

韓愈「読墨子」について

塚野, 剛史
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18154>

出版情報：中国哲学論集. 21, pp. 36-53, 1995-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



韓愈「読墨子」について

塚 野 剛 史

はじめに

韓愈はしばしば思想史の概説書等で宋学の先駆者として紹介される。⁽¹⁾「原道」(『韓昌黎集』卷十一)や「論仏骨表」(卷三十九)などを著して中国の正統たる「聖人の道」の尊嚴を説き、当時儒教を圧倒して世間に流行していた仏教や道教を異端邪説として排斥した点が、宋代の儒者たちから極めて高い評価を受け、かつ彼らの思想に少なからぬ影響をあたえたことによるものである。しかしながら、韓愈にはまたこれと一見相矛盾するような主張を展開する文章がある。それがここに取り上げる「読墨子」(卷十一)という一篇である。韓愈はこの中で、自らが「楊墨釈老」とひとくくりにして排したはずの異端墨子を擁護し、あまつさえ聖人孔子と比するまでに称揚している。

韓愈の言説に矛盾が認められることは、古来しばしば指摘されるところであり、多くの場合、それは單純に韓愈の思想性のなさを露呈するものとのみ捉えられている。⁽²⁾しかし墨子評価の問題は、それが韓愈と宋儒とを結ぶ「道」に大きく関わることであるだけに、そこには単に一思想家の言説にある矛盾としては片付けられない根本的な問題が存在するものと考えられる。

本論は韓愈と宋儒との道に対する意識の相違を明らかにするための一試論として、「読墨子」をより所とし、韓愈が墨子を取って称揚したその胸臆を探り、それを通して韓愈の道に関わる思想を明らかにしようとするものである。

まず「読墨子」について分析を加え、その論旨を述べ、問題の所在を明らかにする。⁽³⁾便宜上、全文を四節に分けて検討していく。

儒譏墨、以上同・兼愛・上賢・明鬼。(第一節)

而孔子畏大人、居是邦不非其大夫、春秋譏專臣。不上同哉。孔子泛愛親仁、以博施濟衆為聖。不兼愛哉。孔子賢賢、以四科進褒弟子、疾沒世而名不稱。不上賢哉。孔子祭如在、譏祭如不祭者、曰我祭則受福。不明鬼哉。(第二節)

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。(第三節)

余以為、弁生於末學。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。

(第四節)

まず冒頭第一節では、「儒は墨を譏る」(以下、特に出典を明記しない場合は「読墨子」による)と儒家が墨家を批判するというのが一般論として述べられる。これが『孟子』や『荀子』等の墨家批判を受けていることは間違いない。しかしながら、韓愈がここで儒墨対立の理由として、いわゆる墨家の十口号の中からこの上同・兼愛・上賢・明鬼の四口号だけを挙げることにしているのは疑問が残る。なぜなら『孟子』や『荀子』などに展開される墨家批判の対象というのはそれぞれに異なっており、儒家がこの四口号に重点をおいて批判したということを一般的な事実として認めることはできないからである。つまり、韓愈が儒墨対立の要因としてこの四口号を取り上げる必然性はなんら存在しないのであり、したがってここには韓愈の主観が反映されているということになる。

続く第二節では、韓愈はその四口号のいちいちについて、たとえば「孔子は大人を畏る、是の邦に居れば其の大夫を非らず、春秋に専臣を譏る。上同ならざらんや」(傍点は筆者。以下同じ)というふうに、孔子の言動が墨家の主張に一致することを儒教の經典を論拠として説き、儒家が墨家を批判するのは不当であることを論証しようとする。

結果、第一節で儒墨対立の要因として取り上げられた四口号が、逆に「読墨子」の結論である孔墨一致説の重要な論拠へとその役割を転じることとなる。しかしながら、聖人孔子が異端である墨家の思想を唱えたとするその論証の形式は、結論である孔墨一致を前提としてこそ成り立つものであり、したがって、韓愈の言う四口号は一般に邪説として認識される墨家の思想では決してなく、単に孔子の道つまりは韓愈自身の思想に完全に合致しうる墨家思想の断片にすぎない。つまり、第一節で韓愈が四口号のみを取り上げたのは、韓愈がそれらに儒教との共通点を見いだし共感を覚えたこと、かつそれが自説の孔墨一致論を支持しうると判断したことによるものである。

第二節で孔墨の一致を説いた韓愈は、第三節で「儒墨は同じく堯舜を是とし、同じく桀紂を非とし、同じく身を修め心を正し、以て天下国家を治む」と、今度は儒墨両学派の共通点を列挙して、両者が激しく憎み合うことに対して疑問を投げかける。しかし韓愈は表面的な共通点に言及するのみで、両者がそうした主張を行うに至ったそれぞれの思想的背景については一言も触れることはない。儒墨がともに堯舜を尊ぶといっても、それぞれの理想とする堯舜の姿が異なる以上、儒墨の共通点として挙げるに当たらないにもかかわらずである。ここにも結論を先走るといふ韓愈の強引な手法が見て取れる。

最後に第四節ではこれまでの論を受けて、両者の争いはそれぞれの末流の対抗心から起こったものであり、孔子と墨子の道は本来同じものであると結論づける。ここで韓愈は、もし孔子と墨子が「相用いざれば、孔墨と為すに足らず」と言う。この「孔墨」という併称は古来、特に戦国末から漢代にかけての書物にしばしば見られるもので、韓愈はこうした事実を受けそれを孔墨一致説の論拠の一つとする。これが意味するところについては後で再び触れることになる。

