

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

——伯夷説話の形成と継承——

松

韓愈の散文としてよく知られるものの一つに「伯夷頌」(四部叢刊本『韓昌黎集』卷十一、以下本文はこれによる)がある。全篇約三百字の短篇で、辭句の解釈や本文の異同にはさして問題のない作品であるが、ここには、いわゆる「伯夷説話」(「夷齊説話」というものに内在する思想上の性格と、韓愈という作者における実作の思考過程、という点で、かなり興味ある問題が含まれているように思われる。

(一)

問題の所在を確認するために、はじめに全文を引用する。

士之特立独行、適於義而已、不顧人之是非、皆豪傑之士、信道篤而自知明者也、一家非之、力行而不惑者寡矣、至於一國一州非之、力行而不惑者、蓋天下一人而已

矣、若至於举世非之、力行而不惑者、則千百年乃一人而已耳(第一段)

若伯夷者、窮天地、亘万世、而不顧者也、昭乎日月不足為明、崑乎泰山不足為高、巍乎天地不足為容也、當殷之亡、周之興、微子賢也、抱祭器而去之、武王周公聖也、從天下之士、与天下之諸侯而往攻之、未嘗聞有非之者也、彼伯夷叔齊者、乃独以為不可、殷既滅矣、天下宗周、彼二子、乃独恥食其粟、餓死而不顧、繇是而言、夫豈有求而為哉、信道篤而自知明也(第二段)

今世之所謂士者、一凡人譽之、則自以為有余、一凡人沮之、則自以為不足、彼独非聖人、而自是如此、夫聖人、乃万世之標準也、予故曰、若伯夷者、特立独行、窮

天地、亘万世、而不顧者也（第三段）

雖然、微二子、乱臣賊子、接迹於後世矣（第四段）

「伯夷頌」は、大別して四つの部分から構成されている。

第一段（序論）——特立独行の士は、行動の基準を「義」におくがゆえに、他人からの是非を顧みない。しかし、この態度を徹底させる人は稀である。

第二段（本論Ⅰ）——伯夷叔齊は、その最も稀な存在であり、歴史的に他との比較を絶している。殷周革命に當つての二人の行動は、それを証明する。

第三段（本論Ⅱ）——現代の士人との対比によつても、伯夷叔齊の純粹性が知られる。

第四段（結論）——伯夷叔齊の存在意義は、乱臣賊子の統出を防いだという点にある。

このように、韓愈の「伯夷頌」は、伯夷叔齊への共感の表示の文章としては、構成も整然としており、志向する方向も明確だと言えよう。しかしこれを、政治思想としての論理から見る場合には、大きな矛盾が含まれていることに気がつく。すなわち、論理の脈絡を追つて言うかぎり、伯夷叔齊を

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

肯定することは、かれらが非難した武王の行動を、かれらとともに非難することではなければならない。ところが武王は韓愈にとつて、言うまでもなく「武王周公、聖也」と規定すべき典型的な「聖人」であり、当然「いまだかつて、これを非とする者あるを聞かざるなり」と説明されている。しかも問題は、そうした聖人をあえて非難し抜いて死んだ、というところに伯夷叔齊への共感の根源がある、という点にある。つまりこれは、伯夷叔齊の非難する対象が、政治的社会的に完璧な存在であればあるほど、それと対立するかれらはよりいっそう少数者となるのであり、その少数者でありつづけるということ自体が、逆に韓愈の共感の源泉となる、ということである。別の言いかたをすれば、非難する対象が完璧な存在でなければ、かれらは少数者となる必要はなく、したがって、韓愈におけるかれらへの共感のポルテージも、これだけ高められはしない、ということになる。

考えてみれば、これはまことに奇妙な論理と言うしかない。韓愈は、かれらと共に武王周公を非難するのであるのか。しかし、儒家の、とくに孟子からの正統をもつて任ずる韓愈が、

武王の革命を非難するはずはない。とすれば、かれ自身は、世人とともにみずからは多数者の立場に立ちながら、あるいは立つがゆえに、おのれの実行しえない少数者の道を買いた伯夷叔齊に共感する、という図式がいちおう成立つわけである。この場合、伯夷たちへの共感は、「二子なかりせば、乱臣賊子、迹を世につがん矣」という理念的正当性を基本とした共感であり、同時に、武王の革命への肯定も、有徳の聖人への天命の移行を当然だとする理念的正当性をもった肯定である。非難している主体と、されている客体とを、同時に理念的に肯定する心情は、論理としてはまさに矛盾というべきであらうが、ここでは、その論理的矛盾の大きさが心情的共感の密度を高める、という関係にあるわけである。

