

# 中唐の古文思想にあらわれた儒学の新傾向

— 韓愈と柳宗元の対話の一断面 —

宮 岸 雄 介

## はじめに

中唐期において古文復興の思想を声高に唱え、古文というスタイル確立に貢献したのは、「韓柳」と称される韓愈（字は退之。768-824）と柳宗元（字は子厚。773-819）であった。二人は後に古文の模範となる唐宋八大家の一員として、その文章は読まれ続けてきている。古文は、直後の宋代に士大夫の文体として定着していく歴史をたどるが、その唐宋八大家の一人である宋の欧陽修（字は永叔。1007-72）から

子厚と退之とは、皆文章を以て名を一時に知らる。而うして後世称して「韓・柳」と為す者は、蓋し流俗の相い伝うるなり。其の道を為すことの同じからざるは、猶ほ夷夏のごとし。唐より以来、文章を言う者は、惟だ韓・柳なり。柳、豈に韓の徒ならんや。真に韓門の罪人なり。蓋し世俗は其の学ぶ所の非を知らずして、第だ當時の輩流を以て之を言うのみ。（『集古録跋尾』卷八）

と指摘されるように、柳宗元は「韓門の罪人」と糾弾され、正統な古文家として認めがたいという意見が早くも見える。これは、柳宗元が抱く思想が韓愈のそれと大いなる懸隔があったためである

と考えられる。欧陽修がここで「道」と言っているものは、韓愈の「原道」で言及されている、儒学の正統思想を継承していくべきものであった<sup>(1)</sup>。ここで韓愈が提示した道の継承は、「道統」という儒家の歴史認識として、古文のみならず宋学を裏付ける重要な考え方として多大なる影響を及ぼしていくのである<sup>(2)</sup>。これに対して、柳宗元は、唐代思想の特徴でもある儒仏道三教を取り入れることに寛容で<sup>(3)</sup>、また儒学の権威を根本的に揺り動かしかねない批判的精神も持っていた<sup>(4)</sup>。宋代の学術思想が、儒学の権威復活という方向で宋学という新しい儒学思想を創造していく過程の中で、そのよりどころとすべき権威までを相対化してしまう可能性がある思想を持った柳宗元は、まさに「韓門の罪人」とまで非難される存在であったのであろう。

本論では、宋学が誕生する前段階である、唐代学術、特に古文を支える儒学の思想が具体的にいかに展開したかについて着目してみたいと思う。韓愈と柳宗元は、文章家としては古文というスタイルを確立した人物として併称されてきているが、上述のように思想的な懸隔が認められる。すなわちここには唐代儒学史の展開の中で培われてきた二つの方向性が確認できるのである。その一つは儒仏道の三教鼎立といわれた唐代思想界にあって、士大夫の精神生活に深く浸透していた仏教・道教の思想を排斥して儒教の正統性を主張しようとい

うもの、もう一つは三教交渉の現状を享受した上で儒教の持つ合理的な思考様式がより確かなものになるよう構築して行こうとしたものである。それでは、なぜ同じく古文を志向しながらも、このように方向性の違う思想が現れたのであろうか。

そもそも古文志向の発想は、唐初の太宗が編纂を命じた『五経正義』に代表される、經典の固定した解釈を絶対視する、閉塞した唐代儒学の権威への批判精神から生まれたものであった。周知の通り、唐代の社会情勢は、六朝以来続いた貴族制が徐々に崩壊していき、官界には科挙により選ばれた新興の士大夫層が台頭していく過渡期に当たる。唐初の太宗が行った文化政策を代表する『五経正義』は、六朝貴族たちが紡ぎ出してきた義疏学の総決算であった。そして、こうした貴族文化を象徴するものは、その思想の表現手段であった文体、すなわち四六駢儷体であったのである。貴族文化が持つ権威主義と閉塞性に反発し、新しい息吹を芽生えさせてきたのは、科挙試験合格者である新興士大夫たちの学術文化であった。このような歴史的背景を鑑みると、古文復興という主張は、単なる文体を作り出すだけではなく、新しい士大夫たちの思想の表出であったとも言える。

唐朝滅亡後、貴族制社会というものが根絶し、官界は新興士大夫層が宋王朝の政治を司るようになる。こうした背景から新儒学である宋学が産声を上げるのである。宋学はにわかには誕生したのではなく、唐代を通じて、その固定した經典解釈の権威を疑い、批判を行ってきた儒学内部の胎動が必要であった。唐代の思想的葛藤は、宋学誕生のためにはその前段階として必ず通らなければならない道程であったと思われる。これまで、韓愈の思想に関しては宋学に多大な影響を及ぼし、その先駆となったという方向性がしばしば着目されてきた。これに対して、柳宗元らの思想は「韓門の

