

前漢廟制論議と『禮記』祭法篇

末 永 高 康

はじめに

一、祭法篇の廟制

二、前漢における廟制論議一斑

三、祭法篇について —— 新出土資料を手がかりにして
おわりに

はじめに

前漢時期の廟制が後世の經學者の目から見てきわめて混亂したものであつたことはよく知られている。たとえば萬斯同『廟制圖考』などは「宗廟の制、西漢最も不經たり」と評して、その失十二を列舉しているほどである。もちろん、これは理念化された周禮を基準とする經學的視點による非歴史的な評價に過ぎない。漢代廟制もまたその歴史的な意義を持つてゐるのであり、實際、津田左右吉、板野長八、西嶋定生の三氏を代表とする近代の歴史學的研究は、漢初の郡國廟の設置や、元帝期以後の宗廟改革を中心にして、その歴史的意義やその背後にある政治的意圖の解明を行つてゐる。⁽¹⁾ただ、鷲尾祐子「前漢祖宗廟制度の研究」(『立命館文學』第五七七號、二〇〇二年)によれば、彼らの議論は必ずしも「宗廟制度自體および宗廟祭祀についての言説・思惟から出發」しているとは限らず、前漢の廟制論議が依據する思想的なバックボーンについて十分な目配りがなされているわけではないようである。南部英彦「前漢後期の宗廟制論議等を通して見たる儒教

國教化——その親親・尊尊主義の分析を軸として——」（『日本中國學會報』第五十一集、一九九九年）もまた、先行研究において「京師の宗廟整理論議については簡略な論及しかなされて」おらず、「論爭當事者の主張の根據にある」「儒教觀念」について「十分な考察が加えられていない」と評している。經學者からは「不經」とされる郡國廟の設置においても、その背後に「戰國時代より培われてきた儒學思惟」があるのはおそらく鷲尾論文が示す通りであろうし、後世の經學者からは非難される内容を含むものの、元帝以後の廟制改革が禮經の理念に基づくものであることも先行研究の指摘する通りであろう。その背後にある「儒教觀念」については南部論文がさらに詳細な検討を加えている。ただ、その「儒學思惟」や「儒教觀念」の中核の一つに『禮記』祭法篇があること、前漢（特に元帝期）の廟制論議においてこの篇が本質的な役割を果たしていることについては、近年の研究においてもまだ十分な注意がはられていないように見える。^④

前漢廟制と同様、『禮記』祭法篇もまた經學者からの評判の悪い一篇である。「雜」なるものの多い『禮記』諸篇にあっても、「尤も駁雜にして信すべからず」（孫希旦『禮記集解』）と酷評されている。その篇首と篇末が『國語』魯語上の展禽（柳下惠）の語を二分して前後を逆にした杜撰にかかるものであるのはしばらく措くとしても、その中間にはされた廟制や五祀などに關する部分についても、「皆な絕妄にして其の義を究むる能はざる者」「蓋し據るべからず、之を置くと雖も可なり」（任銘善『禮記目錄後案』齊魯書社、一九八二年）とすこぶる評判が悪い。廟制にしても五祀にしても、確かにこの篇の存在が、その議論を大きく混亂させているのではあるが、ただ、これは經典全體を疎通して整合させようとする經學的思考の方に無理があるのであって、元來「祭法の禮記述が別系統である」^⑥に過ぎない。他經との齟齬をもってこの篇の資料的價值をいたずらに貶めるのは當らないであろう。

本論では、前漢における廟制論議のいくつかに着目しながら、そこで祭法篇のはたしている役割について確認するとともに、この不遇な一篇について初步的な検討を加えていきたいと思います。

一、祭法篇の廟制

さて、以下の議論に先立って、まず祭法篇の廟制にかかる部分の解釋を確定しておかねばならない。祭法篇の「二祧」の解釋をめぐつて鄭玄と王肅が鋭く對立しているのは周知のことであり、この部分をどう解釋するかは經學上の大きな問題となっているからである。そもそもこのような分歧が生ずるのは、禮經に見える廟制の記述があいまいでかつ互いに一致しないことにあるが、なかでも次の三つの資料をどのように解釋するかが問題となる。

A…『禮記』王制12-13^⑦_b

天子は七廟、三昭三穆、太祖の廟と七。

諸侯は五廟、二昭二穆、太祖の廟と五。

大夫は三廟、一昭一穆、太祖の廟と三。

士は一廟。

庶人は寢に祭る。

B…『禮記』祭法46-8_a

是の故に王は七廟一壇一墠を立つ。曰く考廟、曰く王考廟、曰く皇考廟、曰く顯考廟、曰く祖考廟、皆な月ごとに之を祭る。遠廟を祧と爲し、二祧有り、享嘗して乃ち止む。祧を去るを壇と爲し、壇を去るを墠と爲し、壇墠は禱有れば之を祭り、禱無くんば乃ち止む。墠を去るを鬼と曰ふ。

諸侯は五廟一壇一墠を立つ。曰く考廟、曰く王考廟、曰く皇考廟、皆な月ごとに之を祭る。顯考廟・祖考廟は、享嘗して乃ち止む。祖を去るを壇と爲し、壇を去るを墠と爲し、壇墠は禱有れば之を祭り、禱無くんば乃ち止む。墠を去

るを鬼と爲す。

大夫は三廟二壇を立つ。曰く考廟、曰く王考廟、曰く皇考廟、享嘗して乃ち止む。顯考・祖考は廟無し、禱有れば壇を爲りて之を祭る。壇を去るを鬼と爲す。

適士は二廟一壇、曰く考廟、曰く王考廟、享嘗して乃ち止む。皇考⁽⁸⁾は廟無し、禱有れば壇を爲りて之を祭る。壇を去るを鬼と爲す。

官師は一廟、曰く考廟。王考は廟無くして之を祭る。王考を去るを鬼と爲す。

庶士・庶人は廟無し。死すれば鬼と曰ふ。

C・『禮記』喪服小記32・7 a (前二句は大傳34・1 aにも見える)

王者、其の祖の自りて出ずる所を禘し、其の祖を以て之に配して、四廟を立つ。

これらの資料をめぐる經學者たちの議論については、池田末利氏の一聯の研究にゆずるとして、⁽⁹⁾ここでは天子七廟についての鄭玄説と王肅説のみを圖式的に示しておく。⁽¹⁰⁾

【鄭玄説】

(親廟を四、文武の廟を二祧とする)

〔穆〕 文王 (Ⅱ祧) (成王…) 高祖—祖

后稷

〔昭〕 武王 (Ⅱ祧) (康王…) 曾祖—禰 (父)

【王肅説】

(親廟を六、高祖・曾祖の祖を二祧とする)

〔穆〕 文王（成王…） 高祖の祖（＝祧）——高祖——祖
后稷

〔昭〕 武王（康王…） 曾祖の祖（＝祧）——曾祖——禰

后稷、文、武の三廟を不毀とする點は同じだが、鄭玄は文・武の二廟を「二祧」に當て親廟を四とするのに對し、王肅は親廟を六として、高祖・曾祖の祖を「二祧」に當てている。王肅が自説の根據の一つとして擧げるのは、例によつて『孔子家語』であるが、この書の廟制篇の文章は祭法篇と王制篇を雜採したような形になっている。

是の故に天子は七廟を立つ。三昭三穆、太祖の廟と七。太祖・近廟、皆な月ごとに之を祭る。遠廟を祧と爲し、二祧有り、享嘗して乃ち止む。

諸侯は五廟を立つ。二昭二穆、太祖の廟と五。曰く、祖考廟、享嘗して乃ち止む。

大夫は三廟を立つ。一昭一穆、太祖の廟と三。曰く、皇考廟、享嘗して乃ち止む。

士は一廟を立つ、曰く考廟。王考は廟無し、合して享嘗して乃ち止む。

庶人は廟無し、四時に寢に祭る。

此れ有虞より以て周に至るの變らざる所なり。

この部分の末尾で「有虞から周に至るまで變らないものである」と言う以上、ここに見える「二祧」を周の廟制に特有のものとして文武の二廟に當てることはできない。「三昭三穆」の内、「親未だ盡きざる」の四親廟を「近廟」、「親盡く」の二廟を「遠廟」すなわち「二祧」と解さざるを得ないであろう。¹¹⁾『家語』はその全部が王肅の僞作であるとまでは言えないにせよ、王肅の手が加わっている可能性が高いから、これを根據に鄭玄説を退けることはもちろんできない。ただ、「二祧」の解釋については鄭玄ではなく王肅に従うべきものと思う。祭法篇の文にしても、天子七廟の内、「考廟」「王

考廟」「皇考廟」「顯考廟」「祖考廟」の五廟は月ごとに祭ると記した後に、

遠廟を祧と爲し、二祧有り、享嘗して乃ち止む。祧を去るを壇と爲し、壇を去るを墀と爲し、壇墀は禱有れば之を祭り、禱無くんば乃ち止む。

と續けられている。月ごとに祭る五廟に對し、「遠廟」である「二祧」は「享嘗」すなわち春夏秋冬の四時の祭しか行わず、その「祧」を去って「壇」「墀」のみとなれば不定期の「禱」の時にしか祭られなくなるわけである。ここで、「五廟」↓「二祧」↓「壇」「墀」と親等が下るとともに、祭祀の頻度が減らされる形になっているのは明らかである。「五廟」よりも親等の下るものとして「二祧」をとらえるのが自然であろう。もちろん、そう解しても「五廟」よりも親等の下るものとして、文・武の二廟を「二祧」に當てる解釋の餘地が残されていないわけではないのだが、文・武の二廟は不毀の廟であるから、これを「祧」に當てているのであれば、「祧を去るを壇と爲す」とは絶対に言われ得ないはずで、この祭法篇の文章に基づく限り、鄭説を擁護することは困難である。孫希旦『禮記集解』あたりにも祭法篇に注して

此に「遠廟を祧と爲す」と言ふは、蓋し高祖の父・高祖の祖の廟を謂ふなり。之を遠廟と謂ふ者は、其の世數遠くして將に遷らんとするを言ふなり。

と『家語』王肅注と同様の解釋を與えているが、従うべきであろう。

孫氏はさらに祭法篇の五廟の名稱にも考證を加えて、曾祖の廟を「皇考廟」と呼ぶのは、『禮記』曲禮下篇5-22aの「父を皇考と曰ふ」などと齟齬することを指摘して、「祖考廟」についても

又た凡そ始祖之を太祖と謂ふに、今稱して祖考と爲すは、則ち祖の稱と相ひ亂れり。

と評している。ただ、これはまだ（經典の記述は互いに無矛盾であるべきだとする）經學的思考にとらわれたものであろう。祭法篇が記す「考廟」↓「王考廟」↓「皇考廟」↓「顯考廟」↓「祖考廟」↓「二祧」の順序からしても「祖考」は「顯考」の父、「二祧」の子孫でなければならぬ。このことはつとに王引之『經義述聞』¹³が指摘している。