この関係は、韓愈の「伯夷頌」だけでなく、伯夷説話を断片的でなく——まとまった形において論ずる文章には、多くの場合、共通して見出すことができる。これはつまり、伯夷説話というものが、実は、そうした論理的矛盾を核として形成され継承されてきたことを示すものであらう。

(二)

伯夷説話が、いわば完成形態として現われるのは、『史記』の「伯夷列伝」においてである。すなわちそこでは、①孤竹君の二子としての、相統權の相互移譲（出自・名分etc）、②殷周革命に際しての叩馬諫諍（名分・信念etc）、③首陽山における採薇と餓死——付、採薇歌——（信念・廉潔・終焉etc）、という三つの要素（三説話）が組み合わされており、伯夷叔齊なる人物の出自から言動・終焉までが、首尾完結して描かれている。むろん、「伯夷列伝」全体の構成から言えば、伯夷の伝承は、単に説話が説話として記されているのではなく、司馬遷における「儻所謂天道、是邪非邪」という歴史への疑問、およびその疑問の提示に到る不可欠の素材、としての地位におかれている。また「伯夷列伝」の記述内容が、史実としての正確さに欠けるという点については、先行諸論においても、詳細な指摘が試みられている。^(注2)しかしそうした問題点を含みつつも、『史記』に描かれた伯夷叔齊譚は、それ以上の変形をみせないまま、以後の伯夷論に受けつがれている。ただしそれは、以後の文献において、『史記』の説話にみら

れる三要素が必ずすべて記述されているという意味ではない。そうではなくて、以後の文献の伯夷像は、記述の省略の場合を含めて、必ず『史記』所載の形態を前提とした伯夷叔齊であり、共感、疑問、反論といった論調の相違はあるにせよ、説話自体の要素としては新しいものが附加されていない、という意味である。これはおそらく、『史記』が權威ある歴史書として後世に影響したからというだけでなく、『史記』に記された伯夷叔齊の事蹟が、伯夷説話というものに必要な諸条件を、欠けることなく備えていたからであろう（司馬遷が、『呂氏春秋』など先行文献にみられる伯夷説話のうち、附随的素材と言うべき部分を『史記』において切りすてていることは、この点で注目される）。「伯夷頌」において韓愈が描いた伯夷像も、説話の素材としては、『史記』の範囲を出ていない。『史記』の記述を伯夷説話の完成形態と考えるのは、こうした意味からである。

これに対して、『史記』以前の文献にのこる伯夷叔齊の事蹟は——記述内容の如何が、思想的にその成立年代自体を左右する、という扱いにくさは持っているが——一般に、断

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

片的・流動的であると言うことができる。たとえば「論語」には、つぎのような記述がみられる。

(1) 伯夷叔齊、不念旧惡、怨是用希（公治長第五）

(2) ……入曰「伯夷叔齊何人也」、曰「古之賢人也」、曰「怨乎」、曰「求仁得仁、又何怨」（述而第七）

(3) ……伯夷叔齊餓于首陽之下、民到于今稱之、其斯之謂与（季氏第十六）

(4) 逸民、伯夷叔齊、虞仲、夷逸……（微子第十八）

このなかで(1)と(2)は——「旧惡」や「怨」が具体的に何をさすか、説話次元で推測する以外は判断がむずかしいが——ほぼ同様の記述内容のようである。(4)は伯夷らに見られる「逸民」的性格への称賛。首陽山に餓死したとする記述は、(3)のみである。津田左右吉博士は、まず(4)について、隱逸思想の形成時期との関係から先秦末期に作られたことばであろうと推測し、さらに、(1)と(4)がすべて「伯夷叔齊」と両者を併記している点から、『論語』におけるこれら四条の記述がいずれも先秦末期のものと確認される旨、述べられた。(3)は、①「孟子」における十数箇所^(注4)の記述がすべて「伯夷」と

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

のみあって「叔齊」が併記されていないこと、②「韓非子」や「莊子」においても——「説疑」(韓非子)や「大宗師」「盜跖」「讓王」(莊子)など先秦末の成立と考えられる部分を除いて——やはり同様であること、③「呂氏春秋」(十二月紀「賊廉」)に到ってはじめて「伯夷・叔齊」が併記されるようになっていこと、などを論拠とした推論であって、つよい説得力をもっている。またそこに述べられた「伯夷叔齊は、実は伯夷を複数にしたまでのものである」とする見解も、指摘されるごとく、「叔齊」なる存在が、伯夷に対する名でありながら事跡としては伯夷との異同が認められない、という点から見て、納得しやすい解釈であると言えよう。

ところで、そうした先秦末期と目される「論語」の記述を含めて、「孟子」「韓非子」「莊子」「呂氏春秋」等の記述は、「史記」にみられるような完成形態としての伯夷説話には、なっていない。たとえば、完成形態にもっとも近いと言うべき「呂氏春秋」の記述においても、その構成はつきのごとくである。

