

## 永貞革新と春秋学 —— 唐代新春秋学の政治的展開 ——

齋 木 哲 郎

(キーワード：陸淳・柳宗元・「大中の説」・「忠道原情説」・堯舜の治績)

### はじめに

啖助・趙匡・陸淳らによって創められた唐代の新春秋学は、学術的に見た場合、これまでの『春秋公羊伝』『春秋穀梁伝』『春秋左氏伝』の『春秋』三伝に依存する『春秋』の解釈を排除して、いな、というよりは積極的にそれら三伝の解釈の人情とそぐわない部分を摘出してこれを批判する、極めて主観的な解釈学であることを特色とする。そしてその意義は、『春秋』を読む者であればいかなる者であれ、自己の主観的判断によって独自の『春秋』解釈を示し得る可能性を開いた点に見出すことができる<sup>(注1)</sup>。けれども、『春秋』を解釈することの意義がこの方面に見出されるようになるのは、実は北宋の孫復以後のことであって、唐代におけるそれは、特に陸淳から弟子の呂温や柳宗元に至る経過で順宗朝の王叔文が領導する永貞革新の政治運動に応用され、革新政策の指導理念として展開した点に求めることができよう。本稿の目的は、そうした意味での陸淳らの春秋学がどのようなものであったかを、主に当時の唐王朝の政治との関わりで確認することである。

### 一 永貞革新とその経緯

貞元二十一(八〇五)年の正月癸巳(二十三日)、二十六年間の長きにわたり唐王朝に君臨してきた徳宗がみまかると、翌日太子となって久しかった李誦が柩前即位した。これが順宗である。順宗はその折り、痛風を患って物も満足に言えぬ有り様であったが、即位するとすぐさま吏部郎中の韋執誼を尚書左丞、同中書門下平章事に任じ宰相の任に当たらせ、順宗が太子として永く東宮で過ごした折りに太子侍読を務めた王叔文は翰林学士のまま起居舎人として相に任じられ、同じく太子侍読として若き順宗に仕えた王伾は散騎常侍に任じられ翰林待召を兼ねることになった。王叔文・王伾の二人は翰林学士・翰林待召として順宗に仕え、そのうち王叔文は相の任も兼ね、以後順宗の臨朝下で断行される一連の政治改革はこの王叔文・王伾によって領導されることになる。ただし、この二人は永貞革新が失敗すると、両者が獵官に成功したきっかけが正規の科挙試によるものではなく囲碁や書を善くしたことの昵懇によったことから特に「二王」と呼ばれ、革新政策の破綻が全て彼らの身に科されることになった。また二王のうちでも王叔文の方が順宗からの信任の情が厚く、彼は太子侍読であった折りから親交を得ていた陸淳・呂温・李景儉・韓曄・韓泰・陳諫・凌準・程異・柳宗元・劉禹錫らを自らの傘下に招き入れ、改革の断行に踏み切るのであるが、けれどもその改革は順宗が即位した八箇月後に順宗が子の憲宗に「内禅」することで、途絶することになる。

さて、王叔文が順宗を後ろ盾として、柳宗元ら新進気鋭の若手官僚を擁して断行した諸政策は、一言でいえば、当時宮廷内に巣くって絶大な権力を振るっていた宦官の勢力を一掃し、これを正常で健全な行政組織に立ち戻らせることであった〔以下、王芸生氏の所論<sup>(注2)</sup>を参考にする〕。順宗が即位したその日の内に宦官の郭忠政ら十九人に対する俸禄の支給を停止し、その貪欲を民に擲擻された京兆尹の李実を通州長史に左遷させているが、これらはそれまでの宦官や大官の専横を封ずることを革新の目標に据えていることを示していよう。王叔文らの改革の様を逐次列举してゆけば、(1)大赦を行って「大辟」以下の者を赦免した。(2)有能者の搜出とその登用を図った。(3)苛斂を廃し、民衆に負わせた不当な債務を帳消しにした。(4)正規の税以外の雑税を廃した。(5)民衆の皇室に対する供奉の義務は常例以外を廃止した。(6)民の年齢が九〇歳以上の者、及び百歳以上の者に対しては米・絹・綿・羊・酒等を下賜し、九〇歳以上の者に対しては「上佐郡県」、百歳以上の者に対しては「刺史郡県」との名目上の官職を与えた。(7)宮市を廃止した。(8)「五坊小兒」を廃止した、等の通りである。この内、(7)の「宮市を廃止した」、なかんずく「宮市」というのは、宮廷内に生活する宦官や貴族の生活物資を供給するために宮廷内に設けられた市場のことで、そこに並べる物資を取り揃えるに当たっては民間からただ同然で徴発したために、宮市を営む行為は朝廷の民間に対する略奪行為にも

等しく、それを「廃止した」というのは、宮市を怨望する民の怒りを取り除くことであった。(8)の「五坊」とは雕坊・鶴坊・鷹坊・狗坊・鵠坊をいい、「小兒」とはそこに仕える若年の輩をいう。彼らは五坊のいずれかに所属して捕鳥を生業とする者たちであったが、いつしか役所の権威を嵩にきて民衆を脅し、金品を巻き上げる有り様であった。その様子を韓愈の『順宗実録』(巻二)には「貞元末、五坊小兒張捕鳥雀于閭里、皆為暴横以取錢物(貞元の末年、五坊の小兒たちは鳥を捕らえるための網を閭里に張り、横暴をなして民から錢物を取り上げた)」と記される。それ故に、五坊の小兒を廃止したというのは、彼ら若輩の横暴から民を解放することであった。

こうした改革を手初めに、王叔文らの改革は続行される。以下、その主だったもののみを挙げれば、塩鉄使が毎月皇帝の私用に供する費用として「羨余」と呼ばれる金品を皇室に納めていた悪習を廃止して、それらを正規の通り国庫の収入とした。当時、忠州刺史の陸贄、郴州別駕の鄭慶余、杭州刺史の韓皋、道州刺史の陽城の四人―彼らはいずれも徳宗代に廉潔や有能がみこまれて宰相や他の要職についた者たちであった―を都に帰還させた(ただし、陸贄と陽城は帰還の報が届く前に現地で死没している)。又、王叔文は時を移さず冢宰の任にある杜祐を度支及諸道塩鉄転運使に任じ国家財政を掌る名目的な官職を与え、自らはその副使となってその実質上の責任者となり、国家財政を掌握している。又、軍事権についても右金吾大將軍の范希朝を檢校右僕射兼左右神策・京西諸城鎮行營兵馬節度使に任じ、これまで宦官に牛耳られていた兵権を奪取した。そうして、絶大な力を有する各地の藩鎮の勢力を削減する計画を進める段階になって、宦官の俱文珍は藩鎮の韋皋らの旧勢力と手を組んで二王らの改革政策に対する巻き返しを図ったのであり、俱文珍は順宗の皇太子となった李純を抱え込んで、病身の順宗になりかわって李純が国政に当たるというのを口実にして、積極的に王叔文らの追い落としを図ることになった。その最中、王叔文はたまたま病気が重くなった母のために全ての任を解いて帰郷せざるをえないことになり、彼が職から離れると皇太子の李純が国政に当たり、李純はほどなくして順宗の内禅を得て即位。これが憲宗である。憲宗の臨朝が始まると、順宗という後ろ盾を失った王叔文ら革新派の官僚たちは全てこれまでの職務を解かれ、改革を領導した王叔文は渝州司戸に貶された後に死が下賜され、盟友の王伾は開州司馬に貶されてその地で死没。その他の改革に従事した官僚たちも地方の刺史に貶されることになるが、それでは軽すぎるとする朝議によって、その後改めて彼らは韓泰が虔州司馬、韓曄が饒州司馬、柳宗元が永州司馬、劉禹錫が朗州司馬、陳諫が台州司馬、凌準が連州司馬、程異が郴州司馬に貶されることになった。これを世に「八司馬事件」と呼ぶことになる。またこの時、永貞革新に深く関わっていた呂温はたまたま吐蕃の地に使節として派遣されていたことから、彼ら八人に連坐することを免れていた<sup>(注3)</sup>。

