

鄭玄「發墨守」等三篇の特色

田中麻紗巳

後漢の公羊學者何休は「公羊墨守」「左氏膏肓」「穀梁廢疾」を著したが、これらを何休より二歳年長の鄭玄が取り上げて論じたものが「發墨守」「箴膏肓」「釋廢疾」の三篇である。この三篇は現在では輯佚本としてしか傳わっていないが、残されている部分からその全體の性格は窺うことができよう。本稿は現存する三篇の内容の特色を調べ、更に鄭玄がこの三篇を著した理由について少し考えようとするものである。その際、今古文の對立という面からではなく、三篇の書かれた時期との關係から考察したい。尙、體裁がこの三篇と類似する「駁五經異義」も、少し參考にする。以下において三篇の本文は、主として、袁鈞『鄭氏遺書』を底本とする皮錫瑞『發墨守疏證』『箴膏肓疏證』『釋廢疾疏證』所收の文を用いる。

一

鄭玄の學の特徵としては、折中とか總合とか集大成とかがよくいわれる。「發墨守」等三篇でも、まずこの特徵が指摘できる。何休の批判を包み込む論がかなり見えるからである。そこでまず初めに、この三篇で鄭玄が何休の説を何らかの形で肯定し取り入れている例について調べよう。

君主についての例から見えていく。「春秋」僖公二二年の經に、秋、宋君・楚君その他の諸侯が會合し、宋君をとらえ宋を伐った、とある。これを『公羊』は、宋君をとらえたのは楚君だが、それをいわないのは、夷狄の楚が中國の宋の君をとらえるのをゆるさないからだ、とし、「穀梁」も楚の行動を重要視している。當時、勢力を持った楚の成公が、諸侯との會合の席で宋の襄公を拘執し、宋を伐ったのだが、直ぐに宋君を釋放したらしく、經は次いで一二月に「公會諸侯盟于薄、釋宋公」と記す。これを『公羊』は魯君がこの會盟に参加したので記したとし、「穀梁」は「會者、外爲主焉爾。外釋不志、此其志何也。以公之與之盟日之也。不言楚、不與楚專釋也」という。「穀梁」も會盟に魯の僖公も出席したから經は記したとしながら、しかし、會盟を主宰した楚君に觸れないのは、楚君が諸侯の身でほしいままに他の諸侯を釋放する行爲を、ゆるさないからだ、と判斷している。楚君のなした宋君の拘執については「穀梁」も『公羊』とほぼ同じ評價らしいが、その釋放に關しては、「穀梁」だけが楚君を非難するのである。そしてこの點を何休は問題にし「春秋以執之爲罪、不以釋之爲罪。責楚子專釋、非其理也。公羊以爲公會諸侯釋之、故不復出楚耳」という。拘執と違つて釋放は罪ではなく、だから楚君がほしいままに釋放

したと責めるのは、道理に合わぬ、と批判するのである。これに對し鄭玄は「不與楚專釋者、非以責之也。傳曰、外釋不志、……目之也。言公與諸侯盟、而釋宋公、公有功焉。與公羊義無違錯」という（釋廢疾）。楚君の「專釋」をゆるさないというのは、この釋放に魯君も參與したからで、楚君を責めているのではなく、だから「公羊」とたがいはしないとする。「穀梁」の本旨を曲げた解釋である。

「楚の專釋を與さず」というのは、内容の何如にかかわらず諸侯の身分を逸脱した行爲を非難するもので、「穀梁」の上下秩序に厳格な一面を示す例である。だが『公羊』に立脚して何休は、天子のみ行ないうる諸侯の拘執や釋放を、有力な諸侯がなす時、拘執はともかく釋放については、難じるべきではないとする。何休も諸侯の越權行爲を否定するが、道義を重んじる立場から、他者に自由も戻し與えるような良き行爲は、認められるとするのだから。鄭玄はこれに同意して折中するのだが、『穀梁』の主張を敢えて曲解する點から、むしろ彼は天子の權威を絶對的に維持しようとする說に、反對したものと考えられる。更に、鄭玄は諸侯の越權行爲を、道義重視というより現實的に解して認めようとするのではないか、と思われる。

文公五年の經に周王が魯に使者をやり、文公の祖母の葬儀の爲の「含」（死者の口に含ませる玉）と「贈」（葬儀用の車馬）を贈ったとある。これを『左氏』は禮に適うとし、『公羊』は異なる二物を一人の使者だけで届けるのは非禮だとする。何休はこの點と、尊者は卑者に含を贈らないということとで、『左氏』の判斷を批判する。至尊である天子に對し文公の祖母は妾の出なのである。鄭玄は天子が諸侯の夫人の葬儀に「含」「贈」を贈るとする禮の説を述べてから、「何休曰、尊不含卑。是違禮、非經意。其一人兼歸二禮、亦是爲議」という

（箴膏肓）。『左氏』の判斷は、周王が文公の祖母に「含」「贈」を贈ったのを指して正しく、何休の判斷も、一人が二事を兼ね行なつた點を衝いて正しく、とするのである。巧みな折中である。ただ、何休は先の例とは違つて儀禮に關しては上下の尊卑を嚴密に考へるのに、鄭玄はやはり上下關係で形式的に律するのには同意せず、贊成できる點のみを折中している。

次に臣下に關する例を調べたい。「世卿」、つまり世襲した卿大夫、あるいは卿大夫の世襲は、『公羊』では嚴しく非難される。有能な人材の登用が妨げられ、又、代々權勢を握つた臣が國政を左右する危険があるからである。「駁五經異義」にも「世卿」を否定する公羊・穀梁說と、祿は世襲し更に賢才ある者は位も繼ぎうると部分的に認める左氏說と、この左氏說を支持する許慎の說が見えるが、鄭玄は許慎の意見に異論がなかつたのか何も述べていない。ところで『公羊』が「世卿」を難したとする宣公一〇年の經の「齊崔氏出奔衛」について、『左氏』は「書曰崔氏、非其罪也」とし、『穀梁』は「氏者、舉族而出之之辭也」としている。そして何休はこのいずれをも批判したらしい。

