

『劉子』における劉晝の思想

池田恭哉

はじめに

『劉子』という書物をめぐって、その作者を誰に定めるのか、これまで活發に議論されてきた。だがこれまでの先行研究がすでに明らかにするように、『劉子』の作者は北齊・劉晝としてよく、本論文もその立場に立つ。

作者をめぐる議論が活發であった一方で、『劉子』の内容にまで踏み込んだ論考は、龜田勝見氏による一連の「『劉子』小考」、⁽¹⁾「『劉子』と劉晝」、⁽²⁾「『劉子』とその著述意識」、⁽³⁾さらに譚家健氏「『劉子新論』新論」⁽⁴⁾や陳志平氏「『劉子』研究」⁽⁵⁾など幾篇がある。

『劉子』が取り扱う分野は、その備える五十五の題目を一瞥すれば明らかのように、實に多岐にわたる。ただそこに同時代に對する具體的な批評や議論は特に見受けられず、議論の大部分がどの時代にでも通用する一般論である感は否めない。そしてこのことが、内容から作品の時代と作者を定め難くさせ、作者をめぐる議論が繰り返される原因となった。

また『劉子』には、すでに諸注釋が明らかにするように、先行する

様々な文献からの拔書が多い。⁽⁶⁾このことから、『劉子』は獨自性に乏しい書物と見做され、その内容が積極的に考察されてこなかった。だが『劉子』には、諸文献の引用と劉晝自身の言葉によつて構築された、劉晝自身の思想が内包され展開されているのではないか。この論文では、『劉子』に展開される劉晝の思想の構造と特徴を明らかにし、分析を加えていきたい。

一、價值と狀況

『劉子』を通讀すると、本來は有價值なものも、狀況によつて價值ではなくなるとする主張が多いことに氣づく。

救饑者以圓寸之珠、不如與之橡菽、貽溺者以方尺之玉、不如與之短綆。非橡綆之貴、而珠玉之賤。然而美不要者、各在其所急也。方於饑溺之時、珠玉寧能救生死哉。是以中流失船、一壺千金。貴賤無常、時使然也。(隨時章)

饑えている者を救うならば、直徑一寸の眞珠よりは橡や豆を與えた方がよく、溺れている者に贈るならば、一尺四方の玉よりは短いつるべ繩を與えた方がよい。橡やつるべ繩が貴重で、珠玉の價

値が低いのではない。それなのに取るに足りない物を嘉するのは、それぞれがその差し迫った需要に對應しているからである。饑えたり溺れたりしているときに際して、珠玉がどうして生死を争っている状況を救おうか。だから、流れの真ん中で船を失えば、一つの壺さえも千金の價值がある。價值の貴賤に絶對ということがないのは、そのときの状況がそうさせるのである。雜穀やつるべ繩が珠玉より重寶されるという價值轉倒の原因は、物の價值自體ではなく、それが直面する状況にあるのである。同様の發想は、政治についても見出し得る。

時有淳澆、俗有華戎。不可以一道治、不可以一體齊也。故無爲以化三皇之時、法術以禦七雄之世、德義以柔中國之心、政刑以威四夷之性。故易貴隨時、禮尚從俗。適時而行也。(隨時章)

時代には厚薄があり、風俗には文化的と野蠻がある。常に一つのやり方により國を治めることはできず、一つの體制により國を整えることはできない。こうして無爲の政治で三皇の時代が治まり、法術の政治が戰國七雄の世を統制し、徳と義が中華の氣持ちを和らげ、政令と刑罰が四方の夷狄の氣質を威壓した。だから易は時代に隨うことを貴び、禮は風俗に従うことを尊ぶ。その時宜に適った政治を行なうのだ。

このように、劉晔は政治において唯一絶對の手法は設けずに、その時代とその地の風俗に適した政治手法の選擇を要求するのである。

『劉子』の基本的な政治論は、儒家的な仁義・仁愛を前提にその優位を認めつつ、民衆に善惡をわかまさせざるべく、刻薄ではない刑罰を設ける必要性を説くものである。

聖人之爲治也、以爵賞勸善、以仁化養民。故刑罰不用、太平可

致。然而不可廢刑罰者、以民之有縱也。是以賞雖勸善、不可無罰、罰雖禁惡、不可無賞。賞平罰當、則治道立矣。(賞罰章)

聖人が政治を行なうに、爵位・賞與により善を勧め、仁や教化により民衆を養う。そのため刑罰は用いずとも、太平の世は成し遂げられる。それでも刑罰を廢止できないのは、民衆に勝手な輩がいるからである。そこで賞與は善を勧めるけれども、罰則はないわけにはいかず、罰則は惡を禁じはするけれども、賞與がないわけにはいかない。賞與が公平で罰則が的を射ていれば、あるべき政治の秩序が確立する。

劉晔は、聖人による「爵賞」と「仁化」に基づいた政治の下では刑罰が不要とする。だがそれはあくまで聖人による理想の政治であり、現實にはやはり刑罰が必要である。法術章ではより具體的に、爲政者は秤の如き不公正のない「法」を設けて物事を正しく判斷し、その巧みな運用により民を治めるべきと言う。また賞罰章では、その「法」に則った適正な賞罰の實施が民衆に善惡をわかまさせ、國家が治まると言う。こうした政治思想は、秦の苛酷な法治主義とその滅亡を承けた漢以來の徳治と法治の併用の發想の域を出ない。

だが興味深いことに、劉晔にとって「仁義」も必ずしも絶對的な概念ではなく、また苛酷な法治主義に基づく政治も容認する餘地があったのである。『孟子』梁惠王下に見える話をもとに、隨時章で次のような議論を展開する。

昔秦攻梁。梁惠王謂孟軻曰、先生不遠千里、辱幸敝邑。今秦攻梁。先生何以禦乎。孟軻對曰、昔太王居邠、狄人攻之、事以玉帛、不可。太王不欲傷其民、乃去邠之岐。今王奚不去梁乎。惠王不悅。夫梁所寶者、國也。今使去梁、非不能去也、非異代之所宜

