

## 鄭玄の『周礼』調人職注にことよせて

辺土名, 朝邦  
活水女子大学

<https://doi.org/10.15017/18086>

---

出版情報：中国哲学論集. 10, pp.108-125, 1984-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 鄭玄の『周礼』調人職注にことよせて

辺 土 名 朝 邦

## はじめに

鄭玄(二七〇〜二〇〇)が三礼、すなわち『周礼』『儀礼』『礼記』の注釈にとりかかったのは、諸説があるが、靈帝の建寧二年(二六九)から始まった第二次党錮の禁の期間と考えるのがより妥当だと思ふ。何よりも彼本人が「党錮に遭い、難を逃れ礼に注す」(『文苑英華』七六六、劉子元引鄭康成自序)と述べていることで裏づけられる。さらに『後漢書』の本伝(六五)でも、

党事の起るに及び、乃ち同郡の孫嵩等四十余人と俱に禁錮を被り、遂に隠れて經業を修め、門を杜して出でず。と記していることからしてまず間違ひなからう。

「子を戒むるの書」には「關尹の執を擅にするに遭ひ、党禁の錮に坐すこと十有四年にして赦令を蒙る」といっている。

この第二次の党錮は獄死する者が百余人、禁錮に坐した者が六百とも七百とも数えられ太学生の逮捕者に至っては千余人にも上るといふ、後漢王朝にあつては未曾有の儒学への大弾圧であつた。そのことは周知のように『後漢書』の「党錮列伝」(五七)に詳しく、今ここに贅言するまでもない。ところで「杜門不出」著作に専念したのは、例えば何休①(二二九〜一八二)もそうであつたように、党錮にかかわつた知識人が共通してとつた一つの行動パターンとも考えられ、そうした行動のもつ社会的政治的意味をもはっきりさせなくてはならないが、いずれにせよ『後漢書』の本伝で見ると、鄭玄は党錮を人生の転機として郷里に帰つて經書の注釈、さらには弟子②の養成に全力をつくしたの

のである。年齢的にも四十代から五十代の終りにかけての成熟期であり、まさに期は満ちていたのである。三礼の注釈は、その注釈の鄭玄の著述に占める位置、また毛詩鄭箋の文との関連から見ても、恐らく杜門十四年間の当初から彼がとりくんだ仕事であっただろう。彼の師馬融が第一次党錮の禁の始まった桓帝の延熹九年（一六六）に八十七歳で亡くなっている。師の死が弟子鄭玄に何の影響も与えなかったとは考えられない。三礼の注釈をうながした別の契機として、ここでは詳しく触れないが、馬融の死は意外なかたちで作用しているのではなからうか。

後漢末の混乱しきった社会情勢の中で党錮を契機として執筆された三礼注は、注釈という本質的な制限はあるものの、その注釈中にしばしば漢代の制度、風俗習慣、俗語を傍証に引く。そこからそれなりに彼の時世観を探ることが可能なはずである。そのことと関わっても三礼注は鄭玄の思想を考える上でぜひともはつきりと見究めておかねばならない第一等の資料である。拙論はその見究め作業の一環としてまず『周礼』注をとりあげたい。「礼是鄭学」といわれるが三礼の中でもその根幹をなすのは他ならぬ『周礼』である。『周礼』は「周公居攝して六典の職を作し」（冢宰鄭注）太平を致すための官制を述べた、礼法の最も備われる礼経と鄭玄が明言しているからである。

とはいうものの『周礼』注の全体にわたって細かに突きつめていくことは今到底できないので、問題をごく限って、地官の調人職に絞りたい。周知のように調人職では独特の復讎回避の制度が説かれている。鄭玄がどのような意識で注釈を下したかにまず注目したいのである。そこで論の運びとして、はじめに既に多くの人がびとに論ぜられたことからであるが、有名な『春秋公羊伝』『礼記』の復讎説、さらにそれに関わる経書や今文学説を前提的確認事項としてとりあげる。そうしてから調人職の復讎回避の制度を具体的にみていき、この調人職の鄭注をかなめとして、『礼記』の鄭注と照らし合わせながら鄭玄が復讎をめぐってどのような意識をもっていたかを考える。次に視点を変えて、後漢における実際の報讎事件をとりあげ、それに対する当時の世風はどうであったか見てみる。と同時に当時の思想界がそうした世風にどのような批判意識をもっていたかをも概略し、かくて鄭玄はなぜ『周礼』を重視するのかという実に基本的なことがらについて再考する。それにいわばことよせるかたちで彼の時代認識と『周礼』注とのかわわりを素描してむすびにかえたい。

