

Title	明朝の礼楽と統治：祭祀と政治
Sub Title	Li yue (礼楽) and the rule of the Ming Dynasty : on religious service and politics
Author	浅井, 紀(Asai, Motoi)
Publisher	三田史学会
Publication year	2021
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.90, No.1 (2021. 9) ,p.19 (19)- 55 (55)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20210900-0019

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

明朝の礼楽と統治

——祭祀と政治——

はじめに

中国の王朝体制を考える時、礼楽の制度を見落とすことはできない。これまで私は明朝の礼楽の一環たる国家祭祀の基本的構造を論じ、それが、皇帝の統治の成就を目的として、「天」「地」宗廟と百神を祀るものであり、煎じ詰めれば、「天」を奉じて百神を従わせるものであり、⁽¹⁾ 煎じ詰めれば、「天」を奉じて百神を従わせるものであることを指摘した。その後、私は別稿で仏教・道教・その他の諸神が国家祭祀の中で、可能な限り国家祭祀ひいては礼楽制度の枠組みの中に入れられていたことを明らかにした。⁽²⁾ そこで改めて問題となるのは、明朝における国家祭祀を含む礼楽そのものの性格であり、礼楽と王朝支配との関係である。これに関して『礼記』「祭統第二十六」に、人々を統治するのに礼より重要なものは無く、

浅井 紀

礼は五つ有り、祭祀より重要なものは無い、とある。⁽³⁾ 明朝も太祖が洪武四年（一三七一）六月、群臣と礼楽について論じた際、教化は必ず礼楽に基づくこと、礼楽を刑罰や政治よりも優先させるべきことを説いている。⁽⁴⁾ 王朝の統治において、礼楽はなぜ優先されたのであろうか。礼とは王朝の挙行する祭祀・典礼から個人の踏み行うべき規範を含む幅広い概念である。楽とは音楽のことであり、多くの場合礼と併称されてその中に含まれ、儒教の根本観念の一つとなっていた。⁽⁵⁾ 小島祐馬氏は、未開社会においては、祖先神あるいは部族神に対する祭祀によって、その団体の秩序を維持し、統制を保つ。礼はすなわちその祭祀に附属する形式である。そして具体的に規範力を持つ所ものは、祭祀の対象たる神よりも、その形式たる礼である。多くの古代民族に在っては、礼が発展する

に従って次第に祭祀より分離し、独立した政治形態を取るに至るのが普通である。中国の礼は後世に至れば礼であると同時に政治組織となつてその本筋が伝わるのであつて、中国の政治は随つてどこまでも祭祀中心の政治であつたと言へる、と述べている。中国の政治が祭祀中心の政治であるとの小島氏の指摘は重要である。また、関口順氏は、古代中国においては、祭祀が国政上最上級の重要事項で、かつ独立した概念であつたが、戦国時代から漢初にかけて、礼が祭祀の上位概念となり、祭祀は重要ではあつても、礼の一つの構成要素となつたとする。そのち晋代において、祭祀は国家の定める礼(典礼)として觀念され組織化された。国家祭祀が典礼化したことにより、神靈の祭祀(儀礼)は神靈の存在を信じるから行うのではなく、先王の礼に従うことが根本だから行うのだ、という意識転換があつたとする。小島氏と関口氏は礼楽が祭祀より始まり、やがてそれを包接し、さらに国家典礼・政治体制を含むものとなつたことを指摘した。礼楽がどのように政治体制化したのか、中国における王朝の性格を見るためには、礼楽の特質の検討は欠かせない。本論では古代における礼楽の形成過程を説明することはひとまず置き、明朝において、礼楽に

よる統治とはいかなるものであつたかということを中心に検討したい。

第一章 明朝における礼楽制度の形成

明太祖は明建国以前の至正二十四年(一三六四)正月、呉王の位に即き、中書省を置き、官僚制度の整備を始めた⁽⁸⁾。同年五月、太祖は近臣の宋濂・孔克仁らに、漢の政治が夏殷周三代の政治に及ばないのは、秦が学問を滅ぼした後、その後の戦いの影響で人々はまだ憔悴しており、漢の高祖が礼楽を講ずることができなかったからである、と説いている⁽⁹⁾。これは『明実録』において、太祖が明確に礼楽に言及した最も早い記録であり、政治のために礼楽が必要であることを説いている。明朝の礼楽の形成には、朱熹の弟子で娘婿でもある黄榦⁽¹⁰⁾の流れを汲む南宋から元代にかけて活動した、何基・王栢・金履祥・許謙のいわゆる婺之四先生を代表とする朱子学の系統の浙東士大夫が関わった。この系統に属する劉基・宋濂・章溢・葉琛の四先生や王禕らが朱元璋に召されて、応天府(南京)の礼賢館で日夜密議し、明朝が礼楽を興し、制度を定め、学校を建て、士を養成する科挙の法を定めるのに重要な役割を果たしたとされる⁽¹⁰⁾。

呉元年（一三六七）五月、太祖は初めて翰林院を置き、礼局と楽局を開き、礼楽制度の整備を始めた。⁽¹¹⁾ 翌洪武元年（一三六八）正月の明朝成立時、太祖は成周を讃え、六官が職務を分け、百官を統べ、大小の事柄はまとめられて帰属するところがあり、事柄が簡素で政治は乱れずに治まっている、と述べている。⁽¹²⁾ ここで言う成周の制度とは、『周礼』に見られる周の制度とされているものであり、それを理想型として明朝は制度を整備した。太祖は建国に当たり、昔より聖帝明王が天下を有する時、祭祀より重要なことは無いと述べ、神明と交わるために、⁽¹³⁾ 臣下に天・地・宗廟の祭祀の制度を定めることを命じた。洪武元年二月、太祖の命を受けた中書省・翰林院・太常寺が上奏して、天・地・社稷・宗廟の祭祀についての沿革と意見を述べた。⁽¹⁴⁾ 同年八月には『周礼』の六官の観念を継承する六部の制度を定めた。⁽¹⁵⁾ 翌洪武二年（一三六九）八月、太祖は徐夔ら儒士に礼書の編纂を命じた。⁽¹⁶⁾ この礼書は翌洪武三年九月に完成し、『大明集礼』と名付けられた。⁽¹⁷⁾ 『大明集礼』は礼を吉礼・嘉礼・賓礼・軍礼・凶礼の五礼に分け、その他の儀礼と楽に関する部分と併せて叙述している。明朝はほぼこれに準拠して、最初の国家儀礼をおこなったと考えられる。ことに五礼の

筆頭に挙げられた吉礼すなわち国家祭祀の策定と実施は重視された。これについて、永楽十三年（二四一五）に成立した『礼記大全』巻九「礼運第九」は、北宋の儒者官僚方慤の説を引き、「礼は始めは天子から出され、終わりには民がそれに従う。その後「人の」分が定まる。先王は礼が下に達しないことを心配し、必ずそれを教えた。だから教えるのに必ず祭祀を主とし、神の道を設けた。民に畏敬の気持ちを知らしめるためである。」と述べている。⁽¹⁸⁾ 明代中期の代表的儒者官僚丘濬もまた、方慤の説を受けて、「聖人が祭祀の礼を作るのは、自分の誠で神の徳に報いるだけでなく、これによって民に教える民をして皆その分に安んじ、その職分を尽くし、上に報いさせるためである」と解説している。⁽¹⁹⁾ このように、礼楽は天子が民を治めるために作り出すものであり、その中でも特に祭祀が民を統治する上で重要な役割を果たすと考えられていた。そのためか、明朝は洪武年間（一三六八〜一三九八）を中心に、国家祭祀の整備と『大明集礼』を始めとする一連の礼書の編纂に力を注いだ。⁽²⁰⁾ 洪武四年（一三七七）三月、太祖は元朝の世祖フビライを批判して、国を建てることはできなかったが、制度は粗雑であり、礼楽の実施は聞かれない。だから政治は漢唐に及ばず、

まして復古はできるはずがない、と述べている。⁽²¹⁾ さらに、洪武五年（一三七二）四月には、『儀礼』『周官』・唐宋の制に倣い、全国で郷飲酒礼がおこなわれた。⁽²²⁾ 郷飲酒礼は京師と直隸の州県では正月と十月に学校で、有司と教官・士大夫の長老でおこなった。その他の地方では各里において、四季に糧長や里長が主催し、参加者は年齢の高い順に坐った。明朝は洪武年間、中央ばかりでなく地方においても、末端行政組織の中で礼的秩序を広げることと努めていたと言える。また、洪武十八年（一三八五）十月にも太祖は、帝位に即いて以来、礼楽を制定し、法制を定め、衣冠を改め、礼服を分け、綱常を正し、上下を明かにし、盡く先王の旧に復し、民に礼儀が有ることを明らかに知らしめた、と述べている。⁽²³⁾ 明朝は一方で官僚制度の順調な運営のため、洪武二十六年（一三九三）三月に、『諸司職掌』を編纂した。⁽²⁴⁾ その後、その後継として、正徳四年（一五〇九）と万曆十五年（一五八七）に『大明会典』を編纂した。

明朝はさらに、礼楽を修めた士大夫を養成するための学校制度と、それらの人材を官僚として選抜する科挙制度の整備に努めた。明朝は建国以前の至正二十五年（一三六五）、集慶路（南京）に国子学を建て、呉元年（一

三六七）十月には、あらためて国子学、後の国子監の制度を定め、学長に当たる祭酒には、許存仁を任じた。⁽²⁵⁾ 許存仁は元代の朱子学の本流とされた浙東の婺之四先生の一人、許謙の息子である。洪武二年（一三六九）六月、太祖は上諭を下し、国子学での教えが徳行に基づき、学問は六藝を用いるのは古制に遵っている、と述べている。⁽²⁶⁾ 六藝とは『周礼』「地官司徒第二」にある、士が修めるべき礼・楽・射・御・書・数を指す。⁽²⁷⁾ このうち礼は前述の五礼であり、楽は雲門・大咸・大韶・大夏・大濩・大武の六楽により構成されている。『周礼』「大司楽」によれば、雲門は天神を祀る時、大咸は地祇を祀る時、大韶は四方の山川の神を祀る時、大夏は山川の神を祀る時、大濩は亡母を祀る時、大武は先祖を祀る時、に用いられる舞楽であるとされており、⁽²⁸⁾ 六楽がもともと祭祀の楽であることが分かる。しかし六楽はすでに伝わっていないため、明朝は六楽とは異なる雅楽を制定して、郊祀・社稷・先農・太廟等の祭祀に用い、さらに武功之舞、文徳之舞を加えた。⁽²⁹⁾

洪武二年十月、太祖は全国に命じて、府・州・県に官学を立て、士大夫・官僚の養成に乗り出した。⁽³⁰⁾ 官学の教育は、儒教の經典と六藝を教えることを骨子としていた。⁽³¹⁾

洪武三年五月には、久しく廃止されていた大射礼をおこなう詔が出され、国子学の学生及び異学の生員にみな弓射を習わせること、郊祀や宗廟の礼（祭）³²が有る時は、期に先立って文武の官に大射の礼をおこなわせることを命じた。³² 洪武二十五年（一三九二）二月には「礼射書数教条」³³が作られ、六藝中の礼と楽を別にして、射・書・数についての規則が定まり、学内には矢場が設けられた。射礼の実施状況は不明であるが、少なくともその制度は有った。

そもそも射は祭祀と関係づけて説かれていた。『礼記』「射儀第四十六」によれば、³⁴諸侯は毎年天子に士を推挙し、天子は彼らを宮中の矢場で試験をする。士の弓射の作法が礼楽に出来ない、矢が的に中つたのが多ければ、祭祀に与ることができない。しばしば祭祀に与れば、天子の覚えがめでたくなり、封土を加えられる。だから、弓射する者は、射つことにより諸侯となる。諸侯の君主と臣下は志を弓射に尽くし、それにより礼楽を習う。君臣ともに礼楽を習っていて、それでも滅亡する国はない、とある。このように、明代の国子学・国子監と府州県学を始めとする学校の教育において、観念的には礼楽と関連する三代の六藝の制度が模範とされ、実際にその一部

がおこなわれた。

また、太祖は呉元年三月、文科挙・武科挙を設けることを命じた。³⁵ この科挙制の根底に置かれたのは「周礼」³⁶「地官司徒第二」の選挙の制であった。その制度は六徳（知・仁・聖・義・忠・和）、六行（孝・友・睦・婣・任・恤）、六藝により人材を育て、文官・武官を兼ね用い、賢者・能者とともに挙げるものであり、だから夏殷周三代の教化の政治は盛んであったとされた。科挙制では、明朝が当初観念的には、唐代・宋代よりもむしろ三代の制度・礼楽を模範としていたことを示している。

最初の科挙は洪武三年（一三七〇）八月に実施された。同年五月に出された「設科取士詔」³⁶は、翰林院待制の王禕がその草稿を書いたと考えられるが、³⁷科挙の淵源を周代の貢士の制に求めている。貢士の制は前述の『礼記』「射儀第四十六」に見える、諸侯が天子に士を推挙する制度である。「設科取士詔」はまた、漢唐から宋代の科挙制が「詞章之学」すなわち筆記試験のみを求め、六藝の全きを求めていると批判している。この時に定められ「科挙条格」³⁸では、郷試と会試の第二場で「礼楽論、限三百字以上」とあり、「礼楽」についての論が課せられていた。また、第三場では、騎（騎馬）・射（弓）・書

