

官吏登用における道挙とその意義

藤 善 真 澄

【要旨】 玄宗の開元末年、科挙の一科として設置された道挙は、安史の乱の一時期を除き、唐末までめんめんと継承され、かなりの影響を及ぼした。この制度は、玄宗の道教偏好によるというより、六朝にはじまる玄学、道教の盛行を前提とし、道教を頂点に儒、仏三教の融合をはかり唐支配の一翼を荷わせようとした国初以来の方針と、唐の祖に祭りあげた老子を媒体として仏教の克服をもくろむ道士の策謀に端を発する。儒教中心の明経科と対応する道挙成立への過程は、そのまま儒教の大きな後退を示し、また道教勢力の克服をはかる仏教側に刺激を与え、僧徒の官僚化を惹起することになった。さらに公の場において儒教に加えて道教的知識、教養を要求された士大夫の思想構造は、仏教の素養と併せて混沌の度を益していき、三教の枠を除去し、自分なりに同一視する傾向を深めたと考えられる。

史林 五一卷六号 一九六八年一月

はじめに

唐代における官吏登用の中枢を占める科挙について、清の顧炎武は秀才、明経、進士、俊士、明字、明算、一史、三史、開元礼、道挙、童子の十二科があると指摘している(日知録一六)。いうまでもなく、歳挙常選と呼ばれるこれらの科がみな同時に置かれ、唐を通じて行なわれたのでは必ずしもない。隋以来、重んぜられてきた秀才科は、高宗の

永徽年間に廃止され、開元礼などは安史の乱後に成立し、また挙人には学校出身と郷貢があり、礼部で行なわれる所謂科挙の試をへて吏部選、つまり吏部で行なう身、言、書、判の試験に及第してはじめて官僚となる資格が与えられることなど周知のとおりである。^①

従来の研究では十二科の一つに数えられながら道挙はほとんど注目されず、錢大昕のように「道挙の若きは僅かに玄宗一朝のみ、これを行なう」(十駕齋養新録一〇)、と安

易に片付け去っている。その原因は科挙に関する資料が開元時代の制度に集中され、秀才さらに明経、進士が主役を演じたのと、それを除く諸科が、宋以後の完成された制度に至る前期的副産物にすぎないとする意識が、強く働いているためと思われる。これは前代の官吏登用法との比較から科挙そのものを政治史的に把握し、また宋代の制度との関連においてその意義を考えるかぎり問題はない。けれども、かくも多くの科目を、完成途上における前期的現象だと等閑に付して妥当であろうか。詩賦を中心とする進士科には、それを生むべき文学流行の社会が背後にある。と同様に道教に基づく唐特有の制度である道挙は道教流布の事実がなければならぬ。科挙が複雑多岐にわたらなければならぬ必然性は、とりもなおさず唐代社会の複雑さにあり、したがって唐独特の道挙はそれだけ唐代の文化や社会思潮をきわだたせる性格のものといえるのである。

私は別稿に^②、僧尼の君親礼敬の儀が成立し、皇帝に対する沙門の自称が貧道や僧某より臣某と変わる時代を唐中期に求め、沙門の官僚化、つまり封爵に浴し官位に列せられる傾向が歴然となる事実を指摘した。この現象の生ずる所

以を説明するには、律令制の完成にともない出家者といえども逸民的存在は否定され、律令体制に組込まれたためと、外庄論を展開するのが最も無難である。けれども外庄論を振りかざすには律令制の浸透度、支配力の強弱が問題となるばかりか、如上の慣例が教団の自発的な動きによって成立する理由を説明できない。では教団を震り動かし官僚化を促した直接の動機は何か。前稿では護法のためという以外に、皇室と密接な関係を持つに至った道教との対立、あるいはその克服をもくろんだ点にあると推測したが、本論はその推測を傍証しようとする意図もある。また私の目的は唐代の精神文化を考察することにあり、これはいわば、その目的の外廓を築く一望樓のつもりである。テーマの「その意義」とは精神文化に視点を置く意味であることを預めおことわりし、大方の御叱正を仰ぐ次第である。

—

道挙の設置をめぐる資料は豊富なわりに、相互に出入が多く認められ、いささか整理の必要を感じるので、まず根本史料である杜佑の『通典』を軸に検討を加えておくこと

にする。

元宗方弘_二道化_一、至_二（開元）二十九年_一、始於_二京師_一、置_二崇元館_一、諸州置_二道学_一、生徒有_レ差、謂_二之道学_一、举送課試、与_二明經_一同、（一五選_二等_一）

いうまでもなく、おおむね簡潔な記述もモットーとする『通典』の性格から、この前後の経緯を同時に網羅している。

『冊府元龟』五三尚黄老の条によると、その前年五月、玄宗は洛陽の積善坊東南角に残る臨淄王時代の旧宅に、玄元皇帝つまり老子の廟と崇玄（一_元）学とを併設する意向を宰臣に漏らしており、実施にうつされたのが開元二九年正月であるらしい。ただ当初、洛陽一所の計画であったものが「兩京及び諸州に各々玄元皇帝廟一所を置き、毎年道法に依り齋醮し、兼ねて崇_二玄学_一を置く云々」（『冊府元龟』五三）と西京長安、さらに諸州に拡大されたわけである。ちなみに長安のものは大寧坊西南隅に置かれ、廟には玄元皇帝の真容と玄宗、肃宗、ついで権勢を恣まにした李林甫と陳希烈の像が脇侍に安置されていたという（『唐会要』五〇、『新唐書』二二三上、李林甫伝）。すでに『冊府元龟』の文で気付かれるように、『通典』における崇元館、道学は全国一律に

崇玄学と呼ばれたものであって、天宝二年正月、玄元皇帝に大聖祖を追号するとき「兩京の崇玄学は改めて崇玄館と為し」（『冊府元龟』五四）、「天下諸郡の崇元学は改めて通_二道学_一と為し」（『唐会要』六四）たものである。^④

杜佑はさきの記事につきの注を施す。

京都各百人、諸州無_二常員_一、習_二老莊文列_一、謂_二之四子_一、蔭第与_二国子監_一同、

つまり兩都の崇玄学は同規模の内容を持ち、老子道德経をはじめ莊子、文子、列子と道教系の四書を習得せしめ、明經科と同形式の試験を行ない官吏に登用する、これが所謂道学なのである。四書は翌天宝元年二月、莊子、文子、列子および庚桑子に真人の資格を与え、それぞれの書を南華、通玄、冲虚、洞靈真經に改名すると（『旧唐書』本紀九、同年五月中書門下の奏請にもとづき、道德経を含むこれら五経を教科目と定めたのである（『唐会要』六六、同七七）。杜佑は諸州の道学生に常員なしといい、『新唐書』百官志崇玄署の項にも同様に述べているが、このときの詔勅の全文をみるに生徒は「当州學生の數内に於いて、均融量置する」（『冊府元龟』五三、『金唐文』三二）、すなわち当時の学生数「六万七

百一十員」(『通典』一五)の枠内で各州県の員数に応じ量置するのであるから、おのずと常員はあったことになるう。^⑥

杜佑はなんら触れていないが、両京の崇玄学には博士、助教各一員が任ぜられ、諸州では所轄の刺史に委ねて人材を精択し、助教一員を補授するとともに、優獎を加えるよう命じている(『冊府元龜』五三、『旧唐書』本紀九)。これら学官は天宝二年正月におよんで崇玄学が改称されると、博士を学士、助教を直学士に改め、新たに大学士一員を増し、宰相の一人がこれを兼ねることになった(『新唐書』百官志)。かくて新設の初代崇玄館大学士に、門下侍郎の地位にあった陳希烈が就任した。大学士はともかく、学士は『旧唐書』職官志、弘文館の条に「故事に五品已上を学士と称し、六品已上を直学士と為す」とみえ、品階からすれば国子博士とともに学官の最高位を占めるのである。

ここで唐代における学制に目を転じなければならない。唐では通常六学二館と呼ばれる学校があり、中央には国子監に隸属する国子学、太学、四門学、律学、書学、算学の六学と、門下省に直属する弘文、東宮に置かれた崇文の二館があり(『唐六典』二・国子監、『新唐書』選舉志)、他方にも府・

州・県学が設けられていたことは周知のとおりである。時代とともに増減はあるが、国子学生三百、太学五百、四門千三百、律五十、書・算・弘文各三十、崇文二十人が標準であつて、館に昇格したとはいへ、東・西両京のみで二百の学生を擁する崇玄館は、やはり国子学に近い規模と内容を持つもので、杜佑が「蔭第は国子監と同じ」と処理し去っているのも、当然である。

学館には入学資格の制限がある。二館は皇室の總麻以上の親、大功以上の外戚、散官一品、同平章事、六部尚書などの子孫より性識聡敏なる者を選び、国子学は文武三品已上、国公の子孫、従二品已上の曾孫、勳官二品の子、県公、京官四品已上の子がそれであつた(『新唐書』百官志)。また仕官、選舉には漢の任子に類する蔭第の制があつて、一品の子は正七品上、順次遞減し五品の子を従八品下より起家せしめ、かつ三品以上は曾孫を五品以上は孫までを補蔭できる仕組みである。科挙においてもたとえ弘・崇生は明経・進士と同じではあるが、その資蔭が高いために明経・進士などの例に拘わらないとする優遇措置が講ぜられていた(『唐六典』二・吏部考功員外郎)。杜佑が崇玄館に「蔭第は国子監に同

じ」と注し『新唐書』選舉志が「官秩蔭第は国子に同じ」とするのにも、崇玄館生の資格が国子学に等しく、官品高き者の子弟に限られたことを示すものであって正史中にただ一人、崇玄生として名を留める陳少游は「祖儼、安西副都護。父慶、右武衛兵曹參軍」(『旧唐書』一二〇)とみえ、「大都護府副都護旧正西四土、開元令加入從三品」(『旧唐書』職官志)の祖父儼の蔭による入学と思われる。

崇玄館の内容について特別な記載はない。恐らく叙述の煩を避けたためであろうから、国子学のそれを知れば充分事足りるわけである。六学二館はすでに先学が紹介されているので、参照しつつ概略を述べると、入学年令は十四歳以上、十九歳以下。教科は大経(礼記―鄭玄注、左伝―服虔・杜預注)、中経(毛詩・周礼儀礼―鄭玄注、小経(周易―鄭玄、玉弼注、公羊―何休注、尚書―孔安国・鄭玄注、穀梁―范寧注)に分類し、「二経に通ずる者は一大一少、若しくは兩中経。三経に通ずる者は大小中各一、五経に通ずる者は大経並びに通ず。それ孝経、論語は並びに須らく兼ね通ずべし」(『唐六典』二、『唐令拾遺』選舉令)といい、後述するように高宗の時、『老子』が必修科目に加えられているのである。科外に隸書、『国語』、『説

文』、『字林』、『爾雅』などが習得され、教授法は専攻に応じて学級を編成し、経文暗誦ついで経義にうつり、毎経、両者につき旬試と歳試(年末試験)が行なわれた。ただ崇玄生は天宝元年五月にかかる中書門下の奏に「伏して旧制に准ずるに、合に五経に通ずべし云々」(『唐会要』六四)とみえ、『老子』より『庚桑子』におよぶ五経兼習が課せられている。

