

仲長統について

堀池 信夫

後漢の学問は当代の政治の理論的支柱であった春秋公羊の学と、儒教經典・訓詁を基盤とする文献学とを二大潮流とし、前者は何休の『春秋公羊解詁』において、後者は鄭玄の『周礼体系』(およびそれを支える天の思想⁽³⁾)において、それぞれ最大の帰結を見、そしてピークを越える。一方、これら主流の潮流に対して、同じ後漢期には第三の潮流ともいへべき思想の系譜が登場する。そしてピークを越えた二潮流を含め、漢代の學術思想全般に最終的なピリオドを打つ思想家が、この第三の潮流から現われることになる。

「王充・王符・仲長統列伝」——范曄『後漢書』においてまとめて記述されたこの人々こそ、その第三の潮流を形成するものであった。そして三人目の仲長統こそ、我々が本稿において論ぜんとする当の対象たる思想家である。これらの人々は(さらに崔寔・荀悦らを加えれば主な顔ぶれは揃う)、みな強固な現実主義者であり、そのうちの多くは古典

的な儒家士人の倫理、節義を持する人々だった。彼らはその士人たる価値意識にもとづき、現実社会の動勢にまことに鋭敏に反応した。彼らは現実的であるがゆえに経験的合理性を備えており、それゆえに社会への批判意識は旺盛となりわけ世上に蔓延していたいわゆる天人感应思想(何休も鄭玄もそれから自由であることはできなかった)に対しては積極的に反駁を加えた。

右に述べたごとき問題に関して、我々の仲長統については、すでに論ずべき点は尽くされている感がある(とくに社会批判についてそうである。小稿では必要に応じて先行論文等に言及する)。そこで本稿では、目的の第一を、漢代學術思想にピリオドを打つのが他ならぬ仲長統であったということ論証することにおく。第二に、仲長統の思想のうちに漢魏思想への架橋的性格を見ることとし、第三には、以上の結果から必然的に、その思想を思想史的に明確に位置づけること、となる。そこで具体的なトピックとして、(a)歴史

観と法思想、(b)『周礼』と三公制、(c)孝、(d)道家思想、をとりあげ、各トピックスのうちに先の目的を浮彫りにして検証してゆくことにする。

二

仲長統、字は公理、山陽高平の人、(光和二年ころ生まれる)。
……献帝遜位の歳(『後漢滅亡の年』)卒す。時に年^よ四十一。

〔後漢書〕「本伝」

漢朝滅亡の年に没した仲長統は、その卒年のゆえに、時間的には後漢悼尾の思想家として位置づけうる。その位置づけに対応する内実、すなわち彼の思想を具体的に示す主著『昌言』は、『後漢書』の「本伝」によると、かつて三四篇十余万言の規模を備えていたという。しかし現在に残るのは、「本伝」に引く「理乱」「損益」「法誡」の三篇、『羣書治要』⁽⁶⁾巻四十五に引く九節、そして『玉函山房』⁽⁷⁾中に輯逸される若干条にすぎない。決して十分な量とはいえないが、彼の思想の大概を見通すことができるほどのものではある。

右の残存資料中、『後漢書』「本伝」所引のものは最も重要であるが、その冒頭「理乱」篇はつぎのごとく始まる。

豪傑の天命に当るものも、未だ始めより天下の分有らざるなり。天下の分無きがゆえに戦争なるもの競い起

る。この時において、並びに天威を偽假し、方国に矯^い、甲兵を擁して我と才智を角^かい、勇力を程^はりて我と雌雄を競えども、去就を知らずして天下を疑い誤つもの、けだし数うべからず。

天命を受けた「豪傑」たちとて当初からその天命を一気に成就するほどの(政治的・経済的・軍事的)条件を備えていたわけではなく、その条件の整備のための争いすらも生ずる。また受命の豪傑たちといってもその大部分は、天命・地域の与望などを偽っているものであるから、野望挫折の者の数は、歴史的にみてはかり知れぬ、という。仲長統にとって、ここにいる天命(呪術的決定論といえる)は歴史の運動法則を規定するものではなく、むしろ「偽假」の語が示すようにリアリティを喪失していた。一般的に言って、仲長統は「天神」「天威」「天命」「天譴」などを性急に否定してはいない。たとえば、