以上見てきたように、韓愈は儒墨の共通点のみを挙げてそれを孔墨一致の論拠とし、相違点に関しては「弁は末学に生ず」としてすべてを末流の責に帰して全く顧みようとしなかった。したがって、韓愈の解釈し受容した墨家思想とは、儒教にとつての異端性という、いわば毒気が抜かれたものであり、それは全く儒教そのものであったと言える。要するに、韓愈の墨子評価の本質はその儒教にない部分に対する評価といったものではなく、あくまでも墨家思想の儒教と共有すると捉えられる部分に対する評価を意味するにすぎなかったのである。それは韓愈が、儒墨はその思想的本

質を同じくするものであると考えていたからにほかならない。しかしまた韓愈が墨家の四口号に惹かれて、「儒は墨を譏る」といういわば儒にとつての常識に反してまで敢えて墨子を称揚したことは、韓愈自身の思想に墨家思想を受け入れるだけの要素が十二分に備わっていたということを意味しよう。したがってまず韓愈の思想全体を通覧して、その中にこの「読墨子」を位置づけることができるならば、韓愈が墨子のどこに惹かれ、なぜ称揚するまでに至ったのかということについて解答をあたえることは十分可能であると考ええる。

二

韓愈は人間の持つ最も重要な徳性である「仁」に対して即「博愛」をもって定義づける。その仁は「行いて之れを宜しくする」という「義」とともに、「吾が所謂道徳」の内容となる（卷十一「原道」）。韓愈は仁義道徳をこのように関係づけるが、博愛（仁）や道を徳性や原理という単なる抽象的な姿にのみとどめることはしなかった。その実現を強く志向したことは、韓愈において極めて特徴的である。すなわち博愛とは「相い生養する」ことであり、それは「相い生養するの道」として聖人が伝えた中国の正統であるとされる。

古の時、人の害多し。聖人なる者立つ有りて、然る後之れを教うるに相い生養するの道を以てし、之れが君と為り、之れが師と為る。（同右）

粟は稼して生くる者なり。布と帛との若きは、必ず蠶績して後成る者なり。其の他養生する所以の具は、皆人の力を待ちて後完きなり。吾皆之れを頼りとす。然れども人は偏くは為すべからず。宜なるかな、各々其の能を致して、以て相い生くることをや。（卷十二「圻者王承福伝」）

韓愈のいう聖人はしばしば、徳と智と位とを兼ね備えた「聖王」を意味する。この聖人は風雨寒暑や虫蛇禽獸、飢えや病など様々なものに苦しめられていた中国の民衆に文物制度を授けた。粟米を作り食料とすること、麻糸を作り衣服とすること、礼樂刑政を整えて規律ある生活することなど、聖人は民衆に人間らしく生きる術を教え、結果、中国に安全で豊かな社会が実現した。しかしそうした文物を作りかつ運用して、その福利をすべての人間に享受せし

めることは、一人の人間の力ではとうてい行いうるものではなかった。必ず個々の人間が自己の持てる能力を発揮して、お互いにその足りないところを補いあいながら助け合つて生きることが必要になる。それがつまり「相い生養する」ことであり、分業という形をとつて社会に実現される。ここに単なる徳性にすぎなかった博愛は、社会に生きる人間の果たすべき義務として、かつ実際に為しうる行為として具体的な姿をあたえられた。

さらに韓愈のこの考えは、能力および役割について高下の質的な差異が設けられることによって、社会集団の中に階層を生み出すことになる。

任に大小有り。惟だ其の能くする所のままなる、器皿の若し。……夫れ力は強いて功有り易きなり。心は強いて智有り難きなり。力を用うる者は人に使われ、心を用うる者は人を使うも、亦た其の宜しきなり。(同右)

能力には「力」に関わるものと「心」に関わるものとの二種類があり、後者は前者より優れたものとされる。したがつて、「心を用うる者」は「力を用うる者」に比して社会的により重要な職責を果たす義務があり、「力を用うる者」は彼ら「心を用うる者」たちのために奉仕しなければならない。具体的には「心を用うる者」は君となり臣となり、「力を用うる者」は民となる。

是の故に君は令を出だす者なり。臣は君の令を行いて之れを民に致す者なり。民は粟米麻糸を出だし、器皿を作り、貨財を通じ、以て其の上に事うる者なり。君の令を出ださざれば、則ち其の君たる所以を失う。臣の君の令を行いて之れを民に致さず、民の粟米麻糸を出だし、器皿を作り、貨財を通じ、以て其の上に事えざれば、則ち誅せらる。(卷十一「原道」)

天下を平和に治めるために種々の命令を発する「君」、その命令を執行して民に及ぼす「臣」、生活に必要な様々な物資を作り出し、かつ流通させて、上の者に奉仕する「民」。社会の成員たる人間は、みなそれぞれの能力に応じてこの三者の中のいずれかの階層に属し、それぞれに担わされた役割を果たして社会全体に貢献しなければならない。聖人の恩恵を受けて社会集団に属する者として、「相い生養する」ことを放棄することは決して許されるものではない。

