

中国古代儒家文献に見る反戦思想（7）——『韓詩外伝』『春秋繁露』——

Antiwar Thoughts in the Confucian classics (7)

:Han Shi Wai Chuan (『韓詩外伝』), Chun Qiu Fan Lu (『春秋繁露』).

濱 川 栄

HAMAKAWA Sakae

(令和二年十一月五日受理)

抄 録

本稿では『韓詩外伝』『春秋繁露』の反戦的言辭を検討した。『韓詩外伝』には「絶対平和主義」を強く唱える言辭はないが、一方で庶民の厭戦意識や孔子の弟子・顔回の軍事軽視の姿勢が率直に記されており、前漢前期の穏健な社会相の一端が看取される。『春秋繁露』も礼に準拠した「偏戦」を肯定するなど「絶対平和主義」からは遠い姿勢を示すが、一方で服飾に軍備に代わる威圧効果を求めたり、政治の要諦から軍事を除くなど「絶対平和主義」への傾斜も見せる。特に徳政により得られる「自然の賞」という概念は、儒家の伝統的反戦思想が天人相関説・災異説に影響を与えた可能性を示唆している。また『韓詩外伝』『春秋繁露』両書に『新書』所引髪子の言と同義の句があり、それが前漢前期成立のこの三書にしか見えないことは、政治的理想を全人民の天寿の全うに置くという「絶対平和主義」に通底する概念が前漢前期の時代相の一つであったことを示している。

キーワード：『韓詩外伝』、『春秋繁露』、「絶対平和主義」、「自然の賞」、「父不哭子、兄不哭弟」

はじめに

前六稿に引き続き、中国古代の儒家文献に見える反戦思想や反戦的言辭を抽出し、その意義を検討する。目的は前稿までと同様、前漢中期（前八一年）の「塩鉄會議」で賢良・文学が唱えた「絶対平和主義」の思想的淵源を、それ以前に成立した儒家文献に見いだせるか検証することにある。本稿では、『韓詩外伝』『春秋繁露』を対象とする。

一、韓嬰と『韓詩外伝』について

韓嬰（？—前一二〇年）は、前漢前期に活躍した儒者である。燕の出身で、詩（『詩経』）を学び、文帝（位前一八〇—前一五七年）の時代に博士となり、次の景帝（位一五七年—前一四一年）の時にその子の常山王の太傅（教育係）となった。『史記』儒林伝には、韓生、詩の意を推して内外の伝数万言を為す。

とあり、『詩経』の解説書である『韓詩内伝』と、『詩経』を引用しつつ自由に思想を述べた『韓詩外伝』を撰したとされる。しかし、『内伝』の方は早くに散逸し、『外伝』のみが今日まで伝わった。また、『漢書』儒林伝によれば、韓嬰は『易』にも通じ、その解説書も著したこと、武帝（位前一四一年—前八七年）の面前で董仲舒と論争し、論破したことがわかる。ただし、どのような内容の論争であったかは『漢書』は伝えていない。

『韓詩外伝』は、政治や社会の在り方、人生の教訓に関わる古今の逸話を集め、『詩経』の句に基づき解釈を加えながら紹介する、

という体裁の説話集である⁴。当然『詩経』の引用が多いが、次に多いのが『荀子』であることから、思想的に『荀子』の影響を強く受けていることは疑いない。一方、引用回数はいくつか少ないものの『孟子』の思想的影響も大きいことが指摘されている。また、『呂氏春秋』『淮南子』など戦国末期から前漢初期に流行した黄老・道家思想を中心とするいわゆる「雑家」の書からの引用も多い。

では、『韓詩外伝』は本当に韓嬰一人の手により前漢前期に成立した書籍と見ていいのか。常に撰者と成書年代の確定が議論となる前漢中期以前の書籍群と同様、『韓詩外伝』についてもさまざまな意見がある。『荀子』の引用に着目すると、『韓詩外伝』全十巻のうち巻一から巻六までの引用数に比べ、巻七以降の引用が急減する。この特徴に注目し、巻一から巻六までが韓嬰の手になる原本『韓詩外伝』であり、巻七以下は後人が付加したものとする説がある。この議論に決着をつけるのは困難であるが、『韓詩外伝』の引用史料が前漢武帝期（前一四一年—前八七年）以前に成立していた書籍のみであることから、前八一年の「塩鉄會議」に影響を及ぼし得た反戦的言辭の抽出・分析を目的とする本稿の主旨に照らせば、現行『韓詩外伝』を韓嬰の手になる一書と見て問題はないであろう。

『韓詩外伝』の全体を貫く理念については、吉田の以下の要約的を射ているであろう。

韓嬰は専制君主制度の前漢をリードする理念の確立を目ざしている。だが、それは君主に思うがままの政治を許すわけではない。実際には儒家主導の官僚制度という統治体制の確立を要求している（巻六第一章）。実務を賢臣にまかせるこ

とによって君主は無為の治ができる（巻四第七章）。無とは有をすべて包みこみ、しかも超越している状態をいう。韓嬰は『呂氏春秋』や『淮南子』などのいわゆる雑家、それに賈誼などの儒家官僚の統一ある理念確立への努力を継承している。そして呪術を否定し君主の専制を否定し、あくまでも礼と徳に終始することを説いている。この点においては董仲舒とは異なった君主観・世界観を創生している。この韓嬰の思想が後世に与えた影響は大きい。

『韓詩外伝』からは、前漢前期に流行した黄老・道家・雑家思想の影響を受けつつ、徐々に学説の整理を進め政官界に勢力を伸ばしてきた儒家思想が、比較的平穩で経済発展や民生の安定が見られた時代を背景に、素朴で樂觀的な徳治政治の実現を目指した状況が読み取れる。そうした特徴を踏まえながら、次節で反戦的言辭を抽出していくことにしたい。なお、各章でいちいち引用される『詩経』の句については煩を避けて省略し、言及しないことにする。

二、『韓詩外伝』に見える反戦的言辭

以下、巻を追って反戦的言辭を抽出・分析していくが、その前に『韓詩外伝』が国家と戦争と民衆の関係をどのように捉えていたかを示唆する興味深い逸話があるので、先にそれに触れておきたい。巻一第十二章に見える、孔子に関する次のような逸話である。

荊、陳を伐つ。陳の西門壊る。其の降民に因りて之を脩め

しむ。孔子、過ぐるも式せず。子貢、轡を執りて問うて曰く、「礼に、三人を過ぐれば則ち下り、二人なれば則ち式す、と。今、陳の門を脩むる者衆し。夫子の式を為さざるは、何ぞや」と。孔子曰く、「国亡びるも知らざるは、不智なり。知りて争わざるは、忠に非ざるなり。争いて死せざるは、勇に非ざるなり。門を脩むる者衆しと雖も、一も此れを行行能わず。吾、故に式せざるなり」と。（中略）小人群を成す、何ぞ礼するに足らんや。

大意は以下の通り。楚（荊）が陳を攻め、陳の西門を破壊した。楚は、降伏した陳の民衆を使役してそれを修理させた。そこを通り過ぎた孔子は、式（頭を下げる敬礼）をしなかった。馬の轡を引いていた弟子の子貢は、「三人以上の人に出会ったら馬を降り、二人ならば式をするのが礼であるのに、先生はどうしてそうならなかったのですか」と尋ねた。それに対し孔子は、「国が滅ばされそうな時にそれを知らないのは不智、知っていて戦わないのは忠ではなく、戦っても戦死しないのは勇ではない。門の修理をする者は多いのに、陳の民は一人として智も忠も勇も行えなかった。だから私は式をしなかったのだ」と答えた。韓嬰も「小人」の群衆など礼するに値しない、と手厳しい。

ここからは、祖国の危急に際しては庶民といえども命をかけて戦うべきだ、という思考が伺える。筆者はここに見える孔子の態度は十分「好戦的」なものに思えるが、そのような見方には異論もあるだろう。国家に帰属する民衆が国家のために敵と戦うのは当然であり、それができない民衆は蔑視されても仕方がない、という考えに賛意を示す人間は今日の日本においても多いかもしれ

ない。『韓詩外伝』に限らず、拙稿A～Fで見てきた儒家文献にもこの思考は通底している。しかし、だからこそこうした文献に時おり見える反戦的言辭が異彩を放つのであり、見逃せないのである。

また、この逸話からは愛国心や矜持に欠ける民衆を「小人」と見下すエリート主義も垣間見られるが、それも儒家に特有なものと言うよりは、前近代の中国社会の知識人層に普遍的に見られる階級意識の表出と見なせるだろう。