京師、佞邪の臣なければ則ち天神降るべく、地祇出づべし。
〔群書治要〕第一節

昔、高祖、秦・項(羽)を誅す。……光武、篡臣(王莽)を討つ。……皆、受命の聖主なり。
〔群書治要〕第八節

政、平らかにして、民、安んじて各おのその所を得れ

ば、則ち天地はまさに自ずから我に従いて正しく、休祥はまさに自ずから我に應じて集まり、悪物はまさに自ずから我を捨てて亡びんとす。〔『群書治要』第八節〕のごとく当代の天人觀を基本的には承けていた。だがそれは、じつは従来のものとは百八十度ことなる自然觀を前提とし、その許容する範圍において肯定していたのである。その自然觀は、「天」の持つ機能から呪術的宗教性を剝奪し、もっぱら自然現象としてのみ「天」をとらえようとするものだった。

問者曰く、天下を治める者はこれを人事に壹もつぱらにせんか、そもそも亦たこれを天道に取らんか。曰く、天道に取るものは四時の宜しきを謂うのみ。

〔『群書治要』第八節〕

天道を信じて人事に背くものはこれ昏乱迷惑の主、国をくつがえし家を亡うの臣なり。〔『群書治要』第八節〕人事を本となし、天道を末となす。

〔『群書治要』第八節〕

仲長統は天を自然的なものに限定し、人事は人為として人間の側に確保したのである。彼においては人事先行により社会にその影響が現われた場合には、これを全体として天のしわざと表現することを厭わなかった。つまり天人關係

は一種の比喩的なものとされ、呪術性をそなえた超越的実体的な天は否定されていたといえるのである。

かくのごとくして然るのちもって天性を用い、人理を究め、頓廢を興し、断絶を属つけ、遺漏を網羅し、天人を拱つ押かむべし。〔『本伝』引「損益」篇〕

さて、話をもとにもどすと、彼の歴史觀は天の權威にではなく、「天下の分」という客観的条件にもとづくものであった。これは当代の支配者漢朝を權威づけるものも（天ではなく）客観条件がそうさせているということになり、漢は実力によって打倒されるということ（漢期支配の終滅）を論理的に示しうることにもなる。先の「理乱」篇の続きに「それ或いは曾かつて我々の尊長たり、或いは曾かつて我と等儕たるに、或いは曾かつて我に臣虜し、或いは曾かつて我に執囚さる」と記されている点に、それは明らかである。そして同様の論理において、来るべき政權（曹操あるいはそれと類似の政權成立は、仲長統にはかなり確実なものだったろう）の命運も、漢朝と同様であることを、彼は見通していたかもしれない。⁽¹⁰⁾ その意味からすると、彼の歴史觀を示す次の文などは、新政權への悲觀的な予言を含むともいえる。

怨毒は聊やむなく、過乱は並び起こり、中国擾攘すれば、四夷は侵犯して、土崩瓦解し、一朝にして去る。

……存亡これをもって代を迭え、政乱これより周復するは、天道常に然るの大教おおいなるまじりなり。

〔本伝〕引「理乱」篇

この歴史観は、秦・兩漢王朝（それに記籍中の古代国家を含めてもよいかもしれない）の具体的経験によってもたらされたものであったが、（そしてその認識は悲観的傾向にあったが）ともかく仲長統はこれを次のように図式化している。

「豪傑の天命に当るもの」によって動乱の内に創基された王朝は、「継体の時に及んで民心定まり……豪傑の心すでに絶えて民の志すでに定まる」〔本伝〕引「理乱」という安寧期を経て、やがて「かの後嗣の愚主……乃ちその私嗜に奔りその邪欲に騁る。君臣、淫を宣め、上下、悪を同じくす」〔本伝〕引「理乱」という没落に至る。図式は、勃興—安定—没落であるが、勃興と没落は事実上動乱期として一致する。したがってそこには、安寧—動乱の、きわめて素朴単純な弁証法的認識があるともいえよう。ともかくそれは、仲長統にとって、実地体験にもとづく経験則だった。したがって彼にとってそれは絶対的準則であり、たんに漢朝のみにあてはめるべきものとはちがっていただろうことは言ってもよいと思われる。

彼の歴史観にはまことに悲観的な色彩が漂っているが、

しかし一方ではこのように単純ではあるが大いにダイナミックな要素をも包含していた。ゆえに歴史の各段階において採用すべき政治理念は決して固定的なものとして考えられていたわけではなかった。

