

王肅の祭天思想

渡 邊 義 浩

はじめに

漢の經学を集成した鄭玄は、六天説と呼ばれる独自の天の觀念を創り出した。これに対して王肅は、天は昊天上帝だけであるとして、鄭玄の六天説を批判する。⁽¹⁾ 曹魏に仕えながらも司馬氏に心を寄せ、⁽²⁾ その外孫の司馬炎が西晉を建国するという政治的成功をおさめた王肅は、いかなる現実との関わりの中から、鄭玄批判を繰り広げたのであろうか。また、王肅の祭天思想は、西晉の国政にどのような影響を与えたのであろうか。本稿は、かかる問題関心より、王肅の祭天思想を論じ、その思想的意義を展望するものである。

一、曹魏明帝の礼制改革と高堂隆

六天説に基づく鄭玄の祭天思想は、後漢で現実に行われ

ていた祭祀とは異なる。それを採用したのは、三国時代の曹魏であった。ただし、曹魏における天の祭祀は、建国当初より鄭玄説に基づいて行われたわけではない。⁽³⁾ 文帝期の郊祀はなお、後漢の制度をそのまま踏襲していた。⁽⁴⁾ 郊祀を含めた礼制改革は、明帝の国制改革の一環である。

明帝の国制改革は当初、「公」すなわち国家権力全体の強化という方向性を持っていたが、青龍二(二三四)年、曹魏最大の脅威であつた蜀漢の諸葛亮が陣没すると、皇帝権力のみを強化する「私」的傾斜を見せ始めた。⁽⁵⁾ その結果、青龍三(二三五)年より本格化した洛陽の太極殿・昭陽殿などの宮殿造営には、司馬懿・王肅をはじめ、高堂隆までもが反対している。高堂隆は、明帝が即位前、平原王であつた時の傳であり、明帝を最期まで支え続けた腹心である。礼制改革の契機となる靈命瑞圖(玄石圖)が張掖郡より献上されたのは、そうした青龍三年の末であつた。「張掖

郡玄石図一卷 高堂隆撰」と『隋書』卷三十四 經籍志三が著録するように、高堂隆はこれを宣揚して、宮殿建築などに代わる君主權力強化の手段にしようとした。⁽⁶⁾ 靈命瑞図が洛陽の南郊で天、それも鄭玄説に基づく五天帝の天（具體的には、黃帝含樞紐）に祭られるに至った経緯は、『通典』卷五十五 告祀に、

魏の尚書の薛悌 奏すらく、「涼州刺史の上る所の靈命瑞図、当に洛陽の留臺に下し、(1)太尉をして太祖・文昭皇后の廟に醯告せしむべし」と。博士の秦靜 議して曰く、「(2)靈命瑞図は、天皇大帝・五精の帝に洛陽に祀る可し。南郊の祭る所に祀り、祭り訖はれば、冊文を奉誥し、脯・醢・酒もて、太祖の廟に告し、冊を石函に藏めよ」と。尚書奏して曰く、「秦靜の議に、『当に兼太尉を遣はし告祠して、以て(3)武皇帝をば五精以上の六座に従はせ、余衆の神は皆 設けず、牲をば用ひること郊祭の如くせん』と」と。明帝 詔して、「(4)天を祀る毎に輒ち地を以て配す。今は地をば配せざるか」と。尚書 奏すらく、「孫欽の議に、『周の礼に天を南郊に祀るに、地をば配するの文無し。大魏受禪して、漢に因り天を祀るに以て地をば配す。此れ正月の南郊の常祀を謂ふなり。(5)今 靈瑞を告ぐるに、

須らく以て地をば配せざるべし』と。王肅の議に、『礼に王父に有事せば、則ち王母を以て配すと。四時の常祀より降りて配せずんばあらず。且つ(6)夫の五精の帝は、地より重きに非ず。今 嘉瑞を奉じて以て告すに、而るに地独り闕くは、義に於て未だ通ぜず。地を以て天に配すは、義に於て正しく宜なり』と」と。詔して曰く、「天を祀るに地を以て配するは、此れ既に正しき義なり。今 瑞を告げ五精の帝を祭るに、(7)則ち地をば闕くを得ざるなり」と。又 詔して曰く、「皇天及び五精に告ぐるに、今 (8)冊文の中に都て五精の帝を見ず、意は何を以てなるか」と。尚書 奏すらく、「冊文は、侍中の韋誕が作る所なり。文中の皇皇后帝は、即ち五精の帝なり。(9)昔 舜は受禪し、天に告げて、『皇皇后帝』と云ふ、亦た五精の帝に合ふ。文に於て少なく、分別す可からず。更に五精の字を増す可し」と。奏 可とせらる。

と伝えられる。高堂隆の故君である尚書の薛悌は、涼州刺史の奉った靈命瑞図を(1)太尉の司馬懿に太祖（曹操）の廟に告げさせることにより、司馬懿に曹魏の正統化を担わせようとした。その際、博士の秦靜が、(2)靈命瑞図を洛陽で天皇大帝・五精の帝に祭つたのち、太祖の廟に告げること

