

『通典』 礼にみえる評について

*北川 俊昭

目次

はじめに

一 「評」の内容と関連史料

二 「評」の特徴

おわりに

はじめに

『通典』における「評」または「試評」と表記される文章は、全部で6例あり、選挙に1例、残りの5例はすべて礼にある。その礼にみえる「評」については、「おおよそ先学が各々その礼に関する解釈を執り、引用して拠り所にすえた条理に優劣があれば、その解釈を批評する、これを皆『評に曰く』として書き記す」と杜佑が定義する。すなわち、礼に関する解釈とともにその依拠した条理の優劣を比較し、各人の解釈に対して杜佑自身が品評を下すというわけである。正史における「評」は、『通典』にみられる「序」や「按」や「論」という文章と同様に、唐代以前の史書にも編者の意見・論評として付記されることがあった。正史における「評」は、『文体明弁』という歴史全般の論評である「史評」の類であるといえるが、『通典』礼にある5例は、むしろ礼制や宗教文化に関する「雑評」として位置づけられるように思う。本稿では、その批評の構成と内容を分析し、杜佑の思想的立場の一端を明らかにする手がかりとしたい。

一般教科

(平成十五年三月二十八日受付)

『通典』 礼にみえる「評」の内容一覧

条文	テーマ	批評内容	出典
1	禋祀の試評	六宗の内容についての批評	卷44吉礼3
2	社稷の試評	社稷神の性格についての批評	卷45吉礼4
3	七廟制の試評	二祧をめぐる解釈の批評	卷47吉礼6
4	巡狩の評	巡狩のやり方についての批評	卷54吉礼13
5	喪服の試評	嫡孫が嗣を継いだ場合の批評	卷88凶礼10

一 「評」の内容と関連史料

まず最初に、通し番号をつけ「評」のテーマと杜佑が批評した内容などを、一覧表にすれば、前頁のようにまとめられる。本節では、以下に条文ごとに順次、礼にみえる「評」の試訳と関連史料を掲示したい。(〈内は注、【内は疏を示す】)なお、本稿における『通典』のテキストについては、拙稿と同様に扱ったので参照されたい。ただし句読点や段落は、意をもって改めた部分がある。

1

『書経』舜典に「ついに上帝に即位のことを告げて祭り、六宗の神々を祭り、遠くの山川の神々を順番に祭って、その他もろもろの神々をあまねく祭った」とある。前漢では王莽らの上奏によって、六宗を日月・星辰・山川・海澤・易の乾坤六子の卦とするが、『周礼』春官・大宗伯に「実柴によって日月星辰を祀る」とあるのを考えれば、(禋祀の対象ではない)星辰は六宗ではない。また易の卦はうつろい変化する物の現象であり、これを(本源である六宗として)祭るべきではない。後漢の馬融は天地と春夏秋冬の四時を六宗とするが、礼において(天は問題ないが)地と四時とを禋祀するという解釈は見出し得ない。後漢の孔安国は四時・寒暑・日・月・星・水旱を六宗とするが、これも同様に道理が通らない。後漢の鄭玄は星・辰・司中・司命・風師・雨師を六宗とするが、皆ともに星の仲間であるのに、その上さらに風や雨の神位を立てるべきではない。

三國魏の劉邵は太極冲和之氣(六氣の宗)とみなすが、気が天に先んじて存在するならば、(気をまず祭るべきで)天を祭る禋祀と合致しない。気が天に従って消長するならば、これは陰陽に属する。もし他に影響を及ぼす所がないなら、どうして気を本源とみなすことができようか。この間に、張迪は六代の帝王と西晋の張髦は宗廟の三昭三穆とする解釈などがあるが、いずれも採録するに堪えない粗略な説である。

北魏の孝文帝は、天皇大帝と五帝を六宗とし、これが解釈として妥当である。なぜかという点、『周礼』春官・大宗伯の「よって昊天上帝を禋祀する」によれば、禋祀は天を対象とした祭祀であり、別の神に属するものではないことが

