

崔靈恩の『三禮義宗』

——鄭玄注から南北朝經學へ——

田尻 健太

はじめに

傳統的な經學の枠組みの中では、魏晉南北朝時代の經學に對する評價は芳しくない。その背景には、經學の盛行した時代として經學者に理想化されてきた漢王朝の崩壊と分裂時代への突入、いわゆる「純粹な經學」を亂すものとしての佛教・道教の臺頭といった事象が作用しているだろう。⁽¹⁾

しかし、こうした評價が一面的なものにすぎないことは、近年の研究によって明らかにされてきている。魏晉時代には經書に對する注、南北朝時代には經・注を解説した義疏などの形を取って、經學の營みは脈々と續けられており、その成果は後世に大きな影響を及ぼした。⁽²⁾

このうち、魏晉時代の經學に對する研究は、『左傳』杜預注、『尚書』僞孔傳などの注の分析、また鄭玄注と王肅注の比較など、既にかんがりの蓄積がある。⁽³⁾ 一方、南北朝時代の經學に對する研究は、いまだ十分な蓄積があるとは言

い難い。その理由の一つには、南北朝時代に書かれた經學著作のほとんどが現存しないという資料面の問題がある。義疏の多くは、日本に傳存する佚存書や敦煌文獻といった形でしか見ることができず、その研究に限界が生じるのは當然と言える。

ただ、これはあくまで一つの書籍の形で現在まで傳來するものが少ないというだけであり、『五經正義』『通典』といった他書に引用される南北朝時代の經説は、かなりの量が傳存している。これまで、こうした佚文の収集作業は様々な研究者によって試みられてきたが、佚文に對する細かな讀解はそれほどなされていない。佚文はその引用元の文獻の影響を強く受ける點で文獻學的な問題を孕んでいるが、慎重に扱えば根據とするに足りるものでもある。⁽⁵⁾

本稿では、南北朝時代の學者である崔靈恩を取り上げ、その學説や著作の特徴を考察する。崔靈恩の『三禮義宗』（以下『義宗』）は後世に至るまでよく用いられたため、佚文が數多く殘されており、崔靈恩は南北朝時代の經學者の中では比較的文献の充實した學者である。本稿でまず崔靈恩の學問をとらえることで、南北朝時代の經學研究の第一歩としたい。

以上の目的のもと、本稿は以下の構成を取る。第一章では、崔靈恩の生涯を辿り、その學問的な背景を考察する。第二章・第三章では、それぞれ別のテーマを取り上げ、崔靈恩の佚文を詳しく讀解し、その細かな表現に込められた崔靈恩の經學上の意圖や工夫を明らかにする。第四章では、以上の崔説が載せられていたと思われる崔靈恩『義宗』の特徴を明らかにする。最後に、今後の展望を交えながら崔靈恩の經學史上の位置を考察し、本稿のまとめとする。

一、崔靈恩の生涯

本章では、傳記資料に基づいて、崔靈恩の生涯を振り返りつつ、崔靈恩の學問の背景について考察する。まずは崔靈恩の略歴を見ておく。

崔靈恩は清河郡東武城縣の人、⁽⁶⁾五經に廣く通じ、特に三禮・三傳に詳しかった。もともと北魏に太常博士として仕え、天監十三年（五一四）に梁に移った。梁の武帝はその儒學を評價し、員外散騎侍郎に拔擢すると、歩兵校尉となつたのち、國子博士を兼ねた。崔靈恩が學生を集めて講義を行うと、聽講する者は常に數百人いた。性格は朴訥で、氣取つたところがなく、その經書解釋は精致を極めていたため、京師の老儒はみなこれを稱えたという。長沙内史として都を出たのち、歸つて再び國子博士に任ぜられると、その講義を聽く者は非常に多かつた。⁽⁷⁾崔靈恩の著述として、『隋書』經籍志は「集注毛詩二十四卷」「集注周官禮二十卷」「三禮義宗三十卷」「春秋經傳解六卷」「春秋申先儒傳論十卷」「春秋左氏傳立義十卷」を著録する。⁽⁸⁾

次に、當時の經學の狀況として特筆すべき點と崔靈恩の關わりを確認しておく。一點目は、經書とその注釋に對する解説や議論の營みの一形態である義疏の發達である。南北朝時代の經學が主に義疏の形を取つて展開したこと、そして義疏の發生に經學講義の場が密接に關わっていることがすでに指摘されているが、⁽⁹⁾上に見た通り、崔靈恩の列傳にも講義への言及がある。また、『論語義疏』など義疏を多く作つた皇侃（四八八〜五四五）が崔說を引くほか、⁽¹⁰⁾『禮記本疏義』にも崔說が引かれる。まずここから、崔靈恩も當時の義疏の流行という背景を共有する學者であると言

える。

二点目は、南北朝時代、制禮事業や貴族制の發達を背景として、三禮全體に對する研究が増えていたことである。⁽¹¹⁾ 三禮に關する總的な著作として、『隋書』經籍志の著録する南北朝時代の著作に、何承天(宋)『禮論』三百卷、その抄録の王儉(齊)『禮論要鈔』十卷、また元延明(後魏→梁)『三禮宗略』二十卷などがある。崔靈恩が著した『三禮義宗』も、これらと類を同じくする著作であり、第四章で詳述する。

三点目は、北朝の經學(北學)と南朝の經學(南學)では主に用いる經書の注釋に相違があつたとされることである。⁽¹²⁾ 崔靈恩は北朝から南朝に移つた學者であるから、たとえば『左傳』の注釋(北朝では服虔注、南朝では杜預注が主であつた)において、崔靈恩が南朝に移つた後も服注を用いたため、周圍の學者としばしば對立したという逸話がある。⁽¹³⁾

また、北學・南學には鄭玄注・王肅注の對立軸もある。南朝では、禮において一時期王肅注が用いられており、結局は南北ともに鄭玄注が主となつたとはいへ、北朝ではより鄭玄注が重んじられる傾向にある。⁽¹⁴⁾ 崔靈恩の態度には、こゝした背景を反映するものがある。

鄭玄注「社稷者，土穀之神，勾龍、后稷以配食也」。……王肅云「勾龍、周棄，並爲五官，故祀爲社稷」。……崔靈恩云「二家之說，雖各有通途，但昔來所習謂鄭爲長，故依鄭義」。《通典》卷四十五・禮五・社稷⁽¹⁵⁾

鄭玄注(『周禮』春官・大宗伯)には「社稷とは、土穀の神で、勾龍・后稷をこれに配食する」とある。……王肅は「勾龍・周棄は、ともに五官であり、よつて祀つて社稷とする」という。……崔靈恩は「二家の説は、どちらも道理が通るが、昔から學んだ先生は鄭説がよいとみなしていたので、鄭玄の意に従う」という。

「昔來所習」の意味が取りにくい、崔靈恩にかつて北朝で學んでいた背景があることを考え、右のように譯した。加えて、崔靈恩が採用した上の鄭説「社稷者、土穀之神」が、もともと緯書説に由来すると疏で指摘される點も重要で、⁽¹⁶⁾これ以外にも、崔靈恩が緯書を根據とする例が見受けられる。⁽¹⁷⁾北朝では南朝に比して緯書が多く用いられること、そしてその背景には鄭玄注と緯書の関わりの深さがあると既に指摘されており、崔靈恩もこうした背景を引き継いでいると言える。⁽¹⁸⁾

以上の背景を踏まえた上で、次章以降で崔靈恩の學説を具體的に検討していく。崔靈恩の學問を検討した先行研究に、焦桂美『南北朝經學史』（上海古籍出版社、二〇〇九、二五三～二六六頁）があり、崔靈恩の學問の特徴として、①鄭説を重んじること、②訓詁から經義を引き出すこと、③具體的な儀禮を明らかにし、その意義を掲げること、④緯書・五行説を用いること、⑤經傳に明文がない箇所の説明を加えること、⑥古本の字句を保存していることなどを挙げる。焦氏の指摘自体は妥當なものと言えるが、本稿では、このように概括される崔靈恩の學説の中身について、一文一文に込められた細かな工夫を丁寧に読み解くことで、崔靈恩の意圖や狙いを明らかにしていくことに焦點を当てている。そこで、崔靈恩の細やかな創意工夫が読み取れるほどに長文の崔説の佚文が存している例として、第二章で崔靈恩の禘祭説、第三章で崔靈恩の變除説を取り上げ、詳しく分析していく。