を提起する。これを受けた薛悌は、(3)五精以上の六座（天
皇大帝＋五精の帝の六天）に武皇帝（曹操）を従祀するこ
とを上奏した。以上の議では、尚書の薛悌も博士の秦静も
鄭玄の六天説に則り天の祭祀を論じている。となれば、後
漢を継承していた文帝期までの天の祭祀と齟齬を生ずるこ
ととなる。

ために明帝は、後漢から文帝期に行われていた(4)天地合
祭の必要性を詔で問うた。これに答えて、薛悌は、鄭玄説
に基づき、(5)天地合祭を否定するが、王肅は、(6)五精の帝
は地より低位であるから、地を配すべきことを主張した。
五精の帝を人帝と考えることは、王肅の祭天思想の特徴で
ある。王肅の祭天思想が、机上の空論ではなく、現実の祭
天との関わりの中で形成されたことを理解できよう。

明帝は、一方で王肅に賛同して(7)地を配すべきことを詔
しながらも、他方で鄭玄説を重視して(8)冊文中に五精の帝
がないことを疑問視した。鄭玄の六天説に基づく薛悌が、
(9)舜の事例をあげながら、皇皇后帝とは五精の帝のことで
あるから、分別しやういように「五精」の字を増すべきこ
とを上奏すると、明帝はそれを可とした。

こうして靈命瑞図は、鄭玄説に基づき、五天帝（具体的
には、黄帝含樞紐）に祭られることになったのである。た

だし、明帝は、鄭玄説のなかで最も重要な六天説は採用し
たものの、地を配すべしとする王肅の見解、すなわち後漢
を受けた文帝期の制度も採り入れ、鄭玄の祭天思想の特徴
である南郊のほかにも園丘を設けることは、この時点では行
わなかった。このことの実施は、後述する改制との関わり
で行われることになる。

四百年以上続いた漢を継承することを国家の存立理念と
した蜀漢に対して、漢魏革命を行った曹魏では、革命を正
統化し得る祭天思想が望まれた。鄭玄の六天説は、昊天上
帝のほかに、五行相生に基づく革命に応じた五天帝をそれ
ぞれの王朝の守護神として祭祀することにより、漢魏革命
を正統化し得る思想であった⁸⁾。また、鄭玄の祭天思想は、
周王以外にも諸侯の魯が郊祀を行うことを許容するもので
あるので、曹魏以外で祭天を行っている蜀漢・孫呉・公孫
氏を諸侯と位置づけ得る。漢以来の感生帝説を継承する蜀
漢、孫堅の感生帝化をめざす孫呉が祭る天は五天帝となり、
その祭祀は諸侯に許容された郊祀となるためである¹⁰⁾。これ
に対して曹魏が、南郊と園丘とを持ち、五天帝のほかに昊
天上帝を祭れば、あまたの諸侯国の上に屹立する唯一の正
統王権の地位に就き得る。これが高堂隆の奉ずる鄭玄説の
利点であった。

ただし、鄭玄の六天説は、感生帝説に支えられているため、舜を祖先とする系譜が必要であつた。曹操をはじめとする曹氏の祖先には、感生帝がいなかったためである。そこで高堂隆は、曹氏が舜の子孫であるとの工作を行うとともに、『三国志』卷十四 蔣濟伝注、圓丘と南郊を併置することにより、鄭玄説に基づく祭天儀礼を完成させることをめざした。『三国志』卷三 明帝紀注に、

(1)曹氏の系世、有虞氏より出づれば、今(2)圓丘を祀るに、始祖の帝舜を以て配し、圓丘を号して皇皇帝天と曰ふ。方丘に祭る所を皇皇后地と曰ひ、舜の妃たる伊氏を以て配す。(3)天郊に祭る所を皇天の神と曰ひ、太祖武皇帝を以て配す。地郊に祭る所を皇地の祗と曰ひ、武宣后を以て配す。皇考高祖文皇帝を明堂に祭祀して、以て上帝に配す」と。(4)晉の泰始二年に至り、圓丘・方丘の二至の祀を南北郊に并はす。

とあるように、明帝は、景初元(二三七)年の詔により、(1)曹氏の始祖を舜と考え、(2)圓丘に皇皇帝天(昊天上帝)を祀り、始祖となる感生帝の舜を配すること(圓丘祀天)、および(3)南郊には皇天の神(五天帝、黄帝含樞紐)を祀り、太祖武皇帝(曹操)を配すること(南郊祭天)を定めたのである。

こうした明帝の礼制改革により、曹魏では鄭玄説に基づき圓丘と南郊・方丘と北郊とが別々につくられ、それは(4)西晉の泰始二(二六六)年まで存続した。そこには、後漢の祭天儀礼とは異なる、しかも宗教性が高く、漢魏革命を正統化し得る鄭玄説の採用により、曹魏の皇帝権力の強化を図ろうとする明帝と高堂隆の目論見があつたのである。

二、明帝の改制への司馬懿の支持

鄭玄説に基づく祭天儀礼が完成した景初元(二三七)年は、明帝の礼制改革が矢継ぎ早に行われた歳であつた。青龍五(二三七)年一月、黃龍の出現が報告されると、曹魏を地統、建丑の月を正月とする正朔の改制を行い(『三国志』卷三 明帝紀)、景初と改元して三月より楊偉の景初曆を施行した(『晉書』卷十七 律曆志中)。六月には七廟制に基づき三祖を定め、洛陽の南の委粟山に圓丘を造営し、十二月の冬至に始めて圓丘で昊天上帝を祭祀した(『三国志』卷三 明帝紀)。青龍三(二三五)年の靈命瑞図をめぐる議論の中で、すでに鄭玄説に基づく天の祭祀が提言されながら、その完成も、そしてそれ以外の礼制改革も二年後の景初元(二三七)年にまでずれ込んだ理由は、明帝即位以来の宿願である改制の機を窺っていたことによる。『宋