彼はまず本質的に儒教の徒であった。統治の際は、「徳教は人為の常任なり」「教化は礼義をもって宗となし、礼義は典籍をもって本となす」（以上『群書治要』第一節）と、徳治を強調している。その他「道徳仁義は天性なり、これを識りてもつてその物を成し……これを瑩してその光を發す」〔意林〕卷五、『太平御覽』卷四〇二、『文選』「広絶交論」李善注、あるいは統治のための教化を必須として、「有道を教え、不義を禁じ、身みずからもつてこれに先んずるは令徳なるものなり。……忠仁を上となし勤めてもつてこれを守るはその成ること遅しといえども君子の法なり」〔群書治要』第一節）といひ、また天人感應を肯定する当時の通俗儒教とは一線を画して、「礼容を肅み、中正に居り、道徳を康んじ、仁義を履み、天地を敬まい、宗廟を恪よくまうは此れ吉祥の術なり。不幸にして災有れば則ち己れを克くめ、躬この復む所を責むるなり」〔群書治要』第五節）と、古典的儒教への信頼を吐露している。この立場の延長上に、（もちろん天の自然的把握も含めて）天人感應にもとづく統治への否定

がある。

郊社を簡にし祖禰を慢にし、時令に逆らい大順に背き、反って福祐を不祥の物に求め、信誠を愚惑の人に取るはまた誤ちならずや。かの凶家画舎、転局天を指すものは自ら室家をして滑利ならしむ能わず。……今、下に嚴禁して上は去らざる、教化の法に非ざるなり。諸の厭勝の物は礼の祭に非ず。みなよろしく急ぎ除くべきものなり。

〔群書治要〕第五節

このように、仲長統の本質には儒教理念が脈々と流れていたが、政治理念は固定的なものではないというその柔軟な立場は、徳治の機能しえぬ状況下では他の方途、具体的には法刑による統治が登場することを認めていた。というよりも、積極的に法刑適用を推進するのであった。

時に利しきこと有るものを作り、物を便にすること有るものを制するは、為すべきなり。事の數に乖くもの有り、法の時を觀ぶものは改むべきなり。

〔本伝〕引「損益」篇

情、止まる所無ければ、礼、これが儉と為り、欲、齊す所無ければ、法、これが防と為る。礼を越ゆれば宜しく貶すべし。法を踰ゆれば宜しく刑すべし。先王の人事を紀綱せしゆえんなり。

〔群書治要〕第五節

儒法等価のこの立場は、古典儒教に拠る仲長統には一見そぐわぬが、しかし治國平天下が儒教の究極の目的であるかぎり、彼にとって決して矛盾なものではなかったはずである。

ところで徳治と法治との関係は、前漢以来、国家統治の根本にかかわる重要問題とされており、漢代を通じての共通理解は、おおむね、法治は儒教の枠組下において一定の存在意義あり、というものだった。すなわち『書』に云う、「天秩有礼」「天討有罪」と。故に聖人は天秩に因りて五礼を制し、天討に因りて五刑を作る」〔後漢書〕「刑法志」のごとく経書の權威のもとに儒法兩立、儒主法従の理念が広められていた。この思想的方向性は歴史的には、高祖の時に蕭何が策定した統治方法「法治を、儒教が経常的に侵襲していたということに他ならない。そしてその結果、徳治の心情重視の立場は、古来存在した「五刑」なる刑罰体系から、中間的刑罰としての種々の肉刑を刪去し、死罪と答刑との重軽兩極に刑罰を押しやってしまうことになる。この傾向は前漢恵・文帝期からじわじわと現れてくる。

且に肉刑を除かんとするは本より民を全うせんと欲する（徳治精神）をもってなり。（ところが）髡鉗（髪切り・首かせ）の一等を去りて転じて大辟（死罪）に入るは

死をもって民を罔し、本恵を失うなり。故に死者、歳ごとに万をもって数うるは刑の重きの致せし所なり。

(逆に輕刑では)穿窬の盜、忿怒しての傷人、男女の淫佚、吏の姦藏を為すに至れるも、かくのごとき悪は髡鉗の罰にては又懲すに足らず。故に刑さる者、歳ごとに十万をもって数うるも民すでに畏れず、又曾て恥とせず。刑の輕きの生ぜし所なり。〔漢書〕「刑法志」

