

## 皇帝の権威と儒家 ― 孔子の位置づけをめくって ―

永淵 正是

### はじめに

孔子は儒家にとつては、言うまでもなく聖人である。しかし、その聖人としての権威は、漢帝国成立の当初から朝廷内で確立されていたわけではない。むしろ孔子という存在は、皇帝を頂点とする権威秩序の中に置き所のない異分子であった。この異分子を黙殺すべきか取り込むべきか。これは、以降およそ二千年つづく皇帝の性格を方向付ける大きな分岐点であったように思われる。歴史の結果としては、儒家勢力の拡大とともに、孔子を秩序の中に取り込まざるを得なかったのだが、それは、どのような過程を経て実現されたのだろうか。そして、その過程で皇帝の性格はどのように変化していったのだろうか。以下、そのことについて考察していこうと思うが、先ずは皇帝と儒家が語る天子の関係から始めたい。

### 一 「皇帝」と「天子」

という言葉に端的に表わされている。そして成帝の時に丞相となつた匡衡は

帝王の事 天の序を承くるより大なるは莫し。

帝王之事莫大乎承天之序。

(『漢書』郊祀志)

と言ひ、君主を完全に天に従属する存在として規定している。つまり、彼ら儒家官僚は漢の君主を完全なる天子として規定し、漢の君主は同じく天命を受けていた古の先王が定めた古礼に従わなければならないと考えたのである。こうした考え方の下、高祖以来、歴代の皇帝が定めてきた郡国廟や諸々の祭祀そして南北郊祀の制度を改定した。これまで漢の皇帝は自らの無謬性や絶対性をあからさまに主張することは無かつたが、先帝を絶対的存在として祭り上げ、その先帝の絶対的權威を継承するという形で自らの權威の絶対性を維持してきた。ところが、この制度改革は文王・武王などの先王が定めたとされる所謂古礼によつて、漢の先帝が定めた諸制度を改めていゝる。それは、先帝の權威が漢の先帝の權威を上まわつたことを意味している。そして、先帝の定めた古礼が記述されているのは儒家の經典であり、それを祖述するのは儒家官僚である。つまり、元帝・成帝期の制度改革とは、先帝の權威を背景として君臨していた皇帝の力を、先帝の權威を借りた儒家官僚の力が凌駕したという政治状況を反映した出来事だったのである。

## 五 孔子の位置づけ

『漢書』高帝紀では、十二年冬の条に

十一月、行きて淮南自り還る。魯を過ぎり、大牢を以て孔子を祠る。

十一月、行自淮南還。過魯、以大牢祠孔子。

と、高祖が孔子を祠った記録はあるが、それ以外には、前漢の前半期に朝廷内で孔子に対して何らかの特別な措置が執られたという記録は見られない。孔子の聖人としての評価は、漢の成立当初においては、儒家の内部に限られたものだったのである。しかし、朝廷内で儒家が勢力を増すにつれ、君主と孔子の関係をどのように理論づけるかということが儒家の課題となってくる。

儒家が孔子に付与する聖性は、本来皇帝の權威と馴染みにくいものである。先に見たように、本来的な皇帝の性格が、地上に現れた上帝であるとともに、無制約的・絶対的支配者という法家的なものであつてみれば、儒家の聖人孔子と馴染みにくいということは理解しやすい。さらに、孔子を異分子としたもうひとつの原因が考えられる。公羊学では、「周を黜け、魯を王とす。」というように、『春秋』は孔子が新たな王朝のために法を制したものと考えられている。しかし、漢成立の当初から、『春秋』が漢の為の法であるという見方が一般的であつた

漢代、皇帝は六つの御璽を使用していた。それは皇帝即位の際に授けられ、皇帝の権力を象徴するものであった。そのうち、印文が皇帝で始まるものは主として臣下に対して用いられ、天子で始まるものは祭祀と外交に用いられたという<sup>9)</sup>。このことが示しているように、皇帝と天子という二つの称号は、性格を異にするものである。一人の君主によつて同時に使用されてきたこれら二つの称号は、その発生の違いを考えれば、本来相容れないものですらある。そのことは、西嶋定生氏の『中国古代国家の構造』<sup>10)</sup>に詳しく論じられている。ここで、西嶋氏の説を簡単に追いつながり、両者の違いを見てみよう。

皇帝号を制定した始皇帝は、秦王の時代から法家の思想に傾倒しており、当然、皇帝の在り方も法家の思想に根ざしている<sup>11)</sup>。その法家によつて想定される君主像とは、「法と術とを自由に施すことのできる、なにもにも制約されることのない絶対者」であり、また「宇宙の主宰者」、「道」の体現者として無制約的・絶対的存在<sup>12)</sup>である。皇帝という称号を引き継いだ漢の君主は、秦の皇帝像をそのまま引き継いだわけではなく、文帝即位の詔に見られるように自らを天の下位に置き卑小化する。しかし、その卑小化は現皇帝に限るのであり、先帝を絶対化することによつて皇帝の絶対性は保持され続ける。一方、周以来の伝統を持ち、儒家によつて語られる天子とは「有徳の君子が天命すなわち上帝の命を受けて君主となつた」ものであり、「上帝と現世の君主はあくまで分離されている」のである。そのために、天子とは決して無制約的・絶対的存在ではなかつた。そうであつてみれば、本来儒家は「皇帝という上帝と同一化された現世の君主を是認する理論を持ちあわせて」<sup>13)</sup>いなかつた。