書』卷十四 礼志一に、次のようにある。

明帝即位するや、(1)便ち正朔を改むるの意有るも、朝議異同多く、故に疑を持して決せず。……是に於て公卿より以下に博く議せしむ。侍中の高堂隆議して曰く、「按ずるに古の文章有りしより以来、帝王の興るや、(2)受禪と干戈と与に、皆正朔を改むるは、天道を明らかにし、民心を定むる所以なり。……凡そ(3)典籍の記す所、此に尽きざるも、略ぼ大較を挙ぐれば、亦た以て明らかにするに足らん」と。

明帝は即位すると、(1)直ちに正朔を改めようとしたが、朝議に異論も多く、集議に附すことになった。その場において高堂隆は、(2)禪讓・放伐に拘らず、改制が必要であることを主張する。議の中略部分で、高堂隆は、『易』『書』『詩』『春秋』のほか、『易通卦驗』『詩推度災』『樂稽曜嘉』『春秋元命苞』という緯書を(3)典籍として引用している。鄭玄もまた、禪讓・放伐に拘らない改制を主張しており、高堂隆が鄭玄説に基づき、鄭玄も尊重する緯書を多用して、曹魏における改制の必要性を主張したことがわかる。これに対して王肅は、朝代ごとに正朔を改めることは夏まで行われなかったとし、魏晉は放伐により天下を得た殷周にならって改制を行う必要はないと考えていた。⁽¹³⁾王肅が、緯書

を批判する理由は、鄭玄説が緯書を論拠とすることのみならず、現実の政治において直接的な論敵である高堂隆が、圧倒的に緯書を引用することへの対抗もあつた、と考え得るのである。

しかし、王肅の反対にも拘らず、鄭玄説を奉じて高堂隆と共に明帝の礼制改革を推進していた秦靜・薛悌はもとより、司馬懿までもが改制に賛成したのである(『宋書』卷十四 礼志一)。王肅がこの事態にどのように対処したかは後述することとして、ここでは司馬懿が賛成しているにも拘らず、改制が青龍五(二三七)年まで持ち越された理由を考察したい。

結論的に言えば、明帝・高堂隆には、白あるいは玉が象徴する白徳に積極的な司馬懿への恐怖があつたのである。太和五(二三二)年、征西大將軍として諸葛亮を撃退し、圧倒的な軍勢力を掌握した司馬懿は、翌太和六(二三三)年、玉印を得て明帝に献上した。高堂隆は、これを瑞祥として、明帝の生母文思皇后の寢堂に告げるよう議したが(『通典』卷五十五 告礼)、玉印もしくは玉が象徴する白徳と、文思皇后とは実際には何の関わりもない。白玉を素材とする靈命瑞図が献上された翌青龍四(二三六)年にも、司馬懿は、白鹿を得て明帝に献上している(『晉書』卷一

宣帝紀)。明帝は、これを司馬懿の忠誠の証とする詔を発したが、經学的典拠は何もない。

曹魏では、文帝のときから、白に関わる瑞祥が多かった。黄初年間（二二〇～二二七年）には、白鹿・白麋・白兔・白雀・白鳩が現れ（『宋書』卷二十八・二十九符瑞志中・下）、曹魏建国の契機となつた黄龍は、延康元（二二〇）年以來、青龍五（二三七）年まで現れていない。明帝と高堂隆が推進する改制では、天統で赤を尊ぶ漢を受けて、曹魏は地統で白を尊ぶことになる。ただし、白だけでは、五行相生で言えば、曹魏の土徳を受けて、金徳の王朝が成立する予兆にも成り得る。司馬懿は、改制に賛成しながら、白の瑞祥を掲げ続けて、王朝の交替を予感させることができるのである。ちなみに司馬懿が献上した白鹿は、晉では十七回も現れ、晉の白徳を称える瑞祥とされている（『宋書』卷二十八符瑞中）。司馬懿が改制に賛成し、白徳の瑞祥を献上することは、明帝と高堂隆にとって手放しで歓迎できることではなかつたのである。¹⁴

明帝と高堂隆が司馬懿の白の尊重に対抗するためには、劉歆の説く「三五相包而生」を適応し、「肇化」の黄と「芽化」の白を地統として共に尊重すればよい。¹⁵ そのために待ち望んだ黄色の瑞祥が、青龍五（二三七）年に現れたので

ある。『宋書』卷十四礼志一に、

青龍五年、山荏縣黃龍 見はると言ふ。帝乃ち三公に詔して曰く、「……今三統の次を推すに、(1)魏は地統を得、当に建丑の月を以て正と為すべし。之を羣藝に考ふるに、厥の義彰らかなり。青龍五年春三月を改め、景初元年孟夏四月と為す。服色は黄を尚び、犧牲は白を用ひ、戎事は黒首の白馬に乗り、大赤の旗を建て、朝会は大白の旗を建つ。……」と。案するに(2)服色 黄を尚ぶは、土行に拠ればなり。犧牲・旂旗、