『左氏』については「公羊譏世卿」という何休の言葉が傳わるだけで、これへの鄭玄の「箴膏肓」の文は佚している。『穀梁』に對しては何休は「氏者、譏世卿也。即稱氏爲舉族而出、尹氏卒、寧可復以爲舉族死乎」といつている。『穀梁』のように經は一族そろつて出奔したことを示す、と解するなら、「尹氏、卒す」（隱三）という經文（これも『公羊』は「世卿一批判と解す」）は、一族そろつて死んだことになるが、そんなはずはない、つまり「崔氏」と記したのは「世卿」を非難するものだ、というのである。これに對して鄭玄は「云舉族死、齊是何妖問甚乎。舉族而出之之辭者、固譏世卿也。崔杼以世卿專權、齊

人惡其族、令出奔。既不欲其身反、又不欲國立其宗後。故孔子順而書之曰、崔氏出奔衛。若其舉族盡去之爾」という（釋廢疾）。『穀梁』が「族を擧げて之を出だすの辭」というのは「世卿」を譏つたもので、崔杼が世卿の立場に依つて專横であつたのを、國の人々は憎んで一族共に國外へ追放したのだというのである。

鍾文蒸が『穀梁』のこの個所について「（穀梁）傳無譏世卿義、直謂舉族出耳」（『穀梁補注』第一六）というように、崔杼の出奔で『穀梁』は「世卿」を全く問題としてはいない。これを鄭玄は、當時の穀梁説に依つたのか意圖的に解釋し、何休の意見と折中する。この限りでは鄭玄は世卿を非難したことになる。

ところで、昭公二六年の周王室のお家騒動に關する『左氏』の傳文を取り上げた何休の批判の中に、「大夫不世」という言葉がある。この事件で活躍する世襲の卿を指していつているようだが、これに對し鄭玄は「公卿之世立者、有大功德、先王之命有所不絕者。是大功特命、則得世位也」といつている（『箴膏肓』）。これは、「駁五經異義」にある左氏説・許慎説と同じ考えだと解されており、そうすると鄭玄はここでは、卿大夫は父の祿は世襲し（世祿）、特に功績のあつた者は位も繼承できる、と主張したらしい。そうであるなら、「世祿」を認めるのと認めないのでは、同一人の説としてやや不整合であるう。

何休は昭公二六年のこの件で、直接には『左氏』の「王后無適、則擇立長。年均、以德。德均、以下。王不立愛、公卿無私、古之制也」を問題とする。そして「年、均しければ、徳を以てす」を非難しては「不以賢者、人狀難別、嫌有所私、故絕其怨望、防其覬覦」といい、「人君所賢、下必從之。焉能使王不立愛也」といつている。繼嗣に賢

才を選ぼうとすれば、その識別が困難なので不公平になりやすく、怨みや高望みも起ころし、又、君主が賢だと判定すれば、臣下は君主の判斷に隨從するものだから、君主の愛する者が結局は立てられる、というのである。鄭玄は、群臣の意見を聴き、大衆の批判もあるから、私愛する者は立てられはしない、と反論するが、何休の指摘の鋭さには及ばない。では何休は、「世卿」を廢しても、同様の理由で有能が得られず、佞巧が地位を占める事態の起ころのを、豫想しないのだからか。何休の「世卿」否定には、公羊學説を公式的に祖述する面が考えられ、そうして鄭玄の「世卿」に關する論の不一致も、これに類する、程度の小さなものと、見なしうるかもしれない。ただ、何休は世襲の臣下が勢力を持つことで君臣の秩序が亂れるのをより重大視し、鄭玄はこれに一面で同意しつつ、他面で臣下への配慮を示したものと思われる。

襄公一年の『左氏』は、君主から臣下が鐘・磬などを與えられたことを述べ、これで彼は初めて金屬製・石製の樂器による音樂を個人で觀賞できるようになったが、これは禮に適っている、という。これについて何休は緯書の大夫・士に音樂はない、という言葉を引く。鄭玄は大夫・士のこの種の樂器の公用に觸れる『周禮』などの文に依り、樂器のことから音樂の目的に論を轉換し、大夫・士に「娛身之樂」「治人之樂」はあつて「祭祀之樂」はないので、緯書は「祭祀之樂」をいつたのだ、とする。（『箴膏肓』）。大夫・士は鐘・磬などを、先祖の祭りなどを除いては用いてもよい、とするのであろう。これも鄭玄の折中だが、彼は何休の臣下への嚴しい見方を巧みに限定して、臣下の立場を配慮する自分の考えに合せているのである。

すなわち、「發墨守」等三篇で鄭玄が何休の説を何らかの形で組み

込んで解釋をしている例を調べた。何休は君臣關係を中心とする上下の秩序が、實質的にも、儀禮上でも亂されることに強く反對しながら、道義上の事柄では上下の立場に固執しない考えも示していた。この何休の説に鄭玄はほぼ同意しながら、しかしあくまでも自分の考えに立って、何休説を折中していた。鄭玄は、上下關係を事柄の内容にかかわりなく嚴格に規定する考えには反對らしく、それぞれの立場を現實的に考慮しようとするようだった。彼はやや臣下の立場への配慮を強く示すようであった。

二

「發墨守」等三篇には、鄭玄が何休の説に反對している例も少なくない。そこでこれらについて調べたい。

初めに君主に關する例を見ると、僖公二二年、宋と楚が泓で戦い、宋は敗績した。宋の襄公は、楚軍が陳立てを整えるまで待った上で攻撃を始め、楚軍に破られて、自分も戦傷がもとで翌年死んでいる。