罪人」と言われたように、宋学の発展からは切り捨てられて考えられる傾向があった。しかし、ものごとを「理」に照らして考察していく柳宗元らの発想は、学術や思想の発展の上で看過できない進歩でもあり、唐代の学術思想がたどり着いた一つの成果でもあった。そして、儒学思想史の正統な史観では、儒学の権威付けのためには否定されざるを得なかったものの、宋代の学術にも実はこうした発想は受け継がれている面も少なからずあることは否めない<sup>6)</sup>。旺盛な批判精神のために異端の烙印を押されてしまった柳宗元たちの思想がいかに宋学へと受け継がれていったのかという問題は唐宋学術の大きな研究テーマである。本論では、その解明の端緒を開くため、唐代の古文家の領袖である韓愈・柳宗元の思想・学術の一端に着目して、両者の比較をしながら唐代思想の状況と宋学への展望について若干の考察を試みたい。韓愈と柳宗元は論文や書簡を通じたやりとりが、資料として今日に伝えられている。具体的には、その中から、復讐に関する議論、「天」に対する論を取り上げ、唐代古文家の思想的意義について考えていく。

## 一

儒学の教えによると、周王朝の分権的封建制を支えるものとして「礼」（經典に規定された倫理道徳的秩序）が制定され、人々はこれに則って行動をすべきであると説かれてきた。「礼」で社会秩序を保とうとする発想が經典に規範されている点からもわかるとおり、儒学の理想的社会は、過去の王朝、直接的には周王朝を再現しようとしたものである。しかし、戦国期の中国思想には、現実の体制の実情に合わせてそこから社会規範を作り出そうという法家の思想も登場した。この根本

的な発想は、時々刻々変化する社会情勢の中で、人間社会の営みには古代社会の産物である「礼」だけでは解決できない現実的な問題も生じるので、人間の具体的且つ現実的な行動に対する賞罰をより明確に定める「法」を想定した。こうした思想の萌芽は、儒学の内部から起こり、徳治を刑政で補おうという荀子の理論が法家の思想に受け継がれていくのは周知の通りである。始皇帝の秦王朝は、「法」による統治であったため、信賞必罰の原則に則ってあらゆる判断がなされ、ときに冷酷ではありながらも「法」の論理に沿って処分がなされていた。ところが、漢代以降、儒学が王朝を支えるイデオロギーとなり、「礼」を人間生活の基準に据えた儒学的価値観で政治が営まれるようになる、「礼」と「法」が融合しながら、儒学も法家的な発想を受け入れて発展を遂げてきた。

こうした思想史の発展の中で、この双方の解釈が齟齬を来して、明確な処置ができない場合がしばしば生じるようになった。具体的な現象としては、父親の仇討ちの処遇に関する議論にその問題点を見いだすことができる。仇討ちを巡って、「礼」と「法」の双方の規定が異なるために、その処分を巡っては議論が重ねられてきているからである。唐代にもこうした問題について、古文家である韓愈や柳宗元が意見を述べている。最初に、韓愈や柳宗元が、この問題に対してどのような見解を持っていたのかを例に、古文家たちが抱いていた儒学思想の特質について見ていきたいと思う。

『新唐書』卷百九十五孝友傳に、次のような仇討ち事件の記事が見える。

武后時、下邳人徐元慶父爽為縣尉趙師韞所殺、元慶變姓名為驛家保。久之、師韞以御史舍亭下、元慶手殺之、自囚詣官。后欲赦死。

武則天の時代に、徐元慶という人物の父爽が、縣尉であった趙師韞に殺されてしまった。その後機会を見て徐元慶は趙師韞を自ら殺害、本懐を遂げるのであるが、自らを縛り役所に申し出たという事件である。『新唐書』は、これに対して、当時諫臣であった陳子昂（661-702）が意見した「復讎議状」と柳宗元の「駁復讎議」を一緒に載せている。これらを比較してみると、柳宗元の「礼」と「法（刑）」に対する見解がはっきりと浮かび上がってくる。

この事件の処遇に関して直接の判断を下した陳子昂は、唐代古文の先駆けとして、同時代の古文家たちからも高く評価される文学者であった<sup>(6)</sup>。特に柳宗元は、

唐興以來、稱是選而不作者、梓潼陳拾遺。其後燕文貞以著述之余。（柳宗元「楊評事文集後序」）

と唐王朝開闢以来、古文をよくした文章家として、陳子昂を筆頭にあげるほどであった。しかし、柳宗元は、復讐に関する陳子昂の処置に対しては厳しく批判を展開している。陳子昂の「礼」と「法」に対する基本的な考えは、

先王立禮以進人、明罰以齊政。枕干讎敵、人子義也。誅罪禁亂、王政綱也。然無義不可訓人、亂綱不可明法。聖人脩禮治内、飭法防外、使守法者不以禮廢刑、居禮者不以法傷義、然後暴亂銷、廉恥興、天下所以直道而行也。（『新唐書』卷百九十五）

先王は礼を立てて人にそれを進上し、罰を明らかにして政治を整えた。敵を憎むことは人の子として当然のことであり、厳罰に処して世の乱れを禁ずるのは王政の綱領である。そうであれ

