

「天報論」から考える蘇軾の経学観と三蘇異同の問題  
——加納留美子『蘇軾詩論——反復される経験と詩語』を  
踏まえて

陳 佑真

二〇二四年十月十三日、日本中国学会第七十六回大会にて、加納留美子氏の著書『蘇軾詩論——反復される経験と詩語』（研文出版、二〇二二年）を題材とする書評シンポジウムが開催された。筆者は評者の一人として、主として思想史に関する角度から加納氏の著書を論じ、著者を含む参加者たちと意見を交換した。

本稿ではその書評シンポジウムでのやりとりを踏まえ、加納氏著書で示されたいくつかの論点について考えを述べたい。

一、「天報論」と蘇軾の経学

加納氏著書は、題名に「詩論」とあり、主として蘇軾の詩を論じたものであることは当然そうなのだが、思想史的にもきわめて興味深い論点が提示されており、宋代思想を研究する者にとっても必読の書であるといえる。

蘇軾は一般的に詩文作者として論じられるが、それ以外、政治家や芸術家としての顔に加え、思想家の面ももっていることはピーター・ボル氏によって重視され、また、土田健次郎氏もその思想的特徴を道学諸派との比較の中で明らかにした<sup>1)</sup>。ボル氏は次のように述べる。

一〇七〇年代以降、王安石が権力を掌握し、司馬光が反対派を主導して程頤のような人物が保守層の指導者たちから注目を集めるようになると、文学表現の追究に精力を注いだ人々は「学者」たちと普遍的な価値について語り合うことよりも一人の文士となることを選んだ、と考えられる<sup>2)</sup>。

ボル氏の指摘するような情勢のもと、知識人の「文士」への傾きが進み、そのことが彼らの思想面での業績を後世の人間にとって見えづらいものとしている。

加納氏はこうした状況を踏まえ、蘇軾と孫志挙との関係から蘇軾の經学重視の姿勢を指摘した。

蘇軾は、世間で流行している学問は輕佻浮薄で実の無いと断じ、それに心寄せることは、到底正しいとは呼べない行為と排斥した。そこで孫志挙には、そうした学問を手掛かりに官職を求めるのではなく、一層經学の探究に努めるように勧める。何となれば、人は、超越的な存在たる「天」が安定すること、その行いの善悪に応じた結果が齎されるものである。つまり蘇軾にとつて、「天」の意に適うように正道を歩むことこそが、正当に才能を評価され、身中に蓄積した学識を十全に發揮する機会を得る為の最良の道だったのだ。<sup>三〇</sup>

ここからは、蘇軾が經学を「天」の道を明らかにするための学問である、と考えたことがわかる。加納氏著書を見ればわかるように、ここからは、仕途の遇不遇に対する樂觀的な見方（正しい生き方さえしていれば他者からの短期的評価にあくせくする必要はない）が導き出されるのだが、同時に加納氏は、この考え方の根本にある「天」の道を蘇軾がどう考えたか、ということをより深く考察している。本稿ではそちらの分析に重きを置きたい。

「天」の道に関する思想上の事項としてまず想起されるのは漢代以来中国思想の中で重要な地位を占めてきた天人相関論である。加納氏は、柳宗元・王安石以来、天人相関論に否定的な見解を示しており、蘇軾はそうした状況の中で自身の考えを提示したことを指摘する。<sup>三四</sup>

善行に対しては良い報いがあり、悪行に対しては悪い報いがある、とするのが天人相関論の基本的な考え方だが、無論、現実にはそのような対応関係が成立していないと思われることが多々ある。それに対して柳宗元や王安石は天人相関論自体を否定したのであるが、蘇軾はそれとは異なる論理を提示することによって天人相関論と現実との間の矛盾を解決することを図った。加納氏によると、蘇軾は『史記』申包胥列伝に見られる申包胥の言葉「人衆者勝天、天定亦能勝人（人衆ければ天に勝つも、天定まれば亦た能く人に勝つ）」をその天人思想の根拠とした。この理論を加納氏は次のように整理する。