引之謹しみ案ずるに、祭法の祖考廟は王制の太祖の廟と同じからず。王制の太祖の廟は、始祖を謂ふ。周の後稷の若き是れなり。廟の祧ちちらざる者なり。祭法の祖考廟は顯考の父を謂ふ。廟の親盡くれば則ち祧ちちる者なり。……二祧に至りては、則ち當に一は祖考の考たりて、一は祖考の王考たるべし。……故より祭法は王制と同じからず。學者文に依りて之を解して、疑はしき所を闕けば、可なり。必ず合して以て一と爲さんと欲すれば、則ち絲を治めて之を焚もすなり。

まことに「脱經學者」たる王引之の面目躍如といふべき解釋であるが、他經との調和を求めて無理な讀みをしない限り、祭法篇のこの部分は王氏のようにしか解せないはずである。

このように解するならば、祭法篇に示された廟制は、始祖廟（太祖廟）の存在を前提としないものとなる。のみならず昭穆を對にする形の昭穆制の存在も前提としないものでなければならぬ。天子、諸侯、大夫の廟數が奇數であるのものにもかかわらず、昭穆が對になるのは不毀である太祖廟の一を除くからである。祭法篇では諸侯の廟制の記述において「祖を去るを壇と爲す」とあるから、「祖（考）廟」が不毀でないことは明らかであるが、かりに一步譲つて祭法篇の「祖考」を始祖（太祖）と解するとしても、大夫の場合は「考廟」「王考廟」「皇考廟」を立てるだけで、「顯考・祖考は廟無し」であるから、そもそも始祖廟（太祖廟）は存在していない。ここに昭穆制を持ち込むと、「昭」「穆」のいずれかが一つ多くなつて兩者が對にならないから、この大夫の例は、祭法篇が始祖廟の存在を前提としないこと、昭穆を對にする昭穆制の存在を前提としないことを明瞭に示していよう。始祖という例外を設けずに、親等が下るにつれて、「廟」↓「祧」↓「壇」↓「鬼」と移行していくとするのが祭法篇の廟制なのである。このような廟制がいわゆる周制と系統を殊にするものであることは言うまでもない。

祭法篇の他の部分の記述で、前漢廟制論議との關係においてさらに指摘しておかなければならないのは、『國語』魯語

上と重複する部分に見える「祖」「宗」に關する記述である。

(a) 46-1 a 祭法、有虞氏は黃帝を禘して嚳を郊し、顓頊を祖して堯を宗す。夏后氏も亦た黃帝を禘して鯀を郊し、顓頊を祖して禹を宗す。殷人は嚳を禘して冥を郊し、契を祖して湯を宗す。周人は嚳を禘して稷を郊し、文王を祖して武王を宗す。

(b) 46-14 b 夫れ聖王の祭祀を制するや、法 民に施せば則ち之を祀り、死を以て事に勤むれば則ち之を祀り、勞を以て國を定むれば則ち之を祀り、能く大畜を禦げば則ち之を祀り、能く大患を捍げば則ち之を祀る。(以下省略)

(a) は篇頭に位置し、(b) は篇末に位置するが、最初に記したように、この部分は魯語上の展禽の語を二分したもので、魯語では (b) (a) の順になっている。ここでの基本的な考え方は、(b) に示されているように、民生に多大なる功績をあげたものが祭祀の対象となるというものである。(b) で省略した部分では、そのような功績をあげた人物がその功績とともに列擧され、それらの人物が各王朝で祭祀の対象とされていることを、(a) で示す形になっている。この (a) に見える「禘」「郊」「祖」「宗」が具體的にどのような祭祀であるのかは經學上の大問題であるが、祭法篇(あるいは魯語)に即して言えば、「祖」が王朝の始祖を祭るものでないのは確かである。これは有虞氏、夏后氏がともに「顓頊」を「祖」することと、周人が始祖の「后稷」ではなく「文王」を「祖」することから明らかである。どのような基準で「禘」「郊」「祖」「宗」の対象に割り當てられるのかは不明であるものの、いずれもその功績ゆえに祭祀の対象となっているのであり、單に王朝の始祖、あるいは受命の王だからという理由で祭祀の対象となっていないわけではない。これは (b) の省略した部分で、王朝の始祖あるいは受命の王としてそれらの人物を特徴づける記述がないことから明らかである。

この祭法篇(あるいは魯語)の考え方を簡潔に示したものが、賈誼などによって引かれる

禮、功有るを祖とし徳有るを宗とす。(漢書) 賈誼傳、また『新書』數寧篇)

である。この規定は現存の禮經に見えていないものの、思想的に祭法篇と同じ系統に屬するものであるのは確かである。

これは直接的には廟制に關する規定ではなかったのかも知れないが、賈誼が「顧成廟」(文帝廟)を「太宗(廟)」とする文脈でこの禮を持ち出しているように、廟制とリンクさせることが可能な規定である。そこで「祖」「宗」の被祭祀者に不毀の廟を立てるとするならば、祭法篇から導かれる廟制の骨格は次の形になる。

始祖廟も含めて遷廟とし、一定の親等から外れる廟は毀つて、遷廟數を一定にする

特別な功績のある者については、遷廟とせず不毀の「祖」「宗」等の廟とする

祭法篇では天子(王)は「七廟」であるが、「遠廟」たる「二祧」は明らかに他の五廟と性格を殊にするから、實質的な天子の遷廟の數は「五」と考えてよいであろう。

このような廟制を祭法篇が内包していることについて、從來ほとんど注意がはられてこなかったが、前漢の廟制論議を考へるに際しては、このような廟制の存在を念頭においておく必要がある。實際、以下に見るようにそれらの議論は、鄭玄説か王肅説か、あるいは七廟説か五廟説かといった視點ではまったく分析不可能なものだからである。

二、前漢における廟制論議一斑

さて、景帝は即位の元年に、賈誼が引いた禮の規定と同じ「功有るを祖とし徳有るを宗とす」の語を引きつつ、文帝廟の處遇について下問している。これに對し、申屠嘉等が

臣謹み議するに、世功、高皇帝より大なるは莫く、徳、孝文皇帝より盛んなるは莫し。高皇廟宜しく帝者太祖の廟と爲すべく、孝文皇帝廟宜しく帝者太宗の廟と爲すべし。天子宜しく世世祖宗の廟に獻ずべし。郡國諸侯宜しく各おの孝文皇帝の爲めに太宗の廟を立つべし。諸侯王列侯の使者、天子に侍祠し、歳ごとに祖宗の廟に獻ずべし。之を竹帛に著して、天下に宣布せんことを請ふ。

と上奏し、これが裁可されて、文帝廟が不毀の太宗廟とされ、また郡國に太宗廟が加えられたのはよく知られている。こ

の論議が「禮、功有るを祖とし徳有るを宗とす」の理念によるものであることは見やすいが、前掲の鷲尾論文では、このことを指摘して、祖宗廟の祭祀の性格について、

高祖・太宗が功德により神とされるということは、漢の宗廟祭祀とは劉姓のみのためのものではなく公共の福利のためめの祭祀であり、高祖・太宗は劉姓祖先神であるのみならず公共の神格と位置づけられる。

と分析されている。この理解は基本的に正しいと思われるが、このような政治的な意圖は措くとして、われわれが注目すべきはここで高祖もまたその功績ゆえに太祖の廟號を與えられていることである。もともと、高祖没時にその尊號を定めるに際して群臣がすでに高祖を「太祖」と呼んでいる例があるし、

群臣皆曰く、「高祖微細より起り、亂世を撥し之を正に反へし、天下を平定して、漢の太祖と爲る、功最も高し。」尊號を上りて高皇帝と爲す。〔史記〕高祖本紀、『漢書』高帝紀下は同じ

また文帝元年正月の有司の語に、

高帝親ら士大夫を率い、始めて天下を平らかにして、諸侯を建て、帝者太祖と爲る。諸侯王及び列侯の始めて國を受ける者も皆な亦た其の國祖と爲る。〔史記〕文帝本紀、『漢書』文帝紀は同じ

とあって、「太祖」が「國祖」と對にされているから、單に王朝の創始者の意味で「太祖」の語が用いられることもあったようであるが、ここでの群臣の語でも直後に「功最も高し」と續けられていることから「太祖」の呼び名と「功」との關聯がうかがわれる。漢初に多く秦制を襲っていたのは周知のことであり、そもそも「皇帝」という稱からして秦を襲ったものである。高祖がその父に贈った「太上皇」の尊號も、始皇帝が莊襄王を追尊して「太上皇」と呼んだのに倣っている。没時に高祖が「太祖」と呼ばれたのも、秦の二世が始皇帝をその功績ゆえに尊んでその廟を「帝者祖廟」と呼んだの⁽²³⁾とあながち無關係ではないであろう。この「功」「徳」ゆえに「太祖」「太宗」と呼ばれるという觀念は元帝時における廟制改革の論議にも影を落としている。

元帝は永光四年（前四〇）に郡國廟を廢止して約一月後、今度は京師の廟を整理するための詔を下している。この時に存在していた京師の祖廟は太上皇、高祖（太祖）、孝惠、孝文（太宗）、孝景、孝武（世宗）、孝昭、皇考、孝宣の九廟である。武帝を世宗と呼ぶのは宣帝に始まり、²⁴ 皇考廟は宣帝の父の廟で宣帝の元康元年（前六五）に立てられている。²⁵ この元帝の詔は次の言葉で始まる。

蓋し聞く、明王禮を制して、親廟四を立て、祖宗の廟 萬世毀たざるは、祖を尊び宗を敬ふを明らかにして、親に親しむを著す所以なり。〔漢書〕韋玄成傳、以下この傳からの引用については出典を表記しない。）

ここから、親廟四と「太祖」「太宗」の不毀廟二からなる廟制を元帝が提案していることがわかる。これに對する、韋玄成等四十四人の奏議は次のものである。便宜的に四段に分けて引用する。

（a）禮、王者の始めて受命すると、諸侯の始めて封ぜらるるの君は、皆な太祖と爲し、以下、五廟にして迭に^{かたな}毀ち、毀廟の主は太祖に臧せられ、五年にして再び殷祭するは、壹は禘、壹は祫なるを言ふなり。祫祭なる者は、毀廟と未だ毀たざるの廟との主を皆な太祖に合食し、父は昭たり、子は穆たり、孫は復た昭たるは、古の正禮なり。

（b）祭義に曰く、「王者は其の祖の自りて出づるところを禘し、其の祖を以て之に配して、四廟を立つ」と。言ふところは始めて受命して王たりて、天を祭るに其の祖を以て配して、爲に廟を立てざるは、親盡くればなり。親廟四を立てるは、親に親しむなり。親盡きて迭に毀つは、親疏の殺、終り有るを示すなり。

（c）周の七廟なる所以の者は、后稷始めて封ぜられ、文王・武王受命して王たるを以て、是を以て三廟毀たず、親廟四と七あり。后稷の始めて封ぜられ、文・武の受命の功有る者に非ざれば、皆な當に親盡きて毀つべし。成王二聖の業を成し、禮を制し樂を作り、功德茂盛なるも、廟は猶ほ世よせずして、行ひを以て諡と爲すのみ。禮、廟は大門の内に在り、敢へて親を遠ざけざるなり。

