

前漢武帝期における郊祀体制の成立

——甘泉泰時の分析を中心に——

目 黒 杏 子

【要約】 小論では、雍五時・河東后土・甘泉泰時の三つを対象とする前漢王朝の郊祀体制が成立する過程とそれらの内容を、祀場の構造とそれが基づく祭祀理論・世界観を軸に検討する。その結果、郊祀の中心となる甘泉泰時は、五行や「昆侖」、八風といった種々の要素を重層的に表現しており、この形式が後漢の南郊壇に継承されたことが明らかになる。また甘泉泰時の頂点にある「太一」は、漢代人の精神世界に様々な姿で根付き、儒家や道家、方術といった思想の別を超えた普遍的存在であって、前漢郊祀を構成する豊かな世界観を統合する、宇宙の主宰者として、天下太平を祈願する皇帝の祭祀を受けたことがわかる。

史林 八六巻六号 二〇〇三年一月

はじめに

中国の皇帝による祭天儀礼郊祀は、皇帝の権力構造を解き明かす重要な手がかりとして、注目されてきた。近年では、金子修一氏が、漢から唐に到る間の郊祀と宗廟儀礼の変遷の実態を解明し、^①また小島毅氏は、中国歴代王朝にて行われた郊祀に関する礼制上の議論を通じての、皇帝と天との関係の変遷を考察している。^②

これらの研究において出発点とされるのは、常に両漢交代期である。すなわち、前漢末成帝の建始元（前三二年）年、丞

相匡衡を中心とする儒家官僚が、「古制」に拠って郊祀の場を都長安の南北郊に移設することを發議したのを皮切りに、前漢末の政情不安による紆余曲折の中で、王莽が經書に則った南北郊郊祀と宗廟祭祀の体制、いわゆる「元始故事」を創立し、光武帝がこの「元始故事」に拠って後漢の國家祭祀の体制を整えた。この一連の事態を儒家礼制に基づく國家祭祀制度確立とするのは現在の通説であって、この時期にあたっての王莽の役割の大きさは、金子氏が夙に強調するところである。

一方、保科季子氏は、この前漢末における「古制」改革を、皇帝を儒家の理想とする礼教的世界の中心に据え、唯一の支配者として確立する作業とみ、劉氏の長から普遍的「受命天子」へ、という両漢交代期の皇帝觀の変化を描出した。^③

このように近年の研究では、儒家礼制と「皇帝」というテーマにおいて、両漢交代期の重要性、及び両漢の異質性が問題とされている。そしてこれらを検証しようとする時、相異なる両漢の皇帝觀や皇帝の権力構造を様々な視角から解明、比較することが不可欠となる。筆者は、その視角の一つとして、「皇帝」が顕現する場である郊祀の全体像を明らかにすることは、大いに有効であると考ええる。

そこで前漢末「古制」改革の主題の一つであった、儒家礼制とは異質の、前漢王朝においてその初期以来行われていた郊祀はいかなるものであったかを振り返ってみると、これを主題とした研究が意外に少ないことに気付く。前掲の金子氏の研究や、藤川正教氏の漢代礼制研究^④においては、成帝建始の改革に到る過程として沿革が述べられ、結論として主に武帝期に出来上がる郊祀は、方士に主導された呪術的神秘的祭祀であったとされる。

前漢郊祀の成立に方士が強い影響力を持っていたことは、『史記』卷二八封禪書等から明白である。しかし、前漢郊祀の内容の具体的検証をほとんど行わないままに、その「方術的」側面のみを評価することに、筆者は疑問を感じる。

「方術的」とは、儒家や經書の対極を示すタームとして、あるいは神仙術とほぼ同意義で用いられているようである。だが神仙術という、方術の一分野のみによって前漢郊祀の全てをとらえることはできない。^⑤ 結論からいえば、前漢郊祀は、

表1 文帝―元帝間の郊祀一覽

宣 帝	武 帝		景 帝	文 帝
五鳳二年三月(前五六)	太始四年十二月(前九三)	元光二年十月(前一三三) 元狩元年十月(前一二二) 元狩二年十月(前一一三) 元鼎四年十月(前一一三) 元鼎五年十月(前一一二) 元封二年十月(前一〇九) 元封四年十月(前一〇七)	元光二年十月(前一三三) 元狩元年十月(前一二二) 元狩二年十月(前一一三) 元鼎四年十月(前一一三) 元鼎五年十月(前一一二) 元封二年十月(前一〇九) 元封四年十月(前一〇七)	十五年四月(前一六五) (十六年四月渭陽五帝廟) (前一六四)
五鳳三年三月(前五五)	神爵元年三月(前六一)	太初元年五月 改曆 太初二年三月(前一〇三) 天漢元年三月(前一〇〇)	元封六年三月(前一〇五)	汾陰后土
甘露元年正月(前五三) 甘露三年正月(前五二)	後元元年正月(前八八) 神爵元年正月(前六一) 五鳳元年正月(前五七)	天漢元年正月(前一〇〇)	元封五年四月(前一〇六)	甘泉泰時

戦国から漢代にかけて形成、あるいは整理されつつあった様々な世界観・祭祀論を豊かに採り入れて創出された。具体的には五行説や「太一」神、八極・八風や紫微宮など天文地理の知識を内容としているが、これらは方士など一部の人間が独占していたのではなく、当時広汎に普及していた多様な世界的な世界観である。そのような様々な世界観を背景とする祭祀論が次々と現れ、順次採用されて前漢郊祀は形作られていった。

前漢郊祀、すなわち成帝期に改革の対象となった郊祀の「漢家故事」とは、隔年正月ごとの甘泉泰時、河東后土、雍五時の三所への皇帝親祭体制であり、元帝の治世には「旧儀」として完成していた^⑥。元帝期に至るまでの実施状況は表1にまとめたとおりである。

雍五時は高祖の時、秦の雍四時に一時

元 帝		
初元五年三月（前四四） 永光四年三月（前四〇） 建昭元年三月（前三八）	初元四年三月（前四五） 永光五年三月（前三九） 建昭二年三月（前三七）	黄龍元年正月（前四九） 初元二年正月（前四七） 初元四年正月（前四五） 永光元年正月（前四三） 永光五年正月（前三九） 建昭二年正月（前三七）

復活した際、歳首に行くという方式が確定し、武帝に至って雍五時郊祀には「三歳一郊」という定期性が付与された。この武帝期にはまた、天地を一对として祭祀すべし、という新たな祭祀論に基づく「地」祭河東后土と、従来の「五帝」上帝論とは異なる「太一」上帝論に基づく甘泉泰時が相次いで創設される。とくに甘泉泰時は、雍五時郊祀同様に「三歳一郊」と定義され、太初改暦以後、歳首正月に行われるようになり、雍五時に代わって前漢郊祀の中核的地位について^⑦。甘泉泰時は、「天地一对」論や五帝をも包括するとともに、祀場の構造においても、雍五時・渭陽五帝廟・河東后土のそれを土台としつつ、より総合的な、「世界」を模す構造をもつ。そしてこの構造は、王莽の「元始故事」における上帝祀壇や後漢洛陽の南郊壇に継承されていく。甘泉泰時は、武帝中期以前に生まれた諸祭祀論の総括であると同時に、前漢郊祀の中核であり、また前漢郊祀を後世のそれに繋ぐ鍵でもある。そのため小論では、まず甘泉泰時登場に到る過程、すなわち雍五時や渭陽五帝廟、河東后土の成立と内容を追い、次に甘泉泰時の分析を行い、最後に、それが前漢末になぜ改革されねばならなかったのかを考え、甘泉泰時が王莽や後漢にいかに関承されるのかに言及したい。

① 金子修一「古代中国と皇帝祭祀」（汲古選書二六、二〇〇二年）
九年。
② 小島毅「郊祀制度の変遷」（『東洋文化研究所紀要』一〇八、一九八九年）
③ 保科季子「前漢後半期における儒家礼制の受容——漢的伝統との対

立と皇帝観の変貌——」(方法としての丸山真男) 青木書店、一九九八年。

④ 金子氏注①前掲書第二部第三章。及び藤川正数『漢代における礼学の研究』(風間書房、一九六八年)第四章。

⑤ 方術が神仙術のみを指すのではないこと示す事例として、司馬遷の天学の師である「方士」唐都が太初改暦に参画していること(『漢書』卷二 律曆志・卷六 二司馬遷伝)や、武帝が方術による治水を考えていたこと(『史記』封禪書)があげられる。

⑥ 『漢書』卷二 五帝祀志に、「元帝即位、遼旧儀、問歳正月一幸甘泉郊泰畤、又东至河東祠后土、西至雍祠五畤」とある。

⑦ 『太平御覽』卷五二六 礼儀部五祭礼下に引く『漢旧儀』には、「元年祭天、二年祭地、三年祭五帝于五畤、三歳一徧、皇帝自行、他祠不

第一章 高祖から武帝初期の郊祀

(一) 「五帝」上帝」祭祀の展開

雍五畤は前漢王朝における最古の上帝祠で、秦の雍四畤を前身とする。封禪書によれば、春秋のはじめ秦が諸侯に列せられて以来戦国末に至るまでの間、聖地とされた雍の各地にそれぞれ青・赤・白・黄の帝を祀る時(祭祀場)が設けられたという^①。が、栗原朋信氏は、これら五行の五帝の名が秦本紀や秦の金石文にみえないことから、封禪書のこの記事の信憑性を疑問視する。秦がこの四畤で行っていた祭祀儀礼については封禪書に、年八回、季節ごとに供物を変えて祀った他、三年に一度、歳首十月に郊見し、「權火を通じ、咸陽の旁に拝」した、とある。この「通權火」という儀礼については後にふれる。

