

孝と忠と諫

——「貞観の治」の起点に対する『貞観政要』の
理解と弁護についての一考察——

Filial piety, Loyalty and Admonishment:
Comprehension and Defense of the Beginning Point of Zhen Guan Period By
Zhen Guan Zheng Yao

宋 昱 含 · 林 美 茂

SONG Yuhan, LIN Meimao

中国人民大学哲学院

School of Philosophy, Renmin University of China

E-Mail: mimolin1230@yahoo.co.jp

Abstract

As historical records of Zhen Guan Period 貞観之治, *Zhen Guan Zheng Yao* 『貞観政要』 seems to make Xuanwu Gate Incident 玄武門之變, the beginning point of Zhen Guan Period, the elephant in the room. In fact, instead of real ignorance, *Zhen Guan Zheng Yao* responds to Xuanwu Gate Incident through the discussion of Filial piety, Loyalty and Admonishment. Criticism as it seems, it is actually potential defense. The filial piety in *Zhen Guan Zheng Yao* inherits the traditional idea of Confucianism that serving parents on three levels of body, mind and ambition, and emphasizes the importance of filial piety in the political field, highlighting Li Shimin's filial piety to Li Yuan on the ambition level, as the defense of Xuanwu Gate Incident from the perspective of filial piety. Thus, by the emphasis of loyalty to the country and admonishment, respectively loyalty's highest level and important form, Xuanwu Gate Incident could be regarded as Li Shimin's Armed Admonishment 兵諫 based on the loyalty to the country. Meanwhile, admonishment is also necessity of filial piety, which means that Unity Of Loyalty And Filial Piety 忠孝一致 is possible through admonishment. Finally, *Zhen Guan Zheng Yao* eliminates the badness as No Filial Piety Or Loyalty 不忠不孝 of Xuanwu Gate Incident. Essentially, the defense of Xuanwu Gate Incident or of Li Shimin is the solution to the problem of bad beginning of good politics, also the demonstration of legitimacy of the location of *Zhen Guan Zheng Yao* as Model For The Future 作鑑来葉.

Keywords: Xuanwu Gate Incident; Filial piety; Loyalty; Admonishment; *Zhen Guan Zheng Yao*

はじめに：「忘却」された「玄武門の変」

「玄武門の変」は時代の転換という意義を持つ事件として、唐代政治史および唐代史においては言わずと知れた重要性を持つ。この事件を通して、李世民はようやく「貞観」という時代の幕を開けることができたのであるから、したがって「玄武門の変」は「貞観の治」の起点であると、ある程度は見なすことができよう。

しかしこのような明らかに重大な歴史的事件が、呉兢の『貞観政要』（以下『政要』）においてはほとんど言及されておらず、なるべく隠匿しようとしているようにさえ見える。「直史」「良史」と称されたと我々が認識している呉兢が、「玄武門の変」を意識的に隠匿したにしろ、あるいは無意識に忘却してしまったにしろ、いずれも不合理であると言わざるをえない。言うなれば、呉兢が事実を偽らず記す「良史」であることと、「玄武門の変」が「忘却」されてしまったこととは矛盾するものである。では、呉兢は玄武門で起こった一切のことを本当に「忘却」してしまったのであろうか。

実際、『政要』において「玄武門の変」と「貞観の治」の関係が扱われる際には多くの矛盾が含まれており、「良史」と「忘却」との矛盾はそのうちの一つにすぎず、その処理方法も比較的単純である。もし「玄武門の変」を「貞観の治」の起点であるとするのであれば、ある種の意義においては、「玄武門の変」が唐代史全体における最大の汚点の一つであったということは否定できない。李世民は兄を殺し父を脅迫し、人倫システムを破ることで帝位を獲得した。こうした経緯はどのように取り繕おうとも、結局はマイナスの部分である¹⁾。ここにおいて、李世民は子・弟（私的側面）と臣下（公的側面）という二重の立場を有している。私的側面から見れば、兄を殺し父を脅迫したことは不孝であり不悌である。また公的側面から見れば、皇太子を殺して君主を脅迫して帝位を獲得したことは、すなわちクーデター（反乱）である。「不孝」と「謀逆」というものは、いずれも『唐律』においては「十惡（不赦）」に数えられる罪でもある²⁾。したがって、「玄武門の変」の複雑性と矛盾性から、唐代の君臣がそのことを基本的にひた隠しにしていたと考えることができるわけで、つまり呉兢が黙して語らざる理由もそのように解釈されてきたの

1) 王夫之は次のように言う。「太宗親執弓以射殺其兄、疾呼以加刃其弟、斯時也、窮凶極慘、而人之心無毫髮之存者也」（王夫之『說通鑑論』（岳麓書社〔長沙〕、2010年）、780頁）

2) 『唐律疏議』「名例」の「十惡」の条に「五刑之中、十惡尤切、虧損名教、毀裂冠冕、特标篇首、以為明誡」とある。またつづく「十惡」の細目において、「一日謀反」とあり、疏議に「為子為臣、惟忠惟孝。乃敢包藏凶惡、將起逆心、規反天常、悖逆人理、故曰謀反」とある。また「七日不孝」とあり、疏議に「善事父母曰孝。既有違犯、是名不孝」とある。（『唐律疏議』（中華書局〔北京〕、1983年）、6・7・12頁）

である。

しかしながら、このような解釈の仕方では、とりわけ『政要』の内容を考慮に入れようとする際に、多くの問題に直面することとなる。呉兢に言わせれば、『政要』という書の目的は「鑑を来葉に作す（作鑑来葉）」³⁾ことにある。つまり『政要』を、玄宗ひいては後世に対して手本とすべき鑑を提供しようとするものであると見なしているのである。なぜこのように「鑑を来葉に作す」ことができるかと言えば、次のようだからである。「太宗文武皇帝の政化は、曠古よりして来るに、未だ此の如きの盛んなる者は有らざるなり。唐堯・虞舜・夏禹・殷湯・周の文・武、漢の文・景と雖も、皆逮ばざる所なり（太宗文武皇帝之政化、自曠古而来、未有如此之盛者也。雖唐堯・虞舜・夏禹・殷湯・周之文・武、漢之文・景、皆所不逮也）」⁴⁾。要するに呉兢から見れば、貞観の政は堯舜の治よりも単に盛んであるというだけではなく、未曾有のものですらあるため、単に善政の代表であるというだけではなく、同時に後世の手本ともなる対象であると称することができるものなのである。しかし貞観の善政は「悪」を起点とするものである。そのため論理の上から言って、呉兢は「玄武門の変」と「貞観の治」の関係を上手く処理する必要に迫られたということになる。

口を噤むという方法を通して、「玄武門の変」と「貞観の治」の切り離しを行うことは、一種の実際的な方法のようにも思われる。しかしこのような方法では歴史的事実にも合わず、『政要』の内容とも齟齬を来すこととなる。言い換えれば、「良史」たる呉兢が歴史の真実の脈略を粗々と断ち切ったわけではないのである。彼は『政要』中の「論孝友」「論忠義」などの篇によって、繰り返し「玄武門の変」が含む価値的側面の問題を述べている。ひたすら表面的に見れば、呉兢は事件としての「玄武門の変」を直接正面から記述・評論しておらず、歴史を断ち切ったようにも見なすことはできよう。しかし彼は「孝（孝友）」と「忠」とを強調して両者の連関性を打ち立てることを通して、かえって「玄武門の変」という反命題的な形式によって貞観という時代の歴史を偽りなく記録しているのである。

このような迂遠な方法は、呉兢が決して「玄武門の変」を本当に忘却したわけではなかったことを証明するものとなる一方で、呉兢に全体としての「貞観の治」に対して評価と把握を行うように要求しているということでもある。案ずるに、「孝（友）」と「忠（義）」がこのような把握に堅固な基礎を提供したのではなかろうか。表面から見れば、「玄武門の変」の反命題として、「孝」と「忠」は李世民が兄を殺し父を脅迫した、クーデター、いわゆる「反乱」に対する批判を含んでいる。ただし実際には、潜在的に「孝」と

3) 呉兢「上貞観政要表」（呉兢撰・謝保成集校『貞観政要集校』（中華書局〔北京〕、2003年（2012年重印））所収、3頁）以下、『貞観政要』に関する引用は、特に注しない場合はすべてこの書に拠る。

4) 『貞観政要集校』、3頁。

「忠」の多層的なニュアンスを与えることと、「諫」によって両者の連関性を打ち立てることにより、呉兢はその「玄武門の変」に対する弁護を完成させたのである。呉兢の潜在的な側面における「玄武門の変」についての弁護を理解するために、まずは『政要』中の「孝（友）」と「忠（義）」の概念を把握し、「諫」が構築した両者の連関性を理解するところから始めたい。

一、『貞観政要』の論ずる「孝友」

周知のごとく、「孝」あるいは「親を親しむ（親親）」ことは、儒家の政治倫理ないし儒家の政治哲学⁵⁾の領域においては一つの重要な命題である。一般的には、「孝」というものは「善く父母に事える（善事父母）」ことだと理解される⁶⁾。この理解は、「孝」というものが、子女（主体）が父母（対象）に仕えて世話をする行動であり、このような行動は「善」の性質を備えるべきものであることを示している。そして儒学経典から見れば、「善く事える」という内容は、『論語』で謂う所の「能く養う（能養）」「色難し（色難）」「三年父の道を改むること無し（三年無改于父之道）」といった、身・心・志の三つの側面に及んでいる。これは、子女の父母に対する自然な愛敬の心である「孝」あるいは「親に親しむ」ことが、『孟子』の言うような「良知」「良能」であり、なおかつその他の徳目の基礎的な徳目となっていることに基づいている。『論語』学而篇の「孝悌なる者は、其れ仁の本為るか（孝悌也者、其為仁之本与）」、『孟子』離婁章句上の「仁の実は、親に事うる是れなり。義の実は、兄に従う是れなり（仁之実、事親是也。義之実、従兄是也）」などは、すべて「孝」を仁義の根本と基礎であると理解している。「親を親しみて民を仁し、民を仁じて物を愛す（親親而仁民、仁民而愛物）」ともある（『孟子』尽心章句上）。このような「孝」はまた、「親を親しむは、仁なり。長を敬するは、義なり。他無し、之を天下に達するなり（親親、仁也。敬長、義也。無他、達之天下也）」（『孟子』尽心章句上）と言うように、国や天下にまで拡充していくことができるものであり、したがって天下の「治」を実現するものである。この角度から言えば、中国古典における政治、および儒家の政治哲学においては、「孝」の命題はすべて基礎のような意義を備えたものであったと言えよう。