行也。故其言雖仁義、非惠王所須也。亦何異救饑而與之珠、拯溺而投之玉乎。秦孝公問商鞅治秦之術、鞅對以變法峻刑。行之三年、人富兵強、國以大治、威服諸侯。以孟軻之仁義論太王之去邠、而不合於世用。以商君之淺薄行刻削之苛法、而反以成治。非仁義之不可行、而刻削之爲美。由于淳澆異跡、則政教宜殊、當合縱之代、而仁義未可全行也。

むかし秦が梁を攻めた。梁の惠王は孟軻に言った、「先生は千里の距離も厭われず、忝くも我が地においでくださいました。いま秦が梁を攻撃しました。先生はどう防がれますか」と。孟軻は答えて言った、「その昔、太王は邠の地に居り、夷狄どもがこれを攻め、玉や帛を献上してもだめでした。太王は自らの民衆たちが害せられるのを嫌い、そこで邠を去って岐へ行きました。いま王はなぜ梁を去らぬのですか」と。惠王は喜ばなかった。そもそも梁が寶とするのは國である。いまもし梁を去ろうとすれば去れないわけではないが、異なる時代には實行すべきでないのだ。だから孟軻の言は仁義なるものであっても、惠王は採用しなかったのだ。これがどうして饑えている者を救おうと彼に眞珠を與え、溺れている者を救おうと彼に玉を投ずると異なるうか。秦の孝公は、商鞅に秦の治め方を問い、商鞅は法律を變え刑罰を厳しくすることと答えた。このやり方を實行すること三年、民衆は豊かなり兵力は強くなり、國は大いに治まって、諸侯を威壓し服従させた。孟軻の仁義により太王が邠を去ったことを論じても、世の實用には合致しなかった。商鞅の淺薄さによつて刻薄な嚴法を施行し、逆に國が治まった。仁義が實行されるべきでなく刻薄であることが素晴らしいわけではない。時代の厚薄のあらわれが異なる

れば、政治と教化も殊にすべきであり、合縱の時世に際して、仁義だけで全てがうまくいくわけではなかったことによるのである。劉晝からすれば、國を寶とする梁の直面した狀況には孟子の語る「仁義」も適さなかつたのであり、こうして「仁義」さえも否定的に評價される。また商鞅の苛酷な法家的政治と、孟子による仁義の言が對比され、前者が時代に合致したことを理由に容認されている點も興味深い¹⁰。もちろん劉晝も、一般には仁義による政治が苛酷な法治主義に勝るとするが、それは決して絶對的ではなく、すべてその直面する狀況次第だったのである。

そして確認しておくべきは、そうした狀況は自らが作り出すものではなく、あらかじめ眼前に存しているものだったということである。つまり政治で言えば、爲政者は自らの是とする政治に合致する世の中を作り出すのではなく、あくまで自らが直面した狀況に合致した政治の選擇が求められたのである。

二、命・遇・勢と性

直面する狀況に合わせる必要があるが、その狀況を自らは作り出し得ないとする劉晝の態度は、個人のレベルでも同様であった。

命有否泰、遇有屈伸。否與泰相繼、屈與伸殊貫。邀泰遇伸、不盡叡智、遭否會屈、不專庸蔽。何者、否泰由命、屈伸在遇也。命至於屈、才通即壅、遇及於伸、才壅即通。通之來也、非其力所招、壅之至也、非其智所迴。勢苟就壅、則口目雙掩、遇苟屬通、則聲眺俱明。故處穴大呼、聲鬱數仞、順風長叫、響通百里。入井望天、不過圓蓋、登峰眺目、極於煙際。向在井穴之時、聲非卒嘖、目非暴昧、而聞見局者、其勢壅也。及其乘風蹈峰、聲非孟賁、目

非離婁、而響徹眺遠者、其勢通也。(通塞章)

「命」には「否」と「泰」があり、「遇」には「屈」と「伸」がある。「否」と「泰」は互いに入れ替わり、「屈」と「伸」は共存しない。「泰」を迎え「伸」に遭うのが、すべて優れた智慧を有しているわけではなく、「否」に遭い「屈」に會うのが、すべて凡庸なわけではない。なぜならば、「否」「泰」は「命」に依據し、「屈」「伸」は「遇」次第だからだ。「命」が「屈」になると、才覚が通じていてもすぐに壅がれ、「遇」が「伸」になれば、才覚が壅いでいてもすぐに通じる。「通」の到来は、その人の力が招き寄せられるものでなく、「壅」の訪れは、その人の智慧が變えられるものではない。「勢」が假にも「壅」であれば、口と目とはともに覆われ、「遇」が假にも「通」であれば、聲も眺めもともにはつきりする。だから穴に居て大聲で叫べば、その聲は數仞の範圍に籠ってしまうが、風に合わせて長く叫べば、その響きは百里先まで通じる。井戸に入って天を見上げれば、その視界は圓い蓋の範圍に過ぎないが、峰に登って遠く見やれば、茫漠たる先まで見渡せる。先に井戸や穴に居たときに、聲がしわがれていたわけではなく、目がひどく悪かったわけではなく、それでも見聞の範圍が限られたのは、「勢」が壅がれていたからである。風に合わせ峰に登つてから、聲が孟賁のようになったわけではなく、目が離婁のようになったわけではなく、それでも聲がよく響き遠くを眺められたのは、「勢」が通じたからである。

「遇」に屬するはずの屈伸の概念が途中から「命」に適用され、最初は峻別されていた「命」と「遇」の議論が次第に混同する。續いて通壅という概念が登場し、「遇」の通壅は「勢」の通壅と同義のように

【劉子】における劉畫の思想

扱われ、「遇」の議論が「勢」の議論に變わる。つまり「命」の否泰は「遇」の屈伸であり、それが「勢」の通壅となるのである。そして着目すべきは、それぞれの状態が、變化するものとして扱われている点である。

劉畫はこの議論で、「命」・「遇」・「勢」の状態に人間の智慧や才覚は影響を及ぼさないことを明言している。遇不遇章「賢不賢、性也」を踏まえれば、そうした人間の智慧や才覚は人間の「性」と見做すことができ、つまり「命」・「遇」・「勢」の状態は、人間の「性」によりどうこうできるものではないのである。

こうした考えが極まると、「命」をすでに定まったものとする命定論的な思想に陥る可能性を孕む。實際、劉畫は命相章で、「命」はそれが表われた「相」と對應し、氣を受けた出生段階ですでに定まっていると言₂₅う。だが同じ命相章で次のようにも言うのである。

