

大久保隆郎 著

王充思想の諸相

汲古書院

# 『王充思想の諸相』正誤表

## 【はしがき】

3 頁 7 行 研究所↓研究書

4 頁 16 行 道議↓道義

5 頁 6 行 王充的思想↓王充思想

## 【序章】

8 頁 10 行 にかけてにかけて↓にかけて

12 頁 3 行 範痔↓範疇

16 頁 5 行 元延二年年↓元延二年

17 頁 13 行 られたことから↓られたことから

28 頁 2 行 以下の三点↓以下の四点

33 頁 12 行 幽冥↓幽明

## 【第一章】

78 頁 5 行 祭祁↓祭祀

86 頁 8 行 王莽に至まで↓王莽に至るまで

90 頁 7 行 ととしてて↓として

106 頁 15 行 明きらかで↓明らかで

114 頁 18 行 115 頁 4 行 一、二、三↓

(一) (二) (三)

115 頁 6 行 丞相田盼↓丞相田蚡

123 頁 7 行 書物をや↓書物や

## 【第二章】

149 頁 14 行 尚な↓尚お

149 頁 15 行 姓定まり↓性定まり

150 頁 12 行 ものとであり↓ものである

り

152 頁 16 行 自然の道く適偶の数↓自然の道・適偶の数

然の道・適偶の数

## 【第三章―第六章】

163 頁 378 頁 衆書(古典籍)の批判

↓王充の衆書(古典籍)の批判

186 頁 17 行 喪わなかつただけで↓喪わ

なかつただけで

221 頁 18 行 幻惑すること↓幻惑されること

ること

296 頁 18 行 業業たること↓兢兢業業

たること

303 頁 10 行 紀妖篇、第六章↓紀妖篇、

第九章

309 頁 9 行 なつていた↓なつていた





王充思想の諸相／目次

はしがき	5
------	---

序章 王充思想の時代的背景	7
---------------	---

前言

一 王充の桓譚評価

二 桓譚とその時代

三 後漢光武王朝と桓譚

結語

第一章 桓譚と王充―思想の継承と展開	39
--------------------	----

前言

一 神仙説批判と継承

1 桓譚の神仙説批判

2 王充の神仙説批判

二 死生論の継承と展開

1 桓譚『新論』形神

## 第二章

### 『呂氏春秋』と『論衡』

.....

#### 前言

- 一 王充の『呂氏春秋』評
- 二 『呂氏春秋』の運命論
- 三 『論衡』の運命論小考―継承と展開

#### 結語

- 2 王充の継承とその展開
  - 三 祭祀観の継承とその展開
  - 1 桓譚の祭祀観
  - 2 王充の祭祀観
  - 3 桓譚と王充の祭祀意識の相違
  - 四 桓譚の賢者論について
  - 五 王充の累害説と運命論
- 結語

第三章 王充の衆書（古典籍）の批判について（二）——「九虚」各篇の考察……………

前言

一 「九虚」各篇の目的意図について

二 書虚篇の説話とその批判

三 変虚・異虚・感虚篇の説話批判

1 変虚篇について

2 異虚篇について

3 感虚篇について

四 福虚篇・禍虚篇の説話批判

五 龍虚篇・雷虚篇の説話批判

結語

第四章 王充の衆書（古典籍）の批判について（二）——「三増」各篇の考察……………

前言

一 「三増」各篇の目的意図について

二 語増篇の説話（増）の批判

三 儒増篇の説話（増）の批判

四 藝增篇の説話（増）の批判

結語

第五章

王充の衆書（古典籍）の批判について（三）

——問孔・刺孟・非韓篇の考察

前言

一 問孔篇について

二 問孔篇引『論語』の考察

三 刺孟篇の運命論批判について

結語

第六章

王充の衆書（古典籍）の批判について（四）

——王充の法家批判、非韓篇の考察

前言

一 『韓非子』思想批判（一）——韓子の形名法術と儒者の礼

二 『韓非子』思想批判（二）——段干木、狂譎・華士の故事

三 『韓非子』思想批判（三）——龐涓是子を巡る繆公と子思、子服厲伯の問答

第九章 王充の妖祥論について .....

前言 妖祥論の論理構成について

一 紀妖篇の妖祥説話について

二 妖祥はなぜ興るか―訂鬼篇の考察

三 妖祥の原理―言毒篇の考察

結語 王充の妖祥論の意味するもの

第十章 王充の薄葬論について .....

前言

一 儒・墨の葬喪論小考

二 王充の鬼神否定について

三 王充の薄葬論

四 薄葬論の成立の政治的、歴史的背景とそこに示される意図方向

結語 『論衡』著作意図と薄葬論

第十一章 王充の頌漢論（一） .....

前言

## 第十二章

### 王充の頌漢論（二）

#### 前言

- 一 頌漢論の構成について
  - 二 頌漢論と春秋公羊伝
  - 三 宣漢篇「太平」の考察
- 結語

## 第十三章

### 王充の人材論（一）

#### 前言

- 一 『論語』に示される「佞」について
  - 二 答佞篇の分析と考察
- 結語 答佞篇の背景



第十四章 王充の人材論（二）

前言

- 一 文吏と儒生の比較的考察（一）――程材篇の考察
  - 二 文吏と儒生の比較的考察（二）――量知・効力篇の考察
  - 三 文吏と儒生の比較的考察（三）――別通・超奇篇の通人・鴻儒論
  - 四 賢儒と俗吏について――状留篇の考察
  - 五 王充の賢聖論について――実知・知実篇を中心として
  - 六 王充の大人論について――自然感応論
- 結語

終章 結びに代えて

王充・『論衡』文献目録

あとがき

# 王充思想の諸相

## はしがき

王充『論衡』研究の論文・著書はかなりの数がある。本書、文献目録はその一端である。わが国では佐藤匡玄著『論衡』の研究』（創文社東洋学叢書、一九八一年）がある。後、三十年、漸くにして本書の上梓となった。旧稿の整理をしながら不備を補い、誤りを訂正するにかなりの時を必要とした。

本書の構成に欠くものは、一世紀に生きた王充の人となり、その生涯、周辺の人々やその時代についての記述、中国の研究所にいう「生平」である。私の王充研究は王充の思想研究と王充とその周辺の人々との絡み合い―評伝の試み―にあった。二部構成を企図したのである。両者は錯綜しあう事柄も多く、諸般の事情から思想の分野を「王充思想の諸相」として先に世に問うことにした。王充とその時代、評伝の試みは、後日に期することとした。本書は主として『論衡』本文の精査、解説を旨としている。解説考察の限界もあり、ただ紙面を費やした憾み、なきにしもあらずである。王充論衡には残された問題も多い。後の君子がこれを解き明かしてくれることを期待したい。

都、洛陽を遠く離れた会稽、上虞の地で王充は百篇を超える文章を書き残した。このエネルギーは何だったのか。著作の一つである『論衡』三十卷八十五篇（内一欠）は冒頭から遇不遇、人との出会いと運命の問題が問われている。貴賤・強弱・寿夭等々は夫婦の氣合の際、已に決定されていると説き、能力や操行の善し悪しとは無関係に初稟にすでに決していると説く。この定命論は多面的に教線をほる。

衆書の真偽、虚妄の詮訂は先ず古典籍、經典の文章へと向かう。王充は堆積した古典籍の虚飾を取り除き、真実の

姿に戻そうとする。この詮訂の中で、天人感応災異説の災と異の問題が議論の対象となる。更に問孔篇、非韓篇、刺孟篇の三篇が加わる。かかる古典籍や經典の批判は、固定化しつつあった古典籍の權威が脆く崩れることを知識人に示したのである。天人感応の語に示されるように、古来「天」は古代周王朝以来の重大な祭祀の対象であった。天の意志は天に地に災異として示され、放置すると国家は滅亡する。易姓革命の語が示すように天命は他に移る。しかし王充は「天」を神として意志あるものと認めなかった。「天」は自然、その働きは無為である。蒼天である。談天、説日、自然、譴告等々の各篇はこれを説く。本書はこの解説を他の研究書に譲り、重複を避けた。

禁忌習俗批判、無鬼神論、薄葬論は王充思想の重要な核である。王充は靈魂の存在を否定し、薄葬を主張する。儒教礼教主義の曖昧な対処、墨家の靈不滅（右鬼）と節葬等々、従来、放置されてきた問題を今解決しなければ、国家存亡の危機に繋がると指摘する。孝倫理の強調は厚葬の風を煽ることとなる。結果、孝子の名は残るも家産は尽滅する。貧困は社会秩序の崩壊に繋がる。薄葬論が訴える国家存亡の因、崩壊の危機は、単に厚葬だけではない。地方・中央を問わず危機を助長する問題が存在した。この危機意識が王充を突き動かしたのである。

王充は時政に大きな関心を寄せる。それが地方政治に重用される実務官吏（文吏）への批判となる。又、現実を逃避し古典の世界に夢を結ぶ俗儒への厳しい批判となる。実務官僚は「今」の現実秩序を肯定する。案件処理の実践能力に長けているが、道義（古典・經典）に欠ける。俗儒は古典を学び「古」を是とし、「今」を非とする。実務能力に欠ける儒者は下位に捨て置かれ軽侮の対象となる。この地方政治の実態も王充の危機意識の地盤であった。政治に欠くべからざるものは道義である。これを無視する政治は国家の危機を招く。王充は尚古に反論し、今世、漢王朝（後漢）を「太平」の世と頌歌する。堯舜、周文武の時代より現代（漢）は優れてであると説く。古典王朝に比べ、「太平」は質量ともに充実していると称賛して止まない。王充の「大漢」頌歌は、危機意識と表裏する。

王充を著述に突き動かしたものの、それを一言でいえば「危機意識」である。国家秩序の崩壊に繋がるものとしての意識である。華文放流する浮薄な時勢から民衆を匡済し、道義の実誠の社会に帰するを求めたのである。この危機意識の対極にあったものは、夷狄異文化の伝播にあった。異文化とは「浮屠」の教えである。此岸の世界を苦海とし彼岸に涅槃を求めるブッダの教えであった。この夷狄文化に対し、王充は人々に儒教的古典文化の真実を涵養し、生活の安寧を希求したのである。そこには当然、強烈な古典的知識人としての民族意識と西域異民族への蔑視。異端視がある。ここに王充思想を読み解く鍵がある。これが王充的思想解明の筆者の視点である。本書からその一端を読み取って頂きたい。仏教の東伝については後日を期することにする。

猶お『論衡』資料としては、通津草堂本を底本とし注釈を施した黄暉撰『論衡校釈』四冊（商務印書館）を用いた。劉盼遂『論衡集解』等、他の論衡資料、現代語訳『論衡』も随時、参考とした。また、山田勝美訳『論衡』上・中・下（新釈漢文大系、明治書院）等々を参考にした。

## 序章 王充思想の時代的背景

### 前言

後漢の思想家、王充、字は仲任（二七〇—一〇〇年？）は、『論衡』を残し、幽野へと旅立った。王充思想については、多くの優れた考察があり、『論衡』も分析されている。<sup>(一)</sup>この書の篇数は、現存する三十卷八十五篇か否か、が問われ続ける。百篇以上と説く人もあり、現存の八十五篇には後人の偽作ありと説く人もある。その思想内容を見ると、後漢の時代、王朝擁護の立場から天人感応災異説を論評し、遇不遇を論じては定命説を説く。また、果敢に禁忌習俗を批判し、土俗信仰を批判し続けた。この書を手にした蔡邕（一三三—一九二年）、王朗（？—二二八年）は異書とし、談助としたという。近代から現代に至り、章太炎や胡適、<sup>(二)</sup>さらにはマルクス主義的観点から侯外廬、楊榮国<sup>(三)</sup>などにより反伝統、反神学、啓蒙主義者批判主義者、戦闘的唯物論者と説かれたりした。

思うに、王充の中国古代の特異な思想家としての評価は不動である。研究者の思想的立場により王充像は多様に說かれるが、この実と虚を問うとき判断に苦しむのが現状である。思想内容の分析研究は必要である。だが、初めに観念的ではなく王充がいかなる時代に生き、いかなる生涯を送ったかをより具体的に把握する必要がある。より具体的に王充の姿を追求し、王充が己の思想をいかなる時代背景の下に形成したか。また、この思想が歴史の中にいかに位置づくか。王充思想の史的展開が、この多面的考察の中で自ずと明らかになるように追求していきたい。

ある思想が先行するいかなる思想を継承し、いかに発展させたかの問題は、思想史を研究する者にとって興味ある問題である。後漢の思想家、王充が、いかなる思想を継承しているか。またそれをどう発展させているか。本章は、この問題を考察していく。

## 一 王充の桓譚評価

中国古代における思想が、伝統的なさまざまな思想を吸収し成立することは、改めて論ずるまでもない。特異な合理的思惟をその『論衡』に展開した王充の思想も、突然に現われ消えたものではない。一つには、時代の要請により生みだされたものである。だがこの論は展開するに足る先行する思想的著作によって動機づけられ、意識的にこれを継承せんとし、展開したものと考える。本章で考察せんとするのは、前漢末から後漢初頭にかけてにかけて活躍し、王充に大きな影響を与えたと目される桓譚、字君山（紀元前四〇年初頭～紀元三〇年初）との関わりについてである。

王充思想が桓譚思想の影響を受けたことは論ずるまでもなく、夙に狩野直喜著『兩漢學術考』<sup>(上)</sup>や重沢俊郎著『中国哲学史研究』<sup>(上)</sup>等に説くことで、通説である。しかし、残念なことに桓譚の『新論』は、唐宋の間に散佚し、類書に散見する断章断片しか手にできない。従って具体的にその継承関係を論ずることは不可能に近い。きわめて制限された資料から、この関係を推定するという不利な条件のもとにあることは確かである。しかし、たとえ不利な条件とはいえ、これをより正確により具体的に考察することにより、両者のかかわりは、層明確にできると考える。

先に桓譚『新論』が王充思想と密接に関連することを述べた。これを本章の意図に照し、王充がいかに桓譚や『新

論』を評価したかを見ることにしよう。まず、はじめに『新論』の文章を引用したと思われる『論衡』超奇篇の一節を紹介しよう。

王公、桓君山に問うに楊子雲を以てす。君山对えて曰く、漢興りて以来、未だ此の人あらずと。君山才を差するに、高下の実を得というべし。玉を采る者は、心は玉よりも美なり。亀を鑽する者は、知は亀よりも神なり。よく衆儒の才を差し、その高下を累するは、累するところより賢なり。また新論を作り、世間の事を論じ、然否を辯照す。虚妄の言・偽飾の辞、証定せざるなし。彼の子長・子雲が説論の徒、君山を甲と爲す。

王公とは王翁すなはち王莽を指す。桓譚の揚雄評は、『漢書』揚雄伝に記されている。それは時の大司空の王邑と納言の嚴尤に答えたもので、王充が引用するものとは異なる。だが超奇篇のこの表現は『太平御覧』（巻四百三十二、人事部七十三・智）に、「桓子『新論』に曰く」として引く、「楊子雲は何人ぞや、答えて曰く、『才智開通にしてよく聖道に入る。漢興りて以来、未だ此れあらざるなり』と」の一文からのものである。

さて超奇篇のこの一文で注意すべきは、楊雄を評価した桓譚に対する王充の評である。玉をとる者は玉の価値を知るが故に、玉以上の価値、美意識をもつ。亀トをする者は、神亀以上の知をもつという。この比喩は「漢興りて以来、未だ此の人あらず」という桓譚の楊雄評が、そのまま桓譚自身の評価になっている。対者の価値を認めることが、対者以上の価値を有する者にしてはじめて可能であるというこの判断は、盲目的服従の世界には生ずるものではなく、理性的認識に基づく、合理の世界でこそ可能な認識であると思われる。王充のこの桓譚に対する絶賛は、桓譚著『新論』評へと展開する。「又作新論」から「莫不証定」は王充の桓譚の著作への評価である。ある事象が、真か偽か。そこに理性の介入がなければ、判別は不可能であり、事象に追従するほかに取るべき道はない。

「然否」「虚妄」「偽飾」「真偽」が渾然とした状況にあつて、真偽、然否の判別は、事象を冷静に凝視し、一方に



固執することのない超越した能力を有するものでなくてはならない。客観性と普遍性を有してこそ真偽の判別は可能となる。超越した能力とは対者の価値以上のものを持つてゐることである。それは判断が資料に基づく実証と解釈の合理性により構成される。桓譚が「世間の事を論じ、然否を辯照した」ということは、合理的な実証の精神を有していたことを意味しよう。また、世俗的な価値観以上の価値の体系を有していたということでもあらう。渾然として未分化の現実の事象に対し、桓譚は具体的にどのような方法を用いて真偽を判別したのであらう。次の文は、この間の事情を明かすものと思われる。『論衡』案書篇に、

世事を質定し、世疑を論説するは桓君山より上なるはなし。……兩刃もて相割かば利鈍すなはち知り、二論相訂すれば、是非すなはち見る。……世の人或いは疑う、非を言い偽を是とするを。論ずる者之れを実にす。故に爲し難きなり。……論に至りては、疑いを詮するに務めず。兩伝あわせ紀し、背て明处せざるは、混沌を剖破し、乱糸を解決し、言は知るべからざるなく、文は曉るべからざるなきと孰與ぞや。<sup>(九)</sup>

とある。刃の利・鈍を知るために兩刃を用いることにより、その切れ味を悟る。王充は桓譚の論述の方法をこのように説く。兩論の是非の判別は「相訂」することによるものである。この表現にはいささか問題も残るようである。「相訂」が「相割」と対応できるか。かなり無理のようでもある。この間を埋めるものとして、「相訂」という行為に判別に至る理性の意義を想定しなくてはならない。王充はこれを「道理之心」「善心」「心明」「心理」「定賢篇」とか、「心意」(薄葬篇)という。

「論」の意義は「偽」を「偽」とし、「真」を「真」として心意をもつて判別し、「渾沌」「乱絲」を解明し、解決するにあるという。また「言」「文」は明快に表現できないものはない。また理解不可能なものもないという。これは対象の完全な咀嚼によって、その意図するものを自己のものとし、内なる理性に照合し、実証を経て判別にいたる

ことを意味しよう。かくして対象としての言文を超越した点に達する。桓譚とその著『新論』を評し、その方法を解明した王充は「漢の賢人」桓譚と絶賛するに至るのである。『論衡』定賢篇に、

是非分かつたず、然否定まらず。桓君山之れを論ずるは、実を得と謂うべし。文を論じ、以て実を察すれば、則ち君山は漢の賢人なり。

とある。文中の「是非不分」「然否不定」は、先の「渾沌」「乱絲」に対応する語である。桓譚の「論」の対象はこれらの諸現象にあった。この混乱のなかに『新論』を著し、これを訂せんとしたのであった。この行爲に王充は「賢人」「素丞相」（定賢篇）の称を冠するのである。その根底に「論」は対象を超越する力を持つという前提が秘められている。素王とは漢代、孔子に冠せられた敬称であつた。『論衡』定賢篇に、

聖心は明にして闇からず。賢の心は理にして乱れず。明を用つて非を察すれば、非見われざるなく。理を用つて疑を詮すれば、疑定まらざるなし。

とある。「用明」「用理」は賢聖の有するものであるが、これは事象に通曉し、真偽を判別する理性の働きである。事象を明確に認識するこの認識作用は、事物の合理的な把握を可能とする。真偽の認定は、理性の人、賢聖にしてはじめて可能であるとする王充の観点からすれば、「錯繆の言を決し、紛乱の事を定むるは、唯だ賢聖の人のみ能く之れが任となす」（定賢篇）のである。従つて『新論』も賢者桓譚の手になるものとして称賛することになるのである。

この桓譚の『新論』に対する称賛は自己の著作である『論衡』を意識したものであつた。『論衡』対作篇に、  
或るひと曰く、聖人は作し、賢者は述ぶと。賢を以て作するは非なり。論衡政務は作と謂うべき者なりと。曰く作にあらざるなり。また述にもあらざるなり。論なり。論とは述の次なり。五経の興るは作と謂うべし。太史公の書・劉子政の序・班叔皮の伝は、述と謂うべし。桓君山の新論・鄒伯奇の検論は、論と謂うべし。今、論衡政

務を觀るに、桓・鄒の二論なり。

とある。これは文章の型態を「作」「述」「論」に分類し、『論衡』は「論」に属することを述べているものである。桓譚『新論』と共通の範疇に属するというのである。王充は「論」の意味を「非造始更爲、無本於前也」（対作篇）と定義する。「作」との違いは上の定義が「非」「無」の語に修飾されるか否かにある。「作」は全くの独創、創造であり、「論」はその対象に真偽渾沌とした「世俗の書」がある。此の対象を検討し真偽を弁別するものである。鄒伯奇『檢論』は王充『論衡』に記すだけで見るとは不可能である。王充が『論衡』・『新論』・『檢論』をともに「論」の中に入れてるのは、三者に共通の志向を認めたからであろう。恐らく著作の目的・動機を一にしているものと思われる。

『論衡』対作篇に著作の動機を説く一節がある。王充は桓譚『新論』と同様の状況を想定し、「真偽」「実虚」を弁別せんとしたと述べている。この情況認識乃至、目的意図の共通性が桓譚を絶賛する因であったことは明かである。王充のこの称賛は、『新論』を消化吸収したもので、ただ、自説の主張のために恣意にしたものではない。『後漢書』卷二十八上、桓譚伝は『新論』を「言当世行事」と記している。この語は『論衡』の「論世間事」（超奇篇）、「質定世事、論說世疑」（案書篇）と照合できようし、「是非不分、然否不定、桓君山論之」（定賢篇）は『新論』の「余爲新論、述古今、亦欲興治也。何異春秋褒貶邪。今有疑者、所謂蚌異蛤、二五爲非十也」と同意であろう。これらの照応から見ても王充の桓譚評は正鵠を射たものといえよう。また『新論』著作の意は『春秋』褒貶と同一ということ、『論衡』案書篇は「新論の義は、春秋に会することなり」と評している。

王充思想は批判主義的哲学であると評される。この評価が成り立つならば、桓譚の思想も同じ方向を指しているといえよう。桓譚から王充へという継承の關係は、以上の考察から明かであろう。次にこの両者の間にいかなる展開が

想定できるかを述べることにしよう。桓譚から王充が何をどのように継承したか。残存する『新論』資料からそのすべてを説くことは不可能である。

桓譚が楊雄を高く評価したことはすでに見てきた。この中で王充は楊雄以上の力を桓譚に認めた。この論を推せば桓譚の著作を絶賛する王充は、桓譚以上の力を『論衡』に示したこととなる。たとえば桓譚から継承した合理的な批判精神は彼以上のものといえよう。「論」という共通の範疇から見てこの批判精神の継承は明らかである。だがこの継承関係は全てに共有するものではない。發展的、批判的という二面の展開を想定する要がある。ここでは当時、流行していた神仙説批判の継承、死生説・祭祀説の継承と展開について考察をすすめる。その前に桓譚の生きた時代、思想、学術界の動きなどについて考察することにしよう。

## 二 桓譚とその時代

范曄『後漢書』卷二十八上、桓馭列伝十八上に桓譚字君山の伝記がある。この伝記を読み、桓譚についての考察の始めとしたい。『後漢書』列伝十八上 桓譚伝に、

桓譚、字君山は沛国、相の人なり。父、成帝の時、太楽令と爲る。譚、父の任を以て郎と爲る。因りて音律を好み、善く琴を鼓す。博学にして多くに通じ、徧く五経を習うも、皆、大義を訓詁し、章句を爲さず。文章を能くし、尤も古学を好み、数々劉歆、揚雄に従い、疑異を弁析す。性、倡楽を嗜み、簡易にして威儀を修めず、而して俗儒を非毀するを熏み、是れに由り多く排抵せらる。（二二）

とある。桓譚、字君山は沛国相縣（現在の安徽省）の人である。前漢、成帝の時、父が太楽令であり、この縁故から

「郎」となった。官吏登用には推挙や選抜もあるが、桓譚のように父の役職により、採用されることもあった。これを「蔭襲」という。陶希聖・沈巨塵著『秦漢政治制度』<sup>(四)</sup>に、「父兄の餘蔭を藉り、或いは先人の爵位を継承し官職を得ること」という。桓譚が「郎」となったのは十七歳の時である。この年齢は、『太平御覽』卷二百十五、職官部十三に引く桓子『新論』に、「余年十七、爲奉車郎、衛殿中小苑西門」とある。嚴可均(輯)『全後漢文』卷十二・十三・十四・十五 桓譚には、おおよその年代を記す「小時」「少時」の例がある。だが、明確に年令を記すのはこの一例だけである。この年齢の指定は後に桓譚の生卒年代の想定に関わってくるが、桓譚が父の任を以て初めての官職、「郎」となった年令を指すものとみる。『後漢書』は「因りて音律を好み、善く琴を鼓す」というが、この記述と官職とは無関係とみてよからう。自ら言うように官職は、奉車郎であつた。「殿中の小苑西門を衛る」とあり、門衛の職と思われる。「郎」は「掌守門戸、出充車騎。有議郎・中郎・侍郎・郎中、皆無員、多至千人」(『漢書』卷十九上、百官公卿表)、また「郎中有車・戸・騎三將、秩比千石」(同上)とあり、如淳注に「主車曰車郎、主戸衛曰戸郎」とある。また、『漢儀注』に「郎中令、主郎中。左右車、將主左右車郎」という。「奉車」は「奉車都尉掌御乘輿車」とあり、桓譚は門衛であると同時に皇帝の御幸の際には車駕の準備、御幸には扈從していたものと思われる。

『後漢書』列伝十八上 桓譚伝の記録は、六安郡丞に左遷され、「意忽忽として樂しまず、道に病みて卒す、時、年七十余」とあり、赴任の途中、病没した。時に年、七十余と伝える。桓譚が七十余歳で死亡したことはわかるが、桓譚の生卒年代は明確ではない。桓譚が六安郡丞に左遷された理由として本伝は、讖書は経にあらざと極言したことを記す。光武帝が靈台の場所を決定するために公議し、「吾 讖を以て之れを決せんと欲す、何如」と、桓譚に諮問する。桓譚はしばらく黙っているが、「臣は讖を読まず」と答え、その理由を問われ、「譚 復た讖の経に非ざるを極言す。帝は大いに怒りて曰く、桓譚は聖を非り法を無みす、將に下して之れを斬るべし」と述べたとある。この後に地

方官吏、六安郡丞に左遷される。この「靈台」論議の時期を中元元（五六）年、「是の歳、初めて明堂、靈台、辟雍及び北郊の兆域を起す。図讖を天下に宣布す」（『後漢書』光武帝紀）に当て、この年を卒年とするのが、一般的である。蘇誠鑒著『桓譚』の「桓譚年譜」に、桓譚の生卒年代には異説が非常に多いとし、主要な四種をあげ、検討する。

（一）紀元前三（？）年～紀元五六年、（二）紀元前二四年～紀元五〇年、（三）紀元前三年～紀元五〇年、（四）紀元前四〇年前後～紀元三二年前後の四種である。蘇誠鑒氏は第一説をより信すべきものとして、比較検討する。（一）は、中国科学院哲学研究所中国哲学史組・北京大学哲学系中国哲学史教研室（編）『中国哲学史資料簡編、兩漢隋唐部分』の説、（二）は、羌亮夫『歷代人物年里碑傳綜表』の説、（三）は、上海人民出版社（輯）『新論』「出版説明」の説、（四）は任継愈（主編）『中国哲学史』第二冊の説である。蘇誠鑒氏は第一説を良しとして他説を批判している。

かつて検討した結果によれば、桓譚の生卒年代は、紀元前三九年～紀元三一年と考えられ、任継愈説に近い。また、梁廷燦『歷代名人生卒年表』は、卒年を「建武初」としている。蘇誠鑒氏の支持する桓譚の生卒年は、鍾肇鵬『桓譚年譜』と同じである。蘇誠鑒・鍾肇鵬説を良しとせば、桓譚は致仕、縣車の年七十を遙かにこえ、七十九歳で左遷されることとなる。卒年、中元元（五六）年説は史書の記述を重視しすぎ、安直であると思われる。

桓譚は、後に『新論』を著す。「博学多通、徧習五經、皆詁訓大義、不爲章句。能文章」（本伝、既述）と評される、通儒・文儒であつた。音楽家であつたということが、「能文章」の基底に流れていたのである。桓譚は「尤も古文を好んだ」、今文経が主流であつた時代に經古文を好んだのである。「数々、劉歆・揚雄に従つて疑異を弁析した」という。劉歆は古文家である。哀帝、建平元（前六）年、『左氏春秋』・『毛詩』・『逸礼』・『古文尚書』を学

官に立てることを建議し、学界・政界に大論争を引き起こす。劉歆の建議は今文学派から拒絶され、地方官、河内太守となる。桓譚が敬愛し師友として交際した人物に揚雄がいる。「反離騷」に始まる賦は高く評価されていた。揚雄が蜀の成都の地から上京するのは、四十歳の時という。成帝永始三（前一四）年のことである。揚雄の賦の名声、帝に聞こえ、待詔となる。元延二（前一）年正月、甘泉の行幸に従い、甘泉賦を奏する。これらを勘案すると、桓譚が「疑異を弁析」した始めの時期は、元延二年以降となる。揚雄は羽獵賦を献上し、「郎」となり、給事黃門となり、劉歆・王莽と並ぶ。

桓譚は成帝の時代に父の任を継承し、樂府令となつてゐる。甘泉・河東等々の国家的祭祀に歌舞音曲は重要な役割を担った。桓譚はこの役所の長官であつた。桓譚は「昔余在孝成帝時爲樂府令。凡所典領倡優伎樂、蓋有千人之多也」（『北堂書鈔』卷五十五、設官部、廟令三十三、典倡優、桓子『新論』引）と称している。『漢書』百官公卿表第七上に「景帝中六年更名太常。屬官有太樂、太祝・太宰・太史・太卜・太醫六令丞……」とある。桓譚は千人にもなる倡優、伎樂の徒を配下にもつ樂府の長官であつた。

綏和二（前七）年三月に成帝が崩御すると、同年の六月、哀帝は、樂府を廢止する。『漢書』卷十一 哀帝紀に、「六月、詔曰、鄭聲淫而亂樂、聖王所放、其罷樂府」と記す。桓譚が樂府令を罷免されるのはこの時である。三十三、四歳の頃であろう。この経緯を『漢書』卷二十二 禮樂志は、「是時、鄭聲尤甚。黃門名倡內彊、景武之屬、富顯於世、貴戚五侯定陵、富平外戚之家、淫侈過度、至與人主爭女樂」と記す。またその下詔を記す。「惟世俗奢泰文巧、而鄭衛之聲興。夫奢泰則下不孫而國貧、文巧則趨末背本者衆、鄭衛之聲興則淫辟之化流、而欲黎庶敦朴家給、猶濁其源而求其清流、豈不難哉。孔子不云乎。放鄭聲、鄭聲淫。其罷樂府官。郊祭樂及古兵法武樂、在經非鄭衛之樂者、条奏、別屬他官」と。この詔を受け丞相孔光、大司空何武が上奏する。「大凡八百二十九人、其三百八十八人不

可罷。可領屬大樂。其四百四十一人不應絳法、或鄭衛之声、皆可罷」と。成帝時代、樂府令桓譚が千人を典領したと記すのは、ほぼ事実に近い。

この頃、桓譚は揚雄、劉歆に従い「疑異を弁析」してもいた。『後漢書』列伝十八上 桓譚伝は、「性 倡樂を嗜み、簡易にして威儀を修めず」と記すが、哀帝の「鄭・衛の声興る。夫れ奢泰なれば、則ち下は不孫にして国は貧し。文巧みなれば末に趨き本に背く者衆し。鄭・衛の声興らば則ち淫辟の化流る」という下詔にも対応する。「奢泰なれば下は不孫」とは、雅樂的規範、秩序を逸脱すれば、感性や官能の趨くままに流れ、秩序の崩壊を招くことを意味する。古文経学の主張は、現存する今文経学的秩序を批判することでもあった。「倡樂を嗜み、…俗儒を非毀するを熹む」というのは、劉歆の古文立学の運動と関連する。劉歆が地方官に転出したのは、強烈な排斥運動が興ったからである。桓譚が「是れに由り多く排抵せらる」るだけで、この争いに巻き込まれなかったのは、外戚の貴人に擁護されていたからであろう。「礼楽志」にいう「貴戚五侯定陵、富平外戚之家」について顔師古は「五侯とは、王鳳以下なり。定陵は淳于長（元后の姉の子）なり。富平は張放（成帝、許皇后の妹婿）」と注する。全て外戚、多くは元后一族に関わる人物である。「五侯」は成帝河平二（前二七）年、王譚・王商・王立・王根・王逢時の五人が同日に封ぜられたことから、世に五侯と称された。哀帝の厳しい下詔も、これら外戚の富や権力を封印することはできなかった。『漢書』礼楽志は「然れども百姓の漸漬すること日久しく、又た、雅樂に以て相変あるを制せず。豪富の吏民、湛沔自若たり」という。『漢書』はこれがもとで王道は衰退し、王莽の篡奪を容易にしたと指摘する。桓譚は哀帝の傳皇后の父、孔郷侯晏とも交遊があった。孔郷侯晏に進言し、難を逃れせしめたという。桓譚年三十七、八歳のことである。『後漢書』列伝十八上 桓譚伝に、

哀・平の間は、位は郎に過ぎず。傳皇后の父、孔郷侯の晏は、深く譚に善し。是の時、高安侯の董賢、寵幸せら



れ、女弟を昭儀と爲し、皇后は日ごとに已に疎んぜられ、晏は嘿嘿として意を得ず。譚進み説きて曰く、「昔、武帝、衛子夫を立てんと欲し、陰かに陳皇后の過を求め、而して陳后終に廢され、子夫竟に立つ。今、董賢は至愛せられて女弟尤も幸せられ、殆ど將に子夫の変有らんとするは、憂うざるべけんや」と。晏驚動して曰く、「然らばこれを奈何んせん」と。譚曰く、「刑罰は無罪に加うる能わず、邪枉は正人に勝つ能わず。夫れ士は才智を以て君を要め、女は媚道を以て主を求む。皇后は年少にして、艱難を更ること希なり。或いは医巫を驅使し、外に方技を求めなば、此れ備えざるべからず。又た君侯は後の父を以て尊重せられて、多く賓客に通ず。必ず借るに重執を以てし、貽して譏議を致さん。謝して門徒を遣り、務めて謙慙を執るに如かず、此れ己を脩め家を正し、禍を避くるの道なり」と。<sup>(四)</sup>

とある。傅晏は桓譚の進言、戒めを受け入れて「衛子夫の変」を免れた。董賢は程なく大医令真欽に傅氏の罪過を求めさせ、皇后の弟、侍中傅喜を逮捕したが、罪なく釈放された。傅氏一族はかくして哀帝時代に身を全うしたと桓譚伝はいう。元壽二年五月、董賢は大司馬となり、桓譚に交わりを求める。桓譚の声望を耳にしたのであろうか。『漢書』卷九十三 佞幸 董賢伝に、

董賢字は聖卿、雲陽の人なり。父恭、御史爲り、賢を任じて太子舍人と爲す。哀帝立ち、賢は太子官に随い郎と爲る。二歳餘、賢漏を殿下に伝う。人と爲り美麗自ら喜ぶ。哀帝望見し、其の儀貌を説び、識して之れに問うて曰く、「是れ舍人の董賢なるか」と。因りて引き上げ互に語り、扨して黃門郎と爲り、是れより始めて幸せらる。……賢の寵愛せらるること日々甚だしく、駙馬都尉・侍中と爲り、出づるに則ち參乗し、入りては左右に御し、旬月の間、賞賜鉅万を累し、貴朝廷を震わす。常に上と臥起す。嘗て昼寝せしに、偏く上の襪を藉く。上起たと欲するも、賢未だ覺めず、賢を動かすを欲せず、乃ち襪を断ちて起つ。其の恩愛此に至る」と。<sup>(五)</sup>

とある。佞幸伝は細かに描写するが、哀帝は男色をも好んだのである。淫乱極まれりである。董賢の妹は昭儀となり、「昭儀及び賢と妻、旦夕上下し、並びに左右に侍す」と、班固は記す。この大司馬董賢に桓譚は、「先に書を賢に奏し、説くに輔国保身の術を以てする」も、この進言を用いることができず、交わることはなかった。「遂に與に通ぜず」と本伝は記す。哀帝の寵愛に酔いしれていた董賢の栄華は、帝の薨去を以て終わる。元壽二（前一）年六月のことである。桓譚の年は四十の初めである。毒殺が噂された。董賢の招きを辞退した桓譚の洞察は冷静であった。

「大司馬・高安侯の董賢は、年少にして衆心に合せず、印綬を収む」（『漢書』卷九十九、王莽伝）として自殺に追い込み、哀帝の皇妃、傅皇后を自殺させ、王莽は大司馬として爲政の実権を把握する。九歳の幼帝、平帝が即位する。

「太皇太后、朝に臨み、大司馬莽、政を乗る」（『漢書』卷十一、平帝紀）こととなった。五年の後、元始五（五）年、王莽は平帝を毒殺し、完全に実権を掌握する。『漢書』王莽伝は、「安漢公の莽に告ぐ、『皇帝と爲れ』と」の符

命を手にしたと伝える。文字の国、古代中国の神のお告げであった。この讖言は革命の書とも評されるが、地方民間に古来伝えられていた呪術的宗教が、歴史の表面に登場してきたものと思われる。『後漢書』列伝十八上 桓譚伝に、

王莽の撰に居り篡弒の際に当たり、天下の士、競いて徳美を褒称し符命を作り以て容媚を求めざるなきも、譚独り自ら守り、黙然として言無し。莽の時、掌楽大夫となり、更始立ち、召されて太中大夫を拝す。世祖即位し待詔に徴され、上書し事を言うも旨を失い、用いられず。後に大司馬の宋弘譚を薦め、議郎・給事中をへじ拝す。

とある。平帝を毒殺した王莽は、宣帝の玄孫嬰（二歳）を皇太子とし孺子と号す。周公旦に倣い、摂政となり、居攝元（六）年と改号する。翌二（七）年、故の丞相である翟方進の子、東郡太守の翟義が、王莽誅罰の兵を挙げる。桓譚伝は王莽居攝年間の官位を記していない。『漢書』王莽伝によれば、この叛乱に動揺した郡国に、諫議大夫の桓譚

らを派遣し宣撫工作をさせている。王莽居摂の時代、桓譚は諫議大夫として活躍しているのである。翌三（八）年、この工作が評価され、桓譚は明告里附城となる。「附城」は関内侯に賜爵すべきを改名した名である。翟義の叛乱に王莽はかなり錯乱した。『漢書』卷九十九上 王莽伝に、

（翟義 檄を郡國に移し）莽を言う、「平帝を毒殺し、天子の位を摂し、漢室を絶たんと欲す。今共に天罰を行  
い莽を誅せん」と。郡國疑惑し、衆十餘万、莽惶懼し食する能わず。昼夜孺子を抱き、郊廟に告禱す。大誥  
に放い策を作り、諫議大夫の桓譚らをして天下に班し、論すに摂位は当に政を孺子に反すべきの意を以てす。<sup>（八）</sup>

とある。翟義の乱を平定後、居摂三年、王莽の徳美を称える符命の書が続々と出現する。この年の十二月、王莽即位、新王朝が誕生する。『後漢書』桓譚伝が、「当王莽居摂篡弑之際」というのは、この時期であろう。桓譚は図讖・符命については沈黙する。王莽朝での官位は講楽祭酒、典楽（掌楽）大夫である。この時、劉歆は新たに設けられた「四輔」の一員、国師となっている。桓譚の官名であるが、『後漢書』は「掌楽大夫」、桓譚は「掌教大夫」、「典楽大夫」という。「掌楽」も「典楽」も同職を名をかえて記したものであろう。王莽は九卿の一つである大鴻臚を典楽と改め、卿の下に三人の大夫を置いた。『後漢書』のいう「掌楽」とは異なる役職である。『後漢書』卷二十五、百官志は「大鴻臚」の職掌を礼官・外交官・監査官とする。礼官・外交官としては諸侯や帰順した蛮夷を掌握し、諸王の来朝の先導役を務め、中央と地方の媒介役であり、監査は徴税の際、官吏の違法を摘発するなどを務めとした。王莽が官名を改めた年に大鴻臚の大夫の一員となったと推察される。桓譚『新論』に、「王莽は天下の賢智、材能の士を待遇したが、集めただけでその能力を活かすことなく、人々に誹謗され怨まれるようになった」といつている。翟義の鎮圧には桓譚も王莽に荷担したが、その後は重用されることはなかった。上奏なども取り上げられなかったのである。王莽の有能の士への対応は厳しくなっていく。カリスマ性を示し始める。「其の智は以て非を飾り是を奪うに足

り、弁は能く説士を窮詰し、威は則ち群下を震懼す。…」と桓譚は言う。しかし爲政集団の中にはいた。

王莽の天鳳五（一八）年、桓譚は、尤も信賴する師友揚雄を喪った。『漢書』卷八十七下、揚雄伝は「年七十一、天鳳五年卒す。侯芭爲に墳を起こし、之れに喪すること三年」と記す。嚴可均（輯）『全漢文』卷五十七「揚雄家牒」は、「桓君山爲斂賻、起祀塋、侯芭負土作墳、号曰、玄冢」と記す。桓譚と揚雄の交わりは深い。現存する桓譚『新論』（桓子『新論』）に揚雄との会話や、著書に対する評価がある。揚雄は桓譚の文学や思想（学問）の形成に欠くことのできない人物であつた。

揚雄は多くの著述をした。『漢書』卷八十七下 揚雄伝 賛に、

実に古を好み道を楽しむ。其の意は文章もて名を後世に成すを求めんと欲す、以爲らく、経は易より大なるは莫し、故に太玄を作る。伝は論語より大なるは莫し、法言を作る。史篇は倉頡より善きは莫し、訓纂を作る。箴は虞箴より善きは莫し、州箴をつくる。賦は離騷より深きは莫し、反として之れを広む。辞は相如より麗なるは莫し、四賦を作る。皆その本を斟酌し、相與に放依して馳騁して云う、心を内に用い、外に求めず。時人は皆之れを習<sup>かろ</sup>んず。唯だ劉歆及び范滂は敬し、桓譚は以て絶倫と爲<sup>た</sup>す。

とある。揚雄は『太玄経』、『法言』、『訓纂』、『州箴』（晋灼曰、九州箴也）「四賦」を著した。甘泉・河東・羽獵・長楊の四賦、または司馬相如に心酔し、屈原に流涕し、多くの賦をつくった。現存する蜀都賦・反離騷と広騷・畔牢愁等の四賦を指すか定かではない。なお、この四賦は上京前、蜀の成都での作である。

また『漢書』揚雄伝賛は、「成・哀・平の間、莽・賢は皆三公と爲り、権は人主を傾く。薦むる所拔擢せざる無きも、雄は三世、官を徙らず。莽の篡位するに及び、談説の士は符命を用いて功德を称し封爵を得る者甚だ多し。耆老久次なるを以て転じて大夫と爲る。勢利に恬なること乃ち此の如し」という。王莽の始建国元年、中散大夫となつ

た揚雄は「劇秦美新」を帝王莽に献上する。王莽の功德、新王朝を熱烈に称賛する。この「劇新美新」は揚雄評価を左右するが、一世を風靡した揚雄の辞賦、思想的著書等は高く評価される。『漢書』卷八十七下 揚雄伝に、

時の大司空の王邑・納言の嚴尤は雄の死するを聞き、桓譚に謂いて曰く、「子は嘗て揚雄の書を称するも、豈に能く後世に伝わるか」と。譚曰く、「必ず伝えられん。顧うに君と譚とは見るに及ばざるなり。凡そ人は近きを賤しみて遠きを貴ぶ。親しく揚子雲を見るも禄位・容貌人を動かすこと能わず。故に其の書を軽んず。昔老聃、虚無の言兩篇を著し、仁義を薄んじ、礼学を非る。然る後、世々之れを好む者は尚びて以て五経に過ぐると爲す。漢の文・景の君、及び司馬遷も皆、是の言あり。今揚子の書、文義至深にして、論は聖人に詭わず。若し時君に遭遇せしめ、更めて賢知に閱せしめ、善と称する所と爲らば、則ちかならずや諸子を度越せん」と。

とある。揚雄の『太玄経』は難解な書である。劉歆すらも「今の学者は禄利有るも、然れども尚お易を明かにすることすら能わず。又、玄を如何せん。吾は後人の醬瓿を覆すを懼るるなり」と、苦言を呈したという。容姿は優れず「口は吃にして劇談する能わず」(『漢書』揚雄伝)だった。雄は「少くして学を好み、章句を爲さず、訓詁通ずるのみなるも、博覧にして見ざる所なし。……黙して深湛の思いを好み、清静爲すじく、奢侈少なく、富貴に汲々たらず。貧賤に戚戚たらず、廉隅を修め以て当世に名を徼めず。家産十金に過ぎず、乏にして儋石の儲無きも晏如たり」(同上)と伝える。ただひたすら聖哲の書を耽読した。この揚雄に桓譚は知遇を得ていたのであった。桓譚と揚雄には共有する思想もある。桓譚は揚雄の知音を得て学問を形成する。学は更に研磨されたといえよう。

揚雄が王莽の獄吏に捕縛されるのを懼れ投身自殺を試みたのは、王莽始建国三年(一)年六十四歳の時である。王莽は符命を手にし新王朝を樹立するが、それまでは劉歆・甄豐・王舜を三公として重用した。彼等とともに王莽の腹心として活躍した。王莽の「安漢」、「宰衡」の号や王莽の母・両子・兄子などの処遇は、皆、豊等が共に謀ったこ

とである。彼等は共に賜を受け富貴榮達する。摂政となるに当たっては泉陵侯劉慶・謝囂・長安令田終術が羽翼として活躍する。始建元二年、争つて符命を作り候となろうとする者が続出する。司令陳崇の「此れ姦臣、福を作すの路を開き、天命を乱す、宜しく其の原を絶つべし」との建言を受け、符命の献上を禁止する。甄豐の子である甄尋、劉歆の子である劉棻が符命を献上した。甄豐父子は誅滅され、劉歆の子、劉棻と劉泳は死罪となる。『漢書』王莽伝は、この時、「公卿、党親、列侯以下、死者数百人」と伝える。

神に委ねられ天命を受け、天子となつた王莽は、地上に唯一の現人神である。神書を偽造し、榮達を計ることは神を冒瀆する何者でもなかった。それは万死に値することである。古代の古典的皇帝と同様、王莽はカリスマ的神聖王であつた。王莽新王朝は宗教的神聖王朝を目指したのである。王莽は国家的艱難には盛大な祭祀を施行し、安寧を祈禱した。桓譚は「王翁は卜筮を好み、時日を信じて、鬼神に事うるに篤く、多く廟兆を作り、潔齋し祀祭す。犠牲、穀膳の費、吏卒弁治の苦しみは、称て道うべからず。爲政不善にして天下に叛かれ、難作こり兵起るに及んでは、権策の以て自ら救解せんとする無く、乃ち馳せて南郊に之き告禱し、心を搏ち冤を言い、号興流涕し、叩頭して命を請う。幸いにも天之れを哀助す」『群書治要』卷四十四引桓子『新論』と記している。

揚雄の思想、王莽の政治等々分析考察すべきことは多い。これら全ては多くの研究書や論文に委ねよう。意図的か偶然にか王莽の政治は、濃厚な中華意識の中に宗教的古典の古代に復帰することを目論み、匈奴の対策はこれを夷狄として侮蔑し、徹底的な弾圧に転じた。王莽の腹心として活躍した劉歆にしても新王朝を盛り上げ、王莽と一時期、官職を共にした揚雄も「劇秦美新」を奏上し、称賛し、祭り上げたのも事実である。やがて王莽は符命の書や威斗を抱き、漸台の下で焼死する。カリスマとして君臨した王莽の末期は哀れである。桓譚はこの年以前に典樂大夫の職を辞し、途中、盜賊に遭遇しながら沛に帰郷している。

### 三 後漢光武王朝と桓譚

後漢王朝を樹立した光武劉秀の兄、劉演が王莽の軍を破り、劉玄を擁立し、年号を「更始」とした。王莽地皇四（二三）年のことである。この年の九月に王莽は敗死する。桓譚は更始帝に召され、太中大夫となる。王莽を滅ぼし、即位した更始帝は、翌二年、長安に都する。桓譚は更始帝を「更始帝は王翁の以て百姓の心を失い、天下を亡うを見、既に西して京師に到り、民の悦喜するを待み、則ち自ら安樂し、諫臣、謀士を聴納せず。赤眉其の外を囲み、近臣、城に反き、遂に以て破敗す」『群書治要』卷四十四引桓子『新論』と評している。賢智大材を登用しその知見を聴納せよという桓譚の賢者論の一節である。

南陽の豪族に連なる劉秀が鄙の地で即位し、年号は「建武」（元年は二五年）となる。六月のことである。更始帝が淮陽侯に封ぜられたのが、九月であり、光武王朝に待詔として徴されるのは、九月以降のことであろう。当時、隗囂の幕下にいた杜林、鄭興とともに桓譚は儒者の宗と目されていた『後漢書』列伝二十六、陳元伝に「光武の初め元は桓譚・杜林・鄭興と俱に学者の宗とせらる」とある。光武朝は博学の士を集める要に迫られていたのである。やがて漢を中興した光武の幕下に学者は雲集する。光武帝は桓譚が楽府令として、新弄を嗜み、巧みに琴を演奏すること、王莽王朝では典樂大夫であったことなどは熟知していた。光武劉秀は往昔、長安で『尚書』を学んでいた。その頃すでに桓譚の名を仄聞していたであろう。桓譚は、成帝・哀帝・平帝・孺子嬰（王莽）・王莽と前漢末期の王室の側近に在り為政集団の一員として具に見てきた。光武劉秀は、待詔である桓譚の上奏などを無視し、宴席で音楽を演奏させていた。地方に割拠する叛乱を平定し、帰還する将兵の宴席は狼藉の限りを尽くした。恐らく前漢高祖の宴

席と同様であつたろう。翌二年二月、哀帝・平帝の時代は侍中、王莽には共工（少府、皇帝の衣服、食事等を案配する役職）として仕えた宋弘が大司馬となつた。光武劉秀は宋弘に博通（博学の通儒）の士を問う。「弘は、乃ち沛国の桓譚を薦め、才学洽聞にして、幾ど能く揚雄・劉向父子に及ばんと。是に於いて譚を召して議郎給事中に拝す」（『後漢書』列伝十六、宋弘伝）とした。また、桓譚伝も「後に大司馬宋弘、譚を薦め、議郎給事中を拝す」と伝える。王莽時代、典樂大夫であつた桓譚とは面識もあり、その識見、才学を高く評価していたのであろう。議郎給事中を拝した桓譚は、以前と同様、光武劉秀の宴席に侍し、繁声（新弄）を演奏していた。琴を鼓し繁声を演奏する桓譚を宋弘は面罵する。袁宏『後漢紀』巻四に、

上は譚をして琴を鼓し其の繁声を奏せしめ、乃ち宴に侍するを得しむ。（宋）弘之れを聞き大いに恨み、譚の出ずる時を伺い、朝服を正し府上に坐して譚を召さしむ。譚の到るも席を与えず。之れを讓めて曰く、「吾の子を薦めし所以の者は、国を輔くるに道德を以てせしめんと欲すればなり。而るに今、数ば鄭声を進め、雅頌を乱すは、中正なる者に非ざるなり。能く自ら改めんか。然らずんば罪を法に正さん」と。譚頓首辞謝し、良久うして乃ち之れを遣らしむ。後に群臣の会の樂に召され、上譚をして琴を鼓せしめんとするに、譚弘を見て其の度を失う。上怪しみて之れを問うに、弘乃ち席を離れ冠を免りて謝して曰く、「譚は臣の薦達せし所なるも、忠を以て主を導くこと能わずして、朝廷をして鄭声を悦ばしむ。臣前に召して以て之れを責む、臣の罪なり」と。上、弘に謝し、譚をして其の服に反さしめ、後、遂に復た給事中たらしめず。

とある。

袁宏『後漢紀』と范曄『後漢書』の記述を比較すると、かなりの表現が共通する。だが、ここに挙げた最後の表現「上謝弘、使譚反其服」を范曄は「帝改容謝、使反服」とする。「使反服」（改め服せしむ）の主体は宋弘となる。袁



宏と范曄の表現の相違は解釈の上でかなり深刻なものとなる。繁声を演奏することで「宴席に侍するを得ていた」桓譚は、その後、「給事中」の任務から外され、光武劉秀と対面することはできなくなったのである。解釈の誤りは「反服」の語を范曄が安易に使用したことにある。近年、袁宏『後漢紀』に周天游の校注本が出版された。周天游の注釈には、「反服」の典故を『礼記』檀弓下「穆公問於子思曰、為旧君反服、古与。子思曰、古之君子、進人以礼、退人以礼。故有旧君反服之礼也。今之君子、進人若將加諸膝、退人若將隊諸於淵」の「反服之礼」に求める。光武劉秀が桓譚にたいし「使譚反其服」といったのは、旧君の為にせよとの通告であつた。新弄、繁声の演奏をしない桓譚は使い者にならんとするという烙印を押したのである。『礼記』のいう「人を退けるに將に諸れを淵に隊（墜）さんとするが若き」扱いであつたといえよう。桓譚は「反服」の意を熟知していたに違いない。王莽時代から、後漢の初めには学者の宗として遇された桓譚の心中はいかばかりであつたであろう。古典の学者としての自負と矜持は、皇帝の権力に踏みにじられ、抹殺されたのである。後漢草創期、問題は山積していた。桓譚はこの時政を上奏し、建策する。しかし光武劉秀はこれを無視した。袁宏『後漢紀』はいう。「是の時、天下草創、政治未だ立たず、譚既に退けらるるも、上疏して時宜をいう。……書奏せらるるも、省みられず。……復た上疏して曰く、……此れに由り上いよいよ悦ばず」と史書は記す。袁宏・范曄は桓譚を批判する。袁宏の批判の例を示そう。袁宏『後漢紀』卷四に、

袁宏曰く、「桓譚は疎賤の質を以て、屢々人主の情を干む。亦た難からずや。嘗て試みに之れを言う。夫れ天下の難き所は、人主の心を干むるを難しとす。一に曰く、性に逆順あり、二に曰く慮に異同あり、三に曰く、情に好悪あり、四に曰く、事に隠顕あり、五に曰く、用に屈伸あり、六に曰く、謀に内外あり、七に曰く、智に長短あり、八に曰く、意に興廢あり」と。

とある。桓譚は衆知を無視し、己れの主張のみを前面に押し、皇帝の意を汲むことはなかった。例えば「之れに順え

ば則ち喜ばれ、之れに逆らえば則ち怒らる。之れに同じくすれば則ち欣ばれ、之れに異なれば則ち駭さる云々」と、人主との力関係を説く。范曄『後漢書』桓譚、馮衍列伝の「論」は「夫れ貴き者は、執を負みて人に驕り、才士は能を負みて行いを遺る。其れ大略は然るなり。二子は其れ然らざるか。……」と言い、「賛」は「譚は讖術を非り、衍は晚く委質す。道は相謀らざるも、時に詭きて失を同じくす。体は上才を兼ねるも、榮は下秩に微し」という。桓譚は時人にも後世の史家にも受け入れられなかった。ただ同時代の王充のみが桓譚とその著『新論』を高く評価し、己れと重ね合わせているだけである。

桓譚は『新論』の他、「著す所の賦・誄・書・奏、凡そ二十六篇」と范曄『後漢書』はいう。いまは全て散佚し、仙賦一篇と不完全な『新論』佚輯本、上奏二篇（史書に収める）を手にするだけである。これだけで桓譚思想を把握することは困難であるが、ここでは光武帝に上奏した二篇の文章を范曄『後漢書』からその要旨を見ることが出来る。袁宏『後漢紀』は建武四年に桓譚の記事を掲げる。先にも記したが、宋弘の面罵を受けた直後から、桓譚の政治的発言は始まる。先にも記したが袁宏『後漢紀』は、「是の時、天下草創、譚既に退けらるも、上疏して時の宜しきを言う」とし、范曄『後漢書』は、「議郎・給事中を拝し、因りて上疏して時政の宜しき所を陳ぶ」という。現存する第一の上疏であると同時に光武劉秀に奏した、初めてのものであり、為政集団の執政の在り方を批判した文章である。これを「陳時政疏」とする。この上奏文に「不得雇山贖罪」の文があり、『後漢書』光武帝紀、建武三（二七）年七月の下詔に「女徒雇山帰家」の文がある。下詔と上疏の文は刑罰に相違がある。この建武三年七月の下詔は刑罰を軽くするものであり、この下詔に対して桓譚は上疏したものと推定される。第二の上疏は范曄『後漢書』は、「是の時、帝方に讖を信じ、多く以て嫌疑を決定す。又賞を躊躇ること少薄、天下、時に安定せず。譚復た上疏して曰く」という。第一、第二の上疏もその時期は極めて近い。この第二の上疏を「抑讖重賞疏」とする。次いでこの二つ

の上疏を要約しよう。

第一の上疏「陳時政疏」は以下の三点である。(一) 君主を輔佐する人材の登用。(二) 報復の禁止と法令の遵守。

(三) 抑商、農本的主張。(四) 法令の平等な施行等である。これを少し紹介しよう。

(一) 「国の興廢は政事に在り。政事の得失は、輔佐に由る。俊士 朝に充ちて、理は世の務めに合し、輔佐不明なれば、則ち論は時宜を失いて、挙ぐること過つ事多し」と。政治は全て輔佐する賢者の能力に関わる。君主がいかに善政を施そうとしても、なお、政情が不安定なのは登用する賢者に違いがあるからである。桓譚は皇帝とその側近、為政集団が「国是」を定め得ず、「時宜」を失っていると指摘する。「善政」とは「俗を視て教えを施し、失を察して防を立て、威徳更々興し、文武迭々用い、然る後、政は時に調いて、躁人定むべき」ことであるという。

(二) 「且つ法禁を設くる者は、能く尽く天下の姦を塞ぎ、皆衆人の欲する所に合するには非ず。大抵 国に便に利する事の多き者を取れば、則ち可なり」と法規定の意義を説く。この法のもとで「善惡を別ち、悪人は誅傷し、善人は福を蒙く」ることとなる。しかし現実はこの法の大原則が守られず「今、人相殺傷し、已に法に伏すと雖も、私かに怨讐を結び」、復讐が繰り返され、家は滅び家業を殄すに至る。これを豪健と称揚する世俗の風潮の中で、怯弱の者までもが復讐に燃える。これを放置することは、国家の法令を無視し個人の復讐を容認することである。秩序の混乱を招く復讐は旧令の通り禁止、これに反するものは、嚴罰に処すべきであると説く。

(三) 「夫れ国を理むるの道は、本業を挙げて末利を抑う。是を以て先帝は人に一業を禁じ、商賈を鑑ざし宦えて吏と為るを得ざらしむ。此れ并兼を抑え廉恥を長ぜしむる所以なり」と、本業（農業）を奨励し末利（商人）を抑制する政策を説く。現今、富商大賈は擾乱に乘じ、土地や財貨を恣にし、中流の子弟を財貨でつり上げ、使役す

る。かれらは恥も外聞もなく、富商大賈の下僕のように取りたてや金利をもとめて走り回る。その利息の収益は封君と同等となる。衆人はこれを慕い、家業（農）を捨て、贅を求め、耳目を淫し、道徳を崩壊する。この現実を改革するには、先ず富商大賈に互いに告発させ、不正な蓄財は告発者に与える策を取るべしという。官吏、商賈を兼ねる、官民癒着の富商を断罪するのである。後漢王朝草創期、將軍官吏が商賈出身であった例は多かつたであろう。光武劉秀自身、穀物の投機で大金を手にかけていたのである。上疏は抑商重農策であるが、為政集団を厳しく弾劾したものであった。

（四）「また法令にて事を決するを見るに、輕重齊しからず、或いは一事なるも法を異にし、同罪なるも論を異にす。姦吏は縁に因り市を為すを得、活かさんと欲する所なれば則ち生議を出し、陥れんと欲する所なれば則ち死比（類例）を与う。是れ刑の二門を開くと為す」と。刑法が廷吏、獄卒に恣意に執行されていることを指摘する。「刑は二門を開く」と司法は混乱し、廷吏、獄卒により恣意に断罪されていたことを示している。前王朝（王莽）に荷担した者、また、反旗を翻した者、悪代官（地方官吏）、こそ泥、盜賊等々と罪科は様々であったであろうが、姦吏の門は市を為す状態であった。この状況を改革するに何が必要か。義理に通じ法律を明習した者に、法令の条文や判例を整理校訂させること。「法度を一にし、全国に班下し、故條を蠲除せよ」と主張する。「故條」は時代に合わなくなった条例の意であろう。法令の一律化、罪科の公平性を訴え、「而して獄に怨濫なからん」と表明したのである。重罪、輕犯罪を問わず投獄していたのであろう。

第二の上疏「抑讖重賞疏」は「臣前に讖言を献ずるも、未だ詔報を蒙らず。憤懣に勝えずして、死を冒して復た陳べん」との書き出しで始まる。二つの上疏が引き続き出されたことの証左である。第二の上疏は以下の二点である。その（一）は光武劉秀の図讖信仰を否定したこと。その（二）は降服した將兵への恩賞の問題。重賞を与えることを

求めたのである。次ぎにこれを紹介する。

(一)「愚夫の策謀、政道に益ある者は、人心に合して事理を得るを以てなり。凡そ人情は見る事を忽にして異聞を貴ぶも、先王の記述する所を觀るに、咸く仁義正道を以て本と為し、奇怪虚誕の事有るに非ず。蓋し天道性命は、聖人の言い難き所なり。子貢より以下、得て聞かず。況や後世の浅儒、能く之れに通ぜんや」と。儒家の道德の根本は「仁義道德」を正道とする。「奇怪虚誕」のものではない。「天道」「性命」の語も聖人孔子は希に言うだけで、弟子の子貢以下、聞いたことはない。『論語』子貢篇に、「夫子の文章は、得て聞くべきなり。夫子の性と天道を言うは、得て聞くべからざるなり」とある。鄭玄は、「性とは、人は血氣を受けて以て生じ、賢愚吉凶あるを謂う。天道は、七政變動の占なり」と注する。「七政」は、「日・月・五星（熒惑・填星・辰星・歳星・太白）」のこと。これらの變動から運命を占うことを、「七星變動の占」という。孔子が発言しないのに、後世の浅儒がこれに通じているはずはない。桓譚の主張は次第に中心に迫る。

「今、諸々の巧慧、小才・伎数の人、図書を増益し讖記を矯称して、以て貪邪を欺惑し、以て人主を誑誤す。罵んぞ抑遠すべけんや。臣譚伏して聞くに、陛下方土黄白の術を窮折すること甚だ明と為す。而るに乃ち讖記を聴納せんと欲するは、又何の誤ちぞや」と。「巧慧」は、小賢しい智慧を持ち人を丸め込む者、「小才」は、世俗に迎合する無知の輩。「伎数」は、李賢注に「伎とは方伎、医方の家なり（巫医のこと）。数は、数術・明堂・羲和・史卜の官なり（すべて数字を用いて占う。明堂は三雍の意。明堂は神靈に通じ天地に感じ、四時を正し、教化を出し、有徳を宗とし云々と『白虎通』はいう。天の靈氣を望み吉凶を判断する。羲和は日時を占ひ、羲氏と和氏が暦を定めたという）。図書は即ち讖緯、符命の類なり」という。当時、宮廷や民間には様々な占いがあつた。人の未来や悩みごと、病い等々は、多くが彼等の手に委ねられていた。劉珍等撰『東觀漢記』巻十四

伝九 桓譚に、「孔丘を矯称し讖記を為り、以て人主を誤らす」とある。李賢注は「黄白」とは薬を以て化して金銀と成すを謂うなり。「方士」は、方術を有するの士なりという。中国古代の偽科学技術を有する者、魔術師である。皇帝は方士の黄白の術を批判し、退けられた英明の君と聞き及びますと、偽科学を徹底的に批判したこと、を称賛する。称賛した上で一転して、巧慧小才伎数の輩が図書を増益し孔丘の書と矯称している讖書を何故に聴納されるのかと批判する。この矛盾は陛下の誤りでは有りませぬか。桓譚は鋭く追求する。讖記との合致は偶然にすぎず、卜占が偶々当たるとする。「其の事は時に合する有りと雖も、譬えば猶お卜数隻偶の類のごとし。陛下宜しく明聴を垂れ、聖意を発し、羣小の曲説を屏け、五経の正義を述べ、蠹同の俗語を略し、通人の雅謀を詳かにすべし」という。桓譚は讖記・符命を曲説、付和雷同の俗語として退け、五経の正義、通人の雅謀を採用すべしと奏する。これが抑讖の上疏である。