（d）臣愚以爲らく高帝受命して天下を定む。宜しく帝者太祖の廟と爲して、世世毀たざるべし。後を承くるは屬盡

きなば宜しく毀つべし。今宗廟處を異にし、昭穆序せず。宜しく入りて太祖廟に就きて昭穆を序すること禮の如くなるべし。太上皇、孝惠、孝文、孝景廟皆な親盡く、宜しく毀つべし。皇考廟親未だ盡きず、故の如くせよ。

ここでは王朝の創始者としての「太祖」と、その「太祖」の祖先で「天」に配されるもの（以下これを「配天の祖」と呼ぶ）が區別されている。（a）で引用されている「禮」（今の禮經には見えていない）で、「王者の始めて受命するは、…皆な太祖と爲す」と言われているものが前者であり、（b）で「祭義」⁽²⁶⁾を引いて、「始めて受命して王たり」と言われる「王者」も前者である。そして、（b）でこの「王者」が天を祭るに際して配祭はするものの、「親の盡くる」がために「廟を立てざる」ものが後者の「配天の祖」である。後の經學の議論では、たとえば周の始祖であり、ここで言う「配天の祖」である后稷がまた（王制篇で言われる意味での）「太祖（太祖）」とされるが、韋玄成等の考えにおいては「太祖」と「配天の祖」はまったく別のものである。この區別のもとで、親廟四が基本とされ、親の盡きた配天の祖には廟を立てないことが（b）で述べられている。韋玄成等の考える廟制では、（王朝の創始者の祖先である）始祖の廟も含めて「親盡くれば毀つ」が原則なのである。

この原則から外れるのが（a）で引用されている「禮」に見える「太祖」すなわち「王者の始めて受命する」者もしくは「諸侯の始めて封ぜらるるの君」である。この「太祖」の廟だけは不毀として、「太祖」以前の祖先も、「太祖」以後の祖先も親の盡きた毀廟の主はすべてこの不毀の廟に納められるものとする。（a）では祖靈を合わせ祭る「祫祭」をこの「太祖」廟で行うことが記されているだけで、「配天の祖」を配祭する「禘祭」が行われる場所についての記述がないものの、同じく「太祖」の廟で行うと考えていたものと思われる。⁽²⁷⁾「禘祭」を行うとしながら「配天の祖」の廟を立てないというのは奇妙な話で、秦蕙田などもこれを非難しているが、韋玄成等の奏議を見る限りではこのように考えざるを得ない。この「太祖」廟は通常一つであるが、周の場合は始封の君たる后稷と、受命の王たる文・武の計三人が「太祖」たる資格を持つから、例外的にこの三廟が不毀とされて、親廟四とで七廟になっているとするのが（c）の記述である。ここで

もその「始封」や「受命」の「功」ゆえにこの三人の廟が不毀とされたとされている。よって（a）の禮の規定も、單に受命の王と始封の君が自動的に「太祖」となると規定したものではなく、その功ゆえに「太祖」となるといふ考えを背後にしていると見なしてよいであろう。その功を勘案した上で、漢の場合、「帝者太祖の廟」にあたるのは高祖の廟だけであるとして、孝景以上の親の盡きた廟は毀つべきであると主張するのが（d）である。

始祖廟も含めて原則的に遷廟となるとしている點、王朝の創始者たる「太祖」の廟はその創業の「功」ゆえに不毀とされるとする點で、この韋玄成等の廟制についての基本的な考え方は、祭法篇から導かれる廟制に近いといえる。この後者の點については、翌年（永光五年）に下された元帝の次の詔により明確に示されている。説明の便のために一文ごとにナンバリングしておく。

- ① 蓋し聞く、王者功有るを祖とし徳有るを宗とするは、尊尊の大義なり。親廟四を存するは、親親の至恩なり。② 高皇帝天下の爲めに暴を誅し亂を除き、受命して帝たり、功焉より大なるは莫し。③ 孝文皇帝國に代王たるとき、諸呂亂を作し、海内搖動す。然れども群臣黎庶意を壹にせざるは靡く、北面して歸心するも、猶ほ謙辭固讓して而る後に卽位し、亂秦の跡を削り、三代の風を興す。是を以て百姓晏然として、咸な嘉福を獲たり、徳焉より盛んなるは莫し。④ 高皇帝を漢の太祖と爲し、孝文皇帝を太宗と爲し、世世祀を承け、之を無窮に傳ふるは、朕甚だ之を樂しむ。⑤ 孝宣皇帝は孝昭皇帝の後たり、義に於て壹體なり。孝景皇帝廟及び皇考廟は皆な親（未だ）盡（きず）、其れ禮の儀を正せ。

①の冒頭部では、景帝も用いた「功有るを祖とし徳有るを宗とす」が引かれているが、この段階ですでに郡國廟は廢棄されているから、景帝時とは異なり、ここには鷲尾論文が論じたような政治的意圖はもはや存在しない。禮經の理念としてこれを引いて、「功」「徳」あるものはそれぞれ「祖」「宗」として祭られるべきであり、そうすることを「尊尊の大義」であるとしている。他方、親廟四を存することについては「親親の至恩」であるとして、この二つを廟制の原則とする。

この二つの原則はさしあたり獨立したものである。そして、まずは前者の原則に従って、②で高祖が「功焉より大なるは莫き」ものであること、③で文帝が「德焉より盛んなるは莫き」ものであることが確認され、④で高祖を「太祖」、文帝を「太宗」として、その廟を不毀にしたいとする文帝の意向が示されるわけである。王朝の創始者であるがゆえに自動的に「太祖」となると觀念されているわけではなく、あくまで「天下の爲に暴を誅し亂を除き」、その功績が「天」に認められて「受命して帝」となったという創業の「功」ゆえに「太祖」たる資格を有すると考えられているのである。

この「功」「德」あるが故に不毀廟とするという考え方は、元帝期における廟制改革論議の口火を切った貢禹もまた共有していたものと思われる。廟制にかかわる貢禹の奏言は次のもののしか残されていない。

古者天子七廟、今孝惠、孝景廟皆な親盡く、宜しく毀つべし。郡國廟に及んでは古禮に應ぜず、宜しく正定すべし。

ただ短いながらも、その廟制の概略をうかがうには十分である。孝景廟について「親盡く」と言われていることから、それ以下の孝武、孝昭、皇考、孝宣の四廟が親廟とされていることがわかる。貢禹もまた親廟四を前提としているのである。當時、残されていた祖廟は九であるから、この親廟四と孝惠、孝景の二廟を除くと、残るは太上皇、高祖、文帝の三廟のみ。よって、貢禹がこの不毀廟三と親廟四とで「天子七廟」としていたことがわかる。どうして太上皇廟が不毀とされるのか、その理由は定かではないものの、高祖・文帝の二廟に關してはその「功」「德」あるが故に不毀とされたものと思う。許慎の『五經異義』では貢禹の説を引いて、

謹しみな案ずるに、春秋公羊・御史大夫貢禹説、王者德有るを宗とし、廟は毀たず。宗として復た毀つは、德を尊ぶの義に非ず。〔詩〕商頌・列祖疏20・3・9 b 引く

と言っている。ここで使われているのは「禮、功有るを祖とし德有るを宗とす」の後半部だけであるが、この後半部だけを切り取って文帝廟のみをその「德」ゆえに不毀としたとは思われない。對となる前半部の「功有るを祖とす」の理念によつて高祖廟が不毀とされていると考えるべきであろう。

この親廟四と「功」(「徳」)による不毀廟という組み合わせの考え方はこの時期の儒者には廣く受け入れられていたよう、宣帝時の石渠論でも、

石渠論・白虎通に云ふ、周は后稷、文、武を以て、特に七廟なり。(『禮記』王制疏12-14 b引く馬昭難王義)

と言われている。これも親廟四に「功」による后稷、文、武の不毀廟三を加えたものと見てよい。ここに見える「特」の一字は、「功」による不毀廟がたまたま三であったから例外的に七廟となつているというニュアンスを示しているよう。

親廟四は別として、「功」「徳」による「祖」「宗」の不毀廟という考え方は、景帝期の廟制論議に見える「天子宜しく世世祖宗の廟に獻ずべし」の語にも示されているから、前漢期の廟制論議を貫くひとつの考え方であると言える。これらの議論において、高祖廟がその「功」によって不毀の太祖廟となることが繰り返し確認されているのは、高祖が、周の後稷と同じような意味での始祖ではなかったからであろう。その受命の功は認めるとしても祖廟祭祀における始祖の地位を高祖が自動的に持つわけではないし、出自の身分の低かった高祖はそもそも始祖廟を持っていない。始祖廟の存在を前提とする周の宗廟制をそのまま漢に持ち込むことはできないのである。

上の韋玄成等の論議は、周であれば始祖后稷にあたる「配天の祖」を遷廟とすることにより、高祖の祖先としての始祖廟の不在を不問にし、高祖廟を實質的な始祖廟に据えようとするものと言える。これを可能にするロジックとして用いられたのが「親廟四、親盡きて迭に毀つ」という原則と、不毀廟を定める「功有るを祖とし徳有るを宗とす」の原則である。そして、このロジックによって高祖廟が不毀の太祖廟として實質的な始祖廟に据えられてはじめて、惠帝以下の昭穆が定まり、毀廟の主の行方も定まることになるのである。

以上に示した廟制論議において、不毀廟と遷廟をあわせた廟數全體の制限數から議論を始めるものが主流となつていないことも注目しよう。貢禹だけは「古者天子七廟」から説き起こしているから、全體の廟數の制限から議論を始めて

いたのかも知れないが、その議論の詳細が分からないから措くとして、元帝にせよ、韋玄成等にせよ、廟數全體の制限數から議論を始めていない。上の韋玄成等の提案する廟制は結果的に不毀廟一、遷廟四のいわゆる五廟制と一致しているものの、まず廟數五を定めた上で、そこに占める不毀廟の數を議論しているわけではない。この韋玄成等の奏議に對しては、大司馬車騎將軍許嘉等二十九人がさらに文帝（太宗）廟を不毀とすることを主張し、廷尉尹忠はさらに武帝（世宗）廟を不毀とすることを主張し、諫大夫尹更始等十八人は皇考廟を毀つことを主張しているが、彼らもまた不毀廟・遷廟をあわせた廟數全體の制限數からこれらの主張を導き出しているようには見えない。永光四年の元帝の詔に至っては、「祖」〔宗〕の不毀廟二と親廟四の六廟制を提案している。これも天子六廟を制限數とするところから導かれたものではなく、遷廟を四に固定して、不毀廟を二としたことから結果として廟數六が導かれているにすぎない。この考え方は翌年の詔においても維持されていると考えられるが、それを見るためには、この詔の⑤の部分にもどらなければならない。