出」という、より踏み込んだ定義があがっている。だが表1をみる限りでは、この定義の前半部分が実際に行われた形跡はない。ただ、郊祀志が元帝の郊祀実施について「凡五泰畤一后土之祠」と述べているのに対し、本紀では后土祠は三度しか記録されていないことから、本紀には記録が脱落している可能性がある。また村田浩氏は、甘泉泰畤において「三年一郊」がきちんと行われなかったという点について、五年に一度確実に行われた封禪に比して郊祀は行事として重要度が低かったため、としている(『漢書』郊祀志の「泰」の祭祀について)「中国思想史研究」十九、一九九六年)が、筆者は、実際の運用が規定に必ずしも忠実でないという、前近代中国における制度の特性に原因を帰したい。

漢の高祖は関中を掌握した際、秦の旧来の諸祭祀をそのまま継承する旨を表明しつつ、上帝は四ではなく五帝だという説を持ち出して新たに黒帝の北時を増設し、ここに雍五時が成立した^④。五帝説に首をかきしげる祠官たちに対する、高祖の「我を待ちて五を具うるなり」という答えから窺われるのは、自分が秦地の新たな支配者であることの宣言である。しかし一方で自らはこの「上帝」を祀ることなく、儀礼はもとのまま、呼び戻した秦の祝官等に祀らせた。このことは、高祖が秦の祭祀の継承に、秦地の人心掌握以上の意味を持たせてはいなかったことを示している。

前漢初期に「上帝」の内容として雍五時の五帝が想定されていたことは、文帝の祭祀を通してより明らかとなる。文帝は十四（前一六六）年に、即位以来の人民の安寧と豊年を「上帝諸神の賜」と考え、雍五時を筆頭とする関中内の諸祠に用いる祭具を増増して感謝を表明した。また翌年、黄龍出現の瑞祥と豊年に対し、文帝は自ら「上帝諸神」を祀ることを望み、有司が「古者、天子は夏親ら上帝を郊に郊祀」したと述べ、この結果漢王朝におけるはじめての郊祀が、夏四月に雍五時にて実現した^⑥。

この時の有司の答えからは、雍五時への郊祀を毎夏に定期化しようとしていた可能性も読み取ることができる。その証拠に、翌年の郊祀は同じ夏四月に行われた。『史記』巻一〇孝文本紀には、郊祀は「孟夏四月の蒼礼」であるために赤色の祭服を用いた、と夏が選ばれた理由が述べられている^⑦。夏・赤、そして祭祀という組み合わせは月令思想の影響をうかがわせるが、有司の言葉の出典が明らかでない以上、断定はできない^⑧。ただ、次代の景帝の郊祀は歳首十月に行われており、文帝代の、郊祀を季節や「蒼礼」と関連付ける考え方からの何らかの転換があったことだけは確認できる。

文帝十六（前一六四）年夏の郊祀は、だが長安東北郊外の渭陽五帝廟に場を変えている。

渭陽五帝廟は、雍五時郊祀後の、渭陽の地に「神気が五采を成す」瑞祥が現れたという、望気術者新垣平の上奏、及び姓氏不詳の人物の、「神明の舎」たる東北と「神明の墓」たる西方に上帝を祀るべし、との意見を採用し建設したものである^⑨。廟の構造は、「宇を同じくし、帝ごとに一殿あり、面ごとに各の五門あり、各その帝色の如く」し、儀礼は雍五

時と同様、さらに「權火拳げ祠」り、その光は天に届くかのようであったという。^⑩

この記述のみに拠って渭陽五帝廟の構造を復原することは難しいが、少なくとも雍の各地で別々に祀られていた五帝を、廟という一つの空間に整理配置したことはわかる。このことは、高祖が元來秦の神々を個々に祀っていた雍四時を五時とすることで導入した、五行説に基づく祭祀論・「上帝」観を、文帝が、より整理された渭陽五帝廟という形に具体化した、
と言ひ換えることができる。

渭陽五帝廟創設の目的は、このような五行的祭祀の確立の他にもう一つあった。それは、秦の祭祀の継続からの脱却である。姓氏不詳の人物の意見にみえる東北と西方の対置は、渭陽と雍の対置を指し、漢が新たにつくった上帝祀場に、數百年來の伝統をもつ秦の上帝祀場と同等の權威を付与し、かつ上帝祠を、秦のものから漢のものへ更新する意図をもっていたと考えられる。文帝のこの時にはほぼ同時進行で、五德終始に基づく改曆服色などの実施が計画されていたことは、
礼制面での秦から漢への更新という大きな計画の一角に、郊祀も位置付けられていたことを示唆する。

翌後元（前一六三）年、新垣平の詐術発覚と誅殺という衝撃から、文帝は二度と郊祀を行わなくなり、郊祀の定期化は、武帝の元光二（前二三）年、「三歳一郊」として実現した。^⑪ 雍五時に対する郊祀はこの時、文帝の時にみられるような祥瑞の返礼的措施としてではなく、定期的な皇帝祭祀の制度となった。これが、先に示した「旧儀」の一角たる雍五時祠の成立である。

（二） 「通權火」儀礼の継承

以上のように雍五時は、秦から漢に受け継がれた上帝祠である。したがってその儀礼もまた、高祖がもとの秦の祠官たちを呼び戻して以來、彼等を担い手として継承され、宗廟を除く前漢祭祀儀礼の規範となった。^⑫ とりわけ秦の四時で行われていた「通權火」という儀礼は、秦の漢への影響を具体的に示す好例であるため、ここで確認したい。

先に述べた秦四時における「通權火」儀礼に關し、『史記集解』の張晏注は、「權火、烽火なり。状は井の挈舉のごとし、其の法は稱（か）に類（に）る、故に之を權と謂う。光明をして遠く照らし、祀所を通ぜしめんと欲するなり。漢、五時を雍に祠るに、五里ごとに一烽火あり」と解説し、『漢書』郊祀志の当該部分の師古注も、祭祀に烽火を用いるのは、天子が自ら祠所に赴かない場合、または多くの祠所を一度に祀る場合の手段、と考えている。^⑭

また「權火」は、『呂氏春秋』孝行覽本味篇やその高誘注では、祭祀において不祥を祓う、祓除の効用を持つとされる。^⑮ 高誘注はまた「權火」は桔槔（はねつるべ）の仕組みを用いたと解説しており、これは前記の張晏注と一致するだけである。『太平御覽』卷三三五兵部に引く『甘氏天文占』^⑯によって、辺境の烽燧も同様の仕組みであったことがわかる。

以上から「通權火」とは、北辺の烽燧さながら、咸陽から雍に到るまで延々と邪を祓う火を連ねる儀礼であることがわかる。そして秦から漢に繼承され、雍五時郊祀のみでなく、渭陽五帝廟郊祀にも受け継がれ、さらに後述する武帝の甘泉泰時郊祀にも、烽火を焚いて竹宮から望拝した、あるいは祀壇を火で満たした、という形で現れてくる。^⑰ 祀場の形態が廟から壇に変わり、祀場と皇帝との距離は著しく短縮し、もはや遠く離れた祀場を同時に祀るための火という意味は消失したかにみえる。しかし夜間の祀りにて、竹宮から太一壇を望拝する上での火には、実用性と同時に、不祥を祓う役割が依然として備わっていたのではないだろうか。

清人錢大昭はこの烽火の儀礼について張晏や顔師古の説を否定し、經書のいわゆる「燔柴」の遺法とする説を支持しているが、^⑱ 經書の祭祀論の再現にとめた王莽の元始儀や後漢の南郊儀礼においては烽火の記述が見られないことは、逆にこれが秦の遺法であって經書に則ったものではなく、經書の祭祀論と秦・前漢のその差異を示しているといえよう。

(三) 「天地」祭祀の登場——河東后土——

元光二（前一三三）年から数えて四度目の、元鼎四（前一三）年に行われた雍五時郊祀の折、武帝は、上帝と后土の祀

りを対として親祭すべきことに思い至り、祠官の助言を受けて長安東北の河東、黄河と汾水が合流する汾陰の雁丘に后土祀壇を設けさせた^④。武帝のこの発案が何に触発されたのか定かではない。しかし、対象を「上帝諸神」と表現する従来の祭祀論とは異なる、「上帝」と「地」とを「対同等とする祭祀論がここで浮上したことは確かである。

河東汾陰という土地が選定された理由としては、以下の三点が考えられる。

第一は、雁丘の地形が「地」の祀場の理想に合致したことである。藤川正教氏は、祠官の助言中にみえる、「后土は宜しく沢中園丘に五壇を為すべし」という后土祭祀の方法に合致する地形として、雁丘が選出されたのではないかと指摘している^⑤。

第二は、汾陰という土地の持つ神秘性である。涇陽五帝廟の発起人新垣平は、誅殺される直前、始皇帝の時に泗水に没した周鼎が汾陰に出現することを望気術によって察知し、それを受けた文帝は、汾陰に祠を建てて鼎を迎える準備をさせたことがあった。また汾陰の男子が汾水の近くで光を見たという話もある^⑥。これらは、武帝やその周囲に汾陰を神聖な土地として印象づけたと考えられる。

第三は、河東汾陰が、天下の中心「冀州」に属するとする觀念があつたことである。『漢書』卷六武帝紀が記す、元鼎四（前一三三）年十一月に后土祠より帰還した後の詔には、「地を冀州に祭る」という句がみえる。服虔注は、「后土祠は汾陰に在り。汾陰は本より冀州の地なり」として、汾陰は「冀州」に属するとの見解を示している。また、『漢書』卷二二礼楽志が載せる郊祀歌の中で、后土祠を主題としている第十四章にも、「后皇の嘉壇、玄黄の服を立て、物冀州に発し、兆して祉福を蒙る」という表現がみえ、ここでは臣瓚が「汾陰は冀州に属す」としている。「冀州」は、『尚書』や『史記』卷二夏本紀、『漢書』卷一八地理志上にみえる「禹貢」では、時の天子堯が都とし、禹が治水を開始したところの、天下の中心に位置付けられている。兒寛より『尚書』を学んでいた武帝が、「禹貢」に基づき、「地」の后土を祀るにふさわしい場所として汾陰を選んだ可能性は大きい。

