

「明膽論」や「天爵論」

馬場英雄

はじめに

過去のある時點に生まれたらしい文献を、現在のわれわれがどのように評價できるであろうか、あるいは思想を研究するとは、どのような事態であり得るのだろうか、われわれが「今」を生きるほかないものである以上、そこにはたらく評價判断の基準は、どこまでも「今」に屬するものであるほかないようだ。しかし、これでは過去を斷罪し、「今」の、正當視の一助とすることにしかならないかもしれない。しかし、そうはいってみても、では歴史的相對をこえた「普遍」があるのかないのか、という段になると、取り立ててよい考えもないわたしは、とりとめのない妄想しているというおそれがないでもないようだ。せいぜい歴史のなかに確かに存在したものを、歴史のなかにおいて理解する努力をすること、せめて思想研究とはこんなものでしかないとしても、わたしはしてみようか。

いま、嵯康と柳宗元との「論」をとりあげて、その「論」が未來に向けて、どんな可能性を示していたのかを考えてみる。われわれの未來にとってではなく、彼らの生きた時點での「未來」に對して、どんな可能性をかれらの思考は生みだしていたのか、これを考えてみようというのである。思想とは、歴史社會の中で、人がいかに考えたかを追體驗し

てみることに、いまでも、そんなことしか思いつかないわたしは、せいぜい簡潔をこころがけたい。

世にいう永貞の改革は、實際の社會や歴史にたいして、それほど大きな變革をもたらしたわけではないようだが、歴史の轉折點を象徴するできごとではあったのだろう。柳宗元や劉禹錫はこの事件に直接關與して、その人生を苦難の方へと向けてしまうのだが、かれらの思想と行動は、實際どのようであったのか、かれらが何をどのように考えたのか、彼らの作品に現れている處から考えてみたいと思う。「天爵論」を檢討の對象としたいのだが、その前に、「氣」をめぐる思考において柳のこの論と似たところのある、嵇康の「明膽論」を一瞥しておく。

一、嵇康の「明膽論」

いまでもなく、嵇康は曹魏末年の士人で、物と物とのちいさな「ちがひ」の意味を思索した人である。かれのその一つの論が「明膽論」である。

「明」と「膽」とは別々の氣で相生じることではないというのが嵇康の論で、「膽」だけの人と、「明」から「膽」を生じる人があるというのが、「呂子」^①の論である。ただこの「論」は、順序だてて記述されていないところがあって、あるいは文章に亂れがあるのかもしれない。かなり難解である。今、その要點を拾ってみると、次のような記述がある。

有呂子者、……以爲人有膽可無^②(可)明、有明便有膽矣。(呂子なる者有り、……以爲へらく人膽有れば明無かる(可)し、明有れば便ち膽有り。)

(『嵇中散集』^③卷六・6b)

「呂子」はいう、人は「膽」があつて「明」のない、という人がいる。^①また「明」の人は、すでに「膽」がそなわっているものだ。しかし、嵇康はこの考え方に賛成はしない、「明」と「膽」とは別々のもので、相互に生じるとい

ことはない。

嵇先生以爲明膽殊用、不能相生。(嵇先生以爲へらく明膽、用を殊にす、相生ずる能はず。)

『嵇中散集』卷上六・6 b)

吾謂明膽異氣、不能相生。(吾謂へらく明膽、氣を異にす、相生ずる能はず。)

『嵇中散集』卷上六・6 b)

二人の考え方のちがいはどこにあるのか、

『春秋左氏傳』に描かれている人物の行動をめぐっての議論が記されている。すこし煩雑だが、いま譯文によって事の流れを示すと、

楚の人が鄭の靈公に鼈を献上した。公子宗(子公)と公子歸生(子家)が参内しようとする、子公の人差し指がピクリと動いた。子公はそれを子家に見せて、「今までこういうことがおこると、必ず珍味にありつけた」と言いながら入っていくと、宰夫(料理官)が鼈を割いている。二人は見交わして、笑った。靈公が笑ったわけをたずねたので、子家が今の話をする、大夫たちに鼈のスープを配る段になって、子公を呼んだのにスープを配らなかつた。子公は怒って指をスーパの鼎に突っ込み、指をなめてから退出した。公は怒って、子公を殺そうとした。子公は先手を打つ計畫を子家にもちかけ、子家が「たとえ家畜でも、年をとれば殺しにくい。まして相手が國君ではね」と反對すると、逆に子家を公に中傷した。子家は恐れて(やむなく)子公に同調し、夏、靈公を弑した。「鄭ノ公子歸生(子家)其ノ君夷(靈公)ヲ弑ス」と(子家だけが)記されているのは、(子公の逸脱を抑える)權が不足していた(責任を明記した)のである。君子の評。たとえ仁慈でも、雄武の氣がないと、これを貫き通せぬものだ。

