

前漢祖宗廟制度の研究

鷲尾祐子

一、序

中国の先秦時代において、国家的宗教儀礼の主な舞台であり、ひるがえって国家自体を象徴するものとして重視されたのが、社稷と宗廟である。^①中でも宗廟儀禮は、君主位の綿々たる継承の正統性を保証するものであり、宗廟自体が統治権を保証する權威そのものであった。^②その後祖靈の權威は弱まり、宗廟の權威もまた減少していったと考えられるが、始皇帝が他の諸王を討ち滅ぼしたことについて「頼宗廟之靈、六王咸伏其辜」(『史記』秦始皇本記)と述べているように、秦にいたるまでその命脈を保っている。そして前漢において、宗廟の存在感は再び増大する。国家の開祖たる劉邦の高祖廟は、国家の連続性のシンボルであり、第一に皇帝位の継承、および功臣列侯の爵位継承の象徴となる。^③さらに皇帝位を継承することを「奉高帝宗廟」(『史記』孝文本紀)と表現し、漢に背く諸侯王は「安高廟」を反乱の理由としたように(『史記』吳王濞傳)、創業者高祖の廟自体が、国家を代表するものであるかのよ

うに考えられていた。それでは宗廟はどのように權威を増したのか。他の祭祀儀禮制度が大きな変動を経たのと同じように、前後漢に

において宗廟の制度は固定的なものではなく、改革を重ねており、その性格も変化し続けている可能性がある。とりわけ最大の改革と考えられているのは、元帝時から王莽期に至る、儒家の伝える古禮に復したとされるそれである。これは儒家が国教となる重要なステップと考えられ、前漢の宗廟制度については、郡国廟に関して述べられる以外、従来ほぼこの元帝以降の宗廟改革について議論が集中している。⑧そして往々にして、改革前の儒家の基準において非禮な儀禮から改革後の禮に従う儀禮へ移行したと考えられ、改革前後の非連続面が強調されてきた。

一方、漢の揺籃期から儀禮制定に参画してきた主たる人物を見ると、叔孫通・賈誼など主に儒家である。儒教において儀禮は、象徴作用により天下の秩序を生成し保持する目的に沿って組み上げられ、それ自体が政治の重要な手段とされてきたのであり、漢朝成立当初よりその効能を政権にアピールすることによって儒家は政権の一角を占めてきた。前漢前半期の宗廟制度と改革以降のそれには、むしろ連続面もあると考えられる。この時期の制度の仕組みと働きを抜きにしては、そのこの改革の意図をとらえ、国家儀禮としての宗廟儀禮の性格と機能を正確に把握することはできない。また漢の諸郡国すべてに宗廟の設置されたこの時期こそが、かえって国家的祭祀として宗廟儀禮が最も重視された時期であり、国家的儀禮の秩序維持作用を担っていたとも考えられる。

また徐乾學『讀禮通考』廟制は、後漢明帝以降各皇帝の廟を建立せず、太祖廟内に同堂異室で祭祀する制度が確立し、明にいたるまでの王朝に引き継がれたことを述べる。上陵儀禮を大規模化し国家儀禮としたのも、漢代においてであり、これ以降帝室から庶民の宗族にいたるまで、祖先祭祀は宗廟（祠堂）祭祀と墓祭との二本立てとなった。前漢から後漢にかけて、その後の祖先祭祀制度の基層が形成されるのである。また、祖靈の權威に依拠していた従来の宗廟の地位は、血縁紐帯の弛緩とあいまって春秋時代以降しだいに後退している。このような状況の間にはさまれた前漢宗廟改革までの時期は、その後の皇帝制度下の宗廟へと橋渡しが行われる転換期なのであり、この時期の宗廟祭祀について探求することは、その後の展開を読みとる上で重要な意義を有している。

それでは前漢前半当該時期の宗廟の基幹とは何かといえは、第一に高祖の廟であり、それから文帝太宗の廟である。この二人の皇帝は祖号・宗号を冠せられ、その廟は祖宗廟とされた。この祖宗廟について、その制度を示す景帝紀元年の詔の分析を通して述べたい。

一、景帝詔の分析

次の景帝元年の詔は、文帝の徳を称揚し、その徳に適合する廟樂を制作せよという帝の命を受けて、臣下が議論し、あらためて高祖廟を太祖廟、文帝廟を太宗廟と定め、祖宗廟は代々天子がみづから祭祀し、郡国に太宗廟を建立し、諸侯王・列侯は中央のそれを助祭することを奏上し、裁可された経過を表す。

『史記』孝文本紀景帝元年詔（『漢書』景帝紀元年の同詔、『漢書補注』、『史記會注考證』によつて校訂）

孝景皇帝元年十月、制詔御史、「蓋聞古者祖有功而宗有徳、制禮樂各有由。歌者（校訂1）、所以發徳也。舞者所以明功也。高廟酎、奏武徳・文始・五行之舞。孝惠廟酎、奏文始・五行之舞。

孝文皇帝臨天下、通關梁、不異遠方。除誹謗、去肉刑、賞賜長老、收恤孤獨、以育群生。減嗜欲、不受獻、不私其利也。罪人不帑、不誅無罪。除肉（校訂2）刑、出美人、重絶人之世。朕既不敏、不能識、此皆上古之所不及、而孝文皇帝親行之。徳厚侔天地、利澤施四海、靡不獲福焉。明象乎日月、而廟樂不稱。朕甚懼焉。其爲孝文皇帝廟爲昭徳之舞、以明休徳。然后祖宗之功德著於竹帛、施于萬世、永永無窮、朕甚嘉之。其與丞相・列侯・中二千石・禮官具爲禮儀奏。」

丞相臣嘉（申屠嘉）等言、「陛下永思孝道、立昭徳之舞以明孝文皇帝之盛徳。皆臣嘉等愚所不及。臣謹議曰

(校訂3)、功莫大於高皇帝、德莫盛於孝文皇帝、(一)高皇廟宜為帝者太祖之廟、(二)孝文皇帝廟宜為帝者太宗之廟。(三)天子宜世世獻祖宗之廟。(五)郡國諸侯宜各為孝文皇帝立太宗之廟。諸侯王列侯使者、侍祠天子歲(校訂4)獻祖宗之廟。請著之竹帛、宣布天下。」制曰：「可。」

校訂

(一)『史記』に、歌の前に聞あり、『漢書』に無し。『史記會注考證』引く李笠説は衍字とする。

(二)肉字、『漢書補注』に宮とする。

(三)『漢書』は曰とするが、『史記』に曰を世に作る。『史記會注考證』・『漢書補注』によりに世を曰に改める。

(四)『漢書』は歳を所に作る。

以下、裁可され、制度化された申屠嘉らの上奏文をもとに、制度の分析を行う。

(一)高皇廟宜為帝者太祖。高祖廟について

京師の高祖廟の建立、および郡国高祖廟の設置は高祖の死後、恵帝即位時である。それ以前は漢の宗廟の中樞は高祖の父の廟・太上皇廟であり、太上皇廟で恵帝即位と、亡き高祖への上尊号が行われた^⑩。その立地は長安城内の長樂宮の北である。上尊号について、『史記』高祖本紀に次のように記載する。

「羣臣皆曰、高祖起微細、撥亂世反之正、平定天下、為漢太祖、功最高、上尊號為高皇帝。(略)令郡國諸侯各立高祖廟、以歲時祠。」

この資料は、初代劉邦の尊号は高皇帝、廟号は高祖と決定したことを示す。高祖という廟号は、功が最高という意味の高と、漢王朝始祖を意味する太祖という呼称の結合から為る。先祖を太祖と呼称することは、古くは『詩經』大雅の常武、『禮記』の檀弓篇などに見えるが、明らかに始祖の呼称として特定し諸廟中最尊と位置づけるのは、

