

唐代中期における儒教神学への抵抗

— 天命・祥瑞の思想をめぐる韓愈・柳宗元の対立とその政治的背景 —

戸 崎 哲 彦

はじめに

- 1 符命・祥瑞の思想とその否定
- 2 唐代の律令格式における祥瑞に関する規定
- 3 唐代における祥瑞出現報告の実態
- 4 貞元末・元和初の政局と符命祥瑞思想
おわりに

は じ め に

唐代文学史において韓愈(768~824)と柳宗元(773~819)は常に併称されてきた。韓・柳は宋代に至って唐代古文家の雌雄とされるが、当時であっても韓愈が「柳子厚墓誌銘」「柳州羅池廟碑」などを書いて柳宗元を讃え、いっぽう柳宗元が「読韓愈所著『毛穎伝』後記」で韓愈を支持し、「答韋珩示韓愈相推以文墨事書」「答嚴厚與秀才論為師道書」などを書いて韓愈

を推賞しているように、かれらはともに「道を明らかにす」という理念を掲げて軌道を同じくするものであったといえる。しかし、これは文学創作上のことであって、かれらの「道」とするところは実はかなり異なっていた。最もよく知られるのが柳宗元の(16-01)「天説」に示されている天の意志をめぐる二人の対論—韓愈の論説の引用が大半を占めているが—である。韓愈が天の不合理を指摘しながら、なお天に意志を認めるのに対して柳宗元は天は上空にある物体に過ぎないと反論する。この議論はしばしば取り上げられ、それによって柳宗元は唯物論者・合理主義者・無神論者などと評されてきた¹⁾。この評価にさして異論はないが、これは哲学思想からの見解であり、日・中を問わず、従来の研究には政治思想からの見方が欠けていたように思う。

当時の官僚が文人でもあることはよく認識されているが、当時の文人は官僚つまり政治家でもあるという観点からの研究は、韓・柳に限らず、意外と少ない。韓愈・柳宗元は中唐を代表する知識人であり、当時のオピニオンリーダーであった。かれらが天の意志の理解をめぐる対立したことは確かであるが、問題は唯物論者か有神論者かにとどまるのではなく、なぜそのような思想的立場をとったのかに進まなければならない。天の意志をめぐる議論は皇位の根拠、つまり中国歴代の王朝が依って来た所の儒教神学の根幹たる「王権神授」説に関わる議論なのである。かれらの議論はイデオロギーの対立にして当時の政治問題と直接関係している。

1) 侯外廬「柳宗元的唯物主義哲学思想和社会思想」(『哲学研究』1964-6; 二岡みる子他訳があり、『中国の文化と社会』11所収)、呉文治「柳宗元無神論思想初探」(『新建設』1958-3)等(存華学社編集『柳宗元研究論集』崇文書店1973)、重沢俊郎「柳宗元に見える唐代の合理主義」(『日本中国学会報』3, 1952)など。管見によれば、おそらくH. G. Lamont "An Early Ninth Century Debate On Heaven" (Asia Major, vol. 18 [1974] vol. 19 [1975]) (王穎・陶晋生訳「第九世紀初期対天的争弁—柳宗元的天説と劉禹錫的天論—」, 『唐史論文選集』台湾・幼獅文化事業公司1980)が最も詳細であろう。

1 符命・祥瑞の思想とその否定

柳宗元に(01-04)「貞符」と題する作品がある。これもかれの無神論思想を示す作品として従来の研究で引用されることもあったが、「天説」「天対」「封建論」「非国語」ほどには注目されて来なかった。しかしこの作品は、「封建論」等と同様に当時の政治問題に深く関わっている点において、また「天説」「天対」「非国語」などで発揚されている無神論・唯物主義・合理主義的精神が当時において如何なる政治的意味をもつものであったかを告げる点において、さらにかれ個人の政治思想を知る上だけでなく、唐代の政治史・法制史の上においても、極めて重要な資料であるといえる。

1-1 柳宗元の「貞符」と董仲舒の“符命”思想

「貞符」とは「貞(正)しき符」ということで、「符」とは割り符から転じて「しるし・証拠」ということであり、ここでは「天命を受けた符」のことである。「貞符」の「序」に次のようにいう。

負罪の臣(柳)宗元、惶恐して言す。臣の貶せられし所の州(永州)の流人・呉武陵は臣の為に言すらく：「董仲舒の『三代受命の符』^{にたいする}こと、誠に然るや非なる耶」と。臣は曰く：「非なり。何ぞ独り仲舒のみならん。司馬相如・劉向・揚雄・班彪・彪の子・固、皆な沿襲すること嘖嘖(無知の様)として、古の瑞物(古代の祥瑞の事物)を推して以て『受命』に配す。其の言は淫巫・瞽史に類して、後代を誑乱す。以て聖人立極(皇位)の本を知り、至徳を顕わし、大功[公?]を揚ぐるに足らず。甚だ厥の趣を失せり」と。

臣は尚書郎為りし時、嘗て「貞符」を著わす。「唐家の正徳は、命を生人の意に受け、累積厚久にして、宜しく享年無極なるべし」の義を言う。本末(内容)は閑闊に

して、会たま貶逐せられて中輟し、備究する^{あた}克^{もと}わす。武陵は即ち叩頭して臣に邀むるに、“此れ大事なり。宜しく辱しめらるるを以ての故に休缺して聖王の典をして立てず、以て詭類(邪説謬論)を抑えて正道を抜きて万代に表範(規範)すること無からしむべからず”と。臣は奮激するに勝えず、即ち具に書を為す。念うに、終に蛮夷(永州)に浪没して時に聞こえざるは猶お為さざるがごときなり、苟も一たび大道を明らめて人代(世)に施さば、死すとも憾む所無けん、と。是を用て自ら決す。

……受命は天に于いてせず、其の人に于いてす；休符は祥に于いてせず、其の仁に于いてす。惟れ人の仁は天に祥あるに^{あら}匪^ずず。天に祥あるに匪^ずずんば、茲に惟れ“貞しき符”なる哉。

「貞符」執筆の動機として呉武陵(?~834)に疑問を呈させるという形をとっている「董仲舒の“三代受命の符”に對う」とは、前漢・董仲舒(-179~-122)が時の皇帝武帝に献じた「挙賢良対策」を指す²⁾。時に前漢・景帝に代わって即位した武帝は、自ら新しい国家経営の理想に燃え、「賢良・文学の士を挙げ」て官僚体制の刷新を図らんとしており、それに当たって景帝朝の博士であった董仲舒との間で討議が重ねられた。武帝が下問した「制」(命令)の中には「三代受命、其の符^{いづ}は安くにか在る」とあり、それに対えた董仲舒「挙賢良対策」には、百家注本系統の旧注(宋・孫汝聽)が引いて注意しているように、「天の大いに奉じて之をして王たら^しむる所の者は、必ず人力の能く致す所に非らずして自ら至る者有り。此れ命を受くるの符なり。天下の人は心を同じうして之に帰すること、父母に帰するが^{こと}若し。故に天瑞は『誠』

2)「賢良策」(『董子文集』畿輔叢書本)ともいい、天人相関を説いた一連の策であって「天人三策」ともよばれる。以下の引用は『漢書』五六「董仲舒伝」による。

に应じて至る。『書』に曰く：“白魚は王舟に入る”“火有り王屋に入る。流れて鳥と為る”と。此れ蓋し受命の符なり」という。これは「貞符」が本論で「後の妖淫・蠱昏・好怪の徒は、乃ち始めて大電・大虹・玄鳥・巨跡・白狼・白魚・流火の鳥を陳べて符と為す」と列挙している所と符合するから、呉武陵の指摘はこの部分を指すものと考えてよい。この中で董仲舒は、『礼記』中庸にいう「誠者天之道也、誠之者人道也」で知られる、天と人（人体を天の縮小・小宇宙と見做す）が「誠」によって底通しているという儒教の天人合一思想によって、『（偽古文）尚書』泰誓³⁾・緯書『尚書中候』に見える周・武王による殷・紂王の放伐に際して現れた異常現象の記録を“天の命”であると解釈している。これは先秦の原始儒教が“君子学”（人間形成論・教育論）として築いていたものを、神秘思想を援用することによって“帝王学”として再構築したものであるといえよう。董仲舒の学は『春秋公羊伝』の「災異」記録を基礎として天人相関の思想を体系化したものとして一般に知られているが、ここには『礼記』『尚書』などの儒経による体系化の跡がうかがえる。

そもそも董仲舒の「対策」は、当時地方にいた賢・良なる人材を挙用するもの、つまり秦の焚書坑儒と法家思想および法家と道家の融合した黄老の学の流行によって世に埋もれていた儒学者の起用による国家経営の建て直しを勧めるものであり、周知のごとく、この政策は時の皇帝武帝に採用されて、ここに儒教が国教となり、国学に五経博士が置かれて儒学が官学となった。したがって董仲舒は儒家思想を宣揚するものであって、儒教の君子学を帝王学・政治学にまで構築するために神秘思想を基礎としたとはいえ、しかし柳宗元らが非難するように天命を祥瑞の

みの一面で捉えていたわけではなかった。武帝の質問は「三代受命、其の符は安くにか在る；災異の変、何に縁りてか起こる」というものであり、それに対しての董仲舒の対も「……此れ蓋し受命の符なり。周公（火鳥を見て）曰く“復哉復哉”（『（偽古文）尚書』泰誓）、孔子曰く“徳は孤ならず、必ず隣り有り”（『論語』里仁）と、皆な善を積み徳を参めたるの効なり。後世に至るに及びて……上下は和せず、則ち陰陽は繆戾して妖孽は生ぜり矣。此れ災異の縁りて起こる所なり」というものである。つまり、董仲舒の築いた“天人相関”思想による儒教神学には“祥瑞”の裏に“災異”があり、“天授”と逆に“天譴”があるという両面構造をもつ体系であり、天命とは与・奪の二面で現れるものなのである。したがって祥瑞と災異は同源の作用にして、天の意志そのものを否定するならば、天授と天譴とが同時に問題とされなければならない。しかも董仲舒の場合はこの理論によってむしろ災異による天の警告の方を重視して皇帝を指導せんとするものであったとされる⁴⁾。しかし柳宗元らは天命について天授・祥瑞の一方のみを問題とする。ここにかれらの問題意識の所在を知ることができる。

それは董仲舒以後の歴史にも関係する。呉武陵の質問に应えて「何ぞ独り仲舒のみならん。司馬相如・劉向・揚雄・班彪・彪の子・固、皆な沿襲すること嗤嗤として、古の瑞物を推して以て受命に配す」というように、董仲舒の天人相関思想による儒教の神学化は天授・祥瑞の一方のみが利用され、独走してしまった。ここに挙げられている前漢・司馬相如(-179~-117)「封禅文」、劉向(-77~-6)「洪範五行伝」、新・揚雄(-58~-18)「劇秦美新論」、後漢・班彪(3~54)「王命論」、班固(32~92)「典引」などがそうであるように、前漢・新・後漢とつづく王朝交替

3) 『尚書』の諸篇の成立には多くの問題があるが、本稿では基本的には池田末利『(全釈漢文大系11)尚書』(集英社1976)「尚書百篇異同表」に拠る。以下、「古文」「偽古文」を示さないものは「今文」である。

4) 董仲舒の学および符命思想については安居香山『中国の神秘思想と緯書』(平河出版社1988)が総括的にして平易で分かりやすい。

期において、皇位の移動の正当化という実践目的と五行説・讖緯説・三命説などの理論化によって⁵⁾、天人相関思想の中の符瑞＝天命の一面は、ほとんど独立したものになってしまったといえる。そのことは以後の正史の編成が如実に物語っている。歴代の正史は、『漢書』二七下「五行志」の冒頭に「『易』に曰く“天は象を垂れ、吉凶を見わし、聖人は之を象る。河は“図”を出だし、洛は“書”を出だし、聖人は之に則る”と」というように、祥瑞災異の発生を記録する形式であった「五行志」あるいは「天文志／天象志」から祥瑞のみが独立して、梁・沈約『宋書』(487)二七に「符瑞志」、梁・蕭子顯『南齊書』(530?)一八に「祥瑞志」、北齊・魏収『魏書』(554)一一二上に「靈徵志」が設けられるに至った。いっばう文学作品としても、このような傾向を背景にして梁・蕭統(501～531)『文選』に「符命」(巻四八)と題するジャンルが設けられ、そこにはまさに柳宗元が挙げている司馬相如「封禪文」・揚雄「劇秦美新論」・班固「典引」の三篇が収められている。その跡を継いで唐代の作品を収録する宋初の『文苑英華』に至っては、『文選』の「符命」なる題は踏襲されてはいないものの、それに代わって「表」を下位分類して「賀祥瑞」計五巻を設け、計一〇〇篇もの作品を収録している。これによっても柳宗元らの生きた唐一代における空前の流行ぶりが想像されよう。

ここでは、このような天命・符命・天符・瑞命・符瑞・祥瑞・瑞祥・天瑞・天祥・瑞応・靈徵などの語をもってよばれる思想によって体系化された政治論を儒教神学とよぶことにする。今いう「貞符」は、董仲舒以来の天人相関思想にあっても「瑞物」をもって「受命」の証拠とするという一面において独立した思想を否定せ

んとするものである。これを“天命”思想とよんでもよいが、天命の含義には、清・阮元「性命古訓」が分析して「徳命」と「禄命」を区別したように⁶⁾、たとえば「五十にして天命を知る」(『論語』為政)というような一般の個人に与えられた天の使命(徳命)、さらに運命・宿命(禄命)ともとれる場合があり、また、君主をいう“天子”という語の他に“天吏”・“天民”などという語もあるように⁷⁾、天命の内容・対象およびその現れである地上の現象にも様々なものがある。今ここで問題とされている「受命」という時の天の命とは狭義の命つまり皇位に就くこと、易姓革命・父子内禪を問わず、天子皇帝となることであり、区別しておく必要を感じる。じつはこの点については北宋初の史料集『冊府元龜』が敏感であり、その「帝王部」巻二一から巻二六(計六巻)には皇帝とその治世に関する天意の現れを一括して載せながら、「徴応」(巻二一)「符瑞」(巻二二～二五)「感応」(巻二六)「神助」(巻二六)という、四つの項目を立てて区別している。ただし同じ事象を複数の項目に載せている例などもあり、詳しく吟味する必要があるが、どうも受命・即位に関する予兆を「徴応」、皇帝の治績に関する評価を「符瑞」、皇帝のある特別な行為に関する反応を「感応・神助」としているようであり、さらにいえば、「符瑞」には後に見る唐令で規定されている儀制令「祥瑞」条に合う例が多く、「感応」には令にない、天人感応と解釈される風雨雪などの天候気象についていうものが多い。そこで、「貞符」で問題とされているものは、『冊

6) 橋本高勝『天罰から人怨へ』(啓文社1990, p306)を参照。

7) 「天吏」は『(古文)尚書』胤征、『孟子』公孫丑上・下、『礼記』曲礼下などに、「天民」は『礼記』王制、『孟子』尽心下、『莊子』庚桑楚などに見える。天吏・天民には天子の官吏・人民という概念もあるが、宋・陳師道「理究」が「賢而在下、謂之天民；賢而在上、謂之天吏；孟子所謂天之降大任者也」というように、『孟子』などでは天が使命を下したという概念の理解もある。

5) 杉本忠「讖緯説と陰陽五行説」(『史学』12-4, 1933)「讖緯説の起源及び発達(一・二)」(『史学』13-2・4, 1934)、安居香山・中村璋八『緯書の基礎的研究』(国書刊行会1986)「思想篇」に詳しい。

府元龜』の分類でいえば、「徴応」に相当するといえそうである。以下、天による皇位の授与・命令に関するものと天による皇帝の行事・治績の評価に関するのを区別して、狭義では前者を符命とし、後者を祥瑞としておく。しかし、いずれも動植物・鉱物・天候気象など凡そ自然界における珍奇な事物の出現を、天上の唯一最高神“天”が地上の統治状態を監視して地上に降して命令・意志を示すものであると肯定的に一つまり災異とは異なる一解釈する神秘的な考えである。このように符命・祥瑞思想を基礎とする儒教神学は中国古来の“天”という唯一神の思想が根底にあって発生・発展してきたものである。

1-2 無神論的政治論とその限界

およそ大勢となればアンチが出現するものである。漢代においては、董仲舒の儒教神学の形成と前後して神秘主義が流行したが、これに対して合理主義的精神を発揚して対抗するものも多く現れた。無神論・唯物論的な思想も老荘思想をはじめ、董仲舒以後の神秘主義的儒教神学を批判した漢・桓譚(?~56)、王充(27~97)、王符(?~?), 荀悦(148~209)、仲長統(180~220)、梁・范縝(450?~510?)など、さらに唐においても盧藏用(?~713?), 劉知幾(661~721)などがいた⁸⁾。したがって天命・祥瑞思想はこの立場から一蹴できるはずであったが、それを完全に否定したものはいなかった。

(1) 唯物論的政治論の方向：

とりわけ王充『論衡』は不合理の追及が徹底していることで有名であり、祥瑞思想も当然その射程に入っている。『論衡』は「講瑞」（第五十）「指瑞」（第五一）「是応」（第五二）の三篇を設けて周到であり、さらに「自然」（第五四）「感類」（第五五）「驗符」（第五九）「明雱」（第

四五）「須頌」（第六〇）「無形」（第七）「奇怪」（第一五）「初稟」（第一二）など、ほとんどすべての篇で祥瑞への言及が見られる。しかし総括して「古今に聖王は絶えざれば、則ち其の符瑞も亦た宜しく累属すべきも、符瑞の出づること、前に同じからず。或いは時に已に有るも、世は以て知る無し。故に『講瑞』有り。俗儒は好んで古を長とし今を短とし、瑞を言えば則ち前を渥しとして後を薄しとす。『是応』は実に応じて之を定む。漢には少なしと為さず。漢に事実有るも、儒者は称せざるなり」（「須頌」）と、「講瑞」篇・「是応」篇の要旨を示しているように、どうも王充は基本的に祥瑞の存在を認めている。ただ、広範な事例の列举と細微周到的議論を重ねる、かなり難解なものであり、かれがどこまで肯定していたのか、真意をつかみかねるところがある。たとえば「瑞物は皆な和氣を起こして生ず。常類の中より生ずれども、詭異の性有れば、則ち瑞と為す」（「講瑞」）というように、かれによれば瑞物とはいわば突然変異のようなものであり、確かに存在するが、それは「陰陽の氣は、天地の氣なり。善に遇えば和（瑞）と為り、惡に遇えば変（災）と為る。豈に天地は善惡の政の為に和變の氣を更ごも生ぜん乎」というように、天に意志があつて天が人のために発生させるのではなく、自然界の氣が善事に反応して和氣となり、和氣が突然変異を生じさせて瑞物となるとする。しかしそのいっぽう「時に政平・和氣なるも、衆物の変化するは、猶お“春には則ち鷹の変じて鳩と為り、秋には則ち鳩の化して鷹と為り、蛇鼠の類の輒ち魚鼈と為り、蝦蟇の鶉と為り、雀は蜃蛤と為る”（「無形」）がごとし。物の氣に随つて変ずること、無しと謂う可からず」であり、善政に応じて氣が調和していても自然界には瑞物が発生するとは限らず、変化して災異となる場合もあるという自然界の無秩序性をも指摘している。天の無意志を説く唯物主義的立場から天人感應思想を肯定するのではなく、結局は「政治の得失や人君の賢愚によって、瑞物か否かがわかる。

8) 王友三『中国無神論史綱』（上海人民出版社1982）、張立文『中国哲学範疇發展史（天道篇）』（中国人民大学出版社1988）を参考。

……大変まわりくどい議論のようではあるが、当時としてはこれが精一杯のところであろう」⁹⁾ということであろうか。

しかし政治論としては王充と柳宗元には決定的なちがいがあった。柳宗元は皇帝の「仁」「徳」による政治の必要を説く。つまり世の治乱、王朝の興亡は人為的なものであるという立場であるが、王充は「命の期すること自然にして、徳化に非らず。……皆な命時有りて、勉力せしむ可からざるなり。……教えの行廢、国の安危は、皆な命時に在りて、人力に非らざるなり。…天理歴数の当然なり。……世の治まるは賢聖の功に非らず、衰乱は無道の致すに非らず。……世の治乱は時に在りて政に在らず。国の安危は数に在りて教えに在らず」(「治期」)というように、人力の及ばない運命というものを認める。たとえば儒家が治世の本であるとする礼儀が世に行われるのは、穀物が充足していることが前提になるが、穀物の生育は水旱に左右され、人が決定する収穫物の値段も天候による豊作凶作にあるという。このような「天時」「時数」自然の理によって人為は左右されるとして徳治主義を否定する。王充の立つ老莊的な無為自然の立場には、天の意志は認めないが、天体・自然界としての自律性を認めており、そのいう「自然」には「命時」「歴数」という時の運び合わせ、いわば偶然性という概念をも含むものである。この偶然という性格をもつ気ままな「自然」によって人の営為は左右されるのである。じつは伝統的「天」の觀念の内に天意(意志性)と天理(運命性)という両義のあることを捉えて議論を發展させたのが、韓愈の説に反対しつ

つ柳宗元「天説」を不十分であるとした柳宗元の盟友・劉禹錫(772~842)「天論」三篇であったといえる。劉禹錫は天意を否定し、天理を認め、そこで天理と人為との関係を論じたのであるが¹⁰⁾、その天理は王充の考えに近く自然界の物理的力にして人の不可効力なるものであり、王充は人的世界(社会・政治)がそのような天理という基礎の上に成立しているために、あるゆる人為が結局その影響をうけるものであるとして宿命論を説いた。つまり、唯物論的思想を徹底して進めれば、祥瑞の問題は政治論としてではなく、いわば自然科学の方向に向かわせたのであり、劉禹錫は政治と自然とにわけてその影響関係を論じようとし、これに対して柳宗元はあくまでも政治の問題に限定せんとしたのである。