昔周之將興也、有士二人、処於孤竹、曰伯夷叔齊、二

四〇

人相謂曰「吾聞西方有偏伯焉、似將有道者、今吾奚爲處於此哉」、二子西行如周、至於岐陽、則文王已沒矣、武王即位、觀周德、……伯夷叔齊聞之、相視而笑曰「讓、異乎哉、此非吾所謂道也、……是以亂易暴也、吾聞古之士、遭乎治世不避其任、遭乎亂世不為苟在、今天下闇、周德衰矣、與其竝乎周以漫吾身也、不若避之以深吾行」、二子北行至首陽之下、而餓焉(卷第十二、季冬紀第十二)

ここには、「觀周德、……」以下の、別の附隨的素材は見られるが、完成形態における伯夷説話として最も重要な「叩馬謏諍」——すなわち名分論と革命論の矛盾・対立——という素材が欠けている。つまり、伯夷叔齊の道義論と武王による革命行為とが直接に対立するという形態でないため、伯夷たちは、単なる廉潔の士として衰徳の周を去った、という意味しか持たないわけである。この点は、「呂氏春秋」のこの記述に最も近い「莊子」讓王篇の説話についても、同様である(註6)。また盜跖篇では、「世之所謂賢士、伯夷叔齊、許孤竹之君、而餓死於首陽之山、骨肉不葬」とだけある。その他、伯夷叔齊を併記したケース(前掲津田説、参照)は、務光や箕子

『莊子』大宗師、下隨や務光（『韓非子』説疑）などと並べた、いにしえの賢人・真人といった意味での引用であり、いずれも、まとまった説話形態には、なっていない。まして、伯夷のみについて記された——つまり、より早い時期の成立と云うべき——『孟子』（離婁上、尽心上、公孫丑上、滕文公下、万章下 etc や、『韓非子』（孤憤、安危、守道、用人、功名、etc ）、『莊子』（秋水）などの伯夷像が、説話としてきわめて断片的な、非完結的なものであることは、言うまでもない。

このような諸点から判断してみると、『史記』の伯夷列伝にみられる完成形態は、戦国もごく末期の、あるいは漢代初期の、成立であるように考えられる。『史記』という書物の完成に果した『呂氏春秋』の役割を考慮に入れるならば、司馬遷はおそらく、『呂氏春秋』所載の素材を中心に、当時既存の各種の關係素材を取捨選択して、現在の『伯夷列伝』にみられるムダのない完結した形態を構成したものと、推測される。

ところで、完成形態としての伯夷説話に示された二つの理

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

念の正当性、およびその対立は、思想の構造という面からみた場合、儒家思想における（より正確には、先秦末期以後の儒家思想における）いわば第一理念と第二理念の矛盾・対立、という形でとらえることができるであらう。すなわち、前者は、君臣の分の不可侵性に立脚する名分論・道義論の立場（以下「名分論」と略称）であり、後者は、有徳者への天命の移行が必然的に政權の移行に連なるとする革命論の立場（以下「革命論」と略称）である。前者の要素は、『齊景公問政於孔子、孔子対曰「君君、臣臣、父父、子子」、公曰「善哉、信如君不君、臣不臣、父不父、子不子、雖有粟、吾得而食諸」』（顔淵第十二）といった形で、『論語』にも或る程度、見いだすことができる。同時にその記述は、いわゆる原始儒教における名分論意識の初期的形態として、『論語』のなかでも比較的早い時期のものと考えてよいであらう。後者の要素は『論語』にはほとんど見られず、ただ「邦有道殺、邦無道殺、恥也」（憲問第十四）や「危邦不入、亂邦不居、天下有道則見、無道則隱」（泰伯第八）のように、衰徳・暴政の権力者のもとには身を置かないという消極的な対処のみであって、先行爲政者の

「命を革める」という積極的な革命論にはなっていない。そのうした革命論の形成は、周知のようにいちおう『孟子』のころにまで下ると考えていいようであるが、現実にはおそらく、春秋・戦国末における諸国興亡の政治情勢のなかで、二つの理念はたがいに刺激を与えつつ、漸次その論理を整えていったものと推測される。いずれにしてもこの両者は、少なくとも抽象論理の次元では、まったく相い容れない対立関係にある。したがって、儒家思想が自己の属性として両者を包摂したことは、以後の自己のイデオロギー体系に、相反する二つの要素を、未解決のまま併存させる結果になったわけである。ただしこの両者は、儒家の論理として言えば、理想の聖王のもとでは、対立関係が顕在化しない。問題は、聖人なるべき為政者が、統治能力を失ったと認定されるケースにおいてである。そして現実には、革命者・反乱者の側は、つねにそのように認定して事を起こすわけであるから、両理念の対立関係は、つねに顕在化の可能性を持ちつつ各時代に継承されることになる。