こうして王叔文によって領導された革新の事業は着々とその成果を積み重ねていたにも拘わらず、わずか八箇月で潰え、その改革に従事した者たちは永く罪人の汚名に甘んずることになるのである。

## 二 永貞革新集団と春秋学

永貞革新の理想に共鳴し、その事業に積極的に参加した人々の名を改めて掲げると、二王・八司馬と呼ばれる王叔文・王伾・韋執誼・韓曄・韓泰・陳諫・凌準・程異・柳宗元・劉禹錫等の都合十人。更に、当時吐蕃に使節として出向いていた呂温、王叔文と情誼を交わし給事中・皇太子侍読として李純の教導に当たっていた陸淳の名も、ここに書き加えなければならない。彼らはいずれも順宗の治世が聖世となって成就することを念願して、順宗の信頼を一身に集める王叔文の下に参集した者たちであるが、その彼らが形成した集団には一種特異な特色が付帯している。それは彼らの大半が当時興った啖助らの新春秋学を学んだ者、もしくはその影響を蒙ってそれをその集団の性格として際立たせた者たちである、ということである。具体的に言えば、陸淳は啖助を師としてその啖助と共にこれまではなかった新しい春秋学を唐王朝に興した立役者であり、呂温はその直弟子。韓曄・韓泰・凌準・柳宗元もやはり陸淳の講筵に連なってその声咳に接した者たちであり、劉禹錫や他の者たちも、この革新集団に加わってそこに立ち込める春秋学上の教義を多分に汲み取っていて、『春秋』からもたらされる教義が彼らの革新の理念になっていたことを思わせている、ということである。そこで、『春秋』とこの集団の関係を考察する前に、まず彼らの経歴中に『春秋』がどのように関わっていたかを見て置くことにする。

陸淳。呉郡の人。後に憲宗の諱「純」を避けて「質」に改めた。早年に、啖助の下で十一年間『春秋』を学び、啖助亡き後は啖助と啖助の友人趙匡の『春秋』説をまとめ『春秋啖趙集伝纂例』『春秋集伝弁疑』『春秋微旨』の三著を著わした。当時、揚州刺史であった陳少遊が彼の才を愛し従事に召し、その後やはり陳少遊の推薦で左拾遺を拝することになった。後、太常博士に転じ、郎中に累遷するが細故に連坐して国子博士に改められ、ほどなくして信州・台州の刺史となった。後に師弟の関係を固く結ぶことになる呂温が彼に師事したのはこの折りのことであるらしい。徳宗がみまかって順宗が即位すると、陸淳は韋執誼と仲が善かったことから再び朝廷に召され、給事中・皇太子侍読と

なった。皇太子侍読として若き李純に講義していた折り、たまたま盟友王叔文からの依頼を受けて他事に言及したためいたく李純の感情を害し、激しく叱責を蒙り、それがもとで陸淳は病に罹り、ほどなくして没している。この時の陸淳の発言がいかなるものであったかを史書は伝えていないが、小論の、コンテキストでいけば、宦官の俱文珍らの接近に注意して、彼らとの接触は極力避けるよう促す内容のものであった、ということになろう。陸淳の臨終を、吐蕃から戻ったばかりの呂温が見取っている。

呂温。字は和叔、一に化光。代宗の七（七七二）年に生まれ、青年期に陸淳に師事して『春秋』を学び、貞元十四（七九八）年に進士の第に登り、翰林学士に合格。韋執誼と親交を持つ。また王叔文からは最も重んじられ、左拾遺を拝することになった。貞元二〇（八〇四）年、吐蕃の賛普が崩御したことから弔問の使節の一員として吐蕃に赴くことになり、吐蕃滞在中に徳宗がみまかり、順宗が即位。呂温の帰国は結局出発してから二年が経った元和元（八〇六）年のことで、王叔文が亡くなり、かつての盟友柳宗元らは全て地方の司馬に左遷させられた後であった。帰国後は、戸部員外郎となって同じく春秋学を修めていた竇群や羊士諤<sup>〔註4〕</sup>らと交わっていたが、たまたま宰相の李吉甫が宦官らと訾争を起こしたのを機に、竇群らと組んで李吉甫の追い落としを画策した。だがその謀事は失敗し、道州刺史に貶謫された。元和五（八一〇）年、衡州刺史に転任し、任期を全うして都に帰任。ほどなくして病を発し、他界した。

韓曄。字は宣英。『旧唐書』には宰相の韓滉の族士で韋執誼に依付したことから尚書司封郎中に累遷したこと、及び王叔文が改革に失敗して以後は池州刺史から饒州司馬に左遷され、汀州刺史を経て永州刺史に転じて卒したことを伝えるのみである。彼が陸淳に師事して『春秋』を学んだ者であろうことは、柳宗元が元饒州（元黄）に差し出した手紙「答元饒州論春秋書」（『柳宗元集』巻三一）の出だしに「往年…又聞韓宣英【亡友】<sup>〔註5〕</sup>呂和叔輩言他義，知春秋之道久隱，而近乃出焉（過ぐる年…韓宣英と亡友の呂和叔が『春秋』に見える他の大義を述べているのを聞いたとき、私は久しく隠れていた『春秋』の道が、近年になって現われたことを知った）」ということによって知られる。韓曄は呂温とは『春秋』の義を巡って論を交わす関係にあったのである。

同様の推測は韓泰や凌準にも成り立つ。韓泰について、柳宗元が「京中于韓安平（泰）処始得微旨（京中、韓安平の家で始めて『春秋微旨』を手にすることができました）」（同上）といえ、彼が陸淳の受業生であったか、あるいは陸淳に私淑して平素から陸淳の『春秋微旨』を携えてこれを読んでいたということが推測できるのであり、又、凌準についても、やはり前出の柳宗元の手紙「答元饒州論春秋書」中に「復于亡友凌生（凌準）処，尽得宗指・弁疑・集注等一通（また亡友の凌準の家で陸淳先生の『春秋宗指』『春秋弁疑』『春秋集注』など一通りを手にする）ことができ、それを読ませていただきました）」と見えていることから、彼も韓泰同様陸淳を私淑して彼に師事したものととくである。

最後に、柳宗元と劉禹錫について。柳宗元と陸淳の関係については柳宗元自身が述べている。「恒願掃于陸先生之門。及先生為給事中，与宗元入尚書同日，居又与先生同巷。始得執弟子礼。未及講討，会先生病，時間要論。嘗以易教誨見寵。不幸先生疾弥甚，宗元又出邵州，乃大乖謬，不克卒業（私はいつも陸淳先生の門で学びたいと願っており、陸淳先生が給事中となられたのが、私が尚書に務めることになったのと同じで、又私の住まいが先生と同巷であったことから、私は始めて陸先生に弟子の礼を執ることができました。けれどもまだ講義を聴かないうちに、先生は病に罹られ、時たま要論を聞く程度に止まっております。先生は私が教えやすい学生であるということで眼をかけて下されましたが、不幸にして先生の病は一層進み、私も又邵州へ貶謫となったばかりで<sup>〔註6〕</sup>、大変な誤りでしたがついに先生の学生としての業を終えることができませんでした）」（同上）と。柳宗元は礼部員外郎として尚書に入ったのを契機として給事中となった陸淳と知り合い、弟子となって直接に指導を仰ぐことになったのであり、その期間はその後ほどなくして陸淳が他界することから極短いものであっても、これまで柳宗元が読んで得ていた陸淳の著述の意味が、慕仰する陸淳の声咳に触れて血肉に融け、新たな柳宗元の知識や価値観を形成させることになったのは想像に難くない。また柳宗元は早くから呂温を友として、彼からは「宗元幼雖好學，晚未聞道。泊乎獲友君子（呂温）乃知適於中庸，削去邪雜，顯陳直正，而為道不謬，兄實使然（私は幼いときから学問を好んでおりましたが、晩年になっても道が何かを聞くことがありませんでした。君子であるあなたを友とすることができて以来、私は中庸に適うことが道だと知り、邪雜の念をなくし、直正の意識を明らかに示し、道をなして誤ることがなかったのですが、兄よ、それはあなたのお陰です）」（『祭呂衡州温文』『柳宗元集』巻四十）と多くを学び取っているが、その過程でも陸淳の『春秋』解釈が何らかの形で柳宗元へ胚胎していることは十分にありえよう。現に彼は永州司馬に左遷されて以後、その地で『非国語』を書き上げて自己の春秋学の一端を公にしているが、これこそは柳宗元が陸淳の春秋学を継承し、発展させていることの証左である。

