

仲長統

— 後漢末一知識人の思想と行動 —

内山俊彦

一 生涯と著作

「獻帝位を遜るの歳」(後漢書)すなわち紀元二二〇年(後漢獻帝建安二十五年、延康元年、魏文帝黃初元年)に死んだ仲長統は、文字どおり、後漢の最後に位置する思想家である。

仲長統の傳記資料としては、「後漢書」王充王符仲長統傳と、「三國志」劉劭傳裴松之注の引く繆襲「統昌言表」(繆襲については後に觸れる)とが、主なものである。本稿で仲長統の思想とその歴史的位置を考えるにあたり、私はまずこれらを中心としつつ、彼の生涯を粗描することから出發したい。仲長統にあっては特に、彼の生活・行動のおおよそを把握しておくことが、彼の思想を理解する上で不可欠ともわれるから。

仲長統、字は公理、山陽高平の人。その卒年と享年について、「後漢書」には「獻帝遜位之年、統卒、時年四十一」といい、「統昌言表」には「延康元年卒、時年四十餘」という。今、前者により、生年を靈帝光和三年(一八〇)に定めておく。少くして學を好み、書記を博渉し、文辭に贈り、年二十餘、青・徐・并・冀の間に游學した(後漢書)、というが、華北のこの地域は、仲長統の幼時、光和七年(中平元年、一

仲長統

八四)に起こった黃巾の農民叛亂の、展開された地域とほぼ重なる。また彼の游學が獻帝建安五年(二〇〇)ごろからとすれば、この年は、曹操が袁紹を破り華北の實權を握った官渡の戦いがあった年であり、鄭玄が死んだ年でもある。

たまたま、袁紹の外甥にして并州刺史であった高幹は、袁紹の死(建安七年、二〇二)の後、建安九年に曹操に降り、ふたたび刺史となっていたが(後漢書 袁紹傳・三國志 袁紹傳、なお高幹については、四方の游士を招致し、仲長統がこれを通るや、善く待遇して訪うに世事を以てした。統は、「君有雄志而無雄才、好士而不能擇人、所以爲君深戒也」といったが、幹はその言を納れず、統は遂に去った。幾ばくもなくして高幹は叛して敗れたので、并・冀の士はみな統を異とした、という(後漢書)。高幹が曹操に叛したのは建安十年(二〇五)十月、その敗死は翌十一年三月であるから(三國志 武帝紀・同袁紹傳)、仲長統が高幹のもとにいたのは、建安十年までのこととなる。このころ、河内の溫の人常林、地を并州の上黨に避けて農耕を營んでおり、高幹は表して騎都尉となそうとしたが受けなかった(三國志)。常林は後、曹操に用いられ、魏の少府等を歴任し、明帝のとき光祿大夫となり、年八十三で死んだ人であるが(同)、仲長統はこの常林とともに上黨にいたこと

がある(言表)。常林は二世紀なごころに生まれたと推定され、仲長統より相當の年長ではあり、上黨に定住していたから、統が常氏のもとに身を寄せたのであろう。「統性倜儻、敢直言、不矜小節。每列郡命召、輒稱疾不就、默語無常、時人或謂之狂」とは、常林が繆襲にかたつた、仲長統の人となりである(「統言表」なお「後漢書」は個體を)。「後漢書」によれば、仲長統が

常以爲凡遊帝王者、欲以立身揚名耳、而名不常存、人生易滅、優游優仰、可以自娛、欲卜居清曠、以樂其志。

なる動機のもとに、その思いを論じた文一篇(「古文眞寶」後集等にいわゆる「樂志論」)と、詩二篇とを作つたのは、高幹の事件の後、右のよりに野に在つたころと考えられる。

さて、時に尙書令荀彧は、いうまでもなく潁川の荀氏「八龍」のひとり緄を父とする著名の士であり、曹操の智囊であつたが、仲長統の名を聞き、啓してこれを召し、尙書郎に擧げた。その年は不詳であるが、荀彧の死が建安十七年(二二二)に在ることからして、高幹の事件より數年を出でぬうちのことであるのは明らかである。建安十三年(二〇八)、漢は三公(太尉・司徒・司空)の官を罷め、改めて丞相・御史大夫を置き、曹操は丞相となるが(「後漢書」獻帝紀)、このことは後に述べる仲長統の政治批判に關聯する。これと同年、曹操は荊州刺史劉表を征するが、未だ至らざるうち表は病死し、その子、琮は州を擧げて降つた(「志」武帝紀、同劉表傳)。このとき、劉表のもとで治中從事史であつた鄧羲(羲にも作る)なる者、表が袁紹と結んだのを諫めて聽かれず退隱していたが、曹操はこれを侍中に擧用した(「同」)。仲長統は、この鄧羲と、社の神について討論したことがある。司馬彪「續漢書」祭祀志下の劉昭注によれば、荀彧が仲長統に社に祭る所の神について

問うたのに對し、統は土神であると答へ、侍中鄧羲が然らずとしてこれを難じたのに、さらに荀彧が統をして答へしめた、というのであり、社の神は句龍であるとする鄧羲の難に對して統は、「禮記」や「左傳」を引きつつ、社の神は土神で、句龍はこれに配食するものとし、鄭玄の説を支持している。この對論は當然、建安十三年以後のことに屬する。

建安十七年(二二二)、董昭らが、曹操の爵を公に進め九錫を加えることをはかつたのを、荀彧は反對して止めさせ、ために曹操の不興を買つて自殺におひやられる(「三國志」荀彧傳には「以憂薨」とするが、注に引く「魏氏春秋」には自殺としており、「後漢書」荀彧傳も同じ。恐らくこれが真相に近からう)。漢朝から曹氏への「禪讓」の路線が、ここで明確に露呈する。荀彧の死以後の仲長統の行動について、「統言表」は「後參太祖(曹操)軍事、復還爲郎」という(「後漢書」もほぼ同じであるが「復還爲郎」のことは見えない)。曹操はついで建安十八年(二二三)魏公に封ぜられ九錫を加えられ、二十年(二二五)には巴蜀・漢中に據つた五斗米道の指導者張魯を降し、その翌年には爵を進めて魏王となる。二十五年(二三〇)正月、曹操死し、その子、丕が丞相・魏王を嗣ぎ、三月、延康と改元、十月、獻帝は曹丕に位を遜り、ここに漢は滅んで魏の黄初元年となるのはいうまでもない。そしてこの年、前述のごとく、仲長統は長からぬ生涯を終えたのである。

東海の繆襲は、才學有り、御史大夫府に辟せられ、魏の四世に歴事し、正始六年(二四五)六十歳で死んだ人であるが(「三國志」劉劭傳、仲長統の友人であつて、「常に統の才章西京の董(仲舒)・賈(誼)・劉(向)・楊(雄)を繼ぐに足ることを稱した(「後漢書」))。「三國志」劉

劬傳注の引く「統昌言表」はすなわち繆襲の筆になるものであって、魏の世に、統の主著「昌言」を上った際の表と見られる。「昌言」が人の知る所となるのには、恐らく、彼の功が大きかったであろう。

仲長統の著作として最も主要なものが「昌言」の書であることはいうまでもない。この書につき、「統昌言表」には「統每論說古今世俗行事、發憤歎息、輒以爲論、名曰昌言、凡二十四篇」といい、「後漢書」仲長統傳は「……名曰昌言、凡三十四篇、十餘萬言」と記す(篇數の違ひは、恐らく傳寫の誤りによるものであろう)。「昌言」という語は、もちろん「尚書」阜陶謨・(今本)益稷に見えるもので、その意味については、「爾雅」釋詁下に「昌、當也」といい、僞孔安國傳もこれに從つて益稷の「昌言」を「當言」と解し、「後漢書」章懷太子注もこれに依る。一方、「史記」夏本紀には阜陶謨を引いて「昌言」を「美言」に作り、「說文」も「昌」を「美言也」と解する。「當しき言」にせよ「美しき言」にせよ、この書名は仲長統自身によつて選ばれたのであろうから、もつて彼の意欲を察知するに足りる。この書、「隋書」經籍志(子部)に十二卷・錄一卷、「舊唐書」經籍志(子部)に十卷、「新唐書」藝文志(子部)にも十卷を著録するが、宋に入ると、「崇文總目」に二卷(今所存十五篇、餘皆亡と)、(文獻通考二四二引く)「中興館閣書目」(子部)に八卷(玉海卷六二引く)、(今存十六篇、餘皆亡と)、(前集卷二)「群書考索」(一一)に「凡三十四篇、今存十六篇」、「宋史」藝文志(子部)に二卷とし、すでに完本は失われていたらしい。これより後は、降つて明萬曆間の陳第「世善堂藏書目錄」(附子部)に二卷を著録するのみで、現在は傳存しない。今この書の内容は、「後漢書」仲長統傳に理亂(「政治通鑑」卷六五にその部を引くが治亂に)・損益・法誠の三篇を録しているほか、「羣書治要」卷四五に相當量を載せ、「意林」卷五に若干の條を引き、また類書のためいや「文選」李善注

その他の書にいくばくかを引くことによって、窺うことができる。なお、「文心雕龍」史傳篇の「漢書」を評した箇所、公理すなわち仲長統の説を引いており、また「史通」忤時篇の「東觀漢記」を評した箇所にも彼の説に言及している。仲長統は、後に引く「昌言」の文にも見られるように、歴史に深い關心・知識を有しており、「昌言」には「子長・班固、述作之士」なる語もあったとされる(「文選」卷四六注引く)。から、劉勰・劉知幾の引く所も、恐らく「昌言」に出るものであろう。このほか、「居を清曠に卜し、以つて其の志を樂しましめんと欲して作つた文一篇と、同じころ作つた詩二篇とがあるのは前述のごとくである。なお、「尹文子」の序なるものあり、「山陽仲長子」と題し、「郡齋讀書志」(尹文)は李淑の説を引いて「仲長子、統也」というが、文中に「余黃初末始到京師」というのが、仲長統の卒年が建安二十五年(黃初元年であるのと矛盾する點に疑問があること、すでに「四庫全書總目提要」(子部雜家)・周廣業(「意林」卷二)・嚴可均(「全後漢文」卷八七)の指摘がある。

「昌言」を始めとする仲長統の著作のうち現存するものは、かように、その一部分に過ぎない。かつ、「後漢書」「羣書治要」等の引用に頼らざるを得ないのは、隔靴搔痒のうらみがある。しかし、現存の資料を通して見た限りでも、彼の思想の獨自性と重要性は顯著である。以下、いくつかの問題に即して、その検討を試みたい。

二 社會・政治批判

仲長統は、前述のように後漢王朝の最末期に生きていたから、この時代の社會・政治狀況——社會の不安と政治の混迷をまのあたりに見ていた。それについての證言と抗議を、彼は「昌言」のなかに遺して

いる。

まず、農村にあつて大土地所有の上に實力を蓄え、中央の政界にも進出しつゝあつた豪族の實態について、仲長統はいう。

漢興以來、相與同爲編戶齊民、而以財力相君長者、世無數焉。而清絮之士、徒自苦於茨棘之間、無所益損於風俗也。豪人之室、連棟數百、膏田滿野、奴婢千羣、徒附萬計、船車賈販、周於四方、廢居積貯、滿於都城、琦路寶貨、巨室不能容、馬牛羊豕、山谷不能受。……賓客待見而不敢去、車騎交錯而不敢進。……睥睨則人從其目之所視、喜怒則人隨其心之所慮。此皆公侯之廣樂、君長之厚實也。(後漢書) 仲長統傳所引「官書」(理亂篇、本傳からの引) (用の場合、以下、「後漢書」所引法條のように略記する)

豪族のかかる横暴に對し、彼は、井田制による土地兼併の防止を主要な方策として提唱するが、そのことについては後述したい。

豪族出身の外戚が、幼弱な皇帝を擁して權を専らにするのが、後漢の政治の宿弊をなしていたが、外戚について彼はいう。

漢興以來、皆引母妻之黨爲上將、謂之輔政、而所賴以治理者甚少、而所坐以危亂者甚衆。妙采於萬夫之望、其良猶未可得而遇也、況欲求之妃妾之黨、取之於驕盈之家、徵天幸以自獲其人者哉。……