かくて終業者は国子監で行なわれる卒業試験に臨み、国子祭酒は合格者を礼部に推薦し任官試験に応せしめる。これを挙送と称し出身者を国子監明経と呼ぶ。蔭による者はこの時点で仕官の道がひらけ、さらに科挙に従う者は合格して所謂明経、進士となるわけである。如上の課程に鑑みれば崇玄館にあっては大学士による試験と挙送があり、崇玄館明経の呼称が用いられて不思議はない。学館出身と科挙との関係は別表のようであるが、^⑨国子監系の例に照して崇玄館系をあながち道挙のみに制限するいわれはなく、少なくとも進士に應ずる可能性を残し、また明経の例に照せば道挙にも郷貢があったと考えられる。

つぎに『通典』のいう「挙送課試は明経に同じ」はもち

ろん道挙をも意味するが、玄宗朝における明経は帖経、口

ある。

問大義、時務策の三場に分かれ、開元二五年二月の制によって、毎経帖十条、五条を基準とし、口問大義十条のうち六己上、時務策三道はほぼ文理あれば及第とする。これがつまり道挙にも適応できるわけである。なお明経には五経、三経、二経、学究一経の別があり、いずれにも『孝経』、『論語』、『老子』が必修とされるのであるから、道挙にも『孝経』、『論語』が課せられたと考えたいが、なんら知る術はない。ちなみに進士は大経十帖、老子帖経、時務策五道、それに詩・賦各一篇であり、明経と同様、精粗によって及第をつける（『通典』一五）。いずれの場合にも資蔭が適用され、「本蔭高き者の若きは秀才、明経に上第すれば、本蔭に四階を加え、己下通いに一等を降す」（『唐六典』二吏部郎中。明経は上上第が従八品下より起家するから道挙も従八品下が初任官ではなかったかと思う。陳少游は道挙に「擢第し、渝州南平令に補せらる」という。南平県は戸数二千に満たぬ下県であり（『新唐書』地理志劍南西道、「下県令一人、従七品下」（『新唐書』百官志下）、とすれば上上第とみて従八品下より四階が加算されている勘定となり推測を裏付けるもので

いうまでもなく律・書・算など実務の学を除き、他の学館の教材は儒教古典であり、科挙においても同様であった。老荘の学が一世を風靡した南朝社会で、宋の元嘉十五年、丹陽尹の何尚之に玄学を建て老荘を教授せしめたことがある（『宋書』雷次宗伝）。北周の武帝にも道教を主体に三教育一の理想実現のために置いた通道観があった^⑩。前者は「時に学未だ立たず、上、心を芸術に留め」た特殊な状況の下にあり、文学、儒学（雷次宗）、史学（何承天）、文学（謝元）の設置は、四学を士大夫必修の教養とする南朝社会の傾向をそのまま反映するものではあるが、それもあくまで儒学優先であり玄学が政治に直接導入されたとはいえない。また後者も大庾仏事件後の收拾策という意図が強いのであって、政治に直結し学生に広く教授されたものではない。ところが唐に及んで、ここに道教古典を教材とする学館の創設をみ、老荘の学を中心とする官吏登用の法が登場したわけである。確かに内容的にみれば儒教系学館および明経科との間に、かなりの差違があることは否定できないが、その設立の意図は明らかに両者を対応せしめ、文教政策におい

てはもちろん官僚機構の中で道教ないし玄学に儒教と比肩する、否、後述するように敵然と儒教以上の地位を与えようとするものである。換言すれば、実情はともかく従来独壇場に等しかった儒教の領域が道教に割譲され、儒教の果してきた役割が道教にも賦与されたことを意味するであろう。では崇玄学及び道学成立の背景は一体いかなるものなのか、玄宗の道教偏重によるとの説があるが、私は唐の創業期に遡ってその淵源を考えてみることにする。

二

唐の歴代皇帝は折にふれ、老子を国祖と喧伝してやまない。老子の姓が唐と同じであるための仮託であるが、玄宗のごときは、「元元皇帝は仙聖の宗師、国家の本系なり。

昔、草昧の始め、受命の期を告げらる。高祖これに応じ、遂に神降らるるの所に於いて廟を置き、県を改めて神山と曰う」〔『金唐文』二二崇祀元元皇帝制〕など老子と唐の関係を繰返し述べている。玄宗のいう高祖符命の事実は『旧唐書』巻一に、隋の大業十三年七月、隋の武牙郎将であった宋老生と对阵中、霖雨に見舞われ進退ここに窮まったとき、霍山

神の使者と名乗る白衣の老父が軍門をおとない、「八月雨止まん。路は霍邑の東南に出でよ。吾当に師を濟くべし」との神託を告げ、靈驗あらたかに大捷することができた経緯を指し、温大雅の『大唐創業起居注』に基づくとみられる。ただこの時、高祖自身は山神の名を知らず、山神自らが老子であり唐の祖だと告げているのは、要するに高祖といえども老子を本系とは認めていなかった証左である。

武徳四年、太史令であった道士傅奕は有名な仏教弾圧の狼煙をあげ、その是非をめぐる仏・道二教の論戦は、武徳末年に廃毀の断が下されるまで続けられた。幸いにも玄武門の変によって沙汰やみとなったが、『広弘明集』巻十一から十四に収録する諸論争はもちろん、同書二五の「仏道沙汰詔」にも老子国祖について、一言も触れるところはない。廃仏直前つまり論難応酬されている最中の八年、高祖は国学に幸し優劣を定める三教談論の会を催したが、仏教を誹謗するに、また道教優位を強調するには格好の口実と題材を与えるはずの老子国祖の説が、なんら姿を見せていない。管見の及ぶところ、この附会の説を明確に唱揚するのは太宗の貞観十一年、道・仏の順位を裁定した時を嚆矢

とする（『唐大詔令集』一一三、道士女冠在僧尼之上詔。これを頑強に抵排する沙門智実の論にも「伏して詔書を見るに、國家の本系は柱下ちゆうかより出ず云々」と認めているから（『集古今仏道論衡』四）、老子への仮託が正式に採用されたのは、恐らく太宗朝であるとみられ、唐と道教との本格的な結合も、この頃に始まると考えて差支えないであろう。

宮川尚志氏は老子と唐の關係を創業の過程で積極的に協力を惜まなかつた茅山派道士の演出、ことに隋の冷遇を受けた茅山派十一代の王遠知が、周隋革命の期に隋と仏教を提携させた王劼の手口を真似たものと洞察されている^①。また唐が茅山派を傘下に収めたのは哲理研究を重んずる南朝道教の主流を占め、北上すると國家本位をたてまえとする北朝系寇天師派のエッセンスを吸収し、「金丹服用の無意味さを説き、老子中心の考えと神仙術的要素の醇化を特色」とする茅山派は、優勢な仏教に充分対抗できるものであったからとみ、文教政策の上では「旧來の儒教の單なる接受ではいかず、外國の教たる仏教ではいかず、中国古來の思想である道家に導かれた所の、ことに庶民的及び貴族的な迷信たる三張の術、金丹の説とはかわりない知識人

向きの、かつ國家主義の道教を第一におく必要があつたのではないか」と推測されている。

王遠知は潜龍時代の高祖に符命を伝え、太宗にはのち太平の天子たらんと自重を促した『旧唐書』一九二隱逸伝人として知られる。瑯琊の王氏一族であることも見逃せないが、宮川氏のご指摘どおり、のち茅山派が優遇され主流を占める事実と併せ考えれば、王遠知の策謀も充分肯定できるのである。さらに彼らが老子中心の学説を堅持するのは、王遠知の孫弟子にあたる吳筠の伝（『新唐書』一九六）に、玄宗が道を問うたのに答え「道に深き者は老子五千文に如くは無し」といい、神仙の鍊澁を治めるのは「此れ野人の事、歳月を積みてこれを求むるものにして、人主の宜しく意を留むべきものに非ず」と諫めているのは、明快にそれを裏付けている。当時にあつても荒唐無稽とみられたに違いない老子國祖説は、最も常識的な解釈をすれば、たしかに隋が漢の楊震を祖と仰いだのと同様、家系の權威づけをはからねばならぬ北族系出身の、ことに支配者に荷わされた宿命に帰せられよう。とはいえ姓が共通するとの理由のみで道教の祖たる老子を敢て指定し指定させたとはいえられない。また庄

倒的な勢を誇り、これまた国家主義的色彩を深めている仏教をさしおいて、茅山派道教を優位に置いた原因を、ただ茅山派の性格と、仏教が外国の宗教である点より論ずるには、いささか意に満たぬ感を免れがたい。現に前朝隋は茅山派を冷遇し仏教を第一とする方針を貫いているのである。ではいかに考えるべきなのか。

先述のごとく貞観十一年に「国家の本系は柱下ちゅうしより出ず」れば、老子の後裔たる道士女冠は僧尼の上にあるべしとの詔勅が発せられた（『広弘明集』二五令道士在僧前詔）。『歴代崇道記』は「道士は宜しく宗正寺に隸し、乃ち立位は親王の次に在るべし」と道士を宗族の一員と認め道・儒・仏の班位を定めたという。六朝後半から三教の調和融合がはかられ、隋の文帝による仏教中心の調和がその一応の解答であると思われる。時あたかも北周廢仏の直後、周隋革命、陳の併合と続く混乱期にあり、南北の対立を氷解し中央集権の実をあげねばならぬ隋にとって、いずれにも熾んであった仏教に共通の場を求め、人心収攬を企てるのも無理はない。かく重責を荷わされた隋の仏教は、北朝仏教にも益して国家的色彩を濃厚にしたが、それは儒・道兩教と近接調和でき

る体勢を準備する反面、政策によって仏教に包摂せられ後塵を拝せしめられた兩教、ことに道教の忿懣と憎悪をかりたて三教調和の実をあげるには障礙ともなった。これは周隋革命に協賛を惜まなかった道教が隋の冷遇に失望し、唐の創業に期待せざるをえなかったこと、また唐の建国直後におこった傳突の仏教排撃が端的にそれを物語っている。

この実情を知る太宗であるから兩教の処遇に充分の配慮を払うのが当然である。著るしい道教の進出は認められるにしても、仏教に比較すれば雲泥の相違があるにもかんせず、また高祖の廢仏毀釈の衝撃いまだ醒めやらぬとき、兩教の班位を転換するのであるから、仏教側の烈しい抵抗に遭遇することは火を見るより明らかである。

果して道先仏後を不服とする仏教側の護法運動は俄然と高まり、遂に名君太宗にあるまじき沙門智実を朝堂に杖うち、嶺南に配流するという振舞いに駆りたてた（『集古今仏道論衡』丙）。それでもなお抗いは続けられたとみえ、貞観十五年に母太穆皇后の追福のため自ら弘福寺に願文を捧げ、法事を終った太宗は、寺主の道懿らに向い「比ひごろ老君は是れ朕が先宗にして祖を尊び親を重んずるは有生の本なる

を以つて、故に前に在らしめり」と弁明し、僧徒に忿懣あるやいなやを打診する。さらに建国以来、各地に道観は造営したが、功德のことは皆仏教に求め、戦乱の巷にあつては一心に仏に帰命し、天下静謐のあと群雄と死闘を演じた古戦場に寺院を建立した朕が本懐を、知つて欲しいと慰撫し、ふたたび、

彼道士者、止是師習先宗、故位在_在前、今李家_李擢_擢國、李老在_在前、若_若積家_積治化、則_則積門_積居_居上、可_可不_不平_平也、(『集古今道論衡』丙)

