

魏晉の明堂改制論と王肅の五帝説

南澤 良彦

序

明堂は古來聚訟極まりない問題である。漢代と南北朝隋唐時代とはその頂點を爲す二つの時代であり、經學と政治との兩方の領域に於いて厖大な公的乃至私的の記録が遺され、研究者はそれらの資料を精査し、價值を吟味して明堂問題に關する種種の言説を著した。一方、魏晉時代はその前後の時代に比べて資料は多くはなく、一見する限り、紛糾する論點に乏しく、この時代の明堂の問題は容易に解明可能のようである。

實際、魏晉時代の明堂を巡つては、明堂の諸問題中最も議論が費やされる課題の一つである祭祀對象の問題さえも、甚だ簡潔に記述される。すなわち、魏の明堂は漢と同じく五帝を祭祀對象とし、西晉初に魏の王肅説に基づいてそれを昊天上帝に改めたが、摯虞の上奏によつて五帝に戻した、というように記述されるのである。この記述は『宋書』・『後漢書』・『晉書』等の歴代正史に基づいており、私もこれまでの論考に於いてそのような認識を示してきた¹⁾。しかしながら、この記述は實のところ著しく不正確なのである。すなわち、第一に、漢と魏とは五帝の實質が異なる。

第二に、王肅説によれば明堂の祭祀対象は昊天上帝ではない。第三に、摯虞は單純に魏の明堂の祭祀対象である五帝に戻したわけではない。

經學に於いて五帝の問題は經學史上明堂の問題と並び紛糾を極めた問題の一つであり、明堂の問題と五帝の問題とは等しく鄭玄・王肅兩學派の論争の焦點であつた。そして、明堂の祭祀対象としての五帝の問題について王肅は複雑で重層的な所説を唱えていた。ところが、從來の多くの研究では王肅の鄭玄の感生帝説と六天説とに對する激しい批判に目を奪われて、王肅の五帝説に對する周到な研究を怠つてきたために、右のような誤謬を招きやすい記述が看過されてきたのである。

本論考はそれらへの反省を踏まえ、王肅の五帝説を正確に分析して、魏晉の明堂改制論を再検討し、漢代と南北朝隋唐時代との間の重要な連環を爲す魏晉の明堂論の意義を説明しようとするものである。

一 魏晉の明堂改制論と五帝説

魏の明堂について、『宋書』禮志三は次のように記載する。

魏文帝黃初二年（二二二）正月、郊祀天・地・明堂。是時魏都洛京、而神祇・兆域・明堂・靈臺、皆因漢舊事。
……明帝太和元年（二三七）正月丁未、郊祀武皇帝以配天、宗祀文皇帝於明堂以配上帝。⁽²⁾

すなわち、魏は後漢から受禪し、洛陽を首都としたため、当初は他の祭祀と同様に、後漢の禮制建築をそのまま繼續利用して明堂祭祀を行ったが、明帝の太和元年に文帝を宗祀して上帝に配食したのである。

後漢洛陽での明堂祭祀は、『後漢書』（『續漢書』）祭祀志中に

明帝即位、永平二年（五九）正月辛未、初祀五帝於明堂、光武帝配。五帝坐位堂上、各處其方。黃帝在末、皆如南郊之位。光武帝位在青帝之南少退、西面。³⁾

と記されるように、五帝を祭祀對象とし、光武帝を配食した。文中に「黃帝」・「青帝」の名があることから分かる通り、この五帝は、青・赤・黃・白・黒の五色で表現された五方向の帝（五方帝）であり、具體的には『禮記』月令等に見える大皞・炎帝・黃帝・少皞・顓頊の五人帝だとされる。⁴⁾ 魏初はこの後漢の制度を繼承し、明堂には五人帝が祭祀されたのである。太和元年の改制は一見、單に文帝の配食を加増しただけのようだが、實はそれ以上に重大な變更が行われた。すなわち祭祀對象の變更である。

『宋書』禮志の「郊祀武皇帝以配天、宗祀文皇帝於明堂以配上帝」の一文は言うまでもなく、『孝經』聖治章の「昔者周公郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂以配上帝。」を典據とする。後漢の鄭玄（一二七～二〇〇）は、これを『孝經』曰「郊祀后稷以配天」配靈威仰也。『宗祀文王於明堂以配上帝』汎配五帝也⁵⁾と解釋する。靈威仰は緯書等が主唱し鄭玄が信奉する感生帝說に登場する太微五帝の一柱であり、「汎配五帝」とは靈威仰にだけではなく五帝（太微五帝）にあまねく配するの意である。魏の明帝期の改制は高堂隆（？～二三七）が主導したとされ、⁶⁾ 彼は鄭玄學の

信奉者であつたから、上帝は大皞以下の五人帝ではなく、靈威仰等の太微五帝を指すとするのが妥當であろう。魏の明堂の祭祀対象は五人帝から太微五帝（五天帝）に變更されたのである。

