

法理と屈服

——韓愈『仏骨を論ずる表』と儒教・仏教の対話——

黄 耀堃

菅野博史 訳

一 はじめに

韓愈（七六八―八二四）は「非儒家」の思想に対して否定的な態度を取っていた。彼は「原道」のなかで、「其の人「道士や僧侶」を「俗」人にし、其の書を火にし、其の居を廬いおりにす」という意見を提出し、異端である仏道に対して壊滅的な改造をするように主張した。その他の作品にも、仏教、道教に対する風刺的、あるいは攻撃的な趣おもむきがみなぎっている。たとえば、「廖道士を送る序」は、崇衡山の地域に、「魁奇、忠信、材徳

の民」がいないことを慨嘆し、そこで「其れ乃ち老・仏の学に迷惑溺没して出でざること無からんや」と推測している。また、たとえば「高閑上人を送る序」は、高閑（生没年不詳）の書法芸術を幻術であると風刺している。⁽³⁾さらには外国から来た僧侶を警戒している。たとえば、「訳経僧に贈る」には、

万里、言うを休めよ、道路賒としと。誰か汝をして流沙を度らしむること有らん。只だ今、中国は方に事多ければ、端無くも更に華を乱すことを用いざれ。⁽⁴⁾

とある。これによって、一般の人は韓愈の「仏骨を論ずる表」は、道教・仏教に反対するその他の作品と一致していると考えている。ただこのような見解は、すでに早く文章評論家に否定されている。明代の文章評論家、茅坤（一五二—一六〇）は『韓文公文抄』で次のように考えた。

韓公は、天子、仏を迎え、特に寿を祈り国を護るを以て心と為すを以ての故に、其の議論も亦た只だ以て福田の上に説を立つるのみにして、一字も仏の宗旨を論ずること無し。⁽⁵⁾

「仏骨を論ずる表」が「以て福田の上に説を立つ」かどうかは、ここで討論しようとは思わない。いわゆる「二字も仏の宗旨を論ずること無し」については、⁽⁶⁾「仏骨を論ずる表」のなかには仏教それ自身に対するものはないと言える。「仏骨を論ずる表」は冒頭すぐに「仏とは、夷狄^{いぎ}の一法なるのみ」と述べているけれども、全文、信仰教理には言及していない。これによって簡単に「仏骨を論ずる表」を「正道を扶け、異端^{しりぞ}を闢く」の作品と見なすことは、⁽⁷⁾けっして適切ではないようである。

ある。

もし細心に分析してみれば、「仏骨を論ずる表」は主に法理の面から仏骨（仏舍利のこと―訳者注）を奉迎する活動を批判していることにすぐに気づく。饒宗頤（一九一七―）は「韓愈南山詩と曇無讖訳の馬鳴仏所行讃」で指摘している。「……彼は仏教を排斥するために、曇無讖の訳した『馬鳴仏所行讃』に目を通したはずであり、思想上、仏教に反対する一方で、かえって仏書からその修辭の技巧を吸収して、詩篇に役立てている。これは間接的に馬鳴の影響を受けたと言うべきである」。⁽⁸⁾同様に、韓愈は仏教を排斥するために、仏教を管理する法律を熟読したかもしれない。実際には、韓愈の任官との関係がいっそう大きかった。⁽⁹⁾韓愈は「仏骨を論ずる表」を奏上したとき、刑部侍郎であった。「女挈壙銘」は明確に、当時、「愈が少秋官である」ことに触れている。⁽¹⁰⁾「少秋官」はとりもなおさず刑部侍郎のことである。⁽¹¹⁾このほか洪興祖（一〇九〇―一一五五）の『韓子年譜』に引用する『憲宗実録』に、「（元和）十三年夏四月、鄭余慶は詳定礼儀使と為り、韓愈、李程を副と為すを奏す」

と言われているのによれば、当時、韓愈はまた兼ねて礼儀を管理したことがわかる。もし洪興祖の見解に誤りがなければ、韓愈はなおのことこのような身分によって「仏骨を論ずる表」を奏上したのである。拙稿「韓愈と道釈（道教と仏教―訳者注）」（未刊）は「仏骨を論ずる表」と唐代の宗教を管理する法律との関係について検討したことがあり、今、明確に述べるために、「韓愈と道釈」の一部の論述を本論文に転載する。⁽¹³⁾

二 仏教を管理する法律

元和十三年（八一八）十一月、僧侶を監督する責任のある功德使から上奏があった。

「鳳翔の法門寺の塔に仏の指骨有り。相伝う、『三十年に一たび開く。開けば則ち歳豊かに人安し』と。来年応に開くべし。請う、之を迎えん」と。十二月庚戌朔、上、中使を遣わし、僧衆を帥いて之を迎えしむ。⁽¹⁴⁾

『旧唐書』韓愈本伝では、「鳳翔法門寺に護国の真身塔有り。塔の内に釈迦文仏の指骨一節有り。其の書、

本と伝法あり、三十年に一たび開くなり」となっている。⁽¹⁵⁾十二月一日、憲宗（李純「七七八一—八二〇」、八〇五

—八二〇在位）は、中使、杜英奇（生没年不詳）を派遣し、僧衆を引率して、鳳翔に行き、仏骨を迎えて宮殿に入れることに同意した。⁽¹⁶⁾仏の指骨が長安に到達したときは、すでに翌年の正月丁亥であった。憲宗は仏骨を宮中に三日留めた後、通りがけに各寺院に送り届け、法要を挙行した。⁽¹⁷⁾『唐律疏議』によれば、言葉伝える功德使が仏骨を開き迎えることは違法行為である。『唐律疏議』卷十八に、「諸て祇書及び祇言を造りたる者は絞」注に、「造とは、自ら休咎及び鬼神の言を造り、妄りに吉凶を説き、不順に渉りたる者を謂う」、疏に、「天を觀、地に画し、詭りて災祥を説き、妄りに吉凶を陳べ、並びに不順に渉りたる者は絞」と見える。劉俊文（二九四四—）の箋解、「此の条は、妖書・妖言を造り用いる罪の刑罰を規定している。……およそ其の書、其の言が、怪力鬼神を仮り、妄りに吉凶を説き、詭りて禍福を議するのは、とりもなおさず妖書・妖言である」によれば、仏の指骨を開き迎えることは、功德使の上奏