(2) 唐代における先鞭とその限界：

唐代における符命批判では、劉知幾(661~721)『史通』が先鞭をつけており、その半世紀後に生まれた柳宗元も当然それを知っていたと思われる。しかし、『史通』三「書志」は正史の「天文志」「五行志」の体裁について述べが、祥瑞・災異に言及して「夫れ災・祥の作^{おこ}るは、以て吉凶を表わす。此の理は昭昭たりて誣し易からず。……古の国史は、異を聞けば則ち書すも、未だ必ずしも皆な其の休咎(吉凶)を審かにし、其の美惡(褒貶)を詳かにせざるなり。故に諸侯は相い赴きて、異有るも災と為さず、『春秋』に見ゆるもの、其の事は一に非らず」と、董仲舒らが拠った『春秋』の災異を人事と結びつけることを非難してはいるが、祥瑞・災異が吉凶の表れであるという思想はもっており、したがって『史通』八「書事」でも「夫れ祥瑞なる者は、盛徳を發揮し、明王を幽贊する所以なり。鳳凰来儀す(『尚書』益稷)、嘉禾入献す(『逸周書』帰禾序)、秦の雉の若きを得たる(『史記』封禪書)、魯の麋の如きを得たる(『公羊伝』哀公十四年)が如きに至りては、諸を『尚書』『春秋』に求むるも、上下数千載に其の得て言う可き者は、蓋し一二に過ぎざる而已。爰に近

9) 山田勝美『論衡(中)』(明治書院1979)「講瑞」の解説(p1072)。

10) 趙紀彬「劉禹錫和柳宗元無神論思想研究」(『哲学研究』1957.5, 存華学社編集『柳宗元研究論集』崇文書店1973所収)、金谷治「劉禹錫の『天論』」(『日本中国学会報』21, 1969)、H.G.Lamont(王穎・陶晋生訳)「第九世紀初期対天的争弁—柳宗元的天説与劉禹錫的天論—」(前掲)に詳しい。

古に及びては則ち然らず。凡そ祥瑞の出づるは、理（治）乱に関わるに非らず、蓋し主上の惑う所にして、臣下は相い欺く。故に徳は弥いよ少くして瑞は弥いよ多く、政は逾いよ劣りて祥は逾いよ盛んなり」というように、最近の政治の弊害を指摘しながら、祥瑞思想には政治上一定の効用があること、また極めて稀にはあるが出現するとして完全には否定していない。

ただ、ここに示されている天人相關思想の中でも災異ではなく祥瑞の流行と弊害について悪循環を生むという史家の分析には注意しておくべきである。たしかに愚暗な君主とそれを利用して欺心を買おうとする臣下という構造が祥瑞を流行させていただけでなく、そもそもその癒着構造が祥瑞思想を支えていた。しかし劉知幾の問題意識はまだ浅く、「政は劣る」というのは漠然としており、かつ政治そのものが官・民の関係ではなく、君・臣の間の問題として捉えられている。祥瑞の氾濫によって政治の責任が無に帰してしまうという点においては柳宗元と同じであるが、「貞符」は符命祥瑞思想は「用て無知の氓を夸誣す」るものであるというように、劉知幾がいう「主上の惑う所」つまり君主を愚弄するのにとどまらず、人民を愚弄するものであるという認識であり、当時一般の官僚が祥瑞思想の蔓延によって国家・王朝を憂うというような臣下の立場ではなく、民衆の立場に立つ

ての発言であることに特徴がある。「符命」神学の完成者・董仲舒が「民（氓）の号は、之を瞋（み）取るなり」（『春秋繁露』三五「深察名号」）と自白しているように¹¹⁾、これが当時一般の統治者・官吏の認識であった。

では、かれら合理主義者がなぜ完全に否定することができなかったのか。それは劉知幾自身が認めているように、符命・祥瑞が『尚書』『春秋』などの儒教經典に記載されているということが最も大きな理由である。たとえ無神論的立場にあっても、官僚・士大夫として、つまり儒教儒学を国教官学とする王朝の一員として、すでに王朝のイデオロギーを否定することは容易ではなかった。たとえば柳宗元の師であった春秋学者・陸淳（?～805）に至っても、風・雨・雷の神格化を非難しており（『祀風祀雨雷記議』、『唐会要』二〇）、また陸淳が師・啖助（724～770）の説をまとめた『春秋集伝纂例』では、「褒貶は当に義類を以てすべし、豈に天の罰する所と為ること有らんや」などとして、天人相關思想（特に災異）・讖緯説をしばしば批判してはいるが、いっぽう祥瑞については「符祥なる者は、天地の以て人に答うる所なり、是を以て之を志す」として「慶瑞例」なるものを立てている¹²⁾。災異を否定するならば祥瑞も当然否定されなければならない。しかし「獲麟」の例などは、董仲舒『春秋繁露』一六「符瑞」のように「力の能く致す所に非らずして自ら致す者有り、“西のかた狩して麟を獲たる”は、受命の符、是なり」といわないまでも、「慶瑞例」で「孔子の応祥」と注しており、春秋学者としては懐疑的ではあっても、完全に無視してしまうことは容易ではなかった、あるいはたとえ理性的には否定していても、それを公に掲げることにはなお抵抗感があった。ここに不徹底を指摘することも可能であるが、後に弟子・柳宗元らは新春秋学¹³⁾の精神と方法を継承しながら、『春秋』にと

11) 「民」を「瞋」とするのは、「政なる者は正なり」（『論語』顔淵）・「仁なる者は人なり」（『礼記』中庸・『孟子』尽心下）・「宜なる者は義なり」（『礼記』中庸）などとするのと同じで、特に漢に流行した訓詁学に見られる換言的解釈法である。この方法はきわめて恣意的であり、音の同・近という音韻学の理論以前に、しばしば意義上の主観的解釈が先行しているが、「民」は左目を突き刺して見えなくされた人・奴隸、「眠」と同系語。ここでは「氓」が意識されているであろう。『説文解字』民部に「氓，民也」。「氓」（*miang > meng2）は「盲」（*miang > mang2）と同系語で視力を奪われた人、さらに無知な人。「瞋」（*miang > ming2）も暗くて見えない意であり、同系語であろう。

12) 詳しくは拙稿「中唐の新春秋学派について」（『彦根論叢』240, 1986）。

どまることなく、「龍・鳳・麒麟」(『礼記』礼運)の如き瑞獣—後述する「大瑞」—でさえ、その形状の奇怪さは認めても、「類」つまり同類同種の奇形であるとして神秘性を認めない¹³⁾。ここに陸学の発展を見ることができる。

1-3 柳宗元「貞符」における符命思想否定の方法

論理的に言えば、符命・祥瑞・感応などの思想は、無神論の立場から天の意志を否定することによって、自然と否定されるものではある。しかしそれができなかった原因の重大なものに儒教経典千年来の呪縛があった。符命のことは経伝に明文があり、儒教が国教・官学とされて以来、儒教経伝の記載は神聖不可侵の権威をもって批判したり否定することはできなかったし、儒家官僚たちはそれによって符命思想を説いてきたのである。また、神聖不可侵な経書の権威によって経学は、「予め定められている命題や結論の解釈のみに専念する解釈学」¹⁴⁾となっており、牽強附会をかさねてゆく注疏の学はかえって符命思想をより強固なものとしていった。柳宗元の課題はまさにここにあった。「貞符」では、合理主義的精神を発揚して儒経の内容を否定したり操作することによって符命思想の否定に成功している。

(1) 儒経の間接的否定と批判：

「貞符」には符命に関わる「古瑞物」として「後の妖淫・囂昏・好怪の徒は、乃ち始めて大電・大虹・玄鳥・巨跡・白狼・白魚・流火の鳥を陳べて、以て符と為す」と、挙げている。この中で「大電」(黄帝：『河図』、『帝王世紀'])・「大虹」(舜：『帝王世紀'])・「白狼」(湯：『帝王世紀』、『尚書緯』璇璣鈴)・「流火の鳥」(武王：『尚書中候』)は、経書に記載されていないもので、多くが当時すでに否定されていた緯書に見える

ものであるが¹⁵⁾、他の「白魚」は『(偽古文)尚書』泰誓(「白魚入王舟」)に、「玄鳥」は感生帝説の根拠として知られる『詩』商頌「玄鳥」(「天命玄鳥，降而生商」)に見え、さらに「巨跡」も『詩』大雅「生民」(「以弗無子，履帝武敏歆」)を指していると考えられる。これらはともに経書に見えるものである。明・徐師曾『文体明辨』序説「符命」が「大電・大虹・白狼・白魚の属は、経に見えず、而して史に見ゆ。史は其れ尽ごとく信ず可けん邪」というのは、柳宗元の「貞符」に対して反論したものであるが、それが見えるのは経書ではなく史書であり、史書の記載ならばすべて正しいとは限らない、とする論法の中に経書の不可侵性の認識をうかがうことができる。また、清・何焯(1661~1722)『義門讀書記』は柳宗元「貞符」を「徳を以て符と為す、其の論は偉なり矣」と評価しながらも、これら大電・大虹・玄鳥・巨跡・白狼・白魚・流火之鳥の中で「元[玄]鳥・巨跡は『雅・頌』に著われ、得て并に之を議せざるなり」、つまり玄鳥・巨跡は『詩経』に見えるものであるから、一緒に論ずべきではないと非難する。柳宗元より約一千年の後にして儒経の呪縛はなおこのようであった。徐師曾が「巨跡」を挙げていないのは論法上故意に除いたのであり、何焯が「白魚」を挙げていないのは、明・清には『尚書』泰誓を偽作(偽『孔安国伝今文尚書』)と見做すのが定説になっていたからであろうが、唐代にはこれが経書と認められていた。しかし

15) 『河図』・『尚書緯』・『尚書中候』は緯書、「河図」は讖の類もある。「貞符」の後文に「光帝…猶崇赤伏」というのも符讖「赤伏符」のこと、また緯書『河図』に「赤伏符」がある。安居香山『緯書と中国の神秘思想』(平河出版社1988)「現存緯書篇目一覧表」を参考。ただ、「流火之鳥」は『呂氏春秋』応同に「及文王之時、天先見火赤鳥、銜丹書、集于周社」と見え、さらにこれについては『墨子』と関係があるとされ、杉本忠「讖緯説の起源及び発達(一)」(『史学』13-2, 1934)に「墨子所載の如き古伝に五行相勝説が加はつて呂覽の説となつた」(p94)という。

13) (16-11)「観八駿馬図説」。詳しくは拙稿「柳宗元の明道文学」(『中国文学報』36, 1985)を参考。

14) 中屋敷宏『中国イデオロギー論』(勁草書房1983, p109)。

柳宗元はこれら劉知幾さえ否定しかねた神聖なる『詩経』『尚書』の記載を「後の妖淫・蠱昏・好怪の徒は……を陳べて、以て符と為す。斯れ皆な詭譎・闕誕にして、甚だ差づ可きなり」と悪口雑言をきわめ、口汚く罵る。それらの出典を明示してはいないが、それは直接的な経書否定を避けたからであり、ここに柳宗元の工夫があるといえよう。柳宗元らは啖助・陸淳らの新春秋学の影響をうけて経伝批判を展開していったが、これも同じ精神による一連の経伝批判であり、その対象がさらに『書』『詩』まで及ぶものであった。

（2）儒経の意図的利用：

そのいっぽうで「貞符」は経書によって自説の証明をしている。これは同じ土俵に立って議論する態度であると同時に、かれが自説の根拠とする経書からの徴引は不合理な部分を排除する、かなり意図的なものである点において、経書の権威を逆に利用するものであるといえる。

……徳に非らずんば、^た樹たず。故に仲尼（孔子）は『書』を叙して、堯に於いて「克く俊徳を明らかにす」（『今文』堯典）と曰い、舜に於いて「濬哲・文明なり」（『古文』舜典）と曰い、禹に於いて「文命は祇しんで帝に承く」（『偽古文』大禹謨）と曰い、湯に於いて「克く寛く克く仁あり、信を兆民に彰わす」（『偽古文』仲虺之誥）と曰い、武王に於いて「有道の曾孫」（『偽古文』武成）と曰う。典誓（『尚書』諸篇）を稽揆（調べ考える）するに、貞なる哉。惟れ茲の徳は実に受命の符なり、以て永祀を奠めん。これによっても、後に偽作とされる『孔安国伝今文尚書』が当時は孔子の書つまり経書と見做されていたことがわかる。ここに挙げている堯・舜・禹・湯・武王は儒教的伝統思想の聖王とする所であって異論はないが、いくつか問題がある。（1）聖王として堯・舜・禹・湯・武王の五人のみ挙げて文王を挙げていない；（2）『尚書』のみを徴引している；（3）『尚書』の中にあっても徴引が恣意的である。

まず、（1）堯・舜・禹・湯・武王の五人以外にも聖王とされるべき、そしてされてきた者はいらる。たとえば韓愈「原道」（卷十一）は堯・舜・禹・湯・文王・武王・周公・孔子を儒教の道統として挙げており、これらが当時常識的に考えられていた聖人であった。柳宗元が（33-02）「與楊誨之第二書」で「彼の七八聖人なる者」というのも「古聖人の道……堯・舜・禹・湯・高宗・文王・武王・周公・孔子」を指してであり、「周公は天子の位を踐む」ともいっている。厳密な意味では聖人は聖王＝君主ではないから周公・孔子は除外されようが、文王は『詩経』大雅「文王」に受命をいう明文があり、一般に武王と併称されてきた。しかしじつは当時、文王を聖王とすることをめぐって『詩経』と『尚書』を根拠として議論があった。それを大きく問題としたのは唐代古文家の一人でもあった梁肅（744?～793）の「西伯受命称王議」（『全唐文』五一七）であり、梁肅の説は、文王は殷の西伯という地位にあるものであって周の基礎を築いたが、受命の王は次の武王である、とするものである。柳宗元が文王を挙げないのも梁肅と同じ立場であり、聖人とは認めるが聖王とは認めなかったからであると推測される¹⁶⁾。あるいはこれは（2）『尚書』のみから徴引していることに由ることも考えられる。「貞符」では漢・武帝が泰山に行って天地を祭った“封禪”を非難しては「皆な『尚書』に有る無き所」として、やはり『尚書』を根拠としている。しかし『管子』封禪に「昔、泰山に封じ、梁甫に禪せし者は、七十有二家なり」といように、封禪した者が七十二君というのは定説となっており、司馬遷『史記』二八「封禪書」にも引かれ、司馬相如「封禪文」や揚雄「劇秦美新」、班固「典引」など、いずれもこの説に立って時の皇帝に封禪を勧めている。また、『尚書』舜典には「（舜は）歳の二月、東に巡守し、岱宗に至りて柴し、山

16) 拙稿「唐代中期における“民主主義”の出現（2）」（『彦根論叢』303, 1996）を参考。

川に望秩す」とあり、孔伝に「岱宗は泰山。四岳の宗とする所為り。柴を燔きて天を祭り至るを告ぐ」といい、『史記』の「封禪書」は最初の記録としてこの『尚書』舜典の記事を挙げている。『尚書』の「舜典」篇のこの部分は偽作ではないが、孔氏伝の作者が「堯典」篇の後半を析出して篇を独立させたものである¹⁷⁾。いわゆる五経にあっても『尚書』は聖人の政治を中心にした最も古い文献であるという認識によるものであろうか。しかし他の個所では『詩経』の記事(玄鳥・巨跡)も挙げられていた。なぜ柳宗元がここで『尚書』にこだわったのか。そもそも董仲舒によって体系化された天人相関思想の祥瑞・災異の説は『春秋』とりわけ『公羊伝』の学を基礎にしたものであったが、柳宗元はそれをまったく無視し、別の経書、とりわけ『尚書』に拠っており、そのことによって別の説を立てることを可能としているといえよう。また、そもそも『春秋』は周朝の「事を紀し」たものであり、『尚書』は『春秋』以前の諸聖王の「言を紀し」したものであった。このような認識も柳宗元にはあった¹⁸⁾。しかし「貞符」のこの部分に関していえば、別に政治思想上の意味があった。それは(3)それらの聖王像が恣意的に作られているという点にある。文王の記録がそうであるように、先の聖王が天命を受けたとする儒経は、『詩経』『尚書』に多く見られるが、一方では『詩経』を徴引しながら、一方

では『詩経』が排除されている。また、『尚書』においても、禹については『(偽古文)尚書』大禹謨にいう「文命祇承于帝」を挙げているが、『尚書』洪範に「天は乃ち禹に「洪範九疇」を錫う」というのは有名であり、その八番目の範典に「念いて庶徴を用う」という「庶徴」とは「休徴」「咎徴」つまり天の降す吉・凶のことであり、具体的に挙げている所は風雨暘燠寒などの自然気象であるが、たとえば休徴については「肅なれば時雨は若う」、咎徴については「狂なれば恒雨は若う」といい、それは孔安国伝に「君の行ない敬なれば、則ち時雨は之に順う」、孔穎達疏に「人君の行ない敬なれば、則ち雨は時を以て之に順う」というように、「美行の驗」「悪行の驗」(伝)をいう。つまり君主の行ないと自然界の天候気象との感應をいうものであり、祥瑞・災異の天人相関思想、さらに符命の思想の基礎もここにある。柳宗元はこの有名な「洪範」をまったく無視しているのである。また、かれが引くところの「文命祇承于帝」も恣意的であり、『尚書』ではこの文の直後に「皇天は眷りみて命じ、四海を奄^{おな}じく有^なちて、天下の君と為らしむ」とあり、この天による受命をいう部分が無視されている。さらに「文命祇承于帝」部分は、じつは「文命敷^{おな}於四海祇承于帝」となっており、伝に「其の外には文徳教命を布き、内には則ち堯舜を敬承す」を言う。先儒は云く「文命は禹の名なり」というように、「文命」について二説があった¹⁹⁾。そして宋・蘇軾

17) 吉川幸次郎『尚書正義』(『吉川幸次郎全集(八)』筑摩書房1974, p151)。「堯典」篇は封禪を含む皇帝制度・政治思想史の上で重要な篇であるが、成立の過程をめぐって早くから諸説紛糾しており、池田末利『(全釈漢文大系11)尚書』(集英社1976)の「補説[堯典の諸本]」(p84)によれば「今本堯典は秦人によってその天下統一後、戦国本に対する修改が加えられ、さらに伏生から欧陽生・大小夏侯氏と今文家に継承される間に再度修改をみた……春秋末期から戦国にかけて堯・舜に関する書が実在した」(p88~89)という。

18) (21-03)「柳宗直西漢文類序」。また経書全体については(21-04)「楊評事文集後序」。

19) 孔穎達の疏は「禹は能く文徳教命を以て四海に布敷し、又た能く堯舜を敬承す。……“敷於四海”は即ち此の“文命”を敷く、故に“外に文徳教命を布く”なり。“四海”は其の遠地を挙ぐ、故に伝は“外”“内”を以て之を言う」(禹は外にあっては文徳(うるわしい徳)による政令(文教)を全国にあまねく施行し、内にあっては心から堯舜二帝の教えに従った)」と解釈する。司馬貞『史記索隱』も「太史公皆以放勳・重華・文命為堯・舜・禹之名、未必為得」という一方、張守節『史記正義』には『帝王紀』云:「父鯀……生禹, 名文命, 字密……」。『大戴礼』云:「高陽之孫、

『東坡書伝』三に「“文”は教なり、文教を以て四海に布きて堯舜を継ぐ。“文命”を以て禹の名と為さば、則ち“四海に布く”者は、何事と為さん耶」という²⁰⁾。つまり、文命が禹の名（主語）であるならば、直後の“敷於四海”するもの（「敷く」の目的語）を失ってしまうから、名ではなく「敷く」の直接目的語が倒置されて主題となったものと理解するのである。逆にいえば、柳宗元が「文命敷於四海祇承于帝」であるものを「文命祇承于帝」として引いているのは、「文命」は名として読まれるべきであるということになる。しかし、どうも柳宗元はそうでない。柳宗元が「文命」を「文徳教命」の方向で理解しながら、しかし「敷於四海」を略して「祇承于帝」に続けているのはなぜなのか。それはかれが前二句で挙げている所と関係がある。つまり、禹の「文命」が堯の「克明俊徳」、舜の「濬哲・文明」を継承したものであるという理解なのであり、堯舜禹三代の禪譲者には徳治が共通していることをいうための操作なのである。ついで挙げられている湯・武は武力による放伐を行なって君主となったものであり、湯・武についても『尚書』の同篇中に「天は乃ち王（湯）に勇智を錫う」「（武王）誕いに天命を膺く」というような受命の根拠となる記載もある

のだが、それらは一切無視され、湯については「克寛克仁、彰信兆民」という文字通り寛容仁愛の徳によって万民の信頼を得た点が、そして武王についても「有道の曾孫」つまりを無道（紂）を倒す資格をそなえた「有道」の人物である点が摘出されている。「有道」とは、『尚書』の「有道の曾孫」の直後にいう「今、商（殷）王受（紂）は無道にして天物を暴殄し、烝民を害虐す」という「無道」に対する言葉であり、その内容は「克寛克仁、彰信兆民」と同じ。このように柳宗元は意をもって『尚書』の經文を取捨選択して「徳に非らずんば、樹たず」という自説を立君の定理として立てんとしているのである。

（3）新春秋学の方法と精神：

「貞符」は皇位を天からではなく民より受けたことを説かんとするものであるが、それは祥瑞を根拠とする符命思想の否定から展開されている。天意そのものが否定されておれば、何も祥瑞を持ち出す必要はない。しかしそれでは君主権・皇位の問題が語れない。今、柳宗元は不合理な祥瑞思想を否定することによって受命思想を否定せんとしているのである。そのために、『詩経』『尚書』などの經書の記載で、祥瑞をともしなわれない受天命の部分には触れず、あたかも無いかの如くそれを無視して民意による推戴を説くべく、「俊徳」「濬哲」「克寛克仁、顯信兆民」など、聖王の政治態度の面のみを摘出している。いわば新しい法解釈によって新しい思想を樹てんとしたわけである。柳宗元の方法は儒教經典を根拠にしながら意図的にそれを解釈し操作していると儒学者からは非難されようが、しかし儒經による限り、受天命の思想は否定不可能であり、従来の説に因循するしかなかった。そこで用いられたのが新春秋学の方法である。「承くる所（伝注疏）に本づかず……私臆に憑りて決し、之を尊びて孔子の意と曰う」（『新唐書』二〇〇「啖助伝」）と批判されるように、經書は伝注によらず、その編述者である聖人孔子の精神にのっとって、つまり自己の政治理念に

