

はじめに

- 一、「名士」の文化的価値の根底
  - 二、曹氏と「孝」
  - 三、司馬氏の「孝」
- おわりに

はじめに

漢魏交替期に創設された九品中正制度は、中正が定める郷品に官品が規定されることにより、中国貴族制の制度的保証となった。九品中正制度の創設に係わる従来の諸研究での論争点は、以下の三項に集約される。第一は、郷品と官品の先後である。郷品の先行を説く岡崎文夫（一九二二）に対して、宮崎市定（一九五六）は、郷品と官品を同時に成立したものとしながら、官職に九品があらかじめ存在し、それに相応するように郷品が九品になると説いた。矢野主税（一九六一・六三）は、官人を九品に分けた後に任官希望者の郷品を定めたとして宮崎説をさらに先鋭的に主張する。これに対して、堀敏一（一九六八）・中村圭爾（一九八四）は、岡崎説を是とし、郷品の先行に士人の輿論の反映を措定するのである。第二は、曹操の官僚登用政策との継続性である。曹操期の継承と考える研究は、大姓と

の関係をめぐり二分される。九品中正制度を曹操の政策を受けた大姓・名士との妥協策とみる唐長孺（一九五五）に対して、政権優位の人事制度とする楊徳炳（一九八二）、大姓との対決で捉える張旭華（一九八二）は、いずれも九品中正を曹操の君主権強化策である唯才主義を継承する官僚登用制度と位置づける。一方、曹丕の時に曹操の唯才主義が転換されたとする李則芬（一九八七）は、九品中正制度の原型を曹操期に求めない。さらに、万繩楠（一九八九）は九品中正制度の成立とともに曹操が重視した唯才主義は廃止されたと断ずるのである。第三は、制度創設の目的である。これには、漢魏革命における反魏分子の排除を目的とするという見解と、後漢末における豪族勢力の進展との関連で捉える見解が提示されている。前者は、宮崎市定（一九五六）が、旧漢王朝の官僚を魏の新政府に迎え入れる際の資格審査として九品中正制度を理解したことを嚆矢とする。それを継承した矢野主税（一九六一・六三）は審査の範囲が魏国官僚を主とすることを、狩野直禎（一九六七）は範囲が反曹丕派に及んだことを主張する。一方、後者の立場から、堀敏一（一九六八）は、地方の実権を握る豪族の意見を選挙に利用した制度として九品中正制度を捉え、川勝義雄（一九七〇）は、郡規模の第二次郷論で支持される「士」を中央に吸収するパイプとして九品中正制度を理解するのである。

渡邊義浩（一九九二）は、曹操が荊州を平定した際、旧劉表政権構成員を「名士」の韓嵩に「品」させた結果に応じて曹操政権に組み込んだ後、魯肅が孫權に説いた言葉に着目した。魯肅は、曹操に降伏すれば自分は「其の名位を品」せられて政権に加入できますが主君には無理です、と孫權に曹操との戦いを勧めた。この言葉から、後に九品中正制度として結実する「名士」間で人物を「品」し、すなわち人物評価を行い、それを国家の官制に反映する方法が、すでに曹操期に試みられていたことを知り得るためである。かかる理解を受け、渡邊義浩（一九九五一b）では、曹植との後継者争いの際、「名士」の支持を受けた曹丕が儒教的価値へ回帰したことに留意しながら、名声で表

現される「名士」の自律的秩序、すなわち「名声主義」に基づく察挙基準を「郷品」という形で国家が承認して權威づけるといふ、「名士」の自律的秩序が九品中正制度の成立に果たした役割を重視したのである。したがって、従来の研究における第一の論点には、郷品に昇華する「名士」の自律的秩序が先行すると考え、第二の論点には、曹操が目指していた唯才主義とは異なるものの、九品中正は曹操の「名士」への妥協策をある程度継承した制度と理解する。第三の論点に関しては、制度の創設は「名士」の自律的秩序の承認と取り込みをその目的にしたと捉えるものである。

先行研究に対する以上の如き立場を踏まえたくて、本稿は、九品中正制度の創設期において、どのような文化的価値が制度運営の根底とされていたのか、それは「名士」の自律的秩序がいかなる過程を経て九品中正制度に反映した結果であるのかという問題を考察するものである。

#### 一、「名士」の文化的価値の根底

三國時代の支配層を形成した「名士」層は、その本源的な存立基盤に大土地所有や族的結合ではなく、文化的価値を置いていた。可視的には人物評価として表現される「名士」の文化的価値は、国家の官制的秩序に対して自律性を持つことに特徴がある。具体的には、国家の官僚としての地位の上昇や君主の恩寵は、「名士」の人物評価を一義的には規定しないのである（渡邊義浩（一九九一）（一九九五―b））。こうした「名士」の自律性を派生させた文化的価値の根底は、何に置かれていたのであろうか。