『春秋公羊伝』③を読んでまず感じるのは、そのあくことの復讐礼讃の言辭であろう。しかもその取りあげている復讐は通常一般のそれではなく、かなり異常な報讐事件が激越な程称揚されていて、そこに『春秋公羊伝』の特色を見出せるといつても過言でない。例えば伍子胥の事件がそうである。ことからは定公四年の春秋經文「冬十有一月、庚午、蔡侯、吳子を以て楚人と伯莒に戦う。楚師敗績す」の条で、夷狄あつかいの呉に子の爵稱を付して褒辭としてゐるのに端を発して、伝文で伍子胥の報讐が述べられる。ことからはあまりに有名なのでここで詳しくは述べないが、かいつまんで話せばこうである。すなわち、伍子胥（名は員）は楚國の太傅の家柄の臣下であったが、王位後継者の問題のこじれから、君主平王によって父と兄を謀殺されてしまった。彼は楚國を去り亡命して呉王闔閭の下に身を寄せた。が伍子胥は「君に事うるは猶父に事うるがごとくあるべきとし、平王に報讐するといふ「君の義を虧いた」挙に出る意志を元来はもっていなかった。ところが、蔡の昭公に対して楚人が無道の行為をなした。つまり春秋の義によれば夷狄が中國を辱めたのである。定公四年（B.C.五〇六）十一月の庚午の日、蔡は楚と伯莒の地で戦った。伍子胥は「中國を憂うる心」から已むにやまれず呉軍を率いて蔡の救援にかけつけ、庚辰の日に楚國の都である郢に攻め入り陥落させ、かくて積年の怨讐を報いることができた。（『史記』の伍子胥伝によれば、この時すでに平王は死しており、子胥は「楚の平王の墓を掘いてその尸を出し、之を鞭うつこと三百」に及んで父の讐に報いたという）父の讐とはいえ、臣が君主の國を伐つという事は、道義上ゆゆしき問題であることはいうまでもない。

『春秋公羊伝』はここで、独特の春秋の義を張る。「父、誅を受けず、子復讐するは可なり」つまり、正当な刑罰によって殺されたのでなければ、加害者がたと主君でも報讐してよいのだとして伍子胥の行為を肯定している。忠と孝のジレンマは、他の經書では問題として回避されるかばかされるかが通常であるが、『春秋公羊伝』は真向うから断案を下しているのである。司馬遷（B.C.一四五〜？）もこの『公羊伝』の考え方の影響をうけて、『史記』伝贊で伍子胥を称賛してやまない。

『春秋公羊伝』の報讎是認の激越さをさらに印象づけるのは、齊の襄公が九代前の遠祖の讎をはらすため紀国を攻め滅ぼした事件（莊公四年）についてのその考え方である。

「臣にして賊を討たざるは臣にあらざり。子にして復讎せざるは子にあらざるなり」(隱公十一年伝文)と子としての父の讎を義務づける『春秋公羊伝』は、国と国との仇讎関係を最も重大だと考え、国君の仇は九世に限らず「百世と雖も」復讎して可なりという。

以上の、かなり異常な事例に端的に表明された『春秋公羊伝』の復讎観はそのまま今文学の復讎肯定の思想の核心を形成していったといえる。『春秋繁露』でも例えば王道篇で「春秋の義、臣にして賊を討たざれば臣にあらざり。子にして復讎せざるは子にあらざり。故に趙盾を誅し、賊討たざる者は葬を書せず。臣子の誅なり」とこの思想が継承されているし、章帝の建初四年(七九)の白虎觀の論議でも、「父不受誅、子復讎可」の考え方が支持されている。(『白虎通』誅伐篇)。

今文学におけるこうした復讎礼賛の背景には、忠孝にもとづく道德的行為への法的規制の適用を除外しようとする儒家の心情重視の動きがあろう。と同時に、報讎という行為はその決行に勇気が伴い、その意味でもまた注目されていたのであろう。こうした復讎礼讚はたんに今文学の儒家のみでなく、春秋末から戦国秦漢初期の尚武や孝道奨励の社会的気風を土台として広く一般にその礼讚の空氣が醸成されていた。そのことは『史記』の遊俠列伝、刺客列伝、『漢書』の諸伝を読んでまた確認されるところである。そうして後で述べるように後漢に至っても、社会的気風として依然として復讎を是認する雰囲気が強かったのである。

周知のように、『礼記』でも復讎は大いに臣子の責務としてその遂行が奨励されている。曲礼上にいう。

また檀弓上でも、子夏が父母の仇に対してどのような処置をすべきかとの質問に対して、孔子は、

苦くに寝ね、干かんを枕として仕えず、天下を共にせず。これに市朝に遇えば兵に反らずして闘う。

と答えている。『礼記』ではこのように父母や親族の仇には断固報復すべしと主張しているのである。もっとも檀弓の場合はかなり弾力的で、例えば昆弟の仇に対しては「仕うれども国を共にせず」といいながら、「君命を衛みて使

せばこれに遇うと雖も闘わず」と、但し書を付して君命の絶対なることを注意し、従父昆弟の仇に対しては、「魁かゝと為らず、主人能くせば、則ち兵を執りてその後陪す」と血縁の濃淡によって復讐の遂行の責任性が減ぜられている。こうした方向は『大戴礼記』でもほぼ同様で曾子制言篇に「父母の讎はともに生を同じくせず。兄弟の讎はともに国を聚せず。朋友の讎はともに郷を聚せず」という。

ところで、『礼記』の復讐是認の経文を鄭玄はどのように解釈しているのだろうか。今、彼の注を見てみると、檀弓下ではわざわざ字句の解釈がなされている程度である。が曲礼上の「父之讎、弗与共戴天」の注では次のようにいう。父は子の天なり。己の天を殺すものと与に共に天を戴くは孝子に非ざるなり。行き求めて之を殺して乃ち止む。

また「交遊之讎、不同国」でも、「讎、吾を避けざれば則ち之を殺す」と注している。経義を祖述するという解釈学本来のめざすところからして当然といえは当然ながら、鄭玄は復讐を肯定するのみならず、この注の文勢はかなり積極的であり、この注文のかぎりでは彼が復讐を否定していたとは到底思えないのである。