かくして漢代を通じて法は儒の粹組下にとりこまれ、又、儒教の徳治優先は法の構造を非常に歪めていたのである。

この事実にもとづいて仲長統の儒法思想を見てみると、まず浮かびあがるものに彼の肉刑復活論がある。それは規準を失っていた当時の刑法に合理的規準を回復し、それを統治の基盤に置くことよって乱世を治平に転じて、儒教的統治を行使しうる社会を作ろうとすることを目的として提起されたものであった。

肉刑の廃せられるや、(罪の)輕重に品(級)無し。死を(減)下すれば則ち髡鉗を得、髡鉗を下すれば則ち鞭笞(むちうち)を得。死者は復た生くべからずして髡は人を傷めず。髡笞の中罪を懲するに足らざるに、安んぞ死に至らざるを得んや。それ雞狗の攘竊、男女の淫奔、酒醴の賂遺、謬誤の傷害、みな死に値するものに

非ず。(それなのに)これを殺すは則ち甚だ重く、これを髡(たむ)るは則ち甚だ輕し。中刑を制してその罪に称らざれば則ち法令、安んぞ參差せざるを得ん。殺生、安んぞ過謬せざるを得ん。……科条、準ずる所なく、名実相い応ぜざるは、恐らくは帝王の通法・聖人の良制に非ざるなり。……今、五刑(五つの肉刑)墨・劓・宮・劓(12)をして品あらしめ、輕重、數あらしめ、科条、序あらしめ、名実、正あらしむれば、殺人・逆乱・鳥獸の行の甚だ重きものに非ざればみな殺すこと勿らん。

〔本伝〕引「損益」篇

髡笞では輕すぎ、死罪では重すぎる。「中刑」を、肉刑の形で恢復すれば、刑罰はその罪状にきめ細かく対応でき、結果的には無用の死罪を避けるという徳治の精神にも通ずる。また彼によるとかかる法の運用はもっぱら儒教的君子でなければ不可であるという。なぜならば徳治を心得ぬ小人が法を運用したならばもたらされるものは乱世のみだからである。

君子は法制を用いて化に至り、小人は法制を用いて乱に至る。

〔本伝〕引「損益」論

仲長統の法重視はあくまでも徳治を基盤としていたが、重要性という点からは徳治・法治は対等であった。それは仲

長統についてしばしば言われる、儒を中心としつつ法家的色彩をもつ、⁽¹³⁾というよりも、儒法一如、法は儒の中核に完璧に組み込まれているもの（論理的には、実質的には法治であっても、儒教的徳治であると称することを妨げないこと）であり、それは儒教的徳治の内実が変容しはじめたことを意味している。又それは漢代を通じて徳治の過剰——「春秋折獄」のごとき立場を含む——状態にあった、蕭何・董仲舒以来の儒法の折り合いのつけ具合について、新たな儒—法關係を提起するものであった。なお仲長統自身はそれを「周氏の秘典（すなわち『周礼』）を嗣ぎ、呂侯の祥刑（『尚書』「呂刑」）を統ぐものにして、此れ又よろしく復すべきの善きものなり」（『本伝』引「損益」篇）のごとく意識していた。つまり現実主義の法治論の背景には、強い儒家意識が流れていたわけである。かくして仲長統の提起した儒—法構造は、漢代の儒法雑糅のひとつの帰結を示すものだったといえよう。

三

つぎに彼の行政論であるが、彼のそれはきわめて現実的であった。そしてその現実性もやはり儒教の原理に帰結するものであった。行政組織論としての「什伍の制」を見よう。

向て天下の戸は千万を過ぐ。その老弱を除き、ただ戸に一丁の壯あれば則ち千万人なり。……丁壯十人中、必ずその什伍の長たるに堪えるものあり。什長已上を推せば則ち百万人なり。又、十もてこれを取れば則ち史を佐くるの才、すでに十万人に上る。又、十もてこれを取れば則ち政理の位に在らしむべきもの、万人なり。……此の制を充たしてもって天下の人を用うれば、猶お儲あり、何ぞ不足を嫌わんや。