「宋襄の仁」と稱される出来事である。「春秋」三傳で「公羊」だけが襄公を稱賛し、他は非難する。だから何休は「左氏」「穀梁」の評價を問題とせざるをえない。

「左氏」は敗戦後に宋の下臣（子魚）が襄公を評した言葉、「君未知戰」で始まるものを載せている。これを何休は取り上げ、「左氏以其不用子魚之計、至於軍敗身傷、所以責襄公也。而公羊善之、云雖文王之戰、亦不是過」という。鄭玄はこれに對し「刺襄公不度德不量力。考異郵云、襄公大辱師敗於泓、徒信不知權譎之謀、不足以交鄰國定遠疆也。此是讖師敗也。公羊不讖、違考異郵矣」といっている（箴膏肓）。襄公を批判した緯書の文を用いて、鄭玄は何休に反論するの

である。「穀梁」には、襄公の「不鼓不成列、須其成列、而後擊之」という言に續いて「則衆敗而身傷焉」とあり、これを何休は問題として「即宋公身傷、當言公、不當言師。成十六年、楚子敗績、是也。又成十六年傳曰、不言師、君重于師也。即成十六年是、二十二年虛言也。即二十二年是、十六年非也」という。「公羊」は他の二傳と違つて襄公の戦傷をいわないが、成公一六年の經の「楚子鄭師敗績」では「公羊」も楚君が矢傷を負ったことを述べている。だから僖公二二年の「宋師敗績」と成公一六年の「楚子」の、經の文字の違いを何休はとらえ、強引に襄公の負傷の記述を批判するのである。これに對し鄭玄は「傳說楚子敗績、曰四體偏斷、此則目也。此言君之目與手足有破斷者、乃爲敗矣。今宋襄公身傷耳、非四體偏斷、又非傷目、尙持政軍事無所害、而師猶敗。故依常例稱師、不言宋公敗績也。傳所以言則衆敗身傷焉者、疾其信而不道以取大辱」という（釋廢疾）。楚君の場合目は傷つけられたのに、襄公の傷（左氏）によれば股の負傷は軍の指揮の遂行が可能なもので、だから「穀梁」は、襄公の道義の誤つた重視による大失敗を、非難するのだ、というのである。

更に翌年の經に襄公が卒したとだけ記されるのについて、「穀梁」は解説の中で「不葬何也。失民也。其失民何也。以其不教民戰、則是棄其師也」という。葬儀を記録しないことに襄公への批判を読み取るのだが、何休はこれを「所謂教民戰者、習之也。春秋貴偏戰、而惡詐戰。宋襄公所以敗于泓者、守禮偏戰也。非不教其民也。孔子曰、君子去仁、惡乎成名。造次必於是、顛沛必於是。未有守正以敗而惡之也。公羊以爲不書葬、爲襄公諱背殯出會、所以美其有承齊桓魯周室之美志」と反論する。襄公の他の行爲を緯んで「葬」と書かないのであつて、それ程に襄公は優れていた、というのである。鄭玄はこれに對し

「教民習戰而不用、是亦不教也、詐戰、謂不期也。既期矣、當觀敵爲策、倍則攻、敵則戰、少則守。今宋襄公于泓之戰違之、又不用其臣之謀而敗。故徒善、不用賢良、不足以興霸王之功。徒信、不知權譎之謀、不足以交鄰國會遠疆。故易譏鼎折足、詩刺不用良。此說善也」という（『釋廢疾』）。「箴膏肓」と同じく『考異郵』の文（「徒善」から「用良」まで）を用いて何休の考えを厳しく批判するのである。

宋の襄公の行爲を通じて、何休は國體より道義を重んずべきを説いた。理想主義的な考え方をするのである。しかし鄭玄は、君主としては國體の方を優先させるのが當然だとした。彼は現實的に考えるのである。その上、臣下の効用をも指摘するようである。

桓公九年の經に曹君が後繼ぎを魯に來朝させたとあり、『左氏』はこれを「曹太子來朝。賓之上卿、禮也」として肯定する。しかし『公羊』は曹君が老いたからといって世繼ぎが替って政治を行なうのは譏られるとするので（『穀梁』もこれに近い）、何休はこれに依って「左氏以人子安處父位、尤非衰世救失之宜、於義左氏爲短」と非難する。これに對し鄭玄は「必如所言、父有老耄罷病、孰當理其政預王事也」と反論する（『箴膏肓』）。何休が君主となるべき者としての責務より子としての立場を重んじるのに對し、鄭玄は、君主の座にまだなくても代行者としての職務の遂行は當然だとするのである。

文公元年の經に魯の臣が齊を訪問したとある。これを『左氏』だけが解説し、その中で「穆伯如齊始聘焉、禮也」という。これを何休は問題とし「三年之喪、使卿出聘。於義左氏爲短」という。先君の喪中なのに大臣に他國を訪問させるのは、禮に適う行爲などではない、とするのである。これを鄭玄は「周禮、諸侯邦交、歲相問、殷相聘、世相朝。左氏合古禮、何以難之」と反駁する（『箴膏肓』）。『周禮』の内

容を「古禮」と斷じて、これで喪中での外交の行爲を肯定するのである。何休は子として親の喪に服するという道義上の事柄を第一とするのに、鄭玄はそれより君主としての政務を重視するのである。

次に臣下についての例を見てみたい。宣公二年、宋と鄭が戦った。戰場で宋の狂狡は鄭人と戦おうとしたら、鄭人は井戸に落ちた。そこで狂狡は戟の柄の方を差し入れて引き上げてやると、相手はその戟を奪って狂狡をとりこにしてしまった。『左氏』は以上のように述べた後、「失禮違命、宜其爲禽也」と評する。とりこになるのは當然だといふのである。何休は「狂狡近於古道」と狂狡を評價することで『左氏』を批判する。これを鄭玄は「狂狡臨敵拘於小仁、忘在軍之禮。譏之、義合於譏」と反論する（『箴膏肓』）。この例は「宋襄の仁」の場合と同様で、何休と鄭玄の評価もそれと同じである。鄭玄は戰場で敵を助けるのを「小仁」と極めつけるのである。尙、彼が「譏」といふのは、やはり『考異郵』らしい。