以上が皇帝と天子の相違に関する西嶋氏の説の概略であり、氏は、相反する「皇帝」と「天子」とを統一的に

解釈しようとした初めての儒者は董仲舒であつたことも同時に指摘している。しかし、董仲舒のその試みは充分なものではなかつた。儒家的天子像と漢代の實際の皇帝像との差は董仲舒によつても埋めることは出来ず、その差の故に儒教は、少なくとも武帝の時代までは國家の主流とはなり得なかつた。儒家が真に國家の指導原理となつていくには、漢の皇帝像と儒家的天子像との対立を解消しなければならなかつた。そこで、董仲舒およびその後の儒家による試みについて、いまし詳しく見てみたいと思う。

## 一一 董仲舒の災異說と皇帝

董仲舒によつて整理された春秋公羊学は、君主の支配に理論的な根拠を与えると共に、その強大な権力の抑制を期するものであつたと言われている。重澤俊郎氏によれば、董仲舒は、「世界國家」という目標を設定することにより君主権の活動に方向性を与え、「元」の思想によつて制約の理論的根拠を示し、「災異說」を以て其の實際的方法としたと言<sup>4)</sup>う。こうした董仲舒の態度は、皇帝と天子という君主の二面性から考えれば当然の帰結とも言える。何故ならば、前節で概観したように、儒家の思想の中に天子は存在しても皇帝は本来存在しない。ところが現実として皇帝は既に存在してしまつてゐる。そうである以上、守成を旨とする儒家は、皇帝權力との衝突を避けるためにその支配を正当と認めなければならぬ。しかし、儒家思想の中に本来存在しない無制約的で絶対的な皇帝をそのまま認めるわけにはいかない。そのために、結果として一方で正当性を支持しながら、他方で

制約を課すという態度にならざるを得ない。だとすれば、天子であり皇帝である君主に於いて、制約されるべきは皇帝としての側面なのであり、手段である災異説は皇帝を制約の対象としなければならない。では、董仲舒の災異説は、どのようにして皇帝を制約しようとしたのだろうか。

夙に指摘されているように、董仲舒にあつては災異説に対して二つの性格の異なる説明がなされている<sup>6)</sup>。その一つは、人間の誤つた行動に対し、意志を持った天が戒告として災異を降すという天譴説である。もう一つは、不当な刑罰などの行為が邪気を生じ、それが陰陽の気を乱して災異を生じるとして、機械論的な説明を加える感応説である。このように、災異説に対して二種類の説明が存在するということは、災異を起こす主体である天に対して董仲舒の思想の中に二種類の見方が存在するということでもある。天譴説の場合、天は意志を持ち、万物を生み養うとともに、道徳的価値の根元として崇拜すべき対象ということになる。一方、感応説の場合、天そのものも機械論的な性質を持つと考えられ、崇拜の対象というよりも、プリミティブな科学を含む自然哲学的な考察の対象と言つた方が相応しい。さらに、機械論的な天の場合、

春秋災異の變を以て陰陽の錯行する所以を推す、故に雨を求むるには諸陽を閉じて諸陰をはな縦ち、其の雨を止むるには是に反す。

以春秋災異之變推陰陽所以錯行、故求雨閉諸陽縱諸陰、其止雨反是。 (『漢書』董仲舒傳) <sup>6)</sup>

というように、自然哲学的な考察によつて得た知識に基づき、その機構に働きかけ、望み通りの結果を導き出す

ことができる対象でもある。ただし、『春秋繁露』止雨篇<sup>(7)</sup>の祝文に

嗟、天は五穀を生じて以て人を養う。今淫雨 太はだ多く、五穀 和せず。敬しんで肥牲清酒を進め、以て社靈に請う、幸<sup>ねが</sup>くば雨を止むるを爲し、民の苦しむ所を除き、陰をして陽を滅せしむる無かれ。陰 陽を滅するは天に順わざるなり。天の常意は人を利するに在り。人は雨を止むるを願う。敢えて社に告ぐ。

嗟、天生五穀以養人、今淫雨太多、五穀不和。敬進肥牲清酒、以請社靈、幸爲止雨、除民所苦、無使陰滅陽。陰滅陽不順於天。天之常意、在於利人。人願止雨。敢告於社。

とあるように、求雨・止雨は陰陽の人為的操作のみで完結するものではなく、天の意志に依拠しながら社靈に祈請するものでもあった。つまり、機械論的な見方は独立して行われていたのではなく、崇拜対象としての天を主としながら、その一側面として考えられていたのである。

右に見た天の二種類の性格は、そのまま君主の在り方に反映されることとなる。なぜならば、災異説が成立するには天人相関説が前提になるからである。しかも、『春秋繁露』においては

人に三百六十節有るは、天の數に偶するなり。形體骨肉、地の厚きに偶するなり。上に耳目の聰明なる有るは、日月の象なり。體に空竅理脈有るは、川谷の象なり。心に哀樂喜怒有るは、神氣の類なり。

人有三百六十節、偶天之數也。形體骨肉、偶地之厚也。上有耳目聰明、日月之象也。體有空竅理脈、川谷之

象也。心有哀樂喜怒、神氣之類也。

(人副天數第五十六)

吾れ聞く、聖王の儀を取る所、金天の大經、三起して成り、四轉して終わる。官制も亦た然るは、此れ其れ儀のつとるか。三人にして一選と爲すは、三月にして一時と爲すに儀るなり。四選して止まるは、四時にして終わるに儀るなり。三公は王の自ら持する所以なり。天は三を以て之を成し、王は三を以て自ら持す。成數を立てて以て植と爲し而して四たび之を重ぬれば、其れ以て失無かるべし。天の數を備え以て事に參ずるは、道に治め謹むの意なり。