（『本伝』引「損益」篇）

この制度による人材登用、登用された人材の適所への配置「国を制するに以て人を分ち、政を立つるに以て事を分つ」（『本伝』引「損益」）。そして適所配材にもとづく屯田制の先蹤ともいえる新田開発論「今、遠州の県あるいは相い去ること数百千里、山陵滂沢多きといえども、なお人を居らしめて種穀すべし」（『本伝』引「損益」）、またこれと関連して漢代儒教の経済論の根幹におかれていた農業振興論「農桑を急にして以て委積を豊かにし、末法を去りて本業を一にす」（『本伝』引「損益」）、さらに戸籍論「版籍を明らかにして以て相い数しば閔べ、什伍を審らかにして以て相い連持す」（『本伝』引「損益」）などなど、これらの現実的な行政措置はすべて「天下を理むるの常法」（『損益』）として

儒教にもとづく制度とされる。そしてこれは「寡者は人の上たる者なり。衆者は人の下たる者なり」(「損益」)という專制的統治(これは魏晋期には三玄の学の統治論の原理となる)⁽¹⁵⁾の下部組織として位置づけられる。仲長統の專制論の根拠には、まず、

『易』に曰く、「陽は一君二臣、君子の道なり。陰は

二君一臣、小人の道なり。」〔本伝〕引「損益」篇

のごとく「繫辭伝」があげられていた。だがその專制統治・行政論は、全体的にみると(刑法論の際にも登場した)『周礼』の思想に依拠して⁽¹⁶⁾いた。『周礼』の思想は、前漢期を通じて現実化が画られ、また後漢期には鄭玄によってアカ

デミックな礼体系の基盤におかれたもので、漢代儒教の基軸的位置にある思想だった。仲長統の時期の状況はもちろんそれをただちに実現しうるようなものではなく、⁽¹⁷⁾実態は豪族・宦官による専横・腐敗の極にあった。仲長統によると、その状況が招来された理由は、光武帝以降、行政の執行権を官僚的重臣に移譲せず、天子とその直属の文書官(尚書郎)に保留したため、朝廷には無責任の風潮が蔓延したためであった。⁽¹⁸⁾責任体制の不明確な政治中枢は、当権者の私的権威に対しては非力である。外戚や、内府に直接つながる宦臣たちの専横が、それゆえ横行したのである。仲

長統はいう。

光武皇帝、數世(元・成・哀・平)の失権を愠り、疆臣(王莽)の竊命を忿り、枉を矯め直を過ち、政を下に任せず。三公を置くといえども、事は台閣に帰す。これより以来、三公の職、備員なるのみ。……光武、三公の重を奪つてより至今(弊害は)甚しきを加う。

〔本伝〕引「法誠」篇

この弊害を除くには彼によると丞相(冢宰)・三公制などを實質的に機能さすべき責任体制の明確化が必要だった。そして、冢宰・三公制は、まさしく『周礼』そのものの理念であった。

『周礼』の六典、冢宰は王を貳^なけて天下を理む。春秋の時、諸侯の明德なるもの、皆一卿、政を為す。ここに戦国に及ぶもまた皆然り。秦、天下を兼ねるに則ち丞相を置き、これを貳^なくるに御史大夫をもつてす。高帝より孝成に逮ぶまで、因りて改めずして多くその身を終う。漢の隆盛これただここに在り。それ、一人に任せれば則ち政は専らにされ、数人に任せれば則ち相^たい倚む。政、専らなれば則ち和諧し、相^たい倚めば則ち^た違戻す。和諧は則ち太平の興る所なり。違戻は則ち荒^た乱の起る所なり。

〔本伝〕引「法誠」篇

すなわちこれは『周礼』「天官、冢宰」の「邦の六典を建つるを掌り、もつて王を佐けて邦国を理む」を踏まえて、天子専制下の官僚体制を責任あるものに変更せんと説くものである。仲長統は明らかに『周礼』的国家理念・専制を目ざしていたのである。それは両漢儒教を通じて枢軸的位置にあった『周礼』思想を、その展開を承けて、現実政治において再活性化しようと構想したものであった。この点よりして、彼の『周礼』依拠は、漢代儒教のもうひとつの帰結を示すものだったといえるだろう。