(書道・律(法)の試験をする。これは六藝を身につけた士を取るといふ古の觀念を部分的に継承したものである。ただし、「科挙条格」は末尾で、騎・射・書・(算)

はまだ遍く練習できていないので、今回の科挙では免除するが、三年後には必ず全てしなければならぬ、と定めている。ところが、洪武六年(一三七三)二月、太祖は科挙の合格者が実用の能力に乏しいことを指摘し、以後は德行を本にし、文章を次にして、賢才を挙げることを命じ、科挙を一時中止にした。³⁹⁾

その後、洪武十五年(一三八二)八月に至り、科挙は再開されることになり、⁴⁰⁾洪武十七年(一三八四)三月に「科挙成式」が定められた。⁴¹⁾この科挙成式では、当初有った六藝の一部である騎・射・書の試験が省かれている。つまり、科挙制が整備されるにつれて、「六藝の全き」人材という觀念は後退し、経義を中心とする「詞章之学」が前面に出ている。学校と科挙については、元代に許謙が「学校論」を著し、学校のあるべき姿を論じている。許謙は、夏殷周三代を理想の善政がおこなわれた時代であると見なし、政治は学校で六藝を始めたとする教育で養成された士を採用しておこなわれるべきであるから、科挙の試験により人材を登用するのは誤りである、と述

べている。⁴²⁾結局、明朝が当初目的としていた、夏殷周三代の礼楽を模範とした士大夫の養成は、科挙の実施とともに、「詞章之学」の重視へと変化したことは否めない。

明朝は明初洪武年間を中心に、統治体制の構築を進めた際、礼楽の制度の制定と実施に努め、裏付けとなる礼書・官制書の編纂をおこなった。礼書の代表が『大明集礼』であり、官制書の代表が『諸司職掌』である。ところが、第三章で検討するように、官制書は礼書とも見なされていた。このことの意味は後段で検討する。さらに、明朝は官僚制・礼楽体制を実行する人材を育成する学校と選抜する科挙を整備した。これらの制度は觀念的には主として『周礼』に見られる堯・舜・夏殷周三代の官制・礼楽制度を理想型とし、それに明代の実状による修正を加えたものであった。以下、明朝の統治と礼楽の關係について検討する。

第二章 狭義の礼楽と『大明集礼』

そもそも明朝の体制の根本觀念とされた礼楽の起源は古く、小島祐馬氏は、礼(禮)という字の豊は祭器を示し、本来は神々への祭祀であると指摘する。また、豊は杯を意味し、飲食をともにする礼儀に礼の起源があると

いう説も有る。⁽⁴³⁾ 礼楽に関して、『礼記』「楽記第十九」は「礼楽刑政」ということを説いている。礼は民心を規制し、楽は民声を調和し、政治は道をおこない、刑罰は不正を防ぐ。礼楽刑政が達成され、誤りがなければ、王道が充分に実現する、と説いている。⁽⁴⁴⁾ つまり礼楽と実際の政治・司法が一緒になって、古代の聖天子の理想的政治が実現されるといふ観念である。明朝もこの「礼楽刑政」の観念を継承していた。太祖は洪武四年六月、群臣と礼楽について論じた際、教化は必ず礼楽に基づくこと、礼楽を刑政よりも優先させるべきことを説いている。⁽⁴⁵⁾ 太祖は洪武十七年（一三八四）六月にも、奉天門で臣下に対し、天下を治める道は礼楽二者に尽きる。刑政は礼楽を助けて統治をするに過ぎない。刑政は弊害を直す薬石である、と述べている。⁽⁴⁶⁾ 太祖を継いだ永楽帝も、礼楽が国の根本であり、政刑は国の補助であると述べている。⁽⁴⁷⁾ 明朝が実際に政刑よりも礼楽を優先したとは必ずしも言えないが、観念的には先王の制、礼楽が統治のもとであると見なしていた。

このことは、明朝が洪武年間に礼楽制度を制定する過程で、『大明集礼』を手始めに、『孝慈録』『洪武礼制』『礼儀定式』『諸司職掌』『稽古定制』『国朝制作』『大礼

要議』『皇朝礼制』『大明礼制』『洪武礼法』『礼制集要』『礼制節文』『太常集礼』などの一群の礼書を編纂したことにも示されている。⁽⁴⁸⁾ これらの礼書の現存するものの中で代表的なのは洪武三年九月に完成した『大明集礼』である。『大明集礼』は礼を吉礼（祭祀）・嘉礼（冠・婚等）・賓礼（朝貢・遣使）・軍礼（親征・遣將・大射）・凶礼（吊賻・喪儀）の五礼に分けて叙述し、さらに、冠服・車輅・儀仗・鹵簿・字学・楽を付加した。それは「礼楽刑政」の分類のうち、刑政の部分を除き、文字通り礼楽の書となっている。五礼は『周礼』「春官宗伯第三」に見える分類であり、『大明集礼』もこれを継承していた。このような刑政と対比される礼楽は典礼、特に祭祀が中心であるが、本論では狭義の礼楽と呼ぶ。祭祀は五礼の筆頭に挙げられているが、五礼中他の礼でも、嘉礼では皇帝の即位式で、賓礼では蕃国（外国）への遣使で、軍礼では皇帝の親征で、凶礼では葬儀の中でおこなわれており、やはり礼の中心を占めていたと言える。

明朝の狭義の礼楽の中心を占める国家祭祀は大祀・中祀・小祀などの等級に分けられる。祀る鬼神は、最高神である天（昊天上帝・皇天上帝）・地（后地祇）、百神とも呼ばれる日月星辰や山川などの諸神、そして宗廟の祖

靈であり、天・地・宗廟と要約されることもあった。これは明朝に先立つ歴代王朝の国家祭祀とほぼ同じである。さらに明朝が祭祀を認定したその他の諸神・諸人物も有る。明太祖は洪武元年十月、郡県に命じ、国家が祀るべき神祇・名山・大川・聖帝・明王・忠臣・烈士を調べ、国家に功績が有り、民に恵みが有れば、その事実を上聞し、祀典に著け、一年の定まった期日に有司に祭祀をさせることを定めた⁽⁴⁹⁾。また、翌洪武二年正月、祀典に載せられていなくても、常に民のためになる事績が有り、それが顕著であると認められたものは、たとえ祀らなくても、その祠宇は壊すことを禁じた⁽⁵⁰⁾。太祖はまた、人民に恩恵を与えず、祀典に対応していないものは淫祠であるから、有司は祭祀をしてはいけない、と命じており、ここでも人民に恩恵を与えたか否かを祭祀の基準としている⁽⁵¹⁾。実際には、正しい祠と淫祠との区別は不明確で、明朝は全時代を通して、国に功績が有る、民に恵みを与える、靈験がある、と見なした民間神を国家祭祀に入れ続けた⁽⁵²⁾。要するに、国家祭祀で祀る鬼神は、自然を神格化したものの、龍神などの超自然的存在、人間で神格化された者を含むが、祭祀で祀る基準は宗教教理であるよりも、天子(皇帝)の統治を助け、民に恵みを与えたと見なした働

きに重点が置かれていた。

これらの命令は『礼記』『祭法第二十三』⁽⁵³⁾の祭祀の規定を継承している。その規定とは、聖王の祭法では、民に法を施した、死をもつて職務に勤めた、苦勞して国を安定させた、大きな災害を防いだ、大きな困難から守った、など国と民に功績があつた者を祀るというものである。「祭法第二十三」はまた、かの日月星辰は民の仰ぎ見るものであり、山林・川谷・丘陵は民が財物を取るものであるが、このような類いでないものは、祀典には載らないと説いている。つまり、人々が崇拜したり、財物を取つたりする、神格化された自然の存在も国家祭祀の対象としていた。明朝の『大明集礼』巻十五も「祭法二十三」の規定を継承し、国家祭祀の対象となる鬼神について、歴代の聖帝・明王・忠臣・烈士と山・海・河の諸神は、名譽と節操を立て、災患を防ぎ、人間に功績が有り、祀典に載せないことは無かつた、と述べている⁽⁵⁴⁾。さらに、このような鬼神を祀る国家祭祀の基本的特質を示すものとして、時代を遡る『礼記』『礼運第九』に次のような注目すべき記事がある。

礼は君の大柄なり。……故に政は、君の身を蔵むる所以なり。是の故に政は必ず天に本づき、殺いて

以て命を降す。命を社より降す、之を地に殺うと謂う。祖廟より降す、之を仁義と謂う。山川より降す、之を興作と謂う。五祀より降す、之を制度と謂う。これ聖人の以て身を蔵むるの固なり。

この経文は国家祭祀と政令との関係を説いているが、その内容の理解の参考になるのが、『礼記注疏』卷二十一に見える、鄭玄と「礼記正義」の注解である。先ず、「礼運第九」の「是の故に政は必ず天に本づき、殺いて以て命を降す。」について、鄭玄は、「降すは下すである。天の氣に殺い、以て教令を下す。天には運移の期、陰陽の節が有るなり」と注解している。一方「礼記正義」は「人君は天の氣に法り效い、以て政教の命を下す。星辰が北極星を運転するのに效い、昏媾（婚姻）・姻婭（姻戚）を為し、天の陰陽・寒暑に倣つて刑獄賞罰の命令をなす。」とより詳しく注解している。ともに天を祀ることから、天の働きに沿うと考えた政令を下す、と注解している。

さらに、「礼運第九」の「命を社より降す、之を地に殺うと謂う。」について鄭玄は、「教令が社より下ると謂うなり。社は土地の主なり。周礼の土会の法に、五地の物生ずる有り」と注解している。次いで「礼記正義」は

「此れ云う、土地の主と。主は則ち神なり。土会の法に五地の物生ずる有り。此は〔周礼〕大司徒の文にて、五地は則ち山林・川沢・丘陵・墳衍（水辺と平坦な土地）・原隰（平らで低い湿地）にて、それぞれ生ずる所有り。五地は万物を摠（総）て生む。人君は之に法り政令を施し、亦た万民を摠（総）べ養う」と注解している。ともに社の神を祀ることから、土地の種類に従つて異なる物を生産する政令を出すと注解している。

次に「礼運第九」の「祖廟より降す、之を仁義と謂う」に対して鄭玄は、「大伝に曰く、禰（父廟）より率いて上り、祖遠に至るは、仁を軽くするなり。祖より率いて下り、禰高に至るは義を重くするなり」と注解している。さらに、「礼記正義」は、「祖廟の父は親しく仁であり、祖は尊く義である。此の父と祖に法り、仁義を民に施すなり……祖廟の中に自然に此の仁義有り。人君は之に法り、此の仁義の教令を施き、以て下民に教えるなり」と注解している。ともに先祖に対する祭祀から、民に仁義道徳を教えることと注解している。「礼運第九」の「山川より降す、之を興作と謂う。」について鄭玄は、「教令の山川より降るを謂う。山川には草木鳥獸が有り、器物を作り、国事に共（供）すべし。」と注解する。「礼

記正義」も同様に「人君は山川に法り以て其の物を興作する」と註解している。山川の神を祀ることから、山川の草木鳥獸が産物を生み出す政令を下す、と註解しているのである。

「礼運第九」の「五祀より降す、之を制度と謂う。」について鄭玄は、「五祀に中霤・門・戸・竈・行之神が有る。此は始め宮室制度たり。」と註解する。「礼記正義」は「五祀の神は初めて作った五祀の神を謂う。これは人造の五祀の神であり、其の制度が有る。後の王はこの人の神に法つて更に制度を作った。」と註解している。「礼記正義」は続けて、「礼運第九」全体を要約し、「政の行うこと、若し能くかくの如く、天の陰陽に法り、賞罰をして所を得さしむ。地の高下に法り、尊卑をして序有らしむ。之を祖廟に法り、仁義を行う。之を山川・五祀に法り、興作・制度を為す。若しかくの如くすれば、則ち民は其の徳を懐かしみ、禍害来たらず。何ぞ防禦する所ならん。」と註解している。さらに、ほぼ同趣旨の記事が「礼記」「礼運第九」の後段にも有り、次のように説く。

故に礼、郊に行われて、百神は職を受ける。礼、社に行われ、百貨は極むべし。礼、祖廟に行われ、

孝慈に服するなり。礼、五祀に行われ、法則を正すなり。故に郊・社・祖廟・山川・五祀は義を之れ脩め、礼は之れを蔵するなり。⁵⁶⁾

これについて『礼記注疏』卷二十二の鄭玄の註解は、「百神は列宿であり、百貨は金や玉の類いである」とする。「礼記正義」は、「百神は天の群臣であり、天子が礼をもって天を祀れば、星辰の動きは忒わす。故に職を受ける。礼を尽くして社を祀れば、五穀が豊かに稔り、金玉が形を露し、尽く国家の用となる。故に極むべしと云う。王(天子)が祖廟を祭り礼を尽くせば、天下は皆な服して孝慈を行う。王が五祀を祭り礼を尽くせば、天下の法則(制度)はそれぞれ其の正しきを得る」と註解する。