と諄々に説得する。額面通りに理解すれば政治には儒教を祖先崇拜には道教を、修功德には仏教とフルに使い分けるとする説もなりたつ。けれども「合三帰一」との言葉がしばしば用いられるが、それは六朝以来の趨勢であると同時に唐の国是でもあり、道・儒・仏の順位を定めるのは、とりもなおさず宗教や思想におけるリーダーシップを道教に与え、道教による三教融合ないし合一をもくろむものである^⑨。から、その説は否定的となる。では太宗は何故かくも老子国祖説とか祖先崇拜を反芻強調するのであろうか。太宗の宗教政策の鍵はこの点に隠れていると思われる。

一体、隋は仏教に厚く道教に薄い態度で三教調和を標榜したが、その仏教も保護の域を出るものではなかった。貴族社会の残滓を多分に留める隋唐社会では、仏教をいかに保護し治国策の一環に加えようとも、国教と明文化しないかぎり、皇室の私的宗教に墮す危険なしとせず、一步を誤れば宗教界の離反を招くことにもなる。唐が老子を祖と仰ぐことは隋の仏教尊重とは次元を異にし、道教という皇室の私的宗教を明文化せずして公的なもの、国教の地位に引上げる意味である。なぜなら道教の否定は老子ひいては唐の否定に繋がるからである。唐は、祖先崇拜に仮託し老子を皇室と密接不可分の関係に置けば、ただ信仰のみを基調とする消極的な民情掌握にとどまらず、仏教に劣るとはいえ相当な地盤を築く道教とか、幅広く膾炙されている老莊思想を士庶の区別なく、精神面における皇室の紐帯に一元化し、有形無形の支持に還元できるからである。かの安史の乱に際し、忠義列伝に名を残す張巡は、仏教信者でもあるが、

譙郡太守楊万石降_降賊、逼_逼巡為_為長史、使_使西迎_西賊軍、巡率_率吏、哭_哭元皇帝_元祠、遂_遂起_起兵討_兵賊、從_從者千餘、(『新唐書』一

とみえ老君↓天子に哭する彼の姿こそ、まさに唐が期待する理想像にほかならない。

さらに儒・仏ことに仏教にとって、道教の後塵を拝するのは事実上の圧迫に等しく、前述のごとき反対運動が展開されるのは当然であった。この必至とみられる仏教側の鋭鋒をかわす手段もまた老子国祖、祖先崇拜という理由づけである。中国社会への受容過程において祖先崇拜を加味した仏教^⑮にとって、この理由づけは最大の弱点である。太宗の意向打診に対し、寺主の道懿が

陛下、尊_レ重祖宗、使_レ天下成_レ式、僧等荷_レ国重恩、安心行_レ道、詔旨行下、威大歡喜、

と、かなりオーバーな阿諛を含みはするが、道先仏後を諒とする応答の中に、老子附会の効果と観念しきった仏徒の姿を彷彿させている。国教たる道教に遜色ない保護を与えれば、仏徒の不満を柔らげるだけでなく、皇室に対する満幅の支持という一石二鳥の効果を期待できるのである。

また、従来、道教側の挑戦はあっても仏教側から仕掛ける攻撃は絶えて認められなかったが、太極年間に金仙、玉真両公主が女冠となったとき、鴻臚卿に拝せられ道観造宮の

監護を命ぜられた道士史崇玄に、

登浮屠疾_レ之、以_レ錢數十萬、賂_レ狂人段謙、冒_レ入承天門外太極殿、自称_レ天子、有司執_レ之、辭曰、崇玄使_レ我來、詔流_レ嶺南、且勅、浮屠方士、無_レ兩鏡、(『新唐書』八三金仙公主伝)

とみえ、「天子(玄宗)これ(道士呉筠)を重んず。羣沙門はその遇せらるるを嫉む」(『新唐書』一九六呉筠伝)というなど逆な現象を生むに至っている。道仏二教の確執は支配者にとって苦慮のきわみではあるが、この現象は唐の念願する好ましい結果に違いない。なぜなら唐との関係をバックに道教が仏教と伯仲し、宗教、思想界におけるバランスを保てる状態に成長した証左だからである。そのバランスもまた三教融合にチャンスを与えるものといわねばならない。道教は本質的に儒教とは相当乖離する。けれども中国土着の思想であり宗教であるからには、融合もさほど至難ではない。また仏教の影響を受けて大成された道教、仏教思想と類似する老荘思想である。この三教調和において仏教を媒介とする以上に、道教は好都合なはずである。唐が宗教と哲理において最も儒・仏両教に近接しうる要素を持つ茅山派道教を重視する原因の一つは、ここにあると思われ

る。逆に茅山派とすれば、皇室のたんなる保護では満足しえない。皇室の保護とは皇帝とそのブレインの愛憎いかに左右され、瞬時に廃毀の運命に晒される危懼をも内包する。殷鑑遠からざるどころか、茅山派自身が隋にあって苦汁を味わったばかりである。再び失敗を繰返さず仏教を克服し勢力の扶植をはかるためには、唐との不可分の関係を樹立せねばならない。この唐と茅山派の緻密な配慮が奇しくも一致し、あげくにデッチあげられたのが老子国祖の説であり道先仏後の方策であろう。

最後に前稿と道拳との関連からみれば、僧尼は臣と称さず君親に対する拜礼もなさず、頑強に拒絶しつづけてきた。この僧尼の不遜な態度は君主にとり心穩かならず、教団との間に激論が闘わされている。排仏論者傅奕が「衆僧は髪を剃り衣を染め、帝王に謁せず、父母に遠離し、忠に非ざる者」（『広弘明集』）と喝破するように、道教側の仏教排斥に格好の口実を与えている。これにひきかえ道教は、宮川氏が信仰の本尊である老子さえ権力者の下に置いて恥としない、世俗に迎合する態度だと指摘された資料―いまだ晋陽にあった高祖李淵が、突厥人と城東の老子を祀る異国玄

壇で馬市を開いたとき、道士賈昇が先に老子を拜礼した突厥人を酷評し、「唐公をさしおいて老君に謁するのは尊卑の序を失なった、礼儀を知らない輩だ」といった事実（『大唐創業起居注』）に示されるとおり、臣下の礼をとるに、さほど異和感もなかったはずである。この道士の世俗的な態度は道教側が「不忠」と攻撃するのに対し、仏教側が逆に出家者の純一性、次元の違いをもつて反攻する常套手段となったが、老子国祖説はその仏教側の反駁に再び一矢を報い、世俗的なありかたを可とする主張に大きな援護となる。なぜなら老子の流れを汲むが故に老子に仕えることと、唐に仕えることは観念的にも、なんらの矛盾はない。仏徒が「皇帝即如来」^⑩と無理な妥協案を持出すのにひきかえ、皇帝の徵召に応じ官途を歩み、皎然と臣下の礼を尽して不思議はなく、むしろ積極的に振舞い官界に道教色を導入し道士的官僚を育成するのが理にかなった態度といえる。また唐とすれば、かかる道教を仏教の上におけば、必然的に仏教は唐に隷属する形となる。道教に敵意を燃やす仏徒の意識からも道教の克服を目指すためには、皇室に接近し積極的に臣礼を尽さねばならぬ破目となる。さしも難渋した礼

敬問題が仏徒の屈膝によって解決し、僧徒の官僚化が促されてきているのも、このためと思われる。道教を国教化した唐にとつて、官僚が道教を遵奉し道教的官僚が養成されるのは好ましいかぎりである。かく考えれば崇玄学という国学を創設し道挙という登龍門を開くにいたつたのは、老子国祖を捏造して以来、決定づけられた方向であり、必然的に帰着する道教側の勝利であつたといえるのである。

三

道挙の淵源が唐の創業期にあることを累々述べてきたが、そこに至る前期的な制度はすでに高宗の時に成立している。上元元年十二月、天后つまり則天武后が突如つぎの奏請を行なつた。

伏以、聖緒出自元元、五千之文、夷惟聖教、望請、王公以下、内外百官、皆習老子道德經、其明經、咸令習說、一准孝經論語、所司臨時策試、請施行之、（『唐会要』七五）

ここに老子を国祖とする一つの解答が示されている。『旧唐書』七六の武皇后伝によれば、これは建言十二事の第八であつたという。あけて二年正月

加試貢士老子策、明經二条、進士三条、（『新唐書』選舉志）

が本決まりとなつた。恐らく武后のいう王公以下百官の必読も要求されたであろうが、『唐会要』七五、『冊府元龜』六三九などは「明經に老子策二条を加え、進士に帖三条を加試す」とし、『文献通考』は『新唐書』を踏襲するなど出入がある。いずれが妥当か検討せねばならない。

この頃の明經、進士の試験内容は時務策があり、明經に經義策問が行なわれた以外は、あまり明確ではなく、常に開元時代の制度で説明されるのが普通である。『旧唐書』一九〇文苑中、劉憲の伝に父劉思立のことにふれ「始め奏請し明經に帖を加え、進士に雜文を試するは思立より始まるなり」という。これも『通典』、『新唐書』選舉志に徴すれば調露二年（六八〇）に奏請され、翌永隆二年に「明經は帖十に六を得、進士は文兩篇を試し、文律に通ずる者は、然る後に策を試す」と定めたとするが、王定保の『摭言』一には、進士科は答策のみであつたところ貞観八年、經・史各一部を加え、調露二年に劉思立が始めて二科に帖經を加えたのだと述べ、『通典』のいう「二科並びに帖經を加う」の説を補なうようである。『唐六典』一の「それ進士は一小

經及び老子を帖し、雜文兩首を試し、時務を策すること五
案」の完成されたスタイルと、貞觀八年に「詔して進士に
加えて經史一部を試読せしむ」からみれば、劉思立の時ま
では明經に帖經がなく進士に帖（一經または一史）があつた
とも考えられるが、根本資料である『通典』の二科帖經は動
かせない。とすれば永隆二年は上元二年に遅れること五年
であるから『新唐書』や『通考』などが二科いづれも老子
策とするものを妥当とせねばならない。思うに上元二年に
は兩科に帖經が実施されていなかったために、武后が「所
司時に臨んで策試」すべきを奏し、劉思立による帖經の開
始にともない老子も帖經に加えられたのであろう。『通典
が二科帖經の開始に続けて「その後、又老子孝經を加う」
と前後矛盾したような記載を残すのも、上元二年のことを
指すのでなく、帖經開始後ふたび老子策ばかりでなく老
子帖經を加えたと解すれば、巧く説明がつくのである。

さて上元元年といえはその八月、則天武后は高宗と同格
である天后の地位につき、所謂二聖が出現した歳である。
政權篡奪への準備おさおさ怠らない武后は、天后となつて
いよいよ權勢を不動のものとした。けれども宿願達成のた

