

北宋初における韓愈の継承

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学教養論集刊行会 公開日: 2009-04-15 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 志野, 好伸 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/5236

北宋初における韓愈の継承

志野好伸

唐宋古文運動——「運動」という語にみあうような実態が実はないのではないか、といった議論もなされているが、本稿では「運動」を実態を表すものとしてではなく、その性格を描写するものとしてあえて用いる^①——が、儒学復興運動でもあったと言われることがある^②。ところが贅言するまでもなく、唐代では、柳宗元・劉禹錫など仏教徒と深い親交のあった古文家は大勢おり、特段彼らが傍系にすぎなかったことを主張できる材料もない。宋代になっても、「古文」の復興を唱えた人物は、儒教信奉者に限定されるわけではなく、例えば本稿でとりあげる智円などは、出家者でありながら韓愈を高く評価し、文は「古文」であるべきことを何度も主張している。こうした唐から宋に至る一連の古文運動は、儒学の復興を必ずしも伴うわけではなく、儒家のエートスを備えた官僚層と仏教徒との詩文を介した交流^③を背景とした上で、既存の思想の枠組を超えて、新しい思考を伝達する手段・技法として要請されるようになったのが、いわゆる「古文」ではないだろうか。

さて本稿のねらいは、思想史を書き直すこととは別にある。韓愈を継承して古文で書く、というとき、その継承するとはいかなる事態なのか、継承とはいかなるものでありえるのかを考えてみるのが本稿の主眼である。継承の問題を

考えるときに、いわゆる「唐宋古文運動」を例にするのは、それがまさに継承を問題にする思想・文学運動だったからである。

それにしても、なぜ韓愈の継承であって、柳宗元ではないのか。「天説」における両者の応酬などから考えるに、天譴説を排し、合理的な精神を發揮する柳宗元^①の方が、むしろ後の宋代士大夫の精神構造に近いように思える。ただ柳宗元が地方に追いやられたままであったのとは対照的に、韓愈の方は三度の左遷を経ながらも最終的には官職にあって、「韓門」と呼ばれるような集団を形成した。これが後の韓愈表彰につながる素地を作ったと言えなくもない。ただし、北宋初において、韓愈は忘れられた存在であり、あらためて発見しなければならない人物だったことは、やはり銘記しておかねばならない。

より思想に内在した理由として、郭紹虞は、韓愈が道統を語るとともに、同時に聖人を源とする文の伝統を継^②ごうとしたことを特記する。本稿は、この指摘を手がかりに、北宋初において韓愈の顕彰に力があった柳開・王禹偁・智円^③の三人の事例を挙げて、それぞれの継承がいかなるものであり、そしてなぜそれが「韓愈の」継承なのかを、文と道との関係に留意しながら考察しようとするものである。

一 柳開（九四七〜一〇〇〇）

北宋のはじめ、古文家の一人に数えられる柳開はまさに韓愈の文章を通して道と文との伝統を見出し出した人物であった。彼の有名な「応^④責」は、次のような自分に向けられた批判からはじめられる。

或責曰、子処今之世、好古文、与古人之道、其不思乎。

ある人がこう問い糾してきた。あなたは今という時代にいながら、古の文と古人の道を好んでいるが、まったくなにを考えているのか。

そしてこれに答えるかたちで、

吾之道、孔子・孟軻・揚雄・韓愈之道。吾之文、孔子・孟軻・揚雄・韓愈之文也。

私の道は、孔子・孟軻・揚雄・韓愈の道であり、私の文は、孔子・孟軻・揚雄・韓愈の文である。

と、道統と文統、道の伝統と文の伝統とが語られる。「応責」は韓愈に心酔していた比較的若い頃の作品だと推定されるが、注目したいのは、この文章の表現であり、ここからは述べられている内容とはうらはらに、すでに韓愈を閑却してしまふ将来の方向性が透けて見える。唐代の歴史批評の書、『史通』摸擬篇では、模倣を「貌同而心異（見た目は同じだが中身が異なるもの）」と、「貌異而心同（見た目は異なるが中身は同じもの）」との二つに分けて考えるが、動詞をはさむことなく、「私の道、イコール孔子・孟軻・揚雄・韓愈の道」と表現した柳開にとって、古の道、古の文とみずからの道・文とは、この『史通』の表現を用いれば、「貌同而心同（見た目も中身も同じ）」関係を理想としていたのではないか。だとすれば、古の聖人をそっくりそのまま、見た目においても中身においても異なることなく継承しようとする態度は、孟軻・揚雄・韓愈といった伝統の中間に位置する諸聖賢を厚みのない単なる符牒と化し、閑却することにつながるのではないか。実際、柳開が孟軻・揚雄・韓愈について、それぞれの学説を整理分類し、孔子との差異を検

討するといった類の作品は残されていない。⁽¹⁰⁾

柳開は、若い頃、韓愈に肩を並べんとする意味で名を「肩愈」、祖先の柳宗元を継承するという意味で字を「紹先」としていたが、後にその非をさとり、「名係」⁽¹¹⁾、その自伝である「補亡先生伝」では、「孔子の域に到達することを願って改名したことを述べている。⁽¹²⁾これは、韓愈および柳宗元を乗り越え、通過してしまおうとする意図を象徴的に表すものである。⁽¹³⁾

吾既肩且紹矣、斯可已也、所以吾進其力于道、而遷其名于己耳、庶幾吾欲達于孔子者也。(「補亡先生伝」)

私は韓愈に肩を並べ祖先の柳宗元を嗣ぐということでは、ほぼなしとげました。そこで私は道に一層邁進するとともに、自分の名を改め、私が孔子の域に到達できるようお願いを込めたのです。