ば、義理がなければ教えることはできないし、綱領が乱れれば法を明らかにすることはできない。聖人は礼を修めて国内を治め、法を修めて国外を防衛するのである。法を守らせようとする人は礼を用いて刑罰を廃止することはせず、礼を体得した人は法を用いて義理を損なうことをしないのである。こうして暴乱は消えて、恥を知る気持ちが起り、天下は正しい道が行われるわけである。

このように、「礼」と「法」を相補的に捉えている陳子昂ではあったが、彼が下した判断は、

若積罪以利其生，是奪其德，虧其義，非所謂殺身成仁，全死忘生之節。臣謂宜正國之典，寘之以刑，然後旌閭墓可也。（『新唐書』卷百九十五）

というように、徐元慶を誅殺して、その故郷に旗を立てて孝心を顕彰したというものであった。これに対して、柳宗元は、

其本則合，其用則異。旌與誅，莫得而竝焉。誅其可旌。茲謂濫。黷刑甚矣。旌其可誅。茲謂僭。壞禮甚矣。果以是示於天下，傳於後代，赴趨義者不知所向，違害者不知所立。以是為典可乎。（『新唐書』卷百九十五に「壞禮甚矣」まで引用。「果以是示於天下」以降は、「駁復讎議」に見える文である。）

と猛烈に反対している。すなわち、「礼」と「法」はその根本的なところは合致するが、その働きは異なる。陳子昂が行った旗を故郷に飾ったこと（「礼」に照らして顕彰したこと）と徐元慶を誅殺したこと（「法」に照らして罰したこと）とを同時に行ったことは間違えている。顕彰すべき人物

を誅殺することを「濫」という。これは刑罰を汚す事甚だしい。また、誅殺すべき人物を顕彰してしまうことを「僭」という。これは礼を破壊すること甚だしい。このようなことを天下に示し、後代に伝えるというのなら、正しいことを行おうとする者がどこへ向かったらいいのかわからなくなってしまう。害からのがれようとする者は立つべき場所がわからなくなるであろう。陳子昂は自分の処分を前例として以後の国の法則にしてよいものだろうかとまで提言していたが、柳宗元は、以後はこの判断に従ってはならないとしている。

陳子昂の「礼」と「法」に対する相補的な働きがあるという認識を、柳宗元は「其の本は則ち合し、其の用は則ち異なる」と明確に説明している。すなわち、柳宗元によると、陳子昂の判断は、「礼」と「法」の及ぼす作用をきちんと理解していないところから間違えを犯しているということになる。柳宗元はさらに、

蓋聖人之制，窮理以定賞罰，本情以正褒貶。統於一而已矣。嚮使刺識其誠偽，考正其曲直，原始而求其端，則刑禮之用，判然離矣。（『駁復讎議』この文は『新唐書』には見えない。）

と、儒教の聖人が賞罰を定める原則を述べる。すなわち、「理」を窮めて、賞罰を定め、「情」に基づいて褒めることと貶すことを正しくすれば、判断も矛盾なく統一されるというのである。あらかじめ事件の真偽を突き止めて、道理に背いているかかかっているかを考察し、ものの本質を見極めてその端緒を探し求めさえいれば、刑罰と礼法のそれぞれの作用ははっきりと分けて考えられたであろう、というのが柳宗元の批評のあらましである。柳宗元は結論を述べる前に、儒家の経典『周礼』と『春秋公羊傳』の復讐に関する議論を載せ

て、自論の根拠付けをしている。唐代の儒学は『五経正義』の制定により、拠り所とすべき經典と注釈が決められていた。古文学派に重視された『周礼』は、唐の高宗のとき、『儀礼』とともに勅撰の正義に加えられ『七経正義』とされたが、『春秋公羊傳』の方は公式の注釈にはなることはついになかった。しかし、ここで柳宗元が『春秋公羊傳』を引用して議論を組み立てているのは、中唐期に現れた陸淳らの春秋学の影響であると言える<sup>7)</sup>。經典を一つの注釈だけで解釈するというのは、儒学の訓詁学の方法で、『五経正義』の權威のもとで学ばれる儒学が墨守する伝統であった。しかし、こうした權威主義への批判を展開してきた儒学内の合理的な思想は、注釈の流派を越えて、直接經典の本文を解釈するという方法論を考え出すに至る。これが中唐の時期に現れた新しい春秋学である。柳宗元は、この新しい春秋学に陸淳を通じて直接接した。また、一つの經典によらないという姿勢は、儒学だけに留まらず、仏教道教も積極的に思想の涵養のために取り入れるという唐代の学術の傾向と軌を一にするものであった。

結局、徐元慶は、「孝に服して義に死」んだのであって、陳子昂が逆に誅殺してしまったことは、「刑をけがし礼を破る」ことになってしまった。柳宗元はこの事件に対する自分の考え方を律令に明文化してもらい、陳子昂の判断で以後の事件の解決に当たってはいけないとした。このように、柳宗元は、「礼」と「法」のあり方、特にその作用の仕方を根本的に考察して、それをきちんと律令に明文化をして運用すべきであると考えていたのである。

陳子昂は古文家の先蹤であり、その文章に対しては柳宗元もかなり高く評価していた。しかし、「礼」と「法」をめぐる考察の仕方は、以上見てきたような大きな隔たりがあることが分かった。