永光五年詔の②から④が「功有るを祖とし徳有るを宗とす」の原則に關するものであるのに對し、「親廟四を存す」の原則によつてどの廟を残すかについて述べたのが⑤であると考えられる。ここは問題のある箇所得上の引用での括弧内の「未」字は王柏中「漢代廟制問題深討」（『史學月刊』二〇〇三年第六期）によつて補つたものである。これを補わないと、孝景廟も皇考廟も親が盡きることになるが、昭帝と宣帝を分けて二と數えても、景帝以後で残っているのはあと武帝だけであるから、「親廟四を存す」とならない。元帝としては、昭帝・宣帝を一體のものとして一つに數え、景帝、武帝、昭帝・宣帝、皇考を「親廟四」に當てようとしているのであろう。昭帝廟にせよ宣帝廟にせよ、すでに獨立した二つの廟として存在しているわけであるから、これをどのような意味で一體と見なし得るのかは不明であるものの、これを一體としたのには昭穆制に對する配慮があつたものと思われる。これはこの詔に對する次の韋玄成等の奏議から知られる。

祖宗の廟は世世毀たず、繼祖以下は、五廟にして迭に毀つ。今高皇帝は太祖たり、孝文皇帝は太宗たり、孝景皇帝は昭たり、孝武皇帝は穆たり、孝昭皇帝は孝宣皇帝と俱に昭たり。皇考廟は親未だ盡きず。太上、孝惠廟は皆な親盡く、

宜しく毀つべし。(以下省略)

景帝以下の昭穆を明示している以外は、基本的に元帝と同じ考え方をしていると見てよいであろう。祖宗・太宗兩廟を不毀とし、昭帝・宣帝を一體のものとして景帝、武帝、昭帝・宣帝、皇考で親廟四を構成している。皇考廟の昭穆が記されていないが、親廟四を二昭二穆とするならば、穆でなければならぬし、皇考は武帝の孫に當たるからこの血筋から考えでも穆である。昭帝・宣帝を一體とすることに對して、顔師古は

一體は俱に昭たるを謂ふ。禮、孫は祖と俱に昭たり。宣帝の昭帝に於けるは從孫たり、故に「義に於て一體」と云ふ。と解するが、單に孫と祖を一體とするならば武帝と皇考を一體とすることもできたはずで、皇考が帝位に就いていないことを考えるならば、その方がむしろふさわしい處理のようにも思える。が、これができないのは昭穆制の縛りによる。昭帝と宣帝を二つに數え、武帝・皇考を一體としてしまうと、三昭一穆となって昭穆が對にならないのである。ここで皇考が親廟四に加えられるのも同じく昭穆制の縛りによるのであろう。皇考を抜いて、景帝、武帝、昭帝、宣帝で親廟四としてしまうと、やはり三昭一穆となって昭穆が對にならないからである。昭帝・宣帝を一體とするならば、上に文帝を加えて、文帝、景帝、武帝、昭帝・宣帝で二昭二穆とすることは可能であるが、ここでは文帝を太宗廟としてすでに親廟から外しているから、この選擇肢を取ることはできない。昭穆を對にしようとする皇考廟を親廟から外することができなくなるのである²⁸。

もつとも、親廟に皇考廟を加えた場合、武帝、昭帝、皇考、宣帝で四親廟を構成することは可能であるし、實際、一年前の永光四年における韋玄成等の奏議ではそのような親廟構成を提案していたわけであるから、ここですべて昭帝・宣帝を一體としなければならなかったのか、その理由はよくわからない。ただ、この一體化は「五廟にして迭に毀つ(五廟而迭毀)」の解釋に微妙な影響を與えることになる。

この語は一年前(永光四年)の韋玄成等の奏議にも「(太祖)以下、五廟而迭毀」と見えていて、そこでの文脈からすれ

ば、不毀の太祖廟と親廟四で「五廟」としたものと考えられる。これは「五廟」を廟全體の數と見て（いわゆる五廟制として）解したものであるが、今回の場合は太祖、太宗の不毀の二廟に親廟四を残すことが主張されているから、「五廟」を廟の總數とすることはできない。ただ、一年前のものと異なり、今回のものは「繼祖以下、五廟迭毀」と「繼祖」の二字が加えられているから、太祖を除いて、太祖を繼ぐもの（Ⅱ「繼祖以下」）について「五廟而迭毀」を求めていると解することが一應は可能であろう。そうすると不毀の太宗廟と親廟四で「五廟」と數えることになるわけであるが、問題はこの同じ言葉が哀帝時においても次のような形で用いられていることである。

繼祖宗以下、五廟にして迭に毀ち、後に賢君有りと雖も、猶ほ祖宗と並び列するを得ず。子孫褒大顯揚して之を立てんと欲すと雖も、鬼神饗けざるなり。孝武皇帝功烈有りと雖も、親盡きなば宜しく毀つべし。

これは武帝（世宗）廟を不毀とするか否かをめぐって光祿勳彭宣、詹事滿昌、博士左咸等五十三人から示された意見であり、今度は「繼祖宗以下、五廟而迭毀」と「繼祖以下」ではなく「繼祖宗以下」となっている。上と同じように考えるならば、「祖宗」すなわち太祖、太宗を除いて、太祖、太宗を繼ぐもの（Ⅱ「繼祖宗以下」）について「五廟而迭毀」が求められることになる。ここで彼らが世宗（武帝）廟を不毀としているならば、不毀の一廟と親廟四の「五廟」と考えることができるのであるが、彼らの主張は武帝廟についても「親盡きなば宜しく毀つべし」というもので、これを不毀とするものではない。よって、この「五廟」は遷廟五と解すべきもののようにも思われるのである。言葉の並びからしても「五廟而迭毀」は——この「五廟」を不毀廟をも含む廟の總數と見ないならば——、すべて遷廟について語ったものと取るのが自然であろう。不毀廟が増えてもこの表現が使われ続けているのは、これがもともとは不毀廟を含まない五遷廟についての命題だったからのように感じさせられるのである。

實際、永光五年の韋玄成等の奏議においても、昭帝・宣帝を一體とすることによって見かけ上親廟四を構成しているだけで、「一體」とは言っても現實の廟としては二つの廟であるから、これを數え分ければ遷廟は五となる。遷廟五の意味

で「五廟而迭毀」を用いているようにも見えるのである。哀帝時における世宗廟の議論にしても、これは哀帝の代になって武帝の親が盡きることによる議論であるから、この時「未だ親の盡きざる」ものの候補は、昭帝、皇考、宣帝、元帝、成帝の五廟である。光祿勳彭宣等が、昭帝と宣帝の關係や皇考廟の處遇についてどのように考えていたか詳しいことはわからないが、この五廟を以て遷廟の五として不可はない。

この「五廟而迭毀」と實質的に同じ言葉は、韋玄成の後丞相となった匡衡が毀廟に謝した言葉の中にも見えている。

天は五行を序し、人は五屬に親しむ。天子は天を奉ず、故に其の意に率^{したが}ひて其の制を尊ぶ。是を以て禘嘗の序、五を過ぐることに有る靡し。受命の君は天に躬接して、萬世墮^おたず。繼烈以下は、五廟にして遷る。上は太祖に陳ね、間歳にして禘し、其の道天に應ず、故に福祿永に終る。

ここでは「五行」「五屬」から解き始めて、「禘嘗の序、五を過ぐることに有る靡し」と導いているから、「五廟にして遷る（五廟而遷）」の「五廟」は廟數全體を指し、「萬世墮たざる」「受命の君」の廟と親廟四の指すもののように見える。だが、この時、文帝（太宗）廟はすでに不毀とされているし、實際、毀廟に謝するに先立つて匡衡は「高祖、孝文、孝武廟に禱つて」いる。この時、武帝廟は未だ親が盡きていないが、匡衡としては太祖・太宗と同じく世宗（武帝）廟も不毀に値するものと考えていたのであろう。他方、「繼烈以下」は顏師古が注するように「高祖の業（烈）を繼いでその位を嗣ぐ」もの以下すべてを指すであろうから、ここには文帝も武帝も含まれる。「五廟而遷」を太祖廟をのぞいた親廟四を遷すことについて言うと考ええるならば、この規定が文帝（や武帝）廟にも適用されてそれが遷廟の方に入れられてしまうことになるし、この「五廟」を廟の總數としてここに不毀の太宗（文帝）廟も數え込むならば、今度は親廟が三となつてより奇妙な事態が生ずることになる。³⁰ もっとも、「五廟而遷」が遷廟五を意味するものと解しても同様の困難は避けられないから、この語の意味を確定するには至らないのであるが、「五廟而迭毀」にせよ「五廟而遷」にせよ、彼らにとつてはなかなば慣用的な表現であつて、それが不用意に用いられているから、われわれに解しがたい部分ができてきているように思

われる。

このなかば慣用的な表現が、つねに「太祖廟＋親廟四」を意味していたならば、その「五廟」は不毀・遷廟を含めた廟數全體の數となり、まさしく（天子）五廟制を語るものとなる。ただ、元帝期における廟制論議の多くが、廟數全體の制限數から議論を始めていないことを考えると、このなかば慣用的な表現が最初からいわゆる五廟制を謳ったものであったのか疑問に思えてくる。この思いをさらに強くするのが祭法篇の存在で、すでに見たように、天子についてもこの篇は實質的に五遷廟制を語っていたからである。あるいは「五廟而迭毀」という慣用的な表現を導いたのは祭法篇であり、この「五廟」はもともと五遷廟を意味していたのではなからうか。それが、『儀禮』喪服の喪制（四親等の祖まで喪に服す）や、『禮記』喪服小記篇の「王者：四廟を立つ」の規定などから導かれた親廟四とぶつかって、五遷廟の一が不毀廟に當てられたのが、韋玄成等の奏議（永光四年）における「五廟而迭毀」だったようにも思えるのである。元帝や韋玄成等（永光五年）が昭帝・宣帝を一體とすることによって親廟四を構成しているのも、主として昭穆制の要求するものではあろうが、五遷廟との調和を圖りたかったもののようにも感じられる。とはいえ、「五廟而迭毀」の「五廟」がもともと五遷廟を意味していたとするのはなお大膽な主張であるように思われるから、ここではあくまで一つの可能性としてこれを述べるにとどめて、「五廟而迭毀」が常に「太祖廟＋親廟四」のいわゆる五廟制を意味しているとは限らないことに注意をうながしておきたい。³²⁾

さて、「五廟而迭毀」が祭法篇に由來したか否かは措くとして、祭法篇が内包する廟制が前漢期における宗廟論議の骨格を與えていることは以上の論述からほぼ明らかにあったであろう。祭法篇が内包する廟制とは次のようなものであった。

始祖廟も含めて遷廟とし、一定の親等から外れる廟は毀つて、遷廟數を一定にする

特別な功績のある者については、遷廟とせず不毀の「祖」「宗」等の廟とする

永光五年の元帝の詔に典型的に示されているように、親廟を存する「親親の至恩」と「功有るを祖とし徳有るを宗とす」によつて不毀廟を定める「尊尊の大義」とが前漢期の廟制論議の二大原則であり、この二大原則がそれぞれ上の二つに對應する。異なるのは遷廟の數と、昭穆制の有無であるが、不毀廟を含む廟數全體の制限から議論をはじめめることはせず、遷廟の數は保持しつつも、不毀廟が増やされていく點において、祭法篇が内包する廟制の影響は明らかであろう。

