

両漢期における儒家的符瑞思想の展開

三浦 雄城

はじめに

前後四百年にわたって存続した漢は、儒教の勢力拡大に伴い、次第にその經典・教義に沿って諸制度を改革していった。この現象はしばしば儒教の国教化として議論される。通説では前漢武帝の五経博士設置により儒教が国教化したとされるが、その実効性及び董仲舒の対策に代表される関連史料への疑問から批判を呼び、特に福井重雅氏は武帝期の五経博士設置そのものを否定し、元帝期に官学としての儒教が体制化・制度化したとする（儒教官学化⁽¹⁾）。他方、五経博士設置を重視しない研究も存在する。西嶋定生氏は、王莽期における宗廟・郊祀の国家祭祀改革と緯書による「皇帝」觀念の儒家的古礼や「天子」觀念への従属と包摂に儒教の国教化を求め、板野長八氏は王莽の識⁽²⁾は孔子によるものでは無く、郊廟改革を経て孔子の作れる凶讖を信奉した後漢光武帝の時期に儒教が国教化したと⁽³⁾

する。⁽⁴⁾ かく儒教国教化議論は、五経博士をめぐる官学としての地位を検討するものと、礼制改革と讖緯を中心に皇帝や国家・社会との関係を考察するものに大別できよう。富谷至氏は五経博士を設置した前漢武帝期に儒教の官学化を据える一方⁽⁵⁾、讖緯思想が釈義釈経的な緯を中心に自己の立場を再確立した後漢章帝期の白虎観會議に儒教の国教化を求めているが、それは⁽⁶⁾、その典型と言える。こうした二つの議論について福井氏は、礼制改革の出現は元帝期に多数の儒家的官僚が輩出した結果であり、儒教国教化の原因ではないとして西嶋・板野両説を批判する⁽⁷⁾。しかし、元帝期の儒家官僚進出が礼制改革を推進する大きな原動力であったことは疑いないとしても、改革が一応の完成を見るまでに幾度も旧制回帰が繰り返されたことを考えれば、なおその間に展開が必要であったことが想定される。

ここで改めて讖緯に注目したい。安居香山氏は緯書の内容を、春秋戦国期以来の天文占等の系譜に連なつて前漢早期から形成が始まった未来予言的な讖類と、今文学者や方士・陰陽家により宣・元帝期頃から立説された釈義釈経的な緯類に分け、その融合及び立説形成の最盛期を哀・平帝期に求めた⁽⁸⁾。福井氏は讖緯的儒教の出現を一過的・変則的なものと見るが、安居氏の指摘の如く讖・緯は長い年月をかけて形成されたものであり、またその中心の一たる今文学説は後漢の官学であり、讖緯が一部であれ公的な今文学説として認識されていたことは十分想定し得る。儒教国教化に関する二議論の間隙を埋め、儒教がいかにして漢代の皇帝像・国家体制・社会の価値観にまで浸透したのかを明らかにするために、儒家官僚が奉じた儒教学説が如何なる形で礼制改革完成に寄与し、讖緯思想に結実したか、讖緯を含む同学説が後漢国家・社会においても有意に存続したか、少なくともこの二点を検討する必要がある。

ある。

上記二点を考察すべく、安居氏が讖緯思想の根幹思想と考え、また後述の如く前漢郊祀と深く関わる符瑞思想に着目したい。本稿は同思想を軸に儒教と皇帝や国家・社会との関係を考察し、儒教国教化の時期確定には立ち入らない。なお『漢書』引用の際は書名を省くこととする。

第一章 前漢皇帝の符瑞認識と祭祀

本章では前漢元・成帝期までの儒教と郊祀制度を先行研究に依って概観した上で、前漢皇帝の符瑞に対する認識について郊祀を中心とする祭祀との関連から検討する。

前漢初期に重視されたのは、法家直系の刑名思想と道法折衷の黄老思想であった。⁽¹⁾特に後者は秦の暴政と戦乱で疲弊した社会経済を背景に、無為を以て百姓を安集する術として漢初の為政者に注目された。⁽²⁾一方の儒教は、福井重雅氏によれば墨家の理論を加味した特異なもので、⁽³⁾当時の儒家とされる人士は儒法等置の思想家であり法吏であった。⁽⁴⁾儒教顕在化の転換点に福井氏は昭帝期の塩鉄会議を、漢朝の儒教政策の転換点に保科季子氏は宣帝末年の石渠閣会議を指摘する。⁽⁶⁾儒教は内朝の実力者・霍光から塩鉄会議以来の援助を受け、法家の凋落も相俟って勢力を拡大した。彼の専制時代に立身出世した多数の儒者が、五経の同異を討論する石渠閣会議に参加して官界に大きな位置を占めるようになり、宗廟・郊祀の制度が儒家の礼制に合わせて改革された。

こうして迎えた礼制改革の一对象である前漢郊祀制度は、まず文帝の一五年（前一六五）の黄龍出現を契機とす

る雍五時の郊祀に始まり、武帝の元鼎四年（前一二三）の地の祭壇たる汾陰后土壇・翌五年（前一一二）の甘泉太一壇の設置で成立した。鷲尾祐子氏によれば、宣帝の親政後初の甘泉泰時郊祀により隔年の太一壇郊祀が習慣化し、元帝時には隔年郊祀が旧儀として遵守された¹⁸。かく成立した雍五時・汾陰后土・甘泉泰時の前漢三郊祀は都長安から遠方で行われた。金子修一氏によれば、前漢三郊祀は総じて儒家思想とは関係が薄く、方術・呪術的色彩が強かった¹⁹。また鷲尾氏によれば、宣帝の郊祀習慣化には符瑞が駆使され、文・武帝の郊祀の起点も符瑞出現にある²⁰。これに関連し、符瑞の出現に際して発せられた詔勅はしばしば郊祀や山岳祭祀の実施に言及する。そこで、特に武帝以後の符瑞認識について符瑞詔勅から検討しよう²¹。

武帝の符瑞詔勅八首は全て祭祀に関連する²²。元封二年夏六月の詔勅以外は、自身の郊祀や山岳祭祀に触れ、祭祀を行って符瑞が出現したという叙述である。一例として元封四年春三月の、

朕躬ら后土地祇を祭り、光の靈壇に集まること、一夜に三燭なるを見る。中都宮に幸し、殿上に光を見る。²³

（卷六武帝紀）

を挙げる。また元封二年夏六月の詔勅は甘泉宮の芝草に関するもので、これを機に作られた「芝房之歌」が前漢「郊祀歌」第一三番の「齊房」である²⁴。この他、元狩元年冬十月の雍五時祭祀で白麟を獲た時の「白麟之歌」、元鼎四年六月に后土祠の旁で鼎を得、同年秋に渥洼水中で馬が生まれた際の「寶鼎・天馬之歌」、太始三年二月の東海行幸で赤雁を獲た時の「朱鴈之歌」が（以上卷六武帝紀）、それぞれ第一七番「朝隴首」・第二二番「景星」・第一〇番「天馬」の前半・第一八番「象載瑜」として「郊祀歌」に収録されている。渥洼水の馬や東海の赤雁は郊祀と直

接的には無関係だが、それを「郊祀歌」に含めた点に、郊祀を中心とする祭祀（の対象たる天地の神々）と深く関わるものとして符瑞を捉えんとする武帝の認識が窺える。こうした姿勢は宣帝にも見出だせる。

宣帝の符瑞詔勅九首のうち、自身の祭祀に言及するのは神爵元年春・神爵四年春二月・五鳳三年春三月の三首で、雍出現の神爵に対する元康三年夏六月・甘泉泰畤殿中出现の神爵に対する元康四年春三月の二首を含めても、符瑞と祭祀の関連付けは武帝に比して弱まったかに思える²⁵。しかし、宣帝の符瑞詔勅、特に神爵四年春二月の詔勅は、武帝のものよりも具体的に郊祀の様子を伝えている。

