唐代の思想と文化

西脇常記

目次

第一部　劉知幾と『史通』
第一章　劉知幾の歴史意識
はじめに
第一節　中国における自叙
第二節　劉知幾の自叙
第三節　歴史意識
第四節　史官の理念
第二章　劉知幾―史評者の立場
はじめに
第一節　「衣冠乗馬議」
第二節　随時と師古
第三節　二つの随時
第四節　高次の随時
第五節　『史通』における師古の世界
第三章　宋代における『史通』
はじめに
第一節　『史通』への信頼
第二節　唐末宋初の『史通』批判―妄りに聖哲を誣し
第三節　宋代の知識層と『史通』
第四節　僧伝の変革と『史通』の影響
第五節　張唐英の劉知幾批判―何ぞ聖人を評するの甚だしきや
第六節　史才三長説と五不可論の浸透
第七節　『史通』受容の意味
第二部　中唐の思想

第一章　権徳輿とその周辺
はじめに
第一節　道士の宇宙観
第二節　士大夫の性論
第三節　人間観の模索
第四節　学びの可能性
第二章　『陸文學自傳』考
はじめに
第一節　自伝の伝統
第二節　隠逸者の自伝
第三節　陸羽の自伝
第四節　自由人の思想
第三章　劉禹錫の思想
はじめに
第一節　詩僧との出会い
第二節　江左に集う士大夫
第三節　友人呂温
第四節　思想と背景
第五節　自叙

第三部　習俗
第一章　唐代の葬俗―特に葬法について
はじめに
第一節　火葬
第二節　水葬
第三節　林葬
第四節　土葬
第五節　仏教界と俗界
第二章　『千唐誌齋藏誌』に見える唐代の習俗
はじめに

第一節　俗人の火葬
第二節　寺院での権葬、あるいは死
第三節　遷葬と改葬
第四節　唐代の風水思想
第五節　士大夫の仏教信仰
第六節　道士の墓誌
第三章　舎利信仰と僧傳―慧洪『禪林僧寶傳』の理解のために
はじめに
第一節　佛舎利信仰について
第二節　高僧舎利信仰へ
第三節　『禪林僧寶傳』の叙述

第四部　敦煌・吐魯番出土資料
第一章　忘れられた唐初の護法家、玄範
はじめに
第一節　発見された「注三蔵聖教序」断片
第二節　釈玄範について
第三節　龍朔二年の僧尼拝俗問題の推移日月表
第四節　玄範の役割
第五節　発見断片の意義
第二章　『大秦景教宣元至本経』残巻について
はじめに
第一節　景教経典について
第二節　『宣元至本経』
第三節　成玄英の『道徳経義疏』

第五部　遺言
第一章　古代中国の遺言―その形式面よりの概観
はじめに
第一節　中国人の文章観と死生観

第二節　遺言の呼称
第三節　喪葬儀礼における遺言
第四節　遺言作成の時期
第五節　遺言の手段・方法
第六節　遺言の相手
第二章　韓愈の遺言をめぐって
はじめに
第一節　韓愈の臨終
第二節　儒者として
第三節　仏教の喪葬儀礼とその中国化
第四節　神道碑と墓誌
第五節　白居易と傅奕の自撰墓誌
第六節　宋儒の自撰墓誌
第七節　韓愈の遺命の意味

第一部　劉知幾と『史通』
第一章　劉知幾の歴史意識
はじめに
第一節　中国における自叙
第二節　劉知幾の自叙
第三節　歴史意識
第四節　史官の理念
第二章　劉知幾ー史評者の立場
はじめに
第一節　「衣冠乗馬議」
第二節　随時と師古
第三節　二つの随時
第四節　高次の随時
第五節　『史通』における師古の世界
第三章　宋代における『史通』
はじめに
第一節　『史通』への信頼
第二節　唐末宋初の『史通』批判ー妄りに聖哲を誣し
第三節　宋代の知識層と『史通』
第四節　僧伝の変革と『史通』の影響
第五節　張唐英の劉知幾批判ー何ぞ聖人を評するの甚だしきや
第六節　史才三長説と五不可論の浸透
第七節　『史通』受容の意味

第一章　劉知幾の歴史意識

はじめに
第一節　中国における自叙
第二節　劉知幾の自叙
第三節　歴史意識
第四節　史官の理念

はじめに(1)

後漢末以後ほぼ四百年近い間、中国では混乱した分裂状態が続いた。それを統一したかに見えた隋もわずか三十年足らずで亡び、次いで唐が出現した。七世紀の初め、六一八年のことである。唐は久しぶりに安定した国政を維持し、三百年近く中国に君臨した。この唐の建国統一の中心となり、以後の安定政権の基礎をつくったのは太宗であった。彼の治世は貞観の治と呼ばれ、文化的にも数々の業績を残したが、その筆頭にあげられるのが、『五経正義』の編纂であった。これは経書解釈の整理統一であり、一面で思想統制的な傾向を持ちつつも、批判・反省・懐疑の精神によって支えられたものである。こうした精神を初めて現実化したのが唐王朝であったとも言えよう。

劉知幾は、太宗を継いだ高宗の龍朔元年（六六一）に生まれ、玄宗の開元九年（七二一）に六十一歳で死んでいる。家は徐州彭城の名門で、世々学者を出しており、彼も科挙に応募して官吏となった。そして則天武后の長安二年（七〇二）に著作佐郎に選ばれてから、左史、著作郎等、いわゆる史職を歴任して、国史、実録の編纂に携わった。その間彼が関与したのは、『唐書』『高宗後修実録』『中宗実録』『則天大聖皇后実録』『睿宗実録』等である。当時はすでに、国史は個人の手により成るものではなく、史官、つまり国家の役人によって、しかも共同作業によって成るものであった。劉知幾もまた史官の一人である。『史通』は、かかる唐王朝史官の手により私的に生み出された歴史批判書、歴史評論書であり、中国における三大史評書の一つに数えられている。その出現は、三国六朝を経て初めて成立した『隋書』経籍志における、史、正史のカテゴリーの出現、さらに、前述した『五経正義』編纂に象徴される唐文化の総合、批判精神とも、一面において呼応している。

『史通』二十巻は、内篇（十巻、三十九篇）外篇（十巻、十三篇）から構成され、劉知幾のまとまった作品としてはただ一つ現存するものである。筆者は、これに現れた彼の歴史に対する考え方、歴史意識を考察したいと考えている。ただし、『史通』は古代から彼の時代までのあらゆる歴史書に、様々な角度からの徹底的な批判、評価を加えており、その扱う範囲は極めて広い。そこで本章では、内篇の最後に置かれた「自叙篇」にスポットをあてようと考える。「自叙篇」は、著者である劉知幾が自己を語る篇であり、一人の唐王朝の史官が、敢えて私撰の、しかも国史でなく歴史批判書、歴史評論書である『史通』を著そうとした歴史意識を、この篇が明白に語ってくれると思うからである。

第一節　中国における自叙

中国における最初の組織的、総合的史書である『史記』は、巻末に太史公自叙を載せている。『史記』を受け継いだ『漢書』を初め、名称こそ変われ、いわゆる自叙なるものが著作の巻末に置かれていることは、中国において珍しいことではない。では自序、叙伝、自紀、序志等、いわゆる自叙として包括される概念が中国では一体何を意味するのか。劉知幾の「自叙篇」考察の前に、まずそれが問われねばならない。

周知の通り、中国文化が西洋文化と接触して以来、自叙、自序、叙伝等々の対応語としてはAutobiographieなる語が選ばれてきた。しかし、自叙即ちAutobiographieとは言えない。我々はまずこの事に反省を加えなくてはならない。ロイ・パスカルの述べるごとく、Autobiographieは本来西洋の、しかも後期古典世界に属するものである。Autobiographieの形式は、近・極東の精神的土壌からは決して生まれ得ず、西洋文化を受け入れた東洋の人々がAutobiographieを書くとすれば、必ずヨーロッパの形式に従うとまで言われている。(2)従って、もし我々がAutobiographieの歴史的、心理的源泉を求めれば、西洋世界の文化史の中に深く陥ることであろう。しかし逆に、中国の自叙の本質、形式を考察すれば、西洋文化とは異質な、東洋・中国文化の性格を浮き彫りにすることができるに違いない。

ではAutobiographieは如何なる性格を持っているのであろうか。Autobiographieと備忘録、Autobiographieと回想録等の区別には難しい点が含まれるが、Autobiographieにおいては、作者の注目はまず彼自身、つまり唯一の人格に集中される。そして外界は自己との関係において取り上げられるが、これは作者本来の関心事ではない。即ちAutobiographieは、作者の過去の生活を、現在の社会的立場や、ある領域において承認された仕事や、時

代的世界観の観点から、ある型の下に凝縮したものである。従って、作者の顕著で明確な人格性こそがAutobiographieに欠かせぬものである。[3] かかる性格は西洋文化の一つの創造であろう。またAutobiographieは根本的にはアウグスティヌスとともに始まると言われるが、そこにはまた大きな意味がある。私的、公的見解の中で、人格的な話、物語の価値を初めて認めたのは、アウグスティヌスだったからである。そこでは、誇らかで堂々とした力強い個性が自覚されている。すなわちAutobiographieでは、内面的な力溢れる意識が主眼とされているのである。

こうしたAutobiographieと、いわゆる自叙とは、いかなる対応をなすのであろうか。『史通』内篇巻三二には「序伝篇」というものが置かれている。これは、劉知幾の歴代自叙に対する評論、評価である。自叙にこうした反省を加えたのは、劉知幾が初めてであり、彼の総合的、組織的歴史書批判を待って初めて、自叙への反省が可能になったとも言える。この篇において自叙がどの様に捉えられているかを検討し、Autobiographieとの違いを考えてみよう。

劉知幾は、自叙の起源を屈原の『楚辞』離騒篇に求める。その中で問題とされるのは、氏族、祖父、父、自己の誕生、そして自らの名前のいわれ等である。つまり、自己の存在は氏族、家族という縦と横のつながりの中に解消されている。時代が下り、司馬相如になって初めて、自叙に伝という言葉が加わり、少年時代から成長するまでの人生行路が語られた。我々はすでにその自叙を見ることはできないが、自己を中心として語るところに、西洋のAutobiographie的なものが感じられる。しかし、劉知幾は司馬相如を非難する。祖先に関して何も語らなかったからである。中国においては、自己を中心に据え自己を露に語ることのみでは、自叙は成り立たなかった。むしろ自己を語ろうとする意識は働かない方が一般であった。ここに注目すべき第一の問題点がある。

司馬相如の流れと、先の屈原の流れを総合したのが、司馬遷の「太史公自序」である。劉知幾は、司馬遷において自叙なる形式が確立し、その本質が後世の歴史家に受け継がれていったと語る。『史記』において歴史書の型が完成したように、「太史公自序」において自叙の型が完成したのである。では一体『史記』の「太史公自序」とはどのようなものであろうか。

「太史公自序」は、堯の時代からの祖先系図をもって始まっている。次いで父の司馬談について語り、司馬談の諸学一般についての見解を述べた後、父の仕事を受け継ぐという記述からようやく彼の姿が現れる。そして、彼がなぜ『史記』を書いたのか、書かねばな

らなかったのかが述べられる。李陵に味方し、武帝の怒りをかって宮刑に処せられた事件は、次のように綴られている。

太史公、李陵の禍に遭い、縲紲に幽せらる。乃ち喟然として歎じて曰く、是れ余の罪なるかな。是れ余の罪なるかな。身毀られて用いられず。退いて深く惟うて曰く、夫れ詩書の隠約なるは、其志の思を遂げんと欲すればなり云々。

李陵の事件が、司馬遷にとって、また『史記』出現にとって決定的出来事であったことが自覚されている。しかし、それに関わる司馬遷の内面の意識描写を、読者はその自序に期待することはできない。ただ彼がその事件によって発憤して筆を執ったという事実のみが短く述べられているに過ぎない。自序は、続いて『史記』百三十巻の構成、趣旨を説明して終わる。そしてその表現を、その後班固が司馬遷伝を書いた時には、ほとんどそのまま襲っている。つまり、自伝も他人の手による伝も、作者が対象に向かう態度には変わりがないということで、ここに注目すべき第二の問題点がある。

また第三の問題点として、我々の手元に残されている自叙が、往々にして作者の著作の前後に離れずにあるもので、独立した存在ではなかったということがある。つまり中国において、自叙は独立した文学の一ジャンルを形成しなかったのである。自叙は常にその作品の内容、構成、由来、意図等を語り、著作の解説となる傾向が甚だ強い。この事から、自叙は序から発展してきたとも考えられている。(4)

まず第一に、自叙は自己を露に語るためのものではなく、氏族の記述を常に伴うということ。第二に、自叙も他人による伝も、客観的記述態度という点で、本質的に変わらないということ。第三に、自叙は常に著作に付随した解説的傾向の強いものであるということ。以上の三点を、中国の自叙の特徴として取り上げたが、これらはAutobiographieの主眼が内的な意識であるのとは全く異質である。この事の意味をいましばらく追ってみよう。

まず氏族、家族の記述ということであるが、これは中国人が常にその中に生きていたことに因る。彼らにおいては、自己が存在することも、自己が著述して作品を残すことも、それだけで独立して捉えられることではなく、氏族、家族という時間的空間的系統の中に位置づけられる。氏族、家族を語ることのうちに、実は自己はすでに語られており、極端な場合には、自叙は氏族史、祖先史、家系記録の様相を呈する。近年『歴代自叙伝文鈔』を著し、漢から民国までの、広い意味での自叙百四十篇を集めた郭登峯は、班固の『漢書』序伝、沈約の『宋書』自序、李延寿の『北史』序伝を省いてしまった。これらの自叙は、ほとんど祖先、親の記事で占められ、彼ら自身について述べることが少ない。それで

は家伝であって自叙伝ではないというのがその理由である。(5)

確かに、『史記』の体裁を襲った『漢書』、さらにそれを襲った後世の史書は、自叙の形さえも『史記』をまねた。そして時代が下がるにつれ、自叙は氏族、家族の系譜に陥る傾向が出てきた。例えば李延寿の『北史』序伝は、ほとんど李氏の系図に占められている。我々は、伝説の時代から延々と続く氏族の、それも真に客観的な事実のみを記録していく態度に、確かに退屈を覚える。しかしその中にこそ、また一つの中国的自叙の形を見なくてはならない。自己を語ることと、氏族、家族を語ることは、互いに反する二つのことではなく、語り綴る作者の中では調和している。中国人の意識の中では、氏族、家族は作者の中で生き、作者は氏族、家族の中で生きていると自覚されているのである。

第二の問題点、自叙と他人の書く伝が本質的に同じであるという点に関して、確認すべき文体上の特徴に、短い事実の列挙ということがある。短い事実の記録に終始することから、自叙は客観的な描写、表現になりやすい。否、客観的な描写、表現が尊ばれる故に、自叙は短い事実の記録になるとも言える。(6) 主観的に自己を分析していくのではなく、客観的に自己を記すことが、常に要求されたのである。分析しないわけではなく、分析の過程が省かれるのが常なのである。なぜ、いかに、どの様にという、自分にしか書けない描写は消えて、結果としての事実が簡潔に語られる。そこから、自ら書くAutobiographieと他人の書くBiographieの区別がなくなるのである。我々にとって、自分が書くか他人が書くかの違いは明白なことであり、自伝を書くことの意味に反省を加えることはない。しかし、両者に区別のない中国においては、その違いが自覚されなくてはならない。例えば葛洪は、『抱朴子』外篇に載せられた自叙の最後で、「名は良史に寄らず、声は鍾鼎に附かず。故に著述の余に因りて、而して自叙の篇を為れり」と、彼が自叙を書いた経緯を説明している。彼は自分のような人物は、歴史家が列伝に載せてくれないだろうという考えの下に、自分で自分のことを書く（＝自叙）と言っている。しかし、彼の予想は幸運にもはずれ、その名は『晉書』に列せられた。そして、葛洪の場合も結局、列伝は彼自身が書いたこの自叙の記述を襲ったものであった。

また内容の上からは、自叙をもとに列伝が書けるのは、自叙自体が常に伝的要素を強く持っているからである。自叙は、作品の由来、内容、構成を中心に、しかもそれが完成した時点での結果、事実のみを記す事から、客観的要素が非常に濃くなり、その結果、自身が書いても、また他人が書いても、同じ様なものになるのである。この事をもう一歩突き詰めて考えて行くと、中国において著述することが一体どんな意味を持つのか、という

とにも関わってくる。文字を司ることは、中国人にとって初めから、主観にまかせて私的な出来事を綴るためではなかったのである。漢字自体が公的なものであるという思想が前提としてあり、一度綴られた文章が妄りに改竄されることはない。過去において誰かが書いたことは、それ自体価値を持つのである。著者の手を離れた書物は万人の財産となる。そして、それをそのまま用いる方が、新しく文字を組み替えて創造するよりも高い価値を持つ。『荘子』の寓言篇の冒頭「寓言は十の九、重言は十の七、巵言は日に出だし、和するに天倪を以ってす」の句は(7)、ある意味で、この中国人の文章観を如実に示しているものである。

最後に、なぜ自叙が著作に付随した解説的なものであるかという、第三の問題点について考えてみよう。パスカルは、「古代、又現代ヨーロッパと同じ様に、東洋そしてビザンティオン文学において、弾劾に対し、自己弁護したり、その不運を嘆きそして憐憫と同情を乞うために書かれた数多くのリポートがある。たとえばAcciavoli, 司馬遷、Stephanos Sachlikis によって。これらの興味あふれる個人的記録は、いつも著しい叱責に集中されており、境遇の力によってのみアウトビォグラフィ的なものになる」と言う(8)。中国において、不運を嘆き同情をかおうとすることが著作の大きな動機となったことは、司馬遷自身が自序で認めている。

> 夫れ詩書の隠約なる者は、其の志の思いを遂げんと欲すれば也。昔、西伯は羑里に拘(とら)われて、周易を演べ、孔子は陳蔡に戹して、春秋を作り、屈原は放逐せられて、離騒を著し、左丘は明を失って、厥れ国語有り、孫子は脚を臏(きり)られて、兵法を論じ、不韋は蜀に遷されて、世は呂覧を伝え、韓非は秦に囚われて、説難・孤憤あり。詩三百篇は、大抵賢聖発憤の為作する所たり。これ人皆な、意に鬱結する所有りて、其の道を通ずるを得ざる也。故に往事を述べて、来者を思うなり(9)。

作者には、どうしても書かなくてはならない状況に立たされて文字を司るのであるという意識がある。一つ一つの文字を紙の上に並べ、刻み込んでいく行為、それ自体の中に、いわば作者の自己なるものが現出される。それ自体が、広い意味でのAutobiographieである(10)。しかも中国人は、漢字を使い文章を作ること、書くことに絶対的な意味、価値を置く。当然そのことは著述の前提とされている。従って、筆を置き作品を完成した時が、作者の自意識の最も昂揚した時である。かかる時点において初めて、自己の生涯についての反省、回顧が生じる。しかし著作を媒介として成立するこの回顧は、時として、その著作の由来、構成等、作品そのものの解説を中心とし、極端な場合はそれだけで終わる。そしてこの極

端な傾向が、中国では珍しくないのである。

以上のように中国の自叙は、著作に付随して、氏族、家族の記述と、その作品の由来、構成、趣旨に関する記述を持ち、第三者的な表現をとる場合が多い。そしてそれらの特徴は、自叙が西洋のAutobiographieとは異質なもので、中国人の氏族観や文章観と密接な関係を持つことを明らかにしている。

第二節　劉知幾の自叙

我々は中国の自叙の特徴を、西洋のAutobiographieとの対比において見てきた。ではその中で、劉知幾の自叙はいかなるものであろうか。歴代の自叙のごとく、彼の自叙も、現存する彼の唯一の作品『史通』に付随したものである。しかしそれは冒頭から、我々の見てきた中国における自叙とは少しく異なった様相を呈している。劉氏の氏族系譜と家族記述が消え、まさに彼自身の受けた教育から始まっているからである。以下に自叙を概観する。

当時の貴族が受けたように、彼も幼少から父による『古文尚書』の講義を受けた。しかし理解できずに苦しんだ。ところがたまたま同じ頃に、父が兄達に講義していた『春秋左氏伝』には興味が湧き、十二歳までにそれを読み終えた。父と兄達は歴史書としての『春秋』ではなく、経書としての春秋学に向かわせようとしたが、彼は歴史そのものに関心を持ち、十七歳までには、『史記』『漢書』『後漢書』『三国志』から唐王朝の実録まで読み終えた。以上は、彼の関心が時代の変遷、王朝の交替等、出来事そのものに向かっていたことを物語っている。

その後、科挙の準備のためしばらく歴史書を離れて試験勉強をし、二十歳で進士に合格した。役人になってからは再び各種の歴史書を読破する機会が訪れた。また、彼には幼い頃から歴史事実そのものへの興味に加えて、歴史記述、理論について語ることへの関心があったことも述べられている。我々は彼の自叙を読み、彼がいかに教育を受けたか、またどんな学問を基礎に思想を形成したか、年を逐ってまことに整然と語られている点に驚かされる。

続く部分では、徐堅、朱敬則、劉允済、薛謙光、元行冲、呉兢、裴懐古の名前が挙げられ、当時の彼を囲む学者グループの性格、ひいては彼の学問の性格が朧げながら推察できる。ここまでの彼の自叙は『史通』成立の底辺を支えるものを述べている。つまり『史

通』の著者が、幼い時に『春秋左氏伝』に触発され、歴史事実そのものと、それをまとめる歴史理論、歴史記述に興味を持った人物であることを明らかにしている。

次の部分では、『史通』成立の直接的な動機を述べる。彼はまず自らを、経書の乱れを整理した孔子になぞらえ、『史記』以来の各種の歴史書を整理しようと考えていたことを述べる。そして三たび史官に任ぜられ、二度も国史編纂局に入って、国史や『則天大聖皇后実録』を編纂する機会を得ながら、自己の理念を生かすことができなかったために、私撰として『史通』を著したことを語る。

続いて、『史通』に流れる精神について述べる。『淮南子』『法言』『論衡』『風俗通』『人物志』『典語』『文心雕竜』等の精神を受け継いでいること。また歴史そのものを主要テーマとしながら、上は支配の道から、下は人の守るべき道まで、この世のあらゆる事象を網羅していること。経書解釈における巨匠の服虔、杜預、歴史の父である司馬遷、班固までも批判する懐疑主義を精神的支柱としていることを語り、同時にその急進的態度に対する非難をも予想している。

最後に、梁の劉孝標が自伝の中で自己を憑敬通と比較した例を挙げて、『太玄経』『法言』を著した揚雄と自己の運命を比較して、(11)自叙は幕を下ろす。

以上に概観した彼の自叙の記述は、全て『史通』という作品に結びつく。逆に、『史通』があって、それが中心となり、それとの関係において自叙が成っていると言ったほうが適切であろう。先に指摘したように、著作は、中国人の人生においては、一つの回顧の機会である。それ故に、作品の完成時に自叙が生まれた。この点から言えば、劉知幾の自叙はまさに典型的である。しかし重要な相違点がある。

元来、中国の自叙は非常に短く、事実の記述のみの第三者的な描写に終わる傾向があった。しかし劉知幾の自叙は、西洋のものに比べればまことに取るに足りぬ長さながら、自己の教育、学問形成、友人関係を語っている。それらは、西洋の自伝を読む際には常に期待できるものである。しかし中国においては、この様に著作の完成にあたって、そこに至るまでの自己を語るのは稀なことであった。

中国の自叙に通例の、延々と続く氏族、家系の記述は、元来一種の栄誉史である。祖先や父がいかに立派な人物で、いかに素晴らしい功績を残したかを記すことは、子孫としての義務であり、子孫はまたそれによって栄誉に与ることができると考えられた。三国六朝の混乱、分裂を経てようやく統一を果たした唐王朝も、やはり貴族社会である。氏族、家系はここでもまた重視された。大帝国の基礎を築いた太宗は、『氏族志』を編纂させてい

るが、これは当時の貴族のランク付けである。また姓譜の学も大いに盛んになった。劉知幾自身、柳沖、徐堅、蕭至忠らと共に、玄宗の世に『姓族譜』『姓族系録』の編纂に加わっている。しかも武后の長安年間に史職をしばらく離れた際には、劉知幾自ら『劉氏家史』と『劉氏譜考』を著している。彼が一貴族として門閥、家柄を重視したことは、このことからも否定できない事実である。それにも拘わらず、劉知幾の自叙からは、氏族、家族の記述が消えている。そこには、歴史家としての彼の強いこだわりが感じられる。以下に劉知幾の歴史意識を解明する中で、その点も明らかにしていこう。

第三節　歴史意識

劉知幾の自叙は、『史通』成立を中心とし、全てはそこから発していた。ところで『史通』には、「自叙篇」の他に「原序」が置かれている。これは、長さから言って「自叙篇」の六分の一程度で、長安年間に史職についたこと、『史通』を著したこと、その命名のこと等、事実を簡潔に述べている。また外篇の最後には「忤時篇」が置かれているが、ここでは、彼が折角ついた史職を離れたいと申し出た手紙を中心に、『史通』を著す直接の動機となった、当時の国史編纂局の状況について述べている。「忤時篇」は、史官としての劉知幾が、時の趨勢、つまり国史編纂局の方針と敢えて袂を分かち、独歩しようとする姿勢の下に成った篇である。「忤時篇」は、かかる意識の上から言っても、「自叙篇」と表裏一体を成すものであり、これも「原序」と並んで「自叙篇」を側面から補うものである。これらに照らしつつ、自叙にあらわれた彼の基本的な考えをさらに追究して行きたいと思う。それは当然、史官である劉知幾の歴史意識の究明となるであろう。

彼は、『史通』冒頭の「六家篇」で、歴代の史書を六つのパターンに分けている。尚書家（記言体）、春秋家（記事体）、左伝家（編年体）、国語家（国別体）、史記家（通史紀伝体）、漢書家（断代紀伝体）である。これらのパターンのそれぞれの特徴を説明した後、次のような言葉でこの篇は結ばれている。「ここに六家を考察し、千年の歴史を振り返った。思うに歴史書の流れも以上のことに尽きているであろう。しかし古代の素朴さ純粋さは失われ、時代は変化して、尚書家ら四家はその型がすたれ、手本とすべきものは左伝と漢書の二家のみである」(12)。つまり彼は、歴史記述の規範として、『左伝』と『漢書』を選ぶのである。『漢書』については後に述べることとして、まず『左伝』に対する劉知幾の態度とそれを支える意識を考察したい。

我々はすでに、彼の歴史への興味を呼び起こしたのが『左伝』であることを、自叙で見た。『史通』に最も多く引用されるのも『左伝』である。劉知幾の『左伝』に対する信頼は絶対的なものである。それは根本的には、劉知幾が『左伝』は事実に忠実であると考えたからである。『左伝』の優秀性は「申左篇」に述べられている。彼は、『左伝』を書いた左丘明が、魯の国の『春秋』だけでなく、他国の歴史書を見る機会に恵まれていたこと、また『春秋』を整理した孔子やその高弟達に接して、直接質問する機会を持ったことを述べている。この二点は、彼が常に求めていた、真の歴史を記述する上には欠かせないことであった。歴史の真実を捉えるためには、歴史家は、広い視野に立って、多くの資料、文書を考察しなければならない。それらは、歴史家の鋭い洞察、厳正な批判を通して初めて、歴史として記載される。歴史家自身が直接見聞して確かめた記載ほど信頼性が高いと、彼は考えたのである。

劉知幾が史官としてまず自らに負わせた責務は、事実を事実として記録することであった。そのためにこそ、彼は歴史記述の法、歴史理念を求めた。そして彼の求めたものと『左伝』の備えているものが一致する故に、彼は『左伝』を歴史記述の規範として掲げた。つまり『左伝』の優秀性は、上述のように歴史事実に忠実であるばかりでなく、その中に高い倫理性、道徳性を備えていることにあると、劉知幾は考えたのである。

ここで注目すべきことは、中国の学問が、西洋のフィロソフィやヴィッセンシャフトの精神を持っていないことである。歴史書も、歴史そのものの追究のためのみに書かれるのではなくて、人生の書、倫理の書としての意味を兼ね備えていた。哲学も実践、政治、倫理の意味を持った。ここにこそ中国の学問の特色がある。なるほど西洋においては十九世紀の産物である分類学、目録学は、中国ではその千年近くも前から存在していた。しかし周知のように、歴史書は古い時代からあっても、歴史それ自身のカテゴリーは長い間欠けていた。あの体系的な大著『史記』でさえ[13]、「春秋」という、歴史事実を借りて褒貶する六芸略の一つに分類されていたことは、何ら驚くべきことではないのである。因みに、後世の経、史、子、集という分類が成立したのは、三国六朝の戦乱分裂状態を経て出現した『隋書』経籍志においてであった。

「史」のカテゴリーの確立と、歴史評論、歴史記述批判の書である『史通』の成立は必然的な関連を持つ。しかし、史のカテゴリーの確立がそのまま純粋な学としての歴史学の成立を意味するものではなかった。劉知幾さえ、『史通』が歴史書そのものの考察を越えて、倫理、哲学の書であることを望んだ[14]。『史通』は、しかしながら、まずは歴史事実、

出来事そのものの追究が歴史記述には欠かせないことを示している。劉知幾は歴史家として、事実を事実として書き、事実の真実を解明する、つまりある道徳的判断をその上に書き加えるという意識の下に立ちながら、さらにもう一度、事実を事実とすることを問い、それに反省を加えたと言える。それが彼の批判精神、懐疑精神であった。

劉知幾にとって、『左伝』が歴史事実に忠実であり、それに裏付けされた高い倫理性を持つと考える根拠は、『左伝』の著者、左丘明が、周公、孔子の列に並ぶこと、つまり正しき史官の列に加わっていることであった。劉知幾は、自分の追求した史官の理念が『左伝』を支える史官の中に現実化されていると考えた。正統的な史官の手によって、事実に忠実に、しかも高い倫理観をもって編纂された歴史書、それが『左伝』であり、あらゆる歴史書の規範にふさわしいと考えたのである。

次に、『漢書』を尚ぶ所以を見てみよう。今日我々が、歴史家、史官、歴史などの語の中で使う「史」という文字は非常に古く、すでに殷の甲骨文字の中に発見されている。これは、器を持った人の手を写す象形文字であるが、その器は、弓を射て的に当たった数を記録するものである。(15) 史は、的中した数の記録者という役職から、時代が下るにつれて、その職務も大史、御史、内史等に分かれていった。しかし、彼らの仕事が、漢字をもって記録する、つまり文字を扱うという点で、一様に神聖視されてきた点には注意しなければならない。かかる意識の下に、我々が史官と呼ぶ人々は生まれ、生きた。彼らは王朝に仕え、事実を記録していく人々であった。事実をそのままに記録していく、つまり歴史を書くという史官の行為は、王朝の存在、秩序を助けるという意識に支えられていた。もちろん乱世もあり、史官が王朝を離れて歴史の審判者としての道を歩むこともある。しかし史官にとって、歴史を記述することと王朝の存在を扶助することが一致するほど、幸運なことはないのである。

唐は、久方ぶりに中国全土を統一した大帝国であった。唐の支配者達は、自己の王朝を漢王朝になぞらえた。彼らは漢を理想とし、また漢に並ぼうとした。唐の統一を境に『漢書』に対する注釈が続出し(16)、『漢書』自体が盛んに読まれ出した事実は、彼らがいかに漢に関心を持ち、そこに理想を見出したかを物語るのではないだろうか。史官もかかる空気の中に生きた。

劉知幾にとって、漢と並びさらにそれを越えて行こうとする唐王朝の下で、その史官として国史を記録する機会を与えられたことは、非常なる栄誉であった。彼は、武后の長安二年（七〇二）に著作佐郎になって以来、次々と国史、実録の編纂にあたった。これは彼

の歴史理論を現実化する機会であった。つまり『左伝』の中に彼の見出した史官の理念で国史を著す場が与えられるはずであった。しかし事は簡単ではなかった。当時の首都長安は、百万を下らぬ人口を有し[17]、扉を世界に開き、貴族達は平和な繁栄を謳歌した。しかし一方では、大帝国の基礎を築いた太宗の後、玄宗の開元の治までのわずか五十数年の間に、高宗、中宗、則天武后、中宗、睿宗と天子はめまぐるしく代わり、その度に各々を支持する貴族間の抗争が繰り返されるという、貴族政治の裏面もあった。そして「忤時篇」に見られるように、共同作業である国史編纂の最高責任者、監修国史に就くのは、時の権力者であった。彼らは歴史には素人で、ただ自己勢力に都合の良いように、事実を書き改めさせようとした。国史編纂局は、当時の貴族政治の裏面と常に直面していたのである。

王朝の存在と史官の存在は一致するものであると考えていた劉知幾は、かかる編纂局の状況に、自己の歴史理論を現実化する機会を失い、公然と時に逆らって『史通』を著した。貴族として史官となり、唐王朝の存在、秩序を側面から促進する神聖な職務につきながら、時の権力層に加担できずにその席を捨てたのは、苦渋の選択であったろう。彼は、国史編纂を捨てて『史通』を著したが、そこで追求したのはやはり国史、歴史書、正史のあるべき姿であった。そして『左伝』に学んだ史官としての理念、つまり事実を事実として記録し、事実の真実性を追究することのため、最も有効な形式として選んだのが、『漢書』の断代の形式であった。

従って、彼が『漢書』断代史を歴史記述の規範として仰ぐ故に、歴史を単なる循環的なものと考えていたとすることは早計である。なるほど『漢書』は、漢一代の興亡をうつすこと、一つの完全な世界を叙述することを目論んでいる。その底に流れるのは、自然界と同じように、歴史にも生成と消滅が存在するという意識である。しかし劉知幾が『漢書』を尚ぶのは、漢書的世界観、歴史観の故ではなく、断代というその形式の故であった。唐の世に生を享け、この王朝を記録することが彼の課題であった。劉知幾は、一つの王朝をいかに正確に記述するかに目的を絞った。例えば「書志篇」では、都邑志、氏族志、方物志等、新しい志を提案しているが[18]、そのことは、正確な記録のための方法論をさぐる史官の自覚を示している。

さらに、『史通』を成り立たせている批判、懐疑精神こそは、歴史を連続するものと考えることにより生まれるものではないだろうか。以下の主張も、前述の「書志篇」における新しい志の提示の意図する所と同じく、時代の移り変わり、時の流れを認めるものである。

蓋し聞く、三王は各おの礼を異にし、五帝は楽を同じくせずと。故に伝は因俗を称し、易は随時を貴ぶ。況んや史書者、記事の言耳。夫れ事、貿遷有るに、而るに言、変革無きは、此れ所謂、柱に膠して瑟を調べ、船に刻みて以て剣を求むるなり。

（「因習篇」）

夫れ三伝の説、既に尚書に習わず、両漢の詞、又た多く戦策に違う。以て俚俗の遞改を験し、歳時の同じからざるを知るに足る。而るに後来の作者、通じて遠識無く、其の当世の口語を記すに、罕に能く実に従いて書き、方に復た追いて昔人に効い、其の稽古を示さんとす。・・・已に古き者は、即ち其の文を請い、猶お今なる者は、乃ち其の質に驚く。夫れ天地は長久にして風俗は恆無く、後の今を視るは、亦た今の昔を視るが猶し。而して作者、皆な今語を書くを怯れ、勇んで昔言に效わんとす。其れ惑にあらざるか。

（「言語篇」）

蓋し、語に曰く、世異なれば則ち事異なり、事異なれば則ち備異なると。必ず先王の道を以て、今世の人を持すは、此れ韓子、五蠹の篇を著し、宋人に株を守るの説有るを称する所以なり。

（「模擬篇」）

『論語』為政篇に「子張問う、十世知る可きや。子曰く、殷は夏の礼に因る、損益する所知る可きなり。周は殷の礼に因る、損益する所知る可きなり。其れ或いは周を継ぐ者は百世と雖も亦知る可きなり」とあるが、ある意味でこの主張が劉知幾の思想を示しているとも言える。夏、殷、周の関係において、時代の変化は認めるが、変化そのものに意味を持たせてそこに一つの発展を想定することはないのである。歴史は、記録者のいる限り永遠に続くものであり、目的があるわけではない。劉知幾にとって時代の変化を強調することは、その時代をいかに正確に記録するか、さらにそれを通していかに真実を解明するかという課題に応えた結果である。彼は常に史官の理念の下に立っていた。歴史記録のみが永遠に生きるという意識の下に彼は生きた。この、史官の主体性が『史通』を貫いている。

劉知幾にとって、歴史記述の範囲は、一つの王朝であった。故に『漢書』の形式を尚ぶ。唐王朝の史官の立場を離れても、歴史記述は王朝を抜きにしては考えられず、彼は断代という形式ですべてを割り切っていこうとする。一つ一つの王朝、時代を明確にすることが、史官である劉知幾には至上命令なのである。『漢書』の古今人表を非難するのも、(19)断代の

史書にふさわしくないといった、形式上の理由からであった。そこには、体裁に重きを置いて精神を忘れる傾向がある。[20] しかし彼においては、事実を記録していく史官の理念を追究した結果であり、いわば精神を盛る器として熟慮して選んだ体裁の遵守であって、矛盾はなかった。

第四節　史官の理念

劉知幾の自叙から氏族系譜、家系図が消えたのも、一つには、まさに徹底して史官の理念を具体化しようとし、断代の形式を押し通そうとしたからではないか。劉知幾は自叙について反省を加えた「序伝篇」で、班固をはじめとする断代史を書いた歴史家が、司馬遷の自序をまねて延々と氏族系譜を載せていることを非難する。彼は、断代という形式で自叙まで割り切っていくことを求めた。この態度を、国史ならぬ私撰の評論の書『史通』においてまで貫き、彼はその自叙から氏族系譜を抹消したのではないだろうか。また二つには、敢えて時の流れに逆らい、国史に携わるべき史官の身にして、私撰の『史通』を著したという、負の自意識に因っているかもしれない。自ら『劉氏譜考』『劉氏家史』を著し、一人の貴族として、当時の貴族達と同じ関心事に心を奪われながらも、時流に乗れない苦悩が、自叙から家系を抹消せしめ、自己一人の分析に向かわせたとも言えよう。

すでに見たように、劉知幾の自叙も、『史通』に付随して『史通』に焦点を合わせている点においては、中国の自叙一般と変わらない。しかし、焦点の合わせかたはどうであろうか。ここでは、『史通』という著作に全ての記述が結びつけられながらも、なぜか著者劉知幾の姿が前面に現れる。一般に自叙は、著者自身を語ろうとするものではなく、著作の構成、趣旨など、常に作品について語り、著者は作品の中にしか現れようのないものであった。それ故大胆にも、著作すること自体がAutobiographieを書くことであると述べたのであるが、劉知幾の自叙の場合は、少し様子が違う。彼の自叙では、ある思想をもった史官が、その作品『史通』の構成、内容について語っているという、著者の強い主体性が感じられる。

彼の周りには、自ら挙げるだけでも、徐堅、朱敬則、劉允済、薛謙光、元行冲、呉兢、裴懐古等、当時の一流の学者がいた。とりわけ、呉兢とは国史を初めとする数々の書物の編集を共にした。彼もまた、劉知幾が「忤時篇」で述べている様に、当時の歴史編纂所と史官の堕落ぶりを認めている。直筆することができず、呉兢は史職を退いて、密かに一人

で国史を編んだ。そして時の来るのを待った。(21) 劉知幾は呉兢のタイプとは違う。歴代の史書をあらゆる角度から批判、評価して『史通』を書くような、理性的で沈着な精神の持ち主である反面、彼には非常に直情的なところがある。むしろ理念を行為に移す学者であったと言う方が適切かも知れない。その現れの一つが「忤時篇」「自叙篇」の成立であった。

そして次の様な事件もあった。則天武后の長安三年（七〇三）に、張易之、張昌宗らは魏元忠を貶めようとした。太平公主の愛人高戩と魏元忠が、皇太子と組んでその擁立を企てているという噂を、張易之らがでっち上げたのである。そして張易之らは、その証人として張説を選び、官を与えて抱き込んだ。これを知った宋璟、張廷珪は、真実を語るようにと張説を説得した。当時左史であった劉知幾も「青史を汚し子孫の累を為す無かれ」と、張説に告白を迫った。ここでも我々は、劉知幾が理念に従って生きたことを見る。事実を事実として記録し、事実の真実を追求する、正しき史官が存在する限り、歴史は永遠に続く。この確信が劉知幾の生涯を貫き、劉知幾はその強い歴史意識を、現実を行為する中でも生かしたのである。

註

① 以下の小論を進める上で、テキストとして清の浦起龍『史通通釈』本を用いた。また劉知幾の学術事跡については、傅振倫編『劉知幾年譜』（一九六二、北京）を参考にした。なおドイツ語で発表された研究としては、次のものがある。

Byongik Koh:Zur Werttheorie in der chinesischen Historiographie auf Grund des Shih-chi (661-721) (『Oriens Extremus』 1957, I. II, Hamburg)

② Roy Pascal:『Die Autobiographie;Gehalt und Gestalt』(Stuttgart. 1965) p. 12

③ Roy Pascal前掲書十二頁以下参照。

④ Wolfgang Bauer:Icherleben und Autobiographie im alteren China(Heildelberger Jahrbücher VIII, 1964) p. 19

⑤ 彼は次のように述べている。「至於班固的漢書序伝、沈約的宋書自序、李延寿的北史序伝、皆叙述其先人的成分甚多、而叙述其個人的成分甚少、実係家伝性質、並非自伝、故皆不録」。なお『歴代自叙伝文鈔』は現在『文星集刊』Nr. 96 に収められている。

⑥ 自叙が短いことは、一つには中国人が達意簡潔な文章を尊んだことに因っていると考えられる。晋の張輔が、次のように、『史記』と『漢書』の優劣をその文字の量で判断

しているのは、典型的な例であろう。「又論班固司馬遷云、遷之著述、辞約而事挙、叙三千年事、唯五十万言、班固叙二百年事、乃八十万言、煩省不同、不如遷一也」（『晋書』巻六十、張輔列伝）。

⑦ 寓言とはあるものに託して自己を表現する方法であり、重言とは古人の発言を借りて自己を語ることである。卮言は広い意味では寓言、重言をも含んでいる。この様な表現方法が最も説得力を持つと考えられていた。

⑧ Roy Pascal前掲書三三頁。

⑨ 司馬遷はかかる著作成立観を『史記』の他の箇所でも展開している。「太史公曰く、・・・然れども虞卿窮愁に非ずんば、亦た書を著し以て自ら後世に見わるる能わずと云う」（巻七六、虞卿列伝）。

⑩ たとえば『礼記』楽記篇には「故に礼楽の情を知る者は能く作り、礼楽の文を識る者は能く述ぶ。作者之を聖と謂い、述者之を明と謂う。明聖者は述作の謂なり」という文章がある。つまり創作できるのは聖人のみであり、哲人は聖人の創作したものを述べるに過ぎないと考えられていたのである。孔子でさえも、「述べて作らず」（『論語』述而篇）の精神を生きたことを思い起こせば、著作ということの絶対的な意味が分かる。

⑪ 中国では、知己を得ることを表現する際、桓譚が揚雄を高く評価した故事を引き合いに出す事が度々用いられたようである。少し時代は下がるが、古文運動の創始者独孤及の文章にも、自己と李華との関係を桓譚と揚雄の関係で表現した次の様な箇所がある。「嘗以斯文見託詒某書曰、桓譚論揚雄、当有身後名。華亦謂足下一桓譚也」（「張郡李公中集序」『文苑英華』巻七〇二）。

⑫ 「於是考茲六家、商搉千載。蓋史之流品、亦窮之於此矣。而朴散淳銷、時移世異、尚書等四家、其体久廃。所可祖述者、唯左氏及漢書二家而已」。

⑬ 『漢書』巻三十、芸文志に「太史公百三十篇。・・・凡春秋二十三家、九百四十八篇」と見える。なお「太史公」という名がいつ『史記』にかわったかについては、色々考察があるが、金徳毓氏の『中国史学史』（三九頁以下）によれば、後漢末あたりと考えられる。

⑭ 自叙篇に「若史通之為書也、蓋傷当時載筆之士、其義不純、思欲弁其指帰、殫其体統。夫其書雖以史為主、而余波所及、上窮王道、下淡人倫、総括万殊、包吞千有」と言う。

⑮ 内藤湖南『支那史学史』（『内藤湖南全集』巻十一）十五頁以下参照。

⑯ 趙翼『廿二史劄記』巻二十「唐初三礼漢書文選之学」の項参照。

⑰ 平岡武夫編『唐代の長安と洛陽』（京都、一九五六）参照。

⑱ 清代の学者、銭大昕は、後世の歴史書が劉知幾のかかる新しい志の主張を受け継いでいった事実を指摘して、彼を積極的に評価している。「然劉氏用功既深、遂言立而不朽、欧宋新唐、往往采其緒論、如受禅之詔策不書、代言之制誥不録、五行災変不言占験、諸臣籍貫、不取旧望、有韻之賛全刪、儷語之論都改、宰相世系、与志氏族何殊、地理述土貢、与志万物不異、叢亭之説、一時雖未施行、後代奉為科律、誰謂著書無益哉」（銭大昕『十駕斎養新録』巻十三「史通」の項）。

⑲ 彼の「古今人表」批判は、「表暦篇」「雑説上篇」等にあらわれる。

⑳ 内藤湖南、前掲書一六八頁

『唐会要』巻六三「在外修史」の項に「（開元）十四年七月十六日、太子左庶子呉兢上奏曰、臣往者長安・景龍之歳、以左拾遺・起居郎兼修国史。時有武三思・張易之・張昌宗・紀處訥・宗楚客・韋温等、相次監領其職。三思等立性邪佞、不循憲章、苟飾虚詞、殊非直筆。臣愚以為国史之作、在乎善悪必書。遂潜心積思、別撰唐書九十八巻、唐春秋三十巻、用蔵於私室、雖綿歴二十余年、尚刊削未就。云々」と見える。

『資治通鑑』巻二〇七長安三年の記事、及び『唐会要』巻六四「史官雑録」の項参照。

第二章　劉知幾―史評者の立場

はじめに
第一節　「衣冠乗馬議」
第二節　随時と師古
第三節　二つの随時
第四節　高次の随時
第五節　『史通』における師古の世界

はじめに

前章に述べた如く、唐末から中唐初めにかけて史官として活躍した劉知幾（六六一～七二一）は、各種の実録や国史編纂の任に当たったが、彼の名を中国史学史の上で高からしめた作品は、『史通』と呼ばれる史評、すなわち後世のジャンルでは歴史評論集に属するものであった。しかし彼の意識の中では、歴史は正史―王朝の正式な記録―に限定されていたため、「歴史とは何か」とか「歴史の意味」といった歴史の本質がストレートに探求されたのではなく、正史をいかに叙述すべきかという歴史書編纂方法論が、この書の中心主題となっている。彼は唐初までに成ったあらゆる史書について、篇目の当否から叙述表現の問題にまで立ち入って批判し、正史の理想を追求した。彼の批判精神は経書や聖人にも及び、疑古篇、惑経篇のように、篇目からしても明らかな如く、経書を初め古典とされる書物の記述に対し容赦ない批判を加えている篇や、あるいは申左篇のように、『春秋左氏伝』の他の二伝に対する絶対的優位を執拗なまでに謳う篇がある。このような極端な立場や聖賢の書への批判は、『史通』あるいは劉知幾が語られ、評価された歴史の中で常に問題とされてきた(1)。しかしながら上述の篇は、『史通』内外篇四十九篇（他に三篇は夙に亡ぶ）のうちの数篇に過ぎない。『史通』の評価がこれらの僅か数篇で決定され得るのであろうか。

彼は自叙篇で次のように語っている。

> 史通の書を為すが若きは、蓋し当時の載筆の士、其の義、不純なるを傷み、其の指帰を弁じ、其の体統を殫さんと思欲するなり。夫れ其の書、史を以て主と為すと雖も、而るに余波の及ぶ所、上は王道を窮め、下は人倫を掞べ、万殊を総括し、千有を包呑

す。法言自り已降、文心而往に迄ぶ。固より以て諸を胸中に納れ、曽つて蔑芥せざる者なり。夫れ其の義為るや、与奪有り、褒貶有り、鑒誡有り、諷刺有り。その貫穿為るは深く、其の綱羅為るは密、其の商略する所は遠く、其の発明する所は多し。蓋し、経を談ずる者は、服・杜の嗤を聞くを悪み、史を論ずる者は班・馬の失を言うを憎む。而して此の書、多く往哲を譏り、喜んで前非を述ぶ。罪を時に獲るは、固より其れ宜なり。猶お、知音の君子、時に観る有るを冀う。尼父云う有り、我を罪する者は春秋、我を知る者は春秋と。抑そも斯の謂いなり。

このような劉知幾の史評者としての自負に満ちた立場は、彼の同僚であり、また良き理解者であった徐堅が『史通』を一読して

史氏為る者は宜しく此を坐右に置くべきなり。②

と感嘆した言葉を思い併せれば、単に劉知幾の大言壮語ではないことが分ろう。

この章では、時代や思想の変遷の中での毀誉褒貶を離れ、史評者としての劉知幾の真の姿をとらえたいと考えている。

第一節　衣冠乗馬議

史評者としての劉知幾は、『史通』の全篇を通じて、自叙篇に述べられている姿勢を貫いているが、両唐書の本伝、あるいは『文苑英華』（巻七六六）、『唐文粋』（巻四十）、『唐会要』（巻三五）等に一様に引かれた「衣冠乗馬議」③と題する彼の一文は、史評者としての劉知幾の立場を簡明に知り得る恰好の材料と考えられる。傅振倫の『劉知幾年譜』によれば、彼が太子左庶子に遷り、崇文館学士を兼任したのは睿宗の景雲元年（七一〇）、五十才の時であった。太子左庶子及び崇文館学士は、百官志によればともに文書を扱う役職で、④史職を離れた劉知幾には適任と言えよう。翌年、皇太子が国学に出かけ先聖先師を祀る釈奠の行事に参列されることが起った。もちろん皇太子の参列には多くの従者がつき従う。そこで彼らの出で立ちが問題となった。担当役人は、従者は衣冠をつけ、馬に乗るようにと申しわたした。これに対し劉知幾が異議を申したてた。それが「衣冠乗馬議」なる一文である。ここでの論理の展開は、『史通』に現れた彼の史評者の立場を明らかに示している。少々長文になるが、『旧唐書』本伝に拠って全文を挙げてみる。

古者、大夫自り已上、皆な車に乗るに馬を以て騑服と為す。魏晋已降、隋代に迄び、朝士、又、牛車に駕る。歴代の経史、具に其の事を有し、一二もて言う可からざるな

り。李広、北征し、鞍を解きて憩息し、馬援、南伐し、鞍に據りて顧盼するが如きに至りては、斯れ則ち鞍馬の設、軍旅に行われ、戎服乗る所、便習を貴ぶ者なり。按ずるに江左の官、尚書郎に至りて輒ち軽がるしく馬に乗れば、則ち御史の弾むる所と為る。又、顔延之、官を罷めし後、好んで馬に騎りて閭里に出入し、当代、其の放誕を称す。此れ則ち専車、軾に憑るは朝衣を擐くる可く、単馬、鞍を御すは宜しく褻服に従うべし。之を近古に求むれば、灼然の明験なり。皇家、撫運自り、沿革、時に随う。陵廟の巡謁、王公の冊命の如きに至りては則ち盛服冠履もて彼の軺車に乗る。其の士庶、衣冠親迎する者有れば、亦、時に服箱を以て馭に充つる。他事に在りては復た車に乗ること無く、貴賤の行く所、通じて鞍馬を用いる而已。臣、伏して見るに、比者、鑾輿出幸し、法駕首途すれば、左右の侍臣、皆な朝服を以て馬に乗る。夫れ、冠履して出ずるは、只だ車に配して行く可く、今、車に乗りて既に停り、而して冠履易えざるは、唯だ其の一を知るも未だ其の二を知らずと謂う可きなり。何者、褒衣博帯、革履高冠は、本、馬上の施す所に非らず、自ら是れ車中の服なり。必ずや韝もて鐙に升り、跣以て鞍に乗るは、惟だ古道を師とせざるに非らず、亦、自ら驚きを今俗に取る。諸を折中に求むれば進退可ならず。且つ長裾・広袖、襜如翼如、鳴珮・行組、鏘鏘弈弈して風塵の内に馳驟し、旌棨の間に出入し、儻し馬、驚逸有らば、人従りて顛墜し、遂に属車の右をして遺履収めず、清道の傍、絓驂相い続き、固より以て嗤を行路に受け、威儀を損なう有ら使む。

今、議者皆な云う、秘閣に梁武帝南郊図有りて、多く危冠して馬に乗る者有り。此れ則ち、近代の故事にして其の文無きと謂うを得ずと。臣、案ずるに、此の図、是れ後人の為す所にして、当時の撰する所に非らず。且つ代間に古今の図画を有する者多く、張僧繇の羣公祖二疏を画きて兵士、芒屩を著ける者有り。閻立本の明君入匈奴を画きて、婦人、帷帽を著ける者有るが如きを観る。夫れ、芒屩は水郷より出で、京華の有する所に非らず。帷帽は隋代に創り、漢宮の作る所に非らず。議者、豈に此の二画を徴して以て故実なる者と為す可きか。斯れに由りて言えば、則ち梁氏南郊の図、義は此に同じなり。又、伝は俗に因るを称し、礼は情に縁るを貴ぶ。殷輅・周冕、規模一ならず、秦冠・漢佩、用捨常無し。況んや我が国家、道は百王に軼り、功は万古より高し。事、便ならざる有れば、理は変通に資る。其の乗馬衣冠、竊かに謂えらく、宜しく省廃に従うべし。臣、此の異議を懐くこと、其の来るや自ら久しきも、日び給するに暇あらずして未だ摧揚するに及ばず。今、属たま殿下、親しく歯胄に従い、将

に国学に臨まんとするに、凡そ、衣冠乗馬、皆な此の行を憚る有り。輒ち狂言を進め、用て鄙見を申す所以なり。

劉知幾の「衣冠乗馬議」は説得力を持っていた。早速、この意見は取り入れられて法令となり、両唐書の輿服志に載せられている。とりわけ『旧唐書』は本伝において上述のように完全な形で載せているのに、さらに志においても重ねて触れている。このことは、この議が、人々に抵抗なく受け入れられる内容と論理を備えていたことを物語ろう。例えば劉知幾は「褒衣博帯、革履高冠、本非馬上所施、自是車中之服」と言っているが、『顔氏家訓』法務篇の

梁世士大夫、皆尚褒衣博帯、大冠高履、出則車輿、入則扶侍、郊郭之内、無乗馬者。周弘正為宣城王所愛、給一果下馬、常服御之、挙朝以為放達。至乃尚書郎乗馬、則糺劾之。及侯景之乱、膚脆骨柔、不堪行歩、体羸気弱、不耐寒暑、坐死倉猝者、往往而然。建康令正復、性既儒雅、未嘗乗騎、見馬嘶歎陸梁、莫不震懾、乃謂人曰、正是虎、何故名為馬乎。其風俗至此。

という記事を見れば、彼が史実に基づいて、実証的方法で論を進めていることがはっきりと分かる。時代が下って、九世紀末に活躍した張彦遠は、その著『歴代名画記』の中で、

若論衣服車輿、士風人物、年代各異、南北有殊、観画之宜、在乎詳審。只如呉道子画仲由、便戴木剣、閻令公画昭君、已着幃帽。殊不知木剣創於晋代、幃帽興於国朝。挙此凡例、亦画之一病也。・・・巾子創於武徳、胡服靴衫、豈可輒施於古象。衣冠組綬、不宜長用於今人。芒屩非塞北所宜、牛車非嶺南所有。詳弁古今之物、商較士風之宜、指事絵形、可験時代。(5)

と言っている。出典こそ明言していないが、劉知幾の「衣冠乗馬議」を論拠としていることは自明であろう。さらに宋の郭若虚は、一層劉知幾に拠っている。彼は『図画見聞志』の中で

凡在経営、所宜詳弁、至如閻立本図昭君妃虜、戴帷帽以据鞍。王知慎画梁武南郊、有衣冠而跨馬。殊不知帷帽創従隋代、軒車廃自唐朝、雖弗害為名踪、亦丹青之病耳。(6)

と言っている。劉知幾のついた太子左庶子あるいは崇文館学士は、典故に通じ図書を扱う役職であった。歴史家として、特に史評者として活躍してきた劉知幾の才識が十二分に発揮される場であり、しかも、そこで上奏した「衣冠乗馬議」が同時代にも、また後世にも受け入れられたことは、彼の史才、史識が認められたことを意味しよう。この議に展開される論理と考証にも、『史通』をものした彼の姿勢が貫かれている。

次に、その姿勢とはいかなるものか検討しよう。

第二節　随時と師古

劉知幾は歴史記述の正確さを心がけた。その為には世の中の変化・変遷、時代の推移というものに特別の注意を払わざるを得ない。「衣冠乗馬議」も、まずこのような時代の推移、歴史の流れの中での考察から始め、古代から彼の前時代である隋までの乗馬の習俗を語っている。『史通』では巻頭の六家篇の冒頭から

古往き今来り、質と文、遞いに変り、諸史の作、厥の体を恒とせず。

と言い、『漢書』芸文志の諸子略の分類形式を襲って、史書を六つに分け、その源流と歴史、その形の特徴を述べており、またその篇末では、

是に於いて茲の六家を考え、千載を商榷するに、蓋し、史の流品、亦た之を此に窮まれり。而るに朴散じ、淳銷え、時移り、世異にし、尚書等の四家、其の体、久しく廃れ、祖述す可き者は、唯だ左氏及び漢書の二家而已。

と結論を下すわけであるが、ここでも時代の推移の中で、時代に最もふさわしい史書の形が探索されている。このように『史通』には、終始あらゆる事象を時代推移の中で見ていき、その上で判断を下そうとする姿勢が貫かれている。この点を『史通』の中で広く求めてみると、言葉を考察の対象とした言語篇では

夫れ、三伝の説、既に尚書に習わず、両漢の詞、又、多く戦〔国〕策に違う。以て俗の遞改を験し、歳時の同じからざるを知るに足る。

と言い、さらに

夫れ、天地長久にして風俗恒無し。後の今を見るは、亦た猶お、今の昔を視るごとし。而るに作者、皆な今語を書くに怯え、昔言に效うに勇なるは、其れ惑いにあらざるか。苟しくも言を記すれば五経に約附し、語を載すれば三史に依憑す。是れ、春秋の俗、戦国の風、両儀に亘りて並び存し、千載を経て其れ一の如し。奚ぞ今来りて古往くを以て、質文の屢しば変る者や。

と、時代により言葉が変化しているのに、史家が五経や三史に用いられた古語によりかかるのを戒めている。さらに史才について論及した覈才篇では

昔、尼父の言有り、文、質に勝れば則ち史と。蓋し、史は当時の文なり。然るに樸散じ、淳銷え、時移り、世異なり、文の史と較然と轍を異にす。

と言う。

そして「衣冠乗馬議」において、軍隊での場合や、あるいは江左の乗馬風俗に触れながら鞍馬の設が語られているように、時代の推移に注視し、それに適った史書の記述を主張する時、同時に地理的、空間的推移にも目が注がれる。『春秋』三伝の中で『左伝』の三つの長所と、『公羊伝』、『穀梁伝』の五つの短所を論じた申左篇では

> 穀梁、公羊の如き者は、異国に生まれ、長じて後自り来り、地を語れば、魯産と相い違い、時を論ずれば、宣尼と接せず。安んぞ伝聞の説を以て親見者と先を争うを得る者乎。

と言う。あるいは諸史について評論を加えた雑説篇中で

> 対えて曰く、古往き今来り、名目各おの異なり、区分壌隔し、称謂同じからず。晋楚の方言、斉魯の俗語、六経諸子、之を載すること多き所以なり。漢自り已降、風俗屢しば遷り、諸を史籍に求むれば、差や、其の事を覩る。或いは君臣の目、諸を朋友に施し、或いは尊官の称、諸を君父に属す。曲さに相い崇敬するに、標するに処士、王孫を以てし、軽がろしく侮辱を加え、号するに僕夫、舎長を以てす。亦た、荊楚、多を訓みて夥と為し、廬江、橋を目づけて圮と為す有り。南は北人を呼びて傖と曰い、西は東胡を謂いて虜と曰う。渠・們・底・箇は江左に彼此の辞にして、乃・若・君・卿は中朝に汝我の義なり。斯れ、並びに地に因りて変わり、時に随いて革まり、方冊に布在し、推尋を仮る無し。以て甿俗の殊なる有るを知り、土風の類せざるを験するに足れり。

と具体的に、南北の称謂、言葉の異を挙げて、時間とともに空間への作史家の目配りを説く。これは劉知幾の卓見とも言うべきものであろうが、恐らく彼が身を置いた初唐の時代状況に、より多くを負っているのではなかろうか。周知のごとく、経・史・子・集と言う中国独自の四部分類が確立したのは、初唐に成った『隋書』経籍志においてであった。それ以前の正史において、芸文もしくは経籍の目が置かれたのは、後漢の班固による『漢書』芸文志であるが、史の目は欠如している。それは歴史の意識の欠如を意味する。もちろん、後世、歴史書とされる書物は列挙されているが、歴史書として扱われ意識されることはなかった(7)。しかしその後、中国の分裂、不統一の時代が続く中で、史書とされる書物が輩出し、それを整理する要請に応えたのが唐初の『隋書』経籍志であった。ただ単に史書が輩出して史の目が出現したばかりでなく、経の次に史が置かれた事実は、その間の歴史への意識が単なる変化ではなく大変革であったことを物語る。劉知幾が『史通』をもの

したのも、当然このような時代と深くつながっている。また隋は、四百年近い分裂の後、南北の統一を果たしたのであるが、僅か数十年で唐にとって代られた。唐初の人においても南北の相異が各方面において意識されたであろうことは、想像に難くない。正史編纂にしても、唐初には『晉書』をはじめ、数多くの南北朝史が新たに作られたり、書き改められている。史職に身を奉じた劉知幾が時代の推移とともに地理への関心を持ったのも自然であると言えよう。

史書の覆う時代範囲にふれた断限篇で彼が、

> 五胡、制を称して自り、四海、宅を殊にす。江左既に正朔を承け、彼の魏胡を斥く。故に氐・羌、録有るも索虜に伝を成す。魏、本雑種より出で、竊かに亦た自ら真君と号す。其の史、本朝に党附し、前作を凌駕せんと思欲し、遂に乃ち南は典午を簒み、北は諸偽を呑み、羣盗に比し、尽ごとく伝中に入る。但だ有晉の元・明の時、中原の秦・趙の代に当りて、元氏、膜拝稽首し、自ら臣妾と同じきを、反って之を伝に列するは、何ぞ厚顔の甚しき邪。又、張・李の諸姓は涼・蜀を拠有し、其の魏に於けるや、年を校ぶれば、前後接せず、地を論ずれば、参商殊なる有り。何ぞ魏氏に預りて横げて編載を加うるや。

と、魏収の『魏書』に痛烈な批難を加えるのも、南北朝の時代に中国が分裂していた事実に忠実たらんとしたからに他ならない。『史通』においては、以上のような空間と時間への配慮が常に主張されており、後に述べる因俗、随時の重視と結びついてくるわけであるが、しかしながら、直ちにそれに応じて歴史記述の形式を変えなければならないという性急な発言には結びつかないことにも注意したい。

史家は、何の下敷もなく歴史書を著わすものではない。先に引いた六家篇の結論で

> 祖述す可き所は、唯だ左氏及び漢書の二家而已。

と言い、またそのものずばり摸擬篇を設けてその中で

> 況んや史臣の注記、其の言は浩博にし、若し前哲に仰範せざれば、何を以て厥の後来に貽さんや。

と明言し、師古、稽古の立場が併せて主張されているのである。従って序例篇で

> 夫れ、事、古を師とせざるは、説、聞く攸に匪らず。苟しくも曩賢に模楷するは、理に諱む可きに非らず。

と言い、題目篇で

> 新晉に逮び、始めて十六国の主を以て載記を持して名を表わす。善を択びて行い、古

を師とするに巧みなる者と謂う可きなり。

と言い、編次篇で

而るに呉均の斉春秋、乃ち鬱林を以て紀と為す。事、古を師とせず、何ぞ滋章の甚しきか。

と言い、称謂篇で再び魏収を貶しめて

唯だ魏収は遠くは、古を師とせず、近くは、俗に因らず、我自り故を作り、憲章する所無し。

と言う。これらはすべて師古、稽古の重要性を説いているのであるが、このように積極的側面を説くと同時に、その裏面、つまり弊害も述べている。師古、稽古に消極的評価しか与えていない例は数多く見出されるが、たとえば題目篇では

孫盛に至りて魏氏春秋有り、孔衍に漢魏尚書有り、陳寿・王劭は志と曰い、何之元・劉璠は典と曰う。此れ、又、奇を好み俗を厭い、旧に習い新を捐つ。稽古の宜を得ると雖も未だ従時の義に達せず。

と言い、摸擬篇では先に引用したように稽古の積極的評価を主張すると同時に、その欠点を次のように語っている。

蓋し、語に曰く、世異なれば則ち事、異なり。事異なれば則ち備異なると。必ず先王の道を以て今世の人を持すは、此れ韓〔非〕子の五蠹の篇を著し、宋人に株を守るの説有るを称する所以なり。世の述者、志(こころざし)を奇に鋭くし、古文を編次して今事を撰叙するを喜び、而して巍然と自ら五経の再生、三史の重出と謂うは、多く其の識無きを見(あら)わす者なり。

ここでも史家、史評家としての劉知幾は単純に師古と随時のどちらか一方に軍配を上げようとはしない。その一つ一つの長短を沈潜して探ろうとする立場を堅持する。執拗に、自問自答と言うべき考察がくりひろげられる。

稽古の宜を得ると雖も、未だ従時の義に達せず。

とか、世家篇では

画一の宜を得ると雖も、詎んぞ随時の義を識らん。

と言い、二者のうち随時に重きを置く主張が現れるかと思えば、また逆に称謂篇には

凡そ此の諸もろの名、皆な当代に出で、史臣の編録、復た張弛無し。蓋し叶を随時に取るも稽古を籍りず。

と、余りにも随時に走り、稽古に乏しきを貶す主張も現れるのである。さて「衣冠乗馬

議」においても唐代までの乗馬の変遷、歴史を述べた上で

皇家、撫運自り、沿革、時に随う。

と随時が主張されている。本来、随時は『易』にその思想的背景を負っている。『易』の「随」の卦の彖に

天下時に随う。時に随うの義、大いなる哉。

と言い、その注に

時を得れば則ち天下之に随う。随の施す所、唯だ時に在るなり。時異なれば随わざるは否の道なり。故に時に随うの義、大いなる哉。

と解説するように、随時は時宜に適っていることを意味するのであり、単に時代の流れのままに、新しいものに従ったり、自ら新しいものを作り出すことではない。この意に立てば、たとえば上引した称謂篇での魏収の如く

唯だ魏収は遠くは古を師とせず、近くは俗に因らず、我自り故を作り、憲章する所無し。

のように一蹴される。ここで使われている因俗と言う言葉は、随時と同じ方向の言葉として因習篇に

蓋し聞く、三王は各おの礼を異にし、五帝は楽を同じくせずと。故に伝は俗に因るを称し、易は時に随うを貴ぶ。

と言われているし、また「衣冠乗馬議」においても

又、伝は俗に因るを称し、礼は情に縁るを貴ぶ。

と用いられている。以上、稽古、師古の長短両面を考察し、因俗、随時に関しても、世俗、風俗あるいは世時等と低い次元のものから、『易』における高い次元のものまで巾広く検討する態度を、我々は劉知幾の史評者としての立場に見ることができる。

第三節　二つの随時

師古と随時、あるいは稽古と因俗の関係は、『史通』において相い対立する概念として捉えられている場合と、随時、因俗が稽古、師古を越えた高い次元のものとして考えられている場合の二つがある。「衣冠乗馬議」で

必ずや轅もて鐙に升り、跣以て鞍に乗るは、惟だ古道を師とせざるに非らず。亦、自ら驚きを今俗に取る。

と言うのは、幾度も引用するが称謂篇の

唯だ魏収は遠くは古を師とせず、近くは俗に因るに非らず。我自り故を作り、憲章する所無し。

と共に、相い対立する概念、つまり師古・稽古と随時・因俗が同じ次元で捉えられているのであり、因習篇で

故に伝は俗に因るを称し、易は時に随うを貴ぶ。

と言うのは、随時、因俗が高い次元のものとして考えられている。

ところで師古と随時の関係は、「衣冠乗馬議」における理と事の関係にも置きかえられよう。そこでは

又、伝は俗に因るを称し、礼は情に縁るを貴ぶ。殷輅・周冕、規模一ならず。秦冠・漢佩、用捨常無し。況んや我が国家、道は百王に軼り、功は万古より高し。事、便ならざる有れば、理は変通に資る。

と述べられている。事の世界は歴史事象の世界であり、理の世界は絶対的真理の世界である。理は、またロゴス—言〔葉〕とも置きかえられる。載言篇では

古者、言は尚書と為り、事は春秋と為り、左右の二史、其の職を分尸す。蓋し、桓文、覇を作し、糺合同盟するは、春秋の時、事の大なる者なり。而るに尚書、紀を闕く。秦師敗績し、繆公、誠しみて誓うは、尚書の中、言の大なる者なり。而るに春秋、録する靡し。此れ則、言と事、別有ることを断じて知る可し。左氏、書を為し、古法に遵わざるに逮び、言の事と同に伝中に在り。然して言と事、相い兼ね、煩省理に合す。故に読者をして尋繹倦まず、覧諷疲れを忘れしむ。

と言うが、これは『漢書』芸文志の

古の王者、世よ史官有り。君挙ぐれば必ず書く。言行を慎しみ、法式を昭らかにする所以なり。左史は言を記し、右史は事を記す。事は春秋と為り、言は尚書と為る。帝王之に同じからざる靡し。

に、あるいはさらに遡れば『礼記』玉藻篇の

天子、玄端して居る。動けば則ち左史、之を書き、言えば右史、之を書く。

に基づいている。『礼記』の注疏は、これを敷衍して『漢書』芸文志と同じように、左史、右史の成果を『春秋』『尚書』に結びつけて解釈している。劉知幾が『史通』の冒頭の六家篇で、歴代の史書を『漢書』芸文志の諸子九流の分類を下敷にして整理したことには、すでに言及したが、その六家の筆頭に挙げられたのが尚書家であり、その次が春秋家であ

る。『尚書』と『春秋』は常に史書の原型として、彼の頭に置かれていた。載言篇の

夫れ能く史体をして是の如くせ使むれば、春秋、尚書の道、備れり。

あるいは、また忤時篇の

僕幼くして詩礼を聞き、長じて芸文に渉る。史伝の言に至りては、尤も耽悦する所なり。夫の左史・右史を尋ぬれば、是れ春秋、尚書と曰い、素王・素臣、斯れ微婉志晦を称す。両京・三国の班・謝・陳・習、其の謨を聞き、・・・

と、自己の読史遍歴を語る場合にも『尚書』『春秋』から始め、書事篇で近代の史書において祥瑞に関する記述がますます増えるのに対して、史書の正典である『尚書』『春秋』ではどうであったかを、批判の尺度として

夫れ祥瑞者は、盛徳を発揮し、明王を幽賛する所以なり。鳳皇来儀、嘉禾入献、秦、雉の若きを得、魯、麟の若きを獲るが如きに至りては、諸を尚書、春秋に求むれば、上下数千載、其の言うを得可き者、蓋し、一二に過ぎざる而已。爰に近古に及べば然らず。凡そ祥瑞の出、理乱に関わらず。蓋し、主上の惑う所、臣下相い欺く。故に徳弥ます少くして瑞弥ます多く、政逾いよ劣にして祥逾いよ盛んなり。

と用いている。叙事篇で史書の下降史観を説いては、

故に史・漢の文、尚書・春秋の世に当るや、則ち其の言は浅俗にして委巷に渉り、翅を垂れて挙げず、憑箴聞く無し。戦国已降に逮びては、聖を去ること弥ます遠く、然る後、能く其の鋒穎を露わし、倜儻不羈たり。

と言い、あるいは、

古自り、作者の権輿を歴観するに尚書は、蹤を発し、載する所は寡事を務め、春秋は体を変え、其の言は省文を貴ぶ。斯れ蓋し、澆淳致を殊にし、前後迹を異にす。然らば則ち文約にして事豊なるは、此れ述作の尤も美なる者なり。

と言う。また載文篇で史書に長々と文飾盛んな詩文を載せる傾向を批判しては

史氏の書く所の如きに至りては、固より当に正を以て主と為す。是を以て虞帝の理を思い、夏后の御を失すれば、尚書、其の元首・禽荒の歌を載せ、鄭荘の至孝、晋献の不明、春秋、其の大隧・狐裘の什を録す。其の理、譎にして切、其の文、簡にして要、以て悪を懲し善を勧め、風を観、俗を察するに足る者なり。

と、『尚書』『春秋』の理に適った詩文の載せ方を引き合いに出している。

『尚書』が言の世界、理の世界を現出し、『春秋』は事の世界、歴史の世界を載せる。

劉知幾の史書の歴史観、史書批判者としての視点をあえて図示すれば

尚書―理（言）―経―古文―質―師古

春秋―事―――史―今文―文―随時

となるのではなかろうか。この二つの原型の持つ特質を止揚したのが『春秋左氏伝』となることは言うまでもない。先に引いた載言篇の

左氏、書を為し、古法に遵わざるに逮び、言の事と同に伝中にあり。然り而して言事相い兼ね、煩省理を合す。

と言うのがこれである。あるいは、原型という意味での五経に対応して用いられている三史も、『尚書』『春秋』の現出する理事の世界を調和させて宜を得たものとして考えられる。従ってその様な観点に立てば、『左伝』、三史も史の経となり、高い次元の師古の対象となる理の世界を現出するものに他ならない。書事篇で王隠や何法盛の『晉書』が迷信じみた記事を載せているのに対して

而るに王隠・何法盛の徒、撰する所の晉史は、乃ち専ら州閭の細事、委巷の瑣言を訪ね、聚めて之を編み、目して鬼神伝録を為す。其の事、要ならず、其の言、経ならず、三史の書く所、五経の載する所に異なる也。

と述べ、三史・五経を並べて持ち出しているが、この場合も、規範となる原型―理の世界の現出者として一括されて用いられている。劉知幾は結論として『左伝』やあるいは『漢書』を、時代の流れに沿って史書を考察した結果、手本とすべき史書であるとするが、それは、上で述べた理事の世界、文質の世界、師古と随時の世界、古今の世界を何らかの形で調和させ、宜を保っていると考えたことから導き出されたものであった。『史通』の各篇は上のような世界から、歴代の様々な史書を俎上に載せて検討しているとも言える。

理事の世界は、一体どのように調和され、宜を得ることが出来るのであろうか。再び「衣冠乗馬議」に立ち返ると、彼の論は、乗馬の制が、歴史の流れの中でどうであったかをまず注視した。その場合、時間という縦の流れと同時に空間という横の広がりを重視する立場をとっている。その検討の後、車中に居る衣冠で、そのまま乗馬することの不都合を次のように指摘する。

夫れ冠履して出ずるは、只だ、車に配して行く可く、今、車に乗りて既に停り、而して冠履、易えざるは唯だ其の一を知るも未だ其の二を知らずと謂う可きなり。何者、褒衣博帯、革履高冠は本、馬上の施す所に非らず。自ら是れ車中の服なり。必ずや鞿もて鐙に升り、跣以て鞍に乗るは、惟だ古道を師とせずに非らず、亦、自ら驚きを今俗に取る。諸を折中に求むれば、進退可ならず。

「唯だ其の一を知りて……」は師古にとらわれる守株膠柱を意味する。「惟だ古道を師とせず」は理の世界の欠如、「自ら驚きを今俗に取る」は事の世界の欠如である。さらに宮中にある梁の武帝の「南郊図」や、張僧繇の描いた「羣公祖二疏図」、あるいは閻立本のものした「明君入匈奴図」を持ち出して劉知幾の説の根拠を崩そうとする反対派の意見に対し、それらの絵画が当時の時代を正確に映し出したものではないことを一つ一つ指摘して斥ける。彼の議論の進め方は、ある事象を、まず歴史の流の相の下に見、その上で、

事に便ならざれば、理は変通に資る。

という結論に達する。それはまた彼が『史通』の中でもたびたび用い、この議の中でも使う言葉、

諸を折中に求むれば、進退可ならず。

の折中を求むることを意味する。そこで作史家としては、「事に便ならざれば、理は変通に資る」あるいは「折中を求む」という主体が、究極的には問題とされなければならない。しかし、そこに行く前に、理と事は『史通』の中で具体的にどのように捉えられ、また彼自身『史通』成立の中で、どのように扱っているのであろうか。

摸擬篇で劉知幾は晉の袁山松の

書の難為るは五有り。煩にして整わざるは一難なり。俗にして典ならざるは二難なり。実録ならざるを書くは三難なり。賞罰中らざるは四難なり。文、質に勝らざるは五難なり

と言う著作の五つの欠陥に言及し、その中に「古に擬りて類せざる」が欠陥の中で最大のものであるのに、どうしてそれを落しているのかと訝しがっている。この擬古は師古、あるいは稽古と同意語であることは自明である。またこの篇では孫盛の『春秋』に対する擬古を述べて、

春秋の諸国、皆な夏正を用う。魯、天子の礼楽を行うを以てが故に独り周家の正朔を用う。元年、春、王の正月と書くの如き者に至りては、年は則ち魯君の年、月は則ち周王の月なり。曹・馬、命を受け、躬から帝王と為るが如きは、是れ諸侯を以て藩を守るに非らずして天子の班暦を行う。而るに孫盛の魏晉二陽秋、年首を書く毎に、必ず某年、春、帝の正月と云う。夫れ年は既に帝紀を編み、月は又、帝名を列す。此を以て春秋に擬すは、又、所謂、貌同にして心異なり。

と言う。これは題目篇に

孫盛に至りて魏氏春秋有り、・・・此れ又、奇を好み、俗を厭い、旧に習い、新を捐

つ。稽古の宜を得ると雖も、未だ従時の義に達せず。

と言う論述と一致する。師古、擬古の上に随時、あるいは貌異心同が要請される。貌異心同とは歴史事象を表現するのに古典に則り、しかも、その個別的事象をぴたりと現出させ得る表現法を用いることである。彼はその模擬を

其の擬する所の者は、図画の真を写し、鎔鋳の物を象る如く、此を以て似るに非らざるなり。其の以て似ると為す所の者は、其の道術相い会し、義理玄同を取る、斯の若き而已(のみ)。

と説明する。

ここでの従時（随時）は先にも述べたように高い次元のそれであり、稽古、師古、擬古の立場を包み込むものであった。師古と並んで随時が、しきりに『史通』の中に登場するのは、理と事の世界、文と質の世界が織りなす史書への徹底的批判者、評者の立場に立つ彼の姿勢からの当然の帰結であろう。重ねて言うが劉知幾の用いる随時には、因俗や縁情とともに単なる時空の流れと拡がりを受け止める―「衣冠乗馬議」において具体的に言えば、乗馬における衣服を隋までの歴史の中で見ること―意と、模擬篇に代表されて説かれる稽古、師古、擬古という古典の世界、規範の世界を包みこむ高い次元の適宜の意との二つがあった。従って随時を薄べらい歴史主義に換言消化してしまうと、彼の立場や『史通』の著は本来の精彩を理解されないことになろう。

彼は自叙篇で、自著について

其の貫穿を為す者は深く、其の綱羅を為す者は密、其の商略する所の者は遠く、其の発明する所の者は多し。

と胸を張って発言すると同時に、この徹底的な態度が悪評を生むことを予想して

蓋し、経を談ずる者は、服・杜の嗤を聞くを悪くみ、史を論ずる者は、班・馬の失を言うを憎む。而して此の書、多く往哲を譏り、前非を述ぶるを喜ぶ。罪を時に獲るは、固より其れ宜なり。猶お知音の君子、時に焉(これ)を観る有るを冀う。尼父云う有り、我を罪する者は春秋、我を知る者は春秋かと。抑そも斯れを謂うなり。

と言う。この発言が単なる大言でないことは、彼の友人の一人である元行沖の両唐書本伝に、当時の学問の状況として

寧ろ孔聖の誤を道(い)うも、鄭・服の非を聞くを諱む。

と言う言葉が載せられていることからも分ろう。劉知幾の発言は、歴史家の立場を守る故か、あるいは彼の個人的な性癖からか、常に事実から遊離することはない。(9) 従ってそこに

は事実の重さが感じられる。しかしながら、服虔、杜預、班固、司馬遷、あるいは鄭玄というような往哲は、しいて言えば、理の世界、古典、摸擬の対象とすべき著作者である。上のような往哲にまで及ぶ彼の徹底的な批判態度のせいで、『史通』全篇は理の世界、師古の世界を否定する方向で貫かれているように理解されることが多かった。歴代の『史通』評価は、疑古篇や惑経篇と、『春秋』を著わした孔子に自己をなぞらえてある種の心意気を語ってみせたこの自序の言葉を、師古否定と短絡的に受けとめ、『史通』の主張を低次の随時の思想に結びつけてきた様に思える。例えば『史通』評価の歴史において珍しく、後世の正史、特に『新唐書』に及ぼした『史通』の影響を高く評価した銭大昕においても

> 但だ祖宗、敕撰の本を以て輒ち弾射を加う。又、讒謗、禍を取るを恐る。遂に遷固已降に於いて、肆意觝排し、顧忌する所無し。甚しきに至りては、疑古、惑経は上聖を誹議し、陽りて狂易侮聖の詞を為し、以て先朝を詆毀するの迹を掩い、巽辞を以て今に諛うを恥じ、大言を仮りて古を蔑しみ、諸を外篇に寓き、竊かに荘生盗跖の義を取る（『十駕斎養新録』　巻十三）。

と、同じようにそのことに触れている。これは彼以前に、『史通』を聖賢の書を誹謗した忌々しき書であるとする評価の歴史があったからに他ならない。また経学的世界から抜け出し、革命と云う大変革を経験した新中国の学問においては、それを逆に権威への批判と捉えて、積極的にプラス評価を与えているが、基づくところは終始一貫して変わらないのである。(7)

第四節　高次の随時

劉知幾は、惑経篇で孔子の『春秋』編集立場が実録に遠いことを批判して

> 蓋し、明鏡の物を照らすや、妍媸必ず露われ、毛嬙の面に、或いは疵瑕有るを以て、其の鑒を寝めざるなり。虚空の響きを伝うるや、清濁必ず聞こえ、騄駬の歌に、時に誤曲有るを以て、其の応を輟めざるなり。夫れ史官、簡を執るは、宜しく斯れに類すべし。苟しくも愛して而も其の醜を知り、憎みて而も其の善を知らば、善悪必ず書す、斯れを実録と為す。夫子の春秋を修むるを観るや、賢者の為に諱むこと多し。狄、実は衛を滅ぼすに、桓の恥に因りて書せず、河陽に王を召すに、文の美を成して狩すと称す。斯れ則ち情は向背を兼ね、志は彼我を懐く。苟しくも法を書すること、其れ是

くの如きや、豈に人君為る者をして、憲章を憚ること靡く、白圭を玷くと雖も、良史に慚づること無から使めざらんか。其の未だ諭らざる所の三なり。

と言う。「苟しくも……其の善を知り」は『礼記』曲礼上篇の

愛して其の悪を知り、憎みて其の善を知る。

を踏まえて、史官、ひいては史評者の立場を語る。あるいは叙事篇では

然らば則ち、人の著述、同に一手自りと雖も、其の間、則ち善悪均しからず、精粗類ならず。

と言い、史書の経とも言える『史記』や『漢書』を徹底的に批判する。しかし、これが即、これら古典の否定につながらないことに留意する必要があろう。中国における最初の総合的な史評である『史通』が、数々の批判を浴びながらも存続出来たことは、それがただ単に旧来のものを矢継早にけちらしただけのものでないことを証していよう。上引の惑経篇の明鏡、あるいは虚空の立場に身を置くことが、史家、史評者には要請されるのである。自叙篇で

この書、多く往哲を譏り、前非を述ぶるを喜ぶ。

と言うのは、上のような史評者の立場を自覚しての発言である。それは、たとえば彼の次のような態度の中にも見てとれよう。彼は『漢書』の古今人表が、その断代史にふさわしくないことを『史通』の中で、繰り返し説いている。[10] しかし品藻篇では、その不合理を述べるに先立ち、次のように古今人表のプラス評価の言葉を載せている。

案ずるに、班書の古今人表、億載を仰包し、百家を旁貫し、之を分つに三科を以てし、之を定めるに九等を以てす。其の言、甚だ高く、其の義、甚だ愜たり。

これは、断代史である『漢書』を離れた古今人表そのものの存在を高く評価するものであり、ひいては班固の史識への、ゆるぎなき信頼を表明するものである。『漢書』への評価は高いものであるが、しかし、古今人表は『漢書』にそぐわない。それをつけ加えたことは班固の及ばない点である。しかし、だからと云って、その表を作っている彼の持つ史識すべての否定には向わない。このような虚心な史評の態度こそ『史通』を貫くものであった。

さらにもう一例を引こう。明の万暦の末、郭延年は『史通評釈』の自序に、『史通』の短所の一つとして、劉知幾が王劭に高い評価を与えて、彼の著した史書の欠陥を指摘するのを忘れているという、[11] 事実であるなら劉知幾の史評家としての生命を失わせるような発言をしている。王劭は隋初に『左伝』に仿った『斉志』、『尚書』に仿った『隋書』を著

した人物である。『史通』では二十数ケ条にわたり言及し、劉知幾自らがつけた原注にも十ケ所近く引用されている。王劭については『隋書』本伝では

初め斉誌を撰し、編年体二十巻を為し、復た、斉書紀伝一百巻及び平賊記三巻を為す。或いは文詞鄙野、或いは不軌不物、人の視聴を駭かし、大いに有識の嗤鄙する所と為る。

と、高い評価は与えられていない。恐らくそれが一般的な評価であったろう。劉知幾は雑説中篇の中で、或る問を立ててそれに答えるという、次のような問答形式を設定している。

或もの問うて曰く、王劭の斉志、多く当時の鄙言を記す。是為る乎、非為る乎。

この或問は、『隋書』を初めとする一般的な王劭評価を意識して発せられたと考えられる。劉知幾はそれに対し、王劭の『斉志』が、南北朝の国家が乱立する中で、地理的、時間的差異、変遷を敏感に受けとめて筆を進めたことを取り上げ、さらに

君懋（王劭の字）微かりせば、吾、近事に於いて面墻に幾し。子、奈何んぞ妄りに譏誚を加うる者哉。

と、きわめて高い評価を与えている。「吾、近事に於いて面墻に幾し」とは、いささか過剰な言い方に映るが、言語篇では、さらに王劭に高い評価を下す具体的な叙述をしている。一般的に、北朝の史書の中では令狐徳棻の『周書』が一番秀れた作品と考えられているのに対し、それを厳しく批判する箇所がある。

周の太祖の如きは実名黒獺、魏は本、索頭たり。故に当時、童謡有りて曰く、狐は狐ならず、貉は貉ならず、燋梨の狗子、噛みて索を断つと。又、曰く、獾獾頭、団欒して、河中の狗子、爾の菟を破ると。又、西帝、詔を下して斉の神武を罵しり、其の罪を数えること二十。諸もろの此の如き事、棄遺す可きこと難し。而るに周史、以て其の事、雅ならずと為し、略して載せず。頼に君懋、編録するが故に権に後に聞くを得たり。其の事、北斉に伝わらずして因りて埋没する者は、蓋し、亦た多し。

以上の二例からも分るように王劭の才識を認め、一面では、郭延年が指摘するように、肩入れし過ぎる程の高い評価を与えているわけであるが、六家篇では

君懋の隋書の如きは、商周を祖述し、虞夏を憲章せんと欲すると雖も、其の述ぶる所を観れば、乃ち孔子家語、臨川の世説に似る。虎を画きて成らず、反って犬に類すと謂う可し。故に其の書、嗤を当代に受くるは、良に以有るなり。

と言い、『隋書』王劭伝の

隋書八十巻を撰す。多く口勅を録し、又、迂怪不経の語、及び委巷の言を採り、類を

以て相い従え、其の題目を為す。詞義、繁雑にして称するに足る者無し。遂に隋代の文武名臣列将の善悪の迹、堙没して聞くなし。

と云う低い評価そのままの発言をし、王劭を貶しており、雑説下篇では

夫れ所謂(いわゆる)、直筆者は、悪を掩わず、美を虚しくせず、之を書けば、褒貶を益する有りて、書かざるも、勧誡を損う無し。但だ其の宏綱を挙げ、其の大体を存する而已(のみ)にして、絲毫も必ず録し、瑣細も遺す無きと謂うに非ず。宋孝王・王劭の徒の如きは、其の記する所や、人の帷簿修まらざるを論ずるを喜び、言貌鄙事、訐以て直と為すは、吾れ取る無し。

と浅俗に流れた王劭を非難している。因みにここで王劭と並んで非難の矢面に立たされている宋孝王は、たびたび王劭と並記されて登場する北斉の史家で、『関東風俗伝』をものした。『史通』の書志篇は、先にも引用した銭大昕も述べるごとく、後世の史書に大きな影響を与えた篇として、また劉知幾の独創性を披瀝した篇として有名であるが、その創見の一つとして芸文志の改革を提唱している。そして、一つの時代の学問、学者だけを載せるという新しい芸文志の模範的姿として、宋孝王の『関東風俗伝』の墳籍志を取り上げている。

以上から推察すれば、王劭、宋孝王の著作に対する劉知幾の評価は、積極的な場合は、その時代を確実に写し出している点を取り上げ、否定的な場合は、余りにも俗に走る点を問題にしていると考えられる。恐らく『隋書』、『北史』を初めとする一般的な評価は、後者の一面にのみによって生まれたものであろう。一方、王劭、宋孝王とは逆に「小人の史」として非難され(12)、多枝に渡って分析を加えられた魏収(13)の『魏書』の中にも、その長所(14)を見る劉知幾の史評の立脚点は、先に引用した王劭、宋孝王の評価の場合と同じく、随時の思想であった。しかもそこでは、評するに当って二つの異った次元の随時が問題とされている。一つは、歴史家として歴史の流れの中に事象を見ようとする従時の立場を是とする場合、もう一つは、その上でその事象がぴったりと宜を得た状態、つまり理と事の世界がうまく調和したと考えられる状態を随時とする場合の二つであった。第一段階の随時に走れば、余りにも雅の世界から離れ、俗の世界へ、枝葉末節の世界へと傾いて行ってしまう。ここに止まれば、折角高い評価を与えられている王劭や宋孝王の作品にも非難の矢が放たれる。古と今、雅と俗、質と文、師古の世界と随時の世界、理と事の世界は、常にそのバランスが考えられ、その上に高次の随時の思想が成立している。彼の自叙、あるいは疑古、惑経の各篇の主張を低次の随時の思想と結びつけて考えると、史家、史評者として

の劉知幾の像は色あせてしまう。

第五節　『史通』における師古の世界

劉知幾は二つの次元の異なる随時観を持ち、史評者の立場を確固たるものとしたが、また高次の随時の思想を発揮するには、理の世界、師古の世界を十二分に重んじなければならないことを熟知していた。高次の随時は、これまた高次の理、師古の存在を前提としている。『史通』研究の先人達が、たとえば、『文心彫龍』史伝篇と『史通』の関係を云々するのもそのことに起因している。低い次元の随時観からは、師古の世界への展望は開けない。それは高次の随時観を持つためにのみに必要な世界であり、先に述べたように、『史通』には周到にも摸擬篇が用意され、稽古、師古の重要性が説かれているのである。

ここでは、彼が随時の思想を持ち出すために、いかに師古の世界を重視したかを『漢書』、特に五行志に対する彼の態度の中に見てみたい。五行志に関する言及は、書志篇及び五行志錯誤篇、五行志雑駁篇に比較的まとまっている。彼は言う。

班氏、志を著わし、牴牾する者多し。五行に在りては蕪累尤も甚だし。今、輒ち其の錯繆を條りて、定めて四科と為す。一に曰く、書を引くに宜を失す。二に曰く、事を叙すに理に乖る。三に曰く、災を釈くに濫多し。四に曰く、古学精しからず。又、四科の中、疏けて雑目を為し、類聚区分して之を編むこと后の如し。

このように五行志記述の誤りを、彼は上述の諸篇で具体的に指摘するのであるが、その指摘には、唐初の顔師古（五八一～六四五）の『漢書』注に基づき、あるいは、彼の発明、意見をそのまま取り入れている箇処が多い。以下に、『史通』と『漢書』師古注との対応を記す。

(A)春秋成公元年、無氷。班氏以為其時王札子殺召伯・毛伯。案今春秋経札子殺毛・召、事在宣十五年。而此言成公時、未達其説（五行志雑駁・書志篇）。

(a)今春秋経王札子殺召伯・毛伯、事在宣十五年、而此言成公時、未達其説（師古注。五行志中之下。頁一四〇八）。

(B)春秋昭公九年、陳火。董仲舒以為陳夏徴舒弑君、楚厳王託欲為陳討賊、陳国闕門而待之、因滅陳。陳之臣子毒恨尤甚、極陰生陽、故火災。案楚厳王之入陳、乃宣十一年事也（五行志雑駁・書志篇）。

(b)事在宣公十一年（師古注。五行志上。頁一三二七）。

(C)左氏伝魯襄公時、宋有生女子赤而毛、棄之堤下。宋平公母共姫之御者見而収之、因名曰棄。長而美好、納之平公、生子曰佐。後宋臣伊戻讒太子痤而殺之。先是、大夫華元出奔晉、華合比奔衛。劉向以為時則有火災赤眚之明応也。案災祥之作、将応後来、事迹之彰、用符前兆。如華元奔晉、在成十五年、参諸棄堤、実難符会。又合比奔衛、在昭六年、而与元奔、倶云先是。惟前与後、事並相違者焉（五行志雑駁）。

(c)拠今春秋、合比奔在殺太子痤後、而志総言先是、未詳其意

（師古注。五行志中下。頁一四二〇）。

(D)春秋文公元年、日有蝕之。劉向以為後晉滅江。案本経書文四年、楚人滅江。今云晉滅、其説無取（五行志雑駁）。

(d)春秋文四年楚人滅江、今此云晉、未詳其説（師古注。五行志下下。頁一四八七）。

(E)春秋桓公三年、日有蝕之、既。京房易伝以為後楚厳始称王、兼地千里。案楚自武王僭号、鄧盟是懼、荊尸久伝。歴文成繆三王、方至於厳。是則楚之為王已四世矣、何得言厳始称之者哉（五行志雑駁・書志篇）。

(e)楚武王荊尸久已見伝、今此言荘始称王、未詳其説

（師古注。五行志下下。頁一四八二）。

(F)高宗諒陰、亳都実生桑穀。原注。書序曰、伊陟相太戊、亳有桑穀共生。劉向以為殷道衰、高宗承弊而起、尽諒陰之哀、天下応之。既獲顕栄、怠於政事、而国将危亡、故桑穀之異見。案太戊崩、其後嗣有仲丁・河亶甲・祖乙・盤庚、凡歴五世、始至武丁、即高宗是也。桑穀自太戊時生、非高宗事。高宗又本不都於亳（書志篇）。

(f)拠今尚書及諸伝記、太戊卒、子仲丁立、卒、弟河亶甲立、卒、子祖乙立、卒、子盤庚立、卒、小乙之子武丁立、是為高宗。桑穀自太戊時生、諒陰乃高宗之事。而此云桑穀即高宗時出、其説与尚書大伝不同、未詳其義也

（師古注。五行志中下。頁一四一〇）。

(G)負蠜非中国之虫。原注。・・・案負蠜、中国所生、不独出南越（書志篇）。

(g)蜚者、中国所有、非南越之虫、未詳向所説（師古注。五行志中下。頁一四三一）。

(H)鸜鵒為夷狄之鳥。原注。・・・案鸜鵒、中国皆有、唯不逾済水耳。事見周官（書志篇）。

(h)今之鸜鵒、中国皆有、依周官而言、但不踰済水耳

（師古注。五行志中下。頁一四一五）。

右表を一覧してみれば、両者のつながりは一目瞭然である。なお蛇足になるが、五行志雑

駁篇で劉知幾が「又七年にして、晉の靜公、韓・魏・趙の滅ぼす所と為る」というのは、『史記』巻三九、晉世家に「（孝公）十七年、孝公卒し、子の靜公俱酒、立つ。是の歳、齊の威王元年（前三七八）なり。靜公二年（前三七六）、魏の武侯・韓の哀侯・趙の敬侯、晉の後を滅ぼして、其の地を三分す。靜公遷りて家人と為り、晉、絶たれて祀らず」（頁一六八七）や「六國年表」（頁七一六）によれば、晉が滅ぼされたのは前三七六年のことで、齊が田和に滅ぼされた三八六年の十年後となり、「又七年にして」は「又十年にして」に作るべきであるが、「五行志」巻下之下の師古注に「晉の出公八年、春秋の傳終われり。出公十七年卒す。卒して後八十年、靜公、韓・魏・趙の滅ぼす所と為りて、其の地を三分す」（頁一五一六）とあることに基づいている。つまり劉知幾は、「十」を「七」にした顔師古の誤りを踏襲しているのである。(15)

劉知幾の合理的批評精神の現れとして、『史通』の中でも筆頭と目される五行志に関する記述において、かくの如しである。他の各処に顔師古の史識が活用され、採用されていることは言うまでもない。ただ、顔師古の名が伏せられているだけである。(16)『史通』では、顔師古は唐初の史書の編纂者の一人として登場するのみで、特別の評価の対象とはなっていない。『顔師古年譜』を著わした、唐代文化史研究者の第一人者、羅香林は、その著の中で

> 唐代釈学之盛、与晩唐理学萌生、唐初統一経説之反動思想、頗為之助手也。而唐初確立官修前代史規制、史家受束、用武無地、乃奮筆為史学理論、劉知幾史通、応時而起、要之亦反動思想収穫也。此則師古等唐初学者意外之影響、相成相反、相反相成、推因究果、不可忽者。

と言い、顔師古と劉知幾の関係を、経学における唐初の『五経正義』の成立とそれを打ち破ろうとした新儒学の誕生との関係として受けとめようとしている。周知のように、顔師古注は訓詁を中心とした注で、『五経正義』成立後わずかの期間に完成した注釈として世間に流布したわけであるが、そのような史注の世界と、劉知幾の史評の世界が正反対のものであるという認識が、歴代の『史通』評価者と同じように羅香林においてもある。しかし、高次の随時の思想が独創性、革新性を意味すると考えれば、それが生み出されるためには、師古の世界へより深く入っていかなくてはならない。理と事、師古の世界と随時の世界の緊張、交錯を待って初めて新しい作史の世界、史評の世界が開かれることを、劉知幾は確信していた。このように見てくると、顔師古注ばかりでなく、『左伝』の杜預注等、史書を初めとする数々の古典が『史通』には入念に散りばめられていることが見えてくる。

『史通』が一千年余の批判に堪えて後世に伝えられ、「座右に置くべきなり」という徐堅の言葉に我々が賛同せざるを得ないのも、そこに周到にめぐらされた師古の世界への考察があるからに相違ない。

註

①『史通』の歴代評価については傅振倫『劉知幾年譜』（一九六三、北京）の七章「史通要論」に詳しい。又、新中国の評価は侯外盧主編『中国思想通史』第四巻上（一九六三、北京）の第五章にある「劉知幾的進歩的史学思想」が代表的なものである。

②『旧唐書』巻一〇二、劉知幾伝「太子右庶子徐堅深重其書、嘗云、居史職者、宜置此書於座右」（頁三一七一）。頁数は中華書局の標点本による。以下同じ。

③『唐文粋』では「朝服乗馬議」に作る。

④『新唐書』巻四九上、百官志四上「東宮官。左春坊、左庶子二人、正四品上。中允二人、正五品下。掌侍従賛相、駁正啓奏。総司経・典膳・薬蔵・内直・典設・官門六局。皇太子出、則版奏外弁中厳、入則解厳、凡令書下、則与中允・司議郎等画諾・覆審、留所画以為案、更写印署、注令諾、送詹事府」（頁一二八七）、「崇文館。学士二人。掌経籍図書、教授諸生、課試挙送如弘文館」（頁一二九四）。

⑤巻二「叙師資伝授南北時代」

⑥巻一「論衣冠異制」

⑦このことについては第一章第三節でもふれた。

⑧一例を挙げる。劉知幾が三五歳、獲嘉県の主簿の時、時政の得失を則天武后に上奏した。その一文が『新唐書』本伝、及び『唐会要』に残っている。その中に「今羣臣無功、遭遇輒遷、至都下有車載斗量、杷推椀脱之諺」の発言があるが、これは『朝野僉載』巻四「則天革命、挙人不試皆与官、起家至御史・評事・拾遺・補闕者、不可勝数。張鷟為謡曰、補闕連車載、拾遺平斗量。杷推侍御史、椀脱校書郎」の記事からも事実に基づくものであることがわかる。

⑨歴代の史通評価、特に宋代については第三章でふれる。

⑩表暦篇、題目篇、自叙篇、古今正史篇、雑説上篇等に重ねて述べられる。

⑪「愛王劭而忘其謬、・・・史通之短也」。

⑫雑説下篇に「蓋左丘明・司馬遷、君子之史也。呉均・魏収、小人之史也」とある。

⑬ 魏収については四十箇処近くで評論している。

⑭ たとえば書志篇で「其間唯有袁山松・沈約・蕭子顯・魏収等数家、頗覚其非、不遵旧例。凡所記録、多合事宜。寸有所長、賢於班馬遠矣」と言う。

⑮ しかしながら劉知幾は、盲目的に顔師古注に従っていたのばかりではなく、一々吟味していた例も見いだせる。例えば、五行志雑駁篇の第十五条は、「春秋昭公九年、陳火」に対する劉向の解釈「・・・八年十月壬午、楚師滅陳、春秋不與蠻夷滅中國、故復書陳火也・・・」を論駁するが、師古注では「九年火事、陳已爲楚縣、猶追書陳國者、以楚蠻夷、不許其滅中夏之國」と、劉向説に基づいている。

⑯ 一例を挙げる。因習篇に「又史記陳渉世家、称其子孫至今血食。漢書復有渉伝、乃具載遷文。案遷之言今、実孝武之世也。固之言今、当孝明之世也。事出百年、語同一理。即如是、豈陳氏苗裔祚流東京者乎。斯必不然」と云うが、これは『漢書』巻三一、陳勝伝（頁一七九五）の師古注「至今血食者、司馬遷作史記本語也。莽敗乃絶者、班固之詞也。於文為衍、蓋失不刪耳」に基づく。