二、崔靈恩の禘祭説

本章では、『禮記正義』『通典』等に長文で引用される崔靈恩の禘祭説を取り上げる。禘祭に注目する理由は、崔靈恩の學説の佚文の中で最も充實して残存しており、崔靈恩の思考を細かに追いつけるからである。ただ、崔靈恩が禘祭の細かな儀節をどう理解していたか探るためには、崔靈恩が禘祭の位置づけや全體の流れをどう把握していたか、という前提を先に明らかにしなければならない。

二・一、禘祭の前提の整理

王の宗廟では、先祖五代（または七代）の廟を祀るとされ、それ以前のは順に廟から除かれる（これを「毀廟」という）。そして、毀廟と未毀廟の神主（位牌）を太祖に合わせて祀る宗廟の大祭が「禘祭」である。禘と似た位置づけの祭祀に「禘」があり、歴代の禮學の議論のなかで、その區別の有無や區別の方法が常に問題とされてきた⁽¹⁹⁾。崔靈恩は禘・禘を以下のように整理している。

禘以夏者，以審諦昭穆序列尊卑，夏時陽在上，陰在下，尊卑有序，故大次第而祭之。故禘者，諦也，第也。禘以秋者，以合聚群主，其禮最大，必秋時萬物成熟，大合而祭之。故禘者，合也。『通典』卷四十九・禮九・禘禘上引崔靈恩云）

禘が夏に行われるのは、（禘は）昭穆の序列や尊卑を明らかに（審諦）するものであり、夏には陽が上、陰が下

にあり、尊卑が順序立っているので、次第を重要とし祭るのである。よって「禘」とは「諦」であり「第」の意味だ。禘が秋に行われるのは、（禘は）さまざまな神主を合わせて祀り、その禮は最大であるから、必ず秋に萬物が成熟し、合わせることを重要とし祀るのだ。よって「禘」とは「合」の意味だ。

鄭玄は、禘は毀廟・未毀廟の神主を合わせて祀るが、禘は毀廟のみを祀るとし、禘を上位とする。⁽²⁰⁾ 上の崔説は、鄭説の枠組みを踏襲しながら、祭祀の時期や訓詁を結びつけて整理して説明したものである。

次に、崔靈恩が禘の内容の大枠をどのように考えているか知るため、崔靈恩が「用酒之法」を整理する一段を見る。「用酒之法」とは、禘祭・禘祭・四時之祭・時祭といった祭祀において、いつどの種類の酒・器を用いるか定めた規則である。禘祭では、王・后、そして先祖の形代である尸が酒・生贄を天地に供えることが主要な儀禮となるため、酒・器の種類は重要な要素である。⁽²¹⁾

この一段は、『禮記』禮運疏に引かれ、「其用酒之法，崔氏云：周禮大禘於大廟，則備五齊三酒」という一文から始まる。⁽²²⁾ 崔靈恩は、禘祭では「五齊三酒」を用いることを説き、次に禘祭中での酒・器について、以下のように規則的に整理する。

朝踐，王酌泛齊，后酌醴齊。饋食，王酌盞齊，后酌醴齊。朝獻，王酌泛齊，因朝踐之尊。再獻，后酌醴齊，因饋食之尊。……禘祭在秋，案司尊彝「秋嘗，冬烝，朝獻，用兩著尊，饋獻，用兩壺尊。」則泛齊、醴齊，各以著尊盛之，盞齊、醴齊、沈齊，各以壺尊盛之，凡五尊也。又五齊各有明水之尊，凡十尊也。三酒三尊，各加玄酒，凡六尊也。通罍彝盛明水，黃彝盛鬱鬯，凡有十八尊。

朝踐では、王は泛齊を酌み、后は醴齊を酌む。饋食では、王は盞齊を酌み、后は醴齊を酌む。朝獻では、王は泛

齊を酌み、朝踐で用いた尊（器）をそのまま用いる。再獻では、後は醴齊を酌み、饋食で用いた尊をそのまま用いる。……禘祭は秋に行われる。『周禮』司尊彝を調べると「秋の嘗、冬の烝では、朝獻では二つの著尊を用い、饋獻では二つの壺尊を用いる」⁽²³⁾とあるから、泛齊・醴齊は、それぞれ著尊に盛って、盎齊・醴齊・沈齊は、それぞれ壺尊に盛ると、全部で五つの尊がある。さらに五齊にはそれぞれ明水の尊があり、全部で十の尊がある。

三酒に三つの尊があり、それぞれに玄酒を加えると、全部で六つの尊がある。罍彝に明水を盛り、黃彝に鬱鬯を盛るのを合わせると、全部で十八の尊がある。

以上、五酒とそれぞれに用いる器について、儀節の順序と酒の等級を對應させながら、順序良く整理している。禘祭に無関係な部分は省略したが、禘祭・四時之祭・時祭についても、それぞれの祭祀の等級に合わせて規則的に整理している。

この一段は、用いる酒に着目することで、禘祭の全體の流れを要領よく圖式的に示したものである。また崔靈恩はここで「全部で用いる器が十八ある」という概括的な情報を掲げるが、こうした記述には、祭祀の全體的な位置づけを把握しやすくなる効果があるろう。たとえば、『禮記』明堂位疏の引く『三禮義宗』にも「廟禘祭用十八尊，禘在秋，禘祭用十六尊，禘在夏也」とあるが、こうして全體の器の数を示すだけで、禘・禘の祭祀としての等級の差が一目で分かる。

二・一・二、禘祭の儀節の整理

以下、禘祭の細かな儀節を整理する崔靈恩の手腕を見ていくことにしよう。同じく禮運疏に、「大禘祭，凡十八尊，

其明水玄酒陳之²⁵⁾、各在五齊三酒之上」という書き出しから始まる崔説の引用があり、以下で細かな禘祭の手順が述べられる。しばらくその行文を追う。

①祭日之且、②王服衮冕而入。③尸亦衮冕、祝在後侑之。²⁶⁾④王不出迎尸、故（祭統）云「君不迎尸、所以別嫌也」。⑤尸入室、乃作樂降神、故（大司樂）云「凡樂、圓鍾爲宮、九變而致人鬼」²⁷⁾、是也。

①祭の當日の朝、②王は衮冕を着て（廟に）入る。③尸も衮冕を着て、祝は王の後ろで王を助ける。④王は尸を出迎えることはしない。だから『禮記』祭統に「君は尸を迎えに行かない。嫌疑が生じるのを避けるためである」とあるのだ。⑤尸が室に入ると、そこで樂を始めて神を降臨させる。だから『周禮』大司樂に「樂は總じて、圓鍾を宮とし、九變して人鬼を降臨させる」とあるのがこのことである。

禘祭は、王・后・尸が宗廟で酒や犧牲を天地に供える儀禮が主軸にあるから、その儀節には、王・后・尸ら参加者の宗廟への入室、その間での酒の應酬、天地への生贄の献上などがある。ここは、最初に王・尸が宗廟に入る際の手順を説明する段であり、崔靈恩は經書と鄭注を巧みに利用しながら儀節の手順を組み立てている。以下、まずそれぞれの根據を示し、次に崔靈恩による儀禮の再構成の特徴を分析する。

①祭の當日は朝から祭祀を行うことについては、常識的と言えばそれまでだが、たとえば『周禮』春官・雞人に「大祭祀、夜嘯且以詔百官」とある。

②王が衮冕に服することについては、『周禮』春官・司服に「王之吉服。……享先王則衮冕」とあり、禘祭は先王を祀るものであるから、衮冕に該當する。

③尸も同じく衮冕に服すことについては、『周禮』春官・守祧「若將祭祀、則各以其服授尸」の鄭注に「尸當服卒

者之上服、以象生時」とあり、また『儀禮』土虞禮に「尸服卒者之上服」とある。⁽²⁸⁾つまり、尸は、その形代となる死者の生前と同じ服を着る。

④王が尸を出迎えないことについて、崔靈恩は『禮記』祭統「君迎牲而不迎尸。別嫌也。尸在廟門外則疑於臣，在廟中則全於君」を擧げる。つまり、尸は先祖の形代であるから、廟の中では君主にとって敬う対象となるが、廟外ではその役割は持たず、あくまで王の臣下となる。この點の區別をきちんとつけるために、君主が外に出て尸を出迎えるに行くことはしないのである。