『礼記注疏』と同様の註解をするのが明代の丘濬であり、弘治帝に奏上されたその著書『大学衍義補』卷五十五で、「礼運第九」の「礼、郊に行われて、百神は職を受ける」について、「風雨がほどよく、寒暑が時期を得ているを謂う」と註解している。「礼、社に行われ、百貨は極むべし」に対し、「地は宝を愛まず、物として利を遺すなきを謂う」と註解している。また「礼、祖廟に行われ、孝慈に服するなり」に対して、「天下皆な服し

て孝慈の道を行うことを知るを謂う」と註解している。さらに「礼、五祀に行われ、法則を正すなり」に対して、「貴賤の礼それぞれ制度有るを謂う」と註解している。

以上、『礼記』「礼運第九」とそれに対する『礼記注疏』『大学衍義補』の註解を見てきた。天・社（地）・祖廟・山川・五祀はいずれも国家祭祀で祀る鬼神であり、人君はこれらの鬼神を祀り、それらの鬼神に法つて教令を降すと註解されている。すなわち人君は最高神である天の陰陽の変化に法り、婚姻や刑獄・賞罰をおこなう。

地の五土の神に法り、農業で諸生産物を育て、万民を養う。王朝の祖廟に法り、民に仁義の道徳を説く。山川の神に法り、素材を出して器物を作らせる。宮室制度より生み出された五祀の神に法り、諸制を定める。ここで言う「法る」ということを明確に定義することはできないが、王朝が祭祀を通してそれぞれの鬼神の靈力の働きに沿うと見なした諸制度を定め、諸命令を下すという觀念、祭祀と政治が未分離で一体となっている觀念として考えられる。明朝の国家祭祀も基本的にこの『礼記』「礼運第九」の記述に沿い、君主の統治の諸事と結びついていた。

国家祭祀で注目されるのは、天と諸神との関係について

て、『礼記』「礼運第九」は、郊祀で最高神たる天に対する礼（祭祀）がおこなわれたら、天が百神に命じてそれぞれの職を盡くさせる、と述べていることである。『礼記』「祭法第二十三」は、天下を有する者は百神を祭る。⁽⁵⁷⁾『毛詩』「大雅」も天子たる者は固より「百神の主」となる、と述べ、⁽⁵⁸⁾『毛詩』「周頌」も「百神を懐柔する」と述べている。⁽⁵⁹⁾要するに、天子は国家祭祀において、天を最高神として祀つてたてまつり、次いで天の命令を受けた百神を祀り、従わせて百神の主となると説かれていた。

明朝の国家祭祀もこれを継承し、皇帝を百神の主であると見なしていた。⁽⁶⁰⁾洪武三年六月に出された、嶽鎮海瀆と城隍神の諸神号を改める太祖の詔では、諸神は英靈の気が集まって神となったものであり、必ず上帝（天）の命令を受けていると確認している。⁽⁶¹⁾その年の九月、京師の城隍廟が完成した時にも太祖は、諸神は天の命令を聴き、多くの鬼神は（より上の）神の命令を聴き、天・神の大権が乱れないようにする、と述べている。⁽⁶²⁾鬼神にも天を頂点とする序列が有り、天に対する祭祀は他の諸神（百神）にも及ぶと考えられていた。また明朝では天を祀る際に太祖を併せ祀った。⁽⁶³⁾明朝の皇帝は天・地を始めとするごく少数の神格は自ら祀り、それ以外の百神を中

心とする諸神に対する祭祀は「有司撰事」と言い、臣下に代行させた。この制度の原型は、『礼記』「曲礼下第二」の、天子は天地・四方帝・山川・五祀を祭り、諸侯は地方の神、山川・五祀を祭り、大夫は五祀を祭り、士はさらにその先祖を祭る、という制度である。⁽⁶⁴⁾ 祭祀者の統治領域の大小、身分の上下に対応して祭祀できる神格が定められ、祭祀の権限の序列とされていた。祭祀体制が統治体制と一体化し、国家祭祀は君主の統治の一部となっていたのである。明朝は中央集権的統一支配をおこなっていたから、当然、天子（皇帝）が祭祀の権限を独占していた。明朝の国家祭祀も皇帝（天子）が主宰し、最高神である天・地を祀り、天の命を受けた百神を始めとする諸鬼神を祀り、皇帝の統治に協力させることを図るものであった。これが国家祭祀の基本型であり、このことは狭義の礼楽はもとより、次章で述べる広義の礼楽にも関係してくる。

次に明朝の国家祭祀の実例として、天子（皇帝）が自ら最高神である天（昊天上帝）を祀る郊祀の式次第（儀注）を見てみよう。『大明集礼』巻一、祀天一、楽舞、に載せられている式次第は大略次のようなものであった。

迎神（神を迎える）……「中和之曲」を奏す。

奠玉幣（玉幣を供える）……「肃和之曲」を奏す。
進俎（供え物を進める）……「凝和之曲」を奏す。

初献（最初の献酒）……「寿和之曲」を奏し、「武功之舞」をする。

亚献（二回目の献酒）……「豫和之曲」を奏し、「文德之舞」をする。

終献（三回目の献酒）……「熙和之曲」を奏し、「文德之舞」をする。

徹豆（供え物を下げる）……「雍和之曲」を奏す。

送神（神が還るのを送る）……「安和之曲」を奏す。

望燎（燎祭を眺める）……「時和之曲」を奏す。

この式次第には、上帝を迎え、供え物をし、三献の礼をし、供え物を下げ、神が還るのを送り、燎祭⁽⁶⁵⁾を眺め、その間に楽舞を組み入れる、文字通り礼と楽舞の祭祀儀礼が示されている。同様のことは等級を落として他の鬼神に対する国家祭祀においても言える。礼楽の起源を古代の祭祀儀礼に求めるならば、そのような祭祀儀礼は明朝の国家祭祀においても明瞭に残されていたと言える。国家祭祀で重要なのは、祭祀の中で果たす楽と舞踊の役割である。前述したように、『周礼』「地官司司徒第二」で士の修めるべき六藝の中の六楽は国家祭祀の楽舞であ

った。しかし後代に六楽はすでに伝が絶えていたので、明朝は建国前の至正二十六年（一三六六）二月、儒臣に命じて、古今の楽を参考にして雅楽を作り、郊社を始めとする諸祭祀に用いた。⁽⁶⁶⁾また、洪武十三年（一三八〇）五月、太祖は礼部に詔して、国家祭祀の楽舞は天・地・祖宗を祀って感格の道をおこなうものであるから、楽生・舞生は必ずその人を慎重に選ばなければならない。過失や病気の有る者は返して民にせよ、と命じている。⁽⁶⁷⁾その後、科挙が再開された洪武十七年（一三八四）六月、孔子廟の祭祀に関し、太祖は礼部に、大成樂器を造り全国の学校に配ることを命じた。その勅命は、天下の学校では孔子を祀っているが、樂器がまだ備えられていないため、その音を明らかにして神明を客観的に感じさせることがない、と述べている。⁽⁶⁸⁾太祖は同月にまた、古人の樂は後世の樂よりも優れている。古代の律呂・詩章・樂器で今演奏しようとしても、人と樂とが判然と二つに分かれているので、天地に感通し、鬼神を感ぜしめんとしても出来ない。礼部はこの点に注意し、樂器が出来たら、これを学校の生員に配り習わせるならば、古人の考えを復活することができるだろう、と述べている。⁽⁶⁹⁾景泰七年（一四五六）八月には、衍聖公孔弘緒が上奏して、

樂生・舞生の不足を論じ、樂舞が設けられているのは、幽界に格^{いた}つて神を享^{まう}るためである。もし欠員が生じたら、「孔子廟の」大成樂は全うできない、と述べている。⁽⁷⁰⁾このように、釈奠における樂は神明・鬼神を感じさせ、天地に感通する働きをすると見なされていた。ここで礼樂は道徳的な規範・修養というよりも、鬼神に感格（感通）するための手段であると見なされていた。

明朝の国家祭祀における樂舞の働きをよく示しているのが雩^う祭すなわち雨乞いの祭祀である。もともと雩祭には樂と舞は付いてなかったが、嘉靖十二年（一五三三）五月、礼部尚書夏言らが嘉靖帝に、古代の方式に基づいた祭をおこなうことを願った際、音と舞の姿の和によって陰陽の気を伸ばし広げ、陰陽が和すると始めて雨が降る、と述べている。⁽⁷¹⁾次いで嘉靖十七年（一五三八）四月、礼部が雩祭に関して上奏した際も、祭祀において樂と舞は、音と姿により和気を伸ばし広げ、天と地に告げ、神明に感通し、陰陽を和して、雨沢が降ることを願う、と述べている。⁽⁷²⁾また、嘉靖年間の国家祭祀の改革を記録した『嘉靖祀典考』卷三「雩壇礼儀樂舞」は、樂と舞は音と姿の調和により、陰陽の気を伸ばし、天地の間に明らかに告げ、神明に達する。雨は天地の恵みであり、必ず

陰陽が和して初めて降る。これは神の理が通感し、このようになるに過ぎない、と述べている。⁽⁷³⁾要するに、礼部は祭祀における樂舞の役割を、神明に感通することと陰陽の調和に置いている。この礼樂における陰陽の要素は次章で論ずる。これまで狭義の礼樂、特に国家祭祀の性格について論じてきた。国家祭祀は皇帝の統治上の諸目的と密接に結びついていたが、このことは広義の礼の形成と関係がある。次章ではこの点を検討しよう。

第三章 広義の礼樂と官制書

狭義の礼樂の中心が祭祀を始めとする儀礼であるのに対し、礼樂を天道や陰陽と関連づける觀念が存在した。朱熹は、有子が「礼は天理の節文、人事の儀則」と述べたことについて、「節は等級であり、文は直接的表現を避けて迂回する有様である。天下にはまさに然るべき理が有る。この理は姿や形が無い。そこでこの礼文を作り、一個の天理を描き出して人に見せ、規範に拠り所が有るようにしたのであり、だからこれを天理の節文と言うのである」と述べている。⁽⁷⁴⁾同様に『朱子語類』卷四十二、論語二十四でも、朱熹は次のように言っている。

礼は天理の節文である。天下には「当然の理」が

有り、礼に復するとは天理のことである。この天理は形が無いから、この理の文を作り、一個の天を描き出し、人に見せるのである。教えるのに規範があれば、拠り所とすることができる。だからこれを天理の節文と言う。君臣には君臣の節文が有り、父子には父に事^{つか}える節文が有る。夫婦・長幼・朋友もそうでないことは無いが、その実は天理である。⁽⁷⁵⁾

つまり朱熹は、礼とは天理を具現化して、人が見て分かるようにした規範である、と説いている。朱熹はまた、「樂は天に由り作り、陽に属する。だから運動の意味がある。礼は地をもつて制し、地から出るので、移り変わることはできない」と、⁽⁷⁶⁾礼樂を天地と陰陽に基づくとして、天理・陰陽二気という自己の世界生成論の枠組みの中で論じている。このような、天を根拠とした礼樂觀はすでに『礼記』において成立していた。『礼記』「礼運第九」に、孔子の言葉として、「礼なるものは、先王が天の道を受け、人の情を整えたものである。だからこれを失う者は死に、これを得る者は生きる。……礼は必ず天に基づき、地に則^{のっと}り、鬼神に合^あい、吉凶の祭、射・御の作法、冠婚・朝聘の儀式に及んでいる。故に聖人(先王)は礼をもつてこれを示し、故に天下国家は正し

くなりうる」とある。⁽⁷⁷⁾ 要するに礼は古代の聖天子が天下・国家を正しくするため、天道に基づいて定めたものであるとする。同様に「礼運第九」はまた、礼は君主の大柄（大権）であり、紛らわしいことを別ち、奥深いことを明らかにし、鬼神に接し、制度を考え、仁義を立て、政治を治め、君主を安泰にする、とある。⁽⁷⁸⁾ さらに礼樂は陰陽の觀念でも説かれるようになった。『礼記』「郊特牲第十一」に、「樂は陽由り来るものなり、礼は陰由り作るものなり。陰陽和し、万物得」ともある。⁽⁷⁹⁾ 『礼記』「樂記第十九」には、礼は天地の序列を明らかにし、樂は天地を和合させる、とある。⁽⁸⁰⁾ 『礼記』の段階で、礼樂は聖人（君主）が統治のために、天道に基づき制定したもので、礼は陰に由り、序列を示し、樂は陽に由り、和合を示すと説く。前述の朱熹の説は当然『礼記』の説を踏まえて説かれたものであろう。

このような礼樂の觀念が成立した歴史的過程を本論で論証することはできないが、背景の一つとして考えられるのは、鬼神を天道・陰陽と結びつける觀念である。『易経』「繫辞上」に「一陰一陽を道と謂う……陰陽の測られざるのを神と謂う」とある。⁽⁸¹⁾ すなわち陰陽の変化が道であり、陰陽の窺い知ることができない働きが神であ

