

金末における韓門の受容（下）

——趙秉文と韓門文人——

高 橋 幸 吉

六、趙秉文と韓門の詩

金末文壇に對する「韓門文人（本稿でも引き続き韓愈・孟郊・賈島・盧仝・李賀を指してこの語を用いる）」の影響を論じる時、従来の研究では李純甫とその弟子に注目するものが大半を占めている。だが前稿で指摘したとおり、実際には李純甫一派以外の人々も韓門への關心を示し、その詩文に學んでいる。李純甫らはとりわけその影響が顯著であるが故に、この問題に關する先行研究が彼らに偏っているのかも知れない。本稿では李純甫一派以外の人々が、どのように韓門文人を捉えていたのかという問題について一例を擧げるべく、趙秉文を取り上げる。

文學思想において李純甫と對立した趙秉文も、韓愈への關

心を示している。だが彼が「韓門文人」、とりわけ韓愈を評價する觀點は李純甫と全く異なる。趙秉文は基本的に儒家の文學觀の上に立ち、多くの詩人に學んで「風雅」に相應しい作品を創作することを主張した。「風雅」とは『詩經』以來の傳統を踏まえたオーソドックスな詩で、儒家的理想に適う作風である。趙秉文は中道・中庸で極端に走らない詩風を「風雅」であると見なしているが、決して畫一的なものではなく、許容範圍内の多様性を認めている⁽¹⁾。このような詩風を理想として韓門文人の作品を眺めるとき、「風雅」を全面的に體現した詩とは見なさなかったが、李賀や孟郊らに一定の評価を與えている。

古人の詩はそれぞれ「風雅の」一面を體得しており、ま

た多くは作者の性質と似通ったものである。例えば陶淵明・謝靈運・韋應物・王維・柳宗元・白居易はその冲澹を得、江淹・鮑照・李白・李賀はその峭峻を得、孟郊・賈島はまたその幽憂不平の氣を得ている。杜甫のような詩人はこれらを兼ね備えていると言つてよいだろう。そして杜甫は詩によつて詩を作ることを知っていたが、詩ならざるものによつて詩を作ることをまだ知らなかった。韓愈はさらに古文が滔々と溢れるのをもつて詩を作り、以後古今の詩の變化は盡きたのである。

古人之詩、各得其一偏、又多其性之似者。若陶淵明・謝靈運・韋蘇州・王維・柳子厚・白樂天得其冲澹、江淹・鮑明遠・李白・李賀得其峭峻、孟東野・賈閔仙又得其幽憂不平之氣、若老杜可謂兼之矣。然杜陵知詩之爲詩、而未知不知詩之爲詩。而韓愈又以古文之渾浩溢而爲詩、然後古今之變化盡矣。

〔李天英に答ふる書〕⁽²⁾

趙秉文は韓門の詩歌を「奇怪」とは見ずに「風雅」の一面であるとしている。詩歌には様々な風格があり、杜甫一人がその全ての風格を兼有して「風雅」を體現しているが、李賀

金末における韓門の受容（下）（高橋）

は「峭峻」という、孟郊・賈島は「幽憂不平の氣」という、風雅の一面を體得していると評している。その中でも韓愈は杜甫の成し得なかつた創作方法を見つけ出し、詩作のバリエーションを突き詰めた存在として、特別な位置づけをしている。韓愈の詩が「風雅」ないしはその一部を體現しているのか否かについては、ここでは言及しておらず、また古文を以て詩を作ることに對する評價も明言していないが、詩歌の變革者として高く評價していることは間違いないであろう。

だが現存する作品では韓愈に倣つた詩は存在せず、韓門文人に倣つた詩は「李長吉に倣ふ擊毬行」⁽³⁾「玉川子に倣ふ沙麓雲鴻硯屏」⁽⁴⁾「呂唐卿藏」の二首があるのみである。盧全に倣つた後者はほぼ七言の古詩で、硯屏（硯に塵などが入るのを防ぐための小さな屏風）を詠っている。冒頭の四句は次のようになっている。

吾聞春秋紀年二百四十二 吾れ聞く春秋紀年二百四十二

不書祥瑞書災異 祥瑞を書かず 災異を書く

不知何年沙麓崩 知らず 何れの年 沙麓崩るるを

六鷁退飛失其四 六鷁退飛して其の四を失ふ

「玉川子に倣ふ 沙麓雲鴻硯屏 呂唐卿藏」

「月蝕」など盧仝の詩句と、神話傳説に關する語が多用されており、引用部分以降も「姮娥宮」「女媧」などの語が使われている。古代に崩れた沙麓山の故事から着想を得ているものの、最終的に硯屏という對象に歸結せず、通常の詠物詩とは少々趣を異にしている。對象を詠いながら神話的な題材を折り込むという點では、李純甫の作品に及ばないであろう。李賀に倣った詩は擊毬（中國古代のポロ）の様子を詠っている。