命相吉凶、懸之於天。命當貧賤、猶富貴、猶有禍患。命當富貴、雖欲殺之、猶不能害。

命・相の吉凶は、天に依據している。命が貧賤に當たると、(現實に)富貴であつても、なお禍いや患いが生じる。命が富貴に當たると、いくらこれを殺害しようとしても、なお殺害できない。

「命」は天に依據して定まつており、その状態は自身の「性」では變え難い。だが「命」には、例えばそれまで現實には富貴であつても、「命」が貧賤に當たつて禍患を生じるように、人生の中で變化がある。龜田氏は劉畫の「命」を論じる中でこの命相章に言及し、人生の途中では様々な状況の變化があつても、その終極點では定まった「命相」の通りの人生となることを劉畫は説くとする。確かに人生の終極における「命」も定まつていよう。だが劉畫は、「命」の變化に

伴う人生の途中での多様な變化にはつきり言及しているものであり、今はその變化に焦點を當てたいのである。

自らの「性」が影響を及ぼし得るものではなくとも、人生の状況に絶えず變化が存するという主張は、人の禍福や利害は交互に到來し、常に福であり利である、あるいはその逆ということはないとする利害章・禍福章の主張や、物事の價值がその直面する状況次第で變わるとする先に確認した姿勢と共通しよう。

さて先引の通塞章は、續いて朱買臣・王章・蘇秦・班超らが、「勢」が屈していたときは自らの力量を發揮できずに容貌が憔悴しきつていたのに對し、それぞれの不朽の功績を打ち立てた後はその容貌が輝きを増したことを言つて、こう結論する。

而昔如彼、今如此者、非爲昔愚而今賢、故醜而新美。壅之與通也。水之性清、動壅以堤、則波滔而氣腐。決之使通、循勢而行、從潤而轉、雖有朽骸爛齒、不能汚也。非水之性異、通之與壅也。人之通、猶水之通也。德如寒泉、假有沙塵、弗能汚也。以是觀之、通塞之路、與榮悴之容、相去遠矣。

しかし昔はあのようで、今はこのようであるのは、昔は愚かで今は賢く、元來は醜く新たに美しくなつたわけではない。壅が流るか通じるかだ。水の「性」は清らかだが、その流動を堤防で壅げば、波が湧き起こり氣が腐る。これを流して通じさせれば、勢いに順じて流れ行き、谷に沿つて曲がり、朽ちた骨や腐つた死體でさえ汚すことはできない。水の「性」が異なるのではなく、通じるか塞がるかだ。人の通じるといふことは、あたかも水の通じることのようである。徳は清冽な泉の如く、假に砂塵があつても汚すことはできない。こうして見ると、「通」と「塞」の在り方は、

活き活きしているか、あるいは憔悴しているかという容貌と、その關係性は薄いのである。

朱買臣ら四人は、決してずっと「勢」が通じていたわけではなく、最初は「勢」が塞がれており、後に「勢」が通じたからこそ不朽の功業を打ち立てた。ここに、劉晝が個人の境遇について「勢」の通塞を重視していたことが見て取れるのである。

また四人の「勢」の通塞に對する「性」の位置づけが興味深い。水が堤防の存在により様態を變化させながらも、その「性」は一貫して清らかだったのと同様、彼らの優れた「性」は、境遇に影響されず一貫して優れていた。また容貌について、確かに「勢」の「通塞」が彼らの容貌の變化に影響を與えた。すると最後の「通塞之路、與榮悴之容、相去遠矣」と言うのは一見矛盾する。だが彼らの容貌の變化は、憔悴しているか活き活きしているかというあくまで表面上の變化であり、決して本質的な、すなわち「性」の影響による變化ではない。だからこそ「勢」の「通塞」と「榮悴の容」の間の關係性は薄いのである。

才覺や智慧、徳など人の「性」は、決して出生段階から誰しもが優れているのではない。後に詳しく述べるが、修養が必要である。だが優れた「性」は、境遇によつて變化しないのであり、自身の「勢」が通じたとき、あたかも水が通じたときに何によつても汚すことはできず、清冽な泉が湧き續けるように、存分に發揮されるのである。

以上のように、自らが直面する状況に左右されない「性」を備え、「勢」が通じれば出仕して世のためにその「性」を發揮することこそ、劉晝の理想とする状態だったに違いない。

劉晝は、いまだ世に出ていない有才の人物が出仕するには、見識者

がその存在に氣づき、それに頼ることで可能であると強調する。

賢士有堅而不肯至者、蠢才於幽岫、腐智於柴華者、蓋人不能自薦、未有爲之舉也。(薦賢章)

賢才の士に足があるのによつて來ようとせず、才能を奥深い洞穴の中に蝕ませ、智慧を雜木の中で腐敗させてしまふのは、思う人は自分を推薦することはできず、まだ人が推舉してくれないからである。

同様の主張は知人・薦賢・因顯・附託の各章に一貫して見える。そしてこの見解は、文學の研鑽を積んで當時の高名な文人たちに作品を見せたり、直言を好むという孝昭帝の即位に際してしきりに上書したり、さらに幾度かあつた推薦を耳にすると得意氣だつたという、『北齊書』および『北史』の本傳が傳える劉晝の態度に通じる面がある。

劉晝に言わせれば、有才の人物がその才能を世に活かせるか否かは、同時代にその才能を認め、しかも世の中に彼を送り出すだけの力を有する存在がいるにかかつており、そしてそうした存在に巡り會えたときこそ、その人物の「勢」が通じたときだったのである。

確かに先引の通塞章で、「遇」が「伸」であれば才覚がなくても通じる(遇及於伸、才壅即通)と言ひ、遇不遇章で「命運が遇に當たれば、危険なる狀況も必ずしも禍ではなく、愚者も必ずしも窮しない(命運應遇、危不必禍、愚不必窮)」と言うが、それはあくまで「命」や「遇」という要素の強力さを訴えんがためであつて、劉晝がそれに對して諦念を抱き、才智や徳という「性」の力に絶望していたと即斷してはならない。その證據に劉晝は言つ。

賢才有政理之徳、故能踐勢處位。…勢位雖高、庸蔽不能治者、乏其徳也。(均任章)