魏晉交代後、武帝は泰始二年（二六六）に明堂制度を含む大規模な禮制改革を行つた。『宋書』禮志三は次のように記載する。

泰始二年正月、詔曰、「有司前奏郊祀權用魏禮。朕不慮改作之難、今便爲永制。衆議紛互、遂不時定、不得以時供饗神祀、配以祖考、日夕歎企、貶食忘安。其便郊祀。」時羣臣又議、「五帝即天也。五氣時異、故殊其號。雖名有五、其實一神。明堂・南郊、宜除五帝之坐。五郊改五精之號、皆同稱昊天上帝、各設一坐而已。北郊又除先后配祀。」帝悉從之。二月丁丑、郊祀宣皇帝以配天、宗祀文皇帝於明堂以配上帝。⁷⁾

群臣の議論の要點は、魏の明堂等で祭祀した五帝は、實は天（昊天上帝）だから、晉では昊天上帝のみを祭祀すべきだ、ということであるが、「五帝即天也。五氣時異、故殊其號。雖名有五、其實一神。」とは如何なる論理であるのか。泰始二年正月の時點で晉の明堂等で祭祀される五帝は五天帝だから、それが即ち天であるというのは正しい。しかしながら、鄭玄説では、五天帝は五柱の獨立した天神であつて一神ではなく、昊天上帝と同一でもない。當時知られていた禮説の中で、天は唯一であり、それが昊天上帝を指すとするものの最右翼は王肅説である。

魏の王肅（一九五〜二五六）は、魏王朝創業の功臣王朗の子として官界入りし、明帝期の晩年からちやうど高堂隆と入れ替わるように禮制の議論を主導するようになった學者官僚である。司馬懿（晉の宣帝）と姻戚關係を結び、晉

の武帝（司馬炎）は外孫である。彼の學問的立場は徹底した反鄭玄學であり、五帝や天に關する所論も鄭玄のそれとは異なり、太微五帝や感生帝説を完全否定する。⁽⁸⁾ かしながら、王肅説では、天は至尊唯一の昊天上帝を指すといえ、一般的理解では五帝は大皞以下の五人帝を指すとされ、⁽⁹⁾ 晉初の群臣が王肅説に従つて、五帝即ち天だと考えたと速斷することには躊躇せざるを得ない。ただし王肅説を詳細に検討すれば、彼らの理解が全く的外れではないことが了解されるだろう。

二 王肅の五帝説

王肅説を検討する前に、鄭玄説を再確認しておこう。鄭玄は『禮記』大傳「禮不王不禘。王者禘其祖之所自出、以其祖配之。」の條に次のように注する。

凡大祭曰禘。自由也。大祭其先祖所由生謂郊、祀天也。王者之先祖、皆感大微五帝之精以生。蒼則靈威仰、赤則赤熛怒、黃則含樞紐、白則白招拒、黑則汁光紀。皆用正歲之正月、郊祭之。蓋特尊焉。『孝經』曰「郊祀后稷以配天」配靈威仰也。『宗祀文王於明堂以配上帝』汎配五帝也。⁽¹⁰⁾

鄭玄説の基づく思想はいわゆる感生帝説であり、帝王の始祖は皆星界の太微中の五帝坐星にいる太微五帝の精、すな

わち蒼（青）帝靈威仰・赤帝赤怒・黃帝含樞紐・白帝白招拒・黑帝汁光紀に感應して生まれる。郊祭では帝王は各自の感生帝を祭祀する、という説である。

王肅はこの鄭玄説を念頭に置いて、それに對する批判の形で『聖證論』に於いて次のように自説を展開する。

案『易』「帝出乎震」、「震、東方」⁽¹¹⁾、生萬物之初。故王者制之初、以木德王天下、非謂木精之所生。五帝皆黃帝之子孫、各改號代變、而以五行爲次焉。何大微之精所生乎。

又郊祭、鄭玄云、「祭感生之帝」、唯祭一帝耳。『郊特牲』、何得云「郊之祭、大報天而主日」。又天唯一而已、何得有六。

又『家語』云、「季康子問五帝。孔子曰、『天有五行、木火金水及土。四分時化育、以成萬物。其神謂之五帝。』」是五帝之佐也、猶三公輔王。三公可得稱王輔、不得稱天王。五帝可得稱天佐、不得稱上天。而鄭云以五帝爲靈威仰之屬、非也。⁽¹³⁾

右の所説は『孔子家語』五帝篇の記述を踏まえて展開されている。行論の便宜のため、必要箇所を引用する。⁽¹⁴⁾魯の季康子に五帝について問われた孔子が次のように語り出す。括弧内は王肅注である。

孔子曰、昔丘也聞諸老聃、曰、天有五行、木火金水土。⁽¹⁵⁾分時化育、以成萬物。其神謂之五帝。（五帝、五行之神、佐天生生物者。後世識緯皆爲之名字、亦爲妖怪妄言。）

古之王者、易代而改號、取法五行。⁽¹⁷⁾ 五行更王、終始相生、亦象其義。(法五行更王、終始相生、始以木德王天下、其次以生之行轉相承。而諸說乃謂、五精之帝、下生王者、其爲蔽惑、無可言者也。)