(「後漢書」卷四十五所引「官書」(法條篇)「官書治要」から) (引用の場合、以下、「治要」所引法條のように略記する)
官廷に跋扈する宦官の害毒については、

宦豎者、傳言給使之臣也。拚掃是爲、超走(「後漢書」)是供、傳延(文選卷五〇「通鑑」)房臥之内、交錯婦人之間、又亦實刑者之所宜也。(者傳論註引作「通鑑」)

(前同)

そして、前漢元帝のころから宦官の害が始まったとし、桓帝・靈帝期の宦官の僭凌、黨人の受難を指摘し、「隆自順桓之時、盛極孝靈之世、前後五十餘年、天下亦何緣得不破壞耶」(前同)と説く。

仲長統によれば、外戚・宦官のかかる専横には、政治制度上の原因がある、とされる。前漢は秦の制を踏襲して丞相・御史大夫を置いたが、前漢の隆盛は、かく宰相一人に政を任じた故である。しかるに後漢の光武帝が、前漢末數世が權を失ひ疆臣(王莽)が命を竊んだことにかんがみ、三公の權限を奪つたため、政務は臺閣すなわち尙書に歸し、以來、「三公之職、備員而已、然政有不理、猶加譴責、而權移外戚之家、寵接近習之豎」なる状態が出現し、「母后之黨、左右之人」が權勢をほしいままにするに至つたのだ。——かように彼は論ずるのであり、よつて、この状態に對する方策として、

未若置丞相自總之、若委三公、則宜分任責成。夫使爲政者不當與之婚姻、婚姻者不當使之爲政也。

と、丞相の權限の確立、政務の所在の明確化、皇室と當路者の通婚の根絶、を主張する(後漢書)。前述のように、建安十三年に三公の官が罷められ丞相・御史大夫が置かれ、曹操が丞相となつた。これを、仲長統の意見が苟彘を通じて實行に移されたなどとは速断できぬが、この事實と彼の意見との間に何らかの關聯、少なくとも共通性は存在しよう。

後漢初期の王充の「論衡」にあつては、人の「操行」の賢不賢と「仕宦」の遇不遇とは必ずしも一致せぬ、として、官僚世界での人材の不遇が暗示されており(通鑑) 漢書、身分的差等と「才」「能」とを直結する通念への批判が見られるが、しかし、國家の現状、政治の體制への直接の批判はなされていず、むしろ、そのいわゆる大漢(宣漢)思想(後漢書) 宣漢のもとに漢王朝支持の論理が優位していた。中小地主層に屬する地方官吏であつた王充は、特權的な上層官僚の「才」「能」に疑問を投げつゝ、一方、自らが皇帝權力に直結し、その「才」

「能」がより活用されるような状況が現れることを、願望したのである。後漢中・後期の王符の「潜夫論」においては、社会・政治の現状への批判が、種種の問題——農工商の民が本業をなおざりにし無用の業をなすこと(本務)、士が交遊・結黨につとめ、孝をよそおい名を求めること(同)、當塗の人が人材を選別しえず貴人の權勢に追従すること(本)、奢侈の風俗(奢侈)、治訟の不公平(愛)、富貴をとうとび貧賤をいやしむために姦雄進み處子蔽われる世情(交)、等等を對象として行われている。王符とほぼ同時代の崔寔(寔)、靈帝建寧中卒すの「政論」の書では、天下の三患として、奢侈僧上の時俗、本務の業たる農桑の衰微、偽善的で華美な厚葬、を擧げ(寔書中引く)、「上家」「富者」の横暴と小民の困窮を指摘して貧民移住策を提唱し(寔書中引く)、地方官の地位を安固にして民政に勤めさせることを主張する(寔書中引く)、などの見解が述べられている。彼らは儒教的教養を身につけた知識人士大夫であり、しかも時俗・時政に對しさまざまな側面からの批判を試みた人々であるが、後漢最末期の仲長統に至り、社会・政治への批判は殊に具體的であり、當時の宿弊の核心をよく衝いているといつてよい。これが社会的矛盾の激化の表れであることはいうまでもないが、同時に、仲長統の社会・政治批判は、後に説く、彼の政策改革論と表裏をなすものである。さらに、仲長統のすでに引いた言説には、前漢以來の歴史的事實をふまえて論旨を展開する方式が見出されるが、これも、後に見る彼の歴史意識に關聯するものなのである。

三 自然觀

仲長統はまた、獨自の自然觀を持っていた。

仲長統は、漢代儒家の通念といふべき、「天」の超越化、天人相關

仲長統

・感應の思想を批判し、「天」の概念を、純粹な自然現象に限定しようとする。彼は、漢の高祖や光武帝、また蕭何・曹參・丙吉・魏相・陳平・周勃・霍光のような歴代の功臣の事業について語りつつ、

二主敷子之所以震威四海、布德生民、建功立業、流名百世者、唯人事之盡耳、無天道之學焉。然則王天下作大臣者、不待於知天道矣。所貴乎用天之道者、則指星辰以授民事、順四時而興功業、其大略也(也字依續)、吉凶之祥、又何取焉。故知天道而無人略(略略略)者、是巫醫卜祝之伍、下愚不齒之民也。信天道而背人事者、是昏亂迷惑之主、覆國亡家之臣也。(所引續)

「治天下者、壹之乎人事、抑亦有取諸天道也」なる問いを設けて、

所取於天道者、謂四時之宜也。所壹於人事者、謂治亂之實也。と説く(同)。「天道」として重要なものは、農業などに關係ある星辰・四時の運行であつて、爲政者が「天道」を取り用いるとは、この自然の運行についていうものだ、とするのである。彼は、「休祥」「惡物」すなわち天地が政治に對應して示す祥瑞・災異を、表面的には全く否定するのではないけれども、

王者官人無私、唯賢是親、勤郵政事、屢省功臣、賞錫期於功勞、刑罰歸乎罪惡、政平民安、各得其所。

であれば、天地(の現象)は自ずから正しく、休祥は自ずから集まり、惡物は自ずから亡ぶが、王者の政治のあり方がこの逆であれば、いかに祭祀・時令・占卜・呪術を守り行つても無益のこと、

從此言之、人事爲本、天道爲末、不其然與。故審我已善、而不復待乎天道、上也。疑我未善、引天道以自濟者、其次也。不求諸己、而求諸天者、下愚之主也。

という(同)。これと同様の考え方は、

和神氣、懲思慮、避風濕、節飲食、通嗜欲、此壽考之方也。不幸而有疾、則鍼石湯藥之所去也。肅禮容、居中正、康道德、履仁義、敬天地、恪宗廟、此吉祥之術也、不幸而有災、則克己責躬之所復也。

として、「淫厲亂神之禮」「佞張變怪之言」(同前)、「丹書厭勝之物」、すなわちもろもろの呪術を斥け、「忌諱」「吉凶」に拘泥するのをいましめる言葉(所引)にも表れている。

仲長統が「天」についていう所、また彼の祥瑞災異説に對する態度や呪術への批判は、かつて荀子が、「天」を自然として捉えて「天人之分」を説き、呪術や占卜を「文」(裝飾)であるとしたこと(荀子)や、王充が、「天地、含氣之自然也」(論衡)、「夫天道自然、自然無爲」(同前)のように、「天」は「氣」を含んだ自然・不作爲の物體であるとし、「天」の人間に對する賞罰という俗説を批判し、天人相關論や災異説を攻撃し(同前)、「天」の超越性を否定したことにおいて、唯物論的特徴をなすものである。(人間を含めた自然存在に對して超越的、根源的でないかなる存在をも容認しない思想、というのが、唯物論の概念の核心を表す規定であると考えられる。こうしたことについては、機會があれば別に論じた)。「人事爲本、天道爲末」という仲長統の言葉は、「春秋左氏傳」(昭公十一年)にある鄭の子産の言葉とされるもの、「天道遠、人道邇、非所及也」を想起させることはいうまでもなく、それを時代を隔てて發展させたともいえよう。仲長統より少しく先んずる鄭玄が、「六藝者、圖所生也」(春秋公羊傳「昭公十四年」)といい、緯書に注を作っているように緯

書・圖讖に關心深く、「天」の解釋においていわゆる六天説を採り、かつ、王朝の始祖はみな五帝の精に感して生まれたとするいわゆる感生帝説を説き、「詩」の箋(大雅生民・商)でも、それにもとづく一種の異常生誕説話をかたっているのは、周知のことである。これに比較するとき、仲長統の立場が讖緯説的神祕思想と對立するものであることは明らかであろう。

ただし、他面また仲長統の呪術批判は、後漢末の農民叛亂の組織化に大きな役割を果たした太平道・五斗米道において、教義の中心をなしていた、呪術的な病氣治療のたぐいの、當時の民俗的信仰への、知識人的な見解ないしは蔑視・反感を暗示しているとも考えられる。後漢の農村社會に、儒家的觀點からは「淫祀」と呼ばれるような民俗的信仰が存在したことは、かの赤眉の亂のなかで信仰され山東省地方一帯に流布していた城陽景王の祠を始め、「後漢書」第五倫傳に見える會稽郡の「以牛祭神」の習、宋均傳に見える武陵郡辰陽縣の「巫鬼」の俗、九江郡浚遼縣の「唐后二山」の祠、のときによつて知ることが出来る。これらは官僚層の、特に能吏、循吏といったタイプの人人にとり憎悪すべきものであったこと、第五倫や宋均の行跡にも示されている。博識で知られ、袁紹の軍謀校尉にもなった應劭(太山太守)だつたとき青州の黄巾を撃破したことがある(後漢書「應劭傳」)も、「風俗通義」怪神篇でこの種の「淫祀」の例を挙げ、城陽景王祠の條では、北海國營陵縣令だつたときにこれを抑制したことを記している。曹操もまた、若くして濟南の相であつたとき、城陽景王祠を禁壓したのであり(三國志「武帝紀」)、「及至秉政、遂除姦邪鬼神之事、世之淫祀由此遂絶」とも伝えられる(同)。農村社會の民俗的・巫祝的宗教が禁壓の對象とされたのは、宗教行事が農事を妨げるなどという經濟的理由

からだけではあるまい。そうした信仰が漂わせている、儒家の禮とは異質な、官僚層の感覺からすればうさんくさい雰囲気、さらには、そうした信仰が、赤眉や太平道・五斗米道の場合に端的に見られるように農民叛亂の役割を果たす可能性、官僚層にとってそれが危険視されたのではないか。⁽²⁰⁾——仲長統の自然觀の合理主義的特徴、特に呪術排斥に關しては、こうした事柄との脈絡をも考慮しておくべきであろう。

四 養性の方

晉の葛洪は「抱朴子」内篇至理篇に、不死長生の神仙の術が可能であることを論ずるなかで、次のように記している。

仲長公理者、才達之士也。著昌言、亦論行炁可以不飢不病、云、「吾始者未之信也、至於爲之者、盡乃然矣。養性之方、若此至約、而吾未之能也。豈不以心馳於世務、思銳於人事哉。他人之不能者、又必與吾同此疾也。……」又云、「河南密縣、有卜成者(按晉書地理志、後漢書方術傳云上成公、疑者見公字之誤耳)、學道經久、乃與家人辭去、其始步稍高、遂入雲中不復見。」此所謂舉形輕飛、白日昇天、仙之上者也。陳元方・韓元長、皆潁川之高士也。與密相近。二君所以信天下之有仙者、蓋各以其父祖及見卜成者成仙昇天故耳。

葛洪が紹介している所に從えば、「昌言」において仲長統は、「行氣」によって健康・長壽を保つ「養性之方」に關心を寄せており、さらに、學道によって神仙となり昇天することもありうる、と考えていたわけである。(右に引いた文の省略した部分では、むかし「不死之道」を知る明師あり、燕の君が人をしてこれを學ばしめたが、學びおえぬうちに師は死んだ、という説話を擧げ、しかし「不死之法」その

