

# 鄭玄の社稷解釈について

間嶋潤一

## I

所謂社稷を鄭玄は地示として認めた。しかし、一部の今文説、及び緯書説を除くと、かかる解釈は後漢の学者の支持を得ない所であり、また、魏の王肅によって激しく論駁されたことも周知に属しよう。それが彼らの無視、或いは否定した緯書の所説であったこともさりながら、特に『左伝』に明示される社稷の定義に対する鄭玄の解釈の牽強さ、その論理操作の不整合性が衝かれたのであった。けれども、社稷を地示として認める鄭玄の解釈は、彼自身が構築する地示ヒエラルキーから導出されたものであり、またこれに包括され得るものもある。鄭玄が『周礼』を基軸として経書解釈に構築する礼体系は、多分に独特の形式的論理操作によってなされた故に、なるほど王肅が論駁するが如き論理的矛盾も頻々見ることとはできる。しかし、こ

れだけを祖上に載せても、鄭玄の礼体系は大枠として十全なる円満自足性を保ち、微動だにしないのである。畢竟、鄭玄の社稷解釈に対する論駁も、彼の祀地体系を視野に入れた総合的な分析を経たそれではない。また、鄭玄のそれに就いての従前の論考も、王肅との差異のみが強調された感がある。社稷は鄭玄の祀地体系に然るべき位置が与えられていないわけだ。本稿においてその社稷解釈を敢えて取り上げる所以である。

## II

鄭玄は、社稷を大地の豊饒性に対する信仰から生じた地示として、基本的には捉える。このことを主として『駁五經異義』に展開されている、鄭玄の社稷解釈に沿って論ずることにする。『駁五經異義』は彼の初期になる著述ではあるが、社稷に就いての最も概括的な解釈が示されてお

り、しかもこれは晩年に至るまで変更されることはなかったからである。また、その著述の目的・性格の故に、鄭玄の解釈と漢代一般のそれとの比較も容易であろう。

さて、『駁五經異義』における社稷に関する鄭玄の解釈は『周礼』を起点とする。「春官」大宗伯の「以血祭祭社稷五祀五嶽、以粢沈祭山林川沢、以醴辜祭四方百物」に注目するのである。しかし、この経文には鄭玄が構想する社稷のそれを含む地示ヒエラルキーに関わる問題が伏在していた。従って、先ずこの問題から論ずる必要がある。

鄭玄は、血祭・粢沈・醴辜の次序を祀地における儀礼内容の三等の尊卑を叙するものとして認める。犠牲の血を地示に薦し、大地にそれを灌ぐ祭法に従うと推測される血祭を祀地儀礼の尊祀として想定するわけだ。しかし、これによって厄介な問題に鄭玄は直面した。血祭・粢沈・醴辜はこの上文に示される三等の祀天儀礼の次序―禋祀・実柴・禋燎と対応し、加えて、天神に対する最高の供儀たる禋祀の条には天神ヒエラルキーの大神たる昊天上帝が挙げられているのである。ところが、かかる禋祀に対応するはずの血祭のそれには大地示を見ることができない。社稷以下の地示はいずれも鄭玄の構想する地示ヒエラルキーの大神として認められないのである。「不言祭地、此皆地示、祭

地可地也」と鄭玄が注するのは、この問題についての説明であった。詳細は紙幅の関係で避けるが、それは以下の如き主旨である。

大地示に対する祭法には社稷以下の地示のそれと共通する内容がある。とりわけ社稷のそれは大地示と音楽・圭璧を同じくする。<sup>3)</sup>つまり、大宗伯の経文は社稷を以て大地示を兼ねていると想定し、大地示の基本的祭法も血祭である、と認めるのである。

しかし、鄭玄が構想する大地示、すなわち方丘と北郊をそれぞれ祭場とする崑崙山と「神州の神」には、地示信仰の本質として一般的に認められる地母神的性格が付与されていない。天神ヒエラルキーの大神たる昊天上帝、その下屬神たる感生帝と同じ属性を、鄭玄はこれらに見るのである。<sup>4)</sup>しかし、鄭玄は大地の豊饒性を無視したわけではない。血祭以下の三等の祀地儀礼に列挙されている社稷以下に大地の生命力に関する多様な神性を看取するのである。とりわけ、血祭の条において首位に置かれていることから、社稷を土地神信仰の最大の宗教活動として鄭玄は認めるのであった。