めには、かなりの確かさで予想される唐の宗室と反武后派
官僚の勢をそぎ、不穩な動きを封じなければならぬ。そ
の九月に唐の元勳でありながら、かつて反武后派の領袖と
して武后自らが奸計をめぐらし、非業の死を遂げさせた長
孫無忌らの官爵が復され、昭陵への陪葬が許されたのは
『資治通鑑』二〇二、武后一派に生じた余裕のしからしむる
ものであろう。と同時に、功を一貫に欠いてはならぬ武后
が、唐への忠誠を失なわず、旧敵に報いるに恩恵をもつて
するポーズをひけらかす細心さでもある。折しも提唱され
た老子道德經を王公以下、百官ごとく習読させ、科挙
試にも採用せられたしとの案は、やはり反対派の動向を畏
れる武后派が、革命に万金を期すべく編出だした苦肉の策
とみられる。恐らく腹案は武后の下に集まった道士達によ
るものであろうが、武周革命に武后が用いた仏教の役割と
同様に、当時における老子の持つ意義、ひいては道教の信
仰がいかに大きな比重を占めていたかが伺われよう。武后
の独裁体制がほぼ確立する儀鳳三年（六七八）五月、『論語』
などの經典をさしおき

道經、孝經、竝為『上經』、貢舉人、竝須『兼通』、『冊府元龜』六三

九 なお『唐要』七五は三月とす)

と定めたのも、その理由からであろう。

高宗は病弱の所為かきわめて道教に腐心した人である。

乾封元年(六六〇)、泰山に昊天上帝を祀ったあと、兗州に紫雲觀をはじめとする三觀三寺を造営し、諸州に一觀一寺を建立したのは官寺官觀の創設として知られる。さらに同年二月、亳州の老君廟に行幸し、はじめて老子に皇帝号すなわち太上玄元皇帝の号を奉げ、その廟に令丞各一員を置き、老子ゆかりの谷陽県を真源県に改め県内の李姓には給復一年の恩典を与え(『旧唐書』本紀五、調露二年にはかの故玉清觀主の王遠知に昇真先生を追諡し(『旧唐書』一九二王遠知伝)、あるいは各地の廟堂、道士の処を訪なうなど枚挙に遑がない。このような高宗を籠絡し唐室推戴派の動きに楔を打込むには、国祖たる老子、国教たる道教を利用するのが有効と判断したからに違いない。また道士もこの機に乗じ官界への道教導入を明文化すべく努めたと思われる。

この制度はしかし、革命前夜の不純な動機に基づくだけに、革命成立の暁には武后政權にとって無用の長物どころか、マイナスの面が強い。したがって廃毀の運命にあるの

は当然である。果せるかな長寿二年(六九三)正月、

罷_レ挙人習_二老子_一、更_レ習_二太后所_レ造_レ臣軌_一、(『資治通鑑』二〇五)

と改められるに至った。『臣軌』とは高宗の存命中に、武后が高宗を動かして禁中に集めた名だたる文学の士、(元万頃、劉禱之、范履冰、苗神客ら宰相の権をも侵害するばかりに重用された)、俗に北門学士と呼ばれる人々によって『列女伝』、『百僚新誠』とともに編纂された上下二巻の書である(『旧唐書』一四〇中、『資治通鑑』二〇二)。すでに亡佚し内容を知るをえないが、官僚の軌範であったことは察しがつく。

馬端臨は「武后は聖緒の説に仮りて、その君に狐媚す。その位を竊むに及んでは、則ち復その自ら著わす所の、所謂臣範なる者を以って、これを六籍に同しうし、以って老子に易う。それ塵聚の醜、牝晨の禍、豈以って世に垂れ範を立つるに足らんや」(『文献通考』二九)と老子より臣軌への交代を皮肉まじりに論評する。是非はともかく、仏教を革命に用い太宗以来の道先仏後の方針を覆えた事実とともに、武後の新王朝樹立への意欲からみて、『老子道德経』を罷め『臣軌』に切替えるのはやむをえないであろう。

革命の手段にすぎず、発案者武后の手によって廃棄され

ても、一度口火が切られ、しかも唐の政策に適合する制度であるからには、武周政権の消滅に伴ない復活し逆に臣軌が除かれるのもまた必至である。神龍二年（七〇六）つまり武后が殂れた翌年に再び、

貢拳人、停臣軌、依旧習老子、（『通典』一五）

が発せられている。明記されていないが、「旧に依」って王公以下の老子必修も要求されたに違いなく、睿宗、玄宗兩朝も同様であると考えたい。ところが科挙試をめぐって玄宗の開元二一年に及び、

玄宗新注老子成、詔天下、每歲貢士、減尚書論語策、而加老子焉、（『通典』一五）

春正月庚子朔制、令士庶家藏老子一本、每年貢拳人、量減尚書論語兩策、加老子策、（『旧唐書』本紀八）

の記載がある。この二系統の資料によって玄宗朝における科挙に『老子』が用いられたのは、開元二一年とする説、および『新唐書』選挙志に基づき開元七年とする説もある。後者は明らかに誤りで、その依拠する「七年、又令弘文崇文国子生、季一朝參、及注老子道德經成、詔天下、家藏其書云々」の読み不足による。生員に一季一朝參を義務

づけたのは明らかに七年（『唐令拾遺』學校令）であるが、それと「及注老子」以下とは別項に属し、ただ年月を省略したにすぎない。

玄宗は開元十年に『孝經』の注を完成して全国に頒布し（『唐會要』三六修撰）、二四年に『金剛般若經』の注および義訣を天下に頒つて、あまねく宣講させている。ここに『老子親注』を作ったのは三教に対する玄宗の配慮を示し、道教を偏重したとの説に否定的態度だという。親注の『老子』が撰せられた年月について、道端良秀氏が異説紛々とする資料の多くは、御注完成と無関係のようである。その一つ『冊府元龜』五三にある

二十三年三月癸未、親注老子并修疏義八卷、及至開元文字首義三十卷、頒示公卿士庶及道積二門、聽直言可否、

は、頒示の年月でなければならぬ。これは当時、宰相の座にあった張九齡の奏請に應ずるもので、玄宗は彼に向い不才の身を以て道德經を注したが、老子の本旨に違うを畏れると「此の情を循環し、未だ適く所を知らず。広く朝廷に示し、能く朕の失を正す者有らば、具さに条件と為し、録して以聞すべし」との答批を与えている（『曲江集』一

三語備注道德經及施行狀并御世。おのずと御注はそれ以前の撰と

みねばならず、やはり『金石萃編』八三「元宗御注道德經」末尾に、「開元廿年十二月十四日、經文附刻」とみえるのに従い、これを記念に翌年正月、士庶の家ごとに『老子』一本を蔵するよう命じ、そして老子策を加えたと考えたい。

さて先の条文によれば、確に開元二一年に老子策が開始されたと解される。けれども直ちに玄宗朝において科擧に『老子』が用いられた始めとするには、不安が伴う。中宗の返咲きによって復活した老子策ないし帖經が、睿宗、玄宗と代を重ねたため中止されていたとは考えられない。この疑問に曙光を与えるのは初節にも引用した開元七年の学校令である。すなわち「孝經論語老子、學者兼習之」といい、さらに諸經典の注釈書に制限を設け「論語鄭玄何晏注、孝經孔安國鄭玄注、老子河上公注」とする。これら注釈書の決定には激しい論議が交えられ、劉子玄つまり劉知幾が河上公注に反対する動議を提起したが、押切られた經緯を彼の本伝（『旧唐書』一〇二）、『冊府元龜』六三九などに伝えている。すでに仁井田陸氏が指摘されたように、開元二一五年令においては恐らく孝經と老子の注は「御注」と改め

られたであろう（『唐令拾遺』学校令）。

とまれ老子は嚴然と学館の必修科目に存在し、孝經、論語は科擧に用いられているのであるから、同じ必修の老子も当然義務づけられたに違いない。また『唐六典』卷二、吏部員外郎の条にいう『其進士帖一小經及老子』は、後述するように明經、進士の「老子科目」は天宝二年をもって罷められ、小經は開元二五年二月に大經と改められているので（『通典』二五）、『唐六典』が編纂されたといわれる二七年か少なくとも二五年以前の制度でなければならぬ。老子帖經について何ら触れるところはないとすれば、少なくとも両科に老子帖經が行なわれた傍証となる。「減尚書論語策」とか、「量減尚書論語兩策」の意味は二つの方向が考えられる。一つは両科の帖經が開始されるに当り、従来の老子策に代えて老子帖經となり開元二一年に帖經に加えて明經のみ老子策が附課せられたとみ、他は従来も明經には老子策があったが、開元二一年に量減せられた兩經の計四条分を老子に加算したとの解釈である。ただ老子策を加えるをもって国史に編入せよとの奏請があることからみて、劃期的な事件であったと受取れるので、今のと

ころ前説を妥当としておく。

要するに『尚書』、『論語』など儒教の經典を減じてまで『老子』が加えられ、学館においても『孝経』、『論語』ともに必修となっているのは、明確に官僚へ道教色を導入し、老子を通じて唐への結束を求めた意図にほかならない。それは老子国祖の説を採用し採用させた唐と道士の遠謀に帰せられ、遡って朝野にわたる道教ないし老荘思想の隆盛と儒教の後退に裏づけされている。と同時に国教に指定され制度化されることは、社会の趨勢を益々促がすことにもなり、この道教色の官界進出が極まるどころ、崇玄学と道挙の設置があると思われる。

四

開元二九年に創設された崇玄学と道挙は、その後いかなる変遷を辿ったであろうか。翌天宝元年五月、老、莊、列、文子に庚桑子を加えた五経が科目となり、二年正月に兩京の崇玄学を崇玄館に昇格させ、大学士一員を任じ博士、助教を学士、直学士にそれぞれ改めたことはすでに述べた。

その年三月

崇元生試及帖策、各減一条、三年業成、始依常式、(唐会要七七)

と崇玄館、通道学の卒業試験、つまり崇玄館明経の試験における帖経、策問の一条づつを減ずるとした。当時の明経は「帖十取、通五以上」のであり、「按問大義十条、取六以上」のものであったから『通典』一五、いかに破格の恩典であったかがわかる。天宝七載には崇玄生出身者は常選よりも一選を減じて留放すると定めた(『冊府元龜』六四〇)。このような優遇措置は崇玄生や道挙応募者の少ないためとの疑問も生ずるが、玄宗は貢挙を学館出身に限定し所謂郷試を廃止する方針をとり、天宝十三載にはこれを実施している。とすれば学館の充実を背景に考えなければならぬ。その学館の中でも崇玄生を筆頭に据える意向をもち、道教之設、淳化之源、必在弘闡以敦風俗、頃列四經之科、將冠九流之首、(『冊府元龜』六四〇)

と頭揚する。道教を頂点とする唐の方針を如実に示すものであり崇玄生、道挙の優遇もこの点から理解されるべきものである。

ここに儒教經典を遵奉する明経科と比肩する道挙科が開

置されたいま、従来の諸科に老子を課すという制度に、ならんかの改革が加えられそうである。大宝元年四月戊寅に、

自今已後、天下_レ応_レ挙、除_二崇文学士_一外、自餘所_レ試道德經、
宣_二並停_一、仍令_二所司更詳_一、扱_二一小經_一代之、其道經為_二上經_一、
德_一（經）為_二下經_一、庶_二乎道尊德貴_一、是崇是奉、凡在_二遐邇_一、
知_二朕意_一焉、（冊府元龜）五四

と明經、進士などの『道德經』試がすべて撤廃されることになった。かくて新たに『爾雅』が採扱されるのである（『唐会要』六四）。ただ大宝十四載にも御注『老子』を天下に頒布し、万民の聖典たらしめている玄宗の立場からすれば、実情はともかく挙試の科目から除外しても『老子』を習読させることに変りはなく、学館の規定にも記載はないが、老子必修は不変の方針であったに違いない。道挙については、大宝十三載十月に及んで『道德經』を罷め、『周易』が扱われることになったが（冊府元龜六四〇）、天年初年にあらゆる制令、表疏、簿書および「所_レ試制策文章」などとの宣示があり（『唐会要』五〇）、恐らく玄宗帝の微言を科試に用いるのは不敬とする考えに基づくと思われる。ま