ものが存在しないわけではない、という。)

仲長統が養性ないし神仙の術について知識を持っていたことを示す資料は他にもある。晉の張華の「博物志」には、魏王(曹操)が集めた方士十六人の名を列擧し、「右十六人、魏文帝・東阿王(曹植)・仲長統所説、皆能斷穀不食、分形隱沒、出入不由門戶、……」⁽²¹⁾という。同書にまた、曹丕の「典論」を引いて、「王仲統云、甘始・左元放・東郭延年・行容成御婦人法、並爲丞相(曹操)所録」とあるが、王仲統は東阿王及仲長統の誤り⁽²²⁾である。あるいは單に仲長統の誤り(物志按)であらう⁽²³⁾。なお「太平御覽」卷六九一に引く「昌言」には、劄子訓なる人物(「博物志」にいう方士十六人中に名があり、「搜神記」⁽²⁴⁾本卷一「神僊傳」⁽²⁵⁾「抱朴子」⁽²⁶⁾内篇「後漢書」⁽²⁷⁾方術等にも見える)が自ら死日を豫知した話を記しているが、自ら死日を知ることには、「後漢書」方術傳上(謝夷吾・郭鳳・李南の女・折像)、同逸民傳(矯慎)にも見え、やはり方術に關聯するものである。

養性(養生)の術が考えられたのは先秦以來のことである。前漢初期のいわゆる黄老の學も、「淮南子」も、養性術的健康法に關心を寄せていた。後漢においても、道家の思想の要素のひとつは、養性術であり神仙術であった。一般に後漢、特にその末ごろ、方術への關心・嗜好が旺盛だったことは、范曄も「漢世異術之士甚衆」⁽²⁸⁾と記すことである。