によったけれども、「相伝」の人はなお「自ら休咎、及び鬼神の言を造る」罪を犯した。「開けば則ち歳豊かに人泰^{やす}らかなり」は、祥瑞の説と相違がないので、庫に保存されていた「仏骨」を開くことは、「歳豊かにして人安らかなり」を開くことであり、韓愈はこの法例に、他の人が心を留めないことを恐れ、「仏骨を論ずる表」の文章のなかで、「直年^{ただ}豊かに人樂しむを以て、人の心に^{したが}（20）を^{（20）}徇う」ことを強調し、「其の書、本と伝法あり」が祥瑞の説であり、「祇書・祇言」の類にほかならないことを読者に注意した。

「仏骨を論ずる表」には、唐憲宗が、「即位の初め、即ち人を度して僧尼・道士と為すを許さず。又た寺観（仏寺と道観―訳者注）を創立するを許さず」と説いている。これは「兩唐書」の憲宗紀に見えないけれども、『旧唐書』德宗紀に見える。大曆十四年（七七九）、代宗（李豫〔七二七―七七九〕、七六二―七七九在位）は五月に死去し、德宗（李適〔七四二―八〇五〕、七七九―八〇五在位）は六月己亥に、「今より更に寺観を奏置し、及び人を度するを得ず」と命令を下した。法令と定められるかど

うか、語義は曖昧である。^{（22）}韓愈が憲宗に上表したのは、当然、根拠のあるものであった。見るところ、憲宗であって、德宗ではなかった。唐律には、私に人を度し入道することを許さない条例がある。『唐律疏議』卷十二「私に入道す」の条に見える。

諸て私に入道し、及び之れを度する者は、杖一百。已に貫を除く者、徒一年。本貫の主司及び觀寺の三綱にして情を知る者は、与に同罪。若し法を犯し觀寺を出ずべくして、断を経て還俗せざる者は、私度の法に従う。即し監臨の官、私に輒く人を度する者は、一人杖一百。二人ごとに一等を加う。^{（23）}

唐律のなかには人を度して僧尼とするのに規定があるけれども、官吏を主管するのにも厳格な規定がある。たとえば、『白氏六帖』卷二十六の「度人格」の条に引用する『祠部格』には、「王公已下薨するに、別勅もて度人を許さば、親王は二十、三品已上は三人、並びに亡者の子孫、及び妻^{さい}腰^{よう}を須^{もと}い、並びに通じて周親を取り、妻腰は試業するを須^{もと}いず。若し数足らずば、唯だ見在の度に如し^も假冒有らば、首を原^{もと}すの限りに在らざ

るなり⁽²⁴⁾とある。

「仏骨を論ずる表」は統いて唐憲宗が仏骨を迎えることについて、「今聞く、陛下は群僧をして仏骨を鳳翔に迎えしめ、樓に御して以て觀、昇^{あが}ぎて大内に入る⁽²⁵⁾」と述べている。この話は、表面上は憲宗が仏骨を迎えることを意味しているが、実際上は僧侶の行為が違法に近いということである。この一節は、二つに分けることができる。第一に群僧が仏骨を大内に入れ、玄宗（李隆基〔六八五—七六二〕、七二二—七五六在位）の禁令に違反したということである。『唐会要』卷四十九に、

開元二年……七月十三日勅す。聞くが如くんば、百官家は、多く僧尼道士等を以て門徒と為して往還し、妻子等は避忌する所無し。或は詭^かりて禪觀に託し、禍福を妄^{あや}りに陳べ、事、左道に涉り、深く大猷^{だいゆう}を戮^{やぶ}る。今より已後、百官家は輒^{たやす}く僧尼等の家に至るを容^{ゆる}ることを得ざれ。吉凶に縁^より設齋^{しやう}を要^も須^ちいば、皆な州県において牒^とを寺觀に陳べよ。然る後に數に依りて聴^{ゆる}せ⁽²⁶⁾。

とある。百官家が僧尼と往還することができない以上、

僧尼を大内裏に入れるなどはなおさらできない。これによって、表面上は群僧を批判し、実際上は玄宗の法令によって憲宗を告発したのである。次に、群僧が仏骨を迎える行列は路上にあり、皇帝に「樓に御して以て觀」させることは、道路を歩くとき隠れなければならない条例に違反する。鄭顥文が復元した「道僧格」⁽²⁷⁾、「凡そ道士・女道士・僧・尼は、道路に在りて五品以上の官に遇えば、隠れよ⁽²⁸⁾」によれば、「群僧」が路上で官吏・貴族を避けないのは、一種の違法行為である。