る、と説いている。この文は短く、内容の詳細は分らないが、これについて唐代の孔穎達らの『周易正義』卷七は、本体論的觀念に基づき、道・陰陽・鬼神に関して大略次のように註を付けている。⁽⁸²⁾

「一陰一陽を道と謂う」について、『周易正義』卷七で王弼は「道は無であり、通ぜざるなく、由らざるなし。神に一定の方向はなく、易に一定の状態はなく、道は見ることができると註解し、疏は「一は無であり、無の陰、無の陽を道と謂う。道は虚無の名称であり、陰陽が自然にはたらけば、それを道と謂う。万物の運動はみな道に拠っている。陰陽は二気であるが、常に虚無（道）の中では一つである。道は微妙（奥深く）で窮められないので神と謂う」と註解しており、道家の本体論的觀念と神を結びつけている。さらに、「陰陽の測られざるのを神と謂う」について、『周易正義』卷七で王弼は、「神なるものは変化の極であり、万物の神秘であり、形では極められないので、陰陽は測れないと言う」と註解する。『周易正義』の疏はこれを受けて、「天下の万物はみな陰陽によって生成するが、その由るところの原理は窮めることができなないので、神と謂う。その原理は形が無く、ものの形容で求められず、その造化の理は自然になされ

るので、神と呼ぶ。陰陽・天地の本体は太極・虚無を始まりとするが、その変化の理は果てしがなく、知ることができないので神と呼ぶ。」と註解する。ここで神は道家的な虚無、不可知の本体、或いは無極・陰陽の觀念に結びつけて解釈されているが、祭祀の鬼神との関係は明確には述べられていない。

歴史的に見れば、天道・陰陽の世界生成論は祭祀の鬼神と融合してくる。もともと神は最高神「天」を含む諸神として、人鬼と併せて祭祀の対象となっていたが、鬼神は『易経』「繫辞上」と『周易正義』卷七にみられるように、天道・陰陽の本体論的・世界生成論的觀念でも説かれるようになる。このような鬼神に関する觀念は宋学においても継承された。北宋の張載は「鬼神は〔陰陽〕二気の良能である」(『張氏全書』卷二、正蒙一)と説き、これを継承した南宋の朱熹も、鬼神は陰陽二気の良能であり、ものが有れば必ずその鬼神があり、陰陽の働きでないものはなく、鬼神は陰陽の為すところであると説いている。朱熹は理気二元論を説く一方で、「鬼神は存在する。もし存在しないならば、古人はあのように求めなかつたであらう。……天子が天地を祭るのは、天が有り地が有るからである。」と祭祀の鬼神の存在を否

定しなかつた。⁽⁸⁴⁾要するに、その論理的整合性には疑問が有るが、朱熹は天理・陰陽二気の世界生成論と祭祀の鬼神を結びつけて説いた。これは鬼神の陰陽化であり、陰陽の鬼神化とも言える。最高神である天・上帝が同一存在の別の表現として、天道・天理と同一視され、その他の鬼神は陰陽の気と見なされた。

朱子学を正統とする明朝の国家祭祀も、祭祀の対象としての鬼神は維持しつつ、天道・天理・陰陽の觀念を加えた。例えば、明朝の初期の国家祭祀は天地分祀であった。陽と見なされた天(昊天上帝)の祭祀は、陽を示す京師の南郊で、陰が極点に達し、陽が動き出す冬至の日に挙行された。陰と見なされた地(皇地祇)の祭祀は陽が極点に達し、陰が動き出す夏至の日に、陰を示す京師の北郊で挙行された。その後明朝は洪武十年(一三七七)に、天を父、地を母とする觀念により、天地合祀に改めたが、嘉靖九年(一五三〇)に至り、再び陰陽論に基づいて天地分祀に戻した。⁽⁸⁵⁾また、前述のように、嘉靖十二年(一五三三)に礼部が漢代以来おこなわれていなかった雨乞いの祭祀である雩祭の復活を願った時、礼部は雩祭でおこなわれる楽舞の音と姿が陰陽を調和させ、雨を降らせると述べている。祭祀により鬼神に働きかけ

ることは陰陽に働きかけることと同様に考えられていたのである。

第二章で述べたように、もともと国家祭祀は天子の統治全般と密接な関係が有ったが、本体論的觀念により、陰陽と鬼神が同一存在の異なる側面であるとされるようになる。天子の礼樂は鬼神に対する祭祀儀礼から広がり、天子が天に基づき陰陽によって作つたとされる礼樂により、現界と幽界を含む陰陽の世界全体を治めるとする、統治觀念が説かれるようになった。この広義の礼樂に關し、朱熹に先立つ北宋の歐陽脩の説が有る。歐陽脩は『唐書』卷十一、礼樂志一で、大略次のように述べている。⁸⁶

夏殷周三代より以前は統治が礼樂からのみ出て、礼樂が天下に及んだ。三代以後は統治と礼樂が二つになり、礼樂は虚名になった。古代には住居・服装・食器・樂器など、凡そ民のことで、一つとして礼から出ないものは無かった。これによって民に教え、諸道徳も居処・動作・衣服・飲食の間から出ないものは無かった。これがいわゆる統治が一つからのみ出て、礼樂が天下に及ぶ、ということである。天下に礼樂を安らかに行わせるなら、知らずに善に

向かい、罪から遠ざかることが習いとなる。三代が終わると、秦が古の法を変え、後の王朝も国家制度・位階・宮殿・車・服装・器物は一切秦のものを用了。その間に改めようとした君主はいるが、遠く三代より前に戻ることはできず、その時の俗に少し変更を加え、大体いい加減なところで安んじた。毎日従事するのは帳簿・裁判・兵食を緊要であるとして、これを政治とし、民を治めた。三代の礼樂に至つては、その名前は有るが、有司にしまつて置き、時々出して、郊祀・宗廟や朝廷で使い、これが礼であり、民に教えるものであると言う。これがいわゆる統治が二つより出で、礼樂が虚名となることである。

歐陽脩のこの言葉は、天子が統治において、人間世界の諸事を包括する広義の礼樂による人々の教化を説いたものである。儒家では堯・舜・夏・殷・周三代は聖天子が治め、礼樂が完備した、後世の歴代王朝が模範とする理想の時代であると考えられていた。⁸⁷ 歐陽脩は、この時代には天子の統治において、民生上の諸事も全て礼樂として民に教えていた、と説いている。この觀念を継承したのが明代の丘濬である。丘濬も礼樂を聖人が天地の陰

陽に基づき作ったものであると考えていたが、成化二十三年（一四八七）十一月に完成した『大学衍義補』の卷三十七「総論礼樂之道下」で、歐陽脩の説について、朱熹が「これは古今変わることにない至論である」と述べたと指摘し、さらにその卷四十「礼儀之節」で、丘濬はあらし次のように言う。

成周の盛んな時、『周礼』に「国都を建て、方位を正し、国を区分し、田野を測り、官職を分設し、もつて民のより所とした、とあるが、みなこれらを礼と言った。ただ祭祀や儀礼だけを礼としたのではない。礼は天下を治める大綱であつたが、三代以後、

礼は天下を治める一事となつた。古今の統治の効果には、だから盛衰が有る。我が太祖皇帝が初めて天下を取るや、洪武元年に中書省・翰林院・太常寺に命じ、三礼（天・地・宗廟を祭る儀礼）を定擬させた。翌年さらに集議を命じ、その翌年に（礼書を）編纂した。民間の道德と学問が優れた人士を招き、考訂して、一代の制を作つた。今残つている書は『大明集礼』『洪武定制』『礼儀定式』『稽古定制』及び『諸司職掌』である。⁹⁰

丘濬は『周礼』に基づき、夏殷周三代以前は、国都の

建設、行政区域の設定、田土の測定、官制の整備などの統治上の諸事を礼であると見なしていたのに対し、三代以後は祭祀や儀礼のみを礼と見なし、礼を狭く捉えるようになったとする。これに対して、明太祖は礼の本来の觀念に戻り、集議と考訂のうえ礼書を編纂した。それらの礼書の中で現在残っているものには『大明集礼』や『諸司職掌』などが有ると言う。丘濬は、礼が政刑を始めとする一切の統治制度を含むという歐陽脩の觀念は『周礼』を継承したものであり、明太祖によつても継承されたと思はしている。

洪武二十六年三月に完成した『諸司職掌』の編纂の經過は、明太祖の言葉によれば、官職には上下が有り、職務には大小が有る。制度を明らかにする典籍が無ければ、後に就任した者が職務・政策の詳細を知らない恐れがある。そこで吏部に命じ、翰林院の儒臣とともに、『大唐六典』に倣い、五軍都督府・六部・都察院以下の諸司の官職とその職務を分類して書物とし、中央と地方に配らせた、とある。⁹¹ 太祖が述べたように、『諸司職掌』はまず第一に、官僚が職務を理解するための、『大唐六典』に倣つた官制の書であり、『大明集礼』とは性格が異なるが、丘濬は礼書であると見なしていた。確かに『諸司

職掌』の「礼部職掌」には礼楽に関する部分があるが、『大明集礼』の構成が礼楽を種類別に、主として五礼に分けているのに対し、『諸司職掌』の構成は主として六部に分ける。礼楽に関する記事は、所管する礼部の部分で扱っている。しかも、欧陽脩が説いた、王朝の定めた統治の諸制度そのものが礼楽の制度でもあるとする前述の觀念により、『諸司職掌』は礼書ともされた。丘濬は弘治八年（二四九五）二月に死去したが、七年後の弘治十五年（一五〇二）十二月、勅撰の『大明会典』（以後『正徳会典』と略称する）がほぼ完成した。その弘治帝御製の序文は、欧陽脩・丘濬の考えを継承し、大略次のように述べている。

堯舜の聖天子の時代、事柄に即して法が定められた。凡そ儀礼の制度で天理の当然でないものは無い。夏の禹王、殷の湯王、周の文王・武王は堯・舜と差が無いわけではないが、制度文物はだんだんと備わり、この理に純粹であり、後世の及ぶところでない。秦より以後の善く治まったと称する漢・唐・宋などの王朝では、賢君が小康の政治をしたが、陋習に従って簡便にし、人為をまじえ、制度ははまだ天理を尽くしていない。だから、宋代の儒学者欧陽脩が、

その政治は二つから出ており、古代のようではあり得ないと述べている。我が太祖高皇帝は元朝に代わって天下を有し、政治を行うのに必ず群儒を集めて議し、古法に遵い、時代に合わせ、修正を加え、燦然として天理を敷いた。その後の明朝の歴代皇帝は概ねこの道に従い、百餘年の太平が有った。朕は歴代皇帝の制度がまだ一つにまともめられていないので、儒臣に勅して、『諸司職掌』などの諸書、有司の冊籍を出させ、およそ礼制に関するものは悉く館に分けて編集した。諸々の官序は序列で並べられ、諸事はみな官職に帰し、『大明会典』と名付けた。⁽²⁾

弘治帝の御製序文は、堯・舜の時代の儀礼制度すなわち礼楽は全て天理に基づいていたと理想化し、それに次ぐものとして、夏殷周三代の制度も天理に純粹であったとする。さらに御製序文は前述の欧陽脩の礼に関する説を引き、秦より以後の諸王朝の制度は天理を尽くしていないと批判し、一方で明太祖は古法に従い、天理を尽くしていると賛美する。そして『正徳会典』が『諸司職掌』などの諸書に、官序の文書をまじえ、およそ礼に関することは館に分け編纂した。そして、それらの記事は所属する官職においてまともめられたと述べている。弘治

帝の御製序文でも、明朝の天理を尽くした統治制度・官制が礼に他ならず、官制の書『正徳会典』が礼書であるということが説かれている。

丘濬が『大学衍義補』の完成を上奏したのは、成化二十三年（一四八七）十一月であるが、この時期に丘濬は国子監掌監事・礼部右侍郎から礼部尚書に昇任した。四年後の弘治四年（一四九二）十月、丘濬は礼部尚書兼内閣大学士になっており、弘治帝に近い重要な官職に居たと言える。そのためか、丘濬没後の弘治十二年（一四九九）三月の殿試の策問に、欧陽脩の名を挙げ、くだんの礼楽論が引用されている。⁽⁹⁴⁾ 弘治帝とその周辺の重臣は『大学衍義補』で丘濬が引いた欧陽脩の礼楽論の影響を受けたと言える。その後、『正徳会典』が実際に刊行された際の正徳四年（一五〇九）十二月十九日の日付の正徳帝御製の序文は、『書経』に見られる堯・舜の「典謨」、夏の「典則」、商（殷）の「謨言」、完備していたと称する周の礼制すなわち『周礼』、のちの漢唐宋時代の『会要』、特にもつとも詳細である『大唐六典』などを列挙し、明太祖はこれら古き文献を調べ、制度を創り、『諸司職掌』を作ったとする。その後、英宗が『諸司職掌』の後継の制度の書を作ることを命じ、孝宗（弘治帝）が

完成させた。その内容は『諸司職掌』を主とし、群書と比べ、歴年の事例を付したものである、と述べる。正徳帝の御製序文から、正徳帝は、まず『諸司職掌』が『書経』『周礼』『大唐六典』などの諸書を参考にして作られた次いで『諸司職掌』をもとに『正徳会典』が作られたと認識していたことが分かる。

