

中唐の諸子学と古文復興の思想

— 楊倞の『荀卿子』二十卷をめぐって —

宮岸 雄介

(国語国文学〈中国語〉学科目)

(令和六年一月九日受理)

はじめに

『荀子』三十二篇は儒家思想の中で、迷信に囚われず実証的にも
のごとを分析する視点を内包し、中国の学術史の発展において大き
な影響を与え続けて来た。特に、中唐期にわかに活況を呈してき
た古文復興を主張する思想家たちの思考様式の一端には、荀子の発
想が色濃く見えている。しかし、儒家の精神を正統に受け継ぐ、い
わゆる道統に『孟子』が選ばれてからは表立って脚光を浴びる存在
ではなくなっていたことは周知の通りである。この道統が韓愈
(七六八〜八二四)によって定められた中唐の時期までも、『荀子』
には主だった注釈書もなく、テキストも混乱を極めてかなり読み
にくい状況にあったという。

韓愈の晩年に当たる中唐の憲宗の元和十三年(八一八)に、楊倞
という人物が『荀卿子』二十卷本という名称で『荀子』の注釈書を
編纂した。これが今日伝わる最古の『荀子』のテキストであるが、
中唐のこの時期にこの注釈書が編纂された事実は非常に示唆的であ
る。というのは、楊倞の注釈は、当時『孟子』の優位性を主張する
韓愈に対して為されたものであるという興味深い指摘もあり、『荀
卿子』二十巻本で展開された『荀子』論は、中唐における荀子思想
の展開を知る上で重要な証言となっているからである。本論で論及
したいテーマも、中唐における諸子学が古文復興の思想に及ぼした
影響を考察することにある。

また、楊倞の大きな功績として、当時残っていた信頼できる『荀

子』のテキストであった劉向本の旧目録を、内容と形式の面から篇の並び順を大胆に並び替えて新しい目録を作成したことが挙げられる。そもそも劉向本は成帝の河平三年（紀元前二六）に宮中の圖書を総整理する一環としてなされたものであった。その叙録によると、『荀子』は三百二十二篇も存在し、校訂した結果、重複するものが二百九十篇にも及んでいたので、それを差し引いた三十二篇を定本としたという。前漢の儒教一尊体制で、董仲舒の天人相関説が漢帝国のイデオロギーとなつて以来、それを否定する『荀子』はテキストの校勘がきちんとなされず、このように杜撰な保存状態のまま複数のテキストが整理されなのまま宮中書庫に後漢まで放置されていたことが窺えよう。原本の十倍ちかくに及ぶ、流伝経由を異にするものが存在したということは、公に校訂こそされなかったものの、裏で秘かに読み継がれてきたことが想像される。

爾来、『荀子』は自然現象と人事を峻別し、人間の本性は悪であるという説、先王に対して後王の政治も重視するという歴史観を後世に伝えて来たものの、中唐の楊倞まできちんとした注釈は編纂されることになかった。これは、中国思想史が、秦始皇帝の焚書坑儒、漢の儒教一尊体制による経解積統一、六朝時代の仏教道教隆盛、唐代の五経正義制定という大きな転機を経て展開したことで読み取れるとおりに、いわゆる諸子の学術が時代を経て次第に疎外されていった事情と重なるとも言えよう。『荀子』は儒家ではあったが、思想的に異端とされたためテキストがきちんと整理されなかったの

であろう。その一方で、宮中に多くの副本が存在したことが物語るように、一定の知識人には読み伝えられたようである。しかし、思想史の大きな潮流の中では、他の諸子同様とりたてて注目を集める存在でもなかったのである。

このように諸子学が衰退の一端を辿る歴史の中で、中唐には諸子のテキストについて積極的に注釈がなされる風潮があった。²⁾楊倞の『荀卿子』二十巻もその一つの成果であるが、なぜ中唐に諸子学が復興したのであるうか。また、これまで日の目を見なかった『荀子』が何故この時期に校訂されたのであろうか。これは中唐に盛んになった古文復興の思想と無縁ではない。古文復興の思想とは、唐代にその勢力を持ち続けた貴族階級の文化に対するアンチテーゼであり、貴族階級文化の象徴であった駢儷体の文を否定して古代の文体に回帰することをめざし、さらには近古の經典注疏による狭く偏った解釈を放棄して古代先哲の思想を直接自分で理解しようとするものであった。古代の文とは狭義では儒家の經典などを示すが、中唐の古文復興の思想家たちは、古代における文章全般をあまねく探求しようという姿勢が強い。

こうした思想は唐代始めから散見するも、一つの大きな主張となるのは中唐の韓愈と柳宗元（七七三―八一九）という二大作家が理論と実践を展開していったことによる。何かと比較される両者ではあるが、ともに古代の文、すなわち両漢を含むそれ以前の先秦時代の文章を復活させた作品を創作し、六朝隋唐以前の先哲の思想を再

構築していく共通点はあるながら、二人の思想を子細に見ていくと、決定的に違う内容が見出せる。特に、天に対する両者の認識は真つ向から対立するものであった。一方が先王の政治思想を再現しようとする主張すると、他方では現王朝の皇帝を担ぎ出して政治の改革を迫ろうとするなど、中唐の古文復古運思想は一筋縄で説明ができない面が確かに存在する。その真相を探るためには、『荀子』について両者がどのような解釈をしていたかという問題を追及していくと明確になっていくと思われる。本論では古文復興の時代、すなわち中唐にできた楊倞の『荀子』解釈とその同時代への影響を概観しつつ、古文復興の思想が志向した真逆の発想の原因を考察していきたいと思う。

一、柳宗元の諸子論

中原を統一する帝国成立前夜にあたる先秦時代に、百家争鳴の活況を呈していた諸子の思想は、唐代までどのように認識されていたのであろうか。ここでは、行論の都合上、最初に学術史上における諸子観の変遷を概観していく。諸子の思想は、秦漢帝国成立以後、王朝のイデオロギーが統一されていくことを契機に、学術の世界から影をひそめていくことは周知のとおりである。史家による学術史で辿ると、司馬遷の『史記』太史公自序にみえる「六家要旨」³では、黄老思想を第一として諸子の思想の長短を平等に論じていた。しかし、儒家よりも黄老思想を重視した司馬遷父子の見解は次第に問題