錦韉珠絡四百蹄

錦韉きんせん 珠絡 四百の蹄

綉胸嵌花雙狻猊

綉胸 嵌花 雙つの狻猊しはんげ

分曹入場鼓聲作

曹を分け入場して鼓聲を作し

月趁流星馬前落

月は流星を趁おひて馬前に落つ

側身下臂疾鳥回

身を側け臂を下し疾鳥回り

霹靂一聲龍門開

霹靂一聲 龍門開く

玉鞭笑擊金鐙響

玉鞭 笑ひて擊ち 金鐙響く

綠鞵齊出黃金杖

綠鞵りくこう 齊しく黃金の杖を出す

臨階下馬坐廣亭

階に臨み馬を下りて廣き亭に坐し

玉盤行酒跪輪朋

玉盤 行酒 輪まけし朋ともに跪く

蒼頭上馬抱黃帕

蒼頭 馬に上りて黃帕を抱き

一點紅塵夕陽下 一點の紅塵 夕陽下る

李賀の詩句を用いてながら、二隊の入場から試合後までを描寫している。宋・金における李賀評價は奇怪という見方が大半を占め、前稿で引用した嚴羽の他にも

私は以前李賀の詩歌をまとめたものを讀み、其の才高く奇險な作風を好ましく思った。

愚嘗覽李賀歌詩篇、慕其逸才奇險。

孫光憲『北夢瑣言』卷七⁽⁶⁾

李賀の詩は李白の樂府のなから出ており、瑰奇譎怪なところはこれに似ているが、秀逸天拔なところは及ばない。賀詩乃李白樂府中出、瑰奇譎怪則似之、秀逸天拔則不及也。

張戒『歲寒堂詩話』卷上⁽⁷⁾

例えば李長吉の錦囊の句は、優れていないわけではないが、牛鬼蛇神（のような奇怪なこと）が多すぎる。如李長吉錦囊句、非不奇也、而牛鬼蛇神太甚。

張表臣『珊瑚鈎詩話』卷一⁽⁸⁾

李賀の言葉は奇詭さを尊び、詩を作るのに周到に主題を立てて詩を作ったわけでもないのに、作品はみな警拔だ。

賀辭尙奇詭、爲詩未始先立題、所得皆警邁。

晁公武『郡齋讀書志』卷十八⁽⁹⁾

という評が見られる。しかしこの詩では「狡狴」「霹靂」などの語があるものの、全體としては奇怪な風格を全く持たず、比較的平易な描寫に終始している。一方で「玉鞭」「金鐙」「綠鞵」「黃金杖」「蒼頭」「黃帕」「夕陽」など、色彩を表す語や色彩を連想させる語を多用しており、このことから趙秉文が李賀詩の特徴を色彩感覚に見出していることが窺える。このような見方は宋・金においては非常に特殊なものであると言えるだろう⁽¹⁰⁾。

またこの詩では各詩句の繋がりは明快で、起承轉結を非常に捉えやすい。前引の「李天英に答ふる書」では、李純甫が「李賀死してより、二百年 此の作無きなり（自李賀死、二百年無此作矣）」と評した李經に對して、その詩句を引用して批判している。ここで擧げている詩は、「河山鞭の底に冷え、

金末における韓門の受容（下）（高橋）

日暮 風は更に號ぶ（河山冷鞭底、日暮風更號）」のように、各句・各語の孤立性が高く、意味の繋がりが捉え難いものが散見する。趙秉文は先に李經から送られた書簡に記された詩のうち、理解できるもののみを引用したようで、「その他はこの老いばれには全く分かりません（其餘老昏殊不可曉）」と述べている。李純甫は李經における奇字造語の使用や各句・各語の論理的孤立性に李賀との共通性を見出したのだろう⁽¹¹⁾。

一方で趙秉文は李賀詩に倣いながら、このような特徴を取り入れていない。

この詩が李賀の「峭峻」を模倣していると言えるかどうかは判断しかねるが、趙秉文が李賀を受容する上で行った取捨選擇の一端を読み取ることが出来るだろう。

七、趙秉文と韓愈—散文と道統における位置づけ—

「韓門文人」のうち趙秉文が最も關心を示しているのが韓愈であり、他の「韓門文人」とは別格の扱いをしている。詩だけではなく、その散文に對する評價も高い。韓愈の散文は北宋以降も評價が高まり、漢以來の名文家の一人として、確固たる地位を占めていた。趙秉文の觀點もこれを受け継ぐものだが、これは趙に限らず金代において普遍的な認識であっ

たようである。⁽¹⁾金代では韓愈と歐陽脩を並べて論じる例が多く、趙秉文もこの二人を論じて散文の規範的作家だとして
いる。

韓愈の文章は、深く廣く雄健で躍動的であり、長江や大河のようである。滔々とめぐり、果てが見えず、人を壓倒して、しっかりと見定めることが出来ない。歐陽脩の文章は、穏やかな春風のようなである。舞い踊りたゆたい、終わるとその痕跡がなく、文章を読ませるのに引き込んで飽きさせない。これらはみな文章の正しい姿である。

韓文公之文、汪洋大肆、如長江大河、渾浩運轉、不見涯涘、使人愕然、不敢睨視。歐陽公之文、如春風和氣、鼓舞動蕩、了無痕迹、使讀之囂囂不厭。凡此皆文章正也。

卷十一「翰林學士承旨文獻黨公碑」

韓愈の文章の特徴は氣宇壮大でダイナミックな点にあると捉えている。だが趙秉文の韓愈評價が他の金代文人に比べて特徴的なのは、彼を偉大な文學者というだけにとどまらず、偉大な儒者の一人としても位置づけている点である。