5) 彭永捷は、まず儒家の政治哲学を儒家の政治哲学史として理解し、それがよい政治的価値から出発してよい政治的秩序を達成すること、すなわち仁義の道から出発して仁義的価値を持つ理想の治を達成することを明確に追求していることを主張する。その上で、儒家の政治哲学は「仁義政治学」「民本政治学」「匡正政治学」などといった面を有していると指摘している。詳しくは彭永捷「論儒家政治哲学的特質、使命和方法」（『江漢論壇』、2014年第04期、2014年4月、64-70頁）を参照。

6) 例えば『説文解字』には「孝、善事父母者」とあり、『爾雅』には「善事父母為孝」とある。

しかし唐代の君臣にとっては、「孝」は一般的な意義とは別の緊迫性と的確性を有していた⁷⁾。玄宗即位までの唐代の歴史を概観すると、皇位の継承の紆余曲折や政変の頻発のみならず、則天武后が帝を称し、韋后が即位を企て、李隆基と太平公主による権力の争奪などといった事件があるが、これらはみな皇族内部で発生した、儒学の基本的な人倫に悖る事件である。この角度から言えば、「玄武門の変」は「悪政」の端緒を開いたことになる⁸⁾。「玄武門の変」の陰が依然として存在していった貞観期でも、皇太子の地位を巡る争奪は同様に惨烈なものであった。太子李承乾が廃位される状況の中で、魏王李泰は積極的に即位を企て、剩え即位した場合には自らの一人息子を殺害してその弟・晋王李治に位を譲ることを承諾したのである⁹⁾。この局面においては血の海となるような政変は誘発されてはいるが、しかし父子・兄弟が殺し合う予兆はすでに現れている。「玄武門の変」の轍を踏まぬよう、李世民は「泰をして立たしむれば、承乾・治は俱に死せん。治立たば、泰・承乾は它無かるべし（使泰也立、承乾・治俱死。治也立、泰・承乾可無它）¹⁰⁾」と考え、仁孝で知られていた李治を太子とした。李世民の選択は呉兢の基本的な主張と符合しあうものである。これもまた、『政要』における「孝友」の主張の基本的な内容なのである。

具体的な検討に入る前に注意すべきは、『政要』が「孝」を論ずる際と、『論語』や『孟子』とでは差異が存在していることである。『論語』等の古典文献では「孝」を論ずる際、それを個人の修養や家庭内部や郷党といった範囲内に限定した上で、「親を親しむ」の「孝」は拡充を経ることで「治国平天下」を充分に実現できうるものでなければならないとする。『政要』の「孝」の重視はと言えば、「国」と「天下」という政治の領域に集中している。あるいは、呉兢が「孝友」を強調するのは、皇族内部の「孝友」を実現するためであり、したがって政治的な意味を備えずにはいられない、とも言える。呉兢のこのような傾向は、やはり「孝」を「忠」と緊密に関連付けようとしていることを示しているのではないか。『政要』巻五において、呉兢が設定した内容こそ、「論仁義第十三」「論忠義第十四」「論孝友第十五」である¹¹⁾。さらに呉兢は、その他の著述においても「孝」を「百王

7) 唐の玄宗李隆基は、みずから『孝経』に注釈をつけ、孝に対する重視を示した。

8) たとえば司馬光は、中宗・玄宗・肅宗・代宗の継承問題は、すべて玄武門の災の流弊であるとして次のように述べる。「推刃同氣、貽譏千古、惜哉。夫創業垂統之君、子孫之所儀刑也、彼中・明・肅・代之伝繼、得非有所指擬以為口実乎」（『資治通鑑』「唐紀七・高祖武徳九年」（中華書局〔北京〕、1956年（2016年重印））、6124-6125頁）。

9) 『旧唐書』「褚遂良伝」（中華書局〔北京〕、1975年（2016年重印））、2731頁。

10) 『新唐書』「李泰伝」（中華書局〔北京〕、1975年（2015年重印））、3571頁。

11) このような巻篇の配列は、おそらく偶然によるものではなからう。先行研究において、たとえば布目潮風は『政要』の「孝友」と「忠」の内容に言及しているが、「孝友」の主張については考察を行っておらず、「孝」と「忠」の二者の概念の関連性にも注目してはいない（布目潮風『『貞観政要』の政治学』（岩波書店、1997年）、257-269頁）。

の「准的」の必要条件としているのである。

いわゆる「百王の准的」は、「讓奪礼三表¹²⁾」の中に集中して現れる。「三表」において、吳兢は次のように述べる。

臣聞けらく、家に在りて孝を称せば、国に居りては必ず忠と。苟しくも斯の理に違わば、実に礼教を虧く。……將た何を以て帝典を發揮し、人倫を褒貶し、一代の是非を定め、百王の准的を為す。……伏して願うらく、陛下、孝理の風を敦くし、通喪の典を全くせん。〔「讓奪礼表」¹³⁾〕

伏して望むらく、近代の澆漓を革め、先王之至徳に復さん。況んや史官の任は、代の准的を為すに、若し苟しくも情理を虧きて、輒ち恩榮に徇い、睨目強顔し、簡書的事を操り、適ま聖朝の孝理を^か拈くに足らば、何を以て終古の風声を樹てん。〔「讓奪礼第二表」¹⁴⁾〕

臣は昔此の官〔史官のこと〕を忝めて十有余載、才は軽く寄は重く、答效は施す無く、未だ褒貶に章有り、人倫をして勸を知らしむること能わず。〔「讓奪礼第三表」¹⁵⁾〕

「三表」が主に訴えたのは母のために孝を守り通すことであり、そのために朝廷の奪情（服喪中の起用）を拒否したのであるが、しかし吳兢があげた理由は単純に忠孝の両全が難しいからというものでは決してない。それとは逆に、彼は「家に在りては孝を称し、国に居りては必ず忠」と述べ、すなわち「孝」とは「忠」の必要条件であり、不孝の人は忠臣とはなりがたいものであるとしている。一方で、史書が忠実な記録と褒貶の筆法を通して完成させるのは、標準を打ち立てて人倫を強化する作業である。これがすなわち「百王の准的」である。そうすると史官にとってみれば、「不孝」という人倫上の重大な欠陥は、「代の准的と為る」に足らざるもの、つまり後世への規範となるに足らざるものであることを意味している。言い換えれば、まさしく史官には「代の准的」となる職能と職責があり、くわえて「澆漓」という歴史的な現実があるのである。そのため吳兢は皇帝が「通喪

12) いわゆる「讓奪礼三表」とは、「讓奪礼表」「讓奪礼第二表」「讓奪礼第三表」という、吳兢が服喪期間中に起用されることを断った一連の上奏文である。吳兢は三度起用を拒否し、これは決して単なる形式的なものでも断るための口実でもないことを表明しているが、ここから孝というものが吳兢にとっていかに重要であったかが見て取れよう。以下、「三表」は『全唐文』巻二九八（中華書局〔北京〕、1983年）、3020-3021頁を参照。

13) 臣聞在家称孝、居国必忠。苟違斯理、実虧礼教。……將何以發揮帝典、褒貶人倫、定一代之是非、為百王之准的。……伏願陛下敦孝理之風、全通喪之典。（『全唐文』巻二九八、3021頁）

14) 伏望革近代之澆漓、復先王之至徳。況史官之任、為代准的、若苟虧情理、輒徇恩榮、睨目強顔、操簡書事、適足拈聖朝之孝理、何以樹終古之風声。（『全唐文』巻二九八、3021頁）

15) 臣昔忝此官、十有余載、才輕寄重、答效無施、未能褒貶有章、使人倫知勸。（『全唐文』巻二九八、3021頁）

の典を全く」することで「先王の至徳に復る」ことを実現することを主張したのであり、「百王の准的」とはすなわち「明王、孝を以て天下を治む」ことの基礎の上の政治的局面に打ち立てられているのである。

呉兢の「百王の准的」に対する重視は「三表」の中のみには現れているものではない。「上中宗皇帝疏」や「諫敗獵表」といった上奏書でも「孝友」を準則として現実の政治を匡正しようとする目標が現れ出ている。「上中宗皇帝疏¹⁶⁾」は、安国相王李旦（のちの睿宗）が罪に陥れられた際の呉兢による上奏文であるが、彼は人倫の情理と政治制度という二つの大きな側面を足がかりとして、二つの大原則を強調した。一つは孝と友の緊密な相関性である。彼は「大いに父母に孝たりて、兄弟に悪なる者は、未だ之れ有らざるなり（大孝於父母、而悪於兄弟者、未之有也）」、また「安国相王は実に陛下の同気たり、……親ら加うる莫し。……夫れ相王の仁孝、……陛下を以て性命と為し、亦た陛下の手足たり（安国相王実陛下之同気、……親莫加焉。……夫相王之仁孝、……以陛下為性命、亦陛下之手足）」と述べ、孝と友はともに血縁から自然に出た愛敬の心であるとした。もう一つは皇室の子弟の国家を守護することに対して重要な役割を持っているということである。彼は「国の安危は、藩屏に在り（国之安危、在于藩屏）」、また「子弟なる者は、国の根源なり（子弟者、国之根源）」と述べるが、これは中宗が復位したのち、その弟の相王や妹の太平公主を「安国相王」、「鎮国太平公主」としたことも考慮に入っている。この二大原則は、皇室の子弟の孝友というものには、血縁的な意義以外にも明確な政治的意義が含まれていることを示している。また『諫敗獵表』は、唐の玄宗が新喪ののちに狩獵（「敗獵」）へ行こうとしたことに対して奏上したものであるが、呉兢は、玄宗は次のようなものであったと考えている。「恐らくは人子の道を傷い、天地の経を虧きて、万方に令せんと欲すれば何れの所にか則を取らん（恐傷人子之道、虧天地之経、欲令万方何所取則）」、「豈に明王の孝は天下を理むと謂うべけんや。而して徳教を望みて百姓に加えれば、必ず得べからざるなり（豈可謂明王之孝理天下乎。而望徳教加于百姓、必不可得也）」。したがって「上に居る者は必ず好む所を慎む」とは、人主たる者がもし孝道において欠けておれば、単に「百王の准的」すなわち後世への規範となることができただけではなく、社会の教化さえも実行できなくなることを指すものなのである。