吾聞聖王所取儀、金天之大經、三起而成、四轉而終。官制亦然者、此其儀與。三人而爲一選、儀於三月而爲一時也。四選而止、儀于四時而終也。三公者、王之所以自持也。天以三成之、王以三自持。立成數以爲植而四重之、其可以無失矣。備天數以參事、治謹於道之意也。

(官制象天第二十四)

というように、人体の構造から政治制度・官僚機構に至るまで、全て天に法るといふほど徹底している。その中であつて

王は人の始なり。王正しくんば則ち元氣和順し、風雨時し、景星あつわ見れ、黄龍下る。王正しからずんば則ち上天を變じ、賊氣並び見る。

王者、人之始也。王正則元氣和順、風雨時、景星見、黄龍下。王不正則上變天、賊氣并見。

(王道篇)



と言われるように、君主は天人相関説の中心にあるのだから、君主の在り方は、他の何よりも天の性格を踏襲していなければならない。そこで、先の天の性格から規定される君主の在り方を挙げれば以下のようなになる。

- 1、天命による權威を備えた崇拜すべき対象。
- 2、自らが機械的な天の一部となり、期待される天の恵みを故障無く民に仲介する存在。
- 3、天の機構の一部として正常に機能しているかが観察され、その結果異常、つまり無道の行いがあれば、諫言という形でこれに働きかけ正常化を図る。

こうしてみると、天を背景とする權威こそ身に纏っているが、機械的な機構の部品としての優秀性をも同時に問われているのである。西嶋定生氏は君主のもつべき徳性について「一般的人間として円満具足しているべきである」という意味ではなく、つねに人民に対する恩恵の施与者として保持さるべき徳性なのである。」と述べておられるが、まさに西嶋氏の言われるような君主の性格は、機械論的な天の一部としての機能を期待されることから生ずるのである。そして、「昔し天子に争臣七人有れば無道と雖も其の天下を失わず。（昔者天子有争臣七人、雖無道不失其天下。）」（『孝經』諫諍章）というように、その働きは賢臣によつて調正されるのである。そこでは必ずしも武帝のようなカリスマ性の強い君主は必要ではなく、むしろ個性の強い君主は臣下の諫言を聞かず独断専行する傾向が強いことを思えば害ですらある。董仲舒流の君主像、換言すれば「賢に任ずる」君主像を突き詰め

れば、幼主であれ個人的な資質において暗愚であれ、賢に任じてさえいればその機能は果たせるということになる。そして、天の恵みを万民に施与するという機能が上手く働いているかぎり、暗愚な君主も聖なる天子なのである。これが儒家的天子像であるが、法家的君主像が、己の心の内を臣下に悟らせず臣下を思い通りに動かすというように、君主個人に優れた政治的資質を要求するのとは対照的といえよう。武帝が身を以つて示した皇帝像は、皇帝自身の強い個性と能力を必要とする。それは、董仲舒の儒家的天子像よりもむしろ法家的な皇帝像に近く、実際『塩鉄論』に見るように、武帝の政権を支えた官僚達は法家を奉じる者達であった。武帝時代の儒家的政策も、儒家が主体となつて実施したものではなく、あくまで施策の主導権は武帝が握っていたのである。

ここまで、董仲舒の災異説によつて規定される君主像を見てきたが、その内容は専ら「天子」に関する記述で占められている。確かに西嶋氏の指摘の如く、『春秋繁露』三代改制質文篇に

明は此れ天地・陰陽・四時・日月・星辰・山川・人倫に通じ、徳は天地に侔ひとしき者を皇帝と稱す。天 祐けて之を子とし、號して天子と稱す。

明此通天地陰陽四時日月星辰山川人倫、徳侔天地者稱皇帝。天祐而子之、號稱天子。

とあり、「皇帝」と「天子」の統合を図っている。しかし、『春秋繁露』の中で皇帝という語が出てくるのはここ一箇所だけであり、董仲舒及びその末流の主流の主眼が、「皇帝」と「天子」の調和・統合ではなく、皇帝に対して天子であることの自覚を求めるということであつたことがわかる。つまり、董仲舒の災異説は、直接皇帝に制約の

網を掛けるのではなく、天子としての在るべき姿を強調することで、間接的に皇帝としての行動を制限するという性格のものであったのである。それは「皇帝という上帝と同一化された現世の君主を是認する理論」が完成せず、「皇帝」と「天子」を統一的に解釈できなかつたということでもある。そして、太一祀の祝文に於いて「皇帝敬拜」と言い「臣某」とは言わなかつた武帝についての「皇帝は天に対して何ら従属的な位置にはなかつた」という金子修一氏の指摘<sup>9)</sup>を考えれば、皇帝権力の抑制という目的は充分に果たせなかつただろう。

以上のように董仲舒の災異説は、皇帝権力の抑制や「皇帝」と「天子」の調和・統合という面では不完全であったが、感応説によつて天子像に機械論的な側面を導入したことで重要な転機をもたらしたと考えられる。それ以前の時代、例えば『尚書』に見られる天は「弔いたらずして、天 割がを我が家に降すこと少なからず。(弗弔、天降割于我家不少。)(大誥)<sup>10)</sup>」や「弔いたらずして、旻天 大いに喪を殷に降す。(弗弔、旻天大降喪于殷。)(多士)のように、災いをも降す恐るべき存在であった。このような天に対して、天子は「小心翼翼」という態度で接することとなる。同時に恐るべき天の権威を代行する天子も、臣下にとつては畏怖の対象であつただろう。これに対し、儒家が陰陽説や五行説を取り込み、天の降す災異に対して機械論的な解釈を試みたということは、この時代の儒家が、ただ天を畏怖するのではなく、自然哲学的な考察の対象として客観的に観察しようとする精神性を獲得したことを意味する。このことによつて、君主に対しても天に対すると同様の客観的観察眼と精神的な距離を保つことが可能となつたのである。そして、その成果は後に「皇帝」を儒家の中に取り込んでいくことを可能にしたのである。