實際、祭法篇の廟制ほど前漢代の狀況に適合的なものはない。后稷を始祖としてそこから昭穆を數えるいわゆる周制では、王朝の創始者たる受命の王である文王・武王もまた昭穆のいずれかに屬するのであり始祖としての地位を持たない。これを漢に持ち込むならば、誰を始祖とし、高祖の昭穆をいずれに定めるかが問題となつてすぐに行き詰ることになる。祭法篇のように始祖廟をも含めて遷廟とするならば、始祖廟の不在は問題にならなくなるし、特別な功績のあるものには不毀の「祖」「宗」の廟が立てられるから、王朝の創始者としての高祖の廟をその功ゆえに不毀の太祖廟としてかまわない。その上で、これを實質的な始祖廟としてそこに昭穆制等を含んだ廟制を打ち立てることができるのである。

もつとも、前漢最末期の劉歆等の廟制論議になると、『禮記』王制篇の「天子は七廟、三昭三穆、太祖の廟と七」や『春秋穀梁傳』僖公十五年8-12b「天子は七廟、諸侯は五、大夫は三、士は二」を引いて、全體の廟數制限から議論が組み立てられる形になつてくる。ただ、そこでも、

七なる者は、其の正法の數、常數とすべき者なり。宗は此の數の中に在らず。宗は、變なり、苟も功德有れば則ち之を宗とし、預め爲に數を設くるべからず。

と「宗」を「七廟」に數え込まないことによつて、太宗（文帝）廟と世宗（武帝）廟、特に後者を不毀とすることを求めている。そして、この際に根據として引かれるのがやはり祭法篇なのである。

禮記祀典に曰く、「夫れ聖王の祀を制するや、功民に施せば則ち之を祀り、勞を以て國を定むれば則ち之を祀り、能く大災を救へば則ち之を祀る」と。竊に孝武皇帝を觀るに、功德皆な兼ねて有り。

「禮記祀典」とあるものの、中身は祭法篇の文章である。ここで、祭法篇が「祀典」として引かれているのが問題となるが、『漢書』では郊祀志下の王莽言においても「禮記祀典」と冠してこの篇の文が引かれ、律曆志下（世經）では「祭典曰」と冠してこの篇の句が引かれている。⁽³⁶⁾これら「祀典」「祭典」がこの篇の別名であるのか、楊樹達が言うように一般名詞なのか不明であるものの、これらが祭法篇からの引用であるのは確かであろう。⁽³⁸⁾上に引いた末句で祭法篇からの引用に見えない「德」字が見えているのは、賈誼等の引く「禮、功有るを祖とし、德有るを宗とす」が念頭にあったからであろうが、いずれにせよ、祭法篇からの影響は明らかである

劉歆はまた次のように言っている。

故に春秋外傳に曰く、「日に祭り、月に祀り、時に享し、歳に貢し、終に王す」と。祖・禰は則ち日に祭り、曾・高は則ち月に祀り、二祧は則ち時に享し、壇墠は則ち歳に貢し、太禘は則ち終に王す。

この『春秋外傳』の語は周語上で祭公謀父が穆王を諫めた言葉の中に出てくるものであるが、その後ろの部分が祭法篇を下敷きにしたものであるのは明らかであろう。ただ、祭法篇が一括して親廟五を「月祭」としていたものが、ここでは「祖・禰」「曾・高」「二祧」の三つの昭穆のペアを構成することによって、王制篇の三昭三穆に適合するように改められ、後世、祭法篇の「祖考廟」が太祖廟に誤解されるに至る道を開いてしまっている。よって、劉歆は祭法篇が内包する廟制の一を取り、一を改變しているわけであるが、これは高祖（太祖）廟を實質的な始祖廟に當てる作業は元帝期の議論によってすでに完遂されていたからであろう。その上に立って、より經典全體に適合的な廟制の姿と武帝（世宗）廟の處遇について語っているのである。

ここから武帝（世宗）廟の處遇といった個別の現實的な問題を取り除いてしまえば、残るのは經典全體により適合的な廟制の追求という純粹に經學的な問題だけである。この問題においては、「功」「德」ゆえの不毀廟という原則（というより例外規定）に重きを置く必要はもはやなくなるし、始祖廟をも遷廟としてしまうような祭法篇の記述は、かえって他經

から導かれる廟制を破壊しかねない危険なものとなる。そこで、意識的か無意識的か、その「祖考廟」を太祖廟に當てるという曲解の下で、經學における廟制の議論が展開されていく。祭法篇が本來内包していた廟制はここに歴史的な使命を終えてしまうのである。

三、祭法篇について —— 新出土資料を手がかりにして

さて、以上で前漢期、特に元帝期を中心とした廟制論議と祭法篇とのかかわりについてはほぼ述べ終えたことになると思う。次に取り上げるべきは祭法篇それ自體の問題である。

この篇の篇首と篇末が『國語』魯語上の展禽（柳下惠）の語に基づくことは最初に述べた通りであるが、それには含まれた部分は以下のように區分できる。

- (1) 46-3 b 「燔柴於泰壇、祭天也」以下のいわゆる「六宗」に関する部分
 - (2) 46-6 b 「大凡生於天地之間者、皆曰命」以下の五代、七代の「變」「不變」を語る部分
 - (3) 46-7 b 「天下有王、分地建國」以下の廟制に関する部分
 - (4) 46-11 b 「王爲群姓立社、曰大社」以下の「社」に関する部分
 - (5) 46-12 b 「王爲群姓立七祀」以下のいわゆる「五祀」に関する部分
 - (6) 46-14 a 「王下祭殤五」以下の「祭殤」に関する部分
- この内、(2)の部分には、

七代の更に立つる所の者は、禘、郊、宗、祖。其餘は變はらざるなり。

とあって、「禘」、「郊」、「宗」、「祖」の不毀廟の設定は各代によって異なるが、それ以外の廟制に變化はないことを言っているようで、魯語と重複する部分と、(3)の廟制に関する部分をつなぐもののように見える。(6)は王肅が『聖證

論】で

又た祭法に云ふ、「王下は殤五を祭り、五世の來孫に及ぶ」と、則ち下は無親の孫に及ぶに、上を祭るに無親の祖に及ばざるは、亦た詭ならずや。〔禮記〕王制疏12-14 a 引く、また『通典』卷四七)

と引くように、この「殤五を祭る」と遷廟五は關聯するから、(3)の廟制と表裏をなす。以上は人鬼に關する祭祀記事である。(1)は天神、地祇、四方山川等の、(4)は社の、(5)は宮中の祭祀記事であつて互いに獨立した内容を持つが、(4)(5)は(3)と同じく、王、諸侯、大夫等の身分の差に應じた違いを列舉しており、(1)でも

天下を有つ者は百神を祭る。諸侯は其の地に在れば則ち之を祭り、其の地に亡くんば則ち祭らず。

と、「天下を有つ者」(王)と諸侯との違いに觸れている。それほどまとまりのよい一篇とは言えないものの、主要な祭祀對象について概觀するとともに、それを身分によつて等差附けようとする編者の意識は明確である。魯語の展禽語に觸發された者が、その語を用いつつ諸祭祀について整理を加えた結果がこの一篇であると考えてよいであらう。

この篇の成立を考える上でまず注目すべきは、(1)と『孔叢子』論書篇との重複である。後者で「六宗」について孔子が語る言葉は、その大半が(1)と重複しており、『孔叢子』が祭法篇を襲つたものと考えられる。ただ、『孔叢子』の成立年代については議論が多く、ここから祭法篇の成立の下限を特定することは困難である。

この篇の成立について、よりよい手がかりを與えていると思われるのは(5)の「五祀」に關する部分である。古くは章太炎がこの部分を主たる根據として祭法篇の楚人制作説を唱えている。⁽⁴⁾經典に見える「五祀」については池田未利「五祀考」(『東方宗教』第一七號、一九六一年)⁽⁴²⁾が「地示(祇)の五祀」と「宮中の五祀」に二分されているが、祭法篇に見える「五祀」は後者である。「宮中の五祀」は『禮記』月令等では門、戸、中霤、竈、行とされているのに對し、祭法篇では身分によつて等差が附けられ、それぞれ次のものが當てられている。

王 (七祀) 司命、中霤、國門、國行、泰厲、戸、竈

諸侯（五祀） 司命、中霤、國門、國行、公厲

大夫（三祀） 族厲、門、行

適士（二祀） 門、行

庶士庶人（一祀） 戸または竈

ここに見える「司命」について、漢初に長安に置かれた官祠において「荊巫」が「司命」を祠っていることから、章太炎はこれを楚系統のものと推測し、『楚辭』九歌の「大司命」を王の「司命」、「少司命」を諸侯の「司命」に當て、さらに九歌の「國殤」を王の「族厲」と諸侯の「公厲」に、「山鬼」を大夫の「族厲」に當てている。ただ、上述の官祠では「晉巫」もまた「司命」を祠っているから、これを楚に特有のものとするのはできない。⁽⁴⁵⁾

祭法篇の五祀が楚地の制度をそのままに傳えたものでないことは、包山二號楚墓出土の五祀木主から明らかである。⁽⁴⁶⁾ これは同墓西室出土四一五號竹筭中に納められていた五枚一組の小木牌で、互いに形を異にする五枚の小木牌には、それぞれ「室」⁽⁴⁷⁾（中霤）に當たる、「竈」、「門」、「戸」、「行」の一字が記されている。墓主の卽舵の身分は大夫と推定されているから、この身分の者でも戰國楚地においてはこれらの五祀を祀ることができたことになる。ただ、興味深いのはその卜筮禱祠記録において實際に禱祠の對象となつて五祀は門、行だけで、この點では祭法篇との一致が見られる。⁽⁴⁸⁾ とはいえ、望山楚簡（墓主は楚公族悼固）ではさらに竈も祀られているし、新蔡葛陵楚簡（墓主は楚封君平夜君成）ではさらに室中や戸も祀られているから、決して王のみが五祀全體を祀り得たわけではない。睡虎地秦簡『日書』乙篇（三一、四〇貳）⁽⁴⁹⁾ にも次に示すように五祀の祀日が記されていて、秦代に入っても少なくとも楚地ではそれほど身分の高くない者までが五祀を祀り得たことがわかる。⁽⁵⁰⁾