この『正徳会典』に増補と修正を加えて成立したのが『万曆会典』である。万曆四年（一五七六）六月十六日付の、内閣大学士張居正らによる『万曆会典』の編纂を願う上奏文は、『大明会典』が唐の『六典』、宋の『会要』の遺意を継承し、その内容は『周官』や『六典』を超えていると述べている。⁽⁹⁵⁾ また、完成した『万曆会典』を皇帝に上程する、内閣大学士申時行らの万曆十五年二月十六日付の上表文は、『万曆会典』の編纂においては、遠くは『書経』の「虞書」に倣い、九官を列して諸事を明らかにし、近くは『周礼』を参考に、六官の職を明らかにして並立した、と述べている。明朝が編纂した『諸司職掌』『正徳会典』『万曆会典』は淵源を『書経』や『周礼』に求めているのである。たしかに、『正徳会典』は巻首の凡例で、「本朝の設官は大抵周制を用いた」と述べている。周制とは『周礼』に記されている周の官制

とされているものであろう。『正徳会典』の編纂者の認識では、明朝は『周礼』の官制に遵っていることになる。『周礼』のもとの名は『周官』であったが、一説では王莽の時代に劉歆が奏請して経典に入れられ、『周礼』と名称を改めたという。⁽⁹⁸⁾ここに王朝の統治制度を礼制と見なす考えが表れている。

『書経』や『周礼』に倣うということは、明朝が儒教において理想とされていた堯・舜・夏殷周三代の制度を天理の表れとして扱うことである。⁽⁹⁹⁾前述のように、『正徳会典』は『諸司職掌』を中心に、他の礼書を参照して編纂された。『正徳会典』は官制の書、政書であるが、明朝においては礼書としても扱われており、広義の礼書に属していたと言える。『正徳会典』がその形式から『周礼』を淵源としていたことは滋賀秀三氏によっても指摘されている。滋賀秀三氏は、『会典』は法典と称すべきものではなく、国制総覧とでもいうべき書物であり、国家にいかなる官職が存在するかの列記を軸として、各官職についてその職掌に属する諸制度の記述を展開するという形で、全体がまとめられている。かような書物の形式は、古くは唐の『六典』に由来し、さらにさかのばれば経書の一つである『周礼』にその原型が求められる、

と述べている。⁽¹⁰⁰⁾

一方、小島祐馬氏は、礼は未開社会において団体の秩序を維持するために行われた祭祀の形式面に由来する。それを政治組織や行政準則として規定したのが『礼記』王制篇、『周礼』であり、『唐六典』『大明会典』もその系譜をひく。それらの間に本質的に全く異なる所は無く、行政法典と称しても敢えて差支ないものである。随って『唐六典』以下のものも広い意味の礼であり、『周礼』も一面より観れば一つの行政法典である、と述べている。⁽¹⁰¹⁾

『周礼』から『諸司職掌』『正徳会典』『万暦会典』と続く官制書・政書が一面に礼書として見なされていることは、礼楽が統治体制を含む広い観念であることを示している。

『大明集礼』に示された狭義の礼楽と、『諸司職掌』『大明会典』に示された広義の礼楽は、一体となって明朝の礼楽を構成している。狭義の礼楽の中心は儀礼であり、とりわけ祭祀である。祭祀は、天子（皇帝）が天・地・百神を祭ることにより、天を奉じ、鬼神と交感し、統治の達成を求める儀礼である。これに対し広義の礼楽は、鬼神と天道・陰陽の観念の融合により、国家祭祀の基本型に天道・天理・陰陽の枠組みを適用したものであ

る。つまり天子は天理に基づくとする礼楽によって鬼神・陰陽の世界に働きかけ、秩序づけ、調和させ、統治を完遂するという観念である。私は第三章において、『礼記』『礼運第九』とそれに対する鄭玄と『礼記正義』の註解を論じ、国家祭祀そのものが人君の統治行為と深く結びついていたことを指摘した。ここで改めて注目すべきは、礼楽で世界を統治するというこの意味である。このことを次章で改めて検討する。

第四章 礼楽による化育

礼楽による統治とは、礼楽による化育の観念と関係する。丘濬は『大学衍義補』卷三十六で、礼楽には生成の働きが有ると、次のように説く。

臣が考えるに、聖人が天地の陰陽に基づき礼楽を作った。故に楽は陽に由つて来たり、礼は陰に由つて作る。その制作が成るに及び、これを用いる。また、これをもって天道の陽を發し伸ばし、地道の陰を取め整えた。しかし、独陽は生ぜず、独陰は成らない。故に必ず礼が備わり楽が和し、両者が並び行われることが必要である。然る後に天の陽・地の陰は気が交わり、形が和し、たちこめた気が通じ、生

成の道が備わり、万物でその所を得ないものは無くなる。^(四〇)

丘濬は、聖人が天地の陰陽に由つて作った礼楽が並びおこなわれることで、世界の陰陽が調和し、万物生成の道が備わる、と説いている。同様の観念は既に、『礼記』『楽記第十九』において、次のように説かれている。

大人礼楽を挙げれば、則ち天地將に昭らかに為らん。天地^{よらじ}訴ひ合ひ、陰陽相い得て、萬物を煦^{あつ}嫗^{あつ}覆^{ふく}育^{いく}す。然る後に草木茂り、區^{こう}萌^{もう}達^{たつ}し、羽翼奮い、角觝^{かくぎ}生じ、蟄^{ちぢ}蟲^{ちゅう}昭^{しょう}蘇^そし、羽者は嫗^{あつ}伏^{ふく}し、毛者は孕^{よう}鬻^いし、胎生の者は殯^ふれず、卵生の者は殯^ふけず、則ち樂之道の帰^{かへ}なるのみ。^(四一)

すなわち大人（天子）が礼楽により統治すれば、天地が和合し、陰陽が調和し、万物を守り育て、然る後に草木は茂り、それぞれの生物はみな順調に生きる。これは樂の道の帰結であると説いている。この部分に対し、元代の朱子学者陳澧はその著作『礼記集説』卷七で、大人が礼楽を挙げるといふのは、聖人が天子の位に居て、礼楽を制作すれば、天地はまさに昭らかなり、天地の化育の道を昭らかに宣くことを言っている、と註解している。^(四二) 因みに、陳澧の『礼記集説』は明初に明朝により、

科挙を受けるための註解書に指定されていた。⁽¹⁶⁾ この「楽記第十九」と陳澧の註解を受けて、丘濬は『大学衍義補』卷三十六「総論礼楽之道」で、さらに次のように註解する。⁽¹⁷⁾

大人が礼楽を興し挙げたならば、その働きは天地の陰陽の化に至り、気が化して形をもつて生まれたもので、一つとしてその所を得ないものは無い。このようになったのはどうして理由が無いわけがあるのか。礼でその序列を得、楽でその和を得る。序列があれば物はそれぞれその理を得て雑ざらない。和があれば、物はそれぞれその性に順^{したが}って悖^{もと}らない。序列ができてかつ和すれば、上に極を建てる者(天子)はその徳が有り、下で処理する者はその職を盡す。山川の鬼神で安らかでないものは無く、鳥・獸・魚・鼈(すっぽん)でもみなそうである。天地の間のどれでも礼楽が昭らかに宣^しかれた働きでないものはない。

丘濬のこの註解は、礼楽の化育の働きが陰陽に及び、陰陽の気により形成されたものは、明界の生物も幽界の鬼神も全てその所を得て安らかになると強調している。この中の「山川の鬼神で安らかでないものは無く、鳥・

獸・魚・鼈でもみなそうである。」(山川鬼神亦莫不寧、暨鳥獸魚鼈咸若矣)という言葉は、『書経』商書、「伊訓第四」の中で、殷の宰相伊尹が夏王朝の良き君主の政治が天災を起こさなかった、と讃える言葉である。⁽¹⁸⁾ この言葉を『尚書正義』は、次のように註解している。

山川の鬼神も亦安んぜざることなし、とは鬼神が人君の政治に安んずる。政治が善ければ、神はこれに安んずる。神がこれに安んずれば、人君に福を降し、妖孽^{ようげつ}が無い。鳥獸鼈はみなこのようであるとは、人君が禽魚^{しんがわ}を順^{したが}せることを謂う。人君の政治が善ければ、かの性を順^{したが}せ、これを取る。天殺する時はない。鳥獸は陸に在り、魚鼈は水に在る。水陸が生む所の微細なものは、人君が政治をすれば、みな順^{したが}う。その他が順^{したが}わないことがないことは明らかである。⁽¹⁹⁾

つまり丘濬は夏王朝の理想政治、人君の良き政治が天地自然の鬼神や鳥・獸・魚・鼈などの生物を動かす力が有ることを説いている。人君の統治も広義の礼楽と見なすならば、同様の感化力が有ることになる。このような観念は、永樂十六年(一四一八)五月初一日の戸部尚書夏原吉等らによる『太祖実録』の「進実録表」⁽²⁰⁾にも、次のように示されている。

〔太祖は〕十年ならずして帝業を成し、天下を統一し、人倫は初めて修まった。人間の常道を既に壞れていた状態において述べ、中華の風が正しきに復し、礼楽を重ねて挙げた。山川の鬼神は攸寧ややすんぜざるなく、中華も外夷も率しよがわれないものはなかった。

「進実録表」は明太祖が人倫を回復し、中華の風を復活させ、礼楽を再興したので、山川の鬼神も安んぜられないものは無く、中華と外夷も従わないものは無かったと称賛する。善政と礼楽が鬼神も人間も動かした、と讃えているのである。同様に、宣徳三年（一四二八）二月の宣徳帝の「御製帝訓」の序は、文治により天下を維持したが、文治とは礼楽のことであると述べる。そして、礼楽の感化により、父は父、子は子、君は君、臣は臣といった人倫が守られ、人々が無事暮らす。その極まりにおいて、天と地の位置が定まり、鬼神は安んじ、草木鳥獸がみなその本性をとげ、国家や天下に異なつた政治や風俗が無い。これは礼楽の化である、と讚美している。同様に『宣宗実録』の「進実録表」も宣徳帝の徳を讚え、「皇帝の徳化は明らかに布かれ、礼楽は明らかに備わっている、中華と外夷で従わないものは無く、山川の鬼神で安らかでないものが無いようにしている。」と述べて

いる。明朝の「進実録表」は皇帝の事績を過大に賛美する言葉で満ちているが、そこから、皇帝の統治において礼楽と政治が渾然一体となり、人間世界や山川の鬼神に与える化育の働きについての観念を窺い知ることができ。すなわち皇帝が礼楽を制定し実施することにより、山川の鬼神、鳥獸や魚鼈も安んじ、中華も外夷も従う、といった基本観念が説かれていた。これは祭祀と統治の諸制度よりなる礼楽が聖天子により、天理の表れとして、陰陽の世界、すなわち現実の世界（明界）も鬼神の世界（幽界）も動かす働きを持つていると考えられていたことを示している。

まとめ

礼楽には祭祀を中心とする狭義の礼楽はもとより、政治体制から個人に至る広義の礼楽を含む、幅広い性格があるが、基本的に天子（皇帝）が王朝の統治を遂行する目的で定めるものと考えられていた。明太祖は建国以前から朱子学系統の儒者を動員して、元末の動乱により崩れた伝統的秩序を礼楽により復活させ、その統治体制を築くことに努め、建国後に多数の礼書を編纂し、礼楽制度の確立と運用の準拠とした。これらの礼書から明朝の

礼楽に関する狭義と広義の基本的観念を見ることができ、狭義の礼楽は主として儀礼、とりわけ国家祭祀である。国家祭祀は代表的礼書『大明集礼』に、吉礼として五礼の首に置かれており、礼と楽舞が一体となつて、天・地を奉じて諸鬼神を祀り、「感応」をおこなう儀礼である。礼楽の起源がこのような祭祀儀礼であるとするならば、明朝の国家祭祀は基本的に礼楽の原初の姿を残していると言えるであろう。明朝の国家祭祀の鬼神の多くは国に功績が有り、民に恵みを与えると認められたものであり、この基準は『礼記』の「祭法第二十三」を継承したものであった。このことは第二章で指摘した、『礼記』「礼運第九」に、国家祭祀において、諸鬼神に関連づけられた諸々の政令を下すことが説かれていたこととも一致し、国家祭祀がもともと君主の統治と分かちがたく結びつけられていたことが分かる。小島祐馬氏は、礼楽は祭祀の型式から始まったとするが、祭祀を中心とする狭義の礼楽が広義の礼楽に拡大した背景には、この国家祭祀そのものの性格が有ったと言える。