劉禹錫については直接に陸淳の春秋学を修めている明証は見当たらないが、彼の著述の中には陸淳の春秋学固有の

概念が随所に見えていて、彼自身もやはり陸淳の春秋学を継承する者であることを思わせている。が、そのことについては後節で述べたい。

以上、永貞革新に従事した官僚集団の主要な人物のほとんどが陸淳の春秋学を奉ずる者たちであることを見てきたのであるが、彼ら以外に、永貞革新集団の後ろ盾となった順宗自身も「朕（順宗）奉若丕訓，憲章前式，惟承社稷之重，載考春秋之義，授之七鬯，以奉棗盛（朕は大訓に従い奉じ，先代からのしきたりに則り，社稷の重きを受け継ぎ，『春秋』の義を考え，祖先の靈に七鬯の酒を捧げ，棗盛の穀物を奉ずる）」（『戊申詔』，韓愈『順宗実録』卷三）のように『春秋』を学んだ者であり，そのほかの，たとえば韋執誼は早くから陸淳と親交を結んで陸淳の春秋学については善き理解者であったことを思わせており，他に王叔文・王伾らも陸淳やその弟子呂温等と親しく交わって，彼らが抱く『春秋』の理念に対してはかなりの造詣を有していたと思われる。『春秋』から導かれた道義は彼ら革新集団の結び付きを強固にし，その革新の政策を進める牽引力をなしていたとみて，大過ない。

### 三 『春秋』と大中の説

順宗が即位してほどなく天下に公布した「敕令」の中に，次のような文章が見えている。

朕纂承天序，嗣守鴻業，以不敏不明，託於万国兆人之上。…惟懷永図，内熙庶績，外宏至化，以弼予理，臻於大中，俾懷生之類，各遂其性，咸得自新。（朕は天子となる巡りを纂め承け，大唐の鴻業を守り継ぎ，不敏不明ではあるが，万国兆人の上に信託された。…思うに，国家長久の謀を抱き，内においては諸々の功業を興し，外においては教化の極致を広め，そうして朕の治績を助け，大中の説に照らして命を宿す全ての者にその生を遂げさせ，各々自新することを得しめよ。）（『即位敕令』『全唐文』卷五十五）

と。「予の理」の「理」は高宗の諱「治」を避けたもので，「予の理」とは「予（順宗）の治」の意。その順宗の治績を挙げる具体的な手段が「臻於大中，俾懷生之類，各遂其性，咸得自新」である。この文章が敕令であることから，「自新」が政治の目的に据えられるのは当然であろうが，今の場合，特に留意すべきは，ここで説かれる大中の説が自新を可能とするほどの善政を来す手段として過大視されていることであり，そのことは取りも直さず「大中」の説が，永貞革新を推進する基本理念にまで格上げされている事実を示している，ということである。こうした意味での大中の説は永貞革新の推進者の中でも特に柳宗元において顕著であり，彼が著わした「答周君巢鉅葉久寿書」（『柳宗元集』卷三十二）中には

宗元始者講道不篤。以蒙世顯利，動獲大謬，用是奔竄禁錮，為世之所詬病。…苟守先聖之道，由大中以出，雖萬受擯棄，不更乎其内。（私は当初學問を修めることがまだ浅かったのですが，世の顯利を得た次第です。けれども，ひとたび行動して大罪を得，それで禁錮の刑を受けるはめになり，世の辱めを受ける身となりました。…そうではありますが，苟も先聖の道を守り，大中の説に則って行動するこの私は，万たび退けられても自己の志を改めようとは思いませんでした。）

と，幾度貶謫の身に甘んずることになろうとも，大中の説によって貫かれた自己は，決して悔悟することのない頑なな意志をあらわにさせている。永貞革新が途中で挫折したことで蒙らざるをえなかった貶謫の汚名も，大中の説を抱懐することで払拭され，逆に大中の説を反芻することで，自己の正当をさえ支持するのである。

大中の説は更に劉禹錫においても「素王立中枢之教，懋立大中（素王の孔子が中枢の教を立て，大中を務め立てた）」（『袁州萍郷県楊岐山故広禪師碑』『劉禹錫集』卷四）のように認められるのであり，こうした事実は順宗・柳宗元・劉禹錫らに限らず，彼ら以外の永貞革新の従事者たちにも共通に大中の説が意識され，それが彼らの間では政治を刷新するスローガンとなっていたことを想定させるのであるが，その大中の説が実は啖助・趙匡・陸淳らの新春秋学の展開上で生起していることには注意しておく必要がある。大中の説が春秋学上の概念であることは章士釗氏や卞孝宣氏等によって説かれたところであるが<sup>(注7)</sup>，私もまた柳宗元が永州司馬に左遷されていた時に，友人の元饒州（元稹）に宛てた手紙「答元饒州論政理書」（『柳宗元集』卷三十二）の中で

兄通春秋，取聖人大中之法以為理（治）。（大兄は『春秋』に通曉され，聖人孔子の大中の法を取って施策を講じておられます。）

と述べていることによって，大中の説がやはり陸淳らの新春秋学から誕生しているとの見方を支持したい。というのは，ここでいう「大中の法」とは元稹が『春秋』に通曉する過程で見出した，聖人孔子が『春秋』に託した理念であり，この一文はそれを元稹が自己の施策中に応用している日常をいったもので，これに拠れば大中の法は，本来孔子が『春秋』中の諸事件を是非判断した際に用いた価値原理と等質の理念とみなさざるをえないからである<sup>(注8)</sup>。そうしたせいであろう。北宋代になると「大中の説」は「孔子作春秋，專其筆削損之益之，以成大中之法（孔子は『春

秋』を著わした際、ほしいままに筆削を施し文章を減らしたり増やしたりし、それで大中の法を完成させた)」(孫複『春秋尊王發微』桓公十四年「夏，五」の条)のごとく、全く孔子が『春秋』を製作する過程で創設した世を糾正する大法と理解されることになる。しかも永貞革新集団において特徴的であるのはその「大中の法」は—春秋学上の学説からの拡大を志向し—その表現を更に「中」「中道」「中庸」「中正」の諸語に変容させ、さながら「中」や「大中」を中心とする同心円内に「中道」「中庸」「中正」の諸語を派生させているような関係で措定されている、ということである。たとえば、柳宗元の場合、「時令論下」(『柳宗元集』卷三)では

聖人之為教，立中道以示于後。曰仁，曰義，曰礼，曰智，曰信，謂之五常。言可以常行者也。防昏乱之術，為之勤勤然書於方冊，興亡治乱之致，永守是而不去也。未聞其威之以怪，而使之時而為善，所以滋其怠傲而忘理也。語怪而威之，所以熾其昏邪淫惑，而為禱禳厭勝鬼怪之事，以大乱于人也。…是故聖人為大經，以存其直道，將以遺後世之君臣，必言其中正，去其奇袤。…立大中而去大惑，捨是而曰聖人之道，吾未信也。(訳は後に示す)