(二)「又臣聞く、安平なれば則ち道術の士を尊び、難あれば介冑の士を貴ぶ。今、聖朝祖統を興復し、人臣の主と為るも、四方の盜賊、未だ尽くは帰伏せざる者は、此れ権謀未だ得ざればなり」と。西に隗囂、蜀に公孫述が天下をねらう。また野には盜賊が蠢いていた時期である。この混乱の時世を統一するには「権謀」を必要とする。だがこの権謀術数がない。「権謀」とは何か。問題は光武劉秀の用兵にあると指摘する。それは降服した者の扱いにある。彼等に十分な恩賞を与えるならば、互いに誘い降服する者がでるはずである。降服しても、恩賞も充分にない現状では、困窮して財物を掠奪するものが現れていると指摘する。混乱に乗じ一旗挙げんとした將軍や盜賊の頭目たちは、右往左往しながら互いに連携し、年内に解散する気配は見えない。「是を以て兵長、渠率は、各々狐疑を生じ、党輩連結して、歳月に解けず」と。先ず与えること、それが取ることになる、この古人の言を充分に活用し、「爵を軽くし、賞を重くす」ることが必要であると提唱する。「輕爵」は賜爵の基準を低

くするの意。恩賞を充分に与えること、これが四方の盜賊を帰服させ、混乱を収束するための「権謀」である。

現存する上疏のあらましを紹介してきた。桓譚は史書には評価されない。二君に仕えるを善しとしない儒家的倫理が史家にはある。その中で王莽から光武劉秀へと仕え、その為政や讖書を批判したことが、倫理の冒瀆と意識されたのであろう。上奏はすべて光武劉秀の意に添うものではなかった。「帝は奏を省み、愈々悦ばず」と范曄『後漢書』本伝は記す。建武五年、(冬十月)初めて太学を起こす。車駕し宮に還り、太学に幸し、博士弟子に賜うに各々差うあり」(『後漢書』光武帝紀)と伝える。李賢注は「陸機の洛陽記に曰く、太学は洛陽城の故開陽門外に在り、宮を去ること八里、講堂は長さ十丈、広さ(奥行き)三丈」という。現在の単位に換算すれば、そんな立派な建築ではない。だが王朝が大学を建立したことは、地方に隠棲していた学者を洛陽に呼び集めるためである。学者を集めたのは讖緯書の作成と関わるであろう。大学の建設は学者に俸禄の場を与えるためであった。この時期に三雍(明堂)の建立も論議されたのではなからうか。明堂制は王室一族の子弟教育の場でもあった。

建武六年十二月、大司空宋弘が「上党太守を考するも抛る所なきに坐し」罷免される。宋弘の周辺には馮翊、桓梁等、多くの賢士がいた。かれらは皆、宋弘の推薦をうけて登用されている。宋弘が「罪状の抛るべき無き」上党太守を糾弾したとは考えられない。何かの謀略か、自ら罷免を求めたのかも知れない。大司空宋弘の罷免は、彼が強く推薦した桓譚の図讖批判、時政批判、為政集団批判等々と関わっていたように思われる。

光武帝が靈台の場所を論議した時期と前後して、大司空宋弘は骸骨を乞うことも許されず罷免される。この年、通儒杜林が隗囂の幕下を逃れ三輔(都、長安付近)に還った。光武劉秀は杜林を侍御史に登用する。「羣寮は林の名徳を以て用いらるるを知り、甚だこれを尊憚す。京師の士大夫、咸な其の博洽を推す」(『後漢書』列伝十七、杜林伝)と。杜林は鄭興、衛宏と誼を結ぶ。先にも記したが『後漢書』陳元伝は、「建武の初め(陳)元桓譚・杜林・鄭興と

俱に学者の宗となる」という。しかし、杜林伝には陳元・桓譚の名はない。

翌建武七年、郊祀制の大議が行われる。この大議は杜林の上疏が選択される。その経緯について『後漢書』祭祀志はいう。「七年五月に至り、三公に詔して曰く、漢は当に堯を郊すべし。其れ卿大夫、博士と議せよ」と。この下詔に、皆これを容認するが、杜林だけが異論を展開する。「時に侍御史杜林上疏して以為く、漢の起るは堯に因縁せず、殷、周とは宜を異にす。旧制は高帝を以て配す。方に軍師は外にあり、且に元年郊祀の故事の如くすべし」と。前漢高祖は堯を祭らなかつた。この故事に習うべしとしたのである。

古文家鄭興、衛宏はその前後はあるにせよ図讖を批判した学者である。桓譚も古文家である。杜林も桓譚の名は知つてゐるはずである。鄭興は前漢劉歆に師事した人であり、桓譚は揚雄、劉歆に従い「疑異を弁析」したと伝える。学問の師承関係から見ても桓譚は杜林、鄭興、衛宏の先輩格にあたり、年齢にも差があつたと想定される。

光武劉秀が靈台の場所を論議し、「讖を以て決せんと欲す。何如」と桓譚に問う、その時期は郊祀制の大議の中か、または大司空宋弘が罷免された建武六年十二月以前にあつたと推定される。杜林が光武王朝に侍御史として招かれた建武六（三〇）年には、桓譚は既に幽冥境を異にしていたとも憶測される。これら諸事情を勘案すると、靈台の場所の論議は建武五（二九）年の太学建設と同時期であると見てよからう。桓譚は前漢元帝永光二（前四二）年頃に生まれ、後漢光武建武六（三七）（三〇）（三一）年に病没した。年七十乃至七十一歳である。袁宏『後漢紀』、范曄『後漢書』は卒年を「年七十餘」とし、虞世南『北堂書鈔』（巻第一百二、芸文部八）は「年七十、補六安郡丞、感而作賦、因思大道、遂發病」と記す。卒年七十と七十餘の二説があるが、大きな距たりではない。

後に桓譚の著述『新論』が光武帝に献上される。光武帝はこの書を善しとした。「琴道篇」は未完のままであつた。「初め、譚書を著して当世の行事を言うこと二十九篇、号して新論と曰う。書を上りて之れを献じ、世祖善し



とす。琴道一篇未だ成らず」(『後漢書』桓譚伝)と范曄はいう。『東觀漢記』卷十四 桓譚には「光武之れを読み、勅して卷、大なりと言ひ、皆別ちて上、下と為さしむ、凡そ二十九篇なり。琴道未だ畢らず、但だ發首の一章あるのみ」と記す。『後漢書』が「書を上りて之れを献ず」というのは、桓譚の死後、何者かが皇帝に献上したのである。この書は肅宗章帝の時代に顕彰される。未完の琴道篇は命により班固が続成したと伝える。

### 結語

桓譚は博覧の人である。歌舞音楽に優れた才能を持ち、特に新弄(繁声、新しい音楽舞踊)を好んだ。また詩賦を学び、經典に通じ、文章にも長じていた。才氣溢れた人物である。詩賦は揚雄に学び、經典は劉歆、揚雄と論議する中で共有し鍛えられる。後漢初期には古文經学の宗と目された。

王充が桓譚の書を手にし、読むことができたのは、班彪に師事の後であろう。王充は班氏の蔵書に桓譚『新論』を觀、これを読み読む。王充『論衡』書の源泉となつたのである。王充思想の時代的背景として最も重要な思想は、桓譚の思想なのである。第一章からは、桓譚と王充の思想の継承と展開について比較考察を試みよう。

## 《注》

(一) 王充と『論衡』に関する研究は、井ノ口哲也(編)「王充・『論衡』関係研究論著目録」(戸川芳郎『漢代の学術と文化』研文出版、二〇〇二年)に整理されている。

(二) 章炳麟『章氏叢書』(浙江圖書館校刊本、一九一五—一九一九年)。

(三) 胡適『論衡校録』(台灣商務印書館)、「王充的論衡」『現代学生』一一四・六・八・九、一九三二年。

(四) 侯外廬「漢代白虎觀宗教會議与神学法典白虎通義——兼論王充对白虎觀神学的批判」『歷史研究』一九五六—五、一九五六年、『侯外廬史学論文選集』上、人民出版社、一九八七年に所収、『中国思想通史』(人民出版社、一九五七年)。

(五) 楊荣国『中国古代思想史』(人民出版社、一九五四年)。

(六) 狩野直喜『兩漢學術考』(筑摩書房、一九六四年)。

(七) 重沢俊郎『中国哲学史研究——唯心主義と唯物主義の抗争』(法律文化社、一九六四年)。

(八) 王公(子)問於桓君山以揚子雲。君山对曰、漢興以來、未有此人。君山差才、可謂得高下実矣。采玉者、心(羨)(美)於玉。鑽龜(能)(者)、知神於龜。能差衆儒之才、累其高下、賢於所累。又作新論、論世間事、辯照然否、虚妄之言、偽飾之辞、莫不証定。子長子雲説論之徒、君山爲甲(『論衡』超奇篇)。

(九) 質定世事、論説世疑、桓君山莫上也。……兩刃相割、利鈍乃知。二論相訂、是非乃見。……世人或疑、言非是偽。論者実之。故難爲也。……至於論不務(全)(詮)疑、兩伝並紀、不(宜)(肯)明处、執與剖破渾沌、解決乱絲、言無不可知、文無不可曉哉(『論衡』案書篇)。

(一〇) 是非不分、然否不定。桓君山論之、可謂得実矣。論文以察実、則君山漢之賢人也(『論衡』定賢篇)。

(一一) 聖心明而不闇。賢心理而不乱。用明察非、非無不見、用理詮疑、疑無不定(『論衡』定賢篇)。

(一二) 或曰、聖人作、賢者述。以賢而作者非也。論衡政務可謂作者。曰、非作也。亦非述也。論也。論者、述之次也。五經之

興、可謂作矣。太史公書・劉子政序・班叔皮伝、可謂述矣。桓君山新論、鄒伯奇檢論、可謂論矣。今觀論衡政務、桓鄒之二論也（『論衡』対作篇）。

（三）桓譚字君山、沛國相人也。父成帝時爲太楽令。譚以父任爲郎。因好音律、善鼓琴。博学多通、編習五經、皆訓詁大義、不爲章句。能文章、尤好古学、数從劉歆、揚雄、并析疑異。性嗜倡楽、簡易不修威儀。而熹非毀俗儒、由是多見排抵（『後漢書』列伝十八上 桓譚伝）。

（四）陶希聖・沈巨塵著『秦漢政治制度』（商務印書館、一九三六年）。

（五）蘇誠鑑『桓譚』（黃山書社、一九八六年）。

（六）中国科学院哲学研究所中国哲学史組・北京大学哲学系中国哲学史教研室（編）『中国哲学史資料簡編、兩漢隋唐部分』上册（中華書局、一九七二年、一七五頁）。

（七）羌亮夫『歷代人物年碑伝綜表』（中華書局、一九五九年、一三頁）。

（八）上海人民出版社（輯）『新論』（上海人民出版社、一九七七年、一頁）。

（九）任繼愈（主編）『中国哲学史』第二冊（第二版、人民出版社、一九七九年、一〇八頁）。なお、北京大学哲学系中国哲学史教研室（編写）『中国哲学史』上册（中華書局、一九八〇年）も、任繼愈説と同じである。

（一〇）大久保隆郎「桓譚生卒年考」（『福島大学教育学部論集』二〇一二、一九六八年）、大久保隆郎「桓譚年譜考」（『福島大学教育学部論集』二〇一三、一九六九年）。

（一一）梁廷燦『歷代名人生卒年表』（商務印書館、一九三〇年）。

（一二）鍾肇鵬『桓譚年譜』（齊魯書社、一九八三年）。のち、鍾肇鵬・周桂鈿『桓譚王充評伝』（南京大学出版社、一九九三年）に所収。

（一三）沈起煒（編著）『中国歴史大事年表』（上海辞書出版社、一九八三年）を参照。

（一四）袁平間、位不過郎。傅皇后父、孔郷侯晏、深善於譚。是時、高安侯董賢、寵幸、女弟爲昭儀、皇后日已疏、晏嚙嚙不得

意。譚進說曰、昔武帝、欲立衛子夫、陰求陳皇后之過、而陳后終廢、子夫竟立。今、董賢至愛而女弟尤幸、殆將有子夫之變、可不憂哉。晏驚動曰、然爲之奈何。譚曰、刑罰不能加無罪、邪枉不能勝正人。夫士以才智要君、女以媚道求主。皇后年少、希更艱難。或驅使醫巫、外求方技、此不可不備。又君侯以后父尊重、而多通賓客、必借以重執、貽致譏議。不如謝遣門徒、務執謙慤、此脩己正家避禍之道也(『後漢書』列傳十八上 桓譚傳)。

(五) 哀帝建平二年、傅晏戶削四分之一(『漢書』卷十一 哀帝紀)。

(六) 董賢字聖卿、雲陽人也。父恭、爲御史、任賢爲太子舍人。哀帝立、賢隨太子官爲郎。二歲餘、賢伝漏在殿下。爲人美麗自喜。哀帝望見、說其儀貌、識而問之曰、是舍人董賢邪。因引上與語、拜爲黃門郎、繇是始幸。……賢寵愛日甚、爲駙馬都尉・侍中、出則參乘、入御左右、旬月間、賞賜累鉅萬、貴震朝廷。常與上臥起。嘗晝寢、偏藉上褻。上欲起、賢未覺、不欲動賢、乃斷髮而起。其恩愛至此(『漢書』卷九十三 佞幸 董賢伝)。

(七) 当王莽居攝篡弑之際、天下之士、莫不競褒称德美、作符命以求容媚、譚独自守、默然無言。莽時、爲掌樂大夫、更始立、召拜太中大夫。世祖即位、徵待詔、上書言事失旨、不用。後大司空宋弘薦譚、拜議郎・給事中(『後漢書』列傳十八上 桓譚伝)。

(八) (翟義移檄郡國)言莽、毒殺平帝、摂天子位、欲絶漢室。今共行天罰誅莽。郡國疑惑、衆十餘萬。莽惶懼不能食。晝夜抱孺子、告禱郊廟。放大詔作策、遣諫議大夫桓譚等班於天下、諭以摂位當反政孺子之意(『漢書』卷九十九上 王莽伝)。

(九) 實好古而樂道。其意欲求文章成名於後世、以爲、經莫大於易、故作太玄。伝莫大於論語、作法言。史篇莫善於倉頡、作訓纂。箴莫善於虞箴、作州箴。賦莫深於離騷、反而廣之。辭莫麗於相如、作四賦。皆斟酌其本、相與放依而馳騁云、用心於内、不求於外。於時人皆習之。唯劉歆及范滂敬焉、而桓譚以爲絶倫(『漢書』卷八十七下 揚雄伝 贊)。

(一〇) 時大司空王邑・納言嚴尤聞雄死、謂桓譚曰、子嘗稱揚雄書、豈能伝於後世乎。譚曰、必伝。顧君與譚不及見也。凡人賤近而貴遠。親見揚子雲祿位・容貌不能動人。故輕其書。昔老聃、著虛無之言兩篇、薄仁義、非禮學。然後、世好之者尚以爲過於五經。自漢文・景之君及司馬遷、皆有是言。今揚子之書、文義至深、而論不詭於聖人。若使遭遇時君、更閱賢知、爲所稱

善、則必度越諸子矣（『漢書』卷八十七下 揚雄伝）。

（一）上令譚鼓琴奏其繁聲、乃得侍宴。（宋）弘聞之大恨、伺譚出時、正朝服坐府上遣召譚。譚到不與席、讓之曰、吾所以薦子者、欲今輔國以道德也。而今、數進鄭聲、亂雅頌、非忠正者也。能自改耶。不然將行法。譚頓首辭謝、良久乃遣之。後召羣臣會樂、上使鼓琴譚、見弘失其度。上怪而問之、弘乃離席上免冠謝曰、譚臣所薦達、不能以忠導主、而令朝廷悅鄭聲。臣前召以責之、臣之罪也。上謝弘、使譚反其服、後遂不復令給事中（『後漢紀』卷四）。

（二）周天游『後漢紀校注』（天津古籍出版、一九八七年）。

（三）袁宏曰、桓譚以疎賤之質、屢干人主之情。不亦難乎。嘗試言之。夫天下之所、難難於干人主之心。一曰、性有逆順、二曰、慮有異同、三曰、情有好惡、四曰、事有隱顯、五曰、用有屈伸、六曰、謀有內外、七曰、智有長短、八曰、意有興廢（『後漢紀』卷四）。

# 第一章 桓譚と王充——思想の継承と展開

## 前言

第一章では、王充の思想に大きな影響を与えた桓譚の思想が、王充によっていかに継承・展開されていくかを考察する。就中、神仙説への批判は継承の側面を、死生論・祭祀観はその継承と展開を検討したのち、桓譚の賢者論と王充の累害説と運命論の関係を論ずることにしたい。

## 一 神仙説批判と継承

### 1 桓譚の神仙批判

いうまでもなく、批判主義的思想が神秘的思想に対して生じたものであるとすれば、王充『論衡』に示される神秘的思想に対する批判が桓譚『新論』を継承するものとしていかに現われているかを考察することからその関係を論ずることが可能である。その一つとして、両者共に批判の対象とした神仙思想について考察しその関連を述べることにしよう。神仙、または神僊と称される思想がいかなるものであったか。古来、先人の手により解明されて来た。この思想についてその主張を簡潔にまとめている最初のものは、『漢書』藝文志の記述であらう。<sup>(一)</sup>

神僊とは、性命の真を保ちて、その外に遊求する所以の者なり。いささか意を盪いままにし心を平かにするを以て、死生の域を同じくし、胸中に術的なし。然り而して或る者、専らに以て務となさば、則ち誕欺怪迂の文、彌いよ以て益ます多く、聖王の教うる所以にあらざるなり。孔子曰く、隠を素め怪を行なうこと、後世述ぶるあるも、吾れ之れを爲さざるなりと。

「性命の真を保つ」というのは、生を養うことであり、不老不死の主張となる。不老不死、無限の生を得ることが「死生の域」を同じくするものとなる。生への愛着、有限であることの恐れが、無限の世界への憧憬となる。死を恐れる人間の本能的な欲求でもあろう。この生命への憧憬が、神仙思想の根源であつた。「盪意平心」を得、「性命之真」を得るために、さまざまな方法を案出する。「神仙」として「神」の語が冠せられるのも、人間の現実世界を超越し、非現実の神秘的世界に無限を求めたが故である。しかし精神を安定させ、不老不死を求める中に狂信者が出現する。彼らの中には「誕欺怪迂之文」を撒き散らし人々を幻惑するものが生まれる。

『漢書』藝文志に「神僊」の項が設けられ、「道家者流」と分けられている。神仙家がいつ頃からか道家思想と結びつき、その恬淡無欲の養生説を不老長寿の神仙説に組み入れる。或いは呪術的宗教として存在したものを哲学的思惟にまで高めて「道家思想」を形成したのかもしれない。前漢武帝が方士・道士の言を信じたという逸話は有名である。前漢末から王莽時代にも神仙説は道家思想の縁飾のもとに流れ続けた。この神仙家の説く不老長寿の養生説に桓譚は厳しい批判を展開する。

劉子駿は方士の虚言を信じ、神仙学がべしと謂う。嘗て問うて言う。人誠に能く嗜欲を抑え、耳目を闔わば、衰竭せざるべけんやと。余其の庭の下に大榆樹ありて久老して剥折するを見、指さして謂いて曰く、「彼の樹は情欲の忍ぶべきなく、耳目の闔うべきなし。然れども猶お枯槁して朽蝨するがごとし。人愛養せんと欲すといえど

も何ぞ能く衰えざらしめんや」と。

情欲を抑制し、感覺器官を動かさない。この養生説は神仙説に独自のものではない。本性は外物の刺激により喪失するという孟子の考えにも共通する。桓譚がいう劉子駿も儒家思想の延長線上に神仙説を見ていたものと思われる。

儒家的思考と異なるのは、極点にまで情欲の抑制を主張することにあつたのではなからうか。感官までも閉じ、外界からの刺激を抑制してこそ長生は可能であるとする神仙説は永遠の生を希求するあまり、人間存在そのものの否定ともなる。桓譚が「老木」を例に、神仙説を虚言として斥けようとするのは、老木の如くであつてこそ長生できるとする神仙的論理を想定した上に出されたものであろう。情欲感宮のないものでも必ず朽ち果てると批判する。その前提には生ある者は必ず死ありとする死生の論理がある。

道家の養生説は、『莊子』に見られるように死生一体觀に裏づけされ、この理は道に通じ、他に犯されぬ絶対的境地を意味するものであつた。だが生死の事実については、厳然と區別されるものである。『漢書』藝文志は道家と神仙家を分けていても、もともとこれらの養生説は密接な關係にあつたものと思われる。次の一節はこの関わりを示唆するものである。

余かつて故の陳令同郡の杜房を過ぎりしとき、その老子書を読むを見る。老子恬淡養性を用つて、寿を致すこと数百歳。今、その道を行なはば、なんぞよく年を延ばし老を却けんやという。余之れに応えて曰く、形名を同じくすといえども、而も質性才幹は、すなはち各々度を異にし、強弱堅脆の姿あり。之れを愛養適用するも、直に差かに愈るのみ。譬えば猶お衣履器物ごときも、之れを愛しまば則ち完全なること乃ち久し。

この引用資料については、二で論ずるように、関鋒と馮友蘭の間に異論がある。『弘明集』に「晉、桓譚」と記すことが問題となつたのである。関鋒は桓譚とあるのは「華譚」の誤りであろうとし、馮友蘭は高麗・宋・元の版本に



は「桓君山新論形神」と記していることから、桓譚「新論」からの引用であろうとする。両氏共に今は幽冥境を異にしている。ここは馮友蘭に従うことにする。この問題は後に述べることにする。

この一節で注意したいのは、神仙家の養生説が道家（老子）の「恬淡無欲」説を吸収していることである。この養生説に対する桓譚の批評の観点は人間の個人差ということにまとめられよう。たとえ人間として「形名」を同じくするものであっても、その才能、体力には格差がある。その個別的な格差のある人間に「恬淡養性」を一律に適応させたとしても、その効果は期待できないのである。個々の性質、体力は限定されてあるという認識は、生あるものは死ありとする死生観に裏づけられるものであった。

猶お人と禽獸昆蟲とは、みな雄雌の交接するを以て相生ず。生の長ずるあり、長の老ゆるあり、老の死するあるは、四時の代謝するがごとし、而るにその性を変易し、異道を求爲せんと欲するは、惑いの解けざる者なり。<sup>(四)</sup>

生長を経て死の終焉をむかえるのは、四時の代謝と同じである。この桓譚の死の認識は死を運命的な自然の法則として意識したことを示す。この変易できない運命を無視し、無限の生を求め、仙たらんとして異道を求め学ぶのは、「惑い」であるという。「変易其性」「求爲異道」とは神仙術を求める人々に対するものであろう。彼等の食餌療法、薬餌療法等等が、この中にふくまれよう。桓譚は神仙家の説く「養性」「薬餌」も無益であるという。養性の無益であることはすでに述べてきたことから推察できよう。

余、劉子駿と性を養うの益なきをいう。その兄の子、伯玉曰く、天は人を生殺す。薬も必ずや人を生ずるの薬あらん。余曰く、鉤吻人とは相宜しからず。故に食すれば則ち死するも、人を殺す爲に生ずるにあらず。譬えば巴豆の魚を毒し、砒石の鼠を賊し、桂の蠟を害し、杏核の猪を殺すがごとし。天は故らに爲に作るにあらざるなり。<sup>(五)</sup>

伯玉は神仙家に興味をもつ劉子駿の系累に属する人物であつた。この時代は恐らく王莽政權の頃であろう。上流社会に藥草・藥石に不老長寿の効能を説く神仙説の流行がみられる。方士・道士と称される神仙家たちは服食により人体を変えることを説いたのであろうか。この資料に窺うこともできる。興味深いのはこの神仙説が「天」の神秘性と結合していることである。天が人の殺生に関わるとすれば、人を生かす爲の藥をも生じさせているはずである。この伯玉のことは、万物を主催する天の神格化を背景にして初めて理解されよう。

「天」の有意性・人格神としての風潮は、当時世俗に流れ続けたものであつた。王莽も劉秀もこの宗教的世界の中に歴史的人物となつたのである。王莽は都の上流社会から、劉秀は地方の農村社会から登場した。神秘的宗教的風潮が蔓延していた社会であつた。桓譚は「天は故さらに爲に作るに非ず」という。この「故」「爲」の語は天の人格・有意性を示すもので、この否定は「天」の神秘的性質の批判となる。天の有意性の批判、「故」の否定は王充も表面に強く打ち出す主張である。王充は「偶」「適」を主張する。王充の天の「故」の批判は、天人感応災異説が培養したものである。だが、桓譚の影響も大きかつたに違いない。

桓譚は不老長寿の藥餌・食餌の方法も「導引」も否定する。「導引」とは神仙説に呼吸等の調節により靈氣を体内に導入することとされる。藥餌・食餌は「服餌」といい、神仙の食事法をいう。「穀を辟けて食らわず」「藥物を服する」ことである。桓譚は導引も服餌もせずに長寿を得た樂人の記録に感嘆する。

前漢文帝の時代、竇公という盲目の一八〇歳の老音楽家がいた。文帝はこれを奇として健康法を問う。「何をか服食するに因りて能く此に至らんや」と。これに応えて曰うに、「臣は年十才に明を失ひしに、父母はその衆技の事に及ばざるを哀れみ、臣をして樂を爲さしめ、琴を鼓せしむ。日々講習し以て常事と爲す。臣導引する能わず、服餌する所も無きに、寿なるは何の力を得たるかを知らず」と。この記録に桓譚は感想を述べる。竇公長寿の秘訣を「内に

視るを專一にし、精は外に鑒ず。恒に逸樂するは、性命を益す所以なり」と解説している。

自己を内視し、外物に惑わされず、ひたすら音楽に心を任せ、樂しませていたことが長寿の秘訣だというのである。桓譚のこの評は「純粹にして雑じえず、静一にして変わらず。淡にして無爲、動くに天行を以てす」（『莊子』刻意篇）の意に対応する。「專一内視、精不外鑒」は必ずしも莊子流の養性とは限らない。外物の誘惑に打ち勝ち、内視を重視する養生法は儒家にあつても強調される。桓譚は神仙家がいう「導引」「服餌」法は、内視を忘れ、偽説にのめりこみ、外物に幻惑されたものと批判する。

「道」を得たものにして初めて長寿となる。この養生法は後に王充が説く「黄帝升天説」「淮南王升天説」等と関わる神仙家の拠り所ともなつた。

桓譚が王莽朝に在つた頃のことであろう。冷喜という役人と外出したことがあつた。桓譚が目にしたのは糞上に食物を漁る老人の姿であつた。

余嘗て郎冷喜と出で、老翁の糞上に食を拾うを見る。頭面垢醜、視るに忍びず。喜曰く、安んぞ此れが神仙に非ざるを知らんやと。余曰く、道必ず形体此の如くば、道を以うることなしと。<sup>（一）</sup>

この逸話は『莊子』知北遊篇の東郭子と莊周の「道」の所在についての応酬を前提とする。「所謂る道は悪くにか在る」と。「莊子曰く、在らざる所なし」と。「期して後可なり」と。「莊子曰く、螻蟻に在り」と。……「曰く、何ぞ其れ愈いよ甚だしきや」と。「曰く、尿溺に在り」と。この対話の「尿溺に在り」と「糞上に食を拾う」とが重なり、冷喜の発言となつたのであろう。『莊子』では、道の普遍的内在性と絶対的超越性を明らかにした一節とされる。この『新論』資料は神仙説が道家思想を自在に操るさまが示されている。「方外」に遊ぶもの、日常的人倫秩序を無視し道を求めるもの、其の姿は見るに耐えないものであつた。「頭面垢醜」の老人が「道」を求める者であると

すれば、「道」を求めようとは思わない。桓譚の嫌悪感を示すことばである。この老翁について湯用彤は仏教徒ではないかと想定したことがある。神仙家・道士・方士の不老長寿の養生法を桓譚は厳しく批判する。神仙家・方士西門恵は、「亀は三千歳と称し、鶴は千歳と称するに、人の才を以てせば、何ぞ乃ち蟲鳥に及ばざらんや」と説く。これに対して桓譚は「誰が鶴亀と同居して、其の年歳を知ったのか」と反論する。王莽王朝の宮廷でのことであつた。人間の無限の生への願望に神仙説が忍び込むのである。亀や鶴でさえ三千年千年の長寿を得る。人間の才能を以てすればより以上の長寿は可能であると西門恵はいう。「糞上に食を拾う」老人を神仙の道を求める、求道者と見るのは莊子がいう「道」の普遍的内在性・絶対的超越性に論拠を持つ。だが、前にも見たが西門恵のような不老長生の神仙説はなにを存在論拠としていたのであろう。莊子は人間存在の限界を明言している。「吾が生は涯り有り。而して知は涯り無し。涯り有るを以て涯り無きに隨う。殆きのみ」とは、『莊子』養生主の冒頭の文章である。桓譚は「聖人は何故に仙道を学び、不死を求めぬのか」の問いに「死を言うは民に終わりあるを示すなり」と言う。人間の存在は限られたものである。郭象は『莊子』養生主に注して「生也有涯」は「稟る所の分、各々極あり」という。「生」が限定されてあることの再認識を迫るのである。桓譚の主張もこれに近いものと思われる。桓譚はまた「仙道無し、奇を好む者之れを爲す」（『博物志』巻七、なお文中、桓山君・山君と記されるものは、桓君山の誤り）と厳しく批判する。

桓譚『新論』にはまだ多くの神仙説話がある。辨惑篇は概ね神仙説話についての文章である。武帝と方士李少君のこと、元帝と道士王仲都との逸話、哀・平の間の方士董仲都のこと、哀帝の時の老人范蘭のこと、黄白の術を好んだ程偉と方家の娘の妻のことなど伝奇小説もどきの説話がある。これらの話は「奇を好む者」の仕業であるというのが、桓譚の主張であつた。この批判が神仙説の盛行する中でいかなる意味をもつかは、後に述べることにする。桓譚

は「天下に神人五、一に曰く、神仙。二に曰く、隱淪。三に曰く、使鬼物。四に曰く、先知。五に曰く、鑄凝」(桓譚『新論』)という。「隱淪」とは忍法のような術で肩を右に向けると身が隠れ、元に戻すと現われる法をいう。「鑄凝」とは鍊金術で「黄白の術」ともいう。「黄」は金のこと。「白」は銀のことという。不老長生の丹藥として服したという。彼らは民間の祈禱師であり、呪術師であつた。民間の下層にあつて民衆を惑わしていた彼らは時流に乗り上層へと躍り出る。この風潮の中で桓譚を継承したのが王充であつた。桓譚の厳しい批判は、王充の神仙説批判を生み出した。

## 2 王充の神仙説批判

「論衡」道虚篇・無形篇は王充の神仙説批判の専篇である。道虚篇はその冒頭に黄帝升天説話を載せ、次いで淮南王升天説話、盧敖、曼都の仙人説話、道人文摯の超能力、李少君等々の説話を列挙し批判を展開する。また、老子の恬淡無欲説や神仙術にもその矢をむけ、最後には死生の問題を明らかにし、徹底して神仙説を批判している。

黄帝升天のご事として王充は二つの説話をとりあげる。その一は、黄帝が首山(河南省襄城県の南)に銅を採り、鼎を鑄造し終え、竜の出迎えに応じ、群臣・後宮七十二名と共に升天したとするものである。その二は、黄帝が封禪の儀式を終え仙となつて升天したというものである。これらの説話は、『史記』封禪書・『漢書』郊祀志・『史記』五帝本記等に記されるものである。

黄帝と神仙の結びつきは、黄老と称される黄帝と老子のかかりから生みだされたものと推定されている。また黄帝という呼称は鄒衍の五行説成立以後ともいわれている。これらの見解は森三樹三郎<sup>(下)</sup>による。森は黄帝の黄の色は土徳の帝王に従属すべきものとし、土徳を象徴する黄色と一致することから、黄帝は「作りもの」の印象を与えるとす

る。しかし黄帝説話に古くから伝承されてきたものの多いことから、その名称は新しいとしても、それ以前に黄帝に相当する神格が存在したと想定し、これを「皇帝」であろうとする。その理由として、一は「黄」が「皇」と普通であること、二として蚩尤誅罰の説話が『尚書』呂刑と『戦国策』・『莊子』の記述に皇帝と黄帝の違いのあることをあげている。その他にも多くの理由を述べているが省略しよう。森の立説に従えば、黄帝の話は戦国時代に定着し、道家がこれを利用し、黄老の名称が生れ、秦漢以後、道家が神仙術的色彩を帯びるとともに、神仙家にもてはやされるようになったことになる。王充は黄帝の神仙升天説話に対し、黄帝という名称の問題にメスを入れる。「黄帝とは何ぞや。号なるか。諡なるか」(『論衡』道虚篇)と問い、諡であるとすれば「民を静め法に則るを黄という」という諡法の語をもとに「諡」に馴染まぬ事を証するのである。また、黄帝と名づけたのはいつの世の人であるか等等と問い、「黄は升仙の称にあらざる」と明かなり」と論断し、「竜は雲雨を起こし、因りて乗りて行き、雲散じ雨止まば、降りて復た淵に入る」とし、「如し実に黄帝 竜に騎らば、随いて淵に溺れん」と決めつける。

第二の説話に対しては、封禪の儀式の前提を民衆のために労精苦思し、王事を憂念し、その後に天下太平の功なり、はじめて挙行されるとする。黄帝が仙道を求めたとすれば民の爲に労精苦思し、王事を憂念することもなく諡法の「黄」とは無関係となると批判する。さらにまた五帝三王はみな聖徳にすぐれた者である。黄帝のみ上位にあるのではない。「如し聖人皆仙ならば仙者は独り黄帝のみにあらず。如し聖人仙ならざれば、黄帝 何爲れぞ独り仙ならん」と黄帝神仙説を論破するのである。

神仙升天説話の淵源はシャーマニズムの宗教的世界での空中飛翔の変型であろうと推測される。シャーマンの特性として、聖なる世界と交流できる神秘的能力・神通力の一つとして「呪的飛翔」がある。この宗教世界と密接な関わりをもつものとして神僊家や神仙説は考察可能である。M・エリアーデのシャーマニズムの考察によると、シャーマ

ンの能力に「火の制禦」がある。桓譚『新論』は、道士の王仲都の説話を記している。何ができるかの問いに、「ただ能く寒暑を忍ぶのみ」と答える。「隆冬盛寒の日、袒衣せしめて、載するに駟馬を以て上林昆明池上に、氷を環りて馳せしむ。御者厚衣狐裘するも甚だ寒く戦くも、仲都独り変色なし。池台の上りて臥すも、熏然自若たり。……夏大暑の日に至り、曝坐せしめ、又環らすに十炉火を以てするも、口は熱きを言わず、身は汗を出さず」と王仲都の寒暑に対する姿を記している。「隆冬盛寒の日」は内なる熱により制禦し、「夏大暑」にもこれを制禦可能であるとす。エリアーデの「火の制御」と見事に符合する。

周王朝の始祖として伝承される黄帝神仙説話が、後世の仮托であると断定できるかどうか。また神仙家の淵源がどこにあるのか等々の問題は再考の余地があろう。

王充が神仙批判の際、最初にこの「黄帝神仙升天説話」を取り上げた意義は大きい。中国古代創世神話の第二の帝王として黄帝を位置づけたのは司馬遷の独創ではあるまい。司馬遷は各地に伝承される説話から五帝三王の系譜を作成したものと思われる。またこの五帝三王の系譜は司馬遷の時代では常識的なものだったとも想像される。その黄帝が神仙家の信仰の対象であったとすれば、神仙術や神仙説の権威の象徴でも有ったといえよう。この権威の象徴を王充は徹底して批判するのである。神仙家の最高権威の黄帝神仙説を批判した王充は、淮南王劉安の仙人升天説へとその矛先をむける。黄帝が伝説の彼方に在るとすれば、淮南王劉安は極めて近い歴史的人物である。

儒書言う、淮南王道を学び、天下の有道の人を招会し、一国の尊を傾け、道術の士に下る。是を以て道術の士は、並びに淮南に会し、奇方異術、争い出さざるなし。王遂いに道を得、家を挙げて天に升る。畜産皆仙たり。犬は天上に吠え、鶏は雲中に鳴く。此れ仙菓余りありて、犬鶏之れを食い、ならびに王に随いて天に升るを言うなり。道を好み仙を学ぶの人、皆之れを然りと謂うは、此れ虚言なり。

この伝説に対し、論証の後に王充は「案ずるに淮南王劉安は、考武皇帝の時、父長、罪を以て蜀の嚴道に遷され、雍道に至りて死す。安、嗣ぎて王となり、父の徙死を恨み、反逆の心を懷き、術人を招会し、大事を爲さんと欲す。伍被の属殿堂に充滿し、道術の書を作り、怪奇の文を發す。……八公の伝は神奇にして道を得るが若きの状を示さんと欲するも、道遂に成らず、効驗立たず。乃ち伍被と謀り反事を爲す。事覺られ自殺す。或いは言う、誅死すと」(道虚篇)という。淮南王劉安一族がなぜに謀反に至るか。『史記』淮南衡山伝・『漢書』淮南衡山濟北王列伝にその史実は詳細である。王充の解説は簡潔である。史書にすでに謀反に関わる道士達の記述があるのだから、冒頭からこの伝説を否定することは容易のほうである。簡単に否定できる淮南王劉安升天説を王充はことさらに念入りに批判を展開する。

王充の反論は、人はすべて物類に属するとの基点から發する。生命ある他の物と同じである。「それ人は物なり。貴きこと王侯たりと雖も、性は物に異ならず。物死せざる無し。人安んぞ能く仙ならんや。鳥毛羽あるも、能く飛びて天に升ること能わず。人に毛羽無し。何を用てか飛升せん。毛羽あらしむるも、鳥と同じきに過ぎず。況んや其の有ること無きをや。天に升るを如何せん」(道虚篇)と。この「人は物なり」の語は王充の唯物的思考として称される。だがこの「物」の意は万物・生物と同一であることを示し、「物質」としての意味ではない。生命有るものは必ず死あり。桓譚の神仙説批判の基点にはこの論理があつた。王充は道虚篇の結びに「血脉有るの類は、生ぜざること有るなく、生じては死せざる無し。其の生を以ての故に其の死を知るなり。……死は生の效、生は死の驗なり。……」と説く。この死生の論理が不老長生・升天説話の神秘性を批判する基底であつた。桓譚と王充の視点の共通性を読み取ることができるだろう。

王充は「物」に「飛升之物」と「馳走之物」の存在を指摘する。前者には「毛羽之兆」、後者には「蹄足之形」が



ある。これは生命を与えられた際にすでに分別されている「性を稟け氣を受けて、形体、殊別すなり」と説く。この「物」の分類において人間は「蹄足之物」に入る。この蹄足・馳走の物の人間が「道を好み仙を学び、中に毛羽を生じ、終いに以て飛升す」とするならば、物の性が変化することになる。物性の変異の可能なものは、変異可能の「自然の性を稟け、道を学びよく爲す所にあらざる」ものである。ところが神仙家は体に毛が生じ、臂が翼となる仙人図を描く（無形篇）。天上世界に飛翔することで寿命はのび、千年の寿を得ることが可能であるという。この神仙説に對し、王充は自然の変化の諸相に對應して、「生」ある物は必ず「死」あることを説くのである。

先に述べたが「生あるものは死あり」とする考えは道虚篇に記すものである。また人として生を受けた形体は老いて死ぬまで変化しない。この主張は『論衡』無形篇に明示される。<sup>(1)</sup>

人は元氣を天に稟く。各々寿夭の命を受け、以て長短の形を立つ。……器形已に成らば、小大すべからず。人体已に定まらば、減増すべからず。氣を用て性となし、性成り命定まる。体氣は形骸と相抱き、生死は期節と相須つ。形は変化すべからず。命は減加すべからず。陶冶を以て之れを言え、人命の短長、論を得べし。……もし人生まれて形を立て、之れを甲と謂わば、終老死に至も常に甲の形を守る。たとい道を好み仙と爲るも、未だ甲をして變じて乙と爲さしむる者あらざるなり。それ形は變更すべからず。年は減増すべからず。

「それ形は變更すべからず。年は減増すべからず」とする王充は、その論拠として、人間は天の正氣を受けて生ずることをあげる。「天地変わらず、日月易らず、星辰の没せざるは、正なり。人は正氣を受く。故に体は変わらず」（同上）というのである。「天地不變云々」は四時の運行、自然の法則をいう。この法則は不變不易である。人間はこの不變の氣を稟受して生まれる。だからこそ不變の形体を持つのだと王充は説く。「蠕蜚の類」すなはち、幼虫から羽化するものは、形体を變易するが、「人のみ独り變ぜざるは、稟くるに正を得ればなり」という。さらにまた王

充は人間の形体と寿命の関係を不変不易の「氣」の厚薄によると考えた。「それ氣を粟くること握ければ、則ちその体は彊、体彊なれば則ちその命長し。氣薄ければ、則ちその体は弱、体弱なれば則ちその命短し云々」(『論衡』氣寿篇)という。人間の寿命は先天的に内在する「氣」の厚薄によるとの説は、生れ乍らに決定されてあるという運命の意識を底流にする。王充の「命論」は神仙説を対象としたものではない。だがこの命論の体系も神仙説批判の基底となっているのである。

黄帝・淮南王の升天説話・神仙説を批判した王充は、次ぎに盧敖・曼都の語る神仙説話を取り上げる。盧敖の説話は「淮南子」道応訓にある。淮南王升天説話とともに伝承されていたのであろう。曼都の説話は後に『抱朴子』に記されるが、『論衡』の記述から見て、後漢の初めには伝承されていたことが解る。盧敖・曼都の説話は仙人には成れなかったが神仙の世界を覗き見た話である。彼等の語る神仙世界は如何なるものだったのか。次にこれを記そう。

『論衡』道虚篇に、

盧敖 北海に遊び、太陰を経て、玄闕に入る。蒙穀の上りに至り、一士を見る。深目にして玄準、鴈頸にして戴肩、浮上にして殺下、軒軒然として方に風を迎えて舞う。顧みて盧敖を見、樊然として其の臂を下げ、碑下に遯逃す。敖乃ち之れを視るに、方に龜背に巻して合梨を食う。……笑いて曰く、嘻、子は中州の民なり。宜しく遠く此に至るべからず。此は猶お日月に光きて列星を戴き、四時の行る所、陰陽の生ずる所なり。此は其の夫の不名の地に比すれば、猶お峽岨たり。我の若きは南のかた罔浪の野に遊び、北のかた沈薤の郷に息い、西のかた杳冥の党を窮め、東のかた鴻濛の光を貫く。此は其の下に地なく、上に天なく、聴くも聞くことなく、視るも則ち營く。此は其の外に猶お状あり。状あるの余は、耄耄して能く千万里なるも、吾れ猶お未だ之れ在こと能わず。今子遊びて初めて此に至り、乃ち窮觀を語る。豈に亦た遠からずや。然れども子処れ。吾れ汗漫と九垓の

上りに期す。吾れ久しくすべからずと。若士者、臂を上げて身を縦にし、遂に雲中に入る。盧敖目もて仰ぎて之れを視れども、見えず。乃ち嘉を止め、心杯治し、悵として喪うことあるがごとし。曰く、吾れ夫子に比するや、猶お黄鵠と壤蟲との如し。終日行くも咫尺を離れざるに、而も自ら以て遠しとなす。豈に悲しからずやとある。

盧敖が語る神仙・若士者の言葉は、神仙の空中飛翔とその精神世界を示すものである。盧敖は北海・太陰・玄闕をめぐり蒙穀の山の辺で神仙にあう。この神仙の容貌は注(三)に掲げた語釈に明らかにした。神仙と感じた盧敖は交わりを結ぼうとして話しかける。ともに神仙世界を求める同好の士として話しかけるのである。己れの神仙への求道は真剣なものであり、幼時から今に至まで怠る事無く、四方の極みまで遍く訪ね、北陰を訪ねて、今あなたとお会いした。ともに道を求める先輩として友にして戴きたい。盧敖は「窮観」という言葉を使っている。「観を窮む」は神仙飛翔の道をつくし、全てを観察するの意であろう。この盧敖の申し出に、神仙は「中州の民」と呼ぶ。これは地が限定されていること、枠の中にあることを意味しよう。神仙世界は「方外」である。「地方」の「方」の外にある世界である。盧敖がいる蒙穀の山の辺りは現象世界と「無」の世界の境界である。現象世界は時間・空間の限定・変化の中にある。日月・星辰・四時・陰陽は全て現象界での変化の諸相である。方外に遊ぶ神仙は目にした世界を盧敖に語る。南北西東の極限をこえる世界を伝えるのである。無限に茫漠たる荒野が、沈黙の世界、遙かな闇夜が続き、光射す煌々とした世界。時間の流れなく無限に拡大する方外の世界は死界にも似る。上下、天地とてない無文節の世界である。超感覚の世界がひろがる。「有状」と「無状」の世界の対比。「不名の地」の描写は見事である。神仙若士は汗漫との九垓での待ち合わせをいい、飛び去っていく。盧敖は現象差別の世界から抜け出せない身を嘆き、神仙が消えてしまった跡をみつめる。「黄鵠」と「壤虫」を用い、若士者(仙人)と自分との違いを述べている。

これは『莊子』逍遙遊篇の「大鵬」と「鸞鵠・蜩」の比喻に基づくことは明らかである。神仙説話の現象界を超越した異次元の世界は老莊思想に依拠しながら展開しているのである。この神秘的な宗教的説話に王充は感性的経験を武器として斬り結ぶ。先に「物」を「飛升之物」と「馳走之物」と二つに分けた。盧敖の神仙説話には「若士者に翼有り」といわない。「飛升」の条件なく、どうして雲に升れるか。これが論難の一点である。「輕挙して雲中に入る者は、飲食人と之れを殊にするが故」である。仙人の飲食は「金玉の精」「紫芝の英」という。この「精・英」を服食することで、身を「精輕」にし、雲中に飛翔できるといふ。ところが「若士者」は蛤蜊を食していた。これは常民と同食である。「氣を食う者は物を食わず、物を食う者は氣を食わず。若士者は物を食うも氣を食わず」。これでは「体を縦にして天に升る」ことや「輕挙」はできない。論難の二点である。

「盧敖は燕の人。秦の始皇帝が召して博士とした。神仙を求めさせたが、逃げて帰らなかった」と許慎は注している。王充は盧敖のこの神仙説話の著述には訳があるという。

「盧敖は道を学び仙を求めて、北海に遊び、衆を離れて遠く去るも、道を得るの效なく、郷里に慚ず。論議に負き、自ら必然のことを以て世に責めらるるを知り、則ち誇誕の語を作る」と。盧敖は「神仙」になれなかった事を弁解するために、この話を創作したというのである。淮南王劉安は謀反に連座して自殺、誅伐された。この事実は「天下並びに聞き、当時並びに見た」ことである。それにも関わらず書物に「道を得て仙として去り、鶏・犬天に升る」と記す。謀反、誅滅させられたことを恥じて、この「白日升天」の詐説が生まれたとする。このような説は『風俗通義』にも記される。河東の蒲坂、項曼都の説話も盧敖の神仙説話が生まれた背景と同じだとする。

曼都は道を好み仙を学ばんとし、家を委て亡げ去り、三年にして返る。家其の状を問う。曼都曰く、去りし時自ら知る能わず。忽として臥形の若きを見る。仙人数人有り。我れを呼けて天に上り、月を離ること数里にし

て止まる。月の上下幽冥なるを見る。幽冥にして東西を知らず。月の旁に居るに、其の寒さ悽愴、口飢えて食せんと欲す。仙人輒ち我に飲ますに流霞一杯を以てす。一杯飲むごとに、数月飢えず。去ること幾何の年月なるかを知らず。何を以て過と爲すかを知らずして、忽然として臥するがごとくして、復た下りて此に至る。河東之れに号けて斥仙と曰<sup>い</sup>う。

曼都の仙人説話は仙人に伴われて空中を飛翔した話である。仙人に連れ去られたときは意識不明。臥したままの状態で、周りを数人の仙人に囲まれて天に上っていた。止まったのは月から数里の所。月の四周は「幽冥」、闇と寒の支配する世界である。盧敖の神仙説話にも「罔浪」「沈薶」「杳冥」として広漠として沈黙と暗夜の世界が示される。曼都は「流霞」を飲み空腹を満たす。この生活がどれほど過ぎたろう。何の間違いをしたかも解らぬままに、地上の家に戻っていた。河東の人々は「斥仙」と号した。説話は簡単である。盧敖・曼都共に仙人・神仙の世界は悦楽の世界ではない。その風景は沈黙と暗夜と荒寥である。「月」の世界は古来、不死長生の象徴である。それは復た死の世界でもあった。

この曼都の説話への王充の批判は、曼都が一旦仙人と共に天に上り、三年後に下りてきて人に戻ったことに對してである。形を変えたものが再び元の形には戻り得ないというのが批判の基点にある。「夫れ人の民間を去りて皇天の上に入るは、精气形体、故らに變有る者なり。万物變化して復た還る者なし。復た育化して蟬となり、羽翼既に成らば、復た化して復育と爲ること能わず。能く升るの物は、皆羽翼あり。升りて復た降るも、羽翼は故の如し」（道虚篇）と。この中の「万物變化」して「無復還者」ということは王充思想の注意すべき点と思われる。

曼都に羽翼があったというならば、信用もできる。だが、羽翼なしとするならば、この話は「虚妄」である。ではなぜ曼都の話が語られるのか。王充は次のように言う。仙人になりたくて、道を求めて遠くまで訪ね歩いたが、終に

何も得ることなく、疲れ果て、家に帰る。仙道は学び得ること、確かに仙人は存在する。ところが、自分に過失があったために、仙人になる寸前で「斥」せられ、地上に戻されたのだと。

「道虚篇」は道人文摯・李少君・道人東方朔、最後には老子の道や道家の養生説について徹底して批判を展開する。

道人文摯と斉王の話は『呂氏春秋』至忠篇に見える。斉王は激しい頭痛に悩み続けた。これを治癒するために医師を招いた。宋の国の文摯も招かれた。文摯は王の疾病を視て、太子にいう。王の病はかならず治る。だが、病が癒えると必ず私は殺されると。何故かと太子が問うと、文摯は王の病を癒すには王を興奮させる以外になく、王が激怒したあとで私は必ず殺されるという。太子は文摯に王を癒してほしいと哀願し、王の病が治れば、母と共に死を以て争い、決してあなたを殺したりはしないと必死に乞う。「王必ず臣と臣の母とを哀れまん」(『呂氏春秋』至忠篇)と太子は誓う。太子のこの言葉に感動した文摯は「死を以て王を爲(治)さん」と許諾する。文摯は治療するために期日を決めながら、「至らざることを三たび」。「斉王は固り已に怒る」「文摯至り、履を解かずして牀に登り、衣を履みて王の疾を問う」「王怒りてともに言わず」「文摯困りて辞を出し以て王の怒りを重ぬ」「王叱して起ち、疾乃ち遂に已ゆ」。王は次第に怒りを激しくし、怒り心頭、遂に飛び起き、文摯を生ながら烹ようとする。太子と王后は急ぎ争うが止めることはできず。遂に鼎の中で文摯を生ながら烹る。「爨さること三日三夜、顔色変ぜず」と。文摯は「誠に我を殺さんと欲せば、胡ぞ之れを覆いて以て陰陽の気を絶たざらん」という。鼎を覆うと死んだ。『呂氏春秋』至忠篇の冒頭は「至忠は耳に逆らい、心に逆らう。賢主に非ざれば孰か能く之れを聴かん。故に賢主の説ぶ所は、不肖の主の誅する所なり」にはじまる。文摯の説話を載せ、最後に「治世に忠なるは易く、濁世に忠なるは難し。文摯は王の疾を活して身死を獲るを知らざるに非ず。太子の爲に難きを行い以て其の義を成すなり」と評価する。高誘は

「太子の爲の故に其の難き所を行なうなり。之れに死して以て太子の孝敬の義を成さしむるなり」と注する。戦国から秦にかけてこの説話は道人文摯としてではなく太子の孝道に死を以て対応した話としてあった。言うまでもなく中国古代では医術は「巫」の手に委ねられていた。彼らは巫医と称されていた。巫はシャーマンでもある。両漢時代、巫医は分業の傾向にあったといわれる。だが、文摯の説話は後漢にあつても医術が「道人」「方士」の仕事の一つであつたことを示している。『漢書』藝文志の医経・経方はその術を記していたのだろう。文摯は道人である。道人であるから「水に入るも濡れず。火に入るも焦げず。故に三日三夜、顔色変わらず」と評される。王充はこの評価を「虚言なり」と批判し、その論拠を五つ挙げる。

一虚として「生息の物」と「無息の物」（金石）の違いをいう。生息の物は気絶ゆれば死ぬ。死んだものを煮れば爛れる。文摯が息をしないとすれば、金石と同じであり、湯に入れて爛れない。文摯が息をしているとする。煮ても死なないというのは誤りである。文摯が話しているとすれば、「言は声を以てし、声は呼吸を以てす。呼吸の動は、血気の発するによる。血気の発するは、骨肉に付す。骨肉の物は、之れを煮れば輒ち死す」、今之れを煮るも、死せずというは、一虚である。煮煮しても死なないのは「真人」であり、金石と同じである。「金石」は覆蓋してもしなくても同一である。文摯を覆蓋したら死んだというのは、二虚である。「人を寒水の中に置き、湯火の熱なく、鼻中口内外に通ぜざれば、斯須の頃あれば、氣絶えて死す。寒水に人を沈むすら、尚お生ずるを得ず。況んや沸湯の中に在り、猛火の烈きに有るをや」といい、「其の湯に入るも死せずと言うは、三虚である。文摯を煮たとき、体は必ず鼎のなかに沈めていたはずで、口も見えず声も出なかつはずである。文摯がものを言つたというのは、四虚である。「三日三夜、顔色不変」であれば文摯が異常であることは、痴愚の人でも不思議に思はず。王が無知でも、太子や群臣は文摯が「奇」であることに気付くだろう。文摯が超能力者であれば、鼎から出てもらい、尊敬し大事にして、

道を問うこともできよう。しかし「三日三夜」とは言うものの、だれも中から出てくることを願い出たものではない。五虚である。

王充の文藝説話の五つの疑問、「虚」の実証は即物的で素朴である。その対象がどんな人々であったか推察できるだろう。王充は神秘的宗教的世界を理解できなかったのであろうか。シャーマンの「火の制御」を解することもなかったし、その医術も理解できなかったといえよう。文藝説話がなぜうまれたか。文藝は煮られて死んだ。世間では文藝が道人だとされていた。そこで「生きていて死ななかった」という伝説が生まれたのだ。これは黄帝は死んだのに「升天」したとし、淮南王は謀反して殺されたのに「度世」（延命）したと伝承される。世の人々が好んでたらめを伝えるから、文藝の説話も今まで伝承されたのだと、王充はいう。

また、世間では道を得なくても長寿の人がいる。神仙とは無関係に長寿を保つ老人のことは、桓譚も取り上げている。だが、世間では長寿の人を見れば、「道を学び仙と爲り、百を踰えても死せず。共に之れを仙という」と考える。その例に挙げるのが李少君の「祀竈辟穀卻老」法・神仙術を以て武帝に尊重されたことである。李少君はいつ生まれ、どこで育ったか匿し、いつでも七十歳。薬物・鬼物（不思議な物）を用いて年老いなかった。方術を説き、全国を行脚した。人々は李少君が秘物を用いて若返ることを知り、こもこもに饋遺（贈物）した。かれの周りには金銭衣食が溢れていた。それをみて人々は益々李少君に傾いた。何処から来たか解らない神秘の人であったため、人々は争って事えた。李少君は生れつき方術をものしていた。巧みに奇術を発揮して物を当てた。ある時、武安侯の宴席に年九十余の老人と同席した。李少君はその老人の父が狩をした場所を語った。幼児、父に従い狩りした場所を知っていた老人ばかりか、一座みな驚嘆する。また、不思議がある。ある時、武帝が古銅器を持っていたが、この器がいつの物かをあてた。斉の桓公十五（紀元前六七）年と銘が刻まれていた。これには「一宮尽く驚い」という。桓公



の時代から逆算すると李少君は数百歳の人となる。その後しばらくして病死した。人々の前で死に、屍体を見ているから、李少君は「性寿の人」と解る。もし人目のない山林の中や絶跡の野、巖石の間に病死して、屍体も獣に食い尽くされたとしても、世間では真仙となり升天したとするだろう。道を学ぶ人でも寿命がなく百歳の前に死ぬ人がいる。「愚夫無知」の人は、これを「尸解」といい、死んだのではないという。『抱朴子』の「尸解仙」である。王充は「尸解」を厳しく批判する。「身死して精神去るを謂うや、身死せず皮膚より免れ去り得るを謂うか」。王充は「死」の現象を肉体から精神が分離すると考える。当然、死後肉体は朽ち果て灰土となる。「尸解」とは死者の形は生きているように見える。その形体が生と同様であることをいう。王充は批判したがこの尸解の現象は長沙の馬王堆から発掘された女性の屍体に見ることができよう。

東方朔も道人と称される。李少君と共に武帝朝の人である。太史公（司馬遷）も見聞していたこととなる。だが司馬遷には何の記述もない。王充は太史公書に記述がないということを論拠に二人の道人説話を「虚妄の言」として否定する。

道虚篇の神仙説・道士・方士説話を記してきたが、王充の論証は多岐にわたる。その全てを紹介できなかったが、不老長生の養生法に関連することである。この養生法についてはその理論的論拠があつた。所謂、道家の哲学である。老子の「恬淡無欲」の養生法である。王充はこれを批判の対象にとりあげる。

世或いは老子の道を以て、以て世を度るべく、恬淡無欲、精を養い氣を愛むと爲す。夫れ人は精神を以て壽命と爲す。精神 傷まずば、則ち壽命長くして死せず。成事、老子之れを行い、百を踰えて世を度り、真人と爲る。<sup>(1)</sup>

老子の「恬淡無欲」の養生法については、已に桓譚に批判がある。王充が神仙説批判に老子養生説を取り上げるの

は、桓譚の影響を示していよう。これをおいても、神仙説の重要な核が老子思想とかかわっていたことは明らかである。この「恬淡無欲」説に王充は、「草木は無欲なるも、寿は歳を踰えず」として論駁を始める。その一部を紹介しよう。

「夫れ恬淡少欲なるは、鳥獸と孰れぞ。鳥獸も亦た老いて死す。鳥獸は情欲を含むこと人と相類する者あり。未だ以て言うに足らずとせば、草木の生ずるに何の情欲有りて、春に生じ秋に死せんや。夫れ草木は無欲なるも、寿は歳を踰えず。人情欲多きも、寿百に至る。此れ情欲無き者は反つて天にして、情欲有る者は寿なり。夫れ是の如し。老子の術は恬淡無欲、寿を延ばし世を度るとするは、復た虚なり」とある。王充の「草木」の比喻は、桓譚が「老木」を指して、嗜欲感官のないものでも、必ず老朽し死に至ることを言うのと対応する。その論証では「老朽」と「夭折」に視点の違いはある。だが「草木」を「無情欲」ととらえることは共通する。老子の恬淡無欲説を批判したことは神仙説の理論的中核を剔抉したことになる。

また神仙養生法に「辟穀」という服食法がある。「穀物を食事せず」ということで「道術の人」になる。仙人王子喬がその人である。「穀を食せざるを以て恆人と食を殊にす。故に恆人と寿を殊にし、百を踰え世を度り、遂に仙人となる」と。先にあげた曼都説話に「流霞」を食したとあった。仙人は食事も常人とは異なるというのである。王充は是れを「虚」として退ける。「人の生ずるは食飲の性を稟く。故に形の上に口齒あり、形の下に孔竅あり。口齒以て食を嚼み、孔竅以て注瀉す。此の性に順う者は、天の正道を得ると爲し。此の性に逆らう者は稟受する所に違ふと爲す。氣を天に本くを失わば、何ぞ能く久しく寿なる得んや。子喬をして生まれながらに齒口孔竅無からしめば、是れ性を稟くること人と殊なる。性を稟くること人と殊なるは、尚お未だ寿と謂うべからず。況んや形体均同にして、以て行なう所の者異なるをや。其の世を度るを得と言うは、性の実に非ざるなり」と。この論法は文學説話の「有息

の物」「無息の物」の分類を応用したものであろう。さらに、人が食事することを、身に衣することと対応させる。衣服は肌膚を温め、食事は腹を充たす。食事により体内に熱を充足し、衣服により外気から身体を保護する。これが「精神の明盛」を維持する基となる。また寿命を長らえ健康を保つ基本ともなる。これに反して凍餓の人に久寿は不可能である。

王充は民間に伝わる道家の養生法として、次の三点をとりあげる。

(一)「真人は氣を食し、氣を以て食となす。故に伝に曰く、氣を食う者は寿にして死せず。穀もて飽かずと雖も、亦た氣の盈つるを以てすと」。(二)「導氣を以て性を養わば、世を度りて死せず。以爲らく血脈形体の中に在りて、動揺屈伸せざれば、則ち閉塞して通ぜず。通ぜずして積聚すれば、則ち病と爲りて死す」。(三)「藥物を服食し、身を軽くし氣を益し、年を延ばし世を度る」。王充はこれらを「虚」なりとして否定する。

この三点は述べてきた神仙説話と重複する点も多い。(一)は「食氣」ということである。神仙術では「必ず吹句呼吸、故を吐き新を納るる」という呼吸法がある。「氣」とはいかなる氣か。「陰陽」の氣であるとすれば、これでは満腹しない。「百葉の氣」としても満腹するまで食すれば、「藥力が烈盛となり、胸中は潰毒し」却って逆効果である。呼吸法であるとすれば、昔、彭祖がこれを行つたが、「久寿」はできずに病死したと伝える。(二)は「導氣」により血液の循環をよくし、「動揺屈伸」運動により健康の増進を図る法である。これに対して、人体を植物に対応させて論証する。高山の嶺で激しい風雨に曝されている木々と山谷に風を避ける木々を較べると、谷間の木々ははるかに有利である。「動揺する者は、傷つきて暢びず。人の導引し形体を動揺する者は、何が故に寿にして死せざらん。夫れ血脈の身に蔵するや、なお江河の地に流るるがごとし。江河の流れの、濁りて清からざるは、血脈の動きも、亦た擾にして安らかならず。安らかならざれば則ちなお人の勤苦して聊なし。安んぞ能く久しく生を得んや」と

反論する。過度の導引は病のもととなる。王充の論難は極端である。(二)は仙薬の服用である。薬を服用すること、体が軽くなったり、氣力を益すことは可能である。しかし「延年度世」は不可能である。薬は病氣を癒すものである。病氣が治れば氣も復元し、身も軽くなる。服薬の効果である。人はもともと身体は軽く、内在する氣はもともと長じている。病氣になると、身体は重く、氣は劣化する。「良薬を服食すれば、身氣は故に復す。もともと氣少なく身重きにあらず。薬を得て乃ちよく氣長じ身は更に輕し。稟受せしときもともと自ずから之れあり。故に夫れ藥物を服食するは百病を除き、身を軽くし氣をして長ぜしめ、其の本性に復せしむ。安んぞ能く延年し世を度るを至さんや」と。王充の論証である。薬の服用は傷病を本に復するためである。それ以上のものではない。服薬の効用は身・氣を充実させ本来の心身を復元するにある。

王充の神仙升天・養生法は人として形体を稟受すれば、これを変更することはできない。人間以外の者にはなりえない。青・壯・老からやがて死へというのは真理である。この変更はありえない。長生不死は幻想であり、願望に過ぎず、虚妄である。王充の神仙説・養生法の批判は、「生あるものは必ず死あり」という死生観へと展開する。『論衡』道虚篇は死生の原理を説く次の一節を結びとする。

神仙説は有限の生を無限に、また生の極限にまで寿を延長せんと希求するものであった。この神仙説を批判するとは、当然、生命現象・死の現象にたいする認識が要請される。桓譚の神仙説批判においてもその基底に死生に関する思考があった。王充もこの問題を正面に据えた。道虚篇末尾の文は「生あるものは必ず死あり」という原則に立つ。「生」と「死」、「始」と「終」を対応し、論を展開する。

血脈有るの類は、生ぜざること有るなく、生じては死せざるなし。其の生を以ての故に其の死を知るなり。天地は生ぜず故に死せず。陰陽生ぜず故に死せず。死は生の效、生は死の驗なり。夫れ始め有るものは必ず終わり有

り。終わり有るものは必ず始め有り。唯だ終始無き者のみ乃ち長生不死なり。人の生ずるや其れ猶お水のごとし。水凝りて氷となり、氣積みて人と爲る。氷は一冬を極めて積け、人は百歳を竟えて死す。人死せざらしむべくんば、氷積けざらしむべけんや。諸々の仙術を学び不死の方を爲むるも、其の必ず成らざるは、猶お氷をして終に積けざらしむ能わざるがごとし<sup>四</sup>。