九品中正制度は、官僚候補者の郷品を定める際に、「状」と呼ばれる人物評価を附していた。「名士」の自律的秩序は、かかる形式を取って郷品に反映していたのである。矢野主税（一九六七）によれば、時代により「状」の内容には変化があり、曹魏では德行・人柄・学問などをその内容とすることに對し、西晉では老莊・玄学・談論・書画・音楽・容姿など、多くの文化的な価値観に基づき「状」が表現されているという。こうした「状」の内容は、例えば、西晉の貴族が何を最も先進的な文化と考えていたのか、という問題の分析材料や、西晉において多様な文化的価値が並存していたことの論拠とはなり得よう。しかし、本稿の目的である「名士」の自律的秩序の根底にある文化的価値に迫る材料としては限界がある。根底は保持して当然の価値であるため、その人物の特徴や先端的な価値を表現すべき人物評価には、通常描かれなためである。

自律的秩序を象徴する人物評価により、根底的な文化的価値を探り得ないとすれば、他にいかなる方法があるのだろうか。価値基準の根底が表層に現れるのは、ある人物が必要最低の価値をも侵犯し、もはやその価値を根底とする集団から追放される時である。九品中正制度で言えば、それは一旦定められた郷品が貶められる場合である。魏晉時代における郷品の「貶議」の事例は、顧炎武の『日知録』卷十三 清議、及び趙翼の『廿二史劄記』卷八 九品中正の条に列挙されている。それらの事例は、ほとんどが禮制の違反を理由とするものであり、就中、喪服禮を踏み外したものが多し。藤川正數（一九六〇）が述べるように、喪服禮は孝道の一環として格別に重視されていたのである。一例だけ掲げよう。『世說新語』尤悔 第三十三、及び劉孝標注に引く虞預の『晉書』に、

温公（温嶠）初め劉司空（劉琨）の使を受けて勸進せんとす。母の崔氏固く之を駐むるも、嶠裾を絶ちて去る。崇貴に迄るも、郷品猶ほ過らざるなり。爵する毎に皆詔を發す。「虞預の晋書に曰く、「元帝即位し、温嶠を以て散騎侍郎と為す。嶠母亡するも賊に逼られ、往きて葬に臨むを得ざるを以て、固く辞す。詔して曰く、『嶠未だ葬せざるを以て、朝議又た頗る異同有るが故に拜せず。其れ八坐をして議せしめよ。吾將に其の衷しきに折はん』と」

とある。『世説新語』の本文からは、母への「孝」を後廻しにして司馬睿の勸進に努めた温嶠が、その功績によって得た高官に見合うだけの郷品を持つていなかったため、特別に詔を發して爵を与えたことを、注引の『晉書』からは、温嶠が喪服禮上においても母への「不孝」を犯しており、それが高い郷品が附与されない原因となっていたことを読み取り得る。神矢法子（一九七七―b）は、温嶠の郷品を貶めた「嚴禮派」を王法との対峙者と位置づけ、中村圭爾（一九八四）は、王朝に対する忠勤よりも「孝」の方が重大になっているとこの事例を解釈する。貴族間の輿論が温嶠に求めたことは、東晉の創始者である司馬睿の即位を勸進するという国政の最重要課題の遂行に先んじて、母への「孝」を尽くすことにあった。貴族の存立基盤である文化的価値の根底に置かれた「孝」に違背する限り、国政上の功績にも拘らず、高い郷品は附与されなかったのである。

このように「孝」が「名士」層、さらにはその後継者である貴族の文化的価値の基底に置かれていたことは、「名士」が受けた教育からも理解できる。『三國志』卷二十八 鍾會傳注引『母夫人張氏傳』に、

（夫人は鍾會に）年四歳にて孝經を授け、七歳にて論語を誦せしめ、八歳にて詩を誦せしめ、十歳にて尚書を誦せしめ、十一にて易を誦せしめ、十二にて春秋左氏伝・国語を誦せしめ、十三にて周礼・礼記を誦せしめ、十四にて成侯易記を誦せしめ、十五にして太学に入り四方の奇文・異訓を問はしむ。

とあるように、鍾會は四歳で初めての学問として『孝經』を学び、次第に学問のレベルを向上させていった。まさしく「孝」は「名士」の教養の根底であった。吉川忠夫（一九六七・七五）は、『孝經』から学習を始める事例を鍾會以外にも多く掲げ、『孝經』が六朝時代に靈驗を期待され、宗教經典の如く読誦された事実を指摘している。

九品中正制度における郷品の価値基準、換言すれば、そこに反映している「名士」の自律的秩序の根底には儒教、就中「孝」という徳目が存在した。ゆえに「孝」の可視的表現としての禮、ことに喪服禮への違反が、郷品の貶議の

事例として圧倒的に多かったのである。それでは「孝」は、いかなる理由により九品中正制度の根底をなす文化的価値として位置づけられたのであろうか。後漢時代における「孝」のあり方にまで遡って、さらに検討していこう。