小倉芳彦譯『春秋左氏傳上』417頁

公子歸生(子家)が靈公弑殺にやむなく加擔してしまふという一節である。嵇康等はこのときの子家の行動を問題と

する。

子家軟弱陥於弑君。(子家軟弱にして弑君に陥いる。)

〔嵇中散集〕卷六・8b)

もう一つ『春秋左氏傳』の例がある。

宋の華閔が亡くなると、(弟の)華臣は「華閔の子」華臯比の家産を掠めんとして、家宰の華吳の暗殺を指示し、廬門近くの合左師(向戌)の邸の裏手で、六人の討手に華吳を劍で殺させた。左師は恐れて「老夫には、何の罪もないぞ」と言うと、討手は「臯比が(家宰の)吳を内々に處分されたのだ」といって華吳の妻を幽閉して「お前の家の大壁を余によこせ」と迫った。宋公(平公)はこのことを聞き及び、「華臣は自分の宗家に横暴を働いているだけではない。宋國の政治も混乱をひきおこしている。これを追いだせ」といったが、左師(向戌)が「華臣とて一國の卿です。重臣たちの足並みが揃わぬのは、國の恥。表沙汰になさらぬ方がよろしい」と言ったので、追及をやめた。左師は自分局の(人目に立たぬ)短い策を作り、(馬車で)華臣の門前を通り過ぎるたびに、(短い策を使って)馬を疾驅させた。

小倉芳彦譯『春秋左氏傳中』233頁

左師が内亂に巻き込まれることを恐れ、おくびようであったという話だが、嵇康はこれについて次のようにいう、

左師不斷、見逼華臣。皆智及之、而決不行也。(左師、斷せず、華臣に逼られる。皆智之に及ぶも、而れども決、行はれざるなり。)

〔嵇中散集〕卷六・7a)

左師は決斷力を缺いたために、過難にかかったというのである。これに對して「呂子」は次のようにいう、

子家・左師皆愚惑淺弊、明不徹達、故惑於曖昧、終丁禍害。(子家・左師、皆愚惑淺弊、明は徹達せず、故に曖昧に惑ひ、終に禍害に丁(あた)る。)

〔嵇中散集〕卷六・7a)

子家も左師もまったくの「愚惑」の者で、とるにたりないというのだろう。これが「呂子」の評価である。

こうした歴史上の人物の、思想行動を検討してみた結果では、二人の意見は、どこで何がちがっているというのであるか。

「呂子」はまったく變化し得ない愚者や悪人というものの存在を、こうした事例の中にみている。かれらは議論の餘地なく愚であり悪である。それはもともと「明」だけの生まれ、「明」をまったく缺いている存在、「明」があつて「膽」を生じた存在であつたからだ。こうした原則をそこに見る、これが「呂子」である。

一方嵇康は、同じく愚や悪の事例をみているのだが、そこに人を「明」と「膽」という二つの要素の關係において見ている。これは「呂子」から迂遠だと非難されているのだが、しかし、この「迂遠」な方法によって嵇康は何かを導き出そうとしているようだ。

嵇康は世界のなりたちを説明している、

今子欲棄置渾元、摺撫所見、此爲好理綱目而惡持綱領也。(今、子、渾元を棄置し、見る所を摺撫す、此れ好んで綱目を理めて綱領を持するを惡むと爲すなり。)

(『嵇中散集』卷上六・七b)

これは「呂子」が世界の始原を考えないことを批判したことに對して、自らは「渾元」の世界のあることを前提としていることを述べている。

そもそも世界は、「渾元」という「元氣」から萬物が生まれるという世界のことである。

明以陽曜、膽以陰凝、豈可有陽而生陰(有陰)可無陽耶。(明は陽を以て曜き、膽は陰を以て凝る、豈に陽有りて陰を生じ、(陰有りて)陽無かる可しと爲す可けんや。)

(『嵇中散集』卷上六・8b)

だから「明」は陽(氣)から生まれ、「膽」は陰(氣)から生まれる。両者は相まって台徳を形成するが本來別々の「氣」であるという。こうした世界を前提として、嵇康の論は展開する。

嵇康の論の出発點に位置する「渾元」は、ここから萬物が生まれる、とされるものである。

夫元氣陶鑠、衆生稟焉、賦受有多少、故才性有昏明、……（夫れ元氣陶鑠、衆生稟く、賦受、多少有り、故に才性昏明有り……）
〔嵇中散集〕卷六・6b)

聖人が完全無缺なる存在であることを除けば、人は誰しも「氣」の偏りを免れない。それゆえに「才性」に「昏明」の差が生まれる、というのである。

或明於見物、或勇於決斷、人情貪廉、各有所止。……故吾謂明膽異氣、不能相生、明以見物、膽以決斷。（或は見物に明なり、或は決斷に勇なり、人情貪廉、各おの止まる所有り。……故に吾謂ふ明膽、氣を異にす、相生する能はず、明は以て物を見、膽は以て決斷す。）
〔嵇中散集〕卷六・6b)