⑤「尸入室，乃作樂降神」の説明として、崔靈恩が『周禮』大司樂を擧げるのは、當該箇所⁽²⁹⁾の經文の直前に「於宗廟之中奏之」とあること、この經文の鄭注に「此三者，皆禘大祭也」とあることによるだろう。鄭玄はこの祭祀を「禘」としたわけだが、崔靈恩はこの記述を禘祭の復元にも利用した。禘に最上位の樂である九樂が用いられるのだから、それより上位の禘祭と同じく最上位の九樂を行うはずと考えたのだろう。⁽²⁹⁾

なお、樂を行うタイミングについては、『周禮』大司樂・鄭注に「先奏是樂，以致其神，禮之以玉而裸焉，乃後合樂而祭之」とあり、樂による神下ろしをしたのちに裸を行い、その後合樂するとされている。⑤はこのうちの一回目の樂を指すが、これが「尸入室」の直後に置かれているのは、先王の形代としての尸と、現在の王とが場に全員揃ってから神降ろしが始まると崔靈恩が想定したことによるのだろう。ただ、この點について鄭注に記述があるわけではない。⁽³⁰⁾

以上の一段を読むだけでも、崔靈恩が、①祭祀の開始時刻、②③参加者の服装と入室について、④入室する際の注意點、⑤全員が場に揃ったら行うこと……というように、祭祀の儀節をデモンストレーションしながら、禘祭の手順

を書き起こしたことが容易に想像できる。經文・鄭注に散在する情報群を、手順に起こして再構成する崔靈恩の手腕は鮮やかである。ただその過程で、もともと經文や鄭注では語られていない情報が付加され得る点には注意しなければならない。

ここまでで王・后・尸が入室したので、いよいよ酒の應酬に入る。その儀式は九回行われ、それぞれ一獻、二獻、……と呼稱される。二獻までの手順が以下である。

①乃灌，故《書》云「王入大室裸」。②當灌之時，衆尸皆同在大廟中，依次而灌，③所灌鬱鬯，④小宰注云「尸祭之，啐之，奠之」，是爲一獻也。⑤王乃出迎牲，后從灌，二獻也。

①そこで灌（地に酒を灌ぎ神を降ろす儀式）を行う。だから『尚書』洛誥に「王は太室に入り、裸（灌）を行う」とあるのだ。②灌を行う時には、尸たちはみな同じく太廟の中にいて、順番に従って灌を行う。③灌で用いるのは鬱鬯であり、④『周禮』小宰の鄭注には「尸がこれを床に注ぎ、口に含み、地に供える」という。これが「一獻」である。⑤王はそこで出て犠牲を迎え、その間に后は灌を行い、これが「二獻」である。

ここは、灌（一獻）と二獻の具體的な手順を記している。①王が入室した直後に灌（裸）を行う根據について、崔靈恩は『尚書』洛誥「王入太室裸」を擧げる。

②④で尸の役割が説明されるのは、『周禮』天官・小宰「凡祭祀，贊王，幣爵之事，裸將之事」の鄭注に「將，送也。裸送，送裸，謂贊王酌鬱鬯以獻尸，謂之裸」，また大宗伯の鄭注に「裸之言灌，灌以鬱鬯，謂始獻尸求神時也」とあるように、王が最初に尸に酒を献上するからである。ここでは、主語を「尸」と明示した上で、用いる器を③、尸の動作を④で示している。

なお、②に「衆尸皆同在大廟中，依次而灌」とあるのは、先王の形代である尸は一人ではなく、太祖・昭・穆の尸の三人がいるはずで、⁽³¹⁾ 崔靈恩はそのことを「衆」の語で明示し、さらに彼らが順番に灌することを「依次」の語で強調している。この説は鄭注に見えないばかりか、他の經學著作でも議論されないとどころである。崔靈恩独自の工夫であろう。

⑤「王乃出迎牲，后從灌，二獻也」は、『周禮』天官・內宰「大祭祀，后裸獻則贊，瑤爵亦如之」の鄭注に「謂祭宗廟，王既裸而出迎牲，⁽³²⁾ 后乃從後裸也」とあることに據る。また、王が灌の後に犠牲を迎えることについては先述した。

以上の一段では、崔靈恩が灌の儀節を述べる經文・鄭注を涉獵して整理した上で、鄭注だけでは不明瞭な點を工夫して言葉を補っている點が注目される。

次に「三獻」の説明に移るが、二獻と三獻の間で、天地に犠牲を捧げる儀禮が入る。これは先述した郊特牲「既灌，然後迎牲」に據るものである。この部分は長文に亘るため、二つに分けて検討する。

①迎牲而入至於庭，故〈禮器〉云「納牲詔於庭」，②王親執鸞刀，啟其毛，③而祝以血毛告於室。故〈禮器〉云「血毛詔於室」。④凡牲則廟各別牢，故《公羊傳》云「周公白牡，魯公騂牝」。案逸禮云「毀廟之主，昭共一牢，穆共一牢」。

①王は犠牲を迎え、庭に引き入れる。だから『禮記』禮器に「犠牲を庭に引き入れて（靈に）報告する」とあるのだ。②（そして）王が自ら鸞刀を用いて、その毛を開き、③祝（祝詞を唱える擔當の官職）は血と毛によって室に告げる。だから禮器に「犠牲の）血・毛を室に入れ、報告する」とあるのだ。④凡そ犠牲は、廟によって

別の犠牲を用いる。だから『公羊傳』文公十三年に「周公には白牛を祀り、魯公には赤牛を祀る」⁽³³⁾とあるのだ。また逸禮を調べると「毀廟の神主は、昭で合わせて一牢、穆で合わせて一牢」とある。

①②③は、崔靈恩が引用するように、以下の『禮記』禮器の經文を利用しながら、王の取る行動を分かりやすく言い換えたものである。この經文の冒頭に「太廟」とあるため、以下の經文が太廟で行われる祭祀の手順であると解釋され、禘祭に組み込まれることとなった。⁽³⁴⁾

太廟之内敬矣。君親牽牲。……君親制祭。……君親割牲。……納牲詔於庭。血毛詔於室。羹定詔於堂。

太廟の内部は慎まねばならない。君主は自ら犠牲を引き入れる。……君主は自ら犠牲を供える。⁽³⁵⁾……君主は自ら犠牲を切り開く。……犠牲を入れて庭で（靈に）報告する。室で血・毛を取ったことを報告する。堂で肉が煮立ったことを報告する。

③「而祝以血毛告於室」は、『禮記』郊特牲「詔祝於室，坐尸於堂」を根據として、もとの禮器の經文にない主語「祝」が補われ、更に冒頭に「而」の一字が足されている。「祝」によつて主語を補い、「而」を用いて主語の轉換を明示することで、「王」を主語とする②との混同が避けられ、細かい儀禮の流れを読み取りやすくなっている。

④で崔靈恩が引用する『公羊傳』と「逸禮」の文章も、他の經學の議論では注目された形跡がない。もともと經文・鄭注には犠牲を供えることにしか言及がないが、崔靈恩は一步進み、その「犠牲」は理念的には祀る對象ごとに複数あるはずで、だとすれば實際の場面それぞれの尸はどう動くべきか、ということ考えたのだろう。これも崔靈恩ならではの工夫である。

次に、三獻の後半部分を見る。

於是行朝踐之事，①戸出於室，太祖之尸，坐於戸西南面，其主在右。②昭在東，穆在西，相對坐，主各在其右，故鄭注〈祭統〉云「天子諸侯之祭，朝事延尸於戶外，是以有北面事尸之禮」。③祝乃取牲腓脰，燎于爐炭，入以詔神於室。又出以墮于主前，〈郊特牲〉云「詔祝於室，坐尸於堂」，是也。④王乃洗肝於鬱鬯而燔之，以制於主前，所謂制祭。⑤次乃升牲首於室中，置於北墉下。⑥后薦朝事之豆籩，乃薦腥於尸主之前，謂之朝踐。卽此〈禮運〉「薦其血毛，腥其俎」是也。⑦王乃以玉爵酌著尊泛齊以獻尸，三獻也。