柳開は韓愈を通過して、通り越して、孔子に直接的に近づこうとする。「吾之道、孔子・孟軻・揚雄・韓愈之道。吾之文、孔子・孟軻・揚雄・韓愈之文也」という「応責」の語はまた、道と文とは截然と分かれたる二つのものではなく、常に對になっていることも表している。そして両者の関係は、道を伝える手段として、文が道に従属する、「文章は道の筈」(「上王学士第三書」)というものである。⁽¹⁴⁾柳開にとって最終的な目標は孔子の道を体得・復興することであり、文はそのための不可欠な手段、韓愈はそこに至るための一経由点、乗り越えられるべき里程標にすぎなかったのである。⁽¹⁵⁾柳開の文章を年代別に配列すれば、韓愈の占める位置が低減してゆくのが確認できようが、「狂疾」と評されるほど「孔孟荀揚王韓」を希求し(「東郊野夫伝」、彼らとの一体化を図った青年時の受容・顕彰の仕方そのものに、韓愈を閑却する方向性が胚胎していたと言えよう。

二 王禹偁（九五四〜一〇〇一）

文を道のための筌蹄とする柳開にとって、伝えるべきものは何を措いても道であって、文は道を伝える手段であり、ことさらに文を多用する必要はない。「昌黎集後序」において柳開は、韓愈に著書がないことについて次のように述べている。

聖人不好広于辞而為事也、在乎化天下、伝来世、用道德而已。若以辞広而為事也、則百子之紛然競起異説、皆可先于夫子矣。雖孟子之為書、能尊于夫子者、当在乱世也。……酌于先生之心、与夫子之旨無有異趣者也。先生之于聖人之道、在于是而已矣、何必著書而後始為然也。

聖人は、自分のことばを好んで広めることを重要だとは考えなかった。天下を教化し、次代に道を伝えるためには、道德を用いれば十分なのだ。ことばが広がることを重要だとみなしていれば、百家がてんでにさまざまな説を争って、いずれも孔子を尻目にわれ先に説を唱えてしまっていただろう。孟子は著書をしたため、よく孔子を尊崇したが、それは乱世での仕儀であった。……韓愈先生の心情を察すれば、孔子のお考えと異なるところはない。先生は聖人の道に対して、その道に立脚していらっしやう、それで十分なのであって、書物を著さなければ聖人の道を行なえないというわけではないのだ。

さて、柳開と同世代の王禹偁は、文はやむをえず用いるものだという同じ立場から、道に直接向かうのではなく、文

の在り方を規定しようとする。王禹偁の文章論を紹介するときに必ず参照される「答張扶書」¹⁵に、次のように言う。

夫文、伝道而明心也、古聖人不得已而為之也。……既不得已而為之、又欲乎句之難道邪、又欲乎義之難曉邪、必不然矣。……今為文而捨六經、又何法焉。若弟取其『書』之所謂「吊由靈」、『易』之所謂「朋合簪」者、模其語而謂之古、亦文之弊也。

文は、道を伝え心を明らかにするためのもので、(ほかにてだてはなく) いにしえの聖人はやむなく文を作ったのです。……やむなく文を作る以上、どうしてわざわざ読みにくい文章、わかりにくい意味にしようとするでしょうか、そのようなことをするはずがありません。……さて、文を作るのに六經をかえりみないとすれば、何も範とするに足るものはありません。とはいえ、ただ『書』の「最後は善を用いる」(盤庚下)や、『易』の「朋、合流すること早し」(豫九四爻辞)といった表現を採用し、ことばを真似ただけで古い文だというのなら、それもやはり間違った文です。

ここから文学批評史では、王禹偁が「易簡(平易さ)」「(再答張扶書)」を尊び、それが欧陽脩をひとつの山とする宋代古文運動の流れに一役買ったという位置づけがなされる。¹⁶この理解に異義を挟むわけではないが、韓愈の継承というテーマからこの書簡を読み直すと、というよりこの書簡をそのまま読むと、話はそう単純ではない。手紙の記述を追ってみよう。

近世為古文之主者、韓吏部而已。吾觀吏部之文、未始句之難道也、未始義之難曉也。

当今、古文の主唱者とみなされているのは、韓吏部（韓愈）をおいてほかにいません。吏部の文を見ると、読みにくい文章、わかりにくい意味など少しもありません。

この文は通常の王禹偁理解に完全に添うものである。王禹偁は、経書も韓愈の文集もほとんどの表現が平易なものと説く。しかしこれに続く文章は、いささか屈折を示す。

其間称樊宗师之文、「必出于己、不襲前人一言一句」、又称薛逢为文、「以不同俗為主」。

（ところで）韓吏部は文集の中において、樊宗师の文を称賛して、「すべてが己から出たもので、一言一句たりとも先人の文章を踏襲していない」（『南陽樊紹述墓誌銘』）と述べ、さらに薛公達の文を称賛して、「俗調に染まらぬことを第一に考えていた」（『国子助教河東薛君墓誌銘』）と述べています。

この部分は、手紙の宛先である張扶の文章を一定程度擁護するための論拠として記されたものである。王禹偁の眼に映った張扶の文章は、難解かつ「俗調に染まらない」ものであった。王禹偁は前者の難解という点を批判して、文章は平易を旨とすべきことを主張する一方、後者の「俗調に染まらない」という点を、韓愈を継承するものとして評価したのである。

ここで一つ注目すべきは、薛公達を評価する韓愈の原文は「君少気高、為文有気力、務出於奇、以不同俗為主」であり、「氣」に関しては手紙の後文に出るものの、「奇」についてはまったく言及されないということである。これもまた、平易をよしとし、「奇」を排除する王禹偁の考えを反映するものと考えられる。ちなみに、「奇」は韓愈の文章の特徴を

表すキーワードの一つで、「奇拔さ」や「独自性」と解釈できる概念である。⁽¹⁷⁾

手紙に戻ると、この「俗調に染まらない」という点は、たしかに長所であるにせよ、望ましくない結果を伴うものだと、王禹偁は注意を与えている。

然樊薛之文、不行于世、吏部之文、与六籍共尽。此蓋吏部誨人不倦、進二子以勸學者。

とはいうものの（これらの文が世間に媚びず、また世間の人に見る眼がないために）、樊氏や薛氏の文は流通せず、吏部の文は経書とともに滅びてしまいました。これこそ吏部がたゆまずに弟子を導き、二人に学問を修めさせたことの結果です。