そのなかでも韓愈は自身が属する階層であるだけに、「臣」となつて「心を用う」べき者の役割を重視する。

夫れ天の人に授くるに賢聖才能を以てするは、豈に自ら余り有らしむるのみならんや。誠に以て其の足らざる者を補わんと欲するなり。(卷十四「争臣論」)

下の己を修めて誠を立て、必ず其の位を求めて之れに居る者は、苟に利に没して名を榮にするに非ざるなり。蓋し將に己の余す所を推して以て其の足らざるを濟わんとする者のみ。(卷十六「上宰相書」)

「賢聖」に象徴される優れた人間の持つ能力というものは、その人物一個人のみのために用いられるべきものではない。なぜならその能力は天から授けられたものであり、己の能力を尽くして「足らざる者」に福利を推し及ぼすことは、いわば「賢聖」として生まれた者の天命とも言えるものだからである。したがって、その天命を果たすためにも「臣」となつて「君」を助け天下の人々を救済しなければならぬ。では、時に遇わずその天命を行ないえない場合はどうすべきか。

士の道を行う者、朝に得ざれば、則ち山林のみ。山林は士の独り善くし自ら養う所にして、天下を憂えざる者の能く安んずる所なり。如し天下を憂うるの心有れば、則ち能わず。(卷十六「後廿九日復上書」)

其の仕進を忘れざる所の者は、亦た小しく其の志を行わんとするのみ。(卷十七「与衛中行書」)

志があろうとも朝廷に用いられない時は、山林に隠れ「独り其の身を善くする」しかない。『孟子』にいう「窮すれば則ち独り其の身を善くし、達すれば則ち兼ねて天下を善くす」(「尽心上」)である。しかしながら、韓愈は決して「独善」を潔しとしない。いかなる境遇に置かれようとも常に天下を憂える心を有し、その志を少しでも実現するために絶えず仕進を望むのである。

だが現実を振り返ってみれば、優れた才能を持つ者が不遇のまま一生を終えることも少なくない。韓愈自身、幾度かの挑戦にも関わらず吏部の博学宏辞科に登第することがかなわずに「夫れ所謂博学なる者、豈に今の謂う所の者ならんや。夫れ所謂宏辞なる者、豈に今の謂う所の者ならんや」(卷十六「答崔立之書」)と当時の科举制度に対する不満を吐露し、「嗚呼、其れ真に馬無きか。其れ真に馬を知らざるか」(卷十一「雜說其四」)と己の才能を見出してくられる「伯樂」の出現を強く望んだ。野に賢人を遺さないためにも、上に立つ者は人材の登用にあたっては「賢を尚んで能に与する」(卷十五「上兵部李侍郎書」)ことが要求される。

上の官を設け禄を制して、必ず其の人を求めて之れを授くる者は、苟に其の才を慕いて其の身を富貴にするに非ざるなり。蓋し將に其の能を用いて不能を理め、其の明を用いて不明を理めんとする者のみ。(卷十六「上宰相書」)

登すこと明らかに、選ぶこと公に、巧拙を雜え進め、紆余を妍と為し、卓犖を傑と為し、短を校べ長を量り、惟だ器のままに是れ適うるは、宰相の方なり。(卷十二「進字解」)

「能」と「明」とを登用し、彼らの持てる能力を十分に發揮できる地位をあたえて「不能」「不明」を教化し治めるのが、上に立つ者としての役割である。そのため人材を広く世に求めなければならないが、そこでは身分の如何ではなく、ただ能力の有無のみが基準となる。韓愈は当時賢人として世に聞こえていた陸参の「吾、其の初めを惡むなり」という、人物の出身を問う態度に「苟も是くの如くんば、先生の言過まで」と真つ向から反対し、「聖人世々には出でず、賢人時々には出でず。千百歳の間に儼し焉れ有り、不幸にして胥商の族に出づる者有りて、先生の説伝わらば、吾、赤子の其の母より乳を得ざらんことに忍びざるなり」と、身分の高下にとらわれることがないように諭した(卷十一「行難」)。韓愈の人物の貴賤にこだわらぬこうした態度は、「貴と無く賤と無く、長と無く少と無く、道の存する所は、師の存する所なり」(卷十二「師説」という言葉からも知られよう。

しかしながら、こうした考えを徹底させることは現にある封建秩序を破壊し、現実に世界に君臨する唐朝の皇帝をも否定しかねず、韓愈の「尚賢与能」の適用が実際は非常に限られた範囲内のものであったことは言うまでもない。要するに、その対象となるのは儒教の素養を持ち「心を用う」べくして生まれた「士」だけであり、「民」はその対象としては初めから予想されていなかった。韓愈にとって「尚賢与能」とは、「土」を「臣」として適材適所のままに登用することを意味するにすぎなかったのである。民は「飢寒の患無くして、然る後、以て仁義の途に行き、之れを安平の地に措くべし」(卷十四「進士策問其十」という存在であり、事実上、民には「心を用うる」機会は許されることはなく、ひたすら「力を用うる」ことにより上位者である君と臣とに奉仕するしかなかった。ここに、本来は能力に応じて形成され常に流動的なものであるはずの社会的階層は、固定された絶対的な秩序として存在するようになる。