四

儒教の孝は、本来親子間の自然発生的愛を繫紐として、子が親に仕え、あるいは子孫が先祖に仕えるものとしてあり、その意味で、親の子に対する優越性は絶対的であった。やがて親子関係は拡張されて、君臣関係にアナログとされる。漢代には皇帝は「漢家」の家長、臣はその子であつて、ゆえに親たる天子の權威は絶対であるという擬制的血縁秩序にもとづく統治がすすめられる。すなわち「孝」は個人の倫理から国家統治に至るまでを貫く理念であり、漢朝統治においてはことさら揚言せずともすでに万人が承知しているという、臍胎的な重要性をもつものとなつた。

かかる「孝」に対して、仲長統は理念の大枠にはひとま

ず肯定的であつた。「孝」（および「忠」）について言う。

人の親に事うるや、父母の側を去らず。勞辱の事に倦まず、ただ父母の言う所のままにし、ただ父母の欲する所のままにす。……人の君に事うるや、言に小大なく愆つことなし。勞逸なく避くる所なきなり。その識知を見るや、則ち恩寵を恃まずして敬を加え、その遺志を見るや、則ち怨恨を懷わずして勤めを加う。……

〔群書治要〕第八節

ただし仲長統はこの「孝」「忠」以外に、それを同等の価値をもつものとして友人間の「信義」を並挙している。

「孝」「忠」は縦の人間関係であるが「信義」は横の関係である。この「信義」の付加が仲長統の「孝」思想をめぐるとつの特徴であり、それは漢代的忠孝に対して、ひとつの方向を変えた忠孝觀をもたらしものとなるのである。

人の士に交わるや、仁愛して篤如、謙遜して敬讓。忠誠は内に発し、信効は外に著わる。流言、受くる所なく、愛憎、偏よる所なし。人の短を攻むるを幽閑し、友に会いては人の長を述ぶ。我に負く者有るも我は又厚を加え、我を疑う者有るも我は又信を加う。……

〔群書治要〕第八節

さて、漢代的統治を支えた前提的理念たる孝の思想も、

仲長統の史観からすれば（仲長統はひとまずその理念を肯定していたとはいえ）、王朝の衰退期（乱世）には変質をせまられることになる。

故に親に事うるに親の知る所とならざるはこれ孝の未だ至らざるなり。君に事えて君の知る所とならざるはこれ忠の未だ至らざるなり。人と交わりて人の知る所とならざるは信義の未だ至らざるなり。

〔群書治要〕第八節

すなわち、従前は服従する側から無条件一方的に捧げられていた忠孝も、友人間の信義の場合、捧げられる側が認識することによってそれが一層深められるように、捧げられる君親側がそれを認識しなければほとんど無意味だという。これは一方的無条件的服従を強いる忠孝でなく、相互の認識・了解にもとづく合理的な君臣・親子関係を提起するものであった。それは同時に、従来は個人の内面における倫理的強制として捉えられていたものが、客観的に表現されなければならなくなる、ということを含意していた。つまり感情は外面に現わされねばならない。ゆえにそこには忠孝の形骸化の契機が内包されていた。それは魏晋期の「孝」の過剰な演出あるいは否定の、論理的背景を準備したもののともいえよう。

忠孝はこのように信義を媒介として変質してゆく。仲長統はこれにもとづき、とりわけ孝が客観的に表現されることを是とする立場から、無条件的孝の行使を絶対的なものとせず、むしろ相対的であることを強調する。

父母、人を怨咎するに、もって己れは正しからずしてその然らざることを審らかにせば、違いて報ぜざるべし。父母、人に与かるに官位爵禄をもってして、才、実は不可なれば、違いて従わざるべし。父母、奢侈靡を欲し……父母、学問を好まず……父母、善士を好まず……、士友に患の故有り、己れを待ちて済すくむるれば、父母その行くを欲せざるも違いて往くべし。

〔群書治要〕第八節

ここには親の悪を徹底的にかばうことをよしとする封建的儒教の孝理念に固有の陋習はない。親といえども悪は悪という、ごく健康な倫理観がある。そしてこのような初步的な論理すらも、既製の孝に依拠していた秩序にとっては、その根本的理念が侵食されてしまいがゆえに、きわめて強烈なパンチとして響いたのである。かくして仲長統によれば真の孝とは、盲目的無条件的なものではなく、事情に応じてもっとも適切・合理的な道を選択すべきものであった。

故に（親に）違うべからざるに違うは孝に非るなり。違うべくして違わざるもまた孝に非るなり。違わざるを好むも孝に非るなり。違うを好むもまた孝に非るなり。その義（合理的な方向）を得んのみ。