「仏骨を論ずる表」は、群僧が仏骨を迎えることが、「京都士庶の爲めに、詭異の觀、戲翫の具を設くるのみ⁽²⁹⁾」と述べている。『唐六典』卷四が「道士・女道士・僧・尼」がもし「音楽博戲を作さば、……皆な苦役せしむるなり⁽³⁰⁾」と説くのに基づき、『唐律疏議』卷二十六の「諸て博戲して財物を賭けたる者は、各杖一百」の注に「博を挙げて例と爲す。余戲皆な是れなり」とあり、疏議に「博を挙げて名と爲し、総じて雜戲の例と爲すを謂う⁽³¹⁾」とあるのに基づけば、韓愈は、仏骨を迎えるという行動が「詭異の觀、戲玩の具」であり、そ

のため群僧の行為が不法に近いと非難したことになる。

「仏骨を論ずる表」はさらに「頂を焚き指を焼き、百十群を為し、……必ず断臂(だんぴ)變身(へんしん)、以て供養を為す者有らん」と述べている。唐太宗(李世民「五九九—六四九」、六二六—六四九在位)は命令を下して「膚を鑽(き)り指を焚いて」供養することを禁止したことがある。⁽³³⁾「頂を焚き指を焼く」ことは明らかに法を犯しており、下文にさらに「必有」という推論的な語句を用いるのは、仮設の言い方を用いて事態の重大さを説明することである。

「仏骨を論ずる表」はさらに「若し即ち禁遏(きんお)を加えずして、更に諸寺を歴(へ)ば」と述べている。表面上から見ると、「仏骨」を迎えてそれぞれの寺廟のなかに置くことには、けっして違法はない。しかし、もし「群僧」がその中に参加すれば、違法である。『唐大詔令集』卷百十三〈条貫僧尼敕〉に、「……其の僧・尼・道士は、本師教主、及び齋会の礼謁に非ざれば、妄りに事に托するが故に、輒く往来有り、非時に聚会することを得ず、並びに所由の長官の句当に委ね、有らゆる犯す者は、法に準じて処分す⁽³⁵⁾」とある。

「仏骨を論ずる表」は表面上、仏骨を迎える活動が違法であるとは説明しておらず、ただありのままに当時の状況を描いているだけである。しかし、彼は他の人がこれが違法であることを知らないのではないかと思ひ、文章の冒頭で「臣某言う、伏して以うに仏は夷狄の一法のみ⁽³⁶⁾」と述べ、「法」を示している。「仏は夷狄の一法」とは、蔡謨(生没年不詳、東晋の人)の語を変形したものである。『晋書』蔡謨伝に、「彭城王紘、上りて言わく、樂賢堂に先帝、手ずから仏象を画く有り。寇難を経歴すれども、此の堂は猶お存す。宜しく勅して頌を作るべし。帝は其の議を下す。謨曰わく、『仏とは、夷狄の俗、經典の制に非ず。……』⁽³⁷⁾」とあるのを参照するべきである。韓愈は「俗」を「法」に換える。当然この「法」は一般的に言えば、「仏教」を意味するが、「法」はサンスクリット語の「dharma」の意訳であり、「dharma」という言葉は漢語の「法」の本義に近い。同様に人間の行為を維持するものを意味する。⁽³⁸⁾韓愈は語義の多様性を利用し、特に仏教は「夷狄の一法」にすぎないことを強調し、下の例証の部分のために、あら

はじめ提起して人に道理があると感じさせるようにした。韓愈は仏骨を迎える行事を叙述した後に、すぐに一節を補い、そこではさらに意識的に法律の精神を表現している。

夫れ仏は本と夷狄の人なり。中国と言語通ぜず、衣服製を殊にし、口に先王の法言を言わず、身に先王の法服を服せず、君臣の義、父子の情を知らず。⁽³⁹⁾

この段は『孝經』を變形したものである。卿大夫章第四に見える。

先王の法服に非ざれば敢て服せず、先王の法言に非ざれば敢て道^いわす、先王の徳行に非ざれば敢て行わず。是の故に、法に非ざれば言わず、道に非ざれば行わず。口に扞言無く、身に扞行無し。言、天下に満ちて口過無く、行い、天下に満ちて怨惡無し。三つの者備わつて、然る後能く其の禄位を保つて、其の宗廟を守る。蓋し卿大夫の孝なり。詩に云わく、「夙夜懈らず、以て一人に事^{つか}う」⁽⁴⁰⁾と。

韓愈は『孝經』を用い、たしかに「孝道」という儒

家の核心的な価値によつて仏教を批判したが、彼は「法」、いわゆる「法服」と「法言」とを強調しなければならなかったようである。一般の儒者が儒仏の論争のとき、ただ『論語』と「公羊学」の見解を引用するのと同じではない。⁽⁴¹⁾唐代の仏教は盛んであつたけれども、なお国家の法理のもとにあつた。道世（生没年不詳、七世紀の人）は、『法苑珠林』法服篇で述べている。

……是を以て教に内外の別有り、人に道俗の異有り有り。在家は則ち外教に依り、先王の法服を服し、先王の法言に順ず。上に親を敬い君に事うるの礼有り、下に妻子官榮の恋有り。此れは則ち恭孝の躡^{もと}、理として儒津に叶う。出家は則ち内教に依り、諸仏の法服を服し、諸仏の法行を行ず。上は君親愛敬の重を捨て、下は妻子官榮の好を割く。⁽⁴²⁾

出家には別に「法服、法行」があるが、道世は依然として世俗の「法服、法言」⁽⁴³⁾を承認している。このため、韓愈はここで法理をもつて仏骨を奉迎する活動を批判しているのである。

三 外交の法制

「仏骨を論ずる表」は、宗教を管理する法律から仏骨を奉迎する活動を批判する以外に、また外交の法制から自らの見方を提起している。つまり、

……仮令^{たと}い其の身今に至るまで尚在^{なお}り、其の国命を奉じて京師に來朝すとも、陛下容^いれて之れに接するに、宣政に一見し、礼賓に一設し、衣一襲を賜い、衛^{まも}つて之れを境に出すに過ぎず、衆を惑わしめざるなり。……⁽⁴⁴⁾