さて、かかる大宗伯の経文に基づき、鄭玄は『駁五經異義』において「宗伯以血祭祭社稷五嶽四瀆。社稷之神若句

龍柱棄、不得先五嶽而食」という。その詳細はIVに譲るが、許慎の如く社稷を句龍等の人格神として認めたらば、地示そのものである五嶽より先に血祭の条に挙げられるべくもない、と主張するのである。ただこの主張には二点ばかりの前提があった。人格神を特祀する祭祀は地示のそれよりも下位に列せられるべき小祀であると認識すること、社稷に昊天上帝・崑崙山などの天地の神々に次ぐ神性を見ること、である。先ず前者について。例えば、「春官」簡章に「凡国祈年于田祖、歛鬲雅、擊土鼓、以粢田峻」とあり、孟春の郊祭の後に行う祈年の祭祀が挙げられている。この主神たる田祖と田峻は収穫の神であろう。収穫の神は大地の豊饒性の力を表すものであり、それ故に地示と結びつく。しかし、鄭玄はかかる田祖を神農として解し、また明言を避けているが、田峻を后稷として認めているが如くである。これらは人格神であると断案するわけだ。そして、祭祀に使用される音楽・楽器は社稷のそれと異なり、その礼秩は卑位に設定されていることに注目する。音楽は姑く置き、社稷の楽器については「地官」鼓人に「以靈鼓社祭」なる明文があるのである。もともと、鄭玄はこの「社祭」を社稷に限定しない。方丘祀地に靈鼓を使用するとの叙述が「春官」大司楽にあることから、「社祭、

祭地示也」と注し、社を大小を問わないすべての地示を指す総称として捉えるのである。以上の如き鄭玄の見解を敷衍するならばこうなるうか。神農・后稷は聖王であり、后稷に至っては周の始祖であるが、彼らがこと大地の豊饒性に関する人格神としてのみ特祀された場合、民間における単なる土地公に過ぎないが如くである。畢竟、鄭玄が想定する社稷の神性は大地が有する屬性とそれが社会に及ぼす影響力のみに保証されている、ということができよう。

そして、社稷が天地の祭祀に次ぐ尊祀であることは、『礼記』「王制」の「喪三年不祭、唯祭天地社稷、為越紼而行事」に徴することができる。鄭玄はこれに「不敢以卑廢尊」と注するのであるが、その詳細は『鄭志』に見ることができ(8)。喪中の三年間は宗廟の祭祀を中止し、ただ天地社稷のそれを行うのは、これらが至尊であるからだ。柩車の引き綱を越えても祭場に行くのである。しかし、六宗・山川等はそうではなく、喪中にあるは廃止を余儀なくされる。かくの如く、鄭玄は社稷を宗廟の禘禴よりも上位の尊祀として認めもするのである。

けれども、ここにも問題があった。「春官」肆師に「立大祀、用玉帛牲粢。立次祀、用牲幣。立小祀、用牲」とある。国祀三等の礼を立てることをいう叙述である。これに

対して、鄭玄は大宗伯が主管する吉礼たる天神・地示・人鬼に事える異礼に、以下の如く該当させる。<sup>(10)</sup> 三等の祀天儀

礼たる禋祀・粢柴・禋燎のそれぞれの条に挙げられる、昊天上帝を大祀、日月星辰を次祀、司中以下を小祀として解する。祀地儀礼の場合は、崑崙山と「神州の神」を大祀として認めるのだから、血祭の社稷・五祀・五嶽を次祀、鯤沈と謳撃の山林・川沢・百物を小祀とする。そして、人鬼を祭る吉礼たる宗廟は括めて大祀として解するのである。

見ての通り、社稷は、三等の祭祀体系において宗廟よりも下位に設定されているのであった。また、「天官」酒正にもなべての祭祀を大祭・中祭・小祭に分類する叙述がある。鄭玄は、この三等の祭祀については「春官」司服に示される三等の祭服に従って、社稷を最も下位の小祭として認めるのである。<sup>(11)</sup> 鄭玄の祭祀体系における社稷の位置付けは、かくも矛盾しているのであった。折衷主義を解釈の基本的態度として異説を調停する鄭玄ではあるが、こと社稷に関してはそれを放棄する。自身の経書解釈の起点たる『周礼』自体に矛盾が伏在していたため、敢えて牽合しなかったのだから。とまれ、鄭玄が自ら構想する地示ヒエラルキーにおいて、社稷を大地示に次ぐ神靈として認めていたことは疑うべくもない事実である。

### III

さて、『駁五經異義』は続けて、「大司徒五地之物云、一曰山林、二曰川沢、三曰丘陵、四曰墳衍、五曰原隰。五土地者、吐万物、養鳥獸草木之類、皆為民利、有貢稅之法。

王者秋祭之、以報其功」という。「地官」大司徒に示される五土、すなわち山林・川沢・丘陵・墳衍・原隰は万物を産出し養育する。また、大司徒に「以土会之法、弁五土之物生」とあるが如く、五土の設定は土地に課す貢稅法たる「土会之法」の基礎でもあった。鄭玄は、ここで人間が實際の社会生活において享有する全ての善なるものの根源を五土の創造性に求めるのである。かくの如く五土は聖なる力の貯蔵庫に他ならないのだから、それは神格化され、「五土の神」として崇拜の対象となつて然るべきだろう。