賈誼・董仲舒・司馬遷・揚雄・韓愈・歐陽脩・司馬光は大儒の文であり、僕は未だこれを充分に學んではない。
賈誼・董仲舒・司馬遷・揚子雲・韓愈・歐陽脩・司馬溫公、大儒之文也、僕未之能學焉。

卷十九「李天英に答ふる書」

ここで名が擧がっている人物は、いずれもその文章を高く評價されている人々ではあるが、趙秉文は彼らを單なる文學者とは見なしていない。「大儒の文」とは、いずれも儒家思想を根底に有しつつその文章を作り上げたということであろう。韓愈もこのうちの一人として捉えている。

儒家の觀點から見ると、韓愈は孔子以來の正しい教説を唱えた人物であり、いわば道統のなかに位置する人物であった。趙秉文は州學に寄せた文章のなかで、その建物の配置と祭っている前賢を描寫しているが、この文中で「五賢」の一人として韓愈を擧げている。

その後ろには孟子・荀子・揚雄・王通・韓愈の五賢を別室に祀ってある。

其後以孟子・孫卿子・楊子・文中子・韓子五賢祀于別室。

卷十三「裕州學記」

彼ら五人を儒教史上の重要人物と見る考えは北宋初期から存在し、早くは石介らに見られる⁽¹³⁾。宋學の普及とともにこの考え方も廣まっていた。趙秉文の韓愈評價は北宋の道統論からの影響があると言えるだろう。

八、韓愈の思想に對する評價

では具體的に韓愈の思想のどのような點を評價しているのだろうか。具體的な内容に言及している例を見てみよう。

揚雄は「事諸を道德仁義禮に繋ぐ」と言った。これは老莊を避けてこのように言ったのである。韓愈は仁義を定名とし、道德を虚位とした。これは佛教と老莊を避けてこのように言ったのである。その内容は各々當を得ている點があるというだけである。そして韓愈が仁義に言及して道德に觸れなかったことから、王安石は故に道德性命の説を立てた。だが韓愈を學んで「韓愈のような見識を得るまでに」至らなくとも、儒者であることは損なわれない。王安石を學んで至らなければ、その弊害は必ずや佛教・老莊

金末における韓門の受容（下）（高橋）

〔の考え方〕 になったり、申不害・韓非〔の法家の思想〕に陥ったりするだろう。

揚子曰「事繋諸道德仁義禮⁽¹⁴⁾。」避老氏而言也。韓子以仁義爲定名、道德爲虚位。避佛老而言也。言各有當而已矣。然自韓子言仁義而不及道德、王氏所以有道德性命之說也。然學韓而不至、不失爲儒者、學王而不至、其弊必至於佛老、流而爲申韓。

卷一「原教」

ここでは韓愈「原道」の一節「仁と義を定名とし、道と徳を虚位とする（仁與義爲定名、道與徳爲虚位）」を引用して、揚雄の説とともに批判している。彼らの説は佛教・老莊に對抗するためにこのように言ったのであり、その言説は的外れではないが、それだけに過ぎないという評價である。趙秉文は三教の根幹は同一であると考えており、そのため佛・道を否定する考えには同意していない。「原教」の冒頭では次のように述べている。

そもそも道とは何を言うのだろうか。深奥な本體をひと括りにして言っているのである。教とは何だろうか。道を

示すものであり、道を伝えること、これを教と言う。教には方内（儒教）と方外（佛教・老莊）があるが、道は内外というところでこれを言い表すべきではない。道について内外の區別を言うのは、料簡の狭い考えである。

夫道、何謂者也。總妙體而爲言者也。教者何。所以示道也、傳道之謂教。教有方内、有方外、道不可以内外言之也。言内外者、人情之私也。

同前

教説としては儒教・佛教・老莊と様々な違いがあるが、これが説かんとする道とは、結局のところ同一のものであると見なしている。同様の考え方は、「中」の概念を論じた文章でも述べられている。

佛教と老莊の説はみな間違つてゐるのだろうか。曰く、そのような意味ではない。天下は道筋を異にして同じところへ歸り、ひとつのものから色々な考えが生まれる。前者については世の中のだれもがこれを知っているが、後者についてはまだこれを考えていない。そもそも道は一つだけであり、教えに違いがあるのだ。

佛老之説皆非與。曰、非此之謂也。天下殊塗而同歸、一致而百慮。殊塗同歸、世皆知之。一致百慮、未之思也。夫道一而已、而教有別焉。

卷一「中説」

「道」をただ一つと規定し、その教え方の違いにより儒佛道の三教が分化しているに過ぎないという考えを表明している。「原教」での「佛老を避けて言ふなり」という韓愈への評價は、その排佛論などを鑑みて述べたものであろう。このような態度は、趙秉文から見れば教えの違いに固執しているに過ぎず、道がすべて同一であることを理解していないということになる。