『韓詩外伝』の根底にそのようにごく一般的な儒家的価値観や前近代の中国社会に共通する常識的観念があったことを確認したうえで、反戦的言辭を拾い出していくことにしたい。

まず、卷二第一章について。春秋時代中期の有名な楚と宋の戦争についての逸話が挙げられている。

楚の莊王、宋を囲む。七日の糧有り。曰く、「此れを尽くして克たざれば、將に去りて帰らんとす」と。是に於て司馬子反をして闔に乘じて宋城を窺わしむ。宋、華元をして闔に乗じて之れに應ぜしむ。子反曰く、「子の国、何若」と。華元曰く、「懃る。子を易えて之れを食らい、骸を枳きて之れを爨ぐ」と。子反曰く、「噫、甚だしきかな懃るること。然りと雖も、吾聞く、囲まるる者の国は、馬に箝して之れに抹かい、肥者をして客に應ぜしむ」と。今何ぞ吾子の情するや」と。華元曰く、「吾聞く、君子は人の困を見れば則ち之れを矜み、小人は人の困を見れば則ち之れを矜み、吾、吾子を君子に似たりと望見す。是を以て情するなり」と。子反曰く、「諾。子其れ之れに勉めよ。吾が軍も七日の糧有るのみ」と。揖し

て去る。子反、莊王に告ぐ。莊王曰く、「若何」と。子反曰く、「懃る。子を易えて之れを食らい、骸を枳きて之れを爨ぐ」と。莊王曰く、「噫、甚だしいかな懃るること。今此れを得て帰らぬのみ」と。子反曰く、「不可なり。吾、已に之れに告げて曰く、『軍も亦た七日の糧有るのみ』と」と。莊王怒りて曰く、「吾、子をして之れを視せしむ、子、曷為れぞ之れに告ぐるや」と。子反曰く、「区々の宋すら猶お欺かざるの臣有り、何ぞ楚国を以てして無からんや。吾、是を以て之れに告ぐるなり」と。莊王曰く、「然りと雖も、吾、今此れを得て帰らぬのみ」と。子反曰く、「王、此に処らんことを請わば、臣は帰らんことを請うのみ」と。王曰く、「子、我を去りて帰らば、吾、孰れと与にか此に処らん。吾も將に子に従いて帰らんとす」と。遂に師を帥いて帰る。君子、其の平らぐを善とするのみ。華元、誠を以て子反に告げ、以て囲を解かるを得、二国の命を全うす。(中略) 君子、其の誠を以て相い告ぐるを善とするなり。

これは『春秋』三伝にも詳しい経緯が見える前五九四年の史実であり、特に『春秋穀梁伝』が「人(民衆)の望んだ和平を達成した」ことを評価している点を拙稿で確認している。楚軍に長期間包囲され食料が尽きた宋は、互いに子を取りかえて肉を食らい、死者の遺骸を解体して骨を燃料にするという惨状に陥った。一方の楚ももはや七日分の兵糧しか残っていないという状況で、楚からは子反、宋からは華元が敵情視察の使者として派遣された。そこで相対した二人は、まず華元が自国の惨状を赤裸々に訴え、それに感じ入った子反も楚軍の実情を隠さず伝え、和平を約束する。

そして、自軍に帰った子反が宋攻略にこだわる楚・莊王を説得し、どうにか和平を達成した、という逸話である。

ただし、『韓詩外伝』の評価は自国の窮状を訴えた宋・華元の「誠」を称えるものであり、『穀梁伝』が特筆している「民衆の和平を望む声」には触れていない。その意味では和平の達成よりも一臣下の偶発的言動に見える誠意を評価する意識が強く、反戦的意図は希薄であると思われる。

しかし、次の巻二第二章の文章は明白に庶民の反戦的意思を取り上げたものである。

魯の監門の女・嬰、相い従いて續ぐ。中夜にして泣涕す。其の偶曰く、「何謂れぞ泣くや」と。嬰曰く、「吾聞く、衛の世子不肖なり、と。泣く所以なり」と。其の偶曰く、「衛の世子の不肖なるは、諸侯の憂なり。子、曷為れぞ泣くや」と。嬰曰く、「吾、之れを聞くは、子の言と異なれり。昔、宋の桓司馬、罪を宋の君に得、魯に出づ。其の馬、佚れて吾が園に驟じ、吾が園の葵を食む。是の歳、吾れ聞く、園人、利の半を亡えり、と。越王勾踐、兵を起こして呉を攻むるや、諸侯、其の威を畏る。魯、往きて女を獻するや、吾が姊、焉に与り、兄、往きて之れを視るも、道に畏られて死せり。越の兵の威すは呉なれども、兄死するは我なり。是れに由りて之れを觀れば、禍と福とは相反するなり。今、衛の世子甚だ不肖にして、兵を好む。吾が男弟三人、能く憂い無からんや」と。

(後略)

魯の監門(門番。「きわめて貧しい職業」とされる)の娘の嬰が、仲間と糸を紡いでいたが、夜中に泣き出した。仲間が理由を聞く

と、衛の君主の跡継ぎ息子が愚か者だと聞いたからだと言う。仲間は、それは諸侯が心配すべきこと、なぜあなたが泣くのか、とさらに問うた。嬰は、「私の感じ方はあなたとは違う。その昔、宋の桓司馬が宋君から罪を得て魯に出奔したところ、その馬が脱走して私たちの畑に入り込み、その葵を食べてしまった。私が聞いたところでは、農民たちはその年の利益を半分失ったそうだ。また越王の勾踐が呉を攻めると、諸侯たちは類が及ぶのを恐れ、魯は勾踐に女たちを献上したが、私の姊もそのうちの一人だった。そして兄が姊を送り届けたのだが、道中で害されて死んでしまった。越の軍隊が脅した相手は呉だったのに、兄を殺されたのは私だった。こうした例から見れば、禍と福は思いもよらないもの。そして今、衛の跡継ぎはとんでもない愚か者で、戦争好きのこと。私には弟が三人いるのに、どうしてこれを心配しないでいられようか」と答えた。

ここに見える「桓司馬」は春秋時代の宋の桓魋(向魋。前六世紀末—前五世紀初)のことかとも思われるが、桓魋が魯に出奔したという記録は他に見えず、そもそもこの逸話が史実かどうかはわからない。しかし、戦争好きの愚かな為政者に振り回され、思いもよらず戦争に巻き込まれて家族を失う庶民の悲しみや嘆きが率直に訴えられており、真実に富んでいる。前掲の巻一第十二章が為政者・知識人の視点を表しているのに対し、この逸話は庶民の戦争観・厭戦意識を正面から表したものと見えよう。

次は巻三第十三章、儒家の古典におなじみの克殷にまつわる逸話である。

武王、紂を伐たんとし、邢丘に到るや、輒折れて三と為り、

天雨^{あめふ}りて三日休まず。武王、心に懼れ、太公を召して問うて曰く、「意^{おも}うに、紂未だ伐つ可からざるか」と。太公、対^{こた}えて曰く、「然^{しか}らず。輒折れて三と為る者は、軍の当^{まさ}に分かれて三と為るべきなり。天雨りて三日休まざるは、吾が兵を灑^あわんと欲するなり」と。武王曰く、「然らば何^{いかん}若^{ごと}せん」と。太公曰く、「其の人を愛する者は、屋上の烏に及び、其の人を惡^{にく}む者は、其の胥余をも憎む。咸^{みな}厥^その敵を劉^{ころ}し、余り有らしむること靡^なからしめよ」と。武王曰く、「於^あ戲^あ、天下未だ定まらざるなり」と。周公、趨^{はし}り進みて曰く、「然らず。各^{おの}おの其の宅を度^{はか}り、其の田を佃^{たが}さしめ、旧新を獲る無し。百姓過^すち有らば、予一人に在り」と。武王曰く、「於^あ戲^あ、天下已に定まる」と。乃ち武を脩め兵を寧に勅し、更めて邢丘に名づけて懷^すと曰い、寧を脩武と曰う。行きて紂に牧の野に克^かつ。(中略)既に商より反り、(中略)河を濟^{わた}りて西し、馬は華山の陽に放ち、復た乗らざるを示す。牛は桃林の野に放ち、復た服さざるを示す。車甲は舛^{ちぬ}りて之れを府庫に藏し、復た用いざるを示す。是に於て軍を廢して郊射し、左に狸首を射、右に騶虞を射ゆ。然る後に天下、武王の復た兵を用いざるを知るなり。(中略)夫れ武の久しきは、亦た宜しからずや。(後略)

