

王 禹 偁

— 宋代思想史の一環として —

本 田 濟

この詩人を思想史の資料に取り上げることが、いささか奇異に感ぜられるかも知れない。確に思想家として見るには内容も貧しいし、ふつう宋代思想史の初めに置かれる范仲淹などに比べて、スケールや影響力の點で徑庭があることは否めない。しかし、その心的傾向に於て、やはり宋代的なものをすでに自證している。宋人のものの考え方、風格といったものが、宋代最初期に、いかなる形で芽生えたか、という問題の一つの手掛りにはなるであろう。その意味で、これから取り出す論點は、同じ頃の同じ傾向の人、柳開らと共通するものを主に選ぶ。思想的に、よりまとまりある柳開の代りに、この人を取り上げた理由は、まとまりがわるいだけに、この方が、型の構成の材料としてゆとりがあるだろうということ。及び、これからの思想史の研究の資料として、ふつう詩人として知られない人々をも、見直す必要はないか、ということである。

王禹偁は字を元之という。濟洲鉅野の人。家は代々農業をしていた。この彼の出自が考え方に大きく作用していることは言うまでもない。後周顯徳元年(964 A.D.) 生れ。三十歳、進士に合格、成武主簿、長州縣令を経て大理評事となつた。羅處約と唱和した詩が、時人の口

に上るようになる。端拱二年(989)、右拾遺直史館に任ぜられた。端拱(小書外集、卷10)を上つたのはこの年である。

「君たるは實に難し。これ辟福(災)を作す。欲を以て人に従はしむるに在り、人を以て欲に従はしめず。位は既に尊大、時はこれ開泰。漸く其の勞を忘れ、或は懈怠を生ぜん。乃ち諫諍あり」人民を君主の欲望充足の道具としてはならぬという戒めであり、その懈怠に對してこそ我ら諫臣の存在が必要だという矜持である。「君臣の義は、今古同じきところ。…これを虐ぐれば讎となり、これを撫すれば親しむ」これは言うまでもなく孟子に據る。で、具體的には「穀を重んじて奢靡を斥けよ。喜怒を以て賞罰を行ふな。小臣闕官を政治に關與させるな。佛教は戎蕃の教えだから、存して論ずるなかれ。匈奴は仁義なき故、疎んじて親むなかれ。人口を計つて田を授ければ兼併の害はなくなり、官吏の任命を嚴密にすれば浸漁の弊は少い。」かくすることに於て君は「神を簡易の域に遊ばしめ、慮を清淨の場に息はしむ」ることができよう。「誰かいふ古道(あふま)革まりて還らずと。君或は之を行はん。」右に述べられていることは、昔から儒者の屢々謳うところで、格別目新しいものでない。ただその口調に潜む生眞面目な熱意は、これが單なる套語の羅列でないことを感じさせる。匈奴、宦臣、佛教のことは、いずれも太宗のやりかたに對する一鍼である。

禦戎十策を上り、三史書の校正に加わり、左司諫知制誥となる。この冬飢饉があり、宰相呂蒙正は變理の不届きを謝するに至つた。この時王禹偁は「自分を初めとして百官の俸を減じ、商工の物を罷め、人心を感じしめ和氣を招いて、この天災を消そう」と上疏している。

淳化二年(991)秋、彼は突然商州團練副使に左遷される。その春には瓊林寺の遊宴で、帝の傍に召され御觴を賜わるといふ好遇ぶりであつたのだが(集8初出京)。宋史本傳によれば、廬州の妖尼道安が徐鉉を誣告し、當然反坐すべきところ、太宗は特に詔して道安を不問に付した。禹偁はこれに對し、道安を罪して徐鉉の冤を雪げと抗疏したため、帝の怒りに觸れたといふ(注1)。謫居感事と題する詩(小畜集)に「厚誣近侍を凌ぎ、内亂妖尼を疾む」とあるのはそれである。

副使の官資は冷たく、商州の酒の味は醜い(謫居感事)。暖かなれば蛇の壁を穿つことを恐れ、暮れば虎の籬に入らんことを憂える(同上)土地柄。まして「親は老い且つ疾み、兒はいまだ乳を離れざる」(同上)時だけに、この左降は打撃であつたらしい。「平生の詩句山水多し。謫宜誰か知る是れ勝遊なるを」(集8)とはいうものの、ともすれば己が不運への慷慨と、朝闕への顧戀が、なまのままで吐き出される。仙娥峯に登り、四皓廟を尋ね、丹水を愛でするが(集8)、無心に風景に融けこむことはむつかしかつたようである。

商州に一年餘り居て、解州に移され、四年、左正言直昭文館となり、禮部員外郎知制誥に進む。賊、李繼遷を討つ方策を建言し、適中する所が多かつた。至道元年(995)、翰林學士となる。太宗は彼の文章を愛して「當今の文章、たゞ王禹偁獨歩するのみ」といひ、反面彼が剛直で權貴に逆らい、殊に宦官の恨みを買つてゐるのを憂えて、たびたび戒めたが遂に肯かなかつた(紀綱)。

この年、皇后の喪があり、帝の旨により臣下は服喪せぬことに定まつた。彼は賓客に對して、これは孝の道でない、と評した。それを密

告されて、謫誦の罪で滁州的知事に左遷された。俸祿は薄きこと雲の如く(集10)、一親を喪つたが歸葬も出来ない(集1)。しかし前回よりは氣分は落着き、詩境も滋味を加えたように思われる。翰林の舊同僚に寄せて滁州的の官況を述べた詩に「知るを要す滁州的の興如何。拙を養ひ安を偷む幸ひに亦多し。小郡なれば既に襖を衣る使なく、豊年には兼ねて袴褌の歌あり。公餘には處々に山屐を携へ、官臘月に三斛には時々海螺を泛ぶ。病眼(彼は眼を病んだ)白頭ただ酔いて睡るのみ。朝廷の好事、他を聞かず」(集10題)とある。翌年には揚州に移された。時に太宗が崩じ眞宗が即位する。