但し韓愈の學問は王安石の性命道德の學問に比べると、弊害が少ないという評價も下している。韓愈が道德に觸れなかつたのは、他の二教に對抗するためであった。そして儒家としても道德は決して論じずに濟む問題ではなく、王安石が韓愈の説に對して改めて道德性命を取り上げたのは意味のある發言であったと、趙秉文は考える。だが王安石以降、性命に關する議論ばかりが重視され、その形而上の學問は佛道二教や法家の言説に接近して、儒者の本分を失う危険性を指摘して

(16) いる。これに對し韓愈の學は、道德を輕視するという點があるものの、儒家の自分を失う危険性はないとしている。韓愈への評價は限定的ではあるが、趙秉文はその長所を認めていると言つてよいだろう。

このように韓愈に對して一定の評価を與える一方で、趙秉文は周敦頤や程頤に對して批判的な評價を全く述べず、全面的な贊意を示している。

孟子の後、「孔子の教えを」傳える人物を得なかった。

周敦頤・程頤の二人の先生が、千古の絕學を繼承し、前聖の秘奥を顯彰した。人を教えるには喜怒の未だ生まれる前の状態にこれを求め、不見不聞のうちに戒愼恐懼し、これを聖人の道に入るための要點とした。これは前賢が未だ至っていないところであり、彼らの最も偉大な點である。その門徒は遂に韓愈や歐陽脩らの諸儒を道を知らないと批判したが、これは大きなことを好む人間の言葉である。

〔漢以降の〕後世の儒者は教えを護持して、聖賢の一面を得た者が多い。もし董仲舒・揚雄・王通らの人々を、孔子の門下に學ばせたならば、子游や子夏〔に匹敵する優れた人物〕である。もし諸儒に經書を解釋する學問を學ばせな

金末における韓門の受容（下）（高橋）

かったら、どうして急に毛亨や鄭玄にも勝る注釋を作ることができたのだろうか。

孟子之後、不得其傳、獨周・程二夫子、紹千古之絕學、發前聖之秘奥、教人于喜怒未發之前求之、以戒愼恐懼于不見不聞、爲入道之要。此前賢之所未至、其最優游乎。其徒逐以韓・歐諸儒爲不知道、此好大人之言也。後儒之扶教、得聖賢之一體者多矣。使董子・揚子・文中子之徒、游于聖人之門、則游・夏矣。使諸儒不見傳注之學、豈能遽先毛・鄭哉。

卷一「性老莊說」

周敦頤や程頤らによる宋學の功績は、聖人の道へと入る實踐の要點を見つけ出した點にあり、これは漢代以降の學者たちが成し得なかったことである。では漢唐の學者は功績がないのだろうか。趙秉文は彼らが「聖賢の一體」を體得したと見る。完全ではないが、聖人の道に繋がる一面を學び得たという解釋である。だから韓愈や歐陽脩を「道を知らない」と見なす宋學の徒の發言は、「大を好む人（自身は出來もしない高邁なことを述べる人間）」の發言であると批判する。自らは彼らの見識に及ばないにも関わらず、さらに高邁な見識を基準

として彼らを批判する、宋儒の態度への批判である。もし假に漢唐の儒者を孔子の元で學ばせたならば、子游や子夏に匹敵する人材であっただろうし、宋儒が傳註の學を著さなければ漢唐の諸儒に勝ることはなかっただろう。各々の生まれた時代や状況が異なるだけであり、それぞれの儒者に優れた資質があると、趙秉文は述べる。

趙秉文はこの文章で、孟子以降の儒者のなかでは周敦頤と程頤に最大級の賛辭を與えている。その他の諸儒は時代性などに限定されつつもその資質を高く評價し、それぞれの成果に對しても價値を認めている。だがその中で韓愈については、漢唐の儒者のなかでは言及されず、宋儒の言説の引用のなかで歐陽脩と並んで言及されている。文中では韓愈に對する否定的な評價はしていないものの、董仲舒・揚雄・王通とともに擧げられていないことから、彼らに比べてやや低い評價を與えているのではないかと考えられる。

性についての議論でも韓愈を引用するが、ここではその説を明確に否定している。

性の説は言い表しにくい。何によってこれを明らかにできるだろうか。「性についてのさまざまな説のなかで」上

なるものは、佛教・老莊の教えを交えて言う。下なるものは、情や才についての内容を混同して性を言うのである。：（中略）：荀子曰く「人の性は惡」、揚雄曰く「人の性は善惡混じる」、これは情のことを言うのだ。韓愈曰く「性は上・中・下有り」、これは才のことを言うのであり、「いずれも」性の本質ではないのである。

性之說難言也。何以明之。上焉者、雜佛老而言。下焉者、兼情與才而言之也。：（中略）：荀卿曰「人性惡」、揚子曰「人性善惡混」、言其情也。韓子曰「性有上中下」、言其才也、非性之本也。

卷一「性老莊說」

韓愈の提唱した性三品説は才について言ったものであり、性の本質を捉えていないとする。この文章に續けて、趙秉文は『中庸』の言葉を引用し、人間の性を次のように定義づける。