わかる。また『周礼』春官・司服に「昊天上帝を祀るのに、大裘を着て冕をかぶる、五帝を祀る時もまた同様である」というから、昊天・五帝は神々のなかで最も尊ぶべき神であり、よってこれを本源として尊ぶという意味となるのである。ある者が非難して「既に『書経』舜典に上帝に類すとあるのに、その上どうして上帝に禋する必要があるのか」という。しかし、この『書経』の文は巡狩の礼のあとに記されている。天子が出征時に行う臨時の祭りを「肆類」という。「禋宗」とはあまねく六天を祀ることをいう。どうして臨時に行われる祭りをいう「肆類」の文章を、あまねく天を祀る「都祀」の礼と取り違えることができようか。

肆類于上帝、禋于六宗、望于山川、徧于群神。(『書経』舜典。十三経注疏本卷三)

以禋祀昊天上帝、以实柴祀日・月・星・辰、……(『周礼』春官・大宗伯。十三経注疏本卷一八)

王之吉服、祀昊天・上帝、則服大裘而冕、祀五帝亦如之。……(『周礼』春官・司服。十三経注疏本卷二一)

天子将出、類乎上帝、宜乎社、造乎禴。……(『礼記』王制。十三経注疏本卷一一)

虞書曰、舜在璿璣玉衡、以齊七政。遂類于上帝、禋于六宗、望秩于山川、徧于群神。……(孟康曰『六宗、星・辰・風伯・雨師・司中・司命。一説云乾坤六子。又一説、天宗三、日・月・星辰、地宗三、泰山・河・海。或曰天地間游神也。』師古曰『類、以類祭也。上帝、天也。絮精以祀謂之禋。六宗之義、説者多矣。乾坤六子、其最通乎。』)(『漢書』卷二五上、郊祀志上)

後舜又奏言「書曰『類於上帝、禋于六宗。』歐陽・大小夏侯三家説六宗、皆曰上不及天、下不及墜、旁不及四方、在六者之間、助陰陽變化、実一而名六、

名実不相応。礼記祀典、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。易有八卦、乾坤六子、水火不相逮、雷風不相諱、山澤通气、然後能变化、既成万物也。……又日月雷風山澤、易卦六子之尊气、所謂六宗也。星辰水火溝洫、皆六宗之属也。……」（『漢書』卷二五下、郊祀志下）

〈……虞書曰『肆類于上帝、禋于六宗、望于山川。』伏生・馬融曰『万物非天不覆、非地不載、非春不生、非夏不長、非秋不収、非冬不蔵。禋于六宗、此之謂也。』……孔安国曰『精意以享謂之禋。宗、尊也。所尊祭其祀有六、埋少牢于太昭、祭時也、相近於坎壇、祭寒暑也、王宮、祭日也、夜明、祭月也、幽祭、祭星也、雩祭、祭水旱也。禋于六宗、此之謂也。』……鄭玄曰『六宗、星・辰・司中・司命・風伯・雨師也。……』……幽州秀才張髦又上疏曰『……禋于六宗、正謂祀祖宗廟也。文祖之廟六宗、即三昭三穆也。……』〉（『統漢書』祭祀志中、劉昭注）

魏氏因之、至景初二年、大議其神、朝士紛紜、各有所執。惟散騎常侍劉邵以為万物負陰而抱陽、冲氣以為和。六宗者、太極冲和之氣、為六氣之宗者也。虞書謂之六宗、周書謂之天宗。是時考論異同、而從其議。（『晉書』卷一九、礼上）

帝曰「……朕躬覽尚書之文、称『肆類上帝、禋於六宗』、文相連属、理似一事。上帝称肆而無禋、六宗言禋而不別其名。以此推之、上帝・六宗当是一時之祀、非別祭之名。肆類非独祭之目、焚煙非他祀之用。六宗者、必是天皇大帝及五帝之神明矣。……」（『魏書』卷一〇八之一、礼志一）

ここでは、「六宗」とは具体的に何を指すのか、禋祀の対象となる祭神をテーマにしている。諸先学の解釈の概要を列挙したのち、結論として杜佑は、天皇大帝と五帝の神とする北魏孝文帝の解釈を妥当とする。この「評」では、杜佑が正しいと考える論説に「当」と記して、その理由を説明している。

鄭玄説のほうを優れているとする崔靈恩の意見が妥当である。なぜかというところ、思うに公とは尊称で、人が社を尊重するから「社公」というのである。王肅は俗に「社公」と言うために、社を人格神で主神である上公とみなしているが、それなら同じく俗に天公・雷公と言うからといって、こちらも上公とみなすことができようか。