故其爲明王者、而死配五行。是以太皞配木、炎帝配火、黃帝配土、少皞配金、顓頊配水。

康子曰、太皞氏、其始之木何如。孔子曰、五行用事、先起於木。木東方、萬物之初皆出焉。是故王者則之、而首以木德王天下、其次則以所生之行、轉相承也。

康子曰、吾聞、勾芒爲木正、祝融爲火正、蓐收爲金正、玄冥爲水正、后土爲土正。此五行之主、而不亂稱曰帝者何也。夫子曰、凡五正者、五行之官名。五行佐成上帝而稱五帝。太皞之屬配焉、亦云帝、從其號。(天至尊、物不可以同其號、亦兼稱上帝。上得包下。⁽¹⁸⁾ 五行佐成天事、謂之五帝。以地有五行而其精神在上、故亦爲之上帝。⁽¹⁹⁾

黃帝之屬、故亦稱帝、蓋從天五帝之號。故王者雖號稱帝、而不得稱天帝、而曰天子者、而天子與父、其尊卑相去遠矣。曰天王者、言乃天下之王也。)

昔少皞氏之子有四叔、曰重、曰該、曰脩、曰熙。實能金木及水。使重爲勾芒、該爲蓐收、脩及熙爲玄冥。顓頊氏之子曰黎、爲祝融。共工氏之子曰勾龍、爲后土。此五者、各以其所能業爲官職。(各以一行之官爲職業之事。)

生爲上公、死爲貴神。⁽²⁰⁾ 別稱五祀、不得同帝。(五祀上公之神、故不得稱帝也。其序、則五正不及五帝、五帝不及天地。而不知者以祭禮爲祭地、不亦失之遠矣。且土與水火、俱爲五行、是地之子也。以子爲母、不亦顛倒、失尊卑之序。)⁽²¹⁾

『聖證論』の検討に戻れば、王肅は、第一段落では帝王の最初とされる太皞や『史記』五帝本紀や『孔子家語』五

帝德篇に登場する五帝である黃帝・顓頊・帝嚳・堯・舜が帝王となったのは五行の徳に適っていたからで、太微五帝の精の直接的關與はなかったとして感生帝説を否定する。第二段落では鄭玄の經注間の矛盾を指摘し、六天説を否定して唯一天説を主張する。第三段落では『孔子家語』五帝篇に依據しつつ、五帝Ⅱ五行神説を展開する。

これらの所説のうち、注目すべきは最後の五帝Ⅱ五行神説である。上述の通り、從來一般的には、王肅は五帝Ⅱ五人帝説の信奉者であるとされてきた。しかしながら、『孔子家語』五帝篇に「天有五行、……其神謂之五帝」と記され、王肅はこれに「五帝、五行之神」と注記して、五帝Ⅱ五行神と明確に定義する。王肅はまた、この五行神である五帝を「天五帝」と呼んで、五人帝と區別する。天の定義は『孔子家語』本文にはないが、王肅注では、「天至尊、物不可以同其號。亦兼稱上帝」とされる。つまり天は至尊唯一であり、天の稱號を獨占し、他物は天を別稱として用いることはできない。

天と五帝（五行神）との關係は、『孔子家語』本文には「（五行）分時化育、以成萬物」、「五行佐成上帝而稱五帝」と記され、王肅注では、「五行之神、佐天生物者」、「五行佐成天事、謂之五帝」と記される。五行は天に屬し、天の事業、すなわち萬物の生成を補佐しそれを完成させるのである。なお、「以地有五行而其精神在上、故亦爲之上帝」の一文は難解だが、後文の「且土與火水、俱爲五行、是地之子也」を参考にすれば、五行は地に屬するが、その精神は天上にあるが故にまた上帝とされる、と解することができる。つまり地には五行の本體が屬し、天には五行の精神が屬するという構造である。

『聖證論』の「木精之所生」・「太微之精所生」、『孔子家語』注の「五精之帝」の「精」はこの「其（Ⅱ五行）精神」の「精」であろう。王肅は、五行神である五帝に讖緯が靈威仰等の名前をつけたことには「亦爲妖怪妄言」と非難し、

五精之帝が直接王者を生ずるとする感生帝説には「其爲蔽惑、無可言者也」と嘆息したが、五精之帝自體を否定したわけではない。王肅が五精之帝に言及した例としては他に、『通典』卷五五告禮に、「禮、有事於王父、則以王母配、不降於四時常祀而不配也。且夫五精之帝、非重於地、今奉嘉瑞以告、而地獨闕、於義未通。以地配天、於義正宜。」と見える王肅議を挙げ得るが、これもその趣旨は、地を差し置いて五精之帝を天とともに祭るのは不適切だということなのであって、五精之帝自體や五精之帝の祭祀を否定するものではない。