## 二

『周礼』地官の調人職は「万民の難を司つかさどってこれを諧和す」という、民間の紛争の調停を職掌としている。調人の職務が秋官の諸官のように刑罰を伴う、いわゆる刑官ではないと認識されている点が面白い。地官については、鄭玄の「三礼目錄」でも、地のもつ育成のイメージに因んで「万民を安擾す」という、いわば教化を専らとする官と規定されていて、調人がその意味で秋官でなく地官に所属させられているのはおのずと納得されるものである。この調人の主要な職務として、復讐の和解があげられている。

凡そ難を和するに、父の讎はこれを海外に辟けしめ、兄弟の讎はこれを千里の外に辟けしめ、従父兄弟の讎は国を同じくせず。君の讎は父になまい、師長の讎は兄弟になまい、主友の讎は従兄弟になまい。

すなわち、加害者をしかるべく地に移住させて、積極的に復讐を回避することを企るのである。この条は一種の徙民の制として、つとに有名である。後にこの条にもとづいて唐代に移郷の制（賊盜律）が現実に律令化され、それはま

たわが国の律令にも影響を及ぼしたところから見ても、こうした制度が単なる個人の想像的産物ではなく、それなりの事実根拠をもつたものであったことが推察されるが、今はそれを詳かにしない。ただ一言付け加えておきたいのは、穂積陳重④の『復讐と法律』によれば、例えば『旧約聖書』の「民教記」の三十五章六節から十五節に、あやまって人を殺した者が復讐者から避難する場所として、モーセはエホバによって六つの町を指定していることなどから、いわゆる避難制度 (Asylrecht) は私力制裁から公権制裁へと進む法律進化の過程で古代世界において普遍的に措置せられた制度であつたようである。

先程の調人の条は、その前条に「凡そ過つて人を殺傷したる者」とあつて、国家がその避難を規定しているのは過失的加害者についてであることがわかる。故意に人を殺傷して全く情状酌量の余地のない者は勿論秋官の司直の手によつて捕えられて裁きがつきそれ相当に刑罰 (多くは死刑) が加えられる。ただこの者が司直の手を逃がれているときもあるのであつて、その場合は、報讎をはかる被害者の子弟等が一定の手続きをへて文書をもつて、秋官の朝士などの司法官に届出をすれば、加害者一身にかぎつて私力による制裁が許されていた (秋官司士「凡報仇讎者、書於士、殺之無罪」因みに復讐届出制も古代世界において普遍的な制度である)。

故意にはあるが正当な理由によつて人を殺傷した者は、加害者とはみなされないから、被害者の子弟等と国を別にして復讐を回避させる。この加害者を追つて被害者の子弟等が報讐した場合は殺人とみて報讐者を死刑に処す (凡殺人而義者、不⑤同国、令勿讎。讎之則死)。

ところで、報讐を企てる者と国を同じくさせないことで国家がその人身の保護を認めている加害者が避難せずに報讐者と国を同じくしているときはどうするのか。調人の規定によれば、こうした場合は、この加害者は国家の法、いかにえれば王命にそむく罪を犯しているのであるから、王は調人に瑞節 (琰圭) をあたえ、この者を執え秋官に移送してしかるべく処罰することになっている (弗⑥辟則与之瑞節而以執之)。

さらにここでつけ加えておきたいことは、『周礼』には明文はないものの、調人職の規定延長線から、報讐はむろん加害者一人に限られるのであつて、加害者の子孫兄弟まで殺傷が及んだとき報讐者は一転して殺人者とされ司直の裁きを受けねばならないのである。あるいはこういう場合はどうであろうか。すなわち報讐をしようとする者が加害者と

錯覚して全く別人をあやめた場合である。これも『周礼』に明文はない。が鄭玄は、秋官司刺の「三宥」の一宥である「不識」の注で「識とは審なり」として「不審とは、今、仇讎、当に甲に報ずべく、乙を見て誠に以て甲と為して之を殺すが若き者」とその具体的事例をあげている。これによれば、こうした場合は一種の過失犯として情状酌量の対象となり、減刑に処せられることがわかる。

以上、『周礼』における復讎の取扱いを見てきたが、すでに明らかのように、今文学の考え方と違って、復讎を法律適用外の道徳的行為として絶対視してはいない。「和難」という調停制度や届出制度の背後には、復讎をできるだけ制限しようとする考え方が控えている。その考え方は究竟、復讎否認へとゆきつかねばやまないのではなからうか。『春秋左氏伝』も、後で触れるように、復讎に対して消極的な姿勢がうかがわれる。古文学で『周礼』ほど明快に復讎観を表明している経書は他にない。

さて、ここで肝心の鄭玄は、この『周礼』の復讎観に対してどのような解釈を下しているだろうか。調人と朝士の注をみると、故らに気負って異をとなえるところはなく、経文に沿うて忠実にパラフレーズしているかのように見える。例えば「父之讎辟諸海外」の「海外」を「四海の外」と解釈して、四海について『爾雅』釈地の文「九夷・八蛮・六戎・五狄、之を四海と謂う」をそのまま引用している。となると鄭玄は報讎に否定的だということになり、前に見た曲礼の注で、かなり積極的に報讎を肯定していたのと食い違ってくる。曲礼は曲礼、周礼は周礼と例の夏礼・殷礼の時間差を導入する前提で、あえて矛盾と知りながら周礼では復讎制限の経文に従ったのか、そのところが注文では明確でない。誰が見てもそこに疑問を感じる。さればこそ彼の弟子の趙商は大略次のように質問しているのである。