『劉子』における劉晝の思想

賢く才能ある者は爲政の徳を備えており、それ故に權勢を有し地位に就くことができる。…權勢があり地位が高くて、凡庸で愚かな者が政治をできないのは、その人の徳が乏しいからである。

古之烈士、厄而能通、屈而能伸。彼皆有才智、又遇其時、得爲世用也。(激通章)

古の烈士は、困難にあつても通じることができ、抑壓されても伸びることができた。彼らはみな才智を備え、さらにその時世に合致したために、世に用いられたのだ。

ある人物が世に用いられるためには、その「勢」が通じ、さらにそれに對應できるだけの「性」を備えていなければならないと劉晝は認識していたのである。

三、性の修養と隱逸

自身の「勢」が通じ、かつ優れた「性」が備わっていれば、人は出仕して成功する。そこで『劉子』は「性」の修養を説く。修養は學問的な研鑽も當然含まれ、それは崇學・專學の兩章に語られる。だがより強調されるのは、外界からの刺激とそれにより自身の内部に生じる情欲を未然に防ぐことであり、その内容は清神・防慾・去情・韜光の『劉子』冒頭四章に詳しい。例えば韜光章に言つ。

物之寓世、未嘗不韜形滅影、隱質退外、以全性棲命者也。…古之徳者、韜跡隱智、以密其外、澄心封情、以定其内。内定則神腑不亂、外密則形骸不擾。以此處身、不亦全乎。

人は世に存在するに當たり、誰もが形骸を包み隠し影を消し、才質を世俗から遠く離れた地に隠し、そうして性を全くし命を安んずるのだ。…古の有徳者は、痕跡を包み隠し智慧を露わにせず、

そうして自身の外部を閉じ、心を清澄な状態にし情を封じ込め、
 そうして自身の内部を落ち着かせる。内部が落ち着けば精神の居
 所は亂れず、外部を閉じれば肉體は損なわれない。こうして身を
 處せば、自らを全うできるのだ。

龜田氏は『劉子』の構成を検證する中で、『劉子』冒頭四章の議論
 は俗界・官界に生きることを拒否して隱逸を指向すると指摘し、續
 けて『抱朴子』の隱逸と『劉子』の隱逸を比較して、後者については
 「積極的な喜びを見出すのではなく、俗世という現實から逃避するだ
 けの消極的行動として隱逸が選ばれている」と言う。

確かに冒頭四章だけを讀むならば、劉晝の志向する隱逸は氏の言の
 如くである。だが『劉子』全體を讀むとき、劉晝の志向する隱逸は必
 ずしもそうしたものではないのではないかと。

劉晝は妄瑕章で、短所がありながらも政治的に成功して大きな功績
 を残した人物たちを論じた後で、次のように言う。

袁精目・鮑焦、立節抗行、不食非義之食、乃餓而死、不能立功拯
 溺者、小節申而大節屈也。伯夷・叔齊、冰清玉潔、義不爲孤竹之
 嗣、不食周粟、餓死首陽。楊朱全身養性、去脛之一毛以利天下、
 則不爲也。若此二子、德非不茂、行非不高、亦安能治代紊、蹈白
 刃、而達功名乎。此可以爲百代之鎔軌、不可居伊・管之任也。

袁精目や鮑焦は、節操を貫き高尚な態度を保ち、不義の祿を食む
 ことなく、何と餓死してしまい、功績を打ち立て世の危難を救う
 ことができなかつたのは、小さな節義は通しながら大きな節義は
 通せなかつたからだ。伯夷・叔齊は、徳は高潔この上なく、義と
 して孤竹の國の後繼にはならず、周の祿を食まず、首陽の地で餓
 死した。楊朱は肉體を全くし性命を養つて、脛の一毛を抜き取つ

て天下のために奉仕するようなことはしなかつた。彼らは徳が盛
 んでないわけではなく、行ないが高尚でないわけではないが、どう
 して亂世を治め鋭い刃を踏み、そして功名を成し遂げ得ようか。
 これは永代の規範とすることはできても、伊尹や管仲の（政治的
 な）任務に就くわけにはいくまい。

劉晝は、伯夷・叔齊や楊朱の徳や行ないを評價しつつ、彼らが伊尹
 や管仲のように職位に就いて政治を擔當する資格がない點を非難す
 るわけだが、それはなぜか。劉晝は薦賢章で、自らを犠牲にして賢人
 を世に薦めた事例を紹介した上で、次のように言う。

所以致命而不辭者、爲國薦士、滅身無悔。忠之至也。徳之難也。
 自らの命を賭けてでも（賢人の推舉を）辭さないのは、國家のた
 めに士人を推薦すれば、自らの身が減んでも悔いがないからであ
 る。至高の忠である。得難い徳である。

伯夷・叔齊や楊朱は、あるいは自身の節義を貫徹し、あるいは修養
 により身を全うしたかもしれないが、天下國家の政治には何ら寄與し
 なかつたから非難されたのである。この點、『莊子』大宗師が「真人」
 を論じ、伯夷・叔齊を含めた著名な隱者たちを「一まとめに」彼らは人
 のために自らを使役し、人の楽しみに自らの楽しみを合わせたのであ
 り、自らの楽しみのために自らを樂しませた者ではない（是役人之
 役、適人之適、而不自適其適者也）」と言うのとは、同じく伯夷・叔
 齊を非難するが大いなる徑庭がある。『莊子』の視線が個人に向かっ
 ているのに對し、『劉子』の視線は明確に社會や國家へと向かつてい
 るのである。

四、劉晝における儒家と道家―仕官と隱逸

劉晝には、『劉子』冒頭四章に見られるような外界との接觸を極力斷つて修養する志向と、同時に天下國家のために自らの才智を發揮する志向の兩者が認められた。そしてこの兩志向は、劉晝の中では道家と儒家に振り分けられたのである。