『荀子』禮論篇の「帝は太祖を天とす」であり、その後『禮記』王制の「天子七廟、三昭三穆、太祖の廟と七なり。」のように始祖廟の呼称として定着する。前掲禮論篇は報本反始を理由に始祖重視を説いているが、戦国晚期より始祖としての太祖の扱いについて諸説が見え、王制のように太祖廟を不毀常設とする説、『春秋公羊傳』『春秋穀梁傳』に見える合祭時は太祖廟にて諸廟の神主を合祭する説なども出ている。王朝始祖・高祖劉邦を太祖としたのは、このような儒学の、始祖としての太祖を宗廟中最尊至高の地位に設定する諸説の流れに沿っていることが認められる。これは始皇帝が天極太一を象る極廟を設置し、その死後始皇帝廟は永遠に廃棄しないが他廟は時期が来れば廃棄すると規定し、秦先君先王の廟をも凌駕する、始祖廟として絶対の地位を確立したことを通じる。¹⁴

高祖の至尊の地位は、その立地にも現れている。長樂宮の西・未央宮の東で、長安城のほぼ中枢である。¹⁵つまり太上皇廟・高祖廟・後述の太宗廟以外が陵の廟であるのに比して、その廟の中枢的意義は当初から定められていた。この結果高廟で天子継承の儀式の一部が行われ、また先述のように列侯の功の序列を高廟に所蔵したのであり、高廟は天子および諸侯王列侯の継承を保証する象徴機能を担い、特別の権威を持ったのである。

(二) 孝文帝廟宜為帝者太宗之廟 太宗号について

『漢書』文帝紀によれば、文帝前元四年に文帝顧成廟が建立された。場所は、長安城の南であり、他帝の廟が陵付近であるのと異なり、長安城に近い。¹⁷文帝は都城付近の廟を持つこととなったのである。

この場所の特異性が表す廟の特殊性は、太宗という廟の尊号にも反映されている。文帝廟が太宗廟となることは、賈誼の上書より、文帝生前のしかも賈誼上書時（文帝前六年 十一年）にはすでに決定されていたことが明かである。また顧成廟の特異な位置からして、むしろ顧成廟の建立決定時つまり文帝即位に近い時期から、他廟とことなる特別な廟＝太宗廟となることが決定されていたことが読みとれる。では太宗の名称は何を意味し、何によって命名さ

れたのか。

景帝詔によれば太宗号の根拠は「有功を祖とし、有徳を宗とす」という説にあり、有徳君主の尊号である。この一節は『新書』數寧篇に禮に曰くとして引かれるが、これ以前の文献には見えない¹⁹⁾。しかし宗号をつける意図が皇帝の徳の顕彰にあることは読みとれる。

宗は元來宗廟を意味する。有徳者を「宗」として祭祀することは『國語』魯語・『禮記』祭法の「武王を宗とす」などに見える²⁰⁾。また秦漢の成立とされる『管子』輕重己篇²¹⁾にて、太祖・太宗の祭祀を述べている。諸篇にみえる有徳者祭祀の觀念については後述する。

宗を君主の呼称とすることは『尚書』高宗彤日、毋逸に殷の中宗・高宗が見え、また馬王堆帛書の『老子乙本卷前古書・經法』に黄帝を黄宗と呼称し、その徳を強調することが見えるが、周以降の君主についてはこのように呼称された記録は、現在見える文献には残っていない。やはり現在確認できる、当時流通していた宗号中で最も著名なのは、殷の三宗のそれである。『史記』の殷本紀によれば「帝太甲修徳、諸侯咸歸殷、百姓以寧。伊尹嘉武丁之太甲訓三篇、褒帝太甲、稱太宗。」²²⁾「弟太戊立、是為帝太戊。(略)殷復興、諸侯歸之、故稱中宗。」²³⁾「祖己嘉武丁之以祥雉為徳、立其廟為高宗、」とされ、『史記』著述当時殷太宗・中宗・高宗の三宗の呼称は有徳君主を尊ぶ号と認識されていたことが伺え、それはまた『史記』のこの部分の記述が依拠する所の尚書説が、関連していることが分かる。

また時代はやや降るが、『漢書』韋玄成伝に載せる劉歆と王舜の上書に「苟有功德則宗之、不可預為設數。故於殷、太甲為太宗、大戊曰中宗、武丁曰高宗。周公為毋逸之戒、擧殷三宗以勸成王。」と三宗説と有徳の宗号とを関連づけて述べている。段玉裁は前掲『史記』殷本紀と劉歆・王舜の上書から、文帝の太宗号を今文尚書説によるとする²⁴⁾。この説に依拠してみると、文帝の即位事情自体が、前掲『史記』殷本紀・劉歆等上書で殷の太甲に比定される太宗

の即位事情との類似を感じさせる。『史記』では太宗「太甲（他説では祖甲に比定されることもある）は前帝仲任の子ではなく、また即位後に桐宮に蟄居させられたのち、伊尹の教訓に順って改心し呼び戻されたことになっている。

これは文帝即位前の漢の政治的混乱と、文帝が高祖功臣団によって擁立され立場的に功臣達に従順であることが求められていたこと、そして文帝自体が実質的に先代の恵帝・少帝・常山王恒の子孫でないことに関連すると考えられる。文帝は高祖の子であり、恵帝にとっては弟、少帝・常山王恒にとっては叔父となる。弟が兄を嗣ぐ、ないしは叔父が甥を嗣ぐという事態を避けるため、文帝は高祖を嗣ぐものとされた。例えば文帝擁立の群臣言に「子弘等皆非孝惠帝子、不當奉宗廟。（中略）『大王高帝長子、宜爲高帝嗣。願大王即天子位。』と見える。しかし実質的には文帝は傍系から継承したのであり、その継承の正統性は揺らぎやすいものであった。『史記』斉悼恵王世家によれば、呂氏を討伐し文帝を擁立するのに功あった朱虚侯および東牟侯は、実は斉王襄を擁立するつもりであったという。他の諸侯王から見て代王が特に飛び抜けた存在だったのではなくあくまで同格であり、代王の皇帝就任は他の王にも帝位に就き得た・あるいはこれから就き得るという可能性を残してしまっただのである。ここで他の諸侯王との関係において、帝位継承の正統性確立の必要が生じる。

このような状況の中で宗号が登場する。『春秋左氏傳』哀公四年の「司馬致邑立宗焉」のように、遅くとも戦国時代において、宗には宗族本家の意味も存した。同じく『春秋左氏傳』昭公二十八年に、「其大宗賂以女樂」とあるのを、杜預注は宗族本家の意義で解釈する。明らかに大宗を本家当主の呼称とするのは、『禮記』喪服小記と大傳であり、『禮記』大傳に、「繼禰者爲小宗 有百世不遷之宗 有五世則遷之宗 百世不遷者 別子之後也 宗其繼別子之所自出者 百世不遷者也 宗其繼高祖者 五世則遷者也 尊祖故敬宗 敬宗尊祖之義也 有小宗而無大宗者 有大宗而無小宗者、有無宗亦莫之宗者、公子是也」と見えるように、始祖から始まる本家を太宗とし（『禮記』喪服小記に類似的記述がある）、『儀禮』喪服傳は「大宗也。收族者也。」とし、大宗を宗主とする。儒家禮説中での大宗からひるが

えつて文帝の太宗号に立ち戻れば、太宗号には傍系から入って本家当主となつた文帝の地位の確立という意図がこまみえる。先に触れた『管子』軽重已篇は、太宗号を廟号として説き宗廟祭祀について言及している点で、前漢成立と考へ得る文献としては貴重なものだが、その夏至太宗祭祀の項にて「宗は、族の始めなり」と述べており、これによつて太宗号は、新しい君統の開始を示唆するものとして捉えられる。