「明」と「膽」とは別々の氣で、互いに相生しない、それゆえ「明」であれば物事を見通すことができる、「膽」であれば行動を果敢にし決斷することができる。こうした世界の成り立ちを解き明かした上で、嵇康は人の愚と悪というのが、どのようにして存在するかを考える。愚かな行爲はたんにおろかな人がなすというのではない。「明」であった人も「膽」が弱くなれば愚かな行爲をしてしまうと。つまり、人というものは、様々な條件のちがいによって、「明」であったり、愚者であったり、變化してしまうものだ、あるいは變化し得るものだ、と結論を述べている。嵇康が事象の根本にたちかえって検討し、人の行爲、ひとの行爲の意味に、未知の「餘地」をみようとしていることが知られる。そしてここに彼が思想と行動を生みだす力の發露のようなものをみることが出来る。

「明」は物事を見抜くこと力、「膽」は行動を決定する力、「明」だけで「膽」がないと、物事を見通しても、決斷し行動することはできない。「膽」だけで「明」がないと、眞實を理解する機會をうしなってしまう。この「明」「膽」という觀點から、前述の、『春秋左氏傳』の、歴史上の人物の行爲の意味を嵇康はかんがえている。

子家軟弱陥於弑君。左師不斷、見逼華臣。皆智及之、而決不行也。(子家、軟弱にして弑君に陥る。左師、斷せず、華臣に逼らる。皆智之に及ぶも、而も決、行はれざるなり。)

〔嵇中散集〕卷六・7a
嵇康によれば、子家は軟弱であったために(「膽」を缺いた)君を弑殺することになってしまった。また、左師は決斷力を缺いた(「膽」を缺いた)ために、華臣に迫られて、踏みとどまれなかった。物事の正不正は見通していたが、決斷することができなかった、というのである。これが嵇康の論。

一人之膽、豈有盈縮乎、蓋見與不見、故行之有果否也。子家左師皆愚惑淺弊、明不徹達、故惑於曖昧、終丁禍害。
(二人の膽、豈に盈縮有らんや、蓋し見ると見ざるとなり、故に行の、果否有るなり。子家左師皆愚惑淺弊、明、徹達せず、故に曖昧に惑ひ、終に禍害に丁る。)

〔嵇中散集〕卷六・7a
一人の「膽」に強くなったり弱くなったりすることは、「明」が物事を見通しているかいないかだけの問題だ、だから行爲にはやり逐げられないということもある。子家も左師も愚惑の者であって、「明」が弱すぎたもので、物事をあいまいなままにしか見ることができなくて、遂に禍害にあったものだ。これが「呂子」の論。

二人の評価のちがいを考えてみる。嵇康の考え方は、人の行爲をその人のもつ「明」「膽」という二つの要素、その強弱變化において見るというのである。人はその構成する要素の變化に應じて、様々にかわり得ると考えている。子家も左師も、弑殺などの悪事を結果したが、もしも「膽」が今よりも強いものであったならば、あるいは強くなることのできたならば、ちがった行爲を結果していたらう、必ずしも弑殺などの悪事を結果していなかったらう。これが嵇康の「餘地」という考え方である。

「呂子」は、事象をあつめて歸納し、經驗的に考える。事象とはすでに決定済みのことから、これから變化することはない。これを確かに眞實とみる。「呂子」の論は、おそらく歴史上の人物の行動を分析し歸納して得られた、彼な

りの、「見いだされた」眞理なのだろう。方法としては歸納的である。

一方、嵇康のは、逆に演繹的に考え出された知識なのであろう。

この二人の考え方のちがいは何を生み出したのか。「呂子」は歴史上の人物たちの行動と結果とを歸納して、「明」と「臆」という「合徳」のありようを述べる。

一方嵇康は、世界をその渾元に立ち返って陰陽二氣を認め、そこに原則を見だし、そこから人の行爲を説明しようとする。嵇康は「呂子」の経験からの歸納による「合徳」を決定的なものと見ようとする見方を排し、そこに原理に照らしてみて、新しい可能性のあることを論じている。嵇康にとってこの論争の意味は、この「合徳」を先験的なものではないこと、このことの判断に未知の價値をみようとする、その姿勢に意味があったといえるようだ。

呂子は「明」と「臆」との間に傾斜の關係をあたえた、「明」は常に「臆」に對して優位にはたらくと。これに對して嵇康は、「明」と「臆」とは、對等の關係である、價値的に異なることもなく、「明」が「臆」に較べて優位にあるというともないと論じた。

この議論で嵇康は何をあらそったのか。一方は二つの氣のちがうことをいい、一方は二つの氣が對等であることをいう。一方はもともと性に價値の内在することをいい、一方は價値は後から持ち込まれるものだという。一方の考えでは、自然のうちに、ある價値のそなわったものがあり、そうでないものと區別される。もう一方の考えでは、自然としては同じであったものが、その後形成された社會においては、一定の配列をなしているのだが、その配列は變更可能なものと考えられる。嵇康のいわんとすることは、もちろん後者の考え方である。自然から生まれ、仁義をそなえている人が形成する社會という、ある程度決まり切ったとみられている社會も、實は人がもともと二つの氣から形成されたもので、自然としてはそうあるに止まっているので、そこから先の人のあり方は、いかようにも可變なものである、という