メ 鯀之子、曰文命””といい、劉知幾『史通』疑古の「斯則陟方之死、其殆文命之志乎」も名とするものであろう。名とする説は『大戴礼』『帝王世紀』にも見えたが、もっぱら『史記』によって知られていた。明・梅鷟『尚書考異』二に「“文命”二字、『史記』以為禹名、而此不從之。以“敷于四海”綴其下者、亦此人善變見之一端也、猶“放勳”二字」という。

20) 宋・蔡沈（朱熹の女婿）『書集伝』一にも「“文命”、『史記』以為禹名。蘇氏曰：以文命為禹名、則“敷〔布〕于四海”者、為何事邪〔耶〕”という。これは宋・黃倫『尚書精義』五に「張氏曰：……“文命”、禹之号。以其有賁飾於事、故謂之“文”；以其有以号令於下、故謂之“命”。……蕭氏曰：……或曰、“文命”稱禹者、猶“放勳”之於堯也」というような、当時になお行われている説を批判したものであろう。

のっとり、かつ經書の文字・表記にこだわらず、解釈してよいとする理性的批判的解經法が、かれが啖助・陸淳らの新春秋学から学んだものであった。これは經学史の上でみれば、『詩』学の理論の『春秋』学への適用であったといえよう。『孟子』万章上に「『詩』を説く者は、文（文字・一字）を以て辞（語句・一句）を害^{そこな}わず、辞を以て志（作品全体の思想）を害^{そこな}わず、意を以て逆（迎）うる、是れ之を得たりと為す」という。『詩経』には比興・誇張など、文学に特有の表現手法・レトリックが多く、それらは文字通り理解しても無意味であり（比興）、また文字通り信じることはできなかった（誇張）。そこでむしろ字句よりもその裏にある作品の深意・作者の心意が重要であるとして、『詩』学ではそれを読者が自らの意をもって解釈するという方法が保障されていた。かれらの經学はこの「以意迎志」という『詩』学の理論、つまり文学理論であったものを、解經上の理論として一般化するものであったといえよう。それは經書に思想を隷従させるのではなく、經書を思想に隷従させるものであった。さらにいえば、柳宗元は經書そのものを信用していなかったのではなかろうか。經書のあのような読み方、つまり文字・章句にこだわらず、また記載内容を盲信するのでもなく、内容全体を高所から眺めて捉え、批判的に読んでゆくという、理性的な読み方は、經書に宗教的な權威を置くもの者のなせることではない。かれは儒經を聖書として見ているのではなく、史料として見ている。そして世俗がそれに權威を置いているのをうまく利用して自説を權威づけているのである。あるいは『尚書』に至っても、韓愈門下の古文家・李

漢は偽作であることをすでに感づいていたといわれるが²¹⁾、柳宗元もすでにそれを見抜いていて、うまく利用したのかも知れない。

これは虚学化していた經学を致用の学問に変えんとする要求から来ている。そもそも柳宗元らの展開した古文運動というものも、このような經学の致用化とまったく同じ精神に発しているといつてよい。柳宗元が君子として仰ぎ、かれから新春秋学を通して新しい學術を学んだ、陸淳・梁肅の愛弟子・呂温（772～811）「与族兄舉請学春秋書」（卷三）に次のようにいう。

儒書の振わざること久し矣。（呂）温は百代の下に生まれ、味劣を顧みず、凜然として志し有り。……夫れ学なる者は、豈に徒らに章句を受くる而已ならんや。……夫れ教なる者は、豈に徒らに文字を伝うる而已ならんや。……章句を諷誦するを以て精と為し、文字を穿鑿するを以て奥と為さば、聖賢の微旨・教化の大本・人倫の紀律・王道の根源に至りては、則ち蕩然として措く所を知ること莫し矣。

中国古代には皇帝を含み地上のすべてを律する權威が二つあった。ひとつは“天”という超越的意志であり、これによって天下・万民に公正・公平の原理を築かんとした。それを保障するものとして体系化されたのが儒教であり、その根拠としたのが經書であった。後の成文法である律令さえも、この儒教經典の支配下にある。しかし時としてこの公正であるはずの原理によって不正が行われる。そこで柳宗元らは天を無意志の物体として政治論から排除すると同時にそれを根拠づけていた經書を理性的に解釈してゆく形をとった。もはや地上において皇帝をも律する權威は經書しかなく、合理的批判精神によって理想化された經書をいわば最高權威としつつ君主をその下に置こうとするものであったといえよう。かれらがそれを必要としたのは、經学的な問題の解消などではなく、現実の政治実態との矛盾に発する。つまり、經書の新しい解釈は經学のためではなく、かれらの政治的イデオ

21) 池田末利『尚書（全釈漢文大系11）』（集英社1976）に「東晋古文尚書の偽作については、古く韓愈の弟子の李漢がすでに感づいていた（「昌黎先生集序」、吳汝綸の「写定尚書後記」には師の韓愈自身から発するとする）」（p40）。李漢「韓昌黎集序」の中に「『書』『礼』剔其偽」とあるのに拠る。

ロジー宣揚のためであり、解経がイデオロギーを生んだのではなく、イデオロギーが解経を生んだのである。

2 唐代の律令格式における祥瑞に関する規定

このような儒教神学・符命祥瑞は、単に思想として存在していたのではなく、強制力をもつ制度・法として政治の中に組み込まれていた。唐代には祥瑞に関する規定が多岐にわたる制度がそうであるようにおそらく秦漢の律・西晋の令に始まって多くの改廃を経て発達してきた隋の開皇律令を踏襲するものと思われるが、成文法・実行法たる“律令”の中にあった。

2-1 令

(1) 儀制令「祥瑞」条

唐代の祥瑞に関する「令」は「儀制令」の中的一条項としてあった。それは『唐会要』二八「祥瑞」上にまとまった形で載せられており、次のようにいう。

儀制令：^A諸凡そ祥瑞の應見：麟・鳳・龜・龍の類の若きもの、^A図書に依りて大瑞に[合う]者は、即随[隨時]に[旧に依りて]表奏す。其の表は惟だ瑞物の色目及び出処[出見処所]を言[録／顕し]い、虚飾を苟陳し[徒らに浮詞を致す]を得ず。^A[百官は闕に詣り]告廟・頒下の後、百官は表賀[上表奉賀]す；其[自]の[外の]諸瑞は並に所司に申し、^C[並に年終に、(礼部)員外郎は具に表して以聞し]元日に以聞す^C[有司は告廟し、百官は闕に詣り奉賀す]。^C其の鳥獸の類、生け獲りせし者有らば、[各おの其の性に随いて]之を山野に放ち、餘は太常に送る；獲可からざる者、及び木連理の類の若きは、有生のものは[所在は虚に非らざるを案驗せば]即ち図画に具して上進す。

(詐偽律：)^B詐りて瑞應を為る者は、徒二年。災・祥の類の若き、史官は実を

[以て]対えざれば、黜官[加]すること三[二]等。

ただし、これは律文を加えたものである。最後のB部分がそれであり、後述するように『唐律疏議』（高宗・永徽四年653、開元二五年737部分的改修？）二五「詐偽」十六の律文（永徽律）にほぼ同文が見える。

今、時代的に追って見てゆけば、太字部分は、貞観二年(628)・太宗の「諸符瑞申所司詔」（『唐大詔令集』一一四「祥瑞」）にほぼ同文が見え、すでに指摘されているように、この詔を基にして令が定められたならば²²⁾、『唐会要』にいう儀制令祥瑞条の末に見える律文とともに、太宗の「貞観律令」（貞観十一年637）に同じような文があったと考えられる。さらに言えば、太宗の「詔」には「旧に依る」とあるように、高祖の「武徳律令」（武徳七年624）を改修せんとするものであった。つまり、「武徳律令」にも祥瑞表奏の規定があったのであり、「貞観律令」では、大瑞の表奏を慎重にさせ、上・中・下の諸瑞は係官へ報告するという、自肅案に改められたわけである。A部分は玄宗の『開元礼』三「序例」下「雜制」（開元二〇年732）に見える。C部分は「太常」の職務の部分を除いて「開元律令」（開元二五年737）に基づいて編纂された『唐六典』四「礼部郎中員外郎」（開元二七年739）に見え、おそらく職員令でもあったと思われる。しかし、『唐会要』の「儀制令」祥瑞条は、令の部分がわが「養老令」（養老二年718）の「儀制令」第十八条（つまり祥瑞条）とほとんど同じであることから²³⁾、すでに高宗「永徽律令」

22) 大隅清陽氏「儀制令における礼と法」（『日本律令制論集（上）』笹山晴生先生還暦記念会編、吉川弘文館1993）に拠る。氏の論文は「唐の祥瑞報告制度の実態について」よく考察しており、仁井田陞『唐令拾遺』（東京大学出版会1983、初版1933）「儀制令」の一三（p486）を令ではなく式であるとする説をはじめ、日本律令に限らず、唐代研究に資する所大である。

23) 「養老令」は井上光貞等校注『律令（日本思想大系）』（岩波書店1976）に拠る。

(永徽二年651)にこのような条項があったと考えられるが、若干のちがいがあのに注目すれば、永徽律令を改修した「開元律令」(開元二五年737)に拠るものではなかったかと考えられる。「養老儀制令」第十八条は、文体論的にみて『唐会要』儀制令祥瑞条よりも整った四六体で書かれている点、またほぼ同じ文体にあって大きな異同としては『唐会要』の「太常」(太常寺)が養老儀制令では「治部」(治部省)という日本の官司名に改められているに過ぎない点などからみて、永徽律令の原型に近いと思われる。なお、「其表惟言瑞物色目及出処，不得苟陳虚飾」の部分²⁴⁾は、養老儀制令祥瑞条では「其表唯顯瑞物色目及出処所，不得苟陳虚飾，徒事浮詞」と作って小字夾注の形になっており、また内容の上から見ても補足説明であるから、唐令であっても本来は注記であったと思われる。ただ、文中の「言／顯」の異同についていえば、養老儀制令および太宗・貞觀二年(628)九月三日の詔(『唐大詔令集』一一四「諸符瑞申所司詔」，『冊府元龜』六三「帝王部」発号令二，『全唐文』四「禁奏祥瑞詔」)は「顯」に作り、『唐会要』二八「祥瑞」引用の太宗「諸符瑞申所司詔」では「録」に、『唐会要』二八「祥瑞」儀制令では「言」に作っているが、「言／録」は中宗(李顯)の諱を避けたものであり、したがって「言／録」に作るものは中宗の即位(嗣聖元年684)以後のものに拠り、逆に「顯」に作っているのはそれ以前のものに拠っている。つまり、養老儀制令(718)は一わが大宝令・養老令が永徽令を藍本としているというのはすでに定説であるが—この点からも永徽令(651)に拠った可能性が高く、『唐会要』にいう儀制令は開元令(737)に拠った可能性が高い。

そこで、儀制令祥瑞条は次のような内容であったと思われる²⁴⁾。

凡そ祥瑞の出現に関して：麟・鳳・龜・龍のようなもので、図鑑(「瑞應図」「符瑞図」等)に照らして大瑞と合致する場合は、隨時、天子に報告せよ。その上表文にはただ瑞

物の種類・品目および出現場所を明記するのみで、余計な虚飾・浮華な言辞を用いないこと。告廟(太廟・太清宮)の祭を行い、頒下(供物とした瑞物図を臣下に分賜?)した後、百官は闕(城門)に集合して賀表を上って慶賀する。それ以外の諸瑞(上・中・下)の場合は、すべて所管の役所(礼部)に報告し、年末に礼部員外郎がそれらの上表文を作り、元日に天子に報告する。告廟(太廟・太清宮)の祭を行い、百官は闕に集合して慶賀する。瑞物の中で鳥獸のように生け獲りした場合は、その動物の本性に従って山野に放してやり、そのほかの瑞物は太常寺に送れ。捕獲することのできないもの、および木連理のような生物(植物)で送ることのできないものは、所管の役所(州県)がそれが虚偽でないことを検査・確認の上、

24) この他にも祥瑞条の存在をつげるものは多いが、『旧唐書』四三「職官」二「礼部郎中一員・員外郎一員」にいう「凡祥瑞，皆辨其名物〔物名?〕。有大瑞上瑞中瑞〔下瑞〕，皆有等差」は、『唐六典』四「礼部郎中員外郎」にいう祥瑞に関する記事の冒頭「凡祥瑞應見，皆辨其物名。若大瑞上瑞中瑞下瑞，皆有等差」に拠るもの、『新唐書』四六「百官志」一「礼部郎中員外郎」にいう「凡景雲・慶雲為大瑞，其名物〔物名?〕六十有四；白狼・赤兔為上瑞，其名物〔物名?〕三十有八；蒼烏・朱雁為中瑞，其名物〔物名?〕三十有二；嘉禾・芝草・木連理為下瑞，其名物〔物名?〕十四。大瑞，則百官詣闕奉賀。餘瑞，歲終員外郎以聞，有司告廟」も『唐六典』四「礼部郎中員外郎」の前半に拠って名物の注記部分をダイジェストしたもの。さらに、『通鑑』一九三「唐紀」九の胡三省の注にいう「按“儀制令”……」は、大隅氏(前掲論文p530)が考証されているように『新唐書』四六「礼部郎中員外郎」に拠ったもの、いっぽう『通鑑』二四六「唐紀」六二の胡三省の注にいう「儀制令：大瑞即隨表奏聞，〔上瑞?〕中瑞下瑞，申報有司，元日聞奏」は、元和二年八月の奏「准“儀制令”：其大瑞即隨表奏聞，〔上瑞?〕中瑞下瑞，申報有司，元日聞奏」(『唐会要』二九「祥瑞」下，また『旧唐書』十四「憲宗紀」上)に拠ったものであり、結局これらの「儀制令」は同じ儀制令(開元)を指す。

図画にして上進せよ。

この令の要点のみを述べれば「“儀制令”：其[諸]の大瑞は即隨に表して奏聞し，[上瑞？・]中瑞・下瑞は有司に申報して，元日に聞奏す」（『唐会要』二九「祥瑞」下，元和二年807八月）ということになる。この制度には秦漢以来の祭政一致の体制がうかがえる。年末における祥瑞の総報告は天による天子一年間の治績に対する評価の集計であり，国政の最高責任者は国廟（太廟）と皇室の私廟（太清宮）への報告の義務があった。唐においても天子は依然として国家元首にして最高祭司でもあったのである。

その他，唐「令」の中には祥瑞報告を含む規定がいくつか見られる。

（2）考課令「殊功異行」条

まず問題としたいのは，養老儀制令祥瑞条には『唐会要』儀制令祥瑞条とほぼ同文の末尾に「其れ須く賞すべき者，時に臨みて勅に聴え^{したか}」という褒賞の事項が加わっていることである。果たしてこれが養老儀制令だけのもの，つまり日本だけの令なのか，中国・唐にもあったものか，あったなら永徽令にあって開元令がそれを削除したのかが問題となる。この点にはわからぬに明らかにし難いが，少なくとも官吏の「考課」（勤務評定）に直接関わるものであったことは，開元「考課令」に

諸そ年毎に尚書省の諸司は，州牧刺史・県令の政に，殊功・異行，及び祥瑞・災蝗，戸口・賦役の増減，当界の豊饒，盜賊の多少有るを得れば，並に録して考司に送れ。とあることによって明らかである²⁵⁾。この令文は後唐・明宗の天成元年（926）の奏に引かれているものであり，『唐令拾遺』（p348）は開元二五年の令とするが，養老考課令にも同じ条文が見えるから，永徽令あるいはそれ以前から令としてあり，唐代を通して踏襲されたものと

考えてよい。このことには看過できない重大な意味がある。つまり，報告の義務はほんらい「祥瑞・災蝗」のいずれにもあるのではあるが，先に見た唐・劉知幾が指摘していたように，官吏は上司・皇帝の歡心をかうために「祥瑞」の方を利用して「災蝗」の方が避けられ，偏重が生じた。実際，祥瑞は詳細なリストを備え，上表・奉賀の規定をともなう制度として確立されていたが，いっぽう災異の方はそれとは対照的に等閑視されている。このことは董仲舒の儒教神学が正しく機能しなくなっていることを意味している。災異は治世を批判するもの，引いてはその最高責任者である皇帝の政治を批判するものとなるはずであるから，王朝の交替・乱世にあつては利用価値はあるが，王朝が安定期に入れば危険にして不要のものとなつてしまい，それとは逆の理由で祥瑞が利用されるようになる。このような背景によって祥瑞のみが整備されていったのである。

（3）職員令「礼部郎中員外郎」条

養老職員令「治部省」条の「卿一人」下の本注に「掌^{つかさど}ること：本姓・繼嗣・婚姻・祥瑞・喪葬・贈賻・国忌・諱，及び諸蕃朝聘の事」とあり，『通典』二三「職官」礼部尚書「郎中一人」の本注に「（唐は）曹は改むるも官は易えず。掌^{つかさど}ること：礼樂・学校・儀式・制度・衣冠・符印・表疏・冊命・祥瑞・鋪設・喪葬・贈賻，及び宮人等」というように職掌内容が酷似している。唐令にもこのような礼部職員令があつたのではなからうか。しかも『唐六典』四「礼部郎中員外郎」の条には「其の儀制を挙げて其の名数を弁つ。凡そ五礼の儀は一百五十有二」として，先の儀制令祥瑞条に関するものが見え，「（五礼の）四に曰く：嘉礼と。其の儀に五十有り。……七に曰く“正（元日）・至（冬至）に群臣の朝賀を受く”。……四十五に曰く“群臣は詣闕し上表す”」として，元日の朝賀の式次第について「……皇太子は獻寿し，次に上公は獻寿し，次に中書令は諸州の表を奏し，黄門（門下）侍郎は祥瑞を奏し，戸部尚書は諸州の

25) 大隅氏論文（前掲）もこの令によって「祥瑞の報告が地方官の功績となることが規定されている」と指摘する。

貢献を奏し、礼部尚書は諸蕃の貢献を奏し、太史令は雲物を奏し、侍中は令の畢るを奏す」といい、冬至の朝賀について「元正の儀の如し。其の異なる者は、皇帝は通天冠を服し、諸州の表奏・祥瑞・貢献のこと無し」という²⁶⁾。『唐六典』礼部郎中員外郎の条はこの後に先の儀制令祥瑞条にも見えた「凡祥瑞応見……若大瑞、隨即表奏。文武百僚、詣闕奉賀。其他並年終、員外郎具表以聞。有司告廟、百僚詣闕奉賀。……具図画上」という職務規定を掲げている。元日の祥瑞奏聞はこのようにして行われていたものであり、祥瑞奏聞が天子の治績の総評価として元日の典礼の中でいかに重要な位置を占めていたかがわかる。

(4) 公式令「遣駅」条

養老令「公式令」に次のように見える。

凡そ国に大瑞、及び軍機・災異・疾病・境外消息有らば、各おの使を遣わして馳駅して申上せよ。

これは仁井田陞『唐令拾遺』公式令（三〇条から三二条に当たる遣駅の条、開元二五年）には採られていない。あるいは永徽令にはあったが、開元令では削除されたのであろうか、あるいは日本の令だけのものであろうか。しかし上に見た唐令・儀制令祥瑞条では大瑞と上中下瑞を報告の扱いの上で区別しており、大瑞の場合は「即隨表奏」としているから、当然、「遣使馳駅」のような規定があつてよい。もし削除されたと考えるならば、大瑞の出現には朝廷から使者が即刻派遣されたが、後にそれは廃されて出現地からの即刻の報告にとどめるものとなったと解される。

(5) 公式令「文案」条

同じく養老令「公式令」の中に次のように見

える。

凡そ文案は、詔・勅・奏の案、及び考案、補官・解官の案、祥瑞・財物・婚・田・良賤・市估の案、此くの如き類は、常に留めよ。以外は、年別に検べ簡びて、三年に一たび之を除け。

これは公文書の保存期限の規定であるが、祥瑞に関する表奏文は詔勅等と同じく永久に保管するという規定である。『唐令拾遺』公式令（四三条）は「文案は、常に留むるを須いざる者は、三年毎に一たび^{しう}検びて除け」を開元二五年の令としており、これは『唐律疏議』賊盜律「盜制書」条の「即し^も応に除くべき文案を盗む者、“凡盜”の法に依れ」の律文（養老律にもあり）についての疏議に「“令”に依りて、“文案は……”」とあるのによつたものである。しかし、これは何が「常留者」であり、何が「不須常留者」か不明であつて令文としては不適當である点、また養老令の「常留。以外」と同一である点から見て、この令文も養老令と同じく「常留」の部分つまり「詔勅奏案……財物婚田良賤市估案、如此類」を明らかにするものであつたと考えられる。論理的に言えば「不須常留者」は「常留者」があることを前提としており、したがつて養老令だけでなく、唐令にも「常留者」はあつたはずである。ただし、永徽令に「祥瑞」の部分があつたが開元令で削除されたかどうかは不明である。

(6) 雜令「漏泄大事」条

『唐律疏議』職制律「漏泄大事」条に「疏に議して曰く：“大事の応に密にすべきに非らざる”（律文）者、“令”の“仰觀して風雲氣色に異有るを見れば、密封して奏聞す”の類に依るを謂う」とあり、『唐令拾遺』雜令（八）は開元七年あるいは二五年の令文としている。ただ、『唐六典』十「秘書省」太史令の条には「凡そ日月星辰の変・風雲氣色の異は、其の属を率えて焉を占候す。其の属に司曆・靈台郎・挈壺正有り。諸の玄象の器物・天文の図書、苟も其の任に非らざれば、焉に与るを得ず。觀生

26) 『開元礼』九七「嘉礼」皇帝元正冬至受群臣朝賀および『通典』一二三「開元礼纂類」一八「嘉礼」皇帝正至受群臣朝賀に見える式次第は更に詳しいが、元日に黃門侍郎による祥瑞の奏が行われるのは同じである。ただし『通典』七〇「嘉礼」元正冬至受朝賀の沿革には、祥瑞の奏は見えない。

