

中國古代の戦争と出征儀禮

——『禮記』王制と『大唐開元禮』のあいだ——

丸 橋 充 拓

- はじめに
- 一 『大唐開元禮』の出征儀禮
 - 二 出征儀禮の思想的淵源
 - 三 出征儀禮の制度化をめぐる諸問題
 - 四 武と禮、武と法 —— 武力發動の根拠と手續き
おわりに

はじめに

傳統中國において、「武」は大きな「幅」をもつて語られてきた。たとえば思想面に着目すれば、いわゆる「尙文卑武」の風のもと、武事を輕視・賤視する心性が特に文官・士大夫の間に深く根を下ろしていた。禮制や官制に目を向ければ、そこに席次を與えられた百官の階層秩序が、しばしば文武對稱に配されていることに氣づく。一方、現實の政治過程や行財政運營の場面において、軍事が常に大きなプレゼンスを有し、規定的な役割を擔つてきたことは否定できまい。

こうした「幅」ないし「落差」を、われわれはどのように理解すればよいのだろうか。これらは、歴代王朝政權の内部

においてどのように折り合っていたのだろうか。事は広い意味での「武力の制度化」に關わる問題であると考えられる。⁽¹⁾そして「制度化された武力」のエッセンスを端的に表現しているのが、軍事儀禮に他ならない。

近年、歴史學界全體において儀禮への關心が高まり、中國史分野においても皇帝祭祀や家禮の研究が進展する一方で、軍事儀禮は立ち後れてきた分野であった。先行したのは歐米のアジア史研究であり、M・ルイス氏やD・グラフ氏など、中國古代・中世の軍事史を文化的側面から分析した論考が、軍事儀禮の研究にも示唆するところは大きい [Lewis 1990/2002, Graff 2009]。

一方アジア圏では、梁滿倉氏が魏晉南北朝期における五禮制度確立過程のなかで軍禮の專論を公表している。直近では王博氏が唐代から宋代にかけての「獻俘禮」を題材に軍事儀禮の變遷を跡づけており、徐々に研究の芽が萌しつつある段階といえよう [梁二〇〇九・王二〇一二]。私自身はこれまで軍事儀禮に表象される軍事秩序に着目し、平時に開催される「訓練儀禮」を中心に分析を進めてきた [丸橋二〇〇五・二〇一一]。本稿ではこれらにつづき、戦時に行われる「出征儀禮」に焦點を當て、考察を深めてみたい。

本論でも言及するように、出征儀禮の歴史は古く、遺物を用いた考古學的な研究や、金文などの文字史料に基づく検討のなかで論及されてきた。兵書等を用いた軍事思想の研究も、戦國時代を中心に相當の蓄積がある [湯淺二〇〇七など]。これに對し、秦漢以降、古代國家が形成されていく過程における軍事秩序について、文獻學的な掘り下げは存外に手薄である。

本稿は、古典的出征儀禮の歴史を漢代から唐代までの範圍で展望していく。最初に出征儀禮の全體像を概括するために、『大唐開元禮』（以下「開元禮」と略稱）に規定された出征儀禮の成り立ちを分析する。つづいて時計の針を漢代まで戻し、そこを起點に唐に至るまでの歴史的展開を跡づける、という手順で考察を進めていきたい。

一 『大唐開元禮』の出征儀禮

まず最初に、古代以來の禮典を集大成した「開元禮」の軍禮部分を概観し、その構成を確認しておこう。表1のように、「開元禮」軍禮は戦時の出征儀禮と、訓練儀禮など平時の儀禮から成る。本稿で主題とするのは前者である。とりわけその中核部分に位置する三つの祭祀、すなわち上帝(天)に對して圜丘/南郊で行われる「類」、地神に對して太社で行われる「宜」、祖靈に對して太廟で行われる「告」に着目して、議論を進めてみたい。

圜丘・太社・太廟で舉行される儀禮は、もちろん軍禮のみではない。年中行事化された正禮としての祭祀、ならびに巡狩(軍事活動をとまわらない一般的な皇帝の行幸)の折りに實施される儀禮にも、同様に組み込まれている(表2)。これらのうち圜丘の儀禮について正禮・巡狩・出征の式次第を整理したのが表3であるが、儀禮本體は三者ほぼ構造を同じくしている^②。要するに、出征儀禮は軍禮に區分されていながら、その基本構造を祭祀(吉禮)に準據しているのである。以前明らか

表1 『開元禮』軍禮の構成

戦時	出征儀禮	卷 81	皇帝親征類于上帝
		卷 82	皇帝親征宜于太社
		卷 83	皇帝親征告于太廟、
		卷 84	皇帝親征禡于所征之地
		〃	皇帝親征及巡狩郊祀有司輅於國門
		〃	皇帝親征及巡狩告所過山川
		〃	平蕩賊寇宜露布
		〃	遣使勞軍將
		卷 87	制遣大將出征有司宜于太社
		卷 88	制遣大將出征有司告於太廟
〃	制遣大將出征有司告於齊太公廟		
平時	訓練儀禮	卷 85	皇帝講武
		〃	皇帝田狩
		卷 86	皇帝射於射宮
		〃	皇帝觀射於射宮
	その他 年中行事等	卷 89	祀馬祖(仲春)
		〃	享先牧(仲夏)
		〃	祭馬社(仲秋)
		〃	祭馬步(仲冬)
		卷 90	合朔伐鼓
		〃	合朔諸州伐鼓
〃	大儺		
〃	諸州縣儺		

卷数と各儀禮名稱は古典研究會本に據る

かにしたように、「開元禮」軍禮は、吉禮や嘉禮など異なるルーツを持つ諸儀禮を集約しつつ形成された。出征儀禮も南北朝時代の後期、六世紀に入ってから軍禮に編入されたと推測される〔丸橋二〇一〕。

これに對し相違點として注目したのが、儀禮の實務官僚が正禮の場合には「祀官」、巡狩と出征の場合には「告官」と呼ばれている點である。文字通り、前者が天・地神・祖靈を「祀る」儀禮（正禮）であるのに對し、後二者が天・地神・祖靈に對して「告辭する」儀禮（告禮）であることによるものであろう。

「開元禮」の出征儀禮はまた、戰關指揮の主體が皇帝か（皇帝親征）別の司令官か（制遣大將）、および戰爭遂行上どの段階にあるか（發兵段

表2 『開元禮』天・太社・太廟の儀禮（皇帝親祭のみを掲示）

	正禮（吉禮）	巡狩（吉禮）	出征（軍禮）
天	皇帝冬至祀圜丘（卷4）	皇帝巡狩告于圜丘（卷56）	皇帝親征類于上帝（卷81）
太社	仲春・仲秋上戊祭太社（卷32）	皇帝巡狩告于太社（卷58）	皇帝親征宜于太社（卷82）
太廟	時享/禋享/禘享太廟（卷37/39/40）	皇帝巡狩告于太廟（卷60）	皇帝親征告于太廟（卷83）

正禮

告禮

表3 祭天儀禮の式次第比較（正禮・巡狩・出征）

	正禮（吉禮）	巡狩（吉禮）	出征（軍禮）
	皇帝冬至祀圜丘	皇帝巡狩告于圜丘	皇帝親征類于上帝
奠玉幣	皇帝：入場・車から降りる	皇帝：入場・車から降りる	皇帝：入場・車から降りる
	皇帝：圜丘壇に上る	皇帝：圜丘壇に上る	皇帝：圜丘壇に上る
	皇帝：昊天上帝に玉幣を供える	皇帝：天帝に玉幣を供える	皇帝：昊天上帝に玉幣を供える
	皇帝：高祖に玉幣を供える	—	—
進熟	熟饌が各神座に配られる	熟饌が各神座に配られる	熟饌が各神座に配られる
	皇帝：圜丘壇に上る	皇帝：圜丘壇に上る	皇帝：圜丘壇に上る
	皇帝：昊天上帝に酒爵を供え祝文を読む	皇帝：天帝に酒爵を供え祝文を読む	皇帝：天帝に酒爵を供え祝文を読む
	皇帝：高祖に酒爵を供え祝文を読む	—	—
	皇帝：昊天上帝の神座前で福酒を飲み俎肉を受ける	皇帝：昊天上帝の神座前で福酒を飲み俎肉を受ける	皇帝：天帝の神座前で福酒を飲み俎肉を受ける
	太尉の亞獻、光祿卿の終獻	—	—
	—	—	—
	—	—	—
望燎（玉幣・祝版・饌物等を柴上で焼く）	望燎（玉幣・祝版・饌物等を柴上で焼く）	望燎（玉幣・祝版・饌物等を柴上で焼く）	