視されるようになり、後漢の班固の『漢書』藝文志では、儒家こそが君王の学とされ、諸子はあくまでも諸侯の学間で儒学の学説を補助すべき役割であると位置づけられる。このように、漢代には儒学が帝国の官学となっていく奇跡が明確に窺え、諸子の学は次第に埒外へと追いやられていくことがわかる。

続く六朝時代の諸子観を見てみよう。先秦時代のいわゆる諸子百家の思想は、秦帝国の統一による焚書に打撃を受け、漢代の武帝の時期に儒家が国教となつて以来、異端なものとして認識されるようになったというのが当時共通の認識であった。六朝時代は門閥貴族による文芸が盛んになり、四六駢儷体の形式美が整った美文が好まれ、内容が軽薄華美に流れる風潮が支配的であった。また外来の仏教が受け入れられていく時代でもあり、儒学は総じて振るわない時代と評される。しかし、文章も儒学の精神に則るべきであるという文学観も温存され続け、これが中唐の古文復興の思想と軌を一にする動機となっていることは記憶に留めておきたい。六朝梁代に書かれた文学理論書『文心雕龍』は六朝までのあらゆる文体別に文学を分析し、諸子の文にも見解が及んでいる。

暨於暴秦烈火、勢炎崐岡、而煙燎之毒、不及諸子。逮漢成留思、子政讎校、於是『七略』芬菲、九流鱗萃、殺青所編、百有八十余家矣。迄至魏晉、作者間出、調言兼存、瓊語必錄、類聚而求、亦充箱照軫矣。然繁辭雖積、而本體易總、述道言治、枝條五經。

其純粹者入矩、躡駁者出規。(『文心雕龍』諸子篇)

その著者劉勰(四六六―五二〇)によると、秦の焚書坑儒の被害は甚大ながら、異端であるがゆえに諸子の書籍にそれはあまり及ばず、漢の劉向(紀元前七九―紀元前八)が図書目録である『七略』によって諸子を分類し、当時は百八十家あまりの諸子が確認されたという。また、魏晉の時代にも、諸子のような新しい思想が生まれてきたが、内容は容易で、政治を語るも五經の論理から派生的なものであった。五經の精神に適うものとそうでないものが入り交ざっていたといえる。

ここで注意しておきたいことは、『荀子』や『孟子』も儒家ではあるものの、經典ではないため、諸子に分類されていたという事実である。引用文にあるように、劉向に編纂した『七略』の中の一つに、先に紹介した『荀子』の校定したものもあつた。

また、ここで劉勰が指摘していることで注目すべきことは、当時伝わる先秦から漢の諸子思想はその議論が荒唐無稽であるがゆえに敬遠されてきたという事実である。その例として劉勰は漢の東平王劉宇が『史記』と諸子の書を求めたものの当時の朝廷はそれを認めなかつた話柄を載せる。

昔東平求諸子、『史記』、而漢朝不與。蓋以『史記』多兵謀、而諸子雜詭術也。然洽聞之士、宜撮綱要、覽華而食實、棄邪而採

正、極睇參差、亦學家之壯觀也。(同右)

漢の朝廷が両書を受け入れなかつた理由は、『史記』は戦争の策謀ばかりを多く載せ、諸子は荒唐無稽であるという理由からであつたと言ふ。

わざわざこうした例証を劉勰が行っているということは、彼がいかに儒學の精神をすべての文芸の根本に据えようとしているかという姿勢の現れであるが、劉勰は、無条件で異説を排斥するという偏狭な思想を持っていたわけではない。

諸子の説も全否定して捨て去るのは学術的な態度とは言えず、正邪の区別がわかる卓見を學者は持たなければならぬとして、選りすぐりの諸子が揃つた姿は壯觀であるとして述べている。

劉勰は諸子篇において、諸子の文の論理性、構成、文章の美しさなどを列挙して称賛している。しかし、ここで劉勰が言う正邪を判断する基準とは、五經の精神を反映したものか否かという儒學的な文學觀であることに注意しなければならない。

こうした諸子觀は、唐代にも引き継がれていく。たとえば唐初の史家劉知幾(六六一―七二一)は『史通』の中で、より痛切に諸子の奇説を非難しているのである。⁴劉知幾の文章批判の基準も劉勰と同じく、經學の精神に則つたものか否かというものもその中核をなしていたからである。とはいえ、『史通』を丁寧読んでいくと、その自叙篇において、劉知幾が影響を受けた古典として筆頭に挙げ

られているのが『淮南子』であったという事実が見つかる。⁵⁾ 諸子の雑家に分類される『淮南子』が、諸子の諸説を総合的に編纂していく姿勢に、史家として求められる見識を見出しているのである。

劉知幾は史家には三才が必要であると唱えていた。すなわち才・学・識の三つであるが、中でも史書の正否を分ける見識たる「識」が最も重要であるとする。⁶⁾ 中国の史学は、儒学に由来するため、劉勰に見えるような経学精神を判断の基準にする伝統を有してきたが、唐初の劉知幾あたりから、すでにその意識は少しずつ変貌しつつあった。唐初の史学には、經典自体を疑い、史実を正確に考証していくという意識が芽生えたことは、後の中唐の学術思想の成果に結実していくことになる。五経正義の解釈学の権威に圧迫されていた唐代の学術は、経学の外にある価値観、すなわち仏教や諸子の思想などから新境地を切り開いていったことが予想できる。

それでは、中唐の文人たちはいかに諸子と向かい合ってきたのであるうか。柳宗元（七七三〜八一九）は、諸子の文章について考察した文を「辯」という文体でいくつか残している。⁷⁾

（1）『列子』への批判

先に挙げた漢の劉向の図書整理事業の中で、『列子』については以下のように解説されている。

列子者、鄭人也、與鄭穆公同時。蓋有道者也。其學本於黃帝老

子、號曰道家。（中略）護左都水使者光祿大夫臣向所校列子書錄。永始漢成帝年號。三年八月壬寅上（紀元前一四年）。（劉向『七略』叙録）

これに対して柳宗元は以下のように考証する。

則是先夫子而生已若干年。今觀其書、乃有『仲尼』篇、且多所紀述夫子及諸門弟子事、則列子當生魯穆公時、而非鄭穆公時決矣。一字之誤乃爾哉！魯穆公之立、在夫子既沒之後云。（柳宗元「辯列子」）