祠室中日、辛丑、癸亥、乙酉、己酉は、吉。龍は、壬辰申。⁽⁵¹⁾

祠戸日、壬申、丁酉、癸丑亥は、吉。龍は、丙寅、庚寅。

祠門日、甲申辰、乙亥丑酉は、吉。龍は、戊寅、辛巳。

祠行日、甲申、丙申、戊申、壬申、乙亥は、吉。龍は、戊、己。

祠【竈】⁵²日、己亥、辛丑、乙亥、丁丑は、吉。龍は、辛□

祠五祀日、丙丁は、竈。戊己は、内中土。【甲】乙は、戸。壬癸は、行。庚辛は、【門】。

この『日書』の記述で興味深いのは、「祠五祀日」の部分では、五祀が完全に五行と結び付けられているのに對して（木…戸／火…竈／土…室／金…門／水…行）、五祀それぞれの祀日の吉凶（龍は凶日を示す）を示す部分においては、五行との關係が明確ではないことである。この部分に關しては、睡虎地秦簡『日書』とほぼ同時代のもものと推定される江陵嶽山秦日書⁵³にも見えていて、

祠門良日は、甲申辰、乙亥丑酉、丁酉。忌は、丙。

祠竈良日は、乙丑酉未、己丑酉、癸丑、甲辰。忌は、辛、壬。⁵⁴（木牘M36・43背面）

となっており、睡虎地のものとは祀日の吉凶にぶれが存在している。この「祀○良日」という表現は、睡虎地秦簡『日書』甲篇（七八、七九正貳）にも

祀父母良日は、乙丑、乙亥、丁丑亥、辛丑、癸亥、三月を出でずして大いに得る有り。三は乃^{もしく}は五。

祠行良日、庚申は是れ天昌なり、三歳を出でずして必ず大いに得る有り。

と見えていて、ここで「祠行良日」とされる「庚申」は上の「祠行日」の吉日には含まれていない。この種の「良日」を記したものは『日書』に頻出し、睡虎地秦簡『日書』では甲篇（八〇～九四正貳）に「人良日」「馬良日」「牛良日」「羊良日」「猪良日」「市良日」「犬良日」「鶏良日」「金錢良日」「蠶良日」が列擧され、乙篇（六六～七六壹）に「木良日」「馬良日」「牛良日」「羊良日」「猪良日」「犬良日」「鶏良日」が列擧⁵⁵されているが、その吉凶日は互いに一致していない。いま、「鶏良日」を例に取れば、

【甲篇】

鶏良日、甲辰、乙巳、丙午、戊辰、丙辰は、以て鶏を出入すべし。鶏忌日、辛未、庚寅、辛巳は、以て鶏を出入すること勿れ。（九二正貳）

【乙篇】

鶏良日は、甲辰、乙巳、丙午、戊辰、庚辰。忌は、辛巳卯、庚寅、丁未。（七六壹）

といった具合である。『日書』の吉凶は五行等を用いて規則的に配當されるものが少なくないなかで、これら「○良日」の吉日凶日はいかなる規則によつて導かれたものであるのかよくわからない。上の五祀についての「祀○日」の吉日凶日もまたその規則性が不明なものである。⁽⁵⁶⁾ どうか、何らかの経験則によつて導かれた「祀」○良日」が多數存在していて、そこから五祀に關するものを抜き出してきたのが上の「祠室中日」以下の五條のようなのである。この五條における吉日凶日と五行との關係が不明確であることは、五祀それぞれの祭祀對象がもとは五行と結びついていなかったことを示している。⁽⁵⁷⁾ それが、ある段階で五行と結びついたことを「祠五祀日」は示しており、ここでの五行へ配當と『呂氏春秋』十二紀におけるそれが一致していることは、戰國最末期にはこの配當がほぼ定着していたことを示唆している。包山二號楚墓の五祀木主の存在は五祀というまとまりが古くから存在していたことを暗示しているが、それだけではその構成要素が五である必然性が與えられたことにならない。宮中の祭祀對象は五に限らないから、なおその數や組み合わせが變動する可能性がある。これが五行に配當されてはじめて、その組み合わせはともかくとして、五祀というまとまりが固定されるわけである。

祭法篇の五祀の場合、天子、諸侯、大夫、適士で「門」「行」の二者を共有し、そこに「厲」「中霤」「司命」が順次に加えられていくという構成を取っている。天子、庶士庶人に見える「戸」「竈」を加えれば確かに五祀のセットがあらわれるものの、この構成からして、ここで中心となっている五者はむしろ「門」「行」「厲」「中霤」「司命」である。この

篇の作者が戸、竈、中霤、門、行の五者をセットとする考えを持っていたようには見えない。睡虎地秦簡『日書』や『呂氏春秋』十二紀のように、この五者が五行に配され、これをセットとすることが自明視された後に、祭法篇のような記述がなされたとは思われないのである。

祭法篇の五祀の記述に「井」が含まれていないこともまた、その成立が漢代に降らないことを示唆しているよう。楚簡、秦簡ではそもそも「井」が祭祀の対象とされることはなく、もちろん五祀という括りに「井」が含まれることはない。これが漢代に入ると、『淮南子』時則篇、『漢書』郊祀志、『白虎通』五祀篇などから知られるように、「行」の代わりに「井」が「五祀」に加えられることになる。⁽⁵⁹⁾ 秦の呂不韋のもとで編まれた『呂氏春秋』十二紀で楚地と同じく「井」が「五祀」に含まれず、漢代に入って舊楚地の淮南で編まれた『淮南子』において「行」が「井」に置き換わっていることを考えれば、「行」か「井」かは地域差というよりも時代差によるのであろう。『禮記』の月令は十二紀を襲ったものであるから措くとして、漢人が祭法篇を記したのであれば、ここに「行」ではなく「井」が記されてしかるべきものと思われる。

楚簡の卜筮禱祠記録における禱祠の対象は多種多様であり、祭法篇に見える「司命」や「厲」もまたそこに含まれている。⁽⁶⁰⁾ 楚地以外の状況はよくわからないものの、各地においても相應に多様な祭祀の対象が存在していたものと考えてよい。このような多様な祭祀対象から戸、竈、中霤（室中）、門、行が抜き出されて五祀として固定化される以前に、「司命」や「厲」も含む形で身分ごとの祭祀対象を整理したのが祭法篇の五祀であると考えてよいであろう。その成立の下限も戦国最末期よりは下らないとするのが穩當と思われる。⁽⁶¹⁾

楚簡の卜筮禱祠記録における人鬼系統の禱祠の対象もまた、祭法篇の廟制との関係で興味深い。その対象は次の三つの部分からなっている。⁽⁶²⁾

① 三楚先（老童、祝融、鬻熊）

② 歷代楚王

③ 親祖

①は楚の始祖に相當し、包山楚簡では、⁽⁶³⁾

楚先老僮、祝融、鬻熊を與禱す。各おの一牂。（簡217）

などの例が見え、新蔡楚簡では「三楚先」の語も見える（甲三214など）。これが一人ではなく三人が當てられているのが注目されよう。⁽⁶⁴⁾②は歴代の楚王を合わせ祀るものであり、包山楚簡では

荊王を與禱し、熊麗より以て武王に就く。五牛、五豕。（簡246）

の例が見えている。これは鬻熊の孫の熊麗から楚武王（熊通）までを合わせ祀るものであるが、つねにこの範圍の楚王が祭られるわけではないようで、新蔡楚簡ではこれと異なる範圍の楚王を祀る例がある。③は直近の親祖であり、包山楚簡の場合は

昭王を罷禱す。特牛、之を饋る。文平與君、郢公子春、司馬子音、蔡公子家を罷禱す。各おの特豢、酒食あり。（簡200）

のように、墓主邵虢の五代の親祖（昭王―文平與君―郢公子春―司馬子音―蔡公子家）⁽⁶⁵⁾が祀られている。昭王は他の四人と祭品が異なるから、四代親祖から區別されているように見えるが、秦家嘴楚簡では、

五世を賽禱して以て親父母に至る。肥豢。（M13簡1）

といった表現も見えているから、四代親祖が必ず一組のものとされているわけではない。

もとよりこれら卜筮禱祠記録に記されているのは禱祠の対象に過ぎないから、ここから當時の廟制を復元することは困難である。包山楚簡で五世の親祖を禱祠の対象とするのは、たまたま祭法篇の大夫の「三廟二壇」と一致しているが、も

し、當時の楚における大夫の廟制が祭法篇と一致していたとするならば、墓主邵庇の二代前にはまだ楚の昭王の廟がこの家系に存在していたことになる。しかし、楚王の傍系のさらに傍系に當たるこの家系（文平興君で分支し、郢公子春でまた分支している）に楚の昭王を祀る廟があつたとは思われない。四代親祖よりも親等の下る昭王の祭品の等級が高いというのも祭法篇の廟制の考え方とはズレていよう。ただ、始祖にあたる人物が三人であるのは、功によって不毀の廟を立てるという考え方との關聯をうかがわせているし、五代の親祖を祀るのは昭穆制を前提としないことを暗示させているから、いわゆる周制よりは祭法篇の内包する廟制に近いものがその背後にあると考えてよいであろう。

『周禮』に典型的なように、禮文獻は實際に行われていた制度がそのまま記されたものとは限らない。そこに記された禮制には作者による理念的な整理が加えられている。祭法篇に示された整然とした廟制も、これが實際に行われていたものではなく、この篇の作者の理念による産物であることは、その王（天子）の廟制がいわゆる周制と異なることから明らかである。ただ、それが理念の産物であれ、禮制のようなものは現實からまったく遊離した形でそれを構成することは難しい。下級の者も五祀を祀ることが常識的である場にあつて、祭法篇の五祀記述のようなものが生み出されるとは考え難いし、不毀の始祖廟の存在や昭穆制が常識的である場にあつて、祭法篇のような廟制が構想されるとは思われない。この廟制が構想された場が、周の廟制の外部であつたことは確かであろう。楚地以外の廟制の姿はさらによくわからないから、祭法篇の廟制が構想された場を確定することはできないが、戰國楚地はその候補の一つとなろう。もとよりこれは、祭法篇の廟制が楚地で實際に行われていたという意味ではなく、楚地の廟制を背景にして祭法篇の廟制が理念的に構成された可能性を言うに過ぎない。五祀や他の祭祀についても同様である。

おわりに

以上、祭法篇の内包する廟制を明らかにし、それが前漢期の廟制論議の骨組みを與えていることを示し、さらに祭法篇

の成立について若干の考察を加えてきたわけであるが、祭法篇や前漢廟制論議についての研究をふりかえって改めて感じるのは、そこにおける經學的思考の影響の大きさである。祭法篇の資料性に對する不當に低い評價も、經典の記述は無矛盾でなければならないとする經學的思考によるものであるし、祭法篇の廟制に關する正しい理解を王引之がすでに示しているにもかかわらず、これが廣く受け入れられていないのも、鄭玄、王肅に代表される經學的思考の影響の大きさによる。前漢廟制論議の分析の多くが七廟制か五廟制かという枠組みで行われているのも鄭玄說、王肅說の影響力によるのである。經學的思考およびこの思考のもとで展開される思索や思想の姿は思想史研究の對象として興味深いものであるし、この思考のもとで經の創造的解釋が行われるとともに、その本義への追求がなされてきたことの意味を過小評價することはできない。しかし、經學が追求するのは諸經から歸納される理念であつて、個々の經の背後にある歴史的事實ではない。その意味で經學は本質的に非歴史的なものである。その成果を歴史研究に持ち込むに際しては相應の注意が必要とされよう。