## 一、曹氏と「孝」

「孝」は、儒教の徳目の一つであるが、儒教が本格的に受容された時代は後漢である。儒教が国家の支配理念として承認され、こうした儒教が官僚層に浸潤するばかりでなく、支配の具体的な場にも出現し、そうした支配を歓迎する在地勢力によって受容されるという「儒教国家」が成立し、中国国家の原基となった後漢では（渡邊義浩（一九九五―a）、「孝」を尊重していた。衛士はみな『孝經』を誦じていたと言われ、皇帝の諡には「孝明帝」「孝章帝」の如く「孝」の字が冠せられた（藤川正敷（一九六〇））。『後漢書』列傳五十二 荀爽傳に、「漢の制、天下をして孝經を誦せしめ、吏を選びて孝廉に擧ぐ」とあるように、後漢では『孝經』を誦し得ることが察舉の最低限の条件となっていたのである。渡辺信一郎（一九八七）は、九五%の層をなした小吏層が、五%の長吏以上の命官に撰拔されるに際し、孝の徳目が最も重視されたところに、漢代における『孝經』のイギオロジーとしての最大の機能を認めうるとする。後漢の訓詁学を集大成した鄭玄も、「大経は六芸を謂ひて、春秋を指すなり。大本は孝経なり」（『礼記注疏』卷五十三 中庸）、「孝は百行の本為り。言ふところは人の行爲るは孝より先なるは莫し」（『論語鄭氏注』卷一 学而）と述べて、『孝經』を天下の「大本」、「百行の本」と理解している。後漢「儒教国家」の文化的価値の根底には「孝」が置かれていたのである。

ゆえに曹操も、初めは「孝」を尊重していた。『三國志』卷一 武帝紀に、

初め、（曹）公兗州為り。東平の畢諶を以て別駕と為す。張邈の叛くや、邈諶の母・弟・妻子を劫ふ。公之に謝し遣らんとして曰く、「卿の老母は彼に在り。去る可し」と。諶頓首して一心無きとす。公之を嘉し、之が為に流涕

す。(畢諶) 既に出ず。遂に亡帰す。(呂) 布破るるに及び、諶 生得せらる。衆 諶が為に懼る。公曰く、「夫れ人の其の親に孝たる者は、豈に亦た君に忠たらずや。吾が求むる所なり」と。以て魯相と為す。

とあるように、曹操は、自分を裏切つて母へ尽くした畢諶の「孝」を、君主への「忠」に転じ得るものとし、裏切りを許した上で厚遇している。かかる「孝」「忠」の理解は、『孝經』士人章の「孝を以て君に事ふれば則ち忠」や廣揚名章の「君子は親に事へるに孝。故に忠をば君に移す可し」を踏まえている。兗州牧であった曹操が、張邈と陳宮に裏切られ、呂布を引き込まれた理由は、親を殺された復讐、すなわち「孝」のためとはいえ、何の罪もない民百姓を犠牲にする徐州大虐殺により「名士」の信望を失ったことにある(渡邊義浩(二〇〇一-a))。この時期の曹操は、「名士」からの支持回復を第一に考えねばならなかった。そのための切り札として獻帝を擁立したのは、この直後のことである。曹操は、後漢「儒教国家」における文化的価値の根底たる「孝」、したがって「名士」の文化的価値の根底に置かれた「孝」を尊重しなければならなかったのである。

ところが、やがて曹操は、勢力の伸長とともに「名士」の自律的価値基準を攻撃して、自己の君主権力の確立を図る。儒教に対抗すべき新たな文化的価値としての「文学」の宣揚は、その最たるものであった(渡邊義浩(一九九五-b))。こうして生じた対峙性の中で、曹操を支えてきた荀彧さえも曹操の魏公への就任を批判して死を賜るが、荀彧以前に曹操に抵抗して殺された者が孔融である。孔融殺害に際して曹操は、路粹に孔融の「不孝」を弾劾させる。迂闊であった。孔融は禰衡を相手に、父の情欲で子が生まれ、母は子を取り出す瓶と同じ、などという言辞を弄び、「不孝」の汚名を着せられるに足る行状を冒したのである(『後漢書』列傳六十 孔融傳)。

当時の「名士」を代表する一人であった孔融を「不孝」の汚名により殺害し、「名士」の価値基準の根底にある「孝」に打撃を与えた曹操は、次第に「孝」に対する「王法」の優越を主張していく。『三國志』卷十九 任城威王彰傳に、

太祖(曹操)(曹) 彰を戒めて曰く、「家に居りては父子為るも、事を受けては君臣為り。動きては王法を以て事に従へ。爾 其れ之を戒め」と。

とあるように、烏丸の討伐に向かう次男の曹彰に対してではあるが、曹操は「父子」すなわち「孝」よりも、「王法」すなわち「君主への忠」を優先すべきことを論じている。尾形勇(一九七四)が説くように、親への「孝」、君主への「忠」のいずれを優先するかは「孝」「忠」の矛盾・対立点として古来論争があり、両者が競合した場合には「忠」を優先すべきことを君主権力側は要求してきた。曹操は君主権力の確立に伴って、兗州牧の時には「名士」との妥協のために『孝經』を典拠に尊重していた「孝」から、「忠」を優先すべきであると価値観の転換を強要しているのである。