これを鄭玄は社と稱謂するのである。『駁五經異義』の佚文の一条である「社者、五土之神、能生万物」は以上の如き意であった。<sup>(12)</sup> そして、かかる社を対象とする祭祀儀礼を統括的に主宰するのが王者であるという。

かく社の神性に言及した後、『駁五經異義』は「大司楽、五变而致万物及土示。土示、五土之総神、即謂社也。是以变原隰言土示。六楽於五地無原隰、有土示、則土示与原隰

同楽」と続く。「春官」大司楽の「六楽」を取り上げて、稷の神性に論及する導入とするのである。煩を厭わず、大司楽のそれを挙げる。「凡六楽者、一変而致羽物及川沢之示、再変而致羸物及山林之示、三変而致鱗物及丘陵之示、四変而致毛物及墳衍之示、五変而致介物及土示、六変而致象物及天神」とある。見ての通り、五土の中では原隰のみが挙げられず、土示に改められている。鄭玄は、この経文の含意を右の『駁五経異義』で推測するのであった。社を地示として解する証左として後で『駁五経異義』に援引される『礼記』「郊特牲」の「社祭土而主陰氣」「社者、神地之道也」に基づいたのだらう、ここの土示を社として認めるのである。かく想定することによって、「原隰之示」も土示に包括され得る。社は「五土の神」であったからである。従って、大司楽の土示に対する「土示、原隰及平地之神」なる鄭玄注は、土示が「原隰の神」そのものであるとの意ではない。土示の中にそれを含むというのである。また、かかる想定は、大司楽の経文における土示と「六変」の天神との対応関係を成立せしめもする。鄭玄は天神を昊天上帝・感生帝ではなく、『礼記』「月令」<sup>(13)</sup>でいう天宗、すなわち日月星辰として解しているのである。既述した大宗伯の経文における、地示の社稷と天神との対応関係

を認める鄭玄の見解は、ここにも適用されているのであった。稷は「原隰の神」に他ならなかったのである。

鄭玄は『駁五経異義』を更に続けて、「詩信南山云、曾孫田之、我疆我理、南東其畝、上天同雲、雨雪雰雰、益之以霡霂、既優既渥、既霑既足、生我百穀、疆場翼翼、黍稷彧彧」という。『詩』「小雅・信南山」の一部を援引するのである。その意図は「原隰の神」の神性を保証するところに在る。以下このことについて瞥見する。

「信南山」は、周の成王が禹の功業を継承し、天下の田地を經理して農事を振興したことを詠じる詩篇である。鄭玄が援引する詩句は、その田地が肥えて穀物が豊かに稔ったことを詠じる部分であった。そして、この前句に「畇畇原隰」とある。穀物―「百穀」「黍稷」は特定の土地、すなわち原隰に開墾された田地にこそ稔っているのである。鄭玄は原隰の豊饒性を指摘しているわけだ。主食を産出するかくの如き原隰の功は神的な恵みとして認められ、豊かな稔りの継続を願う信仰の対象として人格化されて然るべきだらう。これを鄭玄は「原隰の神」と称謂する。「信南山」の援引は、畢竟、鄭玄が以下に続ける「原隰生百穀、黍為之長。然則稷者、原隰之神也」を導出せんがためであったのだ。「原隰の神」の神性を百穀の長たる稷に象徴させ、そ

れを「原隰の神」の称謂とした、と鄭玄は考えるのである。

以上の如き稷を繞る鄭玄の解釈は、今文学説・緯書説そのものとして認められているようだ。例えば、『孝経援神契』の「稷者、原隰之神。五穀、稷為長、五穀不可偏敬。故立稷以表名」(周礼大宰伯疏引)に従う、と指摘されているのである。

確かにこの『孝経援神契』は地示としての稷を認めはする。しかし、同時に、百穀の長としての稷の屬性に対する崇拜も強調されている。また、鄭玄の解釈の根拠の一つとされる『白虎通』「社稷篇」の「稷、五穀之長。故立稷而祭之也。稷者、得陰陽中和之氣、而用尤多。故為長也」に至っては、陰陽中和の氣を得た生長のリズムに稷の神性を見出す。穀神としての稷を明言するのである。かくて、許慎の如き批判も生じる。稷米を以て稷を祭ることは自らを食むこととなり、不可であるとの批判である。<sup>15)</sup>

鄭玄も右の如き稷の屬性を否定はしない。けれども、鄭玄が認めるそれはあくまでも原隰の神的な恵みに与るものであった。稷はそれ自体が崇拜されるのではない。稷に顯現する原隰のヒエロファニーの故に崇拜される、と考えるのである。「原隰の神」として稷の稱謂の背後にかかる象徴を鄭玄は見るのであった。

