

儒教の再考——儀禮・祭祀・神々・五經

吾妻重二

はじめに

北京の南郊外に天壇公園がある。その廣さは二百七十三萬平方メートルあり、實に甲子園球場の七十倍という廣大な面積を誇つてゐる。周知のように、この天壇公園はかつて中國の皇帝が天を祭つた場であり、天の祭りは少なくとも紀元前十二世紀頃から紀元後二十世紀初頭まで、すなわち周王朝から清王朝まで、およそ三千年以上にわたつて續けられてきた。これほど長年にわたつて同一の神格が祭り續けられたのは世界の文明史を見渡してみても稀有な例といえよう。

ところで、天壇における天の祭りが最大規模の「儒教祭祀」であつたことは改めていうまでもない。天は儒教における神格の一つだからであり、『詩經』や『禮記』『周禮』などの儒教經典にその祭りが明記されている。しかし、これまでの「儒教」研究において天を初めとする神々の祭祀はほとんど論じられてない。儒教研究者は孔子や孟子、朱子學や陽明學について説明しても、こうした祭祀の側面について考慮することが少なかつたように思われるのである。近年しばしば議論される儒教の宗教性というものも當然このことにかかわつてくる

であろう。いつてみれば、これまでの儒教研究は「中國哲學」の分野、すなわち倫理や哲學、政治思想といった分野に集中していて祭祀や儀禮の分野を看過しており、儒教の全體像をとらえてゐるとはいへない。これは實は「儒教とは何か」という重大な問題をはらむのであるが、ともあれこれまでの儒教研究はどこか偏向してゐたという印象を免れず、よつて儒教に對するイメージにも偏つたところがあり、儒教の理解を妨げているように思われるのである。

いま擧げた天壇の例は我々の見落としがちな事例の一つにすぎない。儒教とは何かをめぐつては、改めて整理、検討する必要があると思われる。本稿は儀禮や祭祀の一つの手がかりとして「儒教」という文化をとらえようとする試みであつて、孔子や儒教經典（五經や十三經）との關係もあわせて考えるときにも、近年の研究動向にも觸れることとしたい。「儒教の再考」と題するゆえんである。

一 儒教と儀禮

1 儒教儀禮の成立と孔子

まず、儀禮について考えてみよう。儀禮（禮）が儒教の必要不可

缺な要素であることは『論語』の「興於詩、立於禮、成於樂」（秦伯篇）、「克己復禮爲仁」（顔淵篇）、「博學於文、約之以禮」（雅也篇、顔淵篇）、「文質彬彬」（雍也篇）などの語や郷黨篇に記述される孔子のさまざまな言動から知られる。

そもそも中國では古くから儀禮が發達した。殷周に先立つて成立したとされる夏王朝について、近年の歴史研究者は「中國文明を特徴づける宮廷儀禮を整えた王朝は二里頭三期に成立した。それが夏王朝である」とし、夏王朝の文明を特徴づけるものこそ「禮制」にほかならないといっている。夏王朝というものの存在はいまだ未確定であるにしても、この時期の文化に儀禮がそなわりつつあつたことは確實であり、それを受け継いだ殷周王朝が儀禮を整備したことは當時の青銅器に見える銘文（金文）からうかがい知ることができ³る。

とりわけ西周王朝時代には「詩書禮樂」の文化が發達した。そしてその後、西周の文化を尊んだ儒家により、おそらく春秋時代後期から戰國時代にかけてそれらの文獻は整理をほどこされ、いわゆる儒教經典として成立するに至つたと考えられる。儒教經典の記述の中に西周時代にまでさかのぼる儀禮が伝えられていることは楊寬の研究が明らかに⁵している。

儒教の成立は春秋時代後期に現われた孔子 (BC551?) に求められるが、孔子が儀禮に關して強調したのは儀禮が形式に流れることを警戒し、儀禮をしかるべき精神の裏づけのもとにとり行なうことであつて、儀禮そのものの否定ではもちろんない。孔子が儀禮自體を輕んじた形跡は『論語』にはないのである。逆に、孔子は西周の文化・儀禮の贊美者であり、その復興を強く意圖していた。『論語』八佾篇に、

子入大廟、每事問。或曰、「孰謂鄒人之子知禮乎、入大廟、每事問。」子聞之曰、「是禮也。」

（子、大廟に入りて事ごとに問う。或るひと曰く、「孰か鄒人の子、禮を知ると謂うや。大廟に入りて事ごとに問う。」子、之を聞きて曰く、「是れ禮なり。」）

とあるのは、當時西周や魯で實施されていた儀禮を學ぼうとする孔子の姿をよく傳えている。「其在宗廟朝廷、便便言唯謹爾」（其の宗廟・朝廷に在りては、便便言として唯だ謹むのみ）というのも、孔子が當時の國家儀禮を謙虚に學ぼうと姿勢を傳えてしている。

こうして孔子を繼承する後學たちは、儀禮面においても整備をはかつた。士身分の儀禮を中心とするマニュアルである『儀禮』、さまざまな儀禮に關するノートである『禮記』、そして一部の儒家が理想として編纂した政典『周禮』——いわゆる三禮文獻が、こうしてできあがつたのである。このうち『周禮』のみは後出の文獻であり、その性格についてはさまざまに議論されてきたが、後漢の鄭玄以降、宋代の一時を除いて儒教經典としての地位が揺らいだことはない。

つまり、殷周時代以降、國家や貴族によつて孔子とは無關係に蓄積されてきた儀禮關係の文獻や口述は春秋時代後期から戰國時代にかけて、もつぱら孔子およびその後學の儒家の手により整理、改編されたこと——たとえば西周は儀禮文化を發達させたが、その國家儀禮の式次第を記録した典籍は傳わっていない——、また漢代に儒教が國家教學となつたことなどにより、以後、三禮文獻に記載される儒教儀禮が中國の傳統儀禮の中心をなすことになるのである。

2 儒教儀禮の分類

では、儒教儀禮とはどのようなものなのであろうか。ここでその内容を整理しておこう。

儒教においては古來「禮儀三百、威儀三千」（『禮記』中庸篇）、「經禮三百、曲禮三千」（同、禮器篇）といわれるように、國家、皇帝から個人レベルに至る諸局面での大小さまざまな儀禮が設けられていた。「儒教儀禮とは何か」という問いへの答えとして最も簡単なものは、儒教文獻に見られる儀禮はすべて儒教儀禮である、というものである。『儀禮』『周禮』『禮記』の三禮文獻をはじめ、『易經』、『尚書』、『詩經』、春秋三傳、『大戴禮記』、『論語』、『孟子』、『荀子』などの儒教文獻に肯定的に言及される儀禮はすべて儒教儀禮と見てよい。

それらの多種多様な儒教儀禮については、古くから内容分類の試みがなされてきた。その代表的なものとして、五禮、八禮、四禮の三つを挙げることができる。

1. 五禮

まず、五禮の分類がある。吉・凶・賓・軍・嘉の五つの禮がそれぞれある。ごく簡単にいえば、吉禮とはさまざまな神格の祭祀をいい、凶禮は災いなどを哀しむもので葬喪儀禮や弔いなどの禮を含む。賓禮は賓客にまみえ、接待する際の禮、軍禮は軍事演習など軍隊にかかわる禮、嘉禮は慶事をことほぐもので、冠禮や婚禮、飲食、射、饗宴などの禮をいう。この分類は『周禮』春官・大司馬に吉禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮として見える記述が最も古く、『周禮』地官・保氏「五禮」の鄭玄注、『尚書』舜典の「修五禮」の偽孔傳などの經注はこれをふまえている。