第三章　宋代における『史通』

はじめに
第一節　『史通』への信頼
第二節　唐末宋初の『史通』批判―妄りに聖哲を誣し
第三節　宋代の知識層と『史通』
第四節　僧伝の変革と『史通』の影響
第五節　張唐英の劉知幾批判―何ぞ聖人を評するの甚だしきや
第六節　史才三長説と五不可論の浸透
第七節　『史通』受容の意味

はじめに

劉知幾（六六一～七二一）は『史通』と呼ばれる史評書で、唐初までに成ったあらゆる史書について、篇目の当否から叙述表現の問題にまで立ち入って批判し、正史の理想を追求した。その批判精神は経書や聖人にも及び、全編を貫く姿勢となっている。そのことは前章に詳しく述べた。

ところで、同じく前章で触れたように、徐堅（六五九～七二九）は「史職に居る者、宜しく此の書を座右に置くべし」と高く評価して(1)、『史通』の普及を助ける力となったが、他方には反対の評価も存在した。自叙篇の、自らを揚雄に比した箇所で、劉知幾はそうした反評価に対して次のように言っている。

揚雄玄を草して、累年就らず。当時、聞く者、その徒労を哂わざる莫し。余れ、史通を撰し、亦た屢しば寒暑を移す。悠々たる塵俗は、共に以って愚と為す。揚雄の法言を撰するや、時人、競いて其の妄を尤む。故に解嘲を作りて以って之に詘いたり。余れ、史通を著すや、見る者、亦た互いに其の短を言う。故に釈蒙を作りて以て之を拒む。

残念ながら「釈蒙」は現存せず、また書志類にも著録されていないので、その内容を云々することは出来ないが、『史通』の聖賢及び経書批判に対する非難が実際に大いに登場するのは、後にも述べるように唐末に至ってからである。

傅振倫は「史通之流伝」（『劉知幾年譜』第七章「史通要論」頁一二一、一九六三、中華書局）の中で

> 史学一道、本非趨時之具、史通一書、多弾劾前賢、故見軽流俗。時人見其撰史通、多以為愚。及書成、又互言其短。其後、柳璨有析微之論、宋祁有工訶之譏、而孫何又著駁史通十余篇。則史通不盛行於唐宋、固意中事也。宋儒如朱熹、猶以未見其書為恨、而玉海中所引史通、又多譌字脱文。蓋其時善本亦尠、且流刻亦不広也。永楽大典網羅宏富、而尚遺是書、胡応麟亦言時無刻本、則旧刻伝世之稀、又可知矣。張之象序所刻史通曰、邇呉興凌子遇知纂刻史記評林、曽不研審、往往自用、至以知幾為宋人。此事雖未免可笑、然劉書之不知名於世、又明矣。

と述べ、『史通』が明代まで流布しなかったことは、『史通』そのものの価値が認められなかったことの結果であり、それは前賢を弾劾したことによると断定している。この傅氏の結論は一般的に受け入れられているようで、例えば、わが国で最初の口語訳『史通』を出された増井経夫氏も、その解説の「史通の伝承」の章で傅氏と同じように述べておられる[2]。また「明代史通学」[3]「清代史通学」[4]などは有りながら、唐から宋への時代の『史通』伝承に関する論文のないことも、この時代には劉知幾及び『史通』は忘れられていたとの増井氏の結論の傍証となるであろう[5]。しかし本当に『史通』は一旦忘れ去られ、年を過ぎて再び見いだされるまで、時代の史の認識に何の関わりも持たなかったのであろうか。

宋代に、中国伝統の史体を持って陸続として生まれるに至った仏教側の史書、特に禅僧、慧洪（一〇七一～一一二八）の『禅林僧宝伝』に関心を持つ中で、筆者は『史通』及び彼の史識の影響や継承を考えさせるいくつかの資料に出会った。ここではこれらの資料を紹介し、唐から宋に至る『史通』及び劉知幾の史識の伝承についていささか述べ、排除され伏流しつつも何故『史通』が支持され続けたか、あるいは中国の歴史意識におけるその意義は何かを考えるよすがとしたい。

第一節　『史通』への信頼

上述の「釈蒙」が劉知幾への批判を想定して書かれたことは確かであるが、実際の批判が史料として出て来るのは第二節で述べる唐末の柳璨あたりからである。この節では、それ以前には『史通』が史識ある史家の手になった作品として評価されていたことを確認する。例えば杜佑（七五三～八二二）は、『通典』巻一七二、州郡の序で

凡そ地理を言う者多し、区域を弁じ、因革を徴し、要害を知り、風土を察するに在り。・・・誕にして不経の如きの偏記雑説、何ぞ編め挙ぐるに暇あらんや。

と記し、自らその割注をつけて

辛氏の三秦記、常璩の華陽国志、羅含の湘中記、盛弘之の荊州記の類、皆自ら郷国の霊怪、人賢物盛を述ぶるを謂う。参ずるに他書を以てすれば、則ち紕繆多し。既に通論に非ざれば、之を取るに暇あらず。

と述べるが、これは『史通』雑述篇で史書の雑書を十種に分類したうちの地理書の項に

盛弘之の荊州記、常璩の華陽国志、辛氏の三秦（記）、羅含の湘中（記）の若き、此れを之れ地理書と謂う者なり。

と列挙されたものを、『史通』の書名こそあげないが、明らかに引用している。

さらにまた後世の学者が劉知幾の批判力に信頼を置いたことは、前章で取り上げた「衣冠乗馬議」によっても十分理解できる。この議をめぐる出来事をここに再度要約すると、当時皇太子であった玄宗は、国学において先聖先師を祀る釈奠に臨席することになった。その際の御供の服装を規定した指示に対し、太子左庶子であった劉知幾は「衣冠乗馬議」によって異議を申し立てた。担当役人は、衣冠を着けて馬に乗るように指令したが、劉知幾は博く経史の書を引用してその誤りを指摘し、それを撤回させた。例えば、担当役人達が自説の根拠として挙げると予想される、「梁武帝南郊図」の衣冠を着けて乗馬している絵画について、芒屩や帷帽などの例を引いて後世の習俗の混入を実証し、依拠するに足りないと斥けている。この議論の展開を見ると、彼の批判力が非常な博識と精緻な考察の賜物であった事がわかる。劉知幾の伝記を載せた『旧唐書』『新唐書』の両書は、この「衣冠乗馬議」の全文を転載している。ここに彼の史官としての姿勢を読み取ったからに他にならない。そして、この論証は、九世紀末に活躍した張彦遠の『歴代名画記』やそれを続けた宋の郭若虚の『図画見聞志』にそのまま受け継がれている。(6)

また南宋の時代まで降って、博学多識として知られる王応麟（一二二三～九六）が、考証札記『困学紀聞』考史篇の中で『史通』を利用しているのも、その評価の現われである。例えば王応麟は、後漢時代郭伋が并州（山西省）の知事となって赴任した際、幾百人もの子供達が竹馬に乗って出迎えたという『東観漢記』の記事は、当時その首都晋陽に竹のなかったことから間違いであるとする外篇暗惑篇での劉知幾の主張を採用している。さらにまた『通史』『科録』について

梁の武帝、群臣に勅し、太初自り斉に終る、通史六百三十巻を撰せしむ。元魏の済陰

王暉業、上古より起こし宋に終える、科録二百七十巻を著わす。

と述べるのは、『史通』六家篇の

梁の武帝に至り、又、其の群臣に敕し、上は太初自り下は斉室に終える、通史六百二十巻を撰成せしむ。……其の後、元魏の済陰王暉業、又、科録二百七十巻を著し、其の断限亦た上古自り起こし、宋年に終える。

をそのまま採っており、しかも元暉を元暉業とした劉知幾の誤りにも何の顧慮も払っていない。考証家として今も評価され読み継がれている王応麟にしてなおその誤りを見逃している事実は、とりもなおさず劉知幾に対する信頼の深さを表すものであろう。

第二節　唐末宋初の『史通』批判―妄りに聖哲を誣し

唐から宋にかけて、上で見たような高い評価と平行して、歴代の書物に対する劉知幾の撫で切りとも言うべき激しい姿勢と勇み足を批判する書物が現れた。唐末の史官柳璨の『史通析微』もその一つである。この書は現存しないが、「劉子元の撰する所の史通、経史を議駁すること過当なるを以て、子元の失を紀し別に十巻を纂成し、柳氏釈史と号し、又、史通析微と号す」（『唐会要』巻六三、「修前代史」）や「史通析微十巻、篇に随いて其の失を評論す。凡そ四十九篇なり」（『玉海』巻四九引く『中興館閣書目』）など各種の書誌の著録解説の伝える所から、『史通』全巻にわたっての評論であったことが分かる。また、他の信頼すべき書誌に、

燦（ママ）、劉子玄の史通、妄りに聖哲を誣し、湯の徳を評して偽跡と為し、桀の悪を論じて厚誣と為し、周公を謗りて不臣と云い、武庚を褒むるに徇節を以てし、其の甚だしきは仲尼を弾劾するに至るを以て、因りて其の舛謬を討論し、共に五十篇を成す。

（『郡斎読書志』後志、巻一、史評類）

とあることから、其の評論の力点が、疑古篇で劉知幾の展開した先哲及び経書に対する執拗な批判の不当さの指摘にあったことは明かである。この傾向は柳璨と同時代の蘇鶚の『史通』批判も同様である。即ち、

堯位を舜に禅り、舜復た位を禹に禅る。経史其の聖徳を称う。汲冢竹書乃ち堯位を禅りし後、舜に囚え為ると云う。相州湯陰県、遂に堯城有り。舜位を禅りし後、禹に囚え為る。……劉子玄は「汲冢」竹書を引き、以て実を摭ると為す。非なり。夫れ堯舜夏禹は聖人なり。位、禅代を以って盛徳と為し、後聖仰ぎて之れに倣う。凡そ善悪

必ず書く、之を良史と謂う。湯武王も聖人なり。湯は桀を南巣に放ち、武王は紂を伐ち、伯夷・叔斉は周の粟を食わず。而して経史之れが為に諱まず。則ち豈に独り舜禹の事のみを諱み、反って之を褒めんや。小説者の濫を為すを知れり。

（『蘇氏演義』巻上）

と、ここでも『史通』疑古篇で『汲冢竹書』を根拠に「堯典」「舜典」に見える禅譲を否定した劉知幾が攻撃非難されている。

『史通』に対する評価と非難は、平行したまま宋代に引き継がれていく。宋初に史官として活躍した孫何（九〇六～一〇〇四）の『宋史』巻三〇六の本伝は、彼に「駁史通十余篇」があったと伝えている。この書は現存しないが、幸いに近年巴蜀書社から逐次刊行されている『全宋文』巻一八五（第五分冊所収、一九八九）に「駁史通序」が収められ、此の書の内容を窺うことができるようになった。宋初の『史通』観を知る上でも貴重な資料であると思われるので、やや長文になるが、全文をいくつかに区切って以下に紹介する。

劉子玄、史通二十巻を著し、左丘明・司馬遷自り已降、皆な利病を区分し、工拙を較定し、以て自ら一家の書を成すに足れり。

孫何はまず『史通』が歴代の史書を正しく批判し評価した点を十分に認め、その上でその欠陥をつく。

然るに其の詭弁に恃み、其の偏見に任せ、往往、六経を凌侮し、前聖を詬病す。

彼の批判が詭弁に走り偏見に基づいて、経書批判や前賢非難に及んでいることを指摘し、続いて、先に見た『蘇氏演義』の主張と同じように、疑古篇の劉知幾の節を引用して具体的に駁論を展開する。

其の尤も乖刺する者、疑六十一条有りて、必ず謂えらく、舜は堯を放ち、禹は舜を逐い、桀・紂は暴に非ず、湯・武は仁に非ず、太甲は伊尹を誅し、文王は季歴を赦し、管・蔡は罪無く、周公は忠ならずと。公言を援挟し、以て二帝三王の際、皆な曹操・司馬仲達の陰賊、猜忌して以て天下を取るとし、尼父、其の善を文飾し、其の悪を彌縫すと意う。吁、怪しむ可し。

孫何はこのような、正統に反する劉知幾の主張を訝り、書物を著わすことの真の目的、意義について説く。

凡そ人の書を著すは、縦え名教を羽翼し、聖賢を拡大する能わざるも、亦た当に寔を以て妄を証し、直を以て枉を矯すべし。

彼の考えによれば、書物は名教を補佐し、聖賢の教えを拡張することが第一の目的である

が、よしんばそれが出来なくても、真実で虚妄を明らめ、邪曲を正直で正す姿勢が貫かれていなければならない。

今、子玄は方に遺闕を捃拾し、疑誤を刊正せんと欲するも、而るに先ず経に逆い道に悖り、本を抜きて源を塞ぎ、諸子一時の言に取りて、百代不刊の典を破らんとす。多く其の量るを知らざるを見わす、聖人に在りて何ぞ明を損なわんや。

『史通』は、諸子の説を援用して経書を否定しており、これは孫何の考える書物の意義からは外れている。しかも、劉知幾が経書の意味の誤りを指摘するために用いた諸子とはどのような素性のものなのか、以下に続ける。

夫れ汲冢瑣語者、戦国の遺尽、山海経者、方外の奇説、墨子者、孔門の罪人、呂氏春秋者、秦世の雑記なり。皆な大教に叛去し、異端を駆馳す。童子、文を属るも、尚お取らざる所、信史、筆を秉るに、夫れ何ぞ徴するに足らんや。

『汲冢瑣語』『山海経』『墨子』『呂氏春秋』は経書に比べ、戦国、秦といったずっと後世の作品であり、正統的な儒学の教えからは異端とされてきた書物であって、子供でさえ文章を作る場合に援用しないことを弁えている。事実を詳述すべき史家がそれに依拠できないことは明明白白ではないか、と孫何は断言する。

而るに子玄は方旦に依附憑陵し、我が彝訓を乱し、妄を以て実を証し、曲を以て直を矯め、憎晦狂簡し、此より甚しきを為す莫し。古者は、偽を言いて弁じ、偽を行いて堅く、非を学びて博き者、殺して赦す無し。明王、上に在りて、子玄、復た生まる。諸を市朝に肆すも可なり。

劉知幾は信用の置けない諸子の説を根拠に経書を批判し、虚妄で真実をくらまし、邪曲で正直をまげ、鼻息が荒いだけで全く行動が伴わない。市場で晒し首の刑に処しても良いくらいだ、と強い言葉を浴びせる。その昔、聖賢を声高くそしったのは荘周であったが、その荘周を引合いに出して言う。

昔の号して善く堯・舜・周・孔を訾毀する者は唯だ荘周のみにして、尼父と相い去ること抑そも又た未だ遠からず。前事果して実ならば、則ち周ねく其の短を暴揚せざるを得んや。故に何ぞ万端を飛語するも、了に一言も此に及ぶ無し。

荘周は時代が孔子と隣接しており、あのように非難を浴びせている以上、もしも諸子の述べる事が事実なら、当然それにも言及しないはずがない。ところが何も触れていないのは、諸子の説が虚偽であるからに他ならない。彼はさらに激しく言葉を続ける。

吁、今古態を異にし、澆浮味を殊にするは、一介の士、皆な能く之を知る。子玄は躬

ら儒学を践み、職ら史氏を司り、何ぞ反って識度顚倒の此の若きや。果に子玄の妄作の如きは、則ち人倫已来、美事は皆な偽、悪事は皆な寔、帝王は纂有りて禅無く、子は逆有りて忠無く、懲勧治乱の道、何に従りて折中せんや。

劉知幾の儒者として史官としての反道徳的態度を改めて非難し、以下のような結びの言葉で「駁史通」を著わした意図を語る。

予れ嘗に今人の読史、其の持論品藻を観て、薄く得る所有りて、其の巧詆厚誣を并べ、随いて之を信ずるを患い、故に聊か其の以て然る所を剖析し、筆きて駁史通若干篇を為り、以て来者に示すなり。

孫何の論駁の標的が、疑古篇等で展開された『史通』の経書、聖人批判であったことは、この序文によっても明かである。孫何の考えでは、個人が著す書物は聖人の教えを拡大普及させ、経書の教えを補強することに意義を持つ。経書と、名教に背く諸子との間には截然たる区別があり、儒者を標榜し史官を名乗る者は、勧善懲悪の判断根拠を必ず経書に求めなければならない。この孫何の主張では、経書の権威が非常に強く意識されていることが注目される。このように、経書をアプリオリに絶対と考える宋人にとっては、経書の記述、内容にまで立ち入って史書の理想を追究した劉知幾の姿勢は、容認しがたいものであり、批判する他なかったのである。しかし、序文の冒頭にも見えるように『史通』の持つ功績も認めた上で駁論を展開していること、また文末に「以て来者に示すなり」とあるように、後世に少なからぬ『史通』の読者を想定して書物に著わしていることからは、『史通』が孫何のような史官に身を置く人物一般に、相当の評価を得て広く読まれていたことが推測されるのである。

第三節　宋代の知識層と『史通』

上で宋初の史官であった孫何の「駁史通序」を紹介したが、次に、孫何がその門に遊び、その推挙を得た人物である王禹偁（九五四～一〇〇一）について、当時の知識層における劉知幾の存在を考えてみよう。

王禹偁は、『宋史』本伝によれば、太宗の端拱の初年（九八八）には史官に任ぜられ、真宗の世には『太祖実録』の編纂に携わっている。その史書著作の一つには『五代史闕文』があり、史学に造詣の深い人物として知られている。彼の文集は『小畜集』として現存するが、その巻十八に「上史館呂相公書」が収められている。彼が史官に身を置いた時

の宰相であり、それ故に同時に監修国史をも兼ねた呂蒙正（九四六～一〇一一）に差し出した手紙である。現在史職に奉じている人物の中に史才に富んだ者がいるのに、わざわざ畑違いの教育担当者である国子博士李覚を史官に抜擢するのはおかしいと、異議を申し立てたものである。彼はその中で次のように言う。

相公且つ曰く、史筆の難、三有り。才なり。学なり。識なりと。相公、豈に館閣諸生、才学識見皆な［李］覚に足らざらんや。

「相公且つ曰く」と王禹偁はいうが、その主張は紛う方なく劉知幾の「史才三長説」[8]を借りたものである。「史才三長説」は劉知幾が時の顕官、鄭惟忠の「古え自り文士多くして、史才少なきは、何ぞや」の質問に対して、「史に三長有り。才学識なり。世罕に之を兼ぬ。故に史者少なし」と答え、史家における才学識の三つの能力について喩えを用いて説いたものである。

王禹偁は『宋高僧伝』や『僧史略』を著わした賛寧（九一九～一〇〇一）と深い親交を持ち、彼の学問を正しく理解していた士大夫の一人であった。宋の筆記の一つである呉処厚の『青箱雑記』巻六に彼らの交わりを伝える記事がある。

近世の釈子、多く吟詠に務むるも、唯だ国初の賛寧のみ独り著書立言、儒術を尊崇するを以て仏事と為す。故に著す所の駁董仲舒繁露二篇・難王充論衡三篇・証蔡邕独断四篇・斥顔師古正俗七篇・非史通六篇・答雑斥諸史五篇・折海潮論兼明録二篇・抑春秋無賢臣論一篇、極めて王禹偁の激賞する所と為る。故に王公、賛寧に書を与えて曰く、累日前に謦才を恵顧するを蒙り、辱けなくも通論を借り、日に殆ど三復するも、未だ指帰を詳にせず。徒に其の繁露の瑕を滌ぎ、論衡の玷を劖り、独断の瞽を眼瞭し、正俗の疹を鍼砭し、子玄（＝劉知幾）の邪説を折め、米願の巧言を泯し、光庭（＝丘光庭）を逐くること摧枯の若く、孫郤を排すること図蔓に似、聖人の道をして明夷に傷る無く、儒家者流をして迷復に至らざら使しむを観る。然らば則ち師胡為れぞ来たらんや。天祚素王にして我が師に仮手するに非ざるを得んや。

もともと王禹偁は排仏の立場に身を置く人であるが、賛寧の学識の深さと博さに魅せられ、彼を賛美する多くの詩文を作った。[9] その率直な表白が上引の手紙に表われたと言える。賛寧は[10]当時律宗の第一人者として「律虎」の名を冠せられ、僧の総管である左右街僧録あるいは僧統に任ぜられたばかりでなく、僧籍に身を置きながら史官編修という伝統ある史職の地位にもついている。彼が王禹偁に差し出した「通論」は董仲舒『春秋繁露』、王充『論衡』、蔡邕『独断』、顔師古『匡謬正俗』等々を扱ったもので、幅広い儒教教養を修

めていて初めて論難できるものである。一連の「通論」の一つとして「非史通」六篇があったことは、彼自身の学識の深さ、あるいは王禹偁や孫何といった史識に身を奉じた人々との深い接触、また彼自身史官の名を帯び、史家として僧伝を著わすに至ったことなどと関わり、その関心の方向を窺わせるものである。

「非史通」六篇も現存しないが、上掲文のなかで王禹偁が「子玄の邪説を折め」と評していることから推測すれば、先に見た孫何「駁史通」に類似した作品であろうと思われる。

第四節　僧伝の変革と『史通』の影響

宋代史学の隆盛とともに、仏教道教側においても、その形式を取り込んだ史書が数多く生み出された。例えば『資治通鑑』に対する仏教側の『歴代編年釈氏通鑑』、道教側の『歴世真仙体道通鑑』、あるいは『史記』以来の正史の伝統的形式、すなわち本紀・世家・表・志・列伝・載記をもって編まれた天台宗の『釈門正統』や『仏祖統紀』が即座に挙げられよう。

ところで中国独自の仏教の一つとして唐代に開花した禅は、祖師たちの言葉を載せた語録、あるいは彼らの法系を明らかにした灯史という形をとって唐末五代から宋にかけて次々と自己の遺産を整理して行く。僧の伝記としては六世紀半ばの梁の慧皎が『高僧伝』を著した後、それを受け継ぐ形で、唐の道宣（五九六～六六七）が『続高僧伝』を書き、そしてまたそれを継いで、上述の賛寧が『宋高僧伝』を残している。慧皎が訳経・義解・神異・習禅・明律・遺身・誦経・興福・経師・唱道と僧侶を十科に分類した発明は、道宣が「神異」を「感通」に変え、「経師」と「唱道」を一つにして「雑科声徳」とし、余った一科に新たに「護法」を当てたような僅かの変更を除き、そのまま『宋高僧伝』まで受け継がれて行った。とはいえ中国浸透に伴う儒教や道教の仏教排撃に身を挺して抗した僧侶達のため、道宣が「護法」の一科を設けなければならなかった事実は、その中国社会における仏教のあり方の変化を十分に物語るものである。仏教はこの数百年の間に、外来宗教として受容されるだけのものから、中国人自身の宗教へと変貌を遂げていたのである。禅は、その起源を遠くインド仏教に持つとは言え、中国で創造されたと言いうる、かかる新仏教を代表するものであり、天台・浄土といったごく僅かの宗派は別として、唐末から宋初にかけての仏教界を華々しく支配していた。このような新しい状況に至ってなお、六世紀以来の十科の分類で網羅しようとした賛寧の『宋高僧伝』に対して、禅側からの反発が

生まれたのは当然と言えよう。

黄龍派の禅僧であり、また黄庭堅らとの交流から文人としても名をとどめる慧洪は、贊寧の『宋高僧伝』を批判して次のように語る。

> 禅者は道に精にして、身世両に忘れ、未だ嘗って翰墨に従事せず。故に唐宋の僧史、皆な講師の筆に出づ。道宣は律に精なるも、文詞は其の長ずる所に非ず。禅者の伝を作るや、戸婚按検の如し。贊寧は学に博きも、然るに其の識は暗く、永明を以って興福と為し、巌頭を施身と為す。又碣の文を聚衆して伝を為る。故に其の書、一体に非ず。予れ甚だ之を悼惜す。(11)

これは上述のように、贊寧の『宋高僧伝』が輩出する禅僧達を「習禅」の枠組のみには収めきれず、意識的に他の科に割り振りしたことと、碑碣をつなぎ合わせた文章であったため文体が整っていないことを難じたものである。特に前者は、形式踏襲から起こるやむを得ぬ結果であるとは言え、宗派を異にする禅側からはたやすく容認できるものではなかったであろう、慧洪は札記『林間録』巻上でも非難を重ねている。

> 贊寧、大宋高僧伝を作し、十科を用って品流と為し、義学を以って之に冠す。已だ笑うべし。又、嵓頭豁禅師を列するに苦行と為し、智覚寿禅師を興福と為す。雲門大師は僧中の王なり。之と時を同じくするも、竟に載せざるは何ぞや。

こうした仏教界での史への関心の中で、今注目すべきことは、慧洪が贊寧を評して「学に博きも、然るに其の識は暗く」と言っている点である。これは先に王禹偁のところで見た劉知幾の「史才三長説」を多分に意識した言葉であろう。慧洪が『宋高僧伝』を非難したのは、セクト的な立場によるのみでなく、彼自身新しい史伝の創造を目論んでいたからでもある。

景徳元年（一〇〇四）勅撰のもとに成り、ただちに入蔵された灯史『景徳伝灯録』(12)は、筆削裁定の一人、楊億（九七四～一〇二〇）がその序で

> 奕世の祖図を披き、諸方の語録を采り、其の源派を次序し、其の辞句を錯綜す。

と述べたように、祖師たちを法系の下に整理し、彼らの入道機縁の言葉を集めたものであった。それ故、

> 乃ち但だ感応の徴符を述べ、専ら参遊の轍迹を叙ぶるが若きは、此れ已に僧史に標せり、亦た奚んぞ禅詮に取らん。

と述べるように、従来の僧伝がその記述の中心に置いた誕生や臨終に顕著に現われる感応や修行の様子といった事跡は、ごく僅かの例外を除いては省略された。そこで慧洪は、

夫れ言を聴くの道は事を以て観る。既に其の語言を載すれば、則ち当に兼ねて其の行事を記すべし。（『石門文字禅』巻二三僧宝伝序）

と考え、事跡中心の高僧伝型僧史と言辞中心の灯史を兼ねた『禅林僧宝伝』三十巻を著した。この新しい僧伝を創案する上で、『史通』、あるいは劉知幾の思想はどのような影響を与えたか。直接的な資料は上述の「史才三長説」のみであるが、以下に挙げる二、三の点からも両者の結び付きに無理のないことは認められるであろう。

第一は黄庭堅（一〇四五～一一〇五）と慧洪の関わりである。蘇軾（一〇三六～一一〇一）[13]と黄庭堅はともに慧洪が文学の師として仰いだ人物であるが、特に黄庭堅は慧洪が直接に師事した文人である。彼は一方では、史官として哲宗の御世に編纂された『神宗実録』にも参与しており、史学に明るく、『史通』を必読の書として次の様に勧めている。

劉勰『文心雕竜』、劉子玄『史通』、此の両書曾つて読みしや。論ずる所、未だ極めて高からざるも、然るに故人を譏弾し、大いに文病に中る、知らざる可からざるなり。（『宋黄文節公全集』外集「与王立之書」）

また慧洪に「題修僧史」（『石門文字禅』巻二五）なる一文がある。黄庭堅が、従来の高僧伝型の僧史では「高僧の前言往行」を識る上で十分でないのを改めようとしたこと、しかし完遂できなかったこと、そこで黄庭堅との因縁浅からぬ自分が、それを完成したことについて述べたものである。このようなことから、僧史を書く意図を早くから持っていた慧洪が黄庭堅から『史通』閲読を勧められたことも、当然と考えられるのである。

第二は楊億との関わりである。彼が最初の勅撰灯史『景徳伝灯録』の筆削裁定に加わり、この灯史を意識して慧洪が『禅林僧宝伝』を著したことは先に触れた。楊億は、『冊府元亀』や『太宗実録』編纂の中心的役割を担い、史学に沈潜したばかりでなく、自らも広慧元璉に参禅し、最後には首山省念の法を嗣いだ文人であった。彼の「与史館検討陳秘丞啓」（『武夷新集』巻二〇）に

竊かに以えらく、良史の任、歴代難きとする所なり。倚相、邱索の書に通じ、羊眙、春秋の学を専らにし、博学稽古もて多く旧章を識り、変例発凡もて深く微旨を窮め、加うるに以て書法隠さずして骨鯁の風有り、多聞闕疑にして胸臆の論無く三長の才識、兼ねて六家の論議の宗とする所を備うるに非ざる自りは、即ち何を以て緝斧衮章、一言に由りて褒貶し、芸籤縹帙、百世に垂らすに勧懲を以てせん。

と、史官の備うべき学識と編纂態度を述べる中で、「三長の才識」と「六家の論議の宗とする所」にふれている。前者は「史才三長説」であり、後者は、劉知幾が『史通』巻頭の

六家篇で歴代の史書を尚書体（記言）、春秋体（記事）、左伝体（編年）、国語体（国別）、史記体（通史紀伝）、漢書体（断代紀伝）に分類し、それぞれの体裁の長所短所を考察した上で、最後に左伝体と漢書体を兼ねるものを正史の理想型と結論づけたことを指す。しかしこの六家篇を巻頭に置いてその趣旨が『史通』全篇を貫いていることを勘案すれば、これを取り上げることで、楊億が『史通』全篇に展開された史論を代表させたと考えられなくもない。それはともあれ、これは宋代に史識に身を奉じた人々の間で『史通』が広く読まれ、彼の史論が的を得たものと正しく評価されていたことの一資料であろう。新しい僧史の創造という関心を共にし、さらに禅世界という共通の精神世界を生きた慧洪に、楊億のかかる『史通』観がなんらかの形で影響を与えなかったであろうか。

第三点は宰相張商英との関わりからである。彼は無尽居士と号して、兜率従悦の法系を嗣ぎ、また『護法論』など仏教関係の著作も残している親仏家であって、慧洪の大パトロンであった。その兄張唐英には『劉知幾論』が残されており、宋代の『史通』観を具体的に窺うことの出来る貴重な資料となっている。これについては次節で改めて論じるが、この張唐英―張商英―慧洪のラインにも『史通』が浮かびあがってくる。[14]

以上の三点から、劉知幾の『史通』が慧洪のような禅僧史家の世界にも影響を与えていたと推測されるが、その立場に立てば、慧洪が僧伝を創作する際、論賛に意を注いだとされる点などにも、[15]『史通』論賛篇からのヒントのあったことが考えられるのである。

第五節　張唐英の劉知幾批判―何ぞ聖人を評するの甚だしきや

前節で張唐英の『劉知幾論』を紹介したが、ここで改めてその内容を検討してみたい。張唐英は著作佐郎にもなり、『蜀檮杌』『宋名臣伝』『君臣政要』など数々の史書を物した。彼の『劉知幾論』は、いま輯本『蜀文輯存』巻十二に、『名賢確論』巻七四からの再録であると注記されて載せられている。この『名賢確論』は、『宋史』芸文志巻二の史鈔類に「名賢十七史確論一〇四巻。作者を知らず」と著録されているものを指すが、それが張唐英のどのような作品から引用したものかは、彼の著作目録を見る限りでは明らめ難い。[16]

『劉知幾論』で、張唐英はまず、「史識に身を置く者は座右の書とすべし」とする徐堅の言葉に刺激を受けて『史通』を読んだと言う。読み了えた全体的な感想は

劉子の心を用うること亦た勤たり。古今を馳騁し、歴代史氏の失を発摘す。班［固］

・［司］馬［遷］・［陳］寿・［范］曄、皆な其の軽重を為すと雖も、茲れ尚ぶ可し。と、歴代の史書をさまざまな角度から徹底的に批判評論したこの書に高い評価を下している。

史論としての『史通』を大筋で認めた上で、彼は猛然と非難に転じる。その標的は外篇惑経篇である。惑経篇は疑古篇と同様に経書批判、聖賢批判を正面から展開した篇であり、具体的には『春秋』を取り上げ、その編纂の疑問点を十二条にわたって指摘して編者孔子を糾弾し、併せてこのような欠陥を持った『春秋』及び孔子を賛美した司馬遷、左丘明、孟軻、班固の言述を五つの「虚美」の下に整理して非難している。

張唐英は、劉知幾が議論のための議論に堕した、『春秋』の精神も孔子の意図も分からぬ人物であるとした上で、十二条の疑惑の内で第一の疑惑としたものをまず取り上げ、それが意味を為さないことを指摘する。宋人の『史通』に即した具体的批判資料は他にないので、以下に紹介する。(117) まず劉知幾の提出した『春秋』疑惑の第一点は次のようである。

斉・鄭・楚国、君を弑するも、各おの疾を以て赴く。遂に皆な卒と書す。而るに正卿、返って賊を討たず、冢嫡、薬を親しく嘗めず、而して悪名を被り、以て諸を来葉に播く。且に躬、梟獍為るも、則ち漏網もて名を遺られ、跡、瓜李に渉るも、乃ち凝脂して録に顕わる。

『春秋』の中には、実際は国君が臣下によって弑されたのに、単に卒したと書いている場合と、他方で手を下していない臣下を取り上げて主君を弑したと書いてある場合があって、孔子の編纂に一貫性がなくおかしいと言うのである。これに対する張唐英の反論は、孔子の編纂方針には二点があるとする。所謂孔子の筆法である。

若し、其の事、以て褒貶の法と為す可き者有らば、則ち其の文に因りて筆削し、以て王法に寄せ、如し法を示すに足る無くんば、則ち其の策書、伝疑伝信の文に因りて実に其の事を書す。

それは、各国から魯に集められた原『春秋』をそのままに記す場合と、褒貶を加えて筆削する場合の二つの道である。斉・鄭・楚の三国がその国君を弑しながらも卒したとするのは、原『春秋』に何の意味も加えず『春秋』に載せたものであり、晋の趙盾及び許の世子止が主君を弑していないのに主君殺しの汚名を冠せられたのは、孔子の「天下の人臣の忠為るを教え」るための意図を含ませた結果であると、張唐英は言う。しかしこれで歴史事実がうやむやになるかと言えば否であると彼は言う。孔子は『春秋』の経を編纂したが、それと同時に左丘明に伝を作らせており、その際に、各方面の史料を集めさせている。経

と伝は一体の作品であり、経文に述べられていなくとも伝文を見れば自ずと事実は明らかになる。劉知幾が疑惑と称するのは、議論のための議論であって、『春秋』の意図が全く分かっていないとする。さらに張唐英は他の十一条の疑問点も、類例を挙げて考究すれば孔子の意図は自ずからはっきりするので、反論する必要はないとし、次に「五虚美」の検討に向かう。

「五虚美」において張唐英の反撃した点は、劉知幾が『竹書紀年』『汲冢瑣語』を『春秋』と同列に扱っている点である。孔子が意をもって編纂したと考えられている『春秋』であるが、汲冢書などで『春秋』の記事を検討してみると、旧い資料に文飾を加えただけで、そこには孔子の意が働いているとは考えられないとするのが劉知幾の疑惑である。これに対して張唐英は汲冢書と言われるものは、戦国時代の好事家が記録した抜書き集のようなものであり、それで経書『春秋』を云々するのはおかしいと反論する。反論は汲冢書を信頼に足らぬ後世の書物と考える一点に基づいて展開されているが、「何ぞ聖人を評するの甚だしきや」「則ち劉子の罪は楊墨に過ぎたること遠きなり」と言葉は激しい。

以上が張唐英の『劉知幾論』の大筋である。上章では、唐末の柳璨と蘇鶚、そして宋初の孫何の『史通』評の非難の矛先が「聖哲を誣し」た点に向けられていたことを述べたが、張唐英の場合もまた同じ傾向を持っていた。

第六節　史才三長説と五不可論の浸透

前節でも度々取り上げた、劉知幾の「史才三長説」は宋代を通じて人口に膾炙した。詩人陸遊（一一二五～一二一〇）の「史院書事」の詩にも「皇祖聖謨、万古より高く、諸賢直筆、三長を擅らにす」（『剣南詩稿』巻二一）と読み込まれている。

また洛水遺民と号した程珌（一一六四～一二四一）は史官に任ぜられたのを辞退する文章の中で、

> 臣聞く、善く史を作る者は必ず三長を具う。蓋し、学非ざれば、則ち以て千古の変を周ねくする無く、識非ざれば、則ち以て当世の事を悉くする無く、才非ざれば、則ち以て一代の徽を揚ぐる無し。臣の如きは至愚にして、三者一向（すべて）無し。(18)

と、「史才三長説」を援用して、彼自身が史官として不適格な人物であることを申し述べている。

さらにまた倪朴（一一三一～一一六一）の作品につけた金華の杜桓の跋文にも(19)

古人称す、良史者三有り。才と曰い、識と曰い、学と曰うと。伝疑・伝信の異詞、博学に非ざれば、以て周知するに足らず、筆す可き削る可きの大故、明識に非ざれば、以って去取するに足らず。此れ古今、作史者の難きを論ずる所以なり。云々。

と、「古人称す」として「史才三長説」が引かれている。

劉知幾は史官として国史編纂事業に参与するが、結局、彼自身の抱いていた理想の歴史書に取り組めず辞任することになった。その際、時の宰相であり、必然的に監修国史をも兼ねていた蕭至忠や韋巨源、紀處訥、楊再思、宗楚客らに手紙を送りつけ、史局で執筆出来ない五つの理由を申し立てた。[20] 第一は、史局に勤める史官の数が多く責任分担が明確でないこと。第二は史局に史料が十分に集まらないこと。第三は史局が禁中に置かれているため、為政者の干渉を受け直書出来ないこと。第四は監修国史間で意思の疎通を欠き、編集方針が一定しないこと。第五は監修国史の指揮が発動しないことである。唐代以降、各種の国史は史局という国立歴史編纂所における史家の共同作業の産物となった。劉知幾が述べた「五不可論」は、大なり小なりそれが必然的に持つ欠陥をついていたため、先の「史才三長説」とともに、後世の人々に強い印象を与えた。[21]

北宋の韋驤（一〇三三～一一〇五）は「詠唐史」と題する一連の詩の中で劉知幾を詠んでいるが、[22] その詩は

五説三長　歴歴と陳べ
堅く史任を辞し　因循を斥く
若し直筆をして専ら手に帰せしむれば
褒貶応に能く後人を慰めん

と、五説すなわち「五不可論」と「史才三長説」の両論で劉知幾の思想を総括し、自説を曲げなかった彼を高く評価する。[23]

さらにまた北宋の徽宗治下に著作佐郎となった劉弇（一〇四八～一一〇二）の策問には次のように採られている。

問う、文章面の如く、史才最も難し。劉知幾自り三長五不可の論を著すに到り、操筆の士、卒に其の説を非る者有る莫し。夫れ旧典を裒掇し、世故を考覧し書を成すも、既往者信に已だ難し。而して其の後に出づる者、又或いは怨心存せず、己の長ずる所を耀かせ、前作を訾累し、東家の矛の西家の盾に以て相い入るに足る莫きが如くに迨ぶ。是の故に大道を論ずれば則ち黄老を先にして六経を後にし、游侠を序せば則ち処士を退けて奸雄を進め、貨殖を述ぶれば則ち勢利を崇めて貧賤を羞しむ。班固の

［司］馬遷を詆るは此を以てなり。其の議論、常に死節を排し、正直を否め、而して身を殺し仁を成すの美を叙べず。［范］蔚宗［＝范曄］の班固を詆るは此を以てなり。而して劉粛は則ち并せて二三子とともに之を詆る。其の［司］馬遷を論ずるや、［班］固の説と略ぼ同じく、以為えらく、班固は廃興を序しては則ち祖徳を蔑み、政教を述ぶれば則ち理本を左にして典刑を右にし、［范］蔚宗は公才を詘けて私論を采り、典実を拾てて浮言を飾ると。此に因りて之を観れば、則ち是れ史に従事する者、全才非ざるに類するなり。可ならんか。夫れ史の難きこと既に此の如し。而して後世、乃ち東観に取りて、多く之が員を為し、一代の事を挙げて之を責むるに抄撮の衆手を以てするに至り、自ら以為えらく制作に庶幾しと。今、諸を太宗の晉、令狐［徳棻］の周、魏［徴］・王［？］の隋五代、劉氏［＝劉昫］の唐に考うれば、其の失、殆んど数子よりも甚だしき者あり。何ぞ啻だ十一にして之を千百にするのみならんや。諸君、史学に刓精なること久し。［班］固の［司馬］遷を譏ること、［范］曄の［班］固を譏ることの若き、果して亦た是に於て在る有らんか。［劉］知幾の論、劉粛の評、如何にして後、以て憾み無かる可きか。如し之を衆手に成すに若かずと曰わば、則ち歴代の弊已に此の如し。亦た奚んぞ以て勝議とするに足らんや。要必ず、折衷して苟しからざる者有らん。願わくは之を諸君に揆らん。

引用は長くなったが、この策問では、劉知幾の「史才三長説」と「五不可論」を引いて、正史編纂を唐以前のように個人の手に委ねるべきか、それとも唐以降の史官制度にならない集団作業に委ねるべきかを問うている。劉知幾の両論が引合いに出されたのは、唐代史官制度の弊害を最も的確に抉り出したのが「五不可論」であり、史官としての能力についての最も端的な要約が「史才三長説」であったことに因るであろう。このように正史編纂のあり方を問う重要な策問の中で、彼の二論が設問を導く役割を担っていることからも、宋代史学界における劉知幾の評価は確認出来るであろう。

第七節　『史通』受容の意味

以上、『史通』及び、「史才三長説」「五不可論」といった劉知幾の主張が、唐末から宋にかけてどのように受容されてきたかを見たが、彼の主張はこの他にも採用されている。例えば清朝考証学者の領袖の一人である銭大昕が、

然るに劉氏の用功既に深く、遂に言立ち不朽たり。欧［陽修］・宋［祁］の新［唐］

書、往往、其の緒論を采る。受禅の詔策は書かず、代言の制誥は録さず、五行災変、占験を言わず、諸臣籍貫、旧望を取らず、有韻の賛全て刪り、儷語の論都みな改む[24]と指摘しているように、『新唐書』編纂の際には、『史通』書志篇・邑里篇・論賛篇の彼の論が採られている[25]。

また鄭樵（一一〇四～一一六〇）は、その『通史』総序で、通史を尊び断代史を斥けて［司馬］遷の［班］固に於けるや、龍の猪に於けるが如し。奈何ぞ諸史、［司馬］遷を棄てて［班］固を用いんや。劉知幾の徒、［班］固を尊びて司馬［遷］を抑う。と述べ、六家篇を中心として展開された劉知幾の正史観を否定する。しかし一方では彼を司馬遷と並ぶ良史として評価しており[26]、『通史』二十略のうち部立てとして氏族・都邑・草木の三略を立てた。書志篇で劉知幾が新しい書志として提案した氏族・都邑・方物の三志にヒントを得ていることは論を待たない。

さらには五代の丘光庭『兼明書』、宋の李石の『続博物志』、葉大慶の『考古質疑』といった書物が『史通』の誤りを指摘したり、引用したりしている。これらが先に述べた『困学紀聞』と同様な性格を持つ考証札記であることを考えれば、たとえ個々の誤りを指摘されても、それは指摘に堪える書物であることの証しとなるものである。すなわち『史通』は広い読者層を有し、全体的には信頼できる作品であると評価されていたと考えられるのである。

南宋の陳傅良（一一三七～一二〇三）は、『史通』が歴代の史書を幅広く扱い批判しつくした点を、『荘子』養生主篇に登場する料理名人、「包丁」の包丁さばきに喩えて、以下のように褒めている。

劉知幾の史通、上下数千載の間、掊撃略ぼ尽くす。蓋し劃然として包丁の牛を解くに、手触れ足履み、動けば節会に中り、全牛の一節を見ざるに至るが如し。未だ知幾の尚お若干年を費やすを識らず。此の事、殆ど強博にして能く到るに非ず[27]。

これは批判者をも含めて『史通』を見る者の共通認識ではなかったであろうか。『史通』を支える批判精神は、劉知幾の緻密な知識探求から生まれたものであり、それ故に時代を超えて、史官、考証家あるいは僧侶と幅広い読者層の支持を得ていた。

かかる評価と平行して、唐末の柳璨あるいは宋代の孫何や張唐英らに見られるように、劉知幾の経書批判や、またその批判が汲冢書に基づいていることに対する非難は連綿として続いてきた。現在確認できる『史通』の最古の版本は、明の中葉、十六世紀、陸深（一四七七～一五四四）が『蜀本史通』を校訂して重刻出版したものである。『史通』が上梓

されてから約八百年後に広い読者を対象として出版された訳で、その後、張之象や張鼎らのより綿密な校訂を経て、清代に入り広い流行と本格的な『史通』研究を得ることになる。この様に『史通』の価値を認めて出版に努力した人々においても、その評価と一対の形でその聖賢、経書批判についての非難は云々されている。

一体、唐代においては、李白の「嘲魯儒」「廬山謡寄盧侍御虚舟」や羅隠の「謁文宣王廟」「代文宣王答」、あるいは『唐闕史』に見える「李可及戯三教」に見られるように、詩や劇とは言え、経書を貶しめたり、聖人孔子を弄する空気が広く残っていた。[24] さらに、劉知幾が依拠したと責められる「汲冢書」も、事実この時代にあっては素性正しい由緒ある古典として扱われていたのである。

唐の中ごろから士大夫の任官試験として、その組織を徐々に整えつつあった科挙制度は、五代を経て宋代に入ると完全に社会に定着する。そのような状況の下、科挙を経た新しい士大夫の哲学の源泉として、経書は新たな解釈を付与され、その用に供さるべく不断の発展を続ける訳であるが、その一方で、科挙の科目としての権威化、絶対化による経書の固定化が進んだことも事実である。このような流れの中で、劉知幾が真摯に取り組んだ史書の理想追求も、その真意は正しく汲み取られず、経書批判の要素のみが取り沙汰されることになったのである。

柳璨、孫何、張唐英らの非難は、かかる時代の風潮の一角を色濃く反映するものであるが、彼らが真に求めそして得たものは、もちろんこの風潮にも惑わされない『史通』の価値であった。それは彼らにとっても明明白白なことであって、それ故にこそ『史通』なり劉知幾なりを論ずる意味が存在したのであった。

注

① 『新唐書』巻一三二の劉知幾本伝に見える。

② 一九六六、平凡社から出版。その後、一九八二年、研文社から再版。

③ 『東方学』十五、一九五七。

④ 『東方学会創立十五周年記念東方学論集』、一九六二。

⑤ 増井氏ばかりでなく、例えば福島正氏「史通疑古篇論考」（『中国思想史論集』第四号、一九八一）の「しかし、多くの場合、先駆者と言うものは、その主張が一般化するにつれ、却って顧慮されなくなって行くものである。劉知幾もこの例に漏れない。

結果、宋、元より明中葉に至る六百年近くの間、『史通』の伝承は稀になる」（頁一三四）を参照。

⑥「衣冠乗馬議」については前章「劉知幾―史評者の立場」頁十九以下を参照。

⑦この一文は『国朝二百家名賢文粋』巻一四八から引かれたと編者は記すが、この書は各種の著名な宋代書誌には著録されておらず、作者もその内容も不明である。

⑧『両唐書』本伝および『唐会要』巻六三、「修史官」の項に載せる。

⑨『仏祖統紀』巻四四、法運通塞志十七ノ十一（T49・402b）に次のように記す。「述曰、道法師序僧史略称、内翰王公（＝王禹偁）觝排釈氏、過於韓子（＝韓愈）。而独於［賛］寧通慧、推服之不暇。蓋其学行才識有可取也。今観小畜集、其修僧史則贈以七言、撰聖賢録則賀以五言、帰葬銭唐則誌其墓。所著内外集則冠以序、而於通論之作、賛之以書、且盛称其駁董難王斥顔非史。歴詆諸家、自周秦已来、未之見。是知王公之於通慧、不敢排以仏、而独有取於学識之高。可謂能誠服矣。至於通慧道徳之盛、則王公未学、不足以知、非如梁敬之（＝梁粛）之知荊渓（＝湛然）、柳子厚（＝柳宗元）之知重巽也」。

⑩賛寧の伝記は王禹偁「左街僧録通恵大師文集序」（『小畜集』巻二〇）が最も詳しい。また近年、竜門から咸平年間（九九八～一〇〇三）に活躍した釈崇達の「石道記」なる碑石が発掘され、主著『宋高僧伝』の成立時期など不明な伝記の空白部を補うものとして注目されている。張乃翥「竜門《石道記》碑与宋釈賛寧」（『文物』一九八八―四）参照。なお「石道記」は先に述べた現在刊行中の『全宋文』巻一八二（第五分冊）に収められている。

⑪『石門文字禅』巻二六「題仏鑑僧宝伝」

⑫『景徳伝灯録』は初め東呉僧道原の手によって成った『仏祖同参集』を楊億らが削定したものである。このことは楊億の文集『武夷新集』巻七に収める「仏祖同参集序」に詳しい。その述べるところによれば、道原は禅各宗派の法系を整理統一した宗密の『禅源諸詮集』がすでに伝わらなくなったために、それを継承する形で『仏祖同参集』を編んだとされている。石井修道『宋代禅宗史の研究』（一九八七、東京）第一章、第二節、「仏祖同参集と景徳伝灯録」参照。

⑬彼も『史通』を読み、その説を評価していたことは以下に引く「答劉沔都曹書」（『蘇軾文集』巻四九、一九八六、中華書局）の作品から分かる。「李陵・蘇武、長安に贈別するに、而るに詩に江漢の語有り。陵の武に与う書に及べば、詞句儇浅にし

て、正さに齊梁の小児の擬作する所にして、決して西漢の文に非ず。而るに［蕭］統、悟らず。劉子玄独り之を知る」。劉知幾の論は雑説下篇に見える。

⑭『邵氏聞見録』巻十六に「張唐英者天覺丞相兄也。承相少受學於唐英」と言う。

⑮祖琇『禅宝正続伝』巻七、「代古塔主与洪覚範書」（『卍続蔵経』一三七冊、頁六二〇以下）に「予れ之を聞けり、昔、吾が宗、盛んなりし時、人人、道徳の実行を以て世に光明にして、未だ始めより立言を貴ばず。徳の衰うるに及び、是に於いて始めて僧伝を立つ。今、足下、復た新意を出し、賛辞を迹づけ、褒貶を行なう」と言い、又、「僧宝伝序」（『石門文字禅』巻二三）に「史伝に依倣して、各おの賛辞を為る」と言うのを参照。

⑯『宋代蜀文輯存』には唐に関する張唐英の論文が四九篇載せられている。扱う論題は人物のみに限らず「朋党論」「唐藩鎮論」「権柄論」「官品廃置論」など政治制度にまで及んでいることから推測すれば、一つの体系ある唐史論集であった可能性もある。なお張唐英の著作については、許肇鼎『宋代蜀人著作存佚録』（一九八六、巴蜀書社）頁九五以下参照。

⑰テキストは民国三二年（一九四三）の江安傅氏排印本を景印した台湾本を用いた。『名賢確論』からの引用は明の弘治刻本を使用したと明記されている。『劉知幾論』は誤字が多い。それは『名賢確論』に起因するのか、『宋代蜀文輯存』著作の際の活字化によるのか、あるいは又、宋代の『史通』流布本の乱れによるのか明らかでない。いま『史通』惑経篇および諸書を并せ参照して明らかな誤りと思われるものは正した。

⑱『洛水集』巻二、「辞免陞修国史実録院修撰」（『四庫全書珍本』三集）。

⑲『倪石陵書』（『四庫全書珍本』十一集）に附載。

⑳『史通』外篇、忤時篇。

㉑例えば、先にも述べた『困学紀聞』巻十三、「考史」にも取り上げられている。

㉒彼は唐史の中から二九人を選んで詠んでおり、劉知幾はその一人に数えられている。『銭塘集』巻二（『四庫全書珍本』五集）。

㉓『龍雲集』巻二七、「策問上」の第九（『四庫全書珍本』十二集）。

㉔『十駕齋養新録』巻十三「史通」の項。

㉕なおここではふれなかったが、宋代の史学を語る場合は当然、司馬光（一〇一九～一〇八六）についてふれなければならない。それについては福島正「史通と資治通鑑」（『中国思想史論集』第四号、一九九五）参照。

㉖ 氏族略に「子長・知幾二良史と雖も、猶お此に昧らし」と言う。

㉗ 『止斎題跋』巻一、「題張之望文巻後」。

㉘ 湯浅幸孫「シナ文学に於ける"笑い"について」（『吉川博士退休記念論文集』一九六八、所収。後に『中国倫理思想の研究』一九八一に再録）を参照。

第二部　中唐の思想
第一章　権徳輿とその周辺
はじめに
第一節　道士の宇宙観
第二節　士大夫の性論
第三節　人間観の模索
第四節　学びの可能性
第二章　『陸文學自傳』考
はじめに
第一節　自伝の伝統
第二節　隠逸者の自伝
第三節　陸羽の自伝
第四節　自由人の思想
第三章　劉禹錫の思想
はじめに
第一節　詩僧との出会い
第二節　江左に集う士大夫
第三節　友人呂温
第四節　思想と背景
第五節　自叙

第一章　権徳輿とその周辺

はじめに
第一節　道士の宇宙観
第二節　士大夫の性論
第三節　人間観の模索
第四節　学びの可能性

はじめに

今この小論で扱う中心人物権徳輿（字は載之、後七五九～八一八年）は、下級官吏の出身でありながら宰相の位にまで登った中唐時代の士大夫である。[1] 彼の祖父、権俛は文芸に優れ、席豫・包容・蘇源明らと交際のあった高潔な役人であったが、官位は低かった。父、権皐も同じく低い地位に甘んじた役人であったが、安禄山との出会いのために名を高めた。彼は、一度は安禄山の招聘を受けて仕えながら、逸速くその叛意を見抜き、偽って老母を救い出し江東に逃れた。その権皐の行為は、『新唐書』では権徳輿の付伝としてではなく、別に「卓行伝」に載せられている。当時、江東には中原の戦乱を避けて多くの文人や士大夫がおり、権皐の交わった士人の中には、古文提唱者の一人、李華や、また柳識・韓洄・王定らがいた。江東に逃れた権皐は、その後、顔真卿や李季卿らの相次ぐ推挙にも応ぜず、潤州（江蘇省鎮江県）に逝った。権徳輿七才の時である。高潔で文芸に秀でた士として名を得たとは言え、共に下級官吏に過ぎなかった祖父と父を持つ権徳輿が宰相の位まで極めたのは、しかしながら科挙制の道を通ったものでもなかった。[2] 祖父や父と関係を持った韓洄や李華、また若き彼の才を見抜いて幕職官につけた杜佑、李兼の多分の援助が働いていたとはいえ、結局彼は自身の力で宰相の地位を獲得したのである。

貴族出身でもなく科挙の道を経たのでもない権徳輿が士大夫の羽儀として尊崇の対象となり得たこと自体、この中唐時代の一つの特色を示しているであろう。かかる権徳輿を中心として、李華・独孤及・梁粛らに始まり韓愈・柳宗元・劉禹錫らにおいて確固たるものとなったのが古文派である。この古文派と、密接な関係を持つ啖助・趙匡・陸淳らの春秋学派[3]さらに僧侶、道士の交流はかなり頻繁に行われた。そこにはある思想性が認められる。今ここに、権徳輿とその周辺の思想を追求することによって、従来、漢以来の訓詁注釈学と総合的体系的な宋学との谷間とされてきた唐代思想が、果して言われる如き貧困な

ものであったのかどうか、新たな検討の手がかりを得たいと思う。(4)

第一節　道士の宇宙観

まず權徳輿と道士の繋がりを見ていこう。時代は權徳輿らが活躍する頃より五十年ほど遡る。道教好きの唐の天子の中でも、玄宗の名は冠たるものであるが、彼は、少しでも名のある道士のことを聞きつけるとすぐ身近かに呼び寄せて交際するのを常としていた。ここに登場する呉筠も(5)、玄宗に召された道士の一人である。彼は、この道教好きの天子の「道教の教えはいったい何か」という問に、「道教の教えの精粋は『老子道徳経』に及ぶものはございません。諸々の余説は紙数を無駄にするだけでございます」と答え、また神仙修業のことを聞かれれば、「これは野にある者がやることで、長い歳月を努力して追い求めるべきもの、天子様が心にかけるべきものではございません」と答えた。本伝に載せられたこの様な天子との会話と、その著作とされるものとをつき合わせて見る時、どの様な道士呉尊像が成立するであろうか。

実は、權徳輿は呉筠の伝記を書いており、多少の異同はあるが両唐書や『唐才子伝』の呉筠伝はそれに負うている。また同じく權徳輿がその文集序を書いたのは貞元十九年（八〇三）ということであり、その時、權徳輿は礼部侍郎であった。彼が文集の序を書くことになったのは、呉筠の弟子、邵冀玄の依頼によると記されている。すでに中央での地位も高まり、天子の信任厚く、しかも文章に秀た權徳輿に文集の序を依頼するのはごく普通のことであるとも考えられる。しかし權徳輿の学風を考えれば、彼の示した道教への強い関心の故に依頼されたと考えたほうが自然であろう。では一体何が權徳輿を引きつけたのであろうか。呉筠の作とされる「玄綱論」を中心に、彼の思想を見て行こう。

呉筠は、天宝十三（七五四）年、つまり安禄山の反乱勃発の直前に、「玄綱論（道教の教えに関する論文）」を玄宗に奉っている。ここには彼の宇宙観、人間観が展開されている。彼は、この宇宙には気が充満していると考える。気の中の精通澄朗なものは浮かび上って天となり、濁滞煩昧の気は下に積って地となり、平和柔順の気は結ぼって人倫となり、錯謬剛戻の気は散って雑類になると言う(6)。

宇宙の根本に気を持ってくる考え方は、古くから中国人の間にあった。陰陽二気が分かれて天と地になるとは、例えば『淮南子』天文訓に、

天地未だ形あらざるとき、馮馮翼翼、洞洞灟灟たり。故に太始と曰う。太始、虚霩を

生じ、虚霩、宇宙を生じ、宇宙、天気を生ず。天気に涯根有り。清陽なる者は薄靡にして、而して天と為り、重濁なる者は凝滞して、而して地と為る。

とあり、気の一元論を考えるものは、『荘子』知北遊篇に次のようにある。

人の生や、気の聚なり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。……故に曰く、天下の一気に通ずる耳と。

とある。これらは、呉筠思想の背景となる先秦・前漢までの中国人の気に対する基本的な考え方であるが、さらにこの様な考え方を自己の哲学として体系化しようとしたのは、後漢の王充（後二七～？年）である。その『論衡』自然篇には、

天地の気を合わせ、萬物の自ら生ずるは、猶お夫婦の気を合わせ、子の自ら生まるるがごとし。

とか

夫れ天は上に覆い、地は下に偃し、下気は烝上し、上気は降下し、万物は自ら其の中間に生ず。

などの陳述がある。

気はこの宇宙に充満し、しかもそれ自身が万物を構成するものであり、気の運動変化そのものによって万物が生成する。気の一元論者はそう考えるのであるが、それなら万物の中の多様性はいかに説明されるのか。『孝経』聖治章の

天地の性、人貴き為り。

や、『列子』天瑞篇の

天は万物を生じ、唯だ人のみ貴き為り。

という言葉にはっきりと表明されているように、万物の中でも人間が特に優れた存在であるという考え方は早くから意識されていた。呉筠より時代は下るが、宋学の創始者である周敦頤（一〇一七―一〇七三）は、『太極図説』で次のように説明している。

二気交感して、万物を化生す。万物生生し、而して変化窮まる無し。惟だ人のみ其の秀を得、而して最も霊たり。

人間と他の生物との違いはその受ける気の優劣によって決定すると周敦頤は考えた。

ところで周子の言う秀気とは他ならぬ呉筠の平和柔順の気であり、錯謬剛戻の気がその反対概念である劣気にあたろう。今一度呉筠の宇宙観を要約すれば、この宇宙は気から成り、三つの世界つまり天、地、万物に分けられ、その区別は気の清濁による。天は清、地は濁、そして万物は清濁混合気である。陰陽二気によって説明すれば、天は陽気、地は陰

気、万物は陰陽混合気となる。そして万物の中でも特に人間のみは秀気を受けた優れた存在なのである。

かかる宇宙世界成立の説明をそのまま人間世界成立の説明に用いることは中国思想の一つの大きな特徴であり、天人合一思想と呼ばれる。宇同によれば(7)一口に天人合一思想と言っても大きく二つに分けられる。一つは天人相通思想であり、一つは天人相類思想である。例えば、人の善悪を天地神明がどうして知り得るかと質問されたのに対し、呉鎮が、

これこれ何を言うのか。これこれ何を言うのか。心は神霊の府(すみか)であり、神がそこに棲んでいる。もし心で何か謀り事をしたら神は知る。神が知ったら天地神明は皆知ることができるのだ(8)

と答えている点は、天人相通思想と呼ばれるものである。神というものが天人共通に存在すると考えられている。孟子が尽心篇で、

その心を尽すものは、その性を知る。その性を知れば、則ち天を知る。

と言った時は、性というものを天人共通に有するものと考えているのであり、この様な考えは中国に古くから存在した。また天人相類思想は、天（自然界）と人間の形や性格が似ているという考えで、董仲舒により詳しく論じられている。人間に三百六十六の骨があるのは天に三百六十六日あるのと同じであり、四肢五臓があるのは四時五行があるのと同じであると考えるものである(9)いずれにせよ、この天人合一思想は中国人の考え方の普遍的なものの一つである。

呉鎮においても天界（自然界）と人間界がパラレルにとらえられていたことを確認して、次に呉鎮がいかに人間界を描出したかを見てみよう。

だから、陽霊（＝陽気）を受けて生まれると睿哲（＝聖人）になり、陰魅（＝陰気）を受けて生まれると頑兇（＝凡人）になる。睿哲は恵和で陽〔気〕は生を好み、頑兇は悖戻で陰〔気〕は殺を好む。或は善、或は否、〔善、否〕二気が均しく合して生まれたものが中人である(10)

呉鎮は、この宇宙を天界、地界、万物界と三つの世界に大きく分けたように、人間界そのものも、睿哲、頑兇、中人の三つのタイプの人間から成り立つものと考え、その成立を可能にするものは気であるとした。宇宙に充満する気の受け方によって人間の多様性を説明しようとする試みは、呉鎮よりもさらに古くから中国の学者の間に行なわれていた。例えば先に述べた王充は、次のように言っている。

人間は五常の気を受け、五臓に蔵して身に具備しているが、もしその気が薄いと操行

は善人に及ばない。このことは酒に厚薄があるのと同様で、酒の厚薄はその醸造法の違いによるのではなく、麹糵（きくじ）の多少により決定するものである。従ってまた、酒に厚薄の違いはあっても麹糵の次元では同じであるように、人に善悪はあっても元気は共有している。ただその気の多少によって賢人と愚人の違いがある。[11]

受ける気の清濁でなく多少という量的差違が人間の違いを決定するという王充の考えは、『論衡』の各処で展開されている。しかしここで王充に注目したのは、気の清濁か多少かという呉筠との違いを示すためばかりではない。彼の哲学の場合にも、呉筠の唱えた「中人」概念が存在するからである。王充は、ある一面では生の善悪、賢愚といったものを決定的、運命的なものとして処理しようとするが、また一方先に引用したように、性の相違を受気の量的な問題に置き換えて、教化により可変的なものとしてとらえようとする。

善悪を分かつ無く、推移す可き者は中人を謂うなり。善ならず悪ならず、教えを須ちて成る者なり。故に孔子曰く、中人以上には以て上を語る可きなり。中人以下には、以て上を語る可からざるなりと。告子の決水の喩えを以てせし者は、徒だ中人を謂うのみにして、極善極悪を指さざるなり。孔子曰く、性は相い近し、習は相い遠しと。夫れ中人の性は、習う所に存り。善に習えば、善と為り、悪に習えば、悪と為る。極善極悪に至りては、復た習いに在るに非ず。故に孔子曰く、惟だ上智と下愚とのみは、移らずと。性に善と不善と有りて、聖化と賢教も、復た移易する能わざるなり。[12]

その本性が善でも悪でもなく移すことのできるものを中人といい、かかる人は教育教化により完成した人となり得るというのが王充の考えであり、彼の先人で、中人を説いたと言われる孔子の言葉「性は相い近し、習は相い遠し」（『論語』陽貨篇）を引用して、天から受けた気を後天的な教化によって変化させ得る人間を中人と規定する。同じく孔子の言った「上智と下愚は移らず」（『論語』陽貨篇）という言葉には、教育の効果というものは入りこむ余地がない。従って、善人でなく悪人でもない、聖人でもないがかと言って愚人でもない中人の発見が、教育の可能性を主張しようとする意志と呼応するものであることは論を待たない。中人の存在を認めることは、この人間社会を後天的に、具体的に言えば教育や学問の力によって流動するものとして、動的にとらえようとすることである。時代は前後するが、漢代の儒学者董仲舒も、以上のような考え方によって、孟子に代表される性善説、荀子に代表される性悪説を二つながら斥け、

（私の言う性とは）聖人の性を言うものでもなければ、また斗筲（とまそう）人間の性を言うのでもない。中間にある人の性は繭のようでもあり卵のようでもある。卵は二十日抱けば

雛になり、繭は糸を引き沸騰した湯を用いれば絹糸になる。人の性は徐々の教訓を受ければ善になって行く。善とは教訓のなせるわざである。[13]

と言う。性の範囲を極端にまで狭めて、董仲舒もまた教化によって変わりうる存在、中人を主張した。続く揚雄は人の性は善悪混合であると主張したと言われるが、王充は、それこそ自分の言う中人であるとコメントをつけている。[14] 後に触れる韓愈の「原性」で展開される性三品説は、揚雄の主張に依るとする考えが一般的であるが、さてこの韓愈の性三品説こそは、宋学における「聖人学んで至るべし」というスローガンの先取りと評価し得るものである。

聖人・中人・凡人と三つに分けるか、聖人・凡人と二つに分けるかという分け方そのものはここでは問題でない。学問や教育を介在させて三者、あるいは二者を直結しようとする考え方に注目したい。そこで今再び呉筠に戻ると、彼は続いて次の様に言う。

（睿哲・中人・頑兇の）三者は各々受ける気がある。教育はどこに施したら良いのか。教育が出来るのは中人だけである。何となれば、睿哲は教育しないでも自ら知ることが出来るし、頑兇なる者は教育しても移すことが出来ない。と言うのも、この両者は陰陽の純粋の気を受けた者であるから。・・・中人というものは、善をなしたら和気がそれに感応し、不善をなしたら害気が集まってくる。だから善を積めば餘慶があり、悪を積めば餘殃がある。慶と殃のある（中人）において教育は可能である。[15]

呉筠の伝記は数々あるが、不明な点が多い。権徳輿が著したと言われる呉筠の文集序[16]によれば、道教系譜上の彼の位置は、

陶弘景——→王遠智——→潘師正——→馮斎整——→呉筠
（昇玄王君）（体玄潘君）（馮尊師）

となる。同じ権徳輿の著した「呉尊師伝」及び両唐書の本伝によれば、直接嵩山に入り潘師正について師と仰いだことになっている。

陶弘景に始まる茅山派の道教は、道教学を完成したものとして高く評価されている。元来道教には、太平道や五斗米道等に代表され民衆の信仰に重きを置くものと、民衆の中に根を下しながらもその教義を理論化し、上層知識層の関心に堪え得るものにしようとする二つの方向があった。[17] 呉筠の受け継いだ茅山派の道教は後者の方向を歩んだ一派であった。呉筠の道教が、道教を理論化し学的対象として整理しようとするものであることを彼の系譜から確認して、[18] 次に、彼の道教、ひいては先に見た彼の人間観を明確に示している呉筠の著「神仙可学論」に移ろう。

「神仙可学論」はタイトル通り、仙人になることは学び得る、つまりどんな人間も努力すれば仙人になれると主張するものであり、彼の気三品説とも呼応するものである。

ところで嵇康は、「神仙は特に異気を受く。之を自然に稟け、学を積みて能く致す所に非ず」[19]と述べて、神仙者を特別視し学問的努力によって到達し得るものでないと主張するが、呉筠はこれを斥けて、嵇康の神仙論は大本を見失うものであると言う。彼は神仙に志す人間を次の三つのタイプに分ける。

①修業学問を経ないもの（＝異気を受けたもの）
②修業学問によって神仙になるもの
③修業学問によって神仙にならないもの

彼が理想とするのは②のタイプで、これについて「功業充（おお）し」と言っている。従ってこれに続いて説かれる「仙道から遠ざかる七つの原因」「仙道に近づく七つの要因」は、全て②の立場からの発言であり、この教えに努めれば全ての人間が仙人になれると主張する。この論の最後近くには、

此れ皆な凡自り仙と為り、仙自り真と為る。真と道と合す、之を神人と謂う。

とある。彼の気三品説の意図するところは明白であろう。

権徳輿はまた、徳宗の貞元年間に活躍した呉の姓を同じくする呉善経という道士の碑銘をも記している。この呉尊師は、

万君——→来君——→清簡泉君——→沖虚君——→呉善経

と続く学派に属しており、道教史上の位置は明らかでないが、呉筠派の道教とは関係を持たないようである。権徳輿は、帰沖之（登）、劉素芝らとともに彼と交遊があったが[20]、その権徳輿の見た呉善経道士は、『道徳経』に注釈を施し[21]、詩文を作る人物である[22]。玄宗の前に立った呉筠が、道教の根本に『老子道徳経』を据えてその熟読をすすめたことはすでに見たが、彼の文学の才が李白や杜甫と並び称されるものであり、士大夫と交遊があったという記事[23]を読めば、両呉尊師の道士としてのイメージ——それは権徳輿をはじめとする士大夫の道士に対するイメージに他ならない——が不思議に一致することに気づく。

この二人の呉尊師をはじめ、権徳輿が詩文を交わし、交遊を持った道士達は、恐らくこうした士大夫との交わりの時以外は、道教の経典を紐解いたり、山に入って養生神仙の術を究めることに努めたであろう。そうした折の道士の姿こそ、道士本来の姿であるに違いない。しかし、ここで問題にしたいのは、士大夫の手によって残された、即ち彼らの目に映った道士像である。それは士大夫達によって理想化された道士像であるかもしれない。

が、士大夫がどの様に道教なるものに接近して行ったかを見るためには、この像に頼る以外に道はない。両呉尊師は、学問と詩文の両面で士大夫に迫った。それはまた道教及び道士が士大夫の関心に応える道でもあった。

第二節　士大夫の性論

盛唐に活躍した道士、呉筠の学問観、人間観を見てきたが、彼の気三品説を見てただちに思い起すのは、中唐の韓愈（七六八～八二四）の性三品説である。韓愈の三品説が登場するのは「原性」という論文である。彼はそこで、性三品説と情三品説を掲げ、中国の伝統的な三つの性論、つまり孟子の性善説、荀子の性悪説、揚雄の性善悪混合説を融和調和させようと試みている。従って、韓愈の性論は従来のものに何ら新意を添えなかったと言われることもあるが、ここで注目したいのは、性論そのものが韓愈によって一つの重要な哲学的課題として取り上げられたという事実である。ここではその課題が、士大夫達によってどのように深められたか検討しよう。

一見陳腐と見える「原性」も、同じく韓愈の「師説」と関係づけて読めば新しい芽が発見出来る。彼は「師説」において、生まれながらにものごとを知っている人間はないと言い、師に従って無知や惑いから解放され陶冶されて完全な人間に近づくことが出来ると主張する。師につくとは学ぶことを意味する。後天的な教育によって、人間は徐々に成長し、聖人に向かって行く可能性が開かれるのである。学ぶという個人的な努力によって人間は社会の中で一定の位置を獲得するのであって、生まれながらに身分が保障され社会の中に運命的、固定的に位置づけられるのではない。こうした考えには、新興士大夫の意識が反映されている。この意識は、宋の儒者達によってさらに強固に主張され、「聖人学んで至るべし」という宋学の一つのスローガンにまでなった。かかる宋学の中心的理念の一つがすでに中唐の時代に生まれていた点を、以下もう少し具体的な事実を通して明らかにしたい。

韓愈と同じく古文家の領袖の一人である柳宗元は、同じ時代の春秋学派の一人、陸質の墓表を書いて次のように言っている。

> 故に春秋の言、是に及びて光明す。庸人・小童をして、皆な学を積み以て聖人の道に入り、聖人の教えを伝う可から使む。是れ其の徳豈に侈大ならざらんや。(04)

彼ら士大夫の学問は、漢唐の学とも呼ばれる経書の訓詁注釈の域をすでに越えていた。学

問は凡人から聖人への最も有力な原動力となった。凡人が聖人になり得るということは、社会的には中小層の出身でも政治的に活躍出来ることを意味し、個人的には人格の陶冶を意味した。この二つは常に一つの理想の両面と考えられた。今、柳宗元がコメントをつけた春秋学派の学問は、一経一家、一伝一家と呼ばれる家学を基礎とする従来の学風とは、はっきり一線を画し、それらを総合的にとらえようとする学風である。かかる総合的な見地に立ち得たことには重要な意義があろう。総合的、批判的に物を捉えるには、拘束されない自由な精神の保障が前提だからである。この春秋学派の担い手が全て中小層出身の新興官僚層であることは、こうした層の人間にとって、現実がすでに開かれた社会に近づきつつあったことを意味する。彼らにとって学問とは、単に古典の解釈を守り継ぐといった消極的なものではなく、自己の思想を高め、また自己自身を向上させる原動力だったのである。

柳宗元の聖凡一体の考え方は、友人劉禹錫によってさらに聖凡一体観の理論的考察へと進められた。劉禹錫は「人は生まれ落ちたときには情欲が節度ある状態になっていない」[25]という点に注目した。聖人が情を持つかどうかは、中国人の性論における一つの重要な問題であり、三国時代には王弼と何晏の間で論争が起こっているほどであるが、今、劉禹錫は聖凡一体観の理論的根拠を情に見出した。聖人も凡人も等しく情を持ってはいるが、聖人がそれをうまくコントロールして天から受けた性を十分発揮しているのに対し、凡人は情をうまく制御できないために天性が傷つけられていると考えるのである。従って凡人が聖人に到る道とは、情欲を節度ある状態に保つことに他ならない。

劉禹錫のこうした理論的考察は、同じく文人仲間である李翺の「復性書」において体系化され完成した。李翺は、『易』の繋辞伝や『礼記』の大学篇・中庸篇といった儒家の経典を援用しながら性情を論じ、聖人、凡人の性一貫性を破るものとして情を想定した。

人の聖人為る所以の者は、性なり。人の其の性を惑わす所以の者は、情なり。喜怒哀懼愛悪欲の七者は、皆な情の為す所なり。情既に昏まば、性斯れ匿(かく)る。性の過に非難ざるなり。七者は循環して交(こもごも)も来る。故に性充つる能わざるなり。（「復性書」上）

しかし、聖人とても情は持っている。

聖人者、豈に其れ情無からんや。聖人者、寂然として動かず、往かずして到り、言わずして神、耀ずして光り、制作は天地に参じ、変化は陰陽に合す。情有りと雖も、未だ嘗つて情有らざるなり。（「復性書」上）

情を持ってはいても、それに性をわずらわされることのないのが聖人であり、凡人はそれ

が出来ないと言うわけである。

聖人の性を儒家の経典に求めれば、「中庸篇」の誠にあたろう。「中庸篇」の一句には、

誠なる自りして明かなる、之を性と謂う。明かなる自りして誠なる、之を教と謂う。誠なれば則ち明かなり。明かなれば則ち誠なり。

とある。ここでは、聖人―誠―性、賢人―明―教の両者が対応させられている。宋学では、賢人も明を働かせ修業学問に努めれば性に至るものと考えた。性命の哲学のこのような体系的展開は宋学を待たねばならないが、李翺をはじめとする中唐の士大夫においても、それはすでに試考されていた。

是の故に誠は、聖人、之を性とするなり。寂然として動かず、広大清明にして、天地を照らす。感じて遂に天下の故に通じ、行止語黙、極に処らざる無し。其の性を復すは、賢人、之に循いて已ざる者なり。已ざれば則ち能く其の源に帰せり。

（「復性書」上）

李翺もまた、誠が聖人の性を示すことに注目して、その特徴を述べるとともに、そうした「本来之性（＝誠）」をとり戻そうとする賢人の立場をも論じている。「復性書」は「中庸」の義疏であるといわれるが[22]かかる性命論を考える際、すでに呉筠に見たような道教系統の影響とともに、今一つ、仏教の存在を無視することはできない。

以上、第一節では、権徳輿とつながる呉筠道士の気三品説を、第二節では、韓愈の性三品説をはじめとし、権徳輿もその一人である中唐士大夫達の性命論を見てきたが、次に再び権徳輿とのつながりから、士大夫の人間観に及ばした仏教の影響を考えてみよう。

第三節　人間観の模索

安禄山の手から逃れて揚子江を渡った権徳輿の父、権皐は、大暦三年（七六八）潤州丹徒の地で逝った。丁度その頃、さらに南の洪州を中心に、一人の禅師による新しい禅宗が成立しつつあった。それは、馬祖道一による、日常生活の中にとけ込んだ中国人の宗教としての禅であった。従来の護教的色彩の強い仏教、その結果としての経典教義の解釈仏教を脱して、唐の中期頃には中国の風土と人間に密着した新しい禅宗が生まれようとしていた。それは中国人の生き方の問題にまで踏み込むものであった。馬祖は江西、石頭は湖南、六祖慧能は韶州といった具合に、この新しい禅宗の成立場所は揚子江の南の地方であり、そこは安禄山の乱の後に唐王朝の経済的基盤となる穀倉地帯でもあった[27]従って唐王朝も、

この地方に派遣する節度使には信頼度の高い重臣をあてるのが普通であった。こうした節度使の周りには、科挙の道を通った気鋭の士大夫や僧侶、道士が集まりサロンを形成する傾向があった。顔真卿のサロンなどは特に有名なものである。

さて、権徳輿は二十六才の時、江西観察使であった李兼の書記官となるが、この李兼も馬祖道一に帰依した士大夫の一人であった。権徳輿と道一の関係が李兼を通してのものかどうかは定かではないが、権徳輿は道一に教えを乞うたことを後に回顧している。[29] 馬祖の禅は、貴族仏教の枠を越え、節度使や気鋭の新興士大夫の共感、庇護を受けるに足る新しい人間観を持っていた。「一切衆生悉有仏性」とは古くから『涅槃経』に説かれている言葉であるが、馬祖はこれをさらにつきつめ、「平常心是道」を説いた。彼によれば、人間の中で聖人と凡人を区別すること自体がすでに迷いの世界なのである。彼は、人間の心は本来清浄であり、意識的に修業することによりその本来のものが失われると考え、あたりまえの心がそのまま覚悟であると主張する。従ってまた彼の禅では、「即心是仏」ともとなえられる。かかる禅が禅宗史の上でいかなる意味を持つかはしばらく置くとして、若い士大夫に共感を覚えさせたのは、日常的な生き方そのものを問題にする現実的な人間くさ さであったろう。「仏とは一体何でしょうか」という問に対して、「即心是仏」つまり「お前の持っている心、それこそが仏である」と答える馬祖の禅は、[30] 抽象的な理論をふりまわすのでなく個々の生き方そのものから出発している点で、自己の実力で、つまり門閥でなく科挙によって自己の前途を切開いて行こうとする士大夫の強い関心を引いたのである。

馬祖にはじまる洪州禅はやがて全国に名を馳せ、憲宗下、彼の弟子は相継いで都に招かれた。その頃権徳輿はすでに中央の高官の地位に登っており、そうした馬祖の弟子の一人である懐暉のもとをしばしば訪れて教えを乞い、その死後碑文を贈った。[31] それによれば、懐暉は道一の教えを忠実に守った人物であった。

ある人が心の持ち方を聞いた。師が答えて言うには、「心は本来清浄なもので、別に外界対象というものがあるわけではない。従って、その外界対象を切り捨てて心を会得するものでもないし、又けがれを去り清浄を取り出し神妙独立となって外界とは接しないと言うわけでもない。全てこのことを悟るものは習気や生死の惑いによる束縛の虜とはならないだろう」と。[32]

碑文には、生前の禅師の教えを要約する右の挿話に続いて、訪れる士大夫に語った禅師の言葉として、自分の教えと『中庸』の「自誠而明以尽万物之性」や『周易』の「寂然不

動、感而遂通」の言うところとは、僧侶の袈裟と儒者の褒衣がともに衣服であるのと同様、究極のところでは同じであるという内容が記されている。

元来、儒家の経典には内面的な人間考察を扱ったものが非常に少なく、『易』の繋辞伝、『礼記』の大学篇、中庸篇、『孟子』等で、ごく僅かに扱っているに過ぎない。これら数少ない経書は、仏教、道教をとり入れて新しい儒学（＝宋学）が形成される際、礎となったものであるが、もともとこれらは純粋な経典ではなく、むしろ道家系統の影響を受けて二次的に成立したものであった。仏教が中国に入ったとき、個人の悟りを問題とする用語の漢訳には、儒家の経典の言葉より老荘を初めとする道家系の書物がよく利用されたが、このよく知られた事実も上の事情を物語っている。従って、すでに仏教が入ってから数世紀を経て、貴族仏教から禅仏教に移ろうとするこの中唐時代にも、

故に世を理めるは儒為りて、以て五典を敷く可く、性を理めるは釈為りて、以て四荒を越ゆ可し。(33)

という言葉は依然として語られていた。しかし一方中唐の士大夫の間では、我々がすでにその一端を見てきたように、韓愈の「原道」「原性」、李翺の「復性書」等に結晶されていく新しい人間観の模索が、道教、仏教の影響を受けつつ内から進められていた。次にその点を問題にしよう。

懐暉が「中庸」の「誠明」や『易』の繋辞を引用して禅仏教との共通性を言うのは、三教論衡(34)などに表わされるような単なる表面的なものの指摘ではなく、さらに深いところでの相似性の把握による。「中庸」や『易』など、儒家経典の中で僅かに人間の内面を扱っているものに誤たず目を向けている点は、見逃すわけにいかない。かかる禅師の言葉は、彼の周りに集った士大夫がすでに、従来の家学を基礎とした一経専家の学問すなわち経書訓詁学を離れて、自己哲学の確立のために、道の啓示として経書の再興に意欲を燃やしていたことを示している。

従来からの説の固守を打破し新しい何ものかを打ち立てようとする時、中国人は常に、従来の説に章句の学とか訓詁の学という反価値的な命名を行なって、それを否定している。(35)従って、章句の学とか訓詁の学の否定が叫ばれるときは逆に、新しい学問の追究、模索が始まりつつあると考えてよいのである。たとえば古文提唱者の一人である独孤及の学問は、

是れ自り偏く五経を覧、其の大義を観、章句の学を為さず。(36)

と言われ、権徳輿の才を見抜き中央進出の道を開いてくれた杜佑は

佑少きより嘗に書を読むも、而るに性は旦に蒙固にして、術数の芸に達せず、章句の

学を好まず。(37)

と自らを章句の学を脱したものとして誇らしげに語っている。権徳輿自身について見れば、文章家としても一流であったために、乞われて多作している故人の行状、碑文、祭文の中でも、最上級の賛辞としては

経書に於いて、泛く疏達を為し、而して章句を鶩めず。(38)

其の術学は博洽なり。折中して疑を定め、而して章句を理めず。(39)

年十四、師の講学に従う。因りて巻を輟め喟然として曰く、大丈夫、当に功を建て名を立て、以て天下を康済すべし。豈に能く矻矻として章句の儒為らんや。左氏春秋・孫呉兵法を読む。歴代君臣の大本・成敗の大較・忠賢の功用・奇正の方略において其の帰趣を会すること、諸掌を指すが如し。(40)

などと述べて、やはり章句の学を反価値なものとして斥けている。また柳冕は、当時の科挙試験を非難して権徳輿に書き送った手紙の中で、

且に六経の義を明らかにして、先王の道を合するは、君子の儒にして、教の本なり。六経の注と六経の疏を明らかにするは、小人の儒にして、教の末なり。今者、章句の儒を先にして、君子の儒を後にし、以て清識の士を求むるは、亦た難からざらんや。(41)

と述べて、同じ考えを持つ権徳輿の同意を求めている。

則天武后の時代頃から科挙制は軌道に乗り、安史の乱を経て、科挙を通って進出する中小新興層の子弟が輩出してきたが、試験そのものは相変わらず一経専家を前提とする経書の解釈史をめぐって終始した。これに対し、右の手紙にも知られる如く、経書そのものの義を明らかにして、形骸化した経書学を今一度自己の学問として考察し、さらには新しい世界観の樹立を求めようと考えたのが権徳輿周辺の中唐士大夫達だったのである。こうして、今までの単なる字義の解釈に止まらず、人間の生き方の指針を全て開示したとされている経書の教えとは一体何かと問う時、初めて懐暉ら禅師の説く禅仏教が士大夫の志向に適うものとなったのである。この新しい禅仏教も同じ歴史を辿り、王維は「有漏聖智、無義章句」(42)と六祖の禅を評し、天台の止観禅に理解を示した梁粛は、天台の当時の護教仏教への批判として、「今の人、乃ち専ら章句文字を用い、従いて之を釈すは、又た何ぞ疎漏ならんや」(43)と語る。単なる表面的なアナロジーの指摘ではなく、仏教の根本的な教えは何か儒教の教えの本質は何かというつきつめた問を持てばこそ、深い共通性を持つものとして、人間そのものの存在を論じて儒家的人間観を展開した「中庸」や『易』の繋辞伝がとり上げられたのである。

権徳輿は「与道者同守庚申」（『権載之文集』巻一）と題する詩の中で、

釈宗は定慧を称し、儒師は誠明を著らかにす。

と言う。元来、定慧は戒定慧という三学の中の二法であるが、ここではすでに止観の意味を持つ。従来の立場では定より慧を起こすとするが、慧能に始まる南宗禅は定慧の一体不二を説いた。『六祖壇経』の定慧品冒頭には

師、衆に示して云く、善知識よ、我が此の法門は、定慧を以て本と為す。大衆よ、迷いて定慧は別なりと言う勿かれ。定慧は一体にして是れ二ならず。定は是れ慧の体、慧は是れ定の用なり。即慧の時、定は慧に在り、即定の時は慧は定に在る。若し此の義を識らば、即ち是れ定慧等しく学す。

と言う。頓悟禅の道が開かれたのである。さて定慧の悟を仏教の究極的根本的な教えとし、他方「中庸」の人間観を成立させる重要概念である「誠明」を取り上げ、両者を対比させた上で、権徳輿は、

派は分れて三教を示し、理は詣りて二名無し。

と言う。三教とは言うまでもなく儒仏道の教えであり、その根本的教えは同じで三つに枝が別れたに過ぎないと述べているのである。儒教的教養を身につけた士大夫が、儒教に欠けた面を豊富に持つ異教にあこがれるといった単純な対し方ではなく、ここでの三教の対比には、士大夫にとって自明の教えである儒教そのものへの反省が潜んでいる。かかる士大夫の思索態度は、権徳輿が推挙した劉禹錫の次の文章に特に顕著に表現されている。

曩に予れ礼の中庸を習いて、勉めずして中り、思わずして得るに至り、懐然として知る、聖人の徳は、学びて以て無学に至ると。然り而して斯の言や、猶お行者に示すに室廬の奥を以てする耳にして、其の経術を求め而して布武するも未だ得易からざるなり。晩に仏書を読み、大雄の物の普きを念い、宝山に級して、之に梯するを見る。・・・是に余れ知れり、中庸を突奥するは、鍵関を内典に啓き、会して之に帰し、猶お初心のごときなりと。(注)

「不勉而中、不思而得」とは誠を完全に体得した聖人の徳を説明したものであるが、その深意を今一つ解し得ないでいたところ仏典を読んで明らかになったと、劉禹錫は告白しているのである。詩僧と深い交遊を持ち、南宗系の禅に大いに関心を示し、柳宗元とともに六祖慧能の碑文まで書いて仏教に深く帰依した劉禹錫であるが、彼もまた、経世済民の儒教、個人救済の仏教と割り切って表面的に接合するにとどまらず、儒教的教養を身につけた自己自身の生き方の根本に反省を向け、その結果として儒家経典の根本義を解明しよう

とした。中唐の政治情勢の中で、劉禹錫は必ずしも平和な政治生活を送った者ではなく、むしろ逆に政治的苦境に陥ったために仏教に走ったと陰口をたたく者もいた。しかし彼は、人間の生きる道は一つなのだと言い切る。生きるという次元から見れば、仏教も儒教もまた道教もその区別はない、それらの教えが提示している内容自体が重要なのだと、彼は考えた。同じ古文家ではあるが仏教や道教を生理的に嫌いまた徹底して政治的に生きた韓愈は、親友柳宗元の熱心な仏教への帰依ぶりに非難の声をあげた。それを斥けて柳宗元が

浮図、誠に斥く可からざる者有り。往往、易・論語と合す。誠に之を楽しめば、其れ性情に於いて奭然たりて、孔子と道を異にせず。

と言い、続けて

吾の取る所の者は易・論語と合す。聖人復た生まると雖も得て斥く可からざるなり。退之の罪する所の者は其の跡なり。・・・退之は其の外に忿して其の中を遺るなり。是れ石を知り玉を韞(かく)すを知らざるなり。

と言いきる時、彼ら士大夫が儒教教典の根本に対する問いかけを相当に進めていたことが知られるだろう。士大夫をかかる問いの解明に駆立てたものは、権徳輿が交遊を結んだ洪州禅に代表されるように、聖凡一体観を説いて現実に生活する人間そのものを問題にした南宗系の禅の行き方に、彼らの感じた強い共鳴であった。権徳輿をはじめとして、これまでに述べた春秋学派の人々や劉禹錫、柳宗元、韓愈、李翺ら古文家の人々は、そのほとんど全てが科挙を通って進出して来た新興士大夫であり、彼らこそ、自己の身体、頭脳の実力で自分の道を切り開き政治生活を作り上げて行かねばならぬ存在であった。科挙制が実施されているとは言え、すぐ後の牛李の党に代表される様に門閥貴族出身の官僚層は依然として巾をきかせていた。そしてそのことが、これら中唐の新興士大夫と、貴族仏教への反逆児である禅宗との間の共感の下地を与えたことも確かであろう。禅宗の影響を陰に陽に受け、彼ら新興士大夫らは、自己の生のしるべとして経典を再興する道に踏み出したのである。

第四節　学びの可能性

呉筠に代表される道教の人間観、また洪州禅に代表される禅仏教の人間観は、等しく中唐新興士大夫の関心に応えるものであった。呉筠の気三品説、洪州禅の聖凡一体観を貫いている、個々の人間の生き方そのものの肯定に始まる哲学が、これら士大夫の中国社会に

おける生き方の指針となり得たからであった。儒、仏、道三教の隆盛は時代の趨勢であったが、三教論衡などに残されている、三教の表面を単になぞっただけの比較をさらに一歩も二歩も進め、かかる士大夫の目は自らの足下に注がれた。それは自己存在への問であった。権徳輿の家系は、すでに見た様な下級官吏層であり、祖父も父も、唐王朝に忠誠を尽くした清廉な官吏で、文章に秀でていたと言う他には何ら特別なものを持たない。しかし彼は、上役、友人らの抜擢や推薦を受け、江西の節度使従事から順調に中央の高官に登って、憲宗下では宰相の位にまで至っている。彼の周辺の人々は多かれ少なかれそうした要素を持っていた。杜佑と権徳輿、杜佑と劉禹錫、権徳輿と道一、劉錫禹と詩僧等、中唐新興士大夫層の思想形成に影響を与えたと見られる出会いが地方で行われたことにも、もう一度注目しておこう。中央の政治的軋轢から逃れ出た若い士大夫は、節度使の周りに集まり、時には詩を吟じ、時には僧侶、道士を交えて哲学的な話にも花を咲かせたであろう。そこに流れる空気は、単に政治的束縛からの自由を提供するにとどまらず、彼ら士大夫に自己の生き方に向ける目を養わせた。四季の移りを詩歌に託し瞬時の脱俗を楽しむ風流人に過ぎないなら、苦境に陥って仏教に帰依したと非難された時の劉禹錫も、道は一つだと言い切ることが出来なかったであろう。同じように、江左で僧侶や道士、若い士大夫らと一つのサロンを作った顔真卿は言う。

予れ仏法を信ぜずして仏寺に居るを好み、仏を学ぶ者と語るを喜ぶ。人、之を視れば仏法に酷信する者の若し。然るに実に然らざるなり。(14)

彼も寺院を訪ねて修業僧と語り合うのを楽しみとしたらしい。他人から見れば仏教を信仰しているようだったと言う。この短い文章の中にも士大夫の生き方が表明されている。それは「学仏者」という表現である。呉筠の気三品説や神仙可学論、また呉尊師の『道徳経』の注、さらに禅師の生き方から導き出されるものは全て「学ぶ」ということであった。道教も、経典である『老子』に注することに表されるように、学的対象であり、三品説の中人は学ぶことで聖人となり、神仙人も異才の故ではなく修業次第で到達できるものであった。学び可能性を信じ、自己の対象である儒家経典再興の道に向かったのであった。韓愈の手になる権徳輿の墓碑文には

学を始めて自り、疾にして未だ病まざるに至るまで、未だ嘗つて一日も書を去りて観ざるにあらず。

とある。また彼の『旧唐書』本伝の賛は「力学」という言葉を使って彼の学問への情熱を称えている。宋人の「聖人学んで至るべし」という理念が中唐の時代にすでに芽生えてい

たことは、権徳輿の例によっても理解されるであろう。しかし、権徳輿が優柔不断の故に皇帝によって宰相の位から下されたという記事や、貴位貴官に登りながらも実力を発揮し得なかった杜佑を見ると、これら新興士大夫層の政治上の位置が未だ不安定であったことが分かる。彼らの理念が現実の政治を含んだ世界の中で結集するに至るにはさらに長い時間が必要だったのである。

【注】

① 権徳輿の伝記は韓愈「唐故相権公墓碑」（『韓昌黎集』巻三十）、楊嗣復「唐丞相礼部尚書文公権徳輿文集序」（『唐文粋』巻九一）及び『旧唐書』巻一四八、『新唐書』巻一六五の本伝を参照せよ。

② 『唐語林』巻四に「権文公徳輿、身不由科第、嘗知貢挙三年。門下所出諸生、相継為公相、号得人之盛」と記すを参照。

③ 古文提唱者と春秋学派との関係については第三章「劉禹錫小論」でふれる。

④ たとえば狩野直喜『中国哲学史』（一九五三、岩波）は「唐の儒家にして思想家たるものの多からぬことは猶ほ経学に於けると同様である」（頁三四三）としてただ韓愈・李翺を宋学の先駆者としてあげるにとどまっている。また馮友蘭『中国哲学史』（一九三四、北京）も上の二人をあげ、むしろ隋唐の仏教に紙数を費している。

⑤ 呉筠の伝記については権徳輿「呉尊師伝」（『権載之文集』補遺）、及び両唐書隠逸伝の本伝を参照。

⑥ 「玄綱論」元気章に（『正統道蔵』太玄部、一九七七、台湾芸文印書館縮刷版三九冊所収）「太虚之先、寂寥何有。至精感激、而真一生焉。真一運神、而元気自化。元気者無中之有、有中之無、曠不可量、微不可察。氤氳漸箸、混茫無倪。萬象之端、兆眹于此。於是清通澄朗之気、浮而為天、濁滞煩昧之気、積而為地。平和柔順之気、結而為人倫。錯謬剛戻之気、散而為雑類。自一気之所育播、萬殊而種分。既渉化機遷、変罔窮然、則生天地人物之形者、元気也」とある。

⑦ 『中国哲学史大綱』（一九五八、北京）頁一九三。

⑧ 「玄綱論」率性凝神章。

⑨ 『春秋繁露』人副天数篇に「天以終歳之数成人之身。故小節三百六十六、副日数也。大節十二分、副月数也。内有五蔵、副五行数也。外有四肢、副四時数也」とある。

⑩ 「玄綱論」天稟章。

⑪『論衡』率性篇。

⑫『論衡』本性篇。

⑬『春秋繁露』実性篇。

⑭『論衡』本性篇に「揚雄言人性善悪混者中人也」とある。『法言』修身篇に「人之性也、善悪混。修其善則為善人、修其悪則為悪人」とあるに基づく。

⑮「玄綱論」天稟章「三者各有所稟而教安施乎。教之所施為中人爾。何者、睿哲不教而自知、頑兇雖教而不移。此皆受陰陽之純気者也。・・・夫中人為善則和気応、為不善則害気集。故積善有餘慶、積不善有餘殃、有慶有殃、教於是立」。

⑯「唐故中嶽宗玄先生呉尊師集伝」（『権載之文集』巻三三）。

⑰吉岡義豊氏『永生への願い』「教理の体系化」（一九七〇、京都）参照

⑱『宗玄先生文集』巻中（『正統道蔵』太玄部、一九七七、台湾芸文印書館縮刷版三九冊所収）。

⑲『嵇康集』巻三「養生論」。

⑳「唐故太清宮三洞法師呉先生碑銘并序」（『権載之文集』巻十八）に「呉郡帰冲之、広平劉素芝、天水権載之皆従先生遊者也」とある。

㉑『新唐書』芸文志に「呉善経注道徳経二巻、貞元中人」と著録されている。

㉒「呉尊師華原露仙館詩序」（『権載之文集』補遺）は呉善経「詩文集」の権徳輿が書いた序文である。

㉓権徳輿の書いた「呉尊師伝」に「筠尤善著述、在剡与越中文士為詩酒之会。所著歌篇伝於京師。・・・凡為文、詞理疏通、文彩煥発。毎製一篇、人皆伝写、雖李白之放蕩、杜甫之壮麗、能兼之者、其惟筠乎」とある。

㉔『柳河東集』巻九「文通先生陸給事墓表」。

㉕『劉夢得文集』巻三十「袁州萍郷県楊岐山故広禅師碑」に「天生人而不能使情欲有節」と見える。

㉖歐陽修「読李翺文」（『歐陽文忠公集』巻二十三）。

㉗史念海「隋唐時期長江下游農業的発展」（『河山集』一九六三、北京、所収）。

㉘『宋高僧伝』（T50・766c）の道一伝に「時亜相李公兼、国相斉公映、中郎裴公通皆傾心順教」と見える。

㉙「唐故章敬寺百巌禅師碑銘」（『権載之文集』巻十八）に「徳輿三十年前常聞於太寂」とある。太寂とは道一の諡である。

(30) 馬祖の禅については『宋高僧伝』（T50・766）、『祖堂集』巻十四、『景徳伝燈録』巻六及び入矢義高編『馬祖の語録』（一九八四、禅文化研究所）がある。

(31) 註(29)。百巌禅師は懐暉を指す。

(32) 原文は「或問心要者。答曰、心本清浄而無境者也。非遣境以会心、非去垢以取浄、神妙独立、不与物倶。能悟斯者、不為習気生死蘊之所累也」。

(33) 皎然「強居士伝」（『皎然集』巻九）。皎然は詩僧として霊澈とともに名を施せ、初期禅伝燈史の上でも重要な人物であり、権徳輿を初めとする士大夫とも交わって自ら『儒釈交遊伝』を表した律宗の僧侶である。これはむしろ儒仏の融合への自覚から発せられた言葉と考えられるが、基本的にはかかる図式が究極的に存在していたことを表明していると云える。

(34) 白居易「三教論衡」（『白香山集』巻五九）などに当時の三教論衡の様子を見ることが出来る。また演劇的な面から論じたものとしては任半塘『唐戯弄』（一九五八、上海 頁六二一以下）がある。

(35) たとえば班固は揚雄の学問を評して「雄少而好学、不為章句、訓詁通而已、博覧無所不見」（『漢書』巻八七上、揚雄伝）と語っている。

(36) 崔祐甫「故常州刺史独公神道碑銘并序」（『全唐文』巻四〇九）。

(37) 『通典』序。

(38) 「唐故朝議郎使持節・・・河東裴府君神道碑銘并序」（『権載之文集』巻十八）。

(39) 「唐故銀青光禄大夫守吏部尚書・・・李公墓誌銘并序」（『権載之文集』巻二二）。

(40) 「馬大傅行状」（『権載之文集』巻十九）。

(41) 「与権侍郎書」（『全唐文』巻五二七）。

(42) 「六祖能禅師碑銘」（『唐文粋』巻六三）。

(43) 「止観統例議」（『全唐文』巻五一七）。

(44) 「贈別君素上人并引」（『劉夢得文集』巻七）。

(45) 「送僧浩初序」（『柳河東集』巻二五）。

(46) 「汎愛寺重修記」（『全唐文』巻三三七）。

(47) 『通鑑』巻二三九、唐紀巻五五に「李吉甫、李絳数争論於上前。礼部尚書同平章事権徳輿居中無所可否、上鄙之。辛未、徳輿罷守本官」とある。

第二章　『陸文学自傳』考

はじめに
第一節　自伝の伝統
第二節　隠逸者の自伝
第三節　陸羽の自伝
第四節　自由人の思想

はじめに

胡適（一八九一～一九六二）は『四十自述』と題された彼の自伝の冒頭で、次のように述べている。

私はこの十數年来、わが國には何よりも傳記の文學が乏しいと、しみじみ感じたので、いつも私の先輩や友人たちに自傳を書くやうに勧めて來た。甚だ殘念なことには、これらの先輩や友人たちは、みなそれを承諾しながらも、結局は筆を着けようとはしなかった。①

十數年来とは恐らく胡適がアメリカへの留学を果たし、異質の文化に接してからのことであろう。西洋文化の目をもっての「伝記文学不毛」の自覚は、中国人に限られたものではなく、日本人においても然りであった。しかし、その原因について「わが國乃至アジア諸國等において自敍傳が発達せなかった事實の根柢には、個人の解放が行われなかったこと、人格の價値が認められなかったこと、人生の内的の反省の発達がなかったことがあった」②と単純に決めつける前に、このような指摘に前提として含まれる、自伝の一般的な、すなわち西洋人による定義をしばらく保留し、東洋人にとっての自伝の意味を問う作業が必要ではないだろうか。先にあげた胡適の自伝は、その標題を「自述」としているが、これはすでに清末から民国初めに活躍した梁啓超の「三十自述」に用いられており、さらにさかのぼれば汪士鐸（一八〇四～一八八九）の「自述」があり、明らかに中国の自伝の一つの型に則っている。また最近亡くなった歴史家顧頡剛（一八九三～一九八〇）の『古史辨』の第一冊に書かれた「自序」も、『史記』の「太史公自序」以来の伝統的な意味を担っている。中国に自伝の伝統が無かったわけではない。ただそれは西洋のものとは異質であった。

本章では、まずその異質な自伝の伝統を概観する。さらに八世紀半ばから九世紀前半に

活躍した陸羽の自伝を取り上げ、中国の自伝の流れの中に位置づけた上で、その背景をなす中唐思想への接近を試みる。そこにおいて初めて、中国文化の中での「個人の解放・・・人格の價値・・・人生の内的の反省」の諸相が捉えられると考えるからである。