ことになるだろう。嵇康が、社會の「常論」を物の始源にたちかえって批判し得る、その基礎にこの明膽論があるといえるだろう。

注

(1) 「呂子」が誰でもという人物か不明とするほかない。「呂安」だという人もいるが、そうかも知れないとしかいえないだろう。そうだとしてみても、何かこの議論に「新しさ」をもたらす譯もない。

(2) 戴明揚『嵇康集校注』(中華書局2014年) 428頁は「樂」を「無」に改め、さらに「可」の上に「不」字を補えと指示するが、「不」字を補うべきだとはおもわない。「呂子」の發想には、背後に「名教」社會という現實があつて、その原理的な部分分を、論理であとづけようとしている。「名教」社會はシシメトリカルに「陰陽」二氣が調和しておらず、上下、高卑の差等がもともとあると認める社會である。知性に卓越する人々が上位にあつて、「膽」にすぐれる人々は、その下で自足するという社會、これが「呂子」が經驗から導いた現實である。

(3) 嵇康集からの引用は、『嵇中散集』(四部叢刊本)に據る。戴明揚『嵇康集校注』など近年の注釋書を参照したところもあるが、一々注記しない。

(4) 前漢の賈誼の例を述べている。
漢之賈生、陳切直之策、奮危言之至、行之無疑、明所察也。

〔嵇中散集〕卷六・7a)

二、董仲舒や孟子や

嵇康と論争した「呂子」のように、あらかじめ人の性に價值的ななにかが具わっていると考える考え方は、むしろ普通のことで、歴史的にたどっていくと董仲舒や孟子の論にゆきあたる。

儒教が國家の教學となつたのがいつのことであるかの議論は、いろいろあるようだが、今日に残されている文献資料

にもとづく「構成」であってみれば、甲論、乙論は、根本的にはどうこうというには至らないようで、今は一應常識的な考え方にしたがうとすれば、確實なことは封建諸侯國の分據から、統一政權を築いたのは秦の始皇帝であり、統一王朝がその後いちおう形をなし、その時期に人々を教化するという考え方が必要とされ、それ應えようとしたのが、董仲舒ということになっている。

董子の思想が傳説どおりに國家の教學として成立したか、それが確實な歴史的事實なのか、あるいは後世からの追記にすぎないのか、確かなことは知られない。ただ今日に至るまで儒家の教學という世界が、ある時期に成立していて、その内容が董子のこの時期の思想と密接に係るものは確かであろう。

人々が一つの社會の中に身を置いて、そこにすすんで自足するような「しくみ」、少數の人間が大勢の人間を支配するには、これが必要で、その技術が政治ということになる。いくつかの階層の中に分かれて、その區分の中に人々が自足するには、その人がそこに生まれ、そこに生死することの必然、不可避なることを、人々に教えることが必要である。

『漢書』董仲舒傳には、武帝の問いに答えて、董仲舒は次のようにいう、

人受命於天、固超然異於群生。入有父子兄弟之親、出有君臣上下之誼、會聚相遇、則有耆老長幼之施、燦然有文以相接、驩然有恩以相愛、此人所以貴也。……故孔子曰、天地之性、人爲貴、明於天性、知自貴於物、知自貴於物、然後知仁誼。(人、命を天に受け、固より超然として群生に異なる。入りては父子兄弟の親有り、出ては君臣上下の誼有り、會聚し相遇へば、則ち耆老長幼の施有り、燦然として文以て相接する有り、驩然として恩以て相愛する有り、此れ人の貴き所以なり。……故に孔子曰く、天地の性、人を貴しと爲す、天性を明らかにし、自ら物より貴きを知る、自ら物より貴きを知り、然る後仁誼を知る。)

『漢書』卷五十六・155a) 2515

人はすべて天から生まれ、高貴なるもので、そこを離れては存在しないという。

人の高貴性は、その生まれつきの中に内在しているという。それが仁義禮智信の徳であり、忠、孝、敬の徳であるとこれを「三綱・五條」^⑤という。

その董仲舒の著作であるかどうかは、古來いくたの議論があるが、『春秋繁露』には、人が天の善を分與されたものであるという考え方が展開されている。

人受命於天、有善善惡惡之性、可養而不可改、可豫而不可去、若形體之可肥臞、而不可得革也。(人、命を天に受く、善を善とし惡を惡とするの性有り、養ふ可くして改む可からず、豫めす可く去る可からず、形體の肥臞す可きも、革むるを得可からざるが若きなり。)

(蘇與『春秋繁露注』卷一23頁)