樊氏、薛氏の文章は、経書と同様に、また韓愈の文章と同様に、「俗調に染まらない」がゆえに見捨てられた、そして見捨てられたからこそ、逆にそれだけ優れていたことが証明されるというわけである。ただ、これから先、文章を評価されることで官吏への道を目指そうとする者——張扶はその一人だと考えられる——にとって、見捨てられることをあらかじめ見越しておけというのは、あまりにも酷な話である。そこで王禹偁は、韓愈の別の文章を引用して逃げ道を留意しておく。王禹偁はこう続ける。

故吏部曰、「吾不師今、不師古、不師難、不師易、不師多、不師少、惟師是爾」。

ですから吏部は（一方で）「私は、今を手本とすることもなければ古を手本とすることもなく、難解な表現を手本とすることもなければ平易な表現を手本とすることもなく、饒舌な表現を手本とすることもなければ切りつめた

表現を手本とすることもありません。ただ、あるべき表現を手本とするだけです」と述べているのです。

樊氏、薛氏を評価した箇所の韓愈の引用は、短いせいもあってか、ほぼ正確である。ところが「答劉正夫書」に基づくと思われるここでの韓愈の引用は、字句に大きく異同がある。それが意図的なものなのか、王禹偁の読んだテキストの問題か、はたまた単なる記憶違いなのかは定かではないが、王禹偁がこの文にこめた意味合いも、韓愈の意図するところと大きく食い違ふ。韓愈の文章と比べてみよう。

有来問者、不敢不以誠答。或問、「為文宜何師。」必謹対曰、「宜師古聖賢人。」曰、「古聖賢人所為書具存、辞皆不同、宜何師。」必謹対曰、「師其意、不師其辞。」又問曰、「文宜易、宜難。」必謹対曰、「無難易、惟其是爾。」如是而已、非固開其為此、而禁其為彼也。(韓愈「答劉正夫書」)

来訪して質問する人がいれば、誠実に返答せざるをえません。「文章を作るにあたって何を手本とすればよいでしょうか」と質問されれば、謹んで「いにしえの聖賢を手本とすべきです」と答えるでしょう。「いにしえの聖賢の作った書物はもれなく残されておりますが、ことばはそれぞれ異なります、何を手本とすればよいでしょうか」と言われると、謹んで「彼らの意味するところを手本となさい、ことばを手本とするのではありません」と答えるでしょう。さらに「文章は簡易を旨とすべきでしょうか、難解を旨とすべきでしょうか」と質問されれば、謹んで「難易をとやかく問題にするのではなく、ただあるべきかたちにするだけのことです」と答えるでしょう。以上のとおりであって、こうせよと導いたり、あれはするなと止めたりするわけではありません。

「宜師古聖賢人」という韓愈の主張は、王禹偁の「答張扶書」の「今為文而捨六經、又何法焉」や、「遠師六經、近師吏部」に反映されている。そして、「師其意、不師其辭」については、「模其語而謂之古、亦文之弊也」ということばが正確に対応している。韓愈の「無難易、惟其是爾」ということばは、これらと矛盾するものではない。韓愈にとって、「いにしえの聖賢を手本とする」とは、いにしえの聖賢が独自のことばで文章を記したのにならって、みずからも独自のことばで文章を記すべきだ、「答劉正夫書」の別の表現で言えば、「自樹立、不因循（みずからを確立して旧套に倣わず）」に在るべきだ、ということだ、当然、表現の難易は問題にならないのである。

「無難易」ということばは、一見「不師難、不師易」ということばで完全にとらえなおされているように思われる。ところが文脈を考慮すると、王禹偁は、文章は平易であるべきだというみずからの主張があるために、韓愈の「無難易」を妥協もしくは捨て鉢な態度として読むのである。すなわち文章は当然平易であるべきなのだが、世間では小難しい表現を珍重する傾向にあるから、それに迎合するには難解な文章をものすのもいたしかたない、平易を手本としても仕方がない、という方向で理解するのだ。「不師難、不師易」を、「易簡」を貴ぶ手紙全体の主張と矛盾なく理解するには、そう読むしかない。こうして最後には、質問者である張扶に希望が与えられる。

姑能遠師六經、近師吏部、使句之易道、義之易曉、又輔之以學、助之以氣、吾將見子以文顯于時也。（答張扶書）
遠くは六經、近くは韓吏部を手本とし、文章を読みやすく、意味をわかりやすくし、學識で補強し、氣力で補助すれば、あなたは文章によって名が知れ渡るでしょう。

ただ、もちろん王禹偁は迎合的かつ難解な文章によって身を立てることを積極的に勧めているわけではなく、「不同

俗」でありつつ、平易な文章を書くことで——今日経書や韓愈の文集が再び一部で見直されているようにといった理屈でも言外にあるのだろうか——きつと世間の注目を浴びるだろうと、まったくあてにならない希望的観測を書きつけている。

「再答張扶書」では、途中、韓愈の迎合的な文章の例として「祭裴少卿文」が挙げられ、また手紙の最後では、張扶が「絶俗」の方に専心して、難解な表現に走っていることを矯正するために、ことさら平易を強調するのだという意味のことを述べている。このように、何が何でも絶対に平易でなければならぬという立場からは少し距離をおいて、難解な表現にも一定の理解をみせはするものの、韓愈のように平易であろうと難解であろうと、そんなことは問題でない、という立場とは、やはり大きく異なっていると云わざるをえない。

「読堯舜周孔之書、師軻雄韓柳之作」(「送譚堯叟序」)と、韓愈の文章を高く評価する王禹偁だが、彼は韓愈が「答劉正夫書」で記した古文運動のマニフェストともいうべき主張をあえて曲解し、韓愈の独自性、「奇」なる部分を排除しているのである。柳開のように文を道の中に回収してしまって、文の独立性を考えないとは異なるが、王禹偁は文を一定の枠内に閉じこめ、やはり文の伝達の道具としての役割を強調し、道に奉仕させようとしている⁽¹⁸⁾。これは韓愈の文章を平易であるはずのものとして理解し、韓愈の豊饒さを削ぎ落としてしまうものではなからうか。王禹偁もまた、柳開とは別の仕方で、韓愈に背を向けたと言えよう。