というように、列子が劉向のいう鄭の穆公（紀元前六二七〜六〇六在位）と同時代の人とすると、列子は孔子（紀元前五五一〜四七九）が生まれる数年前の人物となり、孔子とその弟子の存在を知らないことになってしまふ。ところが、『列子』仲尼篇には孔子の弟子のことが多く書かれている。そこで、柳宗元は劉向が一字誤っていると考えた。すなわち穆公とは鄭ではなく、魯の穆公（紀元前四一五〜三八三在位）であったと判断したのである。柳宗元は、魯の穆公が生きた時代の事件の起きた年を『史記』の年表によりながら列挙し、魯の穆公説を補強する。

劉向古稱博極群書、然其錄『列子』、獨曰鄭穆公時人。穆公在

孔子前幾百歳、『列子』書言鄭國、皆云子産、鄧析、不知向何
以言之。如此。『史記』、鄭鹿二十四年、楚悼王四年（紀元前
三九八年）、圍鄭、鄭殺其相駟子陽。子陽正與列子同時。是歳、
周安王三年、秦惠王、韓烈侯、趙武侯二年、魏武侯二十七年、
燕厘公五年、齊康公七年、宋悼公六年、魯穆公十年（以上『史
記年表』による）。不知向言魯穆公時遂誤為鄭耶。不然、何乖
錯至如是。其後張湛徒知怪『列子』書。言穆公後事、亦不能推
知其時。然其書亦多增竄、非其實。（柳宗元「辯列子」）

『列子』の注釈で有名な東晋の張湛も列子は（鄭の）穆公の後の
人物であると推測しながら、魯の穆公であったことは突き止められ
なかったとしている。そして、『列子』はテキストとして誤りが多
く、事実が載せられていないとしているのである。ここで柳宗元が
行っていることはまさに史学の考証方法を用いた分析であり、劉知
幾が示した「識」を發揮したものであった。六朝以来の諸子観で確
認できたとおり、諸子の書物は荒唐無稽であるため、歴史的な考証
で虚実を明確にする必要があり、柳宗元の一連の諸子批判もこうし
た認識の上に立ってなされた仕事であったと言えよう。さきに劉勰
が玉石混淆とした諸子の中にも明快な論理性、修辭の行き届いた美
文のものもあると評価したように、柳宗元は『列子』にそれを見出
そうとする。上の引用に続けて、

要之、莊周為放依其辭。其稱夏棘、狙公、紀水省子、季咸等、
皆出『列子』、不可盡紀。雖不概於孔子道、然其虛泊寥闊、居
亂世、遠於利、禍不得逮乎身、而其心不窮。『易』之「遁世無悶」
者、其近是歟。餘故取焉。其文辭類莊子、而尤質厚、少為作、
好文者可廢耶。其『楊朱』、『力命』、疑其楊子書。其言魏牟、
孔穿皆出列子後、不可信。然觀其辭、亦足通知古之多異術也、
讀焉者慎取之而已矣。（同右）

寓話の宝库とされる『莊子』の内容は『列子』に依拠している所
もある。孔子の道からは外れているものの、道家の精神と共鳴し合
うものがある。『易経』の世を遁れて悶えなしという境地も正しい。
文章も『莊子』とお互い似ており、文を好むものは無視できないは
ずである。その楊朱篇と力命篇はおそらく楊朱の書であろう。魏
牟、孔穿が列子の後人であることは信じていることができない。
その言辭を見ると充分古代に通暁していても異なる見方が多く、事
実と違う部分もあるので、読む者は慎重に内容を選ぶ必要がある。
というように、叙述が史実に正確でなくてもそこに描かれている
内容が真相に迫っているものは取り入れていくべきであるとしている
ことが注目を引く。唐代の官僚であった柳宗元は、そもそも経学
に学問の基礎をおいているが、儒家との対立関係にあるはずの道家
の思想の処世術と世界観にも深い理解を寄せていた。また、仏教思
想にも傾倒しており、経学一辺倒の狭い唐代学術の質を根底から改

変していこうという志向があった。柳宗元の諸子理解を示す例をも一つ挙げる。

(2) 『晏子春秋』への批判

司馬遷讀『晏子春秋』、高之、而莫知其所以為書。或曰、晏子為之、而人接焉。或曰、晏子之後為之、皆非也。吾疑其墨子之徒有齊人者為之。墨好儉、晏子以儉名於世、故墨子之徒尊著其事、以增高為己術者。且其旨多尚同、兼愛、非樂、節用、非厚葬久喪者、是皆出『墨子』。又非孔子、好言鬼事、非儒、明鬼、又出『墨子』。其言問棗及古冶子等尤怪誕、又往往言墨子聞其道而稱之、此甚顯白者。自劉向・歆、班彪・固父子皆錄之儒家中。甚矣、數子之不詳也。蓋非齊人不能具其事、非墨子之徒則其言不若是。後之錄諸子書者、宜列之墨家。非晏子為墨也、為是書者墨之道也。(柳宗元「辯晏子春秋」)

司馬遷は『晏子春秋』の由来を知らなかった。晏子が作ったとか、後の人が作ったと諸説紛々としていたが、柳宗元は墨家の齊出身者が作ったと考えていた。司馬遷はじめ漢代の劉向・歆、班彪・固といった学者たちは晏子のことを詳らかにできず、儒家に分類している。しかし、その思想に儉約思想が見え、さらには『晏子春秋』にみえる尚同、兼愛、非樂、節用、節葬もすべて『墨子』から出たものである。これは歴として墨家の著作で、後の目録学では『晏子春

秋』は墨家に分類すべきである。

このように、柳宗元は思想内容を比較しながら、漢儒の誤解を修正している。この分析では、単なる歴史考証ではなく、比較思想の方法論を用いてそれぞれの内容から考察する方法が示されているのが注意を引く。儒家からすると異端である、すでに消滅してしまつた思想についても丁寧⁸⁾に考証を加えて、正確に分類を試みるのが中唐の諸子学の特質であった。柳宗元が以上のような諸子に関する研究を進めてきたのは、上古の時代に回帰しようという古文復興の思想の営みの一環であった。彼によると、理想とする古典世界は、正統とされてきた儒学の文献のみならず、異端として脚光を浴びてこなかった諸子の文章にも広く目を向けて、荒唐無稽なものを排除し、歴史的な考証を通じてその誤謬を修正していくものであった。このように、文字の校訂のみ(いわゆる章句の学)ではなく史学の実証的な方法論が取り入れられ、さらには比較思想の方法論をも導入されていたことがわかった。そして、儒学のみならず、道家思想にも価値を見出し、それらも自らの思想構築に受け入れていこうという姿勢も窺えた。