『左氏』によると、衛の獻公は君主として放縱なふるまひの故に衛を追われ、替って先々代の孫の一人が衛君に立てられた。それから一二年後、獻公の追放に加擔した大夫の子である寧喜は、父とは逆に獻公の復歸に盡力し、時の衛君を殺して獻公を迎え入れた。翌年、寧喜が專横だったので、獻公は彼を殺す。獻公が國外に追放されていた間、行動を共にし、その歸國にも寧喜と相談して大いに貢獻した獻公の弟専は、身の危険を感じて晉へ出奔する。魯の僖公二七年のことである。この専の出奔を『穀梁』は「專之去、合乎春秋」と是認する。『公羊』は事實を述べるだけで特には評價を下さないが、何休は「寧喜本弑君之家、獻公過而殺之、小負也。專以君之小負自絶、非大義也。何以合乎春秋」と『穀梁』を批判する。獻公が寧喜を殺したの

は、少しばかり恩にそむいた行爲だが、これを理由に專が君臣の關係を一方的に斷絶するのは、臣としての大義にもとる、というのである。これに對し鄭玄は「寧喜雖弑君之家、本專與約納獻公爾。公由喜得入、已與喜以君臣從事矣。春秋撥亂重盟約。今獻公背之而殺忠於己者、是獻公惡而難親也。獻公既惡而難親、專又與喜爲黨、懼禍將及。君子見幾而作、不俟終日。微子去殷、孔子以爲三仁。專之去衛、其心若此。合乎春秋、不亦宜乎」という（釋廢疾）。獻公は約に背いて自分に忠實であつた者を殺すような、親類し難い暗君だから、生命の危険を感じた專の出奔は當然だし、專が衛を去る時の心境は、孔子が殷の三仁の一人に數えた微子の殷を去る時と同様だとして、專の行動を高く評價している。鄭玄は事柄によっては臣下の方から君臣關係を破棄できる、というのである。

最後に民に關する例があるので調べよう。隱公の五年、宋の軍が長葛を包圍した（一年後には長葛は陥落する）。これについての『穀梁』の傳文に「苞人民毆牛馬、曰侵。斬樹木壞宮室、曰伐」とある。人や民や家畜を支配下に置く「侵」より、樹木や家屋を破壊する「伐」を重大視するらしい。これを何休は批判し「廐焚。孔子曰、傷人乎。不問馬。今穀梁以苞人民爲輕、斬樹木壞宮室爲重。是理道之不通也」という。孔子が家畜を無視して人のことを心配したのに較べ、『穀梁』は人や民より樹木や家屋を重視しており、理に合わない、というのである。これに對し鄭玄は「苞人民毆牛馬、兵去、則可以歸還。其爲壞宮室斬樹木、則樹木斷不復生、宮室壞不自成、其毒害更重也」という（釋廢疾）。人や民とか牛馬は敵軍が去れば元に戻りうるが、樹木や家屋は破壊されればそれ自體では復原できないので、樹木等の破壊の方が、被害としては大きい、と考えるのである。

何休の人間への配慮がたとえ觀念的なものであつたとしても、彼はやはり敵の支配下に置かれた人間に加えられる危害を、豫想したに違いない。ただ、あるいは當時、樹木や家屋の被害は經濟的にも安全の上からもより切實な問題だったのかもしれない。としても、民より家屋等を重んじる統治者のな意識が、鄭玄にはより強く感じられるといわざるをえない。

すなわち、鄭玄は「發墨守」等三篇で、何休が國君としての責務より道義や父子關係を重視したり、同様に臣下として義務より道義を優先させるのに、鄭玄は反對していた。何休が道義や理念に忠實すぎるのに、鄭玄は君主・臣下のそれぞれの立場を實務的に考慮して、對立するのである。鄭玄は現實的な考え方を重んじているといえよう。ただ、鄭玄のこの考え方は、臣下が自分の生存の爲に君主の許を去りうることもしたが、反面、民の生命より物の損傷を重大視する結果にもなつていた。「發墨守」等三篇で鄭玄が何休の説を、肯定しているものと否定しているものについて調べた。もともとこの三篇には、何休の單なる『左氏』『穀梁』の批判と解せるものや、鄭玄のただの辯護に過ぎないと思える論議も、かなりある。しかしそれらを除いて見れば、これ迄に調べたように、そこには、特に鄭玄の場合、あくまでも自己の一つの立場・考え方からの論の展開があつた、といえよう。成公六年の經の「立武宮」に關する例でも、三傳がいずれもこれを難じるのに、鄭玄は是認する意見を出してもいるのである（發墨守）。そして彼は三篇で何休の説に同意してこれを折中する際も、自分の考えに合うか合わせうる點についてだけであつて、爲に同意しながらその意圖が何休と異なるらしい場合もあつた。そして、全體的には、何休は依據する『公羊』に現實的・妥協的な考え方もあるにもかかわらず、ひたす

ら道義的・理念的であるようで、いわば一貫して理想主義的な姿勢をとると解された。これに對し鄭玄は、あくまでも儒家的思考の枠内だが、ほぼ、實務を重んじる現實的な考え方を示していた。彼は父子關係・君臣關係をもより現實的に理解しようとするらしい。上下の各々の立場を配慮して、臣下が君主を見限るのを肯定したが、同時に、統治する立場から民を見てもいた。又、鄭玄は、君主の下に他を一律に規定する考えにも同意しなかった。つまり鄭玄は、君主・臣下のそれぞれが、道義的な動機からというより現實的な結果を求めて行動し、各々のその實務的な行動が、上下の秩序を維持し、國の安泰を保つようなあり方を、評價していたものと考えられる。道義や理念はそのよ鄭玄は儒家として道義や理念を重視するが、その偏重が、現實や實際を亂すような事態に、反對したのである。彼は道義理念を至上視する考え方で治世は得難い、と見たのであろう。「發墨守」等の特色は以上のように要約できよう。