生命現象を水と氷の比喩に示すこの文章は、氷が一冬を経て溶けるように人も必ず死を迎えると説く。王充は死を自然現象として意識していたことを示している。いかに仙術を学び、不死の方を治めたとしても、長生不死は不可能であるとし、氷は必ず溶けるものと断定する。この論証は説得力を持つものといえよう。生命有るものは必ず死を迎える。これが自然なのだ。この死生觀を全面に打ち出した道虚篇の結びは神仙家の所論の全面的な否定であった。繰り返しになるが王充は徹底して神仙説の虚妄を暴いたのであった。

考察してきたように、桓譚の神仙説批判は王充に継承され展開する。其の形は桓譚が神仙説や神仙の学を求め、惑う人をその対象にし、常に身近な問題として論じているのに対し、王充は神仙説話、またその養生法に対する批判である。その論の展開は具体的事例とその理論構成にたいする批判である。その主張は理論的面に絞られていて、より体系的な全面的な批判であったといえよう。この王充の論の展開は後漢前期の儒家的礼教主義的規範と表裏の関係にある神仙術・養生説に対するものであった。方士・道士の活躍は爲政集団から地方民間に至るまで大きな影響を与え続けた。

『論衡』道虚篇の意義は、桓譚の神仙説批判を継承発展しただけではない。体系的批判に結実しただけでもない。王充はこの批判を呼び水として、死生觀を展開したところにある。王充の批判はやがて「論死篇」「薄葬篇」等々の諸篇を生み出すことになる。次に王充の無神論として評価される靈魂否定の論考と桓譚との関わりを見ることにしよう。

う。

思想家の思想形成について考察する時、先行する諸思想といかに微妙にかかわっているかということが重要な鍵となる。しかし、ある著作が思想の形成に大きな影響を与えることも認めねばならぬだろう。特異な思想家として注目される王充の思想形成にあつてもかなりの影響をうけた著作に桓譚『新論』があつた。王充思想の中で詳細に論証される死生の論も、独自ののではなく、先行する桓譚『新論』に大きな影響をうけたものであつた。

中国古代には現実の生を重視する精神風土が存在した。孔子と子路の問答（『論語』先進）に象徴されるように、鬼神の世界、死後の霊の世界は敬遠される。古代社会には靈魂不滅、怨霊を信じた人々も存在した。だが、この信仰・風習を知者たちは積極的に肯定することなく、敬遠し真つ向から論議の対象とすることを憚り消極的否定の態度を示した。この死生の論議を真正面から取り上げたのは、王充に始まるといつてよい。暗黙の裡に諒解されていた死生の論を詳細に論証したのである。王充はなぜ執拗に死生の論を展開したのか。この対極に神仙思想の蔓延を想定する必要がある。前漢末、王莽時代を経て神仙家の不老長生・延年・益寿説話は知識人層をも巻き込んで展開した。桓譚・王充は共に神仙説に批判を展開している。この批判はそのうちに死生現象の論を含むものとなる。

王充は桓譚の思想を継承し、徹底した靈魂否定の論を展開し、これを薄葬論にまで発展させ結実させる。死者の靈魂否定は桓譚にも見られ、薄葬の志向も見られる。残存する資料を見る限り、桓譚思想が論理的に体系づけられてあつたとは思われない。桓譚の著作の影響をうけた王充はこれを体系づけ発展させたのである。生ある物は必ず死ありとの観点は、王充以前の古典籍にすでに記されてある。これはまた中国古典の伝統的な思考ともなっている。この基点に立つて、王充は桓譚の思考をどのように継承し、深化したか。また、桓譚・王充の死生の論が、後世にどのような影響を及ぼしたかも考察して見たいと思う。

## 二 死生論の継承と展開

## 1 桓譚『新論』形神

梁の釈僧祐の手になる『弘明集』巻五に『新論』形神、晉、桓譚「<sup>(二五)</sup>」の一篇がある。「形神」とは身体と精神、肉体と霊的作用を説くものである。近年、関鋒氏は、『弘明集』引の「新論、形神」は桓譚『新論』ではなく、晉の華譚『新論』なのではないかという疑問を提示した。この資料批判に対し、馮友蘭氏は、『中国哲学史史料学初稿』に反論を掲載した。この反論の要点を紹介し、筆者の観点を加え桓譚『新論』資料として取り扱う前提としたい。

関鋒氏の資料批判の契機は、『弘明集』の明藏本、明汪道昆本に「晉、桓譚」と記されている点にある。梁の『金楼子』に『新論』という書は、桓譚作と華譚作の二書があり、後人はこれを混同しているという記述から「晉、華譚」の誤記ではないかというのである。

これに対し馮氏は『弘明集』の高麗、宋、元藏本では、すべて「桓君山『新論』形神」と題し、「晉」の字はないと指摘する。依拠する資料『弘明集』版本の取り扱いから見て、関氏の資料批判は問題外と思われる。馮氏が「懷疑是不必要的」とあっさりと言明するのも領けよう。版本の問題だけではなく、馮氏は「新論、形神」の題目の注に「君山未聞釈氏之教……」とあり、別本の案語に「臣澄以爲君山未聞釈氏之教……」とあることを取り上げる。別本の「臣澄」とは「南齊時的陸澄」である。陸澄『法論』の目録中にも「桓君山、新論形神」とあり、陸澄や『弘明集』の編者、僧祐は『新論』は桓譚字君山の作と考えていたとする。『太平御覧』にも形神の一節が桓譚『新論』引

とある。以上の諸点から「晉、桓譚」と記したのは明朝人の誤りであると断定する。

関鋒氏の疑問の二点目は、その内容に関するもので『弘明集』は大部分が仏教を擁護する文章であり、仏教批判の文章は反駁しやすいものばかりである。「形神」の神滅（靈魂否定）の論は、反駁しにくいものである。これをなぜ『弘明集』に取り上げているかという点である。馮氏はこれに対し、標題の案語、陸澄の言にこの理由を求めている。この案語であるが、「四部備要」本・「四部叢刊」本は同じである。だが意の通じにくい文章である。意味がはっきりしているのは『大藏經』の「桓君山新論形神」の案語である。「臣澄以爲君山未聞釈氏之教、至於形神已設薪火之譬。後之言者乃闡與之會。故有取焉」（臣澄以爲く、君山は未だ釈氏の教えを聞かざるに、形神に已に薪火の譬を設くるに至る。後の言うものは乃ちひそかに之れに會す。故に取ること有るなり）と。『弘明集』が『桓子新論』を取り上げたのは「薪火之譬」があつた爲と馮氏はいう。氏の説は、陸澄の案語に従つたものであるが、この「薪火之譬」は「神滅」と「神不滅」の兩義に用いられる可能性があるという。『弘明集』巻五の「新論、形神」の後に、慧遠「沙門不敬王者論」が記され、その第五篇に「形尽神不滅」論が輯され「火の薪に伝わるは、なお、神の形に伝わるがごとく、火の異薪に伝わるは、なお神の異形に伝わるがごとし」と説いている。これは案語に「後の言う者は、乃ち闇かに之れと會す」ということに対応すると指摘している。氏は関氏が触れなかつた問題点として、「形神」が『新論』篇目中にないことを上げる。氏は『弘明集』に転載する「形神」は『新論』篇目の「怯蔽」「弁惑」のどちらかに入っていたと指摘している。

関鋒説は馮友蘭氏により完全に批判否定されたとしてよい。その反論の資料からしても馮氏説は妥当なものといえよう。氏の合理的論証から私はこれを評価したい。この馮氏説をさらに強化するため私見を記することにする。

『弘明集』の標題「新論、形神」の陸澄注の馮氏の分析は妥当である。だが僧祐がなぜ桓譚の形神説を引用したか



触れていない。「未だ釈氏の教を聞かず」という陸澄の評は儒者が釈氏の教えの「靈魂」説を扱うものの指摘であろう。そこに意図しているのは、儒者側からの仏教批判の矛先を鈍化するにあつたものと思われる。たとえば桓譚の「形神」は物質的肉体の消滅が、即「神滅」であるとするだけで、仏徒という靈的作用についての論評はなく、直線的な単純な論法である。馮氏がいうように「薪火」「燭火」の比喻は両面の解釈を可能とする。だが、桓譚「形神」の論はその対象が神仙説・不老長寿・益年・延寿であり、靈魂作用の是非を論じたものではなかった。ここに『弘明集』に輯した因がある。『弘明集』巻五の「新論、形神」の前後を見ると、前には宋鄭道子「神不滅論」があり、後には慧遠の「沙門不敬王者論」がある。この両者の論は後世に名高い論文である。桓譚「形神」に比べ、その論証は綿密さにおいて優れたものと読みとれる。僧祐の輯した意は「形神」の比喻を儒者の説に求めながら、これを鄭道子と慧遠の両論の間に付置することで仏者の論の優勢を明確にするにあつたと思われる。

桓譚の後を承けた王充は死者と靈魂の問題を執拗に論究する。この中で「形神」の二元論的構成はさらに明確に示される。だが、僧祐は関連する王充の論を編輯せずに桓譚の「形神」をのみ取り上げるのは仏徒の論に最も都合が良かったからであろう。次に文章表現の特色をあげ『弘明集』引「新論、形神」を桓譚の作とする証としたい。

『新論』資料を見ると修辭法として自在に比喻を操っている。この一つの特色として桓譚は即座に目前の事象を取りあげ比喻を展開することである。たとえば、神仙説にかぶれた劉子駿と話しながら桓譚は「余見其庭下有大榆樹、久老剥折、指謂曰、……」（弁正論）引、陳思王、弁道論收桓子『新論』と庭の老木を比喻に取り、自説を展開する。この方法は「新論、形神」の「余見其旁有麻燭、而地垂一尺所」として目前の麻燭を比喻に取る文章と同一のものである。表現もきわめて類似しているといえよう。

「新論、形神」資料の真偽について述べて来た。この考察から『弘明集』巻五、新論桓譚」が『桓子新論』から

の引用であることは疑問の余地はない。次にこの資料に依拠して、桓譚の形神論を考察することにしよう。「桓譚、形神」(『弘明集』引)の一篇は五段に構成される。その基調は神仙説批判であり、不老長生、延年等々に対するものとして死の現象についての考察が繰り広げられる。

第一段は「老子」書を読む杜房(故陳令同郡、杜房)の言に応じたものである。神仙説批判と重複する部分もあるが、資料を検討することにする。

形名を同じくすと雖も質性才幹は、乃ち各々度を異にし、強弱堅脆の姿あり。之れを愛養適用するも、直に差かに愈るのみ。譬えば猶お衣履器物のごとく、之れを愛めば則ち完全なること乃ち久しと。余其の旁に麻燭有りて、燄の垂ること一尺所りなるを見、則ち因りて以て事を喩う。言う、精神の形体に居るは、猶お火の燭を然すがごとし。如し善く扶持し、火に随いて之れを側すれば、滅するなくして燭を竟うべし。燭なければ、火も亦た独り虚空に行く能わず。又た後に其の燄を然す能わず。燄は猶お人の耆老のごとく、齒墮ち髪白く、肌肉枯腊して、精神之れが爲に能く潤沢ならず。内外周遍し、則ち氣索きて死するは、火・燭の俱に尽くるがごとし……。

老子が恬淡養性により、数百才の長寿を得たという。この老子の道を行なつて、延年・卻老は可能か、との問いに桓譚は上記のように応答する。まず、生は個別的で限界有るものと説く。人間として形名は同一であっても、個々人の有する才能・性質・身体・寿命の強弱・長短は、「度」を異にする。「異度」の「度」は個別的な生に賦与された寿の長短、その度合いを指すものと思われる。人間は各々限定された生を生きる。このように生を限定的、個別的なものと見る桓譚は精神と形体との関係を「猶火之然燭矣」と比喻する。この比喻は「新論、形神」の中心となる表現である。「燭火」を「形神」に比喻した桓譚は「養性」の意義を「如善扶持、随火而側之、可毋滅而竟燭」と解釈する。「滅」とは火が消えること、精神作用の消滅を意味する。要するに生を保護することにより(善扶持)、「燭」の

分量、度合いを尽くすことができると読みとれる。生を愛養適用することにより、個別に与えられた寿を全うできるというのである。「燭無、火亦不能独行於虚空、又不能後然其地」とは、形体のみ存しても精神作用がなければ行動することはできず、また精神作用（火）をうみだした「地」を復活することもできないと解釈できる。『弘明集』の「音釈」に「地」は「燭の燼也」と解している。燃えかすをふたたび燃すことはできない。精神作用が消滅したならば、ふたたびこれを復活できないというのである。このように読むことができるのであれば、精神機能を消滅した死体には、精神機能を再生することはできず、知覚作用もないということになろう。「地猶人之耆老」とは「地」を「耆老」に比喩するもので、老化現象に伴って精神機能は枯渇し、隈無く運つていた精神のはたらきは鈍化する。この結果、気は索きはて死に至る。「如火燭之俱尽矣」という状態となるのである。死を「火燭の俱に尽くるがごとし」と説き、精神と肉体の消滅と説く桓譚は与えられた寿を全うできず、死を迎えることを「強死」の語で表わす。

「人之遭邪傷病而不遇供養良医者、或強死。死則肌肉筋骨常若火之傾刺風而不獲救護、亦道滅則膚余幹長焉」（形神）というのである。この文章には誤字、脱字があると思われる。「道滅」は「火滅」とすべきであり、「膚余幹長」は「燭」の残滓の描写でなくては意味が通じない。この文章の意味することは、人はさまざまな災難に遭い傷病する。この時、養生し良医にめぐり遇わなければ「強死」する。「強死」とはむざむざ死に至ることであろう。強死の場合、肉体は変らない。火が風に吹かれたとき、風を防禦しなければ、火は消えてしまう。だが燭の残骸はそのままになっていると解されよう。桓譚は死の現象に、寿を尽くすことと強死の二つの在り方を考えていたのである。この死の二現象に対する認識は、王充にも影響していると思われる。

「形神」第二段は、前段との関連から説かれるが、種々の問題が含まれる。まずはじめに前段の「供養」についての補足、養生により「度」を尽くすことの可能性が説かれる。つぎに個別的に賦与される「度」が、盛衰という時代

の相と密接にかかわることが説かれている。

夫れ古昔平和の世、人物美盛を蒙けて生まれ、皆堅強老寿なり。咸く百年左右にして乃ち死す。死す時は忽として臥出する者の如し。猶お果物穀実の久しく老いなば則ち自ずから墮落するがごとし。後世衰薄惡氣に遭い、娶嫁また時ならず。勤苦し度を過ごさば、是を以て身りて子を生むも、皆俱に傷つきて、筋骨血氣、充強ならず。故に凶多く短折し、中年、夭卒す。其の病に遇いて或いは疾痛・惻怛し、然る後ち終に絶つ。

この説は古典を古聖賢の書とする人々が一般的にもつ尚古の風潮を反映している。人間の寿命は「古昔」から「後世」という時代の盛衰に依っていると桓譚という。寿の長短は時代の反映であるとしたのである。この環境による健康状態の悪化は、やがて「短折」「夭卒」をもたらす。寿の長短は時代の相、環境にあるとする桓譚の立説は合理的な解釈のように思われる。しかし、王充は『論衡』齊世篇に「古昔」↓盛、「後世」↓衰とする尚古の風をきびしく批判する。「語称上世之人、侗長佼好、堅強老寿、百歳左右、下世之人短小陋醜、夭折早死。何則、上世和氣純渥、婚姻以時、人民稟善氣而生、生又不傷。骨節堅定。故長大老寿、状貌美好。下世反此、故短小夭折、形面醜惡。此言妄也」(『論衡』齊世)。王充のこの文章を読むと、桓譚の「形神」の一節とよく対応しているのに気づく。たとえば、その用語の共通性である。

(桓) 皆堅強老寿、咸百年左右。

(王) 堅強老寿、百歳左右。

(桓) 娶嫁又不時。

(王) 婚姻以時。

(桓) 身生子皆俱傷。

(王) 生又不傷。

用語の対応から見ると王充の齊世篇の冒頭の一節は、桓譚「形神」のこの一節を承けて構成されているのではないかとすら疑われる。「古昔」と「後世」という時代、社会環境の盛衰と寿夭の關係について、王充は「齊世」の観点

に立ち「此言妄也」と批判する。しかし、時代相の盛と衰を「古昔」「後世」に対応させなければ、王充も充分肯定し得るものだったに違いない。桓譚の形神説は、先にも述べたように神仙家の長生・延寿・益年の説の批判であり、この寿夭と時代相とのかわりも「生時」個々がいかなる状況の下で生まれたか。いかなる「度」が与えられているかを考察するにあつた。この「生時」の考察から「死」の必然が導き出されると考えたのである。「生時」の状況に応じ、個体に賦与される「度」は異なるという基本的な認識は、王充に継承されるものである。

「形神」の第三段は「形神」を「燭火」に譬えた修辭法の批判と反論が示される。前段に「人身或有虧剥、劇能養慎善持、亦可以得度」とあるのを受けて、人の肌膚が時に剥傷しても自ら愈えるのは血氣が通じているからである。だが燭が剥傷すれば、いくらこれを火に側したとしても、もとに完全に復することはできない。人は神氣を有して生長するが、火燭は補充できない。批判者は「以燭火喻形神、恐似而非焉」というのである。

この修辭に対する批判は、生命体を非生命体をもって比喩する矛盾を突くものである。桓譚はこの論難を一応は肯定する。肯定しながら「譬猶（炭）火之雙赤、如水過渡之、亦小滅然復生焉。此与人血氣生長肌肉等、顧其終極、或爲灸、或爲炮耳。曷爲不可以喻哉」（形神）。燃えた炭火に水をかけると火は小さくなるが、またもとに復する。これは、血氣が人間の筋肉を復元するのにに等しいというのである。

第四段は劉伯師との会話の部分である「燈中の脂索きて、とうしき炷<sup>ろうしき</sup>燋<sup>しき</sup>禿<sup>しき</sup>し、將に滅息せんとす」という様子を見、劉伯師に「人の衰老もまたかの禿燈のごとし」と告げる。桓譚は燃える燭火の比喩を語る。これに対し「燈燭、尽きなば、まさにその脂を益し、その燭を易うべし。人老衰するもまた、彼の自ら磨續するのごとし」という。

「形神」が「燭火」に対応するならば、脂燭を取り替え火を燃し続け、生命を取り替える事も可能となる。益年・延寿・長生を希求する神仙説はこの論理で補強できることを劉伯師はいいたかったのであろう。これに対し、桓譚は

「人すでに形体を棄けて立つは、なおかの燈一燭を持するがごとし。其の極を尽くすに及びては、安んぞ能く自ら尽く易えんや」という。一燭という限定された容量（度）よりもたぬ人間存在は「火の脂燭の多少長短に随いて、遅速を爲すが如き」生命体であり、「本尽きなばまた以て變ゆるなき」ものと強調する。

「形神」三段、四段は「燭火」の比喻の整合性の検証であるといえよう。結びの段は、これらの検証を踏まえ、死の必然を「寿の極に至らば、また独り死するのみ」と説く。この認識の基底には「四時の代謝」という自然の循環と人間の死生は同一であるとの意識がある。

草木五穀は、陰陽の氣を以て土に生ず。其の長大なるに及びては、実を成し、実復た土に入りて、而して後能く生ず。猶お人と禽獸昆虫とは、皆以て雄雌交接して相生ず。生の長あり、長の老あり、老の死有るは、四時の代謝（たさい）の若し。

生命現象を「雌雄交接相生」「五穀以陰陽氣生於土」というのは、自然の現象を人間の生命現象と重ねて説くことである。自然界と人間界とを重ねあわすことから生れた認識であったといえよう。人間の死も自然の必然として意識されている。だが、自然の法則として「実復入土、而後能生」と循環の相が説かれるのは、生命体の再生の意を示しているようにも思われる。

『新論』形神に説く死生現象についての考察は神仙説の批判が主題である。「その性を変易せんと欲し、異道を求め爲すは、惑いの解けざる者なり」というのが、その結尾の文である。神仙説の盛行が死生現象を嚴密に考察の対象とするようになった直接の因であった。これは桓譚思想を継承した王充も同様であった。神仙思想の展開が、曖昧のままに放置されて来た死生現象の解明を促したとも言える。

桓譚「形神」の五段に説く「雌雄交接相生」は「夫婦合氣、子則自生」（『論衡』物勢）という王充の文章にも反映

されている。だが『新論』形神の死生現象についての考察が、王充思想にどのように反映しているかを詳細に論究する必要がある。

「新論、形神」が注目されたのは「燭火」の比喻であった。この比喻を王充『論衡』は継承しているであろうか。この修辭の継承の有無は両者の関わりを解く鍵でもある。次に王充の継承と展開について考察を進めよう。

## 2 王充の継承とその展開

王充『論衡』には死の現象を論ずる専篇「論死」篇がある。この文章には多くの比喻の修辭が見られる。

例えば「囊粟」「粟米」を用いて「形」と「神」を比喻することなどは、その一例である。「人之精神藏於形体之内、猶粟米在囊粟之中也。死而形体朽精氣散、猶囊粟穿敗、粟米棄出也」(人の精神の形体の内に蔵するは、猶お粟米の囊粟の中に在るがごとし。死して形体朽ち精氣散ずるは、猶お囊粟の穿敗し、粟米の棄出するがごとし)。この比喻は或いは王充の独創かもしれない。しかし、生死の現象を説く際に多用するのは「火」「燭」の修辭である。

例えば「不能使滅火復燃」(滅火をして復た燃ゆる能わず)、「案火滅不能復燃。以況之、死人不能復爲鬼、明矣」(案ずるに火滅すれば復た燃ゆる能わず。以て之れを況するに、死人も復た鬼となる能わざること、明らかなり)、「天下無独燃之火。世間安得有無体独知之精」(天下独り燃ゆるの火なし。世間に安んぞ無体独知の精あるを得んや)等などは桓譚の著作「形神」の文章を踏襲していると思われる。更に桓譚の修辭が明確に読み取れる、次の文章を見ることにしよう。

人の死するは、猶お火の滅するがごとし。火滅して耀き照らさず、人死して知慧ならず。二者は宜しく同一実なるべし。論者猶お死して知ありと謂うは、惑いなり。人病みて且さに死せんとすると火の且さに滅せんとする

と、何を以て異ならんや。火滅し光消ゆるも燭在り、人死して精亡ぶるも形存す。人死して知有りと謂うは、是れ火滅して復た光ありと謂うなり。

この「論死」の一節は表現・修辭にあつて、桓譚の「形神」「燭火」の影響を充分に証するものといえよう。桓譚、王充の両説を対比するとその相互の関わりを証することが可能である。またその継承の形の具体的なあとづけも可能である。この具体例として桓譚が「燭火」に比喩した「形神」の「神」を、王充はただに「火」と見るだけでなく「光」「耀」に發展させていることである。生命体の精神、知覚の作用を示すのに、その機能として「光」「照」「耀」を用いているのである。この修辭が後に仏徒に継承され、靈魂の作用が説かれるようになるのは興味深い。桓譚は生命体の精神、知覚の機能について嚴密に説いてはいない。これに比べ王充は無鬼を説き、靈魂を否定する。この否定の論が、仏徒に逆用されているのである。桓譚と王充の文章の対比から、王充の継承發展の相の一端を明かにできたと思われる。これをさらに検討することにしよう。

桓譚は生命体（人間）を身体と精神による構成とする。この前提に立ち死の現象を説くのである。王充はこの生命体の構成を陰陽思想を用いて理論化する。

夫れ人の生ずる所以の者は、陰陽の気なり。陰氣は主として骨肉となり、陽氣は主として精神となる。人の生ずるや、陰陽の氣具わる。故に骨肉堅く、精氣盛んなり。精氣知となり、骨肉強となる。故に精神は言談し、形体は固守す。骨肉・精神は合錯し相持す。

「人之所以生」とは、生命体として人間をとらえることをいう。この生命体の構成要素は陰陽の「氣」であり、肉体は陰氣、精神は陽氣を主要素とすると王充は説く。この思考は桓譚には示されていない。また、王充に先行する思想、『淮南子』などでも明確ではない。肉体と精神を陰陽二氣によるものというのは、当時の医学書等に由来するの



ではなからうか。生命現象はこの陰陽二気の桔抗関係のもとに生成・發展する。この両者の関係を「合錯相持」と王充は説く。これは陰陽思想に展開される相對相因、對待の論の応用である。二気の調和により生命現象は生成展開し機能するのである。生命現象を陰陽二気の對待の論によつて説くのであるから、この均衡が破れたとき、生命を維持することは不可能となる。王充は死の現象を精気の消滅した状態であるという。精気は血液の主要素とされる。血液の主要素を精気（陽氣）としていることなどは養生・醫術と関係していると思われる。

人の生ずる所以は精氣なり。死して精氣滅す。能く精氣を爲す者は血脈なり。人死すれば血脈竭きて精氣滅す。滅して形体朽ち、朽ちて灰土となる。

先に記した「訂鬼」では「人之所以生者陰陽氣也」とあり「論死」では「精氣也」という。精氣は陰陽二氣を指すかといえ、そうではない。「人の精神は形体の内に藏す。なお粟米の囊藥の中に在るがごとし。死して形体朽ち精氣散ずるはなお囊藥穿敗し、粟米の棄出するがごとし」（論死）と説くように、精氣と精神を同一のものと考えていたようである。また「血とは生時の精氣なり」（同上）とあり、血氣が精氣と同義に解される。これらから見て「論死」という「人之所以生者」とは「訂鬼」というそれとは異なるものと考えられる。「論死」のこの語は「生時、精神作用、知覺作用を有するのは、精氣があるからだ」と解すべきであらう。死は知覺作用の源泉である血脈、精氣の竭きる状態であり、これに伴い形体は腐敗し灰土に歸するという。

この死に対する徹底した主張は「人は物なり」（論死）というように、素朴ながらも唯物的思考が示されているとされる。しかし、陰陽思想に体系づけられた論理構造は多分に観念的である。そこに陰陽循環の論がある。この循環論は桓譚「形神」にすでに見られる。「草木五穀は陰陽の氣を以て上に生じ、その長大なるに及んでは實を成し、實また土に入り、而して後、能く生ず。……四時の代謝のごとし」（桓譚、形神）と。この中略の部分は人間の生→長

↓老↓死の必然を述べるもので、生あるものはすべて「四時の代謝」と同様に循環するものと意識される。しかし、桓譚はこれを明示はしない。これに比べ王充はこの循環の関係を明確に指摘する。この論の帰結として生↓死↓再生の循環論が推定されよう。

人未だ生ぜざるとき元氣の中に在り、既に死すれば元氣に復帰す。元氣荒忽として人氣其の中に在り。<sup>(一四)</sup>

この資料は精神作用を担う「精氣」の復帰を論じたものである。朽ちて灰土に帰し、土塊となることを「鬼は帰なり」という文字解釈を援用する。これは陰氣の母胎が大地であることによる。また「神は伸なり」との解釈を引き「申復無已、終而復始」と「精氣」が「元氣」に復帰し、荒忽たる未生の状態に還元することを説く。この復帰説は老子の復帰思想と対応するものと思われる。王充は死を陰陽二氣の集散の原理によつて推論し、循環の相にこれを含みこんだのである。精神（精氣・血氣）が生命体発生以前の状態に復帰するということは、いつの日か、とある生命個体の発生にモメントとしてくみこまれることとなる。復帰は再生の過程である。

この再生論的、氣の集散の原理はなにも王充にはじまったものではない。たとえば、死者の世界を意味した「黄泉」の語が陰陽循環、再生の理論をふまえ、生成の源泉となる。地下に黄鐘が胎動し陽氣が萌し、やがて生命現象が現われる。その場として「黄泉」の語が説かれることなども指摘される。<sup>(一四)</sup>

『弘明集』に編集された「新論、形神」と王充の説く死生観とを対応してきたが、王充の論は桓譚と密接にかかわり、これを發展的に継承していると思われる。だが、論述の過程で少しく触れてはきたが、すべてを継承している訳ではない。たとえば「古昔」と「後世」の見方の違いがそれである。人間の死の諸相、寿・夭・短折等の面についても両者に微妙な違いがある。桓譚は人間は個別的な「度」をもつとしたが、王充は個別的な「命」をもつとしたことがそれである。

凡そ人の命を稟くるに二品あり。一に曰く、所当触値の命。二に曰く、彊弱寿夭の命。所当触値は、兵焼压溺を謂うなり。彊弱寿夭は、稟氣渥薄を謂うなり。<sup>（七五）</sup>

王充は死を命のもとにあると考える。王充が二つに分けた命は、桓譚の「至寿極亦独死耳」と「強死」に対応するものである。人に個別的に存する「度」は前者であり「強死」はふくまれない。これに相当するのは王充の「所当触値之命」である「度」が初生の際、個別的に賦与されるものとする桓譚の考えは、初生の「時」の盛衰にあると説かれるが、王充は桓譚の説く死の諸相をすべて「命」とする。またこれを先天的に賦与されたものと考ええる。「凡て人の偶に遇い、累害に遭うは、皆、命に由る。死生寿夭の命あり、また貴賤貧富の命あり」（命禄）「禍福吉凶は命なり」（命義）等等。人間の生死、幸不幸すべてを「命」として意識する。人間の存在は「度を異にす」と桓譚は考える。そしてこの因を生時の時代の盛衰に求めた。この時代の把握に関しては王充と意を異にする。王充は人間の強弱寿夭を生時の「稟氣」の厚薄にあるとする「夫れ稟氣渥ければ、則ちその体は彊。体彊なれば、則ちその命は長し。氣薄ければ、則ちその体は弱。体弱なれば、則ち病多くして寿は短し。（中略）人の稟氣、或いは充実して堅強、或いは虚劣にして軟弱なり」（氣寿）と説くのがそれである。

王充の命論は、当時の学界に定説となっていた三命説を訂正するものであった。後漢の章帝は建初四（七九）年に白虎觀に諸儒を集め五經の同異を討論させた。その記録が『白虎通』である。この中に「壽命」の篇があり、三命説がある。王充の命論が『白虎通』に対するものであったかどうか検討の余地はある。でも、王充が直接に『白虎通』に対して自己の見解を打ち出したとするより、三命説は王充の時代に有力な学説として一般的であり、これに反論したのと考ええる。もともと三命説は董仲舒『春秋繁露』（重政篇）に説くものであった。ここでは『白虎通』を見ることにしよう。

命とは何の謂いぞや。人の寿なり。天命じて已に生ぜしむる者なり。命に三科あり以て驗を記す。寿命ありて以て度に保んじ、遭命ありて暴に遇い、随命ありて行に応ず。

人間の死の諸相を「寿命」「遭命」「随命」の三命に分類したのが『白虎通』である。「命」の問題が注目されるようになったのは『史記』伯夷叔齊列伝で投げかけた司馬遷の疑惑だったのではないかと思われる。前後漢の戦乱の時期を経て「三命説」は一つの学説となる。だが一方には桓譚のような「度を全うする」死と「強死」の二命説のような学説もあつたのではなからうか。

王充は命義篇で「儒者三命之説、意何所定」（儒者三命の説、意何の定まる所ぞ）と批判する。後に『白虎通』に制定される「寿命」は「保度」と解される。この「度」は桓譚のいう「度」と同義と見てよい。また桓譚が「強死」というのは「遭命」「随命」をあわせもつものといえよう。

『白虎通』にいう「随命」は人間の行為に応じて与えられるものであり「遭命」は「世の残賊に逢い、もし、上に乱君に逢えば、下は必ず災変暴に至り、人命を天絶す」と定義づけられるものである。随命説は『史記』に疑惑が表明されるものである。王充はこの疑惑をさらに発展させ、天の神秘性を真向から批判する。初生の際、人間の寿夭は決定されるという観点からすれば、この随命説は否定されるであらう。王充は神秘的天を天道自然の天として認識し、行為に対応して与えられる「随命」を否定する。王充の「命」は神秘性を否定した自然天の自然の運動の中から先天的に生命体に賦与される「氣」の厚薄によって決定されるものであった。「随命」を否定する王充は「遭命」を「所当触値之命」とする。そして「初めて氣を稟けし時、凶惡に遭うなり。妊娠せし時、遭うに惡を得」（命義）と定義する。この「遭命」の定義は、桓譚が「異度」の要因とした時代相の盛衰との関連を反映しているようでもある。

以上に述べて来たのは、すべて『弘明集』引の「新論、形神」とのかかわりであった。次に桓譚の『新論』と目される他の資料から、靈魂の問題を考察してゆくことにする。王充は人間存在のすべての現象を「命」としてとらえた。この王充の所論は、神仙説批判をその誘因とする。死は物質的形体の消滅であり、精神作用を司る精気は元氣に還元する。したがって死者の怨念、靈魂の存在は徹底的に批判否定されることとなる。この靈魂否定の論はやがて薄葬論の基盤となり、また神々、死者を祭る祭祁観に独自の展開を見せることとなる。桓譚の「形神」論議が王充のこれら一連の主張と密接であることは繰り返して述べてきたことである。

後世、桓譚の「形神」論議は「神不滅論」に対する「神滅論」（靈魂否定）として評価される。死者の靈的作用を否定したものとして評される。王充のように体系的に構成していたかは不明である。だが、桓譚が死後の靈的作用を否定していると思われる資料がある。『春秋左氏伝』文公元年と襄公十九年の伝文解釈である。この資料解釈は『論衡』にもある。次に伝文と両者の解釈を見ることにしよう。訓読は省略し、資料を比較する。

(一) 冬十月以宮甲圉成王、王請食熊蹯而死。弗聽。丁未王縊。諡之曰靈、不瞑。曰成、乃瞑（『春秋左氏伝』文公元年）。

一の一 桓譚以爲自縊而死、其目未合、尸冷乃瞑、非由諡之善惡也（「同上」文公元年疏、桓譚説）。

一の二 成王於時縊死、氣尚盛。新絶目尚開。因諡曰靈。少久氣衰、目適欲瞑。連更日成。目之視瞑 与諡之爲靈、偶応也。時人見其応成乃瞑、則謂成王之魂有所知。……其尸未斂之時、未皆不瞑也（『論衡』死偽篇、王充説）。

(二) 荀偃疽疽生瘍於頭。濟河及著雍、病目出。……二月甲寅卒。而視、不可含。宣子盥而撫之曰、事吳敢不如事主。猶視、欒懷子爲未卒事於齊故也乎。乃復撫之曰、主苟終、所不嗣事于齊者、有如河。乃瞑（『春秋

左氏伝』襄公十九年。

二の一 桓譚以爲荀偃病而目出。初死其目未合、尸冷乃合。非其有所知也。伝因其異而記之耳（『經典釈文』卷十八、春秋左氏音義之四引、桓譚説）。

二の二 荀偃病卒。苦目出則口噤。口噤則不可含。新死氣盛本病苦目出。宣子撫之早。故目不瞑、口不闔。少久氣衰、懷子撫之。故目瞑口受哈此自荀偃之病、非死精神見恨於口目也（『論衡』死偽篇、王充説）。

（一）の資料は、楚の国の王位継承をめぐる物語である。令尹、子上の進言を退け、成王自らが太子とした商臣は「讎目而豺声人」という人物であつた。「讎目」とは、釣り上がった目。「豺声」とは狼のような声。「忍人」とは、残忍な性格を意味する。王はやがて妾腹の子、職を太子にと考える。これを知つた商臣は腹臣と謀り近衛の兵に、父王を捕えさせる。捕えられた王は熊蹯を請う。熊蹯とは熊掌のことで珍味の代表である。杜預は熊掌の料理は時間のかかるものであり、王は時間かせぎをして外部からの救援を待とうとしたと解釈している。この父王の願いも空しく、憂愁のうちに自縊する。

商臣は、死者に諭する習慣に従い、諭を「霊」とする。諭法に「霊」は死後、志が成ることと記される。この諭は、商臣の残忍な人柄を見事に伝えるものであらう。この諭に父王の目は開いたままであり、これを恐れた商臣は「成」と諭する。「成」とは民を安んじ政を立てた人に贈られる名である。この諭をうけて王は目を閉じた。この『左氏伝』の物語は商臣の残忍さと父王の激しい憤りを表わしたもののなのであらう。王充の時代、怨霊の怒りとして人々は「夫れ霊と爲して瞑せず。成と爲して乃ち瞑するは、成王、知あるの効なり。之れに諭して霊というに心恨む。故に目は瞑せず。あらため諭して成というに心よるこびて乃ち瞑す。精神、人の議するを聞き、人のその諭を變易するを見、故に喜びて目は瞑せり。もともと目を病まず。人、撫慰せざるに、目自ら翕張するは、神にあらずして

何ぞや」(『論衡』死偽)と考えていた。この解釈は王充の頃の一般的解釈であつたとしてよいだろう。

(二)の資料は、晉の將軍荀偃の物語である。斉との戦いの中で、荀偃は瘡疽の奇病に罹り、頭に腫瘍ができ、眼はとび出し、やがて眼を見開いたまま、甲寅の日に卒した。口はかたく閉ざされ、玉を含ますことはできなかった。宣子が死者にあとつぎの呉にたいしてあなたと同様に仕えるから安心するようにと目を撫でたが、瞑目しなかった。欒懷子が荀偃の心を推測し、あなたがあの世に逝つたとしても、斉との戦いは成し遂げますと決意を語ると、瞑目し口を開けた。

死にきれぬ恨みが、眼を見開き、口を堅く閉じていたのだとするのが、この物語についての当時の評であつた。宣子は死者の恨みを取り違い、欒懷子はそのなんたるかを理解していた。これらの記述は、怨念、怨霊の恐怖を口づてに伝えていた口承説話がその元にあつたと思われる。ここにあげた桓譚の『左氏伝』解釈は、後漢初頭、儒者の宗の一人として著名であつた者の言にしてはもの足りない。だが、後に杜預が注釈の拠り所としていることから見て、当時の最も合理的な解釈だつたのであろう。桓譚は成王が瞑目したのは、諡の善惡ではなく、荀偃が瞑目したのも、欒懷子の言に安心したのでもないと説く。これらから見て、死者に知なしという靈魂否定の方向は明かであろう。この解釈は王充とはその論証の過程において異なるものがあるにしても同一方向にあることは確かである。王充の論証は論理的に構成され、その是非はともあれ詳細である。だが、解釈の方向が同一であることは注意してよい。王充は桓譚を意識的に継承し、さらに合理的な解釈を施したものといえよう。

桓譚は「自縊而死、其目未合、尸冷乃瞑」(『左氏伝』文公元年疏)とか、「初死其目未合。尸冷乃合」(『左氏伝』襄公十九年、音義)と。その因を屍体の時間的経過に見る。王充は死の当初は死氣が盛んであり、時間の経過に従つて氣が衰えんとする。また「非由諡之善惡」「非其有所知」と死者の怨霊、精神的機能を否定する。この点に関する

王充の論証は例をあげ、比喻を用い詳細に論究する。仮に死者に精神作用があるとすれば、死者はすべてなんらかの形で恨みを抱いて死んでおり、すべての死者は瞑目しない。また「死者は精魂消索し、また人の言を聞かず。人の言を聞くあたわず。これを死と謂うなり」（死偽篇）と説く。

死の現象を冷静に凝視する王充は、霊魂・怨念の存在を説く神不滅説を真向から批判する。そこには「人は物なり」とする観点がある。だが、なぜ瞑目し開口したのか。この神秘的な死者の反応を王充は「偶応」の語に明かにする。たとえば成王の「視」「瞑」と「諡」の関係は、たまたま応じたもの、「偶応」であると説く。偶然に重なり合ったものというのである。この論理は王充思想の基底にある偶然論の応用である。成王の「瞑」「諡」に因果関係を見る人々に王充は偶然性の論理をもつて対処したのである。この王充の論証は桓譚の解釈には見られない独自の発展的論証であるといえよう。

死者に怨霊や崇りありとする神不滅の霊魂観に王充は生の現象をもとにして死の解明をすすめる。そこに偶然性の論理を展開し、霊なし知なしの結論に導く。この霊魂否定の観点は先行する桓譚の思想の影響下にあったと思われる。この王充の霊魂否定は、当時の風潮となっていた厚葬に対し知識人として警鐘を発し、社会の危亡を救済する薄葬を主張するにあつた。霊魂の否定は薄葬理論の核であり、その体系の重要な構成要素である。この薄葬の問題が桓譚にどのように体系化されていたか詳らかにしたい。だが、桓譚にも薄葬に関する資料が残存する。

漢の太宗文帝は仁智通明の徳あり。漢初めて定まるを承けて、躬ら儉し省約して、以て百姓を恵休す。困乏を救贍し、肉刑を除き、律法を減し、葬埋を薄くし、輿服を損す。所謂る養生送終の実に達せし者なり<sup>二七</sup>。

桓譚が前漢文帝（前一七九―一五七）の治世を称賛する資料は太子公書であろう。因みに『漢書』の記述を見ると、在位二十三年間に遺詔を含め二十一回の詔を発している。この下詔のうち農業振興の詔は六度に及ぶ。これから



文帝はかなりの精力を経済のたてなおしに費したことが知られる。農業を重視するこの政策は台頭する商人階層の抑制策と表裏をなす。これはまた富の分配と奢侈の抑制を誘発する。この文帝の詔で異彩を放つのは崩御に当たっての遺詔である。「遺詔に曰く、朕これを聞けり。蓋し天下万物の萌生するや、死あらざるなし。死は天地の理にして、物の自然なり。なんぞ甚だしく哀しむべけんや。当今の世、みな生を嘉して死を惡み、厚葬して以て業を破り、服（喪）を重んじて生を傷うは、吾甚だしくは取らざるなり」と。これは薄葬を説く遺詔の一部分である。この後に服喪の期間を三日に限定したり、喪中として人民の生活の冠婚、宴席を中止させてはならぬこと。また、服喪として衣服を制限し、兵士を使い民衆を動員してはならぬこと。埋葬のために霸陵の山川に手を加えてはならぬことなどなど、細かに厚葬に類する行爲を禁じている。

この文帝の治績に対し「養生送終の實に達せし者」という桓譚の稱賛は、史実を反映したものといえよう。この中で「送終の實」として指摘するのは薄葬である。また遺詔に「天下万物萌生、靡不有死。死者天地之理、物之自然」とあるのは、死を「四時の代謝のごとし」とする桓譚の思考と対応しよう。

桓譚の文帝評価は、文帝の爲政全般に亘るものであり、政治の在り方を説くものである。だが、その中に桓譚の薄葬の意を読み取ることが容易であろう。また、揚雄が愛児を帰葬したことを批評している一文も桓譚の薄葬への意向を示している。

揚子雲 郎たりて長安に居りしとき、素より貧なるに、比歳、其の兩男を亡う。之れを哀痛し、皆持し蜀に帰葬す。此れを以て困乏す。雄 聖道に達し、死生に明らかなこと、宜しく季札を下らざるべし。然れども死子を慕恋し、義を以て恩を割く能わず。自ら多くを費せしめ、困貧を致す。

前漢末、成・哀帝の時代に桓譚は揚雄と交りを結ぶ。蜀から長安に來た揚雄は、二児を相つぎ失なう。哀痛し遺体

を故郷に帰葬してますます貧困となったと桓譚はいう。この揚雄評は桓譚の薄葬への意向を明示するものといえよう。交際の深かった二人は、互いに論争しあいながら思考の幅を広げていったものと思われる。死生の問題にしても、桓譚と共鳴し合うものがあつたに違いない。「明於死生、宜不下季札」という評は両者が死生の論をたたかわしていた証ともなるだろう。

季札は呉の王族。即位を求められるが、他に譲り、延陵に封ぜられ、後に延陵の季氏と称された賢人である。『史記』呉太伯世家を見ると、季札が死生の理を説く一節を見る。「死を哀しみて生に事え、以て天命を待つ」という季札の語は、死よりも生の現実を重視する儒家的志向を示す。この季札の語を知り尽くしながらも、愛児を帰葬した揚雄に桓譚は「義を以て恩を割くあたわず」と同情を示している。だが同情は示しながらも、困乏、貧困を招いた帰葬の風の順守には否定的観点を示しているのである。

王充の薄葬論については後章に詳述する。彼の薄葬論が、先行する諸思想を消化し提出されたものであることはいうまでもない。その先行する思想の一つに桓譚の影響を見逃がすことはできない。桓譚の薄葬の説は、王充の徹底した薄葬論に結実する。葬喪の礼は祭祀の中核であつた。この葬礼にあつての薄葬の主張は、祭祀全般に亘つての見直しにまで発展する。靈魂の否定は吉凶禍福・崇り等のための祭祀の論に反省を促すものとなり、より合理的な祭祀観が準備されることとなる。吉凶禍福と祭祀の関係を切断した王充の祭祀観がうみだされるのもこの論理の必然の帰結であつたといえるだろう。次に後世に与えた影響を考えることにしよう。

王充思想に先行する桓譚思想、その死生説の解明と、これを王充がどのように自論に継承し深化したかを考察した。『弘明集』巻五に輯された桓譚「新論、形神」の分析、その思想史上での位置づけは、無神論の系譜を論じた『中国思想通史』第三巻に記されている<sup>九</sup>。だが、これだけで充分に分析されているとは思われない。人間を「形神」

の両面から説き、また死の現象を「燭火」の比喻に説く、「新論、形神」は、神滅・神不滅の論争に重要な意義をもつ。

桓譚の説を受け、死の現象を説いたのが王充であつた。王充は精神作用、知覚作用を表わすのに「光」「耀」「照」等の語を用いた。『弘明集』（僧祐、四四五～五一八年）は、桓譚の形神論議を發展させた王充の靈魂否定の論議を輯していない。梁代のもつとも博學の僧として知られる僧祐が王充『論衡』を知らなかったはずはない。王充の靈魂否定を取り上げ、なぜ批判しなかったか明かにしたいが、徹底した王充の論証を真正面から取り上げ、反論することは困難であつたのかも知れない。これをあえて無視することが仏徒の巧滑な方便であつたとも思われる。桓譚の形神説は陸澄に「形神」を「薪火」に比喻したはじめてのものと評價されている。この修辭を継承した王充はその精神作用を「光」等の語に表わし、神滅を明確にした。「火滅光消而燭在。人死精亡而形存、謂人死有知、是謂火滅復有光也」（『論衡』論死）と説くのがそれである。『弘明集』卷五に輯する慧遠（三三四～四一六年）の「形尽神不滅」論を見ると、神不滅を説く慧遠を批判する者の言として氣の緊散による生死の現象を述べ、「宅全則氣聚而有靈、宅毀則氣散而照滅云々」と神滅の論を引く。生死を氣の集散として説くのは『莊子』の発想とされる。だがこの批判者の論は王充が「陰陽之氣、凝所爲人、年終寿尽、死還爲氣」「人之死猶火之滅也。火滅而耀不照」（論死篇）と説くのに近い。また、慧遠は「火之伝於薪、猶神之伝於形、火之伝於異薪、猶神之伝於異形云々」（『弘明集』卷五）と説く。桓譚は「燈燭尽当益其脂、易其燭。人老衰、亦如彼自蹙續」という伯師の言を引き、批判する。慧遠は桓譚の論法を巧みに利用し、火はつぎつぎと異薪に伝わり、不滅であることを論証するのである。

劉宋時代、鄭道子は慧遠の後をうけ「神不滅論」を表わす。南北朝時代、特に南朝では神滅、神不滅論争が盛んであつたといわれる。神滅を説く者は「神形未嘗一時相違。相違則無神」（『弘明集』卷五、鄭道子、神不滅論）と形体

と精神を不離の關係に見る。これに対して鄭道子は「夫火因薪則有火。無薪則無火。薪雖所以生火而非火之本。火本自在、因薪爲用耳云々」(同上)とし、精神や靈は形体から離れて存在すると見る。「火の本は自在在り」というのである。この論証は人死して形尽き、精神は元氣の中に還元するという陰陽論、循環論の援用であろう。仏徒の神不滅論の構成は自説を直線的に展開しているのではない。対者の論(神滅)を取り上げ、これに反論する形をとる。この神不滅論にくみこまれる対者の論は、大旨、桓譚・王充等の説く死生の論をその基盤とする。

後漢時代、桓譚の「形神」を経て王充は徹底した靈魂否定、神滅論を展開する。ここに提起された形神、靈魂否定の發想、論証は後世仏教徒の神不滅論に欠かせぬ前提となったのである。桓譚の形神燭火説を陸澄が評価するのも仏教の百科全書ともいふべき『弘明集』に僧祐がこれを編集したのも靈魂不滅、神不滅の論争の基点と判断したからに他ならない。このように見ると、仏教史を含む中国思想史上において、桓譚・王充の死生の論議は大きな意義をもつて現われる。

この死生の論議は死者に対する葬送の礼・祭祀觀念とも関わってくる。次にこの問題を検討することにしよう。

### 三 祭祀觀の繼承とその展開

前節では「死生説の繼承とその展開」という問題を、桓譚と王充の形神論議を中心に説いてきた。その中で「桓譚の薄葬の説は王充の徹底した薄葬論に結実する。葬喪の礼は、祭祀の中核であった。この葬礼にあつての薄葬の主張は祭祀全般に亘つての見直しにまで發展する」と述べた。

さて、王充は当時の祭祀をどのように見、どのような論を展開したのであろう。また、この王充の祭祀觀は桓譚の

それをどのように継承しているのだろうか。前漢から後漢にかけて祭祀制度は重大な問題であった。藤川正教博士によれば、例えば「郊祀制」は前漢の元帝に到るまでは秦礼を踏襲した宗教的祭祀が行われ、成帝によって儒家説がたてられ、平帝元始五年に確認され、これが後漢にまで襲用されたと、その変遷が指摘されている。要するに、前漢元帝期までの神秘的功利的な宗教的祭祀と儒家的礼教主義に基づく、復古的改革の時期とに分けて考察されているのである。

前後漢のわたりの時期の王莽時代に儒家的復古的改革が礼学全般についてほぼ完成すると論証されている。神秘的宗教的祭祀から礼教的道德的祭祀へと転化しているとするのである。このことは『漢代における礼学の研究』に詳細である。果たして時代の趨勢は藤川博士の著に記されるようであろうか。後漢末、成帝以降王莽に至まで神秘的宗教的祭祀から脱却していたのだろうか。例えば王莽の祭祀から後漢王朝の祭祀全般にわたり、桓譚や王充の見聞する祭祀はすべてがすべて藤川博士の説く如くではないことも確かである。

ここでは桓譚や王充が祭祀の問題をどう考えていたのか。またこの二人の考えがどうかかわるかを考察し、後漢初頭の祭祀観の一つの流れを明らかにしたいと考える。桓譚と王充の祭祀観は微妙にその視点を異にする。桓譚のそれは時代的反映でもあつてか、その目的意図は直接、爲政集団にむけられている。だが、王充の場合は自説の系統的な論の帰結として祭祀観を用意しているように思われる。

## 1 桓譚の祭祀観

既に述べたが、桓譚は前漢成帝、陽朔元（紀元前二四）年、十七才で父の任を以て郎となった。王莽の居摂二（後七）年、四七才の桓譚は諫議大夫として、王莽の命を受け、東郡太守翟義の卒兵に揺れ動く郡国に派遣され、その宣

撫工作に従事する。同三年、明告里附城となる。王莽始建国元年、掌樂大夫（典樂大夫）となる。地皇二（後二二）年、六十才？で解任され故郷の沛に帰る。王莽が次第に頭角を現わし、すべての実権を掌握し、「新」王朝を樹立する。王莽が王朝を篡奪する過程を、桓譚は側近くで見ていたのである。

桓譚が王莽の祭祀をどう見ていたか。歴史の告発者としての桓譚のことばは、後漢光武帝に媚びたものとはばかりは言えない。まずは桓譚が取り上げた楚の靈王の故事を見ることにしよう。<sup>(一)</sup>

昔楚の靈王、矯逸し下を軽んじ、賢を簡にし鬼に務む。巫祝の道を信じ、齋戒潔鮮し、以て上帝を祇り、群臣を礼せしめ、身から羽祓を執りて、起ちて壇前に舞う。呉人來攻し、其の国人急を告ぐるも、靈王は鼓舞し自若たり。顧みこれに応えて曰く、寡人、方に上帝を祭り、明神を楽しめます。まさに福祐を蒙くべしと。敢えて赴き救わず。而して呉兵ついに至り、その太子、及び后姫を俘獲さる。甚だ傷むべし。

桓譚が説くこの楚の靈王の故事は『国語』『左伝』『史記』などには明示されない。この故事の中心は『韓非子』亡徴に記す「時日を用い、鬼神を事とし、卜筮を信じて、而して祭祀を好む者は亡ぶべきなり」がその基調にあると思われる。楚の靈王は兄の子、対敖を絞殺し、その子の莫、平夏をも殺して王位に即く。権を掌中にした靈王は、己れの権力に「自驕」する。彼はまた盟主として、蛮夷の地に諸侯を召集し、諸侯に覇たらんと希求した。

権力を掌中にした者は、己れを神格化せんとする。中国古代にあつては常である。靈王も例外ではない。靈王は権力の象徴として「章華台」を建てる。『国語』楚語に「台」とは、氣祥を望むものであり、「氣」とは「凶氣」、「祥」とは「吉氣」であると韋昭は注している。殷王（辛）は「鹿台」を建て、「沙丘苑台」を拡大した。『史記集解』は「その大きき三里、高さ千尺」と如淳の注を記している。また、周の文王の作った台は、後に人々から靈台と称されるようになる。

『後漢書』明帝紀は、「靈台に升り、元氣を望み、時律を吹き、物変を觀る」と記す。李賢は「元氣は天氣なり。王者天心を承け、礼樂を理め、上下四時の氣に通ず。故に之れを望む。……周礼保章氏に、五雲の色を以て吉凶・水旱・豊荒の象を辨ず」と注している。

「台」について記すのは、なぜこの「台」を作るかを解するためである。『後漢書』明帝紀に記す「台」の意味するものは、單なる物見台ではない。宇宙を主宰する天神と地上を主宰する神聖な王との結合の場がこの台なのである。漢代には天人感應異説が理論化されてある。従つて『後漢書』がこのように記すのも当然のことと思われる。天人感應理論が用意されていなかった戦国、春秋、周、殷の時代も、王者の建立する「台」は神秘的天と神聖な王との融合の場であつた。楚の靈王が建てた「章華台」も神聖な権力の象徴であつた。

『国語』楚語は、この章華台をめぐる伍挙の諫言を記している。「靈王、章華の台を爲り、伍挙と升りて曰く『台、美なるかな』と。対えて曰く『臣聞く、国君は寵を服するをもて以て美と爲し、民を安ずるをもて以て樂と爲し、徳を聴くをもて以て聡と爲し、遠を致すをもて以て明と爲す。その土木の崇高、丹鏤なるを以て美と爲し、而して金石匏竹の昌大、黻黻なるを以て樂と爲すを聞かず。その觀大、視侈、淫色を以て明と爲し、而して清濁（清濁とは宮羽。音階なり）を察するを以て聡と爲すを聞かず』」といひ、更に靈王の非を列挙し「若し君、此の台の美なるを謂いて、之れを正となさば、楚は夫れ殆うし」とまで諫言する。

しかし、靈王はこの諫言を退け、「亡人を内れ之れを實たした」（『史記』楚世家）という。「亡人」とは他国からの逃亡者を意味する。章華台は述べて来たように神人合、融合の場であり、靈王の神格化を象徴するものであつた。「自副」「權勢」も具体的な表われであるが故に、伍挙からきびしく批判されるのである。だが『国語』楚語、『史記』楚世家の資料によるかぎり、桓譚が説く靈王の故事は示されない。しかし桓譚の説く故事を示唆するものとし

て、『史記』楚世家が伝える「楚の靈王、乾谿に楽しみて去ることあたわず。国人、役に苦しむ」の一段は重要である。

「乾谿」の語は『史記』楚世家に三度記されている。「乾谿は靈王が追放された舞台でもあり、桓譚の故事はこの場の模様を伝えているものと考えられる。『春秋公羊伝』は楚の靈王の最後を「夏四月、楚の公子比、晉より楚に帰り、その君、度を乾谿に殺す。これその君を弑するに、その帰るといふは何ぞや」と問い、殺して王位を奪ったのは悪ではないから「帰」の語を用いたとする。「悪」ではないというのは「靈王爲無道、作乾谿之台。三年不成」であったと説く。『公羊伝』が「乾谿之台」を作り、三年もの間、完成しなかったと解説しているのは、かなりの大工事で、かなりの費用を要したことを意味するであろう。『公羊伝』のこの解釈に通ずるものとして、陸賈『新語』懷慮の一節をあげることしよう。

楚の靈王千里の地に居り、百邑の国を享くるも、仁義を先にし道德を尚ばず。奇技を懷い、□□□、□陰陽、合物悖、乾谿の台を作り、百仞の高きに立ち、浮雲に登り、天文を窺わんと欲す。

『公羊伝』にいう「靈王無道を爲し」とは、「仁義を先にし道德を尚ばず云々」(『新語』)と対応するものである。靈王のこの故事は春秋、戦国を経て、悪虐非道の説話として定着したものであろう。『新語』資料には欠字があり、「陰陽合物悖」の意は定かではない。ここでは王利器撰『新語校注』による。「懷奇伎」の語は神秘的なシャーマニズム的呪術を指すものと考ええる。「乾谿」は『左氏伝』『史記』共に地名とするが『公羊伝』『新語』は「台」と記している。「章華台」を作り伍挙に諫言されながらも、なお「乾谿」に台榭を構築したものであろう。『史記』に「乾谿に楽しみて云々」と記すのは靈王の安息の地であり、諸神と融合する聖地であったと言えるだろう。

三年余を費し、財を尽くし、人民を使役し、祭祀の場として、台榭を構築したのであろう。この「乾谿の台」は先



に構築した「章華の台」より、その規模において、さらに贅を尽くした広大なものと想像される。桓譚の霊台についての記述は、陸賈の記述と同様、宗教的神人融和の場として、乾谿の台を考えているのである。その描写を見る限り、霊王の狂信は極限にまで達していたといえよう。天神、巫祝を狂信した霊王は自らを神として「浮雲に登り、天文を窺わん」としたのである。また自ら神となつた霊王は、巫覡がなすべき祭壇の前での舞いをも行なつた。世俗的世界と断絶し、高みの世界での神聖な儀式が、この乾谿の台樹で行なわれたのである。

霊王は急を告げる国人に「自若」として、神々の加護と福祐を信じ、祈祷していたのである。自らを神としカリスマとして祭祀祈祷により、神々の加護を求めたのである。霊王は愛する公子の死に、祈ることの無意味さを覚醒する。神々の加護も福祐もすべて断念せざるを得ない状態に追いこまれる。そこではじめて一介の人間に帰るのである。公子が殺害されたことを知り、車を捨てた霊王は抵抗する術を失い、自縊するのである。奢り昂ぶり、自らを神にまでたかめ、権勢を誇つた霊王は、神々の庇護を断念し、落魄の身をさらけ出し自縊するに到るのである。『史記』はこの結末を冷やかに「天下の笑いとなる」と評を下し、桓譚は「はなはだ傷むべし」と嘆息する。

この霊王と同じ道を辿つたものに王莽がいる。霊王に先立ち殷の紂王がいる。暴虐の王、極悪非道の王として紂王は歴史にその名を残している。しかし紂王の時代、祭祀の数はかなり多い。祖先・鬼神信仰による祭祀は制度化され、繰り返されていた。この事実は伊藤道治著『中国古代王朝の形成』に詳細である。殷の紂王もシャーマニズム的宗教社会でのカリスマの帝王であつた。王莽も鬼神を狂信し祭祀祈祷し、その加護を求めた。桓譚は王莽の狂信を次のように記している。

聖王は国を治むるに礼讓を崇め、仁義を顕かにし、賢を尊び民を愛するを以て務となす。是が爲に卜筮もて維はかること寡なく、祭祀用うること稀なり。王翁は卜筮を好み、時日を信じ、鬼神に事うるに篤く、多く廟兆を作り、

潔齋し祀祭す。……爲政善ならず。天下に叛かれ、難おこり、兵起こるに及びても權策もて以て自ら救解するなく、乃ち馳せて南郊に之き告禱す。心を搏ちて冤を言い、号興流涕し叩頭して命を請う。幸いにして天哀みて之れを助く。兵の宮に入る日に当り、矢射られこもこも集まり、燔火、大いに起こり、漸台の下に逃がるるも、なお、その符命の書、及び作りし所の威斗を抱く。蔽惑、至甚と謂うべし。

桓譚のこの王莽批判はかなりのリアリティをもつて読者に迫まる。桓譚は王莽政權が滅亡する数か月前に故郷に帰つていたので、王莽の最期を見とどけてはいない。しかし、このようにリアルに描写できるのは、王莽政權の中で王莽と身近に接触していたからであろう。また死の寸前まで行動を共にしていた人の話を聴いたのかもしれない。

符命、威斗をもつて帝位を篡奪し、神を尊び、千七百余の祭祀を行なったというだけでも、その異常さは想像できよう。王莽の悲惨な最期は『漢書』王莽伝に具さに記されているが、斑固『漢書』は桓譚の書に負うところが多いとされている。さて、桓譚の記述で自分の目で確めてゐるのは、「幸天哀助之也」までの部分であろう。桓譚は諫議大夫として王莽の命に従っている。恐らく居摂二（後七）年に起きた東郡太守、翟義の乱のことであろう。前にも記したが、この時、桓譚は王莽の命を受け、郡国を宣撫するために派遣されている。

居摂二年の頃は王莽はまだ完全に漢室を篡奪していない。だが、平帝を毒殺し、二才の劉嬰を擁立し、摂政の位についた王莽は誰はばかることなく權力を乱用し、着々と足場を固めていた。この王莽の専政に翟義は劉信を擁し、郡国に激をとばし、王莽誅罰の兵を挙げる。この挙兵に郡国は動揺し、十余万の叛徒が集まったという。

この時の王莽の姿を『漢書』は、「莽、惶懼し、食するあたわず。昼夜、孺子を抱き、廟に告禱し、大詁に放いて策を作り、諫大夫桓譚等を遣して、天下に班し、諭すに摂位はまさに政を孺子に反すべき意を以てす」と記している。『漢書』が「告禱郊廟」と記するのは、桓譚の「乃馳之南郊告禱」と対応するものである。この文は王莽の行爲を

桓譚が実際に目にしていたかのようなのである。桓譚が「幸天哀助之也」というのは、王莽の腹臣、王邑等が翟義の乱を鎮圧したことを指しているであろう。この翟義の乱をやつとの思いで鎮圧した王莽は日益しにその權威を過信するようになる。神々にとり憑かれて行く姿を『漢書』は「莽すでに翟義を滅し、自ら謂えらく、威徳日々に盛んなるは、天人の助を獲たればなり」と。ついに即眞の事を謀る」と記している。摂政から王位につくことを考えたというのである。

我に神の加護ありとする爲政者の狂信による政治は、神聖政治・祭政一致以外のなにものでもない。板野長八氏が儒教を論じた論文で、中国が儒教中心の国家体制をとるようになった時期を王莽以降と推定するのは、反論もあるうが十分に説得力をもつものと考ええる。古聖王の記録の整理、古聖王の政治の復元、古文学派による經典にもとづく祭祀の確立などなどは、王莽時代に一定の完成を見るものと思われる。しかし、これを非宗教的な方向であつたと速断するには問題がある。資料の語句の上ではたしかに神秘的宗教的祭祀から礼教主義的・道德的方向へという変化は認められるだろう。しかし、符命、威斗の書などを発掘、作爲し、自らを地上に君臨する神に擬した王莽と、その時代に完成した儒教的祭祀制が神秘的宗教的でない筈はない。

儒教をどう把握するか。この問題は未だ完全に解明されているとは言えない。後漢時代を礼教主義の展開期とする考えが、いまも有力である。第三章の中で述べるが、この礼教主義はその側面において民間の迷信習俗と関わりあり、これを助長することによって浸透し、民間における禁忌の呪縛は礼教主義政策の展開を助成したものと考える。

その昔、中国社会科学学院、世界宗教研究所々長任継愈氏の講演を聞く機会を得たが（於東北大学）、氏の発想は示唆に富む。儒家が儒教となるのは、その宗教的性格にある。これは私なりに氏の発想から得たものである。呪術的神秘性の影を薄めるのは、宗教が次第に高度化するからである。このように考えると、王莽時代に儒教が形成され、宗

教化が高度化される反面、王莽が呪術的宗教性を濃厚に有し、後漢光武帝劉秀が呪術的宗教性を有する図讖を信奉したのもすべてその過渡的現象であつたと言えよう。先きに上げた藤川博士は、具体的に王莽、劉秀の姿を史料解釈に組み込むことを失念したのではなからうか。

王莽は祭政一致、神聖国家の樹立による永遠の宗教的権力を求めた。桓譚はこの王莽の治政を「可謂蔽惑至甚矣」と評する。政治は祭祀祈祷し、神々の加護、福祐を求めるだけでは解決できないというのが、桓譚の祭祀に対する考えであつた。この視点は、鬼神の有意性、靈魂の存在を否定する無神論の観点に通ずる。しかし、桓譚の所論を見ても祭祀祈祷が何故に非なのか。その論証はなく、ただ歴史的故事を引用するにすぎない。はたして論証の部分が、桓譚『新論』にあつたかどうかとも疑わしい。恐らく『新論』の記述は論証よりも史実を記すことに重点がおかれていたのであろう。