これを要するに、鄭玄は今文学説・緯書説をその解釈に

撰取しながらも、地示としての稷を強調するのである。それは地示たる社の神性に包括され得るものとして稷を認めたが故であること、贅言を要しまい。『周礼』「地官」<sup>16)</sup>封人の経文に、社のみが挙げられ、稷が付されていないことについて、鄭玄は「不言稷、稷、社之細也」と指摘しているのである。

#### IV

また、鄭玄は『駁五経異義』において「郊特牲云、社祭土而主陰氣。又云、社者、神地之道也。謂社神也。皆言上公、失之矣。今人亦謂雷曰雷公、天曰天公、豈上公」という。「郊特牲」の二条を援引して、社が地示たることを証明するのである。かかる鄭玄の意図は、社を「上公」、すなわち人格神として認める許慎の所説を否定する所にある。更に今語の、雷としての「雷公」、天としての「天公」の例を示すのもその補強であった。しかし、鄭玄は、社祭に人格神を祀ることは認める。その主神としてではなく、陪祭される対象として、である。『駁五経異義』の「以古之有大功配之」はこの指摘に他ならない。

然らば、その陪神を鄭玄はいかに考えるのだろうか。経書解釈に展開されている、これに関する論及は曖昧な要素

があり、王肅に誤解されるのも首肯できるのである。そこで、このことを夙に気付き、質問を試みる弟子に対する師鄭玄の解答を先ず瞥見し、その真意を明らかにしよう。

弟子の趙商は以下の如き質問をする。社を地示として認める一方で、大宗伯の「王大封、則先告后土」に「后土、土神」と注し、后土も地示として解する。同じくしないはずの社と后土に区別を設定していない。いったい社と后土とはそれぞれ何を陪祭するというのか。<sup>(17)</sup>この質問に対して、鄭玄は「句龍本后土、後還之為社。大封、先告后土。玄注云、后土、土神。不云后土、社也」と答える。ここから以下のこと確認できるだろう。句龍は土官たる后土に就いていたが、後に社に陪祭された。大宗伯という后土は、社と同じくしない地示であり、従って、大宗伯の注は「后土、社也」ということはできない。かく社と后土の似て非なることを明らかにしたことには、当時流行していた『周礼鄭玄注』の写本に大宗伯の注を「后土、社也」に作る一本があり、その譌字を訂正する鄭玄の意図もあつたろう。<sup>(18)</sup>

けれども、かかる解答は弟子の一人の田瓊を納得させることができなかった。鄭玄が否定したはずの「后土、社也」<sup>(檀弓上注)</sup>、或いはその逆の「社、后土」<sup>(月令注)</sup>等があり、解釈

に一貫性がないことを田瓊は改めて衝くのである。<sup>(19)</sup>かくて鄭玄は「后土、土官之名也。死以為社神而祭之。故曰、后土、社。句龍為后土、後転為社。故世人謂社為后土、無可怪也。欲定之者定之、亦可不須」と再び説き、后土に就いていた句龍を社に配享したので、世人は社を后土と稱謂しているに過ぎないと指摘する。しかし、ここで陪神を「社神」として認定していることは留意に値しよう。後で瞥見することにもなるが、后土そのものともされる句龍を社に配享することは、地示としての社の神性が人間に対して介入する象徴として捉えられた、といえるのである。社そのものではないが、その神性に与る属性を有する別神として后土を認めたが故に、それを「社神」と稱謂したのである。単なる陪神としては認めない、以上の如き鄭玄のニュアンスを「為社神」に読み取るべきであろう。さればこそ、「后土、社也」とも「社、后土」ともいって差し支えはない。要は社が「五土の神」であることさえを確認しておけばよい、と答えるのである。

さて、「社神」としても認められるが故に、社に陪祭される句龍(后土)について更に検討する必要がある。また、『駁五経異義』で明示しないが、社とともに大宗伯の注で「有徳者配食焉」と指摘するが如く、稷にも陪神があ

った。右の注に続けて、「共工之子曰句龍、食於社。有厲山之子曰柱、食於稷、湯遷之而祀棄」というのである。実にはかかる社と稷の陪神についての鄭玄の見解は、『左伝』昭公二十九年と『礼記』「祭法」に基本的には基づいていた。しかし、両書の見解に既に相違があり、また鄭玄これらの主旨から逸脱する解釈を施すのである。先ず社のそれから見よう。

『左伝』には晋の蔡墨の言として「共工氏有子曰句龍、為后土。后土為社」とあり、「祭法」には「共工氏之霸九州也、其子曰后土、能平九州。故祀以為社」とある。前者は、土官たる后土に就いた句龍を社の主神そのものとして解している。社についての所謂古左氏説<sup>20</sup>の由来するところであり、また、許慎らの解釈の最大なる根拠もここにあった。そして、既述した鄭玄の社と后土を繞る解釈もなんとこれをそのまま踏襲しているではないか。しかし、少なくとも配食の二字がないこの『左伝』の叙述に従う限りにおいては、鄭玄の読み替えは牽強であるといわざるを得ないだろう。一方、後者の「祭法」は以下の如く解することができる。后土は官名ではなく、共工の子の称谓。社の主神はこの后土である、と。これに対して、鄭玄は、後で言及する稷の陪神とともに「此所謂大神也。春秋伝曰、封為上

