

盧植とその『礼記解詁』(下)

池 田 秀 三

五

盧植注全体を通覧してみてもまず目につくのは、文字の訓詁や語句の解釈、および事物・制度についての説明をかなりこまやかに施してあるということである。たとえば、王制「有虞氏以燕礼」および「以聴獄訟」の注にそれぞれ「燕礼とは屨を脱ぎて堂に昇るなり」「獄は塙なり、相質嚴して争訟する者なり」とあるのや、月令「載青旂」注に「鈴有るを旂と曰ふ」とあるのなどがその例である。以上の諸条には、鄭注は附されていない。いまはとくに鄭注のないものの例を挙げたのであるが、鄭玄が訓詁注釈を施してあるものについても、たとえば檀弓下「公叔文子卒、其子戊請諡於君」の注「君とは衛の靈公なり」(鄭注同じ)、王制「執左道以乱政殺」の注「左道とは邪道を謂ふなり」(鄭注「左道とは巫蠱および俗禁の若し」)など、鄭注と一致するもの異なるもの合せて、都合三十七条ある。残存の全条数が百あまりであることからみれば、極めて高い割合と言えよう。鄭玄が訓詁を下している部分については、『正義』は恐らくとくに必要のない限り、盧植注をわざわざ引かなかったであろうから、盧の訓が提示されていない箇所においても、本来はおおむね訓詁注釈がなされていたと推測される。とすれば、盧植の『礼記解詁』は、まず基本的には綿密に文字の訓詁を与え事物を丁寧の説明した注釈書、つまりいわゆる

訓詁名物の学としての注であった、とみてよいであろう。「解詁」というのは注釈の一般的通称で、盧植注の専有物ではないが、訓詁名物の注にはまさにふさわしい名称のように感じられる。彼が『解詁』と命名したのは、自らの注釈が訓詁名物の学たることの自覚ないしは自負があったものではあるまいか。少なくとも、この訓詁名物の注釈という基本的性格が偶然の所産ではなく、意図的なものであったことは疑えない。

鄭玄より注する部分が多いばかりではなく、内容的にも、両注ともに存する箇所を見較べてみると、盧植のほうがわかりやすく丁寧なものが多い。たとえば、礼器「齊人將有事於泰山、必先有事於配林」について、鄭玄が「配林は林の名」と注するだけなのに対し、盧植は、

配林は小山の林麓、泰山に配する者なり。諸侯は天を郊せざるを謂ふ。泰山は巡省に考ふる所の五嶽の宗なり。故に事有りて將にこれを祀らんとすれば、先づ其の漸に即く。天子は則ちしかる否ず。

と、まず配林に事ある理由までも説いている。また、郊特性「家主中霤、而国主社、示本也」について、鄭注は「中霤も亦た土神なり」というだけだが、盧植は「諸もろの主祭は、土地を以て本と為すなり。中霤は其の神后土、即ち句龍なり。既に社に祭り、又た中霤に祀る」と注し、家が中霤を主とする所以、ならびにそれが句龍であることを明らかにしている。さらにまた、大伝「殊徽号」においても、鄭注が「徽号は旌旗の名なり」とそっけないのに比べ、「徽は章なり。号はこれを綏に書する所以。夏の若きは則ち其の号を書して夏と為すなり」と、徽と号とを分けて説明した上で実例を挙げている。

このように鄭玄に比べてより具体的に説明するのが盧植注の特色で、たとえば少儀に「不画地、手無容、不袞也」とあるについて、「敢て故無ければ地に画かざるなり」「手を弄せざるなり」「袞は扇なり。熱しと雖も、亦た敢て扇を揺らさざるなり」と、その理由を説くとともに、具体的動作を逐一明らかにしている。鄭玄はただ「端慤なるは敬を為す所以なり」と注するのみである。また檀弓上「師、吾哭諸寢」についても、鄭玄が「輕重を別つなり」と注するだけなのに対し、「父道

有り、故に寝とする所に於てこれを哭す。奔喪には則ち師を廟門の外に哭す」と、奔喪の場合の規定を併せ説いて、その理由を解釈している。総じて鄭注には「尊卑の別なり」とか「輕重を別つ」といった簡単な注のみの箇所が少なくないが、これは鄭玄が礼の意義を尊卑の差等を定むる所以と捉え、そのことを注釈を通じて明らかにしようとしたためだと思われる。従って鄭注は、礼の原則もしくは理念にスポットをあてることが多くなるのであるが、これに対して盧植は、經文に記載された事物や動作を具体的に解釈することにまず重きを置いているようである。その意味で、鄭注の精神主義的注釈に対し、盧注は当面の文義把握につとめ、また実践的効用にも配慮した実務型の注釈と称してもよいであろう。鄭注と盧注には目標に相違があり、それ故にまた性格にも差異があるのである（もっとも鄭玄注も基本的には訓詁名物の注釈であり、決して事物の解釈をおろそかにしているわけではない。とくに『周礼注』では、名物の注が主となっている。従っていま差異というのは、あくまで盧植注と相對しての話である。ただそれにしても、鄭玄の訓詁名物には必ずしも經文に即さない辞書的あるいは包括的なものが多いのも事実で、具体性に欠ける傾向があることは注意しておきたい）。その差異は、たとえば喪大記「君於臣撫之、父母於子執之、子於父母馮之、婦於舅姑奉之、妻於夫拘之」の盧注「賤しき者には略するなり」「執とは心の上の衣に当つるなり」「尊なり、故に捧じて心の上の衣に当つるなり」「拘は馮より輕く、執より重きなり」と鄭注「此れ恩の深淺、尊卑の儀なり。馮の類は必ず心に當つ」とを比較すれば、明らかに看取されるであろう。説いている実質的内容は同じだが、その表現の仕方は全く異なっている。盧植が逐一動作やそうする意味を説明するのに対し、鄭玄は尊卑の別を強調し、そのあとに「馮の類」と一括している。力点の置き方に明らかな違いがあるのである。また同じく喪大記「君松楸」と祭法「有二祧」の注も、両者の性格の差異をよく示した好例に挙げられよう。盧注には「此れぞれ「松の黄腸を以て楅を作る、黄腸は松の心なり（正義により補う）」「二祧とは文・武を謂ふ」とあり、鄭注には「此れ尊者は大材を用ひ、卑者は小材を用ふるを謂ふのみ」「祧の言は超なり。上に超へ去る意なり」とある。

以上述べたように、盧植の『礼記解詁』は訓詁名物を主とする注釈であり、しかも礼の理念や意義を一般化して抽象的に

説くのではなく、經文に即して詳細かつ具体的に事物を説明してゆく実務型の注釈であった。この実務型というのが、盧植注の第一の特色である。『礼記正義』においては、鄭注が簡単な場合、様々な具体例を挙げてそれを疏証してゆくが、その中でしばしば盧注が用いられていることも、盧注が実務型であることの一証となろう。恐らく『正義』は、盧注が実務型なことを知悉していて、折々それを利用したに違いない。因みに、何希淳『礼記正義引佚書考』³⁾では、先に挙げた少儀注について「此れこれを引きて以て鄭注の義を補ふ」といい、また喪服大記注について「此れこれを引きて以て鄭注を申ぶ」という。他に「鄭注の義を証成す」というのもあり、私にはその使い分けが実はよく理解できないのであるが、ともかく何氏によれば、『正義』に見える盧注二十七条のうち、鄭注を証成するもの四、申ぶるもの四、補うもの十二条であり、盧注が鄭注に欠如する点を具体的に補う役割をもっていたことがよくわかる。また何氏書の増補版とも言える葉程義『礼記正義引書考』⁴⁾では、全三十七条中、同じく証成するもの五、申ぶるもの三、補うもの四となっており、数え方に小異はあるが、結果は大同であって、盧注を鄭注の非具体性を補う役割を果たすものと認めている。

実務型ということに関連して言い落せないのは、『解詁』には漢代の事物・事例に比擬して説明しているものがいくつあるということである。たとえば、月令「天子乃命将帥、講武習射御角力」の注に「角力とは漢家のこれに乗りて引鬪・踰⁵⁾踰するの属の如し」とあり、また王制「小胥・大胥・小樂正簡不帥教者、以告于大樂正」の注に「大常卿は大樂正の如く、丞は小樂正の如し。大予令は古の大胥の如く、大樂丞は古の小胥の如し」とあるのがそれである。これらの例は、漢代の身近な制度や風習になぞらえて解説するもので、わかりやすさや礼の現実的意義を重視する実務型の盧植注には欠かせぬ技法であったと言えよう。もっとも、鄭注にも「今の某々の如し」という注が頻用されているから、盧注の専売特許というわけにはいかないのだが、私にはやはりここに礼を文献上の理念とするに止めず、現実には活かそうとする盧植の実践志向が現れているように思えてならない。

ところで、いま鄭玄が「今の某々の如し」という注を多用していることにふれたが、鄭注の最大の特色は他の経書を引用して相互に関連づけるやり方であった。盧植注ではその点はどうなのかというと、やはり他の経書の引用が見られるのである。とくに目につくのが『周礼』の引用で、たとえば檀弓下「既卒哭、宰夫執木鐸以命于宮曰、舍故而諱新」の注に

宰夫は『周礼』に於ては下大夫と為す。小宰の副なり。大喪小喪には小官の戒令を掌り、執事を帥るてこれを理む。大喪は君（の喪）なり、小官は属官なり。戒令とは即ち所謂「故を捨てて新を諱ましむ」の属なり。云云

とあるのがその代表例で、引用されているのは天官・宰夫の文である。また文王世子「公族其有死罪、則磬于甸人」の注に公族は諸侯の同族なり。磬は麗繫なり。郊外を甸と曰ふ。天子の城を去ること百里の内なり。国人と同一兄弟を慮らず、故にこれを甸人に繋ぐ。

というのは、同じく天官・甸師による（おもしろいことに、鄭玄は「甸人は郊野を掌るの官。懸縊してこれを殺すを磬と曰ふ」とのみ注して、『周礼』を引いていない）。また月令「天子三推、三公五推、卿諸侯九推」の注に

天子 耕籍するに、一発に三たび耒を推す。『周礼』に「二耜を耦と為す。一耦の伐は広さ尺、深さ尺なり」と。伐は発なり。天子及び三公は、坐して道を論じ、職事を参五（伍）にす。故に三公は五を以て数と為す。卿・諸侯は当に天子の職事を究成すべし。故に九を以て数と為す。伐の皆三なるは、礼は三を以て文と為せばなり。

とあるのは考工記・匠人の文を用いており、「坐して道を論ず」はまた考工記序にある句である。なおついでに附言しておくと、ここに見える三公は天子と職事を参伍にするから五推、卿・諸侯は究成するから九推（九と究は声訓）という論法は、漢儒に通有の語呂合せである。盧植の注ではあまり目立たないが、やはり彼にもかかる論法が存したことが確認される。それほど声訓には抗しがたい魔力があるのであろうか……。

以上の注文に見える「周礼」は必ずしも直接に書物としての『周礼』を指すものではなく、単に「周の礼では」という意

味かもしれないが、いずれにしても『周礼』に関連づけて解釈していることに変わりはない。『周礼』以外では、王制「喪従死者、祭従生者」の注で『礼記』喪服小記および雜記の二篇を、王制「五十養於郷、六十養於国」の注で同じ王制篇の文を（ただし引用を明示せず）、月令「躬耕帝籍」で『春秋伝』（『左伝』昭公十八年）を引用している。これらの引用は、前掲の上書にいう『周礼』諸経を以て糺謬を發起し、敢て愚浅を率^ひしてこれが解詁を作る」に応ずるものである。『周礼』等の諸経によって『礼記』の訛謬を正していけば、当然一方では、『礼記』の正しき部分でも『周礼』などと相合うところがあり、それを『周礼』などを引用して疏通証明しようと図るであろうと思われる。それはまた当然ながら、経書全体の統一的解釈につながるであろうし、さらに進んで礼学の体系化に向かわせるであろう。いや、そもそも当初からある程度の体系性がなければ、『礼記』の誤りを正すことなどできないであろうし、また正そうとも思わないに違いない。「能く古今の学に通じ、研精を好んだ」大儒盧植に体系だった礼学説が存在したことは自明の前提として不可はあるまい。とすれば、『礼記解詁』には、前にも述べしごとく、礼学をさらには経学全体を統一し体系づける意図がこめられており、他経の引用はその意図の端的な現れと言えよう。この体系性をもった注釈というのが、『礼記解詁』の第二の特色である。