學派を九つに分けて各學派の特徴を論じた九流章では、すべての學派を論じた上で、最後に再び儒家と道家を特に論じて言う。

道者玄化爲本、儒者德教爲宗。九流之中、二化爲最。夫道以無爲化世、儒以六藝濟俗。無爲以清虛爲心、六藝以禮教爲訓。若以禮教行於大同、則邪僞萌生、使無爲化於成康、則氛亂競起。何者、澆淳時異、則風化應殊、古今乖舛、則政教官隔。以此觀之、儒教雖非得眞之說、然茲教可以導物。道家雖爲達情之論、而違禮復不可以救弊。今治世之賢、宜以禮教爲先、嘉遯之士、應以無爲是務、則操業俱遂、而身名兩全也。

道家は玄妙な風化を基本とし、儒家は徳による教化を宗とする。九つの學派の中で、この二家の風化が最高である。いつたい道家は無爲により世を化し、儒家は六藝により世俗を救う。無爲は清虚なるものを心に内包し、六藝は禮教により教え導く。もし禮教を萬物合一の世に行なえば、邪惡や詐僞の萌芽が生じ、無爲により成王・康王の世を治めれば、惡氣や亂れが競つて起こる。なぜならば、厚薄が時代により異なるならば、風化は殊にするべきで、古と今が乖離しているのであれば、政治や教化の在り方もかけ離れたものであるべきだからだ。こうして見ると、儒教は眞性を體得する教説とは言えないが、しかしこの教説は世を導くこと

『劉子』における劉晝の思想

ができる。道家は心理に通達した論説だが、しかし禮に違つては時弊を救うことはできない。いま世を治める賢人ならば禮教を第一とすべきであり、隱遁の士人ならば無爲に努めねばならず、そうすれば操行と功業はともに成し遂げられ、そして肉體と名聲がどちらも全うできるのである。

禮教により世を教化する儒家は、「得眞」という修養の観点からは不足な面があるが、世を導くという政治的な観点からは確實に有益である。無爲を是とする道家は、「達情」という精神的な観点からは優れているが、禮教という儒家的な側面を忘れては時弊を救えない。それぞれに思想の特色があり、どちらを選択するかは直面する世の状況次第である。¹⁶⁾

政治についての議論は、最後にまとめの形で、現在の個人が取るべき態度についての議論に移り、劉晝は「治世の賢」と「嘉遯の士」の二種類を提示する。陳志平氏は、この九流章の議論を確認し、また伯夷・叔齊を批判した先引の妄瑕章にも觸れた上で、「操業」を成し遂げ、かつ「身名」も全うするには如何にすればいいのか、結局『劉子』は何ら解決手段を提示できていないと批評する。だがそれは、儒家に立脚した「治世の賢」と道家に立脚した「嘉遯の士」を完全に分けて二人の人間とし、それぞれが「身名」と「操業」の一方のみを全うすると考えるからである。

なるほど九流章で劉晝は、「治世の賢」と「嘉遯の士」の二種類を提示しているが、想定されているのは二人の人間ではなく一人の人間ではないか。つまり一人の人間が、「治世の賢」としては儒家的志向を追求し、「嘉遯の士」としては道家的志向を全うすれば、儒家に屬する功業と名聲、道家に屬する操行と肉體のすべてが成し遂げられ全

うされると言つて、一人の人間が道家と儒家の兩志向を併せ備え、そのすべてを全うすることを目指しているのである。そして儒家を政治的に有益な思想と見做し、道家を精神的に有益な思想と見做していることを踏まえれば、劉晝は、一人の人間が、自らを修養する際には道家の思想に立脚し、出仕して政治に參畫する際には儒家の思想に立脚し、その兩思想を自身の境遇に應じて使い分けることを要求していると言えるのである。

一人の人間が修養と出仕の兩志向を兼ね備えることについて、惜時章ではこうも言う。

今人退不知晷腐榮華、剗絕嗜慾、被麗絃歌、取媚泉石。進不能被策樹勳、毗贊明時、空蝗梁黍、枉沒歲華。生爲無聞之人、歿成一棺之土。亦何殊草木自生自死者哉。

今の人間は、退いては榮華を汚らわしいものとし、嗜好や欲望を削り絶つことを知らず、音樂に耽り、山水の世界に没頭する。進んでは策略を展開し功勳を打ちたて、素晴らしい時代に贊助することができず、徒に食らうばかりで、無駄に年月をやり過ごす。生きては誰にも知られずに、歿しては棺桶が残るのみ。これでは草木が勝手に生えて、そして枯れるのと、何ら違いはない。

この議論も九流章と同様、世間から退いて自己の修養を目指す隠逸的な志向と、積極的に政治に參畫して功業を打ち立てんとする志向の二つを提示し、そのどちらもできない同時代人を批判する。これは、兩志向を一人の人間が兼ね備えることを劉晝が目指していたことを示そう。

以上のように考えれば、『劉子』において、道家と儒家の兩思想は一人の中で共存するのであり、個人の状況に應じたその使い分けこそ

が求められている。そうしてそれが達成されれば、一人の人間の中で「操業」はともに成し遂げられ「身名」もどちらも全うされると、『劉子』は言っているのである。そして儒家・道家ともにその思想的な長所と短所を擧げながら、儒家が世を導くことができ、道家が儒家の禮教を忘れては時弊を救えないと、政治的な觀點から兩思想をまとめていることから、劉晝は最終的には「治世の賢」たることを目指したと言¹⁸える。劉晝の理想にあつては、儒・道の兩思想は一人の人間の中で連続性を有し、その「道」から「儒」への移行がなされて仕官し得たとき、その人物はすべてを全うできるのだった。

五、劉晝と仕官

ここまで確認してきたことを踏まえ、劉晝の望む人生の在り方をまとめておきたい。まず何よりも、人は最終的には儒家的な思想に基づいて仕官すべきなのである。だがそのためには、自らの「勢」が通じ、かつそれに對應し得る優れた「性」を備えている必要がある。また、塞いだ「勢」は決して自らの「性」によって通じさせられないが、一生の中で絶えず變化するものだった。そこで「勢」が通じたときのために、人は「嘉遯の士」として道家的な志向により「性」を修養する。この修養期間は、劉晝の「隱逸」と位置づけ得るかもしれない。だがそれは決して最終目的ではなく、自身の優れた「性」を見識ある人物に見出されれば、それは自身の「勢」が通じたことを意味し、それに乘じて世に出、修養した「性」に適した官位を得て天下國家に存分に奉仕するのである¹⁹。