天之爲人性命、使行仁義而羞可恥、非若鳥獸然、苟爲生苟爲利而已。(天の、人の性命を爲すや、仁義を行ひ恥づ可きを羞づること、鳥獸の然るが若く、苟くも生を爲し苟くも利を爲すのみに非ざら使む。)

(蘇與『春秋繁露注』卷一43頁)

今善善惡惡好榮憎辱、非人能自生、此天施之在人者也。(今、善善惡惡好榮憎辱は、人の能く自ら生ずるに非ず、此れ天施の、人に在る者なり。)

(蘇與『春秋繁露注』卷一44頁)

天之生人也、使人生義與利、利以養其體、義以養其心。(天の、人を生ずるや、人をして義と利とを生じ、利以て其の體を養ひ、義以て其の心を養は使む。)

(蘇與『春秋繁露注』卷九185頁)

察於天之意、無窮極之仁也。人之受命於天也、取仁於天而仁也。是故人之受命於天之尊、(有)父兄子弟之親、有忠信慈惠之心、有禮義廉讓之行、有是非逆順之治、文理燦然而厚、知度大有而博、唯人道爲可以參天。(天の意を察するに、窮極無きの仁なり。人の、命を天に受くるや、仁を天に取りて仁なり。是の故に人の、命を天の尊に受け、父兄子弟の親(有り)、忠信慈惠の心有り、禮義廉讓の行有り、是非逆順の治有り、文理燦然として厚く、知

度大にして而博し、唯だ人道のみ以て天に參ず可しと爲す。）

（蘇興『春秋繁露注』卷十一 232頁）

こうした、人の善性が天與であり、道德の資質がすでに生存のはじめにおいて備わっているという觀念が、どこまで現實の社會に浸透し、實際に機能していたかは、明らかではない。しかし、柳が批判するのはこうした内在という觀念である。

すなわち、柳が「天爵論」において検討を加えるのは、この道德が天與であり、自然として具わっているという考え方である。この道德の天與性を強調するのは、董子をさらに遡る孟子である。

「告子」篇の天爵・人爵という考え方は次のようである。

孟子曰、有天爵者、有人爵者、仁義忠信、信樂善不倦、此天爵也。公卿大夫、此人爵也。古之人、修其天爵而人爵從之。今之人、修其天爵、以要人爵。既得人爵而棄其天爵、則惑之甚者也。終亦必亡而已矣。（孟子曰く、天爵なる者有り、人爵なる者有り、仁義忠信、信に善を樂みて倦まず、此れ天爵なり。公卿大夫、此れ人爵なり。古の人、其の天爵を修めて人爵之に従ふ。今の人、其の天爵を修めて、以て人爵を要む。既に人爵を得て其の天爵を棄つ、則ち惑ひの甚しき者なり。終に亦必ず亡ぶのみ。）

（『孟子』告子・卷十一・15b）

孟子は「仁義忠信」が人に備わっていて「善」であろうとすることを「自然」に樂しむ、これが人に與えられた「天爵」であるという。人々は生まれつき「仁義忠信」に出来ない「善」であろうとすることを自然に受け容れていて、人の本性と「善」との間に隔たりは微塵もないというのである。

孟子の論は少し曖昧なところがあるのだが、柳は「仁義忠信」を「天爵」と割り切った上で議論を展開している。

柳子曰、仁義忠信、先儒、名以爲天爵、未之盡也。（柳子曰く、仁義忠信、先儒、名づけて以て天爵と爲す、未だ

之を盡さざるなり。）

〔河東先生集〕卷三・10b

「先儒」が「仁義忠信」を「天爵」であるとするのは、たとえば同じ「告子」篇で、孟子は次のように述べている、詩曰、天生蒸民、有物有則、民之秉彝、好是懿德、孔子曰爲此詩者、其知道乎。故有物有則、民之秉彝也、故好是懿德。（詩に曰く、天、蒸民を生じ、物有れば則有り、民の秉彝、是の懿德を好む、孔子曰く、此の詩を爲る者、其れ道を知るか。故に物有れば必ず則有り、民の秉彝なり、故に是の懿德を好む。）〔孟子〕趙岐注卷十一・6b
ここの趙岐注は

言天生衆民、有物則所法則、人法天也。民之秉夷、夷常也。常好美德、孔子謂之知道、故曰人皆有善者也。（言ふところは天、衆民を生じ、物有れば則ち法則する所なり、人は天に法るなり。民の秉夷、夷は常なり。常に美德を好む、孔子之を道を知ると謂ふ、故に人皆善有る者なりと曰ふ。）

と述べるにとどまって、あまり明白ではないが、その前の節では

仁義禮智、人皆其端、懷之於内、非從外銷鑠我也。（仁義禮智は、人皆其の端、之を内に懷く、外従り我に銷鑠するに非ざるなり。）

〔孟子〕趙岐注卷十一・6b

という。

道徳性が内在するという觀念は、それを完成體とみるか、未完の可能性に止まるとみるか、幾つかの段階があるようだが、すでに一應ここにそなわっている。教學がこうした觀念を必要としたことは、柳宗元より後の儒教をみてみると、より明確な形をとっているのが窺われる。朱注の議論は次のようである。