乃者に鳳皇甘露京師に降集し、嘉瑞並んで見ゆ。泰一・五帝・后土の祠を修興し、祈りは百姓の祉福を蒙る爲にす。鸞鳳萬もて擧げ、蜚覽翺翔し、集ひて旁に止まる。齋戒の暮、神光顯著たり。薦鬯の夕、神光交錯す。或は天より降り、或は地より登り、或は四方より來たりて壇に集まる。上帝嚮を嘉し、海内福を承く²⁶。かく郊祀と符瑞を関連付ける意識は、宣帝も継承していたと考えてよい。

ところで、薦鬯とは神に対して香酒を捧げることだが、前漢では皇帝自らが行うものではなかった。これを成帝の事例に見よう。成帝唯一の符瑞詔勅である建始二年（前三二）春正月の詔勅は、泰畤・后土を長安の南北郊に移したときのものである。後述の如く、この南北郊祀は継嗣が無いことを理由に廃止され、旧三郊祀が復活した。元延二年（前一）の甘泉泰畤祀に参加した楊雄²⁷は、

玄瓊 觶醴として、秬鬯 泔淡たり、胙鬻 豊融として、懿懿芬芬たり。炎 黄龍を感ぜしめ、燁 碩麟を訛かす。巫咸を選びて帝閭に叫ばしめ、天庭を開きて羣神を延く。儼 暗藹として清壇に降り、瑞 穰穰として委ること

山の如し。⁽²⁸⁾(卷八七上楊雄伝上「甘泉賦」)

と降神の様子を歌う。引用の冒頭箇所が柄杓に香酒を注ぐ様子である。鷲尾氏によれば、前漢郊祀で獻酒を行うのは女樂の役割で、皇帝はそれを望拝していた。⁽²⁹⁾また天門から神々を導いて降りてくるのは巫咸(殷の巫官)と表現された人物、⁽³⁰⁾つまり巫祝(シャーマン)である。⁽³¹⁾神々の降壇とともに符瑞が集積したことが最後に歌われ、郊祀での符瑞出現が巫祝の降神によるかの印象を抱かせる。これにより、前漢皇帝は符瑞の出現に直接的には関与せず、祭祀を通じて巫祝に符瑞到来を天地鬼神に祈らせた、と考え得る。巫祝の術が符瑞出現に結びつくか否かは皇帝の徳如何としても、皇帝と符瑞(を下す天)との間に巫祝が介在することには変わりない。皇帝の徳は天地に直接届かないのである。

以上のように、前漢皇帝は郊祀を中心とする祭祀(を通じて交渉する天地鬼神)を、符瑞出現と関連付けて認識し、しばしば祭祀によって符瑞が到来したかのように表現した。その祭祀では、皇帝は巫祝の降神と符瑞招来を望拝・傍観する位置におり、祭祀の対象たる天地鬼神と符瑞とに対して直接的には関与しなかつた。⁽³²⁾後漢皇帝の符瑞詔勅は五首と少なく、⁽³³⁾一概に比較できないが、祭祀の実施に言及するものが一首も無いことは、前漢皇帝の符瑞と祭祀を関連付ける意識が相対的に強かつたことの傍証となり、郊祀を中心とする祭祀の認識に両漢で変化があったことを示唆しよう。その契機として成帝期の郊祀改革が挙げられる。章を改めて検討したい。

第二章 郊祀改革と符瑞思想

本章では、成・哀帝期の郊祀改革について符瑞思想の視点から考察する。まずこの改革を卷二五郊祀志下に依つて概観しよう。⁽³⁴⁾

建始元年（前三）⁽³⁵⁾、丞相匡衡と御史大夫張譚が、天は王者のいる場所で祭祀を受けるため祭祀場を都に移すことは古の帝王と一致する、という理由から甘泉泰畤・河東后土を長安に移すよう奏言した。大司馬車騎將軍許嘉ら八人の反対、それに対する右將軍王商ら五十人の反駁を経て、衡・譚が再度奏議し、長安の南北郊祀が翌年実現した。しかし匡衡の官爵剥奪後に改革反対者が多数現れ、永始三年（前一）⁽³⁶⁾、成帝の無嗣を理由に皇太后が旧郊祀復興の詔勅を下した。成帝崩御の際に南北郊が一時的に復活するも、次代の哀帝が建平三年（前四）に再び旧郊祀を復興させた。

匡衡らの改革案は、呪術的色彩を帯びた前漢郊祀を改め、儒家本来の郊祀礼を打ち立て、皇帝を礼の軌道に載せるためのものとされる⁽³⁷⁾。ところで、匡衡失脚後に抬頭してきた改革反対者の一人である劉向は、歴代皇帝を通じて神光の符瑞が出現したことから、三祠を漢の伝統ある祭祀場と主張した⁽³⁸⁾。これを呪術的として排斥した匡衡ら改革派は、前漢郊祀に関わる符瑞もそう見なしたに違いない。しかし、彼らは符瑞全般を否定したわけではなかった。彼らの改革議論と符瑞思想の間には、誠という概念が共通項として看取できる。

匡衡らが郊祀改革で最も重視したのは、天子が天の秩序を承けること⁽³⁹⁾、祭祀にあっては自身の誠を神に致すことである⁽⁴⁰⁾。甘泉泰畤の過度な装飾の廃止を求めた匡衡の言に、

以爲らく神祇の功德は至大にして、精微を修めて庶物を備ふと雖も、猶ほ以て功に報るるに足らず、唯だ至誠

のみ可たり、と、故に質を上げて飾らず、以て天徳を章らかにす。⁽⁴¹⁾（卷二五郊祀志下）

とあり、神に報い天徳を明らかにできる至誠を強調する。誠とは誠実や真心のことだが、既に『孟子』離婁上で宇宙論的性情を有し、『荀子』不苟や『礼記』諸篇に散見される。特に中庸篇の誠は極度に形而上化しており、⁽⁴²⁾板野氏によれば、「天地万物の性に一貫し、かつ天地万物は誠を通じて感応することができ」、「従って人は至誠となることによつて自己の性を充実するのみならず、誠の感応作用によつて人の性、物の性を充実せしめ」るものである⁽⁴³⁾。また『呂氏春秋』を中心に考察した武田時昌氏によれば、これと類似表現の精誠は人心と物類の感応関係を引き起こす力の、合理的な解釈を導く術語である。⁽⁴⁴⁾『韓詩外伝』卷四の、

惟だ誠のみ神を感ぜしめ、民心に達し、刑敬の本を知る、則ち怒らずとも威あり、言はずとも信あり。誠、徳の主なり。言の聚まる所なり。詩に曰く、鐘を宮に鼓すれば、聲外に聞ゆ、⁽⁴⁵⁾と。

は両氏の見解を端的に示すものだろう。引用された詩は『礼記』大学に見える「中に誠なれば、外に形はる（誠於中、形於外）」と同様、誠を自身の内に宿せば、それが自ずと自身の外に表れることを意味する。

神を感動させるこの機能こそ、郊祀親祭で天子が天の序を承けることを目指した匡衡らが誠を掲げた理由だろう。巫祝・女楽を介さねば天地に届かなかつた皇帝の徳は、誠により直接届くのである。加えて、彼らが誠を持ちだした背景には、誠を致す人間こそ王者に相応しいとする当時の思想潮流があった。その誠は以下で見る如く、往々にして災異を鎮静させ符瑞を招来する作用を伴った。