調人職に「父の讎はこれを海外に辟く」とあり、君主についても同様にするとあります。（先生は）「此れを辟けて就きてこれを讎とするを得ざらしむ」と注釈しています。私おもうに、春秋の義では「子にして復讎せざるは子にあらず。臣にして賊を討たざるは臣にあらず」であります。（されば）楚勝（白公、彼の父は鄭人に殺された）の徒輩ですら（父の仇を討たんとする勝の意を裏切つて鄭国に味方した楚の令尹子西を指して）「鄭人はここにいたぞ。讎は近くにいたのだ」（左伝哀公十六年）と言って（子西を）伐つたのであります。讎を見たなら討たないわけ

にはまいりません。臣は君恩に感じ、孝子はその親を思い、報讎しないわけにはいきましますまい。子夏が父母の仇は如何と問うたのに、孔子は「苦に寝ね干を枕として仕えず、与に天下を共にせず。これに市朝に遇えば、兵に「反らず」と答えていられます。天下でも「兵に反らず（いつも武器を身に帯びている）」です。海内においてはどうして「之を和せ」しむることができましょう。二礼（周礼・礼記）のいわんとするところが分りません。

これに対し鄭玄は、「海外」が四海の外であることに趙商の注意を喚起させる。つまり海外とはまさに「九夷の東、八蛮の南、六戎の西、五狄の北」ということであって、讎はかくも遠隔地に難を避けるのだから、

雖い至孝の心有るとも、能く往きて討つや否や。

と、孝子に報讎の意志があつても物理的に不可能なのだと答えている。鄭玄は実に巧妙に孝子の報讎の是非から地の遠近の問題へと視点をすりかえている。趙商が果してこの解答に納得したかどうか、それはともかくとして、ここではつきり分るのは、鄭玄は前の『礼記』の彼の注とも照らしあわせて、『周礼』注においても、問題を含みながらも孝子の報讎を決して否定はしていないということである。のみならず、一經の注釈という制約をはなれた場での彼の発言は、もつと大胆に復讐是認へと傾斜している。その端的な例が『駁五經異義』での伍子胥評価である。賈逵（三〇一—二〇二）系統の古文学派に属する許慎（三〇一—二四）は、伍子胥の報讎について、

凡そ、君、理に非ずして臣を殺す。公羊説は子復讐すべしとす。故に子胥楚を伐ち、春秋之を賢とす。左氏説は君命は天なりとす。是れ復讐すべからず。（『礼記』曲礼疏引）

と、たとえ『公羊伝』のいう「父不受誅」ときでも君主への報讎は不可だとした。ここで依り所となっているのが『春秋左氏伝』の鄭公辛の「君、臣を討つ。誰か敢て之を讎とせん。君の命は天なり。若し天命に死せば、將に誰をか讎とせん」であり、「大義親を滅す」（隱公四年）とする君権絶対視の主張である。鄭玄はこれに対し『礼記』の子思の言を引いて反駁する。

子思云う、今の君子、人を退くるとき將にこれを淵に隊おとさんとするが若くす。戎首たることなくば、亦た善からずやと。（檀弓下）

子胥の父兄の誅、淵に隊すすら喩とするに足らず。楚を伐つに呉をして兵に首たらしむ。子思の言に合するなり。

君主のまるで淵に突落とさんばかりのむごい罷免の仕方に対する臣下の怨恨を子思はみとめ、その者が侵攻軍の首領となつてせめ込んでこないだけでましと思わなければならぬという。鄭玄は、楚の平王の伍子胥への仕打ちは、すなわちその父兄謀殺の事実は、子思のいう「淵へ隊す」という形容を越えたもつとひどい仕打ちなのだとし、にもかかわらず、伍子胥が呉を侵攻軍の首領とし、自らは決して首領とならなかつたことは、子思の言に合するとその行為を高く評価する。もちろん鄭玄は君への報讎をまともに是認はしていない。けれども、伍子胥を称揚することで、結果的にはその報讎は黙認されていると見なければならぬ。鄭玄が左氏説に加担していないことは明らかである。と同時に、公羊の復讎説も全面的に支持されているのではない。それは次のことから裏づけられる。前にみた「百世の讎を復す」という公羊説について、許慎の五経異義では復讎は五世に止まるべしという「古周礼説」をあげて公羊説を批判している。ところで、この古周礼説については、鄭玄は全く反駁していない。このことを調人職の賈公彦の疏で次のように説明している。

復讎の法は異義の古周礼説に依りて五世の内に尽くすべし。五世の外はこれを己れに施せば則ち義なく、これを彼に施せば則ち罪なし。復する所の者は惟だ殺す者の身を謂う。乃ち殺さるる者の子孫に在りては五世を尽くして之を復するを得べし。鄭之に従うなり。

許慎がしばしば依りどころとする「古周礼説」なるものが、どういう来歴をもつものであるか、それは杜子春から鄭興鄭衆父子へと連なる古文学派の周礼説と故ら對抗する賈逵学派の学説を指しているのか、あるいはまたもつと淵源する劉歆以来の学説なのか、そのところがもう一つはつきりしないが、いずれにせよ、賈公彦のいうように、鄭玄は、公羊の百世報讎を可とする説をたしかに支持してはいないようである。