右にも觸れた曹操の方士招致について、曹植は「辯道論」⁽²⁹⁾「三國志方術傳」⁽³⁰⁾「漢明帝」⁽³¹⁾「魏志」⁽³²⁾「魏文」⁽³³⁾「魏志」⁽³⁴⁾「魏志」⁽³⁵⁾「魏志」⁽³⁶⁾「魏志」⁽³⁷⁾「魏志」⁽³⁸⁾「魏志」⁽³⁹⁾「魏志」⁽⁴⁰⁾「魏志」⁽⁴¹⁾「魏志」⁽⁴²⁾「魏志」⁽⁴³⁾「魏志」⁽⁴⁴⁾「魏志」⁽⁴⁵⁾「魏志」⁽⁴⁶⁾「魏志」⁽⁴⁷⁾「魏志」⁽⁴⁸⁾「魏志」⁽⁴⁹⁾「魏志」⁽⁵⁰⁾「魏志」⁽⁵¹⁾「魏志」⁽⁵²⁾「魏志」⁽⁵³⁾「魏志」⁽⁵⁴⁾「魏志」⁽⁵⁵⁾「魏志」⁽⁵⁶⁾「魏志」⁽⁵⁷⁾「魏志」⁽⁵⁸⁾「魏志」⁽⁵⁹⁾「魏志」⁽⁶⁰⁾「魏志」⁽⁶¹⁾「魏志」⁽⁶²⁾「魏志」⁽⁶³⁾「魏志」⁽⁶⁴⁾「魏志」⁽⁶⁵⁾「魏志」⁽⁶⁶⁾「魏志」⁽⁶⁷⁾「魏志」⁽⁶⁸⁾「魏志」⁽⁶⁹⁾「魏志」⁽⁷⁰⁾「魏志」⁽⁷¹⁾「魏志」⁽⁷²⁾「魏志」⁽⁷³⁾「魏志」⁽⁷⁴⁾「魏志」⁽⁷⁵⁾「魏志」⁽⁷⁶⁾「魏志」⁽⁷⁷⁾「魏志」⁽⁷⁸⁾「魏志」⁽⁷⁹⁾「魏志」⁽⁸⁰⁾「魏志」⁽⁸¹⁾「魏志」⁽⁸²⁾「魏志」⁽⁸³⁾「魏志」⁽⁸⁴⁾「魏志」⁽⁸⁵⁾「魏志」⁽⁸⁶⁾「魏志」⁽⁸⁷⁾「魏志」⁽⁸⁸⁾「魏志」⁽⁸⁹⁾「魏志」⁽⁹⁰⁾「魏志」⁽⁹¹⁾「魏志」⁽⁹²⁾「魏志」⁽⁹³⁾「魏志」⁽⁹⁴⁾「魏志」⁽⁹⁵⁾「魏志」⁽⁹⁶⁾「魏志」⁽⁹⁷⁾「魏志」⁽⁹⁸⁾「魏志」⁽⁹⁹⁾「魏志」⁽¹⁰⁰⁾「魏志」⁽¹⁰¹⁾「魏志」⁽¹⁰²⁾「魏志」⁽¹⁰³⁾「魏志」⁽¹⁰⁴⁾「魏志」⁽¹⁰⁵⁾「魏志」⁽¹⁰⁶⁾「魏志」⁽¹⁰⁷⁾「魏志」⁽¹⁰⁸⁾「魏志」⁽¹⁰⁹⁾「魏志」⁽¹¹⁰⁾「魏志」⁽¹¹¹⁾「魏志」⁽¹¹²⁾「魏志」⁽¹¹³⁾「魏志」⁽¹¹⁴⁾「魏志」⁽¹¹⁵⁾「魏志」⁽¹¹⁶⁾「魏志」⁽¹¹⁷⁾「魏志」⁽¹¹⁸⁾「魏志」⁽¹¹⁹⁾「魏志」⁽¹²⁰⁾「魏志」⁽¹²¹⁾「魏志」⁽¹²²⁾「魏志」⁽¹²³⁾「魏志」⁽¹²⁴⁾「魏志」⁽¹²⁵⁾「魏志」⁽¹²⁶⁾「魏志」⁽¹²⁷⁾「魏志」⁽¹²⁸⁾「魏志」⁽¹²⁹⁾「魏志」⁽¹³⁰⁾「魏志」⁽¹³¹⁾「魏志」⁽¹³²⁾「魏志」⁽¹³³⁾「魏志」⁽¹³⁴⁾「魏志」⁽¹³⁵⁾「魏志」⁽¹³⁶⁾「魏志」⁽¹³⁷⁾「魏志」⁽¹³⁸⁾「魏志」⁽¹³⁹⁾「魏志」⁽¹⁴⁰⁾「魏志」⁽¹⁴¹⁾「魏志」⁽¹⁴²⁾「魏志」⁽¹⁴³⁾「魏志」⁽¹⁴⁴⁾「魏志」⁽¹⁴⁵⁾「魏志」⁽¹⁴⁶⁾「魏志」⁽¹⁴⁷⁾「魏志」⁽¹⁴⁸⁾「魏志」⁽¹⁴⁹⁾「魏志」⁽¹⁵⁰⁾「魏志」⁽¹⁵¹⁾「魏志」⁽¹⁵²⁾「魏志」⁽¹⁵³⁾「魏志」⁽¹⁵⁴⁾「魏志」⁽¹⁵⁵⁾「魏志」⁽¹⁵⁶⁾「魏志」⁽¹⁵⁷⁾「魏志」⁽¹⁵⁸⁾「魏志」⁽¹⁵⁹⁾「魏志」⁽¹⁶⁰⁾「魏志」⁽¹⁶¹⁾「魏志」⁽¹⁶²⁾「魏志」⁽¹⁶³⁾「魏志」⁽¹⁶⁴⁾「魏志」⁽¹⁶⁵⁾「魏志」⁽¹⁶⁶⁾「魏志」⁽¹⁶⁷⁾「魏志」⁽¹⁶⁸⁾「魏志」⁽¹⁶⁹⁾「魏志」⁽¹⁷⁰⁾「魏志」⁽¹⁷¹⁾「魏志」⁽¹⁷²⁾「魏志」⁽¹⁷³⁾「魏志」⁽¹⁷⁴⁾「魏志」⁽¹⁷⁵⁾「魏志」⁽¹⁷⁶⁾「魏志」⁽¹⁷⁷⁾「魏志」⁽¹⁷⁸⁾「魏志」⁽¹⁷⁹⁾「魏志」⁽¹⁸⁰⁾「魏志」⁽¹⁸¹⁾「魏志」⁽¹⁸²⁾「魏志」⁽¹⁸³⁾「魏志」⁽¹⁸⁴⁾「魏志」⁽¹⁸⁵⁾「魏志」⁽¹⁸⁶⁾「魏志」⁽¹⁸⁷⁾「魏志」⁽¹⁸⁸⁾「魏志」⁽¹⁸⁹⁾「魏志」⁽¹⁹⁰⁾「魏志」⁽¹⁹¹⁾「魏志」⁽¹⁹²⁾「魏志」⁽¹⁹³⁾「魏志」⁽¹⁹⁴⁾「魏志」⁽¹⁹⁵⁾「魏志」⁽¹⁹⁶⁾「魏志」⁽¹⁹⁷⁾「魏志」⁽¹⁹⁸⁾「魏志」⁽¹⁹⁹⁾「魏志」⁽²⁰⁰⁾「魏志」⁽²⁰¹⁾「魏志」⁽²⁰²⁾「魏志」⁽²⁰³⁾「魏志」⁽²⁰⁴⁾「魏志」⁽²⁰⁵⁾「魏志」⁽²⁰⁶⁾「魏志」⁽²⁰⁷⁾「魏志」⁽²⁰⁸⁾「魏志」⁽²⁰⁹⁾「魏志」⁽²¹⁰⁾「魏志」⁽²¹¹⁾「魏志」⁽²¹²⁾「魏志」⁽²¹³⁾「魏志」⁽²¹⁴⁾「魏志」⁽²¹⁵⁾「魏志」⁽²¹⁶⁾「魏志」⁽²¹⁷⁾「魏志」⁽²¹⁸⁾「魏志」⁽²¹⁹⁾「魏志」⁽²²⁰⁾「魏志」⁽²²¹⁾「魏志」⁽²²²⁾「魏志」⁽²²³⁾「魏志」⁽²²⁴⁾「魏志」⁽²²⁵⁾「魏志」⁽²²⁶⁾「魏志」⁽²²⁷⁾「魏志」⁽²²⁸⁾「魏志」⁽²²⁹⁾「魏志」⁽²³⁰⁾「魏志」⁽²³¹⁾「魏志」⁽²³²⁾「魏志」⁽²³³⁾「魏志」⁽²³⁴⁾「魏志」⁽²³⁵⁾「魏志」⁽²³⁶⁾「魏志」⁽²³⁷⁾「魏志」⁽²³⁸⁾「魏志」⁽²³⁹⁾「魏志」⁽²⁴⁰⁾「魏志」⁽²⁴¹⁾「魏志」⁽²⁴²⁾「魏志」⁽²⁴³⁾「魏志」⁽²⁴⁴⁾「魏志」⁽²⁴⁵⁾「魏志」⁽²⁴⁶⁾「魏志」⁽²⁴⁷⁾「魏志」⁽²⁴⁸⁾「魏志」⁽²⁴⁹⁾「魏志」⁽²⁵⁰⁾「魏志」⁽²⁵¹⁾「魏志」⁽²⁵²⁾「魏志」⁽²⁵³⁾「魏志」⁽²⁵⁴⁾「魏志」⁽²⁵⁵⁾「魏志」⁽²⁵⁶⁾「魏志」⁽²⁵⁷⁾「魏志」⁽²⁵⁸⁾「魏志」⁽²⁵⁹⁾「魏志」⁽²⁶⁰⁾「魏志」⁽²⁶¹⁾「魏志」⁽²⁶²⁾「魏志」⁽²⁶³⁾「魏志」⁽²⁶⁴⁾「魏志」⁽²⁶⁵⁾「魏志」⁽²⁶⁶⁾「魏志」⁽²⁶⁷⁾「魏志」⁽²⁶⁸⁾「魏志」⁽²⁶⁹⁾「魏志」⁽²⁷⁰⁾「魏志」⁽²⁷¹⁾「魏志」⁽²⁷²⁾「魏志」⁽²⁷³⁾「魏志」⁽²⁷⁴⁾「魏志」⁽²⁷⁵⁾「魏志」⁽²⁷⁶⁾「魏志」⁽²⁷⁷⁾「魏志」⁽²⁷⁸⁾「魏志」⁽²⁷⁹⁾「魏志」⁽²⁸⁰⁾「魏志」⁽²⁸¹⁾「魏志」⁽²⁸²⁾「魏志」⁽²⁸³⁾「魏志」⁽²⁸⁴⁾「魏志」⁽²⁸⁵⁾「魏志」⁽²⁸⁶⁾「魏志」⁽²⁸⁷⁾「魏志」⁽²⁸⁸⁾「魏志」⁽²⁸⁹⁾「魏志」⁽²⁹⁰⁾「魏志」⁽²⁹¹⁾「魏志」⁽²⁹²⁾「魏志」⁽²⁹³⁾「魏志」⁽²⁹⁴⁾「魏志」⁽²⁹⁵⁾「魏志」⁽²⁹⁶⁾「魏志」⁽²⁹⁷⁾「魏志」⁽²⁹⁸⁾「魏志」⁽²⁹⁹⁾「魏志」⁽³⁰⁰⁾「魏志」⁽³⁰¹⁾「魏志」⁽³⁰²⁾「魏志」⁽³⁰³⁾「魏志」⁽³⁰⁴⁾「魏志」⁽³⁰⁵⁾「魏志」⁽³⁰⁶⁾「魏志」⁽³⁰⁷⁾「魏志」⁽³⁰⁸⁾「魏志」⁽³⁰⁹⁾「魏志」⁽³¹⁰⁾「魏志」⁽³¹¹⁾「魏志」⁽³¹²⁾「魏志」⁽³¹³⁾「魏志」⁽³¹⁴⁾「魏志」⁽³¹⁵⁾「魏志」⁽³¹⁶⁾「魏志」⁽³¹⁷⁾「魏志」⁽³¹⁸⁾「魏志」⁽³¹⁹⁾「魏志」⁽³²⁰⁾「魏志」⁽³²¹⁾「魏志」⁽³²²⁾「魏志」⁽³²³⁾「魏志」⁽³²⁴⁾「魏志」⁽³²⁵⁾「魏志」⁽³²⁶⁾「魏志」⁽³²⁷⁾「魏志」⁽³²⁸⁾「魏志」⁽³²⁹⁾「魏志」⁽³³⁰⁾「魏志」⁽³³¹⁾「魏志」⁽³³²⁾「魏志」⁽³³³⁾「魏志」⁽³³⁴⁾「魏志」⁽³³⁵⁾「魏志」⁽³³⁶⁾「魏志」⁽³³⁷⁾「魏志」⁽³³⁸⁾「魏志」⁽³³⁹⁾「魏志」⁽³⁴⁰⁾「魏志」⁽³⁴¹⁾「魏志」⁽³⁴²⁾「魏志」⁽³⁴³⁾「魏志」⁽³⁴⁴⁾「魏志」⁽³⁴⁵⁾「魏志」⁽³⁴⁶⁾「魏志」⁽³⁴⁷⁾「魏志」⁽³⁴⁸⁾「魏志」⁽³⁴⁹⁾「魏志」⁽³⁵⁰⁾「魏志」⁽³⁵¹⁾「魏志」⁽³⁵²⁾「魏志」⁽³⁵³⁾「魏志」⁽³⁵⁴⁾「魏志」⁽³⁵⁵⁾「魏志」⁽³⁵⁶⁾「魏志」⁽³⁵⁷⁾「魏志」⁽³⁵⁸⁾「魏志」⁽³⁵⁹⁾「魏志」⁽³⁶⁰⁾「魏志」⁽³⁶¹⁾「魏志」⁽³⁶²⁾「魏志」⁽³⁶³⁾「魏志」⁽³⁶⁴⁾「魏志」⁽³⁶⁵⁾「魏志」⁽³⁶⁶⁾「魏志」⁽³⁶⁷⁾「魏志」⁽³⁶⁸⁾「魏志」⁽³⁶⁹⁾「魏志」⁽³⁷⁰⁾「魏志」⁽³⁷¹⁾「魏志」⁽³⁷²⁾「魏志」⁽³⁷³⁾「魏志」⁽³⁷⁴⁾「魏志」⁽³⁷⁵⁾「魏志」⁽³⁷⁶⁾「魏志」⁽³⁷⁷⁾「魏志」⁽³⁷⁸⁾「魏志」⁽³⁷⁹⁾「魏志」⁽³⁸⁰⁾「魏志」⁽³⁸¹⁾「魏志」⁽³⁸²⁾「魏志」⁽³⁸³⁾「魏志」⁽³⁸⁴⁾「魏志」⁽³⁸⁵⁾「魏志」⁽³⁸⁶⁾「魏志」⁽³⁸⁷⁾「魏志」⁽³⁸⁸⁾「魏志」⁽³⁸⁹⁾「魏志」⁽³⁹⁰⁾「魏志」⁽³⁹¹⁾「魏志」⁽³⁹²⁾「魏志」⁽³⁹³⁾「魏志」⁽³⁹⁴⁾「魏志」⁽³⁹⁵⁾「魏志」⁽³⁹⁶⁾「魏志」⁽³⁹⁷⁾「魏志」⁽³⁹⁸⁾「魏志」⁽³⁹⁹⁾「魏志」⁽⁴⁰⁰⁾「魏志」⁽⁴⁰¹⁾「魏志」⁽⁴⁰²⁾「魏志」⁽⁴⁰³⁾「魏志」⁽⁴⁰⁴⁾「魏志」⁽⁴⁰⁵⁾「魏志」⁽⁴⁰⁶⁾「魏志」⁽⁴⁰⁷⁾「魏志」⁽⁴⁰⁸⁾「魏志」⁽⁴⁰⁹⁾「魏志」⁽⁴¹⁰⁾「魏志」⁽⁴¹¹⁾「魏志」⁽⁴¹²⁾「魏志」⁽⁴¹³⁾「魏志」⁽⁴¹⁴⁾「魏志」⁽⁴¹⁵⁾「魏志」⁽⁴¹⁶⁾「魏志」⁽⁴¹⁷⁾「魏志」⁽⁴¹⁸⁾「魏志」⁽⁴¹⁹⁾「魏志」⁽⁴²⁰⁾「魏志」⁽⁴²¹⁾「魏志」⁽⁴²²⁾「魏志」⁽⁴²³⁾「魏志」⁽⁴²⁴⁾「魏志」⁽⁴²⁵⁾「魏志」⁽⁴²⁶⁾「魏志」⁽⁴²⁷⁾「魏志」⁽⁴²⁸⁾「魏志」⁽⁴²⁹⁾「魏志」⁽⁴³⁰⁾「魏志」⁽⁴³¹⁾「魏志」⁽⁴³²⁾「魏志」⁽⁴³³⁾「魏志」⁽⁴³⁴⁾「魏志」⁽⁴³⁵⁾「魏志」⁽⁴³⁶⁾「魏志」⁽⁴³⁷⁾「魏志」⁽⁴³⁸⁾「魏志」⁽⁴³⁹⁾「魏志」⁽⁴⁴⁰⁾「魏志」⁽⁴⁴¹⁾「魏志」⁽⁴⁴²⁾「魏志」⁽⁴⁴³⁾「魏志」⁽⁴⁴⁴⁾「魏志」⁽⁴⁴⁵⁾「魏志」⁽⁴⁴⁶⁾「魏志」⁽⁴⁴⁷⁾「魏志」⁽⁴⁴⁸⁾「魏志」⁽⁴⁴⁹⁾「魏志」⁽⁴⁵⁰⁾「魏志」⁽⁴⁵¹⁾「魏志」⁽⁴⁵²⁾「魏志」⁽⁴⁵³⁾「魏志」⁽⁴⁵⁴⁾「魏志」⁽⁴⁵⁵⁾「魏志」⁽⁴⁵⁶⁾「魏志」⁽⁴⁵⁷⁾「魏志」⁽⁴⁵⁸⁾