至道三年(997)眞宗が天下に直言を求めたのに應じて便宜五事を上つた。(一)邊防を謹しみ盟好を通じ、李繼遷を赦し遼と和平せよ。關輔の民は耐えられない。(二)冗兵冗官を減じ民の負擔を軽くせよ。(三)選舉を嚴重にし濫官を防げ。(四)僧尼を制限せよ。天下の財を耗する。(五)大臣を親しみ宦官近習を遠ざけよ。これによつて彼は召還され、三たび知制誥となる。

しかるに咸平元年(998)太祖實錄の編纂に預つていた彼は、事を直書し、意を以て其の間に批判を加えた理由で(續資治)黃州に左降される。彼に言わせれば「流言」に坐したといふ(集22黃州)。(三黜賦はこの時の感懷を述べる、「一生幾日ぞ。八年に三たび黜けられる。……それかくの如く身を屈すれども其の道を守り仁義を佩ぶべし。終身以てたりとせんや。吾はまさに其の正直を守り仁義を佩ぶべし。終身以てこれを行はんことを期す」黃州における生活のさまは、月波樓即事(集6)其他の詩什、小竹樓記(集17)、無愠齋記(同上)などに隨如としてゐる。四年(1001)、州境に虎が二匹相闘つて一匹が食われ、或は群雞が鳴いて止まず、或は冬に雷があるなど災異が續いたので、彼は洪範五行傳を引いて自らを劾する疏を上つた。中央の占官は、知事が災異の責任者だと斷じたが、帝は彼の才を惜み、廬州に移すだけで、罪

しなかつた。赴任して間もなく病没した。享年四十八である。文集を小畜集という。四十六歳の時自ら編んだ。題名は自ら筮して得た卦により、また象傳の「君子以て文徳を懿くす」に意を寓するといふ(小畜)。彼の周圍には、文章を見てもらおうという進士志願者が數多く集つた。その中で意尚の相通う者があれば、推獎を惜まない。孫何、丁謂はその著しい者である。彼が黃州に貶せられる時、丁度進士に合格した孫何ら三百五十八人が、朝許を乞うて、郊外四短亭に送つたといふ傳説がある程である。(注2)

地方官としての王禹偁は、格別の能名も残してないが、清廉で、溫情的であつたことは想像される。かつて李繼遷が、己の偽制を彼に草せしめんと、馬五十匹を贈つたが取らなかつた。滁州の知事となつた時、閩人鄭褒が遠路徒歩で教えを乞ひに來たのを憐れんで、馬一匹を買い與えた。その後、人が彼を、その馬の代價を踏み倒したと告發した時、太宗はいつた。「彼よく繼遷の五十馬を却けたり。かへつて肯て一馬の價を虧かんや」と。商州にいた時、畚田詞というものを作つている。その序によれば、商州の民は順番に共同で火田耕作をする、その時合唱する歌がある。その共同耕作の習いを義とし、その歌いかつ働くさまをめでて、方言をまじえて替え歌を作つたのが、これであると(集8)。詩人の一興であるとしても、民への愛情が裏に流れていることは否めない。黃州にあつて、始めて氷の張る寒い日に彼はかく歌う、「飽暖なれば(寒さ)我は覺えず、黃州の民を見るを羞づ。」(集6十月二十日作)民を富ますの術について、初めから無能とあきらめてゐる彼ではあるが(集12對雪不)、少くも心術に於ては良心的である。

胡應麟は宋の詩人に榮達者が多く、それでなくとも甚だしい困窮者がいないことを指摘するが(筆談)、逆にいへば宋では官吏が詩人になつたといふことである。その上に宋の詩人は、總體に官吏としての職に忠實な様に思われる。少くも六朝唐よりは。

王禹偁の思想傾向は、さきの端拱箴などで見てもわかる通り、一言でいへば儒家的である。「予、幼なきより儒教に服し、經術を味わう」(集15用)。それも祿仕のための手段としての教養というばかりでなく、明瞭なイデオロギーとして意識されている。このことは、唐、五代と儒教が衰替したあと、新王朝草創期に於て、特に重要な意味を含む。政治的イデオロギーについてもなお模索の段階を脱し切れず、士大夫の風氣もなお混沌としている時、儒の道を以て、士のありかたを規定するもの、同時に天下國家の政治理念とすることを、早く強調したといふ史の意味においてである。

人は政の本。儒は教の先。(集16崑山文)

士君子の學をなすや、祿位に在らずして道義に在るのみ。これを用ふれば政に従ひて民を惠み、これを捨つれば身を修めて教を垂る。死して後已む、其の他を知らず。(集19送譚)

それ名の人のにおける、亟かにして且つ大なる者なり。蓋しこれを身に修むれば名節となり、これを世に行へば名教となる。名廢るれば教は息むにちかし。(集18答)

こうした儒教のもつ、強烈な政治性、功利に對する嚴格さ、名譽への執著は、かつて兩漢の風氣を培つたものであり、そして、その過剩への反撥が、魏晉以後の反儒教的風潮を招いたところのものである。彼は新しい酒を盛るのに、この古い革囊を持ち出した。具體的な點については、孝悌力田の獎勵こそ兩漢の國祚を長くした所以であるとい(集19洪州義門胡)、德行・言語・政事・文學の四科のうち、德行が第一に置かるべき理由を述べ(外集9省賦四)、現在の法律の適用法が、行爲と科條との機械的吻合にのみ意を用いて、孔子が少正卯を死刑にし(今の法なら罰金刑しか課しえない)、子が父を訟えたものを父子と

も同じ牢に繋いで和解せしめた（今の法なら子の方が死刑）ような、心事を汲んでの融通性を缺いていることを歎く（刑論14用）。そして結論的には、王者は百姓を以て天とすべく（集2君者以百姓爲天賦）、愛されざる民は讎ともなる（論撰）という。これらはすべて原始儒家の説いたところのものである。