第一節　自伝の伝統

先に、現代人である胡適の『四十自述』や顧頡剛の『古史辨自序』が中国の自伝の伝統の上に成立したものであることを指摘したが、ここで中国の自伝の伝統的型というものは一体いかなるものかを概観し、それを踏まえて、陸羽の自伝に向かいたいと思う。中国の自伝と Autobiographie の違いについては、第一部第一章第一節「中国における自叙」で、中国の自伝の特徴として三点を挙げた。第一に、自伝は一般的に自己を語るためのものではなく、氏族の系譜を伴う。第二に、自伝も他人の手による伝記も、客観的記述という点では本質的に変わらない。第三に、自伝は著作に付随したものであるため、解説的傾向を持つ。こうした特徴の拠って来たる、古代中国人の氏族観や文章観については、そこに詳しく論じたので、ここでは再度触れることはしない。ただそこでも取り上げた劉知幾（六六一～七二一）の『史通』「序傳」篇は、中国の自伝を考える上で大きな導きとなってくれるので、第一部では割愛した引用等を挿入しつつ、その導きに従って自伝の伝統を概観しておこう。

「序傳」篇を収める『史通』は、周知のごとく、史官であった劉知幾が唐初までの各種の歴史書を考察し、あるべき正史の姿を追究した書物である。「序傳」篇もこの『史通』の趣旨に沿って自伝の歴史を述べた上で、理想的な自伝のあり方について多方面から論じている。『史通』は正史の理想を追究した書物ではあるが、作者自ら

> 若し史通の書たるや、蓋し當時の載筆の士、其の義純ならざるを傷み、其の指歸を辨じ、其の體統を殫くさんと思欲す。夫れ其の書は史を以て主と爲すと雖も、而も餘波の及ぶ所、上は王道を窮め、下は人倫を掞べ、萬殊を總括し、千有を包呑し、法言より已降、文心而往に迄るまで、固より以て諸を胸中に納め、曽って懲芥せざる者なり
>
> （巻十、自叙篇）。

と言うごとく、扱う材料も、そこから導き出される理論も、単に歴史書に限定されてはいない。「序傳」篇においても然りである。王充の「自紀」（『論衡』巻三十）、葛洪の自叙（『抱朴子』外篇巻五十）、及び魏の文帝、つまり曹丕の自叙（『典論』）等、史書以外

の数多くの自伝が引用され、批判を加えられていることからも、このことは明らかで、中国の自伝の歴史を見る上で恰好の書と言えよう。

劉知幾は自伝の型の成立を、事実上の正史の型を成立させた『史記』の作者、司馬遷によるものと考える。司馬遷が『史記』の最後の巻一三〇に載せた「太史公自序」がそれである。司馬遷以後の自伝は何らかの形で「太史公自序」を踏襲したものであった。劉知幾はその「太史公自序」の中に自伝の流れの中の二つの柱を考える。

蓋し作者の自敍、其の流れは、中古より出づるか。案ずるに屈原の離騒經、其の首章、上は氏族を陳べ、下は祖考を列し、先づ厥の生を述べ、次に名と字を顯す。自敍の發迹、實に此に基づく。降りて司馬相如に及び、始めて自敍を以て傳と爲す。然るに其の敍ぶる所の者は、但だ少き自り長ずるに及び、身を立て事を行うを記す而已。祖先の出づる所に遡びては、則ち蔑爾として聞く無し。〔司〕馬遷に至りて、又三閭の故事に徵し、文園の近作に放い、二家を模楷し、一巻を勒成す。

劉知幾が自伝の源流とした屈原の「離騒經」の冒頭は

帝高陽之苗裔兮　帝高陽の苗裔
朕皇考曰伯庸　朕が皇考を伯庸と曰う
攝提貞于孟陬兮　攝提　孟陬に貞し
惟庚寅吾以降　惟れ庚寅に吾れ以て降る
皇覽揆余于初度兮　皇　余れを初度に覽揆りて
肇錫余以嘉名　余れに肇錫するに嘉名を以てす
名余曰正則兮　余れに名づけて正則と曰い
字余曰靈均　余れに字して靈均と曰う

である。自己存在を氏族、祖考から説き起こすことが、自伝の一つの柱であると考えられていたが、その起源を劉知幾は、少なくとも表面的には自伝の形をとらない「離騒經」の冒頭に求めたのであった。しかし、彼は氏族→祖考→自己という垂直的な認識、つまり家系の記述のみで自己が開陳されるとは考えなかった。

もう一本の柱として、彼は司馬相如の自伝を持ち出した。これはすでに佚文となっており、我々はそれ自体を見ることは出来ないが、『史通』外篇巻十六「雑説上」篇において〔司〕馬〔長〕卿、自敍傳を爲し、其の集中に具在す。〔司馬〕子長、斯の篇を録するに因りて、即ち列傳を爲す。班氏は仍舊して曾って改奪なし。尋ぬるに〔班〕固、〔司〕馬〔遷〕・揚〔雄〕傳末に於いて皆な〔司馬〕遷・〔揚〕雄の自敍、此くの如

しと云う。〔司馬〕相如篇下に至りては獨り此の言無し。蓋し、止だ太史の書に憑りて、未だ文園の集を見ず、故に言をして畫一ならから使む。其の例　不純なり。[13]

と述べられていることから、中国における自伝と伝記との伝統的に密接な関係は、司馬相如の場合にも存在することが認められる。従って残された『史記』や『漢書』の司馬相如伝から、彼の自伝がどのようなものかはある程度推察出来よう。劉知幾が司馬相如の自伝を屈原の「離騒經」の冒頭部分と共に自伝の一つの柱としたのは

然るに其の敍ぶる所は、但だ少き自り長ずるに及び、身を立て、事を行うを記すのみ。であるが為であった。同じ「序傳」篇で彼の自伝を批判して劉知幾が

而るに〔司馬〕相如の自序、乃ち其の臨邛に客游して竊かに卓氏を妻とするを記し、春秋の諱む所を以て、持して美談と爲す。事或いは虚に非ざると雖も、而るに理として取る可き無し。之を傳に載するは其れ愧にあらざるか。

と言っていることを考えると、自己＝私をかなり強く前面に押し出した文章であったと思われる。

中川久定『自伝の文学』（一九七九、岩波新書）では、フランスの自伝研究者、フィリップ・ルジュンヌの自伝の定義を取り上げて、「一個人の生活、一人物の歴史」を主題とすると規定しているが、この所謂西洋の自伝に近い面を司馬相如の自伝は備えていたと言えよう。一見、家譜かと紛う多くの自伝の記述とは違って、いかにして卓文公を妻にしたか等、自己の行動のみを時間の流れの上に綴った彼の自伝は、反面「祖先の出づる所に逮びては、則ち蔑爾として聞く無し」といった状態であった。氏族→祖考→自己とする人間関係の垂直世界に対して、自己とその周辺の人間関係を水平世界とすれば、単に垂直世界のみでは個人というものが把えられないとする認識が、すでに司馬遷の時代には共有されており、水平世界の自己の表白も自伝として市民権を得ていたと言えよう。

しかし、「降りて司馬相如に及び、始めて自敍を以て傳と爲す」と自伝として一人歩きしたかのように見える司馬相如の自伝も、正統的（オーソドックス）な自伝とは認められなかった。「離騒經」の冒頭に見られる垂直世界と、司馬相如の自伝に表わされた水平世界の調和において自己の表出は可能であるという方向に、中国の自伝は進んだ。その方向を決定づけたのは劉知幾の指摘をまつまでもなく、司馬遷の「太史公自序」であった。劉知幾が「序傳」篇で扱った自伝の大半は、班固の「敍傳」（『漢書』）、王充の「自紀」（『論衡』）、曹丕の「自敍」（『典論』）、揚雄の「自敍」（『法言』）、葛洪の「自敍」（『抱朴子』）等すべて「太史公自序」（『史記』）と同じように著作の巻末に載せられ、著作の

意図、構成、そして何よりも著作者の学問的伝統、つまり家学の記述を中心にした自伝であった。それはある面では序文的要素を強く持ったものである。例えば司馬遷の作品から、もし現代人の眼で「自伝」を取り出すとすれば、その名を冠していない「報任安書」が疇疇なく選ばれるであろう。しかし、これはあくまでもアウグスチヌスやルソーの「告白」、フランクリンやランケの「自伝」をはじめとする西洋の伝統を摂取した現代からの発言であり、一見けだるいような表現の中で自己を語るものこそが、中国の「自伝」だったのである。

さて中国の自伝の歴史を、七世紀後半から八世紀前半に活躍した劉知幾の案内によって見てきたわけであるが、上に述べた「太史公自序」に典型化された中国の自伝に対して、やがて一風変った自己表現を成す自伝が登場した。これが陶潜の手になる「五柳先生傳」である。これに関しては次節に論じよう。

第二節　隠逸者の自伝

晉の咸安二年（三七二）から劉宋元嘉四年（四二七）に活躍した、詩人陶潜（字は淵明）の「五柳先生傳」（『陶淵明集』巻六）は、上述した特徴を持つ中国の自伝に比して、一風変った自伝と言えよう。少々長いが以下に引用する。

先生は何許（いずこ）の人なるかを知らざるなり。
亦た其の姓と字を詳かにせず。
宅邊に五柳樹あり、因りて以て號と爲す。
閑靖にして言少く、栄利を慕わず。
書を讀むことを好めども、甚だしくは解することを求めず。
意に會することを有る毎に、便ち欣然として食を忘る。
性、酒を嗜むも、家貧しくして常には得る能わず。
新舊、其の此くの如くなるを知り、或いは酒を置きて之を招く。
造り飲めば輒ち盡し、期するは必ず醉うに在り。
既に醉うて退くに、曾つて情を去留に吝かにせず。
環堵蕭然として、風日を蔽わず。
短褐穿結し、簞瓢屢しば空しきも、晏如たり。
常に文章を著わして自ら娯しみ、頗る己れが志を示す。

懐を得失に忘れ、此れを以て自ら終る

贊に曰く

黔婁言える有り、貧賤に戚戚たらず、富貴に汲汲たらず

其れ茲れ若き人の儔いを言うか。

酣觴して詩を賦し、以て其の志を楽しむ。

無懐氏の民か、葛天氏の民か。

この自伝の異色とすべき点は様々にあるが、まず何よりも、自伝と目されるこの文章に陶淵明＝五柳先生を暗示する言葉が何一つない点が挙げられよう。しかし彼の伝記を書いた昭明太子蕭統[4]も沈約[5]も、こぞって

嘗つて五柳先生傳を著わし以て自から況う。

と述べ、この「五柳先生傳」を引用した後に

其の自序此くの如し、時人之を實録と謂う。

と発言している。いったい自伝の話者の人称は、一人称、二人称、三人称の三つの場合が考えられる。中川の上述書[2]によれば、ヨーロッパにおいて個人の「私」の強烈な自覚とともに自伝が出現した場合は一人称をとるのが特徴的な事実とされているが、『史記』以来の中国の自伝はむしろ三人称表現の形をとってきた。「太史公自序」の場合は「司馬遷」あるいは「太史公」、「論衡自紀」の場合は「王充」、「抱朴子自敍」の場合は「葛洪」といった具合である。しかしそれらの自伝はすべて著作とともにあり、作者と自伝の中の話者（主要人物）が同一人であるということは自明であった。ところが、この「五柳先生傳」は著作とともにある自伝という元来の形を恐らくはとらず、独立した一文として存在し、しかも作者と話者が同一人であることをどこにも暗示しなかった。暗示しなかった所に、陶淵明の人物を的確に露呈するところがあり、恐らく彼自身もそのような効果をねらって認めたものと思われる。そして冒頭の二句「先生は何許の人なるかを知らざるなり。亦た其の姓と字を詳かにせず」はこの短い自伝の中でも一番強烈に陶淵明という人物の生き方、世間に対する姿勢を打ち出していると言えよう。

先に見たように伝記、自伝を問わず、中国では氏族→祖考→自己という垂直世界の記述が大きなウェイトを占めることは否定出来ない。そして当時の家柄を重んずる貴族社会においては、それが一つの自己存在の証しであった。これについて劉知幾は

又、近古の人倫、喜んで閥閲を稱す。其の蓽門寒族にして百代聞く無きも、而るに辟角、挺生し、一朝暴かに貴ければ、本系を追述し、妄に先哲を承けざる無し。

と言い、例として郗儀父や叔振鐸を曹氏に、始均や李陵を拓抜氏に無理に結びつけようとしたことを挙げている。六朝の時代を反映したこのような動きに対して、陶淵明は、むしろ反対した。そのような社会そのものに抵抗したことの表明が冒頭の一句であり、さらに次の一句「亦た其の姓と字を詳らかにせず」と結びついて、小川環樹の「これは世人が知らない。或いは世人に知られることを欲しない意であろう」という解釈(7)に則れば、隠者としての生き方を宣言しているとも言えよう。

冒頭の二句に表わされた彼の姿勢は全文にわたって貫ぬかれ、そして最後には賛をつけ、全く正史の伝記の型を襲っている。賛というのは周知のように、客観的に記述すべき伝記に付して、執筆者の判断、あるいはその伝に対する姿勢を明らかにするものである。『春秋』の三伝以来、名称は異なっても歴史書に賛は不可欠なものであったが、自己の伝記を書く場合にこの様な形をとったことは、自伝の持つ主観性を排除しようとする姿勢を貫ぬくことによって、ある意味で、宙に浮いたその存在の実在性をかえって際立たせるものであった。それは冒頭の二句の、姓氏も語らずに、これこそが実録だと認めさせた筆致と呼応する。

このように、賛を付し、さらにその中で黔婁という春秋時代の隠者の言葉を援用することによって、陶淵明は二重に自己の姿勢と生き方を印象づけている。それまでの自伝を想定していては肩透かしを食う「五柳先生傳」なる一文は、私という存在を外界と切り離して、内面的価値のみを問う精神的告白文の様相をおびたものであったが、「時人之を實録と謂う」までに認められ、一つの自伝の型として歩き出した。陶淵明以後、この様な自伝の型を襲ったものとしては、劉宋時代の袁粲（?—四七七）が記した「妙徳先生傳」(8)等があるが、何よりも「無心子傳」とともに書かれた初唐の隠逸、王績（?—六四四）の「五斗先生傳」(9)を挙げなくてはならない。

五斗先生なる者あり。酒徳を以て人間（じんかん）に遊ぶ。酒を以て請う者あれば、貴賤なく皆な往き、往けば必ず酔い、酔えば地を擇ばずして斯に寝る。醒れば復た起きて飲むなり。常に一飲すれば五斗、因りて以て號となす。

という前書きは長いが、それは全く「五柳先生傳」を踏襲しており、最後の

遂に其の志を行ない、如（ゆ）く所を知らざるなり。

は姓氏も明らかにしようとしなかった「五柳先生傳」の叙述をそのまま受け継いでいるものと思われる。ところで「五柳先生傳」によってもたらされた自伝が、従来の自伝と違っているのは、何よりも精神の告白という点を強調したことであった。従って『五斗先生

傳」も単なる形の踏襲ではなく、精神の踏襲を前提としている。時代を隔ててともに隠逸伝に名を連らねていることも、二人の生き方が同じ方向にあったことを客観的に示している。王績自身がそれを自覚し、陶淵明の生き方に私淑していた故に「五斗先生傳」なる一文を認めたことは言うまでもない。それは陶淵明に「自祭文」があるのを意識して、「自撰墓誌銘」を残したことにも示されている。精神の告白としての自伝を成立させるには、単に形式のみではなく、世間に対する姿勢、生き方のまねびが必須であった。

従って

醉吟先生は其の姓と字、郷里、官爵を忘れて、忽忽として吾れの誰たるかを知らざる也。

で始まる白居易（七七二～八四六）の「醉吟先生傳」[10]にしても、彼が唐代の士大夫の中で、とりわけ陶淵明を思慕した故に成ったものである。彼の文集には「効陶潜體詩十六首并序」（巻五）や、陶淵明の故郷を訪ねた「題潯陽樓」（巻七）、「訪陶公舊宅并序」（巻七）なる詩が残されており、そこでは明白に

常に愛す陶彭澤、文思　何ぞ高玄なる。

と言い、さらに

我は老大に従ってよりこのかた、竊かに其の人と爲りを慕う、其の他、及ぶ可からず、且らく醉いて昏昏たるに倣う。

また

予、夙に陶淵明の人と爲りを慕う云々。

と述べて、陶淵明の生きざま、思想を追慕していたことを語っている。そして

我は君の後に生まれ、相い去ること五百年、五柳傳を讀む毎に、目に想い、心に拳拳たり。

と歌って、「五柳先生傳」と彼の「醉吟先生傳」との結びつきを物語っているが、ここには、もっと強い結びつきを暗示するものがある。それは「五百年」という時間の意識である。

五百年に一度聖人が出現するという思想は孟子の主張[11]に裏づけられたものである。それは単に五百年ごとに聖人が現われるという時間的な意味あいばかりでなく、後に宋学で道統観念と言われるものを含んでいた。つまり五百年ごとに聖人がこの世に出て、先聖の道を継いで伝えて行くという考えである。司馬遷が、父、司馬談の言葉として

周公卒して自り、五百歳にして孔子有り。孔子卒して後、今に至るまで五百歳。

を引用して、自分達こそ孔子から五百年後の時代におり、彼の思想、道を継いで作史する重任にあたっているのだと宣言し、また自らを鼓舞したのは余りにも有名である。白居易も、陶淵明の詩風、そして何よりも彼の生き方、「人為（ひととなり）」への深い共鳴があった故に、聖なる五百歳を意識しつつ「醉吟先生傳」を書いたのである。

氏族、姓氏、そして官職を記し、著作の意図、構成、さらに著作者の思想を語る、おしなべて著作に付随した「太史公自序」以来の伝統的な自伝とは全く趣きを異にし、姓氏も名字もさらに官職までも削り落とした「五柳先生傳」の系譜は、作者の精神そのものの告白文的要素が強い。ジャコメッティの手になる彫刻が、ほとんど立体的な巾を持たないところまで形態を削りながら、却って対象の精神を把えて、我々の眼をひきつけるように、ここに新しい自伝の型が開拓されたのであった。

第三節　陸羽の自傳

陸羽は茶の世界で有名である。それは彼が、茶に関して「顧渚山記」[12]と『茶經』の著作を持つことによる。とりわけ名高い『茶經』は、十門に分けて茶の起源、製茶用具、茶の製造、茶器、茶のたてかた、飲茶の方法、茶史、茶の産地、略式飲茶法、茶の図を述べた体系的総合的な茶の百科事典であった。このような茶に関する専門書は彼をもって始まる。そのことは欧陽修によって次のように証言されている。

> 茶の前史に見ゆるは、蓋し、魏晋より以来、これ有り。而るに後の世、茶を言う者は必ず陸鴻漸に本づく。蓋し、茶の爲（ため）に書を著わすは其れ自り始まる也。[13]

彼の事跡は、『新唐書』巻一九六隠逸傳に載せられた本伝、あるいは『唐才子傳』（巻三）、さらには随筆札記類である『封氏聞見記』（巻六、飲茶の項）、『唐國史補』（巻中）等に記されているが、それらの記述の原資料となったものは、『文苑英華』巻七九三に記載された、陸羽自らの手になる「陸文学自傳」[14]である。しかし、ここで陸羽の自伝を扱うのは、彼が単に『茶經』によって高名である為だけではない。

唐代の思想界は儒・仏・道三教鼎立時代といわれる。[15]即座に思いおこされるのが白居易の文集に載せられた「三教論衡」（巻六八）である。この様な文章が成る背景で、三教の交流は広く急速に進んでいた。交流の場は数々あるが、陸羽の活躍した中唐では、江南に下った中央高官を中心とするサロンが主なものとして挙げられよう。ここで、杜佑、権徳輿、顔真卿らを中心に集まった若き士大夫、道士、僧侶によって、当時の思想界をリード

する一つの道が開かれた。杜佑、権徳輿を中心とする集まりについては、第一章「中唐の思想」ですでに論じたし、また次章「劉禹錫論」でも触れるつもりである。陸羽と関係の深かった顔真卿について見れば、湖州刺史に除せられた七七二年から七七七年の間に交わったとされる所謂文化人は八六人を数え、その内訳は、刺史、観察使、国子助教から僧侶、道士、隠者にまで及んでいる。(16)

ところで、初唐の経学から、韓愈、李翺を通って宋学へ続く道は、すでに中国思想史上の自明の流れのように受けとられているが、その間の動きは必ずしも明らかでない。結果からの線引きに過ぎない面も多分に含んでいる。陸羽は、僧侶として、さらに士大夫として、最後は隠逸人としての彼の経歴が如実に示すように、上述の中唐の思想界の動きを自己の中に体現した人物であった。今も十分明らかとは言えない中唐思想界の動きを語るものとして、その自伝は、思想史の上からも興味の尽きないものなのである。自伝としては決して短くないものだが、以下にまず引用してみる。(17)

陸子、名は羽、字は鴻漸。何許の人なるかを知らざるなり。或いは云う。字は羽、名は鴻漸。未だ孰れが是なるかを知らず。仲宣（魏の王粲）、孟陽（晉の張載）の貌陋有り。而して〔司馬〕相如、〔揚〕子雲の口吃有り。而して人爲は才辯にして性爲るは褊躁たり。多く自から意を用いて、朋友規諫するも、豁然として惑わず。凡そ人と宴處するに意、適く所有らば、言わずして去る。人或いは之を疑いて、生まれながら多瞋なりと謂えり。又、人と信を爲すや、縦え氷雪千里にして虎狼道に當たるも、而れども曾またざるなり。

上元の初め（七六〇年）、廬を苕渓の湄に結び、關を閉ざし書を讀みて非類と雑らず。名僧、高士と談讌すること永日たり。常に扁舟にて山寺を往来し、身に唯だ紗巾、藤鞋、短褐、犢鼻を随くるのみ。往往独り野中を行き、佛經を誦え、古詩を吟んじ、杖もて林木を撃ち、手もて流水を弄び、夷猶徘徊して、曙自り暮に達し、日の黒ずみ、興盡くるに至りて號泣して歸る。故に楚人、相い謂えらく、陸子は蓋し、今の接輿なりと。

始め三歳、惸露にして、竟陵の太師積公の禅院に育てらる。九歳自り、文を屬るを学ぶ。積公示すに佛書出世の業を以てす。子答えて曰く、終に兄弟鮮なく、復た後嗣無し。染衣削髪し、號して釋氏と為り、儒者をして之を聞かしむれば、孝たると稱するを得ん乎。羽、将に孔聖の文を授らんとす。公曰く、善哉、子孝たり。殊に西方染削の道、其の名、大たるを知らず。公、釋典を執りて屈せず、子、儒典を執りて屈せ

ず。公因りて矯憐、撫愛して賤務を歴試す。寺地を掃き、僧廁を潔め、泥を践み、牆を圬り、瓦を負いて屋を施き、牛一百二十蹄を牧なう。竟陵の西湖、紙無し。書を学ぶに竹を以て牛の背に畫きて字を爲す。他日、学者より張衡の南都の賦を得るも、其の字を識らず。但だ牧所に於いて、青衿の小兒に倣い、危座して巻を展き、口を動かす而已。公、之を知り、外典に漸漬し、道を去り、日び曠しきを恐れ、又寺中に束め、卉莽を芟剪せしめ、門人の伯を以て焉を主どらしむ。或る時、心に文字を記し、憮然として遺るる所、有るが若く、灰心木立し、日を過ぎるも作さず。主者、以て慵墮と爲し、之を鞭つ。因りて歎いて云く、歳月往くも其の書を知らざるを恐る。嗚呼、自から勝えずと。主者怒を蓄うると以為い、又其の背を鞭ち、其の楚を折りて、乃わち釋す。因りて役する所に倦みて、主者を捨てて而して去り、巻衣もて伶黨に詣る。譚談三篇を著わし、身、伶正為るを以て木人・假吏・藏珠の戯を弄す。公、之を追いて曰く、爾の道、喪ぶを念うに惜しい哉。吾が本師に言有り。我が弟子十二時中、一時の外学を許すは、外道を降伏せしむる也。我が門人衆多なるを以て、今、爾の欲する所に従え、樂工の書を捐む可し。

天寶中（七四二～七五六）、郢人、滄浪に醊す。邑吏、子を召きて伶正の師と爲す。時に河南の尹、李公齊物、黜きて守たり。異を見て、手を提り、背を撫で親しく詩集を授く。是に於いて漢・沔の俗、亦た焉を異とす。後、書を火門山鄒夫子の別墅に負う。屬ま禮部郎中崔公国輔、竟陵に出で、因りて之と遊處すること凡そ三年たり。白驢・烏犎牛一頭、文槐の書函一枚を贈る。白驢・犎牛は襄陽太守、李憕に遺らる。文槐の函は故盧黄門侍郎の與えし所なり。此の物、皆な己の惜しむ所なり。宜しく野人の乘蓄たるべし。故に特に以て相い贈る。

至徳（七五六～七五八）の初めに洎り、秦人、江を過ぐ。子も亦た江を過ぐ。呉興の釋皎然と緇素忘年の交を爲す。

少きより文を屬るを好み、諷諭する所多し。人の善を爲すを見れば、己これを有するが若し。人の不善を見れば、己れこれを羞ずるが若し。忠言耳に逆うも廻避する所なし。是に緑りて俗人、多く之を忌む。禄山、中原を亂して自り、四悲詩を為る。劉展、江淮を窺い、天之未明の賦を作る。皆、當時に感激せられ、行哭涕泗せらる。君臣契三巻。源解三十巻。江表四姓譜八巻。南北人物志十巻。呉興歴官記三巻。湖州刺史記一巻。茶經三巻。占夢上中下三巻を著わす。並びに褐布囊に貯む。上元辛丑の歳（七六一）、子陽秋二十有九。

以上、陸羽の自伝を全文引用したが、これは先に見た中国の自伝の伝統の中でどのような位置を占めるのであろうか。

まず、この自伝が徹底して客観的な記述で貫かれている点に関して言えば、先にも述べたように、「太史公自序」以来の中国の自伝が三人称表現をとってきたのと同じである。この点は「五柳先生傳」あるいは「五斗先生傳」等、一連の隠逸者の自伝においても変わりがない。三人称の形をとることこそが自伝を自伝たらしめる、という配慮が働いていたのであろう。三人称表現がその記述の客観性を保障し、それが中国人の求めた実録の理念に結びついたのである。人称の点では、ヨーロッパの自伝の主流が一人称表現であるのとは、全く違っていた。もちろん例外もなかった訳ではなく、杜牧（八〇三～八五二）の自伝と目される「自撰墓銘」では三人称と一人称の混ざった表現をとっているし、劉知幾の自伝は最初から最後まで、表現は異なるが一人称で貫かれている。

陸羽の自伝は、「陸子」あるいは「子」で最後まで統一されており、さらに自伝の末に著作等を列挙する点では、どこにでもある自伝と変わりがない。形式の上では、自伝と伝記の区別のほとんどない伝統的な自伝の形をとっている。しかしこの自伝は、形式上伝統的である故に却って、異色な人物像をくっきりと浮かび上らせている。「陸子、名羽、字鴻漸」という書き出しは、なるほど「太史公自序」以来の姓字、あるいは氏族を明らかにして自伝を始める手順に則っているが、それに続く「不知何許人」でがらりと様相が変わる。そしてさらに「或云字羽。名鴻漸。未知孰是」と続けると、もうこの自伝はまともな「私」の記述ではなくなる。ここをとらえて欧陽修（一〇〇七～一〇七二）は

右陸文学傳。題に自傳と云う。而して名は羽、字は鴻漸と曰う。或いは名は鴻漸、字は羽。未だ孰れが是なるかを知らずと曰う。然らば則ち豈に其れ自傳なりや

（『集古録跋尾』巻九）。

と一言コメントを加えている。この自伝が大筋では正統の型を踏みながら、少なくとも個々の記述、否そこに盛り込まれた内容においては大いに異色であると看做したためである。「不知何許人也」までであるなら「五柳先生傳」に近い自伝とも言えるが、「或云・・・」はもうひとひねりしたものとも言えるし、一段と俳諧的色調が加わって、自伝の自伝性が崩される方向を歩んだとも言える。しかし、それに続く描写では、上のように諧謔性をねらったような手法をとらず、事実の記載にふさわしく着実に筆を運んでいる。そこでは表現に諧謔性を求めるのではなく、表現内容に、つまり陸羽自身の存在の中に、それを認めさせようとする方向をとっている。

さらにもう一点、自伝は個人の履歴を中心とするのが一般的であり、故にアクセントの置き方の違いはあろうが、多くは時間の経過に沿って叙述される。陸羽の自伝も「始め三歳、惸露にして竟陵の太師積公の禅院に育てらる。云々」より末尾までは、すべて時間の推移の下に整理されて叙述されているが、そこに到るまでの全文の五分の一にあたる部分は、陸羽の人物の総描写にあてられ、まず読者に陸羽像を強烈に印象づけようとする意図が働いている。一般の自伝では、個人の履歴の前に置かれるのは家族史であり、氏族史であった。しかし陸羽の自伝では、個人の履歴の前に陸羽の全体像、人間像を置いている。出来事を時間的に叙述する履歴の部分が個人の全体像を散漫にする弊を、あらかじめ避けようとしているように思われる。

この部分もまた二つに分かれる。前半の「仲宣、孟陽の貌陋有り。而して相如、子雲の口吃有り・・・又人と信を爲すや縦え氷雪千里にして虎狼道に當たるも而れども曾(かつ)またざるなり」は自己の容貌、性格を一般的にスケッチし、後半の「上元の初め廬を苕渓の湄(ほとり)に結び・・・故に楚人相い謂えらく、陸子は蓋し今の接輿なりと」は前半の概括的叙述を具体的に物語り、しかも強烈に自己の立場を打ち出している。

上元の初めに苕渓の岸に廬を結んだ。門を閉ざして書物に向かい、卑しい人物とは交わらなかったが、名僧や高節の士とは、一日中談話した。軽舟で常に山寺との間を往来し、身にはただ薄絹の頭巾と藤の鞋、短かい着物とふんどしをつけただけであった。よく独り野原を歩き、仏典を誦したり、古詩を口ずさんだり、林木を杖で打ったり、手で流れる水をもてあそんだりして、ゆきつもどりつ、明け方から日の暮れまで、さまよい歩いた。暗くなって面白味がなくなると大声をあげて泣いて帰った。だから楚の人々は「陸さんは思うに今の接輿だ」と考えた。

以上意訳したごとく陸羽は隠逸の人というイメージを読者の中に作りあげるが、そもそもこの「上元の初め」はこの自伝の書かれたとされる年と隔たること僅か一年である。[18]と言うことは、苕渓に廬を結び隠者の生活を楽しむ生き方が選ばれ、それ故にこの自伝が書かれたことを示すであろう。陸羽というのはこの様な姿勢で生きており、これからも生きて行きたいという決意の下に、この部分は成っており、いわば陸羽の社会に対する宣言的言句でもある。初めにこの様な陸羽像を掲げ、以下の叙述はその像を時間経過の下で整理しながら具体的にエピソードを織り込んで補強しようとしている。恐らく「陸子は蓋し今の接輿なり」までであれば、形式上も内容上も「五柳先生傳」や「五斗先生傳」と全く同じ形の自伝ということになるが、それに続く全体の五分の四を占める叙述は、内容的には

前半の補強とは言え、形式的には時間を追って述べる一般の形をとっているのである。

第四節　自由人の思想

さて、この節では自伝からその思想の検討に入ろう。陸羽という人物の全体像は、上述のごとく最初の五分の一を占める部分に集約されている。そしてそれも含めた全文において、史書の隠逸伝に載せられてしかるべく、陸羽は徹底して自らを隠者、處士として描いている。最初の部分の結びに登場した接輿は、『論語』『荘子』を初め先秦時代の書物に度々登場する狂人、隠者である。「陸子、蓋し今の接輿なり」は、その接輿が自己の生きざまの鑑であることを、自他ともに認めていると公言するものである。接輿は古代の伝説によれば、楚王の万金を積む召きにも応ぜず、姓字をかえて妻とともに逃れたと言われている。皇甫謐の『高士傳』では、はっきりとその姓を掲げて「陸通字は接輿なり」と言っている。陸羽との姓氏の一致を意識しての記述であり、恐らく接輿のイメージの上にぴったりと陸羽像をだぶらせる役目を大いに担っておろう。狂人とは、この場合、自由人とでもいうものであろうか。陸羽はまた崔国輔との交わりの中で野人という言葉を使っているが、これも広い意味で狂人の立場であった。仕官せずに野に身を置くことは、少なくとも自由人であることを保障する。そこにはさらに内容が伴なわなければならないが、陸羽の場合は、自伝の記述が彼の隠逸者のイメージを大きく広げている。

紗巾、藤のつるで作った靴、短い粗末な上衣、犢鼻褌をつけ、褐布の袋を持った陸羽の姿は隠者のイメージに適う。それらはもちろん外見的なものだが、「凡そ人と宴處するも、意適く所有らば、言わずして去る」とか、「往往、独り野中を行き、佛經を誦え、古詩を吟じ、杖もて林木を撃ち、手もて流水を弄び、夷猶徘徊して、曙自り暮に達し、日の黒ずみ興盡くるに至りて號泣して歸る」といった行為は、世人の目には畸人か狂人に映る。しかし、この超俗も単に門を閉じ、読書にふけり、山野に棲まい孤高を保つ方向に重きが置かれているのではなく、しかるべき人物とは朝から晩まで語り集うと述べられている。それは精神における超俗であり自由の表明であった。そして自由人の友として、忘年の交を結ぶほどの友人が詩僧であり、また南宗禅の燈史の成立に深い関係を持った皎然[19]であった。この興味深い事実については後に触れる。

また彼の履歴の上で、いかにも自由人であると思わせるのは、寺を出て俳優の一座にしばらく身を置き、滑稽問答である参軍戯をはじめ、色々の雑戯に手を染め、また参軍戯の

脚本まで著わした点であろう。中国の滑稽の歴史をひもとけば、狂人と俳優が異質の存在ではなく、むしろ却って深い結びつきのあることが分かる。たとえば遠く漢の時代、言葉の過剰さを以って武帝の側近になった東方朔[20]、また陸羽の時代を少し下って、天子の前で弁舌さわやかに三教一致をこじつけた俳優李可及[21]彼らの存在を思い起こせば十分であろう。陸羽の肉体、容貌は醜くく、また司馬相如や揚雄のように口吃であったと記されている。口吃であって、才智と弁舌に長けたと言われるのは一見矛盾するようでもあるが、滑稽というのが本来、「言葉が語呂を合わせて、なめらかで機智がすみやかに出てくるのを滑稽という」[22]ような意味を持っていたのなら、肉体の異常さは却ってその滑稽味を増すことはあっても減ずることはないであろう。

以上のように陸羽の自伝には、全体像を描き出した部分においても、また時の経過に沿って並べられた事跡の叙述においても、精神の自由の気分が濃く漂う。この様な空気はたまたま陸羽という隠逸者の手によって一つの自伝に結集した訳であるが、時代の一般的な空気であったようにも思える。たとえばこの自伝で、陸羽が親兄弟も身寄りもなく三才で竟陵の積公の寺院に拾われ育てられたという記事は

天台の拾得は名氏を言わず。因みに豊干禅師、山中に經行す。赤城の道側に至りて兒の啼聲を聞く。遂に之を尋ねて一子を見る。數歳ばかりなり。初め牧牛の子と謂えり。之に問うに及びて此に孤棄せられると云えり（『景徳傳燈録』巻二七）。

という風狂子拾得の伝説に類似するし、各種の著作を褐布の衣に入れておいたという記述は、時代は少し下るが

常に杖を以て一布嚢を荷う。凡そ供身の具は盡く嚢中に貯う。鄙肆聚落に入りて、物を見れば則ち乞う。或は醯醢魚葅は纔に接して口に入れ、少し許りを分けて嚢中に投ず（『景徳傳燈録』巻二七）。

の布袋和尚の風来ぶりとも重なる。さらに顔真卿の賓客ともなり、陸羽と交遊のあった隠者、張志和（七四一～七七五？）については、顔真卿「浪跡先生玄真子張志和碑銘」に

又、大衣を以て褐裘を為らんと欲す。復た徐氏（張志和の嫂）之を聞きて、手ずから爲に縷を織る。一たび製するや、十年暑に當るも解かず。

と記され、さらに

竟陵子の陸羽、校書郎の裴修、嘗つて詣り問う。何人の往来有るや。答えて曰く。太虚室と作して共に居り、夜月燈と爲して以て同に照さば、四海の諸公と未だ嘗って離別せず。何の往来かあらん。

の問答が載せられている。残された張志和の著作『玄真子』外篇は、多分に当時の禅思想界の空気を標わせているが[23]、これも彼ら自由人の間に交された禅問答の形を思い出させるものである。陸羽の自伝はこのような様々な隠逸人、狂人、自由人の姿を集約し、包み込んでいると言えよう。

今我々の前に存在する「陸文学自傳」が最初から最後まで陸羽の手になったと考えるなら、この自伝が出来たのは、『全唐文』の撰者の考えたように、陸羽二十九才の時と比定される。『新唐書』の本伝によれば彼は貞元末（八〇四年）に死んでいるから、享年七十二才ということになり、この自伝以後もなお四十余年を生きたことになる。恐らく貞元年間（七八五～八〇四）の半ば頃には、本伝の記載のごとく太子文学を拝したり、就かなかったが太常寺太祝の職に任ぜられなどして[24]、世間にも出たであろう。しかし彼は、終始この二十九才の自伝に表された自由人としての生き方を自分の道とした。そうであるからこそこの自伝が死後、碑文として彼の旧居に建てられたのであろう[25]。

滑稽は言葉の世界での自由な遊戯であったが、社会での自由遊戯は、先にも述べた皎然や、また自伝以後に知り合った数々の名士との間でくり広げられた。自伝にも「名僧、高士と談讌すること永日たり」と短く記されている。先に、陸羽の自伝の空気はある意味で当時の自由人の生き方を反映していると述べたが、そのことを顔真卿の湖州時代のサロンの中にいま少し見てみたい。陸羽は、忘年の交わりを結んだ皎然とともに、このサロンの賓客となっていたのである。

陸羽の自伝が書かれてから十二年後の大暦八年（七七三）の正月、顔真卿は湖州刺史として着任した。彼の周りには、僧侶、道士を含む多くの知識人が集まり、一つのサロンが出来た。彼らは互いに詩を唱酬したが、中でも聯句を残している点に注目したい。聯句は、周知のように、二人以上で句を聯ねて一首の詩を成す最も遊戯性を徹底させたものである。聯句の成立には共有する時間と場というものが前提とされる。彼らが作った数多くの聯句の中でも、特にこの時代の自由の空気を伝えるものとして、詩題に滑稽さをねらった一連の聯句がある。「大言」「小言」「楽語」「饒語」「滑語」「酔語」「遠意」「恨意」がそれである[26]。一例を挙げれば「酔語聯句」は

糟に逢い麹に遇いて便ち酊酩す　劉全白
覆車墜馬するも皆な醒めず　顔真卿
接羅を倒着し髪は幘に垂る　清晝（皎然の字）
狂心亂語して人の並ぶなし　陸羽

と、次から次へ滑稽諧謔を求めて互いに言葉を並べて行く。この言葉の遊戯を成り立たせている空気は、陸羽の自伝に感じられるものと同じである。

しかもこの様な遊戯は、真面目さと敵対するものではなく、協合するものであった。彼らは顔真卿を中心として、聯句を初めとする唱酬の詩の工具書として、清朝の『佩文韻府』に類するという『韻海鏡源』三六〇巻を編纂したという。その辞書の収録字数は『切韻』に一萬四千七百六十字も増し、引用は経書の外に子書、史書、仏典、道経にわたっていたと記されている。[27] 三教を包含した大部な書を編纂したという事は、このサロンに集まった人々が、単なる詩の唱酬と、滑稽さをねらった聯句に終始していたのではないことを物語ろう。当時の思想の流行である三教に対する洞察を重ね合い、論争によって高めることを可能にしたのは、聯句遊戯を成り立たせた場というものだったのである。

遊戯と真面目さの関係をいま一つ、顔真卿の友人、韋渠牟（七四九～八〇一）の中に見ておく。彼は顔真卿とともに茅山派の道士、李含光に師事し、[28] また華厳の澄観とも交流を持った。[29] 彼の本伝（『新唐書』巻一六七）に

去りて道士となり、終らずして更に浮屠と爲り、已にして復た冠す。

と述べられているように、当時の思想界の動きを敏感に感じとり行動した人物である。彼はこのすばらしい経歴をひっさげて宮中での三教論衡に乗込んだ。

帝（徳宗）、誕日を以て歳歳、佛老者に詔して大いに麟徳殿に論ぜしめ、并びに〔徐〕岱及び趙需、許孟容、韋渠牟を召して講説せしむ。始め三家、矛楯然の若し、卒に同に善に歸す。帝大いに悦び、賚予差有り。（『新唐書』巻一六一徐岱伝）

上の記事、あるいは本伝の

〔韋〕渠牟、口辯有りて、三家未だ究解せざると雖も、然るに答問鋒生にして帝之を聽きて意動く。

の記述からは、韋渠牟の役割はむしろ唐末の優人李可及の姿と交錯するところがあると見える。しかし、顔真卿が韋渠牟を遺名子と呼び、「三教を洞徹す」[30]と称賛したのは、三教論衡の遊びの中に、少なくとも遊戯と真面目さの一体を見ていたからに他ならない。そのことは、すでに佚してはいるが彼の著作からも読みとれる。彼には詩集と『貞元新集開元後禮』二十巻の外に『莊子會釋』『老子金剛經釋文』『孝經維摩經疏』『三教會宗圖』があり、ともに十余万言に達したと言われている。[31] 歌集、礼さらに『孝經』は儒教の、『老子』『莊子』は言うまでもなく道教の、『金剛經』『維摩經』は仏教の、そして最後の『三教會宗圖』は恐らく三教の統一的調和を意図して成ったものであろう。それを顔真卿

は「洞徹」という言葉で賞讃し、権徳輿は

三教に周流し、出入すること際り無く、詞を寄せ理に詣れば必ず斯文においてす。[32]

と言うのである。これが、この時代を支える自由精神を体得した人物の遊びの一つの面である。そして韋渠牟は、顔真卿のみならず、他でもない陸羽とその忘年の友[33]である皎然の二人を方外の友としていた。彼らがともに生きていた時代の思想の一つの流れが彷彿として立ち上がってくる。

宋人、洪邁（一一二三～一二〇二）は顔真卿の諧謔滑稽をもとめた聯句をとり上げ

「顔魯」公の剛介守正を以て是の詩を作る。豈に文の滑稽を以てに非ざるか。然るに語意平常にして咀嚼す可きなし。予、公の詩に非ざると疑う也。[34]

と語る。すでに宋人にとっては遊びと真面目さとは敵対するものとなった。遊び、そしてそれを支える自由精神の保障の下に、唐中期の三教鼎立は存在したのである。洪邁の考えを思想史の上に訊ねてみれば、宋学という一つの体系を有った厳格主義的な哲学の出現と結びつく。彼ら宋人の目には、この唐中期の思想はアナーキに映ったに違いないが、[35]それこそが唐代の、特にここで扱った陸羽の時代の思想の特徴なのである。

陸羽は、「陸文学自傳」の冒頭で姓と字を述べた後、姓と字を逆にして、どちらが正しいか自分でも分からないと言っている。それに対して欧陽修は「それでも自伝と言えるのであろうか」とコメントを加えた。この節では、陸羽自伝、ひいてはこの時代に漂う滑稽遊びの精神を取り上げたが、欧陽修や洪邁を初めとする宋人達がそれを理解出来なかったことは、このコメントにも窺える。

陸羽の自伝は、形式的には、「太史公自序」以来の正統な自伝と、「五柳先生傳」以来の個性的な自伝の両方の型を踏襲している。そして全文の五分の四に当たる部分は、「私」という主観的フィルターを通しながらも、時間系列の下に整理されている。この形式上の真面目さと、自らをスケッチした諧謔の交錯に目を奪われることなく、虚心に対するならば、この自伝が隠逸の自由人陸羽その人をあらわし、さらに彼の時代の精神と思想とを伝えるものであることは自から読みとることが出来るであろう。彼を思慕し、そのように対した唐末の詩人、斉己はこう詠んでいる。

楚客西來して舊居を過ぎる
碑を讀み傳を尋ね終初を見る
佯狂未だ必ずしも儒業を輕んぜず
高尚何ぞ妨げん　佛書を誦るを

竹を種えし岸香は菡萏に連なり
茶を煮る泉影に蟾蜍を落とす
如今若し更生して此に來らば
何人有りて白驢を贈るかを知らん(36)

註

① 吉川幸次郎訳『四十自述』頁一（一九四〇　創元社）。

② 羽仁五郎校訂『折たく柴の記』頁十一（一九三九　岩波文庫）。

③ 司馬相如の自傳については、隋の劉炫の「自贊」（『隋書』巻七五、儒林伝、頁一七二二――なおこの頁数は中華書局、二十四史點校本による。以下、正史からの引用も同じ）に「通人司馬相如、揚子雲、馬季長、鄭康成等、皆自敍風徽、傳芳來葉」とあり、劉知幾の記述とあわせ考えれば、初唐の頃までは完全に残っており有名であったらしい。なお王應麟は『困学紀聞』巻一二、「攷史」（世界書局版、頁六七一）で異なった見解を呈示しているが、浦起龍はその著『史通通釋』でその誤を指摘している。

④ 「陶淵明傳」（『全梁文』巻二〇所収）。

⑤ 『宋書』巻九三、隱逸傳（頁二二八六）。

⑥ 頁一九。

⑦ 「五柳先生伝と方山子伝」（『風と雲』頁一八三、一九七二　朝日新聞社）。

⑧ 『宋書』巻四九、袁粲傳（頁二二三〇）、あるいは『南史』巻二六、袁粲傳、（頁七〇三）に載る。

⑨ 「無心子傳」とともに『全唐文』巻一三二所収。

⑩ 『白氏長慶集』巻七〇。以下、白居易からの引用巻数は『白氏長慶集』に拠る。

⑪ 公孫丑下篇「五百年必有王者興、其間必有名世者」及び盡心篇「孟子曰、由堯舜至於湯、五百有餘歲、・・・由湯至於文王、五百有餘歲、・・・由文王至於孔子、五百有餘歲・・・」。

⑫ この書物はすでに佚書。『郡齋讀書志』巻十一の雑家類に『茶經』とともに二巻として著録され、『直齋書録解題』巻八では地理類、一巻と著録されているが、『文献通考』巻二一八、經籍考では二巻、農家とされていることから見て、恐らく茶に、特にその産地に関する書であったものと思われる。王毓瑚編著『中国農家書録』（一九七九

北京）の頁四一「茶經」の項参照。

⑬『集古録跋尾』巻八「唐陸文學傳」。

⑭『全唐文』巻四三三にも所収。

⑮ たとえば、小柳司氣太『老莊の思想と道教』（一九四二、東京）頁三二三参照。

⑯ 黄本驥「顔魯公湖州賓客考」（四部備用本『顔魯公文集』巻一九所収）参照。

⑰ 以下の書き下し文は、近年大陸より影印された隆慶刊本『文苑英華』により、又『全唐文』及び台湾国立中央図書館蔵の明の藍格鈔本と台北故宮図書館蔵の明鈔本を参照し、適宜、それらを取り入れた。なお、文中の「　」、又（　）は筆者が補ったことを示す。

⑱「陸文學自傳」の製作時代については、自傳末の「上元年辛丑歳・・・」をどのように読むかにかかっている。台湾藏明抄本はすべて「上元辛丑歳子陽秋二十有九日」に作る。又『全唐文』は「上元辛丑歳子陽秋二十有九」としている。もし隆慶刊本のような表わし方なら「上元二年歳次辛丑・・・」とならなくてはならず、文章の乱があるが、私は『全唐文』の読み方に従った。又唐代の演劇史である任半塘氏の労作『唐戲弄』（一九五八、北京）も上元二年（七六一）、陸羽二十九才の作品としている。

⑲ 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』頁一三七（一九六七　法藏館）参照。

⑳『太平廣記』巻二〇一「好尚」引く『大唐傳載』によれば「及長、聰俊多聞、學贍辭逸、恢諧談辯、若東方曼倩之儔」とあり、又『唐才子伝』における陸羽の描写にも晉の夏侯湛が著わした「東方朔畫贊」（『文選』巻四七）の文章を引用していること等からも、陸羽と東方朔の類似点は多い。

㉑『唐闕史』巻下「李可及戲三教」。

㉒『史記』巻一二六、滑稽列傳（頁三二〇三）『索隱』引く姚察の説。

㉓ たとえば『玄眞子』外篇巻下の「濤の霊」の「心智滅境而爲道」は荷澤神会の「顯宗記」（『景德傳燈録』巻三〇）の「心如境謝、境滅心空、心境雙亡、體用不異」や法融の「心銘」（『景德傳燈録』巻三〇）の「開目見相、心隨境起。心處無境、境處無心。將心滅境、彼此由侵。心寂境如、不遺不拘。境隨心滅、心隨境無。兩處不生、寂靜虛明」に近い発想と思われる。

㉔ 本伝には「久之、詔拜羽太子文学、徙太常寺太祝、不就職」（頁五六一一）とあり、二つの職ともに実際に就いたかどうかは明らかでないが、貞観八年（七九二）に中央に召されて太常博士、さらに左補闕についた権徳輿の文集に「送陸太祝赴湖南幕」（巻五）、「同陸太祝鴻漸崔法曹載華・・・」（巻三）と見える。

㉕ 斉己の「過陸鴻漸舊居」（『全唐詩』巻八四六）及び『集古録跋尾』巻九「唐陸文學傳」参照。

㉖ うたげ的なものとして特にこの時代には聯句が流行している。たとえば韓愈を中心とする聯句があげられよう。又、聯句ではなく一人で「安語」「危語」「大言」「小言」を歌う滑稽詩も同時代人の権徳輿によって作られているし、同じようなテーマを有ち、『枕草子』のものづくしの原型ともいえる『義山雑纂』もこの時代の産物であることは、諧謔性を求める空気が強かったことを物語ろう。

㉗『封氏聞見記』巻二「聲韻」の項。

㉘ 顔真卿「有唐茅山玄靖先生廣陵李君碑銘」（『顔魯公集』巻七）、つまり李含光の碑文に「真卿與先生門人中林子殷淑、遺名子韋渠牟、嘗接采眞之遊、緒聞含一之德、敢強名於巻黨、曷足辨於鴻蒙」とある。

㉙『宋高僧傳』巻五澄觀傳（T50・737c）に「朝臣歸向、則齊相國杭、韋太常渠牟、皆結交最深」とある。

㉚ 權徳輿「唐故太常卿贈刑部尚書韋公墓誌銘并序」（『権載之文集』巻二三）に「魯公嘗稱遺名子洞徹三教」とある。

㉛ 権徳輿、上掲文に「公敏於歌詞、縉采綺合、大凡文集若干巻。撰莊子會釋・老子金剛經釋文・孝經維摩經疏・三教會宗圖、共十餘萬言。又奏修貞元新集・開元後禮二十巻、詔下有司、令行于代」とある。すでに『新唐書』藝文志には詩集十巻と『貞元新集』・『開元後禮』二十巻の著録があるのみであるから、早くから佚書であったらしい。

㉜ 權徳輿「左諫議大夫韋公詩集序」（『権載之文集』巻三五）。

㉝ 權徳輿上掲文に「又與竟陵陸鴻漸、杼山僧皎然爲方外之侶」とある。又、同文に「嘗著天竺寺十六韻。魯郡文忠公序引而和之、使畫工圖於仁祠。摘句配境、偕爲絶勝」とあるが、この天竺寺こそ澄観の師、法詵が住持した銭塘の天竺寺であろう（「詵初講天竺寺。盛闡華嚴。時越僧澄觀就席決疑、深得幽趣」『宋高僧傳』T50・736b）、そして皎然はこの法詵の塔銘を書いていることからも彼らの交友の深さと広さが分かろう。

㉞『容齋隨筆』三筆「顔魯公戲吟」。

㉟ たとえば欧陽修の『集古録跋尾』巻四の「麻姑壇記」の中で「顔公忠義之節、皎如日月。其爲人尊嚴剛勁、象其筆畫而不免於惑於神僊之説、釋老之爲斯民患也深矣」と言い、顔真卿の儒者としての立場と道教への関心とを相い入れないものとして把えている点。

㊱ 注㉕参照。

第三章　劉禹錫の思想(1)

はじめに
第一節　詩僧との出会い
第二節　江左に集う士大夫
第三節　友人呂温
第四節　思想と背景
第五節　自叙

はじめに

三百年近く続いた唐王朝を政治社会の面から大きく二つに分ける考え方がある。安史の乱以前を前半期として中世貴族制社会の延長と見、乱後を後半期として近世社会の萌芽期と見る考え方である。この唐の後半期は、政治史の上から見れば、宦官、朋党、藩鎮の三つの要素が複雑に絡まり合っている(2)。

今ここで扱おうとする劉禹錫は、詩人として白楽天と並び称せられ、また韓愈らの古文運動という散文スタイル改革運動の上でも、高く評価された中唐の士大夫である。彼は王叔文のブレーンの一人であったが、その生涯においても上述の三つの要素の影響は大きい。王叔文は順宗を担ぎ出し政権を手中に収めようとして、僅か数ヶ月で政治生命を失なった。この事件も、裏には順宗擁立派と憲宗擁立派の党争があり、宦官がその背後で糸を引き、藩鎮がこれに絡らむといった具合であった。破れた王叔文一派は比党の烙印を押されて政治の表面から追放された。これが有名な八司馬で、劉禹錫もその一人であった。追放された時はまだ三十五歳であり、七十一歳までの長寿を全うした彼にとって、人生前半期でのこの経験はまさに大事件であった。本章では、この受難を背負って生きた劉禹錫の思想を追う。また王叔文の政治に参加して時代の政治要素を一身に受けた劉禹錫を通して、唐後半期の知識人、士大夫の思想を窺うことが出来るであろう。

幸い我々には劉禹錫の文集、内外篇合わせて四十巻が残されている。この文集の中で特に注目したいのは、「子劉子自傳」という彼の自伝一篇である。自伝はAutobiographieに対応する中国語であるが、両者の間には互いにその語を生み出した文化伝統からの制約があり、必ずしも同一視することはできない。この事については、第一部第一章第一節「中

国における自叙」で詳しく述べた。いずれにせよ、一般的に言って、自伝とは人生の最晩年に書かれるべきものである。日記とも備忘録とも違い、また単なる回想録でもない。時の流れを経て、その上で自己の人生を達観できる時期、つまり精神的成熟の後に初めて書き得るものである。死の数ケ月前に書かれた劉禹錫の自伝は、この点からも自伝の名に相応しい作品といえよう。そして彼は自伝の最後を自己の墓誌銘で括っている。長命を得、悟り切った境地を淡々と述べて満足感を漂わせた墓誌銘である。しかし自伝の中心に据えられているのは王叔文事件である。彼にとって三十数年前の出来事は、時間的経過の中で薄れていく単なる事件ではなかったのである。

劉禹錫の人生観や思想を考察する手掛りとするのは、第一には、彼自身が人生を語っているこの自伝である。さらに劉禹錫に接近する方法として、彼の周りの人々が一体いかなる思想的、学問的傾向を持っていたかを考察することにしよう。そこから彼自身が鮮明になることはいうまでもないが、この方法を採ったことにはさらに大きな理由がある。

唐の思想史を考える時、我々は儒教、仏教、道教を念頭に置かなくてはならない。唐代は三教が非常に有機的な繋がりを持ち、互いに影響を受けた時代であったからである。しかし残された史料は、儒家の伝統的立場に立つ史官・士大夫、護教的仏教者、道教者の各々固定した目で捉らえられたものにすぎない。例えば、史官の書く正史に登場する仏教者は真に微々たるものである。しかも方伎伝に記載されていて、思想家として正面切って取り上げられているわけではない。[3] このような少ない史料からこの時代の思想学問の有機的繋がりを再構成するためには、人と人との思想交流や特定のグループの学問雰囲気に注目することが有効であろう。

しかしながら、この様なグループを考える際にも、儒教的教養を身につけた彼ら知識人には、我々現代人の考えるようなオープンな態度を期待することは無理である。唐代の中期以後は個人の文集が極端に多く出現する。この現象が何を意味するかを簡単に説明することは難しいが、彼らの自我活動の現われであることは間違いない。ところが、読者、他者を意識して書かれた作品や書物は、我々の所謂自我を覆い隠して提示される。例えば文集には一つのジャンルとして「書」というものが載せられている。「書」は手紙である。しかし我々が日常にプライベイトなものと考えているような手紙は皆無に近い。個人と個人、一対一の関係の上に成立すると考えられる手紙でさえ、第三者の目を意識して書かれている。この点は、我が平安朝の日記文学に類似するところがあろう。従って裸の人間関係を彼らの「書」に直接期待することは望むべくもない。残された個人文集の持つこの様

な特質を考慮した上で、自伝を中心とした劉禹錫の文集と彼の周辺の集団を考察して、その思想学問に近づくつもりである。

第一節　詩僧との出会い

劉禹錫の自伝は、彼の父を次のように伝えている。

> 父、諱は緒。亦た儒学を以てす。天宝末に進士に応じ、遂に大乱に及び、族を挙げて東遷し、以て患難を違れんとす。因りて東の諸侯の用うる所と為る。後に浙西従事と為り、本府、就いで塩鉄副使を加え、遂に殿中に転じ埇橋に主務す。
>
> （『劉夢得外集』巻九「子劉子自傳」）

これによれば洛陽を本籍とした劉家は[4]、父劉緒の代に北から東に移った。東は蘇州を中心とする江南の地方であり、劉禹錫はそこに生を享けたのである。

安史の乱が唐朝の人々に与えた影響はまことに大きい。乱平定後も、もはや唐王朝はかつての威信を回復出来ず、中原は絶えず戦火に包まれた。多くの人々が江南の地に難を避けたことは想像に難くない。韓愈が「値中原之有事兮、將就食於江之南」（『韓昌黎集』巻一「復志賦」）と歌っているのは、この間の消息を物語るものである。安史の乱後も、江南地方では比較的平穏な生活を送ることができた。揚州、蘇州は南朝からの歴史遺産を受け継いで文化の面でも高く、しかも穀倉地帯で、弱体化した唐王朝の経済基盤の中心地であった[5]。従って代々この江南の地を治める節度使には、中央の実力者が選ばれた。そして第一章でも触れたように、彼らの周りには、貴族制の持つ厚い壁に阻まれた新進気鋭の人々が集まり、しばしば私的な関係が結ばれた。この人々の中には、儒者も道士も、また仏教徒もおり、有力者を中心として互いに交わった。そしてこの交遊関係は、有力者が中央に帰った後まで保ち続けられる傾向があった。

劉禹錫は、大暦七年（七七二）江南蘇州の地に生まれ、十九歳で科挙の為に長安へ向かうまでの間、この地で生活を送った。ここで青年時代までを過ごしたことは、彼の学問、思想、人生観を考える上で無視できない事実である。第一に、蘇州の地を媒介にして生まれた人的交流がある。ここで彼と交わり影響を与えた人々は、まず詩僧であり、また中央から来た貴族、文人達であった。前者と後者は互いに孤立した存在ではなく、密接な関係を保っている。この節では、詩僧とは何かを明らかにし、劉禹錫との関係を見ることにする。

「詩僧」とは、詩作のできる僧侶を意味する言葉である。従って『唐才子傳』が唐に先立つ時代の支遁、道邃、惠休、寶月らをあげて詩僧の伝統が続いていたことを指摘しているのは当然のことと言わなければならない。[6] しかし、ここで問題となるのは「詩僧」という一つの概念が、丁度劉禹錫の生を享けた大暦年間に生まれたという歴史的事実である。[7] 単に詩の作れる僧侶なら大暦以前にも輩出した。一体なぜ「詩僧」という概念が大暦年間に成立したのであろうか。

『唐才子傳』は、唐代に詩文が重要視されて盛んになり、僧侶の身で詩文に秀でた人々が輩出した為に、この時代に「詩僧」の概念が生まれたと考えるが[8] 果して単にそれだけの理由であろうか。それに答える前に、一体詩僧とはいかなる人々を指しているのかを見てみよう。劉禹錫は、詩僧の一人である霊澈の文集序で

> 世之言詩僧、多出江左。靈一導其源、護國襲之。清江揚其波、法振沿之。如幺絃孤韻、瞥入人耳、非大樂之音。獨呉興晝公能備衆體。晝公後、澈公承之。
>
> （『劉夢得文集』巻二三「澈上人文集紀」）

と、詩僧の系譜を辿っている。今ここにあげられた詩僧達を概観してみると、開拓者である霊一は広陵の人、つまり現在の揚州府江都県の人である。[9] 『宋高僧傳』の篇目では律学（戒律学）に秀でた人として明律篇に載せられており、仏教界においても一流の僧侶として認められていた。護国は江南で活躍した人であり、清江は会稽の人で大暦、貞元間に活躍し、後輩皎然の字が清晝であったところから会稽の二清と称され、『宋高僧傳』（T50・802a）では明律篇に登場する。法振は法震、法貞ともいわれ、出身地は明らかではないが、大暦・貞元の間に活躍した僧である。次いで詩僧の最高峰と考えられた皎然は呉興の人で、字を清晝といった。[10] 呉興は浙江湖州府であり、彼は江左第一の文章家といわれた謝霊運の末裔であった。早くから仏道に身を染めていたものの、皎然の名が注目され出したのは詩文の才に因るものであった。中年に及び禅宗に強い関心を示して元浩らと交わった。『宋高僧傳』では（T50・891c）の雑科声徳篇に記されている。最後の霊澈は[11]、皎然の友人で、原籍は不明であるが、会稽を中心に活躍し、『宋高僧傳』明律篇（T50・802b）に載せられている。

以上概観してみると、これらの詩僧が江左の地、つまり長江下流南岸の江蘇地方に生まれ活躍している点と共に、彼らが当時の仏教界で高僧伝に名を列ねるほど実力を伴った僧侶であった点に気が付く。彼らの活躍がなぜ江左を中心に展開されたかという問に対する答は、彼らが当時の仏教界においていかなる位置を保っていたか、そして彼らと詩文を交

越江千里鏡　　越の江は千里鏡にして
越嶺四時雪　　越の嶺は四時雪なり
中有逍遥人　　中に逍遥の人あり
夜深観水月　　夜深く水月を観る

（『劉夢得外集』巻五「敬酬徹徴公見寄二首」の一）

これは劉禹錫が越の地に居る霊澈に捧げた詩である。水月が仏教的用語であるか否かの穿鑿はここでは必要ない。山を越え川を渡り、各地の寺院を転々と渡り歩いて修業を重ね、一方ではその心情を詩に託して士大夫と交わる詩僧の姿がある。そしてその姿に江左の士大夫の考え方、生き方と共通するものがない限り両者の交流は生まれなかったであろう。大暦年間江左の地において詩僧なる言葉の生まれた歴史的必然性は、そこにある。

ところで、劉禹錫と詩僧との関係はどうであったか。詩文は、士大夫―儒教的教養を身につけた人々―の必修教養であった。逆に言えば、詩文が出来るということは、儒教的教養を身につけていることを意味した。従って、詩僧とは単に仏理に通じ詩の詠める人々を意味するばかりでなく、儒教教養にまで通じた人々を意味するのである。そこに、詩僧の典型と考えられた霊澈や皎然が、教育者として登場する要因がある。(16) 劉禹錫と詩僧との出会いは早かった。それは教育者としての詩僧との出会いから始まった。

初、上人在呉興、居何山、與晝公爲侶。時予方以兩鬢執筆硯、陪其吟詠。皆曰孺子可教。

（『劉夢得文集』巻二三「澈上人文集紀」）

とか、

始余爲童兒、居江湖間、喜與屬詞者游、謬以爲可教。視長者所行止、必操觚從。

（『劉夢得文集』巻二五「劉氏集略説」）

から知られる様に、劉禹錫は呉興を中心に活躍した二人の詩僧から詩を習っている。(17) 当時江南の人々は彼らの詩を手本に作詩したと、于頔は伝えている。一般的にも詩僧は広く受け入れられていたのである。劉禹錫が霊澈を初めとする詩僧達に近づいたのも、彼の両親、親族が仏教に共感を持っていたというような家庭環境に遠因を求めるよりは、当時の一般的風潮を劉禹錫も受け入れたと考える方が素直な解釈であろう。恐らく劉禹錫は詩僧から単に作詩の方法を教わっただけでなく、士大夫としての基礎教養であり、科挙の前提となる経書の教育も受けたと考えられる。劉禹錫にとって詩僧は何よりもまず教育者として存在した。

以文章接才子、以禪理説高人、風議甚雅、談笑多味。

わす士大夫が一体どのような人物であったかを考察する中で見出せよう。

白楽天は、普済寺の律僧、道宗上人の為に書いた序で、

予始知上人之文、爲義作、爲法作、爲方便智作、爲解脱性作、不爲詩而作也。知上人者云爾、恐不知上人者、謂爲護國・法振・靈一・皎然之徒與。

（『白香山集』巻五一「題道宗上人十韻并序」）

と、仏理を表現する手段として詩文を扱う僧と詩文の為に詩文を作る詩僧とを明確に区別しているが、果して簡単に割り切れるものだろうか。この様な考え方は、詩僧が士大夫との交流のみを心がけ、僧侶という身分を忘れる傾向にあったことを背景としている。士大夫と詩を交わすことにより栄達を願う僧侶のいたことは事実であった。詩僧の典型と考えられた霊澈さえも士大夫、僧侶の争いの中にまき込まれた事実[12]から、それは推察出来よう。白楽天が述べるごとき詩の為に詩を作る詩僧の姿は、残された彼らの作品から十二分に窺える。士大夫の詩と全く変わらないのである。そして皎然は詩の作法書『詩式』を残している[13]。しかし、彼らの交流した士大夫、さらに彼ら自身の仏教界での位置を考えると、士大夫と詩僧との関係は単に花鳥風月を共に歌っただけではなさそうである。次節で詩僧及び僧侶と士大夫の関係を考察することにして、ここでは詩僧の仏教界における位置を見ておこう。

皎然は中年に及んで禅に志したと言われる。彼と交流のあった元浩[14]は、天台荊渓湛然の第一弟子であり、また華厳澄観とは孔門の子遊、子夏に譬えられるほどの親密な仲である。天台、華厳はこれら偉大な二人によって禅を取り入れて再興され、当時の仏教界に新風を吹き込んだ宗派であった。ところで先に述べた詩僧、靈一、清江、靈澈が『宋高僧傳』で明律篇に載せられていたことは既に見たが、当時江左の律学は禅と密接な関係を持っていたことが指摘されている[15]。

こうしたことからは、詩僧と呼ばれる人々が禅というものに何らかの関係を有していたことが知られる。しかもその禅は、恵能を六祖と仰ぐ南宗禅であった。南宗禅は、直観的な悟り、頓悟を説き、人間は、本来清浄であると説く。本来清浄な本性を見ることにより、仏陀への道が開かれるという「見性成仏」を掲げて、彼らは仏教界に新しく登場した。従来の長安・洛陽を中心とする仏教は貴族仏教に陥り、護教的色彩の濃いものであったが、詩僧と関係する南宗禅は、ありのままの人間を問題にする、開かれた仏教であった。南宗禅と詩僧達との関係は随所に現われるが、とりわけ詩僧達の生き方そのものの中に端的に現われている。

（『劉夢得文集』巻二三「澈上人文集紀」）

は、劉禹錫が後年霊澈を評した言葉である。ここには、南宗禅を背景に生きた詩僧と士大夫との交わりを客観的に見る態度が窺えるが、仕官後交流のあった詩僧への対応には、彼の抱いていた幼少年期以来の教育者としての詩僧のイメージが窺える。

梵に沙門と言うは、猶お華に欲を去ると言うがごとき也。能く欲を離るれば則ち方寸の地虚也。虚にして万景入る。入れば必ず泄る。乃ち詞に形る。詞妙にして深き者は、必ず声律に依る。故に近古より降りて、釈子の詩を以て世に聞こゆる者、相い踵ぐ。定に因りて境を得、故に翛然として以て清なり。慧に由りて詞を遣る。故に粋然として麗なり。信に禅林の蘊蕚にして、誠河の珠璣耳。[24]

（『劉夢得文集』巻七「秋日過鴻學法師院使送歸江陵并引」）

詩僧は俗事を離れ、修業を積み、清らかな生活を送っている。その心境が詩に結晶するからすばらしい、と劉禹錫は考える。欲を去る即ち「清」は、劉禹錫の哲学的課題の一つでもあった。この点は彼の思想を考える際に述べることにするが、彼は詩僧がこの「清」を体得していると見ている。友人柳宗元は似而非詩僧を批判して、当時の詩僧の堕落ぶりを語っている。[18] 柳宗元の知る詩僧と劉禹錫の交遊した詩僧は交錯している。[19] それ故劉禹錫も現実には堕落した詩僧にぶつからなかった訳ではない。しかし彼は常に「清」の文字を以って詩僧を高く評価し、[20] 仏教に対する共感を持ち続ける。そうした背景には、詩僧即教育者すなわち師であるという、幼少年期のイメージが終生存在したと言えよう。

因みに、柳宗元は

吾自幼好仏、求其道、積三十年。

（『柳河東集』巻二五「送巽上人赴中丞叔父召序」）

と言い、その母は寺に生を終え、[21] 病弱の子供には「仏我依」とか「仏婢」とかいう名をつけて祈願している。[22] 彼の仏教への共感は家庭環境から生まれ、絶えざる実践に裏打ちされたものであった。従ってそこには仏理と信仰実践との緊張関係が常に存在したと考えられる。これに対し、劉禹錫と仏教との関係は、詩僧が彼にとっては師であったという事実から導き出されている。そこから出発した仏教との関わりは、ただちに絶対的帰依を意味するものではない。柳宗元亡き後の友人白楽天が仏業斎戒を幾度も重ねているのを傍観し、詩を送っている態度を見ると、[23] むしろ彼は逆の立場をとっていたように思われる。高い評価と絶対的憧憬の対象は、むしろ自己とは別次元の存在であるという意識を生ぜしめるからである。劉禹錫にはかかる意識が多分に加わっていると考えられる。

第二節　江左に集う士大夫[24]

この題を掲げて考察すべき人物は多いが、ここで取り上げようとするのは、劉禹錫と直接、間接に関係を持ち、しかも彼の思想、文学の形成に影響を与えた人物である。幼少年期のみならず、仕官後も絶えず関係のあった人物として、まず上げなくてはならないのは杜佑と権徳輿である。特に後者は、第一章で見たように儒、仏、道のいずれの世界にも浅からぬ関わりを持ち、上述した詩僧との交流も深い、江左文学の一端を担う人物であった。そこで、彼を巡る多彩な人物の中から梁粛を取り上げ、杜佑、権徳輿、梁粛の三人を通して、劉禹錫の時代の学問思想の繋がりを再構成してみよう。

〈杜佑〉

貞元十六年（八〇〇）、淮南節度使であった杜佑は、張建封の死後乱れた徐州軍団を治めるために、徐泗濠節度使を兼任することになった。劉禹錫は貞元十一年（七九五）に二十四歳で博学宏辞科に合格し、太子校書を授けられて官界に登場したが、やがて父の死に会い、礼に定められた三年の喪に服して一時官界から身を引いた。その後、再び公職についたのが杜佑の下、徐泗濠節度使掌書記であった[25]。自伝には

相國揚州節度使杜公領徐泗。素相知、遂請爲掌書記。

と述べられ、両者は旧知の間柄で、新進の劉禹錫を杜佑が召聘したということになる。杜佑が淮南節度使に任命されたのは貞元五年前後であり、十九年に入朝するまで江淮の地に十数年滞在したことになって、埇橋で亡くなった劉禹錫の父と交わりのあったことが想像される。

掌書記として、劉禹錫は杜佑の幕下で文章作成に励んだ[26]。後年杜佑は王叔文に担ぎ出され、度支塩鉄使になったが、両者の仲介の任を果したのが劉禹錫であったことは十分考えられる[27]。また、彼は後に述べるように後年、朗州へ貶されるが、その時に中央への復帰を願い出ている相手がまず杜佑であった[28]。両者の関係は深い。

杜佑は『通典』の作者であるが、人物が温厚であった為、政情不安な徳宗・憲宗の下で永い政治生命を保ち得たのであった[29]。王叔文が仮の実力者として彼を担ぎ出したのも、その性格に因ると考えられる。『通典』は中国史上特異な史書であるが、彼には『通典』の他にはほんの僅かな文章しか残されていない。これだけの人物にしては少な過ぎると言わ

ざるを得ない。従って残された文章から彼の思想なり学術なりを探ることは不可能に近いが、劉禹錫との関わりで注目したいことは次の二点である。一つは『通典』の序で「不好章句之學」と述べている点であり、もう一つは『通鑑』巻二三五に

（杜）兼誣奏、（李）藩於（張）建封之薨、搖動軍情、上大怒、密詔杜佑使殺之。佑素重藩、懐詔旬日、不忍發。因引藩、論佛經曰、佛言果報、有諸。藩曰、有之。

と記されている如く、杜佑が仏教の因果応報を取り上げている点である。僅かな史料であるが、これら二点からも、杜佑が所謂新しい学問の流れの中に生きていたことが分る。新しい学問の流れが何を意味するかは、以下に考察する中で明確にされる筈である。

〈権徳輿〉

次に、第一章で取り上げた権徳輿もまた、劉禹錫にとって幼い時からの知人であった。楊嗣復の「丞相禮部尚書文公權德輿文集序」（『全唐文』巻六二一）によれば、権徳輿は若い頃から淮南・江西で活躍して劉父子を知っており、特に劉禹錫の才能を認めて高く評価していた。劉禹錫の側からも「禹錫在兒童時、已蒙見器」（『劉夢得文集』巻一四「獻權舍人書」）という言葉が発せられ、相当親密な関係であったことを語っている。

ところで、権徳輿の才を買って抜擢したのが江淮間にいた杜佑であった[30]。権徳輿には、「唐丞相金紫光祿大夫守太保致仕贈太傅岐國公杜公墓誌銘并序」（『権載之文集』巻二二）や「祭杜岐公文」（同上巻四九）等、杜佑に関する数々の文章があり、杜佑への敬意を表している。また権徳輿の女婿は後年劉禹錫と交遊のあった独孤郁であり、しかもこの独孤郁は古文運動の創始者の一人、独孤及の子息であった[31]。権徳輿の友人には梁粛がおり、梁粛は独孤及の弟子であり、しかも当時の仏教界と深い繋がりを持っていた。このように権徳輿を取り巻く人々は果てしなく広がり、当時の学術、思想と密接に繋がっていく。まず権徳輿と仏教との関わりから見ていこう。

権徳輿と交遊のあった僧としては、まず詩僧霊澈を挙げなくてはならない。彼には「酬靈澈上人以詩代書見寄」（『権載之文集』巻二）「月夜過靈澈上人房因贈」（同上巻三）「送靈澈上人盧山迴歸沃洲序」（同上、巻三）などがある。彼らの仲を取り持ったのは皎然であった[32]。霊澈はすでに見たように律宗の僧で『律宗引源』二十一巻を著わしており、学問的にも優秀な僧であった。『宋高僧傳』は、「至於玄言道理。應接靡滯。風月之間、亦足以助君子之高興也」（T50・802b）と彼を褒めている。霊澈、皎然、元浩は仏教界で深い繋がりを持ち、友情を温め合ったが、その集まりは単に仏教界に止まらなかった。

皎然に『儒釋交遊傳』という著作の存在したことが、その交わりの性格を良く物語る。(23)

『宋高僧傳』（T50・892b）に

或簪組、或布衣、與之交結、必高吟樂道。道其同者則然始定交哉。

というのは、それが単に詩文を交換して情趣を楽しむ風流の集いに終らず、もっと広く深い哲学的、精神的繋がりを持っていたことを示す。

一方権徳輿には馬祖道一の碑文がある(24)。霊澈と交わり権徳輿と関係深い包佶も、馬祖道一の碑文を書いたことになっているが、現存するのは権徳輿の作のみである(25)。馬祖道一は南嶽観音台、懐譲の弟子であり、懐譲は六祖慧能に学んだ僧である。権徳輿が馬祖道一の碑文を作ったのは、洪州が彼に所縁の地であることに因ると、その碑文では言っている。それは彼が江西観察使李兼の府に判官として仕えていたことを指すのであろう。しかし両者の繋がりを単に地理的なものに帰してしまうには無理がある。道一の弟子懐暉の碑銘を見ると、「徳輿三十年前、嘗聞道於大寂」（『權載之文集』巻一八「唐故章敬百嚴大師碑銘并序」）とある。大寂とは道一の諡である。権徳輿は早くから馬祖系の禅に関心を示し、教えを馬祖に請うているのである。彼には「唐故東京安國寺契微和尚塔銘」（『權載之文集』巻二七）という作品があるが、これは彼の叔父にあたる人の塔銘であり、禅宗からの視点で全文が綴られている。この塔銘からは従兄に僧侶のいたことも分かる。従って江西赴任以前から仏教との接触はあったと考えられるであろう。

このように仏教に並々ならぬ理解を示し、共感を寄せている権徳輿は、儒教に対してはどうであったか。『新唐書』巻一六五の本伝には、

徳輿生三歳、知變四聲、四歳能賦詩、積思經術、無不貫綜。自始學至老、未曾一日去書不觀。

と言い、『舊唐書』巻一四八の本伝には、

徳輿生四歳、能屬詩。・・・於述作特盛、六經百氏、遊詠漸漬、其文雅正而弘博。・・・尤嗜讀書、無寸景暫倦。

とあって、彼が幼い時から詩文に優れ、読書家で経書に深く親み、縦横無尽にその奥を窮めたことが記されている。

また彼は道教にもかなり接近し、呉筠の下に遊んでいる(26)。呉筠は道士であるが、「魯中之儒士也。少通經、善屬文」（『旧唐書』巻一九二「呉筠列博」）と言うごとく、儒教の教養をも身につけていた人物である。玄宗に召されて「道」を問われたところ、老子五千文に及ぶものはありません。神仙術は天子の学ぶものではありませんと、道教好きの玄宗

に媚びることなく堂々と言い切っている（『權載之文集』補遺「呉尊師傳」）。彼が一流の道士であったことは、『道徳經』に注釈を施していることからも肯定できるであろう。両唐書呉筠伝の依る原資料は、権徳輿の書いた「呉尊師傳」である。そこでは呉筠の文学にも触れ、「雖李白之放蕩、杜甫之壯麗、能兼之者其惟筠乎」と、最上級の評価を与えている。このように権徳輿が道士呉筠に傾倒したのは、呉筠が詩文に秀で、経学にも通じた学問的に広い幅のある人物であった点に因る。こうした権徳輿の道教への接近の仕方は、彼らの間では特別のものではなかったであろう。以下に見る友人梁粛は「神仙傳論」（『全唐文』巻五一九）で

> 彼仙人之徒、方竊竊然化金以爲丹、練氣以存身。覬千百年、居於六合之内。是類龜鶴大椿、愈長且久、不足尚也。噫、後之人迭爲所惑、不思老氏損之之義、顔子不遠之復、乃馳其智用、以符籙藥術爲務、而妄於蠹臺之中、有所念慮。其未也、謂齒髮不變、疾病不作、以之爲功、而交戰於夭壽之域、號爲道流、不亦大哀乎。

と述べて、神仙道家の術士を非難している。

〈梁粛〉

梁粛が李華、独孤及に文章を認められたのは十八歳の時であった[37]。やがて独孤及は常州の刺史をつとめる[38]。また梁粛と権徳輿の出会いは「初冠章甫、在江之滸、忘形交臂。或出或處、久要之契、胎然相與」（『權載之文集』巻四八「祭梁補闕文」）というごとく、長江の辺であり、梁粛が死ぬまで二人の友情は続いたと考えられる。それは権徳輿が梁粛の祭文を書いたり、「亡友安定梁肅」（『全唐文』巻四八九「兵部郎中楊君集序」）と言ったり、また梁粛が権徳輿の母の墓誌銘（『文苑英華』巻九六六「著作郎贈秘書少監權公夫人李氏墓誌銘」）を書いていることから明らかである。ここで我々は杜佑、権徳輿、独孤及そして梁粛と、全て都を離れた長江沿岸の地において親交を始めていることを確認しておこう。

梁粛は、独孤及の影響かそれとも彼自身の興味によるのか、やがて天台の荊渓湛然に弟子入りする。独孤及が湛然と親交のあったことは、「舒州山谷寺上方禪門第三祖璨大師塔銘」（『毘陵集』巻九）からも明らかである。この禅宗三祖僧璨は北宗禅の人々からも顕彰された人物である。従って独孤及と北宗禅との結びつきも当然存在したと言えよう[39]。独孤及と仏教との交わりにはもう一つの方向がある。それは詩僧との交遊である。先に述べた詩僧霊一の塔銘（『毘陵集』巻九「唐故揚州慶雲寺律師一公塔銘并序」）を書いたの

は独孤及であった。

梁粛はこのような独孤及を師とし、湛然の下で天台禅を学ぶ。この湛然も荊渓の人で、常州を本居地として活動し、左渓玄朗に弟子入りして、智顗の興した天台を止観の哲学によって再興した僧である。湛然の弟子の中で出家の筆頭が元浩であり、在家でしかも士大夫だったのが梁粛である。その他、僧として有名な弟子には、華厳宗を再興した澄観がいる。湛然の弟子の数は三十九人にも上り、教えを受けた士大夫は数十人に及んだと、『宋高僧傳』は伝えている。そしてこれら在家の士大夫達に天台の止観哲学を弘める役割を果したのが、文章家としての梁粛であった。梁粛は古文運動の系列に加えられており、その主張する所は「宗経載道」には違いないが、さらにその上で文章のレトリックを重要視している。[14] つまり、達意プラスリズムが主眼であった。

かかる新しい文章スタイルで天台の止観を要約したのが『止観統例』である。これは湛然の『止観義例』を弘めるために書かれたと言われ、『宋高僧傳』にも「梁公深入佛之理窟之謂歟」（T50・739b）と伝えるごとく、仏教知識の深さを表出したものである。「止観とは何か」と中国人には珍らしく概念定義から説き起こして論を展開する、非常に論理的な文章である。

梁粛については、『新唐書』文芸伝と崔元翰の墓誌銘があるが、その祖先は名門であり、儒家的教養は当然身につけていた。またその師湛然も

家本習儒。故幼學夙成、在兒童、超越有邁俗志。年十七訪道浙右。

（『佛祖統紀』T49・188c）

という記事から、儒家の経典に通じていたことが分かる。梁粛、湛然において、儒仏の接近が意識され得る条件の揃っていたことが言えよう。一流の人物同志が、儒仏の奥理を突き詰めた上での融合あるいは折衷ともいえる何かを計っていることに注目すべきであろう。梁粛の文章にはこれを裏付けるものがたびたび現われる。例えば、

夫治世之經、非仲尼則三王四代之訓、寢而不章。出世之道、非大師則三乘四教之旨、晦而不明。（『全唐文』巻五二〇「台州隋故智者大師修禪道場碑銘并序」）

とか、

（天台）大師像身子善現之超悟、備帝堯大舜之體相、贊龍樹之遺論、従南岳之妙解。・・・大師教門、所以爲盛。故其在世也、光昭天下、爲帝王師範。其去世也、往來上界、爲慈氏輔佐。（『全唐文』巻五一七「天台法門議」）

と述べて、梁粛は何の躊躇もなく儒仏をパラレルに対応させている。これは儒教的教養を

を示している。では、彼らが関心を寄せた仏教とはどういうものか。それは時あたかも生まれ出で、江南・江西を基盤に根を下そうとしている南宗禅であった。従来の貴族的仏教に対して「一切衆生悉有佛性」を主張し、「即心是仏」[24]を掲げる、新しい姿の仏教である。全ての人間は本来清浄、つまり仏性を備えており、それを悟ることにより仏陀になれるとする、この南宗禅の主張は、人間そのものの追究を目指していた。こうしてあくまで人間の主体性を重んじ、現実の人間を中心に据えた主張に対して彼らが一様に関心を示したことは、その理解を可能にする世界が、すでに彼らに開かれていたことを意味する。

唐初貞観年間に太宗は顔師古、孔穎達らを使って『五經正義』を作らせた[25]。唐までの五經に関する注と疏が総合的に結集されたのである。これらの注と疏は家学に依るものであり、師資相承を基本とするものであった。つまり師の学問を忠実に守り、それを伝えていくこと、文字の一つ一つ、句の一つ一つについての在来の解釈を忠実に守って行くことが、その学問の方法であった。これは当然一家の学、即ち一経典の専門家であることを要求した。この学を総合的に結集したのが『五經正義』である。これを前提として唐の科挙制は実施されたが、早くも武后頃より明経科は廃れ、詩文を重視する進士科が重んじられるようになってきた。それと共に五経、経学を守る学官も振わなくなった。唐王朝が自己の祖として老子を重んじ道教を信奉したこと、さらに唐文化の世界性などから、唐人の精神がもはや五経に代表される儒家の訓詁学では把えられなくなったことに因るといえる。アクイナスの『神学大全』は、宗教であるキリスト教を学問として体系づけた。しかしこれが完成した十三世紀には、キリスト教はすでに内部矛盾を呈していた。ヨーロッパにおけるその歴史事実とよく似た現象が、中国でも見られるのである。劉禹錫との関係でここに取り上げた杜佑、権徳輿、梁粛らは紛れもない士大夫、つまり儒教的教養を身につけた人々であるが、旧来の学問のあり方とは違う面を備えていた。彼らは皆、自ら儒を名乗っている。しかし儒そのものの中身が違ってきているのである。

漢、唐の儒学は宋学と対比される。「要其歸宿、則不過漢學宋學互爲勝負」（『四庫全書總目提要』巻一、経部総序）といわれるように、中国の学問（経学）の歴史を漢唐学、宋学の消長で把えようとする考え方まである程である。しかしかかる対比的な把え方は畢竟、『五經正義』が人々の関心を失ない、顧みられなくなった中唐から宋に到るまでの思想の積極的評価を阻むものであった。ともあれ、漢唐学は訓詁学、章句学といわれるのに対し、宋学は性命、心など、内面性を問題にするものである。今、先に考察した人々を再び振り返って見れば、一様に「不學章句學」を掲げ、章句の学を排した人々であったことに

一段と明確に意識して仏教に向かい、再び儒教に帰るといった思考運動の実践を物語るものであろう。そして当時の人々にとっても、「嘗著釋氏止觀統例、幾乎易之繫辭矣」（崔元翰「梁君墓誌銘」）と言われるように、儒仏の接近は珍らしいことではなかった。

また梁粛は、独孤及のために書いた行状（『文苑英華』巻九七二「朝散大夫使持節常州諸軍事守常州刺史賜紫金魚袋獨孤公行状」）で

後博究五經、學其大畧、而不爲章句學。

と、師の学問傾向を述べているが、梁粛自身もこの精神を受け継いだと考えられる。

貫極乎六籍、旁羅乎百氏。考太史公之實録、又老莊道家之言。皆覩其奥而觀其妙。

（崔元翰「梁君墓誌銘」）

は、梁粛の学問が章句に拘泥する狭い師承の学問ではないことを示している。彼は章句の学を捨て、幅広い自由な状況に自ら立つ精神を何よりも大切なものとして保持したのであった。そうすることによって初めて儒、仏、道の本来的な意味を問う可能性が生まれる。彼らはいずれの教えに対してもオープンな態度を持っていたといえよう。従ってこの儒教の「不爲章句學」という宣言は、新しい仏教の樹立とも結びつく。天台禅の

今之人乃專用章句文字、從而釋之、又何踈漏耶。

（『全唐文』巻五一七、梁粛「止觀統例議」）

という主張は在来仏教への挑戦である。

梁粛の仏教界における友人として忘れてならないのは元浩であるが(91)、彼は華厳宗の再興者澄観と共に「孔門之游夏」にたとえられる人である。元浩が『大涅槃経』を注解し、その学問に対して

此浩之法要、如王輔嗣之法繫辭、司馬遷之自敍、管仲能言輕重、孟子之傳春秋。雖儒釋不同、其義一也。

（『宋高僧傳』T50・740b）

と評されているところにも、彼らの精神的繋がりが知られる。

梁粛はまた一方で、師の独孤及と同じく、詩僧との交遊を続けている。これも彼を語る場合見逃すことの出来ない事実である。

以上、杜佑、権徳輿、梁粛を中心にこれらの人々の交遊関係を追い、彼らの接し方を見て来た。それによれば、杜佑を除いて、全てが仏教に相当の理解を持ち、共感を抱いていたことは明らかである。杜佑とて、因果応報を口にしていることを考えれば、ある程度の理解を持っていたとは言えるであろう。梁粛は彼らの中でもとりわけ著しい仏教への傾斜

に思い当たる。「不學章句學」が持つ雰囲気、精神は一体いかなるものか。それは経書をもう一度自己の生きる道に取り戻そうとする運動であった。従来の経書学＝章句学はすでに彼らの生きる指針とはなり得なかった。章句学を廃することによって新しい道を見つけようとする、主体的な人間の自覚を持って初めてかく叫び得るのではないか。ここに詩僧とも僧とも道士とも自由に交わり得る空間が開かれる。教義と化した儒教経典の注疏解釈学から解放され、彼らの目は経典と経典との関係、さらには経典全体へと注がれる。かかる態度は経学に対してのみならず、仏教に対しても同様であった。彼らが接触した南宗禅、華厳、天台は全て、教義そのものよりは実践に重きを置き、現実に生きて行為する人間を中心に据えている。それは主体的人間の発見であった。人間のあらゆる可能性を信じ、自己を切り開いて行く態度であった。しかもこのような精神が、首都長安、洛陽ではなく長江沿岸の地を媒介にして生まれていることは、中国士大夫、否、中国社会の保守的要素の強さを示していよう。それは歴史の持つ重みによるものかも知れない。唐王朝は貴族制の最後の時代と見做され、各所で燻っていたその矛盾は安史の乱で一挙に暴露された。各地では節度使が半独立状態となり、中央では抗争が絶えず、宦官の介入は甚しかった。それにもかかわらず科挙制は実施され、中央思慕は強く、地方が中央に繰り込まれる状態は依然として続いていた。従って地方から出た新しい傾向は、それが人物であろうと、文化であろうと、中央の保守的な流れの中で窒息するか、中央化されて生きていくかのいずれかであった。ところがようやくこの時、江左を中心とする地方に新しい何ものかが根づき始めたのである。

第三節　友人呂温

前節では、劉禹錫が十八歳まで暮した蘇州埇橋の地で接触し、その後も彼の学術思想に大きな影響を与えたと思われる杜佑、権徳輿、また権徳輿をめぐる人々の一人として梁粛について考察した。そして、これら士大夫達が詩僧と詩を交わし、また道教に心を寄せ、さらに仏教に帰依したことが、皆一つの精神、態度に貫かれているのを見た。彼らは偏見を捨て、自由な立場で物を見る目を持った。今、劉禹錫がこの精神をいかに受け継いだかを考える前に、たまたま王叔文一派との関係で集まった劉禹錫とその友人達が一体どのような精神の持ち主であったかを見ておこう。

劉禹錫は、「子劉子自傳」で王叔文事件に言及しているが、そこではそれに関わった所

謂八司馬の内、特に親密であった呂温、李景儉、柳宗元の三人を挙げているに過ぎない。この章ではその中でも、劉禹錫がその文集を編纂し、序を書いている（『劉夢得文集』巻二三「唐故衡州刺史呂君集紀」）、呂温の学風、思想背景を探ってみよう。

呂温（七七二～八一一）は、両唐書本伝（『旧唐書』巻一三七、『新唐書』巻一六〇）によれば、韋執誼との関係から王叔文一派に名を連ねることになったといわれるが、劉禹錫、柳宗元、李逢吉らと共に、顧少連を座主と仰いだ門生であった[44]。唐代における座主と門生との結びつきの強さは周知の事実であるが、門生同士の横の結びつきも当然推測出来る。従って劉禹錫と呂温の交遊も、韋執誼の介在以前に溯ることになろう。

呂温の学問の淵源は、「又師呉郡陸質、通春秋。従梁粛、學文章」（『劉夢得文集』巻十九「唐故衡州刺史呂君集紀」）とあるごとく、陸質と梁粛であった。梁粛はすでに前章で見たが、陸質とは一体いかなる人物なのか。

呂温は陸質の学問の性格を、

> 以故潤州丹陽縣主簿臣啖助爲嚴師。以故洋州刺史臣趙匡爲益友。考左傳之疎密、辯公穀之善否。務去異端、用明本意。助或未盡、敢讓當仁。匡有可行、亦刈其楚。輯集注春秋經文、勒成十巻。上下千載、研覃三紀。
>
> （『呂和叔文集』巻四、「代國子陸博士進集註春秋表」）

と伝えている。また陸質の伝は『新唐書』巻一六八にもあるが、その記載「世居呉。明春秋、師事趙匡、匡師啖助、質盡傳二家學」からも、啖助―趙匡―陸質と続く春秋学の一つの研究者系列が分かる。この一派の影響力は強く、柳宗元も陸質に弟子入りして[45]、彼の墓表（『柳河東集』巻九「唐故給事中皇太子侍讀陸文通先生墓表」）を残している。また陸質は呂温、柳宗元との繋がりからか、王叔文に肩入れし、皇太子憲宗の偵察役として皇太子侍読の任に当っている[46]。

ところで、彼らの春秋学は来るべき宋学での春秋研究の先取りとして、思想史上特異な位置を占めるものである。従来の春秋学は春秋三伝の個別的研究であった。左氏伝、公羊伝、穀梁伝各々の立場に立って、それぞれの伝を前提として成立する春秋研究であった。従って他の経書と同じく三伝各々の解釈に重きが置かれて、三伝の統一的総合的解釈や、春秋そのものへの直接的アプローチはほとんど求められなかった。ここに挙げた人々は従来の訓詁学的解釈学を捨てて、初めて春秋の大義大略の中に学問の道を求めた。三伝のいずれの立場にも立たずして春秋そのものを研究する道が、彼らによって切り開かれたのである[47]。つまりここに初めて、批判的学問の道が開かれたといえよう。これが独孤及、梁粛

らの「不學章句學」という精神と軌を一にしていることは明白である。古文学者と春秋学者の結びつき得る精神的基盤が存在したのである。趙匡が、古文学派の領袖蕭穎士に弟子の礼を執っている事実もこれを証する。[49]

呂温が陸質に学び、彼らの批判的研究を受け継いだことは、残された作品「古東周城銘」からも分かる。[50] 春秋そのものの大義大略を求め把えようとする方向は、三伝の批判的受容を前提とし、批判する自己の立場の自覚を俟って始めて実を結ぶものであった。

一方、呂温は仏教に対していかなる態度をとったか。

> 大信與予最舊。始以孝悌餘力、皆學於廣陵之靈巖寺。雲卷其身、討論數歲。
>
> （『呂和叔文集』巻三「送薛大信帰臨晉序」）

という彼自身の言葉からは、若い頃揚州の寺で学問をしていたことが分かる。劉禹錫が詩僧から学んだように、呂温は僧侶から詩文をはじめ儒教の教養を学んだ。従って彼は比較的早い時期から仏教と接触を持った。教養ある僧としての詩僧は、彼の作品にも登場する。南宗系の禅僧である文暢[51]や霊澈に送った詩が残されているが、そこには彼が仏教に通じている様子が示されている。

また呂温には、「南嶽大師遠公塔銘記」（『呂和叔文集』巻六）がある。これは承遠の塔銘であるが、承遠が、弘忍―智先―唐禅師という系列に属す人である点から見れば、[52] 呂温が新しい禅に関心のあったことも知れよう。そして彼の思想とどの程度の繋がりがあったか明らかではないが、彼の妻は蘭陵の蕭氏一族であった。唐初の蕭瑀に対する讃辞（『呂和叔文集』巻九、「凌烟閣動臣頌」の蕭宋公瑀）が呂温の文の中に存在することからは、両者の繋がりが推測できる。蕭瑀一族は後梁の末裔で、異常なほど情熱的に仏教に帰依していた。呂温の妻もその影響を受けていたのか、吐蕃に使する夫の無事帰還を祈って薬師如来を織っている。呂温にはその讃（『呂和叔文集』巻九「薬帥如來繡像讃」）が残されている。

以上見たように、呂温も、前章で取り上げた人物と同じく新しい学問態度を身につけた人物であった。それは儒教、仏教への対し方によって明白に確認し得るものである。

第四節　思想と背景

劉禹錫の文学、思想を形作る上で最も影響の大きかったと思われる詩僧。そして杜佑、権徳輿、梁肅を中心とする当時の知識人の活動。さらに漢唐の所謂経典解釈学から一歩を

進めた春秋研究グループと関係を持ち、王叔文一派に共に名を連ねた友人呂温。以上の各節ではこれらを取り上げ、それぞれに考察を加えてきた。勿論、劉禹錫の友人としては、前半生では柳宗元、後半生では白居易という著名な二人がおり、呂温よりむしろ親密な間柄であるが、殊更に取り上げなかったのは直接的な友人の影響力よりも、当時の学問の動きを念頭に置いたためである。そうした状況の中で劉禹錫自身はどのような態度を取り続けていったのであろうか。この節ではそれを追うことによって、彼の思想の背景を探り、方向を跡づけようと考える。

劉禹錫は二十四歳の若さで科挙に合格し、太子校書の役を授けられて中央に登場した。しかし父の死にあって喪に服し、その後一時淮南節度使杜佑の下で掌書記を務め、三十一歳の時再び中央に戻った。そこで識り合ったのが王叔文であった。王叔文は、徳宗の長男で皇太子であった順宗と結び、同志を募って腐敗した政治を革新しようとした。当時天子を取り巻く情勢がいかなるものであったかは、次のエピソードが物語る。

順宗が皇太子であった時、お付きの者と政治を論じていた。そして当時弊害の多かった宮市の制度に話が移り、順宗は徳宗にその弊害を訴えると言った。お付きの者達はそれを賞讃したが、その中で王叔文だけは何も言わなかった。これを不審に思った順宗が二人きりになってその理由を問うと、彼は答えて言った。子が親に仕える道は視膳と問安のみで、他のことは言わないものです。陛下の周りには小人どもが犇めいており、太子の身と雖も安心は出来ません。[52]

小太宗といわれながら、徳宗治世の末期には数々の問題が生じつつあった。その中心は何といっても宦官勢力の擡頭である。[53]彼らは兵権をも握り、天子の存立も彼らの手に牛耳られようとしていた。王叔文が皇太子順宗に忠告したのも、彼らの手でいつ太子の地位が飛ぶか知れないことを言ったまでである。この中央の宦官勢力に呼応するかのように、地方では藩鎮勢力が半独立状態となり、唐王朝は内外とも多難な時期にさしかかっていた。藩鎮勢力と宦官勢力は中央貴族と結びつき、私利私欲を貪った。[54]宮市の制度もその一つの現われである。王叔文は、当時の政治に不満を持ち、改革を志す気鋭の人物を次々と自己の周りに集めた。その中に柳宗元、劉禹錫、呂温、韓泰、李景倹らがいた。

ところで順宗は、即位前から風疾のために口と耳が不自由で、満足に政治を執れる状態ではなかった。従って王叔文グループと順宗の間を取り持ったのは結局牛美人と宦官李忠言であり、[55]宦官ら天子の私的な側近が政治の腐敗を招くと考えて、それを改革しようとした彼らの理想とは矛盾している。宦官の中で勢力が分かれ、藩鎮がそれに絡み、執政官が

また分かれて党派を作り、私益を求める傾向は、止むことなく唐末まで続くことになる。王叔文一派は宦官から兵権を奪い、財政を建て直すことを目論んだが、結局内部矛盾から宦官倶文珍一派に先手を打たれ、彼らの擁立する憲宗が、順宗即位後僅か数ヵ月で天子の位を襲ったのである。[54] 王叔文をはじめ柳宗元、劉禹錫らは貶され、政治の表から姿を消す。これが王叔文事件である。彼らは比党の烙印を押されたが、順宗治下の短かい期間に成した、宮市の廃止、悪名高い京兆尹李実の追放、宮女の解放、百姓の税の免除等を考えると、その政治姿勢は高く評価されてよいものである。

二十四歳で官界に進出した劉禹錫は、名門の出ではないが、その滑り出しは順調であった。また徳宗の信任厚かった杜佑に幕職官として招聘され、多くの知己を得たことも幸運であった。三十二歳で柳宗元らと王叔文政治集団のブレーンになった際も、そこで自己の理想的政治の追求、少なくとも現実の改革を実現できる可能性に恵まれた。しかし、憲宗擁立派に貶されてからは、一度中央に呼び戻されるとはいえ、[57] 五十六歳まで中央に返り咲くことは叶わなかった。実に幸福の絶頂から二十四年間の漂泊生活に突き落されたのである。

貶された最初の地、朗州（武陵）での作品には、未だ都の栄光の座への執着が漂う。それは、人の為、世の為と信じて成した事が受け入れられなかった無念さに他ならない。譖言に会い汨羅に身を投じた屈原を詠うのは、[58] 自身の正当性を確信する故であった。また「讀張曲江集作并引」は、同じ唐の時代、譖言に会って南地で死んだ張九齢の姿に自己を投影させたものであった。[57] 張九齢は、中国の南の果て韶州から張説に認められて都へ上り、玄宗治下、宰相として活躍したが、李林甫、牛仙客によって左遷され、荊州の地で亡くなった。劉禹錫も早くから才能を認められて中央へ進出したが、王叔文事件に巻き込まれて朗州に貶された。なぜこうした運命に陥らなければならないか、と彼は自問を繰り返す。そして「積善之家有餘慶」という因果応報説を疑うが、また気を取り直し、否、因果応報はあるのだ。あの後漢の袁安が楚郡太守として名裁判を行なったがために、袁家は四代も栄えたというではないか[60]と考えて自らを慰める。劉禹錫は張九齢の文集を読み、同じ運命に陥った自己を励まし、自分の行為の正しさを確信して、再び自らの道の追求に向った。落着きを取り戻した頃、彼は一人の学者と親しくなっている。勿論貶されてからも柳宗元、呂温らと手紙を通じて学問を論じ、詩文を交換していたが、この朗州の地で会った董侹との交遊は、彼の生活態度、思想を見る上でとりわけ好都合なものと思われる。

董侹に関する劉禹錫の作品には、「董氏武陵集紀」（『劉夢得文集』巻二三）、「辯易九

六論」（同書巻一三）「和董庶中古散調詞贈尹果毅」（同書巻一）「監董評事思歸之什因以詩贈」（同書巻四）「聞董評事疾因以詩贈」（同書巻三）「故荊南節度推官董府君墓詩銘」（同書巻一〇）があるが、董庭自身の作品は現在『全唐文』に三篇残されているだけで、直接劉禹錫に関するものはない。