三 智円(九七六〜一〇二二)

韓愈は「毛穎伝」において、「及至浮図・老子・外国之説、皆所詳悉(果てはブッダや老子やその他異国の説まで、

すべてに知悉していた」と、文字を記す筆の博学ぶりを、というよりも無節操ぶりを描いているが、文の無節操さを利用したのが智円である。⁽²⁰⁾ 儒仏道、三教の共通性や並存可能性を主張する智円は、仏教徒が韓愈の文章を手本とするこ
とについて、次のような一文を残している。

吾門中有為文者、而反斥本教、以尊儒術、乃曰、「師韓愈之為人也、師韓愈之為文也、則於仏不得不斥、於儒不得不尊、理固然也。」吾謂之不然。斯人也、非韓之徒、乃韓之罪人爾。……釈子果能師韓也、則蓋演經律為文、飾戒慧以為行、広慈悲以為政、使能仁之道巍巍乎有功、則可謂之師韓矣。(「師韓議」)

わが門徒で文をものす者の中には、本旨たる仏教に背き、儒学を尊ぶ輩がいて、「韓愈という人、韓愈がつくる文を手本とするなら、仏教を棄てざるをえず、儒教を尊ばざるを得ないのは、理の当然ではありませんか」と言う。私はそうは思わない。こうした連中は、決して韓愈の弟子ではなく、韓愈に罪なす人間なのだ。……仏教徒が韓愈を手本とするなら、(孔子の徒を任じる韓愈が儒教に対してしたように) 經論律の三蔵を解説することを文とし、戒定慧の三学を修得することを行ないとし、慈悲を広めることを政事とし、ブツダの道を隆々と盛んにすれば、韓愈を手本としたといえるのだ。

後に仏教徒と深い親交のあった柳宗元を「韓門之罪人」(「集古録跋尾」唐南嶽彌陀和尚碑)と評する歐陽脩とは逆に、智円は仏教を尊重しない仏教徒を「韓愈に対する罪人」と断定する。韓愈は儒家の立場にあるから儒家の道を宣揚したのであって、もし韓愈を継承するのなら、韓愈が儒教に対してしたように、仏教徒は仏教の道を考究すべきだということである。⁽²¹⁾ もう一度『史通』のこたばを持ち出せば、「貌異而心同」という模倣の仕方をラディカルに実践したのが智円

の論だと言えよう。また見落としてならないのは、韓愈をいかに継承するかという問題は、あくまで文の書き手（「吾門中有為文者」）を相手にして議論されているのであって、智円にとって、道の継承は文の問題を離れては存在しないということである。天台宗に連なる智円は、「言教」たる観音行がすべての修行の根本だとしているが（『観音行統撰衆行論』）、これはまさに彼が、道には常にことばがついてまわることを確信し、文を重要視していたことをあらわす一例である。²²

ただし、文の問題が道の問題と不可分であるといっても、文自体と道自体が密接に結びついているというわけではない。柳開の場合のように文を道に吸収させるのではなく、王禹偁の場合のように道の伝達のために文の在り方を規定するのではなく、智円においては、文は道にとって不可欠なものでありつつ、道とは別に独立した領分を与えられている。したがって文の側面から見た場合と道の側面から見た場合で、作品の評価が変わってくる²³ことがありうるし、文が伝える道は一つでも、それを表す文は多様でありうる。「松江重祐和李白姑熟十詠詩序」において智円は、李白の詩は、『詩経』の伝統を根源とする「詩の道」を得たものだと評し、一般論として

得之者、雖變其辭、而且無背于三百篇之道也。

すぐれたものは、ことばこそ変わっていても、少しも詩三百篇の道から外れていないのだ。

と述べる。そして李白の詩についても、

其辭与古彌異、其道与古彌同。

そのことばが古と異なれば異なるほど、その道はますます古と合致している。

と高く評価するのである。

ついでに言えば、この文の多様性は、道が必ずしも直接的な伝授を必要とせず、時と場所を隔てても継承が可能であることを保証する役割を果たしている。

唐得天下、房魏既没、王楊盧駱作淫侈之文、悖乱正道、後韓柳生焉、宗古還淳、以述周孔軻雄王通之道也。以是觀之、異代相師焉。代異人異辭異而道同焉。不聞周公面授于孔子、孔子面授于孟軻也。在吾釈氏亦然也。（『对友人問』）

唐が天下を得て以来、房玄齡・魏徵は早や没し、王勃・楊炯・盧照隣・駱賓王らがげばげばしい文章をつくり、正しい道をかき乱しましたが、後に韓愈・柳宗元が出て、古を尊び醇朴さに回帰し、周公・孔子・孟軻・揚雄・王通の道を祖述しました。以上の事例を見るなら、時代を隔てて先人を手本としているのです。時代も違えば人も異なりことばもさまざまですが、道は同じなのです。周公が面と向かって孔子に道を授け、孔子が面と向かって孟軻に道を授けたなどという話は聞いたことがありません。わが仏教においても同じことです。

智円の文章論を論じる際に必ず引かれる「送庶幾序」でも、『周易』繫辭伝の文言を利用しながら、次のように変化を許容する発言がなされている。

夫所謂古文者、宗古道而立言、言必明乎古道也。……仁義五常謂之古道也。若将有志于斯文也、必也研幾乎。五常

之道、不失于中、而達乎變。變而通、通則久、久而合道。既得之于心矣、然後吐之為文章、敷之為教化。

古文とは、いにしえの道を尊んで立言することで、そのことばは必ずいにしえの道を明らかにするものでなくてはなりません。……仁義五常、これがつまるところいにしえの道です。この道の伝統を学ぼうとするなら、その深奥にまで行き着かなければなりません。五常の道は、中庸から外れることなく、変化に至ります。変化すれば行き渡り、行き渡れば長久になり、長久になれば、道に合していることとなります。まず心に体得して、それから文章として吐き出し、教化に役立てるのです。