彼は孔子について次のように讃える。

原ぬるにそれ運たまたま陵運するや、つとめて儒素を興す。道はまさに皇極にひとしからむとし、化は實に爵庶に被る。文行忠信、萬世の紀綱を設け、禮樂詩書、百王の法度を崇む。時に魯道蕩たるあり、周徳下衰す。われ萬國を念ひ、まさに四夷を同じうせんとす。聖有らずば、誰かそれを救はむ。我ゆえに教化を行ひ、尊卑を序し……もつてよく君臣父子の道を定め、皇王帝覇の基を述ぶ。

（集2仲尼）
（爲素王賦）

それ聖人の生ずる、必ず天命を受く。位ある者はこれをして民を化せしむ。一時のためなり。三五帝王を謂ふか。位なき者は天これをして教を立てしむ。萬世のためなり。先師孔子を謂ふか。（崑山文宣王廟記）人よく遠方の言を言い、以て夷を合せ戎を會し蠻に交り狄に接し、中國の人と市易してよく亂れざるべき者あり。その名を譯という。或ひと従つてこれを學ばんとす。對へて曰く、吾は譯の小なる者なり。又何ぞ學ばん。それ譯は易なり。大はよくその心を易へ、小はその語を易ふるのみ。古者巢居穴處……天下の人皆戎狄のみ。是を以て伏羲神農黃帝氏は始めてよく譯する者なり。皇道を以て天下の人心を通譯す。故に飲食衣服器械耒耜牛馬の用作る。少昊顓頊高辛唐虞またよく譯する者なり。帝道を以て天下の人心を譯す。故に君臣父子夫婦長幼の制行はる。夏商周またよく譯する者なり。王道を以て天下の人心を譯す。故に道徳仁義禮樂刑政の法興る。……周公孔子は譯の最大の者なり。天下の人これを師とす。（譯對14）

右に見られる孔子像は中世のそれとはやや違つてゐる。魏晉玄學以降、孔子は老子との境界をぼやけさせられ、ために素朴な徳目の實踐、熾烈な政治意欲という面が稀薄になつていた。ここでは、人倫の道を確立し、太平への道を訓えるものとして規定される。これは孟子の中に見える孔子像に再び近づいてゐる。そして階級制の設定者という點にアクセントを置くところは、荀子から漢初の儒者の受け取り方と似てゐる。これはいうまでもなく宋代の絶對主義の反映でもある。されば彼に於て、時として孟子の民本主義ふうの言葉が吐かれるもの、かの尖鋭な革命思想には到らない。土の行動についても階級との釣り合いを忘れない。「士君子とは道なり。道を行ふ者は位なり。道と位と并べば敷いて事業となる。卓陶謨益稷原文では益稷謨とな伊訓の類これなり。道高く位下ひくきときはこれを文章に垂る。仲尼の經籍、荀孟揚雄の書の類これなり」（集19東）（類集序） なおこの文章のありかたに問題があるが、後に觸れるであらう。

彼の生活自體が清貧であつたことは前節に述べた。これは、近世の吏俸が漢よりもさらに低くなつてゐる（日知錄）ことから餘儀なくされるものであるが、一面彼らの生活信條がしかく禁欲的であることにもよる。弟と子を誡める詩に「吾は士大夫たり。汝は隸子弟なり。身未だ官常に列せず。庶人にも亦何ぞ異らん。故なれば珍を食はざるは、禮文の明かに記する所。」（集3）とあるのは、裏返せば自分らに在位者の反省ともなる。休糧道士傳（外集）は次のような筋書である。「古代の儒服を着た人があつた。皆は道士とよぶ。一糞數十年、數月食わずにゐることが出来る。それでいて冬にも寒からず、面色もつやつやしてゐる。ある人がこれに辟穀の術を學びたいといつたところ、かく答えた。學ぶべきでないし、私も楽しんでゐるのでない。衣食は民の天、缺かせぬものだが、社會に貢獻する所あつて始めて食うことができる。小人は力をうごかして世に利益するから食う。君子は智を

はたらかして人に功德ある故に食う。私は兩方ともしていないから食わない。あなたは士大夫である。聖賢の道を學んで仕え、よき時よき君にあえば天下の人は喜ぼう。さすれば萬錢をうけても恥ではない。辟穀を學ぶことはない。逆に聖賢の道にそむき妻子を利するための祿仕をすれば人の蠱である。むしろ名位をすてて獨り身を善くするがよい。私の術はその時に學び得よう。」これは士の耕さずして食する權利の孟子流の辯護でもあるが、重點はその給付に對しての義務の強調にある。

また五福先後論(外集)は洪範を批判して、「箕子五福を陳ぶるに、富壽を以て先となし、好徳は康寧の下にあり。まさに以て人を教へて世に垂れんとす、なんぞ徳を以て首となさざるか」という。總じて欲望への自戒といった意識が強い。(酸っぱい葡萄の氣味が多分にあることは否めないが)これは彼の出身からも來ているし、太宗の節儉主義も無關係ではなからう。が、ともかく彼は、餘儀なくされた禁欲であつても、これを儒教的な觀念で濾過して、これを自ら努むべき戒律に昇華する。こうした心理的傾向が長く傳つて、理論的にも整然として來れば、人々は、遂にはこの美徳がもと已むを得ざるに出たことを忘れるであらう。後の道學のリゴリズムは單に理氣説の論理的歸結といふのでなく、こうした歴史的な素地をその背後に考えねばなるまい。

右の欲望への自戒は功利に對する過敏な潔癖でもある。彼の歴史上の人物に對する批評は、その點で甚だ厳しい。隋から唐に降つて治績のあつた鄭善果を論じて、「人はこれを正人と見なすが誤りである。正人とは難に臨んで苟も免れず、危邦には入らざるものである。しかるに彼は國のために死んだ隋の大臣の子でありながら、宇文氏に降つた。これは苟も免れるもの。さらに宇文氏のために戦つた。これは危邦に入つたものだ」(集15鄭善果)。また宦官を誅せんとして逆に殺された楊震をば、袁宏の後漢紀が、遷寧、叔孫通とひとしなみにならべて