『群書治要』第八節

以上のごとき孝の思想は、漢代を通じて把持されていたそれを、大きく更新するものだった。その点では仲長統はすでに漢代的なものにピリオドを打っており、むしろ次代の倫理的方向に眼を移していたといえるだろう。

五

仲長統の思想は、儒教をその根底に置くものであった。だが彼は個人の水準においては、儒教的意識からはかなり自由な、欲望充足を肯定していた。それは乱世ではなく安寧なる世界が招来された暁に、実現されるはずのものであった。内的には道家的な精神の安定と充足、外的には過不足なき（といっても実はかなり裕福な）生活の実現である。だがそれは彼の性格に対応して、精神面よりも現実的側面がきわ立っていた。彼は当然ながら当時の道家・養生・神仙の思想に関しての知識を抱いていた。一般に後漢期の合理的知識人は、養生・神仙のことを、文学的なレトリックとして重用したが、懐疑的態度を根底において持つものが多

かった。⁽¹⁹⁾ 仲長統も、心底から養生・神仙のことを信じていたか否か、決定的なことは判然しない。しかし彼がみずからその感情を、当時の文学的伝統に沿って神仙・養生にゆだねようとしたことは事実であった。彼は神仙・養生の背景にある呪術性については冷静であったが、個人的願望を吐露すべき容器として、それを認めていたのである。彼の思想の外殻は儒の甲羅でおおわれていたが、心の内奥では儒に捉われぬ生きざまをも希求していたのだ。それは同時代の王符が示した脱儒教的「自由」と一脈相い通ずるものがあった。⁽²⁰⁾ 同時にそれは魏晋士大夫の思想の本質的部分に通ずるものであった。

以上について、彼の文章に論証する。「本伝」に引く「楽志論」では、まず生活面について、

居るに良田広宅有らしめ、山を背にして流れに臨み、
溝池は環市^{めぐり}て竹木は周布^{あまね}く、場圃^{ばぼ}を前に築き、果園を
後に樹う。舟車は以て歩渉の艱に代わるに足り、使令^{あしつか}
は以て四体の役を息わしむるに足る。

という、仲長統ならずとも、かくあるべしと思う程の優雅な暮らしが説かれ、また道家養生のことについては同じ「本伝」に引く二篇の詩において、「飛鳥は跡を遺し、蟬脱殻を亡う⁽²¹⁾」と尸解⁽²²⁾について述べ、さらに「沆瀣、餐うべく、

九陽を燭に代う」「六合の内、心の欲する所を恣いままにす、人事遺むべし、何ぞ局促をなさん」「大道夷といえども幾を見すもの寡し」「五経を叛散し、風・雅を滅弃す」「元気を舟となし微風を柁となし、太清に敖翔し意を縦いままにして容治す」等々、儒教とははるかにへだたる道家・神仙的感情を述べている。さらに「楽志論」では、

精を闔房に安んじ、老子の玄虚を思い、精和を呼吸し、至人の仿佛たるを求む。達者数子と道を論じ書を講じ、二儀に俯仰して人物を錯綜せん。……一世の上
に逍遙して、天地の間に睥睨し、当時の貴を受けず、
永く性命の期を保たん。

というように、精神の飛翔はきわめて雄大なスケールで描かれる。こうした表現は明確に当時の文学的伝統の線上にあるものである。次の「本伝」に引く詩の表現を例にとろう。

かくのごとくして則ち霄漢を陵ぎ、宇宙の外に出づ。
豈にかの帝王の門に入らんや。

前漢から後漢初にかけての辞賦文学における神仙的遊行は、宇宙理論が蓋天・渾天の宇宙内に留っていたのを反映し、宇宙外に超出する表現をとらなかつたが、文学的想像力は科学的宇宙論とは別に拡大し、宇宙の限界はやがて越

えられて「宇宙の外に出る」という詩語が登場する。そのきわめて早い時期の用例は蔡邕の「歸宇宙而遺俗兮、眇翩翩而独征」(後漢書「本伝」)である。仲長統は、まさにそれを継承したのである。なお、右の詩は、『楚辞』以来の神仙的辞賦の伝統下の「天帝の門」の表現を踏まえるが、その「帝王の門」は実際には現世の権力者を意味している。神仙世界の拡大的表現を承けながらも、仲長統の意欲はあくまでも「良田広宅」を希求する現実を離れてはいなかつたのである。その意味では彼の道家神仙に対する態度は、根底において、後漢の合理的知識人の懐疑的態度の延長線上にあったといえるだろう。