つまり文帝の太宗号には、段説のように殷の太宗と重なるイメージを有するものである。この命名には臨時変則的なものであつた文帝の帝位継承の正当性確立という意図が存したのであり、傍系君主としての立場を正当化する手段として、『尚書』・『禮記』大傳等に見える太宗号を選び取り、『國語』魯語・『禮記』祭法などの宗有徳説によつて有徳イメージを強調したのである。太宗号は文帝の継承の正当性を象徴するものであつた。のち宣帝が武帝の正系であることを宣言するために世宗廟を建立（永井彌人「前漢元帝期の祖宗論争に関する一試論」早稲田大学大学院文学研究科紀要四四 一 一九九九年）するが、これと現在述べている所の太宗廟建立とは、方法をやや異にするも、傍系から即位した皇帝を正統として顕示するといふ、共通する意図に依つていふと考へられる。このような太宗号の継承正当化機能は、序にて述べた宗廟の基本的機能に沿つたものであると考へられる。

(三) 天子宜世世獻祖宗之廟

この部分は天子が祖宗をみずから親祭する規定を述べたものである。当時宗廟の祭祀は基本的に毎月祭祀する月祭であつた。『漢書』韋玄成伝に陵廟の祭祀について「月祭於廟、（略）廟、年二十五祠、（略）又月一游衣冠。」とあり、この二十五祠については、同伝顔師固注引く晉灼注引く『漢舊儀』に見えるように、大別して十二種類の個別の祭祀と、毎月の月例祭祀との二種類より構成されていたことがわかる。²³ 衣冠出遊とは寢に安置している故人の衣冠を廟まで巡行させ祀ることと、²⁴ 『文獻通考』卷九十七宗廟考七祭祀時享引く『漢舊儀』に「原廟一歳十二祠、有間

加一祠、皆用太牢、月游衣冠、以廟饒事之日」とあり、毎月の定例祭祀の日にも行われた。²⁵⁾

これらの祭祀の中で、国家の祭禮として最も重視されているのは何か。正月に酒造りを始めて八月に出来る、三度醸造を重ねた新酒をもって祭祀する、仲秋八月の酎祭である。前掲『漢舊儀』によれば九太牢を用い、その夕牲儀禮は天子自らが行う²⁶⁾など、前漢において最も盛大に行われたのは酎祭であり、前掲景帝詔も酎祭時の廟楽の諮問から開始されていることから、その最も重視されたことが明らかである。

この酎祭について、『續漢書』禮儀志注引く漢律金布令に「皇帝齋宿、親帥群臣承祠宗廟、群臣宜分奉請。諸侯・列侯各以民口數、率千口奉金四兩、奇不滿千口至五百口亦四兩、皆會酎、少府受。又大鴻臚食邑九真・交阯・日南者、用犀角長九寸以上若瑇瑁甲一、爵林用象牙長三尺以上若翡翠各二十、準以當金。」とあり、皇帝が親祭し、群臣が侍祠し、諸侯王列侯が民の口數に応じて金を献上し、大鴻臚食邑の九真、交阯、日南、爵林にあるものは金に代替する特産品を献上したことが明らかである。

酎の際に金を献上することについての記録を見ると、ほかに『續漢書』禮儀志注引く三國吳・丁孚『漢儀』に「酎金律、文帝所加、以正月旦作酒、八月成、名酎酒。因令諸侯助祭貢金。」とあり、文帝時に諸侯（後漢以降主に列侯のことを指す）が金を貢す規定が加えられたとする。また『漢書』景帝紀注引く三國魏・張晏説に「至武帝時、因八月嘗酎會諸侯廟中、出金助祭、所謂酎金也。」とし、明らかに諸侯を廟中に会する、つまり参列侍祠と説明し、金を献上させ助祭させるとするが、これを武帝のころのこととする。貢金助祭について、資料によって開始時期にずれが見えるのである。沈家本『漢律摭遺』卷十七酎金律は、丁孚の文帝時創始説を非とし、張晏の武帝創始説をとする。沈家本は『後漢書』章帝紀建初七年の李賢注が張晏説と同じく武帝時のこととする²⁷⁾と、および『史記』平準書の、武帝元鼎時に対羌・越戦争に従軍する者を募ったが列侯に應じる者が居なかつたため、酎金時に少府が献上された金を検査したところ、金が規定に達せず侯位を失った者が百余人にのぼったという記載から、武帝時の

こととする。しかし『漢書』嚴助伝に見える建元六年の淮南王安の上書に「越人名爲藩臣、貢酎之奉、不輸大内、一卒之用不給上事。」とあり、藩臣・諸侯王が武帝初にすでに酎の際に何らかの貢納を行っていたことは明らかであり、また金を献上することそのものと、少府の検査を経て質が規定に達しなければ嚴罰に処せられることを段階的に考えることも可能である。丁孚の諸侯王貢金文帝創始説と、張晏の諸侯王に会し直接献上させるのは武帝創始であるという説とは、必ずしも矛盾しない。山田勝芳は、漢律金布令について、文帝制定の酎金律がもとも存在し、その後詔書を下して、つまり令の形で変更を加えたが、それは金徴収に関わる金布令に分類され、金布令中に入れたものと述べる^②。文帝時に金を貢納する規定が出来、景帝詔によって諸侯王列侯の使者侍祭が加わったとも考えられる。また武帝時より、もし金の質・量が規定に合わねば奪爵國免される規定が加わり、元鼎五年時に百人余りの列侯が位を追われたことより、武帝元鼎五年にこのような規定の加わったことがわかる^③。

ここに宗廟における諸侯王列侯助祭使者侍祠制度が段階的に開始されていったのだが、その意義は何か。『史記』蘇秦列伝に魏の襄王への上書に「今乃有意西面而事秦、稱東藩、築帝宮、受冠帶、祠春秋、臣竊爲大王恥之。」と見え、『索隱』に祠春秋を「言春秋貢奉、以助秦祭祀」と貢物を献上して秦王の祭祀を助祭することと解釈する^④。助祭は王の帝に対する従属を表す性格を持つのである。文帝時太宗号開始とともに助祭侍祠制度が整えられたということとは、太宗宗廟制度開始とともに諸侯王・列侯の従属を表象する機能が漢の宗廟祭祀に付加されたことを意味する。宗廟祭祀儀禮が漢の統合を象徴するのである。これは後漢における郡国上計の、「中央政府と地方郡国との貢納・従属関係の更新を象徴的に示す場」であったという性格と似る。

祭祀制度実態の面からみて、前掲景帝即位時の群臣上書は、文帝の治世に開始した諸侯王列侯の金献上による助祭をより拡張して、代々皇帝がみづから祭祀し、郡臣が侍祠し、諸侯王列侯の使者が侍祠する八月飲酎祖宗祭祀を確立した^⑤。これは、他廟に比してぬきんでた長安祖宗廟の至尊の地位を明確にし、年々諸侯王列侯の従属を明らか

にするものであった。漢朝の全範囲を巻き込み、その統合を確認する儀禮となつたのである。この制度は文帝太宗廟の成立と同時に計画されたのではないか。次にこうした祖宗廟制度成立の契機をなしたことがらについて考察する。

(四) 郡国諸侯官名爲孝文皇帝立太宗之廟 郡国廟について

(四) は太宗廟の郡国建立を決定したものである。郡国廟は制度の廃止までに太上皇、太祖、太宗、世宗の四廟が建立されたが、世宗廟は行幸した郡国のみを設置され性格をやや異にする。太上皇廟設置は、国家中央の至尊の宗廟とはつまるところ太上皇廟であつた時点のことである。その後祖宗廟が太上皇廟の地位にとつてかわり、天子が親祭し諸侯王列侯が貢し諸侯王列侯使者が侍祭する、至尊の廟となる。つまり郡国廟建立は中央の至尊廟の建立と軌を一にしているのであり、中央の祖宗廟制度と不可分であり、祖宗廟制度全体の一部分を構成する。