それに加わったのが、鬼神祭祀と天道・陰陽の観念の結合である。『易経』「繫辞上」では、陰陽の窺い知ることができない働きを神と表現した。この結果、天（上

帝）が天道に、鬼神が陰陽に読み替えられていった。このような陰陽と神の観念の混合は礼楽の観念に影響し、『礼記』「礼運第九」は礼楽を、聖人が天道に基づき、陰陽にかたどつて制作したものであると、天道論や世界生成論の枠組みで説いている。狭義の礼楽の祭祀儀礼では天子が天・地・宗廟・諸鬼神との感応関係を実現することが求められたが、広義の礼楽では、天道・天理に基づき陰陽の世界を治めることが求められた。このような観念の変遷を実証することは本稿では出来ないが、その後の宋学においては、祭祀の鬼神と陰陽の観念は事実上融合していた。明朝で正統儒学とされた朱子学は、「礼運第九」などの内容を継承し、礼楽は聖人・天子が天地・自然・陰陽に基づいて作ったものであり、礼は序列、楽は和を表し、天理を目に見えるように顕示したものであると説いた。明代初期において、この広義の礼楽を基礎に置き編纂された官制書が『諸司職掌』である。『諸司職掌』は『大明集礼』と同様に祭祀儀礼に関する記事を含みながらも、『周礼』の流れを汲み、『大唐六典』に連なるものとして位置づけられていた。『周礼』は聖天子の理想的統治を表す官制の書、政書であるばかりでなく、礼書であると見なされていたが、『諸司職掌』も同様で

ある。明朝はさらに、『諸司職掌』をもとに、他の官文書を加え、正徳十二年と万曆十五年に『大明会典』を編纂した。この二つの『大明会典』は、明朝の官制の総覧とも言うべき内容を備えているが、広義の礼書としての性格を持っていた。

では、王朝が目指していた礼楽による統治とは何であろうか。そもそも狭義の礼楽としての祭祀儀礼の基本型は、天子が礼と楽舞により郊祀で天を祀り、さらに天子が天を奉じて、天より職を授けられた諸神すなわち百神に祭祀で働きかけ、感応・感通を通して従わせるものである。鬼神が感応すると、氣候に示される世界の循環は良くなり、農業を始めとする生産活動は順調になり、天子(皇帝)の統治の助けとなるとの観念があった。だから天子は百神の主と呼ばれた。その後、陰陽が鬼神と融合して説かれるようになると、祭祀の感応は陰陽にも適用されるようになった。礼楽は天子により、天道・天理に基づき、陰陽にかたどって作られたとされ、陰陽の気で形成された世界の全ての存在に働きかけ、調和させると説かれたのである。陰陽が鬼神と事実上同一であれば、広義の礼楽も鬼神に働きかけるものになる。従って狭義と広義の礼楽はともに天道・天理に基づき、鬼神・陰陽

の世界に働きかけ、統治の成就を推進する点で一致している。鬼神と陰陽の気は世界を生成する存在であり、これを統御するのが礼楽の本質であり、その基礎に在るのが祭祀の感応であった。これに鬼神と融合した陰陽の感応という観念が加わったのである。朱子学でも、礼楽は感応により、陰陽で成り立つ明界と幽界を治め、万物は調和すると考えた。

朱子学を正統とする明朝においても、「進実録表」や丘濬の説に見られるように、天理を具現化した礼楽は、陰陽の感応により、天地自然を安定させ、氣候を順調にし、陰陽により形成された国内外の一切の存在に所を得さしめ、鳥獸魚鼈、山川の鬼神も安んずる力を有していると説かれていた。礼楽は儀礼・規範・倫理・序列・和合などを意味するのに止まらず、世界の全ての存在を化育する感化力を持つているとする観念が有ったのである。明初に礼楽の策定に関わった宋濂は、天子は民を治めるばかりでなく、百神を祀り、陰陽が自然に働くようにすると述べている。⁽¹²⁾ 丘濬も『大学衍義補』卷三十六で、聖人の礼楽は天地の陰陽と流通して、始めは陰陽にのっとりて礼楽を作り、最後には礼楽により陰陽を助ける、と説いている。⁽¹³⁾ 従って、王朝の天子が礼楽を定め官制を定

めることは、気によって形成された現界・幽界の全ての存在を調和させ、世界の運行を順調にすると考えられていた。要するに、礼楽の化育の力についての観念は、祭祀儀礼とそれから発展した広義の礼楽に共通する感応の力についての観念であったと言える。その意味で、明朝の統治全体は祭祀的、ひいては宗教的基礎を持っていると言える。

礼楽の理想型となつたのが、夏殷周三代の諸天子の統治であり、それを著しているものとされた『周礼』である。太祖を始めとする明朝の歴代皇帝と儒家官僚は、その統治が順調に成就されることを目的として、天理に基づいたとされる『周礼』を理想型として、『諸司職掌』と二つの『大明会典』を編纂した。これらの官制書・政書は官僚の職務遂行に役立ち、現実の統治に対応するものであるとともに、明朝の統治が天理に沿って順調におこなわれるという、観念的ではあるが、きわめて政治的な目的を追求したものであった。本稿では、士大夫階層が礼楽をどのように実践したかといった、倫理・道徳・規範を始めとする個別具体的諸問題については取り上げなかったが、別途に検討する必要があることは言うまでもない。

註

- (1) 拙稿「明朝の国家祭祀の構造」『名古屋大学・東洋史研究報告』第三十七号、二〇一三年三月、三一頁〜五八頁参照。
- (2) 拙稿「明朝の国家祭祀と仏教・道教・諸神」『東洋史研究』第七十三卷第一号、二〇一四年六月、六七頁〜九八頁参照。
- (3) 「礼記」『祭統第二十六』
凡治人之道。莫急於礼。礼有五经。莫重於祭。
- (4) 『太祖実録』洪武四年六月戊申の条
- (5) 礼については、小島祐馬『古代中国研究』（平凡社東洋文庫、一九八八年。原著書『古代支那研究』弘文堂書房、一九四三年）『中国古代の祭祀と礼楽』三五頁〜四五頁、溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』（東京大学出版会、二〇〇一年 七月）二三〇頁〜二三八頁参照。
- (6) 前掲(5)小島祐馬氏著書参照。
- (7) 関口順「礼としての神祇祭祀の考察―日本における神祇祭祀と対比して―」『日本中国学会報』第四十六集、二〇一二年十月。
- (8) 『太祖実録』甲辰年（至正二十四年）正月丙寅朔の条
- (9) 『太祖実録』甲辰年（至正二十四年）五月丙子の条
帰有光『震川集』卷九「狄承式青田教諭序」
- (10) 浙東道学之盛、蓋自宋之季世。何文定公得黄勉齋之伝、其後有王会之・金吉父・許益之、世称为黎之四先生。益之弟子为黄晋卿、而宋景濂・王子充皆出晋卿之门。

高皇帝初定建康、青田劉文成公実与景濂及麗水葉景淵、龍泉章三益四人、首先応聘而至。当是時、居礼賢館、日与密議。浙東儒者皆在。蓋国家興礼樂、定制度、建学養士、科擧之法、出於宋儒。其淵源之所自如此。

帰有光については『明史』卷二八七「帰有光伝」参照。浙東士大夫と明朝との關係については、山根幸夫「朱元璋集團と地主階級」『岩波講座・世界の歴史』一二、中世六、岩波書店、一九七一年、三四頁、三七頁参照。

(11) 『太祖実録』 呉元年五月己亥の条、廖道南「殿閣詞林記」卷四、院学「翰林院学士封姑孰郡公陶安」参照。

(12) 『太祖実録』 洪武元年正月戊寅の条

自旧内遷新宮。上諭中書省臣曰、成周之時、治掌於冢宰、教掌於司徒、礼掌於宗伯、政掌於司馬、刑掌於司寇、工掌於司空。故天子総六官、六官総百執、事大小相維、各有攸属。是以事簡而政不紊、故治。

(13) 『太祖実録』 洪武元年二月壬寅朔の条

(14) 同右。

(15) 『太祖実録』 洪武元年八月丁丑の条

(16) 『太祖実録』 洪武二年八月庚寅の条

(17) 『太祖実録』 洪武三年九月乙卯の条

(18) 胡広等『礼記大全』卷九、礼運第九

敝陵方氏曰、礼之始也則自天子出、礼之終也則与民由之。与民由之、然後礼達、而分定。故先王患礼之不達於下、則必有以爲之教者。然教必以祭祀爲主者、以神道設之、使民知畏敬故也。

(19) 丘濬『大学衍義補』卷五十五

(20) 『明史』洪武四年三月庚子の条

「明史」洪武四年三月庚子の条
上命皇太子觀元史世祖時事、告之曰、世祖雖能立国、而制度甚疏闊、礼樂無聞。故政事不及漢唐、况能復古乎。

(22) 『太祖実録』 洪武五年四月戊戌の条

詔天下举行郷飲酒礼。上以海内晏安、思化民俗、以復古、乃詔有司举行郷飲。於是礼部奏取儀礼及唐宋之制、又采周官属民誦法之旨、參定其儀。在内応天府及直隸府州県、每歲孟春正月、孟冬十月、有司与学官率士大夫之老者、行之於学校。在外行省所属府州県亦皆取法于京師。其民間里社以百家爲一会。糧長或里長主之。百人内以年最長者爲正賓、餘以齒序坐。每季行之於里中。大率皆本於正齒位之説、而實興賢能、春秋習射、亦可通行焉。所用酒肴毋致奢靡。

(23) 『太祖実録』 洪武十八年冬十月己丑朔の条

自即位以來制礼樂、定法制、改衣冠、別章服、正綱常、明上下、盡復先王之旧、使民曉然知有礼義、莫敢犯分而撓法。

(24) 『太祖実録』 洪武二十六年三月庚午の条

(25) 『太祖実録』乙巳年(至正二十五年)九月丙辰の条、

呉元年十月丙午の条。なお、許存仁については、『明史』

卷一三七「許存仁伝」参照。

(26) 『太祖実録』洪武二年六月丁卯の条

上諭国子学官曰、治天下以人材為本。人材以教導為先。

今太学之教、本之德行、文以六藝者、遵古制也。

(27) 『周礼』「地官司徒第二」

以鄉三物教万民而賓興之。一曰六德、知・仁・聖・

義・忠・和。二曰六行、孝・友・睦・婣・任・恤。三

曰六藝、礼・楽・射・御・書・數〔疏〕以郷至書數

『周礼注疏』卷十四

而養国子以道、乃教之六藝。一曰五礼。二曰六楽。三

曰五射。四曰五馭。五曰六書。六曰九數。……五礼、

吉・凶・賓・軍・嘉也。六楽、雲門・大咸・大韶・大

夏・大濩・大武也。

(28) 『周礼』「春官宗伯第三」大司楽

『大明集礼』卷五十、楽舞

按周礼大司楽、以楽舞教国子。舞雲門大卷・大咸・大

韶・大夏・大濩・大武。舞雲門以祀天神。舞咸池以祭

地祇。舞大韶以祀四望。舞大夏以祭山川。舞大濩以享

先妣。舞大武以享先祖。此六代之楽舞也。内則、十三

舞勺。成童舞象。乃周公所作之楽舞也。帔舞、羽舞、

皇舞、旄舞、干舞、人舞、乃周礼教国子之六舞也。三

代而下……国朝、平定天下。凡郊祀・社稷・先農・太

廟、皆奏武功之舞・文德之舞。所以象成名德而兼備文

武者也。

(30) 『太祖実録』洪武二年十月辛卯の条

命郡県立学校。詔曰、古昔帝王育人材、正風俗、莫先

於学校。自胡元入主中国、夷狄腥膻、汚染華夏。学校

廢弛、人紀蕩然。加以兵乱以来、人習鬪爭、鮮知礼義。

今朕一統天下、復我中国先王之治。宜大振華風、以興

治教。今雖内設国子監、恐不足以盡延天下之俊秀。其

令天下郡県、並建学校、設科分教。務求実才、頑不率者

黜之。

(31) (明嘉靖二年序刊)『湖広図経志書』卷一「国初学制」

(32) 『太祖実録』洪武三年五月丁未の条

詔行大射礼。初上以先王射礼久廢、弧矢之事專習於武

夫、而文士多未解。至是、詔太学生及群(郡)县学生員、

皆令習射。凡遇郊廟之祭、先期命文武官、執事行大射

之礼。乃命工部制虎中・鹿中及諸侯・卿・大夫射侯等

器。命礼部定其儀、斟酌古今、煩簡適中。

(33) 『湖広図経志書』卷一「礼射書教教条」、『太祖実録』

洪武二十五年二年甲子の条。

(34) 『礼記』「射儀第四十六」

是故古者天子之制、諸侯歲献貢士於天子。天子試之於

射宮。其容体比於礼、其節比於楽、而中多者、得与於

祭。其容体不比於礼、其節不比於楽、而中少者、不得

与於祭。数与於祭而君有慶。数不与於祭而君有讓。数

有慶而益地。数有讓而削地。故曰、射者、射為諸侯也。

是以前諸侯君臣盡志於射、以習礼楽。夫君臣習礼楽而以

流亡者、未之有也。

(35) 『太祖実録』 呉元年三月丁酉の条

下令設文武科取士。令曰、蓋聞、上世帝王創業之際、用武以安天下、守成之時講武、以威天下。至於經綸撫治、則在文臣。二者不可偏用也。古者、人生八歲、学礼樂射御書數之文。十五学脩身・齋家・治国・平天下之道。是以周官選舉之制、曰六德・六行・六藝、文武兼用、賢能並舉。此三代治化所以盛隆也。茲欲上稽古制、設文武二科以広求天下之賢。其応文举者、察其言行、以觀其德。考之經術、以觀其業。試之書・算・騎・射、以觀其能。策以經・史・時務、以觀其政事。