上述の上奏文は、一面では呉兢の儒学的立場における孝道の堅持を表しているが、別の面においては彼が「孝」の倫理によって君主の行為を匡正しようとしていることをも示し

16) 呉兢が上奏したものは『新唐書』本伝、『唐会要』卷六二、『冊府元龜』卷五四五、『資治通鑑』「唐紀二十四・中宗景龍元年」、『全唐文』卷二九八に見られるが、長さや内容に異同がある。いま、『全唐文』に収録される「上中宗皇帝疏」に拠る（前掲の中華書局本、3024-3025頁）。

たものでもある。すなわち、上奏の方式によって「君に道を納む（納君於道）¹⁷⁾」匡諫を行っているということでもあるのである。加えて、「人子の道」や「天地の経」の関わりを通して、呉兢は「孝」の「帝典」という権威としての重要性を確立したのが、これがすなわち「百王の准的」の由来である。したがって、呉兢は史官としての考慮と自覚に基づいて、社会の教化、そして教えを将来に垂れるという、横と縦の二つのベクトルから、「孝」の国家の政教に対する時空を超えた重要な意義を構築し、「家に在りて孝を称せば、国に居りては必ず忠」「明王の孝は天下を理む」という二つの次元を提示したのである。

呉兢の政治的な意味を備えた「孝（友）」に対する関心は、『政要』においても同様に現れているところがある。『政要』の「論孝友」は房玄齡（孝）・虞世南（友）・韓王元嘉（孝友）・霍王元軌（孝）および突厥人の史行昌（孝）という五人の事績を列挙している。しかし注意せねばならぬのは、『論語』が強調する「三年父の道を改むること無し」という「志」の側面での「孝」は、この篇においてはまったく現れないということである。房玄齡が継母に仕えた至孝は「能く色を以て養い、恭謹人に過ぐ（能以色養、恭謹過人）」ようなものである¹⁸⁾。韓王李元嘉が母の太妃が病になったと聞いて「涕泣して食せず（涕泣不食）」、喪を発した際も「哀毀、礼に過ぐ（哀毀過礼）」ようであった¹⁹⁾。霍王李元軌は「たまた属また高祖崩じて、職を去り、毀瘠、礼を過ぐ。自後、常に布服きを衣、終身うれいの戚有るを示す（属高祖崩、去職、毀瘠過礼。自後常衣布服、示有終身之戚）」ことを行った²⁰⁾。史行昌は玄武門に宿直していた際に「食いて肉を舍き（食而舍肉）」、「帰りて以て母に奉ぜん（帰以奉母）」と言った²¹⁾。これらの事例はすべて身と心の側面に留まっているにすぎず、先人の遺志を受け継ぐというニュアンスはまったく存在しない。「友」の部分についてはどうか。虞世南は兄の虞世基が殺される前に、「抱持して号泣し、身を以て死に代わらんと請う（抱持号泣、請以身代死）」た²²⁾。李元嘉とその弟の魯王靈夔もまた非常に仲が良く、皇室の子という身分でありながら、さながら布衣の兄弟のようであった²³⁾。これも身と心の側面にすぎず、「志」にはまったく及んでいない。「継志の孝」が「論孝友」において現れないのはなぜか。これは明らかに、「継志の孝」が重要ではないため、ある

17) 呉兢「上元宗皇帝納諫疏」（『全唐文』巻二九八、3025頁）。清代の康熙帝の諱を避けたことにより、玄宗を「元宗」と作ってある。

18) 『貞観政要集校』、274頁。

19) 『貞観政要集校』、275頁。

20) 『貞観政要集校』、276頁。

21) 『貞観政要集校』、277頁。

22) 『貞観政要集校』、274頁。

23) 『貞観政要集校』、275頁。

いは呉兢が類似する例を知らなかったためではない²⁴⁾。逆に、まさに「繼志」を「能く養う」ことと「色難」きことと比較することによってさらに重要なものになる。そこで呉兢はわざとそれを欠くことによって、「玄武門の変」に対する「孝」の側面についての弁護を完成させたのである。

こうしたことは、「論孝友」に現れる五人の人物の身分をさらに分析することによって見えてこよう。房玄齡と虞世南の二人は臣として登場し、韓王元嘉と霍王元軌の二人は王や臣、または太宗の弟として登場する。そして史行昌は玄武門を警備する異民族として登場する。すなわち五人はすべて「臣」なのである。一方では、異姓の大臣が政事を補佐し、子弟たる臣下が国家を守り、異民族の兵士が安全を守る、ということが国や政治においてきわめて重要なものである。しかしもう一方においては、これらの「臣」の「孝」は、「忠」の基礎であり、とりわけ韓王や霍王においてはなおさらであるが、もし軽率に「繼志の孝」を掲げてしまえば、彼らが皇位を奪い取って李淵の志を受けようとした意味をも含んでしまうことになりはしないだろうか。すなわち普遍的な意味を備えた「能く養う」ことや「色難」きことと比較して、「繼志」には身分および内容の特殊性が備わっているのである。したがって『政要』が「孝友」を論ずる際には、その他の方式によってこの側面での「孝」を展開しなければならなかったのである。別の角度から言えば、もし「能く養う」ことと「色難」きことの側面での「孝」がきわめて高い評価を得ることができれば、「繼志」というものは、とりわけ李世民が即位ののちに始めた「貞観の治」は、明らかに比類なき「大孝」であることになるのである。

このような政治的身分を「孝(友)」に入れて考察する方式は『政要』の重要な特徴であり、このような方式を通して、呉兢は視線を「私」の面から「公」の領域へと転換したのである。このことから、『政要』が重視しているものは孝の具体的な内容やある種の孝行などではなく、「孝友」の徳が政治の領域において持つ根本的な作用を強調することであった。まさしくこのように、『政要』における「孝友」と「賢」や「仁」とは明確に関係してくるものであった。その中でも、房玄齡と虞世南は「孝友」の徳性の代表というだけでなく、「任賢」篇における貞観期の賢臣の代表でもあった。また韓王と霍王も史書において「賢」の評価を得ている。呉兢はこれについて、「当代の諸王、能く及ぶ者莫し(当代諸王莫能及者)」と述べ(韓王)²⁵⁾、「経学文雅は、亦た漢の間・平なり(経学文雅、亦漢之間・平)」と記した(魏徴が霍王を評した語)²⁶⁾。いわゆる「賢」とは「多才」を指すものであり(『説文解字』)、ゆえに往々にして「能」と一緒に関係づけられた。このこ

24) たとえば、「論忠義」において登場する姚思廉は、父の志を受け継いで梁・陳の二史を編修したが、これはすなわち「繼志の孝」の典型である。

25) 『貞観政要集校』、275頁。

26) 『貞観政要集校』、276頁。

とからも、「論孝友」篇から抜き出したこの四つの例は、「孝」の徳性を備えたものというだけでなく、同時に良臣としての素質を備えたものであるとも言えよう。

「仁」と「孝」とを関連づけることは決して珍しいことではない。『論語』に「孝悌なる者は、其れ仁の本為るか（孝悌也者、其為仁之本与）」とあり（学而篇）、唐代において「仁孝」によって人を評することは『論語』の伝統の延長にすぎなかった。しかし筆者が思うに、太宗が突厥人の史行昌のことを聞いて「仁孝の性は、豈に華夷を隔てんや（仁孝之性、豈隔華夷）」と感嘆した²⁷⁾ことは注目に値しよう。内廷を警備する異民族の兵士としては、勇武の他には忠誠というものが必要である。そうでなければ「我が族類に非ざれば、其の心は必ず異ならん（非我族類、其心必異）」という思考様式によって（『春秋左氏伝』成公四年）、彼らは簡単に危険にさらされることとなる。しかし「其の人と為りや孝悌にして、上を犯すを好む者は、鮮し。上を犯すを好まずして、乱を作すを好む者は、未だ之れ有らざるなり（其為人也孝悌、而好犯上者、鮮矣。不好犯上、而好作乱者、未之有也）」という観念（『論語』学而篇）によって、李世民は「仁孝」という品行の普遍性を強調したが、そうすることで異民族の者に対する疑惑を解消し、彼の「天可汗」の一面を見せつけたのである。しかし注意せねばならぬのは、唐代に胡人が兵を掌握することが、そののちにかえって問題となったことである。とりわけ玄宗期において、安祿山が三鎮節度使を司り、併せて十八万の兵を抱えることとなり、最終的には「安史の乱」を引き起こすこととなってしまった。玄宗が太宗を範とすることを望んだ呉兢は、実際に史行昌を例とすることで、玄宗に兵を掌握する「胡人」に対して、とりわけ彼らの品性に「仁孝」があるか否かを考察・重視する必要があることを提起したのであったとも言えよう。

上のごとき整理を経て、『政要』というコンテキストにおいて、「孝友」と「賢」「仁」の関係は、実際には政治上の考慮と思索を指向しており、挙げられる事例がすべて臣・子の身分と関係していることから、次に検討すべき「忠」とも関係性が生まれていることを見て取ることができよう。一方、『政要』が言う臣・子の孝は「能く養う」ことと「色難きこと」の側面に集中しており、なおかつ「忠」と関連しあっているのであれば、これが「継志の孝」が君主の孝であることを意味しているのかということと、君主にとっては「忠」の義務があるのかということについて、回答を出さねばなるまい。筆者は、李世民自身の見解を結び合わせていけば、この観点は成立しうるものであると考える。「孝」については、李世民は貞観14年の積奠礼ののちの孔穎達との対話が注目に値しよう²⁸⁾。孔穎達が『孝経』を講じた際に曾子のみを論じて閔子騫に触れなかったことに対して、李世民は疑義を抱いた。すなわち、曾子には「父を不義に陥る（陷父於不義）」という「大不孝」