## 三 霍光と皇帝

皇帝像と天子像は、董仲舒の時代には未だ対立したままであつたが、それを解消する一つの画期となつたのは、霍光の存在であろう。霍光は

上 乃ち黄門畫者をして、周公 成王を負うて諸侯を朝せしむるを畫かしめ、以て光に賜う。

上乃使黄門畫者畫周公負成王朝諸侯、以賜光。

(『漢書』霍光傳)

というように、武帝が幼い昭帝を託した人物である。それにより昭帝即位当時一帝 年八歳、政事は壹に光に決す。(帝年八歳、政事壹決於光。)(『漢書』霍光傳)と云うように、実権は霍光が掌握することとなる。ところで、この昭帝は幼いながらも決して暗愚というわけではなかつた。昭帝が十四才のとき、上官桀らが燕王旦と謀つて霍光を讒言するために、燕王の上書を偽造するという事件が起こつた。しかし、昭帝はその上書が偽造であることを見抜き、周囲を驚かせたという。昭帝の成人後も、両者の信頼関係は変わらなかつた。霍光自身は儒家官僚とは言い難いが、

昭帝既に冠するも、遂に光に委任し、十三年にいたるまで、百姓充實し、四夷賓服す。

昭帝既冠、遂委任光、訖十三年、百姓充實、四夷賓服。

(『漢書』霍光傳)

というように、儒家の理想とする君臣関係が図らずもここに実現することになる。これは、まさに「賢に任ずる君主」と「君主を輔佐する賢臣」であり、絶対的な君主としての皇帝を儒家的天子へと一歩引き寄せたことを意味している。昭帝の崩御に続く昌邑王の廢位・宣帝の擁立という一連の出来事は、皇帝像の変質をさらに押し進めることとなる。宣帝は武帝の時に謀反の罪で誅された戾太子の孫であり、民間にあつたのを霍光が擁立し、それによつて帝位につくことができた。そうした経緯から、宣帝にとつて霍光の存在は大きなものであつた。即位にもなつて高廟に謁見する際、霍光が陪乘すると宣帝は、「背に芒刺在るが若し」(『漢書』霍光傳)という状態であつたという。『漢書』郊祀志には

時に大將軍霍光 政を輔け、上は己を共（あそばさ）しうして正しく南面し、宗廟の祀に非ざれば出ず。

時大將軍霍光輔政、上共己正南面、非宗廟之祀不出。

とある。『論語』衛靈公篇の「子曰く、無爲にして治まれるは其れ舜なるか。夫れ何をか爲さんや。己を恭しうして正しく南面するのみ。(子曰、無爲而治者其舜也與。夫何爲哉。恭己正南面而已矣。)」という言葉を用いて粉飾してはいるが、実態は霍光が完全に実権を掌握していたということの意味している。こうして漢の皇帝は変質を遂げ、臣下に制せられる皇帝像が常の姿となつたのである。「儒者の宗」と言われた董仲舒も官吏としては

江都相や膠西王の相であつたにすぎず、君主権を抑制するには程遠かつたが、ここで、霍光が登場することによつて「君主を制御する権臣、権臣に御せられる君主」という型が実態として示されたのである。言うまでもなく、霍光による君権の抑制は、至極現実的な政治の結果として実現されたものであり、災異説の理念によつて導かれたものではない。しかし、これにより皇帝の性格は確かに変質したのであり、あとは、霍光が示した「皇帝を制する臣下」の位置に純然たる儒家官僚が座れば、皇帝像と天子像の対立は儒家の勝利によつて解消されることとなる。そこへ至る道も、また霍光によつて準備されたと言える。そして、一旦儒家が「皇帝を制する臣下」の位置を得れば、災異説は皇帝を制する理論としての有効性を發揮することになる。

#### 四 儒家官僚の進出

昭帝の時代に開かれた塩鉄会議は、国家権力と地方豪族の相剋を背景に、塩鉄酒榷等の専売を始めとする様々な政治課題に関して、国家権力を代表する丞相御史大夫側と地方出身の賢良文学との論戦であつた<sup>11)</sup>。この塩鉄会議について、西嶋定生氏は内朝の実力者霍光と外朝の実力者桑弘羊との権力闘争であつたという視点から論じておられる<sup>12)</sup>。霍光が桑弘羊の政策を批判するためにとつた処置が塩鉄会議であつたという。そして『塩鉄論』の丞相とは車千秋であり大夫とは桑弘羊に他ならず、そうした実力者に対して一介の書生にすぎない賢良文学が対等に議論できたのは、その背後に霍光が控えていたからだという。一方の実力者霍光に利用されたとはいえ、もう

一方の実力者桑弘羊と対等に議論できたということは、儒家が朝廷内に一定の地位を確立することに大きな力となったと考えられる。

又た諸儒生は多く饑寒の子、遠客飢寒して、妄説狂言を喜び、忌諱を避けず、大將軍 常に之を讎とす。今陛下 諸儒生と語るを好み、人人自ら書をして對事せしめ、我が家を言う者多し。