何時の世でも、有徳の者が虐げられ、不善の者が栄える事例が多々確認される。この矛盾を巡り、嘗て韓愈は、衡山の体験を通して、「神の恩寵が常に正しく行き渡ることは難しい」と考えた。一方の蘇軾は、「天」が人に正しい恩恵や処罰を施すまでにはとかく時間を要する（善悪之報、至於子孫、而其定也久矣）、という明快な回答を提示した。事象の発生から「天」が安定するまでには隔たりがあり、それ故に盜賊のような犯罪者が繁榮し、孔子や顔回のような聖人が窮苦に陥るという、一見道理に合わない事例が生じてきた。そして世の人々は「天」の本質を理解しないまま性急に応報を求め、すぐに応報が無いことに疑いや恨みを抱いている。しかし不善の人間が数の多さを恃んで一時的に繁榮しても、結局は「天」によって不正は正されるのだ。<sup>三五</sup>

思うに、天人相関論に対する柳宗元・王安石の考え方は、いわゆる宋人の合理的思考の類型に属するものであろう。<sup>26</sup> それに対して蘇軾の、天人相関論を肯定する論理というのは、蘇軾自身は天報論によつて論理的に整合性を確保しようとしているが、どこかやはり人間に直接的に把握することができない力の世界への介入を肯定しているように思われる。もしそれを神秘肯定と呼ぶことが許されるならば、神秘肯定的傾向ともいえよう。

こうした神秘肯定的傾向は、清水茂氏によつて「潮州韓文公廟碑」における韓愈の生い立ちを述べた部分の注釈でつとに指摘されている。

東坡は漢代の人のように、自然界と人間界とのあいだに、ある対応が見られるという思想を根本に持つてゐるわけではない。このような神秘説は、韓愈や歐陽修なら、書こうともしなかつたであろう。かれの神秘なものにひかれる性格が、漢代的な天人感応説に、おそらく偶然に合致することとなつたのではないだろうか。<sup>27</sup>

蘇軾が天人相関論的発想をもたなかつた、という認識は加納氏の論と異なるが、神秘に対して蘇軾が同時代の歐陽脩とも異なる態度を示したという指摘は重要である。

加納氏の論点と関連して、經学分野で想起されるのは、『尚書』金縢に見られる、周公が病床の兄・武王の身代わりとなることを願つたことについての蘇軾の次の発言である。

死生有可相代之理、世多疑之。予觀近世、匹夫匹婦為其父母發一至誠之心、以動天地鬼神者多矣。況周公乎。且周公之禱、非独弟為兄、臣為君也。乃為天下、為先王禱也。上帝聽而從之、無足疑者。世之所以疑者、以己之多偽、而疑聖人之不情也。<sup>28</sup>

死生に相ひ代ふ可きの理有ること、世多く之れを疑ふ。予れ近世に觀るに、匹夫匹婦の其の父母の為に一至誠の心を發し、以て天地鬼神を動かす者多し、況んや周公をや。且つ周公の禱ること、独り弟の兄の為にし、臣の君の為にするのみに非ざるなり。乃ち天下の為に、先王の為に禱るなり。上帝聽きて之れに従ふこと、疑ふに足る者無し。世の疑ふ所以の者、己の偽多きを以て、而して聖人の不情を疑ふなり。

ここで蘇軾は天とは直接は言っていないものの、人類の至誠に感応して上帝が応報をもたらす、ということ肯定している。これは、加納氏が孫志挙への書簡を引いて論じたような、天に対する蘇軾の絶対の信頼、つまり、仮に時間を置いたり、感覺的に把握できない過程を経たりしても、その目に見えない相関を疑わずに信じるという蘇軾の思想的性質をまさに反映しているものと思われる。

## 二、三蘇異同の問題

### ——加納氏との議論を踏まえて

蘇軾と蘇轍との間にいかなる個性の違いがあるか、ということとは

早くから論じられてきた問題である。

この問題について、曾棗莊氏はかつて「蘇軾兄弟異同論」を著して次のように概括した。

蘇軾は外向的性格の持ち主で、どんどん考え、どんどん喋り、どんどん作る。スッキリとしていて豪放磊落で、彼の祖父・蘇序によく似ている。一方蘇轍は内向的性格の持ち主で、思考は活発に活動しているものの口数は少なく、彼の父・蘇洵によく似ている。<sup>九</sup>

この概括は両者の性格をよく把握した大筋の議論として納得のゆくものであり、林語堂*The Gay Genius. The Life and Times of Su Tungpo*や、日本で公刊されている種々の蘇軾に関する著作に示されている蘇軾・蘇轍の印象ともよく一致する。