後漢の獻帝より「劍履上殿」という特権を認められ、禪讓の準備に怠りない曹操は、衆人注視の前で、君主への「忠」を父への「孝」に優先すべきことを公然と主張するに至る。『三國志』卷一 武帝紀注引『魏書』に、(建安二十一年二月) 甲午、始めて春祠す。令して曰く、「議者 以為へらく、祠廟の上殿 当に履を解ぐべし」と。吾 錫命を受け、劍を帯び履を解がず上殿す。今 廟に事ふるに履を解ぐ有らば、是れ先公を尊びて王命を替り、父祖を敬びて君主を簡かにす。故に吾れ敢て履を解がず上殿するなり。……と。

とあるように、曹操は、君主である獻帝の前で靴を脱がない特権を得ているにも拘らず、自己の宗廟で靴を脱ぐことは「王命」を蔑ろにすることになると、祖先への「孝」よりも君主への「忠」を優先すべきことを「令」により宣言している。「名士」層の文化的価値の根底にあった「孝」は、曹操の「王法」に屈伏させられる危機を迎えていたのである。

「名士」の反撃は、曹操の死後に開始された。文学的才能に秀でた曹植に対抗するため、儒教的価値の尊重に回帰した曹丕を支持した「名士」層は、陳羣が献策した九品中正制度を曹丕に採択させることに成功するのである。「名士」層が曹丕を支持した理由については、『三國志』卷十二 崔琰傳に、

（曹操）時に未だ太子を立てず。臨菑侯の（曹）植 才有りて愛せらる。太祖 狐疑し、函を以て密かに外に訪ねしむ。唯だ（崔）琰 露板もて答へて曰く、「蓋し聞くならず、春秋の義、子を立つるに長を以てす、と。加へて五官將（曹丕）は仁孝・聡明たり。宜しく正統を承くべし。琰 死を以て之を守らん」と。植は琰の兄の女婿なり。

とある。曹植の姻戚であった「名士」の崔琰が、死を賭してまで曹丕を支持した理由は、「名士」の文化的価値の中核である儒教の「春秋の義」が長子相続を是としていること、及び曹丕の「仁孝」に置かれていた。かかる価値基準に依拠する「名士」の支持を受けて後継者となった曹丕は、「孝」を優先せざるを得なかった。かつて曹丕は、衆前に「孝」と「忠」の優先順位を論議したことがある。『三國志』卷十一 邴原傳に、

太子（曹丕）の燕会、衆賓 百数十人なり。太子 建議して曰く、「君・父 各々篤疾有り。葉一丸有り、一人を救ふ可し。当に救ふべきは君たるか、父たるか」と。衆人紛紜す。或いは父とし、或いは君とす。時に（邴）原 坐に在るも、此の論に与らず。太子 之を原に諮る。原 悖然として対へて曰く、「父なり」と。太子亦た 復た之を難ぜず。

とあるように、曹丕は、父への「孝」と君主への「忠」の先後を一つの丸葉を題材に論じさせていたのである。衆人の議論が紛糾した理由は、曹操が「孝」よりも「王法」を重視していたという当時の政治状況への畏憚、或いは対抗意識もあろう。議論は結局、邴原の「孝」を優先する発言で決着がついた。曹丕は言葉を返さなかった。曹丕は「孝」を尊重しなければならなかったのである。

続いて即位した明帝も「孝」の尊重を継承した。ただし、「孝」の宣揚を口実に曹操以前の祖先への追諡を命ずるなど、明帝の治世全般に見られる君主権強化の方向性を内包するものではあった。しかし、追諡は「名士」劉繇らの反対により実現せず（『三國志』卷十四 劉繇傳）、「孝」を君主権の強化に利用することはできなかった。曹魏における「孝」は、あくまでも「名士」の価値基準の根底として存在しており、それであるが故に九品中正制度における文化的価値の基底ともなっていたのである。

文帝・明帝と続いた曹氏の「孝」の尊重、換言すれば「名士」の文化的価値基準の優越に挑戦したものが曹爽政権であった。曹爽の従弟である夏侯玄は、司馬懿に対し次のように九品中正を論じている。『三國志』卷九 夏侯玄傳に、

夫れ才を官し人を用ふるは、国の柄なり。故に銓衡 台閣に専らにするは、上の分なり。孝行は閭巷に存し、優劣之を郷人に任ずるは、下の敍なり。夫れ清教・審選を欲するは、其の分敍を明らかにし、相ひ渉らしめざるに在るのみ。何となれば、上 其の分を過ぎれば、則ち由る所の本つかずして、干勢馳騫の路の開かるるを恐れ、下 其の敍を踰ゆれば、則ち天爵の外通し、機権の門 多きを恐るればなり。夫れ天爵 下通するは、是れ庶人 柄を議するなり。機権 門に多きは、是れ紛乱の原なり。州郡の中正 度を品し才を官してよりこのかた年載有り、緬緬紛紛として未だ整齊を聞かざるは、豈に分敍 参錯し、各々其の要の由る所を失いしに非ざるや。