また日蝕に鼓を社で伐つというのは、陰を責めて陽を助けるという意味である。そもそも陽は君主であり、陰は臣下であって、日蝕とは陰が陽を蝕むことである。君主が弱く臣下が強くなったので、そこで鼓を社で伐つたことを、（強い臣下を責めるという意味で）「上公を責む」といっただけである。もし勾龍・周棄を社の神とすれば、このような人格神が五岳に先んじて犠牲の血を埋めることはあり得ない。人格神を祭るときには犠牲の血を用いてもそれを埋めないからである。

また「配食」という字句がない以上、これは主神であるともいうが、それなら（『礼記』祭祀に）「周の人は禘礼で嘗を祭り、郊礼で稷を祭り、文王を遠祖・武王を始祖として仰いだ」とあるのを、また同じく「配食」に言及しないからといって、祖先神を配して祭る郊祀であることを否定できようか。かつ人格神を祭るのであれば、靈鼓を使用しないし、（大喪の時に）柩を引いて祭りを行えない。（したがって、靈鼓を使用し、大喪の期間中でも祭られる社稷神は、人鬼すなわち人格神ではないことになる）

稷なる者は、土に成長の効能があるのでその神を立て、稷と名づけたのである。鄭玄は『孝經説』に依拠して「社は土地の神、稷は穀物を生長させる神」とした。『孝經援神契』にも「稷とは湿地の中にあつて、穀物を生長させる神」とある。今、私（杜佑）が思うには、もともと主神として存在しなかったが、人々がその効力に感謝し十分に報いようとして、稷をとって名づけたのである。つまり稷を神として命名した理由は、これが五穀の長、代表であるからである。

祭法、……周人禘嘗而郊稷、祖文王而宗武王。（『礼記』祭法。十三經注疏本卷四六）

〈自漢諸儒論句龍即是社主、或云是配、其議甚衆。後荀或問仲長統以社所祭

者何神也。統答所祭者土神也。侍中鄧義以為不然而難之、或令統答焉。統答義曰「……祭法曰『周人禘嘗、郊稷、祖文王、宗武王。』皆以為配食者、若復可須、謂之不祭天乎。……」（『統漢書』祭祀志下、劉昭注）

【……鄭駁之云「社祭土而主陰氣、又云社者神地之道。謂社神但言上公、失之矣。今人亦謂雷曰雷公、天曰天公、豈上公也。」異義「稷神、今孝經說、稷者、五穀之長、穀衆多不可偏敬、故立稷而祭之。……」（『礼記』郊特性・孔穎達疏。十三經注疏本卷二五）

【……云「社稷、土穀之神」者、案孝經緯援神契云「社者、五土之摠神。稷者、原隰之神。五穀、稷為長、五穀不可偏敬、故立稷以表名。……」（『周礼』春官・大宗伯・賈公彥疏。十三經注疏本卷一八）

社稷の神の性格をめぐる批評である。このテーマについては、『通典』礼の「説」にみえる鄭玄説と王肅説の相違点に言及したことがあるので、拙稿を参照されたい。³ここではその「説」の内容を受けて、杜佑もなぜ南朝梁の崔靈恩と同じく鄭玄の解釈をとるのか、その根拠を示しているわけである。またこの「評」でも、杜佑は崔靈恩の論説を「当」と記して支持を表明したのち、その理由を説明していく。

3 礼においては数字の多い方を高貴とする、『礼記』王制には「天子は七廟、諸侯は五廟」とある。『礼記』祭法には「遠廟を祧とする、二祧があり、その祭りは各季節ごとに一度行うにとどめる」とある。これに対して鄭玄は文王・武王の二廟を祧とするが、これは複雑な解釈といわざるを得ない。もし王朝の開祖として功德があるなら二祧として廟を立てないし、二祧を廟数から除外すれば、諸侯と同じ五廟となって、身分ごとに級数に差をつけることができなくなる。西晋の虞喜は「七廟制は周代に始まったのではなく、すでに殷代の伊尹も七代の廟に言及している」と指摘する。そうすると周の成王六年に礼が制定されたとき、七廟はすでに現実に存在していた数字と考えなければならぬ。文王を祖（先々代）とし、武王を禰（先代）とするなら、その祖の文王廟が、