行文のなかで確かにいくらかの「辛辣」な語句を用いている。たとえば、「襲」字を用いている。『説文解字』に「襲は、衽袍なり」とあり、段玉裁（二七三五—一八一五）の注に「小斂大斂の前、死者に衣^きするを、之れを襲と謂う。……凡そ死者に衣するは、衽^{えり}を左にし紐^{ちゆう}せず」とあるのによれば、上文では『論語』の「髪を被り衽を左にす」を指摘し、ここで「襲」を用いているのは、非常に適切であるといえることができる。呪罵の嫌いがあるのを免れないけれども、なお法律と礼

法の限度を越えていない。

「仏骨を論ずる表」は、外国の宗教人士の來訪を処理する方式を提起しているが、これはまた唐代に行われた法制と合致している。「宣政に一見す」について、一般の注釈はすべて宣政殿で外国の使者に接見することであると述べている。⁽⁴⁶⁾しかしながら、宣政殿は天子が即位する殿であり、一般に觀見する場所ではない。⁽⁴⁷⁾「宣政」は宣政衛で外国の使者に接見することを意味するはずである。たとえば、『唐會要』卷九十七には、「（元和）十三年、吐蕃の使を中書に宴す。八月、吐蕃の使、論司熟等の七人は宣政衛に辭し、事を已^おえるも、且^{しば}らく国使を徵^めす」とある。「礼賓に一設す」については、礼賓院で外国の訪問客に宴会を設けることを意味する。たとえば、『旧唐書』憲宗紀下、元和九年（八一四）六月に、「乙未、礼賓院を長興里の北に置⁽⁴⁹⁾く」とある。

「衛^{まも}つて之れを境に出す」の類については、また唐代の法治の實際状況であり、日本には現在まだ唐を訪問した僧侶、最澄（七六七—八二三）、円珍（八一四—八九

二) が入唐したときの「公驗」(政府が僧尼に発行した証明書―訳者注)と「過所」(通行証―訳者注)が保存されている。円珍の「公驗」と「過所」には、現存する日本の太宰府、鎮西府と、唐朝の福州都督府、温州(横陽県、安固県、永嘉県)、台州(黄巖県、臨海県)、越州都督府、尚書省などの部門から発行された文書がある。⁽⁵⁰⁾ 唐代の出入国の制度にはかなり体系性があることがわかり、「仏骨を論ずる表」の説くことも事実であった。

四 法律と礼法

人文文化に関わるものについては、長期にわたって具体的な法律を欠いていた。どのように遺骨を処理するかというような問題は、唐律のなかには具体的な法律がほとんどない。⁽⁵¹⁾ 韓愈はこのような問題に直面したが、けっしてただ暴力や権威に訴えたのではなく、伝統的な礼法と宗教から解決しようとした。「仏骨を論ずる表」は、このような解決の案を提出した。「巫祝をして先に桃・茹を以て不祥を祓除せしめ、然る後に進み弔す⁽⁵²⁾」という見解には書物の根拠がある。『左伝』魯襄

公二十八年十一月、楚康王(半昭、?—BC五四五)が死去した。当時、魯襄公(姬午、BC五七五—五四二)はちょうど楚国におり、弔いに行こうとしたところ、楚の人はわざと襄公を侮辱した。

……楚人は公をして親^{みづか}ら縫^{すい}せしめ、公は之れを患^{うれ}う。穆叔曰わく、「殯^{はら}を抜いて縫すれば、則ち布幣なり。乃ち巫をして桃・茹^れを以て先に殯を抜わしむ。楚人は禁ぜず。既にして之れを悔⁽⁵³⁾ゆ」。

「縫」は死者に衣服を着せることにほかならず、楚人は魯襄公が楚康王の遺体に衣を着せることを求めた。つまり、魯襄公を臣下と見なした。穆叔(叔孫豹、生没年不詳)は襄公に対して述べた。不祥をお払いする祭を行ないさえすれば、諸侯に朝聘する時、皮幣を陳列するのと同じである。そこで、巫師を探して、桃の枝と葦の箒によって靈柩の上で不祥を払い除いた。魯人は伝統に基づき、楚人は禁止することができない以上、事後で後悔せざるをえなかった。なぜ後悔したのか。『礼記』檀弓下、「君、臣の喪に臨めば、巫、祝、桃、執戈^しを以てす。之を惡^{にく}めばなり⁽⁵⁴⁾」に基づいて、古代の

礼制のなかでは、君主が臣下の喪礼に出席する時、同様に桃や葦の穂によつて不祥をお祓いする。このため、楚人は魯襄公を侮辱しようと思ったが、かえつて魯襄公に侮辱された。

「仏骨を論ずる表」のこの段の文章には、深い意義がある。表面上はただいくつかのまつたく関係のない法例と提案を羅列しているだけであり、宣政衛で外国の使者に接見することはできるが、枯れ朽ちた骨、不吉な汚れ（仏舍利のこと―訳者注）を大内裏に入れるのは相応しくないかもしれないと説き、臣下の御史が君主に向つて不祥をお祓いしなければならない等々を提起しないことを批判した。これらの点のどの部分が韓愈を恥ずかしく思わせたのかはわからない。⁽⁵⁵⁾しかしながら、これらの事実はすべて相互関連がある。つまり、すべて国体を失つており、ののしるべき点がある。帝王が仏骨を奉迎して宮中に入れることは、実際上は自己の身分を低下させ、国体を失うことであり、これは国家の恥辱である。臣下の御史がすべて帝王の言うとおりにし、法律に背き、忠告を言い出さないのは、官