以上のことがらを通して窺えることは、まず方法的なあり方として鄭玄は要するに今古文の対立に固執することなく、それらを越えた足場から自由に取捨選択して是非の判断を下し、時としてかなりの修正を加えてその解釈を組み立てている。言い古された感もないではないが、いわゆる折衷的な彼独特の方法があらためて確認される。そこで、内容的に突込んで、鄭玄は結局報讎説を全体としてはどのような意識の下で捉えていたのか。それをもう一度『周礼』調人職の彼の注に戻って考えてみよう。いうまでもなく調人職の報讎観は曲礼や檀弓のそれとは対立している。経文に

即して解釈するかぎり両者の解釈は当然ながら齟齬をきたす。ところが既に趙商への回答を通してみたように調人職の注で鄭玄は報讎に対して決して否定的ではない。そうしてこの点では、「曲礼」、「檀弓」、「鄭志」『駁五異義』における彼の見解は一致している。と同時に、調人職の注は全体として故らに經文にそむくところはない。ということはどういうことなのか。結論をいそげば、要するに鄭玄は報讎をみとめながらも、周礼の報讎制限（それは最終的には否定へと進む）策を支持している。そこにおいて混乱矛盾はないだろうか。おそらく、鄭玄の意識下ではそれは何らの矛盾ではなく、報讎というやむにやまれぬ私的制裁はそれがすぐれて道德的行為であるという点で積極的に肯定されながらも、実はそれを包含する公的秩序（官制と法律）という階位が構想されていて、報讎はこの階位に抵触しないかぎりにおいて認容されるかたちで辻褄が合わされているのではなからうか。もつと端的に言えば報讎は否定されないが実質的には制限されているのである。

### 三

ここで視点をかえて、後漢社会における復讐の実態について少しく触れておきたい。鄭玄がなぜ周礼を重視するのかその理由を考える上でもそれはぜひとも踏まえておくべきことだからである。漢律では、高祖の法三章で「人を殺す者は死す」と定めて以来、報讎についての格別の規定が明文化されているわけではなく、原則的には殺人者として死罪に処せられたのである<sup>(1)</sup>。けれども、報讎を礼讃する世風は依然として根強く、後漢に至っても報讎の話題には事欠かない。そうした中でも、注目すべきは、女性による仇討ちが存することである。

例一 酒泉郡（甘肅省）の龐涓の母趙娥は実父を同県人に殺された。娥には男の兄弟が三人あったが、いずれも病死していた。加害者は己れに報讎する者がいないといつて喜んでいた。娥は感憤し、つねに刀をしのばせて馬車に幌をかけて隙を窺った。十年余りが過ぎたが討つことができなかつた。後に都亭（宿場）でぼったり讎に出くわし、かねて用意していた刀で刺殺し、見事本懐をとげることができた。ただちに県の役所に自首して、「父仇已に報ゆ。刑戮に就かんことを請う」と申し出た。県の長官の尹嘉はこれを義挙とし、県令の印綬を解いて俱に逃亡しようとした。

(娥を死罪にすることは到底できないと考えてである)しかし娥はきっぱり断り「怨み塞され身死すは、妾の明かなる分、罪を結び獄を理むるは君の常理。何ぞ敢えて生を苟にし以て公法を枉ん」といった。後に大赦にあい放免された。州郡は娥の閻に表彰の額をかかげた。太常の張奐は嘆賞して束帛を贈った。(『後漢書』八四列女伝)因みに張奐(一〇三〜一八二)が太常となったのは本伝(『後漢書』六五)によると確実に靈帝が即位して二年目の建寧二年(二六九)以降であるから、趙娥の事件は、桓帝末年の頃に起ったのではなからうか。

例二 陳留郡外黃(河南省開封)に緜玉という婦人がいた。実父(⑤)を殺した李士なる者を殺して仇を報じた。ところでこの李士なる男は玉の夫の母方のいとこ(従母兄)であった。姑は玉をとらえ役人に引渡した。役人はただちに外黃令の梁配に事件を報告した。配はこの玉なる婦人を死罪にすべしと考えていた。この時、同郡の諸生であった十五歳の申屠蟠は配にむかって「玉の節義は、以て無恥の孫を感せしめ忍辱の子を激ますに足る。明時に遭わずとも尚お当に廬墓を表旌すべし。況んや清聴に在りて而も哀矜を加えざるをや」と言つて諫止した。配はその言に従い、かくて請うて死罪を減ずることができた。(『後漢書』五三、申屠蟠伝、出来事は申屠蟠の年齢から考えて⑤安帝から順帝初期にかけての後漢中期のことか)

緜玉の場合は男兄弟が死んだのではなく、その者やその者の子たちが様々な事情で報讎にひるんでいるのを、緜玉が女ながらも決行した勇気を申屠蟠は称揚したのである。次に男性による報讎の例を見てみよう。

例三 安丘(山東省)の男母丘長なる者が母親と市に出かけたが酔漢に会い、その酔漢は長の母を辱かした。長はこの者を殺して逃げたが、膠東で捕えられた。時に膠東の相であった呉祐は長に向つていった。「母親が辱かしたれ、子がそれを恥とするのは人情として当然だ。しかし孝子は『忿るには必ず後のめんどうを思い』親を心配させぬものだ。今おまえは親にそむき怒りを爆発させて、白昼人を殺してしまった。おまえを赦すことは義にはずれるし、おまえを刑罰に処することは忍びない。どうしたものかな」とすると長は自らかせをかけて「國家法を制し、囚身これを犯す。明府哀矜を加うと雖ども、恩施す所なし」とどんな裁きも覚悟の上と申し述べる。呉祐は長に後継のないのをあわれに思い、長の妻を呼びよせ、獄中に同宿せしめる。やがて冬となり、その年に執行すべき処刑がすべて終つた頃、長の妻は妊娠した。長は呉祐の恩をおもうて母親ともどもに感涙にむせぶ。かくてみずから縊死し果てた。(『後