しかし、あるいはそもそも「いかなる個性の違いがあるか」という問いの立て方そのものに曖昧さがある点に問題があるのかもしれないが、両者の違いが学術的に見てより具体的にどのような裏付けることができるのか、というところについてはより一層の検討が俟たれる状況であった。

筆者もこの問題については従来強く意識していた。というのは、蘇氏の経学著作においては父・蘇洵も含む三者による原稿の共有がなされていたとおぼしく、『東坡易伝』や『東坡書伝』といった経学著作について、どの箇所が誰の手になるものなのか、ということが確定することが困難だからである。たとえば『東坡易伝』は基本的に蘇洵による構想が最初に存在し、蘇軾が原稿の大部分を仕上げ

たものと考えられるが、蘇轍の孫・蘇籀『欒城先生遺言』には、「既而東坡独得文王、伏羲超然之旨、公乃送所解予坡、今蒙卦独是公解（既にして東坡独り文王伏羲超然の旨を得、公は乃ち解する所を送りて坡に予ふ、今蒙卦は独り是れ公の解たり）」という。しかし、現在の『東坡易伝』をひもといてみても、蒙卦の解釈にその前後と異なる独自性が發揮されているかという点、そこから蘇軾の個性を抽出することは困難である。経学関連の著作では、晩年に隠棲した蘇軾が子孫に『論語』を教える際、蘇軾の『論語説』を使用した<sup>十</sup>が、蘇軾の説について納得がいかない点を抜き出して修正意見を示した『論語拾遺』が現存する。そこからは蘇軾兄弟の性説に関する認識の相違が読み取れることを筆者は以前論じたことがあるが、そうした事例は個別の議論の範疇に留まっておき、経学に限定されず両者の思考にいかなる差異があるのか、ということは依然として考究すべき問題である。

この問題について、書評シンポジウム席上、加納氏の意見を求めたところ、文学作品に用いる典故の偏りが両者の間に存在するのではないか、という有用なご指摘をいただいた。

蘇軾に『莊子』愛好の傾向がきわめて強いことは蘇轍「亡兄子瞻端明墓誌銘」<sup>十一</sup>にもつとに指摘されるが、詩文において『莊子』由来の典故を使用する頻度は蘇軾に比して蘇軾は明確に高い。加えて蘇軾は積極的に志怪小説などの通俗的文学作品を利用するが、蘇軾にはその傾向はあまり見られないという。こうした事実を蓄積することを通して、両者の思想・文学理論の根本的差異について今後さらに深く考えたい。

また、加納氏からは、蘇軾・蘇轍の違いを論じるに当たって、

彼らの經書への理解はどのように反映されているのか、というご質問をいただいた。これについては壇上では即答することができなかつたが、改めて考えるに、ある程度兄弟ないし周囲の近い人間の間で共有されている經書理解が存在したように思われる。

たとえば、蘇軾の文の代表作の一つとして知られる「潮州韓公廟碑」<sup>(十一)</sup>には、「蓋嘗論天人之辨、以謂人無所不至、惟天不容偽。智可以欺王公、不可以欺豚魚。力可以得天下、不可以得匹夫匹婦之心（蓋し嘗て天人の辨を論ずるに、以謂へらく人に至らざる所無きも、惟だ天は偽を容れず。智は以て王公を欺く可きも、以て豚魚を欺く可からず。力は以て天下を得可きも、以て匹夫匹婦の心を得可からず）」の語がある。人類は同じ人類に対しては大いに力を及ぼすことができるが、天の領域に属するものには力を及ぼすことはできない、たとえば「豚魚」「匹夫匹婦の心」などは天に属するため普通は人類がどうにかしようとする努力しても無駄だ、と述べる。しかし韓愈は例外で、「豚魚」と心を通わせて（潮州の鰐魚と交渉して退去させた）、「匹夫匹婦」から代々祭祀を受けることができた特別な存在だ、というのがこの文の筋である。

ここに見られる「豚魚」は『周易』に基づく表現で、中孚の卦辞に「中孚、豚魚吉、利涉大川、利貞（中孚、豚魚吉、大川を渉るに利あり、貞しきに利あり）」、また、彖伝に「豚魚吉、信及豚魚也（豚魚吉なるは、信の豚魚に及べばなり）」とあることを踏まえる。しかし、これらの句についての伝統的解釈は必ずしも「潮州韓文公廟碑」の表現と結びつかない。たとえば蘇軾当時に標準解釈であった孔穎達らの『周易正義』では卦辞は次のように解される。