(四) 后土壇の形状と性質

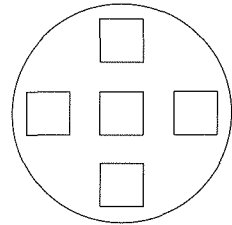
汾陰后土祠創設において特筆すべきは、はじめて祀壇が設けられたことである。まず壇の形状については、封禪書及び郊祀志に「沢中園丘に五壇を為す」とあり、五つの壇があつたことがわかる。さらに、揚雄が成帝の后土祠に従つた際、その模様を詠んだ河東賦(『漢書』卷八七揚雄伝上)にみえる、「靈祇既に郷し、五位時に敘す」という詩句もまた、后土の五壇を表現していると考えられる。

他に后土祠に関する史料として、郊祀歌第二章を取り上げたい。

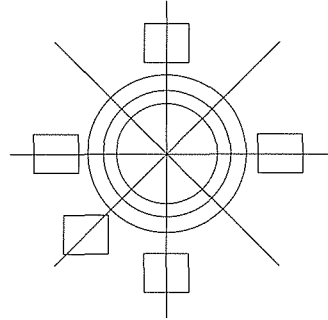
「帝中壇に臨み、四方宇を承く。繩繩として意変じ、備に其の所を得。六合を清和し、数を制するに五を以てす。海内安寧にして、文を興し武を偃む。后土富に燼し、三光を昭明す。穆穆たり優游、嘉服に黄を上げ。」(『漢書』礼楽志)

冒頭の「帝」、すなわち歌の主役が何であるのかについては議論がある。顔師古は、「天神の尊き者、中壇に來降す」と、やや曖昧な解釈をしている。劉敞は「此の帝は天子を指すのみ」とし、これに対し呉仁傑は、続く郊祀歌三章から六章に、「鄒子樂」と総称される四方それぞれについての歌が続くことから、この場合の「帝」は五行中央の后土を指すとす²⁵。また張晏は、「制数以五」という五行で中央土に配当される数を含む歌詞があることによつて、これを后土の歌とし、王念孫もこれに同意している²⁶。汾陰后土祀場には五つの壇があり、五行の土の色である黄色の祭服が用いられたことを考え合わせれば、張・呉・王の説を採つてこれを后土の歌とすることに問題はないように思われる²⁷。

問題となるのは、この歌が用いられた場である。王念孫は、「中壇」「四方」という歌詞を五帝の表現と解釈し、甘泉泰時に比定する²⁸。しかしこれは実は秦時の太一壇の構造とは矛盾する。封禪書に拠れば、五帝の壇は太一壇の周囲を巡り、中央土の黄帝は西南に位置づけられているのである(図1②)。だから、郊祀歌第二章が后土の歌であることを前提とするならば、后土が中心に配置される構造の祀場をさがすべきであつて、それは五つの壇をもつ汾陰后土祠に他ならない。そ



①河東后土



②甘泉泰時

図1 祀壇概念図

して、その五壇は、郊祀歌第二章の歌詞に従えば、「中央」と「四方」を象徴する配置になっていたと考えられる(図1①)。「六合を清和し、数を制するに五を以てす。」という歌詞は、「六合」(≡世界)を「五」でもって表現した、と解することもできよう。

雍五峙、五殿からなる渭陽五帝廟、五壇を備える汾陰后土祠という祀場形態の系譜が明らかとなる。后土の五壇は、主神に黄帝ではなく后土の名を用いているように、五帝の壇ではないが、それは上帝と地を一对とする祭祀論を具体化する上で、上帝である五帝とは別個の後土という神格を創出したためである。后土祠が「五」という上帝祠との共通項を持つことは、両者の同等性をも示しているのではないだろうか。

后土祠のもう一つの特徴は、創設当初は豊年祈願を目的としていた点である。これは元鼎五(前一二〇)年の詔に、「朕眇身を以て王侯の上に託すも、徳未だ民を綏んずる能わず、民或いは飢寒す。故に后土を巡祭し、以て豊年を祈る」と、明記されている。また郊祀歌第十二章に、「上天^{あま}布^ぬく施^ほして后土成り、穰穰たる豊年、四時榮ゆ」とあるのも、后土祠の目的の表現としてよい。

このことは、后土祠については雍五峙と異なり、定期化を示すような文言がないこと、及び后土祠に関して「郊祀」という言葉は用いられていないことと関連するかもしれない。すなわち后土祠は、少なくとも創設の段階では臨時の祭祀としての性格を持っており、皇帝が定期的に行うという意味での郊祀の一つとしては規定されていなかった可能性がある。

しかしおそらく、当時の上帝祠雍五時と同じ「上帝の礼」でもって、武帝が自ら、治世中五度にわたって祀ったという歴史を経て宣帝・元帝に継承されていくうちに、漢家の郊祀の「旧儀」の一つとして定着したのであろう。

- ① この過程についての専論に、藤田忠「秦の四時について」(『歴史と地理』四六五、一九九四年)がある。
- ② 『秦漢史の研究』(吉川弘文館、一九六〇年)「史記の秦始皇本紀に關する二・三の研究」第五章「秦の郊祀と宗廟の祭祀」。
- ③ 『史記』封禪書に、「唯雍四時、上帝為尊、其光景動人民、唯陳宝、故雍四時、春以為歲禱、因泮凍、秋涸凍、冬塞祠、五月嘗駒、及四仲之月祠、若月祠。陳宝節來一祠。春夏用騂、秋冬用騊、時駒四匹、木禺龍、樂車一輿、木禺車馬一輿、各如其帝色。黃犢羔各四、珪幣各有數。皆生瘞埋、無俎豆之具。三年一郊、秦以冬十月為歲首、故常以十月上宿郊見。通權火、拜於咸陽之旁、而衣上白、其用如絳祠云」とある。
- ④ 『史記』封禪書に、「二年、東擊項籍、而還入關、問故秦時、上帝祠何帝也。對曰、四帝有白青黃赤帝之祠。高祖曰、吾聞天有五帝、而有四何也。莫知其說。於是高祖曰、吾知之矣、乃待我而具五也。乃立黑帝祠、命曰北時。有司進祠、上不親往。悉召故秦祝官、復置太祝太宰、如其故儀禮。因令畧為公社。下詔曰、吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川諸神當祠者、各以其時禮祠之、如故」とある。
- ⑤ 『史記』封禪書に、「是歲制曰、朕即位十三年于今、賴宗廟之靈、社稷之福、方內艾安、民人靡疾、間者比年登。朕之不德、何以饗此。皆上帝諸神之賜也。蓋聞、古者饗其德、必報其功。欲有增諸神祠。有司議、增雍五時路車各一乘、駕被具。西時畦時、禺車各一乘、禺馬四匹、駕被具。其河湫漢水、加玉各一。及諸祠各增廣壇場、珪幣俎豆、以差加之」とある。
- ⑥ 『史記』封禪書に、「其夏下詔曰、異物之神見于成紀、無害於民、歲以有年。朕祈郊上帝諸神、礼官議、無諱以勞朕。有司皆曰、古者天子夏親郊祀上帝於郊、故曰郊。於是夏四月、文帝始郊見雍五時祠、衣皆上赤」とある。
- ⑦ 『史記』卷一〇孝文本紀に、「有司礼官皆曰、古者天子、夏親親礼祀上帝於郊、故曰郊。」於是天子始幸雍、郊見五帝、以孟夏四月焉。……(中略)……十六年、上親郊見渭陽五帝廟、亦以夏蒼礼而尚赤」とある。
- ⑧ 『春秋左伝』襄公七年には、「夏四月、三卜郊不從、乃免牲。孟獻子曰、吾乃今而後知有卜筮。夫郊、祀后稷以祈農事也。是故以啓蟄而郊、郊而後耕。……」とあり、これを意識した可能性も考えられる。
- ⑨ 『史記』封禪書に、「其明年、趙人新垣平以望氣見上、言長安東北、有神氣成五采、若人冠纓焉。或曰東北、神明之舍。西方、神明之墓也。天瑞下、宜立祠上帝以合符應」とある。
- ⑩ 『史記』封禪書に、「於是作渭陽五帝廟、同宇、帝一殿、面各五門、各如其帝色。祠所用及儀、亦如雍五時。……(中略)……、權火拳而祠、若光輝然厲天焉」とある。
- ⑪ 『漢書』卷四文帝紀に、「十五年春、黃龍見於成紀。上乃下詔議郊祀。公孫臣明服色、新垣平設五廟」とあり、改曆服色と郊祀が並行して議論されていたことがわかる。また『史記』封禪書に、「後三歲、黃龍見成紀。文帝乃召公孫臣、拜為博士、与諸生章改曆服色事」とあり、さらに「夏四月、文帝親拜渭陽之會、以郊見渭陽五帝。……(中略)……於是貴平上大夫、賜累千金、而使博士諸生刺六經中、作玉制。謀議巡狩封禪事」とあり、改曆服色、封禪、巡狩と郊祀の近い関係がうかがわれる。

⑫ 『史記』封禪書に、「明年、今上初至雍郊見五時、後常三歲一郊」とある。

⑬ 渭陽五帝廟における儀礼が雍五時と同様であったことは、注⑩の史料にみえる。また後述の河東后土儀礼についても、封禪書に「上親望拜、如上帝礼」とあり、また甘泉泰畤についても、同じく封禪書に「見天一、如雍郊礼」とある。さらに封禪の儀礼についても、封禪書に「封泰山下東方、如郊祠太一之礼」とある。