郡国廟の設置意図を直接語る記述は、『漢書』韋玄成伝の「蓋建威銷萌、一民之至權也。」および同伝の祈禱文「將以繫海内之心」であり、權威を確立し統一を固めるためのものであつたと述べられている。しかし郡国廟は「春秋之義、父不祭於支庶之宅、君不祭於臣僕之家、王不祭於下土諸侯。」(『漢書』韋玄成伝)と述べられるように、のち禮に違背すると見なされ、批判的になる。確かに『禮記』大傳に「庶子不祭、明其宗也。」と見えるように、本家当主は本家祖先の祭祀權を独占することによって權威を維持するとの思惟が有り、郡国廟建立はこのような祭祀權の放棄に等しく、諸侯王に対する皇權の確立という先の主旨からは遠いものとも見なし得る。郡国廟建立を通して權威が確立されるというのはなぜか、不可解なのである。

従来郡国廟についての解釈は、皇帝神格化説と、家族国家觀の表現とする説とに大別できる。神格化説では、津田左右吉は帝王崇拜を民に強いるものであり、宗教的儀禮によって漢室の權威を確立しようとするものであるとし、民に功有る者が祭祀されるという民間習俗から出たものとする。高明士は、郡国廟は皇帝神格化の表現であるが、

豪族の台頭以降廟制が人格化されていくと述べる。家族国家観説では、西嶋定生は、西漢当時天下は一家皇帝は民の父とされており、皇帝の祖先は民の祖先でもあるから皇帝の祖先を民に祭祀させるために郡国廟を置いたと述べる^{③⑤}。また板野長八は、郡国廟設置について西嶋と同じく家族国家建設の意図があったとしつつ「祭祀関係を通じて漢の王室の祖先との関係を一般の臣下、官僚にまで及ぼそうとする態度」によるとし、『孝經』の「父の権威や家族の封鎖性を君主の制した秩序に準拠せしめ」る思惟と関連づける。

各人の論拠をみると、津田は、郡国廟が儒家の思想とは不一致なこと、当時の王室を覆う呪術的迷信的空氣とを推論の前提とする。高は始皇帝以降前漢前半の皇帝が人格化された絶対者であったという前提より導く。西嶋・板野は『漢書』高帝紀の天下を一家とするという詔に依拠する。諸説は宗廟制度自体および宗廟祭祀についての言説・思惟から出発していないと考えられる。甘懷真は従来の郊祀研究を批判して、祭祀を提言した儒家は従来の祭祀に関する知識に依拠して主張し行動するのにもかわらず、そうした知識自体に対する分析が欠けているとした^{③⑦}。宗廟制度についても、まず宗廟制度自体の言説と思惟に立ち返り、分析を試みる。

まず祖宗廟のみに郡国廟を建立するという制度的事実から出発し、祖宗廟制度の背景となる思惟を論じ、祖宗廟制度の構成要素としての郡国廟について推論する。祖宗廟の背景を為す思惟は、まず賈誼『新書』と前掲景帝詔に見える「禮に曰く、有功を祖とし有徳を宗とす」である^{③⑧}。この功徳によって祖宗として尊崇され手厚く祭祀されるという思惟が、前漢祖宗祭祀制度の背景を為している^{③⑨}。その展開をまずたどってみる。

功績の有無を祭祀施行の基準とするという思惟を、直接廟制度との関連で説いたのは、『荀子』の禮論篇である^{④①}。尊卑によって祖先祭祀の規模は異なり、また功績の厚さによって祭祀の盛大さも異なる。功績の高い者は恩沢を広く受け盛大にまつられ、功績の低い者はそうではない。禮は数量の差等によって長幼君臣尊卑親疎の秩序を視覚化するものだが、政治的な尊卑の視覚化に重点を置いているのがこの箇所である。また『荀子』の思想においては、

のだが、禘郊祖宗が祖先祭祀用語であった漢の状況下では、君主祖先神の性格を家・族の神から王朝の神へと変身させるような解釈を許すものとなりうる。

儒学において考えられる、宗廟祭祀儀禮の秩序を維持する機能には、昭穆の配置、太宗への祭祀権集中により宗族内の秩序を整序するそれと、廟数の差等などにより統治秩序を整序する作用とが存在する。しかし以上に述べたような秩序の確立と安定に資した者を有功者として祭祀するという方法論は、二者のうちの統治秩序の整序を計る方を突出させていく方向性を持っていると考えられる。また民への功勞による祭祀という祭祀論は、宗廟神に祖先神としての性格を踏み越えて王朝の公共の神としての性格を持たせる契機をほらむ。

前漢において郡国における祖宗祭祀の実例は非常に乏しいが、諸侯王の郡国廟における祖宗祭祀について語る資料もある。例えば『漢書』淮南王伝に見える、薄昭が文帝の命を受けて淮南厲王長を諫めた書に、身を修めて高祖を祭祀し、先帝の功德を忘れないようにと訓示されている。そしてここで強調されているのは、高祖は単に祖先として祭祀されるのではなく、漢帝国を創始し、諸侯王を建立したという功德を有するために祭祀されることである。諸侯王側はそうした高祖の功德を忘れないために祭祀をおこなうのである。単なる祖先祭祀の範疇を越えて、功德の権化である高祖への忠誠を誓う祭祀が、高廟への祭祀なのである。

この功德とは『韓非子』二柄篇などで君主の二つの重要な統治手段とする刑徳から変化したものではないか。『漢書』高帝紀の臣下が皇帝に推戴する言に、「先時秦爲亡道、天下誅之。大王先得秦王、定關中、於天下功最多。存亡定危、救敗繼絶、以安萬民、功盛徳厚。」とあり、功とは武力をもって秦王を得、関中を定めたことであり、徳は万民を安んじたことであるとする。これは『春秋左氏傳』宣公十二年に「伐叛、刑也。柔服、徳也。」と述べるのに等しい。④ 功德という言葉の最も早い時期に確認できる用例は、『史記』秦始皇本紀始皇帝十六年の泰山刻石であり、この時期に政治的宣伝の中で、功德という用語の使用が開始されたと考えられる。「功德」には、君主の賞罰による法

家的統治を美化して述べた側面がある。しかし功德という言葉自体は漢代において儒家の説の中で用いられ、決して法家の言葉ではない。『韓詩外傳』卷六の禮義功德は、一般的に民間における功業德行を指しており、『禮記』王制に「有功徳於民者、加地進律」とあるのも諸侯王の民に功德有る者を賞するという意で、こうした「功德」は先の『國語』魯語・『禮記』祭法の「有功烈於民者」の功烈と共通する。功烈とは「法施於民」、「以死勤事」、「以勞定國」、「能禦大災」、「能扞大患」等であり、軍事政治農事など多岐にわたるが、民に利益をもたらした点で共通する。漢の功德による祭祀が、このような功烈による祭祀に淵源しているならば、功德には君主の賞罰権を指す意義のみならずそれを民の公共の利益のために使うという含意を同時に含み持つのである。このため高祖・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。

また前掲の薄昭の書簡に「日夜怵惕、修身正行、養犧牲、豐潔粢盛、奉祭祀、以無忘先帝之功德」日夜おそれつつしみ、身を修め行いを正し、おこたりなく祭祀をつとめあげて先帝の功德を忘れるなど見えるのは、当時の郡國廟における宗廟祭祀の性格を示す貴重な記述である。これは例えば『孝經』感應章に「宗廟致敬、不忘親也、脩身慎行、恐辱先也、宗廟致敬、鬼神著矣。孝悌之至、通於神明」と修身して敬を致すことをいい、『禮記』祭義に「是故先王之孝也、色不忘乎目、聲不絕乎耳、心志嗜欲不忘乎心。『禮記』中庸に「夫孝者、善繼人之志、孝とは祖先の志を常に思いそれに従うことを述べるような、祖先祭祀に臨む者の正しい心意と行いを重視する説と重なる。さらに「高皇帝之神必不廟食於大王之手」、高祖は王の供物を受けないであるつという言は、『春秋左氏傳』哀公十六年に「事死如事生、礼也。」と述べられるような、生者に対するのと同じようにして死者に対し祀するという禮説に關連する。これは元來死者は生者とともにあり、死せる祖先と活ける子孫は不可分という思惟を背景とすると考えられる。しかし『禮記』祭義に「文王之祭也、事死者如事生、思死者如不欲生、忌日必哀、稱諱如見親、祀之忠也。」