三

鄭玄の本傳(『後漢書』列傳二五)には、彼が「發墨守」等三篇を著すと、何休がそれを見て嘆息したとある。何休が「公羊墨守」等の三篇を記したのは彼が黨錮に坐した一六八年(靈帝建寧一)から解禁される一七九年(靈帝光和二)迄の間の、比較的初期らしい。鄭玄の「發墨守」等三篇は、何休の三篇が完成して何休が没する一八二年(光和五)迄の間、つまり鄭玄が四二歳から五六歳に至る時期に書かれたこととなる。七四歳迄生きた鄭玄にとって、それはまさしく壯年期の作である。その上、この時期は彼もやはり黨錮の列に連なり蟄居させら

れていたのである。

黨錮は一六六年(桓帝延熹九)から一八四年(靈帝中平一)にかけての事件で、宦官とその一派に、黨人と呼ばれた多數の知識人が、あるいは處刑され、あるいは禁錮させられ、それが一族の者に及ぶこともあった。政治權力を手中にして、中央のみならず地方においても權勢を伸張させようとする宦官とこれに結託する勢力に、儒家的教養を備えた當時の知識人の多くが、朝廷における天子の統治權と鄉村での共同體の秩序を守る爲に抵抗し、そして破れたもので、後漢王朝崩壞の一因となった事件と見られている。

この黨錮事件については、史學の分野で詳細な研究がなされているので、それらを參考にすると、彈壓された黨人派の知識人達は、純粹に儒家的理念に立って、政治を左右し社會を亂す宦官勢力を攻撃した、とばかりは見られないようである。黨人派の知識人達も、中央では、皇帝權を形骸化して政治を私物化する點では宦官と同質の外戚、後漢初期から内朝で政權掌握をめぐって宦官勢力と熾烈な争いを續けていたその外戚勢力と、關連を持つ素地を有していたらしい。更に地方では、鄉村社會で複数の豪族が存在する時、一方が宦官派と手を組んで勢力擴大で優位に立つと、他方の豪族はこれに對抗する爲、黨人側と結んだ、とされている。⁽⁵⁾つまり、黨人派の知識人も、儒家の教説に立脱しながら、自らも官僚としての途を求めていて、宦官派以外の、しかしこれに類する勢力、彼等が當然批判の對象とすべき勢力と、連なる面が考えられる存在だったのである。だから、このような黨人派を批判するらしい一部の逸民的な知識人の存在も、見られるのである。⁽⁶⁾そして最近、後漢前期には儒家的教養のある地方豪族出身者が官吏に登用されることで、朝廷と豪族が相い補う關係にあったが、和帝期

頃からこの調和が亂れ、中央でも地方でも、外戚さもなくば宦官の勢力が横暴を極め、後漢王朝の危機がもたらされたので、前期のような安定した統治状態を儒家の理念として掲げたのが、黨人派の知識人ではなからうか、とする説が出されている。

確かに、後漢後期の知識人の眼には、劉氏王朝の支配が順調で平安が一應保たれていた、後漢の最盛期とされる明帝・章帝期が、望ましい國家の姿として映っていたのではなからうか。それは儒家の理想的な國のあり方とは考えられなかつたろうが、現実的に實現可能なものには見えたり。熹平五年（一七六）、黨人の門下生や五屬の免官・禁錮の詔が出されたこの年に、靈帝の私行や授爵の亂れを責める司徒の楊賜は、その上奏文の中で「陛下不顧二祖之勳止、追慕五宗之美蹤、而欲以望太平、是由曲表而欲直景、卻行而求及前人也」（『後漢書』列傳四四）と語っている。「二祖」は高祖と光武、「五宗」は前漢の文・武・宣帝と後漢の明・章帝である。黨錮の最中、「太平」と結びつけられる治世として、後漢では明帝・章帝期が考えられているのである。この隠居して門徒に教授していたのを召されて官につき、「後坐辟黨人免」（同）、黨人とかかわりで一時は免官もされる楊賜の言は、注目してよいものである。尙、當時、非黨人派の儒家的知識人で、出仕している者も少なくないので、その思想の検討も一つの課題である。

前漢王朝と違って後漢王朝は、創立自體が地方豪族の支援と協力のの上になされている。この豪族の中から外戚が現れるが、それは當の豪族に有利であると共に、後漢王朝にとっても有用であったらう。だから皇帝は外戚を評價し、外戚も自己の領域を守って、兩者の間に妥協が成立している限り、國內の統治は保たれたのではなからうか。その

時、中小も含めた他の豪族も、一般農民も、それなりに一應の満足を得て中央の政府を支持したのではなからうか。このようなのが明章期の後漢帝國の大體のありさまではなからうか。そして黨人派知識人も、當時の厳しい状況の中で儒家の理想を追求より現実的な考え方をせざるをえなかつたろうから、やはり外戚とこれに連なる豪族を中間勢力として用いて、中央の朝廷内及び地方の鄉村社會の秩序を維持し、皇帝の統治と國內の安泰が保たれるような國の姿を、考えていたのではなからうか。これについてはもちろん綿密な考證が必要だし、又、黨人派の中にも種々な考え方が當然あるに違いないが、ここでは、彼等の一つの傾向として、明章期を念頭に置いてそのような國家像を描くことがあつたのではないか、と見ておきたい。