この五禮は、その後の中國における儒教儀禮、とりわけ皇帝が中心

となつてとり行なう國家的儀式の最もオーソドックスな分類となつた。もつとも、次に見るように、五つの禮の配列順序は時代や文獻によつてやや違ふが、歴代の代表的な禮文獻が吉凶賓軍嘉の五類によつて儒教儀禮を整理していることがやはり重要である。

吉賓軍嘉凶——『大唐開元禮』、『新唐書』禮樂志

吉嘉賓軍凶——唐・杜佑『通典』禮、『宋史』禮志、『明史』禮志、清・秦惠田『五禮通考』

吉凶軍賓嘉——『遼史』禮志

嘉賓凶吉軍——清・江永『禮書綱目』

2. 八禮

次に、八禮の分類方式がある。『禮記』禮運篇に、

夫禮、必本於天、設於地、列於鬼神、達於喪祭射御冠昏朝聘。

（夫れ禮は必ず天に本づき、地に設け、鬼神に列し、喪・祭・射・御・冠・昏・朝・聘に達す。）

といい、

夫禮必本於天、動而之地、列而之事、變而從時、協於分藝。其居人也曰養、其行之以貨力・辭讓、飲食、冠昏喪祭射御朝聘。

（夫れ禮は必ず天に本づき、動きて地に之き、列して事に之き、變じて時に從い、分藝に協う。其の人に居りては養と曰い、其の之を行なうには貨力、辭讓、飲食、冠・昏・喪・祭・射・御・朝・聘を以てす。）

とある。ここではともに冠・昏・喪・祭・射・御・朝・聘の八つの禮が挙げられている。また『禮記』昏義篇には、

夫禮、始於冠、本於昏、重於喪祭、尊於朝聘、和於射鄉。此禮之大體也。

（夫れ禮は、冠に始まり、昏に本づき、喪・祭に重くし、朝・聘に尊く

し、射・郷に和らぐ。是れ禮の大體なり。」

と見える。ここでは右の禮運篇にいう八禮のうちの「御」が「郷」になつてゐるのが違うだけで、あとは同じであるため、清の邵懿辰は禮運篇の「御」は「郷」の誤字だろうといつてゐる。あるいはそうかもしれない。「郷」とは鄭玄注によれば郷飲酒禮のことである。

これを見ると、先の五禮分類がもつぱら國家的規模の儀禮を指すのに對し、八禮は個人が一生の間に行なうべき社會生活上の儀禮を主な内容としてゐることがわかる。士冠禮に始まる現行の『儀禮』テキストは士階級を中心にした儀禮マニュアルであり、八禮分類こそとつていないものの、これまた國家儀禮の記述を含まず、個人の社會生活上の視點から編纂された書物といえる。このほか『禮記』王制篇に「六禮、冠昏喪祭鄉相見」(六禮は、冠・昏・喪・祭・鄉・相見なり)として六禮の語が見えるが、これも同様の視點にもとづくものといえよう。

3. 四禮

四禮は一般に冠・昏・喪・祭の儀禮をいう。これはもともと上記の八禮にもとづき、その射・郷・朝・聘を省いたものである。この四禮のみに限つた分類は古い文獻には見あたらせず、隋の王通『文中子』禮學篇に次のように見えるのが早い例と思われる。

冠禮廢、天下無成人矣。昏禮廢、天下無家道矣。喪禮廢、天下遺其親矣。祭禮廢、天下忘其祖矣。

(冠禮廢るれば、天下に成人無し。昏禮廢るれば、天下に家道無し。喪禮廢るれば天下、其の親を遺る。祭禮廢るれば、天下、其の祖を忘る。)

この四禮分類は、宋代の儒教とりわけ道學に至つて強調されるようになった。程頤は次のようにいつてゐる。

冠昏喪祭、禮之大者、今人都不以為事。(『程氏遺書』卷一八、『近思錄』卷九にも收む)

(冠昏喪祭は禮の大なる者なるに、今人は都く以て事と爲さず。)

また司馬光『書儀』は、目次を冠儀、婚儀、喪儀の三部分に分け、祭禮の記述を喪儀の中に含ませており、やはり冠昏喪祭の四部じたてになつてゐる。この『書儀』を一素材として編まれた朱熹の『家禮』が、通禮以下、冠禮、昏禮、喪禮、祭禮を目次としてゐることは良く知られるとおりである。このほか南宋末の王應麟『小學紺珠』人倫類も四禮として冠昏喪祭を擧げている。

この冠昏喪祭の内容となつてゐるのは個人を中心とする儀禮であつて、國家儀禮ではない。いわば日常生活において必要な儀禮なのである。ついでにいえば、現在、日本で廣く使われている「冠婚葬祭」という語は、喪の字を葬にしているが、朱子學、特に『家禮』にもとづくものと推測される。江戸時代における朱子學の普及とあいまつて、この語も定着したのである。『家禮』が當時、廣く讀まれ、またさまざまな注や論述を生み出すことはかつて指摘したことがある。

以上、代表的な儀禮分類について見てきたが、最もオーソドックスな分類は第一の五禮(吉凶賓軍嘉)であり、國家を中心とする諸儀禮の包括的な整理方式として傳統的に受け継がれてきたものである。五禮分類を初めて記述する『周禮』はその成書年代に諸説あるが、少なくとも後漢以降、唐代を経て清末に至るまで正當な分類とされてきたものであつて、祭禮はそのうちの「吉禮」に入れられてゐる。一方、八禮や四禮(冠昏喪祭)の分類は國家儀禮を對象にしたものではなく、士人たちが一生の間に行なう社會生活上の儀禮、すなわち通過儀禮ふうの内容となつてゐる。しかし、いずれの分類の場合においても

祭禮が重要な儀禮として位置づけられていたことは變わりがない。
『禮記』祭統篇に、

凡治人之道、莫急於禮。禮有五經、莫重於祭。

(凡そ人を治むるの道は、禮より急なるは莫し。禮に五經有り、祭りより重きは莫し。)

というのは、儒教儀禮における祭祀の重要性をよく物語っている。鄭玄注によれば、ここにいう「五經」とは吉凶賓軍嘉の五禮をいい、そのうちでも吉禮すなわち「祭り」こそが最も重要だというのである。すなわち、祭祀は儒教儀禮の中にはつきりと位置づけられ、しかもその重要な部分をなしていた。儒教をかたちづくる不可缺の要素として儀禮があり、その儀禮の中核に祭祀がある、というわけである。

二 儒教における神々の祭祀と階級性

このように、祭祀は儒教の重要な構成要素となっていた。では、その特色はどこにあるのであろうか。

儒教祭祀においてまず特徴的なのはさまざまな神格を祭るという点である。そのことはたとえば『禮記』祭法篇に、

山林川谷丘陵能出雲、爲風雨、見怪物、皆曰神。有天下者祭百神、諸侯在其地則祭之、亡其地則不祭。

(山林川谷丘陵の能く雲を出だし、風雨を爲し、怪物を見わすを、皆な神と曰う。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るも、其の地に亡ければ則ち祭らず。)