とあるのは、禮説の内容が祖靈につかえる者の忠順の姿勢を説く方向に入れ替わっていったことを示す。このような祖先祭祀の心意を説き、祭祀する側を内面から規制する諸禮説が、薄昭書簡の宗廟祭祀説に関連していると考えられる。祭祀の効能は、祭祀する側が、被祭祀側の生前の姿と志を思い、衷心より仕えることによって、被祭祀側に対して忠誠をつくす心情を全うすることにあり、祭祀する側の人倫の遵守の方により重点がおかれるのである。薄昭書簡に現れた諸侯王國における宗廟祭祀の性格は、こつした呪術的色彩のよりうすい祭祀像に近い。

郡太守によって祭祀される場合にも、祖宗廟への祭祀は祖宗功德への忠誠を誓う儀禮として機能することである。そしてこつした祖宗祭祀は、前掲の儒学における有功者祭祀の方法論に基づいたものであり、親族祭祀としての性格よりも統治秩序を整序する性格を突出させた結果なのではないか。

つまり祖宗廟祭祀およびその部分としての郡国廟は、戦国時代より培われてきた儒学思惟に基づき計画されたもので、皇帝神格化ではあるが、呪術的・迷信的ではなく、功德によって媒介されることにより、劉姓の祖先神であるのみならず、漢王朝の神格となったものである。津田前掲書の民間習俗説は誤りではないが、儒学によって濾過されたものである。^④板野長八の、宗族を越えるものという指摘は一部はただし。高祖・太宗は劉姓のみの神ではなく漢朝公共の福利の神であるからである。宗廟祭祀を通じて高祖太宗の志に忠順なることが天子のみならず諸侯王・郡太守・百官列侯にもとめられ、宗廟祭祀儀禮はまさに国家統一を表現する儀禮となったのである。

結 語

以上景帝の詔によって、祖宗廟制度とその理論背景を論じた。景帝詔の時点で、京師においては始祖太祖と、傍系から入り新しい君統の始祖となった太宗の祭祀を中枢とし、祖宗祭祀のみを天子が酎祭において祭祀し、諸侯

王・列侯が金を献上して使者に侍祭させる制度が確定した。祖宗とその他の廟という序列が確定しており、国家儀禮として郡臣が参列し諸侯王が助祭する制度が着々と整備されてきたのであり、無秩序なものではない。

郡国廟は、中央長安の祖宗廟祭祀と不可分であり、儒学の祭祀儀禮理論において発達した、宗廟を民の福利にくした功積を顕彰する場とし、その結果祖先神を王朝の神格へと転換するような思惟、また宗廟祭祀を通じ、祭祀する側が、被祭祀側の生前の姿と志を思い、衷心より仕えることによって、被祭祀側に対して忠誠をつくす心情を全うするという禮説の、影響によって建立・祭祀されたものである。また漢において具体的に官は功によって昇進推挙を得、爵録を得るものである。最大の功德者たる祖宗の廟を各郡で祭祀させることは、ひいてはこのような功の獲得に邁進することを推奨することにもなるであろう。また功德は君主の統治手段たる刑徳と重なるが、同時に君主の恣意ではなく民への福利としてそれを行使することを意味する。国家儀禮を行う祖宗廟の神格の高祖・太宗は、功德を通して劉姓のみならず諸侯王列侯百官を統括する漢朝の神となつたのであり、この時期の宗廟は、高祖太宗の功德を顕彰する記念物として、漢の国家統合の象徴であつたのではないか。そしてこのような宗廟を郡国廟として地方にも置き、忠順を誓わせたのである。諸侯王および郡太守が地方を統治する正統性の根源は、高祖太宗の功德に忠順なことに存する。

前漢前半において、毎年定期的に、天子みづから祭祀し、群臣が参列し、諸侯王が助祭するのは、祖宗廟祭祀のみである。後世に無秩序と批判されたこの時期において、祖宗廟こそが国家儀禮の中心として確固たる地位を保つていたといえる。しかし後漢に至ると、正月五供における順序や祭祀における輿服のランクから察せられるように、宗廟祭祀の地位は天地・明堂祭祀に比して低下する。これは郊祀と始祖祭祀が合体し、天地明堂祭祀の際に高祖らをとともに祭祀し、その性格性を高める儀禮が成立していくことと関連するのかもしれない。郡国廟廃止については、諸侯王に直接祖宗祭祀させることが問題視されてきたこととも関連するのだろうか。『後漢書』隗囂伝に、隗囂が王

莽に対する反乱を起こす際に高祖・太宗・世宗を祭祀し諸將軍と誓ったように、祖宗祭祀には祖宗の名の下に漢輔を標榜する者を正当化する働きをもつ。では郡国廟廃止等廟制改革へと向かう転換点は、はたして儒家官僚の台頭してきた元帝時なのだろうか。郡国廟を非禮とする考えを、皇帝が自ら述べたのは『史記』三王世家に見える「禮『支子不祭』」という武帝の発言が最初であり、上帝への高祖の配祭が始められたのも武帝のころである。故に武帝のころが転換の始まりと考えられる。郡国廟廃止の理由と背景は、むしろこのころの状況から求められなければならないのではないか。

ともかくこれ以後の国家的な宗廟祭祀改革は、中央祖宗祭祀の中枢化をさらに進める方向で行われた。武帝のころ祖宗廟耐祭にて諸侯王列侯助祭が強化され、宣帝から元帝にかけての禮制改革も郡国廟の廃止と祖宗廟以外の廟の整理を行ったものである。光武帝から明帝にかけて、太祖廟のみを建立し一元的に祭祀する制度の確立により、最終的に宗廟制度の整理統合が完成する。始祖を功德によって神格化し、君主宗族のみならず王朝支配階層の神とし、宗廟祭祀の中心とするという構図が、皇帝宗廟制度の中でどのように変化していったのか、これからの課題としたい。また秦以降皇帝についての言説の中で頻出してくる「功德」の意味について、拙論中ではまだ整理不足であると感じるので、この後の課題としたい。

儒学は漢王朝成立当初から、宗廟祭祀儀禮によって王朝に貢献しており、高祖・太宗の神格化を宗廟儀禮によって助けた。静かに中枢において政権に浸透しつつあったのである。しかし廟祭祀自体には皇帝位の根拠は天や上帝にあることを、直接象徴するような色彩は無い^⑤。そこで天の叙任を象徴する郊祀の面において方士達が活躍することになる。しかし少なくとも景帝期までは、こうした国家支配階層総体を巻き込む形で国家儀禮を主にうけもつたのは、やはり儒学であったのである。