ここで、『論語』や『孟子』の次のような言説を見ると、劉晝の態度は儒家的な士大夫の生の在り方としてはごく一般のと言われるかも

しれない。

子曰、…君子哉蘧伯玉。邦有道則仕、邦無道則可卷而懷之。（論語「衛靈公」）

子曰く、…君子なるかな蘧伯玉。邦に道有れば則ち仕へ、邦に道無ければ則ち巻きて之れを懐く可し。

隱居以求其志、行義以達其道。（同、季氏）

隱居して以て其の志を求め、義を行なひて以て其の道を達す。

古之人、得志澤加於民、不得志脩身見於世。窮則獨善其身、達則兼善天下。（『孟子』盡心上）

古の人、志を得れば澤を民に加へ、志を得ざれば身を脩めて世に見はる。窮すれば則ち獨り其の身を善くし、達すれば則ち兼ねて天下を善くす。

だが『劉子』で表出される劉晝の態度は、次の二点において特異であらう。

第一は、仕官し得ない状況に、『劉子』では外部からの刺激により生じる情欲を未然に防ぐという、「嘉遯の士」として道家の思想に立脚した具體的な修養を説いている点である。

第二に、例えば『論語』の「道」のように、それが行なわれて初めて仕官するような理想的な世の状態は、劉晝に想定されていない。彼が「嘉遯の士」として學問や道家的な修養に勵むのは、あくまで現狀として自らの「勢」が通じずに仕官できないからであり、世があるべき理想の政治と乖離し、自らの主義主張が受容されないために、仕官を拒んでいるのではない。人は仕官し得る限りは如何なる世であつても仕官して國家のために盡くすのが劉晝の大前提なのであり、自らの主義主張のために仕官しないという手段をとつたからこそ、先に伯

『劉子』における劉晝の思想

夷・叔齊は非難されたのである。この點、『論語』や『孟子』に散見される伯夷・叔齊の肯定的な評價と相容れない。

このように仕官を大前提としていた劉晝は、仕官に際して「遇不遇」ということにひどく拘つた。本傳が擧げる『高才不遇傳』という著作の存在はそれを象徴する。

遇不遇の根據を「時」という個人を超えた存在に求めつつ、その到來を信じて俟ち、またそれに備えて身を修めるといふ態度が、遇不遇を論じる際によく見られる。そしてそれは、確かに劉晝も先引の激通章で世に用いられるための要件の一つとして「遇其時」を擧げており、劉晝の態度と通じる面がある。

また劉晝は、「遇不遇、命也」（遇不遇章）と言ひ、その「命」は、先に見た命相章で「命相吉凶、懸之於天」と言うように、天と繋がつて一個人の力ではどうにも抗い得ない絶對的なものと捉えられていた感がある。だが彼の遇不遇、つまり個人の境遇をめぐる議論は、最終的には一士大夫の個人の出仕に際した「勢」の通塞の議論に收束していくことに注意しなければならない。すでに言及したように、劉晝は個人の境遇について「勢」の通塞を重視していた。そしてその「勢」の通塞は、人生の中で絶えず變化するものだったということ忘れてはならないのである。その彼にとつて、遇不遇をめぐる議論の出発點は個人の「勢」の通塞なのであつて、「時」すなわち時世は、抗えない存在として自身に作用を及ぼしてくるものではなく、また「しかるべき時世」といふような確固たる理想的なものが想定されているわけでもなかった。「時」が狙上に載せられるのは、彼の「勢」が通じ自らがそこに奉仕する立場に立つたときだったのである。彼が「性」を修養し、「勢」が通じたのに乗じて出仕するのは、例えば「道」と稱

するような理想の政治が實現されたからと徐に出仕するわけではない。むしろ彼は、「勢」が通じて仕官した後に、その時代に適した政治を模索しようとしたのである。

六、劉晝における『劉子』の位置づけ

一貫して政治に関心を持ち、儒家に立脚して出仕を望んだ劉晝の態度を見れば、彼が『北齊書』及び『北史』で儒林傳に列せられたのは正しい。しかし本傳を讀む限り、彼は「勢」が通じず、「性」を發揮できないままに「嘉遼の士」としてその生涯を終えた。そんな劉晝が、自らのなかなか通じない「勢」の現狀に、それがいつか變化して通じると信じ、また通じさせることには作用できなくても、通じたら活かせる「性」というものを信じていたのは、そうあつてほしいとする願望が反映されていたとも言えよう。さすがの劉晝も、晩年には弱氣をのぞかせる。

今日向西峯、道業未就、鬱聲於窮岫之陰、無聞於休明之世。已矣夫。亦奚能不霑衿於將來、染意於松煙者哉。(惜時章)

いま日が西の峰に沈もうとしているのに、道徳も功業もまだ成し得ておらず、名聲は奥深い山の中に塞がれ、素晴らしいこの世にまったく顯れていない。どうにもできない。どうして衣の衿を將來に向けて濡らせ、悲嘆の思いを筆墨に籠めずにおられようか。この發言は、何ら官職を得られないままに時間だけが過ぎ行くことに焦る、晩年の劉晝によるものに違いない。

龜田氏は、こうした劉晝の生涯の變遷とそれに伴う彼の心境の變化が、『劉子』の構成に反映されていると主張する。確かに『劉子』には、劉晝自身の境遇が影響を及ぼした部分はある。だが同時に、

『劉子』という書物には、彼の心境の變化によつて區分することができないまとまり、つまり一書全體として多様な彼の思想を提示した側面が、確固としてあるのではないか。

劉晝における『劉子』の位置づけを考える上で興味深いのが、彼の『劉子』以外の著作の存在である。一般に社會における様々な問題を論じるとき、その議論はその時代、王朝に生きる人物たちによつて、その時代、王朝の具體的な社會狀況を反映した形で展開される。劉晝も『劉子』の中で、多様な社會における問題について議論している。だが劉晝は『劉子』において、具體的な世の中の現況やそれに對して講ずべき施策を多くは語らない。それらは恐らく、龜田氏も指摘するように、自身の上書を集めたという『帝道』や、當時の政治の不良を指摘したという『金箱壁言』(『北史』本傳)に語られたのである。そして彼が上書し政治の舞臺に立たんとしたのが、推薦を受けたときや直言を好む孝昭帝が即位したときであつたことからすれば、それを劉晝は自身の「勢」が通じたときと捉えたのであり、『帝道』や『金箱壁言』には、當時の社會の實情に合致した政策や政治の在り方が語られたのであろう。