こうした点から見た場合、伯夷説話における伯夷叔斉像

は、いわばこの第一理念の人格化 Personification として設定されている、と考えることができる。同時にそれは、対立者としての第二理念の人格化、すなわち革命者としての武王像の設定によって、より明確化するものである。が、革命者としての武王像は、殷が周によって滅ぼされたという歴史事実が動かぬ限り、相対的にみて、より早い時期に完成していたはずであるから、結局、第一理念（名分論）の人格化としての伯夷叔斉は、第二理念（革命論）の人格化としての武王像の存在を前提に、それへのアンチテーゼとして形成されてきたものと考えてよいであろう（むしろこの場合、説話の起点としての類似の事件の存在を、否定する必要はない）。したがって、伯夷叔斉なる人物の性格には、基本的に言えば、戦国期における下克上の風潮への自己防衛の理念として、当時の権力掌握者側の要請によって形成された人間像、という色彩が色濃く含まれている。また同時に、附随的には、（先にふれた司馬遷の場合のごとく）説話形成の当事者における少数者意識・疎外者意識が、少数者としての道をつらぬいた伯夷叔斉への共感と重なっている、といった場合も多かったであろう。

このような各種の条件から、伯夷説話の説話としての構造は、論理的には両理念の矛盾・対立を中核とし、心情的には第一理念への共感を中核とする、という二重の構造を持つことになる。したがってこの説話は、継承史的にみた場合、現実の政治情勢のなかで第一理念が否定されがちな時期において、より熱心に論じられるという傾向を示している。

(三)

完成形態としての伯夷説話が、このように、儒家思想に内在する対立理念の人格化という意味をもつとすれば、『史記』以後において伯夷説話が再提示される場合には、この対立関係がそれぞれの論者においてどう処理されているかという点が、新しい問題となるであろう。そこには、いくつかのパターンが見られるようであるが、まず、後漢の王充は、『論衡』（佚論篇）において次のように言う。

武王為殷西伯、臣事於紂、以臣伐君、夷齊恥之、扣馬而諫、武王不聽、不食周粟、餓死首陽、高祖不為秦臣、光武不仕王莽、誅惡伐無道、無伯夷之讓、可謂順於周矣、これは、漢の高祖や光武帝の事蹟が、順逆の名分論的評価

轉意の「伯夷類」をめぐる二三の問題

において、周の武王の場合よりも正当性をもつ、という文脈での記述である。ここには、①自己の属する漢朝の名分論的優越性の強調、と同時に、②そうした優越性の依りどころたる伯夷の行為への共感、という二つの要素が認められる。論旨に沿って言えば、同じく「惡を誅し無道を伐ち」ながら、高祖や光武が「伯夷の譲り無し」でありえたのは、かれらが秦や王莽に臣下として仕えていたのではない——つまり「臣を以って君を伐つ」関係でなかった——からだとするのである。

『論衡』全般にあらわれた雑家的・反俗的・反礼教的思想は、一般に經典至上を特色とする後漢儒学の大勢と比較して、たしかに異質の傾向であると言えよう。そうした傾向をもつ王充が、伯夷叔齊への共感＝儒家的第一理念への共感に立って、自己の帰属する王朝の優越性を強調しているのは、一面まことに注目する。ただしここでは、第一理念と第二理念が対立の関係には置かれていない。言うまでもなく、高祖や光武は、間接的にもせよ、先行権力者の發命を革めて帝位についた放伐の実行者であり、この意味で、第二理念は

基本的に肯定されなければならない。逆に、名分論的にみても、かれらは先朝の君主と直接の君臣関係にはなかったわけであるから、伯夷的な立場からの非難の対象とならないで済む。これはつまり、伯夷の主張や行動を、王充自身における価値判断の基準にしているということであり、この点から見ると、第一理念も基本的に肯定されていると言ふべきであろう。

したがって、この立論における両理念は、それぞれが同時に肯定されてこそ（周朝にくらべての）漢朝の優越性が明らかになる、という相補的な関係にある。こうした特殊な性格から言えば、『論衡』佞倖篇における伯夷説話は、素材としては『史記』と同一でありながら、論理としては、伯夷説話本来のありかたとは別の機能を果たしている、と言わなければならない。

けれども、王充のこの論理がいとおう成立つのは、高祖や光武が、たまたま先朝の暴君と直接の君臣関係になかったからにすぎない。もし、普天之下、率土之濱、すべてが王土王臣であるとする見かたによるならば、高祖、光武といえども、第一理念との背反性において、周の武王と何ら変わるとこ