しかしながら、盧植礼学の体系性を鄭玄と同等のレベルと考えるのは過大評価である。そのことについては後に詳しくふれるが、盧植は鄭玄ほど自己の礼学体系に忠実ではない。彼は決して体系を全てに優先する至上価値のものとはしていない。その体系性は、礼の現実的意義を喪失しない限りにおいて、また先師の旧説を大きく逸脱破壊しない範囲において許されているのである。彼は理論に走り、自己独自の体系を打ち立てる気などはさらさらなかった。願うところは、受けし古学によって俗説を正すことであつたのである。

そのことは、他経の引用の仕方にも実は現れているのである。鄭玄にとって他経の引用は、自らの学説の正しさを証明し、かつ六藝は一体なりとの信念を保證する手段であり、必須のものであつた。だから、その引用の仕方はくどいと感じられる

ほどである。盧植にはそのような執拗さは感じられない。とくに『周礼』以外の經典については数少なく、どうも、たまたまぴったりのものを思いついたら引いてくるという程度のことだったか、という気さえしないではない。たとえば、礼器「因名山升中于天」あたり、引く気になれば何かあったはずであるが、単に「泰山を封じ、大平を告げ、中和の気を天に升すなり」と注するだけである。これは別処ですでに「巡省に考ふる所の五嶽の宗」といっているからではあるが、その注を併せても、この機に封禪の礼について何かを引用して論じようとする気配はない。鄭玄のほうは「巡守して方嶽に至り、柴を燔きて天を祭り、告ぐるに諸侯の成功を以てするなり」と『尚書』堯（舜）典を要約して掲げ、その次に「孝経説」すなわち『孝経緯』を持ち出して、「泰山を封じて績を考へ燔燎し、梁父に禪して石に刻し号を紀すなり」といっている。両者の他の諸経への関連づけの意欲の差は明らかであろう。

このように、右に挙げた『礼記解詁』の二つの特色は決して対等ではない。第一の実務性のほうの比重が圧倒的に重いのである。だが、これは今の段階ではなお私の感覚に基づいた話でしかない。その感覚が是か非か、次に注釈をもう少し詳細に検討しながら、検証してみよう。

六

前節においては、盧植注の全般的な性格や特色を鄭玄の注と比較しながら考察してみた。ここでは鄭説との合不合を敢て問題にしなかったのであるが、御覧になればおのずと合うもの合わないもの相半ばしていることに気づかれたと思う。では、総体的には合うものと合わないものとどちらが多いのか、また合わないとするれば、どのような学説の相違があるのか。以下、盧植と鄭玄の解釈ないし学説の異同について調べてみたい。まずは一致するものの例から始めよう。

内容のみならず、文章まで類似しているものとしては、先に挙げた檀弓下「公叔文子卒」の注が全く同じ他に、曲礼上「毋固獲」の注「固くこれを獲取するは、其の不廉なるが為なり」(鄭注「其の不廉なるが為なり。これを専らにせんと欲するを固と曰ひ、争ひて取るを獲と曰ふ」)や、内則「夏宜謁黼」の注「謁は雉腊なり」(鄭注「謁は乾雉なり」)、同じく内則「櫛縹」の注「縹は髻を裏み冠を受くる所以、全幅を以てし、畳みてこれを用ふ」(鄭注「縹は髪を輶む者」)の三条ある。またそれに次ぐものとしては檀弓上「子游趨而就諸臣之位」の注「喪の賓は主人に後れて同に門の東に在り。家臣は賓の後なれば、則ち南に近きなり」(鄭注「大夫の家臣は位 賓の後に在り」)、同下「虞而立戸、有几筵、卒哭而諱、生事畢而鬼事始已」の注「喪には朝夕奠し、尚ほ生けるがごとくこれに事ふ。虞して戸を立て、卒哭して新を諱む。是れ生道を以てこれに事ふること畢れりと為し、復た鬼道を以て始めてこれに事ふるなり。已は辞なり」(鄭注「復た下室に饋食せず、鬼神もてこれを祭るを謂ふ。已は辞なり」)、郊特牲「郊之用辛」の注「辛の言為る、自ら新潔にす、となり」(鄭注「凡そ人君為るもの、当に斉戒して自ら新たにすべきのみ」)などが例として挙げられる。

以上の諸例ほど類似が明白ではないが、同義とみなされるものは十条ばかりある。たとえば、曲礼上「三十曰壯、有室」の注「三十にして盛壯、以て女を娶るべし」(鄭注「室有りとは妻有るなり。妻を室と称す」)や、檀弓上「死而不弔者三、畏厭溺」の注「畏とは兵刃の殺す所」(鄭注「人、時に罪に非ざるを以て己れを攻め、以てこれを説く能はざる有りてこれに死する者或り。孔子、匡に畏す」)などがその例である。⁷⁾

このように、盧・鄭二注には一致するものが多いのだが、これは二人の親密な学問関係からすれば予想どおりの結果と言えよう。盧・鄭二注の間に深い関係があることは以上の諸例からも明らかであり、鄭玄の「記注を為りし時は盧君に就く」とのことばに嘘はない。しかし、すでに考察したように、兩人の親密な交際ないしは注釈の授受関係をただちに学問の全面的斉同に短絡することは大いに疑問である。解釈の一致のみに眼を向けるのでは不十分で、両者に重大な学説の相違がない

ことをも確認して、はじめて両者の学問の斉同を断定できるのである。かくして盧・鄭二注の不一致に注目すれば、果たせるかな、両注にかなり多くの差異が見出されるのである。注釈の方向が異なるものも随分多いが、いまはそれは置くとして、直接的に異なる例を二三挙げよう。檀弓下「君之適長殯車三乘、公之庶長殯車一乘、大夫之適長殯車一乘」の盧注「遣車も亦た中は下に従ふ」と鄭注「皆成人より下すなり。上より下し、降殺両を以てす。……伝に曰く、大功の殯、中は上に従ふ」、文王世子「遂設三老五更群老之席位焉」の盧注「三公の老者を選びて三老と為し、卿大夫中の老者を五更と為す。亦たこれを参五にするなり」と鄭注「三老・五更各一人なり。皆年老い事を更め致仕せし者なり。……名づくるに三五を以てするは、象を三辰五星に取るなり」、玉藻「朝日於東門之外」の盧注「日を朝するには立春の日を以てするなり」と鄭注「日を春分の時に朝するなり」等々がその例である。一見して、両説の相反していることが察せられよう。なお第二例の「三老五更」については、盧植が一人としたか三（五）人としたか分明ではないが、「これを参五にす」という言い方からみて、文字どおり三（五）人としていた可能性が強いように思われる。もし三（五）人説であれば、その点でも鄭玄と異なることになる（鄭玄がわざわざ「各一人なり」と断ったのは、当時の通説が三（五）人としていたからであると思われるが、あるいはとくに盧注を意識していたのかもしれない）。また玉藻「大夫以魚須文竹」の注「魚須及び文竹を以て笏と為す」も、鄭注「文は猶ほ飾のごときなり」と経文の読み方からして違っているが、『正義』は「鄭義に非ず」と論断している。他に同様に『正義』が両注の相違を明示する例が五条ある。⁹⁾

このように、盧注と鄭注が相違する条も、一致するものに劣らず多いのである。注釈の方向が異なるものをいければ、合致しないもののほうがうんと多い状況になる。従って、不一致の例を根拠にすれば、盧植と鄭玄の学問はむしろ大きく異なっているとも言えるのである。だが、次のような反論がただちに返ってくるであろう。すなわち、如上の相違は根本的な学説の対立ではなく、所詮は部分的な小異にすぎない、あるいは、『正義』はたまたま異なっているから引用したのであ

て、何もいわない大半の部分は一致していたのだ、と。あとの反論は一応もつともである。全体としてみれば、恐らく両注は一致していたところが多かったであろうことは私も認める。だが、盧注の鄭注と合わないものは『正義』以外の文献所載の佚文にも少なくないのであって、『正義』のふれていない部分は全て一致していたとは言えないのである。また反論の前半については、小異とみるか大異とみるかは主観的な判断に属し、下手をすると水掛け論に終ることになる。ただ、盧・鄭の学問を斉同とみる観念は根強いものであって、たとえば、『正義』所引の盧注が鄭注と大きく相違することを認めていた杭世駿^⑩でさえ、二人の学問全般が異なると考えていた節はまるでない。もし二人の学問が根本的に異なっていたと主張せんとすれば、その学説の相違が甚大なものであったことを論証せねばならない。次にその論証に進むことにしたいが、その露払いとして、既出の条の中から一つ重大な学説の相違を挙げておこう。それは盧植が社の神を后土即ち句龍としていることである。鄭玄は社や后土を地祇＝大地の神とし、句龍を配神にすぎないとする。^⑪これは社稷の祭祀を天地の祭祀体系の中に配置するからであって、鄭玄の祭祀体系からは必然の帰結である。一方、盧説のほうは左氏説の伝統を承けたものであり、五行の神を人神とする祭祀体系に深く関係しているのである。ここにその一端が見られるように、鄭玄と盧植の最大の相違は祭祀をめぐるものであった。

七

礼学において議論百出、一是に定めがたき問題は少なくないが、まず指を屈すべきものとして明堂と郊祀の二つを挙げることに異論はあるまい。「鄭学存すれば、即ち盧学もここに存す」という常識からすれば、当然、明堂と郊祀については両者の説が一致していると予想されよう。ところが実は、鄭玄と盧植の学説が極だって背馳しているのがこの二問題について

なのである。以下、明堂と郊祀に対する盧植の見解を探ってみよう。

『礼記解詁』の佚文の中で明堂に言及したものは、月令「天子居明堂大廟」に附された次の一条のみである。

明堂は即ち大廟なり。天子の大廟は、上は以て氣を望むべし、故にこれを靈臺と謂ふ。中は以て昭穆を序すべし、故にこれを大廟と謂ふ。これに圜^めらすに水を以てし璧に似たり、故にこれを辟雍と謂ふ。古法皆同一処なり。近世殊異し、分ちて三と為すのみ。

すなわち盧植は、「明堂大廟」を同義反復とみて明堂＝大廟と断定し、かつその大廟が靈臺・辟雍に他ならないと考えるのである。これに対して鄭玄は「明堂大廟は南堂、大室に当る」と注し、明堂を堂中の室名とする。月令全体の書法から見れば鄭玄の解釈のほうが妥当であるが、いまは解釈の当否には立ち入らない。問題はその先にある。鄭玄が「明堂大廟」を室名と解するのは、実は明堂（建物としての）と大廟を別物とするからである。彼は明堂を「国の南内巳の地、三里の外、七里の内に在り」（『礼記』郊特牲疏引く『駁五經異義』）と定めているが、⁽¹²⁾とすると国中にある大廟と別処ということになり、明堂＝大廟説を否定せざるを得ないわけである。⁽¹³⁾明堂＝大廟説を斥けるのみならず、鄭玄はまた明堂＝靈臺・辟雍説および大廟＝靈臺・辟雍説をも認めない。なぜならば、靈臺・辟雍は西郊にあるはずのものだからである。その理由を説きて云う、