ここで「朝踐」の儀式を行う。①尸は室から出て、太祖の尸は、戸の西に南面して座り、その神主は右に置く。②昭は東に、穆は西に、向かい合つて座り、神主はそれぞれの右に置く。だから鄭玄は『禮記』祭統に注して「天子・諸侯の祭では、朝事（朝踐）のときに尸を戸の外に出させ、そこで北面して尸に仕える禮を行う」というのだ。③祝はそこで犠牲の腓（血）と脰（脂）を取り、爐で炭を用いて燃やし、（室に）入つて神を室に呼び寄せらる。また（室から）出て神主の前に（肝を割つて）供える。『禮記』郊特牲に「詔祝於室，坐尸於堂」というのがこれである。④王はそこで鬱鬯で肝を洗つて燃やし、主の前に供える。これがいわゆる「制祭」である。⑤次には犠牲の頭部を室中に上げ、北墉の下に置く。⑥后は朝事の豆籩を薦め、そこで腥を尸の主の前に薦める。これを「朝踐」という。『禮記』禮運の「薦其血毛，腥其俎」がこれである。⑦王はそこで玉爵を用いて著尊の泛齊を酌んで尸に獻じる。これが「三獻」である。

本段は「朝踐」の儀節と重なっており、朝踐の概要は『周禮』春官・司尊彝の鄭注に「朝踐謂薦血腥，酌醴，始行祭事。后於是薦朝事之豆籩，既又酌獻。其變朝踐爲朝獻者，尊相因」とある。崔靈恩はその具體的な手順を説明しているわけだが、この説明は經文・鄭注を複雑に組み合わせられて作られている。まず、『禮記』郊特牲「詔祝於室，坐尸

於堂」の鄭注に、

謂朝事時也。朝事，延尸于戸西南面，布主席東面，取牲胙脰，燎于爐炭。先肝于鬱鬯而燔之，入以詔神於室，又出以墮于主。主人親制其肝，所謂制祭也。時尸薦以籩豆，至薦孰，乃更延主于室之奧，尸來升席，自北方坐于主北焉。

朝事の時のことをいう。朝事では、尸を引き入れ戸の西に南面させ、神主（位牌）の席は東面させ、犠牲の胙脰を取り、爐の炭火で燃やす⁽³⁷⁾。先に肝を鬱鬯で洗って燃やし、室に入って神を呼び、また出て主に（肝を割って）供える⁽³⁷⁾。主人が自らその肝を供えるのだが、これがいわゆる「制祭」である。その時、后は籩豆を薦め⁽³⁸⁾、火が通つたら、そこでようやく神主を室の奥に引き入れ、尸も来て席を（室に）昇らせ、北方から主の北に座るとあり、①④⑤はこれを踏まえる。崔靈恩の工夫として、①で太祖の尸・神主の位置、②で昭・穆の尸・神主の位置を述べ、③で祝の動作（ここでも經文に無い主語が補われている）、④⑤で王の動作、と根據となる經文を組み替えて分かりやすく整理している點が挙げられる。

なお、①「大祖之尸……其主在右」、②「昭在東，穆在西……主各在其右」と、神主が尸の右にあることの根據はよく分からない。あるいは、先の經文に、尸が南面し神主は東面するとあるから、尸から見ると神主が右側にあることを指すのかもしれない。この點は、根據は不明瞭ながら、實際の祭祀の場で問題となる参加者の位置關係を分かりやすく説明したものとと言える。

⑥「乃薦腥於尸主之前」は、先の鄭注を踏まえつつ、崔靈恩が引くように『禮記』禮運「作其祝號玄酒，以祭薦其血毛，腥其俎」鄭注「腥其俎，謂豚解而腥之，及血毛，皆所以法於大古也」に基づく。

⑦「王乃以玉爵酌尊泛齊以獻尸，三獻也」について、玉爵を用いることは『周禮』春官・大宰「享先王亦如之。贊玉几玉爵」とその鄭注「宗廟獻用玉爵」、器に著尊を用いることについては『周禮』春官・司尊彝「其朝踐用兩獻尊」による。ここで泛齊を用いることについては先述した。

以下、四獻から九獻まで同様に詳しい手順が整理されているが、字數の都合上、省略する。

ここまで見てきた崔靈恩の説明の特徴をまとめておく。崔靈恩は、經文・鄭注に根據を持ちながらも、その原文には必ずしもとらわれず、その意味を取り出し、分かりやすいように再構成する。その方法としては、概念ごとの整理、全體の流れの提示、順序の入れ替え、主語・對象を指し示す語の補い、數の明示などがある。また、内容は基本的に鄭注に従うが、再構成の過程で、もともと鄭玄は説いていないことが付加され得ることも確認した。

二、崔靈恩の變除説

「變除」とは、喪禮の参加者が、儀禮が進むにつれて、服裝を改めてゆく過程を指し、三日目の「成服」（いわゆる「五服」が完成する時）で一段落する。變除についての規定は、經文にはほとんどなく、鄭注の記述も分散しており、整理された形では示されていない。⁽³⁹⁾

變除に關する崔説は、『禮記』喪服小記疏に引用され、「崔氏云、立義既載五服變除、今要舉變除之旨」⁽⁴⁰⁾という書き出しから始まる。以下、崔説を行文に沿って検討する。

①凡親始死、將三年者、皆去冠、笄纒如故、十五升白布深衣、扱上衽、徒跣、交手而哭。故《禮記・問喪》云「親始死、雞斯、徒跣、扱上衽」、又鄭注《士喪禮》云「始死、將斬衰者、雞斯」、是也。②其婦人則去纒、衣與男子同、不徒跣、不扱衽。知不徒跣不扱衽者、《問喪》文。③知去纒者、鄭注《士喪禮》云「始死、婦人將斬衰者、去纒」。知著白布深衣者、《曾子問》云「女改服、布深衣、縞總、以趨喪」、鄭注云「婦人始喪、未成服之服」。

①通例、親の始死（死んだ直後）には、これから三年の喪に服することになる者は、みな冠を取り去って、笄（かんどし）・纒（髪を束ねる絲）はそのままし、十五升の白布の深衣を着て、（深衣の）裾を持ち上げ、素足で、手を（胸の前で）交差させて哭す。だから『禮記』問喪に「親が死んだ直後には、笄・纒をつけ、素足で、裾を持ち上げる」とあり、また鄭玄が『儀禮』士喪禮に注して「（親が）死んだ直後、斬衰に服することになる者は、笄・纒をつける」というのがこれだ。②（三年喪に服す）婦人は纒を取り、衣は男子と同じで、素足にはならず、裾は持ち上げない。素足にならず裾を持ち上げないと分かるのは、『禮記』問喪の文による。③纒を取ると分かるのは、鄭玄が『儀禮』士喪禮に注して「（親が）死んだ直後、婦人の斬衰に服することになる者は、纒を取る」というのによる。白布の深衣を身につけると分かるのは、『禮記』曾子問に「女は服を改め、深衣を着て、絹で髪を束ね、喪に行く」とあり、鄭注に「婦人が喪に入った直後に着て、成服（喪服が完成する）より前に着る服だ」とあるからだ。

崔靈恩は、變除を整理するため、まず「三年喪」に服す人が、「始死」つまり（親の）死の直後に身につけるものについて、男子の規則（①）、女子の規則（②③）とに場合分けして示している。①、②ともに、まず規則を述べたあとに經・注を引いて根據を明らかにするという前章でも見られた手法が採られている。