誠が明確に符瑞思想の中で登場するのは遅くとも武帝期だろう。この時期は朝廷内外で誠の符瑞思想が展開され

た。ここでは朝廷外、淮南王劉安が学者を集めて作らせた『淮南子』に注目する⁽⁴⁶⁾。その泰族訓には、

精誠 内に感じ、形氣 天に動かば、則ち景星 見れ、黃龍 下り、祥鳳 至り、醴泉 出で、嘉穀 生え、河滿溢せず、海溶波せず。⁽⁴⁷⁾

とあり、氣の概念を導入してはいるが、この精誠理解は『韓詩外伝』及び大学篇に沿い、さらに招瑞鎮災の作用を有している。

この誠觀念を引き継いだと思しき記述が『塩鉄論』和親の文学の發言に看取できる。

王者 中立して天下を聽め、徳 方外に施さば、絶國殊俗、闕廷に臻り、鳳皇 列樹に在り、麒麟 郊藪に在り、羣生庶物、澤を被らざるは莫し。⁽⁴⁸⁾

万民万物が王者の徳沢を被り、絶域は来朝し麟鳳は出現する。これが誠によることは直後①で語られるが、その表現は泰族訓②と酷似する。

① 非足行而仁辨之也、推其仁恩而皇之、誠也。

② 非戸辯而家説之也、推其誠心、施之天下而已矣。

②は和親篇同様に夷狄来朝の理由として挙げられたものである。

かく地方の学者の手になる『淮南子』で語られた誠觀念は、儒家思想を身に着けた塩鉄會議の文学に継承され、同會議を機に彼らが官界へ進出したことで、中央政界における誠の影響力は強まる結果となった。これが表出したのが郊祀改革中の成・哀帝期である。この時期は災異が頻発し、皇帝はその対応に追われた。下問に応じた杜欽・

谷永は成帝に、杜鄴・孔光是哀帝に誠を致すことを請うた。かく誠は多くの人士が奉ずる政治思想となっていた。以下、杜鄴の誠観念を検討する⁽⁴⁹⁾。

元寿元年（前二）正月朔日の日蝕について対策を行った杜鄴はその原因や解決策を述べ、

願はくは陛下 精誠を加致し、始初を思ひ承け、事は諸古を稽へ、以て下心を厭へんことを、則ち黎庶羣生 說喜せざるは無く、上帝百神 威怒を收還し、禎祥福祿 何ぞ嫌ひて報いざらんや⁽⁵⁰⁾。（卷八五杜鄴伝）

と締め括った。『淮南子』以来の鎮災招福の精誠観を継承しており、「黎庶羣生 說喜せざるは無し」は『塩鉄論』和親の「羣生庶物、澤を被らざるは莫し」に類似する。板野氏の言う「人の性、物の性を充実せしめ」る誠の感応作用を示す表現だろう。かく武帝期以来の誠観念を継承する杜鄴は、成帝期に郊祀改革を再主張した王商に改革推進を求めた。

東鄰の牛を殺すは、西鄰の淪て祭るに如かず、奉天の道、貴ぶに誠質を以てせば大ひに民心を得るを言ふなり。

行穢るれば祀豊といへども、猶ほ祐を蒙らず、徳修まり薄を薦むれば、吉必ず大來す。……祥瑞 未だ著れず、咎徴 仍りに臻る。三郡の奏する所を迹せば、皆な變故有り。答へず饗せず、何を以てか此より甚しとせんや⁽⁵¹⁾。（卷二五郊祀志下）

杜鄴の奉天の道は、至誠のみが天徳を明らかにするという匡衡、誠こそ神を感じしめ民心に達するものとする『韓詩外伝』の理解に沿う。また災異が続いて符瑞が現れない原因を、皇帝が天意に応えず天が皇帝の祭祀を受けないため、つまり皇帝が上記の奉天の道を有していないためとする。ここに杜鄴の精誠観が影響していることは疑いな

い。郊祀改革支持者にとって、天地に致すべき誠とは符瑞を齎し災異を鎮めるものであった。

以上のように、『孟子』『荀子』などに由来する誠は、武帝期頃より招瑞鎮災機能を有し、塩鉄会議を機に官界への影響力を強め、成・哀帝期には主流の政治思想の一つとなった。誠を致す皇帝は、巫祝・女楽という専門技術者を使役すること無く、徳を施すという人道的な形で天地万物に直接働きかけ、感応することができる⁽⁵²⁾。こうした皇帝像こそ、前漢後期の儒家が理想とし、郊祀改革を支えたものであった。しかし、元帝期の廟制改革とともに、成帝期の郊祀改革は成功に至らなかった。次章でその理由を考察する。

第三章 經文主義と緯書の形成

本章では、前漢後期の礼制改革が難航した原因と符瑞思想との関連を考察する。

礼制改革が容易には成功しなかった理由について、近年は「古制」派と「漢家故事」派の対立から理解する保科氏の説が有力である⁽⁵³⁾。元・成帝期では石渠閣会議後に抬頭した儒教礼制を奉ずる「古制」派の勢力が強く、哀帝期では漢の伝統的なやり方を保持せんとする「故事」派の傅・丁氏が優勢となり、帝の死による傅氏の失脚で「古制」派の王氏が政権を掌握し、「故事」派の駆逐に成功したというものである。しかし、中国思想史上無視し得ない他の理由も考え得る。

廟制改革の顛末は卷七三章玄成伝に記されている。その総結として班固の父・班彪は、

元・成の後より學者 蕃滋たり、貢禹 宗廟を毀ち、匡衡 郊兆を改め、何武 三公を定め、後に皆な數しば復す、

兩漢期における儒家的符瑞思想の展開

三浦

第九十八卷

一一

故に紛紛として定まらず。何ぞや。禮文 缺微し、古今 制を異にし、各おの一家を爲さば、未だ易へて偏へに定むるべからざるなり。諸儒の議を考觀するに、劉歆 博にして篤たり。⁽⁵⁴⁾

と述べ、議論紛糾の原因の一つに礼関連の文言の欠如を挙げ、諸儒の議論で劉歆が最も優れていると指摘する。同伝中、経書名・篇名を明示してその文言を引用したのは、劉歆以前は『礼記』祭義のみだが、⁽⁵⁵⁾劉歆は『礼記』王制・『春秋穀梁伝』・『春秋左氏伝』・『礼記』祀典・『春秋外伝』を挙げている。班彪の評価は経書所載の文言（便宜上、⁽⁵⁶⁾経文と仮称）を根拠とした議論か否かによると思われる。これに関連し、金子氏は郊祀改革の議論について、「匡衡らの長安南北郊祀設立の奏言には儒教の経書はほとんど引用されていなかった。王莽の頃から、皇帝祭祀について経書を引用するケースがふえてくる事実にも、注意しておく必要がある」と指摘する。⁽⁵⁷⁾経文は「古今異制」を乗り越えて礼制改革を成功せしめる、一つの鍵だった。

こうした経文を重視する姿勢（便宜上、⁽⁵⁸⁾経文主義と仮称）には、劉歆の父・向の影響があった。前述の如く劉向は郊廟改革には反対の立場にいた。これは宗室の一員として漢家の故事を守る姿勢と理解される。⁽⁵⁸⁾しかし、劉向は晩年に辟雍建設を提案している。⁽⁵⁹⁾辟雍とは古の天子の大学で、渡辺信一郎氏は天子廟・南北郊祀とともに「古制（古典）」に基づく国制に含める。⁽⁶⁰⁾劉向は「古制」に沿う提案を行った点で、匡衡ら礼制改革派と同じ立場にいた。劉向を「古制」派か「故事」派かに截然と分類するのは困難だろう。

劉向は郊廟改革反対の理由に「古今 制を異にし、經に明文無し（古今異制、經無明文）」（卷二五郊祀志下）を挙げ、町田三郎氏によれば、劉向の郊廟改革反対の一つの理由は経文に定説の無いことで、彼の学問は經典にあくま

で準拠を求める態度で一貫していた。⁽⁶¹⁾つまり、経文の根拠が無い改革に反対した劉向の消極的な経文主義は、古文經典の文言をも根拠として改革案を示した劉歆・王莽の積極的な経文主義に展開したといえる。

経文主義はさらなる展開を見せた。金子氏は後漢の郊廟制度運用について、経書の不十分な部分を補完した緯書の意義を強調する。⁽⁶²⁾氏の指摘と以上の検討から、經典中に自説を支持する文言を見出し得ない儒家は、経文の有無が重視されるに至り、経書に並ぶものとして緯書を作成し、その中に自説に沿う文言を書き記し、これを経文に準ずる根拠にしたとは考えられないだろうか。諸儒の思想がわざわざ儒教の祖・孔子の著書として文章化されるには、前述の如く、儒教經典とその文言の重要性が自覚される必要があったのだろう。