とある。夏侯玄は、現行の九品中正制度の問題点を改善するために、「孝行」を郷里で評価する中正の「分」と、それを基準にしながらも官僚としての適性を考え人事を行う尚書の「敍」とが、互いに領分を犯さないことの重要性を主張する。ここには、中正官が評価する「郷品」よりも、尚書省の「銓衡」を優先させることにより、人事権を君主に一元化しようとする中央集権的な指向がある。その際、中正の「分」が尚書の「敍」を冒すことを批判している点も、行論上からは注目される。「孝」という「名士」の価値基準のみが、国家の官制秩序に反映することを拒否して

いることになるからである。夏侯玄は、「孝」に代表される「名士」の価値基準とは別に国家独自の価値基準を打ち立て、国政を運用することを目指していたと言える。

また、曹爽の弟である曹羲は、「名士」の価値基準の根底にある「孝」が記されている『孝經』の「天経地義」という理念を国家に収斂しようとした。『芸文類聚』卷二十二 人事六 公平に引かれる曹羲の「至公論」に、  
……故に季友は兄を鳩して疑はず、叔向は弟を戮して悔まず。斯の二士は皆 前世の通士、晋・魯の忠臣なり。亦た豈に骨肉を慈愛するの心、同生を愍恤するの仁なからんや。それ至公は、天の経なり、地の義なり、理の要なり、人の用なり。昔 鯀は親にては禹の父なり。舜は則ち鯀を殛すも禹を興す。禹 舜の其の父を殛すに私なきを知り、故に命を受けて辞せず。舜も禹の己の至公を知るを明れり。故に之を用ひて疑ふ無し。

とある。ここで「至公」として掲げられている「天経地義」は、『孝經』三才章の「子曰く、夫れ孝は天の経なり、地の誼（義）なり、民の行なり」を踏まえている。これを尾形勇（一九七四）は、「孝」の論理が見事に「至公」のそれへと転用されている、と評価する。その通りである。しかし、それだけであろうか。漢魏革命は堯から舜への禪譲に準えられて進行した（小林春樹（二〇〇一））。舜は、黄徳を正統とする曹魏では始祖とされ、景初元（二三七）年には配祀されるに至っている。曹羲の「至公論」中の舜は、曹魏の君主を象徴しているのである。禹は、その舜に父鯀を殺されたことを「至公」の立場から超克し、舜の信頼に応えて「忠」を尽くす。換言すれば、親への「孝」を「至公」を媒介に乗り越え、君主への「忠」を尽くすのである。なぜか。君主の「至公」な行為は、「天経地義」に基づくものであり、それこそが『孝經』の根本理念だからである。こうして『孝經』において「天経地義」であった「孝」は、君主への「忠」に隷属させられる。曹羲は、「名士」の自律的秩序の根底をなす「孝」よりも、君主への「忠」を優越させる論理を組み上げようとしたのである。

こうして曹爽政権は、九品中正制度において中正の「郷品」よりも尚書省の「銓衡」を優先させ、また「孝」を「忠」に隷属させ、「名士」の自律的秩序を抑制することにより、曹魏の君主権力の強大化を目指したのであった。しかし、司馬懿を中核とした「名士」層の反撃である正始の政変によりに打倒された。司馬懿は、当然「孝」を尊重する。九品中正制度は、「名士」により有利な「州大中正の制」へと変更されるとともに、一で確認したように、「孝」を価値の根底として運用させるに至ったのである。

### 三、司馬氏の「孝」

「名士」の文化的価値の根底に置かれた「孝」に対して、曹氏は挑戦を重ねてきた。曹操は「王法」の尊重を主張し、曹爽政権は九品中正制度の運用に必要以上に「孝」を持ち込むことを防ごうとした。しかし、「名士」の抵抗は強く、司馬氏の権力掌握とともに、「孝」は国家の文化的価値の根底に位置づけられた。司馬氏は「孝」を掲げることににより、自己の正当性を擁護し続けていく。

嘉平六（二五四）年、司馬師に代えて夏侯玄を輔政の任に据えようとする李豊らの密謀が発覚し、李豊・夏侯玄らは殺された。曹爽一派は一掃されたのである。李豊らの密謀の背後に皇帝「廢帝、齊王曹芳」の存在を嗅ぎつけた司馬師は、皇帝の廃立を行い、自己の権力を盤石なものとする。廃立の手続きは、太尉の司馬孚を筆頭に四六人の連名で郭皇太后に廃位を求める上奏文を提出することから始め、皇太后の詔を發布して、皇帝の廃位を行うという形で行われた。上奏文は、曹芳が講学に出席せず、皇太后の下問に嘘をつき、後宮の女官と淫らな行為をし、諫める者を弾で撃った、といった曹芳の問題行動を書き並べた部分が多い。ただし、その中で、皇太后と皇帝との資質の相違を決定的に示すために、「孝」が果たした役割を見逃してはならない。『三國志』卷四 齊王芳紀注引『魏書』に掲げる

上奏文の中に、

清商丞の龐熙帝を諫め、「皇太后は至孝たり。今重憂に遭ひ、水漿も口に入らず。陛下に数々往きて寛慰すべし。但そ此に在りて楽を作す可からず」と。帝言ふ、「我自ら爾のごとし。誰か能く我を奈何せん」と。……帝肆行・昏淫し、人倫の紋を敗り、男女の節を乱し、恭孝は彌々々れ、凶徳は淺々盛んなり。