『辯易九六論』は、『周易』の乾の爻がすべて九で、坤の爻がすべて六であるのは何故（なぜ）かという問いに対し、『周易』は変化で占うものだという前提の下に、揲の数を持ち出して説明した董庭の態度を高く評価し、注疏学の元締めである杜預、孔頴達にも勝っているというものである。この論については柳宗元も意見を述べている。「與劉禹錫論周易九六書」（『柳河東集』巻三一）という手紙がそれである。劉禹錫が董庭を持ち上げ、数によって九六を解釈するのは従来の注疏学に無い新しいものであると主張するのに対して、柳宗元は、すでに孔頴達自身もさらに彼以前の韓康伯、周弘正も取り上げた解釈であると、これを一蹴している。ここで注目すべきは、いずれの主張が正しいかの判定ではない。孔頴達の『周易正義』を見れば、九六の解釈として「一曰」「二曰」と二説を並記しており、[61]「二曰」の説が董庭の説にあたっている。ここから見れば柳宗元の説が正しいといえる。しかし注疏学において、説が分かれ、それらを並記する場合、並べられた説が全く同じ価値を持つとは限らない。一番初めに挙げてある説は、勿論二番目に挙げたものより信頼性、普遍性が高いと著者の考えたものであったろう。九六の解釈にしても、「一曰」でいわれている説が従来一般的な説だった訳である。二の説があった事は事実であるが、一の説ほどにはポピュラーでなかった。それを前面に押し出し、一般的な説には全く触れない劉禹錫の論の進め方には興味を引かれる。彼は、客観的な物差し、つまり数による解釈をあくまで良しとする。このことはまた、常に客観的尺度に依ろうとする劉禹錫の批判的合理精神を表わしている[62]。論を展開するのに、『左氏傳』『國語』まで持ち出してその正当性を示そうとしている点からも、彼が数による九六の解釈にいかに情熱を傾けていたかが分かる。このような情熱は何に由来するのであろうか。

劉禹錫には、注疏の学問を脱するという自覚がそれほどまでに強かったためではなかろうか。注疏を超えた新しい学問の方向が追求されていたと言えよう。しかもこの董庭の解釈は、玄宗朝に活躍した僧侶一行の説に基づいているといわれる点が[63]、また興味深い。一行は当時一流の科学者であり、暦学に優れ、「開元大衍暦」を作っているが、儒仏道を兼ね備えていることをその学問の特徴としていた[64]。董庭がその精神を受け継いだことは墓誌銘から明らかである。劉禹錫が貶された地の孤独の中で、このような精神の持ち主と交遊

を始めたことは、彼自身かかる精神生活を求め楽しんだからに他ならない。董傳の人となりを、経典に深く、諸子百家に通じ、詩文に秀で囲碁に巧みで、道仏にも関心があったと劉禹錫は語るが、それは何と彼自身の姿に近いことか。

劉禹錫が董傳を高く評価することは、先に見た人々の「不學章句學」の精神の継承に他ならない。彼は一経の訓話的解釈を排して、経書全体の総合的な意味を問うことを目論んでいた。それは結局、経書の枠を越えて、道の意味を問うことに行きつく。道の追求の前には、儒教も仏教も道教もすべて一様で等価値である。あらゆるものが彼の学問の対象となり得る。ただただこれらの対象に向かう自己の確立、自己の意識が重要である。劉禹錫は頻りに、学問の対象よりも学問を求める自己の態度そのものを強調する。大胆にいえば、自己確立のためなら、あらゆるものを自己の関心の対象として取り入れるということである。

> 觀書者當觀其意、慕賢者當慕其心。循迹而求、雖博寡要、信矣。
>
> （『劉夢得文集』巻一二「辯迹論」）

と、物を見る場合も、単に見える物を見るのではなく、見るという主体的立場が重要であることを語り、馬の良さが分からない自己を述べながら、最後には、

> 予遂言曰、馬之德也、在乎形者也、可以目取、然猶爲之若此。矧德蘊于心者乎。
>
> （『劉夢得文集』巻二四「因論」の説驥）

と、馬の徳から人の徳へと論を進めている。つまり、彼の関心事は、究極的には問う人間そのものの考察であった。目という器官で見るのではなく心で見るべきだと主張しているのである。「天論」（『劉夢得文集』巻一二）の意図するところも、単に天人相関説の否定に終始するのではなく、それを越えて、人間の持っている積極的意味を見出そうとすることであった。

> 吾固者、以目而視、得形之粗者也。以智而視、得形之微者也。

といい、人間の持つ智の優越を語る。人間の限りなき可能性への信頼が、彼にはある。

以上のような劉禹錫の態度は、仏教に対しても同様である。すでに見たように、劉禹錫と仏教との初めての出会いは詩僧を通してであった。僧を送る詩や序が彼の作品に多いことからも、詩僧との関係は彼の一生を通じて継続されたことが分かる。勿論、詩人としての僧との交流は、風流を楽しむことが主眼であったともいえるが、先に見たように、詩僧が単にそれだけの存在ではなく、江南・江西等、南から勢力を伸ばしてくる新しい南宗禅と関わりを持ち、また士大夫との結びつきを持ったことを考えれば、風流に止まらぬ、僧

儒の枠を越えた語り合いのあったことが想像されよう。僧侶側から儒教教養へ、士大夫から仏教教理への相互の接近。それは、都から離された士大夫と自由に生きる僧侶という、自己の生に対して目覚めた両者の出会いであった。

柳宗元も仏教に関心を示した。彼は、僧侶との交遊を非難した韓愈に対して、「浮圖誠有不斥者。往往與易論語合」（『柳河東集』巻二五「送僧浩初序」）と述べ、むしろ積極的に仏教を受け入れることを主張する。しかしそれは、単に手当り次第に仏教を受け入れ、取り込むことを狙ったわけではない。その前に、仏教も儒教も同じ次元で考えられる客観的見方の確立が問題であった。常に批判の眼を持って対象に向かうことが重要であった。『易』や『論語』などと仏教が合するとか、仏の教えも孔子の道の教えと異ならないと主張する背景には、儒家の経典そのものに対しても、ある距離を置くことが前提としてあった。劉禹錫[65]が仏道に走っていると非難される時、論難者には仏教と儒教の二つの道が意識されている。しかし彼らにとっては二つではない。一つの道＝いかに生きるかが問題であった。彼らの接触した新しい仏教には、覚めた人間にアプローチする何ものかがあったのである。

韓愈の見た仏教は古い仏教であった。仏教が中国へ入って以来、僧侶とは呪術を駆使して霊験を現わす能力を持つ者であるという見方が強かった。彼らの教えよりも彼らの超能力に関心が示された。各種の高僧伝の篇目に、特に神異篇とか感通篇があるのはもとより、有名な高僧の伝には必ず一つや二つ、その霊験に関する逸話が挿入されている。特に貴族、天子の周りには、この種の能力を逆に売物にして媚びる僧侶が集まった。韓愈は、かかる貴族に毒された仏教を見ていたのではないか。韓愈には超自然的なもの、神秘的なものに対する嫌悪感があり、そのことは、仏教と同様に道教をも斥けようとする彼の態度から窺えよう。従って韓愈には、僧侶といえば術士で、霊験を片手に貴族に取り入る輩であると思われた。彼は洛陽の近くに生まれ、三度南方に貶されたとはいえ[66]、北方的な古い仏教の体質に接する機会が多かったのである。劉禹錫は、中国の仏教分布を興味深く簡潔に次のように纏めている。

> 佛法在九州間、隨其方而化。中夏之人汨於榮、破榮莫若妙覺、故言禪寂者宗嵩山。北方之人鋭以武、攝武莫若示現、故言神通者宗清涼山。南方之人剽而輕、制輕莫若威儀。故言律藏者宗衡山・・・。
>
> （『劉夢得文集』巻三〇「唐故衡嶽大師湘潭唐興寺儼公碑」）

これによれば韓愈は北方の人であり、性癖として北方仏教を嫌悪した。長江流域に生まれ

た新しい仏教を知らなかったともいえよう。柳宗元、劉禹錫らは新しい禅仏教に触れた。それは彼の言うごとく、妙覚を基軸に成る哲学であり、悟る自己を求めるものであった。

劉禹錫は儒仏道に対して、柳宗元と同じように、等距離を保っていた。『禮記』「中庸」篇の句「（誠者）不勉而中。不思而得」（『劉夢得文集』巻七「贈別君素上人并引」）を解せずにいたところ、仏書を読んで始めてこれを解く鍵を見つけたという告白は、儒仏の融合という点で重要であるが、さらに留意すべきは『禮記』「中庸」篇を取り上げている点である。宋学者が最も大きな関心を寄せた書物の一つは、『中庸』ではなかったか。宋学の源泉といわれる李翺の『復性書』が、正統儒者から『中庸』の義疏に過ぎないと評されている事実は一体何を語るのか。元来、儒家の経書の中で内面性を問題にしているものは多くなかった。その中で『禮記』「中庸」篇は、珍らしく性命に言及しており、その点で人間の内面性追究の糸口となり得る経典であった。従って僧侶が士大夫層に浸透を計る時も、『中庸』が恰好の素材となった。北宋の僧契嵩の『中庸解』や智円の「中庸子傳」の出現もそのことを語っている。

ところで劉禹錫の引用している「不勉而中、不思而得」は誠についての定義である。「中庸」篇には

誠者非自成己而已也、所以成物也。成己仁也。成物知也、性之徳也。合外内之道也。

とあって、誠は性の内容を意味している。「不勉而中、不思而得」は聖人の性を表現したものである。中庸は天から受けた自然の性と後天的な性との連続を誠（性）の下に打ち出したと考えられる。性という次元では聖凡一体なのである。性を性情に分けて聖凡一体観を展開しているのが、李翺の「復性書」であることは周知の事実である。聖凡一体と韓愈の説く性三品説とは、人間把握の上で相当の違いを持つ。例えば、天人相関論否定で韓愈と渡り合った柳宗元も、やはり聖凡一体観に立っていたといえよう。陸質の墓表に

故春秋之言及是而光明、使庸人小童、皆可積學以入聖人之道。

と記しているのは、人為的な教育によって聖人の道に近づき得るという、性の連続性の考えに他ならない。ここで柳宗元を引いたのは、李翺や劉禹錫らの性論が突如として出て来た特殊な例ではなく、かく問わるべき時代の空気があったことを見るためであった。今一度劉禹錫に帰ると、性と同じように情についても次のような言及がある。

天生人而不能使情欲有節。

（『劉夢得文集』巻三〇「袁州萍郷県楊岐山故廣禪師碑」）

性と情とは対応するものとして考えられているのである。

元来儒教では性と情を対比、対応関係では扱っていなかった。[68]『論語』『孟子』に述べられる情は「実情」や「誠実」と言い換えられ、「実」に近いものとして理解されていた。また老荘においても「復帰」「復初」を説き、本性に帰ることを主張するが、まだ人間性の体系的把握に性と情という対立概念は用いられていない。[69]ところが漢儒になると性情を二つに分けて、善を性に、悪を情に帰す考え方が形成されてくる。その発端は荀子の性悪説を受け継いだ董仲舒[70]であり、次のように性情を定義している。

性者生之質也。情者人之欲也。・・・質樸之謂性、性非教化不成。人欲之謂情。情非度制不節。（『漢書』巻五六、董仲舒列傳）

ここでは、一元的性が二元的性情に分かたれてはいるが、性即善、情即悪とまでは言われていない。性は生まれつきのもので、善なるものを含んでおり、善に向かうためには教化が必要とされている。

ところで、性には悪なるものも含まれる—それが情ということになるが—という二元的な考え方に立てば、虚無的にならぬ限り、絶えず後天的、人為的な教化教育の重要性が自覚される。董仲舒の主張は天人相関説に結びつくので、教化の担い手は結局君主に帰されるが、教化という点では劉禹錫、柳宗元や李翺らと違わない。ただ彼らの場合、担い手は自己であった。絶えざる自己形成が要求されるのである。

性情二元論は、董仲舒を始めとして漢儒の間で盛んに説かれたのであるが、その後の儒者の著作としては、六朝期の作とされる『劉子新論』[71]に受け継がれているくらいであり、唐の李翺の「復性書」まで、その例がない。李翺や柳宗元そして劉禹錫の辺りで再び性論が問題となり宋学でさらに展開していくのは一体なぜであろうか。

李翺が仏教に帰依したことは余りにも有名である。彼は薬山惟儼に学んだことになっている。そして惟儼は、『景徳傳燈録』巻十四や『宋高僧傳』巻十七（T50・816a）では石道希遷を師と仰いだことになっているが、唐伸の書いた碑銘（『全唐文』巻五三六「澧州薬山故惟儼大師碑銘并序」）では、馬祖道一を師としたと伝えている。羅香林[72]は、史料としての信用度は後者の方が高いと主張する。もしそうであるなら、李翺と劉禹錫との関係は、文を通じての単なる交わり以上のものとなろう。[73]若き李翺は梁粛の没する年に彼に文章を差し出し、その絶讃を受けているが（『李文公集』巻一「感知己賦」）、梁粛は、すでに見たように天台禅の湛然の下に学び、「止観統例」を著わすほどに仏教への造詣が深かった。止観の哲学は、性情という概念を持ち出して論ずるには至っていないが、見性への道であり、復性を説くことに他ならない。李翺と梁粛の交わりは僅か三ヵ月の短期間と

はいえ、李翺が梁粛から少なからぬ影響を受けていたことは想像に難くない。さらに、李翺が馬祖道一系の禅を受け継ぐものとするなら、これも先に見た権徳輿―道一禅との関係が浮かび上がり、梁粛、権徳輿と馬祖道一を媒介として李翺と劉禹錫の結びつくことが明らかになる。今一度権徳輿と道一禅との関係を窺ってみると、彼は馬祖道一に教えを請い、交流のあったことを「唐故章敬寺百儀大師碑銘」に記している。道一の弟子懐暉に対するこの碑銘の中には、性論を考える上で見逃すことの出来ない言葉がある。

或問心要者。答曰、心本清浄而無境者也。非遺境以會心、非去垢以取浄。神妙獨立不與物。俱能悟斯者、不爲習氣生死幻蘊之所累也。故薦紳先生知道入理者多遊焉。嘗試言之、以中庸之自誠而明、以盡萬物之性。以大易之寂然不動、感而遂通、則方袍褒衣、其極致一也。

これは仏教側から儒仏の統一融合が提示されたものに他ならない。士大夫と僧侶の交遊は風雅を求めるだけに終始せず、かくのごとく道の追求という共通の基盤が、両方から積み上げられていた。引用した「中庸」の文章は、問題にしてきた性の完全体なる誠に言及したものであり、文中の『大易』とは繋辞上伝の

易无思也。无爲也。寂然不動。感而遂通天下之故。非天下之至神、其孰能與於此。

であり、『易』の筮法に関する記述であるが、両者とも性、誠、明を体得した聖人を描写したものに他ならない。一方馬祖系禅宗は「平常心是道」をスローガンにして、心は本来清浄であると説く。人間は皆な仏性を持っているから、日常ありのままの生き方が覚悟に繋がると主張するのである。そこには現実に生きる人間の力強さ、その肯定が表面に押し出されている。心は本来清浄であるという主張は、心を性に置き換えればそのまま、李翺の「復性書」の意図するところとなろう。

以上、劉禹錫が僧に贈った文章から、李翺の「復性書」への繋がりを考察してきた。劉禹錫自身は性について断片的発言をするのみで、体系的に論を展開するところまでは至っていない。しかしながら当時の儒者と僧侶の交流を尋ねてみれば、劉禹錫の思想上の位置も自ずから明確にされるであろう。李翺の「復性書」は宋学の道を開いたと言われるが、宋儒からは、余りにも仏教に染まり過ぎているという批判が出ている。果してそうであろうか。それは宋人の学問態度をもって唐人を見ようとする結果に過ぎない。梁粛、権徳輿、湛然、馬祖そして劉禹錫と、我々の見てきた人々の周りには、常に儒仏そして道の接近、融合が図られ求められていた。接近融合は仏教が中国に輸入された時から始まっているとも言え、中国仏教の歴史は、中国固有の儒教や道教との融合の歴史であったとも言えよう。

しかし、とりわけ儒仏が、その根本的な次元で真摯にぶっかり合う時と人とを得た時代は、この唐中期末を除いては少なかったのではないだろうか。

慧能を六祖と仰ぐ所謂南宗禅と、経学を身につけながらもそれに飽き足らず、新しい学問、生き方を求めていた士大夫とは、追求の方向が一致していたために、道、性という根本的な次元まで共に下りて語り合うことができたのである。禅の「平常心是道」と、儒者の聖凡一体観、この両者の意味するところは、誰もが悟りを得て、仏となり聖人となり得るということであった。その背景には、現実にこの世界で自分の足で歩いて行こうとする、自己形成の意志が流れている。

劉禹錫においても、人間の素晴らしい能力、エネルギーに対する信仰がある。「天論」はまさに人間の持つ可能性、自立性を主張したものに他ならない。人間は性という面で平等であり、限りなく聖人に近づき得る可能性が開かれていると考える故に、あらゆるものが自己の善性を高めて行くための対象となる。

このように人間の持つ可能性に目を開かせたものは一体何なのか、それは一つには時代の流れであり、一つには彼の思想的系譜に因るものであろう。しかし、このような二つの流れに結びつく何ものかが彼の中になかったら、それは成熟して大きな実を結ぶことにはならなかったであろう。今、彼の生涯を振り返ってみると、やはり江南の地に生まれたことが何よりも重要である。韶州出身の張九齢が荊州に貶されたことを憐れみながら「矧華人士族。而必致醜地、然後快意哉」（『劉夢得文集』巻二「請張曲江集作并引」）というのは、劉禹錫の己れの身に対する述懐ではなかったか。たとえ中央から貶されても、彼には生き得る空間があった。江南という風光明媚な所で、南宗禅を身に体し、自由奔放に各寺を遍歴する詩僧。都でのさまざまな束縛から解き放たれ、自己を取り戻そうと試行錯誤する士大夫。現実に生きる自己に真正面から取り組む禅僧。これらの人々が醸し出す雰囲気の中で育った劉禹錫にとって、私利私欲を追い、党派を作って争う中央の政治生活のみが唯一の生活とは思えなかったであろう。否、むしろ江南に都した南朝からの伝統の方をよしとしていたかも知れない。自己と詩僧、士大夫と僧侶の関係を南朝における結社の中に見たりしているのもその現われであろう(74)。先に引用した智儼の碑文において中国の地を三区分していたが、元来は中国を表わす「中夏」という言葉を(75)、まさに江南地方を指し示すものとして扱い、しかもそれを筆頭に置いていること、さらに北朝に対して南朝を言う際に「中国」という言葉を使っていること（『劉夢得文集』巻四「洛中寺北樓見賀監草書題詩」）、ここには江南優越の感が漂う。必ずしも長安のみが唯一の地ではない。つまり

中央思慕の稀薄があった故に、貶された後も、さまで落胆して自己を失うことなく、自己の道を歩み得たと考えられよう。

以上のような地理的環境という外因に対し、劉禹錫が終生、病弱であったという内因も考慮されねばならない[76]。幼少の時にたびたび医者に通って治療を受け、十七歳の頃からは医方を研究して、自分の病のみならず、子供の病気も医者に見せずとも治療できる程になったと語っている。現存はしないが、彼には医薬に関する著作もあった[77]。『史通』の著者劉知幾は、科挙の準備のために、好きな歴史書を読むことを十七歳頃から諦めざるを得なかったと述懐している（『史通』自敘篇）。丁度同じ年頃に医学の研究を始めた劉禹錫の態度はどのように説明したら良いのか。

病弱であったことは、生命に対する意識を嫌が上にも鋭くさせたことであろう。生きるということが一体如何なる意味を持つのか、自己に目覚める十七歳の頃に医学に関心を示したのは偶然ではない。名門の家に生まれず、下級官吏の父を持つ劉禹錫にとっては、自己の地位は実力で獲得すべきものであった。そのためには科挙という難関を切り抜けなければならない訳であるが、同じころ医学にも志したということは、彼にとって科挙＝中央進出が絶対的なものと意識されていなかったことを示す。劉禹錫の中央思慕の稀薄はここにも見ることが出来る。劉禹錫が、二十数年間の漂泊生活の中で自分を見失なわず、自己の善性を高めて行くあらゆる可能性を追求し得たのは偶然ではない。

第五節　自叙

紫陌の紅塵、面を拂いて来たる
人の花を看て回ると道わざる無し
玄都觀裏の桃千樹
盡く是れ劉郎去りし後に栽う

（『劉夢得文集』巻四「元和十年自朗州承召至戯贈看花諸子」）

この詩は劉禹錫が朗州に貶されて後、中央に彼の才能を惜しむ空気があって十年振りに長安に召し返された時の詩である。一見、玄都観に花を見た感慨を詠ったものに過ぎない詩も、当時は政敵（劉禹錫が貶された後執政の任にあたっていた）を諷諭したものと受け取られる可能性があったようである[78]。近年の解釈では、再び遠州に貶されたのは、これが原因ではないという見方が強いが[79]、ここではその原因の追求が問題ではない。ただそのよ

うに諷諭していると考えられたことに問題がある。劉禹錫の言動は複雑である。それは、一つには相対主義の時代[20]に生きる処生術でもあった。

散文において柳宗元と並び称せられ[21]、韻文において友人白楽天からは「詩豪」（両唐書本伝）と賞賛されている劉禹錫については、近年彼の「天論」等に見える唯物論が積極的に評価されるまで、ほとんど研究らしい研究は出ていない[22]。その原因の一つは彼の生き方に纏わる誤解にあると考えられる。

王叔文の政治に初めて積極的評価を与えたのは清の王鳴盛である（『十七史商榷』巻七四「順宗紀所書善政」）。それまで彼に対し、あるいは彼に加担した人物に対する評価には厳しいものがあった。従って劉禹錫にも良い評価の与えられなかったのは当然とも見えるが、柳宗元は早くから認められている[23]。それは何故か。

柳宗元には、王叔文に言及する二つの文章が残されている。一つは王叔文の母に対する碑文（『柳河東集』巻一三「故尚書戸部侍郎王君先太夫人河間劉氏誌文」）であり、一つは貶されて五年後に書かれた孟容への手紙（『柳河東集』巻三〇「寄許京兆孟容書」）である。前者は王叔文の才を賞讃しているが、王叔文が権力を握っていた時代の作故、常識的には幾分割り引いて受け取らねばならない。しかし後者と重ねて読めば、柳宗元が単に権力者に阿ねったわけではないことが分かる。というのは、柳宗元は手紙の中で、自分は王叔文の政治理念、手腕を認め、心から信念を持って協力したと、罪を得た自己の行為を悔いることなく述べているからである。柳宗元の王叔文に対する態度は一貫していた[24]。さらに彼は、三十三歳で一度貶されてから、四十七歳で柳州に一生を閉じるまで、ついに政治的回復はなく、都を遠く離れた南方の地に漂泊し続けた。悲劇的な最期であった点も同情を呼ぶ。

これに対して劉禹錫は七十一歳の長寿を全うし、五十六歳の時、文宗の下に返り咲いており、また最後の最後まで王叔文集団への参加について明確な態度で見解を示していない。このような違いから劉禹錫への評価は低くなったのではないだろうか。

ところで貶された後、劉禹錫はそのことをどのように受取っているのであろうか。いくつかの作品の中では一貫して、王叔文の党派に積極的に参加したのではないこと、彼の目覚ましい昇進と華々しい活躍を羨む輩の飛語に貶されたのだということを述べている[25]。貶された後、かつての政敵の中心人物武元衡に量移を嘆願しているが、その態度、行動や書かれたものの中で彼の主張を貫くのは、自分には罪が無い、自分の行為は正しいのだが、たまたま坐に連なったのだということである。が果して彼はそう言い切ってばかりいるの

だろうか。彼は世人の悲しみと君子の悲しみについて、次のように論じている。

是以有死誼之心、而卒不獲其所者、世人悲之。獲其所矣、而一旦如不得終焉者、君子悲之。世人之悲、悲其不遇、無成而虧、故其感也近。君子之悲、悲其不幸、既得而喪。故其感也深。其悲則同、其所以爲悲則異。若小人者、其不幸歟。

（『劉夢得文集』巻一四「上杜司徒書」）

世人の悲しみが、単に機会を得られず、物事を成就し得ない悲しみであるのに対し、君子の悲しみは、すでに機会を得ながら突如としてそれを失なう悲しみであると、劉禹錫は考える。そして自分の悲しみは君子の悲しみなのだと言う。ここには、理想政治の場を与えてくれた王叔文の政治集団に、積極的に参加したのだと暗に感じさせるものがある。

さて、この王叔文に対する態度を明らかにするために、彼の自伝に進もう。これは七十一歳、生を閉じる数ヵ月前に書かれたものである。

自伝には、劉知幾があるべき自叙伝の姿（『史通』序傳篇）として考えた型をそのまま襲うかのごとく、彼の祖先から説き起し、曽祖父、祖父、父の功績、経歴を述べ、彼らの美点が挙げられている。続いて自身の経歴が語られるが、全て客観的表現で貫かれている。科挙に合格し、太子校書を授けられたこと、父の死にあい、杜佑の下、淮南節度使掌書記を務めたこと、再び中央に戻り、渭南の主簿から監察御史になったこと。ここで王叔文が初めて登場する。劉禹錫の残した文章の中には、罪を得て貶されたとか連坐に服したという表現はあるが、王叔文という事件の中心人物をはっきり出しているのは、この自伝の記述のみである。王叔文事件は、前半の客観的記事から大きく外れる。このことは王叔文の記述を境として、前では「禹錫」云々という表現をとっていたのが、「予」という一人称表現に変っていることからも分かろう[84]。しかし、予想に反して王叔文についての記述は、逸る気持を押さえるかのごとく、あくまでも、客観的表現で貫かれている。寒門の出である王叔文が、将棋の巧いことから順宗との繋がりを持ち、力を得て栄光の座を登りつめて行く姿を、彼の職歴を並べることによって髣髴させる。続いて、王叔文が如何に政治の中心にのし上って来たかを述べる。友人の呂温、李景倹、柳宗元が王叔文の言を信じ、その才を認めて彼に与したことを述べ、そして自分が王叔文に関わりを持ったのは三人の友の誘いに因ると仄めかすごとく「三子者、皆與予厚善、日夕過言其能」といって、ここでも自己のとった態度を明らかにしない。王叔文の政治手腕に関しては、「工みに治道を言い」とか「能く口辯を以て人を移す」といった表現をとっており、冷たい軽蔑的ないい方のように聞こえるが、これは王叔文が正規のルートに乗って昇進した人でないことに因る

表現であって、これに続く句で、権力の座に就いて実施したことを人々が喜んだと伝える記述と対応させて考えるなら、一概に王叔文を蔑んだとするよりは、彼が客観的評価、記述を心掛けていたことの現われであるとする方が妥当と思われる。当時政敵の側にあったと考えられる韓愈も、彼らの政治を「人情大悦」（『韓昌黎文外集』巻七「順宗實録」二）といっていることから、劉禹錫の評価が恣意的な立場からのものでないことが分かる。次いで政変の記述が続く。順宗は病のために太上皇の位につき、皇太子であった憲宗が天子の位についた。憲宗を擁立した宦官ら一部の者が九重深き宮中で事をすべて進め、自らの都合の好いように政治を行なった。それは、後漢の時代桓帝や順帝を意のままに動かし操った宦官政治に酷似していると語る。そして王叔文は死を賜い、彼も連州に貶されたことを述べる。以下は連州以後の職歴を克明に記して自伝は幕を下ろす。

以上劉禹錫の自伝を見てくると、先祖のこと自己の経歴のこと、ほとんどが官職を列記した平凡な記述の中で、王叔文に関する記述が目立って異質である。これは偏えに、彼の生涯において王叔文事件が時間の流れを超えて存在することに因るものであろう。しかしその中でも彼は厳として自己の心懐を述べようとはせず、事件の内にいて見てきたにもかかわらず、外からの目、つまり第三者の目で書こうと努めている。そこには白楽天の自叙（『白香山集』巻六一「醉吟先生傳」）のように、ぬけぬけと仏教に心を駆せたというような記事は見当らない。劉禹錫は最後の線では儒家的に、つまり政治的に生きたといえよう。これもまた、飛語の飛び交う時代に生きる処生術と考えられる。それはともあれ、劉禹錫が自伝に王叔文事件を取り上げたことは、その叙述が客観的な立場に依るものであるにせよ、重要な事である。というのは、自伝にはなお五十六字から成る自ら認めた銘文が付記されており、これが先の客観的記述と対比的な立場で最後に置かれていると考えられるからである。つまりここで初めて劉禹錫は彼の生き方、人生を吐露しているのである。

不夭不賤、天之祺兮。重屯累厄、數之奇兮。

七十一歳の長寿を保ち、経済的にも困窮せずに暮して来れたことは天の下した祺であり、人生途上で王叔文事件に巻き込まれ、艱難辛苦を舐めたのも運命の為せる業である、と劉禹錫は彼の一生を振り返る。しかし、命もさらにそれを下す天の働きも、自然で恣意なく、公平なものであるとして「天與所長、不使施兮」の二句を続け、次の四句「人或加訕、心無疵兮。寢於北牖、盡所期兮」では、彼の立場を明白に提示する。自分の行動、態度、言葉に、他人が不信の念を抱き非難しようとも、自分の良心には何の疚しいところもない。死の床に就いて一生を顧みれば、自分はやろうとしたことは全てやり尽したのだ、と彼は

言い切る。彼の言動に纏わる不審は数多い。その中でも王叔文に関して彼がどのような態度をとり続けたかは最も不審な点であった。自伝においてさえその不審を敢えて解こうとしていない。しかしここで彼ははっきりと、自己の信念から行動し、何の悔いるところもなく一生を生きて来たと断言する。このような自信溢れる言葉を初めて彼の口から聞くのである。最後の四句

葬近大墓、如生時兮。魂無不之、庸詎知兮。

では、死後自分を祖先代々の墓の近くに葬り、生前と同じように扱ってほしい。死後魂はあらゆる所を浮遊するということだが、死んでしまったらそれっきりのことだ、と言う。このような言葉を残せるのも、彼が自らの生を最後まで充実して生きたことに因るだろう。

劉禹錫は死後の世界を想定しない[87]。それは彼の生き方、哲学から来るものである。先に見た「天論」は、韓愈の天人相関説を否定した柳宗元の「天説」の単なる敷衍ではない。さらに一歩進めて、人間の主体的な活動によって自然を制御し、その客観的な法則を究めて利用しようとする科学的合理主義の立場を展開している[88]。また『易』を数という客観的なものさしで解釈しようとする態度の中からも、彼が如何に合理的な目で物を見て来たかが分かる。かかる合理的、客観的精神は、それを駆使する自己の生を真摯に問うことから生まれでた。目、耳等、五感を限りなく働かせて生きて行く態度は、彼と関係のあった南宗禅の行き方とも一脈通じるものがあった。しかし精一杯生きても報いられないことがある。全て合理的に説明出来ることばかりではない筈である。劉禹錫が銘文で、この世に思い残すこともないと安心立命の境地を語るのは単なる自慰なのか。

彼も生身の人間であった。貶された直後の詩文は彼が「君子の悲しみ」といった主題を数多く詠い、綴っている。自らの悲しみを敢えて「世人の悲しみ」から分かつのも、失なったものへの愛惜の深さに因る。合理的精神の持ち主である故に、自己の身に振りかかった不合理に真摯にぶつからざるを得ない。合理的な世界と、その反対の世界が初めて彼の前でその存在を露呈した時、彼はあくまで合理的精神で割り切ろうとする。先に見た張九齢の悲劇も、袁安の例を持出して因果応報の論理で解消しようとするが、一方では、「静まり返った張九齢の廟、その魂は落ち着く処に帰って、人を見ることもない」と詠う。現世に生きることに重きを置いた劉禹錫にとって、当人の死後、子孫の代に成就する因果応報では納得できぬ思いが、かかる表現になったものと考えられる。そもそも合理性とは彼にとって、自己の五感を働かせて実証され得べきものであった。

「数は一から始まり九で終る。しかし自分の左遷の歳月は九年を越えている（『劉夢得

文集』巻一一「謫九年賦」）。あるいは「天の運行、人の世界は周期的な法則を持っている。しかし貶された自分の身は滞ったままだ」（同上）。また「易の卦は次々に変化して行く世界を示す。しかし自分の身はどうだろう」（『劉夢得文集』巻二「何卜賦」）など、自己の身に眼を向ければ、自分の信じていた合理的世界は足元から崩れ去る。この合理的世界を守るために、即ち現世で生きるということの意味を見失なわないために、彼は「時」というものを考えた。時によって非合理性を解消しようとするのである。突如として彼の身を襲った不運は時の為せる業であると彼は考える。

燕石何須辨、逢時即至珍。（『劉夢得文集』巻二「偶作二首」の一）

とか

賈生明王道、衛綰工車戯、同遇漢文時、何人居貴位。（同巻「詠史二首」の一）

と述べて、彼は「逢時」を強調する。自分の身に振りかかった不幸を、自分の罪ではなく時に遇わなかったまでであると考えて、運命の不合理を解消する。そして

於是蹈道之心一、而俟時之志堅、内視羣疑、猶冰釋然。（「何卜賦」）

と、時の存在に思い至ったことを喜び、自己の道を歩みながら、自己の時が来るのを待つのである。

しかし時は、「去不可邀、来不可逃」（同上）というべきもので、人間の関知し得ない存在である。「逢時」「俟時」の表現がまさにかかる時の性格を浮彫りにしている。合理的に説明できないものを説明しようとして再び非合理的な時を持ち込んだように思えるが、劉禹錫は自己の生を自覚的に生きることによって、かかる「時」の持つ周期性を感得して行ったのである。この章の冒頭で引いた詩には、「再遊玄都觀絶句」（『劉夢得文集』巻四）というもう一篇が続く。この詩は先の詩から十四年後に詠まれたものである。

百畝の中庭　半ばは是れ苔
桃花淨盡し　菜花開く
桃を種えし道士　何れの処に歸せん
前度の劉郎　今又来る

桃を植えた道士は、かつての政敵を諷諭しているともとれる。十年の歳月の中に全ての出来事は何事もなかったかのように消えて静まり返っている。天子も憲宗から文宗にかわり、かつての政敵らも死んでいった。そして再び彼は長安に復帰した。「不夭不賤、天之祺兮。重屯累厄、數之奇兮。天與所長、不使施兮」は、長い一生を自己の道として歩いた劉禹錫をして始めて書ける言葉であった。結局、人生を振り返れば、「時」は非合理的な

存在ではなく、バランスをもった周期的なものである、彼がそう確信した結果生まれた言葉であろう。銘文は単なる自慰ではなく、相対主義の世界の中で生きることを問い続け、その意味を知った一人の士大夫の満足感を物語ったものといえよう。

註

① 以下の論を進める上で、基本的テクストとして四部叢刊所収の『劉夢得文集』を用い、併せて『宋版劉賓客文集』（一九六七、大安影印）を用いた。近年、『劉禹錫集』（一九七五、上海人民出版社）や瞿蛻園『劉禹錫集箋証』（一九八九、上海古籍出版社）が出版された。又、劉禹錫の年譜には、羅聯添「劉夢得年譜」（『文史哲学報』第八期所収　一九五八、台湾）と、卞孝萱『劉禹錫年譜』（一九六三、上海）がある。両者とも豊富な史料を駆使し、非常に参考になった。

② 陳寅恪『唐代政治史述論稿』の中篇、政治革命及党派分野はこの間の消息を詳細に論究している。又、横山裕男「唐の官僚制と宦官」（『中国中世史研究』所収。一九七〇、東海大学出版会）は、唐宋の政治上の変革をかかる三要素から追究されている。

③ 『旧唐書』は巻一九一の方伎伝に、僧侶としては玄奘、神秀、一行の三人を取り上げているに過ぎない。附伝として四人が加わるが、当時の仏教界の興隆から考えれば取るに足らない数である。『新唐書』では、方伎伝はあるものの、僧侶の伝は落されている。

④ 彼の自伝や「上杜司徒書」（文集巻一四）の「小人祖先攘樹、在京索間」や「汝州上後謝宰相状」（文集巻二二）の「家本滎上、籍占洛陽」から、洛陽の近くを本籍としたことが分かる。

⑤ 武仙卿『隋唐時代揚州的輪廓』（『食貨』巻五の一）参照、この論文は江南地方の繁栄について、当時の詩文を駆使して考察を進めている。

⑥ 巻三「道人霊一」の項。「自齊梁以來、方外工文者、如支遁・道邃・惠休・寶月之儔、馳騁文苑、沈淫藻思、奇章偉什、綺錯星陳」。

⑦ 市原亨吉「中唐初期における江左の詩僧について」（『東方学報』第二十八冊　京都）は皎然の詩中「酬別襄陽詩僧少微」を、「詩僧」という言葉の最初の使用例として挙げる。皎然は言うまでもなく大暦・貞元間の詩僧である。

⑧ 巻三「道人霊一」の項に「至唐累朝、雅道大振、古風再作、卒皆崇衷像教、駐念津梁、龍象相望、金碧交映。雖寂寥之山河、實威儀之淵藪。寵光優渥、無逾比時」と言う。

⑨ 彼の伝記は独孤及「楊州慶雲寺律師一公塔碑」（『文苑英華』巻八六四）に詳しい。又『宋高僧傳』では T50・799a以下。

⑩ 皎然についての伝記には、荷澤神会の弟子、つまり南宗系の僧侶、福琳の「唐湖州杼山皎然傳」（『全唐文』巻九一九）があり、又、後に引用する于頔の「呉興晝上人集序」（『全唐文』巻五四四）も、同時代の史料として重要である。

⑪ 霊澈の伝記の基本的材料となっているのは、先に引用した劉禹錫の「澈上人文集紀」である。

⑫ 「澈上人文集紀」では、「貞元中、西遊京師。名振輦下、緇流疾之。造飛語、激動中貴人。因侵誣得罪、徙汀州」と記されている。

⑬ 皎然には、『詩式』五巻の他『詩評』三巻があったらしいが、後者は現存しない。『新唐書』芸文志、集録、総集類参照。

⑭ 彼の伝記は『宋高僧傳』義解篇（T50・740a）に詳しい。

⑮ 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』（一九六七、京都）頁一九七以下参照。

⑯ 『唐才子傳』巻三、霊澈上人伝に「乃抵呉興、與皎然居何山遊講」、又巻四、皎然上人伝に「李端在匡嶽、依止稱門生」とあり、同じく巻四、李端伝に「少時居廬山、依皎然讀書」とある記事から、彼らが教育者としても活躍していたことが分かる。厳耕望「唐人習業山林寺院之風尚」（『唐史研究叢稿』所収、一九六九、香港）は、唐の士大夫で寺院での教育を受けた例を地域別に整理している。

⑰ 「呉興上人集序」（『全唐文』巻五四四）に、「有唐呉興開士釋皎然、字清晝、即康樂之十世孫。得詩人之奥旨、傳乃祖之菁華。江南詞人、莫不楷範」と見える。

⑱ 『柳河東集』巻二五「送方及師序」で当時の詩僧について次の様に述べている。「代之遊民、學文章不能秀發者、則假浮屠之形以爲高。其學浮屠不能愿慤者、則又託文章之流以爲放。以故爲文章浮屠、率皆縱誕亂雜、世亦寛而不誅」。

⑲ 彼らの文集に名をとどめた僧侶としては、方及、元暠、浩初、霊澈らがいる。

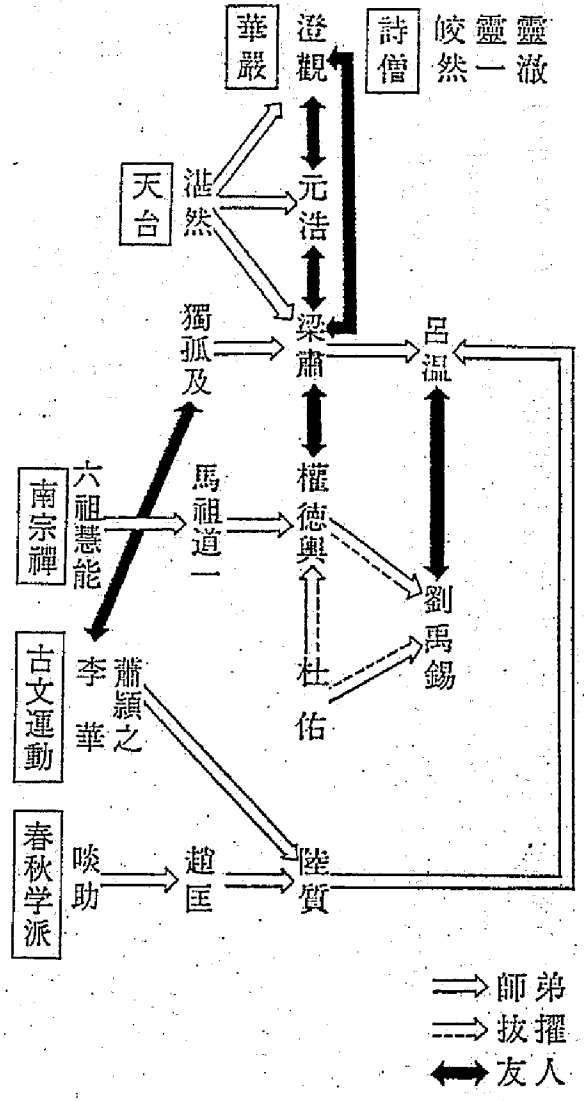
⑳ 例えば僧浩初に対しては「瀟湘間無土山、無濁水。民乘是氣、往往清慧而文。長沙人浩初、生既因地而清矣。・・・按師爲詩頗清」（『劉夢得文集』巻七「海陽湖別造初師并引」）と語り、鴻挙には「・・・持文篇以爲僧贄。啷啷而清、如蟲吟秋」（前掲書、同巻「送鴻學師遊江南并引」）と、「清」の文字を以て高く評価している。

㉑ 『柳河東集』巻一二「先侍御史府君神道表」。

㉒ 前掲書巻一三「下殤残女子墓塼記」。

(23) 例えば外集巻四には「和樂天齋戒月滿夜對道場偶懷詠」とか「訓樂天齋滿日裴令公置宴席上戲贈」などの詩が残されている。

(24) 今ここで扱う士大夫、僧侶、詩僧の交流を図示すると左のようになる。



(25) 『旧唐書』巻一三、徳宗本紀に「貞元十六年五月庚戌、徐泗濠節度使檢校尚書右僕射徐州刺史張建封卒。壬子、徐州軍亂。不納行軍司馬韋夏卿、迫建封子爲留後。六月丙午、淮南杜佑加同平章事、以祐兼領徐泗濠節度」と記す。なお、以下の杜佑に関する年代の設定は、鄭鶴聲『杜佑年譜』（一九三二 北京）に依った。

(26) 文集には杜佑の為に書かれた「表」や「状」が多く収められている。又、彼自身、当時を回顧して「俄被召爲記室參軍。會出師淮上、恆磨墨於楯鼻上、或寢止羣書中（「劉氏集略説」『劉夢得文集』巻二五）と述べている。

(27) 卞孝萱氏前掲書、頁四一。

(28) 貶された直後、元和元年に書かれた「上杜司徒書」（『劉夢得文集』巻一四）と、元和七年に書かれた「上杜司徒啓」（『劉夢得文集』巻二一）がある。後者は、杜佑の既に亡くなった後に届き、読まれなかった様である。いずれにしても中央への復帰は実現しなかった。

(29) 内藤湖南「通典の著者杜佑」（全集第六巻、頁一四五以下）。

(30) 鄭鶴聲氏前掲書、頁八六。

(31) 古文運動の歴史については、趙翼『廿二史箚記』巻二〇「唐古文不始于韓柳」の項参照。

(32) 『皎然集』巻九「倉權從事徳輿書」参照。

(33) 皎然と士大夫、特に顔真卿との交遊は、市原享吉、前掲論文に詳しい。

(34) 『權載之文集』巻二八「唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序」。

(35) 『宋高僧傳』（T50・766c）「丹陽公包佶爲碑紀述、權徳輿爲塔銘并序」とあるが、『佛祖歷代通載』（T49・609a）では、權徳輿の名のみを挙げているので、包佶が碑文を書いたかどうかは分明でない。道一の伝は『宋高僧傳』習禪篇（T50・766a）に載せる。

(36) 「唐故太清宮三洞法師呉先生碑銘并序」（『權載之文集』巻一八）に、「呉郡歸沖之、廣平劉素芝、天水權載之、皆從先生遊者也」とある。

(37) 崔元翰「右補闕翰林學士梁君墓誌」（『文苑英華』巻九四四）に、「年十八、趙郡李遐叔（＝李華）、河南獨孤至之（＝獨孤及）、始見其文、稱其美」とある。なお梁肅については、神田喜一郎『梁肅年譜』（『東方学会創立二五周年記念東方学論集』所収、一九七二）参照。

(38) 独孤及が常州刺史になったのは、従来、梁肅が独孤及の為に書いた「爲常州獨孤使君祭李員外文」（『文苑英華』巻九八二）により大暦元年と考えられてきたが、年齢的に無理があり、大暦九年が妥当な様である。神田喜一郎、前掲論文に考証がある。

(39) 独孤及と三祖僧璨の顕彰運動については、柳田聖山、前掲書頁三二四以下参照。

(40) 羅根澤『中国文学批評史』（一九六一、上海）頁四〇二。

(41) 梁肅は「送沙門鑒虚上人歸越序」（『全唐文』巻五一八）で、「東南高僧有普門元浩。予甚深之友也」と、元浩のことを述べている。又、元浩の伝は『宋高僧傳』義解篇（T50・740a）に載せる。

(42) 『景徳傳燈録』巻七、法常禪師の項に「初參大寂。問、如何是佛。大寂云、即心是佛。師即大悟」とある。

(43) 『五經正義』撰定の経緯に関しては福島吉彦「唐五經正義撰定考」（『山口大学文学会誌』二四巻）参照。

(44) 『全唐文』巻六三一、呂温「祭座主故兵部尚書顧公文」参照。

(45) 『柳河東集』巻三一「答元饒州論春秋書」に、「京中於韓安平處、始得微指、和叔處始見集注、恒願掃於陸先生之門。及先生爲給事中、與宗元入尚書同日、居又與先生同巷、

始得執弟子禮。未及講討、會先生病、時聞要論、嘗以易教誨見寵。不幸先生疾彌甚、宗元又出邵州、乃大乖謬、不克卒業」とある。

(46) 『資治通鑑』（巻二三六、唐紀五二）は、その時のエピソードを伝えている。「戊申。以給事中陸淳爲太子侍讀、仍更名質。韋執誼自以專權、恐太子不悦、故以質爲侍讀、使潜伺太子意、且解之。及質發言、太子怒曰、陛下令先生爲寡人講經義耳、何爲預他事。質惶懼而出」。

(47) 稲葉一郎「中唐における新儒学運動の一考察」（『中国中世史研究』所収）参照。

(48) 『新唐書』巻二〇二、粛頴士列伝。粛頴士自身も春秋学に関与していたことは、「贈韋司業書」（『文苑英華』巻六七八）で、「僕不揆、顧嘗有志焉。思欲依魯史編年、著歴代通典。起于漢元十月、終於義寧二年、約而刪之、勒成百巻。應正數者、學年以繫代、分土宇者、附月以表年。於左氏取其文、穀梁師其簡、公羊得其覈、綜三傳之能事。・・・」や、劉太真「送蕭頴士赴東府序」（『全唐文』巻三九五）の「昔左氏於煩、穀梁失於短、公羊失於俗、而夫子爲其折衷」等の記述から分かる。

(49) 『四庫全書總目提要』巻二九、集部別集類「呂衡州集十巻」の項に「古東周城銘、能明君臣之義、以糾左氏之失」と記す。

(50) 文暢は詩僧として活躍していた様で、柳宗元、韓愈、白楽天らと交遊があった。『宋高僧傳』普願伝に「契元文暢等凡九百人、皆布衣墨巾泣血于山門、赴喪會葬者相繼于路。・・・」（T50・774c）とあり、普願は馬祖道一系の禅の流れであるから、恐らく文暢もその系統に属するものと思われる。

(51) 柳田聖山、前掲書頁二八二参照。

(52) 『舊唐書』巻一三五。同じ記事は『資治通鑑』巻二三六、徳宗貞元一九年にも見える。

(53) 司馬光は、唐においては「宦官之禍、始於明皇、盛粛代、成於徳宗、極於昭宗」と考え、後漢と並び唐の宦官が力を持ったのは「唐握兵故也」（『資治通鑑』巻二六三、昭宗天復三年）としている。趙翼も、また「至唐則宦官之權、反在人主之上。立君弑君廢君、有同兒戲。實古来未有之變也。推原禍始、總由於使之掌禁兵管樞密」（『廿二史箚記』巻二〇、唐代宦官之禍の項）として、兵権掌握が宦官の害の源であると考えている。

(54) 陳寅格『唐代政治史述論稿』、中篇「政治革命及黨派分野」参照。

(55) 順宗皇帝下の政治組織は、「順宗即位。風疾不能視朝政。而宦官李忠言與牛美人侍病。美人受旨於帝。復宣之於忠言。忠言授之王叔文。叔文與朝士柳宗元・劉禹錫・韓曄等圖議。然後下中書、俾韋執誼施行。故王之權振天下」（『舊唐書』巻一八四、倶文珍列

傳）といった有様であった。

(56) 王叔文の政治については『舊唐書』本伝（巻一三五）、巻一八四、倶文珍列傳参照。

(57) 『資治通鑑』巻二三九、憲宗元和十年「王叔文之黨坐謫官者、凡十年不量移。執政有憐其才欲漸進之者、悉召至京師。諫官爭言其不可。上與武元衡亦悪之。三月乙酉、皆以爲遠州刺史。官雖進而地益遠。永州司馬柳宗元爲柳州刺史。朗州司馬劉禹錫爲播州刺史」。

(58) 『劉夢得文集』巻三「武陵書懐五十韻」、巻二「讀張曲江集作并引」、巻十一「謫九年賦」等に見える。

(59) 『舊唐書』本伝（巻一六〇）に「禹錫積歳在湘澧間。鬱悒不怡、因讀張九齡文集、乃敍其意」とある。又『新唐書』本伝（巻一六八）も同じ見方をしている。

(60) 袁安の功績によって子孫が栄えたという話は、『後漢書』漢七五、袁安列伝にも見えるが、劉禹錫がなぜ張九齡に対して後漢の袁安を持ち出したかは分からない。ただ劉禹錫が袁安を高く評価していたことは、「謝中書張公啓」（『劉夢得文集』巻二二）や「上門下裴相公啓」（同巻）からも分かる。

(61) 顧炎武の弟子、潘耒も、数による解釈が韓康伯から始まっていることを指摘している（『遂初堂文集』「九六七八論上」）。

(62) 金谷治「劉禹錫の天論」（『日本中国学会報』第二一集所収）頁一二〇参照。

(63) 「初董生言本畢中和、中和本其師、師之學本一行云」（「辯易九六論」）

(64) 『新唐書』（巻一九一）は一行の学問を「一行少聰敏。博學經史、尤精曆象、陰陽五行之學」といっている。また道士尹崇とも親しかったところから道教にも関心があったと思われる。

(65) 『劉夢得文集』巻七「贈別君素上人并引」。

(66) 陳寅恪「論韓愈」（『歴史研究』一九五四の二）では、韓愈の「道統説」の考えは南にいた間に受けた南宗禅の影響であるとしているが、黄雲眉『論陳寅恪先生「論韓愈」』（一九五七）の批判のように、二者を簡単に結びつけることは無理と考えられる。単に地理的結びつきのみでなく人的交流の影響を見て取っているものに、潘耒『遂初堂文集』「法學一滴序」がある。

(67) 『大学』、『中庸』評価の歴史的変遷については、島田虔次『大学・中庸』（一九六七）解説参照。

(68) 中国古代の性命論については、傳斯年『性命古訓辯證』（歴史語言研究所専刊・一九

四〇）がある。

(69) 『禮記』樂記の「人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也」における性と欲、『淮南子』原道訓の「嗜欲者性之累也」における性と嗜欲、また『老子』二八章「故大制不割」の河上公注「治身則以天道制情欲。不害精神也」における精神と情欲など、中国思想史上、性情概念に近い対立概念による把握はあるが、ここでは性情概念の歴史のみに限った。

(70) 宇同『中国哲学大綱』（一九五八　北京）頁二一五～二二五参照。

(71) この書の著者は、劉歆、劉勰、劉孝標、あるいは劉晝とする種々の説があり、明らかでない。唐の袁孝政の頃までには成立しており、彼によって初めての注が施され、同時に改竄された（王叔岷『劉子集論』（歴史語言研究所專刊　四四）自序参照）。性情論は防慾篇に現われる（「人之稟気、心有情性。性之所感者、情也。情之所安者、慾也。情出於性、而情違性。慾由於情、而慾害情。情之傷性、性之妨情、猶煙氷之與水火也。・・・」）。

(72) 『唐代文化史研究』（人人文庫二五〇）頁五七。

(73) 彼らが文人仲間であったことは、劉禹錫「唐故中書侍郎平章事韋公集紀」（『劉夢得文集』巻二三）や『宋高僧傳』（T50・816b）に見える。

(74) 例えば、「碧雲佳句久傳芳、曽向成都住草堂。振錫常過長者宅、披文猶帶令公香。一時風景添詩思、八部人天入道場。若許相期同結社、吾家本自有紫桑」（『劉夢得文集』巻七「廣宣上人寄在蜀與韋令公唱和詩巻因以令公手札答詩相示」）や、「師逢呉興守、相伴住禅扃。春雨同栽樹、秋鐙對講經。廬山曽結社、桂水遠揚舲。話舊還惆悵、天南望柳星」（同書同巻「贈別約師」）等。また彼に南朝懐古の詩が多いこともそれへの思慕強さを表わしていると考えられる。

(75) 班固「東都賦」（『文選』巻一）の「目中夏而布徳、瞰四裔而抗稜」の呂向注に「中夏中國」とある。

(76) 『劉夢得文集』巻一〇「答道州薛郎中論方書書」参照。

(77) 『新唐書』巻五九、芸文志、子類醫術類に「劉禹錫傳信方二巻」と著録されている。

(78) 『舊唐書』『新唐書』ともに諷諭ととらえている。

(79) 卞孝宣『劉禹錫年譜』頁八一参照。

(80) 太田次男「長安時代の柳宗元について」（『斯道文庫論集』第二輯）参照。

(81) 『舊唐書』本伝に「史臣曰、貞元・太和之間、以文學聳動　紳之伍者、宗元・禹錫而

已。其巧麗淵博、屬辞比事、誠一代之宏才」と見える。

(82) 唯物論の立場からの研究としては、侯外廬編『中国思想通史』第四巻や重沢俊郎「劉禹錫の哲学」（『東方学論集』　一九六二）があり、いずれも韓愈・李翺に対する柳宗元・劉禹錫との対応でとらえられている。また近年の批林批孔運動中には、崇法思想家として位置づけられた（例えば敬堂「劉禹錫的崇法思想和革新精神」『文物』一九七四ノ九）。しかしながら柳宗元・劉禹錫が一対の思想家としてとらえられている点は一貫して変わっていない。劉禹錫の思想を柳宗元とは異質なものとして積極的にとらえたのは、上掲の金谷治「劉禹錫の天論」である。また彼の仏教についての研究は、金井徳幸「唐代順宗朝と南宗禅」（『社会文化史学』五）や河内昭圓「劉禹錫の仏教受容」（『大谷学報』五〇ノ三）がある。

(83) 例えば、宋の洪邁は「柳子厚・劉夢得皆坐王叔文黨廢黜、劉頗飾非解謗、而柳獨不然。・・・」（『容齋續筆』巻四、柳子厚黨叔文）と柳宗元に対して好意的な見方をとっている。

(84) 太田次男前掲論文参照。

(85) 左遷について言及しているものには、「蘇州謝上表」（『劉夢得文集』巻一九）「永貞之初、權臣領務。遂奏録用、蓋聞虚名。唯守職業、實無朋附。竟坐飛語、貶在遐藩」「上杜司徒書」（巻一四）「間者眛於藩身、推致危地。始以飛謗生釁、終成公議抵刑」等がある。

(86) 「予」という一人称の表現については、荒井健が杜牧の「自撰墓銘」に関して、「自称のレベルが一段降りるごとに（杜牧は「枚」「某」「予」の三段階の表現をとってる）、かれがここでいいたかったこと、いっておきたかったことに接近してゆく、これは確かな事実と考えられる」と指摘している（『杜牧』一九七四、東京）。劉禹錫の場合は二段階の表現をとっているが、同じことがいえると思われる。

(87) 河内照圓は晩年の詩を引用して、「彼は死に近づく病床で禅僧と相対しながら、依然来世に強く思いを馳せることはなかったのである」と指摘している（前掲論文）。

(88) 金谷治、前掲論文。

第三部　習俗

第一章　唐代の葬俗―特に葬法について

はじめに

第一節　火葬

第二節　水葬

第三節　林葬

第四節　土葬

第五節　仏教界と俗界

第二章　『千唐誌齋藏誌』に見える唐代の習俗

はじめに

第一節　俗人の火葬

第二節　寺院での権葬、あるいは死

第三節　遷葬と改葬

第四節　唐代の風水思想

第五節　士大夫の仏教信仰

第六節　道士の墓誌

第三章　舎利信仰と僧傳―慧洪『禪林僧寶傳』の理解のために

はじめに

第一節　佛舎利信仰について

第二節　高僧舎利信仰へ

第三節　『禪林僧寶傳』の叙述

第一章　唐代の葬俗―特に葬法について

はじめに
第一節　火葬
第二節　水葬
第三節　林葬
第四節　土葬
第五節　仏教界と俗界

はじめに

唐代思想界は、白居易の文集に残されている「三教論衡」に代表されるように、中国固有の儒教、道教に加え異国の宗教である仏教がそれぞれにしかるべき地位を与えられ開花した時代である。特に仏教は徐々に消化され、自国化された新しいものを生成する時代に入っていた。天台、華厳の再興と禅の擡頭はまさに中国化した仏教の成立を意味した。もちろん中国化は唐代のみの特殊な現象ではない。仏教が中国へ伝播した時から始まったと言ってもよい。しかし唐代、特に中唐以後、南宗禅の成立以降は顕著であると言えよう。そこには、新興士大夫層の自覚が大きな力を持って働いていた。彼らは、訓詁注釈学を中心とするすでに形骸化しつつあった従来の儒教に批判の眼を向け、自己の思想（イデオロギー）として経書を再興しようとして、かかる中国化した仏教に接近し、自己に欠けたものを取り込もうとしていた。従って、この時代ほど広い範囲に渡って思想交流の行なわれた時代も見出せないのである。禅の伝燈録に士大夫が登場することは、それ以前の高僧伝にも文人、居士が登場することと変わりないとも言えようが、伝燈の一人として本伝が用意されている事実は、すでに異教の教えが着実に中国化してきたことをはっきり物語っている。

このような仏教の中国化、士大夫の仏教への接近の中で、仏教の習俗も中国化して士大夫層に受け入れられていったことは、想像に難くない。この章では、そうした習俗の中から、死者の葬法の変遷を取り上げたいと考えている。かつてデ・ホロートは名著『中国宗教制度』の第一巻の序で「中国人の宗教制度を組織的に研究するには、彼等が死者をどのように処置するかを研究することから始めるのが理にかなっている」と述べているが、死者の処置は単に方法としての問題に留まらず、その背後に常に死生観、霊魂観の問題を含んでいる。従って知識として仏教が士大夫層に受け入れられても、それが習俗として浸透

するまでには、相当な期間を必要とすることは言うまでもない。ここでは、仏教の伝播とともに入ってきたと考えられている火葬ばかりでなく、種々の葬法が、聖俗界を問わず中国の土壌の中でどのように変化していったかを見てみたい。とは言え、中国の土壌、つまり中国固有の思想の中で、外来宗教思想である仏教がどのように変化を受けて生命を保ち、またそのような仏教によって中国固有の思想がどのように影響を受けていったかという思想交流研究の一環として葬法を取り上げるのであり、仏教や中国固有の思想の独自に開拓された領域について触れるつもりはない。また葬法は非常に具体的な形をとって現われる。ここでは、抽象的な理論の斧をふるってそれらの意味に至るに先立って、まず、顕著に現われた具体例をいくつかの類型において整理するに留める。

第一節　火葬

南山律宗の祖、道宣（五九六～六六七）はその著『続高僧伝』の遺身篇の論で次のように述べている。

> 然るに西域の本葬は其の流れに四あり。火葬は焚くに蒸新を以てし、水葬は深淀に沈め、土葬は崖旁に埋め、林葬は之を中野に棄つ。法王・輪王、同に火祀に依り、世よ常習を重んじ、余者行うこと希なり。東夏伝わる所、惟だ林・土を聞くのみにして、水・火の両設、世に其蹤を罕にす。故に瓦もて掩う虞棺は、林・薪を廃するの始なり。夏后聖周は瓦棺の事を行うなり。殷人は木の槥櫝を以て之を縢縅するなり。中古、文昌んにして仁育もて治を成し、窆葬を明らかにすると雖も、行う者猶お希なり。故に骼を掩い瘞を埋め、堋りて瘞むなり。上古は、墓して墳せず。未だ庶類に通ぜず。赫胥盧陵の后、現われ、即ち山に因りて陵と為す。下古は、相沿うて同に土葬を行う。紜紜にして紀し難し。故に且く之を削る。（T50・685b）

道宣によれば、西方の埋葬方法としては火葬、水葬、土葬、林葬の四つがあげられるが、転輪聖王の埋葬法が火葬荼毘であったことから火葬が主流を占めるようになったという。転輪聖王の葬法については各種の経典に現われるが、たとえば『長阿含経』巻三遊行経には、

> 時に阿難、復た重ねて三たび啓す、仏滅度後の葬法云何と。仏言く、葬法を知らんと欲する者、当に転輪聖王の如くすべしと。阿難又白す、転輪聖王の葬法云何と。仏、阿難に告ぐ。聖王の葬法は先ず香湯を以て其の体を洗浴し、新しき劫貝を以て周遍し

て身を纏い、五百張の畳を以て次に如しく之を纏い、身を金棺に内れ、灌ぐに麻油を以てし、畢らば金棺を挙げて第二の大鉄槨中に置き、梅檀香槨を次に外に重ね、衆の名香を積み、厚く其の上に衣して之を闍維す。訖らば舎利を収め、四衢の道に於て塔廟を起立し、刹を表し繒を懸け、国の行人をして皆法王の塔を見せしめば、正化を思慕し、饒益する所多からん。云々。（T1・20a）

とある。仏典以前のヴエーダ類に現われる葬法がすでに火葬の形をとっていることから見れば、上の引用文の内容は歴史事実と言ってもよい。火葬は古代インドにおいては貴族・王族のみに許された葬法であった。仏陀自身もその階級に属したことは周知のことであり、仏教と火葬とが本来的に結びついていたと言うよりは、むしろ古代インドの習俗を仏陀、仏教が襲ったと言うべきだろう。パウル・ホルシュの「インド人の輪廻説の前段階」と題する論文によれば(1)、最初に死の道を発見した点を強調されるヤマ神は、死界の王者として最高天にある楽園に君臨すると考えられ、古代インド人の来生観では、地上で長寿を全うした後にヤマの世界に到達し、祖霊と共に享楽することが理想であった。ヤマの支配する最高天の死者の楽園へは、火神アグニーが使者として送られ、ヤマの祭には供物が供えられ火が燃やされる。古代インドでは、火、アグニーがヤマへの仲介を果すという考えから土葬が火葬へ転換したと言われている。このように元来火葬は仏教独自の葬法ではないが、中国に仏教が入った際には仏教の習俗と見做された。これに対し中国で行なわれていたのは林葬と土葬の二つのみであり、火葬や水葬は仏教伝播以前にはほとんどなかった。ここで言う林葬や土葬について具体的な古典の記述を挙げてみれば、

蓋し上世嘗て其の親を葬らざる者あり、其の親死すれば則ち挙げて之を壑に委てたり。（『孟子』勝文公上）

古の葬むる者は、厚くこれに衣せるに薪を以てし、これを中野に葬り、封せず樹せず、喪期数なかりき。（『易』繋辞上）

などがあるが、やがて文化英雄である古代の聖人が棺槨の制をもたらすとともに、土葬の方法が確立したと考えられている。中国固有の埋葬法である土葬法とそれを支える死生観の下で仏教の火葬はどのように生き続けていったのであろうか。

火葬が中国の俗人の中に入ってくるのは早くとも唐末五代の時代である(2)。しかし、この習俗は一度浸透しはじめると急速に広まったようで、宋代初期には社会政治問題としてとりあげられるようになっていた。『東都事略』太祖紀の記事、

〔建隆〕三年（九六二）三月丁亥詔曰、王者設棺槨之品、建封樹之制。所以厚人倫而

一風化也。近代以来遵用夷法率多火葬、甚愆典礼。自今宜禁之。

ですでに火葬の禁止が説かれ、兄、明道（一〇三二～一〇八五）の行状を認めた程伊川の文章（『河南程氏文集』巻十一「明道先生行状」）には、

先生至、晉城之民遂為精兵。晉俗尚焚屍、雖孝子慈孫、習以為安。先生教諭禁止、民始信之。而先生去後、郡官有母死者、憚於違致、以投烈火、愚俗視效、先生之教遂廃。識者恨之。

とあり、習俗としての火葬をやめさせたことが一つの政治的業績としてかかげられているのである。十一世紀の初めには火葬の流行は一般的なことであった。しかしかかる火葬の流行は、唐代では仏教とはほとんど無縁とも思われる庶民階層間のものであり、その原因も、土葬のための葬地の不足や葬地及び喪葬に費す巨額の出費などに求められるべきものである。そして従来の儒家倫理からは火葬は容認されるべきものではなく、程明道に代表されるように士大夫はこぞって反対し、その為の政策を上言し、また実行した。

このような俗界での火葬の浸透に対して唐代の僧侶の場合はどうであったか。賛寧『宋高僧伝』の僧侶の伝記を調べてみよう。本伝五三一人、付伝一二五人、総勢六五六人のうち火葬の形をとるのは八九人で一三・六%に過ぎない。この中には林葬の型をとり、一定期間の後、火葬に付するものも含む。伝記には喪葬臨終の記述を欠くものも多くこの数字が必ずしも埋葬法の普及度を把えるのに的確なものであるとは言い難いが、火葬の比率の少ないのに驚かされる。さらに『宋高僧伝』の分類に従って詳しく見てみると、

篇名	伝記人数	火葬人数	火葬割合（%）
訳経	四四	二	四・五
義経	九四	二一	二二・三
習禅	一三二	一八	一三・六
明律	六八	四	五・九
護法	一九	三	一五・八
感通	一一二	一二	一〇・七
遺身	二四	一一	四五・八
読誦	五〇	四	八・〇
興福	五六	九	一六・一
雑科声徳	六七	五	七・五

となる。遺身篇に属する僧侶の火葬比率の高いことは言うまでもないことであろうが、儀

礼に敏感であるべきはずの明律篇の僧侶や、「生死事大無常迅速」（『六祖壇経』）と説き生死を止揚した処で生きた習禅篇の僧侶に、火葬の占める割合が意外に低いことが分かる。このような数字は一体何を物語るのか。今『宋高僧伝』に先立つ二つの僧伝を調べてみると、

『続高僧伝』は、

篇名	伝記人数	火葬人数	火葬割合（%）
訳経	五〇	二	四・〇
義解	二二八	三	一・三
習禅	一三三	五	三・八
明律	四七	三	六・四
護法	二七	二	七・四
感通	一二七	〇	〇
遺身	一四	〇	〇
読誦	二一	一	四・八
興福	一七	一	五・九
雑科声徳	二〇	〇	〇

の内訳けとなり、本伝四七五人、付伝二〇九人、総勢六八四人のうち火葬は十六人となる。

『梁高僧伝』は、

篇名	伝記人数	火葬人数	火葬割合（%）
訳経	六三	二	三・一
義解	二七〇	一	〇・三
神異	三〇	二	六・七
習禅	三二	一	三・一
明律	二一	一	四・八
亡身	一四	一	七・一
通経	三三	一	三・〇
興福	一六	〇	〇
経師	一一	〇	〇
唱導	一〇	〇	〇

となり、本伝二五七人、付伝二四三人、総勢五〇〇人のうち火葬は九人となっている。同

じ「習禅篇」と題されていても三僧伝では各々にそこに盛り込む内容を異にしており、そのまま時代の推移を見るには不適当と思われるし、またその数字もそれを裏付けるものを呈示しているわけではないが、このような表から明白なことは、各篇に属する僧侶の特色ではなく、火葬の比率が『梁高僧伝』から一・八%→二・三%→一三・六%と時代が下れば下るほど高まっている事実である。この事実は『宋高僧伝』の中でも唐末・五代の時代に属する僧侶の火葬の比率が特に高いことからも明らかである。従って僧侶の火葬は俗人の火葬が唐末・五代から宋代にかけて急速に広まっていった状況と一致することが分かろう。

火葬により舎利を収拾し、それを納める塔を建立するのが仏教界の正統な葬法である。唐代には俗人の火葬の例が見当らないので造塔の例もない訳であるが、『旧唐書』には、造塔にまつわる俗人の記事が載せられている。徳宗の第五子である粛王詳が建中年間（七八〇―七八三）、四歳の身で天折したのを悼んで、徳宗が塔を造ろうとした。

> 粛王詳、徳宗第五子。大暦十四年六月封。建中三年十月薨、時年四歳、廃朝三日、贈揚州大都督、性聡恵、上尤憐之、追念無已、不令起墳墓、詔如西域法、議層甎造塔。礼儀使判官・司門郎中李岩上言曰、墳墓之義、経典有常、自古至今、無聞異制。層甎起塔、始於天竺、名曰浮図、行之中華、竊恐非礼。況粛王天属、名位尊崇、喪葬之儀、存乎簡冊、挙而不法、垂訓非軽。伏請準令造墳、庶遵典礼。詔従之。
>
> （『旧唐書』巻一五〇）

中国固有の墳墓の制によらず、異郷の習俗による浮図を建てようとした徳宗の意図は仏教信仰に基づいたものである。同じ頃活躍した柳宗元が身体の弱い子女の健康を祈って仏教にゆかりのある名前をつけている[3]と同じように、仏陀の慈悲にすがった行為と言えよう。しかしこの様な行為も現実の政治の立場からは受け入れ難いもので、礼の見張り人、李岩の下に一蹴されるのである。その理由は造塔の慣習はインドに始まったもので中国の習俗ではないという一点である。当時の排仏の論点と一致する。

造塔の習俗は仏教界には広く弘まったが、そうした動きを進めるのに大きな力を持ったのは、次の二点であると思われる。一つは仏典に造塔の意義が説かれている点である。『法華経』見宝塔品には仏陀自らの言葉として造塔の意義が説かれている。

> 彼仏成道已、臨滅度時、於天人大衆中、告諸比丘。我滅度後、欲供養我全身者、応起一大塔。
>
> （T9・32c）

このように造塔は大乗仏教では仏陀の遺骸を収めることから始まるが、中国に入って僧侶

のためのものとして弘まり、造塔そのものに情熱が注がれるようになった。第二点は上に引用した『法華経』の文章や、また同じ見宝塔品の各所に、

爾時仏告大楽説菩薩。此宝塔中。有如来全身。 (32c)

・・・即時一切衆会、皆見多宝如来、於宝塔中、坐師子座、全身不散、如入禅定。 (33b)

と全身入塔が説かれている点である。これは火葬によって舎利のみを収拾するインドに始まった本来の葬法とは違う。つまり古来から中国人が持ってきた全身を保存して死後も魂魄の結びつきや復活を期待するという死生観に訴えるところが強く、異郷の習俗に親しみを覚えさせたものである。逆に言えば中国に育った仏教が上に引いた『法華経』等に見られる全身入塔の思想を積極的に持ち出したとも言えよう。生死自在を説く禅僧も造塔には大いに関心を示した。そして摩訶迦葉の全身入定の伝説が積極的に利用された。『祖堂集』の巻一では鶏足山に行き涅槃に入った迦葉の姿を写し出している。

(阿闍世王) 則詣竹園精舎、礼阿難足、借問迦葉所在。遂命阿難同往鶏足、王到山已、山自開闢。迦葉在中、全身不散。王乃勅諸力士、積諸香薪、欲闍維之。阿難白大王曰、摩訶迦葉以定持身、待於弥勒下生、捧付僧伽梨、竟方入涅槃、如今切不可焚也。

禅宗の第一祖とも言うべき迦葉の、火葬を用いないこの様な全身保存の葬法は先に述べたように中国の聖俗界には受け入れ易いものであった。安禄山の乱の際に粛宗を擁立し、代宗朝に活躍した杜鴻漸は崇仏家として有名な宰相であるが、『旧唐書』本伝(巻一〇八)は、

[杜鴻漸] 及休致後病、令僧剃頂髪、及卒、遺命其子依胡法塔葬、不為封樹、冀類緇流、物議哂之。

と彼の葬法を伝えている。胡法塔葬はまさに全身入塔の葬法であろう。墳を築いたり、その周りに木々を植える儒家の葬法を拒否した点では、「仏に事えて福を徼め、朋勢もて容を取るは君子の道に非ず」(同上)と批判されることになるが、士大夫として外国の宗教の葬法に踏みきれたのも、全身入塔という肉体を完全に保存する道があったからではなかろうか。

先に聖界における火葬の例は唐代を通してさほど多くないことを見たが、全身入塔の例は極めて多いと言える。このことは仏教が中国化した証しでもある。しかし中国における墳墓の制が有史以来、厚葬に拍車をかけて人々の生活を苦しめてきたと同様に、仏教界での造塔の動きは本来の仏陀の教えから離脱し華やかになって行った。そしてそれに対して

内部からの反省も出てくるようになった。宗密の遺誡は墓も塔も造ることを禁じ、(4)白居易の認めた「智如和尚茶毗幢記」（『白香山集』巻六十）からは、塔も墳も起こさないことが先師からの遺法となっていたことが分かる。また無著の伝記は造塔にまつわる逸話を載せて興味深い。彼は大暦二年（七六七）、三十一歳で五台山に入った時、一翁から偈を聴く。

翁曰、聴吾宣偈、一念浄心是菩提、勝造恒沙七宝塔。宝塔究尽砕為塵。一念浄心成正覚。（『宋高僧伝』T50・837a）

仏道に励み悟ることが肝要であり、結局立派な塔も価値のないものだという教えを説いているのである。同じような意味で頌を残した禅師もいる。梁山の縁観禅師は、

紅燄蔵吾身　紅燄　吾身を蔵すも
何須塔廟新　何ぞ須からく塔廟新たなるべし
有人相肯重　人ありて相い肯がい重んずるも
灰裏邈全真　灰裏　全真を邈（はな）る（『景徳伝燈録』巻二四）

と歌い塔墓を作ることに否定的態度をとった。

最後に造塔の揚所は、墳墓の場合と同じく非常に大きな問題であった。それは全身入塔の場合特に大きいと言えよう。なぜならすでに見たように霊魂が死後も何らかの形で生きるという中国古来の死生観に因っているからである。また古来からの風水論も造塔の場所決定には大きな役割を果したと思われるが、両者については後節で触れたいと思う。

第二節　水葬

死体を河川や海に葬ることである。先に引用した『孟子』の主張から見れば、これも肉体を遺棄することにはかわりなく、中国人には受け入れられなかったようである。水葬の例としては僅かに春秋時代の澹台滅明の故事が残されているばかりである。

博物志曰、澹台子羽渡水而子溺死。人将葬之。滅明曰、此命也。吾豈與螻蟻為親、魚鼈為讎。於是遂以水葬之。（『太平御覧』巻五五六）

この故事はよく知られたものであったらしく、梁の時代に活躍した劉敞の「革終論」では薄葬の一つとして「子羽沈川」と引かれるほどであった。

仏教界では、李商隠が弟子の礼をとった彭州の釈知玄は臨終に弟子を招いて次のように言ったという。

召弟子慈燈附口上遺表、嘱令棄屍、半飼魚腹。半啗鳥獣。吾久興西方浄土有期如斯。

（『宋高僧伝』T50・744b）

ここでの水葬は、林葬と対をなして登場しており、仏教徒の供養の一つとして遺骸を捧げるという考えに由来している。従って、純粋に水葬の観念のみによっているとは言えない。牛頭山第二世の智巌禅師の場合も生前わざわざ遺言の形で水葬を指示しているが(5)、第四世の法持禅師、第五世の智威禅師がそろって臨終に林葬を命じていることから見れば、彼の水葬も林葬すると同じ意識の下に選ばれたといえよう。ただ『続高僧伝』の玄景の話は水葬と神異とが結びついた例として面白い。

〔玄景〕自生常立願、沈骸水中。及其没後、遵用前旨。葬于紫陌河深澄之中。三日往観、所沈之処、返成沙墳、極高峻而水分両派。道俗異其雅瑞、伝迹于今。

（T50・569c）

第三節　林葬

野や林に死骸を棄て鳥や獣にまかせていたのが、やがて一定の場所を設けてそこに死骸を置く葬法となった。そしてその場所を尸陀林あるいは寒林と呼び、その葬法を尸陀林葬あるいは単に林葬、また鳥葬と呼んだ。これはもと西域の葬法であったらしく、元来仏教とどのような関係を持っていたかは明らかにしがたい。しかし中国では、火葬と違い、比較的早くから俗人の間に広まったようである。たとえば姚察の友人であった陳の謝貞は病が重くなった時、族子の凱に手紙を送った。

吾少罹酷罰、十四傾外蔭、十六鍾太清之禍、流離絶国、二十余載。号天踏地、遂同有感、得還侍奉、守先人墳墓、於吾之分足矣。不悟朝廷採拾空薄、累致清階、縦其殞絶、無所酬報。今在憂蔭、暑漏将尽、斂手而帰、何所多念。気絶之後、若直棄之草野、依僧家尸陀林法、是吾所願、正恐過為独異耳。可用薄板周身、載以霊車、覆以葦席、坎山而埋之。又吾終鬯兄弟、無他子孫、靖（注記：貞の子）年幼少、未閑人事、但可三月施小牀、設香水。尽卿兄弟相厚之情、即除之、無益之事勿為也。（『陳書』巻三二）

この手紙によれば尸陀林法が僧家の一葬法としてすでに陳の時代までに確立していたことが分かる。また『続高僧伝』（T50・512b）の釈普曠伝の、

遺告捨身山路、不須塋壟。

やまた同じく釈慧隆の伝（515c）の、

未終前領弟子、於高座寺南山頂聚土築壇。語曰、我若捨形、不煩棺槨。可於此処以施禽虫。

の記事をあわせ考えてみると尸陀林法が聖俗を問わず受け入れられたのは、それが薄葬の精神に適ったものであった点によると思われる。先の姚察は仏教信者であったが、葬法こそ異なるが、遺令では同じように薄葬を説いている。(6) 従って尸陀林法は少なくとも一面では仏教徒、もしくは信者の飾らない清らかな生活態度を示す証としての要素を持っていたものと考えられよう。

僧伝に登場する尸陀林法の例は単に葬法を示すに止まらず、概して二つの意図の下に記載されたようである。一つは尸陀林法が完全に仏教の教えの上に立つという意識の働く場合である。先にも述べたように、この様な考えが元来インドにあったかどうかは不明であるが、中国では『宋高僧伝』習禅篇の法持は、

遺嘱令露骸松下、飼諸禽獣、令得飲食血肉者発菩提心。　(T50・757c)

『続高僧伝』明律篇の通幽は、

遂誡弟子曰、吾変常之後、幸以残身遺諸禽獣、儻蒙少福、冀滅余殃。　(T50・610c)

と広い意味で布施の精神と結びついている。もう一つは荼毘にふしても生前『法華経』を唱えていた為に舌は残ったとか、遺骨がばらばらに崩れなかったという場合と同じように尸陀林葬の際の神異を強調する意識の働く場合である。『宋高僧伝』従諫伝

玄章等奉遺旨、送屍于建春門外尸陀林中、施諸鳥獣。三日復視之、肌貌如生、一無近者。遂以餅餌覆之、経宿有狐狼迹、唯啖所覆、身旦儼如。　(T50・779c)

や、『景徳伝燈録』清豁禅師伝（巻二二）

未幾謂門人曰、吾滅後、将遺骸施諸虫蟻、勿置墳塔。言訖、潜入湖頭山、坐磐石、儼然長往。弟子戒因入山尋見、稟遺命、延留七日、竟無虫蟻之所侵食、遂就闍維、散於林野。

の記事は鳥獣も汚すことの出来ない程、その僧侶が偉大で尊いことの証としての意味を有っていた。

先に尸陀林法は元来西域の葬法であったと述べたが、『大唐西域記』の王舎城の記述は、寒林が死体遺棄所として城の側にあったことを伝えている。これは中国でも同様であった。上にも引用したが、咸通年間の八六七年に洛陽で遷化した従諫の伝は、洛陽の建春門外に尸陀林が存在したことをはっきりと語っている。さらに時代は少し遡るが開元年間（七一三～七四一）に太原尹として活躍した李嵩の伝は、

太原旧俗、有僧徒以習禅為業、乃死不殮、但以屍送近郊以飼鳥獣。如是積年、土人号其地為黄坑、側有餓狗千数、食死人肉、因侵害幼弱、遠近患之、前後官吏不能禁止。嵩到官、申明礼憲、期不再犯、発兵捕殺群狗。其風遂革。（『旧唐書』巻一一二）

と、習禅者達が遺法として尸陀林葬を受け継ぎ、そのための一定の場所が存在したことを示している(ク)。このような一定の場所の設定に背景となる思想が有ったかどうか。そのことはここで言う習禅者そのものがどの様な仏教徒を指すのかが明らかでない以上究めがたい。ただ隋末から唐初にかけて活躍した信行禅師の例は何らかの示唆を与えるかもしれない。彼が唱えた三階教については、隋から唐の三百年にわたって中国社会に多大な影響を与えた宗教として矢吹慶輝による研究がなされており、ここでは詳しく触れることはしないが、三階教信者達は死後、終南山梗梓谷口に死骸を遺棄して鳥獣に与え、その遺骨を収めて塔を起したと言われている。この葬法の場合、背景は明白で、彼ら信者が死後一ケ所、つまり信行の回りに集うことは教義から導かれた定めであったためである。このことについては節を改めて土葬の所で述べてみたい。

第四節　土葬

先に見たように、インドにおいても全身入塔、全身入定の背景となる土葬は存在したようであるが、特に中国においては、いくつかの葬法のうちでも代表的なものであった。人間の身体が陰陽から成り、死とはその分離状態であると考える中国人は、復活を信じて肉体の保存に務めた。土葬にして墳墓を造ることは孝の始まりであると言っても過言ではない。従ってそれに反する行為は非難され却けられた。たとえば則天武后の治政の一端を示す

処俊孫象賢、垂拱中為太子通事舎人、坐事伏誅、臨刑言多不順。則天大怒、令斬訖仍支解其体、発其父母墳墓、焚爇屍体、処俊亦坐斲棺毀柩。

（『旧唐書』巻八四郝処俊伝）

の記載がある。これは武后の残酷な行為を強調しようとするものであるが、その烈しさを示すのに、肉体を切り刻み墳墓を破壊し遺骸を焼いたと書く以上のものはなかったのである。『孝経』開宗明義章の「身体髪膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也」の教えが現実に生きている。宋の黄震が火葬を禁止した状（『古今図書集成』礼儀典一〇四　喪葬部雑録二）の中でも、

人之焚其親、不孝之大者也。・・・挙其尸而臭之火、惨虐之極、無復人道。

とまで言っている。

墳墓は、死後天上に帰った魂気と土に帰った魄気の出会いの場所であり、それを営み守ることが孝子の役目であった。このような考えの下では、おのずから肉体の保存つまり墳墓への配慮に多大な出費を強要することになり、歴代の王朝は決ったように厚葬禁止令を出している。厚葬で有名なのは秦の始皇帝であるが、唐の高祖がその陵の近くを通った時の臣下、封倫との会話を『旧唐書』封倫伝（巻六三）は載せている。

高祖嘗幸温湯、経秦始皇墓、謂倫曰、古者帝王、竭生霊之力。殫府庫之財、営起山陵、此復何益。倫曰之化下、猶風之靡草。自秦漢帝王盛為厚葬、故百官衆庶競相遵仿。凡是古冢丘封、悉多蔵珍宝、咸見開発。若死而無知、厚葬深為虚費、若魂而有識、被発豈不痛哉。高祖称善、謂倫曰、従今之後、宜自上導下、悉為薄葬。

薄葬を説くには『礼記』檀弓篇に引かれた季札の挿話を用いるのが常である。斉に使いした季札は途中で長子を亡くしたが、故郷に葬らず斉に墓墳を造った。その行為が質素で礼に適っていると孔子が持ち上げた故事である。ここで強調されるのは「若魂気則無不之也」という魂気の自由さである。魂気と魄気の分離を死と考える点では一般的な中国人の死生観と異なることはないが、魂気の自由さを認めれば、魄気（肉体）が宿る墳墓に多額の出費をすることは余り意味のないこととなる。遺詔、遺令、遺訓、臨終戒等では決って季札の故事を引いて薄葬を説いたが、それは逆に言えば、魄気と魂気の出会う場所を墓墳と考える正統的（オーソドックス）な観念が常に根強かったことを物語っている。

さて土葬は、中国人にとって最も一般的な葬法であり、礼の大部分を占める喪葬規定はそのための具体的な手続きを記したものである。ここでは、土葬法の中で特殊な霊魂観を持っていると思われる二、三に触れてみたい。

先の尸陀林法の最後に述べた三階教の信者達は、全て信行の塔の建つ終南山の地に遺体なり遺骨なりを集めた。

釈本済・・・以大業三年卒。弟子等附葬于信行墓之右焉。（T50・578b）

釈僧邕・・・〔貞観五年〕以其月二十二日、奉霊魄於終南山、遵邕之遺令也。門徒収其舎利、起塔於行之塔左。（T50・584b）

また在家信者の例として、

〔管真〕・・・以調露元年十月十四日、収骨於鵜埠禅師林左起塔。

（『唐代墓誌銘彙編附考』九所収「大□□□□都督上柱国□□郡開国公孫管真墓誌」）

〔管均〕・・・以調露元年十月十四日、息宏福寺僧嗣泰、収骨起塔於終南山鵲埠禅師林左起塔。

（『唐代墓誌銘彙編附考』九所収「大唐故綿州万年県令管府君之墓誌」）

〔管俊〕・・・以調露元年十月十四日、於鵲埠禅師林左起塔。

（『唐代墓誌銘彙編附考』九所収「大唐故営州都督上柱国漁陽郡開国公孫管俊墓誌」）

〔裴行倹夫人庫狄氏〕・・・夫人深戒栄満、遠悟真筌、固辞羸敗、超謝塵俗。毎読信行禅師集録、永期遵奉。開元五年四月二日、帰真京邑。其年八月、遷窆於終南山鴟鳴堆信行禅師霊塔之後。古不合葬、魂無不之、成遺志也。

（『張燕公集』巻十五「贈太尉裴公神道碑」）

〔梁寺夫人唐氏〕・・・以垂拱四年九月廿七日、終於長寿里第。春秋卅有六。粤以其年十一月十七日、合葬於終南山楩梓谷口隋信行禅師林側。陪大父録事参軍之旧塋、由夙志也。（『全唐文』巻二三四、朱賓梁「大唐故朝議郎行沢王府主簿上柱国梁府君并夫人唐氏墓誌銘并序」）

〔王公〕・・・以顕慶元年十一月廿九日、寝疾終於京第。春秋七十有三。即以三年十月十二日収骸、起霊塔於終南山楩梓谷。

（『全唐文』巻一六八、上官霊芝「王居士塼塔銘」）

このような陪葬の例は三階教徒が信行を一乗菩薩と考え、その結縁者達は彼と同行することによって法界自他無尽の回向に参与出来ると考えたことによっている。彼らは自らたとえ堕獄の罪を犯しても常に福徳智慧を満足し、一切有縁を召集する一切国土の一乗菩薩の回向のあるべきを信じた。所謂法界無尽蔵法が即ちこれである。このようにして信行の塔所、鴟鳴之阜は三階教徒にとっては倶会一処の聖地の意味を持った。そのために信行の塔院に陪葬する葬法が生まれたのである。この考えの根本にあるものは死後も霊魂は同じように活動するというものであり、肉体の保存に細心の注意を払いながらも霊魂の優位性を説くものであろう。

唐代において士大夫の心を把え、彼らと接触の深かった仏教の宗派としては、まず禅宗をあげなくてはならない。後世に編纂された『伝燈録』は慧能を六祖と仰ぐ南宗禅の立場によって出来上っているために北宗禅は否定され、ほとんど見る影もないが、唐の初期から中期にかけてはむしろ北宗禅が盛んであった。北宗禅の六祖神秀は七〇六年の死に際して禅師号として最初と考えられる大通禅師の諡号を賜ったほどで、則天、中宗、睿宗の三帝の下、門師として最高の待遇を得た。この神秀の弟子に義福と普寂がおり、彼ら二人も

中宗、睿宗、玄宗を始めとする天子や王公貴族の手厚い庇護と信仰を受けた。二人と特に深い関係を持った士大夫としてここで取り上げたいのは裴寛と厳挺之である。裴寛は普寂の死に際して妻子とともに親に対して着ける縗絰の喪服で臨席し、厳挺之も同じように義福の送葬に際して、儒家の礼の規定では一番重い親に対する喪服を着け、自らの死に関しては、生前に墓誌を認め、「葬於大照塔側」と明記した。大照が義福その人をさすのかどうかは定かではなく、その点に関しては解明が待たれるところであるが(?)、『旧唐書』が厳挺之のこの行為に対して「祈其霊祐也（その霊祐を祈うなり）」と解説を加えているように、死後もその禅師の偉大な霊の庇護を期待しているという点は明白である。このような霊の不死観は中国に古来から存在した考えのようである。一例をあげれば三世紀の田豫は病んで死にぎわに妻子に次のように言ったと伝えられている。

会病亡、戒其妻子曰、葬我必於西門豹祠辺。妻子難之、言、西門豹古之神人。那可葬於其辺乎。豫言、豹所履行與我敵等耳、使我而有霊、必與我善。妻子従之。

（『魏志』巻二六、裴注引く『魏略』）

田豫の言葉のように、この世で何か功績をおこし人々に利益を与えた者は死後の世界においてもその霊が人々に善き何ものかを約束してくれるという信仰が、中国には古くから存在した。このような信仰が俗人と僧侶の間に存在したのが厳挺之の例であり、僧侶と僧侶の間にも以下に示すような例が存在した。

金陵清涼法燈禅師泰欽。・・・我之遺骸必於南山大智蔵和尚左右乞一墳塚、升沉皎然、不淪化也。

（『景徳伝燈録』巻二五）

南山大智蔵とは文益の諡であり、泰欽は彼の弟子である。「升沉皎然、不淪化也」はまさに「魂気無不之」を言いかえたものであろう。また、

南嶽玄泰上座。・・・偈終、端坐垂一足而逝。闍維収舎利、於堅固禅師塔左営小浮図置之。

（『景徳伝燈録』巻一六）

の例も、玄泰と堅固禅師の関係が定かでないので明言は出来ないが恐らく上の例と同じ意図が働いていたと考えても大きくははずれないであろう。次の神照の場合は真に明らかである。

神照・・・大師祖達摩、宗神会、而父事印、・・・粤以開成三年冬十二月、示滅於奉国寺禅院。以是月遷葬於龍門山。・・・卜兆於宝応寺荷沢祖師塔東若干歩、窆而塔焉、示不忘其本也。（『白香山集』巻七〇「唐東都奉国寺禅徳大師照公塔銘并序」）

ここでは霊魂の不滅性及びその霊力への期待という観点よりはむしろ『礼記』檀弓上篇

「楽、楽其所自生。礼、不忘其本。古之人有言曰、狐死正丘首仁也」の礼的見地からとらえられている。これを認めたのが士大夫であったというだけの理由からではなく、中国固有の習俗がそのまま僧侶の世界にも入っていたことの証左と言えよう。

釈窺基・・・躬事奘師、学五竺語。・・・葬于樊村北渠、衲三蔵奘師塋隴焉。

（『宋高僧伝』T50・726c）

釈湛然・・・智者之五世孫也。・・・奉全身起塔、衲于智者大師塋兆西南隅焉。

（『宋高僧伝』T50・739c）

二例のうち窺基の場合は訳経、湛然の場合は天台というつながりからの陪葬であり、衲葬であった。これらの例は、故郷にある一族の共同墓地に埋葬するという中国の俗人の習俗が、全くそのまま聖界に生きた例である。この様な一族の墓地を守ろうとする中国人の意識の強いことは歴代の書物に数限りなく見られるが、同じ時代の一例をあげよう。崔玄亮は文宗の世に活躍した。死に際して次のような遺誡を残している。

吾年六十六、不為無寿。官至三品、不為不達。死生定分、何足過哀。自天宝已還。山東士人、皆改葬両京、利於便近。唯吾一族、至今不遷。我歿、宜帰全於滎陽先塋。正首丘之義也。送終之事、務従倹薄、保家之道、無忘孝悌。吾玉磬琴、留別楽天。請為墓誌云爾。

（『白香山集』巻六一「唐故虢州刺史贈礼部尚書崔公墓誌銘并序」）

墓地を移すことが一つの風潮となっても、中国人の持つ帰巣本能を定式化した礼から見れば、崔玄亮の遺誡は特筆すべきことであった。先に述べた厳挺之が大照の塔の側に葬るように明言したことは霊魂観の上から見れば何の批難も起らない所であるが、中国人の礼から見ると受け入れ難いものであった。『旧唐書』巻一二九は「君子、以て偏と為す」とコメントしている。

次に墓地の植樹について述べてみたい。墓地には松とか柏を植えるのが孝子の義務であった。これは木々が死骸を破壊から守るという信仰に基づいている。さらに木々の中で、特に松と柏が好まれているのは、これらの木には大きな生気が染み込んでいるために、死骸の腐敗を防ぎ、その復活を促し、さらに魂を常にその魂のもとにつなぎ止めることができるという確信に依っている。従って古来、松柏は墓樹のみならず、棺材としても大いに利用されている。この様な墓樹の信仰は例えば『礼記』曲礼下篇の「宮殿や住居を造る際、君子は彼らの墓丘のどんな木も切り出さない」（「君子為宮室不斬於丘木」）からも明らかであろう。いかに墓樹が大切であったかは次の一例からも想像出来よう。

時武衛大将軍権善才坐誤斫昭陵柏樹、〔狄〕仁傑奏罪当免職。高宗令即誅之、仁傑又

奏罪不当死。帝作色曰、善才斫陵上樹、是使我不孝、必須殺之。・・・仁傑曰、今陛下以昭陵一株柏殺一将軍、千載之後、謂陛下為何主、此臣所以不敢奉制殺善才、陥陛下於不道。帝意稍解、善才因而免死。（『旧唐書』巻八九、狄仁傑伝）

墓樹の習俗は死者復活の観念と一体化したものであり、仏教の教えからは遠く隔ったものであるが、仏教が中国化する中で自然に僧侶の間にも入ってきたようである。

釈玄儼・・・粤其月二十五日。窆於寺南秦山之下。高樹雙塔、光明踰於白雲、列植千松、秀色羅於明月。（『宋高僧伝』T50・796a）

釈上恒・・・十月己亥、化于廬山東林寺、帰全身于南岡石墳。住世七十七年。安居五十五夏。門人等樹松柏。（『宋高僧伝』T50・806c）

また「雁塔崛起於西原。颸颸松吹、金亀之田」（『全唐文』巻九一九、玄応「興国寺故大徳上座号憲超塔銘并序」）という憲超の塔の記述も囲りの情景を示している。特に智首（『続高僧伝』T50・615a）のように国葬が営まれた場合は、何の抵抗もなく墓樹の慣習が取り入れられた。この習俗は単に墳塔ばかりでなく尸陀林法の場合にも

釈浄業・・・露骸松下。（『続高僧伝』T50・517b）

釈慧超・・・露骸松石。一月余日、顔色不変。（『続高僧伝』T50・687c）

釈法持・・・遺嘱令露骸松下、飼諸禽獣。令得飲食血肉者発菩提心。（『宋高僧伝』T50・757c）

と何らかの形で松と霊魂、遺骸との関係に対する配慮が働いていたといえよう。

最後に清明節（春分から十五日目）、つまり寒食の日に墓に参詣する風習について述べたい。この風習は現在でも残っており、これが原因で起った例の天安門事件は記憶に新しいことであろう。玄宗は開元二十年（七三二）次のような詔を下した。

寒食上墓、礼経無文、近世相伝、浸以成俗、士庶有不合廟享、何以用展孝思。宜許上墓、用拝掃礼、於塋南門外奠祭撤饌訖。泣辞食余于他所、不得作楽、仍編入礼典、永為常式。（『唐会要』巻二三「寒食拝掃」の項）

これから見れば、左喧も言うがごとく(7)この習俗は唐代以前にあり、開元の頃には庶民の間に相当広まっていた。そして五代に入れば天子自らもこの行事に参加したと言われている(8)。当然僧侶の間でも取り入れられたようで、華厳の五祖である宗密（七八〇～八四一）の遺戒から窺える。以下にそれを載せこの節を終えたい。

遺戒深明、形質不可以久駐、而真霊永劫以長存。乃知化者無常、存者是我。死後、擯施虫犬、焚其骨而散之、勿墓勿塔、勿悲慕以乱禅観。毎清明上山、必講道、七日而後

去。其余住持法行、皆有儀則。違者非我弟子。

（『全唐文』巻七四三、裴休「圭峯禅師碑銘并序」）

第五節　仏教界と俗界

以上唐代の葬法風習を火葬、水葬、林葬、土葬の下に見てきたのであるが、このような截然とした区分の中では聖俗界相互の葬法の影響を見ることは難しい。ここでは結語にかえて、上のような葬法の枠をとり去って、もう少し広い意味で仏教界と俗界の関係を見て行こう。

仏教が次第に庶民の間に定着してくると、寺で死を迎える士大夫も出てきたようである。例えば

> 凌君諱準、卒于桂陽仏寺。先是六月、告于州刺史博陵崔君曰、・・・又告為老氏者某曰、余生於辰、今而寓乎戌、辰、戌衝也。吾命與脈叶、其死矣乎、吾罪大、懼不克帰柩於吾郷、是州之南、有大岡不食、吾甚楽焉、子其以是葬吾。
>
> （『柳河東集』巻十「故連州員外司馬凌君権厝誌」）

の例がある。ここでは凌準が仏教帰依者であるかどうか確かめようがないが、兎角、寺で亡くなったということと、故郷へ葬ってほしいという願望を持ちながらも、罪を得てそれが叶えられないのを知って、貶された連州の開墾されない不毛の地に葬ってくれと遺言していることが事実として記されている。「大岡不食」は『礼記』檀弓上篇に載せられている成子高の故事に因っている。帰喪と大岡不食は士大夫の教養たる儒家の礼の世界であり、こうした世界と仏教との間で士大夫はその接点を求めていたと言えよう。しかし一たび政治世界から離れてしまえば、仏教世界への傾斜は一段と強まる。

> 先夫人姓盧氏、諱某。・・・元和元年、歳次丙戌、五月十五日、棄代于永州零陵仏寺。明年某月日、安祔于京兆万年樓鳳原先侍御史府君之墓。
>
> （『柳河東集』巻十三「先太夫人河東県太君帰附誌」）

また、

> 夫人安定梁氏。・・・既晩歳修釈氏法、以禅誦為事。視身世栄枯與夢幻同。因命第四子為沙門、励以清浄。行既而寿量極、享年七十二歳。在乙卯十月乙未、終於常州建安仏寺。後五日窆於某原。
>
> （『全唐文』巻五二一梁粛「徳州安徳県丞李君夫人梁氏墓誌銘」）

この二つは女性の仏教信者の例である。特に先の例は柳宗元の母についての記述であり、彼女の崇仏は名高い。このような女性の寺院での死は唐代の文集には数多く現われる。さらに寺での殯葬の例も珍らしくなかったようである。

有滎陽鄭氏兄弟三人、或居令長、或尉京畿劇任。往年母亡、殯於太原仏寺空園之内、経二十九載未葬。公乃劾奏之、敕三人放帰田里、終身勿齒。

（『全唐文』巻五一四、殷亮「顔魯公行状」）

また、

夫人姓独孤氏。・・・晩歳以禅自適、謂般若之経、空恵之筌、恃而為師、去諸結縛猶違土也。享年五十三。大暦十一年某月日、寝疾終於常州。遂権窆於建安精舎之側。明年某月日、卜筮襲於吉、始遷兆。合祔於洛陽某之先塋。

（『文苑英華』巻九六六、梁粛「衢州司士参軍李君夫人河南独孤氏墓誌」）

とこれも女性の例がある。恐らく男性の例も存在したと考えられるが、男性の場合は常に政治世界への配慮が働いており、女性の場合のみが文献に残されることとなったのであろう。

次に墓地の選定、埋葬の日時について触れてみたい。『礼記』雑記上篇に「大夫卜宅与葬日」、また『孝経』喪親章に「卜其宅兆而安厝之」と言明されているように、中国においては墓地墓域、埋葬日を選ぶことは遠い昔から重要なことであった。そして後漢の袁安の有名な話に代表されるように、やがて墓地の選定と子孫の繁栄を結びつけて考える風水論が生まれ、人々の関心は一層強いものとなった。唐代では、風水論の大家として呂才が名高いが、僧侶の側からも一行や泓師（『宋高僧伝』T50・889c）などその道の大家を輩出しており、風水論は聖界においても無理なく取り入れられたと言って差し支えなかろう。例えば、

釈智琳・・・以大業九年五月六日、加趺合掌終於仁孝之東房。・・・其年閏九月八日、於招隠東山、式構方墳、言遵卜兆。全身舎利即窆山龕。

（『続高僧伝』T50・504a）

がある。また次にあげる普化和尚の伝記は、和尚自身の人柄を伝えるとともに、当時占いによって埋葬日が決定されていた事実をよく示していると言えよう。

師唐咸通初将示滅、乃入市謂人曰、乞一箇直棺、人或與披襖、或與布裘。皆不受、振鐸而去。時臨済令人送與一棺。師笑曰、臨済厮児鏡舌、便受之。乃告辞曰、普化明日去東門遷化。郡人相率送出城。師厲声曰、今日葬不合青烏。乃曰、第二日南門遷化。

人亦随之。又曰、明日出西門方吉。人出漸稀、出已還返、人意稍怠。第四日、自擎棺出北門外、振鐸入棺而逝。郡人奔走出城、揭棺視之、已不見。唯聞鐸声漸遠、莫測其由。

（『景徳伝燈録』巻十）

以上のように、中国に仏教が将来されて以来、仏教の持つ儀礼が中国の風俗に影響を与えるとともに、中国の習俗は仏教儀礼に変容を迫った。そうして初めて中国の土壌に根ざした中国仏教なるものが成立したのであり、中国仏教とはかかる中国化の歴史の集積とも言いうるのである。特に唐代は中国化の基礎的作業とも言える仏典漢訳がほとんど終り、それを土台にして新しく中国で花を咲かせた天台、華厳、また密教や禅が出現し、仏教が真の意味で中国の社会に溶け込んだ時代と考えられている。その中で葬俗の相互影響を見たわけであるが、上のように中国仏教の歴史が中国化の歴史として把えられるなら、その中から唐代独自の現象だけをとりあげることは非常に困難と言わざるを得ない。ここでは、一、二点の特徴的傾向を指摘するに止める。