以下に大意を示す。周の武王が殷の紂王を討伐しようとしたところ、馬をつなぐくびきが三つに折れ、雨が三日降り続いた。武王は不吉を感じ、軍師の太公望呂尚に「紂王をまだ討伐してはならないことだろうか」と尋ねた。すると呂尚は「そうではありません。くびきが三つに折れたのは、我が軍を三つに分ける

べきというお告げであり、雨が三日止まないのは、我が兵士たちを清めようとするものです」と答えた。「では、どうすればいいのか」と聞くと、呂尚は「人を愛する思いは屋根のカラスにまで、人を憎む思いは村里の垣根にまで及ぶとのこと。敵は一人残らず殺し尽くすべきです」と答えた。しかし、武王は「ああ、天下の帰趨はまだ定まっていられない」と嘆いた。すると弟の周公旦が小走りに進み出て、「そうではありません。一人一人に家を作らせ、農地を耕作させ、古くから従う周の民と新たに従う殷の民を分け隔てしてはなりません。民が過失を犯したら、その責任は全て私一人にあります」と答えた。すると武王は安心して「ああ、天下の帰趨はすでに定まった」と言い、ついに進軍して紂王を牧野に攻め滅ぼした。その後、黄河を西に渡って軍馬・牛を山林に解放し、戦車や甲冑も倉庫にしまい、軍隊自体を廃止して二度と戦争をしない決意を天下に示した。韓嬰はそれを「武の久しきは、亦た宜しからずや」(武王の治世が長く続くことがよろしくないはずがあるうか)と称えている。

注目すべきはもちろん「馬は……放ち、復た乗らざるを示す。……車甲は舛りて之れを府庫に藏し、復た用いざるを示す。是に於て軍を廢し……然る後に天下、武王の復た兵を用いざるを知るなり」の部分である。¹²諸悪の根源である紂王を滅ぼした後は、もはや軍隊は不要になり、武王が理想的な善政を敷いたとしている。あたかも克殷が「世界最終戦争」であり、その後は永遠の平和が続いたかのように読める。

しかし、史実はもちろんそうにはならなかった。克殷後三年ほどで武王は病死し、周公旦が武王の子の成王を摂政したもの

の、弟の管叔・蔡叔らの反乱を招き、その鎮圧のために戦わざるを得なくなつた。¹³「武」の原義が「戈」を「止める」、つまり戦争の抑止であることは言うまでもないが、武王が諡号の通りにそれを実現できたとしても、それはほんの短期間でしかなかったのである。

しかし、そうではあるがこの武王の軍備放棄の逸話は戦国末成立の『呂氏春秋』や前漢前期（『韓詩外伝』とほぼ同時期）に成立した『淮南子』など儒家以外の文献にも見えており、学派を越えて広く人口に膾炙した話だったことがわかる。聖人の聖戦（それ以外のあらゆる戦争は非難の対象になる）によって諸悪が根絶され、永遠の平和がもたらされることを願う傾向は拙稿ですで見たとように『孟子』に顕著であったが、それが戦国後期から前漢前期の人々に共通する願いであつたことが知られる。

しかし、聖人だからといって無闇に武力を行使していいわけではない。その点に関わる逸話が卷三第三章に見える。

舜の時に当たり、有苗氏服さず。（中略）禹、之れを伐たんことを請う。而れども舜許さず、曰く、「吾が諭教、猶お未だ竭さざるなり。」と。久しく諭教す。而して有苗の民、服を請う。天下之れを聞き、皆、禹の義を薄しとし、舜の徳を美とす。（中略）問うて曰く「然らば則ち禹の徳は舜に及ばざるか」と。曰く「然るに非ざるなり。禹の伐を請う所以の者は、舜の徳を彰さんと欲するなり。故に善なれば則ち君を称し、過あれば則ち己を称するは、臣下の義なり。仮し禹をして君為らしめば、舜、臣為りて、亦た此くの如きのみ。夫れ禹は人臣の大体に達すと謂う可きなり」と。

舜の時代に、南方の異民族の有苗氏が服属しなかった。禹が討伐を進言したが、舜はそれを許さず、「私の説論がまだ足りていないから有苗氏は服属しないのだ」と言い、時間をかけて服属するように説得した。その結果、ついに有苗氏が服属を乞うてきた。それを聞いた天下の人々は、禹の義の薄さを非難し、舜の徳の高さを称えた。そこである人が「禹の徳は舜に及ばない、ということか」と問うた。韓嬰は「そうではない。禹が討伐を乞うたのは、舜の徳を引き立てるためだったのだ。善いことは君主の功とし、過誤は自分のせいにするのが臣下の取るべき正義である。もし禹が君主で舜が臣下だったら、舜も当然そうしたはずだ。つまり、禹は臣下たる者の大要を会得していたのだ」と答えた。

異民族をも徳治で教化すべき、という儒家の基本理念をベースに、禹があえて有苗氏討伐を唱えることで君主たる舜に徳政を促した、という筋書きになっており、結果的に禹の徳の高さを称える逸話になっている。実際、禹も君主となってから軍事に頼らず舞踊によって有苗氏を手なずけた、という話が『書経』大禹謨に見えており、拙稿ですでに確認している。¹⁶

儒家文献にお決まりの陳腐な聖人礼賛譚ではあるが、聖人といえどもみだりに武力に訴えてはならない、という平和主義が儒家思想の基底にあることはここからも明らかに読み取れる。

次は卷九第十五章。孔子と弟子たちの牧歌的なやり取りが取り上げられている。

孔子、子路・子貢・顔淵と戎山の上に遊ぶ。孔子喟然として嘆じて曰く、「二三子、各おの爾が志を言え。予、將に覽ぜんとす。由や、爾は何如」と。対えて曰く、「白羽は月の如く、

赤羽は日の如きを得ん。鐘鼓を撃つ者は、上は天に聞こえ、旌旗は^{せいき}翩^{へん}翩、下は地に^{わだかま}蟠^{わだかま}れり。使して將に之れを攻めんとするは、惟だ由のみ能く為さん」と。孔子曰く、「勇士ならん。賜や、爾は何如」と。対えて曰く、「素衣縞冠を得て、兩國の間に使いせば、尺寸の兵、升斗の糧をも持たずして、兩國をして相い親きこと兄弟の如くせん」と。孔子曰く、「弁士ならん。回や、爾は何如」と。対えて曰く、「鮑魚は^{ほうぎょ}蘭^{らん}茝^しと^しを同じくして蔵さず、桀紂は堯舜と時を同じくして治めず。二子已に言えり、回、何ぞ言わんや」と。孔子曰く、「回、鄙の心有らんや」と。顔淵曰く、「願わくは明王聖主を得て之れが相と為り、使して城郭は治めず、溝池は鑿たず、陰陽和調し、家ごとに給し人ごとに足らしめ、庫兵を鑄て以て農器を為らん」と。孔子曰く、「大士ならん。由、来たれども区区たれば汝何ぞ攻めん。賜、来たれども便便たれば汝何ぞ使えん。願わくば衣冠を得て、子の為に宰たらん」と。

大意は以下のとおり。孔子が子路・子貢・顔回を伴って戎山に登山をしたさい、三人の志を問うた。子路は、大軍を相手に攻め込む勇氣は私にしかありません、と言う。子貢は、対立する兩國に武器も兵糧も持たずに使者としておもむき、説得して兄弟のように親しませてみせましょう、と言う。孔子は子路を勇士、子貢を弁士と評価したうえで、顔回の志を聞いた。顔回は、「鮑魚（塩漬けの臭い魚）は蘭茝（香草）と同じ箱に入れて保存せず、悪君の桀王・紂王は堯・舜のような聖王と同じ時代に統治をしないとされます。すでに二人が答えたらうに、私に何か言うことなどありませんでしょうか」と言う。しかし、孔子が「回よ、謙遜などしなく

てよい」と回答を促す。すると顔回は、「可能であれば明王聖主に仕えて大臣となり、城郭や掘割に頼って国を守るようなことはせず、陰陽を整えることに心を砕き、家ごと人ごとに十分食べられるように賑給し、倉庫の武器を鑄つづいて農具を作ります」と答えた。孔子は、「大士だな。由（子路）が来たところまで自信に満ちた相手をどう攻撃できよう。賜（子貢）が来たところまで明白な弁論にどう対峙できよう。私は願わくば官位を得て、顔回のために仕えたい」と言った。