ろがないはずである。この意味から言つて、伯夷説話は基本的に、やはり第一・第二理念の矛盾対立としてしか機能しえないことが確かめられるのであり、『論衡』における王充の立論は、伯夷説話の史的展開という観点から言えば、両者の対立関係が十分に自覚されていない形態である、と見るべきであろう。

こうした王充のやや特殊な解釈を例外として、以後の伯夷説話の解釈は、一般に、伯夷叔斉への全面的共感、すなわち第一理念への共感に立つものが多い。後漢の胡広「弔夷齊」（芸文類聚、卷三十七）、蔡邕「伯夷叔斉碑」（統漢書、五行志一、注補「靈帝、熹平五年、夏旱の条」）、魏の王粲「弔伯夷文」（芸文類聚、卷三十七）、阮禹「弔伯夷」（芸文類聚、卷三十七）、晋の陶淵明「夷齊贊」（陶靖節全集、卷六）などは、いずれもその立場である。

このような全般的な傾向のなかで、魏の糜元の「弔夷齊」（芸文類聚、卷三十七）は、伯夷叔斉への批判、つまり第二理念の立場に立った珍しい例である。

少承洪烈、從戎于王、側聞先生、処于首陽、敢不敬弔、

寄之山岡、夫五德更用、天祚靡常、如見絕代之主、必有受命之王、故堯德終于虞舜、禹祚滅于成湯、且夏后之末礼、亦殷氏之所亡、若周武而為失、則帝乙亦有傷、子不乘殷而餓死、何独背周而深藏、是認春香之為觀、而不知秋蘭之亦芳也、首陽誰山、而子匿之、彼蕞誰菜、而子食之、行周之林、誦周之書、彈周之琴、飲周之水、食周之芩、而訪周之主、謂周之淫、是誦周之文、聽周之音、居聖之世、而異聖之心、嗟乎二子、何痛之深、

論旨はきわめて明快である。「天祚常なし」、「もし絶代の主あらば、必らず受命の王あり」とする天命移行論、革命論の立場から、殷周革命＝武王伐紂の理念的正当性が主張される。つまり、第二理念の立場から、第一理念をはっきり否定するわけである。そして、かれらの隠れた首陽山も、食べた蕞も、飲んだ水も、それらすべてが周のものであるという立場から二人の態度の不徹底さを批判し、周朝と武王が「聖」であるからには、それに対立する伯夷叔齊は無意味な存在にならざるをえない、とする。伯夷たちへのこうした解釈は、放伐や下克上を理念的に許容・肯定するだけに、王朝交替の

轉愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

はげしい魏晉南北朝の政治権力にとって、基本的には受け入れやすかったはずであるが、また一面においては、おのれの現有する権力への、未来の篡奪者をも肯定することになるわけであるから、全面的に推奨することも困難だったろうと考えられる。また、原理的にみても、伯夷説話の説話としての緊張感は、二つの対立理念が、未解決の矛盾として対立したままになっているところにこそ、あるわけであり、一方が他方によって明瞭に否定されてしまうのでは、説話継承への興味そのものが、うすれてしまうわけである。魏晉南北朝という動乱期にあつてさえ、糜元流の解釈が普及しなかった底流には、おそらくこうした原因があつたものと考えられる。

(四)

このような伯夷説話の継承史において、唐代儒家としての轉愈の態度がどうであつたかということは、それが本来、儒家思想の基本矛盾にかかわるテーマであるだけに、興味ある問題と言へる。

轉愈が、いわゆる道統論的な意味で儒家の正統を以て任じていたことは、「説荀子」(卷十二)、「原道」(卷十一)、「重答

張籍書（卷十四）、「与孟尚書書」（卷十八）などの文面から、明確に認められる、^{（佐8）}そうしたかれの政治的・学問的立場の基盤にあるものは、漢魏、六朝、唐初を経て、ほぼ頂点にまで達した旧注系の儒教イデオロギーであり、とりわけ、『五經正義』の孔穎達疏にみられる南北学派統一の欽定義疏学の体系である。その意味で、かれが一種の君權絶対主義の觀念を持っていたことは、一般的な思想史的背景からの帰結として、理解しやすい。しかしながら、韓愈における儒家としての特色は、むしろこうした既成の解釈体系だけにとどまらず、より広範な、より政治性のつよい、国家教学的な儒教理論の展開に努力したという点に認められる。そしてそこでは、天子に直結する選抜・統治機構として科擧制度が存在したこと、韓愈が、權門を背景としきれない新興官僚の一人として、ほかならぬその科擧出身者であったこと、が一連の重要な契機となっている。