ところで、仏道教嫌いで有名な韓愈も『墨子』については意見を述べている。韓愈は『墨子』と儒学の違いを明確に示しつつも両者に共通する思想を積極的に評価している。⁸⁾ 儒墨はともに堯舜禹を尊重する思想であるため、根源のところでは同じだと韓愈は解釈した。また、ともに天を貴び、天命に従う思想があることにも共感し

たのだと思われる。このように、古文復興の思想家たちは、儒学以外の思想についても寛容に受け入れようとする姿勢が認められるのである。韓愈と柳宗元の思想は、細部を見ていくと、意見の食い違いがしばしば見いだせる。冒頭でもふれたとおり、柳宗元は、韓愈の天人観とは真つ向から対立する立場を取っていた。この違いは、それぞれが拠り所とする思想の書物の違いから生じていると従來說明されてきている。すなわち、韓愈が『孟子』を、柳宗元が『荀子』の思想をそれぞれ重視していたから相違が生じているという考えである。

一天に対する見解もさることながら、『荀子』の正論篇、解蔽篇などを讀むと、この章の最初で取り上げた劉知幾の史料批判態度、すなわち史実の実証的な考証の方法論がすでにみえていた。これは、これまで柳宗元の諸子論にも見えていた発想であり、『荀子』の思想は確かに柳宗元にそのまま受け継がれていることが認められよう。

それでは、後世、儒学の異端の書として位置づけられた『荀子』は、実際に中唐の時期にはいかに読まれていたのであるか。章を改めてこの問題について見ていくことにする。

二、楊傑の『荀子』注の成立

後の歴史から緡くと、宋学のすすむ方向性を決定づけたのは、韓愈が考えだした儒学の道統であり、その思想が述べられている「原

道」には、宋学が重んじるようになる四書の構想が、早くもスケッチされている。道統とは古代の聖王の精神を孔子が引き継ぎ、それを孟子が今に伝えたものであるとする。これは、上古の理想とすべき世界へ回帰しようとする古文復興思想の主たる考え方であった。実は韓愈はこの結論に辿りつくために、先秦諸子、漢代の文献を讀み進めており、『荀子』も讀んでいる。

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。以為孔子之徒沒、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。聖人之道、不傳於世、周之衰、好事者各以其說干時君、紛紛藉藉相亂、『六經』與百家之說錯雜、然老師大儒猶在。火於秦、黃老於漢、其存而醇者、孟軻氏而止耳、揚雄氏而止耳。（韓愈「讀荀」）

というように、韓愈は孔子の遺訓は孟子にのみ受け継がれたところでも殊更に絶賛している。そして、漢の楊雄もその思想を継承し、諸子の思想が入り乱れた先秦時代、秦の焚書坑儒、漢の黃老思想が流行する中この二人こそが孔子の精神を守り抜いてきたと述べる。韓愈が『荀子』を知ったのは、楊雄の文を讀んだ後であった。

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。孔子刪『詩』『書』、筆

削『春秋』、合於道者著之、離於道者黜去之、故『詩』『書』『春秋』無疵。余欲削荀氏之不合者、附於聖人之籍、亦孔子之志歟。孟子、醇乎醇者也。荀與揚、大醇而小疵。(同右)

韓愈は『荀子』という書物を得て、荀子なる人とその思想を知ったという。荀子の思想には、「其の辞を考ふるに、時に粹ならざるがごとし」という欠陥がある。その思想の本質は孔子の思想と異なることは少ないものの、孟子と楊雄の中間に位置するものであろう。このように考えた韓愈は孔子が六経を刪定したように、『荀子』を再編成して行きたいと言う。

ここで韓愈が、『荀子』の思想の中で正統ならざるものとした内容が、荀子が孟子の天人相関説を否定している説(天人の分)であることは容易に推察できる。また、天人相関説の根拠である性善説を否定した、荀子の性悪説も不適切な存在になっていたと思われる。先秦以降、思想史の変遷の中で常に異端扱いを受けてきた諸子の文章は、中唐にあつてもなおおきちんとした校訂もなされず、さらに注釈書が整う状況ではなかったことは再三述べてきたとおりである。『荀子』も例外ではなく、今日残る最古の注釈である中唐の楊傑の『荀子』注の序に、唐代までの『孟子』と『荀子』の伝承の状況が語られている。

傑以末宦之暇、頗窺篇籍、竊感炎黃之風未洽於聖代、謂荀、孟

有功於時政、尤所耽慕。而『孟子』有趙氏『章句』、漢氏亦嘗立博士、傳習不絕、故今之君子多好其書。獨『荀子』未有注解、亦復編簡爛脫、傳寫謬誤、雖好事者時亦覽之、至於文義不通、屢掩卷焉。(楊傑「荀子」序)

『孟子』は漢代に趙岐の注釈がすでに存在し、漢王朝は博士まで設け、伝習は絶えることがなく、そのため唐代の現代でも君子たちは好んで『孟子』を読む。しかし、『荀子』はいまだに注釈さえなく、テキストも乱れや脱落が多く、伝写にも誤りがあり、興味を持った人がこれを閲覧しても意味が通じないため読むのをやめてしまうのであった。

楊傑の指摘によると、『孟子』はテキストも比較的完備し、漢代以降も読みつがれ、中唐の頃も読者が多かったという。すなわち、孟子の天人相関説は、儒学の正統思想と合致した内容であるため、孔子の遺志を確実に伝えた書物として扱われてきたのであろう。韓愈の道統ができる素地は、中唐までの孟子評価ですでに決まっていたのである。一方、『荀子』はテキスト自体も整備されておらず、またそれが原因で『孟子』ほど広く流布していなかったことがわかる。さきの「読荀子」で韓愈が後になって荀子という人を知ったとあるように、決定版の注釈やテキストがない状況であったのである。楊傑の序では、戦国時代以降、諸子の説が争鳴する中、孔子の道はまさに風前の灯であったとし、次のように説明する。¹⁾