漢書』六四)順帝の即位(一二六)前後に起つた出来事であろう。

**例四** 鄧憚じゆんぱんは汝南西平(河南省)の人である。彼の親友に董子張という人物がいた。子張の父と叔父は同郷の盛氏によつて殺害された。子張は何とか仇を報いたく思つていたが、重い病にかかり、今日明日をも知れぬ生命であつた。憚が訪ねていくと、子張は彼を見て突然すすり泣きを始めた。もう喋る気力もなかつた。憚は親友の心中をたちどころに察し、子張に向つていった、「おぬしは、死ぬということよりも父の仇を討てぬことが無念でたまらぬのだな。心配するな、おぬしが死んでもおれが代わつて殺る」と。子張は黙つて彼をみつめるだけであつた。憚はさつそく刺客をやとい仇人をはばんで、その首を切り、病床の子張のところへ持つてきた。子張はその首を見て息をひきとつた。かくして憚は県庁に自首してきた。県令はわざとゆつくり応対して憚の入獄を引きのぼそうとする。憚はいう、「友がために讎に報いるは吏の私なり。法を奉じて阿らざるは君の義なり。君を虧いて生くるは臣の節に非ざるなり」走り出て獄に入つてしまつた。県令ははだして後を追つたが及ばず、かくて彼自ら獄にやつてきて、獄中の憚の眼前で刀を抜き憚をおどしていった。「おぬしが私に従つてここから出られないならば、いっそ(この刀で)死んで私の本心を示しましょう」と。憚はこの言葉を聞いてやつと獄から出た。建武七年(三二)より少し後のことである。(『後漢書』二九)

**例五** 蘇不韋の父謙は過失がもとで旧怨を抱く司隸校尉の李嵩に拷問で殺されてしまつた。この時不韋は十八歳であつた。彼は洛陽から父の屍体を車にのせて郷里に帰り、埋めはしたが葬式はしなかつた。天を仰いで「伍子胥ひとり何人ぞや」と嘆いた。姓名を変え家財をつくして劍客をやとい李嵩をたびたび狙つたが討つことはできなかった。嵩はやが大司農にうつる。不韋は地下にトンネルを掘つて嵩の屋敷に潜入せんと企てる。トンネルは嵩の寢室にまで達し、中に侵入する。ところが嵩は廁に行き不在。不韋はそこにいた妻や子供たちを殺し、書をとどめて立ち去つた。嵩は大いに驚懼し、以後身辺を警戒し、外出にも護衛を伴い討つことができない。不韋はそこでただちに魏郡に赴き嵩の父の冢を発とどろきその頭を切りとつて持ち去り、京師の市場に懸け「李君遷の父の頭」と標してはずかしめた。嵩はひたすら沈黙していた。後、辞職を願い出、郷里に帰り、墓を修復してから不韋を亡き者にせんと求めたが、何年たつてもつかまえることができなかった。嵩は憤怒感傷して病を發し血を吐いて死んだ。不韋は後に赦に会い家

に帰ることができ、ようやく父を改葬して喪式を行なったのである。（『後漢書』三一、蘇章伝）

この事件はまさに鄭玄と同時代に起ったということではなはだ注目すべきである。時の士大夫の多くは不韋が冢墓を発いて死体をはずかしめたことを非難した。が何休は不韋を伍子胥に比した。さらに太原の郭泰（二八〇―二八九）は蘇不韋の報讎は単独でしかも死を賭して豪強にたち向ったところで伍子胥よりも勝るとして大いに称揚したという。

以上の実際の報讎事件で興味深いのは、当事者が共通して、国家の法規と己れの至情とにジレンマを感じ、刑死を覚悟で仇討を決行していることである。そこにはまた道徳に殉ずる自己犠牲の精神と勇氣を民衆は感じ、喝采してやまない。司直も他の殺人者のように俊敵に裁くことがとかくためらわれるのであった。報讎には一種のヒロイズムの美学すら存するようであるから仇討ちは容易にやまなかつたのである。そうして、例えば『後漢書』（八三）逸民伝にのせる周党のように『春秋公羊伝』を読んで「百世報讎」の義に感奮して郷佐と決闘をして旧時にうけた恥辱をはらそうとした者のように、本来の報讎から明らかに逸脱したのも発生してくる。報讎事件の頻発は決して良風美俗のあらわれとはいえなかつたのである。むしろそこには、おおうべくもない風紀の紊乱状態があつた。さればこそ桓譚（B・C四〇〇A・D三二）は次のように鋭く復讐の弊害を衝くのである。

今人相い殺傷し、己に法に伏すと雖ども而も私かに怨讎を結び、子孫相い報じ、後忿前より深く、戸を滅し業を殄す。而るに俗は豪建を称う。故に怯弱なること有りと雖も猶勉めて之を行う。此れを人の自理に聽せて復た法禁なき者と為すなり。今宜しく旧令を申明にすべし。若し己に官誅に伏し而かも私に相い傷殺する者あらば一身逃亡すと雖ども皆家属を刃に徙し、其の相い傷う者には常二等を加え雇山贖罪するを得ざらしむ。此の如くすれば則ち仇怨自ずから鮮く盜賊息まん。（『後漢書』二八桓譚伝）