（天文学生）は占書を読むを得ず。見る所の徴祥・災異は、密封して奏聞し、漏泄すれば刑有り。季毎に見る所の災祥を録して門下中書省に送り、『起居注』に入れ、歳終に総録し、封して史館に送る」（養老雜令もほぼ同文）となっている。これは先の元日の行事にいう「黄門侍郎は祥瑞を奏し……太史令は雲物を奏し」に対応するもので、天文を扱う太史局の職掌であり、『冊府元龜』が「符瑞」と「感応」などと細分していたのもここに原因があるが、いずれも天意の現れとする同じ思想に基づくものであり、したがって以下で見る詐偽律でも同じ条で扱われている。

このような制度がうんだ実際の弊害については後ほど具体的な例によって見てゆくが、ここで、このシステムが政治腐敗をまねきうる余地についていくつか指摘しておく。(1) 祥瑞で捕獲できないものは図画によるということは、所管の官吏等が結託して偽造することを可能にする。(2) 大瑞はほんらい最も稀有なものであって知る者は最も少なく、図鑑を参照するといえども一「瑞応図」「符瑞図」のような図鑑がおそらく全国各州に備えてあったと思われるが、古来転展模写されたものである²⁷⁾—あるいは図鑑を参照すること自体が、恣意的な解釈を可能にする。(3) 大瑞は他の瑞とちがって礼部に集められない、つまり中央官署の検閲を経ずに天子に直接報告してよい。(4) 大瑞は他の瑞とち

がって年末を待たずに報告される。つまり、早く、しかも天子から直接の褒賞が期待できる。(5) 偽造・詐称が最も容易であるのが大瑞であるが、次に見るように、最も種類が多い。

2-2 律

(1) 詐偽律「詐為瑞応」条

先に指摘したように、『唐会要』のいう「儀制令」祥瑞条に含まれている刑罰の規定は、永徽令に基づくと考えられる養老儀制令には見えない点、またその内容、さらに『唐律疏議』（高宗・永徽四年653）二五「詐偽」十六の律文（永徽律）に「諸そ詐りて瑞應^{つぐ}を為る者は、徒二年。災・祥の類の若きものにして、史官は実を以て対えざる者、加（加罪）うること二等」と、ほぼ同文が永徽律にある点から、令とは独立した律であったと考えられる。ただしいくつか問題がある。養老律は『唐律疏議』の律文とさらに酷似しており、したがって永徽律によったと考えられるわけであるが、「徒二年」が「徒一年」に、「加二等」が「加三等」になっており²⁸⁾、「加三等」のみ見れば『唐律疏議』と同じ、つまり永徽律と同じということになる。しかしそれでは「徒二年」が矛盾することになり、また、そもそも唐律と日律ではしばしば罪科の軽重が異なる。たとえば次に見る「職制律」事応奏而不奏も唐律では「杖八十」であるが日律では「七杖十」とやや軽い。今日見られる『唐律疏議』の成立については早くから議論があり、この部分が開元二五年（737）あるいはそれ以後（元まで間）の改易でなく²⁹⁾、そして「二／三」が誤字でなければ、永徽律から開元

27) 『天地瑞祥志』はわが国に伝存する唐・薛守真の祥瑞を集大成した彩色図を含む貴重な類書であるが、太田晶二郎『「天地瑞祥志」略説』（『東京大学史料編纂所報』7, 1972）に写本「薩〔薛〕守真啓」の周到な考訂があり、それに拠れば「物阻山海、耳目未詳者、皆拠『爾雅』『瑞応図』等、画其色形」（p11）という。また、ペリオ収集敦煌文献の中に「瑞応図」（彩色）と思われるものの残巻があり（P.2683）、松本榮一「敦煌本瑞応図巻」（『美術研究』184, 1956）によれば「中唐から晩唐に掛けての作製」（p116）としながら「写しであること論はない」としてその過程を考察している。

28) 日律（養老律）は律令研究会『訳註日本律令（三）』（東京堂1975）に拠る（p711）。

29) 今日見られる『唐律疏議』が永徽四年以後、開元二五年、さらに元代までに手が加わっていることについては、仁井田陞・牧野巽『故唐律疏議製作年代考（1・2）』（『東方学報』1・2, 1931；後に『訳註日本律令（一）首巻』東京堂1978所収）が詳しく考証している。

律に至って厳しくなったということになる。

さらに、『疏議』には「疏に議して曰く：……今，“詐りて瑞応を為る”と云うは、即ち大小を限らざる（大・上・中・下の瑞を問わず）を明らむるなり。但だ“詐りて為る”者は、即ち徒二年。^{もし}詐りて麟鳳龜龍を言いて（すでに奏聞して）案驗す可き者無きものも，“上書するに詐りて実を以てせず”（「詐偽律」の「対制上書不以実」条）³⁰⁾に従い、亦た徒二年。“災・祥の類の若き”は，“災”は祲沴を謂い，“祥”は休徴を謂う。“史官は実を以て対えざる者”は、応に凶なるべきに吉と言ひ、応に吉なるべきに凶と言うを謂う。加（加罪）うること二等、徒三年。“の類”なる者は、此の外に善・惡の事有り、勅問ありて史官は実を以て対えざる者も、亦た加うること二等」と解説する。『通典』九「史館」に「史官は国史を修むるを掌どり、美を虚しくせず、惡を隠さず、其の事を直書す。凡そ天地日月の祥、山川封域の分……皆な『起居注』に本づきて以て『実録』を為る」とあり、これは先に見たように、天文・氣象に関する祥瑞・災異が秘書省太史局から報告されて『起居注』に記入され、それが史館に密封して送られたものについていう。

（2）職制律「事應奏而不奏」条

唐・白居易（772～846）『白氏六帖』の「祥瑞」の項に「式：云く：麟・鳳……大瑞と為す、隨即に之を奏せよ。応に奏すべきに奏せざるは杖八十」とあるが、これは祥瑞に限らない一般規定であり、『唐律疏議』十「職制」二七に「諸そ事の応に奏すべくして奏せざる、^{およ}応に奏すべからずして奏する者、杖八十」という「職制律」が適用されたものに過ぎない。ただし、「応に奏すべからずして奏する者」については「杖八

十」の一般規定ではなく、先の「詐偽律」瑞応に関する特別規定が優先する。

以上をまとめれば次のようになる。

祥瑞の出現を捏造すれば、大・上・中・下の瑞を問わず、二年間の徒（勞役）刑に処す。もし詐って麒麟・鳳凰・神龜・龍と称して上奏し、検査して証明されない場合も、“上書（皇帝への報告）詐偽”規定に依って、同じく二年間の徒刑に処す。災異・吉祥の事象については、それを記録する史官が事実を曲げた場合、二年間の徒刑と二等級の降格か、三年間の徒刑に処す。なお、祥瑞が出現したにも関わらず、それを報告しない場合は、杖（鞭・笞ではなく棒たたき）八十回に処す。

その他、次のような祥瑞に関連する規定もある。

（3）職制律「漏泄大事」条

先にも掲げたように、『唐律疏議』職制律「漏泄大事」条には、国家の大事にして密封して奏聞すべき徵祥・災異の発見を漏洩した者（主に史官）に対して「徒一年半」という。

（4）賊盜律「謀反大逆」条

『唐律疏議』賊盜律「謀反大逆」条に次のようにいう。

即し自ら休徴を述べ、靈異に仮託し、妄りに兵馬を称し、虚しく反の由を説きて、衆人を伝惑し、而して真状の驗す可き無き者は、自ら“妖法”に従え。

「妖法」というのは賊盜律「造妖書妖言」条のことであり、それに「諸そ妖書及び妖言を造る者は、絞。伝用して以て衆を惑わすも、亦た之の如し。其の衆に満たざる者、流三千里。言理に害無き者、杖一百。即し私に妖書を有さば、行用せずと雖も、徒二年。言理に害無き者、杖六十」という。なお、同「謀反大逆」条に「疏に議して曰く：人君なる者は、天地と徳を合わせ、日月と明を齊しうし、上には宝命（天命）を祇しみ、^{ひと}下には率土に臨む」と、天人相関思想・符命思想によって皇帝の絶対性の定義をし

30)「対制及奏事・上書」によれば、臣下が皇帝の質問に答えることを「対制」、臣下が自分の職務上の事について直接に、あるいは人を通して皇帝に述べることを「奏事」、職務上の事に関わらず、特に知らせるべき事を皇帝に直接述べることを「上書」という。

ていることには注目すべきである。

このように、祥瑞制度は褒賞の規定と罰則の規定を備えるものであった。

2-3 格

格は詔勅をもって律令の規定を改易・補充して実行された暫定法であり³¹⁾、また中国における法典編纂の変遷について「漢代は律と令の時代、魏晉南北朝は律令と格式の時代、唐・宋は律令格式と勅の時代」³²⁾といわれるように、唐代では「格後勅」が特徴的なものにして重要なものになってきた。今、格そのものもであったかどうか確定することは困難であるが、律令の改変・修正とみられる詔勅・格後勅として格への編入が検討されるべきものを³³⁾、『唐会要』(二八・二九「祥瑞」上下)の「儀制令」祥瑞条

の下に収録されている「開元律令」(開元二五年737)後のものの中から拾ってゆく。

(1) 德宗・大曆十四年(779)閏五月十四日、制：

慶雲・靈草・異木の如きは、今自り已後、並に進むるを須いず。諸道も亦た宜しく此に準ずべし。

(2) 憲宗・永貞元年(805)八月、詔：

但だ「令式」に准じて有司に申報するのみにして³⁴⁾、輒ち聞獻すること有るを得ず。

珍禽・奇獸も亦た宜しく進むるを停むべし。

このような禁止令が出されるということは、大曆十四年の禁止令は「格」ではなかった、あるいは機能していなかった。これについて後に「元和二年(807)八月(十九日)、中書門下(政事堂・宰相の司)の奏すらく：“諸道の草木祥瑞、及び珍禽・異獸等は、永貞元年八月の勅に準じ、‘今自り以後、宜しく並に進むるを停むべし’”という著(について)。伏して以るに、祥瑞を貢獻するは、皆な臘饗告廟及び元会奏聞に縁る。若し例して(同様に)奏進するを停めば、

31) 八重津洋平「故唐律疏議」(滋賀秀三編『中国法制史—基本資料の研究—』東京大学出版会1993)に「律令は国家の二大基本法典であるが、絶対に動かすべからざるものではなく、時に行われる律令の刪定の際に直接に律令の文を変更することがあるばかりでなく、本文はそのままにして、随時発せられる勅によって事実上の改廃が行われ補充が行われた。この種の勅のうち、将来もなお行用されるべきものを基本として編纂されたものが格であり、格は律令に対して補充的意義を有する法典である」(p174)という。このような説は仁井田陞『中国法制史研究(法と慣習・法と道德)』(東京大学出版会1964)の「格はこの種の勅のうちで、自今なお行用せらるべき規定を基本として、編修した法典である」(p327)に始まるものであろうが、仁井田陞『唐令拾遺』(前掲)に「律令と雖も、皇帝は後に制定する法律即ち格勅又は次期の律令によつて之に変更を加えることは自由であつた。かくして唐律令は格勅によつて絶えずその実質が改められた」(p12)というように、各皇帝によって何度も改易させるという点が重要であり、開元律令制定以後は、一皇帝・一王朝による実行法としてその内容が改易されることがあつても、次の皇帝・王朝では必ずしも実行する必要がなく、おそらく開元律令に帰ったのではなからうか。この意味において格勅は律令に優先して実行すべき、暫定法であったと考えられる。

32) 大庭脩『秦漢法制史の研究』(創文社1982)「律令法体系の変遷と秦漢の法典」(p9)。

33) 菊地英夫「唐代史料における令文と詔勅との関係について」(『北海道大学文学部紀要』21-2, 1973)に「次期の格を編集する迄は「某格後勅」「格後長行勅」等と云った各種の詔(制)勅集にまとめられ、次期の格編纂時まで並行して現行法規集たるの地位を占めた」(p39)という。

34) 若干の文字に異同があり、中でも『唐大詔令集』一一四「不許奏祥瑞詔」が「但令依式、申報有司、不須聞獻」に、『旧唐書』一四「憲宗紀」上・『全唐文』五九「禁奏祥瑞及進奇禽異獸詔」が「但令准式、申報有司、不得上聞」に、『唐会要』二九「祥瑞」下が「但准令式、申報有司、不得輒有聞獻」に作り、「式」か「令式」かが問題となる。このような「准式」は「公式令」に習見する、公文書の様式に従うという意味に取れないこともないが、『通鑑』二三六「順宗永貞元年」に「但準令、申有司、勿復以聞」とするのを見ても、「令依」「令准」は文字が顛倒したもので、「但依令式」「但准令式」あるいは「但依令准式」であったとも考えられる。なお、穆宗・長慶三年二月の詔でも「准式申奏」(『唐会要』二九「祥瑞」下)となっている。

即ち恐らく盛礼を闕かん。『儀制令』に准じて、其〔諸〕の“大瑞は即隨に表奏して聞し、〔上瑞？・〕中瑞・下瑞は、有司に申報し、元日に聞奏せよ”。今自り以後、望むらくは『令・式』に准ぜんことを”と。之に従う」（『唐会要』二九「祥瑞」下、『旧唐書』十四「憲宗紀」上）というから、永貞元年八月の祥瑞進奏禁止の詔は、祥瑞を礼部への報告にとどめ、したがってほんらい進奏に付随していた進奏後の年末の告廟・元日の奏聞も廃止するものであった。また、この中書門下の奏によれば、永貞の禁止令は、開元「儀制令」祥瑞条の改定にして運用されるべきものと考えられており、さらに元和二年七月一日には「刑部侍郎・許孟容等に勅して『開元格後勅』を刪定せしむ」（『旧唐書』十四「憲宗紀」下）というから、「開元格後勅」の一つであり、しかもその一ヶ月後に出された中書門下からの異議は許孟容らの刪定に対するものであったと思われる。つまり「格」として強制力をもっていたから、これを破棄して本に帰したのである。この間の変転は当時の政局と密接に関係して重大な問題を含んでおり、後ほど詳しく考察を加える。

（3）穆宗・長慶三年（823）二月，詔：

近日，諸道は祥瑞を奏すること多し。今自り以後，〔令〕式に准じて申奏す^へ合きを除きて外，餘は一切て妄りに進獻すること有るを得ず。

文宗・大和元年（827）にも中書門下から「伏して請うらく：今自り以後，祥瑞は有司に俱申し，更めて進獻せ^し令めず」という奏があり，

「奏に依」った。つまり，穆宗によって再び禁止令が出されたが，進奏は一向に絶えず，文宗政権はあらためて禁止令を出したわけである。

（4）文宗・開成三年（838）五月，詔：

諸道の^{あらゆ}所有る三等の祥瑞³⁵⁾，更に聞奏するを得ず，亦た所司に申牒するを要せず。其の太廟に臘饗すること及び太清宮に薦獻すること，並に元日受朝に「祥瑞儀注」を奏すること，宜しく停むべし。

これは祥瑞の報告さえ認めない徹底した禁止令であり，實質上は儀制令祥瑞条の撤廃であるといえるが，このような禁止令を出さなければならなかった裏には一向に報告・進獻が絶えなかったという現実がある。とりわけ皇帝が更迭すれば，先朝の制令として失効したのであろうか，つまり格は暫定法であって令そのものの廃止ではなかったからであらうか，文宗・武宗を経て宣帝政権では即位の二年後の大中二年（848）七月十六日に，中書門下から「今後，諸道の^{あらゆ}所有る瑞物は，有司に俱報し，進獻するに在らず」という奏請が出され，認可されている。これは祥瑞発生³⁶⁾の報告は受理するが，祥瑞物の献上は受け付けないという，先の文宗政権の徹底した政策を逆にやや弛めたものである。このようにたびたび禁止令が出されるにも関わらず，報告あるいは献上が絶えないのは，虚偽の報告に対する罰則規定「律」はあったが，報告・献上そのものに対する罰則がなかったことも一因であらう。

2-4 式

この令に式があったことは，早く太宗の「不許奏祥瑞詔」（『唐大詔令集』一一四）に「^{あらゆ}所有る祥瑞は，但だ令式に依りて有司に申報せよ」（貞觀二年628?），『唐律疏議』（653）の「詐為瑞應」の律文の疏議に「其の（律にいう）“瑞應”の条流は，具に礼部の式に在り。大瑞有り，上・中・下の瑞有り」といい，また永貞元年（805）の詔に「准令式」（『唐会要』二九「祥瑞」下）「准〔令〕式」（『旧唐書』十四「憲宗」上），元和

35) 『唐大詔令集』一一四「令諸道不得奏祥瑞詔」に拠る。『唐会要』二九「祥瑞」下，『冊府元龜』六五「帝王部」発号令四，『全唐文』七一「禁奏祥瑞詔」にも見えるが，いずれも「諸道應有」を「諸應有」に作る。そうならば「諸もろの瑞應」のように解したくなるが，徳宗・大暦十四年閏五月の制（『唐会要』二八「祥瑞」上）に「諸道亦宜準此」，穆宗・長慶三年二月の詔（『唐会要』二九「祥瑞」下）に「近日諸道多奏祥瑞」というように「諸道」全国の意でなければならない。

二年（807）の奏に「准令式」、長慶三年（823）の詔に「准〔令〕式」（『唐会要』二九「祥瑞」下）などによって明らかである。それは「“瑞應”の条流」つまり諸瑞の「物名」（『唐六典』礼部員外郎）を列挙するものであったが、『白氏六帖』の「祥瑞」の項の「式：云：麟・鳳……為大瑞，隨即奏之。応奏而不奏，杖八十」という記載を信じれば、単なる挙例したリストではなく、施行細則として令・律の一部分をも並記したものであったとも考えられる。しかし、わが「延喜式」（延長五年927年）二一「治部省」祥瑞の条には祥瑞の四等分類とそれぞれの瑞物名のリスト、つまり「“瑞應”の条流」が記載されており、それは若干の文字に転写に起因する異同があるものの、『唐六典』四「礼部郎中員外郎」の祥瑞に関する職掌の下に注記して示す所の四等級・物名・順次のいずれにおいても同一であり、この「“瑞應”の条流」が「礼部の式」の一部ではなく全体であったようにも思われる。そして『唐六典』の注記の祥瑞リスト内容と「延喜式」のそれとの一致から見て、開元令あるいはさらに古い永徽令・貞観令から踏襲されている。つまり、リストの内容は唐初から唐末に至るまで踏襲されていて基本的に同じである。また、祥瑞という性格や律令の機能からいっても激しい出入りがあるべきものではない。それに拠れば瑞物名は次の通りである。なお、下線の実線は『新唐書』四六「百官志」一「礼部員外郎」、点線は『白氏六帖』祥瑞の挙例を示す³⁶⁾。瑞物の合計は『唐六典』四「礼部員外郎」に拠つ

て『新唐書』が示しているものである。

(1) 大瑞：64物

景星，慶雲，黄星真人，河精，麟，鳳，鸞，比翼鳥，同心鳥，永楽鳥，富貴，吉利，神龜，龍，驪虞，白澤，神馬，龍馬，澤馬，白馬赤鬣，白馬朱駮，周匝，角瑞，獬豸，比肩獸，六足獸，茲白，騰黄，駒駮，白象，一角獸，天鹿，鼈封，酋耳，豹犬，露犬，玄珪，明珠，玉英，山称万歳，慶山，山車，象車，烏車，根車，金車，朱草，屈軼，蓂莢，平露，萐莆，蒿柱，金牛，玉馬，玉猛獸，玉瓮，神鼎，銀瓮，丹甌，醴泉，浪井，河水清，江河水五色，海水不揚波。

(2) 上瑞：38物

三角獸，白狼，赤羆，赤狡，赤兎，九尾狐，白狐，玄狐，白鹿，白麋，白兕，玄鶴，赤鳥，青鳥，三足鳥，赤燕，赤雀，比目魚，甘露，廟生祥木，福草，礼草，萍实，大貝，白玉赤文，紫玉，玉羊，玉龜，玉牟，玉典，玉璜，黄銀〔鉄〕，金勝，珊瑚鈎，駭鷄犀，戴通璧，玉瑠璃，鷄趣璧。

(3) 中瑞：32物

白鳩，白鳥，蒼鳥，白澤〔罌？〕，白雉，雉白首，翠鳥，黄鵠，小鳥生大鳥，朱雁，五色雁，白雀，赤狐，黄羆，青燕，玄貉，赤豹，白兎，九真奇獸，充黄出谷，澤谷生白玉，琅玕景碧，石潤色，地出珠，陵出黑丹，威綏，延喜，福井，紫脱常生，賓連閭，善茅，草木長生。

(4) 下瑞：14物

秬秠，嘉禾，芝草，華荦，人參生，竹実満，椒桂合生，木連理，嘉木，戴角麋鹿，駁鹿，神雀，冠雀，黑雉。

ここで瑞物を逐一明らかにしてゆく余裕はないが³⁷⁾、いくつかの点に注意しておきたい。祥瑞

36) 『白氏六帖』の挙例は大瑞・上瑞・下瑞のみで中瑞がない。なお、『白氏六帖事類集』十一では「又式云：玄珠・明珠・玉英・白玉赤文・紫玉……並爲上瑞」とあり、それを引く仁井田陞『唐令拾遺』（東京大学出版会1983，初版1933，p488）はこの部分を断句していないが、『白孔六帖』三六に「又式云：玄珠・明珠・玉英，曰，白玉赤文・紫玉……並爲上瑞」とあるのがよく、「又式云：玄珠・明珠・玉英，曰〔大瑞〕；白玉赤文・紫玉……並爲上瑞」とあるべきもので、断句して大瑞と上瑞を区別すべきである。

37) ここにリストされている瑞物は、清・馬国翰『玉函山房輯佚書』（同治一三年1874）子編五行類に孫柔之『瑞應図』，清・王仁俊『玉函山房輯佚書続編三種』（光緒二〇年1894）子編五行類に孫柔之『瑞應図』・熊（理）『瑞應図』，清・葉德輝