- ① 貝塚茂樹『中国の古代国家』（貝塚茂樹著作集第一巻 中央公論社 一九七六年）第六章に、「征服者である周民族も、これに隷属する殷の旧軍団も、すべて部族別に組織され、それぞれ祖先を祭祀し、血族の紐帯によって堅く結合されていた。祖先を祭る宗廟と並んで土地の精霊を祭る社稷が、この部族連合による地域団体である都市国家の統一を保護する宗教的な中心であった。」と述べられる。
- ② 豊田久「晋の武宮と朝廟の禮」、『史滴』四号（一九八三年）に、晋文公は即位時、血縁的血統的立場を示す宗邑曲沃の宗廟と、晋邦の君主という公の立場の權威の根元の武宮の双方から位の保証を得たと述べる。
- ③ 斎藤道子「春秋時代における統治権と宗廟」、『中国の歴史と民俗』所収 第一書房（一九九一年）に、春秋時代の諸侯国の統治権は祖先から連綿とつづいてきた血そのものに発していたと論じる。
- ④ 前掲注③斎藤論文に、春秋後期には周王朝の權威の低下とともに祖先たちの權威も失墜したと述べる。また注①貝塚前掲書、第四章「祭祀共同体としての国家」に春秋戦国の進展にともなうて国家の宗教的象徴が宗廟から社稷に移ったと述べる。
- ⑤ 『太平御覽』卷五九八引く『楚漢春秋』に、「高帝初封侯者、皆賜丹書鐵券曰、使黄河如帶、太山如礪、漢有宗廟、爾無絶世」と見える。
- ⑥ 例えは高后二年に功臣の朝位を高廟に感し、その子孫に至るまでの繼承を保証した。
『漢書』高后紀
二年春、詔曰、「高皇帝匡飭天下、諸有功者皆受分地爲列侯、萬民大安、莫不受休德。朕思念至於久遠而功名不著、亡以尊大誼、施後世。今欲差次列侯功以定朝位、臧于高廟、世世勿絶、嗣子各襲其功位。其與列侯議定奏之。」丞相臣平言、「謹與絳侯臣勃、曲周侯臣商、穎陰侯臣嬰、安國侯臣陵等議、列侯幸得賜餐錢奉邑、陛下加惠、以功次定朝位、臣請臧高廟。」奏可。
- 焦南峰・馬永贏「西漢宗廟再議」、『考古与文物』二〇〇〇年第五期）および松浦千春「漢より唐に至る帝位繼承と皇太子 謁廟の禮を中心に」、『歴史』八〇（一九九三年）に宗廟のこうした機能について述べられている。
- ⑦ 渡邊義浩「後漢國家の支配と儒教」、『雄山閣』平成七年）序論二節において総括
- ⑧ 藤川正数「漢代における禮学の研究」は前漢の天地祭祀から明堂祭祀まで総合的に考察し、禮儀をめぐる論争を現実的便宜主義（保守派）と理想的常法主義（改革派）の対立として総括し、前者を今文派、後者を古文派に相当させる。前漢宗廟

改革論争については対立の焦点となつた毀廟論争について、皇帝中心保守勢力（私情主義・今文派）と理想主義改革派（公義主義・古文派）の対立に集約し、その背景に大地主階級と中小地主階級の対立を見いだす。制度改革と思想の枠組みの変化と、社会階級の対立とを結合した点で方法として魅力的だが、個別の問題について検討すべき点があると感ずる。伊藤徳男「前漢の宗廟制 七廟制の成立を中心にして」（『東北学院大学論集』一三 一九八三年）は元帝時代およびそれ以前については藤川という公義主義（古文）と私情主義（今文）の対立は見られないとする。元帝期以降儒家の禮による皇帝権力の規制が進み儒教国教化へ向かうと論じられてきたが、宗廟についていえば北村良和「前漢末の宗廟について」（『日本中国学会会報』三三三 一九八一年）高明士「皇帝制度下の廟制系統」（『文史哲学報』四〇期 一九九三年）などがある。

- ⑨ 板野長八「中国古代における人間観の展開」（岩波書店 一九七二年）第二十章に、郡国廟の廃止と郊祀の改革は同様の立場から同様の目的をもつて為された運動であり、宗族的体制・禮を乗り越え、同時に超人道的な呪術者としての権威を求めていた漢の専制君主を、禮の軌道に乗らせ、君主をして人道における最高権威にかえらせようとするものと述べる。西嶋定生「皇帝支配の成立」（『岩波講座世界歴史』第四卷所収 岩波書店 一九七〇年）に、宗廟改革と郊祀改革は、ともに皇帝をして天子の古禮に従わせようとするものであり、皇帝觀念を儒家の天子觀念の中に包摂しようとするものと述べる。金子修一「古代中国と皇帝祭祀」（汲古選書二六 汲古書店 二〇〇一年）第三章「漢代の郊祀と宗廟と明堂及び封禪」は、前漢宗廟改革までの制度を「後漢に成立した四時祭、禘禘」といふ儒家の禮説に基づいた祭祀とは全く相違するものであったとし、前漢の前半期と後半期とで国家祭祀の性格は変化し、武帝の時までは皇帝の行う祭祀は方術的な色彩の強いものであったとする。

改制以前の廟制を非禮とする論は元帝改革時の韋玄成による上書に見え、『續漢書』祭祀志引く袁山松後漢書の蔡邕宗廟迭毀議に見えるように後漢に継承され、さらに『漢書』高帝紀高祖十年太上皇廟設置時の王補注に見えるように、清朝考證學に至つても不変であった。

- ⑩ 史記高祖本紀 高祖十二年

「己巳（漢書に下 漢書に従つて葬儀終了後太上皇廟に行き、太子を即位させたとするのが妥当。）立。史記會注攷證」に引く梁玉繩説に衍字と。太子至太上皇廟、羣臣皆曰、高祖起微細、撥亂世反之正、平定天下、爲漢太祖、功最高、上尊號爲高皇帝。太子襲號爲皇帝。孝惠帝也。令郡國諸侯各立高祖廟、以歲時祠。」

- ① 焦南峰・馬永嬴「西漢宗廟趨議」(『考古与文物』一九九九年第六期)による
- ② 『史記會注考證』引く俞樾説は、尊号として諡としなないのは、秦の始皇帝の、臣子が君父を議するのを嫌い、諡を廃止した先例によつたものと述べる。
- ③ 『春秋公羊傳』・『春秋穀梁傳』文公二年八月。
- ④ 史記秦始皇本紀 始皇帝二十七年参照。
- ⑤ 史記高祖本紀正義引く『三輔黃圖』に、「太上皇廟在長安城香室南、馮翊府北。」括地志に「漢太上皇廟在雍州長安縣西北長安故城中酒池之北、高帝廟北。高帝廟亦在故城中也。」と見える。劉慶柱・李毓芳『西漢十一陵』(陝西人民出版社、一九八七年 邦訳『前漢皇帝陵の研究』来村多加史訳 学生社 一九九一年)第一章によれば長安城内の安門大街つまり未央宮と長樂宮の間を貫く大街より東、長樂宮の西南にあつたとする。
- ⑥ 狩野直喜「漢書補注補」(『兩漢學術考』昭和三十九年 筑摩書房所収)漢書において成・城二字は通用されるため、この成は城のことであるとす。つまりこの呼称の意義は顔注引く服虔説の城を顧みるという解釈に近い。
- ⑦ 『漢書』文帝紀顔注引く服虔説によれば廟は長安城南にありと。長安志には、唐長安城の休祥坊の項に、ここに顧成廟あり、廟北に漢の奉明園あると述べられている。距離は陵よりも長安城にほど近い(前掲劉書より)。
- ⑧ 『漢書』賈誼伝に載せる上書に「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。」とあり、これは『新書』數寧篇「禮、祖有功、宗有德、(始取天下爲功、始治天下爲德。)因觀成之廟、爲天下太宗、承太祖與天下・漢長亡極耳。」の節略である。この上書は賈誼が梁懷王太傅となつて以降のことであり、文帝前六年 一一年までの間と考えられる。
- ⑨ 『前漢紀』は文帝八年の淮南王四子封爵時の上書とし、『資治通鑑』卷十四 漢紀六に文帝六年とする。
- ⑩ 『禮記』祭統に「爵有德而祿有功」とあり、文辭類似するが内容は異なる。
- ⑪ 注④参照
- ⑫ また『孝經』に「宗祀文王於明堂」あり、宗祀について『漢書』見寛伝の顔師古注は宗は尊なりとする。特定の祖先を尊び祭祀するということである。『尚書大傳』に「故周人、追祖文王而宗武王也」(『儀禮經傳通解續』卷二十九祭義引く)とあるのは明らかに号としての用法と考えられる。
- ⑬ 『管子』輕重篇の成立については武帝期成立から王莽期説まで諸説あるが、おおむね漢代の成立とされる。己篇は時令を