（江川二〇〇六、王二〇一二を参照）

階・戰場段階・歸還段階）を指標に分類することができる。整理の結果が表4であり、開元禮に直接影響を與えた北齊期の出征儀禮（後齊儀注。『隋書』卷八・禮儀志三）を附載して、照合の便に供した。

本表からは二つの點に注意をおきたい。第一に、「皇帝親征」と「制遣大將」（司令官の派遣）の差異である。一見して明らかかなように、戰爭着手に當たつて天子が親征するか否かの違いは儀禮上、「類於上帝」すなわち告天儀禮の有無に端的に示される。これに對し、太社・太廟での儀禮は司令官が誰かによらず共通して舉行される。

第二の注目點は、歸還後の儀禮のなかに天に對する告禮が含まれていない點である。他方、歸還後の規定が存在する太廟の場合、俘誠と軍實の陳列が行われる。⁴⁾

このように、廟・社の告禮が發兵時・歸還時ともに行われるのに對し、告天儀禮は天子親征かつ發兵時に限定されているのである。このことから、天と戰爭の関わりには太廟・太社とは異なる背景があるのではないかと推測されよう。このことは本稿全體の趣旨と關わつて重要な論點であるので、まずここで強調しておきたい。

表4 『開元禮』出征儀禮と戰爭（附：北齊の出征儀禮）

	唐（開元禮）		參考 北齊（後齊儀注）	
	皇帝親征	制遣大將	皇帝親征	制遣大將
發兵	○上帝（類）		○上帝（類）	
	○太社（宜）	●太社（宜）	○太社（宜）	●太廟（造）
	○太廟（造）	●太廟（造）	○太廟（造）	
戰場		●齊太公廟（告）	○后土、神州、嶽鎮、海濱、源川等	
	○所征之地（禱）		○所征之地（禱）	
	●國門（軼）		○所過山川（告）	
歸還	○所過山川（告）			
	○宣露布	○宣露布		
	○遣使勞軍將			
	○太廟		○太廟	
	（○太社）		○太社	

○…皇帝親祭

●…有司攝事（代行者の派遣）

二 出征儀禮の思想的淵源

天と太社・太廟の戦争に對する關わりは、それぞれ異なる歴史を有する。雙方の關係を端的に説明する史料としてしばしば引用されるのが、『尙書』甘誓の次の經文および孔安國傳である。

大いに甘に戦い、乃ち六卿を召す。王曰く「嗟あ六事の人、予は誓つて汝に告げん。有扈氏は五行を威侮し、二三を怠棄す。天用て其の命を勅絶し、今予惟だ恭しく天の罰を行わんのみ。……用命すれば祖に賞し（僞孔傳…天子親征すれば、必ず遷廟の祖主を載せて行く。功があれば則ち祖主の前に賞し、専らにせざるを示す）、用命せざれば社に戮せん（僞孔

傳…天子親征すれば、又た社主を載す。之を社事と謂う。用命せずして奔北する者、則ち之を社主の前に戮す。社は陰を主る。陰は殺を主る、親祖嚴社の義ならん。）、予は則ち汝を孥戮せん。……」⁽⁵⁾

右の記事でまず着目したいのが、傍線を附した祖（廟）と社の役割である。戦時にあつては、まず廟・社への告禮が行われ、そののちに「廟主」「社主」が奉戴されて出征に同行するという。⁽⁶⁾「廟主」とは遷廟にある遠祖の神主（遷廟之主）であり、戦後には有功者に對する褒賞が廟主の前で行われる。「社主」は軍律違反者などに刑戮を加えることを機能とする。「守屋一九六九、増淵一九七〇、宇都木二〇一一」。このように、廟主・社主は「褒める廟主、罰する社主（親廟嚴社之義）」という分擔構造のもと、自軍兵士を統制する機能を果たしているのである。

自軍に對してこうした強制力を發動するに當たり、主將たる君主は廟・社とどのような關係に位置づけられるのだろうか。それを説明する際、頻用されるのが「不敢自尊（敢えて自ら専らにせず）」という一句である。たとえば天子親征時の告廟儀禮を定めた『禮記』王制の經文（詳細は後述）について、唐・孔穎達『禮記正義』は次のような解説をおこなっている。

「命を祖に受く」とは、出づる時に祖に告ぐるを謂う。是れ敢えて自ら専らにせず、稟承する所有り。故に命を受く

と云うなり。⁸⁾

君主の權能が彼個人の專斷ではなく、祖靈より負託（稟承）されたものであることを證據立てるのが告廟の機能ということになる。この「不敢自專」は經書解釋においても頻出し、他にも天子が天に對して、臣下が主君に對して、宗族内で分家が本家に對して等、さまざまパターンで用いられる。⁹⁾ いずれも當該の行爲が當事者の獨斷ではなく、相對的に高次の權威によつてオーソライズされていることを言明する際に用いられている。つまり、自軍統制權の源泉は祖靈と地神にあり、君主はその代行者の地位を甘受するという關係が讀み取れよう。¹⁰⁾

祖靈・地神の至高性がいつそう顯現されるのが、歸還後に行われる凱旋儀禮の場であつた。まず社においては、社主の返納と有罪者への處罰が行われる「宇都木二〇一一」。他方、廟にあつては、廟主が返還されるとともに、戰勝祝典（飲至・策勳）が行われる。有功者への褒賞、「俘馘」と「軍實」の陳列、祝宴からなる儀禮である。これとよく似ているのが、國家儀禮としての狩獵（田獵・田狩）であり、こちらの場合は獵の成果（獲物）が廟・社および四方神に供獻される「丸橋二〇〇五」。¹³⁾ どちらも、外出からの歸還が報告されるとともに、その成果が祖靈と共有される點が共通している。

以上のような廟・社への告禮は、高木智見氏やM・ルイス氏らが指摘するように『左傳』等に數多くの實施例が見いだされており「高木一九八六、Lewis 1990」、早い段階から社會に根を下ろした慣行として戰爭と結びつけられてきたのである。

つぎに、天と戰爭との關係はどうか。前掲『尙書』甘誓の波線部分には、敵對者（有扈氏）に對する武力發動が「天之罰」の執行と記されている。この「天罰の代行としての戰爭」は、『尙書』に収録された「誓」の各篇でしばしば謳われており、¹⁴⁾ これまた古い起源を有する戰爭の一側面と推測される。ただし、『尙書』諸篇において、戰爭における「天の支持」は攻撃の正當性を裏つける名分として抽象的に提示されることが多く、告天儀禮など社會慣行との具體的なつながり

は断片的にしか傳わらない。¹⁵⁾ 後述のように、戦争と天との関係が儀禮として安定的に定式化されるのは廟・社の告禮より相對的に遅く、祭天儀禮全般が體系化される漢代後期以降になるのである。

なお、「天罰」は當然ながら王（天子）に限定される概念であるのに對し、諸侯による敵對者への武力發動は「王誅」と位置づけられる。このことは『尙書』胤征の以下の經文および僞孔傳より読み取れる。

今、予、爾有衆を以て、天罰を奉じ將^{おごま}わん（僞孔傳・將とは行うなり。王命を奉じて王誅を行ふなり……）爾衆士、力を王室に同じうし、尙わくば予を弼け欽んで天子の威命を承けよ。

諸侯を司令官とする戦争は、王（天子）を介して天に根據を持ちうる構造になっているのである。¹⁶⁾

右の『尙書』夏書兩篇に表出された戦争觀が具體的にいつころのものをかを確定することは無論困難ではある。ただ少なくとも、戦争と廟・社、戦争と天の関係がそれぞれ異なる由來を持ち、別々の歴史を歩んできたことは確かであろう。¹⁷⁾

ところが兩者は時代とともに同じ土俵に載せられ、一聯の告禮として整序されていく。その一端は『尙書』泰誓上や『司馬法』¹⁸⁾ 仁本篇など先秦に遡る可能性のある史料にも垣間見えるが、出征儀禮を國家儀禮化していく際の参照基準として、後世に決定的な影響を與えたのは『禮記』王制であった。同篇の出征儀禮關聯記事を、その少し前に列擧されている巡狩儀禮の記事とともに以下に掲出してみよう。