又諸儒生多饑寒子、遠客飢寒、喜妄説狂言、不避忌諱、大將軍常讎之。今陛下好與諸儒生語、人人自使書對事、多言我家者。

〔漢書〕霍光傳

という記述は、霍光の死後、家が傾いていくことを嘆く一族の嘆きの言葉だが、儒者を利用しながら「庇を貸して母屋を取られる」如き状況を物語っている。ただ「諸儒生と語るを好み」とされた宣帝も

且つ俗儒は時宜に達せず、好みて古を是とし今を非とし、人をして名實に眩ましめ、守る所を知らざらしむ。何ぞ委任するに足らん。

且俗儒不達時宜、好是古非今、使人眩於名實、不知所守。何足委任。

〔漢書〕元帝紀

と言っているように、この時点では儒家はまだ完全な地位を朝廷内で確立したわけではなかった。それでも、その後儒家官僚が大いに朝廷に進出したのも事実である。例えば、宣帝の時に丞相となった韋賢は

賢の人となり質朴少欲、志を學に篤くし、兼ねて禮・尚書に通じ、詩を以て教授し、號して鄒魯の大儒と稱さる。

賢爲人質朴少欲、篤志於學、兼通禮尚書、以詩教授、號稱鄒魯大儒。

(『漢書』韋賢傳)

という人物であり、同じく丞相を務めた魏相も易を學んで賢良に挙げられた人物である。こうした朝廷内の趨勢は、塩鉄會議と石渠閣會議の性格の違いに、はつきりと現れている。塩鉄會議は法家と儒家の争いだったのだが、これに対し、石渠閣會議は諸儒に詔して五經の同異を講じさせたものであり、公羊伝と穀梁伝の対立が主軸であったと言われている。つまり石渠閣會議は儒家内での主導権争いであり、それが問題になるほど朝廷内で儒家の地位が上昇していたことを意味している。

朝廷内で儒家が力を持つようになると、次第に災異説が流行するようになる。儒家が災異説を語るとき、そこに込められた天意を読み解く役割は、君主自身ではなく常に賢臣のものである。これは、經典に沿って災異を解釈するからには、經典の専門家である儒家が君主に対して絶対的に優位に立つという現実的な理由による。災異説の理論的必然性とは無関係だが、逆に現実的要請であるだけに、儒家の優位性は揺るがない。このように、天と君主の間に必ず賢臣が介在する災異説は、理念の上では天の意志であっても、それが政治の指導原理としてどれだけ実効性を持つかは君主と臣下の力関係に依拠することになる。つまり、災異説が実際の政治に影響を及ぼすということは、災異説の理論が君主を抑制するのではなく、君主を抑制する力を持った臣下が道具として災異



説を使うということであり、そうした君臣關係が確立されていなければならない。儒家官僚がそのような力を持つことが出来たのは、霍光が臣下でありながら皇帝を抑制するという先例を示したからこそであった。そして、霍光の場合は、単に現実的な皇帝権力の弱体化であったものが、儒家に於いては、皇帝の天子化を招くことになる。なぜならば、董仲舒の災異説が天子を規定するものだったことからわかるように、災異説による君主権の抑制とは天の意志の発現であるため、天に従属する儒家的天子に対しては有効であるが、絶対君主である本来の皇帝を災異説の論理で直接規定することはできない。その災異説が実効性を持ったということは、君主の皇帝としての側面が矯められ、天子としての側面が強調されてくるということである。これは、権臣の個人的な力による君権の抑制が一時的なものであるのに対し、恒常的に臣下が君権を抑制しうる装置が完成したということである。こうして災異説の流行のもと、理念の面では「皇帝」と「天子」の關係が「天子」の方へと大きく傾き、現実面では君主権が弱体化し儒家官僚が力を持ち始めたのである。

儒家勢力の拡大は、元帝・成帝期の制度改革に至って一つの頂点に達し、儒家はほぼ国家の指導原理となったと言えるだろう。元帝・成帝期の制度改革は、儒家官僚である貢禹・韋玄成・匡衡らによって推進された。その改革の理念は貢禹の建言である

漢家の宗廟祭祀 多く古禮に應ぜず。

漢家宗廟祭祀多不應古禮。

(『漢書』郊祀志)

とは到底考えられない。何故なら、孟子が「春秋は天子の事なり（春秋天子之事也）」（滕文公）というように、『春秋』に示される法に従うということは、それを編纂したとされる孔子に天子と同等の権威を認めるということと意味している。ところが、皇帝は地上に自己とその祖先以外に権威を認めないため、皇帝を頂点とする権力体系外に存在する権威を取り込むということが非常に困難なのである。さらに、政治・軍事の最高権力を握る皇帝が、わざわざ自らの権力を縛る『春秋』の法に従おうとするはずもない。それ故、『春秋』を信奉する儒家が、孔子の聖性を主張し、孔子の定めた法を押しつけようとするほどに、孔子は漢にとつての異分子となるという矛盾が生じるのである。

文帝以降になると、天命の觀念が高祖の場合よりも、より儒家的に意識されるようになり、前節までに見てきたように、皇帝の天子化が進む。そのことによつて皇帝の排他的性格は弱まる方向へと向かう。そこに君主と孔子を矛盾無く関係付け得る可能性が開けてくる。具体的には「存二王之後」という礼的措置である。『史記』孝武本紀<sup>四一</sup>に

其れ三十里の地を以て周の後を封じ周子南君と爲し、以て先王の祀を奉ぜしむ。

其以三十里地封周後爲周子南君、以奉先王祀焉。

とあるように、武帝の時代に初めて「二王の後を存す」ということに手が付けられた。これは、上帝の郊祀に対応すべく后土の祭祀を議論した年のことであり、儒家的天子觀念の発露である。儒家的な天子の觀念では、王朝