王莽の狂信ぶりを記す『新論』は、先の楚の靈王の故事と共に、桓譚の祭祀観を明示するものである。桓譚はただ王莽の狂信を伝えるだけであるが、王莽は自らを神の子とし、司祭として君臨した。「新」王朝は祭政一致の宗教的性格を濃厚にした政治を志向した。前漢末期から王莽の時代に実現した、この宗教的世界は王莽の符命、讖書の狂信のみで生まれたのであろうか。王莽の宗教的神秘的世界の構築は、中国古代政治、文化の転換である。この転換はただ単に王莽の個人的な宗教的狂信によるものではない。変革は内在的要因もあろう。しかし政治文化は外因により大きくその機軸を転換するのではなからうか。この外因、外圧を何に見るか、これは最終章で明らかにしたい。

他に「明堂」建築に関する記述がある。断片ではあるが、明堂制と関連するので記しておこう。王充には明堂制についての論述はない。

王者の明堂・辟雍を造るは、天を承けて化を行なう所以なり。天は明を称さる故に命けて明堂という曰う。上の

円なるは天に法り、下の方なるは地に法る。八窗は八風に法り、……王者円池を作ること璧形の如く、水を其中に実たし、以て之れを環壅す。故に辟雍と曰う。言う、其の上は天地を承け、以て教令を班し、王道を流転して、周<sup>四</sup>りて復た始むと。

王莽の時代、明堂制が盛んに論議された時期があつた。桓譚も王莽の政治集団の中で論議に参加していたであろう。ここに挙げた資料は桓譚が明堂制の明堂・辟雍の構造を説いたもので、『太平御覽』『藝文類聚』『初学記』等の類書の「礼儀部」「礼部」に分類されている。恐らく諸書が桓譚の書と伝えていたものを整理したのであろう。この資料を見るかぎり、桓譚は天人関係を王充のように厳しく見てはいない。恐らく王莽時代、明堂制は符命書との係わりで議論されていたのではなからうか。桓譚が「靈台」論議で光武帝の厳しい問責に遭遇するのは、王莽時代の明堂制論議に深く関わっていたことを光武劉秀が知悉していたからではないかと思われる。

次に項を改め、王充の祭祀観を見ることにしよう。

## 2 王充の祭祀観

『論衡』は神秘的な世俗迷信信仰の批判が随所に散りばめられている。中でも直接に関わるのは『論衡』二三、二四、二五巻の各篇にある。論の重複を避け二五巻の解除、祀義、祭意の三篇を中心に王充の祭祀観を考察する。篇名の「解除」とは祭祀によつて悪霊の祟りを除去することを意味する。厳密に言えば「解」とは河祭のこと、「除」とは宅中の疫病神を駆除する祭りである。

古代にあって、これらの祭祀を主宰するのは呪術師、巫祝であつた。王莽が巫祝の道を信じたという『新論』の記述が、王充の「解除篇」に直接に結びつくとは断定はできない。だが、現実的功利的祭祀観に対する批判的な見方は、

桓譚の主張と大きな関連をもつように思われる。王充が生活した江南の地は、巫祝、淫祀の盛行する地でもあった。王充が関心を寄せたことは、王充の生活した地方と無縁ではなからう。

世、祭祀を信じ、祭祀すれば必ず福ありと謂う。また、解除を然りとし、解除すれば必ず凶を去ると謂う。解除の初礼は、先ず祭祀を設く。夫の祭祀に比ぶに、生人の相賓客するが若し。先ず賓客の爲に膳を設く。食已るに、驅るに刃杖を以てす。

ここに記したのは、解除篇の冒頭の部分である。まず、王充は祭祀と禍福の関係を信ずる世俗の言を引用する。解除篇は「解除」の法を詳細に記述し、一つ一つ反論を展開する。王充は子どもの頃から、民間に伝えられる「解除」の祭を見ていたのであろう。禍祟を齎らす怨霊、悪霊を祓う貴重な民俗学的資料でもある。

この祭祀の肴膳に供する犠牲に使用できぬ三つのものがある。『莊子』人間世篇は「牛の白穎のもの」「豚の亢鼻のもの」「人の痔病あるもの」を挙げている。人々は禍祟を齎らす疫病神に、生人として賓客を遇するように振舞う。先ず饗宴の儀式が行われる。これが終ると、次ぎに刀刃を手にした舞踊が始まる。この舞は悪霊を祓う爲のものと解される。この祭祀儀式の進行に王充は素朴な疑問を投げる。「鬼神にもし知あれば、必ずや悲り止まり戦いて、径やかに去るを肯んぜず。若くは恨みを懷き、反つて禍を爲さん」（解除篇）、「もし知る所なければ、凶を爲すことあたわず」（同上）。王充はこうして「解」の祭の無益なことを説明する。また鬼神の状をとりあげ、形象が存するものであるならば、恨みを懷き、禍をもたらずであらうし、形象がなく無状のものであるならば、いくらこれを驅逐したとしても無意味であるなど細かに論を展開し説得している。おもしろいのは「解除」の祭の淵源を記していることである。王充は「解逐之法、縁古逐疫之礼也」とし、顓頊氏の死産した三人の子が疫病神であるという「緯書」（礼緯、黄暉注）の語を引いている。後漢光武帝劉秀がこの図讖を天下に公布したことは有名である。「緯書」記す

解除の祭祀は民間の迷信信仰と結合し、全国に浸透していたものと思われる。

「歳終り事畢り、疫鬼を驅逐し、因りて以て陳を送り、新を迎え、吉を内るるなり。世々相倣效す。故に解除あり」(解除篇)と述べている。これは日本の年中行事である追儺・鬼やらいと同じものである。王充はこれを「礼之失也」と説いている。「礼之失」というのは、「礼」は時代に応じて「損益」すべきものであるが、「損」を見落としたことの言であらう。

解除篇で王充は「世間では鬼神を信じており、祭祀を好む。祭祀するが鬼神はいない。だから通人は務めないのだ」と述べ、「袁世にはよく鬼神が信奉され、愚者はよく幸福を求める」と。迷信信仰の発生の社会的背景を指摘する。

袁世好みて鬼を信じ、愚人は好みて福を求む。周の季世、鬼を信じ祀を脩め、以て福助を求む。愚主心惑い、自ら行を顧みず。功猶お立たず、治猶お定まらず。故に人に在りて鬼に在らず。徳に在りて祀に在らず。国期に遠近有り、人命に長短有り。如し祭祀して福を得、解除して以て凶を去るべくんば、則ち王者は天下の財を竭くし、以て延期の祀を興さん。富家の翁媼、解除の福を求め、踰世の寿を取るべし。案ずるに天下の人民、夭寿貴賤は、皆禄命有り。操行吉凶には、皆袁盛有り。祭祀は福を爲さず。福は祭祀に由らず。世鬼神を信ず。故に祭祀を好む。祭祀に鬼神無し。故に通人は務めず。祭祀するは厚く鬼神に事うるの道なるも、猶お吉福の驗なし。況んや力を盛んにし威を用いて鬼神を驅逐するも、其れ何の利かあらんや。

この一文は、王充の祭祀観がどのように形成されたかを示している。さきに王充の祭祀観を「自説の系統的な論の帰結」とであると記した。このことはこの一文からも証明できよう。

「国期有遠近。人命有長短」、「夭寿貴賤、皆有禄命、操行吉凶、皆有盛衰」、「祭祀無鬼神」等々は王充哲学思想の

重要な基底である。前二者は王充思想の運命論、後者は無神論に通ずる概念である。王充の運命論についてはさまざまな議論がある。禄命・壽命にしても、陰陽二気の交合による人間生成の際、気の厚薄、乃至いかなる星の気を享受するかにより決定される。これを国の盛衰にも対応させる。「国命」については後に述べよう。王充のこのような考えは、その思想形成の段階ですでに固まっていたように思われる。王充の無神論は人間の生成が二気の交合によるものということから、死は二気の拡散消滅ということになる。肉体と不即不離の精神的知覚作用は、これを司る精気（陽気）が大気中の元気に拡散することにより消滅する。この王充の無神論が「祭祀無鬼神」の語に集約されているといえよう。

王充によれば、人間の吉凶禍福はすべて人間の個に存するものであると考えられる。いくら鬼神を信仰し、福助を求め祭祀しても何も得ることはできないという祭祀観は、王充思想の系統的な論の当然の帰結である。しかし、王充の生きた現実社会では、現世利益を求める祭祀が横行する。解除篇は「今世信祭祀、中行子之類也。不脩其行、而豊其祝。不敬其上、而畏其鬼。身死禍至、帰之於崇、謂崇未得。得崇脩祀、禍繁不止、帰之於祭、謂祭未敬」（今、世の祭祀を信じるは、中行子の類なり。其の行いを脩めずして、其の祝を豊にす。其の上を敬わずして、其の鬼を畏れ、身に死せんとするの禍至らば、之れを崇りに帰するも、崇らるるは未だ得ずと謂う。崇りを得て祀を脩むるも、禍繁くして止まざれば、之れを祭りに帰し、祭るも未だ敬せずと謂う）という。

これは、地方民間における巫祝信仰の実態を巧みに描写していると思われる。凶・禍をすべて鬼神の祟りとして祭祀する。祭祀しても禍が多いと、祭祀そのものに欠点があったとする。このために多くの費用が支出される。財宝は尽く祭祀に費される。祈祷師・巫祝は鬼神の呪いを説き、民衆を欺満し続けたものと思われる。王充はこの現実は無神論・運命論の基点から、祭祀観を形成するのである。特に王充が生活した会稽地方は世俗迷信の盛行する地でもあ



った。

先にも述べたが応劭『風俗通義』は、「会稽の俗、淫祀多く卜筮を好む」といい、次のように実態を伝えている。

民一に牛を以て祭る。巫祝賦斂し謝を受く。民其の口を畏れ、崇らるるを懼れ、敢えて拒逆せず。畏れて財を以て鬼神に尽くす。産は祭祀に匱く。或いは貧家時を以て祀ること能わざれば、竟に敢えて牛を食せずして害ありと言うに至る。或いは病いを發して且に死せんとするに、先に牛鳴を爲すと。その懼るること此の如し。

『風俗通義』の文章には読みにくいところもある。巫祝の教えに従つて祭祀の犠牲に牛を用い、巫祝は税をとり立て謝礼を要求する。民衆は巫祝の口（呪い）を畏れ、祟りを畏れ、謝礼を拒むこともできない。財を鬼神に尽くし、家産は祭祀の爲に匱きはてる。

民間信仰としての呪術宗教（淫祀）の浸透を記すこの文章は、巫祝が民間にあつていかに魔力を発揮したかを物語る。牛は江南にあつては農耕牛として重視されるものであつた。その牛を民衆から祭祀の犠牲として強要したのである。この会稽の淫祀については、会稽太守として赴任した第五倫（『後漢書』卷四）に禁絶されるまで続く。第五倫はこの淫祀を禁止しようとする。だが、属宮達は巫祝の言に惑い、祟りを怖れ、遂には太守、第五倫に諫言する者も現われる（風俗通義）。第五倫は「それ巫祝は鬼神に依託し、愚民を詐り、怖れしむることあり」（『後漢書』第五倫伝）と非難し、妄りに牛を屠殺する者を罰する法律を作りこれを取り締まる。祟りを恐れ、祝詛妄言する者もでた。やがて民衆は巫祝の呪縛から逃がれ、安楽に生活するようになったと『後漢書』は記している。史書に第五倫の淫祀禁絶が大きく取り上げられるのは、果敢に俗信の呪縛を打破したからであろう。しかし、王充の住む会稽の俗のみが、呪術宗教の温床だったとは言えない。当時ほどの地方にも民間信仰として呪術宗教が巫祝の手により伝播していたと思われる。巫祝の呪縛に遭っていたのは地方官吏も同様だった。また裏面ではこれら巫祝らと結託して民衆の財

産を奪う者も存在した。

このような社会の風習の中で、王充は運命論と無神論的観点から、祭祀と吉凶禍福のかかわりを虚妄として退けるのである。人間の社会にあつて、吉凶禍福、夭寿は運命の変化に重大な関心をよび醒ます。凶禍が訪れると、これを神秘の世界に因を求め、怨霊・悪霊の関わりを見るものは、今も多い。一世紀の古代社会に呪術宗教が浸透していたとしても驚くことはない。

祭祀における祈祷は、常になんらかの願いの実現を求める。現世の利益、福祐を期するものである。『説文』の解釈によれば「祈」は福を求めること、「禱」もまた事を告げ、福を求める行為と解される。祭祀の儀式が神々と人間という対置の上であり、参加した人々は聖なる精霊の世界を求め、神々に福裕を求めたことはたしかである。しかし、切なる民衆の願いは祭祀の主宰、または進行を司る巫祝たちの手に、恣意に委ねられていたことも事実であつたろう。

王充の祭祀に対する批判は解除篇だけではない。崇りを除く祭は、民間宗教のみのものではなかつた。王朝での祭祀も、大旨、この方向にあり、福祐を求めるものであつた。民間の祭祀を批判した王充は、国家の行う祭祀をも批判せざるを得なくなるはずである。王朝が実施する祭祀は、藤川博士の著に示されるように儒家の經典に基づくものであり、神秘的宗教行事はすべて完成した制度のもとに進行していたに違いない。

世は祭祀を信じ、以爲らく 祭祀者は必ず福有り。祭祀せざる者は必ず禍有りと。是を以て病作れば崇りをト  
い、崇らるを得なば祀を脩む。祀畢り意解く。意解くれば病已む。意を執るは以て祭祀の助と爲し、勉奉するこ  
と絶えず。死人に知有り、鬼神の飲食するは、猶お相賓客のごとし。賓客悦喜すれば、主人の恩に報いるなら  
ん。

「祀」の意義について論ずる祀義篇の冒頭の部分がこの文章である。この主張は「解除篇」に説く祭祀者の言をさらに詳細に説くものである。まず冒頭に対者の論を示し、これについて王充はつぎつぎと反論を展開する。祭祀のいかに応じて禍福が齎らされる。鬼神靈魂を鄭重にもてなす理由は、賓客に饗応し、客が喜びを顕にすることで、饗応してくれた主人の恩に報いることとなる。これが鬼神を祭祀し、祭祀当人の禍祟を祓うことに対応するといふのである。王充は、「その祭祀を脩むるは是なり。その之れを享くるを信ずるは非なり」と反論を展開する。

王充は祭祀の意義として「主人自ら恩懃を尽くすのみ」であると説く。祭る者は功に報い、生者の恩義の念によるのみであるという。この反論の根底には、「死人知なし、飲食するあたわず」（祀義篇）という、解除篇より明確な無鬼論の観点がある。王充の無神論については、前にも少しく触れ、後に詳論するので重複を避ける。だが王充は執拗にこの考えを繰り返す。王充は自己の祭祀観として「自尽恩懃而已」「所祭者報功、則縁生人爲恩義耳」ということを提出する。この考え方をさまざまな祭祀に当てるとのである。

社稷・天地の祭りは、穀物を生ずるの功に報いるものであり、宗廟を祭祀するのは「生存の時は勤敬供養し、死するに敢えて信にせずんばあらず。故に祭祀を脩め、生に縁り死に事え、先を忘れざるを示す」ものと説くのである。この観点を祭意篇は、さらに詳細に主張する。

凡そ祭祀の義にあり。一に曰く、功に報じ、二に曰く、先を脩む。功に報ずるに力を勉むるを以てし、先を脩むるに恩を崇むるを以てす。力勉恩崇、功立ち化通ずるは、聖王の務なり。是が故に聖王の祭祀を制するや、法を民に施さば則ち之れを祀り、死を以て事に勤めなば則ち之れを祀り、労を以て国を定めなば則ち之れを祀る。能く大災を禦がば則ち之れを祀り、能く大患を捍がば則ち之れを祀る。……凡そ此の功烈、民に施し布かる。民其の力に頼る。故に祭りて之れに報ゆ。宗廟先祖は、己れの親なり。生時に親を養うの道あり、死亡するも義背く

べからず。故に祭祀を脩め、示すに生存するが如くす。人を推して鬼に事え、生に縁りて死に事う。人に功を賞し供養するの道あり。故に恩に報い祖を祀るの義有り。

この文章は王充の祭祀観を集約して論じたものである。祀義篇の後をうけ、この篇の主張を明確に結論づけたものといえるだろう。祭意篇はその冒頭に「礼、王者祭天地、諸侯祭山川、卿、大夫祭五祀、士、庶人祭其先」と『白虎通』五祀と同じ文を載せ、また『尚書』『礼記』祭法の文を引き、「これ皆法度の祀、礼の常制なり」と説きはじめる。

先にも触れたが、現世利益、福祐を求めることを非とする祭祀批判の徹底は、必然的に儒教的礼教主義の經典とされる礼の書や当時、行われていた王朝の祭祀までもが批判の対象となる。『白虎通』社稷は「王者の社稷を有する所以は何ぞや。天下の爲に福を求め功に報ゆ」と記している。ここでは明白に「福」が祭祀の目的の一つになっている。王充は『白虎通』にいう「求福報功」の「報功」に祭祀の意義を深化させているものと思われる。『白虎通』が「求福」を祭祀の目的としたのは、同じく『白虎通』五祀に「まさに祭るべき所にあらずして之れを祭るを、名づけて淫祀という。淫祀は福なし」と記す。ここには正当な祭祀であれば求福は可能であるとの意識がある。

『礼記』祭器は「君子曰、祭祀不祈」と記している。王充の祭祀に関する専篇には『礼記』の文がかなりある。だが『礼記』祭器のこの文章はない。鄭玄が注するように「祭祀するも福を求むることを爲さず」の意であるとするれば、王充はこの祭器の文を引用していた筈である。鄭玄注が記されるまでには、かなりの時間がある。王充がその祭祀観に報功、脩先をとりあげ、祭祀と禍福とを分離したのは、独創とまでは行かぬにしてもその合理的思惟は評価すべきものと思われる。

祭意篇で王充は、経伝や賢者の言の間接経験や見聞する直接経験に基づき、「鬼神に喜怒なければ、常に祭りて絶

えず、久しく廢して脩めずといえど、それ何ぞ人に禍福せんや」と結んでいる。

王充は祭祀と禍祟、求福の關係を分離し、祭祀は報功、脩先にあると規定した。したがって、祭祀は人間の道德的當爲として温存されることになる。桓譚が靈王、王莽の史料を引用して徹底して批判した王者と祭祀の問題も、王充は道德的意義を強調することによって肯定することになる。次に桓譚と王充の祭祀觀の関わりについて述べることにしよう。

### 3 桓譚と王充の祭祀意識の相違

以上、桓譚と王充の祭祀觀を考察して来た。両者がその基本的觀點にあつて共通点をもつことは了解されたであろう。しかし、そこには微妙な相違も見られる。これらの点について考察し、この節の結びにしよう。共通するものとしては、祭祀と神の福祐、吉凶禍福とを切りはなしたことがあげられる。王充は自己の哲学、運命論と無神論をその基底とし、論の当然の帰結としてこの祭祀觀を構成した。桓譚は巫祝の道や神の加護を信じた楚の靈王・卜筮・時日・鬼神の福助を信じた王莽などの史料から祭祀祈祷の虚妄を指摘した。この両者はいかに関わっていたのであろう。

桓譚は巫祝の道を信じた靈王を批判しているが、この巫について王充は「論巫祝、巫祝無力」（解除篇）とこれを批判している。卜筮・時日について見ると、王充は卜筮篇、調時篇、譏日篇等等を記し、これを批判している。『論衡』中の迷信的習俗批判は、これを伝播する主役、巫祝の徒に対するものとも言えよう。王充の習俗批判については章を改め述べることにする。桓譚が『新論』に記した祭祀に関する問題を王充は一つ一つ取り上げ、論証していると思われる。こう見ると桓譚『新論』は王充の祭祀批判の基点としてあつたといえる。

王充は道德的當爲として祭祀の意義を認めた。このことは、雨乞いの祭である雩祭を肯定し、積極的にその意義を

論ずることにまで展開する。この雩祭について桓譚は徹底して批判しているのである。雨乞いの祭である雩祭は土龍を作り、これを祭壇に祭り雲雨を招こうとする。劉歆がこれをした時、桓譚はその不合理を指摘し批判する。龍と雲雨の関係は同類感応の呪術的原理に基づく。「夫れ龍と雲雨とは氣を同じくす。故によく感動するは類を以て相従えばなり」（乱龍篇）と王充は説く。この感応原理は易乾卦、文言に「雲從龍、風從虎」とあるによるものと思われる。

王充がなぜ雩祭を肯定したのか。天人感応原理を批判した王充の合理的思惟は突如として変化したかに見える。黄暉『論衡校釈』は雩祭の原理を説く乱龍篇を偽作と疑う者に対し、「この篇は董仲舒の説を理論づけるためのもので、劉歆に代わって非難に応じているが、王充の本旨ではない」とし「その偽作を疑うは非なり」としている。

この問題については、後に改め述べることにするが、雨乞いをすることは「求福行爲」であり、王充の祭祀観と矛盾することになる。なぜこのような矛盾が生まれるのか。単純に言えば、両者の立場の相違であると考えられる。

述べて来たように桓譚は前漢の成帝・哀帝・平帝・「新」王莽・後漢の光武帝と激動の時代に生きた人物である。鬼神、巫祝信仰は王莽時代に盛行したのではなく、成帝末年から哀帝時代に盛行している。また、後漢光武劉秀もこれを利用し、図讖を天下に宣布する。桓譚はなぜ靈王・王莽の狂信を記すのであろう。桓譚は光武劉秀が利用した図讖、神秘的予言書を真向から批判し、帝の激怒をうけた人物である。叩頭してようやく生き延びたのである。王充も『論衡』に図讖批判を展開している。讖書は予言の書であり、王朝成立に当たっては、革命的意義をもっていたと安井香山氏はいう。その成立基盤が確定して後は、秘書となり、宮殿の奥深く蔵されることになる。これを用いることは王朝の転覆に繋がる。王莽始建国三年にも符命の献上を計ったとして甄豊、甄尋父子を死罪にし、劉歆の二人の子、劉棻、劉泳が死罪となる。明帝永平四大獄事件も讖書の作成を契機としている。新たな図讖の制作は禁止されており、図讖批判はある程度まで認められていたのが、王充の時代だったのではなからうか。

桓譚は王朝政治のただ中にあり、爲政の実態を見てきた人物であった。中興の主として尊崇される皇帝の側にあって、桓譚は何を見ていたのであるうか。前漢末期、衰退していく王朝、これを巧みに奪い取った王莽の政治、人心を失った王莽とその側近たち、混乱と無秩序の戦乱に人々は憔悴した。衰退していく王朝政治、古代聖王の政を実現しようとした王莽等々と桓譚は無残な経験強いられていたのであった。王莽期に桓譚は側にありながら慎重であった。桓譚は儒者の宗と目される一人でもあった。光武帝、建武二（後二六）年、大司空・宋弘の推薦により、議郎給事中となった。後漢末に樂府令、王莽朝では典樂大夫等を歴任している音楽の大家でもあった。戦いに明け暮れる日々、戦場から帰還した将兵の宴席で新弄を演奏するのが仕事であった。戦乱がどうなるか。その帰趨も分からぬままであった。桓譚は命じられるままに演奏していたのである。桓譚のこの状態に宋弘は激怒した。桓譚を呼びつけ席も与えず叱責したのである。その後、桓譚は議郎の役職を果さんとし、次々と上奏する。しかし、いずれも皇帝の不興をかうだけであった。その「陳時政疏」「抑讖重賞疏」は皇帝の逆鱗にふれるものであった。この上奏に「人情は見ることを忽かにし、異聞を貴とす」とある。これは現実をいかに認識するかにある。桓譚が己れ目で見てきたこと、これに対応する光武帝の図讖信仰は王朝衰退の兆しと見えたのかも知れない。桓譚は進行する現実の諸相に儒者として危機感を懐いたのであるうか。

王充は桓譚が命を賭けて上疏した頃に上虞に生まれる。様々な問題はあるにしても後漢王朝の上昇期に成長する。洛陽に遊学し、優れた師や友人に出会う。長期間の滞在も虚しく、中央に出仕できず失意のままに帰郷する。王充の目は王朝の爲政集団にあった。地方官を歴任しながら王朝への忠誠は変わることはなかった。王充は野に在っても爲政への志を忘れなかった。旱魃が大地を襲うと、貧民が溢れる。中央・地方を問わず雨乞いの祭りが川の辺で施行された。王充が雩祭を肯定するのは古礼であったからでもあろう。

旱魃に当たり雨乞いの儀式が行なわれたことは史書に記すことでもある。王充はこの祭祀に道德的意義を認め、批判はしなかった。それは王充が認めた道德的な宗教儀式であった。次に桓譚の賢者論について考察し、王充との相違について見ることにしよう。

#### 四 桓譚の賢者論について

桓譚思想について我が国での初めての論文は、武内義雄「桓譚新論に就きて」<sup>(四)</sup>であろう。残存する資料をもとにその思想を論じた貴重な論文である。王莽の時期に出現した劉歆は、馬融・鄭玄の先河として時代を劃し、揚雄は儒家に浸潤してきた陰陽家の迷信を排せんとしたもので、桓譚と王充はこの流れをくむと、その史的系譜を明らかにしている。両者の学の方角を図讖の肯定と否定とにわけ、後漢の学術はこの両者の学の発展であり、鄭興・賈逵は劉歆を継承し、桓譚は揚雄を継承したもので、その図讖批判は「漢代思想界に於て一時期を劃した」と評価している。また、桓譚の批判思想は「王充に尤もよく継がれている」とし、桓譚『新論』の意義を「新論は実に王充論衡の先駆であつて両漢儒家思想の変遷を考えるに、是非とも見なければならぬものである」と結んでいる。

桓譚はその政治論の中で賢者の登用を強く求めている。桓譚の上奏文「陳時政疏」の冒頭にも記すことである。ここでは彼の政治論の中核にある賢者論について述べ、王充との違いを考えることにする。その中で桓譚と王充の相違を浮き彫りにし、著述の意義とその対象を考えることにしたい。

諸書に引く『桓子新論』資料で政治論として原資料に近いものは『羣書治要』に載せるものであろう。『羣書治要』は「治要」の語が示すように政治論の要諦を膨大な資料から精選したものである。従つて『桓子新論』として引



くものは、桓譚の政治論の本領を伝えるものといえよう。『後漢書』本伝に范曄が「賦誄書奏凡二十六篇」と記していることから、桓譚の政治的發言はかなり残っていたものと思われる。だが、現存するのは「陳時政疏」「抑讞重賞疏」の二篇だけである。前者はあまり注意されていないが、後者は図讞批判として注目されている。范曄がその伝に、「陳時政疏」を挙げているのは、ここに桓譚の政治論の特色を認めたためと思われる。この上奏の政治的發言と『羣書治要』の政治論との関わりを見れば、桓譚の政治思想はより明らかにできるであろう。

先ず上奏「陳時政疏」の冒頭の文を見ることにしよう。<sup>(四)</sup>

臣聞く、国の廃興は、政事に在り。政事の得失は、輔佐に由る。輔佐賢明なれば、則ち俊士朝に充ちて、理務めに合い、輔佐不明なれば、論時宜を失いて、挙ぐること過事多し。夫れ有国の君は、俱に化を興し善を建てんと欲す。然り而して政道の未だ理まらざるは、それ所謂る賢者異なればなり。

桓譚は上奏の冒頭に、一国の運命を左右するのは爲政を輔佐する人材にあることを力説する。政治の輔佐として賢者の登用を論ずるのは、伝統的尚賢思想である。しかし、桓譚の賢者登用論は『羣書治要』(巻四四『桓子新論』)や他の『新論』資料に明示するものでもある。従つて、賢輔の問題は彼の政治論の主翼であつたとしてよからう。

『後漢書』桓譚伝の李賢注は『新論』篇目を、本造・二王霸・三求輔・四言体の順に記している。この「王霸」「求輔」と続く篇次は、王者・霸者の政治と輔佐する人材の關係を意図したものだといえよう。また「求輔」という篇名自体が桓譚の並々ならぬ関心を示すものと思われる。賢者輔政の意義については、前述した上奏文の一節に明らかなであるが、この「求輔」篇の次の文は、一層明瞭である。<sup>(五)</sup>

唯だ鍼艾方藥なるものは、病を已やすの具なり。良医にあらざれば以て人を愈やすこと能わず。材能德行は、国を治むる器なり。明君にあらざれば、以て功を立つること能わず。医に鍼藥なければ、作爲求め買い、以て術伎

を行なうべし。必ずしも自ら有するを須いざるなり。君に材能なければ、明輔を選任すべし。必ずしも躬ら能くするを待たざるなり。是れに由りて焉れを察すれば、則ち材能德行は、国の鍼藥なり。その功效を立つるを得るは、乃ち君輔にあり。伝に曰く、十良馬を得るよりも、一伯樂を得るに如かず。十利劍を得るよりは、一欧冶を得るに如かず。多くの善物を得るよりも、少しく能く物を知るを得るに如かず。物を知る者の善珍を致さば、珍は益々広く、特に十に止まるのみにあらざるなり。

この文章は巧みに比喩を用いている。「材能德行」の賢輔は、国家の病弊を救う鍼藥であり、この賢輔さへあれば、君主は必ずしも才能德行を要しない。賢者の輔佐の重要性を論じた表現は巧みである。「伝に曰く、……」と引く文章の典故がどこか。明らかではないがこの比喩も見事である。また、国の患害奇邪を防備するには「賢知大材」の登用以外にないこと。「大材」は国益を瀆らすこと等々とその意義を論じて止まない。

だが、ここに注意すべき点がある。古典的儒家的帝王観は「受命」の意識にある。天下的世界は受命王に「材能德行」を要請する。王者には德行が必要なのである。桓譚は王者にこれを求めない。「君に材能なければ、明輔を選任すべし」というのである。その表現は巧みであると述べたが、この「君」を中興の主、光武帝劉秀にあたるとすれば、皇帝は無能であるというに等しい。この賢輔登用論をみた皇帝の心情はいかばかりか、察するに余りある。

桓譚の政治論の中核は国の運命を左右する爲政の中核となる輔佐にあつた。桓譚の主張を読むと、賢輔は自分以外にありえないということになる。自己アピールである。「陳時政疏」が、光武帝に無視されるのも無理はない。この上奏が当時の爲政集団ばかりか、皇帝批判であることを意識していたものと思われる。桓譚は登用する人材認定基準の相違を指摘しているのである。この賢輔登用論が桓譚の政治論の中核であるとするならば、彼の政治論は現実の爲政集団にたいする厳しい批判であつたこととなる。桓譚はこれを「所謂賢者異也」と認識の相違を指摘している。桓

譚の賢者とは、いかなる人物であつたのであろう。前述の資料だけでは判断できない。次にさらなる資料をもとに桓譚の賢者像を明らかにしたい。桓譚の賢者像は「賢」の分類に特色をもつ。「郷里の士」「県廷の士」「州郡の士」「公輔の士」「天下の士」と五段階に分類するのである。<sup>(四)</sup>

賢に五品あり。家事に勤敕にして、倫党に順悌なるは、郷里の士なり。作健曉恵にして、文史害なきは、県廷の士なり。信誠篤行にして、公理に廉平にして、下にして上に務むる者は、州郡の士なり。経術に通じ、名行高く、能く從政に達し、寛和、固く守ることある者は、公輔の士なり。才高く卓絶すること、衆に竦峙し、多く大略を籌し、能く世を図り功を建てる者は、天下の士なり。

この資料を見ると、桓譚は地方から中央に至る各行政組織に応じて賢者の能力を想定している。能力に応じた地位を当てているのである。桓譚の構想は人材を適材適所に配置することであつた。「郷里の士」は家事を慎み、人々に順悌であることを条件とする。重視されるのは「孝」倫理の実践である。「県廷の士」はその上に「作健曉恵、文史無害」が条件となる。この意味はよく分らない。「身体は丈夫で頭が良く、文章も規格に従い表現できる」と具体的に考えてみた。官吏として実務をこなす力を指すものと思われる。「州郡の士」は単なる実務官僚ではない。官吏としての信頼・誠実・清廉・公平であることが求められる。と同時に、地方の問題をいかに中央へ挙げるか。その手腕が必要となる。「公輔の士」は経学に精通すること、名や行が高く評価されていること。爲政を取り仕切る能力を持つていること。寛和の精神と道徳性を守ることが、その条件である。「天下の士」は豊かな優れた高い能力は、衆人を遙かに凌ぎ、徳義・才能が卓絶し、様々に物事計画立案し、天下国家の爲に偉業を成し遂げるものである。

この官吏像に意味付けられるものは、儒教的な教養・道徳である。爲政は仁義正道、五経の正義に法るべしという、上奏「抑讖重賞疏」に示されるように、桓譚の賢者論はその根本に儒家の倫理的世界があつたのである。しか

し、最高段階に位置付けた「天下の士」は、他に際立つ卓絶した才能を持ち、天下国家に貢献するものと規定している。この規定は儒家的教養を超越したものと見えよう。桓譚が賢輔の人材を「材能德行」「賢智大材」「大材」と称している。この称は「才高卓絶、竦峙于衆、多籌大略」云々と規定する「天下の士」に冠せられるものであろう。桓譚の賢者論はその条件として「大材」であることが求められる。「大材」とはなにをいうのであろう。桓譚はこの「大材」としての賢者に「大体」を知るといふ力を与えるのである。『新論』の篇次に「三求輔、四言体」と求輔に次いで言体として、「大体」を論じた篇を配するのは、この関係を意識した構成であつたと思われる。また、「大体」の専篇を持つというだけでも、桓譚がいかにこの語を大事にしていたかを示すであろう。

嚴可均（輯）『全後漢文』が『新論』言体篇に分類する次の資料は、賢者の持つべき「大材」「大体」の関係を明らかにしている。<sup>〔西四〕</sup>

凡そ人の耳目の聞見する所は、心意の知識する所なり。情性の好惡する所、利害の去就する所も、亦た皆務めを同じくす。材能に大小有り、知略に深淺有り、聰明に闇照有り、質行に厚薄有るが若きも、亦た皆度を異にす。大材深智有るにあらざれば、則ちその大体を見ることが能わず。大体とは皆是当のことなり。夫れ言是なれば計は当る。変に遭いて權を用い、常に居りて正を守る。事を見ても惑わず、内に度量有りて、傾移すべからず。而して証には以て譎異するは、大体を知ると爲すなり。如し大材無ければ、則ち威權王翁の如く、察慧公孫龍の如く、敏給東方朔の如く、災異を言うこと京君明の如く、博見多聞にして、書万篇に至り、儒と爲り数百千人を教授するに及ぶと雖も祇に益々大体を知らざるなり。

すべての人間に共通するもの、それは「耳目の聞見」「心意の知識」「情性の好惡」「利害の去就」である。前者は感性経験による理知的認識、後者は感情的判断による利害認識ということができよう。突然のようだがこの分類は、

後に「道心」と「人心」を生みだす考えに通じている。「皆同務」というのは、根幹を一にする事を指し、人間に共有するものの謂いである。しかし、個々の人間に備わる「材能」「知略」「聰明」「質行」はみな「大小」「深淺」「闇照」「厚薄」と差異がある。これを「異度」という。度合いを異にすというのである。「度」とは定まった尺度を指している。人間には定まった尺度があり、それぞれに異なつて現れる。桓譚の複雑な人間認識の一面を示している。この「度」を異にするのが人間であるとすれば、この人々の在り方に方向性を示すことが必要となる。これが政治である。ここに要請されるのが「大材深智」の賢者なのである。賢者でなければ「正確な判断と妥当な方向性」を把握できない。これが「大体」を知ることになる。「大体とは是当の事なり。夫れ言是にして計当る」。この「大体」を把握するものの在り方は、時勢の「変」と「常」に機敏に対処できることにある。「見事不惑、内有度量、不可傾移、而誑以謠異」は、「遭変」の際の「権」を記したものであろう。大体を知る「大材深智」なるものは、「遭変」にいかに対応するか。事態に直面して「不惑」であること。右往左往しないことである。大材深智なる賢者は「志強学広」、事象に振り回される事はない。自己には自己の度量がある。己れのもつ容量はこれを変えたり、動かしたり価値できない。「不可傾移」の意である。「誑以謠異」の「誑」は異常な事変、事態の意味であらう。これに対応するに「謠異」を以てする。「権謀」を用いることである。この「権」は孟子が説くことでもある。桓譚は孟子の権変思想を受けとめているものと思われる。正道を維持しつつ、時変に対しては応変の措置を取る。これを大体を知る賢者の生き方とするのである。「大体」を「是当」のこととし、現実に対処する在り方を具体的に示したのである。桓譚は「大体」を知る者・知らざる者の具体例を明らかにする。それは歴史的人物の批評となつて展開する。次にこの資料を見ることにしよう。

一、王翁の世人に過絶すること三有り。其の智以て非を飾り是を奪うに足り、辯能く説士を窮詰し、威は則ち群下を震懼す。又数しば陰かに己れを快しとせざる者を中つ。故に群臣能く抗答するなく、其の論敢えて干犯匡諫するなく、卒いに亡敗を致す。其れ大体を知らざるの禍なり。<sup>(四五)</sup>

二、王翁始めて国政を秉るに、自ら以て通明賢聖にして、群下の才智は能く其の上に出るなしと謂う。是の故に挙措興事は、輒ち自ら信任し、敢えて諸明習者と通共せず。苟だ直意にして発し、之れを得て用う。是を以て其の功効を獲ること稀なり。故に卒いに破亡に遇えり。此れ大体を知らざる者なり。<sup>(四六)</sup>

三、王翁前聖の治を嘉慕して、漢家の法令を簡薄にす。故に変更する所多く、事々に古に効い、先聖の制度を美するも、己れの其の事を行なうこと能わざるを知らず。近きを釈てて遠きに趨き、尚ぶ所は務むるにあらず。故に以て高義退き廢乱致せり。此れ大体を知らざる者なり。<sup>(四七)</sup>

四、王翁前に匈奴を北伐せんと欲し、後に東して青・徐・衆郡の赤眉の徒を撃たんとするに及ぶも、皆良將を挾ばず。而して但だ世姓及び信謹の文吏を以てし、或は親族子孫の、素より愛好する所を遣わす。或は権智將帥の用なく、猥りに據軍持衆せしめ、強敵に赴くに当りては、是を以て軍合して則ち損ない、士衆散走す。咎は將を挾ばざるにあり。將と主俱に大体を知らざる者なり。<sup>(四八)</sup>

一の一 夫れ帝王の大体なる者は、則ち高帝是れなり。高帝曰く、張良・蕭何・韓信、此の三子者は、皆人傑の人なり。吾能く之れを用う。故に天下を得たりと。此れ其れ大体を知るの効なり。<sup>(四九)</sup>

一の二 高帝 大智略を懷き、能く自ら揆度し、群臣事を制し法を定む。常に謂いて曰く、「卑にして高くするなかれ。吾が能く行なう所を度かりて之れをなす。内疏を憲度し、政は時に合す。故に民臣樂しみ悦び、世の思う所となる。此れ大体を知る者なり」と。<sup>(五〇)</sup>

一の高祖 魏を攻めんと欲し、乃ち人をして其の国相、及び諸將の左右に率い事を用いる者を窺視せしめ、其の主の名を知る。乃ち曰く、「此れ皆 吾が蕭何・曹參・韓信・樊噲らに如かず、亦た與し易きのみ」と。遂に往きて之れを撃破す。此れ大体を知る者なり。

以上の資料から「大体を知らざる者」「大体を知る者」の在り方が確認できよう。大体を知る者は細事に拘泥せず、根本を把握するものの称である。自己の力を誇示する事なく、適材適所に部下を配置する。細部を部下に任せ、大局的見地から指示する。爲政、事象の要衝を正確に把握すること。これが大体を知る者の一つの在り方である。

これに対し、能力を過信し、諫言を聴くことなく、専決専断する。また、古聖賢の治世を求め、現実を変革するに急で、これに反する現実の変化に対応できない。己れを過信し驕慢して、他に因ることを忘れ、滅亡に至る。大体を知らぬ者の実態である。

ほかに比喩を用いて大体を説く例もある。たとえば、囲碁における石の布陣、綱と網の目の関係等がある。

資料の中の「王翁」は王莽でありこの対象に高祖の業績を挙げている。この組合せも極めて現実味がある。近い時代の歴史記述が問題視されるのも故なことでない。桓譚は危ない橋を渡っている。これを承知しているはずである。司馬遷は「太史公自序」の中で「隱約」をいう。また発憤をいい、「此人皆意有所蘊結、不得通其道也。故述往事、思來者」と語る。「隱約」とは、「その意は隱微にして言は約なり」と解され、さらには、「遷深く惟だ其の隱約に依りて其の志意を成すなり」と解釈される。桓譚の論は、一般的な賢者論ではなく、明確な対象があるように思われる。

資料で王莽は「大体を知らざる者」として非難の対象になっている。この表現は『史記』般本紀の紂王による。紂王は「資辨捷疾、聞見甚敏。材力過人、手格猛獸」と伝えられる。王莽には「手格猛獸」という膂力はない。だが

「知足以距諫、言足以飾非。矜人臣以來能、高天下以声、以爲皆出己之下」(『史記』殷本紀)は、資料一・二の王莽評と重なり合うものが多い。

桓譚が現実の爲政集団に何を見ていたか。資料に記すことから見れば、かなり手厳しいものだったといえよう。桓譚の上奏を初めとする著書が爲政者に無視されたのは当然でもあった。ここで桓譚の言う「大体」の語について、その由来を見ておこう。

「大体」が自己の思想を語るものとして思想史に初めて現れるのは『孟子』告子上である。「孟子曰く、其の大体に従うを大人と爲し、其の小体に従うを小人と爲す……」として、「大体」は「心」の働きの精神作用(思慮・判断)、「小体」は「耳目」の働きの感覺的動物的なものとした。孟子はこの「大体」を発現できるか否かで「大人」「小人」の差が生じるといふ。用語の面で違いはあるが桓譚の賢者論の「心意の知識」と「情性の好悪」に分類することにも通じる。

『莊子』天下篇には「後世の学ぶものは、不幸にして天地の純、古人の大体を見ず」という用例がある。郭象の注によれば、「大体」とは万物の帰一する根元の意である。『莊子集釈』で郭慶藩は「朴素」と解釈している。この注釈に依るかぎり、『孟子』の用法とはまったく異なっている。

『荀子』天論篇は「百王の変なきものは、以て道貫と爲すに足る。一廃一起、之れに應ずるに貫を以てす。貫を理むれば乱れず。貫を知らざれば、変に應ずるを知らず。之れが大体を貫けば、未だ嘗て亡びざるなり」といふ。「道貫」とは全てに通じて一貫しているもの、中核の意。荀子のいう「礼」がこれに当る。「貫之大体」の「大体」は国政の大綱領の意である。原則的大綱の意である。荀子の用例は政治的变化に対応する記述の中にある。この変化の中で「之れが大体を貫く」といふ。事に応じてよろしく処置すべきことの意でもある。



この三書の用例で「大体」の語を規定しているのは『孟子』だけであり、他書には概念規定として、取り立てて論じているものはない。この「大体」の語を篇名にして、その思想的立場から論及したのは、『韓非子』（八巻、大体第二九）である。

「古の大体を全うするものは、天地を望み、江海を觀、山谷に因り、日月の照らす所、四時の行く所、雲布き風動き、智を以て心を累せず。私を以て己れを累せず。治乱を法術に寄せ、是非を賞罰に託し、輕重を權衡に属す。天理に逆わず、情性を傷わず、毛を吹いて小疵を求めず。垢を洗いて知り難きを察せず。……成理を守りて自然に因る。……故に曰く、古の天下を牧する者は、石を匠するに巧を極め以て大山の体を敗らしめず。賁育をして威を尽くすも以て万民の性を傷らしめず。道に因りて法を全うす。君子は樂しみて大姦止む。澹然閑静、天命に因り、大体を持す。……」と。「古之全大体者」で始まるこの篇は、自然の理法に則った生き方、爲政の在り方について述べるものである。「不以智累心」・「不逆天理、不傷情性」・「因自然」・「澹然閑静」等々の語は、老莊思想に基づく用語であり、「寄治乱於法術」・「託是非於賞罰」等々は、法家思想に基づく用語である。このように見れば、『韓非子』のこの篇は老莊思想的自然觀と法家思想の調和の上に出されたものといえよう。『韓非子』の大体とは、『莊子』（天下篇）の「古人之大体」を継承発展したものとも考えられる。「大体」の用例としては、『淮南子』・『塩鉄論』にもある。「故に小行を見ては、則ち以て大体を論ずべし」（『淮南子』人間訓）、「小節を觀て以て大躰を知るに足る」（同上、汜論訓）や「此れ所謂る小節を守りて大体を遺るる者なり」（『塩鉄論』復古）、「小器に由りて大体を虧く」（同上、褒賢）等々である。この用法で注意すべきことは、行爲の批評に使われていることである。「大体」の語が漢代になつて人物行爲の尺度として定着し一般化したことを意味する。これを『漢書』の用例に確かめよう。

……人をして君を毀せしむるに、君も亦た之れを毀す。譬えば賈豎、女子の言を争うが如し。何ぞ其れ大体無け

んや。<sup>(五)</sup>

二、宰相は小事に親しまず。道路に当たたる所を問うにあらず。方春少陽、事を用う。未だ太だしくは熱かるべからず。牛近く行き暑を用ての故に喘す。此の時、気節を失う。傷害する所あるを恐る。三公は陰陽を調和するを典するの職、当たたる所を憂う。是を以て之れを問うと。掾史乃ち服し、吉を以て大体を知るとす。<sup>(五)</sup>

三、宣相となり、府辞訟例万錢に満たざれば、移書を爲さず。後皆薛侯の故事を遵用す。然れども官属其の煩碎にして大体無きを譏り、賢と称せず。時に天子儒雅を好むも、宣の経術また浅し。上も亦た軽んず。<sup>(五)</sup>

(一) の用例は武帝建元六(前一二三)年から元光四(前一二)年の間のもので、丞相田盼と御史大夫韓安国の会話の一節である。「大体」を忘れ、些末なことで喧嘩していることを韓安国に非難され、これに謝したという。ここでは大体の語が人物評価の尺度となつている。(二) の用例は宣帝神爵三(前五九)年、丞相となつた邴吉の記事である。「宰相は小事に親しまず」ということが「大体」を知る者への評価である。(三) の用例は成帝永始二(前五)年、丞相の薛宣が排斥された時の記事である。この用例は明確に「大体」の語が賢者の尺度となつている。資料一は武帝時代、『淮南子』の用法に対応し、資料二は宣帝時代、『塩鉄論』の用法に対応する。資料三は、桓譚が朝廷に出仕した頃のものである。これらの用例を比較すると、桓譚の賢者Ⅱ「大体を知る者」という図式はすでに定着していたといえよう。『漢書』にはまだ用例がある。卷四十九 晁錯伝、卷七十四 魏相伝、卷五十 汲黯伝がそれである。「詔策に曰く、国家の大体に明らかなりと。……此れ謂わゆる天地に配して、国の大体を治むるの功なり」(晁錯伝)、「臣相知能浅薄にして国家の大体、用の宜しきに明らかならず」(魏相伝)の資料からも文帝(前一八〇)〜一五七年)・宣帝(前七四)〜前四九年)時代に「大体」の語は、爲政の大綱の意で重視されていたことが解る。また、黄老の徒である汲黯を評して「大体を引きて、文法に拘らず」ということなどは、この語の来源に近い意味を示してい

る。

要するに「大体」の語は『孟子』に始まり、『莊子』『荀子』を経て『韓非子』に到り自然天道觀を基調とした法家思想の用語として集大成される。これが後に漢代初期の黄老思想の展開とともに定着したものと思われる。その概念は「大綱」「大局的見地」の意となり、細事に拘泥せず、全体的な要点の把握を爲政者の素質として要請するものとなった。これら「大体」についての考察によつて現実の爲政集団に対し桓譚が何を求めていたか推しはかることができる。次に、この賢者論と王充『論衡』との関わりを見ることにしたい。

## 五 王充の累害説と運命論

桓譚との関わりを見るとき、王充がかなりの影響を受けていたことが解る。たとえば、桓譚の「賢」の分類である。王充はこれを發展して「儒生」・「通人」・「文人」・「鴻儒」（以上、『論衡』超奇篇）とする。文人・鴻儒は桓譚のいう、「公輔の士」・「天下の士」に相当しよう。爲政の「輔佐」に登用された人物が非難や迫害に遭遇することを、「既に之れを得れば、大難三にして善を止むること二あり」として「大難三」と「止善二」を挙げる。これは『論衡』累害篇に「夫れ郷里には三累あり、朝廷には三害あり」という三累三害説に継承發展する。この問題は『論衡』状留篇に、さらには命義篇・命祿篇に論及する問題に重なることにもなる。桓譚の賢輔登用論は『論衡』程材篇・量知篇・謝短篇に展開する。また、桓譚の賢者Ⅱ大材説は『論衡』答佞篇・効力篇・定賢篇に展開するものとなる。（※後章、「王充の人材論」に詳述した）このように王充の賢者論は桓譚の主張を文吏と儒生とを対比し、さまざまな篇に再構成している。したがってその具体的な継承関係を論の対象に取り上げるのは困難だといわざるを得ない。

桓譚の雜然とした批評を組織立て、發展させたものと考ええる。

ここでは、桓譚の「大難三、止善二」と王充の「三累三害」を取り上げ、王充の賢者論については章を改め考察の対象としたい（第十四章、王充の人材論を参照）。

### 「桓譚、大難三」

(一) 世の事を爲むるに、中庸多くして、大材少なし。少は衆に勝たず。一口は一国の訴に与らず。孤特の論を持し、雷同の計を干し、疎賤の処を以て、貴近の心に逆らば則ち万に合わず。此れ一難なり。<sup>五九</sup>

(二) 夫れ卓殊を建て、非常を爲すは、乃ち世俗の見る能わざる所なり。また明智をして事を図りて、衆と之れを平にせしむるも、また必ずや足らず。此れ二難なり。<sup>五九</sup>

(三) 既に聴納せられ施行する所ありて、事未だ成るに及ばず。讒人随いて之れを惡む。即ち中道に狐疑し、或いは言いし者をして還た其の尤を受けしむ。此れ三難なり。<sup>五九</sup>

(一) は世の中に「大材深智」の賢者は少なく、「孤特の論」を持し、衆人の雷同の計に干犯す。身は「疎賤」の地位にあり、「貴近」の人に逆らわば、万のこと合わず。「貴近」の「近」は側近の意であろう。いかに「大材」であろうと非難されて終わる。(二) の「卓殊」は他と異なる優れた見解の意である。「非常」の「常」は平凡で変化のないこと。「非常」は「卓殊」と同意であろう。次句の「不能見」の「見」は「理解」の意。一般の人々は理解できないこと。「明智」とは「大材」賢者のこと。彼らが「事を図る」。衆と目立たぬようにしても、十分には到らない。(三) は意見が取り上げられ施行されても、事がなかなか完成しない。これを見て、中傷讒言し、貶めようとするものが現れる。上のものが途中で疑惑し始め、發案したものを罰するの意。

### 「桓譚 止善二」

(一) 智者心を尽くし言を竭し、以て国の爲に事を造すに、衆之れを問すれば、則ち反て疑わる。尅も当合せざるに、遂に譖想せらる。十善有りと雖も隔つに一惡を以て去る。これ一止善なり。<sup>(五九)</sup>

(二) 材能の士、世の嫉妬する所なり。明君に遭遇すれば、乃ち尅に興起す。既に幸いにして之れを得るに、又復た衆に随い與にせざれば、知者仲尼の若きこと有りと雖も、猶お且つ出で走らん。此れ二止善なり。<sup>(五九)</sup>

「止善」とは、善事を中断するの意である。国家のために仕事をしているのに、人々に譏られ、反つて疑われる。全く筋違いなのに、遂には「譖想」(責めを受ける)される。十善あれども一惡で隔て捨てられることとなる。二は材能の人は世に嫉妬される。明君に遭遇すれば、重用される。幸いに重じられるが、また、人々に従い一緒にできないと、知者仲尼のようであっても、最後には朝廷から追い出されてしまう。この二者は、ともに同僚の嫉妬の感情によるものである。

桓譚の「大難、止善」の論は材能の士が人々に嫉妬によつて排撃され、孤立し、最善を尽くすこと無く、追放されることを訴えたものである。大材の士と君主の間が「緻密堅固」であり、腹を割つて話できる互いの信頼がなければ、「遂功竟意」(功を遂げ意を竟ぐ)は難しいと桓譚はいふ。大材の士を認知する君主がいるかどうかが問題となつてくる。桓譚の主張から見て、当時、大材、大体の君主は存在しなかつた事となる。桓譚を認めてくれる皇帝はいなかつたのである。桓譚の問題提起は無残な結末を招来する。だが、これを継承するものが現われた。王充である。桓譚の生卒年に関する考証は未だ完全とはいえない。桓譚の死は建武五年から十年の間と考える。王充の上洛を建武二十年頃と見ると、王充と桓譚の關係は『新論』を間にした間接的なものと思われる。王充が『新論』を手にしえたのは師班彪の蔵書であつたに違いない。王充は『論衡』著述に当たり感銘を受けた桓譚『新論』を模倣する。王充は「大難、止善」の桓譚の論をさらに詳細に論述しようと試みる。それが『論衡』累害篇である。<sup>(六〇)</sup>

凡そ人の仕宦には稽留せられて進まざるあり。行節に毀傷せられて全からざるあり。罪過累積せられて除かれざるあり、声聞闇昧にせられて明らかならざるあり。才下るにあらず。行は悖るにあらざるなり。又知昏きにあらざ、策昧きにあらざるなり。外禍に逢遭し、之れに累害さるればなり。唯だ人の行いのみにあらず。凡そ物みな然り。生動の類は、咸な累害せらる。累害は外よりし、其の内に由らず。夫れ累害の従りて生起する所に本づかずして、徒らに責めを累害されし者に帰するは、智明らかならず。闇の理を塞ぐ者なり。

累害篇は冒頭から人間疎外の実態を提示する。この疎外がなぜなされるのか。人物が無能だからではない。行為が道徳に反するからでもない。知識に疎いからでも、対策が拙いからでもない。個人の知能・徳行に問題があるのではない。それは全て「外禍に遭遇し、累害される」ことに発する。これを個人の資質の問題として疎外された者を非難するのは「智明らかならず、理に闇塞するもの」であると批判する。王充は累害を受けるのは人間だけでなく、「生動の類」全てがこれに該当するという。一般化し、原理として認識すべきを要請する。その例として植物と鼠が飯中を渉ることを挙げる。人が大事に物を育てていても「卒然として牛馬根を踐み、刀鎌茎を割れば、生きる者は育たず、秋に至るも成らず。成らざるの類は、害に遇いて遂げず、生を得ざるなり」と俄に生が中断されることを説き、また「夫れ鼠飯中を渉るに、捐てて食らわず。捐飯の味、彼の汚れざる者と鈎しきも、鼠を以て害と爲し、棄てて御せず」と説く。君子の「累害」は「彼不育之物不御之飯」と「同一」である。「累害は外よりし、其の内に由らず」「俱に外由り來たる。故に累害と爲す」という。「我に由らざれば、之れを何にか由ると謂わん」。王充は累害の源を「郷里」と「朝廷」（役所）に置く。「郷里に三累有り、朝廷に三害有り。累は郷里に生じ、害は朝廷に発す。古今才洪行淑の人、此れに遇ふこと多し」と指摘する。「三累」「三害」とは何か。順次、王充の説明を聴こう。

(一) 凡そ人の操行、慎み忖びて友に交わること能わず。同心なれば恩篤く、異心なれば疏薄なり。疏薄なれば

怨恨し、其の行を毀傷す。一累(ス)なり。

(二) 人才の高下は、鈞同なる能わず。同時に並び進むも、高き者は榮を得、下き者は慙悲し、其の行を毀傷す。二累(ス)なり。

(三) 人の交遊は、常に欲ぶこと能わず。欲ばば則ち相親しみ、忿れば則ち疎遠なり。疎遠なれば怨恨し、其の行を毀傷す。三累(ス)なり。

(四) 位少なく人衆く、仕うる者は進を争い、進む者は位を争う。將に見えては相毀り、傳致を増加す。將昧く明ならざれば、然りとして其の言を納る。一害(ス)なり。

(五) 將吏好を異にし、清濁操を殊にす。清吏は郁郁の白を増し、涓涓の言を挙げ。濁吏悲恨を懷き、徐ろに其の過ちを求め、緘微の謗りに因り、被けしむるに罪罰を以てす。二害(ス)なり。

(六) 將或は佐吏の身を幸にし、其の言を納信す。佐吏清節にあらざれば、必ず人を抜き次を越え、其の意に近失せば、之れを毀つこと過度。清正の仕、行を抗して志を伸ばさんとするに、遂に憎む所となり、將に毀傷せらる。三害(ス)なり。

「三累」は交遊における人間関係の親疎と才能の高低から生じ、「三害」は榮達を競う欲求の中に生じ、官吏の節操の清濁の相違により讒訴、毀傷されることから生ずると述べている。この累害説がその根底に桓譚の「三難、二止善」を有したことは明白であろう。桓譚も同様であるが、仕官に当たり「知己」に遇うか否かにある。桓譚は「明君」に遭遇して、君臣が「緻密堅固にして、心を割きて相信じ、間疑なき」関係を説く。対して王充は「郷里」「朝廷」(地方官署)と場を限定し、仕官の問題でも上官を「將」と記している。帰郷後、王充は県・都尉府に仕官している。累害篇の「將」は地方官の武將であろう。郡守の別名ともいう。

拙論「王充初期思想初探」に示した逢遇篇・累害篇・命禄篇の三篇は王充の初期の著作「譏俗節義」が原型になっている。自紀篇は「在県位掾功曹、在都尉府位掾功曹」という。都尉府は会稽に在った。累害篇に記す「将」を都尉府の長官とすると「郷里」「朝廷」での三累三害も現実味を帯びたもの、切実なものとなる。王充は世俗の常識的官吏観に迎合することはできなかった。王充は清吏、清節・清正の吏であろうとした。いかなる下級の官吏にせよ王充はその位にあつて清らかな節操を持していた。しかし、「好んで同志を友とし、仕うるに地を択ばず。操を濁し行を傷る。世何ぞ效放せんや」（自紀篇）と罵られる。賢才であり、操行潔白であれば高位高官は約束されている。才能、操行と官位の高低はパラレルである。これが世俗の通念である。逢遇篇には「世俗の議に曰く、賢人は遇すべく、不遇なるは亦た自ら其の咎なり」とある。これが世俗の常識的仕官の通念であつた。また、命禄篇には「世俗、人の節行高きを見れば、則ち曰く、賢哲此の如し。何ぞ貴ならんと。人の謀慮深きを見れば、則ち曰く、弁慧此の如し。何ぞ富まざらん」「世の事を論じる者は才高きを以て、当に将相たるべく、能下き者は宜しく農商たるべしとす。智能の士の官位至らざるを見、怪しみて之れをそしりて曰く、是れ必ずや行操を毀たると。行操の士の（官位至らざるを見）、亦た之れを怪しみ毀りて曰く、是れ必ずや才知に乏しからんと」ある。「世俗の議」「世俗」「世の事を論じる者」の発言は、すべて王充に向けられたものと言えるだろう。王充は世俗の好奇の目に曝されていた。たとえ下位であつても在官の時代に「蟻付」した衆人は、退居した途端に恩義を棄てる。「充升擢在位之時、衆人蟻付、廢退窮居、旧故叛去」（自紀篇）。この現実に対し、王充は、才能の高下、操行の清濁と官位の尊貴、卑賤になんの因果関係もないと説く。官位の尊卑は君相、知己に逢遇するか否かにある。ここに「遇、不遇」が問題となる。王充は「今俗人既不能定遇不遇之論。又就遇而譽之、因不遇而毀之。是據見效案成事、不能量操審才能也」（逢遇篇）と批判する。王充は「遇不遇」を「時」に繋ぎ、「個」に付与される天賦の「命」とする。命禄篇はその冒頭に「凡人遇



偶及遭累害、皆由命也」と記す。王充がなぜ仕官の進退を「命」とするのか。「命」の論議は桓譚にはない。王充は桓譚の議論からさらに一步踏み出したのである。

王充は仕官の進退についての世俗の通念に批判を展開した。仕官の進退は、個の内なるものではなく外からの力であるとして累害説を打ち出した。桓譚は仕官の進退は人の「嫉妬」の感情により左右されること。嫉妬による讒言、中傷により、停滯を余儀なくされると説いた。王充もこれを下敷きにして論を展開した。交友関係の親疎、操行の清濁等々の中に嫉妬、憎悪を助長し、やがて讒訴となる。愚昧の将相はこれを受け、清正、清節の士は排斥される。官位の進退には「三累三害」のみではない。官吏として「百行を動かし、万事を作すに」、「嫉妬の人、随って雲のごと起くる」と指摘する。「枳棘」が容体を引っ掻き、蜂や蠍の類が毒針で体を突き刺す如くであるという。世俗は官を完（全）うすれば、「潔」、毀謗されると「辱」、昇進すると「善」、廢退すると「惡」という。だが、仕官を完うし、榮達するのは「幸」（遇）であり、毀謗、廢退するのは「不遇」（不幸）なのだと言王充は説く。

王充は世俗の通念を批判し、官吏世界の實態を明かして、世俗の啓蒙を図る。累害という個の内実とは無縁の郷里や同僚から陰に陽に加えられる陰湿な中傷が廢退の因である。この世俗の啓蒙は地方官吏との対立を派生する。地方官吏は地域と密接である。王充は身の潔白、清節を主張すると同時に官吏社会（知識層）との対立解消の理論構築を模索する。「累害の謗を極めて、賢才の実見わる。……徳鴻いなる者は謗りを招き、士爲る者は口多し。……君子信を篤くし己れを審らかにするに、安んぞ能く累害を人にとどめん。……忠言を以て患を招き、高行を以て恥を招く、何れの世か然らざらん。……清にして塵を受け白にして垢を取り、……貞良は妬まれ、高奇は噪がる」（累害篇）と。これらはみな清正、清節の士への累害である。王充は孔子、墨子、顔回、曾参すら累害を免れ、身を完うするとはできなかった。また、郷里に迎合するもの「俗に偶し身を全うするもの」は「郷原」であり、孔子、孟子もこれ

を咎めたともいう。王充は学問、道德の權威、古代の顯学、孔子・墨子、また顔回・曾参・孟子を自説の論拠とする。歴史の事実を論証とするのである。王充のこの論説を世俗や俗吏は肯定せざるを得なくなる。「その論説始めは衆を詭するが若きも、其の終わりを極め聴かば、衆乃ち之れを是とす」（自紀篇）となる。論議の場ではこうであっても、世俗の通念が簡単に変わるわけではない。王充は現実を肯定する理論を模索する。これが個の内実（才能、操行）と「時」の中の「遇不遇」、人との遭遇の理論化であった。才能、操行と遇、不遇による栄達、廢退の論議は、王充に始まるものではない。既に孫卿『荀子』にある。また『呂氏春秋』遇合、首時、長攻の各篇は運命を決する要因として「遇」「時」「天」を説く。先行するこれらの書物をや天文、律曆理論を吸収し、「命」の論へと展開する。王充は命禄篇や他の諸篇に連なる運命論を用意する。「遇不遇」は命であり、「死生寿夭」「貴賤貧富」もすべて命である。この理論は現実の諸現象を「命」の語に包括し、肯定する道筋をつけたこととなる。賦与された命を生きたと、天命に生きること王充は説く。この運命論は王充思想の中核となる。

先に『譏俗節義』について記したが、「譏俗」が世俗、俗人の通念への批判であるとすれば、「節義」とはなにか。次にこの語を検討する。

逢遇篇、累害篇、命禄篇に説く歴史的事実としての「遇不遇」や、現実の汚濁する世相を背景とした「三累三害」の論は、命禄篇の中ではじめて「命」の自覚の下に統一される。個の才能、行操と仕官の進退關係を因果律で構成する通俗的既成の観念は、社会の常識的な通念であった。学問が禄利の捷徑である社会では「明経徳就」であれば、官位の昇進は当然のこと、必然と意識された。この通俗的観念としての必然性の論理は、官吏として道を逸脱した利己的な追求の中に形骸化する。この形骸化した必然の論理に対し、王充は偶然の論理で対抗する。この偶然の出会い「時」に制約され、「時」に包括される。「時」に偶然に出会う。この「時」は個を超えた普遍不動の流れである。客