魚者蟲之幽隱、豚者獸之微賤。人主内有誠信、則雖微隱之物、信皆及矣、莫不得所而獲吉。故曰豚魚吉也。

魚は蟲の幽隱、豚は獸の微賤たり。人主内に誠信有れば、則ち微隱の物と雖も、信皆及べり、所を得て吉を獲ざる莫し。故に曰く豚魚吉なり、と。

ここでは「魚」は奥深くまで隠れており、「豚」は小さくて卑しいもの象徴とされ、「誠信」のある君主であればそうした小さく奥まで隠れたものにもまで徳が及ぶ、という意味に理解されている。しかし、『東坡易伝』における蘇軾の解釈はそれとはやや異なる。蘇軾は彖伝への注釈で次のように述べる。

信之及民、容有偽、其及豚魚、不容有偽也。至於豚魚皆吉、則其信也至矣。……天道不容偽。

信の民に及ぶや、偽有るを容るるも、其の豚魚に及ぶや、偽有るを容れざるなり。豚魚皆吉なるに至れば、則ち其の信たるや至れり。……天道は偽を容れず。

ここで蘇軾は、「民」と「豚魚」とを対置し、天に属する「豚魚」を、人類の智によつて欺くことなどできない存在、「至」った「信」があつて初めて「吉」たらしめる存在として規定する。「潮州韓文公廟碑」には突然「豚魚」が登場するが、その一節は蘇軾による中孚卦への解釈を踏まえなければ十全に理解することはできない。こうした例は、蘇軾がこの文を読ませようと明確に意識した人々（その筆頭は蘇轍であろう）がこの文を読んで、蘇軾の『周易』

解釈を思い起こすことを期待しているものと思われる。

しかし、そこに兄弟の間の明確な認識の差異を見出すことができるかどうかについては今後一層の考究が必要となるものと思われる。

印象論に留まらない蘇氏兄弟の異同についてのさらなる研究の進展には、作品中に使用されている典故の精密な分析がまず必要だ、というのが加納氏との議論で至った結論だが、さらに加納氏からは、蘇軾についての研究が非常によく進んでいるのに比して蘇轍の作品には注釈書もまだ十分に備わっていない、そうしたところが研究を妨げている一因になっているのではないか、というご指摘があった。

蘇轍の作品の注釈については、詩については二〇一九年に蔣宗許・袁津琥・陳黙三氏による『蘇轍詩編年箋注』（中華書局）が登場し、各作品の編年や個別の詩句の出典についても相当周到な注釈がなされているが、これはまだ登場したばかりなので、今後これを基礎として蘇軾との比較も視野に入れたさらなる研究が進展することとなるだろう。一方で散文作品については今後の注釈整理作業の進展が俟たれる。

最後に、この書評シンポジウムを企画し、司会を務めてくださった佐野誠子氏、著者の加納留美子氏、また、共に登壇して刺激的な議論を提供してくださった原田愛氏、小笠原淳氏をはじめ、会場にて議論にご参加いただいた皆様に深く御礼申し上げます。

## 《注》

(一) 土田健次郎『道学の展開』第六章「対立者の思想」（創文社、二〇〇

二年）。

(二) Peter K. Bol *This culture of Ours. : Intellectual Transition in T. ang and Sung China* (Stanford University Press, 一九九一年、一五四頁)。

(三) 加納留美子『蘇軾詩研究——反復される経験と詩語』（研文出版、二〇二二年、一〇五頁）。

(四) 加納前掲書、一〇七頁、注五。

(五) 加納前掲書、八七頁。

(六) 無論柳宗元は唐人であるが、その思想に先駆性が見られること、戸崎哲彦『柳宗元——アジアのルソー』（山川出版社、二〇一八年）などに詳しい。

(七) 清水茂『唐宋八家文 下』（新訂中国古典選、朝日新聞社、一九六六年、二五六頁）。

(八) 『東坡書伝』卷十一。

(九) 曾棗莊『三蘇研究』（巴蜀書社、一九九九年、四二二頁）。

(十) 拙著『三蘇蜀学の研究——北宋士大夫による儒家經典解釈の展開』第三章「蘇軾・蘇轍の「思無邪」解釈」（京都大学学術出版会、二〇二四年）。

(十一) 『欒城後集』卷二十二。

(十二) 『経進東坡文集事略』卷五十五など。

(十三) 『東坡易伝』卷六。