とある。上奏文は、「至孝」の郭皇太后が邵陽君（皇太后の母）の喪に服しているにも拘らず、皇帝は逸楽に耽る。「不孝」を改めなかったことを問題とし、ここに皇太后が皇帝を廃位できる理由を求めていく。祖先に「至孝」である皇太后は、「不孝」な皇帝を廃位できるというのである。渡邊義浩（一九九〇）で述べたように、後漢時代に『白虎通』で正当化された皇太后権は、先帝の嫡妻として宗廟の祭祀を継承することに淵源を持つ。宗廟の祭祀では、祭祀者は「孝」を冠して自称していたという（尾形勇（一九六七））。つまり、宗廟に「孝」なる者こそが、王朝の正統な継承者であるという儒教教義に基づいて、郭皇太后は「不孝」な皇帝曹芳を廃位したのである。「名士」の文化的価値の根底にある「孝」を菓籠中のものとし、敵対勢力に「不孝」のレッテルを貼るといふ武器を手にした司馬氏は、「孝」を政治的に利用することにより、皇帝の廃立をも皇太后の詔で行い得る正当性を獲得したのである。

曹芳に代わって即位し、聡明で学問好きの資質を伸ばしていた皇帝（後廢帝、高貴郷公曹髦）は、甘露五（二六〇）年、司馬昭の専横に対して遂に武力抵抗を敢行する。奴隷を率いて司馬昭を襲撃したのである（『三國志』卷四高貴郷公紀）。司馬昭の腹心であった賈充は、ひるむ部下を叱咤して皇帝を殺害、ここに司馬氏への権力委譲は確定した。皇帝殺害の後、司馬昭は事件の処理のため郭皇太后に詔を仰ぐ。『三國志』卷四高貴郷公紀に、太后詔して曰く、「夫れ五刑の罪は、不孝より大なるは莫し。夫れ人に子有りて不孝なるも、尚ほ告して之を治む。此の兒〔高貴郷公曹髦〕豈に復た人の主を成さんや。……」と。

とある。ここでも「孝」は、司馬氏の権力行使を正当化した。皇太后の詔は、『孝經』五刑の「五刑の属三千、而して辜不孝より大なるは莫し」を典拠として、司馬氏の権力行使を正当化している。高貴郷公の曹髦は「不孝」であり、「不孝」である以上皇帝の地位に居られるはずはない。したがって、曹髦を殺害した司馬昭に罪はない、と。

「名士」の自律的秩序の根底にあった「孝」は、司馬氏によって政治的に利用されることにより、皇帝の殺害をも正当化する理念へと成り下がったのである。そして、ここでも「孝」は、人として守らなければならない最低の価値として位置づけられている。九品中正制度における「孝」がそうであったように。

#### おわりに

魯迅は、魏晉政権を「孝」を掲げ続けた王朝と理解した（魯迅（一九二七））。ともに前王朝を篡奪、つまり前王朝に「忠」ではなかったため、「孝」を尊重せざるを得なかったのだ、と。曹魏を滅ぼして西晉を建国した武帝司馬炎は、「至孝」の皇帝であった。父司馬昭の逝去に対して実質的な「三年喪」を行うのみならず、母の死去にも同様の喪に服することにより、自らの「至孝」を表現した（『宋書』卷十五禮志二）。安田二郎（一九九八）によれば、司馬炎はその間女性を絶つたため、服喪明けに猛烈な勢いで子供の量産に努めたという。人間の自然の情に由来しない人為的な「孝」、司馬氏の「孝」には、偽善の臭いがつきまとう。皇帝の廃立を正当化する政治的で血なまぐさい「孝」は、「名士」、さらにはその価値観を継承する貴族の忌避する所ともなる。九品中正制度が「孝」を文化的価値の根底として運用され、国家もその価値を宣揚し、多くの喪服禮に関する書籍が量産される中で（木島史雄（一九九五））、あえてそれを拒否しようとする「名士」の抵抗。「竹林の七賢」を代表する阮籍の「不孝」は、こうした司馬氏の「孝」の尊重との敵しいせめぎあいによって表現されたものの如く思われる。この問題に関しては、稿を改め