なお、「天……亦兼稱上帝。上得包下。五行……故亦爲之上帝。」という王肅注からは、天と五行神とはともに上帝と稱されるが、高次の天が低次の上帝を包括して上帝を兼稱することがあっても、五行神の上帝が天を僭稱することはありません、との認識を演繹できる。ただし、五行神の上帝は天帝ではないという結論までは導き出せない。王肅の天觀は明確だが、天帝觀は曖昧なのである。²³⁾

五人帝については、『孔子家語』本文は「古之王者、易代而改號、取法五行」、「其爲明王者、而死配五行。是以太皞配木、……」、「五行佐成上帝而稱五帝。太皞之屬配焉、亦云帝、從其號」と記し、王肅はこれに「黃帝之屬故亦稱帝、蓋從天五帝之號」と注する。すなわち、地上における五行の法則により太皞・黃帝らの明王が出現したが、彼らは死後には天の五行の精神（五精之帝・天五帝）に配され、其の五帝の稱號を許される。これが五人帝の由來のあらましである。

王肅は五帝＝五人帝としたのではなかった。王肅説では五帝とは天上に存在する五行神（五精之帝）なのである。五人帝も五帝と呼ばれ、祭祀を享けるが、それは五行神に従屬してのことである。王肅説による明堂祭祀が行われるならば、五行神を祭祀對象とし、五人帝・五人神が配されることになる。したがって、晉初の群臣が、「五帝即天也。

五氣時異、故殊其號。雖名有五、其實一神」とし、明堂の祭祀對象を昊天上帝のみとしたのは、王肅説の趣意とは異なる。しかしながら、王肅が天を唯一至尊とし、五帝＝五行神は「天有」と規定したことは事實であるから、唯一不可分の天に屬するという意味では五帝は天の一部であり、明堂に上帝を祭祀するなら、至尊の天＝昊天上帝をのみ祭祀すべし、と短絡したのである。五行神については王肅も具體的には語らず、現實の祭祀對象としては極めてイメージし難い未知の神神であつたのだ。

清の黃以周はその著『禮書通故』の中で、「王肅改定『家語』、五天帝爲五行之神、其祭祀以五人帝・五人神。此實與鄭（玄）同義、蓋師說相傳有自、王肅不敢盡改也。……申王說者、謂五帝即天、實一神、或謂五帝即五人帝、亦非王意。」⁽²⁴⁾と述べる。王肅の『孔子家語』改定の眞偽は措き、王肅説では祭祀對象は五行神であり、五人帝・五人神は配祀であること、そして王肅は鄭玄と同様の祭祀システムを繼承したのだということ、王學派が五帝を天、あるいは五人帝と解釋するのは王肅の五帝説に對する認識不足であること等は至當の指摘である。特に、王肅説が鄭玄説と同じ祭祀システムを採用したとの指摘は注目値する。王肅は決して漢代の禮制を復活させようとしたのではなく、天界で五行を司る五天帝を重視した鄭玄の祭祀システムをむしろ尊重したのである。ただし王肅は、感生帝説や六天説と不可分の關係にある靈威仰等の五天帝を廢して、五行神なる神神を新たに設置したが、五行神の概念が未確定で一般的に理解されなかつたが故に、復古を目論んだと後世に於いて誤解されたのである。

王肅が鄭玄の祭祀システムに着目したのは、それが示す天界に於ける權力構造の明確さにあると思われる。鄭玄の認識に於いては、天界は昊天上帝を頂點とするピラミッド構造を形成しており、五天帝は最初から天界の諸侯として太微中に居所を構えて五行を支配する。天界と人界とは峻別され、人界の明王だった五人帝は天界では官僚として五

天帝の配下に組み込まれるに過ぎず、諸侯である五天帝に成り代わることはない。それに對し、漢代の祭祀システムでは、人界の帝王だった五人帝が死後も滅亡王朝の二王三恪のごとく禮遇され、天界で客分として五行管掌の役割を委任される。漢代のシステムは經典の傳える殷周時代の封建體制的世界觀の反映であり、一方の鄭玄のシステムは目の當たりにする漢代の郡國體制的世界觀の反映である。

王肅は鄭玄のシステムを繼承發展させ、天の諸侯である五天帝を追放して天の官僚である五行神を据えたことにより、感生帝說の帶びる非合理性や六天說の内包する君主權相對化の危險性を除去し、唯一絶對の君主を頂點とするピラミッド構造により純化した。王肅は單なる後漢時代の賈逵・馬融等に代表される傳統的經解の祖述者ではなく、現實の社會を直視する政治的人間だったのである。

三 摯虞の明堂改制論と五帝說

晉の元康元年（二九一）、かねてより荀勗（？～二七四）等の撰した『新禮』の檢討を命じられていた摯虞（二五〇～三〇〇）はようやくその事業を完成し、變更點等を上奏した。⁽²⁵⁾ その中には次のような明堂の祭祀對象變更の提議が含まれていた。