有物必有法、如有耳目、則有聰明之德、有父子則有慈孝之心、是民所秉執之常性也、故人之情無不好此懿德者。（物有れば必ず法有り、耳目有れば、則ち聰明の徳有るが如し、父子有れば則ち慈孝の心有り、是れ民の秉執する

所の常性なり、故に人の情、此の懿徳を好まざる者無し。

(朱注卷六・六a)

耳目があれば、そこに聰明さの機能がすでにあるのと同様に、父子関係がそこにあれば、すでに必然的に「慈孝の心」がそなわっている、というのである。人がここにあることは、そこに徳があることになり、これは自然必然だというのである。こうした自然に「徳」が生まれると考える人々があつまって社會が形成されるならば、そこに自然に秩序と調和が生まれると想定できると、教學思想とはこうしたものだろう。

こうした考え方がいわゆる教學や「教え」の體系をかたちづくっていき、後世を支配したことというまでもない。仁義や禮智は權威とともにあるからここに懷疑をよせるのは、歴史上とぼしいのだが、そうした教學形成の、はやい時期に、そのとぼしくも貴重な例を柳の「論」においてみることができる。

注

(5) 「三綱」「五常」などの語、白虎通、尙書・泰誓下などに出るようだ。

三、柳宗元の「天爵論」

『柳河東集』⁽⁶⁾ 卷三にはかれの「論」が集められていて「封建論」「四維論」「天爵論」「守道論」「時令論」「斷刑論」「辨侵伐論」「六逆論」などがある。各論の成立年代について、それが一時期集中して書かれたものか、それとも個々別々の時期においてなったものであるのか、確實なことはわからない。ただ、議論のあり方をみると、まずトピックとしての、ある儒家思想の一つの通念であったり、あるいはある經典の中の、一つのことを話題とするものであったり

して、こうしたものの吟味批判を意圖しているようにみえる。

たとえば「四維論」では、『管子』牧民篇にみえる「四維」の語をとりあげて検討したものである。管子で「四維」として取り出されたものは、その名にあたいするものでなく、これは適切な議論とはいえないから、この議論そのものが管子など、權威ある人物の著作に出るものではないと、柳は斷じている。

管子以禮義廉恥爲四維。吾疑非管子之言也。(管子は禮義廉恥を以て四維と爲す。吾疑ふらくは管子の言に非ざるなり。)

〔河東先生集〕卷三・9 b)

管子は「禮」と「義」と「廉」と「恥」との四つを並べて、國を支える根幹だと論じているが、柳は「廉」と「恥」とは、國を支える根幹たりえないと論じているのである。なるほど「禮」や「義」は、國家を運営する根幹であり、社會に秩序を形成し維持する上で、不可缺ともいえよう。ところが、「廉」や「恥」はなるほど人の行爲の正不正に關わり、倫理の一角をなしてはいくが、あくまでも個々の人々の行爲がいかにあるべきかを示唆するに止まる。社會に秩序をもたらす、國家を支える根幹をなすとかの原則にかかわるものではない。それが社會に大切でないというのではないが、その對象として及ぶ範圍は、「禮」や「義」の規模と比較にならないと。

ここに見える柳の批判は、「四維」の定義を訂正することでも、管子という書物の權威を懷疑するものでもない。柳は管子のことを読み、そこにあらわされている事象そのものの意味を、自らの頭で考えた、そしてその論理の矛盾・破綻に氣がついて、その事實を指摘せざるを得なかった。これが「四維論」となったことである。彼の、教説や權威的知識をそのままに受け容れるというのではなく、一旦自己の頭のなかを通して、事象そのものを吟味し理解しようとする、そういう態度がここに見えているということだろう。管子はいちおう諸子の書物だが、聖人のことばも、考察の對象としている。

「天爵論」は孟子の「天爵」という考え方を柳が批判したものである。

柳子曰、仁義禮信、先儒名以爲天爵、未之盡也。(柳子曰く、仁義禮信は、先儒名づけて以て天爵と爲す、未だ之を盡さざるなり。)

〔河東先生集〕卷三・10b)

「仁義禮信」を「天爵」と等値とするのが先儒の論だが、これは眞實を解明し得ていないという。

夫天の貴斯人也、則付剛健・純粹於其躬、倬爲至靈、大者聖神、其次賢能、所謂貴也。(夫れ天の、斯の人を貴ぶや、則ち剛健・純粹を其の躬に付す、倬として至靈と爲る、大者は聖神、其の次は賢能、所謂る貴なり。)

〔河東先生集〕卷三・10b)

人が萬物の中で高貴なるものであることは、孟子も伸舒もかくいうかれらは、その根據を仁義禮智(または禮信)などの「徳」の先天的内在に求めた。柳はそれを「剛健」「純粹」とよぶ「氣」に求めているようだ。「剛健」は次のようである。