注目すべきは、もちろん顔回の「城郭は治めず、溝池は鑿たず、……家ごとに給し人ごとに足らしめ、庫兵を鑄て以て農器と為さん」との言である。国防や軍事にリソースを割くよりも民生の安定を重視すべきだ、という意志が鮮明に表れている。特に、単に武器をしまっただけでなく、鑄つづいて農具にしてしまおうという発想からは「絶対平和主義」への傾斜が明らかにうかがえる。そして、孔子がこの意志を激賞し、自ら仕えたいとまで言っているということは、孔子の理想もまた同じであったと見なせるだろう。また、先行する他の儒家文献には見えないこの逸話を『韓詩外伝』が特に採録している以上、韓嬰自身も儒家思想が目指すべき究極の理想をこの顔回の言に置いていた可能性は高い。

しかし、『韓詩外伝』に見える反戦的言辭は以上にとどまる。決して多いとは言えないし、全編を通じて積極的な意思表示をしているとも思えない。その意味では、本書も「絶対平和主義」を積極的に訴えるものではないと断じざるを得ないし、「塩鉄会議」の賢良・文学の発言に及ぼした影響も限定的なものだったと言わざるを得ない。¹⁷

なお、反戦的言辭とは言えないが注目すべき章が一つあるので示しておきたい。卷三第十章である。

伝に曰く、「太平の時、瘡、癰、跛、眇、尪、蹇、侏儒、折短無し。父は子を哭さず、兄は弟を哭さず、道に襁負の遺育無く、然して各おの其の序を以て終うるは、賢医を之れ用うればなり」と。故に安止平正にして疾を除くの道は、焉より他無し、賢を用うるのみなり。

言い伝えによれば、太平の時代には、「瘡」（声が出ない）、「癰」（疲れやまい）、「跛」（片足が不自由）、「眇」（盲目）、「尪」（背が曲がっている）、「蹇」（足が不自由）、「侏儒」（背が極度に低い）、「折短」（夭折）といった身体障害や不幸はなくなり、父が子の死に泣いたり、兄が弟の死に泣いたりすることもなく、道路に乳飲み子が捨てられることもない、と言う。しかしそのように全ての人が年の順に寿命を終えられる世は、賢い医者登用してこそ実現するのだ。安全無事で疾患のない世を実現するには、賢者を用いるほかはない。

ここで目に付くのは、「父は子を哭さず、兄は弟を哭さず、道に襁負の遺育無く、然して各おの其の序を以て終う」の部分である。これは拙稿Eで見た賈誼『新書』所引の髪子の言「至治の極は、父、死子無く、兄、死弟無く、塗に緇縲の葬無く、各おの其の順を以て終う」とほぼ同義の文である。親や兄が子や弟に先立たれて泣くことがなく、道路に乳飲み子が打ち捨てられることもなく、全ての人が順番に寿命を全うできる世、つまりは万人が戦死も病死も事故死もなく天寿を全うできる社会こそ究極の理想社会である、という主張はまさにそのとおりであり、同時に究極の

「絶対平和主義」の表明とも言えるのだが、『韓詩外伝』ではそれが「名医の登用による疾病・障害の除去」によってもたらされるという文意に変えられており、政治的課題から巧妙に外されているのは気になるところである。賈誼が生きた文帝期よりも中央集権化が進み、皇帝専制支配体制が強化されていた景帝・武帝期を見ていた韓嬰にとって、全人民の禍福を為政者の責任に帰す髪子や賈誼の立場に立つことには躊躇があったのかもしれない。

三、董仲舒と『春秋繁露』について

董仲舒の名は、中国古代史に特段関心のない日本人でも記憶している人が多いであろう。高校の世界史B（古代―現代までの通史を扱う）の教科書には、前漢武帝期に董仲舒が五經博士の設置を建言し、採択されたことにより、儒教が王朝を支える正統思想となったことが必ず書かれているからである。かつてはこの時に儒教が「国教」となったと明記されていたため、以後は儒家以外の諸子百家の学説が全て排除され、儒教一尊となったかのように誤解されてきたのだが、福井重雅や渡邊義浩らの一連の研究¹⁸により「董仲舒の建言で儒教が国教化された」とする理解が誤りであることはほぼ立証されたと言ってよい。

しかし、武帝が特に儒教を支持したことや、董仲舒が重用されて一定の役割を果たしたことは否定できない。また、董仲舒が、本来「怪力乱神を語らず」（『論語』述而篇）とし非現実的な超常世界に関心を向けてこなかった従来の儒学の伝統に反し、陰陽五行説などの影響のもとにいわゆる天人相関説（自然界の現象と人

間社会の現象に不即不離の関係性を見る説)や災異説(人間社会の失政が天の怒りを買った結果、種々の災害や異常現象が起こるとする説)を大胆に儒教に取り入れた結果、前漢後期から後漢初期にかけて続発したさまざまな政治的・社会的混乱を招いたことも明らかな事実である。後世の毀誉褒貶に満ちた評価も含め、韓嬰よりもはるかに注目を浴びてきた儒学者であることは間違いない。

董仲舒は前漢文帝(位前一八〇年—前一五七年)の初めに信都郡広川(現河北省)に生まれ、武帝の元狩年間(前一二二年—前一七七年)または元封年間(前一〇一年—一〇五年)まで存命したと推定される。『春秋公羊伝』を修め、清廉な人柄で、帳を下ろして学問に打ち込み、三年間庭に出ることもなかったという。門人は多かったが、董仲舒が自身の勉学で忙しかったため、兄弟子が弟子を教えるばかりで、弟子の中には董仲舒の顔を知らない者もいたという。景帝期(前一五七年—前一四一年)に春秋の博士となり、武帝(位前一四一年—前八七年)の初年に他の諸子百家の学説を排除して儒学のみに基づく政治を行うよう献策したとされる(これがのちに「儒教国教化」の献策とされたものである)。その後、武帝の兄が王(易王)であった江都国の相となり、横暴で知られた易王にすら敬服された。ここで董仲舒は、『春秋』に見える災異の記事と陰陽五行説の知識を使って雨を自在に降らせたり止めたりしたという。

しかし、再び中央に戻って中大夫となった董仲舒は、重大な筆禍事件を起こす。以前遼東の高祖廟などに火災があった件について、彼は災異説に照らし、悪しき大臣や諸侯王を除かなかったた

めに起こったことと解釈し、それを上奏する草稿を書いた。ところが、たまたま董仲舒のもとを訪れた主父偃に見つかり、草稿を持ち出されてしまった。武帝がこの件について儒者たちに議論させたところ、董仲舒の弟子の呂步舒が師の文とは知らずにそれを愚劣と酷評したため、董仲舒は死罪の判決を受ける。結局は武帝の温情で死刑は免れたものの、これ以後董仲舒は災異について二度と口にしなかったという。

その後、今度は武帝の兄で残虐な性格で恐れられた膠西国王の相とされる。この人事の背景には、董仲舒に学識でははるかに及ばないものの武帝に媚びへつらうことで位人臣を極めていた同じ春秋学者の公孫弘の差し金があった。意外にも膠西王は董仲舒を手厚く遇してくれたが、その座に長くとどまることは危険と感じた董仲舒はほどなく病と称して辞職、帰郷する。

その後は官位に就かず研究と著述に専念したが、武帝はしばしば董仲舒に使者を派遣し、重要な裁判の判断を仰いだ。董仲舒は『春秋公羊伝』に基づき常に明快な回答をしたという。¹⁹その後、前二世紀末頃に故郷で没したとされる。

次に、『春秋繁露』の成り立ちについて述べておく。『漢書』董仲舒伝には以下のように董仲舒の著作が挙げられている。

仲舒の著す所、皆経術の意を明らかにし、及び上疏条教するもの、凡そ百二十三篇。而して春秋の事の得失を説くもの、『問学』、『玉杯』、『蕃露』、『清明』、『竹林』の属、復た数十篇、十余万言、皆後世に伝わる。

ここに見える『蕃露』が後に『春秋繁露』になったことは容易に想像される。実際には現行『春秋繁露』の中に「玉杯」「竹林」

という篇名があることから、早くとも『漢書』が成立した一世紀末—二世紀初以降のどこかの時期に誰かの手によって『蕃露』と別の著作も含む形で現行の『春秋繁露』はできたものらしい。「春秋繁露十七卷」という今日通用している書名が初めて見えるのははるか後世の梁・阮孝緒（四七九年—五三六年）の『七録』であるが、それまでの間には成書していたことは確実である。