た『周易』に代えたのは儒・道兩教に兼通する『周易』の性格からみて当然であろう。

大宝末年に勃発した安史の乱は貢挙に打撃を与えただけか、玄宗が「天下の挙人は郷貢するを得ず、須らく国子学生に補し、然る後に貢挙すべし」（『旧唐書』本紀）とまで誇った学館制度をも紊乱におとした。まさに尚書左丞賈至が「兵革一たび動きて生徒は流離し、儒臣・師氏は禄廩に由し無_レき有様であった（『旧唐書』一九〇の中）。崇玄館も例外ではない。「宝応・永泰の間、学生の存する者幾ばくも亡し」（『新唐書』百官志崇玄署条）という。ようやく兩京の奪回がなり戦火が衰えると、学制の立直しや貢挙の改革などに着手された。なかでも宝応二年（七六三）、礼部侍郎楊綰は古制にのっとり郷挙里選を行ない、秀才、孝廉の法に復帰すべきを論じた。その上疏はつぎのごとく、

并近有_二道挙_一、亦非_二理国_一之体、望請、与_二明經進士_一並停、其
国子監舉人、亦請準_レ此、（『旧唐書』一一九）

道挙も明經、進士ともども停廃せよとの強硬な意見である。彼の論拠は、經典の暗誦や形式的な口問大義に偏り奥旨微言は顧みられない明經と、詩賦に浮身をやつす進士科、さ

らに理国の体をなさない道挙のありかたに対する痛烈な批判と反省にねざすものであった。ことに前朝の失敗は衆目の一致するところ、不安と動揺を招いた責任は重大であるとあつては、玄宗朝の産物である崇玄館、道挙が祖上に載せられるのも、やむをえない。参議の者はこの楊綰の説を支持したが、賈至は学制の改革が先決とみ、中央に通儒碩学を集めて博士の増員をはかり、その禄秩を厚くし十道大郡に大学館を置置した上で、これら博士を学官と郡官を兼領させ、「桑梓を保つ者は郷里これを挙げ、流寓に在る者は庠序これを推す」との折中案を提起した『旧唐書』一九〇中、『新唐書』選挙志。ときに今歳の貢挙までは旧制どおりに実施されたしとの宰臣の要請で、賈至の献策は翌広徳二年をもつて認可されたという。果してどの程度行なわれたか疑問であるが、道挙はこの煽りを受けて、ついに、

至宝応三年（広徳二年）六月二十日、道挙宜停、七月二十六日、礼部奏、道挙既停、其崇元生、望付中書門下、高皇太后、（唐会要）七七

の破目に至つたのである。

錢大昕などが「道挙の若きは僅かに玄宗一朝のみこれを

行なう」（『十駕齋養新録』一〇）と道挙を安易に片付けているのは恐らく、この広徳二年の廃止を道挙の終末とみたためであろう。けれども楊綰、賈至いずれの案も理想は諒とされるが、たとえば開元中に復活された秀才科でさえ三十年の間に一人の及第者も出ず、再び廃絶せねばならなかった社会のありかたに鑑みて、あまりに時代錯誤の感が深い。道挙・崇玄館などは唐の国是であり社会の動向に根ざす制度である。大乱後の反動から一時廃絶しても完全に消滅するとは考えられない。事実大暦三年（七六八）七月、道挙は復活し崇玄館の再組織がはかられている。

増置崇元生員、滿百員、（冊府元龜）五四

『旧唐書』十一、代宗本紀によれば、

大暦三年八月辛未、以門下侍郎同中書門下平章事、山（南西）
道、劍（南東川）副元帥、太清宮、使崇玄館、大學、杜鴻漸、兼

東都留守、

と杜鴻漸が大学士職を兼ねたことが判明する。この太清宮とは開元二九年に崇玄学と併設された玄元皇帝廟であつて、天宝元年九月に太上玄元皇帝宮、ついで二年三月、西京のものを太清宮、東京を太微宮、州郡のそれを紫極宮と改称

したものである『長安志』八、『旧唐書』本紀九。

『陔余叢考』二九には唐書に載せずとことわり、『春明退朝録』上に「唐制は宰相四人。首相は太清宮使と為り、次、三相は皆館職の洪（弘）文館大学士、集賢殿大学士を帯び、此を以つて次序と為す」とあるを指摘するが、すでに崇玄館大学士が任ぜられたとき「兩京の玄元宮及び道院を領す」（『新唐書』百官志）とあれば、大学士のほかに太清宮使という使職が置かれ、宰相の一人が両者を帯びたと思われる。このことは初代崇玄学士の陳希烈が天寶五載に老子の生誕日を休暇とするよう奏請したのに「太清宮使門下侍郎」（『唐会要』五〇）の肩書きであるのによつて裏付けられよう。ただ集賢殿大学士は錢大昕も注目するように（『十駕齋養新錄』一〇）、至徳二載の崔円からであつて、それ以前は開元初期の張説をはじめとし、ただ学士の号を用い、また宰相の筆頭格がこれを帯びているようである。もし『春明退朝録』の説を認めるとすれば、安史の乱以後のことに違いない。ちなみに『旧唐書』一一九常袞の伝によれば、常袞は代宗朝の奸臣元載の鞫獄にあたり、「竟に袞を門下侍郎同平章事太清太微宮使崇文弘文館大学士に拜す」と、また

会昌中に衡山道士の劉玄靖に崇玄館大学士を与えるなど（『旧唐書』本紀一八上、『歷代神仙体道通鑑』四〇）、この制が崩れ、道士の進出さえも認められる。

要するに道挙・崇玄館は復活され、その体裁もほぼ旧に復した。館生の半減は他の学館においても同様なのであるから、大乱後また中絶の直後にあつては無理もなく、規模の縮小をもつて云々するいわれはない。むしろ代宗は仏教信者であり、かつ熱烈な道教信者であれば、この制度に対し、玄宗に劣らず力を注いだと想像される。

大曆十一年五月勅、礼部送進士、明經、明法、宏（弘）文及崇賢（文）生、道挙等、准_レ式、抛_レ書判資蔭_レ量定、冬集授_レ散……自今以後、（三）礼人及道挙、明法等、有_レ試_レ書判稍優、并蔭高及身是勳官_レ三衛者、准_レ往例_レ注_レ冬集_レ餘並授_レ散、（『唐会要』七五）

つまり道挙の継統と、吏部選における書判の試に道挙出身の者が応じている具体的な資料であり、玄宗朝と同じく崇玄生に入学資格があつたことを推測させるものである。

徳宗は代宗朝の熱狂的な宗教事業の弊をためるべく、即位とともに寺観、僧道の整理淘汰につとめ（『新唐書』一四七

李叔明伝、宮中での于闐盆会を廢し内道場を撤去せしめたが、妃の父王景失が金銅の仏像を献上すると「何の功德ありや、吾の為す所に非ず」と退けたエピソードを残す（『旧唐書』本紀十三）。この徳宗でさえ建中二年二月の中書門下の奏によれば、

准制、崇文館學生、試日減策一道者、其崇文館、附學官見任者、既同行事、理合霑恩、惟策一道不可、更減大義兩條、從之、（『冊府元龜』六四〇）

と崇文生に恩典を与えているのである。当時の明経は毎經十帖、口問大義十條、時務策三道であつて、徳宗がまず時務策二道とし中書の請によつて更に口問大義八條に減じたものが道學の試ということになる。なお同年十月に権知礼部貢擧の趙贊が、口問大義は文字に形われず、落第の後に喧競する者が多いので「問う所を以つて紙上に録し、其の義を直書せしめる」、所謂墨義が採択されている（『唐會要』七五）。したがつて趙贊は「既に策と殊なる有り」といつてはいるが、ほぼ論文形式に近いものが行なわれたことになり、その点からみても大義兩條の減少は、かなりの比重を持つといえる。徳宗朝は貞元二年に開元礼科、同九年に三礼科

が創設されるなど、科擧に新機軸をとり入れた時代である。この中であつて道學はすでに明経、進士、明法などと歴史を誇る科として定着し、なかならず他に比べて相当の優遇措置が講ぜられているのである。それはたんなる科擧の一科とする扱ひではなく、やはり皇室に密邇し、宗教、政治両面に荷わされた役割から把握せねば、楊綰の批判にも伺われるように「理国の体」をなさぬ道學が、かくも長期にわたつて存続し優遇せられる理由は説明できない。

注意すべきは、貞元五年四月、宰臣の議に基づき明経、進士に再び『老子』が加えられていることである。『爾雅』は天宝元年に『老子』と入替つたが、草木鳥獸にかんする書であり、治道に直接裨益するものではない、それが宰臣の論拠である（『冊府元龜』六〇四、六四〇）。かくて『老子』が実施されたが、同十二年三月、国子司業であつた裴爾が『爾雅』は詁訓に博通し六經に綱維するもの、文字の楷範であり詩人の興詠に寄与するばかりか、六親九族の礼を詳にし多く鳥獸草木の名を識る、今古習い伝えた儒林の遵範だと述べ、

其老子、是聖人元微之言、非經典通明之旨、為擧人所習

之書、伏恐稍乖本義、伏請依前、加爾雅、(『唐會要』七五)と國祖老子に正面から批判を浴びせられないためか、婉曲に拒否する。この裴肅の懇望によって旧に復したが、『爾雅』および『老子』のいずれが治道に益あるか、をめぐる宰臣と裴肅の議は、真向うから対立するものではないといえ、相当な乖離を示す。それは個人の見解の相違とみるよりは、唐代における儒・道両經典の評価そのものの昏迷に通ずるといえそうである。

これ以後の変遷を示す資料はあまり現われない。だが唐末まで依然継続されたのは明らかであって、徳宗末から憲宗初めの作とみられる権徳輿の道挙策問が数道残っている(『權載之文集』四〇)。さらに宣宗の大中十年(八五六)三月、中書門下の奏には、

抛_レ礼部貢院、見置_レ科目、開元礼三礼三伝三史学、先道挙明算童子等九科、近年取_レ人頗濫、曾無_レ表芸可_レ採、徒添_レ入仕之門、須議_レ条疏傳_レ精_レ事業、……(下略)……(『旧唐書』本紀一八下)

と道挙を含めた九科が、近年とみに濫採され入仕の門を紊乱させていると指摘し、学業に精通せしめるよう求めている。科挙全体が形式に流れ弊害その極に達していたことは

『北夢瑣言』四の有名な「唐末の挙人は士行文芸を問わず、但請謁に勤む、号して精切と曰う」とか、『摭言』初卷の「権要のもとに造り請う。これを関節と謂う」などの文に示され、『文獻通考』二九に具体的な例もみえ、また先学がしばしば論ぜられるところである。道挙も創立の精神を失ない、ただ入仕の道具と化しているが、五代後唐の長興元年五月に終焉を迎えるに至る(『冊府元龜』六四二)。