『劉子』という書物は、具體的な社會の實情に即した政策、方策を語るものではなく、それらは他の二種の書物に託された。では『劉子』における劉晝の主眼はどこにあつたのか。それは、一書を通じて様々な價值觀を提示し、同時に様々な狀況に合致したものを選択することの重要性を主張することにあつたのである。確かに『劉子』には、法術や賞罰、あるいは農業の重視(貴農章)といった、劉晝が總じて是とし得ると考えたであろう具體的な施策を述べる部分はある。だがそれらも、例えば仁義が否定されたこともあつたように、決して

どんな状況でも通用する絶対的な施策として提起されたのではなく、自らの仕官の後に、仕官した時代と状況に合致するかによって選擇するもの一つとして提起されたのではないか。

こうした意識は、『劉子』がいつの世にも通用するものであるという劉畫の自負へとつながり、「私に數十卷の書物を後世に行なわせれば、齊・景公の四頭立ての馬車千臺をもつてしても交換し得まい（使我數十卷書行於後世、不易齊景之千駟也）」という豪語（『北齊書』本傳）とよく共鳴するのである。

結び

『劉子』という書物は、自身の「勢」が通じる前、出仕して具體的な上書や政治への批判を展開するに至るまでの劉畫の心理的な過程を明るみに出す。劉畫はあくまで仕官に拘わり、それは彼の境遇如何によらず、一生涯を通じて揺らぐことがなかったと思われる。だが仕官できるか否かは、「性」によってはどうにもし得ない存在に支配されていた。そこで劉畫は、人の一生の中で變化する「勢」に活路を見出したのだった。つまり「勢」が通じたとき、人は仕官が可能になるのであり、そのときに備えて人は「性」を修養するのである。こうして劉畫の中には儒家と道家が並立し、それが仕官と隱逸（自己修養）に對應する。『劉子』一書には、北朝士大夫の政治への飽くなき欲求と、一方で確實に存在した自己修養の感覺が看取し得るのである。

そして「勢」が通じたとき、人は出仕し、『劉子』の中で多様に提示する思想の中から、出仕した時代に合致したものを選擇していくことを劉畫は求めたのである。

以上のような劉畫の仕官への拘りと、仕官の對局に位置する隱逸と

『劉子』における劉畫の思想

の關係について最後に少しく附言したい。南北兩朝に仕えた經驗を持つ顏之推は、『顏氏家訓』の遺言に相當する終制篇で、本來は仕官すべきでない家柄にありながら、それでもなお仕官の道を求めたのは、「北方の政治・教化は嚴しく切迫したもので、隱れ退く者が全くいなかったからだ（以北方政教嚴切、全無隱退者故也）」と言う。顏之推は漠然と「北方」と言うのみだが、劉畫の生きた北齊について、『北齊書』徐之才傳に文宣帝の政治を「轉た嚴」と言い、盧思道「北齊興亡論」（『文苑英華』卷七五）で孝昭帝の政治を「苛碎」と評することなどと對應する。また『北齊書』を見ると、數人の士大夫が隱居を求めたがかなわず、また山林などに身を置いた事例はあっても、それは當面の政治的混亂を避ける形式的なものであり、決して隱逸を求めたの隱逸ではなく、また召されて政治の世界に復歸した事例が多い⁽²⁾。

このように、北朝の政治は南朝に比して嚴しく、現世を逃れて仕官せず山林での生活によつて自己修養に努める隱逸や、仕官しながらも心は隱逸的な境地に置く朝隱は、概して許容されにくかつたようである。隱逸傳に列せられる人物の數が、『南史』四十六人に對し『北史』はわずか七人であり、また『北齊書』や『周書』に隱逸傳自體が立てられていないことなどが、それを端的に示す。

こうした北朝の仕官と隱逸をめぐる士大夫の傾向については、史書などから具體的な事例をより廣く徴し、また南朝との文化的な相違なども視野に入れて論證すべき課題であり、別稿を期したいと考える。

注

(一) 吉川忠夫「讀書劄記三題」二「劉子」の著者は劉畫（岩波書店「讀

- 書雜誌」二〇一〇、所收)、龜田勝見①「『劉子』小考」(青史出版『宮澤正順博士古稀記念 東洋比較文化論集』二〇〇四、所收)及び②「『劉子』と劉晝」(京都大學人文科學研究所『三教交涉論叢』二〇〇五、所收)、王叔岷『劉子集證』序言(中華書局、二〇〇七)、楊明照『劉子理惑』(上海古籍出版社『學不己齋雜著』一九八五、所收)並びに「再論劉子的作者」(巴蜀書社『劉子校注』一九八八、所收)、陳應鸞『劉子作者補考』(『增訂劉子校注』(巴蜀書社、二〇〇八、以下「增訂」と略稱)、所收)など。

(2) 注(1) 所掲龜田氏論文①。

(3) 注(1) 所掲龜田氏論文②。

(4) 「『劉子』とその著述意識」(『六朝隋唐精神史の研究』(科學研究費補助金基盤研究(B)(2)(代表者:宇佐美文理) 研究報告書)、二〇〇五、所收)。

(5) 「『劉子新論』新論」(北京燕山出版社『六朝文章新論』二〇〇二、所收)。作者は劉晝説だが、劉晝・劉勰とはまた別の南北朝期の劉氏の可能性も示唆する。

(6) 「『劉子』研究」(吉林人民出版社、二〇〇八)。作者は魏晉時代の劉氏説を唱える。

(7) 「『劉子』の注釋には、『增訂』や傅亞庶『劉子校釋』(中華書局、二〇〇六)などがあり、本稿が引用する『劉子』の文が基づいた先行文獻については、それらを参照されたい。

本稿の『劉子』の底本は『增訂』とする。楊明照氏は注(1)所掲『劉子校注』の出版後、その底本の道藏本への變更を希望した。『增訂』は、楊氏の死後、陳應鸞氏が道藏本を底本に『劉子校注』の注釋を大幅に増補したもので、本文は一貫して道藏本のまま改めず、もし文字を改