桓譚の復讐否定もひっくり返るめたその世風批判は、要するに、社会の紊乱を救うて、だとして法律の俊敵な実施と、特例（贖罪）を許さぬ法の強力な一元的統制を主張しているのである。こうした重刑主義とも称すべき考え方が、実は後漢一代を通じて流れとして確かに存するようである。『漢書』刑法志に見る班固の法律観、また章帝期から和帝期にかけて、「輕侮法」という、特例法規を成文化して死刑を輕減化しようとする動きに敢然と反対した張敏の考えなどがまず想起される。こうした重刑思想は特に後漢末期に顕著なようである。靈帝期（一六八―一八八）の初めに亡くなっ

た王符(九〇一―一六五)は、赦令、贖罪が頻用され、官吏の選挙がコネに墮し、刑罰が全く無秩序に乱用されている当時の社会をまのあたりにして、もはや徳治のみでは到底おさまらない乱世と断じ、車の両輪のごとく徳治とともに、強制的刑罰による政治の必要を痛感するに至っている。

君誠に能く法を援けて時に之を貸し、布令して必ず之を行えば則ち群臣百吏、敢えて悉く己の命に心従せざる莫けん。己の令違ふこと無くれば則ち法禁必ず行われん。故に政令必ず行わる。憲禁必ず従わる。而して国治まらざる者は未だ嘗て有らざるなり。(『潜夫論』衰制第二〇)

こうした考えは同じく靈帝の建寧年間(一六八―一七二)に卒した崔寔にも見られる。崔寔の『政論』での考え方によれば徳教は梁と肉であり、刑罰は薬と石鍼いしせんである(⑩夫刑罰者、治乱之薬石也。徳行者、興平之梁肉也)。つまり、徳教は平常の治に有効であり、刑罰は衰乱の治に有効である。時世の変化によっておのずから徳教と刑罰は入れ替って用いられるべきである。ところで現今はいかなる時代か、

方今、百王の敝を承け、厄運の会に値う。数世以来、政、恩貸多し。(同)

まさに崔寔は当今を乱世と断じ、刑罰兼石こそ用いるべきだと見ていたのである。王符も崔寔も観念としては徳教と刑罰それぞれの存在価値を等価に認めているが、当今の世に火急なのは刑罰であるとする点で、実質的には刑罰重視の立場なのである。この考え方は荀悦(一四八―二〇九)の中の『申鑑』でもはっきり確認できる。さらに『申鑑』で注目すべきなのは、刑罰重視の考え方と重なるかたちで復讐制限の政策が支持されていることである。荀悦はいう、

(復讐には)縦すこと有り禁ずること有り。生かすこと有り殺すこと有り。之を制するに義を以てし、之を断ずるに法を以てす。是を義法並び立つと謂う。(『時事』)

荀悦はその具体的制度として「古復讐之科」によって、復讐避難の制度を説く。その制度では君、師、長、主友の讐の規定がなく、その辟難の地の範囲も違ふけれども、全体の趣旨は『周礼』調人職の規定とまったく同一である。「古復讐之科」の用語はまた許慎の例の「古周礼説」を想起させる。

## むすびにかえて

さて、鄭玄にもどつて考えてみよう。鄭玄は、經書の注釈に没頭したけれども、しかし笑い話の董仲舒のように馬の牝牡を忘れる程世事と没交渉の学者ではなかつた。郷里での彼は弟子を指導する教育者であり、また子の益恩を戒めた書によれば、それなりの土地を所有する農園経営者であつた。彼が時世に対して必ずしも冷淡静観していたのではないことは、蔡邕(一三二—一九二)が亡くなつたのを聞き六十五歳の彼が「漢世の事、誰と与にか之を正さん」と嘆じたことから窺われる。『周礼』注でもまるで控えていたのが不意をついて噴出したかのように時世を嘆ずる語が發せられる。例えば春官宗人注である。『国語』(楚語下)を引いて、古の巫覡がよく鬼神に通曉し天の法則にのつとつて居たことを証明し、それを逆手に今の巫祝の墮落ぶりを、

今の巫祝は既に其の義に闇く何の明か之れ見ん。何の法か之れ行なわれん。正神は降らず。或は淫厲に於て苟も貸食を貪り、遂に人神を誣いて此の道を滅せしむ。痛ましきかな。

と衝いている。さらに例をあげよう。小司徒によれば、土地の分授に際し、肥饒の程度によつて上中下に區別し、一家男女七人以上に土地を、六人には中地を、五人以下には下地を分与する。これがいわゆる爰田の制度である。実は漢代の田への税率も土地を上中下に分けて課税している。許慎は『五經異義』で、この漢の田税を周礼のと同ーだという。鄭玄はこれに反駁する。

漢に授田の法なし。富む者は貴く善にして且つ多し。貧者は賤薄にして且つ少なし。美薄の収とく通とくせずして相倍徙して上中下す。

富める豪族は土地兼併によつていよいよ富み土地を広げ、貧しい人民はますます困窮し、土地を失ひ流民化する当時の郷村の惨状を彼はまともに見すえている。思えば彼の故里山東は農民一揆のもつとも先鋭な地帯である。みかけの一致から漢制と周礼の税制を同義だとみる許慎の甘さ、を