吏の恥である。『左伝』の記載する襄公が桃や葦の穂によつて不祥をお祓いした故事は、また『禮記』檀弓下に見える。

襄公荊に朝す。康王卒す。荊人曰わく、「必ず請う、襲せよ」と。魯人曰わく、「礼に非ざるなり」と。荊人之れを強^しう。巫先ちて柩^{きゅう}を拂^{はら}う。荊人之れを侮^ゆ。⁽⁵⁶⁾

記載された内容を『左伝』に比べると簡単であるが、用語は異なる。『左伝』は穆叔の解決方法を記載し、『礼記』は「非礼」によつて批判している。また荊人（楚国）を批判するのに、国と国との平等な関係に違背し、共同して実行する伝統の法理を無視していることを用いた。

五 屈服と対話

「伝統」に価値があるかどうか、合理的かどうかは、当時の韓愈が解決しなければならない問題ではなかった。そのうえ一篇の「仏骨を論ずる表」が問題を解決することもできなかった。しかし、違法事件が生じ、

しかもこの違法事件がさらに伝統に背いていたとき、法の執行者には道義上の責任があり、違法者を訴えなければならぬならば、刑部侍郎の韓愈はそこで法の執行者の身分で登場する。韓愈は儒家の唱道者の地位にあり、仏道を否定した。しかし、「仏骨を論ずる表」においては、どなりちらしたり威嚇したりしないで、法理と国体を護持する立場を基礎としており、彼の態度はかなり理性的であると言うことができる。

惜しいことに、韓愈の表がたびたび奏上されると、すぐに憲宗の激怒を買った。「愈は、我れ仏を奉ずることと太だ過ぎたりと言う。我れ猶お之を容すを為す。東漢、仏を奉ずるの後、帝王咸く天促を致すと謂うに至りては、何をか之れを乖刺と言わんや。愈は人臣爲るに、敢爾として狂妄たるは、固より赦す可からず」と。そこで、韓愈は潮州に左遷された。実際には、「東漢、仏を奉ずるの後、帝王咸く天促を致す」の語は、ただ傳奕（五五五—六三九）の「釈教を除くを請う疏」から意を取ったものにすぎない。

……犧、農より降りて、漢、魏に至るまで、皆仏

法無し。君明臣忠にして、祚長年久なり。漢明帝は夢想に仮託し、始めて胡神を立つ。西域の桑門は、自ら其の法を伝う。西晋以上、国に嚴科有り、中国の人、輒く髪を髡るの事を行ずるを許さず。苻、石、羌胡、華を乱すに洊んで、主庸臣佞にして、政虐祚短なり。皆仏教に由りて災を致すなり。梁武、齊襄は、明鏡と爲すに足る。……⁽⁵⁸⁾

道教徒の「主庸臣佞にして、政虐祚短なり」という告発は、遠く「仏に事うることを漸く謹むも、年代尤も促る⁽⁵⁹⁾」と比較すると深刻であり、おそらく韓愈も当初は道教徒から借用したものと夢にも思わなかったであろうが、ついに罪を得る口実となつてしまった。

葛兆光（一九五〇—）は、中国の道教は唐朝において、「まさしくこのような宗教の神聖性をしだいに確立して、世俗と乖離する過程にあつた」と指摘している。彼はこの過程が一つの「屈服」の歴史過程であると認め、さらに「当時の国家権力は宗教の制度性に対して抑制する、……このため、実際上は、宗教にはすでに気ままな自由はない。これもまた一種の『屈服』であ

る」と認めている。⁽⁶⁰⁾しかしながら、国家は法律によつて、宗教を抑制する権力を行使するが、権威を乱用して統治に不利となる要素を抑圧することに比べれば文化的である。韓愈は法律を持ち出し、理性的に論述した。けつして自分の普段使用する言葉を用いなかった。

これは中国の歴史上の文化的な表現であると言うことができる。彼は法治という土台によってその他の宗教と対話することを企てた。惜しいことに、この対話の土台はすぐに唐の憲宗によって壊され、左遷するという高圧的な手段によって、韓愈のこの合理主義的な行動を否定した。憲宗が「乖刺」(道理に背いた誇り―訳者注)という感覚をもった理由は、彼の権威が挑戦を受けたからにはほかならない。なぜなら、「仏骨を論ずる表」の全文は、刑部侍郎という身分によって判決を下したものであり、「被告」には憲宗も含まれるようだからである。⁽⁶¹⁾

韓愈は法治から対話の土台を築こうと試みたが、権勢あふれる憲宗に萌芽のうちに破壊された。後世、儒家の追慕者であっても、韓愈のように甘んじて大胆に

不敬をなし、法理平等の対話の土台に登ったものはほとんどなかった。儒道釈の關係は中国の歴史上においては、やはりずっと屈服と被屈服の相互作用のなかにあった。つまり、自己の原則を放棄して、他の信仰に迎合するか、単純な排斥が自己をも破壊してしまうかのどちらかであった。