とある。雲や風雨を起こすなどの不思議な現象(怪物)を現わす山林、川谷、丘陵はすべて神であり、天下を支配する王はそれらの神のすべてを祭るといのである。實際にどのような神格が祭られたのか

については後に述べることにするが、「百神」すなわちやおよぶ、神を祭るのであるから、儒教は多神教的性格をもっているといえる。

儒教祭祀のもう一つの特徴は、祭る者の地位によつて祭祀の對象が違つてくること、すなわちその階級性である。皇帝が祭ることのできる神格と、士や庶民が祭ることのできる神格とは全然違う。そうした身分秩序による違いを示す記述は多いが、右の引用においても、諸侯は神がみずからの支配封域内であれば祭るが、なければ祭らないという。孔穎達疏はこれを、諸侯は天地を祭ることができないが、封域内にある山林川澤なら祭ることができ、魯の泰山、晉の黄河、楚の長江・漢水などがそれだ、といっている。つまり、王が天地をはじめとする百神を祭る資格をもつのに對し、諸侯の場合はそうではなく、祭りうる對象が限られてしまうのである¹⁾。

また『禮記』曲禮篇下に、

天子祭天地、祭四方、祭山川、祭五祀、歲遍。諸侯方祀、祭山川、祭五祀、歲遍。大夫祭五祀、歲遍。士祭其先。

(天子は天地を祭り、四方を祭り、山川を祭り、五祀を祭り、歲ごとに遍^{あま}し。諸侯は方祀し、山川を祭り、五祀を祭り、歲ごとに遍し。大夫は五祀を祭り、歲ごとに遍し。士は其の先を祭る。)

という。すなわち、天子は天地、四方、山川、五祀の祭りを毎年あまねくとり行なう。このうち五祀とはいわゆる小神の祭祀をいい、小神とは鄭玄注によれば「人の間に居りて小過を司察して謹告を爲す」(『禮記』祭法篇、鄭注)と云うの神々、すなわち戸・竈・中霤・門・行である。戸は家屋内の出入り口の神、竈はカマドの神、中霤は家屋を守る宅神、門は門神であり、行は旅を守る神、日本という道祖神のごときものである。そして曲禮篇によれば、そのあと、天子―諸侯―大

夫一士と地位が降るのに従つて祭祀の對象が縮小されていき、士に至つてはただみずからの祖先のみを祭るだけだといふ。

『禮記』祭法篇にも類似的の記述がある。

王爲群姓立七祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰泰厲、曰戶、曰竈。王自爲立七祀。諸侯爲國立五祀、曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲。諸侯自爲立五祀。大夫立三祀、曰族厲、曰門、曰行。適士立二祀、曰門、曰行。庶士、庶人立一祀、或立戶、或立竈。

(王は群姓の爲に七祀を立つ。曰く司命、曰く中霤、曰く國門、曰く國行、曰く泰厲、曰く戸、曰く竈。王は自らの爲に七祀を立つ。諸侯は國の爲に五祀を立つ。曰く司命、曰く中霤、曰く國門、曰く國行、曰く公厲。諸侯は自らの爲に五祀を立つ。大夫は三祀を立つ。曰く族厲、曰く門、曰く行。適士は二祀を立つ。曰く門、曰く行。庶士・庶人は一祀を立つ。或いは戸を立て、或いは竈を立て。)

これもやはり小神の祭祀に關する記述で、王は司命(運命を監視する神)、中霤(宅神)、國門(都城の門神)、國行(王の旅行を守る神)、泰厲(子孫なき者の遊魂)、および戸、竈を祭るが、王―諸侯―大夫―適士―庶士・庶人と地位が降るのに伴つてこれまた祭祀の範圍がせばまつていき、庶士・庶人に至つては戸もしくは竈のどちらか一つしか祭ることができないといふ。

このような地位による違いは祖先祭祀についてもいえる。『禮記』王制篇に、

天子は七廟。三昭三穆と大祖の廟と七なり。諸侯は五廟。二昭二穆と大祖の廟と五なり。大夫は三廟。一昭一穆と大祖の廟と三なり。士は一廟。庶人は寢に祭る。

とあるのがそうである。要するにこれは、天子は七代の祖先を祭ることができ、天子―諸侯―大夫―士・庶人と地位が下がるのに従つて祭りうる祖先の世代数が減つていき、士・庶人においてはみずからの父親一代しか祭れないということを意味する。

以上は祭祀に限つて見たものだが、そもそも儒教の儀禮全體が身分による階級觀念に支えられていた。儒教祭祀における身分秩序は、實は儒教儀禮の身分秩序のあらわれにほかならない。士以上の階層と庶民階層を儀禮の上で區別する言説が儒教文獻にしばしば見うけられるのはそのためであつて、次のような記述は良く知られている。

禮不下庶人、刑不上大夫。(『禮記』曲禮篇上)

(禮は庶人に下らず、刑は大夫に上らず。)

由士以上則必以禮樂節之、衆庶百姓則必以法數制之。(『荀子』富國篇)

(士より以上は則ち必ず禮樂を以て之を節するも、衆庶百姓は則ち必ず法數を以て之を制す。)

古者、禮不及庶人、刑不至君子、所以厲寵臣之節也。(賈誼『新書』階級篇、『漢書』賈誼傳)

(古者、禮は庶人に及ばず、刑は君子に至らざるは、寵臣の節を厲はげます所以なり。)

このように、庶民に對して儀禮は適用されないというのが儒教のたてまえであつた。ここには、儀禮は洗練されたパフォーマンスであるべきで、泥臭い下品なものであつてはならないといふ考え方が反映しているであろう。『禮記』坊記篇に「禮とは、人の情に因りて之が節文を爲す」といわれるように、感情に節文(節目と文彩)をつけて上品なかたちで表現したのが儀禮だからである。

これに關連して、『左傳』僖公三十一年條には「鬼神は其の族類に非ざれば、其の祀りを敢けず」とある。この記述自體は祖先祭祀について述べたもので、鬼神すなわち祖靈の祭祀は同族の者が祭らなければ成立しないというのであるが、しかるべき地位の者が祭るのでなければ祭祀は成り立たないという點では、他の神々の祭祀と同様である。儒教の原則によれば、庶民が天や山川の神々を祭るのは僭越きわまりない行爲だからである。

地位による祭祀對象の違いは、儒教の宗教性を論じる場合、重要な意味をもっている。先にも觸れたように、儒教においては「百神」すなわちやおよろずの神々が祭られるのだが、それらを祭ることができないのは實は天子のみであつて、庶民はいくらかの神格を除いて祭るのは許されていないかつた。庶民レベルに許容される儒教祭祀は戸もしくは竈の祭り、および祖先祭祀ぐらしかかなかつたのである。