褒めるのにあきたらず、「遷は小國の大夫で、危きを見て命を致す責を負つていない。叔孫通は苟も免れたもの。昔から亡國の三公、これを眞似る者のみ多く、楊震の節を學ぶ者は少い。教を興すためにも楊震を特に褒稱せよ」(集15楊震論) という。かような、大義名分を基準として心術の是非を糾す批評のしかたは、上には遠く春秋學に連なるものであるが、降つて道學の人物批判ぶりとの類似が、より身近く連想されるであらう。この氣分は王禹偁のみでない。彼の愛した後輩孫何が彼に見てもらつた文の一つに徐偃王論というのが有つたらしいが、それは彼の言葉によれば「君臣の大義を明らかにして亂臣賊子を懼れしめる」ものだつたという(集19送孫何序)。彼と同時の柳開も、「貧賤にあつて仁義を施すことが大切なので、太史公の史は處士を退け姦雄をすゝめるなどの點で不可である」(河東集2東郊野夫傳) という。

右の諸要素はすべて古い儒家正統の理念であつた。彼はつまりこの古い傳統へ歸れというのである。「前事は後事の元龜なり。ここを以て二帝の典を讀めば、首には古を稽ふる帝堯といひ、また古を稽ふる帝舜という。唐虞の聖を以てして尙ほ古道を考ふ。而るを況んや三代の末に居り、百王の弊に乗ずる者をや」(集19三諫書序)。六朝から唐に至る長い貴族體制の崩壞のあとをうけて、早急に指導精神を求めねばならなかつた時、彼等はやはり古い傳統の中にそれを求めた。政治方策の根本原則としては、やはり儒家のそれ以外にはなかつた。自作農——官僚——皇帝の構造の上に成り立つ貢納——支配の交換を安當ならしめる理論、農村の自治に支配者の負擔を肩代りさせ、同時に「上を犯すを好まぬ」心術を涵養する徳目、被支配層の中の穩健忠實な能材を支配層へ拔擢することなどで以て、被治者の不平を外らし、且つは支配層の血脈の硬化を防ぐ方式。これら、儒教イデオロギーの諸特徴は、まさに漢代、儒をして國教の地位に昇らしめた所以のものである。宋人がこれを意識的に復活させようというのは、中國社會の構造式が大局

的にいつも變らないからというだけでなく、宋王朝の時間的位置が漢王朝のそれと近似していたからではなからうか。つまりともに古い貴族體制の崩壊後であつて、儒教イデオロギーが持つ右の諸點の最も適合し易い素地があつたということである。そして、ために、彼らの復古主義は、孔子に直結すると意識しながら、最も前漢に酷似し、士大夫の性格といつたものまでが、奇妙に後漢人に似て來る結果になつたのである。貴族制時代の洗練された柔弱な趣味人の像の代りに、骨太い朴訥な官僚の像が、儒教教義の進展につれて、浮び出そうとする。しかし貴族制時代の習氣もまた拂拭し切れるものでない。で、結果的にこの二つの像は二重焼きになつて定着される。それが宋人の風格を形成するのである。

三

上に王禹偁の主張が醇儒への復歸にあることを指摘した。この復古は、彼の古文への復歸と一つことなのである。

孫何を推薦する言葉に「文は三代に同じく、名は四科に冠たり。留侯の伯(集25題孫何)を雜へて浪りに帝師を取るを輕んじ、孟子の書を著はして力めて王談を談ずるを慕ふ(集25題孫何)。また安秘亟に酬いる詩(集13)には「筆下追遺す三代の風。澆漓を祛盡して古道を成す」。彼の古文とはつまり三代の道を再現した文なのである。それは「澆漓を祛盡して」、より具體的には「六經を師戴し、百氏を斥け(集19送孫何序)」て始めて作り得る。

さきに道が位と合するとき事業となり、道が位を得ない時には文章となるという主張を見た。そして孔子の作つた經籍がその文章の代表とされていた。ということ、文章が事業と殆んどならぶものだというのである。ところで一方彼に言わせれば、四科で最も先に立つのは德行であり、言語政事これに次ぎ、最後が文學となる(前節)。こ

こでは文は甚しく貶められているようで、右と矛盾しないか。これは文の概念規定の相異から來る。後者、徳、言、政と區別された文學は最も狹義の prose, verse を指す。前の文章は道義性を含めている、というより道義自體の具象化である。そして彼が眞の文章と認めるものはそのような道義にかかわるものでしかない。「天の文は日月五星。地の文は百穀草木。人の文は六籍五常。これを捨てて文と稱する者は、吾未だその可を知らず。咸通以來、斯文競はず。革弊復古、よろしくそれ聞ゆるあるべし(送孫何序)」。これは孫何の作つた文章の褒辭である。つまり彼は無名の書生の作る prose, verse にもそうした「六籍五常」的裏付けを要求するのである。

文は道を傳えることに於て價值がある。「それ文は道を傳へて心を明かにす。聖人は已むを得ずしてこれをつくれり。」(集18答張扶書)このように文が道に従屬するという考え方は、柳開にも明瞭に存在し、彼らに續くいわゆる古文家に通有する。さらに後の道學者、廣く言つて宋人全體の文章觀ともなるものである。この主張は、六朝唐の文に對する考え、大ざつばにいつて、文學のための文學といつた立場への傾斜に對する意識的な反動であり、より多く漢代的な思想傾向への復歸でもある。(無論文學性の比重は漢代よりは重いが、傾向としてである。)そしてそれは、さきのイデオロギー面での復古とまさに平行する。

この古文復興の情熱は、具體的には韓柳(ことに韓)への傾倒として現われている。孫何の文を「落々然として眞に韓柳の徒なり」(前引)とほめ、丁謂の文を「若し韓柳集中に雜へて、能文の士をしてこれを讀ましむとも、これを辨ぜざらむ」(集19送丁謂序)とたたえる。朱巖に贈る詩(集19)には「誰か憐れむ好む所かへつて我に同じきを。韓柳の文章李杜の詩」という。太宗に奉つた三諫書の一つは韓退之の論佛骨表である(集19三)。彼の排佛の論調が韓のそれに似ているのも無理はない。さきの文章觀もまさに韓退之の考え方を發展させたもの。彼