「引用書目」

1. 伝統文獻

『大乘悲分陀利經』、一九二九—一九三四、『大正新修大藏經』第三冊。東京…大正一切經刊行會。

孔穎達(五七四—六四八)、1980s、『左伝注疏』(『十三經注疏』本)。北京…中華書局。

孔穎達(五七四—六四八)、1980s、『礼記注疏』(『十三經注疏』本)。北京…中華書局。

王溥(九二二—九八二)、一九五五、『唐會要』北京…中華書局。

司馬光(一〇一〇—一〇八六)、一九七一、『資治通鑑』台北…文化圖書公司。

玄奘、一九二九—一九三四、『大唐西域記』(『大正新修大藏經』第五一冊)。東京…大正一切經刊行會。

白居易（七七二—八四六）、一九三三、『白氏六帖』。芹園影印江安佚氏藏本。

朱熹（一一三〇—一二〇〇）、二〇〇一、『昌黎先生集考異』。

上海：上海古籍出版社・安徽教育出版社。

宋敏求（一〇一九—一〇七九）、一九六八、『唐大詔令集』。

台北：華文書局。

李林甫、一七一〇、『大唐六典』。京都大學藏日本寶永庚寅年識語抄本。

邢昺（九三二—一〇一〇）、1980a、『孝經注疏』（『十三經注疏』本）。北京：中華書局。

邢昺、1980b、『論語注疏』（『十三經注疏』本）。北京：中華書局。

房玄齡（五七八—六四八）、一九七四、『晉書』。北京：中華書局。

洪興祖、一九六九、『韓子年譜』（韓（愈）柳（宗元）年譜）。香港：龍門書店。

迦才、一九二九—一九三四、『淨土論』（『大正新修大藏經』第四七冊）。東京：大正一切經刊行會。

孫奭（九六二—一〇三三）、一九八〇、『孟子注疏』（『十三經注疏』本）。北京：中華書局。

徐彥（九—十世紀間の人）、一九八〇、『春秋公羊伝注疏』（『十三經注疏』本）。北京：中華書局。

董誥（一七四〇—一八一八）、一九九〇、『全唐文』。上海：上海古籍出版社。

道世、『法苑珠林』。『四部叢刊』本。

道宣（五九六—六六七）、『弘明集』。『四部叢刊』本。

劉昫（八八七—九四六）、一九七五、『旧唐書』。北京：中華書局。

歐陽修（一〇〇七—一〇七二）、一九七五、『新唐書』。北京：中華書局。

2. 近現代人の論著

中村元、一九八一、『仏教語大辭典（縮刷版）』。東京：東京書籍株式會社。

卞孝萱、二〇〇五、『韓愈貶潮原因探幽』、『韓愈與中原文化』、一一九頁。北京：學苑出版社。

徐連達、二〇〇二、『中國歷代官制大詞典』。廣州市：廣東教育出版社。

陳克明、一九九九、『韓愈年譜及詩文繫年』。成都：巴蜀書社。

陳寅恪、2001a、『論韓愈』、『金明館叢稿初編』、三一九—三三二頁。北京：三聯書店。

葛兆光、二〇〇三、『最終的屈服——開元天寶時期的道教』、『屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究』、九六—一一七頁。北京：生活・讀書・新知三聯書店。

劉俊文、一九九六、『唐律疏議箋解』。北京：中華書局。

鄭顯文、二〇〇四、『唐代律令制研究』。北京：北京大學出版社。

錢仲聯、一九八四、『韓昌黎詩繫年集釋』。上海：上海古籍出版社。

閻琦（校注）、二〇〇四、『韓昌黎文集注釈』。西安：三秦出

版社。

羅聯添、二〇〇三、『韓愈古文校注彙編』。台北：國立編譯館。
嚴耀中、二〇〇三、『論仏教戒律對唐代司法的影響』、『唐代宗教信仰與社會』一五一—一六八頁。上海：上海辭書出版社。
礪波護（一九三七—）、一九九三、『唐代之過所と公驗』、『中國中世の文物』、六六一—七二〇頁。京都：京都大学人文科学研究所。

饒宗頤、一九六三、『韓愈南山詩與曇無讖馬鳴仏所行讚』、『中國文學報』第一九冊、九八一—一〇一頁。京都：京都大学中国語学中国文学研究室。

注

- (1) 閻琦（2004：上23）。
- (2) 閻琦（2004：上389）。
- (3) 「高閑上人を送る序」：「……然るに、吾れ聞く、浮屠人は幻を善くして、技能多しと。閑如し其の術に通ぜば、則ち吾れ知る能わず」〔閻琦（2004：上411）〕。
- (4) 錢仲聯（一九〇八—二〇〇三）はこの詩を偽托であると疑っている〔錢仲聯（1984：1288—1290）〕。陳寅恪（一八九〇—一九六九）の「論韓愈」は、この詩によって立論している〔陳寅恪（2001a：329）〕。筆者注：この詩の真偽いかんはともかく、韓愈が仏教を批判した作品はさらに多くある。たとえば、初期の作品「自然に謝す詩」〔錢仲聯（1984：28—29）〕、中期の「靈師を送る」

〔錢仲聯（1984：202—203）〕はすべてこのようなものである。

- (5) 羅聯添（一九二七—）『韓愈古文校注彙編』卷第八から孫引きした〔羅聯添（2003：3228）〕。筆者注：「为国」の「為」の字は衍字かもしれない。（訳者注：原文の「護为国為心」の最初の「為」についての注記であり、本文は「為」を削って訳した）
- (6) 閻琦（2004：下396）。
- (7) 真德秀（一一七八—一二三五）『文章正宗』を参照。『韓愈古文校注彙編』卷第八から孫引きした〔羅聯添（2003：3227）〕。
- (8) 饒宗頤（1963：100）。
- (9) 筆者注：嚴耀中（一九四七—）は、仏教と司法との慣例が密切であることを指摘している〔嚴耀中（2003：151—168）〕けれども、韓愈が法律における仏教の戒律の要素を意識していたかどうかは、まだ断言できない。
- (10) 閻琦（2004：下320）。
- (11) 閻琦（2004：下321）。韓愈がまた「垂秋官」と称していることは、「馬僕射を祭る文」に、「擢でられて秋官を亜ぎ、朝、碩士を得たり」〔閻琦（2004：上498）〕と見える。陳克明（一九一九—）の『韓愈年譜及詩文繫年』は、韓愈が元和十二年十二月に刑部侍郎に任じ、元和十三年（八一八）七月になって兵部侍郎に転任したと考えている〔陳克明（1999：566）〕。筆者注：この説には問題があるかもしれない。『新・旧唐書』によれば、