観的に「時」は必然自然の中に刻まれてある。王充はこれを「命」とした。後天的に変更不可能の「命」が個に賦与されてある。これを自覚し、これを甘受し、これに生きる。「命」を信じる者はいかに生くべきか。王充は「命」の存在を孔子、孟子、賈誼、司馬遷、揚雄等のことばに確認し、「命」を知る者、「天命」を信じる者の生き方を明示する。それは榮譽・栄達・富貴を追求することではない。欲望の充足のみを求め、功利的、打算的に狂奔する世俗に、道義を重んじ、清節を守ることこそ命を自覚するものの生き方であることを示したのである。桓譚は「命は知り難し」という。これに対して王充は「命は甚だ知り易し」（骨相篇）という。王充が桓譚から継承したものは「論」であつた。その内容にも継承と発展がある。しかし思想の上で「命」を肯定するか否かは、その展開に大きな意味を持つ。時代は前後するが、王充の運命論の先行文献として『呂氏春秋』がある。次章はこの関わりを見ることにする。

### 結語

前漢成帝、哀帝の頃、西域との貿易の中で宝玉と共に伝来したものに歌舞音曲があつた。桓譚が音律を好み「性倡樂を嗜む」という記録の中には、伝来した西域の音楽舞踊も含まれている。シルクロードは西方文明の通路であつた。同時に天竺国に淵源する浮屠の教えも入ってきた。仏教の伝播である。この伝道人は病む人々に医療を施すことで遇された。成帝時代の度重なる甘泉の秦時、河東の祭祀は王室の後嗣を祈願するものであつた。哀帝も病弱、後嗣はなかつた。これは王室の興亡に関わる重大な問題であつた。中国内外の神仙・方士・巫医を大金を以て招聘し、皇帝の診察治療に従事させた。哀帝元壽元年（前二）、大月氏国の使者、伊存が博士弟子の景廬に仏陀の教え、浮屠經を口授したと伝える（『三國志』魏書、烏丸・鮮卑・東夷傳第三十、裴注引、魚豢『魏略』西戎傳）。その教えがいか

なるものであったか不明である。しかし教えの中に、無私、無欲を説き、靈魂不滅を説くことばもあつたに違いない。この博士弟子が、浮屠の教えなるものを独り胸中に蔵することはできなかった。浮屠の教え、遙か彼方の死の砂漠を越えて伝えられた浮屠経は前漢末期の思想界、民間宗教の世界を震撼させた。文化果つる地として疑わぬ、西域の地に仏教文化が開花していた。前にも論じたが、漢王朝は、西域匈奴を「弓矢の国」と侮蔑し、自らを「冠帯の室」と自負した。これが排他的な中華意識を形成した。古典を学ぶ知識人は西域の文化に直面し驚愕する。そこには深い真理が宿っていた。知識人が懐く自国の文化にたいする矜持は動揺する。西域の諸国にも言語文化がある。それは縦書きの直線の文字ではない。横書きの曲線の文字であり異質である。だが万巻の自国の古典を博覧する学者が、西域の口から口へと伝えられる口承文化に深い真理が隠れていることを理解できない筈はない。劉歆、揚雄、桓譚は自国の文化に矜持を懐きながら、異質の文化を理解できる一人であつた。彼等だけではない。多くの知識人はこの異質の文化を自国の文化、宗教的な神仙思想に附随させることを考えた。浮屠のいう無私、無欲は黄老思想にも恬淡無欲の主張があり、類似する。多くの知識人は自国文化の優越性、固まった中華意識から、西域文化への侮蔑をぬぐい去ることはできなかった。また、この浮屠の教え、神秘的宗教に対抗するため孔子の教えに内包する宗教性を更に掩飾し讖緯的儒教を構築した。西域から伝来する文化（浮屠）に対峙せんとした学者もいた。自国の古典的文化的論理を突き詰め、それを以て靈魂不滅の浮屠の教えと対峙したのである。桓譚、王充はその一人である。桓譚の形神論議と靈魂不滅論は対峙する論議である。この議論は劉歆の兄の子劉伯玉（伯師、伯生）とか杜房との対話に記される。劉歆もまたこの会話に入っていた。前漢末、王莽時代と靈魂の問題や不老長生問題は知識人の話題の一つであつたに違いない。王侯、貴人も神仙思想は魅力的であり、生きる苦悩からの超越を求め、無私、無欲を説く浮屠の教えも充分に魅惑的であつただろう。

成帝晩年、病弱だった皇帝の様々な祭祀儀礼、特に甘泉での泰畤（泰一神）等の祭祀は皇子の生誕を祈祷する場であつた。後継者なき前漢王室は哀帝に至り、末期的症状を呈し始めていた。居摂元年四月、劉氏一族の劉崇と張紹の百余人の叛乱はあつてなく終わるが族誅されず、張紹の従兄張竦は劉崇の族父劉嘉のために上奏する。その言に「建平、元寿の間、大統 幾ど絶え、宗室は幾ど棄てらる云々」（『漢書』王莽傳）と、平帝即位、孺子嬰を擁立する王莽は漢王室を擁護する摂政であつた。やがて居摂から新始建国へと年号が変わる。歴史は王莽の劉氏王朝篡奪と記すが、この変化は中華の国体を保守していくための必然であつたのではなからうか。王莽の継承なくして漢民族は衰退・滅亡の道をたどつたであろう。王莽は天命を受け、新しい国（神聖王朝）の天子・皇帝として、宗教的な政治の中央集権化をはかった。

王莽は一貫して匈奴・西域を侮蔑的に扱つた。その初めは印綬の返上であり、「新」印の授受であつた。「五威将に符命を奉じ、印綬を齎し、王侯以下吏官の名の改むる者に及び、外は匈奴・西域、徼外の蛮夷に及ぶまで、皆即ち新室の印綬を授け、因りて故の漢の印綬を収めしむ」（『漢書』卷九十九中、王莽傳）というように、従来の漢室の印綬を返上させ、「璽」の印を「章」の印に変えた。「漢の印文を改め、璽を去り章と曰う」（同上）と伝える。この変更により匈奴・西域の「王」の称号を僭称とし改めて「侯」とした。また彼等に改名を迫つた。これらはすべて王莽「新」王朝への従属を強制することであつた。王莽のこれらの政策は儒家の古典から導き出したものであり、周王朝の古典的世界への回帰であつた。王莽は中華と夷狄を差別した。中華意識の高揚は匈奴・西域への蔑視を燃え上がらせる。従つて匈奴・西域、徼外の蛮夷から伝播するものは、宝玉以外は、その価値を認めなかつた。これらの政策により王莽政權は、匈奴・西域の激しい抵抗に遭遇することとなる。対外遠征、匈奴との戦いはかなりの戦費を必要とした。やがて内乱が勃発する。様々な施策が水泡に帰し、王莽が漸臺の西北の隅で惨殺されたのは、地皇四（後二

三) 年、年六十八歳のことであった。<sup>六七</sup>王莽は神聖王として君臨した。最後の最後まで叛乱を沈静すべく符命、威斗を手には告誡した。王莽を惨殺した叛徒は、殷の紂王、楚の項羽と同様に王莽の死体をバラバラに切り刻んだ。カリスマ王であればあるほど無惨に切り刻まれる。怨恨とは無関係な衆徒が屍を刻み争奪するさまは狂気とより言いようがない。叛徒はただ賞賜を得るためだけに行ったのであろうか。この行為には何らかの宗教的呪術が関わっているのではなからうか。

儒学が儒教として宗教化したのは西域から伝播してくる浮屠の教え、この外庄・外因が働いた。中国古代の知識人は中華意識のもとで自国の宗教文化を再構築する要に迫られる。その一つとして編み出されたのが不老長生、養生術を中心とした黄老神仙思想の中に浮屠を取り込むことであった。その二として民間の中に育まれた符命、讖書を古典に結合させ新たな神秘的宗教を国教として構築することであった。かくして後漢時代、神秘的讖緯思想、中国的宗教が歴史の舞台に躍り出るのである。

歴史はこの事実には沈黙を守るだけである。班固『漢書』にしても、東漢(後漢)を記す多くの史書に、これを示す記録はない。この消息は初期の光武劉秀王室で讖書の選定に携わった尹敏や桓譚の図讖批判に窺われる。『後漢書』儒林列伝、尹敏傳に「建武二年、……帝、敏の経記に博通なるを以て、図讖を校せしめ、崔駰が王莽のために著録次比せし所を蠲去せしむ。敏の對えて曰く、讖書は聖人の作りし所に非ず、其の中に近鄙の別字多く、頗る世俗の辞に類す。後世に疑誤あるを恐る」とある。先に記したが、桓譚は「今、諸々の巧慧、小才、伎数の人、図書を増益し讖記と矯稱し、以て貪邪を欺惑し、人主を誑誤す。焉んぞ之を抑遠せざるべけんや」という。光武劉秀はこれを強引に推し進め、中元元(後五六)年、「図讖を天下に宣布」するに至る。建武元(後二五)年から三十年を費やし、多くの学者の手により整理され、宣布に至るのである。以後、後漢の時代、儒者の多くは讖緯を学び、これに疑問を呈

するものは少ない。彼等はこれを支持したのである。権力に迎合した御用学者と非難するのは容易である。しかし、古典としての万巻の書を読破した通儒、文儒、賢儒等が、何故にこれを支持したのか。その理由として考えられるのは、春秋の一統の思想である。西域、匈奴地方から伝播した精神文化浮屠の教えに対抗し、大漢民族の国体の維持発展のために図讖、讖緯を国家宗教の原点として擁護したのである。その基底には強固な抜きがたい中華意識があり、攘夷の思想があった。

漢民族の優越性を保守するために国家権力は言論を統制した。桓譚は「叩頭流血」し、ようやく許された。また尹敏は光武劉秀に重用されながらも図讖の非を論じ「沈滞」を余儀なくされた。後に尹敏は班彪と親しく交わりを結んだ。「相遇う毎に、輒ち日盱るるも食を忘れ、夜分も寝ねず」と、談論は深夜にまで及んだという。班彪と尹敏の交遊は、王充が班彪に師事した時期と重なる。明帝永平五年、尹敏は交りをむすんでいた周慮が捕らえられ、これに連座して官（長陵令）を罷免される。放免された時、「瘖豊の徒は、真に世の有道者なり。何ぞ謂わん、察察として、斯の患に遇うとは」（『後漢書』儒林列伝、尹敏傳）と嘆いたという。これらはいずれも厳しい言論統制を示唆するものである。尹敏は夜更けまで班彪となにを語り続けたのであるうか。

班氏一族は秦の始皇帝末年、北方の雁門郡、楼煩に難を避け、牧畜を生業とし「財を以て辺に雄」（『漢書』叙傳）となった。顔師古は「国家衣服車騎の禁を設けず、故に班氏は多財を以て辺地の雄豪と爲る」と解説する。匈奴、西域との交流なしでは「雄豪」となることは難しかったであろう。辺地の諸侯、西域都護府の將軍達はこの交流の中で西域の異文化に接触していたはずである。

成帝の初め、班氏一族、班況の娘が婕妤に召される。班婕妤は薄幸であった。班彪家は「家に賜書あり、内は財に足る。好古の士、遠方より至る。父党の揚子雲以下、門に至らざるなし」（『漢書』同上）というように蔵書家として

知られる。桓譚はその昔、老莊の書を借用しようとし、班彪の従兄、班嗣に鋭い批判を浴びた。班固はその叙傳にこれを記す。この時点で桓譚は既に儒家として著名であつた。「今、吾子は已に仁誼の羈絆に貰かれ、名声の韁鎖に繋かれ、周、孔の軌躅に伏し、顔、閔の極攀に馳せ、既に世教に繫攀せらる。何ぞ大道を用て自ら眩曜するを爲さんや」と。

光武建武二十年頃、王充は京師に遊学し、班彪に師事する。班氏の藏書は魅力であつただろう。王充はこの藏書を通し、学問を形成する。班彪の没後の事であろうか「洛陽の市肆に遊び、売る所の書を閲し、一見し輒ち能く誦憶し、遂に博く衆流百家の言に通ず」(『後漢書』王充傳)と伝える。班彪は没後(五十四年)、扶風、平陵に帰葬される。明帝永平五年、班固が校書郎となり、一家共に上洛するが、貧窮の生活であつた(『後漢書』班超傳)という。その藏書の一部は市肆に流れていたのであろう。

洛陽に滞在中、王充はシルクロードを通つて、やつて来る西域の文物に接してははずである。やがて西域を通し、また、海上の路を通して、浸透した浮屠の教えも知っていたに違いない。桓譚や王充は、この西方の神の教えに對し、自国の古典的文化を身につけ、儒者として攘夷を念じ、發憤著書したのである。大漢、中華の民として礼の秩序、道義的五經の正義を提唱し続けたものと思われる。

## 《注》

(一) 神僊者、所以保性命棄之真、而游求於其外者也。聊以盪意平心、同死生之域、無術的於胸中。然而或者專以爲務、則誕欺怪迂之文彌以益多、非聖王之所以教也。孔子曰、索隱行怪、後世有述焉、吾不爲之矣(『漢書』卷三十 藝文志)。



- (二) 劉子駿信方士虛言、謂神仙可學。嘗問言。人誠能抑嗜欲、闔耳目、可不衰竭乎。余見其庭下有大榆樹、久老剝折、指謂曰、彼樹無情欲可忍、無耳目可聞。然猶枯槁朽蠹人雖欲愛養、何能使不衰（『弁正論』引陳思王弁道論所引『桓子新論』）。
- (三) 余嘗過故陳令同郡杜房、見其誦老子書。言老子用恬淡養性、致壽數百歲。今行其道寧能延年却老乎。余応之曰、雖同形名、而質性才幹、乃各異度、有強弱堅脆之姿焉。愛養適用之、直差愈耳。譬猶衣服器物、愛之則完全乃久（『弘明集』卷五、『新論』形神、晉、桓譚）。
- (四) 猶人与禽獸昆蟲、皆以雄雌交接相生。生之有長、長之有老、老之有死、若四時之代謝矣。而欲變易其性、求爲異道、惑之不解者也（『弘明集』引『新論』）。
- (五) 余与劉子駿言養性無益。其兄子伯玉曰、天生殺人、渠必有生人渠也。余曰鉤吻不與人相宜。故食則死、非爲殺人生也。譬若巴豆毒魚、砒石賊鼠、桂蠹蠹、杏核殺猪。天非故爲作也。（『太平御覽』卷九十九、渠部引『桓子新論』）。
- (六) 余嘗與郎冷喜出、見一老翁糞上拾食。頭面垢醜、不可忍視。喜曰、安知此非神仙。余曰、道必形体如此、無以道焉（『太平御覽』卷三三二、人事部引桓譚『新論』）。
- (七) 森三樹三郎『中国古代神話』（清水弘文堂、一九六九年）。
- (八) *La Chamanisme et les Techniques archaïques de l'exalté*, Paris: Payot, 1951. 堀一郎訳、『シャーマニズム——古代のエクスタシー技術』（冬樹社、一九七四年）。
- (九) 儒書言、淮南王學道、招会天下有道之人、傾一国之尊、下道術之上。是以道術之上並会淮南、奇方異術、莫不爭出。王遂得道、舉家升天。畜產皆仙。犬吠於天上、鵲鳴於雲中。此言仙藥有余、犬鵲食之、並隨王而升天也。好道學仙之人、皆謂之然、此虛言也（『論衡』道虛篇）。
- (一〇) 人稟元氣於天。各受寿夭之命、以立長短之形。……器形已成、不可小大。人体已定、不可減增。用氣爲性、性成命定。体氣與形骸相抱、生死與期節相須。形不可變化。命不可減增。以陶冶言之、人命之短長、可得論也。……假令人生立形謂之甲、終老至死、常守甲形。如好道爲仙、未有使甲變爲乙者也。夫形不可變更、年不可減增（『論衡』無形篇）。

(一) 盧敖游乎北海、經乎太陰、入乎玄閔。至於蒙穀之上、見一士焉。深目玄準、鴈頸而戴肩、浮上而殺下、軒軒然方迎風而舞。顧見盧敖、樊然下其臂、逡巡乎碑下。敖乃視之、方卷然龜背而食(蛤蜊)(合梨)。……笑曰、嘻、子中州之民也。不宜遠至此。此猶光乎日月而戴列星、四時之所行、陰陽之所生也。此其比夫不名之地、猶突兀也。若我南游乎罔浪之野、北息乎沈羅之鄉、西窮乎杳冥之黨、而東貫溟濤之先。此其下無地、上無天、聽焉無聞、而視焉則營。此其外猶有狀。有狀之餘、壹舉而能千萬里、吾猶未能之(至)(在)。今子游始至於此、乃語窮觀。豈不亦遠哉。然子處矣。吾與汗漫期於九垓之上。吾不可久。若士者、舉臂而縱身、遂入雲中。盧敖目仰而視之、不見。乃止(駕)(喜)、心(杯治)(不怠)、悵若有喪。曰、吾比夫子也、猶黃鵠之與壤蟲也。終日行而不離咫尺、而自以為遠。豈不悲哉。『論衡』道虛篇。「語釈」を掲げておこう。北海は、北の大海。太陰は、陰氣盛んな北方。玄閔は、北方の山。蒙穀も、北方の山の名。深目は、落ち窪んだ目。玄準は、頰骨が高いこと。鴈頸・戴肩は、首が長く、肩幅が広いこと。浮上・殺下は、上部に行くにつれ広く、下体が細いさま。軒軒然は、ひらひらと手をあげて揺らし舞うさま。樊然は、舞をやめる。碑下は、山の陰。卷は、腰を掛ける。中州の民は、中国人。不名の地は、名づけられない所。突兀は、形に凹凸があるさま。罔浪は、廣大無限の原野。沈藐は、沈黙の世界。杳冥は、遙かな闇の世界。鴻濤は、光り射す、輝く世界を示す。

(二) 曼都好道学仙、委家亡去、三年而返。家問其狀。曼都曰、去時不能自知。忽見若臥形。有仙人數人、将我上天、離月數里而止。見月上下幽冥。幽冥不知東西。居月之旁、其寒悽愴。口飢欲食。仙人輒飲我以流霞一杯。每飲一杯、數月不飢。不知去幾何年月。不知以何爲過、忽然若臥、復下至此。河東号之曰斥仙(『論衡』道虛篇)。

(三) 世或以老子之道爲以可度世。恬淡無欲、養精愛氣。夫人以精神爲壽命。精神不傷、則壽命長而不死。(往事)(成事)、老子行之、踰百度世、爲真人(『論衡』道虛篇)。

(四) 有血脈之類、無有不生、生無不死。以其生故知其死也。天地不生故不死。陰陽不生故不死。死者生之效、生者死之驗也。夫有始者必有終、有終者必有始。唯無終始者乃長生不死。人之生其猶水也。水凝而爲冰、氣積而爲人。冰極一冬而積、人竟百歲而死。人可令不死、冰可令不積乎。諸学仙術爲不死之方、其必不成、猶不能使冰終不積也(『論衡』道虛篇)。

(五) 関鋒『王充哲学思想研究』(上海人民出版社、一九五七年)。

(六) 馮友蘭『中国哲学史史料学初稿』(上海人民出版社、一九六二年)。

(七) 雖同形名而質性才幹、乃各異度、有強弱堅脆之姿焉。愛養適用之、直差愈耳。譬猶衣履器物、愛之則完全乃久。余見其旁有麻燭而地垂一尺所、則因以喻事。言精神居形体、猶火之然燭矣。如善扶持、隨火而側之、可毋滅而竟燭。燭無、火亦不能独行於虛空。又不能後然其地。地猶人之耆老、齒墮髮白、肌肉枯腊、而精神弗爲之能潤澤。内外周遍、則氣索而死、如火燭之俱尽矣(『弘明集』卷五、『新論』形神、以下、形神と略称)。

(八) 夫古昔平和之世、人民蒙美盛而生、皆堅強老寿。咸百年左右乃死。死時忽如臥出者、猶果物穀実久老則自墮落矣。後世遭衰薄惡氣、娶嫁又不時。勤苦過度。是以身生子、皆俱傷、而筋骨血氣不充強。故多凶短折、中年夭卒。其過病或疾痛、惻怛、然後終絶(『弘明集』卷五、『新論』形神)。

(九) 草木五穀、以陰陽氣生於土。及其長大、成実、実復入土、而後能生。猶人与禽獸昆虫、皆以雄雌交接相生。生之有長、長之有老、老之有死、若四時之代謝矣(『弘明集』卷五、『新論』形神)。

(一〇) 人之死猶火之滅也。火滅而耀不照、人死而知不慧。二者宜同一実。論者猶謂死有知惑也。人病且死与火之且滅、何以異。火滅光消而燭在、人死精亡而形存。謂人死有知是謂火滅復有光也(『論衡』論死篇)。

(一一) 夫人所以生者、陰陽氣也。陰氣主爲骨肉、陽氣主爲精神。人之生也、陰陽氣具。故骨肉堅、精氣盛。精氣爲知、骨肉爲強。故精神言談、形体固守。骨肉精神、合錯相持(『論衡』訂鬼篇)。

(一二) 人之所以生者精氣也。死而精氣滅。能爲精氣者血脈也。人死血脈竭而精氣滅。滅而形体朽、朽而成灰土(『論衡』論死篇)。

(一三) 人未生在元氣之中、既死復歸元氣。元氣荒忽、人氣在其中(『論衡』論死篇)。

(一四) 大久保隆郎「黄泉」の語の一考察(『加賀博士退官記念中国文史哲論集』講談社、一九七九年)。

(一五) 凡人稟命有二品。一曰、所當觸値之命。二曰、彊弱寿夭之命。所當觸値、謂兵燒庄溺也。彊弱寿夭、謂稟氣渥薄也(『論

衡』氣寿篇)。

(六) 命者何謂也、人之寿也。天命已生者也。命有三科以記驗。有寿命以保度、有遭命以遇暴、有随命以応行(『白虎通』寿命)。

(七) 漢太宗文帝有仁智通明之德。承漢初定、躬儉省約、以惠休百姓。救贍困乏、除肉刑減律法、薄葬埋、損輿服。所謂達於養生送終之實者也(『太平御覽』卷八十八、皇王部十三、漢孝文皇帝引、『桓子新論』)。

(八) 揚子雲爲郎居長安、素貧、比歳亡其兩男。哀痛之、皆持婦葬於蜀。以此困乏。雄達聖道、明於死生、宜不下季札。然而慕恋死子、不能以義割恩。自令多費而致困(『太平御覽』卷五百五十六、礼儀部、葬送四)。

(九) 侯外廬・趙紀彬・杜国庠・邱漢生『中国思想通史』第三卷(人民出版社、一九五七年)三三三頁。

(一〇) 藤川正数『漢代における礼学の研究』(風間書房、一九六八年)。

(一一) 昔楚靈王、驕逸輕下、簡賢務鬼。信巫祝之道、齋戒潔鮮、以祀上帝。礼群臣、躬執羽祓、起舞壇前。吳人来攻、其国人告急、而靈王鼓舞自若。顧応之曰、寡人方祭上帝樂明神、当蒙福祐焉。不敢赴救。而吳兵遂至、俘獲其太子及后姫。甚可傷

『太平御覽』五百二十六、礼儀部五引、『桓子新論』。

(一二) 楚靈王居千里之地、享百邑之国、不先仁義而尚道德。懷奇伎、□□□、□陰陽、合物怪、作乾谿之台、立百仞之高、欲登

浮雲、窺天文(『新語』懷慮第九)、※□は欠字。

(一三) 聖王治国、崇礼讓顕仁義、以尊賢愛民爲務。是爲卜筮維寡、祭祀用稀。王翁好信時日、而篤於事鬼神、多作廟兆、潔齋祀祭。……爲政不善、見叛天下、及難作兵起、無權策以自救解。乃馳之南郊告禱、搏心言冤、号興流涕、叩頭請命。幸天哀助之也。当兵入宮日矢射交集、燔火大起、逃漸台下、尚抱其符命書、及所作威斗。可謂蔽惑至甚矣(『群書治要』四四引、

『桓子新論』)。

(一四) 王者造明堂・辟雍、所以承天行化也。天称明、故命曰明堂。上円法天、下方法地。八窗法八風、……王者作円池如璧形、实水其中、以環壅之。故曰辟雍。言其上承天地、以班教令、流転王道、周而復始(董俊彦『桓譚研究』付録「桓子新論校

補)。

(一) 世信祭祀、謂祭祀必有福。又然解除、謂解除必去凶。解除初札、先設祭祀。比夫設膳、食已、驅以刀杖。(『論衡』解除篇)。

(二) 袁世好信鬼、愚人好求福。周之季也、信鬼祭祀、以求福助。愚主心惑、不顧自行。功猶不立。治猶不定。故在人不在鬼。在德不在祀。國期有遠近、人命有長短。如祭祀可以得福、解除可以去凶、則王者可竭天下之財、以興延期之祀。富家翁嫗、可求解除之福、以興踰世之壽。案天下人民、夭壽貴賤、皆有祿命。操行吉凶、皆有盛衰。祭祀不爲福。福不由祭祀。世信鬼神。故好祭祀。祭祀無鬼神。故通人不務焉。祭祀厚事鬼神之道也、猶無吉福之驗。況盛力用威、驅逐鬼神、其何利哉(『論衡』解除篇)。

(三) 民一以牛祭。巫祝賦歛受謝。民畏其口、懼被祟、不敢拒逆。畏以財盡於鬼神。產匱於祭祀。或貧家不能以時祀、至禁言不敢食牛膏。或發病且死、先爲牛鳴。其畏懼如此(『風俗通義』卷九)。

(四) 世信祭祀、以爲祭祀者必有福。不祭祀者必有禍。是以病作卜祟、崇得脩祀。祀畢意解。意解病已。執意以爲祭祀之助、勉奉不絕。謂死人有知、鬼神飲食、猶相賓客。賓客悅喜、報主人恩矣(『論衡』祀義篇)。

(五) 凡祭祀之義有二。一曰報功、二曰脩先。報功以勉力、脩先以崇恩。力勉恩崇、功立化通、聖王之務也。是故聖王制祭祀也、法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之。能禦大災則祀之、能捍大患則祀之。……凡此功烈、施布於民。民賴其力。故祭報之。宗廟先祖、己之親也。生時有養親之道、死亡義不可背。故脩祭祀、示如生存。推人事鬼、緣生事死。人有賞功供養之道。故有報恩祀祖之義(『論衡』祭意篇)。

(四) 武內義雄「桓譚新論に就きて」(『支那學』二一四、一九二一年)。

(四) 臣聞國廢興、在於政事。政事得失、由乎輔佐。輔佐賢明、則俊士充朝、而理合務。輔佐不明、則論失時宜、而舉多過事。夫有國之君、俱欲興化建善。然而政道未理者、其所謂賢者異也(『後漢書』卷五八、桓譚傳)。

(四) 唯鍼艾方藥者、已病之具也。非良医不能以愈人。材能德行者、治國之器也。非明君不能以立功。医無鍼藥、可作爲求買、

以行術伎。不須必自有也。君無材德、可選任明輔。不待必躬能也。由是察焉、則材能德行、国之鍼藥也。其得立功効、乃在君輔。伝曰、得十良馬、不如得一伯樂。得十利劍、不如得一欧冶。多得善物、不如少得能知物。知物者之致善珍、珍益広、非特止于十也（『羣書治要』卷四四、『桓子新論』）。

（四）賢有五品。家事于勤敕、順悌于倫党、鄉里之士也。作健曉惠、文史無害、鼎廷之士。信誠篤行、廉平公理、下務上者、州郡之士也。通經術、名行高、能達于從政、寬和有固守者、公輔之士也。才高卓絶、竦峙于衆、多籌大略、能因世建功者、天下之士也（董俊彦『桓譚研究』文史哲出版社、一九八六年、付『桓子新論校補』）。

（四）凡人耳目所聞見、心意所知識。情性所好惡、利害所去就、亦皆同務焉。若材能有大小、知略有深淺、聰明有關照、質行有厚薄、亦皆異度焉。非有大材深智、則不能見其大体。大体者、皆是当之事也。夫言是而計当。遭變而用權、居常而守正。見事不惑、內有度量、不可傾移、而詎以譎異、爲知大体矣。如無大材、則雖威權如王翁、察慧如公孫龍、敏給如東方朔、言災異如京明君、及博見多聞、至書万篇、爲儒教授數百千人祇益不知大体矣（『全後漢文』引、『羣書治要』卷四四『桓子新論』）。

（四）王翁之過絶世人有三焉。其智足以飾非奪是、辯能窮詰說士、威則震懼群下。又教陰中不快己者。故群臣莫能抗答、其論莫敢干犯匡諫、卒以致亡敗。其不知大体之禍也（『羣書治要』卷四四、『桓子新論』）。

（四）王翁始秉國政、自以通明賢聖、而謂群下才智莫能出其上。是故举措興事、輒欲自信任、不問與諸明習者通共。苟直意而發、得之而用。是以稀獲其功効焉。故卒遇破亡。此不知大体者也（『羣書治要』卷四四、『桓子新論』）。

（四）王翁嘉慕前聖之治、而簡薄漢家法令。故多所變更、欲事事効古、美先聖制度、而不知己之不能行其事。积近趨遠、所尚非務。故以高義退致廢乱。此不知大体者也（『羣書治要』卷四四、『桓子新論』）。

（四）王翁前欲北伐匈奴、及後東擊青・徐、衆郡赤眉之徒、皆不擇良將、而但以世姓及信謹文吏、或遣親族子孫、素所愛好、或無權智將帥之用、猥使據軍持衆、当赴強敵、是以軍合則損、士衆散走。咎在不擇將。將與主俱不知大体者也（『羣書治要』

卷四四、『桓子新論』）。

(四) 夫帝王之大体者、則高帝是矣。高帝曰、張良・蕭何・韓信、此三子者、皆人傑人也。吾能用之。故得天下。此其知大体之効也(『羣書治要』卷四四、『桓子新論』)。

(五) 高帝懷大智略、能自揆度、群臣制事定法。常謂曰、卑而勿高也。度吾所能行爲之。憲度內疏、政合于時。故民臣樂悅、爲世所思。此知大体者也(『羣書治要』卷四四、『桓子新論』)。

(六) 高祖欲攻魏、乃使人窺視其國相及諸將率左右用事者、知其主名。乃曰、此皆不如吾蕭何・曹參・韓信・樊噲等、亦易與耳。遂往擊破之。此知大体者也(『羣書治要』卷四四、『桓子新論』)。

(七) 令人毀君、君亦毀之。譬如賈豎・女子爭言。何其無大体也(『漢書』灌夫傳)。

(八) 宰相不親小事。非所當於道路問也。方春少陽用事。未可太熱。恐牛近行用暑故喘此時氣失節。恐有所傷害也。三公典調和陰陽職、所當憂。是以問之。掾史乃服、以吉知大体(『漢書』邴吉傳)。

(九) 宣爲相、府辭訟例不滿萬錢、不爲移書。後皆遵用薛侯故事。然官屬譏其煩碎無大体、不稱賢也。時天子好儒雅、宣經術又淺。上亦輕焉(『漢書』薛宣傳)。

(十) 爲世之事、中庸多、大材少。少不勝衆。一口不能與一國訟。持孤特之論、干雷同之計。以疏賤之處、逆貴近之心、則万不合。此一難也(『羣書治要』卷四四、『桓子新論』求輔)。

(十一) 夫建卓殊、爲非常、乃世俗所不能見也。又使明智凶事、而與衆平之、亦必不足。此二難也(『羣書治要』卷四四、『桓子新論』求輔)。

(十二) 既聽納有所施行、而事未及成。譏人隨而惡之。即中道狐疑、或使言者還受其尤。此三難也(『羣書治要』卷四四、『桓子新論』求輔)。

(十三) 智者尽心竭言、以爲國造事、衆問之、則反見疑。尅不當合、遂被譖想。雖有十善、隔以一惡去。此一止善也(『羣書治要』卷四四、『桓子新論』求輔)。

(十四) 材能之士、世所嫉妬。遭遇明君、乃志興起。既幸得之、又復隨衆弗與。知者雖有若仲尼、猶且出走。此二止善也(『羣書

治要』卷四四、『桓子新論』求輔)。

(六) 凡人有仕宦稽留不進。行節有毀傷不全。罪過有累積不除。声明有闇昧不明。才非下、行非悖也。又知非昏、策非昧也。逢遭外禍、累害之也。非唯人行、凡物皆然。生動之類、咸被累害。累害自外、不由其內。夫不本累害所從生起、而徒歸責於被累害者、智不明、闇塞於理者也(『論衡』累害篇)。

(六) 凡人操行、不能慎擇友。同心恩篤、異心疏薄。疎薄怨恨、毀傷其行。一累也(『論衡』累害篇)。

(六) 人才高下、不能鈞同。同時並進、高者得榮、下者慙悲、毀傷其行。二累也(『論衡』累害篇)。

(六) 人之交遊、不能常歡。歡則相親、忿則疎遠。疎遠怨恨、毀傷其行。三累也(『論衡』累害篇)。

(六) 位少人衆、仕者爭進、進者爭位。見將相毀、增加傳致。將昧不明、然納其言。一害也(『論衡』累害篇)。

(六) 將吏異好、清濁殊操。清吏增郁郁之白、舉涓涓之言。濁吏懷悲恨、徐求其過、因纖微之謗、被以罪罰。一害也(『論衡』累害篇)。

(六) 將或幸佐吏之身、納信其言。佐吏非清節、必拔人越次、迁失其意、毀之過度。清正之仕、抗行伸志、遂為所憎、毀傷於將。二害也(『論衡』累害篇)。

(六) 王莽については、東晉次『王莽』(白帝社、二〇〇三年)が詳細である。



## 第二章 『呂氏春秋』と『論衡』

### 前言

『漢書』芸文志、『隋書』經籍志は、『呂氏春秋』を「雜家」、「雜之部」と分類する。また、王充『論衡』を同じく『隋書』經籍志や、後の「四庫提要」は「雜家」「雜之部」に分類している。中国の伝統的書目分類からいえば、この両書は共に「雜家」という範疇に属する。『中国思想通史』<sup>(二)</sup>は、この分類について、『呂氏春秋』は妥当であるが、王充『論衡』を「雜」とするのは不当であるという。「雜」というのは、各派の学説を「兼」「合」し、混合折衷したもので、『呂氏春秋』はこれに合するが、『論衡』は各派の学説に「通」じたもので、融合したものであるから、この分類は当たらないというのである。

この『中国思想通史』の指摘は、王充『論衡』書の評価に関わり興味をひく。『論衡』を「雜」に分類するか否かにより、その書の意味は異なる。王充は衆流百家の書に通じた思想家である。安易に「雜」に分類するのは誤りだとの指摘は肯けよう。されば『論衡』をいかに分類するか、答えはない。『中国思想通史』の指摘は、『漢書』芸文志と『隋書』經籍志の間にある「雜」の意のずれを見落としたところにある。試みに両書の「雜」の定義を比較してみよう。

(一) 雑家者の流は、蓋し議官より出づ。儒・墨を兼ね名・法を合す。国体の之れ有るを知り、王治の貴かざる無きを見るは、此れ其の長ずる所なり。盪する者之れを為すに及ばば、則ち漫羨として心を帰する所無し。

(二) 雑とは儒・墨の道を兼ね、衆家の意に通じ、以て王者の化の冠せざる所の者無きを見わすなり。古は司史、前言往行、禍福存亡の道を歴記す。然らば則ち雑は蓋し史官の職より出でしならん。放る者之れを為さば、其の本を求めず、材少なるも学多く、言は非なるも博し。是を以て雑錯漫羨にして指帰する所無し。

両者の共通点、相違点を見ると、以下のようになる。「共通」は「兼儒墨」・「見王治之無不貫」・「盪者為之」であり、「相違」は「蓋出於議官」と「蓋出史官之職」、「合名法」と「通衆家之意」である。この対応から共通項は「雑家」としての一般的説明である。問題は両書の相違する部分にある。

その一つは「雑家」の淵源の把握にあり、二つ目は学問態度乃至観点の相違と言える。この『漢書』と『隋書』の相違はその定義の拡大にある。たとえば「合名法」が「通衆家之意」となっているのは、「雑」の範疇の拡大である。『隋書』にいう「衆家」とは文字通り衆くの流派を意味しよう。中でも中心となったのはどんな学派だったのだろう。これは、その由来が「議官」から「史官」とすることともかわるものと思われる。

『漢書』藝文志は、「史官」に由来する学派に「道家」をあげている。「道家者流、蓋出於史官。歴記成敗存亡禍福古今之道」と。道家は史官に由来するという藝文志の規定を『隋書』は「雑」の定義に援用しているのである。『漢書』から『隋書』に到る間にその範疇を拡大し、道家的色彩を有する書をも含むように変化していることを意味する。因みに両書の書目「雑家」を見ると、『漢書』は右雑二十家、四百三篇。『隋書』右九十七部、合二千七百二十卷と記している。『隋書』経籍志に到りかなりの書が「雑」に集録されている。更にこれを仔細に見ると『抱朴子』外篇三十卷。『清神』三卷。『道言』六卷。『道術志』三卷等等と道家的乃至道教的色彩を有する書目が目につく。また

『論衡』三十卷をはじめ「昌言」十二卷、「傳子」百二十卷、「時務論」十二卷等等と時世を論ずる書目も見られる。書物の内容を仔細に考察することは現存するものを除き不可能である。だが、いわゆる「衆家の意に通ずる」(『隋書』經籍志)著作もかなりの数に上ると推定される。これらを勘案すると『漢書』藝文志が「雜家」の性格を「兼」、「合」として、儒墨名法の各派を混然として折衷したと定義したのに対し、『隋書』經籍志は「兼」、「通」として、藝文志の定義を継承し、一面では道家(教)的色彩とか、また時代批判的性質を有する書を含むことを明かにしていると言えよう。

『呂氏春秋』や『論衡』を「雜」と分類したことは、たとえその性格や範疇を異にするとはいえ、編者はそこに共通するものを認めたからである。この観点から両書を見ると、その問題意識乃至展開に、たとい深淺の差はあっても、共有するものを見ることができるといえる。この史書の目録の共通性から見て、『論衡』の思想形成の先行思想を『呂氏春秋』に探ることも可能となる。この章は「論衡」思想の特色である運命論、偶然性の問題、及び無鬼論から展開する薄葬論が『呂氏春秋』を先行する文献として成立したことを考察するにある。

### 一 王充の『呂氏春秋』評

『呂氏春秋』と『論衡』の個別的な関連を述べる前に、王充が『呂氏春秋』やその編者、呂不韋をどのように見ていたかを記すことにしよう。

- (一) 言は怪多く、すこぶる孔子の怪力を語らざると相違反す。呂氏春秋もまた此くの如し。<sup>(四)</sup>
- (二) 古えは言を以て功を為す者多く、文を以て敗を為す者希なり。呂不韋、淮南王は他(事)を以て過を為

し、書に非あるを以てせず。客をして書を作らしめ身もて書を為らず。書を作らざるがときも、なおこの辜を蒙く。

(三) 然らば則はち通人の書を作るや、文に瑕疵なし。呂氏・淮南、市門に懸くるも、之れを觀読する者、嘗の一言もなし。今二書の美なく、文、衆盛といえど、なお譴毀多しと。答えて曰く、……淮南、呂氏の累害なきは、由りて出ずる所の者、家富み官貴なればなり。夫れ貴なるが故に市に懸くるを得。富めるが故に千金の副うるあり。之れを觀読する者、惶恐畏忌し、乖きて合せざるを見れど、焉ぞ敢えて一字を譴せんやと。

(一) の資料は「左氏春秋」を「左氏は実を得ること明かなり」と称する語句に続くもので、「言に怪多し」というのは論理的不整合の感がする。あるいは(一)の一節は誤つてここに入っているのではないかと思われる。ともあれ王充が一つの評価を下したものには違いない。

(二) の資料は、著作に専念する者は、それだけで才能を尽くし、現実の場では役に立たず、ついには身を亡ぼしてしまう。という非難に応じたものである。秦相、呂不韋が蜀に流され、ついには毒死せざるを得なかったのは、『呂氏春秋』を編したからではない。彼自身に過失があつたからである。また書を自ら著わすことなく、不幸を招く結果となつたと王充は説く。これは呂不韋その人に対する評価でもあろう。

(三) の資料は、通人の文章に欠点はない。たとえば『呂氏春秋』などは、咸陽の市門に掲げ、一字でも訂正した者には千金を与えたとまでした。だが、誰一人いなかったくらいすばらしい文章だった。ところが『論衡』は文章は盛んだが非難されるところも多い。文章は下手だと評される。この批判に応じたのがこの資料である。王充は『呂氏春秋』『淮南子』が批判されなかったのは「家富官貴」であるからだと説く。王充の先輩である桓譚は、これらの書を変異できなかったのはその文章が「約艷(すっきりしてつやのあること)、体具りて、言微なればなり」(「全後漢

文」桓譚『桓子新論』本造）という。このように桓譚は両書を高く評価する。だが桓譚に心酔した王充は、意見を異にしているのである。王充のような評価は、『呂氏春秋』に注した後漢末の高誘の序にもある。

時人よく増損する者なし。誘以為えらく時人あたわざるにあらざるなり。蓋し相国を憚りその勢を畏るのみと。<sup>三</sup>

高誘のこの評は、王充の説に基くという人もいる。だが、たとえ王充がその先鞭をつけたにしても『呂氏春秋』に注を施こした高誘が、王充と同意見であるということは注意してよい。高誘は反面、この書を「諸子の右に出る」ものとして評価する。「尋繹し案省す」というように、これを熟読玩味し、注を加えたのである。王充も書を増損する者は誰もいないと伝えるこの書を熱心に読む。そこに「言多怪」を見いだしたのであろう。反面、王充はこの書から多くのものを吸収している。恰かも高誘が『呂氏春秋』を「此の書の尚ぶ所は道德を以つて標的となし、無為を以つて綱紀となし、忠義を以つて品式となし、公方を以つて檢格となす」（『呂氏春秋』序）というように、王充もそのすぐれた成果を継承し、自説を展開したものと思われる。その一つが王充『論衡』の中心思想を形成する運命論に関する偶然性の問題であり、また無鬼論を徹底することからうまれる薄葬論の底流となったといえよう。

次にいよいよ『呂氏春秋』と『論衡』の具体的問題を考察する機に至った。記述の方法として、問題の文章を『呂氏春秋』『論衡』の順にとり上げ、その関連を考察することにする。

## 二 『呂氏春秋』の運命論

『呂氏春秋』は人間の運命を決する要因として「遇」「時」「天」を説く。遇合篇、首時篇、長攻篇等等がこれを説

く專篇であると言つてよい。まず、首時篇からこれを見ることにしよう。<sup>(1)</sup>

(一) 聖人の事に於ける、緩に似て急。遅に似て速。以つて時を待つ。

(二) 王季歴くるしみて死す。文王之れを苦しむ。芟里の醜を忘れざるあるも、時未だ可ならず。

(三) 武王之れに事え、夙夜懈らず。また王門の辱を忘れず。立ちて十二年にして甲子の事を成す。時固に得やすからず。

(四) 湯武の賢あるも、桀紂の時なくんば成らず。桀紂の時あるも、湯武の賢なければ、いまだ成らず。聖人の時を見る、歩の影と離るべからざるがごとし。故に有道の士、いまだ時に遇わざれば、隱匿分竄し、勤めて以て時を待つ。時至れば布衣より天子となる者あり。……故に聖人の貴ぶ所は唯だ時なるのみ。

(五) 水凍りてまさに固くば、后稷、種せず。后稷の種するは必ず春を待つ。故に人、智と雖も時に遇せざれば、功なし。……事の難易は大小に在らず。務むるは時を知るに在り。

(六) 天再びは与みせず。時久しくは留まらず。能は兩つながら工みならず。事は之れに当たるのみ。

篇名の「首時」の意は、一本に「胥時」に作ることから、「時を胥つ」の意と解される。これは篇中に「待時」(時を待つ)とあるのと同意である。(一)は「待時」という主題を提示するものである。「似緩」とは「なすなきを謂うなり」、「急」とは「功を成すを謂うなり」と高誘は注する。(二)、(三)は「時未可」、「時固不易得」と「時」の得がたいことを史実との関連から説くものである。「時」を得るには、それにふさわしい条件が必要である。(四)は「時」にかなう条件と「時」の意味までを説くものである。「時」は自と他の相関によつて成立する。これを湯、武と桀、紂のかかわりから導き出す論者は、人間の運命における「時」は「歩」と「影」のごとく密接にかかわることを指摘する。(五)は相関によつて成立する「時」を播種と自然の運行との対応から説く。この農耕と自然条件の比

喩は、運命を左右する「時」が自然の運行と密接であることを意味する。この自然の運行と時とが共にあることを（六）は「天」と「時」の語で説くのである。高誘が「待時」に「待天時」と注するのは、「天」と「時」がぴったりに結合していることを示している。また（五）の「人智といえども、時に遇せざれば功なし」とは、才智の高下と「功」とは全く無関係であることを意味する。

資料としてあげた首時篇の例からも、「時」と運命としての遇不遇が、いかに重視されていたかがわかる。次に長攻篇・慎人篇に遇不遇、時の問題がいかに展開しているか見ることにしよう。

凡そ治乱存亡、安危疆弱は、必ずその遇うにあり。然る後成るべし。各々一ならば設わず。故に桀紂は不肖なりといえど、その亡びしは湯武に遇えばなり。湯武に遇うは天なり。桀紂の不肖にあらざるなり。湯武賢なりといえど、その王たるは桀紂に遇えばなり。桀紂に遇うは天なり。湯武の賢にあらざるなり。もし桀紂、湯武に遇わざれば、未だ必ずしも亡びざるなり。桀紂亡びざれば、不肖といえど辱はいまだ此に至らず。<sup>(九)</sup>

この長攻篇の文章で目にとびこんでくるのは、「遇」「不遇」「天」「賢」「非賢」「不肖」「非不肖」「湯武」「桀紂」の語である。冒頭にいう「治乱存亡、安危疆弱は必ず遇にあり」とは、この篇の主題である。この主題が桀紂と湯武の四王者のかかわりにより展開する。

「遇」は個々の能力、操行、賢不肖に無関係。個人の資性ではなく「天」であると説く。「治乱存亡、安危疆弱」とは一国の運命であると同時に王者の運命でもある。この運命は、人事の関与を許さぬ「天」によって決定される。「遇」を「時」とし、また「天」とするのは、『呂氏春秋』の表記が不整合であるからかも知れない。しかし、「遇」を「時」とし「天」とするのは、改変不能の自然の運行の中に「遇」を置くこととなる。この「天」「時」「遇」のかかわりを説く篇に「慎人篇」がある。「功名大いに立つるは天なり」「舜の堯に遇うは天なり」「湯の桀に遇い、武の

紂に遇うは天なり」（以上、慎人篇）等等と「遇」を「天」におきながら、「その未だ時に遇わざるや、その徒属をもつて、地財を掘り」云々とか、「その時に遇うや、登りて天子となり」云々とも記している。この慎人篇の表現から、「時」に遇うのは「天」という思考の形を導き出すことができる。

また『呂氏春秋』遇合篇は、この「遇」をさらに詳しく論及する。

凡そ遇とは合うなり時に合わざれば必ず合うを待ちて後に行く……、故に曰く、遇合は常なしと。悦び適然たればなり。……夫れ宜しく遇すべからずして遇する者は、則ち必ず廢れ、宜しく遇すべくして不遇なるは、此れ国の乱るる所以にして世の衰うる所以なり。

「遇」は「時」に合うことであるというのが一篇の主題であるが、問題は「遇合也無常」にある。この「遇合也無常不可必」（遇は合うなり。合うは必ずすべからず）とは「遇」と「合」の関わりになんの必然性もないことを示している。

「無常」「不可必」は、「遇合」が偶然性の支配下にあることの表明である。「適然也」である。「適然」とは偶然性を意味することばである。天時という人を超えた自然必然に「遇」をおき、この発現に「適然」という偶然性の要素を指摘するのである。「遇合」が偶然性を帯びるのは、他者の主観的感情にあるからである。「説」（悦）の語がそれである。たとえば、容貌の美は、一般的な価値観に立てば、これを悦ばぬものはない。だが「美者未必遇也」（遇合）であるという。主観的好悪の情が、運命を左右する大きな鍵であるというのである。

運命の転変を「遇合」に示し、また「天」「時」にこれを求めるのはなぜか。『呂氏春秋』知分篇にこれを明確にしている箇所がある。

（一）凡そ人物は陰陽の化なり。陰陽は天に造られて成る者なり。天は固より嫌衰廢伏あり。盛盈貧息あり。人



も亦た困窮屈匱あり。充實達遂あり。此れみな天の物を容る理なり。而して然らざるを得ざるの数なり。

(二) 命なる者は、然かる所以を知らずして然かるものなり。人の智巧を事とし以て挙措する者は与かるを得ず。故に命なる者は之れに就くも未だ得ず、之れを去るも未だ失なわざるなり。

(一) の資料で注意すべきことは、自然天の盛衰が人間の運命の盛衰と対応していることである。天に盛衰があるように、人間界にもあるという比喩ではない。天に形成される陰陽の気によつて人物が発生するという前提から見て、自然と人事とが密接に関わつてあることを説くものと思われる。

人事の盛衰が「天之容物理」に規定されているのは、人間の運命が天に左右されることを意味しよう。「不得不然之数」により人物が生じ、また運命も変更不可能な「数」によつて定められていると見ることができよう。これは運命観が定命、宿命の方向にあることを意味する。運命が人間に定まっているのは、その發現によつて明らかである。これを説くのが(二)の資料である。「不知所以然而然者也」とは、「人事智巧以挙措者」を拒否することである。人間の小賢しさを超えてあることを意味する。これを論者『呂氏春秋』は「命」と呼ぶのである。

「就之未得。去之未失」について高誘は、「義を踏みて死に就くも未だ必ずしも死せざるなり。故に之れに就くも未だ得ずと謂う。かりそめに不義に従い、以て死を去り生を求むるも、未だ必ずしも生きず。故に之れを去るも未だ失なわずと謂うなり」と注している。

人間の運命の發現において「死生」以上のものはない。高誘は運命を極点において把えようとしている。だがこれは死生に限らずとも解釈できよう。富貴を得ようとして人智を尽くしても、また貧賤を逃がれようとして人為を尽くしても、いかんともしがたい場合があり得ると説くと読むとき、「命」は人間に賦与されたもの、定命の意を濃厚に含んでいるといえるだろう。

「不得不然之数」によって決する人間の運命の発現が「不知所以然而然者」であるとするならば、その発現は「適然」、偶然性が大きな意味をもつのは当然である。

小智の小賢しさをもって動かすことのできぬのが「命」である。とすればこの発現まで「待時」するものは、いかなる生き方が必要か。『呂氏春秋』は「義」をもって安処し、善を積むことを人間の当為として要請しているのである。

### 三 『論衡』の運命論小考——継承と展開——

人間の運命は遇不遇に左右されると説くのが『呂氏春秋』の運命論の特質であった。王充『論衡』も同様に運命を遭遇に見る。まず、これを『論衡』逢遇篇に探ることにしよう。

操行に常賢あるも、仕官に常遇なし。賢不賢は才なり。遇不遇は時なり。

逢遇篇は『論衡』三十卷八十五篇（内一欠）の冒頭の篇であり、この一節は、またその冒頭の部分である。この文は逢遇篇の中心主題の提示である。才智や道徳性と官位の高下とに因果関係を認めず、全てを「時」に見る。「時」に遭遇するか否かがこれを左右すると説くのである。

前章に述べたが、王充のこの問題提起は「賢人は遇すべし。不遇なるは、また自らその咎なり」（同上）という世俗の議、通念に対する反論として用意されたものだった。王充はこの因果論に真向から反論する。賢者であり有徳の士であれば、当然、それ相応の官職に到達する筈である。この世俗の議に、官位は「遇不遇」にあり、才能や操行とは必ずしも合致はしないと説く。

賢不肖は予知可能である。だが、遇不遇は先に図りたいものである。王充はこの因を人主の好悪は普遍ではなく、偶然に君臣の意が合い、たまたま昇進するにすぎないという。人君の好悪、この主観的感情によって左右される人臣の運命を王充はこと細かに論証する。

昔、周人に仕えて数々不遇、年老い白首にして塗に泣涕する者あり。人或るいは之れに問う。何すれぞ泣くやと。こたえて曰く、吾れ仕えてしばしば不遇、自ら年老い、時を失えるを傷み、是を以て泣きしなりと。人曰く、仕うるに奈何して一遇もせざるやと。対えて曰く、吾れ年少の時、学びて文を為む。文徳成就し、始めて仕官せんと欲せしに、人君老を用うるを好む。老を用うるの主、亡す。後主はまた武を用う。吾れ更に武を為む。武節始めて就るに、武を用うるの主また亡せり。少主、はじめて立ち少年を用うるを好む。吾が年、また老いたり。是を以て未だかつて一遇もせざりきと。

人君の好みにかなわず、不遇を嘆く老人を周人に託して王充は語る。王充の時代にこのような説話が語り継がれていたのかも知れない。『論衡校釈』の黄暉は『漢武故事』に顔驪の話として似た故事があるという。

時の人君の好みに応じて自己を変えようとし不遇の一生を終えた老人の悲劇を、これほどまで伝える文章はない。このような不遇の説話は、あるいは漢代に創作されたものなのかも知れない。

王充はこの故事をふまえ、「仕宦に時あり、求むべからざるなり。夫れ世を希い主に准ずるすら尚な為すべからず。況んや節高く志妙にして、利のために動かず。姓定まり質なりて、主のために顧みざる者をや」と自己の胸臆を披歴する。求むべからざる「時」に運命を見る王充は「遭遇」の不可解さを解決しようとする。

「遇」とはなにか。王充は<sup>二四</sup>いう。

且つそれ遇は、能（才能）預め設けず、説（論説）宿具（用意し備える）せず。邂逅し喜びに逢い、上意に遭触

す。故に之れを遇と謂う。……求めずして自ずから至り、作さずして自ずから成る。是れを名づけて遇と為す。猶お遺を塗に拾い、棄を野に撫うがごとし。

「遇」の定義は、上文に明確である。もはや繰り返す要はなからう。だが「不求自至、不作自成」という「遇」の意に注目したい。王充は「遇」に偶然性を見ているのである。しかし、こう説明したとしても、人間の運命のすべてを説明はできない。王充はこれをさらに合理的に説明しようとする<sup>(五)</sup>。

凡そ人の偶に遇い及び累害に遭うは、皆、命に由るなり。死生寿夭の命あり、また貴賤貧富の命あり。王公より庶人に逮る、聖賢及び下愚、すべて首目あるの類、含血あるの属は、命を有せざるなし。

王充は偶然に遭遇することも、また外部から中傷され毀損されることも、すべてを「命」の語に帰する。「命」には「死生寿夭之命」「貴賤貧富之命」がある。この「命」は「初めて稟得せし所にして生ずるなり」(初稟篇)、「凡そ人の命を受くるや、父母の氣を施こすの時にあり、すでに吉凶を得」(同上「命義篇」と説く。前章に述べたが、「命」は生まれながら、先天的に賦与されたものであり、後天的に変更不可能なものとする。「命」は先天的なものであり、後天的に変更不可能であるというのが、王充の運命論の特色である。いわゆる定命論と称されるゆえんである。

故に命貴ならば、賤地より自ら達し、命賤ならば富位より自ら危うし。故に富貴は神助あるがごとく、貧賤は鬼禍あるがごとし<sup>(六)</sup>。

人間の生得のもの、先天的に賦与されてあるものを「命」とする王充は、たとえば、貴命を稟けたものは「貴」に、賤命を受けたものは「賤」へ必ず移るというのである。この論拠を王充は「死生に命あり、富貴は天に在り」(『論語』陽貨)の語に求める。王充の運命論は、この『論語』の一章を拠り所として展開したものともいえる。次

に、『論語』のこの一章を、どのように援用しているかを見ることにしよう。

子夏曰く、死生に命あり、富貴は天に在りと。而して死生は天にあり、富貴に命有りといわざるは何ぞや。則ち死生は象の天に在るなし。性を以つて主となす。堅彊の性を稟得せば、則ち氣渥厚にして体堅彊なり。堅彊ならば、則ち寿命長し寿命長くば、則ち天死せず。性軟弱なるを稟けし者は氣少泊にして（体）羸廋す。羸廋なれば則ち寿命短かし。短ければ則ち蚤死す。故に命ありという。命は則ち性なり。富貴に至るは稟くる所なお性のごとし。稟くる所の氣は衆星の精を得。星は天に在り。天にその象あり。富貴の象を得なば則ち富貴、貧賤の象を得なば則ち貧賤なり。故に天に在りといふ。

王充は語を次いで、「富貴在天」の理由を説明する。「天に百官あり、衆星あり、天氣を施こして衆星精を布く。天氣を施こすところ衆星の氣その中にあり」と。「星位」の尊卑小大により貴賤貧富の命が定まると説明する。「死生」に「命」といい、なぜ「天」といわぬかについては、寿夭の命が稟氣の厚泊に決定されるからだする。ここで王充は「性」と「命」を同様であるとしている。「命則性也」と。骨格の強弱と寿夭とは密接に関わる。氣の厚薄が骨格を形成する。従つて強弱の「性」は寿夭の「命」となるといふ。「在天」といわずとも「性」が天の施氣にあるからには、「死生」も天に在ることになるう。この「性」については、後に述べることをする。

王充は人間の運命は既定の事実として生得のものであり「天」と密接にかかわつてあることを『論語』陽貨の一章を論拠として解明する。人間の運命は「天」に基くがゆえに「日朝に出でて暮れに入るは、よく之れを求るむにあらざるなり。天道自然なればなり」（命祿篇）と、うちに自然性を含むものと意識したのである。

『論語』を援用した王充の運命論は「天道自然」という老莊的天道觀をその基底にもつ。太陽の運行は人間の作為で変更できるものではない。それは「自然」の語が示すように自ずから然るものである。自然の化育も「求めずして

自ら生ずる」(命禄篇)ものである。人間の運命は「人の吉凶あるは、なお歳の豊耗あるがごとし」(命義篇)と説くように、「自然」のうちに具現する。したがって、個々に生得してある運命の起伏、その接点が「遭遇」の「時」として示されるのである。これは運命が「時」に深くかく関わっていることを意味する。

(一) 仕官貴賤、治産貧富は、命と時なり。命なれば勉むべからず。時なれば力むべからず。知者これを天に帰す。

(二) およそ人の窮達禍福の至るは、之れを大にすれば命。之れを小にすれば時なり。……窮達に時あり。遭遇に命あり。……遭遇適然たるは、命時当ればなり。

(三) 禍福の至るは時なり。死生の到るは命なり。人命は天に懸り、吉凶は時に存す。

上にあげた資料はすべて人間の運命と命、時のかかわりを説くものである。(一)は人間の運命が「命与時」にあることをいう。この「命時」は人間の作為を加えることのできない自然天により決定してあるとする。(二)は運命に大、小を見る。大なるときは「命」、小なるときを「時」とする。人間の運命は具現にあたり、外面は「適然」である。人間の命時がこれに当っているからであるという。この「適然」と「命時当」ということは、「命時」という決定されてある自然必然的現象が表面的には「適然」、偶然性を帯びて示されることである。

ここでは偶然と必然とが、共時的に語られている。王充は「必然」とは言っていない。「命」を「自然」と「適偶」の語で説明する。

命は吉凶の主なり。自然の道く適偶の数にし、他気旁物ありて厭勝感動し、之れをして然らしむるにあらざるなり。

「命」は「自然の道」と「適偶の数」によることを明示している。「適偶」は偶然に適うの意にも読みとれるが、

「適然」「偶会」の意であり、共に偶然性を意味するものと解す方がよいだろう。また「自然」というのは、いわゆる「必然」ではなく、「天道自然」という「自然」と同意である。「他気旁物」云々とは、なにもものかによつて恣意に動かされないことをいう。

「天道自然」とは「無為にして為さざるなし」（『老子』）と説くように、本来は老莊的用語である。王充はこの老莊的天道觀を下敷きにして自説を展開する。『論衡』自然篇に王充の自然天道觀を見よう。

天の動き行くや、氣を施こすなり。体動き氣乃ち出で、物乃ち生ず。なお人の氣を動かすや、体動き氣乃ち出で、子もまた生ずるなり。……、天の動くや以て物を生ぜんと欲せずして物自ら生ず。此れ則ち自然なり。氣を施こして物を為らんと欲せずして物自らなる。此れ則ち為すなきなり。<sup>(一)</sup>

「自然」とは天の運行にともない、万物を「自生自為」し、「自化自成」（自然篇）するものである。この「自生自為」「自化自成」する自然無為のはたらきは、「不求自至、不作自成」（既出、逢遇篇）という「遇」の意味と重なり合う。遭遇ということが偶然性を濃厚に有することは、くり返し述べて来た。この偶然の意味するものが、天道自然の意と合致することは明白であろう。

以上に述べたことは、王充の運命論の大体である。これを要するに、その論理構成においては『論語』陽貨篇の「死生有命、富貴在天」の語を引き、これを論拠に運命と天時の結びつきを解き、さらには「天」を老莊的天道觀を基底として、運命の自然なる具現を論じたものである。次に『論衡』が『呂氏春秋』の運命論をどう発展させたかをみよう。

共通項としては運命の發現を「遭遇」としていることである。これを具体的に見ると、『呂氏春秋』遇合篇一、三と『論衡』逢遇篇二、四に共通の説話を指摘できる。

(一) 客に籟を吹くを以つて越王に見えし者あり。羽角宮徵商、繆またざるに、越王善しとせず。野音を為せしに、反つて之れを善とす。<sup>(一三)</sup>

(二) 籟を吹くに工なるを善声となす。因りて越王喜ばず。更めて野声を為せしに、越王大いに悦ぶ。故に善を善を得るを欲せざるの主に為せば、善といえども愛されず。不善を不善を得んと欲するの主に為せば、不善といえども憎まれず。此れ曲伎を以て合す。合すれば則ち遇し、合せざれば則ち遇せず。<sup>(一四)</sup>

(三) 人の色に於けるがごときは、美を悦ぶを知らざる者なし。而して美なる者、未だ必ずしも遇せざるなり。故に嫫母は黃帝に執らる。<sup>(一五)</sup>

(四) 夫れ好き容は、人の好む所なり。その遇するは固より宜べなり。或いは醜面惡色を以つて媚を上<sup>(一六)</sup>に称さる。嫫母無塩これなり。……故に賢不肖は予め知るべきも、遇するは先に図りがたし。

(一) の資料は『呂氏春秋』『論衡』共に人間の運命が、時の君主の主觀的好惡の感情に左右されることを説くことに引用されるものである。『呂氏春秋』が「遇合」は「無常」と説くのに對し、『論衡』も「此以曲伎合。合則遇、不合則不遇」と説く。兩書共に「遇」「合」を問題にする箇所に共通の説話を上げている。兩書の関わりを示すものと見てよからう。(二) は人君の好惡により遇不遇が決定されること、ここには「善不善」価値判断はない。ただ「曲伎」を以て偶合する。

(三) の資料『呂氏春秋』は、これに次いで黃帝の嫫母に對するいたわりのことばを載せている。『論衡』にこの話はないが、黃帝の説話と同様の齊王と無塩の話<sup>(一七)</sup>を記す。これは『呂氏春秋』の資料をさらに強化したものである。王充はこの後に「人主好惡無常、人臣所進無予。偶合為是、適可為上」と記している。「無常」「偶合」「適」等々の用語から見て、『論衡』は『呂氏春秋』を繼承し、展開しているといえよう。



『論衡』の運命論が「偶然」の遭遇ということから発していることは繰り返し述べてきた。ともあれ「偶然」の問題をこれほどまでに論じた思想はかつてなかった。この問題を体系だてて論じたのは、王充をおいていない。しかし、先行文献を探ると『呂氏春秋』の偶合論に辿りつく。また、『論衡』運命論に示される時命の語も、『呂氏春秋』の運命論に示される「時」「天」の語と結びつく。偶然の問題と絡み「遇不遇」と「賢不肖」とは無縁であるとの主張は、両書に共通する。特に王充がこれを強く主張したのは、対応しなくてはならない「世俗之議」、世俗的通念が、この二つを因果づけていたからである。才能、操行と仕官の進退とは無関係であることを強調する結果、偶然の問題を体系づける必要に迫られたともいえる。またこれを説かねばならない時代の背景も指摘されよう。

遭遇は「天時」にあり、人間の才能・操行とは無縁であるという主張が『呂氏春秋』に示されるのは、戦国末から秦漢にかけて定着した運命観であったと思われる。『荀子』宥坐篇、『史記』項羽本記がこれを証している。

(一) 夫れ遇不遇は時なり。賢不肖は材なり。吾子は博學深謀なるも、時に遇わざるもの多し。是れに由りて之れを觀れば、世に遇わざる者衆し。何ぞ独り丘のみならんや。……夫れ賢不肖は材なり。為す為さざるは人なり。遇不遇は時なり。死生は命なり。今其の人あるも、其の時に遇せざれば、賢と雖も其れ能く行われんか。苟くも其の時に遇わば、何の難きこと之れ有らん。<sup>(二七)</sup>

(二) 此れ天の我れを亡ぼすにして、戦いの罪に非ざるなり。今日、固より死を決せん。願わくば諸君の為に快戦し、必ず三たび之れに勝ち、……諸君をして天の我れを亡ぼすにして、戦いの罪に非ざるを知らしめん。……此れ天の楚を亡ぼすの時なり。<sup>(二八)</sup>