火葬の習俗に関して典型的に現われるように、中国人には遺体の遺棄、投棄は堪えられないものであった。従って仏教の中国化の頂点とも目される唐代においても、火葬とか尸陀林葬などのような純粋な死体の遺棄は、俗人の場合皆無に近い。三階教の在家信者の場合、死後の霊魂の不滅性を根本とする教理を信仰しながらも、尸陀林法を用いることはなく、ただ単に終南山の信行の塔の近くに土葬するに過ぎなかった。こうしたことからも彼らの死生観がよく理解出来よう。

一方僧侶の場合も、一面では仏典に基づいた儀礼に従って行こうとしながら、他の一面では、中国社会の制約を受けるといった二面性を備えており、仏教の浸透とともに本来の仏教儀礼を徐々に確立して行ったと言える。それは、例えば火葬の普及が、僧侶の宗派に左右されるのではなく時代の推移とともに進んでいる事実から分かろう。

人間の通過儀礼の一つとして把えられる葬法の変容は、中国では常に社会の底辺から生まれている。つまり底辺への浸透を待って初めて変容が生じるのである。それには知識としての仏教信仰がもう一度それを越えて生活の中で把え直される必要があったが、唐代の貴族、また新興士大夫層においては、仏教への傾斜は頭での理解に止まる傾向が未だ強かった。このような知識人は、各節の事例で見たように、異教の葬法を薄葬の一法として、きわめて広い意味での政治的見地から位置づけていた。元来中国においては、『論語』泰伯篇に「曽子曰、鳥之将死、其鳴也哀。人之将死、其言也善」と言うごとく、人の死に際して発せられる言葉、つまり顧命とか遺誡は真理を含んでいると考えられ、受ける側も厳

粛に受け止めた。そしてそれら遺言の九割近くが埋葬について記し、薄葬を呼びかけるものであったことは、却って厚葬風習の風吹き止まぬことを示している。それは政治的な問題でもあった。先にとりあげた厳挺之は自ら認めた墓誌の最後を「薄葬と遺文し、斂むるに時服を以てす」と結んでいる。

中国では仏教信仰は大いに政治的に把えられ、葬法においても、肯定的立場からは「薄葬」を言い、否定的立場からは死体の遺棄という点から孝の教えにもとるという大義名分を持ち出し、いずれにしても政治運営上のプリンシプルを掲げた議論であった。特に死体遺棄に対する反対は、仏教の浸透と常に背をともにして根強かった。従って、個人の伝記、碑文の類で女性の崇仏者の例が目立つという事実も、女性のみが仏教に強い関心を持っていたというのでないことは明白である。女性が政治から離れた安全な位置を確保していたことの証しである。士大夫がこの時代、仏教に近づくのは一般的に比較的身分の低い若い時期かそれとも実権を確実に自己の手中におさめた晩年の時期に限られる事実からもこのことは確かであろう。例えば若き時、王叔文のブレーンとして政治的にも活躍した劉禹錫は禅との結びつきが深かったが、生前に自ら認めた銘の後半（『劉禹錫集』巻三九「子劉子自伝」）は次のようになっている。

北牖に寝すれば期する所を尽せり
大墓の近くに葬れ生時の如く
魂之ざる無し　庸詎ぞ知らん

北牖云々は『儀礼』士喪礼「士処適寝。寝東首于北墉下」に基づき、大墓は一族の墓地である。また魂無不之が『礼記』に載せられた季札の言葉であることは先に触れた。あれほどまでに南宗禅に親しみ、詩僧と交遊を持った劉禹錫がこれ程見事に儒教の経典を鏤めて銘を書き上げている点に、この時代の仏教浸透の限界を見てとれよう。それは顔真卿が「予不信仏法而好居仏寺、喜與学仏者語。人視之若酷信仏法者、然而実不然也」（『全唐文』巻三三七「汎愛寺重修記」）という政治的世界に身を置かざるを得ない知識人の苦しみでもあった。そして彼ら士大夫はある地点で中国固有の思想、信仰にたち戻ったのであるが、僧侶の方も同じような軌跡を歩んだと言える。仏教は中国社会においては異郷の教えであり、何らかの形で社会政治の庇護を受けなければならなかった。葬喪儀礼において中国化することは当然であるが、常に心ある僧侶からは中国化への傾斜、つまり俗化はさけるべきと警告が発せられていたのである。宗密は薄葬を遺誡で説き、「其の余の住持儀則は当さに律科に合すべし。違う者は吾が弟子に非ず」とまで言いきって仏教徒にとって

の礼を扱った戒律の遵守を語った。また義寂は「祭奠、応さに俗礼に縁らんとする者は吾が弟子に非ざるなり」（『宋高僧伝』T50・752c）と言い、桂琛の遺戒は「俗礼に遵いて、棺して墓すること勿かれ」（『宋高僧伝』T50・786c）と語り、世俗化を戒めているのである。士大夫の仏教への傾斜と政治世界からの引き戻し、仏教徒の社会への浸透と世俗化への警告という相反する力の拮抗する世界で、葬法習俗も形成されていったのである。

註

① Paul Horsch : Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre(『Asiatische Studien』 XXV, 1971)。

② 宮崎市定『中国火葬考』第二章「中国火葬の起源」（『アジア史論考』下巻、頁六七以下）参照。

③ 『柳河東集』巻十三「下殤女子墓塼記」。

④ 第四節の末に全文を引く。

⑤ 以上の例は『景徳伝燈録』巻四。

⑥ 『陳書』巻二七。

⑦ 岑仲勉は『隋唐史』巻下(頁三〇六)で『新唐書』巻七八の李嵩伝を引き祆教の習俗としているが、果してそうであろうか。因みに『新唐書』では「太原俗為浮屠法者死不葬・・・」と習禅者と明記していない。

⑧ 『旧唐書』巻九九の厳挺之本伝に「葬於大照和尚塔次西原、礼也」、また「開元末、恵義卒。挺之服縗麻送於龕所。〔裴〕寛為河南尹、僧普寂卒・・・」とある記事から混乱は始まる。厳挺之が弟子の礼をとり、碑文を作ったのは義福であるが、彼の諡号は大智禅師であり、大照禅師は普寂をさす。さらに恵義なる人物が一体誰をさすのか、北宗禅燈史には現われない。因みに後世の『仏祖歴代通載』巻十三（T49・595b）ではこの矛盾のまま「以某月某日、葬于大照和上塔次之西、礼也」と厳挺之の墓誌を引き、「初挺之師事大照禅師恵義、深明釈典。及遺葬大照塔次、示不忘其徳」としている。

⑨ 『三余偶筆』巻十六寒食上墓の項。

⑩ 『資治通鑑』巻二八七、後漢紀二、高祖天福十二年丙辰の胡三省の注参照。

第二章　『千唐誌齋藏誌』に見える唐代の習俗について

はじめに
第一節　俗人の火葬
第二節　寺院での権葬、あるいは死
第三節　遷葬と改葬
第四節　唐代の風水思想
第五節　士大夫の仏教信仰
第六節　道士の墓誌

はじめに

『千唐誌齋藏誌』は、河南新安の張鈁が一九三一年から数年かけて洛陽の邙山から発掘した、唐代を中心とする墓誌石の拓本集である。まず一九三五年に、協力者の一人である洛陽の郭玉堂によって『千唐誌齋藏石目録』が出てその全体像が示され、この『千唐誌齋藏誌』の出版によって、墓誌一つ一つの具体的検討、つまり資料として扱う機会が我々に与えられた。もっとも中国ではすでに何らかの形で公開されていたようで、たとえば隋唐史の研究家、岑仲勉はその著『元和姓纂四校記』（一九四八年、初版）で、唐人の系譜と事跡の考証のために一三〇余点の『千唐誌齋藏誌』を利用している。(1)

張鈁が収集した墓誌石は西晋から民国にわたる時代の一三六〇点であるが、その中心は言うまでもなく唐のもので一二〇九点にのぼっている。「千唐」なる名称もそこからきており、丁度、清の陸心源が、宋版二百余種を蒐集して、その書室を皕宋樓と命名し、その目録を『皕宋樓藏書志』と呼称したのと同じである。第一章の『唐代の葬俗』を補う形で、ここでは『千唐誌齋藏誌』に見える唐人の習俗について、二三論じてみたい。

第一節　俗人の火葬

古代中国人はその死生観から、死後も、陽の気から成る魂（精神）との再度の結びつき（復活）を願って、陰の気から成る魄（肉体）を完全に土中に保存することに留意した。肉体を安置する棺槨に用いられる木々の選択一つに際しても、それが陽の気を濃厚に浸み

込ませているかどうかに細心の注意が払われたと言われている。[2] また長沙の馬王堆の墓主は前漢の初期に生きた人物であるが、肉体保存に関する当時最高の科学技術のおかげで、今日まで生けるがごとく完全に肉体を保持している。このような一二の例を見るだけでも、彼ら古代中国の人々が肉体の保存にいかに注意を払っていたかははっきり分ろう。従って、唐代の類書『藝文類聚』（巻二〇）が「孝」の項目下に、『東觀漢記』からの引用として載せている

長沙の義士古初、父喪するも未だ葬らず。鄰人に火起り、初の舍下に及ぶも棺移す可からず。初、火を冒して棺上に伏せば、俄にして火は滅す。

という話も、我々にとっては所謂「二十四孝」に代表される陳腐な感応の話の一つにすぎないが、火によって肉体が消えゆくには堪えられない古代中国人の心情にとっては、確かに「孝」の最たるものを表すと考えられたに違いない。[3]

さて、中国に火葬が流行したのは、仏教の習俗としてである。現在の研究では少なくとも紀元前後ころには仏教が中国に入ったとされているが、上述のような中国古来の霊魂観は容易には揺るがず、僧伝に載せられる初期の僧侶もほとんど全身入塔なる土葬の形を襲っている。[4] しかし六七百年を経た唐代になると、火葬をとる僧侶の数も徐々に増え、それに伴って在家の仏教信者で火葬に付した例もあったと考えられるが、文字で記されて我々の手元に遺った資料としては、唐末、五代まで降る。先人の研究には、以下の二例が挙げられている。[5]

或いは曰く、二顧（顧彦朗と顧彦暉の兄弟）、天徳軍の小將自り、際會して功を立て、便ち東川に除せらる。弟兄迭いに據る。大顧相の薨ぜしに、遺命して骸を焚き、豐州に帰葬せしめんとするも、會たま事多くして未だ果さず。（『太平廣記』巻一五八）

二年、晉侯・太后を建州に徙す。三年秋八月、晉の李太后病むも、醫薬無く、天を仰いで號泣し、戟手して杜重威・李守貞を罵しりて曰く、吾れ死すも汝を置さずと。病亟りて晉侯に謂いて曰く、吾れ死すれば其の骨を焚きて范陽の佛寺に送り、吾をして邊地の鬼と為さ使むる無かれと。・・・中途に安太妃卒す。晉侯に遺命して曰く、骨を焚きて灰と爲し、南向して之を颺げ、庶幾わくは、魂をして中国に返るを得ざら遺めんと。（『舊五代史』巻八六、晉書、后妃列傳）

前者の顧彦朗・彦暉兄弟の活躍するのは黄巣の乱（八七五～八八四年）の時代で、後者の例は五代後晉（九三六～九四六年）のことである。しかも両例とも中国本土から遠く離れ

た塞外の地で、帰葬のかなわない特殊な状況下の例と言えよう。

ところで、『千唐誌齋藏誌』は、これらよりも百年近く早い時代の二つの火葬遺言の墓誌を収めている。一つは大聖善寺の沙門文皎の認めた「唐故邊氏人墓記」（一〇〇〇）[6]である。

夫人姓は邊氏、晉陵の人なり。・・・南陽の何氏府君湊に適く。鴛鴦和鳴し、琴瑟合韻す。・・・夫人頃ろ腰脚の疾に罹り、又、所天を失い、哀瘥い攻め、弥留大漸す。遂に諸子に命じて曰く、灾眚の纓う所、瘵蠱に困しむ。時人、生死を以て衾穴を同じくし、厚葬して尸骨を固めんとす。吾れ早に善縁に遇い、世幻を了知す。府君の墓側に權し、別に一墳を置け。他時、須に身を焚き灰燼を爲し、水陸に分て。此れ是れ願いなり。元和七年八月一日を以て洛陽縣毓財里の私第に奄終す。春秋六十九。卜して其の年、其の月、二十八日、當縣平陸鄉積閏村の何氏の墓次に祔葬するは理命に遵うなり。

邊氏夫人は、墓記中に「吾早遇善縁、了知世幻」と自ら語るように早くから仏教信仰に入り、また次男は智琇と言って幼い時から仏教に帰依したことが見える。恐らく文皎がこの墓記を認めたのは、次男と親交のあったためであろう。遺言では火葬を命じているが、墓記の記述は、夫の何氏の墓域に祔葬したことで終っているので、実際実行されたかどうかは定かではない。一次葬（土葬）を経て二次葬（火葬）を設けることは、次に引く寧貴（七五四～八二八年）のように僧侶の場合、珍しいことではない。

大和二年六月七日、遠く道場の内に鼓鞞・絲竹の聲有るを聞く。是の夜、二更に恬然として化滅す。生形は七十五、炎臘は四十一なり。是の月、杉園に權殯するは禮なり。・・・大和五年九月、荼毘して塔を道場の巽山に建つるは、先意を稟くるなり。

（『宋高僧傳』（T50・894b）

僧侶の場合、荼毘の後、このように霊骨を集めて建塔したり、あるいはその場所に寺院を建てるのが一般的で、邊氏夫人のように、霊骨を土と水に散じる葬法は見当らない。強いて挙げるなら華厳第五祖の宗密（七八〇～八四一年）が、

形質は以て久しく駐む可からずして、真靈は永却以て長く存す。乃ち知る、化する者は常無く、存する者は是れ我なるを。死する後、輿もて蟲犬に施し、其の骨を焚きて之を散じ、墓すること勿かれ、塔すること勿かれ云々。

（『全唐文』巻七四三、裴休「圭峯禪師碑銘并序」）

と遺誡した内容に近い。もちろん宗密の遺誡は宋初に遷化した志瑞禅師（八九二～九六

九）の遺偈に

来年二月の二、汝と別れて暫く相い棄てん。燕灰して四林に散じ、檀那の地を占むること勿かれ。

（『景徳傳燈録』巻二二）

とあるのと同様に、建塔起墓の多大なる経費と世俗化への警告のための発言で、邊氏夫人のそれとはどのように関わるのか明らかでない。

次に『千唐誌齋藏誌』に収められたもう一つの火葬の例を見てみよう。それは「唐故常州武進縣尉王府君夫人武功蘇氏墓誌銘并序」（一〇九〇）である。

夫人・・・笄に及んで命を奉じ王氏に帰す。孝敬もて姑に事え、寒燠を累遷す。調甘佐餕して曽つて怠容無し。武進公の二任を歴るを輔け、一男を生む。元和の初、不幸にして武進公蚤世す。夫人惸獨（けいどく）すること三紀、茲に于いて義方を以て勗（つと）め、男勤をして立家の道を倹せ令む。迴文もて遠きに寄せ、斷織もて隣を卜すをもって之を夫人に方ぶと雖も、慙徳有るに遠し。是れより先、武進公の三代の六櫬、水郷に漂いて未だ遷神するに及ばず。而るに武進下世して室空にして子幼く、家を江干に寄す。拯泊の魂、永に淪寄に甘んず。夫人は痛心疾首して友于に泣丐し、神明に誓堅し、果して裏懇に副う。大和辛亥、翩翩たる六旐、素舸にして來る。便ち其の季を以て咸な邙麓に葬る。・・・而るに愛子早に亡び、家嗣立たず。善に與（くみ）す何ぞ（ず）に在らん。實に昊穹に憯す。會昌四年八月七日、寢疾して河南縣杜翟里の別墅に終る。享齢七十九なり。嗚呼（ああ）、奠（まつ）るに息嗣無く、哭するは唯だ諸姪のみ。遺命して祔葬せしめず、家臣を勑（いまし）めて曰く、吾れは清浄の教を奉じて諸もろの業障を斷たんと欲す。吾れ歿するの後、必ず吾が身を燼せと。且に甥姪の情、何の心か視るに忍びん。亂命に從わざるは、禮經に爽う無し。夫人の子の勤、先んずること三載に亡ぶ。今、夫人を奉じて裳帷もて勤の兆域に窆（ほう）むる。

長々と墓誌の半ば以上を引用したが、これは蘇氏が嫁いだ王氏の不幸な運命を辿っている。夫人の夫、王氏は夭折し、二人の間に生れた一粒種も夫人に先立って逝っている。また王氏は三代にわたり帰葬を果たしていない。夫人蘇氏がこの様な境遇から仏教信仰に入ったのかどうか墓記からは定かでないが、遺戒は火葬を命じている。しかしこの墓誌を認めた姪の譲を初め甥姪は、肉体を焼くことには死者の遺戒と言えども忍びず、その遺戒が正常な時に発せられた治命ではなく、死に臨んで精神の錯乱した時に出た乱命であると言う苦肉の理由づけで、遺戒にあえて逆って夫である王氏一族の墓域に土葬した。

ところで仏教信仰を持つ俗人は、上例から見ても夫婦合葬しないのが一般的だったよ

うである。[7]「大周故府君栢善徳夫人仵氏墓誌銘并序」（四八七）は

将に浄土の因を開き、兼ねて祇園の律を奉じ、情は俗境を超え、思は禅津に入る。

と記される仵氏の墓誌銘であるが、そこにはまた「合葬は古事に非らず、衣薪の業に乖る」と考え、別の壙道を設けるように指示した遺命が見えるし、さらに「唐故朝議郎周府君夫人南陽趙氏墓誌銘并序」（六七一）では、夫人趙氏は「法門に帰依し、金剛波若・涅般・法華・維摩等の四口尊経を受持し、晝夜、讀誦輟めず」と仏教に帰依したことを記し、その遺言には「又、戒行を持して遺嘱して合葬せしめず」と言う。

これらは『唐文拾遺』巻十九に載せる「唐故尚舎直長薛府君夫人裴氏墓誌銘并序」の「是より先、遺付して直長の塋に従うを許さず。其の誡律を受くるを以てなり」と言うのと同じで、恐らく死後、仏弟子となり仏の加護を受けることを希求したために合葬が行われなかったのであろう。[8]

もう一度、先に引いた二つの火葬を命じた俗人の例に戻ると、実際は、後者の場合、遺令は遵守されず、前者の場合も実行されたかどうか不明である。しかし、火葬の習俗がすでに俗人の間で、元和（八〇六～八二〇年）、會昌（八四一～八四六年）と言った九世紀の初中期にかけて何らかの形で見られることは、中国社会への仏教の浸透を考える上で注目すべき事実であり、またこの二例ともやはり女性である点は、第一章に述べた如く、儒教世界というタテマエの世界で最後まで生きざるを得なかった男性とそこから少し離れた女性の立場を投影している。これらのことを見るに都合よく、『千唐誌齋藏誌』には俗人と寺院との関係を語る墓誌が多く載せられているが、特に寺院で最後の瞬間を迎えたり、また寺院に権葬する例が見られる。次節に例を挙げて見てみたい。

第二節　寺院での権葬、あるいは死

まず、寺院に権殯したことを伝える墓誌としては

「唐故杭州銭塘縣尉元公墓誌銘并序」（九二〇）

「唐故汴州雍丘縣尉清河崔府君墓誌銘并序」（一〇三六）

「故衢州司士参軍李君夫人河南獨孤氏墓誌銘并序」（九三四）

「唐隴西郡君夫人墓誌銘」（一〇〇八）

がある。最初の例は、至徳二年（七五七）、河陰縣（河南鄭州）で亡くなった銭唐縣尉元真の場合である。彼には男子がなく、しかも時代は丁度、安史の乱の時期に遇い、帰葬の

果せぬまま、死地の佛果寺の果園に権厝された。嫁いだ二人の女による帰葬の願望が適ったのは十二年後の大暦四年（七六九）であった。帰葬の地は元氏一族の墓の置かれた邙山・金古郷・焦古村である。『千唐誌齋藏誌』（九二一）には、大暦四年に丹陽郡で亡くなった彼の弟である元貞の墓誌も収められており、その記事から二人は同じ時に一族の墓に本葬されたことが分かる。

第二の例は、洛陽の道光里の私第で大和元年（八二七）三月二五日亡くなった雍丘縣尉の崔樅の墓誌で、「歳未だ吉に通ぜざるを以て、權に宮を城北、惠林寺[9]の北垣に即く」と言うごとく、埋葬の時期を占うとその年は凶であったために、寺内に権葬し、翌年の二月二八日になり、やっと一族の墓に本葬されている。

第三例は、衢州司士参軍李濤の夫人獨孤氏の場合である。実はこの墓誌銘は珍しく『文苑英華』巻九六六に収められており、第一章第五節に引用した。周知のように『文苑英華』は宋の太宗の時代（九七六～九九七年）に、『文選』以後の詩文の典型を集めて編纂されたもので、墓誌もそれに適したように省略される場合がある。この文章で一例を示せば、『千唐誌齋藏誌』のそれでは「夫人秘書之第三女」とあるのを、『文苑英華』では「夫人秘書之第某女」と作る[10]ところでこの獨孤氏は、唐の古文運動の創始者の一人とされる獨孤及（七二五～七七七年）の姉である。撰者の梁肅は獨孤及の門弟である。夫人獨孤氏は墓誌によれば「晩歳、禪誦を以て自適して謂えらく、般若經の空慧の筌、持して師と爲さば、諸もろの結縛を視ること猶お遺出のごとしと」[11]といい、大暦十一年閏八月に常州で亡くなって建安精舎の側に権窆され、翌年洛陽邙山に帰葬されている。

梁肅にはまた、この夫人に言及した「金剛般若波羅密經石幢讃并序」（『全唐文』巻五一九）があり、そこには「隴西李氏の先夫人は常州刺史獨孤公の伯姊なり[12]。聖善の徳、天自り植え、母訓を捨てず、是の經を受持す。内は道機に溷（いた）り、外は化物に順う。十一年八月、晉陵の郡舎に即世す」と言う。『金剛般若波羅密經』は非常に短く、唐の玄宗時代頃から士大夫の間でよく読まれた経典の一つである。玄宗は、儒教の『孝經』、道教の『老子道徳經』とともに、仏教の代表的経典としてこの経に御注を著しており、徳宗下の三教論衡に名を馳せた韋渠牟（七四九～八〇一年）もやはり同じようにこれらの経典に注釈している。さらに『千唐誌齋藏誌』の墓誌からも、この経の流行は窺うことができる。例えば少し時代は遡るが、則天武后下の王徳表（四六二）はやはり三経典に等しく注し、また趙懐雖（九〇七）、清河崔氏（九一二）はこの経を読誦した[13]。

一方、やはり唐の玄宗期を境に勢力を持ってくる南宗禅において、開祖慧能が、この経

の「応無所住而生其心」という句によって覚悟したと言い、この派によって注目されて以来、特別の経典に依拠しない禅宗において例外的に流行した経の一つとなった。獨孤及・梁肅は、古文運動の創始者として中唐の文学史上に位置づけられるのみならず、禅・天台を初めとする仏教思想の探求者であり、思想史の上でも正当な場所を与えられる人物である。特に、初期伝燈史成立の上で鍵を握るとされる詩僧達と深い交友を有っており、江左を中心に活躍した彼らの思想については、第二部において詳述したところである。墓誌あるいは讃に見えるように、獨孤及の姉が『金剛般若波羅密經』を禅誦したことは、上述のような彼らをめぐる思想状況との一致を想像させる。獨孤氏一族は禅に関心を持っていたらしく、獨孤及の弟の獨孤正は晩年、禅に興味を示し[14]、さらにまた従兄の獨孤問俗は詩僧の皎然と交わって禅と深く親しんだ[15]。これらを并せ考えれば、獨孤夫人の禅仏教信仰の背景が明らかになろう。

最後に獨孤夫人を権葬した常州建安精舎について述べる。この寺は梁肅が認めた母方の親族である安徳縣丞の李君夫人梁氏の墓誌の中にも登場する。以下に論述しようとする寺院で死を迎える例にもあてはまるので、その部分も并せて引用する。

> 既に晩歳、釋氏の法を修め、禪誦を以て事と爲し、身世榮枯を視ること夢幻と同じなり。因りて第四子に命じて沙門と爲し、勵すに清浄の行を以てす。既にして壽量極まる。享年七十二。歳は乙卯十月乙未に在り。常州建安佛寺（集は精舎に作る）に終わる。後五日、某原に窆むる。
>
> （『文苑英華』巻九六六「徳州安得縣丞李君夫人梁氏墓誌」）

この寺は恐らく獨孤氏及び梁氏と深い繋りのあった寺院であろう。獨孤夫人が権葬後に邙山に帰葬されたことはすでに述べたが、その帰葬は一人ではなく、夫人の死後間もなくやはり常州の地で亡くなった弟の獨孤正、及び、さらに一年後の大暦十二年四月に常州で逝った獨孤及の二人とともであったことは、上引の獨孤正の墓誌に記されている。

最後の権葬の例は、工部尚書崔泰之[16]の夫人、李氏の場合である。李氏は揚州で亡くなり、西禪智寺に権殯され、時勢の多難によってしばらく帰葬がかなわず、曽孫の崔景裕とその従父兄の崔孟恭らが相談して元和十一年（八一六）にやっと邙山に帰葬された。夫人の亡年は墓誌には明記されていないが、夫の崔泰之が開元十一年（七二三）に逝っていることを考えれば、相当長い期間、寺に権葬されていたことになる。『千唐誌齋藏誌』には八五件の宋の時代の墓誌が含まれているが、その中には、この李氏と同様に半世紀以上も過ぎて帰葬が適った許咸享の墓誌（一三一九）がある。それは、

公の逝くや、諸子幼くして、公の柩を奉じて以て歸する能わず。延安西山の佛寺に留厝し、後六十餘年、孫男の亞、朝に位し、乃ち克く公の柩を河南府洛陽縣宣武村の原に歸し、并せて公の室、崔氏を擧げて祔す。

と語る。また梁肅が撰述した「李儉墓誌」（『文苑英華』巻九六二）も帰葬については語らないが、同じ例である。つまり李儉は一子を儲けるが、幼少で亡くなってしまった。葬儀の主なく、兄の李迅が手伝って王勤佛寺の北原に権窆した。その理由として「時利あらずして克く反葬せざるが故なり」と語る。

寺院で権葬して帰葬がなかなか適わないのは、ただ単に継嗣がいないことや、距離あるいは時勢の影響のみに帰せられるものではない。恐らく一番の理由は多大な経費であろう。上述の獨孤夫人も兄弟二人とともに帰葬されている。また一族のものが寺院に権葬した九つの柩を本葬するために、役所にその費用を願い出た宋世昌の墓誌（一二八一）や、上述の李濤（九三〇）の帰葬に従父弟が月俸をさいて喪具を整えたことを見れば、そのことは一層はっきりする。

次に寺院で死を迎えた例について見よう。時代順に挙げれば、五代まで含んで以下の六例である。

「唐故朝議郎新安郡婺源縣令上柱國范府君墓誌銘并序」（八五三）

これは范仙嶠の墓誌で、天寶七年（七四八）に宣城郡寧國縣（安徽省）の安楽寺で終る。

「唐故朝散大夫賜緋魚袋守同州長史京兆韋公夫人樂安縣君孫氏墓誌銘并序」（九九七）

これは韋公の第二夫人、孫娩の墓誌で、元和四年（八〇九）に台州（浙江省臨海縣）の龍興佛寺で終る。

「唐前揚州海陵縣令劉尚賓夫人范陽盧氏墓誌銘」（一〇四六）

これは劉尚賓夫人、范陽盧氏の墓誌で大和五年（八三一）に泗州の開元寺で没している。

「唐故朝議郎河南府戸曹參軍柱國長樂賈府君墓誌銘」（一一八九）

これは賈洮の墓誌で、咸通十四年（八七三）に長安縣豊樂里の廢開業寺で終っている。

「故大晉光祿大夫檢校尚書左僕射行司農卿上柱國河間縣開國男食邑三百戸贈太子賓客邢府君墓誌銘并序」（一二二八）

これは五代後晉、邢徳昭の墓誌で、天福九年（九四四）に開封の相国寺で没している。

「大周故金紫光祿大夫檢校尚書右僕射左監門衛將軍兼御史大夫上柱國劉公墓誌銘文」（一二三三）

これは後周の劉光贇の墓誌で、廣順三年（九五三）に朝命をおびて疲弊した民を視察調査

するうち、滑州の荷恩禪院で入浴中に突然亡くなった。

以上の六例のうち男性が四例で女性が二例であるが、仏教信仰と結びついたものとはっきり明言しているのは第二例の孫氏夫人のみである。墓誌には「夫人は教を空門に奉じ、釋理を信崇す。經像に虔誠し此の幻影を悲しむ。豈に是れ其の壽の永からざるを先知するか」と言う。このような信仰から見れば、先に權厝の所で引用した梁氏の場合とともに、寺院で最後を迎えることは、何らかの意味で故人の意志と深く結びついていたと考えるのが自然であろう。しかしこれとは別に、最後の例、あるいは第一章第五節で見たように、永州に左遷された柳宗元が母をその地の落着き先の龍興寺で亡くしている例[17]などは、偶然と考えた方が宜い。それはむしろ、寺が当時の一つの文化において中心的役割を果たしていたことの証左となろう[18]。

以上、俗人の火葬、寺院での權葬、死について見てきたが、儒教がタテマエをなす世界では、墓誌において明確に仏教信仰を告白する例がほとんど女性であるのは自然の成り行きであった。『千唐誌齋藏誌』にも女性のそれは数多くあらわれる。社会の表に出ていない女性には、出家も比較的簡単な行為であったと考えられる。たとえば昭陵令贈通州刺史、李昕の妻であった姜氏は、七十九歳で亡くなり、戒臘、つまり僧籍に身をおくこと十九年と言う。六十歳で出家したことになる。姜氏は、中年で李昕と死別し、晩年に餘杭の縣令であった長男の夭折のため「空寂を頓悟し、禪林に宴息」し、長安昭成寺に出家した。しかし、遷化は寺ではなく、長安義寧里の私第である[19]。

これに対して男性の場合は自由に仏教に近づくことには何らかの制限が加わった。例えば、第一章第一節で引用したように、四歳で短い生涯を終えた愛児、肅王詳のために塔を築こうとした徳宗は、儒教の番人である礼官に「之を中華に行えば、竊かに禮ならざるを恐る」と斥けられた。あるいは熱心に仏典を読んで僧侶とも頻繁に交遊し、死の恐怖から一度は僧籍に入る許可を求める上表文を書いた玄宗期の裴寛は、北宗禪の普寂の遷化にあたって、妻子とともに、親の死の際に着ける一番重い喪服で葬儀に加わって、当時の搢紳の譏を受けた[20]。これらを思いおこせば、男性の墓誌がいつも事実のみを伝えているわけでないことは十分に理解できよう[21]。従って墓誌に明言されていないからと言って仏教信仰と無関係と言い切れない点が残るのである。

この節の終わりに、柳宗元の母がたまたま仮住いの場所であった仏寺で亡くなった例や劉光賛が旅装をといた寺院で逝った例が、偶然の出来事であったとは言え、すでに唐代の中頃から寺院が何らかの意味で人々の生活の場に入ってきていたことを示している点に、

再度注目したい。[22] そのために、タテマエはどうであれ、寺院での権葬あるいは火葬といった習俗が幅広く自然に生まれ、俗人の仏教理解も一段と深化したと考えられるのである。

第三節　遷葬と改葬

『周禮』地官、媒氏に「葬を遷す者と殤を嫁する者とを禁ず」とある。鄭玄はこれに注して「葬を遷すとは、生時は夫婦に非らざるを、死して既に葬り之を遷して相い従わ使むるを謂うなり。殤は十九以下、未だ嫁せずして死する者、生きて禮を以て相い接せず、死して之を合す。是れ亦た人倫を亂す者なり。鄭司農云えらく、殤を嫁すとは、死人を嫁するを謂うなり。今時の娶會、是れなりと」と言う。このように経伝では遷葬は、生時に夫婦でないものを死後に合葬する冥婚の意として用いられ、人倫を乱すものとして禁止されている。一般的には遷葬は、一度葬った遺骸を何らかの理由で掘り出し遷しかえる意、つまり改葬の意として用いられているが、改葬という言葉もまた経伝に起源を持ち、次のように定義づけられている。即ち『儀禮』喪服の「改葬は緦をもってす」の鄭玄注に「墳墓、他故を以て崩壊し、將に尸柩を亡失するを謂うなり。改葬と言うは、棺物毀敗して改めて之を設くること葬時の如きを明らかにするなり」と言う。改葬は「他故」つまり大水など自然の災害によって墳墓が破壊した際に、改めて以前の埋葬と同じように葬る意であった。儒者はその例として「昔し王季歷、楚山の尾に葬る。欒水、その墓を齧み、棺の前和を見わす。文王曰く、嘻、先君必ず一たび群臣百姓を見んと欲するかな。故に欒水をして之を見わさ使むと。是に於いて出して之が爲に朝を張る。百姓皆な之を見、三日にして後、更に葬る」（『韓昌黎文集』巻二「改葬服議」）と文王が父の王季歷を改葬したことを引く。さらに改葬の理由として儒者のあげるのは、『左傳』に見える魯の隱公が父の恵公を改葬した例である。[23] 恵公が薨った際、魯は宋との戦争中で、隱公自身は従軍し葬事は太子にまかせた。しかし太子は年幼く葬事に禮法上不備なところがあったため、後に改葬したのである。このような自然災害及び葬礼の不備が、儒者つまり公に認められる改葬の理由であった。

しかし先に述べたように普通一般には、改葬もしくは遷葬は、何らかの理由で祖先からの墓域にただちに葬れない場合、一度どこかに仮葬してから再び祖先の墓域に遷して祔葬する意味として用いられる。葬主がいなかったり、あるいはいても幼かったり、あるいはすでに見てきたように、時代状況で帰葬出来ずに寺院で権葬したいくつかの例もあり、夫

婦合葬のために改葬されるものもある。例えば權德輿の手になる「唐故尚書工部員外郎贈禮部尚書王公改葬墓誌銘并序」（『權載之文集』巻二四）は

元和十年秋、故兵部尚書贈尚書右僕射王公の孤、元泰・元質・元弼等と曰うは、其の王考、贈禮部尚書の玉山に殯し、王妣、贈隴西郡太夫人の潁陽に窆めるを擧げ、泣きて龜策に問い、八月壬寅、萬年縣鳳棲原に安祔するは吉なり。克く先志を成すは孝孫の心なり。

と記す。これは王氏の孫達が、玉山に權葬してあった祖父王端と潁陽に權葬してあった祖母李氏の遺骸を遷して、改めて萬年縣に合葬した際の墓誌である。従って墓誌の標題（タイトル）には「改塟墓誌銘并序」と明記されている。あるいは「祔塟墓誌」と明言する場合もあるし、一言も触れない墓誌もある。『千唐誌齋藏誌』を初め後世の墓誌で用いられる遷葬、改葬は、経伝におけるものとは截然と区別され、任地で歿して一時期、權葬した後に帰葬したり、父母を合葬する前に一時、權葬して後に本葬したりする場合を指すものである。

さて第一節で言及した獨孤氏とその夫李濤の改葬の場合は、そうした理由だけでは説明できない例である。『千唐誌齋藏誌』には李濤夫妻に関して

「皇五從叔祖衢州司士參軍府君墓誌銘并序」（九三〇）

「故衢州司士參軍李君夫人河南獨孤氏墓誌銘并序」（九三四）

「唐故衢州司士參軍府君李公墓誌銘并序」（九三八）

の三つの墓誌がある。第一のものは、潤州で乾元二年（七五七）六月に亡くなり一ケ月後に衢州で權葬された李濤が、十七年後の大暦九年（七七四）に洛陽清風郷の李氏の墓地に帰葬された際に作られた。第二のものは李濤夫人、獨孤氏が大暦十一年（七七六）に常州に逝き、建安精舎に權窆し、翌年の大暦十二年にそれを遷し洛陽清風郷の李濤の墓に合葬した際に作られた獨孤夫人の墓誌で、第一節で取り上げたものである。ここで夫婦は李氏の祖先の墓域に合葬されたので、その後は再び遷葬されないのが一般的であるが、李氏夫妻は大暦十三年（七七八）に再び北邙山の東原に改葬されている。その際作られたのが最後の墓誌であるが、なぜ再度の改葬が実行されたかについては何も語られていない。

また『千唐誌齋藏誌』九七一「有唐山南東道節度使贈尚書右僕射嗣曹王墓誌銘并序」も改葬を語る一例である。この墓誌の主人は李皐で、太宗の子、曹王明の玄孫にあたる[24]。彼は山南節度使として襄州に出てそこで亡くなり、彼に代って節度使となった樊澤がこの墓誌を書いた[25]。墓誌によれば、李皐は貞元八年（七九二）三月十一日に亡くなり、二三日に嫡子の道古らが洛陽に遺骸を移し、五月十二日に河南縣平樂郷の祖先の墓地に葬った。

『千唐誌齋藏誌』には「唐故嗣曹王妃清河崔氏墓誌銘并序」（九七二）が含まれているが、これは李皐の妻、崔无生忍の墓誌である。崔氏は李皐の死後六年の、貞元十三年（七九七）六月二二日に長安の自宅で亡くなり、七月十九日に家族が遺骸を洛陽に持ち帰って、八月十七日に李皐の墓に合葬している[26]。この二つの墓誌はそれぞれ邙山に合葬したことを記した内容の外に、その刻石の字形とは明らかに異なる細字で改葬したことを記す後の時代の刻字がつけ加わっている。李皐の場合はさらに改葬の際の新しい銘も刻まれ

> 故塋の崗巒、地を失い風水の侵す所となる。門子の象古・道古・執古、人謀りて古に従うを以て縄りて長に吉に協う。粤に貞元十五年、歳次己卯六月甲戌、朔廿四日丁酉を以て茲の地に改卜するは禮なり。故塋の右前一百三歩に在り。

と語る。崔夫人のそれも

> 貞元十五年、歳次己卯六月甲戌、朔廿四日丁酉、風水の安んぜざるを以て舊塋の右前一百三歩に改卜す。

と同じように誌す。合葬の二年後に起った水害のために改葬されたと思われる。

『千唐誌齋藏誌』にはまた、「唐故宣威將軍守左金吾衛大將軍員外置同正員兼試殿中監上柱國賜紫金魚袋蘇府夫人范陽盧氏墓誌」（一〇七八）が収められている。この墓誌の主人、蘇恩夫人の盧氏は長慶元年（八二一）四月七日に亡くなり、先に亡くなった蘇恩の墓地である龍門鄉南王村の龍門原に十一月九日に合葬された。その時の墓誌がこれである。ところが先の李皐夫妻の墓誌のように、この墓誌の末尾には異なった字形で「會昌元年、歳次辛酉十月丁卯朔七日癸酉に男の留守討擊使銀青光祿大夫檢校太子賓客の紹儒が改卜して同縣金谷鄉張村界北莊の原に葬る」と記す。これも改葬の理由を明言しないが、二十年後に葬地を移している事例である。

ところでなぜこのような改葬が行なわれたのであろうか。李皐夫妻の場合、水害のためとしたが、墓誌の「風水所侵」あるいは「風水不安」をその意としてとったまでで、文字通り風水論と結びつけて考えられないこともない。なぜなら宋代に流行する墓地にまつわる風水思想は、すでに唐代のこの時期にも見えるからである。次に節を改めて、唐代の風水思想について見ておこう。

第四節　唐代の風水思想

現在、西安の陝西省博物館の碑林の一室に大暦二年（七六七）に刻まれた「栖先塋記」

及び「李氏三墳記」があるが、これは李氏の墓地を遷した記録である。「捫」とは「遷」の古形である。碑の作者李季卿には三人の兄がいた。父の遺令によって霸陵に墓地を構えることになり、後に先夫人と合葬された。ところが天寶元年（七四二）に長兄の曜卿、そして五、六年して次兄の叔卿、さらに三、四年を待たずに末兄の春卿の三人が相い継いで天寿を全うせず亡くなった。この三兄弟はそれぞれ県尉や主簿となって文才も認められ、将来を期待されながら若くして亡くなった。墳墓は霸陵の墓地に築かれたが、彼らの夭折は墓域と関係があるのではないかという疑念が生じた。「捫先塋記」は次のように記す。

君子曰く、李氏の子、天は其の才を假すも其の壽を得ず。盍ぞ謀、龜策に及び鬼神に及ぶを得ざるかと。

そこで堪輿家の方士、邵權が墓地を占うことになる。彼は管郭の道に通じていると記す。管郭とは、言うまでもなく三国魏の管輅と晉の郭璞で、共に卜筮に秀で、特に郭璞は風水理論の祖として後世仰れている。『世説新語』術解篇には

晉の明帝、塚宅を占うを解す。郭璞、人の爲に葬るを聞き、帝は微服もて往看し、因りて主人に問う、何を以て龍の角に葬るや。此の法、當に族を滅すべしと。主人曰く、郭云う、此は龍の耳に葬る。三年を出でずして當に天子を致すと。帝問う、是れ天子を出すと爲すかと。答えて曰く、天子を出すに非らずして、能く天子の問を致す耳。

と郭璞が堪輿家の祖と仰れるにふさわしい記事が見え、また劉孝標の注は「青烏子の相冢書に龍の角に葬れば、暴かに富貴となり、後に當に門を滅すべし」とコメントする。これから見れば、恐らく晉の時代にもすでに埋葬地と家あるいは一族の繁栄との関わりを云々する風水信仰の萌芽が現れていたと考えられるが、それは宋代を頂点とする後世のように改葬を深刻に受けとめるものではなかった。埋葬に関する信仰が多岐にわたり六朝末期に発達したことは、唐の太宗期に活躍し、陰陽方伎の書に明るかった呂才（六〇〇？―六六五年）の事蹟の中に見ることができる。(27)

呂才の本伝によれば、近代以来、陰陽方伎の書物に段々と出鱈目が多くなり、付会が甚しく、人々の行動を拘束する点が多くなったので、太宗は呂才を初めとするその道に通じた十数人の学者に整理させ、出鱈目なものは削らせ、利用に堪えるものは残させた。十五年の歳月を費し、それを五十三巻に編集し、旧来からの四十七巻と併せて百巻とし、国家の手で頒布した。その中心は宅経（家相に関するもの）や祿命（運勢について）とともに葬書（埋葬に関すること）であった。呂才は多種多様な葬書に対して、その主張が全く意味のないものであると斥ける。その理由は、経書である『易』や三礼に見える埋葬に関す

る記述はごく簡単なもので、死体を蔵すと言う以上のものはなく、また『孝經』に「其の宅兆を卜して、之を安きに厝く」と述べるが、それは魂の住処として墟えられるかといった土地の自然的良悪を占うのであり、子孫に及ぼす吉凶を占うものではなかったと言う。その当時、葬書に関しては、埋葬の年月、場所と人事の吉凶を云々する家は百二十もあったと言われ、呂才は彼らの主張に根拠のないことを、詳しく具体的に以下の七つの点を挙げて論じる。

①古代から礼経には亡くなってから埋葬されるまでの期間が定められており、埋葬する年月を選ぶことはなかった。

②古代の書物を見ても、己亥の日に埋葬するのは大凶であるというような、日を選んで埋葬した事実は見当らない。

③古代の書物では、埋葬の時間と人事を結びつけることはなかった。

④富と地位は祖先を安らかに埋葬することにかかり、長命か短命かが葬地と関わるといったことは経書にも書かれていないし、また過去の人物の例を調べても根拠がない。

⑤各人の姓は宮商角徴羽の五姓のどれかに属し、その五姓によって埋葬地を選べば福が来るという考えは、昔にはなかった。古い時代には、埋葬地は常に国都の北に定っていたので吉凶云々は意味がない。

⑥地位は常なきもので、賤しい身分から富貴になるものもいれば、またその逆もある。昔は一度、墓地を決めたら遷すことはなかったのであるから、地位の高低は墓地とは結びつかず、その人の実力による。

⑦埋葬あるいは葬送における場所、時間あるいは儀礼と吉凶を結びつけることは、聖人がもともと説かなかった。

これらを見れば、六朝を経て唐初にかけて埋葬地や埋葬する年月、時刻と人事の吉凶を云々する、葬書と名のつく書物が人々の間に広まり、所謂堪輿家が活躍したことが推測できる。書目の上でも『隋書』経籍志には「五姓墓圖」、『舊唐書』経籍志には「青烏子」「葬經」「葬書地脉經」「墓書五陰」「雜墓圖」「墓圖立成」「六甲冢名雜忌要訣」「五姓墓圖要訣」「玄女彈五音法相冢經」が著録され、あるいはこれらより遡る宋の道士、陸修静（四〇六～四七七）の著した『三洞經書目録』にも「七十二葬書」が著録されており[28]広く道教においても葬書の流行を裏づける。唐代には僧侶にも風水に通じた人物が出ており、中でも一行や泓師は有名である。むしろ道士・僧侶は、後の世には風水家として活躍したようである。[29]

さて李氏の遷葬に戻ると、三兄が続いて亡くなり李家の不幸を気遣う時人の声を聞き入れて堪輿家の邵權に遷葬の地を占ってもらうと、先の霸陵の地は家運には宜しくないということで、新たに風水の宜を得た墓地を選して一族の墓を遷し、三人の兄の墓墳は東南の方向に隔行のように順番に置かれたと言う。一族の中で各人の墓域がどのような位置を占めるかも非常に大きな問題で、近年、河南省の白沙から発掘された宋の三墓は、先に呂才が批判した第五の五姓埋葬説に則り一定の秩序をもって位置していたと言われている。(30)

『千唐誌齋藏誌』には李氏の遷葬のようにその理由を明言している例は少ないが、「唐故左屯營進奏判官游騎將軍守左武衛中郎將賜紫金魚袋左龍武軍宿衛弘農楊府君墓誌銘并序」（九九二）では、末尾に墓誌とは異なった字体で

本と舊墳を開き合葬すれば、其の堂中に祥瑞有り。遂に舊墳の南に向い一丈に別置す。故に之を記す。

と刻まれており、あるいは「大唐前口衛勲衛上護軍楊君墓誌銘并序」（五八一）に

其の舊塋の置く所、卅餘年、樹久しくして已に林を成すと雖も、地狹く數畝に過ぎざるを以て新に宅兆をトし地を改め居を遷す。啓殯の時、玄堂に異有りて即ち舊域に還し、創造斯に停む。

と見える。これらの例からも分かるように、人々は遷葬の必要に心を砕くと同時に、遷葬そのものに深い配慮を示した。これが風水理論の流行を生み出すわけであるが、横たわる遺骸に生きた人間以上の影響力を信じた古代人の心の産物と言えよう。

第五節　士大夫の仏教信仰

儒教・道教とともに、仏教が唐人の心をとらえた宗教思想であることは論を俟たない。墓誌は、高邁な哲学思想としての仏教理論ではなく、当時の人々の日々の生活における仏教信仰の一端を垣間見させてくれるものである。では理論と文筆の才を武器とした知的エリート達の日常的な信仰とはどのようなものであったのか。前章では、唐代の新興士大夫層においても仏教信仰は未だ頭での理解に止まる傾向が強かったことを述べたが、『千唐誌齋藏誌』の語るところはどうであろうか。

唐初の史家、李百薬は幼いころ多病であったために祖母の趙氏が百薬と名づけたと言う。これは名に対する古代の考え方を示す一例である。これが仏教信仰と結びつくとどのようになるか。柳宗元に「下殤女子墓塼記」（『柳宗元文集』巻十三）がある。永州で十歳の

若さで亡くなった娘の墓記である。それは次のように語る。

下殤の女子は長安の善和里に生まれ、其の始は和娘と名づく。既にして病を得て乃ち曰く、佛は我れ依るなり。願わくば以て役と爲らんと。佛婢と更名す。既に病みて、髪を去りて尼と爲ることを求め、之に號して初心と爲す。

この墓記と同じ方向を記したものとして、『千唐誌齋藏誌』には「權氏殤子墓誌銘并序」（一〇一〇）が収められている。この墓誌銘は權德輿（七五九～八一八）の孫、權奉常のものである。奉常とは權德輿が元和四年（八〇九）に太常卿を拝した日に誕生した為に、それに因んで命名されたもので、祖父德輿が並み並みならぬ期待をかけた孫であった。しかしながら、

一日、瘡痏を得て侵潰發し、百術も治むる能わず、遂に落髪して桑門に歸し、法延と僧号す。以爲えらく、清浄の教、以て六疾を蠲くに足ると。玄理扣（＝和）し難く、終に助くるを獲ず。元扣（＝和）十二年六月廿四日を以て興元の大父の理所に夭す。享年九歳なり。

と僅か九歳で亡くなった。この墓誌の作者は不明であるが、一家の悲劇を物語る權德輿自から認めた祭文が遺っている。これによれば、權德輿はこの奉常を初め三人の孫を僅か二年の間に幼くして亡くしている[31]。また奉常の兄の順孫の墓誌も權德輿自ら筆を把り、これも文集に収められている（『權載之文集』巻二六「殤孫進馬墓誌」）。順孫も僅か十三歳の命であった。墓誌は次のように語る。

權氏の殤子、名は順孫なり。小字は文昌なり。病を被むるを以て桑門の法を用いて其の字を更えて君吒と曰う。贈太子太保貞孝公の曾孫、今の刑部尚書扶風郡公德輿の孫、渭南縣尉璩の子なり。始め仕えて僕寺進馬と爲る。生れて十三、元和十年十一月二十二日を以て光福里に夭す。・・・方に小戴禮を肄い、業未だ竟らざるに疾に感ず。春自り冬に渉り、四時に綿り寢劇す。大病の際、上は尊長に辭し、下は幼弟妹に訣れ、恬然として亂れず。且つ其の傅婢に謂いて曰く、空中の佛事、儼然として目に在り。促かに焚香して吾が枕を西嚮せよと。合掌して絶ゆ。

ここでは病気にかかり改名することを桑門の法と言っているが、恐らく不治の病に罹り、仏陀の慈悲にすがって回復を願うことが当時流行したものと思われる。白居易の文集にも「金剛奴」と名字し夭折した弟の墓誌銘（『白居易集』巻四二「唐太原白氏之殤墓誌銘」）がある[32]。さらに剃髪して形式的にせよ仏門に入って仏弟子となることは、「吾が枕を西嚮せよ」という遺言にも象徴されるように、西方浄土の世界を想定したものと考えら

れる。

權德輿がさらに墓誌を続けて、「始め吾れは常に神滅不滅の論を疑うも、今に逮びて信ぜり」と言うのは、馬祖道一を初めとする南宗禅の教えに共感を覚えた人物としては、珍腐な言葉であると言えないことはない。しかしこれは、仏陀にすがって改名しそれでも病魔から身を護ることができずに、結局はこの世での肉体の回復を諦め出家し仏弟子となって、最後には精神の極楽浄土を求める他なかった肉親を持つ者の、偽らざる告白の言葉として読むべきであろう。先に挙げた柳宗元及び白楽天、そしてこの權德輿はともに中唐の士大夫であり、しかも単に生齧りの仏教信仰者ではない点が注目されよう。三者とも何らかの意味でこの当時擡頭した南宗禅と強い繋りを持ち、禅仏教を儒教教養の下に主体的に理解把握した人物である。しかし彼らの仏教理解は、そうした知的な面ばかりでなく、兄弟、あるいは娘、あるいは孫を夭くして失なうという身近かな経験に裏うちされており、その意味で深いものであったと考えられる。幽顕を隔てる悲しみにあらゆる手段を尽して最後まで抗うのは、いつの世にもどこの地でも変らぬ人間の姿である。

第六節　道士の墓誌

邙山と云う一地域から出土された一二〇九件の墓誌は、唐の政治・経済・文化・思想を研究する上で、多くの新しい資料を提供した。[33] 思想史の上からは、武則天の下での道仏の確執を語る「大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文」（五九八）や、開元・天寶年間の北宗禅の隆盛を語る「大唐故汝州刺史李府君夫人鄧國夫人韋氏墓誌銘并序」（八五六）など興味深い記事がある。ここでは先に論述したこととある面では重なり、しかも思想史ともつながりのある邙山の老子廟について述べ、結語にかえたい。

『千唐誌齋藏誌』には以下に挙げるように十件の道士・女道士の墓誌がある。

「□故大唐麟趾觀三洞大徳張法師墓誌」（五七九）
「大唐大弘道觀主故三洞法師侯尊誌文」（五九八）
「大聖眞觀楊法師生墓銘并序」（六二四）
「唐故昭成觀大徳張尊師墓誌銘并序」（七七六）
「唐故大洞法師齊國田仙寮墓誌」（七九〇）
「大唐故東京大弘道觀三洞先生張尊師玄宮誌銘并序」（八〇五）
「大燕聖武觀故女道士馬凌虚墓誌銘」（九〇二）

「□［唐］聖眞觀觀主故鄭尊師誌銘并序」（一〇八二）
「唐茅山燕洞宮大洞錬師彭城劉氏墓誌銘并序」（一一一九）
「唐鴻臚卿致仕贈工部尚書琅耶支公長女錬師墓誌銘并序」（一一五八）

千余件の墓誌に対し、十件の道士の墓誌が含まれていることは、唐代における道教の流行を物語るものであろう。そして邙山に老君廟や玄元廟が置れたことは、上の五七九・五九八と一一六六（「唐故前東都北衙右羽林軍副使魏府墓志銘并序」）にも見える。ところで五七九の墓誌では

疾を房に遷え、春秋五十九歳、此の觀に終る。・・・居を邙山老君廟の西北、老神里にトするなり。

と言い、五九八の墓誌では

開元四年、遂に風瘵に嬰われ□□に寢疾す。春秋六十八。六年十月十四日に至り、弘道の別院に遷化するなり。即ち□月廿四日を以て芒山老君廟の西北原に葬むるは禮なり。

と語る。老君廟の西北に道士の墓地があったようである。これは少し後の杜光庭（八五〇～九三三年）が饒州の開元觀に言及して

里中の民庶、多く觀地の中、壇殿の外に葬り、盡く墟墓と爲る。

と言う(34)のと重ねて理解すれば、『老子變化經』に現れた救済者としての老子を想定した道教信仰の一つの姿として考えられる。

以上、『千唐誌齋藏誌』に収められた墓誌からいくつかの唐代の習俗について見てきた。唐代は三教鼎立時代として思想史上に位置づけられるが、その底流を成す習俗の把握はなかなかに意義深いものである。近年、新発掘を含む多くの墓誌の拓本集、あるいは写真集が陸続として出版されている。本稿は断片的な考察に過ぎないが、豊富な墓誌を思想史研究の資料として用いた一つの試みである。

註

① 吉岡真「フランス極東学院蔵唐代墓誌拓本紹介」（『広島大学文学部紀要』巻四三、一九八三）頁一四二及び頁一五九参照。
② デ・ホロート『中国宗教制度』第一巻、邦訳頁二六五（京都、一九四六）。
③ 土葬の習俗が、科学時代を迎えた二十世紀においても根強く生き残っていることは、

中国を旅行した人々の目にふれる、土饅頭からも窺える。農民用のよろず便利帳なる『農村年書』一九八三年版（頁六四）では、九九歳の老人が「死後、火葬にすること」と遺言した記事をとりあげ、その賢明さを称えると同時に、火葬を奨励している。これもまた彼の地の人々の土葬願望の強さを物語るものであろう。

④ 『梁高僧傳』巻十一の玄高傳（T50・398a）では、国制として火葬を許さかったことが記されている。

⑤ 宮崎市定「中国火葬考」（『アジア史論考』下巻所収。一九七六年、東京）。

⑥ 『千唐誌齋藏誌』（北京、文物出版社、一九八四）の番号である。以下それからの引用も同じ。

⑦ 趙超「由墓誌看唐代的婚姻状況」（『中華文史論叢』一九八七―一）に「合祔之風如熾盛的唐代、也有公然遺命反対合祔的婦女。他們有的是仏教徒如長安三年故潤州刺史王美暢夫人墓誌銘云、…夫人深悟法門、…以為合葬非古、何必同墳、乃遺令于洛州合宮県界龍門山寺側為空以安神埏、会昌四年八月七日唐故常州武進県尉王府君夫人武功蘇氏墓誌銘云、夫人臨終、敕家臣曰、吾奉じ清浄教、欲断諸業障、吾歿之后、必燼五身。也有的道教徒。如景龍元年十二月二十六日唐故許州抉溝県主簿滎陽鄭道妻李夫人墓誌云、夫人晩年尤精荘老、…有遺訓曰、合葬非古、始自周公、清真之道微矣、汝曹勿喪吾真」と記すのを参照。

⑧ 清の端方はその著『匋齋臧石記』巻三六に収める「沙弥尼清眞塔銘并序」に解説を加えて「唐の婦人、佛門に歸(き)身(え)し已に尼と爲ると雖も、死後、夫と合祔する者有り、別に一所に瘞むる者有り、建塔する者有り、相い習いて俗と爲る」と種々の埋葬の形をとったことを言う。

⑨ 因みにこの慧林寺は安祿山に殺された李憕の別墅であった。彼は仏教を信奉したようで、僧伝にしばしば顔を出す。子の二人は僧になったと伝えられる。特に子の源は父の死に遇い、終生仕えず、また酒肉を口にせず齋戒し僧と同じ生活をしてこの寺に遷化したことが『舊唐書』巻一八七下、忠義下傳に見える。

⑩ その他、体裁上の異同のみならず、処々異同がある。しかし全体の文意にはさして影響はないようであるので、主題に関わることのみ触れることにする。またこの作品はもちろん『全唐文』（巻五二一）にも収められている。

⑪ 『文苑英華』では「晩歳以禪自適、謂般若之經・空惠之筌、恃而為師、去諸結縛猶違士也」に作る。

⑫ 岑仲勉の労作『唐集質疑』では「伯姊」は「姊」に解すべきと言う。『千唐誌齋藏誌』の墓誌にははっきり「第三女」と記しているので、この推論の正しさが証明された。

⑬ **あるいは又、この時代に活躍した張廷珪**の上疏文に「經云、若以色見我、以音聲求我、是人行邪道、不能見如来」(『舊唐書』巻一〇一、本伝)、同じく辛替否の上疏文に「臣聞於經曰、…又曰、一切有為法、如夢幻泡影、如露亦如電」と経名を明かさず『金剛般若經』から引用しているのも、この経の流行を物語ろう。

⑭ 梁粛「恒州眞定縣尉獨孤君墓誌銘」(『全唐文』巻五二一)に「晩節尚黄老、慕禪味」と言う。

⑮ 清晝「唐湖州佛川寺故大師塔銘并序」(『全唐文』巻九一七)に「菩薩戒弟子刺史盧公幼平・顔公眞卿・獨孤公問俗・杜公位・裴公清、惟彼數公、深於禪者也」とある。

⑯ 『千唐誌齋藏誌』六三〇に「大唐故銀青光禄大夫守工部尚書贈荊州大都督清河郡開国公上柱國崔公墓誌銘并序」とあるのが崔泰之の墓誌銘である。彼は崔知温の子で、『舊唐書』巻一三五上、良吏傳上に「子泰之、開元中官至工部尚書」と見える。

⑰ 柳宗元「先侍吏府君神道表」(『柳宗元集』巻十二)及び「先太夫人河東縣太君歸祔誌」(同巻十三)参照。

⑱ 『千唐誌齋藏誌』九四〇「『唐故郴州刺史贈持節都督洪州諸軍事洪州刺史張府君墓誌銘并序」は大暦十三年(七七八)に亡くなった張翊の墓誌銘であるが、彼は若い頃、玉泉寺で学問を積み、科挙に合格している。この一例及び嚴耕望「唐人習業山林寺院之風尚」(『唐史研究叢稿』所収、一九六八、香港)は学問文化の上で唐代の寺院の果した役割を興味深く示してくれる。

⑲ 「昭成寺尼大徳三乗墓誌銘」(『匋齋墨石記』巻二九)。同文は『唐文拾遺』巻五二に再録されている。

⑳ 『舊唐書』巻一〇〇、裴漼傳及び『宋高僧傳』巻九、普寂傳(T50・760c)参照。

㉑ もちろん、墓誌にタテマエの世界とホンネの世界の二つの世界を生きたことを明言している男性の墓誌がないわけではない。たとえば「大唐故恒州眞定縣丞姚府君墓誌銘并序」(七七五)では、墓主である眞定縣の丞であった姚如衡が「未來の道業を脩め、持戒念誦もて無上の眞心を求む。官に在りて従仕すると雖も、恒に塵俗を去り、葷血を食せざること、積みて歳年有り」と在任中から仏教信仰の道を実践していたことを言う。

(22) 李翺（？―八四四年）が嶺南の任地にむかう途中、衢州の開元寺で妻が女児を生んだ例もある（『李文公集』巻十八、「來南録」）。

(23) 隠公元年に「冬十月庚申、改葬恵公、公弗臨、故不書。恵公之薨也、有宋師、太子少、葬故有闕、是以改葬」とある。

(24) 『舊唐書』巻一三一に李皐の本伝がある。また『新唐書』巻八〇、太宗諸子傳にも言及されている。

(25) 樊澤の伝は『舊唐書』巻一二二。『通鑑』巻二三四、唐紀五〇、徳宗貞元八年の項に彼に関する記事が見える。

(26) 崔氏の墓誌では「河南邙山樂鄉原」となり、李皐の墓誌では「河南縣平樂鄉之原」と作り、互いに異っているが「遷祔于舊塋、周禮也」と云う言葉も見えることから両者の地は同一と考えるべきで、恐らく崔氏の墓誌では「平」の一字がおちたものと考えられる。

(27) 『舊唐書』巻七九、『新唐書』巻一〇七に本伝がある。また以下の記事は、『唐會要』巻三六、「修撰」の項にも見える。

(28) 『辯正論』巻八「諸子為道諸謬」（T50・546c）。

(29) 道士、僧侶が喪儀の中心的役割を果したことを考えれば、当然、風水論にも彼らが通じていたことは予想出来る。宋の『燕翼貽謀録』（巻三）や『續資治通鑑長編』（巻十三）の記事参照。

(30) 宿白『白沙宋墓』（一九五七、北京）の「與三墓有関的几个問題」の項参照。この白沙の三墓の相互の位置はスタインが将来した敦煌文書（二二六三）の中の唐の張忠賢の『葬録殘巻』の記述と一致する。

(31) 『權載之文集』巻五十「祭孫男法延師文」に「況自二歲、三哭殤孫」と言う。

(32) 「唐韋氏小女子墓誌銘并序」（『唐代墓誌彙編』下篇所収。上海、一九九二）にも「感通十二年正月得疾、尋乞號於釋氏、曰甘露廷」と見える。また宋代の記事としては蘇轍「龍井辯才法師塔碑」（『欒城後集』巻二四）に「予兄子瞻中子迨、生三年不能行、請師為落髪摩頂祝之。不数日、能行如他児」といった話が見える。

(33) 『千唐誌齋藏誌』の初めに置れた解説も拓本とともにその墓誌の資料的価値について言及する。また宮大中「邙洛唐志研究」（『中原文物』、一九八三、特刊所収）も『千唐誌齋藏誌』の内容を多方面から考察する。

(34) 『道教靈驗記』巻一「饒州開元觀驗」（『縮冊道藏』十八、所収）。

第三章　舍利信仰と僧傳

―慧洪『禪林僧寶傳』の理解のために

はじめに
第一節　佛舍利信仰について
第二節　高僧舍利信仰へ
第三節　『禪林僧寶傳』の叙述

はじめに

宋代には、僧侶の手になる史書がいくつかものされているが、その中でも慧洪（一〇七一～一一二八）の『禪林僧寶傳』三十巻は、彼が自ら語るように、各種の語録と僧傳、つまり僧侶の言葉と事跡の記述を兼ね備えた新しい僧史を開拓したものとして注目されよう。この著作が禪宗史の上で重要なものであることは論を待たないが、ここでは、唐末五代宋代の佛教世俗化の流れの中で、中國史書の傳統がこの様な形を取ったことの意味を問うてみたい。従ってここでは、思想史の側面よりは、寧ろ叙述の側面からこの書に迫ることになる。

慧洪はこの作品を書くにあたって、いくつかの先行する僧傳を意識しているが、その筆頭は、宋代に成った贊寧（九一九～一〇〇一）の『宋高僧傳』であった。なぜなら、彼は贊寧の習禪篇の編集に對してしばしば非難を浴びせているからである。その一文に「題佛鑑僧寶傳」（『石門文字禪』巻二六）があるが、彼は次のように言う。

> 禪者は道に精にして、身世兩忘れ、未だ嘗つて翰墨に從事せず。故に唐末の僧史、みな講師の筆に出づ。道宣は律に精にして文詞はその長ずる所に非ず。禪者の傳を作るや、戸婚按檢の如し。贊寧は學に博きも然るにその識は暗く、永明を以て興福と爲し、巖頭を施身と爲す。又、碣の文を聚衆して傳を爲る。故に其の書、一體に非ず。予れ甚だ之を悼惜す。

彼が述べるように、從來僧傳は律僧の手になり、禪僧は僧傳を作ることに手を染めなかったが、今や禪僧慧洪は新しい僧傳を作ろうとしている。これはその立場を明らかにした文である。また第一部第三章「宋代における史通」で取り上げたごとく、ここで贊寧を批判して「贊寧は學に博きも然るに其の識は暗し」と言っている點にも注意したい。この言葉

が唐の史家、劉知幾（六六一～七二一）の有名な「史才三長説」に淵源を持つことは否定できないからである。

劉知幾―贊寧―慧洪はどのように繋りをもつのであろうか。贊寧は、『宋高僧傳』あるいは佛教の制度淵源というべき『僧史略』といった佛書以外に、そのまれにみる博識ぶりを發揮して、史官にも身を置き、[1]いくつかの書を著している。「駁董仲舒繁露」「難王充論衡」「證蔡邕獨斷」「斥顔師古正俗」[2]などである。彼が正當な儒教の學を修めていたことは、これらの題目を一瞥しただけで知られるが、彼には別に「非史通」六篇の著作があり、その中で劉知幾の邪説を斥けたと言われている。この作品は現存しないので、その内容を詳しく穿鑿することはできないが、このような書を著わす以上『史通』を熟讀し、また彼の「史才三長説」に通じていたであろうことは、想像するに難くない。

贊寧と親しい友人であり、彼の文集の序[3]を書いて、その事跡と學識の廣さを綴っている王禹偁（九五四～一〇〇一）は、一時史職にも身を置いているが、時の宰相であり監修國史を兼任した呂蒙正（九四六～一〇一一）に差し出した彼の手紙（『小畜集』巻十八、「上史館呂相公書」）の中にも、「史筆の難、三有り。才なり、學なり、識なり」と、劉知幾の言葉が引かれている。また王禹偁の門人で、やはり史官であった孫何（九六一～一〇〇四）[4]にも「駁史通」[5]がある。

『史通』、あるいは劉知幾の史學思想が宋代に於てどのように受容されたかについては、先の「宋代における史通」ですでに論じた。ここでは重複しない事項を少し指摘したに過ぎないが、宋代において史職に身を置いたり、あるいは史書に關心を持った人々の座右の書として『史通』がよく讀まれたことは明らかである。慧洪が『禪林僧寶傳』で初めて論贊を導入し、司馬遷以來の中國の史書の傳統を襲って史官の立場を貫こうとしたことは周知の事實であるが、論贊を初めとする史書のあらゆる體裁について詳論したのが『史通』であった。慧洪自身の『史通』にふれた發言はないが、彼が僧史（禪僧傳）を史官の立場で書こうとし、また贊寧の『宋高僧傳』を強く意識している以上、『史通』及び劉知幾の思想に出會わずにすます事は出來なかったであろう。贊寧を批判して「學に博きも然るに其の識は暗し」と慧洪が言うのは、「非史通」をも著して、史識の上での第一人者と自他ともに認めた贊寧に對する、劉知幾の言葉を借りての痛烈な一撃と讀み取ることができよう。

以上のことから明らかなように、宋代に著わされたいくつかの僧史は、それぞれに宗派的な立場が貫かれているとは言え、佛教の世俗化とともに、中國史學の影響を大いに受け

ているのである。『禪林僧寶傳』がどのような影響を受け、從來の僧史とどの様に異なるかを論ずることは、慧洪の思想を考える上で必要不可欠なことであろう。慧洪はその序(2)で、達觀曇穎の『五家傳』が禪家の語録のみを集めた點を批判して、「其の世系・入道の縁・臨終明驗の效を略し、但だ其の機縁の語句を載する而已」と言い、「夫れ言を聽くの道は事を以て觀、既に其の語言を載すれば則ち當に兼ねて其の行事を記すべし」と、自らの著は言と事を兼ねた立場にあることを言明している。ここでは、彼がその叙述の上で注意を拂ったとされる臨終明驗の效に焦點を絞って論じてみたい。

『禪林僧寶傳』の叙述の特色はいくつか擧げられようが、その一つに、禪僧が臨終に示す異象について記述し、その贊においても言及していることが擧げられよう。臨終の明驗にはさまざまな形があるが、ここでは特に舍利について述べる。周知のように、舍利と言えば佛舍利を指すが、ある時代から高僧の舍利というものが出てくる。『禪林僧寶傳』では臨終の明驗の一つとして高僧舍利の異象に注意を拂っているが、なぜ彼がそこに叙述の力點を置いたかを問うことによって、その思想に近付くことが出來るであろう。そこで本章では、まず佛舍利信仰、次いで高僧舍利信仰について考察し、そしてそれらが『禪林僧寶傳』に先行する僧傳の中でどのように叙述されているかを見た上で、最後に慧洪の叙述の考察に向かうこととなる。

第一節　佛舍利信仰について

佛舍利については、『高僧傳』『廣弘明集』『法苑珠林』にいくつかの記述があるが、その中國における最初の記録は、『梁高僧傳』巻一の康僧會と呉の孫權（一八二～二五二）の話であろう。康僧會は江南・呉の地に寺院を建て佛教を廣めた最初の外國僧として登場する。孫權が、佛教にはどのような靈驗があるのかと詰問すると、彼は次のように答えている。

如來の遷迹、忽ち千載を逾ゆ。遺骨舍利、神曜無方なり。昔阿育王、塔を起すこと乃ち八萬四千なり。夫れ塔寺の興るは、以て遺化を表わすなり。

孫權は彼の言葉を誇誕と考え、「もし舍利を得たら塔寺を作ってやろう。しかし得られなかったらこの國の法律で處罰しよう」と言って、しばらくの間猶豫を與えた。その間、康僧會は靜室に潔齋し、几に銅瓶を置き、香を焚いて一心に祈った。やがて銅瓶の中に音が聞こえたので、確かめて見ると舍利が現れていた。その舍利からは五色の光炎が照り輝き、

それをとりあげた孫權が銅瓶に瀉ぐと、觸れた部分が砕けたため珍奇な端物であることが認められた。そこで康僧會は、舍利は光輝く神祕性を保有するのみならず、劫火でも燒き盡せず、金剛の杵でも碎けない硬さを持っていると言った。孫權がそれを確かめるべく、舍利を砧碓（うすだい）の上に載せ、力士に擊たせてみると、舍利には少しの損傷もなく逆に砧碓が陷没してしまった。孫權はようやくその靈驗を認め、初めの約束通り塔寺を建て、佛教の布教を許したという話である。

これと類似の話は、康僧會と孫皓（二四三～二八四）との場合にも見られる（『法苑珠林』巻四十、T53・600c）。これらの話に共通なのは、舍利が堅固なものであること、光輝く神祕性を備えていること、それらが舍利の靈驗の高さの證しであること、そして舍利は至誠によって感得されるものと考えられていたことである。

『高僧傳』巻十三、興福篇（T50・413a）の論は、佛像・塔廟のインドでの起源を述べた上でそれが中國に入った歷史を語っている。

> 蔡愔・秦景、西域より還り至るに及び、始めて釋迦を畫甓するを傳う。是に於いて〔清〕涼臺、壽陵竝びに其の相を圖す。茲自り厥の後、形像・塔廟、時と競い列す。大梁に洎びて、遺光粤（ここ）に盛なり。

舍利（塔廟）は佛教の傳來に伴って經像とともに中國に傳播輸入されたと言うのである。そして、

> 夫れ法身像無し、因りて感見に參左有り。故に形應に殊別有るべし。若し乃ち心路蒼茫なれば則ち眞儀、化を隔て、情志慊切なれば則ち木石、心を開く。

と、舍利あるいは形像の感得感應を述べ、諸僧の至誠感応を載せるのに先だって、晉の劉殷(7)後漢の丁蘭(8)春秋の楚の魯陽公(9)春秋の齊の杞梁の妻など(10)中國側の天地交感の例をあげ、佛教や舍利が佛陀の遺化を現す必然性を有することを語っている。舍利は、先にも述べたようにあくまで佛陀そのものとしてとらえられ、それは、康僧會の話からも明らかなように、一心不亂に心を集中すれば得られる佛陀の感應の證しとして受け取られていた。

ところで、『高僧傳』（梁の慧皎作。後漢から梁初に到る時代を扱う）の記述する時代までは、中國における舍利は阿育王の造塔と結びついていない。確かに『高僧傳』の中にも、阿育王が周の敬王（在位は前五二〇～四七七）の時代に八萬四千の塔を建立したこと、そしてその一つが呉の長干寺の塔であること（409f）や、法獻が于闐國に渡り舍利を得たことなどの記述はあるが、これらの記述はごく例外的なもので、中國の地に阿育王の造塔の一部が存在すると考え、舍利の持つ歷史性と造塔した阿育王の存在が積極的に意識され

るのは、丁度、慧皎の『高僧傳』が書かれた梁の時代以降であると考えられる。[11]

阿育王の造塔傳説あるいは彼の崇佛事業については、西晉の安法欽譯『阿育王傳』（T50・103a-b）や、梁の僧伽婆羅譯『阿育王經』（T50・135a）に詳しい。これら二經が傳譯されて後に、造塔事業、ひいては舍利供養が中國の國家的事業として成立したのである。ところで、中國において佛教が市民權を得て、國家の興亡と深くかかわりを持つ思想となり、造寺などを初めとする國家の手による修福事業が積極的に行われるのは、やはり梁に近い時代の、劉宋、あるいは南齊の時代以降である。その一例が、『宋書』巻二七、符瑞志上[12]や『南齊書』巻十八、祥瑞志[13]に見え、また『高僧傳』巻七、慧義傳[14]にも載せている劉宋の天下取り豫言話や齊朝勃興の瑞祥説話である。各王朝も、僧侶が仕組んだこのような佛教振興の策を國家興隆や民心把握のために積極的に受け入れ、設齋度人、造寺造塔、講經などが國家事業として行われたのである。

梁の武帝は、その在位中、數度にわたって同泰寺に行幸し、捨身の行事を實施しているが、この捨身儀禮は『阿育王經』の傳譯に大いに基づくものと言われている。[15]この傳譯よりも先に異譯である『阿育王傳』があるわけであるが、梁においてはほとんど知られず、僧伽婆羅がこれを天監十一年（五一二）に壽光殿で漢譯した際には、梁の武帝は親しく筆受したと記録されている。[16]『阿育王經』の流行を物語る資料としては、梁晉安王綱の作「菩提樹頌」（『廣弘明集』巻十五、T52・204a）が、『阿育王經』巻三の供養菩提樹因緣品によっていること、[17]簡文帝に「奉阿育王寺錢啓」（『廣弘明集』巻十六、T52・209a）のあることなどがある。武帝の時代、『阿育王經』の傳譯とともに、阿育王の崇佛事業が、先に見た佛教の國家事業化の中で意識され、ここに造塔事業がその重要な一つとなったのである。

大同三年（五三七）に城内の長干寺の阿育王塔が修理された際に、地下から金罌流離の瓶に入った舍利爪髪が出て、その供養のために無碍會が催された。[18]その際に下された「出古育王塔下佛舍利詔」（『廣弘明集』巻十五、T52・203c）の中には

長干寺の阿育王塔を改造するに、佛舍利髪爪を出す。阿育鐵輪王なるや、閻浮に王たりて、天下を一にす。一日、夜に鬼神を役し、八萬四千塔を造る。此れ其の一なり。

と述べられている。阿育王の造った佛塔が中國にまで及び、事實としてはインドの地から中央アジア・西域を經てもたらされた佛舍利が、阿育王から直接受け繼いだものであると考えられたことは注目すべきである。簡文帝の「奉阿育王寺錢啓」などに見られるように、「阿育王」の名を冠した寺塔が、この頃より次々と建てられた。

國家の手によって積極的に造塔事業が興されると、佛舍利そのものが神託的要素を持つようになる。陳の武帝の永平元年（五五七）杜姥宅に佛牙が出たので無遮大會が設けられているが、その佛牙は齊の法獻が烏纏に得て定林上寺に安置し、梁の天監末に慧興が保管し、臨終に慧志に與え、それを承聖末（五五二～五五四）に武帝に贈ったものとされている。[19] 慧志が將來の陳の武帝に祕かに佛牙を贈ったことは、佛牙が政治上大きな役割を擔っていたことを示唆する。丁度、九鼎の鼎が天命の推移とともにその姿を隱見させるように、佛牙は政權の證しとさえ考えられるようになったのである。

梁から陳を經て隋になる頃には、『法苑珠林』巻四十、舍利篇（T53・601c）に

> 舍利東流し、帝代を綿歷し、傳紀の及ぶ所、萬一を略陳す。由りて、事、相い重沓し、屢ば非奇を現わすは、佛化潛隱、誠に其れ致すなり。然るに有國、塔を興すは、隋代に勝る無く、一化の內、百有餘所たり。神瑞の開發、諸の別傳に陳ぶ。今、略して之を出し、以て感得を顯す。

と言うように、造塔事業は前代の比ではなかった。文帝は馮翊（陝西省大荔縣）の般若寺に生まれて尼に養育され、この尼によって天下を取ることが約束されていたと、正史（『隋書』巻一）に載せられている。[20] これほど佛教に近いところに身を置いていた彼は、仁壽元年（六〇一）から四年までの四年間に、三度にわたり舍利塔建設を行い、その數は全國百十餘州に及んだ。[21]

文帝の造塔事業の意圖がどこにあるかは、彼が第一回の建塔の際に下した「隋國立舍利塔詔」（『廣弘明集』巻十七、T52・213b）[22]からはっきり讀みとれる。造塔事業は佛教の布教の精神の實踐を通して、皇室以下庶民にいたる一切の人々がその功德を享受することを意圖したものであった。從って建塔の費用は、國家財政から賄われるのではなく、一人一人の自由發意による布施形式をとっている。それはこの事業が、一般民衆をまき込んだ佛教教化運動であったことを意味し、そのことは、隋が佛教を治世の策の一つの柱として利用したことを示している。

言うまでもないことであるが、この造塔事業は、「建軌制度は一に〔阿〕育王に准ず」（『續高僧傳』巻八、T50・573c）と明言されているように、先に見た梁の武帝の頃より次第に意識化された阿育王の行爲の遂行であり、そのまねびであった。阿育王の佛教を取り入れた政治の中で、最も注目すべき大事業が造塔事業であったわけで、それを中國の地で再現しようとする意圖が働いたのである。

全國各地の造塔は、上で述べたように布施によって支えられたが、それが確固たる運動

となるためには、必然的に、舎利に靈性が伴うようになる。一般民衆をもまき込んだ教化事業であることから、布施の證し、見返りとしての功徳が、ごく單純で卑近な形をとらざるを得ないことは想像に難くない。康僧會の感得した舎利については、それが佛陀のものであったかどうかは未だ不問に付されていたが、今や、この地にある舎利、あるいは感得された舎利は、阿育王とのつながりから、全て佛舎利であることに疑問の餘地はなく、そして佛舎利である故に、單なる神祕性の上に遺化を表す感應現象を帶びることになり、その結果として舎利信仰が生まれたのである。

隋の著作郎王邵は、文帝の第一回目の三十州での造塔の經緯を述べた上で、

> 諸沙門等、各おの舎利を以て、諸州に奉送す。一切の道俗、各おの境内を盡くし、香華を嚴持し、寶幢音樂、道路を掃灑し、誠を盡し力を竭し、舎利を奉迎すること、具に陳ぶるべからず。各おの靈瑞を感ずること、備に廣く傳わるが如し。今略ぼ十餘を寫し、以て後人に示す。

と、「舎利感應記」（『法苑珠林』巻四十、T53・602a、『廣弘明集』巻十七、T52・213c）なる一文を認め、いつくかの舎利感應を列擧している。

舎利が中央から各州に運ばれると、それ以前は雨が降っていたのに、からりと晴れわたって日が燦然と輝き五色の神々しい光が現れたとか、白兎・神龜・甘露など各種の瑞祥が降ったと記録されている。これらの瑞祥は舎利の靈性を證し、造塔の意を高め、隋朝が佛教によって興ったこと、及びその政權擔當の正當性を保證する役割を擔っている。

古代中國の天子は、天命を得たことを内外に誇示するために、泰山の頂きで封の祭りをし、麓の梁父山で禪の祭りをして、天地を祠る封禪の儀式を實施した。その際、天の意志は各種の瑞祥として示されるのを常とした。例えば、漢の武帝は元封元年（前一一〇）に第一回目の封禪を實施しているが、それ以前に各種の瑞祥が現われ、封禪の必然性を演出している。秦の衰微とともに水中に沈んだ、王朝の正當性の象徴である鼎が姿を現し、瑞雲が出、端獸が生け捕られたことなど枚擧に暇がないが[23]、丁度それと同じく、佛舎利のもたらす瑞祥は、舎利の靈性、ひいては佛教振興のゆるぎなき確かさを保證するものであった。

第二回目の造塔供養の際に起こった各種の感應の記録は、安徳王楊雄の「慶舎利感應表」（『法苑珠林』巻四十、T53・603b及び『廣弘明集』巻十七、T52・216c～）に詳しい。五色の彩雲、雙樹、異香や瑞鳥の飛來など、王邵の記録と類似の感應によってもたらされる各種の瑞祥の外に、彼は、舎利を禮拜することによって難病が治癒したという各州から

の上表を載せている。眼盲、唖者、腰脚攣躄、鼻不聞症が、舎利に發願禮拜後、直ちに回復したと言う。ここに、敬塔篇、伽藍篇とともに、『法苑珠林』に舎利篇の一篇が獨立し、『廣弘明集』の佛德篇では佛像、唱導と竝び、あるいは『集神州三寶感通録』においても、やはり靈像、聖寺、瑞經とともに、これら數々の舎利感應譚のために紙數が割かれている。このことは、隋から唐にかけて、舎利信仰が民衆をまき込む形で盛行したことを物語っている。

佛舎利は、先に引いた『高僧傳』興福篇の論が述べているように、おそらく經像とともに中國にもたらされたものであるが、それが佛陀の舎利として數々の神異を現わし、多くの信仰を集めるには、隋唐に至るまでの時間が必要であった。このことは、先に擧げた『廣弘明集』『法苑珠林』あるいは『集神州三寶感通録』など、唐代に編まれた作品に初めて舎利にまつわる説話や記事がまとめられ、それに先立つ時代の『弘明集』には何らの言及もないことからも言えるのである。

從って僧傳において、先にみた『梁高僧傳』には佛舎利信仰あるいはその神異感通の記事は見えず、それらが現われるのは『續高僧傳』及び『宋高僧傳』の中においてであった。唐王朝の舎利供養の盛大さは、陝西省寶鷄市の法門寺眞身寶塔に見ることができよう。ここでは、佛塔改修中に地下の宮殿から佛舎利そのものと、布、青磁、眞珠、ガラスをはじめとする數百點もの遺物が偶然に發見されている。[24] 中國の資料とわが國の僧圓仁の著した『入唐求法巡禮行記』を驅使して、唐代の佛教儀禮を復元した大谷光照も、その著のなかで「唐代に行はれた法會中、最も民衆の心を奪ひこれを狂信的に迄導いたのは鳳翔法門寺の佛骨供養であつた」と述べている。[25]

法門寺は、北魏の時代までは阿育王寺として存在し、隋の時代には成實道場と改名されていたが、それが佛教史上脚光を浴びるのは、唐に入ってからで、高祖の時、法門寺の寺號を賜って以降のことである。[21] その後、太宗の貞觀年間に、かの地、岐州の崇佛家の刺史が塔を開き、舎利を道俗に示した。それを直視した盲人の目が開いたという神異を初め、舎利禮拜による數々の感應が起こったことから、京邑の人々の心を引きつけ、日々數萬の見物者が訪れたと言う（『法苑珠林』巻三八　T53・586b）。『法華經』藥王菩薩本事品第二三（T9・54a）に「能く手の指ないしは足の一指を燃して佛塔に供養するは、國城妻子及び三千大千國土の山林河池諸珍寶物を以て供養するに勝る」と述べる供養の方法を實踐し、頭や指を燒き、肉體を傷つけ苦行を行う者もあるほどであった。舎利の開帳は三十年に一度であったが、其の年には穀物が稔り、戰爭もなく天下泰平になるという言傳えが

この頃より生まれている。次の高宗・則天の兩帝は、舍利を東都洛陽、あるいは明堂にまで運び、そこで供養している。中宗は無憂王寺の寺額を與え、塔を大聖眞身寶塔と呼ぶ。ここに法門寺の佛舍利は、阿育王の造塔を經た釋迦の舍利であることを唐朝から認められ、その塔も、隋唐にかけて各地に分骨造塔されたものの中で最も尊重され、國をあげての信仰を得るのである。

肅宗、德宗、憲宗、懿宗の歷代の皇帝は、ほぼ三十年目にあたる年に、宮中の內道場に舍利を迎えて僧侶に行道をさせ、供養を行っている。その供養の有樣は、例えば憲宗の元和十四年（八一九）の場合、前年十二月に僧を伴った宦官を岐州にさしむけ舍利を迎えさせ、正月に宮人三十人に香花をもたせて宮中に導き、三日間とどめて供養ののち、都內の寺院で次々と法要を催した(27)。貴族太官から庶人に至るまで、その都をあげての熱狂ぶりは、これを苦々しく思い決死の上表文を奉じた韓愈の『兩唐書』本傳や、『通鑑』の記事に詳しく(28)。そこにはこの佛塔が護國眞身塔と記されている。隋の文帝が各地に佛塔を建てたのは、佛教によって國を興し政治を行うことを內外に示す意圖を持っていた。佛舍利はそれを保證するものであったわけであるが、唐代においても、佛塔はこの方向に沿った形で迎えられたことを示している。從って、舍利の靈驗を示す數々の端祥が語られるのも同じであり、それによって、舍利信仰はますます人々の心を引きつけたのである。

以上のような舍利信仰は、唐の後の五代、あるいは宋の時代においても盛んであり、吳越王錢俶はやはり阿育王の造塔を再現すべく、八萬四千の寶塔を造り、佛教政策をとったと言われている(29)。しかし、『景德傳燈錄』をはじめとする燈史、『宋高僧傳』『禪林僧寶傳』『佛祖統紀』『佛祖歷代通載』等の史書には、唐の法門寺や隋の造塔のような華々しい記事はごく少なくなる。もちろん『宋高僧傳』に見られるように唐代と同樣の記錄もあるが(30)、すでに儀禮化した觀がある。

第二節　高僧舍利信仰へ

後漢の時代に中國に入った佛教は、中國の風土に適應して中國人の佛教となるために、數百年の歲月を必要とした。隋唐の時代にようやく成立を迎えた新しい中國の佛教、それが天台、淨土、華嚴であり禪であった。造塔事業、舍利信仰は、庶民をも含めた自由發意に基づく布施に支えられているとは言え、上から、つまり國家事業として進められており、そのことは、例えば法門寺の塔を護國眞身塔と名付けていることにも明かである。舍利は、

佛教の始祖、釋迦の眞骨なるが故に信仰の對象となり、その信仰は、佛陀の遺化によりあちら側からこちら側にもたらされる功德を期待する、いわば受動的な禮拜によって成立していた。そして舍利は、ひとえに天子の至誠によって感得されるものであるという考え方が、おおむね支配していたのである。

唐の道宣の『續高僧傳』は、唐の貞觀年間以降から宋初にわたる僧傳であるが、そこには、上で見た佛舍利とは異なった高僧の舍利の記事が顏を出す。佛舍利と高僧舍利は同じものと意識されたであろうか、それとも次元の異なるものと考えられたのであろうか。もし後者なら、どのように異なるのか。それを僧傳・僧史の叙述の中でどのように受けとめているのか。この點がここで追求されるべきことである。

涅槃に入る前に佛陀が、いかなる葬法をとるべきかという弟子阿難の問いに答えて、轉輪聖王の葬法、つまり火葬を指示し詳しく述べたことは、『長阿含經』巻三、遊行經（T1・20a—）に見える。死後その指示通り火葬に付され、舍利を八分して塔が造られたのである。康僧會が精進潔齋して感得した舍利が果して佛舍利そのものかどうかは分からないが、梁隋を通して中國の地に現われた舍利は全て、阿育王の手を經た眞の佛骨であるという考えが支配したことは上で見た通りである。ところで佛舍利が火葬を經て得られたものであるなら、高僧の舍利においても、火葬が中國に定着した後でなければ、舍利そのものもまたそれへの意識も生じないことは明かである。

第一章及び第二章に見たように、火葬は僧の間にもなかなか廣まらず、『高僧傳』や『續高僧傳』の時代においては、外國僧をはじめとするごく僅かな例しかなかった。唐の後半から俗人の火葬の例がぽつぽつと始まるが、それを少し先取りするような形で僧の火葬は普及している。『宋高僧傳』の扱う時代のうち、唐末五代にかけての僧の間には、多くの火葬の例を見出すことができる。つまり高僧の舍利記述は、『宋高僧傳』において本格的になるのである。

さらに注目すべきことは、『高僧傳』や『續高僧傳』に立傳されている僧侶の中にも火葬をとった者は幾人か存在するのであるが、火葬の事實、あるいは遺骨を集めて塔を建てた事實を記すのみで、舍利について各種の靈異を持ったものと見る意識は欠如している。例えば、火葬をとった翻譯僧の祖、鳩摩羅什の最後を『高僧傳』は

> 即ち逍遙園に於て、外國の法に依りて火を以て屍を焚く。薪滅し形碎くるも、唯舌のみ灰(ほろ)びず。（T50・333a）

と記している。[37] 遺骨舍利、さらにそれが持つ靈異については何もふれず、ただ舌が殘った

異のみを記す。高僧の死の前、あるいは死後に示す各種の神異の中で、舍利の靈性が未だ注目されないのである。

そこで我々は、次のように言うことが出來るのではないか。つまり高僧の舍利が佛舍利と同じように注目され、史傳に登場するには、火葬の普及が必要であったが、それは必要十分條件ではない。火葬に付された肉體の殘した舍利に、意味を付加しようとする意識が必要であった。しかしこれら二つは別々のことではない。火葬が普及したことは、土葬によって保たれていた中國人の死生觀の轉換を意味する。それは從來の佛教とは異なった新しい佛教の擡頭によって成り立ったのである。そしてその新しい佛教のなかで育まれた意識が高僧の舍利を特別のものとして取り上げたのであった。

新しい佛教の波がどのようなものであり、それが僧傳の中にどのように汲み取られていったかを見る前に、唐・五代の高僧の舍利についての記述をいくつか挙げ、佛舍利との相違を見てみることにしよう。

高僧舍利の記述のなかでの大きな特徴の一つは、得られた舍利の數をほとんどの場合記していることである。『宋高僧傳』から引いてみると、七粒（856c）、十四粒（828a）、三十粒（870a）、四九粒（777b, 856c）、八十粒（823c）、數十粒（742a, 845c）、百餘粒（784c）、二百餘粒（749a）、三百餘粒（741c）、五百餘粒（814b）、七百餘粒（746a, 770c）、八百餘粒（823b）、數百粒（713c, 746b, 750a, 781c, 858a, 885b）、一千餘粒（895a）、數千粒（787c）等で、その他數で示さず一升（817b）と量で表わしたり、無數と記すものもある。これから明らかなことは、舍利の多數に對する讃美のあったことと、七粒・十四粒・四九粒といった、佛教世界において聖なる數とみられる七[32]を重視した點である。さらにもう一つの舍利記述の特徴は、「明白にして潤大」（742a）、「紅潤」（750a）、「青白圓粒」（752a）、「璨たること珠玉の如し」（773a）、「五色璨然として圓轉す」（776b）、「其の色は紅翠」（779a）、「温潤玉潔、璨爛珠圓」（784c）、「珠顆纍纍粲然」（814b）、「圓細珠の如く、光彩瑩徹す」（835a）、「瑩然光色」（856c）、「五色圓淨」（859c）、「堅明通鍛するも耗る無し」（870a）、「光潤」（871c）、「玉の如く瑩然」（860b）等々と、舍利の樣子が佛舍利の屬性とほとんど重なる形で語られている點である。これらの屬性は、佛舍利の場合と同樣、その靈性を表わすものと考えられた。從って、隋から唐初に活躍した慧安（823c）の場合、火葬によって得られた舍利八十粒の中で、紅紫色の五粒のみが、朝廷に進呈されたという。

今や、高僧舍利は佛舍利と同じく靈性を有するものと考えられるようになった。唐の釋

惠忠の傳には

遠近道俗、剋く獲る所無きを恨む有り。咸な身を焚く處の煨燼中に至り求む。凡そ百千人、皆な舍利を得る。故に知る、法身は圓應にして、物に感ずること窮むる無く、聖力は潛通にして、光は千古に騰る。 (835b)

と記すが、これは佛舍利と同じように高僧舍利が各種の感應を現わす故に、人々の禮拜對象となったことを物語っている。[33] 後梁の師彦の傳に

舍利は散り飛ぶ。或は風、草木上を動けば、粉々として墜つ。神異絶繁、具に別録の如し (786b)。

と見えるのも、高僧舍利の神異・靈性が人々の興味を呼んだことを物語ろう。

しかし一方で、僧史での舍利の叙述は、單に舍利そのものの神祕性、それゆえにそれが放つ數々の感應といった枠の中で捉えるに終わっていない點を見落とすことはできない。舍利の靈性は僧傳の中では、死の異象、臨終での神異瑞祥の一つとして捉えられているのである。例えば唐の無業の傳は次のように叙述している。

全身を遷して城西の練若に就く。香薪を積みて荼毘を行えば、乃ち卿雲有り、天自り五色、空に凝る。異香は西來し、都馥氛氳たり。闔境の士庶、咸な皆な聞覩す。薪盡き火滅するに及びて、設利羅を獲る。瑩ること珠玉の如し。 (773a)

また釋端甫は

遺命のごとく荼毘して、舍利三百餘粒を得。熾んなるに方りて神光、月の如く皎く、既に燼きて靈骨、珠のごとく圓し。 (741c)

と記す。

高僧の舍利の記述においては、その數の記録に一つの大きな特徴のあることを先に述べたが、唐末の禪僧圓紹傳には

已にして荼毘を行えば、火中より迥く五色の神光を出し、舍利百餘粒を收む。四散して心に隨い、淘選すれば一千粒に近し。温潤玉潔、瑩爛珠圓たり。 (784c)

と、その舍利の數、神異、靈性を記した後に、

五分の熏成を驗すれば、一生の構集するに匪ざるなり。

とコメントしている。つまり、舍利の多さ、神祕性は、僧の果證のバロメーターであるという了解が生まれつつあったのである。[34]

臨終の僧がいくつかの異象を殘すことはしばしばあり、僧傳を繙けば必ず出會うことである。死者の遺骸の異象には、例えば指を伸ばしたり曲げたりする例がある。「一指」

(651c, 686a)、「一指」(503c, 551a, 891b)、「三指」(481a, 586b, 659a, 703a)、「四指」(668b)、「五指」(515c)とさまざまである。道宣は、これがインドでその僧の果證を表すと解されていることを、志湛の傳(686a)[35]で紹介しているが、すなわち遺骸の中にその覺り、つまり僧侶の覺悟の高低を見てとろうとしているのである。あるいはまた

首を北に面を西にして佛の涅槃相を示すなり。(811a)

とか、

因りて首を北にして臥し、脇を枕に脇を右にし、席に著きて亡ぶ。此れ大涅槃の表兆なり。(873c)

といった例に見えるように、佛陀の遷化と同じ相を示すことによりその僧の覺悟を見て取ろうとする。そしてあらゆる神異感通は果證であり。單なる神仙鬼物の怪異とは異なるという考えが支配している[34]。

在家菩薩の丁居士の骨は

遂に其の骨を取れば、皆な金色なり。連環すること鎖の如く、五丈許りなる可し。鏗然と響亮す。(830a)

と述べられているが、贊寧はこれにコメントして次のように言う。

有情の遺骼、因を引きて果を踐む。凡夫の身中、節は相い至らず。十地の菩薩の骨節は解け、盤龍相結ぶ。佛は則ち全身舍利なり。今、丁居士の骨、鉤鎖の形有れば、則ち凡夫を超ゆるも、未だ十在に階せず。此れ乃ち八臂那羅延の身、骨節頭相、鉤是れなるかな。居士の力量、此れに及ぶを證せり。譬うるに金を出すの砂、之を渾と謂うも、砂爲りと謂う可からず。玉を含むの石、之を璞と謂うも、石爲りと謂う可からざるが若し。

種々の臨終の異象と同様、舍利の形状も、覺悟の深淺を表わすものと考えられ、注目されるようになったのである。

舍利の異象を含めたこれら神異感通が個人の覺悟の證しと見られたことは、佛教が今や護教的な教義佛教から、個人の自覺的な佛教へと移りつつあったことを意味している。天台、華嚴、そして何よりも禪が生まれたことが、このことを如實に物語る。禪は「即心是佛」「平常心是道」と單刀直入なる覺悟を説き、日常の生活そのものの中に道理を見つけようとする心の宗教であった。そこでは、佛像の大きさ、寺院伽藍あるいは佛塔の壯大さといった外面ーそれは布施の象徴であったがーは問題ではなく、心の開拓といった個人の内面が探求されることになる。

先に、憲宗朝の唐代最大の法會、法門寺の佛舎利供養に韓愈が反對したことは述べたが、その韓愈は憲宗の逆鱗に觸れ、潮州に左遷された。韓愈の死後百年以上もたち―その時すでに佛教界は禪一色で塗りつぶされていたといっても過言ではない―編まれた燈史『祖堂集』[37]には、韓愈が潮州で出會った青原石頭系の禪僧、大顛の傳が置かれている。ここには、我々が佛舎利信仰から高僧舎利信仰への推移を考える上で興味ある記述が殘されている。まず、韓愈の左遷された事情を次のように記す。

元和十三年戊戌の歲、眞骨を迎う。元和皇帝、安遠門に於いて躬自ら香を焚き、迎候頂禮す。皇帝及び百寮、俱に五色の光、現わるるを見る。皆な云く、是れ佛光なりと、百寮、聖感を拜賀す。唯だ侍郎韓庾（＝愈）一人有りて、獨り是れ佛光ならずと言い、肯えて聖德を拜賀せず。帝問う、既に是れ佛光ならず。當に此れ何の光ぞやと。侍郎、當時對うるを失し、潮州に貶さる。

梁、隋そして唐と、各地に次々と造塔されたのは、人々が供養に參加することによって佛の功德、加護を享受するためのものであった。それらは佛舎利の感應神異によってもたらされるが、それを引き出すのはひとえに天子の至誠、信仰の深さであった。そしてその信仰心は、佛像を造ったり、大きな伽藍を築いたりする布施の實踐によって計られ、造塔もその一つであったわけである。こうした場で、韓愈は感應現象を否定する。しかし全ての人々が見たという「五色の光」を説明することができず潮州に貶され、大顛を訪ねて問う。

弟子、其の時云えらく、是れ佛光にあらずと。當に道理なるや。師答えて曰く、然りと。侍郎云く、既に是れ佛光にあらず、當に時に何の光ぞや。師曰く、當に是れ天龍八部、〔帝〕釋・梵〔天〕の化を助くる光なり。侍郎曰く、其の時、京都に若し一人、師に似たる者有らば、弟子、今日終に此に來らずと。侍郎、又、問うて曰く、未審、佛還た光有るや無きやと。師曰く、有りと。進んで曰く、如何が是れ佛光なるかと。師喚びて侍郎と云う。侍郎應喏す。師曰く、看よ、還た見えたるやと。侍郎曰く、弟子、這裏に到れば却って不會なりと。師云く、這裏若し會得せば、是れ眞の佛光なり。故に、佛道は一道にして、青黄赤白色に非ず。須彌盧・〔鐵〕圍〔山〕を透過し、山河大地を遍照す。眼見に非ず。耳聞に非ず。故に五目も其の容を覩ず、二聽もその響を聞かず。若し這个の佛光を識得せば、一切の聖凡は虚幻にして能く惑わす無きなり。佛光の存在を認める大顛であるが、彼の言う佛光は、佛舎利の放つ五色の光に代表される過去世の佛の靈驗としてのそれではない。外に現われて視覺、聽覺で捉えられるものではなく、内に現れて心で捉えられるものである。それは誰にでも賦與され内に持っている佛

性に他ならない。大顛の兄弟弟子で、青原石頭の法嗣、丹霞天然に

後に慧林寺に於いて天、大寒に遇う。師、木佛を取りて之を焚く。人或いは之を譏る。師曰く、吾は燒きて舍利を取ると。人曰く、木頭何か有らん。師曰く。若し爾らば、何ぞ我を責めん。

（『景德傳燈録』巻十四）[38]

の問答があるが、これに禪僧の舍利觀[37]さらには生き方が表わされている。

韓愈が潮州で大顛に會った事實は確かめられるが[39]果たして『祖堂集』の記録するような問答が交わされたかどうかは疑わしい。排佛論者で通った韓愈でさえも禪僧に教えを乞うたという、禪宗側での後世の作り話と考えたほうが自然である。ただ、ここでのテーマの上で興味深いのは、この儒者と禪者の並んで立つ精神の地平というものである。門閥によらず、萬民に開かれた科擧によって登場し、今や社會、政治の中樞に身を置くようになった新興士大夫層の哲學には、從來の儒教には見られない新しい人間觀が充ちている。そこでは、禮樂制度の創始者としての聖人が、内面化され、仁義道徳の體現者として捉えられている。そして、學ぶという自覺的な行爲によって、誰もがその聖人になりうると説かれている。この新しい儒教の樹立を叫んだ中心人物、韓愈と、やはり教義中心の舊佛教から脱却して心の覺悟を説く禪者は、究極的に同じ世界を模索して生きていたのである。凡人の到り得ぬ境地に達した佛陀の舍利を崇め、人の王たる天子の信仰と事業を通してその加護を受け取るという受動的な佛舍利信仰から、自らの覺悟によって佛陀の遷化と同樣の臨終を迎えた高僧の舍利を崇める高僧舍利信仰へ、さらには、それを信仰者側の悟りの契機として、自らの精神の血肉として行こうとする立場への推移には、時代の精神の歩みというものが、はっきりと方向づけられている。