故孟軻闡其前、荀卿振其後。觀其立言指事、根極理要、敷陳往古、撝挈當世、撥亂興理、易於反掌、真名世之士、王者之師。又其書亦所以羽翼『六經』、增光孔氏、非徒諸子之言也。蓋周公制作之、仲尼祖述之、荀、孟贊成之、所以膠固王道、至深至備、雖『春秋』之四夷交侵、戰國之三綱弛絶、斯道竟不墜矣。(同右)

諸子百家の説が入り乱れる先秦時代にあつて、孟子と荀子とが前後して孔子の説を復興させた。両書に書かれた内容を見ると、理論は本質を根底から極め、古典の説をあまねく述べ、現代の状況に照らし合わせても乱を鎮める理を起こして、理解しやすいもので、両者は名世の士、王者の師となつた。両者の書物は『六經』の片腕ともなり、孔子の威光をさらに増し諸子の説とは一線を画すものとしている。周公が作った精神を孔子が祖述し、荀子、孟子がそれに賛成したため、王道の礎をしっかりと固めて、内容を深めてきたことで、春秋戦国の乱世を経てもこの道はついに亡びることはなかった。ここで重要なことは、さきの韓愈と違い、楊倞が『荀子』も『孟子』と対等な孔子の継承者であるとしていることである。結局、楊倞がここで一番に述べたかったことは、『荀子』の地位回復であつた。この注釈を編纂した理由を以下のように言及する。

夫理曉則愜心、文舛則忤意、未知者謂異端不覽、覽者以脫誤不

終、所以荀氏之書千載而未光焉。輒用申抒鄙意、敷尋義理、其所徵據、則博求諸書。(同右)

唐代においては、『荀子』は、『荀子』を知らない人からは異端だとして読まれず、読んだ人も脱落ゆえに読み終えることができないという状況であつた。『荀子』は千年も脚光を浴びることがない状況であつた。そこで、『荀子』が説く義理を探索し、その根柢を広く諸書に求めたのである、と言っている。楊倞は、漢代以降伝わっている劉向の『孫卿新書』をそのままとめるのではなく、乱れたテキストを読みやすくすべく、以下のような努力を行つた。

但以古今字殊、齊楚言異。事資參考、不得不廣或取偏傍相近。聲類相通、或字少增加、文重刊削、或求之古字、或徵之方言。加以孤陋寡儔、愚昧多蔽。穿鑿之責、於何可逃。曾未足粗明先賢之旨。適增其蕪穢耳。蓋以自備省覽、非敢傳之將來。以文字煩多、故分舊十二卷三十二篇、為二十卷。又改『孫卿新書』為『荀卿子』。其篇第亦頗有移易。使以類相從云。時歲在戊戌。大唐睿聖文武皇帝、元和十三年十二月也。(同右)

古今の文字は違い、齊楚地方の方言も異なるため、文意が通じるように文字や音声の近いものに改めたり、字の足りないところは増やしたり、文が重なっている箇所は削つたりした。古字を求めたり、

方言を明らかにしようとしたが、非才非力ゆえに誤謬も免れまい。自分の見解で穿鑿をした責任は遁れようもない。未だ嘗て明らかにし得たとは言えない先賢の主旨をわずかばかり増やすことができたに過ぎないが、将来に伝えていきたいと願っている。文字が多いので、もともと十二卷三十二篇あったものを、二十卷とした。また、劉向が『孫卿新書』としていた題名を『荀卿子』と改めた。その篇にはとても移動しやすいものがあり、似た内容のものは移動させた。時は戊戌、大唐帝国憲宗元和十三年。

楊倞という人物については、史書は多くを伝えず、詳細の履歴を今日知り得ることはできない¹²⁾。ただ、『荀子』の分かりやすいテキストを今日まで残したこと、そして序文にある中唐の憲宗の元和十三年（八一八）にこの書が献上されたという重要な情報も残している。

この年、韓愈（七六八～八二四）は五十一歳。長安の宮廷では仏舎利が届けられるため大供養が営まれた。翌年、韓愈は排仏論の代表作である「論仏骨表」を崇仏として名高い憲宗に上書し、その怒りを買って潮州へ左遷される人生の転機を迎えていた。一方柳宗元（七七三～八一九）は、左遷され続けていた柳州で四十五歳になっていた。そして翌年都に返り咲くことなく、柳宗元は柳州の地で没している。このように、楊倞の『荀卿子』二十卷本は、まさに古文復興思想家たちと同時代に完成された賜であり、時代の大きな要請

に応えて出来たものであったことが確認できる。性悪篇の注釈では、次章でも取り上げるが、性悪説を正当化するために韓愈の「性説（注釈では「説性」と表記）を全文引用している¹³⁾。ここは引用だけで、楊倞の反駁する意見は書かれていない。『荀子』の復権を願う楊倞としては、韓愈の道統説の修正を求める思いもあり、わざわざ韓愈の文を全文載せたのではないだろうか。ただ、元和十三年は柳宗元にとつては最晩年、人生残すことあと一年で、しかも遠隔の柳州の地にいたため楊倞の注釈は手にとつて見ることができなかったと想像できる。

実は楊倞の注釈ができる前、『荀子』は劉向の『孫卿新書』として読まれており、現存する『荀子』と章立ての順が微妙に異なっていた。楊倞は『荀卿子』の序の最後で、「其の篇第亦た頗る移り易き有り。類を以て相ひ従はしむと云ふ」と言うように、劉向の旧目錄の順序を並び換えたのである。

楊倞は、性悪篇で韓愈の「原性」全文を引用していることから、韓愈の「原道」、「原性」などの論文を読んだ上で『荀卿子』二十巻を編纂したことは明らかである。そして、柳宗元の最晩年に該書は完成しているのので、「天説」などの代表的な柳宗元の作品を知った上で『荀子』に注釈をしたことになる。すなわち中唐古文復興思想がほぼ完成した時期に、その総まとめとして編纂されたことになるのである。