の、「道」を原始儒家の傳統の中に認めようとする態度は、韓の原道そのままである。

ところで韓退之は、道の紹述者を、堯・舜・禹・湯・文武・周公・孔子・孟子と數え、孟子がなくなつてから道は傳わらなくなつた、荀子と揚雄は擇んで精ならぬもの、という(原道)。王禹偁は文章の傳統を孔子・孟・荀・揚と數える(集賢序)。「王道を言ふもの、孔子・孟軻・荀卿・揚雄のみ」(集賢序)だからである。この數え方は明らかに韓退之に據る。ただし韓が荀・揚を一段貶しめて、孟子に於て道の傳統の斷絶を認める(尤も韓は自らを孟子を紹ぐと自任したらしいが)のに對し、荀揚を持ち上げて孟子の統を紹がせているのがやや違ふところである。これは韓よりは餘裕のある態度であらう。柳開は更に明瞭で「吾の道は孔・孟・荀・揚・韓の道。吾の文は孔・孟・荀・揚・韓の文」(河東集)といひ、とかく非難される揚雄の進退にも辯護を惜まない(美新解)。これであると道の流れは割にスムーズになり、「吾」による道の實現も望みがないわけでない。

右の道の系譜の觀念は、後の程朱學の力説する道統の意識の先蹤をなすといつてもよからう。しかし道學のそれは、形は同じでも、下降の感じがつきまといつてゐる。道の筋は縷のごとく連つて來てゐるとはいへ、どうも先細りの感じがある。世の中全體が終末へと下降してゆくこと觀ぜられる(代吉川博士・支那に於ける古)。こうした暗さがまだ王禹偁柳開にはない。これはやはり時代の空氣の相異(草創期と下表期)が一つの原因であらうし、それに、この宋初の素朴な未完結の理論に比して、餘りに完成した、理の自足性を根幹とする哲學の持ち味がそうさせるのであらう。一つの圓滿具足の理が、氣を得て具象化するこゝとで、人や物が生れる。性即ち理は十全だから絶對の善である。それが情を生ずる。即ち氣化することに於て、惡の因素が存在を始める。だから人の倫理的發展は、先へむかうのでなくともへ歸ることへの

みある。道學のこの、性から情へ、の構造式を時間の系列に置き換えれば、それは暗い、歴史の下降の感覺となり、復初の倫理を時間に置換することで得られる復古は、最初から敗北を豫想した絶望的なあがきの感を附加せずにはない。そもそも歴史的に復性説につきまといつてゐる佛教的要素は、道學者の自らの否定にも拘わらず、不知不識裡にその論理のかけに滲みこんで行つてゐる。朱子には明らかに佛教の劫波の考え方が入つてゐる。王禹偁らの復古はまだこうした暗さをもたないけれども、やはり心的傾向性としては、道學のこういう要素を結果的に生み出させる備をなしたということは否めない。

王禹偁が韓柳に負うものとして、その論理性、合理主義的傾向を擧げうるであらう。彼自身の文章はまだ韓柳らのような、いわゆる古文の體には距離があり、四六文の方が量的に多い(注5)。だが自らも尙慕し、後輩に對しても推奨やまないのは韓退之の文體であつた。彼に披閱を乞うた張扶の文が、句讀も切りにくく、意味もわからない(揚雄の太玄を學んだらしい)のに對して、彼は次のように忠告する。

それ文は道を傳へて心を明らかにす。聖人已むを得ずしてこれをつくる。且つ人よく心を一にし、道に至らば、身を修めては咎なく、君に事へては立つあり。その位なきに及んでは、心の有する所、外に明らむるを得ず、道の奮ふ所、後に傳はらざらんことを懼る。ここにおいてか言あり。又言の涙び易きを懼れて、ここにおいてか文あり。まことなる哉、已むを得ずしてつくりしこと。既に已むを得ずしてつくる、又句の讀み難きを欲するか。又義のさとり難きを欲するか。必ずや然らず。(前引)

つまり文章が讀み易く論理が明晰であるといふことは、彼の考えでは、道を傳へるといふ文章の使命にとつて、不可缺の第一要件なのである。確かに彼自身の文章は、いかに典故で飾つたものでも論旨は明快である。この文體にかける韓柳への復歸といふことは、彼を始め宋

初の復古運動の中の、最大の功績であるかも知れない。程朱學の緻密な論理性が、四六駢麗の文體でもつて構成できたかどうかを想像して見るがよい。

韓柳の論理の明晰さは、その、ものの考え方に連る。韓には多少 *positive* な傾向があるものの、儒教の枠内で、儒教の本來もつ合理主義的思考法をよく伸ばした人であり、柳はさらに自由な *positive* な合理主義者である(Cf. 重次博士・柳宗元に見えろ)。こうした合理主義的要素は、韓柳文を學ぶ人には多かれ少かれ董染される。王禹偁の數少い經學關係の小論にも、その傾向は看取される。一例を擧げるならば、既往不咎論(集15)。

『孔子の教は臨機應變のものであるが、千載に流れる。よき人はこれから善き教をくみとるが惡い人はこれで以て非行を飾りうる。それはかの「成事は説かず、遂事は諫めず、既往咎めず」の言である。この言の吐かれたわけは、宰我が魯君に周の栗社を戰栗させる意味だといった無稽をにくんだことにある。後の人が國家の亂や政權の失などに對して自己の責任を認めようとせず、この孔子の言を用いて、すぎたことだからと頼破りするのは大きな誤りである。これはあくまで宰我を誡めた一時の言であることを、君も臣も心に留めおくべきだ。』これはもとより儒教の枠内での合理主義的思考であつて、歐陽修が十翼を、王安石が周禮を疑つたような、自由な合理主義とは徑庭があることは否めない。たゞ過去の注解にこだわらず、自分の立場（それが窮屈な儒教的立場を免れぬにしても）で考え直そうという點に價値を認めてやりたいのである。洪範の内容に對する大膽な疑義については、すでに紹介した。

