core. As an extension of these, the emperor would meet with regional officials and lords in the Mingtang and together perform worship rites to the gods worshipped by the Former Han dynasty. This was an extremely political and innovative ritual that demonstrated that Wudi, who had established a system of rule over the entire territory of the state and opened trade and communications with the states of the Western Region by successfully driving back the Xiongnu, had unified the realm as

the greatest ruler in history.

The imperial authority of Wudi was confirmed by the regular repetition of the Rites of Feng and Shan that sent a consistent message to the realm until his death. It can be surmised that this manner of demonstrating and the method of expressing imperial authority fashioned by Wudi influenced later emperors as well.

REGARDING THE BUREAUCRATIC STRUCTURE OF THE REGIME OF YUWEN TAI OF THE WESTERN WEI

MAEJIMA Yoshitaka

Grasping the central bureaucracy of a regime is fundamental task in the study of that regime. In the case of the Western Wei it is important to grasp the bureaucratic history of Yuwen Tai who controlled the regime. However, as regards the bureaucratic offices and structures at the center of Yuwen Tai's regime, the varied interpretations remain unresolved and the actual character of the institutions has not been grasped. In addition to the lack of source materials on the bureaucratic career of Yuwen Tai, the cause of this situation is that there has been no firm comprehension of the offices of Chengxiang 丞相, Dudu zhongwai zhujunshi 都督中外諸軍事, Luxiaoshushi 錄尚書事, and Daxingtai 大行臺 that would be the central focus of such a study.

Two facts can be confirmed. First, the Dudu zhongwai zhujunshi, the supreme military command, did not function until the final stage of the Western Wei. Second, the Daxingtai was not the title of an official post but the name of an organization, and the post of Luxiaoshushi that was occupied by Yuwen Tai was the chief official of the Daxingtai. On the basis of having confirmed the above two points, it is possible to draw the following conclusions.

After Yuwen Tai established the regime in Yongxi 3 (534), he served as Chengxiang for a lengthy period using his bureaucratic office and organization both politically and militarily in order to exercise his power. The Daxingtai was fundamentally an organization designed to absorb Yuwen Tai's staff. Those who were attached to the institution regularly participated in political decision making with the staff of the Chengxiangfu 丞相府 in times of peace, and when Yuwen Tai went out on military expeditions, they managed the organization of the expeditionary