その儒教經典は前漢後期において神秘的に捉えられた。成帝が即位した際の匡衡の上疏に、

臣聞くならず六經なる者は、聖人の以て天地の心を統べ、善惡の歸を著し、吉凶の分を明らかにし、人道の正に通じ、其の本性に悖らざらしむる所の者なり。故に六藝の指に審らかなれば、則ち天人の理は得て和すべく、草木昆蟲は得て育つべく、此れ永永不易の道なり。及び論語・孝經は、聖人言行の要なれば、宜しく其の意を究すべし。⁽⁶³⁾(卷八一匡衡伝)

とあり、経書に通じれば天人の理を調和し、万物を化育することが可能となる。また匡衡は、聖人孔子の言行の要録であることを理由に、『論語』と『孝經』の意を尽くすよう請うている。両書は元帝が学んだ他(卷七一疏廣伝、昭帝が『尚書』と(卷七昭帝紀)、宣帝が『詩』と(卷八宣帝紀)、広川王去が『易』と併修するなど(卷五三廣川惠王越伝)、前漢中期以降では経書に次ぐ書として宗室から重視された。引用箇所文脈から、匡衡が両書の孔子の言

行にも神秘性を見出していることが類推される。これらは緯書を形成した經文主義に連なつて、六芸五經ではない両書の名を冠した識緯書が存在する背景の一つと考え得る。また劉向の經書觀は、本稿にとつて非常に重要である。

凡そ六經は帝王の著す所にして、四靈を致さざるは莫し。徳盛んなれば則ち以て畜と爲し、治平らかなれば則ち時氣(64)至る。(64)〔説苑〕辨物)

こうした麟鳳龜龍の四靈を致すことができるとする經書觀が、經文主義の下で緯書に符瑞思想を記させたのだろう。安居氏は緯書の符瑞思想を予言・予兆的な識類に属するものと解したが、その一部は經文やそれが示す教義を敷衍したもので、經書を補う緯類に含めるべきである。緯書成立前後の儒家にとつて、人道の実践による符瑞の招来は、儒学の正道を外れるものではなかつた。

なお赤精子の讖が記された成・哀帝期の『天官歷包元太平經』や王莽が頗る利用した符命など、時期を前後して受命の書が流行した。經書に限らず、当時は何物かに綴られた文字に重要性を見出す傾向にあつたらしい。(66)孔子の言行が神秘性を帯びた当時、その予言に擬した讖は高い信憑性をもつたであろう。緯書中の讖・緯混在の一因と考えられる。(67)

さて緯書の符瑞記述は、五帝三代の符瑞故事と、王者の行動と符瑞出現を結ぶ理論の二つに大別され、前者は尚書緯・尚書中候と春秋緯、後者は礼緯と孝經緯に目立つ。本稿で注目すべきは後者である。

礼緯では適切な礼の実践が符瑞を齎すとされる。この理論を支えるのは、前章の杜鄴の発言の如く、誠であろう。そもそも經書で最も多く誠を説くのは『礼記』である。後の解釈だが、『礼記』礼器「經禮三百、曲禮三千、其の

致は一なり⁽⁶⁸⁾」に対し、鄭玄は「一は誠を謂ふなり」と注を付け、大小数多の礼の根本に誠を据えた。前漢後期の儒家と後漢末の鄭玄の間に位置する礼緯、その中の礼が誠を前提としたことは容易に了解されよう。

『孝経』は前述の如く皇族が『論語』と併修し、また元帝期以後に経書化が進展し、緯書中でも特に重要な位置を占めるなど⁽⁷¹⁾、非常に注目された書物である。他方、前漢後期に至るまで、孝を因とする符瑞出現の記述は管見の限り存在しない。両者の関係を示した最初の記述は、劉向『新序』雑事一が歴代孝子の筆頭として紹介した舜の事績、

立ちて天子と爲るに及び、天下之に化し、蠻夷率服す。北は渠搜を發し、南は交趾を撫し、義を慕はざるは莫く、麟鳳郊に在り。故に孔子曰く、孝弟の至、神明に通じ、四海に光つ、と。舜を之れ謂ふなり。⁽⁷²⁾

であろう。ただし、雑事一で孝による事績とした舜の符瑞招来の故事を、劉向は同書雑事四で誠による事績としても紹介する。

人君苟も能く至誠もて内に動さば、萬物必ず應じて感移す、堯舜の誠たるや、萬國に感じ、天地に動く、故に荒外風に従ひ、鳳麟翔舞し、下りて微物に及び、咸な其の所を得たり。⁽⁷³⁾

この誠理解は前章で見た『淮南子』泰族訓や『塩鉄論』和親と一致する。異域の帰順と麟鳳の出現という同一事績を、劉向は孝と誠で説明したことになる。⁽⁷⁴⁾ 当時の経書観の下、誠を援用して孝を神秘化したものと考えられる。こうした孝の理解は前漢末に広く受容され、経文主義の流行と相俟って、経としての孝経緯の中で文章化されることになった。⁽⁷⁵⁾

緯書には誠の符瑞思想が無い。誠が礼・孝の本質とされ、各々の実践が説かれた結果、誠が表立って示されなくなったのではないか。礼の実践の強調は、緯書成立期に併行した礼制改革を想起すれば理解できる。孝の実践は、郊祀に祖先祭祀の性格を付与した王莽の改革と関連しよう。『史記』・『漢書』を通じ、孝による符瑞出現が記録されたのも、次章で指摘する如く、王莽ただ一人である。

第四章 郊祀改革の顛末と符瑞思想

前章では、経文を根拠とせずに難航した礼制改革が、経文主義を劉向から継承した王莽により完了したこと、その経文主義が劉向・匡衡に代表される前漢後期の神秘的な経書観と相俟って、符瑞思想を多く含む緯書を生み出したことを論じた。本章では、郊祀改革の顛末を符瑞思想の観点から検討する。まず卷二五郊祀志下と『統漢書』祭祀志上を参照して同改革の顛末を概観する。

元始五年（五）、大司馬王莽が長安の南北郊を復活させるよう奏言し、『孝経』聖治の周公の故事を引用して父祖を天と合わせ祭るよう要求し、別の奏言で具体的な祭祀方法を述べた。これらは「元始中故事」として後漢に概ね継承された。建武二年（二六）、光武帝は洛陽城南七里に南郊壇を設け、隴蜀を平定した建武十二年（三六）より後、高帝を天と合わせ祭った。この配天の背景には建武七年（三一）の議がある。元々光武帝は堯を南郊で祭る気であったが、杜鄴の子・林が国君でも祖宗祭祀を重んじるべきなどを理由に反対したため、これに従ったのである。

杜林の議にあるように、後漢郊祀及びそれが基づく王莽の郊祀案は祖先祭祀の側面をもつ⁽⁷⁶⁾。板野氏の指摘の如く、

祖先を天に配祀するという天子の最大の孝を実践するために南北郊で親祭すべし、というのが王莽の改革案である。⁽⁷⁸⁾しかし改革当初、天地の祭祀と孝との関連は意識されなかった。成帝期の王商らによる南北郊祀再主張の中には、『孝経』感応の引用と思しき箇所①があるも(巻二五郊祀志下)、『孝経』の原文②そのままではない。

① 明王聖主、事天明、事地察、天地明察、神明章矣。

② 昔者明王、事父孝、故事天明、事母孝、故事地察、長幼順、故上下治、天地明察、神明彰矣。

父母への孝が天地明察につながるという感応章の核心が、郊祀改革では完全に無視されている。王商らにとつて天地への承順と父母への孝は一体でなく、孝が天とつながるには、そのための概念を別途用意する必要があった。渡辺氏は宗廟音楽「安世房中歌」の特徴として、孝の他、礼制改革を牽引した斉詩学派の手になる承天のイデオロギーを挙げる。⁽⁷⁹⁾確かに彼らの郊祀改革は皇帝が天の序を承けることを目的とするが、そこに孝は導入されていない。承天と孝はあくまで補完的に作用するのであって、一つのものではない。