こうした立場から「古文」の定義に関わる次のような主張がでてくる。

吾嘗試論之、以其古其辞而倍於儒、豈若今其辞而宗於儒也。今其辞而宗於儒、謂之古文可也。古其辞而倍於儒、謂之古文不可也。雖然、辞意俱古、吾有取焉爾。(送庶幾序)

私は次のように論じてみたことがあります。ことばを古めかして儒学に背くのは、ことばを今風にして儒学を尊ぶのに及ばない。ことばを今風にして儒学を尊ぶのは、古文と称してよいが、ことばを古めかして儒学に背くのは、古文と称してはならない、と。とはいえ、ことばも内容もともにいにしえにかなっているものを、私は評価するのです。

ここでは「辞」と「意」と表現されているが、文と道がともに「古」、いにしえにかなっていることが最善ではあるものの、文と道とは独立の関係にあり、文が今風であっても、道がいにしえにかなっていることがともかく重要であっ

て、道が儒家の道を尊重するものであれば、それでも「古文」と言える、というのである。ただし、その道は純粹でなければならぬ。

或曰、「子、仏氏之徒也、何言儒之甚乎。」対曰、「幾從吾学儒也、故吾以儒告之、不能雜以积也。幾將從吾学积也、吾則以积告之、亦不能雜以儒也。不瀆其告、古之道也。」

或る者が「あなたは仏教徒なのに、どうしてこれほど儒学のことを語るのか」と尋ねました。私はこう答えました。「幾は私から儒学を学ぼうとしたから、私は儒学を語ったのであり、そこに仏学を交えてはなりません。幾が私から仏学を学ぼうとしたなら、私は仏学を語ることでしよう、その際やはり儒学を交えてはなりません。教えを汚さないこと（『周易』蒙卦に基づく）、これがいにしえの道なのです。」

道が純粹であれば、「師韓議」にあるように、それが儒教の道であっても、仏教の道であってもかまわないのである。けれども智円にとって、文は完全に道から自由なのだろうか。道に純粹さを求めることが、文にも或る程度の粹をはめることになりはしないのだろうか。智円の「叙伝神」を見てみよう。肖像画において必要なのは、容貌が似るとともに、その精神をも写し取っていることだとした上で、智円はそのような肖像画を高く評価し、「規準」のない自由奔放な他ジャンルの絵画に価値を認めない。

夫写貌貴乎似、既似矣、必在得其精爽于筆墨間、則神可伝矣。与其本体無異、故世謂之写真焉。豈比夫潑墨以凶山水、縱怪以狀鬼神、率情任意、無所規準耶、諒工巧之狂誕爾。

肖像では似ていることが重要で、似せるためには、対象の精髓を筆墨によって捉えなければならず、捉えれば精神を写し取ったことになる。こうして絵の実物と異なることがないからこそ、世に肖像画のことを「真の姿を写し伝えるもの」と言うのだ。墨をはね散らかして風景を描いたり、やたら奇怪に幽鬼を描いたり、思いの丈にまかせて、何の規準とするところもないのとは比べものにならない。まさに精緻とでたらめとの違いである。

そして、これは「仲尼の道」を継承するという道統の問題と完全に類比的な関係に置かれる。

仲尼得唐・虞・禹・湯・文・武・姫公之道、炳炳然猶人之有形貌也。仲尼既没、千百年間、能嗣仲尼之道者、唯孟軻・荀卿・揚子雲・王仲淹・韓退之・柳子厚而已、可謂写其貌伝其神者矣。其申・商・莊・列・朱・翟之学者、乃潑墨図山水、縦怪状鬼神、率情任意之説、豈規準于周公乎。

仲尼が得た唐・虞・禹・湯・文・武・姫公の道は、人の容姿のように照り輝いている。仲尼が没してから、千数百年の間に、仲尼の道をよく継承した者といえば、ただ孟軻・荀卿・揚子雲・王仲淹・韓退之・柳子厚あるのみである。彼らはその容姿を描き、その精神を写し伝えた者と言えよう。申（不害）・商（鞅）・莊（周）・列（禦寇）・（楊）朱・（墨）翟を学ぶやからは、墨をはね散らかして風景を描いたり、やたら奇怪に幽鬼を描いたり、思いの丈にまかせて、周公を規準としない者たちである。

智円の結論は以下のとおりである。

於戲、肖其容、得其神者、伝写之上也、肖其容、不得其神者、次也、不肖其容、而姑為人状者、又其次也。写人貌而反作獸形者、何足道哉。

ああ、容貌を似せて精神を掬い取っているものは、模写の最上位であり、容貌を似せながら精神までは掬い取れていないのは、次の位である。容貌が似ることもなく、かろうじて人間のかたちをとどめているのが、さらにその下の位である。人間の容貌を描きながら、獸の姿になってしまふものについては、とりあげることもない。

ここに、「不肖其容、而得其神、(容貌は似ていないが精神を掬い取っている)」ということばは場所を与えられない。これは、先ほどの「貌異而心同(見た目は異なるが中身は同じもの)」という模倣の在り方を拒否するものであり、「不肖其容」でありながら、逆にすぐれた模倣となりうる絵画の可能性を排除するものである。

これを韓愈の「送高閑上人序」と比べてみよう。「送高閑上人序」は、その筆遣いが「變動猶鬼神」たる張旭の草書を高く評価するもので、心の「不平」を執筆の原動力とする韓愈の文章論とも読める作品である。「自樹立、不因循(みずからを確立して旧套に倣わない)」「(前掲「答劉正夫書」)ことを旨とする韓愈は、張旭のような芸術家を許容し、さらにみずからも積極的に「怪奇」な文章をものす人物であった。「中庸子」と号し、「中和」を「立言の要」(「答李秀才書」)とする智円は、そのラディカルさにおいて韓愈に及ばず、文の無軌道性に歯止めをかけてしまったといえよう。道の純粹さへの追求から文の多様性を縮減しようとする智円は、自選詩集「病課集」の序において、次のような弁解をおこなっている。