① 天子は五年に一たび巡守す。歳二月、東に巡守して岱宗に至る。……五月、南に巡守して南嶽に至る。東に巡守するの禮の如し。八月、西に巡守し西嶽に至る。南に巡守するの禮の如し。十有一月、北に巡守し北嶽に至る。西に巡守するの禮の如し。歸りて祖・禰^{いた}に假り、特を用う。

② 天子將に出でんとするに、上帝に類し、社に宜し、禰に造す。諸侯將に出でんとするに、社に宜し、禰に造す。

③ 天子將に出征せんとするに、上帝に類し、社に宜し、禰に造し、征する所の地に禡す。命を祖に受け、成を學に受

く。出征して有罪を執え、反りて學に釋奠して、訊誡を以て告ぐ。

①は天子が五年に一度おこなう四方への巡狩であり、歸還時の告禮のみを記す。
 ②は天子・諸侯が國外に出る際の規定であり出發時の告禮のみを記す。¹⁹⁾そして③が天子による軍事的な出征であり、發兵時・歸還時雙方の儀禮を列擧している。表5は、出征時の儀禮について③をベースにしつつ、③に含まれない歸還時の儀禮については①を、諸侯の儀禮については②を参照して推定・復原を圖つたものである。この表からは、告天儀禮（類）が天子親征の發兵時に發生すること、歸還時には行われないことが判る。前章で論じた「開元禮」および「後齊儀注」の基本構成は、このときすでに出現していたのである。

周知の通り『禮記』にはさまざまな來源を持つ古禮が集積されており、各篇に定められた規範の成立時期を比定することはもとより困難である。ただ戴聖の『禮記』（小戴禮記）が成立した前漢宣帝期を下ることはあるまい。天・廟・社の出征儀禮を一體化する動きもほぼ同じ時期、具體的には元帝以降、王莽政權を経て後漢前期に至る期間に現れてくるであろう。ちょうど儒教に基づく祭祀體系が國政の重要な柱とされていく頃であり「目黒二〇〇五、渡邊二〇〇三、金子二〇〇六」、かつ次章で述べるように出征儀禮の實施例が經書以外の史書に現れ始める時期とも重なる。『禮記』王制にまとめられた出征儀禮の禮學的體系は、こののちどのように制度化されていくのであろうか。章を改めて考察したい。

三 出征儀禮の制度化をめぐる諸問題

天・廟・社の告禮を一體化する禮學上の動きは、『禮記』王制において一應の完成を見る。しかしもともと由來を異にする儀禮を接合したためか、これらを実際に國家儀禮として制度化するに当たっては、議論の分かれる問題が発生した。

表5 天子と諸侯の出征儀禮

		天子	諸侯
發兵	類（上帝）	○	
	宜（社）	○	○
	造（禰＝祖）	○	○
戰場	禡（所征地）	○	？
	宜（社）*	○	○
歸還	造（禰＝祖）	○	○
	釋奠（學）	○	？

(* 歸還時の宜は『周禮』夏官大司馬・春官大祝を参照)

『禮記』王制において、天子限定の告天儀禮は發兵時にのみ定めがある。ではなにゆえ歸還時の告天（凱旋告天）は行われないのであろうか。この問題の取り扱いが、出征儀禮を國家儀禮に組み込んで行く過程で大きな論争を生むことになる。²⁰ 凱旋告天は、まず後漢初めの白虎觀會議において争點になったようである。『白虎通』では、まず廟への告禮が發兵時・歸還時の二度行われる理由をこのように説明する。

① 王者將に出でんとするに禰に辭し、還るに祖禰に格るは、子の辭面の禮、尊親の義を言うなり。（『白虎通』三軍「論告天告祖之義」）

いっぽう天への告禮が發兵時のみである理由については別の論理を用意する。

② 出でて天に告ぐる所以は何ぞ。敢えて自ら専らにせざるを示すなり。「出辭反面の道」にあらざるなり。宗廟と義を異にす。還りて復た天に告げざるは、天道に外内無ければ、故に復た告げざるなり。尙書「歸りて祖禰に格る」と言い、「天に告ぐ」と言わざるは、告げざるを知らばなり。（同右）

①の「辭面の禮」と②の「出辭反面の道」とは同じ内容を指す。これは『禮記』曲禮の「夫れ人の子爲る者、出づれば必ず告し、反れば必ず面す」に基づくものであり、文字通り、「子（子孫）は親（祖先）に對し、家を出るとき／歸るときに挨拶すべし」との社會規範を表現している。つまり廟への告禮は「祖先に對する子孫の禮」と位置づけられているため、發兵時・歸還時ともに實施されなければならないのである。

これに對し天への告禮は「敢えて自ら専らにせざるを示す」ためとされる。武力の發動が天子個人の專斷ではなく、天に權威づけられていることを強調するのである。そして告廟の「出辭反面」とは異なり、天子と天の間には外／内、すなわち出る／還るといふ關係は成立していないので、歸還時の告天は不要と主張する。要するに前漢後期から後漢初期にかけて、凱旋告天は『禮記』王制から『白虎通』へ繼承される今文學系の主張により、禮學上否定されていたことになる。²¹

以上のような禮學上の體系化に對し、現實の動向はどのようなものだったのだろうか。兩漢から魏晉にかけての記録を何點か列擧してみよう。

(a) 鄧支單于を誅するを以て郊廟に告祠し、天下に赦す。(『漢書』元帝紀・建昭四年春正月條)

(b) 是に於て天子詔を下して曰く「……今延壽・湯便宜を睹て、時利に乘じ、城郭諸國に結んで、擅に興師矯制して之を征し、天地・宗廟の靈を頼んで、鄧支單于を誅討し、其の首を斬獲し、及び閼氏・貴人の名は王より以下千もて數う。……」と。……太中大夫谷永上疏し湯を訟して曰く「……今湯は親ら鉞を乗り、席卷して萬里の外に

喋血し、祖廟に薦功して、上帝に告類し、介冑の士、義を慕わざるなし……」と。(『漢書』陳湯傳)

(a)(b)はともに前漢元帝期、甘延壽・陳湯らが鄧支單于を敗死させた匈奴との戦争に關する史料であり、天子親征ではなく、しかも凱旋時という條件下で天と廟への告禮が行われたと記されている。また、戦後に出された詔において、勝利が「天地・宗廟の靈」に依據していたとの認識が示されていることにも注意をしておきたい。⁽²⁾ただ、この時期は南郊祭の制度そのものが未確立な段階にあり「渡邊二〇〇三」、後世の凱旋告天と同一視できるかについては、慎重な判断を要する。

(c) 詔して曰く「匈奴背叛し、害を爲すこと久遠たり。祖宗の靈に頼り、師克ちて捷有り、醜虜破碎せられ、遂に厥庭を掃く。……有司其れ舊典を案じ、告類・薦功して、以て休烈を章らかにせよ」と。(『後漢書』和帝紀・永元

元年閏七月丙子條)

これは後漢和帝の永元元年(八九)、竇憲が匈奴に勝利した後に出された詔である。前掲(b)に明示されているように「告類」上帝への告禮、「薦功」祖廟への告禮」という對應關係となることから、(c)においても凱旋時の告天が告廟とともに命じられていたことが判明する。しかも本件も(a)(b)と同様に天子親征の事例ではない。白虎觀會議以降になつても、實際の告禮は『禮記』王制の規定通りには必ずしも實施されていなかったのである。

(d) 魏書曰く「七月乙未、大軍出づるに當り、太常をして特牛一を以て郊に告祠せしむ」と。臣松之按ずるに、魏の郊祀奏中、尙書盧毓の「議祀厲殃事」に云えらく「犧牲祭器を具えること前後の師の出でて郊に告するの禮の如くせよ」と。此の如くんば、則ち魏氏は出師するに、皆な郊に告するなり。(『三國志』卷二文帝紀・黃初四年六月條)

所引裴注)

つづいて曹魏の事例である。ここでは發兵時の告天が示されており、その點においては『禮記』王制の規定通りとなっている(歸還時についての言及はなく實態は明らかではない。²³⁾)

(e) 安帝元興三年三月、宋の高祖、桓玄を討ち、之を走らしむ。己卯、義功を南郊に告ぐ。(『宋書』卷一六・禮志三。『晉書』卷一九・禮志上にも同記事)