五

これまで崇文館・道挙の成立と沿革を、やみくもに論じてきた。その理由は両者がほとんど紹介されず、また道挙を玄宗一朝の制度とする説さえあるためである。目的をまがりなりにも果した今、道挙をいかに位置づけるかを一応論じておかねばならない。冒頭に述べたように、科挙を政治、社会史あるいは官僚制などから把握するかぎり、道挙そのものは科挙の一科目としての存在価値しか与えられない。従来この科が等閑に付せられた最大の原因は、ここに帰せられよう。たしかに科挙を発展的にみれば、宋以後の完成された制度の前期的現象を、諸科目の成立に求めて妥

当であるが、道挙を通じて宗教、思想などの面から眺めれば、いささか違った理解も可能である。

魏晉に勃興した玄学は、やがて儒、文、史、とともに士人の修むべき教養とされたが、この玄学と勢力を伸張してきた道教とが、茅山派道教によって近接され、唐の宗教、

思想対策と巧みに結びつき政治組織の一環として座を占めたのが崇玄学・道挙であって、道教、玄学の隆盛を決定的に意義づけたものといわねばならない。六朝人の教養とみなされる四学とは、四学にとどまらず、あらゆる学問教養への関心とその撰取につらなる。それは士人の自主性に基づく教養の感が深いが、道挙はいわばその六朝人の趣向を個別に制度化したものであろう。けれども、貢士がいかなる科でも応ぜられる、具体的にいえば崇玄生出身であっても明経、進士に応ぜられる可能性を残すのは、唐人に幅広い知識、教養を求める六朝人の気風が継承されていることを推測せしめる。事実、個人の内面構造にもはつきり看取できるのである。さらに道教を国教化し、学館生および科挙に老子を課したのはもちろん、百官士庶ごとごとく必修を命じたことに伺われるとおり、六朝人の自主的教養から義

務的なものへ、私的なものから公的なものへの上昇が行われている。これらを総合すれば、道挙は科挙制度の完成に至る過程の副産物とみるより、前代からの集大成と認めべき性格のものといえよう。

ところで義務的教養、公的地位への上昇は、そのまま世俗への下降でもある。なぜなら自由な思索から束縛へ、宗教的権威から権威の失墜への過程でもあるからで道挙はその表象とみられる。このことは仏教にも適用できる。老子を国祖と定めた時、その流れを汲む道教はたとえ国教の美名が冠せられようと、唐に隸属し唐を支えるものとして存在することになった。道先仏後の方策は必然的に仏教の隸属化をもうながし、また、道・仏二教がこの次元に置かれて、始めて国是である三教斉一の実現が可能となる。そこには三者択一ではなく併存が、いな混在が許されるが、極論すれば三教の相違はあたかも明経と進士、道挙が異なる程度にすぎず、皇帝の下では同等なのである。このような観点に立てば、僧侶の官僚化が合法化され、結果していないとはいえ仏挙とも称すべき官吏登用の法が生まれて不思議ではない。その意味で度僧制度に試經得度、恩得度があり、

敵密に同じではないが主旨、形式いずれも選挙に類似し、さらに後唐末帝の清泰二年三月、兩街功德使の雍王重美が、諸州府の薦挙する僧尼などの紫衣、師号授与にかんし、

今欲、量立条式、僧講論講經表白各三科、文章應制十二科、持念一科、禪声贊科、並於二本伎能中、条貫、道士經法科、試義十道、講論科試經論、文章應制科試詩、表白科試、声喉、声贊科試步虛三啓、焚脩科試齋醮儀、(『冊府元龜』六一)

と上疏しているのは、道挙廃止の直前であるが、仏挙に発展する可能性を胎みながら実現に至らなかったと考えるにふさわしい資料である。

かくの如き唐の宗教政策を個人の宗教観ないし思维方法に振替えるとき、唐人の宗教信仰が此岸的、悪くいえば即物的であり、自己に都合よき理由づけを施し、宗教も仕官の方便とみる傾向が強かったのではないか。さらに一步を進めると、三教の枠を自分なりに除去し、彼らの内面において理解の深浅を問わず三教が混沌たる様相を呈するに至っていたのではないかと推測される。この推測を裏付けるには士大夫の内面深く立入らねばならぬが今はあくまで道

教的官僚の増加する現象と、そこに現われる士大夫の言行から外形的に眺めるにとどめておく。

まず道挙および崇玄生出身の官僚は具体的資料に乏しく、徐松の『登科記考』さえ兩唐書から一名を剔出するにとどまる。道挙が他に比較してすこぶる優遇され、「人を取ることに頗る濫る」との記述が存在するのであるから、進士二十名前後、明經二百名程度の及第者に鑑み、かなりの数に達したと思われるが列伝にその名を留めていない。恐らく高宗が「儒術に薄くし、尤も文吏を重んじ」(『旧唐書』儒學伝序)てより圧倒的な賞讃を浴びた進士出身の蔭に隠れ、さほど名を成さなかったためであろうか。

二名の中の一人が、つとに紹介した陳少游である。新・旧唐書の本伝によれば、彼は幼くして老、莊、列子の書を習い、崇玄館にあげられるや、都講に推挙せられたが、音韻朗朗と群籍を博引傍証したため、大学士陳希烈の絶讃を受けたとみえる。のち同平章事を加え宰相に列せられた。

十餘年間、三摠大業、皆天下殷厚也、以故、徵求貿易、且無虚日、欲積財宝、累巨億万、多略遺權貴、視文雅清流

之士、莫如也、(『旧唐書』一二二)

とその醜行は耳目を覆わしめるものがあつた。李希烈の乱に及び、款符を賊に納れたあげく、李希烈の起居注に「陳少游上表起順」の文があるのを知り、慙懼に耐えず憂死したといひ、『新唐書』は彼を叛臣伝に列しているのである。唐が期待した老子—唐への忠誠や清浄をもつて徳となし、無為自然を道の極とする老荘の本旨とは乖離する行跡といわねばならない。都講を拝するほど老荘に通曉した彼がこの有様とあつては、他もおおむね想像がつく。

陳少游はまた仏教信者としても知られ、給事中竇紹、中書舍人苑咸らが鑽仰した越州焦山の神邕と親交を結んでいる。

先是、中岳道士吳筠、造邪論數篇、斥毀積教、昏蒙者惑之、本道觀察使陳少游請邕決、積老二教、孰為至道、
〔宋高僧傳〕一七神邕伝

『仏祖統紀』四〇はこの事件を天宝四載にかけけるが、明らかに誤りで本伝によれば「大歴五年、越州刺史に改められ、御史大夫浙東觀察使を兼ね」たのである。吳筠の伝〔新唐書〕一九六には沙門に荷担した高力士の憎悪を買つたため、吳筠は「文章もて深く積氏を詆」つたという。ともあれ陳少游のように、老荘に熟達した者は必ず道教を崇拜し仏教

を排除せねばならぬいわれはないが、彼らの宗教観が兩教に好意を示しながら、なおかつ兩教の優劣に関心を抱くという相反するポーズと、それになんらの矛盾を認めず、責任をも感じない程度の理解であることは注意を要する。彼にとつて兩教いずれが勝利を博しても問題はなく、優劣の論争のみが関心事であつたといつても過言ではない。道拳出身の他の一人は、文人としても著名な独孤及である。

天宝末、以道拳高第、補華陰尉、〔新唐書〕一六二

彼は幼少のみぎり孝経を読み、父親が試みに志をただすと「身を立て道を行ない、名を後世に揚げん」と応えたと伝える。代宗朝に左拾遺より太常博士、濠・舒二州刺史をへ、司封郎中に終つた。『文苑英華』四七七に彼の「洞曉玄經策」が収録されているが、これは道拳ではなく制拳であるらしく、天宝十三載十月に

玄宗御勤政樓、試博通墳典、洞曉玄經、辭藻宏麗、軍謀出衆等拳人、〔旧唐書〕九九楊龜伝

とみえ、洞曉玄経科を含む所謂諸科つまり制拳であることが分る。天宝七載にも行なわれ、爾後しばしば実施されて

いるから孤独及は道擧及第ののち、洞曉玄經の制科に合格したことになる。それが天寶十三載であると思われる。

周知のように、唐の官吏登用の法は科擧と蔭子のほか制擧と呼ばれるものがあり、『封氏聞見記』三に「国朝は常擧もて人を取るの外、又制科あり。搜揚拔擢、名目甚だ衆し……(中略)……元宗極に御し、特に精選を加え、下に才を滯むること無からしむ」というように、『登科記総目』によれば玄宗時代は連年のごとく行なわれている。元来は野に賢才を滯めずとの主旨に基づき、臨時の詔勅によって選抜する性格のものであった。ところが科擧の合格者も、一度任官してのち諸種の制擧に応じ昇進を速める傾向を生じた。したがって制科の擧人は二系統に色分けされ孤独及は後者に属するということになる。

天寶初、玄宗崇奉道教、下詔、求明_二莊老文列四子之學者_一、載策入_二高科_一、授_二邠州新平尉_一、『旧唐書』一一八元載伝
これは後の引用文によって明らかのように、道擧開始直前の開元二九年に行なわれた制擧で、恐らく洞曉玄經科と名付けられたと思われる。元載は王縉、杜鴻漸らと代宗朝の政治を断絶し、あまつさえ帰依した密教の大家不空金剛を

中心に、代宗を熾んな仏教事業にかりたて、安史の乱後の仏教ブームを演出した一人である。彼は幼少から属文を好み、史も博覧したが道經を最も熱心に学んだといい、『新唐書』藝文志には『南華通微』十巻の著作があったと記す。再三にわたって科擧に及第せず、やむなく四子の制擧に応じたわけである。今改めて紹介するまでもなく、彼の無道ぶりは獄に下され死を賜わる結末を招いたほど、悪名天下に鳴響いた。

元載と同時及第の姚子彦の墓誌銘は奇しくも孤独及の撰になるが、その墓誌銘には、

初擧_二進士_一、又擧_二詞藻_一(安麗科)、皆升_二甲科_一、尉_二清苑獲嘉永寧三県_一、開元二十九年、詔立_二黃老學_一、親問_二輿義_一、对策者五百餘人、公与_二今相国河南元公載_一、及_二広平宋少貞等_一十人、以_二奏精弁、才冠_二等列_一、授_二右拾遺内供奉_一、歴_二左補闕_一、(唐故秘書監贈礼部尚書姚公墓誌銘)、『全唐文』三九二

といふ『冊府元龜』五三には斬能の名もみえる。この姚子彦はまさに制擧によって昇進を速める官僚の具体例で、数科を経過した一人である。墓誌銘は合格者十名と記すが、福島繁次郎氏が制擧と断定された『唐登科記総目』の諸科

には「開元二九年、進士十三人、諸科四人」とする。思うに根本資料たる独孤及のいう十名を妥当とすべく、『登科記総目』は『冊府元龜』五三と同じ系統の資料に準拠し、そこに四人の名がみえるため四人と書いたのであろうか。

ところで、姚子彦の墓誌銘を通じ、さまざまな推測を試みることができる。まず「対策者五百余人」は他の制科対策者の実数不明のため、比較検討はできないが、道挙成立前夜における道教の科としては相当な数字である。開元二九年の制挙がこの科だけであった関係からかも知れないが、『登科記総目』によれば二二年により制挙は連年実施されている。したがって私は唐の道教政策、ことに玄宗が道教を重んじ「九流の冠」たらしめた、いわば時代の寵児となりおこせた道教系の科が、最も昇進の輦舸とみなされたためと理解したい。また進士及第者の姚子彦の應挙は、道教系の制科にかなりの進士、明経出身者の存在を想定せしめる。とすれば、明経、進士の別なく老莊の素養を持ち、「玄經に洞曉」すると自負する徒輩の層の厚さを示すであろう。それはまた明経、進士を畢生の業とする者でも、内容のいかに問わず矛盾も感じないという士大夫の無節操さと、