史學の研究では、その他、黨人派の反宦官の言説における價值規準が、本來の儒家の教義から離れて名目化し外在化しているのを、見抜いていたらしい一部の逸民的な知識人の指摘もあつた。⁽⁶⁾ 彼等は純粹に儒家の理念を掲げて禮教の世界に忠實に生きたらしい。とすると、彼等こそ黨錮の頃の眞の儒家の姿を見うることになるが、これについては検討すべき點が多く残つていよう。逸民的であるそのあり方からして、道家思想との關係も調べる餘地があるだらうし、その逸民的なありさまも一樣ではないようだからである。⁽⁷⁾

ところで、黨錮が始まった頃、つまり桓靈の際に没したらしい王符と、靈帝期に入って數年の内に没したらしい崔寔の、主張が類似した二人の思想家がいる。彼等は黨錮以後の人物である仲長統と共に、法家的色彩の強い儒家だと目されている。そこで崔寔・王符に見られる黨錮直前の一つの思想傾向を、既發表の研究成果に依つて、確めておきたい。

崔寔・王符は當時の状況を、豪族などの富家による甚しい奢侈が見られる他方で、一般農民は土地を兼併され貧困に苦吟する亂世と見、これに對する政治が無力であるとして、法治を強力に主張したらしい。ただ彼等は、徳化・教化こそ主であつて刑罰はその補助に過ぎない、と基本的には見なす儒家だが、それでいて當時において徳教は効果ないとするのである。これは、當時、徳治が行なわれ過ぎていたというのではなく、徳治を標榜することが實は恣意的で不公正な政治を現出させていて、だから天子の力による統治が求められたものと思われる。

桓帝の初め、帝位も左右する勢力を持った外戚の梁冀に殺される李固が、死を前にして記した書の中で「漢家衰微、從此始矣」(『後漢書』列傳五三) といひ、桓帝期の末には、黨人派に尊敬された郭泰が、仕官を斷つた言葉の中で後漢王朝を指したらしく「天之所廢、不可支也」(同列傳五八)と述べ、又、逸民的人士の徐穉が漢家を大樹に譬え「大樹將頽、非一繩所維」(同列傳四三)といつてゐるが、後漢王朝の將來への危機感は、當時の知識人の間に廣がついてゐたに違ひない。だから、崔寔等に見られるような、現實の危機を法術の活用で直接的に克服しようとする思想的風潮も、一部に生じたのであろう。もちろんこれは本質的には、前漢以來の傳統である儒法雜糅の統治において、法への比重の増加を強調するに過ぎない。しかしこの法治重視の傾向は、崔寔がその『政論』の中で「近孝宣皇帝明於君人之道、審於爲政之理、故嚴刑峻法、破姦軌之膽、海內清肅、天下密如。薦勳祖廟、享號中宗。筭計見効、優於孝文。及元帝即位、多行寬政、卒以墮損、威權始奪、遂爲漢室基禍之主」(同列傳四二)として、徳治を行なつた元帝とは對照的に宣帝の統治を稱えているように、先に見た揚賜の言中

の「五宗」の、前漢の特に専制君主的な宣帝の時代の如き治世を、目指す結果になる可能性を持つ。尙、宣帝は王道即ち徳治と霸道即ち法治との併用を明言して知られており、後漢でも光武期に、刑罰を重くすべしと主張する梁統の帝への言葉の中に「竊謂高帝以後、至平孝宣、其所施行、多合經傳」(同列傳二四)とあるように、徳治を表にした法治で成功したと見られている。

すなわち、黨錮事件で彈壓された黨人派の儒家的知識人は、彼等の立場や時代情勢から、現實的な考え方をとり、國家像の一つとして、皇帝が外戚・豪族との妥協で統治の安定を保つ國家、具體的には後漢前期のような治世のありさまを描いていたのではないかと推測した。他方、これに對し、儒家本來の教説に依つて批判の眼を向けたらしい逸民的な知識人もいたが、彼等の考えはまだ不明な點が多かつた。又、當時、現實を直視して、この亂世を打開する途はより法術を重んじることだとする論もあつた。そしてこの主張は、前漢の徳治を掲げつつ法治で成功した時代の姿を、あるべき國家の具體像とする可能性が想定された。

四

本傳によれば、鄭玄は二〇歳代の中頃、郷里を出て洛陽などで學び、四〇歳の頃に歸郷、間もなく黨錮に遇つてゐる。そして禁錮中も含め以後没する迄、ほぼ郷里で過ごしてゐる。そのほとんど出仕せず隱退して學問に沈潜するさまと、黄巾が彼を敬して害を加えなかつたといわれるところから、鄭玄を逸民的な人士の一人とする見方があつた。しかし、既に見てきたように、あるいは彼の民に對する統治者の的な姿勢だけからも、やはり鄭玄は黨人側に屬する儒家として終始した

と解する方が妥當に思われる。

黨錮の最中に著された「發墨守」等三篇の、その特色の意味は、もちろん鄭玄の晩年迄の他の多くの著述との關連で考えることが必要だが、三篇の書かれた時期とのかかりで一つの理解を得ようと試みることは、許されよう。すると、黨人派に於つたその現實的な考え方が、具體的に示されるのが、三篇の鄭玄のそれではないかと考えられる。それなら、黨人派が持つたであろう望ましい國家像も、やはり鄭玄に反映しているだろう。三篇で彼は上下の各々の立場を配慮し、それぞれの立場の者の實務的な行動を評價すると解されたが、これは、外戚などの勢力や、黨人派知識人が構成すべき官吏・官僚層などの役割りへの配慮を求めるもの、とも考えられよう。そして鄭玄は「釋廢疾」で天子の「親迎」を強く肯定している（桓八）。結婚の際、婿が嫁の家へ赴き嫁を迎え連れ來るといふ「親迎」を、天子も行なうべしと説くのは、後漢では天子と外戚及びこれに連なる勢力の間を調整して、外戚なども用いる統治を堅固にする意圖を持つ、と考えられるから、この意味からも上記の如く見ることができよう。その他、豪族勢力と儒家理念との双方を考慮すべき立場に於つて苦惱したとされる蔡邕（四〇）の、その刑死の報を鄭玄が聞き「漢世之事、誰與正之」と歎じたときされるもの（四一）（後漢書）列傳五〇下）、彼が六六才の時のことだが、参考になるかもしれない。