27) 『貞観政要集校』、278頁。

28) 『旧唐書』「礼儀志」、916-917頁。

があり、閔子騫には父親を諫めることによって父親が離縁することで作った幼子が母を失ってしまう状況を回避したことから、「斯に由りて言わば、孰か閔子騫に愈らんや（由斯而言、孰愈于閔子騫也）」と言う。これは李世民にしてみれば、「父を不義に陥」れるということの中には、曾参が「小箠は則ち受け、大杖は則ち走る（小箠則受、大杖則走）」ということができなかつたことや、諫言をせずに父（母）に誤った決断をさせたことまでもが含まれていた、ということの意味している。このような理解をもし「玄武門の変」の状況と結びつけてみれば、李淵が息子である李世民の兄弟間に起こった互いに惨殺することを阻止しないということは、明らかに「不義」のものである。父親の不義に対して、李世民が極端な方式によって諫めたことは、理に適ったものというだけではなく、「孝」であったとも言うことができよう。

無論、李世民の解釈は自己弁護の要素を含んではいるが、しかし彼が主張する「孝なる者は、善く父母に事え、自家国を刑め、其の君に忠たり、戦陣は勇、朋友は信にして、名を揚げ親を顕す、此を之れ孝と謂う（孝者、善事父母、自家刑国、忠於其君、戦陣勇、朋友信、揚名顕親、此之謂孝）」ということは、すなわち「能く養う」ことと「色難」きことの外にあり²⁹⁾、「名を揚げ親を顕す」ことや「父を不義に陥」れないことといったものは同様に「孝」とすべきである、ということは、合理性を備えるものである。この「名を揚げ親を顕す」ことや「父を不義に陥」れないことは、李世民においては「継志」と表現されたが、つまりこれが、李淵が君主として備えるべきであった「聖王」の志を継承し、現実の面において貞観の治世を始めることにもなったのである。『政要』はまさしく、李世民の「継志」の側面における「孝」によって、貞観の政治を後世の模範の対象であると見なせることに同意している。まさにもっとも典型的な「継志の孝」はすなわち君主の孝であり、したがって「孝友」を論じる際には姚思廉といった例をわざと無視し、「能く養う」ことと「色難」きことの側面において房玄齡たちを論ずるのみであったが、これも『政要』の「孝」の問題における「玄武門の変」に対して潜在的な弁護を行っているということである。

二、『貞観政要』の論ずる「忠義」

私的側面の「孝友」を論じる際、呉兢はすでに公的側面の「忠」にも及んでいる。李世

29) 「能く養う」ことと「色難」きことの側面においては、李世民にもそうした行動が見られる。たとえば高祖のために大明宮を造営した際には次のようであった。「貞観八年十月、營永安宮。至九年正月、改名大明宮、以備太上皇清暑」（王溥『唐會要』（中華書局〔北京〕、1955年）、553頁）。また高祖が崩御した際には次のように行った。「高祖晏駕、太宗執哀過禮、哀容毀悴、久替万機、文武百寮、計無所出」（『貞観政要集校』、74頁）。

民が自己弁護をした際にも掲げた「孝」には、「其の君に忠たり」という内容も含まれている。では『政要』における「忠」というものを、どのように理解すればよいのであろうか。

動乱の中で建てられた唐王朝は、その前の南北朝から隋までの政治的遺産を受け継いだ。したがって「忠」に関する考察も相当豊富である。『政要』でも十三の事例を選んで「忠義」について論じている。これがすなわち「論忠義」の主要な内容である。本節では、この部分の内容を整理することを通して、忠の対象・忠の方式・忠の内容・忠の主体という四つの方面から論じてみたい。

『政要』は概ね、忠の対象を主・君・社稷（国家）の三種類に分ける。主に対する忠の事例は、馮立・謝叔方・姚思廉・魏徵・王珪である。中でも馮立と謝叔方は「玄武門の変」においてそれぞれ李建成と李元吉のために尽力し、秦王の集団と対抗した。姚思廉は唐の兵が隋の都を攻めた際に兵刃を怖れず、代王楊侑の安全と尊厳を守った。魏徵と王珪は建成・元吉を葬る際に付き添い役を買って出た。君に対する忠の事例は、元善達・独孤盛・屈突通・堯君素・安市城主である。そのうちの前の四者は隋の臣であり、安市城主は高麗の臣である。

社稷に対する忠の事例は陳叔達と蕭瑀の二例のみである。ただし主に対する忠と君に対する忠とは異なり、その対象はもはや特定の人物ではなく、さらに抽象的かつ広い意味を持つ「社稷」である。まさしく主・君と社稷とを区別することを通して、「玄武門の変」は真に「上を犯し乱を作す」という性質を解消することができたのである。したがって『政要』にとって、「社稷に対する忠」の認識は極めて重要なものであったのである。このような認識には、しだいに明確になっていく過程が同様に存在する。『政要』は李世民の見解を援引する。まず陳叔達が武徳年間に秦王を免職することを諫めとどめたことは、李世民に利する一つの行動であったと述べている。「武徳中、公曾て直言を太上皇に進め、朕が克定の大功有り、黜退すべからざるを明らかにし、云く、朕は本性剛烈なれば、若し抑挫する有らば、恐らくは憂憤に勝えず、以て疾斃の危きを致さん（武徳中、公曾進直言於太上皇、明朕有克定大功、不可黜退、云、朕本性剛烈、若有抑挫、恐不勝憂憤、以致疾斃之危）」。李世民は個人の角度から出発し、陳叔達に礼部尚書を授けたのであるが、陳叔達は自らこのように述べた。「臣^{おもん}以みるに隋氏の父子は自ら相い誅戮し、以て滅亡に至れば、豈に覆車を目撃して、前轍を改めざる容き無からんや。臣が誠を竭くして進諫する所以なり（臣以隋氏父子自相誅戮、以至滅亡、豈容目睹覆車、不改前轍。臣所以竭誠進諫）」。すなわち、李淵に諫言を述べたのは、彼が秦王の陣営に属していたり政治を行う立場に立っていたりしたためなどではなく、父子の人倫と国家社稷の角度から、隋が滅亡したことを反面教師として、父子が傷つけあって社稷の危急存亡を招くことを避けるべきであることを提起するためであった。李世民はこの立場を了解したのち、それを「社稷の

臣」と称して、最後には「朕は公が独り朕一人の為にするに非ず、実に社稷の計の為に知るを知る（朕知公非独為朕一人、実為社稷之計）」と述べた³⁰⁾。この陳叔達と類似して、蕭瑀も社稷の立場に立った行動を行っている。李世民はこう言う。「武徳六年已後、太上皇は廢立の心有り、我は此の日に当たり、兄弟の容るる所と為らず、実に功高くして賞せられざるの懼有り。蕭瑀は厚利を以て之を誘うべからず、刑戮を以て之を懼るべからざれば、真に社稷の臣なり（武徳六年已後、太上皇有廢立之心、我当此日、不為兄弟所容、実有功高不賞之懼。蕭瑀不可以厚利誘之、不可以刑戮懼之、真社稷臣也）」。そして詩を蕭瑀に賜って「疾風は勁草を知り、板蕩は誠臣を識る（疾風知勁草、板蕩識誠臣）」と言った³¹⁾。

もし単純に主あるいは君の視点で蕭瑀と陳叔達を見ると、次のことに気づけよう。すなわち彼らが忠を尽くしたところのものは、じつは主と君である高祖李淵であり、当時の状況下では、彼らの諫言は李淵が最も妥当とする施政の方案を追求することを助けるためであるが、しかし同時に、彼らは李淵（君）あるいは李世民や李建成（主）の立場に縛られてはおらず、さらに広い国家社稷の立場から建言しているのである。そして李世民は彼らに対する賞賛には、高祖の臣の身分を超えて社稷に忠たるアイデンティティをも含んでいることから、「玄武門の変」は（主や君のためではなく）社稷のために行われた匡正と諫言であったと読み解くことができる。したがって李世民が臣下から君主に転じた「乱を作す」性質を融解しようとした、と言えよう。

『政要』が言及した忠の形式は、概ね武將と文臣の二つの道筋に区別され、武將は戦ないし死によって忠をなす形式をとる。たとえば馮立は李建成のために忠を尽くした際、「兵を率いて玄武門を犯（率兵犯玄武門）」して敬君弘を殺した。太宗は彼を罪に問わなかったばかりか、その忠義を賞賛し、彼を左屯衛中郎將に任じた。馮立はこの恩情に感激し、親類の者に対して「莫大の恩に逢い、幸にして免るるを獲れば、終に当に死を以て奉答すべし（逢莫大之恩、幸而獲免、終当以死奉答）」と述べ、死によって恩に報いる意志を示した。李世民のために忠を尽くした際、彼はそのような行動にも出た。「突厥が便橋に至るに、立は数百騎を率いて虜と咸陽に戦い、殺獲甚だ衆く、向う所は皆な披靡す（突厥至便橋、立率数百騎与虜戦於咸陽、殺獲甚衆、所向皆披靡）」。つまりほどなくして突厥が侵入してきた際、馮立は勇敢に戦い、向かうところの敵はみな彼に靡いたという³²⁾。將兵にとっては、自身が忠を尽くす君や主ないし社稷を失った時には、いわゆる「死節」