もちろん『春秋繁露』の成立についてもさまざまな議論がある。特に「五行」を篇名に含む九篇のうち、五行順逆第六十から五行五時第六十四までの後半五篇は董仲舒の著作ではないという有力な説があるため、本稿でも考察の対象からはすべきか大いに迷った。しかし、これまでの拙稿での検討からわかるように反戦的言辞は往々にして類型的で、よほど個別具体的な戦闘や歴史事実と関わるものでない限り、誰のいつの言かを特定するのは困難であるし、仮に後代の加筆や捏造が加わっていたとしてもそれが董仲舒の意思と全く無関係なものと断じる決め手はないだろうと思われる。本稿では一応現行『春秋繁露』に見える反戦的言辞は董仲舒の意思を幾分なりとも反映しているものとみなして議論を進めていくこととする。²¹

四、『春秋繁露』に見える反戦的言辞

ここでも反戦的言辞を取り上げる前に、為政者と民衆との関係についての『春秋繁露』の基本姿勢をまず確認しておきたい。卷一玉杯第二に、以下のような文がある。

春秋の法、人を以て君に随わせ、君を以て天に随わしむ（中

略）故に民を屈して君を伸ばし、君を屈して天を伸ばすは、春秋の大義なり。

人民を君主に従わせ、君主を天に従わせる、また、人民を抑制して君主を伸張させ、君主を抑制して天を伸張させるのが春秋の大義である、というこうした説は、皇帝権力が急速に伸張した景帝・武帝期の状況を踏まえながらも、その皇帝権力は天の意志に沿って振るわれるべきだ、という董仲舒の思想を明確に表していると思われる。天の意志に沿って皇帝が強力な権力を振るって何をするのか、たとえば最終的には民生の安定や平和の実現ということになるのだろうか、そのために民はまず皇帝に従い、屈する必要があった。つまり民衆は意志を持ったり、それを主張したりしてはならない存在だったのである。ここにも、中国の伝統社会に共通する民権軽視の觀念がほの見えてくる。

では、いよいよ反戦的言辞を見ていこう。まずは卷二竹林第三第一節である。春秋時代有数の大戦であった邲（ひ）の戦い（前五九七年）についての董仲舒と質問者との問答が見えている。楚が鄭・晋を撃破したこの戦いについて、『春秋』経文や『春秋公羊伝』は、民衆の苦しみを慮って自軍を退却させ晋軍を追撃しなかった楚の莊王を高く評価し、楚を「君子」、晋を「夷狄」として扱っている。そこに疑問を抱いた質問者に対し、董仲舒は、

春秋に通辞無し。変に従いて移る。今、晋、変じて夷狄と為り、楚、変じて君子と為る、故に其の辞を移して以て其の事に従う。

と夷狄といえども行いが正しければ「君子」として扱い、逆に中国の諸侯といえども行いが悪ければ「夷狄」として扱うのが春秋

の筆法であると答え、莊王の「民を救わんとするの意」を高く評価し、

春秋の賢を敬い民を重んじること、是^かくの如し。是の故に戦攻侵伐、数百たび起こると雖も、必ず一二書するは、其の重んずる所を害するを傷^{いた}めばなり。

とする。『春秋』は賢者を敬い、民を重んじること篤いがゆえに、民を苦しめないではおかしい「戦攻侵伐」は、どれだけ数が多くとも「必ず一二書する」(漏らさず書き残す、の意)のだ、という。

また、春秋時代に盛んに行われた会盟については主催した諸侯の名を先に、集められた諸侯の名を後に記すことで前者が主、後者が従であることを示すのに対し、戦争の記事では逆に攻められた側を先に書き、攻めた側を後に書くことで後者を非難する意を示す、とし、

是れ其の戦伐を惡むの辞のみ。

と『春秋』の筆法の反戦姿勢を強調する。さらに、凶年には古い建物の修築をしない、という春秋時代の法にも触れ、「意は民を苦しむること無きに在るのみ」としたうえで、

民を苦しむることすら尚お之れを惡む、況んや民を傷つくるをや。民を傷つくることすら尚お之れを痛む。況んや民を殺すをや。

とし、民を苦しめることすら非難するのに、民を殺傷する戦争を非難しないわけがない、とたたみかける。さらに、

民を害することの大なる者は、之れを惡むこと大なり。今、戦伐の民に於ける、其の害を為すこと幾ばくぞ。(中略)則ち春秋の惡む所の者は、德に任ぜずして力に任じ、民を驅り

て之れを残賊するものにして、其の好む所の者は、設くるも而も用うること勿く、仁義以て之れを服するものなり。

とし、戦争こそ最も民を苦しめる害惡の最たるものだとしつつこいほどに強調し、『春秋』が憎むのは德を用いず力に頼り、民を戦争に駆り立てて殺傷することであり、好むのは軍備はあってもそれには頼らず、仁義をもって民を従わせるものである、という。

こうした書きぶりを見る限り、董仲舒は戦争を絶対惡とみなす「絶対平和主義」の立場にあるかのようなのである。しかし、もちろんそうではない。

『春秋』は全ての戦争を否定的に記しているわけではなく、詐撃(策略を弄した攻撃)や喪中の相手への攻撃は非難するが、偏戦(礼に則った正々堂々たる戦争)や復讐戦はむしろ評価している。それなのに、なぜ『春秋』には正義の戦い(義戦)などないと言えるのか、という論者の反駁に対し、董仲舒は、「凶作のさいには畑に数本の茎があっても『麦苗無し』と表現するではないか。それと同じことである。春秋時代三百年の間に、戦攻侵伐は数えきれないほどあるが、復讐戦はわずか二例である。茎が数本あっても『麦苗無し』と言うのと同じことで、『有った』とは言えないような状況ではないか。だから『義戦無し』と言ってもいいのである」と述べたうえで、

春秋の偏戦に於けるが若き、其の偏を善とし、其の戦を善とせず。以て其の然るを效するもの有り。春秋は人を愛す。而して戦は人を殺す。君子、奚^{なんぞ}其の愛する所を殺すを説^{ようこ}善ばんや。故に春秋の偏戦に於けるや、猶お其の諸夏に於けるがごとし。之れを魯に引けば、則ち之れを外と謂い、之れを夷

狄に引けば、則ち之れを内と謂う。之れを詐戦に比ぶれば、則ち之れを義と謂い、之れを不戦に比ぶれば、則ち之れを不義と謂う。(中略) 戦は戦わざるに如かず。然而れども、所謂善戦有り。不義の中に義有り、義の中に不義有り。

と主張する。『春秋』は礼にかなった偏戦を「善」と評価するが、それはあくまで礼にかなって正々堂々としている点を「善」とするだけであり、戦争そのものを「善」としているわけではない。君子が書き残した『春秋』は、何より民を愛している。しかし戦争は、その民を殺す。君子が、自分の愛する民を殺す戦争を喜ぶはずがあるだろうか。戦争を否定しつつもそれを善悪に分けるのは、ちょうど『春秋』に見える「諸夏」(中国の文化・価値観を共有する諸侯国)と魯の関係の示し方に似ている。魯の国史である『春秋』の立場からすれば魯は常に「内」であり、それに対置する諸夏は「外」になるが、夷狄と対置した場合は諸夏も魯と同じ「内」になる。同じように、偏戦を詐戦と比べれば正義の戦いとなるが、戦をしないことと比べれば不義となるのだ。

巧みな行論ではある。「春秋は人を愛す」と力説する董仲舒自身も、恐らくは真摯にそう思っていたのであろう。しかし、礼にかなった正々堂々たる偏戦(それはまさしく孟子や荀子が全力で擁護した、聖王・仁君が不義を討つ戦争である)は、やむを得ない必要悪として認めているのである。この立場が、「塩鉄会議」において賢良・文学が主張した「絶対平和主義」からは遠く離れたものであることは明らかであろう。

続く竹林第二節は、『韓詩外伝』にも見えた楚と宋の和平(前五九二年)について取り上げている。楚の司馬子反が、攻囲戦で

飢餓に陥った宋の惨状を華元から訴えられて衝撃を受け、独断で宋と和平を結んだことについて、その越権行為と、それによって君主以上の名声を得たことは是非を質問者が問うている。