この違いはどこから生じるのであろうか。この問題は、韓愈の復讐論を見た後で考えてみたい。

韓愈の「礼」と「法」に対する考え方は、以上のような柳宗元のそれと対照的である。『新唐書』孝友傳は、また次のような復讐事件を載せている。

又富平人梁悦父為秦果所殺，悦殺仇，詣縣請罪。詔曰，「在禮父讎不同天，而法殺人必死。禮，法，王教大端也，二說異焉。下尚書省議」。(卷百九十五)

憲宗の時、梁悦という人物が父の敵を討ち、県役所に罪を申し出た。この記事には、これに対する韓愈の「復讎状」という文も掲載している。『新唐書』が載せない韓愈の文の冒頭部分を引くと、

復讎據禮經，則義不同天。微法令，則殺人者死。禮法二事，皆王教之端，有此異同。必資論辯。  
(「復讎状」)

というように、詔の内容をわかりやすく説明している。「復讐」は『礼記』によれば、義としては天を同じくすることができない、つまり自分にとっての天である父を殺されて、そこで生きていくことは孝行ではないので、仇敵を殺しに行かなければならないとしている。一方、法令では、人を殺した者は死罪になる。儒家の經典である『礼記』と法令の二つは、王者が教え導くものであるのにこのように違った判断をしている。これは厳密な議論をして区別をしなければならない、と韓愈は問題を提起している。この両者を峻別しようという考え方は、先に見てきた柳宗元の見解と軌を一にする。両者が違うことは、もはや常識に属する

ことであったが、それをいかに区別して判断するかというのが、唐代の思想家たちの大きな課題であった。

韓愈によると、『春秋』、『礼記』、『周礼』、それから諸子百家の文や史書にも、仇討ちの父の仇を討つ話が出てくるが、仇討ちを悪いと罰した記事は見あたらないとして、次のように推察している。

最宜詳於律。而律無其條，非闕文也。蓋以為不許復讎，則傷孝子之心，而乖先王之訓。許復讎，則人將倚法專殺，無以禁止其端矣。（同上）

法律に詳しく規定するのが最もいいが、その文が欠落しているのは抜け落ちているわけではない。つまり、韓愈は、この問題は法律では明文化できないとしているのである。復讐を認めなければ孝行の徳にもとり、先王の道に乖離するが、もし許してしまえば、人々は法をよりどころとして殺人を平気でするようになり、その端緒を禁止することができなくなってしまうとここで述べている。それでは、両者の統一をどのように図ればいいのかであろうか。韓愈は、「経」と「法律」の関係を次のように解釈している。

夫律雖本於聖人，然執而行之者有司也。経之所明者，制有司者也。丁寧其義於経，而深没其文於律者，其意將使法吏一斷於法，而経術之士得引経而議也。（同上）

法律は聖人の徳に基づくものである、と韓愈は儒学の道徳を最大の判断基準に据えている。その上で、法律を実際に施行するのは役人であり、経典が明らかにしていることは役人の行動を制御することであるとしている。経典では詳しく義を述べ、

その精神を法律の条文の行間に含ませているという手法は、法を行う官吏に対して明文化されていない部分の行間を読んで判断することを促し、一方経学者には経典を引用して議論させるように仕向けているからである。このように議論を進めた韓愈の意見は、

然則殺之與赦，不可一例。宜定其制曰，凡有復父讎者，事發具其事申尚書省，尚書省集議奏聞，酌其宜而處之。則経律無失其指矣。（同上）

と、結局復讐に関する法令を定めることはできないと結論づけた。父の復讐をした者があれば、その都度その事案を詳しく集めて尚書省に持ち寄って、そこで経典などの徳目を鑑みながら判断をして、それぞれの事例にあった処分をしていけばいいと言うのである。この解決策によって、経典と法律はそれぞれの指針を失うことがないと韓愈は皇帝に意見書を上書したのであった。

「理を窮めて以て賞罰を定め、情に本づいて以て褒貶を正す」と徹底的に事実を分析をして、最後は明文化することを目指す柳宗元と、状況に応じてその都度合議すべきであるという韓愈は、明らかに違った思考様式であることが分かる。そもそも「理」を突き詰めてものごとを考えると、儒学が規定している「礼」などの伝統的な権威が揺らいでしまう可能性を含む。「法」は現実的で明確なものであるので、理性的に処理が行えるものであるが、これを強調しすぎると、因習的な根拠に基づく「礼」の矛盾を暴くことになってしまうであろう。おそらく韓愈は、これを回避すべく、儒学の矛盾が暴かれかねない大問題が出てきたときも、儒者達の合議で解決していく方向性を示したのだと思われる。

陳子昂が同時代の文章家達、殊に韓愈から高く

評価される原因の一つに、彼の歴史認識への同調があげられると思う。陳子昂は、司馬遷の『史記』の続編を編纂しようという志があり<sup>(8)</sup>、文章が廃れて五百年になるという認識があった。