公、祀為大神」と注し、『左伝』昭公二十九年の蔡墨の言を援引する。すなわち、所謂五官の長は上公に就き、死後、社稷五祀として祭られたとの蔡墨の言を注に示して、蔡墨が続けて言及する、右に挙げた句龍・后土・社の關係を鄭玄は示唆したのである。もっとも、既述の如く、この叙述は鄭玄によって読み替えが行われてはいるが、とまれ、「祭法」の後土は句龍が就いた官名として解されたわけだ。しかし、『国語』「魯語上」に「共工氏之伯九有也、其子曰后土、能平九土。故祀以為社」とあることから、「祭法」のそれは人名として捉えるべきであろう。

問題がもう一つある。句龍、或いは后土の父、共工の評価である。罪惡なる四凶の一人として共工を数え、幽州に放逐されたとの所説<sup>22</sup>もあり、これに従えば、共工のみならず、その子の存在など認めるべくもないのである。しかし、ここに一つの推測がある。共工を崇拜したのは魯を中心とした地域であった、との朱天順の説である。右に挙げた如く、國名を冠する「魯語」にそれが見えることから、かく推測するのであるが、その立証には更なる検討が必要であろう。しかし、共工を認め、その子の后土を社として信仰するのは、特定の地域の歴史・伝統を背景として産出された宗教活動であるといえる。例えば、『淮南子』「汜論訓」



に「禹勞天下、死而為社」とあり、死後、禹は社として祭られたとの異説もあるのである。

とまれ、かくも句龍・后土、及び社を繞る叙述には混乱があった。それは以下のこと起因しよう。土地神信仰がもともと有する地域性と民族性が先ず第一点。そして、自然神たる地示が人格化される複雑な過程が反映していること、である。<sup>(24)</sup>畢竟、鄭玄の解釈は、その叙述のかかる背景を無視して、論理的に一貫性を与えんとするものであったのだ。しかし、それは鄭玄にとつては歴史に証明することのできる實際礼制に他ならなかつた。かくて、句龍が社に陪祭される意味などについて以下の如く考える。

句龍が土地を管理する后土に就いていたことを、社の陪神としての必要かつ十分な資格としては認めない。鄭玄は以下の如くもいっているのである。句龍は死後しばらく五祀、すなわち五官の神の一つの后土に陪祭され、専ら土に配食されていた。しかし、社に陪祭されることになったため、生存中やはり后土に就いていた顓頊の子の黎がこれに代わつて空位の後土の陪神となつた。<sup>(25)</sup>かかる鄭玄の指摘は、弟子が問題とした大宗伯の「先告后土」の後土の説明でもある。鄭玄はこれに「后土、土神也。黎所食也」と注し、大封の際に祭る后土を社としては認めないのである。そし

て、後で論ずることになるが、夏の湯の時、句龍に代わり得る社の陪神を求めたことがあつた。もし后土に就いたところがその資格であるならば、黎が候補として挙げられよう。しかし、黎は社に遷されはしなかつたのである。かくて、「社神」なる属性を有する存在に神格化されるところの超越的な力を、鄭玄は句龍に見なければならなかつた。それが句龍による九州の平定である。五土が分布する中国の大地を整理し、人民の生活基盤を確立したという事実から、人間に享受される社の神性を維持・守護する神的属性を句龍に鄭玄は付与するのである。さればこそ、句龍は「社神」として認めることもできるのであつた。

さて、稷の陪神については、「有厲山氏之子曰柱、食於稷、湯遷之而祀棄」と述べることに既述の如くである。そして、これも『左伝』昭公二十九年にある、蔡墨の言たる「稷、田正也。有厲山氏之子曰柱、自夏以上祀之。周棄亦為稷、自商以来祀之」と、「祭法」の「厲山氏之有天下也、其子曰農、能殖百穀。夏之衰也、周棄繼之。故祀以為稷」<sup>(26)</sup>に基づきつつも、稷の陪神の指摘として読み替へた説明であつた。しかし、これら両書の叙述には大きな違いがある。『左伝』は稷を田正、すなわち田地を掌る長官の称谓として認め、かかる官職に就いていたからこそ、厲山氏