かれの政治論の基本資料とみるべきものは、「原道」「原性」にはじまるいわゆる五原であると言えようが、そこには、道・仏への批判の原理として、儒教の公的・社会

的性格、なにかんずく、仁・義・道・徳に基づく君子父子の關係の不可侵性、が強調されている。つまり韓愈は、道教や仏教の教理というものが——あるいはその非合理性のゆえに、あるいはその超俗性のゆえに——内包する政治的・社会的權威の相対化の態度を、私的・恣意的な、それゆえに現実の君臣父子關係の絶対性をおびやかす危険な要素だと感じとっていたわけである。これは、さきに述べた二つの儒家理念から言えば、明らかに、より多く第一理念Ⅱ名分論に立脚するものであり、それだけに、事実上、唐王朝の既成權力体制を絶対化する御用哲学の性格を、より直截的に帯びざるをえない。そして、さらに言えば、かれがこのように儒家的名分論を強調しえたのは、そうした態度に固執することが、主観的な理念にも合致しつつ、同時に既成權力の擁護としても機能するという社会的情况——安史の乱をへて、各種の内憂外患にゆらぎつつも、相対的には君權の復活が或る程度実現された憲宗朝——^{（佐9）}にかれの活動期が合致していたことも、關係している。さらに、隋・唐易姓革命の直後という時期を想定してみると、既成の君臣關係の不可侵を強調すること

は、前朝への追懐と現政権への批判という意味を持つだけに、道仏批判などとは比較にならぬシリアスな危険をはらむはずだからである。

ところで、韓愈がこうした思想的立場から伯夷説話に接するとすれば、そこに内在する儒家的名分論の要素にまず共感を持つのは当然であろう。伯夷叔齊への共感に立って乱臣賊子を否定することは、そのまま、憲宗に象徴される唐室の不可侵性と結びつく。この共感は、心情と論理の両面に立脚するだけに、韓愈にあつては、とりわけ強く固執されている。

けれども一方において、韓愈の名分論は、先王・聖人の道への、完全な肯定を前提としている。この前提がなければ、道・仏に対する儒教の優越性そのものが、論理として成り立たない。したがって韓愈の先王・聖人論には、王充にみられるような、相対論的な評価の態度は、まったくみられない。

「それ聖人（武王・周公）は万世の標準なり」（伯夷頌）とは、いわばかれにおける思考の原点でもある。そして、原点であるがゆえに、思考の全体をつよく規制する。むろん、現実の政治家であつた韓愈において、歴代の王朝交替の実態が放伐

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

だったということへの事実認識が、まったくなかったとは言えないであろう。しかし韓愈が武王や周公を肯定するのは、そうした事実性への認識以上に、天命を受けて無道の紂王を討つということが、あるべき正当な革命論として、理念的に自覚されざるをえないからである。この場合、武王周公が聖人であるからその放伐行為は正しい、とする論理と、天命を受けての放伐行為であるから武王周公は正しい、とする論理とは、おそらく、同一の思考における表と裏の関係で、かれにおいて分かちがたく結びついていたものと思われる。

第一理念たる伯夷への肯定と第二理念たる武王周公への肯定が、このように自己の論理の同一次元に存在するとすれば、――両者を単に併置する場合はともかく――それに価値評価を与えることは、きわめて困難となる。端的に言つて、それが儒家思想の基本矛盾にかかわるものである以上、儒家の立場をすてない限り、その解決は不可能である。韓愈にとって、儒家の立場がすてられないのは言うまでもない。ここにおいて、韓愈の論理と心情は、いわば、この二つの理念の間にあつてゆれている。かれが自己の伯夷叔齊論を展開する

に当って、頌という形式を用いたのは、「吊伯夷」(韓の阮角など)、「伯夷贊」(晋の陶淵明)といった類似の先行作品の影響というだけでなく、おそらくこの点にも、一つの潜在的な要因があったものと考えられる――

現行の『韓昌黎集』に収める約三百篇の散文のなかで、「頌」の形をとるものは、「伯夷頌」のほか二篇しかない。^(註10)これは、それぞれ数十篇をかぞえる「書」「文」「銘」などと比べては勿論、「記」や「表」「狀」などにくらべても、かなり少ない数である。少なくとも韓愈にあっては、「頌」は「贊(1)」「辨(1)」「戒(1)」「啓(2)」「伝(3)」などとともに、もっとも少ない作例に属するものと言つてよい。

頌とは、言うまでもなく、当該の人物や事象への頌讃を目的とする一種の心情的文章である。^(註11)それは、心情的共感を第一義とするだけに、論理性という点に関しては、――非論理であることはともかく――未論理ないし超論理であることを許容する。少なくとも、「論」「説」「辨」「議」「解」「原」といった、論理性を第一義とするジャンルにくらべては、より多くそれを許容する。現在のところ、「伯夷