東晉安帝の元興三年(四〇三)、劉裕が桓玄討伐を果たした際、凱旋段階において南郊での告禮が實施されている。

以上のように、兩漢から魏晉にかけては、禮學上否認されていたはずの「制遣大將」下の「凱旋告天」が少なからず行われていたようである。そしてこのような理念と現實の懸隔は、劉宋孝武帝の孝建元年(四五四)六月、劉義宣・臧質の反亂平定の直後、凱旋儀禮のあり方をめぐる論議のなかで政治問題として表面化した。このとき尙書八座は、『禮記』王制の規定に準據することを原案として提出した。それは、去る元嘉三年(四二六)に謝晦を討伐した際、發兵時には南北二郊と太廟で、歸還時には太廟・太社でそれぞれ告禮を行った先例²⁴⁾を踏襲すべしとの提案であった。ところがこれを詳議した禮官たちのなかに、これに異を唱え、凱旋告天の實施を強く主張した者がいた。國士助教の蘇瑋生である。彼は凱旋告天を定めぬ『禮記』王制や曾子問の記述を引用した上で、次のように述べる。

天子・諸侯、事に小大有りと雖も、其の禮は略ほ鈞し。出づるを告げ至るを告ぐるに、理として殊なるを得ざらん。

鄭「出入の禮を同じくす」と云えば、其の義は甚だ明らかなり。天子出征するに上帝に類す。「前に告ぐる所の者、歸れば必ずや至るを告ぐ」を推せば、則ち宜しく郊に告ぐべきこと、復た疑いを容れざらん。元嘉三年、唯だ廟・社

にのみ告ぐるは、未だ其の義を詳らかにせざるなり。

鄭玄が「出入の禮を同じくする」と述べる告廟の原則を擴大解釋し、告天の場合にも發兵時・歸還時の二度行われるべきと主張するのである。そして『禮記』の規定には不備があることを強い口調で主張する。

或いは當に禮記唯だ「歸れば祖禰に假る」と云うのみ、而も告郊の辭無きを以て、果して此の義を立つるべきは、彌や未だ達せざる所なり。夫れ禮記は殘缺の書にして、本より備體無く、折簡敗字、闕略する所多し。……天子反行して社に告ぐるも亦た成記無し。何故ぞ告郊のみ獨り當に嫌を致すべき。

出征儀禮總體の最も基本的な典據である『禮記』に對する根本的な不信が表明されるありさまであり、結局彼の主張は皇帝に認められ、凱旋告天が實施されるに至つたといふ。⁽²⁶⁾

漢魏から南朝にかけては以上のような曲折があつたのに對し、北朝の出征儀禮は比較的安定的に推移した。北族出身の北魏皇帝（特に中期以前）は親征の經驗が多く、それにともなつて『魏書』には出征儀禮記事が豊富に残されている。たとえば太武帝・神麿二年（四二九）に行われた柔然との戦いにもなう出征儀禮が次のように復原できる（『魏書』卷四上・世祖紀より）。

四月某日 南郊での告天儀禮（治兵于南郊）

庚寅 北伐開始

五月丁未 沙漠へ到着、輕騎隊で柔然を攪亂

七月某日 黒山で戦果の確認と賞賜（校數軍實、班賜王公將士各有差）

八月某日 高車を攻撃

十月某日 平城に凱旋、告廟儀禮（振旅凱旋于京師、告於宗廟）

『魏書』本紀に記録される出征儀禮は数多いが、いずれも歸還後の告禮は太廟に限られ、告天はいずれも戦闘前に行われ

ている。おそらく北朝においては『禮記』王制の内容に近い出征儀禮が規定されていたのであろう。²⁷⁾

そして唐の「開元禮」に規定された出征儀禮は、この北魏の制度を淵源に、第一章でも述べたように北齊（後齊儀注）を經由して取り入れたものと推察される。唐禮は貞觀禮・顯慶禮段階では鄭玄説に基づいていたが、開元禮にいたって王肅説が採用されたことが知られている「金子二〇〇六」。しかし、出征儀禮については、このような禮説の「搖れ」に影響されることなく、一貫して『禮記』王制に基づく構成が採られたと思しい。そう判断する根拠は孔穎達『禮記正義』の次の記述である。

然るに出でて天地及び廟に告げ、還りて惟だ廟のみに告げ、天地に告げざるは、『白虎通』云えらく「還りて復た天に告げざるは、天道に外内無きが故に復た告げざるなり」と。

歸還時に告天儀禮を行わない理由を『白虎通』を引用して論證している。したがって、孔穎達の生きた唐初（貞觀禮段階）にあつても、『禮記』王制説が採られていたことが推測されるのである。

四 武と禮、武と法 —— 武力發動の根拠と手續き

第二章で述べたように、戦時における敵軍への武力發動は「天罰」と位置づけられる。戦争を刑罰の範疇でとらえる思想がそこには横たわっている。さらに、よく知られているように『漢書』刑法志には刑罰・法制の歴史のみではなく、戦争・軍事に關わる記事も相当大きな紙幅を割いて盛り込まれており、軍事と刑罰の近似性はここにも現れている。²⁸⁾

法制とはその背後に刑罰をとめない、國家の發動する強制力が最も直接的に表現される場である。したがって一般論として、刑罰の執行は法的手續きに則って行われる。ところが、前章までに通觀したように、戦争という営みの着手と完了は、禮的手續きによって進められている。この懸隔は、どのように理解すれば良いのであろうか。

本稿で主として論じてきた漢以降には戦争・軍事が一般的な刑罰・法制とすでに切り離されており、兩者の間に横たわ

る分岐の経緯を見出すことはできない。問題を解くヒントは、それ以前の時代に求める必要がある。そこで注目されるのは、法家により體系化された法と刑について、その由来を明らかにした杵山明氏の議論である。杵山氏は、春秋以前の「兵刑未分」状態から、戦國秦漢期に法制が整えられていく過程を大要次のように説明している。

春秋以前、軍事と刑罰の區別は曖昧で、いわゆる「兵刑未分」状態にあったとされる。このころはまだ後世「刑罰」と呼ばれるような體系はまだ確立されておらず、これまでの研究において「刑罰」としてカウントされてきた事例も、當事者間の場当たり的な報復・陵辱行為に過ぎないことが多い。ところがこの時代にも、「刑罰」と呼ぶうる制裁行為が行われる場合があった。軍事集團内において規律に違背した者に對する制裁である。ここでは、制裁の基準があらかじめ集團内の規約（命・誓）として周知され、第三者（司馬）による刑の執行が行われていた。このように合理性・平等性を備えた軍事集團の刑罰は、秦漢時代の刑罰へ聯續する性格を備えるものだった。

軍事集團内の規律と秦漢以降の刑罰を架橋するのが「蒐」、すなわち狩獵儀禮である。蒐はもともと軍事教練の場であつたが、時とともに本来の目的以外の機能を果たすようになる。政令の改定や刑の制定・斷獄などが參加者の間で決せられるようになるのである。こうした政治的事案を處理するのに軍禮という形式が選ばれたのは、それが支配者層の總參加する場であり、かつ軍事集團の持つ強固な秩序原理を内政に擴大する意圖が込められていたためであるという。軍事集團の厳格な規範は、こののちいわゆる「刑鼎の公開」や商鞅變法などを経て、平時にも擴大されるようになり、適用對象も民へと廣げられていく〔杵山一九八〇、増淵一九七〇〕。

「法の起源は軍事儀禮の場で宣布される命・誓にある」とする杵山氏の提起は、戦争が禮的手續きによって着手・完了される理由を探るうえで大きなヒントとなる。ここでいう「命・誓」とは軍事集團内の厳格な規範、換言すれば「自軍を統制する強制力」である。この強制力は、第二章で述べたように戦地に帯同する廟主・社主によって正當化される。發兵儀禮の際、「不敢自專」と稱して戦地にやってきた國君はあくまでその代行者に過ぎない。

他方、初山氏によれば、われわれが通常「刑罰」と呼ぶ、法家によって構築された規範の體系は、戦時の命・誓を平時に擴大適用したものである。平時であれば出征時のように廟主・社主を戴く必要はない。したがって刑罰の執行は、國君が「自專」可能な領域に收まっていくことになる。法制が、專權事項として君主に歸屬する所以はこうした點にも求めうるのではあるまいか。