最後に唐代士大夫にとって、『荀子』の学説が具体的にどのよう

な影響を与えた存在であったのかを、楊倞の説を中心に考えて行くことにする。

三、楊倞の『荀卿子』二十巻に見える性論と後王の思想

劉向の『孫卿新書』は、三百二十二篇あったものを全て校訂し、重複した二百九十篇を削り、三十二篇にしたという。楊倞はこのテキストにある旧目録の並べ方を多少変更した。楊倞が旧目録の順序を変更したことで、『荀子』の構成意図がより明瞭になり、他の諸子文献のようにその成立過程を考察する大きなヒントを残してくれている。『荀子』の注釈についての先行研究として金谷治氏の論文^{〔1〕}に興味深い説がある。以下、その内容を紹介しながら、本章で考える問題を明らかにしていく。

楊倞の再編には『荀子』の内容を四つのグループに大別しうる意図があったとされている。そして、それぞれのグループは、荀子自身と後継の荀子学派たちそれぞれが編纂したものではないかという。四つの内容とは、

- (一) 勸学・修身・不苟・榮辱・非相・非十二子
- (二) 儒效・王制・富國・王霸・君道・臣道・致仕・議兵・彊國
- (三) 天論・正論・樂論・解蔽・正名・禮論・性惡・君子・成相・賦
- (四) 宥坐・子道・法行・哀公・大略・堯問

(一) は学問を修めるための修養論で、おそらく荀子本人による説を中心にまとめたものであり、(二) は君子が国家を治めるための方法論を説くもの、(三) は荀子学派の理論、すなわち(一)、(二)の根柢となる理論を明解に解説したもの、(四) は荀子学派の後継者たちがそれぞれにまとめた雑駁な議論であろうとされている。

(三) の終わり二つである成相篇・賦篇は韻文で書かれた異質な篇である。劉向も分類に困って放置していたものを、楊倞はまとめて(三)の後ろに移動した。堯問篇を最後にしたかったのは、孔子を尊敬する荀子の意図に配慮して、楊倞が學而篇から堯曰篇で終わっている『論語』を意識して決めたものかも知れない。

(一) から(四)のグループの成立年代については、荀子の住んでいた地域から考察できそうである。すなわち荀子の生涯を考えると、(一)は五十歳までとどまっていた趙国にいた時に考えられたものではないか。趙国はもともと法家思想が盛んな地域で、儒家の中でも礼儀を重んじる現実主義的傾向が強い荀子の思想的基盤はこの地域の気風の影響によるものではないだろうか。(二)は斉国に移り住み活発な諸子の思想に触発され、儒家による治国論を深めていったのではないか。斉国は儒家や墨家を嚆矢として諸子百家の思想家が一番多く集まっていた地域で、それぞれが中原の統治国家と平和について活発な議論をしていた。荀子の国家論もこうした環境の中で生まれたのかも知れない。(三)は楚の蘭陵に招かれて赴い

た時の思想で、当地で盛んであった道家思想の影響を受けながら、天論などを形成したと考えられる。

以上が金谷氏の論文の知見である。ここで注意を惹くのが、性悪篇の移動である。劉向の旧目録では、性悪篇は(四)の荀子学派後学がまとめたとおぼしき雑論群の中に収められていたのである。これに違和感を感じた楊倞は、他に紛れていた禮論篇・君子篇とともに、明解な理論をテーマにしている(三)へ移動させた。

他学派はもちろん儒学自体の学説をも批判して憚らない荀子は非十二子篇で孟子と子思の説も批判する。古代の聖王から孔子の説までを敬うものの思想の核心を理解せずその学説に根拠がない点を問題視している。荀子はわざわざ性悪篇を作り孟子を名指して攻撃しているにもかかわらず、非十二子篇では性悪説について全く触れていない。もし、旧目録の分類が正しいとするならば、劉向は性悪篇を荀子自身の理論ではなく、荀子学派しかも韓非子ら法家よりの弟子たちが作り上げたものだったのではないだろうかと金谷氏は推察している。

荀子の性悪説を根底から覆すかも知れない非常に興味深い説であるが、本論は唐代古文復興の思想をテーマとしているため、楊倞の性悪説論について話を戻すことにしよう。

楊倞は性悪篇の注で、

堯問於舜曰、「人情何如。」舜對曰、「人情甚不美、又何問焉。

妻子具而孝衰於親、嗜欲得而信衰於友、爵祿盈而忠衰於君。人之情乎。人之情乎。甚不美、又何問焉。」唯賢者爲不然。(『荀子』性悪篇)

という文につけられた注釈に韓愈の説を引く。楊倞はこの文を受けて、「此を引きよて亦た以て性の悪なるを明らかにす。韓侍郎『性原』曰く」として、韓愈の「原性」を全文引用しているのである。韓愈の「原性」が性悪説を証明する根拠として引用されているようであるが、楊倞はその具体的な説明はしていない。韓愈の説は根拠どころか性善説に基づく説で、明らかに根拠にはなり得ない。楊倞の意図は同時代にこのような説が大勢を占めていること、さらには韓愈の説が「情」の問題を取り上げていることから、『荀子』の「情」説の箇所に乗せ、荀子の説でもって反駁をしようとしていたのかもしれない。

楊倞は性悪篇冒頭の注釈で、

當戰國時、競爲貪亂、不脩仁義、而荀卿明於治道、知其可化、無勢位以臨之。故激憤而著此論。『書』曰「惟天生民、有欲無主、乃亂、惟聰明時父」、亦與此同也。舊第二十六、今以是荀卿論議之語、故亦升在上。(楊倞『荀子』性悪篇注)

と、戦国の時代には、諸国は競って貪亂を起こし、仁義が修められ

なかつたため、荀子は治道を明らかにして、社会を教化すべきだと知りながらも、みずからの勢力や地位では立ち臨めなかつた。そこで激しい憤りからこの論を著した、という。

楊倞にとって性悪説は、純粋な人間探求の議論ではなく、乱世を治める方法論として認識されていたことは、唐代の人間観を考える上で重要である。なぜならまさに安史の乱による政情不安は中唐學術の思考を形成する大きな動機となっているからである。

さらに冒頭注では、『書経』の言葉にも同趣旨の文言があり、荀子は經学の精神にも則っているとその正統性を述べ、楊倞は編纂の意図を語る。すなわち、性悪篇はもとと第二十六番目にあつたものを、今これが荀子の議論の文であるとして、前の方に持つてきたとしているのである。