めるべきと思われる場合には、増訂の中でその旨を述べる。本稿で『劉子』を引用する際、陳氏が増訂の中で文字を改めるべき旨を述べ、それに筆者が賛同すれば注記なく改める。また唐の避諱で「治」を「理」、「民」を「人」に作るなどの例について、唐卷子本に基づいた傅增湘の校訂(『敦煌遺書劉子殘卷集錄』(上海書店、一九八八)、所收)がある箇所は改めた。なお底本は題目に「章」字がないが、普通名詞との混同を避けるため加える。

(8) 「漢書」刑法志「聖人取類以正名、而謂君爲父母、明仁愛德讓、王道之本也。愛待敬而不敗、德須威而久立、故制禮以崇敬、作刑以明威也。聖人既躬明愆之性、必通天地之心、制禮作教、立法設刑、動緣民情、而則天象地」など。

(9) 「孟子」の話は、實は滕文公と孟子の間での滕國をめぐる問答だが、今は原文のまま梁惠王と孟子の間答としておく。『史記』孟子列傳「梁惠王謀欲攻趙、孟軻稱大王去邠」の記事や、この問答が「孟子」梁惠王下に見えることなどから劉晝が混同したのでろう。また「孟子」では、自國を去る案と同時に、死んでも代々繼承した自國を離れない案も提案され、最終的な選擇は滕文公に委ねられ、滕文公の判斷も明示されない。

(10) 國家に賢人を推舉することの重要性を説き、それができなかった公孫弘を「公孫弘不引董生、汲黯將爲妬賢」(薦賢章)と批判する劉晝と、『北史』劉晝傳で「孝昭即位、好受直言。晝聞之、喜曰、董仲舒・公孫弘可以出矣」と、公孫弘と自負する劉晝が矛盾するとして、劉晝作者説を否定する論考もある(林其銖・陳鳳金『劉子集校』(上海古籍出版社、一九八五)附錄二「劉子作者考辨」三六三頁)。だがここで、彼が生きた時代としては最適の政治を行なった人物として肯定的に商鞅が評價される一方、履信章で商鞅は、「信」を軽んじたために自ら禍を招いた人

物として否定的に評價されており、すでに『劉子』一書の中で商鞅の評價は二分する。劉晝はある人物や價値を絶對的に肯定あるいは否定することはなかったであり、先のような公孫弘への評價の二分の可能性も十分にあり得たのであって、先の劉晝作者説への批判は當たらない。

(11) 底本は「豈非」に作り、他に「豈其」に作るものもあるが、いま『劉子校釋』に従い「非其」に改める。

(12) 「命者、生之本也。相者、助命而成者也。命則有命、不形於形、相則有相、而形於形。有命必有相、有相必有命、同稟於天、相須而成也。人之命相、賢愚貴賤、修短吉凶、制氣結胎受生之時、其真妙者、或感五行三光、或應龍跡氣夢、降及凡庶、亦稟天命、皆屬星辰、其值吉宿則吉、值凶宿則凶。受氣之始、相命既定、即鬼神不能改移、而聖智不能迴也。」なお注(1)所掲龜田氏論文①が論じるように、この「命」と「相」の一対一對應は、議論が進むにつれて崩れている。

(13) 注(1)所掲龜田氏論文①。

(14) 第三者の力を利用して官界に出ようとする態度について、顔之推は『顔氏家訓』治家篇で「鄴下風俗、專以婦持門戶、爭訟曲直、造請逢迎、車乘填街衢、綺羅盈府寺、代子求官、爲夫訴屈。此乃恆代之遺風乎」と言い、女性に限られた話ではあるが、こうした北朝の風習を鮮卑の頃から續くものとしている。注(5)所掲譚氏論文、参照。南朝ではその家格によつて官界での地位が決まっていたのに對し、北朝では個人の才により人材を登用しようとする風潮がとにあったこと、『魏書』韓顯宗傳、『周書』蘇綽傳、宮崎市定「中國の官吏登用法」(岩波書店)宮崎市定全集七、一九九二)など、参照。

(15) 注(1)所掲龜田氏論文②。

(16) 注(6)所掲陳氏論考が『劉子』の思想を「儒道互補」と定義した

『劉子』における劉晝の思想

(第五章「儒道互補與『劉子』」思想的統一)のは正しい。だが「道高于儒」(二八一頁)や「『劉子』在推崇道家的前提下」(二八三頁)など、『劉子』が道家を優位に位置づけたとするのには同意しない。

(17) 「『劉子』似乎沒有意識到他設計的方案中的漏洞、即身名和操業如何兩全。如果入世、可以操業俱遂、但很難身名兩全；如果出世、可以身名兩全、却不能操業俱遂。對於這個問題、作者是不能給出答案的、因爲他本人就是一個矛盾的論述者」(注(6)所掲陳氏論考、二七一頁)。

(18) 惜時章で「人之短生、猶如石火、燭然以過」と一生の短促を自覺しながら、現世を忘れて快樂に走るのではなく、あくまで「行其德義、拯世救溺、立功垂模、延芳百世」と社會に關わりとうとする點は、この傍證となろう。注(5)所掲譚氏論文、参照。

(19) 自分の才に適した役割を國家において果たすことを目指すこと、適才章に詳しい。

(20) 例えば「夫賢不肖者、材也。爲不爲者、人也。遇不遇者、時也。死生者、命也。今有其人、不遇其時、雖賢其能行乎。苟遇其時、何難之有。故君子博學深謀、脩身端行、以俟其時」(『荀子』宥坐)。橋本敬司「遇不遇」考「天から時へ」(大阪大學中國學會『中國研究集刊』麗號、二〇〇九)が、この『荀子』の議論を、出土文献を含めた諸文献に見える「遇不遇」をめぐる議論と對比して思想上に位置づけている。

(21) 「日向西峯」という表現は人間の末年を象徴する常套句。程天祐「劉子」作者新證「從『惜時』篇看『劉子』的作者」(『吉林大學社會科學學報』一九九〇年六期、所收)、参照。

(22) 注(1)所掲龜田氏論文①及び注(4)所掲龜田氏論文。

(23) 注(1)所掲龜田氏論文②。

(24) 高德政傳、楊愔傳、陽斐傳など、参照。