⑭ 「師古曰、凡祭祀通拳火者、或以天子不親至祠所而望拜、或以衆祠各處欲其一時薦饗、宜知早晏、故以火為之節度也。他皆類此」とあるのに拠る。

⑮ 『呂氏春秋』孝行覽第一本味篇に、「湯得伊尹、祓之於廟、燔以燿火、豐以饗嘏」とあり、その高誘注に、「廟礼司燿、掌行火之政令。火者所以祓除其不祥、置火於枯旱、燭以照之。燿説曰權衡之權」とある。また『周礼』大司馬司燿に、「司燿掌行火之政令。…(中略)…凡祭祀則祭燿」とあり、火と祭祀の密接な関係がうかがわれる。

⑯ 『太平御覧』卷三三五兵部六六引く「甘氏天文占」に、「權拳烽遠近沈浮、權四星在轅尾西、辺地警備烽侯相望、處至則拳烽火十丈、如今桔槔、大錘其頭、若警然火放之、權重本低則未仰、人見烽火」とある。なお、烽燧制度における桔槔の仕組みについては、勞幹「居延漢簡 考釈之部」(中央研究院歷史語言研究所專刊十四、一九六〇年)参照。

⑰ 注⑩参照。

⑱ 『太平寰宇記』卷三〇引く「漢旧儀」に、「武帝祭天、上通天台、舞八歲童女三百人、置祠具招仙人。祭天日、令人升通天台、以候天仙天神。既下祭所若大流星、乃拳烽火而就竹宮望拜」とあり、また『史記』封禪書には、「其祠列火滿壇」とある。

さらに、郊祀ではないが、元封二(前一〇九)年に武帝が泰山にて

行った祀りについても、『史記』封禪書に、「自有祓祠其嶺、而泰山下祠五帝、各如其方、黄帝并赤帝、而有司侍祠焉。山上祭火、下悉庇之」とあり、山上と麓という二つの祀場を火によって繋げる例がみえている。

⑲ 『漢書』卷一三に、「錢大昭曰、惠士奇云、通權火、蓋燔柴之遺法。甘泉賦、欽柴宗祈、燎惠皇天、拳洪頤、樹靈旗、樵蒸煨上、配藜四施、東燭滄海、西燿流沙、北熾幽都、南燭丹厓、所謂通權火也。惠説是也。張如顔三説皆非」とある。

⑳ 『史記』封禪書に、「其明年冬、天子郊雍、議曰、今上帝、朕親郊、而后土無祀、則礼不答也。有司与太史公祠官寬舒議、天地牲角繭栗。今陛下親祠后土。后土宜於沢中圓丘為五壇、壇一黃犢太牢具、已祠尽瘞、而從祠衣上黃。於是天子遂東、始立后土祠汾陰脽丘、如寬舒等議。上親望拜、如上帝礼」とある。

㉑ 藤川氏「はじめに」注④前掲書。

㉒ 『史記』封禪書に、「平言曰、周鼎亡、在泗水中。今河溢通泗、臣望東北、汾陰直有金宝氣、意周鼎其出乎。兆見不迎則不至。於是上使使治廟汾陰、南臨河、欲祠出周鼎」とある。また『漢書』郊祀志に、「於是天子東幸汾陰。汾陰男子公孫滂等、見汾旁有光如絳」とある。

㉓ 『漢書』卷八八儒林伝に、「寬有俊材、初見武帝、語經学。上曰、吾始以尚書樸学弗好。及聞寬説、可觀。迺從寬問一篇」とある。

㉔ 原字は「熅」。しかし呉仁傑『兩漢刊誤補遺』卷四に、「熅當作熅字之誤也。見賈誼新書、按字書、熅有兩義、一曰烟熅天地合氣也。一曰鬱煙也。富熅以烟熅為義、后土富熅、昭明三光、即新書天清澈、地富熅、物時孰之意」とあるのに従った。

㉕ 呉仁傑『兩漢刊誤補遺』卷四に、「志載秦一壇三陔、五帝壇環居其下、各如其方。此章言帝臨中壇、繼之以青陽朱明西頤元冥四章、蓋祠五方帝所歌也。師古以帝為天神、刊誤以為天子、皆与志不合。此帝謂

下方之帝、月令中央土、是也」とある。

②⑥ 『漢書』卷二「礼楽志郊祀歌第二章の張晏注に、「此后土之歌也。土数五」とあり、また王念孫『讀書雜誌』漢書第一に、「又下文制数以五、即月令所云其神后土、其数五。張晏以為祭后土之歌、是也」とある。

②⑦ 注②⑥参照。

②⑧ 郊祀歌十九章の編成について、ここで参照までに付言しておきたい。十九章の内容はおよそ、第一章（迎神）、第二章（后土）、第三―十六章（四季）、第七・八章（太一）、第九章（日）、第十章（天馬）、第十一章（饗神）、第十二―十四章（瑞祥）、第十五章（饗神）、第十六章（五帝）、第十七・十八章（瑞祥）、第十九章（送神）というように、ほぼ祭祀の進行に沿った展開をもつよう編成されている。だが、歌の制作当初からこのような形になっていたわけではない。十九章中六歌は瑞祥を契機につくられ、制作年代が明記されているが、それは元狩元（前一二）年から太始三（前九四）年と幅広い。また『漢書』礼楽志は、武帝の后土祠及び甘泉泰時創設にあたって、郊祀歌十九章が制作されたといひ、『史記』封禪書は元鼎五（前一一）年秋、南越

討伐のための祭祀の時をはじめて、祭祀に樂舞が用いられたという。以上の記載を矛盾なく総合することにはやや難があるが、少なくとも、郊祀歌十九章は武帝代にわたって作り続けられ、現行のような順序に編成され、郊祀の場で使用されたのは早くても武帝の最末年、もしくは郊祀が再開された宣帝代であったと考えられる。郊祀志には、宣帝の時には武帝代にならって詩歌がつけられた、との記述があることから、あるいは宣帝代につくられた歌が郊祀歌十九章中に入っている可能性もある。

郊祀歌十九章は前漢郊祀、主に甘泉泰時郊祀の様子を絵画的に活写している。本稿では郊祀歌の歌詞のうち、祀壇の構造と祭祀の目的にかかわる部分のみを採り上げているが、郊祀歌を基にした甘泉泰時郊祀儀礼の復原について、今後別稿を用意したい。

②⑨ 『讀書雜誌』漢書第一に、「郊祀志云、具泰一祠壇、五帝壇環居其下、猶此歌之言帝臨中壇也。又云、其下四方地为腰食、猶此歌之言四方承宇也」とある。

③⑩ 『史記』封禪書に、「祠壇放薄忌太一壇、壇三垓、五帝壇環居其下、各如其方、黄帝西南、除八通鬼道」とある。

第二章 甘泉泰時

(一) 謬忌太一壇から甘泉泰時へ

后土祠が創設された元鼎四（前一一三）年の段階における前漢王朝の祭祀論は、五帝を「上帝」の内容として「天」と同一視し、「地」后土と対として祀る、というものであった。だがこの体制は翌元鼎五年、甘泉泰時の創設によってはや

くも変革されることになる。

甘泉泰時は、長安の西北にある雲陽甘泉宮内に設けられた、「太一祠壇」を中心とする祀場である。祭祀論の展開からみれば、従来の雍五時の「五帝^{II}上帝」論に対し、「太一」神を五帝よりも尊いとす、新しい祭祀論が採用された、と意義付けることができる。しかしこの祭祀論自体の登場は、元光年間にまで遡る。

元光二(前一二三)年に雍五時郊祀が行われたのを受け、亳の人謬忌がその基づくところの「五帝^{II}上帝」という考えに異を唱え、太一を天神の最高位、五帝をその補佐に格付けし、天子が自ら春秋に、都の東南郊に、「壇を為りて八通の鬼道を開き」、太一を祀るべきことを上奏した。そしてこの「太一^{II}上帝」という新たな祭祀論は、東南郊太一壇という形に一応結実した。この後、天一・地一・太一の総称「三一」神を天子自ら三年に一度祀るといふ祭祀論、さらに太一を含む様々な神々に対して天子が春に「解祠」(厄払い)を行うといふ祭祀論が上奏されると、武帝はそれらをまとめて東南郊太一壇に祀らせた^①。

しかしこれら諸論は均しく太一の名をあげているものの、その位置付けは、謬忌においては最高神、三一説においては同等な三要素の一角、解祠説においては雑多な神々の一つ、というように全く異なっており、また武帝はこれらを漫然と並べ、かつ親祭の主張に反して祠官に任せて自らは祀らなかつた。これは、様々な解釈が入り乱れた状況の太一神は、祭祀対象として一目置かれつつも、「上帝」の地位には据えられなかつたことを示す。

二十年余りの時を経て、元鼎五(前一二二)年に再び謬忌とほぼ同一の太一親祭論が上奏された時も、なお武帝の心は容易には動かかなかつた。その時決定的に働いたのが、方士公孫卿の上奏であつた。彼は黄帝の札書なる代物を持ち出し、武帝が暦の循環において黄帝と時を同じくすることを説き、さらに武帝の対匈奴戦争や神仙術への関心を、黄帝の行状と重ねて登仙への道として肯定し、登仙を果たす黄帝が万霊と接した「明廷」こそ甘泉であると主張した^②。上奏中に直接太一の名は出てこないが、「明廷」が甘泉宮であるならば、「万霊と交接する」のは様々な神々の座を設ける泰時での祭祀に

相当すると考えられ、甘泉泰時が神仙思想と深く関わっていたことがここで明白となる。

公孫卿の上奏は、黄帝がいかにして登仙を果たしたかを中心に論じており、その中では、太一への祭祀という行為より、それが甘泉宮という場所で行われるべきことを強調しているように思われる。そこでまず、甘泉宮と神仙説との繋がりを確認しておきたい。