第三節　『禪林僧寶傳』の叙述

高僧の舍利は、禪の流行とともに、その僧の生涯を語るものと見なされるようになった。『禪林僧寶傳』三十巻は、八十一人の祖師を載せており、九世紀半ばから十二世紀初めまでをカバーするが、その中で慧洪が舍利について記録するのは十五例の多きを數える[41]。以下、數例を引く。

（一）闍維して舍利を收む。兩目睛は壞れず。腸二も亦壞れず。益すに油火を以て之を焚けば、鐵帶の如く屈折して色は鮮明なり。（巻十八、興化銑禪師）

（二）又七日して闍維すれば、五色燄を成し、白光上騰し、煙の及ぶ所、皆な舍利を成す。

（巻二三、泐潭眞淨文禪師）

（三）闍維して舍利を得れば、大いなること豆の若し。光潔明徹なり。目睛齒爪皆な壞れず。

（巻二五、大潙眞如喆禪師）

（四）闍維して薪盡き火滅するも、跏趺して散らず。油を以て薪に沃ぎ、之に益せば乃ち化す。是の日、雲起き風作り、瓦を飛ばし木を折る。煙氣の至る所、東西南北四十里、凡そ草木沙礫の間、皆舍利の金色の如きを得たり。之を碎すれば金沙の如し。道俗、賻うに金錢を以てし、細民、拾いて之を鬻ぐ。數日絶えず。其の獲る所を計れば、數斛に幾し。

（巻二五、隆慶閑禪師）(12)

（五）闍維して六根の壞れざる者、三を斂む。頂骨より舍利を出す。紅白晶潔にして狀は大菽の如し。常に持する所の數珠も亦た壞れず。道俗、諸もろの壞れざるを合せて、故居の永安院の左に葬る。

（巻二七、明教嵩禪師）

（一）の贊では、彼の平生の行爲を舍利の異象が現わしていると言い、（三）の贊でもまた「死生の際の奇瑞の驗、乃ち天子の都に在り。其れ亦た願力に乘じて至る者かな」として、舍利の形象にその僧の全てを重ねようとしている。さらに（四）については、慧洪の別の作品『智證傳』（『卍續藏經』通巻一一一）の中で「其の平生の踐履の明驗、此の如し」という。これらのことは（五）の贊で、「余れ嘗つて人の精誠は見るべからずと論ずるも、其の（＝明教嵩）化するに及べば、多く舍利を雨らす。譬えば太平、象無くして枯朽を燸し、菌芝を爲くるがごとし。嵩其れ尤も著聞するものなり」として、僧の覺悟が何らかの形で自然に外に現われるものであり、その一つとして舍利の異象があるということを明白に語っている。この舍利異象については『林間録』巻下でも触れているが、「比丘生身壞れず。無垢智光を發するは、善根功德の力、如來知見の力なり」と、舍利の縁相から僧の一生を讀み取ろうとしている。

慧洪の叙述は、單に舍利の形狀にのみ關心を向けているのではなくて、臨終の明驗の一つとして、それを意識的に取り出している。なぜこのように臨終に重きを置いた叙述になっているのであろうか。それはかの泰西の哲學の祖、ソクラテスがいみじくも述べた「いかに生きるかを探求することはいかに死するかを探求することだ」という言葉が、この中國の地の佛教、特に禪にとっても有效であったからである。生死一體を實踐した禪僧にとっては、死とは生死を超えた、不死の死であった。つまりそこに禪僧の生の眞實が隱されていると考えたのである。唐代以降、臨終に際して自己の哲學を言葉で、すなわち偈頌の

形で表わす遺偈が、禪僧の間に生まれ盛んに作られた。[43]『禪林僧寶傳』にも數多くの遺偈が收められているが、これも舍利を殘すことと思想の淵源を同じくしている。

慧洪が「臨終明驗の效」（「僧寶傳序」）として高僧舍利の異象に注意を拂ったのは、以上見たように禪僧の覺悟がそこに凝縮されていると考えたからであるが、當時かろうじてその宗派を保って著作を殘した天台宗の僧の手になる作品にも、自派の高僧の傳記[44]には舍利の記述がされており、禪と同じようにその數及び異象に注意が拂われているのである。このことは、舍利に果證を見て取ろうとする意識が、火葬という風習の普及の中で一般的に生まれ廣まったものであることを示している。

『宋高僧傳』あるいは『禪林僧寶傳』さらにあらゆる僧傳は、碑文、塔銘あるいは行狀を作者がアレンジしたものであり、最初から作者が創作する場合は少ない。そして碑文以下もとになる文章は、これらの僧と交遊のあった士大夫、あるいはその地の刺史たちによって書かれるのが一般的で、それは一種の顯彰運動でもあった。また諡號、寺額などの朝廷から贈られるものは、高僧の名を高め、宗派の振興を約束した。かの地では、佛教は常に世俗の中に生きなければならなかった。禪宗さえ例外ではない。このような狀況のなかで、火葬の流行とともに、高僧の高僧たる證しとして舍利の異象が迎えられたことは、自然の成行きであったと言えよう。そして慧洪は、この様な舍利に對する一般的な關心を背景に、無言にして、そしてそれ故に何よりも雄弁な異形の奇瑞こそ禪僧の覺悟の結晶であるという確證を懷き、そこにスポットをあてて僧傳を叙述したものと考えられる。『禪林僧寶傳』は、衰弱していく禪の現實を前に、祖師たちの生死の典型化を目論だものであるが、高僧舍利は佛舍利信仰以來のさまざまな形の俗信をも含むが故に、それを僧傳の叙述の焦点の一つとしたことは、禪の世俗化の波の中で、自らも幾度か僧籍を剥奪され流罪にあって世難を體驗した慧洪の、世俗とのぎりぎりの妥協を示しているとも言えよう。

註

① 『佛祖統紀』巻四三（T49・400c）に「敕翰林贊寧充史館編修」、巻四四（T49・402a）に「敕史館編修贊寧充右街僧録」と見える。

② 以下に述べる『青箱雜記』巻六。

③ 『小畜集』巻二〇「左街僧録通惠大師文集序」。

④ 『宋史』巻二九三、王禹偁の本傳に「如孫何・丁謂輩、多游其門」と記す。又『小

畜集』にも孫何に言及した記事が見える。

⑤ 『宋史』巻三〇六、孫何の本傳に「好學、著駁史通十餘篇」と記す。

⑥ いま『石門文字禪』巻二三に收められている「僧寶傳序」。

⑦ 崔鴻『十六國春秋』前趙録（『太平御覽』巻四一一、人事部五二、「孝感」の項引く）に「劉殷七歲喪父、哀毀過禮。曾祖母王氏、盛冬思菫。殷年九歲、乃於澤中慟哭、收淚視地、見菫生焉。得斛餘而歸、食而不減。至時菫生乃盡。其夜夢人謂殷曰、西籬下有粟。寤而掘之、得粟十五鍾焉。銘曰、七年粟百石、以賜孝子劉殷。自是食之、七年乃盡」と見える。

⑧ 孫盛『逸人傳』（『初學記』巻十七、「孝」第四引く）に「丁蘭者、河内人也。少喪考妣、不及供養。乃刻木爲人、髣髴親形、事之若生、朝夕定省。其後隣人張叔妻從蘭妻有所借。蘭妻跪報木人、木人不悦、不以借之。叔醉疾來誶罵木人、以杖敲其頭。蘭還、見木人色不懌、乃問其妻。妻具以告之。即奮劍殺張叔、吏捕蘭。蘭辭木人去、木人見蘭、爲之垂淚。郡縣嘉其至孝、通於神明、圖其形像於雲臺也」と見える。

⑨ 韓と戰うが、戰いの途中で日が傾いたため、戈を取ってまねくと、太陽が三舍（三宿分の長さ）、中央に宿をかえた故事。『淮南子』覽冥訓に見える。

⑩ 杞梁は春秋の齊の大夫。莒國との戰いで戰死したため、妻はその遺體を得て、日の間、哭すると莒の城が崩れた故事。『列女傳』貞順篇に見える。

⑪ 劉宋時代の宗炳（三七五～四四三）の「明佛論」（『弘明集』巻二、T52・12c）や陶弘景（四五六～五三六）の「華陽先生難鎮軍均聖論」（『廣弘明集』巻五、T52・122b）に阿育王寺と佛骨の存在についての言及が見えるが、これらの記事はごく例外的なものであったと言えよう。隋の費長房が『歷代三寶紀』（T49・23c）で「育王傳云、佛泥越後百十六年、閻浮提王名阿輸伽、出東天竺、治華氏城。收佛舍利、散起八寓四千寶塔。匝閻浮提、頗欲周遍、天竺傳載、可得略言。眞丹國城江漢左右、關隴西東、處處皆有」と述べ、その後に秦始皇の焚書にともなって「周代聖教靈跡、及阿育王造舍利塔傳記湮絶、靡知所承」と、中國各地の阿育王塔を記録する文書も無くなったと言うのは、阿育王造塔事業が中國に及んだとする確たる記録がこの頃まで佛教側になかったことを示す一つの史料と言えよう。

⑫ 「帝（＝宋武帝）嘗行至下邳、過一沙門。沙門曰、江表尋當喪亂、拯之必君也。帝愚手創積年、沙門出懷中黃散一裹與帝曰、此創難治、非此藥不能瘳也」及び「冀州有沙門法稱將死、語其弟子普嚴曰、嵩皇神告我云、江東有劉將軍、是漢家苗裔、當受天命。吾

以三十二璧・鎮金一餅、與將軍爲信。三十二璧者、劉氏卜世之數也。普嚴以告同學法義。法義以十三年七月、於嵩高廟石壇下得玉璧三十二枚・黄金一餅。漢中城固縣水際、忽有雷聲、俄而岸崩、得銅鐘十二枚。又鞏縣民宋燿得嘉禾九穗。後二年而受晉禪」。

⑬「〔永明二年〕十一月、虜國民齊祥歸入靈丘關、聞殷然有聲、仰視之、見山側有紫氣如雲、衆鳥回翔其間。祥往氣所、獲璽方寸四分、獸鈕、文曰、坤維聖帝永昌。送與虜太后（＝馮太后）師道人惠度、欲獻虜主。惠度覩其文、竊謂當今衣冠正朔、在於齊國。遂附道人惠藏送京師、因羽林監崔士亮獻之」。

⑭ T50・368c。この記事は註⑫の第二例と同じものである。ただ「法義」が「慧義」に変っている點のみ異なる。横超慧日『中國佛教の研究』第一（一九五八、京都）所收の「中國佛教に於ける國家意識」參照。

⑮ 横超慧日、前揭書頁三四八以下參照。

⑯『歷代三寶記』卷十一に「阿育王經十卷。天監十一年六月二十六日、於揚都壽光殿譯。初翻日、帝躬筆受」（T49・98b）。また『大唐内典録』卷四（T55・265c）にも再録されている。

⑰ 横超慧日、前揭書頁三五〇參照。

⑱『佛祖統紀』卷三七（T49・351a）。また『梁書』卷五四、扶南國傳參照。

⑲『陳書』卷二、高祖本紀下。なお杜姥宅は江蘇省江寧縣。もと晉成帝の皇后杜氏の母の居宅があった場所。また法獻の傳は『高僧傳』（T50・411b）に載せる。そこでは普通三年（五二二）以後、佛牙の所在は不明と言う。

⑳ 文帝の佛教信仰に關しては山崎宏『支那中世佛教の展開』（一九四二、東京）所收の「隋の高祖文帝の佛教治國策」參照。

㉑『續高僧傳』卷十二、釋童眞傳（T50・518a）、卷十八、釋曇遷傳（T50・573c）。また『佛祖統紀』卷三九（T49・361a）に見える。

㉒ 同文が『法苑珠林』卷四十（T50・602a）にも見える。

㉓ 古代の封禪については『史記』卷二八、封禪書及び『漢書』卷二五、郊祀志に詳しい。

㉔ 一九八七年五月二九日、現地で内外の記者に公開された。

㉕『唐代の佛教儀禮』（一九三七、東京）頁四三以下。

㉖ 法門寺の歷史についての基本史料は唐の張彧「聖朝無憂王寺大聖眞身寶塔碑銘并序」（『金石萃編』卷一〇一、薛昌序「重修法門寺塔廟記」（『金石萃編』卷一一九）及び唐の律僧道宣（五九六～六六七）の『集神州三寶感通録』卷上「扶風岐山南古搭者」

（T52・406b～）がある。因みに道宣は顯慶五年（六六〇）の東都洛陽における舍利供養終了後、監送の任を帶びて法門寺まで到った。さらにまた今回の塔廟の改修により地下室の隧道から「大唐咸通啓送岐陽眞身志文」及び「監送眞身使隨眞身供養道具及金銀寶器衣物帳」なる二つの石碑が發見され、陝西省文史資料研究委員會發行の『法門寺專輯』（一九八八・五）に發表された。これは懿宗の咸通年間の都での舍利供養の後、法門寺に舍利を送り戻した際の記録とその際の供養品目である。「志文」は咸通までの法門寺の歷史と舍利供養についても言及しているが、張彧や道宣らの記録を出るものではない。ここでも張彧と同じように、法門寺塔の創設を元魏二年（四九七）、岐州の長官、拓拔育においている。これからも我々が問題にしている舍利信仰が梁代の六世紀から始まったことが確かめられる。

(27) このような供養のやり方は、恐らくインドの各地で營まれたそれに基づこう。例えば法顯の傳える師子國（スリランカ）の儀禮（章巽『法顯傳校註』頁一五三以下）を見よ。

(28) 『舊唐書』卷一六〇、『新唐書』卷一七六及び『資治通鑑』卷二四〇、唐紀五六、五七。

(29) 『南嶽總勝集』卷中に「昔忠懿王在呉越時、嘗以七寶造阿育王塔八寓四千」（T51・1071a）と見え、また『金石萃編』卷一二二所收の「金塗塔記」參照。

(30) 卷二三、遺身篇の論贊に「我聖上踐祚之四載、兩浙進阿育王盛釋迦佛舍利塔。初於滋福殿供養、後迎入内道場、屢現奇瑞。八年二月望、詔於開寶寺、樹木浮圖、僅登千尺。先藏是塔于深甃中。此日放神光、亘燭天壤。時黒白衆中有煉頂指者、有然香炷者。宣賜物有差。苟非大權菩薩大福天王、安能激勸下民而捐身寶者乎」（T50・861c）と記すを參照。

(31) この記録は『出三藏記集』卷十四、鳩摩羅什傳（T55・102a）に基づく。

(32) 宗密『中華傳心地禪門師資承襲圖』の中で神會を七祖にすえる意にふれるが、その際、「七」の聖數に言及しているのを參照。

(33) 例えば後梁の乾化五年（九一五）に遷化した洛陽の惠光の舍利銘には「焚燒、得感應舍利、京都人衆皆頂謁」（『八瓊室金石補正』卷七九）と記すのを參照。

(34) 唐末の存奬禪師（八三〇～八八八）の例もある。そこでは禪師自ら「於本院焚我眞身、用觀法相」（『文苑英華』卷八六八「魏州故禪大德奬公墖碑」）と遺命の中で語っている。

(35) 同じことは『集神州三寶感通録』卷下（T52・427b）にも見える。また梁の居士、到

慨の本傳（『南史』巻二五）に「及卒、顔色如恒、手屈二指、即佛道所云得果也」と見える。

(36) 『宋高僧傳』巻二二、感通篇の論に「復次我教法中、以信解修證爲准的。至若譯經傳法生信也、義解習禪悟解也、明律護法修行也、神異感通果證也。・・・或曰、感通之説近怪乎。對曰、怪則怪矣。在人倫之外也。苟近人情之怪、乃反常背道之徒歟。此之怪也、非心所測、非口所宣、能至其涯畔矣、令神仙鬼物皆怪者也。仙則修鍊成怪、鬼則自然爲怪。佛怯中之怪則異於是。何耶。動經生劫、依正法而修。致自然顯無漏果位中之運用也。知此怪正怪也。在人情則謂之怪。在諸聖則謂之通。感而遂通、故目篇也（T50・854c～）と言う。

(37) 九五二年の成立。なお以下に述べる大顯の傳は巻五に載せる。

(38) 『宋高僧傳』巻十一（T50・773b）の本傳もこの話を載せる。

(39) 『宛陵録』には「問、佛身無爲不壞諸數、何故佛身舍利八斛四斗。師云、你作如是見祇見假舍利、不見眞舍利。云、舍利爲是本有、爲復功勳。師云、非是本有。亦非功勳。云、若非本有又非功勳、何故如來舍利唯鍊唯精金骨常存。師乃呵云、你作如此見解、爭喚作學禪人。你見虚空、曾有骨否。諸佛心同太虚、覓什麼骨。云、如今見有舍利、此是何法。師云、此從你妄想心生、即見舍利。云、和尚還有舍利否。請將出來看。師云、眞舍利難見。你但以十指撮盡妙高峯爲微塵即見眞舍利」といった問答が見える。また『宗門武庫』巻上に張商英「湛堂文準（一〇六一～一一一五）塔銘」を引き、「其略曰、舍利孔老之書無聞也。先佛世尊滅度、弟子收舍利、起塔供養。趙州從諗舍利、多至萬粒。近世隆慶閑・百丈肅、煙氣所及、盡成舍利。大抵出家人、本爲生死事大。若生死到來、不知下落、即不如三家村裏省事漢。臨終付屬、一一分明。四大色身、諸緣假合。從本以來、舍利豈有體性。若梵行精潔、白業堅固、靈明廓徹、預知報謝、不驚不怖、則依正二報、毫釐不差。世間麤心、於本分事上、十二時中、不曾照管微細流注、生大我慢。此是業主鬼來借宅。如此而欲舍利流珠、諸根不壞、其可得乎」と記すも彼らの舍利觀を見る上で參考となろう。

(40) 「與孟尚書（＝孟簡）書」（『韓昌黎文集』巻三）に「潮州時、有一老僧號大顯。頗聰明、識道理。遠地無可與語者。故自山召至州郭、留十數日。・・・與之語、雖不盡解、要自胸中無滯礙。以爲難得、因與來往」と見える。

(41) 因みに一〇〇四年成立の『景德傳燈録』三十巻のうち巻一・二の七佛、天竺二七祖、及び巻二七の禪門達者、巻二八の諸方廣語、巻二九の讃頌偈詩、巻三十の銘記箴歌を除

いた残りの二四巻には九三四人の祖師の言葉を載せている。そのうち二三一例は葬法に言及し、土葬（建塔を含む）九七、林葬二、火葬二八、二次葬四（林葬→火葬二、土葬→火葬二）である。火葬三二例（二次葬も含む）のうち、舎利への言及は二十例にのぼる。

(42) この記述は蘇轍「関禅師碑」（『欒城集』巻二五）による。「薪盡火滅、全身不散、以油沃薪益之、乃化。是日雲起風作、飛瓦折木、煙氣所至、東西南北四十里、凡草木沙礫之間、皆得舎利如金色、碎之如金沙。居士長者購以金錢、細民拾而鬻之、數日不絶。計其所獲、幾至數斛」。碑文・行状に基づいて僧傳が編まれることは慧洪のみに限ったことではないが、『禅林僧寶傳』の成立を考える上では興味を引く一例であろう。

(43) 鈴木哲男『唐五代禅宗史』（一九八五、東京）第三章、第二節「禅思想表現としての偈頌」参照。

(44) 例えば「佛祖統紀」（T49）に載せる僧傳に「薪盡火滅、收舎利百粒如菽」（223b）、「闍維得五色舎利」（229a）、「闍維於寺之南、齒牙不壞、舎利甚夥」（240a）と見える。

第四部　敦煌・吐魯番出土資料
第一章　忘れられた唐初の護法家、玄範
はじめに
第一節　発見された「注三蔵聖教序」断片
第二節　釈玄範について
第三節　龍朔二年の僧尼拝俗問題の推移日月表
第四節　玄範の役割
第五節　発見断片の意義
第二章　『大秦景教宣元至本経』残巻について
はじめに
第一節　景教経典について
第二節　『宣元至本経』
第三節　成玄英の『道徳経義疏』

第一章　忘れられた唐初の護法家、玄範

はじめに
第一節　発見された「注三蔵聖教序」断片
第二節　釈玄範について
第三節　龍朔二年の僧尼拝俗問題の推移日月表
第四節　玄範の役割
第五節　発見断片の意義

はじめに

筆者は、一九九四年の三月と十一月の二回、都合三週間余りベルリンに滞在し、国立図書館管理下のトルファン文書のうちの漢語文書を見る機会に恵まれた。これらの文書は戦後の東西ドイツ分裂後から一九九〇年の再統一前まで、一貫して東ドイツで保管され、研究されてきた。そしてその成果として、日本人の協力の下に二冊の『漢語仏典断片目録』[1]が世に出、戸籍等の経済文書や法律文書は多くの研究者によって紹介されてきた。しかし、仏教を除くと、思想関係の文書はほとんど眠ったままである。古文書学に全く素人の筆者が六千余あるとされる漢語断片のすべてに目を通すには、三週間はあまりにも短かったと言わざるを得ない。なぜなら閲覧できるのは一週間のうち四日だけで、しかも一日数時間程度だったからである。従って漢語文書の全体像に対するコメントを云々することは筆者には今のところ出来ないが、いくつかの興味深い発見があった。[2]その一つに、唐の太宗が玄奘の請願によって書いた「三蔵聖教序」の注がある。中国ではすでに佚文となり、トルファンや敦煌からも従来見つかっていない文書の断片を偶然発見したのである。この注を作った釈玄範は、唐初に活躍した義解僧であり、また高宗朝ににわかに仏教界を沸騰させるほどの問題となった僧尼拝君親令では、その撤回に奔走した護法僧でもある。しかし、多くあったらしい作品のほとんどが現存しないために、これまで彼はほとんど忘れられていた。[3]そこで新しく「注三蔵聖教序」を発見した機会に、この「注序」の紹介と併せて僧尼拝君親問題における彼の足跡を追い、唐初の思想史に於ける玄範の位置づけを試みようとするのが、小論の目的である。

第一節　発見された「注三蔵聖教序」断片

ドイツ中央アジア学術調査隊は、今世紀の初め四回（一九〇二～一九一四）にわたって派遣され、トルファンの地を中心に調査を行なった。隊の発掘、収集した文書は、本国に持ち帰られると直ちに整理され、第何回目の調査隊がどこで発掘、収集したかが明記された。これが所謂旧番号であり、件の「注三蔵聖教序」断片には「T II D349という番号が付けられている。「T II」は、この断片が、美術史研究家グリュンヴェーデルを隊長として一九〇五年十二月から一九〇七年六月にかけて派遣された第三回調査の際に得られたものであることを示す。そしてDはDakianusの略語で、高昌のダキアヌスの町で得られたことを語る。この断片には近年、記された言語によって分類されたCh57という新番号も付けられたが、これは漢語文書の内の第五七番目という意味で機械的にナンバーリングされたものである。各種の研究あるいは目録等は、最近すべて、この新番号を先ず最初に掲げている。断片の大きさは、最大縦幅11.2cm、最大横幅15.2cmであり、表（recto）と裏（verso）の両面に以下に示すように連続する形で、「注三蔵聖教序」が筆写されている。上下（天地）とも欠けており、元々の紙の大きさは定かではないが、表と目される方には1.5cm幅の罫線がある。今は認めがたいが、おそらく裏にも罫線が引かれていたものと思われる。ベルリンのコレクションの大部分は、小断片のため二枚のガラス板にいわばサンドイッチ状に挟まれて保存されているのであるが、両面に筆記がある場合、整理者が表と判断した側に整理番号のラベルがついている。従ってその反対側が裏ということになる。今これに拠って論をすすめる。(4)

表のほぼ中央部の文字、七・八字は、他の文字より太く、大きく書かれている。この部分が、太宗の「三蔵聖教序」本文であり、他の部分は玄範の注である。本文を適当な所で区切り、その間に注を挿んだ形で筆写されているのである。残された筆写部分からは、この断片が「注三蔵聖教序」の冒頭に近いものであること、また「蓋聞二儀有像顕覆以含生」「四時无形潜寒暑以化物」といった程度の長さで本文を区切って注を挿んだ形のものであることが推測できよう。筆写、及び罫線は濃墨であるが、表の1行目の「含子」の下に朱点が認められる。従って、筆写された後に何らかの形で読まれたことが分かる。以上がCh57の形態についての記述である。

さて、次に断片の中で、判読できる字を、表裏別々に行数を付けて移写すると下記のようになる。なお［　］内は筆者の補った文字、〈　〉内は序の本文、？は文字がかすかで

十分読みとれないもの、×は全く読めないものを表す。

表

1　　含子令？
2　　作无情
3　　地而生故並
4　　若无天地覆載
5　［可］須天地乃成于人即三才也
6　〈［无］形潜寒暑以化物〉四［時］
7　冬也无形者視之不見聴之不［聞］
8　　无形？然天地既
9　　天地是長育之
10　　於功×万

裏

1　即質之
2　須×××万
3　儀×××［日］月生四時
4　然即須××其
5　即亦××××了復
6　　則之天地變化
7　　有像
8　　所利
9　　白雖

さてこの注の検討に入るわけであるが、すでに述べたように、これは太宗の「三蔵聖教序」の冒頭の部分につけた注である。いま、太宗の序の書出し部分を掲げると

蓋し聞く、二儀像有りて、覆載を顕わし以て生を含み、四時形無く、寒暑を潜し物を化すと。是を以て天を窺い地を鑑みれば、庸愚も皆な其の端を識るも、陰を明め陽を洞すれば、賢哲も其の數を窮むること罕なり。然り而して天地の陰陽を包みて而して

識り易き者は、其れ像有るを以て也。陰陽の天地に處りて而して窮め難きは、其れ形無きを以て也。故に知る、像顯なれば、徵す可くして、愚と雖も惑わず、形潛すれば、覩る莫く、智在るも猶お迷うと。況や佛道は虛を崇び、幽に乘り寂を控え、弘く萬品を濟い、十方を典御するをや。(5)

これから推測すると、裏とされる面で定かに判読出来る文字は、「・・月生四時」、「・・則之天地變化」と僅かであるが、「儀」は「二儀」を説明しているのであろうし、「有像」という言葉も見えていることからすれば、この部分は、冒頭の「二儀有像、顯覆載以含生」にあたる部分の注であろう。つまり、元来「裏」とされている面から、筆写されて「表」に続くものと考えられる。

全体から見ると、玄範の注の特徴は、太宗の「序」の言葉を順番に拾い上げ、恐らくは、様々な広い意味での古典に準拠して説いた意注であり、音注ではない。それは、例えば「表」の6から7行目について、本文の「四時」に対する注はほとんど欠けているが、それを補えば、「四時者は春夏秋冬也」となり、「无形」に対して「无形者は之を視れども見えず、之を聽けども聞こえず・・・」となっていることから明らかであろう。

太宗の「序」は、その書出しの部分で、「仏道」の奥深さを述べており、『易』繫辞上伝の「是の故に易に大極有り、是れ兩儀を生ず。兩儀四象を生じ、四象八卦を生ず。・・・是の故に法象は天地より大なるは莫く、變通は四時より大なるは莫く・・・」や『老子』四十二章の「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず」と言った道家系統の「道」の生成論及びその言葉を借りて語られている。従って、玄範の注そのものも、その方向で書かれているようである。例えば、上に挙げた「无形」の注は「道」を解説した『老子』十四章の「之を視れども見えず、名づけて夷と曰う。之を聽けども聞こえず、名づけて希と曰う・・・」や『列子』天瑞篇の「昔者聖人は、陰陽に因って以て天地を統ぶ。夫れ有形者は無形より生ぜば、則ち天地安くより生ずるや。故に曰く、太易有り、太始有り、太素有り。・・・之を視れども見えず、之を聽けども聞こえず、之を循てども得ず。故に易と曰うなり」に基づいていよう。本文の「覆載」も『莊子』天地篇に「夫れ道は万物を覆載する者也、洋洋乎として大なる哉」、あるいは注に見える「長育」は『老子』五十一章の「故に道は之を生じ、德は之を畜い、之を長じ之を育て、・・・」に基づく言葉で、それらは「道」とか「天地」と結びついて理解されている言葉である。玄範は道家系統の言葉を用いて注を作ったものと考えられよう。

最後にこの玄範の「注」の書誌学的側面について簡単にふれよう。太宗の「序」が書か

れたのは貞観二二年（六四八）であるが、恐らく「注」も時を経ずして成ったものと考えられる。なぜなら貞観二十年以来、新訳仏典が成って奉じるたびに、玄奘は再三、太宗に「序」を懇願しているわけで⑥、それが実現したことは、仏教側にとって大変光栄なことであった。そのような「序」に注をつけ広く世間に流布させる事は、彼らにとって緊要の急務であったものと思われるからである。いま、この「注三蔵聖教序」の名が著録されている書物を列挙すれば、

釈道宣（五九六～六六七）『大唐大典録』巻五（T55・283c）

注金剛般若經　注二帝三藏聖教序

右二部、普光寺僧釋玄範所撰。

釈道世（？～六八三）『法苑珠林』巻一百（T53・1024a）

注新翻能斷金剛般若一巻　注二帝三藏聖教序一巻

右此二巻、皇朝西京普光寺沙門釋玄範撰

『新唐書』巻五十九芸文志・釈氏

玄範注金剛般若經一巻　又注二帝三藏聖教序一巻　太宗 高宗

となる。「部」と「巻」の違いはあるが、三者の著録の仕方は、貞観二二年（六四八）に玄奘が翻訳した『能断金剛般若波羅蜜多経』の注と併せており、ほとんど同じである。『新唐書』以降の著録は見えず、宋代以降「注」は佚したものと思われる。目録類で検索する限り、日本に入った形跡もない。また敦煌やトルファン出土の文書からは、太宗や高宗の「序」そのものの断片は発見されているが⑦、玄範の「注」と比定されたものはないようである。

第二節　釈玄範について

釈玄範の足跡を窺えるものは、僧伝類あるいは各種の碑文類には残されていない。ただ先に上げた釈道宣撰『大唐大典録』巻五（T55・283c）には、彼の二つの著作を記した後に次のような短いコメントが付されている。

範は少（わか）きより大方に染まり、學を名匠に資り、履を清曠に立つ。庸小に群がらず、専門強學し、出づること天心よりし、正理を弘贊し、道俗を開明す。別集二十巻有りて、其の神用を序す。

この短い資料から分かることは、彼が若い時からの学問僧であり、同時に高潔な人物で

あって、それによって出家と在家の両者を導いたという事である。道宣の著録した二つの玄範の作品が、小論で扱う太宗「三蔵聖教序」の注釈を含む『注二帝三蔵聖教序』と、『注金剛般若経』であることからも、彼が学僧であることは明らかであるが、また明佺らの撰として六九五年に完成した『大周刊定衆経目録』にも、参加者の一人として「翻經大徳中大雲寺都維那象城縣開國公玄範」(T55・475c)と名を列ねている事、さらに各種の目録類に仏典の注疏類が多種著録されている事も、道宣のコメントを裏付ける材料であろう。

ところで、玄範にはその足跡を窺う伝記的資料は無いといったが、彼の学僧としての地位をはっきり認識させる今一つの大きな作品が残っている。それは彦悰纂録『集沙門不応拝俗等事』巻六に収められた「普光寺沙門玄範質議拝状」(T52・470b)である。この「状」、つまり手紙は「沙門玄範、敢えて状を中臺王公侯伯群僚等に致す。但だ玄範、議に預るの例に班せずと雖も、而るに竊かに聞く所有り。前古の大徳、廬山法師、時の數運に遭い、遂に沙門不敬王者論五篇を造る。理は幽微を致し、問答は玄妙なり。將さに簡白せんと欲するも、乍ち尋いで曉め難し。今、内外の典記を略述し、敬せざるの理を明證し、謹しみて状を以て上し、應さに拝すべきの議を徵めんことを請うなり」で始まり、最後は「沙門釋範敬しみて白す。龍朔二年五月五日上す」で結んでいることから明白なように、唐の高宗(在位六四九～六八三)の時代に起こった、「仏法」と「王法」のどちらを上に置くかの古くてまた新しい問題である「沙門不敬論」に関わるものである。

この手紙の内容にふれる前に、これが書かれた歴史的背景を簡略に述べてみたい。宋初の律僧で『宋高僧伝』の著者として高名な贊寧のもう一つの作品、いわば仏教小百科辞典とも言うべき『僧史略』巻中「左右街僧録」(T54・243c)の項に次のような記述が見える。

唐、天下を有してより、初め則ち仏法は萎遲す。蓋し李教(＝道教)勃興し、物に兩大無きが故なり。傅奕、上疏し、釋氏の愆を條し、神堯(＝高祖)、其の惑無くんばあらず。次は東洛に巡幸し、太宗詔して僧尼をして道後に班せ令む。高宗、極に御し、議して君親を拜せ令めんと欲す。則天は心を釋門に歸し、還た僧を道の上に班せ令む。中(宗)・睿(宗)の世、更に発揮する微し。玄宗の朝、一往に道を崇ぶ。云々。

この記述は、唐における仏教と道教の位置を、短いながらも的確につかんでいる。この記述に沿って、今少し詳しく述べてみたい。

そもそも道教が唐の王朝と固く結びつき、著しくその勢力を拡大するのは、老子が王室の始祖に奉られたことによる。老子始祖説は、隋唐の王朝交替期に様々な符命が道士側から発せられて、形成される。例えば、隋の大業十三年(六一七)秋七月、高祖李淵は太原か

ら三万の兵を引き連れ関中を窺うべく南下しようとしたが、霍邑（山西省）で敵将の宋老生に行く手を阻まれ、さらに長雨で兵糧輸送に苦しんで困難に陥った。その時、どこからともなく一人の白衣の老人が軍門に現れ、「余れは、霍山の神の使い為り、唐皇帝に謁して曰く、八月雨止み、路は霍邑の東南より出でよ、吾れ當さに師を濟うべしと」と予言して消えた。この言のごとく高祖は八月になると、宋老生を斬り、霍邑の地を平定し、関中を目指した。この話は、正史『旧唐書』巻一高祖本紀(8)から取ったものであるが、道教側がものした『混元聖紀』巻八(9)では、先の白衣の老人は太上老君（＝老子）の命を帯びた霍山の神となっている。そうであれば、高祖の危急を救い、霍邑の平定を助けたのは老子であったことになる。この他にも道教側の資料には「老子が終南山に降り、唐の天命を得ること」(10)といった類の予言話が散見する。

さらにまた次のような話が『唐会要』巻五十「尊崇道教」には記されている。武徳三年（六二〇）のこと、晋州（山西省）の吉善行という人物が、羊角山で、朱色の鬚の白馬に乗った容貌卑しからざる一人の老人に出会った。この老人は「自分は唐の始祖である。今年、天下を平定した後、永遠に子孫は盛えるであろう」と語った。老人はもちろん老子と同一視された。『混元聖紀』巻八ではまた「我は是れ無上神仙にして、姓は李、字は伯陽、號は老君と曰う、即ち帝祖なり」(11)と明示されている。

秦王世民（後の太宗）が武徳四年（六二一）に王世充を破り、名実共に天下を統一した後、老子始祖説は確立した。それと共に、唐王室の道教への傾斜は強まり、その末裔である道士は僧侶たちに比べ一層優遇された。

道教聖地の老子廟は整備され、また新しく建てられ、さらには高祖自ら老子廟に拝謁に出かけた。このような空気をいち早く察知して敵対する仏教の攻撃に出たのが傅奕であった。彼は武徳四年（六二一）に寺塔・僧尼を減省し、民を利する十一条にわたる上表文をさし出し、僧尼を還俗させて、農業に従事させたり兵士とすることにより多大な国益を生むことになろうと建白した(12)。もちろん仏教側は座視していた訳ではなく、その反駁は様々な形を採って行なわれ、それに対する道教側の再反論が出されて、両者の論争は激しく展開された。それは今、法琳の『破邪論』『弁正論』(13)等から見て取れる。しかしながら道教の優位は揺るがず、武徳八年（六二五）に高祖が国学に行幸し釈奠の儀式に臨んだ折、「老教・孔教は此の土の元基なり。釋教は後に興り、宜しく客禮を崇ぶべし。今、老を先、次は孔、末後は釋宗とす可し」と詔を下し(14)、三教徒の中で道士の席順を筆頭に置いた。そして翌年、高祖は仏道二教を沙汰する詔を下した。ふさわしくない僧侶と道士を還俗させ、

京城には三寺と二観、その他の全国各州には一寺一観を置いて、少数の清潔なものを選んでそこに居住させ、修業に専念させようとするものであった。この詔は仏教と道教両者に同等に適用されるものであったが、当時の両教の勢力から言えば、圧倒的に仏教の受ける被害は大きかった。しかし、この詔は実施されなかった。つまり、この直後に秦王世民がクーデターをおこし、大赦を行って、先の仏道沙汰は取り止めになったのである。(15)

太宗の時代、貞観五年（六三一）には「詔あり。僧尼道士、父母を拝すを致さしむ」(16)と、僧尼道士達に父母を拝礼すべき詔が出された。その理由については『貞観政要』巻七に「太宗、侍臣に謂いて曰く、仏・道の教を設くるは、本より善事を行うなり。豈に僧尼道士等をして、妄りに自ら尊崇し、坐ながらにして父母の拝を受け遣めんや。風俗を損害し、礼経にもとると考えられたのである。詔は天子への拝礼については何も言及していない。この『貞観政要』から見るかぎり、当時は僧侶や道士は逆に自らの父母から拝されていたわけであるから、為政者はまず父子関係の改善から手掛けようとしたのかもしれない。これはただ推測の域を出ないが、僅か二年後に「勅す。僧・道の父母に敬を致すを停す」(17)と、先の詔は停止された。あとで見る高宗の時のようには文献資料が残っていないので、この間の経緯は分からないが、おそらく仏教側が強い反対運動を展開したためであろう。太宗が道教を保護したことは高祖と変わり無かった。例えば、貞観十一年（六三七）の「道士女冠在僧尼之上」の詔(18)のなかで「況んや朕の本系は、柱下（＝老子）自りするをや」と明言した上で、道士女冠の席次を僧尼の上に置くように命じている。

次に小論に直接関わる高宗（六四九～六八三）の時代に移ろう。この天子が先の二帝にもまして道教へ傾斜したことは、後に玄宗の時代に盛んに始祖老子に対して行なわれた、贈尊号の端を開いた事からも容易に分かろう。彼は乾封元年（六六六）に、かつて高祖が企てて実行できなかった寺観の国家統制に乗出し、天下の諸州に一観と一寺を置く詔を下し(19)、さらに儀鳳三年（六七八）には、道士の管理機関を王室の親族の事務を管理統括する宗正寺に移している。(20)これらはすべて仏教徒より一段上に道教徒を置いた事を意味する。また上元元年（六七四）には、王公百僚に『老子』を学習させ、『孝経』・『論語』と同等に明経の科目として採用し(21)、儀鳳三年（六七八）にはさらに一歩進めて『老子』を上経とし、貢挙の士は兼ねて修得するように命じた。(22)

高宗の治世下でも、顕慶の末年（六六〇）には則天武后の執政はすでに始まっていたと言われるが、影は薄くとも高宗が天子の位に即いていた間は、道教優位策は変わらなかっ

たようである。僧侶の席次を道士の前に置いたり、あるいは『老子』を科挙の科目からはずしたり、さらには老子の尊号を止めるなど、則天武后が夫の高宗の様々な道教保護策を仏教保護に切り替えたのは、高宗の崩御の後であった。

時代は前後するが、顕慶二年（六五七）に「・・・棄禮悖德は朕の取らざる所なり。僧尼の徒、自ら俗を離ると云い、先ず自ら尊高とす。父母の親、人倫已極なるも、整容端坐して、其の禮拜を受け、自餘の尊屬、皆な然らざる莫し。名教を傷くる有りて、實に彝典を黷（やぶ）る。今自り以後、僧尼は父母及び尊者の礼拝を受くを得ざれ。所司、明らかに法制と為し、即（ただち）に宜しく禁斷すべし」[23]という、僧尼が父母及び尊者から礼拝を受けてはならないという命令が、まず下った。これに対して、仏教側がどのように反応したかを示す文献は残されていない。ただこの時点では、僧尼が父母を拝する事までは求められていないので、大した軋轢を生じず受け入られたものと思われる。

しかし、五年後の龍朔二年（六六二）には「命有司議沙門等致拜君親勅」[24]が出され、沙門たちが君主と両親に拝を致すべきかどうかについて、有司は検討を命じられた。この「勅」は四月十五日に下されたが、これ以後およそ半年の間、僧尼拝君親の可否をめぐって様々な議論と動きが出て来た。六朝時代の儒教・仏教・道教、とりわけ仏教と道教の論争文献がほとんど仏教徒の手で記録・整理されて伝えられている状況と同じように、この時の文献もやはり仏教徒の手によって保管されている。その一人は、僧侶側の代表者としてこの問題のために積極的に動いた、自他共に許す護法の徒、明律僧の道宣（五九六～六六七）で、彼の著書『広弘明集』巻二五に記載する。もう一人は、玄奘の弟子で『大慈恩寺三蔵法師伝』を慧立と共に著した彦悰である。彼は「粤に晉氏自り、聖代に迄（およ）ぶ、凡そ其の拜事を議すを、並びに集めて之を録し、総べて合すること三篇、分けて六巻を成す。之が賛論を為し、格（ただ）すに道途を以てす」[25]と述べるごとく、歴代の拝・不拝事件の資料を集め論評をつけて六巻からなる『集沙門不応拝俗等事』を著すが、其の内訳は両巻が「故事篇」上下に充てられ、残り四巻はすべてこの高宗の勅命に関わって起こされた議論に充てられている。この事件が仏教界にとっていかに大きなものであったかを物語ろう。学僧の玄範もこの事件に加わらざるを得なかった。彼のこの事件での位置を明らかにするため、節を改めて、主として上に挙げた道宣と彦悰の両著作によりながら日時を追って整理してみよう。

（1）四月十五日

高宗の「命有司議沙門等致拝君親勅」[26]が出る。それを掲げると、「勅旨。君親の義は、在三（＝父・師・君）の訓を重しと爲し、愛敬の道は、凡百の行いの先とする攸なり。然して釋老の二門は、理は常境を絶つと雖も、恭孝の躅は、事、儒津に叶うも、遂に尊極の地に於いて、跪拜の禮を行なわざること、因循して日久しく、茲の辰に迨ぶ。宋朝暫く此の風を革むるも、少選して還た舊貫に遵う。朕は天の經を稟け以て孝を揚げ、地の義に資り而して禮を宣べ、奬むるに名教を以てし、茲の眞俗を被う。而して瀕郷の基は、克く天構を成し、連河の化は、以て国王に付す、裁制の由、諒に斯に歸す。今、道士・女冠・僧尼をして君・皇后及び皇太子・其の父母の所に於いて拜を致さ令めんと欲するも、或いは其の恆情に爽わんことを恐る。宜しく有司に付し、詳議して奏聞せよ」沙門が君主と両親に拝を致すべきかどうか検討するようにという命令が、有司達に下った。上の「勅」からも分かるように、道士と僧侶の拝俗の可否を問うものであるが、主眼は僧侶にのみ関わる問題であったろう。道教側の反応を窺える資料は皆無であるが[27]、仏教側は即座に大反対運動をおこした。

（2）四月二十一日

僅か六日後、大荘厳寺の僧威秀らは「沙門不合拝俗表」を奉った。此の「表」の目的は、もちろん僧侶を君親に拝跪させようとする先の勅令を撤回させることであるが、その手法は「乃ち上表して沙門は合さに拜すべからざるを稱す。諸史を徵引し、爰に累朝を歴て抑挫すること、朝に纔かに令を発し、夕に又た圖を改むるは、皆な遠略に非ざるなり。方さに經律論を引き以て量果と爲す」[28]や「謹しみて衆經の俗を拜せざるの文を輕ろがろしく用って上簡す」から明白なように、不拝の事例を仏典・史書等から出来得るかぎり多く引くことであった。この日に威秀を初め都、長安の僧二百余が実力行動に出て、蓬萊宮（＝大明宮）に不拝の直訴に押しかけた。「勅令して詳議せしむるも、拜と不拜は未だ定らず、後集を待つ可し」と左右の大臣から言われたため退散した。しかし僧侶達はその足で西明寺に集まり善後策を講じた。西明寺は高宗が顯慶元年（六五六）に孝敬太子の平癒を記念して寺としたもので、大慈恩寺、大薦福寺あるいは上述の威秀が住持した大荘厳寺と共に、長安の名刹の一つである。道

宣はこの寺の創建とともに高宗の命によって上座に迎えられ、一時この寺に居住した玄奘と仏典翻訳に当たった。[29] 僧侶たちの結論は、拝すべきでない由を陳情する手紙を有力者に送り付ける、いわゆる文書活動を採ることであった。[30]

（3）四月二十五日

まず西明寺の道宣らが雍州牧沛王に「論沙門不応拝俗啓」を上った。沛王は高宗の第六子の章懐太子賢（六五二～六八三）である。この啓文に「伏して惟うに、大王は京甸を統維し、機衡を攝御し、道俗来蘇し、繁務攸に靜まる。今、法門は擁閉し、聲教は傳わる莫し。此の障を靜め難を拔くの秋、溺を拯い危を扶くるの日に據るも、僧等叫閽するも及び難く、徒らに九重を鶴望するも、天階登ること罕にして、終に百慮に栖遑す。干冒して陳款し、披露する所以は、俯して鴻私を被り、載ち提洽を垂るるを得んことを冀うなり」とある事より、天子に近く、また政治の中枢に位置する沛王に側面からの働き掛けを期待したものと思われる。諸王の中で彼が特に選ばれた理由は、おそらく彼が仏教に関心を持っていたこと[31]。そして後で述べるように、五月十五日には「文武官僚九品以上并州縣官等千有餘人」が中臺都堂に集まり審議するが、その中に国都の雍州に属する官僚や沛王府に属する官僚が含まれており、そのトップに立つ沛王からの配下への働きかけを考えたものと思われる。

（4）四月二十七日

二十五日と同じく西明寺道宣らは武后の母親である栄国夫人楊氏に「請論沙門不合拝俗啓」を上っている。直接に僧達が彼女の屋敷に出向き差し出した。彼女が咸亨二年（六七一）に卒すると、武后は「仏像を造り追福」を命じていること[32]。またこの「啓」には「夫人は帝后の母なり。正化を敬崇し、大いに福門を建つ。像を作り経を書し、架築相い續き、宮禁に入出すること、榮問加う莫し」と編者の割注がついているが、それからも明らかなように、夫人は仏教に深く帰依していたと思われる。八月十三日に、再び道宣らは楊氏に協力依頼の書簡を出すが、そこでも彼女が厚い仏教信者であることが示されている。そこで「啓」文に「竊かに議するに、夫人は斯の遺寄に當たれり。況んや復た茲の正善を體し、崇建を心と爲し、範を宮闈に垂れ、明を道俗に成すをや」とこの仏教の厄難を救うのは仏道に努めている夫人以外にはないと持ち上げ、「今、三寶淪溺し、成濟縁に在り、輒ち用って諮陳し、希わくば、救濟を垂れんこと

を」と懇願している。

（5）四月二十五日及び二十七日前後

また道宣らは大臣達にも「序仏教隆替事簡諸宰輔等状」を送っている。それには日時は明記されていないが、沛王や楊氏に差し出したものと日を置かずして出されたものと思われる。しかしながら先の二つの手紙と趣は異なる。全体は三部で構成されており、初めの二部は、沙門不拝の根拠としての文献資料集である。資料集は中国における仏教伝道の歴史と沙門不拝問題の歴史を記す事から始まる。そしてその結語の部分では「大化の東漸する自り六百餘年、三たび誅除を被り、五たび拝を致さ令めらるるも、既に經國の典に乖り、又た休明の政に非ず」と言い、さらにそれに続けて「剋断の虐は亂朝に被り、抑挫の儀は絶代に揚げらる」とまで極論して不拝への方向づけに導いて行く。此の最初の資料集では、中国の君主たちが例外なく臣民を配下に置いたのではないこと、つまり沙門はその例外に入ると主張することによって、彼らの上に降りかかった拝俗論の意味なきことを明らかにするために『易』や『礼記』といった経書を引用している。儒教的教養の持主である大臣たちに訴える最も有効な手法は、それに類似の歴史的事象とその趣旨に近い経書を引くことであるが、その方法を僧侶たちは確実に採っている。

資料集の第二の部分は「今、佛の經論の沙門、俗を敬せざるを明らかにする者を列す」というように「沙門不拝君親」を説いた仏典からの引用である。『梵網経』『涅槃経』『四分律』『仏本行経』『（大）薩遮尼乾（子）経』の名が見える。

「状」の最後の部分は、上の資料集を踏まえて「僧道宣等、朝宰の群公に白す」で初め、最後は「謹しんで内經及び以て故事を列し、具さに擧ぐること前の如し。用って朝議に簡び、請う、詳採を垂れんことを。敬しんで白す」で結ぶ。内典と外典を列挙したのは、高宗から諮問を受けた「沙門等致拝君親」の可否で、有司達が「否」を決議する根拠になるものであり、いずれ文書で上奏する際に役立つものであった。

（6）五月五日

普光寺の沙門玄範が「質議拝状」を中臺王侯伯群僚等に出す。以上五月五日までの出来事は、四月十五日に高宗から「命有司議沙門等致拝君親勅」が出たこ

とに対して、威秀や道宣を初めとする長安の僧侶たちが撤回を求めた集団行動であった。その結果、下に見るように「勅」が下されて丁度一ヶ月後に、有司を集めての審議が開かれた。僧侶たちの団体行動とはすこし離れた所でも反対行動に出たものがいる。それが玄範のこの手紙であるが、なぜか道宣は『広弘明集』にこの作品を載せていない[33]。

この「状」は、「沙門玄範、敢えて状を中臺王公侯伯群僚等に致す。但だ玄範、議に預るの例に班せずと雖も、而るに竊かに聞く所有り」と冒頭の部分で断っている。下の五月十五日の項の記述からも明らかなように、直接に拝・不拝を審議するのは所管、つまり尚書省の大臣・役人たちと首都圏の官僚たちであった（五月十五日の項参照）。玄範のこの言葉は天子から可否の議論に加わるようにとの命が下っていない僧侶の分際で、あえてこの件について口を挟ませてもらいますと、下手に出ている。それに続いて「前古の大徳、廬山法師、時の數運に遭い、遂に沙門不敬王者論五篇を造る。理は幽微を致し、問答は玄妙なり。將さに簡白せんと欲するも、乍ち尋いで曉め難し。今、内外の典記を略述し、敬せざるの理を明證し、謹しみて状を以て上し、應さに拝すべきの議を懲めんことを請うなり」とこの書状の目的を述べる。沙門拝俗親を審議する彼ら王侯貴臣に訴えて、不拝の決定を下すようにとの期待を込めて送りつけているのである。その手法は威秀や道宣らが認めた書状と同じく「内外の典記」を援用するものであるが、それについて、またこの書簡の特色については、次節で述べてみたい。ただこの書簡については、道宣らのそれが長安の沙門の連名のものであったのに対して、玄範一人の名で出されている点を注記すべきであろう。彼は最初から、西明寺の道宣らの列に加っていなかったのか、あるいは加わっていたにもかかわらず改めて一人の名の下で書簡を書いたのかは分からない。ただ言えることは、それを書ける学力と出せる地位を彼がこの時兼ね備えていたことである。

（7）五月十五日

高宗は、「勅」を下して丁度一ヶ月のこの日、九品以上の文武官僚と州県官ら千余人を中臺（尚書省）の都堂に集めて議論させた。この時、西明寺の道宣、大荘厳寺の威秀、大慈恩寺の霊会[34]、弘福寺の会隠[35]を初めとする沙門三百余人が「不拝」の論拠資料となる内外の経典と先に差し出した書状を持参して、「不

拝」の歴史とその主張の正当性を述べようとした。しかし司礼太常伯（礼部尚書）の李博又の「勅は俗官に詳議せ令むるなり。師等、退く可し」の言葉に退出を余儀なくされた。僧侶を入れぬ千余人の議論は諸説百出して、天子に報告すべき一つの結論にまでは到らなかった。しかしながら勅命が出されている以上具申しなければならず、「沙門不拝」を主張するもの、「沙門拝」を主張するものそれぞれ署名をして上奏することになった。その時、左庶機の崔余慶は各自の意見を文書で中臺（尚書省）に差し出すように求めた。

（8）六月五日

この日、五月十五日の結論をふまえ、先に見えた李博又らの名の下に「中臺司礼太常伯隴西王博又等執議奏状」なる上奏文が出された。「不拝」に賛成の立場をとったのは令狐徳棻以下五三九人、「拝」は閻立本以下三五四人であった。この「奏状」にはそれぞれの立場の極めて簡単な意見が付されている。中臺に出された各人の態度を述べた書簡の集約である。それぞれがどのような主張を展開したかについては彦悰『集沙門不応拝俗等事』巻三から五に「議沙門不応拝俗状」「議沙門兼拝状」「議沙門致拝状」の下に、それぞれ三十二、三、二十九通が載せられている。「兼拝」とは「拝」と「不拝」をケイス・バイ・ケイスで使い分ける言わば折衷案である。仏教側にとっては「拝」の主張と同じで編者の彦悰は彼らの書状にコメントして、悉く糾弾している。

（9）六月八日

六月五日の「奏状」を受け、高宗の「令僧道致拝父母詔」[36]が下される。その詔は、なぜ道士女冠僧尼等致拝君親の議論を有司達にさせ、その意見を具申させたかを述べた後に、「有司は成な典據を引き、兼ねて情理を陳べ、沿革の二塗、紛綸相い半ばす。朕は群議を商権し、幽頤を沈研す。然るに箕潁の風、其の事を高尚にし、遐かに前載を想うこと、故より亦た之有り。今、君の處に於いては、拝を致すを須いる勿れ。其の父母の所は、慈育彌いよ深く、祗伏斯れ曠く、更に將って安設せん。今自り已後、即ち宜しく跪拝すべし。主者施行せよ」と言い、君主と両親とを切り離して君に対する拝は撤回し、父母に対してのみ拝を求める命令が下された。審議した有司達の意見分布によってこのような詔が下されたのである。もちろんこの詔の内容は仏教側を満足させるものではなかったが、威秀、道宣を初めとする僧侶たちの側面運動の成果であったことは確

かであろう。

(10) 六月二十一日

京邑の老人の程士顒等が「請出家子女不拝親表」を上った。八日の詔は仏教側にとっては満足できるものではなかった。両親と君主を区別し、人情の側面から両親への孝を一段高く置いたにすぎず、いずれにせよ仏教の経律に基づくものではない、儒教倫理の立場からの結論づけであった。そこで「近ごろ明詔を奉ずれば、僧をして父母に跪拝せ令む。斯れ則ち孝始を崇揚し、範を敬源に布くも、但だ佛には成教有り」と仏教側の反対運動は続いた。程士顒は檀越かあるいは在家の信者であろう。

(11) 七月十日

直東臺舎人（給事中）の馮神徳が「請依旧僧尼等不拝親表」を上った。『集沙門不応拝俗等事』では、この「表」の表題の下に「并せて佛道先後の事を上る」と割注があり、「一。道士僧尼請依舊僧尼在前。一。僧尼請依舊不拝父母」と改めて二つの表題が示され、最初の表題、つまり「一。道士僧尼・・」にも「此の一條、貞觀十一年に在り。因りて今合せて上る」の割注がある。貞観十一年とは先に見た「道士女冠在僧尼」の詔を指す。割注を編者彦悰のものと考えると、編者が二つの異なる表をこのように一つに編集したことになる。しかしながら、日時を明記した表に編者が手を入れるのはおかしい。やはり筆者の馮神徳のものと考えるべきであろう。先の表は貞観年間に書かれながらも何らかの理由で上奏されず、いま「令僧尼拝父母詔」が出された機会にそれをも含めて認めたのがこの表と考えられる。その中で「伏して惟みるに、皇帝陛下は・・・今、乃ち道佛の尊卑を定め、沙門の拜伏を抑う。拜伏は常禮に同じきこと有るも、未だ是れ出俗の因にあらず。尊卑は是れ物我の情なり、豈に無爲の妙と曰わんや。陛下は、道風攸に闡き、釋教載に陳べ、齋日に至る毎に、皆な福を祈ら令む。福を祈るは一に經教に依るも、二者何ぞ獨り乖違せんや。陛下は造化の神宗、父母は人子の慈稱なり。陛下は至極の重きを以て、猶お拜敬の儀を停む。所生は既に人臣と曰う、何んぞ曲に情禮を伸ぶるを得んや。尊を捨て愛に就き、重きを棄て輕に違う。情に緣るも猶お尚お通ぜず、教に拠らば若為に行用せん。・・・願わくば、陛下、天人の志に因り、萬物の心に順い、拜伏の新儀を停め、尊卑の舊貫に遵わんことを」と、道仏の席次の先後につい

てふれている点も、この推測を確かなものとしよう。そもそも高宗の詔を初め、拝は道士と僧尼の両方に求められるものであったが、道教からの反発の資料は先にも述べたように皆無である。彼らが資料の保存に無関心であったことも大きな原因の一つであろうが、もう一つの原因として、この政権の下で道士が僧侶よりも、時には儒者よりも優遇されていたことが上げられる。仏教側からこの点を論じれば、「拝」と「席次」の問題は元来別個のものであったが、ともに彼らの存在をゆさぶる限り、この表のごとく同一次元の問題と捉えられることでもあったわけである。

(12) 八月十三日

再び西明寺の道宣らが栄国夫人楊氏に「請論不合拝親啓」を差し出す。夫人が「宿(つね)に無修を著わし、無疆の福を啓き、早に信慧を標し、不朽の因を建つ。佛教の威儀・法門の軌式に至りては、実に特に恩庇を垂れ、陵夷せ使めざらんことを望む」と仏教信仰に厚い大庇護者であると述べた上で、「勅の僧徒に被り、朝拝を隔つを許されし自り、誠に付囑の意に當り、寔に荷戴の情を深くす。然るに父母に於いて、猶お跪拝せ令む。私懐(いだ)徒に慙ぶも、佛教甚だ違えり。若し早に申聞すること有らずんば、恐らくは遂に俗法に同じからん」と勅命が下って後の仏教側の危惧について語る。そうした後、「伏して乞う、慈覆して特に爲(ため)に上聞せられんことを」と「拝父母」の勅命を撤回するように天子に働きかけることを依頼する。

(13) 八月二十一日

大荘厳寺の威秀らが「僧尼請依内教不拝父母表」を上る。「拝父母」の行為が「僧に在りては、越戒の愆有りて、親に居りては、損福の累有り」となり、出家を旨とする仏教の教えは、儒教の尺度では計れない異質なものであることを言い、勅命の撤回を願い出ている。単なる懇願ではなく、彼らのよるべき仏典の中から「沙門不合跪拝父母」の言句をまず引用している。彼らの自尊心の表れともとれるし、又たびたび述べたように、何よりも典拠を求める彼の地の知的風土の反映ともとれよう。ここで典拠として挙げられた仏典は、『梵網経』と『順正理論』である。

(14) 八月二十五日

玉華宮寺の静邁らが「僧尼拝父母有損表」を上る。玉華宮寺とはもと、太宗の

貞観二十年(六四六)に宜君県(陝西省宜君県)に置かれた、玉華宮という離宮のこと。高宗の永徽二年(六五一)になると離宮が廃され、寺となった[37]。玄奘は勅命を受けて、寺中の粛成殿で翻訳に当たり、麟徳元年(六六四)にここで遷化した[38]。静邁は、ここ及び大慈恩寺、あるいは弘福寺で玄奘らと翻訳に従事した沙門である。『宋高僧伝』巻四では靖邁に作り、「普光寺棲玄、廣福寺明濬、會昌寺辯機、終南山豐徳寺道宣と同に筆を執り、文を綴り、本事經七巻を翻訳す」(T50・727c)と見えるところからも彼が当時の高名な翻譯僧の一人であったことが分かる。外典の中で臣子が君親を拝さない例を指摘し、沙門の場合もそれに当たるものであると言い、「若し反って父母を拝さ令めば、則ち道俗倶に佛戒に違い、顛没枉坑し、輪廻未だ已まず」と述べて、拝父母の撤回を求めている。

(15) 十月二十五日

襄州禅居寺の崇抜が「請僧尼父母同君上不受出家男女致拝表」を上る。襄州は湖北省襄陽県で禅居寺は名刹であった。崇抜は、僧伝では律僧の京師崇聖寺の文綱(六三六～七二七)の喪儀に参列した高僧の一人として名を留めているが[39]その外の事は分からない。ここまで一連の反対運動に参加し、道宣と彦悰の書に記録された僧侶達は、すべて都の長安および首都圏の者であったが、ここではじめて地方僧の名があらわれた。高宗の勅命そのものは、長安の道士・沙門のみならず、全国の僧に向けられたものであったわけで、もちろん地方から反対の声が届いても不思議ではない。彦悰の「論」に「時に法侶名僧、都鄙耆耄僉な曰く・・・」とあるから、地方の僧も参加していたことは確かであろう。彦悰らの書に、地方僧としては崇抜のみが登場する理由として、そもそも高宗が「命有司議沙門等致拝君親勅」を下し、関係役人に審議させ、その上申を受けて再び「令僧道致拝父母詔」が出されるまで二ヶ月、そしてこの崇抜の表が上るまで半年、と極めて短期間に推移したため、実質的には京師の沙門しか参加できなかったことがまず考えられよう。また多くの書状や表啓が出されたが、書物として編集されるとき、どうしても京師の名僧の作品のみが残ることになったという事情もあろう。その意味で崇抜は、今でこそその経歴もほとんど分からないが、中央とも強い関係を持った名の知れ渡った沙門であったことが推測される。彼の反対の論は「近ごろ恩勅を奉ずるに、僧をして君王を拝せざら

令むるも、而るに其の父母を拝せ令む。斯れ則ち敬愛の禮を隆くするも經典の教を闕き、僧寶は存するも軽じられ、歸戒は没して長く隠る」と、この沙門拝父母の勅令が儒仏両方の教えに適わないことを述べて停止を求めるものである。

以上、高宗の龍朔二年（六六二）の半年間における、僧尼拝君親に関する勅令とそれに対する仏教側からの啓状や上表による反対抵抗運動を日時を追って整理した。その結末はどのようになったかと言えば、上にも度々登場した威秀の伝に「時に大帝、六月に至り、勅して君を拝せずして、父母を拝せしめ、尋いで亦た廃止す」(10)とあるから、仏教側の情宣活動が功を奏して、拝親の令をも撤回させ仏教側の完全勝利に終わったようである。しかしながら沙門が君親を拝すべきかどうか、つまり王法と仏法のどちらを優先するかの問題はここで一挙に決着したのではなかったようである。五十数年後の開元二年（七一四）、玄宗朝において「令僧尼道士女冠拝父母勅」(11)が出され、「今自り已後、道士女冠僧尼等、並びに父母を拝せしめよ」と再度問題が蒸返されているからである。玄宗の道教傾斜と共に再び仏教界への干渉が始まるわけであるが、龍朔二年の僧尼拝君親令における護法僧の玄範の活動位置を明らかにすることがここでの目的であるから、王法と仏法との論争については、ひとまず終える。

第四節　玄範の役割

唐に至る歴代の王朝において、僧尼拝俗問題はしばしば繰り返されたが、理論的には、慧遠（三三四～四一六）が「沙門不敬王者論」を書いた、東晋の時代の議論を越えることはなかったと言われている。しかし仏教側にとっては、単なる蒸返しではなく、常に新しく取り組まなければならない死活問題であった。上引の高宗時代の仏教界の動きを見ると、わが国でいつも秋になると繰り返される米価審議会の答申風景を思い出す。筵旗やプラカードを掲げ鉢巻きをした農民代表が各地から上京して、審議会場に入る消費者側と生産者側の代表委員に支援のビラを配る。しかし審議答申にはさしたる新しい哲学が組込まれるわけではなく、両者の利害は対立したままで意見集約はできず、結局、米価を上げる主張と下げる主張が並記される。そして最後は政治決着が図られ、米価は決定する。その間、農民票によって当選したいわゆる族議員が暗躍する。テレビの前の傍観者にとっては十年一日の光景で、一種のセレモニーの感を免れないが、農家にとっては一大事件に違いない。同じように、僧尼拝俗問題は仏教側には非常に大きな問題であった。特に唐の政権が樹立

された唐初の時期、老子始祖説とともに道教を優遇する政策が始まり、またそれを背景に道教側の仏教攻撃も始まったことは、仏教側の危機感を増幅させたであろう。彼らは道宣や威秀といった一流の学僧を繰り出し、一丸となって事に当たった。そこで、上にも述べたように、同時代の彦悰は東晋成帝の時代に輔政の庾冰によって起こされた「沙門致敬」からこの高宗龍朔二年までの、拝・不拝問題の資料を集めて『集沙門不応拝俗等事』六巻を著した。しかも、その内の四巻は高宗のこの事件の資料に充てている。また先頭に立って反対運動を展開した当事者の道宣も、自らの著作『広弘明集』巻二十五に、この事件の大要を知り得る多くの資料を載せている。さらにまた高宗の四月十五日と六月八日の勅詔は、上に掲げたように本来それぞれ「命有司議沙門等致拝君親勅」と「令僧道致父母詔」という表題になっているのに、彦悰と道宣の両書では、「今上制沙門等致拝君親勅」「今上停沙門拝君詔」と題されている。このことも、この事件に対する彼らの意識を物語ろう。為政者側は、君と親の両方を拝せよという沙門への当初の要求を一歩引いて、親のみ拝せよと命じているのに、仏教側は、残された方は不問に付し、勝ち取った成果を高く掲げている。そこには次の目標、つまり拝父母の令の撤回に向おうとする仏教側の意気込みが表われている。彼らが全力でこの事件に対処した証左であろう。

さてこのような重大な仏教側の一連の運動の中で、玄範が中臺（尚書省）の侯伯群寮に差し出した、五月五日の「質議拝状」（拝を議すを質すの状）はどのような意味を持っているのであろうか。五月五日の項ですでに見たように、この書状を認めた意図は、沙門拝君親を検討する尚書省と州県の官僚に、拝君親を求める非を述べ、審議の場でそれを主張してもらうことであった。僧尼が君王と父母に代表される俗人を拝することの非を主張するためには、単なる感情論から進めるのではなく、説得力のある理論を備える必要があった。理論として仏教側が持ち出せるものとしては、まず何よりもこの問題についての古典的作品と言える慧遠の「沙門不敬王者論」がある。しかし玄範は、「理は幽微を致し、問答は玄妙なり。将さに簡白せんと欲するも、乍ち尋いで曉め難し」と彼の不敬論を退ける。敬王者の論争が一段落してから、敬礼問題を「在家」「出家」「求宗不順化」「体極不兼応」「神不滅」の大所高所から考察し、時には問答体も入れて書き上げた慧遠の論は、奥深いものであるが、それを簡略化して述べることは難しいと言うのである。

彼があえて慧遠の論を持ち出さない理由は、それが、審議にあずかる官僚たちの求めていた、自らの意見を述べあるいは書く場合の資料には適さないからでもある。彼はその要求を認識した上で「今、内外の典記を略述し、敬せざるの理を明證し・・・」、あるいは

また「今、謹しみて内外の典禮を疏し、明察に循わんことを請う」と言う。この態度は、道宣・威秀らが官僚達に対してとった態度とも通じる。それが有司に歓迎して受け入れられたことは、高宗の六月八日の詔に「有司は咸な典拠を引き、兼ねて情理を陳べ・・・」とあることからも明らかであるし、後で検討するように、有司たちの答申書からも確かめられる。彼ら儒教的教養を体現する官僚が論を張り筆を執る場合に一番必要とするのは、典故であった。

玄範は内典と外典の両方から、沙門不敬を主張するにふさわしい資料を引く。まず彼の引いた内典から見てみると、『涅槃経』『順正理論』『四分律』『梵網経』と仏典名を示したもの、あるいは仏典名こそ出さないが、「阿恕伽（＝阿育王）の小僧に禮す云々」は、『阿育王経』であるし、「不輕（比丘）の四衆に禮す云々」は『法華経』であり、「淨名を擧げ、而して稽首を取り云々」はもちろん『維摩経』である。「佛、信相菩薩に告げて曰く、我れ三寶を説くも、唯だ是れ一體にして、別相有る無し」や「逃隷出家して、王親は禮を降し、波離入道して、父王は拜を致す」も、出典は明らめ難いが、仏典からのものである。もし内典からの彼の引用の特徴を考えるなら、道宣らが四月二十五日及び二十七日前後に大臣に寄せた「序仏教隆替事簡諸宰輔等状」と比較するのが適切であろう。その項で述べたように、道宣らの引用仏典は『梵網経』『涅槃経』『四分律』『仏本行経』と『（大）薩遮尼乾（子）経』であり、玄範のそれとは、重なるものも重ならないものもある。道宣らの方は、正に資料の羅列であり、同時代の義解僧の道世（?～六八三）の手になる、仏教百科辞典とも言える『法苑珠林』巻十九、敬僧篇の引證部（T53・423a～）の記述と変わらない。変わらないと言うよりは、引證部の冒頭の五つの仏典名と引用箇所は一字一句まで一致する。ただ相違は、道宣らの引用には、一つの例外を除き、巻数が明記されているのに対し、『法苑珠林』ではすべて省いている点である。『法苑珠林』は総章元年（六六八）に完成したものであり、道宣らの引用が詳しく巻数明記している点を考えると、道世が彼らの書状、あるいは彦悰の著作を見て（道世が『薩遮尼乾経』を引くのに、恐らく彦悰の割注と思われるものまで引いている点から）編纂したと考えるのが無理のないところかもしれない（『順正理論』の引用の場合は、道世は玄範の方をとる）。その詮索はこの小論の目的ではないので先を急ごう。玄範と道宣らの間には、引用仏典に多少の違いはあるものの、それは大きな相違ではなく、むしろ引用法において違いが顕著である。玄範は先にも引いたように、「内外の典記を略述する」のであり、羅列するのではない。引用した仏典が何を言わんとしているのか、一々親切に説いている。例えば両者は共に

『四分律』を引くが、玄範の場合は「四分律に“耆年を恭敬せ使め、應さに白衣に禮拜すべからざる”と云う者は、正さに爵祿に縻がず、俗網を典誨に異にするを以てなり」といった書き方になる。

この態度は内典ばかりでなくて、外典において一層強く表れる。外典からの引用は、道宣らのものに比べ、より豊富で、『尚書』益稷篇、『詩経』周頌「有客」、大雅「皇矣」、『礼記』王制篇、大伝篇、儒行篇、『周易』蠱卦などからである。道宣らによって引かれているのは、そのうち『周易』、『礼記』儒行篇のみである。しかも、先に述べたように、玄範の引用は、自己の論をより確実にするためのものであり、単なる外典の羅列ではない。これまた例を挙げれば、「是を以て、大易蠱爻は王侯に事えず、大禮儒行は天子に臣たらず。故に知る、道は之を貴くするを以て貴爲りて、輕貶を以て輕爲らざるを」とあり、あるいはまた「大伝に曰く、正朔加わらざる所、即ち君子の臣とせざる所にして、未だ其の訓うる所を福とし、其の禀とする所を利とするに若かず。其の勞働に便じて、而して之を用い、其の利安に乗じて、而して之に事う。故に百姓の歡心を得れば、則ち一人慶び有る者なり。又、介胄拜せざるは、其の威を折るを慮り、師、帝の臣とせざるは、其の道を損うを恐る。況んや忍鎧を衣、組甲を擐し、龍の怖れを伏すに袈裟を以てし、魔威を抖擻に懾すをや」とある。自己の論をより確実にしようとする余り、引用文と自らの文との境界が定かでない場合が時に見られるが、上掲の引用文の後者はそれに当たろう。

道宣は、王法と仏法をめぐるこの礼敬論争で、王法とは異なるプリンシプルで動く仏法を主張するために、内典からそれに相応しい言葉を引用し、審議に加わる有司達に情報の提供を図った。玄範の方は、同じく有司達への情報の提供を目指しながらも、提供者の立場より、むしろ受容者の立場をより強く意識して情報の発進を図っている点に大きな特徴があろう。受容者である彼ら高級官僚層は、儒教的教養に裏打ちされており、何よりも文章を書くことが求められていて、その文章は出来得るかぎり典故を踏まねばならなかった。当時は、仏教もようやく中国の社会で大衆化し、やがて新しい局面を迎えようという時期であったから、仏教的知識は彼ら官僚層にもひろく開かれ、仏典の抄訳や語彙集の様なものも座右に置かれていたであろうが、大部分の知識人にとって、それは文字で構成された知識の所有であって、自己の思想の血肉にまでは至っていなかった。そこで玄範は多くの内典資料を引いては、それに親切な説明を添えて提示し、また一方で、外典という彼ら官僚層の知識の園に深く分け入って彼らと共通の世界に立とうとした。それを通して、官僚層の仏教支持を目論んだのである。それはある程度は成功したのではないかと思われる。

なぜなら五月十五日の項で見たように、この日、有司たちは「沙門敬君親」に対するそれぞれの考えを文書で中臺に差し出す事を決定した。賛否両論の計六十四通の文書が残っているが、それらの文書からは、玄範の書状に由来すると推測できる、いくつかの例を拾い挙げることが出来るからである。

二三の例を示すと、「司戎太常伯護軍鄭欽泰員外郎秦懐恪等議状」の「深く恐る、一跪の益、萬乘の尊を加えず、一拝の勞、式って三服の墜を彰らかにせんことを」は玄範の「一拝の勞、必ずしも衆僧の損を加えず、一拝の敬、必ずしも萬乘の尊を加えず」であろうし(42)、「右春坊主事謝壽等議状」の「竊かに付囑の意を尋ぬるに、恐らくは、此れに如かず。何者となれば、佛は像法末年、淳心漸く薄く、邪見増長し、正法衰替し、四部の衆は弘宣に無力なるを以て、是を以て國王に付囑し、王をして擁護せ令む。如し其の王者、護らざれば、法は當さに衰没自壊すべし。豈に付囑を勞して、王をして毀壊せんや」というのは、玄範の「今、遺法の王に付す所以の者は、護持を委ね、流通を仗むなり。四衆の微弱を以て、三寶の廢壊を恐れ、王者に藉りて以て威伏し、王者に假りて以て勞逼す」であろう。

上で、儒教的教養に立脚する官僚たちが典故を好むことを述べたが、その典故は美しく表現され、また文章として整っていなければならなかった。彼らは、文章に最も敏感な人々でもあった。この意味では、玄範の文章がより積極的に受け入れられたのは、道宣たちのものより優れていた為ではなかったかと思われるのである。彦悰の論賛に「範公の質議の若きは、則ち旨も贍り、文も華やかなり」と言うのは、この事であろう。

第五節　発見断片の意義

第一節で、ドイツ・トルファン学術調査隊の持ち帰った文書断片の一枚、現在の整理番号 Ch57(T.Ⅲ D349)を紹介した。この断片は、唐初の護法家で学僧であり、今ではほとんど忘れられた玄範の認めた『注二帝三蔵聖教序』のうち、太宗が玄奘の依頼によって、崩御まで一年も残さぬ時期に自ら筆を執った「三蔵聖教序」の注の一部であった。この注は、唐の仏教目録や『新唐書』芸文志には著録されながら、今まで敦煌でもトルファンでも発見されず、わが国にも伝わらなかった貴重な資料である。一方、玄範その人は、内典目録によって、多くの仏典の注釈を著した義解僧としての姿を浮かび上らせているが、今それらの作品は残されていない。彼のものとしては、一つの書状「普光寺沙門玄範質議拝状」が残されているのみである。高宗の龍朔二年（六六二）に出された「命有司議沙門等致拝

君親勅」によって、にわかに仏教界を大きく振動させた沙門拝君親問題の折、仏教側の主張を貫徹するために、玄範が審議の中臺王侯伯群僚に差し出したものである。玄範は一個人としてこのような書簡を送り付けているが、京師の僧侶たちは、集団で自らの要求を貫徹するさまざまな運動をおこなった。玄範の書簡の役割を明らかにするために、第三節では、龍朔二年の勅命が出てからの推移を時間を追って記し、第四節では、彼の書状の特徴について考察した。

第四節で彼の書簡を検討する際には、もっぱら引用における道宣らとの相違の指摘に終始したために、あえて言及しなかったことがある。それは彼がこの書簡の中で自らが注した例の「三蔵聖教序」に触れている点である。今、その前後の文章を引いてみる。

夫れ天は至玄と雖も、必ず日月の明を著わし、地は至寂と雖も、必ず山川の化を固とす。聖者は聲、冥運に通ずと雖も、亦た必ず賢俊の蕃輔を假り、百姓を子しむ者なり。君既に臣をして禮を以てせ使むれば、臣須べからく君に事うるに忠を以てすべし。若し未然に庭爭せざれば、則ち恐らくは機、已〔然〕より發するなり。但だ、佛法は是れ區域の外、四大の尊を逾え、寰寓の表を超え、在三の義を越え、無縁の慈を唱え、不言の化を弘む。冥功潜かに運る、故に沐して悠漸なりと曰う。但だ中庸の人、以て無益と爲す者は、良にその舎く所を悟らざるなり。故に先朝の聖教序に云く、陰陽の妙の窮め難き者は、其の無形を以てなり。佛道は虚を崇び、幽に乗じて寂を控き、弘く萬品を濟い、十方を典御するものならんかと。

玄範が、太宗の「三蔵聖教序」を書状の中に取り上げたのにはいくつかの理由が考えられようが、その最大のものは、高宗朝、あるいは唐朝における太宗の偉大さと、その太宗の絶大な信頼と支援を独占した玄奘の存在を仏教側の武器としようとした点であろう。太宗がこの「三蔵聖教序」の筆を執った際、皇太子であった高宗は太宗の詔を受けて「菩薩蔵経後序」を撰述している。[43] 玄範「注二帝三蔵聖教序一巻」と目録類に著録されているのは、太宗と高宗の序の注釈である。両帝が大蔵経の最初を飾る序文を書くことは、ある意味では、仏教が公にお墨付きをもらったことである。これを持ち出して玄範は仏教側の主張を認めさせようとしたのである。しかも、沙門拝君親問題の発端は、この序文の一方の担い手であった高宗である。太宗朝における仏教の地位を再確認させようという意図もあったであろう。

この太宗「三蔵聖教序」について、小論との関わりでもう一点述べなくてはならないことがある。それは玄範が書状に引いた僅かの部分からもはっきり読み取れるが、太宗が道

家の言葉を使用していることである。「陰陽」「妙」「無形」「虚」「幽」「寂」などが、玄範の引いた部分からも抽出できる。そしてこの序の玄範の注も、道家思想、或はそれらの経典の言葉で貫かれていた。高宗の時代までの、道教および仏教に対する唐王朝の対応を上で概観したが、当時道教は老子始祖の確立と共に厚く庇護され、仏教より優位な立場を築いていた。それと共に道教の経典が著しく普及した。とくに始祖老子の思想を載せた『道徳経』は、自国を代表する思想として外国に示すものと意識された事もあった。太宗は貞観二一年（六四七）、道士の成玄英、蔡子晃ら三十余人を五通観に集め、『道徳経』の梵語翻訳に取り組ませ、その言語に明るい玄奘をもこの事業に参加させる熱の入れようであった。[44] 一方、この時代に外国から齎らされた新しい宗教が、布教の為に経典を漢訳する場合、このような思想状況を念頭に置いたことは想像するに難くない。貞観九年（六三五）、景教の布教を許可した太宗の詔は「道は常名無く、聖は常體無く、方に随って教を設け、密に群生を濟う。・・・其の教旨を詳らかにすれば、玄妙無爲にして、其の玄宗を觀れば、生成立要にして、物を濟い人を利するなり」[45]と、その宗旨を道家の道で説いている。またそれらの経典には『至玄安楽経』『大聖通真帰法讃』等があるが、それらは経名を見ただけでも、道家との繋がりが明らかであるし、さらには次章に取り上げる『宣元至本経』なる経は、『道徳経』六十二章、および先にも名の見えた道士成玄英の六十二章をはさむ章の『道徳経義疏』をわずかに変えることで出来上がったものであった。[46] これは景教ばかりでなく、少し遅れて伝播した摩尼教の場合も同じであった。[47]

このような時代に護法家で学僧の玄範が、その幅広い学識を利用して、道家の言葉を大いに使った太宗の「三蔵聖教序」に注釈を施し、そこで敵対する道家思想の言葉を駆使している点は、彼がこの時代の思想状況を的確に把握していた事を示している。また同時に、この序を朝廷からの仏教認知のお墨付きとして宣伝し、それを書かせた玄奘の名声を利用しようとする仏教側のしたたかさを示しているとも言える。この序にたいする注釈断片が発見されるまでは、沙門拝君親の審議に加わる中臺の官僚にその撤回を説いた「質議拝状」を除くと、玄範の作品は目録類によって窺えるだけであった。従って、拝君親の事件の中で書かれたこの「質議拝状」も、僧侶たちが王侯貴族に支援を求めるべく差し出した多くの書簡の一つとして扱われていたに過ぎなかった。しかし今、「三蔵聖教序」の彼の注釈と併せて考えてみれば、彼が僧侶達の集団行為を離れて一人で行動にすることを可能にしたのは、内典は言うに及ばず儒教や道家をはじめとする外典にまで及ぶ彼の学識であり、そして何よりも、有司達に訴える文章力であったことが確認できるのである。

註

① 『Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente』Band 1(Akademie-Verlag, Berlin, 1975), Band 2 (Akademie-Verlag, Berlin, 1985).

② 漢語断片の蒐集、研究についての概要は、拙稿「ドイツのトルファンコレクション上・下」（『月刊百科』三八九・三九一）参照。

③ 高宗朝を含む唐代における、僧尼拝君親令についての包括的研究としては、礪波護「唐代における僧尼拝君親の断行と撤回」（『東洋史研究』四〇―二、一九八一。後に『唐代政治社会史研究』京都、一九八六に所収）がある。その第一節「礼敬問題の研究小史」は、この分野における我が国の研究に詳細な検討を加えたものである。そこでは玄範には触れられていないが、筆者はこの小論をまとめる上で大いに参考にさせていただいた。玄範については、道端良秀『唐代仏教史の研究』（一九五七、京都）の第三章第五節「僧尼の君親に対する拝不拝の論争」に、不拝論者の一人として簡単にその論が紹介されている（頁三四八以下）。

④ ガラス板への挿入、及び番号ラベルの貼付といった整理は、蒐集品がドイツに到着すると直ちに実施されたということであるから、当然書体や内容を検討してのものではない。従って現在まで通行している表と裏の表示には、逆の場合も多くある。

⑤ 『広弘明集』巻二二（T52・258a）。

⑥ 楊廷福『玄奘年譜』（中華書局、一九八八）頁二二五及び頁二三三参照。

⑦ 例えば、ベルリン・トルファン・コレクションのCh1320（TⅡT1154）は太宗の、Ch2900（TⅡT1943）及びCh1895は高宗の序である。また敦煌文書ペリオ2780、3127及びスタイン4612は両帝の序である。

⑧ 中華書局標点本頁三。以下、正史のページ数は標点本による。

⑨ 『正統道蔵』三十（23817a～）。

⑩ 例えば、杜光庭撰「歴代崇道記」（『正統道蔵』十八，14202b～）。

⑪ 『正統道蔵』三十（23818b）。

⑫ 資料としては、『旧唐書』巻七九、『新唐書』巻一〇七の本伝、及び『広弘明集』七，巻十一などがある。

⑬ ともに『大正蔵』巻五十二に収める。

⑭『集古今仏道論衡』巻丙「高祖幸国学当集三教問僧道是仏師事第二」（T52・381a）。

⑮『資治通鑑』巻一九一、武徳九年四月の条及び六月庚申の条。また『旧唐書』巻二、高祖本紀、及び巻七十九傅奕伝。

⑯『資治通鑑』巻一九三、貞観四年正月の条。

⑰傅奕の上表文に「尋老子至聖、尚謁帝王、孔丘聖人、猶跪宰相、況道人無取、徳義未隆、下忽公卿、抗衡天子、如臣愚見、請同老孔弟子之例、拝謁王臣、編於朝典者（『広弘明集』巻七、T52・134a）とあるのを参照。

⑱『仏祖統紀』巻三十九（T49・364b）。

⑲『旧唐書』巻五 高宗本紀下、頁九十。

⑳『仏祖統紀』巻三十九に「勅す。道士は宗正寺に隷し、班は諸王の次に在らしめよ」（T49・369a）とある。

㉑『旧唐書』巻五、高宗本紀下、頁九十九。

㉒『旧唐書』巻二十四、礼儀志四、頁九一八。

㉓『唐大詔令集』巻一一三「僧尼不得受父母拝詔」、及び『唐会要』巻四十七「議釈教上」。

㉔『全唐文』巻十四。

㉕王隠客「集沙門不応拝俗等事序」（T52・443b）。

㉖注㉔を見よ。

㉗唐代までの、道教側の「拝君親」への対応については、楠山春樹『老子伝説の研究』（東京、一九七九）の「第二章、河上公説話の形成」参照。そこでは取り上げられていないが、北周の天和五年（五七〇）、仏教と道教の優劣について論ぜよとの勅命の下に、甄鸞が『笑道論』を書いた。道教の笑うべき点、仏教の優る点について箇条的に論じたものであるが、その中に「道人、天子王侯に見えて拝せざるは、女人深宮して政に干らざるを像るなり。道士、天子守令に見えて拝すは、政に干り臣僚為るを以てなり」（『広弘明集』巻九、T52・146c）とあるのも、一つの参考資料となろう。

㉘『宋高僧伝』巻十七、護法篇（T50・812b）。

㉙『宋高僧伝』巻十四、道宣伝に「及西明寺初就、詔〔道〕宣充上座。三藏〔玄〕奘師至止、詔與翻譯」（T50・790c）と見える。

㉚このような文書による情宣活動は、当時仏教界や道教界では一般的であったようである。例えば傅奕は、上で見たように、武徳年間に高祖に「減省寺塔廃僧尼益国利民事

十有一条」の上表を奉っているが、それに関して「武徳四年、上減省寺塔僧尼益国利民事十一条。高祖門之、意不行下。〔傅〕奕乃多写表状、遠近流布、京師諸僧作破邪論以抗之」（『広弘明集』巻七、T52・134a）といった記事が見える。

(31) 『全唐文』巻九十九に彼の唯一の散文「西明寺鐘銘」を載せるが、これは『広弘明集』巻二十八において「唐東宮皇太子」とされる作者を彼に比定したものである。しかしこれは銘文のなかに現われる年号からすれば、彼が皇太子に即くより前のもので、彼の兄の李弘の作品であろう。

(32) 『旧唐書』巻一八三、外戚伝、頁四七二八。

(33) 『広弘明集』巻二十五は、彦悰纂録『集沙門不応拝俗等事』を取捨選択して、ほとんどそのままの形で載せているものと思われる。玄範等の反対意見の状に対する彦悰の「論」は載せられているのに、玄範自身の状は落ちているが、恐らく道宣が忽卒の間に『広弘明集』当代分野を編纂したために抜け落ちたものと思われる。

(34) 『大周刊定衆経目録』巻一（T55・385b）に「〔儀鳳〕三年に至り大慈恩寺主僧靈會云々」と見える。また許敬宗「瑜伽師地論新訳序」（『全唐文』巻一五二）では「弘福寺沙門靈會」の名が見える。

(35) 『法苑珠林』巻一〇〇（T55・1023c）に『禅林鈔記』の著者の一人としてその名が見える。また『宋高僧伝』巻四に「天皇（＝高宗）の朝、慎しんで高學名徳を選ぶ。隠この選に膺る」（T50・730c）とある。

(36) 『全唐文』巻十二。

(37) 『元和郡県図志』巻二、及び『唐会要』巻三十「玉華宮」の項参照。

(38) 『続高僧伝』巻四（T50・456a）、及び『開元釈教録』巻八（T55・560c）参照。

(39) 『宋高僧伝』巻十四（T50・792b）。

(40) 『宋高僧伝』巻十七（T50・812b）。

(41) 『唐大詔令集』巻一一三。

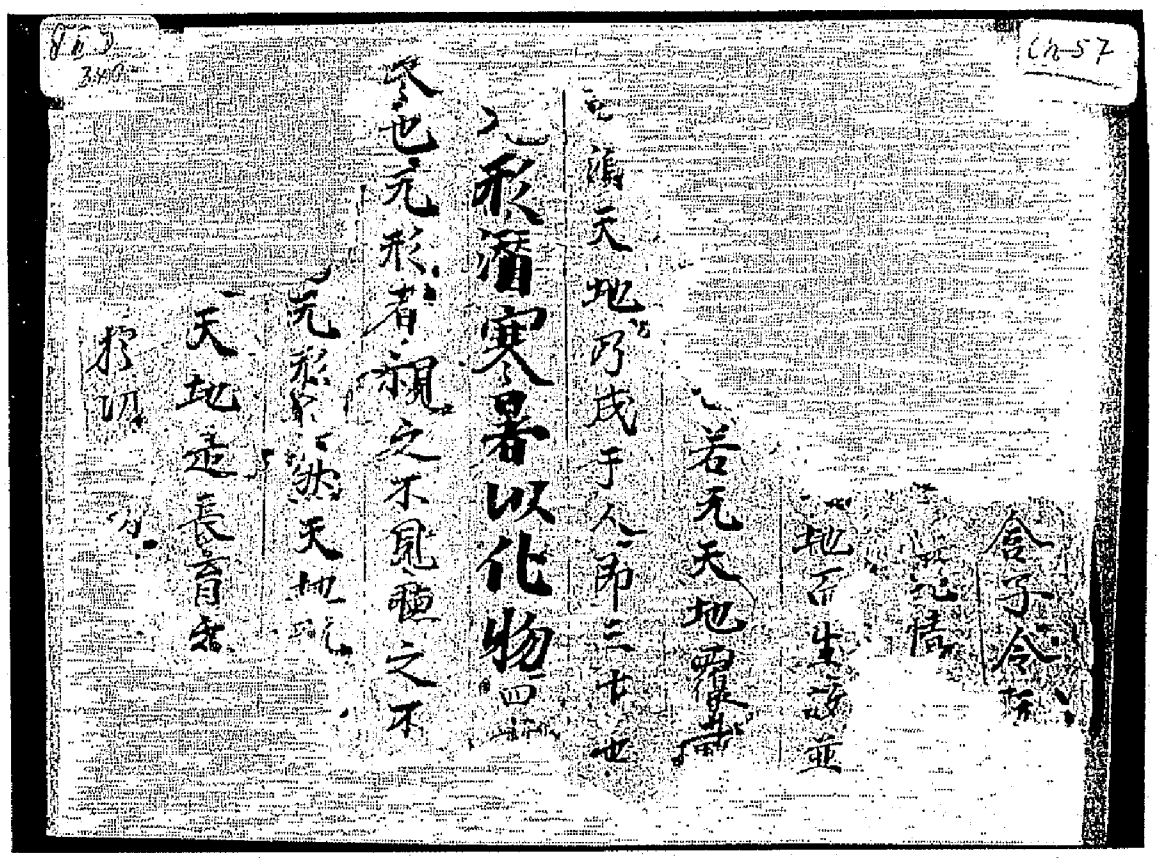
(42) 秦懐恪らの状は、道宣等からも取っている。彼らが、「是を以て、大易は三聖を経綸して、蠱の象に、王侯に事えずとあり、大禮は兩儀に充仞して、儒行に、天子に臣たらず」と言うのを参照。

(43) いわゆる高宗の後序である。『仏祖統紀』巻三十九（T49・366b）参照。

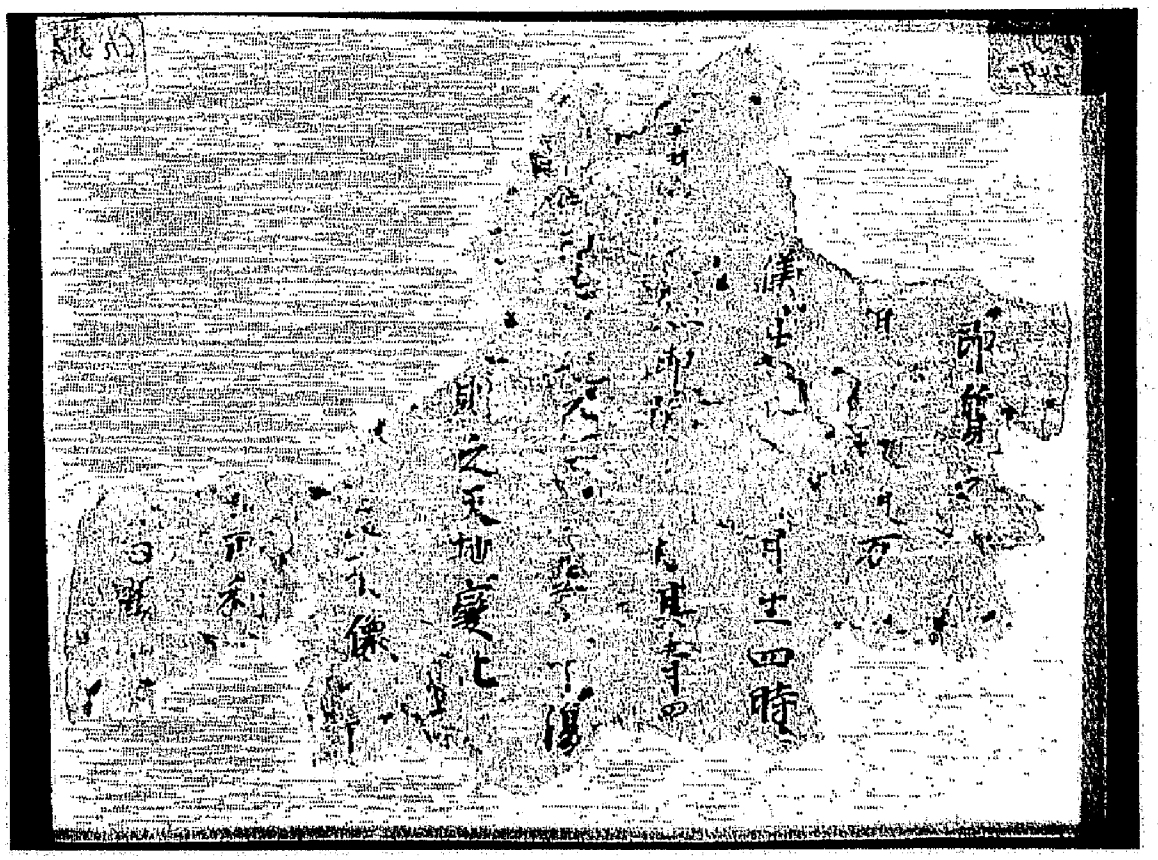
(44) 『集古今仏道論衡』巻丙「文帝詔令奘法師翻老子為梵文事」（T52・386b）、及び『続高僧伝』巻四、釈玄奘伝（T50・455b）参照。

(45) 景浄述「大秦景教流行中国碑頌并序」（T54・1289b）。

(46) 王重民『敦煌古籍序録』頁二七〇「摩尼教経」（北京、一九七九）、及び石田幹之助『長安の春』の「隋唐時代におけるイラン文化のシナ流入」、特に頁一七八以下（講談社学術文庫本　一九七九）参照。



Ch57r



Ch57v

第二章　『大秦景教宣元至本經』残巻について

はじめに
第一節　景教経典について
第二節　『宣元至本經』
第三節　成玄英の『道徳經義疏』

はじめに

キリスト教が中国に伝播する時期は三度ある。最初は唐初の景教、第二は十六・七世紀のジェスイット教、そして第三は十八世紀の新教である。ここで扱う『大秦景教宣元至本經』残巻は、その名に示す通り唐の景教経典で、今世紀の初めスタイン、ペリオらの敦煌遺跡の発掘によって出た文書の一つである。唐代の宗教と言えば、仏教という異国の宗教を完全に自己のものとした天台、華厳、ひいては禅宗や密教の華々しい開花と、更にそれに刺激され、また王室の保護を受けて大いに勢力を拡大した道教をまず考え起こす。しかし、それぱかりでなく国際色豊かなこの時代にふさわしく、摩尼教（マニ教）、祆教（ゾロアスター教）そして景教も伝えられ、都長安にはこれらの寺院が建てられて人々の信仰を集めた。それはたとえば武宗のあの有名な会昌の排仏がただ仏教のみに向けられたのでなく、道教を除くこれら全ての宗教を対象とした一事を見ても明らかであろう。

初期の漢訳仏典が道家系統の言葉で翻訳されたと同様に、景教経典には道家（道教）や仏教の言葉を用いてその教義を伝えようとする傾向がみられる。敦煌から発見され偶然にもわが国に渡った『宣元至本經』なるこの経典も、既に先人の指摘にあるように、全くと言って良いほど『道徳経』第六二章に負うている。(1) ただこれまではその事実の指摘のみに終わり、経典内容の吟味にまでは立ち至っていない。そこで小論は、まずこの経典を読み、しかる後になぜ景教徒が道教との接近を図ってこの様な経典を作ったのか、そしてこの経典が唐代思想史の上でどのように位置づけられるのかを追究するものである。

第一節　景教経典について

唐代の景教の歴史について得られる最大の資料は、明末に唐の首都であった西安から発

見された「大秦景教流行中國碑」である。[2] この碑は徳宗の建中二年（七八一）に長安の義寧坊にあった教会、大秦寺内に建てられたものである。景浄―アダム（Adam）が中央アジアの王舎城、即ちバルク（Balkh）から来た金紫光禄大夫・同朔方節度副使・試殿中監の伊斯―イザドブジド（Izadbuzid）の出資によってこの記念碑を建て、景教の経義や伝来の歴史を書き記したものである。それによると景教は、太宗の貞観九年（六三五）に波斯の僧阿羅本が伝え、早くも貞観十二年（六三八）には詔によってその布教を許された。つづいて高宗、玄宗、徳宗の時には大いに庇護され、また西域から多くの僧がやってきてその教えは非常に流行した。ところが先に述べたように、三武一宗の一人に数えられる武宗（八四一～八四六）の会昌五年（八四五）の排仏の際、仏教と同じ打撃を受け壊滅の運命にさらされた。

ところで景教の漢文資料として現在我々の手元に残っているものは全て敦煌から出土した写本で、以下の六つである。

（一）一神論
（二）序聽迷詩所經
（三）大秦景教三威蒙度讃
（四）至玄安樂經
（五）大聖通眞歸法讃
（六）宣元至本經

今、この六つの経典を概略すると、（一）（二）の『一神論』及び『序聽迷詩所經』は、景教入唐後の比較的早い時期、おそらく貞観年間（六二七～六四九）中に翻訳されたものであると考えられている。その理由としては、その文章が当時の正統な漢文から程遠い点が挙げられよう。たとえば、前者の中にある世尊布施論はマタイ伝の山上の垂訓の部分を翻訳したものと比定されるが、七章十二節「然らば凡て人に爲られんと思ふことは、人にも亦その如くせよ」をそこでは「爾所須者、餘人索、餘人〔所〕須亦爾從索、餘人於爾上所作、爾還酬償」と訳し、中国人に馴染みの深い『論語』顔淵篇や衛靈公篇に見える「己所不欲、勿施於人」といった慣用句を用いていない。[3] 景教は波斯教と呼ばれていたことからも分かるように、初め波斯人によってもたらされたと言われているが、このことは彼らが経典を翻訳する際、正統な漢文に通じていなかったことと、それを受け取る中国側の教徒にも古典に通じた人物がいなかったことを物語る。従って訳文が典雅な漢文ではなく、俗語をまじえた漢文になったことも自然の成り行きと言えよう。

（三）の「大秦景教三威蒙度讃」は、題名からも分かるように、七言四十四句よりなる聖三位一体の頌である。ところでこの讃の後には景浄が翻訳した三十五種の景教経典の目録「尊經」が載せられているが、その中にある『三威讃經』がこれに当たると考えられる。

景浄はかの「大秦景教流行中國碑文」の作者である。この碑が徳宗の建中二年（七八一）に建てられたことは既に見たが、彼は貞元中（七八五～八〇四）、般若三蔵とともに『大乘理趣六波羅密經』の翻訳に参加している。[4] 「尊經」の経目中に見えるのは、この経典の外に（四）の『至玄安樂經』と（六）の『宣元至本經』の二典であるが、（六）の写本には開元五年（七一七）に伝写したと記されている。従って（六）はその時までに翻訳されていたことになる。（三）（四）は翻訳年代が分からないが、少なくとも建中二年までに終わっていたことは確かである。また（三）から（六）までの経典は、初期の（一）（二）とその漢文が異なり、すでに景教が中国化していることを示している。

貞観十二年の太宗の詔でも分かるように、景教の教えは、道家の道にかぶせて理解され、また、翻訳経典は道家の概念を使って編まれていた。例えば次のようである。

道無常名、聖無常體。随方設教、密濟群世。・・・詳其教旨、玄妙无爲。觀其元宗、生成立要。

そしてこの傾向が（四）（六）の経典の中に色濃く反映されていることは、すでに多くの人々によって指摘されている。一例をあげれば『至玄安樂經』の「玄」の字、あるいは「玄通」そして安楽への道を動・欲を除いた状況と考えて、それを「無欲」「無爲」「無德」「無證」及び「無中生有」などの言葉で説いているが、これらは全て道家のものである。

さらにこれらの経典は、道家の哲学で述べられているばかりでなく、仏典の形式を借りている。すなわち（四）では釈尊と弟子との問答に擬し、

〔岑穏僧〕伽、從衆而起、交臂〔而進作禮贊、白彌施訶言〕、・・・彌師訶答言、善哉斯問。善哉斯問。汝等欲衆〕生、・・・岑穏僧伽、恭敬悲賀、重起作禮、上白尊言、大慈大悲、无上一尊、・・・一尊彌師訶曰、如是、如是、誠如汝言。・・・時諸大衆、聞是語已、頂受歡喜、禮退奉行。

と彌師訶（メシア）と岑穏僧伽（ソグド語でシモン・ペテロ）を登場させ、勝法によって安楽道に達する道を述べている。このような仏典形式の模倣は、上で見たように景浄が仏典の漢訳に関与していたことからも分かるように、彼ら景教徒が仏教に対する教養を持っていたことによるとも言えるが、むしろ仏教側から常に非難されるように、道教経典も仏

典によりかかって整備されており、そこから盗っているとも言えよう。すなわち、たとえば『廣弘明集』巻九に収められている「笑道論」には「改佛爲道」の一文が設けられており、『法華經』から『靈寶妙眞經』が作られたと述べているし（T52・150c）、『辯正論』で更に詳しく