『荀子』宥坐篇の成立を戦国末から秦にかけてのものとするれば、『呂氏春秋』、『史記』項羽本紀と、ほぼ時を同じくする、一連のものと見ることができ。『呂氏春秋』はこの荀子的発想を一層、細かに資料を整え発展させたもの

である。この考えは秦漢の際に項羽本紀に見られるような形で一般化していたのであろう。「此れ天の楚を亡ぼすの時なり」とか「秦を亡ぼすの時」という「時」は「時不利兮難不逝」（項羽本紀）の「時」であり、人間の運命を陰に陽に転換する「時」でもあった。また「時」は、「天の我を亡ぼすにして戦の罪にあらざるなり」の「天」と結びついていたのであろう。司馬遷は項羽に対し「身は東城に死するもなお覚寤せずして、自らの過ちを責めず。乃ち天の我を亡ぼすにして用兵の罪にあらざるを引くは、豈に謬ならずや」と批判する。王充はこの項羽のことばを「この言、実なり」（命義篇）として評価する。

王充のこの評価は『呂氏春秋』的運命観を継承していることを示している。王充は運命論の構成において、さまざまな人々の運命に関する論議を吸収しており、『呂氏春秋』一書に限ることはできない。たとえば『淮南子』にも「命者所遭於時也。有其材、不遇其世、天也」（『淮南子』繆称訓）の語があり、揚雄も「遇不遇命也」と「時」との関わりを説いている。また、王充は賈誼の「服鳥賦」を引き、自説を論証していることなどなど、王充の運命論の構成は多くの先人の書物や言行の影響下にあることはたしかである。だが、これらさまざまな論議を継承し展開する基盤は『呂氏春秋』的発想だったのではないかと思われる。ほかに王充が『呂氏春秋』から継承した思想に薄葬論がある。先年、馬王堆の漢墓の発掘が話題を提供した。生けるが如き老女の屍体が発掘されたのである。この漢墓からさまざまな副葬品がでてきた。恐らく当時にあつて、このような送葬は例外ではなかったと思われる。死者の霊を弔うために、生者はさまざまに贅を尽くし、財富を尽してこれを埋葬した。これを厚葬という。薄葬とは、この厚葬の風習の禁止を説く主張である。『呂氏春秋』の「節喪」「安死」は薄葬を説く専篇である。王充薄葬論の先行思想としてこの諸篇は位置する。この問題については後に稿を改めよう。

## 結語

『隋書』経籍志に「雜」と分類される王充『論衡』と『漢書』藝文志以後「雜家」に分類される『呂氏春秋』との共通点、その一部（運命論）を採って来た。以上の論述だけからもその関連を見ることができたと思われる。しかし王充が「言は怪多く、すこぶる孔子怪力を語らざると相違反す」と述べているように、『呂氏春秋』とはすべてに共通するものではない。

王充思想がいかなる淵源をもつかを考察する場合、その共通点のみを求めただけでは片手落ちとなる。その相違点を究明することも王充の独自の思想形成を明かにする重要な要素といえよう。「孔子の怪力を語らざると相違反する」といえば「災異思想」などは王充の観点と大きな違いがある。これらの点については、他日に稿を改めよう。両書の関連（不十分ではあるが）のみを求めたのは、『漢書』から『隋書』に到る書目分類に「雜家」としたその意が、ただ単に、どこにも分類できなかったから「雜家」としたというだけではないことを示したかったからである。

先にも述べたが『漢書』から『隋書』にいたる「雜家」の定義には明かな違いがある。それは「通衆家之意」と道家的傾向の二点に要約される。『隋書』経籍志の定義は、王充『論衡』の思想内容と見事に合致する。

『後漢書』本伝に王充は「博く衆流百家の言に通ず」と記されている。また『論衡』中に「儒家の説に違ふと雖も黄老の義に合うなり」（『論衡』自然篇）とし、黄老の義を自説の視点とし、一面ではその「天道自然無為」の観点を徹底させていることなどは、「雜」の定義に近いものといえよう。

『隋書』に至りなぜ「雜」の定義が変化したのか王充『論衡』などをいかに取り扱うかが問題となったのではなか

ろうか。『中国思想通史』（前言 参照）に説くように「通」が融合であるとせば、王充『論衡』はこの要件を十分にみたしている。また「雑」に時勢批判の意を見るのは、『論衡』の思想内容もさることながら、唐の韓愈「雜説」などからも推察できよう。

『呂氏春秋』は「命」を「天」「時」と「遇合」に示した。「命」は才能、操行とは無関係である。この「命」の意識は項羽の垓下の歌に象徴的である。時代背景には非常時、戦乱、既成秩序の崩壊する状況がある。前漢武帝の時代、儒教の振興に努めた董仲舒は三命説を展開した。正命、随命、遭命である。随命とは行為の善惡に応じて吉凶禍福を得ることである。太平の世を築き、社会秩序維持のためには因果応報の原理を必要とする。情欲のままにすれば凶禍が加わる。善行をつめば、努力は必ず報われる。この倫理観の形成なしには社会秩序を維持し、太平の世を構築し得ない。正命、随命を基本として、社会的政治的動乱により変化を余儀なくされること。これを遭命とした。命は天が下す。董仲舒は「天」を自然天とはしなかった。『呂氏春秋』の命論を継承した『論衡』は、天道自然無為の黄老の義を基に定命論を展開する。生命の誕生の際、稟氣の厚薄により先天的に性、命は決定していると主張する。個別の命は骨相に表われると説く。原則として賦与された命は後天的に変更不可能となる。このように賦与された「命」を説くのだが、「性」の賢愚、善惡は変更可能であるという。

人の性を論ずるに、善あり惡ありと定む。其の善なる者は固り善なり。其の惡なる者は、故らに教告率勉し、之れをして善為らしむべし。凡そ人の君父は、審かに臣子の性を観、善ならば則ち養育勸率し、惡に近づかしむることなく、惡なれば則ち輔保禁防し、善に漸めしむ。善惡に漸まれば、惡善を化し、性行と成爲る。

「命」は変更できないが賢愚（不肖）、善惡の「性」は変化する。しかし『論語』の「上智と下愚は移らず」の原則は動かない。本来の「性」は上、中、下に分別される。この中で本性の変更が可能になるのは、「中」に当たる人

々である。「命」、「性」ともに天の星氣を稟受する。ならば変更不能のはずである。この修正に「天道有真偽」（天道真偽あり）の原理を提出する。孟子的な、そして荀子的な発想がその根底にある。「真なる者は固より自ずから天と相応ずるも、偽なる者は人知巧を加え、亦た真なる者と以て異なる無きなり」（率性篇）と説くのである。教育の有効性を説いて止まない。

『論衡』の継承関係の一例として『呂氏春秋』との関わりをその運命論にみてきた。しかし、王充の運命、性命に関する問題は、その著『論衡』思想の中核として位置づけられる重要な問題である。従って個人的思想、あるいは特定の書の継承だけではない。そこには脈々と続いてきた中国古来の人間、性命についての考察がある。王充は先人の思考を批判吸収し自説を展開する。また、王充の運命論は王充研究者が必ず紹介する思想でもある。王充の運命論、偶然論等々は他書、論文を参照して頂きたい。ここでは小考に止めておく。王充は衆流百家の言に通じた思想家である。『論衡』書は他の古典籍を熟読玩味し、これを基にして是非を詮定する。古典を觀讀し、儒者として徳義を守り、自らを律してきた思想家である。王充は玉石混淆するこの古典籍、その記述をいかに批判し継承したか。次ぎにこれを採り、論衡思想の諸相を見ることにしよう。

# 《注》

- (一) 侯外廬・趙紀彬・杜国庠・邱漢生『中国思想通史』第三卷（人民出版社、一九五七年）。
- (二) 雑家者流、蓋出於議官。兼儒墨、合名法。知国体之有此、見王治之無不貴、此其所長也。及濫者為之、則漫羨而無所歸心（『漢書』藝文志）。

(三) 雜者兼儒墨之道、通衆家之意、以見王者之化無所不冠者也。古者司史歷記前言往行禍福存亡之道。然則雜者蓋出史官之職也。放者為之、不求其本、材少而多學、言非而博。是以雜錯漫漶而無所指歸(『隋書』經籍志)。

(四) 言多怪、頗與孔子不語怪力相違返(反)也。呂氏春秋亦如此焉(『論衡』案書篇)。

(五) 古以言為功者多、以文為敗者希。呂不韋淮南王、以他(事)為過、不以書有非。使客作書、不身自為、如不作書、猶蒙此章(卒)(『論衡』書解篇)。

(六) 然則通人造書、文無暇穢。呂氏淮南、懸於市門、觀誦之者無訾一言。今無二書之美。文雖衆盛、猶多譴毀。答曰、……淮南呂氏無累害、所由出者、家富官貴也。夫貴故得懸於市。富故有千金副。觀誦之者惶恐長忌、雖見乖不合、焉敢譴一字

(『論衡』自紀篇)。

(七) 時人無能增損者。誘以為時人非不能也。蓋憚相國畏其勢耳(『呂氏春秋』序)。

(八) (一) 聖人之於事、似緩而急。似遲而速。以待時。(二) 王季歷困而死。文王苦之。有不忘芟里之醜、時未可也。(三) 武王事之、夙夜不懈。亦不忘王門之辱。立十二年、而成甲子之事。時固不易得。(四) 有湯武之賢、而無桀紂之時、不成。有桀紂之時、而無湯武之賢、亦不成。聖人之見時、若步之與影不可離。故有道之士未遇時、隱匿分竄、勤以待時。時至、有從布衣而為天子者……故聖人之所貴唯時也。(五) 水凍方固、后稷不種。后稷之種必待春。故人雖智而不遇時、無功。……事之難易、不在大小。務在知時。(六) 天不再與。時不久留。能不兩工。事在當之。(『呂氏春秋』首時)。

(九) 凡治乱存亡、安危疆弱、必有其遇。然後可成。各一則不設。故桀紂雖不肖、其亡遇湯武也。遇湯武天也。非桀紂之不肖也。湯武雖賢、其王遇桀紂也。遇桀紂天也。非湯武之賢也。若桀紂不遇湯武、未必亡也。桀紂不亡、雖不肖、辱未至於此。

(『呂氏春秋』長攻)。

(一〇) 凡遇、合也。時不合必待合而後行……、故曰、遇合也無常、(說)「悅」適然也。……夫不宜遇而遇者、則必廢。宜遇而不遇者、此國之所以乱、世之所以衰也(『呂氏春秋』遇合篇)。

(一一) 凡人物者、陰陽之化也。陰陽者造乎天而成者也。天固有衰嫌廢伏。有盛盈蜜息。人亦有困窮屈匱。有充美達遂。此

皆天之容物理也。而不得不然之数也。(一) 命也者、不知所以然而然者也。人事智巧以舉錯者、不得与焉。故、命也者、就之未得、去之未失(『呂氏春秋』知分篇)。

(二) 操行有常賢、仕官無常遇。賢不賢才也。遇不遇時也(『論衡』逢遇篇)。

(三) 昔周人有仕數不遇、年老白首、泣涕於塗者。人或問之、何為泣乎。對曰、吾仕數不遇、自傷年老失時。是以泣也。人曰、仕奈何不一遇也。對曰、吾年少之時、學為文、文德成就、始欲仕宦、人君好用老。用老主亡、後主又用武、吾更為武。武節始就、(用)武主又亡。少主始立、好用少年、吾年又老。是以未嘗一遇(『論衡』逢遇篇)。

(四) 且夫遇也、能不預設、說不宿具。邂逅逢喜、遭触上意。故謂之遇。……不求自至、不作自成。是名為遇。猶拾遺於塗、撫棄於野(『論衡』逢遇篇)。

(五) 凡人遇偶及遭累害、皆由命也。有死生寿夭之命、亦有貴賤貧富之命。自王公逮庶人、聖賢及下愚、凡有首目之類、(有)含血之屬、莫不有命(『論衡』命祿篇)。

(六) 故命貴、從賤地自達、命賤、從富位自危。故富貴若有神助、貧賤若有鬼禍(『論衡』命祿篇)。

(七) 子夏曰、死生有命、富貴在天。而不曰死生在天、富貴有命者、何。則死生者、無象在天。以性為主。稟得堅彊之性、則氣渥厚而體堅彊。堅彊則壽命長。壽命長則不天死。稟性軟弱者、氣少泊而性(體)羸廊則壽命短。短則蚤死。故言有命。命則性也。至於富貴、所稟猶性、所稟之氣、得衆星之精。衆星在天、天有其象。得富貴象則富貴、得貧賤象則貧賤。故曰在天(『論衡』命義篇)。

(八) 仕官貴賤、治產貧富、命与时也。命則不可勉。時則不可力。知者歸之於天(『論衡』命祿篇)。

(九) 凡人窮達禍福之至、大之則命、小之則時。……窮達有時。遭遇有命。……遭遇適然、命時当也。(『論衡』禍虛篇)。

(一〇) 禍福之至、時也。死生之到、命也。人命懸於天、吉凶存於時(『論衡』弁崇篇)。

(一一) 命、吉凶之主也。自然之道、適偶之數、非有他氣旁物、厭勝感動、使之然也(『論衡』偶会篇)。

(一二) 天之動行也、施氣也。體動氣乃出、物乃生矣。猶人動氣也、體動氣乃出、子亦生也。……天動不欲以生物、而物自生。

此則自然也。施氣不欲為物、而物自為。此則無為也（『論衡』自然篇）。

（一）客有以吹簫見越王者、羽角宮徵商不繆、越王不善。為野音、而反善之（『呂氏春秋』遇合篇）。

（四）吹簫工為善聲。因越王不喜。更為野聲、越王大（說）「悅」。故為善於不欲得善之主、善不見愛。為不善於欲得不善之主、雖不善不見憎。此以曲伎合、合則遇。不合則不遇（『論衡』逢遇篇）。

（五）若人之於色也、無不知說（說）「悅」美者。而美者未必遇也。故嫫母執乎黃帝（『呂氏春秋』遇合篇）。

（六）夫好容、人所好也。其遇固宜。或以醜面惡色稱媚於上。嫫母無塩是也。……故賢不肖可予知、遇難先圖（『論衡』逢遇篇）。

（七）夫遇不遇者時也。賢不肖者材也。吾子博學深謀、不遇時者多矣。由是觀之、不遇世者衆矣。何独丘哉。……夫賢不肖者材也。為不為者人也。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（『荀子』宥坐篇）。

（八）此天之亡我、非戰之罪也。今日固決死。願為諸君快戰、必三勝之、……令諸君知天亡我、非戰之罪也。……此天亡楚之時也（『史記』項羽本紀）。

（九）論人之性、定有善有惡。其善者、固自善矣。其惡者、故可教告率勉、使之為善。凡人君父審觀臣子之性、善則養育勸率、無令近惡。惡則輔保禁防、令漸於善。善漸於惡、惡化於善、成為性行（『論衡』率性篇）。



## 第三章 王充の衆書（古典籍）の批判について（一）

### ——「九虚」各篇の考察

#### 前言

王充は『論衡』著作の意図を「衆書が実を失い、虚妄の言の世を覆う事態に対処すべく著した」（対作篇）と語っている。虚妄の言を排し、真実を確認するために著述したという。一章・二章に述べてきた『桓譚新論』『呂氏春秋』も「衆書」であるが、先行文献、思想を如何に批判、継承したかを取り扱った。ここでは、王充が衆書（古典籍）を如何に批判しているかを考察する。考察に当って底本には黄暉撰『論衡校釋』を用い、その他、劉盼遂著『論衡集解』等を参考にした。

『論衡』書目に衆書批判が顕著に記されるのは、次の十七篇である。「書虚」「变虚」「异虚」「感虚」「福虚」「祸虚」「龍虚」「雷虚」「道虚」、「語増」「儒増」「藝増」、「問孔」「刺孟」「非韓」、「正説」「書解」「案書」等々の各篇が、それである。「書虚」から「藝増」の九篇を王充は「九虚三増」と称し、特別に取り扱っている。「斯れ蓋し三増九虚の成る所以なり」（須頌篇）、「論衡九虚三増は、俗をして実誠に務めしむる所以なり」（対作篇）と述べたりもする。これは、王充がこの十二篇を一つの纏まりとして意識したことを意味する。『論衡』の篇次から見れば、「書

虚」から「道虚」、「語増」から「藝増」の「九虚三増」（第四卷から第八卷）と「問孔」から「非韓」（第九、第十卷）の順であり、「正説」「書解」「案書」は『論衡』三十卷中の第二十八、二十九卷にあたる。ここでは「九虚三増」十二篇を「九虚」と「三増」の二章に分けて扱い、考察を進める。更に章を改め「問孔」「刺孟」「非韓」の各篇を取り上げることにする。

#### 一 「九虚」各篇の目的意図について

篇名に「虚」「増」を用いるものを王充は「九虚三増」という。王充は実虚を詮訂する時、「……は虚なり」「虚妄の言なり」等々という。また、衆書の誇張表現、増飾を「増」という。ここでは古典籍批判として一つの纏まりをもつ、九虚三増の各篇を二つに分けて考察する。先ずこれらの篇の冒頭部分を比較すると、「書虚篇」と「藝増篇」は著述の目的意図を記し、他の篇は、直接、批判の対象を記している。「九虚三増」と一括して記すが、「書虚篇」「藝増篇」の二篇の冒頭が他の「〇虚」「〇増」十二篇の目的意図を総括していると見なされる。

王充が「九虚」に意図したのは「竹帛に載せられるものは、みな賢聖の伝える所」として盲信する虚妄の書、「奇を立て異を造し、驚目の論、……譎詭の書」の世俗の伝書に対し、真偽を詮訂し、実虚を弁別すること（以上、書虚篇）である。次に書虚篇についてこれを確認しよう。

世は虚妄の書を信じて、以為らく、竹帛に載する者は、皆賢聖の伝うる所にして、然らざるの事なしとす。故に信じて而して之れを是とし、諷して之れを読み、真是の伝を睹るに、虚妄の書と相違わば、則ち并べて短書信用すべからずと謂う。夫れ幽冥の実尚お知るべく、沈隱の情尚お定むべく、頭文露書、是非見易きに、籠聰し、

実際に非ざるを并わせ伝うるは、精を用いること専らならず、事を思うこと無ければなり。夫れ世間の伝書諸子の語は、多く奇を立て異を造さんと欲し、驚目の論を作り、以て世俗の人を駭かし、譎詭の書を為り、以て殊異の名を著さんと欲す。

「竹帛」とは「竹簡」「帛書」に記載する聖賢の書、經典は竹・木簡の長さ二尺四寸のものをいう。「短書」とは謝短篇に「彼の人曰く、二尺四寸は、聖人の文語にして、朝夕講習し、義類の及ぶ所、故に知るに務むべし。漢事の未だ経に載らざる、名づけて尺藉短書と為し、小道に比す。儒者の貴ぶに非ず」という。漢代の伝・著で經典として確認されない書物を「尺藉短書」という。また「夫れ短書俗記、竹帛胤文のごときは、儒者の見る所に非ず。衆多一に非ず」（骨相篇）とか、「彼の短書の家、世俗の人なり」（龍虚篇）という。世俗に出自している諸書、俗本も含まれよう。もともと持運びの便に一尺二寸かそれ以下だったという。「尺藉」とは長さ一尺余の小型版の意であろう。当時、『孝経』『論語』も小型だったという。『論語』がなぜ二尺四寸でなかったか。『論語』は弟子が共々、孔子の言行を記し、また、言われるとおりに記す時が多かった。一尺を八寸として記録の便や、持運びの便に供した。正説篇に指摘がある。書虚篇にいう「短書」とは「未だ経に載らざる」書籍であろう。儒者、知識人がともに評価する書籍ではない。同時代に著述される書物である。劉向の「七略」（後に『漢書』藝文志）に記され、評価される著作ではない。問題は聖賢の著作として伝承される「竹帛」の書である。聖賢の記述は間違いないと評価され、「聖人の文語」として「朝夕講習し」（謝短篇）、「諷しては読む」（書虚篇）もの、規範として暗誦するものであった。これら聖の書として伝承される諸書に王充は「虚妄」を見る。「世に虚妄の書を信じ」としてこれを批判する。伝書には「虚妄の文」がある。古典籍の記述には問題も多いと指摘するのである。

この一節は三段に分かれる。「短書信用すべからずと謂う」までが一段落。「夫れ幽冥の実も尚お知るべく」から

「事を思うこと無ければなり」までが二段落。「夫れ世間の伝書諸子の語」からが三段落である。二段落の「寵聰并伝」は前の「是非易見」の「是」と「非」であり、「非実事」をないませにして伝えていることの指摘である。「精を用いること専らならず」とは、読者（儒者・読書人）が真偽、是非の認定を放擲していること。賢聖の全き書として疑うことすら悪とする社会通念。「無思於事」の「無思」は、ものごとを考えず、事の是非を判断しないの意。三段落は「虚妄の書」がなぜ生まれるかを説く。著者は人に勝る奇異な文章を作ろうとする。世俗を驚愕させる「驚目の論」を展開し、殊異の名を著そうとして「謠詭の書」が生まれる。王充は世の「伝書、諸子の語」を対象として「驚目の論」「謠詭の書」の批判を展開する。

## 二 書虚篇の説話とその批判

はじめに書虚篇が取り上げる説話とその表現を見ることが出来る。説話は「伝書言」、「伝書又言」、「伝書称」として記している。ただ一例のみ「儒書言」とある。大まかに纏めると九説話となる。次にこの説話とその概要を紹介し、さらにこの中の数話を詳細に見ることにする。

- ① 伝書言、延陵季子出遊、見路有遺金……
- ② 伝書或言、顔淵与孔子俱上魯太山……
- ③ 儒書言、舜葬於蒼梧、禹葬於会稽……
- ④ 伝書言、舜葬於蒼梧、象為之耕……
- ⑤ 伝書言、吳王夫差殺伍子胥、煮之於鑊、……

⑥ 伝書言、孔子当泗水之（而）葬、泗水為之却流……

⑦ 伝書称、魏公子之徳、仁恵下士、兼及鳥獸……

⑧ 伝書言、斎桓公妻姑姊妹七人。……

⑨ 伝書言、斎桓公負婦人而朝諸侯。

⑩ 伝書言、聶政為嚴翁仲刺殺韓王。

⑪ 伝書又言、燕太子丹、使刺客荊軻刺秦王不得。……

延陵季子の説話。黄暉『論衡校釋』は、『韓氏外伝』や『吳越春秋』の佚文に同様の文章を指摘する。王位継承を厭い延陵に逃れた季子の話である。『韓氏外伝』は漢の文帝、景帝、武帝の三代に活躍した韓嬰（生没年不明）の作であり、『吳越春秋』は後漢、趙曄著で王充『論衡』に遅れる。王充はこの説話を「伝書言」と記す。この「伝書」がどんな書か不明である。戦国の吳越の地は会稽郡に当たることから、『韓氏外伝』の異本もこの地方に流布していたとも思われる。

① 伝書に言う、「延陵季子 出遊し、路に遺金有るを見、夏五月に当たり裘を披て薪ひろう者有り。季子 薪ひろう者を呼びて曰く、彼の地の金を取りて来よと。薪ひろう者鎌を地に投げ、目を瞋らせ手を払いて曰く、何ぞ子の居ることの高く、視ることの深く、儀貌の莊なるに、語言の野なるや。吾 夏五月に当たり、裘を披て薪ひろう。豈に金を取る者をやと。季子之れを謝し、請うて姓字を問う。薪ひろう者曰く、子は皮相の士なり。何ぞ姓字を語ぐるに足らんと。遂に去りて顧みず」と。

延陵の季子のこの話を王充は「世以て然りと為すも、殆ど虚言なり」とする。王充は延陵の季子についての様々な資料を引き出して季子像を構築する。『春秋公羊伝』襄公二十九年伝、『莊子』讓王篇、『史記』『淮南子』等々の資料

をもとに、許由・伯夷の廉讓の行いと同じであると認定する。王充の運命論では、操行の清濁は性であるが、「命」でもある。「延陵季子、廉讓之行、終始如一」とは、「廉讓」は延陵の季子に賦与された不変の性を意味する。

「虚言也」と「殆虚言也」は「殆」字の有無に違いがある。それは伝書に言う延陵季子の話を季子の善意のことばとして言いなおすところにある。「或時季子実見遺金、憐披裘薪者、欲以益之。或時言取彼地金、以予薪者、不自取也。世俗伝言、則言季子取遺金也」と王充はいう。王充は披裘薪者を憐れみ、この薪者に予えようとし、自ら取る為ではなかった。ところが世俗は季子が落ちていた金を懐にしたという。この俗説は間違っているとする。その理由を「廉讓之行、大可以況小、小難以況大。季子能讓吳位、何以嫌貪地遺金」であるという。「何以嫌貪地遺金」の「嫌」を「得」字と黄暉は注する。

つぎは顔淵・孔子太山に登る説話である。魯の太山のこと。

②伝書 或いは言う、「顔淵 孔子と俱に魯の太山に上る。孔子 東南のかた呉の昌門の外に繋がれし白馬あるを望む。顔淵を引き指さし以て之れに示して曰く、若 呉の昌門見えしかと。顔淵曰く、見えたりと。孔子曰く、門外に何か有らんと。曰く、練に繋がれしが如き状ありと。孔子 其の目を撫でて之れを止めしめ、因りて与に俱に下る。下りて顔淵 髪白く齒落ち、遂に以て病みて死す。蓋し精神は孔子に若く能わざるに、彊力自ら極め、精華竭尽するを以て、故に早く天死すらんと」と。

これが顔淵と孔子が魯の太山に上る説話である。顔淵は「彊力自ら極め、精華竭尽した」為に天死した話を世俗は、「皆以て然りと為す」。王充は「殆ど虚言なり」として斥ける。この説話も延陵季子と同様に『韓子外伝』の異本に依ると思われる。

「虚言」とする一証に『論語』や六経の伝に「此の語無し」という。次に「人目の見る所は、十里に過ぎず。此れ

を過ぐれば見えず。明察する所に非ざるは、遠ければなり」とする。この太山の高さを伝（『淮南子』説山訓）に曰くとして引く。『孟子』が記す離婁、離朱の明目でも魯と呉の千余里の間を見通すことはできない。まして顔淵が分明なる訳はない。「人目之視也、物大者易察、小者難審」として、顔淵を昌門の外から太山を眺めさせても、大きな太山の形を見ることはできない。まして太山の上から小さな馬の色まで察するなどではしれない。顔淵ができぬなら孔子もできない。「耳目之用均也」とその理由をいう。「離婁之明、不能察帷薄之内。師曠之聰、不能聞百里之外」と陸賈の語を引く。また、秦の武王が力士孟説と鼎挙げの力比で死んだことを例にとる。この死の理由を「鼎を挙ぐるに力を用う。力は筋脈に由る。筋脈堪えず、絶傷して死するは、道理の宜なり」という。顔淵は目を凝らして望遠した。目が望遠に任えなかったとすれば、眼が見えなくなるのが道理である。「髪白く齒落ち」たのは、望遠の結果ではない。顔淵は「精を学に用い、力を勤めて休まず、氣力竭尽し、故に死に至った」のだという。また、周の宣王の賢臣、尹吉甫の子、伯奇が継母の讒訴にあい追放される。「伯奇放流、首髪早白。詩云惟憂用老」と王充はいう。罪なくして逐わるるを傷み憂えて、若くして白髪になったと詩を引いている。『詩経』小雅、小弁の詩である。若くして「白髪齒落」やがて死を迎えるのは精神、氣力を竭尽するためである。僅かの間、遠くて見えないものに眼を凝らして「白髪齒落」となり、死んだのではない。死に至るのは長い精神的憂愁や、精をこめて学びに勤め、氣力竭尽の結果である。

舜は蒼梧に、禹は会稽に葬られた説話。蒼梧では「象為之耕」として、帝舜・禹の聖徳に天（神）が鳥獸を遣わし報祐せしめたと伝える。

③儒書に言う。舜は蒼梧に葬られ、禹の会稽に葬らるるは、巡狩し年老いて、辺土、道に死すればなり。聖人は天下を以て家と為し、遠近を別たず、内外を殊にせず。故に止まり葬すと。夫れ舜禹と言うは、実なり。其の巡

狩<sup>（う）</sup>と言うは、虚なり。

「儒書言」とあるが、現存する經典に部分的には見えるが同じ表現ではない。一部は『尚書』舜典、孔安国伝（偽孔伝）に「升道南方巡狩、死於蒼梧之野」とある。また『史記』五帝本紀に、「南巡狩、崩於蒼梧之野……」と見える。黄暉は『淮南子』『墨子』『呂氏春秋』等々の資料を引く。また禹の葬地と巡狩については經典に資料はなく、『吳越春秋』越王無余外伝第六に類似の資料がある。王充はこれらを併せて資料に用いていると黄暉はいう。『吳越春秋』編纂以前に同様な資料が断片的に伝承されていたのだろう。現本『論衡』書虚篇の「儒書言」は「伝書言」を後人が誤ったとも思われる。王充は舜・禹の埋葬の地が蒼梧や会稽であることを「実」とする。だが「巡狩」というのは「虚」だという。王充の論証を見よう。

世俗の伝承説話の舜禹巡狩の論証として漢代に流通する尚書経伝を用いる。「舜と堯は、俱に帝たる者なり。五千里の境を共にし、四海の内を同じくす。二帝の道は、相因りて殊ならず」。この帝堯・舜の境域「方五千里」というのは今文尚書説（欧陽・夏侯氏系）である。王充は京師の遊学で尚書経学を学んでいる。堯・舜二帝のみならず帝禹もこの境域は同じである。「堯典の篇、舜は巡狩し東のかた岱宗に至り、南のかた霍山に至り、西のかた太華に至り、北のかた恆山に至る」の一文を引く。「堯典之篇」は現行本「舜典」である。この「四岳」は四方の中心で、諸侯はこの名山の麓に集まり易く、奥深い山奥からも遠近を問わず帝王に謁見できる場所である。聖人は事を挙げるには最適の場を求める。舜禹二帝の事跡は継承されている。巡狩地もこれを継承しているという。二帝が蒼梧や会稽に巡狩したとの説は「其の実に非ざるなり」と王充はいう。会稽、山陰、上虞の地は王充の生活圈でもあった。幼少の頃から吳越に関する伝承の中にあつた。この伝説・伝承を語り継ぐ中で王充が真偽を詮訂しようとしたのは何故だったのか。書虚篇には「吳王夫差殺伍子胥……」説話の真偽を詮訂する一節もある。帝堯・舜・禹の時代、状況はどう



だったのか。洪水の時代だったという。「鴻水未だ治まらず」堯・舜・禹三代に亘り治水事業が受け継がれ、禹に至り完成する。舜は南に治水事業を展開し、蒼梧の地に崩御した。禹は東に治水事業を進め、会稽の地に崩御した。帝舜・禹を崩御した地に埋葬したのは、聖帝は天下世界を家としているが故、遠近、内外も別はない。「故に因りて葬す」と王充は解釈する。この解釈は王充の論の帰結であるが、經典に論拠はない。『白虎通』卷六、巡狩には「王者巡守し道に崩ずるに、帰葬するは何ぞや。夫れ太子当に喪主たるべく、天下皆来たりて葬に奔る。京師は四方の中なりと。即し是の如くんば、舜の蒼梧に葬り、禹の会稽に葬るは何ぞや。時に質を尚ぶ、故に死すれば則ち止まり葬するは、重ねて煩擾せざればなり」とある。当時はこの『白虎通』的解釈が主流だったと思われる。

次は「会稽」という地名に纏わる伝説である。この地名は禹の会稽巡狩の所に生まれたとされる。『吳越春秋』、『越絶書』等々が伝える説話である。王充がいう「吳君高」は、「会稽吳君高」（案書篇）、「君高の越紐録」（同上）等ともいう。君高とは吳平の字であり、『越絶書』の輯録者に擬されている。「越紐録」とは『越絶書』のことである。王充は吳・越の生活圏に伝えるこれらの短書、竹簡に目を通してしている。

会稽は山の名に本づく。夏の禹巡狩して、此の山に會計す。因りて以て郡に名づく。故に会稽と曰うと。<sup>(1)</sup>

王充は「夫れ山に因りて郡に名づくるは、可なり。禹巡狩して、この山に會計すると言うは、虚なり」という。『越絶書』越絶外伝記地伝第十に「民を憂い水を救い、大越に到り、茅山に上り、大いに會計し、有徳を爵し、有功を封じ、更め茅山を名づけて会稽と曰う」（李步嘉撰『越絶書校釈』）とある。また『吳越春秋』は「天下を周行し、大越に帰還す。茅山に登り、以て四方の群臣を朝せしめ、中州に覲示す。諸侯防風後れ至たり、斬りて以て衆に示す。天下悉く禹に属するを示す。乃ち大いに治国の道を會計し、内に釜山の州鎮の功を美し、外に聖徳を演べ、以て天心に応ず。遂に更め茅山に名づけて会稽の山と曰う。因りて国政を伝え、万民を休養し、国に号して夏后と曰う。

……」（越王無余外伝第六、周生春『呉越春秋』輯校彙考）という。王充はこれらの伝説を「虚」というのである。

王充は帝禹の会稽への「巡狩」を否定する。呉君高『越絶書』にいう「会稽」が会計を語源とすれば、「禹は南方に至り、何れの所にか会計せん」。帝禹は巡狩し南方ではどんなところで諸侯を集め「会計」（治国の道を計る）したのか。帝舜も「巡狩して蒼梧に至る」が、どこで「会計」したのか。「百王治定まらば、則ち出で巡る。巡りては則ち輒ち会計す」と。帝王は巡狩し会計する。巡狩した四方の名山はみな「会計」「会稽」となる。地名にまつわる伝説を一蹴する。太平の世に百王は太山に登り封禪する。太山に残る刻石は「凡そ千八百餘處、而して識知すべき者七十有二」（『桓譚新論』）という。帝王が巡狩し会計をした地は、この「千八百餘處」をはるかに凌ぐ。会稽の地名は数えきれなく多くなる。王充の論法は理詰めである。この上に「夫れ郡国の名を成すや、猶お万物の名の、説くべからざるがごとし」という。郡国、県邑、郷亭、聚里はみな名付けられている。賢聖もこの地名は説明不能である。呉君高は会稽の語源は説明できたにしても、他の地の語源が説明できなければ、「会計」説に従えない。禹の時代、会稽地方は未開の地、裸国、断髮文身の国であった。この地で会計することは有り得ない。理詰め論法は地名の語源、その豊かな伝説を否定する結果となった。古代、会稽は会夷と記される。「会夷」は「会稽」の異文であり、王充はこれを知らなかったと考証学者の愈越はいう。夷狄の「夷」、異民族の称でもある。

④伝書言う、舜蒼梧に葬られるや、象これが為に耕し、禹会稽に葬られるや、鳥これが為に田す。蓋し聖徳の致す所を以て、天鳥獸をして之れに報祐せしむるなり。

王充は「世然らざる莫しとするも、之れを考実するに、殆ど虚言なり」という。この天祐説話は『越絶書』『呉越春秋』に記すものでもある。「禹崩ぜし後、衆瑞並びに去る。天禹の徳を美し、而して其の功を勞し、百鳥をして還りて民の田を為らしむ。大小雉あり、進退行あり、盛衰、往來常あり」（『呉越春秋』越王無余外伝第六）、「禹の

時、舜蒼梧に死するに当たり、象民の田を為る」（『越絶書』越絶外伝記地伝第十）。この伝説は『墨子』（節葬上中二篇佚文『墨子問詁』）に「舜葬於蒼梧之野、象為之耕。」「禹葬会稽、鳥為之耘」とある。舜禹の埋葬の地、蒼梧・会稽に二帝の聖徳を讃え、神が報祐を降した。この伝説は『論衡』偶会篇にも同様に記している。

王充はこの伝説を「殆ど虚言なり」として斥ける。その論証として帝堯と舜禹を比較している。「夫れ舜禹の徳は堯に過ぐる能わず。堯は冀州に葬られ、或は崇山に葬らると。冀州は鳥獸耕さず。而るに鳥獸独り舜禹の為に耕すは、何ぞ天恩の偏駁なるや」と。帝堯の埋葬の地には何の「天恩」「報祐」もない。「偏駁」（濃淡偏る）なのではないのか。この王充説に「或るひとは反論する」。「舜禹は水を治めて、寧處（安ぎの場）を得ず。故に舜は蒼梧に死し、禹は会稽に死す。勤苦功あり。故に天之れに報ゆ。遠く中国を離る。故に天之れを痛むなり」と。これに対して天恩（鳥田、象耕）は舜・禹には無益である。この地に死んだ二帝王への「報恩」は「宜しく常に之れを祭祀せしむべき」である。二帝王への「報祐」は拙く、且つ無益である。「鳥田象耕、報祐舜禹」の伝説は「実に非ざるなり」という。王充はこの伝説の裏を説明する。なぜこの伝説が生まれるのか。「実」はなにか。

「実は蒼梧は象多きの地、会稽は衆鳥の居る所。禹貢に曰く、彭蠡既に濬し、陽鳥の居る攸と。天地の情、鳥獸の行なり。象自ら土を踏み、鳥自ら草を食む。土蹶られ草尽くこと、耕田の状の若し。壤靡かに泥易かに、人随いて之れに種まき。世俗則ち謂う、舜禹の為に田すと」。「彭蠡既濬」の彭蠡は地名。「濬」は「水の停まる所」（孔安国云う）、水の聚会する意という。沼沢の地である。「陽鳥」とは（鴻鴈の属、陽氣に随いて南北す」と鄭玄はいう。「土蹶草尽」の「土蹶」は土が掘り起こされるの意、「草尽」は水草が鳥に啄み尽くされるの意である。「壤靡泥易」の「壤靡」は土壌が細かくくだかれること。「泥易」は泥土が掻き均なされることである。この書虚篇の「実」とは少しく説明を異にするが、『論衡』偶会篇も角度を変えて説明している。「鴈鵠集於会稽、去避碣石之寒。来遭民田之畢、

蹈履民田、啄食草糧。糧尽食索、春雨適作、避熱北去、復之碣石。象耕靈陵、亦如此焉。伝曰、舜葬蒼梧、象為此耕、禹葬會稽、鳥為之佃。失事之夷、虛妄之言也」と。「鴈鵠」が渡り鳥であることは古文獻も示している。

呉王夫差、伍子胥を殺し江に投じた説話。子胥は恨み、水を駆って波を起こしては人を溺殺した。人々は廟に子胥の怨霊の祟崇を恐れ祭祀する。

⑤伝書に言う。呉王夫差、伍子胥を殺し、之れを鑊に煮て、盛るに鴟夷の麋を以て之れを江に投ず。子胥悲恨し、水を駆りて濤を為し、以て人を溺殺す。今時會稽の丹徒の大江、錢唐の浙江、皆子胥の廟を立つ。蓋し其の恨心を慰め、其の猛濤を止めんと欲するなりと。夫れ呉王、子胥を殺し、之れを江に投ずと言うは、実なり。その恨悲 水を駆り濤を為すと言う者は、虚なり。<sup>（七）</sup>

呉越の復讐譚は人口に膾炙している。呉王夫差に仕えた伍子胥の説話も伝えられて久しい。『論衡』逢遇篇は、「伍員・帛喜、俱に夫差に事え、帛喜は尊重され、伍員は誅死す」と記している。『史記』伍子胥列伝は「属鏹之劍」を与えられ自害している。夫差は屍体を釜茹でにし、鴟夷の麋に入れて、江に投ずるが、子胥の屍にいう。「胥よ、汝ひとたび死せし後は、何ぞ能く知有らん」と「其の頭を断ち、高樓の上に置く」。この頭に「日月汝が肉を炙り、飄風汝が眼を飄し、炎光汝が骨を焼き、魚鼈汝が肉を食う。汝が骨変じ形灰となる、何の見る所か有らん」と謂い、屍体を江に投げ棄てた。『呉越春秋』夫差内伝第五の記述である。『呉越春秋』は夫差と伍子胥の対立を生々しく伝える。その表現は司馬遷をはるかに凌ぐ。夫差の激しい憎悪は、屍体を釜茹でにし、頭を切り離し、水に投棄するに至る。この夫差の行動は王充の時代も語り継がれていただろう。だが王充の記述を見る限り、呉王夫差への非難はない。

揚州刺史張禹が所轄の部の巡察の為、江を過ぎろうとして土地の吏民に押し止められる。里人は江に子胥の神がお

り、崇りがあり涉つてはならないという。この吏民に張禹は「子胥如し靈あらば、吾が志の枉訟を理察するに在るを知らん。豈に我を危うくせんや」と厳しく言い放ち、船を出したと伝える。王充の頃、伍子胥の怨霊の禍祟が、人を溺死させると伝えられていた。それだけに夫差と子胥の伝説は呉越一帯、会稽地方に伝播されていたのであろう。司馬遷がこれを全土に伝えた。

王充は「其の恨悲して水を駆り濤を為すと言うは、虚なり」と伍子胥の怨霊、禍祟を否定する。論証に屈原、申徒狄、子路、彭越の横死を挙げる。「屈原は恨みを懷き、自らを湘江に投ぜしも、湘水濤を為さず」、「申徒狄は河を蹈みて死するも、河水濤を為さず」、屈原が怒りを呑み自沈する経緯は「漁父之辞」に明らかである。申徒狄の時代は殷末か、夏末か六国かの諸説がある。王充の典故は『韓氏外伝』であろう。『韓氏外伝』卷一、第二十六章に「申徒狄非其世、将自投於河。崔嘉聞而止之曰、吾聞聖人仁士之於天地之間也、民之父母也。今為濡足之故、不救溺人、可乎。申徒狄曰、不然。昔桀殺閼龍逢、紂殺王子比干、而亡天下。吳殺子胥、陳殺泄冶、而滅其国。故亡国残家、非無聖智也、不用故也。遂抱石而沈於河」とある。これを典故とすれば、申徒狄は六国の人となる。諫言用いられず、国の前途を憂え自沈する。そのさまは屈原と似る。しかし屈原、申徒狄の怨恨が波濤を巻き起こしたことはない。王充の論証に世間の人々は「屈原、申徒狄は勇猛なる能わず、力怒、子胥に如かず」と反論する。この世俗に王充は「衛は子路を菹にし、漢は彭越を烹る」として勇猛な子路、彭越の横死を説く。二人は「怒りを鼎鑊の中に発する」ことはなかった。子胥も先に釜茹でになり、その後、江に投げ込まれた。「在鑊中之時、其神安居。豈怯於鑊湯、勇於江水哉。何其怒気前後不相副也」と、論の矛盾を指摘する。更に王充は「投於江中」という「江」を吟味する。

且つ江中に投ずとは、何れの江ぞや。丹徒に大江有り、錢唐に浙江有り、呉に通陵江有り。或は丹徒の大江に投ずと言わんか、濤無し。錢唐の浙江に投ずと言わんと欲するか。浙江・山陰江・上虞江、皆濤有り。三江濤有

り、豈に橐中の体を分かち、三江中に散置するをや。<sup>(1)</sup>

「三江 濤あり、豈に橐中の体を分かち、三江中に散置するをや」とは、今なお禍祟を恐れ伍子胥の霊を祭祀する世俗に「無神」を啓蒙することとなる。また、怨恨、仇讐は歴史的な時間の中に生滅する。時変わり、人滅びてなお怨恨するは有り得ない。王充は言う。「人もし恨悲するや、仇讐未だ死せず、子孫の遺りて在らば、可なり。今呉国已に滅び、夫差に類なく、呉は会稽と為り、立ちて太守を置く。子胥の神、復た何をか怨苦せん。濤を為して止めざるは何をか求索せん」と。「子胥の神」とは伍子胥の怨霊、靈魂である。仇讐の対象は「已滅」「無類」となる。その昔、呉と越は会稽郡を分かち越は山陰を都とし、呉は今の呉を都としていた。錢唐江は両国の境界にあり、山陰、上虞の両江は越の中にある。伍子胥の恨悲が呉王夫差にあるとするならば、子胥の霊は呉国の江水にのみ波濤すべきである。何故に越の地の両江を濤立たせるのか。「道理の実を遺失し、神無きの驗なり」と靈魂の否定に至る。王充はこの伍子胥説話の解釈のなかで死者の靈魂を問題にする。

且つ夫れ水は駆り難く、人は從え易し。生きては筋力に任じ、死しては精魂を用う。子胥の生くるや、生人に從つて其の身を営衛する能わず、自ら身をして死せしむ。筋力消絶し、精魂飛散するに、安んぞ能く濤を為さん。子胥の類をして数百千人ならしめば、船に乗り江を渡り、水を越ゆること能わず。一子胥の身、湯鑊の中に煮られ、骨肉糜爛し、糞渣と成るに、何ぞ能く害すること有らんや。<sup>(2)</sup>

水は動かし難いが、人は容易である。生きている時は「筋力」、死んでは「精魂」を用いる。生前、身を衛ることもできず、自害して死んだ。子胥の筋力は消滅し、精魂は飛散し波濤を起こすことはできない。恨みを吞んで死んだ子胥の類を数百数千としたら、船で江水を渡することは不可能かも知れない。一人の子胥が、身は釜茹でされ、骨肉は糜爛し、糞や塩漬けになっては、祟りなどなせるはずはない。王充はさらに「周の宣王 其の臣杜伯を殺し、燕の簡

公は其の臣の莊子義を殺す。其の後、杜伯は宣王を射、莊子義は簡子を害す」と反論の説話を記す。王充は「事理は然るに似るも、猶お虚言と為す」という。子胥の屍は完全な体ではない。杜伯、莊子義のように、呉王に報いんとして水を駆りて往來するのは「豈に報讐の義、知有るの驗なるおや」と論難する。加えて「俗説実ならざるも、丹青と成爲る。丹青の文、賢聖も惑う」と説く。「丹青の文」とは赤と青の色筆を用い制作した文章、「青」は青史といわれ、史籍をさすというのが一般的解釈である。もとは帛書に記される図と文章の意であろう。丹青を用いるのは権威ある珍重すべき書であつた。「賢聖も惑う」というのは貴重だったからである。

この説話は『墨子』明鬼篇に典故がある。『論衡』死偽篇、訂鬼篇に取り上げてもある。死偽篇は「世には是に似て非なる、虚偽の真に類すること多し。故に杜伯、莊子義の語、往々にして存す」という。また、訂鬼篇は「杜伯・莊子義の厲鬼至るは、因りて出づるの妖なり。周の宣王・燕の簡公・宋の夜姑、時に当に死すべきが故に、妖見われ毒因りて撃つ。……杜伯、莊子義の厲鬼の見わるるは、周の宣王・燕の簡公・夜姑の且に死せんとするの妖なり」という。書虚篇や死偽篇ではこれらの説話を「虚言」、「似是而非」と説くが、訂鬼篇では「妖」の現象は人の体力、気力の減退により、幻影となり見え隠れすると説く。詳細は章を改め「王充の妖祥論」に考察する。

長江の大潮、とくに錢唐江の逆流は名高い。満月又は新月の満潮、大潮の日に逆流は波濤となつて兩岸を襲い、荒れ狂う。この大潮の逆流現象が伍子胥の怨霊の仕業として伝えられたのである。人々は禍祟に怯え祭祀する。王充は地上の河川の流れを人間の血脈に対応すると見る。

夫れ地の百川有るは、猶お人の血脈あるがごとし。血脈流行し、汎揚動静するに、自ずから節度有り。百川も亦た然り。其の朝夕往來するは、猶お人の呼吸して気の出入するがごとし。天地の性、古より之れ有り。経に曰く、「江漢海に朝宗す」と。唐虞の前なり。其の海中に発するの時、濊馳するのみ。三江の中に入るや、殆ど小

浅狭、水激して沸起す。故に騰りて濤と為る。広陵の曲江濤あり、文人之れを賦す。大江浩洋たるに、曲江濤あるは、ついに隘狭なるを以てなり。吳其の身を殺し、濤を広陵に為すは、子胥の神、竟には知無きなり。溪谷の深ければ、流れは安洋たり。浅ければ沙石多く、激揚して瀬と為る。夫れ濤・瀬は一なり。子胥濤を為すと謂わば、誰か溪谷に居りて瀬を為す者ぞや。案ずるに濤三江に入り、江岸沸踊するも、中央声無し。必ずや子胥を以て濤を為すとせば、子胥の身は、岸涯に聚まらんや。

後の『臨安志』（黄暉『論衡校釋』注による）は「王充以為らく水は地の血脈、氣に随いて進退すと。此れ未だ然らず……」という。臨安は南宋の首都、杭州である。錢唐江の逆流現象をいかに解するか。さまざまな論議が重ねられる。後に話題になるが、ニードムは大地と人との対応を大宇宙と小宇宙の思考と説いている。百川の「朝夕往来」とは潮の干満をいうのであろう。これは人の「呼吸氣出入」と対比されるという。呼吸による氣の出入と、大地百川の往来との対応は、天地の性（自然の現象）として太古より存するものとなる。「経曰、江漢朝宗於海」とあるが『尚書』禹貢の一文である。大江と漢水が海に注ぎ込むさまをいう。「朝宗」は「潮水」と「天子を尊ぶの意」とする二説がある。海中で潮は漂い流れている。この潮汐が「三江」（浙江・山陰江・上虞江の意か）の中に入ると小・浅・狭のため、水は激沸し騰きあがり波濤となる。広陵の曲江（浙江）の濤のことは、文人の賦にも示される。枚叔（乗）「七発八首」（『文選』巻十七、七上）がこれであろう。「七」はこの時代の文学形式の一つである。枚乗は漢の淮陰の人である。遊説の流れを汲み、はじめ吳王濞に仕え、梁の孝王、武帝に仕える。この「七発」の七首にいう。「客曰く、將た八月の望を以て、諸侯遠方の交遊兄弟と並びに往きて濤を広陵の曲江に観る」と。この観濤の記は疾病に悩む楚の太子の氣力を奮い立たせ「蒙を發き惑いを解く」ためであった。「疾雷のごとく百里に聞こえ、江水逆流して海水潮を上げ、山の如く雲を出内して日夜止まず。……波湧いて濤起くる」はその一節である。紡ぎ出す言葉



は荒れ狂う波濤の如く止まるを知らない。後世その文辭の誇張が批判を生むが、枚乗の筆は時の人々の文学的想像を刺激したに違いない。

曲江に濤が起こるのは、河幅が狭いからである。呉王に殺されながら広陵（越の地）の曲江に波湧き濤を起こす「子胥之神（靈）」は無知である。川が深ければ流れはゆったりしている。浅く砂石が多いと、流れは激しく波立ち「瀬」となる。「濤」と「瀬」は同じ原理である。「濤」が子胥の霊によるとすれば「瀬の波立ち」は誰が起こすのか。逆流して江岸を「沸踊」し、その音 雷鳴のようでも流れの中央は音無し。濤を起こす子胥の身（靈）は岸涯に集まっているのか、と王充はいう。

この三江の濤（逆流）は、月の盈虚、盛衰に随い起こるもので、「小大満損は斉同ならず」という。潮の大小、満干は一樣ではない。王充は錢唐江の逆流を見ている。また、この波濤が月の満ち欠けに関わる事も聞いていただろう。毎年同じ時期に繰り返すこの大潮は自然の現象であり、三江の逆流は伍子胥の怨霊と無関係であるという。ニードムは、「王充は伝統的な精霊崇拜的な信条に対して、あらゆる角度から攻撃を加え、最後に潮汐と月との相關関係に基づいて、こうした迷信を一撃のもとに打ち倒すのである」という。<sup>四</sup>三江周辺の鄉村社会は大潮の逆流と子胥の靈魂を関連させ、この慰霊の祭祀を続けてきた。これに対し王充は靈魂の存在を否定し、死者無知論、無鬼論を展開したのである。鄉村社会の祭祀共同体に対する批判は会稽太守第五倫、揚州刺史張禹にもある。王充はこれを継承した。

⑥、⑦の説話は省略して⑧、⑨の斉の桓公にかかわる説話を見ることにしよう。その一つは「斉桓公妻姑姊妹七人」であり、二つ目は「斉桓公負婦人而朝諸侯」である。ともに桓公の淫乱の姿を記す説話である。王位を継承した桓公は管仲を宰相とし春秋の覇者となった人物である。王充はこの説話を「此言虚也」と批判する。先ず第一の説話

から見ることにしよう。

⑧ 伝書に言う、斉の桓公 姑姉妹七人を妻とす。此の言虚なり。<sup>（二四）</sup>

「伝書」として黄暉『論衡校釋』は『管子』小匡篇、『荀子』仲尼篇、『晏子春秋』を挙げている。『管子』小匡篇には「公曰く、寡人汚行あり、不幸にして色を好み、姑姉の未だ嫁せざる者ありと」（顔昌嶠著『管子校釋』小匡篇）とあり、『荀子』は「斉桓は五伯の盛んなる者なるも、前事は則ち兄を殺して国を争い、内行は則ち姑姉妹の嫁がざる者、七人。閨門の内、般楽奢汰し、斉の分を以て、之れに奉ずるも足らず……」と伝える。黄暉『論衡校釋』は『晏子春秋』引として「斉の景公、晏子に問うて曰く、吾が先君桓公、女公子を淫し、嫁がざる者九人」と記す。『新語』無為篇は「斉の桓公 婦人の色を好み、姑姉妹を妻る。而して國中 骨肉を淫すること多し」と伝える。この説話は斉の桓公が、管仲に「寡人有大邪三、其猶尚可以為国乎」と問う大邪の一つとして伝承される。王充は「この言虚なり」として完全に否定する。

夫れ骨肉を乱し、親戚を犯し、上下の序なき者は、禽獸の性なれば、則ち乱れて倫理を知らず。案ずるに桓公は諸侯を九合し、天下を一匡す。之れを道びくに徳を以てし、之れを將いるに威を以てす。故を以て諸侯 服従し、敢えて率わざるなし。内乱れて鳥獸の性を懷く者の能く為す所に非ざるなり。夫れ諸侯を率え王室に朝事するは、上に勢なく下に礼なきを恥ずるなり。外に礼の存せざるを恥じ、内に何ぞ礼を犯して自ら壞せんや。外内相副わざれば、則ち功成るなくして、威立たず。世に桀紂の惡を称するも、親戚を淫すと言わず。実論する者、夫の桀紂の惡は亡秦より微にして、亡秦の過ち王莽より洎しと謂えど、淫乱の言なし。桓公、姑姉妹七人を妻るは、惡は桀紂より浮きて、過ち秦・莽より重し。

「禽獸の性なれば、則ち乱れて倫理を知らず」とは厳しい表現である。儒教的倫理を尺度として異民族を弾劾する

言葉でもある。『漢書』匈奴伝に記す漢使の匈奴への非難の言葉にある。「身から其の父を殺して代わりて立ち、常に後母を妻とするは、禽獸の行と孰れぞ」と漢使は匈奴の冒頓单于を非難する。斉の桓公は兄糾を殺し王となる。その上、叔母に当たる女性七人と関係し「骨肉を乱し、親戚を犯し」たとなれば、禽獸の性そのものである。桓公は管仲を宰相として覇者となり「諸侯を九合し、天下を一匡した」。春秋時代、天下の五覇は全て「僻陋の国に在りと雖も、威もて天下を動かす」ものであつた。『荀子』王霸の文である。先に上げた『荀子』仲尼篇は「仲尼の門人、五尺の豎子も、言うに五伯を称するを羞ず」という。この「五伯」の盛んなる者が「斉の桓公」である。当然、桓公も「称するを羞ず」る者である。孟子も同じ事を「仲尼の徒、桓・文の事を道う者なし。是を以て後世伝うるなし。臣未だ之れを聞かざるなり」（『孟子』梁惠王上篇）といっている。荀子は「彼は固より曷ぞ大君子の門に称せらるるに足らんや」という。しかし桓公は何故に天下の覇者となつたのか。桓公には「大節」があつたからだという。「天下の大節」とは何か。管仲を「国を託すに足る人物と見抜く」大知。「其の怒りを忘れ、其の讐を忘れ、遂に仲父とした」大決。斉の貴戚・朝臣・富人・貴賤・長少は「桓公に従い之れを貴敬せざるなし。是れ天下の大節なり」と荀子はいう。大知、大決はすべて大節の一部である。また「人に君たる者、安ならんと欲すれば、則ち政を平らかにし民を愛するに若くなし。栄ならんと欲すれば、則ち礼を隆んにし士を敬うに若くなく。功名を立てんと欲すれば、則ち賢を尚び能を使うに若くなし。是れ人に君たる者の大節なり」（『荀子』王制篇）という。桓公は「此の教節を兼ねる者にして尽く之れを有す」る者である。しかし、王道と霸道の厳しい道義的区別が覇者桓公の否定となる。荀子にとって桓公は道義的に非難すべき人物であつた。「姑姉妹之不嫁者七人」。桓公の言として伝える『管子』小匡篇のこの一節は覇者の道義的退廃を決定的なものにしたのである。王充は荀子の桓公観に訂正を迫るのである。王充は同郷の鄒伯奇の言を引く。対作篇にいう「鄒伯奇の検論」とある書虚篇の「実論者」の語である。恢国篇は「鄒伯奇の論

に、桀紂の悪、亡秦に若かず。亡秦は王莽に若かずと」の一節を引く。黄暉『論衡校釋』による。この鄒伯奇の一節を引きながら、桀紂・亡秦・王莽ともに「淫乱の言なし」とする。桓公は「悪は桀紂に浮<sup>上</sup>ぎて、過は秦・莽より重き」史上最悪の人物となる。

この覇者斉の桓公の評価に対して王充は春秋の筆法を基に批判する。「春秋は毫毛の美を采りて、纖芥の悪を貶す。桓公悪大なるも、貶せざるは何ぞや」と。春秋三伝には「姑姉妹の嫁がざる者七人」説について桓公を貶する記録はない。「魯の文姜は斉の襄公の妹なるも、襄公通ず」この記録は『春秋左氏伝』桓公十八年に「公齊侯に瀨に会し、遂に文姜と齊に如く。齊侯通ず。公之れを謫め、以て告ぐ」とある。服虔は「旁淫」を「通」と云う。「旁とは其の妻妾に非ず。旁に之れと淫するを言う」（『左氏会箋』第二）という。王充はさらに『春秋』莊公二年の「莊二年冬、夫人姜氏会齊侯於鄆」を引く。「春秋経に曰く」として引くが、地名「於鄆」に字の異同がある。王充は『公羊伝』の「鄆」を用いていると黄暉は指摘する。『左氏伝』は「二年冬夫人姜氏会齊侯于濊」とあり、ついで「書姦」と記す。『公羊伝』に「書姦」の語はない。王充は「春秋経曰く」と引いた後、「春秋は何ぞ襄公を尤め其の姦を書するや」と「書姦」を記す。王充の「春秋経に曰く」は地名に異同はあるが、文章は『左氏伝』に依拠しているようである。

春秋経は襄公を尤め、桓公を譏らず、経伝は桓公を見落としてるかのごとくである。王充は春秋三伝の左丘明・公羊高・穀梁叔は「何をか諱みて言わざる」と迫る。王充が指摘するように春秋経では春秋五覇中、特に斉の桓公を高く称賛する。『春秋公羊伝』がこれを伝えていることは、山田琢著『春秋学の研究』野間文史著『春秋学』に詳しい。王充は覇者桓公評価の流れに沿うよう整合性をもたせようとする。これを『春秋左氏伝』僖公十七年の伝に求める。『史記』斉太公世家にも同様の記述がある。

案ずるに桓公の過は、内寵多く、内嬖夫人の如き者六。五公子ありて立つを争い、斉乱れ、公薨じ三月にして乃ち計ぐ。世、内嬖六人、嫡庶別なきを聞き、則ち言う、姉妹七人に乱せりと。<sup>（七）</sup>

「多内寵、内嬖如夫人者六」を『史記』は「桓公好内、多内寵、如夫人者六人」と記す。「好内」の「内」は婦官の意（『史記集解』引、服虔注）。また、『左氏伝』は「齊侯好内、多内寵、内嬖如夫人者六人」（僖公十七年）と伝える。これらの資料を照合すると王充の文章は『左氏伝』に依據していると思われる。

また「公薨三月乃計」を『史記』は「桓公尸在牀上六十七日、尸蟲出于戸」とし、『晏子春秋』は「故身死于胡宮而不举、蟲出而不収」という。また『韓非子』十過は「桓公渴餒而死南門之寝、公守之室。身死三月不収、蟲出於戸」という。桓公の晩年、管仲の言を無視して易牙、豎刀、常之巫を登用した。彼らは桓公の死期を知るや幽閉し、後継争いに加担し治は混乱した。『呂氏春秋』知接は「若し死者知あらば、我將た何の面目ありて以て仲父に見えんや」と桓公の慨嘆を記し、「衣袂を蒙りて寿宮に絶ゆ。蟲流れて戸より出で、上蓋うに楊門の扇を以てす。三月葬られず」という。王充が「公薨じ三月にして乃ち計ぐ」というが、なにに依るか不明である。

「内嬖如夫人者六」を『左氏伝』は「長衛姫は武孟を生み、少衛姫は恵公を生み、鄭姫は孝公を生み、葛嬴は昭公を生み、密姫は懿公を生み、宋華子は公子雍を生む」と伝える。『史記』は六人の公子の名を細かに紹介する。管仲の死後、武孟以外の五公子が「皆立つを求め」争う。「桓公病み、五公子各々党を樹て立つを争そう。桓公の卒するに及び、遂に相攻め、故を以て宮中は空しく、敢えて棺するなし」と『史記』はいう。「桓公の兵天下に横行し、五伯の長と為るも、卒に其の臣に弑せられて、高名を滅ぼし、天下の笑いと為るは、何ぞや」（『韓非子』十過）と桓公を評する。

桓公晩年の失政は管仲の言に従わなかったことにあると『韓非子』はいう。王充もこれを認めている。問題は「内

嬖如夫人者六」にある。「五公子各々党を樹て立つを争そう」結果となった。そこに「嫡庶の別なく」齊室は混迷した。覇者として君臨した桓公は晩節を全うすることはできなかった。好色淫乱として「乱姑姉妹七人」が伝えられ、天下の笑いに拍車をかけたと王充はいう。この説話だけではなく齊の桓公にはさらなる無軌道な淫乱話が伝えられていた。覇者として桓公は諸侯と朝会する。この朝会に桓公は婦人を背に負い諸侯に見えたとの説話が伝承されている。

⑨ 伝書言う、齊の桓公婦人を負いて諸侯に朝すと。此れ桓公の淫乱無礼の甚だしきを言うなり。<sup>（二八）</sup>

この伝書のもとの一つは『戦国策』巻二十九 燕一にある。「燕文公の時、秦の恵王其の女を以て燕の太子の婦と為す」で始まる説話である。文公の死後、齊の宣王は燕の喪を機に攻撃した。この時、燕の為に蘇秦は宣王に弁舌する。この応答の中に「聖人の事を制するや、禍を転じて福と為し、敗に因りて功と為す者なり。故に桓公は婦人を負するも名は益すます尊ばる」とある。これが「桓公の淫乱無礼の甚しき」こととして伝えられるものとなる。『史記』巻六十二 管晏列伝に「其の政を為すや、善く禍に因りて福と為し、敗を転じて功と為す」とある。これに次いで「桓公実は少姫に怒り、南して蔡を襲わんとす。管仲因りて楚を伐ち、包茅の貢を周室に入れざるを責む。……」と記す。「少姫に怒り」とは『左氏伝』僖公三年の伝に「齊侯 蔡姫と舟に圉に乗る。公を蕩かす。公懼れて色を変え、之れを禁ず。可かず。公怒りて之れを帰し、未だ之れを絶たず。蔡人之れを嫁がす」とあり、「蔡姫」と兄繆公への怒りを記している。対する管仲の策謀は桓公の私的な怒りを巧みに大義の名の下に実利を得る方向へと転換させるものであった。『韓非子』外儲説左上の説である。蘇秦も齊宣公に先君桓公の淫乱をいうものではない。「負婦人」というのは本来「淫乱」の意ではない。「負」は「恨」の意であると黄暉『論衡校釋』はいう。後人が覇者桓公を好色淫乱の王として嘲笑するために脚色したのである。黄暉は「仲任その妄を力弁するも此の事に就きて之れを論ぜざ

るは何ぞや」と感想をもらしている。「此の事」とは『韓非子』外儲説左上の桓公と蔡姬の事件である。桓公が天下の覇者となる契機はこの男女の怨恨にあった。王充は『韓非子』のこの説話に依拠することなく、真正面からその虚を説く。

夫れ桓公大朝の時、婦人を背に負わば、其の遊宴の時は何を以て此れに加えん。士の礼を脩むるに方りては、崇厲肅敬なるに、婦人を背に負うて、何を以て能く諸侯を率いて王室に朝事せんや。葵丘の会に、桓公驕矜し、当時諸侯の畔く者九国。睚眦得まざれば、九国畔き去る、況や婦人を負うをや、淫乱の行をするに、何を以て肯て留めんや。