頌」の正確な製作年代は明らかでない。が、韓愈という無類の理屈好きが、論理と心情の根源にふれるこのテーマをとりあげるに当って、一般に作例の乏しい「頌」の形をとったことは、その自覚がどこまで顕在的であつたかは別としても、かれの実作心理における或る種の正直さを物語る。われわれはここで、もう一度「伯夷頌」の結語をみるべきであらう。

「雖然、微二子、乱臣賊子、接迹於後世矣」。最も著名なこの部分において、かれは、第一理念への共感のみを、結論としてつよく打出しているのであつて、第二理念との矛盾に関しては、論理的に何ら解決を示していない。また、「然りと雖ども、二子なかりせば……」と言いながら、その前の部分においても、伯夷叔斉の行為はやはり一貫して讃嘆の対象となつていたのであり、こうした限定や譲歩の接続詞をつけるべき文脈には、なっていない。つまり、善惡優劣を冷静に評価する文章としては、共感のみが先走つて、論理の脈絡が十分に伴っていないのである。

ここには、いわば心情をもつて論理に換えねばならなかった当惑と、それにもかかわらず伯夷を論ぜずにはいられな

った執着とが、一種の錯綜した思考として表われているように感じられる。

説話としての完結性と、内在する論理の微妙さから、宋代以後においても、伯夷説話は多くの人々によって論じられてきた。そのなかで、韓愈の「伯夷頌」に直接に言及する早い例としては、宋の王安石の「伯夷」（臨川文集、卷六十三）がある。

韓子、因之、亦為之頌、以為「微二子、乱臣賊子接迹於後世」、是大不然也。夫商賡、而紂以不仁殘天下、天下孰不病紂、而尤者伯夷也、……及武王一奮、太公相之、遂出元元於塗炭之中、伯夷乃不與何也、……天下之道二、仁与不仁也、紂之為君不仁也、武王之為君仁也、伯夷固不事不仁之紂、以待仁、而後出武王之仁焉、又不事之、則伯夷何処乎、

これは、本稿に規定するパターンで言えば、明らかに第二理念の立場からする伯夷叔齊への批判であり、同時に、伯夷たちを「頌」ええた韓愈の「伯夷頌」への批判となつてい

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

る。この立場をさらに徹底させているのは、清の崔述の「豊稿考信錄」（卷之八）である。そこでは、伯夷叔齊を称揚した司馬遷、韓愈、程子、朱子らが揃って批判されているが、黄老を尊び六術を齊しとした司馬遷が伯夷をはめるのはともかく、異端の否定者を自認した韓愈や、儒家の正統と目される程朱までがそうであるのは、政治論・道義論の面からみれば支離滅裂である旨、激しい非難と慨嘆が述べられている（註12）。これは、儒家の第二理念に徹し切った解釈という点で、たしかに筋が通っており、論理的には一貫している。しかし、①韓愈たちの立論の矛盾が、実は儒家思想自体に内在する基本矛盾であり、②伯夷説話というものが、本来、両理念の矛盾・対立を核としてこそ存在するものである、という史的観点が欠落している。これに比べれば、——結果的にはあるが——韓愈が矛盾を矛盾のままに受けとめて、その錯綜した思考を錯綜のままに記した主情的な態度の方が、少なくとも説話継承者としては適切な反応であると言えよう。それはまた、ともに時代を代表する論客でありながら、より多く文学者であった韓愈と、徹底した考証学者であった崔述と

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題
の、感受性の型の相違とも言えるようである。

〔注〕

(1) 第四節注(8)参照。

(2) 清、梁玉繩『史記志疑』(卷二十七)伯夷列伝「案史所載皆非也、孟子曰、夷齊至周在文王為西伯之年、安得言揚子文王卒後、其不可信一已、……東征之時、伯夷揚周已久、且与太公同処岐豐、未有不知其事者、何以不沮於帷帳定計之初、而從陳於干戈既出之日、其不可信四已、……孔子稱夷齊無怨、而詩歎命衰、恚似不免、且其意、雖不滿于短股、而易舉之言甚難、必不以加武王、不可信十已、先儒多有疑及者、詞義繁、不能盡錄、余故總攬而為此辨。」

清、崔述『豐鎬考信錄』(卷之八)伯夷叔齊、「夷齊果避周、而餓於首陽、何以經伝皆無一言及之、而但見於戰國諸子之書乎、此宜少就書者、皆知其妄、而儒者往往信之、前亦異矣」……太史公習聞其説、不察其妄、而誤采之耳」