①は、崔靈恩も引用する『禮記』問喪の經文「親始死，雞斯，徒跣，扱上衽，交手哭」と、その鄭注「雞斯，當爲筭纒，聲之誤也。親始死去冠，二日乃去筭纒，括髮也。……上衽，深衣之裳前」が根據となる。つまり、冠は親の死後にすぐ取り去るが、筭・纒はそのままにすることは鄭注に「二日乃去筭纒」とあることから分かるし、このとき深衣を着けていることは、經文の「扱上衽」と鄭注の「上衽，深衣之裳前」を讀み合わせると分かる。崔靈恩はこの部分で、經と注を組み合わせて若干表現を變え、衣裳が一目で分かるように取り出して説明する。

②は、「不徒跣不扱衽」の根據となる『禮記』問喪の文が何を指すのかは不明である。素足になったり、裾を持ち上げたりするのは、裾の長い深衣を着ているがゆえの動作であるが、②によれば女子も同じく深衣を着ているはずで、衣裳の相違によるものではないはずである。あるいは問喪「婦人不宜袒」（夫人は肩脱ぎをしてはならない）から類推したということかもしれない。

なお、②は、冒頭で結論を述べ、その後「知……者」と部分ごとに引用しながら説明する形式を採っている。これは構造・句法ともに『禮記正義』とよく類似する。こうした類似は、『正義』が崔靈恩の學問を受けるところが多いことを示唆する。⁴¹⁾

③も同様に根據を説明するところである。纒を取ることに根據に挙げられる鄭注の原文は「始死，婦人將斬衰者，去筭而纒。將齊衰者，骨筭而纒」であり、この「去筭而纒」から、筭と纒を取り去ることが導かれる。

以上、崔靈恩はまず場合分けを示し、次にそれぞれの枠の中で根據となる經注を示すことにより、分かりやすく整理している。

三年喪の解説を終えたところで、次に齊衰以下の説明に移る。

其齊衰以下，男子著素冠。齊衰以下，婦人骨笄而纒。知者，鄭注〈士喪禮〉文。男子婦人皆吉屨無紉，其服皆白布深衣。知者，鄭注《喪服變除》文。

齊衰以下に服する者は、男子は素冠を着ける。齊衰以下に服する者は、婦人は笄・纒を着ける。そう分かるのは、鄭玄が『儀禮』士喪禮に注した文による。⁽⁴²⁾ 男子・婦人はいずれも吉屨を履くが裝飾はなく、その服はいずれも白布の深衣である。そう分かるのは、鄭玄が『喪服變除』に注した文による。

ここも同様に、齊衰以下を男女に場合分けして説明し、根據を示している。『喪服變除』鄭注は、『舊唐書』經籍志に「喪服變除一卷、戴德撰」「喪服變除一卷、鄭玄撰」の著録がある。⁽⁴³⁾ こうした著作の存在を考えると、變除についての問題意識自体は古くから存在し、崔靈恩はここでその再整理を試みていると考えられる。

以上で「始死」の時の變除については整理したので、時間を進めて、「襲」（死體に着せる服、またその儀禮）から「小斂」にかけての變除を述べる。

①至死之明日，士則死日襲，明日小斂。故〈士喪禮〉云「小斂，主人髻髮」。②若大夫死之明日，襲而括髮。故鄭注《喪服變除》云「尸襲，去纒括髮，在二日小斂之前」，是據大夫也。③大夫與士，括髮於死者，皆俱二日。故鄭注〈問喪〉云「二日，去笄纒，括髮」，通明大夫士也。

①死の翌日については、士は死んだ當日に襲を着せ、その翌日に小斂を行う。だから『儀禮』士喪禮に「小斂のとき、主人は（笄・纒を取り去って使わずに）髪を結う⁽⁴⁴⁾」とあるのだ。②大夫の場合は、死の翌日に、襲を着せ、括髮（髪を結うこと）する。よって鄭玄が『喪服變除』に注して「尸に襲を着せ、（主人が）纒を取って括髮するのは、二日目の小斂の前のことだ」というのは、大夫の場合による。③大夫と士とは、死者に括髮するの

は、いずれも（死後）二日目である。よって鄭玄が『禮記』問喪に注して「二日目に、笄・纒を取って括髮する」とあるのは、大夫・士をもに明らかにしている。

襲・小斂は、身分によって日取りが異なるため、まず崔靈恩は士の場合（①）、大夫の場合（②）の日取りを説明する。ただ、③ではここまでの話の流れと異なり、「死者」の側の括髮の日取りの話題が出るので筋が追いにくくなっている。崔靈恩の意圖を掴むため、『禮記』檀弓上疏に引かれる崔説と、それに對する疏の評価を合わせて見ておく。

崔氏云…「將小斂之時，已括髮，括髮後，大夫以上加素辨，士加素委貌。至小斂訖，乃投去其冠，而見括髮。」今案（士喪禮）及（大記），皆小斂卒，乃括髮，無小斂之前爲括髮者，崔氏之言非也。

崔氏は「小斂に臨む時には、もう括髮を終えており、括髮の後に、大夫以上は素辨を着け、士は素委貌を着ける。小斂が終わった後になると、そこで冠を外し、そうして括髮が露わになる」という。今『儀禮』士喪禮と『禮記』喪大記を調べると、いずれも小斂が終わってから、ようやく括髮するのであって、小斂の前に括髮することはない。崔氏の言は誤りだ。

崔靈恩が、小斂と括髮の前後關係についてわざわざ整理していることを考えると、この點については崔靈恩以前から議論があったものと思われる。おそらく崔靈恩としては、『喪服變除』に「去纒括髮，在二日小斂之前」とあることと、士喪禮の「小斂，主人髻髮」などの記述をかみ合わせるため、括髮は實際には小斂以前から済ましているのだが、その時點では冠を被っているでそれが見えず、その後小斂で冠を外す際に初めて括髮が露わになる、という説明を試みたのだろう。

以上の一段は、崔靈恩が整理を進める過程で、特に説明が必要な部分について補足をした部分と言える。

①始死以後、小斂之前、大夫與士、皆加素冠於笄纒之上。故《檀弓》云「叔孫武叔之母死、既小斂、舉者出戶、出戶袒、且投其冠括髮」、是素冠也。以其始死哀甚、未暇分別尊卑、故大夫與士、其冠皆同也。②至小斂投冠括髮之後、大夫加素辨、士加素委貌。故《喪大記》云「君大夫之喪、子辨經」。又《喪服變除》云「小斂之後、大夫以上、冠素辨、士則素委貌、其素辨素冠、皆加環經」。故《雜記》云「小斂環經、君大夫士一也」、鄭注云「大夫以上、素爵辨、士素委貌」、是也。

①死んだ直後から小斂の前までは、大夫と士とは、いずれも素冠を笄・纒の上に加える。だから『禮記』檀弓上に「叔孫武叔の母が死に、小斂を終えると、遺體を擔ぐ者が戸から出て、戸を出ると肩脱ぎし、さらに冠を脱いで括髮した」とあるのは、素冠のことだ。死の直後は哀しい氣持ちが強く、尊卑を分別する餘裕がないから、大夫と士とはその冠が同じなのだ。②小斂で冠を脱ぎ髮を結うのが終わると、大夫には素辨を加え、士には素委貌を加える。⁽⁴⁵⁾よって『禮記』喪大記に「君・大夫の喪で、子は辨經を着ける」という。また『喪服變除』には「小斂の後、大夫以上は素辨を冠し、士は素委貌を冠す。その素辨・素冠には、いずれも環經を付ける」とある。よって『禮記』雜記に「小斂で環經を付けるのは、君、大夫、士で同じである」とあり、鄭注に「大夫以上は素爵辨を着け、士は素委貌を着ける」とあるのがこれだ。

前の一段で、日取りの説明とその補足を終えたので、ここで本筋に戻り、大夫・士の始死から小斂に至るまで(①)、そしてその後(②)の變除を説明する。この一段も、まず規則を述べ、次に根據を提示する形で整理されている。また、①の最後に「以其始死哀甚、未暇分別尊卑」という説明文が足されているが、これは①では大夫・士の場合分け

がなく、②では場合分けがあるという差異について、補足説明を加えたものだろう。

先ほど、檀弓上疏が崔説を批判していることを紹介したが、禮運疏でも「此皆崔氏準約禮經及記而爲此説、其有乖僻者、今所不取」（これらはいずれも崔氏が禮經や禮記を集約しこの説を作ったものだが、その中には捻じ曲がった説もあるので、今は採用しない）と述べる。⁽⁴⁶⁾