といい、「与呂道州温論非国語書」(『柳宗元集』卷三十一)では

近世之言理(治)道者衆矣。率由大中而出者咸無焉。其言本儒術，則迂回茫洋而不知其適。其或切於事則苛峭刻覈，不能從容，卒泥乎大道。甚者好怪而妄言，推天引神，以為靈奇，恍惚若化而終不可逐。故道不明於天下，而學者之至少也。吾自得友君子(呂温を指す)，而後知中庸之門戶階室，漸染砥礪，幾乎道真。然而常欲立言垂文則恐而不敢。今動作悖謬，以為僂於世，身編夷人，名列囚籍。以道之窮也，而施乎事者無日。故乃挽引，強為小書，以志乎中之所得焉。(近世で治道を論ずる者は多く存しますが，大中によって論を出だす者は一人として居りません。その発言は儒術に基づくものでありますが，真実から外れてあてどもなく，どこへ行き着くのか分からないありさまです。よしんば事に切実であったとしても過酷にすぎ，ゆったりとした対応ができず，大道に滞る始末です。甚しい者は奇怪を好んで妄言し，天や神を持ち出してそれを靈奇な説とみなし，神妙の境地に同化したかのように思い，道の追究を妨げております。だから道は天下に明らかとならず，道を学ぼうとする者は少くなりました。私は君子であるあなたを友とすることができて始めて中庸の説が道の入り口であり，通過口であることを知り，あなたからの薫陶と私の努力により，道の真実に近づくことができました。そうして常にそのことを文章に著わして後世に残そうと致しましたが，恐れてなしえませんでした。今私は過ちを犯し，世の笑ひ者となり，身は夷人の中に置かれ，名は囚籍に列ねられております。道は窮まっています，事に施そうとしても私にはその日はありません。そこで力に任せて無理に小書を著わし，自身が中を求めて得た所を記そうといたしました。)

といい、「与楊晦之第二書」(『柳宗元集』卷三十三)では

今將申告以古聖人之道，…孔子曰，言忠信，行篤敬。其弟子言曰，夫子温良恭儉讓以得之。今吾子曰，自度不可能也。然則自堯舜以下，与子果異類耶。樂放弛而愁檢局，雖聖人与子同。聖人能求諸中，以厲乎己。…聖人所貴乎中者，能時其時也。苟不適其道，則肆与佞同。…己不信於世，而後知慕中道。(今，私はあなたに繰り返し昔の聖人の道をお話することにしましょう。…孔子は『論語』衛靈公篇で「言葉は忠信，行いは篤敬」といい，彼の弟子たちは『論語』学而篇の中で「孔子は温・良・恭・儉・讓の徳でその地位を得られた」といっています。今あなたは「自らをなし得ぬ者と推量する」といわれる。そうであれば堯・舜以来の聖人は，あなたと類を異にするのでしょうか。気を緩めることを楽しみ，厳格な約束を心配するのは聖人であろうとあなたと同じです。けれども聖人は自己のあり方を中に求め，自身を励ますことができるのです。…聖人が中を貴ぶのは，それが時勢の求めに適うからです。かりそめにも時勢の求めに合った対応をとれないのであれば，その害は放肆と諂佞と同じことになります。…自分が世に信じられなくなって始めて中道を慕うようになりました。)

という。劉禹錫においても同様の状況が認められ、「袁州萍鄉縣楊岐山故広禪師碑」には

素王立中樞之教，懋立大中。慈氏起西方之教，習登正覺。…儒以中道御群生，罕言性命。(素王の孔子は中樞の教えを立て，大中を努めて立てた。仏は西方の教えを起し，正しい覚りへと導く。…儒教は中道によって群生を御し，まれに性と命に言及する。)(前出)

という。

大中の語を巡ってこうした関係が存することから，大中・中・中道・中庸等の諸語は永貞革新集団の中ではあたかも同義語のごとく使用されていたと思われる。

ならば，こうした中や中道，ないし中正・中庸の概念が永貞革新の施策上の理念に用いられた場合，それはいかなる性格のものとなったか。刮目すべきは劉禹錫が薛郎中に当てた手紙「答道州薛郎中論書儀書」(『劉禹錫集』卷十)の中に見える政策に関する次の議論である。

蓋三代之尚，未嘗無弊。由野以至僭，豈一日之為。漸靡使之然也。嫉其弊而救之以歸于中道，必俟乎荐紳先生德

与位并者、掲然建明之、斯易也。(思うに夏・殷・周三代の久しい期間においても弊害がなかったわけではない。

「野(卑)」から発して「僇(まことがない)」状況に至る弊害は、わずか一日によってもたらされたのではない。次第次第にそのようになっていったのである。その弊害を疾みこれを救って中道の政治にもどすことは、荐紳先生の中でも徳と位が似つかわしい者の登場を待って、中道を掲げて政治を行ったならばたやすいことである。)

文中の「由野以至僇」という三代の政治の弊害を「嫉其弊而救之以帰于中道」という主張は陸淳の『春秋啖趙集伝纂例』「春秋宗指議第一」に見える、いわゆる啖助の「忠道原情説」<sup>(註8)</sup>を改変したもので、啖助においてそれは

予以為、春秋者、救時之弊、革礼之薄。何以明之。前志曰、夏政忠、忠之弊野。殷人承之以敬。敬之弊鬼。周人承之以文。文之弊僇。救僇莫若以忠。復当従夏政。〔私は思う、『春秋』は時代の弊害を救い、礼儀の薄らいだ状況を改革しようとしてゐる。何によってこれを明らかにするか。前志(『史記』高祖本紀賛)に「夏の政治は忠によったが、忠による政治の弊害は野卑ということである。殷は恭敬によってこの後を承けたが、恭敬の弊害は鬼(祖先崇拜の過多)」ということで、周は文(華)によってこの後を承けた。文の弊害は僇(誠がない)」ということ、僇を救うには忠より外にない〕と。再び夏の政治に従って忠を用いるべきである。〕

のように説かれている。両者を比較すれば、劉禹錫の政治改革の理論が啖助の忠道原情説を踏まえたものであることが明らかであって、劉禹錫が「由野以至僇」という三代の政治の弊害を「嫉其弊而救之以帰于中道」の理想に致せというのは、啖助の「忠道原情説」の「忠」の部分だけを「中道」と改めて、これを革新の目標に設定したものであることが了解されよう(柳宗元の『非国語』荀息篇では、「忠之為言中」のように、忠を中とみなす契機をその文字の構造上に読み取っているから、忠を中道と読み替えることは案外容易なことであつたであろう)。おそらくは劉禹錫に限らず、永貞革新集団が奉じた大中の説というのはこのような内容のものであつて、このレベルでひとまず大中の説を定義すれば「政治の旧弊を是正してこれを中道に立ち戻らせる政策、ないしその理念」ということになり、これこそが『春秋』に込められた孔子の糾正意欲であつたと思わせることになる。けれどもそれが唐朝の施策の原理に据えられ政治改革の理念として用いられると、大中の語はそれが『春秋』の積義である部分を退色させ、ただ革新の中核をなす「中」や「中道」の部分だけを際立たせることになったであろう。だからこそ、革新政策の断行時にはやたら中や中道の語が用いられ、共に永貞革新に従事した韓曄を劉禹錫は「韓宣英、好実蹈中之士也(韓曄は実を好み中を実践した士である)」「(答饒州元使君書)『劉禹錫集』卷十」と称え、自らも「吾姑欲求中道耳(私はしばらく中道を追い求めるのみだ)」「(論書)同上卷二十」と、中道を追い求める自己の心情を述べて憚らない<sup>(註10)</sup>。

#### 四 大中の説と堯・舜の治績

大中の説が永貞革新のスローガンとして成立してくる過程には今一つ特別な要因があつて、その点も併せて考察しておく必要がある。

いったい、『春秋』の解釈上に始めて「中」を持ち出したのは誰であるかを特定するのは難しいが、永貞革新の時期に限定すれば陸淳において外にない。柳宗元によれば、自己に中庸の哲理を論してくれたのは先に見たように呂温であるが、その呂温の師の陸淳の『春秋』解釈の中にすでに中の概念が見えている。