休糧道士傳、錄海人書、瘖癡傳などの散文は、柳完元の郭橐駝傳などの一連の隱喩の文に觸發されて作つたものであろう。休糧道士傳は先に引いた。錄海人書(集14)の筋は次の如くである。

『秦末海島の夷人が皇闕に上書していうよう、「私は漁師でありますがある時暴風にあつて、知らぬ島に吹きよせられました。笑語の聲がきこえ往つて見ると人々が平和に耕織漁釣して暮しているのです。きくと、徐福のつれて行つた童男女で、徐福のいう神仙の信ずべからざるを悟つてここに終焉の計をなした、生れてはこの島に育ち、死しては、この水に葬り、長城阿房の苦を知らぬ、と申します。私が歸ろうとすると、次のように天子に言傳てしてくれと申します。天下の賦を薄くし、天下の兵を休め、天下の役をやめなさい、萬民たのしく、われらの島と同じになりましょう、さすれば仙を求め、壽を祈る要はありません、と。右謹んで言上致します。』

(後序) この上書がなされた時、秦は亂れていて上に達しなかつたので史書にも載つていない。余は故に祿して後に示す。』

構想は陶淵明桃花源記に負うであらう。獻書の形にしたところが思ひ付きである。たゞ淵明のは、老子列子のユトーピア思想に裏打ちされた、自己の慰め、逃避の場であるのに對して、これは現支配者に對して王道政治を奨め、道教信仰を非とする誠告で以て結んでいる。ここに六朝人と宋人との差異を見うるであらう。瘖癡傳(外集)は休糧道士傳と似た發想である。

『瘖癡おしの坊さん』とはどこの人かわからない。盆を手に、笠を冠つて、街で乞食している。ものが言えないから、法號ぼうご俗名も知れない。そもそも廣い天下に寺は幾百もある。瘖の乞食のしかたにも、堂々たる伽藍をそびえ立たせ、金碧の佛像をおき、香をくすべ、法螺を鳴らすのがある。そしていろいろ利益を説くが、それは人を蠶して己を利しようというのに過ぎない。この瘖癡だけは違ふ。黙つて一饑一飯の恵みを乞うのみで、利福を説かない。ある人は、これを五戒を守つてゐる人だといつて尊敬する。ある人は本當におしであるとして憐み施す。又ある人はおしのまねをしてゐるのだと罵る。どれが真相かわからな

い。太原生がいう。この人もし戒律を守っているなら當然尊敬している。本當のおしなら憐れんでよい。たとえにせよ、一錢一飯の費えは知れたものだ。かの車に乗り冠をかぶる大臣が國の大事となるとおしのまねをして語らないのは、この瘡癩に恥じるべきだ、と。」

いづれも激しい諷刺を含めており、文體も柳宗元に似て來ている。ただ柳の比して、敘述が粗雑で、諷刺が露骨になり過ぎていて、點で、作品としては同日に語ることはできない。これらの文は多分に戲作的なものであろうから、その點割引いて考えねばならぬが、彼には、後の宋人に概して乏しい要素、ユーモアが大いにあること、それは柳開にも共通に言えることを最後に指摘しておく。

四

彼の主たる考えが醇儒への復歸にあること、前に指摘した。それは「六經を師とし」「諸氏を斥け」る立場にある(集18 萬丁謂 與薛太保書)。故に道釋の二氏も當然斥けられねばならない。然るに彼の作品(ことに韻文)には、儒に盡きないものを含んでいる。ここで彼と二氏との繋りを検討する必要がある。

先ず道家との關係について。彼の賦には、老莊の用語、テーマが多く用いられている。尺蠖賦(集2)は「尺蠖の屈するは以て伸びんことを求むるなり」とはしがきする通り、尺蠖の讚歌であるが、その中に「仲尼易を賛して、譬を屈伸に取り、老氏言を立てて、もつて柔弱を嘉みず」という。橐籥賦(同上)は天地をふいに譬えるもので、全く老子の素材の布衍。聖人無名賦は、太宗が群臣の奉つた長い尊號を斥けたことを諷つたものであるが(徽號を觀聖に抑ふ、の句がある)、單に謙遜の徳というに止らず、「以て見るあり聖は無名にして神は無功なることを」と、全く老子の哲學にことよせている。復其見天地之心賦(同上)は、その序に「天地の幽頤は象を觀ればここにあらはる」

とあるが、復卦の義をもつて、政治や修身の理想とすべきことを歌う。その復卦の解釋は全く王弼の易注によつてゐる。王弼の注がすでに老子を混せてゐるのだが、これでは老莊の氣味がさらに濃い。

聖人これを見れば、政は簡を尙び、教は寬を尙ぶ。智を棄てて萬姓を化し、衣を垂れて百官を總ぶ。…故に孔子のいはゆる其の道蕩々とは、復の至にあらざれば、また此をすていづくに往かん。ここに知る運行は天地の時にして、寂靜は天地の基なることを。心もまたその中に在り、物得てこれを見るなし。坐忘遺照の人、ここに

おいて得む。
また崆峒山問道賦(集26)は、黃帝が崆峒山に真人を訪ねて道を問うた故事を踏まえて、

天下を忽焉に喪ひ、環中を自然に得たり。既に聖を絶ちて智を棄て、たゞ民を牧つて天を御す。姑射の神山は、たゞ廟堂の上にあり、華胥の舊國は、樽俎の前を離れず。…我が國家は黃老の虛無を尙び、申商の法令を削る。黃屋に坐して事なく、玄纁を降して外に聘す。以て見るあり萬國の風、みな清淨に歸するを。