崔靈恩も禮記疏も、基本的に鄭説に基づきながら禮制度の再整理を試みていることには變わりないのだが、僅かな相違が生じている。この相違は、崔靈恩が『喪服變除』の記述を經・注と噛み合わせようとしたことに要因がある。『喪服變除』に鄭玄の説が載せられている以上、崔靈恩はその内容も鄭玄の禮體系に組み込むべきだと考えたのだろう。そしてそこに「尸襲、去纒括髮、在二日小斂之前」と書かれているのだから、小斂の前に括髮をしていたという方向でこじつけるしかない。一方、禮記疏は、無理なこじつけをせずに簡単に解決しているのである。

四、崔靈恩の『三禮義宗』について

本章では、以上で分析してきた崔靈恩の學説が収録されていたと思しい『義宗』について、その特徴や崔靈恩の製作意圖を考察する。

列傳や『隋書』經籍志の記録によれば、禮に関する崔靈恩の著作には『義宗』と『集注周官禮』がある。⁽⁴⁷⁾ 題名から推測するに、後者は『周禮』の經注に逐一對應する形で解説が附された書物であろうが、本稿で検討した崔説は特

にそうした形式を取るものはないから、いずれも『義宗』に収録されていた學說であると考えられる。實際、もともと「三禮義宗云……」と明示される崔説もあり、その場合は本稿での引用時に明記している。

歴代の書録解題によれば、『義宗』は、三禮の義について、諸儒の議論を参考にしながら、廣く詳しく整理したもので、百五十前後の項目から構成されていた⁽⁴⁸⁾。項目の立てられ方は、『玉海』によれば、「天地」以下「歳祭」に始まり、三禮の「廢興義」が最後に記される⁽⁴⁹⁾。また、前章で見た崔説を引用する疏の書き出しに「其用酒之法、崔氏云…周禮大禘於大廟…」「崔氏云…大禘祭、凡十八尊…」「崔氏云…立義既載五服變除、今要舉變除之旨」などがあるが、これらの文章はそれぞれ『義宗』の「用酒之法」「大禘祭」「變除」といった項目（名稱は定かではないが）の冒頭にあつたものと思しい。このうち一例目は、「其用酒之法」までは疏の地の文だが、逆にこの主題の明示から、『義宗』に「用酒之法」に関する項目があり、それを疏が引き寫したと考えることもできる。

『義宗』の内容面の特徴については、第二章・第三章の分析でその一端が明らかにされた。しかし、『義宗』は佚書であつて、現存する佚文の讀解だけでは、『義宗』全體の性質を結論付けるには心もとない。そこでここでは、『義宗』が後世どのように用いられてきたのかを概観することで、『義宗』全體の性質を考える材料としたい。

まず唐代には、國家的な儀禮に關わる議論において、『義宗』がよく参照された。『舊唐書』から例を探すと、顯慶年間（六五六～六六一）には、禮部尚書の許敬宗が天地を祀る方法について『義宗』と『禮論』の賀循説を並べて引用する（禮儀志三・封禪）。また、聖曆元年（六九八）の告朔に關する議論で、司禮博士の辟閭仁諱は『禮論』『江都集禮』『貞觀禮』とともに『義宗』の説を用いる（禮儀志二・明堂）。ほか、景龍三年（七〇九）には、祝欽明と彭景直が皇后の祭祀への参加に關する議論において、『義宗』を引用する（儒學傳・祝欽明）。これらが特殊な例ではないという

ことは、『唐會要』『大唐郊祀錄』のほか、則天武后の撰と冠する『樂書要錄』などに『義宗』が多く引用されることから確かめられる。

また『義宗』は、學者が若い頃に讀んだ本としても名前の擧がる書物で、陸詡（梁く陳）が若い頃に『義宗』を學んだ話や、孔穎達が若い頃から『義宗』を暗記していた話がある。特に孔穎達が『義宗』を用いることは、二・三章で見たように、『禮記正義』に崔説が多く引かれることから確かめられる。また、本稿で紹介した『禮記正義』に引かれる「變除之旨」の長文の崔説は、『正義』の種本の一つとされる『禮記子本疏義』（喪服小記篇の一部を残す）には引かれていないことから、孔穎達を中心とする『正義』編纂者がわざわざ『義宗』の記述を付け足した部分だと推測される。これも孔穎達が『義宗』を用いることを裏付ける證據となる。

『義宗』を積極的に用いる書物としては、王應麟『玉海』があり、郊祀・音楽・學制などの禮制を項目別に整理するに当たって、六十箇條以上で『義宗』を用いている。また、禮制度を圖式的に整理した書物である『三禮圖』も『義宗』を用いているが、その著者の聶崇義は以下の言葉を残している。

靈恩議論，理未爲失，所以自《義宗》之出，歷梁、陳、隋、唐垂四百年，言禮者引爲師法，今《五禮精義》、《開元禮》、《郊祀錄》皆引《義宗》爲標準。近代晉漢兩朝，仍依舊制。〔宋史〕儒林傳・聶崇義

崔靈恩の議論は、道理に過失がないので、『義宗』が出てからというもので、梁・陳・隋・唐まで四百年近くの間、禮を言う者は引用して師法とし、今の『五禮精義』⁽⁵⁴⁾『開元禮』『大唐郊祀錄』はいずれも『義宗』を引いて標準としている。近代の後晉・後漢の兩王朝も、そのまま舊制に依った。

以上をまとめると、『義宗』は、士大夫が國家儀禮の議論の場で参照する書物であると同時に、學問を身につける

段階でも有用とされた書物で、禮制度の整理の際にも活用された書物である、ということになる。では、前章までの崔説の分析と、本章で述べた書録解題の記述、後世の受容から考えると、結局『義宗』はどのような書物であったと考えられるだろうか。

第一に、『義宗』には百五十前後の禮のトピックの項目があり、その項目は「三禮」全般をある程度網羅するものであっただろう。網羅的でなければ、これほどの使い勝手の良さはなく、限られた場面にしか通用しないと考えられるからである。

第二に、『義宗』の項目の中身は、各禮制を明快に整理するもので、學習段階で讀んでも理解しやすいほどであったと考えられる。加えて、國家儀禮の議論の場でよく用いられていることを考えると、各制度の整理の典據となる經・注も示されていたと考えられる。經・注の根據があつてこそ、その内容が説得的に用いられ得るからである。

第二章・第三章の検討から、崔靈恩の狙いは、祭祀の意義や具體的な手順、規定について、經文・鄭注・諸學説を涉獵し、全體の流れを示す・言葉を補う・言葉を言い換える・内容を並び替えるといった工夫を凝らし、禮制を分かりやすく再整理することにあると明らかにした。これは、いま本章で導いた『義宗』の特徴と矛盾せずに理解することができよう。

おわりに

第四章から明らかかなように、『義宗』は歴史上よく参照されてきた書物である。なぜ『義宗』が参照され続けたのかという問いは、『義宗』が經學史上でどのような位置にあり、どのような役割を果たしてきたのかという問いと重なるものである。最後に、この問いに對する筆者の今後の展望を提示し、本稿のまとめとしたい。

經學の中心的な營みの一つに、禮制度に對する研究（禮學）がある。禮學を集大成し、その後の展開に大きな影響を與えたのが後漢の鄭玄であり、その功績は『周禮』を中心として三禮を總合的に組み合わせ、體系化したことであるとされてきた。⁽⁵⁵⁾

では鄭玄によつて、經書に記される儀禮（祭祀や葬禮など）の規則や手順が整理されて示されたかという点、決してそうではない。むしろ池田秀三氏が「鄭玄は、細々した儀節にそれほど興味をもっていたようには感じられない。ある禮制や禮儀について、作法や儀節を具體的に説明することはかえつて少なく、その關心はもっぱらどういう理由でそのような禮儀・制度が定められたかに注がれているように見える」と述べるように、鄭注を見る限りでは、鄭玄の關心は祭祀の意義や等級付け、またその根據に向かつている。