交代は天命が革まるのであり、權威の断絶を意味しない。桀紂は、彼らが個人として天意を失い国を滅ぼしたのであり、孟子が言うように、武王は一夫の紂を誅したにすぎない<sup>リ</sup>。それゆえ前の王朝と後の王朝は天命という共通項で結ばれており、前王朝の打倒は前王朝の權威の否定とはならない。前王朝の權威は、現王朝の秩序の中に矛盾無く組み込まれ、格は落とされるが、それなりに尊重されるのである。「二王の後を存す」という制度は、それを型にして明示したものである。

この制度を利用して孔子を漢の秩序の中に位置づけようという試みは、匡衡に始まる。武帝によって周の後裔として封じられた周子南君は、元帝の時代に周承休侯へ格上げされる。これと同時に殷の後裔も封じようとしたが、適当な候補者が見つからなかったという。殷の後裔は戦国期の宋だが、匡衡は春秋の義によって宋を退け、『礼記』によって孔子こそ殷の後裔として封ずべきことを主張した。『漢書』梅福伝によつてその主張を見てみよう。

春秋の義、諸侯の其の社稷を守る能わざる者は絶つ。いま宋國 己に其の統を守らずして國を失えり。則ち宜しく更めて殷の後を立て始封の君と爲し、而して上 湯の統を承けしむべし。・・・禮記に孔子曰く、丘は殷人なりと。先師共に傳うる所なれば、宜しく孔子の世を以て湯の後と爲すべし。

春秋之義、諸侯不能守其社稷者絶。今宋國已不守其統而失國矣。則宜更立殷後爲始封君、而上承湯統。・・・禮記孔子曰、丘殷人也。先師所共傳、宜以孔子世爲湯後。

さすがにこの時は認められなかったが、次の成帝の綏和元年に孔吉が殷紹嘉侯に封じられた。このことによつて、ひとまず孔子を漢の秩序の中に位置づけることに成功する。

右の如き措置は、『左氏伝』『穀梁伝』『世本』『礼記』を使つて証拠固めがなされたことが、わざわざ記録されているところを見ても、やはり相当に無理を押し通したものだつたらうことが窺える。それにもかかわらず「受命なき聖人」という孔子の矛盾を解消するものではなく、決して根本的な解決策ではない。孔子を殷の後裔とすることの欠点は、まだ他にもある。まず、

子曰く、周は二代に鑑みて郁郁乎として文なるかな。吾 周に従わん。

子曰、周鑑於二代郁郁乎文哉。吾從周。

(『論語』八佾)

という孔子の言葉からすれば、殷の後裔という位置は儒家にとつていかにも不満なものではなかつたらうか。第二点は、「二王の後」とは、結局のところ既に天命が去つた家系である。これから権力に食い込もうとする儒家にとつて、権力の第一線から引いた位置に孔子を据えることは望ましくなかつた。第三点は、殷紹嘉侯が受命の王である湯の祀を奉じるために封じられるということである。宋の滅亡を口実に孔子を中継ぎとして王統の仲間に入れることを実現しても、あくまで湯の脇役に過ぎず、受命の君に較べれば格が一段落ちることは否めない。こうした欠点を補つたのが孔子素王説である。

## 六 孔子素王説

素王という言葉は、本来孔子の専称ではない。『莊子』天道篇には、

夫れ虚靜恬淡寂寞無爲なる者は萬物の本なり。此れを明らかにして以て南郷するは、堯の君爲るなり。此れを明らかにして以て北面するは、舜の臣爲るなり。此れを以て上に處るは、帝王天子の徳なり。此れを以て下に處るは、玄聖素王の道なり。

夫虚靜恬淡寂寞無爲者、萬物之本也。明此以南郷、堯之爲君也。明此以北面、舜之爲臣也。以此處上、帝王天子之徳也。以此處下、玄聖素王之道也。

とある。「虚靜恬淡寂寞無爲」という万物の本である徳を懐いている人物が位にあれば帝王天子であり、臣下であれば玄聖素王である。ここでは、根元の徳を体しているか否かが問題であり、位にあるか否かは問題ではない。しかし、孔子について素王説を言う場合、「論語摘輔像」に曰く、仲尼は素王爲り。顔淵は司徒爲り。（論語摘輔像 曰、仲尼爲素王、顔淵爲司徒。）（『太平御覽』卷二百七 司徒上）というように、むしろ「王」という語の方に重みがある。緯書では、孔子は水徳を承けた感生帝であり、実際には位に即いていないが、天命は降っていたのであるとされる。このような孔子素王説について、浅野裕一氏は「孟子が唱えた孔子王者説の後を承け、孔子素

王説を主張した」のは董仲舒であつたと述べておられる。以下、そのことについて検討してみたいと思う。

董仲舒が孔子素王説を唱えたと考えられるのは、浅野氏も証拠として挙げておられるが、彼の対策の中に「見素王之文焉」という語があるからである。少し長くなるため、途中を省略しながら、その部分を引用する。

堯 命を受けて、天下を以て憂いと爲し、而して未だ位を以て樂みと爲さざるなり。・・・教化大に行われ、天下和洽し、萬民皆な仁に安んじ誼を樂しみ、・・・故に孔子曰く、如し王者有らば、必ず世にして後仁と、此れをこれ謂うなり。・・・堯崩じて、天下堯の子丹朱に歸せずして舜に歸す。舜辟くべからざるを知り、乃ち天子之位に即く。・・・是を以て垂拱無爲にして天下治まる。孔子曰く、詔は美を盡せり、又た善を盡せりと、此れをこれ謂うなり。・・・文王 天に順い物を理め、・・・天下これに歸す。・・・孔子春秋を作り、先ず王を正して萬事を繫け、素王の文を見わす。