一に殷礼を用ひるは、殷の時を行ふが故なり。

とある。明帝は黄龍の瑞祥の出現を機に、改制を断行し、(1)曹魏を建丑の月を正月とする地統と規定し、景初と改元するとともに、(2)服色は五行相生の土徳にちなんで黄、犧牲は三統説の白統にちなんで白としたのである。

こうして明帝と高堂隆は、景初元（二三七）年、鄭玄説に基づき、改制・祭天儀礼・宗廟制などの礼制改革を完成し、曹魏における皇帝権力の正統化を成し遂げたのである。

三、王肅説の「理」と鄭・王両説の行方

明帝に仕えていた王肅は、鄭玄説に基づく礼制改革に異を唱える中から、自己の学説を作りあげた。¹⁶ その批判は、

明帝期の現実的な状況に対する次元を超えて、改革を主導した高堂隆の学説の中心にあった鄭玄説に対抗するための新たな礼説の構築へと向かつていく。

王肅と同様、明帝期の現実的事情、なかでも曹魏の祖先を舜に求めることに反論した蔣済も、その批判は鄭玄説に及んだ。『三国志』巻十四 蔣済伝注に、

蔣済の立郊の議に称すらく、「曹騰碑の文に云ふ、『(1)曹氏の族 邾より出づ』と。魏書 曹氏の胤緒を述ぶること亦た之の如し。……景初に至るに及び、明帝高堂隆の議に従ひ、魏を謂ひて舜の後と為す。……(2)済亦た未だ氏族の出づる所を定むる能はざれども、但だ謂へらく、『(3)魏は舜の後に非ず、而るに横さまに族に非ざるを祀り、太祖を降黜し、正天に配せざるは、皆謬妄為りと』と。然るに時に于て竟に能く正すこと莫し。済又(4)鄭玄の祭法に注するを難じて云ふ、『……玄の説の如くんば、有虞より已上、豺獭に之れ若かざるや。臣以為へらく、祭法の云ふ所、学者に疑はること久しと。鄭玄其の違を正すを考へず、而るに通義に就く』と。

とある。蔣済は、(1)曹氏の祖先は邾氏であるとし、(3)祖先ではない舜を祀り、太祖(曹操)を格下げして正天(昊天

上帝)に配さないことは誤りであると説く。さらに進んで六天説の論拠である(4)鄭玄の『礼記』祭法への注に疑問を提する。しかし、蔣済もまた、(2)曹氏の出自を定め得ないのであれば、その批判は水掛け論となり、有効性は低い。

これに対して、王肅の批判は、鄭玄の六天説を支えている感生帝説を否定するという、より根源的で本質的なものであった。殷の始祖の契は、簡狄が燕の卵を呑んで生まれ、周の始祖の後稷は、姜嫄が天帝の足跡を踏んで生まれたとする鄭玄の感生帝説に対して、王肅は、『毛詩正義』巻十七 大雅 生民に、

(王肅) 又其の奏に云へらく、「稷・契の興るは、徳を積み功を民事に累ぬるを以てにより、大迹と(1)燕卵とを以てせざるなり。且つ夫あらずして育むは、乃ち載籍の妖と為す所以、宗周の喪滅する所なり。(2)其の意、大迹を履むの事を信ぜず、而も又棄つるの意を申ぶる能はず。故に以て(3)遺腹の子と為し、姜嫄嫌を避けて之を棄つ』と。

とあるように、后稷は天帝の(2)足跡を踏んで生まれたのではなく、帝嚳の(3)遺腹の子であり、姜嫄はそれを嫌って棄てたと解釈して、契の(1)燕の卵と共に、鄭玄の感生帝説を否定している。感生帝説は、緯書に論拠を求めるものであ

り、荊州学以来の識緯批判を繼承する王肅には、許容できないものであった。⁽¹⁷⁾

王肅は、感生帝説や緯書の持つ神秘性を否定し、荊州学の流れを汲む「理」を尊重する解釈に務めたのである。注(1) 所掲加賀著書のいう魏晉の「新」がここにある。しかし、鄭玄の学説は諸経にわたり、精緻な体系性を持つ。したがって、これを打倒するためには、部分的な批判では有効性は低い。王肅は、鄭玄説に代わり得る祭天思想を構築しなければならなかった。

鄭玄の祭祀儀礼は、六天説に基づき、冬至には圜丘で昊天上帝を祀り(圜丘祀天)、正月には南郊で五天帝を祭る(南郊祭天)ものであった。これに対して、王肅は、『礼記注疏』卷二十六 郊特性に、

聖證論を案するに、王肅鄭を難じて云ふ、「……是れ(1) 禘は圜丘の祭に非ざるなり。……爾雅を案するに云ふ、『禘は、大祭なり』と。『繹は、又祭なり』と。皆宗廟を祭るの名なり。則ち(2) 禘は是れ五年に大いに先祖を祭るにして、圜丘及び郊に非ざるなり。……又詩の思文、后稷配天の頌に、帝嚳圜丘に配するの文無し。(3) 郊は則ち圜丘なり、圜丘は則ち郊なるを知る。在る所もて之を言はば則ち之を郊と謂ひ、祭る