王莽が郊祀に孝概念を導入した理由について、渡辺氏は天下の絶対的公共性と私的血統原理に由来する王権の矛盾を止揚するためとし、⁽⁸⁰⁾佐川英治氏は郊祀を天子最大の儀礼にせんとしたことで生じた、現皇帝の正統性を支える宗廟の重要性の相対的低下による郊祀と宗廟の緊張関係を緩和させるためとする。⁽⁸¹⁾或いは、元始元年(二)の塞外蛮夷の白雉献上の符瑞のように(巻九九王莽伝上)、自身を周公に擬する狙いがあったのかもしれない。いずれにしても、孝そのものが天とつながる觀念とならない限り、祭天儀礼と祖先祭祀は一体化し得ない。これを可能にしたものこそ、孝による誠の取り込みであった。

後漢中期の学者・張衡は、「東京賦」〔文選〕賦乙京都中〕で当時の南郊祭祀の様子を、

將に天郊を祀り、地功に報るんとするに及び、……然る後に以て精誠を獻じ、禋祀を奉じ、曰く、允なるかな、天の子たる者なり、と。⁽⁸²⁾

と歌っている。祖先祭祀の性格を帯びた後漢郊祀では精誠が獻じられ、それにより天の子が天とつながる理論を獲得した。恐らくは王莽期の理解も同じと思われる。元始五年五月庚寅、王莽に九錫を与える元后の策書に、

嚴父配天の義を推顯し、郊禘宗祀の禮を修立し、以て大孝を光かす。……至德要道、神明に通じ、祖考嘉して享く。光耀顯章たり、天符仍りに臻り、元氣大同す。麟鳳龜龍、衆祥の瑞、七百有餘あり。⁽⁸³⁾

とあり、王莽の郊祀改革が大孝と評価され、『孝経』を踏まえた「至德要道（開宗明義章）、神明に通ず（感応章）」という表現の下、七百余の符瑞出現が示される。これが『史記』・『漢書』を通じて唯一の孝による符瑞出現の記事である。既に孝は符瑞招来を可能としており、前章の検討によれば、その背景には劉向の誠の援用による神秘化があった。つまり、王莽が郊祀改革に孝を導入し、周囲がそれを承認し得たのは、誠を含む孝の実践が符瑞を招来するという思想の成立・普及による。

後漢では孝による符瑞招来の例を複数確認できるが、これも孝の中で誠を致すことで可能となる。後漢順帝期の潁川太守朱寵に当地の人物を尋ねられた功曹史鄭凱は、胡定（字は元安）をその一人に挙げた。

胡元安 曾參の至行を體し、樂正の純業を履み、喪親して血を泣し、骨立して形のみ存し、精誠 神明に洞せば、雉兔 其の左右に集ひ、潁陽に出ず。⁽⁸⁴⁾〔後漢紀〕卷一八孝順皇帝紀上〕

胡定が孝を尽くす中、その精誠により集まった雉・兔は、符瑞と見なしてよい。⁽⁸⁵⁾ 誠を明示する例は極めて少ないが、多数存在する孝と符瑞出現の記事は、やはり孝の中で誠を致したものととして理解すべきである。かく前漢には存在しなかった孝による符瑞招来が、後漢では皇帝以外の人間にさえも可能となった背景として、孝経緯の影響が考えられる。⁽⁸⁶⁾

元氣混沌として、孝 其の中に在り。天子 孝たれば、天龍 圖を負ひ、地龜 書を出だし、天孽 消滅し、景雲 出游す。庶人 孝たれば、則ち澤林 茂り、浮珍 舒し、怪草 秀で、水 神魚を出す。⁽⁸⁷⁾ (『初学記』 卷一七人部上孝所

引『孝経援神契』)

天子も庶人も孝により招瑞鎮災ができる。この仕組は難解だが、陰陽未分の元氣に孝が存在することで、二分した陰陽が生成する万物全てに孝が宿り、孝を介しての感応が可能となる、ということだろうか。この仕組は誠の感応作用に等しい。また『孝経』天子疏所引『孝経援神契』に、

天子の孝 就と曰ふ、徳 天下を被り、澤 萬物に及び、始終をして成就せしめ、其の祖考を榮んにするを言ふなり。⁽⁸⁸⁾

とあり、天下の万物に徳沢を加え、その始終つまり生の全体を成就させることで、自身の祖先を顕彰することが天子の孝と定義される。これはまさに、徳を万民万物に施してその性を充実せしめる誠の作用そのものだろう。

このような誠を含む孝は、郊祀改革を定着せしめ、また君主像にも影響を与えた。これを確認できるのが、後漢三代皇帝の章帝が五経の異同を正すべく開催した白虎観会議における結果を班固がまとめた『白虎通』⁽⁸⁹⁾である。封

禪篇にまとめられた符瑞思想の冒頭に、

天下太平にして、符瑞の來たり至る所以は、以爲らく王者 天を承けて統理し、陰陽を調和せば、陰陽 和し、萬物 序し、休氣 充塞す、故に符瑞 並んで臻る、皆な徳に應じて至る、と。⁽⁹⁰⁾

という一般理論と思しき記述がある。この一文は周公の事績を踏まえたものである。⁽⁹¹⁾『白虎通』は祖先配天の実施を根拠として周公に聖人の地位を与えている。⁽⁹²⁾つまり、『白虎通』が規定する符瑞招來を可能とする君主像は、南郊において祖先を天に配祀するという、天子最大の孝を行う者を前提に形成されているのである。さらに、『白虎通』は一般理論に続いて個別の符瑞思想を列挙するが、そのほぼ全てが『孝經援神契』から採られていることが陳立『白虎通疏証』で指摘されている。一例として、

徳 草木に至らば、朱草 生じ、木 連理す。⁽⁹³⁾（『白虎通』封禪）

王者の徳 草木に至らば、則ち朱草 生ず。⁽⁹⁴⁾（『太平御覽』卷八七三休徵部朱草所載『孝經援神契』）

徳 草木に至らば、則ち木 連理す。⁽⁹⁵⁾（『芸文類聚』卷九八祥瑞部木連理所載『孝經援神契』）

を挙げる。草木の他、天地鳥獸山陵泉淵など、天地万物に王者の徳が及ぶことで各種の符瑞が出現するという符瑞思想が示されている。これは前述の孝經緯における天子の孝の具体的事例に他ならない。『白虎通』は誠を含んだ孝經緯の孝を實踐する者として君主像を構築し、その君主は必然的に符瑞招來を可能としたのである。

以上のように、經文主義と神秘的な經書觀を背景に、前漢後期に經書化が進んだ『孝經』と、そこで語られる孝が神秘化し、孝が誠を媒介として天地と結びつき、王莽の郊祀改革及び後漢郊祀に繼承された。この孝は符瑞の招

来を可能とし、章帝期の白虎觀會議において、皇帝は孝としての郊祀を行って天の秩序を承け、自ら徳沢を天地万物に加えて符瑞を招来する存在と公認された。

おわりに

本稿は前漢末・後漢初期を中心に、儒教と皇帝や国家・社会との関係を符瑞思想の観点から検討を行った。前漢では文・武帝期に形成された、巫祝や女楽などを介して天地鬼神を祭る郊祀が行われ、皇帝は其中で符瑞を捉えた。一方、昭帝期の塩鉄會議と宣帝期の石渠閣會議を経て官界での勢力を拡大した儒家は、誠により徳沢を天地万物に加えて符瑞を招来する君主像を形成した。これを背景に、成帝期の儒家は誠を致して天地を親祭する南北郊祀を要請した。難航した同改革を平帝期の王莽が完了し得たのは、劉向以来の經文を重視する姿勢による。この姿勢は劉向・匡衡ら儒家がもつ神秘的な經書觀と結びつき、孔子制作とされる緯書に多くの符瑞思想を取り込む結果となった。この過程で孝も神秘化して誠を媒介に天地と結びつき、符瑞の招来を可能としつつ王莽の郊祀改革や後漢郊祀に継承された。後漢章帝期の白虎觀會議では、皇帝は孝としての郊祀で天の秩序を承け、自ら徳沢を天地万物に加えて符瑞を招来する存在と公認された。