堯受命、以天下爲憂、而未以位爲樂也。・・・教化大行、天下和洽、萬民皆安仁樂誼、・・・故孔子曰、如有王者、必世而後仁、此之謂也。・・・堯崩、天下不歸堯子丹朱而歸舜。舜知不可辟、乃即天子之位。・・・是以垂拱無爲而天下治。孔子曰、詔盡美矣、又盡善矣、此之謂也。・・・文王順天理物、・・・天下歸之、・・・孔子作春秋、先正王而繫萬事、見素王之文焉。

(『漢書』董仲舒傳)

この文章は、堯・舜・文王の統治の有り様と孔子の『春秋』制作を並べて語っている。その意味では孔子が堯・舜・文王と並ぶ王者であつたという素王説の主張とも受け取れる。しかし、『莊子』の文章に見えるように、王

者に相応しい徳を備えていることと王者であることは自ずと別のことであり、必ずしも対応するわけではない。それゆえ、この対策の文章も孔子が優れた徳を備えていたことは主張していても、これだけでは後世緯書に言うような意味での素王説を主張したとするには決定的とは言えない。むしろ董仲舒はそこまでの主張はしていなかったのではなからうか。その傍証として、『史記』始皇本紀に「太史公曰」として引かれている賈誼『新書』の語を見てみよう。

秦 小邑は大城を并せ、險塞を守りて軍し、壘を高くして戦う母く、關を閉ざして阨に據り、戟を荷いてこれを守る。諸侯は匹夫より起こり、利を以て合う。素王の行有るには非ざるなり。

秦小邑并大城、守險塞而軍、高壘毋戰、閉關據阨、荷戟而守之。諸侯起於匹夫、以利合。非有素王之行也。

(『史記』始皇本紀)

賈誼が諸侯に孔子のような特別な役割を求めたはずはない。ここでの「素王之行」とは、天下萬民のために憂い、その憂いのゆえに暴虐を行う秦を誅すことを意味している。天命の有無を問題にしているのではなく、同盟して秦に対抗した諸侯の動機の善悪と徳の有無を問題にしているのである。そうであつてみれば、ここでの「素王」は『莊子』で使用されている「玄聖素王」の意味に近い。さらに、司馬遷は董仲舒から公羊学を受けており、司馬談も董仲舒と交流があつた。そうしたことも考え合わせ、「素王之文」と「素王之行」とを見比べれば、董仲舒の対策に言われる素王は、孔子素王説というほどの強い意味を持つていたとは思われない。董仲舒の段階で、

孔子と素王という語は既に結びついていたが、そこに感生帝としての特別な意味が盛り込まれたのは、董仲舒より後のことと考えるべきであろう。浅野氏が指摘しているように、素王説を主張する緯書が公羊学と近い関係にあるため、董仲舒と素王説がまつたく無関係とは言いがたいが、彼が公にそのような主張をしたとは思いたい。さて、この孔子素王説だが、匡衡による孔子の子孫の封爵と根は同じである。『太平御覽』に孔子出生時の神異譚が以下のように記載されている。

拾遺記に曰く、孔子生まれて麟有り。玉書を闕里の人家に吐く。文に云く、水精の子。商周を繼ぎて素王出ず。故に蒼龍室を繞み、五星庭に降る。徵在賢明にして神異爲るを知り、乃ち繡紱を以て麟の角に繫けて去る。夫子殷湯の水徳に系りて素王たり。(後略)

拾遺記曰、孔子生有麟。吐玉書於闕里人家。文云、水精之子繼商周而素王出。故蒼龍繞室五星降庭。徵在賢明知爲神異、乃以繡紱繫麟角而去。夫子系殷湯水徳而素王。  
(『太平御覽』卷六九一)

緯書でも湯は水徳の王とされており、孔子は湯の水徳を継いで素王となったということである。孔子を殷の後裔と見なす点で匡衡の封爵と共通している。そして、匡衡の封爵が単に孔子を殷の後裔としたに過ぎないので、孔子素王説は単なる後裔ではなく素王であり感生帝であったとする。つまり孔子を湯と同列に置くのである。匡衡の封爵と素王説のどちらが先だったかは正確に断定することはできない。しかし、緯書がその地位を確立するのは後漢の光武帝が緯書を奉じてからであることを考えると、實際政治への影響の順序は、匡衡による封爵が先



で孔子素王説が後になる。つまり、先に挙げたような、殷の後裔として封爵されるだけでは補えない欠点を素王説で補ったことができる。これにより、孔子は漢の秩序の中に完全に組み込まれることとなる。周知のように孔子素王説は、『春秋』が他ならぬ漢のために孔子が制しておいた法であるということに立脚している。孔子が通常の間人であれば、理想国家を目指して夢破れた人である。孔子が後聖に王法を示すために『春秋』を遺したとしても、それは生前、自分を用いてくれる君主を求めて諸国を巡ったのと同じく、死した後に用いてくれる君主を求める行為である。それならば『春秋』を採用するか否かは、漢の皇帝の心次第である。しかし、孔子が神秘的な存在であり、その予知能力によつて漢の興起することを予め知り、天の命を受けて漢のための法を遺したのだとすれば、話はまったく違つてくる。儒家官僚の台頭とともに天子化した漢の皇帝は『春秋』を採用せざるを得ないと言ふことになる。そうでなければ天命に基づく自らの存在理由と矛盾することになるからである。ここに、漢の皇帝と孔子は固く結びつけられることとなる。つまり、孔子の神秘化とは、孔子を漢の權威秩序の中に位置づけるために必要不可欠な措置だったのである。