以上のように、韓愈は博愛を基調とし聖人に權威づけられた「相い生養するの道」から、能力を基準として形成される社会的階層、それに伴う能力本位の人材登用を主張する。ここに墨家の「兼愛」「上同」「上賢」それぞれとの類似性を見ることはあながち無理なことではないだろう。むしろたとえば「官に常貴無くして民に終賤無し」(『墨子』「尚賢上」)とする極めてラジカルな『墨子』の「尚賢」と韓愈の「尚賢与能」との間に見られるように、両者の相違を指摘することはそれ以上に容易なことであるし、また韓愈の文章表現の上に『墨子』からの直接の影響を認めることもできない。むしろ、いちいち指摘するのは避けるが、そこには『孟子』の思想が色濃く反映されているのが見て取れよう。しかし、前述のように韓愈の墨家思想に対する評価はあくまでも儒教の範囲内でのものであり、決してそれ以上を意味しない。したがって、儒者韓愈の思想の中に墨子の四口号は包摂されると見てよい。⁽⁵⁾以下、韓愈との直接のつながりを唯一確認することができる「兼愛」を取り上げ、論を進めて行きたい。

韓愈が博愛を単に抽象的な徳性にのみおさめることなく、それに「相い生養すること」という具体的な意味をあたえたことは前述の通りである。墨子の兼愛がそのまま韓愈のこの博愛を意味することになるのは言を俟たない。

愈曰く、古より聖人賢士、皆聞用に求むること有るに非ざるなり。其の時の平らかならず、人の父^{おや}まらざるを^{あわ}れみ、其の道を得て、敢えて独り其の身を善くせずして、必ず以て天下を兼濟し、孜孜矻矻として、死して後已む。故に禹は家門を過ぎて入らず、孔席暖かなるに暇あらずして、墨突黔むを得ず。彼の二聖一賢の者、豈に自ら安佚の樂たることを知らざらんや。誠に天命を畏れて人の窮するを悲しめばなり。(巻十四「争臣論」)

ここに描かれる墨子の姿は、まさしく韓愈の理想とする「士」そのものであると言えよう。すなわち天下の人々の窮状を憐れんでわが身を顧みずにそれを救済しようと努力する人物として、また天命を果たさんとして「独善」ではなく「兼濟」のために天下を奔走する人物として、韓愈は墨子を賢人とし禹、孔子という二聖人と並べるのである。韓愈は兼愛を孟子のように人間の道德倫理というレベルからは捉えずに、社会の成員としての、さらに言えば為政者

としての社会全体に対する救済の意識として捉えたのである。したがって、その「愛」は情として単に人に具わるのみの「愛」ではなく、必ず天下の人々に及ぼすべき実効の伴った「済」^{すくい}でなければならなかった。「読墨子」にいう、孔子は泛く愛して仁に親しみ、博く施し衆を済むを以て聖と為す。兼愛ならざらんや。

韓愈は「博施済衆」をもって兼愛とする。それは「堯舜すら其れ猶お之れを病めるか」(『論語』「雍也」)というほどの極めて高い理想であり、決して「父を無みする」ものではありえなかった。

聖人は一視して同仁し、近きを篤くして遠きを挙ぐるなり。(卷十一「原人」)

聖人の人におけるや、猶お父母の子におけるがごとし。(卷十四「進士策問其十三」)

「一視同仁」とは後年、蘇軾によつて「是れ人を待つのを以て夷狄を待ち、夷狄を待つのを以て禽獸を待つなり」(『東坡全集』卷四十三「韓愈論」)として罵倒された言葉であるが、これが個人の情としての愛を意味するものでないことは言うまでもない。父母の子に対する愛情をもつて、民衆のすべてをひとしなみに見て慈しむという為政者のあるべき理想を説くものである。韓愈の詩文の中には「鰥寡孤独廢疾」を養うべきことが再三にわたつて詠まれるが、当時の混乱した社会状況の中で悲惨な生活を送らざるをえなかった者が数多く存在したという現実が、為政者の立場にあった韓愈の心に常にあったに違いない。韓愈にとつては彼らを「兼済」するということが、最も大きな関心事であり、解決すべき最も重要な課題だったのである。

韓愈はこうして「兼愛」の本質を「兼済」と捉え評価するが、ここから想起されるのが、『墨子』に描かれる「兼愛」というよりも、むしろ『孟子』に描かれる「墨子は兼愛す。頂を摩して踵に放るとも、天下を利すれば之れを為す」(「尽心上」)であることは興味深い。韓愈は孟子が楊墨を斥けようとしたことを称賛するが、その孟子が墨子を批判した要因は、まさしく墨子のこうした極端な利他主義と「父を無みする」兼愛とにあったはずである。ところが韓愈は孟子が批判した兼愛を「天下を兼済する」ものと捉え、それを懸命に行わんとする墨子の姿に逆に深い共感を抱くのである。韓愈自身の思想にそうした要素が備わっていたとは言え、聖人の道を強く意識した韓愈がこのようなあまりにも安易に「兼愛」を受け入れたという事実は、そこに何か別の要因があったことを疑わせる。そしてそれは、韓愈と同じく「仲尼既に没してより、異学途を塞ぐ。孟子辞して之れを闢きて、然る後廓如たり。仏法の人を害する

こと楊墨より甚だし」(『李文公集』卷十「再請停率修寺觀錢狀」と楊墨を異端視した李翱にも「数奇篇」(同卷十七)という墨子の思想を容認する一篇があることを考慮すれば、少なくとも当時の一部の思想家にとって、墨子およびその思想は必ずしも排斥されるべきものではなかったと考えられることも可能であろう。そこで、ここで少し時間をさかのぼりつつ、韓愈が生きた当時まで、墨子が一般にどのように評価されてきたのかを考察していくことにする。