(厲山氏)たる炎帝の子の柱、及び周の始祖たる后稷に他ならない棄を稷神として祭ったというのである。許慎が援引する左氏説はこれに由来する。これに對して「祭法」は、柱・棄ともに百穀を増産し、農事を振興した功績があった故に、稷神として祭ったという。かかる「祭法」についての鄭玄の注は既に挙げた如くである。稷を繞る『左伝』と「祭法」の叙述も社のそれと同様に融合するわけだ。しかし、柱・棄が稷の陪神としての資格を得るのはひとえに彼らの農業振興の功績による、と鄭玄は考える。地示としての稷は原隰のもつ收穫の力の表徴とされているからには、その陪神は稷の神性を背後に有する神的属性があつて然るべきだろう。柱と棄の功績にそれを鄭玄は見るのである。<sup>(28)</sup>これらにすがつて稷の神性に与る豊かな稔りを希求するとうけわけだろう。畢竟、鄭玄が解する稷の陪神は、人間に享受される稷の神性を保護する人格神として認められようか。

そして、『左伝』等がともに認める、殷における稷の陪神の変置を鄭玄は特定する。殷の湯によつて柱と棄の変置がなされた、と指摘するのである。しかし、かかる指摘は鄭玄の創案ではない。『尚書』「夏社」の序の「湯既勝夏、欲遷其社、不可、作夏社」による一般的な見解なのであ

る。ただ、この序に對する具体的な解釈が二説に分かれていた。例えば、『漢書』「郊祀志上」は「夏社」を湯が作った経緯について、以下の如く説明する。湯が桀を伐つたので、夏の時代の社を遷そうとするものがいた。しかし、湯はこれを許さず、その代わりに稷神の柱を遷して棄をそれとして祭つた。<sup>(29)</sup>夏・殷の政權交替を契機として稷神の変置が議せられたとする、かかる「郊祀志上」の説明を敷衍するのが「偽孔伝」である。すなわち、「湯承堯舜禪代之後、順天庇人、逆取順守、而有愆徳。故革命創制、改正易服、變置社稷。後世無句龍者。故不可而止」といい、社稷の変置を革命の一端として認めるのである。なるほど序の「湯既勝殷」に注目するならば、かくの如く解釈することができよう。しかし、鄭玄は社稷の変置の契機を別なる歴史的、事実に求め、「夏社」の序に注して「犧牲既成、黍盛既潔、祭以其時。而早暎水溢、則變置社稷。当湯代桀之時、旱致災。明法以薦、而猶旱至七年。故湯遷柱而以周棄代之。欲遷句龍、以無可繼之者、于是故止」という。先ず『孟子』「尽心下」を援引して、社稷が變置されて然るべき場合を指摘する。犧牲を整え、穀物の供物を清らかにして、時期を得た祭祀を行ったにもかかわらず、早魃・出水があらば、社稷を取り替えるべきだ、というのである。このこと

は、鄭玄においては陪神の変置を意味する。そして、湯が桀を伐った時、旱魃があり、それは七年に及んだとの、『尚書大伝』等に見える歴史事実を提出する。これに加えて、礼に適った祭祀を設え、正しい徳によって供物を捧げたにもかかわらず、かく長年にわたって旱魃は続いた、と補足する。かくて、『孟子』に叙されるが如き事態が起こり、社稷の人間に及ぼす神性を保護する守護神たる陪神の責任が問われ、それらを変置する必要に迫られることとなった。湯は柱を遷して棄を稷のそれとしたが、句龍に代わるべきものが存在せず、社のそれは旧来のままにした、と鄭玄はいうのである。

要するに、鄭玄は社稷の変置を革命の一端としては認めないのである。社稷の神性は特定の王朝に属するものではなく、少なくとも夏・殷・周の三代を一貫する、と考えるのであった。

## V

ここで改めて、許慎・王肅らの地示を繞る解釈を概括しよう。以上論じた鄭玄の社稷解釈とそれは基本的には変わることがない、と思われるからである。

彼らは鄭玄が想定する二大地示としての崑崙山と「神州

の神」を認めない。しかし、鄭玄が主張するが如く、『周礼』に依拠するならば、社稷より上位の地示を対象とする祭祀を構想することができる。方丘と北郊を祭場とする祀地儀礼である。彼らもこれを否定はしない。ただ彼らはこれらを異称同祭として解する。北郊の方丘において行う、大地の生命力を崇拜する祀地儀礼である、というのである。そして、社稷については、地示とする鄭玄の所説を採用せず、人格神として認める。しかし、かかる解釈と鄭玄のそれとはほんとうに相容れぬものだろうか。彼らが捉える句龍と后稷は、大地そのものが人格化された土地神である、といえないだろうか。その神性を支持する句龍と后稷の功業には大地の自然属性、或いはその社会に対する影響が集約されているのである。さればこそ、鄭玄はこれらを地示たる社稷の陪神として認めもした。とするならば、彼らの社稷解釈は鄭玄のそれと対立するものではない。寧ろ鄭玄の解釈の一部に相当する、と考えるべきであろう。彼らが主張する祀地儀礼と社稷の両祭は、鄭玄の社稷解釈の大枠に包摂されるのである。両者の違いは、大地の豊饒性に対する信仰から生じた地示と、その人格化された土地神を総享するか、或いは分祀するか、に在るに過ぎないのである。