では同じく黨人派である何休はどうか。彼は禁錮中、「公羊墨守」等に次いで主著の『公羊解詁』を著したようだが、『解詁』では衰亂から升平を経て太平へと三段階で發展する歴史觀が説かれ、その太平の世は井田法が行われる理想の時代とされることは、よく知られている（四二）。彼の願望する國の姿は、周の理想的な封建制の施行されている社

會なのだろう。悲劇的ともいえそうな狀況に時代も彼自身もあらながら、なおこのように理想的な世界を描くのは、何休には歴史的現實への認識が缺如するのかと疑わせもしよう。そして「公羊墨守」等の理想主義的な姿勢も、同じくその認識の無さを示すとも解せよう。しかし、何休は「左氏膏肓」で天子の後嗣決定に關して鋭い考察をしていた。そしてその鋭さは、「左氏膏肓」の他の箇所（莊六）で、大國の脅威を感じる小國が、脅威を除こうとその大國の君主を殺しても、むしろ滅ぼされるのを早めるだけで、無意味だ、と説くことにも示される。これは時勢の必然を指摘するものである。とすれば、當時の何休に、自分の生きている時代への強い關心や國の將來への危懼は、當然あつたに違いない。それにもかかわらず理想主義的であることの意味は、別に更に検討されるべきものであろう。

鄭玄にも時代の變化への認識は見られる。「釋廢疾」で彼は、『春秋』の賢伯が居た時代は、中華の國が夷狄に従うことは譏られるべきだけれども、賢伯などもはや居ない末期は、同じことも譏る根據はない、といっている（僖二七）。鄭玄も禁錮されながら時代の流れを冷靜に考え、そしてその結果、一つの反應として、何休の「公羊墨守」等三篇を取り上げたのだろう。鄭玄は何休の理念・道義を偏重する主張を、默認できなかったのではなからうか。その主張の背後に、古代の傳説的な封建制の社會への願望を見、その理想主義的な姿勢を無視できなかつたのではなからうか。同じく禁錮されていただけに、鄭玄には何休が机上の論に自己満足しているだけの存在と見えたののだろうか。ところで、何休の傳（四三）（後漢書）列傳六九下）には「又以春秋駁漢事六百餘條、妙得公羊本意」ともある。彼が時代への關心を示す表れでもあろうが、この著述は『隋書』經籍志の『春秋』の項に「春秋漢

議十三卷何休撰」とあるものだろう。そして「隋志」には「駁何氏漢議二卷鄭玄撰」も記されている。いずれも現在は全て佚しているが、何休が「公羊墨守」等と同じ姿勢で漢代の諸事を評説したのを、鄭玄はやはり批判したのではなからうか。そしてこれらも同様に黨錮の時に書かれたのではあるまいか。尙、許慎の「五經異義」に對する鄭玄の「駁五經異義」も、許慎の説も含めた後漢前期の經學說を自己の立場から論じており、一連のものとして、やはり黨錮の時の作ではないかと考えられる。

さて、「發墨守」等三篇には鄭玄が「禮」に言及した個所がある。そこには彼の禮に對する一つの見方が示されているようである。既に取り上げた君主が父の喪中に臣下を他國へ訪問させることの是非の論で、これを是認する爲に鄭玄は『周禮』の記述を直ちに「古禮」としていた（『箴膏肓』文一）。又、『穀梁』に四季の狩の名があるのに『公羊』には夏のだけが缺けていることについて、鄭玄は『詩』を參考にして四季の狩は夏代・殷代の禮で、成立の早い『穀梁』に記され、これを孔子が改めようとしたのが夏以外の三季節の狩で、『穀梁』より成立が遅れる『公羊』に後に記された、という（『釋廢疾』桓四）。いずれも「古禮」とか「夏殷之禮」とやや安易に斷じる嫌いがある。そして、結婚の際、女が嫁すのに用いた馬車を、しばらく夫の家に留め（留車）、夫婦の結びつきが固いと判明してから妻の實家にその馬を返すこと、すなわち「反馬」について、これが『左氏』にしか記述がないので、禮に「反馬」はないとする批判に、鄭玄は『詩』などを引いて答える中で「禮雖散亡、以詩之義論之、大夫以上、其嫁皆有留車反馬之禮」といっている（『箴膏肓』宣五）。とすると、禮についての記録が乏しいとかその根拠が不明確な場合、關連する他の記録から推量

できる、と鄭玄は考えていたのだろう。これが先の「古禮」「殷周之禮」という判斷も引き出したのであろう。記録の關連性、推量の妥當性といった問題もあることからすると、「發墨守」等三篇で鄭玄は禮についてかなり自由な解釋・理解をしたことになる。

この禮に對する見方がよく示されている例に、結婚の爲の結納を贈ったのが自分の父の喪中なのに、『左氏』は禮に適しているとするとへの批判に對する鄭玄の反論がある。そこで彼は、この結婚は本人の祖母が主宰したのであって、「權時之禮」、一時的なまにあわせの禮、つまり便宜の禮には適っている、といっている（『箴膏肓』文二）。明らかに禮に反するものも、例外的な禮として認めるのである。漢代には「經」に對する「權」の考えはかなりあるが、「權時」という言葉はまれにしか見えない。そしてその一つに「權時之宜」という言葉が後漢にある。一時的な便宜、と譯せようこの言葉は、鄭玄より二一年遅く生まれ九年後まで生きた荀悅の文に現われる。荀悅については既に研究があるので、それを參考にすると、『漢紀』では、投降してきた單于の處遇への批判に使われている。厚遇すべきか否かで、厚遇を主張した蕭望之の説が宣帝に採用されるが、荀悅はこれを難じた中で「望之欲待以不臣之禮、加之王公之上。僭度失度、以亂天常、非禮也」といい、更に「若以權時之宜、則異論矣」と續けている（卷二〇）。非禮だが、一時的な便宜という點からすれば評價は異なる、つまり認められうる、というのである。「權時之宜」も本来、禮から外れる事柄に使うもので、かつ、これを荀悅は結局は肯定している。又、『申鑒』の中で、地方の長官としては、大きな權勢を握る「州牧」より皇帝の直線的な統治に適した「監察御史」の方がよい、と説く個所で、「州牧」の制度は「非所以強幹弱枝也、而無益治民之實」とし、