て論ずることにしたい。

〔注〕

- (一) 九品中正制度の創設に関する学説史整理としては、川合安（一九九五）を参照。このほか中村圭爾（一九八七）にも、九品中正制度全般に関する学説史の整理がある。
- (二) 何茲全（一九五九）は、九品中正制度を一方で豪族との闘争であり、他方で豪族との妥協の産物であったと両者を折衷する考え方を示している。
- (三) 『後漢書』列傳七十四下 劉表傳に、「及（曹）操軍到襄陽、（劉）琮舉州請降、劉備奔夏口。操以琮為青州刺史、封列侯。蒯越等侯者十五人。乃釋（韓）嵩之囚、以其名重、甚加礼待、使条品州人優劣、皆擢而用之」とある。なお、劉表政權の構造については、渡邊義浩（一九八八）を参照。
- (四) 『三國志』卷五十四 魯肅傳に、「（魯）肅対曰、『向察衆人之議、專欲誤將軍、不足与凶大事。今肅可迎（曹）操耳、如將軍、不可也。何以言之。今肅迎操、操当以肅還付郷党、品其名位、猶不失下曹從事、乘犢車、從吏卒、交游士林、累官故不失州郡也。將軍迎操、欲安所帰。願早定大計、莫用衆人之議也』」とある。渡邊義浩（一九九九）も参照。
- (五) 貴族が玄儒文史の四字と儒仏道の三教にわたる幅広い教養を持ち、多様な文化的価値を有していたことに関しては、吉川忠夫（一九七〇）を参照。
- (六) 四部叢刊本及び余嘉錫の『世説新語箋疏』（中華書局、一九八三年）は、「其令入坐議」に作るが、徐震蟬『世説新語校箋』（中華書局、一九八四年）により、「其令八坐議」に改める。『晉書』卷六十七 温嶠傳に、「詔三司、八坐議其事」と作るためである。
- (七) 魏晉期の「名士」・貴族が受けた教育に関しては、陳雁（一九九九）を参照。

(八) 神矢法子（一九七七一a）は、漢の王法が儒法雑柔の支配指針に発して醸成された思想界の動向における礼によって意義づけられた法として理念づけられていたことに対し、法術万能主義を取った曹操の王法は、文字通り上から下に厳酷に貫徹せんとする支配意志の具現であったとしている。

(九) 渡辺信一郎（一九七八）は、北魏以降における皇太子の資質を表わす言葉に「仁孝」が使用されることに着目し、それが郷里社会の維持と小農民経営の再生産保障のための賑恤を具体的内容としていることを明らかにした。ここでの曹丕に対する「仁孝」という評価も、かかる皇太子の資質に係わる評価の先駆と考えてもよい。

(一〇) 曹丕が「孝」を優先せざるをえないことに対して、後継者争いに敗れ、「名士」の動向に無関係な曹植は、公然と「孝」より「忠」を優先する。『三國志』卷十九 陳思王植傳に、「臣聞士之生世、入則事父、出則事君。事父尚於榮親、事君貴於興國。…昔漢武為霍去病治第、辭曰、匈奴未滅、臣無以家為。夫憂國忘家、捐軀濟難、忠臣之志也」とあり、曹植は「家」つまり「孝」を無視するところに、「忠臣」たる道があると主張している。

(一一) 明帝の治世全般に君主権力強化の方向性が見られることについては、佐藤達郎（一九九三）・福原啓郎（二〇〇〇）・渡辺信一郎（二〇〇〇）などを参照。

(一二) 吏部尚書の銓衡を重視することによる人事の中央集権化については、葭森健介（一九九五）を参照。

(一三) 舜の配祀が司馬氏派の蔣濟の反対を押し切って実現されたことについては、藤川正数（一九六〇）を参照。蔣濟は舜が曹氏の始祖ではないことを公然と主張し、明帝を支えた高堂隆の所説を批判したのである。