それに対して董仲舒は、

其の惨怛の恩有るが為に、一国の民を餓えしめ、之れをして相食ましむるに忍びず。恩を推す者は之れを遠くにして大為り、仁を為す者は自然にして美為り。今、子反、己の心より出で、宋の民を矜み、其の間を計る無し。故に之れを大とするなり。

とし、子反には「惨怛の恩」(悲惨な状態にある庶民を憐れむ恩情)があったために、宋の民を飢餓に追い込み、お互いを食らいあわせていることが忍び難かったのだ、恩を遠く他国にまで及ぼすのは偉大なことであるし、仁を自然に実践できるのは美しいことである。子反の行動は宋の民を憐れむ心情の率直な表れであり、後先を考える余裕などなかったのだ。だから『春秋』は子反を高く評価するのだ、と唱え、その後も縷々子反を擁護する言辞を重ねている。

『韓詩外伝』は専ら宋の華元のみを称え、『春秋繁露』は反対に楚の子反のみを称えている点は面白い。しかしいずれにしろ、この記事が消極的な反戦的言辞にとどまり、「絶対平和主義」を主張するものではないことは明らかである。

次に、卷六服制像第十四について見てみよう。ここで董仲舒は、天地の万物を生ずるや、以て人を養うなり。故に其の適可き者は以て身体を養い、其の威す可き者は以て容服と為す。礼の興る所為なり。

とし、「容服」(服装)を礼の端緒と見なしている。そして、

劍の左に在る、青龍の象なり。刀の右に在る、白虎の象なり。韍の前に在る、赤鳥の象なり。冠の首に在る、玄武の象なり。

四者は、人の盛飾なり。

とし、四神を示すいで立ちを「人の盛飾なり」としてその重要性を強調する。そのうえで、

蓋し玄武は貌の最も厳にして威有る者なり。其の像後に在り。

其の服は反って首に居り、武の至りにして而も害せざるなり。

とし、青龍・白虎・赤鳥がそれぞれ劍・刀・韍(ひざおおい)といった武具そのもので表象されているのに対し、最も武威を象徴する玄武が人を害するイメージから最も遠い「冠」で表象されている点を指摘する。そして、

夫れ、介冑を執りて而る後に能く敵を拒ぐ者は、故より聖人の貴ぶ所に非ざるなり。君子、之れを服に顕わして、勇武の者、其の志を貌に消さん。故に文徳を貴しと為し、威武を下と為す。此れ天下の永く全き所以なり。(中略) 故に武王、殷に克ち、裨冕して笏を搢む。虎賁の士、劍を説ぶも、安くにか在りて勇猛にして必ず武殺に在りて然る後に威あらんや。是を以て君子の服する所を上と為す。故に之れに望みて儼然たる者、亦已だ至れり。豈に察せざる可けんや。

とする。大意は以下の通り。そもそも聖人は武装しなければ敵を防がない状況を良しとしない。武装などしなくとも、君子は服飾による威圧によって武力に頼るものを圧倒できるのである。だから、文徳を貴び武威を卑しむことが天下の平和を長く保つ秘訣なのだ。だから周の武王は殷を滅ぼすと武具を外し、平時の正

装に着替え、帯には劍や刀ではなく笏を挟んだ。勇猛の戦士がどれほど剣に覚えがあっても、殺戮によって威厳が生じるはずはない。だから君子が神獣を表象した衣装で威武を示すことが大事なのだ、という主張である。いかにも礼儀・服装にうるさい儒家ならではの議論だが、これも婉曲的な形で反戦的言辭と言えるだろう。

続いて卷六立元神第十九第一節を見よう。ここで董仲舒は、「君人」こそ国の基であることを縷々述べたのち、以下のように説いている。

明主賢君は、必ず其の信に於てす。是の故に三本を肅慎す。郊祀には敬を致し、共しく祖禰に事へ、挙げて孝悌を顕らかにし、孝行を表異するは、天本を奉ずる所以なり。未を秉り躬ら耕し、桑を採り親ら蠶し、草を墾き穀を殖え、開闢して以て衣食を足らすは、地の本を奉ずる所以なり。辟廱・庠序を立て、孝悌敬讓を修め、明らかにするに教化を以てし、感ぜしむるに礼楽を以てするは、人の本を奉ずる所以なり。三者皆奉ずれば、則ち民は子弟の如く、敢て自ら専らにせず、君は父母の如く、恩を待たずして愛し、嚴を須たずして使し、野居露宿すと雖も、宮室より厚し。是くの如き者は、其の君、枕を安んじて臥し、之れを助くる莫くして自ら強く、之れを緩んずる莫くして自ら安し。是れ自然の賞と謂う。

明主賢君は、天地人の三つの根本を大事にする。祖霊を大切に祀り、孝心の篤い者を顕彰するのは天を奉じる手段であり、自ら農耕・養蚕に従事し、耕地を広げて衣食を足らすのは地を奉じる手段であり、学校(辟雍・庠序)を設けて孝悌や敬讓や礼楽を教

え、徳の教化に努めるのは人を奉じる手段である。この三つを行えば、民は君主を父母と慕う子弟のように懐いて身勝手をしなくなり、恩恵を得る前に君主を愛し、強制しなくても徭役に従事し、君主が野宿野営しても宮殿に居る以上の快適さを民が与えてくれる。こうなれば、君主は枕を高くして寝られ、他からの援助がなくても国は強国となり、他国から守られなくても国は安全となる。これを「自然の賞」と言う。

ここで注目したいのは、政治の要諦として挙げた三つの中に軍事が入っていないことである。孔子は『論語』顔淵篇において、政治の要諦として食・兵・信を挙げている。²³だが、董仲舒は兵（軍事）を挙げていない。この点は、董仲舒の「絶対平和主義」への接近を示す例として特筆すべきだろう。

さらに董仲舒は続ける。

自然の賞至れば、退讓して国を委ねて去ると雖も、百姓其の子を憊負して随いて之れを君とし、君も亦離るるを得ざるなり。故に徳を以て国を為むる者は、飴・蜜より甘く、膠・漆より固し。是を以て聖賢勉めて本を崇びて敢て失わざるなり。

つまり、「自然の賞」を得られれば、仮に君主が国を他人に委ねて去ったとしても、人民はその子供を背負いながら付き従ってどこまでも彼を君主と頂き、君主もまた人民を信頼して離れられないことを知るだろう。だから、君主が徳によって治める国は、民にとっては飴や蜜のように甘く、民と君主の関係は膠や漆より強固になる。だから聖賢は根本を尊ぶのだ、と言うのである。

ここから想起されるのは、『詩経』大雅・綿や『孟子』梁惠王章句下に見えた古公亶父の逸話である。²⁴狄からの圧迫に屈し、戦

わずして去った古公亶父に民がぞろぞろ付き従ったという逸話は、結果的に肥沃な周原に新天地を得た、という形で「絶対平和主義」の正しさを保証する重要な論拠となっている。董仲舒がこの逸話を思い出させる主張をしている点からは、彼が「絶対平和主義」に傾斜する心情を持っていたことが伺える。しかし反面、古公亶父の名を出していない点、外敵の圧迫という「退讓して国を委ねて去る」原因を明示していない点からは、「絶対平和主義」を堂々と主張することへの躊躇も感じ取れる。

あるいは、その躊躇を払しょくするために使用された語句が「自然の賞」だったのかもしれない。「自然の賞」とは、要するに人為を越えた「天祐」と同義であろう。軍事に頼らず、徳政に努めていけば「天祐」が得られる、という発想は、逆のことをすれば天の譴責を受ける、という災異説に直結する。この理解が正しければ、董仲舒の天人相関説・災異説には、反戦思想や「絶対平和主義」も少なからざる影響を及ぼした、と言えるであろう。

次に、卷八必仁且智第三十第二節を見てみよう。この直前の卷十仁義法第二九において、「仁」は他者に及ぼすもの、「義」は自身を振り返り自身の正義を保つもの、と説明したうえで、ここでは改めて仁の意味を説いている。

何をか仁と謂う。仁は、慍怛にして人を愛し、謹翕して争わず、好悪、倫に敦く、傷惡の心無く、隱忌の志無く、嫉妒の氣無く、感愁の欲無く、險詖の事無く、辟違の行い無し。故に其の心、舒かにして、其の志、平らぎ、其の氣、和らぎ、其の欲、節あり、其の事、易く、其の行い、道あり。故に能く平易和理にして争う無きなり。此くの如き者は、之れを仁