四

渡辺卓氏は漢代以降の墨子評価について、「前二世紀末、前漢の武帝が儒教一尊の政策をうちだすと、戦国期の指導的儒家の批評は不動の型となり、特に一二世紀以降に孟子の地位が高くなるに伴い、墨子を「邪説」または「禽獸」視するのが一般的傾向となった」と言う。氏のこうした見解は現在、大方の認めるところであろう。私自身も決してこれを否定するものではないが、ただ少しばかり疑義を挟みたい点がある。

孟子や荀子が儒家の立場から痛烈な墨子批判を行ったことは、今さら改めて言うまでもないことであるが、その一方で戦国末から漢代にかけての書物に「孔墨」あるいは「儒墨」という併称が散見されること、わけでも漢代の儒家の言説に墨家思想の影響を受けたと思われる表現が見られることはすでに多くの人の指摘するところである。これが果たして儒墨の一体化を意味するものなのか、あるいは儒家による墨家思想の単なる換骨奪胎にすぎないのかはここで論じない。ただ「前漢の儒者が儒墨という変則的な慣用語を妥当なものとして、意識的にせよ無意識的にせよ、それを承認し得ていた」という事実を、程子や朱子ら宋代の理学者の視点から見るとすれば、漢代の儒者には儒墨の弁別に対する意識が甚だ希薄であったということが言えよう。

たとえば、漢儒の文章には「兼愛」が儒教の「博愛」の意味で用いられる例がまま見られる。

兼愛して私無し、之れを仁と謂う。(『漢書』卷五十八「公孫弘伝」)

天は覆いて外無く、地は載せて兼愛す。(『春秋繁露』「深察名号篇」)

理生昆群にして兼愛す、之れを仁と謂う。(『太玄経』「太玄攡」)

公孫弘、董仲舒そして揚雄と漢代を代表する儒者がことごとく邪説であるはずの「兼愛」という語を安易に使用することは、これを「若し只だ汎愛とのみ說けば、又た兼愛に流れん」(『朱子語類』卷二十一「論語三」)と、博愛がともすれば兼愛に流れがちなことを警め、仁と兼愛との弁別に細心の注意を払った朱子などからすれば、その「兼愛」がたとえいかなる内容のものであらうとも、不用意とのそしりは免れないだろう。⁽¹⁾

また賈誼の「孔子墨翟の賢」(『新書』「過秦論」)に見られるような「孔墨」併称については、鄭叔文の「寧ろ漢儒に従いて孔墨と曰わん」(『尊孟弁』卷下「鄭公芸園折衷」)、洪邁の「孟子辞して之を辟きて禽獸に比するに至る。然れども一時の論、漢世に迫り、往往にして以て孔子に配す」(『容齋統筆』卷十四「孔墨」)といった言葉から、漢儒が聖人孔子と異端墨子とを無分別に併称することを宋代の儒者が認識していたことが分かる。そして程伊川が賈誼に、また朱子が鄭叔文に対してそれぞれ、

孔と墨と一に之れを言うは、其の識末なり。其れ亦た善く学ばざればなり。(『二程全書』卷二十八)

鄭の孔孟並称を以て倫ならずと為し、墨を以て孔に配さんと欲するは、則ち益々其の倫に非ざるなり。(『朱子文集』卷七十三「説余隠之尊孟弁」)

と「孔墨」併称に対して激しい拒否反応を示すことから、宋儒に比して漢儒の思想の雑駁さが見て取れるのである。これらのことから要するに、あくまでも宋儒との比較においてではあるが、漢儒の墨子批判というのは今日一般に思われているほどには徹底したものではなかったと言っていいたろう。そしてそうした傾向は、儒教が振るわなくなった六朝時代以降にも同様であり、この時期の詩文に墨子を批判するものはほとんど希であって、むしろ「孔墨」や「儒墨」といった言葉が目立つのである。⁽²⁾それは韓愈自身が「秦に火あり、漢に黄老あり、晋魏梁隋の間に仏あり」(卷十一「原道」)と述懐するように、戦国以来の諸子の学、玄学や道教また仏教など様々な思想が入り乱れ「礼玄双修」「三教一致」などが説かれた時代において、何が儒で何が儒でないのか曖昧模糊としており、異端に対する儒教の正道というものが強く意識されることがなかったことに起因するものと思われる。墨子は確かに儒者を任ずる者にとって異端的な存在ではあったろうが、彼らの「道」にとつては墨子の兼愛は明確に異端の思想と認めることができるものではなかった。少なくとも仁と兼愛との弁別などは彼らの関心外の事だったのである。こうした中で兼愛

を容認したり墨子を擁護したりする「読墨子」のような文章が現れることそれ自体はなんら不思議なことではなかったと言えよう。しかし、韓愈が一方で「楊墨」を排した孟子を尊崇することは再三述べる通りである。この矛盾は果たしてどう解決できるのであろうか。

五

其の読む所は皆聖人の書なり。楊墨積老の学は、其の心に入る所無し。（卷十六「上宰相書」）

積老の害は楊墨に過ぎ、韓愈の賢は孟子に及ばず。孟子は之れを未だ亡びざるの前に救う能わず。而るに韓愈は乃ち之れを已に壊るるの後に全うせんと欲す。（卷十八「与孟尚書書」）