> 黄庭・元陽・靈寶・上清等の經、及び三皇の典の如きは、竝びに法華及び無量壽等の經を改め換えて作るものなり。（T52・185a）

と言っている。

さらに唐代についての記録としては、『佛祖歴代通載』巻十二の麟徳元年（六六四）の「道造僞經」の項に

> 天皇甲子（六六四）、西京諸觀道士郭行眞等、東明觀李榮・姚義玄・劉道合、會聖觀仁惠・郭蓋宗等、將隱没道書、重更修改、私竊佛經改換文句。人法・名數・三界六道・五陰十二入・十八界・三十七品・大小法門・竝偷安道經、并改長安經、爲太上靈寶元陽經。改餘佛經別號勝牟尼經、或云太平經等。（T49・581b）

と見える。これら仏教側の記録が語るように、道教経典には単に名称を変えて安直に出来上がったものから、般若空観を取り入れた『太玄眞一本際經』、仏性説を道性説に置き換えた『大乘妙林經』・『海空智藏經』等に見られるように仏教教理の換骨脱胎を図り道教独自の教義を展開したものまで、いくつかの段階があったようである。[5] 景教は仏・道のこうした関係の上に成立しており、従って単に仏教あるいは道教どちらか一方の影響のみを受けたものではない。

（五）（六）の経典については次章で詳しく述べる。ここでは、初めの二経典と後の四経典との翻訳年代には少しく違いがあり、後者は道教の教義に近い形で景教が説かれていることを指摘しておこう。

第二節　『宣元至本經』

この経典の内容に立ち入る前に、（五）の『大聖通眞歸法讃』とともに、その写本の素性に関して一言して置かねばならない。実は先の章で敢えて（六）に言及しなかったのは、その写本の来歴による。（五）（六）の写本とも天津の故李盛鐸が敦煌から得たものであるが、一九四三年、わが国の小島靖が李盛鐸の遺品中から譲り受けた。（五）について言えば、開元八年（七二〇）の伝写であり、景教会の礼拝式に関する注意書と考えられ、

「尊經」の経目中の『通真經』に相当するのではないかと推測されている。(6)

さて（六）の『宣元至本經』であるが、実は巻首の十行、百九十字が最初、羅振玉により『敦煌石室遺書』（第四冊）に収められ、公開されたが、後になって小島が李の遺品中から三十行の巻末に当たる断簡を発見したのである。我々がここで扱おうとするのはこの部分である。巻首と巻末の部分は別種の写本であるが、同じ経であることは既に羽田亨によって明らかにされている。先の章で、景教の教義は道家の「道」とオーバーラップして述べられ、経典の形式においては仏典の、或いはそれを模倣した道経経典のそれを用いていることを見たが、この巻末の三十行は全面的に『老子道徳經』第六十二章の経とその注釈によりかかっており、道家（道教）への傾斜が余りにも色濃く出ていることに驚かされる。

ところでこの巻末の三十行は、小島から写真を譲り受けた佐伯好郎が一九四九年に、羽田亨が一九五一年にそれぞれ解説をくわえて発表したが、その後、この経典の元の写本がどのようになったかについては消息がなく、写本そのもの、あるいはその影印に当たることが出来ないので、ここで移写とともに詳細な検討を加えた羽田の文章を再現する。(7)

ここで（？）がついている部分は所蔵者の小島が推読したものと言われている。また7行・21行の「復」は「復」、　行の「侈美」は「侯美」、17行の「從」は「縱」、24行の「勗」は「勖」、26行の「沙」は「涉」、24行・25行の「舛」は「舛」として羽田は読んでいる。羽田は次のように解説する。

残簡の内容は、景教の「道」なるものを説いたのであり、その簡潔な本文について説明の註解を加へ、さうして本文と註解とを連接して書き續けたものに外ならぬ。即ち3～4の「妙道能包容萬物之奥」は本文で、それに續く「道者」から、6の「故爲物靈府也」はその註解、續く6～7の「善人之寶」は本文で、7の「信道善人」から、8の「能寶而貴之」まではその註解、續く「不信善之徒所不保」は本文で、「保守持也」から10の「遥叩妙明」まではその註解、続く10～11の「夫美言可以市人、尊行可以加人」は本文で、「不信善之徒」から14の「眞於道也不亦遠乎」まではその註解、16の「人之不善、奚棄之有」は本文、續く「奚何也」から14の「接濟无遺也」まではその註解、20～21の「所以貴此道者何耶、只爲不經一日、求之則得此」は本文、續く「言悟者目擊道、有迷於累劫不復也」は註解に相当すると認められる。24以下27に至る4行には誤写や脱字があるのではなかろうか、今明らかに解し難いのは遺憾である。

ところで羽田は註解については、

またその註解と認められるものも、景教の立場から特殊の解釋を施したのではなく、僅かに三四の説述以外は道徳經の他の章句に述べてある諸家の註解と酷似するものに外ならぬことが知れるのである。

と語るにとどまり、一体諸家の注解とは誰を指すのか比定していない。

唐末五代の道士で玄宗御註の『道徳眞經』を敷衍した『道徳眞經廣聖義』を著した杜光庭は、その序で玄宗までの歴代の『道徳經』の注釈家を列挙しているが、それによると道士、儒者、僧侶、隠者、帝王にわたる六十人余りの人々が注釈をしている。[8] 従ってこの景教経典に取られた注釈はそれら諸家のどれに当たるのか、それが一人のものか、あるいは複数のものからかを見極める必要がある。もしそれがはっきり比定できれば、誤写や脱字で意の通じないとされる箇所、特に24以下27に当たる四行が読み取れるばかりでなく、景教徒がこの経典を翻訳する時に、歴代の『道徳經』注釈のどの点、つまりどの様な立場・思想と自己を同一視したかが明らかにされ、また、その注釈がこの写本の筆写（開元五年）以前に思想史の上で果たした役割も把握できることになる。

杜光庭の挙げた六十数家の注釈は現存するものが少なく、たとえ残っていても、部分的に後世の注釈書に引用されているものであって、完全な姿からは程遠いものが多い。またここで扱っている景教経典と同じように、今世紀になって敦煌文書の発見により新たにその内容が確認されたものもある。

結論を先に述べれば、この『宣元至本經』の注解は、唐初の道士で太宗の貞観年間（六二七～六四九）に活躍した成玄英の『老子道徳經義疏』に殆どよりかかっているのである。成玄英のこの注釈書はペリオ文書二五一七の読解によってその全貌が明らかになった。ペリオ文書は『道徳經』六十章から八十一章に至る残巻であったが、その佚文が唐末の強思済の著『道徳眞經玄徳纂疏』に合纂されて残存していた作者不明の『義疏』と完全に一致するところから、全体が成玄英のそれであることが判明したものである。[9] ペリオ文書は「世」「民」「治」の三字を欠筆しており、羅振玉は、「文内の"治"の字、皆な末筆を欠き、唐の高宗の時の写本なり」と言っている。[10] 従ってこのペリオ文書は、彼が『義疏』を撰述した後、ほとんど間をおかない時期に筆写されたものである。このことに関しては、後節で成玄英自身に触れるところでも、改めて考察するつもりである。

『宣元至本經』の本文解読のために、この成玄英の『義疏』の形式について略述すれば、各章には河上公注と同じように章名がついている。この章名は、二三の例外を除いては、各章冒頭の数字をとって機械的につけられており、次に先の章との関係とその章の内容を

要約した序文が続く。序文は、章全体の要約文と、章を大体三から五段に分けて整理して数語で説明した段の要約文からなる。次に一段毎に要約文を掲げ、その段に相当する経の本文が続き、最後に『義疏』の文が来る形である。従って、段の要約文は二度登場することになる。今、ペリオ文書により六十二章の『義疏』を掲げると以下のようになる。(11)

道者章。所以次前者。前章正明守靜謙和。接物明道。(12)故次以此章。即顯道體冲奥。令物歸依。就此一章。義開四別。第一。顯道能包容。勸物珍重。第二。明不棄愚鄙。恆布大慈。第三。料簡利害。以明勝負。第四。假設疑問。歎道功能。

第一。顯道能包容。勸物珍重。《道者萬物之奥》道者。虚通之妙理。衆生之正性也。奥。深密也。亦藏府也。言道生成萬有。囊括百靈。大無不包。故爲物府藏也。《善人之寶》脩道善人。達見志性。得玄珠於赤水。故能能寶而貴之也。(13)《不善人所不保》保。守持也。流俗之人。躭滯物境。性情浮競。豈能守持。(14)《美言可以市。尊行可以加人》不善之人。心行澆薄。言多佞美。好爲餝辭。猶如市井更相覓利。又不能柔弱靡謙。後身先物。方自尊高己行、加陵於人。不善之徒。言行如是。其於道也。不亦遠乎。

第二。明不棄愚鄙。恆布大慈。《人之不善。奚棄之有》奚。何也。言聖道冥通。救物弘普。縱使衆生不善。何有棄心。明慈悲覆被。接濟無遺也。(15)《故立天子。置三公》既接物無遺。宜設濟世之法。故立天子。以統萬機。置三公。坐而論道。調理陰陽。緝熙政典。(16)〔意在〕舟航庶品。亭毒群生。自開闢以来。眞君世世(17)皆是大道權應。應爲帝王(18)所以上象三清而置僚署者也。(19)

第三。料簡利害。以明勝負。《雖有拱璧以先駟馬。不如坐進此道》拱璧。即拱把之璧。圓全大璧也。駟馬。一乘連也。(20)古者召士。必先賫拱璧。後遣駟馬也。(21)言縱有全璧。(22)富貴榮華。亦不如無爲坐忘。進脩此道。何者。夫脩道所以長生。富貴適爲大患。故廣成子云。人生在世(23)如雲翔空。氣藹俄爾。以此格量。不如遠矣也。(24)

第四。假設〔疑〕問。歎道功能。《古之所以貴此道者。何。不曰求以得。有罪以免。故爲天下貴》言曩昔至人所以珍貴此道者。(25)何也。(26)只爲不經一日。求之則得。此言悟者目擊道存。迷者累劫不會也。假使無始以來。生死罪譴。一得還源。可以頓免。有此神力。不可思宜。(27)故爲天下人間之所尊貴者也。(28)(29)

『義疏』の輯本は蒙文通(27)嚴靈峯(30)そして藤原高男(31)の諸氏によってそれぞれ試みられているが、景教経典研究者が『宣元至本經』を成玄英の『義疏』に基づく訳経であることに気づかなかったと同様に、彼らもまた輯本校勘の際にこの景教経典の存在を見落としている。この存在によって例えば、「修道善人、達見志性」は、明らかに「修道善人、達見眞性」

の誤写であることが分かり、「好爲餙辭」「又不能柔弱麾謙」の「餙」と「麾」の字は『道徳眞經註疏』本や[32]『道德眞經玄德纂疏』本では、それぞれ「飾」と「撝」に作るが、唐初の写本では「餙」と「麾」として流布していたことが推測される。

さて『宣元至本經』と『義疏』との対応関係を見てみると、ただ六十二章のみならず、その前後の六十一章（大國章）及び六十三章（爲無爲章）も少しく関係している。即ち『宣元至本經』の1行から3行の「降伏魔鬼」までは文字が部分的に欠落しており解読は難しいが、六十一章の序文に「大國章所以次前者、前章明用道無爲而能降伏魔試。故次此章、即明用道接物、守靜謙和」とあり、その『義疏』本文に「言聖人君臨大國、善用謙柔。故能攝化萬邦、遐邇款附、重譯来貢」とある聖人を大聖法王に変えて用いていると考えられるから、2行目の「□聖法王」は「□聖法王」と読めよう。

24行～27行は、先に引いたように、誤写や脱字があって読みきれないと羽田の述べている箇所であるが、ここは六十三章の

爲無爲章、所以次前者、前章〔正明〕勸物歸依、有罪以免。故次此章、而顯歸依之（義）術、免罪之方。就此一章、義開三別。第一。明動不乖寂、是歸依之方。第二。明制伏初心、是免罪之術。第三。戒凡擧聖、以勗行人。第一。明動不乖寂、是歸依之方。《爲無爲》妙契心源、不失眞照。・・・《事無事》・・・妙體眞宗、照不乖寂、雖涉事有、而即有體空。内側雖照而無心、外則雖涉而無事也。・・・

に基づいていることは明らかである。[33]従って「凡擧聖以勗行人」は「凡」の上に「戒」の一字が脱けており、「弁」は「寂」と読むべきであり、「妙契以源」の「以」は「心」、「妙理真宗」の「理」は「體」の、「而即有體定」の「定」は「空」の誤写ではないかと考えられる。また、「内眞・・・外眞・・・」の「眞」も「則」の誤写の可能性が強い。

3行目の「妙道能包容萬物之奥」以下はほとんど六十二章の『義疏』の文をとっている。今、初めから順次その異同を示すと、「道」を「妙道」に、「藏府」を「百靈之府」に、「府藏」を「靈府」に、更に「衆生」を「群生」に変えている。7行目の「信道善人」は『義疏』の「修道善人」を景教信仰に都合よく変えたものであり、『義疏』の「得玄珠於赤水」は取らずに、「得善根本、復無極」の句が新たに加わっている。9行目の「流俗之人云々」は『義疏』では「豈能守持」で終わっているのに対し、「豈能守持百靈、遥叩妙明」と六字が加わっている。行目の「夫美言云々」では「夫」と「人」が加わり「不信善之徒」は「不善之徒」に「信」の一字を付け加えている。13行目の「方自尊高□行」は「方自尊高□行」と消えたところが読めよう。14行目にかけての「不信善之

徒」は「信」の字を加えた先の例と同じ。「眞於道也」は『義疏』及び文意から考えれば「其於道也」の誤写であろう。

15行目には「神威无等」の一句を初めに置き、景教の神を表し、次に『義疏』の第二段の要約文「不棄愚鄙、恆布大慈」を挟んで「如大聖法王」の一句を最後に置く。(34)

17行目には「光威盡察」が新たに加わり、(35)「何有可棄慈」では「可」の一字が入っている。「明慧慈悲」は『義疏』の「明慈悲……」の伝写の誤りか（その場合は「明」を動詞として読む）、あるいは「明慧」と「慈悲」の意として神の働きを表したものかは定め難いが、今、しばらく後者の意と取る。

18行目の末尾から20行目の冒頭「夫信道可以驅除一切魔鬼。長生富貴、永免大江漂迷」は『義疏』第三段の「夫修道所以長生、富貴適爲大患」を景教教義に沿って改めたものと思われる。小島が「永免大江漂迷」の「大」を「火」に読み変えているのは、『三威蒙度讃』の「降杸使免火江漂」とあるのを参照したのか、あるいは「火」と「大」の字形の類似によるのか定かではないが、「大」でも意は通じる。

20・21行目は『義疏』によっているが、ところどころ異なる。特に21行目の「此言悟者目擊道有迷於累劫不復也」では「有」は「存」の誤写か誤読と考える方が自然であり、「迷」の下の「於」は「者」の誤写であろう。

22、23行では「原始」と「無始」、「尊」と「尊貴」の違いぐらいである。

24行以下は先に述べた通りである。以上を整理すると『宣元至本經』は次のように読めるであろう。

1　□□不滅除。若受□□
2　魔鬼道。无礙覺□□□聖法王。善用謙柔。故
3　能攝化萬物。普救群生。降伏魔鬼。《妙道能
4　包容萬物之奥。》道者、虚通之妙理、群生之
5　正性。奥、深密也。亦百靈之府也。妙道生成萬
6　物、囊括百靈、大无不包、故爲物靈府也。《善
7　人之寶。》信道善人、達見眞性、得善根本、復
8　无極、能寶而貴之。《不信善之徒所不保。》保、守
9　持也。流俗之人、躭滯物境、性情浮競、豈能
10　守持百靈、遥叩妙明。《夫美言可以市人、尊行
11　可以加人。》不信善之徒、心行澆薄、言多佞美、

12 好爲餝辭、猶如市井更相覓利。又不能柔弱
13 魔謙、後身先物、方自尊高已行、加陵於人。不
14 信善之徒、言行如是。其於道也、不亦遠乎。
15 神威无等、不棄愚鄙、恆布大慈、如大聖法王。
16 《人之不善、奚棄之有。》奚、何也。言聖道冥通、
17 光威盡察、救物弘普、縱使群生不善、何有
18 可棄心。明慧慈悲。覆被接濟无遺也。夫信
19 道可以驅除一切魔鬼、長生富貴、永免大江
20 漂迷。《所以貴此道者、何耶。只爲不經一日、求之則
21 得。》此言悟者目擊道存、迷者累劫不復也。
22 假使原始以来、生死罪譴、一得還源、可以頓免。
23 有此神力、不可思議。故爲天下人間所尊也。
24 〔戒〕凡擧聖、以勗行人。明動不乖寂、是依信之
25 方。妙契心源、不失眞照。妙體眞宗、照不乖寂、
26 雖涉事有、而即有體空。内側雖照而无心、外
27 則雖涉而无事也。
28 大秦景教宣元至本經一巻
29 開元五年十月廿六日法徒張駒
30 傳寫於沙洲大秦寺

以上、この『宣元至本經』の残巻が『道徳經』六十二章の経文と成玄英の『義疏』、及び六十一章・六十三章の『義疏』の言葉を利用していることは、既に指摘した通りであるが、その利用の仕方は、「大聖法王」「神威無等」「驅除一切魔鬼」「永免大江漂迷」等と、景教経典の常套句を挿入する一点と、信仰に重きを置くところから「修道」を「信道」、「不善人」を「不信善之徒」と書き換えている二点が挙げられよう。景教徒が六十二章を利用したのは、『河上公注』では此の章のタイトルは「爲道」であり、「道」を説明した章であること、更にその中で「罪があっても道によって免れることが出来る」と述べている点が景教の教義とぴたりと一致した所にあったと思われる。

また「故立天子、置三公、雖有拱璧以先駟馬、不如坐進此道」の部分を落としている点を見逃すことは出来ない。おそらく天子・三公といった世俗の代表的な権力が景教教義と相合わないと考え、意識的に外したのであろう。

従って彼ら景教徒は、盲目的に『道徳經』に追従したのではなく、教義に適うように十分に配慮して利用していることが分かろう。

第三節　成玄英の『道徳經義疏』

上の節で、われわれは『宣元至本經』が、全くと言ってもよい程、成元英の『義疏』に則して翻訳されたものであることを見た。景教の教義が道教の道の教えと同一視されていたことは、すでに伝来直後の太宗の詔勅文からも読み取れるし、またそれを載せている「大秦景教流行中國碑」の文章、さらに経典の一つ『志玄安樂經』からも容易に窺えるところであるが、『宣元至本經』ほど顕著なものはない。此の経典は開元五年（七一七）に景教徒の張駒が伝写したものであるから、この時代までには完訳されていた事になる。次になぜこのように全くと言ってよいほど道家（道教）の著作に似た経典が生まれたのかを理解するために、当時の道教の状況から考えてみたい。

まず『道徳經義疏』の作者、成玄英について述べると[36]、彼は字を子実といい陝州（河南省）の人である。貞観五年（六三二）に太宗に召されて長安に至り、西華法師の号を受け、当時の理論派道士の論客として仏教徒との論争において名をあげた。一方、ここでとりあげた『道徳經義疏』および郭象注の『莊子』に疏を作り、『元始無量度人上品妙經』に注解をつけるといった学問的な仕事も残している[37]。

唐の王室と道教との結びつきは、老子を始祖としたところに始まる[38]。隋末から唐初にかけて老子は自ら唐の始祖であると名乗り、さまざまな託宣を下し神験を現している。道教側の老子始祖神話を画策し、世論を駆って道教の社会的地位を高めた人物の一人が、陶弘景の弟子で、上清派の第十代の宗師、王知遠（五二八～六五三）であると言われている。高祖李淵が天下を統一する前には予め符命が降ったとして、兄である太子建成と皇位継承を争う太宗に「太平天子」となることなどを予告して、それが次々当たったという。これらは、『旧唐書』巻一九二隠逸伝に載せる彼の本伝に記されている。こうしたことを契機として、唐王室の道教への傾斜は進んで行った。仏教との確執関係にあった道教にとって、新政府の樹立は、自己の勢力拡大と保護を図るための恰好の機会であった。同時に、当時の門閥尊重の貴族社会において、その出自にしばしば疑問を持たれていた李氏唐室にとっても、李の姓を同じくすることを根拠に、孔子と併称される老子を自己の祖と結びつけることには意義があった。

以下、統一後の唐の道教保護を見てみる。武徳八年（六二五）、国学に親しく臨み釈奠の礼を行った高祖は、道・儒・釈の席次を宣布し、道教保護の立場を早速取っている。[39] また、太宗の貞観十一年（六三七）の「道士女冠在僧尼之上」の詔[40]では、自己の祖が老子から始まっていると明言し、天下を統一したのはその教えに負うとして、祭礼行事において道士・女冠の席を僧尼の前に置くことを述べている。

道教の地位は次の高宗（六四九～六八三）の時、飛躍的に高められた。乾封元年（六六六）に全国各州に一道観を置き、各おの七人の道士を度すことを許可した。それと同時に老子に対して太上玄元皇帝の尊号を奉っている。これは老子に対する尊号の始まりで、老子始祖を明確に打ち出したことになる。その後の唐の歴史の中で、玄宗ほど道教に肩入れした皇帝はいないが、彼は大聖祖玄元皇帝、聖祖大道玄元皇帝、太聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝と次々と格の高い厳めしい尊号を老子に贈っている。それによって老子崇拝の加熱ぶりが見て取れるが、その端緒を開いたのが高宗であった。彼は王公以下の百官に『道徳經』を習得させ、また『孝經』や『論語』と同等に明経の科目として『道徳經』を採用している。[41] そして儀鳳三年（六七八）には道士の管理機関を宗正寺に移している。宗正寺は王室の親族の事務を掌る役署であり、ここに道士を所属させたということは彼らを宗族の一員と見なした事を意味する。

武則天の時代は一時道教保護の体制は崩れ、仏教の席次を道教の前におく仏先道後とし、「太上玄元皇帝」の尊号を止め、さらに『道徳經』を科挙の科目から外している。「大秦景教流行中國碑」文においても景教が則天武后朝において攻撃を受けたことを記すが、それもこれも全て仏教への傾斜から起こったことである。しかし、次の中宗の時代になると道教保護の路線が復活し、高宗の取った道教政策が守られた。

玄宗をむかえて崇道の傾向が一気に高まったことは、上述の厳めしく仰々しい老子への追尊の尊号一つとっても見て取れるし、自ら『道徳經』に注釈を書き、開元二十一年（七三三）には、『道徳經』を各家に一本ずつ所蔵させ、貢挙に老子策を加えたことからも容易に窺えよう。[42] 更に開元二十九年（七四一）には長安と洛陽の両京及び諸州に老子廟、すなわち「玄元皇帝廟」、と「崇元學」という国立道教大学を置き、学生を募って『道徳經』『莊子』『列子』『文子』を学ばせ、明経科の試験と同じように毎年試験を実施して、役人としての登用の道を開いている。玄宗の道教崇拝はその治世の前半の開元年間よりも、むしろ後半の天宝年間に一段と拍車がかかるが、ここで扱っている時代の範囲から少しく離れるので省略する。

以上見たように則天朝を除き、初唐から中唐にかけて道教は王室によって徹底的に保護されてきたのであり、その権勢を笠に着て道教側は盛んに仏教排除を目論だ。道仏の抗争は激しく、早くも高祖の武徳四年（六二一）には道士傅奕（五五四～六三九）が寺塔僧尼を減省すべきことを十一ヶ条にわたって上書した。それに対して仏教側からは法琳が『破邪論』を著し、逆に道教こそ陶汰すべきであると訴えている。皇帝を挟んでの道仏の綱引きが人物を代えて次々と続いたが、道教優位の空気が支配したことは、例えば先の法琳の『弁正論』が皇帝を誹謗するものであるという成玄英の上奏によって、法琳が益州に流された一事をとっても明らかである。道宣（五九六～六六七）が『續高僧傳』で新たに護法の一科を設け、『廣弘明集』が護法の立場から書かれているのも、この間の消息をはっきり物語っている。成玄英の『義疏』はこの様な状況の中で書かれたのであるが、それは思想史の上でどの様に位置づけられるのであろう。

先にも引いた杜光庭の『道徳眞經廣聖義』巻五では、その序で取り上げた歴代の『道徳經』注釈家の学風を次のように分類している。

河上公・嚴君平、皆明理國之道。松靈仙人・魏代孫登・梁朝陶隱居・南齊顧歡、皆明理身之道。符堅時〔鳩摩〕羅什・後趙〔佛〕圖澄・梁武帝・梁道士寶略、皆明事理因果之道。梁朝道士孟智周・臧玄靜・陳朝道士諸糅・隋朝道士劉進喜・唐朝道士成玄英・蔡子晃・黄玄賾・李榮・車玄弼・張惠超・黎元興、皆明重玄之道。何晏・鍾會・杜元凱（預）・王輔嗣（弼）・張嗣・羊祜・盧氏・劉仁會、皆明虚極無爲理家理國之道。

これによれば、成玄英は『道徳經』解釈において「重玄」の概念を用いて「道」を明らめたことが分かる。『道徳教義疏』にも「重玄」なる言葉は頻繁に使用されているし、また『莊子疏』の序でも

夫莊子者、所以申道德之深根、述重玄之妙旨、暢无爲之恬淡、明獨化之宵冥、鉗捷九流、括囊百氏、諒區中之至教、實象外之微言者也。

と言い、莊子も「重玄」の立場から理解しようとしている。

「重玄」の語を耳にすると、われわれは即座に『道徳經』第一章の「道」を定義しての言葉「玄之又玄、衆妙之門」を思い起こすが、成玄英は「重玄」をどの様な内容を持った概念として把握しているのであろうか。因みに第一章の『義疏』においては、全章を四段に分け、第一段（道可道、非常道、名可名、非常名）を「略標理教」とし、第二段（无名、天地之旨、有名、萬物之母）を「汎用本迹」とし、第三段（常無欲、以觀其妙、常有欲、以觀其徼）を「顯二觀不同」とし第四段（此兩者、同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆

妙之門〉を「會重玄之致」として各々の要旨を述べた上で、次のように言う。

《此兩者、同出而異名》両とは無欲と有欲の二觀を謂うなり。同に出づとは同に一道より出づるを謂うなり。異名とは徼と妙の別なり。・・・《同謂之玄》玄とは、深遠の義、亦た是れ滯らずの名なり。有無の二心、徼妙の二觀は一道に源し、同に出でて名を異にす。異名にして一道、之を深遠と謂う。深遠の玄、理として滯ること無きに帰す。既に有に滯らざれば、又、無に滯らず。二倶に滯らず。故に之を玄と謂う。

〈玄之又玄〉有欲の人、唯だ有に滯るのみ。無欲の士、又、無に滯る。故に一玄を説き、以て雙執を遣る。又、行者の此の玄に滯るを恐る。今、又玄を説き、更に後の病を祛く。既に而して但だ滯るに滯らざるに非ず。亦た乃ち滯らざるに滯らず。此れ則ち遣るの又た遣る、故に玄の又た玄と曰う。《衆妙之門》妙とは要妙なり。門とは法門なり。前に一中の玄を以て、二偏の双執を遣る。二偏の病、既に除かるれば、一中の藥還た遣る。是に於て藥と病、一時に倶に消ゆ。此れ乃ち妙極精微、窮理盡性たり。豈に唯だ群聖の戸牖のみならんや。抑も亦た衆妙の法門なり。

以上から見ると「重玄」と「玄」を重ねた彼の意図は、「道」が有る、あるいは無いと言った有無の段階を越えた非有非無の段階を更に越えたところを指すことにある。有の立場、無の立場を離れ、非有非無の無執着、無偏見に立つ事を「玄」で表す。「重玄」はこの「玄」を離れた状況である。それを彼は病と薬の比喩を以て説明している。即ち、有無の偏見を病とし、これを治す薬を「一中の玄」（有と無の偏見がない）で表し、病が完治すれば、「病」も「薬」も両方とも除かれると言う。「玄」をも離れ、忘れた境地が「重玄」であると言ったが、三十七章の『義疏』でも、

前に無を以て有を遣り、此は則ち無を以て無を遣る。有無雙つながら離るるは、一中道なり。・・・前に無名を以て有を遣り、次に不欲を以て無を遣り、有無既に遣らば、不欲還た息む。不欲既に除かるれば、一中斯に泯ぶ。此は則ち遣るの又た遣る、玄の又た玄なり。（『正統道藏』二十四、18846）

と言い、一中即ち玄を越えたものと理解している。

ところで、唐王朝の道教庇護の厚きことは先に見た通りであったが、始祖老子の教えである『道徳經』を自国を代表する思想、宗教の経典として、積極的に外国に広めようとする意図もあったようである。太宗は貞観二十一年（六四七）に成玄英及び蔡晃を筆頭に三十余人の道士と、時の学僧で梵語にたけ訳経僧として一世を風靡した玄奘三藏を五通觀に集め、『道徳經』の梵語訳を命じている。この記録は道宣の著した『集古今佛道論衡』巻

丙「文帝詔令奘法師翻老子爲梵文事」（T52・386b）および『續高僧傳』巻四、玄奘伝（T50・455b）に詳しく残されている。そもそも『道徳經』の翻訳が試みられたのは、西域使の李義表がインドに使いして帰国し、東天竺の伽没路国（Kamarupa）の童子王、即ち鳩摩羅王（Kumara）が仏教伝播以前の中国固有の教えである道教の聖典の翻訳を所望したと奏上したことによる。[44]

『道徳經』の翻訳が始まると、道士たちは皆な仏典や『中觀論』『百論』といった経論の教理でそれを説こうとしたために、玄奘は「仏教と道教は、その教えに天と地の隔てほどの大きな違いがあるのに、どうして仏理で道理を明らめようとするのか」と彼ら道士を詰問した。蔡晃は答えて『維摩經』『三論』の教えを自分を含め道士たちは昔から学んでおり、それを熟知している。道教の道の意と仏教の教えは表現は異なっても、意味するところは同じである。僧肇が作品に老荘を引くように、老荘思想の染み渡っている仏教側こそその様に弁解されるのかと逆襲する。それに対して玄奘は仏教においては経と論があるが、道教においては『道徳經』の経に対して論に当たるものはなく、ただ注釈があるだけである。それも何晏・王弼以下、歴代の数十人の注釈家の説く説は、皆なそれぞれ異なっており、しかも誰も仏教語を引いていないと言い、なぜ先人達の注釈を踏襲しないで、わざわざ仏教によりかかるのかと反論すると、居並ぶ道士たちは押し黙ったと記録されている。道宣の記録は更に「道」を「菩提」と訳すか「末伽」とするか、あるいは「河上公注」の序、即ち葛玄の「老子道徳經序訣」を翻訳すべきかどうかの両者の対立を詳しくとどめているが、主題から外れるのでここでは触れない。[45]

この仏教側の記録がそのまますべて事実かどうかは疑問であるが、初唐の道士たちが、仏教の教義で『道徳經』を解釈したことは事実であり、その仏経教義も蔡晃自ら認めているように『三論』に多くを負っていたと考えられる。

三論は龍樹の『中論』『十二門論』と、その高弟、提婆菩薩の『百論』を指し、『般若經』の皆空説に基づいていると言われている。中国においては鳩摩羅什（三五〇～四〇九）によって漢訳され、その後、攝山棲霞寺を中心にその学統が続き、隋代吉藏（五四九～六二三）が出てその学説を集大成して三論宗を樹立した。[46] 三論宗は無所得を理想とし、一名、無得正觀宗とも呼ばれることから明らかなように、八不、すなわち不生不滅、不断不常、不一不異、不來不出によって正觀、即ち中（＝中道）を明らかにする。現象と実在の二つの世界を真俗二諦から考えて、現象としての「有」も、実在としての「空」もともに実体として捉えるべきではないと言うと同時に、またそれにも執えられるべきではない

というのが、無執着、中道の境地である。そのことを吉藏の三論概説書である『三論玄義』では様々な角度から論じているが、例えば、外道の誤りを正す破邪の章では、老子の道について語る中で、

伯陽の道は、道は虚無を指し、牟尼の道は、道は四句を越ゆ。・・・（伯陽の道は）九流を統攝し、七略を該含するも、唯だ有無を辨ずるのみにして、未だ絶四を明らめず。若し老教も亦た雙非を辨ずと言わば、蓋し砂を以て金に糅え、盜牛の論に同じなり。

（T45・2a）

と仏教の道、つまりここでは三論の立場と比較して述べている。中の境地は「有」「空」「有亦空」「非有亦非空」（＝雙非の立場）の四句を越えたもの、即ち一切の表現を越えたものとして考えられており、別の箇所では「夫れ道の状爲るや、體は百非を絶え、理は四句を越ゆ」（T45・2c）と述べ、無得、無執着の立場が貫かれている。さらに各種の「中」の説明の中では、

言う所の四中者、對偏中・盡偏中・絶待中・成假中なり。對偏中者、大小の學人の斷常の偏病に對す。是の故に對偏中と説くなり。盡偏中者、大小の學人、斷常の偏病を有すれば則ち中を成ぜず。偏病、若し盡くれば、則ち名づけて中と爲す。是の故に經に云く、「衆生の見を起こすに凡そ二種あり。一は斷、二は常なり。是の如き二見は中道と名づけず。無常無斷乃ち中道と名づく」と。故に盡偏中と名づくるなり。絶待中者、本と偏病に對す、是の故に中あり。偏病既に徐けば、中も亦立たず。中に非ず偏に非ざるも、衆生を出處せんが爲に強いて名づけて中と爲し、絶待中と謂う。故に此の論に云く「若し始終有る無くんば、中は當云何が有らんや」と。經に亦た云く「二邊を遠離して中道に著せず」と。即ち其の事なり。成假中者、有無を假と爲し、非有非無を中と爲す。非有非無に由るが故に有無を説く。此の如きの中は假を成ぜんが爲に、成假中と謂うなり。然る所以の者は、良に正道は未だ曾つて有無にあらず。衆生を化せんが爲に、假に有無と説くに由るが故に、有無に非らざるを以て中と爲し、有無を假と爲す。云々。

（T45・140c）

と言い、中（中道）を説明するのに、偏病を持ち出しており、先にみた成玄英が道を重玄の概念で説こうとしたのと軌を一にしている。重玄とは成玄英によれば有無の偏見、執着を離れた一中の玄を越えたものであり、彼もまた病と薬の関係を持ち出してそれを説明していた。成玄英は吉藏の中道を重玄に置き換えて、『道德經』を組織的に解釈し、新しく一家を立てることに成功したと言えよう。

今、さらに両者の類似性を挙げてみれば『三論玄義』の顯正第二で

自上以已来破外道・毘曇・成實・大乘。従此已後、序前四宗斥於三論。故通其邪難、顯明正理。上既偏斥四宗、於時群難競起、咸疑龍樹。非是正師、所造之論、應爲邪法。是故此章、次明顯正義。正義雖多、略標二種、一明人正、次顯法正。（T45・6b）

と記すのと、『道德經義疏』天地章で

此章所以次前者、前章明有無二觀、能妙不同。故次此章、即顯無爲之能、有爲之弊。就此章中、義分爲兩。第一、・・・第二、・・・。

と記すのを見ると明らかなように、注釈の進め方、即ち形式の類似がある。また思想内容の点でも、和大怨章の

故次此章、即遣前玄、以彰重玄之致。就此一章内、文有三重。第一、明雖離二邊、未階極道。第二、明聖人虚會、妙契重玄。第三、弁有德無德、忘執之異。・・・言行人雖捨有無、得非有非無、和二邊爲中一、而猶是前玄、未體於重玄理也。此雖無待、未能無不待也。・・・言雖遣二邊、未忘中一。・・・言體道聖人、境智冥符、能所虚會、超茲四句、離彼百非。

からも分かるように、三論宗の「中」「無執着」の教義をそのまま「重玄」に置き換えて道教の「道」を説いている。形式と思想内容の両面で類似性があると言えよう。[31] 従って、玄奘があえて成玄英を初めとする重玄派の道士の『道德經』注釈に異をとなえる理由もそこに存在するわけであるが、一方この重玄の解釈を取ることにより「道」の解釈に新しい側面が開け、思想の深化と体系化が一層進んだことを見落とすことは出来ない。それ故にこそ、これが一つの学派として認められ、後世の道教の書物及び注釈書に取り入れられ、道教史の上で位置を得ているのである。また『道德經義疏』著作直後の高宗時代の写本が敦煌の地から出ている事実、及び、この『義疏』を殆どそっくり盗んだ景教經典『宣元至本經』の開元五年の写本が存在している事実は、成玄英を初めとするこの派の初唐から中唐に至る流行を物語っている。

『宣元至本經』は『道德經』六十二章及びその前後の章の成玄英の『義疏』を、景教教義に適うように二三の字句を変えたのみで、殆どそのまま利用したものであった。『義疏』の作者、成玄英が活躍する時代が太宗の貞觀年間（六二七～六四九）、しかも貞觀九年（六三五）に景教が中国に伝えられていること、さらに成玄英を初めとする所謂初唐の道士達が受容した仏教が吉藏（五四九～六二三）の集大成した三論宗によるものであり、その吉藏は高祖が武德の初年（六一八）に十大德を置き、仏教界の管理を命じた際の一人

に選ばれていることなどを併せ考えると、この経典の筆写時期には今なお疑問が残るものの、この一枚の写本残簡は初唐から中唐にかけての思想界の縮図をいかんなく写し出していると言っても過言ではない。

そもそも景教は、伝播直後に皇帝の勅令によって、その布教が許可され、急速に広まった。その歴史を考えても、最初から本来の教義を直接ぶつけるのではなく、中国の国情に鑑みて、多くの潤色を加え、調和的な方向を目指したと考えられる。このことは、上で見た翻訳経典の中にも現れており、初期の『序聴迷詩所經』では、景教の神、天尊と聖上すなわち皇帝、そして父母の三事に仕えることが一つであると言い、仏教が中国に入って以来、常に問題とされた礼敬問題、儒家思想との抵触は全く抜け落ちている。このことは、景教のみならず、それより少し遅れて伝播した摩尼教も同じことで、ペリオ文書三八八四の『摩尼教残經』では道教・仏教そして摩尼教の同一を謳っている。[49]

従って、王室の保護のもとに益々その勢力を伸ばした道教の祖、老子の『道徳經』、及びその当時、三論宗の刺激を受け、その教理を盗んで『道徳經』の解釈に一局面を開いた道士成玄英の『義疏』によりかかって、景教徒が『宣元至本經』を翻訳したことは、不思議なことではなく、自然の帰結とも言えるであろう。また景教は一時的に流行したものの、武宗の異教一掃の弾圧の後は、仏教とは異なり、急速に衰え殆ど壊滅状態に陥って、十六・七世紀のジェスイット教の渡来までほとんど新たな展開はなかった。こうした歴史事実は、中国における異文化受容を考える上で、一つの材料を提供するものと思われる。

註

① 羽田亨「大秦景教大聖通真歸法讃及び大秦景教宣元至本經残巻について」（『東方学』第一輯、一九五一）。詳細は以下の第二節参照。なおこの二つの残巻の末にはそれぞれ開元五年（七一七）、開元七年（七二〇）に沙州大秦寺の景教僧が伝写したという識語がある。『唐會要』巻四十九によれば、波斯寺から大秦寺に名が改められたのは天寶四年（七四五）以後であり、この写本そのものの真贋が問題になろう。このことを羽田は一応指摘した上で、自体・体裁あるいは内容から本物であろうと述べている。筆者も、もちろんこの立場に立つものであるが、識語の年代疑念は氷解しない。

② これ以下、景教経典に関する叙述は左記の書物を参考とした。

・A.C.Moule：『Christians in China before the year 1550』（1993, London）。この書の中

国語訳が一九八四年、北京から中外関係史名著訳叢の一冊として『一五五〇年前的中国基督教史』（郝鎮華訳）のタイトルで出版された。この書には詳細な訳注及びモウル氏以後の研究成果を付録の形で増補している。

・石田幹之助「支那に於ける耶蘇教」（岩波講座・東洋思潮「東洋思想の諸問題」所収、一九三四、東京）。

・佐伯好郎『景教の研究』下篇、第二章「支那景教の文献史料」（一九三五、東方文化学院東京研究所）。

・佐伯好郎「大秦景教大聖通真歸法讃及大秦景教宣元至本經の解説」（『清時代の支那基督教』所収　一九四九、東京）。

・羽田亨「口絵　景教經典一神論解説」（『藝文』九ー一、一九一八）。

・羽田亨「景教經典志玄安楽經に就いて」（『東洋学報』一八ー一、一九二九）。

・羽田亨「景教經典序聽迷詩所經に就いて」（『内藤博士還暦記念支那学論叢』一九三〇）。

・江文漢『中国古代基督教及開封猶太人』（一九八二、上海）

③　佐伯、前掲書頁六三六以下参照。

④　『大唐貞元續開玄釋教録』巻上（T55・755c ー）及び『貞元新定釋教目録』巻十七（T55・891c ー）。この時、印度、迦毘試（Kapisha）国出身の般若三蔵は胡語・漢語ができず、胡本の『大乗理趣六波羅密經』の漢訳を助けたのが、景浄であった。彼は梵文と佛教には明るくなかったと記されている。

⑤　鎌田茂雄『中国佛教史』第十章「唐の佛教」（一九七八、東京）頁二一七以下参照。

⑥　羽田、注①に引く論文、頁二九六。

⑦　羽田、注①に引く論文。この論文の掲載誌の巻頭には、氏が手に入れた残巻の写真が付されている。なお池田温『中国古代写本識語集録』（一九九〇、東京）によれば、此の写本は現在、同志社大学図書館に所蔵されていることになっているが（頁二八九）、筆者は確認していない。

⑧　「此道徳經自函関係所授、累代尊行、哲后明君、鴻儒碩学、詮疏箋註六十餘家、則有云々」（『正統道藏』二十四、18845b）と記す。なお『正統道藏』の巻数・頁数は、台湾藝文印書館印行の縮冊版による。以下の引用も同じ。

⑨　『道徳真經玄徳纂疏』は『正統道藏』二十二、17471a 以下に収められている。なお、この間の経緯については敦煌講座四『敦煌と中国道教』（一九八三、東京）『道徳經

類」（頁四十）参照。

⑩ 王重民『敦煌古籍叙録』（新版　一九七九、北京）頁二三六「老子道徳經義疏」参照。

⑪ 大淵忍爾『敦煌道經図録篇』（一九七九、岡山）による。≪ ≫は經文を示し、〔 〕は明らかに脱字と思われるものを筆者が補ったものである。

⑫『道徳真經玄徳纂疏』では「接物用道」に作る。

⑬『道徳真經玄徳纂疏』では「也」の一字がない。

⑭『道徳真經玄徳纂疏』では「豈能守持哉」に作る。

⑮『道徳真經玄徳纂疏』では「明慈救覆被接濟無遺」に作る。

⑯『道徳真經玄徳纂疏』では「緝熙治政」に作る。

⑰『道徳真經玄徳纂疏』では「真君出世」に作る。

⑱『道徳真經玄徳纂疏』では「而爲帝王」に作る。

⑲『道徳真經玄徳纂疏』では「所以上象三清而置僚署也」に作る。

⑳『道徳真經玄徳纂疏』では「一乘車也」に作る。

㉑『道徳真經玄徳纂疏』では「後遣駟馬」に作る。

㉒『道徳真經玄徳纂疏』では「言縱有高蓋全璧」に作る。

㉓『道徳真經玄徳纂疏』では「人生處世」に作る。

㉔『道徳真經玄徳纂疏』では「不如遠矣」に作る。

㉕『道徳真經玄徳纂疏』では「言曩昔聖人所以珍貴此道者」に作る。

㉖『道徳真經玄徳纂疏』では「何耶」に作る。

㉗『道徳真經玄徳纂疏』では「不可思議」に作る。

㉘『道徳真經玄徳纂疏』では「者」の一字がない。

㉙『校理老子成玄英疏叙録』（四川省立圖書館『圖書集刊』第七期所収）。『老子義疏』のタイトルで一九四六年、単行本としても出版され、その影印が一九七四年、台湾から出ている。

㉚『無求備齋老子集成』初編、第十九冊所収。

㉛「輯校賛道徳經義疏」（『高松工業高等専門学校研究紀要』二、一九六七）。

㉜『正統道藏』二十二所収。「顧歓述」と記すが、そこで「疏」とされるものは成玄英の『義疏』である。

㉝ ≪ ≫は經文。〔 〕は補ったもの。（ ）は衍字と思われるもの。

㉞「神威无等」「大聖法王」等の言葉は景教經典にしばしば見える語で、「三威蒙度

讃」には「惟獨神威無等力」、「大聖通真歸法讃」には「敬礼大聖慈父阿羅訶、・・・惟我大聖法王、高居無等界、聖慈照入爲灰塵、驅除魔鬼爲民障、・・・我今大聖慈父、能以慧力救此億兆民、聖衆神威超法海、使我瞻拜心安誠」とある。

(35) 「三威蒙度讃」に「光威盡察有界橿」と見える。

(36) 成玄英については卿希泰『中国道教思想史綱』第二巻（一九八五、成都）第六章第三節、「成玄英"重玄之道"的唯心主義哲学」、砂山稔「成玄英の思想について」（『日本中国学会報』三二）、藤原高男「老子解重玄派考」（『漢魏文化』二）参照。

(37) この注は失われたが、現在、陳景元『元始無量度人上品妙經集注』（『正統道藏』三）の中に少し保存されている。

(38) 以下、唐の王室と道教の関係の叙述は卿希泰、前掲書の第五章第一節、第二節を参照した。

(39) 『集古今佛道論衡』巻丙「高祖幸國學統集三教問僧道是佛師事」（T52・381a）。

(40) 『唐大詔令集』巻一一三。

(41) 『資治通鑑』巻二〇二、唐紀十八、上元元年、十一月に「壬寅、天后上表、以爲国家聖緒、出自玄元皇帝、請令王公以下皆習老子、毎歳明經、準孝經・論語策試」と記す。又『旧唐書』巻二四、礼儀志四。

(42) 『旧唐書』巻八、玄宗本紀上、「制令士庶家藏老子一本、毎年貢擧人量減尚書・論語両條策、加老子策」。

(43) 『集古今佛道論衡』巻丙「太宗文皇帝問沙門法琳交報顯應事」（T52・385a）。

(44) 『旧唐書』巻一九八、西戎傳。又、松本文三郎「玄奘の著譯書について」（『藝文』十七―四）参照。

(45) 我々が成玄英の『義疏』と言ってきたものは『新唐書』藝文志及び『通志』藝文略で「成玄英、道德經開題序訣義疏七巻」として著録されている中の義疏に当たる部分である。開題一巻、序訣義疏一巻、道德經義疏五巻から成っていたものと考えられている。成玄英が「序訣」の梵語譯に固守したのも、そこに『道德經』の思想を読みとろうとするからであり、そのことは現存する「開題」が、「序訣」の所説を強く意識して書かれていることからも明らかである。

(46) 三論宗及び吉藏の思想については平井俊榮『中国般若思想史研究――吉藏と三論学派』（一九七六、東京）参照。

(47) 彼の『莊子疏』においても、その類似性はしばしば見られる。例えば斉物論の疏にお

いて「但群生愚迷、滞是滞非。今論乃欲反彼世情、破茲迷執、故假且説無是無非、則用爲真道。是故復言相與爲類、此則遣於無是無非也。既而遣之又遣、方至重玄也」と言う。

(48) 『續高僧傳』巻十三（T50・514b）吉藏傳参照。

(49) 王重民、前掲書、頁二七〇、「摩尼教經」の項参照。

不滅除若受
魔鬼道无讎鬩　主法王善用謙柔故
能攝化萬物普救群生降伏魔鬼妙道能
包容萬物之奧道者虛通之妙理群生之
正性奧深密也亦丙靈之府也妙道生成萬
物囊括百靈大无不包故為物靈府也善
人之寶信道善人達見真性得善根本復
无極能寶而貴之不信善之徒所不保保守
持也流俗之人躭滯物境性情浮覺豈能
守持丙靈遥叩妙明夫美言可以市人尊行
可以加人不信善之徒心行澆薄言多佞美
好為餝辭猶如市井更相覓利又不能柔弱
麾謙後身先物方自尊高□行加陵於人不
信善之徒言行如是真於道也不亦遠乎
神威无等不棄愚鄙恒布大慈如大聖法王
人之不善奚棄之有奚何也言聖道真通
光威盡察救物弘普從使群生不善何有
可棄心明慧慈悲覆被接濟无遺也夫信
道可以驅除一切魔鬼長生富貴永免大江
漂迷所以貴此道者何耶只為不經一日求之則
得此言悟者目擊道有迷於黑劫不復也
假使原始以來生死罪譴一得還源可以頓免
有此神力不可思議故為天下人間所尊也
凡舉聖以勗行人明動不乖寂是依信之
方妙契以源不失真照妙理真宗照不乖寂
雖沙事有而即有體定內真雖照而无心外
真雖沙而无事也

大秦景教宣元至本經一卷
開元五年十月廿六日法徒張駒
傳寫於沙州大秦寺

『大秦景教宣元至本經』の巻末

第五部　遺言

第一章　古代中国の遺言―その形式面よりの概観

はじめに

第一節　中国人の文章観と死生観

第二節　遺言の呼称

第三節　喪葬儀礼における遺言

第四節　遺言作成の時期

第五節　遺言の手段・方法

第六節　遺言の相手

第二章　韓愈の遺言をめぐって

はじめに

第一節　韓愈の臨終

第二節　儒者として

第三節　仏教の喪葬儀礼とその中国化

第四節　神道碑と墓誌

第五節　白居易と傅奕の自撰墓誌

第六節　宋儒の自撰墓誌

第七節　韓愈の遺命の意味

第一章　古代中国の遺言―その形式面よりの概観

はじめに
第一節　中国人の文章観と死生観
第二節　遺言の呼称
第三節　葬送儀礼における遺言
第四節　遺言作成の時期
第五節　遺言の方法・手段
第六節　遺言の相手

はじめに

この小論の目的は、古代及び中世の中国人が、「死を前にしてどのような態度を取ったか」を考察することである。このテーマに接近するには様々な方法があろうが、ここでは、彼らの残した遺書を主たる資料として用いることとする。

「死を前にして云々」と言えば、ただちに、フランス、アナル派の心性研究歴史家、フィリップ・アリエス（一九一四～一九八四）の『死を前にした人間』、「死を前にしての態度」（『中世から現代に至る西欧における死に関するエッセイ』所収、邦訳は『死と歴史―西欧中世から現代へ』）、『死を前にした人間のイメージ』（邦訳は『図説、死の文化史』）といった一連の作品が思い出される。アリエスは、文学、典礼、遺言書、墓碑銘、図像学といった様々な資料を駆使して、西欧の中世から現代に至る千数百年間の、彼らの死に対する意識や心性を整理し、四つの類型を提示した。

その類型を概観してみると、第一は「飼い慣らされた死」である。死は各人に知らされており、誰もが準備を整えて死を待つ。「われらみな死にゆくもの」という認識を前提に、種としての運命を親しく甘受する、やすらぎを持った態度である。これは十二世紀まで続く。第二は「己れの死」である。種の集団的な運命ではなく、各個人がその個別的な運命を意識する。死の時点で、人間は自身を一番はっきりと知ることが出来る。そして例えば、墓誌を残し、死後に向かっても自らの存在を証すために意を注ごうとする。これは十一、二世紀に始まり、十八世紀まで続く。第三は「汝の死」である。人々は、自己の死に以前ほど関心を持たず、むしろ性愛と同じく、好奇心と背徳的屈折を引き起こすものとして死

を捉え、その関心は対象化された他者の死へと移っていく。これは十九世紀ロマン主義の産物で、死は、悲壮で崇高な美しいものとして、飾られ、迎えられた。第四は「倒立した死」で、二十世紀の医学の進歩とともに、死の医療化がもたらした産物である。人々は、自宅ではなく病院で死を迎えるようになり、死とは看護の停止をもって生じるようになる。死の主導権は、死にゆく人から、家族へ、そして医師と看護スタッフへと移ってしまう。死にゆく者は、死を迎えるずっと前に意識を失い、死は小刻みな段階に解体分化されてしまっている。従って、死の現実は、本人には隠蔽され、社会からも放逐されることになった。アリエスは、これら四つの類型は、いずれも四つの心理的重要要素を持っているという。その要素とは、（1）「自己意識」、（2）「未開の自然に対する社会の防衛」、（3）「死後の生への信仰」、（4）「悪の存在への確信」の四つである。類型の推移は、この重要要素へのアクセントの置き方で説明されている。後に扱う遺言を例にとってみると、次のように言えるであろう。「飼い慣らされた死」から「己れの死」への推移は、各人が共同体と種から離れ、個我を重視し、自律的自己を求めたことによる。遺言書は、この自己意識を盛りこんでいる。彼らはしきりにミサと慈善事業への寄付を記し、それは来世にまで及んでいる。「十三世紀から十八世紀まで、遺言は、各人がその心底の考え、宗教的信仰、おのが愛する物や人や神への愛着、おのが魂の救い、おのが肉体の安らぎを確保するため決定したことを、しばしば非常に個人的なやり方で表明する手段だったのです。当時の遺言は、遺産譲渡の証書に劣らず、いやそれ以上に、各人が自分の心底の考えや確信を表現する手段であったのです」と、アリエスは言う。[1] つまり、ミサは来世とこの世の連続性を確保するためのものであり、それは死後の生への信仰を表している。このように見てくると、「飼い慣らされた死」から「己れの死」への移行は、（1）の「自己意識」と（3）の「死後の生への信仰」の両要素は大きく変化するが、（2）の「未開の自然に対する防衛」と（4）の「悪の存在への確信」の要素にはほとんど変化がないと言える。アリエスによれば、次の「汝の死」になると、遺言は、財産分配の法的証書の意味を持つだけのものになり、宗教的要素とは完全に離れてしまう。もちろん、彼らが宗教から離れたのではなく、遺言が効力を発揮すべき家族関係が変化したのである。「己れの死」では、その方法を瀕死者が独り心を砕いて考えて遺言に残した宗教的意志表明も、この時代には、家族に口頭で伝えれば十分であった。瀕死者の意志は、それだけで家族を拘束できたと考えられている。

キリスト教西欧社会の死の観念を、アリエスが四つの重要要素（可変要素）の変化によ

って類型化したように、中国世界で、それに代わる類型なり重要要素が考えられるであろうか。これははなはだ疑問である。そしてたとえそれが可能であっても、その道程は困難であろう。なぜなら、例えば、一口に中国社会、中国世界といっても、何を指してそう言うのか。さらに、そう言い得るものがあるとするなら、それを在らしめているものは一体何なのか。ここにはそうした入り口の問題が横たわっているからである。人類学のジェイムズ・L・ワトソンと歴史学のエヴリン・ロウスキを代表とし、アメリカを中心に活躍する文化人類学者と歴史学者で組織された「民衆文化研究会議」（The Popular Culture Conference）は、八十年代から断続的に開催され、民衆芸能や儀礼といった角度から新しいメスを入れることによって、長い歴史と広い空間を持つ中国を全体として捉える試みを続けている。そこで彼らが直面するのは、中国文化の多様性と画一性の関わりの問題である。[2] 現地情報に基づいてもっぱら多様性を強調する人類学者と、文献に基づいて画一性を主張する歴史学者の間に接点を見つけることの困難は、予想される通りである。キリスト教西欧世界に匹敵する、時間的にも空間的にもグローバルな中国世界を、一体どのように捉えるか。これから考察しようとする遺言の分析は、また逆に、そうした入り口の問題にも何らかの照明を与えるかも知れない。

第一節　中国人の文章観と死生観

遺言の分析は、もちろん文献に基づくものである故に、歴史学者の直面する問題を常に抱えている。それは、中国における文字文化の伝統があまりにも大きいことに由来する。先の入口の問題の次に、中国社会における死の類型分析を困難にする要素は、この点である。中国人の文章観については、第一部、第一章「劉知幾の歴史意識」第一節でも取り上げたが、ここでは遺言にそれがどのように関わってくるか、まず具体的な一例を挙げてみよう。それは、晋の隠逸、皇甫謐（二一五～二八二）の遺した遺言である。これは「篤終論」とも言われ、葬送の制を、つまりいかに喪儀を行なうべきかを、自らの死生観から説きおこして具体的に指示している。[3] 古代の遺言としては、一〇八五字と長文である。彼は、まずなぜ遺言を書いたかについて語る。『禮記』の王制篇や内則篇に見られるように、古礼では制壽といって、六十歳以上になると壽具（葬具）の準備をする。彼は六十歳にはまだ至っていないが、病身でいつ死ぬとも知れないので、前もって語るとして次のように言う。死は誰もが避けられないものであるが、形神あるいは魂魄がそれぞれに離れて本来の

姿に帰ることであるから、衣衾や棺槨を盛んにすることはそれを妨げる。また、死後も知覚が有るほどであれば、死後の世界にも十分に物品は用意されているであろうし、知覚がないなら、物品を送っても無駄である。どちらにしても棺槨に物を入れることには意味がない。さらに『禮記』檀弓上篇の、「そもそも葬るとは蔵すことである。蔵すとは、人に見えないようにすることである」という言葉を引いて、立派な棺に多くの宝物を入れ込むことは、道端に金を埋めて、その上に印を立てるようなもので、墓泥棒の姦心をそそるだけであると言う。また漢の文帝の時の張釈之の言葉、「中に欲望をかきたてるものがなければ、槨を南山で固めても隙間があり、中に欲望をかきたてるものがあれば、石槨でなくとも心配はいらない」を引いて、死者を厚葬することの無駄を説き、重ねて『易』繋辞下伝の「昔は、薪で幾重にも屍を覆い野原に葬った。墳を築くことも、樹を植えることもなかった」を引き、死者は有るべき真の姿に戻るのであるから、生者を傷つけてまで厚葬すべきでないと言う。かかる埋葬観から、次に遺言の中心テーマ、自らの葬送のあり方を述べる。石槨のように奢靡でなく裸葬のように倹省でない埋葬、不毛の地という埋葬地、埋める深さと広さ、『孝經』を副葬すること、植樹や合葬の拒否、等々、全て先に彼が述べた死生観に基づいて指示される。

この遺言は、厚葬の伝統を持つ中国で薄葬論を説いたものとして、特に論理的裏付けを述べているため、歴代の遺言の中でも注視され、取り上げられることの多いものである。そのことについては、遺言内容を検討する際に述べる。ここではこの皇甫謐の遺言が、五百年以上を隔てた後の人、韓愈（七六八～八二四）の門人、皇甫湜の一文として『全唐文』[4]に載せられていることについてる述べる。周知の如く、『全唐文』は清代に編まれた唐の散文全集で、便利ではあるが、どこから転載されたものか出典を明記していない。おそらくこの「篤終論」も、『全唐文』編者の誤認ではなく、地方志なり類書の中に皇甫湜作として誤って引用されていたものが、そのまま引かれたものであろう。皇甫謐の一文の六分の一足らず、一七三字で、皇甫謐の表現から一歩も出ておらず、また皇甫湜の『皇甫持正文集』に載せられていないことから、これが作者名の記載誤りであることは確かである。また、遺言は生き方そのものの写しでもあったわけで、『新唐書』巻一七六の皇甫湜本伝の彼の人物像が「篤終論」と必然的繋がりを持たないことからも、皇甫湜に「篤終論」があったとする『全唐文』の立場は崩れるのである。

ところで、序論とも言うべきここで二つの「篤終論」を早々と取り上げたのは、その真贋や内容を検討するためではない。アリエスが分析した、西欧千数百年の時間の半分に近

い期間を隔てて、同じ内容の文章が存在しても、人々が不思議の感を抱かなかったという事実が問題なのである。注目すべきは、二十世紀初頭の民国革命まで、書き言葉における文体がほとんど変化しなかったことであろう。そこには、文字を司る官僚層、知識層の存在があり、また彼らの文章観がある。彼ら中国人は、古典的世界で確立した文体を、多少の変化はあったにせよ、二千年以上にわたって保持してきた。そしてまた、その文章観の第一は、達意と簡潔を大筋で追求することであり、そのため往々にして、先人の文化遺産、つまり先人の文章そのもので、自己を表現しようとしたことである。以下に資料とする遺言の文章は全て、上のような文章観を持った知識層の産物である。この事実からも、遺言という文章をもって中国における死生観の変化の流れを見定めることは、甚だ困難であろうと予測せざるを得ない。(5)

アリエスが扱った、千数百年の長きにわたる西欧の中世・近代世界で、社会、文化、政治を支配したのは一果たして我々が考えるほど、西欧世界がそれ一色であったかどうかは疑問とされようがーキリスト教であった。そして、キリスト教に支配されたヨーロッパ人の生死に関する考えの中核は、霊魂と肉体を拮抗する二者と考える、二元論的な把握であり、その立場からは、死の瞬間は霊魂の肉体ー現世ーからの解放という、非常に重い意味を持つことになる。これに対して中国人はどうであろうか。次には、西欧と中国での死生観の違いを、やはり実例によって見ておこう。

荘子は、「生とは死の仲間であり、死とは生の始めであるが、誰もこの理を知らない。人の生とは、気の集まりである。気が集まれば生となり、散ずれば死となる」(『荘子』知北遊篇)と述べ、また「死と生は、昼と夜のようなものだ」(至楽篇)と言う。荘子が妻を亡くした時、友人が弔問に出掛けてみると、盆を叩いて歌いながらけろりとしてこう言った。「人間というもののそもそもの始まりを考えてみると、もとは生命はなかった。生命がなかっただけではない。もとは形(肉体)すらなかった。形がなかっただけではない。もとは気もなかったのだ。ところが芒芴の間にまじりあい、変化して気となり、気が変化して形となり、形が変化して生命が生じた。今またその生命が変化して死に帰っていく。このような変化こそ、春夏秋冬の四季の移り変りのように循環してゆくのだ」(至楽篇)。どれも生と死を連続的に、循環的に捉えた発言である。

九世紀(?)の風狂詩人寒山子は、生死を氷と水の比喩を使って歌っている。

欲識生死譬　生死の譬を識らんと欲すれば
且将氷水比　且らく氷と水とを将って比えん

水結即成冰　　水結ぼるれば即ち氷と成り
冰消返成水　　氷消くれば返って水と成る
已死必応生　　已に死すれば必ず応に生まるべく
出生還復死　　出生すれば還た復た死す
冰水不相傷　　氷と水と相い傷わず
生死還雙美　　生と死と還た双つながら美し

ここにも、荘子と同じ生死連続の思想がある。

荘子や寒山子といった方外の徒ばかりではない。喪葬儀礼を重視する、儒教の基本的な考えにおいても、生と死は峻別されてはいない。『孟子』が「不孝に三有り、後無きを大となす」（離婁篇上）と記し、それを後漢の儒者、趙岐が「娶らずして子無きは、先祖の祀を絶つなり」と補足したのは、死後も現世の生活が永遠に続くことを前提としている。広い国土を持ちながら、耕地面積の少なさと人口過剰に悩む中国政府は、その解決策の一つとして近年、一人っ子政策を打ち出しているが、現在に至ってもそれに絶えず抵抗のある理由の一つは、男子を得て家を継がせる意識の強いことである。そして、それは取りもなおさず生死の一体観とつながっている。生死の連続は単に観念的なものではなく、具体的に明確に意識されていた。各種の明器類はすべて現世のミニチュアであり、そうしたものや食品を折りにふれ怠りなく整えることが子孫の務めであり、その努めを果たす血統が絶えてしまうことが、古代中国人にとっての一番の悩みであった。儒教の死者の礼、つまり喪礼は、死者が冥界でも現世と同じように生きていけるように配慮され、組み立てられている。死者は、服喪期間に行なわれる様々な儀礼を通して、墳墓（陰宅）や祠堂（家廟）といった住居を与えられ、祖先として生き続けるのである。

『晋書』巻九六列女伝に載せられた次のような話がある。南燕第一代王、慕容徳（三三六～四〇五）の女は、始め十四歳で段豊に嫁いだが、段豊は讒言に遇い殺された。そこで王は、彼女を壽光公の餘燼と再婚させようとした。彼女は「我聞く、忠臣は二君に仕えず、貞女は二夫を更めず。段氏既に無辜に遭うも、已はともに死す能わず。豈復た重ねて行くに心有らんや。今、主上礼儀を顧みずして、我を嫁がしむ。若し従わざれば、即ち厳君の命に違うなり」と、礼と孝の板挟みに苦しみ、嫁いで三日目に病と偽って家に戻った。そしてその夕べ、裳の帯ひもに「死後当に我を段氏の墓側に埋むべし。若し魂魄知る有らば、当に彼に帰せん」と書き込んで、自害した。彼女の中には、死後の生活が現世の延長であるという意識が存在している。唐の高祖の女、高密公主の遺命にも、『吾が葬、必ず墓を

して東向し、以て獻陵を望まん令むるは、孝を忘れざるを冀うなり」（『新唐書』巻八三）とある。獻陵は父、高祖の陵である。死後の生活や意志の存在を前提とした、こうした例は多い。

宋の蘇轍（一〇三九～一一一二）に、「待月軒記」（『欒城集』三集、巻一〇）なる一文がある。これは、彼が築いた小室に「待月軒」と名付けた理由を記したものである。昔廬山で出会った隠者の言葉が印象深く、そこから命名したものであるが、それは、隠者の説いた性命論（人間観）に基づく。隠者は、「性＝日」「身＝月」の喩えをもって、「性命の理」を次のように説く。

人の始めは、性有る而已にして、性の寓する所は身為り。天の始めは日有る而已にして日の寓する所は月たり。日は東より出で、其の出るに方るや、万物、焉に賴る。目を有する者は以て視、手を有する者は以て執り、足を有する者は以て履み、山石草木に至るも、亦た日遂げざるに非ず。其の入るに及ぶや、天下黯然として、物廃せざる無し。然るに日は即ち未だ始めより変有るにあらざるなり。惟だ其の寓する所、則ち盈闕有るのみ。一盈一闕する者は月なり。惟れ性も亦た然りにして、生を出でて死に入る。出でて生ずるも、未だ嘗って増さざるなり。入りて死するも、未だ嘗って耗ざるなり。性は一而已。惟だ其の寓するところ、則ち生死あるのみ。一生一死する者は身なり。生死有ると雖も、然るに此の生、彼に未だ嘗って息まざるなり。身と月と皆然り。

これも、『荘子』が説いた「気」を「性」に置き換えたに過ぎない。生死は月の盈ち闕けのごときもので、日すなわち性は、不変で連続したただ一つの存在である。

中国にはある時代から仏教も入り、また道家思想と民間宗教が結びついたとされる道教も、彼らの精神世界にある程度の影響を与えた。それらについては多くの章で触れ、以下でも検討するが、通時的共時的に大きな影響力を持ったのは儒教的な世界観である。その意味では、儒教は西欧のキリスト教に匹敵すると言って良いであろう。例えば、第二部、第三章「劉禹錫の思想」で取り上げた劉禹錫（七七二～八四二）は、仏教にも道教にも特別の関心を懐き、時の為政者と相容れぬために幾度も左遷の辛酸を舐めて、体制を批判する鋭い作品を残した。しかし彼が最晩年に記した「子劉子自伝」（『劉賓客外集』巻九）では、波乱に満ちた一生に全力を尽くしたという充実感を明らかにし、続いて全く儒教徒らしく締め括っている。

私の寿命が短くなく、また地位が低くなかったのは、天の下した幸運である。たびた

び災難に遇い、幾度も挫折の憂き目にあったのは運命の為せる業。私は天の与えてくれた才能を十分に発揮することができなかったが、それを誰かが誹謗しても、私は少しも恥じない。死の床についてみると、私はこれぞと決めたことはし了えた。死後は祖先伝来の墓の近くに葬ってくれ、生前と同じように。（たとえ死んでも）魂はどこへでも飛んで行くと言うではないか。知覚が絶えることがあろうか。

『禮記』喪大記は、『儀禮』士喪礼とともに、死から埋葬までの喪送儀礼の手順を記したものであるが、その最初に「疾病（やまい）ければ外内皆な掃（はら）い、・・・寝（いね）しむるに北牖の下に東首し・・・」とある。この一文を借りて、劉禹錫は「死の床に・・・」と記し、儒教徒の一般と何ら変わりなく、死後も一族の墓地で、生前と同じように生き続けることを考えている。ここには仏教的世界観も現われる余地がない。大局的にはこうした儒教的な考え方が、旧中国の知識人を覆っていたのである。

『新青年』に載った、胡適（一八九一～一九六二）の「我対於喪礼的改革」は、二十世紀初頭、辛亥革命以後も儒教的礼制の世界が生き続けていたことを証明している。胡適はかねてより、旧儒教体制を改めるには、「改良礼俗」が必要であると主張していたが、この一文は、彼が実際にその母の死に際してとった、改良実践の報告書である。死亡通知から服喪期間に至るまで、胡適は様々な改良を試み、その実施を提唱するが、そこに取り上げられている各項は、古代から連綿と伝承されてきた喪礼の決まりそのものである。二十世紀初頭の胡適の時代ばかりでなく、一九四九年に建国し、「宗教、迷信は人民の阿片である」をスローガンに掲げた人民政府も、長らくこの喪礼の改革に取り組まねばならなかった。(8)

もっとも、今や単にイデオロギー、つまり政治的側面からの圧力によるばかりでなく、ここ中国にも押し寄せた工業化の波、つまり経済的側面からの圧力によって、旧慣習変革のピッチは上がっている。工業化に伴って村は市となり、人口は都市に集中して、旧来の墓地を確保することは難しくなった。また人口密集地での土葬は、経済上の理由からもあるいはまた衛生上の理由からも、禁止せざるを得ないようになり、さらにこのような社会の変動は、どこの工業化社会においても見られるように、人々の死を迎える場所を家から病院へと移した。もちろん社会主義国家である故に、病院は国家の管理下に置かれており、医師あるいは事務担当者も党の指導を受け、まさに国家利害の観点から、葬送法としても火葬が奨励されるようになった。死という全く個人的な領域まで国家が管理するようになったのである。これはアリエスの類型に従えば、「倒立した死」に当たろう。そして葬送

儀礼の変化は、それを支えている死生観の変更を余儀なくするはずである。

以上のように見てくると、生と死を一体と考える中国古来の死生観は、長く持続された末に、近代化とともにもたらされた国家主導の死に取って代られている。少々乱暴な括り方をすれば、アリエスの「飼い慣らされた死」と「倒立した死」の二類型で、中国世界の死は説明が可能である。「己れの死」と「汝の死」の二つは、「飼い慣らされた死」の中に呑み込まれているように思われるのである。

古代以来知識人が独占してきた文字とその独特の文章観の伝統から、中国においては、遺言という文字資料を手がかりには時代の微妙な意識の変化を語り得ないこと。時代の流れに沿って移り変わる西欧人の死の観念についてアリエスが見出だした四類型は、中国では、あたかも古代から現代へと直接つながるかのような、二類型として現れていること。この二点を念頭に、次節からは、中国の遺言の種々相を検討していくこととしよう。

第二節　遺言の呼称

現在流布している様々な国語辞典を見ると、いずれも、「遺言」に二つの意味を付与している。一つは、死後のことについて生前に遺す言葉。もう一つは、死後に法律上の効力を生ぜしめる目的で、一定の方式に従ってなす単独の意思表示であり、相続人の廃除、認知、遺贈などを主内容とするもの。そして同じ「遺言」という二字を用いながら、前者を「ゆいごん」、後者を「いごん」と読んで区別している。また多くの百科事典の類は、専ら後者の、つまり法律上の遺言制度の説明に終始している。例えば、平凡社の『大百科事典』の「遺言の作成」の項では、遺言制度について述べた後に、「ちなみに、遺言は法律関係の変動という法律効果をともなうものでなければならないから、単なる遺志、遺訓、親族内の今後の交際、家事の整理、葬儀方法などに関する事項は、法律上の遺言としては、その効力を生じない」（十四巻、頁一二六三中）と言う。以下で扱おうとする中国古代・中世の遺言は、もちろん前者の内容を持ったものであり、法律上は認められない遺志、遺訓、葬儀方法等に言及したものである。

遺言に当たる漢語は、様々な表現を以て文献に登場する。最も多いのは、「のこす」の意である「遺」を冠したものである。

①遺言　遺令　遺命　遺志　遺勅　遺占　遺文

②遺教　遺訓　遺誨　遺規　遺戒　遺誡　遺誥

③遺属　遺嘱
④遺制　遺詔
⑤遺表　遺疏　遺摺
また「先」を冠したもの。
⑥先令、先令書、先志
「終」を冠したもの。
⑦終制、終令、終事
「命」を用いたもの。
⑧顧命、末命
⑨治命、理命、乱命

あるいは、単に「令」、「命」、「戒」などの語が用いられた場合も、それが臨終に発せられたものであれば、それぞれ「遺令」、「遺命」、「遺戒」と一括りにされる。例えば「戒」について、『文心雕龍』詔策篇では次のように説明している。

戒は、慎なり。禹は「之を戒むるに休を用ってす」と称す。君父は至尊にして、三つの極み罔きに在り。漢の高祖の太子に敕し、東方朔の子を戒むるは、亦た顧命の作なり。

ここであげられた漢の高祖の「手敕太子」（『古文苑』巻一〇、『全漢文』巻一）は、「吾れ疾を得て遂に困しみ・・・」と述べ、東方朔の「誡子詩」（『藝文類聚』巻二三、『太平御覧』巻四五九）は、「朔、将に仙せんとして其の子を戒めて・・・」と述べており、ともに臨終を意識して発せられた「戒」として「遺戒」に含められるわけである。こうした点では、上記②に分類したものと一連の「家訓」との結びつきは特に強い。六朝の家訓の典型として現存する『顔氏家訓』の最終章に、「終制篇」第一が置かれていること、あるいは周法高「家訓文学的源流」上中下の中で⑦、家訓の三つの来源として、「誡子書」「家誡」「自叙」と並んで「遺令」「遺戒」が取り上げられていることもその表れである。また、守屋美都雄「六朝時代の家訓について」⑧の資料の中に、遺言、遺令、遺疏、遺命等まで含まれていることも参考になろう。

この他に、臨終に肉親なり友人なりに手紙を書いて遺言する

⑩遺書

上述の東方朔のもののように、散文ではなく韻文で綴った

⑪遺詩、誡詩

その中でも、禅僧が特に自己の覚悟の境地を語った

⑫遺偈

などがある。

ただし十二分類したとは言え、天子の遺言である④と、韻文の⑪⑫を除く残りの名称は、その内容にほとんど区別がなく、互用されている。例えば、開元六年（七一八）、七六歳で亡くなった栄州長史薛氏の夫人であった柳氏の墓誌銘では、「乃ち遺命して龕を龍門に鑿ちて葬らしむるは、釈教に従うなり」（闕名「唐故栄州長氏薛府君夫人河東郡君柳墓誌銘并序」『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本匯編　第二一冊　頁九三』）と記し、その後では「虔しんで顧命を奉じ、式って厥の所を修む」と記す。また、白楽天と三十年余りも交遊のあった崔玄亮（七六八～八五三）の遺言は、墓誌銘（白居易「唐故虢州刺史贈礼部尚書崔公墓誌銘并序」『白居易集』巻七十、一九七九、北京中華書局）では「公の将に終らんとするや、諸子に遺誡し」と言ったり、「仍りて遺疏の末に、題を手筆して云く」と言ったりしているが、『新唐書』巻一六四の本伝では、これに代わって「遺言」「〔遺〕命」が用いられる。さらに上のような特別な名を冠しないものも、明らかに臨終の言であれば、遺言として扱われ得る。なお、上述の十二分類に含まれるものの他、周方高の指摘になる「自叙」、「自撰墓誌銘」のようなものも加えて考察すべきであろう。

以上の認識を基に小論では、正史、三高僧伝、灯史を始めとし、各種の文集、厳可均『全上古三代秦漢三国六朝文』、『文苑英華』、『唐文粋』、『全唐文』、『藝文類聚』（巻二三、人部七、鑒誡）、『太平御覧』（巻四五八、人事部、鑒誡上、巻四五九、鑒誡下）、金石文などから資料を得た。

第三節　喪葬儀礼における遺言

前節では、様々な呼称を帯びた遺言について触れたが、それらは必ずしも、制度として喪葬儀礼の一環に位置付けられていたわけではない。中国人の喪礼は、何らかの形で、儒家の経典である三礼に基づいているが、それらの中には遺言への言及はない。もっとも、遺言の歴史は、文献的に古い時代に遡ることが出来ないわけではない。経書の一つ『春秋左氏伝』には「遺言」という語が二度見え（襄公十四年、哀公三年）、そのような言葉で指摘されてはいないが明らかに遺言の内容を備えたものは、他にもいくつか見出せる。また『尚書』に顧命篇のあることからも、遺言の普及は裏付けられるであろう。

『左伝』のかかる遺言の中に、「若以大夫之霊、得保首領以没」（隠公三年）、「若以羣子之霊、獲保首領以殁」（昭公二五年）、「若以大夫之霊、獲保首領、以没於地」（襄公十三年）といった決まり文句⑨が使用されていることを考えれば、遺言に一定の形式があり、なんらかの位置付けが存在したことは推測されるが、確たる証拠となるような資料はない。そして、普及はしているが典拠とする文書がないという、儒教における遺言の位置付けは、後世に至ってもさほど変化しなかった。このことは、朱子の名を冠せられ、宋代以降、中国の士大夫層をはじめ富裕庶民層までも含む、多くの人々の儀礼の教科書となった『文公家禮』においても確かめられる。

もともとこの『文公家禮』は、司馬光の『書儀』に基づき、それを簡略化したものとされるが、遺言と関わりのある死の儀礼を扱った「喪礼」部分の項目を列挙すると、以下のようになっている。

1、初終
2、沐浴・襲・奠・為位・飯含
3、霊座・魂帛・銘旌
4、小斂
5、大斂
6、成服
7、朝夕哭奠・上食
8、弔・奠・賻
9、聞喪・奔喪
10、治葬
11、遷柩・朝祖・奠・賻・陳器・祖奠
12、遣奠
13、發引
14、及墓・下棺・祠后土・題柱・成墳
15、反哭
16、虞祭
17、卒哭
18、祔
19、小祥

20、大祥
21、禫
22、居喪雑儀

1の「初終」、つまり危篤の死者の按配から、三年喪明けの祭礼である21の「禫」に至る死者にまつわる儀礼の中で、遺言の項を置くにふさわしいのは「初終」である。明の丘濬（景泰五年、つまり一四五四年の進士）が集成した『文公家禮儀節』の「初終」の項の最初の部分には、次のようにある。

疾病（やまひ）ければ正寢に遷居す
既に絶えなば乃ち哭し
復（タマヨバイ）す
乃ち服を易え食せず
喪主、主婦、護喪、司書、司貨を立て
棺を治め
親戚僚友に訃告す

これは明らかに、第一節にも触れた『禮記』喪大記の冒頭の
疾病（やまひ）ければ外内皆な掃い、君・大夫とは縣を徹し、士は琴瑟を去り、寢しむるに北牖の下に東首し、牀を廢し、褻衣を徹し、新衣を加え、體ごとに一人。男女は服を改め纊を属（つ）け以て絶気を俟つ云々。
を下敷きに簡略化したものである。『文公家禮』のテクストは、時代の推移とともに変化しており、上に挙げた丘濬の『文公家禮儀節』は、原『文公家禮』とその後の変化を整理したテクストである。『四庫提要』は、このことを次のように解説している。

家禮儀節八巻。是の書は世に伝うる朱子家禮に取り、而して損益するに時の制を以てす。毎章の末、又附するに餘注及び考證を以てするも、已に原本の舊に非ず。
（巻五、経部、礼類存目）

先に引いた『文公家禮』初終の項は、丘濬が原『文公家禮』と考えた部分であるが、これに対し、後の変化を受けて補修されたものとして取り上げられたテクストには、この部分に遺言の文字が見える。

正寢に遷居し、内外を戒め、遺言を書き、新衣を加え、纊を属（つ）け、牀を廢して地に寢し、歯を楔え哀を挙ぐ。

その割注に「病者に何か言あらんやを問う。有らば則ち紙に書き、無くば則ち否らず」と

あるように、臨終の者が口頭で遺言し、周りの人が筆記する形である。ところで割注には「大明集禮より出ず」ともあって、このテクストが成立した際の根拠を明記している。『大明集禮』とは、明の皇祖高皇帝、つまり太祖洪武帝（一三六八～一三九八在位）の御製とされる礼典五十三巻であり、『儀節』に引用された部分は、巻三七上、凶礼二「品官喪儀」からのものである。「品官喪儀」の総叙には、

唐宋より以来、公卿大夫喪葬の礼、今、皆考う可し。三品以上、六品以下、其の間、損益隆殺、同じからざる者有り。故に今、之を周経に本づき、諸(これ)を唐典に稽え、而して又、参ずるに朱子家禮の編を以て、其の名物の概を列し、其の儀文の節を次し、之を斟酌し以て篇に著し、法る所有ら俾(し)む。

と述べられ、この礼典が、古くは周経、つまり三礼から『大唐開元禮』、そして『朱子家禮』を基本に編纂されていることを明らかにしている。「遺言云々」が『朱子家禮』原本には見えないことから、このような習俗は南宋、元から明初にかけて、儒家の礼典に登場したものであることが分かる。また、『儀節』割注は、次のように記す。

以上初喪の禮、補入自り以下、若し、倉卒(にわか)にして、盡く従う能わざれば、惟だ正寝に遷居し、纊を属け、牀を廃して地に寝し、歯を楔(くさび)え、哀を挙ぐの五節を用うるのみなるも亦た可なり。

「補入自り以下」とは、「内外を戒め、遺言を書き、新衣を加う」を指しており、儀礼の一環として採用されたとは言え、依然として遺言は、省略も可能なものと捉えられている。これはやはり、初期儒家の喪葬儀礼における遺言の欠如を引摺っているわけであるが、ではなぜ南宋以降、元明になって、この遺言という習俗が『家禮儀節』『大明集禮』あるいはそれに続く『大清集禮』[10]には取り入れられていったのであろうか。その問いに答える前に、仏教界における喪葬儀礼の中で、遺言がどのように扱われていたかを見てみよう。

仏教側には、ずっと時代は降るが、元の至元四年（一三三八）に完成した『敕修百丈清規』の中に、遺言に言及した記載がある。この書物は、禅院内外での禅僧の生活とその心構えをあまねく網羅しており、宋代以降失われたとされる、唐の百丈懐海（七四九～八一四）の所謂『古清規』に基づき、禅宗の勢力伸長につれてより細かい規則を加え、やがて勅修で編まれることになったものである。その内容はどこまで『古清規』に遡れるか不明であるが、『敕修百丈清規』全体は九章から成り、遺書への言及のあるのは、第五「住持章」と第七「大衆章」である。前者は住持の、後者は大衆の遺書に触れている。ここでの記述は、禅の世界で典型と仰がれるものであり、例えば、無著道忠（一六五八～一七四

五）の、禅宗百科辞典とも言うべき『禅林象器箋』は、その巻十五文疏類の「遺囑書」、「遺書」の解説では、全てをこの『敕修百丈清規』の孫引きで済ませており、彼が自ら注釈書『百丈清規左觿』を著しているのも、その重要さの認識を反映したものと考えられる。禅の世界に限定されるものとは言え、中国文化の中で、遺言が喪葬儀礼に位置付けられている珍しい資料なので、以下に『敕修百丈清規』第五、第七章の内容を略述してみたい。

第五「住持章」は、またいくつかの項目に分けられているが、我々の第一に注目すべきところは、しばしば遺書の登場する「遷化」の項である。

重病に陥った住持は、自分の財産の整理を依頼することから始めなければならない。なぜなら、彼の死後の葬送儀礼の一過程として、「唱衣」(11)が設けられているからである。これは、仏教独特の儀礼の一つであり、単なる財産分与ではなく、慳貪の心を砕く戒律の立場のものとして位置付けられている。もし残された財産が少なければ、葬儀は倹約に行い簡略でなければならない。小師達に遺誡すべきこととしては次のように言う。

麻を披して、慟哭するを得ざれ（俗人の喪服、衰絰を着て哭するな）。首座に請うて喪を主らしめ、一切の仏事並びに免ずるも、但だ無常偈を挙げ、亡僧の津送（そうぎ）に同じくするのみ。常住を費やす毋れ、大衆を労する毋れ（首座が葬儀を取り仕切れば金がかからないからこのように言う）。

続いて

官員、檀越、諸山、法眷への遺書有らば、即ち当（まさ）に遣送すべし。

とあって、この項の最後には「遺嘱」の例、つまり遺書の書式が載せてある。尊宿、隣封（隣の寺）、法眷への三書式と、可漏子（封筒）の書式である。この他の項にも、儀礼の様々な場所に、遺嘱、遺書は登場する。例えば、次の「入龕」（納棺）の項には、

如し遺命有らば遵行し、挙げて請ずべし。

遺偈は龕の左に貼ず。

とあり、「請喪司職事」（主喪の職務）の項には、

主喪の人、巡寮し罷り、両序・勤舊・小師随いて客位に到らば、衣鉢簿、遺墨等の物を呈す（衣鉢簿は全財産帳簿、遺墨は遺嘱の文書を指す）。

「掛真・挙哀・奠茶湯」（移龕―納棺から三日後―の後の三つの仏事）の項には、

如し親書の遺言有らば、侍者、主喪の人及び首座、大衆に捧呈して云く、堂頭和尚、臨終遺言す。首座大衆に呈似すと。主喪の人躬ら接し、首座に遞與す。書する所を以て香爐上に熏じ維那に授け、読過せしむ。喪司の行者、法堂中間の上手の幙上に貼ず。

と、儀礼の様々な場所に遺嘱、遺書は登場する。そして、〔還化〕の項の書式や例及び〔入龕〕の項以下の説明からすれば、『清規』は、遺嘱と遺書をはっきりと区別している。つまり遺嘱は、首座、大衆への、もっぱら葬儀に関する遺言であり、遺書（遺命）は、葬儀の指示とは離れて、「官員、檀越、法眷」に対する内容をもつ。従って、〔還化〕の項には遺書を「遣送すべし」とあるものの、遺書そのものが儀礼の中で登場するのは、ずっと後、〔霊骨入塔〕が終わってから、つまり葬儀そのものが終了して後のことである。

「喪事畢りて、主喪は侍者、弁事の人に請いて、専使に充て、路を分け、諸山、法眷、檀越、官員に遺書を馳送す」から始まる〔下遺書〕の項には、〔霊骨入塔〕後に遺書が送付されること、その使いの者、つまり専使の選択から、尊宿との対応、遺書の呈示の仕方などの儀礼が細々と記されている。

一方、第七「大衆章」では、〔亡僧〕の項の「抄箚衣鉢」と題する小項に、

> 亡僧、生前に預め、住持・両序の勤舊に聞するに非ず、及び親書なき時、檀（ぼんま）まに自ら衣物を遺嘱す可からず。

の一文があるのみで、「住持章」のように、入塔後の遺書にまつわる儀礼への言及はない。無著の注釈に、

> 住持等、亡僧の面のあたりに遺嘱するを聞かず、或いは亡僧自筆の遺嘱の書有る無くんば、則ち檀まに遺嘱と称して分取するを許さず。尽く封鎖して、估唱の物に入る可し。若し此に反し、或いは親書有り、或いは住持等、面のあたりに聞かば則ち之を留めて、封鎖せずして、分遣す可し。(12)

とあるように、ここに述べられているのは、もっぱら「唱衣」、つまり亡僧の財産分与についての遺嘱に関わるものである。

以上、『敕修百丈清規』の記述を紹介し、仏教世界における、遺言の位置付けを見た。周知のように禅は、土着化した新仏教として、唐代以降に登場し、仏教界での勢力を伸ばすにつれて、所謂仏教戒律とは一線を画す、禅独自の諸規則集「清規」を生むこととなったのである。「唱衣」は、従来の戒律の中にも、すでに古くから見えていたが、「清規」は、そこに新たに遺言を位置付けた。そのことの内にも、禅の土着仏教としての側面が色濃く反映している。例えば、『敕修百丈清規』「住持章」では、禅仏教世界内での「諸山・法眷」への遺書と、俗界に向けての「官員・檀越」への遺書が並挙されているが、この点一つにもそのことは明らかである。儒教世界をも含む、広い意味での中国人の習俗が、仏教土着化の過程で取り入れられ、禅の戒律の中に現われていると考えられよう。

『家禮儀節』や『大明集禮』などの中で、南宋以降、古代儒教礼典には無かった遺書が現われてくる現象について、先にその考察を保留したが、この『敕修百丈清規』における遺言への言及と合わせ見ると、そこには中国人の新しい習俗の定着が感じられる。ただ、仏教戒律には、唱衣の伝統の中に遺言の思想があったために、それと結びついた形で、遺言を喪葬儀礼の中に取り込めたが、儒家の礼典の中では、古典に背景を見出だし得なかったため、遺言も定かな位置付けができず、曖昧な形のままに放置され続けたと考えられよう。

最後に、道教喪葬儀礼の中における遺書について、少しく見てみたい。古代道教における死者に対する儀礼の研究は、あまり知られていないが、最近、主としてフィールドワークに基づいたいくつかの研究が発表されている。

大淵忍爾は一九七〇年から十年余りにわたって断続的に、台南市の正一派道士からの聞き書きを続け、それをもとに「台湾の道教儀礼」（『中国人の宗教儀礼』第二篇、道教儀礼所収。一九八三、東京）をまとめた。その中に、功徳の儀礼、つまり道教の喪葬儀礼についても具体的な報告がある。[13] 臨終の人を正廳に移す。死亡を天に知らせるため紙銭と紮作を焼く。普段正廳に安置されている家祠の神像や写真、あるいは祖先の位牌を、けがれを避けて一時他へ移す。喪服である孝服を着て、喪主が死者のための乞水と乞米をする。喪主が死者に寿衣を着せる等、ここに報告されている儀礼は、道教独自というよりは、儒教儀礼をより拡大した形の慣習に基づくものである。その儀礼を遂行するのが道士であること。道士が準備して儀礼に臨む道旛（死者の霊を導く旗）や位牌に相当する魂帛、入殮（納棺）の際に入れる銭旛など、名称が道教的な背景を持っていること。入殮の際に読まれる経が「度人経上品」や「太上元始天尊説法食往生経」であること。ただそれらの点が道教らしいと言うに過ぎず、儀礼の大枠は、伝統的な民間習俗に依っており、その習俗の淵源には『文公家禮』が位置する。大淵氏と同じく台南市で、二十一例の功徳儀礼を採取した浅野春二は、このことについて次のように言う。

> 道教の道士が行う功徳の儀礼は、このように道教儀礼の中の一つとして位置づけられるものであるが、また一方で、一連の死者儀礼の一部分を占めるものである。死者儀礼は、全体としては家禮が土台になっており、その家禮は、民間の伝統的慣習の上に成り立ったもので、儒教的な存在としての一面を持っている。そうした家禮の枠組みの中に道教式あるいは仏教式（通俗仏教である齋教をも含めて）の儀礼が組み込まれているのであるが、その道教式あるいは仏教式の儀礼自体も、民間の伝統的慣習と信

仰に枠づけられている。そのため道教式の儀礼も仏教式の儀礼も、相互の影響・模倣もあって大きな違いは無いものとなっている。(14)

従って、

危篤状態に陥れば意識は溷濁するが、臨終にはたいてい暫時回復するといわれており、かかる現象を俗に反青と称する。この際、家族は集まって遺言をきくのであるが、内容は殆ど債権・債務や遺産の分配に関する事柄で、これによって病人の心残りが軽減ないし解消される。

と、臨終における遺言の存在に言及している、劉枝萬の報告(15)も、道教儀礼の中に思想的背景をもって遺言が位置付けられることを意味しない。『家禮儀節』や『大明集禮』におけると同様、ここでも、遺言が儀礼の中で欠くべからざる本質的なものと捉えられることはなかったと言えるであろう。

第四節　遺言作成の時期

遺言には、大きく分けて口頭によるものと文書によるものとの二種類がある。その形式によっても、当然作成時期は異なるが、今その別を無視して歴代の遺言を通観してみると、「臨終」「臨没」「臨命」「病亡」「病困」「病且終」「病且死」「病篤」「将没」「将死」、また仏教徒であれば「臨涅槃」「覚四大不調」、道教徒であれば「登仙」といった言葉が、必ずと言っていいほど添えられている。これらの言葉を見る限り、ほとんどの遺言は今はの際に書かれたり発せられたりしたもののような錯覚に陥るが、果たしてそうであろうか。

『左伝』宣公十五年にこんな話がある。

初め、魏武子、嬖妾有るも子無し。武子疾みて、顆に命じて曰く、必ず是れを嫁せよと。疾病くして則ち曰く、必ず以て殉と為せと。卒するに及び顆、之を嫁して曰く、疾病ければ則ち乱る。吾は其の治に従うなりと。輔氏の役に及びて、顆、老人の草を結びて以て杜回を亢ぐを見る。杜回躓きて顛れ、故に之を獲たり。夜、之を夢みる。曰く、余れは而の嫁せし所の婦人の父なり。而は先人の治命を以てし、余れは是れを以て報ずと。

秦の桓公は晋を伐って、輔氏の地に軍隊を駐屯させた。晋公は失地回復を計り、その地で秦に挑んで成功した。その帰途、晋の魏顆は、秦の力士である杜回を捕虜にした。これは、

なぜ魏顆が杜回を捕らえ得たかに関する話である。魏顆の父、魏武子には一人の愛妾があったが、二人の間には子供が無かった。魏武子は病気になると、息子の魏顆に、自分が死んだら女を再婚させてやるよう言ったが、やがて病が重くなると、殉死させるよう望んだ。父の死後、魏顆は女を嫁がせて次のように言った。「病気が重くなると頭が混乱する。だから私は、考えのしっかりしていた時の父の言葉に従った」。魏顆は、後に輔氏の地の合戦に出陣した際、一人の老人が草なわを結んで杜回の侵入を阻止しようとしているのを目撃し、それに躓いて倒れた杜回を捕虜とした。その夜の夢に現われた老人は、自分は魏顆の再婚させた女の父であり、魏武子の「治命」に従った魏顆への恩に報じた旨を伝えた。(1)

この話は、「治命」「乱命」の語源話であるが、このように、「治命」つまり正常な判断力のある時に、予め遺言を書いたり発したりすることが尊ばれた。従って、後世では、遺言そのものが「治命」と呼ばれることもあったのは、先の遺言の呼称の節で見た通りである。唐代には、「理命」という言葉がよく見られるが、これは高宗李治を避諱したもので、「治命」と同じ意味である。

三国魏の沐並は、「年、六十余、自ら身の無常を慮い、予め終制を作り、其の子を戒むるに倹葬を以てして曰く・・・」と、死の近づいた六十才という年令を意識して、子供の沐雲と沐儀に、葬儀のやり方である終制を遺言する。その末尾に

顧うに爾は幼昏にして未だ臧否を知らず。若し将に俗を逐い、吾が志を抑廃し、私かに令に従うを称するは、未だ必ずしも孝為らず。而して魏顆の治を聴くの賢を犯して、爾の父の命を棄つるを為す。誰か或いは之を矜まん。使し死して知有らば、吾れ将に屍となるも視ん。

（『三国志』巻二三、魏書、常林伝裴注引く）

と見え、「終制」を作って予め遺戒したのは、魏武子の故事を踏まえていることを示す。

南宋後半（十三世紀前半）の地方上級官達の判決集『清明集』には、財産分与、処分、或いは身分上の行為をめぐる遺言が多く登場する。その中の、息子がいないため同姓の者を養子に迎えたが、子としての務めを果たさなかったという件の判決文には、次のようにある。

今、盧応申、陳日宣の各々執出する公達の生前の遺囑一乃ち応申未だ罪を犯さざるの前一に拠らば、今年六月七月の遺囑、及び状は、互いに相い反覆す。皆な是れ公達の臨終の乱命にして、憑信す可からず。

陳日宣は公達の娘、応申は迎えた養子。ともに父である公達の遺囑を以て争った訳であるが、今はの際の恍惚状態での遺言であって信憑性がないという判決で片付けられている。

『清明集』の例は、第三者の判断で今はの乱命を退けた訳であるが、北周の野人、韋夐（五〇二～五七八）の場合は、自ら乱命を避けるよう心がけている。

建徳中（五七二～五七八）、夐は年の老いたるを以て、預め其の子等に戒めて曰く、で始まった文章は、遺戒の内容に続いて

吾は常に臨終の恍惚を恐る。故に此の言を以て、預め汝ら輩に戒す。冥目の日、吾が志に違う勿れ。（『周書』巻三一）

で終わる。また劉宋の王微（四一五～四四三）の場合も、前以て遺書を用意した例である。彼は病弱で、しかも子供が無かったため、早くから弟の僧兼に、死後の薄葬を遺言していた。

また、南宋の袁采の家訓書『世範』には、「睦親」（一族の和合）の中に、「遺嘱之交誼預為」の項が入れられている。彼は

父祖、子孫の争訟するを慮る者有りて、常に預め遺嘱の文を為らんと欲するも、而るに風燭の常ならざるを知らず、因循して決せず。疾病危篤に至れば、中心尚お了然たりと雖も、而るに口は言う能わず、手は動かす能わず、恨みを飲みて死する者多し。況んや神識昏乱有るをや。

と、精神的な混乱と並べて肉体的な不自由をあげ、遺言の用意の必要を説いている。これらの資料から見る限り、遺言はおよそ実質的には、前以て準備されたものと言えるであろう。

特殊なものでは、遺表、遺疏、遺摺といった、臣下が臨終に際して天子に差し出すものや、あるいは逆に天子が崩御に臨んで発する、遺制、遺詔といったものーこれらは概ね代筆であるーが、予め用意されたものであろうことは、推測に難くない。唐の宰相裴度（七六五～八三九）は、七五歳で亡くなった時、遺表がなかった。時の天子、文宗はそれを訝り、宦官を差し向けて問い質した。そこで家人は草稿を捜して差し出した。草稿に当たる語には「半藁」（『新唐書』巻一七三）と「稿草」（『旧唐書』巻一七〇）が用いられているが、ともかくそれは、遺表が予め用意されていたことの証左である。貞観の治の名臣、魏徴（五八〇～六四三）の場合も正式な遺表は残されず、死後「半藁」を得た。『全唐文』は、それらに「遺表藁」の題を与えているが、天子に差し出すもの故に、幾度も草稿を練ったことが窺われる。

小論で扱う遺言が財産分与、相続といった法的な目的のものでないことは、先に述べたが、上記の『敕修百丈清規』にも見られる戒律的な側面からの要請もあって、仏教界にお

ける遺言には財産分与に関する配慮が見られる。

尼霊恵唯（＝遺）書、咸通六年十月廿三日、尼霊恵忽ち疾病に染り、日々漸く加う、身の無常を恐れ、遂に諸親に告げ、一々分析す。是れ昏沈の語ならず、並びに是れ酔甦の言なり。

で始まる、スタイン蒐集二一九九の敦煌文書は、咸通六年（八六五）に尼僧の霊恵が書いた遺言書である。前以て遺言する理由を述べ、この遺書が判断力の正常な時のものであることをわざわざ断っている。これは、霊恵が自身の喪儀を姪に任せる代わりに、自分の唯一の財産である女婢を姪に遺贈しようとして、弟以下十一人の関係者の署名を得て作成した遺言書である。後の争いを未然に防ぐために「押署為験」とするわけで、唐及び宋初に通行したと思われる「喪葬令」の、「若し亡人存りし日、自ら遺嘱の処分有りて、証験分明なる者、此令を用いず」に呼応する。『清明集』[17]には、「設し果して遺嘱有らば、便ち合に官を経し印押をもってすべし」（十四条）、あるいは「法に在りては、諸もろの財産、承分の人なく内外の麻以上の親に遺嘱するを願う者は、自陳するを聴し、官は公憑を給す。又・・・今、徐二の業、已に遺嘱し妹の百二娘、及び女の六五娘に与え、曽って官の投印を経、合法と謂う可し」（九四条）、また「尚お遺嘱及び関書一本を執りて、以て已に分析するの証と為すも、此れ皆な可烈在りし日、此の粧点を作し、曾って官の印押を経ず。豈に私家の枯紙を用って、公朝の明法を乱す可けんや」（七一条）と、遺言が効力を持つために役所の印の必要な事が記されている。このような事情であれば、遺言書が予め用意されていたことは論を待たない。以上のように、法的効力を持たせるための遺言書や、遺表、遺詔のように、第三者の介入が想定される場合ばかりでなく、親族を初めとするごく私的な対象に向けての遺言の場合も、実は予め準備されていながら、「臨終」とか「将死而曰」といった言葉で、あたかも今はの際の発言であるかのように設定されているのは、一体なぜなのであろうか。以下、この点について詳しく見て行こう。

臨終での態度について、士大夫層に最も大きな影響を与えたのは、『論語』に見える曾参の臨終であろう。『論語』泰伯篇では、『孝經』の「身体髪膚、之を父母に受く、敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」と常に関係付けて解釈される「曾子疾有り、門弟子を召して曰く、予が足を啓け、予が手を啓け・・・」の一段と、それに続く「曾子疾有り、孟敬子之を問う。曾子言いて曰く、鳥の将に死なんとするや、其の鳴くこと哀し。人の将に死なんとするや、其の言うこと善し・・・」の段が、曾子臨終の様子を描写している。前段では、曾子は臨終の床にありながら、「孝」に篤い人物として、沈着に自己の哲学を語っ

ている。後段では、人の死に際の言葉は優れているものだと前置きして、駆け付けた魯の家老、孟敬子に向かって、為政者として礼を尊重することの三つの効用を述べている。これを、梁の皇侃（四八八～五四五）の『論語義疏』は次のように解釈する。

言うこころは、鳥の死に臨むや、唯だ哀鳴するを知るのみにして、善言を出だすを知らず。此れは則ち是れ鳥の常なり。人の将に死なんとするや、必ず宜しく善言を出だすべし。此れは則ち是れ人の常なり。若し人、死に臨みて而かも善言無くんば、則ち鳥獣と異ならず。今、我れ将に死に臨まんとす。故に善言を出だし、以て汝を戒めんと欲するなり。故に李充曰く、人の禽獣より尊き所以の者は、其の終始を慎み、困に在りても撓わざるを以てなり。禽獣の将に死なんとするや、音を択ぶに遑あらず、唯だ窘急の声を吐く耳。人若し将に死なんとして令終の言を思わず、唯だ哀懼する而已の者、何を以て禽獣に別たんか。是を以て君子の将に終わらんとするや、必ず正に道を存し、格言を忘れず。死に臨みて簀を易え、困しむも礼に違わず三徳を弁論し、大いに明訓を加う。斯れ善言と謂う可きなり。