「魏志」⁽⁴⁵⁹⁾「魏志」⁽⁴⁶⁰⁾「魏志」⁽⁴⁶¹⁾「魏志」⁽⁴⁶²⁾「魏志」⁽⁴⁶³⁾「魏志」⁽⁴⁶⁴⁾「魏志」⁽⁴⁶⁵⁾「魏志」⁽⁴⁶⁶⁾「魏志」⁽⁴⁶⁷⁾「魏志」⁽⁴⁶⁸⁾「魏志」⁽⁴⁶⁹⁾「魏志」⁽⁴⁷⁰⁾「魏志」⁽⁴⁷¹⁾「魏志」⁽⁴⁷²⁾「魏志」⁽⁴⁷³⁾「魏志」⁽⁴⁷⁴⁾「魏志」⁽⁴⁷⁵⁾「魏志」⁽⁴⁷⁶⁾「魏志」⁽⁴⁷⁷⁾「魏志」⁽⁴⁷⁸⁾「魏志」⁽⁴⁷⁹⁾「魏志」⁽⁴⁸⁰⁾「魏志」⁽⁴⁸¹⁾「魏志」⁽⁴⁸²⁾「魏志」⁽⁴⁸³⁾「魏志」⁽⁴⁸⁴⁾「魏志」⁽⁴⁸⁵⁾「魏志」⁽⁴⁸⁶⁾「魏志」⁽⁴⁸⁷⁾「魏志」⁽⁴⁸⁸⁾「魏志」⁽⁴⁸⁹⁾「魏志」⁽⁴⁹⁰⁾「魏志」⁽⁴⁹¹⁾「魏志」⁽⁴⁹²⁾「魏志」⁽⁴⁹³⁾「魏志」⁽⁴⁹⁴⁾「魏志」⁽⁴⁹⁵⁾「魏志」⁽⁴⁹⁶⁾「魏志」⁽⁴⁹⁷⁾「魏志」⁽⁴⁹⁸⁾「魏志」⁽⁴⁹⁹⁾「魏志」⁽⁵⁰⁰⁾「魏志」⁽⁵⁰¹⁾「魏志」⁽⁵⁰²⁾「魏志」⁽⁵⁰³⁾「魏志」⁽⁵⁰⁴⁾「魏志」⁽⁵⁰⁵⁾「魏志」⁽⁵⁰⁶⁾「魏志」⁽⁵⁰⁷⁾「魏志」⁽⁵⁰⁸⁾「魏志」⁽⁵⁰⁹⁾「魏志」⁽⁵¹⁰⁾「魏志」⁽⁵¹¹⁾「魏志」⁽⁵¹²⁾「魏志」⁽⁵¹³⁾「魏志」⁽⁵¹⁴⁾「魏志」⁽⁵¹⁵⁾「魏志」⁽⁵¹⁶⁾「魏志」⁽⁵¹⁷⁾「魏志」⁽⁵¹⁸⁾「魏志」⁽⁵¹⁹⁾「魏志」⁽⁵²⁰⁾「魏志」⁽⁵²¹⁾「魏志」⁽⁵²²⁾「魏志」⁽⁵²³⁾「魏志」⁽⁵²⁴⁾「魏志」⁽⁵²⁵⁾「魏志」⁽⁵²⁶⁾「魏志」⁽⁵²⁷⁾「魏志」⁽⁵²⁸⁾「魏志」⁽⁵²⁹⁾「魏志」⁽⁵³⁰⁾「魏志」⁽⁵³¹⁾「魏志」⁽⁵³²⁾「魏志」⁽⁵³³⁾「魏志」⁽⁵³⁴⁾「魏志」⁽⁵³⁵⁾「魏志」⁽⁵³⁶⁾「魏志」⁽⁵³⁷⁾「魏志」⁽⁵³⁸⁾「魏志」⁽⁵³⁹⁾「魏志」⁽⁵⁴⁰⁾「魏志」⁽⁵⁴¹⁾「魏志」⁽⁵⁴²⁾「魏志」⁽⁵⁴³⁾「魏志」⁽⁵⁴⁴⁾「魏志」⁽⁵⁴⁵⁾「魏志」⁽⁵⁴⁶⁾「魏志」⁽⁵⁴⁷⁾「魏志」⁽⁵⁴⁸⁾「魏志」⁽⁵⁴⁹⁾「魏志」⁽⁵⁵⁰⁾「魏志」⁽⁵⁵¹⁾「魏志」⁽⁵⁵²⁾「魏志」⁽⁵⁵³⁾「魏志」⁽⁵⁵⁴⁾「魏志」⁽⁵⁵⁵⁾「魏志」⁽⁵⁵⁶⁾「魏志」⁽⁵⁵⁷⁾「魏志」⁽⁵⁵⁸⁾「魏志」⁽⁵⁵⁹⁾「魏志」⁽⁵⁶⁰⁾「魏志」⁽⁵⁶¹⁾「魏志」⁽⁵⁶²⁾「魏志」⁽⁵⁶³⁾「魏志」⁽⁵⁶⁴⁾「魏志」⁽⁵⁶⁵⁾「魏志」⁽⁵⁶⁶⁾「魏志」⁽⁵⁶⁷⁾「魏志」⁽⁵⁶⁸⁾「魏志」⁽⁵⁶⁹⁾「魏志」⁽⁵⁷⁰⁾「魏志」⁽⁵⁷¹⁾「魏志」⁽⁵⁷²⁾「魏志」⁽⁵⁷³⁾「魏志」⁽⁵⁷⁴⁾「魏志」⁽⁵⁷⁵⁾「魏志」⁽⁵⁷⁶⁾「魏志」⁽⁵⁷⁷⁾「魏志」⁽⁵⁷⁸⁾「魏志」⁽⁵⁷⁹⁾「魏志」⁽⁵⁸⁰⁾「魏志」⁽⁵⁸¹⁾「魏志」⁽⁵⁸²⁾「魏志」⁽⁵⁸³⁾「魏志」⁽⁵⁸⁴⁾「魏志」⁽⁵⁸⁵⁾「魏志」⁽⁵⁸⁶⁾「魏志」⁽⁵⁸⁷⁾「魏志」⁽⁵⁸⁸⁾「魏志」⁽⁵⁸⁹⁾「魏志」⁽⁵⁹⁰⁾「魏志」⁽⁵⁹¹⁾「魏志」⁽⁵⁹²⁾「魏志」⁽⁵⁹³⁾「魏志」⁽⁵⁹⁴⁾「魏志」⁽⁵⁹⁵⁾「魏志」⁽⁵⁹⁶⁾「魏志」⁽⁵⁹⁷⁾「魏志」⁽⁵⁹⁸⁾「魏志」⁽⁵⁹⁹⁾「魏志」⁽⁶⁰⁰⁾「魏志」⁽⁶⁰¹⁾「魏志」⁽⁶⁰²⁾「魏志」⁽⁶⁰³⁾「魏志」⁽⁶⁰⁴⁾「魏志」⁽⁶⁰⁵⁾「魏志」⁽⁶⁰⁶⁾「魏志」⁽⁶⁰⁷⁾「魏志」⁽⁶⁰⁸⁾「魏志」⁽⁶⁰⁹⁾「魏志」⁽⁶¹⁰⁾「魏志」⁽⁶¹¹⁾「魏志」⁽⁶¹²⁾「魏志」⁽⁶¹³⁾「魏志」⁽⁶¹⁴⁾「魏志」⁽⁶¹⁵⁾「魏志」⁽⁶¹⁶⁾「魏志」⁽⁶¹⁷⁾「魏志」⁽⁶¹⁸⁾「魏志」⁽⁶¹⁹⁾「魏志」⁽⁶²⁰⁾「魏志」⁽⁶²¹⁾「魏志」⁽⁶²²⁾「魏志」⁽⁶²³⁾「魏志」⁽⁶²⁴⁾「魏志」⁽⁶²⁵⁾「魏志」⁽⁶²⁶⁾「魏志」⁽⁶²⁷⁾「魏志」⁽⁶²⁸⁾「魏志」⁽⁶²⁹⁾「魏志」⁽⁶³⁰⁾「魏志」⁽⁶³¹⁾「魏志」⁽⁶³²⁾「魏志」⁽⁶³³⁾「魏志」⁽⁶³⁴⁾「魏志」⁽⁶³⁵⁾「魏志」⁽⁶³⁶⁾「魏志」⁽⁶³⁷⁾「魏志」⁽⁶³⁸⁾「魏志」⁽⁶³⁹⁾「魏志」⁽⁶⁴⁰⁾「魏志」⁽⁶⁴¹⁾「魏志」⁽⁶⁴²⁾「魏志」⁽⁶⁴³⁾「魏志」⁽⁶⁴⁴⁾「魏志」⁽⁶⁴⁵⁾「魏志」⁽⁶⁴⁶⁾「魏志」⁽⁶⁴⁷⁾「魏志」⁽⁶⁴⁸⁾「魏志」⁽⁶⁴⁹⁾「魏志」⁽⁶⁵⁰⁾「魏志」⁽⁶⁵¹⁾「魏志」⁽⁶⁵²⁾「魏志」⁽⁶⁵³⁾「魏志」⁽⁶⁵⁴⁾「魏志」⁽⁶⁵⁵⁾「魏志」⁽⁶⁵⁶⁾「魏志」⁽⁶⁵⁷⁾「魏志」⁽⁶⁵⁸⁾「魏志」⁽⁶⁵⁹⁾「魏志」⁽⁶⁶⁰⁾「魏志」⁽⁶⁶¹⁾「魏志」⁽⁶⁶²⁾「魏志」⁽⁶⁶³⁾「魏志」⁽⁶⁶⁴⁾「魏志」⁽⁶⁶⁵⁾「魏志」⁽⁶⁶⁶⁾「魏志」⁽⁶⁶⁷⁾「魏志」⁽⁶⁶⁸⁾「魏志」⁽⁶⁶⁹⁾「魏志」⁽⁶⁷⁰⁾「魏志」⁽⁶⁷¹⁾「魏志」⁽⁶⁷²⁾「魏志」⁽⁶⁷³⁾「魏志」⁽⁶⁷⁴⁾「魏志」⁽⁶⁷⁵⁾「魏志」⁽⁶⁷⁶⁾「魏志」⁽⁶⁷⁷⁾「魏志」⁽⁶⁷⁸⁾「魏志」⁽⁶⁷⁹⁾「魏志」⁽⁶⁸⁰⁾「魏志」⁽⁶⁸¹⁾「魏志」⁽⁶⁸²⁾「魏志」⁽⁶⁸³⁾「魏志」⁽⁶⁸⁴⁾「魏志」⁽⁶⁸⁵⁾「魏志」⁽⁶⁸⁶⁾「魏志」⁽⁶⁸⁷⁾「魏志」⁽⁶⁸⁸⁾「魏志」⁽⁶⁸⁹⁾「魏志」⁽⁶⁹⁰⁾「魏志」⁽⁶⁹¹⁾「魏志」⁽⁶⁹²⁾「魏志」⁽⁶⁹³⁾「魏志」⁽⁶⁹⁴⁾「魏志」⁽⁶⁹⁵⁾「魏志」⁽⁶⁹⁶⁾「魏志」⁽⁶⁹⁷⁾「魏志」⁽⁶⁹⁸⁾「魏志」⁽⁶⁹⁹⁾「魏志」⁽⁷⁰⁰⁾「魏志」⁽⁷⁰¹⁾「魏志」⁽⁷⁰²⁾「魏志」⁽⁷⁰³⁾「魏志」⁽⁷⁰⁴⁾「魏志」⁽⁷⁰⁵⁾「魏志」⁽⁷⁰⁶⁾「魏志」⁽⁷⁰⁷⁾「魏志」⁽⁷⁰⁸⁾「魏志」⁽⁷⁰⁹⁾「魏志」⁽⁷¹⁰⁾「魏志」⁽⁷¹¹⁾「魏志」⁽⁷¹²⁾「魏志」⁽⁷¹³⁾「魏志」⁽⁷¹⁴⁾「魏志」⁽⁷¹⁵⁾「魏志」⁽⁷¹⁶⁾「魏志」⁽⁷¹⁷⁾「魏志」⁽⁷¹⁸⁾「魏志」⁽⁷¹⁹⁾「魏志」⁽⁷²⁰⁾「魏志」⁽⁷²¹⁾「魏志」⁽⁷²²⁾「魏志」⁽⁷²³⁾「魏志」⁽⁷²⁴⁾「魏志」⁽⁷²⁵⁾「魏志」⁽⁷²⁶⁾「魏志」⁽⁷²⁷⁾「魏志」⁽⁷²⁸⁾「魏志」⁽⁷²⁹⁾「魏志」⁽⁷³⁰⁾「魏志」⁽⁷³¹⁾「魏志」⁽⁷³²⁾「魏志」⁽⁷³³⁾「魏志」⁽⁷³⁴⁾「魏志」⁽⁷³⁵⁾「魏志」⁽⁷³⁶⁾「魏志」⁽⁷³⁷⁾「魏志」⁽⁷³⁸⁾「魏志」⁽⁷³⁹⁾「魏志」⁽⁷⁴⁰⁾「魏志」⁽⁷⁴¹⁾「魏志」⁽⁷⁴²⁾「魏志」⁽⁷⁴³⁾「魏志」⁽⁷⁴⁴⁾「魏志」⁽⁷⁴⁵⁾「魏志」⁽⁷⁴⁶⁾「魏志」⁽⁷⁴⁷⁾「魏志」⁽⁷⁴⁸⁾「魏志」⁽⁷⁴⁹⁾「魏志」⁽⁷⁵⁰⁾「魏志」⁽⁷⁵¹⁾「魏志」⁽⁷⁵²⁾「魏志」⁽⁷⁵³⁾「魏志」⁽⁷⁵⁴⁾「魏志」⁽⁷⁵⁵⁾「魏志」⁽⁷⁵⁶⁾「魏志」⁽⁷⁵⁷⁾「魏志」⁽⁷⁵⁸⁾「魏志」⁽⁷⁵⁹⁾「魏志」⁽⁷⁶⁰⁾「魏志」⁽⁷⁶¹⁾「魏志」⁽⁷⁶²⁾「魏志」⁽⁷⁶³⁾「魏志」⁽⁷⁶⁴⁾「魏志」⁽⁷⁶⁵⁾「魏志」⁽⁷⁶⁶⁾「魏志」⁽⁷⁶⁷⁾「魏志」⁽⁷⁶⁸⁾「魏志」⁽⁷⁶⁹⁾「魏志」⁽⁷⁷⁰⁾「魏志」⁽⁷⁷¹⁾「魏志」⁽⁷⁷²⁾「魏志」⁽⁷⁷³⁾「魏志」⁽⁷⁷⁴⁾「魏志」⁽⁷⁷⁵⁾「魏志」⁽⁷⁷⁶⁾「魏志」⁽⁷⁷⁷⁾「魏志」⁽⁷⁷⁸⁾「魏志」⁽⁷⁷⁹⁾「魏志」⁽⁷⁸⁰⁾「魏志」⁽⁷⁸¹⁾「魏志」⁽⁷⁸²⁾「魏志」⁽⁷⁸³⁾「魏志」⁽⁷⁸⁴⁾「魏志」⁽⁷⁸⁵⁾「魏志」⁽⁷⁸⁶⁾「魏志」⁽⁷⁸⁷⁾「魏志」⁽⁷⁸⁸⁾「魏志」⁽⁷⁸⁹⁾「魏志」⁽⁷⁹⁰⁾「魏志」⁽⁷⁹¹⁾「魏志」⁽⁷⁹²⁾「魏志」⁽⁷⁹³⁾「魏志」⁽⁷⁹⁴⁾「魏志」⁽⁷⁹⁵⁾「魏志」⁽⁷⁹⁶⁾「魏志」⁽⁷⁹⁷⁾「魏志」⁽⁷⁹⁸⁾「魏志」⁽⁷⁹⁹⁾「魏志」⁽⁸⁰⁰⁾「魏志」⁽⁸⁰¹⁾「魏志」⁽⁸⁰²⁾「魏志」⁽⁸⁰³⁾「魏志」⁽⁸⁰⁴⁾「魏志」⁽⁸⁰⁵⁾「魏志」⁽⁸⁰⁶⁾「魏志」⁽⁸⁰⁷⁾「魏志」⁽⁸⁰⁸⁾「魏志」⁽⁸⁰⁹⁾「魏志」⁽⁸¹⁰⁾「魏志」⁽⁸¹¹⁾「魏志」⁽⁸¹²⁾「魏志」⁽⁸¹³⁾「魏志」⁽⁸¹⁴⁾「魏志」⁽⁸¹⁵⁾「魏志」⁽⁸¹⁶⁾「魏志」⁽⁸¹⁷⁾「魏志」⁽⁸¹⁸⁾「魏志」⁽⁸¹⁹⁾「魏志」⁽⁸²⁰⁾「魏志」⁽⁸²¹⁾「魏志」⁽⁸²²⁾「魏志」⁽⁸²³⁾「魏志」⁽⁸²⁴⁾「魏志」⁽⁸²⁵⁾「魏志」⁽⁸²⁶⁾「魏志」⁽⁸²⁷⁾「魏志」⁽⁸²⁸⁾「魏志」⁽⁸²⁹⁾「魏志」⁽⁸³⁰⁾「魏志」⁽⁸³¹⁾「魏志」⁽⁸³²⁾「魏志」⁽⁸³³⁾「魏志」⁽⁸³⁴⁾「魏志」⁽⁸³⁵⁾「魏志」⁽⁸³⁶⁾「魏志」⁽⁸³⁷⁾「魏志」⁽⁸³⁸⁾「魏志」⁽⁸³⁹⁾「魏志」⁽⁸⁴⁰⁾「魏志」⁽⁸⁴¹⁾「魏志」⁽⁸⁴²⁾「魏志」⁽⁸⁴³⁾「魏志」⁽⁸⁴⁴⁾「魏志」⁽⁸⁴⁵⁾「魏志」⁽⁸⁴⁶⁾「魏志」⁽⁸⁴⁷⁾「魏志」⁽⁸⁴⁸⁾「魏志」⁽⁸⁴⁹⁾「魏志」⁽⁸⁵⁰⁾「魏志」⁽⁸⁵¹⁾「魏志」⁽⁸⁵²⁾「魏志」⁽⁸⁵³⁾「魏志」⁽⁸⁵⁴⁾「魏志」⁽⁸⁵⁵⁾「魏志」⁽⁸⁵⁶⁾「魏志」⁽⁸⁵⁷⁾「魏志」⁽⁸⁵⁸⁾「魏志」⁽⁸⁵⁹⁾「魏志」⁽⁸⁶⁰⁾「魏志」⁽⁸⁶¹⁾「魏志」⁽⁸⁶²⁾「魏志」⁽⁸⁶³⁾「魏志」⁽⁸⁶⁴⁾「魏志」⁽⁸⁶⁵⁾「魏志」⁽⁸⁶⁶⁾「魏志」⁽⁸⁶⁷⁾「魏志」⁽⁸⁶⁸⁾「魏志」⁽⁸⁶⁹⁾「魏志」⁽⁸⁷⁰⁾「魏志」⁽⁸⁷¹⁾「魏志」⁽⁸⁷²⁾「魏志」⁽⁸⁷³⁾「魏志」⁽⁸⁷⁴⁾「魏志」⁽⁸⁷⁵⁾「魏志」⁽⁸⁷⁶⁾「魏志」⁽⁸⁷⁷⁾「魏志」⁽⁸⁷⁸⁾「魏志」⁽⁸⁷⁹⁾「魏志」⁽⁸⁸⁰⁾「魏志」⁽⁸⁸¹⁾「魏志」⁽⁸⁸²⁾「魏志」⁽⁸⁸³⁾