これに對し、戦争の場合は「出征」を不可避的にともなう。戦地の國君を主將たらしめているのは、自軍統制權の源泉たる地神・祖靈と交信する權能である。したがって出征軍の結團／解團にあたっては、「地神・祖靈と交信する回路」である廟・社の告禮を行い、統制權の授與／返還の場面を自軍構成員に顯示することが、必須の手續きとされるのであろう。以上のような廟・社の告禮が春秋以前に起源を持つのに對し、告天儀禮が國家儀禮として定式化するのには漢代以降であった。これに關聯して注目すべきは、儒學者たちが「儒教國家」樹立の中核的な課題として取り組んだ郊祀制度の確立である。近年めざましい進展を見せるこの分野の研究によれば、儒家的な郊祀の導入によって、始皇帝以來の無制約な絶對者「皇帝」が「天」に従屬するという關係が生まれたこと、皇帝の側はそれによって天以外の者たちに對して絶對的な上位者となっていくことなどが明らかにされている〔目黒二〇〇五、渡邊二〇〇三、渡邊二〇〇九・二〇一〇〕。

「天との交信回路」としての戦時の告天儀禮が國家レベルで切實に要請され、廟・社の告禮と一體化した手續きに組み込まれる動きは、おそらく郊祀制度改革を通じ皇帝と天との關係が明確化されていく過程と聯動して進んだものと推測される。禮學上の參照基準とされた『禮記』王制の出征儀禮が定式化されるのも、これとそう違わぬ時期と考えるのが妥當なのではないだろうか。

このうち魏晉南北朝期を通じて、國家儀禮は五禮の枠組みに整序されていく〔梁二〇〇九〕。出征儀禮が當初吉禮の範疇で括られていたことについて、第一章では式次第といういわば外面的な類似性から説明をした。しかし、「天子と天・地神・祖靈をつなぐ回路」という告禮の機能が明らかになってみれば、出征儀禮はその出自からして、なるほど吉禮とし

て出發する必然性があつたのである。

おわり

出征時に行われる天・廟・社の告禮は初め由來を異にして展開してきたが、前漢後期から後漢前期のころ、儒家たちの國家構想が次々に實現されていく過程で一體のものとして接合された。今日われわれが『禮記』王制において目にする出征儀禮は、それを反映していると考えられる。ところが、起源の異なる三つの告禮を國家儀禮として現實化するに當っては、實際の運用をめぐる論争がしばしば引き起こされた。

とりわけ争點になつたのは、凱旋告天を認めるか否かであつた。凱旋告天否認論は『白虎通』に代表される。廟の場合には父祖に対する「出辭反面の道」として出入兩時の告禮を行うのに對し、天との間には出入の區別が存在しない、という認識がこの主張の根據とされている。一方、凱旋告天是認論は、劉宋期の禮學論争に現れているように、告廟において「出入の禮を同じくせよ」とする鄭玄説を告天にも擴大解釋したものであつた。

こうした論争もあり、出征儀禮の現實的運用は必ずしも『禮記』王制の規定通りには進まなかつた。兩漢魏晉さらには南朝にかけては凱旋告天が、しかも天子親征ではない状況で實施された記録が散見されるのである。それに對し、凱旋告天否認論に基づく『禮記』王制型の出征儀禮が安定的に實施されていたのはむしろ北朝においてであつた。そして唐の貞觀禮・顯慶禮・開元禮も北魏・北齊の制度を繼受して組み立てられたのである。

出征儀禮をめぐる如上の考察から派生する問題として、戦争の開始・終了が禮制の手續きで行われることの背景についても一定の見通しを示した。戦時における武力の發動は、主將である君主個人ではなく、地神・祖靈によつて根據を與えられていた（漢代以降、ここに天が加わる）。實際の指揮を執る君主の正統性はこの「不敢自專」の理念に依據しているため、武力發動の根據である地神・祖靈・天との交回路、すなわち儀禮の手續きが不可欠だったのである。

本稿は、「開元禮」をひとまずの歸着點と位置づけ、そこに至るまでの出征儀禮の歴史をたどってきた。しかしもちろん、「開元禮」以降にも出征儀禮の展開は觀察できる。すでに唐初の段階から、終戦後における帝陵での凱旋儀禮という、禮學上想定外の事態も起きていた。³⁰⁾「天・廟・社」の枠組みはなし崩しになっていき、「南郊・太廟・太清宮（老子廟）」が新たな凱旋儀禮のセットとされるようになる。³¹⁾また太廟・太社で行われていた俘馘・軍實の陳列、論功行賞、祝宴といった行事が、次第に長安城内の門樓や宮殿前のような衆人環視の公開空間で實施されるようになる。「梅原一九八六、妹尾一九八九」。³²⁾王博氏は、こうした「獻俘禮」を社稷や祖先靈に告する「對神」的儀禮と、皇帝本人の軍事權力を象徴する「對人」的儀禮に區分し、時代とともに大將出征が増加するなか、「獻俘禮」が皇帝本人に對して行われるケースが増えていくことを指摘している。「王二〇一二」。本稿で扱った「開元禮」以前の出征儀禮は、王氏の分類ではいずれも「對神」的儀禮に屬する。「開元禮」以前の皇帝が禮制の手續きによって戰爭を遂行する必要があった理由は、王氏の概念を借りれば「對神」的儀禮に依據していたためと言い換えることもできよう。そして唐代後期から宋代にかけ「對人」的儀禮の方に重心が移行していくとの展望は、梅原郁・妹尾達彦兩氏らによって示された「都市の祝祭空間化」現象ともども、宋代以降の王權を考察する上で不可欠な視座に今後なっていくであろう。³³⁾

宋代以降、本稿で扱った天・廟・社に對する告禮は、現實の國家儀禮のレベルでは役割を縮小させていったものの、經學者の關心はひきつづき喚起していたようで、各種の經解類にはこれらに對する考證が數多く納められている。最後にそのなかの代表的な議論として元代の經學者・汪克寬の出征儀禮理解を紹介し、本稿のまとめとしたい。

然るに征して既に社に宜するに、而も又た上帝に類し、祖禰に造るは、何ぞや。蓋し生殺は王者の私するを得る所にあらざるなり。上帝に類するは、天を奉じて討つを明らかにするなり。祖禰に造るは、命を廟に受け、敢て自ら専らにせざるを示すなり。（『經禮補逸』卷七・軍禮「宜禮」）

太社に加え、天・太廟に告禮しなければならぬ理由を、まず「生殺與奪の權が皇帝個人には歸屬しない」と概括する。つまり武力發動の根據は天・廟・社にあるということである。次に告天の理由を「天罰の代行」、告廟の理由を「不敢自專」と述べる。告廟の理由説明は概括部分の「生殺非王者所得私」と内容的に同義反復であるから、結局のところ天のみが「天罰の代行」という別個の理由を持っていることになる。本稿で述べてきたように、獨自路線を歩んできた天の告禮が、漢代になってから廟・社と同列に配されてきた経緯を反映した適評といえるだろう。

註

- (1) ここでいう武力の「制度化」とはM・ルイス氏の「Sanctioned Violence」という概念から着想を得たものである。
- (2) 王博二〇二二は、告廟儀禮の式次第を復原しており、参考になる。
- (3) 告禮（告祭）については池田末利一九八一（特に「告祭考——古代中國における季冬儀禮——」）を参照。
- (4) 『大唐開元禮』卷八三「皇帝親征告於太廟」
凱旋告日、陳俘誠於南門外、北面西上、軍實陳於後。俘は捕虜、誠は戰場で討ち取った敵兵の左耳を切り取り戦功評價の證據物件として兵士本人が持ち歸ったもの、軍實は戦闘で使用した馬車や武器などを指す。なお太社における歸還後の告禮は「開元禮」に明記されていないが、『册府元龜』卷一一・帝王部告功などから檢出される實施例より、北齊の制度が踏襲されていると判断した。
- (5) 『尚書』甘誓（今文尚書）
大戰于甘、乃召六卿。王曰「嗟六事之人、予誓告汝。有扈氏、威侮五行、怠棄三正。天用勦絕其命、今予惟恭行天之罰。左不攻于左、汝不恭命。右不攻于右、汝不恭命。御非其馬之正、汝不恭命。用命賞于祖（孔安國傳・天子親征、必載遷廟之祖主行。有功則賞祖主前、示不專）、弗用命戮于社（孔安國傳・天子親征、又載社主、謂之社事。不用命奔北者、則戮之於社主前。社主陰、陰主殺、親祖嚴社之義。）、予則孥戮汝。
- (6) 『周禮』夏官大司馬には次のような記載がある。
若大師、則掌其戒令、泣大卜帥執事、泣豐主及軍器。廟主・社主および軍器（鼓・鐸の類）には、告禮の際に犠牲獸の血が塗られ、これを神として奉戴するという。
- (7) 『禮記』曾子問には、廟主に關する三つの記事が存在する。