南宋の道学者胡安国の『春秋伝』＝通称『春秋胡氏伝』の莊公三十一年の「秋、七月癸巳、公子牙卒」の条には

陸淳曰、季子恩義具立、変而得中。夫子書其自卒、以示無譏也。(陸淳曰はく、季子恩義具に立ち、変じて中を得たり。夫子其の自ら卒するを書すは、以て譏り無きを示すなりと。)

という。経文の「公子牙卒」というのは、『公羊伝』によれば、君に対して殺意を抱いた公子牙に同母弟の季氏が毒薬を与えて自殺させたということで、その行為は誅殺にも等しい。にも拘わらず、『春秋』がそれを「公子牙卒」と記し、病によって死んだ書き振りにしたのは、謀反人である以上これを誅殺しなければならない君臣間の道義と、兄を罪することを避けたいとする肉親間の恩愛の情を同時に成就させた行為として称揚してのことである、という。その「君臣の道義」と「肉親の恩愛」の情を傷つけることなく、変則的に事を処置した季氏の行為を、陸淳は「変じて中を得た」行為、すなわち通常を変更して中正を得た行為とみなして、『春秋』が「公子牙卒」と記したことを、孔子が「中」の原理によってその事件の性質を価値判断したとみなしたのである。陸淳自身の『春秋』解釈が今日に伝わる例は極稀であるが、そのわずかな例が「中」説であることは中を『春秋』の解釈に据えるのはやはり陸淳によって創始されたことを思わせていよう。だからこそ柳宗元は陸淳を称して「明章大中、発露公器(大中の道理を明らかにされ、公器の何たるかを露わにされた)」「(文通先生陸給事墓表)『柳宗元集』卷九」と述べるのである<sup>(註11)</sup>。

翻って呂温である。呂温は陸淳に師事して直接に陸淳の春秋学を学んだ者であるが、彼には『春秋』に関する著述がない。それでいて「中庸」に関しては彼の「望思台銘」(『呂和叔文集』卷八)に次のような記述が見えている。

夫立人之道，本乎情性。生而知曰性，感而动曰情。性雖生情，情或滅性。是以聖人患其然而為之節。誠而明之，中而庸之，建以大倫，統以至順。（そもそも、人の道を立てるには、情・性を拠り所とする。生まれつき知っているのを性といい、他物に感じて内に動く意識を情という。性は情から生まれているが、情は性を滅ぼすこともある。そこで聖人はそうした状況を憂えて性と情の關係に節限を設けられた。すなわち誠によって人の徳性を明らかにし、中庸によって人の行いに恒常性を与えることであり、大倫によって人倫を立て、至順の徳によって人の行いを統べるのである。）

と。人の道を立てようとする場合、その道は人の情に適ったものでなければならないが、その情は先天的に具わる性が感動して産み出したものでありながら、性そのものを滅ぼしかねないこともある。そこで聖人はそうならしめないように情の発動に対しては節度を設けたのであり、その節度の働きに相当するのが中庸の能力であり、誠の作用（「中庸」の誠觀に由来する）である、というのである。

こうした意味での中や中庸、ひいては中道や中正の説がそのまま柳宗元や他の永貞革新集団員に継承されて、徳宗代に積もりつもった政治の悪弊の刷新へと向かわせたことはすでに見たところである。ならば、中や中庸等の諸概念が政治思想へと展開する契機はどこにあったのか。想起すべきは『論語』堯曰篇中の次の一文であろう。

堯曰、咨爾舜。天之曆数、在爾躬。允執其中。（堯曰はく、咨、爾舜。天の曆数、爾の躬に在り。允に其の中を執れと。）

これは、その位を臣下の舜に譲らんとする堯が舜に与えた命辭であって、政治の要諦が「中」を執政の原則に据える点にあることを知らしめ、その実践を強く舜に促すものである。『論語』（同上）がこの後に「舜亦以命禹（舜も亦以て禹に命ず）」といえ、この「中」を執政の原則に据える発想は堯・舜・禹の聖世を支えた政治理念でもあって、そのことは『（古文）尚書』大禹謨篇中に

舜曰、来、禹。…天之曆数、在汝躬。…允執厥中。（舜曰はく、来れ、禹。…天の曆数、汝の躬に在り。…允に厥の中を執れ。）

と見えている。そうであれば、この中を執政の原則に据える発想は堯・舜・禹の聖世を支えた施策原理でもあって、堯の唐陶氏と同じ「唐」を国名とする現在の唐王朝にとっては、現時下を堯舜の聖世にいたさんとする意識が増大するにつれ、その政策としての導入は、俄然求められる性質のものである。それかあらぬか、晩年の柳宗元は永貞革新に従事して犯罪者となり果てた自己を回顧した折り

宗元早歳、与負罪者親善。始奇其能、謂可以共立仁義、裨教化。過不自料、懃懃勉勵、唯以中正信義為志、以興堯舜孔子之道、利安元元為務。（私は早年に罪を負った王叔文と親しかつた。始め彼の能力を奇とし「ともに仁義を立て社会の教化に裨益できる」といい、自信に過ぎて自己の力量を思わなかった。ひたすら懃懃に励み、ただ中正と信義を志しとし、堯・舜・孔子の道を興して、万民を安んじ富ませることを務めとしていた。）（『寄許京兆孟容書』『柳宗元集』卷三十）

と述懐し、「中正信義」を旨として堯・舜の治績の再来を目標に、政務に当たっていた事実を述べている<sup>（注12）</sup>。しかも、その柳宗元は、永貞革新集団中、特に中に言及することが多いのであるが、その場合、その表現は

慎守其常、確執厥中…（「上権徳興補闕温卷啓」『柳宗元集』卷三十六）

執中而俟命与、固仁聖之善謀。…探厥中兮（「佩韋賦」『柳宗元集』卷二）

のように『論語』や『尚書』、なかんずく『（古文）尚書』の場合と同様になることが多い。このことは、柳宗元の意識を通じてみた場合、永貞革新集団による革新政策の断行は、『論語』や『（古文）尚書』中に見える堯・舜・禹の施策の原理「允執厥中」を自らの施策の理念に据え、その内実を中道や中庸・中正に置き換えて実践していたことを物語るのである。

堯・舜・禹の中がならばなぜ中道や中庸・中正に派生しているのかは、『論語』堯曰篇に付された清儒劉宝楠の注が示唆的である。

中庸曰、舜其大知也与。執其兩端、用其中於民。執而用中、舜所受堯之道也。用中即中庸。…中庸之義、自堯發之。其後賢聖論政治學術、咸本此矣。（「中庸」に言う、「舜は其れ大知なるか。其の兩端を執り、其の中を民に用ゐる」と。執って中を用いたのは、舜が堯から受けた道である。中を用いるとは中庸のことである。…中庸の語義は堯から発している。その後の賢聖が政治や學術を論じた場合、いずれもこれに本づけるのである。）（『論語正義』卷二十三）

と。これに拠れば、舜が中を民に用いたのが中庸の本義であって、中庸とは本来舜の施策上の原理であったことになる。その意味での中庸を記す一篇、すなわち『礼記』中庸篇に中正・中道も等しく見えていることから、これらも中庸と同じく中の施策圏内に包括されて、堯・舜・禹の施策原理と見なされ、永貞革新集団の奉ずる大中の説の中に組み込