文章道弊五百年矣。漢・魏風骨，晋・宋莫傳，  
然而文献有可徵者。（「與東方左史虬修竹篇序」）

この五百年周期に歴史が変化するという歴史観は、とりもなおさず司馬遷のものであった<sup>(9)</sup>。また、司馬遷は孟子の影響でこのような歴史観を抱いていた。韓愈も司馬遷の文体を模範として、その思想、すなわち漢代の今文学派的なもの、さらに言えば春秋公羊傳的な発想からも大いに影響を受けたと考えられるが、文章が廃れて五百年目の時期に自分が新しい文章を考え出していくという意気込みは、韓愈の古文の思想にも通じるものである。五百年周期の発想は、韓愈が紡ぎ出すことになるいわゆる「道統」の説にも大いにヒントを与えたものだと思う。

これに対して、柳宗元は、正統な儒学の伝統を受け継ぐという道統の発想は乏しい。むしろ道統という無批判のうちに作り出される物語的な歴史には批判的であったとさえ考えられる向きがある。「礼」と「法」の関係を分析していく中で確認したように、「理」をもって、本質的なところまでものごとを突き詰めて考えて行く彼の思考様式にとって、恣意的に作り出される道統の物語は受け入れられない性質のものであったであろう。柳宗元は、韓愈が孔子の道統を受け継ぐ最後の思想家として孟子を挙げて尊重しているのに対して、柳宗元は逆に孟子の思想には否定的である<sup>(10)</sup>。むしろ荀子の思想を受け継いで発展させる傾向が強い。欧陽修に「韓門の罪人」と批判されたことは、儒学の正統的な伝統を踏襲できなかった、柳宗元

の思考様式に負うところが大きいと思う。次に章を改め、韓愈と柳宗元の「天」に関する考え方を見ていくことにする。

## 二

韓愈の考えた道統説によると、

孔子没，羣弟子莫不有書。獨孟軻氏之傳，得其宗。故吾少而樂觀焉。（中略）道於楊墨老莊佛之學，而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢，以望至於海也。故求觀聖人之道，必自孟子始。（「送王填序」）

というように、孟子は、儒学の正統な思想を継承した最後の人物として位置づけられていて、まず最初に学ぶべきものであると強調されている。ここにも、韓愈が正統な儒学の伝統を重んじる立場から、楊子、墨子、老莊、仏教を排斥しようとしていることが伺える<sup>(11)</sup>。韓愈は孟子以後の思想家に対してはどのような見解を抱いていたのだろうか。

始吾讀孟軻書，然後知孔子之道尊，聖人之道易行，王易王，霸易霸也。以為孔子之徒没，尊聖人者孟氏而已。晚得揚雄書，益尊信孟氏。因雄書而孟氏益尊。則雄者亦聖人之徒歟。（「讀荀子」）

この「荀子を読む」という文の冒頭でも、やはり『孟子』を読んで孔子の道が分かり、聖人の道が行いやすく、王にもなりやすく、そして覇者にもなりやすいことが分かったというように、孔子の門弟たちが亡くなった後、聖人の道を尊ぶものは『孟子』だけであるとしている。その後韓愈は揚雄の著書を手に入れ、ますます『孟子』を尊ぶ

ようになったという。すなわち、揚雄を孟子まで伝わってきた道統を継ぐ者としているのである。前漢の揚雄の前の思想家である荀子について、韓愈は、

及得荀氏書，於是又知有荀氏者也。考其辭，時若不粹，要其歸，與孔子異者鮮矣。抑猶在軻雄之間乎。（「讀荀子」）

『荀子』は、言葉は純粹でない部分があるが孔子の思想と異なる点は少ないとしている。純粹でない部分というのが、『孟子』の思想の反論に当たる『荀子』に見える性悪説（『荀子』性悪篇）であり、天人の分（『荀子』天論）<sup>(12)</sup>などの言説に当たるのであろう。韓愈は、孔子が儒家の經典に対して、不要な部分を削り、道理にかなうものは採用した經典編纂を行ったことを指摘して、

余欲削荀氏之不合者，附於聖人之籍。亦孔子之志歟。孟氏醇乎醇者也。荀與揚大醇而少疵。（「讀荀子」）

と、『荀子』の正しい道理に合わない点を削り、聖人の書籍に加えようと提案している。孟子は純粹な精神であるが、荀子と揚雄はほぼ純粹ではあるが少しだけ欠点があるというのが韓愈の評価であった<sup>(13)</sup>。韓愈は、儒学の正統な道統というものを構想し、その完成のために儒学の權威を損ないかねない不純な部分を削除しようと考えていたが、荀子のこうした批判精神の産物も一方では儒学思想の中で受け継がれてきた。周知の通り、荀子の「礼」を重んじる思想は、直接には韓非子らの法家思想へと受け継がれていく。法家思想は、秦の始皇帝の時代に一世を風靡するが、続く漢帝国の成立とともに儒学思想と取ってかえられてし