所もて之を言はば則ち之を圜丘と謂ふ。……」と。とあるように、『聖證論』のなかで、(3) 圜丘と南郊とは同一であり、(2) 禘とは五年に一度の宗廟の大祭であつて(1) 圜丘の祭祀ではない、と鄭玄説を批判した。

明帝が景初元(二三七)年に完成した圜丘に昊天上帝を祀る儀礼は、後漢を繼承する文帝期の祭祀と異なるだけでなく、經典解釈としても矛盾を含み、成り立たない。王肅は、鄭玄説を奉じる高堂隆と論争し、明帝に訴え続けることをめざしたのである。ところが、圜丘祀天後まもなく高堂隆は卒し、明帝もまた景初三(二三九)年正月に崩御してしまう(『三國志』卷三 明帝紀)。

代わつて即位した幼少の曹芳を輔政する者は、司馬懿と曹爽である。曹室復興を志す曹爽は、何晏の玄学を宣揚して皇帝権力の強化をめざす一方で、儒教の論争からは遠ざかった。景初三(二三九)年十二月には、改制は旧に復され(『宋書』卷十四 礼志二)、正始年間(二四〇―二四四年)以降、郊祀は行われなくなった(『宋書』卷十六 礼志三)。一方、司馬懿は儒教の擁護者を標榜し、「名士」の支持を集めていく。⁽¹⁹⁾ 王肅は、鄭玄説を批判しながら祭天思想を構築する一方で、司馬懿との結びつきを模索する。

注(1) 所掲加賀著書によれば、正始年間(二四〇、

〔二四四年〕の末ごろに、王肅が著したとされる『孔子家語』卷六 五帝に、

季康子 孔子に問ひて曰く、「旧より五帝の名を聞くも、其の実を知らず。請ひ問ふ、何を五帝と謂ふか」と。

孔子曰く、「昔丘や諸を(1)老聃に聞けり。曰く、『天に五行有り、木・火・金・水・土なり。時を分け化育して、以て万物を成す。其の神之を五帝と謂ふ』と」と。……

(王肅注) (2)五帝は、五行の神にして、天を佐け、物を生ずる者なり。而るに(3)讖緯、皆之が名字を為るは、亦た妖怪妄言為り。

とある。王肅は、何晏の尊重する(1)老子の言として、曹爽の玄学宣揚に対抗しながら、(2)五行の神を五帝であるとす。また、鄭玄説が五天帝の名を緯書に求めることに對して、黄帝含樞紐など(3)緯書に基づくの五帝の名を「妖怪妄言」と非難している。

さらに同じく、『孔子家語』五帝の王肅注に、

五祀は上公の神なり、故に帝と称するを得ざるなり。

其の序は則ち五正は五帝に及ばず、(1)五帝は天地に及ばず。而るに知らざる者、祭社を以て祭地と為す。亦た之を失すること遠からずや。(2)且つ土は水・火と与

に俱に五行と為る。是れ地の子なり。子を以て母と為す。亦た顛倒し、尊卑の序を失せざるや。

とある。王肅は、(1)五帝を天地には及ばない人帝であるとする。地を五帝より下に置く、鄭玄の六天説への対抗である。靈命瑞図を祭る際にも、王肅は、五精の帝は地より低位であるから、地を配すべしと主張していた。(2)土は、地の子であるのに、それを五天帝の一つとすることは、尊卑の序を失する、というのである。五帝はあくまで天ではなく人帝であり、天は昊天上帝ただ一柱であるという王肅の祭天思想が、靈命瑞図をめぐる議論の中から確立していたことを理解できよう。

王肅の祭天思想は、南郊の他に圜丘を置くことがなかった後漢の現実の祭天儀礼を繼承し、鄭玄説に基づく曹魏明帝の礼制改革を批判するものでもある。それを踏まえたうえで、さらに思想的に最も重要なことは、王肅の祭天思想が荊州学を繼承し、「理」に基づいて感生帝説を否定したうえに成立していることであり、ここに後漢の現実との差異をみることができる。これが魏晉の「新」である(注(1) 所掲加賀著書)。後漢「儒教国家」の国教として、強い宗教性を有していた儒教が、その宗教性を払拭していき、朱子学の如き神秘性の低い儒教へと向かっていく思想史の

流れは、ここに始まるのである。

かかる重要な思想上の意義を持つ一方で、王肅は『孔子家語』において、司馬懿の曹爽殺害、司馬師の夏侯玄誅殺・齊王曹芳の廢位を正当化した（注（2）所掲渡邊論文、『孔子家語』が著された正始年間（二四〇～二四四年）には、曹爽を打倒した正始の政変により、すでに司馬氏の支配が確立していたのである。したがって、正始年間、詔により、園丘に関する議を募ったが、ほぼ応ずる者はなかった（『三国志』卷十三 王朗伝附王肅伝注引『魏略』）。司馬氏の政權下で、司馬昭に娘を嫁がせている王肅に反対してまで、鄭玄説に基づく園丘祀天を主張する者は少なかったのである。高堂隆により、曹魏の瑞祥とされた靈命瑞図も、白玉という本来の素材から、金徳である司馬氏の瑞祥であることが確認されていく。王肅は、靈命瑞図を、曹魏の変異で将来の瑞祥である、と解釈した張琚を顕彰している（『三国志』卷十一 管寧伝附張琚伝）。『孔子家語』卷六五²²帝に、