(一四) 正始の政変、及び州大中正の制をめぐる曹爽派と司馬懿の争いに関しては、渡邊義浩（二〇〇一a）を参照。

(一五) 州大中正の成立、及びその意義については、越智重明（一九六三）を参照。

(一六) 曹魏政権における司馬懿、その子である司馬師・司馬昭の勢力伸長過程、及び昭の子司馬炎が西晉を建国する過程については、福原啓郎（一九九五）を参照。

(一七) 漢代における皇后権については、谷口やすよ（一九七八）を参照。

〔文献表〕

- 岡崎 文夫「九品中正考」(『支那学』三三三、一九二二年、『南北朝に於ける社会経済制度』弘文堂、一九三五年に所収)。
- 尾形 勇「漢代における「臣某」形式—古代帝国の君臣関係について」(『史学雑誌』七六一八、一九六七年、『中国古代の「家」と国家』岩波書店、一九七九年に改題のうえ所収)。
- 尾形 勇「漢代における「家人」と君臣関係」(『史学雑誌』八三二四、一九七四年、『中国古代の「家」と国家』前掲に改題のうえ所収)。
- 越智 重明「魏晋時代の州大中正の制」(『東洋史学』三六、一九六三年)。
- 狩野 直禎「陳羣傳試論」(『東洋史研究』二五一四、一九六七年)。
- 神矢 法子「漢魏晋南朝における『王法』について」(『史淵』一一四、一九七七年—a)。
- 神矢 法子「晋時代における王法と家礼」(『東洋学報』六〇—一・二、一九七七年—b)。
- 川合 安「九品官人法創設の背景について」(『古代文化』四七一六、一九九五年)。
- 川勝 義雄「貴族制社会と孫呉政権下の江南」(『中国中世史研究』東海大学出版会、一九七〇年、『六朝貴族制社会の研究』(岩波書店、一九八二年に改題のうえ所収)。
- 木島 史雄「六朝前期の孝と喪服—禮學の目的・機能・手法」(『中國古代禮制研究』京都大学人文科学研究所、一九九五年)。
- 小林 春樹「三国時代の正統理論について」(『東洋研究』一三九、二〇〇一年)。
- 佐藤 達郎「曹魏文・明帝期の政界と名族層の動向—陳羣・司馬懿を中心に」(『東洋史研究』五二二一、一九九三年)。
- 谷口やすよ「漢代の皇后権」(『史学雑誌』八七一—、一九七八年)。
- 陳 雁「後漢・魏晋時代における教育と門閥士族の形成」(『歴史研究』三六、一九九九年)。
- 中村 圭爾「九品官人法における郷品について」(『人文研究』三六一九、一九八四年、中村圭爾(一九八七)に改題のうえ所収)。
- 中村 圭爾『六朝貴族制研究』(風間書店、一九八七年)。
- 福原 啓郎『西晋の武帝 司馬炎』(白帝社、一九九五年)。
- 福原 啓郎「三国魏の明帝—奢靡の皇帝の実像」(『古代文化』五二—八、二〇〇〇年)。
- 藤川 正數「魏晋時代における喪服禮の研究」(敬文社、一九六〇年)。
- 堀 敏一「九品中正制度の成立をめぐって—魏晋の貴族制社会にかんする一考察」(『東洋文化研究所紀要』四五、一九六八年)。
- 宮崎 市定「九品官人法の研究—科挙前史」(東洋史研究会、一九五六年)。
- 安田 二郎「西晋武帝好色放」(『東北大学東洋史論集』七、一九九八年)。
- 矢野 主税「魏晋中正制についての一考察」(『史学研究』八二、一九六一年)。
- 矢野 主税「魏晋中正制の性格についての一考察—郷品と起家官品の対応を手掛りとして」(『史学雑誌』七二二二、一九六三年)。
- 矢野 主税「状の研究」(『史学雑誌』七六二二、一九六七年)。
- 吉川 忠夫「六朝時代における『孝経』の受容」(『古代文化』一九一四・二七一七、一九六七・七五年、『六朝精神史の研究』同朋舎、一九八四年に所収)。
- 吉川 忠夫「六朝士大夫の精神生活」(『岩波講座 世界歴史』五、一九七〇年、『六朝精神史の研究』前掲に所収)。
- 葭森 健介「六朝貴族制形成期の吏部官僚—漢魏革命から魏晋革命に至る政治動向と吏部人事」(『中國中世史研究 続編』京都大学出版会、一九九五年)。
- 渡辺信一郎「仁孝—あるいは二—七世紀中国のイデオロギー形態と国家」(『史林』六一—二、一九七八年、『中国古代国家の思想構造—専制国家とイデオロギー』校倉書房、一九九四年に改題のうえ所収)。
- 渡辺信一郎『『孝経』の国家論—孝経と漢王朝』(『中国貴族制社会の研究』京都大学人文科学研究所、一九八七年、『中国古代国家の思想構造—専制国家とイデオロギー』前掲に改題のうえ所収)。
- 渡辺信一郎「宮闕と園林—3—6世紀中国における皇帝権力の空間構成」(『考古学研究』四七二二、二〇〇〇年)。

- 渡邊 義浩「蜀漢政權の成立と荊州人士」(『東洋史論』六、一九八八年)。  
渡邊 義浩「後漢時代の外戚について」(『史峯』五、一九九〇年、渡邊義浩(一九九五)に改題のうえ所収)。  
渡邊 義浩「漢魏交替期の社会」(『歴史学研究』六二六、一九九一年)。  
渡邊 義浩『後漢国家の支配と儒教』(雄山閣出版、一九九五年一a)。  
渡邊 義浩「三国時代における『文学』の宣揚—六朝貴族制形成史の視点から」(『東洋史研究』五四一三、一九九五年一b)。  
渡邊 義浩「孫呉政權の形成」(『大東文化大学漢学会誌』三八、一九九九年)。  
渡邊 義浩「曹操政權の形成」(『大東文化大学漢学会誌』四〇、二〇〇一年一a)。  
渡邊 義浩「浮き草の貴公子 何晏」(『大久保隆郎先生退官紀念論集』東方書店、二〇〇一年一b)。  
何 茲全「論曹操」(『文匯報』一九五九年五月二二日、『談史集』上海人民出版社、一九八二年に所収)。  
李 則芬「九品中正制度」(『兩晉南北朝歷史論文集』中、一九八七年)。  
唐 長孺「九品中正制度試釈」(『魏晉南北朝史論叢』生活・読書・新知三聯書店、一九五五年)。  
魯 迅「魏晉風度及文章与薬及酒之關係」(『現代青年』一七三〜一七八、一九二七年)。  
万 繩楠『魏晉南北朝文化史』(黄山書社、一九八九年)。  
楊 德炳「試論曹操政權的特質」(『中国古代史論叢』一九八二二三、一九八二年)。  
張 旭華「九品中正制萌芽探討」(『中国古代史論叢』一九八二二二、一九八二年)。