まう。しかし、「法」によって合理的なものごとを考えて行く思惟は、正統な思想の表舞台からは姿を消したものの、それを批判する異端の思想として脈々と生き続けてきた。

例えば、唐代古文家として韓愈と双璧を為す柳宗元の思想には、この荀子的な発想が色濃い。韓愈は、荀子の儒家の聖人の思想と合わないところを削ろうとしたが、柳宗元はむしろその部分に共鳴して自らの思想を作り上げていった節がある。荀子は「天人の分」を主張していたが、柳宗元もそれを継承して、「天説」という論文を書いている。その冒頭は、

韓愈謂柳子曰，若知天之説乎，吾為子言天之説。今夫人有疾痛倦辱飢寒甚者，因仰而呼天曰，殘民者昌，佑民者殃。又仰而呼天曰，何為使至此極戾也。若是者拳不能知天。（柳宗元「天説」）

と、興味深いことに、韓愈が柳宗元に、自分の「天之説」を語ることから始まる。韓愈は、もとより人事と天が関わりを持つという天人相関説を信奉していたが、ここで、災いに悩む人が天に問いかけても、天が人間にとっていい解答をしてくれない話から語り出す。このように人間にとって都合がいいことばかりを天にお願いすること自体、天というものが分かっていない、とここで韓愈は一蹴している。天と人との関係はお互いに影響を及ぼし合うものである。韓愈によると、今、人間は生活のために田畑を開墾したり、山林を伐採したり、泉を穿って井戸を掘ったりと「天」の元氣・陰陽を破壊している。これは、ちょうど虫が果物や木材の中から食い荒らすのと同じである。このように、現在人間が「天」に対して行っていることから考察して、以下のような結論を導き出している。

禍元氣陰陽者滋少是則有功於天地者也。蕃而息之者天地之讎也。今夫人拳不能知天，故為是呼且怨也。吾意天聞其呼且怨，則有功者受賞必大矣。其禍焉者受罰亦大矣。（柳宗元「天説」）

元氣陰陽に禍をもたらすことが少なければ、天地にいい影響を与えることになるが、人間が増えすぎてそこに憩うようになると、天地にとっては仇敵になってしまう。現在、人々は「天」というものを理解していないから、天にお願いをしてそれがかなえられないと怨んだりしているのである。人がお願いをしながら怨んでいることを天が聞いても、天地に対していいことをすればその見返りが必ずたくさん返ってくるはずである。逆に天地に禍を与えたら天罰をたくさん受けてしまうことになるのである。韓愈の「天」観は、基本的には「天」の営みは人智では計り知れないものがあるという、「天」に対する畏敬の念が根底にある<sup>(14)</sup>。そのため、人間世界の営みに深く反省を促しながら、「天」の意向を気にかけて、「天」の働きに人間世界の営みを合致させていこうと考えていたのである。具体的には、唐代にも深刻な社会問題となった人口の増加問題と環境破壊の問題は「天」の営みに反する人間の暴挙であるとして、「天」が自分たちのお願いを聞き入れてくれる前に、これらを改善していくべきだとした。以上の韓愈の天人相関説に対して、柳宗元は、

柳子曰、子誠有激而為是耶。則信辯且美矣。  
（柳宗元「天説」）

と、韓愈は激しい気持ちで正しいことを言ったのであろうかとした上で、その議論は信じることができ、そのうえ整っていると一端評価している。柳宗元自身も、伝統的な「天」観から出発をして

独自の「天」観を展開しているのである。柳宗元は、韓愈の儒学思想に裏打ちされた伝統的な「天」認識を読んで、さらに私見を述べてその説を全うさせたいとして、以下のような反論を展開する。

吾能終其説。彼上而元者世謂之天。下而黄者世謂之地。渾然而中處者世謂之元氣。寒而暑者世謂之陰陽。是雖大無異果蓏癘痔草木也，假而有能去其攻穴者是物也其能有報乎。蕃而息之者其能有怒乎。天地大果蓏也，元氣大癘痔也，陰陽大草木也。其烏能賞功而罰禍乎。（柳宗元「天説」）

「理」でものごとを追求する柳宗元の議論は、常に最初に明確な定義づけから始まる。韓愈の議論で出てきた「天」、「地」、「元氣」、「陰陽」というものを再度定義し直し、韓愈の「天之説」で使われた比喩、すなわち「果蓏（くだもの）」、「癘痔（できもの）」、「草木」もそれぞれ「天と地」、「元氣」、「陰陽」に対応するものであるとする。その上で、果たして、人がこれらの果物などを損なう害虫などを排除したことで果物たちは報いてくれるであろうか、またこれらのものを損なう害虫などが増えてそこに居座ってしまうと、果物や草木は怒ることがあろうか、と問いかける。これらの「もの」に感情はないように、「天」にも感情がない。すなわち、

功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬矣。呼而怨欲望其哀且仁者愈大謬矣。（柳宗元「天説」）

と、天の運行と人事の営みは、まったく別々であるとするのである<sup>(15)</sup>。それぞれの功績は自らの実績であり、禍も自ら招いたもので、賞罰を天に求めることが大きな間違いであり、天を呼んで願