これは仁義道德の政治の極致の境遇を、老莊の無爲に託するものである。原始儒家にも「衣裳を垂れて天下治まる」の語があり、形の上では老子の無爲に連なり得る。しかしそれこそ魏晉人が儒と道を折衷する手掛りに用いたところである(Cf. 拙稿魏晉に於る儒玄の論争・古代學Ⅲ)。こういう點では韓退之の潔癖に及ばない。ただ、老莊の虛無を語るとは言え、仁義禮智の嘲笑はここにない。その窮極狀況がそれだとする。政界への蔑視はここにない。かえつて政治の場こそ玄通の妙境がありとする。詩において道家的要素はより身近かに用いられているが、そこにもおのずと限界がある。遊仙や求仙のテーマは遂に取り上げられることがない。詩において最も傾倒したのは杜甫であり、李白も好まぬではないが、杜ほどでないのは、李の仙人趣味が與つているかも知れない。

僧との交り、寺に對して文を書くことはあるが、道士との交際、道觀への記は見られない。議論文において、佛への排撃の方が強くて、老氏への非難はさほど目につかないにも拘わらずである。これは何を意味するか。つまり老莊の哲學のみがある程度信ぜられるのであつて、いわゆる道教的な迷信は信じない、ということである。そして老莊の哲學といつても、その悟達の心境のみが採られ、道徳を蔑棄する過程は決して用いようとはしないのである。

佛敎との關係は如何。表面は明瞭な排佛である。眞宗に上つた、五事を論ずる疏に、「漢明帝以後佛寺佛僧がその數を増し來つたが、彼らは耕さず食ひ、蠶せず衣る。五民の外に一民を益したに等しい。天下に一萬の僧があるとして、最低限、一升の米を食ひ、年に一匹の絹を用いるなら、月に三千斛、年に一萬匹が要る。しかも僧の數は五萬七萬にも上るのである。國家は人を得度させ、寺を建てること數多い。その費用は億萬どころではない。先帝の病篤いとき多く喜捨布施をしたが功德はなかつた。佛の無効は明かである。今後二十年、得度建立を停止して自然消滅を圖れ」(本傳)とある。國家經濟への害が主な理由となつてゐる。太宗の勅を奉じて書いた建隆寺碑には、皮肉な口吻をまじへてゐる。

人を驅りて以て戰はしむ、事やむを得ず。矢石の下、死傷すなはち多し。義に狗いぬひ忠を救ふ、哀むに足る者あり。また官爵を贈り子孫を祿すと雖も、まことに生を勸むるあらんも、懼らくは死に益なからむ。おもふに漢明の後、釋敎誕めて興る。いふ、冥冥の中、輪廻の數あり、よく精魂をして復び人天に生れしむ。其の道如何、事佛誦經のみ、と。これより兵を交ふるの地は、捨てられて梵宮となり、田は耕されずして名有り。事に死するの人は、盡く鬼趣を離れ、士は生を捐てて恨無し。帝王の尙ぶ所、今古の同じきところ。儒冠を服して名敎を執る者ありと雖も、又安んぞ其の果して然らざ

るを知らんや。(集17揚州建隆寺碑)

しかし一方、草庵禪師に「怪むなかれ相見て總て語なきを。坐禪と爲政と一般の心」(集7)の詩を贈り、明上人に贈る詩(集9)には「禪齋近日誰か還往するや。たゞ有り西垣放逐の臣」という。仙泉寺留題(集7)には「廟に祭り廻り來つて略ぼ禪を問ふ」の句がある。黃州にあつた時の作、永興禪院記(集17)には次のようにう、

それ禪は儒の曠達なり。律は士の名敎なり。浮圖氏離れて二となり、能くこれを兼ねるものまれなり。……たゞ長老仁辨は、其の心を禪にして以て人を度し、其の行を律にして以て衆を伏す。來るあればここに應じ、虚にして往き實にして歸るは、其の心を禪にするなり。一餐一飯の外、日に法華經二部を誦するは、其の行を律にするなり。某、筮仕以來、僧の訟を治むること多し。獨りその親疎なく人我なく、賢智あらば尊んでこれに事へ、才力あらば信じてこれを使ひ、去るも強ひず、推さるるも競ふなく、渾然として道に幾きを愛す。

彼の性格から見て潤筆料のために曲筆するとは思われず、やはり實を傳える文であらう。(注)とすると、さきの排佛論はどういうことになるか。それは斯く考ふる外はない。天下國家の立場では、その靡費の點で斥けるが、私人としての立場では、その敎義のよき部分は認めてもよいし、僧の中の雅なる人との交りも否むべきでない。かく二様の面があると考えねばならない。ところで敎義のどこまでが信じられたのか。建隆寺碑の含糊の口調から見ると、輪廻來世の觀念にも懷疑的なようだし、論五事疏で見ると現世利益的な觀念は全く認めない。結局彼の許容したものは、萬言にまさる無言の悟り、人我の對立をなくす道、日常に體現される清淨な戒律である。そして塔をたて布施を受けることを非とするのだから、つまるところは、在家のまま、士の身分のまま體験しうるような禪だけが認められるのである。「朝簪未だ

解けず道を妨ぐと雖も、官路に機無き即ちこれ禪。(集10餘)

それにしても彼は、儒の唱道と老莊・禪の受容との間に心理的抵抗を感じなかつたのであろうか。どうやら兩者の使いわけに疑いを挟まなかつたようである。公生活は儒、私生活は老佛で。大體、儒教は、天下國家を治める方法乃至は人の生き方を教えるものだつた。だが儒の扱う生き方は、社會、人倫の中での相對的な人のありかたであつて、そういう環境を捨象した生そのもの乃至は死については多くを語らうとはしなかつた。そしてそれこそ老佛の主として取上げる問題であつた。古代の人にあつては政治的情熱の強さが、儒における後の問題の缺如に對して、不満を露わにすることを妨げていた。それが露わになるのは古代から中世へかけてである。中世では故に儒と老佛を融會しようとする試みがなされつつあつたが、まとまらぬままに、却つて政治的イデオロギーの面での理論の透徹性を失う惧れを生ずる。韓退之の考え方はそれへの反動なのである。王禹偁はことに王朝草創期の人だけに、たとえ拙速でも明快な理論を欲する。故に公生活は儒、それも原始儒家的な素朴な理論で足るとする。ただやはり私生活の面では、生死の問題について前者では不満である。そこは老釋で補う。その補い方は、故に、理論的には儒家思想の止まつた段階の上への繼ぎ足しという形になる。彼の散文に形似上の問題がない、性とか命とかいふ問題すら扱われていないのは、それを私生活の面に暗黙裡に送りこんでいるのである。