まさにその喜怒哀樂がまだ發生しない境目には、ほんの少しの人欲も無く、純粹な天理だけである。だから「天命之を性と謂ふ」（『中庸』）と言うのである。

方其喜怒哀樂未發之際、無一毫人欲之私、純是天理而已。
故曰天命之謂性。

同前

感情が発生する前は少しの人欲もなく、⁽¹⁷⁾ 純粹な天理だけが存在すると見なす。そしてこれこそが、『中庸』の言う天命Ⅱ性の根據であるとする。韓愈の性三品説は人の才能について論じたものに過ぎず、前掲の文章では多くの性説のなかでも「下なるもの」であると、冒頭から厳しい批評を行っている。

もう一箇所、韓愈の文章と態度について論じた文章を見よう。

あなたの好む韓愈・歐陽脩の學問は、もちろん正しいものである。だが例えば韓愈の「感二鳥賦」や、宰相に奉った三つの書簡は、また若く未だ道を知らない時の言葉である。その後佛骨を諫めて南へ遷されたのは、生死と利害とともに忘れた者であるかのである。だが黃陵廟を過ぎると助けを求め、南方の濕氣って風土病の多い氣候の中で死ぬことを怖れた。また聖人を學んで未だ至らざる者であ

金末における韓門の受容（下）（高橋）

る。

足下所喜韓子・歐子之學、固爲純正、如退之「感二鳥賦」、上宰相三書、亦少年未知道時語也。其後諫佛骨南遷、若與生死利害相忘者。然過黃陵廟、求哀乞靈、恐死瘴霧中、亦學聖人而未至者。

卷十九「麻知幾に答ふる書」

經學の造詣が深い麻九疇（字、知幾）へ送った書簡であるが、⁽¹⁸⁾ 彼が韓愈・歐陽脩の學問を好むことに對して、些かの苦言を呈している。「黃陵廟を過ぎ」⁽¹⁹⁾ 二云々というのは、「黃陵廟碑」の末尾の内容を指す。彼ら二人の學問は正統なものであるが、韓愈の若い頃の文章はまだ道を知らない時期のものであり、その後も聖人の道を學んで至らなかつた人物であるとする。全體的に見て、趙秉文の韓愈評價は總論において限定的であり、各論においては批判的な箇所もある。それでも韓愈に言及することが多いのは、彼の道統上での地位が北宋を経て確固たるものとなっており、意識せざるを得なかつたのかも知れない。

九、趙秉文における韓愈評價の矛盾

— 儒教の道統と佛教信仰 —

趙秉文は儒家思想を考究する一方で、佛教にも歸依している。彼の思想は儒佛道の三教に渉るものであり、『南華略釋』・『列子補注』（いずれも現存せず）などの注釋書も多數著している。先に引用した文章でも、佛教・老莊を容認するかのようない見解を示しているのはこのためであろう。佛教への信仰は特に厚く、同輩らをししばし勧誘するなどして、有名であった⁽²⁰⁾。韓愈は有名な排佛主義者であり、趙秉文が佛教徒としての觀點から韓愈を論ずるのであれば、「佛骨を論ずる表」に言及せざるを得ない。だが文集の中では、彼の排佛論に對する具體的な批判は見られない。麻九疇に宛てた書簡でも、流罪の前後における韓愈の一貫性のない態度を批判するに止まっている。儒教の道統を繼ぐ韓愈を批判するにあたって、佛教を擁護する態度を基軸として論を展開すれば、自らの儒家としての姿勢を疑われるからではないか。韓愈の批評における些か煮え切らない態度は、儒教と佛教の間で明確な態度を取れずにいる趙秉文の内面を反映していると言えるだろう。

だが金末の人々には、趙秉文が佛教を篤く信仰しているこ

とは廣く知られていることであった。それでもなお公的には儒教の傳道者としての外貌を取り繕う姿に對して、同時代に既に批判の聲も上がっている。劉祁は趙秉文の平素の言行と、その詩文集『滄水集』出版の顛末から、彼の矛盾した態度を指摘している。

趙秉文は本來佛學を好んだが、これを李純甫と比べられることで、士大夫たちに論評されることを非常に恐れた。また聖賢の教えを護持し道を傳える者であるとの名聲を得ようとし、晩年自らその文章を選び、およそ佛教・老莊の教えを主張する文章を全て削除した。『滄水集』と名づけ、卷頭には中・和・誠などの諸説を最初に置き、韓愈の「原道」・「原性」などの文章になぞらえた。禮部尚書楊雲翼が序文を書き、それが韓愈・歐陽脩（の學問）を繼承するものだと推薦した。だが佛教・老莊のために書いた文章、ならびに禪語による詩文を別の一編とし、『閑閑外集』と名づけた。「原稿を」書簡で少林寺の長老英粹中禪師に渡してこれを刊行させたので、彼の二つの文集はみな世間に出回った。私は以前王若虛にこのように言った。「趙公は純粹な儒者であろうと望んでいるのに、また佛道二教を捨て

ない。後世の人間にどのように自分を位置づけさせるのだろうか。」王氏は「この老人はいわゆる頭隠して尻隠さずだ。」と言った。

趙閑閑本喜佛學、然方之屏山、頗畏士論。又欲得扶教傳道之名、晚年、自擇其文、凡主張佛老二家者皆削去、號『淦水集』、首以中和誠諸說冠之、以擬退之原道性、楊禮部之美爲序、直推其繼韓歐。然其爲二家所作文、并其葛藤詩句另作一編、號『閑閑外集』。以書與少林寺長老英粹中、使刊之、故二集皆行于世。餘嘗與王從之言「公既欲爲純儒、又不捨二教、使後人何以處之。」王文曰「此老所謂藏頭露尾耳。」