以上のような展開は、符瑞と皇帝の関係に対する人々の認識の変化に寄与したと考えられる。前漢では、出現した符瑞の眞贋議論において徳は問題とされなかった。⁽⁹⁶⁾ところが後漢になると、符瑞は徳によるとの原則から、すでに符瑞と認定された現象を、実は災異であると批判する者が現れた。⁽⁹⁷⁾こうした徳の有無を基準とする符瑞判定は、

皇帝の神秘性を批判する指標を提供し、その権威を低下させかねない。しかし、白虎観会議の時代を生きた王充は、符瑞の真贋は徳と政治で判断できるとして後漢明・章帝期の符瑞を真とし、⁹⁸正史『後漢書』の著者である劉宋の范曄は、王道（徳による政治）の盛衰を基準に光武帝から和帝までの符瑞を真に近きものと判定した。⁹⁹徳を起点とする符瑞思想を形成した儒教は、天にも等しいとされた皇帝や天の降す符瑞を人道の下に置くことを可能としつつ、社会に浸透していったと考えられる。よって、徳と政治という人道に応じて現れる符瑞は、儒教の価値観を共有する社会においては有徳の象徴とされ、皇帝の権威はむしろ高まる結果となったのである。

かく礼制改革の完成や孝の実践者としての神秘的皇帝像の公認、一般人士の孝による符瑞招来や徳政による符瑞判断は、元帝期の儒家官僚進出のみからは直接導出できないのであり、孝による誠の取り込み、神秘的経書観の経文主義への反映、その一結果としての緯書の登場により、彼らの教説が形を変えて国家・社会に浸透する必要がある。だとすれば、儒教と国家・社会との関係を考える上で、前漢末・後漢初期は多大な重要性をもつ時期と考えてよい。ただし本稿では、讖緯を含む儒家教説が後漢の国家・社会で有意に存続したかを十分に検討できなかった。特に両漢期は讖類の利用が盛んな時期である。讖の流行を考慮しつつ、次稿では後漢における讖緯の実態と国家・社会との関係を考察したい。

註

(1) 『漢代儒教の史的研究——儒教の官学化をめぐる定説

の再検討——』序章、汲古書院、二〇〇五年。氏は同章で

儒教国教化に関する詳細な研究史整理を行っている。

- (2) 「皇帝支配の成立」岩波講座『世界歴史』四、一九七〇年、同『中国古代国家と東アジア世界』第一篇第二章、東京大学出版会、一九八三年所収。同『秦漢帝国』講談社、一九七四年。
- (3) 「図識と儒教の成立」『史学雑誌』八七・二・三、一九七五年、同『儒教成立史の研究』第九章、岩波書店、一九七五年所収。
- (4) 「儒教の成立」岩波講座『世界歴史』四、岩波書店、一九七〇年、前掲註(2)同氏著書第一二章所収。
- (5) 「儒教の国教化」と「儒教の官学化」『東洋史研究』三七・四、一九七九年。
- (6) 「白虎観会議前夜——後漢讖緯学の受容と展開——」『史林』六三・六、一九八〇年。
- (7) 前掲註(1)福井氏論文参照。
- (8) 『緯書の成立とその展開』前篇第九章、国書刊行会、一九七九年。
- (9) 前掲註(1)福井氏論文参照。
- (10) 『緯書と中国の神秘思想』平河出版社、一九八八年。なお本稿は符瑞思想の語を、麟鳳龜龍等めでたいしるし(符瑞)の出現とその意味に関する思想として使用する。
- (11) 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三著『儒教史』第一章五、山川出版社、一九八七年。
- (12) 黄老思想については、金谷治『漢初の道家思潮』(同『秦漢思想史研究』第二章、平楽寺書店、一九六〇年)参照。
- (13) 「前漢における墨家の再生——儒教の官学化についての一試論——」『東方学』三九、一九七〇年。
- (14) 「董仲舒と法家思想」『史滴』三六、二〇一四年。
- (15) 「塩鉄論議後史——儒教の国教化への一段階——」『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第四分冊』四五、一九九九年。
- (16) 保科季子「前漢後半期における儒家礼制の受容——漢的伝統との対立と皇帝観の変貌——」(『歴史と方法編集委員会』『歴史と方法』三 方法としての丸山眞男』青木書店、一九九八年)。
- (17) 『史記』卷二八封禪書は高祖が秦の祭天場たる雍四時に一時を加えて五時としたとするが、金子修一「漢代の郊祀と宗廟と明堂及び封禪」(同『古代中国と皇帝祭祀』第二部第三章、汲古書院、二〇〇一年)は栗原朋信「秦の郊祀の対象としての上帝」(同『秦漢史の研究』「史記の秦始皇本紀に関する二・三の研究」第五章第二節、吉川弘文館、一九六〇年所収)を根拠に信憑性の乏しいものとして考慮

しない。本稿もこれに従う。

(18) 「前漢郊祀制度研究序説——成帝時郊祀改革以前について——」『中国古代史論叢』初集、二〇〇四年。

(19) 前掲註(17) 金子氏論文参照。

(20) 前掲註(18) 鷲尾氏論文参照。

(21) 文帝十五年の詔勅(『史記』卷一〇孝文本紀)は五徳終始説と関わるため別の機会に論じる。ただし、天の降す符瑞から如何なる制度・政策が必要かを知る同説の天・符瑞・皇帝の關係は、前漢皇帝が祭祀で天に符瑞を求める三者の關係(後述)と、施徳という人道の実践が欠如する点で類似すると考える。

(22) 元鼎五年冬十一月辛巳朔・元封元年春正月・元封元年夏四月癸卯・元封二年夏六月・元封四年春三月・元封六年春三月・太初二年夏四月・後元元年春二月(卷六武帝紀)。

(23) 朕躬祭后土地祇、見光集于靈壇、一夜三燭、幸中都宮、殿上見光。

(24) 「郊祀歌」については、渡辺信一郎「前漢「郊祀歌」十九章の祭祀空間と政治空間」(同『中国古代の樂制と國家——日本雅樂の源流——』第一部第二章、文理閣、二〇一三年)参照。

(25) 本文五首の他は、元康元年春三月・神爵二年春二月・

甘露二年春・甘露三年春の四首(卷八宣帝紀)。

(26) 乃者鳳皇甘露降集京師、嘉瑞並見。修興泰一・五帝・后土之祠、祈爲百姓蒙祉福。鸞鳳萬舉、蜚覽翺翔、集止于旁。齋戒之暮、神光顯著。薦鬯之夕、神光交錯。或降于天、或登于地、或從四方來集于壇。上帝嘉鸞、海內承福。

(27) 年次比定は『漢書補注』卷八七楊雄伝の沈欽韓補注による。

(28) 「玄瓊觶醪、秬鬯泔淡、朕嚮豐融、懿懿芬芬。炎感黃龍兮標訛碩麟。選巫咸兮叫帝閭、開天庭兮延羣神。儂暗藹兮降清壇、瑞穰穰兮委如山」。訓読は高橋忠彦『新釈漢文大系 文選(賦篇) 中』(明治書院、一九九四年)を参考とした。

(29) 前掲註(18) 鷲尾氏論文参照。また目黒杏子「王莽「元始儀」の構造——前漢末における郊祀の變化——」『洛北史学』八、二〇〇六年)も甘露泰時郊祀儀礼における参加者の役割を検討し、同儀礼における「人間」側の主役は、傍観する皇帝や百官ではなく直接降神を行う巫や女楽だったとする。

(30) 狩野直喜「支那上代の巫、巫咸に就いて」(同『支那文学叢』第一部、一九七三年所収)。

(31) シャーマニズムの本質がトランスの間に魂が肉体を抜

け出して昇天し、神々・精霊・靈魂と交渉するエクスタシーにあることは、ミルチア・エリアーデ著、堀一郎訳『シャーマニズム——古代的エクスタシー技術——』（筑摩書房、二〇〇四年）参照。