仲長統の思想についていくつかの側面をめぐって見てきた。その結果、それは漢末という時代の思想に応わしく、漢代思想の多くの面に対してそのピリオドを打つものとしてあった。また魏晋時代への展望においてはとりわけ内面的根源的な面(22)にその架橋的意義があつた。かくして漢代思想の幕は仲長統によって引かれたといつてよいだろう。思想史における彼の位置は、まさにこの点にあつたのである。

注

- (1) 何休の思想については、山田琢「漢代における春秋公羊学説の展開」(金大法文論集、哲史篇一)、中嶋隆蔵「何休の思想」(集刊東洋学一九)、稲葉一郎「春秋公羊学の歴史哲学」(史林五〇—三)、吉川忠夫「党錮と学問」(東洋史研究三五—三)、田中麻紗巳「何休の災異解釈について」(東方学六十)等、参看。
- (2) 加賀栄治『中国古典解釈史・魏晉篇』一五四頁以下参看。
- (3) 間嶋潤一「鄭玄の『六芸論』へ詩論について」(北海道教育大学紀要、人文科学篇三三—一)、同「鄭玄の『六芸論』へ易論」に関する覚書」(同上、三三—一)、同「兩漢に於ける「圖書」と『図書』」(同上、三四—一)。また池田秀三「緯書鄭氏学研究序説」(哲学研究(京大)四七—六)。
- (4) 串田久治「崔寔「政論」について」(愛媛大、法文論集、十五)、および、Balazs, E. "Chinese Civilization and Bureaucracy", Yale U. Pr., p. 205~、参看。
- (5) 荀悦についてのもっとも包括的な研究は、Chi-yün Chen: "Sun Yüeh and the Mind of Late Han China", Princeton U. Pr., 1980, である。
- (6) 四部叢刊所収
- (7) 『玉函山房』の輯逸から引用する際には、その原典名を掲げておく。
- (8) この点を強調して、後漢の時代性を稀薄化した場合、仲長統の思想はきわめて尖鋭・近代的な政治思想としての相貌があ

らわれてくることになる。

- (9) このこと自体は、王充以来、一部の知識人には共通する把握の仕方であった。
- (10) Balazs, op. cit. p. 218. および前掲稲葉論文一〇三頁参看。
- (11) 『漢書』「刑法志」は「尚書」にもとづいて、これを周制とする。
- (12) この肉刑の種類について「本伝」注は、『周礼』「大司寇」に典拠を求めている。
- (13) 内山俊彦「仲長統—後漢末一知識人の思想と行動」(日本中国学会報三十六集)参看。なお、その他の先行論文をあげておく。鈴木茂「仲長統の歴史批判主義について」(東洋の文化と社会七)、神楽岡昌俊「仲長統の思想」(懷徳三七)、串田久治「仲長統の思想」(懷徳四七)。
- (14) 『春秋』などの經典に記載されている事実の援用によるこの断罪法は、經書の權威・適用の恣意性などにより、徳治の感情論が先行する余地が大きい。
- (15) 一例をあげておく。「衆を治める者は至寡者なり。……天下の動を制する者は、貞なるかの一者なり」(周易略例、明彖)。
- (16) 王莽の新こそ、まさしくそれを具現せんとしたものであった。
- (17) 仲長統に関する先行諸論文は大概これを取り扱っているのどこでは省略に従う。
- (18) 尚書郎はたんなる事務官であり、政策に責任をとる立場に

はなかった。もちろん、天子自身が責任をとることなどはありえない。

(19) 拙稿「神仙の復活」(筑波大学哲学・思想学系論集5) 参看。

(20) 『潜夫論』「本訓」に、「人これを行いて天地を動かす。たうればなお車上にて駟馬を御し、蓬中に舟船を擢ぐがごとし」という。下文の仲長統の詩の表現にも似たものがある。

(21) 「尸解」と解するのは「本伝」の注に従う。

(22) 他方の表層的事実としては、老荘的表現とか、人物評論の問題がしばしば登場すること、あるいは宅無吉凶の論(『群書治要』第五節)などを指摘しよう。