30) 『貞觀政要集校』、261頁。

31) 『貞觀政要集校』、262頁。

32) 『貞觀政要集校』、255頁。

というものがある。屈突通は隋の大勢が決してしまった際にいわゆる「死節の秋³³⁾」というものを示し、彼と同じく河東を守る堯君素は「吾は是れ藩邸の旧臣にして、累りに奨擢を蒙り、大義に至れば、死せざるを得ず（吾は藩邸旧臣、累蒙奨擢、至于大義、不得不死）」と述べて必死の信念を抱いていた³⁴⁾。李世民から見れば、堯君素は「桀の犬は堯に吠え、戈を倒^{さかしま}にするの志に乖く有り」と雖も、疾風勁草、実に歳寒の心を表す（雖桀犬吠堯、有乖倒戈之志、疾風勁草、実表歳寒之心³⁵⁾）ものであるため、これによって蒲州刺史を追贈し、勅を発して彼を『隋書』誠節列伝に入れたのであった。

文臣については、「論忠義」では「仁者は勇有り」と「諫」の二つの次元が突出している。姚思廉は義によって隋の代王を守ったが、このことで「忠烈の士なり、仁者は勇有り（忠烈之士、仁者有勇³⁶⁾）」と謳われた。これと同様の人物が陳王朝の尚書僕射袁憲である³⁷⁾。この両人はすべて文臣の身でその主を守り、兵団を怖れなかった鑑である。これがすなわち「仁者は勇有り」である。また「諫」については、「論忠義」の第七章の討論が頗る典型となるものである。

貞観八年、太宗將に諸道の黜陟使を発せんとするに、畿内道は未だ其の人有らざれば、太宗親ら定めんとし、房玄齡等に問いて曰く、「此の道は事最も重し、誰か使に充つべき」と。右僕射李靖曰く、「畿内は事大なれば、魏徵に非ずんば可なる莫からん」と。太宗色を作して曰く、「朕今九成宮に向かわんとすれば、事も亦た小に非ず、寧ぞ魏徵を遣わして出でて使たらしむべけんや。朕は行^{みゆき}する毎に与に其の相い離るるを欲せざるは、適に其の朕が是非を見れば、必ず隠す所無きが為なり。今、公等の語に従いて遣わし去らしめんと欲せば、朕に若し是非得失有れば、公等は能く朕を正すや否や。何に因りて輒^{たやす}く言う所有るや、大いに道理に非ず」と。乃即ち李靖をして使に充てしむ³⁸⁾。

この章の内容は一見してその他の章が論ずる忠義とは類似しておらず、「忠」の字も

33) 「屈突通は唐の使者としての息子に「我蒙隋家驅使、已事兩帝、今者吾死節之秋、汝旧於我為父子、今則於我為仇讎」と言った（『貞観政要集校』、260頁）。

34) 『隋書』「堯君素伝」（中華書局〔北京〕、1973年）、1655頁。

35) 『貞観政要集校』、270頁。

36) 『貞観政要集校』、258頁。

37) 「隋師入陳、百司奔散、莫有留者、惟尚書僕射袁憲独在其主之傍」とある（『貞観政要集校』、271頁）。

38) 貞観八年、太宗將發諸道黜陟使、畿内道未有其人、太宗親定、問於房玄齡等曰、此道事最重、誰可充使。右僕射李靖曰、畿内事大、非魏徵莫可。太宗作色曰、朕今欲向九成宮、事亦非小、寧可遣魏徵出使。朕每行不欲与其相離者、適為其見朕是非、必無所隱。今欲從公等語遣去、朕若有是非得失、公等能正朕否。何因輒有所言、大非道理。乃即令李靖充使。（『貞観政要集校』、264頁）

はっきりと出てこない。しかし呉兢はそれを「忠義」の項目に選び入れているのである。まさに主の非を諫めることが忠の表現形式の一つであることを物語っていよう。魏徵は諫臣の代表として、君主に是非得失があるごとに、いずれの場合でも腹藏なく諫言によって正したことで、太宗は「行する毎に与に其の相い離るるを欲」しないと言ったのである。陳叔達の「社稷の臣」という評価が彼の直言による諫めから来ていることや、蕭瑀も進言によって唐の高祖から「社稷の頼る所（社稷所頼）」との評価を得たこと³⁹⁾と結びつけてみると、これと「論忠義」が載せる「因りて所司に敕して、大業中の直諫して誅せられし者の子孫を採訪して聞奏せしむ（因敕所司、採訪大業中直諫被誅者子孫聞奏）⁴⁰⁾」ということとの背後にあるロジックは一致している。すなわち、「諫」を「忠」の形式であると見なし、「諫」の社稷にとっての重要性を際立たせて報奨を与える、ということである。

しかしながら、「諫」は社稷にとっては代えがたい重要性を有しているが、歴史を概観してみれば、諫言とは往々にして危険を伴うものである。すなわち「直諫誅を被る（直諫被誅）」ということである。たとえば比干や閔龍逢の例が、貞観の君臣によってしばしば挙げられる。漢の太尉楊震は「忠を以て非命（以忠非命）」となったが、太宗はこれを痛み、自ら文を作って祭った⁴¹⁾。また呉兢は「上玄宗皇帝納諫疏」の冒頭においてこう述べる。「古より人臣は、諫めざれば則ち国危く、諫めれば則ち身危し。臣愚は陛下の禄を食めば、敢えて身危きの禍を避けず（自古人臣、不諫則国危、諫則身危。臣愚食陛下禄、不敢避身危之禍）⁴²⁾」。まさにこの意義において、魏徵にはいわゆる「良臣忠臣の辨」があり、太宗に対して「願うらくは陛下、臣をして良臣為らしめ、臣をして忠臣為らしむること勿れ（願陛下使臣為良臣、勿使臣為忠臣）⁴³⁾」と言ったのである。これは「忠」「良」の両概念が排斥しあう関係にあることを表しているものではなく、「忠を以て非命」となるような極端な状況に対して、「君臣協契して、義同じくして一体なり（君臣協契、義同一体）⁴⁴⁾」ということを強調したものである。この背後にあるものは「君臣は義を以て合う」というロジックであり、これも「論忠義」という篇名と呼応し、呉兢が表明する忠の意味を構成しているのである。

また「論忠義」第十章において、魏徵は弘演が腹を割いて懿公の肝を入れたことと、予讓が智伯のために復讐しようとしたことの二つの事例について、それぞれ「君の之を待つに在るのみ（在君待之而已）」、「君の之を礼するに在るのみ（在君礼之而已）」と総括す

39) 『旧唐書』「蕭瑀伝」、2400頁。

40) 『貞観政要集校』、260頁。

41) 『貞観政要集校』、267頁。

42) 『全唐文』巻二九八、3025頁。

43) 『旧唐書』「魏徵伝」、2547頁。

44) 『旧唐書』「魏徵伝」、2547頁。

る。魏徴の総括は、古来からの「君は臣を使うに礼を以てし、臣は君に事えるに忠を以てす（君使臣以礼、臣事君以忠）」という思想の継承であると見て取ることができよう。この『論語』の記述と『孟子』離婁章句下の「君の臣を視ること手足の如くなれば、則ち臣の君を視ること腹心の如し。君の臣を視ること犬馬の如くなれば、則ち臣の君を視ること国人の如し。君の臣を視ること土芥の如くなれば、則ち臣の君を視ること寇讎の如し（君之視臣如手足、則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬、則臣視君如国人。君之視臣如土芥、則臣視君如寇讎）」という観点とが結びつけられ、最終的に『政要』の「忠義」思想の伝統的な根拠となったのである。

「忠」は臣下が展開させる品行として、『政要』において多重的な次元を展開させている⁴⁵⁾。これらの異なる次元の「忠」は「義」の観念の下で統轄され、君臣や個人と社稷の間の相互性の一面を示すこととなる。まさに「忠」の多重的な次元や、くわえて忠の対象性の多様性によって、避けて通れぬ問題が一つ生ずることとなった。たとえば屈突通のような主を変えた臣は、果たして「忠」と称することができるのか、ということである。歴史事実から見れば、唐の高祖は、屈突通は「隋室の忠臣」であるとして、彼が唐に仕えてからは凌煙閣の「二十四功臣」に入れ、さらに「忠」の諡を贈った。主や君ないし社稷の立場から見れば、屈突通の評価は明らかに間違っていよう。しかし『旧唐書』を見ると、史臣は次のような解答を提出している。「若し純誠を立て、明主に遇えば、一心にして百君に事うべし、寧ぞ両国のみに限らんや（若立純誠、遇明主、一心可事百君、寧限於両国爾）⁴⁶⁾」。言い換えれば、『旧唐書』は、屈突通が主君を変えたことだけではなく、社稷を変えた行為すら認めているのである。こうして見ると、「忠」と屈突通とはまったく関係のないようにも思える。しかし「誠」の角度から出発し、「純誠」や「一心」を着地点とすると、屈突通は主を変えたが心は変わらなかったということになる。したがってどの「主」に対しても彼はすべて忠を尽くしたことになるため、彼を忠節の士と称えることができるのである。

屈突通は忠臣とすべきか否かということを巡る論争には、じつは深刻な歴史的背景が存在する。唐王朝は南北朝から隋を経て成立したが、そうした前の王朝はいずれも短命である。これはつまり、前王朝の功臣や名将が数多存在することを意味する。これらの治国の才能があり政治経験も豊富な人材が、「貞観の治」が訪れる堅実な基礎を提供したのは事

45) たとえば「勇」や「仁者有勇」といったものは君を守る角度から。「誠」や「板蕩識誠臣」、「竭誠」といったものは己や心を尽くすことを強調するベクトルから。「無私」は「社稷臣」が代表するところの角度から出発し、『左伝』の「無私、忠也」（成公九年）の観念を発展させて。そして「貞」や「隋朝誰為忠貞」といったものは「定」を強調する角度から、等等である。

46) 「或問屈突通尽忠於隋而功立於唐、事両国而名愈彰者、何也。答云、若立純誠、遇明主、一心可事百君、寧限於両国爾」とある（『旧唐書』、2337頁）。

実である。したがって、単純に「忠臣は二主に事えず」というスタンダードから出発してしまうと、屈突通だけではなく貞観の名臣・魏徵すら「忠臣」と呼べなくなってしまう。そして大量の人材がその才能を発揮する空間を失ってしまうことにもなりうるのである。よって、「忠」を新たに定義づけるべく、唐代では「臣誠」と「君明」が「忠」の二つの条件となったのである。この二つの条件から見ると、李世民は疑いなく「明君」であり、魏徵や屈突通といった者たちも才能を尽くして「誠」をなしたのである。とりわけ魏徵は、貞観元年においてだけでも200余りのことを諫言し、唐の太宗から「卿の至誠奉国に非ざれば、何ぞ能く是の若からん（非卿至誠奉国、何能若是）⁴⁷⁾」と賞賛され、「至誠奉国」の鑑と見なされた。