漢魏故事、明堂祀五帝之神。『新禮』、五帝即上帝、即天帝也。⁽²⁶⁾ 明堂除五帝之位、惟祭上帝。

案仲尼稱「郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂以配上帝」。『周禮』（春官宗伯・典瑞）「祀天旅上帝」、「祀地旅四望。」望非地、則上帝非天、斷可識矣。

郊丘之祀、掃地而祭、牲用繭栗、器用陶匏、事反其始、故配以遠祖。明堂之祭、備物以薦、玉牲並陳、籩豆成列、禮同人鬼、故配以近考。郊・堂兆位、居然異體、牲牢品物、質文殊趣。且祖・考同配、非謂尊嚴之美、三日再祀、非謂不黷之義、其非一神、亦足明矣。

昔在上古、生爲明王、沒則配五行、故太昊配木、神農配火、少昊配金、顓頊配水、黃帝配土。此五帝者、配天之神、同兆之於四郊、報之於明堂。祀天、大裘而冕、祀五帝亦如之（『周禮』春官宗伯・司服）。

或以爲五精之帝、佐天育物者也。前代相因、莫之或廢、晉初始從異議。庚午（秦始二年、二六六）詔書、明堂及南郊除五帝之位、惟祀天神、『新禮』奉而用之。

前太醫令韓楊上書、宜如舊祀五帝。太康十年（二八九）、詔已施用。宜定『新禮』、明堂及郊祀五帝如舊儀⁸⁷⁾。

第一段落では、漢魏の明堂の祭祀對象が等しく五帝であつたこと、『新禮』でそれを上帝に變更したことを述べる。なお、第一節で見た通り漢と魏とでは實は五帝の内容が異なり、漢の五帝は五人帝であり、魏の五帝は五天帝であつたが、その相違は意圖的に默されている。

第二段落は三段論法で天と上帝とが異なることを述べ、第三段落では郊と明堂との祭祀が、祭壇・犧牲・祭具等で様相を全く異にしており、祭祀對象が同一ではないことを述べて、郊の祭祀對象が天であり、明堂のそれは上帝であることを論證する。

第四段落では、前節で見た『孔子家語』五帝篇を引用して、「此五帝」と「此」で限定され、五天帝の五帝と區別された五人帝の五帝が郊と明堂との兩方の祭祀に等しく配されることを述べ、『周禮』を引用して、郊・明堂の祭祀が同等の價值であることを述べる。なお、「配天之神」の「天」は廣義の天で狹義の天と上帝との兩方を包含すると考えられる。

第五段落では『孔子家語』五帝篇王肅注の「五帝、五行之神、佐天生物者。」を「五精之帝、佐天育物者也。」と言ひ換えて、五帝即ち五人帝と主張したと誤解されがちな王肅の所説を明確にする。前節で見た通り、王肅説は五帝とは五行神であり、それは五精之帝と同義で、上帝とも稱されると論述しており、實は鄭玄の五帝説と構造的に相違がないが、摯虞はそれを正確に理解していたことが分かる。魏は鄭玄説に基づき、明堂に五天帝を祭祀したが、王肅説でもほぼ五天帝と同義の五精之帝を祭祀することになる。摯虞は晉初の改革が鄭玄説のみならず、改革を斷行した群臣が信奉して理論的支柱とした筈の王肅説からも逸脱した愚行だと批判するのである。

そして、最後に摯虞は明堂及び郊での五帝祭祀の復活を提議する。ただし、ここまでの論旨から、摯虞の提言する五帝祭祀復活は郊と明堂とは様相を異にすると思われる。すなわち、明堂では祭祀対象を昊天上帝から五帝に變更するが、郊では祭祀対象は昊天上帝のままで、五人帝を配祀するのであろう。

なお、明堂祭祀の變更は、王肅説を正確に反映した五行神（五精之帝）祭祀の創始であった可能性が高い。なぜならば、摯虞は禮制改革論議の中では概ね王肅説に贊意を示すからだ。例えば六宗の祭祀を巡って王肅が『易』乾坤の六子（水・火・雷・風・山・澤）としてその祭祀廢絶案を退けたのと同様の考え方を摯虞も示す。²⁸⁾また、喪服の問題でも摯虞は王肅説に賛同する。²⁹⁾そもそも西晉王朝においては、禮制に關して王肅説に反對し辛いムードが漂って

いた。したがって、摯虞が王肅説を忠實に信奉して明堂に五行神の祭壇を設けようとしたことは十分考えられるのだ。

しかしながら、鄭玄説に基づく魏制の五天帝祭祀の復活を示唆したと解釋する可能性も否定できない。なぜならば、「宜如舊祀五帝」とする韓楊の上書の内容が、太康一〇年に詔によって已に施用せられ、摯虞の上奏に「明堂及郊祀五帝如舊儀」とあるからには、明堂祭祀の變更を魏制への回歸と理解する方が自然だからだ。また、摯虞が皇甫謐の高弟であつた経歴⁽³⁰⁾も感生帝である五天帝の復活の可能性を高める要因になり得る。皇甫謐はその著『帝王世紀』において、歴史理論として五行説による王朝交替理論（五徳終始説）と感生帝説とを全面的に採用したことで知られる。⁽³¹⁾この點で皇甫謐は鄭玄に與みする側であり、故に皇甫謐の薰陶を受けた摯虞が感生帝に他ならない五天帝の存在を否定することは困難だとする見解に信憑性を與える。摯虞の信奉する五帝説が那邊にあるかは感生帝説の有無によつて判斷する他ないが、資料の限界のため残念ながら、現状では未詳とせざるを得ない。