周礼と同義と云うは、未だこれを思わざるなり。

と厳しく非難している。こうした事柄を通してみると、むしろ鄭玄は当時の衰乱の政治社会情況に人一倍おもうところがあつたのではなからうか。

唐の杜祐の『通典』(卷一六八、刑六、肉刑議)に「後漢獻帝の時、天下既に乱れ、刑法以て罪を懲すに足らず。是に於て名儒大才、崔寔、鄭元、陳紀の徒咸な以て宜しく肉刑を復すべしと為す」とあつて、前漢の文帝が廃止した肉刑の復活を提唱した人びとの中に鄭玄があげられている。崔寔とは他ならぬ崔寔のことである。この記述に関連して直ちに想起されるのは、『周礼』秋官司刑の鄭注である。そこで鄭玄は肉刑の具体的内容、夏制における肉刑の条目を説明したあと、総括的に「所謂刑罰世々軽く世々重き者なり」と注する。この文は『尚書』呂刑の文をそのまま引用しているのであるが、要するに鄭玄は刑罰は時代の変化(治乱)に即応してその軽重を按配すべきであると主張しているのである。そうしてそういう主張を支えているのは、大司寇にいう「新国を刑するには輕典を用い、乱国を刑するには重典を用う」の刑罰觀である。彼が肉刑復活を主張したことはとりもなおさず現今の世を乱世と認識していたということである。

以上見てくると、鄭玄も、王符・崔寔・荀悦と同じく刑罰重視の考え方を確かにもっているのである。そうしてさらに留意すべきなのは、荀悦で見たように、『周礼』はかかる刑罰重視の考え方と最もしっくり合う經典であつたうである。『周礼』を通読して感ずるのは、際立つて法家的色彩が色濃いことである。もともと「周官」と呼ばれ大統一国家における強力な中央集権体制を打ち出すために構想された官制であれば、その礼制はより広範圍に法的規範をおおのずから含んでこざるを得ない。のみならず部分的にも法家的影響を感じさせるところがある。一例をあげると、地官大司徒、郷司、比長にのべられる、五家を「比」とする相保制は、すでに錢穆氏<sup>①</sup>が述べたように商鞅の連坐法・李悝の網捕にもとづくものである。兵農法の三位一体を説く点でも『管子』の「中匡」・「小匡」と通じあうものがある。恐らく何休や張禹らの今文学者が「六国陰謀の書」と決めつけ、林孝存が「末世瀆乱不驗の書」として批判したのも、『周礼』のもつこうした性格に一因があつたであらう。

鄭玄は、はじめに述べたように『周礼』を太平を致すための周公制作の書として重視する。もちろん『周礼』は礼經であり、鄭玄が描く太平世界における国家構想も礼教主義的統一国家のそれであつただらう。しかしその実質はとい

うと、今文家はかりでなく、同じ古文学ともかなり違う、礼教というよりむしろ、官制と法律とによって、その一元の統一が支えられている国家であった。鄭玄が刑罰重視の考え方を『周礼』から導いたのか、逆に現実的社會から育んでいったのか。あるいはどちらでもあるのか。いずれにせよ、鄭玄にとって『周礼』は周公の制作であるというただそれだけの觀念で崇められたのではなく、もっと現実的實際次元で、文字通りに太平(秩序)を致す政典とも考えられていたことはまず間違いないかろうと思う。

## 注

- ① 「休坐廢錮、乃作春秋公羊解詁、覃思不覃門十有七年」(『後漢書』七九下儒林列伝六九下)
- ② 弟子の養成に力を注いだことは、「会党事起。而康成教授不輟。弟子常數百人」(袁宏『後漢記』)から確認できる。
- ③ 『公羊伝』の復讎觀については、故日原利国先生の「俠氣と復讎」(『春秋公羊伝の研究』創文社 昭和五十一年)に負うところが極めて大きい。
- ④ 岩波文庫(一九八二年版)一五〇ページ。
- ⑤ 原文は「不同国、令勿讎」であるが、江永・孫詒讓らは「不」の字は誤衍とする。経文の脈略からはその方がよいが、しかし鄭玄は「使之不同国而已」と解釈しており、今は鄭玄を主とするのでそれに従う。
- ⑥ この条の解釈も全く鄭玄に従っている。孫詒讓の『周礼正義』(七卷二六)に引く江永の解釈では調人が被害者の子弟等の報讎をはかる者に瑞節を与えて加害者を捕えしめ、その後官府に引渡して処罰することと解釈されている。
- ⑦ ただ、過失による殺人については死罪に問われなかった。(周礼司刺の鄭司農注)また皇帝による大赦で減刑になる場合も多かった。さらに章帝の建初年間(七六〜八四)に父親が侮辱され、その息子が侮辱した者を殺した。章帝はこの息子を憐れみ死刑を減刑した。以後、これが判例となって「輕侮法」として成文化しようとする動きがあった。それに対し尚書の張敏が反対してとりやめになった事例がある。(『後漢書』四四)

⑧ 李賢の注に引く『統漢書』によって補訂する。但し『統漢書』が「為従父報仇」としているのはとらない。こ  
こはやはり「実父」と考えた方が人情に近いと思う。「従父」の「従」は下の「従母」にひかれて誤衍したので  
はなかるうか。

⑨ 本伝「方之於邕、以齒則長」とある。蔡邕は順帝の陽嘉元年（一三三）の生れである。これによって試みに推算  
してみたのである。

⑩ 『全上古三代秦漢三国六朝文』巻四六による。

⑪ 「周官著作時代考」五、参照。