まれているのであろう（「中庸」が「大中の説」に包括されて施策上の原理となっていることにはいささか違和感をおぼえるが、啖助らの春秋学の影響を蒙っている程伊川は「中者只是不偏，偏則不是中。庸只是常，猶言中者是中也。庸者是定理也」『河南程氏遺書』卷第十五と、中庸の中を「大中」に比擬している）。この時、中庸や中道・中正を「中」ではなく「大中」で括ったのは、恐らくは『春秋公羊伝』の「大一統」の術語に倣ったのであろうが、かくして大中とその価値概念を肥大化させた大中の語は、これを言い立てる側の情熱を受けて、彼らの推進する政策が堯・舜の治績を再来させる高邁な目的によって進められていることの徴表ともなった。かつ、こうした意味での中が『論語』にも記されている事実は、中道や中庸を施策の原理に据える理想が、孔子によって発見された堯・舜・禹の聖世の秘訣でもあったとの理解をもたらし、この語を使用する側にとっては、孔子の理想を自己の現実に投影させる契機ともなったであろう。

ただし、このように見た場合、彼らの大中の思想は啖助や陸淳等の新春秋学と結びつかなくなるのではないかとの疑念を生じさせるかもしれないが、今の場合、特に注意すべきことは、実は啖助から陸淳へ伝わった春秋学の系譜は陸淳において大きく変化して、『春秋』に込められた孔子の理念を追究することからは翻って、『春秋』に込められている堯・舜の理想的政治を実現させることに目標が改められているということ、従って柳宗元等の永貞革新に従事して堯舜の治績の再来を目指したのは、紛れもなく陸淳等の春秋学の実践であったということである。

陸淳が直弟子の呂温に常に語ったのが「子非入吾之域，入堯舜之域。子非觀吾之奧，觀宣尼之奧（あなたは私のような者の域に入るのではなく、堯・舜の域に入りなさい。あなたは私のような者の奥を見るのではなく、孔子の奥を見なさい）」（『祭陸給事文』『呂和叔文集』卷八）ということであり、陸淳の没後、師の陸淳に代わって陸淳の『春秋啖趙集伝纂例』等の著述を朝廷に奉呈した呂温がその上奏文で「先師所以祖述堯舜，志在春秋（先師陸淳が堯・舜を祖述されたのは、その意図が『春秋』にございます）」（『代国士博士進集注春秋表』同上卷八）というのは、陸淳の春秋学がもはや『春秋』の経義の所在を堯舜の治績の再来に見定めて、その実践を企図していたことを如実に伝えるものである。かつて指摘したところではあるが、こうした『春秋』釈義の創出は、実は陸淳の創意によるものではなく、啖助の春秋学がもたらした帰結にはかならない。先に掲げた啖助の原情忠道説はその後ただちに

夫子傷之曰、虞夏之道、寡怨於民、殷周之道、不勝其弊。又曰、後代雖有作者、虞帝不可及已。蓋言唐虞之淳化、難行於季末、夏之忠道、当変而致焉。〔孔子はこうした状況を傷んでいった。「(唐や) 虞・夏の政治は民に恨まれることはなかったが、殷・周の時代の政治は、その弊害にたえなかった」と。又、「後世、新たに聖人が登場したとしても、(唐の堯帝) 虞の舜帝ほどにはなりえまい」ともいった。思うに唐・虞の時代の淳化の政治は、季末の世相では行われがたいもので、(季末の現在では) 夏の忠道こそが、当代に合うように変えて用いるべきものである。〕（『春秋啖趙集伝纂例』「春秋宗指議第一」）

と、夏代の忠義は唐虞の淳化の政治が行われ得ないやむを得ない場合の措置であるといつて、本来は堯舜の淳化の政治こそが孔子の理想であった、という素志を覗かせている<sup>(註13)</sup>。それにも拘わらず、啖助が夏代の忠義を『春秋』中より見出さねばならなかったのは、啖助の時代が安史の乱後のまもない時であつてなお乱世の世相を呈し季末の世を思わせたからであり、陸淳によって、その解釈が変更され、堯舜の治績の再来が『春秋』に託された孔子の理念として読み取られたのは、陸淳の時代にはすでに安史の乱が治まって、世相に幾分の平穩感が漂い始めたからである<sup>(註14)</sup>。そうであれば、柳宗元等の革新集団に堯舜の治績の再来を実現するよう仕向けたものは、陸淳を遡って啖助にその濫觴を認めなければならないのである。

## 結 語

大中の説が啖助・陸淳等の春秋学と『論語』『(古文) 尚書』の「執中」の説が結びついて成立し、それが永貞革新集団の政治スローガンとなって彼らの革新政策を押し進めていたことは、上乗の考察では明らかとなったであろう。最後に、このような、本来は経書上の概念であった「中」がどのようにして政治原理となって永貞革新の革新政策に機能しえたのか、この点を鳥瞰することで小論のむすびに変えることとしたい。

柳宗元の「時令論下」では、「『礼記』の月令は人君たる者が遵守すべき行政法典で、その機能は放埒に走ろうとする君主を五行が錯乱して生ずる妖変によって恐懼させ、制止させることであり、それが為政者の困乱を防ぐ術である」とする「或者」の説を提示して、それを批判する形で議論が進められる。

聖人之為教、立中道以示于後。曰仁、曰義、曰礼、曰智、曰信、謂之五常、言可以常行者也。

と、聖人たちが民に教化を施した時に「中道」を立ててそれを後世に示そうとしたのが仁・義・礼・智・信の五常で、それは常に行うべきものを言ったとして、それが本来五行の妖変などと結び付くはずがないことをいい、君主の惑乱



を防ぐ術についても

防昏乱之術、為之勤勤然書于方冊、興亡治乱之致、永守是而不去也。未聞其威之以怪、而使之時而為善、所以滋其怠傲而忘理也。語怪而威之、所以熾其昏邪淫惑、而為禱禳厭勝鬼怪之事、以大乱于人也。…是故聖人為大經、以存其直道、將以遺後世之君臣、必言其中正、而去其奇袤。(惑乱を防ぐ術は誠意を尽くして典籍の上に記されていて、亡国を興し乱を治める極致は永く守って捨て去ることはない。けれども怪事によって威圧して時たまに善をなさしめるというのは聞いたためしがない。そういうのは益々怠傲に耽り理を忘れるやり方である。怪事を語って威圧するのは、その惑乱・邪淫の度合いを増し、禱禳・厭勝・鬼怪の事をなして大いに人々を乱そうとすることである。…こうした訳で聖人は大經を修めてその直道を存し、それを後世の君臣に伝え残そうとした際には、その中正のことだけを言って、その奇邪な部分は取り去ったのである。) (同上)

と、本来は方冊(典籍)の上に記された先聖の教えを守り通すことで、妖変の類によって君主の善行を強要することではない、といい、それ故に聖人が後世の君や臣民に伝え残して今日に伝わる大經には、中正の言が記されて、奇怪・邪惡な説はない、とする。このレベルにおける「中正」とは事物に対する認識の中から奇怪の神秘を排除して導かれる合理的な判断形式を言おう。そして柳宗元はその聖人の立てた大經を

立大中、去大惑。舍是而曰聖人之道、吾未信也。(大中を立てて、大惑を取り去る。これを捨てて聖人の道を言うのは、私はまだ信じない。) (同上)

のごとく説けば、柳宗元のいう「大中」とは神秘の不純を一切含まない純粹合理的な価値判断をその射程に含め、その部分を一層尖鋭化した概念であることが了解されよう。こうした合理主義が彼が自己の春秋説＝『非国語』を著わした折には『国語』中の不合理な認識を狙い撃ちにして指弾させたのであり、永貞革新の政策面においては

景(丙)午、罷翰林陰陽星卜医相覆碁諸待詔三十二人(三或作四)。(韓愈『順宗実録』卷一)

と、翰林院に所属する陰陽や星卜等の呪術者ら三十二名を罷免させているのである。

そうした意味での大中の説が、ならばどの様な構図において施策上の原理として価値を有するのかということ、柳宗元の「断刑論下」(『柳宗元集』卷三)に見える大中の概念がよくこれを物語っていよう。「雪や霜が決まって冬に降るのは天の經。それに対して不意に天空に鳴り響く雷霆は天の權である。その様に異常な犯罪をなした者をその時々刑戮するのは人の權というもので、逆に犯罪者は一様に冬に至って刑戮に処すというのは人の經というものだ」と説く「惑者」に対し、仁者が經を知り、智者が權を知るといふ様な二律的な分限論は經と權の正しい理解を会得していないとして