このような「君明」「臣誠」に対する重視は現実的な考慮によるものであるというわけでもない。事実、中国の伝統思想においても国や主が滅びずとも、主を変え君のもとを去るような思想が含まれている。たとえば『論語』先進篇には「謂う所の大臣なる者は、道を以て君に事え、不可なれば則ち止む（所謂大臣者、以道事君、不可則止）」とあり、『孟子』離婁章句下でも臣が君に仕えていて、「故有りて去る（有故而去）」ことが許される状況を挙げている。『政要』において魏徵が「君の之を待つに在るのみ」ということと「君の之を礼するに在るのみ」ということを強調したのは、実際にはこうした観念を踏襲したものであったのである。これはつまり、「忠」をある種の恒久的な本性であると見なし、忠の対象もある条件下において変化しうることを意味している。これはつまり「君臣は義を持って合う」ということがもたらした観念である。李世民はかつて敵対していた陣営の義士を許し、忠臣とその子孫を探して官職を与えた。そういったことができたのは、「忠」の基準というものが対象を変えているかどうかということではなく、主体の所作や所為が「忠」と合致するかどうかということになることに彼が同意した、ということも出発点となっているのである。

行為主体の行動についての重視は、じつは忠の主体の身分による制限をばかすこととなった。つまり、魏徵などが「忠」であるか否かを判定する際、彼が李密の臣であるか、李建成の臣であるか、はたまた李世民の臣であるか、などといったことは必要以上に注目せず、まず彼そのものを人として考えようとしたのである。このように「人臣」ではなく「人」を行動主体と見なす考えは、事実、「社稷の臣」の最終的な確立を完成させた。言い換えれば、「忠」の対象においては、「社稷に忠」たることが最高レベルであり、このレベルの「忠」の主体は、主あるいは君として付随して存在するものではありえない。この角度から見ると、「人臣」としての李世民は太子に忠ならず、君に違ふことをしたかもしれないが、唐という社稷に対しては終始忠誠を保っていたことになる。建国時の領土拡大の

47) 『旧唐書』「魏徵伝」、2547頁。

出征（臣として）から即位後の勤政愛民（君として）まで、李世民は終始、唐という社稷を忠の対象としており、すなわち「玄武門の変」の際にも、彼は唐という社稷を転覆させようなどという考えは持ってなどいなかった。したがって「社稷に忠」という角度から出発すれば、李世民は絶対に「不忠」などではないのである。

以上のように、「論忠義」篇における「忠」の対象・方式・内容および主体を分析することを通して、呉兢が「忠」は主・君・社稷の三つの対象を含んでおり、中でも社稷への忠が最高位にあるということを強調することに力を注いでいることを見て取ることができる。方式の方面では、武将の「戦」と「死」、文臣の「勇」と「諫」がその主要な方式である。内容の方面から言えば、「忠」は「義」の角度を包み込むことにより、「君臣は義を以て合う」という思想を継承し、「純誠」や「一心」という意味を提出している。「誠」の理念を提出することにより、『政要』の忠の主体に対する定義は主・君の次元を脱出し、人の主体的な地位を確立することとなった。またこのような方式はじつは「玄武門の変」における臣下としての李世民への弁護を暗に含んでおり、「社稷に忠」であることの強調や「諫」の奨励および「誠」の重視によって、「玄武門の変」は李世民が社稷への忠誠によって発動した「兵諫」であると読み解かれるものになった。したがって彼が兄を殺して父を脅迫した行為も同様に、さらに高い対象（社稷）への「忠」の表現であるということになったのである。

三、「忠」と「孝」を一致させうる方法——「諫」——

『政要』が論じる「忠義」の内容を分析したので、本節では孝と忠の関係についての検討を進めていきたい。事実、目次の上での「忠義」と「孝友」の前後の配列以外にも、そこで列挙される人物たちは往々にして「孝」と「忠」の品性を同時に展開している。たとえば「論孝友」で列挙された五人のうち、房玄齡と虞世南は「任賢」篇において「八大賢臣」としてまとめられている。これは臣としてのきわめて高い評価であるというだけではなく、二人の忠が言を尽くす必要のないほどのものであったこと的有力な証明である。また則天武后が「漸く将に宗室の諸王の己に附かざる者を誅戮せんと（漸将誅戮宗室諸王不附己者）⁴⁸⁾」した際に、韓王李元嘉は諸王に呼びかけて唐の宗室を守ろうとしたが、これはすなわち呉兢が強調した、子弟の国家における藩屏の作用である。史行昌は玄武門を警備したが、これもまた忠を尽くす表現形式である。一方で、「論忠義」において実例として挙げられる重臣にもまた「孝」の一面がある。蕭瑀は梁の明帝の子であり、「幼より孝行

48) 『旧唐書』、2428頁。

を以て聞（幼以孝行聞⁴⁹⁾」えた人物であった。陳叔達は陳の宣帝の子であり、武徳年間に母がなお存命であったが、御前において賜った食べ物を食わず、母に差し上げるために取っておこうとした⁵⁰⁾。姚思廉は父の志を継ぎ、歳月を費やして父の史書編纂事業をついに完成させた。彼は父に仕えて孝謹たるだけではなく、継母に仕えることも同様であり、「継母の憂に^{あた}了りて、墓の側に廬し、毀瘠人に加える（丁継母憂、廬於墓側、毀瘠加人）」ほどであった⁵¹⁾。こうしたことから、「論忠義」篇の中の重臣たちは、みなほとんど孝子であり、「論孝友」篇において列挙される人物もすべてみな忠の規定に当てはまっている。「忠」と「孝」とは、「AでなければB」というような関係ではなく、主体としての人異なる身分において具体的に表し出す、異なる品性なのである。

先に述べたように、本来ならば「孝」は「私」の側面に重点を置いたもので、「忠」は「公」の側面に重点を置いたものである。しかし『政要』の論述は「孝」を「公」の文脈に置いて討論を行うことによって、公と私の境界を突破し、「孝」と「忠」とを直接関連付けているのである。史料の限界もあり、『政要』が載せる忠臣がすべて孝子であると断じることができない。しかしながら、『政要』が載せる孝子が基本的にすべて忠臣であるということは断言できる。「讓奪礼表」における「家に在りて孝を称せば、国に居りては必ず忠」と結びつけると、「述べて作ら」ざる史官である呉兢は、実際には史料の編纂にこと寄せて、「孝」が持つ「忠」の基礎としての意義や作用を伝えようとし、そしてこの思考の筋道がじつは「忠臣を孝子の門に求む（求忠臣於孝子之門）」というロジックへと続いていったのだと考えることができよう。

いわゆる「忠臣を孝子の門に求む」という説は、早くは『後漢書』韋彪伝に見られる。漢の肅宗の時、大鴻臚韋彪の上議の中に「孔子曰く「親に事うるは孝なるが故に忠は君に移すべし、是を以て忠臣を孝子の門に求むべき」と（孔子曰、事親孝故忠可移於君、是以求忠臣必於孝子之門）」という引用が登場し、唐の李賢の注を見ると「『孝経緯』の文なり（孝経緯之文也）」とある⁵²⁾。このことから漢代の頃にはすでにこのような認識があったことが見て取れる。唐長孺氏は「魏晋南朝の君父先後論」において、東漢から唐初までの時代を細密に整理しているが、「仁孝」と「忠孝」の関係の問題に関する認識においては、「忠臣を孝子の門に求む」という観念の影響がずっと存在していたことを示してい

49) 『旧唐書』「蕭瑀伝」、2398頁。

50) 「嘗賜食於御前、得蒲萄、執而不食。高祖問其故、对曰、臣母患口乾、求之不能致、欲帰以遺母。」（『旧唐書』「陳叔達伝」、2363頁）

51) 『旧唐書』「姚思廉伝」、2592-2593頁。

52) 『後漢書』（中華書局〔北京〕、1965年）、918頁。

る⁵³⁾。まさにこのロジックに従い、「孝」が持つ「忠」の基礎としての意義を認めることを通して、呉兢は「孝」と「忠」の間に連関性が必ず存在すると断じているのである。ここで問題となるのは、「私」に重点を置く「孝」がどのようにして「公」に重点を置く「忠」と一致を遂げることができたのか、という点である。本稿では、「忠」と「孝」の一致を可能にした方法として、すなわち「諫」があるということを論じた。

「忠」と「諫」の間の関係については、前文においてもすでに論じたが、じつは早期の儒家の政治思想の中では、「諫」の他にも別の方式をもって君臣関係を処理していた。たとえば『孟子』では貴戚の卿と異姓の卿とを論じる際にも⁵⁴⁾、貴戚の卿については「君に大過有れば則ち諫め、之を反覆して聴かざれば、則ち位を易う（君有大過則諫、反覆之而不聴、則易位）」と言ひ、異姓の卿については「君に過有れば則ち諫め、之を反覆して聴かざれば、則ち去る（君有過則諫、反覆之而不聴、則去）」と言う（『孟子』万章章句下）。この点において、孟子は「君臣は義を以て合う」という原則に基づき、臣が君を匡正する義務があることを認めており、「君に（大）過有る」状況においては、臣は「諫」を行わねばならないことを主張する。しかし、臣下の諫言が君主の同意を得ることができず、何度も諫めが聞き入れられない状況になれば、「位を易」えたり「去る」という対応手段をとることとなる。当然、「諫」であったり「位を易」えることや「去る」ことが臣にとっては危険性を孕んでいることは言うまでもないが、これは臣下の負担を要求するだけでなく、君主の寛容と受容とに頼るものでもある。これはすなわち、先に述べた「臣誠」と「君明」である。