遠い関係にある祖先を祭る遠廟であるわけがない。周公旦の作とされる『周礼』春官・宗伯でも、宗廟全般つかさどる職にある人を「守祧」という、よって周公もこの祖禰（文王・武王）を遠祧とは称していないことがわかる。成王より数代をへて必要に迫られ、後に文武廟を親廟と別に立てることになったのであり、早まって成王の時代から文王・武王の廟を遷した位牌を收藏する場所と（鄭玄注のように）いうことは不可能なのである。

礼有以多為貴者。天子七廟、諸侯五、大夫三、士二。（『礼記』礼器。十三經注疏本卷二二）

天子七廟、三昭三穆、与大祖之廟而七。諸侯五廟、二昭二穆、与大祖之廟而五。（『礼記』王制。十三經注疏本卷一一）

……遠廟為祧、有二祧、享嘗乃止。……（『礼記』祭法。十三經注疏本卷四一）
守祧、奄八人、女祧每廟二人、奚四人。遠廟曰祧、周為文王・武王廟、遷主藏焉。奄、如今之宦者。……（『周礼』春官・宗伯。十三經注疏本卷一七）

古来、天子の宗廟は七廟とするが、祧廟をふくめそれらの廟にはどの世代の祖先を祭るのかという問題を論じる。鄭玄は天子七廟は、周代からの制度と解釈し、周の始祖である后稷を祭る太祖廟と文武廟の二祧、二昭・二穆たる父・祖父・曾祖父・高祖を祭る四親廟と考える。祧とは、親廟から遷した位牌をしまっておく廟であり、太祖廟も親廟から遷された別の廟であると説く。杜佑はこの鄭玄の解釈、とくに文王・武王の廟を周の当初より二祧とみなす考えを批判している。

4 南朝梁の崔靈恩の『三礼義宗』に「堯舜の時代は五年に一嶽を巡狩して、二十年で四嶽すべてを巡る、周代では四十八年で一巡する。もし一たび四嶽への巡狩に出れば、しばらく四時の祭りを取りやめる。堯舜の時代は衡山を南嶽とし、周代は霍山を南嶽とした。その制度は、吉日に五十里進み、二月に東嶽に

到れば、五月に南嶽、八月に西嶽、十一月には北嶽に到るといふもので、その旅程ははるか遠方に達し、すべてを巡るのはもとより不可能である。そのため一嶽に到達することに王都に帰還したと考えるのが、解釈として優れている」といふ。

私(杜佑)が思うに、『書経』周官に「六年の間に五服の諸侯は一度来朝し、また六年たつと王は四季にしたがって各地を巡狩し、各種の制度を正す、各諸侯は四方の山嶽のふもとで王に謁見し、ひろく功績を明確にする」とある。

〈孔安国の注に「周制では十二年で一巡狩とし、春は東へ、夏は南へ、秋は西へ、冬は北へ出征する、故にこれを『時巡』という。制度を考察し礼法を正すのは、虞帝のやり方に準じて行ふ。四方の諸侯はおのおの方岳のふもとに謁見し、王はひろく功績を明確にして、暗愚かそれとも賢明な者かの判定を下した」といふ〉

また思うに、堯舜は簡素・儉約を心がけ、常に質素な宮室を称賛して、四方を巡狩すれば供の従者の規模も必ず小さかった。一年で四嶽を巡り、五年たつとまた出発し、その間の宗廟祭祀はしばらく担当の役人に委ねていた。天子がその徳を宣布して地方を視察し、風俗を観察するという政治が、もし二十年かけて一巡すると考えるなら、人民から乖離した疎遠な行爲になってしまふ。

『書経』周官の経文と孔安国の注釈を詳しくみると、すでに十二年に一度の実施に改正されていて、もはや堯舜の時代においてもはるか遠方に及んでいない、もし四十八年かけて一巡するならば、ますますその範囲を拡大してしまう。