剛健之氣、鍾於人也爲志、得之者運行而可大、悠久而不息、拳拳於得善、孜孜於嗜學、則志者其一端耳。(剛健の氣、人に鍾るや志と爲る、之を得る者運行して大となる可し、悠久にして息まず、善を得るに拳拳たり、學を嗜むに孜孜たり、則ち志なる者は其の一端なるのみ。)

〔河東先生集〕卷三・11a)

「剛健」の氣をうけた人は、「善を得る」に務め「學を嗜む」ことに孜孜として努力すると。また「純粹」には、次のようにいう、

純粹之氣、注於人也爲明。得之者爽達而先覺、鑑照而無隱、則眈眈於獨見、淵淵於默識、則明者又其一端。(純粹の氣、人に注ぐや明と爲る。之を得る者、爽達にして先覺、鑑照して隱す無し、則ち獨見に眈眈たり、默識に淵淵たり、則ち明なる者は又其の一端なり。)

〔河東先生集〕卷三・11a)

事物や事象を見通す聰明さは、この「純粹の氣」によってもたらされている、というのである。

そして「天」という自然と「人倫」との関係を、次のように要約す。

「明離爲天之用、恆久爲天之道。擧斯二者、人倫之要盡是焉。（明離を天の用と爲す、恆久を天の道と爲す。斯の二者を學べば、人倫の要是に盡く。）
（『河東先生集』卷三・111a）

柳は「天」を自然の存在とみる、その上で「明離」すなわち透明な明晰さ、物事をみとおすという機能をそこにみる。これが人を生みだしたとき、人の聰明さとなってあらわれる。さらに「恆久」孜々として改めることのない永續性をまた「天」にみる。これは人にはその持續の意志としてあらわれるという。確かに人は天から、その能力を分與されて高貴なるものなのだが、その高貴さは仁義禮信など「道德」の、社會に既存の價值によって量られるのではなく、自然としての「天」の、いまだ限定されていない「カオス」のままに、人はその分與に預かっているというのである。それが「明」「志」のかたちをとってあらわれている、というのである。

このちがいの意味は何だろう。この、柳の、孟子を批判する思考のはたらきは、前章でみておいた嵇康の、「呂子」への批判を生みだした思考と同じものがみえる。

天が人にあたえた「力能」、人が生まれながらもっている「可能性」、これはたかだか今あるとおりの社會秩序と調和的にある「道德」に合致し、それを維持するように機能する、そういう仕組みがすでにそなわっていて、限定的にしかはたらかない、そういうものではない、そうではなくて、柳も嵇康も考える。もっと正體の知れない、混沌とも、デモニッシュともある、大なる可能性を、天は人に與えている、と考えているようだ。おそらく嵇康が刑死を免れず、柳が王叔文の黨として流刑に處せられ、そのままに任地に生を閉じていった、そうした必然性もここに一因があると考えられよう。

柳の論は傳統的な教學思想を批判したもので、仁義禮智は天與の「自然」としてあらかじめ人にそなわっているのではなく、後天的に人の力で作られるものだといふのである。仁義禮智の後得性をいって、その人にそなわることの必然性を否定しようといふのでなく、人の努力をむしろ強調し、仁義禮智の道德性に人の主體的な關與を重視するものである。だから封建道德から解放されようといふのでなく、そこに主體的營爲のあることの意味を重視し、むしろ社會秩序を維持する方向で考えている。しかし、道德を後得性とみることは、教學の立場の批判を招く、先天・後天の違いはわずかで、道德性の價值を兩者は認めているわけで、兩者は補充する立場に立てそうにもみえるのだが、後世においても先天內在論の教學の立場から、柳は批判されている。

〔柳河東集〕四部備要卷三注引

黃震曰、夫仁義忠信、得之於天、昭昭也。子厚乃謂此存乎人者、而獨指剛健純粹之氣、爲得於天、至論剛健則又指爲孜孜之志、論純粹則又指爲爽達之明、且證之曰、敏以求之、明之謂也。爲之不倦、志之謂也。自今觀之、求之爲之、信皆人爾、何乃反謂之天、其理果安在、而子厚至以此易彼邪。夫廉恥爲小節、而又強明自貴、如之何不陷叔文之黨、執迷終身乎。吾、今而後知子厚之所以子厚矣。

（黃震曰く、夫れ仁義忠信は、之を天に得て、昭昭たるなり。子厚乃ち謂ふ、此れ人に存する者なりと、而して獨り剛健純粹の氣を指して、天に得たりと爲す。剛健を論ずるに至りては則ち又指して孜孜の志と爲す、純粹を論じては則ち又指して爽達の明と爲す、且つ之を證して曰く、敏にして以て之を求む、明の謂ひなり。之を爲して倦まず、志の謂ひなりと。今自り之を觀るに、之を求め、之を爲す、信に皆人なるのみ、何ぞ乃ち反て之を天と謂はんや、其の理果して安くに在りや。而して子厚、此を以て彼に易ふるに至るか。夫れ廉恥を小節と爲す、而して又強ひて明らかにし自ら貴しとす、之を如何ぞ、叔文の黨に陥り、執迷して身を終はるか。吾、今にして後、子厚の、