説く内容から軽重諸篇の中では異質であり、これを軽重からはずし幼官などの時令諸篇と並べる説もある。金谷治「管子の研究」(岩波書店一九八七年)第五章「管子の思想」は、郊外に壇を築いて四季を迎える記述に依つて、秦より漢初とする。

⑳ 『古文尚書撰異』卷三十一。熹平石經の残部より、現本「尚書」無逸の祖甲は、今文尚書説では湯の孫の太甲「太宗であるとする。史記も同じく太甲を太宗としているのは、当時の今文尚書説に依つたものである。孫星衍「尚書今古文注疏」卷二十一も「隸釋」の説を引いて今文において太甲は太宗であったとする。

㉑ 『漢書』韋玄成伝顔注引く『漢儀注』(『漢舊儀』)

「宗廟一歳十二祠。五月嘗麥。六月、七月三伏。立秋蠶婁(腰)く、又嘗黍。八月先夕饋殮、皆一太牢、耐祭用九太牢。十月嘗稻、又飲蒸、二太牢。十一月嘗、十二月臘、二太牢。又毎月一太牢、如閏加一祀、與此上十二爲二十五祠。」

『文獻通考』卷九十七宗廟考七祭祀時享引く『漢舊儀』には他に寢廟・原廟・園廟の祭祀を別個に挙げる。しかしこれらの箇所は孫星衍の輯校本には取られていない。

㉒ 『漢書』叔孫通伝顔注では「謂從高帝陵寢出衣冠、游於高廟、毎月一爲之、漢制則然。」とする。劉慶柱・李毓芳前掲書五章に解説。

㉓ 毎月祭祀の日については、『漢舊儀』に「諸陵寢皆以晦、望、二十四氣、三伏、社、臘及四時上飯。」と見え晦日ないし望日が月例祭祀の日として考えられる。また後漢の例ではあるが、『續漢書』百官志によれば太常は「毎月前晦、察行陵廟」していたのであり、食官令について、先帝陵、每陵食官令各一人、六百石。本注曰、掌望晦時節祭祀。」とある。しかし『漢書』叔孫通伝顔注引く服虔・応劭説は、「持高廟中衣、月旦以游於衆廟、已而復之。」月旦出高帝衣冠、備法駕、名曰游衣冠。」と旦日のこととし、『漢書補注』引く沈欽韓説も「衣冠藏于陵寢、月朔則出游藏高廟」と月旦説を取る。服虔・応劭ともに衣冠出遊について、顔師固説が指摘するように明らかに誤りを含んでおり、これをもって月旦に行われたとは決めがたい。

㉔ 酎酒は『續漢書』禮儀志ひく丁孚「漢儀」に「以正月旦作酒、八月成、名酎酒」と説明するように正月に酒造りを始めて八月に出来るその年の新酒であり、説文解字の酎字説によれば三度醸造を重ねた酒である。

㉕ 『續漢書』禮儀志引く『漢舊儀』に「皇帝惟八月酎、車駕夕牲、牛以絳衣之。」夕牲とは『漢書』丙吉伝顔師固注によれば「未祭一日、其夕展視牲具、謂之夕牲。」前日の夕に犠牲を点検する儀礼である。

- ②⑧ 山田勝芳『秦漢財政収入の研究』（汲古書院 一九九三年）第六章「専売・均輸平準、及び諸収入」。
- ②⑨ 『漢書』武帝紀引く如淳注に、漢儀注、諸侯王歳以戸口酎黃金於漢廟、皇帝臨受獻金、金少不如斤兩、色惡、王削縣、侯免國。」と見える。

その他の廟の祭祀、および祖宗廟の酎祭以外の、主祀者については、最も可能性が高いのは太常であり、先述のように前漢時太常は月一回陵廟をめぐるが、この際に祭祀を代行したのではないか。後漢の例ではあるが、『續漢書』祭祀志の記述では陵廟祭祀を太常が祭祀していると思われる（成哀平三帝主、四時祭於故高廟東廟、京兆尹侍祠、冠衣車服、如太常祠陵廟之禮。）、『獨斷』にも「成哀平三帝以非光武所後、藏主長安故高廟、四時祠於東廟、京兆尹侍祠、衣冠車服、如太常祠行陵廟之禮。」と類似的言がある。

飲酎祭における皇帝親祭は前代皇帝廟にたいしても行われた。『漢書』儒林伝に宣帝時「會八月飲酎、行祠孝昭廟、先驅旄頭、劍挺墮地、首垂泥中、刃鄉乘輿車」とあり、宣帝は即位順位から言つて前代の昭帝の廟でみづから飲酎祭祀を行っている。通常の父子継承ならば父の廟にたいしてなされたと考えられる。

- ③⑩ 陳成國『先秦禮制研究』に、これを助祭ではなく魏に秦宗廟を建立し直接祭祀したとする。どちらしても臣従の象徴と解することができる。また『國語』周語に「甸服者祭、侯服者祀、實服者享、要服者貢、荒服者王。」とあり、祭祀を通して貢獻することが服従の象徴とされる。また板野長八『中国古代における人間観の展開』（岩波書店 一九七二年）第二十章「前漢末における宗廟・郊祀の改革運動」は「孝經、聖治章、昔者周公郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂、以配上帝、是以四海之内、各以其職來祭。」より、侍祭は中央の権威を高める働きをすることを述べる。栗原朋信「秦の郊祀と宗廟の祭祀」（『秦漢史研究』所収 吉川弘文館 一九六〇年）は、秦の郊祀と宗廟の祭祀とはともに春秋に行われ、一国が他國に服従する証拠として、春秋の祭祀を奉ずることは、重要な条件の一つであったと述べる。

- ③⑪ 渡辺信一郎『天空の玉座』第二章「元会の構造」（柏書房 一九九六年 叢書歴史学と現在）

- ③⑫ 『續漢書』祭祀志によれば、後漢の宗廟における祭祀は「春以正月、夏以四月、秋以七月、冬以十月」の四時祭と臘の一歳五祀であり、高廟飲酎に関する記事は章帝紀などに見えないこともなく、また『續漢書』祭祀志に「八月飲酎、上陵、礼亦如之。」と飲酎祭祀の折りに正月上陵と同様に墓参りが行われたようだが、前漢のよつな第一の地位からは脱落したようである。

③③ 前掲注⑩引く『史記』の記述のように、恵帝の皇帝即位および高祖への上尊号が太上皇廟で行われている。これ以降通常即位の謁廟は高祖廟で行われた。この段階ではまだ高祖廟は未建立であり国家中枢の宗廟として機能していたのは太上皇廟であった。太上皇の尊号に関してはその生前授与の点からして特異であり、周壽昌『漢書注校補』高帝紀に秦始皇帝は死後父を追尊したが、漢は生存時の尊号であり、これは秦にならったのではなく漢が創始した制度であるとする。太上皇尊号授与当時の高祖六年は郡國諸侯の異姓から同姓への意図的転換が図られている最中であり、従兄弟や兄子も封じられているが、彼らは劉邦の直接の子・兄弟ではない。同姓の結集のために族老である太上皇を祭り上げ、死後廟を郡國に設置し、さらに中央長安にも廟を設置したのではないか。つまり太上皇尊号授与とこれに連なる太上皇廟の中央の至尊の宗廟としての地位の確立については、族を結集させるため家族紐帯を利用せんとする意図が見えると考えられる。さらに地方郡國の太上皇廟設置は、中央の太上皇廟が当時最も重要な宗廟として設置されるのと同時であり、中央の宗廟制度はこの時点よりまぎれもなく郡國の宗廟と運動している。