こうした祭祀における階級性に關しては、『朱子語類』にも興味深い對話がある。

叔器問「天子祭天地、諸侯祭山川、大夫祭五祀、士庶人祭其先、此是分當如此否」。曰「也是氣與他相關。如天子則是天地之主、便祭得那天地。若似其他人、與他人不相關後、祭箇甚麼。如諸侯祭山川、也只祭得境內底。如楚昭王病後卜云『河爲祟』。諸大夫欲祭河、昭王自言楚之分地不及於河、河非所以爲祟。孔子所以美之云、昭王之不失國也宜哉。這便見得境外山川與我不相關、自不當祭」。

又問「如殺孝婦、天爲之旱、如何」。曰「這自是他一人足以感動天地。若祭祀則分與他不相關、如何祭得」。

又問「人而今去燒香拜天之類、恐也不是」。曰「天只在我、

更禱箇甚麼。一身之中、凡所思慮運動、無非是天。一身在天裏行、如魚在水裏、滿肚裏都是水。某說人家還醮無意思（一作「最可笑」）、豈有斟一盃酒、盛兩箇餅、要享上帝。且說有此理無此理。某在南康祈雨、每日去天慶觀燒香。某說、且謾去（一作「且慢」）。今若有箇人不經州縣、便去天子那裏下狀時、你嫌他不嫌他。你須捉來打、不合越訴。而今祈雨、却如何不祭境內山川、如何便去告上帝」。義剛（『朱子語類』卷九十・禮七・祭・口條）

（叔器が質問した、「天子は天地を祭り、諸侯は山川を祭り、大夫は五祀を祭り、士庶人は先祖を祭るといいますが、身分としてそうすべきなのでしょうか」。

答え、「これも氣が關係している。天子は天地の主だからあの天地を祭ることが出来る。ほかの人だと、天地は天子以外の人間と關連しないから、祭りようがない。諸侯は山川を祭るが、これもその領内のものだけを祭る。たとえば楚の昭王が病氣にかかり、占うと『黄河のたたき』と出た。大夫たちは黄河を祭ろうとしたが、昭王は、黄河は楚の領内にはないから黄河がたたることはない、といった。そのため孔子は昭王をたたえて、昭王が國を失わなかつたのはもつともだ、といったのだ。以上からわかるように、領外の山川は自身と關係がないのだから、當然、祭るべきではないことになる」。

また質問、「親孝行の婦人が殺され、そのために天が旱魃を起こしたのはどういうわけでしょうか」。

答え、「それは彼女一人の力で天地を感じさせ動かすのに十分だったのだ。だが、祭祀となれば、分として彼女とは關係がなくなる。どうしても祭りができようか」。

また質問した、「人々は最近、燒香して天を拜んだりしていますが、た

ぶん正しくないのでしょね。

答え、「天はわが身に備わっているのだから、どうしてわざわざ祈る必要がある。わが一身において、思慮したり運動したりすることすべてが天のはたらきだ。わが身は天の中で動いている。ちょうど魚が水の中にいて、おなかの中が水でいっぱいなのと同じだ。連中に言つてやったよ、醜なんか無意味だ（他の記録では「ちゃんちやらおかし」となっている）、一杯の盃さかづきに酒を盛り、二個の餅を供えて上帝を祭ろうなんて、そんな話があるかつてね。そんな道理がいつたいあるのかね。私は南康軍で雨乞いをした時、毎日、天慶觀に行つて焼香していた。私は、だましに行つてくるさ（他の記録では「ちよつと待てよ」となっている）、と言つてやったものさ。今もし或る人が州や縣とび越えて、天子のもとにじかに訴えを届けたら、君はいやじゃないかね。きつとそいつをひつつかまえてなぐりつけ、僭越な訴えをさせないようにするはずだ。今、雨乞いをするなら、どうして領内の山川を祭らないのだ、どうしてすぐ上帝に訴えるのだ。（黄義剛）

この問答は、天地を祭りうるのは天子だけであること、地方長官（古代の諸侯に相當）は領内の山川を祭祀すべきことなど、中國古代の階級にもとづく祭祀原則が後世においても揺らいでいなかったことをよく示している。朱熹は「天はわが身に備わっているのだから、どうしてわざわざ祈る必要がある」といつてるが、苦しい言い譯というべきで、實をいえば庶民には天に祈る資格などないのである。

朱熹の門人の陳淳もまた、その『北溪字義』において、

天子祭天地、諸侯祭社稷及其境内之名山大川、大夫祭五祀、士庶祭其先。古人祀典、品節一定、不容紊亂。（『北溪字義』卷下、鬼神）

（天子は天地を祭り、諸侯は社稷及び其の境内の名山大川を祭り、大夫

は五祀を祭り、士庶は其の先を祭る。古人の祀典は品節一定にして、紊亂を容れず。）

と明言し、「各隨其分之所至」（各おの其の分の至る所に隨う）べきことを強調している。

儒教が大小さまざまな神々の祭祀を含むにもかかわらず、我々の目に宗教的に映らない理由はこうした階級性の觀念にある。儒教祭祀のほとんどは一般庶民とは無關係にとり行なわれてきたからである。たとえば現在、北京には天壇や地壇、社稷壇、先農壇といった明清時代の巨大な祭祀施設が数多く残っているが、それらの祭りの擔い手は皇帝もしくは朝廷であり、一般士人や庶民はこれに參與することができなかった。儒教の神々は一般人にはほとんど無縁の存在だったのである。では、一般人はどのような神格に祈るかという点、右に引いた『朱子語類』の問答に暗示されているように、道教や佛教の神格を信仰するのである。道教や佛教の神格には、階級や身分によつて祭祀を限定することがないからである。

こうしてみると、儒教のもつ宗教性の特異さが知られるであろう。儒教は多神教の性格をもつが、萬民に開かれた祭祀・信仰をもつ道教や佛教、キリスト教、イスラームなどの諸宗教とはいちじるしく異なっている。儒教の神々は誰でも祭れるものではない。一言でいえば、儒教の宗教性は普遍性に缺けるのである。

三 儒教祭祀の實際——宋代を中心に

では、實際にどのような祭祀が行なわれていたのかを見てみたい。これを中國古代からすべて例證することは困難であるため、ひとまず國家儀禮が整備された北宋時代をとりあげてみたい。

次に掲げる一覽表は北宋における神宗時代までの常祀を、主に『宋史』禮志によって整理し、いくらか關連事項をつけ加えたものである。表の中で※印をつけた祭祀は神宗時代になって新たに加えられたものである。また、備考欄では唐代との異同がわかるようした。すなわち、○印は『大唐郊祀錄』に見えるもの、×印は同書に見えないもの。大、中、小は同書における大祀、中祀、小祀の區分を示す。大祀、中祀、小祀は規模の大きさによってそのように分けられたものである。

宋代の國家祭祀一覽(常祀のみ)

		〔朝廷〕		大祀	
時期	主神	祭名	場所	備考	
正月上辛	昊天上帝	祈穀	圓丘	○	大
孟夏	昊天上帝	大雩	圓丘	○	大
季秋	昊天上帝	大享明堂	明堂 ^⑮	○	大
冬至	昊天上帝	南郊	圓丘	○	大
正月上辛	感生帝		南郊の壇	×	もと緯書に 出典
立春	靈威仰(青帝) ／以下、五方 帝		東郊の壇	○	大もと緯 書に出典