〔後漢書・方術傳下左慈傳注・三國志〕方術傳（化傳注・文選）卷二郭泰「遊仙館」注（三國志）に於ても、方術への批判が見られる。

しかし、一口に方士の術といっても、當時のそれは、辟穀・導引などによる養生・長壽・不死・輕身の法や房中術の類、また左慈の幻妖から華佗の醫學に至るまで、呪術と科學との境界にまたがる廣汎な領域を占めていたのであつて、したがつてそこには、情欲の追求のみならず知的探求の動機も存在したのであろうから、リアリストの權力者曹操やその一族が、それに關心を寄せる一面を持つていたとしても、意外ではない。（曹植は「釋疑論」〔魏志〕内篇では、左慈・甘始ら方士の例を擧げて、「道術」〔方術〕が「空言」でないことを説いている。）ただし、曹操の方士招致は彼らが民衆を欺き惑わすことを豫防しようとしたものだ、と曹植がいうのは、恐らく真相の一端にも近からう。民間の「姦邪鬼神」の「淫祀」を強力に禁壓したのは、ほかならぬ曹植だったのである。（前節）——曹操やその一族は、方術が民衆の世界に浸透して「淫祀」と結合する危険を避けつつ、それを自分らの興味・嗜好に奉仕させようとしたのであろう。

仲長統にもどつて考えるなら、「養生之方」への關心を抱いていたことにおいて、彼は、時流の影響の下、曹操らの風尚の圈内にいたわけであり、養生論的色彩は、後にとりあげるいわゆる「樂志論」にも認められる。そして彼の「養生之方」が（葛洪の紹介する所によれば）、「行炁（氣）」を手段としていることは、その限りでは、人間を自然的存在としてフィジカルに捉える考え方を示すもの、といひうる。かつまた、方術に關する彼の立場が、曹操らの場合と同様、民衆の世界の呪術的宗教に對しては反感を持つものであつたろうことは、前節に見たことによつて察知できよう。

五 歴史意識

仲長統が、「天」を純粹な自然現象として考え、その超越性を否定したことは、先に見たとおりである（三節）。この觀點のもとに仲長統は、王朝が超越的な「天」から「命」を受けるといふ、儒家の傳統的觀念を批判し、王朝の天下支配は、「天」によつて決定されるのではなく暴力にもとづくものだとする、大膽な主張を提出し、そして、それを出発点とする独自の歴史意識を展開した。

〔後漢書〕に引く理亂篇（以下）に於いて、

豪傑之當天命者、未始有天下之分者也。無天下之分、故戰爭者競起焉。于斯之時、並僞假天威、矯據方國、擁甲兵、與我角才智、程勇力、與我競雌雄。……角知者皆窮、角力者皆負、形不堪復仇、執不足復校、乃始羈首係頸、就我之銜繼耳。……

仲長統のかような主張は、後漢に流行した緯書・圖讖でなされていゝる、後漢王朝の受命を神祕化してその正系性を説明しようとする試みや、彼に少しく先行する何休の「春秋公羊解詁」における、漢王朝の出現は孔子によつて豫知されており、「春秋」は漢のために制作されたものだとする（やはり讖緯の影響を受けた）説、そうした、歴史に豫言を持ちこみ、王朝の出現は天命により豫定されていたとする非合理的の見解とは異質であつて、歴史の實態をリアリストィックに見すえる視座を示すものである。彼はさらに、こうした視座からして、一つの王朝の成立から滅亡に至るまでの歴史の過程を分析しようとする。彼によれば、右のように戦亂のなかで「才智」「勇力」の他者に優越したものが、他者を屈伏させて天下を統一する。この時期においては、征服されたものたちは、「皆匈（胸）冒腹詛、幸我之不成、而以

奮其前志」なる状態にある。ついで、

及繼體之時、民心定矣、普天之下、頼我而得生育、由我而得富貴、……天下晏然、皆歸心於我矣。豪傑之心既絶、士民之志已定、貴有常家、尊在一人。當此之時、雖下愚之才居之、猶能使恩同天地、威侔鬼神。……周孔數千、無所復角其聖、賁育百萬、無所復奮其勇矣。

という、王朝の支配が確立し安定している「繼體」の君主（後繼者）の時期があり、そして、

彼後嗣愚主（意林作愚主）、見天下莫敢與之違、自謂若天地之不可亡也、乃奔其私嗜（意林作私情）、騁其邪欲、君臣宣淫、上下同惡。……荒廢庶政、棄亡人物、……信任親愛者、盡佞諂容說之人也、寵貴隆豐者、盡后妃姬妾之家也。……遂至熬天下之脂膏、斲生人之骨髓、怨毒無聊、禍亂並起、中國擾攘、四夷侵叛、土崩瓦解、一朝而去。……

という、「後嗣の愚主」のもとでの「土崩瓦解」、王朝の衰滅の時期が来る。かくて、

存亡以之迭代、政亂（通鑑卷六五作治亂、王先謙注、政亦治字、通鑑改）、從此周復、天道常然之大數也（意林作、左傳八昭十年、曰、美惡周必復、天之道也）。

との、存亡・治亂の過程がある、とするのである。ここで「迭代」といい、「周復」というが、仲長統にあっては、その過程は右のように、王朝の政治のあり方自體に原因を持つとされていて、どこまでも政治の實態、それにもとづく歴史の趨勢・力學に眼をすえたりアリストテリックな思索がなされている。漢代儒家の通念をなしていた循環論的歴史觀——文質說、三統（三正）說、忠・敬・文說、五德（五行）說のたぐいが、特定の觀念を王朝の交代にあてはめる、したがって歴史の

實態と遊離したものであったのとは、彼の歴史意識は異質であった。「天道」の語も、ここでは、漢代儒教の天人相關說に立つものではなく、歴史のなかに働く條理、法則といったもの（嚴密に規定された法則性ではないが）と考えるべきである。仲長統の、歴史に對するかかる冷徹な視覚は、後漢末期の、まさしく「禍亂並起」し、「土崩瓦解」が迫りつつある現實状況のもとでこそ、形成されえたものであった。

先にも觸れた何休の「春秋公羊解詁」の歴史觀は、「春秋」解釋を手段として、漢王朝こそが、孔子の豫言した「新王」（「春秋公羊傳」隱公第一疏に引く「文諡例」にいう三科九旨、また宣公十六年解詁を參照）の「大平」の世だ、とすることによって、漢王朝の權力の弱體化、その危機の露呈を、イデオロギー面からカバーしようとするものだったといえよう。これと同じころの鄭玄が、今文學と古文學とを統合した人であることはいうまでもないが、彼はその間、兩派の說の相違の問題を、過去の歴史に吸収させることで解消させている所がある。たとえば、「周禮」地官大司從と「禮記」王制篇との、諸侯の封地についての相違、春官大宗伯と王制篇との、宗廟の四時の祭祀の名についての相違について、「周禮」を周代の制、王制篇を夏・殷の制、とすることによって調和を試みている（王制）ごとくであり、これは、經書の内容の批判的分析でもなく、過去の事實の客觀的探究でもなく、經學上の所傳の相違を、歴史への恣意的設定により形式的に解消しようとするものであった。鄭玄は、今文學・古文學の調和折中を通じた、統一ある經學の世界という絶對的價値の構築、そうした（何休とは別の）いわばアカデミックな方法のもとに、時代の危機を克服もしくは相對化しようとした、といえよう。何・鄭の、方向を異にしたがらうにも觀念的、非實證的な歴史への態度（それら自體は、思想史

といい、「治要」に引く徳教篇にも、「大治之後、有易亂之民」に對し、「大亂之後、有易治之勢」というのによれば、彼が漢王朝に望みを絶ち、これに代る國家による「治」を念頭に置いていたことが察知されよう。