元狩三（前二二〇）年、長安の西北にあたる雲陽に秦の故宮を利用して造営された甘泉宮は、それ自体が天神を招致するための施設であった。^③ さらに元封二（前一〇九）年、甘泉宮内に造られた通天台は、『漢旧儀』によれば「高三十丈」という高樓であるとともに、「武帝天を祭るに、通天台上り、八歳童女三百人を舞わせ、祠具を置きて仙人を招かんとす。天を祭り已れば、人をして通天台に升り、以て天仙天神を候わしむ」とあって、甘泉泰時郊祀において通天台が重要な舞台とされていたことがわかる。また『三輔黄图』によれば通天台は他に候神台・望仙台という別名を持っていたという。これらから、武帝の甘泉泰時郊祀が、太一をはじめとする神々と通交する目的を持っていたことが確認できる。

だが、以上のことから、甘泉泰時郊祀の目的を神仙術にのみ限定することはできない。なぜなら、甘泉泰時の核である太一の性質や、甘泉泰時の構造がもつ意義が明らかになつていないからである。先行研究を顧みても、祀壇の形状とその背景をはじめとする、甘泉泰時の具体的内容に言及したものは見当たらない。そのため、以下では、第一に「太一」上帝」論採用に伴う新たな構造をもつ祀場の創出、第二に「上帝」太一の性質を論じたい。

（二） 泰時の構造① 三重と昆侖・天門

太一壇の構造は封禪書に、「祠壇は薄忌の太一壇（まじ）に放い、壇は三陔にして、五帝壇其の下を環居すること各の其の方の如くし、黄帝は西南とし、八通の鬼道を除す」とある。

まず、「壇三陔」とは壇が三重であったことを示すが、これは何に基づくのだろうか。

揚雄の甘泉賦（『漢書』揚雄伝上）は、揚雄が成帝の甘泉泰畤郊祀に従った際、甘泉宮及び郊祀の模様を詠んだものである。その中に、「帝居の渠圃に配し、泰壹の威神に象る」という詩句がみえ、その服虔注に、「曾城・渠圃・閭風、昆侖の山の三重なり。天帝神其の上に在り」とあり、天帝の御座所である昆侖は三重構造を持っていたという。

この他、『爾雅』積丘第一〇には「三成を崑崙丘と曰う」とあり、また水経注卷一河水一にも、昆侖に関する記載がある。

「崑崙墟西北に在り。三成を崑崙丘と爲す。崑崙記曰く、崑崙の山三級あり、下を樊桐と曰い一名は板桐、二を玄圃と曰い一名は閭風、上は層城と曰い一名は天庭、是れ天帝の居を謂う。嵩高を去ること五万里、地の中なり。」

洪沢尚氏は、先秦から漢代の史料にみられる「昆侖」には、壇・台と山という二つの内容があることを指摘し、前者が原義であって、三重構造をもつ人工的な神々の祭祀壇「昆侖」の神話的表現が、いわゆる聖山・仙境「昆侖山」であると④する。

以上のことから、「三陔」の甘泉太一壇は、昆侖の三重構造を模したのではないかと、考えることに飛躍はあるまい。実際、郊祀歌第十五章には「神の旂は、天門を過り、車は千乗、昆侖に敦まる」という歌詞がみえ、これは神々が「昆侖」たる太一壇に降臨する様、と解釈することができる。

前述の水経注の、昆侖が「西北」にあるという見解、及び郊祀歌第十五章にみえる「天門」という句は、太一壇に関する重要なキーワードとなる。『漢書』礼楽志に、「武帝に至りて郊祀の礼を定め、太一を甘泉に祠るに、乾位に就くなり」とあるのは、甘泉泰畤のある甘泉宮が都長安の「乾」、すなわち西北に位置することを強調している。そしてその西北方に、天上世界へ通じる「天門」があるという觀念が、占盤「式」からうかがわれる。

式は文献史料中にもしばしば登場し、実物の出土例は八例あり、専論も多いため、ここではごく簡単な説明のみにとどめておく⑤。式は方形の「地盤」と円形の「天盤」からなり、地盤の中央にある円形のへこみに天盤を嵌め、天盤を回転さ

せて占いを行う。盤上の図柄や文字には多少の違いはあるが、およそ天盤の中央には北斗が描かれ、その周囲に同心円的に十干十二支、二十八宿の名が記される。地盤には北斗はないが、同様に十干十二支、二十八宿の名があり、したがってそれらの配置から、盤上の方角もわかる。

出土例中三点の地盤の、東北・東南・西南・西北の方角に当たる部分に記された文字（表2）は、年代や表現にバラつきはあるが、いずれも西北方と天とを関連付けており、これは注目に値する。このような文字の見当たらない例もあるものの、式の様式の一つとしてこのような文字を入れる場合があったことは、最低限言い得るであろうし、またそういった様式が、西北方に「天門」があるという観念^⑥に基づいていたことは確実であろう。

表2 「式」上の「門」に関する文字一覧

双古堆汝陰侯墓漆木式	前漢初期	東北	東北	東南	西南	西北
中国歴史博物館蔵銅式	後漢	己鬼門	土斗戊	人旦己	天虞己	
上海博物館蔵銅式	六朝晩期	東北鬼門艮	戊地門	己人門	戊天門	西北天門乾
		東南地戸巽	西南人門坤			

以上のことから、甘泉泰時郊祀において、神々は西北の天門より出でて、太一壇という模式的「昆侖」に降り、饗応を受けたと考えられる。

(三) 泰時の構造② 「八通」と八風・八極

次に太一壇の構造を示すもう一つの要素、「八通鬼道」とは、何を示すのだろうか。先にあげた記述以外の、「八通鬼道」に關係する表現として、漢末の儒者匡衡の上奏がある。

「甘泉泰時、紫壇八觚にして、宣通して八方に象^{かたち}る。」

（『漢書』郊祀志）

幽都門	不周山					北極山								方土山			
		一目	沙所			積氷	委羽						和邱	荒土			
				大夏	海沢			大冥	寒沢				大沢	無通			
						肥土	台州			涿州	成土	隱土	薄州				
閩閩門	西極山	沃野	金邱	九区	泉沢	并土	兪州	中土	冀州	中土	陽州	少海	大渚	桑野	棘林	開明門	東極山
							戎州	沃土	次州	農土	神州						
					渚資	丹沢			大夢	浩沢			具区	元沢			
									都広	反戸					大窮	衆女	
白門	縹駒山								南極山	暑門							波母山

図2 『淮南子』地形訓による九州・八殫・八紘・八極図

九州の中央冀州を中心として八殫、八紘と拡がる世界のへり、八極の一つ北極の部分に寒門の名がみえる。そして八極それぞれに設けられた門から吹く風には、季節の調節を司る役割が付せられ、その個々の風の名称は記されていないものの、いわゆる「八風」の概念と考えてよい。また地形訓の別の箇所では、「諸稽、撰提は、條風の生ずる所なり。通視は、明庶風の生ずる所なり」というように、八風それぞれに固有名詞が結び付けられており、高誘はこれらを天神の名として

ここにみえる「八風」とは「角」の意味を持つので、壇は八角形とも考えられる。しかし、『漢書』礼楽志に「正月上辛を以て事を甘泉園丘に用う」とあることや、揚雄甘泉賦に「崇崇たる園丘」と表現されているところをみると、やはり円形なのではないだろうか。

円か角かの議論はにおいて、「八」について考えた。匡衡の上奏中に「八方」の語がみえることから、「八」は八方の表現と推測できる。そこで改めて、前述の公孫卿の上奏中の、「明廷なる者は甘泉なり、いわゆる寒門は谷口なり」という言葉を振り返ってみると、太一壇のある甘泉と「寒門」谷口の対置から、八方の具体像を、『淮南子』地形訓の九州を中心として八極に至る世界像に限定することができる。(図2)。

いる。この解釈が前漢初・中期にも適用できるとすれば、「八通鬼道」とは、八極の門を介する鬼神の通交をイメージしたものと考えられるのではないだろうか。

八風や風神の概念は、古くは甲骨文にも登場し、『淮南子』天文訓、『史記』卷二五律書、『呂氏春秋』、『黄帝内経』など戦国秦漢期の史料では、その個々の名称と役割が各種各様となっている。⑧が、それぞれの八風についてその個性や系譜を明らかにするのは困難であり、またここではあまり意味を持たない。というのは、八風を世界の構成要素とする世界観が、それらの基盤として確かに存在していることが重要だからである。例えば『淮南子』天文訓では、八風は冬至を起点とする四十五日ごとの風の変化に対応して行うべきことを定める月令のような働きを持ち、『史記』律書では、十二月や十二支、二十八宿、音律と結び付いて気と万物の消長を司る役割を与えられている。このような差異は、全て八風によって世界を空間的時間的に把握するための方法のヴァリエーションであって、世界の認識方法として八風が広汎に用いられていたことの裏返しと考えられるのである。

このように、風雨や季節の循環を司ることで実りの吉凶や災害、ひいては人民の生活や社会の安定に影響を持つ八風が発生するところの八方を具象化した壇において、皇帝は祭祀を行う。⑨その意味は、例えば郊祀歌第七章中に示されている。

「惟れ泰元は尊し、神に熅すれば、熅。⑩熅。善し。天地を経緯し、四時を作成す。日月を精建し、星辰は度理す。陰陽五行、周りて復た始む。雲風雷電、甘露の雨を降す。百姓蕃滋し、咸な厥の緒に循う。…」

つまり、天帝・大帝と表現される至上神の居所「昆侖」として、天上世界を表象する三層構造と、地上世界全体の拡がりを表す八方とから成る「世界」の頂点において、五行の五帝を従え統括する太一神に、世界を構成する天地・四時等の安定した循環運動が継続されることを祈願し、百姓に安寧をもたらすが、甘泉泰時郊祀の目的だったのである。