しかも周代は文徳をたつとび、天子と諸侯間の等級差は二等級(たとえば、天子七、諸侯五、大夫三)と定めたが、五代目の穆王が天下を巡狩しても、人民はさほど労苦を訴えなかった。(これに対し) 秦の始皇帝は四方を巡幸し、車を八十一台つらねた。西漢以降、隋代に至るまで、東方で封禅して功績を報告したり風俗の視察をしたりすれば、諸侯は悉く出向き、多数の官吏がつき従って、その数は十余万人を下らなかった、これでどうして行列の規模を千乗万騎にとどめたといえようか。このことが長い間、歴代王朝が巡狩を行わなかった理由である。堯舜および周の帝王たちの行幸における車馬と従卒の数は、秦漢以後と異なる所がないと、崔靈恩はいふ。しかし、これは古今の礼の相違を認識せず、また『書経』周官の文章も熟知せずに、みだりに臆測に倣った意見に

すぎない。

唐虞五載巡狩一嶽、二十年方徧四嶽、周則四十八年矣。若一出四嶽皆徧、且闕四時祭享。唐虞衡山為南嶽、周氏霍山為南嶽。其制、吉行五十里、若以二月到東嶽、五月到南嶽、八月到西嶽、十一月到北嶽、路程遠遠、固不必及。此知每至一嶽即歸、斯義為長也。(『玉函山房輯佚書』所引、崔靈恩『三礼義宗』)

六年、五服一朝。又六年、王乃時巡、考制度于四岳。(周制十二年一巡守、春東、夏南、秋西、冬北、故曰時巡。考正制度礼法于四岳之下、如虞帝巡守然。諸侯各朝于方岳、大明黜陟。(觀四方諸侯、各朝于方岳之下、大明考績黜陟之法。)(『書経』周官。十三經注疏本卷一八)

ここでは、巡狩にかかる年数や実施方法について論じている。崔靈恩は一嶽に到達してはいったん王都に帰還し、堯舜の時代では二十年で四嶽を一巡、周代では四十八年で四嶽を一巡すると考える。これを批判して、杜佑は一年のうち四嶽を巡り、堯舜の時代では五年に一度行い、周代では十二年に一度行おうと解釈する。さらに巡狩に動員された人員や車数の規模についても、崔靈恩と異なって大きく変化したと指摘する。杜佑は孔安国の『書経』注などに依拠して反論しているのである。

5

庾純は「昔は宗主を重んじ、競争し合うことを防いだ、今は行われることはない」また「律に嫡孫は祖父の財産をその子供らに優先して相続するという明文はないので、孫による相続の制はなくすべきである」といふ。劉宝はまた「経文には孫が祖父のために三年の喪に服するという記載はない」といふ。王敞は劉宝を非難して「『礼記』喪服小記には、父のない嫡孫は、すでに祖父が亡くなり、今また祖母が亡くなって、その嗣を受け継ぐのであれば、三年の喪に服するとあるから、祖父のために三年の喪に服することがわかる」といふ。博士の呉商は「礼は嫡流を貴び正統を重んじるので、その嗣継ぎたる者は皆、三年の喪に服するのである」といふ。

そもそも人倫の道には大本がある。大本を重んじるのは、正統性を重んじる

ためであり、正統性を重んじるのは、祖先の尊重を明示するためであり、祖先を尊重することは宗廟を正しく管理するためであって、ただ相続上の争いを防ぐためだけではないのである。そこで、宗族が絶えればこれを継ぎ、その正統な血筋が百代の後も失われぬようにするのである。その正宗を継ぐ者を「重を受ける」といい、「重を受ける」者は必ず最上級の喪服を着て喪に服する（と『儀礼』喪服伝にある）、もし三年の服喪を行わないなら、祖先を尊重する者とはみなし得ない。『儀礼』喪服伝に「人のあとを継ぐ者は、嫡子かそれ以外の子がよい」とあり、それに続く文章には、嫡孫であればあえてその正統から除外することはないといっている。つまりこれは、嫡子が絶えれば嫡孫が、嫡孫がいなければ嫡子以外の子が相続し、その服喪期間は嫡子と同じく皆三年であることを示している。それなのに、ある論者は「嫡子が亡くなれば、孫には継がせず、その年長の弟に宗廟の祭りを代行させる」というが、それでは宗族の秩序である昭穆が混乱してしまう。また「今日、孫が祖父のために三年の喪に服するという明文はなく、孫は吉礼においては一家を統轄せず、凶礼の場合に喪祭を執行する、このように礼の種類によって相違がある」というが、その時代に根拠となる文章が見当たらなかっただけで、成り立たない解釈である」と否定することもあるまい。