仲長統の井田復活論は、何休が「春秋公羊解詁」(五年十)で「井田之法」を論じ、鄭玄(周禮)・地官小司徒・同考工記や趙岐(文選上注)が同じく古典の注で井田について説いているのと共通するが、仲長統の場合、廣汎な政策論の一環として位置づけられている所に特色がある。それは、政策の「損益」を提案するなかで、「豪人貨殖」の現状に對し、「齊民財之豐寡」の目的のため、「變有所敗而宜復者」としていわれているのであり、尙古的發想に立つものではない。諸侯王制については「變」ずべしとし、井田や肉刑については「復」すべしとするが、ともに、現状に對する處方箋として提出されている點、政策・制度改革論の性格を持つものである。彼の政策論の立場は、儒家を中心としつつ、法家的色彩をも交えている。

前節に見た、王朝の存亡・治亂の「迭代」「周復」の理論といい、右に見た政策・制度改革論といい、現實の状況の觀察や過去の事實の分析にもとづく客觀的な歴史意識を示すものであって、この歴史意識は、仲長統の自然觀における、「天」の超越性・天人相關への否定と、合理主義的精神において通底するものである。そしてまた彼の歴史意識は、前述(參照)のような、歴史的事實を根據とする社會・政治批判を支えるものでもあった。

七 仲長統の位置

仲長統の屬した階層は、彼の履歷(參照)から見て、特權的な大豪族

ではなく、また一般農民でもなく、近く任繼愈氏主編「中國哲學史」(第二冊p.43)などにもいうように、中小地主階層であつたらう。いわゆる「樂志論」の前半(參照)に示される生活感覺も、そうした階層性に照應するものといえよう。豪族の土地獨占・勢力増殖への非難や、農村における秩序確立・農業生産振興の要請は、この階層の立場からの、農村の安定化を目的とする發言であらうし、外戚の專權・宦官の跋扈に對する攻撃も、やはりこの立場からの特權層批判であらう。しかも、後漢國家の衰頽をまのあたりに見、その「土崩瓦解」を豫測せざるをえなかつたらう彼は、もはや、「迭代」「周復」サイクルの盡きた漢王朝にしがみつくのではなく、それを克服した新たな國家の出現を望見する地點にいる。新しい國家のあり方として構想されたのが、前述の損益篇の諸政策、わけても「政務」十六條であらう。かかる國家・政治のあり方のものでこそ、彼の屬する階層は安定と利益を保障されうろ、と考えられたのであらう。同じく損益篇に、天下の人材の擧用を求めて、「以筋力用者、謂之人、……以才智用者、謂之士」「士有不用、未有少士之世也」とし、かつ、「君子」の祿を厚くせよ、「固宜重肉累帛、朱輪四馬」と説き、「政務」十六條にも「賢才蔽以敝官宜」というのは、彼の構想する國家體制の内部に、自己の屬する階層の政治的活動の舞臺を確保しようとする欲求を表現している。

仲長統が、「天」の超越化・天人相關説を批判し、王朝の天下支配は天命のもとに豫定されているのではなく暴力にもとづくものだとし、尙古にも批判的であつたことは、いずれも、漢王朝のイデオロギ―としての漢代儒教のドグマへの異議申し立てであるが、またそれを通して、この王朝自體への告別でもあつた、といえよう。——彼の

視座からすれば、漢王朝は、天命によって決定された絶對的位置、豫定された正系性などを持つものではなく、單に存亡・治亂の「迭代」「周復」のサイクルの「環をなすにすぎぬもの」として相對化され、天人相關説的・讖緯説的神秘化から切り離されるのであり、しかもそれは「禍亂並起」の状況下で滅亡に近づきつつあり、今や多大の抜本的變革が必要だ、とされているのである。「天若窮此之數、欲何至邪」(《漢書》)と彼はいう。ここでは、越超的な「天」の力が考えられているのではない。歴史の趨勢、あるいは彼のいわゆる「天道」(《五經》)はすでに漢王朝を置き去りにして進んでいるという實感が、ここではパセティックに表明されているのである。

仲長統は、かく、後漢最末期に生きて、王朝の命運を見すえつつ、存亡・治亂の「迭代」「周復」論を展開し、歴史の轉機を感じとり、そして新たな國家・政治のあり方を構想しようとした。このこととの脈絡からするとき、彼が、曹操に協力しその智囊となった荀彧に辟召されてその下にあり、ついで曹操その人の幕下にあつてその軍事に参したという事實(《參照》)は、重要な意味を持つ。宦官の養子を父とし、若くして「任俠放蕩、不治行業」、孝廉に擧げられて官途につき、地方官などを體驗した曹操(《三國志》)は、特權的な名門の出でなく、その政策は、重農の方針とあわせて節儉を提倡し、法家政治を實行し、もつて農業生産の進行を保障するものであり(《范文瀾「中國通史簡編」》(修訂本 p. 218)、地方大族(豪族)勢力を抑制し中央集權政府を恢復しようとするものであつた(《唐長孺「九品中正制度試釋」》(《魏晉南北朝》)、とされる。曹操が政權形成の過程で人材吸収に腐心したことは周知であるが、仲長統もまた荀彧を介して、曹操の集團にいたひとりである。荀彧の自殺後、曹操の直屬下に入るまでの経緯は不詳であるし、いわん

やその間の仲長統自身の心境などは知るすべもないが、思想的路線の問題として考えるかぎり、「政務」十六條などに見られる、中小地主階層知識人としての仲長統の立場は、曹操政權の政策に極めて近いといつてよからう。

曹操によって建安元年(一九六)に設けられた屯田や、魏晉の戸調制と、仲長統の豪族指揮や農村安定論・井田復活論とに、何らかの類縁性があるのではないか、社會經濟史家の教示を得たいとおもう。後漢極末の二二〇年、魏國において創始された九品官人法は、その當初の目的において、仲長統の人材擧用論と一致するものがあるのではないか。荀彧が尙書令であつたとき肉刑復活を問題にし、さらに陳羣が曹操の命により、その父、紀の肉刑復活論を陳じたことが、「晉書」刑法志その他に記されているが、仲長統もまたその復活を論じたことは前述のごとくである。また、仲長統が丞相の權限の確立を主張したことと史實との一致についてはすでに觸れた(《參照》)。——「昌言」に述べられている仲長統の意見と、曹魏政權の諸政策とに、直接の關係がどの程度存在するか、斷言することはもとよりできまい。しかし、右の若干の例、またより一般的に、しばしば法家的と評される曹操の政治の特質と仲長統のリァリステックな思考方式との對應、さらに、前述した民間の呪術的宗教への態度や方術への關心における共通性(《參照》)までも考慮するならば、仲長統と、曹操ないし曹操集團(政權)との間に、多くの接點が存在していたとは、判斷してよいであろう。仲長統が、長からぬ生涯のうちで重要な交渉を持った相手も、荀彧を始め、常林・鄧義・繆襲のごとき、ともに曹操の陣營に屬する人であつた。恐らく仲長統自身も、漢王朝に代る新しい國家・政治の形成の可能性を、新興の曹操の勢力に期待していたのであろう。

仲長統のいわゆる「樂志論」は、「淵明の歸去來辭と其歸を同じくする」(狩野直喜「兩漢學術考」P. 22)とも評されるもので、その内容は、前半において、

使居有良田廣宅、背山臨流、溝池環市、竹木周布、場園築前、果園樹後。舟車足以代步涉之艱(本或作難)、使令足以息四體之役。養親有兼珍之膳、妻孥無苦身之勞。……

のように中小地主的生活感覺をうかがわせるとともに、後半では、安神闔房、思老氏之玄虛、呼吸精神和、求至人之仿佛。與達者數子、論道講書、俯仰二儀、錯綜人物。彈南風之雅操、發清商之妙曲。消搖一世之上、睥睨天地之間。不受當時之責、永保性命之期。如是則可以陵霄漢、出宇宙之外矣。豈羨夫入帝王之門哉。

と、濃厚な道家的・養性論的色彩を示すものである。(この文とともに作られたとされる詩一篇にも同様な色彩が見られる。)これを、現實への無力感の表れとする見解があるが、私はここにはむしろ、中小地主階層の知識人たる仲長統の、新しい國家・政治體制への希求とあいともなった、物質的、精神的な安定・充足への意欲を、認めることができると思う。前述(參照)のように、「後漢書」仲長統傳は、この文と詩二篇を彼の在野の時期に置くが、このころの仲長統は、しばしば州郡の命召の對象となつたとあれば、すでに知名の士であった。これ以後の仕宦の時期にも、不遇だったとはいえぬ。彼が現實に對する無力感を強く意識していたと見るべき根據は乏しい。「樂志論」の文章は、道家的であっても、現實世界自體に對して否定的なものではないし、「不受當時之責」「豈羨夫入帝王之門哉」の語にしても、現實政治への絶望とはいえず、彼の實際の行動は、こうした語によって覆われるものでもなかった。中小地主階層としての生活基盤の維持と、道家

思想や養性術(それに對する彼の關心には先にも觸れた^{四〇})による、精神の安定・身體の保全と、——それらへの欲求を告白した仲長統のこの文章は、自己の階層の利益を保障しうる國家・政治のあり方を構想する彼の政治思想やそれに含まれる歴史意識の立場と、また彼の政治行動と、少なくとも矛盾するものではない。現實に對して機能すべき政治思想の一方で、心身の安定・充足を求める態度には、一種の平衡感覺を讀みとることもできるのであり、それは必ずしも人格の分裂ではなく、逃避・隱逸とも挫折とも異なるであらう。「樂志論」はよく知られた作品であるので、私見を述べておく次第である。

仲長統の思想を、合理主義的批判精神や唯物論の特徴を著しく有し、漢代儒家中の反主流、異端の位置に立つもの、とすることは、定説に近かるう。そのことと、彼の政治的立場・行動、特に曹操集團(政權)への参加という事實とは、表裏の關係にあると見ねばなるまい。私はそれを重視したい。漢王朝という舊い體制に告別し、新しい國家・政治のあり方を摸索し構想した仲長統は、單にその年代のみならず、より本質的にその思想と行動とにおいて、漢と魏晉とを架橋した人といふことができる。王充にはまだ見えていなかった王朝の命運を、仲長統は見た。そして、何休や鄭玄のように觀念的にでなく、現實に沿いつつ、彼は歴史の轉機に對處しようとしていた。

注(一)「統昌言表」に「統、字公理」といひ、「後漢書」にも名を統とするのにより、仲長を姓とすべく、「文心雕龍」諸子篇にも「仲長昌言」、「隋書」經籍志にも「仲長子昌言」、「文選」^{卷五} 范曄「宦者傳論」李善注にも「仲長子昌言」といふ。また岑仲勉「元和姓纂四校記」上P. 155參照。

(二) 黄巾の亂についての研究は數多いが、地域別に詳論したものに、木

村正雄「黃巾の叛亂」(東洋教育大學文) (學部紀要九一)がある。

(3) 荀彧は、初平二年(一九一)、袁紹のもとを去り曹操に従い、曹操により「吾之于房(張)也」と悦ばれた。建安元年(一九六)、曹操は尙書の事を録し、獻帝を許に迎え、司空となったが、この年、荀彧は侍中、尙書令となった。(後漢書 獻帝紀、同荀彧傳、三國志 武帝紀、同荀彧傳)

(4) 社に關する論議については、秦惠田「五禮通考」(卷四・金鷄「求古錄禮說」九・黃以周「禮書通故」第三・諸稱敬次「支那の家族制」第五節(著作集四)・加藤常賢「書社及び社考」(の研究)所收)・池田末利「社の起源とその變遷」(中國古代文化)・藤川正數「漢代における禮學の研究」(pp.62-74)・同「社稷祀について」(會報三五)等、を参照。

(5) 越智重明「漢六朝史の理解をめぐって」(九州大學東洋史論集二五)に、荀彧の死の意味についての論及がある。なお荀彧については丹羽允子「荀彧の生涯」(名古屋大學文學部)を参照。