『礼記』王制に「天子これに教ふことを命じ、然る後に学を為^づる。小学は公宮の南の左に在り、大学は郊に在り、天子には辟雍と曰ひ、諸侯には泮宮と曰ふ。……」とあり。然らば則ち大学即ち辟雍なり。……大雅・靈臺一篇の詩に靈臺有り、靈囿有り、靈沼有り、辟雍有り。其れ是くの如くんば、則ち辟雍及び三靈皆同処にして郊に在り。囿や沼や同^とに靈と言へば、臺下に於て囿を為し沼を為すこと知るべし。小学 公宮の左に在り、大学 西郊に在るは、王者相変ずるの宜なり。衆家の説各おの昭哲ならず。然りと雖も郊に於てとするは差^ややこれに近きのみ。廟に在りとするは則ち遠し。王制と『詩』と、其の言察察、亦た以てこれを明らむるに足れり。（『毛詩』靈臺疏引く『駁五經異義』）

何故に西郊と決めたのかはよくわからないのであるが、ともかく鄭玄の説では、明堂は南郊、大廟は国中、靈臺・辟雍は西郊にあることになり、盧植の四者同一説とは大いなる逕庭が生じているのである。なお引用文中にいう衆家とは公羊説（国の東南二十五里に在りとする）・韓詩説（南方七里の内に在り、明堂を中に立つとする）および左氏説（大廟の中に在りとする、すなわち靈臺＝大廟説）であり、とくに古文左氏説に対する批判が強いことに注意しておいていただきたい。

さて、この盧植と鄭玄の対立は明堂論上の重大な問題としており、後世においても繰返し議論の種となった。たとえば隋の牛弘の「古制に依りて明堂を修立せんことを請ふ議」に

馬宮・王肅おも以為へらく、明堂・辟雍・太学は同処なり、と。蔡邕・盧植も亦た以為へらく、明堂・靈臺・辟雍・太学は同実異名なり、と。邕（14）云ふ、「明堂なる者は、其の宗祀の清貌を取りては則ちこれを清廟と謂ひ、其の正室を取りては則ち太室と謂ひ、其の堂を取りては則ち明堂と曰ひ、其の四門の学を取りては則ち太学と曰ひ、其の周水の圜なること璧の如きを取りては則ち璧雍と曰ふ。其の実は一なり」と。其の別と言ふ者は、『五經通義』に曰く、「靈臺は以て氣を望み、明堂は以て政を布き、辟雍は以て老を養ひ学を教ふ。三者同じからず」と。袁準・鄭玄も亦た以て別と為す。歴代の疑ふ所、豈に能く輒ち定めんや。『隋書』牛弘伝、以下、牛弘については同じ

とあり、また唐の顔師古の議にも

（漢）平帝元始四年、宮創を大議せしむ。孔牢ら乃ち以為へらく、明堂・辟雍・太学は其の実一なり、而して三名有り、と。金褒ら又た称すらく、「経伝に文無ければ、同異を分別する能はず」と。中興の後、蔡邕論を作り、復た云ふ、「明堂・太廟は一物二名」と。鄭玄は則ち曰く、「国の陽、三里の外」と。淳于登又た云ふ、「三里の外、七里の内、丙巳の地」¹⁵と。穎容『釈例』も亦た云ふ、「明堂・太廟に凡そ八名有れども、其の体は一なり」と。苟くも同異を立て、競ひて巧説を為す。並びに胸懷より出で、曾すなはち師祖無し。……況んや鄭氏の臆説、淳于の諛聞、守株に異なるに匪ずんば、何ぞ膠柱に殊

ならんや。〔旧唐書〕礼儀志二〕

と見える。これらの文では、鄭玄の敵対者は盧植ではなく、むしろ蔡邕であることに気づかれようが、そのことから明らかなごとく、鄭玄と盧植の対立は彼ら二人だけの間のことではなかったのであって、いわば学界を二分する論争であったのである。盧植側に立つ者には孔牢・蔡邕・馬宮・王肅・潁容らがあり、鄭玄側に属する者としては淳于登・袁準らがいる。数の上では盧植側がやや勝るものの、それほどの大差とは見えないが、実は盧植側の優位は決定的なのである。と言うのは、『左伝』文公二年の「正義」に

鄭玄以為へらく、明堂は国の陽に在り、祖廟と別処なり、と。左氏旧説及び賈逵・盧植・蔡邕・服虔ら皆祖廟と明堂とを以て一と為す。

とあり、賈逵と服虔の二大家在盧植陣営に加わるからであり、さらに高誘も

王者月ごとに其の房に居り、朔を告げ曆を朝し、其の令を頒宣す、これを明堂と謂ふ。其の中は以て昭穆を序すべし、これを太廟と謂ふ。其の上は以て氛祥を望み雲物を書すべし、これを靈臺と謂ふ。其の外は員えんにして辟雍に似たり。〔淮南

子〕本経訓注

といい、師たる盧植の味方に馳せ参ずるからである。

かくして盧植方の勝利は今や明らかであるが、もとより学説の当否を多数決で決めることなどできないし、また本稿の意図は当否の判定を下すことにあるのではそもそもない。私がこのような煩瑣な考証を敢て重ねるのは、ただ盧植の説が当時の多数説ないし主流説であり、しかも左氏旧説（恐らくは孔牢らの説に由来するものであろう）・賈逵より伝承せる正統的古文説であった、換言すればかなり師法に忠実な説であったことを確認したかったからである。これに対して鄭玄は、淳于登の説を一応踏まえているとはいえ、来歴のかなり薄弱なものであった。また理論的根拠として『孝経緯援神契』（後出）を持ち出し

てきているが、これとて緯書を信じぬ者にとっては何の説得力もない。かく比較してみれば、鄭玄のほうが根拠薄弱な、と言つて悪ければ、少なくともより私意的な説と言えるであろう。顔師古が両説を批判しながらも、鄭玄をより厳しく「臆説」と断罪しているのは、恐らくかように判断してのことであろう。

ところで、後漢の明堂や辟雍は実際にはどこに建てられていたのであろうか。『後漢書』光武帝紀に

(中元元年) 初めて明堂・靈臺・辟雍を起す。

とあり、これが実質上、『後漢書』における唯一の手掛りなのであるが、設置場所は明記されていない。ただ、のちにこの三宮を「三雍」あるいは「三朝」と称した例が『後漢書』に数例見えることから推せば、三宮が一セットであったことは確実であり、従つて三雍が同処にあった可能性は濃い。光武紀の李賢注に『漢官儀』を引いて

明堂は平城門を去ること二里所^{ばか}り、天子 平城門^よ從り出で、先づ明堂を歴^へ、乃ち郊祀に至る。又た曰く、辟雍は明堂を去ること三百步、車駕^{てんし} 辟雍に臨^{りん}するには北門從り入る。

というのに拠れば、明堂は平城門(南門)より出てすぐ二里(約八三〇メートル)ほどの南郊に至る道筋にあり、辟雍はその東側三百步(二里、約四一四メートル)のところにあることになる。「明堂は洛陽城の南に在り」とは、鍾離意伝の注にもまたいうところであり、明堂と辟雍の近隣については班固「東都賦」に「明堂に御し、辟雍に臨す」と一連の臨幸のごとくに叙述するのが傍証となろう。次に明堂と靈臺についてであるが、明帝紀に「光武皇帝を明堂に宗祀す。……礼畢りて靈臺に登る」とあり、章・和・順の各帝紀にもほぼ同様の記事が見えることからみて、両者が近い距離にあったことは疑いない。また桓譚伝注に楊術之『洛陽(伽藍)記』を引いて、「平昌門の直南の大道の東は是れ明堂、西は是れ靈臺なり」⁽¹⁶⁾とある。『洛陽記』は後代の撰述に係るものではあるが、注に引用していることからすれば、後漢も同様の配置であったと考えてよいであろう。以上をまとめてみれば次のようになる。すなわち平城門の南二里ばかりのところ、南郊に至る大道の東に明堂があり、さら

にその東に辟雍、道を隔てた西側に靈臺という配置である。張衡「東京賦」に「乃ち三宮を営み、教へを布き常を頒つ。：左に辟雍を制し、右に靈臺を立つ」と詠うは宮闕内の描写であって、ただちに南郊に三雍ありしことの証とは言えないが、三宮の配置とその近接の証拠とはなし得よう。

以上が文献上より考察した三宮相互の位置関係であるが、実は考古学の発掘によって上述の各文献の記載がほぼ事実であることが証明されている。⁽¹⁷⁾つまり、後漢では実在の明堂・辟雍・靈臺は同処にあったのである。ただし宗廟は宮中にあったから四者同処というわけではないが、王隆『漢官篇』に明堂を説いて「是れ古者の清廟茅屋なり」といい、胡広が「古の清廟は茅を以て屋を蓋ふ。儉を示す所以なり。今の明堂は、茅もてこれを蓋ひ、乃ち瓦を其の上に加ふ。古を忘れざるなり」(ともに『統漢書』祭祀志中劉昭注引く)と敷衍していることから推測すれば、明堂の礼制・宮制を定めた学者および実務担当者たちも理念的には明堂を大廟と等質視していたのであらうと思われる。もし然りとせば、盧植らの三雍同一説こそ当時の実態に即したものであり、また理念の上でもそれが通念であったと断言してもよいであらう。⁽¹⁸⁾ということは、逆から言えば、鄭玄は実態を無視し、また正統的通念を顧りみずに、自らの理論体系を優先し押し通したということになる。この現実から遊離した観念的理論体系の完徹こそ、鄭玄の礼学の最大の特質なのである。もっとも、鄭玄が実態を全く無視していたと言い切ることはできない。「今の某々の如し」というのは常用の注釈技法であるし、また当時の礼制を意識して、あるいは社会状況を慨嘆して発せられた注釈も少なくはないのである。いまの問題についても、実は『駁五經異義』に

今 漢⁽¹⁹⁾ 明堂を丙巳に立つ。『礼記』明堂位疏引く

とあり、実在の明堂が城門の南にあることをもって「明堂は国の陽に在り」という自説の根拠としている。ならば、辟雍・靈臺についても実状に従ってもよさそうなものだが、彼はそうしなかったのである。これはやはり、現実を敢て無視してで⁽²⁰⁾も自己の学説・体系を維持しようとする強い意志のなせる業と見る他はあるまい。現実の制度よりも観念的礼体系があくま

で優先するのである。極言すれば、鄭玄にとって現実・現在は問題ではない。従って、彼が現実の制度等に言及するのは、現実が偶々理論に合致するからにすぎないのである（ここに、盧植の今への言及との差異がある）。

少し鄭玄の学問に深入りしすぎたようである。ここでまた盧・鄭の学説の異同の話に立ち戻ろう。明堂に関する難問はさまざまなものだが、その主たるものの一つが明堂は五室なるや、はた九室なるやの論争である。盧植と鄭玄はここでもまた二説に分れ対立している。すなわち盧が九室説で、鄭が五室説である。⁽²¹⁾『旧唐書』礼儀志二に二云う、

是に於て太常博士柳宣 鄭玄の義に依りて以為へらく、明堂の制は当に五室と為すべし、と。内直丞孔志約『大戴礼』及び盧植・蔡邕らの義に拠り、以て九室と為す。

『大戴礼』は盛徳篇を指し、⁽²²⁾蔡邕は前の三雍と同じく『明堂月令論』をいう。盧植については残念ながら現存の『解詁』の佚文には見えないが、右の文の書き方からみて『大戴礼』や蔡邕とはほぼ同義であったことは疑いなく、よってその概容は想見できる。すなわち九室十二堂三十六戸七十二牖である。鄭玄が五室説というのは、言うまでもなく『周礼』考工記・匠人「五室、三四歩、四三尺」の注に