「葵丘の会」云々は『公羊伝』僖公九年に伝える。桓公が霸王として信を諸侯に得るのは、莊公十三年の柯の会盟以後である。三十年後の葵丘の会に桓公は「驕矜」する。『公羊伝』は「九月戊辰、諸侯と葵丘に盟す」の会盟を次のように記す。「桓の盟は日せざるに、此れ何を以て日するや、之れを危ぶめばなり。何をか危ぶむや。貫沢の会（僖公二年）には、桓公中国を憂うるの心あり。召さずして至る者、江人、黄人なり。葵丘の会に桓公震して之れを矜る。叛くもの九国」と。「震而矜之」の「震」は「亢陽の貌」、「矜」は「色自ずから美大の貌」と何休という。傲慢で尊大な顔つきの意である。桓公の思い上りに諸侯の九国が叛いた。「睚眦不得」の「睚眦」は睨み付けること。「不得」の「得」は「親」の意。互いに睨み合い親しく話できなかつた。態度が傲慢で尊大な顔をしただけで九国の諸侯が叛いた。さらに「婦人を負う淫乱の行い」をして会するとなれば、諸侯を留めることは不可能である。「何を以て肯て留めんや」と王充はいう。

桓公淫乱の行をいう、この奇説、驚目の論を世俗はさらに言い伝える。宰相管仲が桓公の無道を庇い、覇者として君臨させたのだ。桓公は淫乱無道であつたのだ。桓公の淫乱「婦人を負う」ことに対しての管仲の弁明が用意され

る。桓公は背の疽瘡に病み、婦人の冷たい肌で癒さなければ治らない。管仲のこの弁明を信じて諸侯は叛かなかつたと。また「桓公実は無道なるも、賢相管仲に任ず。故に能く天下に覇たり」と。

「或曰」として語る第一の弁明に「疽瘡」を癒すに方術（医学）を求めた。諸侯は桓公の疽瘡に婦人が必要との弁解に騙されたことを知る。諸侯は怒り桓公から離反する。「何を以て能く久しく諸侯を統会し、功を覇に成さんや」と。王充反論の一である。「或曰」の第二の弁明に対して。「無道の人は、狂と異なる無く、讒を信じ賢を遠ざけ、反て仁義を害う。安んぞ能く管仲に任ぜんや」という。桓公が無道であれば賢者管仲を任用できない。これを歴史的事例（成事）、無道の夏の桀、殷の紂王が賢人を殺したことを確認し、無道の君は賢者を任用する能力を持ってはいない。「莫能用賢」か「能用賢」を無道、有道を分ける基準とする。「管仲を用う。故に桓公乱行なきを知るなり。賢明の君あり、故に貞良の臣あり。臣賢なるは、君明なるの驗なり。奈何ぞこれを乱ありと謂うは」と。この論は王充の遇不遇の運命論と関わるであろう。王充の桓公論はさらに反論が加えられる。「難じて曰く……」とは王充への論難であろう。

衛の靈公無道の君なるも、時に賢臣を知る。管仲輔たるも、何ぞ桓公乱をなさざるを明らかにせんや。

この論難は『論語』憲問篇の一節に始まる。「子衛靈公の無道を言う。康子曰く、夫れ是の如くして、奚ぞ喪びざると。孔子曰く、仲叔圉は賓客を治め、祝鮀は宗廟を治め、王孫賈は軍旅を治む。夫れ是の如し。奚ぞ其れ喪びんや」と。衛の靈公は仲叔圉、祝鮀、王孫賈の賢臣三人を任用していた。靈公は無道でありながら三人は賢者であることを知っていた。賢者管仲を宰相にしたからとて、桓公が淫乱でない明証とはならない。王充は靈公が無道でありながら賢者を任用したことを認める。その上で、位を喪わなかつただけで桓公のような功績はないという。桓公は東野の鄙人の算術使いを礼遇した。牛車の下にいた寧戚の歌を聞き、「非常の人」として任用した。この故事は『晏子春秋』、



『呂氏春秋』、『淮南子』、『新序』に伝えることである。さらには『左氏伝』僖公四年に伝える「苞茅」の貢納に託けて楚を攻めたこと。「諸侯を九合し、天下を一匡した」桓公は「千世一出之主」であり、婦人を背にした背徳淫乱の伝承は「虚」である。桓公の無道を否定する王充の論証はまだ続く。ここでは以上に止めよう。

覇者齊の桓公と宰相管仲については『論語』に孔子の評価がある。「管仲の器、小なるかな。……焉んぞ俟なるを得ん。……管氏にして礼を知るとせば、孰れか礼を知らざらん」（『論語』八佾篇）と。また、憲問篇は「桓公諸侯を九合するに、兵車を以てせざるは、管仲の力なり。其れ仁に如かんや。其れ仁に如かんや」「管仲桓公に相として、諸侯に覇たらしめ、天下を一匡す。民今に到るまで、其の賜を受く。管仲微かりせば、吾れ其れ被髪左衽せん」とある。孔子の管仲評価は褒貶相半ばする。しかし本音は「小なるかな」にあった。孟子や荀子は孔子の意を継承する。司馬遷は「管仲は、世の所謂賢臣なり。然れども孔子之れを小とす。豈に以て周道衰微し、桓公既に賢なるも、之れを勉めて賢に至らしめず。乃ち覇を称するを為さんや」という。桓公が王道を実現できなかったこと。これを輔佐できなかった管仲を「小なるかな」と評価したというのである。覇者とその輔佐に対する批判は『孟子』『荀子』を経て『韓非子』に至るが、その評価は否定的ですらある。『春秋公羊伝』が覇者桓公の尊皇攘夷の視点を高く評価したことは、先にも記した。しかし、荀子がいうように「仲尼の門」は覇道を否定する。

王充は「世俗の書に就き、其の真偽を訂し、其の虚虚を弁ず」ることを著作の目的とした。だが、これほどで世俗が伝承する桓公、管仲説話を批判否定するのは何故なのか。この説話が事実であるとすれば、春秋三伝がこれを指弾しないはずはない。王充は春秋の伝文に基づき批判する。春秋経伝を説話の真偽判定の基準にしているのである。『公羊伝』の視点に立てば、完全ではないにしても桓公は称賛すべき英明の君主であった。この桓公を王充は肯定する。桓公は倫理的にも賢明な君主であり、この賢君が任用した管仲は賢臣、貞良の臣であると力説する。王充のこの

桓公論は「真偽を訂し、実虚を弁じた」だけなのか。「九虚」各篇の考察の後に改めて述べることにする。

### 三 変虚・異虚・感虚篇の説話批判

「変虚」「異虚」の二篇は天変、地異に精誠、積徳をもつて対処し、これを免れた説話を批判する。また「感虚」は、人間の精誠に天が感動し災異を除く感応説話、天人感応論の批判である。前漢の董仲舒以来、皇帝やその周辺の恣意な権力の濫用、その告発と譴責に天人感応災異懲応説は一定の役割を担ってきた。王充は『論衡』諸篇に天人感応批判を展開する。中でも「九虚」の各篇は天人感応災異説話の批判を中心に据えたものである。ここでは変虚、異虚、感虚篇の三篇を取り上げ、王充が感応説話をいかに批判しているかを見ることが出来る。

#### 1. 変虚篇について

『論衡』変虚篇には、

伝書に曰く、宋の景公の時、熒惑 心に在り。公懼れ、子韋を召して之れを問うて曰く、熒惑 心に在るは、何ぞやと。子韋曰く、熒惑は天の罰なり。心は宋の分野なり。禍は君に当たる。然りと雖も宰相に移す可しと。公曰く、宰相は国家を治めしむる所なり。而して死を移すは不祥なりと。子韋曰く、民に移す可しと。公曰く、民死なば、寡人 將た誰か君と為さんや。寧ろ独り死せんのみと。子韋曰く、歳に移す可しと。公曰く、民饑うれば必ず死せん。人の君となりて其の民を殺し以て自ら活きんと欲するは、其れ誰か我を以て君と為す者ぞ。是れ寡人の命固より尽くるなり。子復た言うことなかれと。子韋還走し、北面し再拜して曰く、臣敢えて君を賀

す。天の高きに処りて卑きを聴くに、君に人に君たるの言三あり。天必ず君を三賞せん。今夕、星必ず徙ること三舎、君延命すること二十一年ならんと。公曰く、奚ぞ之れを知るやと。対えて曰く、君に三善言あり。故に三賞あり。星必ず三徙し、三徙七星に行なわれ、星一年に当たれば、三七二十一、故に君が命の延びること二十一歳ならん。臣請う陛下に伏して以て之れを伺わんと。星必ず徙らずんば、臣請う死せんのみと。是の夕、火星果たして徙ること三舎と。

とある。変虚篇は、この説話の子韋の言に対する真偽の詮訂に終始する。「伝書曰」という伝書には『呂氏春秋』第六制楽、『淮南子』卷十二道应訓、『史記』宋微子世家第八、『新序』雜事第四等々がある。文章に多少の出入りはあるが、王充が資料としたのは『呂氏春秋』と『淮南子』のようである。『史記』は宋景公三十七（九）年（前四八二年）にこの記事を載せる。また子韋の官名を「司星」とする。『呂氏春秋』高誘注は「子韋、宋の太史、能く宿度を占う者なり」という。古代、占星術が盛行する。この源も大宇宙と小宇宙（人）との対応にある。「熒惑」とは火星のこと。「守心」の「心」は「東方の宿、宋の分野」（星宿）と高誘はいう。また「故曰、君延年二十一歳」に「徳を以て星を復すなり。徙ること三舎とは、固に其れ理なり。死生に命あり、益すべからず。而るに延ぶること二十一歳とは、誘聞く無きなり」と注している。高誘は『論衡』をも参考にしているが、死生に命あり云々は王充と同じ視点である。『史記会注考証』の考証にいう。「梁玉繩曰く、此の事左伝は載せず、諸子に出づ。然れども是の年に在らず。若し延年二十一歳の説に依らば、亦た当に二十七年に在るべし。而して又誕にして称するに足りず」と。この説話は誕妄であるという。

『淮南子』はこの説話の末尾に「老子曰く、能く国の不祥を受く。是れを天下の王と謂う」の一節を加える。『老子』七十八章「受国不祥、是為天下王」を典故とする。『新序』もこれを踏襲する。『呂氏春秋』に記すこの説話は異

虚篇に取り上げる「桑穀俱生於朝」を記している。殷の湯王は卜者の言に従い政務に精励し、民の病を痛み死を悼むこと三日、桑穀は枯死したという説話である。君王が善行を重ね徳政を布き、妖祥を斥けた話である。『呂氏春秋』も『淮南子』『新序』とその意図は同一である。善行を嘉し、天祐が降されるという意である。この説話は積善を奨励するためのものである。「延命明らかなれば、景公善を為し、天之れを祐くるなり。則ち世間の人も能く景公の行を為さば、必ず景公の祐を得んと」いう。この説話の子韋の言に対し王充は「此れ虚言なり」と論証を展開する。王充は彗星の出現をめぐる斉の景公と晏子の説話を取り上げる。

斉の景公の時、彗星あり。人をして之れを禳わしむ。晏子曰く、益無きなり。ただに誣を取るのみ。天道闇からず、其の命を貳にせず。之れを若何んぞ之れを禳わんや。且つ天の彗あるは、以て穢を除かんとすなり。君に穢徳無し。又何をか禳わん。若し徳の穢ならば、之れを禳うも何の益かあらん。詩に曰く、惟れ此の文王、小心翼翼として、昭らかに上帝に事え、聿に多福を懷らる。厥の徳回わず、以て方国を受くと。君徳に回うこと無ければ、方国將に至らんとす。何ぞ彗を患えんや。詩に曰く、我監みる所無からんや。夏后と商と。乱を用ての故に、民卒に流亡すと。若し徳回乱せば、民將に流亡せんと。祝史の爲も、能く補うなきなり、と。公説び、乃ち止む。

『晏子春秋』外篇第七、景公使祝史禳彗星晏子諫第六、『春秋左氏伝』昭公二十六年の伝、『新序』雜事第四に、ほぼ同様の文章がある。「書虚篇」の「天道不闇」を「不諂」に作り、「禳之何益」を各本は「何損」に作る。王充は「晏子曰、無益也」から「何益」としたものと思われる。ここに挙げた資料を王充は暗誦したのであろう。「詩曰、惟此文王……」は『詩経』大雅、大明篇である。杜預は「言うところは、文王の徳天人に違わず。故に四方の国之れに帰往すなり」と解く。また「詩曰、我無所監……」は逸詩である。杜預は「言うところは、夏商の亡ぶるを追

監するに、皆乱を以ての故なり」と解く。王充はこの説話を例証としている。「斉君の彗星の凶を禳わんと欲するは、猶お子韋の熒惑の禍を移さんと欲するがごとし。宋君の聴かざるは、猶お晏子の従うを肯ぜざるがごとし。則ち斉君は子韋を為し、宋君は晏子を為す。変を同じくし禍を共にし、一事二人なるに、天は宋君を賢とし、熒惑をして従ふこと三舎、二十一年を延ばしむるに、独り晏子を多とし、彗をして消して其の寿を増さしめざるは、何ぞ天の善を祐くること偏駁にして斉一ならざるや」（変虚篇）と。王充はこの二つの説話の人物に対応の關係を見る。「斉の景公」と「司星子韋」、「宋の景公」と「晏子」この人物対象は「同変共禍、一事二人」の關係となる。宋の景公に「延命二十一年」の天祐が降るとすれば、晏子にも相応の天祐が降されて然るべしとし、「天祐の偏駁にして斉一ならざる」恣意的発現を指摘する。

有徳の君には善言や善行がある。王充は「言」以前に「行」があると観念している。言行一致は儒教的倫理と言えらう。だがそこに前後がある。実践があり言葉はこれに次ぐ。儒教の実践倫理である。「善行は心により動き、善言は意より出。由を同じくし本を共にし、氣を一にして異ならず」（変虚篇）という。「心」が行動の本となり、「意」が言葉を紡ぐ。由来、根源を共有し、「氣」を一にする。心・意が言動の源泉となる。「稟氣」の厚薄により、「性」に操行の善惡、清濁、才の賢愚が生ずると王充はいう。『論衡』率性篇に説くことである。これを前提にして論証を展開する。

「景公惡行あり、故に熒惑心を守る。政を改め行を修めず、坐して三善言を出すも、安ぞ能く天を動かさんや。天安ぞ肯て応ぜんや」という。宋の景公に「失誤の行」「惡政」があつたから「妖異」が現われた。これが「熒惑心を守る」天変である。ところが三善言を口にし、「熒惑をして三舎を徙らしめ」二十一年の延命を得た。三惡言ではどうなるのか。また百善言を出したとすれば千年の寿を得るのか。「天の善を祐くるの意、誠に応じ福を為すの実に非

ざるなり」という。宋の景公のこの話は三善言、天祐、延命の天人感應説話とし、司星子韋の言動と共に伝播していったものと思われる。

王充はこの子韋の言の真偽を検討する。子韋は「天高きに処りて卑きを聴く。君に人に君たるの言三あり。天必ず君を三賞せん」とした。この検討は「天」を如何に見るかが問題となる。子韋は「天」を有意志的人格神としている。天は至上の高处から地上の人間界を見守り続けているとする信仰がある。これが天人感應論を生み出す基盤である。感應論については『論衡』感虚篇の考察にも触れることにする。

子韋の言の検討で王充は「天」は「体」か、「気」かを問う。先ず天を「体」と仮定する。地と異なるなき「体」であるならば、諸々の「体」と同様に聴覚器官の耳をもつ。「体与耳殊、未之有也」の「体と耳の殊なること」は「体」と「耳」とが異なる場所に分かれてあることをいう。天の聴覚器官は地にあるのではない。「未だ之れ有らざるなり」である。耳は至上至高の天に付いている。天と地は数万里の距離を隔てている。「卑きを聴く」ことは不可能である。「天人言を聞き、善惡に随い吉凶を為すと謂うは、誤れり」と王充はいう。「天をして体ならしめんか。耳高く、人言を聞く能わず。天をして気ならしめんか。気は雲煙の若し。安ぞ能く人の辞を聴かん」と。王充の論駁に「説災変之家」はいう。伝承を伝播する災変家は人間の言動が天地を動かすことを水中の魚に比擬する。「人の天地の間に在るのは、魚の水中にあるがごとし。其の能く行を以て天地を動かすは、猶お魚の鼓ちて水を振るわすがごとし」と彼らはいう。王充は魚が「振蕩」する範囲は僅かである。天までの距離を推すと人間の微気が「皇天」を動かすことは不可能である。景公は賢者で延命を得たならば、聖帝堯舜は千歳の寿を得てよい。しかし延命の伝はない。「子韋の言は妄、延年の語は虚なり」と王充はいう。

子韋は「熒惑は天の使いなり。心は宋の分野なり。禍は君に当たるとした。天が熒惑を使い禍を景公に与えたも

のを、どうして将相、歳、国民に移し、転嫁できるのかを問う。王充は「天の熒惑有るは、猶お王者の方伯有るがごとし」と、天界と人事とを対応し論を展開する。『史記』天官書「索隱」は「天官占」の語「熒惑は方伯の象、妖孽を察するを司る」を引く。天と「熒惑」（火星）が王者と「方伯」に対応する。諸侯（国君）が有罪であれば、監察する方伯がこれを取り締まる（圍守）。これを景公と子韋にあてて見る。諸侯（景公）が罪を臣下（子韋）に問い、臣下は君に罪ありとし、これを宰相、五穀の実り、国民に転嫁できると進言する。諸侯が罪を国民に転嫁し、罪を逃れようとしても、方伯は諸侯が罪を国民に転嫁することを容認はすまい。「禍」を国民に転嫁できるといふ子韋の言は「妄」である。「天人は道を同じくし、好悪殊らず。人道然らざれば、則ち天の驗なきを知る」と王充はいふ。

また、『左氏伝』昭公十七年の経、十八年の伝を引く。経「十有七年……冬、有星孛于大辰」注「大辰、房・心・尾。妖変非常、故書」。「十有八年……夏五月壬午。宋・衛・陳・鄭災」注「来告故書。天火曰災」。王充はこの経伝をもとに「宋・衛・陳・鄭之俱災也、氣変見天。梓慎（裨竈）知之、請於子産、有以除之。子産不聽」といふ。「星有りて大辰に孛す」といふのが天変、妖変常に非ざることであった。王充の「氣変天に見わる」の意である。「孛」は「光芒四にも出る者」と解される。また彗星の意であり、「其の状、掃帚に似て光芒孛孛然たり」とも解される。「大辰」は大火、蠍座のことである。「大火」とは「火」と関わる。「宋・衛・陳・鄭の俱に災するや」の「災」は火災の意である。裨竈は鄭の地に火災の発生を予知し、この禍の除去、お禳いを請う。子産は裨竈の言を聴かず。禳いを求める子大叔にも「天道は遠くして人道は近し。及ぶ所に非ざるなり。何を以て之れを知らん。竈焉んぞ天道を知らん。是れ亦た多言なり。豈に或いは信あらざらんと」といい、「遂に与えず。亦た復た火あらず」と『左氏伝』はいふ。王充はこの子産のことばを「天道当に然るべくんば、人事もて卻くること能わず」と解釈する。

子韋の言「熒惑天使也、心、宋分野也。禍当君」を審らかにしてきたが、「禍は除くべからず、星卻くべからず」

が結論である。さらには「寒温失和、風雨不時」自然現象の發生に「政事之家」は、「失誤所致、可以善政賢行、變而復也」と謂う。異常な自然現象を君主、外戚の失政、失誤にありとし、善政・賢行によりこれを変更可能であるとする。天人感應災異説である。「政事之家」とは為政集団内で災異説を展開し諫言、上奏する者を指す。「熒惑心を守るがごとくすれば、必ず死するがごとく、猶お亡ぶがごとし。禍安んぞ除くべけんや」。君主の死は国の滅亡に直結する。この「死」と「亡」の禍は除去できない。「熒惑の禍」は「寒暑風雨の類」ではなく、「身死し命終うるの祥」である。「国且に亡び、身且に死せんとすれば、妖氣天に見われ、容色面に見わる」という。「面に容色あり」とは「死徴已に見わるる」ことである。この「体に在るの色（死徴）は、言行を以て滅すべからざる」ものである。と同じく「天に在るの妖、安んぞ治を以て除くべけんや」という。「氣（妖氣）滅すべからず。命は長ずべからず」とは王充運命論の応用でもあらう。

また「星徙三舎」という意味を問う。景公三善言の故であるとすれば、十善言では十舎かと繰り返し論難する。「三悪言を出さば、熒惑は心を食するか」と問う。善言、悪言が無かったならば、「熒惑安居して行動せざるか」と執拗に追求する。熒惑の移動と景公の言動は無関係であることを重ねて主張する。だが、天体の星の動き、彗星の出現等々が地上の災害と関わることを否定しているのではない。地上の人間の道徳性、至誠等々により天体の異常現象は改善できないという一点にある。自然の天変地異を人力で動かすこと不可能である。この証として斉の景公・太卜・晏子の説話を引く。

「景公 太卜に問うて曰く、子の道は何をか能くすと。対えて曰く、能く地を動かすと。晏子往きて公に見ゆ。公曰く、寡人太卜に問うて曰く、子の道は何をか能くすと。対えて曰く、能く地を動かすと。地は固に動かすべきかと。晏子黙然として対えず。出でて太卜に見えて曰く、昔（ゆうべ）吾 鈞星の房心の間に在るを見たり。地其れ動



かんかと。太ト曰く、然りと。晏子出づ。太ト走りて公に見えて曰く、臣能く地を動かすに非ず。地固より將に自ら動かんとすと」（変虚篇）と。天体に於いて「鈞星」が房宿、心宿を守れば、地動くと『淮南子』高誘注はいう。鈞星の星宿への移動が自然に地動く結果を招来する。人力にはよらず地自らが動くという。晏子は太トの詐りを見抜いていた。天地に發生する自然の現象は不可避であり、人為では如何ともし難いものである。黃暉『論衡校釋』はこの典拠を『淮南子』道応訓に見る。『晏子春秋』外篇、太ト結景公能動地晏子知其妄使卜自曉公第二十一も同じ説話を載せる。王充は両書を記憶しているであろう。また変虚篇の末尾に「案子韋書録序秦亦言……」とあり、子韋の「録序秦」なる書も見ている。『漢書』藝文志、陰陽二十一家の初めに「宋司星子韋三篇」とあるが、その一篇が「録序秦」なのかも知れない。

天変地異は人力では如何ともし難い。変虚篇が批判を展開したのは、心宿を犯した熒惑（天変）を移し、死の禍を免れ、二十一年の延命を得た宋の景公と子韋の説話であった。天は至誠に感動し天祐を降す。天人感応説話の典型を王充は取り上げたのである。同じく「地異」についての感応説話がある。王充はこれを批判の対象に上げる。

## 2. 異虚篇について

『論衡』異虚篇に、

殷の高宗の時、桑穀俱に朝に生じ、七日にして大いさ拱なり。高宗其の相を召して之れを問う。相曰く、吾これを知ると雖も、言うこと能わざるなりと。祖己に問う。祖己曰く、夫れ桑穀は、野草なり。而して朝に生ずるは、意うに朝亡びんか。高宗恐駭し、身を側めて道を行い、先王の政を思索し、養老の義を明らかにし、滅国を興し、絶世を継ぎ、佚民を挙げしに、桑穀亡ぶ。三年の後、諸侯訳を以て来朝する者六国、遂に百年の福を

享く。高宗は賢君なり。而して桑穀の生ずるに感じて、祖己に問い、祖己の言を行い、政を修め行を改め、桑穀の妖亡び、諸侯朝して年長久なるは、脩善の義篤く、故に瑞応の福渥しと。

とある。「桑穀俱に朝に生じ」た異変を見た殷の高宗は祖己の言を聞き、「修政改行」し、桑穀の妖を亡ぼし、厚い瑞応の福をえた。異虚篇はこの桑穀の妖、高宗と祖己の感応説話を中心に展開する。『尚書大伝』卷二、殷伝「高宗之訓」は「桑穀俱に朝に生じ、……諸侯訳を以て来朝する者六国」（異虚篇）と略同様である。劉向『説苑』君道、敬慎も略同様の文章を載せる。この説話は部分的ではあるが、『史記』殷本紀、封禪書をはじめ『漢書』郊祀志、五行志中之下、『呂氏春秋』卷六制楽、『韓子外伝』等々と多くの典籍に記載する。『論衡』は無形、変虚、異虚、恆国、順鼓、感類の各篇にこの説話を記す。恐らく漢代「地異」伝説の代表的感応説話だったものと思われる。「桑穀」とは、「桑」と「楮」であるという。だが王充の解釈は異なっているようである。この野生の植物が朝廷（庭）に突如生じたのである。説話は殷の高宗武丁と祖己、中宗大戊と伊陟の説話とする二説がある。

王充は祖己の言を「此の言虚なり」と批判する。祖己は「朝当に亡ぶべきか」という。王充は「朝亡」を「人死」に喩える。「人死せんとすれば、怪出づ。国滅びんとすれば、期尽く」と。変異篇の「国且に亡びんとし、人且に死せんとすれば、妖気天に見われ、容色面に見わる」と同じ表現である。「期尽く」と「妖気天に見わる」とは変更の可能性の全き否定である。「人死して命終わり、死すれば復た生ぜず。亡ぶれば復た存せず……故に人の死生は、命の天寿に在りて、行いの善悪には在らず。国の存亡は期の長短に在りて、政の得失に在らず」と王充はいう。この視点は彼の運命論にある。それは人間の運命を言うだけではない。国家にも定められた運命がある。「国命」、国家の存亡は「期」の長短にある。この問題は『論衡』命義篇、治期篇に詳細である。従って祖己が為政の過失を説き、高宗が行を改めたとしても滅亡に向かう国を止め、禍を除去することはできない。禍を除くことすらできぬのに、六国を

招致し、国の滅亡を長久に延期することは不可能であると説く。

祖己の占いでは、「桑穀」を「亡の妖」としている。亡象がすでに現われてから政治を改め、行いを慎んだとしても、何の益にもなりはしないと王充はいう。この例証に『左氏伝』昭公二十五年、経「鸛鵒来巢」を挙げる。伝に「有鸛鵒来巢、書所無也。師己曰、異哉。我聞文武（成）之世、童謡有之。曰、鸛之鵒之、公出辱之。鸛鵒之羽、公在外野。……公在乾侯。……鸛鵒来巢、往歌来哭。童謡有是。今鸛鵒来巢、其将及乎」とある。師己は魯の大夫、樂師。「鸛鵒来巢」を師己は魯の先君文公、成公の世の童謡の語「鸛鵒の言有るを採り、今に來たり巢くうの驗有るを見、則ち占い之れを凶と謂う」。師己の占い通りに昭公は季氏の討伐に敗れ、斉に逃れる。「その後昭公季氏の逐う所と為り、斉に出で、国果たして空虚（墟）となる。都虚（墟）となるの驗あり。故に野鳥來たりて巢くう。師己之れを處す。禍竟に占の如し」（異虚篇）という。童謡の言のごとく「二十七年、春、公斉に如く。公斉より至り、鄆に処るとは、外に在るを言う」とあり、経に「二十有八年……、公晉に如き、乾侯に次る」とある。昭公は三十二年、乾侯に薨じた。昭公二十五年、季氏に逐われ、魯を後にして七年、国へ帰ることなく晉の地、乾侯に薨じた。この七年、魯は季氏の支配下にあった。昭公が師己の言に従い、高宗と同様に「脩行改政為善」としても、禍を消去できない「終には消すこと能わず」という。何故ならば「鸛鵒の謡已に兆し、出奔の禍已に成る」からである。必然として兆しが現われてから、この兆しの除去は不可能である。人間の至誠を以てしても、出現した予兆を消すことはできない。禍は必然的である。「妖出、禍安得不就。瑞見、福安得不至……（亡）徴已見、雖五聖十賢相與卻之、終不能消」（異虚篇）という。『韓非子』卷五、亡徴に「亡徴者、非曰必亡、言其可亡也」とある。王充は『韓非子』とは異なり、「必亡」を意味する。また、「妖出」と「瑞見」を表裏の関係に見る。善悪は同実であるという。善祥の出現により国は必ず興り、悪祥の出現により国は必ず亡ぶ。惡の異変は善行を以て除去できないし、善の瑞祥は惡政を以

て滅除できない。先にも触れたが王充のこの論理の展開は彼の運命論を基底にする。すべてが不動の自然の中に組み込まれている。

「王命の興るに当るや、猶お春の気の夏と為るに当たるごとく、其の亡ぶに当たるや、猶お秋の気の冬と為るに当たるがごとくなり。春の微葉を見、夏に莖葉有るを知る。秋の零実を覩、冬の枯萃を知る。桑穀の生ずるは、猶お春葉秋実のごとく、必然なること猶お驗のごとし。今詳らかに政を修め行を改むるも、何ぞ能くこれを除かんと」（異虚篇）と。王充のこの論は「桑穀」の発現が自然必然の理の中にあることを語る。またこの「桑穀」の「妖」が生じた必然は、四季の移り変りと同様であり、亡国への道も自然不可避の理にあると説く。「兆」「徵」「祥」は過去の数十、数百、数千年前に現われていることもある。例えば「周亡」の「祥」は夏王朝が衰亡する時期にまで遡る。殷の高宗の時の「桑穀」の妖祥は殷王朝滅亡の徴であり、紂王亡国の兆として現われたものと推定する。何百、何千という数値を王充はいかなる理論をもとにしているのであろうか。王朝の興亡、災変の発生は三統（天・人・地）の計算に明らかである。「或る時には吉にして凶ならず」という。次に王充はこの考証を展開する。

祖己が占断した「桑穀」の祥は高宗の時は吉祥、紂王に至り亡国凶祥となる。「桑穀」が凶兆と占断されるのは俱に野草だからである。しかし伝承や経伝中の「野草」「野獸」の発現は必ずしも凶祥ではない。ある時には吉祥である。この論証に武帝の時（元狩元（前一二二年）の記事を挙げる。「元狩」の年号は一角獸を獲、これを瑞祥として改元したものである。「冬十月、行幸雍、祠五時。獲白麟、作白麟之歌」（『漢書』武帝紀）。応劭注に「白麟を獲、因りて改元して元狩と曰う」とある。また、顔師古注に「麟は麋身・牛尾・馬足・黄色・圓蹄・一角・角端に肉あり」とある。『漢書』卷六十四下 終軍伝には「上の雍に幸して五時を祠るに従い、白麟を獲、一角にして五蹄。時に又奇木を得、其の枝旁らより出で、輒ち復た木の上に合す。上この二物を異とし、博く群臣に謀る（師古注、其の徴

応を訪う）。軍対えを上りて曰く、……」とその文を載せる。武帝はこれを「甚だ異とし、是れに由り改元し元狩と為す」とする。また「後数月にして越地及び匈奴の名王衆を率いて來降するものあり。時に皆軍の言を以て中たれりと為す」と載せている。王充はこれを論拠の一つとする。「漢孝武皇帝の時、白麟を獲、……謁者終軍をして之れを議せしむ。軍曰く、夫れ野獸にして一角を共うるは、天下合同して一と為るを象るなり」と（異虚篇）と。終軍の上奏に「今野獸角を并すは、本を同じくするを明らかにす。衆支の内付するは、外無きを示すなり」とある。外患なく、敵対していた異民族も王朝の礼儀、風習に感化され、内服すること明らかであるという。終軍の占断は的中する。

「麒麟は野獸なり。桑穀は野草なり。俱に野の物たり。獸、草何をか別たん。終軍は（野）獸を謂いて吉となし、祖己は野草を謂いて凶となす」と、俱に野の物でありながら吉、凶に分別する矛盾を突く。「獸、草」は異なる。だが「蜚雉」を吉といい、また凶という記述を挙げる。

高宗 成湯の廟を祭るに、蜚雉あり鼎耳に升りて雉く。祖己以為く、遠人の將に來る者あらんとすと。尚書を説く家は、雉は凶なりと謂う。議駁同じからず。且つ祖己の言に従わば、雉の來るは吉なり。雉野草の中に伏し、草野鳥の形を覆うは、民人の草廬の中に処るがごとし。其の人は吉にして廬は凶と謂うべきか。<sup>（四）</sup>

殷の高宗の「蜚雉」の伝説は『尚書』高宗彤日序、『尚書大伝』高宗彤日、『史記』殷本紀第三、『漢書』郊祀志第五上、五行志第七中之下、羽蟲之孽等々にある。この伝説は「桑穀」の妖と同様に広く伝播していたものと思われる。書序は「高宗祭成湯、有飛雉升鼎耳而雉。祖己訓諸王。作高宗彤日」と記す。『史記』は「帝武丁祭成湯。明日有飛雉。登鼎耳而雉。武丁懼。祖己曰、王勿憂。先修政事。……」と記し、『漢書』郊祀志は「有雉登鼎耳而雉、武丁懼。祖己曰、修德。武丁從之、位以永寧」、五行志は「書序に又曰く」として祖己の言を引く。これに対して劉

向、劉歆の『穀梁伝』『左氏伝』に基づいた解釈が加えられている。これらの典籍は「雉」の飛来を「凶」祥として伝える。吉祥として捉えるのは『尚書大伝』のみである。大伝の祖己の言、武丁の行は次の如くである。

祖己曰く、雉は野鳥なり。鼎に登るべからず。今鼎に升るは、用を為さんと欲するなり。則ち遠方より将来朝する者あらんとするか。故に武丁内に諸れを己れに反りみ、以て先王の道を思うこと三年、髪を編み重訳して来る者六国<sup>六国</sup>。

王充は武帝に上奏した終軍の言を踏まえ、「蜚雉」を解釈する。依拠したのが『尚書大伝』の「遠方より将来朝する者あらんとす」の吉祥とする観点を指摘する。また王充は「尚書を説く家」に「雉」は凶とする説があり、議駁不同が学界の実情であるという。近人、皮錫瑞は『論衡』のこの一文から「漢時の今文家は已に一解に非ず。王仲任もその説を定むる能わず。尚書を説く者、或いは雉を吉と云い、或いは雉を以て凶と云う。其の義異なると雖も皆通ずべし。蓋し上天変を示さば、則ち凶を疑い、徳を修め災を禳わば、則ち転じて吉と為る」と説いている。皮錫瑞は「王仲任もその説を定むる能わず」というが、ここで王充は一定の方向に決しようとしていないのではない。吉凶二説あることを説くにある。祖己説に立てば「野鳥」は吉祥である。雉は野草の中に伏し、草は野鳥を覆う。喩うるに人が草廬に住むようなものである。これを野鳥と野草の吉凶に当てると、住人は吉、草廬は凶となる。在野の民（民人）が都に入ること凶と謂わず、野草が朝廷に生ずるのは何故に不吉なのか。「雉」は「民人」の類である。「含血者」（人・禽獸等）が「吉」であるとせば、「長狄」が中国（魯・齊・晉）に來たのは、当然「吉」のはずである。何故之れを「凶」と謂うのか。「長狄來至」の記事は『公羊伝』文公十一年伝にある。「長狄」の「長」は身長百尺のこと。「長狄の三国に之くは、皆君と為らんと欲するなり。長大、一人の能く討つ所に非ず。師を起し衆を動かし、然る後に之れを殺すこと大戦の如し……」と何休は注する。経伝は之れを「異」とし、「凶」とする。秦の始皇

帝は「長人十二人」の来朝を「吉祥」としたとも伝える。また『左氏伝』僖公二十九年経「二十有九年、春、介葛盧来」注「介、東夷国也。……葛盧、介君名也」とあり、来朝を「不吉」「凶」としない。「長狄」を「凶」とするならば、介葛盧の来朝も「凶」である。「草木」（桑穀）が「凶」ならば、朱草・蓂莢の出現も「不吉」となる。「不吉」のはずなのに、何故に「瑞」というのか。「二野之物、来至或出、吉凶異議」と王充は指摘する。朱草・蓂莢は善草で「吉」であるとせば、善惡を以て吉凶とし、都・野を以て好・醜としない。「都」「野」は占断の基ではないという。天下太平の周の御代、越嘗雉を周公に献じ、周公は吉祥とした。「雉」も「野草の物」である。何故に「吉」となるのか。「雉」が耿介の「士」の比喩とせば、「麇」は「君子」に似る。「士耿介似雉」云々は礼家の旧説であり、「麇似君子」とは詩三家の遺説であろうと呉承仕『論衡校釈』はいう。周公が雉を「吉」としたのは在野の士の来朝、登用を意味するからであろう。蜀の地に勢力を持ち光武帝と争った公孫述は「白鹿」を得、「凶」と占断した。「雉之吉凶未可知、則夫桑穀之善惡未可驗也」と王充はいう。「桑穀」を善物とすれば、「遠方の士の、將に皆高宗の朝に立たんとするを象る」こととなり、高宗は吉福を獲、長久を享ける意となる。野物も凶祥、吉祥の二面をもち、この吉凶善惡は「未だ知るべからず、驗すべからざる」ものであるとする。これを一方的に占断することはできないというのである。

天変地異を占断する集団、專家を「災異を説く家」「変復の家」等と王充はいう。儒者も災異を天地に見、失徳、失政を帝王に諫言した。

災異家はいう。「以為らく、天に災異有るは、王者に謹告する所以なりとは、信なり。夫れ王者に過ち有れば、異、国に見わる。改めざれば、災草木に見われ、改めざれば、災五穀に見わる。改めざれば、災身に至ると」と。「天有災異者、所以謹告王者」は『白虎通』災變の「天所以有災變、何。所以謹告人君」を下敷きにいよいよ。

「信也」というのは、災異家の言として読む。災異説については後述するが、前漢武帝時代の儒学の顕彰、董仲舒の賢良対策に始まる。この災異家の説は経伝と異なる。

王充は『左氏春秋伝』昭公元年伝文に依り、「国之将亡、鮮不五稔」を引く。昭公元年の伝に趙孟子と秦伯の弟鍼と秦伯についての会話がある。「趙孟曰く、亡びんか。對えて曰く、何為れぞ。一世無道なるも国未だ艾えざるなり。天地に国するに与に立つるもの有り。数世の淫にあらざれば斃るること能わず。趙孟曰く、天せんか。對えて曰く、有り」と。趙孟曰く、其れ幾何ぞ。對えて曰く、鍼之れを聞く。国無道なるも年穀和熟するは、天之れを賛くるなりと。鮮くとも五稔ならざらんや」と。王充が引くのは「国無道而年穀和熟、天賛之也。鮮不五稔」の一節である。王充は「五稔」を五穀の豊穰と解釈する。杜預は「五年」と時間の間隔に解する。王充の読み方に従えば、「五稔せざる」と鮮し」となり、「年穀和熟」と呼応する。災異家説の「災五穀に見わる」とは「和熟」することではなく、凶作、凶年となることである。「不熟」であり、これは「將に亡びんとする徴応」である。『左氏伝』の「国無道」は王充の「国之将亡」と対応し、「年穀和熟、鮮不五稔」は「鮮不五稔」に対応する。王充の『左氏伝』読解は當時の説であろう。災異家の説は「凶作、荒年」であり、『左氏伝』は「和熟」とする。「吉凶議を異にす」るのである。「不熟、或いは災となし、或いは福となす。禍福の実未だ知るべからず。桑穀の言安んぞ審にすべけんや」と。一方的な禍福の占断を否とし、「桑穀の言」の吉凶の占断も審かにはできないという。

「論説の家、書記に著す者、皆云う。天穀を雨らすは凶と。書伝に曰く、蒼頡書を作り、天穀を雨らし、鬼夜哭すと」と。「天雨穀」の一文は『説苑』等にある。この妖祥は「亡国」の兆であるという。燕の太子、丹が秦から逃げ帰った時、「天は粟を燕に雨らし、後に秦之れを滅ぼす」（京房）と伝える。「書伝（伝書）曰」の一文が何によるか不明である。「鬼夜哭す」とは妖変である。凶惡の応徴となる。「和」（陰陽の調和）とは「天以て穀を成すの道と



す」という。陰陽の調和による氣候が五穀を成熟させるのである。「成穀の道」である。「天より降りて以て和するを、猶お且つ之れを善とす。況や成る所の穀、従りて雨り下るをや。極論して之れを訂するに、何を以て之れを凶と為さん」と。成熟した穀物が天から降るのは何故に「凶」なのか。「何を以て之れを凶と謂わん」という。王充はこの後に絲縷と帛布との比喻を用いる。「絲は帛を成し、縷は布を成す。人に絲縷を賜うも、猶お重厚と為す。況や人に遺るに成帛と織布を以てするをや」と。「絲縷」を「陰陽」、「帛布」を「成穀」に比喻する。当時、成帛、織布の下賜は榮譽であつた。それは「吉」であり「善」である。「成穀」が降るのは、穀物の下賜と同じであり、「吉」「善」となると推論される。この論証からも「雨穀吉凶未可定、桑穀之言未可知」と判断する。王充はさらに「桑穀之言」について検証を展開する。「桑穀」が草野の物であり「凶」とする占断についてである。周代、天下太平御代に倭人が暢草を献上した。この「暢草」も「草野の物」であること「桑穀」と同じである。夷狄（倭人）の献上が「吉」であり、「周室」に生えたと「不善」「凶」ということになる。暢草は「熾醸し、芬香暢達すべきもの」であり、祭事に「灌暢して神降ろし」に用いる鬱鬯酒の材料でもある。神事に用いる暢草が周朝に生じたとすれば、瑞物の「嘉禾、朱草・蓂莢」の類と異ならないという。また、桑穀の「桑」は養蚕、蚕絲、成帛に不可欠である。やがて帛衣となり、これを着て宗廟に入れば朝服となる。祭事に関わることは暢草と同じである。「凶」の占断は何故かと問う。

変異と称される現象とこれを通る吉凶占断の説話、この占断は「未可定」「未可知」である。一方的に「吉」「凶」を断定することはできない。これが変異占断に対する王充の真偽の詮訂であつた。さらに「異虚篇」は三つの説話を取り上げ、「桑穀俱に朝に生じた……」という変異の吉凶問題を検証する。

その一は「衛（晉）献公の太子の車の左輪に蛇が絡む。御者はこれを速やかに国君となる吉祥と占断する。太子は

子としての道に反するもの……として自刃する」。この占断は正しかったか。蛇が左輪に絡むのは、太子の死を示す「妖」、「凶」である。御者は俗占を信じ、これを「吉」とした。これは「桑穀の生ずる」とことと「蛇の左輪に絡む」ことは類似する。蛇の件は実は「凶」なのに御者は「吉」とした。桑穀は「吉」なのに祖己は「凶」とした。吉凶の実を失ったのである。その二は「禹が渡江中に船が黄龍の背に乗り上げた。人々は色を失ったが、禹は笑いながらいう……。龍去りて患なし」と。古今龍は吉とされる。しかし、禹が黄龍を凶と謂うのは舟中人々が驚き懼れたからであらう。「桑穀」と「黄龍」の説話を比べ、「吉凶反すと雖も蓋し相似たり」という。野草が朝に生じたのを不吉というのは、黄龍の舟を負うような「異」である。元々「桑穀」は吉兆であつたから、殷朝は亡びなかつたのだ。その三は晉の文公と楚の成王の城濮の戦いに関する説話である。文公は彗星が楚の分野に現われ、その柄を操るのを見る。彗星は彗星のこと。咎犯は「彗を以て闘わば、之れを倒しまにする者勝たんと」と占断する。『説苑』権謀篇は「彗星見われ、彼其の柄を操り、我其の標を操ると。咎犯曰く、掃を以てすれば則ち彼に利あり。撃を以てすれば則ち我に利あり」と。また『淮南子』兵略訓に「彗星出でて殷人に其の柄を授く」とある。また文公が楚の成王と格闘し、成王が上になり文公の脳を咬る夢を見る。この夢を咎犯は「君天を得て成王其の罪に伏す。戦わば必ず大勝せん」と占断する。文公は咎犯の言に従い楚師を大破した。この夢判断は『春秋左氏伝』僖公二十八年の伝に「晉侯夢与楚子搏、楚子伏己、而監其腦。是以懼。子犯曰、吉。我得天、楚伏其罪。吾且柔之矣」とある。注に「晉侯上に向く。故に天を得。楚子下地に向く。故に其の罪に伏す。脳は物を柔にする所以なり。子犯審かに事の宜しきを見るが故に言を権りて夢に答う」という。「彗星」は凶である。組み伏せられる夢も凶、脳を咬られることも凶である。しかし咎犯はこれらの「凶」象を全て「吉」に変えて晉侯に告げる。杜預注の「審見事、故權言以答夢」の意である。仮に咎犯が吉を明らかにしなくても楚と戦い大勝すれば、世俗は文公は至賢の徳を以て無道の国、楚を破つたと称する。天

は彗星の妖を現し、凶夢を示したが、至賢の徳がこれを消滅させたと伝える。祖己と咎犯を較するに、祖己は咎犯の如き知恵がなかった。桑穀の説話を伝承し、「禍を転じて福と為す」説話が現在も虚偽のままに伝えられているのだと説く。禍福の問題は「禍虚篇」「福虚篇」にその「虚」を暴いている。この篇については後に記す。

### 3. 感虚篇について

人間の精诚が天佑の応を得る。精诚が天を感動させ、自然をも変動させる。変虚、異虚篇が天変地異を中心にした感応説話とその批判であつた。「感虚篇」はさらに細かに自然、寒温、異類、同類等々との感応説話十五話を取り上げ批判する。書虚篇の例に倣い十五話の説話の冒頭部や概要を紹介し、重要と思われる説話を考察の対象とする。

- ① 儒者伝書言、堯之時、十日並出、万物焦枯。堯上射十日、九日去、一日常出。
- ② 伝書言、武王伐紂、渡孟津、陽侯之波、逆流而擊、疾風晦冥、人馬不見……。
- ③ 伝書言、魯襄公与韓戰。戰酣、日暮。公援弋而麾之、日為反三舍。
- ④ 伝書言、荊軻為燕太子謀刺秦王、白虹貫日……。
- ⑤ 伝書言、燕太子丹朝於秦、不得去。從秦王求歸。秦王執留之、与之誓曰……。
- ⑥ 伝書言、杞梁氏之妻、嚮城而哭、城為之崩。
- ⑦ 伝書言、鄒衍無罪、見拘於燕。当夏五月、仰天而歎、天為隕霜。
- ⑧ 伝書言、師曠奏白雪之曲、而神物下降、風雨暴至、平公因之癰病、晉国赤地。
- ⑨ 伝書言、瓠芭鼓瑟、淵魚出聽、師曠鼓琴、六馬仰秣。
- ⑩ 伝書言、湯遭七年旱、以身禱桑林、自責以六過。天乃雨。

⑪ 伝書言、倉頡作書、天雨粟、鬼夜哭。

⑫ 伝書言、伯益作井、龍登玄雲、神棲崑崙。

⑬ 伝書言、梁山崩、壅河、三日不流。晉伯宗以輦者之言、令景公素縞而哭之……。

⑭ 伝書言、曾子之孝、与母同氣。曾子出薪於野、有客至而欲去。曾母曰……。

⑮ 世称、南陽卓公、為緱氏令、蝗不入界。

①の説話にのみ「儒者伝書言」といい、⑮は「世称」という。②から⑭は「伝書言」に始まる。①は『淮南子』本經訓に伝えるもので、『山海経』にも「十日」に関わる記述がある。「儒者……」とは感応説話を展開する儒者の引用書の意であろう。所謂、知識人達が衆書の伝承、説話を利用して感応説話を展開していたのである。説話は「精誠」による感動・感応を説く。「此れ堯の精誠を以て之れを射るを言わんと欲す。精誠の加うる所、金石をも虧くと為す。蓋し誠なれば堅きもなく、則ち遠きもなし」と。王充は精誠感応の精神論を徹底的に批判する。先ず太陽と大地との距離は「万里を以て数う」（「六万余里」説日篇）という。天文、律曆の学を基にした数字であろう。「人の射るや、百歩に過ぎずして、矢の力尽く。……天の人を去る、万里を以て数う。堯上に之れを射るも、安んぞ能く日を得んや」と。距離が近くても、矢を射て、炬火を消すこともできないのに、「天火何為れぞ射られて去らんや」と。また「水火各一性。能射火而滅之、則当射水而除之」とする。「水火各一性」の句は難解である。続く文章は「水」を洪水に比している。対比すると「火」は旱魃となろう。「各一性」とは災害として同じであることをいうものと思われる。旱魃により万物焦枯した為に「十日」中の「九日」を射たという説話が生まれたのであろう。「日」（火）を射て、旱魃を防ぐなら、水を射て洪水を防ぐことも可能はずである。洪水氾濫した時、堯は何故「精誠を推して射て之れを除かざる」と、「日を射るの語虚にして実に非ず」という。世は桀紂の悪行として「射天而殴地」といい、高

宗の徳を誉めて「政消桑穀」という。堯は徳を用いて十日を滅することなく、「上射天」という。堯の徳は高宗に如かず、悪は桀紂と同じである。どうして「精誠を以て天の応を獲られるのか」と、この感応説話を否定する。

②の説話は『淮南子』覽冥訓にある。周の武王が殷紂誅罰の挙兵、行軍中、暴風雨に遭遇した。武王はこの暴風雨を叱咤し、風雨を晴らしたと伝える。この説話は『尚書』牧誓、『荀子』儒效篇、『呂氏春秋』貴因篇、『韓氏外伝』卷三、『史記』齊太公世家等々、一部に部分的な記載がある。

伝書に言う、武王紂を伐たんとし、孟津を渡らんとす。陽侯の波、逆流して撃ち、疾風晦冥して、人馬見えず。是に於いて武王左に黃鉞を操り、右に白旄を執り、目を瞋らして之を麾きて曰く、余在り、天下誰か敢えて吾が意を害う者ぞと。是に於いて風聲れ波罷むと。

「武王、將に紂を伐たんとし、卜す。龜の兆は不吉、風雨暴に至る。羣公尽く懼る。唯太公のみ之れを彊いて武王に勸む」（『史記』齊太公世家）。武王は伐殷の挙兵に当たり暴風雨に遭遇した。武王は「黃鉞を操り、右に白旄を執り」激怒する。この武王の怒りに風雨ともに鎮まったという。王充は「此の言虚なり」とする。武王が孟津を渡った時のことを『尚書』泰誓に「前後歌舞、格于上下地」とし、『詩經』大雅、大明の「上帝臨汝、無貳爾心」の疏に「太誓に曰く、師乃ち鼓譟、前歌後舞し、上天下地に格り、咸曰く、孜々として怠る無し」とある。王充は「武王孟津を渡りし時、士衆喜樂し、前歌後舞す」という。これは『尚書』太誓を資料にしていよう。天人一如、「天人同応」が感応原理であるが、『淮南子』の「疾風晦冥……」は「天怒」であり、『尚書』の「前歌後舞」は士衆の喜樂を示す。「人喜天怒」の關係となり、感応の「実の宜しきに非ざる」ことになる、その矛盾を指摘する。「目を瞋らして之を麾いた」とある「之」は「風」である。「夫れ風は氣なり。論者以為らく天地の号令なり」と王充はいう。風は天の譴告である。風角占候、災異の説である。武王誅紂の挙兵が正当であるならば、当然、天は安静にして助く

べきである。「誅紂」が不当であるならば、天の風するは、怒りである。武王に讒告しているのに、これに激怒して罵声を浴びせるのは、天の怒りを増すことに他ならない。風は決して止むことはない。親子関係にこれを見よう。

「父母怒るに、子過ちを改めず、目を瞋らして大言せば、父母肯て之れを貰さんや」とこの状況を擬える。この感応説話は風に天の意を見ることにより成立する。風は「天」が生み出している。だが「疾風晦冥」の「禍氣」に天意があるのではない。自然であり、無知である。「瞋目靡之」しても風雨を晴らすことは不可能である。この説話は「風偶自止」という偶然の上に成立する。この自然の現象が、武王の「瞋目靡之」と偶然に一致したのである。人々はこれを「武王の徳」として褒賞し、『尚書』『淮南子』にと伝承されているのだ。これが王充の詮訂の結論である。

③の説話は②と同様、『淮南子』覽冥訓にある。魯の陽公が韓と戦い、戦い酣にして日暮となった。決着をつけた陽公は戈を援り日を麾くと、日は三日分も前に戻ったという説話である。「日為之反三舍」とは太陽を逆行させたことをいう。「この言虚なり」と王充はいう。「反三舍」の「三舍」については変虚篇の宋の景公「三善言、熒惑徙三舍」の説話に取り上げた。この説話の批判は専ら「反三舍」にある。地上の権力が天の運行をも左右するという説話である。ここで王充は天人感応とはなにか、その原理をいう。「凡そ人能く精誠を以て天を感動せしむる者は、心を専らにし意を一に、務めを委み神を積み、精天に通じ、天為に変動すと。然れども尚未だ然りと謂うべからず。魯陽公志は戦いに在り。日暮、一麾を為し、安んぞ日をして反さしめんや。聖人をして日を麾かしむるも、日終に反らず。魯の陽公は何人にして、日をして反さしめんや」と。「專心一意、委務積神」が天に通じ、変動させる基となる。この一文は「然而專精厲意、委務積神、上通九天、激厲至精」（『淮南子』覽冥訓）の文を連綴したものと山田勝美はいう。王充のこの感応論は当時の災異家の説でもあろう。天行、日や月の運行には「常度」があり、人力では変更不可能である。王充は『尚書』洪範の「星有好風、星有好雨。日月之行、則有冬有夏。月之從星、則有風雨」の一

文を引く。偽孔伝に「日月之行、夏冬各有常度。君臣政治、小大各有常法」とある。『論衡』説日篇は「夏日長之時、日出於東北、入於西北、冬日短之時、日出東南、入於西南」等々という。『尚書』洪範の経伝や、当時の天文家の諸説を下敷きにしていよう。王充の論証は続くが省略する。

④、⑤の説話は燕太子丹と荊軻の物語である。④は太子丹は刺客、荊軻を秦に送り出して後「白虹貫日」の天気を見、「吾が事の成らざる」を知る。衛先生が秦の為に長平の策を立てた時、「太白昴を触す」。荊軻の謀、衛先生の策が皇天を感動させ天変を示した。ともに「精誠天を感じしめ、天為に変動す」と伝える。これらの説話は前漢の初期に伝承されていた。梁孝王への鄒陽の獄中からの上書『史記』卷八十、魯仲連、鄒陽列伝に記している。「乃從獄中上書曰、臣聞忠無不報、信不見疑。臣常以為然。徒虛語耳。昔者荊軻慕燕丹之義。白虹貫日、太子畏之。衛先生為秦畫長平之事。太白昴、而昭王疑之。夫精變天地、信不喻兩主。豈不哀哉」と上書にいう。「白虹貫日」「太白昴」の故事は『史記集解』『史記索隱』の応劭、如淳、蘇林、烈士伝等々の諸説に詳しい。応劭は「精誠感天、白虹為之貫日也」といい、如淳は「白虹、兵象。日為君」という。また「烈士伝」は「荊軻發後、太子自相気、見虹貫日不徹、曰、吾事不成矣。後聞軻死、事不立、曰、吾知其然」という。「太白昴」は蘇林、服虔の注解がある。服虔は「衛先生、秦人。白起攻趙軍於長平、遣衛先生説昭王益兵糧、為穰侯所害、事不成。精誠感天、故太白食昴。昴、趙分也」という。「為穰侯所害」の「穰侯」を蘇林は「応侯」とする。如淳は「太白主西方。秦在西、敗趙之兆也」という。武安侯白起の自殺は趙軍と長平に戦い、降卒四十万人を坑にした三年後、前二五七年のことである。荊軻の秦王刺殺未遂事件は前二二七年である。⑤は燕太子丹が秦に囚われの身となり、丹の帰国の請願を断り、その条件として秦王は「使日再中、天雨粟、令烏白頭、馬生角、厨門木象生肉足」を求める。太子丹の祈りに天地祐助し、秦王の条件すべてを実現する。「秦王は以て聖となし、乃ち之れを帰す」と。王充は④、⑤の説話を「虚」とする。王充

の批判に感応を説く者は論難する。預讓が趙襄子に復讐せんとして厠や橋のたもとに潜んでいた時、襄子の心動き、察知した。貫高（趙相）の高祖謀殺の企てに、危険を感じし宿泊を取り止めた。「二子懷精、故兩主振威」と。預讓、貫高の復讐、謀殺の強い怨念が襄子、高祖の心に懼れ、不安を呼ぶ。これが感応であると論難する。王充は「禍變の且に至らんとするに、身には自ずと怪あり」という。「妖怪の至るは、禍變自ずと凶の象にして、己れを害せんと欲する者の為す所に非ざるなり。且に凶ならんとする人は、卜しては惡兆を得、筮しては凶卦を得。出門には不吉を見、占危して禍氣を睹る」（感虚篇）と。妖怪、禍變、凶象は「非欲害己者之所為也」といい、加害者の思念、念力等による一方向的作為ではない。それは被害者のもつ生得の運命に関わり、自然に表われる。「出門見不吉」は襄子のことを指し、「占危睹禍氣」は高祖の話であらう。「禍氣面に見るるは、猶お白虹・太白の天に見るるがごとし。變は天に見われ、妖は人に出づる」こと「上下適然、自相応也」という。この「上下適然、自相応也」が王充の天人關係についての基本的思考である。自然に相応じるのである。そこに天意、天祐等はない。⑤は秦に幽閉された太子丹の帰国の念願に天祐が降り、釈放される話である。王充は「湯困夏臺、文王拘羑里、孔子厄於陳蔡」の史伝を引き、この三聖になんの祐助もなかったことを指摘する。『史記』もまたこの太子丹の伝説を「大抵皆虚言也」と評することを挙げる。「太史公書漢世実事之人、而云虚言、近非實也」という。

『論衡』變動篇もこの説話を取り上げる。「荊軻秦王を刺さんとし、白虹日を貫き、衛先生秦の為に長平の計を画き、太白昴を食すと。復た妄言なり。夫れ豫子襄子を謀殺せんとして橋下に伏し、襄子橋に至り心動く。貫高高祖を殺さんと欲し、人を壁中に蔵し、高祖柏人に至り、亦た心を動かす。二子兩主を刺さんと欲し、兩主心動く。之れを實論するに、尚お二子の精神の能く為す所に非ざるなり。而るに況んや荊軻秦王を刺さんと欲して、秦王の心動かずして、白虹日を貫くおや。然らば則ち白虹日を貫くは、天變自ずから成り、軻の精虹と為りて日を貫くに非ざるな



り」と。「白虹貫日、天變自成」との観点を強調する。天運自成・自然自生の天道観である。

⑥は杞梁氏の妻の説話である。夫が従軍して帰らぬのを悲嘆、城壁に向かい哭する。その哀痛極まりなく、為に城壁も崩壊したという。この物語りは劉向『說苑』卷四立節、卷十一善説、『列女伝』卷四貞順伝にある。劉向のこれらの著述が王充のいう伝書にあたる。劉向は『韓氏外伝』六、『春秋左氏伝』襄公二十三年「杞梁の妻に郊に遇う」、『礼記』檀弓下「杞梁死し、其の妻、其の柩を路に迎えてこれを哭すること哀し」、『孟子』告子下等々に妻の哭するを記すが、城向、城崩の記載はない（黄暉『論衡校釋』）。劉向『列女伝』に至る間に感応論（杞梁の妻の哀哭による城崩）に変化している。杞梁氏の妻の説話は『列女伝』貞順伝にある。その該当部分と感虚篇の文章を見よう。

◎杞梁の妻、子なく、内外皆五属の親なし。既に帰する所なし。乃ち其の夫の尸を城下に枕して、之れを哭す。内誠人を動かし、道路の過ぐる者、之れが為に涙揮わざるはなし。十日にして城之れが為に崩る。……頌に曰く、杞梁戦いて死す。其の妻喪を収む。齊莊、道に弔す。避けて敢えて当たらず。夫を城に哭す。城之れが為に崩る。自ら親なきを以て、溜に赴きて墓す。

⑥伝書に言う。杞梁氏の妻、城に嚮いて哭し、城之れが為に崩ると。此れ言う。杞梁従軍して還らず。其の妻之れを痛み、城に嚮いて哭す。至誠悲痛、精気城を動かす。故に城之れが為に崩るなりと。

『論衡』變動篇は「城崩」の故事として「頓牟叛き、趙襄子師を帥いて之れを攻む。軍城下に到るに、頓牟の城崩る者十余丈。……」『淮南子』道応訓。「秦將に滅びんとし、都門、内崩す」『說苑』弁物「二世立、又重其惡……野禽戲庭、都門内崩」。「霍光が家且に敗れんとして、第墻自から壊る」『漢書』霍光伝「鶚数鳴殿前樹上。第門自壊」。王充は杞梁の妻の「崩城」の話を「夫れ城に嚮いて哭すと言うは、實なり。城之れが為に崩ると言うは、虚なり」と論評する。『淮南子』覽冥訓に記す「雍門子哭を以て孟嘗君に見ゆ」の故事を基に「夫れ人の哭悲は雍門子

に過ぐるは莫し」という。『淮南子』の「哭」は歌と関わる。高誘は「雍門子名は周。善く琴を弾き、又た善く哭す……」。哭は猶お歌のごとし」と注する。雍門子の「哭」、「已にして辞を陳べ意を通じ、心を撫し声を発す」（『淮南子』）ることに、孟嘗君は「増歎歎咷し、流涕狼戾して、止むべからず」（同上）となる。王充はこれを「孟嘗君之れが為に於邑す。蓋し哭の精誠なるが故に、之れに對嚮する者悽愴感動すなり。夫れ雍門子能く孟嘗の心を動かすも、孟嘗の衣を感じしむる能わざるは、衣惻怛を知らず、人心を以て相關通せざればなり」と論難する。心を動かすことはできるが、衣を動かすことはできない。「城崩」を「虚」とする王充は、「城」は「土」、「土」は「衣」のごとくであるとする。「心腹の蔵」なき「土、衣」が悲哭感動し崩れることは有り得ないと王充はいう。「心腹の蔵」とは五臓六腑、喜怒哀楽の源をいう。至誠が城土を動かすとすれば草木、水火に對嚮し哭泣し、草木を折り破り、水湧き火を消すことができるか。「夫草木水火」は「土」と同類である。杞梁の妻の「崩城」説話は「虚」である。「城崩」「哭」を事実とすれば「城適自崩、杞梁妻適哭」は「適」が重なったに過ぎない。「適自崩」と「適哭」とが「適遇」したと見る。そこに「人心を以て相關通する」感応の關係は生じない。

⑦は『史記』孟子荀卿列伝に記される鄒衍に関する説話である。「斉に三鄒子あり。其の前は鄒忌……、孟子に先んず。其の次は鄒衍、孟子に後る。鄒衍、諸々の有国者の益々淫侈にして、徳を尚ぶこと能わざるを睹、大雅之れを身に整え、施し黎庶に及ぼすがごとくせんとす。乃ち深く陰陽消息を觀て怪迂の変、終始・大聖の篇十余万言を作る。其の語は宏大不經、必ず先に小物を駁し、推して之れを大にし、無垠に至る。先に今を序し以て上黄帝に及ぶ。……」と『史記』はいう。「深觀陰陽消息而作怪迂之變、終始、大聖篇」の文に鄒衍の思想の一端が示される。『史記』孟子荀卿列伝は戦国時代の孟子から荀子に至る學術小史である。稷下の學術史でもある。中でも鄒衍の思想についてはかなりの字数を費やしている。「陰陽消息」云々は陰陽五行思想の展開を意味する。「終始・大聖篇」は五徳終

始説の展開であつた。恐らくその基底には「怪迂の変」があるとと思われる。鄒衍にはこの他に従来の地理的世界を九倍して構築する大九州説がある。この地理的宇宙の拡大により神秘的の世界も見え隠れすることとなる。鄒衍の論の帰結は「仁義節儉、君臣上下六親之施」にあつた。呪術宗教的世界に立脚したものと解されている。王充が取り上げた鄒衍の説話もこの背景のもとに伝承されていたものであろう。

⑦伝書に言う。鄒衍罪なくして、燕に拘せらる。夏五月に当たり、天を仰ぎて歎ず。天為に霜を隕らす。此れ杞梁の妻 哭して城を崩すと、以て異なること無きなりと。其れ罪なくして拘せられ、夏に当たり天を仰ぎて歎ずるは、實なり。天-之れが為に霜を雨らすと言うは、虚なり<sup>（下）</sup>。