韓愈は仏教や老莊（道教）に対し激しい敵愾心を抱き、両者を「積老」あるいは「仏老」などと併称し、かつて孟子の時代に猛威をふるった「楊墨」にたとえて、その世にもたらす害の甚大なること、甚大なるがゆえに必ずや排斥しなければならぬことを強調する。こうした表現は韓愈の文章の中に散見されるが、韓愈の直接の批判の矛先は常に仏教と道教との教説に向けられており、韓愈が墨子の異端たる所以を明確にして排することは決してなかった。なぜなら、韓愈にとって墨家思想とは本質的には儒教と同じく「相い生養するの道」を行うものであり、墨子は「天下を兼濟」せんと奔走する賢人だったからである。こうして孟子が難じた兼愛を評価する以上、韓愈には墨子の中にその異端たる所以を見出すことはできなかったと言つてよい。要するに、韓愈の「道」に反する異端、韓愈が直接論難しようとした邪説とは仏老の二教なのであり、墨子はあくまでも仏老の害を強調するために触れられるにすぎないのである。すなわち「原道」にいう、

凡そ吾が所謂道德と云う者は、仁と義とを合わせて之れを言うなり、天下の公言なり。老子の所謂道德と云う者は、仁と義とを去りて之れを言うなり、一人の私言なり。

また仏教を批判して、

今、其の法に曰く、必ず而が君臣を棄て、而が父子を去り、而が相生養するの道を禁じて、以て其の所謂清浄寂

滅なる者を求めよと。

そして一方「読墨子」の「儒墨は同じく身を修め心を正し、以て天下国家を治む」という言葉は、同じく「原道」にある仏老に向けられたこの批判を直ちに想起させよう。

然らば則ち、古の所謂心を正して意を誠にする者は、將に以て為す有らんとするなり。今や其の心を治めんと欲して、天下国家を外^わる。其の天常を滅し、子にして其の父を父とせず、臣にして其の君を君とせず、民にして其の事を事とせず。

墨家思想は「身を修め心を正し、以て天下国家を治む」という点において儒教と一致するものであり、仏老二教の「其の心を治めんと欲して、天下国家を外る」という教えとまさしく相反するものだったのである。墨家思想は、兼愛という上賢という上同といい、どれも積極的に社会に関わりとうとする思想であった。それは心を治めることのみに汲々とし、社会集団への参加を拒否する二教と同列に扱うべきものではなかった。孟子は楊墨の教えが君臣父子の關係を破壊するものとして排撃したが、韓愈はそうした人倫道德以上に社会集団に生きる者としての義務を重視して「民にして其の事を事とせず」という二教を排したのだった。

とりわけ韓愈にとって、仏教は「夷狄の一法のみ」（卷三十九「論仏骨表」）であり、中国の伝統である儒教と相容れることのできない全く異質の教えであった。

仏法中国に入り、爾来六百年。齊民賦役を逃れ、高士幽禪を著づ。官吏之れを制せず、紛々として其の然るを聴^{ゆる}す。耕桑日に隸を失い、朝署時に賢を遺す。（卷二「送靈師」）

仏教という夷狄の教えが中国に入ってから、人々は「相い生養するの道」を放棄するようになった。民は賦役を逃れるために寺に入り、士は座禪に参じ空理空論を弄んで世間のことを顧みようとしない。官吏はまたそれを黙って見るばかりで制しようとしめない。あげくの果ては、君たる皇帝までもがそれに狂って夷狄の指骨を宮中に奉じようとしていた。君も臣も民も社会の成員としての職責を果たすことなく、我が事のみに汲々とするようになった。ために天下は貧しくなり荒れ果てた。仏教こそが「聖人の道」をくらまし、天下のあるべき秩序を乱した元凶であった。

己が道は乃ち夫子・孟軻・揚雄が伝うる所の道なり。若し勝たずんば、則ち以て道と為す無し。（卷十四「重答

張籍書

韓愈にとつて、仏教に勝利して中国を救うことこそが急務であつた。彼に勝利してこそ、聖人の道を再びこの世に実現することができたのであつた。

こうした韓愈の仏教に対する剥き出しの対抗心と、当時の混乱した社会状況に対する強烈な危機意識とは、韓愈をして問題の解決に有効であればその出自を問わずあらゆる考えを受け入れさせるまでに至つた。それは次の言葉に最も端的に表れている。

古書の存する者、希なり。百氏雜家すら尚お取るべき有り。(卷十一「読儀礼」)

韓愈は、自らが「百氏、書を為り、各々自ら家に名づけて聖人の宗を乱す」(卷十八「答呂鑒山人書」)と批判した儒教にとつて邪説であるはずの諸子百家の説をも「取るべき有り」と考えるのである。一例を挙げれば、『鶡冠子』について「其の詞は黄老、刑名を雜う」といへども「其の人をして時に遇い、其の道を援きて国家に施さしめば、功德豈に少なからんや」(卷十一「読鶡冠子」)と高い評価をあたえるがごときである。そしてそれは時に孟子が否定した霸道を容認するまでに至る。すなわち、「刑名」の徒である管仲や商鞅が「其の君を以て覇たらしめ」「人にて富み、国にて彊く」なさしめたという功績を肯定し、「而るに後代の道を称する者、みな管商氏を言うを羞ずるは、何ぞや」と疑問を投げかけるのである。韓愈はこれを「旧説」に惑うことなく、「名」を求めずして「実」を責めることと正当化する(卷十四「進士策問其五」)。そして彼の言うその「実」とは、論の動機や端緒を見ることによってではなく、荀氏の書を得るに及び、是において又た荀氏なる者有るを知るなり。其の辞を考うるに、時に粹ならざるがごときも、其の帰を要むるに、孔子と異なる者鮮なし。(卷十一「読荀」)