いずれも韓愈が「仏骨を論ずる表」を奏上した時、兵・刑部侍郎であったと述べていないけれども、「女挈壙銘」はさらに明確に刑部侍郎と指している。

(12) 洪興祖 (1969: 47)。

(13) 鄭顯文 (一九六六)『唐代律令制研究』には、唐代の宗教法律に対する非常に深い分析がある。本文文は主に鄭顯文の見解を参考にした。

(14) 《資治通鑑》卷二百四十「司馬光 (1971: 1653)」。筆者注: 「庚戌」は「庚戌」に作るべきかもしれない。

(15) 劉昫 (1975: 4198)。

(16) 『旧唐書』韓愈伝、「(元和)十四年正月、上、中使杜英奇をして宮人三十人を押さえ、香花を持ち、臨泉駅に赴き仏骨を迎えしむ」[劉昫 (1975: 4178)]。徐連達 (一九三二)『中国歴代官制大詞典』に、「中使について。皇帝の遣わす所の使にして、其の宮中より出ずるを以ての故に称す」[徐連達 (2002: 196)]とある。

(17) 洪興祖 (1969: 49)。

(18) 劉俊文 (1996: 1329-1330)。

(19) 劉俊文 (1996: 1331)。

(20) 閻琦 (2004: 下399)。筆者注: 『黎先生集考異』に、「年豊人楽」は、『新旧史』には『豊年之楽』に作る「朱熹 (2001: 217)」とある。筆者注: 韓愈が上表した当初は、「豊年之楽」に作ったかもしれないが、文集に収める時、故意に「年豊人楽」に作ったかもしれない。

法門寺の僧の相伝の言葉を厳しく押さえて、下の句に

「人」の字を重ねることを避けなかった。

(21) 閻琦 (2004: 下399)。

(22) 德宗紀の原文は以下の通り。「六月己亥朔、丹鳳樓に御し、天下を大赦す。罪は輕重無く、咸之れを赦し除け。内外文武三品已上に爵一級を賜い、四品已下は一階を加え、致仕官は見任と同じくし、百姓の戸を為す者に古爵一級を賜え。李正己に司徒・太子太傅を加え、崔寧・李勉は本官同平章事とせよ。天下の進獻は、事の郊祀・陵廟の須うる所に縁るは前に依り闕くる勿く、余は並びに停めよ。諸州刺史・上佐は今後式に准じ入計せよ。諸州刺史・常參官の父在して未だ官有らざるは、五品致仕官を量り与えよ。父亡歿せば、追贈を与えよ。至德より已来の別敕、或いは人の奏するに因り、或いは事に臨んで頒行し、差互同じからず、人を疑惑せしむるは、中書門下詳定官と与に決し、久しきに堪え長く行用する者を取りて格条に編入せよ。今より更に奏して寺觀を置き及び人を度するを得ざれ」[劉昫 (1975: 321)]。筆者注: 「今より更に奏して寺觀を置き及び人を度するを得ざれ」というのは、「格条に編入」されるかどうか、非常に曖昧であり、德宗の敕令にすぎず、「道僧格」の類に編入されなかったかもしれない。

(23) 劉俊文 (1996: 931)。

(24) 『白氏六帖』卷二十六、二三頁a。筆者注: 上に示した『旧唐書』德宗紀の「今より更に寺觀を奏置し、及

び人を度するを得ざれ」は、「仏骨を論ずる表」から見ると、憲宗が命令を下して人を度し、及び寺観を創立することを許さないのであつて、『旧唐書』が間違つて、徳宗紀に入れたかもしれない。しかし、『祠部格』の一条から見ると、「度人」は三品以上でなければならぬ。また「王公已下薨ずるに、別敕にて度人を許さば」と提示している。これによれば、大暦十四年の「内外文武三品已上は爵一級を賜い、四品已下は一階を加う」等は、これとまったく関係がないわけではけつてない。

(25) 閻琦 (2004: 下399)。

(26) 王溥 (1955: 860)。

(27) 筆者注。唐代宗は「公私、寺観を借りて居止するを禁断する詔」を下したことがある。「聞くが如くんば、州県の公私、多く寺観を借りて居止す。茲れに因りて褻黷す。切に宜しく禁断すべく、務めて清肅ならしむ」(『全唐文』卷四十六。二一九頁)と。これによつて、唐代の君主は繰り返し僧尼道士が寺観の外に住むことを禁止した。

(28) 鄭顥文 (2004: 305)。また、鄭顥文『唐代律令制研究』に引用する日本の『令集解』卷八に、「凡そ僧尼は、道路に於いて三位以上に遇えば隠れ、五位以上は、馬を斂め相揖して過ぎ、若し歩めば隠る」(同上)とある。