子厚たる所以を知れり。

(四部備要本『柳河東集』卷三・9a)

柳の「天爵論」のは趣旨は、「人の性」は天の與えた自然の資質で、「明」という能力、「志」の強弱において様々に違いは人において現れるものの、「自然」としてあるものだ。しかし、仁義禮智の徳目は、人の制定に係るもので、天與の自然としてそなわっているものではない、というものである。この論において、こうした思考が可能とする新しい世界の可能性について言及することはないが、他の論の基礎をなしてもいるし、彼の現實を見、そこに問題を見いだし、それを批判するという行動をも生みだしているだろう。

その意味で、黄震のような朱子學者の、柳への批判はあたっていないよう。道德性の、人に内在することこそ天與の資質であって、これを基礎において名教社會は維持される。柳の論はその基礎を否定するものと、黄震はみるわけである。

柳の、この考え方が名教社會をおびやかすとみるから、ここに柳の、「王叔文」の黨への、加擔の動機をかれはみているのである。「子厚の、子厚たる所以を知れり」というのは、黄震はおれは護教の徒だといっているすぎない。護教論としてはこれは無論正しい。

ただ、しかし、それで黄震が今日かえりみられるということは勿論ない。黄震の論の、動機の背後には、富貴榮達名利の世界が、そこに身を託すべきものとしてある苦のものだからである。

柳の論ばかりでなく、嵇康のこの「論」がつまらぬとしか見えない人もあるようだが、まさか黄震にくみするということではないだろう。

注

(6) 柳文からの引用は中輯注『河東先生集』(廣文書局影印本)に據り、これを活字に改めた『柳河東集』(上海人民出版社1974年)

・三徑藏書本『柳河東集』（四部備要所收）、さらに章士釗『柳文指要』（文匯出版社2000年）などを参照した。同書は「天爵論」がもっぱら孟子を批判するようにみえて、その實、韓愈の「原道」などの論を意識していると指摘していて、面白い。また黄震、何義門等の批評にも言及している。

結語

曹魏の末年嵇康は混源の「元氣」を考えることで、人のもつ可能性を人の未來へと擴大しようとした。誰にとっても未來は與えられるものでなく、みずから新しい意味を見いだし得るものだと考えた。嵇康の論は「呂子」の俗論を根源の「元氣」を置くことで、論理をたどり論破するものだが、たかだか歴史上の人物の行動の意味を新しくするというのに止まっていて、そこから新しい行動を生み出すような「力」があったように見えぬ。いわば「呂子」と歴史上の人物評價を展開する、「空論」であるようにみえる。しかし、現實の社會や政治から切り離された空間における議論であるが故に、徹底した思考が可能であったようで、それが嵇康の思想全體の性質を形作っているように見える。

嵇康より時代はくだること、およそ五百年、中唐の世にあらわれた柳宗元は、混沌の「氣」を考えた。柳は「純粹」「剛健」の二氣は人の根源においていて、いわゆる「道德」が天與のものではないと論じた。柳の論は、先儒の「仁義禮智」を天與とする考え方を批判し、「純粹」「剛健」の二氣を天與と論じるものである。「道德」が天與ではないと論じているが、逆にいって道德の存在を否定する過激の論ではない。おそらくこうした「論」の動機は、人の能力、可能性ということをいかに評價するかという問題意識から出てくるものであろう。仁義禮智の道德を、人の後天的能力とする柳の「論」では、人の行爲、能力の優劣を決定するのは「明」「志」という資質であって、人を見るとは、そこを正

當に評價するというでなければならぬことになる。もし、道德の實現の度合いによって人をみるとすれば、それは他人の評價であるほかない。一方、「明」「志」であるかないか、これは當の主體のあり方を自ら問うことにおいてするほかない。行爲において自ら實踐するという生き方を、これは生みだすものであろう。柳の行爲の一部は少なくともこうしたものであった。

嵇康は元氣で「明」「膽」をいい、既存の價值觀の枠組みから解放されようとした。柳は「明」「志」をいい、道德を教條や徳目の實踐から解放しようとした。細い一點で、嵇康につらなるものがそこにあるように見える。それぞれの「生」の、過酷さをみれば、すでに知られることではある。

その出發點においてはなにもない、と考えるか、あらかじめ赤い色、明るい、高い等の價值、あるいは、ある何かですでにあるとするか、わずかの違いだが、しかし、その一點において二つの考えは分離して交わらないようである。嵇と柳は前者の路をゆき、董仲舒たちは後者の路を歩んでいるといえそうである。眞に新しいものが生まれるとすれば、前者の路によるほかはないだろうが、今も昔もそれが困難なみちであることにかわりはないだろう。