は珍奇でめでたい動物・植物の出現だけでなく、慶雲（虹のような色をしたなびく雲、豊旗雲）の出現、「河（黄河）水が清む」「江河の水が五色になる」「海水が波を揚げない」（いずれも大瑞）など自然現象などを含む。また、祥瑞を単に“めでたい”徴候と定義したのでは不十分であり、祥瑞・吉祥などという語は、たとえば松・梅・蓮・桃なども祥瑞・吉祥の“めでたい”植物であるが³⁸⁾、普通の松・梅・蓮・桃ならば、儀制令にいう祥瑞物にはならず、たとえばそれが二株でありながら枝を共生させておれば「木連理」（下瑞）となる。いずれにしても同類にあっても異常な物、非日常的な現象でなければならない。しかし「慶雲」「河水清」にしる「木連理」にしる、奇形・異変であって、祥瑞と考えるか災異と考えるかは主観的な解釈にすぎず、それを一方に解釈するには歴史的な先例、たとえば麟が『春秋』哀公十四年にいう「獲麟」と『公羊伝』の解釈や『礼記』礼運の四霊（龍・亀・麟・鳳）によるとか、慶雲が聖人・堯に背

光のように考えられた（『史記』五帝本紀・天官志）とか、そのような歴史的背景があって成立している物が多く³⁹⁾、また「景（慶）雲なる者は太平の応なり」といい、麒麟については「王者の徳、幽隠・不肖・斥退に及び、賢者位に在れば、則ち至る」というように⁴⁰⁾、天意の解釈が決まっていた。次に数量についても注意しておきたい。リストは四等級・計148（64+38+32+14）にも及ぶ大量の瑞物を挙げており、これだけ網羅しておれば中国全土においてしばしば発見されてもおかしくない。また、ランクにいくつある根拠があるのか不明—規模・頻度が関係していることは想像される—であるが、大瑞は数が最も多く、上瑞・中瑞はその半分、下瑞はさらにその半分と半減している。皇帝の交替にともなう祥瑞報告を大瑞に制限するという詔が下されることがあるが、そもそも大瑞が瑞物の大半を占めている以上、大きな効果が期待できないことは明らかである。ただし、元和二年八月の奏には「准“儀制令”：諸大瑞即随表奏聞、中瑞・下瑞、申報有司、元日聞奏」といって上瑞がない。また『白氏六帖』の挙例は大瑞・上瑞・下瑞のみで中瑞がないが、これらに誤字脱字がないとすれば、上瑞と中瑞に吸収・併合があったとも思われ、また後の文宗・開成三年（838）五月の詔にも「諸道の応有^{あらゆ}三等の祥瑞、並に更に聞奏すること有るを得ず」というように、祥瑞は三等級に変わっている。令の改変の可能性を含み、検討の余地がある。

なお、このような律令格式の存在形態・使用実態について付言しておけば、それらの書は一般に官吏（個人）・官庁がすべてを備えていたわけではない。呂温「道州律令要録序」に次のように見える。

温は頃ごろ累ねて尚書省（刑部郎中）・御史台（侍御史）に官するを忝^{かたじけ}なくし、遍ねく諸曹を觀るに、多くは令式格律を其の屋

ノ『親古所著書』第一集（光緒二七年1901）に孫柔之『瑞應図記』として拾遺されている『瑞應図』の中にほとんどのものが見える。『瑞應図』に記載の瑞物の方がむしろ多い。『天地瑞祥志』残巻にも大半が見え、さらに巻一「明目錄」（中村璋八「天地祥瑞志について（附・引書索引）」、『漢魏文化』7, 1968）によって瑞名を補足し得る。ただし、若干の文字に異同があり、対校してゆく必要がある。

38) 鄭軍『中国祥花瑞草図案集』（上海書店出版社1996）、劉慶孝・鄭軍『中国吉祥動物図案集』（上海書店出版社1996）は、民間で祥瑞とされる動植物を紹介するとともに、その歴史、それらの動植物のシンボル性・寓意・諧音（語呂合わせ）などの点にも言及して有益である。

39) 『宋書』二七～二九「符瑞志」・『冊府元龜』二一～二六「徵應」「符瑞」「感應」は歴史的な成立を追跡するのに便利であり、『白氏六帖』などの類書もかなり典拠を説明している。全体的に緯書に見られるものが多いが、すでに原田淑人「瑞獸白澤及び角端に就いて」（『東洋学報』4, 1914）も指摘しているように『山海經』との関係も見逃せない。

40) いずれも清・馬國翰『玉函山房輯佚書』（前掲）の孫柔之『瑞應図』による。

壁に書し、苟も宦遊を以て情にして其の職を奉ずと為す者（官職怠惰）に非らざれば、皆な日夕に省覽し、臥起・出入に目存・心悟するを得。（書写された律令格式は）章章然として貫珠の如く、循環の如く、吏は以て欺く無く、事に臨みて惑わず、繁滞を決し、枉直を挙げ、而して大中（公正の原理、『尚書』）に叶い、中人以上（教化の対象、『論語』）は固より循致す可し。吾れは其れ誰の之を始むるかを知らず、何ぞ前賢の処心・郵事することの周きや。

つまり、律令格式は役所・部署ごとに関係する部分が壁に書写されているという存在形態をとり、配属された官吏がそれを日夜見て勉強するという使用形態をとっていた。これは古くから、おそらく唐以前からの慣例であった。律令格式が書として多くは伝存していない原因の一つもここにあろう。

3 唐代における祥瑞出現報告の実態

このように祥瑞思想が法的に整備されて制度として当時存在したことを理解した上で、その実態について韓愈・柳宗元を例にして見てゆく。かれらを例とするわけは、単に唐代における祥瑞の思想と制度の実態を見るためだけでなく、じつはかれらに儒教神学をめぐるイデオロギーの衝突が認められ、それが当時の政治問題を直接反映するものであるからである。

3-1 柳宗元の祥瑞報告と儒教神学への懷疑

柳宗元は無神論者であり、合理主義者であるとされ、また先に見たように天命思想を否定するものであるから、天意の徴候であるとする祥瑞思想はそれを当然否定したと思われるが、じつは祥瑞を慶賀する作品を多く書いている。(37-21)「御史台賀“嘉禾”表」・(37-22)「礼部賀“嘉禾”及“芝草”表」・(37-23)「京兆府賀“嘉瓜・白兔・連理棠樹”等表」・(37-24)「礼部“甘露”表」・(37-25)「礼部賀“白龍”并

“青蓮華”“合歡蓮子”“黃瓜”等表」・(37-26)「礼部賀“白鵠”表」・(37-27)「礼部賀“嘉瓜”表」・(37-28)「為王京兆（王権）賀〔西内〕“嘉蓮”表」・(37-29)「為王京兆賀“雨”表一」・(37-30)「〔為〕王京兆賀“雨”表二」・(37-31)「〔為〕王京兆賀“雨”表三」・(37-32)「〔為〕王京兆賀“雨”表四」・(37-33)「〔得上都院官金部員外韓述狀報〕〔代劉同州？〕賀親自“祈雨有応”表五」・(43-76)「省試觀“慶雲”図詩」などがある。しかし、これは柳宗元に限ったことではなく、韓愈にも「河中府“連理木”頌」（卷一三）・「賀徐州張僕射“白兔”書」（卷一五）・「為宰相賀“雪”表」（卷三八）・「為宰相賀“白龜”狀」（卷三八）・「賀“慶雲”表」（卷三九）・「賀“雨”表」（卷四〇）・「賀“太陽不虧”狀」（卷四〇）・「奏汴州得“嘉禾・嘉瓜”狀」（遺文）などがあり、さらに柳宗元の友人で「天論」を書いた劉禹錫にも「為京兆韋尹賀“雨”止表」・「為京兆韋尹賀“祈晴獲応”表」・「為京兆韋尹賀元日“祥雪”表」・「為京兆韋尹賀“春雪”表」・「為京兆李尹賀“雨”表」（卷一三）などがある。ただし、雨・晴・雪などの天候気象は、先の『冊府元龜』の分類でいえば、「符瑞」つまり祥瑞の類ではなく、「感應」類に当たる。このほか、唐代全体の様子は、『文苑英華』卷五五三から卷六二六（計七四卷）の「表」の中で「賀祥瑞」が卷五六一から卷五六五（計五卷）を占めていることから、その流行ぶりを知ることができよう。『文苑英華』の収録する所は、これら柳宗元・韓愈・劉禹錫の作がかなり漏れており、そのことから分かるように、もちろん極一部にすぎない。しかし、数量の上ではなお柳宗元が一等多く、むしろこれらが各人の作のすべてではなかろうが、そうだとすると先の「貞符」の思想とは矛盾する。柳宗元はなぜこのような賀表を書いたのか、韓愈と異なる点があるのかないのか。

(1) 高官の献進と宦官の関与：

たとえば(37-23)「京兆府賀“嘉瓜・白兔・連

理棠樹”等表」に次のようにいう。

今月日、中使・王自寧は、徐州刺史・張愔の進めし所の「嘉瓜の図」及び白兎の兎一を出だし、并に陳・許等の州の觀察使・上官説の進めし所の許州「連理の棠樹の図」を出だし、百寮に示す者なり。惟れ“天は眷命し”，是に“百祥を降す”；惟れ聖は欽んで承け、用て多福を膺く。……

先ほどの唐令「式」の規定でいえば、「嘉瓜」「連理棠樹」は下瑞であり、「白兎」は中瑞である。前者は植物であるために図画され、後者は動物であるために生け捕りされている。これらの祥瑞の根拠として挙げる「皇天は眷命し〔奄じく四海を有つ〕」は『（偽古文）尚書』大禹謨であり、「〔善を作さば之に〕百祥を降す」は『（偽古文）尚書』伊訓である。経書、しかも『尚書』の天命・祥瑞災異思想はまさに「貞符」で柳宗元自身が批判していたものである。自然界には特異変質のものが出現することは今日常識であるが、これらの祥瑞は捏造されたものも多かったであろう。現物が存在する場合はそれが進上されたが、植物などそのままの状態では遠方から輸送することが困難である場合、あるいは慶雲など運搬が物理的に不可能である自然現象の場合は、「令」の規定通り、祥瑞を写生した図画が進上されており、このような場合は祥瑞を捏造することは至って容易である。これは刺史・觀察使など各地の大官が祥瑞を進上したものである。「中使」とは宮中からの勅使・天子の私使、つまり宦官のことであり、このような祥瑞の進上には宦官が介在していたことにも注意する必要がある。あるいは祥瑞物と報告は宦官が受け付けていたのであろうか。「京兆府」とあるのは、柳宗元が京兆府藍田県尉であった時、上司である京兆尹（王権？）の依頼によって書いたものであることを示す。また、(37-22)「礼部賀“嘉禾”及“芝草”表」には次のようにいう。

伏して見るに、今月某日、内より劍南より進めし所の「“嘉禾”の図」及び陝州より

進めし所の“紫芝草”を出だし、百寮に示す者なり。……伏して惟れば、皇帝陛下は至道を緝熙し、大和を保合す。天は惟れ祥を発し、地は宝を愛おしまず。嘉禾は質を擢き、靈草は英を抽く。王庭に献するは、唐叔（『尚書』）も同穎の異を慚ずるなり；諸れを郊廟に薦むるは、班史（『漢書』）も連葉の奇を謝するなり。既に蕤蕤たるの祥を呈し、更に煌煌たるの秀を覩る。豊年は斯に著われ、聖寿は用て彰わる。……

「嘉禾」「紫芝草」はいずれも下瑞である。これらの物が天子の治世に感化されて天意を現した祥瑞であることを、『尚書』歸禾⁴¹)に「唐叔は禾を得、（その禾は）畝を異にし穎を同じうす。諸れを天子に献ず。王は唐叔に命じて周公に東に歸る。『嘉禾』を作る」という儒経に天人感應思想を求めたものであり、また班固『漢書』武帝紀に「甘泉宮に芝草を生じ、九莖・連葉なり。乃ち『芝房の歌』を作り、以て郊廟に薦む」という聖王武帝の例にならったものである。進上した者は、旧注（宋・孫汝聽）によれば、劍南西川節度使（韋臯）・虢陝觀察使（崔滄）を指す。また、ここでも「内出」とあるのは宦官（内官・内侍省）から祥瑞物を取り出されたこと、つまり宦官が保管していたわけである。そのほか、(37-25)「礼部賀“白龍”并“青蓮華”“合歡蓮子”“黃瓜”等表」・(37-27)「礼部賀“嘉瓜”表」も「内出」、(37-24)「礼部“甘露”表」は「中使・王自寧」、(37-28)「為王京兆（王権）賀〔西内〕“嘉蓮”表」も「中使」という。この賀表は柳宗元が礼部員外郎であった時、貞元二一年（805）に、節度使・觀察使からの進上に対して、令に規定されていたように礼部員外郎として作ったものである。すると、おそらくこのような瑞物は天子を讃えるものであるから天子の私物として皇室あるいは内侍省に保管されており、そこで天子の私僕である宦官が適時

41)「微子之命」篇の後に付す「歸禾」篇の序、本文は亡逸。

に取り出して来て礼部員外郎に上表文を作成させるのが通例であったようである。おそらく文宗の太和九年（835）に起きた、中国史でも有名なクーデター「甘露の変」もこれと関係があるだろう。それは宰相李訓・鄭注らが宦官勢力を一掃せんとして殺害を企てて失敗した事変であるが、『通鑑考異』には「宦官をして尽ごとく金吾（含元殿前にある金吾仗舎、甘露が降りた地）に往きて覆視せしめ、伏兵に因りて之を誅せんと欲す」というように⁴²⁾、甘露（上瑞）の確認のために宦官たちをおびき寄せたわけであり、それは宮廷内で発生したということもあるが、そもそも祥瑞が天子の家の事にして宦官が取扱いを担当していたからではなかろうか。

（2）礼部員外郎柳宗元の職務と転向：

また、貞元末・元和初にあつて、とりわけ柳宗元が多く代筆を依頼されているのは、かれが礼部員外郎であったことが原因であったこともわかる。しかし、これは「賀祥瑞」に限るものではなく、それを含む「表」一般にいえることであつて、同時にかれの文才が評価されてのことである。

柳宗元は当時、流謫される以前の長安時代、友人劉禹錫が「（貞元）二十有一年（805）、文章の首（首席）を称せらるるを以て尚書に入りて礼部員外郎と為る」（卷十九「唐故尚書礼部員外郎柳君集紀（序）」）というように、文才とりわけ四六駢儷体的美文の才が買われていたのであり⁴³⁾、今、卷三七・三八「表」・卷三九「表状」の多くが代作である。このことについては柳宗元自身が岳父に宛てた手紙（30-02）「与楊京兆憑書」の中で重大な告白をしている。

宗元は小き自り文章を為るを学び、中間に幸いに聯りに甲乙科第を得（進士科及第）て、尚書郎（礼部員外郎）に至りて、百官の章奏を専にす。然れども未だ文を為るの道を究知する能わず。貶官せられし自り来、事無く、百家の書を読み、上下（古今）に馳騁し、乃ち少しく文章の利病を知るを得たり。去年、呉武陵来たり、……日び之と言ひて、因りて之が為に数十篇の書を出だす。

これは柳宗元の文学活動の開始宣言である。文学史のいう柳宗元の古文運動はこの時をもって意識的に開始されたものと見なしてよい。かれの礼部員外郎時代の仕事といえば、「百官の章奏」だったのである。祥瑞に関する表奏も柳宗元自身は職務規定あるいは上司命令に従ったものであり、それを快くは思っていなかった。とりわけ礼部員外郎という職務は「令」に規定があるように、祥瑞との関わりが多かった。（16-03）「祀朝日説」・（16-05）「禘説」など、監察御史時代（803～805）の作にすでに儒教礼制の神秘思想に対する懐疑・批判が認められるから、礼部員外郎時代（805）のこのような仕事は本意であつたはずであり、その職務は逆にかれの懐疑と批判精神を高めることになったであろう。おそらくかれは毎日のように上申されて来る祥瑞報告の整理に追われながら、その欺瞞性に気付いた。そのような依頼・命令があるたびに、かれらの祥瑞が欺瞞であることは容易にわかり、そのような祥瑞によってなされているかれらの行政の欺瞞も痛感したが、同時にその根本にある祥瑞・天命思想そのものの否定にまで及ばなければ根絶することができないことをも感じたはずである。そのような反省と儒教神学の抜本的な改革の意識が「貞符」を執筆させることとなったと考えられる。したがって柳宗元・劉禹錫がこのような祥瑞を慶賀する表状を書いているのは長安時代であり、流謫時代つまり「貞符」以後は書かれなくなる。しかも長安時代の作はいずれも代作である。

42) 『通鑑』二四五の胡三省注。『旧唐書』十七下「文宗紀」に「請上觀之。内官先至金吾仗」、一六九「李訓伝」に「令左右軍中尉・枢密内臣往視之」、一八四「宦官（王守澄）伝」に「中尉仇士良与諸宦官先往石榴樹觀之」。

43) 柳宗元が長安時代に駢儷文を善くしたことは拙稿「柳宗元の古文運動の軌跡」（拙著『唐代中期の文学と思想』滋賀大学経済学部、1990）に詳しい。

たしかに柳宗元は永州流謫を契機に変わった。それを告げる一例証が班彪の評価である。班彪は「貞符」では「司馬相如・劉向・揚雄・班彪・彪の子・固、皆な沿襲すること嗤嗤として、古の瑞物を推して以て受命に配す。其の言は淫巫・瞽史に類して、後代を誑乱す」と、手厳しく批判されており、その代表作（『文選』所収）にして天命祥瑞思想を鼓吹しているのが「王命論」であった。しかし、長安時代の比較的早い時期の作(22-10)「送班孝廉擢第歸東川觀省序」では「柳子曰く：『吾れ嘗て「王命論」及び（班固）『漢書』を読み、其の立言を嘉みす。彼の生は彪・固の胄なる歟』」と、むしろ高く評価されており、また長安時代の習作（17-04）「梓人伝」の人材論でいう「棟梁」の説には班彪の「王命論」からヒントを得ているのではないかとも思われるふしがある。しかし班彪「王命論」の評価は流謫後一変する。かれは受験生時代に『文選』を勉強して「王命論」などの書に深く親しんでいたからこそ⁴⁴⁾、後に実際に官吏経験を積むことによって書の内容と現実との矛盾に気づいたのである。もう一例を挙げれば、(19-08)「龍馬図賛」では龍馬（大瑞）の図画を賛美しているが、(16-11)「観八駿図説」では一転して「誠に天下の是の図を有せる者をして挙げて野を焚か使めば、則ち駿馬は聖人と与に出でん矣」として龍・鳳・麒麟（大瑞）さらに伏羲・女媧・孔子など聖人の人相・身形における奇怪性を神秘化することを非難している。「龍馬図賛」で旧注は「公は嘗て『八駿の図』を焚かんと欲し、

而して独り此に於いて『龍馬の図』を賛うは、豈に信ず可くして誣いざる者なる耶」と矛盾を指摘するが、「龍馬図賛」は「盧遵（柳宗元の内弟）は其の図を以て来たりて余に示す」というように長安時代の作、しかもおそらく早期の作であり、「観八駿図説」はその後、おそらく流謫後の作であろう。そのほか、(03-05)「時令論上」・(03-06)「時令論下」、(03-07)「断刑論上」（文は闕く）・(03-08)「断刑論下」等々も自然界の秩序と人間・社会の相關思想を否定するものであり、流謫時期には「貞符」をはじめ、このような作品が多く書かれる。このように柳宗元には就学時代の無批判的受容から官僚経験後の積極的な批判という大きな変化が認められる⁴⁵⁾。

3-2 韓愈の祥瑞報告と儒教神学の宣揚

いっぽう韓愈はそうではなかった。韓愈には「古文」を善くした文学者、「史官」の任にあつ

45) ただし（39-02）「為薛中丞浙東奏五色雲状」について、陳景雲『柳集点勘』は元和三年に湖南觀察使薛平が浙東觀察使に移った後「子厚為旧府代作」とするが、永州にいた柳宗元に「景雲大瑞」を浙東から依頼して長安に報告するというのは不自然であり、また隨時報告という令の規定にも合わない。「状」には「右臣得管内台州奏」とあり、浙東觀察使のための代作には違いないが、郁賢皓『唐刺史考』（江蘇出版社1987）によれば、柳宗元の礼部員外郎時代（貞元二年805）前後に浙東觀察使に薛なる者はいない。柳宗元の作であれば、「薛」は他の字（賈全？）の誤りであろう。このほか、(20-04)「寿州安豊県孝門銘」に「孝誠幽達、神為見異、廬上産紫芝白芝二本、各長一寸、廬中醴泉湧出、奇形異状、應驗図記。此皆階下孝理神化、陰中其心、而克致斯事。……天意神道、猶錫瑞物、以表殊異」と祥瑞・天意感應というが、本文には「寿州刺史臣承恩〔恩〕言：九月丁亥」とあり、楊承恩は貞元十五年（799）に寿州刺史で客死しているから（郁賢皓『唐刺史考』）、柳宗元が初めて仕官（798、二六歳）した集賢殿正字であった頃の作であり、ここにも伝統的思想の無批判的受容が認められる。また、(20-01)「沛国漢原廟銘」には「殺白帝于大澤、以承其靈、建赤旂於沛邑、以昭其神」などと天人感生をいうが、これもおそらく長安時代の作であろう。

44) 「王命論」のほか、司馬相如・劉向・揚雄・班固の作はすべて『文選』にある。また、清・魏禧『魏叔子文集』八「李子文集叙」に「子厚少好『文選』、所為山水記、造語之奇、多從漢賦出」、清・林紓『柳文研究法』に「恒謂柳州精於小学、熟於『文選』」といい、さらに『朱子語類』人傑・漢文（卷一三九、論文上）は「古人作文作詩、多是模倣前人而作之。蓋學之既久、自然純熟。如相如『封禪書』、模倣極多、柳子厚見其如此、却作『貞符』以反之、然其文体亦不免乎踏襲也」と、鋭い指摘をしている。

た史学者など、多くの側面があるが、「原道」（巻十一）などで仏・道を排斥して儒教の道統を盛んに唱え、柳宗元をして「儒者韓退之は余と善し」（25-12「送僧浩初序」）と呼ばしめているように自他ともに認める儒者であった。かれは、天の意志性をめぐるって哲学的に柳宗元と対立したことは確かであり、いっぽう王充・王符・仲長統ら漢の無神論者・合理主義者を賞賛する作「後漢三賢賛三首」（巻十二）などもあるが、儒者として天命・祥瑞思想を否定するものではなく、むしろ積極的な宣揚者であったといえる。