- ① 曾子問曰「古者師行、必以遷廟主行乎。」孔子曰「天子巡守、以遷廟主行、載于齊車。言必有尊也。今也取七廟之主以行、則失之矣。當七廟五廟、無虛主。虛主者、唯天子崩、諸侯薨、與去其國、與祫祭於祖、爲無主耳。吾聞諸老聃曰、天子崩、國君薨、則祝取羣廟之主而藏諸祖廟、禮也。卒哭成事、而后主各反其廟。君去其國、大宰取羣廟之主以從、禮也。祫祭於祖、則祝迎四廟之主、主出廟入廟、必蹕。老聃云。」
- ② 曾子問曰「古者師行無遷主、則何主。」孔子曰「主命。」問曰「何謂也。」孔子曰「天子諸侯將出、必以幣帛皮圭、告于祖禰、遂奉以出、載于齊車以行。每舍奠焉、而后就舍。反必告。設奠、卒斂幣玉、藏諸兩階之間、乃出。蓋貴命也。」
- ③ 孔子曰「諸侯適天子、必告于祖、奠于禰、冕而出視朝。命祝史告于社稷・宗廟・山川、乃命國家五官而後行。道而出、告者五日而徧、過是非禮也。凡告用牲幣。反亦如之。諸侯相見、必告于禰、朝服而出視朝。命祝史告于五廟。所過山川、亦命國家五官。道而出、反必親告于祖禰、乃命祝史、告至于前所告者、而后聽朝而入。」
- ②によると、「遷廟の主」がない場合は「幣帛皮圭」で代用するという。
- (8) 前註(5)『尙書』甘誓の僞孔傳も、廟主の奉戴を「示不專」として同様の解釋をしている。
- (9) 『禮記』の用例をいくつか示す。
- ① 天子が天に對して用いる事例(表記)
子曰「唯天子受命于天、士受命于君(鄭注…言皆有所受、不敢專也。……)」
- ② 臣下が主君に對して用いる事例(曲禮)
大夫私行出疆必請、反必有獻。士私行出疆必請、反必告(鄭注…臣不敢自專也。……)。
- ③ 分家が本家に對して用いる場合(曲禮)
支子不祭。祭必告于宗子(鄭注…不敢自專。……)
- (10) 『白虎通』三軍「論遣將於廟」には「制遣大將」の發兵儀禮について次のような説明を行っている。
天子遣將軍必於廟何。示不敢自專也。獨於祖廟何。制法度者、祖也。
- 諸制度の根據が祖先にあることを、より直接的に表現している。
- (11) 前註(5)『尙書』甘誓および前註(7)『禮記』曾子問(2)(3)
- (12) 『左傳』隱公五年春
傳五年春、公將如棠觀魚者。臧僖伯諫曰「凡物不足以講大事、其材不足以備器用、則君不舉焉、君將納民於軌物者也。故講事以度軌量謂之軌、取材以章物采謂之物。不軌不物、謂之亂政。亂政亟行、所以敗也。故春蒐、夏苗、秋獮、冬狩、皆於農隙以講事也。三年而治兵、入而振旅、歸而飲至、以數軍實、昭文章、明貴賤、辨等列、順少長、習威儀也。鳥獸之肉、不登於俎。皮革・齒牙・骨角・毛羽、不登於器。則公不射、古之制

也。若夫山林川澤之實、器用之資、阜隸之事、官司之守、非君所及也。」公曰「吾將略地焉。」遂往陳魚而觀之。傅伯稱疾不從、書曰「公矢魚于棠、非禮也。且言遠地也。」

(13) 『大唐開元禮』卷八五「皇帝田狩」

諸得禽者、獻於旗下、致其左耳。大獸公之、小獸私之。其上者以供宗廟、次者以供賓客、下者以充庖廚。乃命有司饁獸於四郊、以獸告至於廟社。

『周禮』夏官大司馬「中冬大閱」

大獸公之、小禽私之。獲者取左耳、及所弊、鼓皆蹙、車徒皆譟。徒乃弊、致禽饁獸于郊、入獻禽以享烝（鄭注：「徒乃弊。」徒止也。冬田主用衆物多衆得取也。「致禽饁獸于郊」、聚所獲禽、因以祭四方神於郊。月令

季秋「天子既田、命主祠祭禽四方」、是也。入又以禽祭宗廟……）

また、『禮記』王制の出征規定の直後には次のような記事がある。

天子諸侯無事、則歲三田。一爲乾豆、二爲賓客、三爲充君之庖。

つまり「戦時の出征」「平時の田獵」という平行關係が、ここから読み取れる。M・ルイス氏も指摘するように戦争と狩獵は、具體的な戦闘／狩獵行動および先祖との獲得物の共有の両面で類比しうる點が多く、戦争の本質を考える上でも數多くの示唆を得られる〔Lewis1990〕。

(14) 『尚書』大禹謨（僞古文）

帝（堯）曰「咨禹、惟時有苗弗率。汝徂征」禹乃會羣后、誓于師曰「……蠢茲有苗、昏迷不恭、侮慢自賢、反道敗德、君子在野、小人在位、民棄不保、天降之咎、肆予以爾眾士、奉辭罰罪、爾尚一乃心力、其克有勳。」

『尚書』湯誓（今文）

王曰「……有夏多罪。天命殛之。……予惟聞汝衆言、夏氏有罪。予畏上帝、不敢不正。……夏德若茲、今朕必往。爾尚輔予一人。致天之罰。……」

『尚書』湯誥（僞古文）

敢用玄牡、敢昭告于上天神后。請罪有夏、聿求元聖、與之戮力、以與爾有衆請命。

『尚書』泰誓上（僞古文）

予小子、夙夜祗懼、受命文考、類于上帝、宜于冢土、以爾有衆、底天之罰。

『尚書』泰誓下（僞古文）

時厥明、王乃大巡六師、明誓衆士。王曰「……上帝弗順、祝降時喪。爾其孜孜、奉予一人、恭行天罰。……」

『尚書』牧誓（今文）

王曰「……今予發、惟恭行天之罰。」

『尚書』武成（僞古文）

予小子其承厥志、底商之罪、告于皇天后土、所過名山大川。曰「惟有道曾孫周王發、將有大正于商。……予小子、既獲仁人、敢祗承上帝、以遏亂略。……」

『尚書』多士（今文）

惟三月、周公初于新邑洛、用告商王士。王若曰「爾殷遺多士、弗弔旻天、大降喪于殷。我有周佑命。將天明威。致王罰。敕殷命終于帝。……」

(15) 前註(14)の『尚書』諸篇のなかで、具體的な告天儀禮が記されるのは湯誥・泰誓上・武成のみである(二重線部分)。

(16) 蕭梁・劉勰撰『文心雕龍』檄移第二十には次のような記載がある。

夫兵以定亂、莫敢自專、天子親戎、則稱恭行天罰。諸侯御師、則云肅將王誅。故分閫推轂、奉辭伐罪、非唯致果爲毅、亦且厲辭爲武。

本書は文學論の書であつて制度史料ではないが、天子親征は「恭しく天罰を行う」、諸侯出征(制遣大將)は「肅として王誅を將う」とされており、胤征と同じ構造が南朝期においても認識されていたことがうかがえる。

(17) 以上の分析より、自軍に對する強制力の發動が廟・社によつて正當化され、敵軍に對する武力の發動が天によつて根據づけられていたことを、それぞれに讀み取ることが可能である。ただし、當事者たちは武力の矛先を自覺的に自軍/敵軍に分節していたわけではないし、廟・社と天の關係を「前者∥對自軍」「後者∥對敵軍」のような「役割分擔」として同一土俵上で概念整理していた形跡もない。この點は、『尚書』諸篇から後述する『禮記』王制・「開元禮」に至るまで一貫しており、圖式的理解には慎重を期す必要がある。

(18) 『尚書』泰誓上については前註(14)を参照。『司馬法』仁本篇については以下の通り。

其次賢王、制禮樂法度、乃作五刑、興甲兵、以討不義、巡狩省方、會諸侯考不同。其有失命亂常背德、逆天之時、而危有功之君、徧告于諸侯。彰明有罪、乃告于皇天上帝、日月星辰、禱于后土、四海神祇、山川冢社、乃造于先王。……