堂上に五室を為る、五行に象るなり。……木室は東北に於てし、火室は東南に於てし、金室は西南に於てし、水室は西北に於てす。……土室は中央に於てす。

とあるのによるが、同様の説はまた『駁五経異義』に

水木事を用ふるは東北に交はり、木火事を用ふるは東南に交はり、火土事を用ふるは中央に交はり、金土事を用ふるは西南に交はり、金水事を用ふるは西北に交はる。周人の明堂は五室あり、帝ごとに一室にして数に合ふ。（『礼記』玉藻疏引く）と見えており、明堂五室は鄭玄の確乎不易の説であつたらしい。

さて、このように盧植と鄭玄は明堂の室数についても見解を異にしているのだが、三雍の場合と同じく蔡邕が盧植と同説

であることに注目したい。と言うのは、既に蔡邕が同じであるからには、前回と同様、その他の学者たちも九室説であった可能性が大だからである。現に、牛弘が

『周官』考工記に曰く「周人の明堂は九尺の筵を度る。南北七筵、五室あり、凡そ室ごとに二筵」と。鄭云ふ、「此の三者、或いは宗廟を挙げ、或いは王寝を挙げ、或いは明堂を挙げ。これを互言するは、其の同制なるを明らかにするなり」と。馬融・王肅・干宝の注する所、鄭と亦た異なるも、今は具出せず。

といえるをみれば、明堂の造営度数について馬融らは鄭玄と意見を同じくしなかったものであり、さすれば、馬融らが九室説を採用していたことは十分に考えられる。だが、牛弘が具出してくれなかったため、詳細を知る術なく、いまはただその可能性を提示することしかできないのが残念である。私が断定を躊躇するのはまた、前回と違って今度は盧・蔡が今文説で、鄭玄のほう古文説に立脚しているからである。それ故、賈逵や服虔ら古文家が盧植の同志とは倉卒に言えないのである。しかし、五室説と九室説のどちらが当時の実際の明堂に合致していたかという点、これは今回もやはり盧植らの九室説のほうがのである。そのことを我々に教えてくれるのはまたもや牛弘である。その議に云う、

蔡邕具さに（明堂月令の）章句を為り、又これを論じて曰く、「明堂なる者は、其の祖を宗祀して以て上帝に配する所以なり。夏后氏には世室と曰ひ、殷人には重屋と曰ひ、周人には明堂と曰ふ。……制度の数、各おの依る所有り。……八闔は以て卦に象り、九室は以て州に象り、十二宮は以て日辰に応ず。三十六戸七十二牖は、四戸八牖を以て九宮に乗ずるの数なり。……王者の大札なり」と。其の天地に模範し、陰陽に則象し、必ず古文に拠り、義虚しく出でざるを覲す。今若し直だ考工を取るのみにして月令を参ぜずんば、青陽・總章の号得て称はず、九月享帝の礼得て用ひられず。漢代二京の建つる所、此の説と悉く同じ。

この牛弘の所論はおおむね信じてよいであろう。むろんことごとく蔡邕のいうとおりであったとまでは言えないであろうが、

少なくとも漢代の明堂が九室制であったことは断定して不可はあるまい。牛弘と同時代人で、明堂建設に尽力した隋の宇文愷の「明堂議表」⁽²³⁾に

『礼図』に云ふ、「建武三十年、明堂を作る。明堂は上円下方なり。上円は天に法り、下方は地に法り、十二堂は日辰に法り、九室は九州に法る。……」

とあり、漢代の実制にもとづくものと思われる『礼図』⁽²⁴⁾にも明堂の九室十二堂なるを明言し、さらに張衡「東京賦」に「複廟重屋、八達九房」というのはここでも傍証となる。⁽²⁵⁾

室数についてもまた、鄭玄は実際に存在する明堂を無視した。その理由はもはや繰返すまでもあるまいが、くどいのを承知で敢て言おう、現実の制度よりも自己の礼学体系を優先させたのだ、と。明堂五室は『周礼』に依拠する限り、変えようのない結論であった。それを引込めることは『周礼』の非を認めることになり、『周礼』の礼経としての権威に傷がつく。ましてそれが礼教の総本山たる明堂のこととなれば、ただちに己れが宮々として築いてきた礼の神聖王国の構想の崩壊につながりかねない。そればかりではない。『駁五経異義』に

(孝経)『援神契』説に、「文王を明堂に宗祀して以て上帝に配す。明堂と曰ふ者は、上円下方、八窗四闥、布政の宮にして国の陽に在ればなり」と。帝とは諦なり。上は五精の神を承くべきに象る。五精の神、実に太微に在り、辰に於ては巳と為す。(『礼記』玉藻及び明堂位疏引く)

とあり、また牛弘の議に

今検するに明堂の必ず五室なる須^べき者は何ぞや。『尚書帝命驗』に曰く、「帝なる者は天を承けて五府を立つ。赤を文祖と曰ひ、黄を神斗と曰ひ、白を顓紀と曰ひ、黒を玄矩と曰ひ、蒼を靈府と曰ふ」と。鄭玄注に曰く、「五府は周の明堂と同じ」と。……夫れ室以て天を祭る。天吏に五有り、若し九室を立てば、四は用ふる所無し。

と説くように、五室は赤・黄・白・黒・蒼の五帝に対応しているのであり、もし九室ならばその対応が崩れてしまう、すなわち明堂と五帝が無関係になる。それは自己の礼学体系の根幹たる六天説の破滅に他ならない。⁽²⁶⁾ かるが故に、鄭玄にとって明堂五室は絶対に譲れない生命線であったのである（従って、明堂五室説を古文説によるものとのみ考えてはならない。それは緯書にも、というよりむしろ、主として緯書説にもとづくものであり、実質上は今文説に近いものである。⁽²⁷⁾）

鄭玄はかくのごとくまたしても自らの体系を貫いたのであるが、彼自身、自分の学説が現実の制度と食い違っていることはとうに承知していた。承知の上で、信仰に殉じたのである。彼はいう、

周人の明堂は五室、是れ帝ごとに一室なり。五行の数に合ふ。周礼 数に依りて以てこれが室を為る。今に施行すること、同じからざる有り、時説炳然たりと雖も、本制著存せり。而れども言に明文無ければ、復た何をか責めんと欲す。⁽²⁸⁾『魏書』

袁翻伝

袁翻は「本制著存すとは是れ周の五室なり。今に於て同じからずとは、是れ漢 周に異なるなり。漢の九室為りしこと略ぼ知るべし」と解釈している。「今」の施行と異なるうとも、また「今」を支持する礼説がいかに盛んであるうとも、正しくないものは正しくない。だが鄭玄はもう施行の非を鳴らそうとも、妄説と声高に論争しようともしない。誤まれる「今」に背を向けて、ただ自らの礼学体系をひとり静かに奉ぜんとするのである。

以上、盧植と鄭玄の明堂論が異なること、そして鄭玄の説は当時の実在の明堂制に合わず、かつ蔡邕らをはじめとする当時主流の礼説とも異なり、盧植のほうは主流派に属していたことをみてきた。次に郊祀の問題に移りたい。

郊祀もまた明堂と並んで、礼学史上絶えず議論が続けられてきた千古の懸案である。その論争史をみると、いささか愈いよ説きて愈いよ惑うの感があるが、要点はつまるところ鄭・王二人の争いに帰する。両者の学説の相違はすでに周知のことであろうが、念のためにいま簡単に記しておく。⁽²⁸⁾

鄭玄説：冬至（建子）に昊天上帝を圜丘に祭り、正月（建寅）に南郊に太微五帝（の一たる感生帝）を祭る。すなわち天子に圜丘と郊の二祭ありとする。

王肅説：冬至圜丘の祭が即ち郊に他ならず、正月の郊は祈穀のためのものとする。祭るのはいずれも上帝（天）である。

さて、この鄭・王両説の形成には『周礼』をはじめ様々な經典が関わっているのであるが、その中の最も重要な一つが『礼記』郊特牲の「郊之祭也、迎長日之至也」および「郊之用辛也、周之始郊、日以至」の二文である。幸いにも、この二条については『解詁』の一部分が残存しており、不十分ながらも盧植の郊祀観のおおよそがうかがい知れるのであるが、比較的都合上、その紹介の前にまず鄭玄の注を挙げておこう。前条に対して鄭玄は

易説に曰く、「三王の郊は一に夏正を用ふ」と。夏正とは建寅の月なり。此に「長日を迎ふ」と言ふ者は、建卯にして昼夜分れ、分れて日長ずればなり。

と注し、後条には

言ふところは、日 周の天を郊するの月を以てして至る。陽氣新たに事を用ふれば、これに順ひて辛日を用ふ、となり。此の説非なり。天を郊するの月にして日至るは魯の礼なり。三王の郊は一に夏正を用ふ。魯は以て冬至に天を圜丘に祭るの事無し。是を以て建子の月に天を郊し、先づ事とする有るを示すなり。

と注する。前にも述べたごとく、鄭玄は冬至圜丘、夏正郊天とするから、周を魯の誤りとし、「長日の至る」を春分後晝が夜より長くなることとみるのである。これに対する王肅説を「正義」は次のように紹介している。

王肅 董仲舒・劉向の説を用ひ、此れを以て周郊と為す。上文に「郊の祭りや、長日の至るを迎ふ」と云ふは、周の郊祭は建子の月に於てして、此の冬至長日の至るを迎ふるを謂ふなり。……「周の始めて郊するや、日以て至る」とは、建寅の月又た穀を祈りて郊祭するに對す。此こ「始めて」と言ふは、建寅に對して始と為すなり。

王肅は圜丘即郊祀説であるから、「長日」を冬至後しだいに日が長くなることとするのである。

では、盧植の注釈をみることにしよう。まず前条については

易説に、三王の郊は一に夏正を用ふ、と。夏正は冬至の後に在り。伝〔春秋左伝〕襄公七年に曰く、「啓蟄にして郊す」と。

此の謂なり。（臧本。馬本は「夏正在冬至後」のみを採る。）

とある。一見して明らかなように、盧植の解釈は建寅郊祀説であつて、鄭説と一致する。また、その根拠に「易説」（『易緯乾鑿度』）を用いている点も鄭玄と同じい。「郊天の祀はみな夏正を用ふ」とは馬融もまた説くところである（『南齊書』礼志上）。

よつて郊祀に関しては盧鄭同説とすぐに結論が出そうなのであるが、ところがどっこい、そうは簡単に問屋がおろさないのである。中国の輯者たちが気づかなかつた盧植の注が、実はまだ残っているのである。それは唐の薩守貞『天地瑞祥志』⁽³⁰⁾卷二十に見えるもので、原文のまま引くと、「周家郊祭迎長養之氣即日至」である。終りの三字が読みがたいが、もしこれが「日至」すなわち冬至を意味するとすると、話がややこしくなってくる。その場合は、この注文は「周家郊祭して長養の氣を迎へ、即ち日至る」（経文は「郊の祭りや、長を迎へて日至る」と読む）あるいは「周家の郊祭に長養の氣を迎ふるは日至に即く」（経文は「郊の祭りや、長を日至に迎ふ」⁽³¹⁾と読む）と訓ずることになるうが、いずれにしても周郊を冬至に行うことになり、前掲の注と矛盾してしまう。もっとも、この注文は「周家の郊祭は長養の氣の即日至るを迎ふ」（経文は「郊の祭りや、長の日び至るを迎ふ」