（1）韓愈の祥瑞・感応思想の宣揚：

韓愈の符命・祥瑞・感応に関する作品も比較的多く、「奏汴州得“嘉禾・嘉瓜”状」（貞元四年798）・「為宰相賀“雪”表」（元和一〇年815）・「為宰相賀“白亀”状」（元和二年817）などは宰相の依頼による代作であるが、「河中府“連理木”頌」（貞元六年790）・「賀徐州張僕射“白兔”書」（貞元一六800）・「賀“慶雲”表」（元和一五年820）・「賀“雨”表」（長慶三年823）・「賀“太陽不虧”状」（長慶三年823）などは自ら執筆したものである。そこで、本人の意志による作が多いことをまず第一の特徴として挙げることができる。

次に、積極的に宣揚したという根拠を決定づけるのが「賀徐州張僕射“白兔”書」である。これは韓愈が自主的に書いたものであり、これによって韓愈が祥瑞をいかに解釈して人事と関係づけようとしているか具体的に知ることができる。「徐州張僕射」とは徐州刺史・武寧軍節度使の張建封のことで、僕射つまり宰相格の地位にあった寵臣である。博学宏詞科に三たび落第した韓愈は、中央官界での仕官を断念し、当時一般にそうであったように、節度使の幕僚となって経済的保護を得るために就職運動をして各地をまわり、張建封の幕僚となっていた。ある日、幕下の営田巡官の陳從政なる者が営田の人夫から「瑞兔」を手に入れ、それを張建封に献上してきた。そ

のウサギが瑞物とされたのは「毛質は皜白にして、天は其の心を馴れしむ」つまり真っ白な毛並みで人によく馴れており、「之に迫れども逸げず、人のごとく立ちて拱く」つまり人のように手を拱いて挨拶をした点、またこのウサギを捕獲した地が「符離安阜」という名の屯田であったことにある。そこで韓愈は、「休咎（吉凶）の兆は、天の下（万民）に啓覚（啓示）する所以なり。類に依って託喻（シンボライズ）され、事の纖悉は図驗す可からず。睿智・博通に非らずんば、孰か克く究明せん。（韓）愈は不敏（愚鈍）なりと雖も、試みに之を弁ぜんことを請う」として、自らの智慧と博識によって、占術師のごとく、巧みに解釈してみせる。その解釈は次の通りである。

兔は陰類なり。又た窟居して、狡にして伏るるは、逆（反逆）の象（象徴）なり。今、其の“色を白くす”は、其の群れを絶るなり。其の“心を馴れしむ”は、我が徳に化するなり。“人のごとく立ちて拱く”は、禽獣の事に非らず。革めて人に従い、且つ罪に服するなり。之を“符離に得たる”は、符離は実は戎国（夷狄）の名、又た附麗（くつつく）なり。農夫の田に在らずして“軍田に在り”は、武徳の行わるるなり。戦わず（安）して之を来たす（附く：附と阜は音通）の道なるや、“安阜”の嘉名有り焉。

このような解釈は韓愈の「石鼎聯句詩序」（巻二）「毛穎伝」（巻三六）を思わせ⁴⁶⁾、知的ゲームとしての面白さはある。韓愈が本気でそのように理解したとは到底考えられないが、図らずも自ら語っているように、「睿智・博通に非らざる」無知愚昧な民をこの詭弁によってペテンにかけるのは容易であったろう。柳宗元「貞符」も祥瑞などというものは「用て無知の氓を夸誣

46) 清水茂教授『唐宋八大家文（一）』（朝日新聞社1978）・『韓愈（1・2）』（筑摩書房1986）に和訳がある。また、拙稿「韓愈と唐代小説」（『彦根論叢』276, 1992）を参照。

す」るものであると道破していた。韓愈はかく解釈した後で、さらにこのような瑞物の出現と人事とを関係づけて次のように結論する。

閭下（張建封）は帝室に股肱（てあし）たり、天下に藩垣（かきね）たり。四方は其れ逆乱の臣有りて、未だ斧鑕（刑具）の属に血ぬらず、威を畏れて崩析して、我れに帰せん乎哉。其れ事の兆なり。是れ宜しく跡を具さにして表聞して、以て天意に承答すべし。

つまりこの白ウサギは瑞物であり、それは当地の政治に感化されたためであると解釈する。このように解釈してみせることによって韓愈の学識と文才は張建封に認められ、同時に所管地の治世を賛美したことによって張建封の歡心を持ったことは想像に難くない。これによって祥瑞がいかに国家の政治に関わっていたかがわかる。このウサギは瑞物として、営田の役夫から陳從政に差し出され、陳從政から張建封に献上され、さらに韓愈の機知に富む名文をもって天子に報告されたはずであり、地方の徳治による感化とされたものも結局は全土を治める天子による感化の結果であるとされたはずである。

これと同じ様な話は「猫相乳」（卷一四）にも見える。韓愈が「時に幸を北平王に獲」ていた頃、司徒・北平郡王の馬燧の家の飼いネコ二匹がそれぞれ子を産んだが、一匹の母ネコが死にそうになったため、他の一匹の母ネコがその母ネコの子をくわえて巣に運び、自分の子と同じように乳を飲ませたという話であるが、この禽獣の行為を人による感化であるとして、「（猫は）人畜なり、性の仁義に非らざる者なり。其れ畜^{やしな}う所の者に感ずる乎哉。北平王は人^{やしな}を牧いて以て康くし、罪を伐ちて以て平らげ、陰陽を理めて以て其の宜しきにを得たり。……其の感応召致する所、其れ亦た知る可し矣」と、飼い主による感化が人畜に及び、それとその人の行政とを関連づけ、さらに行政者が陰陽の気を調和させるといふ。ここにも支配者のカリスマ的超能力の所有を肯定する思想を見ることができ

る。この作は貞元二年(786)⁴⁷⁾、韓愈が十九歳の時である。そうならば、教育的な題材を選んで書いた習作であり、思想というほどのものではなかろうが、以後の韓愈の思想・イデオロギーとの関連から見れば、一時的・偶発的なもの、あるいは柳宗元のような青年期に限って見られる無批判的受容とは思われず、韓愈にはそのような観念が早くから熟していた。

(2) 韓愈の祥瑞思想の利用：

韓愈は官僚時代を通じて積極的に祥瑞思想を宣揚しており、しかも自らそれを利用していたようにも思われる。たとえば「賀“慶雲”表」には次のようにいう。

臣の領する所の州（袁州）、今月（六月）十六日申の時、慶雲有りて西北に見え、暮れに至って散ず。……斯れ上瑞為り、實に太平に応ず。臣某、誠歡誠喜、頓首頓首。謹しんで按ずるに、沈約『宋書』に云く“慶雲は五色、太平の応なり”と。又た『孝經』援神契に拠るに曰く“王者、徳の山陵に至れば、則ち慶雲出づ”と。故に黄帝は之に因りて以て事を紀し、虞舜は之に由りて歌を作る。又た按ずるに、季夏六月、土王は事を用う（土用）；其の日、景〔丙〕戌（十六日、月のまん中）なれば、亦た土を主どる。西北の方は、京師の在る所なり。土は国家（李唐）の徳為り。祥は京師の位に見えたり。既に古に徴あり、又た今に驗あり。伏して惟るに、皇帝陛下、徳は覆（天）載（地）を合わせ、道は軒（黄帝）虞（舜帝）に光^{まさ}れり。位を嗣ぐの初め、禎祥は継ぎて至る。昇平の符は既に兆しあり、仁寿は域^{のほ}には以て躋る。微臣（韓愈）は往に先朝^{うき}に在りて、事を論ずるを以て罪を得たり。身は貶黜の地に居りて、目に殊常の慶を觀る。

47) 作年は基本的に徐敏霞校輯『韓愈年譜』（中華書局1991）所収の清・方成珪『昌黎先生詩文年譜』による。「賀徐州張僕射白兔書」はそれに引く清・王惺齋（名は元復）の説、先の「為宰相賀白兔狀」は旧注による。

これは韓愈自身が流謫の配所で慶雲の祥瑞を見たことをいうものである。韓愈は憲宗の元和十四年(819)に「論佛骨表」(卷三九)を上^{たてまつ}つて潮州刺史に流謫され、同年冬に袁州刺史に量移されるが、翌年閏一月に穆宗が即位しており、その事と祥瑞の出現とを関係づけて頌えているのである。しかも沈約『宋書』二九「符瑞志」や『左伝』昭公十七年に見える黄帝の古記録、漢・伏勝『尚書大典』の舜帝の記事、さらに『孝経』援神契のような緯書から五行説・讖緯説に至るまで、まさに柳宗元が「貞符」等で否定した事物によって「古に徴ある」つまり古代の天人相関・符命の思想を根拠として、「今に驗(効驗)ある」ことを証明している。たしかに韓愈に限らず、官吏には祥瑞を発見した場合は朝廷に報告する義務があった。しかし、ある物・現象を瑞符と認めるか否かは発見者の思想に関わるものでもあり、柳宗元・劉禹錫らと論戦を張る一方で敢えてこのような文を書くということは、韓愈は符命祥瑞思想・儒教神学の積極的な支持者にして宣揚するものであるといわなければならない。「式」で見たように瑞物の種類は多く、柳宗元・劉禹錫も流謫先で奇異な物・現象に遭遇することはあったはずであり、あるいは故意に祥瑞と解釈することも可能であったはずである。さらに注意すべきことは、韓愈のいう祥瑞が「慶雲」であるということである。先に指摘したように、慶雲は大瑞にして「太平の応」であり、したがって、憲宗に替わって即位した穆宗の治世を頌えるものとなる。また、「令」の規定によれば、この時、韓愈は袁州刺史つまり州長官であるから、礼部の検閲を経ずに天子に宛てて直接上表することができ、しかも他の祥瑞が年末に一括して天子に報告されるのに対して大瑞は年末を待たずに天子からの反応つまり褒賞が得られる。韓愈はこの直後(九月)、国子祭酒として中央官界への復帰を果たしているのである。祥瑞上表は流謫された者が中央官界・天子と容易に連絡できる方法でもあったのであり、官吏にとって一定の効果、人によってはか

なりの効果があったことは、韓愈がその前に書いた「潮州刺史謝上表」(卷三九)からもうかがえる。これは祥瑞を根拠の一つとして“封禪”を進める上表であり、符命祥瑞思想が直接に政治問題に関係した例として後ほど詳しく見るが、今、『新唐書』一七六「韓愈伝」に「帝は表を得て、頗る感悔し、之(韓愈)を復用せんと欲し」たというのを見ても、皇帝の同情をかう意があったことは確かである。その効果があつて同年中に袁州に量移されている。つまり、韓愈が潮州流謫後、袁州に量移されたのは封禪の事の上表により、さらに中央官界に召還されたのは慶雲の事の上表によるという見方もできるわけである。

厳密に言えば韓愈・柳宗元ともに思想に一貫性がない。韓愈は符命祥瑞思想を宣揚・利用する一方、「答劉秀才論史書」(外集卷二)、および柳宗元が韓愈の説を引く(16-01)「天説」・(31-01)「与韓愈論史官書」では、韓愈は天の意志を認めながら、天の刑罰があるといい、あるいは天の意志は人に敵対するものであると柳宗元に反論して自得している。どうも韓愈の言は、一時的な思いつきであつて思想の一貫性に欠け、屁理屈をいってその場を凌いでいるようなところがある。韓愈には非凡な想像力と機知に富む文才はあつたが、天説や史官の職責・仏教の是非をめぐる対論では柳宗元に論理的に正面から追及されると碎けてしまう。韓愈の文才とは詭弁の能才であつた。また、論理的思考に弱いのでなければ、誠意をもって論ずる気がないのであろうか。ひとり大テーマを掲げ、真剣な顔をして論じていても、額面通り信じることはできない。潮州への流謫の原因となつた「論仏骨表」には「乞うらくは此の骨を以て之を有司に付し、諸を水火に投じて、永く根本を絶たんとことを」と、仏舍利を焼き払って仏教を根絶することを訴えては「仏の如し靈有り、能く禍祟を作さば、凡そ殃咎有らば、宜しく臣の身に加えよ。上天は鑑臨す。臣は怨悔せず」と気猛々しく結んでいるが、ひとたび流謫されれば早速

「上天」の思想に頼って命乞いをし、量移・召還を果している。人は窮すれば本性を露呈する。同じ流謫の身にあっても、柳宗元「貞符」が「終に蛮夷（永州）に泯没して時に聞こえざるは猶お為さざるがごときなり、苟も一たび大道を明らかに人代（世）に施さば、死すとも憾む所無けん、と。是を用て自ら決す」といい、そしてこの言の如く配所で死んで行ったのとは人間性において全く異なるものを認めざるを得ない。韓愈が哲学思想的に有神論者であったのか無神論者であったのか明らかにし難いが、政治思想の上で見れば、韓愈は官僚としての生涯を通して符命・祥瑞思想を支持宣揚し、儒教神学を庇護するものであった。さらにいえば積極的にそれを利用した。いっぽう柳宗元は長安時代の就学時代における伝統儒教思想の無批判的受容から、官吏時代には懐疑的になり、さらに流謫時代には厳しく批判するようになる。(03-05)「時令論上」・(03-06)「時令論下」・(03-07)「断刑論上」・(03-08)「断刑論下」などはまさに韓愈の天説・天刑の思想を批判したものである。

4 貞元末・元和初の政局と符命祥瑞思想

このような韓・柳の対立はイデオロギーの対立にして政治問題と直接に関わっている。さらにこの点を当時の史的背景、政治的事件によって具体的に見てゆく。

4-1 封禪と祥瑞

祥瑞の否定は封禪を否定するものでもあった。柳宗元「貞符」には「其（漢）の妄臣は……増すに驕虞・神鼎を以てし、脅軋し縦臾して、之を泰山（封）・石闕（禪）に東せ俾め、大号を作して、之を“封禪”と謂う。皆な『尚書』に有る無き所なり」と、非難する。「驕虞」は司馬相如「封禪文」等に見える仁獣とされる動物（白虎）、「神鼎」は出土した神器（本来は古代の祭器）、漢・武帝はこれらを得たとして「元狩」「元鼎」などという元号を建て、その後、臣下

にこれらを根拠として勧められて封禪を行った（『史記』封禪書）。先にも触れた、元和十四年（819）、韓愈が潮州刺史に流謫された時の作「潮州刺史謝上表」（卷三九）に次のようにいう。

大唐は受命して天下を有つ。……高祖の創めて天下を制し、其の功は大なり矣。而れども治は未だ太平ならざるなり。太宗は太平なり矣。而れども大功の立つる所は、威な高祖の代に在り。陛下の天室の後に承け、因循の余に接して、六・七十年の外、赫然として興起し、南面指麾して、此の巍巍たるの治功を致すが如きには非らず。宜しく楽章を定めて、以て神明に告げ（告祭）、泰山に東巡して、功を皇天に奏して、具に頤庸を著わし、明らかに得意を示し、永永たる年代をして我が成烈に服せ使むべし。此の際に当りて、所謂千載の一時、逢う可からざるの嘉会なり。

この作について、旧注に「欧陽文忠公（修）云く：……或る者は又た其の封禪を以て帝に諛することを罪す。皆な非なり」と弁護し、宋・欧陽修（1007～1072）よりやや後の洪邁（1123～1202）『容齋五筆』九は「韓の言う所を考うるに、其の意は乃ち召還されんことを望むなり。憲宗は武功有り」と雖も、亦た未だ之を『詩』『書』に編むに至らずして愧ずること無し。“泰山の封を紀し”“白玉の牒に鏤め”“東巡・奏功”“明示得意”等の語に至りては、摧挫して佞に献じ、大いに諫表（「論仏骨表」）と倖しからず」と批判する。先に触れたように「帝は表を得て、頗る感悔し、之を復用せんと欲し」、その効果があつて同年中に袁州に量移された。柳宗元が非難したように、韓愈はまさに「縦臾」しているわけである。また、韓愈は同年に「賀冊尊号表」（卷三九）も書いており、ここでも同じく泰山封禪のことを勧めている。

風雨は時を以てし、祥瑞は輻のごとく湊まれり。……方当に明堂・辟雍の事を議し、泰山（封）・梁父（禪）の儀を撰し、三代の逸礼を授り、百王の漏典を補うべし。

韓愈が封禪を勧める治績上の根拠はおもに憲宗の藩鎮平定にある。天宝の安史の乱（755～763）以来、肅宗・代宗・徳宗・順宗にいたるまで、歴代の皇帝は藩鎮割拠の状態を平定することができなかったが、元和十二年（817）に憲宗が淮西節度使・呉元済を討伐して乱を平定し、これをもって天宝後七十年来の藩鎮割拠が終焉したと考えたからである。「憲宗以前の藩鎮は藩帥と藩兵が一丸となって中央に強力に拮抗しているのに対し、以後の藩鎮は藩帥と藩兵との相剋が激化して中央への対抗力を減喪している」⁴⁸⁾といわれるように、たしかに憲宗期は唐代の藩鎮の歴史にあって画期をなした。しかし、唐代において泰山・梁父での封禪は、太宗の時にしばしば群臣から奏請があったが賢明な宰相の反対に遭ってついに果たされず、ただ高宗と玄宗の時に行われたが、その後、憲宗にいたるまで、肅宗・代宗・徳宗・順宗の四帝を経た百年近くの間、未だ行わなわれなかったことであった。それには多くの理由があった⁴⁹⁾。(1)秦・始皇帝や漢・武帝などの前例はあるが、ほんらい経伝に明文がなく、根拠が無い；(2)憲宗の時代には高宗・玄宗の仕儀が伝わっていたはずであるが⁵⁰⁾、天帝と交信する秘儀にして儀式の具体的な内容・方法は明らかでない；(3)天子としての最大の宗教的行為であり、国家全体にかかわる偉業を果たすというような相当の根拠がなければならない；(4)皇帝が長期間にわたり、多くの官僚を連れて朝廷を離れるために、乱臣賊子による皇帝・王朝の生命が危険にさらされる；(5)皇帝・百官の不在により、政治実務が

停滞する；(6)大規模な巡幸となり、莫大な費用がかかり、庶民を疲弊させる結果となる；(7)さらに、根本的な問題として天の存在そのものの不確実性が挙げられる。この他にも大小の理由が考えられるであろうが、およそこのような宗教的・政治的・経済的理由によって、臣下が軽々しく口にできるものではなかった。しかるに韓愈が一度ならず提案しているのはまことに「封禪を以て帝に諛する」ものといわざるをえない。

この点でも韓愈と柳宗元は対立を示しており、宋・范祖禹（1041～1098）『唐鑑』二「太宗」上は「唐の世を終るまで、唯だ柳宗元のみ封禪を以て非と為す。韓愈の賢を以てすら、猶お憲宗に勧むれば、則ち其餘は怪しむに足る無きなり」という。韓愈さえ勧めたのであるから、余人が勧めていないわけではないが、当時であって反対したのは、柳宗元だけではなかったはずであり、その一人として楊敬之の「華山賦」（『唐文粹』六・『全唐文』七二一）を挙げることができる。その最後の段に次のようにいう。

臣は又た問いて曰く：“古に封禪するもの有り。今、書を読む者、其の伝を得たりと云い、其の伝を失えりと云い、言語は紛綸たり。神（華山）に於いては何如なるや”と。（華山の神）曰く：“若は之を知る乎。聖人は天下を撫し、天下を哀れみ、既に天下に信あれば、則ち山嶽に因りて天に質し、敢えて物を多くせず、と聞く。秦の政（始皇帝）、漢の徹（武帝）の若きは、則ち海内を率いて以て祭祀を奉り、其の身（個人）を福せんことを図れば、則ち廟祠は相い望み、壇墠は遙透たり、氣臭を盛んにし、金玉を夸り、薪を聚めて以て燔り、灰を積みて封の如くす。天下は怠（疲弊）せり矣、然れども猶お慊慊として足らざるがごとし。秦は是に由りて^{ほろ}難び、漢は是に由りて^{おとろ}弱う。明天子は賢者を得て位に在らしめ、能者を職に在らしめて、廟堂の上に衣裳を垂る^{のみ}而已。其れ封禪に於いては、存するも可な

48) 日野開三郎『東洋史学論集（1）唐代藩鎮支配体制の研究』（三一書房1980）「序文」（p 5）。また唐代における藩鎮は徐衍福『唐代藩鎮之亂』（台湾・聯邦出版事業公司1980）が詳しい。

49) 『通典』五四「礼」十四「封禪」、『唐会要』七「封禪」・八「郊議」、『唐大詔令集』六六「典礼」封禪、『新唐書』十四「礼志」四などに詳しい。

50) 『開元礼』六三「皇帝封祀于太山」・六四「皇帝禪于杜首山」、『通典』一一九「皇帝封祀泰山」に見える。

り、亡きも可なり”と。

これは柳宗元の「貞符」さらに「封建論」の政治思想とまったく同じである。さらにいえば、山川の主である神を登場させて対論形式で自説を展開してゆくという手法も柳宗元の(14-02)「愚溪対」と同じである⁵¹⁾。楊敬之は柳宗元の姻戚、つまり柳宗元の岳父・楊憑の弟・楊凌(?~790?)の子であり、柳宗元は「今の後生の文を為る、屈(屈原)・馬(司馬遷)を希う者は数人を得可きのみ……今、又た(楊家は)敬之を生む(元和二年、進士科及第)。敬之は屈・馬を希う者の一なり」(30-02「与楊京兆憑書」)と、大きな期待をかけていた。章士釗(1882~1973)がいうように、楊敬之の「華山賦」は柳宗元の影響のもとに作られたものであり⁵²⁾、『新唐書』一六〇「楊敬之伝」には「敬之は嘗て『華山賦』を為りて韓愈に示し、愈は之を称し、士林は一時に伝布し、李德裕は尤も咨賞す」とあって韓愈派・李德裕派であったように誤解される向きがあるが、その前段に「李宗閔党に坐し、連州刺史に貶せらる」というように、政治的には牛僧孺・李宗閔の派(革新派)であって少なくとも李德裕派(保守派)ではない。「華山賦」の前半は華山の雄姿気象の描写であるが、その趣旨は末段に示されているように明らかに封禪の非難にあり、おそらく楊敬之が「華山賦」を韓愈らに示したのは、文才を評価されんとしたというよりも、当時の封禪推進の動きに対して、その主導者の一人であった韓愈に意見を述べたものと考えてべきであろう。かれの作品が士林に広がったのも、後に晩唐の韓愈派の古文家・孫樵のこのような作品の文学性