然而辞語鄙野、旨趣漫浪、或宗乎周孔、或涉乎老莊、或帰乎釈氏、于其道不能純矣。苟君子以多愛見駁雜為譏者、

吾安敢逃其責乎。然若由多愛以至于無駁雜、則亦俟知者知之耳。(病課集序)

とはいうものの、ことばは粗野、意趣は散漫であり、周孔を尊んだかと思えば、老荘に移り、はたまた仏陀に回帰するといった具合で、道に対して純粹さを保ちえておりません。目移りが甚だしく雜駁さが目につくことをあなたが非難されるのなら、私はその責めから逃れようとは思いません。しかし目移りの甚だしいことがあるとして、そこから雜駁さのない表現ができているとすれば、そこは見るべき人に見てもらいたいものです。

自分の「道に対して純粹さを保ちえない」というのは、強く純粹さを希求することの裏返しであろう。文の多様性に魅惑されみずからの「多愛」を認める智円にして、ついに、韓愈が「戯」れになす「無実駁雜之説」(韓愈「答張籍書」)を繼承しえなかつたのである。

四 「韓愈の」繼承

以上、三人の古文信奉者を例に、韓愈がどのように繼承されたのかを見てきた。最初に紹介した郭紹虞の説では、宋代に韓愈が読まれた理由は、道と文、両方の伝統を韓愈が提示したからだということであった。たしかに道と文という枠組は、宋代古文運動の担い手に繼承され、その文脈で韓愈の名が呼び出される。しかし枠組こそ踏襲されるものの、それぞれが道や文に与えた位置は様々で、各人は道や文といった用語を用いてみずからの主張を展開する。このように、韓愈の提示した枠組を踏襲しつつ、その中身を自由に変更するという振舞いは、実は、まさに韓愈が「古文」という道

具で行なおうとしたことの繰り返しである。韓愈は、「自樹立、不因循（みずからを確立して旧套に倣わず）」（答劉正夫書）というかたちでの継承、言い換えれば、模倣しないということを継承するのが、本当に先王の道を継承することだと考えていた。つまり、聖人がそれぞれ独自に文をなしたように、聖人の道を継承するわれわれも独自に文をつくるべきだといっているのである。柳開、王禹偁、智円はそれぞれに韓愈を継承し、裏切っているが、裏切れることは、まさに韓愈を模倣することなく継承することであり、逆に彼らは韓愈を少しも裏切ることなく正しく継承したのだとも言えよう。したがって、道と文という枠組の提供によって韓愈が呼び出されたにせよ、韓愈の言説が枠組の具体的内容を強要しなかったこと、より積極的に言ってしまえば、韓愈を裏切ることが韓愈自身によって要請されていること、このことが宋代の多くの古文家を他の何人でもなく、「韓愈の」継承へと駆り立てた動機の重要な要因として考えられるのではないか。仏教徒の智円すら韓愈の継承者を自任しようということは、こうした韓愈の言説の構造をよく表している。

ただし、それでも注意しておくべきは、彼らがいずれも文自体や文の「奇」といった側面を切り捨てるような方向で韓愈を裏切ったということである。「運動」の「運動」たるゆえんが、動くこと、展開してゆくこと、自由に広がってゆくこと、といった特徴にあるとすれば、模倣なき継承というテーゼは「古文運動」を導くにふさわしいテーゼであった。だとすれば、宋初の古文家たちが文を縮減し道をそれぞれの仕方で純粹化しようとしたことは、模倣することなく文をつくる自由を制限することであり、「運動」を終熄させることになつたのではなからうか。

「奇」とは、先にも少し触れたように、オーソドックスなものに対する逸脱を示す価値基準であるが、それと同時に個々の作者に固有の独自性を言い表すことばでもある。言い換えれば、それは模倣からなることばではないこと、それゆえまた後の作者による模倣を拒む表現であることを示す用語である。そうすると、宋初の古文家たちが「奇」を拒否したのは、模倣なき継承を、模倣を許す継承へと転換しようとしたのだと言えよう。それは、模倣なき継承が許す裏切

りを拒み、道の純粹さを保持しようとするのであった。有り体に言ってしまうれば、自らは韓愈を裏切りながら、後世の人々には自分を裏切ることを許さないということである。

ここで取り上げた三人以外にも、もちろん重要な人物はたくさんいる。とりわけ「奇」や「狂」といった価値を肯定した田錫（九四〇～一〇〇三）や石介（一〇〇五～一〇四五）については別のアプローチが必要であろう。ただ拙論を閉じるにあたって、大まかな見通しだけを述べておくなら、その石介の奇「怪」ふりを批判した歐陽脩——彼自身は「自立之言」（『与荆南梁秀才書』）を打ち立てようとしていた——によって、古文「運動」は制度化され、「運動」としては終焉を迎えるのである。

注

(1) 「古文運動」に実態がないということについては、たとえば、小野四平『韓愈と柳宗元——唐代古文研究序説——』（汲古書院、一九九五年）や、東英壽『歐陽脩古文研究』（汲古書院、二〇〇三年）序説「北宋古文復興研究への視点」などを参照。「運動」という語に関する私見は、拙論「韓愈試論——破壊の後に、幽霊と伴に」（『中国哲学研究』第十七号、二〇〇二年）九七頁～一〇四頁を参照。

(2) たとえば、何寄澎『北宋的古文運動』（幼獅文化事業公司、一九九二年）には、「唐代古文運動は儒道を提唱したものの、……儒道に対する認識がまだ不十分で、……文学運動たるにとどまっていた。北宋になると逆に、柳開以下歐陽修まで、みな排仏論者であり、その儒学性、政治性はきわめて濃厚である。歐陽修以後、王安石、蘇軾などが仏教を崇拜し、蘇軾がとりわけ莊子・仏教の道を儒道に混入したため、古文運動はしだいに変質を遂げた」（三二八、三二九頁）とある。