信仰や哲理が優先するはずの道教經典が仕官の道具と化し、官僚社会の狂燥に踏みしだかれている姿をも証する。

六

洞曉玄經の科は玄宗以後、しばしば史料に現われるほか、楽道安貧科、草沢（巖敷）幽素科、懷才隱逸科、隱淪屠釣科、あるいは通三教宗旨究其精微科などが行なわれている。『玉海』一一五は唐の制科を七六目とし、『困学紀聞』一四は八八と数えるが、いずれにしろ「唐世の制挙、科目は猥多なるも、徒らにその名を異にするのみ。その実は諸科と等し」（『容齋統筆』一二）いのである。もちろん如上の諸科が必ずしも道教系に専一だというのではない。漢代の処士の如く、儒教的理想を抱いて野に隠れ、推挙を待つ者であってもよく、むしろそれが正統ではある。けれども一例をあげると『新唐書』二〇四嚴善思が凶讖に該曉し、方伎伝に列せられながら「高宗の泰山を封ぜしとき、銷声幽蔽科に挙げられ及第し、襄陽尉に調さる」というように、道士を含むのであり、これらの制科の名称から敢えていえば沙門すら應挙しても不思議ではない。その点は更に検討を必

要とするが、隱逸、処士、居士、方士、道士、沙門など諸色人を総合し甄別し難いような制擧の題が付されるところに、唐代の特色が伺われると思われる。^⑤

『新唐書』芸文志に、開元二十年『老子』、『莊子』の兩疏を上呈した陳庭玉は校書郎を授けられ、帥夜光は『三玄音義』三十卷をもって校書郎直国子監を拜したのをはじめ、上書拝官の四名がみえる。彼らは道士であったとみられ帥夜光は善く鬼神を視たといひ、初め僧であったが玄宗の娘九仙公主の知遇をえて道士に転向し、仕官ののち四門博士に終わっている(『旧唐書』一九一、『新唐書』二〇四張果傳付)。道士は直接皇帝の徵召に応ずるのが普通であるが、如上のルートもまた開かれていたのである。

開元初、詔中書令張說、擧能治易老莊者、集賢學士侯行果、薦子元及平陽敬會真於說、說籍以聞、並賜衣幣得侍說、子元擢累秘書少監、會真四門博士、俄皆兼集賢侍講學士、(『新唐書』二〇〇康子元傳)

侯行果、敬會真は純然たる道士ではない。しかしのち国子博士となった道士馮朝隱らとともに、「老莊の秘義を推索」した老莊の大家と目されている。さらに開元二五年、

令名著るしい道士尹愔が諫議大夫集賢院學士兼脩國史に拔擢されている(『旧唐書』本紀五)。彼の父尹思貞は国子大成となり、積貧のたびに三教を講じ「聴く者、皆未だ聞かざる所を得た」といひ、四門助教から工部尚書に拜せられた。尹愔は玄宗の悲望もだしがたく、道士の服のまま仕えた(『新唐書』二〇〇、『文苑英華』三八一授尹愔諫議大夫制)といわれ儒・

仏兩教にも堪能で、開元末年に卒すると左散騎常侍を贈られている。彼のように道士の服のまま、しかも道士の生活を捨てて仕えた者が他にあつたかどうか疑わしいが、このように純然たる道士、ないし道家的素養に色どられた、いわば潜在的な道教勢力が官界に輻輳していたことは否定できない。

多賀秋五郎氏はつとに唐代における国子祭酒以下の學官を歴任した人物には、老莊的色彩がきわめて濃厚なことに注目されている。^⑥ 如上の例でも氣付くように、道士などは學官ないしその系統に属する者が多く、多賀氏の所説を裏付けている。その傾向はとくに玄宗以降に著しい。侯會真、馮朝隱はいわずもがな、開元十四年、国子博士に任ぜられた王希夷は嵩山に隱棲し、道士黃頤に師事してその閉

氣道養の術を伝え、『易』および『老子』を善くした道士である。国子・四門各博士、集賢院学士をへた賀知章は血縁につながる大儒陸象先さえ「李真（知章）の清譚風流は、吾一日見わざれば鄙吝生ず」（『新唐書』一九六）と嘆息するようにならざるを得ない。老荘的であり、ついに越州千秋観の道士として官を辞した。四門助教から、のち道士となった范仙廈（『新唐書』二〇〇）趙冬曦伝、あるいは集賢院学士兼侍講学士さらに崇玄館大学士を歴任したかの陳希烈も、この部類に属する。

また国子博士尹知章は苑行恭、趙玄默らと「皆名儒」と称せられている（『旧唐書』一八五下陽燾伝）が、その名儒とは、

知章雖居吏職、居家則講授不輟、尤明易及莊老玄言之学、遠近咸來、受業、（『旧唐書』一八九下）

というはなほだ老荘学に通曉する者の意味である。彼の著わした孝経をはじめ老・莊・韓・管・鬼谷などの注が世に喧伝されたことといい、速断はさけるが「名儒」の概念は純粋な儒者というより、大学者、博学、博識などの意味に用いられていると思われる。

このような道士の官僚化と学官にまで波及している道教色から、一般の傾向がおおむね想像できる。一例をあげれば

ばかの道挙廃止論者の楊綰でさえ、「往哲の微言、五経の奥義の如きに至っては、先儒の未だ悟らざるもの、縮一たび覽れば、その精理を究」めながら「雅（はなは）た玄言を尚び、积道二教を宗ぶ。嘗って王開先生伝を著わし以って意を見わす……（中略）……凡る知友は皆一時の名流。或はこれに造る者は清談もて日を終し、未だ嘗って名利に及ばず……中略……雅の俗、時にこれを楊震、邴吉、山濤、謝安の儔に比らう」（『旧唐書』一一九）に象徴的に示されるように、三教を駆使して論ずることを得意とし矛盾も躊躇も覚えないばかりか、社会の絶讃をも博しているのである。この傾向が極まるところ、三教の粹を消滅させ、区別がつかなくなる必然性を備えているといえる。

『宋高僧伝』九に、義寂とともに開元時代における北宗禅の総帥であり、玄宗はじめ士庶の帰依をうけた義福が、臨終にあたって、中書侍郎敞挺之、太尉房瑄、礼部侍郎韋陟らと弟子の礼をとった兵部侍郎張均、つまり開元初期の宰相張説の子であるが、義福の訣別の語を聞いたあと、

張謂房曰、某夙戴餌金丹、未嘗臨喪、言訖、張遂潛去、という。張均の論法からいえば、金丹を餌するが故に父母

の喪にも臨まずということになる。この甚だしい矛盾も、彼らにとつては矛盾でない、むしろ当然のこととして行なわれる。それは三教に差別を設けるのではなく、同一の三面であるに過ぎない。鈴木虎雄氏はつとに科挙の失敗者が道士となり僧となる事実を指摘されたが、

韋渠牟、京兆万年人、工部侍郎述從子也、少誓僧、工為詩、李白異之、授以古樂府、去為道士、不終、更為浮屠、已而復冠、……(中略)……進至四門博士、(『新唐書』一六七)

の徒輩を生みだす。詩人賈島が僧より還俗し進士に及第し(『新唐書』一七六)また、許淹が浮屠より儒家となり(『新唐書』一九八)、帥夜光のごとく僧から道士、さらに四門博士となった(『旧唐書』一九一(張果伝付))ような例は多く散見するが、彼らの行動は三教を同一次元に把え、相互の間に齟齬を仕切らず、自由に往来するものといわねばならない。このことは、科挙における進士、明経、道挙といずれでもよい無節操さと軌を一にするものであり、宗教や思想と実践との乖離につながるものと思われる。

む す び

李白の「送于十八応四子拳落第還嵩山」(『李太白全集』一七)は、道挙に蹉跌した于某に、老子の説く「万物は芸芸たるもまた各々その根(寂)に帰す」がごとく嵩岳に還り、自然の静寂に安心立命の境地を求めべく勧めた詩である。隠棲に道ありとする李白の老子理解を是とすれば、仕官を志す于某の行為は否定され、さらに隠棲を説くとみる老子などの道経をもって仕を望むのは、いよいよ矛盾の度を深めるといえる。常識的に考えれば、官僚道徳や政治理念などに直接ふれることのない、むしろ社会という桎梏からの逃避を讚美する道経が、束縛の最たる科挙に登場するばかりか、百数十年の命脈を保ちえたのである。この矛盾を矛盾と思わず、むしろ現実を現実で割り、政治や社会に己の理想実現の場を追い求めてやまぬ儒教の經典を減じてまで老子を加え、さらに九流の冠たる地位が道挙に譲渡されても、唯唯諾諾と遵奉する官僚層の姿しかそこにはない。

懿宗の咸通中に進士及第した皮日休の尚書策問に、テーマを無視したと思われる道挙撤廃をめぐる論が、わずかに

残されている。彼は「今、有司は茂才より明経に至るを除くの外、その次に莊周列子の書を熟んずる者有れば亦科に登す」と、道挙が唐末まで継続されたことを傍証し、これら道経は「それ善を誘なうや深きと雖も、而れども科に懸るや未だ正しからず」、つまり教養の書や人生哲学の書としては評価するが、官途の科に懸けることには背を向ける。なぜなら「それ莊列の文は荒唐の文なり。これを読むものは以って方外の士と為すべく、これを習うものは以って洪荒の民と為す」べき、吏道に関わるなき逸民の書であるから、それを修めて「安んぞ能く汲汲として時を救い、教えを補くるを以って志と為すもの有らん哉」（唐撫言二）と、道挙を否定し孟子科を創設するよう建白する。少なくとも老莊には世俗を超越し、方外への飛翔を果したあと、反転して積極的な現実への参加が表彰されている。この点を抛に隠遁と仕官、超越的世界への憧憬と現世の束縛という矛盾を自己の内面深く凝視し、その一致を理論づけた王維の例もある。けれども道挙を生み、それを維持存続させた唐代社会が王維ほどの深みを持ち、老莊の世界と官僚社会、道教と儒教の矛盾解決に雄々しく立向い、執ような内省のあげく

に達した調和融合によるとは考えられない。

皮日休にみられる老莊の評価が唐人一般のそれを代弁するとすれば、彼の言に類する道挙排斥の論が鼎沸しても当然である。けれども儒学の衰微を哀惜し復興を叫び、あるいは宗教教団の蕪雜さを誹謗はするが、道挙廃止をめぐる議は絶無に近い。この結果を招いた因由は、これまでに述べた幅広い道教ないし老莊思想の流布などを根拠とし、直截には老子国祖と道教の国教化に帰せられよう。先にふれた李白の詩に「吾祖は稷禘を吹く」との句があるのは、荒唐無稽とはいえ老子国祖説がすでに社会の通念と化した姿を如実に示しているのである。