甘泉太一壇は「世界」の模式であり、その創設は従来の祀場形態に一大変革をもたらした。すなわち、后土壇以前の五行の「五」を基本原理とする祀場形態から、中央に「昆侖」という五行とは異なる世界観を取り入れた至上神格の壇を設

け、五行の五帝がそれを取巻き、その極辺に八極や八風を配することで、様々な世界観を包摂する、という形態への転換である。この変革の動機は、第一に太一という神の性格に求められるべきだが、ただ甘泉泰畤が太一壇を中心としながらも、太一のみを祀るのではなく、五帝の壇を配置し群神の座を設け、日月の祭祀をも行う、神々の総合的祀場であったことも関係しているように思われる。つまり、このような多彩な神々を、「五」という原理のみで統括することはできなくなったのであろう。

(四) 「上帝」太一

太一は『史記』や『漢書』では主に祭祀の対象として出てくるが、戦国や前漢の諸史料では占いの流派の名称であったり、または「道」に通じる抽象的な哲学概念として描かれる場合がある。これらについては古くは津田左右吉が網羅的な研究を行い、太一とは、宇宙の根本原理、あるいは原初の混沌として「道」と同義の、実体のない形而上学的観念であり、道家から出て儒家にも礼の根本として取り入れられ、武帝代の祭祀において天・上帝と同一視されると同時に天空にあつては紫微宮に比定され、ここに到つて「太一」という形而上学的観念は神となり宗教的性質を帯びるようになった、との見解を示した。^⑭

津田以後久しく太一が顧みられることはなかったが、近年になって太一に関係する出土資料の発見が相次ぎ、それらに従来の文献史料を組み合わせた議論がにわかに活況を呈している。例えば、一九七七年阜陽双古堆汝陰侯墓（前漢文帝期）にて出土した太一九宮占盤の構造は、『黄帝内経靈枢経』九宮八風篇の内容と一致し、また一九六〇年湖北省荊門戰国墓出土の「兵避太歳」戈に描かれた神像は太一であり、この戈を『史記』封禪書にある郊祀とは異なる太一への祭祀に用いられた「太一鋒」だとする説があり、また馬王堆出土帛画「神祇図」に関して、封禪書所載の謬忌太一壇に祀られた「三一」の絵画表現といわれている他、『楚辞』の「東皇太一」や前記の「兵避太歳」戈との関係が議論されている。^⑮

概してこれらは、戦国から漢代において太一が、主として楚地方における民間信仰の中であって、厄除けや軍事的勝利をもたらすなどの効能をもった具体的な「神」であつたことを示し、同時期の文献にみられる哲学概念とは異質の姿をもつていたことを証明したといえ、またこれらを論拠として、武帝の太一神信仰の由来を民間信仰に求める議論も近年起つている^⑩。そして、この哲学概念と土俗的の神の二つの姿を結び付けるのではないかとして最近注目を集めているのが、湖北省荊門郭店楚墓出土の竹簡「太一生水」篇である。

Donald Harper 氏によれば、「太一生水」篇は一種の創世神話であつて、『老子』や『易』の哲学的宇宙生成論とは趣を異にし、ここでの「神」太一はむしろ道教の関連史料中にもみられる、神格化された老子や道のイメージと重なるという。そして氏は、民間信仰の太一と生成論的思索の太一とを直接結ぶ証拠はないが、少なくとも「太一生水」篇は、戦国時代における宗教と思想の相互影響の存在を証明する、という評価をしている^⑪。

このように、伝世文献と出土資料を駆使して戦国から漢代における「太一」の展開を明らかにすることは、簡単ではない^⑫。しかしここで論ずべきは、日常的な占いや医療、厄除けから、先に明らかにした天下太平のために円滑な時間の循環を保証するという政治理念にまで顔を出す「太一」が、皇帝の郊祀の対象になつたということである。言い換えれば、漢代社会の中で、儒家や道家、方術といった垣根が設けられる以前の精神世界において普遍性を持つ「太一」を、武帝が至尊の「上帝」の地位に据えた、ということがここでの問題である。そして太一の「上帝」化の事実を史料から確認する上で重要なポイントとなるのが、津田左右吉が指摘した太一と紫微宮との関係である。

『史記』天官書は、「中宮、天極星、其の一の明かなる者は、太一の常居なり」とし、これを中心とする星群を「紫宮」と呼ぶ。また『淮南子』天文訓が「太微は太一の庭なり。紫宮は太一の居なり」とするように、太一が紫微宮と直接結び付くのは、前漢の天文史料が初見である^⑬。そこで両者の関係を考える上で、再び甘泉太一壇が素材となつてくる。

『漢書』武帝紀所載の元鼎五（前一一二）年十一月の詔に「太一望見し、天文禮を修む」とあることから、壇の創設

にあたって天文を意識していたことがまずわかる。また、壇に祀られた他の神々のうち、「群神従者」は具体名がないためわからないが、北斗はいうまでもなく、五帝もまた天文としての姿を持つ。他にも壇と紫微宮との関係を示す史料がある。

「太一の祝宰は則ち紫及び繡を衣、五帝は各の其の色の如くし、日は赤、月は白とす。」

〔史記〕封禪書

「天地並びに況たまい、惟れ予は慕うこと有り。爰に紫壇を照あめ、厥の路を思求す。恭んで禋祀を承け、縕豫して紛を為す。繡繡周く張り、神の至尊を承く。千童羅び舞いて八溢を成し、好みを合し欲たびを効たして泰一を處あましむ。…」

〔漢書〕礼楽志郊祀歌第八章

「衡言えらく、甘泉泰畤、…(中略)…紫壇に文章采繡黼黻の飾有り。」

〔漢書〕郊祀志

「帝又紫殿を起こし、雕文刻鏤黼黻、玉を以て之れを飾る。」

(孫星衍・莊達吉輯校『古本三輔黄図』)

『三輔黄図』のみ「紫殿」という呼称が使われているが、その装飾の様子が郊祀志と礼楽志の「紫壇」のそれと同じであることから、両者は同一と考えられる。

以上の史料は、紫宮を天文上の太一の居とする天官書の説を補強するとともに、その説が武帝の甘泉太一壇において具体化されたことを裏付けるに十分であろう。

紫宮の機能について、『淮南子』天文訓には「紫宮斗を執りて左旋す」とあり、これはまた「帝四維を張り、之を運らすに斗を以てす」とも言い換えられ、『史記』天官書では「斗は帝車たり。中央に運り、臨みて四郷を政め、陰陽を分かち、四時を建て、五行を均しくし、節度を移し、諸紀を定むるに、皆斗に繋ぐ」とある。これらによれば、天空にあつて不動の北極星を中心とする紫微宮にいます上帝が、北斗を用いて時間及び宇宙の循環運動を支配する、という觀念がうかがえる。この機能は、先に挙げた郊祀歌第七章が、天地・四時・日月星辰・陰陽五行の循環運動の支配者として歌い上げると共に、太一の様相と全く合致する。この共通性が、太一と紫宮と上帝とを同一視する動機となつたのであろう。「世界」をか

たどった壇上で祀られる太一の像は、紫微宮の上帝と同一化した、宇宙の主宰者として想定されているのである。

太初元（前一〇四）年泰山下の明堂での「上帝」の祀りが実質太一の祀りであったことは、太一が完全に雍五時の五帝に取って代わった証拠である。^{②⑦}さらに、元鼎六（前一一一）年郊祀への舞樂の導入を検討した際、「天地」と「太一后土」が対応して考えられていることなどは、また太一が「天」とも互換性を持ち得ることを示す。「上帝≡天≡太一」という観念は、これ以降定着していく。逆に、地位を奪われた雍五時は、秦以来続く歴史のゆえに尊ばれるのみとなり、前漢末に郊祀からその姿を消すことになる。

武帝は宇宙の主宰者「太一」に対し、宇宙の安定した循環を祈願するために郊祀を行った。そこに同時に、自らの不老長生獲得の願いをも交えられていたことは否定し得ない。だが、今まで述べてきたことから、後者をもって前者を覆い尽くすことは妥当でないだけでなく、両者は矛盾なく共生する可能性も生じる。なぜなら『淮南子』本経訓に、「太一を体する者は天地の情に明るく、道德の倫に通じ、聡明は日月を耀かせ、精神は万物に通じ、動靜は陰陽を調え、喜怒は四時を和し、徳沢方外に施し、名声後世に伝う」というように、太一との交会・一体化は為政者として最上のあり方であると同時に、その永遠なる循環運動との合致による不老長生をも意味するからである。武帝はこうして、皇帝の義務と個人の願望とを一致させる術を太一に見出したのである。

最後に、甘泉泰時と「太一」が、武帝のみならず当時の漢王朝体制に対して有していた意義について、付言しておく。文帝の渭陽五帝廟設置が、改曆服色など礼制における改革と軌を一にして、秦の上帝祠から漢の上帝祠への更新を目的の一つにしていたことは、先に述べた。武帝の甘泉泰時創設もまた、後の封禪や太初改曆に連なる事業であり、文帝代に果たされなかった、秦から漢への礼制更新を完遂するものだったと考えられる。そのようにみた時、汾陰后土設置直後に甘泉泰時が創設された動機は、秦にはなかった「地」祭を新設したことで、対する「天（≡上帝）」祭の更新が触発されたため、といえるだろう。

① 「史記」封禪書に、「亳人謬忌、奏祠太一方曰、天神貴者太一、太

一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊、用太牢七日、為壇開八通之鬼道。於是天子令太祝立其祠長安東南郊、常奉祠如忌方。其後人有上書言、古者天子、三年壹用太牢祠神三一、天一地一太一。天子許之、令太祝領、祠之於忌太一壇上、如其方。後人復有上書言、古者天子、常以春解祠。祠黃帝用一臬破鏡、冥羊用羊、祠馬行用一青牡馬、太一沢山君地長用牛、武夷君用乾魚、陰陽使者以一牛。令祠官領之如其方、而祠於忌太一壇旁」とある。なお「解祠」については、「史記索隱」の「謂祠祭以解殃咎、求福祥也」という注釈に従い、厄払いと解した。