『政要』において、呉兢は唐の太宗が諫言をよく聞き入れ、積極的に諫言を求めたという像を築き上げたが、彼は太宗の口を借りて、「諫」の君主と社稷に対しての重要性を説いている。「人が自ら照らさんと欲すれば、必ず明鏡を須う。主が過を知らんと欲すれば、必ず忠臣に藉る（人欲自照、必須明鏡。主欲知過、必藉忠臣⁵⁵⁾）。そして諫言については「千金の言⁵⁶⁾」「藥石の言⁵⁷⁾」などと言う。これだけではなく、『政要』における太宗は諫言は容易なものではないことを深く知っている。「卑を以て尊を干す（以卑干尊⁵⁸⁾）」ような

53) 唐長孺『魏晉南北朝史論拾遺』（『魏晉南北朝史論叢統編・魏晉南北朝史論拾遺』（中華書局〔北京〕、2011年）所収）、235-250頁を参照。

54) いわゆる「貴戚の卿」というのは、君主と血縁関係にあつて卿士の位を得た者のことを指し、「異姓の卿」とは君主と血縁関係がない者のことである。この角度から言えば、「貴戚の卿」と君主は「公」の側面の君臣関係の他にも、「私」の側面の縁戚関係をも持っていることになる。つまり彼らは君主のために忠を尽くすと同時に、家族（祖先）に孝を尽くすという性質も備えているのである。

55) 『貞観政要集校』、83頁。

56) 唐太宗は李大亮にこう答えている。「古人称一言之重、侔於千金、卿之此言、深足貴矣。今賜卿金壺瓶、金椀各一枚、雖無千鎰之重、是朕自用之物」（『貞観政要集校』、104頁）

57) 唐太宗は高季輔にこう答えている。「卿進藥石之言、故以藥石相報」（『貞観政要集校』、109頁）

58) 『貞観政要集校』、96頁。

状況においては、「若し明主に値^あえば、便ち誠を尽くして規諫するを得。龍逢・比干の如きに至っては、竟に孥戮を免れず（若値明主、便得尽誠規諫。至如龍逢・比干、竟不免孥戮）⁵⁹⁾」。したがって、太宗が「君為ること易からず、臣為ること極めて難し（為君不易、為臣極難）⁶⁰⁾」と認めていた。このような冷静な認識に基づく、太宗は「必ず須く極言規諫すべし（必須極言規諫）⁶¹⁾」、「務めて忠讜を尽くし（務尽忠讜）⁶²⁾」などと言って重臣に諫言を奨励・要求するだけでなく、表情によって自己の厳粛な威厳を極力管理・調整して諫言を聴こうとさえしていた⁶³⁾。『政要』における唐の太宗は事実模範となる明君像を備えているが、これは呉兢が「君明」であって初めて臣下は諫言すべしと主張していることを意味しているわけではない。このような傾向は『政要』が記録する「虞世基は死ぬべきか否か」という論争⁶⁴⁾において集中的に展開されるものであり、この問題は実際のところ、虞世基が忠臣であるか否かという判定となるのである。

虞世基は隋の煬帝に仕えたが、宇文文化及が謀反を起こした際に殺された。君のために死んだという点からのみ見れば、「忠臣」と呼べるようにも思える。しかし貞観の君臣からすると、「虞世基は位を宰輔に居り、言を得に地に在るも、竟に一言も諫諍すること無し（虞世基位居宰輔、在得言之地、竟無一言諫諍）」というように見えた。これだけではなく、彼は情報を得ても知らせず、上表文を棄却し、隋の煬帝に外界の実情を知らせないようにしたのである⁶⁵⁾。つまり虞世基は諫めないばかりか阿諛追従もしており、これによって隋の滅亡がある程度加速してしまったのであるため、彼は決して忠臣ではなく、「誠に亦た合^{まさ}に死すべ（誠亦合死）⁶⁶⁾」き者である。『政要』を見たところ、たとえ「暗主」に向き合う場合であっても、臣下は依然として「諫」によってその「忠」を表さねばならない。しかし一方で、「煬帝は豈に下に忠臣無く、身は過を聞かざるを以て、悪積り禍盈ち、滅亡斯に及べるならずや（煬帝豈不以下無忠臣、身不聞過、悪積禍盈、滅亡斯及）⁶⁷⁾」とも言う。つまり煬帝は愚昧ではあるが、しかしそれは彼自身の責任だけではなく、臣下が諫めなかったことも同様に看過できないことであるという。言い換えれば、『政要』中の「君明」と「臣誠」とは実際には相互作用的な関係性を持っており、君も「諫」を借りて

59) 『貞観政要集校』、100頁。

60) 『貞観政要集校』、100頁。

61) 『貞観政要集校』、83頁。

62) 『貞観政要集校』、86頁。

63) 「太宗威容嚴肅、百僚進見者、皆失其举措。太宗知其若此、每見人奏事、必假借顔色、冀聞諫諍、知政教得失」とある（『貞観政要集校』、83頁）。

64) 『貞観政要集校』、85頁。

65) 『隋書』「虞世基伝」、1573頁。

66) 『貞観政要集校』、85頁。

67) 『貞観政要集校』、85頁。

ますます「明」となっていかなければならず、明君であればさらに諫言を受け入れやすくなるためにますます好循環となることのできるのである。この循環の中で、臣の主導性は、それを発揮する空間と引き出される空間とが必要であり、これがすなわち君の義務である。まさにこのようであるため、『政要』の「諫」を「忠」と見なすハイレベルな基準は、「戦」に異ならないものである⁶⁸⁾というだけではなく、人によっても異なるものである⁶⁹⁾。このために、「故に忠貞の臣は、誠を竭さんと欲せざる者には非ず。敢て誠を竭す者は、乃ち是れ極めて難し（故忠貞之臣、非不欲竭誠者。敢竭誠者、乃是極難）⁷⁰⁾」と言う。つまり、忠貞の臣が必ずしも「諫臣」と称するに足らないことはあるが、恐れずに諫めようとする臣は必ずや忠臣なのである。

「諫」の匡正作用は政治の領域における「君を堯舜に致す」ことだけではなく、同時に家族内部の子女の父母に対する諫言をも体現するものである。『論語』里仁篇には「父母に事うるには幾ようやくに諫め、志の従わざるを見ては、又た敬して違わず、勞して怨みず（事父母幾諫、見志不従、又敬不違、勞而不怨）」とある。また『礼記』坊記篇には「命に従いて忿らず、微諫して倦まず、勞して怨むこと無きは、孝と謂うべし（従命不忿、微諫不倦、勞而無怨、可謂孝矣）⁷¹⁾」とあり、『礼記』内則篇には「父母に過有れば、氣を下し色を怡いさめばし、声を柔にして以て諫む。諫若し入らざれば、敬を起し孝を起し、説べば則ち復た諫む。説ばざれば、其の罪を郷・党・州・閭に得んよりは、寧ろ孰諫せよ。父母怒り、説ばずして之を撻ち血を流すも、敢えて疾怨せず、敬を起し孝を起す（父母有過、下氣怡色、柔声以諫。諫若不入、起敬起孝、説則復諫。不説、与其得罪於郷・党・州・閭、寧孰諫。父母怒、不説而撻之流血、不敢疾怨、起敬起孝）⁷²⁾」とある。「完全無欠な人間などいない」と言うが、年長たる父母も同様に過ちを犯しうるものであり、子女たちは父母に仕える際に、父母の過ちによって異なったレベルの「諫」を用い、その間違いを正さねばならない。これは「孝」が子女に与える義務である。

しかも、『孝経』や『孔子家語』などの文献において、「孝」と「諫」の結合は「忠」と「諫」と類比される傾向を展開している。たとえば『孝経』諫諍篇に次のようにある。

昔者天子に争臣七人有れば、無道と雖も、其の天下を失わず。諸侯に争臣五人有れば、無道と雖も、其の国を失わず。大夫に争臣三人有れば、無道と雖も、其の家を失

68) 「人臣欲諫、輒懼死亡之禍、与夫赴鼎鑊、冒白刃、亦何異哉」とある（『貞観政要集校』、88頁）。

69) 「懦弱之人、懐忠直而不能言。疏遠之人、恐不信而不得言。懐禄之人、慮不便身而不敢言」とある（『貞観政要集校』、88頁）。

70) 『貞観政要集校』、88頁。

71) 孫希旦『礼記集解』（中華書局〔北京〕、1989年（2015年重印））、1287頁。

72) 孫希旦『礼記集解』、737頁。

わず。士に争友有れば、則ち身は令名に離れず。父に争子有れば、則ち身は不義に陥らず。故に不義に当れば、則ち子は以て父に争めざるべからず、臣は以て君に争めざるべからず。故に不義に当れば則ち之を争む。父の令に従うは、又た焉んぞ孝たるを得んや⁷³⁾。

ここの「義」は君に仕え親に仕えるという共通の規準であり、臣下と人の子は君や父が不義に陥るのを避けるべく「諫」という方式をとらねばならない。唐の玄宗はさらに直接「争めざれば則ち忠孝に非ず（不争則非忠孝）⁷⁴⁾」と考え、「諫」の必要性を肯定したのである。まさに「義」が共通の規準であることによって、「私」としての「孝」と「公」としての「忠」とに連関性を生じさせたのである。『孝経』の「天子に争臣七人有れば、無道と雖も、其の天下を失わず」という言も、『政要』において何度も引用されている。

「義」の普遍性は実際には「諫」をさらに広範な領域へ奨励させることとなったが、これによって「諫」が公私の域をまたがるという特徴を持たせたのである。『孔子家語』六本篇では君子や父子の関係の他に、兄弟や朋友の関係を「諫」が効果を発揮する範疇に入れており、「諫」を基本的な人倫の関係を処理する重要な方式であると理解している⁷⁵⁾。しかし、「義」を前提とする「諫」には、必要限度というものは存在するのであろうか。あるいは、位の低い者が上の者に行う諫言が^{あつあくようぜん}遏悪揚善を目的とするのであれば、ある種の暴力的な手段をとることは許されるのであろうか。上文で引用した儒教經典から見ると、「諫」は言語や非暴力の範囲内に限定されるべきであるということが共通認識のように思われる。しかし注意せねばならぬのは、『孟子』が言うところの貴戚の卿がしばしば諫めて聞き入れられなかったのちに「位を易」えることは、「忠」と「孝」の方式と同様に展開されるということである。これはつまり、極端な状況下において、「兵諫」などの暴力手段は同様に合理性を持つこととなることも意味しているのである。