其の志す所は、惟だ其の意義の帰する所に在り。(卷十六「答侯継書」)

と言うように、その論の帰結するところを求めることによって得られるのであつた。

韓愈のこうした態度を、「異端は聖人の道に非ずして、別に一端を為す」(『論語集注』為政「攻乎異端」と言い、聖人の道と異端との分かれ目をその論の端緒に求めた宋儒と比較すれば、その違いは明らかであろう。

異端の説は小道と雖も、必ず観るべき有るなり。然れども其の流れ、必ず害あり。故に一言の中・一事の善を以

て其の大体を兼取すべからざるなり。〔『二程全書』卷四十〕

とは程子の言葉だが、彼らとて諸子百家や仏教など異端の説に何ら見るべきものがないと考えたわけではない。しかし、「邪を出つれば則ち正に入り、正を出つれば則ち邪に入る。両者の間、蓋し髪を容れざるなり」〔『朱子文集』卷四十二「答石子重」〕であり、物事は正か邪か、道か道でないかのいずれかであつて、その中間はありえない。端緒がわずかでも道と異なっていれば、いかに道に近かうとも、それは道とは全く別のものなのである。こうした観点から、程朱らは墨子の異端たる所以をその本源まで探り、それを兼愛に求めたのである。朱子は「読墨子」を評して、退之は全く未だ孔子の孔子たる所以の者を知らず。〔『朱子文集』卷五十二「答吳伯豊」〕と言つたが、それは彼にとつて当然の結論であつたと言えよう。

しかし、再び韓愈の立場にかえつて言うならば、彼にとつてそうしたこまごまとした抽象的な議論に心を費やすことは「其の心を治めんと欲して、天下国家を外る」という仏教や道教と同じレベルに陥ることを意味したのである。彼の関心事は仏教によつて危難にさらされている中国の伝統的な社会体制であり、己が目の前で苦しんでいる中国の民衆であつた。徹底的に現実であつた。社会の秩序を旧に復し、民衆を遍く救済し、この中国に「相い生養するの道」という「聖人の道」を再び実現することこそが最も重要な課題だったのである。

おわりに

この韓愈の「読墨子」に対しては、本文の最後でも若干触れたように、宋代の儒者たちが多くの論評を行つており、また墨子に対して言及することもしばしばである。そこには韓愈と宋儒との道に対する意識の違いが如実に表れており、たいへん興味深い。それについては、また稿を改めて論じてみたいと思う。

〔注〕

(1) 武内義雄『中国思想史』二一六頁(岩波書店、一九三六)、陳来『宋明理学』二十頁(遼寧教育出版社、一九九一)など。

(2) 古くは『東坡全集』卷四十三「韓愈論」に「其論至於理而不精支離蕩佚、往往自叛其說而不知」、また契嵩『鐔津集』「非韓」にはその論の「是非定まらず前後相反する」点が再三にわたり批判される。近人では岸田知子「韓愈思想管見」(『高野山大学論叢』第二十七卷、一九九二)がある。

(3) 「読墨子」について論ずる場合、次の二つの問題についての考察は避けて通ることはできない。すなわち韓愈が読んだところの『墨子』のテキストが何であったか、および「読墨子」の著作年代の特定である。しかしながらどちらも現存資料の不足から推測以上の判断は困難であり、ここではごく簡単に触れるにとどめる。

まず前者についてであるが、南宋鄭樵の『通志』「芸文略」に「墨子十五卷。又三卷。案台注。唐志不載、当考」とあるように、南宋には十五卷本『墨子』の外に三卷本の『墨子』が行われており、それには唐の案台の注が施されていたらしいのである。この三卷本は「親土」から「三弁」の七篇、「尚賢」三篇、「尚同」三篇という通行本の冒頭十三篇より構成されており(『文憲集』卷二十七「諸子弁」、十五卷本とかなり趣を異にするものである。特に最初の七篇については、早くは北宋王令に「又其書多非墨所素心。……論其大概、亦時時取吾儒揚襲以自出」(『広陵集』卷二十「書墨後」とあるように儒家や道家などの説を交えた雑家的な文章であり、黄震などは「昌黎主文者也。或者一時悅其文而然耳」(『黄氏日抄』卷五十五「墨子」と、韓愈が手にしたのはこの三卷本『墨子』ではないかと疑問を投げかけている。しかしながら三卷本の存在を確認できるのは上述の王令の文章が最初であり、中唐の韓愈と三卷本との結び付きを資料的に特定することはできないのが現状である。なお墨子の伝本については、大塚伴鹿「墨子の十三篇本について」(『書誌学』第十六卷・第六号、一九四一)、石田公造「墨子書の篇目と伝本について」(北海道学芸大学『学芸』第一卷・第一号、一九四九)、樂調甫「墨子研究論文集」(一九五七)などを参考にされたい。つぎに後者についてであるが、韓愈の説論の矛盾を著作年代の違いに帰することもできる以上、この問題は重要な意味を帯びてくる。「読墨子」に「居是邦不非其大夫」という『荀子』「子道」からの引用があること、卷十一「読荀」に「始め吾、孟軻の書を読み」「晩に揚雄の書を得」、そして「荀氏の書を得」たとあることより、「読墨子」の著作年代を韓愈の活動時期の中期以降と考えることもあるいは可能かも知れないが、むしろ推測の域を出るものではない。ただし本文で明らかにするように、「読墨子」の主張は韓愈の「道」に矛盾することなく位置づけられるのであり、問題の解決を著作年代の違いに求める必要はないとするのが私の立場である。