ただ鄭玄の地示を繞る解釈の論理操作は、一貫して『周礼』を基軸とした。『周礼』において、方丘と北郊の祀地儀礼は、昊天上帝と感生帝をそれぞれの主神とする鬲丘・南郊の祀天儀礼と常に併奉される、と考えるのである。<sup>(3)</sup>かくて、これらの祀地儀礼が対象とする、社稷よりも上位の地示を鄭玄は構想する。昊天上帝に準じ、或いはそれに与る神性が付与される崑崙山と「神州の神」である。すなわち、昊天上帝を最高權威に置く世界構造たる『周礼』国家を弁証する如上の祀天儀礼の宗教的機能を輔翼・強化するものとして、方丘と北郊の兩祀地儀礼を鄭玄は創案するのである。されば、かかる祀地儀礼も世界秩序の維持者たる王者に独占されねばならない。『礼記』『曲礼上』等にある「天子祭天地」は鄭玄においては以上の如き意であったのである。これに対して、社祭は社会の末端に及ぶまで設定される。それぞれの社会階級に合致する礼秩を以て大地の豊饒性に感謝する、と考えるのである。ただ最終的にそれらは王者の祭る社に統括されるに過ぎないのであった。

注

(1) 小論の本文と注で引く『駁五經異義』をはじめとする鄭玄の著述の佚文、及び許慎『五經異義』は孔広林『通徳遺書所見録』に拠る。その出典は同書に明記されているので、一々注記

しない。

(2) 大宗伯に「以禋祀祀昊天上帝、以實柴祀日月星辰、以禋燎祀司中司命饗師雨師」とあるのである。

(3) 「春官」大司楽に「乃奏大蕤、歌应鍾、舞应池、以祭地示」とあり、鄭玄は「地祇、所祭於北郊、謂神州之神及社稷」と注し、大地示の一つの「神州の神」を主神とする北郊祀地の音楽は社稷においても演奏される、と指摘する。また、「春官」典瑞に「兩圭有邸、以祀地、旅四望」とあり、「祀地、謂所祀於北郊、神州之神」と注する。ここでは社稷を挙げてはいないが、鄭玄は省略に従ったのだろう。圭璧も「神州の神」のそれと同じくするのである。しかし、地示ヒエラルキーの頂点に君臨する崑崙山を対象とする方丘祀地における音楽・圭璧は、「神州の神」のそれよりも上位のものを設定する。以上の詳細は拙稿「鄭玄の祀地思想と大九州説」<sup>(録書学研究叢書所収)</sup>（平成三年五月刊行予定）を参照のこと。

(4) その詳細は(3)で挙げた拙稿を参照のこと。

(5) 鄭玄は「田祖、始耕田者、謂神農也。……鄭司農云、田畯、古之先教田者」と注する。田祖を神農として認めるが、田畯については鄭衆の解釈をそのまま引くに止める。しかし、『毛詩箋』に以下の如き解釈が展開されている。「小雅・甫田」にある田祖を先嗇として解し、その箋に本文に挙げた篇章の經文を援引する。また、「小雅・大田」にある田畯を司嗇として解する。『礼記』『郊特牲』に示される先嗇・司嗇とこれらを同定するわけだ。その「郊特牲」の鄭玄注は「先嗇、若神農者。

司嗇、后稷是也」である。籥章の田畯も后稷として解され、いた、と認めてよいだろう。

(6) (3)と同じ。

(7) 凡楽、……靈鼓・靈鼗・孫竹之管・空桑之琴瑟・咸池之舞、夏日至、於沢中之方丘奏之。若樂八變、則地示皆出、可得而礼矣。

(8) 以下の『鄭志』の本文は以下の如し。

答田瓊云、天地郊社至尊、不可廢。故越紳祭之。六宗山川之神則否。五祀宮中之神、喪時朝夕出入、所祭不為越紳也。

(9) 鄭玄の宗廟における禘祫祭について、拙稿「鄭玄の『魯礼禘祫』の構造とその意義」(金瓶第三七集)を参照のこと。

(10) 鄭玄は「鄭司農云、大祀、天地。次祀、日月星辰。小祀、司命已下。玄謂大祀、又有宗廟。次祀又有社稷五祀五嶽。小祀又有司中風師雨師山川百物」と注するのである。

(11) 酒正に「大祭三貳、中祭再貳、小祭壹貳」とあり、鄭玄は「大祭者、王服大裘袞冕所祭也。中祭者、王服鷩冕毳冕所祭也。小祭者、王服希冕玄冕所祭也」と注するのである。この注は司服の「王之吉服、祀昊天上帝、則服大裘而冕。祀五帝亦如之。享先王則袞冕。享先公饗射、則鷩冕。祀四望山川、則毳冕。祭社稷五祀、則希冕。祭羣小祀、則玄冕」に基づき、社稷を小祀として解するものである。