(36) 『太祖実録』 洪武三年五月己亥の条

詔設科取士。詔曰、朕開成周之制取才於貢士。故賢者在職、而其民有士君子之行。是以風淳俗美、国易為治、而教化彰顯也。漢唐及宋科举取士各有定制。然但貴詞章之学而不求德(六)藝之全。前元依古設科、待士甚優、而權豪勢要之官每納奔競之人、賁緣阿附、輒竊仕祿。所得資品或居貢士之上。其懷材抱道之賢恥与並進、甘隱山林、而不起。風俗之弊一至於此。今朕統一華夷、方与斯民共享昇平之治。所慮官非其人、有殃吾民。願得賢人君子、務在經明行修、博通古今、文質得中、懷才抱道之士、務在經明行修、博通古今、文質得中、名実相称。其中選者、朕將親策于庭、觀其学識、第其高下、而任之以官。果有才学出衆者、待以顯擢。使中外文臣皆由科举而選、非科举者毋得与官。彼遊食奔競之徒、自然易行。於戲設科取士、期必得于全材、任官惟賢、庶可成於治道、咨爾有衆体予至懷。

『太祖実録』では「德藝」としているが、『皇明詔令』巻一「初設科举条格詔」と『湖広図経志書』巻一「開科詔」、王禕『王忠文集』巻十二「開科举詔」は、ともに「六藝」としている。「六藝」が正しいであろう。

(37) 王禕『王忠文集』巻十二「開科举詔」は『太祖実録』所載の「開科举詔」とほぼ同文である。

(38) 『皇明詔令』巻一「初設科举条格詔」

(39) 『太祖実録』 洪武六年二月己未の条

(40) 『太祖実録』 洪武十五年八月丁丑の条

(41) 『太祖実録』 洪武十七年三月戊戌の条

(42) 許謙『白雲集』巻四「学校論」乙巳

(43) 前掲註(5)小島祐馬著書三六頁〜三九頁。

(44) 『礼記』「楽記第十九」

礼節民心。衆和民声。政以行之。刑以防之。礼楽刑政、四達而不悖、則王道備矣。

(45) 前掲註(4)『太祖実録』 洪武四年六月戊申の条

(46) 『太祖実録』 洪武十七年六月庚午の条

(47) 『太宗実録』 永楽九年三月辛酉朔の条

(48) 『礼部志稿』纂志凡例、一週初制

(49) 『太祖実録』 洪武元年十月丙子の条

命中書省下郡県、訪求応祀神祇・名山・大川・聖帝・明王・忠臣・烈士、凡有功於国家、及惠愛在民者、具實以聞、著於祀典、令有司歲時致祭。

(50) 『太祖実録』 洪武二年正月辛丑の条

命天下、凡祀典神祇、有司依時致祭。其不在祀典、而常有功德於民、事蹟昭著者、雖不致祭其祠宇、禁人撤

毀。

(51) 『明実録』 洪武三年六月癸亥の条

夫嶽鎮海濱皆高山廣水、自天地開闢以至于今。英靈之氣萃而為神、必皆受命于上帝、幽微莫測。……天下神祠無功于民、不応祀典者、即淫祠也。有司無得致祭。

(52) 前掲註(2)の拙稿参照。

(53) 『礼記』「祭法第二十三」

夫聖王之制祭祀也、法施於民則祀之。以死勤事則祀之、以勞定国則祀之。能禦大害則祀之。能捍百穀。夏之衰也、周弃繼之、故祀以為稷。共工氏之霸九州也、其子曰后土、能平九州、故祀以為社。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。鯀鄣鴻水而殛死。禹能脩鯀之功。黃帝正名百物、以明民共財。顓頊能脩之。契為司徒而民成。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。

(54) 『大明集礼』卷十五、祀典神祇、摠叙

按祭法曰。聖王之制祭祀也、法施於民則祀之。以死勤事則祀之。以勞定国則祀之。能禦大灾則祀之。能捍大患則祀之。是皆有功烈於民者也。及夫日月星辰、民所瞻仰。山林川谷丘陵、民所取財用。非此族也、不在祀典。歷代以來、凡聖帝・明王・忠臣・烈士与夫嶽鎮海濱・天下山川、可以立名節、禦灾患、而有功於人者、莫不載之祀典。

(55) 『礼記』「礼運第九」

是故礼者君之大柄也。……故政者。君之所以臧身也。是故夫政必本於天。殺以降命。命降于社、之謂殺地。降于祖廟、之謂仁義。降於山川、之謂興作。降於五祀、之謂制度。此聖人所以臧身之固也。

(56) 『礼記』「礼運第九」

故礼行於郊、而百神受職焉。礼行於社、而百貨可極焉。礼行於祖廟、而孝慈服焉。礼行於五祀、而正法则焉。故自郊社・祖廟・山川・五祀、義之脩而礼之臧也。

(57) 『礼記』「祭法第二十三」

山林川谷丘陵能出雲、為風雨、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。

(58) 『毛詩注疏』卷十七「大雅」

爾土宇販章。亦孔之厚矣。豈弟君子。俾爾彌爾性。百神爾主矣。……正義曰、祭法云、有天下者祭百神。則為天子者固自為百神主矣。今言百神爾主、謂神意以之為主、不欲使他人主之、故謂之羣神受饗而祐助之。

(59) 『毛詩』「周頌」

時邁其邦、昊天其子之、實右序有周。薄言震之、莫不震疊、懷柔百神、及河喬嶽、允王維后。

(60) 『明実録』宣德十年正月己卯、弘治四年十月丙辰、正德元年十一月丁酉の各条参照。

(61) 前掲註(51)『明実録』洪武三年六月癸亥の条参照。

(62) 『太祖実録』洪武三年九月戊子の条

京師城隍廟成。……上親為文以告之曰……惟京都城隍乃天下都会之神、而閭巷軍民私竊禱祈、不由典禮、瀆

玩滋甚。朕深惡之。故嘗更去旧号、俾稱其實、去邪導正、使諸神聽命於天、而衆鬼神聽命於神、庶天神權綱之不紊也。

(63) 『万曆会典』卷八十一、郊祀一、に明朝は洪武二年に太祖の父、仁祖を天に配享し、洪武三十二年に太祖を天地に配享したとある。

(64) 『礼記』「曲礼下第二」

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

(65) 燎祭とは、祭祀の最後の段階で、玉帛や犠牲を柴の上に置き、焼いて天を祀る儀式。

(66) 『太祖実録』丙午年（至正二十六年）二月庚辰の条
置雅樂供郊社之祭。

(67) 『大明集礼』卷四十九、樂。『明史』卷六十一、樂一。
『太祖実録』洪武十三年五月辛亥の条

上諭礼部臣曰、樂舞者所以享天・地・祖宗而致感格之道也。凡樂舞生必慎択其人。若有過及疾病者放帰爲民。諸在王府者亦然。

(68) 『太祖実録』洪武十七年六月辛巳の条

命礼部、製大成樂器、以頒天下儒学。勅曰、天下学校通祀先師孔子、而樂器未備、無以昭其声、客感乎神明。実典礼之缺也。爾礼部其同工部、命曉音律之人、集工製之。然礼楽国之盛典、必貴協和。毋凶速成有乖製作。

(69) 『太祖実録』洪武十七年六月甲午の条
上諭礼部臣曰、近命製大成樂器、將以頒天下学校、俾

諸生習之、以祀孔子。朕思、古人之樂、所以防民欲、後世之樂、所以縱民欲。其故何也。古樂之詩章和而正、後世之歌詞淫以夸。古之律呂、協天地自然之氣、後之律呂、出人爲智巧之私。天時与地氣不審、人声与樂音不比。故雖以古之詩章、用古之器數、亦乖戾而不合、陵犯而不倫矣。手擊之而不得於心、口歌之而非出於志。人与樂判然爲二、而欲以格天地、感鬼神、豈不難哉。然其流已久、救之甚難。卿等宜究心于此、俾樂成而頒之、諸生得以肄習。庶幾可以復古人之意。

(70) 『英宗実録』景泰七年八月乙巳の条

襲封衍聖公孔弘緒奏、宣聖廟自洪武七年欽選樂舞生一百二十八人以備祭享。後有事故應用不敷。……臣思、樂舞之設、所以格幽享神。苟或有缺、則大成之樂不能全設、有負聖朝崇重之意。乞將革去樂舞去、仍留在廟。從之。

(71) 『世宗実録』嘉靖十二年五月丙辰の条

礼部尚書夏言等言、按古者、大雩之祀、命樂正習盛樂、舞皇舞。蓋仮声容之和以宣暢陰陽之氣、雨必陰陽和而始降者也。然上世之礼無考、而後代之制不同。臣等參酌古今爲之会通、一切奠獻樂歌具如常儀。

(72) 『世宗実録』嘉靖十七年四月癸亥の条

礼部言、古者龍見而雩、与啟蟄而郊之意同、宜用盛樂。通典曰、榮于南郊之旁、命樂正習盛樂、舞皇舞。蓋樂舞者所以振蕩声容、宣暢和氣、詔告天地、感通神明、冀陰陽和、而雨沢降也。

(73) 『嘉靖祀典考』卷三「雩壇礼儀樂舞」

臣等謹按、古者大雩之祀、命樂正習盛樂、舞皇舞。夫凡祭非不用樂也。獨雩祀用盛樂。凡樂必備歌工・舞士、獨雩祀舞。蓋樂舞無非佻容之和、以宣暢陰陽之氣、詔告天地之間、以達神明之情耳。而兩者乃天地之施、必陰陽和而始降也。此神理通感、不過如此。

(74) 『四書大全』卷一「論語集註大全」

有子曰禮之用和為貴、先王之道斯為美、小大由之。禮者天理之節文、人事之儀則也。朱子曰、節者等級也、文者不直截而回互之貌。是裝裹得好。如升降・揖遜、天下有當然之理。但此理無形影、故作此禮文、畫出一箇天理與人看、使有規矩可以憑據、故謂之天理之節文。

(75) 『朱子語類』卷四十二、論語二十四

所以禮謂之天理之節文者、蓋天下皆有當然之理。今復禮便是天理。但此理無形無影、故作此理文、畫出一箇天理、與人看。教有規矩、可以憑拋、故謂之天理之節文。有君臣便有事君底節文、有父子便有事父底節文。夫婦・長幼・朋友、莫不皆然。其美皆天理也。

(76) 『朱子語類』卷八十七、禮四、樂記

樂由天作、屬陽、故有運動底意。禮以地制、如由地出、不可移易。

(77) 『禮記』「禮運第九」

孔子曰、夫禮、先王以承天之道、以治人之情。故失之者死、得之者生。……是故夫禮、必本於天、殺於地、列於鬼神、達於喪・祭・射・御・冠・昏・朝聘。故聖人以禮示之。故天下國家可得而正也。

(78) 『禮記』「禮運第九」

是故禮者君之大柄也、所以別嫌明微、儻鬼神、考制度、別仁義。所以治政安君也。

(79) 『禮記』「郊特牲第十一」

樂由陽來者也。禮由陰作者也。陰陽和而万物得。

(80) 『禮記』「樂記第十九」

樂者、天地之和也。禮者、天地之序也。和故百物皆化。序故羣物皆別。

(81) 『易經』「繫辭上」

一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。仁者見之謂之仁。知者見之謂之知。百姓日用而不知。故君子之道鮮矣。顯諸仁。藏諸用。鼓万物而不與聖人同憂。盛德大業。至矣哉。富有之謂大業。日新之謂盛德。生生之謂易。成象之謂乾。效法之為坤。極數知來之謂占。通變之謂事。陰陽不測之謂神。

(82) 『十三經注疏』「周易兼義」卷第七

(83) 『張氏全書』卷二、正蒙

鬼神者二氣之良能也。聖者至誠得天之謂。神者太虛妙應之目。凡天地法象皆神化之糟粕爾。朱子曰、伊川謂鬼神者造化之迹、却不如橫渠所謂二氣之良能。蓋程說固好、但只渾淪。在這裏張說分明、便見有個陰陽在。問、良能之義。曰、只是二氣之自然者爾。屈伸往來是二氣自然。能如此。問、伸是神、屈是鬼否。曰、氣之方來皆屬陽、是神氣之反、皆屬陰是鬼。

(84) 『朱子語類』卷三

說鬼神、拳明道有無之說、因斷之曰、有。若是無時、古人不如是求。七日戒、三日齋、或求諸陽、或求諸陰、

須是見得有。如天子祭天地、定是有箇天、有箇地。諸侯祭境內名山・大川、定是有箇名山・大川。大夫祭五祀、定是有箇門・行・戶・竈・中霤。今廟宇有靈底、亦是山川之氣會聚處。久之、被人掘鑿損壞、於是不復有靈。亦是這些氣過了。」賀孫。問、鬼者陰之靈、神者陽之靈。司命・中霤・竈與門・行、人之所用者。有動有靜、有作有止、故亦有陰陽鬼神之理、古人所以祀之。然否。曰、有此物便有此鬼神。蓋莫非陰陽之所為也。五祀之神、若細分之、則戶・竈屬陽、門・行屬陰、中霤兼統陰陽。就一事之中、又自有陰陽也。壯祖。