(32) 田天『秦漢国家祭祀史稿』第三章（生活・読書・新知三聯書店、二〇一五年）は、宣帝の祠廟建造と符瑞出現が長安に集中していることに着目する。

(33) 明帝の永平六年春二月・永平一七年夏五月戊子、章帝の元和二年夏五月戊申・元和二年秋九月壬辰・章和元年夏六月壬戌の詔勅。

(34) 狩野直禎・西脇常記訳注『漢書郊祀志』（平凡社、一九八七年）を参考とした。

(35) 年次比定は卷一〇成帝紀による。

(36) 同右。

(37) 藤川正数「郊祀制について」（同『漢代における礼学の研究』増補版第四章、風間書房、一九六八年）、板野長八「前漢末に於ける宗廟・郊祀の改革運動」（同『中国古代における人間観の展開』第二章、岩波書店、一九七二年）参照。

(38) 甘泉、汾陰及雍五時始立、皆有神祇感應、然後營之、非苟而已也。武・宣之世、奉此三神、禮敬救備、神光尤著。

……高祖時五來、文帝二十六來、武帝七十五來、宣帝二十五來、初元元年以來亦二十來、此陽氣舊祠也。（卷二五郊祀志下）

(39) 金子修一「漢代における郊祀・宗廟制度の形成とその運用」（同『中国古代皇帝祭祀の研究』第Ⅱ部第四章、岩波書店、二〇〇六年）、佐川英治「漢六朝の郊祀与城市規画」（余欣主編『中古時代の礼儀・宗教与制度』上海古籍出版社、二〇一二年）参照。

(40) 前掲註(37)藤川氏論文、板野氏論文参照。

(41) 以爲神祇功德至大、雖修精微而備庶物、猶不足以報功、唯至誠爲可、故上質不飾、以章天德。

(42) 誠については、武内義雄『易と中庸の研究』第五章三（岩波書店、一九四三年）、赤塚忠「中庸解説」（同『新釈漢文大系 大学・中庸』明治書院、一九六七年）参照。また溝口雄三「理」（同『中国思想のエッセンス』——異と同のあいだ——）、岩波書店、二〇一一年）は、小島毅氏の修士論文を紹介しつつ宋代の天譴論と至誠の関連を指摘し、同「心」（同書六）は漢から宋までの天譴論と誠との関連に言及する。なお小島「宋代天譴論の政治理念」（『東洋文化研究所紀要』一〇七、一九八八年）は修士論文を別視点でまとめたものとされるが、至誠への言及は目立

たない。

(43) 「中庸篇」の成り立ち」(前掲註(3) 同氏著書第七章) 二五七頁。

(44) 「精誠の哲学」加地伸行博士古稀記念論集刊行会編『中国学の十字路 加地伸行博士古稀記念論集』研文出版、二〇〇六年。

(45) 惟誠感神、達乎民心、知刑敬之本、則不怒而威、不言而信。誠、德之主也。言之所聚也。詩曰、鼓鐘于宮、聲聞于外。

(46) 朝廷内では董仲舒の第一対策「天下之人同心歸之、若歸父母、故天瑞應誠而至」が挙げられる。前掲註(1) 福井氏著書第二篇第三章によれば、この箇所は董仲舒本人によるものと言い得る。

(47) 精誠感於内、形氣動於天、則景星見、黃龍下、祥鳳至、醴泉出、嘉穀生、河不滿溢、海不溶波。

(48) 王者中立而聽乎天下、德施方外、絶國殊俗、臻於闕廷、鳳皇在列樹、麒麟在郊藪、羣生庶物、莫不被澤。

(49) 補足として他三人の誠理解を看取できる箇所を示す。「以陛下聖明、内推至誠、深思天變、何應而不感。何搖而不動」(卷六〇杜欽伝)、「厲精致改、至誠應天、則積異塞於上、禍亂伏於下、何憂患之有」(卷八五谷永伝)、「又曰、

天棊諶辭、言有誠道、天輔之也。明承順天道在於崇德博施、加精致誠、孳孳而已」(卷八一孔光伝)。

(50) 願陛下加致精誠、思承始初、事稽諸古、以厭下心、則黎庶羣生無不說喜、上帝百神收還威怒、禎祥福祿何嫌不報。(51) 東鄰殺牛、不如西鄰之滌祭、言奉天之道、貴以誠質大得民心也。行穢祀豐、猶不蒙祐、德修薦薄、吉必大來。……

祥瑞未著、咎徵仍臻。迹三郡所奏、皆有變故。不答不饗、何以甚此。

(52) 前掲註(4) 板野氏論文は、人道の語を人間の行うべき道徳や政治として使用する。本稿もこれに従う。

(53) 前掲註(16) 保科論文参照。(54) 自元、成後學者蕃滋、貢禹毀宗廟、匡衡改郊兆、何武定三公、後皆數復、故紛紛不定。何者。禮文缺微、古今異

制、各爲一家、未易可偏定也。考觀諸儒之議、劉歆博而篤矣。

(55) ただし喪服小記篇の文言である。

(56) ただし祭法篇の文言である。

(57) 前掲註(39) 金子氏論文一六六頁。

(58) 前掲註(16) 保科氏論文参照。

(59) 卷二二礼楽志参照。

(60) 「天下觀念と中国における古典的国制の成立」、同「中

国古代の王権と天下秩序——日中比較史の視点から——」
第三章、校倉書房、二〇〇三年。

(61) 「前漢中末期の思想」同『秦漢思想史の研究』第四章、
創文社、一九八五年。

(62) 前掲註(39) 金子氏論文参照。

(63) 臣聞六經者、聖人所以統天地之心、著善惡之歸、明吉
凶之分、通人道之正、使不悖於其本性者也。故審六藝之指、
則人天之理可得而和、草木昆蟲可得而育、此永永不易之道
也。及論語・孝經、聖人言行之要、宜究其意。

(64) 凡六經帝王之所著、莫不致四靈焉。德盛則以爲畜、治
平則時氣至矣。

(65) 前掲註(8) 安居氏論文参照。

(66) 保科季子「受命の書——漢受命伝説の形成——」(『史
林』八八—五、二〇〇五年)は、天命は文字となつて下達
されるとの人々の認識が前漢末に存在したとする。

(67) 緯書の形成に与つたとされる公羊学・京氏易・斉詩学
の学説は多分に予言的な性格を帯びている。これも識類と
緯類が緯書に混在し得た一因だろう。安居氏は、両類がと
もに秦漢神秘思想に立脚する点、立説形成者が共通する点
にその融合の因を求め、前掲註(8) 安居氏著書前篇第
五・六・九章・後篇第二章参照。

兩漢期における儒家的符瑞思想の展開 三浦

(68) 經禮三百、曲禮三千、其致一也。

(69) 一謂誠也。

(70) 板野長八「孝經」の成立」(前掲註(3) 板野氏著書
第一章)参照。

(71) 例えば、「孔子曰、吾志在春秋、行在孝經、以春秋屬
商、以孝經屬參」(『芸文類聚』卷二六人部一〇所引「孝經
鈞命決」)など。

(72) 及立爲天子、天下化之、蠻夷率服。北發渠搜、南撫交
趾、莫不慕義、麟鳳在郊。故孔子曰、孝弟之至、通於神明、
光於四海。舜之謂也。

(73) 人君苟能至誠動於内、萬物必應而感移、堯舜之誠、感
於萬國、動於天地、故荒外從風、鳳麟翔舞、下及微物、咸
得其所。

(74) 石光瑛『新序校釈』は雜事四「堯舜之誠、感於萬國」
の校釈に雜事一の舜の事績を引用した上で、「是堯舜修德
以誠感萬國之事也」と評価する。

(75) 徐興無「識緯文献与漢代文化構建」第五章(中華書局、
二〇〇三年)は、孝経緯の成立には斉学の影響があつたこ
とを指摘する。

(76) 『資治通鑑』卷四二・四三によれば、隴右が安定した
のは建武一〇年(三四)末、蜀が平定されたのは建武一二

第九十八卷 二七

年一月である。

- (77) 小島毅「郊祀制度の変遷」〔『東洋文化研究所紀要』一〇八、一九八九年〕によれば、宋代の郊祀制度には「孝」の対象としての「天」と「理」的「天」の論争があり、前者から後者への転換があった。