果以為仁必知經、智必知權、是又未盡於經權之道也。何也。經也者、常也。權也者、達經者也。皆仁智之事也。離之、滋惑矣。(果たして仁者が必ず經を知り、智者が必ず權を知ると考えるならば、これはまだ經・權の道を尽くしたとはいえない。なぜかという、經とは常であり、權とは經に達することである。いずれも仁と智のことであって、經と權を分離して捉えようと益々惑うことになる。)

と説く。經と權はもともと仁・智の領域に分属するものではなく、一体となって仁・智の両域を通底する概念であることから、両者を分けて捉えようとする発想を否定するもので、その經と權が不可分である道理については更に

經非權則泥、權非經則悖。是二者、強名也。曰当、斯尽之矣。当也者、大中之道也。離而為名者、大中之器用也。知經而不知權、不知經者也。知權而不知經、不知權者也。(經が權でなければ泥み、權が經でなければ悖ることになる。この二者は一つのものの両面に無理やり名をつけたものである。それを一言で言えば妥当するというところで、その妥当性が蔽い尽くすということである。妥当するというのは、大中の道である。それを分離して名を与えるのは、大中の器用のことである。經が分かっても權を知らないのは經を知らない者であり、權が分かっても經を知らないのは權を知らない者である。)

と説く。經と權は本来が一体である機能の両面性に着目し、それに無理やり名を与えたものにすぎず、その一体である機能とは「当たる(妥当する)」ということで、一体である機能が一体であるままに發揮されることだといい、その妥当する、ないし妥当させざるをえない必然性を「大中の道」として提示するのである。そうであれば柳宗元がここで唱える大中の説というのは、經の恒常的規範性を実社会のあらゆる側面に適応させることで、その臨機応変な即応性がまた經の權的な機能を可能とさせ、社会正義の維持に極めて柔軟に対応し得る規範原理としての性格を得ることになる。それが犯罪者の断罪に応用されれば、なされた犯罪に対しその懲戒が社会の不穩を抑止する緊急性を要する様な場合、冬を待って刑戮を課す刑罰上の定めを破棄し直ちに刑戮を行って蔓延しつつある社会不安を払拭しようとするのがこれに当たろう。この時点での大中の説とは、この様に、社会がそのつど要求する様々な施策を既存の規範原理の上に、いな、その既存の規範原理よりも社会的な要求に妥当する高次の規範原理の中に包摂し、その基準に照らして実現して行く施策方式でもある。であれば、その政策的な特徴は、政治を一つの理念で固定して、その理念

の実現に向けて政策を持続させる貫徹性よりも、置かれた状況下で特定の価値観に捉われず、社会の実情に対し施さなければならない施策は何か絶えず問われ、そこから選び出された政策が臨機応変に発動される機動性に見い出されることになろう。柳宗元の大中の説とはこの様に広い振幅性を持って政治の多難な局面にも関わるものであったが、大中の説が本来は『春秋』の解釈法であったことを思えば、それは『春秋』二四二年間にわたる争乱の歴史を政治史に置き換えて、そこに記される様々な事件を政治的な証争とみなし、そこから導かれた判断を自己の経験として獲得された認識方法であったに違いない。そしてその事実こそは、柳宗元等永貞革新集団の春秋学が『春秋』の解釈を訓練の場として、唐朝の政治と直接に結びついていたことを示すものであろう<sup>(注15)</sup>。

こうして唐朝の順宗期、政治改革の理念として昂揚した「大中の説」は宋代に入りまず孫復に継承されることになった。科挙試四度の失敗の後、泰山の山麓に隠棲して著わされた彼の書『春秋尊王發微』は「本於陸淳而增新意」(『宋史』儒林伝二、孫復伝)したものであるが、そこには

夫欲治其末者，必先端其始。嚴其終者，必先正其始。元年書王，所以端本也。正月，所以正始也。其本既端，其始既正，然後以大中之法，從而誅賞之。故曰，元年，春，王正月也。(そもそもその末端までも治めようとする者は必ず先ずその始めを正すものであり、その終わりを厳格にしようとする者は必ず先ずその始めを正す。元年に「王」を記すのは本を正す手段であり、正月はその始めを正す手段である。その本が正しくなってその始めが正しくなり、そうして始めて大中の法に拠って誅罰や賞賛を与えたりする。だから「元年，春，王の正月」というのである。)(『春秋尊王發微』，隠公元年「春，王正月」)

や

孔子作春秋，專其筆削損之益之，以成大中之法。(同上書，桓公十四年「夏，五」前出)

のごとく「大中の説」が『春秋』に込められた孔子の理念として示され、その一方で彼の『孫明復小集』では

所謂夫子之道，治天下經国家，大中之道也。其道基於伏羲，漸於神農，著於黃帝堯舜，章於禹湯文武周公。然伏羲而下，創制立度，或畧或繁。我聖師夫子從而益之損之，俾協厥中，筆為六經，由是治天下經国家，大中之道，煥然而備。(いわゆる夫子の道というのは、天下・国家を治めることで、大中の道である。その道は伏羲に始まり、神農に伝わり、黄帝や堯・舜の時に顕著となり、禹・湯王・文王・武王・周公の時に明白となった。けれども伏羲より以降、制度の創立は、簡略であったり繁雑であったりした。我が聖師孔子先生はそれらを損益し、その中正に協うようにさせ、書物に著わして六經を作り、これによって天下・国家を治めたので、大中の道が立派に備わったのである。)(「上孔給事書」)

のように、それが先聖に胚胎して現実政治の場で応用され、孔子によって完成された政治理念として尊ばれている。

「大中の説」を『春秋』に込められた孔子の理念とみなす思惟はその後連綿として続き、北宋の孫甫には

春秋記乱世之事，立法之書也。聖人出於季世，觀時之乱，居下而不能治。故主大中之法，裁判天下善惡，而明之以王制。(『春秋』は乱世の事を記した立法の書である。聖人孔子は世紀末に生まれ、時代の乱れを目睹されたが、身分が低かったので糾正できなかった。だから大中の法を執り、天下の善惡を裁かれ、それを王制によって明らかにされた。)(『唐史論斷』序)

とか

泥古迹則失於通變之機，不稽古道，無以成大中之法。(昔の事例に泥むと通變の機を失うが、昔の道を考えないのであれば、大中の法をなすことはない。)(同上，卷中，「開元神武皇帝尊号」)

と言われることになる。そうした中で程伊川は

春秋以何為準。無如中庸。欲知中庸，無如權。須是時而為中。(『春秋』は何を基準としているか。中庸に及ぶものはない。中庸を知ろうと思えば權に及ぶものはない。そうすべき時になつて的中した判断をする，ということである。)(『程氏遺書』卷十五，伊川先生語一)

と、「中庸」を『春秋』を解釈する基準として提示するのであり、逆に『唐鑑』の著者范祖禹は「大中」を「大中の政」と敷衍して

祖禹曰，宣宗之治，以察為明。雖聽納規諫，而性實猜刻。雖吝惜爵賞。人多僥倖…。繼以懿僖不君，唐室壞乱。是以人思大中之政，為不可及。(祖禹が言う，宣宗の治績は洞察することを賢明とみなしていた。臣下の規諫を聞き入れたとしても，宣宗は性格が疑い深く陰險で，ケチで爵賞を惜しんだが，人々は僥倖とするものが多かった…。その後不明の君懿宗・僖宗が続き，唐室は壞乱した。そこで人々は大中の政を思ったが，及ぶべくもないと考えた。)(『唐鑑』卷二十一)