されば彼の詩には、老莊・禪の要素が公然と出て来る。楊遂に訓える詩(集5)にいう、「人一世の間に生くる、否泰安んぞ逃るべけん。姑く問はん道何如と。未だ必しも卑高を論ぜず。……達すれば鷓鴣となり、窮すれば鷓鴣となる。垂天と巢林と、分を識らば皆逍遙。」睡を詠じて「輕々たり龜の喘ぐ息。苒々たり蝶の精神。滯寂は禪理に通じ、無何は道人に等し」(集8)等、等、前にくりかえし出て来た、道

と位と一致すれば事業、位が伴わねば文章、という彼の考え方は、あの意味でこの公私の使いわけに照應しないでもない。

だが、こうした使いわけ、儒の説き切れぬのを老や佛に肩代りさせることは、それこそ儒の權威を落す所以のものであつた。儒は自ら萬能の全智の聖書と稱して、解けぬ問題があつてはならない筈だから。私生活面に譲られて老釋に任されている問題を、儒によつて完全に解きうるようにすること。これが後に残される問題であり、程朱學はその宿題への一つの答案として出て来るのである。

最後に彼の詩について簡単に觸れる。彼は詩に於ては杜甫を最も尙ぶ。丁謂を褒めて「その文は韓柳に類し、その詩は杜甫に類す」(集18 謂興詩)といひ、或る時は知らずして作つた句が杜甫の一致していることを息子に指摘されて狂喜する(集9 前賦)。また陶淵明も慕う所である(集19 雪齋集序)。彼の佳作は謫官の田舎住いの感懷を歌つたものが多いのだが、それには杜・陶の詩境が最も近いからであらう。私の感じでは彼の絶句には氣力足らず、むしろ律にすぐれたものが多いようである。「春來春去何時盡。閑恨閑愁觸處生」(集8 清明)。「姓名舊署黃麻紙。顏狀今成白髮翁。烟隕小窓螢火碧。雨昏幽徑落花紅」(集9 新)。「滿眼碧波輪野鳥。一簑疎雨屬漁人。隨船曉月孤輪白。入座晴山數點春」(集8 再)。「籬荒菘韻苦。雲凍雁行低」(集8 秋石)。

これはよい意味でも悪い意味でも、すでに宋詩である。水墨畫風の淡々とした味がそれであり、對象からの印象を過度に抑え屈折させ、知的に構成し直したような感じがそれである。青木博士は宋人の詩と宋の學問との類同性を指摘された(藝文考)。これは易うべからざる卓論である。ここに私の妄見を加えるならば、この類似は技法よりもつと深い心的傾向から来るのではないか。宋人の氣質を最もよく代表する朱子學では、自然をそのままに受け取るのではなく、自然の裏に理を想定し、「かくあるもの」でない「かくあるべきもの」とする。總

じて感性的なものは眨められ、ものの受け取りかたに理智が先に立つ。こうした學風を生んだ、その心的傾向が、詩の中にも出て來るのではなからうか。これはもとより門外臆度の見である。

(注1) 太宗は佛教に心をよせている。譯經院をおき、八年がかりで釋迦舍利塔を作るなど。だからこの際も太宗は尼の方に身びいきがある。まして徐鉉は後唐から來た臣で微妙な立場である。

(注2) この話は玉壺清話にあり、詩話總龜卷十七に引かれている。ところが二老堂詩話にはこれを小説の妄という。論據は孫何の登第の年は淳化三年で、王氏の量移の年でない、王氏の黃州左降に最も近い咸平二年の進士採用數にしても七十一である、というにある。しかし私は、これが史實でなくても、そうした話が早く出來て傳わることが、彼の後進勝抜の程度を物語つてゐると思ふ。

(注3) 胡應麟の筆叢丹鉛新錄六に、朱文公談道著書、百世宗之、愚詳觀其評論古今人品、誠有遠公是而遠人情者といふ、いろんな例をあげて駁している。胡氏の論には反對もあるが、やはり當つてゐる。わが國の狄生徂徠の答問書にも、道學につのり候人の心事を同じ様に批してゐる。

(注4) 柳開の道の系譜は、あるいは荀揚と韓との間に王通を挟むべきかも知れぬ。

柳開は王通を六經を續けるものとして讚美する(補亡先生傳)。自身もそうだが、擬經を作つたという點の共感かも知れぬ。

(注5) 大體王禹偁は四六が得意である。青箱雜記に王禹偁老精四六云々とある。宋代古文スタイル創立の功はそれで兎角他に奪われている。范仲淹(河東集跋)は柳開に、羅源(捫蝸新語)は尹師魯にその功を歸する。

(注6) 青箱雜記に禹偁詩多記實中之作とある。文にしても、彼の人のために書いた碑など、史實に忠實で決して虚飾的なはめ方ばかりするものではない。

(注7) 集の卷十五に孫州五伯馬道傳がある。管叔刑を代々執行する刑吏、馬進の家には片腕のない子が生れた、これは天譴だという話である。これは、似てはいるが、必しも佛氏の因果應報から來てゐるとは考えられない。儒の中にも陰陽の考えはあるのだから。

(注8) 王禹偁にやゝ後れる經學者李觀も、「哲學的欲求は老佛に行かずとも儒の中に満足すべきものはある」と辯解してゐるのは、やはりそういう意圖からである。(拙稿・李觀について・石濱博士記念論文集)。宋の儒者は考佛の哲學性へのコムプレックスが強くて、それが道學のようなものを生むのだが、道學發生以後に於てすら、羅源の道在六經不在浮屠(捫蝸新語)の論のようながある。