四 南北朝隋唐時代の明堂改制論と五帝説——結語に代えて

南北朝の諸王朝を通じて明堂儀禮に關し、しばしば鄭玄・王肅の禮説の異同が議論されたが、祭祀對象は一貫して疑問の餘地なく靈威仰等の五天帝であつた。⁽³²⁾この歴史的事實は摯虞が「舊儀」として想定するのが、五天帝祭祀の復活であつたことの傍證となり得る。ただし、劉宋時代に作られた『明堂歌』中の「五帝歌」に登場する五帝は太微中に居所を有し、四時の順調な運行に配慮する五行の神神であり、まさに靈威仰等の太微五帝と認識する他ないが、

感生帝説を窺わせる描寫は皆無で、靈威仰等の名稱も片鱗すら見い出せない。³³³⁾

王肅の五行神としての五帝は、感生帝説及びそれと密接な關係にある靈威仰等の要素を除去すれば、鄭玄の五天帝にそっくりなのだから、靈威仰等の名稱を外せば、鄭玄・王肅の五帝説はその機能と構造とにおいて見分けがつかない。したがって、劉宋の明堂に祭祀された五帝がいずれの説の五帝かと斷定することは困難であるが、鄭玄は明堂における五帝祭祀の意義を感生帝説に求めたのだから、感生帝ではなく單なる四時運行を司るだけの五行神としての五帝を祭祀するなら、それは鄭玄説ではなく王肅説による五帝だとせざるを得ない。ただし、兩者を見極めるのは甚だ困難である。

唐代に於いても明堂の祭祀對象の議論は依然紛糾を極めた。³⁴⁾ ただし、儀鳳二年（六七七）七月に太常少卿の韋萬石が行った奏上には、「明堂大亨、准古禮鄭玄義、祀五天帝、王肅義、祀五行帝。」との正確な認識が示されるが、唐代三大禮のうち、太宗期の『貞觀禮』は鄭玄義に依つて五天帝を祭祀するとのに對し、高宗の制定した『顯慶禮』は昊天上帝を祭祀するとして、晉初の群臣同様に王肅説を誤解してしまった。高宗期にはさらに乾封二年（六六七）に五帝祭祀に變更されながら、昊天上帝が兼祀される始末であった。その後、則天武后期には、正禮では五方帝を祀り、祖先神と五人帝・五官神とだけを従祀するとされたが、天授二年（六九二）以後、それに昊天上帝と皇地祇とが祭祀對象に加えられる、玄宗期に制定された『開元禮』では「季秋大享明堂、祀昊天上帝、以睿宗大聖眞皇帝配坐。³⁶⁾ 又以五方帝・五帝・五官從祀」とされる。鄭玄・王肅兩學派のめまぐるしい闘ぎあいが見えるが、王肅學派が王肅の五帝説を五帝＝昊天上帝説と誤解した結果、王肅の五帝＝五行神説は埋没し、以後歴代の明堂論に於いて殆ど言及されなくなる。

王肅の五帝説は五行神を指し、附屬的に五人帝をも指す重層的な説であつた。しかしながら、五行神の概念については、王肅はそれを語ることが餘りにも少なく、また感生帝説の要素の有無を除いて鄭玄の五天帝の概念と判別がつかない曖昧性のため、殆ど理解されなかつた。ついには、五帝は天に非ずと王肅自身が明言するにも拘わらず、その五帝説はこともあろうに五帝Ⅱ天説と誤解されて定着するに至るのである。そして、魏晉の明堂改制論は、一見平易なその外観とは裏腹に、このような誤解が誤解を招く論題を内包する厄介極まる難問だったのである。

注

(1) 私の明堂に関する論考は、南澤良彦『南北朝隋唐明堂研究』(京都、京都大學博士論文、二〇一二年)に集積されており、魏晉の明堂の問題は、第一章第二節及び第七章第二節に詳述されるが、本論考によつてその論旨は大幅に修正される。