經書の記述には雑駁な部分も多いなかで、鄭玄が經書の各所に見える儀禮を體系的に關連づけたところで、それだけの儀禮の中身となる規則・手順が整理されて示されたわけではない。分散した經注の記載だけがある状態では、實際に儀禮を行うことはもちろん、そのために議論を行うだけでも困難を極める。こうした状況で次に求められること

として、經文・鄭注を涉獵し、禮を項目ごとに整理し、全體の體系を明確に示す營みが發生するのは、自然な流れであろう。⁽⁵⁷⁾

本稿の第一章で、南北朝時代に三禮の総合的な著作が増えてくると述べたが、この流れは當時の學問的・政治的な要求を反映しており、『義宗』も同じ文脈にあると筆者は考えている。第二章・第三章で明らかにした崔靈恩の細やかな仕事ぶりは、當時の禮學の課題を反映するものとして位置付けられるし、第四章の事例のように『義宗』が後世によく用いられたのは、『義宗』がその要求をある程度クリアしたものであったからと考えられないだろうか。たとえば、唐の寧州參軍の張頰がわざわざ『義宗』を抜粹して『禮粹』という書物を作っていたことを鑑みても、⁽⁵⁸⁾『義宗』または『義宗』的な役割を果たす本が當時必要とされていたことは明らかである。

こうした經學史の全體像を語るには、本稿の検討だけでは不十分であるが、今後の見通しとしてここに示し、本稿のまとめとする。

注

- (1) たとえば皮錫瑞『經學歷史』は、魏晉南北朝時代を「經學分立時代」とし、特に南朝の學問を「南學則尚王輔嗣之玄虛，孔安國之僞撰，杜元凱之臆解，此數家與鄭學柄鑿，亦與漢儒背馳」（中華書局標點本）と評している。

- (2) 古勝隆一『中國中古の學術』（研文出版、二〇〇六）、同『中國中古の學術と社會』（法藏館、二〇二二）などを参照。

- (3) 鎌田正『左傳の成立と其の展開』(大修館書店、一九六三)、加賀榮治『中國古典解釋史・魏晉篇』(勁草書房、一九六四)、古橋紀宏『魏晉時代における禮學の研究』(東京大學大學院人文社會系研究科博士論文、二〇〇七)など。
- (4) 馬國翰『玉函山房輯佚書』、黃奭『黃氏逸書考』、簡博賢『今存南北朝經學遺籍考』(黎明文化事業、一九七五)などが代表例。
- (5) 李弘喆「世本探源…『世本』受容史研究序説」、『史林』一〇一・五、二〇一八)を参照。
- (6) 夏炎『中古世家大族清河崔氏研究』(天津古籍出版社、二〇〇四、三二五〜三二六頁)によれば、清河崔氏は總じて儒學に通じる者が多く、老莊を尊ぶ者は少なかったという。
- (7) 『梁書』儒林傳・崔靈恩「崔靈恩、清河東武城人也。少篤學、從師徧通五經、尤精三禮、三傳。先在北仕爲太常博士、天監十三年歸國。高祖以其儒術、擢拜員外散騎侍郎、累遷步兵校尉、兼國子博士。靈恩聚徒講授、聽者常數百人。性拙朴、無風采、及解經析理、甚有精致、京師舊儒咸稱重之、助教孔僉尤好其學。……出爲長沙內史、遷除國子博士、講衆尤盛。出爲明威將軍、桂州刺史、卒官。」以下、正史の底本は中華書局標點本を用いた。
- (8) 『梁書』儒林傳・崔靈恩には「集注毛詩二十二卷」「集注周禮四十卷」「三禮義宗四十七卷」(《南史》作三十卷)「春秋序一卷」「左氏經傳義二十二卷」「左氏條例十卷」「公羊穀梁文句義十卷」とあり、若干の出入がある。
- (9) 牟潤孫「論儒釋兩家之講經與義疏」、『注史齋叢稿』中華書局、一九八七所收)、古勝前掲書二〇〇六を参照。
- (10) 『禮記』樂記疏に「皇氏用崔氏之説云……」とある。なお、以下に引用する禮記疏は越刊八行本を底本とし、

阮元本と重大な異同がある場合には注記した。

- (11) 藤川正數『魏晉時代における喪服禮の研究』（敬文社、一九六〇、六五～六七頁）を参照。
- (12) 『北史』儒林傳序「大抵南北所爲章句，好尚互有不同。江左，《周易》則王輔嗣，《尚書》則孔安國，《左傳》則杜元凱。河洛，《左傳》則服子慎，《尚書》、《周易》則鄭康成，《詩》則竝主於毛公，《禮》則同遵於鄭氏。」
- (13) 『梁書』儒林傳・崔靈恩「靈恩先習《左傳》服解，不爲江東所行，及《南史》作「乃」改說杜義，每文句常申服以難杜，遂著左氏條義以明之。時有助教虞僧誕又精杜學，因作申杜難服，以答靈恩，世竝行焉、また吉川忠夫「島夷と索虜のあいだ・典籍の流傳を中心とした南北朝文化交流史」（『東方學報』七二、二〇〇〇、一五一～一五三頁、後に『六朝隋唐文史哲論集Ⅰ』法藏館、二〇二〇所收）を参照。
- (14) 古橋前掲書を参照。
- (15) 以下、『通典』の底本は北宋本（一部補寫、汲古書院一九八〇年影印本）に據る。
- (16) 『周禮』春官・大宗伯疏「云社稷土穀之神者，案《孝經緯援神契》云：社者五土之摠神，稷者原隰之神」（以下、禮記疏以外の注疏は阮元本に據る）、鄭玄の社稷説については、間嶋潤一「鄭玄の社稷解釋について」（『中國文化』研究と教育・漢文學會會報』四八、一九九〇）を参照。
- (17) 『通典』卷五十五・禮十五・歷代所尚「崔靈恩云，若以《書傳中候》文，依三正記推之，則三皇五帝之所尚可得而知也。」
- (18) 池田秀三「緯書鄭氏學研究序説」（『哲學研究』四七・六、一九八三）、武田時昌「中世の義疏學と緯學」（『信州大學教育學部紀要』七〇、一九九〇）を参照。ただ、崔靈恩が鄭玄説を取らない例もあり、『禮記』郊特牲

疏「但魯之郊祭，師說不同。崔氏皇氏用王肅之說，以魯冬至郊天，至建寅之月，又郊以祈穀。……而崔氏皇氏以爲魯冬至郊天，夏至又郊，凡二郊，非鄭義也」はその一例。

(19) 禘・禘の區別やその歴代の議論については、池田秀三「黃侃〈禮學略說〉詳注稿(一)」（『中國思想史研究』二八、二〇〇六）に詳しい。

(20) 『毛詩』周頌・雝・鄭箋「禘，大祭也。大於四時而小於禘。」

(21) 禘・禘といった王の宗廟の祭祀の儀節については、林巳奈夫『周禮』の六尊六彝と考古學遺物」（『東方學報』五二、一九八〇、五五〜五八頁）に詳しく、本稿で譯文を作成する際に参考にした。

(22) 五齊とは泛齊・醴齊・盎齊・緹（醞）齊・沈齊、三酒とは事酒・昔酒・清酒のことで、酒の製法と濃さによって區別される。林巳奈夫「漢代の飲食」（『東方學報』四八、一九七五）、王雪萍『周禮』飲食制度研究』（廣陵書社、二〇一〇）に詳しい。また、鄭玄は『魯禮禘禘志』で「禘備五齊三酒，禘以四齊三酒。禘用六代之樂，禘用以四代之樂」（陳祥道『禮書』引）と述べる。その根據は、『周禮』酒正に示される神酒の分類が五齊・三酒であること、そしてその全てを用いるのは、（鄭説では）宗廟で行われる最大の祭禮とされる禘祭と考えられることにあるだろう。

(23) 著尊とは模様の少ない器、または足のない器のこと。壺尊とは壺を酒器として用いたもの。當該經文の鄭注に「鄭司農云……著尊者，著略尊也。或曰……著尊者地無足。……壺者以壺爲尊」という。