また『儀礼』喪服伝に「父が亡くなって、その後で祖父の嗣継ぎとなった者は斬服を着る」とあるのは、父親が亡くなれば祖父が（世代を）下って長子である父のために斬服を着ることをいい、孫が上って祖父のために斬服を着ることを意味しない」というのも、また正しい解釈ではない。なぜなら、およそ孫は父が生きていれば斬服を着ることはなく、父が亡くなって初めて祖父のために着ることになるからである。それゆえ『儀礼』喪服伝に「嫡子ある者には嫡孫なし」とあるわけで、その文意はきわめて明確である。それなのに、「下りて長子のために斬服を着る」というが、『儀礼』喪服は（嫡子であった父が亡くなった場合と明記しているわけで）単に「祖父の嗣継ぎだった者のために斬服を着る」と言っているわけではない。成洽が「もし嫡孫が祖父のため父と同じように三年の喪に服すのなら、祖父もまた孫のために長子と同じように三年の喪に服す」というのは、しばらく祖父は嫡孫を重んじ、喪服にも一等を加えるが、ひとたび孫が相続すれば祖父が着用する喪服のランクは上げず、（斬

服より格下の）報服を着るだけのことである。孫を卑しめることにより（相対的に）祖父を尊ぶという方法を避けてはならない、それでは（年長者を敬う）礼の意義からかけ離れてしまうからである。祖先を尊び慕うという人の情をもって道理を探究するなら、国子博士の呉商の議論を妥当とすべきである。

祖父卒、而后為祖母後者三年。（『礼記』喪服小記。十三經注疏本卷三二）

為人後者、伝曰、何以三年也。受重者、必以尊服服之。何如而可為之後。同宗則可為之後。何如而可為人後。支子可也。……（『儀礼』喪服。十三經注疏本卷二九）

為君之父母・妻・長子・祖父母。伝曰、……父卒、然後為祖後者服斬。（『儀礼』喪服。十三經注疏本卷三二）

適孫。伝曰、何以期也。不敢降其適也。有適子者無適孫、孫婦亦如之。（『儀礼』喪服。十三經注疏本卷三〇）

この「評」は嫡孫が「承重」、すなわち宗廟を祭る重い責任を受け継いだ場合に生じる様々な問題を論じている。とくに祖父のための服喪の期間とどのランクの喪服を着るべきかについて批評する。杜佑は各論者の解釈の問題点を詳細に検討し、結論として最後に西晋の呉商の解釈を「当」と記している。

二 「評」の特徴

1 番目は禮祀の対象である「六宗」の定義を問題にしている。この「評」の特徴は、前もって各論者の解釈を引用しておき、それを受けて批評を展開している点である。張迪の説と張髦の説だけは杜佑が採録する価値がないというだけあって、事前に配置されていない。しかし全体としては、すでに引用した議論に引き続き「評」において再び各論点を網羅的に要約して、その優劣を批評するのである。前節において各「評」

の関連史料を掲示したが、1番目に関連するほとんどの史料は「評」の直前に杜佑自身によって配列されているのである。換言すれば、『通典』礼の「禮六宗」は、時代順に関連する史料を配列し、最後に「評」で杜佑がこれらの議論を総括的に批評するという構成になっているのである。

2番目は礼経解釈に関する批評となると、しばしば取り上げられる鄭玄説が王肅説かどちらをとるのかという比較論となっている。鄭玄は、社を土地の神、稷を五穀の神とみなし、社の神には勾龍を稷の神には后稷を配して祭ると解釈する。これに対し王肅は、社稷はそれぞれ勾龍と后稷という人格神と解釈する。杜佑が鄭玄説を支持する点は、かつて指摘したように、『通典』同巻の「社稷」に記された杜佑による夾注にも見出される。この「評」の直前にある「説」は社稷に関する鄭玄と王肅の説を併記し、最後に鄭玄説に加担する崔靈恩の意見を記載して終わっている。この「評」は引き続き「説」の内容を受けて、杜佑もなぜ崔靈恩に同調して鄭玄の解釈をとるのか、その根拠を展開しつつ批評する。すなわち「説」とこの「評」とでより周到に説明を加えていく構成となっているのである。