(29) 閻琦 (2004: 下399)。

(30) 李林甫 (1710: 095)。

(31) 劉俊文 (1996: 1815)。

(32) 閻琦 (2004: 下399)。

(33) 『広弘明集』卷二十八上、「多くは僧徒にして流俗に溺るもの有り。或は神通に仮託し、妄りに妖怪を伝え、或は謬つて医箴と称し、道に左して財を求め、或は官曹に造詣して、囑して贓賄を致し、或は膚を鑽り指を焚き、俗を駭かし愚を驚かすは、並びに自ら伊の戚を貽し、動もすれば刑網に挂らん。一も此に有らば、大いに聖教を虧く。朕が情は護持に深きも、必ずや寛捨無きなり。已に内律に依附せしめて、参うるに金科を以てし、具さに条制を為し、務めて法門をして清整せしめん、所在の官司、宜しく檢察を加うべし。其の部内に、法に違ふ僧有りて、挙發せざる者は、所司、状を録して聞奏せよ。庶わくは、善き者は必ず採られ、悪しき者は必ず斥けられて、伽藍の浄土、咸く法味を知り、菩提の覺路、諸の意垢を絶せんことを」(四部叢刊本。二八b頁)を参照。

(34) 閻琦 (2004: 下399)。

(35) 宋敏求 (1968: 2353)。

(36) 閻琦 (2004: 下396)。

(37) 房玄齡 (1974: 2035)。

(38) 中村元 (一九一一一九九九)『仏教語大辞典』「中村元 (1981: 1227)」を参照。

(39) 閻琦 (2004: 下400)。

(40) 邢昺 (1980a: 2547-2548)。

- (41) 『論語』憲問に、「管仲微^さかりせば、吾れ其れ髪を被り衽を左にせん」〔邢昺（1980b: 2512）〕とあり、及び『公羊伝注疏』に引用する何休（一二九—一八二）の説に、「其の国を内にし諸夏を外にし、諸夏を内にし夷狄を外にす」〔徐彦（1980: 2195）〕といわれるのを参照。
- (42) 卷四十七（《四部叢刊》本）一a—二b頁。筆者注：『儒律』は『儒律』に作るかもしれない。
- (43) 筆者注：『法言』、『法服』はまた仏教用語である。たとえば、『大乘悲分陀利經』卷第二、「彼は余時に於いて出家学道し、鬚髪を剃除して法服を被、阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得。号して宝藏と曰う」（『大正新修大藏經』第三冊、二四二頁）とあり、また『大唐西域記』『梵衍那国』、『及び阿難の度して出家するや、其の衣は變じて法服と為る』〔玄奘（1929-1934: 873）〕とある。また、『法言』は、『浄土論』卷二「讀觀音勢至二菩薩偈」に、「広く願力を修し弥陀を助け、常に大衆に処して法言を宣ぶ」〔迦才（1929-1934: 96）〕と見える。
- (44) 閻琦（2004: 下400）。
- (45) 段玉裁（1981: 391）。
- (46) たとえば、閻琦は、「宣政、宣政殿を謂う。大明宮に在り」〔閻琦（2004: 下401）〕と考えた。
- (47) 『新唐書』五行志（二）に、「（元和）十五年正月、穆宗即位し、戊辰、始めて群臣に宣政殿に朝す。是の夜地震す」〔歐陽修（1975: 908）〕とある。また、文芸伝（上）に、「（哀）朗の従祖の弟利貞、陳中書令敬孫は、高宗の時、太常博士と為り、周王に侍読す。王立てて太子と為すに及び、百官は上礼し、帝は大いに群臣、命婦を会して、宣政殿に合宴せんと欲し、九部の伎、散楽を設く。利貞は上疏して諫め、以為えらく、『前殿の路門は、命婦の宴会、倡優の進御の所に非ず。請う、命婦を別殿に徙し、九部の伎は左右の門徙り入らしめ、散楽を罷めて進まざらしむ』と。帝、之れを納る」〔歐陽修（1975: 2578）〕とある。
- (48) 王薄（1955: 1737）。
- (49) 劉昫（1975: 450）。
- (50) 礪波護（1993: 674-770）。
- (51) 筆者注：『唐律疏議』卷十八に、「諸て死屍を殘害し、及び屍を水中に棄てたる者は、各鬪殺の罪より一等を減す」とあり、疏議に、「死屍を殘害し」とは、形骸を支解し、骨体を割絶し、及び焚燒するの類を謂う」とあり、さらに、「如し惡心無く、謂うところ、若し自ら屍を焚くを願ひ、或は水葬するを遺言し、及び遠道の屍柩、骨を將て郷に還るの類は、並びに坐せず」〔劉俊文（1996: 1322）〕とある。したがって、『仏指骨』を唐室に送ることは、すでにこの一条の法律を犯したことになる。劉俊文の「解析」〔劉俊文（1996: 1324）〕を参照。
- (52) 閻琦（2004: 下400）。

- (53) 孔穎達 (1980a: 2004-2005)。
- (54) 孔穎達 (1980b: 1302)。
- (55) 「仏骨を論ずる表」、「……群臣は其の非を言わず、御史は其の失を挙げず、臣は実に之れを恥ず」「閻琦 (2004: 4400)」。
- (56) 孔穎達 (1980b: 1312)。
- (57) 劉昫 (1975: 4200)。
- (58) 劉昫 (1975: 2715-2716)。
- (59) 閻琦 (2004: 4397)。
- (60) 葛兆光 (2003: 117)。
- (61) 筆者注: 「仏骨を論ずる表」が行文において主に罪を得た原因は、この点にあるのではないであろう。卞孝萱 (一九二三) は韓愈が罪を得たのは政治問題であると認めている[卞孝萱 (2005: 1-9)]。

〔付記〕

本文は柳存仁教授、葛兆光教授のご指導を受け、さらに陳鴻図先生のご協力を得た。ここに謹んで感謝申し上げます。

(こ)う ようこん／香港中文大学教授
(訳・かん)の ひろし／創価大学教授