儒教の再考

立春	太一		東太一宮	×	道教的
立夏	赤熛怒(赤帝)		南郊の壇	○	大もと緯 書に出典
立秋	白招拒(白帝)		西郊の壇	○	大もと緯 書に出典
立冬	叶光紀(黑帝)		北郊の壇	○	大もと緯 書に出典
春分	朝日		東郊の壇	○	中
秋分	夕月		西郊の壇	○	中
※夏冬	太一		中太一宮	×	道教的
臘日	百神		南郊の壇	○	?
夏至	皇地祇	北郊	方丘	○	大
孟冬	神州地祇	北郊	方壇	○	大
四孟、季冬	皇帝の祖先		太廟と后廟 ^⑰	○	大
春秋二仲、臘日	太社、太稷	社稷	太社壇、太稷壇	○	中
春秋二仲	九宮貴神		東郊の壇&泰山 下行宮の東	○	大 道教的

立秋後辰日	仲冬	仲秋	仲夏	仲春	小 祀	春秋二仲上戊	春秋二仲上丁	立夏後申日	季春巳日	立春後亥日	立春後丑日	仲春	※		春分	
靈星	馬步	馬社	先牧	馬祖		武成王(呂尙)	文宣王(孔子)	雨師	先蠶	先農	風師(風伯)	五龍	谷泉澤	山川丘陵、川	輔神(虫蝗) ⁽¹⁹⁾	高禩
						釋奠	釋奠			籍田			四望			
靈星壇	壇	壇	壇	壇 ⁽²⁾		武成王廟	國子監文宣王廟	雨師壇 雷師壇 もあり	先蠶壇	先農壇	風師壇	五龍祠 ⁽²⁾	四望壇 ⁽²⁰⁾	國城西北の馬壇	高禩壇 ⁽¹⁸⁾	
○ 小	○	○	○	○		○ 中	○ 中	○ 中	○ 中	○ 中	○ 中	○ 小	×	×	×	特祀
													中 祀			

季夏土主日	立冬	立秋	立夏	立春	中 祀	〔諸 州〕	※立冬	※立秋	※立夏	※立春	季夏土主日	孟冬	立冬後亥日	秋分	
中嶽嵩山	北嶽恆山	西嶽華山	南嶽衡山	東嶽岱山／以 下、五嶽			行	門 厲	竈	戸	中 霤	司寒(玄冥)	司中、司命、 司人、司祿 ⁽²¹⁾	人星	壽星(南極老 人星)
河南府	定州	華州	衡州	兗州			太廟・門外の西	太廟・門外の西	太廟・門の東	太廟・室戸外の 西	太廟・庭の中央	氷井務	太廟・門外の西	壽星壇	
○ 中	○ 中	○ 中	○ 中	○ 中			×	×	×	×	×	×	○ 小	×	
														○ 小	

立秋	立夏	立春	立冬	立秋	立夏	立春	季夏土主日	立冬	立秋	立夏	立春
河瀆	江瀆	淮瀆／以下、 四瀆	北海	西海	南海	東海／以下、 四海	中鎮霍山	北鎮醫巫閭山	西鎮吳山	南鎮會稽山	東鎮沂山／以 下、五鎮
河中府	成都府	唐州	孟州（濟瀆廟に て望祭）	河中府（河瀆廟 にて望祭）	廣州	萊州	晉州	定州（北嶽廟に て望祭）	隴州	越州	沂州
○ 中『郊祀 録』は同州	○ 中	○ 中	○ 中『郊祀 録』は河南	○ 中『郊祀 録』は同州	○ 中	○ 中	× ²⁴	○ 中『郊祀 録』は營州	○ 中	○ 中	○ 中

立夏後申日	立春後丑日	春秋二仲上丁	春秋二仲	立春後申日	立春後丑日	春秋二仲上丁	春秋二仲	四時	春秋二仲	立冬
雨師	風師（風伯）	文宣王（孔子）	太社、太稷	雨師	風師（風伯）	文宣王（孔子）	太社、太稷	周六廟	先代帝王	濟瀆
		釋奠	社稷			釋奠	社稷			
		州學、縣學	太社壇、太稷壇			州學、縣學	太社壇、太稷壇	洛陽・周六廟	先代陵廟	孟州
								×	○ 中	○ 中『郊祀 録』は河南 府

さて、ひとまず宋代に限って整理してみたが、ここに見える國家規模の祭祀はほとんどが儒教經典に出典をもつ儒教祭祀である。備考欄に記したように、なかには感生帝や五方帝のように緯書に起源をもつもの、太一宮や九宮貴神のように道教系の神格と考えられるものもあるが、それらはごく一部にすぎない。これを見ると、確かにきわめて多くの神格が祭られており、初めに述べた儒教の多神教的性格をよく物語っている。また、上述したように、儒教の場合、祭祀の範圍は國家（皇帝）がとり行なう場合が最も廣いわけであるから、これによって儒教祭祀のもつ最大範圍もおおまかに推測できるであろう。これらのうち、注意すべき神格の祭祀をいくらかとりあげてみよう。

1 朝廷の大祀

朝廷の大祀としては、まず何と行つても天の祭祀がある。大祀の筆頭に擧げられる最大の祭祀である。祭られる神格の名は昊天上帝で、天を主宰する神格であることはいうまでもない。祭祀は正月上辛(孟春)、孟夏、季秋、冬至の四回にわたつて行なわれるが、最も盛大な冬至での祭りは「南郊」と呼ばれ、原則として三年に一度實施された。また孟春、孟夏、冬至は南郊の圓丘もしくは壇において行なわれるが、季秋には明堂で行なわれた。天の祭祀の典據は『周禮』春官大宗伯「以禋祀祀昊天上帝」、『詩經』周頌・昊天有成命章、『左傳』成公三年、『禮記』郊特牲「郊之祭」、『禮記』禮運「兆於南郊、就陽位也」、『禮記』月令・孟春(祈穀)、月令・仲夏(大雩)、『孝經』聖治章(明堂)などにある。

なお、冒頭にも觸れたように、現在、北京の正陽門外には天を祭る施設として天壇の遺址が残っている。韓國ソウルにも圓丘壇の遺址があり、ベトナムの阮朝の首都フエにも天壇の遺構がある。

祖先祭祀に關しては大廟での祭祀がある。大廟は當該王朝の歴代皇帝とその後の神主を安置している。祖先祭祀は儒教祭祀のうちで庶民にも許容された数少ない祭祀の一つであったが、皇帝の場合ももちろん重要な祭祀であった。大廟の典據は『周禮』春官大宗伯「以肆獻禋享先王」、小宗伯「掌建國之神位、右社稷、左宗廟」、『禮記』祭法「王、立七廟」などである。現在、北京の故宮東側に隣接して太廟があり、勞働人民文化宮として使われている。ソウルには宗廟があり、現在でも朝鮮王朝歴代の王をまつる祭祀が「宗廟大祭」として盛大にとり行なわれている。