(6) 「太平御覽」(卷六)の引く「抱朴子」佚文に「仲長統作昌言、未竟而亡、後董襲撰次之」という。姚振宗「隋書經籍志考證」のいうように董は繆の誤りであろう。「未竟」というのは他に證がないが、繆襲がこの書を編集して上ったのは事實であろう。

(7) なお益稷釋文に「嘗、本亦作譚、李登聲類云、譚言、善言也。」「善言」は「孟子」公孫丑上に「禹聞善言則拜」と見える。また段玉裁「古文尙書撰異」を参照。

(8) 同じく萬曆年間に胡維新が編した「兩京遺編」に、「仲長統論」と題して、「樂志論」と「昌言」中三篇を収めているが、これは「後漢書」仲長統傳から採ったもの。また歸有光蒐輯・文震孟參訂「諸子彙函」(天啓)に「蠶山子」と題して仲長統の著作(理亂篇・損益篇)を収めるが、これも「後漢書」に依っている。「世善堂藏書目錄」にあるものも、原本であるかは疑問が残る。

(9) 三篇とも刪節したものであろう。范曄自身「今簡撮其書有益政者、略

載之」と記していること、「羣書治要」に載せるこの書の損益篇・法誠篇(注10参照)の文が「後漢書」にないこと、「後漢書」の同じ巻の王符傳に引いている「潛夫論」五篇がともに刪節されていることにより、そう判断される。

(10) 「羣書治要」の尾張藩天明刊本(四部叢刊影印本による)は「昌言」について篇名を記さないが、清原教隆が北條實時の依頼により加點校合した鎌倉時代鈔本(金澤文庫藏、現在宮内廳書陵部藏、本稿では圖書寮刊行のコレタイプ版による)には、篇名が欄外に記入されている。冒頭から、徳教・損益・法誠・敬禁・中制・拾遺・性行・讖難の八つである。本稿では「羣書治要」に載せる「昌言」の引用に當っては、尾張本を鎌倉鈔本と對校し、教隆が本文に加えた校記や尾張本の細井平洲らの校記を参照するとともに、鎌倉鈔本の篇名を記すこととする。鎌倉鈔本については島田翰「古文舊書考」・「圖書寮典籍解題」(漢籍)・武内義雄「群書治要と清原教隆」(武内義雄)を参照。實時・教隆については足利行述「鎌倉室町時代之儒教」にも要領のよい記述がある。また尾張本については石濱純太郎「支那學論攷」に考證が見える。

(11) この文(いわゆる「樂志論」)につき嚴可均は、「文選」(卷一)潘岳「閑居賦」注に「昌言」を引いて「薄池自周、竹木自環」というのがこの文の一節に似ることにより、この文は「昌言」の一部であろうとする(金陵集文)が、根據が十分であるまい。

(12) 仲長統の思想に關する従来の研究として、わが國では、鈴木茂「仲長統の歴史的批判主義について」(東洋の文化)・中島千秋「仲長統」(中國の思想家)・神樂岡昌俊「仲長統の思想」(徳信)・金谷治「後漢末の思想家たち」(福井博士頌壽記)・串田久治「仲長統の思想」(徳信)がある。特に鈴木論文は、仲長統研究に先鞭をつけた力作で示唆に富む。中國では、侯外廬ほか「中國思想通史」第二卷(pp.441-456)・馮友蘭「中國哲學史新編」第二冊(pp.317-323)・任繼愈主編「中國哲學史」

第二冊 (pp. 141-148) その他の通史類のほか、最近には、劉邦富「試論仲長統の天人觀」・葛榮晉「仲長統思想研究」(ともに「中國哲學史研究集」刊二、上海人民出版社)がある。

(13) 彼が「人主有常不可諫者五焉」として擧げるものにも、「廢后黜正」「不節情欲」「專愛一人」と並んで、「寵幸佞諂」「驕貴外戚」という。

(引倫遺所)

(14) 漢の尙書の官については、鎌田重雄「漢代の尙書官」(「東洋史研究」二六、一四)。

戸川芳郎「職官一則—尙書郎—」(「中世文學」會報四)を参照。

(15) 「論衡」命祿篇に、「世之論事者」の「以才高者」(「孫人相傳」)當爲將相、能下者宜爲農商」なる通念を批判し、「殊不知才知行操雖高、官位富祿有命」という。

(16) 崔寔の「政論」は、仲長統により、「凡爲人主、宜爲一通、置之坐側」と評價されている(「後漢書」)。崔寔はまた「四民月令」の著者であるが、この書と仲長統の「樂志論」との共通性を説く論者もいる(劉毓璠「論漢晉南朝封建莊園制度」(「歷史研究」九六、一三)。

(17) 荀子の自然觀についての私見は、拙稿「荀子の思想における自然認識と政治意識」(「山口大學文學會誌」三〇、一・二〇一)・拙著「荀子—古代思想家の肖像—」(「評論」pp. 63-85)に記した。

(18) 「後漢紀」靈帝紀・「後漢書」皇甫嵩傳・「三國志」張魯傳・同注引く「典略」、その他に見える。

(19) 「風俗通」怪神篇・「三國志」武帝紀注引く「魏書」に見え、赤眉の集團のなかで信仰されたことは「後漢書」劉盆子傳に見える。なお城陽景王は、漢高祖の孫、齊悼惠王肥の子、劉章。

(20) 「後漢書」本紀によれば、後漢の後半期、權力の側から「妖賊」と呼ばれる類の叛亂がしばしば起こったことを知りうる。なお多田狷介「黃巾の亂前史」(「東洋史研究」二六、一四)を参照。

(21) 嚴可均は「仙之上者也」までを「昌言」の文とするが(「全後漢文」)。

「抱朴子」内篇論仙に「上士學形昇虛、謂之天仙。……」というのによれば、「此所謂」以下は葛洪の文か。ただし下文の陳元方(名は紀、陳寔の子)は建安初年に、韓元長(名は融、韓詔の子)も獻帝初年に死んでおり、かつ荀彧の家と同じく潁川の名族であるから(「後漢書」列傳)仲長統はこの二者の傳聞を知っていたであらう。

(22) 士禮居叢書所收影寫連江葉氏本ではともに卷七。ここでは今人范寧氏が秘書二十一種本を底本とした「博物志校證」(中華書局)による。

(23) 卿希泰「中國道教思想史綱」第一卷(pp. 166-175)は、この面を重視する。

(24) 「行氣」は、「抱朴子」内篇微旨篇によれば「吐納之道」すなわち呼吸法で、「道(導)引」「屈伸之法」と並ぶ身體的訓練。なお、アンリ・マスpero(川勝義雄譯)「道教—不死の探究」(pp. 81-105)・小野澤精一ほか編「氣の思想」・坂出祥伸「導引考」(「地田未利博士古稀紀念論叢」)等を参照。仲長統の思想的先輩といふべき王充も、「論衡」自紀篇によれば「養生之書」を著している。

(25) 「後漢書」光武帝紀・「續漢書」祭祀志上引く泰山刻石文(「後漢書」張純傳)等に見られる。なお、安居香山、中村璋八「緯書の基礎的研究」(「東洋學」)・平秀道「後漢光武帝と圖讖」(「東洋學」)・板野長八「圖讖と儒教の成立」(「中學雜誌」八四)を参照。

(26) 典型的な例としては、「尙書大傳」略説(「陳澧」)・「春秋繁露」三代改制質文篇・「說苑」修文篇・「白虎通」三正篇・同三教篇、等。

(27) 崔寔の「政論」(「後漢書」)に、「凡天下所以不理者、常由人主承平日久、俗漸敝而不悟、政浸衰而不改、習亂安危、快不自親(「會注」)……」というの、仲長統と背景を同じくする。

(28) 何休の思想に関する研究としては、山田琢「漢代における春秋公羊學說展開の結末」(「金澤大學法文學部」)・稻葉一郎「春秋公羊學の歴史哲學」(「史林」)・中嶋隆藏「何休の思想」(「東洋學」)・吉川忠夫「黨錮と學問」

(35) 操作集(三聯)がある。

(29) なお、重澤俊郎「原始儒家思想と經學」(pp.228~230)・伊藤計「駁五經異義」研究(中國の文化と)を参照。

(30) 章注に「司馬法曰、歩百爲畝、畝百爲夫、夫三爲屋、屋三爲井」と。「論語」學而道千乘集解所引馬融注、「周禮」地官小司徒鄭注・「晉書」地理志上にも「司馬法」のこの文を引くが、孫詒讓は今本にないので佚篇の文とする(正義)。仲長統は、班固が「漢書」食貨志に「井方一里、是爲九夫、八家共之、……」というのと同様、「夫田」を井田制のなかに位置づけて解している。なお彼の井田復活論については、胡寄窗「中國經濟思想史」中(pp.211~214)を参照。

(31) 前引の肉刑復活論のなかで仲長統は、髡鉗・鞭笞が中罪を懲らすに足りないため、人は死罪を犯しやすくなり、また、官が輕刑では不足だとして罪状を増したり、病死に託して殺したりすることがある、という。

(32) 崔寔の「政論」にも、「濟時拯世之術、豈必體殘酷、然後乃理哉。……故聖人執權、遭時定制、步驟之差、各有云設」(後漢書・崔寔傳)「聖人能與世推移、而俗士苦不知變」(後漢書)などと、時變への即應をいう。

(33) 何・鄭・趙の三者とも黨錮に坐したことがあり(各本傳)、彼らの井田論には、恐らく豪族の兼併への批判が意識されていたろう。何休の井田論については、中嶋・吉川前掲論文に言及が見える。同じころの井田論としては他に、著者不明の「春秋井田記」(後漢書・循吏傳)がある。他方、同時代の人でも荀悅は、井田復活は不可能としている(申鑒時八参照)。なお孟子以後の井田論の演變については、李劍農「先秦兩漢經濟史稿」(第九・堀敏一「均田制の研究」(岩波、第一)を参照。

(34) 曹操およびその政權については多くの研究があり、最近の單行本にも、越智重明「魏晉南朝の貴族制」(出版)・川勝義雄「六朝貴族制社會の研究」(岩波)がある。中國での評價については、舊刊であるが「曹

操論集」(三聯)がある。

(35) 川勝氏は、「曹魏政府の陣容」に、荀彧ら頌川グループと北海グループがあったことを指摘している(前掲書、第一節)。

(36) 宮崎市定「九品官人法の研究」(合編、第二章)・矢野主税「門閥社會成立史」(國書刊行會、pp.537~570)・越智前掲書(第二章)・川勝前掲書(第四章)等を参照。

(37) 當時の肉刑をめぐる論議については、重澤俊郎「漢魏に於ける肉刑論」(三聯の文化)・西田太一郎「中國刑法史研究」(岩波、第一)を参照。

(38) 曹操と仲長統とを併せ論じたものとして、つとに岡崎文夫「魏晉南北朝通史」(pp.450~463)がある。なお、曹操の「孫子」注を讀むとき、戦術家としての彼の合理的な思索を見ることができ、それと、前衛した仲長統の自然觀との間には、思想面での類縁性を考えてよいのではないか。王友三編著「中國無神論史綱」(pp.106~108)は、曹操の「反天命」思想を指摘している。

(39) 鈴木・金谷前掲論文。葛榮晉前掲論文や孫叔平「中國哲學史稿」上(第二篇)もこれに近い。

(40) 鈴木氏は、仲長統の合理主義的世界觀と道家的人生觀との分裂は「完全」に不調和な二元主義であるとす。一方、中島千秋氏(論文)は、「樂志論」や詩一篇を虚無・諦觀と考えることに反対し、より積極的な自己主張を語るものとして解釋している。

(41) 侯外廬は前掲書(pp.455~456)は、仲長統の竹林七賢への影響、「樂志論」などの老莊思想の魏晉文學への繋がり、を説く。しかし、仲長統と魏晉思想との繋がり、道家思想の面のみでなく、上述した自然觀・政治論その他、彼の思想の全體について考えられるべきものであろう。また、魏晉における老莊思想の性格や、そこで儒家と道家との關係はもろもろ多様であり、仲長統がそれらとどう繋がるかは、個別的に考えられねばなるまい。