だけではなく⁵³⁾、その議論の内容にあり、封禪反対に多くの支持を得たがために推進派が多数を占めるには至らなかったのである。

4-2 尊号と祥瑞

また、祥瑞制度は当時の“尊号”制度とともにセットとなって機能していた。尊号制度についてはすでに述べたことがあるので詳しくはそちらに譲るとして⁵⁴⁾、いま簡単に説明すれば、それは唐代以前にはなく、高宗・武后の頃に始まったもので、臣下が現皇帝の治世の成功を表彰して在位を保障するシステムであるが、それは皇帝が具備していると認められる超自然的能力にちなんだ名号を与えるものであり、その判断の根拠としてしばしば祥瑞出現の報告が用いられた。たとえば柳宗元の長安・官僚時代の早期の代作(37-06)「為京兆府請復尊号表三首」其三表に「黄龍・皓兔、甘雲・慶雲、神禾・嘉瓜、祥蓮・瑞木、万物は暢遂し、百穀は茂滋す。此れ天の至霊なり」として挙げられている動物・植物・自然現象には、唐儀制令祥瑞条に関する「式」に見えた大瑞・上瑞・中瑞・下瑞のすべてが網羅されている。ちなみにこの頃(貞元十九年803)、德宗は「“貞元大道聖神文武”皇帝」「“聖神文武奉道”皇帝」などという尊号が上られた。また、先の韓愈「賀冊尊号表」も「風雨は時を以てし、祥瑞は輻のごとく湊まれり」として“尊号”が冊せられたことを慶賀して封禪を勧めたものである。当時、憲宗の藩鎮

51)「愚溪対」の手法については拙稿「柳宗元の『愚』称について—「愚溪詩序」・「愚溪対」の創作とその心理の深層にあるもの—」(『彦根論叢』283, 1993)。

52) 章士釗『柳文指要(上)』(中華書局1971)「貞符」では「『貞符』有大義二、一“反対封禪”、一“以仁為婦”」として柳宗元の思想を継承して「与退之屢以封禪献議之文章風格、恰恰相反」であると指摘する。

53) 孫樵「与王霖秀才書」(『宋蜀刻本』孫可之文集)三、『全唐文』七九四)に「玉川子(盧全)『月蝕詩』・楊司城(敬之)『華山賦』・韓吏部(愈)『進學解』・馮常侍(宿)『清河壁記』、莫不拔地倚天、句句欲活、読之如赤手捕長蛇、不施控騎生馬、急不得暇、莫可捉搦。又似遠人入太興城、茫然自失、詎比十家県、足未及東郭、目已極西郭耶。(孫)樵嘗得為文真訣於来無挾(挾)、来無挾得之皇甫持正(湜)、皇甫持正得之於韓吏部退之(愈)」。

54) 拙稿「唐代尊号制度の構造」(『彦根論叢』278, 1992)等。

平定という快挙・偉業に対してそれを頌える尊号も盛んに上られ、元和十四年（819）秋に憲宗はこれを受諾して冊せられたのであるが、これは政治的な事件でもあった。じつはこの時には色々な尊号が上られ、宦官と結託して宰相となった皇甫鎛は“睿聖文武皇帝”という尊号（元和三年冊）の内にさらに「孝徳」の字を加えんとしたが、宰相・崔群は「“睿聖”を有すれば則ち“孝徳”は其の中に在り矣」として反対した⁵⁵⁾。これは宦官勢力・皇甫鎛党に対する抵抗ではあるが、かれらが擁立して憲宗を即位させたことに対する非難でもある。当時、政局は前帝の順宗派と憲宗派に分かれており、崔群は柳宗元の友人にして順宗派に同調的な人物であつて⁵⁶⁾、憲宗に“孝徳”の評価を与えないというのは、宦官勢力と結託した節度使を中心とする憲宗派によって即位後半年余で退位を迫られた順宗のことを意識しての発言である。その直後、同年（819）十一月に崔群は地方（湖南觀察使）に追放される。

このように、祥瑞は尊号・封禪などと深く関わる政治問題であつたが、それは同時に経済問題でもあった。当時は節度使など地方官による「進奉」という皇帝への上納が盛んに行われており、『新唐書』五二「食貨志」二によれば貞元末・元和初の国家経済はおよそ次のような状態であつた。

順宗は即位し、乃ち宮市使及び塩鉄使の月進を罷む。憲宗……山南東節度使于頔・河東節度使王鐔の進獻、甚だ厚し。翰林学士李絳は嘗て諫めて曰く：“方鎮の進獻は、

姦を為すに因縁し、以て百姓を侵す、聖政の宜とする所に非らず”と。帝（憲宗）は喟然として曰く：“誠に至徳の事に非らざるを知る。然れども兩河は中夏貢賦の地なり、朝覲すること久しく廢すれば、河・湟は陷没し、烽候は郊甸に列ばん。方に祖宗の恥を刷ぎ、人（民）に重斂するに忍びず”と。然れども独り進獻の人（民）より取る者の重きを知らず。……河北の兵は王承宗を討ち、是に於いて人を募りて粟を河北・淮西（戦地）に入る者、千斛より以上は皆な授ずくるに官を以てす。度支塩鉄（使）と諸道（節度使・觀察使）の貢獻、尤も甚だしく、“助軍錢”と号す。賊の平らぐるに及び、則ち賀物及び助賞設物有り。群臣は尊号を上り、又た賀物を獻するもの有り。

尊号を上る根拠には藩鎮勢力の平定という実績と祥瑞報告が利用されたが、その慶賀には上納金がつきものであり、上納金は民衆の租税から揚げられたものである。このように官僚、とりわけ節度使・觀察使など地方の高官たちは競って皇帝の歡心をかけており、また、皇帝（憲宗）も「人に重斂」してまでも「祖宗の恥を刷」がんとする家産制国家の意識が強かった。さらに「進獻」について韓愈『順宗実録』二には次のようにいう。

（貞元二一年二月、順宗政権は）塩鉄使の進獻するを停む。旧と塩鉄の錢物は悉ごとく正庫に入れ、一に経費を助く。其の後、此の務めを主とする者は、稍やく時を以て珍翫・時新物を市いて進獻に充て、以て恩沢を求む。其の後、益ます甚だし。歳ごとに進むる錢物は之を羨余と謂う。而して経入は益ます少なし。貞元末に至りて、遂に月ごとに獻すること有り、之を月進と謂う。是に至りて乃ち罷む。

「進獻」とは皇帝個人への贈り物であり、わが国のお中元・お歳暮のようなものを想像すればよい。このように当時は年一度の進物であつたが毎月行われるようになっていた。上納物は

55) 詳しくは拙稿「唐諸帝号攷（下）」（『彦根論叢』266, 1990）。

56) 柳宗元（22-02）「送崔群序」があり、それに「嘗与隴西李杓直（建）・南陽韓安平（秦）泊予交友。……余於崔君有通家之旧・外党之睦」といい、（11-04）「亡友故秘書省校書郎独狐（申叔）君墓碣」・（30-05）「与李翰林建書」に友人として、（12-02）「先君石表陰先友記」に父の友人の子として名が見える。また崔群に「祭柳州柳員外文」がある。

「珍翫・時新物」つまりマニユアックな物品であり、それに祥瑞報告が加わっていたことは、先に見たように柳宗元・韓愈の祥瑞報告の例が多くは節度使・觀察使・刺史など地方高官であったことによって想像される。また、「淮南節度使・王鏐は朝に入る。鏐の家は巨富、厚く進奉して宦官に賂するに及び、平章事（宰相）を求む」（『通鑑』二三七「憲宗元和三年808」）というように、宦官と癒着して皇帝に働きかけてもらい、高位を求めるものであった。同時に、先に触れた憲宗朝における藩鎮勢力の討伐も、監軍・近衛兵の総指揮権を握っていた宦官—順宗朝では一時的に宦官の手から取り戻したが—がそのような節度使の協力を得て行われたものであった⁵⁷⁾。

4-3 順宗政権の敗退と祥瑞災異思想

また、実際に皇帝の交替に祥瑞・災異の思想が利用された。柳宗元「貞符」の作はこのことを最も強く意識したものと思われる。新旧両『唐書』順宗紀・韓愈『順宗実録』によれば、貞元二一年（805）正月に順宗は即位したが、その数ヶ月前の二十年九月より中風に罹って口が不自由になっており、これに乗じて王伾・王叔文らが翰林学士となって順宗を操っていた。これは史家の説であるが、実際は、おそらく反順宗派＝徳宗朝旧臣＝憲宗派の宦官（俱文珍・劉光奇・薛盈珍・尚解玉）に毒を盛られたものと思われる。順宗即位後、三月には広陵郡王・李淳（純に改名）が皇太子に冊立され、さらに八月（永貞元年に改元）には順宗は退位を迫られて皇太子李純が即位した。憲宗である。さらに順宗はその数ヶ月後の元和元年（806）正月に崩御する。この間の出来事として、まず順宗即位後の二月に「翰林の医工・相工・占星・射覆・冗食者四十二人を罷く」（『旧』十四）、つまり天

子直属の顧問機関であった翰林院の合理化に着手しており、順宗政権によって人相術師・占星術師などが罷免されていることが注目される。また、韓愈『順宗実録』三には次のような興味深い記事が見える。

時に、上（順宗）は即位して已に久しくして而れども臣下は未だ親しく奏対する者有らず。内外は盛んに“王伾・王叔文の専いままに断決を行なえば、日に異説有らん”と言う。又た属たま頻りに雨ふりて、皆な以て“群小（王叔文ら）用事（執権）の応（徴応）”と為す。将に冊礼（憲宗）せんとするの夕に至りて、雨は乃ち止む。事を行なうの時に逮びて、天景は清朗たり、慶雲の^{あら}見わたること有り。識者は以為く“天意の帰する所なり”と。

この記事は『冊府元龜』二一「帝王部」徴応にも収録されている。また、『冊府元龜』二六「帝王部」感応にも同じ事件について次のようにいう。

憲宗は永貞元年（805）八月乙巳を以て即位し、宣政殿に於いて冊を受く。是れより先、順宗は寝疾して^{ものい}言う能わず、王伾・王叔文は学士と為りて翰林に居り、内官（宦官）李忠言に通じて詔令を宣下し、韋執誼は宰相と為り、奉じて之を行なう。天下は危懼す。連月陰雨なるも、策（冊）を定むるに及びて、雨は遂に止み、即位の日は天氣清明なり。臣下は是に^よ繇りて天命の帰する有るを知れり矣。

これに関する事としては、わずかに『旧唐書』が言及しており、「憲宗紀」上に「皇帝の位に宣政殿に即く。是れより先、連月霖雨、上の即位の日は晴霽なり、人情欣悦す」としか記していないが、順宗即位から退位までの間には、反対勢力によって一つの世論造りが工作されたのである。王叔文らが政権を執っていた頃には長雨が続き、後の憲宗が皇太子に冊立された時に雨が止み、さらに順宗が退位して憲宗が即位した、つまり王叔文政権が失脚した日は快晴であ

57) 拙稿「柳宗元“終に永州の民と為るに甘んず”」（『東方学』86, 1993）、何永成『唐代神策軍研究』（台湾・商務印書館1990）「神策軍与中晚唐政局」を参考。

り、慶雲が出現した。長安の人にとって長雨は珍しく⁵⁸⁾、日本の梅雨のように鬱陶しいだけでなく、当時であってはカビ・細菌などを発生・繁殖させて食中毒をはじめとする多くの疾病が蔓延して一般の人には長安中が邪気に襲われたような恐怖を抱かせるものであったことは確かであろう。しかし、もとよりこれは偶然に重なった自然現象を意をもって解釈したに過ぎない。陰性の邪気を王叔文らの出現と関係づけ、さらに今度は逆に陽性の正気を皇位の交替、憲宗の出現と関係づけたのである。このような災異・祥瑞の思想による世論と儒教神学の政治理論による正当化によって王叔文党・順宗政権つまり柳宗元らは失脚へと追い込まれたのである。

さらに、憲宗政権は皇位を奪取する過程においてことごとく祥瑞思想を利用している。『冊府元龜』二五「符瑞」四には次のような記録が見える。

二十一年（805）七月、陝州は紫芝を献じ、成都府は嘉禾を献ず（先に見た柳宗元（37-22）「礼部賀“嘉禾”及“芝草”表」に拠るものであろう）。辛卯（24日）、潞州は白雀を献ず。憲宗は永貞元年（805）八月乙巳（9日）、即位す。是の月庚戌（14日）、荆南は毛龜二を献ず。

憲宗が即位するまでに色々な工作がなされていた。（1）：まず貞元二年（805）七月二八日に「軍国・政事、宜権（臨時措置）して皇太子純をして勾当せ令む」という、皇太子による監国の詔勅が順宗から出され⁵⁹⁾、これは王叔文党政権の革新政策に反発した劍南支度副使将・韋臯、荆南節度使・裴均、河東節度使・嚴綬らが宦官・俱文珍らと結託して皇帝に上表し皇太子に上牋したのを受け入れざるを得なくなったも

のであるが、その数日前（24日）までに陝州大都督府觀察使・崔淙から「紫芝」（下瑞）が、成都尹劍南西川節度觀察使・韋臯から「嘉禾」（下瑞）が、潞州大都督府觀察使・盧從史から「白雀」（中瑞）が献上されるというように、何度も祥瑞物が進献されている。（2）：かくして皇太子が執政して数日後の八月四日に順宗から内禅されて憲宗が即位（9日）するが、その数日後（14日）に荆南節度使・裴均から毛龜（大瑞）二匹が献上された。これは多くの史書に引かれているように⁶⁰⁾、重大な事であった。つまり、毛龜は大瑞にして『瑞応図』によれば「王者は不偏不党、尊んで耆老に事え、旧故に失せざれば、則ち神龜出づ」⁶¹⁾という天意であると解釈されており、まさに耆老・旧故に従って順宗を太上皇にして憲宗を即位させるための符瑞であったわけである。この中でも韋臯と裴均は宦官と結託して順宗に迫って皇太子李淳に監政させて即位させた、いわば憲宗の恩人でもある。韋臯は八月十七日に薨ずるが、裴均は元和三年四月に右僕射になり、九月に同平章事（宰相）を加えられている。しかし、裴均からの毛龜献上に際して次のような詔が出されている。

朕は……永く理（治）の本を思い、宝とする所は惟だ賢のみ。嘉禾・神芝・奇禽・異獸の如きに至りては、蓋し王化の虚美なり。所以に光武（漢・光武帝）は詔令に形し、『春秋』は祥瑞を書せず。朕は誠に薄徳にして、思い（理想）は前人（先帝）に及ぶ。今自り已後、所有る祥瑞は、但だ「令式」に准じて有司（礼部）に申報するのみにして、輒ち（軽々に）聞献すること有るを得ず。其の奇禽・異獸も亦た宜しく進むるを

58) 柳宗元(43-51)「梅雨」詩、拙著『柳宗元永州山水遊記考』（中文出版社1996）「永州の自然環境」に詳しい。

59) 『唐大詔令集』三〇「皇太子」監国「順宗命皇太子勾当軍国勅」、韓愈『順宗実録』四、『旧唐書』十四「順宗紀」。

60) これは有名であり、『冊府元龜』の他に、『旧唐書』十四「憲宗紀」上、『唐会要』二九「祥瑞」下、『通鑑』二二六「順宗永貞元年」などにも見える。

61) 清・馬国翰『玉函山房輯佚書』所収の孫柔之『瑞應図』の「龜龜」（『藝文類聚』『開元占経』から拾遺）。

停むべし。天下に宣示して朕が意を知らしめよ焉。

これは令式に準じて祥瑞を礼部に報告するにとどめて天子に上聞する必要はなく、またその他の奇異な禽獣も進献する必要はないという詔勅であり、一変して祥瑞思想を否定するものである。憲宗政権の意図は自らが使った災異思想つまり現状否定の論理を否定するために祥瑞を含む天人相関思想そのものを否定することにあったのではなからうか。正確には、旧政権（順宗派）と新政権（憲宗派）がなお拮抗状態にあって、それを反映するものであろう。しかし永貞元年八月の祥瑞報告禁止令はほとんど守られてはいなかった。(3)：『冊府元龜』二五「符瑞」四は、永貞元年の裴均による毛龜の献上につづいて「元和二年（807）正月，詔：湖南（觀察使・薛平）の献する所の古鼎を以て有司に付す。初め永州の百姓・唐履昌は路側に于いて古鼎を掘り得たり，重さ一百一十二斤。之を異とし，故に上献す」という。これは「貞符」にいう「神鼎」，「式」にいう大瑞であり，その天意はといえば、『瑞応図』に「王者興れば則ち出で，衰えば則ち去る」⁶²⁾というように，王者の出現を告げるものと解釈された。しかもこの時，柳宗元は永州に流竄されており，まさに身近でも起こっていたわけである。これらを行なったのは憲宗新政権の寵臣たちであった。憲宗の即位した永貞元年（805）八月から十二月にかけて順宗派の処分と憲宗派の昇進という大幅な人事異動が行われたが，「湖南」つまり湖南觀察使は，柳宗元の岳父で順宗派であった楊憑が江南觀察使に左遷されたのに代わって，虢州刺史に過ぎなかった薛平が拔擢されて就任した。なお，薛平は後に浙東觀察使に遷って「景雲大瑞」を報告している可能性がある。今回の古鼎献上は異例の拔擢に応じて憲宗とその政権の歡心を買お

うとしたものである。というのは，同年（807）八月には先の「律令」で見たように「諸道の草木祥瑞，及び珍禽異獸等，永貞元年八月の勅に准じ，今自り以後，宜しく並に進むるを停むる者」という禁止令は「臘饗告廟（年末の祭祀）及び元会奏聞（年始の報告）」という「盛礼を闕か」として『儀制令』に准じて，其の“大瑞は即隨に表奏して聞し，[上瑞？・]中瑞・下瑞は，有司に申報し，元日に聞奏せよ”と，開元儀制令祥瑞条を復活させるようになった。永貞元年八月の禁止令は古鼎の例が示すようにまったく守られておらず，そこで嚴格に施行するようにとの動きが起こったのだが，それに対して憲宗政権は祥瑞は國家の盛典に欠くことのできないものであるとして本来の儀制令を復活させたのである。これは柳宗元ら永貞革新派＝順宗政権と対立した武元衡・李吉甫らの意向かも知れない。当時，かれらは宰相となり，最も権力をもっていた。先に触れた元和十四年における宰相・崔群と宰相・皇甫鎔との対立以前，憲宗の即位の後から，中央官界では，呂溫（刑部郎中・侍御史）・李景儉（監察御史）ら陸淳門下にして王叔文党＝順宗擁立永貞革新派＝呂溫は吐蕃使節として長安を離れ，李景儉は喪に服して順宗即位後の新政権には参画できなかった一や杜佑（司徒）・鄭綱（宰相）・王樞（京兆尹）・竇群（御史中丞）らをはじめとする永貞革新派に同調的な高官と武元衡・裴均・杜黃裳ら憲宗朝の新宰相らの間で暗闘が続いていた。それが表面化したのが元和三年（808）十月の事件，つまり裴均と対立していた李吉甫が呂溫ら旧順宗派を取り込もうとしたことに端を発する，竇群およびそれに連座した呂溫・李景儉らの左遷である⁶³⁾。そこで注目したいのが呂溫「代鄭

62) 清・馬國翰『玉函山房輯佚書』所収の孫柔之『瑞應圖』の「神鼎」（『藝文類聚』『開元占經』から拾遺）。

63) 当時，竇群は呂溫・李景儉と同じ職場（御史台）の上司であり，竇群の起用によるものと思われるが，そもそも竇群は陸淳の師・啖助の孫弟子であり，呂溫・李景儉らとは同門であった。詳しくは拙稿「中唐の新春秋学派について」（『彦根論叢』240, 1986），後に加筆して拙著『唐代中期の文学』

（綱）相公請刪定施行『六典』『開元礼』状」（卷五）である。

4-4 順宗派と国政改革

柳宗元・呂温ら順宗派はほんらい新法典の制定を企図していたのではないと思われる。王叔文党で「最も所謂の奇才なる者」（『順宗実録』五）であった呂温の「代鄭（綱）相公請刪定施行『六典』『開元礼』状」に次のようにいう。

臣は聞く：“人を化し俗を成す”（礼記）には礼楽より大なるは莫く（『開元礼』），“統を垂れ中を建つ”（尚書）は必ず制度に資る（『六典』）。然れども忠敬に弊有り，質文は数を異にす；群儒の得失は鋒のごとく起り，歴代の沿革は糸のごとく紛（紛）る；或いは古を采として今を陋しめ，名実は交ごも喪う；或いは経に違いて事に便にし，本末は相い忘る；或いは煩褻にして以て詳と為し，闕略にして以て要と為す。未だ折衷して以て通方に叶うを聞かず。……（『大唐六典』三〇卷『開元新礼』一五〇卷の成立後）星周六紀（72年前後の間），未だ明詔して施行すること有らず，遂に喪祭冠婚をして家ごとに猶お札を異にせしめ，等威名文をして官ごとに規を成すこと靡から使め，時に裁成せずんば，弊を方遠（将来）に貽らん。……伏して見るに：前件の『開元礼』『六典』等の書は，先朝の製りし所なるも，鬱として未だ用いられず。遺美を奉揚するは，允に欽明に属す。然るも或いは損益の間，討論すること未だ尽きず；或いは弛張の際，宜称すること同じからず。將に永代の規を貽らんとすれば，必ず不刊の妙を候