以上は經學の議論にわれわれが呑み込まれてしまわないうための注意であるが、他方、經學者の議論を分析するに際しては、われわれもまたその經學的思考と付き合わないわけにはいかない。たとえば、元帝期以後の廟制論議が「古禮」への復歸を志向するものであるというのは従來の研究の示す通りであるが、その「古禮」なるものからして經學的思考の産物なのである。各經の内包している廟制は必ずしも一致していないから、どの經を主とし、經文相互の關係をどのように理解するかによって導かれる「古禮」の姿もまた異なってくる。所與としての「古禮」が存在して、そこに復歸すればよいという單純なものではない。經學が成熟してくれば細部はともかくとして「古禮」の大枠についてはしだいに共通認識が得られていくことになるが（とはいえ鄭玄說と王肅說との對立などは依然残されている）、前漢期においてはそもそも經學そのものがいまだ形成途上にある。元帝期の廟制論議の基調が毀廟不毀廟をあわせた廟數制限から議論される形でないもの、目の前にある漢代廟制への配慮もあろうが、經學の議論のあり方そのものが未成熟であつたことを感じさせる。元帝期以

後の廟制論議は儒教國教化との關係で論じられることが多いが、國教化の前提としての經學の議論の成熟の問題——經學の形成過程の問題——についてもさらに検討を加えていく必要があるのではなからうか。

註

- (1) 津田左右吉「漢代政治思想の一面」第四章「郊祀、封禪、及び郡國廟」(『津田左右吉全集』第一七卷、岩波書店、一九六五年、所收)、板野長八「中國古代における人間觀の展開」(岩波書店、一九七二年)第二十章「前漢末に於ける宗廟・郊祀の改革運動」、同氏「儒教成立史の研究」(岩波書店、一九九五年)第一章「『孝經』の成立」第三節(二)「漢の廟制と『孝經』」(もと『史學雜誌』六四編三四號、一九五五年)、同第十二章「儒教の成立」第四節(一)「宗廟・郊祀の改革」(もと『岩波講座世界歴史』第四卷、一九七〇年、西嶋定生「皇帝支配の成立」(『岩波講座世界歴史』第四卷、一九七〇年)、同氏「秦漢帝國——中國古代帝國の興亡」(講談社、一九七四年。改訂版、講談社學術文庫、一九九七年)第三章「漢初の劉氏政權」一「呂氏の亂」および第六章「儒教の國教化と王莽政權の出現」一「儒家官僚の進出と禮制改革」。
- (2) 萬斯同『廟制圖考』は「立天子廟於郡國、五失也」と十二失の一つに数えている。
- (3) 王先謙『漢書補注』は韋玄成傳における韋氏の廟制論議に對して「五誤」を指摘する秦蕙田『五禮通考』(卷五八
- (4) 「宗廟制度」の「四代七廟之制」の説を引いている。上記以外で前漢期の廟制論議について論じたものとして、藤川正數『漢代における禮學の研究』(風間書房、一九六八年)第一章「宗廟制について」、北村良和「前漢末の改禮について」(『日本中國學會報』第三十三集、一九八一年)、伊藤德男「前漢の宗廟制——七廟制の成立を中心にして——」(『東北學院大學論集(歴史學・地理學)』第一三號、一九八三年)、金子修一「古代中國と皇帝祭祀」(汲古書院、二〇〇一年)第三章「漢代の郊祀と宗廟と明堂及び封禪」、同氏「中國古代皇帝祭祀の研究」(岩波書店、二〇〇六年)第四章「漢代における郊祀・宗廟制度の形成とその運用」、保科季子「前漢後半期における儒家禮制の受容——漢的傳統との對立と皇帝觀の變貌——」(『方法としての丸山眞男』、青木書店、一九九八年、所收)、永井彌人「前漢元帝期の「祖宗」論争に關する一試論」(『早稻田大學大學院文學研究科紀要』第四四輯第一分冊、一九九八年)などがある。
- (5) 廟制についての經學的議論については池田末利「廟制考——制限廟數の問題——」(『日本中國學會報』第一二集、

- 一九六九年）、同氏「廟制續考——祧の本質と文・武二祧説——」（『廣島大學文學部紀要』第一六號、一九六九年）、五祀のそれについても同氏「五祀考」（『東方宗教』第一七號、一九六一年）参照。以上はともに同氏『中國古代宗教史研究——制度と思想——』（東海大學出版會、一九八一年）に收められている。
- (6) 池田前掲書、七九二頁。
- (7) 『十三經注疏』からの引用については、嘉慶本の卷數——葉數（a…表／b…裏）の形で示す。ただし卷數については一部省略してある。
- (8) 原文「顯」。鄭注に従い「皇」に改める。
- (9) 註（5）の廟制に關する論文参照。
- (10) 兩説については諸橋轍次「支那の家族制」（大修館書店、一九四〇年）宗廟篇第三節「天子七廟說五廟說」参照。
- (11) 近年の新出土資料の知見から『孔子家語』を總合的に検討したものとして、鄒可晶『孔子家語』成書考（中西書局、二〇一五年）がある。
- (12) 「祧、遠意、親盡爲祧。二祧者、高祖之父母祖是也。」（毛晉本に基づく『漢文大系』本による。四部叢刊本は末句を「高祖及父母祖是也」に作る）末句の「母」は「及」の誤りであろう。
- (13) 禮記下の「曰祖考廟」條。
- (14) 王引之の學問の「脫經學」的性格については池田秀三「訓詁の虚と實」（『中國古典學のかたち』研文出版、二〇一四年、所收、もと『中國思想史研究』第四號、一九八一
- 年）参照。
- (15) 「是故厲山氏之有天下也、其子曰農、能殖百穀。夏之衰也、周弃繼之、故祀以爲稷。共工氏之霸九州也、其子曰后土、能平九州、故祀以爲社。帝嚳能序星辰以著衆、堯能賞均刑法以義終、舜勤衆事而野死。鯀鄩鴻水而殛死、禹能脩鯀之功。黃帝正名百物以明民共財、顓頊能脩之。契爲司徒而民成、冥勤其官而水死。湯以寬治民而除其虐。文王以文治、武王以武功、去民之菑。此皆有功烈於民者也。」（46、14b）
- (16) 前二者の經學的議論については池田末利「文獻所見の祀天儀禮序説——禘祭の經說史的考察——」（『中國學誌』二本、一九六五年）、同氏「文獻所見の祀天儀禮序説——郊祭の經說史的考察——」（『廣島大學文學部紀要』二五卷一號、一九六五年）参照。ともに同氏前掲書所收。
- (17) 「禮祖有功而宗有德、使顧成之廟稱爲太宗、上配太祖、與漢亡極。」（『漢書』賈誼傳）
- (18) 『史記』孝文本紀。『漢書』景帝紀はほぼ同じ。
- (19) ただし、太上皇、高祖の郡國廟が立てられた當初の意圖は、「地方に散らばった劉氏一族に、共に祖宗を祭らせようという」ところにあったのかも知れない。保科前掲論文参照。
- (20) 文帝以前のものでは他に惠帝時に叔孫通が「高廟、漢太祖」（『史記』叔孫通傳）と言う例がある。ちなみに『史記』における「太祖」の用例は、後補の部分とされる禮書「故王者天太祖」、三王世家「高皇帝建天下、爲漢太祖」の

二例を除くと以上の四例に盡きている。

- (21) 『史記』高祖本紀「於是高祖乃尊太公爲太上皇。」
- (22) 『史記』秦始皇本紀「追尊莊襄王爲太上皇。」
- (23) 『史記』秦始皇本紀「以尊始皇廟爲帝者祖廟。」
- (24) 『漢書』宣帝紀(本始二年六月)「尊孝武廟爲世宗廟。」同郊祀志下「尊孝武廟爲世宗。」同韋玄成傳「復尊孝武廟爲世宗廟。」同夏侯勝傳「有司遂請尊孝武帝廟爲世宗廟。」
- (25) 『漢書』宣帝紀(元康元年)「夏五月、立皇考廟。」
- (26) 今本『禮記』祭義篇にこの語は見えない。この語は上に引用したように喪服小記篇に見えている。
- (27) 「禮莫大於配天。既祭天以祖配矣、而乃不爲祖立廟。豈宗廟之禮、反降於配天之禮、而乃斬之耶、三誤」(『漢書補注』引く『五禮通考』卷五八)。
- (28) 永光四年の廟制論議で諫大夫尹更始等十八人は「皇考廟上序於昭穆、非正禮、宜毀」と主張して皇考廟の廢止を求めているが、彼らがどのような昭穆の配當を考えていたのかは不明である。
- (29) 「烈、業也。繼謂始嗣位者也。烈、業也。繼謂始嗣位者也。」
- (30) 同様の事態は永光五年の韋玄成等の奏議においても生ずる。
- (31) この場合でも文帝廟等は遷廟とされることになる。
- (32) 本稿提出後、二〇一七年七月二九日に伊東貴之氏を研究代表者とする國際日本文化センターの共同研究会において以上の内容を報告したところ、參會の一人から、『禮記』
- 喪服小記篇32-7bで小宗について「有五世而遷之宗、其繼高祖者也」と言われ、『孟子』離婁篇下8s12bの「君子之澤、五世而漸」について趙岐が「自高祖至玄孫」(13a)と注していることよりすれば、「五廟而迭毀」等は高祖以下の親廟四について語ったものではないか、との意見を賜った。上の例における「五世」が高祖以下を指すのは、自分の世代を含めて数えるからであるが、漢代では生廟が立てられているから、今上の生廟を含めて高祖以下の「五廟」について、「五廟而迭毀」や「五廟而遷」が語られたと考えることは可能ではある(註(4)所掲の北村論文が一部このような考え方を示している)。ただ、永光五年の韋玄成等の奏議における「繼祖以下、五廟而迭毀」などは、これを親廟四について述べたものとする、不毀の太宗廟が浮いてしまうから、これらの表現すべてをただちに親廟四について語ったものと理解してよいのか疑問も残る。そこで以上の議論についてはそのままに残し、これらの表現の正確な意味については諸賢に教示を請うこととしたい。
- (33) これが實際に周で行われていたか否かは問わない。ここではあくまで經學的な「事實」としてこれをとらえる。
- (34) 韋玄成傳の引用で「太祖」とするのに従う。
- (35) 「禮記祀典、功施於民則祀之。天文日月星辰、所昭仰也。地理山川海澤、所生殖也。」
- (36) 「祭典曰、共工氏伯九域。」(師古注「祭典、即禮經祭法也。') また『孔子家語』廟制篇でも子羔が「祭典云」と冠