と謂う。

「仁」とは、他人の不幸を悲しみ痛んでその人をいつくしみ、慎み深く人と和合して争わず、好悪の感情に拘泥せず人間関係を大事にし、他人を傷つけ憎む心がなく、隠し事や秘密がなく、嫉妬心がなく、憂鬱に浸る欲望もなく、邪悪な仕事に関わらず、罪深く非道な行為もしないことである。それにより心は闊達、志は平穩、気は調和し、欲望に節度があり、仕事は順調で、その行動は道にならなっている。その結果、平穩で、親しみ易く、調和し、道理にかなない、争いが無い。こうしたことを「仁」と呼ぶのである。以上が董仲舒の「仁」の理解となる。

ここには直接的・具体的な反戦的言辭は見えないが、「仁」とは最終的には「争う無き」ことである、と読めることから、理念的・抽象的ではあるが「絶対平和主義」に向かう意識を汲み取ることができる。

次に、卷十三五行順逆第六十第四節を見てみよう。²⁶冒頭で「金は秋なり。殺気の始めなり」とし、五行説で言う「金」の徳が秋に対応し、秋が古来刑罰や戦争が行われる季節であったことから、時宜にかなない正義にもとらない刑罰や戦争が行われることは是認しながらも、後半において、

如し人君、戦を好み、諸侯を侵陵し、城邑の路を貪り、百姓の命を軽んずれば、則ち民、喉の咳嗽、筋の攣、鼻鼽の塞を病む。(後略)

とし、君主が戦争好きで妄りに諸侯を侵略し、城邑からの賄賂を貪り、民の生命を軽んじるようであれば、民には喉の咳、筋肉の痙攣、鼻づまりの病が広がる、とする。これも婉曲的な形で反

戦的言辭と言えよう。しかし、金徳にかなった戦争は否定してないので、「絶対平和主義」の主張からは遠い。

続いて、卷十四五行変救第六三について。²⁷前節は君主が五行の徳に反する行為をするケースだったが、今度は五行の徳自体に異変が生じた場合を論じている。まず冒頭で、

五行の変至れば、当に之れを救うに徳を以てすべし。之れを天下に施せば、則ち咎除かる。救うに徳を以てせざれば、三年を出でずして、天、当に石を雨らすべし。

とし、五行の循環に異変が生じた場合は徳政を行って災異を免れるしか方法がなく、徳政を行わなければ三年もたないうちに天が石（隕石？）を降らすであろう、と警告する。正面からの災異説の主張である。そして、木・火・土・金・水の徳に異変が生じた場合にどのような災異があるか、どのように徳政を施せばよいかを述べているのだが、そのうち刑罰・戦争に関わる金の異変について以下のように述べている。

金に変有れば、畢・昂、回を為し、三覆すれば、武有って兵多し。此れ義を棄て財を貪り、民の命を軽んじ、貨賂を重んじ、百姓利に趣き、姦軌多ければなり。之れを救う者は、廉潔を挙げ、正直を立て、武を隠し文を行い、甲械を束ぬ。

金に異変がある時は、畢星（「あめふり」、ヒアデス星団）や昂星（「すばる」、プレアデス星団）が迷走し、それが三度反復すると武事が起こり、戦乱が増える。これは君主が義を捨てて私財を貪り、民の生命を軽視し、財貨を重んじたために、民衆が私利に走り、悪行が多くなるからである。これを救うには、清廉潔白の士を登用し、正直な人を抜擢し、武器をしまつて文事を盛んにし、

甲冑や戦争用の機械類を縛っておく、ということである。

要するに五行の金徳の異変も理由なく起こるわけではなく、君主が正義を忘れて私利私欲を追求するところから生ずるのであり、それを改めるには徳政を敷く以外なく、その中に武器武具類を蔵匿することも含まれる、というのである。極力武事を控えろ、ということであるから、「絶対平和主義」ではないにせよ、これも十分反戦的言辞に含められるだろう。

以上で『春秋繁露』に見える反戦的言辞はほぼ尽きる。元來が拙稿Dで検討済みの『春秋』及び『春秋公羊伝』の解説書であるから、この書独自の目新しい事例や言辞には乏しい。卷六以降には董仲舒ならではの五行解釈や災異説に基づく独自の所説が展開されているように見えるが、すでに触れたように「五行」を篇題に含む諸篇については後人の竄入と疑われる部分も多く、取り扱いは慎重を要する。本稿では全て董仲舒の所説と見なして抽出・検討したが、結局のところ「塩鉄会議」で賢良・文学が展開した「絶対平和主義」の主張に直接関わるような言辞は見い出せなかった。

なお、最後に記憶に留めておくべき一句を挙げておきたい。それは、卷四王道第六第一節に見えるものである。上古の聖王である三王・五帝が理想的な徳政を行っていた時代には、民が満ち足りた生活をし、他人を怨むこともなく、富貴をうらやむこともなく、罪を犯すこともない、と儒家文献におなじみの表現を並べた後、

父は子に哭さず、兄は弟に哭さず。
と記している。

これはもちろん本稿第二節末尾で見た『韓詩外伝』卷三十章と同じ文であり、『新書』所引の髪子の言と重なるものである。理想政治の究極は、結局のところ親が子に先立たれ、兄が弟に先立たれて泣くことのない世界の実現である、とするこの観念は、戦争はもろろんのこと、あらゆる災害、事故、犯罪、疾病も最小化され、誰もが天寿を全うできる世界を目指すということであり、まさしく「絶対平和主義」を率直に主張する表現そのものと言える。あたかも昨今にわかに喧伝されている「持続可能な開発目標」(SDGs)を彷彿とさせるが、こうした表現が見られるのが管見による限り前漢中期以前に書かれた『新書』『韓詩外伝』『春秋繁露』の三書だけである点は興味深い。それは、前後の時代に比較すれば政治も民生もますます安定し、人々が素朴な理想論を樂觀的に唱えることができた時代の相を表しているものと思われる。

おわりに

以上の内容をまとめておこう。『韓詩外伝』は孟子・荀子の思想に加え、戦国末期から前漢初期に流行した黄老道家・雑家の思想も取り入れながら、皇帝が専制支配を行うのではなく、官僚機構を信頼して無為の政治を行うことを理想とした。そこに見える反戦的言辞からは「絶対平和主義」を追求する強い意識は感じられないが、魯の監門の女・嬰の逸話で庶民の厭戦意識を、また孔子と弟子たちの問答で顔回の軍事軽視・民生尊重の姿勢を直截に表現している点には本書の独自性が表れている。それは比較的平和で穏やかな時代であった前漢前期の社会相を反映した素朴で穏

健全な平和主義の発露であると感ぜられる。

一方、韓嬰よりやや遅れ、多事多難な武帝の時代を生きた董仲舒が残した『春秋繁露』も、礼に則り正々堂々行われる「偏戦」は肯定するなど「絶対平和主義」からは遠い姿勢を見せる一方、軍備に代えて服飾による威圧を唱えたり、政治の要諦として祭祀・殖産・教育を挙げて軍事を挙げないなど、「絶対平和主義」への傾斜を感じさせる言辞も見られる。特に「絶対平和主義」に近い徳政の徹底から得られる「自然の賞」という概念が董仲舒による天人相関説・災異説の確立に影響したと推察される点は、天人相関説・災異説がその後次第に皇帝権力の制御を志向することになった事実と考え合わせると非常に興味深い。しかし、「絶対平和主義」と天人相関説・災異説との関わりの詳細な分析は今後の課題としておきたい。

また、『韓詩外伝』『春秋繁露』の両方に賈誼『新書』所引髪子の言と同義の「父不哭子、兄不哭弟」という句が見える点にも注目される。全ての人に天寿を全うさせる政治こそ究極の理想とする、「絶対平和主義」に通底するこの概念がこの三書にしか見えないという点からも、前漢前期の時代相が明らかに感じ取れる。

注

1 以下の拙稿は煩を避けるために本文中でA～Fの符号で示す。

A 「中国古代儒家文献に見る反戦思想」(1) — 『易経』『書経』『礼記』『論語』 —

(『常葉大学教育学部紀要』三六、二〇一六年)

B 「中国古代儒家文献に見る反戦思想」(2) — 『儀礼』『大戴礼記』『周礼』『詩経』 —

(『常葉大学教育学部紀要』三七、二〇一七年)