と読む」と読むこともでき、もしそう読むならば夏正郊祀であって差し支えない。ただその場合でも、「長養の氣」が「一陽来復」をいうとすれば、なお冬至郊祀の可能性があるが、万物を生長させる春氣を指すとみれば、問題はない。かくのごとく読めば、盧注の矛盾は解決されるし、また文章の上からも、最後の読み方が最も自然であるように思われる。従って本条文については、「長日」の解釈に小異はあるものの、盧植は鄭玄と同じく夏正の周郊をいうものと解していたと定めたい。

では、今度こそ一切解決かというところ、まだ問題が残っているのである。それは同じく『天地瑞祥志』に「郊之用辛也」^{云々}の部分の注として、「周始得天下以辛、此日以至也」なる一文が掲げられているからである。この注文も下句が読みがたいが、これは祥瑞か何かがその日に来たと強いて読めなくもないが、普通には「日至」をいうものとする他なからう。とすれば、盧植は鄭玄のように經文を誤りとせず、周が冬至の月の辛の日に郊祭したことを認めていたことになる。前条と併せ考えれば、盧植は周郊に建子・建寅の二郊有りとみなしていたことになる。郊特性の原文は明らかに一連の記事であり、一つを建寅に一つを建子に振り分けるのは理解に苦しむが、ともかくそう考えるよりない。その困難を解決するには、鄭玄のように「周郊用辛」を否定してしまうのが一番手取り早い。だが、盧植はそうはしなかったのである。『周礼』を以て『礼記』の牝牡を發起することを謳い文句にしているなら、絶好のチャンスだったにもかかわらずである。恐らく盧植は、各經文に即してできるだけ素直にそれを解釈することを旨としていたのであり、綿密な理論的整合性は必ずしも追求しなかったのではあるまいか。ここにも自己の理論体系の貫徹を第一とし、經文を誤りと切って捨てる鄭玄との差異が露見している。と言っても、郊祀ほどの大事について全く行きあたりばったりの解釈をしたとは考えられず、ある程度は整った学説をもっていたに違いない。では、いかに解すれば盧植の郊祀説は秩序だったのであろうか。私の解決策は次のようである。すなわち、盧植は夏正建寅の析穀の郊祀を正祭としての郊とするが、冬至圜丘の祭天を郊と称することは否定しなかった、と。この策の前半は鄭玄に一致し、後半は王肅に近い。つまり鄭・王の折衷案である。蓋し王肅は、盧説をさらに進めて圜丘を正郊と

みなしたのである。盧植の場合も、圜丘を正郊とするほうが通りがよいが、「三王の郊は一に夏正を用ふ」とある以上、やはり建寅の郊祀を正祭とすべきであろう。盧植がこうした折衷案をとったのは、一方で師の馬融の「郊天の祀はみな夏正を用ふ」との説を継承しつつ、一方で董仲舒・劉向らの周郊用辛説をも無視できなかったからであろう。旧説が矛盾している以上、折衷的にならざるを得なかったのであろう。

以上の推論はあまりにも想像を逞しくしすぎているとの批判があるかもしれぬ。もとより臆見にすぎぬことはそのとおりだが、別に根拠がないわけではない。その根拠とは、他ならぬ盧植注自体にある。はじめに挙げた臧本の『解詁』の文は『南齊書』礼志上から取ったもので、それだけを見ていると鄭玄と同説としか思えぬが、もとの文章の中に還元して前後を読んでみると、意外にも王肅との類似点が出てくるのである。次にその一段を掲げよう。

永明元年、当に南郊すべきに立春郊の後に在り。世祖 郊を遷さんと欲す。尚書令王儉啓すらく、案ずるに『礼記』郊特牲に云ふ、「郊の祭りや、長日の至るを迎ふるなり。大いに天に報じて日を主とするなり」と。易説に、三王の郊は一に夏正を用ふ、と。盧植云ふ、「夏正は冬至の後に在り。伝に曰く、『啓蟄にして郊す』と。此の謂なり」と。然らば則ち圜丘と郊と各おの自ら行はれて相害せざるなり。鄭玄云ふ、「建寅イッの月、尽夜分れて日長ぜり」と。王肅曰く、「周は冬を以て天を圜丘に祭り、正月を以て又た天を祭りて以て穀を祈る。祭法に『太壇に燔柴す』と称するは則ち圜丘なり。『春秋伝』に『啓蟄にして郊す』と云ふは則ち祈穀なり」と。謹しみて礼・伝の二文を尋ぬるに、各おの其の義有り。盧・王両説、符を合するが若き有り。中朝 二丘を省きて以て二郊に并す。即ち今の郊礼、義 天に報ずるに在り、事 祈穀を兼ね。既に全くは以て農を祈らざれば、何ぞ必ずしも夫かの啓蟄を俟たん。

これもかなり難解な文章である。まず、盧植のことばがどこまでなのか、すなわち注に「然らば則ち」より「相害せざるなり」まで入るのかどうかと、「易説」を含めるか否かが問題である。ただ、いずれにしろ、盧植が「易説」に依拠している

こと、および園丘と郊とを別個のものとしていることに疑いはない。ならば、盧植は鄭玄と全く同じことになるのだが、そうすると後文の「盧・王両説、符を合するが若き有り」という一文がまことに奇妙である。一体、盧・王の何が「符を合するが若し」なのであろうか。ここで王肅の部分を見てみると、これがまた驚かされる。何と王肅が園丘と郊祀を別物と主張したことになるではないか。さればこそ、「盧・王、符を合するが若し」なのである。³³ もっとも、この王肅説の引用が誤りだというわけではない。これまでに幾度か指摘したように、冬至園丘と正月祈穀郊と二祭あるは王肅の認めるところである。だが、王肅説の主眼は園丘と郊（正祭としての）とを同一とするところにあるのであり、その肝心なめの点を抜いているのは不可解という他はない。王儉は王肅が園丘即郊を主張したことを知らなかったのだろうか。まさかそんなはずはあるまい。『七志』を編み、かつ礼志に何度も登場するほどの一流の学者であったのだから。思うにこれは、王儉がわざと伏せたのである。この王儉の啓の趣旨は、園丘と郊祀とは本来別のものであって、郊祀は祈穀のためのものであったが、いま園丘を止めて郊祀だけになっているから、郊祀は祈穀のみならず報天の義をも兼ねる、というよりむしろそちらが中心になっている、故に必ずしも啓蟄を待つ必要はない、ということである。だから、郊祀とは園丘祭天のことだとする王肅の説は具合が悪く、意図的に改変されたのである。こうして王肅の説は、盧植・鄭玄と並記され、それらと一致するもののごとく扱われているのであるが、それは王儉が自説を權威づけるための操作であったことは明白である。が、不思議なのは、園丘と郊祀が別物と言いたいなら、なぜ鄭玄説を主としなかったか、ということである。その理由は、これも推測でしかないが、鄭玄説はよく知られていてとくに取り上げるまでもなく、よって一般には反鄭派の教祖たる王肅があたかも鄭説と同じきがごとく装ったのではあるまいか。もし然りとせば、王肅同様に詳しく取り上げられている盧植にもまた何らかの仮構が加えられているのではあるまいか。盧植が正月郊祀を説き、また園丘と郊祀を別物とした点に疑いはないが、郊祀説全体としてみれば必ずしも鄭玄とあうものではなく、むしろ王肅に近かったのではないか。王儉には、盧植が王肅と同じく鄭玄と

立場を異にするという観念があったればこそ、「盧・王両説、符を合するが若し」という科白が出てきたのではあるまいか。

盧植の郊祀説が全体としては鄭玄と大幅に異なり、むしろ王肅に近い点があったことは、圜丘郊祀を「禘」と呼ばなかったことからうかがえる。これも周知のことだが、鄭玄は宗廟の大祭のみならず、圜丘の祭りを（そして広義には方沢・郊祀などの天地の大祭をも）「禘」と称したが、王肅は「禘」は宗廟の祭りに限定されるとして、激しく鄭玄を非難した。この問題について、盧植は鄭玄と説を同じくしていない。そのことを教えてくれるのは、『旧唐書』礼儀志一に見える黎幹の議状である。宝應二年、「禘とは冬至に天を圜丘に祭るを謂ふ」を根拠として太祖景皇帝を圜丘に配祭しようとする薛頡らの議を批判し、黎幹は「十詰十難」を挙げて、禘の圜丘祭天に非ざることを証明した。その「十詰」に云う、

『孔子』家語』に云ふ、「凡そ四代の帝王の郊する所、皆以て天に配するなり。其の所謂禘いはゆるとは、皆五年の大祭なり」と。

又た昊天を圜丘に祭るを言はず、七なり。盧植云ふ、「禘は祭の名。禘とは諦なり。尊に事ふること明諦、故に禘と曰ふ」と。又た昊天を圜丘に祭るを言はず、八なり。王肅云ふ、「禘とは五年に於て大祭するの時を謂ふ」と。又た昊天を圜丘に祭るを言はず、九なり。

盧植は禘が圜丘でないことを明確に宣言しているわけではない。が、『解詁』に禘を祭天とみるような言辭が皆無であったことは明らかであり、恐らくそのような発想そのものがはなから念頭になかったに違いない。

また王肅の鄭玄批判では、祭祀の対象たる「五帝」が五方帝（天帝）か人帝かも大きな位置を占めている。いや、結局のところ、鄭・王二派の論争が六天説と一天説との争いに帰着する点からみて、これこそが王肅の鄭玄批判の中核である。ただ残念なことに、中心となる経文が『周礼』にあるためか、盧植のこの問題に対する答は残っていない。が、『礼記』中の「上帝」について鄭玄のごとく「太微五帝」と解した形跡は全くなく、恐らくこれも、鄭玄のごとき発想がそもそもなかったものと察せられる。従って五帝を人帝とみていたことはほぼ疑いないであろう。そのことは、月令「天子親帥三公九卿諸

侯大夫、以迎春於郊」の「正義」に

賈(逵)・馬(融)・蔡邕、皆春を迎へ大皞及び句芒を祭ると為す。上に「其の帝は大皞、其の神は句芒」と云ふを以ての故なり。今鄭独り以て蒼帝靈威仰と為すは、『春秋文耀句』に「蒼帝靈威仰」と云ふを以てなり。

とあることから確信できる³⁴。そもそも六天説自体、全く鄭玄独自のものであり、何休にその萌芽があるを除けば他に類を見ない。賈逵・馬融にも六天説はない。従って盧植が六天説を信じていた可能性は全くない。鄭玄の郊祀説が六天説を根柢とするものであるからには、六天説をとらぬ盧植のそれが根本的に異なるのは蓋し当然であろう。いま四郊迎氣のことができたが、最後に四(五)郊の場所について一瞥し、盧植の郊祀説の考察を終えることとしたい。

盧植は、東郊・南郊・中郊・西郊・北郊の五郊の場所をそれぞれ八里・七里・五里・九里・六里とする。中郊というのは明帝の時に創立されたもので「月令」の本文には見えず、従って後に改めて考察することにするが、残りの四郊については蔡邕(『月令章句』)・高誘(『呂氏春秋』十二紀注および『淮南子』時則訓)と完全に一致し、さらに盧植注の出典でもある『魏書』劉芳伝に盧注と並挙されている賈逵・許慎の説とも全く同じである。許慎の説は『淮南子』時則訓の注であることは間違いないが、許慎にすでに明説あるからには、今は知られぬ馬融の説も同様であったと考えるべくろう。なぜなら馬融は東觀で許慎に親炙して「常にこれを推敬し」(『後漢書』馬融伝)ていたし、『礼記』『淮南子』両書の注を著しているからである。かく見てくるならば、盧植のこの「東郊八里」以下の説は賈逵―許慎―馬融と伝わって盧植に継承されたものであり、またそれがさらに高誘に伝授されたと系統づけてよいであろう。そして王肅はその系統の流れを承けて自らの学説を打ち立てていたのである。私は、盧植の學術史上の評価においては、この系統づけを最も重視すべきだと思う。すなわち賈逵―許慎―馬融と連なる後漢古文学の正統を継承統合し、そして次の王肅学興起の途を開いた者として盧植を把えたいと思うのであるが、そのことについては次節でさらに詳しく考察することとし、今は先に残った問題をかたづけてしまおう。なお蔡邕については