① 唐の科挙については、宮崎市定『科挙』、陳東原『中国科挙時代の教育』、郭嗣禹『中国考試制度史』、多賀秋五郎『唐代教育史の研究』、東川徳治『科挙の制』（『東洋文化』一二）、鈴木虎雄『唐の進士』（『支那学』四の三）同『唐の試験制度と詩賦』（『支那学』二の二〇）、前田充明『学校教育と科挙』（『世界歴史大系五』、竹田龍児『唐代選挙の側面』（『史学』二〇の二）、那波利貞『隋唐初の官吏登庸法の一般社会に与へたる影響』（『支那地理歴史大系七巻』）、羅能康『科挙制度と唐代士風』（『東南論衡』三〇）、勝又憲次郎『秀才の弁』（『東方学報』東京六冊）、福沢宗吉『唐代の科挙に就いて』（一）（『世界史研究』一、四・五・六合刊号）、福島繁次郎『唐代の眞挙制』（『中国

南北朝史研究』第一章）、築山治三郎「科挙と官僚」（『唐代政治制度の研究』第二章）、などがある。

② 『唐中期仏教史序説』（『南都仏教』二三号）。

③ 『冊府元龜』五四、同六三九に類似の記載がみえる。ただ前者は開元十年正月にかけるが、条文の配列から誤りと思われる。なお、『旧唐書』礼儀志は二十年、同職官志は天宝三載、『新唐書』百官志、『資治通鑑』は二五年に置く。新・旧唐書本紀、『新唐書』選舉志は二九年、『通典』五三、『通志』四三、同五八、『唐会要』六四、同七七も二九年とする。この説が正しいことは後に明らかとなる。

④ 『新唐書』百官志は「天宝二載、改崇文学、曰崇賢館」とし、錢大昕もこれを踏襲したのか「崇元即崇賢也」とわざわざ注を付している。（『十駕齋養新録』一〇）。崇賢館とは長安二年正月、「沛王為皇太子時、改崇賢館為崇文館」（『唐会要』三〇）、つまり崇文館のことなのである。

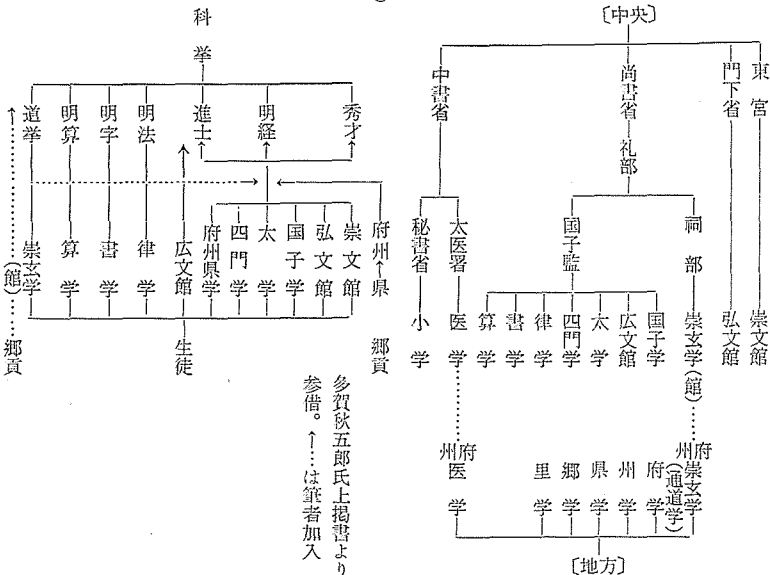
⑤ 『旧唐書』本紀は文字を文中子と作るが、誤りであるのは『十七史商榷』七一、文中子の項に指摘されている。また「洞鑑真経」を『旧唐書』本紀は「洞虚真経」とつくるが誤りである。また『通典』のいう四子は、やがて老子をはぶき、庚桑子を加えた四子となる。

⑥ 史料にはあるが、『新唐書』選舉志は上州六〇、中州五〇、下州四〇、県学は京県五〇、畿県、上県各四〇、中県三五、下県二〇である。

⑦ 『唐会要』六四には「天下諸郡崇元学、改為通道学、博士為学士」と博士のように記す。当時の州県学は上州の博士一人、助教二人を例外とすれば、いずれも博士、助教各一人である。私は道学も同教と考えるが、今のところ裏付けるものがない。

⑧ 陳東原、多賀秋五郎、前掲書、及び前田充明前掲論文。なお多賀氏の学校系統図を借用させていただくと、左の通り。（一）内は筆者付。

⑨



崇文館の所屬は祠部には違いないが、道士、女冠の所隸と関係がある。滋野井恬「唐代前半期の僧道所隸について」（『東方宗教』一九）

多賀秋五郎氏上掲書より
 参借。↑：は筆者加入

- ①④ 通道觀については山崎宏『隋唐仏教史の研究』第二章、および第四章、塚本善隆「北周の廃仏」(『魏書釈老志の研究』附篇)五節参照。
 なお『南史』二二王儉伝に「宋明帝泰始六年、置捨明觀、以集学士、或謂之東觀、置東觀祭酒一人、捨明訪举郎二人、儒文史四科、科置学士十人、其餘令史以下、各有差」とみえる。
- ①① 富川尚志「唐の創業と茅山派遣教」(『支那仏教史学』三)。なお王劼の口とは「案隋著作王劼述隋祖起居注云、帝以後魏大統七年六月十三日、生于岡州般若尼寺」(『集古今仏道論衡』乙)を指す。
- ①② 山崎宏上掲書第一章「隋朝の文教政策」参照。
- ①③ 「為太穆皇后追福願文」(『弘明集』二八)。
 ①④ 太宗の弁明どおりでないことは、新・旧唐書の公主伝に、公主の入道はすべて女冠で尼が一人もみえないこと、また「勅有司具儀、告太清官大廟七陵」(『新唐書』二二四上周智光伝)と戦捷報告に、玄元皇帝宮が大廟に先んじていることなど、やはり老子國祖ばかりでなく國教と定めた結果を如実に示す。
- ①⑤ 道端良秀「中国仏教と祖先崇拜」(『仏教史学』九の一)。
 ①⑥ 拙稿「王維と仏教」(『東洋史研究』二四の一)に個人の思惟にもその傾向が強いことを論じた。
- ①⑦ 鈴木啓造「皇帝即菩薩即如来について」(『仏教史学』一〇の一)。
 ①⑧ 『唐会要』、『文獻通考』は巨範とする。また『冊府元龜』六三九は二月、『唐会要』七五は三月とする。
- ①⑨ 『封氏聞見記』一、『通志』五八、『冊府元龜』五三にもみえる。なお通行本『冊府元龜』は二十年正月とするが、その前に二十年四月の条があり、醇嘉堂本は二年であるから、二一年とすべきであらう。
- ② 『全唐文』二三に「命貢举加老子策制」、同二九九に裴光庭の「請以加老子策詔編入国史奏」がある。
- ②① 『冊府元龜』五一、『全唐文』三〇の「答張九齡等賀御注金剛經手

詔」、『宋高僧伝』一四支儼伝など。なお『現代仏学』一九五八年に林元白が房山よりこの石経が発見されたと伝える。

②① 「唐朝に於ける道教対策」(『支那仏教史学』四の一)。

②② 注①⑨参照。

②③ 窪徳忠氏は『アジア歴史辞典』の道挙の項に唐末まで行なわれ、宋代にも一時行なわれたと指摘される。

②④ ここで注意しておきたいのは、道教と老荘思想の異同である。道教が老子を神仙太上老君として祭祀し消災延寿をこととする宗教であることは勿論であるが、南北朝以来の支学は『老子』、『易』などの書を中心とする形而上学的なもので、自ら兩者にはニュアンスの違いがある。三教融合といふ三教齊一という士大夫の方向は、宗教性より思想面において、つまり支学の延長上で把握する傾向が強いのが南北朝以来の姿であろうが、唐における茅山派が、その支学的道教であるとすれば、道教＝老荘といっても、さほど違いはないと思う。また唐の道教と老荘、仏教哲学が混乱していること、老荘の書が純然たる宗教經典とみなされることは否定できない。

②⑤ 道端良秀「度僧制度の問題」(『唐代仏教史の研究』所収)、拙稿「唐五代の童行制度」(『東洋史研究』二二の一)。

②⑥ 『唐会要』七五に開元十七年三月、國子祭酒の上言に、「臣竊見入仕諸色出身、每歲向二千余人、方於明經進士、多十余倍」とみえ『通典』十五及び『冊府元龜』六四〇に「其進士大抵千人、得第者一二、明經倍之、得第者十一二」といふ。道挙は少なくとも明經に近い数が出たのではないかと思われる。

②⑦ 『冊府元龜』五三に開元二九年九月とみえる。

②⑧ 「唐代の貢舉制」(『中国南北朝史研究』第二章)。

②⑨ 鄧嗣禹「中国考試制度史」は百を越ゆといひ、制舉の例を標示してゐる。

⑩ 新・旧唐書は隠逸伝、方伎伝、儒学伝に出入があり、また唐代を代表する道士の王遠知、司馬承禎、吳筠らを隠逸伝にかけ、同じ道士の潘思遠、尚獻甫、葉法善などを方伎伝に、道士尹愔、尹知章さらに浮屠より選俗した許淹などを儒学伝に列する。その基準が何であるか。学官を歴任したか否かが、基準であると思われるが、両書の杜撰とみるよりも、それらが区別できないほど、唐代が混乱していたためと考えられないであろうか。

⑪ 多賀氏上掲書第三章。

⑫ 代宗朝にあって、劉晏は「三教不斉論」を著わしているが、これは逆に当時の三教斉一化の風潮を証すると思われる。牧田諦亮「劉晏の三教不斉論について」（塚本博士頌寿記念仏教史学論集）。

⑬ 「唐の進士」（『支那学』四の三）。

⑭ 拙稿「王維と仏教」（『東洋史研究』二五の一）。

（関西大学講師）

Tao-chü 道舉 and its Importance in the Official Appointment

by

Masumi Fujiyoshi

At the end of K'ai-yüan 開元 in the reign of Hsüan-tsung 玄宗, Tao-chü 道舉 which was established as a department of K'o-chü 科舉 was succeeded without a break till the end of the T'ang 唐 dynasty and exerted considerable influence.

This system was created, not through the Hsüan-tsung's partiality to Taoism, but through that policy since the establishment of the state in which the three religions, Taoism at the head, Confucianism, and Buddhism, though unified, were made to shoulder a part of the T'ang administration on the premise that Hsüan-hsüo 玄學 and Taoism had been greatly popular since Lu-ch'ao 六朝, and through the Tao-shih's 道士 intrigue to get over Buddhism as a medium of Lao-tzū 老子 who was set up as the founder of T'ang.

The process to the formation of Tao-chü against Ming-ching-K'o 明經科 in which Confucianism was made much of was equal to a great retreat of Confucianism and stimulated the Buddhist party which were going to overcome the Taoistic party, resulted in the priests, officialization. Besides, the structure of Shih-tai-fu's 士大夫 thinking in which they required Taoistic knowledge as well as Confucianism in public, mixed with the knowledge of Buddhism, grew more confused and had a strong tendency to identification by oneself.

The Commercial Policy of the Mamluk Dynasty

by

Seiichi Kobayashi

The purpose of this paper is to examine why the commercial activity of the Arabs in the medieval ages declined. Here an attempt was made to illustrate the commerce of Egypt in the period of the Mamluk Dynasty, which was the golden age of the Arab commercial activity. Through the investigation of the relations between the commercial