3番目は天子七廟をめぐる鄭玄説の批評である。同じく鄭玄説を批判する王肅は太祖廟と四親廟、それから二祖さかのぼった高祖の父と高祖の祖父の二廟を合わせて七廟とする。杜佑も基本的にこれを承認し、太祖廟・二祧の廟・四親廟を七廟と考え、七廟制は周初より確立していたという。そして周初の成王の時代より文武廟を二祧と考えることはできないと、鄭玄の解釈に批判を加える。杜佑は王の代替わりが進むにつれて、文武二廟が遠廟である祧廟として扱われるようになる論じているのである。なお、諸橋轍次氏は、天子の廟数は五廟か七廟か、両論の根拠となる経典を示して解説し、祧廟についても論じられている。しかし、七廟や二祧には誰を祭るのか明確に示されていない。いっぽう池田末利氏は、多様な観点から宗廟制度について考察し「七廟即ち五廟二祧は直近六親廟と始祖廟とから成立し、その他の遷主は皆始祖廟に蔵せられ、文・武二王は別に明堂の世室において祀られたのである」と結論づけ、杜佑と若干異なる説を主張されている。

4番目は他の「評」と異なり、反駁の対象となる崔靈恩『三礼義宗』の記事が「評」の文中に引用されている点の特徴である。『通典』礼の「巡狩」全体としては、まず太古から唐代まで時代順に関連する史料を配列し、最後に「評」で崔靈恩の解釈を掲示して杜佑がそれを否定するという構成になっているのである。

5番目は嫡孫が宗族を継ぐ場合、あとを受けた祖父・祖母のために斬衰三年に服すべきだという呉商の議論に同意する。藤川正数氏も、『通典』のこの「評」を引用されて、杜佑と同様に呉商の議論を高く評価されている。なお、この「評」は「孫為祖持重議」という一連の議論の末尾に附記されている。この主題のもと、時代順に各論者の議論が配列され、そのちに1番目と同様に最後に「評」で杜佑がそれらの議論を総括的に批評するという構成になっている。

おわりに

以上、「評」で掲げられた礼制上の議論は、儒教イデオロギーのもと論じられた意見を整理したものであり、礼制の実態や歴史的事実の探求とは次元が異なるし、結局は観念論の域を出ないという面もある。その点は杜佑の批評に限らず、その対象となった各論者の議論にも共通する問題である。そうした思想史や経学史における限界があるにせよ、「評」とは唐後半期の時点において、過去の論者の議論を素材とし杜佑なりに、経典の論理的解釈・整合性を追求した文章といえよう。そしてこれらの文章は、すでに検討した「説」と同様に、そのみで孤立するものではない。今後は「説」「評」の考察を土台にして、『通典』礼の「議」の研究も進めていく必要がある。

注

(1)

『通典』礼にみえる「評」が扱ったテーマに関連する研究については、つぎのような論考があるので参照されたい。

1 禮祀について

秦 蕙田『五礼通考』卷五四、吉礼五四、六宗

熊谷 治「禮祀考——古代支那に於ける気体儀礼の例として——」(『史学研究』五六、一九五四年)

諸橋轍次「支那の家族制 祭祀篇」(『諸橋轍次著作集』四所収、大修館書店、一九七五年)

栗原圭介「禮祀儀礼の原初形態遡源考」(『東洋研究』四六、一九七七年)

藤田 忠「中国古代の祭祀——『禮于六宗について』——」(国士館大学文学部『人文学会紀要』一三、一九八一年)

狩野直禎・西脇常記訳注『漢書郊祀志』(東洋文庫四七四、平凡社、一九八七年)三五頁

2 社稷について

森三樹三郎「秦漢に於ける民間祭祀の統一——主として社に就いて——」(『東方学報』一一——一、一九四〇年)

宇都木章「社に戮す」ことについて——周礼の社の制度に関する一考察——」(『中国古代史研究』一所収、吉川弘文館、一九六〇年)

池田末利「社の変遷——句龍伝説批判——」(『哲学』一三、一九六一年)

のち同氏『中国古代宗教史研究——制度と思想——』所収、東海大

学出版会、一九八一年。増訂再版、一九八七年)