② 「史記」封禪書に、「齊人公孫卿曰、今年得宝鼎、其冬辛巳朔旦冬至、与黄帝時等。卿有札書曰、黄帝得宝鼎宛胸、問於鬼臾区。鬼臾区对曰、黄帝得宝鼎神策、是歲己酉朔旦冬至、得天之紀、終而復始。於是黄帝迎日推策、後率二十歲、復朔旦冬至、凡二十推三百八十年、黄帝僂登于天。卿因所忠欲奏之、所忠視其書不經、疑其妄書、謝曰、宝鼎事已決矣、尚何以為。卿因嬖人奏之。上大說、乃召問卿、对曰、受此書申公、申公已死。上曰、申公何人也。卿曰、申公齊人、与安期生通、受黄帝言、無書、独有此鼎書曰、漢興復當黄帝之時、曰、漢之聖者、在高祖之孫且曾孫也。宝鼎出、而与神通封禪。封禪七十二王、唯黄帝得上泰山封。申公曰、漢主亦当上封、上封則能僂登天矣。黄帝時万諸侯、而神靈之封居七千。天下名山八、而三在蛮夷、五在中国。中国華山、首山、太室、泰山、東萊。此五山、黄帝之所常游与神会。黄帝且戰且學僂、患百姓非其道者、乃斷斬非鬼神者、百余歲、然後得与神通。黄帝郊雍上帝、宿三月。鬼臾区号大鴻、死葬雍、故鴻冢是也。其後黄帝接万靈明廷。明廷者甘泉也、所謂塞門者谷口也。…」とある。

③ 孫星衍・莊述吉輯校『古本三輔黃圖』に、「甘泉宮、一曰雲陽宮、始皇二十七年作甘泉宮及前殿、築甬道、自咸陽屬之」とあり、また「史記」封禪書に、「又作甘泉宮、中為白室、画天地太一諸鬼神、而

置祭具、以致天神」とある。

④ 「昆侖と祭祀壇——『明堂』との関係において——」(『学林』二六、一九九七年)。

⑤ 敝教「式盤綜述」(『考古学報』一九八五年第四期)は、漢から元に到る間の式の歴史や出土事例の紹介、式占の方法についての論説である。また李零「中国方術考」(『東方出版社』二〇〇〇年)には、式に関する極めて詳細かつ広汎な研究が収録されている。

⑥ 『漢書』礼志郊祀歌第十一章に、「天門開、陟蕩蕩、穆並豐、以臨饗。光夜燭、德信著、靈寢鴻、長生豫。大朱涂広、夷石為堂、飾玉梢以舞歌、体招搖若永望。星留俞塞暎光、照紫帳珠煩黃。…」とある。この他に、郊祀歌第一章もまた神々の来降とその饗応の様態を歌っている。「楚辭」においては天門はしばしば「閭闔」と表現され、郊祀歌第十章にも同様の表現が出てくる他、武帝の造営した建章宮の正門の名を「閭闔」といったこと(『三輔黃圖』)などは、「閭闔」天門説を裏付けている。しかし図2にあげた「淮南子」地形訓の世界像では閭闔門は西極にあり、八風説でも閭闔風は真西に当てられており、これらに由来すると考えられる、後の諸王朝で都の西門を「閭闔門」と称したことなどは、「閭闔」天門の西方説を物語る。この西と西北のズレについて、現時点で明確な答えを出すことはできない。ただ、ここに挙げた「楚辭」や「淮南子」等の文献史料や「式」のそれぞれが由来するところの、世界観やその表現法が、例えば地域差などによって微妙に異なっていた、と考えることはできるのではないだろうか。武帝代祭祀の基底にある世界観は一種ではなかった、様々な観念が、整理統合されないままに重層し混在していた、と考えておきたい。

⑦ 白川静「甲骨文の世界」(『平凡社東洋文庫』二〇四、一九七二年)。
⑧ 山田慶児「九宮八風説と少師派の立場」(『東方学報京都』五二、一九八〇年)には、これらの史料中の八風や八風占についての考証があ

- る。
- ⑨ 郊祀歌第八章に、「千童羅舞成八溢、合好効戲虞秦一」とあり、この「八溢」は「八佾」と同義である。「春秋公羊伝」隠公五年九月に「天子八佾」とあり、何休注は、「佾者列也。八人為列、八八六十四人、法八風」としており、天子のみが用いることのできる「八佾の舞」が八風に関係していることがわかる。
- ⑩ 原字は「媼」。しかし呉仁傑『兩漢刊誤補遺』卷四に、「秦元者秦一也。秦一与天地並而非天也。志載天子祠三、天一地一秦一。又載贊饗曰、天增授皇帝秦元神爽、皇帝敬拜秦一。又為秦一鑿旗、命曰靈旗。故此章頭末有秦元及靈旗之文、然則媼神字当作媼、而以鬱煙為義、可也」とあるのに従った。
- ⑪ 『史記』封禪書に、「太一其所用、如雍一時物、而加醴棗脯之屬、殺一狸牛以為俎豆牢具、而五帝独有俎豆醴進、其下四方地為酸、食群神從者及北斗云。…(中略)…十一月辛巳朔旦冬至味爽、天子始郊拜太一、朝朝日、夕夕月則揖、而見太一如雍郊禮。…(中略)…令太祝領、秋及臘間祠、三歲天子一郊見」とある。
- ⑫ 「太一について」(『白鳥博士還曆記念東洋史論集』岩波書店、一九二四年)。
- ⑬ 嚴敦烈「関于西漢初期的式盤与占盤」(『考古』、一九七八年第五期)、及び殷滌非「西漢汝陰侯墓出土の占盤与天文儀器」(『考古』、一九七八年第五期)。また山田氏注⑧前掲論文参照。
- ⑭ 李零「湖北荆門『兵避太歲』戈」(『文物』、一九九二年第三期)参照。なお、これに対し李家浩「再論『兵避太歲』戈」(『考古与文物』、一九九六年第四期)は慎重な見方をしている。
- ⑮ 饒宗頤「國詩与辭賦——馬王堆新出《太一出行圖》私見——」(『湖南省博物館四十周年記念論文集』湖南省博物館、一九九六年)、及び李零「(三)考」(『本世紀出土思想文献与中国古典哲学研究論文集』輔仁大学出版社、一九九九年)。
- ⑯ Donald Harper「郭店楚簡『太一生水』における太一の性格——抽象的な宇宙の理法なのか、宇宙の至上神なのか——」、及び石川三佐男「太一信仰の考古学的検討から見た『楚辭』の篇名問題」(いずれも『楚地出土資料と中国古代文化』汲古書院、二〇〇二年所収)に、この問題への言及があり、両氏の議論は、李零「An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship」*Early Medieval China* 2 (1995-96) を土古(1)152。
- ⑰ Hanze 氏注⑯前掲論文。
- ⑱ 石川氏注⑯前掲論文では、出土・文献史料双方を総合した太一の展開が年表にまとめられている。
- ⑲ 『唐開元占経』卷六七「石氏中官」に太一星についての記述があるが、その位置は「紫宮門外」とされている。
- ⑳ 『淮南子』天文訓に、「何謂五星。東方、木也、其帝太皞、其佐句芒、執規而治春、其神為歲星、其獸蒼龍、其音角、其日甲乙。南方、火也、其帝炎帝、其佐朱明、執衡而治夏、其神為熒惑、其獸朱鳥、其音徵、其日丙丁。中央、土也、其帝黃帝、其佐后土、執繩而制四方、其神為鎮星、其獸黃龍、其音宮、其日戊己。西方、金也、其帝少昊、其佐暉收、執矩而治秋、其神為太白、其獸白虎、其音商、其日庚辛。北方、水也、其帝顓頊、其佐玄冥、執權而治冬、其神為辰星、其獸玄武、其音羽、其日壬癸」とある。
- ㉑ 『漢書』武帝紀に、「十一月甲子朔旦冬至、祀上帝于明堂」とあり、また『史記』封禪書に、「其後二歲、十一月甲子朔旦冬至、推曆者以本統。天子親至泰山、以十一月甲子朔旦冬至日、祀上帝於明堂。毋脩封禪。其贊饗曰、天增授皇帝太元神策。周而復始。皇帝敬拜太一」とある。
- ㉒ 周振鶴「秦漢宗教地理略説」(『中国文化研究集刊』第三集、復旦大

学出版社、一九八六年）では、上帝Ⅱ五帝説は戦国という分裂期の産物であり、漢が天下を統一し中央集権国家を実現させていく過程で単一の上帝が必要となり、太一がそれに当てられたことを述べている。

：（中略）：於是塞南越、禱祠太一后土、始用樂舞」とある。この他『太平御覽』卷五二六礼儀部服用が引く『漢旧儀』にも、「皇帝祭天自行、群臣從之。齋皆百日、他祠不出。祭天紫壇彔帳」とある。

おわりに

これまで前漢王朝における三つの郊祀、雍五時・汾陰后土・甘泉泰時について述べてきた。この三祠の間にある祀場構造の変遷について、改めてまとめておこう。

漢初に祭祀理論の中核を為したのは、五行説であった。そのため、高祖の五時や文帝の渭陽五帝廟のあり方からわかるように、祀場構造の基本原理は「五」とされていた。武帝の時代になると、五行説に対して新たに天地一対論が並行的に導入され、汾陰后土が創設されたが、「五」という基本原理は踏襲される。そして続いて創設された甘泉泰時には、従来の「五」に加え、天上世界「昆侖」の構造を模した「三」、及び地上世界全体を示す「八」が導入された。宇宙の主宰者たる新しい「上帝」太一のもとに、「五行」や「昆侖」、「八極」といった、それぞれに独立していた世界観が合体されたのである。