孔子曰く、「堯は火徳を以て王たり、色は黄を尚ぶ。

(1)舜は土徳を以て王たり、色は青を尚ぶ」と。

（王肅注）土家は宜しく白を尚ぶべくも、土なる者は四行の主、四季に王たり。五行事を用ふるに、先づ

木の色青きより起る。是を以て水家は土家を避け白を尚ぶ。

とある。『孔子家語』の五帝篇は、『呂氏春秋』月令・『礼記』月令・『春秋左氏伝』昭公伝二十九年・『礼記』壇弓を典拠とするが、それらに(1)土徳の舜が青を尚ぶという記事はない。舜が土徳であるのに次の徳である金徳の白を尊ばず、木徳の青を尊んだとすることは、王肅独自の主張である。漢魏革命を堯舜革命に準えて正統化した曹魏では、舜とは曹魏を象徴する（注（5）所掲渡邊論文）。すなわち、王肅は金徳の象徴である白玉の瑞祥（靈命瑞図）を土徳の明帝が祭ったことを批判しているのである。明帝と高堂隆が改制を断行してまで正当化した土徳の曹魏による白の尊重は、孔子の口を借りて否定され、靈命瑞図をはじめとする白の瑞祥が、司馬氏のものであったことが、ここに高らかに宣言されている。

このように王肅が『孔子家語』で宣揚した司馬氏は、王肅の外孫である司馬炎の時に、曹魏の禪讓を受けて西晉を建国することになる。『宋書』卷十六 礼志三に、

是（泰始二）年十一月、有司又議奏すらく、「古者は丘・郊異ならず。宜しく(1)圓丘・方澤を南北郊に并はせ、更めて壇兆を脩治し、其の二至の祀は、二郊

に合はすべし」と。帝又之に従ふ。(2)に宣帝の用ふる所の王肅の議の如きなり。是の月庚寅冬至、帝親ら圓丘を南郊に祠る。是より後、圓丘・方澤をば別に立てず今に至る。

とあるように、西晉は、曹魏を滅ぼした翌泰始二(二六六)年、曹魏明帝期の礼制改革を否定し、(1)圓丘(圓丘)と方澤を廃止して南北郊へと併せたが、それは、(2)宣帝司馬懿が用いた王肅の議に従ったためである、と『宋書』は説明する。²⁴⁾最終的には、摯虞が中心となつて制定した新礼により、五帝は、配天の神であつて天ではないことが確定する(『晉書』卷十九 礼志上)。

西晉において王肅説が採用された背景には、司馬氏との個人的な結びつきのほかに、讖緯思想を利用しない司馬氏の建国過程との思想的共通性があつた。²⁵⁾それは偶然ではない。王肅の「理」に基づく經典解釈は、現実政治における經の「理」に基づく國家の正統性の主張や、國政の經義に基づく運用に、大きな影響を与えたのである。注(1)所掲加賀著書の言葉を借りれば、「新」を求める時代の思潮を生み出す一因となつた、と言つてもよいであらう。

こののち、東晉では、賀循により漢と西晉の祭天儀礼に基づく天の祭祀が行われた(『宋書』卷十八 礼志三)。そ

こには、漢の現実を繼承する王肅説、および晉の正統を継ぐという意識があり、王肅の「理」に基づく經典解釈は、南朝に受け継がれた。一方、北朝では、道教・仏教による皇帝権力の正統化の動きに対抗して、宗教性の強い鄭玄説が有力であつた。やがて隋唐を経て北宋が成立すると、祭天儀礼は、具象的な天を祭るのではなく、抽象的で唯一絶対的な存在である天理の祭祀へと変貌していく。²⁶⁾王肅の經典解釈は、北朝系の隋唐の時代に滅んでいくが、その祭天思想に示された「理」は、北宋以降に受け継がれていくのである。

おわりに

昊天上帝のみを天とし五帝を人帝とする王肅の祭天思想は、曹魏の明帝が鄭玄の六天説に基づき圓丘と南郊を並設したことに反対する中から形成された。王肅は、荊州学の流れを汲み初めて讖緯思想を否定したように、經典解釈を「理」に基づいて行うことにより、鄭玄説の持つ神秘性を打破する方向性を示した。これが魏晉の「新」である。しかし、王肅説は当初、明帝のみならず司馬懿をも含む臣下の多くに賛同を得なかつた。そこで王肅は、『孔子家語』により司馬氏を正当化する一方で、曹魏の靈命瑞図祭祀に、

反対する論拠を構築した。

その過程を通じて王肅の祭天思想は、曹魏の鄭玄説に基づく皇帝権力の神秘化・正統化を阻止するために磨かれた。論理性と総合性を手にした王肅の「理」に基づく經典解釈は、讖緯を否定し、感生帝説を欠如する西晉の建国過程や国政運用に影響を与えたのである。王肅の「理」を尊重する經典解釈は、天子の天への「孝」を中核とする宗教的・神秘的「天」を持つ鄭玄説から、「理」に基づく天へと変貌していく天觀念の転換点と考え得るが、この問題については稿を改めて論ずることにしたい。