劉祁『歸潛志』卷九⁽²⁾

趙秉文は自己の佛學理解が李純甫に及ばないことを恐れていたという指摘も興味深い。趙秉文は文壇の盟主として、様々な面で自己の優位性を示したかったのだろうか。儒家の道統を繼ぐ者であることを自任し、これを對外的に示すためにも、文集から佛道二教に関する文章を削除した。劉祁から見れば趙秉文の態度は、佛道二教を交えながら「扶教傳道の名を得んと欲する」、欺瞞に満ちたものであった。

金末における韓門の受容（下）（高橋）

注目すべきは韓愈の「原道」・「原性」などに倣って「原教」・「性老莊説」・「中説并引」・「誠説」・「庸説」・「和説」の六篇の文章を著したという指摘である。現存する『四部叢刊』本『閑閑老人淦水集』でも、これらの文章を第一卷卷頭に収録している。散文は第十卷以降に配置されているが、この六篇をその他の散文と一緒にせず、文集の最初に配置している。趙秉文自身が編修したのであるから、文集中の作品の排列にも當然意味があると考えて良いだろう。他に一卷に収録しているのは「黃河九昭」という九首の連作の賦と、「詠歸詞」という賦である。前者はその序に據れば、黃河の流れを見てこれが「吾が聖人の道とひそかに合致する」と思い、「九昭」を作って聖道の明らかなることを思った（竊以爲有合吾聖人之道、因作「九昭」、思聖道之昭也）」作品である。また後者は死について論じた文章だが、經書を典故として多用し、最後は「天と人を會して一貫させる。理を窮め性を盡くすことを私はどうして疑うだろうか（會天人而一貫、窮理盡性吾何疑）」と宋學的觀念に歸結している。これらの内容から明らかなように、文集の第一卷は聖賢の教えを考究し稱揚する詩文を収録しているのである。

しかし以上に見てきたように、趙秉文の韓愈に對する評價

はとりわけ高いものとは言えない。それにもかかわらず、韓愈の文章を模倣したのは、韓愈の儒教史上における位置と名聲が、既に確立していたからだろう。そして自己を韓愈になぞらえることによって、自分こそが漢唐以來の道統の繼承者であることを表明する意圖があったと思われる。さらには韓愈の持つイメージは、儒家の道統を傳えた人物であるというだけにとどまらない。散文の大家であり、詩歌にも優れた作品を残し、門下に優れた文學者を擁した文學集團の盟主でもあった。排佛論やこれによる左遷を除けば、當時の文壇の盟主であった趙秉文にとって、韓愈とは理想の人物像であったのだろう。

だがその一方で趙秉文は、佛教や老莊に關する著述を少林寺の僧侶木庵英禪師に渡して刊行させたため、世間には二種の文集が流布した。趙秉文が儒教のみを信奉する人物でないことは、當時多くの人々が知るところなのである。だが翰林院には、趙秉文の欺瞞に手を貸す人物もいた。當時趙とならぶ文壇の重鎮であった楊雲翼は、趙秉文の意を汲んで、彼を韓愈・歐陽脩を繼ぐ人物であると褒め稱えた。楊雲翼は趙秉文と平素より交遊があり、佛教・老莊への關心や佛教への心を酔を熟知していたであろう。だが序文では佛教や老莊に對す

る趙秉文の學識には一切觸れていない。彼を賞賛するのに韓愈と歐陽脩を持ち出すあたりも、趙秉文の意向を斟酌したことを窺わせる。文壇の重鎮同士の馴れ合いに對して劉祁は強い反感を感じ、批判の一端が楊雲翼の序文にまで及んだのではないか。

趙秉文の態度に對して、劉祁は「後人をして何を以て之を處らしめんや」と出来る限り婉曲な表現で批判した。實際は後世の人間ではなく、當時の人々にとっても不可解な態度である。これに對して舌鋒鋭い王若虛は身も蓋もない一言で答えた。「藏頭露尾（頭隠して尻隠さず）」と。

十、おわりに

章宗期に顯著となった優美纖弱な詩文への愛好に對して、金代晩期にはこの傾向に對する反省から、文學的風潮の轉換が起こった。併せて蘇黃を中心とする北宋詩文を重視する傾向から、唐詩を尊重する氣風が士大夫に廣まった。このような風潮のなかで杜甫と並んで韓門文人が注目されるようになった。だが韓門文人のうちの誰を、どのような觀點から評價し受容しているのかという點については、文人によって様々である。ここでは金末文壇の盟主である李純甫と趙秉文を例に

考察したが、兩者の觀點は全く異なると言えよう。

前稿で取り上げた李純甫は、詩は「不出盧仝・李賀」と評されてきたが、その詩を見ると李賀との共通性は少ない。盧仝・李賀の詩は怪奇という同一の範疇に分類されてされることが多く、ほとんどの論者は兩者をひとまとめにして論じるか、もしくは非常に似通った概念の語で評價している。故に李純甫詩に對する評價は、その奇怪さを指して漠然と評價したものと考えられる。