續けて「監察御史斯可。若權時之宜、則異論也」といっている。(時事)荀悦は「權時之宜」という言葉で融通性のある妥協的・現實的な考えを示していた。しかも彼は天子の直接的な統治を支持していた。これは彼が徳と刑を共に重んじることと關係する。家族道徳なども重視して基本的には儒家の域を出ない荀悦が、徳と刑を並列的に置くのは、實質的には法の重視にならう。とすると、彼は既に調べた崔寔・王符に見られる思想傾向に、一面で連なることにならう。荀悦は時代を重ねて生きた崔寔等の主張に何らかの影響を受けたのではなからうか。又、彼は當時の豪族の土地の兼併を論じた中で「井田非今也」といっている(『申鑿』時事)。現實の弊害を除却する爲の井田法の復活は、無意味とするのである。これは、先に見た何休のような考え、井田法で支えられた太平の世の稱贊への、批判とも解せよう。つまり荀悦は、皇帝と民の中間にあつて皇帝の直接的な支配を阻害する勢力を除く爲にも、法治が十分に實施され、しかも家族道徳を中心とする道義も浸透している社會、そのような國家を考えたらしいのである。彼は仲長統のような思想傾向とも少し異なるようである。

たとえ、漢代に數少ない「權時」の語の共有を重視しなくとも、荀悦と鄭玄はその考え方が同じではないにもかかわらず、現實的に考える點では通じるものがあると思われる。とすると荀悦と同様に鄭玄も、崔寔等の主張に何らかの影響を受けたことが考えられないだろう。崔寔等の實踐的な論や、彼等が目指したと想定される國の具體像に、鄭玄も觸發され、それが何休の理想主義的な傾向を取り上げる側面的な契機となつたのではないか、と考えられるのである。もちろん鄭玄は君主の下に他を嚴格に規定しようとする主張に反對なので、當時の危機を法治の重視で克服しようという考えには決して同意しない

に違いないが、この考えの持つ積極性あるいは具體性から何かを學ぶことは、廣く研究する彼の態度とも合うと思われる。

鄭玄の名著、特に三禮注を中心とするものは、最後迄加筆修正されたであろう。そこには晩年迄の彼の思想の蓄積が見られよう。それらに對し、「發墨守」等三篇は壯年の一時期の作である。禁錮されていたこの時期には、鄭玄は學問に沈潜しつつも、現實の社會や思想の動向に、かなり敏感ではなかつたらうか。だから、「發墨守」等三篇における何休説の折中やこれへの反論を通して見られるその特色は、當時の状況の中で鄭玄が懐くに至つた彼のこの時期の思想の一端を、表わしているのではなからうか、と考えるのである。

注(1) 拙稿「發墨守」等三篇に見える鄭玄の論法(『舞鶴高專紀要』一三)参照。但しこの拙稿は鄭玄の種々な折中のさまを指摘するだけで、論法としての分析は、甚だ不十分であり不正確である。

(2) 孔廣林は『通德遺書所見錄』の「駁五經異義」の一節で、「毛詩」の箋とこの「箴膏肓」の文を引いて「是鄭以世祿其常、有功亦得世位」といっている(卷五五)。

(3) 何休の本傳(『後漢書』列傳六九下)には「休坐廢錮、及作春秋公羊解詁」とあり、「解詁」の何休の序の、その徐彦の疏には、三篇は「蓋在注傳之前」とある。三篇は黨錮の時期に「解詁」に先んじて書かれたのだろう。

(4) 増淵龍夫「後漢黨錮事件の史評について」(『一橋論叢』四四卷六號)参照。

(5) 川勝義雄「漢末のレジスタンス運動」(『東洋史研究』二五卷四號)参照。

(6) 住(4)参照。

(7) 東晉次「後漢末の清流について」(『東洋史研究』三三卷一號)参照。

(8) 注(4)参照。

(9) この問題について参考とすべき研究に松本雅明『中國古代における自然思想の展開』第五章その他がある。尙、拙稿「後漢の道家思想について——處世・實踐における考察——」(『東方學』五〇輯)もこれと關係するものである。

(10) 侯外廬他『中國思想通史』二卷一章二節・一二章、日原利國「王符の法思想」(『東洋の文化と社會』六輯)、金谷治「後漢末の思想家達——特に王符と仲長統——」(『福井博士頌壽記念東洋文化論集』)等参照。

(11) 注(5)参照。

(12) 拙稿「許慎と古文學」(『舞鶴高專紀要』一一)参照。尙、この拙稿は今文學派と古文學派の對立という點から考察をしていて、本稿とはやや視點が異なる。

(13) 注(5)参照。

(14) 注(3)参照。

(15) 最近の研究では吉川忠夫「黨錮と學問——とくに何休の場合——」(『東洋史研究』三五卷三號)がある。

(16) 日原利國「荀悅の規範意識について」(『東方學』一八輯)参照。

(17) 注(16)の日原氏論文は、荀悅が、君主の直線的な統治態勢を求めていることも、彼が法刑と徳教の二元論的な立場を取ることも指摘する。

(一九七八・二・二七)