太社・太稷については、社は土地の神、稷は穀物の神である。『禮

記』祭法(大社)、郊特牲「社、祭土」(社)、『周禮』春官大宗伯「以血祭祭社稷」鄭玄注(社稷)、小宗伯「掌建國之神位、右社稷、左宗廟」、『風俗通義』祀典・社神、稷神などに典據がある。現在、北京の故宮西隣の中山公園内に社稷壇があるが、社壇と稷壇を分けずに一つの壇になっている。これに對してソウルに残る社稷壇は、社壇と稷壇の二壇があり、古禮のかたちを傳えている。

高禩は婚嫁をつかさどる縁結びおよび多産の神であり、『禮記』月令・仲春「以大牢祠于高禩」、『詩經』大雅・生民「克禋克祀、以弗無子」毛傳などに典據をもつ。また酺神は人間や事物に災害を及ぼす神で、具體的にはイナゴもしくは人鬼を指す。『周禮』地官族師「春秋祭酺」および鄭玄注に典據がある。

さらに、皇帝は山川丘陵、川谷泉澤をも祭る。これは「望祭」といって、直接その場には出向かず、東西南北の山川その他を遙かに望んで祭るのである。『周禮』春官大宗伯「國有大故、旅上帝及四望」鄭玄注および疏、小宗伯「兆五帝於四郊、四望・四類亦如之」鄭玄注に典據がある。

2 朝廷の中祀

朝廷の中祀としては、まず風師(風伯)、先農(籍田)、先蠶、雨師が注意される。風師(風伯)は風の神である。先農(籍田)は農業を始めた祖であり、これを祭つて豊作を祈る。先農は神農とも呼ばれる。現在、北京の永定門内に先農壇の遺構が残っている。韓國ソウル、ベトナム・フエにもその遺址がある。先蠶は養蠶を教えてくれた神で、皇帝の后妃が祭祀をとり行なう。雨師は雨の神である。いずれも『周禮』や『詩經』、『禮記』やその鄭玄注に典據をもっている。

中祀の中で重要なのは文宣王(孔子)の祭り、すなわち釋奠であ

る。國子監すなわち大學の孔子廟において孔子を祭る。現在、北京城内東北の首都圖書館に孔子廟の遺構が残っている。韓國ソウル成均館にも孔子廟（文廟）があり、ベトナムのハノイおよびフエにも文廟の遺構がある。『禮記』文王世子「凡學、春、官釋奠于其先師」、月令・仲春「上丁、命樂正習舞、釋采」および鄭玄注に典據がある。

一方、武成王（呂尙）の祭りもあつた。周の文王の臣、太公望呂尙を祭る。孔子が文であるのに對して武の神格である。この祭祀も釋奠の名で呼ばれたが、儒教文獻には見出しがたく、『大唐郊祀錄』卷一〇によれば、唐代に始められた祭祀のようである。

馬祖（馬の祖先）、先牧（初めて馬を養つた人）、馬社（初めて馬に乗つた人）、馬歩（馬に災いをもたらす神）といった、馬に關する神格も中祀として祭る。これらの出典はいずれも『周禮』にある。

このほか、靈星（農業をつかさどる神）、壽星（南極老人星）などの星も祭る。また司中、司命、司人、司祿という、いずれも人間の運命をつかさどる神も祭る。さらに司寒（玄冥）すなわち氷の神、あるいは中霤、戸、竈（灶）、門、厲、行といった、前にも觸れた小神も祭る。これらの典據は『禮記』や『周禮』、『左傳』、『論語』などにある。

3 諸州の中祀・小祀

諸州の中祀としては五嶽、五鎮、四海、四瀆の祭祀がある。朝廷の大祀であつた山川丘陵、川谷泉澤の祭りが望祭であつたのに對し、これらは地方長官が直接その場に赴いて祭るもので、『周禮』や『詩經』、『禮記』に典據をもつ。また小祀として、大社・大稷、文宣王（孔子）の祭祀などがある。

以上、ごく簡単に國家的祭祀について觸れたが、ここで注意しておきたいのは孔子の祭祀、すなわち一般に「釋奠」と呼ばれる祭りであ

る。孔子は儒教の教祖とされ、釋奠は儒教の宗教性を示すものとしてしばしばとり上げられる。任繼愈および黃進興兩氏の儒教の宗教性に關する研究は孔子の祭祀を中心にすえ、これをキリスト教や佛教などのいわゆる創始宗教と對比させるものであるが、實は、釋奠は朝廷でとり行なわれる祭祀のうちの「中祀」、諸州でとり行なわれる祭祀のうちの「小祀」にすぎず、さほど規模の大きなものではない。これは從來ほとんど考慮されていないため、注意を要する。繰り返すようだが、儒教の祭祀のうち傳統的に最も重要なものとされたのは孔子の祭祀ではなく、天の祭祀を初めとする大祀なのである。儒教の宗教性を祭祀に見るのであれば、釋奠よりもむしろ天地などの祭祀をまず念頭に置くべきであろう。

なお、明・徐師曾編『文體明辨』卷六・樂府一・祭祀樂歌辭上、および卷七・樂府二・祭祀樂歌辭下には、これらさまざまな神々を祭つた際の樂歌が大量に收められている。もちろん、天の祭祀における樂歌が最も莊重かつ長大であり、祭祀の規模が小さくなるに従つてそのような重厚さは薄れてくる。釋奠の際の樂歌ももちろん收載されているが、むしろつましい表現である。

四 儒教とは何か――

加地伸行教授からの批判をめぐって

ここまで儒教の儀禮および祭祀について論じてきたが、このように見ると、儒教がさまざまな神格を祭る多神教的性格をもつことがわかる。儒教が多神教的性格をもつというのは一般人はもちろん、研究者のイメージにもほとんどないことで、儒教とは何かについて再考が必要ことが知られるであろう。『論語』や『孟子』、『荀子』といった

諸子文獻だけではなく、いわゆる五經に視野を広げるとき、儒教にはさまざまな神格がいること、神々の祭祀が明記されていることがわかるのである。

いうまでもないことであるが、これは五經あるいはそれを拡大した十三經が『論語』や『孟子』、『荀子』などの諸子文獻を超える内容を持つているということである。

では、視点を變えて、五經・十三經を含む儒教文獻にはいつたいたどのような分野が含まれているのであろうか。残された紙幅はあまりないが、ひとまず概略だけを示しておきたい。

政治・社會實踐：『論語』、『孟子』、『荀子』、『書經』、『周禮』、『春秋』、『大學』

道徳・倫理・教育：『論語』、『孟子』、『荀子』、『大學』、『孝經』

哲學（形而上學）：『易經』、『中庸』

經濟：『孟子』、『周禮』

法律：『周禮』

宗教：『易經』、『儀禮』、『周禮』、『禮記』

占い：『易經』

儀禮：『儀禮』、『周禮』、『禮記』

祭祀：『周禮』、『禮記』

文學：『詩經』

音樂：『詩經』

歴史：『書經』、『春秋』

文字學：『爾雅』

科學技術：『周禮』 考工記

もちろん、これはあくまでも假の分類であり、他にも分類の仕方はあろうし、これ以外の分野をつけ加えることもできるであろう。しかし、どのように分類するかよりも、重要なのは儒教が豊富多様な領域を含んでいるという事實である。かつて筆者はこのような五經・十三經の廣がりをもつて、儒教を「總合學藝」もしくは「文化パラダイム」と見るべきだと述べたことがある。儒教といえは一般にすぐ「倫理道徳」というイメージが先行してしまいが、儒教は政治・經濟・法律・文學・宗教・儀禮・民俗習慣・家族・學術・教育・倫理學・哲學・科學技術などのさまざまな分野にわたる巨大なパラダイムとして存在し続けたのであり、單なる「倫理道徳」という狭く堅いイメージによつては覆い盡くせない豊富な内容を持つている。思想體系というのとも違ふのであつて、「總合學藝」とか「パラダイム」（思考の枠組み）といった言い方をしたのもそのためであつた。