して祭法篇の句を引いている部分がある。

- (37) 『漢書窺管』 卷八「然祭典或祀典、要是汎稱、猶言祭祀之法則耳。篇名祭法、亦以是得稱、非祭法篇又名祭典或祀典也。禮記祀典、猶言禮書記述祀典耳。」

- (38) 藤川正數前掲書一二〇頁參照。ここで祭法篇とは異なる、『禮記』の佚篇を想定する必要はないと思う。

- (39) また楚語下にも「是以古者先王日祭、月享、時類、歲祀」と類似句が見えている。

- (40) 『孔叢子』についての最新の研究としては孫少華『『孔叢子』研究』（中國社會科學出版社、二〇一一年）があり、その第一章『『孔叢子』成書研究』でこの書の成書年代に關する諸説が検討されている。この書の「連叢子」以前の部分が『隋書』經籍志の記すように「陳勝博士孔鮒撰」とあるとするならば（孫氏も基本的にこれを支持する）、このことは祭法篇の成立が漢代以前に遡ることを示すことになるが、『孔叢子』の資料性についてはなお慎重な判断が求められると思う。

- (41) 『膏蘭室札記』卷三「大夫五祀三祀說」（『章太炎全集（一）』上海人民出版社、一九八二年、所收）また『太炎文錄初編』文錄卷一「大夫五祀三祀辯」（『章太炎全集（四）』上海人民出版社、一九八五年、所收）。

- (42) また池田前掲書所收。

- (43) 『史記』封禪書。章太炎は『漢書』郊祀志の方で言及している。

- (44) 同上。

- (45) 楊華「楚簡中的諸「司」及其經學意義」（同氏『新出簡帛與禮制研究』臺灣古籍、二〇〇七年所收、もと『中國文化研究』二〇〇六年第一期）參照。楊氏のこの論文ではまた、『齊侯壺』（「洹子孟姜壺」で「二天子」「大巫」「司慎」「大司命」「南宮子」が祭られていることから、「大司命」の崇拜が齊地にも存在していたとしている。

- (46) 『包山楚墓』（文物出版社、一九九一年）の圖版四七參照。
- (47) 王紅星「包山楚墓墓地試析」（『文物』一九八八年第五期）。また、『包山楚墓』結語。

- (48) 楚簡、秦簡に見える五祀關係の記述は、楊華「五祀、祭禱與楚漢文化的繼承」（『江漢論壇』二〇〇四年第九期、のち前掲同氏書所收）にほぼ網羅されており、以下に示す例はすべてこの論文による。この論文以後に公開された楚簡における「五祀」の用例としては『說命下』簡八「克漸五祀」（『清華大學藏戰國竹簡（參）』中西書局、二〇一二年）があるが、「宮中の五祀」についての記述ではないように思われる。

- (49) 以下、睡虎地秦簡からの引用は『睡虎地秦墓竹簡』（文物出版社、一九九〇年）により（ただし句讀は一部變えてある）、簡番號もこの書に従う。

- (50) 非發掘簡ではあるが、『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』（上海古籍出版社、二〇〇四年）所收の『內禮』にも「君子曰、孝子父母有疾、冠不綰、行不翔、不羣立、不庶語。時味攻禱、行祝於五祀、罰必有登。君子以成其孝」（簡八・隸定は季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書（四）』

讀本」萬卷樓、二〇〇七年による。ただし假借字は通行字に置き換えた」と「五祀」の用例が見られ、この「孝子」は天子に限らないであろうから、天子以外でも五祀が祭り得たことが知られる。

- (51) 「壬辰申」は「壬辰、壬申」を略記したもの。下の「癸丑亥」「乙亥丑酉」等も同様。

- (52) 【一】内は、缺字や脱字を工藤元男『睡虎地秦簡よりみた秦代の國家と社會』（創文社、一九九八年）第八章「禹の變容と五祀」によって補ったもの。ここに見える「丙中土」は「中霤」に相當。劉樂賢『睡虎地秦簡日書研究』（天津出版社、一九九四年）は一説として「丙中土」の「土」を「甲」の誤寫とする胡文輝説を紹介している。

- (53) 湖北省江陵縣文物局・荊州地區博物館「江陵嶽山秦漢墓」（『考古學報』二〇〇〇年第四期）。

- (54) 整理者は「巳（子）」と隸定する。この部分の寫眞は『考古學報』に載せられていないが、同じ木牘の表の寫眞が載せられており、そこで整理者が「巳（子）」と隸定する文字は明らかに他の「巳」字と異なり「己」字のように見える。この字も「己」で、「忌」の假借または誤記と思われる。

- (55) 江陵嶽山秦日書でもこれらの「○良日」が列擧され、「鷄良日」は「丙辰、乙巳、丙午。其忌、庚寅」（木牘 M 36：43 正面）と記されている。

- (56) 工藤前掲書一四六頁もこの部分を引いて「こうした良日と龍日の干支がどのような理論にもとづいて選ばれ、また

いかなる規則性をもつのかは、さだかでない」と言う。

- (57) 工藤前掲書三〇一頁も「おそらく五祀はもともそれぞれ單獨で特定の良日に祭祀され、あるいは種々の占卜の中に、その構成要素の一部として組み入れられていたものが、五行思想の普及によって五祀として整理統合されたものではあるまいか」と言う。

- (58) 睡虎地秦簡『日書』甲一〇三正貳に「毋以寅祭祀鑿井」とあるが、劉樂賢前掲書が「祭祀」で句讀を切って「祭祀」と「鑿井」を分けるのが正しいであろう。同一〇四正貳にも「不可□井池」とあるが、劉氏同書が推測するようにこの缺字は「鑿」または「穿」であろう。

- (59) 『通典』卷五十一「天子七祀」にも「按漢諸儒戴聖、聞人通漢等、白虎通議五祀則有井之說」とあり、（おそらくは石渠論議における）戴聖、聞人通漢等も五祀に「井」を加えていたことがわかる。

- (60) 前掲楊華「楚簡中的諸「司」及其經學意義」、「五祀」祭禱與楚漢文化的繼承」参照。

- (61) 王鐸『《禮記》成書考』（中華書局、二〇〇七年）は祭法篇の成立を「戰國中期」と推定しているが、章太炎説に依據しつつ『楚辭』九歌の成立時期を以てただちに祭法篇の成立時期に當てる年代推定の方法には問題があると思われる。

- (62) 以下、楚簡の卜筮禱祠記錄における人鬼系統の禱祠對象については、楊華「楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」」（同氏前掲書所收、もと『楚文化論集』第六集、二〇

○五年）參照。以下で引用する楚簡での例文もすべてこの論文に示されている。

(63) 以下包山楚簡、新蔡楚簡からの引用は、陳偉『楚地出土戰國簡冊「十四種」』（經濟科學出版社、二〇〇九年）による。ただし假借字は通行字に置き換える。

(64) ただし「鬻熊」については異論がある。前掲楊華「楚禮

廟制研究」參照。

(65) 晏昌貴『巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考——』（武漢大學出版社、二〇一〇年）附錄二「秦家嘴卜筮祭禱簡釋文輯校」による。

(66) 新蔡楚簡では五代以上の親祖を祀っている。前掲楊華「楚禮廟制研究」參照。

（附記）本稿はJSPS科研費26370044による研究成果の一部である。

central government. Third, it may be that he had no choice but to build his tomb at a location far from the capital because he could not get the backing of local residents.

Based on the above, I emphasize that examining the kings' tombs is very effective in grasping how the relationships between kings, who came from elsewhere to rule residents in their kingdoms, and those residents were established.

THE CONTROVERSY OVER THE ANCESTRAL TEMPLE SYSTEM IN THE FORMER HAN DYNASTY AND THE “JIFA” 祭法 CHAPTER OF THE *Liji*

SUENAGA Takayasu

In this paper the author analyzes the ancestral temple system contained in the “Jifa” 祭法 chapter of the *Liji*, making clear that this system provided the framework of the controversy over the ancestral temple system during the Former Han dynasty, especially in the period of the reign of Emperor Yuan, and also makes a preliminary investigation of the formative period of the creation of the “Jifa.”

As is well known, there is a discrepancy in the interpretations of the *ertiao* 二祧 (two receptacles for the tablets of more remote ancestors) by Zheng Xuan 鄭玄 and Wang Su 王肅 in the description of the ancestral temple system in the “Jifa.” Both err in interpreting Zuxiaomiao 祖孝廟 in this chapter as the ancestral temple of the great ancestor. Only Wang Yinshi 王引之 correctly interpreted Zuxiaomiao as the ancestral temple of the ancestor five generations earlier, and interpreted *ertiao* as two receptacles for the tablets of ancestors six and seven generations earlier. Based on Wang Yinshi's interpretation, the basis for the ancestral temple system contained in the “Jifa” is the following two principles.

One, scrapping the ancestral temple of ancestors without the prescribed degree of consanguinity (the great ancestor included) and fixing the number of coexisting ancestral temples. Two, preserving the ancestral temple of the ancestors who rendered particularly distinguished services, and making them permanent temples called *zu* 祖, *zong* 宗 and the like.

According to these two principles in this system, the number of coexisting ancestral temple of recent ancestors was set substantially at five.

The main issue in the controversy over the ancestral temple system in the

Former Han dynasty especially in the period of the reign of Emperor Yuan involved these two principles. The former principle clarified the problem of the absence of the great ancestor of Emperor Gaozu, and the latter principle, by making the ancestral temple of Gaozu permanent, created a system suited to the Han dynasty substantially making it possible for the ancestral temple of Gaozu to replace that of the great ancestor. The main issue in the controversy over the ancestral temple system in this period had not begun as an argument over restrictions on the total number of ancestral temples, so neither the theory of Zheng Xuan nor that of Wang Su could be brought to bear. When Liu Xin 劉歆 started his argument at the end of the Former Han dynasty by dealing with restrictions on the total number of ancestral temples, he also provided the impetus for distorting the meaning of Zuxiaomiao as the ancestral temple of the great ancestor, and the ancestral temple system contained in the “Jifa” had therefore accomplished its historical mission and sank into oblivion.

As concerns the formative period of the “Jifa,” the *wusi* 五祀 (five sacrifices of the house) described by the “Jifa” are very different from the so-called *wusi* composed of *shi* 室 (center of a house), *zao* 竈 (a cooking stove), *men* 門 (a gate), *hu* 戶 (a door) and *xing* 行 (a road), so we can presume that formation of the “Jifa” is older than the formation of the so-called *wusi*. The *Wusi Muzhu* 五祀木主 (five tablets for sacrifices of the house) and *Bushi Daoci* 卜筮禱祠 (divination and prayer) records of the Baoshan Chu tomb, the *Rishu* 日書 of Shuihudi Qin bamboo slips, the *Shierji* 十二紀 of the *Lüshichunqiu*, and other such materials show that at the end of the Warring States period the combination of so-called *wusi* had already appeared, so the formative period of the “Jifa” can be assumed to go back to the Warring States period.

ON THE DIPLOMATIC TIES BETWEEN THE LIAO AND THE WESTERN XIA, AS SEEN FROM THE VIEWPOINT OF POLITICAL MARRIAGE

FUJINO Tsukiko

In order to clarify the actual state of diplomatic policy regarding the marriage by the Liao dynasty, this paper analyzes the frequent marriages between imperial princesses of the Liao and kings of the Western Xia.