胡広以外師承系統を明確にし得ないのが残念であるが、修学の過程で右記の経学大師たちの意見がみな同じであるのを知って、自らもそれに与したものかと思われる。

ところで、盧植は四（五）郊がそれぞれ八・七・（五）・九・六と里数を異にする所以を説明していないが、これが木・火・（土）・金・水の五行の数に基づくことは容易に想像がつく。事実、蔡邕と王肅はそれぞれ逐一「木数に因る」「火数に因る」「金数に因る」「水数に因る」と注記しているし、また賈逵が「東郊は木帝太昊、八里」（南郊以下同様）というのも、「木」とわざわざ言っていることからみて、五行の数によることは明白である。従って、盧植も五行の数を念頭に置いて注したのに相違ない。だがこの数は、観念的に提出されただけのものではない。後漢の実際の郊の里数でもあったのである。後漢の南郊・北郊については、『続漢書』祭祀志にそれぞれ「（建武）二年正月、初めて郊兆を雒陽城外七里に制す」（上）、「北郊は雒陽城の北四里に在り」（中）と見える。北郊の里数が四で合わないようだが、これは劉昭注引く張璠『（漢）記』に「城の北六里」とあるのによれば、六の誤りである。東・西郊および中郊については祭祀志本文には里数を明示しないが、劉注に蔡邕『月令章句』を引いてそれぞれ八里・九里・五里とする。また劉注に引く『皇覽』に「天子 春を東堂に迎ふ。邦を距^{へだ}つこと八里」云々とあり、さらに上述『魏書』劉芳伝引く宋均『（礼緯）含文嘉』注に「漢は王畿を設けず、則ち其の方数を以て郊処と為す。故に東郊八里、南郊七里、西郊九里、北郊六里。中郊は西南末の地に在り、五里」とあることからみて、盧植らの里数が實在の郊の場所を記したものであることは明白である。ここでもまた盧植は、現実 に即して解釈を施しているのである。いわば現実優先主義の注なのである。この現実主義という点で、特に注目されるのが中郊である。前にも述べたごとく、中郊（中兆ともいう）は明帝の永平中に創始されたもので、「月令」の本文には見えない。いや「月令」ばかりではない。五經・三礼いずれも四郊というが五郊は説かぬ。そもそも中央を郊と称することからして道理に合わないわけであり、従って「月令」の作者が中郊などというものを想定していたはずはない。^{（五五）}しかし、後漢では実際に「黄霊を中兆に

迎へ、黄帝・后土を祭」(祭祀志中) っていたのである。それ故に、漢の祭祀に古典的根拠を与えるには、どうしても中郊(中兆)なるものを經典中に見出しておく必要があったのである。ここでは、文献の篤実な読みよりも現実の礼制の権威づけが優先するのである。もっとも、盧植が現実の礼制に迎合して、解釈を意図的に歪曲したというのではない。彼は周代に中郊があったと本当に信じていたのであろうし、また理論的にも、中郊があつてはじめて五帝の祭祀体系が完備すると考えていたのであろう。しかし、そうであつたにしても、古典に描かれた礼制と現実のそれとを何とかして結びつけようとする意識、すなわち古典の現実的意義づけへの志向が不知不識に作用していたことは否定できないのではあるまいか。盧植以外に中郊(中兆)を注記するのが賈逵と蔡邕の二人であることは、大いに示唆的である。賈逵は學問を政治的に利用しようとしたため「曲學阿世の風あり」と評された人であるし、⁽³⁶⁾ また蔡邕の政治思想の第一は「月令」の実践であつた。盧植は曲學阿世とは正反對の人であつたが、賈逵と同様、『左伝』等の古文の立學を要求しているし、また蔡邕の政治思想との類似はすでに述べたとおりである。學問と政治の関わりという点で、この三人には共通したものがあつたのである。その學說の一致は単なる偶然ではない。

では、鄭玄はどうであつたのだろうか。ここまで鄭玄の説には全くふれてこなかったが、それでかえつて大凡のことは祭せられるであらう。然り、ここでもまた鄭玄は独自の立場をとっている。月令「迎春於東郊」の注に云う、

『王居明堂礼』に曰く、「十五里に出でて歳を迎ふ」と。蓋し殷礼ならん。周は近郊五十里。

例によつて、『周礼』に合はぬものは殷に押し上げ、『周礼』の郊遂制に基づいて解を下している(「月令」を秦制とする彼の立場からすれば、『周礼』によつて解する必要はないのだが、いまは問ひ質さないでおく)。孫希旦もいうように、五十里はあまりにも遠く、實用には適さないはずであるが、実用的か否かは鄭玄にとつて問題ではない。要は、『周礼』を軸とする礼体系が崩れなければいいのである。まして漢代の實際の制度など、関心の外でしかない。⁽³⁷⁾ いや、関心の外どころか、「周近郊五十里」だけですむ

ものを、わざわざ殷礼を挙げていることに、漢制に対する彼の無言の抗議がこめられているように感じられてならない。後漢の五郊の里数は、さっき見たように、五行の数になぞらえたものであった。五行による割りふりは、本来なら、むしろ鄭玄の得意技なのである。だが、その得意技を自ら封じてまでも、『周礼』の礼制は守らねばならなかったのである。

以上、長きにわたったが、盧植と鄭玄との礼学上の重大な異同を概観し終えた。そこで一つ気がつくのは、明堂にせよ郊里にせよ、その多くが「月令」の記事をめぐってのものであることである。これもまた故なきことではない。「月令」の作者・性格についても、二人の間に対立があるからである。最後にこの異同について論じておきたい。

鄭玄は「月令」を

『呂氏春秋』十二月紀の首章に本づくなり。礼家事を好みこれを抄合するを以て、後人因りてこれに題し、名づけて礼記と曰ふ。周公の作る所と言ふも、其の中の官名・時事は多く周の法に合せず。（『礼目錄』）

といい、『呂氏春秋』十二月紀から採ったものだとする。これは言うまでもなく、「月令」の価値を低くみようというのである。そのことは、明堂に関しての論争において正面の敵であった『大戴礼』盛徳篇に対しても、「秦相呂不韋の春秋を作りし時、説者の益す所にして、古制に非ざるなり」（明堂位疏引く『駁五經異義』）と、呂不韋の徒の勝手な増益と批判していることから明白である。では何故に低く評価するかというと、これまた言うまでもなく、「月令」が自らの構想する『周礼』を経礼とする礼学体系に何か都合が悪いことのある場合を想定して、「月令」説を斥けるための予防線を張っているのである（もっとも実際には実に巧妙に体系の中に取りこんでいるのだが）。内容に秦代の制度や時事があるからなどと客観的な資料判定のごとく装っているが、真実は自己の体系に有利なように計らっているだけである。本当はそこまで言うのは過酷であって、鄭玄は誠実に客観的に判断しようと務めたに違いないが、結局のところ、結論は先に決まっていたはずである。鄭玄のこの説は実は正しいものであって、現在の学界の大方の支持を得ていること、彼の名譽のために言っておかねばならないが、そのこと

は彼の「月令」批判が客観的なものであったことにただちに置き換え得ない。

これに対して盧植は、「月令」を周公の作と考えていた。と言っても、実はその直接の証拠は残っていないのだが、賈逵・馬融・蔡邕・王肅⁽³⁸⁾らが全て周公製作説であったことから推して、同じく周公製作説をとっていたことはほぼ間違いない。また鄭玄のいう「俗人」の説が、当時の通説という意味をも含むなら——『三礼目錄』でわざわざ周公説を否定してみせていることからすれば、そうみてよからう——、たとい盧植自身に明確な発言がなかったとしても、それは通説たる周公製作説を承認していたことの証左となろう。この周公製作説は、むしろ鄭玄とは反対に「月令」を聖典化するものである。「月令」を聖典化することも批判することも、我々の眼から見れば似たりよったりの話だが、当時においては、それはどのような意味をもったのであろうか。そこで注目されるのは「今月令」である。鄭玄の注にしばしば見えるこの「今月令」なるものは、具体的詳細はよくわからぬが、漢代に流布していたテキストで、また実際に行われていた月令らしく、⁽⁴⁰⁾「月令」にやや修正を加えたものだったようである。ならば、もし「月令」が周公の聖典であるならば、それにつながる「今月令」も聖典化され、「今月令」の実行者たる天子もまた聖人化されるであろう。これはまさしく礼を現代に応用するものであって、「月令」周公製作説は極めて現実的な意義を有する。賈逵・馬融・盧植らの説は、この場合もまた現実に着したものであつたのである。

九

以上の考証によって、盧植の明堂ならびに郊祀に関する見解が賈逵・許慎・馬融・蔡邕・王肅らに一致ないし近似すること、換言すれば、「月令」や「郊特牲」等の篇の『解詁』が賈・馬の説を踏まえて行われ、またその『解詁』を王肅が踏襲

していったことがほぼ明らかになったと思う。そしてこの授受相承は、「月令」や「郊特牲」のみならず、『礼記解詁』全体についてもおおむね該当するとみて許されるであろう。それは、曲礼上「敖不可長」の『釈文』に「長は丁丈の反。盧植・馬融・王肅は並びに直良の反」とあるのや、曲礼下「去国三世」の同じく『釈文』に「盧・王云ふ、世は歳なり。万物は歳を以て世と為す」とある例などからも肯定されよう。前に郊の里数について賈逵―許慎―馬融―盧植―王肅という学説系統の存在を指摘しておいたが、この系統は盧植の学問全体の位置づけとしても適用さるべきものと言えよう。まさしく盧植こそ、後漢古文学の正統を一身に受けて立ち、次の魏晉経学へ法灯を伝える役割を担った者であった。そして彼自身もその役割を自認し、かつ自負していたのである。その自負心のほどは、班固・賈逵・鄭興父子より馬融に至る古学を我を受けりという前掲の上書からも余すところなくうかがえよう。

右に挙げた賈逵―許慎―馬融―盧植なる系統は、結局のところ、従来の後漢経学史の常識の再確認にすぎないではないかという批判があるかもしれない。そのとおり、確かに常識のことからにすぎない。ただ、今回の話の味噌は、この系統の中に鄭玄が入っていないという点にある。これまでは、盧植と鄭玄が並記されるか、あるいは盧植の代りに鄭玄が入っていたのである。鄭玄が後漢経学の集大成者であることもまた常識である。その通念はむろん誤まっていたとはいえない。が、その「集大成」を、賈逵・馬融らの学統を受け継ぎつつ諸説を総合した、あるいは基本的には古文学の立場に立って今古文を折衷したと捉えるのであれば、それは当を失していると言わざるを得ない。鄭玄は単に従来の今古文説を調停して矛盾なく整えただけではない。さらに一步を進め、『周礼』を経、緯書を文字どおり緯としてあたかも曼荼羅のごとき壮大な経学世界を織り成したのである。先師の旧説は、その織物の様々なる意匠のうちに自在に選用され配置されているのであるが、全体の構図は全く鄭玄自身のデザインによるものであり、その織物はまさしく鄭玄のオリジナルブランド品であった。先師の旧説は、いわば新製品のための図案帳・スケッチブックのごときものであったのである。鄭玄について今文古文をいうのは本当は無