(24) 罍彝とは穀物の柄が入った彝器、黃彝とは黄金の線が入った彝器のこと（『周禮』春官・司尊彝「用罍彝黃彝」、鄭注「罍讀爲稼，稼彝畫禾稼也。黃彝，黃目尊也」）。また、鬱鬯とは鬱金の葉で香りをつけた鬯（クロキビ）

の酒のこと、『周禮』春官・鬱人「凡祭祀，賓客之裸事，和鬱鬯以實彝而陳之」、鄭注「築鬱金蕘之，以和鬯酒。鄭司農云・鬱，草名。……鬱爲草，若蘭」。

(25) 「陳之」、阮元本作「之尊」。

(26) 「祝在後」、阮元本作「入在後」。

(27) 「致人鬼」、阮元本作「降人鬼」。

(28) このことは賈公彦も注意しており、『周禮』春官・守祧疏に「鄭引之者，欲見天子已下凡尸，皆服死者大斂之遺衣」、『周禮』春官・司服疏に「大禘於大祖后稷廟中，尸服衾冕，王服亦衾冕也」などという。

(29) 賈疏は「太廟之内敬矣者，舉大禘之祭，故云大廟」という。賈疏は當該箇所に対し「宗廟不言時節者，天地自相對而言，至此宗廟無所，謂禘祭也」等と述べ、同じく禘として解釋しているが、これは崔説を踏襲するのかもしれない。

(30) 實際、樂を行う儀節の置かれる順序は、『讀禮通考』『禮書綱目』などで少し異なる場合がある。

(31) 昭・穆の尸の數は、それぞれの廟の數だけあるとも考えられるが、次の部分に「昭共一牢，穆共一牢」などであるのを見ると、崔靈恩は昭・穆に一人ずつを想定しており、これに太祖を加えて三人となる。

(32) 裸を終えた王が門に牲を出迎えに行くのは、『禮記』郊特牲「既灌，然後迎牲」に據る。

(33) 『公羊傳』文公十三年「世室者何。魯公之廟也。周公稱大廟，魯公稱世室，群公稱宮，此魯公之廟也。……魯祭周公，何以爲牲。周公用白牲，魯公用騂犗。」

(34) 賈疏は「太廟之内敬矣者，舉大禘之祭，故云大廟」という。

- (35) 鄭注に「親制祭，謂朝事進血簪時，所制者制肝洗於鬱鬯，以祭於室及主」とある。
- (36) 『禮記』郊特性「取腓膂燔燎升首，報陽也」に據る。
- (37) 「墮于主」の譯は、疏「墮謂墮祭也，謂分減肝膂以祭主前也」を参考にした。
- (38) 原文は「尸薦以籩豆」だが、ここは後の動作であると考えるのが自然で、「尸」は「后」の誤字であると考えた。
- (39) 變除についての先行研究に末永高康「喪服の變除についての一考察」『東洋古典學研究』五三、二〇二二）があり、譯文の作成時に参照した。
- (40) 「立義既載五服變除」は意味が取りにくい。「五服變除」という書籍（もしくは項目）に、既に（五服や變除の）意義は書かれているので、ここでは「變除之旨」を舉げる、ということだろうか。いずれにしても、ここはもとと崔靈恩が書いた文章のうち、一つの段落（または項目）の書き出しのように見受けられる。
- (41) ただ、形式面の類似については、『正義』が崔説を引用する際に「知……者」の形に變えた可能性も否定できない。
- (42) 『儀禮』土喪禮「主人髻髮袒，衆主人免于房」鄭注「始死將斬衰者雞斯，將齊衰者素冠」。「將齊衰者，骨筭而纏」は先述した。
- (43) 『隋書』經籍志に「喪服變除」として著録されるのは、葛洪撰のみ。鄭注『喪服變除』は、『儀禮』喪服篇の單行版と考えることもできそうだが、以下の本文で引用する鄭注『喪服變除』の文が、『儀禮』喪服の鄭注には見当たらないことから、別本と考えておく。なお馬國翰も、隋志の収める「喪服經傳注一卷」が『儀禮』喪服

篇の單行版とし、唐志著録の「喪服變除注一卷」はこれとは別本と考えている（光緒十五年刊本『玉函山房輯佚書』鄭氏喪服變除序）。

(44) 鄭注に「髻髮者，去笄纒而紒」とある。

(45) 『禮記』曾子問疏にも「崔氏云，小斂之前，大夫士皆素冠，小斂括髮之後，士則加素冠，大夫加素辨」とある。

(46) 疏に見られる「今所不取」という用語については、王孫涵之「義疏學の轉換——『五經正義』における「今所不取」の考察」（『中國思想史研究』四〇、二〇一九）を参照。

(47) ほか、『毛詩正義』にも崔説が數多く引かれており、これらは崔靈恩『集注毛詩』に由來すると推測される。

(48) 『郡齋讀書志』禮類・三禮義宗（衢州本）「此書在唐一百五十篇，今存者一百二十七篇，凡兩戴王鄭異同，皆援引古誼，商略其可否，爲禮學之最」、『直齋書錄解題』禮類・三禮義宗（武英殿聚珍版）「凡一百四十九條，其說推本三禮，參取諸儒之論，博而覈矣。本傳四十七卷，《中興書目》一百五十六篇，皆與今篇卷數不同」、また『文獻通考』卷一八一・經籍考・三禮義宗（嘉靖三年序刊本）の引く『崇文總目』に「梁明威將軍崔靈恩撰，其書合《周禮》、《儀禮》、二戴之學，敷述貫穿，該悉其義，合一百五十六篇，推衍闡深，有名前世云」とある。

(49) 『玉海』卷三十九・藝文（元刊本、中文出版社一九七七年影印）『義宗』始於明天地以下歲祭，終於明《周禮》、《儀禮》、《禮記》廢興義、なお姚振宗『隋書經籍志考證』は、『義宗』の「廢興義」が、賈公彥「序周禮廢興」の元になったのではないかと推測している。

(50) 『義宗』は、朱彝尊『經義考』に至って佚書とされている。なお、翁方綱『經義考補正』卷六（粵雅堂叢書本）には「方綱三十年前見吳門惠松厓（棟）所手錄《見聞書名》一冊，內有崔靈恩《三禮義宗》，云今臨川李御史

友黨家有寫本。及方綱奉使江西，於臨川李氏訪借抄錄，則云已失去矣」とある。

(51) 『陳書』儒林傳・陸詡「陸詡少習崔靈恩《三禮義宗》。」

(52) 『新唐書』儒學傳・孔穎達「八歲就學，誦日記千餘言，聞記《三禮義宗》。」

(53) 山本巖「禮記子本疏義考」(『宇都宮大學教育學部紀要』第一部、三七、一九八七)、大坊眞伸「禮記子本疏義」と『禮記正義』との比較研究」(『大東文化大學漢學會誌』四三、二〇〇四)を参照。

(54) 『五禮精義』とは、唐の徳宗の時に太常博士であつた韋彤の著作。

(55) 鄭玄の學問については、池田秀三「鄭學の特質」(渡邊義浩編『兩漢における易と三禮』汲古書院、二〇〇六所收)、間嶋潤一「鄭玄と『周禮』——周の太平國家の構想——」(明治書院、二〇一〇)、喬秀岩「鄭學第一原理」(喬秀岩・葉純芳『學術史讀書記』三聯書店、二〇一九所收)などを参照。

(56) 池田「鄭學の特質」二九四頁。

(57) 木島史雄「六朝前期の孝と喪服——禮學の目的・機能・手法——」(小南一郎編『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、對象を喪服禮に絞りながら、六朝期の禮學のこうした営みを詳述した研究として挙げられる(四三九〜四七二頁)。

(58) 『文獻通考』卷一八一・經籍考・禮粹二十卷(嘉靖三年序刊本)の引く『崇文總目』に「唐寧州參軍張頻纂，凡一百三十五條，直鈔崔氏義宗之說，無他異聞」とあるほか、『通志』卷七十一・校讎略・書有名亡實不亡論(浙江書局光緒二十二刊本)にも「張頻《禮粹》出於崔靈恩《三禮義宗》，有崔靈恩《三禮義宗》則張頻《禮粹》爲不亡」とある。