注

- (1) 鄭玄と王肅の祭天思想の違いについては、加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉篇（勁草書房、一九六四年）を参照。加賀は、鄭玄説と王肅説の違いとして、祭天思想のほか六宗・社稷・廟制・婚姻の年齢時月、三年喪の月数・同母異父昆弟の喪服などをあげている。なお、伊藤文定「王肅の研究」（静岡大学教育学部研究報告 七、一九五七年）も参照。
- (2) 王肅による司馬氏の篡奪行為の正当化については、渡邊義浩「呻吟する魂 阮籍」（『中華世界の歴史的展開』汲古書院、二〇〇二年、『三國政權の構造と「名士」』汲古書院、

二〇〇四年に所収）を参照。

- (3) 『宋書』卷十六 礼志三に、「魏の文帝の黄初二年正月、天地明堂を郊祀す。是の時、魏の都は洛京、而して神祇兆域・明堂・靈臺、皆漢の旧事に因る」とある。また、漢魏禪讓の際に奉ぜられた「魏公卿上尊号奏」でも、『尚書』の「文祖」や『論語』の「皇皇后帝」の解釈が鄭玄説に基づいていないことは、古橋紀宏「後漢・魏・晉時代における堯舜禪讓に関する経書解釈について」（『後漢経学研究会論集』二、二〇〇五年）に論証されている。

- (4) 明帝の国制改革、ことに宮殿建設の意義を高く評価するものに、渡辺信一郎「宮闕と園林——三六世紀中国における皇帝権力の空間構成」（『考古学研究』四七—二、二〇〇〇年、『中国古代の王権と天下秩序——日中比較史の視点から』校倉書房、二〇〇三年に所収）、安田二郎「曹魏明帝の「宮室修治」をめぐる」（『東方学』一一一、二〇〇六年）がある。

- (5) 渡邊義浩「三國時代における「公」と「私」（『日本中国学会報』五五、二〇〇三年、『三國政權の構造と「名士」』前掲に所収）を参照。

- (6) 『三國志』卷二十五 高堂隆伝に、「（高堂）隆上疏して曰く、『凡そ帝王都を徙し邑を立つるや、皆先に天地・社稷の位を定め、敬恭して以て之を奉ず。将に宮室を営まんとすれば、則ち宗廟を先と為し、廐庫を次と為し、居室を後と為す。今 園丘・方澤・南北郊・明堂・社稷は、神位未だ

定まらず、宗廟の制又未だ礼の如からず、而るに居室を崇飾し、士民業を失ふ」と……とある。

(7) 『三國志』卷二十五 高堂隆伝に、「(高堂隆) 少くして諸生と爲り、泰山太守の薛悌 命じて督郵と爲す」とある。

(8) 渡邊義浩「鄭箋の感生帝説と六天説」(『両漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年)を参照。

(9) 魯は郊祀を行い得るが、園丘祀天は許容されない、と鄭玄が考えたことについては、間嶋潤一「鄭玄の祭天思想に就いて——『周礼』国家に於ける園丘祀天と郊天」(『中国文化—研究と教育』四五、一九八七年)を参照。

(10) 公孫淵は、景初元(二三七)年七月、皇帝に即位する(『三國志』卷三 明帝紀)。また、孫呉における孫堅の感生帝化については、渡邊義浩「孫呉の正統性と国山碑」(『三國志研究』二、二〇〇七年)を参照。

(11) 鄭玄の六天説が感生帝説に支えられていることについては、渡邊義浩「鄭箋の感生帝説と六天説」(前掲)を参照。

また、南澤良彦「王肅の政治思想——『感生帝説』批判の背景」(『中国思想史研究』一〇、一九八七年)は、王肅が感生帝説を批判した背景にある政治思想を、有徳の君主の下、質実な礼教国家を作ろうするものであったとしている。

(12) 鄭玄は、「帝王代を易ふるに、改制せざるは莫し。堯は建丑を正とし、舜は建子を正とす」(『尚書正義』卷三 舜典)と述べ、すべての帝王が改制すべしとしている。

(13) 内山俊彦「魏晉の改制論と正統論」(『中村璋八博士古稀

記念 東洋学論集』汲古書院、一九九六年)を参照。なお、王肅説を尊重する西晉は、改制を行っていない。

(14) 津田資久「符瑞」張掖郡玄石図」の出現と司馬懿の政治的立場」(『九州大学東洋史論集』三五、二〇〇七年)は、中央で思想的裏付けをした高堂隆と表裏一体となつて司馬懿が、玄石図の宣揚に積極的に関与したとし、その論拠として、高堂隆の司馬懿への警戒を示すものとされてきた「臣黄初の際、天其の戒を兆し、異類の鳥、燕の巢に育長し、口爪胸赤きを覩しが、此れ魏室の大異なり。宜しく鷹揚の臣を蕭牆の内に防ぐべし。諸王を選び、国に君とし兵を典らしめ、往往にして果跽し、皇畿を鎮撫し、帝室を翼亮せしむ可し」(『三國志』卷二十五 高堂隆伝)という言葉の「鷹揚の臣」を、「燕」地「涿郡人」で「赤」徳の「漢広陽順王」の末裔に当たる劉放ら中書官僚である、という理解を掲げる。しかし、『宋書』卷二十五 行三に、「黄初の末宮中に鷙鷹を生む有りて、口・爪俱に赤し。此れ商紂・宋隱と同象なり」とあるように、これは殷の紂王と宋の君主偃の故事を直接的な典拠とする。殷の紂王を放伐した周の武王が黄河の中流で飛び込んできた白魚を捕らえて天を祭ったあと、天の瑞祥として降された赤い鳥について、馬融は、それを獍猛な鷹の属の鷙鳥であると、この出現は武王が紂王を討伐することを示すとして、赤を周に適応させることをせず、鷙鳥の属性により殷周革命を象徴させている(間嶋潤一「鄭玄における孝の意義——殷周革命と『周