と，過去になされた政治の一形態としての理解を示す。南宋に入っても，朱子は『春秋』の「大中の説」については知っていたらしく

聖人作春秋，正欲褒善貶惡，示万世不易之法。今乃忽用此說以誅人，未幾又用此說以賞人，使天下後世皆求之而莫識其意，是乃後世弄法舞文之吏之所為也。曾謂大中至正之道而如此乎。（聖人孔子は『春秋』を製作し，善を褒め惡を貶して，万世不易の法を示そうとした。ところが今，忽ちこの説を用いて人を誅し，ほどなくして又この説を用いて人を賞する始末。天下後世の人々にこれを求めさせてもその意味を知らしめないのであれば，後世の法を弄び文を舞わせる法吏のしわざに他ならない。かつて大中至正の道といったのはこのような類のものか。）

（『朱子語類』卷八十三「春秋」）

と述べられている。

「大中の説」が『春秋』に込められた孔子の理念として，はたまた施策上の原理として応用されている現実が，永貞革新以後かくまでに検証できる事実は，やはり陸淳の春秋学が永貞革新の政策断行時，いかに強靱で広範囲に応用されていたかを物語るであろう。

## 注

- (1) 拙稿「唐代の儒教と啖助・趙匡・陸淳の春秋学」『啖助・趙匡・陸淳を中心とする唐代春秋学の基礎的研究（第一分冊）』〔平成八～十年度科学研究補助金（基盤研究C）研究成果報告書〕参照。
- (2) 王氏，「論二王八司馬政治革新的歴史意義」『歴史研究』一九六三年第三期。また，胡可先氏にもこの革新政策の経緯についての説明がある（『中唐，政治与文学—以永貞革新為研究中心—』，安徽大学出版社，二〇〇〇年十月）。
- (3) 呂温については拙稿「呂温と春秋学—唐代新春秋学の行方—」『鳴門教育大学研究紀要』第十六卷，二〇〇一年三月，を参照。
- (4) かつて私は注(3)拙論で竇群や羊士諤らは等しく呂温と同門であろうことを述べていたのであるが，胡可先氏は注(2)研究書（三九一頁以下）で彼ら三人が啖助を中心として同門の関係にあることを考証されている。
- (5) 范陽主編『柳宗元哲学著作注釈』（広西人民出版社，一九八五年九月）は「据考，此兩字必在韓宣英下，呂和叔上。因柳写信時，呂已亡而韓尚在。刻本誤」という。
- (6) 永貞革新が失敗した後，柳宗元は永州司馬に左遷されているが，それに先だって邵州へ左遷させられている。この折りのことを指す。
- (7) 章士釗『柳文指要（下巻）』通用之部，一〇一一頁以下，文匯出版社，二〇〇〇年。卞孝萱『劉禹錫評伝』第六章「政治革新的思想基礎」一六四頁以下，南京大学出版社，一九九六年。章士釗は柳宗元の「大中」「中庸」「中道」「中」の使用例を遍く掲げておられ大中の用例を知るには好都合である。但し，両氏ともに大中が春秋学上の所産であることの明証を捜しあぐねている。
- (8) このレベルの証明ということであれば，前掲劉禹錫の「袁州萍鄉縣楊岐山故広禪師碑」（『劉禹錫集』卷四）の「素王立中枢之教，懋立大中」というのも同様である。文意は素王である孔子が大中の説を作ったということで，「素王」がもともとは春秋学上の概念であることから，これも大中の説が春秋学上の展開で生じていることを思わせる。
- (9) 拙稿注(1)論文に詳しい。
- (10) この外，呂温の「京兆韋神公銘序」（『呂衡州文集』卷六）にも「独立中道，以人倫風俗為己任者，吾聞其語而見其人」と韋夏卿に対しても「中道」の語を用いて称賛している。このことは「中道」が彼等の理想に適う人物の尺度として用いられたことを示していよう。また，『孟子』尽心下篇中に「万章問曰，孔子在陳曰，盍歸乎来。吾党之士狂簡，進取不忘其初。孔子在陳，何思魯之狂士。孟子曰，孔子不得中道而与之，必也獯乎。狂者有所不為也。孔子豈不欲中道哉。不可必得。故思其次也」という。これによれば，孔子が求めていた政治原理が「中道」であったことになり，こうした認識も永貞集團の人々には連想されていたであろうことは，否めない。
- (11) 韓愈の『順宗実録』（第三）にも「給事中陸質（淳）…積学懿文，守經摠古。夙夜講習庶協于中，並充皇太子侍読。」という。
- (12) 柳宗元の「懲咎賦」にも「…始予学而觀古兮，怪今昔之異謀。惟聰明為可考兮，追駿歩而遐遊。潔誠之既信直兮，仁友譚而萃之。日施陳以繫縻兮，邀堯舜与之為師。上睢盱而混茫兮，下駁詭而懷私。旁羅列以交貫兮，求大中之所宜。曰道有象兮而無其形，推變乘時兮与志相迎。不及則殆兮，過則失貞。謹守而中兮，与時偕行」という。「大中」の理念に燃え，堯・舜の治績の再来を目指して永貞革新の事業に参画した当時の柳宗元の気概を彷彿させよう。
- (13) 柳宗元の「答元饒州論春秋書」には，陸淳の著述を通じて啖助の『春秋』説に触れた折りの感想を「尽得宗旨・弁疑・集注等一通，伏而讀之，于紀侯大去其国，見聖人之道与堯舜合。不唯文王・周公之志独取其法耳」と述べて

いる。柳宗元においては『春秋』莊四年の「紀侯大去其国」に対する啖助の説を契機に孔子の『春秋』と堯・舜の聖治との関係が思われたのであり、こうした理解が一旦生ずると『春秋』に託された孔子の理念と堯・舜の聖治の同一性が繰り返し模索されることになり、ついに啖助の説がそのまま承認されることになったのであろう。

(14) この間の経緯については拙稿注(3)論文において詳述する。

(15) この後、「大中の説」は政策上の理念として、また春秋学上の解釈上の理念としての双方で展開することになるが、それについては拙稿「孫復の春秋学とその尊王思想」『中国哲学』第三二号，平成十六年三月を参照されたい。

## 付 記

本年五月に刊行された「東洋古典学研究」第二十一集の中に佐藤仁氏の「劉敞の春秋学について」という論考が載せられていた。その中で佐藤氏は「周知のように大中の語は、『尚書』洪範篇の『皇極』の語に対する偽孔伝の解である」といい、柳宗元等の「大中」の語の使用はこれに基づくとされる（十九頁上段）。けれどもそれは無理で、例えば章士釗氏は「自分がかつて『漢書』に見える谷永が公車で待詔していた折りの対策文中に『明王在位，正五事，建大中，以受天心』といい、『哀帝紀』に『（孔光）対曰，大中之道不立，則咎徵薦臻，六極屡降，皇之不極，是為大中不立』とあることから、洪範篇の『大中』と関係があるものと考えた。けれどもこの場合の大中は天の概念に起因するもので、柳宗元等の大中が合理性を帯びたものであるのとは相容れない」とし、洪範篇の大中は柳宗元等の大中と無関係であるとされるが（取意、『柳文指要（下巻）』一〇一五頁），その通りである。永貞革新集団が奉じた「大中」の説が、天の概念を付帯した洪範篇に見える「大中」概念の狭域から展開することは困難である。

# 永貞革新与春秋学

—— 唐代新春秋学的政治展開 ——

齋 木 哲 郎

啖助・趙匡・陸淳的新春秋学，從學術上来看，不僅没有拘束于原有的“春秋公羊伝”“春秋穀梁伝”“春秋左氏伝”的解釈，独創出了關於“春秋”的新解釈，而且，實踐上運用在順宗時期的“永貞革新”運動上，成了這次革新運動的原理，也稱之為“大中之說”。

這篇論文的終究目的是表明了啖助・趙匡・陸淳的春秋学的新解釈応用在政治革新運動的原因和這篇春秋学新解釈的特征等等。