(3) 郭紹林『唐代士大夫与仏教』（文史哲出版社、一九九三）などを参照。

(4) 柳宗元の合理性については、重沢俊郎「柳宗元に見える唐代の合理主義」（『日本中国学会報』第三集、一九五一年）を参照。また「天説」を用いて韓愈に比べた柳宗元の合理性を論ずるもの一例として、張躍『唐代後期儒学』（上海人民出版社、一九九四年）六〇頁～六九頁がある。

(5) 北宋初における韓愈の「発見」については、羅根沢『中国文学史』三(上海古籍出版社、一九八四年)三三〇―三三六頁及び四二一―四七三頁を参照。また劉真倫『韓愈集宋元伝本研究』(中国社会科学出版社、二〇〇四年)は、宋代の「韓学」を三段階に分け、韓愈のことが埋もれて知られず、「少数の有識者」のみが韓愈を鼓吹していた宋初から、韓愈の評価が非常に高まり、全面的に肯定された北宋中期に至る時期を第一の段階、韓愈に対して批判的な立場をとり、理論内容を深化させた北宋中期から南宋中期までを第二の段階、それ以降、とりわけ朱熹の死後、韓愈の影響が薄まる時期を第三の段階と規定している。本稿で対象とする資料は、劉真倫の言う第一段階の初期の時期に属す。

(6) 郭紹虞『中国文学批評史』(上海古籍出版社、一九七九年)一五八、一五九頁。

(7) 以下、柳開の文章の引用は、『全宋文』第三冊(四川大学古籍整理研究所編、巴蜀書社、一九八九年)に基づく。

(8) 柳開の資料の繫年および生没年については、祝尚書『柳開年譜』(四川大学古籍整理研究所・四川大学宋代文化研究中心編、『宋代文化研究』第三輯)を参照。

(9) もちろんこれは柳開の理想を推論したまでであって、柳開自身「聖人之貌各相殊、聖人之辞不相同、惟其德与理類焉、在乎道而已矣」(『漢史揚雄伝論』)と、道の同一性に担保された文の多様性を承認している。しかし後に見るように、柳開は文自体に重要な意味を認めておらず、彼にとっては道の同一性こそが何よりも肝要であり、他の要素には無関心であったといえる。同様の主張として、『答臧丙第三書』にも「孟与揚韓、……従于孔子之後、各率其辞、各成其書、以佐于六経、是曰得聖人之道也」とある。

(10) 『漢史揚雄伝論』には、揚雄と聖人を同等視して、「聖人豈異于子雲乎、経籍豈異于『太玄』『法言』乎」と言う。また、孫復(九九二―一〇五七)『信道堂記』にも、「吾之所為道者、堯舜禹湯文武周公孔子之道也、孟軻荀卿揚雄王通韓愈之道也」と同様の言い方が見える。

(11) 『答梁拾遺改名書』もまた、自身の「補亡先生伝」を引用し、改名の理由を述べる。

(12) 附言するなら、その際、韓愈に代わってクローズアップされるのが王通である。柳開が新たにみずからつけた字は「仲塗」で、王通の字「仲淹」を意識したものである。

後大探六経之旨、已而有包括揚孟之心、樂為文中子王仲淹、齊其述作、遂易名曰「開」、字曰「仲塗」。其意謂將開古聖賢之道于時也、將開今人之耳目使聰且明也、必欲開之為其塗矣。使古今由于吾也、故以「仲塗」字之、表其德焉。(『補亡先生伝』)

その後深く六経の内容を探り、さらに揚雄・孟軻の思いを我がものとし、文中子王仲淹の学問を心躍らせておさめ、その

著述に並びたいものだと考え、名を「開」、字を「仲塗」と変えたのです。その意図は今という時において古の聖賢の道を開き、今の人々の耳目を開き、よく聞こえよく見えるようにし、私柳開がそのための道程（塗）とならんとする決意からです。古と今とが私を介してつながるようにしたいと考えたことから、「中をつなぐ道」という意味の「仲塗」を字として、先達の徳を表章したのです。

この柳開の発言は、唐宋から宋代にかけて王通『文中子』が再評価される文脈を考える上での一資料となろう。ちなみに唐末において王通を顕彰した皮日休も、柳開と同じく、経書の「補亡」を企てている。

(13) 柳開が道に比べて文を軽視したことについては、たとえば祝尚書『北宋古文運動發展史』（巴蜀書社、一九九五年）二六―二九頁、顧易生・蔣凡・劉明今『宋金元文学批評史』（上海古籍出版社、一九九六年）二四―二八頁などを参照。

(14) 後年柳開は、なぜ昔尊んだ韓愈を今は顧みないのかという問いに、「孟荀揚韓は聖人の学徒であり、孔子の講堂にのぼり、奥室に入ろうとすれば、必ず彼らを經由しなければならぬのです。四人すべてを学ぶことのできない者でも、そのうちの一人を取り上げて進んでゆけば、最後まで到達できるでしょう（孟荀揚韓、聖人之徒也。將升先師之堂、入乎室、必由之。未能者、或取一家以往可及矣）」（東郊野夫伝）と答えている。

(15) 以下、王禹偁の文章の引用は、『全宋文』第四冊（四川大学古籍整理研究所編、巴蜀書社、一九八九年）に基づく。

(16) 「易簡」の尊重は、北宋初の古文家における「易」の受容と何らかの関係があるかもしれない。朱震の「進周易表」の易図伝授には道士である陳搏のほか、古文家の名前があがる。またその陳搏については、盛唐の司馬承禎や呉筠との思想的立場の類似が土田健次郎によって指摘されているが（『道学の形成』創文社、二〇〇二年、二九頁）、司馬承禎が著したと目される「天隱子」には「易簡」と題する篇があり、そこに「易」曰、天地之道易簡」といった言がみえる。さらにその「天地之道易簡」という句であるが、文章における「文」よりも「質」を重んじた李華の「質文論」の冒頭にも用いられる。李華は、唐代古文運動の先駆者の一人に位置づけられる人物である。このように見ると、「易」を契機とする道家と古文家との関連性がおぼろげながら浮かび上がってくるが、今は、これ以上考察する用意がない。