(19) ②の疏(孔穎達『禮記正義』)は、次のように説明する。
「天子」至乎「禘此」○一經論天子巡守之禮也。……(中略)……「諸侯將出」者、謂朝王及自相朝、盟會、征伐之事也。

この一節における天子・諸侯の「出」は、前者の場合は巡狩、後者の場合は入朝、諸侯どうしの會見、會盟、そして出征であるとされている。したがつて諸侯の出征儀禮はここに組み込まれていると考えられるのであり、表5「諸侯」の欄はこれに基づいて作成している。

(20) なお「武王克殷」關聯史料には『凱旋告天』の存在が、複数の史料に記録されている。後世、凱旋告天を是認する議論のなかでこれらが引用されることはほとんどなく、禮學上の議論には影響なかったかの如くであるが、一應以下に列挙しておく。

・『尚書』武成(僞古文)

惟一月壬辰、旁死魄、越翼日癸巳、王朝步自周、于征伐商。厥四月哉生明、王來自商、至于豐、乃偃武修文、歸馬于華山之陽、放牛于桃林之野、示天下弗服。丁未、

祀于周廟、邦甸・侯・衛、駿奔走、執豆籩。越三日庚戌、柴望大告武成。(僞孔傳：燔柴郊天、望祀山川。先祖後郊、自近始)。

・『禮記』大傳

牧之野、武王之大事也。既事而退、柴於上帝、祈於社、設奠於牧室。(鄭注：柴祈奠告天地及先祖也。……)遂率天下諸侯、執豆籩、逡奔走、追王大王亶父、王季歷、文王昌、不以卑臨尊也。

・『漢書』律曆志下

故武成篇曰「惟四月既旁生霸、粵六日庚戌、武王燎于周廟。翌日辛亥、祀于天位。粵五日乙卯、乃以庶國祀馘于周廟。」

「武王克殷」關聯史料において、凱旋後における告廟・告天の実施が記録されていることについて、『大學衍義補』卷一三二・出師之律に次のような解釋が示されている。

此武功成告祖及天之禮。先祖後郊者、鄭氏謂「其自近始」、蔡氏以爲「由親而尊」。竊以謂、武王伐商、受命于文考、及其成功也、先告焉。因告文考、遂及七世之廟、故又三日、然後以所以成文考之志者告天焉。蓋武王成文考之志、而文考又所以成天之志也。豈以遠近爲先後哉。

(こ)ここでは告禮實施順序の解釋が主要な論点になっている。本稿の趣旨との關聯で言えば、殷に對する武力發動の根據が、直接的には文王の遺命(文考之志)に歸せられてはいるが、その文王の遺命は天命(天之志)に基づくものとされ

ている。天の意思を祖靈の意思の延長線上で理解する解釋としてここに注記しておきたい。

(21) 漢代末期に成立したとされる『孔叢子』問軍禮篇にも、非常に詳細な出征儀禮が記されている(表6參照)。「發兵時に天・廟・社の告禮を行い、歸還時に廟・社の告禮を行う」点では、『禮記』王制と基本構造を同じくしている。ただ、戦地での儀禮を詳細に述べているところが特徴で、開戦前の上帝への「祈克」や勝利直後の上帝・社・祖への「告克」などは他に見られない記載である。ただ偽作説が取りざたされるなど、史料的にも思想的にも位置づけが難しい文献であり、かつ同書の出征儀禮を裏づける實例も見いだせないことから、ここに注記するに留めておく。

(22) 發兵時／凱旋時に公布される詔において、天と祖靈による後援への期待／感謝が表明される事例はその後も散見する。

・今賊效尤、天人所怨、奉時宜速、庶憑炎精・祖宗威靈相助之福、所向必克。(『三國志』卷二三・蜀後主紀・建興五年春條・裴注所引「諸葛亮集」。なおここでは吳天上帝ではなく蜀の五天帝である炎精＝赤帝赤熛怒の名が擧げられている)

……陳叔寶因藉僞基、昏狂縱毒、下人涂炭、控告於我。故命將出師、救彼危厄。賴蒼昊降福、宗廟神靈、將軍運百勝之謀、戰士出萬死之志……(『文館詞林』卷六六九・李德林「隋文帝平陳大赦詔」)

(23) 『太平御覽』卷三〇六・出師所引の西晉・摯虞撰「決疑

表6 『孔叢子』の出征儀禮（皇帝親征の場合）

發兵	①	郊、太社、太廟、帝學の祭祀
	②	廟主・社主を齋車に載せ出征
戰場	③	通過した山川に祭告
	④	「定誓命戰」→上帝に戰勝祈願
		開戦→勝利
	⑤	戰場で禱祭、上帝・社・祖に戰勝報告（敗北なら「不告」）
	⑥	有功者の褒賞（祖奠之前）、違反者の處罰（社主之前）
	⑦	③で祭告した山川に戰勝報告
歸還	⑧	祖禰の告禮 + 廟主・社主返還→帝學の祭祀
	⑨	祖廟にて「飲至策勳」

要注』には次の記載があり、廟主・社主の帶同が形骸化していたことが指摘されている。

古者、帝王出征、以齋車載遷廟之主及社主以行。故尚書甘誓曰「用命賞于祖、不用命戮于社」。秦漢及魏、行不載主也。

(24) 『宋書』卷一六・禮志三

文帝元嘉三年、車駕西征謝晦、幣告二郊。孝武帝孝建元年六月癸巳、八座奏「劉義宣・臧質、干時犯順、滔天作戾、連結淮岱、謀危宗社。質反之始、戒嚴之日、二郊廟社、皆已遍陳。其義宣爲逆、未經同告。輿駕將發、醜徒冰消、質既梟懸、義宣禽獲、二寇俱殄、竝宜昭告。檢元嘉三年討謝晦之始、普告二郊・太廟。賊既平蕩、唯告太廟・太社、不告二郊。」

(25) 前註(7)『禮記』曾子問③に附された鄭玄注に次のように述べられている。

反必親告祖禰、同出入禱。

(26) 『宋書』卷一六・禮志三。

(27) なお『魏書』卷四上・世祖紀・始光四年條には次のような記載がある。

是月（四月）、治兵講武、……五月、車駕西討赫連昌。辛巳、濟君子津。三城胡酋鶴子相率內附。帝次拔隣山、築城、舍輜重、以輕騎三萬先行。戊戌、至于黑水、帝親祈天、告祖宗之靈而誓衆焉。

ここでは戦地（黑水）到着後、戦闘開始前の段階において「祈天」と「告祖宗之靈」が行われている。

(28) ただし隋代には、「凱旋告天」の存在を暗示する次のような史料もある。

隋制、……親征及巡狩、則類上帝・宣社・造廟。還禮亦如之。(『隋書』卷八・禮儀志三)

(29) 『漢書』刑法志が軍事關係の記事を多く採録していることについて、班固の思想的背景を採った研究として關口一七七八がある。

(30) 『唐會要』卷一四・獻俘

顯慶三年十一月、蘇定方俘賀魯到京師。上謂侍臣曰「賀魯背恩、今欲先獻俘于昭陵。可乎。」許敬宗對曰「古者出師凱還、則飲至策勳于廟。若諸侯以王命討不庭、亦獻俘于天子。近代將軍征伐克捷、亦用斯禮。未聞獻俘于陵所也。伏以園陵嚴敬、義同清廟。陛下孝思所發、在禮無違亦可行也。」十五日、還獻于昭陵。十七日、告于太廟。皇帝臨軒、大會文武百寮・夷狄君長。蘇定方戎服、操賀魯獻于樂懸之北。上責之、不能對。攝刑部尚書長孫沖跪于階下奏曰「伊麗道獻俘賀魯、請付所司。」大理官屬受之以出。詔免其死。

(31) 皇帝祭祀として、唐代中期以降これら「三點セット」が

定着していく過程については金子修一氏の研究(金子二〇〇六)を参照。

(32) 『冊府元龜』卷一一・帝王部告功、同書卷四三四〜四三五將帥部獻捷等にはこれらの實例が多數まとめられており、經年變化を概観するのに便利である。

(33) なお北宋期には「凱旋告天」が制度化されている。

宋制……他大事、即位・改元・更御名・上尊號・尊太后・立皇后太子・皇子生・籍田・親征・納降・獻俘・朝陵・肆赦・河平及大喪・上謚・山陵・園陵・耐廟・奉遷神主、皆遣官奏告天地・宗廟・社稷・諸陵・嶽瀆・山川・宮觀、在京十里內神祠。(『宋史』卷一〇二・禮志五・吉禮・奏告)