個別の作品を見ると、實景と神話を織り交せて幻想的な情景を描き出す等の點において、盧仝との共通性を指摘できる。また盧仝詩に見られる詩型からの逸脱も、「西巖集序」で述べられた李純甫の詩歌觀と共通する點がある。

その他には文學の遊戲性において韓愈と共通する面を持つ。この特徴は韓愈からの影響のみならず、禪宗の遊戲三昧の思想や、滑稽諧謔を許容する金代末期の風潮によりさらに助長され、李純甫詩の大きな特徴となっている。

これに對して趙秉文は詩において、韓門文人を奇怪とは捉えず、詩歌の正しい姿である「風雅」の一面を體得していると解している。その一つの證左として、李賀に做った詩は奇怪さを排除した色彩感豊かな作品となっている。また散文に

金末における韓門の受容（下）（高橋）

おいては韓愈を高く評價しているが、これには純粹な文學的評價だけではなく、儒教史上における韓愈の地位が影響を與えていると考えられる。

趙秉文は詩以外では、「原道」などの文章を模倣しており、この點を見れば韓愈の影響は大きいと思われる。だがその思想面に對しては、決して高い評價を與えていない。それにもかかわらず他の儒者よりも強い關心を示しているのは、宋代を経て韓愈の道統上の位置づけが確固たるものになっていくからであろう。道統の繼承者を自負するためには、道統上に位置している韓愈に對して、根本的・全面的な批判をし難かったのだと思われる。

但し趙秉文自身は儒家思想のみを信奉しているわけではなく、三教を兼修して佛教に深く歸依していた。それにもかかわらず對外的には儒家の正統を自任したために、彼の言動に矛盾が生じた。結果として、趙秉文の韓愈評價はいまひとつ判然としないものとなっている。これは儒教と佛教という二つの基準を持ちつつ儒教に固執した、彼の態度を反映したものであると言えるだろう。

李純甫と趙秉文の文學觀の違いは、二つの點に絞られると考えられる。一つは儒家思想のみに基づいて評價するのか、

佛教・老莊思想も許容して儒教に拘泥しないのか、という點。もう一つは「文以通變」のうち、「通（規範的モデルとの共通性）」と「變（規範的モデルからの發展變化）」のいずれを重視するか、という點である。李純甫は儒家思想に拘らなかつたために、その溫柔敦厚な文學觀に束縛されなかつた。そして「變」を重視した結果、彼の詩風は奇怪さや遊戯性という要素を推し進めた。一方趙秉文は儒家思想に拘り、溫柔敦厚な文學觀に合致する部分を評價した。そして「通」を重視した結果、新奇さを排除したオーソドックスな作風を作り上げた。後者の問題に關しては、韓門は特に見方が分かれる對象であろう。彼らは一面で儒家的正當性を自認しながら、詩においては怪奇趣味を求めるといふ、相反する要素を持っているからである。

新奇さを求めて奇怪な語を連ね、詩の定型を破壊することは難しくない。文學思潮の改革を求めていた金末の文人にとって、李純甫の主張は捷徑であり、魅力的に映った。さらには彼の親しみやすい人柄もあって、多くの門人が彼の元に集まり、金末の文壇で重きを爲した。だがその一方で趙秉文が指摘するように「ただ褒めて、狂を教えるだけ（只獎譽、教爲狂）」という評價もある。前稿の末尾で述べたとおり、李

純甫一派の詩人たちは金末の混亂の中で落命してしまふが、それを考慮しても彼の門下からは大成した人物が生まれなかつた。

これに對して趙秉文の主張は正統で堅實なものではあるが、迂遠であり、その門下に集まつた人材は李純甫門下に比べて少ない。また、多くの詩人に學んでその長所を採り入れ、自己の詩風を形成していくという方法は、過去の詩人を充分に咀嚼した上で初めて成り立つものである。趙秉文自身も實作においてはその段階まで至らず、詩中に古人の詩語があらさまに竝んでいるという缺點を指摘されている。⁽²⁴⁾

この兩者の主張はいずれも「いかにして新たな文學作品を作り出し、自己の特色を生み出すか」という點にあり、どちらの主張にも一理がある。この問題に一つの答えを提示したのは、金代文學の集大成者である元好問であった。その韓門文人の受容も李純甫と趙秉文の中間に位置し、儒家的文學觀に合致する範圍内で、滑稽さなどの要素を取り入れている。この問題については稿を改めて論じたい。