③④ 津田左右吉「漢代政治思想の一面」(『儒教の研究』巻二、全集十七巻、初出『滿鮮地理歴史報告』一九二六年)高明士前掲論文。

③⑤ 西嶋定生『秦漢帝国』第三章 講談社 一九九七年

③⑥ 『儒教成立史の研究』第一章「孝経の成立」岩波書店 一九九五年 初出『史学雑誌』六四編三・四号

第二章「儒教の成立」では禮制改革以前の皇帝を儒家の禮を超越した神祕的存在ととらえ、神格説と折衷されている。また板野長八『中国古代における人間観の展開』(岩波書店 一九七二年)第二十章「前漢末における宗廟・郊祀の改革運動」においても同様に天下を一家となさんとする意図より来ていると説く。

浅野裕一『黄老道の成立と展開』第二部十七章漢の帝国運営と黄老道(創文社 一九九二年)では郡國廟設置は血縁による家産相続が天子から諸侯王・庶人までを貫く漢の公的原理であるとする方向で血縁による帝位継承を正当化する努力を払ったものとする。宗廟が継承を正当化する作用をもっていたことは確かだが、高祖のみならず、従来の血縁相続からずれている文帝の廟が郡國廟として設置されたことが説明できない。諸侯や列侯ならば、通常は実子以外は継承できず、子が無ければ國は断絶する。

③⑦ 甘懷真「中国古代郊祀禮の思索 西漢成帝時的郊祀禮」(『第三屆國際漢學會議論文集 法制與禮俗』 中央研究院歷史語

言研究所 二〇〇二年)

③⑧ この礼説は元帝以降の宗廟改革の際にも引用され、『孔子家語』廟制にて古禮として語られ、後の王朝の上書・詔においても繰り返され、皇帝宗廟祭祀の原則を形成した。

③⑨ 伊藤徳雄注⑧論文に前漢廟制における功德觀念の重要性について説かれる。

④① 『荀子』禮論

郊止乎天子、而社止於諸侯、道及士大夫、所以別尊者事尊、卑者事卑、宜大者巨、宜小者小也。故有天下者事十(楊倞注に穀梁傳僖公十五の天子七廟より七に修正。王先謙は大戴禮記・史記に引かれる部分より七に修正)世、有一國者事五世、有五乘之地者事三世、有三乘之地者事二世、持手而食者不得立宗廟、所以別積(功績に同じ)厚、積厚者流澤廣、積薄者流澤狹也。

なおこの部分はおのち『史記』禮書・『穀梁傳』僖公十五年・『大戴禮記』禮三本に引用され、宗廟禮儀理論の基礎として生き続ける。

④② 重沢俊郎『周漢思想研究』荀況研究 弘文堂 昭和一八年

④③ 『管子』輕重己篇

天子祀於太祖、其盛以黍、黍者穀之美者也、祖者國之重者也。大功者太祖、小功者小祖、無功者無祖、有功(馬非百『管子輕重篇新註』は豬飼玄博の説に従い有功に改める)者皆稱其位而立沃(飫)、有功(上の無功とおなじく、無功の誤り馬説参照)者觀於外、祖者所以功祭也 非所以戚祭也。天子所以異貴賤而賞有功。

④④ 『國語』魯語

a 夫聖王之制祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大災則祀之、能扞大患則祀之、非是族也、不在祀典。

昔烈山氏之有天下也、其子曰柱、能殖百穀百蔬、夏之興也、周棄繼之、故祀以爲稷、共工氏之伯九有也、其子曰后土、能平九土、故祀以爲社、黃帝能成命百物、以明民共財、顓頊能修之、帝嚳能序三辰以固民、堯能單均刑法以儀民、舜勤民事而野死、鯀鄣洪水而殛死、禹能以德修鯀之功、契爲司徒而民輯、冥勤其官而水死、湯以寬治民而除其邪、稷勤百穀而山死、文王以文昭、武王去民之穢。

b 故有虞氏禘黃帝而祖顓頊、郊堯而宗舜、夏后氏禘黃帝而祖顓頊、郊鯀而宗禹、商人禘舜而祖契、郊冥而宗湯、周人禘嚳而郊稷、祖文王而宗武王。慕、能帥顓頊者也。有虞氏報焉、杼、能帥禹者也。夏后氏報焉（韋昭は嚳の誤りとする）上甲微、能帥契者也。商人報焉。高圉・大王・能帥稷者也。周人報焉。凡禘・郊・祖・宗・報、此五者國之典祀也。加之社稷山川之神、皆有功烈於民者也。及前哲令德之人、所以爲明質也。及天之三辰、民所以瞻仰也。及地之五行、所以生殖也。及九州名山川澤、所以出財用也。非是不在祀典。

これはa bの順序異なり、語句に異同あるが、次の『禮記』祭法の記載とほぼ同じである。

b 有虞氏禘黃帝而宗嚳、祖顓頊而宗舜、夏后氏亦禘黃帝而郊鯀、祖顓頊而宗禹、殷人禘嚳而郊冥、祖契而宗湯、周人禘嚳而郊稷、祖文王而宗武王、

（中略）

a 夫聖王之制祭祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大菑則祀之、能捍大患則祀之、是故厲山氏之有天下也、其子曰農、能殖百穀、夏之衰也、周棄繼之、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、鯀鄆鴻水而殛死、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、及夫日月星辰、民所瞻仰也、山林川谷丘陵、民所取財用也、非此族也、不在祀典。

④④ 『漢書』淮南厲王長伝

夫大王以千里爲宅居、以萬民爲臣妾、此高皇帝之厚德也。高帝蒙霜露、沐風雨、赴矢石、野戰攻城、身被創痍、以爲子孫成萬世之業、艱難危苦甚矣。大王不思先帝之艱苦、日夜恍惚、修身正行、養犧牲、豐潔粢盛、奉祭祀、以無忘先帝之功德、而欲屬國爲布衣、甚過。（略）此八者、危亡之路也、而大王行之。棄南面之位、奮諸・賁之勇、常出入危亡之路、臣之所見、高皇帝之神必不廟食於大王之手。明白。

④⑤ 元來徳という語に刑と徳の二つの意義を含み持っていたが、戦国以降になると徳が内省的意義のみに偏り、かつての徳の意義を表すことばとして刑徳が出現したことを、小倉芳彦『中国古代思想史』（青木書店 一九七〇年）「左伝における覇と徳」「徳」概念の形成と展開」に述べる。

④⑥ 『韓詩外傳』卷六、古者有命（民）、民之有能敬長憐孤、取舍好讓、居事力者、告於其君、然後命得乘飾車駢馬。未得命

者、不得乘飾車駢馬、皆有罰。故民雖有餘財侈物、而無禮義功德、則無所用。」

④7 楊寬『西周史』（上海人民出版社 一九九九年）第二編六章。

④8 『國語』の成立年代については、吉本道雅「国語小考」（『東洋史研究』四八 三 一九八九年）に戦国晚期成立であることとを考證する。

④9 前後漢でよくみられる、地方に恩恵をもたらした官吏を、官民で祭祀する現象にも似たものであると考えられる。

⑤0 前掲景帝元年詔に文帝の徳の形容として「徳厚侔天地、利澤施四海、靡不獲福焉。明象乎日月、徳の厚きこと天地にひとしく、利澤四海に施し、福を獲ざるなし、明は日月を象ると述べる部分を、注⑨引く西嶋定生「皇帝支配の成立」は上帝にひとしい皇帝の形容とする。もしそれならば太宗は上帝と等しい絶対者として神格化されたことにもなる。前掲の詔部分は絶対的上帝に等しいことの形容であるのか、検討を試みたい。

（本学非常勤講師）