礼「国家」(『鎌田正博士八十寿記念 漢文学論集』一九九一年)を参照)。また、宋の君主偃るとき、雀が鶴を生んだが、宋は滅亡したとの故事が、『戦国策』宋・衛 宋康王之時にみえる。赤い鷹が小さい鳥の巢に育つことは滅亡につながり、革命を象徴するのである。一方で、「鷹揚」とは、太公望呂尚を指す(『詩経』大雅 大明)。すなわち高堂隆は、太公望のような力を曹魏内に持つ司馬懿が、魏管革命を起こすことを心配して、諸王の重用を遺言しているのであり、司馬懿を警戒する「鷹揚の臣」を劉放に比定する津田の議論は破綻している。

(15) 劉歆の三統説は、川原秀城「三統暦の世界——經学成立の一側面」(『中国思想史研究』一、一九七七年)を参照。

(16) 古橋紀宏『魏晉時代における礼学の研究』(平成十七年度東京大学大学院人文社会系研究科博士論文)は、曹魏の明帝の礼制改革に対抗して王肅の礼学が展開されたことを郊祀・社稷・六宗・宗廟・喪服礼にわたって詳細に論じている。

(17) 王肅が荊州学の流れを受け、初めて讖緯思想を否定したことは、加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉篇(前掲)を参照。なお、南澤良彦「王肅の災異思想」(『中国思想史研究』九、一九九六年)は、王肅の災異解釈の典拠の中心に「荊州占」があったとしている。

(18) 渡邊義浩「浮き草の貴公子 何晏」(『大久保隆郎教授退官記念論集 漢意とは何か』東方書店、二〇〇一年、『三國政

権の構造と「名士」前掲に所収)を参照。

(19) 渡邊義浩「司馬氏の台頭と西晉の建国」(『漢学会誌』四六、二〇〇七年)を参照。

(20) 伊藤倫厚「孔安国に至るまでの孔子の家系」(『日本中国学会創立五十年記念論文集』汲古書院、一九九八年)は、『孔子家語』だけではなく、『孔叢子』『偽古文尚書』も王肅の偽作とする。また、李学勤「竹簡《家語》与漢魏孔子家学」(『孔子研究』一九八七—一九八七年、『李学勤集』黑竜江教育出版社、一九八九年)は、新出資料を論拠に、『孔子家語』の原型が存在したとする。

(21) 後漢「儒教国家」の国教として、後漢時代の儒教が強い宗教性を有していたことは、渡邊義浩「後漢儒教の固有性——『白虎通』を中心として」(『両漢の儒教と政治権力』汲古書院、二〇〇五年)を参照。

(22) 四部叢刊本『孔子家語』は、王肅注の最後の文を「是以水家避土土家尚白」につくる。それでは文意が通じず、また前段の注に、「水家尚青、而尚白者、避土家之尚青」とあることから、「土」一字を衍字として「是以水家避土家尚白」と改めた。『孔子家語』に誤脱が多いことは、山城喜憲「知見孔子家語諸本提要(一)」「(三)」(『斯道文庫論集』二二、二二、二四、一九八五、八八、九〇年)を参照。

(23) 宇野精一(訳)『孔子家語』(明治書院、一九九六年)。また、王肅が引用した書籍をどのように処理したかについては、吉田照子「韓詩外伝」と『孔子家語』(『福岡女子短

大紀要』六〇、二〇〇二年）がある。なお、伊藤文定「王肅と孔子家語」（『静岡大学教育学部研究報告』人文・社会科学篇二五、一九七五年）も参照。

(24) これに対して、注(16)所掲古橋博士論文は、鄭玄説である五帝は天という認識は残存しており、泰始二年の段階で天の祭祀がすべて王肅説に変更されたとは言い切れないとしている（『宋書』卷十六 礼志三）。

(25) 西晉がその建国過程において、神秘的な宗教性を超えて経の「理」に基づく国家の正統性を掲げたほか、泰始律令をはじめ、国制の諸政策の典拠を経義に求め、国政の運用も経義に基づいたことは、渡邊義浩「西晉における「儒教国家」の形成」（『漢学会誌』四七、二〇〇八年）を参照。

(26) 宋代までの郊祀の変遷については、小島毅「郊祀制度の変遷」（『東洋文化研究所紀要』一〇八、一九八九年）を参照。
(27) 唐宋変革を契機とした天觀念の変化を天譴から天理へと捉えることは、溝口雄三「中国の天」（『文学』五五—一二、五六—二、一九八七、八八年）を参照。

（大東文化大学）