(2) 『南朝梁』沈約『宋書』卷一六禮志三(北京、中華書局、一九七四年)、四一九〜四二〇頁。

(3) 『南朝宋』范曄『後漢書』(晉)司馬彪『續漢書』祭祀志中(北京、中華書局、一九六五年)、三二七七頁。

(4) 古橋紀宏『魏晉時代における禮學の研究』(東京、東京大學博士論文、二〇〇六年)、五二〜五五頁を參照。

(5) 『禮記』大傳鄭玄注、〔清〕阮元刻『十三經注疏』本(北京、中華書局、一九八〇年)、一五〇六頁。

(6) 魏の禮制改革と高堂隆との關係については、古橋前掲論文、三八〜三九頁を參照。

(7) 『宋書』卷一六禮志三、四二三頁。

(8) 王肅の感生帝説批判については、南澤良彦「王肅の政治思想」(京都大學中國哲學史研究會『中國思想史研究』第一〇號、一九八七年)を参照。

(9) たとえば、〔唐〕孔穎達『禮記正義』卷二五郊特牲、阮刻『十三經注疏』本、一四四四頁、「賈逵・馬融・王肅之等、以五帝非天。唯用『家語』之文、謂大皞・炎帝・黃帝五人之帝屬。」や〔唐〕魏徵等『隋書』卷六禮儀志一(北京、中華書局、一九七三年)、一〇七頁、「唯有昊天、無五精之帝。而一天歲二祭、壇位唯一。圓丘之祭、即是南郊、南郊之祭、即是圓丘。日南至、於其上以祭天、春又一祭、以祈農事、謂之二祭、無別天也。五時迎氣、皆是祭五行之人帝太皞之屬、非祭天也。天稱皇天、亦稱上帝、亦直稱帝。五行人帝亦得稱上帝、但不得稱天。故五時迎氣及文・武配祭明堂、皆祭人帝、非祭天也。此則王學之所宗也。」等が挙げられる。

(10) 『禮記』大傳鄭玄注、阮刻『十三經注疏』本、一五〇六頁。

(11) 『周易』説卦傳、「帝出乎震。……萬物出乎震。震、東方也。」、阮刻『十三經注疏』本、九四頁。

(12) 「佐」、孫校、「佐」下疑奪「天」字。、『禮記正義』(『十三經注疏』、北京、北京大學出版社、二〇〇〇年)、一五〇七頁。孫校は〔清〕孫志祖校(校汲古閣本)を指す。

(13) 〔唐〕孔穎達『禮記正義』卷四六祭法、阮刻『十三經注疏』本、一五八七頁、所引〔魏〕王肅『聖證論』。

(14) 『孔子家語』は『文淵閣四庫全書』本(內府藏本)を底本とし、適宜諸本との異同を注記する。校勘に使用した版本は、『四部叢刊』初編影印明覆宋刊本、『四部備要』據〔明〕毛晉汲古閣排印本、香港大學馮平山圖書館藏〔清〕錢曾影鈔宋本『孔氏家語』(以下、錢本と簡稱する)及び〔日本〕寛永本である。錢本については、錢曾『讀書敏求記』卷一經部に、「王肅註家語十卷。此從東坡居士所藏北宋槧本繕寫。流俗本註中脫誤弘多、

幾不堪讀。予昔藏南宋刻、亦不如此本之佳也。」と記され、『四庫全書』本とは異なる傳承の宋本と考えられる。

また寛永本は、『日本博士家所傳王（肅）注全本』（太宰純『増注孔子家語』序）、『増注孔子家語』寛保二年（一七四二）、嵩山房、卷首第二丁裏）とされ、元和年間（一六一五～一六二四）に、活字を用いて刊行された所謂元和本（古活字本）を、寛永一五年（一六三八）に京都の風月宗智が訓點を加えて整版による覆刻を行った版本であり、或いは中國では失われた系統の版本の可能性がある。

（15）「木火金水土」、「四部叢刊」本・『四部備要』本作「水火金木土」。

（16）「佐天生物者後世」、「四部叢刊」本・『四部備要』本作「佐生物者而」。

（17）「法」字、錢本作「灋」、以下同。

（18）「上得包下」、錢本及寛永本同、『四部叢刊』本・『四部備要』本作「上天以其」。

（19）「爲之上帝」、錢本及寛永本同、『四部叢刊』本・『四部備要』本作「爲帝五帝」。

（20）「祭禮」、錢本同、寛永本作「祭祀」、「四部叢刊」本・『四部備要』本作「祭社」。

（21）王肅注『孔子家語』卷六・五帝第二四（『景印文淵閣四庫全書』子部・儒家類、臺北、臺灣商務印書館、一九八六年、第六九五冊）、五七～五八頁。

（22）〔唐〕杜佑『通典』卷五五禮一五告禮（北京、中華書局、一九八四年）、三一五頁。

（23）古橋前掲論文は、「五帝とは、一義的には、五人帝ではなく、五行の神のことを言うとする。そして、大皞ら五人帝は、死後五行に配され、そのためにまた五帝と稱すると述べている。従って、正確には、王肅の五帝は、五行の神と、それに配される五人帝となる。」と正確に指摘するが、續けて「しかし、いずれにしても五帝は

天帝ではないという點で、鄭玄とは異なっている。」（以上共に四六頁）と述べるのは、五行の神は上帝と稱されるからには天帝ではないと言ひ切れぬという點で、本論考の論旨とは異なっている。