いが聞き入れられず恨んだり、天が哀れんでいくしんでくれることを願うことなどはさらに大きな間違えであると言える、と柳宗元は断言しているのである。唐代に書かれた「天」に関する議論は、柳宗元の「天説」を受けて書かれた劉禹錫の「天論」がある。劉禹錫は人事には「法」があり、その「法」があるから秩序があるとする。これは法家の思想に連なるもので、ひいては荀子の系譜に属する思想であると言える。柳宗元もそこから議論を発展させた劉禹錫も、天と人事を峻別して、人間社会を主体的に認識して、人事の問題は人間の努力によって解決をしていくという意識を持っていた。

### かりのむすび

唐代古文は時代を先取る先見があった。韓愈の宋代以降の四書を彷彿とさせる経書観、それから伝統的な儒学の発展にとってはあまりに急進的ではあった柳宗元の合理思想は、その時代の先をいくものであった。韓愈は、直後の宋代に高く評価され、その後、古文家として儒家思想家として模範的存在となっていく。その一方で、柳宗元の思想は伝統儒学の根付く風土には受け入れられず、直後の宋代の古文家である歐陽修から「韓門の罪人」と厳しく糾弾されてしまっている。

柳宗元は21歳で進士に及第し、26歳の時には吏部が行う博学宏詞科に合格するという順調すぎる官僚としてのスタートを切っていた。しかし、これまで彼の思想を見てきた通り、急進的で改革を急ぐ発想は、官僚生活にもそのまま反映され、王叔文らが順宗を担ぎ出して新興士大夫による新しい政権を起こそうとしたことに加担をする。そのメンバーは柳宗元、劉禹錫、それから新しい春秋学を作り出した陸淳と、当時を代表する学者、

文学者がブレンとなっていた。しかし、順宗が即位後すぐに中風になり、口がきけない状態になり、その政権はわずか半年で憲宗にその座を譲ることになる。王叔文はもちろんその他のブレンたちも中央官界から追われる身となってしまったのである。これまで見てきたとおり、柳宗元の思想は、「理」によって本質を見極めていこうとする厳格な批判精神が根底にあり、それ故に実際の政治活動でも、貴族出身の政治家がまだ幅を利かせていた唐王朝の官界気質から見ると、あまりに急進的な行動となって、結局はそこから追い出されてしまう運命にあったのである。

思想家としての柳宗元が再評価されたのは、皮肉なことに、現代の文化大革命の折、儒学が否定されたときであった。ところが、その評価も、柳宗元の思想の本質を理解しようというのではなく、反儒学思想の旗手として「法家思想家」の代表人物に仕立てられてしまった。

韓愈は官僚としては、やや遅れてのスタートで、25歳で進士に及第するも、その後吏部による博学宏詞科の試験に三度も落第し、藩鎮や貴族の力を借りて官界へ入ることができた。こうした環境が、韓愈の思想を伝統的な保守思想へと向かわせた。続く宋代は、貴族制社会が完全に消滅して新興の士大夫たちによる皇帝中心の中央政権のシステムが完成していく。これは柳宗元が「封建論」で展開したような政治機構であったと思われるが、柳宗元が宋代にあって、韓愈の陰にかすむ存在となってしまったことは誠に興味深い事実である。これは、皇帝中心の王朝を存続させていった中国の気質そのものがこのような方向付けを行っているように思われる。政治機構のおおむねの枠組みはそのまま、その範囲内で中国王朝は発展を遂げていく性質のもので、その根底にあるイデオロギーや権威を覆す可能性のあるものは、排除し

ていかなければならなかった。韓愈は、正統な儒学の道統という歴史認識を構想し、自身も貴族や藩鎮などの制約を受けながら官界を渡り歩き、自身の思想を作り出していった。それゆえに、宋代には正統な儒学を受け継ぐ思想家として高く評価されて行くに至った。

しかし、一方の柳宗元的な批判精神は、中国の近代科学の発展はもちろんのこと人文科学の発展の上でも大きな貢献を成し遂げるものであり、表面的には否定され取り上げられることが無くても、着実に中国人の精神史の中で生き続けるものであった。

柳宗元の評価は、このように中国思想の風土では、時代思潮に翻弄されながら、恣意的に歪められ、時には罪人、時には進歩的な法家の思想家とあがめ奉られてきた。儒学が作り出してきた道統という作られた歴史認識とは別に、儒家からは異端思想といわれた批判精神を抱いてきた思想家たちの系譜をたどることは、現代の中国学に課された課題であると思われる。

本論では、韓愈と柳宗元の復讐観、「天」観の対話を見ながら、古文思想にみえる中唐儒学の思想の一端をみてきた。柳宗元や劉禹錫の思想は異端として斥けられる傾向があるが、ここには人間社会を人間の意志により主体的に築き上げようという発想が認められる。その一つのあらわれとして「法」というものがしばしば議論されていることも確認できた。この問題をさらに深く分析するためには、柳宗元や劉禹錫の社会に対する議論を詳しく見ていく必要があるであろう。また、荀子の系譜を引いてきた唐代の学術思想を広範にわたって概観していく基礎的な作業が必要である。これらの諸問題については、稿を改めて考察して行きたいと考えている。