楊倞がわざわざこれを議論の内容として前に持つてきた理由は、もちろんその内容が議論の体をなしていたことであるが、韓愈の性説に反駁し、『荀子』を道統の列に加えさせようという意図があつたからではないだろうか。性悪篇の注釈の中で、楊倞の思想が如実に現れているものは、『塗之人可以爲禹』、曷謂也（路傍の人が聖人禹となえる、とはどういう意味か）という問いに対する結論「故聖人者、人之所積而致矣（それゆえ、聖人なるものは、善を積んで至るのである）」につけられたものであろう。

雖性惡、若積習、則可爲聖人。『書』曰、「惟狂克念作聖。」（楊

倞『荀卿子』性悪説注

人間誰でも本性は悪であるが、善を積み重ねて習えば、聖人になることができる。『書経』多方篇にも狂人であってもよく思っているれば聖人になれるという。

『荀子』は人間が後天的に礼儀を学習する重要性を説く思想である。楊倞は性悪篇とは乱世を治める人間教育のためのものと位置づけ、そして、聖人も衆人もみな本性は悪であり、後天的な学習の質により差が生じるといふ。これは、『荀子』性悪篇本文でも説かれている内容であるが、唐代において門閥貴族社会に対抗すべく台頭してきた、科擧受験をして官界に新しく入ってきた新興の官僚勢力にとっては、何より指針となりうる思想であつたと思われる。韓愈の「原性」は孔子の性説（『論語』陽貨篇）に由来する性三品説が基調となる。すなわち上品は絶対的な善人、中品は善人にも悪人にもなり得る層、下品は絶対的悪人で手の施しようがない層とするのである。韓愈が対象とするのは上品と中品で、主に中品の人たちにとって教育が意味を持つとしている。性善説が基調となるので、上品と中品は基本的に善であるとする。これは、どちらかというとき貴族階級の理論で、家柄を持ち元々選ばれた人は善とし、選ばれざる下品層は最初から相手にしないという考え方につながるであろう。これに対して、『荀子』の思想は、下品の人も上品の人も差別なく聖人になれるというのである。

おそらく『荀子』が官僚士大夫たちに支持され、その思想に影響を与えたのは、こうした万人が聖人になれるという主張にあったのではないだろうか。

そう考えると、『荀子』の復権をめざし、楊倞がわざわざ性悪篇を『荀子』の理論群の中へ分類すべく前に持つてきて、韓愈の「原性」に一見消極的であるが異議を唱えた意味は大きいと言えよう。

『荀子』思想の影響が強いと言われる柳宗元は、性善説を唱えていた節がある。仏教を信奉した柳宗元は、

其道以無為為有、以空洞為實、以廣大不蕩為歸。其教人、始以性善、終以性善、不假耘鋤、本其靜矣。(柳宗元「曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑」)

と、僧侶大鑒禪師没後百六年の元和十年(八一五)、その人柄を評している碑文で、人の性は「空」であり、「静」であるとしている。これらは仏教用語であるが、柳宗元は「性善」という語と同義に用い、『孟子』の性善説と仏教の仏性説を一致させようとしているのである。これは楊倞の『荀卿子』二十巻が出る三年前の文で、この当時、柳宗元は仏教と儒学の融合を考えていて、性悪の説を主張していなかった。

天説や歴史考証の上で、明らかに『荀子』の影響が見られる柳宗元は殊更に性悪説を唱えず、むしろ性善説に近い考えを持っていた

ということは、柳宗元が見た『荀子』は劉向本の方で、彼も性悪篇は劉向のように荀子学派の後学の説としてみていた可能性もある。

今日、『荀子』といえは「性悪説」と短絡的に理解されてしまう嫌いがあるが、中唐の楊倞によって性悪篇が荀子後学の説から『荀子』の議論のグループへと改変されたことを考慮しつつ、中唐における『荀子』理解の実情を丁寧に見ていくと、性悪説は法家に近い荀子の後学派の学説が楊倞の『荀子』の篇並び換えにより、荀子の主要な学説になってしまったのではないかも考えられる。楊倞自身の事績が不明である分、『荀卿子』と中唐の文人たちとの関係の探求が難しくなっているが、『荀子』が中唐學術に与えている影響は、さらに別の視点からも稿を改めて考察を続けていきたい。

むすび

上古の時代を理想の時代とする尚古主義は中国の歴史観では常に意識され続けて来たものである。中唐の古文復興の思想も、唐代当時勢力を誇り続けた門閥貴族の文化を否定するため、駢儷体の文飾、漢唐訓詁の章句学を否定して、直接先哲の思想を学ぼうとする考え方で、尚古主義はその方向性を決定づける大きな動機ともなっていた。しかし、唐代の學術は、無批判のうちに權威や伝説をそのまま鵜呑みにして尊重する信仰心だけで満足しうる性質ではなかった。人間世界の政治社会現象もすべて天命のなせることだと思考を停止することには満足せず、自然現象と人間社会の出来事を峻別して考

えることを求めた。先哲の思想を学ぶ際も、ただありがたい古代の聖王のお言葉として、聖王を神格化するのではなく、聖王たちも人間として認識し、その上で歴史事件も真相を考証した上で、その言葉の原義を追求しようとした。

漢帝国を範にした唐王朝は、国家をあげて儒学の経典解釈を統一したところから始まるが、国家秩序が根底から覆る大惨事、安史の乱が起こり、盤石だと思われていた帝国がいつも簡単に揺らいでしまう事実を唐の人たちは目の当たりにした。こうした時代に『荀子』が再評価され、そのテキストがきちんと校訂されたことは意義深い。『荀子』の合理的にものごとを分析し、迷信を廃絶し、学習努力を何よりも重んじて、誰もが聖人になれるというメッセージは、科挙を経て官界に上り詰めてきた士大夫たちの指南書になっていたのではないだろうか。

しかし、当時最大の権威であった天との関係を絶ち、誰もが聖人となれるという、儒教が築く社会秩序を乱すことは冒瀆であるとき、『荀子』は異端の書としての烙印を押されてしまい、続く宋代には『孟子』とそれを重んじた韓愈の思想が高く評価されるのは、歴史が伝えるとおりである。しかし、性悪説に端を発する誰もが聖人になれるという説は、科挙官僚層に支持され続け、王朝をいくつかまたぎ、明代になると、陽明学が説く万人聖人説につながっていく。