しかし、これについてはまもなく加地伸行教授から批判が出された。加地教授によれば、吾妻は「自己の〈宗教の定義〉を示すことな、いきなり私（加地教授——引用者注）を否定し、儒教は「總合學藝」もしくは文化パラダイムであるとする」とし、「類書のごとく儒教の諸現象の分類をしており、儒教の本質にまったく迫っていない」といわれる。確かに、拙論では儒教の本質は何かについて定義的説明しておらず、今でも「總合學藝」「文化パラダイム」と説明する以上の知見を持ち合わせていない。しかし、拙論で加地教授とは違ふ見方をあえて提出したのは、以上のような五經・十三經にもとづく廣がりを念頭に置いてのことであつた。

加地教授は、儒教の本質は宗教であり、宗教とは「死ならびに死後

の説明者である」として、招魂再生としての孝を中心にすえて儒教の研究を進めてこられた。この説はきわめて斬新であり、筆者も多くの示唆を得てきたことは事實であるが、しかしたとえば、本稿で述べたような吉凶賓軍嘉のさまざまな儀禮や祭祀を、「孝」を本質として説明できるものであろうか。たとえば天や地を初めとする数多くの神格の祭祀は、いわゆる〈孝〉という宗教性にもとづくものとして説明しうるものであろうか。また『易經』における占いにせよ、『詩經』における文學や音楽にせよ、『書經』や春秋三傳における史學にせよ、〈孝〉という宗教性にもとづくものとして説明できるものであろうか。筆者にはそうは思われない。鄙見によれば、加地教授の説は、孔子や『論語』、『孝經』における「孝の宗教性」を指摘したものとしてみわめてすぐれた内容をもつと思われるが、しかし、やはり儒教全體（五經・十三經）を覆うものとはいえず、儒教の宗教性というものを祖先祭祀にしか見ておられないのではないかと、思われるのである。かりに加地教授のように規定すると、儒教のもつ他のさまざまな文化的要素が捨象されてしまうように危惧されるのである。もちろん、祖先祭祀が儒教において決定的に重要であることは筆者も同感であるが、しかし、より正確に言えば、儒教は宗教面を重要な一部として含む大きな文化的總合體であるという方が、やはり良いように思われる。

なお、加地教授は吾妻が「自己の〈宗教の定義〉を示すこと」をしていないといっておられるが、筆者は儒教の本質は「宗教」であるとは考えておらず、改めて宗教の定義を下す必要もないと思われる。本稿においても祭祀を儒教の宗教性を示すものとして記述したが、それは一般常識に従って、神格の祭祀や神格への祈り（ここには祖先祭祀も含む）は宗教的行爲の一部だと考えるまでである。

おわりに

本稿は「儒教の再考」と題し、これまで見落とされがちであった儒教儀禮および儒教祭祀をまずとりあげた。はじめに儒教の重要な要素である儀禮について論じ、儒教儀禮の成立と孔子の關係、および儒教儀禮の分類を整理した。さらに儒教儀禮の中心をなす神々の祭祀について考察し、儒教が「百神」すなわちやおよぶ神々を祭ることを指摘し、實例として宋代を中心に考察を行なった。これによつて、儒教が民間信仰や道教に劣らず、さまざまな神々を祭っていたこと、すなわち多神教的性格をもっていたことが改めて確認されたであろう。天地や山川、風や雨、星、竈などの祭りは一般に道教や民間信仰のものといメージされているが、實は古くから儒教經典に記述され、しかも實際に祭られていたのであつて、儒教の宗教性に關するこのあたりは誤解はぜひとも解く必要がある。

しかし、儒教特有の階級觀念により、こうしたさまざまな神々をすべて祭ることのできるのは皇帝のみとされた。また、祭る人間の地位が下がるに従つて祭りうる神格が少なくなつていくこと、一般士人や庶人には祖先のほかには竈などのごく身近な神格しか祭れないとされていたことを明らかにするとともに、このような古代以來の觀念が後世まで根強く續いたことも指摘した。儒教が神々の祭祀というものを豊かに含んでいるにもかかわらず、それが外部に見えにくいのは、多くの神々が、いわば皇帝・朝廷だけのための神格であり、一般人には無關係のものとされてきたからであつたと思われる。このような階級性は佛教や道教、キリスト教やイスラームなどにはない儒教特有のものであり、儒教の宗教性をわかりにくくする原因になつてきたと思わ

れる。

さらに、儒教を宗教と見る説について、任繼愈氏や加地伸行教授の見解について論じた。任繼愈氏は孔子を祭る釋奠に注目し、他の創始宗教との類似性を見ているようであるが、釋奠は儒教祭祀においてけつして中心的位置を占めておらず、中規模程度のものにすぎない。もし祭祀に宗教性を見るのであれば、釋奠よりもむしろ天や地などの「大祀」の方を重視しなければならぬであろう。また、加地教授の説についても、五經・十三經の中に含まれる多様な領域を念頭に置いて論評を加え、儒教は宗教を本質とするというよりも、宗教面を重要な一部として含む大きな文化的總合體であると見るべきだとした。

なおもう一つ、儒教に宗教的要素を見る解釋として杜維明氏らのいわゆる「内在超越」説があるので、最後に一言しておきたい。内在超越とは現實世界を精神面において超越することをいい、利害や生死觀念にしばられない高い境地の獲得をいう。「天人合一」、「萬物一體」などといわれる境地である。確かに、儒教はそのような心的境地をめざす側面をもっているが、これが人格神を信仰する他の宗教において獲得される精神と同質のものなのかどうかは議論の餘地がありえよう。

杜維明氏らはいわゆる現代新儒家の影響を強く受けている。現代新儒家は中國の思想の中から西洋哲學に對抗しうる哲學を取り出して稱揚し、新たな解釋を加えようとした人々であり、中國哲學の發展史上、重要な位置を占めている。しかし、彼らには西洋文化に匹敵しうる價值あるものを儒教の中に求めようとする意識が先行しており、必ずしも歴史的事實に即して論じているとはいえない。本稿でとりあげたさまざまな祭祀は彼らに考慮されていないが、しかし、どのような

視點であれ儒教の宗教性を論じる場合には、やはり神々の祭祀の問題を念頭に置く必要があると思われる。

注

- (1) 筆者はこれまで、本稿のテーマにかかわる論文をいくつか發表している。「儒教祭祀の性格と範圍について」(『アジア文化交流研究』第一號、關西大學アジア文化交流研究センター、二〇〇六年)、「儒教および中國思想史研究の再考」(『名古屋大學中國哲學論集』第七號、二〇〇八年)、「儒教儀禮研究の現状と課題——家禮——を中心に」(『吾妻重三二階堂善弘編』東アジアの儀禮と宗教』所收、雄松堂出版、二〇〇八年)であり、本稿はそれらと一部重複があることを断っておく。また、二〇一〇年五月二十九日に東方學會第五十五回國際東方學者會議關西部會において「儒教における神々の祭祀とその特徴」と題して行なつた講演とも重なるところがある。