(85)

明朝の國家祭祀については前掲註(一)拙稿参照。

(86)

『新唐書』卷十一、志第一、礼樂一

由三代而上、治出於一、而礼樂達於天下。由三代而下、治出於二、而礼樂為虛名。古者、宮室・車輿以為居、衣裳・冕弁以為服、尊爵・俎豆以為器、金石・絲竹以為樂。以適郊廟、以臨朝廷、以事神、而治民。其歲時聚會以為朝覲・聘問、懽欣・交接以為射鄉・食饗。合衆舉事以為師田・學校、下至里閭・田畝、吉凶哀樂、凡民之事、莫不一出於礼。由之以教其民。為孝慈・友悌・忠信・仁義者、常不出於居處・動作・衣服・飲食之間。蓋其朝夕從事者、無非乎此也。此所謂治出於一而礼樂達天下、使天下安習而行之、不知所以、遷善遠罪而成俗也。及三代已亡、遭秦變古、後之有天下者、自天子・百官名号位序、國家制度、宮車服器一切用秦。其間雖有欲治之主、思所改作、不能超然、遠復三代之上、而牽其時俗、稍即以損益。大抵安於苟簡而已。其

朝夕從事、則以簿書・獄訟・兵食為急、曰此為政也、所以治民。至於三代礼樂、具其名物、而藏於有司、時出而用之郊廟・朝廷、曰此為礼也、所以教民。此所謂治出於二、而礼樂為虛名。

(87)

関口順氏は、前漢末以降、唐虞三代を聖人の道のおこなわれた理想的な時代と考えることが中国知識人の信仰に近い共同観念となつたとする。同氏『儒教のかたち』(東京大学出版会、二〇〇三年二月)一九頁〜二二頁、一一九頁〜一五五頁参照。

(88)

『孝宗実録』成化二十三年十一月丙辰の条

(89)

丘濬『大学衍義補』卷三十七 総論礼樂之道 下

歐陽修曰、三代而上、治出於一、而礼樂達于天下。三代而下、治出於二、而礼樂為虛名。朱熹曰、此古今不易之至論也。

なお、朱熹のこの論は『晦庵先生朱文公文集』卷七十「読唐志」に見られる。

(90)

丘濬『大学衍義補』卷四十、治国平天下之要、明礼樂、礼儀之節

以上論礼儀之節。臣按、成周盛時、以礼持世。凡其所以建国、而辨方正位、体国經野、設官分職、以為民極者、皆謂之礼焉。不徒以祭祀・燕享・冠・昏・賓・射以為礼也。太宰掌建邦之六典、以治典為先、而礼典僅居其一。然其書不謂之治、而謂之礼、其意可見矣。秦漢以來、則不然。凡其所以治者、皆謂之政。特以其所以施于郊廟・朝廷・學校而有節文・儀則者、則謂之礼焉。蓋三代以前、以礼為治天下之大綱、三代以後以礼

為治天下之一事。古今治效、所以有隆汙之異者以此。我太祖皇帝初得天下、于洪武元年、即命中書省暨翰林院・太常寺、定擬三禮。明年再命集議。又明年徧徵草泐道德文章之士、相与考訂之、以為一代之制。今書之存者、有大明集禮・洪武定制・禮儀定式・稽古定制及諸司職掌。

(91) 『太祖實錄』洪武二十六年三月庚午の条

諸司職掌成。先是上以諸司職有崇卑、政有大小、無方冊以著成法、恐後之滯官者罔知職任政事施設之詳。廼命吏部、同翰林儒臣、倣唐六典之制、自五府・六部・都察院以下諸司、凡其設官分職之務、類編為書。至是始成、名曰諸司職掌。詔刊行頒布中外。

(92) 『正德會典』序(弘治十五年十二月十一日)

唐虞之時、堯舜至聖、始因事制法。凡儀文數度之間、天理之当然、無乎不在。故積之而博厚、發之而高明巍然、煥然不可尚已。三王之聖、禹・湯・文・武視堯舜固不能無間、而典制浸備、純乎是理、則同是以雍熙泰和之盛、同歸於治。非後世之所能及也。自秦而下、世之稱治者、曰漢、曰唐、曰宋。其間賢君屢作、亦号小康。但典制之行、因陋就簡、雜以人為、而未盡天理。故宋儒歐陽氏謂、其治出於二、其不能古若也。夫豈無所自哉。洪惟我太祖高皇帝以至聖之德、驅胡元而有天下。凡一政之舉、一令之行、必集羣儒而議之、遵古法、酌時宜、或損或益。燦然天理之敷布。……朕祇承天序、即位以來、……乃勅儒臣究中秘所藏諸司職掌等諸書、參以有司之籍冊、凡事閱禮度者、悉分館編輯之、百司

庶府以序而列、官各領其屬、而事皆歸於職。名曰大明會典、輯成來進、總一百八十卷。

(93) 『孝宗實錄』弘治四年十月甲子の条

(94) 『孝宗實錄』弘治十二年三月甲戌の条

(95) 『正德會典』「御製大明會典序」

朕惟古之君天下者、或創業立法。或因時制宜。皆有冊籍、以垂久遠。其見于書、若唐虞之世、則有典謨。夏有典則。商有謨言。周之礼制、号称大備。下及漢唐宋、皆有會要。而唐之六典、尤詳且悉。我太祖高皇帝、稽古創制、分任六卿。著為諸司職掌。提挈綱領、布列条貫、誠可為億万年之大法也。顧其為書、作于洪武之中歲。晚年統定者、雖官署名職、間有更易、列聖相承、隨時与事、因革損益、代各不同、而皆不失乎皇祖之意。是以政化旁行、重熙累洽、有前代所不及。……正德四年十二月十九日。

(96) 『万曆會典』卷首

吏部尚書中極殿大學士臣張居正等謹題。為重修大明會典事。准礼部手本、該礼科給事中林景暘等題、為泰道方亨、國家閒暇、懇乞聖明及時修輯成憲、以垂永圖、以光繼述大孝事。要將弘治十五年以後事例、命官編輯、贈入會典等因。該本部覆称大明會典一書、即唐宋六典・會要之遺意。以昭一代之章程、垂万年之成憲。……臣等恭照會典一書、於昭代之典章法度、綱目畢舉。經列聖之因革損益、美善兼該。比之周官・唐典、信為超軼矣。顧其書創修於弘治之壬戌、後乃闕如。統編於嘉靖之己酉、未經頒布。……万曆四年六月十六日、

……中極殿大学士臣張居正……。

(97) 『万曆会典』「進重修大明会典表」

吏部尚書中極殿大学士臣申時行……会典之一編、遠徵虞書、列九官而亮采。近參周礼、標六職以提衡。政刑明張弛之宜。文武揭修攘之要。凶籍臧諸天府。章程播在人寰。顧脫稿于弘治壬戌之冬、嗣後科条未備。迨統編于嘉靖己酉之夏、于時刊布未遑。……万曆十五年二月十六日……中極殿大学士臣申時行等謹上表。

(98) 『前漢紀』孝成帝、卷第二十五

詠以周官十六篇為周礼。王莽時、歆奏、以為礼經。置博士。樂、自漢興、制氏以知雅樂声律、世在樂官、但紀鏗鏘鼓舞而已、不能言其義。河間獻王与毛公等共采周官与諸子樂事者、乃為樂記。及劉向校祕書、得古樂記二十三篇、与獻王記不同。春秋、魯人穀梁赤齊人公羊高、各為春秋作伝。景帝時、胡毋子都与董仲舒治春秋公羊、皆為博士。瑕丘人江公治穀梁、与仲舒議春秋、不及仲舒。武帝時、遂崇立公羊、而東平嬴公受其業。

(99) 朱熹は陳亮との論争において、唐虞三代を道が完全に行われた時代としていた。『朱子文集』卷三十六「答陳同甫九」答陳同甫九「答陳同甫九」参照。

(100) 滋賀秀三『中国法制史論集』(創文社、二〇〇三年) 三〇三頁～三〇四頁。

(101) 小島祐馬『古代中国研究』(平凡社東洋文庫、一九八八年) 三六頁～三九頁。

(102) 丘濬『大学衍義補』卷三十六

臣按、聖人本天地之陰陽以作礼樂。故樂由陽而來、礼

(103) 『礼記』「樂記第十九」

由陰而作。及其制作成、而用之也。又以之而發舒天道之陽、斂肅地道之陰。然独陽不生、独陰不成。故必礼備樂和、兼施並行。然後天之陽・地之陰、氣交而形和、而網緝之氣通、生成之道備、而万物無有不得其所者矣。

(104) 陳澧『礼記集說』卷七

大人学礼樂言、聖人在天子之位、而制礼作樂也。天地將為昭焉。言將以礼樂而昭宣天地化育之道也。詎与欣同、詎合和氣之交感、即陰陽相得之妙也。天以氣煦之、地以形嫗之、天煦覆、而地嫗育。是煦嫗覆育万物也。屈生曰勾、謂勾曲而生者也。角之無觶者曰觶。觶謂角外皮之滑沢者。蟄藏之蟲初出、如暗而得明、如死而更生。故曰昭蘇也。嫗伏體伏而生子也。孕鬻妊孕而育子也。殯未及生、而胎敗也、殯裂也。凡物皆得自生自育、而無所害者。是皆歸於聖人礼樂參贊之道耳。

(105) 『明史』卷七十、選舉一

(106) 丘濬『大学衍義補』卷三十六 治国平天下之要 明礼樂 総論礼樂之道上

〔礼記〕「樂記第十九」大人学礼樂、則天地將為昭焉。陳澧曰、大人学礼樂、言聖人在天子之位、而制礼作樂也。天地將為昭焉。言將以礼樂而昭宣天地化育之道也。臣按、此章下文所謂天地詎合、陰陽相得、以至於胎生

者不殞、而卵生者不殞。皆天地將為昭焉之事也。嗟夫大人興奉禮樂、則效至於天地陰陽之化。氣化形生之物、無一而不得其所者如此。夫豈無故而然哉。蓋禮得其序、而樂得其和。序則物各得其理、而不雜。和則物各順其性、而不乖。既序且和、則建極于上者有其德。變理于下者盡其職。山川鬼神亦莫不寧。暨鳥獸魚鼈咸若矣。天地之間何者而非禮樂昭宣之功哉。

(107) 『尚書注疏』卷八、伊訓第四

曰嗚呼古有夏先后、方懋厥德、罔有天災。山川鬼神亦莫不寧。暨鳥獸魚鼈咸若。〔疏〕山川至咸若○正義曰、山川鬼神謂山川之鬼神也。亦莫不寧者、謂鬼神安人君之政、政善則神安之。神安之則降福人君、無妖孽也。鳥獸魚鼈咸若者、謂人君順禽魚。君政善而順彼性、取之。有時不夭殺也。鳥獸在陸、魚鼈在水。水陸所生微細之物、人君為政、皆順之。明其餘無不順也。

(108) 同右。

(109) 『太祖實錄』「進實錄表」

欽惟太祖聖神文武欽明啟運俊德成功統天大孝高皇帝……不十年而成帝業、混一統而主天民、人紀肇修、叙彝倫於既敦、華風復正。奉禮樂於重興。山川鬼神莫不攸寧、華夏蠻貊罔不率。俾有過化存神之妙、盡彌綸參贊之功。身致太平、卓冠百王之盛德。

(110) 『宣宗實錄』宣德三年二月

是月御製帝訓成。序曰……人文以維持天下、曲成万類者文治也。文治禮樂之謂。聖人以身之所履正天下、以心之所樂和天下。綱常倫理極其和順。典章文物煥(煥)

乎大同、而天下父父、子子、君君、臣臣、夫夫、婦婦、長長、幼幼。生有養、死有葬、強有制、弱有立、鰥寡孤獨咸得其所。極其至、天地定位、鬼神奠安、草木鳥獸皆適其性、而家國天下無異政、無殊俗、此禮樂之化也。

(111) 『宣宗實錄』「進實錄表」

欽惟宣宗憲天崇道英明神聖欽文昭武寬仁純孝章皇帝……有戡暴除亂之武、有經天緯地之文。声教宣昭、禮樂明備、華夏蠻貊罔不率、俾山川鬼神莫不底寧。

(112) 『明太祖文集』卷十六

方今宰天下而為人主者人君也。夫君不独宰民而又專典百神之祀、致陰陽自然而然。斯君天子也。其嶽鎮海瀆百川皆在域中者。故君勤典祀而奉天命以安生民者也。其嶽鎮海瀆亦奉天地之命、統諸山川率百神、効靈於人君、務在禦災捍患。今龍隸東海居守是江、當細察洎泉、勿藏邪精、勿湧波濤、奉上安生是其職也。如或否此、則東海神必執天憲而有責焉。龍其知乎。

丘濬『大學衍義補』卷三十六、參照。

臣按、聖人之禮樂與天地之陰陽相為流通。故始也、法陰陽而為禮樂。終也、以禮樂而贊陰陽。