C 「中国古代儒家文献に見る反戦思想」(3) — 『孟子』『荀子』 —

(『常葉大学教育学部紀要』三八、二〇一七年)

D 「中国古代儒家文献に見る反戦思想」(4) — 『春秋公羊伝』『春秋穀梁伝』『春秋左氏伝』 —

(『常葉大学教育学部紀要』三九、二〇一九年)

E 「中国古代儒家文献に見る反戦思想」(5) — 『新語』『新書』 —

(『常葉大学教育学部紀要』四〇、二〇二〇年)

F 「中国古代儒家文献に見る反戦思想」(6) — 『孝経』『国語』 —

(『常葉大学教育学部紀要』四一、二〇二一年)

2 拙稿『塩鉄論』に見る反戦思想」(『常葉大学教育学部紀要』三五、二〇一五年)。

3 「武帝時、嬰嘗与董仲舒論於上前、其人精悍、处事分明、仲舒不能難也」(『漢書』儒林伝)。

4 このような書籍を残した目的について、韓嬰が太傅として仕えた常山王に帝王学を授けるためではないか、とする西村富美子「韓詩外伝の一考察—説話を主体とする詩伝の持つ意義—」(『中国文学報』一九、一九六三年)の推測は興味深い。

5 豊嶋睦「韓詩外伝に見る思想の源流」(『池田末利博士古稀記念東洋学論集』池田末利博士古稀記念事業会、一九八〇年)によれば、『詩経』からの引用が三二五回で、以下『荀子』が五五回、『淮南子』一九回、『呂氏春秋』一六回、『論語』一五回、『礼記』一三回、『晏子春秋』一二回、『韓非子』九回、『尚

- 書大伝』八回、『老子』六回、『易経』六回、『孟子』四回、『列子』四回、『莊子』四回、『大戴礼記』四回、『戦国策』三回、その他一、二回となり、断句の形式的引用が多い『詩経』を除けば『荀子』の引用が他を圧していることがわかる。なお、余崇生『韓詩外伝』研究ノート(一)——『荀子』引用文との対照表』(『待兼山論叢』哲学篇一七、一九八三年)は重複する引用を整理して『荀子』からの引用を四五回としている。
- 6 武内義雄『中国思想史』(『武内義雄全集』八、思想史一、角川書店、一九七八年所集)、板野長八『中国古代における人間観の展開』(岩波書店、一九七二年)など参照。
- 7 現行『韓詩外伝』は十巻本だが『漢書』芸文志には「韓外伝六巻」とあることから、巻七以下の四巻を後人の付加とする見方がある(『四庫全書総目提要』経部詩類二附録、内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』創文社、一九八七年)。また、『漢書』芸文志には「韓内伝四巻」も見えるので、現行『韓詩外伝』は実はもとの内伝四巻と外伝六巻を合わせたもの(合併説)、もしくは内伝四巻が外伝に混入したものなどとする説(混入説)もある。しかし吉田照子は『詩経』の注釈書である『内伝』と、『詩経』は最後に引用するのみであり、思うことを自由に述べた『外伝』とは形式がまったく異なっており、合併説と混入説とは従いがたい。」とし、また後四巻付加説についても「今にわかに決しがたい。後の研究を待ちたい。」としつつも「ただ、『外伝』は一章ごとに完結した話となっており、内容において章と章との関連性も巻ごとのまとまりもほとんどない。しかし、引用詩に巻ごとのまとまりがある。
- 8 テキストは許維通校釈『韓詩外伝集釈』(中華書局、二〇二〇年)を用い、訓読・解釈に当たっては適宜吉田照子訳注『韓詩外伝』(明德出版社、一九九四年)を参照した。
- 9 前掲注1拙稿D。
- 10 諸橋轍次『大漢和辞典』八卷一三二頁。
- 11 これとよく似た話が前漢後期(前一世紀)の儒者・劉向の『列女伝』に収録されているが、魯の穆公(前五世紀末—前四世紀初)の時代の話とされ、主人公も嬰という個人名を持つ女性から「魯漆室女」という抽象的な存在に、また兄の死因も路上での横死から「大水」による災害死に変えられており、総じて反戦的ニュアンスが薄められている。劉向が『韓詩外伝』のこの逸話を継承しながらなぜそのように改変したのかは不明。
- 12 『史記』周本紀に「縦馬於華山之陽、放牛於桃林之虛、偃干戈、振兵秣旅、示天下不復用也」と同様の文が見える。
- 13 その経緯についてはすでに拙稿Aで『書経』周書・大誥の記事を分析した。
- 14 『呂氏春秋』慎大覽、『淮南子』俶真篇に見える。
- 15 前掲注1拙稿C。
- 16 前掲注1拙稿A。

- 17 以上の反戰的言辭は『塩鉄論』には引用されていない。
- 18 福井重雅『漢代儒教の史的研究』（汲古書院、二〇〇五年）、渡邊義浩『後漢國家の支配と儒教』（雄山閣、一九九五年）、同『儒教と中國——二千年の正統思想』の起源（講談社、二〇一〇年）など。
- 19 『漢書』芸文志に董仲舒の回答を集めた「公羊董仲舒治獄十六篇」が見えるが、のちに散逸し、現在は他書に引用された佚文がわずかに残っているに過ぎない。
- 20 慶松光雄『春秋繁露五行諸篇偽作者考——董仲舒の陰陽・五行説との関連に於て——』（『金沢大学法文学部論集』哲学史学篇六、一九五八年）は『漢書』董仲舒伝に見える対策文や同五行志の董仲舒による災異解釈に五行への言及が全くないことから、現行『春秋繁露』の「五行」を篇名に含む九篇全てを偽作と断じた。しかし、のちに田中麻紗巳『春秋繁露』五行諸篇についての一考察（『集刊東洋学』二二、一九六九年。のち同氏『兩漢思想の研究』研文出版、一九八六年の第一章「董仲舒と『春秋繁露』」第二節『春秋繁露』考察」一「五行諸篇」として転載）が上記九篇のうち、五行対第三十八・五行之義第四十二・五行相生第五十八・五行相勝第五十九の四篇は董仲舒の思想と連続性があり、五行順逆第六十・治水五行第六十一・治乱五行第六十二・五行變救第六十三・五行五事第六十四の五篇はそれがない、として前者四篇は董仲舒の手になるものだが後者五篇はそうではない、とした。その後、中国側研究者も含めこの問題は長年議論されてきており、その経緯については深川貞樹『春秋繁露』五行諸篇と董仲舒有多少
- 21 『春秋繁露』のテキストには清・蘇輿『春秋繁露義証』を用い、訓読・現代語訳については日原利国訳注『春秋繁露』（明徳出版社、一九七七年）及び近藤則之『春秋繁露通解並びに義証通読稿一』（一）と『同通読稿十九』（『佐賀大國文』二二・一九九二年、同二二・一九九三年、同二四・一九九五年、同二五・一九九七年、同二六・一九九八年、同二七・一九九八年、同二八・一九九九年、同二九・二〇〇〇年、同三〇・二〇〇一年、同三一・二〇〇三年、同三二・二〇〇三年、『佐賀大学教育学部研究論文集』四一巻一—一号・一九九三年、同四二巻二—一九九五年、同四三巻一—一九九五年、同四四巻二—一九九六年、『佐賀大学文化教育学部研究論文集』二巻一号・一九九七年、同三巻一—一九九八年、同四巻二—二〇〇〇年、同五巻二—二〇〇一年、同六巻一—二〇〇一年、同七巻一—二〇〇二年、同七巻二—二〇〇三年、同八巻一—二〇〇三年、同八巻二—二〇〇四年、同九巻一—二〇〇五年）を適宜参照した。
- 22 方角神。青龍は東、白虎は西、赤鳥（朱雀）は南、玄武は北を守る神獣である。
- 23 「子貢問政。子曰、足食、足兵、民信之矣。子貢曰、必不得已而去、於斯三者何先。曰、去兵。子貢曰、必不得已而去、於斯二者何先。曰、去食。自古皆有死、民無信不立。」

24 前掲注1拙稿B・C参照。

25 「春秋之所治、人与我也。所以治人与我者、仁与義也。以仁安人、以義正我、（中略）仁之法在愛人、不在愛我。義之法在正我、不在正人。」

26 前掲注20で見たように、この篇は董仲舒の真筆ではないとする説が有力である。

27 この篇も偽作が疑われている。前掲注20参照。

28 『塩鉄論』には、『春秋繁露』に見える反戦的言辞は引用されていない。