(3) 第二節参照。

(4) 『論語と孔子の思想』津田左右吉全集第十四卷P.一八九—一九一

(5) 觀周禮、則王使叔且就膠鬲於次四内、而与之盟曰「加富三等、就官一列」為三書同辭、血之以牲、埋一於四内、皆以一掃、又使保召公就微子關於共頭之下、而与之盟曰「世為長侯、守殷常祀、相奉桑林、宜私孟諸」、為三書同辭、血之以牲、埋一於共頭

之下、皆以一掃

(6) 昔周之興、有士二人処於孤竹、曰伯夷叔齊、二人相謂曰「吾聞西方有人、似有道者、試往觀焉」至於岐陽、……二子北至於首陽之山、遂餓而死焉

(7) とくに明白な表現として、次の部分が知られる。

齊宣王問曰「湯放桀、武王伐紂、有諸」、孟子對曰「於伝有之」、曰「臣弑其君、可乎」、曰「賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘、殘賊之人謂之「夫、聞誅」、夫紂矣、未聞弑君也」(梁惠王、下)

(8) 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(說荀子、朱文公文公校昌黎先生集卷十一)

斯吾所謂道也、……堯以是伝之舜、舜以是伝之禹、禹以是伝之湯、湯以是伝之文武周公、文武周公伝之孔子、孔子伝之孟子、何之死、不得其伝焉(原道、卷十二)

前書謂、吾與人商論、不能下氣、若好勝者然、雖誠有之、抑非好已勝也、好己之道勝也、己之道乃夫子孟軻揚雄所伝之道也、若不勝、則無以為道、吾豈敢遵是名哉(重答張籍書、卷十四)

歌老之者、過於楊墨、韓愈之賢、不及孟子、孟子不能救之於未亡之前、而韓愈乃欲全之於已壞之後、嗚呼、其亦不量其力、且見其身之危、莫之救以死也、雖然、使其道、由愈而相伝、雖滅死、万万無恨(与孟尚書書、卷十八)

(9) 憲宗李純の在位は、韓愈の五十七年の生涯において三十九歳から五十三歳に当たっている。

00 「子鹿不毀鄭校頌」「河中府運理木頌」(卷十三)

01 「頌」は、「文心雕龍」頌議第九に「四始之至、頌居其極」と言うことく、起源的には「詩經」六義説の「頌」との関連で考えられていたようであるが、実態としては後漢・三國以後、散文のジャンルとして次第に独立するようになった。その特色は、晋代にあつては、「頌、優遊以彬蔚」(陸機「文賦」)のように、單純な印象批評的表現で説明されているが、六朝梁代になると、「原夫頌、爲典雅、辭必清麗、敷寫似賦、而不入華侈之区、敬慎如銘、而異乎規戒之域、揄揚以發藻、汪洋以樹義、唯纖曲取巧、与情而变、其大体所底、如斯而已」(劉勰「文心雕龍」頌議第九)というように、他の文体との直接の比較によつて、かなり具体的に表現されている。とくに「ただ纖曲にして巧を取り、情とともにして変するなり」と言っている点は、「頌」における心情的要素への直接の指摘として、注目に値する。

また明の『文体明辨』(徐師曾)卷之四十八には、韓愈の「伯夷頌」が散文による頌の作例として全篇収録されている。そして歴代の「頌」を通観した立場から、帰納的に次のように言うが、基本的な見方は、『文心雕龍』とはほぼ同じである。

「按詩有六義、其六曰頌、頌者容也、美盛德之形容、以其成功告于神明者也、昔商之郊周之清廟諸什、皆以告神、乃頌之正体也、至於魯頌駉閟等篇、則用以頌僖公、而頌之体变矣、後世所作、皆变体也、其詞或用散文、或用韻語、今亦辨而列之……劉勰云、頌之爲体、典雅清麗、……詳味斯言、可以得作頌之法矣」

韓愈の「伯夷頌」をめぐる二三の問題

02 太史公習聞其説、不察其妄、而誤采之耳、王氏之辨、是也、然太史公尊黃老而寄六術、其采之、固無足怪、独怪唐之韓子、自命爲抵排異端、宋之程朱、人以其接孟子之伝、而亦信楊墨之邪説、而取其謬者、乃出於達君之安石、……至於父死不葬之言、荒唐殊甚、西山命衰之歌、淺陋已極、而華世皆信之、吁、其真可怪也夫

(一九六八年十一月一日)

若き日の韓愈

——「争臣論」ノ——

はじめに

- 一 争臣論を読む
- 二 争臣論執筆時の情况
- 三 争臣論をめぐる評價
- 四 若き日の韓愈
- 五 結びにかえて

小
野
四
平

— 38 —