だがこれは、祭祀全体の統合・合理化を意味するのではない。祀場構造、ひいてはその背後にある祭祀理論の歴史的展開をそのまま示す三祠は、郊祀の「旧儀」として体制化し、次代を待って後、明確に機能しはじめた。再び表1を参照すると、宣帝が郊祀を再開した時以降、甘泉泰時は正月、雍五時・汾陰后土は三月という方式が固定したことがわかる。

つまり郊祀の「漢家故事」が確立したのは、宣帝の時と結論付けられる。これは宣帝が、何よりもまず自らの、武帝の直系としての正統性の確立を企図した結果に他ならない。武帝の足跡の顕彰と記念に努めると同時に、武帝のつくった郊

祀の形式を再現し遵守することが、漢王朝の正統な後継者たる証であった。

元帝がこの「故事」を最も忠実に執行したことは、表1にあらわれるとおりである。回数も宣帝よりも多く、「三歳一郊」の定義に最も近い。だがこの郊祀体制が、「古制に違う」ゆえに改革すべしとの意見がはじめて翼奉によって出されたのもこの時であった。^①

「古制に違う」とは、翼奉や匡衡、蕭望之といった斉詩学派の儒家官僚たちが経書から汲み取った理想の体制と、漢建国以来百五十年以上にわたって積み上げられてきた「漢家故事」との相違を意味し、その筆頭にあがったのが宗廟と郊祀の制度であった。

郊祀の「故事」とはすなわち、太一・九宮や式、占風術など種々の占いの基礎を構成する九州・八風から陰陽五行・天文に到るまでの、皇帝から庶民まで全ての同時代人に共有され得る、様々な世界構造の認識方法と要素が重層的に組み合わされるといふ、諸世界観の混淆の中に太一が屹立するという理念と、前漢初期において唯一ならうべき「故事」であった秦の儀礼様式とが合体したものである。これは、漢代人の内面に豊かに広がる諸世界観の表現であり、漢代社会の様々な思想や信仰において普遍性をもつ「太一」こそが、その核に選ばれた。そしてこのようなあり方に対し、前漢末の儒家たちは、経書という、新しい整然たる世界観と秩序意識を手疑義を呈したのだが、その目指すところは皇帝を絶対的な高みに押し上げ、官僚の地位を保証し、衆庶と社会的精神的に完全に隔絶することだったのでないだろうか。絶対者「天」と「天子」の関係でもって皇帝権力の絶対性を説明する儒者にとつて、その関係が顕現する郊祀という場の他ならぬ頂点に、いわば通俗的な世界観において全ての結節点となり得る太一の名があることは不都合であったために、太一の名は壇上から消され、その実態が「天」に置き換えられるに到ったのであろう。両漢交代期の郊祀の変革とは、皇帝の理念上の権力源を描出する郊祀という儀礼の背景を為す世界観が、多元的通俗的なものから、儒家の経書が主張する一元的なものに転換する過程に他ならない。

王莽の「元始故事」にはじまり後漢代に体裁を整える儒家礼制的郊祀は、だがその時突然に経書の架空から考案されたのではない。試みに、王莽の長安南北郊壇、及び後漢の洛陽南北郊壇の形状に関する史料をあげよう。

「上帝壇は圓八觚にして、…（中略）…、凡そ天宗上帝宮壇營、径三里、周九里、營三重、八方に通ず。…（中略）…凡そ地宗后土宮壇營、方二里、周八里、營再重、四通を道く。」
〔統漢志〕第七祭祀志上劉昭注引〔三輔黃圖〕

「圓壇八陞を為し、中は又重壇を為し、天地は其の上に位し、皆南郷西上す。其の外壇上は五帝位を為す。青帝の位は甲寅の地に在り、赤帝の位は丙巳の地に在り、黄帝の位は丁未の地に在り、白帝の位は庚申の地に在り、黒帝の位は壬亥の地に在り。其の外は壇を為し、重營皆な紫にして、以て紫宮を像る。…（中略）…北郊は雒陽城北四里に在り。方壇四陞を為す。」

〔統漢志〕第七祭祀志上

各壇の形状は同一ではないが、それぞれに甘泉泰時の諸特徴を引き継いでいる。まず南郊、すなわち上帝壇についていえば、王莽の場合は「八觚」の形のまま、後漢の場合は「八陞」という新たな表現方法でもって、いずれも八方から成る世界を表象する、という觀念を繼承する。また後漢においては、中央の壇を取り巻く五帝の位置取りが、甘泉泰時の五帝壇に等しく、さらに紫宮との一体化が明言されている。

北郊の地壇についてはまず、汾陰における「沢中圓丘」という「地」の祀場の定義が転換し、儒家の祭地法である方形壇^②に変わったことが大きい。そして、五壇構造はもはや放棄されている。しかし、河東后土において表現された、「中央」と「四方」という「地」の拡がりを示す五つの要素が一つの壇に集約された結果、王莽の「四通」、後漢の「四陞」といった表現方法が生まれた、と考えることもできよう。

王莽の「元始故事」、及び後漢郊祀の具体的内容の解明はこの場では不可能であり、以上のようにその一端を述べるに止めたい。だがこの一端からだけでも、王莽・後漢の郊祀が前漢において創出された諸觀念・諸素材をちりばめつつ編成された、という見通しを立てることは許されるだろう。この見通しをもとに、王莽や後漢に対する検証を進めていくこと

を、次の課題としたい。

① 『漢書』卷七五翼奉伝に、「奉以為、祭天地於雲陽汾陰、及諸寢廟、不以親疏迭毀、皆煩費違古制」とある。

② 『周礼』春官大司楽に、「夏日至、於沢中之方丘奏之、若楽八變、則地祇皆出」とある。

（京都府立大学大学院文学研究科博士後期課程）

As regards the political significance of the ordinary citizens, it is necessary to examine Polybius' description of the decline of the Roman Republic. There he refers to the political pressure of the ordinary citizens on the *Nobiles*. It appears that he thought that the decline of the Republic began from 160's B.C., and he notes specific incidents that demonstrate the political pressure of the ordinary citizens in the volumes dedicated to the years 168 B.C. to 145 B.C. It is important to recognize that Polybius perceived the emergence of the significance of citizens' political power after the 160's B.C. not in terms of constitutional rights but as practical pressure on the *Nobiles*. Finally, the author has addressed important aspects of the politics of Mid-Republican Rome by comparing the descriptions of Polybius with records of the same incidents in other sources from the viewpoint of the political significance of the ordinary citizens.

The Formation of the System of Suburban Sacrifice
in the Reign of Wu-di of the Western Han Dynasty :
An Analysis Focusing on the Ganquantaizhi 甘泉泰畤

by

MEGURO Kyoko

The purpose of this paper is an explication of the entirety of the system of Suburban Sacrifice 郊祀 in the Western Han Dynasty and its political and ideological significance. The system involved periodic observances at three shrines, Ganquantaizhi 甘泉泰畤, Hetong houtu 河東后土 and Yongwuzhi 雍五畤, conducted by the emperors themselves. The three sites were founded during a period extending from that of the founder, Gao-zu 高祖 through the middle of that of the sixth emperor, Wu-di 武帝, and each was based on a different understanding of religious practice and worldviews.

Yongwuzhi, the oldest of the three, was based on the theory of the five elements 五行說 that identified the Five Presiding Spirits 五帝 with God on High 上帝. The fourth emperor, Wen-di 文帝, performed the Suburban Sacrifice here for the first time. On the other hand, he also founded Weiyang wudimiao 渭陽五帝廟 in the suburbs of the capital Chang-an 長安 as a new venue for the Suburban Sacrifice. It too was based on the five elements theory. His aim was

the renovation of the religious service for God on High, inherited from the Qin dynasty, as one of the Western Han's own rites.

It was in the reign of the sixth emperor, Wu-di, that the emperor first suggested a new ideology of religious practice that paired Heaven (identified with Yongwuzhi) and Earth. He founded the Shrine of Houtu 后土 at He-tong 河東, which was identified with Earth. Five altars were established at the shrine, representing the center, the world, and the 'four directions' according to the "Poem of the Suburban Sacrifice" 郊祀歌. As regards the shrine structure, the Yongwuzhi, Weiyang Wudimiao, and Hetong Houtu are all based on principle of the number five.

Ganquantaizhi, which was subsequently founded in the reign of Wu-di, marked a major alteration in the basic structural principle based on the number five. This shrine was based on the new ideology of the religious practice that identified Taiyi 太一 with God on High and consigned the Five Presiding Spirits to the role of assistants of Taiyi. The structure of the shrine was designed around a three-storied altar of Taiyi at the center surrounded by the altars of the Five Presiding Spirits. The whole was designed to extend outward in eight directions. The three-storied altar represented the traditional holy mountain Kunlun 崑崙, and the extension in eight direction represented the world as surrounded by the Eight Poles 八極 and the Eight Winds 八風 blowing from each. Ganquantaizhi was based on a set of diverse views of the world, but these were synthesized by the identification of Taiyi with the lord of the universe. The ritual of Suburban Sacrifice for Taiyi involved prayers for the stable circulation of the universe. Ganquantaizhi was identified with the religious services for Heaven, replacing Yongwuzhi, and becoming the core of the Suburban Sacrifice rite of the Western Han Dynasty.

The system of Suburban Sacrifice at the three shrines, which had been organized in the reign of Wu-di, become a permanent fixture in the reigns of the eighth and ninth emperors, Xuan-di, and Yuan-di, but was reformed by the Confucian School 儒家 after the reign of the tenth emperor, Cheng-di. The diverse and plural worldviews and ideologies of religious practice, on which the system of Suburban Sacrifice in the Western Han Dynasty was based, contradicted the Confucian view of the world, their ideology of religious practice and the conception of order based on the classics, and thus the Confucian reduced them to a single principle.