(4) たとえば孟子は「仁義」の観点から兼愛を「父を無みする」「禽獸」の道とし(『滕文公下』)、節葬を人情に違うものとして批

判した（『滕文公上』）。荀子の墨家思想批判はその「礼」を尊ぶ立場から行われ、その対象は兼愛、節葬から非楽（『楽論篇』）、節用（『富国篇』）まで墨家思想の全体に及んだ。また自ら孟子を任じた揚雄は「墨晏は儉にして礼を廃す」（『揚子法言』「五百篇」）とその節儉主義を批判する。

(5) 明鬼については、以下に簡単に述べるごとくである。

孔子は祭るに在ますが如くし、祭れども祭らざるが如き者を譏る。我祭れば則ち福を受くと言う。明鬼ならざらんや。（『読墨子』）

韓愈が人の行為に応じて禍福をもたらす鬼神や天の存在を信じたことは、その著「原鬼」（卷十二）や柳宗元の「天説」（『柳河東集』卷十六）により知ることができる。『墨子』の場合、それは社会の秩序維持の手段として用いられたが、韓愈の場合も「食して其の事を忘れれば、必ず天殃有り」（『圻者王承福伝』）と、社会の成員に対して「相生養する」ことを要求することになる。ただここにも『墨子』との直接の関係は見出せない。

(6) 「其の人を人にし、其の書を火き、其の居を廬にし、先王の道を明らかにして以て之れを追ひき、鰥寡孤独癡疾の者を養う有らば、其れ亦た其の可なるに庶からんか」（『原道』）、「鰥寡を閔れみ仁しし、寧からざるも燕息す」（卷十三「河中府連理木頌」）、「鰥と寡とを鼓舞す」（卷五「題炭谷湫祠堂」）など。

(7) 李翱の「数奇篇」は、「力を強いて能く施し、儉にして以て人に厚し」という数奇という人物が、問題の多い叔父の無恒との衝突を避けるため、「道に従いて父に従わず、義に従いて君に従わず。況んや叔父をや」という墨子の意見を容れ、「遂に東夷に適き、東夷の俗大いに化す」とこととなったという内容の一篇である。

(8) 「古代中国思想の研究」『墨家の集団とその思想』七三六頁（創文社、一九七三）。

(9) 福井重雅「前漢における墨家の再生——儒学の官学化についての一試論——」（『東方学』第三十九輯、一九七〇）、石田秀実「漢代儒学の一考察——いわゆる「儒墨」について——」（『集刊東洋学』第四十号、一九七八）などに詳しい。前者は前漢における儒墨の合体を説くものであり、後者はそれに対する全面的な反論である。

(10) 福井氏前掲書、二頁。

(11) ただし、宋代にも若干の例外は認められる。「是故立必俱立、知必周知、愛必兼愛、成不独成」（『正蒙』「誠明篇」）、「但只尽自家愛親之心。苟尽矣、或得罪於郷党州閭、則歸之無可奈何耳。所以從兄者、為愛親也。故從此推去、至於兼愛万物」（『上蔡語錄』卷上）

(12) 二、三の例を挙げるならば、「雖儒墨異学名法各治、至於遵本捨末其概一也」（『江文通集』卷二「為肅太尉上便宜表」）、「伊周

功格於皇天、孔墨道濟於生靈」(『宗玄集』卷中「洗心賦」)、「先朝好吏子方学於孔墨、今上好法子晚受乎老莊」(『盧昇之集』卷五「粵若」)。これらの文章が墨子の称揚を目的としたものでないということは言うまでもないが、「孔墨」あるいは「儒墨」という語が古の「聖賢」「顯学」といった意味あいでは、なかば無意識的に使用されていることは認められよう。逆に墨子を批判する文章を探してみると、たとえば「昔楊朱墨翟申不害韓非田駢公孫龍、汨乱乎先王之道、譸張乎戰国之世」(『中論』卷下「孝偽」)、「夫咸池六莖之發衆人所共策、而墨翟有非之之論、豈可同哉」(『曹子建集』卷九「与楊德祖書」)などがあるが、これらはむしろ例外に属するほどわずかであり、後漢末から韓愈の生きた中唐期にかけての詩文には大体において墨子は賢人として描かれるのである。

以上例として取り上げた文章は、その著者の思想的立場もそれぞれに異なるし、あくまでも現存する資料だけに基づくものであるから、これをもってにわかに当時の儒者の墨子に対する評価について断定することはできない。しかし、当時の一般の知識人の墨子像が、宋代の文献に頻出する「禽獸」一般の墨子像と異なるものであるということは明らかであろう。そしてさらに言えば、墨子を批判すると否とに関わらず、その墨子に触れる文献自体がごく希であるという事実からは、当時の知識人の墨子および墨家思想に対する無関心さが見て取れるのである。