註

- (1) 韓愈は「曰、斯道也何道也。曰、斯吾所謂道也。非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜、舜以是傳之禹、禹以是傳之湯、湯以是傳之文武周公、文武周公傳之孔子、孔子傳之孟軻。」(韓愈「原道」)と仏教道教を排除して儒教の正統な道の継承を、主張している。
- (2) 韓愈の「原道」では、「傳曰、」として今日の『大学』の最初の部分を引用して、いわゆる「平天下、治国、齊家、修身」の説を老莊仏教批判の論拠として挙げている。
- (3) 柳宗元は「送僧浩初序」に「浮屠誠有不可斥者、往往與『易』・『論語』合。誠樂之其於性情、爽然不與孔子異道」と仏教と儒教は根本の精神が同じであるとしている。
- (4) 柳宗元は天人の分を主張した「天説」(後述)、天人相関説に基づきいわゆる「祥瑞」を否定した「貞符」などの文章を残している。
- (5) 劉知幾の『史通』は、『新唐書』本伝論贊で、「古人を詠るになり」と必ずしも高く評価されていないものの、『新唐書』には『史通』で提案された氏族志、宋相世系表の案がそのまま反映されている。
- (6) 陳子昂の評価  
梁肅「補闕李君前集序」に  
「唐有天下幾二百載而文章三變初則廣漢陳子昂以風雅革浮侈。次則燕國張公説以宏茂廣波瀾」(『全唐文』卷518)  
李華「揚州功曹蕭穎士文集序」に  
「此後變絶無聞焉。近日陳拾遺子昂文体最正。以此而言見君之述作矣」(『全唐文』卷315)  
『新唐書』本伝に  
「唐興、文章承徐・庾餘風、天下祖尚、(陳)子昂始變雅正」とある。
- (7) 後にあげる韓愈も同じく『春秋公羊傳』を引用している。つまり、この時代は王朝が指定する五經正義だけに限らずに經典を理解する学風が一般的になっていた。新しい春秋学の学問的方法とは、『春秋』を解釈するとき、一つの注釈だけに頼って經文を理解するのではなく、三伝を総合的に読み比べ、何より原文から直接經義を解釈していくという立場を取る学問であった。柳宗元は永定の変の折、新春秋学の学者である陸淳とともに王叔文の立ち上げた新政府に加担した。また、柳宗元は個人的にも陸淳に私淑しており、その学問を直接伝授されても居た。

- (8) 盧藏用「陳氏別伝」参照。
- (9) 『史記』太史公自序に「太史公曰、先人有言、自周公卒五百歳而有孔子。孔子卒後至於今五百歳、有能紹明世、正『易傳』、繼『春秋』、本『詩』・『書』・『禮』・『樂』之際」とあるのを参照。
- (10) 柳宗元は「天爵」という論文を書き、孟子の説く仁義礼智信よりも明と志の二つの方が重要であると述べている。孟子の徳目として重要なこれらよりも、明(理性)や志を重んじる点は、礼という道徳よりも現実的な法を重視することにもつながる発想と言えよう。
- (11) 韓愈は「論佛骨表」で、時の皇帝憲宗に仏教は夷狄の教で中国のものではないから、奉納する佛骨を捨て去り仏教信仰をやめるよう進言した。また、「原道」にも「曰、不塞不流。不止不行。人其人、火其書、廬其居、明先王之道、以道之、鰥寡孤獨癡疾者有養也、其亦庶乎其可也」と異端思想である老荘仏教の教えを塞ぎ、止め、人々を還俗させ、その書物を焼き、信者たちを普通の家に住まわせ、先王の道を明らかにすべきであると述べているように、異端思想をかなり過激に排斥しようという意識が強かった。
- (12) 『荀子』天論に「治亂天邪。曰、日月、星辰、瑞曆、是禹・桀之所同也。禹以治、桀以亂、治亂非天也」「受時與治世同、而殃禍與治世異、不可以怨天、其道然也。故明於天人之分、則可謂至人矣」と、天の運行が良政、悪政の為政者に関わりなく不変であること、治世も乱世も禍福とは関係が無く天を恨んではいけないという主張が展開されている。ここに「天人之分」という天人相関説と一線を画す荀子の思想が見える。
- (13) 韓愈「原道」に「孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉。荀與揚也、擇焉而不精、語焉而不詳。」と荀子と揚雄を併称して、孟子の後を継ぐと位置づけるが、その説いている道理は精密でなく言葉も詳しくないとしている。
- (14) 韓愈が古文の文体として模範としている『史記』には、「天不可與慮兮、道不可與謀。遲數有命兮、惡識其時」(屈賈列伝)というような「天」観がみられる。「天」や「道」は人のあずかり知る存在ではなく、それが定める運命も知る余地もなく、命数の尽きるときなど知ることができないという考え方が、中国の伝統的な「天」観であった。
- (15) 柳宗元「貞符」において前漢の董仲舒たちの「祥瑞」に意味づけを行う天人感應説を批判している。