- (78) 前掲註(37) 板野氏論文参照。

- (79) 「前漢時代の宗廟と楽制」——『安世房中歌』十七章と承天のイデオロギー——〔前掲註(24) 同氏著書第三章〕。

- (80) 「古代中国の王権と郊祀」——南郊祭天儀礼を中心に——〔前掲註(60) 同氏著書第五章〕。

- (81) 前掲註(39) 佐川氏論文参照。

- (82) 及將祀天郊、報地功、……然後以獻精誠、奉禮祀、曰、允矣、天子者也。

- (83) 推顯嚴父配天之義、修立郊禘宗祀之禮、以光大孝。……至德要道、通於神明、祖考嘉享。光耀顯章、天符仍臻、元氣大同。麟鳳龜龍、衆祥之瑞、七百有餘。

- (84) 胡元安體會參之至行、履樂正之純業、喪親泣血、骨立形存、精誠洞於神明、雉免集其左右、出於穎陽。

- (85) この判断は、後漢後期の蔡邕が母への孝により現れた菟・連理を休瑞と表現したことに基づく。「邕性篤孝、母常滯病三年、邕自非寒暑節變、未嘗解襟帶、不寢寐者七旬。

母卒、廬于冢側、動靜以禮。有菟馴擾其室傍、又木生連理、遠近奇之、多往觀焉」〔『後漢書』列伝五〇下蔡邕伝〕、「是以靈祇、降之休瑞、免擾馴以昭其仁、木連理以象其義」〔『蔡中郎集』外集卷一「祖德頌」〕。

- (86) 平勢隆郎「八紘」とは何か」第一章第一・二節（汲古書院、二〇一二年）は後漢豪族・遊侠が緯書を受容して「儒」化したことを指摘する。

- (87) 元氣混沌、孝在其中。天子孝、天龍負圖、地龜出書、天孽消滅、景雲出游。庶人孝、則澤林茂、浮珍舒、怪草秀、水出神魚。

- (88) 天子孝曰就、言德被天下、澤及萬物、始終成就、榮其祖考也。

- (89) 前掲註(39) 金子氏著書は、王莽が『孝經』、『白虎通』が孝経緯によつて天子を爵号とする点に両者の共通性を指摘する。

- (90) 「天下太平、符瑞所以來至者、以爲王者承天統理、調和陰陽、陰陽和、萬物序、休氣充塞、故符瑞並臻、皆應德而至」。引用は陳立『白虎通疏証』（中華書局、一九九四年）による。

- (91) 周公踐祚、理政與天合志、萬序咸得、休氣充塞。〔路史』余論六所引『孝経援神契』〕

(92) 『白虎通』聖人に「何以言文・武・周公皆聖人也。……孝經曰、則周公其人也。下言、夫聖人之德、又何以加于孝乎」とあり、この『孝経』は王莽が郊祀改革で引用した聖治章である。

(93) 德至草木、朱草生、木連理。

(94) 王者德至草木、則朱草生。

(95) 德至於草木、則木連理。

(96) 宣帝期の美陽出土の鼎は古文字の知識より(卷二五郊祀志下)、彭城出現の鳳皇は京師に出現しないことより(卷一九百官公卿表下・『論衡』驗符)、成帝期の東萊出現の黒龍は継嗣無き時期の出現より(卷八五谷永伝)、符瑞ではないと議論された。

(97) 是時京師及四方累有奇異鳥獸草木、言事者以爲祥瑞。敞通經傳、能爲天官、意甚惡之。乃言於二公曰、夫瑞應依

德而至、災異緣政而生。……今異鳥翔於殿屋、怪草生於庭際、不可不察。(『後漢書』列伝三三何敞伝)

(98) 夫世瑞不能別。別之如何。以政治・時王之德。……案永平以來、訖於章和、甘露常降、故知衆瑞皆是、而鳳凰麒麟皆真也。(『論衡』講瑞)

(99) 序例曰、凡瑞應、自和帝以上、政事多美、近於有實、故書見於某處。自安帝以下、王道衰缺、容或虛飾、故書某處上言也。(『後漢書』本紀五安帝紀注)

(付記) 本稿は平成二八年度科学研究費補助金(日本学術振興会特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

(東京大学大学院人文社会科学系研究科

アジア文化研究専攻博士課程)

THE TOYO GAKUHO

Vol.98, No.1 - June 2016

(THE JOURNAL OF THE RESEARCH DEPARTMENT
OF THE TOYO BUNKO)

The Development of Confucian Ideas about Auspicious Phenomena
during the Former and Later Han Periods

MIURA Yuki

Under the Han Dynasty, which ruled China for about four centuries, the forces of Confucianism gradually expanded, reforming dynastic institutions in line with its classics and doctrines, then forming a completely new system during the Later Han Period, a process often referred to as the “establishment of Confucianism as state religion.”

Confucianism as a state religion has provoked a great deal of discussion, which can be divided into two separate veins: 1) consideration of the position of Former Han Erudites of the Five Classics (*wujing boshi* 五經博士) as the purveyors of official learning within “Confucianization” and 2) the study of the relationship of Confucianism with the state (emperor) and society with respect to divination with mystic Confucian doctrines (*chenwei* 讖緯) and the reform of institutions regarding ritual. In order to link these two veins together it would be necessary to clarify to what extent Confucianism permeated the image of the emperors, state institutions and social values by examining at least two questions: 1) in what manner did Confucian learning advocated by Confucian bureaucrats contribute to reforming institutions regarding ritual, thus bringing *chenwei* ideology to fruition, and 2) whether or not such learning, including *chenwei*, was effectively assimilated by the Later Han state and society.

This article is an investigation of the relationship of Confucianism with the state (emperor) and society revolving around ideas concerning auspicious phenomena (*furui* 符瑞), which were closely related to ceremonies performed by the Former Han emperors on the winter solstices, then in January and

March, on the outskirts of the capital (*jiaosi* 郊祀), while also thought of as the core of *chenwei* ideology.

The *jiaosi* which developed during the reigns of Former Han emperors Wen-Di 文帝 (203-157 BC) and Wu-Di 武帝 (156-87 BC), involving the worship of Heaven and Earth through shamanistic practices, were held by the emperors to produce auspicious phenomena.

Meanwhile, those Confucians who had expanded their influence within the bureaucracy during the reigns of Zhao-Di 昭帝 (94-74 BC) and Xuan-Di 宣帝 (91-49 BC) were successful in conjuring up the image of rulers who were able to invoke auspicious phenomena, by adding the benefits of their virtue to Heaven, Earth and all things in between through sincerity (*cheng* 誠). It was against this background that the Confucians during the reign of Cheng-Di 成帝 (51-7 BC) and Ai-Di 哀帝 (25-1 BC) requested that the emperors should offer *cheng* to Heaven and Earth on their own, without the help of shamans, in *jiaosi*.

Wang Mang's 王莽 success in overcoming the obstacles to institutional reform during the reign of Ping-Di 平帝 (9 BC-AD 6) was due to a change in attitude emphasizing the Confucian texts interpreted during Cheng-Di's reign by Liu Xiang 劉向 and Kuang Heng 匡衡, who had added mystical aspects to the classics, resulting in the incorporation of the prolific ideas about auspicious phenomena found the *Weishu* 緯書 genre of works, which was argued to have been written by Confucius himself. Through this process, filial piety (*xiao* 孝) was also linked to Heaven and Earth through *cheng*; and its purported ability to bring about auspicious phenomena was also incorporated into Wang Mang's reforms of *jiaosi* and its Later Han forms.

At the debates over Confucian classics' texts and doctrines held in the palace's Baihuguan 白虎觀 during the reign of Zhang-Di 章帝 (AD 57-88), it was officially recognized that the emperors inherited the order of providence in the *jiaosi* manipulation of *xiao* and the existence of their ability to bring about auspicious phenomena, by adding the benefits of the virtue of *xiao* to Heaven, Earth and all things in between.