* 本稿は平成二十年度慶應義塾學事振興資金の成果の一部であり、第十四屆唐代文學國際學術研討會發表論文（中文）

「金末文人對韓門文學接受——以李純甫・趙秉文爲中心」の後半部分を元に大幅に書き改めたものである。

【注】

- (1) 「答李天英書」に「所謂近風雅、豈規規然如晉宋詞人、蹈襲用一律耶。」とある。『閑閑老人滄水集』卷十九、『四部叢刊』本。以下、趙秉文の文章は本書に據る。句讀については山西古籍出版社『全遼金文』を参考にした。
- (2) 同前。
- (3) 『閑閑老人滄水集』卷三。現存する李賀の詩には「擊毬行」という詩はないので「李長吉の擊毬行に倣ふ」ではないと思われる。
- (4) 同前書卷四。呂唐卿は呂子羽。唐卿はその字。金朝中期の人物で、『歸潛志』などにその名が見える。
- (5) 沙麓は沙鹿とも表記される。晉にあった山で春秋時代に崩壊した。『左傳』僖公十四年に「秋八月辛卯、沙鹿崩。」とある。
- (6) 中華書局、二〇〇二年版。
- (7) 『四庫全書』本。
- (8) 『歴代詩話』本、中華書局、一九八一初版、二〇〇一年版。
- (9) 『衢本郡齋讀書志』、臺灣商務院書館、一九八一年版。
- (10) 無論李賀の詩は怪奇さ以外の面も持っており、その評價も

金末における韓門の受容(下)(高橋)

- 一定しない。だが宋・金において指摘されている怪奇以外の特徴は、その女性性や沈鬱さであり、管見の限り色彩感覚に注目したものはない。この問題については荒井健「李賀の色彩感覺」(筑摩書房『秋風鬼雨』所收、一九八二年)等参照。
- (11) 各句・各語の論理的孤立性は、李賀詩の特徴の一つとして指摘されている。荒井健「李賀」(中國詩人選集14、岩波書店、一九五九年)等参照。
- (12) 張邦彥「萬全縣重修宣聖廟」(『全遼金詩』第一三二〇～一三二三頁)、黨懷英「醇德王先生墓表」(同前書第一五〇一～一五〇三頁)など、貞祐南渡以前に既に文章家として韓愈を評價している例がある。
- (13) 石介「怪說中」に「周公・孔子・孟軻・揚雄・文中子・吏部之道、堯・舜・禹・湯・文・武之道也」(『徂徠集』卷五、四庫全書本)とある。
- (14) 揚雄『法言』卷四「問神篇」。
- (15) 王安石以降、士大夫の關心が道德性命に關する議論へと移り、修己治人・經世濟民の實踐を疎かにするようになったというのが、趙秉文の見方である。「自王氏之學興、士大夫非道德性命不談、而不知篤厚力行之實、其弊至于以世教爲俗學。」(卷一「性道教說」)王若虛はこの傾向の嚆矢を王安石であるとは指摘していないが、歐陽脩の發言を引いて性命論に熱中する風潮を批判している(『滄南遺老集』卷五)。形而上の概念よりもより具體的な實踐に努めるべきであるという姿勢は、

中國詩文論叢 第二十八集

金末の經學の一つの特徴かも知れない。

- (16) 好大とは『法言』「吾子篇」に見える言葉で、偉大なことを好むがこれを成し遂げないことを言う。「好大而不可爲、大不大矣。」

- (17) 「喜怒哀樂未發」も『中庸』に見える語。「喜怒哀樂未發之際、謂之中」とある。

- (18) 麻九疇については同時代人が次のような評價を述べている。「南渡後讀書北陽山中。始以古學自力、博通五經、於『易』『春秋』爲尤長。」(『中州集』卷六「麻徵君九疇小傳」)、「初、因經義學『易』、後喜邵堯夫『皇極書』、因學算數。」(『歸潛志』卷二)。

- (19) 「元和十四年春、餘以言事得罪、黜爲潮州刺史。其地於漢南海之揭陽、厲毒所聚。懼不得脫死、過廟而禱之。」(『五百家注昌黎文集』卷三十一)。

- (20) 『歸潛志』では、趙秉文が著者劉祁に佛教に歸依するよう何度も勧誘したことや、趙の進めに従って歸依した石抹高という人物が趙秉文に可愛がられた、等の逸話を記載している。

- (21) 中華書局、一九八三年初版、一九九八年版。

- (22) 趙秉文が韓愈と歐陽脩に自らの理想的な位置づけを投影しているのは、文壇の指導者として門下に多くの文人を擁し、儒教の正統を繼承しているという二點に集約される。韓愈を尊崇するのは北宋以來の風潮を引き継ぐものであり、そしてこれに歐陽脩を加えるのは、韓愈尊崇の風潮を決定づけた人

物でもあるからだろう。顧永新「北宋中葉の尊韓思潮」(『北大中文研究』第一輯、一九九八年)、李貴著、加納留美子譯「天聖年間の「尊韓」の風と「宋調」の初歩的完成」(『橄欖』第一六號、二〇〇九年)等参照。ただし金代においては、韓愈尊崇が古の道・古文から古詩へと變遷してゆくという、北宋のような状況は見られず、趙秉文以外は専らその詩文に關心を寄せている。すでに北宋を経てそのような過程を辿る必要がなかったのはもちろんであるが、金代における經學の不振などもその一因であろう。

- (23) 「李純甫」天資喜士、後進有一善、極口稱推、一時名士、皆由公顯于世。又與之拍肩爾汝、忘年齒相歡。(『歸潛志』卷一)。中華書局本は「志年齒相歡」に作る。諸本に據り改めた。

- (24) 『歸潛志』卷八に「趙詩多犯古人語、一篇或有數句、此亦文章病。屏山嘗序其『閑閑集』云『公詩往往有李太白・白樂天語、某輒能識之。』とある。