曾子は、遺戒というものの重みについて述べるために鳥の声を引いたまでで、ここまでの意味を持たせているとは考えられないが、皇侃は、鳥と人間の間に一線を画している。鳥つまり禽獣は、死ぬ時哀しい声をあげるが、それは自覚的なものではなく、せっぱつまった時の声に過ぎない。それに対して人間は、最後に臨んでも自らの終わりを全うしようとする。従って臨終の言葉は、死の苦しみに耐えた道徳的で立派なものであると言う。

曾子臨終は『禮記』檀弓上篇にも次のように記されている。

曾子疾いに寝ねて病なり。楽正子春、牀下に坐し、曾元・曾中、足に坐し、童子、隅坐して燭を執る。童子曰く、華にして皖なるは、大夫の簀かと。子春曰く、止めよと。曾子之れを聞きて瞿然として曰く、呼と。曰く、華にして皖なるは大夫の簀かと。曾子曰く、然り。斯れ季孫の賜なり。我未だ之を易うる能わず。元起ちて簀を易えよと。曾元曰く、夫子の病革かなり。以て変ず可からず。幸いにして旦に至らば、請う敬みて之を易えんと。曾子曰く、爾の我を愛するや、彼に如かず。君子の人を愛するや徳を以てし、細人の人を愛するや姑息を以てす。吾何をか求めんや。吾正を得て斃れなば、斯に已まんと。挙げ扶けて之を易う。席に反りて未だ安んぜずして没す。

曾子は重体で横たわり、弟子の楽正子春が傍らに、息子の曾元と曾申が足もとにいる。部屋の隅では、童子が燭火を持っている。その童子が、魯の大夫であった季孫から贈られた華美な簀（ベッドに敷くたかむしろ）に横たわる非を洩らすと、曾子は、危篤状態にあり

ながら、それを取り替えるよう息子達に指示した。彼らは死期を早めることを恐れて躊躇したのであるが、結局曾子に従い、曾子は礼に適った簀の上で息を引き取った。

このように礼を守り、死の間際まで正しい判断力を持って行動した曾子のイメージは、理想的臨終像として、後の世の知識人たちを長く支配した。それが、大半の遺言に「臨終」「将死」などの語が冠せられる、最大の理由であったと思われる。勿論曾子臨終の受けとめ方は一様ではない。『禮記』檀弓下篇の陳乾昔の遺言に対し、唐代の注疏は次のように言う。

> 案ずるに、春秋魏顆の父、病い困にして、命じて妾を殺し、以て殉ぜ使む（宣公十五年）、又、晉の趙孟〔武〕（＝文子）、〔魯の孟〕孝伯（＝仲孫羯）並びに将に死せんとし、其の語や偸（襄公三一年）。又、晉の程鄭は降階の道を問う。鄭の然明、将に死せんとし、惑疾有るを以てす（襄公二四年）。此等、並びに是れ将に死せんとするの時、其の言は皆な常に変ず。而して論語、曾子曰く、人の将に死せんとするや、其の言や善し（泰伯篇）。但だ、人の疾患、深き有り浅き有り。浅ければ則ち神は正、深ければ則ち神は乱る。故に魏顆の父、初め妾を嫁せんと欲す。是れ神の正の時なり。曾子曰く其の言や善しは、是れ其れ未だ困ぜざるの日なり。且つ曾子は賢人にして困に至るも猶お善し。其れ中庸已下、未だ疾病有らずして、天之が魂魄を奪い、苟も偸生せんと欲すれば、則ち趙孟〔武〕、〔孟〕孝伯、程鄭の徒、怪しむに足らざるなり。

しかしここでも、曾子のような賢人は臨終にも正を保つことが当然と捉えられている。君子、つまり真の知識人には、臨終不乱が要求されていたのである。

宋の随筆『鶴林玉露』（丙編、巻一）には、この「臨終不乱」の一項がある。欧陽脩（一〇〇七～一〇七二）がある僧侶に、「昔の高僧の中には、生死を前にして諦観の態度を取り得た人が多かったのに、現在では非常に少ないのはなぜか」と問うたところ、「昔の高僧は一念一念が定と慧に結びついているので、臨終においても取り乱すことがない。今の僧は一念一念が混乱に導かれ、臨終にも定に到りえない」と答えたので、納得したという[18]。そこで筆者は、この僧の洞察を認め、儒教では、曾子や子路の臨終の態度（易簀と結纓）が高僧のそれに当たろうと言う。儒者達は、常に学習して明智を得、志固く定見を得、修業して物事を熟知して、生死を昼夜のように捉えているから、臨終においても乱れないのであるとして、朱子の高弟であった劉清之の例を挙げている。臨終不乱であり得る理由として、この筆者は、儒教においても仏教と同じような、広い意味での修業から得る諦観といったものを考えている。「生死を昼夜のように捉える」というのがそれである。

生死の根本を会得した君子は、死を迎えても「神志自若」（『魏書』巻七一、裴植伝）としており、そこには静かな死が訪れる。そして最後まで窮道の道を歩む。それ故、最後の言葉は善言であって、禅の世界の遺偈と同じような意味を担うのである。ここに、「臨終遺言」の形に整えることの実質的な効用がある。

儒教世界における諦観は、様々な形で表わされている。いま少しこの点について触れておこう。例えば『易』繫辞上伝の「楽天知命、故不憂」もその一つであろう。「知命」とは、この宇宙の理、生死の根本を体得することである。そして「知命君子」とは、生死を超えた君子である。禅の世界では、こんな話がある。臨済の友人であった普化は、狂僧として名を馳せたが、彼は、臨済から棺をもらい、周りの者を幾度も欺いて、自在に死に赴いたと言われる。(19) これは彼が自由自在に死を管理できたということ、つまり生死を超えた存在であったことを物語っている。(20) 同じように道教の世界では、例えば南斉の道士顧歓は、「将に終らんことを知り、詩を賦し、志を言いて曰く云々」と死期の訪れを知り、臨終の詩を作ると、「自ら死する日を剋め、自ら葬むる時を択び、剡山に卒す」と死亡の日時を予め決めておいて、その通り亡くなった（『南史』巻七五）。そして儒教の世界では、例えば唐の開元期の茹守福（？～七二三）は、子供達を死の床近くに呼び寄せ、「死日」を告げ遺嘱を済ませて、予告時間にぴたりと逝去した（闕名「大唐故朝散大夫京苑総監上柱國茹府君墓誌銘」『全唐文』巻九九五）。これについて墓誌銘の作者は、「所謂知命君子」とコメントしているのである。

孔子が「知命君子」の一人であることは、勿論言うまでもない。『禮記』檀弓上篇は、孔子の死の前を次のように記している。

孔子蚤に作き、手を負い杖を曳きて、門に逍遥す。歌いて曰く、泰山は其れ頽れんか。梁木は其れ壊れんか。哲人は、其れ萎まんかと。既に歌いて入り、戸に当りて坐す。子貢之を聞きて曰く、泰山既に頽るれば、則ち吾れ将た安にか仰がん。梁木其れ壊れ、哲人其れ萎まば、則ち吾れ将た安にか放らん。夫子は殆ど将に病んとするなりと。遂に趨りて入る。夫子曰く、賜よ、爾の来ること何ぞ遅きや。夏后氏は東階の上に殯す。則ち猶お阼に在り。殷人は両楹の間に殯す。則ち賓と主と之を夾むなり。周人は西階の上に殯す。則ち猶お之を賓とするなり。而して丘や殷人なり。予れ疇昔の夜、両楹の間に奠せらるるを夢みたり。夫れ明王興らず。天下其れ孰か能く予を宗ばん。予は殆ど将に死せんとするなりと。蓋し疾に寝ぬること七日にして没す。

孔子は、夢を借りて自らの死期を子貢に語り、七日後に息を引き取った。鄭玄は、「聖人

の命を知るを明らかにするなり」とコメントしている。孔子を始めとし、これら「知命君子」は、歴代の伝記類に輩出する。そして北宋になると、政治の要諦を部門別に整理した編纂書『冊府元亀』の総録部に、「達命」「運命」と共に「知亡日」の一項が設けられ、それら歴代の「知命君子」が集められる。「亡日を知ること」は、死の実相をつかまえていること、死生の根本を窮めていること、つまり「知命」ということである。それ故に「知命君子」は、末期に臨んでも安然として、理路整然たる善言を発することが出来るのである。これらのことから、自らの死期を知り、末期に臨んで正を失わず遺言を残すことが、いかに知識人たちの理想であったかが分かろう。敢えて「臨終遺言」表現を採る事の心的な理由である。

第五節　遺言の方法・手段

先に引いた曾子臨終の病床では、弟子の楽正子春が傍らに、息子の曽元と曽申が足もとに座り、童子が部屋の隅に座っていた。そして、普段と変わらず語りつつ死を迎える設定となっている。遺言もその静かな、準備された経過のひとこまとして登場する。このような古典的とも言える死の迎え方、臨終での様子は、その後もほとんど変わらなかったように思われる。二例を挙げて確認しよう。一つは白居易の臨終である。彼は、陶淵明の精神に憧れ、「五柳先生」に倣って「酔吟先生」を名告り、「酔吟先生伝」という自伝とともに、自らの墓誌銘を認めた。それが、『旧唐書』本伝に、「仍りて自ら墓誌を為り・・・」という「酔吟先生墓誌銘」（『白居易集』巻七一、「酔吟先生墓誌銘并序」）である。その序に次のように言う。

手足を啓くの夕、其の妻と姪に語りて曰く、吾の幸いなるは、寿は七十に過ぎ、官は二品に至り、世に名有るも、人に益する無し。褒優の礼、宜しく自ら貶損すべし。我れ歿すれば、当に斂むるに衣一襲を以てし、送るに車一乗を以てし、鹵薄を用って葬る無く、血食を以て祭ること無く、太常に謚を請う無く、神道碑を建つる無かれ。但だ墓前に一石を立て、吾が酔吟先生伝一本を刻せば可なり。語り訖りて、筆を命じ自ら其の墓に銘して云く・・・。

彼の死の床の周囲には、妻と甥たちが集まっている。無論この「序」及び墓誌銘は、白楽天が自分の死を想定して予め書いた訳であるが、その情景は曾子の場合と基本的に異ならない。臨終には一般的に、肉親あるいは門弟といった、故人にごく近い人々が集まるので

ある。白楽天には男子がおらず、「序」によれば甥に家を継がせたとあるので、枕元に集まったのも妻と甥たちだけだったのであろう。彼は妻と甥たちに向かって、自らの一生を振り返り、喪儀や墓碑あるいは自分をも含めた祖先の祭りについての指示などを遺言して逝去した。二つ目の例は、先の節でも引いた、開元期の茹守福（？～七二三）である。彼の臨終は次のように記されている。

君初め遘疾の時、呼びて家人を集め、其の死日を告ぐ。子女は隕泣し、小大咸な驚く・・・。

家人つまり家族が集められ、そこで遺言が語られている。これら二例及び曾子の例からも分かるように、予め準備の整った静かな死を迎える場合、臨終には、ごく身近な肉親が集められ、遺言は口頭で伝えられた。では、こうした訓戒や喪儀の指示が口頭ではなく、遺言書、遺書として残されたのはどういう時であろうか。

遺言を文書の形で残すには、いくつかの場合が考えられるが、大きく言って二つに分けられるであろう。遺言者側に理由のある場合と、遺言を受け取る側に理由のある場合である。以下に、それぞれを見ていこう。

まず、遺言者側の理由によって遺言が文書化されるには二つの場合が考えられる。

（1）家で死を迎えられない場合

例えば、後漢の趙咨（二世紀後半）は、東郡燕の人、つまり河南省滑県の出身で、当時の京師であった洛陽に任官し、在任中に病気で亡くなった。子供の趙胤は、死の床に駆け付けることが出来なかった。そこで趙咨は、もとの部下であった朱祇と蕭建らに葬儀の段取りをさせて、薄葬を遺言し、子の胤には、薄葬にすることの理由とその遺志を守るようにと記した遺書を残した。朱祇と蕭建らは遺体を故郷に運んだが、胤は、棺に土を敷いてその上に遺体を置いて納棺するという、父の薄葬の遺言にどうしても従い得ず、改殯しようとした。その時朱祇らは遺書を楯に反対し、とうとう遺言どおりに薄葬が実施された。趙咨が遺言を文字として残したのは、遺言を受けるべき子の趙胤が臨終に立ち会わなかったためであるが、同時に、遺志に従うことを躊躇する子の考えを予測して、文書の持つ力に頼んだものでもあろう（『後漢書』列伝巻二九）。

次の例は、獄死したため直接口頭で遺言できなかった酈炎（一五〇～一七七）の場合である。彼の妻は出産直後に驚死した。酈炎は、妻の実家に訴えられて獄中で病気になり、無実を論理的に弁明出来なかったためにそのまま獄死した。死の直前に、彼は身につけていた裳を裂いて、そこに遺書を書き残した（『後漢書』列伝巻七〇下）。獄死ではないが、

南斉の崔覚のように、刑場の露と消える直前に手紙の遺書を残すこともあった（『南斉書』巻五一）。

さらに、人知れず自殺する直前に遺書を認める場合もあった。春秋、宋の舎人であった韓憑は、何氏という美人を娶ったが、王は何氏を奪おうとして彼を牢に繋いだ。何氏は、自殺して死後に結ばれようという意味の他人には分からない手紙を夫に送り、夫の死を確かめると、帯に王への遺言を書いて、楼台から飛び降り自殺した（『捜神記』巻十一）。

また段豊の死後、再婚を迫られた妻の慕容氏が、裙帯に段豊の墓の近くに埋葬するよう書き込んで自害した例もある（『晋書』巻九六）。

（2）文書にすることによって口頭の遺言以上の意味を狙った場合

死に行く者が遺言の一時的意味合い以上のものを望む時、文書化することがある。晋の王祥（一八五～二六九）は、

疾篤きに及び、遺令を著し、子孫を訓（いまし）めて曰く。（『晋書』巻三三）

と前置きして、遺言を文字で残した。その内容は、自らの喪儀の指示、あるいは祭奠の考え方と希望を述べた後、信、徳、孝、悌、譲の五つの徳目の意味とその重要性について語っている。まことに家訓的意味合いの濃い遺書であり、王祥もそれを意図して「遺令を著した」のである。玄宗下の宰相であった姚崇（六五一～七二一）の長文の遺令も同様の意味をねらったものと言える。その最後で、当時の仏教と道教の腐敗した状況を批判し、

汝等身没するの後、亦た子孫をして吾が此の法に依ら教めよと云う。（『旧唐書』巻九六）

と、子孫にまで及ぼす家訓的口調で締め括っている。北宋の欧陽穎（九六二～一〇三四）の遺戒は、次のように述べている。

家に居りて、忽ち晨に起き遺戒数紙を作り、以て其の嗣子景昱に示して曰く、吾れ将に終わらんとすと。後三日、乃ち終わる。而して子の景昱、能く其の家を守ること、其の戒の如し。（欧陽修「尚書職方郎中分司南京欧陽公墓誌銘」『全宋文』巻七五八あるいは『欧陽文忠公集』巻一一）

彼が嗣子の景昱にわざわざ「数紙」を費やして書いた遺戒もやはり、家訓的意味合いの込められたものであった。

次に、受け取り手側の理由によって遺言が文書化されるのは、当事者が異なる地にいる場合である。隋の薛濬には弟の謨がおり、晋王に仕えて揚州にいた。長安で病の床につく薛濬は、この世の別れを望んで手紙を出し、弟の帰りを待ったが、十日たっても帰ってこ

なかった。そこで筆を執って自らの人生を振り返り、最後に弟への「努力せよ」の言葉を添えて、書き了ると絶命した（『隋書』巻七二、孝義伝）。宋の謝瞻（？～四二一）も弟の謝晦への臨終の手紙を書き、そのまま逝去した。謝瞻が不治の病に陥った時、謝晦は大臣であったが、早速遠路を飛び戻った。この時、瞻は、国の要職に在る者が遠出しては必ず誹謗を受けると指摘したが、果たして晦の謀反を誣告するものがあった。天子が、「禁旅」として晦の外泊を禁じたため、彼は兄の臨終には立ち合えなかった。そこで瞻は、弟に対して、満足して逝くことと、国と家のために努力するようにとの言葉を記した手紙を残した（『宋書』巻五六）。袁顗が兄に（『南斉書』巻四八）、崔慰祖が従弟に（『南斉書』巻七二）臨終書簡を書いたのも、その理由は明らかにされていないが、遺言を受ける者が臨終に立ち会えなかった故であると考えられよう。

以上は、一般的には口頭で伝えられるべき遺言が、何らかの理由で文書化されている場合について取り上げた。次にこれとは別に、前章にも度々触れた、初めから文書を前提としているものについて、まとめておこう。

第一に、遺詔。これは、天子が臣下をはじめとして、広く自らの遺志を伝えようとする故に、文書化される。第二に、遺表、遺疏。これは、遺詔とは逆に臣下が天子に自らの遺志を伝えようとするものである。例えば、東晋の丁穆の遺表は、天子への弁明を意図したものであった。彼は、振武将軍梁州刺史として苻堅の南下を防ごうとしたが、破れて捕虜となり前秦の都長安に送られた。そこでも東晋への忠誠心を失わず、苻堅政権を倒す計を図るが、発覚して殺されることになった。刑に臨む直前、彼は孝武帝（三七二～三九六）への遺表を妻に託した。やがて東晋に帰りついた妻は、孝武帝に遺表を差出した。そこで彼の名誉は回復され、妻も手厚い保護を得ることになった（『晋書』巻八九）。

この場合は、遺言者側の理由によっても、当然口頭での遺志伝達の不可能な特殊な例であるが、一般的な場合、個人の特別な遺志、例えば嫡子として誰かを認めるといった内容を公的文書にすることによって、そこに公的な支持を期待する側面も持っていた。もっとも両者とも、遺詔では、天子が民の疲弊を慮って薄葬を指示し、遺表では、私的な遺志は控えて忠臣として天下国家を憂え、天子に助言を残して逝くといった内容の、儀礼的なものになる傾向が強かった。

第三は、財産分与を伴うような遺言、あるいは家族内の身分を明記する目的の遺言である。これらが、その効力を期待して文字化されるのは当然のことである。先頃、江蘇省儀徴県胥浦の前漢末の墓の中から、遺言状と考えられる「先令券書」竹簡が出土したが、そ

ここには、かつて仁井田陞が『唐宋法律文書の研究』で示した遺言状の備うべき形式、つまり遺言状作成の際の役所からの立会人、証人となる親族、隣人などの名が見られる。[21] 漢代においてすでに、遺言を文書化する必要性が認められ、その形式を整えて実行されていたのである。

第六節　遺言の相手

遺言の相手はその内容と深く関わる。遺詔は臣下と民草。遺表、遺疏は天子である。その他の一般的な遺言においては、子供に対するものが大半を占める。父子の関係で天下国家までも治めようとする、儒教的世界観においては、子供あるいは孫に遺言するのは当然であった。そして子供たちのなかでも魏の中山恭王袞（＝曹袞）の「（遺）命世子」（『三国志』巻二十、魏書）、宋の武帝の「上疾甚、召太子誡之」（『宋書』巻三、武帝本紀下）に見られるように、嫡子に限定するのも、儒教的な考え方の反映であろう。あるいは、唐の朱公故夫人趙氏の「遺命謂大夫曰・・・」（崔鍔撰「大唐故興元元従登仕郎守内侍省伯員外置同正員上柱國朱公故夫人天水郡趙氏墓誌銘并序」『八瓊室金石補正』巻七二）や、陳少公亡太夫人蒋氏の「知大期向終、顧為其男曰・・・」（呂貞倹撰「陳少公亡太夫人蒋氏墓誌銘并序」『八瓊室金石補正』巻七三）のように、夫亡き後の夫人たちが、家の継承者である子供たちに遺言する場合もある。その内容は、「汝は国に忠にして、又、家に孝たれ」や「吾れ終るの後、汝は家業を主奉し、当に謹節温勤にして、哀毀するに至ること無かるべし」と、強く家が意識されている。

父子の絆によって家を守り継ぐという、儒教的な考えにおいては、妻から夫への遺言は、当然ごく少なく、それも、先に取り上げた韓憑の妻何氏（『捜神記』巻十一）や涇州貞女兇先氏（『魏書』巻九二）の例でも分かるように異常な死を迎えた時のものである。『書経』牧誓に「牝鶏無晨」と言うが、男性が歴史の表舞台のほとんどを占めて活躍していた社会では、妻あるいは女性自身の遺言は、たとえあったとしても、記録として残ることはなかったであろう。また夫から妻への遺言も見当らない。ただ魏の田豫の「会病亡、戒其妻子」（『三国志』巻二三、魏書）や、北斉の梁甲の「將死、謂其妻子」（『太平広記』巻三八二）のように妻子を対象としたものは見られる。それは恐らく、「家人」（陳の宋懐方、『陳書』巻三三）、「家門」（梁の庾承先、『南史』巻七六）、「其家」（陳の周弘直、『陳書』巻二四）と同方向の言葉であって、「妻」の字があるにせよ、臨終に集ま

った家族一般を指すものと考えられる。上章でも取り上げた白居易の例では、「啓手足之夕、語其妻與姪」（「酔吟先生墓誌銘并序」）と、妻と甥たちに遺言を残している。彼には男子がなく、姪孫つまり兄弟の子を継嗣としているので、この「妻と姪」が枕元に集まった彼のごく狭い肉親、家族を代表しているのである。夙に指摘されている通り、彼らの家族の広がりは、核家族に慣れた我々現代人には把え難いほど、大きなものである。それは、従兄弟の間に排行が存在して、兄弟のように扱われること、あるいは、一族における血縁の関係を明示する細かい称謂が完備していること、などにも表われている。

ところで上で見たように、遺言の相手は、父から子、孫へと父子関係を軸にしており、遺言の内容にも関わるが、この場合の家族の範囲は、親子兄弟姉妹といったごく狭いものである。そしてこの狭い範囲に適当な人物がいない場合、男性の一族の中から後継ぎが選ばれる。例えば、北魏の崔子約は兄の子である崔贍に遺言している。「諸兄没して自り、門業頽替し、居家大なるも唯だ吾れと爾のみ」（『北史』巻二四）と言うのが事実かどうかは不明であるが、恐らく彼には子供がなかったのであろう。陳の謝貞（？～五八五）は、族子の凱に、自分の埋葬の仕方を遺言している。その中で彼は、「又、吾れ終に兄弟を斁き、他の子孫なく、靖は、年、幼少にして未だ人事に閑れず・・・」と、実子の靖がいるにもかかわらず凱に遺言した理由を述べている。この時、靖はわずか六歳であった。謝貞には兄弟がないと言っているから、この族子は、兄弟の子の意味ではなく、さらに広い意味の男系同族の血縁者を指す。彼には妻がいたものと思われるが、妻が家を管掌することはない。遺言の相手として妻が登場しないのは、妻から夫への遺言がないのと同様、社会風土の産物と言ってよいであろう。

次に、血縁を離れた遺言の相手について考えてみたい。まず親友である。梁の到溉（？～五四八）は、七二歳の長寿を保ち、臨終に当たって子孫に薄葬を遺言するが、直接ではなく、親友の張緬と劉之遴に託した（『南史』巻二五）。到溉は元来世俗との交わりを好まなかったが、彼らとは例外的に深い交遊を持った。従って、彼の遺志を汲み得るのはこの友人達だけだという考えから、このような形を採ったのであろう。[27]

部下、臣下に遺言することもある。これは既に、春秋時代の文献に見える。『左傳』昭公七年には、魯の大夫、孟僖子（＝仲孫貜）が、「其の将に死するに及び、其の大夫を召びて曰く、云々」と、孔子に子供の教育を依頼するよう、臣下に遺言している。隠公三年には、宋の穆公が大司馬の孔父に世子の殤公を頼む遺言が見える。また哀公三年の杜注には、「正常は桓子の寵臣、以て後事を付せんと欲す。故に勅令して、已に従いて死ぬこと

勿からしむ」とあって、魯の大夫、季孫斯（＝季桓子）が、寵臣の正常に、殉死せずに後継ぎの世話をするよう遺言したことを記している。

このような遺言は各時代を通じて、比較的多く見られる。例えば、西涼の李暠（太祖）が宋繇に世子の輔導を顧命し（『晋書』巻八七、涼武昭王李玄盛伝）、唐の郝處俊（六〇七～六八一）は裴炎に、簡素な喪儀を頼み、お上からの喪儀代支給を固辞する遺言をした（『旧唐書』巻八四）。晋の庾冰は「臨卒、謂長史江虨曰」と、江虨に「時服」での納棺とお上からの贈り物を受け取らないよう遺言しているが、江虨とは、庾冰が江州刺史となった折、長史に抜擢した彼の部下である（『晋書』巻七三）。また北魏の王慧龍は戦場で亡くなったため、功曹の鄭嶷に遺言している（『魏書』巻三八）。

学者あるいは宗教家の場合、自らの思想、信条、あるいは後事の私事にわたることまで、門人、弟子に遺言することがある。曾子の臨終は、様々な形で古典に登場するが、『論語』泰伯篇の「曾子、疾有り。門弟子を召びて曰く、予が足を啓け、予が手を啓け・・・」は、孝の実践者としての面目を弟子に示したものである。すでに見たように『禮記』檀弓上篇には、曾子の臨終には、二人の子供と弟子である楽正子春が侍っていたとあるが、このように臨終に弟子が召ばれるのが一般的であったと思われる。孔子の九代目の孫である孔鮒は、漢初、陳渉の楚国において太傅となり、そこで没した。彼は、弟子たちを集めて、魯が文化、学問の伝統の中心でありそこに孔子の廟があること、現在、師として仰ぐべきは叔孫通であり、帰国したら彼に仕えることを遺言している（『孔叢子』巻中、荅問篇）。南斉の文人、謝朓（四六四～四九九）が臨終の際、沈約への伝言を託したのも、門人であった（『南史』巻十九）[23]。

仏教の世界でも、この傾向は見られ、鳩摩羅什は、外国人の弟子を初め、多くの門人に対し遺偈を残している（『晋書』巻九五、「高僧伝」巻二）。また南斉の趙僧巖は弟子に死の予告をし（『南史』七六）、隋の慧海（五五〇～六〇六）は諸徒に薄葬を指示している（『続高僧伝』巻十一）。唐の宗密（七八〇～八四一）などは、弟子達に対して、林葬にすること、その骨を焚くこと、仏塔をおこさないこと、自分の死を悲しまないこと、清明節には骨の埋められた墓地に上ることなど、細々と指示した挙句、これに違うものは弟子と認めないと言っている（『宋高僧伝』巻六）。弟子達へのこうした遺言が多くみられるのは、出世間を宗として、家を離れている仏教者の立場からは、当然の帰結であろう。

道教の世界でも事情はあまり変わらないが、元来生死を峻別しないその哲学から、残された遺言は少ない。唐の劉尊師は、「顧みて諸弟子に謂いて曰く、方び生じ方び死し、方

び死し方び生ず。死生は一理なり。汝憂うる勿れ」と、死生観そのものを弟子に遺言している（『全唐文』巻九九三、「劉尊師碑銘」）が、「方生方死、方死方生」が、『荘子』斉物論篇の哲学であることは言うまでもない。また、胡紫陽が「平肩輿を具え、旧土に帰骨せよ」（『李太白全集』巻三十「漢東紫陽先生碑銘」）と、姪の道士胡斉物に顧命したのは、仏道両門にまま見られる、多くの出家者を出した一族の例であり、姪であると同時に門人であった胡斉物に遺言したものである。

以上、一、中国人の遺言は、その生死一体観と文章観の伝統によって、西欧の類型では位置付けの困難なものであることを序とし、二、遺言には多くの呼称が与えられているがその内容にはほとんど違いのないこと、三、遺言は、一般の喪葬儀礼の中には確たる位置付けがされていないこと、四、遺言は必ずしも臨終に発せられるものではないが、それを装うには理由のあること、五、遺言は一般に口頭でなされるが、文書で残される場合もあること、六、遺言は家の継承と深く関わる故に、父から嫡子に対するものを軸とし、また学問、宗教上の内容を弟子に残すものもあること、等、遺言の様々な形式的側面を概観した。これら各側面の状況は、未だ十分有機的に整理されてはいないが、すでに中国文化に独特な形は窺い得られるように思われる。このような大枠の理解の上に立って、引き続き、中国とは何か、何が中国を中国たらしめているのか、という「入口の問」にも何らかの照明を求めるべく、遺言の内的側面の検討に向いたい。

註

① 伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史』（一九八三、東京）頁五五。

② 彼ら民衆文化研究会議のメンバーによって一九八五年以来、その成果が次々と発表されているが、その第二作は『帝政後期及び現代中国における喪礼』（『Death Ritual in Late Imperial and Modern China』一九八八。一邦訳『中国の死の儀礼』平凡社、一九九四）である。その冒頭の解説の中でジェイムズ・L・ワトソンは次のように言っている。「一つの重要な点で、この論文集は、『帝政後期中国における民衆文化』と題された前著の続編である。民衆文化会議（一九八〇年開催）は、中国の文化的多様性と画一性を総括主題と考え、とりわけ、何が中国社会を結合させる紐帯となっていたか、という疑問について考察した。もちろん、帝政後期の中国には、画一で集約的な文化の創造を導くような、多くの制度や社会変化があった。最も顕著なものの一つは、文学や

宗教経典に具現される文語の統制であった。それに劣らず重要なのは、語りの芸能、特に歌劇や語り物の、巧みな誘導であった。前著『帝政後期中国における民衆文化』の著者達は、様々な角度から、画一性の中の多様性に接近したが、会議での討論によって、ある重要な観点、すなわち儀礼の方面が欠けていることが明らかになった」（邦訳　頁三）。この考えは帝政後期のみならず古代中世にもあてはまる。

③　『晉書』巻五一の本伝に載せる。

④　巻六八六に「篤終論」として載せる。

⑤　アリエスは上掲した一連の死に関する作品を書くために夫人とともに三年近く古文書保存所に通い続け、遺言書の山を自らのテーマにあう型に整理した（『死と歴史』頁五）という。キリスト教文化圏には農民・商人・市民・学者・宗教家と様々な階層の人々の多種に及ぶ遺言が教会を中心に幾世紀にも渡って大量に保存されてきた。その遺言内容は死に関する資料を提供するのみならず、当時の社会史の資料ともなっている（例えば、Urs Martin Zahnd「Spaetmittelalterliche Buergertestamente als Quellen zu Realienkunde und Sozialgeschichte」（『Mitteilungen des Instituts fuer Oesterreichische Geschichtsforschung』Bd. 96/12, 1988）を参照。残念ながら中国にはごく僅かの金石文の他には、西洋のような大量の一次資料はなく、従ってそれらが描きだす世界は限られている。

⑥　このことについては、先にあげた『中国における死の儀礼』の中の一編、マーティン・K・ホワイト「中華人民共和国における死」（頁三〇七以下）に詳しい。

⑦　『大陸雑誌』第二二巻二、三、四期。

⑧　『日本学士院紀要』第十巻第三号。

⑨　貝塚茂樹「不朽―中国古代人の死後生命観の変遷」（『貝塚茂樹著作集』第六巻所収　一九七七）参照。

⑩　『大清集礼』巻五十では、喪礼を「品官喪」「庶士喪」「庶人喪」にわけて以下のように規定している。「官員喪礼。有病、居正寝。疾革、遺疏（《割注》、三品以上官、得具遺疏）・遺言皆書之。既終、子号哭擗踊。・・・右初終。・・・庶士喪礼。疾革、書遺言。既終、子号哭擗踊。・・・庶人喪礼。疾革、書遺言。既終、子号哭擗踊」。いずれも遺言が登場するし、三品以上の官吏には遺疏がみえる。

⑪　『釈氏要覧』巻下「唱衣」（T54・309b）の項参照。

⑫　『勅修百丈清規左觿』巻十七（『禅学叢書』版　頁八八四）。

⑬ 大淵忍爾、上掲書、第五章、頁四六三以下。

⑭ 「台湾南部の道士の行う“功徳”について」（『国学院雑誌』九十巻十二号、一九八九）頁六一。

⑮ 「中国の死喪儀礼における死霊観」（『東アジアにおける民俗と宗教』所収　東京、一九八一）頁二三九。

⑯ この話は以下のように白居易の判「得甲将死、命其子以嬖妾為殉、其子嫁之。或非其違父之命。子云、不敢陥父於悪」（『白居易集』巻六七）にも見える。

觀行慰心、則稟父命、辨惑執禮、宜全子道。甲立身失正、没齒歸亂、命子以邪、生不戒之在色、愛妾爲殉、死而有害於人。違則棄言、順爲陷惡。三年之道、雖奉先而無改、一言以失、難致親於不義。誠宜嫁是、豈可順非、況孝在慎終、有同魏顆理命、事殊改正、未傷莊子難能。宜忘在耳之言、庶見因心之孝。

⑰ 仁井田陞『補訂中国法制史研究―法と慣習、法と道徳』第二十二章「清明集戸婚門の研究」第十節　遺言（一九八〇・東京）頁四二八参照。

⑱ この話は有名なものであった。北宋の禅僧、慧洪（一〇七一～一一二八）の札記『林間録』巻上には、この記事の源泉は謝絳（九九四～一〇三九）によると記す。そしてまた『仏祖歴代通載』巻十八（T49・667c）に再録されている。

⑲ 例えば『景徳伝燈録』巻十、鎮州普化和尚章では彼の臨終を次のように記す。

師唐咸通初、將示滅、乃入市謂人曰、乞一箇直裰。人或與披襖、或與布裘、皆不受。振鐸而去。時臨済令人送與一棺師。笑曰、臨済厮兒饒舌。便受之。乃告辭曰、普化明日去東門遷化。郡人相率送出城。師厲聲曰、今日葬不合青烏。乃曰、第二南門遷化。人亦隨之。又曰、明日出西門方吉。人出漸稀。出已還返、人意稍怠。第四日、自擎棺出北門外、振鐸入棺而逝。郡人奔走出城、揭棺視之、已不見。唯聞鐸聲漸遠、莫測其由。

⑳ また、五台山隠峰禅師の死に対する態度も普化と同じである。『景徳伝燈録』巻八、五台山隠峰禅師章。

遂入五臺、於金剛窟前將示滅。先問衆云、諸方遷化、坐去臥去、吾嘗見之、還有立化也無。衆云、有也。師云、還有倒立者否。衆云、未嘗見有。師乃倒立而化。亭亭然其衣順體。時衆議舁就荼毗、屹然不動、遠近瞻視、驚歎無已。師有妹爲尼、時在彼、乃俯近而咄曰、老兄疇昔不循法律、死更熒惑於人、於是以手推之、僵然而僵。遂就闍維、收舍利入塔。

㉑ 西川素治「漢代の遺言状―江蘇儀徴胥浦一〇一号前漢墓出土“先令券書”について―」（『中国古代の法と社会』栗原益男先生古稀記念論集所収　東京、一九八八）。

(22) 元和十四（八一九）年、左遷の地、広西省柳州で四十七歳で亡くなった柳宗元は、「臨終遍く友人に書を与えて、託するに後事を以てす」（『仏祖歴代通載』巻十五 T49・626b）と友人達に手紙を送った。彼が亡くなった時、長男は僅か四歳で、その後盾を頼んだのであった。これは友人、劉禹錫「唐故尚書礼部員外郎柳君集紀」（『劉賓客文集』巻十九）に「病且革、留書抵其友中山劉某曰、我不幸、卒以謫死、以遺草累故人」とあることからも確かめられる。

(23) 時代は少しく降るが宋の宋祁（九九六～一〇六一）が子弟ではなく、内弟子に遺言した次のような例もある。范鎮「宋景文公祁神道碑」（『全宋文』巻八七二）

明年夏四月、疾益侵、召す門弟子蜀郡范鎮而謂之曰、疾病者既死、毋受贈典、毋乞子孫恩、毋請謚、毋立碑。我雖戒諸子、恐其弱、不能聞於朝、子其爲我達之。

第二章　韓愈の遺言をめぐって

はじめに
第一節　韓愈の臨終
第二節　儒者として
第三節　仏教の喪葬儀礼とその中国化
第四節　神道碑と墓誌
第五節　白居易と傅奕の自撰墓誌
第六節　宋儒の自撰墓誌
第七節　韓愈の遺命の意味

はじめに

排仏論者韓愈の最期は、彼の思想、文学が後世に多大な影響を与えたがために、諸説に包まれている。その一つに、仏教の対極にあった道教の仙薬を服用して亡くなったという説がある。基づくところは、同時代詩人白居易の「思旧」の詩に「退之硫黄を服し、一度病みて訖に痊えず」とある事であるが、これは韓退之ではなく衛退之（名は中立）を指すという説（洪興祖『韓文年譜』元和十年の条）もある。(1) また『唐語林』方正篇には

> 韓愈病みて将に卒せんとし、羣僧を召いて曰く、吾は薬するにあらず、今将に病みて死するなり。汝ら詳しく吾が手足支体を視、人を誑(もどわ)して韓愈は癩死せりと云わしむる無かれ。

とあって、正統儒者であることを自他ともに許す韓愈が、臨終に僧侶を招いて、おそらく仙薬服用の薬害である「癩死」を打ち消し、(2) そしてまた礼教に基づいて、父母から受けた肉体を保完したことを確認させたことになっている。『論語』泰伯篇に見える曽参の「曽子有疾、召門弟子曰、啓予足、啓予手」に基づく「吾手足支体云々」の言葉は、儒者ゆえにまことに当然のごとく思われるのであるが、ただその確認にわざわざ僧侶を招いているところが異様で首尾一貫していない。韓愈の臨終がこのような話になっていくこと自体は、唐代中後期における儒・仏・道の関係の密接さを語るものとも言えようが、では韓愈の臨終は、実際には一体いかなるものであったのか。この点から論を進めて行きたい。

第一節　韓愈の臨終

『旧唐書』巻一六〇の本伝は、「長慶四年（八二四）十二月卒す。時に年は五十七、礼部尚書を贈られ、諡を文と曰う」と、卒時の年月と卒齢、贈官、諡の事実を記すのみである。『新唐書』巻一七六の本伝も『旧唐書』と同じである。これら列伝の原資料とも言える、門人李翺の「故正議大夫行尚書・・・韓公行状」には

長慶四年、病を得、百日の仮を満す。既に罷め、十二月二日を以て靖安里の第に卒す。・・・病に及び、遂に請告し以て罷む。毎に交友と言うに既に終わりて妻子を処するの語を以てし、且つ曰く、某の伯兄は徳行高く、方薬に暁にして、食するに必ず本草を視るも、年は四十二に止まる。某は疎愚にして、食するに禁忌を択ばざるも、位は侍郎と為り、年は伯兄に出づること十五歳なり。如し又た足らざれば、何に於いてか足らんや。且つ終わりを牖下に獲、幸いに大節を失するに至らず、以て下、先人を見れば、栄と謂う可しと。享年五十七、礼部尚書を贈らる。（『李文公集』巻六）

とあり、病床の韓愈が、妻子の行く末を心に掛けながらも、兄より十五年も長生きし、位も得て、家で死ぬことに満足していた事を伝えている。

また弟子の皇甫湜には、「韓文公墓誌銘并序」（『皇甫持正文集』巻六）と「韓文公神道碑」（同上）がある。前者においては、韓愈が死の五ヵ月前の長慶四年八月に皇甫湜に手紙を送り、「死すとも能く我が躬をして世に随い磨滅せざる所以ならしむるは、惟だ子に以て嘱と為す」と、神道碑と墓誌銘の制作を依頼していたことが分かる。百日の病気休暇の後に吏部侍郎を去って、この時韓愈は死の準備をしていたのである。後者には「（長慶）四年十二月丙子、靖安里の第に薨り、年五十七なり」とあり、さらに以下のような興味ある遺言の存在を伝えている。

遺命す、喪葬は礼に如かざるは無し。俗は夷狄に習い、尽く浮図を写し、日に七を以て之を数え、陰陽に所謂る吉凶に拘るに及ぶ。一も我を汚す無かれ。

ここには、近人馬通伯が「今按ずるに此の事、公の平生、謹んで礼法を守り、異教を排斥するを見る可し。自信の篤く、死に至るまで変ぜず。以て後世の法と為す可し。而るに譜は載せず、蓋し以て然りと為さず」とコメントするように、儒者として排仏を貫き陰陽迷信に拘泥しなかった韓愈の姿勢がよく示されているものの、北宋の呂大防以下五種、そしてその後も清代までいくつか著わされている韓愈の年譜のいずれにも、この「遺命」につ

いての言及はないのである。

臨終の様子を記したものとしては、以上の他に、これまた弟子張籍の「祭退之」（『張司業詩集』巻七）なる長文の古詩一篇が残っている。この詩で張籍は、韓愈の文学者としてまた政治家としての功業を讃えた後、故人と自らの交際の回想に入る。そして病から葬儀までを綴る。

公疾浸日加　公の疾、浸く日に加わり
孺人視薬湯　孺人、薬湯を視る
来候不得宿　来候するも宿するを得ず
出門毎廻遑　門を出でて毎に廻遑す
自是将重危　是より将に重危ならんとし
車馬候縦横　車馬、候すること縦横たり
門僕皆逆遣　門僕、皆な逆遣するも
独我到寝房　独り我れ寝房に到る
公有曠達識　公は曠達の識有りて
生死為一綱　生死を一綱と為す
及当臨終晨　臨終の晨に当るに及び
意色亦不荒　意色、亦た荒まず
贈我珍重言　我に珍重の言を贈り
傲然委衾裳　傲然として衾裳を委ぬ
公比欲為書　公、比ごろ書を為らんと欲し
遺約有修章　遺約して修章有り
令我署其末　我をして其の末に署せ令め
以為後事程　以て後事の程と為す
家人号於前　家人、前に号び
其書不果成　其書、成るを果さず
子符奉其言　子の符、其の言を奉じ
甚於親使令　親しく使令するよりも甚だし
魯論未訖注　魯論未だ注し訖らずして
手跡今微茫　手跡、今微茫たり

その昔曽参の臨終に弟子の楽生子春が侍った（『礼記』檀弓上篇）ように、張籍は家族と

ともに韓愈の臨終に控えていた。韓愈には二男六女があったようであるが(3)、その中の幾人が臨終に立ち合ったかは明らかでない。ただ少なくとも妻と長男昶（ここでは幼名の符として登場）は控えていた。

韓愈の遺言については、韓愈が自らの喪儀に言及したものとして皇甫湜の神道碑に載せられた「遺命」をすでに紹介した。ではこの「遺命」と、張籍が「公、此ごろ書を為らんと欲し、遺約して修章有り」と言うものとは、どのように関わるのであろうか。張籍の詩によれば、韓愈は彼を信頼し、「遺約」を作って文章化すると、その末尾に彼の署名を求めたことになっている。いかに信任の厚い人物に対してとは言え、単に葬儀の心得を指示したような遺書に第三者の署名を求めるのは、いささか大げさな事と言わざるを得ないであろう。

わが国の『令集解』「喪葬令身喪戸絶」条集解に引く、唐人の『紀氏傍通』には(4)、「身喪い戸絶ゆる者、有する所の部曲・奴婢・店宅・資財、並びに近親を転易貨売し、葬事を将営し、及び功徳を量営せしむるの外、余財並びに女に与う。女無ければ均しく次を以ての近親に入れ、親戚無き者は官為（たのため）に検校す。もし亡人在りし日、自ら処分を遺嘱する有りて、証験分明なる者は、此の令を用いず」と見え、財産処分を遺言することが可能で、その場合には証人、つまり第三者の署名が必要であったことが分かる。すでに敦煌文書にはいくつかの遺言書や遺言書の模範文書が発見され、唐令で述べられた法令が実行されていたことが確かめられている(5)。従って張籍の言う「遺約」は、財産分与書類であったと考えられなくもない。

いずれにせよ、韓愈の「遺約」は文書化されなかった。韓愈の意図は、家族の叫喚の前に断念せざるを得なかったのである。張籍は、死を前にした韓愈が「曠達の識」を持ち「生死を一綱と為す」静かな諦観の境地にあったと述べるが、家族達は、彼の亡き後を想定した遺言状の確認に堪えられなかったのであろう。遺言状は幻に終わったわけであるが、「子の符、其の言を奉じ、親しく使令するよりも甚だし」と張籍は言う。長男昶（符）は韓愈の遺志どおりに実行し、韓愈が生きていて直接指示を与えるよりも立派に行なったというのである。

南斉の豫章文献王蕭嶷（四四四～四九二）は、臨終に子の子廉と子恪に対する遺令で、自らの人生観を述べ、兄弟相い切磋琢磨し勉励して睦まじくせよと訓戒をたれ、さらに葬儀について指示し財産処分を命じた(6)。張籍の詩に現われた韓愈の「遺約」も、神道碑に見える「遺令」とは別に財産相続に限ったものと考えることもできるし、蕭嶷の遺令のよう

に、様々な指示を含んだものとも想定できる。ただ、張籍の詩の一句「以て後事の程と為す」が何を示すかも、確認しなければならない。

後事とは、文字通り死後のことである。『魏志』巻三、明帝紀に載せる、臨終の帝が司馬宣王を招きよせ手を取って言った言葉、「我が病は甚し。後事は君に属すを以て、君其れ〔曹〕爽と少子を輔せ。吾は君に見ゆるを得、恨む所無し」とか、『集異記』〈李納〉の「納は遂に授くるに後事を以てし、言畢りて卒す」（『太平広記』巻三〇五）といった例がそれに当たる。しかしそのような漠然とした意味でなく、例えば『宋高僧伝』巻九、慧忠（？～七七五）伝に「忽ち疾、将に亟まらんとし、国医の効罔し。自ら去る辰を知り、衆、後事を問う。乃ち曰く、仏に明教有り、依りて之を行なえば、則ち累無し。吾れ何をか言わんやと」（T50・763b）と見えるように、後事を喪儀のやり方、終制に限定した用法もあり、張籍の言う「後事」も、その方向の意味とも考えられる。

以上のように、神道碑文に見える「遺命」とは別の遺言が韓愈にあったのかどうか、判断の決め手はない。我々の手元に残されたのは、喪儀の指示を記した「遺命」のみである。以下この「遺命」を中心に、その思想的背景を探ってみたい。

第二節　儒者として

前節に見たように、韓愈の遺命は、儒者として排仏と不拘陰陽を述べたものであった。ここではその二点について、解説を試みる。

まず、韓愈の遺命で否定された「拘陰陽」について見よう。埋葬する場所、時期などがその遺族および子孫の吉凶に結びつくという考えは、六朝から徐々に展開し、唐初には「葬書」と名付けられた相当複雑な疑似科学理論が生まれていたようである。それは当時の各種の目録類から跡付けられ、また唐初にそれらの付会説を排除して葬書を整理した呂才（六〇〇？～六六五）の文章からも明らかである。そして、葬書に依って独特の説を述べた所謂風水師の活躍は、多くの文献の中に頻出する。その中で、風水師は例えば

開元廿六年三月十九日、洛陽に卒す。嗚呼、其の年の五月十七日を以て帝城東北の邙山の南に遷厝す。道士は塋に臨み五音を尽して穴を定め、書生は兆を択び、八卦を布きて墳を開く。銘以て之を記し、之を左に書す。

（「大唐故河南元氏夫人墓誌銘并序」『唐宋墓誌』頁三九四）

と道士が兼坦し、また

墓ありて墳せざるは、本に反る所以なり。三代以降、始めて墳するの飾有り。斯れ孝子の永思の所なり。礼に貴賤升降の度有るは、存歿の道をして、各おの其の宜を得さ俾むるなり。長安・神龍の際、黄州の僧泓なる者有りて、能く鬼神の意に通じ、而して事を以て之に参ず。僕嘗って其の言を聞き、猶お其の要を記せり。

（張説「答徐堅問葬」、『唐文拾遺』巻十六、「呉興芸文補」より引く）(7)

一行、景淳の山経地理に於いて、別に径門を得、常に言う、昔泰山道弁は塚を相て術を得るも、余は取る無しと。喜んで人の為に山を遷し、塚を相、吉凶は其の言の如し。

（『宋高僧伝』巻二二、周杭州湖光院師簡伝、T50・852a）

と僧侶の兼坦していた事が示されている。この傾向は宋代以降も続く。

韓愈が遺命の中で「拘陰陽」に触れるのは、彼ら陰陽家の疑似科学に対する嫌悪感からであると同時に、このような疑似科学を担ぐ仏教徒や道教徒に対する反発にも、当然起因していたことであろう。なお風水師と呂才については、第三部第二章第四節「唐代の風水思想」を参照されたい。

次に、排仏について述べよう。韓愈は排仏論者として名高いが、それを認めさせた「仏骨を論ずるの表」は、憲宗が法門寺の仏舎利を宮中に迎え入れて供養したのに反対して、奉ったものである。この表の趣旨が、唐初の道士、傅奕（五五四～六三九）の高祖に奉った「上疏請除去釈教」に基づくことは、つとに指摘されているが(8)、この傅奕は八五才で逝去する際、子供達に次のような「遺誡」を残している。

老荘玄一の篇、周孔六経の説、是を名教と為す。汝宜しく之を習うべし。妖胡、華を乱し、時を挙げて皆惑う。唯だ独り竊かに歎ずるも、衆は我に従わず、悲しいかな。汝等学ぶこと勿れ。古人は裸葬す。汝宜しく之を行なうべし。

（『旧唐書』巻七九、本伝）

傅奕は、仏教の国政における有害と無益を様々な形で訴え、その度に法琳・明槩・李仲卿といった学僧と対決したり、また親仏家の蕭瑀（五七四～六四七　梁の武帝の末裔）とわたりあい、終生、排仏運動の先頭に立った。彼は、その姿勢を子供達にも伝えようとして、仏ではなく道・儒を学ぶことを勧め(9)、その姿勢の究極的な証として、葬法においても、道士のとったとされる裸葬を指示している。

裸葬と言えば、漢の武帝の時代の楊王孫（『漢書』巻六七）が子供達に裸葬を遺言したことがまず思い出される。彼は、わざわざ礼教に反して裸葬を指示することについて理由を挙げているが、その一つは、奢侈に逸る当時の厚葬が必ずしも礼教に一致しないことで

あり、そしてさらにもう一つの理由は、裸葬が、死を「真に帰る」ことと考える道家の哲学に合致することである。彼は黄老（道家）の哲学を学び実践したのである。その後歴代の道士達がどのような埋葬法をとったかは、必ずしも明らかでない。例えば、玄宗期の武平一は「道門の儀法に視い、明月の晦を以て、体魄を邙山の北原に降さしめ」（権徳輿「唐中散大夫殿中侍御史潤州司馬贈吏部尚書沛国武公神道碑銘并序」『権載之文集』巻十七）と言われるが、その道門儀法の内容は明らかでない。ただ道教儀礼の整備に力のあった劉宋時代の陸修静（四〇六～四七七）が「盛るに布曩を以てし、所在の崖谷に投ぜよ」（呉筠「簡寂先生陸君碑」『全唐文』巻九二六）と顧命したり、また魏華存が「吾が棺に釘すること勿れ、絳紗を以て之に冪す可し」（顔真卿「晋紫虚元君領上真司命南嶽夫人魏夫人仙壇碑銘」『顔魯公集』巻六）と言ったような例から、道家哲学に裏打ちされた裸葬に近い埋葬法のとられていた事が、かすかに分かる程度である。もっとも、『仏祖統紀』巻四八には「裸屍以て葬り、七時を以て礼を作すは、蓋し黄巾の遺習なり」（T49・431b）と見え、世俗的には裸葬が道士の埋葬法の代名詞ととられていたのは確かなことである。従って傅奕の遺誡は、あくまでも排仏道士として生きた生の証として、子供達に道士の裸葬を指示したものであった。

儒者であり排仏論者である韓愈が、遺言して「喪葬は礼に如かざるは無し」と言うのは、まさに傅奕と同様、自らの生き方を貫いたものであった。唐代の喪儀に仏教要素が様々な形で入っていることは、文献の上から確認することができる。ペリオ二六二二の敦煌遺書の「書儀」には、葬儀に僧侶の加わっていることが示されているし(10)、仏教に帰依した俗人が戒律を守り、死後の夫婦合葬を拒否する遺書を残した例にも度々出会う(11)。また宰相の地位にまで上った杜鴻漸（七〇九～七六九）は、臨終に頭を丸め、火葬にするよう遺言している(12)。その外、追善供養に当たる七七斎が俗人の間に流行していたことも知られている(13)。韓愈の遺命は、かかる仏教習俗の拡大と陰陽という擬似科学の台頭を念頭において、「喪葬は礼に如かざるは無し」と、儒教徒の立場を遺言化したものである。

次には少し主題から離れ、韓愈の遺命が否定している、仏教的な要素とその中国化について述べてみよう。

第三節　仏教の喪葬儀礼とその中国化

まず、前節の例にも見える、読経や頭を丸めること、火葬、七七斎といった個々の仏教

喪葬儀礼は、一体いかなる体系を備えていたのであろうか。儒教のそれが、『儀礼』の喪礼を初めとした、いわゆる礼典に事細かに記述され、それにまた歴代の儒者達の微に入り細を穿った説明が加えられた事は、周知の如くであるが、仏教の場合はどうであったのか。

史書をひもとくと、例えば、北魏の裴植の

終りに臨み、神志自若たり。子弟に遺令し、命尽くるの後、鬚髪を翦落し、被するに法服を以てし、沙門の礼を以て嵩高の陰に葬らしむ。（『魏書』巻七一）

北周の武皇后李氏（？～五八八）の

隋の開皇元年三月、出俗して尼と為り、常悲と改名す。八年、殂く。尼礼を以て京城の南に葬る。（『北史』巻十四）

陳の謝貞（？～五八五）の

氣絶ゆるの後、若は直に之を草野に棄て、僧家尸陀林の法に依れ。是れ吾の願う所なり。正に過ぎて独異を為さんことを恐るる耳。薄板を用って身に周らし、載するに霊車を以てし、覆うに葦席を以てし、山に坎りて之を埋む可し。（『陳書』巻三二）

等のように、「沙門礼」「尼礼」「僧家尸陀林法」といった礼法を指す語は見えるが、その具体的儀礼内容までは窺えない。これは資料不足というよりは、仏教側の喪礼そのものの起源に原因が求められよう。

そもそも仏教の儀礼は、釈迦にその範を求める訳であるが、釈迦入滅における死の儀礼は、真に簡単なものであった。クシナーラー城で入滅する前に、アーナンダはブッダに死後の葬法を聞いている。その時ブッダは「アーナンダよ。お前たちは修行完成者の遺骨の供養（崇拝）にかかずらうな。どうか、お前たちは、正しい目的のために努力せよ。正しい目的に向かって怠らず、勤め、専念しておれ。アーナンダよ。王族の賢者たち、バラモンの賢者たち、資産者の賢者たちで、修行完成者（如来）に対して浄らかな信を抱いている人々がいる。かれらが、修行完成者の遺骨の崇拝をなすであろう」と答えたと言う(14)。

原始仏教聖典では、ブッダは出家者と世俗人を明確に区別し、出家者は自らの修行に徹するべきであり、死の儀礼に関わることは世俗の人々に任せておけと指示している。しかしアーナンダはその指示に納得せず、結局ブッダは転輪聖王の処理と同様にせよと答えた。転輪聖王とは世俗の王のことであり、彼らは布や綿で遺体を包んで火葬に付され、その遺骨は四つ辻に塔を建てて供養された。そもそも彼らインド人王侯が火葬をとるのは、死界の王者、ヤマ神の君臨する最高天の楽園に上るため、火神アグニーの助けを借りようとするものであり、ブッダもこのインド古来の喪法をとったに過ぎない。火葬の後ブッダの遺

骨舎利は、彼とゆかりのあった十の国に分けられ、塔に収められ供養された。これもまた仏教独自のものではなく、それを礼拝することが「利益と幸せ」をもたらすと信じられていた、先の転輪聖王の塔信仰に因るものであった。これらに関しては、第三部第一章第一節「火葬」でも触れた。

さて仏教的喪葬儀礼は、仏教の社会浸透に伴い、律を中心にまとめられていったものと考えられる。それは例えば、ブッダがサーラ双樹の下で涅槃に入った時には北枕で西方を向き右脇を下にして累足したというようなことが、『臨終方訣』（唐義浄訳『仏説無常経』の末尾に付加）の中で、「若し病の人、自ら力無き者は、余人扶けて坐せしむ。また坐す能わざれば、但だ病者をして、右脇を地に著け、合掌至心し、面を西方に向け令めよ」（T17・746b）と、一つの形に儀礼化されて行った事の中にも見出し得る(15)。インド仏教は、その起源において以来、喪葬儀礼にあまり大きな意味を見出だしていなかったのである。

仏教そのものが中国に入って来た初期の時代には、固有思想である道家思想や儒家思想との接点を探る格義仏教が流行した。このことからも容易に想像できるように、習俗に直接的に触れる儀礼は、教義以上に浸透しにくかった。その一例が火葬である。中国古来の土葬と、インドから仏教と共にもたらされた火葬との違いは、単に葬法の異という形式的相違ではなく、死生観の相違という内容の面にまで及ぶゆえに、中国社会にはなかなか受け入れられなかった。俗人の火葬が、唐も後半になってようやく見られるようになったことは驚くに当たるまいが、僧侶の火葬例さえも唐まではごく珍しいことであった。僧伝にわざわざ「依西方法、闍維之」とか「依外国法以火焚屍」と特記することにも、その間の事情は窺える。上述のように、初期仏教そのものは喪葬儀礼を重視しておらず、また中国にはすでに、儒教の礼典に結集された、煩瑣な儀礼が存在した。この両因が相俟って、仏教の喪葬儀礼には中国的なものが付加され、中国的な仏教へと変容していかざるを得なかったのである。

七世紀末にインドに渡った義浄（六三五～七一五）は、その見聞録『南海寄帰内法伝』の中で、彼此の仏教喪礼の相違について触れている。

又た復た死喪の際、僧尼は漫りに礼儀を設け、或いは復た俗と哀を同じくし、将って孝子と為し、或いは房に霊机を設け、用って供養を作し、或いは麁布（うすぬの）を披（つ）け恒式に乖り、或いは長髪を留め、而して則を異にし、或いは哭杖を拄き、或いは苫廬に寝る。斯れ等は咸な教儀に非ず。行なわざるも過無（とが）し。（巻二、尼衣喪制、T54・216b～）

義浄は、俗人ー儒教的習俗に流れた当時の仏教儀礼をこう批判した後に、それでは在家の仏教式喪儀はどう行なうべきかを説く。

> 理として応に其の亡者の為に一房を浄飾し、或いは時に随い権に蓋幔を施し、読経念仏し、具さに香花を設くべし。冀くは亡魂をして、生を善処に託せ使めば、方めて孝子と成り、始めて是れ報恩なり。豈に泣血すること三年にして、将に賽徳と為し、不飡すること七日にして、始めて酬恩に符う可き者ならんや。斯れ乃ち重ねて塵労を結び、更に枷鎖に嬰なり、闇より闇に入り、縁起の三節を悟らず、死より死に趣きて、詎んぞ円成の十地を証せんや。

彼は、死者のためには一室を清浄にし、読経念仏し、香と華で供養し、善処つまり浄土に送り届けるだけで十分であると言うのであるが、そこでも彼の脳裏から離れないのは、当時流行していたと思われる「泣血三年」とか「不飡七日」といった儒教の「孝」の徳目に関わる習俗であった(16)。これは注目すべきことである。仏教は、一部の王侯貴族のものから一般庶民の間へと拡大するに連れ、儒教に基づく世俗的儀礼を取り込まざるを得なかった。そして同時に、出俗したはずの僧侶自身の喪儀も世俗化していった。

南天竺出身の訳経僧、菩提流志（五七二～七二七）は開元年間に遷化するが、玄宗はそれを聞いて軫み悲しみ、早速「開元一切遍知三蔵」の諡を贈り、内侍の杜懐信を喪儀委員長に任じて、莫大な国家財産を投じた盛んな喪儀を行なわせた。高位高官の喪儀と同じように鹵簿・羽儀・幡幢花蓋などの沢山の先払いの行列で、路は埋まったと記されている（『宋高僧伝』巻三、T50・720c）。これに対して律僧でありこの僧伝の著者である賛寧は、「西域の喪礼、其れ太だ簡なるかな。或いは国王酋長の心を傾け、重きを致す者有るも、之を いで火葬するに過ぎる勿し。東夏の僧の鹵簿を用って喪身を導くが若きは之を聞くこと罕なり。嗚呼、道尊く徳尊ければ、言わずして邀う。此れ其の盛んならざる歟」と、世俗に流れた喪儀を、批判するよりはむしろ光栄なことと捉えている。ここからも当時の仏教の立場は明らかであろう。また道宣（五九六～六六七）は、『四分律』を基本に、戒律の運用を総合的に検討した『四分律刪繁補闕行事鈔』などを著わしたが、やはりその中で盛んに正統インドの喪儀に触れている。義浄と同様、わざわざそこに言及しなくてはならなかったのは、中国のそれが崩れていたからに他ならない(17)。

従来の仏教を批判して出てきた新しい禅仏教においてはどうであろうか。禅においても、その勢力拡大に伴って、百丈懐海（七二〇～八一四）の『清規』に代表される日常規範集が成立していったが、そこには当然、禅林における喪葬儀礼に関する言及がある。今すで

に、百丈のいわゆる『古清規』は散逸しているが、元の一三三七年、勅令を受けて東陽徳輝の編んだ『勅修百丈清規』が残っている。これは前章第三節で述べた通り、『古清規』を基に宋元時代に作られた各種の清規を集大成したもので、唐の禅僧達の喪葬儀礼を知る直接史料とは言えないものの、その大筋は伝えているものと思われる。唐の禅僧の個々の資料と『勅修百丈清規』の規定とが、多く一致することから、このことは首肯されよう(18)。以下『勅修百丈清規』も含めた禅仏教の史料から、その喪葬儀礼について見ていこう。

前出のように『勅修百丈清規』では、住持章と大衆章の二箇所で喪葬儀礼に触れている。一山の住持と一般の僧とが区別されているのである。住持の儀礼は、例えば官員・檀越・諸山・法眷への遺書を書くこと、あるいはそれを発送する時期、また特別に墳塔を建てること、さらには喪葬儀礼の一々が丁寧細微に規定されていること等を除けば、基本線では大衆の儀礼と変わらない。そしてこれら禅僧の喪儀と世俗の喪儀との大きな違いを指摘するとすれば、「唱衣」と、それを行なうために臨終に向かって財産整理が行なわれること、儀式のあらゆるプロセスで読経が入ってくること、また当然のことながら、儀式執行の中心となる主喪者が僧侶であること等であろう。これもすでに前章で指摘した通りである。瞑目の後に洗浴し着衣して納棺する入龕の儀や、出棺の儀など、基本的プロセスは世俗の儀式、つまり儒教のそれとほとんど変わらない。時代が降って社会に定着するにつれて、禅仏教も喪儀の世俗化を免れず、世俗の様式の変形である華美な儀式を付け加えていったものと思われる。従って、『勅修百丈清規』住持章の「遷化」の項の冒頭部分で、

若し衣鉢微薄ならば務めて倹簡に従うべし。小師に遺戒し、麻を披けて慟哭することを得ざらしめ、首座に請いて喪を主らしめ、一切の仏事並びに免ぜしめ、但だ無常偈を挙げて、亡僧の津送に同じくすべし。常住を費やす毋かれ。

と、まず説いているのは、叢林がすでに百丈の求めた理想的世界とは異なり、経済社会に片足を踏み込んでいたことを物語ろう。喪儀は全て金次第であった。百丈の同時代にも、そのことはすでに見られる。馬祖道一（七〇八～七八八）の喪儀は、

亜相観察使隴西の李公、藩寄厳属にして、素より欽承する所なり。于に以て徒を率いて依帰し、緬に助理を懐く。爰に用って福を営み、道は観化に在りて、情は飾終に存し、諸侯の旌旗を輟め、釈子の幢蓋を資る。其の時、日は明晦を変じ、人は遐迩より萃り、檝は水を覆いて陸と為り、炬は宵を通じて昼と成る。山門子のごとく来り、財施は積むが如く、邑里の僧供、飯香普く熏ず。昔、華厳（＝普寂）の真を嵩陽に帰し、善導の塔を秦嶺に瘞めし自り、礼は斎斬に視い、人は国城を傾け、哀送の盛んなるこ

と、今則ち之を三たびす。（『宋高僧伝』巻十、T50・766b）

と、極めて盛大であり(19)、それもまた儒教の喪儀のまねびであった。

このまねびに対して、仏教の側からの反省があったことは、前に見た義浄や道宣の言葉からも明らかであり、次に列挙するように、心ある僧は遺言の中で本来の戒律に戻ることを繰り返し述べている。まず十大徳の一人に選ばれ、親仏家の蕭瑀や高位高官の沈叔安とも親交あった、慧因（五三九～六二七）の遺言（『続高僧伝』巻十三、T50・522b）。

各おの法の如く住し、善く三業を修め、一生をして空しく過ごさしむる無かれ。当に仏語に順って、服を変じて哀を揚ぐる勿れ。吾が喪後の事に随うは不可なり。

行等（五七〇～六四二）の遺言（『続高僧伝』巻十一、T50・543a）。

護戒の語、吾れ何ぞ重ねて及ばん。・・・吾れ今死する後、威儀を作す勿れ。

恵真（六七三～七五一）の遺命（『文苑英華』巻八六〇、李華「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑）は、戒律に戻ることを次のように言う。

聖教は服無し、慎しみて之を行なうこと勿れ。

そして碑銘には、彼の最後を次のように記している。

天宝十年既望、北首右脇を臥し、禅定に入る。中夜にて滅す。享齢七十九、経夏六十。報年の限、涅槃の時、如来と同じきこと昔より未だ曽って有らざるなり。

以上の諸僧の発言は、原初の仏教の葬送儀礼の遵守を主張するものであり、それは最後の恵真の例でより明らかになる。彼は仏陀の涅槃をそっくり踏襲したのである。

ところで先に、仏教葬送儀礼を行なった宰相、杜鴻漸（七〇九～七六九）について触れたが、彼と深い関わりのある禅僧、無住（七一四～七七四）は臨終に次のような約束事を申し渡し遷化したと伝えられている。

若し是れ孝順の子ならば、吾が言教に違うことを得ず。吾れ当に大いに行くべし。吾れ去りて後、眉を頻(ひそ)むることを得ず。世間の修行せざる人に同じくするを得ず。哭泣して服を著け、及び眉を頻むる者は、即ち吾が弟子と名づけず。哭泣するは即ち是れ世間の法なり。仏法は即ち然らず。一切の諸相を離るる、即ち是れ仏を見るなり。

（『歴代法宝記』T51・196a～b）

彼は世間法と仏法の間にはっきりと一線を引く。弟子達にはあくまで「見仏」を得ることを説き、それ以外のことは却ける。宗密の『円覚経大疏鈔』（第三の下、『続蔵』十四、頁五五六下）によると、無住系の禅は「教行不拘」「滅識」で整理されると言う(20)。前者について宗密は

指示する法意は大いに同じなるも、其の伝授の儀式は全門下（無相）と全く異なる。異なる者は、釈門の事相、一切行なわざるを謂う。剃髪し了りて便ち七條を掛け、禁戒を受けず。礼懺・転読・画仏・写経に至りては、一切之を毀り、皆な妄想と為し、所住の院、仏事を置かず。故に教行に拘らずと云う。

と解説する。無住は戒律に基づく諸儀礼を否定しているが、それは遺約にまで徹底していたことが分かる。世俗化に流れた葬送儀礼に対する仏教内部からのこのような反省と警告は、仏教界だけの現象ではなかった。韓愈が遺言で「喪葬は礼に如かざるは無し」と述べ、儒者の内部から原初の礼教への復帰を指示したことは、単に当時の葬送儀礼に対する批判に止まらず、新しい儒教模索の一端とも受け取ることができる。無住の遺言は、既存価値への挑戦の産物であると言う点では、儒教と仏教との立場の相異を越えて、この時代の精神を共有していると言えよう。

第四節　神道碑と墓誌

韓愈は、その遺命で「喪葬は礼に如かざるは無し」と言って、当時流行していた仏教や陰陽家の影響を排除しようとした。第二、三節では、その背景を少しく整理してみた。

さて韓愈は、遺命を残すことの他に、もう一つ死の準備をしていた。先に触れた弟子の皇甫湜に神道碑と墓誌銘を依頼したことである。そして先程来言及してきた韓愈の遺命は、結局この墓誌銘にだけ載せられることになった訳であるが、次に、今しばらく韓愈の遺命を離れ、神道碑、墓誌というものをめぐって考えてみよう。

神道碑は一般的には墓道の上に、墓誌銘は地下に埋められるものである。その来歴に従って、初期には内容も区別されていたようであるが(21)、その境界は次第に消えていった。韓愈の場合も、書き手が同一人物であることと相俟って、内容にはほとんど違いが無い。「神道碑」の方がやや詳しく叙述されており、筆者皇甫湜自ら「其の詳は将さに之を神道碑に掲げんとすと云う」（「韓文公墓誌銘并序」）と記している。

神道碑とか墓誌というものは、元来死者およびその一族の顕彰の意が多分にあって、高位高官、あるいは一流の文筆家に制作を依頼することが一般的であった。「誄墓」の語の存在からも知られるように、妄りに飾りたて賛辞を鏤めるといった傾向もあった。ところで韓愈の場合、弟子の一人である皇甫湜に自ら依頼したということは、彼に詩文の才のみならず思想的繋がり(22)をも認めて、自分の生き方、あるいは死に方を正確に伝えたいという

要求があったからであろう。そしてその核を為すのが、神道碑に載せられた「遺命」ではなかったのだろうか。つまり、礼教のごとく喪儀を行い仏教や陰陽家の関与を許さないようにという遺言は、華美に流れる当時の喪儀の風潮に対する警告であり、同時に儒教徒として仏教を排し続けた彼の姿勢を最後まで貫こうとするものであったと言えよう。

ところで我々は、歴代の遺言を通観する時、中国人の遺言にいくつかの特徴的な型を見出だすことが出来るが、その中でも最も大きな特徴は、喪儀への言及である。しかも当然ながら、奢侈な厚葬を却け、倹約を旨とする薄葬をうたっている。また薄葬を求める人々の中には、生前に自らの墓誌を認めている者が少なからずあることにも気付かされる。

漢の杜鄴は臨終に筆を執って

魏郡の杜鄴、立志忠欵なるも、犬馬未だ陳べずして、奄に先づ草露となる。骨肉は后土に帰し、気魂は之かざる所無し。何ぞ必ず故丘にして、然る後に即ち化せんや。長安の北郭に封ず、此れ焉に宴息せん。

と書き、死後それを石に刻んで墓側に埋めさせたと言われている（『西京雑記』巻三）。墓誌に自らの生き方を示す意図があったからである。

後漢の政治家で、また『孟子章句』を著わした学者でもある趙岐（？―二〇一）は、九十余歳の長寿を全うしたが、生前に自らの墓、つまり寿蔵をつくってそこに自画像を描き、それと主客相い対するように、季札、子産、晏嬰、叔向の四人の像を描いて配置し、それぞれに賛を付けた。その賛はすでに失われており、趙岐[23]がどのように彼らを評価していたか直接知ることは出来ないが、彼ら四人は、紀元前五世紀、つまり春秋後期の変革期に活躍した大政治家で、互いに交渉のあった人物達である。棺に特定の書物を置くよう遺言して、自らの思想的方向を明らかにするの[24]と同様に、趙岐は人物像を配置することによって自らの意志を明らかにしたものと考えられる。彼は臨終に子供に遺勅して

我れ死するの日、墓中は沙を聚めて牀と為し、布簟（むしろ）白衣にして、其の上に散髪し、覆うに単被を以てし、即日便ち下し、下し訖れば便ち掩え。

（『後漢書』列伝巻五五　頁二一二四）

と、死後の葬儀について指示した。沙の霊牀、布製の簟、白衣、散髪、単被などは全て薄葬を意図するものであるし、死亡当日に埋葬することは、その徹底である。

趙岐は三十歳を過ぎた頃、七年間も病にふせり、余命いくばくもないと覚悟して兄子に次のような遺命を託している。

大丈夫、世に生まれ、遯するも箕山（＝許由）の操無く、仕うるも伊（＝伊尹）・呂

（＝呂尚）の勲無く、天、我に与せず、復た何をか言わんや。一員石を吾が墓前に立て、之に刻みて、漢に逸人有り、姓は趙、名は嘉なり。志有るも時無く、命や奈何せんと曰う可し。

その後、病は奇跡的に癒え、再び官界に復帰して活躍することになるが、趙岐はこの若き日の遺命においても、単に志半ばにしてこの世を去る無念を噛みしめるだけでなく、その無念さを簡潔にまとめ上げた上、自撰墓誌として後世に残そうとした。その事のうちに、彼の生き方と思想が窺えると言ってもよい。病気平癒して全く意味の無くなった感のある五十年も六十年も前の遺命を、史家がわざわざ取り上げて趙岐の列伝に載せたことが、何よりもそれを証明している。

漢の杜鄴や趙岐の遺命と自撰墓誌は、以上のように薄葬を旨とする内容を持っていたが、漢以降も、例えば隋の開皇（五八一～六〇〇）の初めに亡くなった李行之は

終わりに臨み、家人に薄葬を命じ、墓誌を口授して、以て其の志を紀して曰く、隴西の李行之、某年某月を以て某所に終わる。年は将さに六紀にならんとし、官は四朝を歴、道は希夷に協い、事は可否を忘る。碩徳高風と雖も、先構を傾くる有り。而るに立身行己して、夙心に愧づる無し。以為えらく、氣変ずれば則ち生、生化せば死と曰う。蓋し生者物の用、死者人の終、何ぞ其の間に憂喜有らんや。乃ち銘を為りて曰く、人の生は寄するが如く、死を視ること帰するが如し。茫茫たる大夜、何か是にして何か非なるやと。

（『北史』巻一〇〇序伝　頁三三二一）

と、薄葬を指示し自ら墓誌を残しており、唐初の隠逸人、王績（？～六四四）も

終りに臨み、自ら死日を剋み、薄葬を遺命し、兼ねて預め自ら墓誌を為る。

（『旧唐書』巻一九二　頁五一一六）

と、同じ軌跡を歩んでいる。

王承宗によって疲弊した澤州潞州（山西省）の財政立直しのため、観察使として派遣された辛祕（七五七～八二〇）は、四年でその任を果たしたが、帰途、病に陥った。彼は墓誌を作り、続いて一通の遺書を認め、几上に封をして置いておいた。家人が開いてみると、すべて「送終遵倹の旨」、つまり薄葬を命じる内容であったという（『旧唐書』巻一五七頁四一五一）。

このように、薄葬の指示と自撰墓誌が一対となって登場するものの他に、自撰墓誌は残さなかったものの、薄葬を説き、その中で

碑誌は但だ官号・年代を記すのみにして、廣く文飾を事とするを須いず。

（『旧唐書』巻八一、盧承慶伝）

と、墓誌のアウトラインを命じた盧承慶（五九三～六七〇）や、

吾が生は人に益する無し、謚号を請う勿れ。葬日、鼓吹を請う勿れ。唯だ布車一乗のみにして、余は加飾する勿れ。銘誌は但だ宗門を志すのみにして、筆を秉る者は高位を択ぶ無かれ。（『旧唐書』巻一七二　頁四四六四）

と、簡潔な葬儀と墓誌の内容を指定した令狐楚（七六六～八三七）等がいる。

第五節　白居易と傅奕の自撰墓誌

前節では、神道碑や墓誌を、名立たる文章家あるいは高官の手に委ねず、自ら生前に撰述する人々がおり、しかも彼らの中にまま遺言を残した者が存在することについて、例を挙げた。元来、儒教の葬送儀礼の中には「遺言」は位置付けられていない。わざわざ「遺言」を残し、また第三者に委ねるべき神道碑や墓誌を自ら書くという行為には、この二つの手段によって自らの立場、広い意味の思想をもう一度確かめ、公言したいという、強い意志が働いているものと考えられる。いくつかの例を挙げたが、今一つ典型的な例として、韓愈と同時代人で交遊もあった白居易（七七二～八四六）の墓誌と、韓愈に影響を与えた道士として第二節で取り上げた傅奕の墓誌を見てみよう。

白居易は生前「酔吟先生墓誌銘并序」（『白居易集』巻七一。また『文苑英華』巻九四五所収。そこでは「自撰墓誌」と名付けられている）を書き、自らの墓誌を残した。そこでは、彼の一族、あるいは彼の官歴、そして著作といった事実が、死後の埋葬に到るまで簡潔に述べられ、その後に、妻と姪に逝去の夕べに語ったとして遺言が載せられている。

吾の幸いなるや、寿（よわい）、七十を過ぎ、官は二品に至り、世に名有りて、人に益する無く、褒優の礼、宜しく自ら貶損すべし。我れ歿せば当（まさ）に斂むるに衣一襲を以てし、送るに、車一乗を以てし、鹵簿を用って葬むる無く、血食を以て祭る無く、太常に謚を請う無く、神道碑を建つる無かるべし。但だ墓前に一石を立て、吾が酔吟先生伝一本を刻まば可なり。

彼は、長寿をを全うし、また官界においても高い地位に昇った事を幸福と思うと告白した上で、自らが世に果たした報恩の少なさを謙虚に受けとめ、葬儀は簡単にせよと家族に命じている。この時代、例えば『大唐開元礼』は、高位の者の葬儀をその官位によって詳細に規定している(25)。白居易は、そこで許されたあらゆる特権を捨てて、死後は一小市民とし

て扱うようにと指示しているのである。その徹底ぶりは、行状を記したありきたりの神道碑の代わりに、自らが数年前に書いた「酔吟先生伝」を石に刻んで建てれば十分であると言うことで頂点に達する。

「酔吟先生伝」は、「酔吟先生は其の姓と字、郷里、官爵を忘れて、忽忽として吾れの誰たるかを知らざるなり・・・」で始まる白居易の自伝である。とは言え、第二部第二章第二節「隠逸者の自伝」にも取り上げたように、一般の自伝形式の約束事は取り払って、方外の士の自伝に近く、すなわち自由人としての精神世界を描きだしたものである。神道碑の代わりにこれを刻むことによって、白居易は、宗族や官歴の叙述を捨てきれなかった墓誌銘から、一歩を踏み出そうとしたのであろう。

もっともこの自撰墓誌は、その内容に様々な疑問点、矛盾点があって、近年では偽撰のレッテルが貼られている。矛盾点の一例を挙げれば、自撰墓誌にリストアップされている彼の著作の中の『白氏六帖』の呼称は、岑仲勉によれば、ようやく唐末になって決定したものであったという。[26] そして何よりも、『旧唐書』本伝に自撰墓誌とは異なる遺命、

下邽に帰らず、香山如満師塔の側に葬る可し。

の載せられている点が、偽撰説の根拠とされている。しかし「酔吟先生伝」からも十分窺えるように、白居易には、官界あるいは文学界での名声を離れて自由人として生きたいという憧憬が常にあった。彼は、事実の列挙ではなく精神自由の発露、一種の文学作品として、「自撰墓誌」を取り扱おうとしたのではないだろうか。墓誌と遺言の両手段、さらに自伝をもって神道碑に代えようとすることによって、白居易は自らの生涯を総括し、自らの手で理想的死に様を演出することに成功したとも言えよう。

次に傅奕の例である。韓愈の排仏論が傅奕のそれに因っていること、また傅奕が子供に遺戒を残したことは、すでに第二節で触れた。彼は遺戒の中で、道家道教の教え、そして儒教を習うべきで、決して流行している仏教を学ぶべきでないと言い、裸葬を命じたが、やはり別に自撰墓誌を用意していた。彼の墓誌は極めて簡単で、

傅奕、青山白雲の人なり。酒に因りて酔死す。嗚呼哀しい哉。

のわずか十六文字である。短いとは言え、隠逸自由人を理想とした傅奕の為人を十二分に描きだしていると言えよう。韓愈は儒者、傅奕は道士としてそれぞれ立場は異なるが、当時勢力を持っていた仏教への攻撃、つまり排仏という点では一致し、しかも韓愈は排仏論の論拠を傅奕に負っていたのである。その傅奕が遺戒で自らの立場を再確認し、自撰墓誌を残していることは、当然韓愈にも意識されていたであろう。

以上、韓愈が遺言し、その墓誌と神道碑を思想上の繋がりの強い弟子に書かせたことが、自撰墓誌を予め用意して遺言も残し、自らの内なる強い意志を家人や後世に伝えようとした人々の営為に連なるものであることを見た。ではそうした韓愈のあり方は後世に影響しなかったであろうか。次節では、その点を追ってみる。

第六節　宋儒の自撰墓誌

遺言を残し自撰墓誌を用意する行為は、韓愈の立場を慕う宋儒においても受け継がれていった。『新唐書』の編纂者である宋祁（九九八～一〇六一）を取り上げてみよう。

唐の正史としては、後晉の時代（九四五年）に劉昫らの名で奏上された『旧唐書』がまず編纂された。しかしこれは、安史の乱以後の混乱、および唐末の内乱によって唐の後半期の史料が失われたり収集不可能であったため、不備であった。その『旧唐書』を補正する形で、宋の仁宗朝の一〇六〇年に、欧陽脩や宋祁らの手で完成したのが、『新唐書』である。そこでは、宋代になって現われた多くの資料や記録が用いられ、また『旧唐書』にはなかった「表」のジャンルを取り入れたり、新しい「志」を開拓したりしている。このような形式的側面の変化とともに無視できないのは、執筆者の立場、つまり史観の相違である。その点を内藤湖南は、「欧陽脩も宋祁も皆な韓愈を慕ひ、学問・文章皆なその風を学んだ人であるから、韓愈以来、古文復興以後の意見を応用して遺憾なくその主義を発揮し、従って従来の歴史と全く面目を異にしたものが出来た」（『支那史学史』、『全集本』第十一冊　頁一九六）と述べている。

宋祁らが韓愈から古文を受け継ぎ、それで『新唐書』を編んだということは、単に文体上の問題に止まらず、思想上の問題でもあった。韓愈の遺言との関わりの中で、思想的な問題として第一に取り上げられるのは、仏教に対する態度であろう。『旧唐書』巻一九一、方伎伝末には、玄奘以下数人の僧が立伝されているのに対し、『新唐書』ではそれら全てが削られている。これからも如実に分かるように、宋祁らは韓愈の排仏の立場を受け継いでいる。

具体的な一例を挙げて、両唐書の立場の相違を見てみよう。開元期、李林甫と渡り合った厳挺之と裴寛の伝である。彼らは仏教信者でもあり、僧伝にも、また先に述べた方伎伝にも登場する。

『旧唐書』巻九九　厳挺之伝（頁三一〇六）

挺之素帰心釈典、事僧恵義。及至東都、鬱鬱不得志、成疾。自為墓誌曰、・・・天宝元年、厳挺之自絳郡大守抗疏陳乞、天恩允請、許養疾帰閒、兼授太子詹事。前後歴任二十五官、毎承聖恩、嘗忝奨擢、不尽駆策、鴛鷺何階、仰答鴻造。春秋七十、無所展用、為人士所悲。其年九月、寝疾、終於洛陽某里之私第。十一月、葬於大照和尚塔次西原、礼也。尽忠事君、叨載国史、勉拙従仕、或布人謡。陵谷可以自紀、文章焉用為飾。遺文薄葬、斂以時服。挺之与裴寛皆奉仏。開元末、恵義卒、挺之服縗麻送於龕所。寛為河南尹、僧普寂卒、寛与妻子皆服縗絰、設次哭臨、妻子送喪至嵩山。故挺之誌文云、葬於大照塔側、祈其霊祐也。挺之素重交結、有許与、凡旧交歿者、厚撫其妻子、凡嫁孤女数十人、時人重之。

『新唐書』巻一二九　厳挺之伝（頁四四八三）

挺之鬱鬱成疾、乃自為文誌墓、遺令薄葬、斂以時服。挺之重交游、許与生死不易、嫁故人孤女数十人、当時重之。然溺志于仏、与浮屠恵義善、義卒、衰服送其喪、已乃自葬於其塔左、君子以為偏。

『旧唐書』巻一〇〇　裴寛伝（頁三一三一）

寛又懼死、上表請為僧、詔不許。然崇信釈典、常与僧徒往来、焚香礼懺、老而弥篤。

『新唐書』巻一三〇　裴寛伝（頁四四九〇）

然惑于仏、喜与桑門游、習誦其書、老弥篤云。

『旧唐書』が厳挺之の「自撰墓誌」をそのまま載せているのは、史料に手を加えないという『旧唐書』の一貫した編纂方針であるから、叙述の繁簡の違いはこの際除外するとしても、『新唐書』の排仏の立場は看過できない。仏教信仰については「仏に溺志す」とか「仏に惑う」と決め付け、また厳挺之が僧恵義の葬儀に妻子と共に喪服を着けて列席し、自ら死後その塔の側に埋葬させたことについては、「君子以て偏と為す」と批判している。

宋祁らが韓愈を踏襲した立場は、単なる排仏ではなく、儒教正統主義に立脚したものであった。例えば、安禄山の乱で朝廷側について殺された李憕の伝は両唐書の忠義伝に立伝されているが、李憕の子の源は、賊の手に陥って殺された父の死を悲憤して、結婚もせず酒も葷肉も口にせず、父の別荘を寄進して寺とし、仏教信仰に入った。『新唐書』（巻一九一、頁五五一一）はこれを何の躊躇もなく、『旧唐書』（巻一八七下、頁四八八九）と

同じように記述している。憎の朝廷への忠、源の父への孝の大義が何よりも重視されているのである。このことからも、彼らの排仏のよって立つ所は明らかであろう。(27)

以上、韓愈と宋祁の立場の共通性を『新唐書』の排仏という点から見てきた。さて宋祁は、十四人の子供達に次のような比較的長い遺言「治戒」（『宋文鑑』巻一〇八）を残している。三段落に分けて記す。

吾れ歿すれば、家の有亡に称いて以て喪を治むべし。斂むるに濯浣の衣、鶴氅裘、紗帽、綾履を用うべし。三日に棺して、三月に葬り、謹んで流俗の陰陽拘忌せらるる無かれ。棺は雑木を用い、其れに漆すること四会なるも、三たび塗れば即ち止め、数十年以て吾が骸・朽衣巾を腊せ使むるに足る而已。吾の焉然蒿然皦皦有識なる者は、造物に還り、之を太虚に放ち、腐敗す可き者は、黄墟に合し、下りて、無窮に付す。吾れ尚お何ぞ患えん。冢を掘ること深さ三丈、小に冢室を為り、劣に棺及び明器を取容するのみ。左には明水二盎、酒二缸を置き、右には米麹二窴、朝服一称、私服一称、韠履自ら副を置け。左に吾が誌を刻み、右に吾が銘を刻み、即に壙を掩え。惟れ簡惟れ儉もて、金銅雑物を以て冢中に置く無かれ。

宋祁は、まず葬儀について述べ、『礼記』檀弓上篇に見える子游の喪具の質問に対する孔子の答えを以て始める。「家財の豊薄有無に従って葬儀を行なえ」と宋祁は言うが、その指示するところを見ると、薄葬に撤している。その昔、南朝の文人、任昉（四六〇～五〇八）は新安太守となり任地で亡くなるが、その時彼は「新安の一物を以て都に還るを許さず。雑木もて棺と為し、浣衣もて斂と為せ」（『南史』巻五九、任昉伝、頁一四五四）と清貧に甘んじる旨の遺言を残した。宋祁の「治戒」はその任昉と同じ言葉を用いている。

韓愈の遺言と共通するところは、宋祁もまた「流俗陰陽拘忌」を避けるよう警告している点である。この時代にも、韓愈の時代と同様やはり陰陽家が活躍した。例えば天台宗の僧智円（九七六～一〇二二）は、「今時は喪葬・築蓋・嫁取・卜数の文書を持って民をして礼に倍き制に違わ使め、其の害を為すこと大を以てするなり」（『閑居編』巻二七「択日説」、『続蔵』一〇一、頁一三四）と言い、また遺言の中で、なぜ土葬を取らないのかについて「始めは土葬せんと欲するも、復た陰陽家流の向背吉凶の説に惑うを慮り、抑も又た墾耕の地を妨げ、信施の財を費すは、皆な吾が心の欲せざる所なり」(28)と述べ、その弊害に言及している。宋祁は、次いで死後家族が対外的に行なうこと、埋葬墳墓、祭祀等でとるべき方法について、以下のように述べる。

吾が学は名家にあらず、文章は僅かに中人に及ぶも、後に垂るるに足らず。吏と為り

良二千石下に在りて、猶お数人を容るる可きも、国に功無く、人に恵無く、以て謚を有司に請う可からず、贈典を受く可からず、又た宜しく巨公に誌及び碑を求む可からず。冢上に五株の栢を樹え、墳の高さ三尺、石翁仲、它獸を用いるを得ず。蓋し自ら標置するは、千載永安の計に非ざる爾。道仏二家の斎醮を作す毋かれ。此れ吾が生平の志す所、若等、命に違いて之を作す可からず。命に違いて之を作すは、是れ吾を死すなり。是を以て吾れ遂に無知と為るなり。葬るの日、繒布を以て棺に纏け、四翣引く。方相・俑人を作す毋かれ、衣服・器用を陳列するは、吾の倹を累わす。吾れ平生の語言、人に過ぐる者無し、謹んで編綴して集を作り、後世をして吾れを蚩詆せ使むること無かれ。吾れ上に侍して講勤すること凡そ十七年、上頗る吾が面目姓名を記するも、然るに身後、恩沢を丐い、厭く無き事を為すを得ざれ。

第一段落で彼は、墓誌として、自らが作ったものを刻んでおくように指示していたが、ここでその理由を述べる。役人として任ぜられながら国に対しても、民衆に対しても何の報恩もしていないという、謙虚な決まり文句である。彼は請謚を許さず、お上からの葬儀費の辞退を命じ、大人物への墓誌と神道碑の依頼を禁じている。現実には、彼の墓誌は自らが、そして神道碑は弟子の范鎮（一〇〇八～一〇八八）が書くことになった。范鎮の『宋史』本伝には「宋庠兄弟、其の（范鎮の）文を見て自ら及ぶ弗きと謂い、与に布衣の交を為せり」（巻三三七、頁一〇七八三）と見える。さらに、范鎮の手になる宋祁の神道碑（『全宋文』第二〇冊、巻八七二「宋景文公祁神道碑」）によれば、前年から疾んだ宋祁は、一月前に范鎮を自宅に召き、

疾病者既に死なば、贈典を受くる毋かれ、子孫の恩を丐うる毋かれ、謚を請う毋かれ、碑を立つる毋かれ。我れ諸子を戒むと雖も、其の弱にして、能く朝に聞する能わざるを恐る。子其れ我が為に之に達せよ。

と遺言の実行遵守を依頼している。

以下に示す「治戒」の最後の部分に見えるように、宋祁には十四人の男子がおり、彼が死を迎えようとしている時、十二人は成人して出仕していた。神道碑に載せられた宋祁の范鎮への依頼は、お上との関わりを伴うもので、自分の子供達にはその遺言の遵守が難しいと判断しての処置ではあるが、それと共に何よりも宋祁には、范鎮を自らの思想、生き方を熟知した代弁者と見る思い入れがあったはずである。韓愈と張籍や皇甫湜との関係と同じく、范鎮は宋祁にとって最も思想的に近く、信頼の置ける人物であった。自らを一番良く知る人物に墓誌銘なり神道碑を依頼したいという意志は、韓愈の場合と同じであろう。

宋祁のこの目論見はしばし成功し、しかしやがて「景文」の諡を賜うこととなる。

またこの段落で韓愈との類似を指摘するなら、仏教・道教の追善供養を禁じている点である。「吾れ平生の志す所」であり、決してこの遺命に逆らってはならぬと、極めて強い調子で述べている。彼は、「上三冗三費疏」[29]の中でも、未受戒の僧侶・道士の還俗や道場斎醮の禁止、税金を逃れ国士と民の財産を食い潰している豪華な道観や寺院の禁止を訴えており、『新唐書』編纂における仏教への態度はすでに見てきた通りである。彼の場合も姿勢は一貫している。続いて言う。

若等兄弟十四人、惟だ二孺児のみ未だ仕えず、此れ以て莒公に誘ねん。莒公在らば、若等、孤為らず。若等兄弟、異母有る者と雖も、古人謂えらく、四海の内、皆兄弟為りと。況や同父均気をや。詩に称す、死喪の威、兄弟孔だ懐しむと。念わざる可からず。兄弟之れ懐しまず、它人に合するを求む、人渠んぞ肯えて信ぜんや。縦い陽りて之に合し、彼れ笑いに応ずるも且に憎むなり。若等、吾れの莒公に事うるを視ること云何。莒公、吾れを友とすること云何。以て法と為す可し。人は学無きを以てす可からず、奏議牋記に至りては、随宜之れを為すも、天分自ら稟る所有りて、強いる可からざるなり。数百巻の書を得て胸中に在らしめんと要せば、則ち人の軽誚する所と為らざるなり。

最後は、異母兄弟が仲良くし学問読書に励むことを説いた、もっぱら父としての訓戒である。文中の莒公は、宋祁の二つ年上の兄、宋庠（九九八～一〇六六）を指す。

第七節　韓愈の遺命の意味

先に述べたように、韓愈の遺命は、なぜか弟子である皇甫湜が師の依頼を受けて認めた神道碑にしか見られない。本章では、その韓愈の遺命をもとに、歴史的、思想的背景を考察し、また韓愈が意図したと同じ軌跡を歩もうとした『新唐書』編者の一人、宋祁の遺言「治戒」を通覧した。そして、遺書を残した人物の中に、神道碑や墓誌銘を自らの手で、もしくは弟子、友人等、自らを良く知る人物に依頼して残した一群の人々のあることに気付かされた訳であるが、彼らが高官や文章家に依頼しなかったのは、自らの姿勢をもう一度確認し、後世に示したいという強い意志が働いたためであった。

先に引いた厳挺之の本伝には

鬱鬱として疾を成し、乃ち自ら文を為りて墓に誌し、薄葬を遺令し、斂するに時服を

以てせしむ。（『新唐書』巻一二九、頁四四八三）

と見え、また北魏の元寿興が王顕のために無実の罪に陥され死を賜う際、

洛陽の男子、姓は元、名は景、道有るも時無く、其の年永からず。（『北史』巻十五、魏諸宗室伝、頁五六九）

と自作墓誌銘を書き、罪を晴らすべく、棺に百枚の紙と二本の筆を入れるよう子供達に遺言した例もある。元景は地下に降りて、先帝高祖に無実を訴えようとしたのである。このように、時勢に合わず志を得ない場合に、遺言・自撰墓誌の作成という手段に出ることがある。これは極端な例とも言えるが、儒教の礼典では元来、喪葬儀礼のプロセスの中に遺言が位置付けられず、そしてまた墓誌は一般的には第三者の書くべきものである以上、それらを自らの手で書き残そうとすることは、死を前にした人間の中でも、強い意志、思想を持った人物による行為と言えよう。排仏を主張し遺令・自撰墓誌を残した道士傅奕しかり、韓愈の唱えた古文とそれを支える思想を受け継ぎ開花させた人物の一人と言われる宋の士大夫宋祁しかりである。

韓愈の遺言が皇甫湜の認めた神道碑のみに見え、宋代以降に作られた韓愈の年譜に取り上げられていない点から見れば、弟子皇甫湜が師を美化して作り上げた贋作ということも十分考えられる。真贋の決定は、臨終の韓愈を詩で綴った張籍の「祭退之」の「遺約」とも合わせて考える必要があろう。しかし、韓愈をはさんで傅奕、宋祁と続く思想史上の軌跡と、さらに韓愈の時代の思想風土―第三節で取り上げた禅僧の無住の遺言に見られる徹底した原初への復帰とそれを通しての革新―をも視野に入れて考えれば、韓愈の遺言は、当然有るべくして生まれたとも言える。そしてまた、当然有るべくして有る故に贋作と言えなくもない。すなわち、真贋の詮議は別として、少なくとも、この韓愈の遺言が思想史の上に興味ある一石を投じていることは、否定できないのである。

註

① 韓愈が硫黄を服薬したかどうかの判断は別として、彼が仙薬に大変敏感であったことは事実である。人々から「墓中の人に諛す」（『新唐書』巻一七六　劉乂伝）とまで陰口を叩かれたほど、彼は多数の墓誌銘を認めたが、その中にも、墓誌銘の主題を離れて仙薬死に言及した作品がいくつか見られる。中砂明徳「唐代の墓葬と墓誌」（礪波護編『中国中世の文物』頁三八六以下　一九九三　京都大学人文科学研究所）参照。

② 「癩死」に関する仏教側の考えは、義浄訳とされる『仏説天地八陽神呪経』に「若有衆生、不信正法、常生邪見、忽聞此経、即生誹謗、言非仏説、是人現世、得白癩病、悪瘡膿血、遍体交流、腥臊臭穢、人皆憎嫉、命終之日、即堕阿鼻無間地獄」（T85・1425a）、あるいは『法華経』普賢菩薩勧発品の「若復見受持是経典者、出其過悪、若実若不実、此人現世得白癩病」（T9・61c）と見えるのを参照。

③ 湯浅幸孫「シナに於ける貞節観念の変遷」（『京都大学文学部研究紀要』十一号、一九六七。後に『中国倫理思想の研究』所収）第七章参照。

④ 以下の引用は、新訂増補国史体系本『令集解』（吉川弘文館、一九五五）第四（頁九六九）による。ただし不明の箇所は『宋刑統』（一九八四、中華書局版頁一九八）引く「喪葬令」で補った。また仁井田陞『唐令拾遺』（一九八三、東京大学出版会、復刻版頁八三六）参照。

⑤ 例えば咸通六年（八六五）に亡くなった尼僧霊恵の遺書（スタイン二一九九）。

⑥ 『南斉書』巻二二、豫章文献王伝（中華書局標点本 頁四一七）。なお、以下の正史からの引用の頁数は標点本に基づく。

⑦ 僧泓については『宋高僧伝』巻二九（T50・890a）及び『旧唐書』巻一九一、方伎伝（頁五一一三）にも見える。

⑧ 『陔余叢考』巻三四「諫仏骨表有所本」。

⑨ 儒教を掲げるのは、為政者へのリップサービスであろう。つまり宿敵である仏教より高い地位を確保するための配慮が働いている。仏教側もやはり同じ態度に出ている。

⑩ 周一良「敦煌写本の書儀に見える唐代の婚礼と葬式」（『東方学』七一）参照。

⑪ 夫人宋尼子（六二八―八一二）の例（『千唐誌斎蔵誌』四〇五「唐故邢州任県主簿王君夫人宋氏墓誌銘并序」）、あるいは邊氏夫人（七四四―八一二）の例（『千唐誌斎蔵誌』一〇〇〇「唐故邊氏夫人墓記」）の例など枚挙に暇ない。

⑫ 『仏祖統紀』巻四一（T49・378a）。

⑬ 竺沙雅章「寺院文書」五〝施入、追福文書〟（講座敦煌五 『敦煌漢文文献』頁六四五以下、一九九二、大東出版会）参照。また李翺の「去仏齋」（『李文公集』巻四）や柳宗元「亡妻弘農楊氏誌」（『柳宗元集』 巻十三）に、「五歳、属先妣之忌、飯僧於仁祠、就問其故、媒傅以告、遂号泣不食」とあるのも斎会の一資料である。

⑭ 中村元訳『ブッダ最後の旅』（一九八〇 岩波文庫 頁一三一）。

⑮ 一例を挙げれば、五代の律僧、澄楚（八八九―九五九）の臨終は、『宋高僧伝』巻十

六に「首は北にし、面は西にし、仏の涅槃の相を示すなり」（T50・811a）と記されている。

⑯ 例えば張師子（？―六百八十二）の墓誌銘に「嗣子允福、痛極昊天、恨酸□地。三年泣血、未竭追遠之情、七日絶漿、寧辞滅性之苦」（『千唐誌斎蔵誌』三三四）、徐登（？―六九〇）の墓誌銘に「有子恪等、哀纏礼訓、痛切心霊、□泣血於三年、已絶漿於七日、毀瘠踰礼、期於滅性、苦風枝而不静、悲蓼莪而何極」（『唐代墓誌銘彙編附考』十一冊、一〇六〇）と見える。

⑰ 例えば、『四分律刪繁補闕行事鈔』巻下之四、膽病送終篇第二十六（T40・143a～）で道宣は「伝に云く、中国（インド）の臨終者は道俗を問わず、親縁は辺に在りて看守し・・・」とか「然るに僧法の儀式は遠く出離に存し、送終の厚葬は、事は流俗より出でたり。・・・」と述べるが、それは当時の中国人僧侶の慣行の乱れを念頭において言っているのである。

⑱ 例えば『敕修百丈清規』では、「官員檀越初山法眷」への遺言、遺書について言及されているが、「雲巌臨遷化時、遣人送辞書到」（『景徳伝灯録』巻十四 道吾山円智禅師章）、「〔霊樹〕敏将滅度、遺書於広主、請接踵住持」（同書巻十九、雲門山文偃禅師章）と灯録に見える記事と一致する。

⑲ 宇井伯寿『禅宗史研究』第七「馬祖道一と石頭希遷」（岩波、一九三五年）に、「馬祖の葬儀は極めて盛大であったと見えて・・・」（頁三九二）と言及がある。

⑳ 無住については、柳田聖山『初期の禅史Ⅱ―歴代法宝記―』（『禅の語録』三、一九七五）参照。

㉑ 徐師曾『文体明弁序説』参照。

㉒ 末岡実「中唐期における性説の展開と役割」（『日本中国学会報』三四、一九八二）参照。また「知己」に墓誌を依頼する一例として、「友人鄭休範（＝仁表）多知我所執守、相視若親弟兄、我亦常以所為悉道之、請以誌我、彼不能文、必尽其実」（『全唐文』巻八一二「左拾遺魯国孔府君墓誌銘并序」）がある。

㉓ 趙岐については狩野直禎「趙岐考」（『後漢政治史の研究』所収、一九三三、京都）参照。

㉔ 例えば後漢の周磐は「編二尺四寸簡、写堯典一篇、并刀筆各一、以置棺前、示不忘聖道」（『後漢書』列伝巻二九）と遺言した。

㉕ 巻一三八―一五〇。三品以上、四品、五品、六品以下の三つのカテゴリーに区分され

て、詳述されている。

㉖「白集醉吟先生墓誌銘存疑」（『中央研究院歴史語言研究所集刊』九、一九四七）。

㉗『仏祖歴代通載』巻十三（T49・598a）は、元徳秀の立伝に関して、宋祁（『新唐書』）の矛盾した立場を指摘し、批判している。

㉘『閑居編』巻三四「遺嘱」（『続蔵』一〇一　頁一五四）。またこの当時の葬俗の風潮については柳開「上叔父評事論葬書」（『宋文鑑』巻一一二）や、司馬光「葬論」（『宋文鑑』巻九六）から窺える。

㉙『全宋文』第十二冊、巻四八九、頁一九三。また『宋史』巻二八四の本伝（頁九五九四）にも載せる。