- (2) 岡村秀典『夏王朝——王權誕生の考古學』(講談社、二〇〇三年) 二二二頁、二三三頁。

- (3) 小南一郎『古代中國 天命と青銅器』(京都大學學術出版會、二〇〇六年)。

- (4) 一九九三年に湖北省荆門市郭店村から發見された、紀元前三百年頃のものとして推定される竹簡群の中の「六德」では、詩・書・禮・樂・易・春秋の六書をセットにして擧げている。戰國中期にはこれらの書物が儒家によつて經典と目されるようになっていたことの證左である。湯淺邦弘「郭店楚簡『六德』について——全體構造と著作意圖」(『中國出土資料研究』六、二〇〇二年)参照。

- (5) 楊寬『西周史』(上海人民出版社、一九九九年)第六編「西周時代的文化教育禮制」。

(6) 清の邵懿辰は今文學派の立場から『周禮』にいう五禮の分類を認めないが、『禮經通論』、『論五禮』、ここではそのような黨派的議論にはくみしない。

(7) 邵懿辰『禮經通論』、『論禮運御字爲鄉字之誤』。

(8) 八禮分類と『儀禮』との關係については、西晉一郎・小糸夏次郎『禮の意義と構造』(畝傍書房、一九四一年)三三二頁以下がすでに指摘している。

(9) このほか、七禮の分類もある。朱熹は中國古代禮制の總合的研究書『儀禮經傳通解』において、諸儀禮を家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮、喪禮、祭禮の七種に分けている。これは家―郷村―學校―諸國―王朝というふうに儀禮の行なわれる範圍を擴大したうえで、さらに喪禮と祭禮をつけ加えたものであり、膨大な傳統禮制の整理の仕方として一つの見識を示すものである。

(10) 吾妻「江戸時代における儒教儀禮研究——書誌を中心に」(『アジア文化交流研究』第二號、關西大學アジア文化交流研究センター、二〇〇七年)、吾妻「日本における『家禮』の受容——林鷲峰『泣血餘滴』『祭奠私儀』を中心に」(吾妻重二・朴元在編『朱子家禮と東アジアの文化交流』所收、汲古書院、二〇一二年)。

(11) この引用にあるように、神とは第一に自然神を意味する。ただし、自然神といっても必ずしも人格をもつわけではなく、もつばら精なる氣として理解されていた。『大戴禮記』曾子天圓篇にも「陽の精氣を神と曰う」とある。そして、精なる氣であるところから、祖靈や死者の魂もまた神とされていた。もちろん、分割していえば、『周禮』春官大宗伯に「天神、人鬼、地示」とあるように、天の場合は神、人の場合は鬼、地の場合は示(祇)とも呼ばれるのだが、總括していえばそれらはすべて神である。鄭玄が「神とは、物を引きて出ださしむ。祖廟・山川・五

祀の屬を謂うなり」(『禮記』禮運篇「列於鬼神」注)というのは、「祖廟」に祭られる祖靈も神と理解されていたこと、したがって、自然神と祖靈に本質的な區別がなかったことを示している。高誘もまた「天神を神と曰い、人神を鬼と曰う」(『呂氏春秋』順民篇注)と、自然神と祖靈をともに神と呼んでいる。要するに、祭祀の對象としての神とは自然界のカミ、死者の魂など、靈妙なはたらきをもつものの總稱と理解するのがよい。本稿で「やおよろずの神」、「神々」、「神格」といった語を使つたのは便宜上の表現であつて、正確にはいずれも「神」である。

(12) もちろん、唐宋時代になると身分階層の流動化にともない、「書儀」類や宋代の『政和五禮新儀』、朱熹『家禮』といった、士人と庶民の雙方を視野に入れた儀禮書が作られるようになるが、しかし、これらの書物に記される士人・庶民の祭祀は祖先祭祀に限られており、それ以外の神格の祭りは依然として問題にされていない。

(13) 注(1)「儒教祭祀の性格と範圍について」所載の表に手を加えて掲載する。なお、國家規模の祭祀には一年のうちきまった時期に行なう常祀と、臨時にとり行なう非常祀があるが、非常祀についてはここでは省略した。

(14) なお、皇帝がみずからとり行なう親祭と、皇帝が官僚を代理派遣する有司攝事に關しては、ともに國家祭祀と見なすことができるので、ここでその區別はしなかつた。

(15) 明堂は徽宗の宣和七年、宣德門東に竣工する。それ以前は皇城内の大慶殿を便宜的に使つていた(『宋史』禮志四)。

(16) 大蜡は神宗時代から東西南北の四郊で實施された。東西の蜡は大祀、南北の蜡は中祀とされる(『宋史』禮志一)。

(17) 太廟は、徽宗時代に毎月朔に祭る(『宋史』禮志一)。
(18) 高禩の祭りは仁宗の景祐四年以降に施行された(『宋史』禮志六)。

- (19) 仁宗の慶曆四年、醜神の祀りの申請あり(『宋會要輯稿』禮一八之三九)。
 (20) 『宋會要輯稿』禮一九之二一による。
 (21) 『宋會要輯稿』禮四之一九による。
 (22) 『大唐郊祀錄』は馬祖、先牧、馬社、馬歩の祭りについて「共に一壇に在り」という。宋代もこれと同じか。
 (23) 神宗時代、司命、戸、竈、中霤、門、厲、行を四立(立春、立夏、立秋、立冬)に祭る(『宋史』禮志一)。
 (24) 『大唐郊祀錄』本文では四鎮。ただし天寶十載に霍山を加えて五鎮となつた。
 (25) 以下、典據については簡単に觸れるにとどめた。詳しくは注(一)「儒教祭祀の性格と範圍について」を見られたい。
 (26) 任繼愈「論儒教的形成」(『中國社會科學』一九八〇年第一期)、同『具有中國民族形式的宗教——儒教』(一九八八年)。黃進興『優入聖域——權力・信仰與正當性』、台灣・允晨文化實業股份有限公司、一九九四年)、同『傳統中國における孔子廟祭祀とその宗教性』(吾妻重二・二階堂善弘編『東アジアの儀禮と宗教』所收、雄松堂出版、二〇〇八年)にその觀點が示されている。
 (27) 注(一)前掲の「儒教および中國思想史研究の再考」。なお、この論文はのち吾妻『宋代思想の研究——儒教・道教・佛教をめぐる考察』(關西大學東西學術研究所研究叢刊三十一、關西大學出版部、二〇〇九年)に収録。
 (28) 加地伸行『孝研究 儒教基礎論』(加地伸行著作集Ⅲ 研文出版、二〇一〇年)一二〇頁以下。
 (29) 杜維明『現代精神與儒家傳統』(台灣、聯經出版公司、一九九六年)、方克立・李錦全主編『現代新儒家學案』(北京、中國社會科學出版社、