(24) 『清』黄以周『禮書通故』第二二郊禮通故一（北京、中華書局、二〇〇七年）、六一一頁。

(25) 『唐』房玄齡『晉書』卷一九禮志上（北京、中華書局、一九七四年）、に、「及晉國建、文帝又命荀顗因魏代前事、撰爲『新禮』、參考今古、更其節文、羊祜・任愷・庾峻・應貞並共刊定、成百六十五篇、奏之。太康初、尚書僕射朱整奏付尚書郎摯虞討論之。」（五八一頁）及び「虞討論『新禮』訖、以元康元年上之。所陳惟明堂五帝・二社六宗及吉凶王公制度、凡十五篇。有詔可其議。後虞與傅咸續續其事、竟未成功。中原覆沒、虞之『決疑注』、是其遺事也。」（五八二頁）と見える。

(26) 『新禮』、五帝即上帝、即天帝也」の一文は、『通典』卷四四禮四大享明堂、二五一頁、所引の摯虞議が『新禮』云、五帝即上帝、帝即天也」に作り、下文に「則上帝非天、斷可識矣。」と云うのに依れば、恐らくは原本は『新禮』、五帝即上帝、即天也」、或いは『新禮』、五帝即上帝、上帝即天也」であつた可能性が高い。ただし本論考の行論に直接の影響はないので、暫く現本のみで讀むことにする。

(27) 『晉書』卷一九禮志上、五八七頁。

(28) 『晉書』卷一九禮志上、五九六頁、に『尚書』禮于六宗、諸儒互說、往往不同。王莽以易六子、遂立六宗祠。魏明帝時疑其事、以問王肅、亦以爲易六子、故不廢。及晉受命、司馬彪等表六宗之祀不應特立新禮、於是遂罷其祀。其後摯虞奏之、又以爲、「案舜受終、『類于上帝、禋于六宗、望于山川』、『尚書』舜典）、則六宗非上帝之神、又非山川之靈也。……至景初二年、大議其神、朝士紛紜、各有所執。惟散騎常侍劉邵以爲萬物負陰而抱

陽、沖氣以爲和。六宗者、太極沖和之氣、爲六氣之宗者也。『虞書』謂之六宗、『周書』謂之天宗。是時考論異同、而從其議。漢魏相仍、著爲貴祀。凡崇祀百神、放而不至、有其興之、則莫敢廢之。宜定『新禮』、祀六宗如舊。」詔從之。」と見える。なお、王肅の六宗説には二種類あつて、乾坤六子とする説の他、四時・寒暑・日月・星・水旱とする説があるが、いずれの王説に依據するにせよ、摯虞が王肅同様六宗祭祀の復活に寄與したことは事實である。

(29) 『晉書』卷一九禮志上、五八一〜五八二頁、に、「太康初、尚書僕射朱整奏付尚書郎摯虞討論之。虞表所宜損增曰、……三年之喪、鄭云二十七月、王云二十五月。改葬之服、鄭云服總三月、王云葬訖而除。繼母出嫁、鄭云皆服、王云從乎繼寄育乃爲之服。無服之殤、鄭云子生一月哭之一日、王云以哭之日易服之月。如此者甚眾。……臣以爲今宜參采『禮記』、略取傳說、補其未備、一其殊義。可依準王景侯所撰『喪服變除』、使類統明正、以斷疑爭、然後制無二門、咸同所由。」と見える。

(30) 『晉書』卷五一摯虞傳、一四一九頁、に、「摯虞字仲洽、京兆長安人也。父模、魏太僕卿。虞少事皇甫謐、才學通博、著述不倦。」と見える。

(31) 皇甫謐の『帝王世紀』の歴史理論については、南澤良彦『帝王世紀』の成立とその意義（日本中國學會『日本中國學會報』第四四集、一九九二年）を参照。

(32) 南北朝の明堂については、南澤良彦「南朝宋時代における明堂創建と謝莊の明堂歌」（九州大學中國哲學研究會『中國哲學論集』第三三號、二〇〇七年）・同「南朝齊梁時代の明堂」（九州大學大學院人文科學研究院『哲學年報』第六九輯、二〇一〇年）・同「北魏と隋の明堂」（『哲學年報』第七〇輯、二〇一一年）、張一兵『明堂

- 制度研究』（北京、中華書局、二〇〇五年）・同『明堂制度源流考』（北京、人民出版社、二〇〇七年）を参照。
- (33) 南澤良彦「南朝宋時代における明堂創建と謝莊の明堂歌」、一七～二〇頁を参照。
- (34) 唐代の明堂については、南澤良彦「唐代の明堂」（『中國哲學論集』第三六號、二〇一〇年）を参照。
- (35) 〔後晉〕劉昫等『舊唐書』卷二一禮儀志一（北京、中華書局、一九七五年）、八二七頁。
- (36) 『大唐開元禮』卷一序例上（北京、民族出版社影印、二〇〇〇年）、一四頁。