ただし、北宋末期の儀禮書『政和五禮新儀』(卷一五八)は「造廟」の項に「若凱旋祭告、惟陳俘馘及軍實於南門之外、北面東上……」、「宣社」の項に「若凱旋祭告、惟陳俘馘及軍實於北門之外、南面西上……」として、太廟・太社の凱旋儀禮を掲載するが、告天儀禮は組み込まれていない。また「皇帝親征」を定めず、「命將出征」のみ立項される點も特色である。

参考文献

【日文】

池田末利 一九八一 『中國古代宗教史研究』東海大學出版社

宇都木章 二〇一一 『社に勳ず』ことについて』宇都木章著作集一

中國古代の貴族社會と文化』所收、名著刊行會(初出は一九六

-)
- 梅原 郁 一九八六 『皇帝・祭祀・國都』中村賢二郎編『歴史のなかの都市』所收、ミネルヴァ書房
- 江川式部 二〇〇六 『唐朝祭祀における三獻』駿臺史學一二九
- 王 博 二〇一二 『唐代軍禮における『獻俘禮』の基本構造』史觀一六七
- 加賀榮治 一九六四 『中國古典解釋史 魏晉篇』勁草書房
- 金子修一 二〇〇六 『中國古代皇帝祭祀の研究』岩波書店
- 久富木成大 一九七二 『春秋時代における法および法思想の展開』日本中國學會報二四
- 妹尾達彦 一九八九 『長安の盛り場(中)』史流三〇
- 關口 順 一九七八 『漢書』刑法志論兵部分の思想的考察』埼玉大學紀要一四
- 高木智見 一九八六 『春秋時代の軍禮について』名古屋大學東洋史研究報告一一
- 野間文史 二〇〇九 『五經正義の禮記評價 讀五經正義札記(十一)』東洋古典學研究二七
- 增淵龍夫 一九七〇 『春秋戰國時代の社會と國家』『岩波講座世界歴史四 東アジア世界の形成I』所收、岩波書店
- 丸橋充拓 二〇〇五 『唐宋變革期の軍禮と秩序』東洋史研究六四一二
- 二〇一一 『魏晉南北朝隋唐時代における『軍禮』確立過程の概観』島根大學法文學部社會文化論集七
- 宮宅 潔 二〇一〇 『中國古代軍事史研究の現状』(國際シンポジウム『中國古代軍事制度研究の課題と展望』(科學研究費補助金・同名課題の中間報告書)
- 目黒杏子 二〇〇五 『漢代國家祭祀制度研究の現状と課題 皇帝權力と宇宙論から』中國史學一五
- 初山 明 一九八〇 『法家以前 春秋期における刑と秩序』東洋史研究三九一一
- 守屋美都雄 一九六九 『社の研究』『中國古代の家族と國家』所收、東洋史研究會
- 湯淺邦弘 二〇〇九 『戦いの神』研文出版
- 渡邊信一郎 二〇〇三 『古代中國の王權と郊祀——南郊祭天儀禮を中心に』『中國古代の王權と天下秩序』所收、校倉書房
- 渡邊義浩 二〇〇九 『西晉「儒教國家」と貴族制』汲古書院
- 二〇一〇 『後漢における「儒教國家」の成立』汲古書院

【中文】

- 陳 戊國 一九九三 『秦漢禮制研究』 湖南教育出版社
 一九九五 『中國禮制史・魏晉南北朝卷』 湖南教育出版社
 一九九八 『中國禮制史・隋唐五代卷』 湖南教育出版社
 陳 寅恪 一九四四 『隋唐制度淵源略論考』 社會科學院歷史語言研究所專刊
 梁 滿倉 二〇〇九 『魏晉南北朝五禮制度考論』 社會科學文獻出版社

【歐文】

- Graff, D. A. 2009 "Narrative Maneuvers: The Representation of Battle in Tang Historical Writing", Di Cosmo ed. *Military Culture in Imperial China*, Harvard U. P.
 Lewis, M. E. 1990 *Sanctioned Violence in Early China*, State University of New York Press
 2009 "The just war in early China", T. Brekke ed. *The Ethics of War in Asian Civilizations*, Routledge
 Wechsler, H. J. 1985 *Offerings of Jade and Silk*, Yale University Press

〔附記〕 本稿は二〇一三年度科学研究費補助金（基盤研究B「中國古代の軍事と民族——多民族社會の軍事統治——」）による研究成果の一部である。

revival of the regime of Yao and Shun, and scholar officials must not exceed their authorities and should act as subordinates, obeying laws enacted by the Son of Heaven.

WARFARE AND CEREMONIALS IN ANCIENT CHINA

MARUHASHI Mitsuhiro

The *Da Tang Kai-yuan Li* 大唐開元禮, compiled in the eighth century in China, is a corpus of ancient rituals of state, into which military rituals were incorporated. We can divide the military rituals into two categories. One type is composed of rituals performed in wartime, and the other is training rituals conducted in peacetime. I would like to focus on the former in this paper.

The *Kai-yuan Li* prescribed that at the beginning and the end of warfare, a series of ceremonials were to be carried out at the Ancestral Temple 太廟 and the Altar of Earth 太社, where the commander would announce his departure and return to the spirits of the previous rulers and the gods of localities. In addition, when the emperor was personally leading troops in battle, he would offer the sacrifice to Heaven at the Round Altar 圓丘 in the suburban area of the capital.

It had been common practice to carry out the ceremonials at the Ancestral Temple and the Altar of Earth from prior to the Han period. In contrast, it was during the latter half of the Former-Han period that the sacrifice to the Heaven was united with these two ceremonials by Confucian scholars, who had just assumed power and established their ritualism. We can see the extent of their theoretical achievements in the *Li ji*.

However, officials and scholars often disputed how to put the theory into practice and organize the rites of state. The main issue was whether the sacrifice to Heaven should be carried out after victorious troops returned to the capital. According to the pertinent passage of the *Li ji*, Confucian Ritualism prescribed that the sacrifice be held only on the occasion of marching off to war. But the sacrifice after warfare was, in fact, frequently performed in the Han, Wei, Jin, and the Southern Dynasties. On the other hand, it was in the Northern Dynasties that the ritual theory, which did not refer to the postwar sacrifice, was faithfully observed. The afore-mentioned Tang ritual followed the tradition of those of the Northern Dynasties, especially that of the Bei-Qi.

In addition to the above considerations, I analyzed the reason why war would be started and ended through ritual procedures rather than those of law, even though the warfare was closely related to legitimate violence. The right of command in the battlefield was not vested in the ruler himself. Military force was to be authorized by the spirits of the previous rulers, the gods of the localities, and Heaven. Therefore, the reigning ruler needed to perform the rituals in order to confirm and emphasize his direct ties with those supernatural forces.

**CHANGES IN POLITICAL SPACE DURING THE NORTHERN AND
SOUTHERN SONG DYNASTIES, USING THE *YINGZHAOFENGSHI*
應詔封事 OF WEI LIAOWENG 魏了翁 AS A CLUE**

HIRATA Shigeki

While there is a view in the study of Song history that the Song period was an age of absolute monarchy under which the emperors made final decisions on the basis of the highly developed centralized bureaucracy, there is a contrasting view that the period was one in which the chancellor's power was strengthened on account of the successive emergence of increasingly authoritarian chancellors since the late Northern Song period. These two conceptions differ in that the former pays attention to macroscopic political changes, whereas the latter tries to conceive political changes from a more microscopic viewpoint. In an attempt to show one way to interpret those two conceptions in coherent fashion, this paper analyzes changes in political space during the Northern and Southern Song dynasties, specifically changes in the relationship between the emperor and bureaucrats as well as changes in the method of policy making deeply related to imperial power, primarily on the basis of the historical source known as the *Yingzhaofengshi* 應詔封事 of Wei Liaoweng 魏了翁. What follows is the result of this analysis.

In the *Yingzhaofengshi*, Wei Liaoweng conceived political changes in the Song period as follows. He construed the development from the New Policies (*xin fa*) Reform during the Xi Ning and Yuán Feng periods of the Northern Song to the period of authoritarian chancellors — Qin Hui, Han Tuozhou, and Shi Miyuan — of the Southern Song as a period of major changes. He characterized those changes by the concentration of power in particular chancellors or a particular office related to the chancellors and a corresponding weakening of functions such as Attendant 侍