註

(1) 鳥一「楊倞の『荀子』注と韓愈の儒教思想」(『集刊東洋学』四十四号、一九八〇) 参照。

(2) もともと唐代は道教を王朝が信奉していたこともあり、『老子』、『莊子』の注釈は五経なみに取り扱われる風潮があり、諸子学が発展する素地があった。中唐に至ると、楊倞の『荀子』注、林慎思の『孟子』注、柳宗元らによる楊雄『太玄経』注疏、杜佑の『管子』注などが積極的に編纂されている。

(3) 司馬遷の『史記』は、儒家思想からすると、黄老思想を重んじていた点などにより、正統なものとして認められてこなかった。『文心雕龍』史伝篇に、「故本紀以述皇王、列傳以總侯伯、八書以輔政體、十表以譜年爵、雖殊古式、而得事序焉、爾其實錄無隱之旨、博雅弘辯之才、愛奇反經之尤、條例躋落之失、叔皮論之詳矣」と見える。「叔皮の論」とは班固父班彪の説のことを示しており、「漢書」司馬遷伝贊に「又其是非頗繆於聖人、論大道則先黄老而後六經、序遊俠則退處士而進姦雄、述貨殖則崇執利而羞賤貧、此其所蔽也」と『史記』が儒家を軽んじている点を批判している。この見解は、唐初の『漢書』重視の見解へ連なっていく。

(4) 劉知幾は、歴史的事実でない荒唐無稽な記事をそのまま乗せることを非難している(採撰篇の議論)が、例えば、晋代に儒家の経典のように珍重された『莊子』について、「至如漢代『公羊』、擅名『三傳』、晋年『莊子』、高視『六經』。今並掛壁不行、綴旒無絶。豈與夫『春秋左氏』、『古文尚書』、雖暫廢於一朝、終獨高於千載。校其優劣、可同年而語哉」と、『春秋公羊伝』や『莊子』は『春秋左氏伝』や『古文尚書』などが持つ普遍的な価値はないとい

う。もともと古文学派の家系である劉知幾は、古文系の經典を重視していたが、それ以外のものに価値を置いていない。儒家の中でも漢代の今文派否定をしていた劉知幾は、ましてや諸子の文献に全幅の信頼を寄せる発想はなかった。

(5) 『史通』自叙篇に「昔漢世劉安著書、號曰『淮南子』。其書牢籠天地、博極古今。上自太公、下至商鞅。其錯綜經緯、自謂兼於數家、無遺力矣。然自『淮南』已後、作者無絕。必商榷而言、則其流又眾」とあり、劉知幾が模範とした書物の筆頭に『淮南子』を挙げている。

(6) 劉知幾のいわゆる史三才論は、『旧唐書』卷一〇二劉子玄伝、『新唐書』卷一三三劉子玄伝、『唐會要』卷六三修史官に見える。以下、『新唐書』本伝の記事を引用する。「禮部尚書鄭惟忠嘗問、「自古文士多、史才少、何耶。」對曰、「史有三長、才、學、識。世罕兼之、故史者少。夫有學無才、猶愚賈探金不能殖貨。有才無學、猶巧匠無榘桷斧斤、弗能成室。善惡必書、使驕君賊臣知懼、此為無可加者。時以為篤論」と見える。

(7) 柳宗元は、諸子の文について「辯文子」、「論語辯二篇」、「辯鬼谷子」、「辯亢倉子」、「辯鶡冠子」のような批評文を残している。これらはすべて歴史的考証をして、該当の諸子の文の正確な内容を示そうとしている。

(8) 韓愈「論墨子」に、「儒譏墨以尚同、兼愛、尚賢、明鬼。而孔子畏大人、居是邦不非其大夫、『春秋』譏專臣、不尚同哉。孔子汎愛親仁、以博施濟眾為聖、不兼愛哉。孔子賢賢、以四科進褒弟子、疾歿世而名不稱、不尚賢哉。孔子祭如在、譏祭如不祭者、曰、「我祭則受福」、不明鬼哉。儒墨同是堯舜、同非桀紂、同修身正心以治天下國家、奚不相悅如是哉。余以為辯生於未學、各務售其師之說、非二師之道本然也。孔子必用墨子、墨子必用孔子。不相用、

不足為孔、墨」とある。

(9) 韓愈の「原道」で、「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。軻之死、不得其傳焉」と、堯舜禹から孔子、孟子へと受け継がれた道統の道筋を明らかにしている。さらに、「原道」の冒頭に、「博愛之謂仁、行而宜之之謂義、由是而之焉之謂道、足乎己、無待於外之謂德」(『礼記』中庸篇の引用)、さらに「古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家、欲齊其家者、先修其身、欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意」(『礼記』大学篇の引用)と、宋代に四書として經典とされるものから、その思想の核となる箇所を引用している。「中庸」と『大学』、さらに『論語』、『孟子』が「原道」の中にはすべて盛り込まれており、これはまさに宋学の先蹤となっている。

(10) 韓愈「原道」でも「苟與揚也、擇焉而不精、語焉而不詳」と、孟子後は儒学は絶学となり、荀子と揚雄といった学者の学説や文章が不十分であるとされている。

(11) 楊傑「荀卿子」序に「陵夷至于戰國、於是申、商苛虐、孫、吳變詐、以族論罪、殺人盈城、談說者又以慎、墨、蘇、張為宗、則孔氏之道幾乎息矣。有志之士所為痛心疾首也」という。

(12) 楊傑の事績は詳細がわかっていない。『新唐書』芸文志に「楊汝士の子である」という記事が見えるのみである。

(13) 楊傑の「荀子」注では、性悪篇「堯問於舜曰、「人情何如。」舜對曰、「人情甚不美、又何問焉。妻子具而孝衰於親、嗜欲得而信衰於友、爵祿盈而忠衰於君。人之情乎。人之情乎。甚不美、又何問焉。」唯賢者為不然」の注釈に「韓

侍郎「作性」原曰」として、韓愈の「原性」全文を掲載している。

(14) 金谷治「荀子」の文献学的研究」(『日本学士院紀要』第九卷第一号、一九五二) 参照。