つ。臣請うらく：常参官内に於いて，学藝の優深にして理（治）識の明敏なる者三五人を選びて，集賢院（集賢殿書院）に就きて各おの異同を尽くし，量加・酌定し，然る後に冀わくは睿覽（皇帝の明察御覽）を昇げて，特に德音（許可）を降し，有司に明下して，著して恒式と為し，公私をして共に守らしめ，貴賤をして遵行せ使め，苟も愆違有らば，必ず刑憲に正さん。

これは法典の整備の必要をいうものであるが，かれらには公と私および貴と賤を問わず全ての国民に平等に適用される新しい「刑憲」の構想があったのである。逆にいえばそれまでの法典は「公私」において公平に適用されず，「貴賤」において平等に守られていなかったという認識であるが，実際には公私を混同している貴族官僚・特権階級を取り締まることと庶民の生活の保護が意識されているであろう。

周知のごとく，これを史料として『大唐六典』『開元礼』の施行がつとに議論されてきたが，「此書が未だ世に行われていないという意味ではなくして，未だ朝廷がその施行を命じて強制することがなかつたために，普く遵行されていないという意としなければならない」という意図であったとされる⁶⁴⁾。そうだとすると問題なのは，かれらがなぜ「律令」の方の改修を考えなかったかである。律令格式は開元二五年(737)の刊定後，小さな改修が何度か行われているが，その中で元和二・三年の動向には特筆すべきものがある⁶⁵⁾。元和二年(807)七月に，「刑部侍

ノ と思想』（滋賀大学経済学部研究叢書18，1990）所収。また，柳宗元に（38-04）「為韋侍郎（夏卿，韋執誼の弟）賀布衣竇群除右拾遺表」があり，さらに（外集補遺02）「処士段弘古墓誌」には呂温・李景儉・張宿・劉禹錫・柳宗元・竇群らの名が見え，かれらが思想的に近い立場であったことが知られる。

64) 内藤乾吉「唐六典の行用につ[就]いて」（『中国法制史考証』有斐閣1963，p77）。早く仁井田陞・玉井是博らに議論があるが，池田温氏『大唐開元礼』（汲古書院1972）「解説」はこの内藤説を支持して「『開元礼』が実際に行用されなかったのではなく，唯『開元礼』『六典』を法典の如く全面的に施行し元和の新政を開元の盛世に比そうとした鄭綱の意図が，かかる表現をとらせたものと解すべきであろう」（p827）という。

65) 池田温氏「唐令」1「編纂経緯」（『中国法制史—基本資料の研究—』東京大学出版会1993）にノ

郎・許孟容等に勅して『開元格後勅』を刪定せしめ」(『旧唐書』十四「憲宗紀」下), また同年八月七日には「刑部は『律』卷第八(闘訟律)を改めて『闘競律』と為さんことを奏し」—ただしこれは内容そのものではなく名称のみであろうが⁶⁶⁾—ており, じつはその直後の同月十九日に, 先に見た永貞元年八月の祥瑞表奏禁止の解除が中書門下から奏聞されて許可されたのである。儀制令祥瑞条がそうであるように, 律令は詔勅をもってしばしば改易され, また『開元礼』『唐六典』と律令とは矛盾する所も少なくなかった。つまり, 唐の法典としては『開元礼』『唐六典』と律令格式とがあったわけであり, 前者は礼制にしていえば法の本質のようなものであり, 後者は強制・実行される法制であるが, 令の存在は格後勅の実行法に替わって有名無実なものとなっていた。今, 鄭綱・呂温らが『開元礼』『唐六典』を刪定・施行せんとするのは,

- (1) それらを律令格式の上位にあるものと認め,
- (2) 「公私をして共に守らしめ, 貴賤をして遵行せしめ, 苟も愆違有らば, 必ず刑憲に正さん」というように, 律令格式のように現実に合った強制力のあるものとして整備して, 実際に運用・施行せんとした。さらに,
- (3) かれらの考える所は, 『開元礼』『唐六典』と律・令とを統一する法典ではあるが, 「刪定・施行」つまり整備・実用という二点において従来の『開元礼』『唐六典』とは内容と性質の異なるものにするものであり, この意味においていわば新憲法の制定

を考えていたといえる。最近の研究によれば『唐六典』は「建中年間以後, 六典援摠の例は, 六典のある部分をとらえて実行に移そうというものであって, 六典全体を一括して律令格式と同じように強制施行した, というのではない。……礼制の中で秩序維持のために是非共強行されなければならないものについては律令の中に規定され実施されることになる」と⁶⁷⁾, 性格のちがいが指摘されているが, そうならば, 鄭綱・呂温らの考えは画期的なものであったと言わなければならない。かれらは大幅に改修して実用に適するものを制定せんとしており, それは儀制令祥瑞条のような儒教神学の神秘的要素を取り除くこともその重要な部分ではなかったろうか。

呂温は元和三年の五月頃に刑部郎中・兼侍御史に転任し⁶⁸⁾, 同年十月に上司(御史中丞)竇群に連座して道州刺史に左遷され, いっぽう宰相・鄭綱は九月に中書侍郎・集賢院大学士から門下侍郎・弘文館大学士に, つまり立案機関の長から審議機関の長に移され, 翌四年二月には太子賓客, つまり宰相から閑職に移され, さらに五年三月には広州刺史・嶺南節度使, つまり中央官界から最南の地方に左遷される。「代鄭相公請刪定施行『六典』『開元礼』状」はこの元和四年五月頃から九月までの間に書かれた。この頃, 宰相の間にあった旧順宗派と憲宗派との衝突が表面化したのである。鄭綱・呂温ら旧順宗派は, 『開元礼』『唐六典』の優位性と実定法の律令との矛盾によって, 『開元礼』『唐六典』そのものを施行される法典として完備せんとする政治革新を企図しており, このような革新的政治思想が疎まれて左遷されたものと思われる。今その理由をいくつか挙げることができる。

(1) 呂温「代鄭相公請刪定施行『六典』『開元礼』状」の冒頭に掲げる「人(民)を化し俗

✧ 「建中二年(七八一)に至り刪定を完了し刪定格令使は廃された。その後唐末に至るまでの百年余にも, 令の一部に刪改の施されることはあったであろうが, 明確な記録は残されておらず, 特筆すべき改訂は伝わらない」(p213)という。

66) 「闘訟」の「訟」字を順宗(李誦)の諱(誦と訟は同音)を避けて後周の呼称に依って「競」字に改めんとするものであったろう。『唐律疏議』二「闘訟」に「從秦・漢至晉, 未有此篇。至後魏太和年, 分『擊訞律』為『闘律』。至北齊, 以訟事附之, 名為『闘訟律』。後周為『闘競律』。隋開皇, 依齊『闘訟』名, 至今不改」という。

67) 奥村郁三「大唐六典」三「唐六典の性格論」(前掲『中国法制史—基本資料の研究—』p257~258)。

68) 馬承驥『呂和叔學譜』(洪氏出版社1977)に「四月之後, 十月之前」(p66)とするのに拠る。

を成す」というかれらの政治理念は、『礼記』学記に出るものにして『易』賁「彖」の「人文を觀て、以て天下を化成す」にも通じるものであり、したがって一般によく用いられる語句ではあるが、唐・薛守真『天地瑞祥志』(666?)⁶⁹⁾に『書』(皐陶謨)に曰く“天の聰明は、我が民の聰明に^{したが}自う”と。此れ則ち“人文を觀て、以て化を成す”という者なり。然らば則ち政教は人理(治)に徴し、瑞祥は天文に^{あが}応ず」というように、祥瑞と関係づけて解釈される向きがあったが、呂溫「人文化成論」(卷十)は「近代の諂諛の臣は、特に時君の乾坤に則象し堯舜を祖述する能わざるを以て“天下を化成す”の文を作り、乃ち旒裳冕服・章句翰墨を以て人文と為す」と批判し、「人文」なる者は「室家」「朝廷」「官司」「刑政」「教化」において捉えるべきもので「以て其の理(治)を致す」のが「化成」であるという。呂溫の「化人成俗」の考えは、他に「吏部試楽理心賦」(卷一)「代文武百寮謝許遊宴表」(卷四)などに見られ、また「化人」とは「生人」「及物」の思想に通じるものであって、呂溫を含む陸淳門下・永貞革新派の政治スローガンでもあった⁷⁰⁾。

(2) 同「請状」の末には「公私をして共に守らしめ、貴賤をして遵行せ^と使め、苟も愆違有らば、必ず刑憲に正さん」と結論しているが、呂溫ら永貞革新は政治における「公私」「貴賤」の混同とその弊害の除去を企図していた。それは呂溫「祭陸給事文」(卷八)の「生人を以て重しと為し、社稷は之に次ぐ」という陸淳の新

春秋学の政治理念にうかがえる。さらに、貞元十九年(803)前後、禘祫の祭祀における太祖の位を誰にするか、つまり献(宣皇帝)・懿(光皇帝)の二祖と景皇帝の優先をめぐる議論に発して、太廟を国家の廟とするか李唐の家廟とするかという位置づけをめぐるが沸騰していた。やや複雑な議論であり、また別に論究しているので繰り返さないが⁷¹⁾、わかりやすいえば、わが国における今上天皇の祖を明治天皇に求めるか神武天皇に求めるか、また伊勢神宮を国廟とするか天皇家の私廟とするかというような議論である。このような議論の発生は中国の皇帝制と日本の天皇制にちがいを反映するものではあるが、ともに単なる儀礼をめぐる宗教論争ではなく、政治思想上の闘争として捉えられるべきものである。これはすでに漢の儒学者たちによって一応の解決をみていたのではあったが、武周革命・安史の乱およびその後の藩鎮割拠など、国家の危機を経て再燃した。対立の焦点は血統主義(私)か実績主義(公)かの立場にあり、前者の代表が韓愈であり、かれは儒教倫理の孝主義に立って皇室と国家の一致を唱え、いっぽう後者には陸淳・陳京・呂溫や王権ら永貞革新派のメンバーが多い。かれらの政治思想は皇室と国家とを私と公とに分けて考えんとするもので、家父長制家産制国家論を否定するものであった。

(3) 部分的にはあるが呂溫は「刪定施行」を試みている。呂溫は「代鄭相公請刪定施行『六典』『開元礼』状」を上った直後、左遷先の道州で「道州『律令』要録序」(卷三)を書いており、それに「律令格式」は各官庁が担当の職務に関係する部分を庁舎の屋内の壁にすべて書き写して官吏は習得に懸命であるとして次のようにいう。

69) 太田晶二郎『『天地瑞祥志』略説』(『東京大学史料編纂所報』7, 1972)に写本「薛守真啓」の考訂に拠る。ただし、太田氏も指摘されているように、その末尾に「麟德三年四月□日、大史臣薛守真上啓」(p11, 注八七)とあるが、高宗・麟德三年(666)は正月壬申(五日)に乾封に改元されており、また本文中にも改元の記事が見え(p11, 注八九)、成立についてなお問題をのこす。

70) 詳しくは拙稿「唐代中期における“民主主義”の出現(1)(2)」(『彦根論叢』302・303, 1996)。

71) 拙稿「唐代における禘祫論争とその意義」(『東方学』80, 1990)。ただ、呂溫に「代齊(抗)・賈(虢)二相賀遷献懿二祖表」(卷四, 貞元十九年作)、劉禹錫にも「為京兆李尹賀遷献懿二祖表」(卷十三)があることを補足しておく。

州の若き者は、卑くして人（民）に近く、遠くして得失に切なり。動もすれば人命に懸かり風俗に関する事有り。而して情なる者は成すを一吏に委ねて、空を望みて署し、勤なる者は検閲するもの山積して、神は憤え氣は沮ぎ、卒に帰する所無し。政令の弊なること、亦た宜ならざらん乎。此の州の法吏・何洛庭は良士なり。与に其の要を撮り、其の義を講じ、序事の左に書す。温は法に深からず、猶お未だ尽くさざるを慮ばかる。後來の君子、其れ之を究成せよ。此れ長人なる者の急なる所なり。元和五年（810）五月二十七日。

つまり、現行の律令格式は繁雑すぎて怠惰な官吏はもとより勤勉な官吏さえ混乱してしまうという、実際の運用における法令の弊害を指摘しており、そこで律令の要点・本義をまとめて書き記したのである。ここには「代鄭相公請刪定施行『六典』『開元礼』状」にいう「喪祭冠婚をして家ごとに猶お礼を異にせしめ、等威名文をして官ごとに規を成すこと靡ら使め、時に裁成せずんば、弊を方遠に貽らん」と同じ現行法典の弊害の認識があり、その要約律令ともいべきものは「人命に懸かり風俗に関する」ということを基本精神にしており、これも「人を化し俗を成す……公私をして共に守らしめ、貴賤をして遵行せしむ」という理念に通じる。

（4）「代鄭相公請刪定施行『六典』『開元礼』状」には具体的な方法として「常参官内に於いて、学藝の優深にして理（治）識の明敏なる者三五人を選びて、集賢院に就きて各おの異同を尽くし、量加・酌定す」という討議を提案して

いる。当時、鄭絪は中書侍郎にして「集賢院」の長である集賢殿書院大学士を兼任し、呂温は刑部郎中つまり「常参官」⁷²⁾にして尚書省刑部の実務上の長として「理（治）識の明敏なる者」であり、かつ鄭絪の信任を得てこの「請状」を代作している。したがって呂温は集賢院学士「三五人」の新メンバーの中に鄭絪に「選ばれて」加わるはずであったろう。さらに侍御史呂温の上司であり、憲司の実務上の長である「常参官」御史中丞の竇群もメンバーであった可能性が高い。そうならば、呂温の道州における「『律令』要録」は自ら実行法典の整備を行なったものであり、小規模ながら「刪定施行『六典』『開元礼』」を実行しているといえる。

このような理由によって「刪定施行『六典』『開元礼』」とは、いわば新法典の制定のようなものを企図するものであったと考えられる。それは数ヶ月で失脚・解体してしまった順宗政権・永貞革新派の政治計画であったものを、憲宗政権下にあつて、少数の残党（呂温・李景儉ら）とそれに同調的な高官（竇群・王権ら）・宰相（鄭絪）の支持を得て強行せんとしたものではなかろうか。その主要なものには王朝の法典の基礎にある儒教の神学的政治思想の排除があり、祥瑞・符命思想はその一つにして、永貞元年の改変と元和二年の復活に見られる儀制令祥瑞条の扱いは具体的な一例である。

4-5 柳宗元「貞符」執筆の背景

柳宗元の「貞符」は、呂温らがそのような計画をもっていたことをうかがわせると同時に憲宗政権下での強行を後方支援するものであったといえる。

「貞符」は、永州流謫の時、元和三年秋頃に流謫されて来た呉武陵（?～834）の慫慂によって書かれたものであるが、本来は長安にいた時に準備されていたものである。それに「臣は尚書郎の時、嘗て『貞符』を著す。『唐家の正徳は、命を生人の意に受け、累積厚久にして、宜しく享年無極なるべし』の義を言う。本末は

72) 「常参官」とは毎日朝議に参加する官僚であるが、具体的には『唐六典』二「吏部」・『通典』七五「礼」三五「天子朝位」の「儀制令」・『新唐書』百官志に「文官五品以上〔職事官〕、及〔八品以上〕〔兩省〕供奉官、員外官、監察御史、太常博士、日参〔毎日朝参〕、号“常参官”」という。「刑部郎中」は従五品上、また「侍御史」は「供奉官」（『唐六典』二「吏部」）。

閥閥にして、会たま貶逐せられて中輟し、備究する克わず」というように、尚書省礼部員外郎の時に著したが、貶逐されたために途中止めたというのはどういうことであろうか。文中に「十聖は厥の治を済い、孝仁・平寛、惟れ祖の則。……帝は曰く：“^{まこと}謹なる哉”と。乃ち休祥の奏を黜^{しりぞ}け、貞符の奥を究め、徳の未だ大ならざる所を思い、仁の未だ備わらざる所を求め」とあり、十聖祖を嗣ぐのは十一聖・憲宗のことであるから、「黜休祥之奏」とは永貞元年八月十四日、憲宗即位直後の祥瑞表奏禁止令を指すのであろうか。そうならば、なぜその時に完成させなかったのか、あるいは公表しなかったのか。永貞元年八月一日に憲宗に内禪され、五日に改元（永貞）と九日の即位が布告されると、六日には党首であった王叔文・王伾の流謫が下され、九月十三日にその党類つまり柳宗元らの流謫が決定されている。おそらく「貞符」の理念は順宗政権の安定を待って実行を予定していたものであって、作品は即位後から流謫が決定される間の不安定な時期に準備されながら未完成に終わってしまったのであろう。徳宗・順宗の年号が「貞元」であり、太上皇順宗のもとで憲宗が改元したのも「永貞」である。「永貞」という年号には「貞元」が意識されているはずであり、柳宗元の「貞符」は「唐家の正徳は、命を生人の意に受け、累積厚久にして、宜しく享年無極なるべし」の義を言う」というように、この「永貞」という年号を意識したものであるにちがいない。なお、「永貞」改元の五ヶ月後の正月には永貞を廃して「元和」に改元。

このような状況の急な変化によって「貞符」は執筆・発表を断念せざるを得なくなったが、呉武陵の勧めによって柳宗元はついに完成させ公表する決断をした。呉武陵は永貞革新派に同調的な青年官僚であり、かれが流謫されたのも、おそらく元和三年に表面化した順宗派旧政権と憲宗派新政権の政治抗争によるものであろう⁷³⁾。永州でかれは当然その時の中央官界での状況を具に柳宗元に伝えたはずである。そこで流罪の

身にありながら、「死すとも憾む所無けん」という、文字通り決死の覚悟で中央官界の残党の後方支援をしたのが「貞符」であった。

おわりに

唐代中期にあつて当時の代表的知識人である韓愈と柳宗元は、儒教神学の基礎をなす符命・祥瑞という神秘的思想をめぐる対立し、韓愈はそれを宣揚し、時には利用さえし、柳宗元は逆にそれを徹底して批判するものであった。また、そのような儒教神学は、唐代において儀制令祥瑞条・律・格・式を備える制度として確立しており、政権の交替、封禪の推進、尊号の冊立など、当時の政治と直接関わるものであり、柳宗元ら順宗政権はそれを批判し、憲宗政権はそれを擁護するものであり、さらに順宗政権は、儒教神学否定の立場から、新しい法典の整備を企図していたと考えられる。そこで、柳宗元らによってなぜ符命祥瑞思想が否定されなければならなかったのか、上に考察した所によってその弊害についてまとめておく。(1) 易姓革命・父子内伝を問わず、皇位の交替を正当化するのに利用され得る。(2) 易姓革命を容易にする。つまり、皇位を狙う乱臣賊子の出現を予防する必要があったのであるが、これは当時の藩鎮割拠に直接関わることでもある。(3) 天意の解釈によって、皇帝による国政の責任が回避されてしまう。皇帝の権威を神秘的なものとすると同時に、無責任な政治つまり国家・国民を私有と見なす皇帝の専制を許すことになる。(4) 各官僚による地方行政の責任が回避されてしまう。

73) 呉武陵に関してはほとんど研究がない。拙著『柳宗元永州山水游考』（中文出版社1996）で「記」における柳宗元文学の影響・継承を指摘しておいた。事跡については、岑仲勉『呉武陵事迹』（『金石論叢』[上海古籍出版社1981]）四「貞石証史」所収が『旧唐書』一七三「呉汝納伝」・『新唐書』二〇三「呉武陵」等を補う所があるが、「坐事流永」については「何事得罪不能詳」という。

この無責任政治は、皇帝を含む中央官界から辺境に至るまでの全国各地の官僚、さらにその末端にいる村役人から県・州・節度使・京官に至るまで、すべて官吏層に及ぶものである。天が監視者にして最終的な責任者であるとすることによって、現実の行政の不監視が全国的なシステムとなってしまう。そのもとで行われる現実の政治、あらゆる不当不正な行政の犠牲になったものは、当然ながら行政を受ける側つまり人民とその生活である。(5) 官界における様々な癒着・結託の基礎となる。祥瑞そのものの獲得と上進によって、天子と官僚とのなれ合いだけでなく、地方官僚と中央とのパイプ、とりわけ皇帝の私僕である宦官との癒着をもたらす。(6) 賦税への転嫁、民衆の負担の増加。各官僚あるいは土地の豪族らは祥瑞の捏造と獲得さらに上進のために、代金・褒賞として大金を投じ、あるいは民から略取する。その経済的負担は民への賦税に跳ね返り、そのために酷徴され、民生が脅かされる。さらには祥瑞の獲得・進上は官僚間に競争をうみ、その激化とともに民生はいよいよ犠牲になる。(7) 祥瑞表奏は流罪官吏・左遷者に中央官界・天子との連絡の余地をあたえるものであり、それによって不当に救済されることがあり得る。(8) システムとしての存続性。官吏が天子の治世を讃えて天子を満足させ、

官吏はそれによって昇進を果たすという、天子と官僚の相互の利権が保障されることによって、天子はもとより官界内で内部告発して崩壊・除去することは容易ではない。総じていえば、君・臣を問わず、治者＝官にとってまことに都合のよい政治風土を造り、常に被治者＝民が犠牲にされる。

おそらく当時士大夫に共通の政治問題は藩鎮割拠にあり、韓愈ら儒教神学擁護派は儒教倫理の「孝／忠」を支柱として天＝皇帝（受命の天子）の主権を絶対化することによってそれを頂点とする中央集権体制の強化を謀らんとするものであったといえようが、柳宗元らはそのような思想のもたらす弊害、つまり家父長制をモデルとする家産国家論によって、天＝皇帝およびそれに癒着・寄生する宦官勢力・一部高官が特権階級化して国土・国民を私有するという、民生犠牲の政治的弊害を除くべく、民主的な国家法典・国家機関の整備を考えたのではなかろうか。これは儒教神学の擁護するカリスマ的支配政治への抵抗であり、中国が「はじめて八世紀に“市民的”諸層が警察国家的桎梏の大いなる弛緩を達成した」⁷⁴⁾後に胎動した大衆化における、官吏層からの民主化の現れの一つであったといえよう。

(1996.9.30)

74) マックス・ウェーバー『儒教と道教』（木全徳雄訳、創文社1971；原書1947）四「社会学的基礎」（p390）。