守屋美津雄「社の研究」(同氏『中国古代の家族と国家』所収、東洋史研究

会、一九六八年)

佐中 壮「『后稷祀』考」(『皇学館論叢』三——三、一九七〇年)

諸橋轍次「支那の家族制 祭祀篇」(同氏前掲書所収)

藤田 忠「詩経に見える方社の祭祀について——鄭玄の方祭の解釈について——」(内田吟風博士頌寿記念『東洋史論集』所収、同朋舎、一九七八年)

池田雄一「中国古代の『社制』についての一考察」(三上次男博士頌寿記念

『東洋史・考古学論集』所載、三五堂、一九七九年)

李 振興『王肅之経学』(嘉新水泥公司文化基金会、一九八〇年)

鉄井慶紀「『社』についての一試論」(『東方学』六一、一九八一年。のち

『社について』と改題して同氏『中国神話の文化人類学的研究』所

収、平河出版社、一九九〇年)

藤川正数「社・稷・禘の祭神観」(同氏『漢代における礼学の研究』増訂版、

風間書房、一九八五年) 緒論・第五節

藤堂明保「鄭玄研究」(蜂屋邦夫編『儀礼士昏疏』所載、汲古書院、一九八

六年)

小南一郎「社の祭祀の諸形態とその起源」(『古史春秋』四、一九八七年)

戴 傑「簡論鄭学与王学的異同」(『孔子研究』一九九〇——二、一九九〇

年)

間嶋潤一「鄭玄の社稷解釈について」(『中国文化』四八、一九九〇年)

「鄭玄の祀地思想と大九州説」(中村璋八編『緯学研究論叢』—安

居香山博士追悼——』所載、平河出版社、一九九三年)

3 七廟制について

池田末利「廟制考——制限廟数の問題——」(『日本中国学会報』一一、一

九五九年。のち同氏前掲書所収)

「廟制統考——祧の本質と文・武二祧説——」(『広島大学文学部

紀要』一六、一九五九年。のち同氏同前書所収)

加賀栄治『中国古典解釈史——魏晉篇——』(勁草書房、一九六四年)

藤川正数「前漢時代における宗廟礼説の変遷とその思想的根底」(『東方学』

二八、一九六四年)

『漢代における礼学の研究』増訂版(風間書房、一九八五年)

諸橋轍次「支那の家族制 宗廟篇」(同氏前掲書所収)

簡 博賢「王肅礼記学及其難鄭大義」(『孔孟学報』四一、一九八一年)

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』〈歴史学・地理学〉一三、一九八三年)

島 一「貞観年間の礼の修定と『礼記正義』(上)」(『学林』二六、一

九九七年)

「貞観年間の礼の修定と『礼記正義』(下)」(『立命館文学』五四九、一九九七年)

楊 華「論『開元礼』对鄭玄和王肅礼学的折衷」(『中国史研究』二〇〇三—一、二〇〇三年)

4 巡狩について

湯 貴仁『歴代帝王与泰山』(山東人民出版社、一九八七年)

何 平立『巡狩与封禪——封建政治的文化軌迹——』(齊魯書社、二〇〇三年)

5 喪服について

藤川正数「唐代における母親主義的服紀改制について」(『東方学』一六、

一九五八年。のち同氏『魏晋時代における喪服の研究』所収、風間書房、一九六〇年)および同氏同前書二二九—二四九頁

谷田孝之「中国古代の服喪における深衣について」(『東方学』一九、一九

五九年。のち同氏『中国古代喪服の基礎的研究』所収、風間書房、一九七〇年)

栗原圭介「虞祭の儀礼的意義」(『日本中国学会報』一三、一九六一年)

「古代中国の服喪制度と親属称谓」(『漢学研究』一二・二三、一九八五年)

林 素英『喪服制度的文化意義——以『儀礼・喪服』為討論中心——』(文津出版社、二〇〇〇年)

(2) 拙稿『『通典』礼にみえる説について』(下)(富山商船高等専門学校『研究

集録』三五、二〇〇二年)一四—一頁を参照。

(3) 前掲拙稿の一四九、一五〇頁を参照。

(4) 拙稿『『通典』礼にみえる説について』(上)(富山商船高等専門学校『研究集録』三三、二〇〇〇年)一七九頁および注(11)を参照。