意味に近いが、もし強いてどちらかというならば、私は今文説を主とすると考えている。

もっとも、鄭玄の学問が古文学の伝統と無縁に形成されたわけではもとよりない。ここまで差異ばかり強調してきたけれども、鄭説と賈逵・許慎・馬融の説とが一致するところもむろん少なくはないのである。いま残存している佚文による限りは鄭玄が彼らの説を襲うものと破るものと相半ばするが、異なればこそ注意され伝えられやすかったことを考えれば、全体としては襲うものが大半であったとみるべきであろう。一方、盧植とて、先師の説を墨守していたわけではない。古文学を主としつつも、今文説が勝ると思えば躊躇なく古文説を捨てて今文説をとり、また自分の立論に有利とみれば敢然と古文説と今文説とを折衷すること、すでに見たとおりである。また、『南齊書』礼志上引く何佟之の議に、朝日（夕月）の日を論じて、

『礼記』保傳に云ふ、「三代の礼、天子春朝に日を朝し、秋暮に月に夕す。敬有るを明らかにする所以なり」と。而れども用ふる所の定辰を明らかにせず。馬・鄭は二分の時を用ふと云ひ、盧植は立春の日を用ふと云ふ。

というように、馬融の説を破る場合もある。従って、古文学の伝統や先師の旧説に忠実だといっても、それは比較的はその傾向が強いというだけのことで、師法にとらわれぬという点では、結局のところ、鄭玄と本質的差異はない。しかしまた、そのことは二人の学向の性格の全体的類似にはただちにはつながらない。平然と旧説を破る者となるべく守ろうとする者の意識の差は、その学向形成にやはりかなり大きな影響を与えるのではあるまいか。二人の旧説を破る度合は大きく隔たっており、唯物弁証法の受け売りをするつもりは別にないが、やはりこの数量の差は質の転化につながると思うし、また何よりも、明堂と郊祀という礼学上の最重要点での学説の相違は学問全体の性格の相違を呼び招かずにはおかぬはずである。何となれば、礼学とは、中んづく鄭玄の礼学とは、一言で言えば、天地宗廟の祭祀の理論体系に他ならないからである。そして、この賈逵・馬融・盧植らの学問と鄭玄の学問との本質的相違が顕現したものが、鄭学と王学の闘争だったのである。

『三国志』魏書・王肅伝に云う、

初め肅賈・馬の学を善くし、而して鄭氏を好まず。同異を采会し、『尚書』『詩』『論語』『三礼』『左氏』の解を為る。

賈・馬の学を善くすることは、王肅にとって、すなわち鄭氏を好まぬことと同値なのである。あるいは『孔子家語』序にいうように、鄭学を修めたものの、それに飽き足らぬものを感じた結果、賈・馬の学に向かったのかもしれないが、いずれにしても王肅には、鄭学と賈・馬の学とは別物という認識があったのである。王肅のみならず、当時かかる認識が社会的通念として存在したであろうことは、かなり時代は下るが、高貴郷公と博士たちの経学問答からもうかがえる。⁽¹⁰⁾王肅がことごとくに鄭玄を批判したのは為にする論、卑劣な売名行為のごとくに説かれてきた。確かにそのような一面のあることは否定できないが、王肅の身になってみれば、彼が鄭玄を賈・馬の旧説をみだりに破る異端者と見なしたのもまた無理からぬことであつた。いま異端という語を用いたが、賈逵―許慎―馬融―盧植とつづく系譜を後漢古文学の正統と認定するならば、鄭玄はまさしく異端と称して然るべき者であつた。もっとも、正統異端なる用語には曖昧な点が多く、安易に使用すべきではなく、まして国家公認の官学がなお今文学であつたことを考慮すれば、なおのことその判定には慎重を要するが、ただ服虔・蔡邕・高誘らも賈・馬・盧の一統に連なっているからには、少なくとも賈・馬・盧の系統が主流多数派で鄭玄が非主流少数派であつたことは不動の事実である。王肅の時代には、それが逆転してすでに主流多数は鄭学派に握られていたのであるが、それだけに王肅には鄭玄の異端性がいや増して映つたことであろう。

王肅の鄭玄批判は、必ずしも全て彼個人の主観的動機によるものではない。賈・馬の学を修めた必然の結果でもあつたのである。賈・馬の学を修めれば、自然と鄭学と対立することは、次の一事からも明らかである。

李譔……『古文易』『尚書』『毛詩』『三礼』『左氏伝』『太玄』の指帰を著すに、皆賈・馬に依準し、鄭玄に異なれり。王氏と殊に隔たりて、初めより其の述ぶる所を見ざるも、意帰は同じきもの多し。（『三国志』蜀書・李譔伝）

このように賈・馬そして盧植の學問と鄭玄の學問には客觀的にも根本的相違があり、王肅は鋭敏にもそれを感じとったのである。では、その根本的相違とは何か。それは、學說的には一天說と六天說の相違に集約されよう。前にも述べたように、礼學とは天地宗廟の祭祀體系を骨格とするものであり、その體系の頂点に位する天の概念の相違は礼學全体の相違を引き起こさずにはおかぬからである。そして、その六天說が今文學に属する緯書說を本として成立しているのであるから、今文學と古文の別、あるいは緯書說の受容と否定もその相違の重要な側面に数えられよう。しかし、この今古文の別あるいは緯書說の受容と否定は、賈・馬・盧の學と鄭玄の學とを決定的に分つ要素とは言えない。なぜなら、これまでにもたびたび述べてきたように、盧植は古文學を主としつつも、今文學をも兼修してその學說を取り入れており、馬融も同様であったからである。後漢中末期においては、今古文の別はなお重要な要素ではあるものの、もはや各人各派の學問の特徵性格を規定する絶對的指標ではない。また緯書說についても、賈逵・馬融・盧植いずれも熱心な信奉者ではなく、むしろやや冷淡であったようであるが、必ずしも全面的に排斥していたわけではなく、かなりその内容に通曉していたし、その說を用いることも決して稀ではない。蔡邕に至っては、今文學者であり、また緯書の信奉者と称してよいほど緯書說を大幅に取り入れているのであって、もし今文・緯書のみが學說や學問の性格を決定するのであれば、蔡邕はむしろ鄭玄に類似していなければならぬ。従って、今古文の別や緯書以外に、なおより重要な要素がなければならないはずである。ここにおいて私は、盧植や蔡邕の注釈に見られた現實主義と鄭玄の現實無視の姿勢との対立に思い至る。鄭玄が現實を無視したのは、あくまで經典相互を矛盾なく整合させようとするからであるが、かかる整合を必要とするのはまた、注釈を通じて經書に描かれた古典世界が統一された完璧圓滿なるコスモスであることを証明せんがためであった。鄭玄にとって何より大事なのは、經學的コスモスは完全無欠でなければならぬという理念であった。その理念のためには、現實を無視することも敢て辞さないのである。またその理念の保持するためには、經學的コスモスに完全なる統一體系を与えなければならなかったが、その要請に應えて案

出されたのが六天説である。鄭玄にすれば、六天説を捨てて他に經書全体を統一的解釈を可能にする途はなかったのである。このような鄭玄の完全なる体系性への探求の熱烈さに比べて、賈・馬の学の体系への志向はさほど強いようには見えない。馬融など、大半の經書に注釈を書いているものの、それらを統一的に体系づけようとする意図があったかどうか、はなはだ疑わしい。盧植になると、これははっきりとした体系化の意図を有している。前述したように、「周礼諸経を以て糺謬を發起し」、古文学の立場から礼学を、さらには経学を統一し体系化することを念願していたのである。「王制」について盧植は、「漢の孝文皇帝、博士諸生をして録せしめし所」という。これは資料価値の認定をしているわけで、恐らく何か根拠があったであろうが、あるいは鄭玄の「月令」におけると同様、『周礼』と相反する説の多い「王制」の所説を批判するための予防線を張っておいたと考えられなくもない。たといそうでなくとも、かかる認定をすること自体、彼に学説体系を護持する意識があったことの現れと言えそうである。また圖丘・郊祀二祭を認めるのも礼学を体系的に整備しようとしたことであつたと思われる。だがしかし、その体系意識を鄭玄の有するそれと目を同じうして論ずることはできない。盧植の体系化とは、せいぜい『周礼』等を規準として『礼記』の糺謬をを抉剔し整理することにすぎず、鄭玄のごとく『周礼』を中核として全經書を有機的に再構成したり、また不都合な經文を無理やり適合させて体系の中に取りこんだりはしていない。また先師の説にはかなり忠実であつて、鄭玄のように、自己の体系を守るためには積極的に先師の旧説を破り、新説を創始することも少ないようである。經典間の矛盾については、もちろんその解消に努めたに違いないが、恐らくはあくまで旧説の説く範囲内でのことであつたのだらう。要するに盧植の目的は『礼記』の誤りを正すことにあり、礼学体系の構築そのものにあつたのではない。もし『周礼』を中核とする礼学体系の構築を目指したのであれば、まず『周礼』にこそ注すべきはずである。盧植の眼は『礼記』の誤謬がもたらす現実的弊害の是正に向けられていたのであつて、「章句の学を好まざ」る彼にとって礼学の観念的理論闘争などは関心の外にあつた、と私には思われる。

鄭玄と賈逵・馬融・盧植らとの根本的ないし本質的相違とは、すなわち理念と現実のいずれを優先させるかという立場の相違であり、そしてその立場からする観念的理論的体系性の希求の強弱の相違である（因みに言えば、ここに王肅の直面した課題の困難さがあった。つまり、本来体系性の稀薄な賈・馬の学に準拠しながら、鄭玄に負けぬ学説体系を作り上げなければならなかったからである。結局のところ、王肅の試みは完全には成功しなかったものであって、それ故に十分に鄭玄の牙城は崩し得なかったのである）。この立場の相違をもたらしただけのものではなく、例えば、それはやはり現実の政治に参画したか背を向けたかという生き方以外には考えられない。賈逵・馬融・盧植・蔡邕・王肅いずれも深く政治に関わっており、一生政治の場に出なかった鄭玄とは鮮明な対照を為す。むしろ彼らとて経学世界は完全なりとの理念をもっていなかったわけではない。しかし、それは理念としてもってあればいいのであって、必ずしも学問として完全な体系性を有する必要はなかったのである。観念的な理論構築にはしるよりも、むしろ経義を政治に活用することに彼らは重点を置いたのである。一方、鄭玄の学問が政治的意義をもたぬわけでももとよりない。それが政治イデオロギーとして歴代の統治者に利用されてきたことは周知のとおりである。だがそれは、直接政治に関与せぬ観念的産物なればこそ、逆に普遍性を獲得したのである。

本稿を終えるにあたっていま私は、改めて学問・思想における政治の影響力の強さに驚かざるを得ない。盧植は武骨で実直、人間としては鄭玄に極めて近く、文人型の馬融や蔡邕とは正反対であり、また権力に迎合した観のある賈逵や王肅とも大いに性格を異にする。彼のその武骨で実直な性格は確かにその学問に反映されていて、鄭玄の学問と相通ずる点も少なくない。しかしながら、結局は鄭玄と袂を分ち、人間的には正反対ともいえる賈・馬の学統に連なったのである。それは一つにはなるべく先師の説を継承しようとする彼の態度によるものであり、そこに彼の実直な性格が現れていることは確かであるが、同時にまた政治への関心が現実主義の学問へと彼を向かわせたのである。政治への関わりは、人の性格をも超えた力をもつものなのであろうか。