(17) 「奇」という文学批評史上の概念については、川台康三「奇——中唐における文学言語の規範の逸脱——」（『終南山の変容——中唐文学論集』、研文出版、一九九九年所収）を参照。また韓愈の文章論については、前掲拙論「韓愈試論——破壊の後に、幽霊と伴に」第三章および第四章を参照。

(18) 王禹偁の思想を網羅的に扱ったものとして、本田清「王禹偁——宋代思想史の一環として——」（『東洋思想研究』、創文社、

一九八七年所収)があり、そこには「このように文が道に従属するという考え方は、柳開にも明瞭に存在し、彼らに続く、いわゆる古文家に通用する。さらに後の道学者、広く言って宋人全体の文章観ともなるものである」とある。本稿も、全体的な見通しとして本田の見解を妥当なものと考ええる。

(19) 「毛穎伝」の読解に関しては、前掲拙論「韓愈試論——破壊の後に、幽霊と伴に」五二頁～六〇頁を参照。

(20) 智円は、哲学史においても文学批評史においても、「発掘」された重要人物であった。哲学史については、馮友蘭『中国哲学史』において一節が立てられ、陳寅恪がその「審査報告」において智円の位置が持つ重要性をあらためて指摘している。この「審査報告」については、土田健次郎『道学の形成』(前掲)第五章第一節注(4)(五〇八頁)で触れられている。また、文学批評史の分野においては、羅根沢が『中国文学批評史』三(前掲)でまとまった紙幅を割いており、郭紹虞がその書に付した序文において、自分が見落としていた人物としてその名を挙げている。以下、智円の文章の引用は、『正統蔵経』第一〇一冊(新文豊出版公司)所収『閑居編』に基づく。智円を含め、宋代における仏教側の韓愈評価を跡づけたものとして、西脇常記「宋代(九六〇—一二七九)における仏教史書」(『中国思想史研究』第二号、一九九九年)がある。ただ、その中の『古文』と排仏が結びつかない末初(一六七頁)というくだりは、柳開・王禹偁らの存在を考慮に入れないもので、留保が必要である。

(21) さらに智円は、「述韓柳詩」で、「読墨子」にて韓吏部は、墨家と儒家は近しと言う。墨家は兼愛唱うれば、釈氏ともまた相近し。墨家よければ釈氏もよし、空見ることく明らかなり(吏部読墨子、謂墨与儒隣。吾知墨兼愛、此积何疎親。許墨則許釈、明若仰穹穹)と詠み、韓愈の思想が理論上では仏教を許容するものであると主張する。ちなみに蘇軾は「韓愈論」において、同じく韓愈の「読墨子」をとりあげ、儒家を墨家と混交するものとして非難を加えている。

(22) 「般若心経疏序」にも「究極の道には名がないが、名でなければ道を語りようがない。真の空は説明を受けつけないが、説明しなければ空を知りようがない(夫至道無名、非名無以詮其道。真空無説、非説無以識其空)とある。この箇所が続けて、智円も柳開と同じく、「言」を「魚兔」を捕らえる「筌蹄」と規定しているが、それは「言」の必要性を述べたためであって、文が道に従属することを言うためではない。「阿弥陀経疏西資鈔序」にも同趣旨の記述がある。

(23) 「評錢唐郡碑文」で、白居易の「石函記」(『錢唐湖石記』)と「冷泉亭記」とを比較して、道の間からは前者が優れ、文の間からは後者が優れることを認め、自分は前者を評価すると述べている。また同文中で、仏教理解の点ですぐれた元稹の「石経記」(『永福寺石壁法華経記』)よりも、白居易の「石函記」の方が「明道」「救時」という文の目的に適っていると、儒教と仏教とで優劣をつけない姿勢を示している。

(24)

王禹偁に関して述べた文の難易の問題とも関連するが、智円はことばが「簡」であり「約」であることを好んでいる。「仏説阿弥陀經疏序」の「吾愛其辭、簡而理明、其文、約而事備」、「般若心經詒謀鈔序」の「此經理幽辭要」、「請觀音經疏演義鈔序」の「其辭、簡而文、其理微而遠」、「新印還源觀後序」の「是故其辭、簡而華、其義玄而顯」などがその例である。またこれらの表現から想起されるのは、「貌異而心同」の模倣を説くものとして本稿で利用した『史通』で、「簡要」な表現がよしとされていることである。「文約而事豊」、「省字約文、事溢於句外」（いずれも「叙事篇」）など、智円の仏典評価のことばと完全に内容を一にしている。さらに、智円の「涅槃玄義發源機要記序」に、「前の疑い」を開き、「後の滞り」を決するのは、「識」、「学」、「才」の三者が必要だとする箇所があるが、これはまさに『史通』の著者である劉知幾の有名な「史才三長論」、「史才」に必要な三つの長所として「才」、「学」、「識」を挙げる議論（『唐会要』卷六十八）の影響を疑わずにはおれない。また、同時期に『史通』をとりあげた人物として、孫何（九六一—一〇〇四）がいる。彼は『駁史通』十余篇を著したとされ、その「序」のみが今日に伝えられているが、彼にはまた「白蓮社記」があり、「故錢唐白蓮社主碑文」を書いた智円とともに、省常がつくった白蓮社と深い関係を有していたことが知られる。以上、『史通』と「古文運動」との関連を示唆するものとして注記しておく。ちなみに、白蓮社は、祝尚書の研究に拠れば、省常が当時の排仏の風潮に対抗するために開いた宗教結社であると同時に、詩社でもあり、古文運動とも密接な関わりをもつ団体で、排仏論者であった王禹偁も省常に詩を送っている（前掲『北宋古文運動發展史』二二三〇頁以下を参照）。

附記：本稿は、二〇〇四年十月十日、二松学舎大学で開催された日本中国学会第五十六回大会・第一部会（哲学・思想）における口頭発表「韓愈の継承」をまとめたものである。司会の菱谷邦夫先生をはじめ、諸先生方から貴重な御助言を賜ったこと記し、感謝の意をとどめたい。

(し)の・よしのぶ 文学部専任講師)