このような判断は果たして成立しうるのであろうか。この問題に関しては、『政要』が特に言及する、李治の李世民に対する諫言⁷⁶⁾と、呉兢が桓彦範のために代筆した「為桓侍郎

73) 昔者天子有争臣七人、雖無道、不失其天下。諸侯有争臣五人、雖無道、不失其国。大夫有争臣三人、雖無道、不失其家。士有争友、則身不離於令名。父有争子、則身不陷於不義。故当不義、則子不可以不爭於父、臣不可以不爭於君。故当不義則争之。従父之令、又焉得為孝乎。（『孝経注疏』（『十三経注疏』（清嘉慶刊本、中華書局〔北京〕、2009年）、所収、5563頁）

74) 『孝経注疏』、5563頁。

75) 「良薬苦於口而利於病、忠言逆於耳而利於行。湯武以諤諤而昌、桀紂以唯唯而亡。君無争臣、父無争子、兄無争弟、士無争友、無其過者、未之有也。故曰、「君失之、臣得之。父失之、子得之。兄失之、弟得之。己失之、友得之」是以国無危亡之兆、家無悖乱之惡、父子兄弟無失、而交友無絶也」とある（陳士珂『孔子家語疏証』（上海書店〔上海〕、1987年）、95頁）。

76) 『貞觀政要集校』、111頁。

讓侍中表⁷⁷⁾」を見ることによって、分析を行うことが可能となる。

「太宗嘗て苑西面監穆裕を怒り、朝堂に命じて之を斬らしむ。時に高宗は皇太子為り、遽に顔^{かんぼせ}を犯して進諫するに、太宗は意乃ち解く(太宗嘗て苑西面監穆裕、命於朝堂斬之。時高宗為皇太子、遽犯顔進諫、太宗意乃解)」。ここにおいて、李治は子の身分で父親を制止したが、これは「孝」である。また同時に、臣の身分として君主を諫めとどめたが、これは「忠」である。しかしこのような「顔を犯して進諫」することは、長孫無忌からすると「古今未だ有らず(古今未有)」と言うべきことではあった。これは少なくとも長孫無忌にとっては、人の子であろうが人臣であろうが、上の者を諫めることは「從容として言う(從容而言)」べきものであったことを意味している。これもすなわち、「諫」という位の低い者が上の者に対して行う匡正は、温言でもって忠告するという非暴力の側面を維持せねばならない、ということである。しかし『政要』は太宗の話を援引して、李治の「古今未だ有ら」ざる「諫」の合理性を支持している。太宗は言う。「朕が天下を御めしより、虚心正直なれば、即ち魏徵有りて朝夕進諫す。徵云に亡せしより、劉洎・岑文本・馬周・褚遂良等が之に繼ぐ。皇太子は幼にして朕の膝前に在り、毎に朕が心に諫者を悦ぶを見、因りて染まりて以て性を成す、故に今日の諫有り(自朕御天下、虚心正直、即有魏徵朝夕進諫。自徵云亡、劉洎・岑文本・馬周・褚遂良等繼之。皇太子幼在朕膝前、每見朕心悅諫者、因染以成性、故有今日之諫)」。言い換えれば、李世民は「顔を犯して進諫」することが行き過ぎであることを認めているが、「諫」の重要性を鑑みて、特殊な状況下において過激な方式をとることは同様に許させるものであるとしており、そうすることで「兵諫」の可能性をも留保したのである。

また「為桓侍郎讓侍中表」における、吳兢の「神龍の政変」に対する態度は同じく注目に値する。「神龍の政変」は実際には中宗李旦と則天武后という母子の間の権力闘争による一つの結果であり、最終的に、李旦は羽林軍の助けによって李唐の社稷を回復させたわけであるが、この「神龍の政変」が「玄武門の変」の焼き直しであると見なすことはある程度可能であろう。しかしまさにこのような事件は、吳兢によって「則天大聖皇帝は天縱睿明にして、之を將兆に察す。陛下の性命は神武にして、之を發機に擒う(則天大聖皇帝天縱睿明、察之于將兆。陛下性命神武、擒之於發機)」という権力交替であり、桓彦範といった人物は、軍隊を統率して則天武后から李旦に政権を返還させるものにすぎないと読み解かれる。言い換えれば、吳兢からすると、「神龍の政変」は「兵諫」でも「逼宮(皇帝を脅迫して退位させること)」でもなく、李唐の社稷を回復させるために行った母子間の権力交替であったのである。

吳兢のこの立場に基づき、李世民の自己弁護と『政要』が載せる李世民の「顔を犯して

77) 『全唐文』卷二九八、3021-3022頁。

進諫」したことを承認する態度とを結びつけてみると、呉兢と『政要』が「玄武門の変」を理解する際に、じつは「兵諫」の中の「兵」、すなわち暴力的な一面を薄め、「諫」が社稷の「忠」および父子や母子といった天倫の「孝」を堅固なものにするという側面を強調している、と見ることができる。このようにして、「諫」を強調することが、すなわち「玄武門の変」を弁護する一つの方式ともなったのである。事実、「義」の共通性を通して、「諫」は忠孝を連結する方式となり、位の低い者が上の者に行う匡正として「諫」という行動が展開したものは、父母に対する孝と、君主ないし社稷に対する忠であったのである。

結び

以上で述べたことをまとめると、以下の通りである。『政要』が言うところの「孝(友)」は、じつは儒学における「能く養う」ことや「色難」きこと、「三年父の道を改むること無」きこと、また身・心・志の三つの側面で父母に仕えるという伝統的な理念からの延長であった。しかし呉兢は史料を選ぶ際に、底本を「私」の側面の「孝」に限定し、それを「公」の政治領域に据え置いて検討した上で、「孝」を「賢」や「仁」といった徳性と関連付けた。一方では、彼はわざと「継志の孝」の例を避け、李世民本人の「孝」についての理解と結びつけたのであるが、『政要』は潜在的に「継志」と「名を揚げ親を顕す」ことを李世民と関連付けることで、「孝」の側面における「玄武門の変」の弁護を完成させたのである。また政治領域に据え置いて検討された「孝」は、「忠臣を孝子の門に求む」というロジックに基づき、「忠」を緊密に繋がっている。『政要』における「忠」は個人を主体として、「諫」を重要な表現形式として、「勇」「貞」「誠」といった多重的な意味を持つ徳性を備えることとなり、その最高レベルのものはすなわち主や君に対するものを超えた、社稷に対する忠とされた。このような解釈によって、「玄武門の変」は李世民が社稷に対する忠に基づいて発動した「兵諫」に変わったのである。

しかしながら、「忠臣を孝子の門に求める」ことを通して、忠孝は基本的な一致を見ることがとなったが、しかし両者のロジックを真に一致させたのは、公私の隔たりを超えたもの、すなわち「義」を基礎とする「諫」であった。「忠」と「諫」の関係は『政要』が集中して検討するものであり、「君明」と「臣誠」の条件の限定下で、「諫」を媒介として、君臣間が良い相互作用を形成することとなった。その一方で、儒学の伝統の中で子女の父母に対する「諫」を臣下の君主に対する「諫」と類比し、上の者が「不義に陥らぬようにする」という最高目標を提示した。また『政要』が挙げている李治が李世民を諫めた例と、呉兢の「神龍の政変」に対する態度とは、呉兢が「諫」の重要な作用に基づいて「兵諫」の中の暴力的な成分を弱めることによって、「玄武門の変」を、極端な状況下におい

て、子であり人臣である李世民が李淵に対して行った匡正であると見なしていることを説明するものである。潜在的な方式によって、『政要』は「玄武門の変」、すなわち「貞観の治」の起点に対する弁護を完成させたのであるが、じつは善政の起点となる「悪」の問題を解決することにもなったのであった。この基礎の上に、『貞観政要』の「鑑を来葉に作す」こと、すなわち後世の手本となるという立場の正当性は成立しうるものとなったのである。

「孝」「忠」「諫」の三者の「玄武門の変」に対する応答を通して、『政要』は一方で今日の政治哲学における自己証明を完成させ、一方では自身の「匡正政治学」という儒家の政治哲学の志向を明示したのである。この点については、筆者の今後の研究課題でもある。

参考文献：

- 布目潮風 1997年『『貞観政要』の政治学』東京：岩波書店
陳士珂 1987年『孔子家語疏証』上海：上海書店
范曄 1965年『後漢書』北京：中華書局
劉昫等 1975年（2016年重印）『旧唐書』北京：中華書局
彭永捷 2014年「論儒家政治哲学的特質・使命和方法」（『江漢論壇』第4期64-70）
董誥等編 1983年『全唐文』北京：中華書局
阮元校刻 2009年『十三經注疏』（清嘉慶刊本）北京：中華書局
魏徵等 1973年『隋書』北京：中華書局
孫希旦 1989年（2015年重印）『礼記集解』北京：中華書局
長孫無忌等 1983年『唐律疏議』北京：中華書局
唐長孺 2011年『魏晉南北朝史論叢統編・魏晉南北朝史論拾遺』北京：中華書局
王夫之 2010年『說通鑑論』長沙：岳麓書社
王溥 1955年『唐會要』北京：中華書局
吳兢撰・謝保成集校 2003年（2012年重印）『貞観政要集校』北京：中華書局
歐陽脩・宋祁 1975年（2015年重印）『新唐書』北京：中華書局
司馬光 1956年（2016年重印）『資治通鑑』北京：中華書局

【附記】

本稿は中国人民大学科学研究基金重大項目「从“哲学”的接受到“中国哲学”的诞生」（プログラム番号：20XNL020）における一成果である。