注

- (1) 馬本は月令「止獄訟」の注とするが、今は臧本に拠る(但し、「獄塲也」三字は馬本に従い補う)。以下、臧本所載の文をそのまま用いる場合は、出典も含めとくに注記しない。
- (2) 高橋忠彦「三礼注」より見た鄭玄の礼思想」(『日本中国学会報』三二、一九八〇年) 参照。
- (3) 一九六六年、嘉新水泥公司文化基金会叢書六三。
- (4) 一九八一年、義声出版社。なお何氏のと条数が一致しないが、これは数え方の相違によるもの。ただし、何氏には少し脱落があることも一因。
- (5) 「引闕」はよくわからないが綱引きの類か。「跼踖」は蹴鞠。
- (6) 「及」字、臧本は「之」字に改めるが、いまは原典『統漢書』礼儀志注に従う。考工記には「坐而論道、謂之王公」とあり、鄭注に「天子・諸侯」とあるから、「坐而論道」には天子も含まれる。
- (7) 一見しては同義かどうかわかりにくい、皮錫瑞が、両注とも『白虎通』喪服篇「畏、兵死也」にもとづくもので同義と判断するのに従う。
- (8) 前掲「月令」注「天子及三公、參五職事」と同義で、三老五更を天子とともに道を論ずる者とするのであろう。「參五」の数は、あるいは『易』にもとづくのかもしれない。なお臧庸は「也上疑当有義字」というが、なくとも通ずる。
- (9) 注(4) 葉氏書に「異説を存す」るものとして全て収録してある。
- (10) 「擬請復漢儒盧植從祀議」(『湖海文伝』卷一四) に「礼記疏中、所根拠于(盧)植者、凡二十九条、皆与鄭氏顯然為異」とある。
- (11) 鄭玄の地祇・社稷祭祀について詳しくは、間嶋潤一「鄭玄の社稷解釈について」(『中国文化 漢文学会会報』四八、一九九〇年) 参照。
- (12) 『三礼目録』にも、「名曰明堂位者、以其記諸侯朝周公於明堂之時、所陳列之位也、在国之陽」とある。
- (13) 鄭玄は明堂位「大廟、天子明堂」に注して「言(魯)廟及門如天子之制也」といい、大廟と明堂が同制であることは認めている。しかし、大廟＝明堂とはしないのである。この注でも大廟を魯の大廟として巧みに矛盾を避け、また「説者謂、天子廟制如明堂、是為明堂即文廟耶」との弟子の質問に答えて、「明堂主祭上帝、以文王配耳、猶如郊天以后稷配也」(『南齊書』礼志引「鄭志」) という。
- (14) 『明堂月令論』の文。全文は『蔡中郎集』に見え、また『統漢書』祭祀志注はじめ諸書に部分的に引用されている。
- (15) 『礼記』玉藻疏引く『五經異義』に「講学大夫淳于登説」として同文が見える。顔師古の引用は『五經異義』からのものであろう。
- (16) 今本にこの文は見えない。今本では原序に「南面有三門、東頭第一門曰開陽門、次西曰平昌門、次西曰宣陽門」とあり、また卷三(城南)の大統寺の注に「寺東有靈臺一所、基址雖頽、猶高五丈餘、即是漢光武所立者、靈臺東辟雍、是魏武所立者、至我正光中、造明堂於辟雍之西南、上曰下方、八窗四闔」(范祥雍『洛陽伽藍記校注』、一九七八年版、に拠る) とあるのみ。あるいは陸機の『洛陽記』の誤引か。
- (17) 王仲殊『漢代考古學概説』(考古學專刊甲種第十六号、一九八四年、中華書局) 参照。
- (18) 嚴密に言えば、同一と同処は別のことがらであるが、實質上は同説とみてよく、金鶚『求古錄礼説』に「蔡邕・盧植・潁子容・高誘輩等謂辟雍・靈臺・大廟・明堂同在一処」というように、經学史上一括して扱われている。
- (19) 玉藻疏引くは「漢」を「説」に作る(今文説ではの意)。もしそちらが正しいとすれば、鄭玄は現実の明堂の存在場所を全く無視していたことになる。
- (20) 『三輔黄圖』卷五に「漢靈臺在長安西北八里」「漢辟雍在長安西北七里」とあり、前漢の靈臺や辟雍は西郊にあったものらしいから、全くの現実無視とは言えないかもしれないが、後漢の實際とは少なくとも合わない。

- (21) 『通典』礼四には「拠鄭玄盧植説、以前梁為楣、經三百一十六尺、法乾之策」(標点本に拠る。なお、臧本は以下の部分も採録するが、誤録と思う)とあり、盧・鄭の説が一致する点もあったことを示唆しているが、実際に詳細に検討してみても、五室九室以外はおおよそ一致していたようである。
- (22) 今本では「明堂篇」に入っているが、唐以前の引用では全て盛徳篇とする。
- (23) 宇文愷「明堂議表」については、田中淡「隋朝建築家の設計と考証」(『中国の科学と科学者』、一九七八年、京都大学人文科学研究所)の中に全訳が収められている。
- (24) 『隋書』經籍志には「三礼図九卷 鄭玄及後漢侍中阮謏等撰」を著録する。鄭玄が九室の図を作るはずはないので、一見この『礼図』ではあるまいと思われるが、ただ『宋史』聶崇義伝に「梁正題三礼図曰、陳留阮士信受礼学於穎川綦母君、取其説為図三卷、多不按礼文而引漢事、与鄭君之文違錯」とあるから、阮謏の図が九室であった可能性は大きく、やはりここであるという『礼図』は阮謏図であったと考えておく。
- (25) 一方、『魏書』賈思伯伝に「孝經援神契・五經要義・旧礼図皆作五室」とあるから、五室の図が存在したことも確かである。従って『隋志』の記載に誤りがあるか、あるいは『四庫提要』のいうように、阮謏が勝手に鄭玄の名をかりたかのいずれかであろう。
- (26) 傍証にしかできぬのは、袁翻もいうように、薛綜注に「房、室也、謂堂後有九室」とあるからであるが、私は薛注にこだわる必要はないと思う。
- (27) 六天説については、呉三煥「六天説の背景」(『中国思想史研究』六、一九八二)を参照。
- (28) 皮錫瑞『駁五經異義疏証』も今文説を主とするとみている。
- (29) 原文「施行於今、雖有不同、時説然、本制著存、而言無明文、欲復何責」普通に読めば、「同じからざる有り」と雖も、時説然然として本制著存せり」となると思うが、それでは通じがたい。いまは同賈思伯伝に「施行于今、雖有不同、時説然耳」と作るにより、かく訓じておく。なお「施」字、旧は「徳」に作るが、賈思伯伝に拠り改めた。
- (30) 郊祀についての概容は、池田末利「文献所見の祀天儀礼序説」(上)(下)(『中国古代宗教史研究』、一九八一年、東海大学出版会。原論文の発表は一九六八および四〇年)参照。また鄭玄の圜丘祭天・郊祀については、間嶋潤一「鄭玄の祭天思想に就いて——『周礼』国家に於ける圜丘祀天と郊天——」(『中国文化 漢文学会会報』四五、一九八七)に詳しい。
- (31) ただし下文に「五氣用事、有休有王、各以其時、兆於方郊、四時合歳、功作相成、亦以此月総旅明堂」とあるのを見れば、この「夏正」は正月ではなく「夏の曆」の意味かもしれない。そう思われるなお一つの理由は、郊特性の「正義」に「張融以圜丘即郊、引董仲舒・劉向・馬融之論、皆以周礼圜丘則孝經云南郊、与王肅同、非鄭義也」とあり、これが正しいとすると馬融は圜丘即郊説ということになり(冬至に天を祭ると馬融が考えていたことは礼志に見える)、夏正郊天説と矛盾するからである。しかし、上引の「正義」に董仲舒と劉向しか挙げられていないことからすれば馬融は衍文とも考えられ、また四時の郊兆を「郊天」と称するのはおかしく、かつ礼志では正月南郊を論じる文脈の中で引用されているので、いまは一応「正月」のこととみておきたい。
- (32) 新美寛編・鈴木隆一補『本邦残存典籍による輯佚資料集成』(一九六八年、京都大学人文科学研究所)に拠る。
- (33) 『天地瑞祥志』は經文を「郊之祭也、迎長日至也」に作り、「之」の字がない。
- (34) 臧本は「周以冬祭天於圜」より「則析穀也」までを盧植注として採録するが、これはやりすぎと思う。
- (35) 『正義』にはまた「賈逵・馬融・王肅之等以為、五帝非天、謂太皞・

炎帝・黄帝五人帝之属」と見える。

- (35) 惠棟は周代に中郊あるを認め、方沢をそれに当てるが、方沢と四郊迎気は別の祭祀であり、またもし郊にあるとしても、理窟上では北郊にあたるはずであり、賛同できない。

- (36) 賈逵の学問思想については、田中麻紗巳「賈逵の思想について」（木村英一博士頌寿記念『中国哲学史の展望と模索』、一九七六年。のち『両漢思想の研究』、一九八六年、研文出版、に収録）を参照。

- (37) 『魏書』劉芳伝に、今本鄭注を挙げたあとに、『鄭玄別注云』として「東郊は都城を去ること八里」とあり、以下、南・西・北各郊に対して同様に「都城を去ること七里（九里・六里）」なる鄭注が引かれている。もしこの記事が事実とすれば、鄭玄にも後漢の里数に合わせた説があったことになる。しかし、『鄭玄別注』なるものの由来が定かでない上に、他に全く引用されておらず（かかる矛盾が並存していたなら、『鄭志』には必ず載せられていたに違いなく、『正義』も当然言及するはずである）、さらに「都城」という語も鄭玄の使用語彙としては疑問あり、信を置くことはできない。

- (38) 『礼記』月令鄭注「今俗人皆云、周公作月令、未通於占」疏「俗人、謂賈逵・馬融之徒、皆云、月令、周公之所作」

- (39) 『釋文』「蔡伯喈・王肅云、周公所作」『隋書』牛弘伝同じ。

- (40) 漢代における月令的行事は『統漢書』礼儀志に詳細に述べられており、また本紀にも散見する。

- (41) 『三國志』魏書・高貴郷公紀「博士庾峻対曰、先儒所執、各有乖異、臣不足以定之、然洪範称、三人占、從一人之言、賈馬及肅皆以為順考古道、以洪範言之、肅義為長」

第29号 盧植とその『礼記解詁』(上)の追記・訂正

二〇頁後四行 『盧氏礼記解詁』の序で ↓ の附録案語で

三頁八行 董仲舒と盧植ただ二人であり、↓ 雜記上「載以輜車」注に

「許氏説文解字」が引かれている。この『説文』は『爾雅』と同様、訓詁の典拠として用いられ、直接的経解でないので挙げなかったのだが、董仲舒を挙げるからには、やはり注記しておくべきであった。いま追記しておく。

二六頁一行 ここでいう「旧本」をただちに『礼記』の旧本とみなしたのは軽率であった。王夢鷗氏も『礼記』旧本ととっていたので、疑問をもたなかったのであるが、後文よりみれば、むしろこの旧本は『詩』の旧本と考えるべきであろう。ただし、その旧本が三家詩系のものであって、張恭祖らから伝授されたものであることに疑いはなく、従ってそれと合う『礼記』のテキストがやはり張らに由来するものであることは認めてよいであろう。鄭玄が『毛詩』を馬融から授けていないことも、その一証となろう。

三〇頁後七行 鄭玄先づ郊して後の吉辰と称するも、必ず亥なるの由を説かず ↓ 「吉辰と称して」に改める。顧嵩之のテキストは「吉亥」でなく、今の阮元本等のように「吉辰」に作っていたのであり、従って顧氏は、鄭玄は常辰なしと考えていたとするのである。

三四頁注(29) 『臧氏述録』にも収む。なお『拜經堂叢書』と『臧氏述録』の關係、および『盧氏礼記解詁』の編纂については吉川幸次郎「臧在東先生年譜」(全集第十七卷) 参照。