(12) 以上の社についての解釈は今文説・緯書説に従うものとされる。例えば、『五経異義』が異義として紹介する「今孝経説の「社者、土地之主。土地広博、不可偏敬、封五土而為社」が

それである。しかし、鄭玄はそのまま機械的に踏襲したのではない。『周礼』を基軸とした経書解釈にその説を還元したうえで、導出したのである。

(13) 鄭玄がここで「平地之神」を挙げるのは、以下の如き理由による。「天官」大宰の九職に「一曰三農、生九穀」とあり、鄭玄は「三農、原隰及平地」と注するからである。しかし、その実、原と隰は平地に他ならないのであった。

(14) 「六楽」全体について、鄭玄は「此謂大蜡索鬼神而致百物、六奏楽而礼畢」と注する。そして、『礼記』「月令」の「祈来年於天宗」を、「此周礼所謂蜡也。天宗謂日月星辰也」と注していれば、この天神も天宗として認めることができるのである。

(15) 許慎は「礼縁生及死。故社稷人事之。既祭稷穀、不得但以稷米祭稷、反自食」というのである。

(16) その経文は「掌設王之社壇、為畿封而樹之」である。

(17) 以上の趙商の質問は「鄭志」に以下の如くある。  
趙商問、郊特牲、社祭土而主陰氣。大宗伯職曰、王大封、則先告后土。注云、后土、土神也。若此之義、后土則社、社則后土、二者未知云何。敢問后土祭誰、社祭誰乎。

(18) 本文において次に挙げる、田瓊に対する鄭玄の解答にこのことが示唆される。

(19) 以上の田瓊の質問は『鄭志』に以下の如くある。

田瓊問、周礼、大封、先告后土。注云、后土、社也。前答趙商曰、当言后土、土神、言社、非也。檀弓曰、國亡大鼎邑、或

曰、君拳而哭于后土。注云、后土、社也。月令、仲春、命民社。注云、社、后土。中庸云、郊社之礼、所以事上帝也。注云、社、祭地神、不言后土、省文。此三者当定之否。

(20) 『五經異義』に「古左氏説、共工為后土、后土為社」とある。

(21) 鄭玄が援引する『左伝』の蔡墨の言は、その前後の叙述も視野に入れるものである。すなわち、『左伝』には「有五行之官、是謂五官。実列受氏姓、封為上公、祀為貴神、社稷五祀、是尊是奉」とあるのである。また、鄭玄は注において本文の「貴神」を「大神」に改めているが、意味は変わらない。

(22) 例えば、『尚書』「舜典」がそうである。

(23) 『中國古代宗教初探』(上海人民、出版社)、第三章「地上自然神崇拜及其演化」第一節「地神崇拜的起因和演變」で、このことが指摘されている。

(24) (23)と同じ。

(25) 以上の鄭玄の見解は『鄭志』に以下の如くある。

黎為祝融、句龍為后土。左氏下言后土為社、謂暫作后土、無有代者。故先師之説、黎兼之。因火土俱位南北。

(26) 「農」に作るが、柱として捉えられていたこと明らかである。例えば、孔穎達は「農、謂厲山氏後世子孫、名柱、能殖百穀。故國語云、神農之子、名柱、作農官。因名農、是也」(礼記疏)と指摘する。

(27) 『國語』「魯語上」にも「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。故祀以為稷」とある。な

お、この「魯語上」の「夏之興也」について、王利器は「興當為衰。尚書湯誓正義引此曰、興當為衰字之誤。祭法正作衰。左伝昭公二十九年注、湯既勝夏、廢柱而以棄代之。亦是指夏衰時言」(風俗通義校注)という。「夏之興也」を「夏之衰也」に改めてこそ、「魯語上」の叙述は『礼記』『左伝』のそれと整合性を得るのである。

(28) 稷の陪神としては、既述した「信南山」に対する鄭玄の解釈によるならば、禹であってもその資格は十分である。しかし、禹をそれとして認めないのは、経書に叙せられていないからであろう。

(29) かかる「郊祀志上」の叙述について、応劭は「遭大旱七年、明德以薦、而旱不止。故避社、以棄代為稷。欲避句龍、德莫能繼。故作夏社、説不可遷之義也」(顏師古注)という。社稷の變置を夏殷の交替と関連付けず、その説は鄭玄と同じである。

(30) 『尚書大伝』に「湯伐桀之後、大旱七年。史卜曰、当以人以禱。湯乃剪髮爪、自以為牲而禱于桑林之社、而雨大至、方數千里」(左伝襄公二)とある。旱魃の年数には違いはあるが、同様な叙述は『呂氏春秋』「順民篇」にもある。

(31) (4)と同じ。

(香川大学)