## 結び

皇帝の權威秩序がいかにして孔子を取り込んでいったかを見てきた。皇帝は、当初の絶対的な君主としての性格を弱め、天に従属する天子としての性格を併せ持つこととなった。孔子は天の命を受けた素王として神秘化さ

れた。そのことにより、天を仲介として両者は結びつくことが可能になったのである。一方、皇帝が天子化していくことで、「皇帝」と「天子」が一人の君主であることの矛盾は解消されていく。二つの称号を一人の君主が兼ねることを、「天子」は天に事える爵であり「帝王」は臣下に号令するための号であると説明する『白虎通』は、この問題の一つの帰結点であろう<sup>4)</sup>。こうした変化は君主権の弱体化を意味するが、それも避けることのできない流れであった。なぜなら帝位が血統によつて世襲されるかぎり名君ばかりが続くわけではない。幼主・暗君を避けようとするれば、つまり君主権の絶対性を確保しようとするれば、もつとも優れた臣下に位を譲る禅譲を常態とするしかないのである。漢が世襲制を採用した時点で、霍光のような権臣が登場するのは必然であり、儒家の台頭は遅かれ早かれ実現していたであろう。堯・舜の禅譲を賞賛する儒家が、世襲制によつてチャンスを得たということは逆説的である。こうしたことは禅譲という観念的な価値が、君主権の絶対性を確保するという具体的な要請に起源があり、堯・舜の禅譲という伝説はそうした古い時代の記憶が転化したものである可能性を思わせ興味深くもある。

## 注

(1) 栗原朋信「文献にあらわれたる秦漢璽印の研究」(『秦漢史の研究』吉川弘文館 東京 一九六〇年 所収)  
六璽の印文は「皇帝行璽」「皇帝之璽」「皇帝信璽」「天子行璽」「天子之璽」「天子信璽」である。

(2) 西嶋定生『中国古代国家の構造』第二章「皇帝支配の成立」(『中国古代国家と東アジア世界』(東京大学出

版会 東京 一九八三年 所収)

なお、西嶋氏は、この論で皇帝六璽についてもふれている。

- (3) 工藤元男氏は「皇帝号出現の背景―戦国時代の稱帝問題をめぐって―」(東方学会創立五十周年記念東方学論集 東方学会 東京 一九九七年 所収)において、秦には帝号にたいする独特のこだわりがあり、始皇帝の帝号選定は突然のものではないと述べておられる。実際、秦は斉とともにそれぞれ西帝・東帝を称したことがある。そのような歴代の秦王がこだわった帝号が法家とどのような関係にあるかは俄に断じがたい。とはいえ、六国を統一し初代皇帝となったのは始皇帝であり、皇帝のあり方に彼の法家好み色が濃く反映していたのも事実である。

(4) 重澤俊郎「董仲舒研究」(『周漢思想研究』弘文堂書房 東京 一九四三年 所収)

(5) 田中麻沙巳『兩漢思想の研究』(研文出版 東京 一九八六年)

(6) 『漢書』(中華書局 北京 一九六二年)による。以下同じ。

(7) 『春秋繁露義證』(中華書局 北京 一九九二年)によった。以下同じ。

『春秋繁露』は、古くからその真偽が議論されている。『春秋繁露』を董仲舒個人の思想を考察するための資料として用いようとするならば、そのことは大きな問題となるだろう。しかし、君主権の基礎付けと抑制は前漢期を通しての課題であったのであり、ここでは、董仲舒個人に限定するのではなく、彼の流れを汲む漢儒の思想として検討したい。その限りにおいて、董仲舒の作を疑われる部分であっても漢代の思想資料としての価値を有すると思われる。

なお、『春秋繁露』の真偽についての論争は、濱 久雄「董仲舒の思想と『春秋繁露』」（大東文化大學漢學會誌 第二十六號）にまとめられている。

(8) 注2 西嶋前掲書 第一章「序説」

(9) 金子修『古代中国と皇帝祭祀』（汲古書院 東京 二〇〇一年）

(10) 以下、経書の本文は阮元本十三經注疏による。

なお、大誥については、孫星衍『尚書今古文注疏』皮錫瑞『今文尚書考証』ともに「弗弔天降割于我家、不少延。」と句讀を切っているが、ここでは阮元本に従った。

(11) 日原利国「『塩鉄論』の思想的研究」（『漢代思想の研究』研文出版 東京 一九八六年 所収）

(12) 注2 西嶋前掲書 第七章「武帝の死」

(13) 『史記』（中華書局 北京 一九五九年）による。

(14) 『孟子』梁惠王「齊宣王問曰、湯放桀、武王伐紂、有諸。孟子對曰、於傳有之。曰、臣弑其君、可乎。曰、賊仁者、謂之賊、賊義者、謂之殘、殘賊之人、謂之一夫。聞誅一夫紂矣、未聞弑君也。」

(15) 浅野裕一『孔子神話』（岩波書店 東京 一九九七年）

(16) 『白虎通』では皇帝と言わず帝・王と言う。董仲舒の対策中に見える帝王は、五帝三王であり、天子の意味である。しかし、『白虎通』での帝王は臣下に号令するための号である。皇帝六璽の使用規定から考えれば、この帝王は皇帝を指すと考えてよい。