鄒衍のこの故事は、『淮南子』の佚文であると黄暉『論衡校釋』はいう。「鄒衍燕の恵王に事え、忠を尽くす。左右これを譖す。王これを繋ぐ。天を仰ぎて哭す。五月天-之れが為に霜を下す」（『後漢書』卷五十七、劉瑜伝注）とある。劉瑜の上奏文に「鄒衍匹夫、杞氏匹婦、尚有城崩霜隕之異」とある一文に注したものである。劉瑜は「尤も図讖、天文、歷算の術を善くす」と称される。劉瑜のこの一文は⑥の杞梁氏の妻の説話と共に伝承されていたことを示している。王充が「此れ杞梁の妻哭して城を崩すと、以て異なることなきなり」と伝えることに符節を合する。王充は万人が口を揃えて歎いても天を感動させることはできない。鄒衍只一人、冤罪として虐たたび歎いただけで、どうして霜を下すことができるのか。「鄒衍の冤は、曾子、伯奇に過ぎず。曾子疑われて吟じ、伯奇逐われて歌う」といい、彼らの「疑」・「吟」、「逐」・「歌」は鄒衍の「拘」・「歎」に等しい。「曾子伯奇不能致寒。鄒衍何人、独能雨霜」と鄒衍の嘆きのみに「雨霜」する非をいう。更に「被逐之冤」として「申生伏劍、子胥刎頸」の事例をあげる。申生の自殺は「伏劍」どころではない。「頭槍而懸死」（『国語』晉語二、韋昭注）したという。申生、子胥共に死に臨み、声辞がある。この「声辞」は鄒衍が天を仰ぎ歎くのと異ならない。「豈に天拘せらるを痛み、流血を悲しまざらん

や。何ぞ痛み相似たるも感動等しからざらんや」と天祐の不均衡を指摘する。次に「一炬火」と「一鑊水」、「一尺氷」と「庖厨中」の比喻を用い、「微小之感、不能動大巨也」と説く。一本の炬火では大釜の冷水を温めることはできず、小さな氷で庖厨を冷房することは不可能。鄒衍の「歎」は「一炬、尺氷」に過ぎない。「皇天巨大」であり、「鑊水、庖厨」の類どころではない。一度天を仰ぎ歎き、天が霜を隕らしたとは、何と天は感じやすく、霜の降り易いことか。これに重ねて喜怒哀楽はともに人間の感情であり、「哀楽」同じく、「喜怒」均しいという。鄒衍の「怨痛」が夏に霜を降らしたという。では鄒衍が「非望の賞」を得て、天を仰ぎ笑わば冬時、天は気温を上昇するか。現代にあつて見れば、この論法は稚拙である。比喻も巧みだとはいえない。だが見事に論の矛盾を突いているといえよう。王充の対象は「変復の家」にあつた。

「変復」とは何か。黄暉『論衡校釋』が挙げる『後漢書』資料は以下の四点である。

（一）『後漢書』卷三十下、郎顗列伝、「臣伏見光祿大夫江夏・黄瓊、眊道楽術、清亮自然、被褐懷宝、玩味経籍、又果於從政、明達變復」の「明達變復」。（二）同書卷五十四、楊震列伝、楊賜伝「周書曰、天子見怪則修徳、……庶人見怪則修身。惟陛下慎經典之誡、図變復之道……」の「變復之道」。（三）同書卷六十一、周舉伝「特下策問曰、朕以不徳、仰承三統、……審所貶黜、變復之徴、厥効何由」の「變復之徴」。（四）同書卷八十二上、方術列伝、樊英伝「英既善術、朝廷每有災異、詔輒下問變復之效、所言多驗」の「變復之效」。（一）章懷太子注「言明於變異消復之術也」。（二）同注「謂變改而銷復之」。（四）同注「變災異復於常也」。（一）、（四）と（二）の注に違いがあると黄暉は指摘し、「變復」を陰陽五行家の一術であろうとする。『三國志』の資料から「變復」は「消復」の意であるとす（四）の注「災異を變じ常に復するなり」を「變復」の語義としてよからう。郎顗、楊賜、周舉、樊英共に時代は王充に下る。災異説の盛行にともない變復、消復が重視されたものと思われる。災異家は變復家であり、儒者でも

あった。

変復家は「人君秋賞すれば則ち温、夏罰すれば則ち寒」という。鄒衍の「怨痛」が夏に霜降らした。この伝説が人君の喜怒による賞罰（人事）が気温の寒暖に影響するという災異説に変わる。この感虚篇の鄒衍の故事をもとに『論衡』寒温篇が生まれる。この冒頭の一節に「説寒温者曰、人君喜則温、怒則寒。何則、喜怒発於胸中、然後行出於外、外成賞罰。賞罰、喜怒之效、故寒温渥盛、凋物傷人」とある。『春秋繁露』王道通三、第四十四、『淮南子』原道訓に「喜怒寒温相感の義あり」と黄暉はいう。また、大、小夏侯や劉向父子の五行伝にもこの意があると指摘する。

『春秋繁露』王道通三は天人感應を説く専篇である。「天地人主一也。然則人主之好惡喜怒、乃天之暖清寒暑也。……当暑而寒、当寒而暑、必為患歳矣」（『春秋繁露』）ともいう。黄暉は『論衡』寒温篇の篇名に「自然篇に謂う。寒温、譴告、變動、招致は皆儒者の説、黄、老の旨に違い、天道自然の義を失う」と注している。「自然篇」の末尾にいう。「儒家の義に違ふと雖も、黄老の義に合するなり」と。自然の「寒温」現象は、「自有時」と王充はいう。「寒時を累ねずんば、則ち霜は降らず。温日を兼ねずんば、則ち冰は积けず」（感虚篇）という。寒温篇は「春温夏暑、秋涼冬寒、人君無事、四時自然」といい、變動篇は「寒温之氣、繫於天地、而統於陰陽。人事国政、安能動之」という。すべて人事とは無縁に起こる自然現象であると説く。

⑧、⑨は大音楽家師曠、瓠芭の説話である。師曠の説話は紀妖篇に詳細である（後章「王充の妖祥論」参看）。師曠の鼓琴の演奏に⑧「神物が降り、風雨暴に至り」国は災害を、平公は瘡病となった。また「清角の曲、一たび之れを奏するに、雲西北より起こり、再び之れを奏するに大風至り、大雨之れに随う……」ともいう。⑨「六馬（天子の馬）仰秣」と。また「一奏有玄鶴二八、自南方来、集於廊門之危、再奏之而列。三奏之、延頸而鳴、舒翼而舞。音中宮商之声、声吁于天」という。瓠芭が鼓瑟すると淵の魚が頭をだして聴いたという。王充はこの「魚聴」「仰秣」「玄

鶴延頸」等々の事柄を有り得る事とする。しかし、「風雨暴至」「晉国大旱、赤地三年」「平公癰病」等々は「虚言」であるという。「風雨暴至」とは陰陽の乱である。音楽が陰陽を乱すとすれば、陰陽を調えることもできる。王者が身を修め行いを正して善政を施す要はない。「陰陽を調うるの曲を鼓せしむれば、和氣自ずと至り、太平自ずと立たん」と、王充は災異消復の説に反論する。災害、風雨や旱魃は自然現象であり、道德的行為や善政により「変復」することは不可能である。

⑩は七年の旱魃に遭遇した帝湯の桑林での禱りと自責の説話である。災異説の重要な資料となっていた説話である。

伝書に言う。湯七年の旱に遭い、身を以て桑林に禱り、自ら責むるに六過を以てす。天乃ち雨すと。或いは言う。五年と。禱辭に曰く、余一人に罪有り。万夫に及ぼすこと無かれ。万夫罪有るも、余一人に在り。一人の不敏なるを以て上帝鬼神をして民の命を傷つけしむること無かれと。是に於いて其の髪を剪り、其の手を麗し、自ら以て牲となり、用て上帝に祈禱す。上帝甚だ説び、時雨乃ち至る。

この説話は『尚書』湯誓、『墨子』兼愛下、『呂氏春秋』卷九、順民、『荀子』大略篇、『說苑』卷第一、君道、『尚書大伝』等々に記載する。災異家はこれらの典籍を引用し、災異説を展開する。王充と同郷の鍾離意もこの説話を引き、災異を説く。皇帝の過失、奢侈に対し、旱魃を天の譴告と説く。『論衡』明雩篇に「世又称湯以五過禱於桑林、時立得雨」と記し、感類篇に「湯遭旱七年、以五過自責」と記す。これらの篇で王充は自説を簡潔に示すだけである。例えば「水旱」は「天之運氣、非政所致。夫天之運氣、時当自然」（明雩篇）という。この結論に至る過程を感じ虚篇は示しているのである。

王充は湯王の桑林の祈禱、自責を「実」とする。しかしその結果、「時雨乃至」というのは「虚言」であるとい

う。「言雨至為湯自責以身禱之故、殆虚言也」というのである。王充は「禱る」ということを取り上げる。許慎『説文解字』は「禱とは、功德を累ね以て福を求むるなり」という。この「禱り」の解明に『論語』述而篇の「孔子疾病。子路請禱。孔子曰、有諸。子路曰、有之。誅曰、禱爾于上下神祇。孔子曰、丘之禱久矣」の「禱久」の意はなにか。鄭玄はこれに注して「孔子自ら過ちの謝すべきなきを知るも、素より鬼神に恭肅するを明らかにす」（黄暉『論衡校釋』）という。王充は「聖人身を脩め行を正し、素より禱るの日久し。天地鬼神其の罪なきを知る。故に曰く、禱ること久し」と解する。鄭玄と解釈は同じである。王充はさらに『易』乾卦、文言「大人は天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の叙（序）を合し、鬼神と其の吉凶を合す」の一節を引く。この文言を王充は「此れ聖人は天地鬼神と徳行を同じくするを言うなり」と説き、「禱りを須ちて以て福を得るとは、是れ同じからざるなり」という。湯王、孔子は俱に聖人であり、皆素より禱るの日久し。聖人は罪なくして常に禱る。日々、深い禱りの中にあるというのである。罪を犯すを懼れ常に禱る。王充は聖人を禱久しき人と説く。王充の「禱」の意は許慎のごとくではない。己れの利益のためではない。敬虔な信徒の禱りである。孔子は治病の為の子路の禱りを拒否する。久しい禱りの中に在ることをいう。湯王も同じである。禱り雨を降らすことはできない。孔子は「素禱」の中、疾病し、湯王も「素禱」の中、大旱に遭遇する。「天地の水旱あるは、人の疾病あるがごとし」と、「天地の水旱」と「人の疾病」を対比する。大宇宙と小宇宙との対応である。疾病は自責により除くことはできないし、水旱は禱謝により除くことは不可能である。聖人は天地と徳を合する全き人間である。聖王湯は「過」により旱を致すことは有り得ない。「自責禱謝」するも無益である。水旱の変は自ずからなることである。ここではまだ「天の運氣……時の当に自ずから然るべき」（明雋篇）であるとは言わない。「自責禱謝」の無益を繰り返している。

「夫れ旱は火の変なり。湛は水の異なり。堯の洪水に遭うは湛というべし。堯は自責し身を以て禱祈せず、必ず舜禹

之れを治め、水変は必ず須く治むべきを知ればなり。湛を除くに禱祈を以てせざるは、旱を除くもまた宜しく之の如くなるべし」。湯が禱祈し雨を降らしたということではない。祈禱と降雨が偶然に一致した。これを見た人々が祈禱と降雨を結びつけたのだと王充は結論する。天の有意識的神秘性を否定するのである。

⑪は「倉頡作書」に対し、「天粟を雨らし、鬼夜哭く」という妖変が起きたという説話（『淮南子』本経訓）である。なぜこの妖変が起きたか。「文章興りて、乱漸く見わる」が故という。この理由は「能愈々多くして、徳愈々薄し」（『淮南子』本経訓）に示される。高誘は「書契を造らば、則ち詐偽萌え生じ、詐偽萌え生ずれば、則ち本を去り末に趨く。耕作の業を棄て、錐刀の利を務む。天其の將に餓えんとするを知る。故に為に粟を雨らし、鬼は書文を為り効さるる所を恐る」と注する。王充は「天雨粟、鬼夜哭」を実とするが、「倉頡作書」に応じたというのは「虚」であるとする。「天雨粟」は夷狄の地に生じた雑穀が疾風の暴かに起こり、吹き揚げ飛ばされて中国に墮ちたものであるという。この解釈は王充独自のものであろう。王充は「怪変を云うと雖も、怪変類に因る」という。黄暉は「怪変を説く者と雖も、亦た必ず類に据りて之れを言う。穀は天氣の生ずる所にあらずして、天雨穀と云うは、其の類を失うなり」と注している。「天は氣を施すを主とし、地は物を産するを主とす。葉實の啄食すべき者あるは、皆地の生ずる所にして、天の為す所に非ざるなり。今穀は氣の生ずる所に非ず。土を須ちて以て成る」といい、「天雨穀」を「類に因る」に非ずと否定する。

⑫は「伯益作井」に対し、「龍は玄雲に登り、神崑崙に棲む」という龍、神の変を引き起こしたという説話（『淮南子』本経訓）である。『淮南子』は⑪の話に次いでこの一文を記載する。「井を龍（作）るは、害有り。故に龍、神変を為す」と。高誘は「伯益は舜を佐け、初めて井を作り、地を鑿ちて水を求む。龍將に川谷を決し陂池を澆わんとするを知り、害さるるを恐る。故に雲に登りて去り、其の神を崑崙の山に棲ましむ」と注する。論証は省略するが、王



充は「其れ益は殆ど井を鑿たず。龍井を鑿たんがために雲に登らず。神崑崙に棲まず。伝書意妄にして、之れを造生す」と結論する。

⑬は「梁山崩れ、河を壅ぎ、三日流れず。晉君之れを憂う。晉の伯宗輩者の言を以い、景公をして素縞して之れを哭せしむ。河水之れが為に流通す」という説話である。この説話は『春秋穀梁伝』によると黄暉という。問題は「令景公素縞而哭之。河水為之流通」にある。王充は「此れ虚言なり」とする。多くの論証は省略する。「変復の道」について王充は次のようにいう。「凡そ変復の道の、能く相感動す所以の者は、物類を以てなり。寒有れば則ち此れを復するに温を以てし、温なれば復た之れを解するに寒を以てす。故に龍を以て雨を致し、刑を以て暑を逐う（形を以て景を逐う）は、皆五行の氣に縁りて、用て之れを相感勝す。山崩れ河壅ぐに、素縞して之れを哭すも、道に於いて何の意かあらん」（感虚篇）と。

感応は「物類」、同類感応を原則とする。「寒」と「温」等々は「五行」の氣の「類」にある。「感勝」は「感動」「厭勝」をいう。寒温篇に「虎嘯而谷風至、龍興而景雲起、同氣共類、相招致」とある。「同氣共類」であつて始めて感応関係は成立する。「於道……」の「道」は「変復の道」である。「山崩河壅」と「素縞哭」とはなんの関係もないと王充はいう。「堯禹の治水は、力役を以てし自責せず」と。堯禹は神に禱ることなく、人民の労働により解決した。治水事業を展開し解決したという。「山崩河壅」を天変としても、これに対応するに治を改め、力役による治山治水が求められると結論する。

⑭は曾子とその母との感応の説話である。「曾子の孝、母と氣を同じくす。曾子出でて野に薪す。客至るありて去らんと欲す。曾母曰く、願わくは留まらんことを。参方に到らんと。即ち右手を以て其の左臂を搯む。曾子左臂立ちどころに痛み、即ち馳せ至りて、母に問うて曰く、臂何故に痛むやと。母曰く、今者客来たりて去らんと欲す。吾臂

を搯て、以て汝を呼ぶのみと」（感虚篇）。人々はこの説話を「蓋し至孝父母と氣を同じくするを以て、体に疾病有らば、精神輒ち感ず」と伝える。この説話と同じものに『後漢書』卷三十九、周盤伝に同郡の蔡順の至孝を載せている。「嘗出求薪、有客卒至、母望順不還、乃噬其指。順即心動、弃薪馳帰、跪問其故。母曰、有急客来、吾噬指以悟汝耳」と。王充の時代、至孝による感応説話が生まれていたものと思われる。後に『搜神記』に類話を残すがこの説話によるものではない。王充はこの説話を『孝経』応感章「孝悌之至、通於神明、光于四海、無所不通」に基づける。当時の地方書館は識字と孝経の教育が中心であつた。天下の至孝は曾子である。孝道の教育に曾子は不可欠の人物であつた。このような説話は教育の場で語り継がれていたのであらう。『孝経』は至孝を「神明に通じ……通ぜざる所無し」と説く。「応感の章」とは「感応」の意である。王充は『孝経』のこの一節を「徳化天地に至るを謂う」とする。これを俗人が「孝悌の至は、精氣相動く」としたのだとする。母と子の至孝による感応であるならば、母の死は子の死となるか。「曾母先に死し、曾子死せず」という。「精氣の感応」であるとすれば、大小異なると指摘する。臂の痛み（小）に感応するが、死（大）に感応しない矛盾を突く。王充は同類感応を肯定する。⑨の説話、師曠・瓠芭の鼓琴の演奏に「魚出聽」「六馬仰秣」「玄鶴延頸」等々を「感動」とする。楽曲の音、音声、その響きが人、動物に感動を与える。『淮南子』説山訓の⑨の説話の前に「老母行歌、而動申喜、精之至也」の一文がある。これに基づく世俗の伝承を「世称申喜夜聞其母歌、心動開関、問歌者為誰、果其母」と記す。これに対し「蓋し母の声を聞き、声音相感じ、心悲しみ意動き、関を開きて問うは、蓋し其れ実ならん」と肯定する。「精の至り」であり、感応が成立するという。曾母と曾子には「号呼の声」なく、左臂を扼しただけで子に感応させることは不可能である。この話は曾子の天下に比類なき至孝を頌するために作為されたものと結論する。

⑮は南陽の卓公（卓茂）が密令となつた時、その賢明至誠の有徳に感じ、蝗すら越境しなかつたという説話であ

る。王充は「賢明至誠の化は、同類に通ず。能く相心を知り、然る後に慕服す。蝗蟲は閭虵の類なり、何を知り何を見ても、能く卓公の化を知らんや」という。

当時、感応説としてさまざまな形で伝承された説話を王充は一つ一つ微に入り細を尽くして検証し、その虚を指摘する。天人感応を否定するに一つのパターンがある。それは天地の間の物理的距離であり、無限の皇天と微小な人間の関係である。人間の賢明、至誠、哀哭は同類にのみ共鳴する。王充が言う「類」とは何か。厳密に規定することはできない。陰陽、五行の気を同類とし、人と同じ感覚器官を有するものを同類としたりする。異類ならば感応共鳴は不可能である。例えば哀哭と城崩。哀哭と気候の変化等々は異類であり、感応は不可能である。感応のように見えながらも、それは「適遇」であり、偶然に重なったに過ぎない。これらの各篇に説く感応説話は『論衡』寒温、譴告、變動、（招致）、明雱、遭虎、商蟲、是応、自然、感類の各篇に天人感応説批判として詳細に論証、詮訂される。次に人間の善悪と禍福の関係について検証する「福虚」「禍虚」の二篇について考察しよう。

#### 四 福虚篇・禍虚篇の説話批判

王充は人間の善悪の行為と贖される禍福は無関係であると主張する。王充の運命論の一つの特色である。人間の操行の清濁、善悪、賢不肖と吉凶禍福、出処進退は無関係であった。古今を問わず人間の営為にあつて、善悪の行為が対応する結果を招来するものと信じてきた。「積善の家に必ず餘慶あり。積不善の家は必ず餘殃あり」（『易』坤、文言）というように。努力は必ず報われる。善意の共同体の維持のため、未来に明るい世界を描き続けてきた。しかし王充はこの觀念に幻惑することはなかった。

「福虚」「禍虚」の二篇は冒頭にその意を記している。次にこの二篇の冒頭部分を見よう。

『論衡』福虚に、

世に論ず。善を行なう者は、福至り、惡を為す者は禍来る。禍福の応は、皆天なり。人之れを為し、天之れに応ず。陽恩なれば、人君其の行を賞し、陰惠なれば、天地其の徳に報ずと。貴賤賢愚となく、然らずと謂うなし。徒に行事に其の文伝あるを見るのみならず、又善人の時に福に遇うを見、故に遂に之れを信じ、之れを實に然りと謂う。斯の言、或いは時に賢聖人に善を為すを勧めんとし、必然の語を著し、以て徳に報いるを明らかにす。或いは時に適遇する者を視、以て然りと為す。如し之れを實論するに、安んぞ福祐を得んや。

とある。また、『論衡』禍虚に、

世に謂う。福祐を受くる者は、既に善を行ないて致す所と為すと。又謂う。禍害さるる者は、惡の得る所と為す。以為らく、沈悪伏過あれば、天地之れを罰し、鬼神之れに報ゆ。天地の罰する所、小大猶お發し、鬼神の報ゆる所、遠近猶お至ると。

とある。「賢聖欲勸人為善、著必然之語、以明德報」と王充は仮定する。これは事実であろう。為政者は「福祐」を宣伝し、善行を奨励した。徳行と福祐が示されるとすれば、それは因果関係にあるのではなく、「時適遇」しただけである。王充は社会の通念を否定した。積善も善行も報われない。これが現実だという。この善惡の行為に対する禍福応報の説話を取り上げ虚実を詮訂する。福虚篇は四説話、禍虚篇は五説話をあげている。

#### 〔福虚篇〕

- ① 楚惠王食寒菹而得蛭。因遂吞之、腹有疾而不能食。……
- ② 宋人有好善行者、三世不改。家無故黑牛生白犢、以問孔子。……

③ 楚相孫叔敖為兒之時、見兩頭蛇、殺而埋之。婦對其母泣。……

④ 儒家之徒董無心、墨家之役（徒）纏子、相見講道。纏子称墨家右鬼……

〔禍虚篇〕

① 伝曰、子夏喪其子而喪其明。曾子弔之、哭。子夏曰、天乎。予罪也……

② 秦襄王賜白起劍。白起伏劍將自刎曰、我何罪於天乎。久良曰、……

③ 秦二世使使者詔殺蒙恬。蒙恬喟然嘆曰、我何過於天、無罪而死。久良曰……

④ 漢將李廣与望氣王朔燕語曰、自漢擊匈奴、而廣未嘗不在其中……

⑤ 伝書言、李斯妬同才、幽殺韓非於秦、後被車裂之罪……

『福虚篇』の①の説話は賈誼『新書』卷第六、春秋篇、劉向『新序』卷四、雜事篇にほぼ同様の文章がある。王充はこの両書を諳誦していたのであろう。文章は賈誼や劉向と若干の相違がある。「恵王は食物に蛭がいたが、これを吞み込んでしまい、腹痛のため食事できなくなった」というのが発端である。なぜ吞み込んだのか。責任を問ひ、料理長、毒味役を死刑にしなければ、「魔法而威不立」となる。死罪は忍びないことである（心又不忍）。そこで周りに見られぬように「因遂吞之」という。これを聞いた令尹は再拝、賀している。「臣聞く天道親なく、唯だ徳是れ輔くと。王に仁徳有り、天の奉くる所なり。病は傷まずと」この夜、恵王は蛭を排泄し、持病だった腹痛は癒えた。これを「天の徳に親しむは、察せずと謂うべけんや」と称賛する。王充はこの説話を「此れ虚言なり」として厳しい批判を展開する。

果たして王は仁徳ありというべきか。「蛭を吞んだ王」は「不肖の王」である。王充はその三つの理由を挙げる。食物に「蛭」が入っていた責任を問うべきであった。国君は賞罰を専断でき、赦免することもできる。蛭がいたこと

を明らかにし、料理長、毒味役の責任を匡す。その後には赦すことが「惠莫大焉」の行為である。彼らは罪を自覚するも誅されず、心新たに仕事に励むであろう。ところが、王は強いて身を害する物を食した。これは「監食の臣をして、その過ちを聞かざらしめ、下を御するの威を失い、非を饗するの心なき」ことであり、不肖の一である。庖宰（料理長）、監食（毒味役）が味を調えることに意を用いず、塵土が菹中に落ち、蝨が入っても注意し、見ることができない。この場合に、大事にして罪を問わない。「その過ちを明らかにせざるは、恵と謂うべし」と。しかし、蛭は大きい。これが寒菹の中にいたならば、眇目の人でも分かることである。「臣（庖宰）畏敬せず、拭濯謹まざる」その罪過は極めて重い。だが惠王は謹めなかった。不肖の二である。菹中に蛭など入ってはならない。いたならば食わずに棄てよ。側の者に見られるのが嫌であれば隠すべきで、食うことはないのだ。食えないものが誤って菹中に在ったとして、隠匿して食してよいか。不肖の三である。「不肖の行あるに天これを祐くるは、是れ天は不肖の人に報祐すなり」という。王充の論駁はこれに留まらない。

王充は賢者と聖人を比較している。「蛭あるを謹むるに忍びず。世これを賢と謂う。賢者の操行、蛭を吞むがこときの類多し。蛭を吞み天其の病を除くは、是れ則ち賢者常に病無し。賢者徳薄く、未だ以て言うに足りず。聖人純道、操行非少なく、忍びざるの行を推し、以て人の過ちを容るること、必ず衆多ならん」と。「賢者徳薄」、「聖人純道」云々は禍虚篇に「賢者尚可謂有非。聖人純道也」とあり、明雱篇に「世称聖人純而賢者駁、純則行操無非」とある。また『潜夫論』にも「聖人純賢者駁（駁）」とある。黄暉はこの資料から漢代の常語であると指摘する。『論衡』以前に聖人、賢者を比較する書物があつたかどうか。『論衡』巻二十七には聖賢を専らに説く「定賢篇」がある。この福虚篇では「賢者徳薄く」、「蛭を吞むがこときの類多し」という。世が称賛する「賢者」の行為はこんなものだ。

「郷原は徳の賊なり」と『論語』陽貨篇にいう。「郷原」は郷人の「愿」なるもの。「その徳に似て徳に非ず。反つて

徳を乱す。故に以て徳の賊となし、深くこれを惡む」（朱子注）という。郷原の賊とまではいかぬにしても、世に称する「賢者」に対する目は厳しい。蛭を吞むがごとき賢者（恵王）が天祐を得て腹痛は治癒した。聖人の「不忍之行」「容人之過」は賢者に比し、格別のはずである。王充は「武王不豫、孔子疾病」の事例をあげ「天の人に祐する。何ぞ実ならずや」という。また、恵王の腹痛が蛭を吞み、夜のうちに治癒したのはなぜか。当時の医学の知識を駆使し説き明かしている。

②は「宋人、善行三世改めず、黒牛故なくして白犢（小牛）を生む。以て孔子に問う。孔子曰く、此れ吉祥なり。以て鬼神に享せん」云々という説話である。これは『淮南子』人間訓に載せる説話であり、問題は鬼神に祭った後に宋人を襲う運命である。一年後、宋人の父が盲目となる。孔子に問うと、吉祥といい、鬼神を祭れという。一年後、子が盲となる。やがて宋、楚戦い、楚は城を囲み兵糧を絶った。城内は子を易えて食う飢餓に落ち、丈夫な者はみな死んだ。だが、父子は盲目ということで籠城できず、命長らえ、戦が終わった時、不思議にも目が開いた。『淮南子』は「夫れ禍福の転じて相生じるは、其の変見難し」と評する。『淮南子』は「問孔子」ではなく、「問先生」となっている。王充の時代、「先生に問う」が「孔子に問う」と伝承されていたのかも知れない。孔子も預言者であった。この説話は「此れ善を脩め、行を積み、神これに報ゆるの效なり」として伝承される。善行には必ず天祐、鬼神の報ありとする倫理的背景がある。王充はこの社会に生まれた評価を「此れ虚言なり」とする。王充は宋人父子は「前偶自以風寒発盲、圍解之後、盲偶自愈」となったという。全てが偶然の支配下にある。鬼神の祐助はないと結論する。

③は「楚相孫叔敖は幼時、道で両頭の蛇に遭い、殺して埋めた。両頭の蛇は不吉であり、見たものは死ぬ」と伝える説話である。叔敖は母を見て泣く。その訳は母に先立ち死ぬことが悲しいのだという。殺した両頭の蛇の始末を問

われ、他の人が見たら死を招くと考え埋めたという。「其の母曰く、吾聞く、陰徳ある者は、天必ず之れに福を報いん。汝必ず死せず。天必ず汝に報いん」と。「叔敖竟に死せず。遂に楚の相となる。一蛇を埋めて二祐を獲たり。天の善に報いること明らかなり」と伝える。この説話は賈誼『新書』卷六、春秋と劉向『新序』卷一、雜事第一に載せる。『新書』は「人之れを聞き、みな其の能く仁なるを論る。令尹となるに及び、未だ治めずして国人之れを信ず」と結び、『新序』は之れを踏襲する。福虚篇の「陰徳有るもの」とは前文の「陰恵」の意であらう。「陰恵、天地報其徳」という。この説話を王充は「此れ虚言なり」として批判を展開する。

「両頭の蛇を見、輒ち死すとは、俗言なり。陰徳あれば天之れに福を報ゆとは、俗議なり。叔敖俗言を信じて蛇を埋め、其の母俗議を信じて必ず報いあらんとす。是れ死生に命なく、一蛇の死に在りと謂うなり」と。死生に命ありというのは、王充の運命論である。両頭の蛇が人間の死生を左右することは有り得ない。これが王充の反論の結論である。

叔敖は賢なりと王充はいう。賢者は「天の善性を稟け、動くに賢行あり。賢行の人は、宜しく吉物を見るべし……」。その性を「石は生れながらにして堅、蘭は生れながらに香あり」とし、生得の性であると説く。王充の運命論の環である。

④は「儒家の徒、董無心と墨家の徒、纏子とが道を講じた説話である。「相見え道を講じ、纏子は墨家の右鬼を称し、是れ秦の繆（繆）公明德ありて、上帝之れに九十の年を賜うを引く」。これに対し「董子難するに堯舜年を賜わず、桀紂天死せざるを以てす」と。王充は更にこれに加え、諡法を取り上げる。「諡」とは生前の行為の迹である。死後、諡となる。「繆（繆）」とは「誤乱の名」であり、晉の文公の「文」は「徳恵の表」である。誤乱の行ある者に天は「年」を賜い、徳恵ある者の命を奪う誤りを犯している。



「天下に善人少なく、悪人多し。善人道に従い、悪人天に違ふ。然れども悪人の命は短ならず。善人の年は長ならず。善人常に百歳の寿を享け、悪人殤子悪死をなすを命ぜざるは、何ぞや」と王充はいう。司馬遷は「天道是か否か」と嘆いた。そこにはまだ「天道」に対する願望がある。王充にあつて「天」は祈りの対象ではない。自生自然、恒常不変の曆数が変化を生む。国家や人間の運命を包括する「天」であり、無為自然である。

禍虚篇の内容を五説話としたが、⑤「李斯妬同才、……」は短文を併記するに過ぎない。①「子夏喪其子而喪其明……」は子夏と曾子の会話である。『礼記』檀弓上に同様の説話を載せている。また、『史記』仲尼弟子列伝に「孔子既に没す。子夏河西に居り教授す。魏の文侯の師と為る。其の子を喪い、之れを哭して明を失う」とある。『礼記』に記すことから見て、子夏の死後、説話となり、伝承されていたのであろう。

① 伝に曰く、子夏 其の子を喪いて其の明を喪う。曾子 之れを弔いて哭す。子夏曰く、天なるかな。予罪なきなりと。曾子怒りて曰く、商や、汝何ぞ罪なからんや。吾、汝と夫子に洙・泗の間に事え、退きて西河の上に老い、西河の民をして、汝を夫子に疑わしむ。爾の罪の一なり。爾の親を喪いしに、民をして未だ異聞有らざらしむ。爾の罪の二なり。爾の子を喪い、爾が明を喪う。爾の罪の三なり。而るに汝 何ぞ罪なしと曰うやと。子夏 其の杖を投じて拝して曰く、吾過てり、吾群を離れて索居すること久しと。夫れ子夏 其の明を喪い、曾子 責むるに罪あるを以てす。子夏 杖を投じて、曾子の言を拝す。蓋し天実に過を罰するを以て、故に目は其の明を喪う。己れ実に之れ有り、故に拝して其の過を受くるなりと。

少し出入りはあるが「……索居すること久し」までが『礼記』檀弓上の文章である。正義は「此の一節は子夏の恩、子の事に隆んなるを論ず」とする。王充は「始めて聞き暫く見るに、皆以て然りと為す。熟考して之れを論ずるに、虚妄の言なり」と批判する。失明と失聴、聾と盲は、耳目の病であり、心腹の病と同じである。「心腹の病」を

「過」と謂うことはできない。孔子が弟子伯牛を見舞う言葉に「亡之命矣夫。斯人也、而有斯疾也。」（『論語』雍也篇）とある。孔子は伯牛の不幸を傷み「命」といい、「過」とはいわなかったと王充は指摘する。孔子の弟子、顔淵は夭死し、子路は菹醢となった。早死、菹醢は「極禍」である。曾子は子夏の三過を指摘したが、顔淵や子路は「百罪有り」となる。「曾子の言」は「誤り」である。子夏の「喪明」は子を喪ったことによる。「子者、人情所通、親者、人所力報也」とする。「親を喪うも民聞くなく、子を喪い其の明を喪う」この子夏の行為を「此れ恩、親に損して、愛、子に増すなり」と指摘する。これは『礼記』檀弓上の正義の説と同義である。鄭玄は「妻子に隆んるを言う」と注する。王充は子を愛するあまり、「哭泣無數。数哭中風、目失明矣」という。失明を「風」に中るというのは、「福虚篇」の宋人父子の失明にも記す。「以風寒発盲」というのが医学的説明だったのであろう。曾子は三罪を指摘し、子夏もこれを「過」として拝受した。これは全て「俗議」である。曾子、子夏は「俗を離れず」といい、孔子門下の「上第に在らず」というのが王充の評価である。孔子は門下生十人を四科に分けた。德行、言語、政事、文学である。子夏は文学に録される。曾子は四科に属さない。朱子は程子の言として、「曾子伝道而不与焉。故知十哲世俗論也」という。王充は曾子、子夏の行為を「縁俗」「因俗之議」とする。自紀篇は「行苟離俗、必与之友」という。王充は「離俗」に意義を見る。

②・③・④は『史記』白起王翦列伝第十三、蒙恬列伝第二十八、李將軍列伝第四十九に記す白起・蒙恬・李廣の自刎、自殺をめぐる説話である。自刎、自殺を迫られ、前に犯した罪を述懐改悟し、死に就く將軍の物語である。②の武安侯白起の話から記そう。

② 秦の襄（昭）王 白起に劔を賜う。白起 劔に伏し將に自刎せんとして曰く、我何の罪か天に有らんやと。良久くして曰く、我固より当に死すべし。長平の戦に、趙卒の降る者数十万、我詐りて尽く之れを坑す。是れ

以て死するに足ると。遂に自殺す。白起 己れの前罪を知り、更に後罰に服すなり。<sup>三四</sup>

『史記』は「遂自殺」の後、「武安君の死するや、秦の昭王五十年十一月（前257）、死するも其の罪に非ず。秦人之れを憐れむ。郷邑皆祭祀す」と記す。王充が「白起知己前罪……」というのは、白起の述懐を「死するも其の罪に非ず」とした司馬遷の解説と相違する。白起は自裁を前に「長平の戦」に「趙卒数十万」を坑にしたことを天罪とする。なぜ自裁を命じられたのか。秦王の後顧の憂いを断つための行為を天への罪とし、自殺したのである。秦人が憐れみ祭祀したのは、その死が罪なくしての自殺であると察してのことである。後漢に至り因果応報を強調する説話として伝えられたのであろう。王充は白起が「我当に死すべし」と語る因果関係を「白起の言、過てり」とする。当然「前罪を知り、後罰に服す」ということも否定する。天が過ある者を罪するとせば、白起が坑にした「趙卒四十万」は、天に何の罪を犯したのか。互いに武器をとり殺しあうとしても、四十万の中には死なずにすむ者もあろう。死なぬ者に善行ありとせば、天は罪なくして「坑」したこととなる。「善を以て天の祐を蒙むるを得ざるに、白起のみ何故に独り其の罪を以て天の誅に伏せんや」。これが王充の反論である。視点を趙卒四十万に移し、逆に白起の天誅を否定するのである。

③ 秦二世、使者を詔して蒙恬を殺さしめんとす。蒙恬喟然として嘆じて曰く、我何ぞ天に過あらん。罪なくして死するかと。良久くして徐ろに曰く、恬罪あり故に当に死すべし。臨洮より起こり之れを遼東に属ぎ、城万里を徑、此れその中に地脈を絶つなき能わず。此れ乃ち恬の罪なりと。即ち薬を吞んで自殺す。太史公之れを非として曰く、それ秦初めて諸侯を滅し、天下心未だ定まらず、夷傷未だ瘳えず。恬名將たるに、この時を以て疆諫し、百姓の急を救い、老を養い孤を矜み衆庶の和を脩めず。意を阿ね功を興す。此れ其の（子）兄弟の誅に（過）遇うは、亦た宜ならずや。何ぞや、地脈に罪せんとは、と（禍虚篇）※原文「子弟過誅」とある。黄暉に従い、「子」を「兄」

字、「過」を「遇」字に改める。

蒙恬も自裁を求められ「何ぞ天に過あらん」と自問する。しばらくして長城を築いた時、地脈を分断したことに思ひ至る。これを己れの犯した罪とする。禍虚篇の前文にいう、「沈悪伏禍、天地罰之」にあたる。これを司馬遷は「非」とする。王充は蒙恬の語も司馬遷の評も否定する。蒙恬の語を非とする議論は②の白起の語を非とするに似る。「蒙恬の（地）脈を絶つは、罪の至りにして死すべきに当る。地は万物を養い、何ぞ人に過あらん。而るに蒙恬其の脈を絶つ。己れ地脈を絶つの罪あるを知るも、地脈の絶たるる所以の過を知らず。自ら非とすること此の如きは、自ら非とせざると何を以て異ならん」という。「地脈所以絶之過」とは「地」の「過」である。白起は趙の降卒四十万を坑にした。白起は天の罪を得る。趙の降卒も天の罪を得た為に坑されたとなる。均しく因果関係を認め得ないとなれば、「自非」や「不自非」も異なることはない。司馬遷は蒙恬を非難し「非恬之為名将不能以疆諫。故致此禍」という。王充は司馬遷の語を批判する。「身は李陵に任じて、坐して蚕室に下る。太史公の言の如くんば、任ずる所其の人に非ず。故に身を殘せらるるの戮、天の命にして至るなり。蒙恬の疆諫せざるを以ての故に此の禍を致すを非とすれば、則ち己れの蚕室に下されしも、非なる者有り。己れに非無ければ、則ち其の蒙恬を非とするは、非なり」と。白起、蒙恬共に罪なくして自殺したのだと指摘する。また「伯夷の伝を作り、善惡の行を列して云う」と太史公の書を挙げる。伯夷列伝に「且つ七十子の徒、仲尼独り顔淵を薦めて学を好むと為す。然るに回や屢しば空し。糟糠も厭かず。卒に天死す。天の施を善人に報ずる其れ如何ぞや……」といい、対極に盜跖を置き「暴戾恣睢……横行天下」した大惡人が「寿を以て終えた」ことを「是れ何の德に遵わんや」という。顔回の天死と盜跖の寿長は常に対比される。太史公は天道の是非を問う。「独り蒙恬のみに当に死すべしと謂う」は太史公の過誤であると王充はいう。

④は漢代、匈奴が最も恐れた將軍李広と古い師王朝との話である。歴戦の將軍がなぜ爵位、封地を得られぬのか。この会話は②の白起の説話に類似する。

④ 漢將の李広、望氣の王朝と燕語して曰く、漢の匈奴を撃ちしより、広 未だ常て其の中に在らずんば非ず。而して諸校尉以下、才能 中人に及ばざるに、然れども軍功を以て侯を取る者數十人。而して広は人に後ると為さざるに、然れども終に尺寸の功の以て封邑を得る無き者は、何ぞや。豈に吾が相、侯に当たらざるか。且た固より命なるかと。朔曰く、將軍自ら念え、豈に常て恨む者有るか。広曰く、吾 隴西太守たりしとき羌 常て反せり。吾 誘いて之れを降すもの八百余人、吾 詐りて同日に之れを殺せり。今に至るまで之れを恨む。独り此れのみと。朔曰く、禍は已に降りしを殺すより大なるはなし。此れ乃ち將軍の侯たるを得ざる所以の者なりと。李広之れを然りとし、聞く者 之れを信とす。

『史記』には「李広然之、聞者信之」の語はない。「不侯猶不王者也」と侯と王を対応する。「孔子不王」を論者は「負」とせず、「李広不侯」を王朝は「恨」とする。「孔子不王」についての論者は、公羊学者を指す。王充は望氣の王朝が「恨」というのは「論の実を失う」と指摘する。「以為らく人の侯に封ぜらるるは、自ずから天命あり。天命の符は、骨体に見わる」とは運命論である。王充は貴賤貧富の命を説く。「死生命あり、富貴は天にあり」（『論語』顔淵篇）と子夏はいう。寿夭や貴賤貧富はすべて「命」である。「死生寿夭の命有り、貴賤貧富の命有り」（命禄篇）という。既に述べてきたが「命」は「凡そ人命を受くるは、父母施氣の時に在り。已に吉凶を得」（命義篇）という。胎児となったその時に運命は決定する。賦与された運命はその人の「骨体」に示される。「人曰く、命は知り難しと。命は甚だ知り易し。之れを知るは何をか用いん。之れを骨体に用うと。人命を天に稟け、表候は体に在り。表候を察して命を知るは、猶お斗斛を察し以て容を知るがごとし。表候とは、骨法の謂いなり」（骨法篇）と。「天命の

符は、骨体に見わる」というのは、骨相篇を下敷きにしている。王充は手相、人相、骨相の占を運命を知る重要な基点とする。これからすると、李広が「相」をいうのは正しい。王充は李広と同時に頭角を表した大將軍衛青を例にあげる。衛青が子供の頃、鉗徒（首枷をした囚人）が相を見て、「貴なること封侯に至る」と告げた。後に功績をあげ、万戸侯に封ぜられた。鉗徒は衛青の戦功もない少年時代に「封侯」となることを予見した。封侯は命として決定されてある。人の操行により決するものではない。「操行」に清濁ありという。「羌常て反せり。吾誘いて之れを降すもの八百余人、吾詐りて同日に殺す」という過去があつたとしても「封侯」とは無関係である。鉗徒の言は「実に其の效を得」、王朔の言は「虚にして驗なき」ものである。この世には「横恣而不罹禍、順道而達福」が多い。勝手氣促にするものでも禍いがなく、人の道に順つていても幸運には恵まれない。王朔の言葉は白起や蒙恬が「自非」「自咎」の類である。王充は因果応報的説話を批判否定する。

王充は王朔の過失説を更に反論する。「倉卒の世」、喪乱の世の状況を冷静に論じながら王朔を批判する。そこには過去の文章に見られない飢餓、物理的また精神的な日常が活写されている。

倉卒の世、財利を以て相劫殺する者衆し。車を同じくし船を共にし、千里商を為すに、闊迥の地に至り、其の人を殺して並びに其の財をとる。尸は捐てて収めず。骨は暴して葬らず。水に在りては魚鼈の食となり、土に在りては螻蟻の糧となる。惰窳の人は、農に力めず商に勉め、以て穀貨を積む。歳の饑饉に遭いては、腹餓えて飽かざれば、人を椎つこと畜の若く、割きて之れを食う。君子小人となく、並びに魚肉となるは、人の知る能わざる所、吏の覚る能わざる所、千人以上、万人以下、一聚の中を計るに、生くる者は百に一、死する者は十に九なり。無道至痛甚だしと謂うべし。皆暢達を得、富厚安樂す。天其の仁義なきの心、道に相并殺するを責め、其の力作無くして、倉卒には人を以て食と為すを非とし、加うるに以て禍を渥くし、これをして天命ならし

め、其の陰罪を章かにし、世人に明示して、非を為すべからざるの驗を知らしめざるは、何ぞや。

王充の文章は一氣に終結へと駆ける上がる。「憎讎之人」から「割而食之」までの二十九文字。「無君子小人」から「至痛甚矣」までの四十八文字。「天不責其無仁義」から「何哉」までの五十一文字と四字、五字句を息つく間もなく畳み込み、長文を構築する。そこに倉卒の世の深刻な世相を表現する。天が「章其陰罪、明示世人」して「非」を為すべからざる効驗を示さぬのは、なぜかと問いたです。因果応報だというならば、天は何故に無道至痛の甚しい者を「陽達、富厚安樂」させるのか。王充が「倉卒の世」をこうも露に表現した文章は他にはない。「財利を以て相劫殺する者衆し」という。「倉卒の世」の商人の姿である。旅を共にした商人が、城外に遠く出た途端に、強盜に代わる。相手を殺して儲けを横取りする。屍体は野ざらしにされ、川や野に捨てられ魚鼈、螻蛄の糧となるという。酷い話である。だが王充の文章はきわめて現実味を帯びている。王充一家は錢唐、上虞と居を移している。生業は商賈である。父、王誦から聞いたことも知れない。

世間では天人感應、因果応報とまことしやかに説かれている。だが、はたしてこれが現実に妥当するのか。天に鋭く問い糾し、王朔の言は「未だ必ずしも審然たらず」と結論する。天に糾すが、王充は天を自然天とし、六万里の彼方に在るとする。司馬遷の天とは趣を異にする。

人間の運命を語る天人感應、因果応報の説話は「虚言」である。吉凶禍福は、その人の生得のものである。これが王充の運命に対する考えであった。「人の窮達禍福の至るは、之れを大にすれば則ち命、之れを小にすれば則ち時なり。太公（望）窮賤なるも、周（王）に遭いて封を得、甯戚、隱匿なるも、齊桓（公）に逢いて、官せらる。窮賤隱匿なるは非あり、封を得、官せらるは是あるに非ざるなり。窮達に時あり、遭遇に命あるなり。……虞舜は父弟の害する所と為り、幾んど死せんとすること再三なり。唐堯に遇い、堯、舜に禪す。……嘗て害せらるも、未だ非あら

ず。……前は時未だ到らず、後に命時至るなり。案ずるに古人君臣困窮し、後に達通するを得るは、未だ必ずしも初めに悪ありて、天は其の前を禍して、卒りに善あり、神其の後を祐くるにあらざるなり」（禍虚篇）と。運命は行為の善悪とは無関係である。窮達は「時」と「命」による。ここに「時」と「命」とを分けるが、「時」は偶然に遭遇し、重なり合う時であり、「命」とするのは、個人の生れながらに有する、為るべくして為る必然を意識してのことである。「一身の行、一行の操、髪を結うより死に終えるまで、前後異なるなし」という。人間の操行清濁、賢愚の才は死ぬまで変わらない。人間の身体に全てが刷り込まれ決定しているのである。

しかしその生の模様は、「一成一敗、一進一退、一窮一通、一全一壊」である。賦与された命と時により、多様な現われ方をする。この人間の運命を「遭遇適然、命時当也」とし、禍虚篇を結ぶ。

## 五 龍虚篇・雷虚篇の説話批判

「龍虚篇」「雷虚篇」「道虚篇」の三篇の中、道虚篇は第一章の1—2、王充の神仙説批判に考察した。「龍」と「雷」は密接に関連してある。「龍虚篇」の冒頭に「盛夏の時、雷電、樹木を撃折し、屋室を發壊するは、俗、天、龍を取ると謂う。謂う、龍は樹木の中に蔵れ、屋室の間に匿るるに、雷電、樹木を撃折し、屋室を發壊すれば、龍外に見わる、龍見われ、雷、取りて以て天に升ると」とある。「雷虚篇」の冒頭には「盛夏の時、雷電迅疾にして、樹木を撃折し、室屋を壊敗して、時に殺人を犯す。世俗以為らく、樹木を撃折し、室屋を壊敗すとは、天、龍を取る。その殺人を犯すとは、之れを陰過ありと謂う。……天怒り、撃ちて之れを殺す。隆隆の聲は、天怒の音、人の呻吟の」とある。両篇の冒頭の文は、同じである。「龍」「雷」の深い関係を示している。世は賢愚となく、この



「龍」「雷」の伝承を肯定していると指摘し「虚妄の言」であると、王充はいう。

龍虚篇の伝承批判は「天の龍を取る」という意味の検討から始まる。龍神が天の使者であるとすれば、賢臣が君の使者であるのと同じである。使者の復命には時間があり（反報有時）、無理矢理奪い取るものではない（無為取也）。

龍が逃げ出して還らないとならば、それは「神の行」ではなく、天神も当てにはすまい。龍が天上に在るものとすれば、子を生むために、地上に復することはない。もしも龍が昇降するとして、降龍が子を地上に生み、生長の後、天神が連れ去るとすれば、「名雷電为天怒」とは言えない。龍は「常に水沢の中に居り、木中屋間に在らず」とし、その例証を『春秋左氏伝』襄公二十一年、「深山大沢、実生龍虵」、『淮南子』人間訓、「山致其高、雲雨起焉。水致其深、蛟龍生焉」。同、精神訓、『説苑』貴徳篇。『淮南子』道応訓、『呂氏春秋』知分篇、「禹渡於江、黄龍負船。荊次非（荊軻）渡淮、而龍繞舟……」等々に取る（黄暉『論衡校釋』）。「是に由りて之れを言え、蛟と龍とは常に淵水の中に在り。木中屋間に在らざること、明かなり」とし、淵水の中にあるならば、魚鼈の類であり、天に上ることは有り得ないと断言する。「天の龍を取る、何を用て為さんや」と。

天神が龍に乗るというが、「神」とは「恍惚無形、出入無間」である。龍に乗ることは有り得ない。仙人が龍に騎る。天は仙人のために「龍を取る」という。「仙人は天の精気を含み、形軽く飛騰すること、鴻鵠の状のごとく、龍に騎るを為すこと無し」とし、世間で「黄帝騎龍升天」と伝えるのは「虚」であると指摘する。その上で「升天」できるのは「神」である。「神ならざれば、升天せず。升天するは神の効なり」という。天地の間、最上の「貴」なるものは、人間である。人に比し、龍は「賤」である。この賤なるものが「神」となるのか。「且つ龍は何の氣を襲けて独り神なる。天に倉龍、白虎、朱鳥、玄武の象あり。地も亦た龍、虎、鳥、龜の物あり。四星の精、降りて四獸を生む。虎、鳥と龜は神ならず。龍何故に独り神なるや」と。「神」は「恍惚無形、寒暑風雨の氣」である。龍に形あ

り。形体ある物は動きがある。動きがあれば、物を食う。ものを食するのは「物の性」である。動き食うものは「神」ではない。「龍」には「体」がある。「鱗蟲三百、龍為之長」とは『大戴礼記』易本命第八十一「有鱗之蟲、三百六十而蛟龍為之長。……」による。「龍は鱗蟲の長たり。安んぞ体無きを得ん」と王充はいう。『山海経』に「四海の外、龍蛇に乗るの人あり」とある。世俗は「龍の象を畫くに、馬首蛇尾する」ことを挙げ、「龍」を馬・蛇の類とする。また『韓非子』難勢篇の「逆鱗」の故事を引く。また同、喻老篇にいう「象の箸で挟む」ものとして「龍肝」をあげる。「龍肝、豹胎」は食中の美味なるものという。王充は『韓非子』により「伝に曰く、紂、象箸を為つて、箕子泣く」という（昔者紂為象箸、而箕子怖。以為象箸必不加於土鋤（羹器）。必將厚玉之杯。象箸玉杯、必不羹菽藿。必旌象豹胎……）『韓非子』喻老篇）。箕子は紂王が次第に贅沢奢侈を助長し、最後には国を滅ぼしてしまうことを怖れたのである。『韓非子』の文章には「龍肝」の語はない。王充が何に依つたか不明であると黄暉はいう。「龍は畜うべく、又食すべきなり」と王充はいう。この論拠は『春秋左氏伝』昭公二十九年である。「秋、龍、絳の郊に見わる。魏の獻子、蔡墨に問うて曰く、吾之れを聞く。蟲は龍より智なるは莫し。其の生きながら得られざるを以て、之れを智ありと謂うと。信なるか。對えて曰く、人実不知ならざるなり。龍實に智なるには非ず。古は龍を畜えり。故に国に蔡龍氏有り、御龍氏有りと。獻子曰く、是の二者は、吾も亦た之れを聞けり。而れども其の故を知らず。是れ何の謂いぞやと……」。蔡墨は「蔡龍」「御龍」の由来を説く。王充は『左氏伝』の蔡墨の説により「此れに由りて之れを言え、龍は畜うべく、また食すべきなり。食すべきの物は、神なる能わず」とする。龍は畜う役人や官職がなくなり、「潜藏伏匿、出見希疎。出又上雲」して人と路を異にする。人は龍を神と謂うが、古の制度があり、官職、官吏が居たならば、「龍、牛之類也。何神之有」と王充はいう。

龍神の説を『山海経』の「龍蛇に乗る」に端を発し、慎子、韓非子の「逆鱗」の故事等々から「蛇・馬の類」であ

ることを証し、これを世俗の龍の絵から吟味し、「箕子が泣く」の故事からその珍味食材であることを探った。これを『左氏伝』の魏の獻子への蔡墨の答えを用いて論証した。「龍不能神、不能升天。天不以雷電取龍、明矣」とし、「世俗の龍は神にして天に升ると言うは、妄なり」と結論する。

『大戴礼記』易本命に「有鱗之蟲、三百六十而蛟龍為之長。倮之蟲、三百六十而聖人為之長」とある。王充はこの一文を否定しない。蛟龍の存在を肯定するのである。「潜藏伏匿、出見希疎。出又上雲、与人殊路」（龍虚篇）の存在なのである。従つて「世俗の言」は「縁る有る」ことだという。全くの出鱈目ではない。王充は「短書に言う」として「龍無尺木、無以升天」の一文をあげる。この文は桓譚の『新論』に記載する。啓寤第七「龍無尺木、無以升天。聖人無尺土、無以王天下」（『意林』）とあるに依る。王充は桓譚を高く評価する。桓譚はこの「短書」を利用してゐる。ここに「升天」「尺木」というのは、「龍、木中より升天するを謂う」とし、「短書の家は、世俗の人なり」とする。この著者が「木中より升天する」というには由縁がある。「雷電の発する時、龍随いて起る。雷電樹木を撃つ時に当たり、龍たまたま雷電と俱に樹木の側に在り。雷電去り、龍随いて上る。故に樹木の中より升天すと謂う」（龍虚篇）と。この後、王充は同気同類感應論を展開する。

実、雲龍は同類、氣に感じ相致す。故に易に曰く、雲は龍に従い、風は虎に従うと。又言う、虎嘯きて谷風至り、龍興りて景雲起ること。龍と雲と相招き虎と風と相致す。故に董仲舒の雩祭の法は、土龍を設け以て感を為すなり。夫れ盛夏太陽は事を用い、雲雨之れを干す。太陽は火なり。雲雨は水なり。水火激薄すれば則ち鳴りて雷となる。龍雷声を聞けば則ち起つ。起ちて雲至る。雲至りて龍之れに乗る。雲雨は龍に感じ、龍も亦た雲を起こして天に升る。天の雷（雲）の高きを極め、雲消えて復た降る。人其の雲に乗るを見れば、則ち升天と謂い、天に雷電を為すを見れば、則ち天龍を取ると為す。

「易曰、雲從龍、風從虎」は、『易』乾卦九五の文言にある。また「虎嘯谷風至、龍興景雲起」は『淮南子』天文訓の「虎嘯而谷風至、龍拳而景雲属」による。『淮南子』高誘注は「虎は土の物なり。谷風は木の風なり。木は土に生ず。故に虎嘯きて谷風至るなり。龍は水の（物）なり。雲は水に生ず。故に龍拳がりて景雲属る。属は会なり」という。高誘注と「雲龍同類、感氣相到。……龍与雲相招、虎与風相致」（龍虚篇）を見ると、この感応説は五行説に基づくもので、「同類」の「類」は五行であり、五行相生説である。『論衡』にはこの『易』や『淮南子』と同じ文章が二例ある。偶会篇は『易』「風從虎、雲從龍」を記し、「同類通氣、性相感動」という。また寒温篇は『淮南子』の文章を取り、「同氣共類、動相招致」という。先に述べたが感虚篇は「所以能相感動者、以物類也。……故以龍致雨、皆緣五行之氣、用相感勝之」という。すべて木、火、土、金、水の五行の氣を基底にして感応説を説いている。五行の氣についての議論は物勢篇にある。「天用五行之氣生万物」「一人之身、含五行之氣」等々である。五行は「相賊害」するものとする議論に対し、五行の氣は「相賊害」せずと王充はいう。物勢篇は「天地合氣、人偶自生。……因氣而生、種類相産。万物生天地之間、皆一実也」という。人間は五行の氣により誕生する。「人偶自生」であり「天地故生人」ではない。自然に自生するのである。五行の氣に縁る感応は自然に發生する現象である。これが王充の生み出した感応論である。これを詳細に考察したのが『論衡』自然、譴告篇等の自然感応論となる。

世の儒者は『易』乾卦九五の文言を読み、「龍」は「雲」と同類であることを知っている。ところが、俗人の言説に惑わされて筋を通すことができない。さらには短書を見て、「天取龍」と謂う。王充は俗説に惑う儒者の姿を描きます。龍は実在するとせば「魚」の類でもある。「雷電」に乗るということで龍は神であるという。だがこれはすべて「世俗の言、其の実を失う」ものである。「虵は霧に乗り、龍は雲に乗り、鳥は風に乗り」とされる。だが、この一つ「龍」だけを「神」と評するのは「龍の実を失い」「龍の能を誣うる」ものである。王充はいつたい「龍」をい

かに認定するのであろう。王充は龍虚篇の結びに孔子の言葉を持つてくる。

孔子曰く、游する者は綸を為すべく、飛ぶ者は矰を為すべくも、龍に至りては、吾其の風雲に乗じて上升するを知らず。今日 老子に見ゆ、其れ猶お龍の類かと。夫れ龍は雲に乗じて上り、雲消えて下る。物類 察すべく、上下知るべし。而かるに孔子知らずと云う。孔子の聖なるを以てすら、尚お龍を知らずとす。況や俗人、智浅く、好奇の性、実事の心なし。これを龍・神にして天に升ると謂うは、怪しむに足らざるなりと。<sup>（一）</sup>

この孔子の文章は『史記』卷六十三、老子韓非列伝を典故とする。孔子が周に適き老子に礼を問う。老子と別れて後、弟子に語る。「鳥、吾知其能飛。魚、吾知其能游。獸、吾知其能走。走者可以為罔、游者可以為綸、飛者可以為矰。至於龍、吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子、其猶龍邪」と。典故は老子の理解しがたい才能を、天上天下至る所なきダイナミックな無限の力をもつ「龍」に喩えるものである。

龍虚篇は「天取龍」、「龍升天」という伝承に拘り続けた。王充は多様な角度からこの伝承を批判する。その方向は「龍」の神秘的行為、その神秘性の否定にある。聖人、孔子すら「知らず」という。知識もなく好奇にあふれる俗人が「龍は神」「升天」というのは不思議なことではないと批評する。「上升するを知らず」と孔子はいうが、「龍を知らず」とはしない。老子を「猶龍乎」と比喩しているのである。『易』乾卦にいう「潜龍」「見龍」「亢龍」「亢龍」等々がなにを意味するか。王充は熟知している。世俗が「龍」の神秘性を誇大に称揚するのは「龍の実を失い」「龍の能を誣うる」ものである。この「龍の実」「龍の能」とは森羅万象に通ずる聖賢、大人の比喩的表現である。

次に雷虚篇について考察する。雷虚篇は、落雷により時には「犯殺人」を引き起こす。これは人の「陰過」にあるとすること、また「隆隆」たる雷鳴は「天怒」である等々の伝承についての批判である。この「陰過」は、たとえば「人に飲食せしむるに、潔淨せざるを以てせば、天怒り、撃ちて之を殺す……」（雷虚篇）と。「不潔淨」な食べ

物を供することが「陰過」であると世俗はいう。「不潔淨」の飲食云々は、祭祀の場での飲食を指すのであろうか。

雷鳴迅疾の時、「人仆れ地に死するに、隆隆の聲、人の首上に臨む。故に人を殺すを得」（同上）と。「隆隆」を審かにするに、はたして「天怒」なのか。怒りは口を用い、怒氣が人を殺すことになる。怒氣が人を殺せるか。雷に殺された死体を診ると、焼け爛れている（燔灼の状）。「口怒生火乎」と王充はいう。多様な例を挙げ、雷鳴は「天怒」にあらずという王充の論駁は異常でもある。その一つの視点は「推人以知天、知天本於人」である。人に喜怒があり、天にも喜怒がある。もし人に怒りがないとすれば、天も怒ることはない。人に縁り天を知るとしようか。人は怒りを発して「咆哮」し、喜び「歌笑」する。しかし、頻りに「天の怒」を聞くが、「天の喜」を聞くのは稀である。頻りに「天の罰」を見るが、「天の賞」を見るのは稀である。「豈に天は怒りて喜ばず、罰を貪りて、賞に希ならんや」と、その矛盾を突く。また「折木壞屋」、「殺人」もなく雷鳴だけの時をあげ、「天空怒乎」（天空しく怒らんか）と指摘する。これを人君と対比し、「人君は空しく喜怒せず。喜怒には必ず賞罰あり。罰する所無くして空しく怒るは、是れ天は妄なり。妄なれば則ち威を失う、天の行に非ざるなり」という。高祖の母、劉媪が大沢の陂に息い、夢に神と遇う。この時「雷電晦冥」すと伝える。この時は「天方に氣を施し、宜しく喜ぶべき時」である。「何を怒りて雷せん」と。「撃折」せざることを天の喜びというならば「隆隆の聲」は異なるはずである。天の怒喜が同音だとするならば、人とは乖異する。先の「推人以知天……」の視点からすれば、人は何に縁って「天怒」と謂うのか。天と人の喜怒、この対比を通して、天怒説を否定する

次いで「飲食人以不潔淨」の「陰過」説を詮訂する。王充はこれを「小過」とする。至尊の身（天）でありながら、「小過」を罰するは、尊者のすべきことではない。「尊不親罰過。故王不親誅罰。天尊於王、親罰小過、是天德劣於王也」と。さらに、「人君は惡を誅するに、憐みて之れを殺す」が、天は「怒りて之れを殺す」とし、憐愍の情

の欠如を指摘する。論者は「雷」を天の怒りとし、「雨」を喜びという。時雨は万物を潤す。しかし、「雷」は「雨」を伴う。喜怒は同時に発生する。「人君、賞罰は日を同じくせず。天の怒喜は、時を殊にせず。天人相違い、賞罰乖するなり」という。また、冬雷は陰陽の陽氣が洩れること。春雷は陽氣の発するところと謂う。夏雷を陽氣の盛んなことといわずに、「天怒」というのは何故か。これは虚言であると王充はいう。

呂后は戚夫人の手や眼を切り取り、厠に閉じこめ人冢とした。「犬冢」は「人の腐臭を以て之れを食す」ものである。人冢にされた戚夫人の食事は「人の腐臭」である。人は呂后に怨みを抱いた。だが「呂后之崩、未必遇雷也」とその「天怒」落雷を非とする。呂后は恵帝を立て太公となる。恵帝が崩じたのは前一八八年、呂后は崩ずるまでの八年間、政を専らにした。この話は『史記』『漢書』に記載する。王充は楚王劉英と道士劉春の例を挙げる。仏教信者、楚王英は永平十三年（七十）、謀反ということで肅清される。楚獄として多くの冤罪の徒を生み出した大事件である。劉英は丹陽に移され、服毒自殺する。「道士劉春（劉子産）、熒惑楚王英、使食不清。春死未必遇雷也」（雷虚篇）は、劉春が楚王英に不潔な食事をさせ（使食不清）たが、劉春が落雷に遇い死んだわけではない。楚王英の丹陽流謫は揚州府では大事件であった。王充は建初四年夏六月、会稽の鄞県での落雷を記す。「雷擊殺会稽鄞県羊五頭、皆死。夫羊有何陰過而雷殺之」（※『太平御覽』『事類賦』は「建初」を「建武」としている。記述が時代順「永平」「建初」に列なっていると見る。同上）。問題は「夫れ羊に何の陰過ありて雷之れを殺すや」にある。また舟人が溪の上流を汚し、その水を多くの下流の者が飲む。しかし「舟人」は「雷死」しない。会稽郡域の江、川の流域の人々には身近な事であり、これを聞く者は王充の所論を否定できなかったはずである。

また、「飲食せしむるに潔淨ならざるは、天の大惡なり。大惡を殺すに時を須たず」という。これに対して「聖王は天下を有し、刑を制するも此の法を備えず」と論駁する。また「鬼神は陰を治め、王者は陽を治む。陰過闇昧なれ

ば、人覚る能わず。故に鬼神をして之れを主らしむ」という。これに対し「陰過一に非ず。何ぞ尽く殺さざる」と反論し、「飲食不潔淨」の「一過」を考えても「治陰之義」ではないと断定する。次に雷の図像についての論を註訂する。

図画の工、雷の状を図するに、累累として連鼓の形の如くし、又一人の力士の如きの容を図し、之れを雷公と謂う。之れをして左手に連鼓を引き、右手に椎を推さしめ、之れを撃つの状の如くす。其の意に以為らく、雷声の隆隆たる者は、連鼓相叩撃するの意なり。其の魄然として敝裂するがとき者は、椎撃する所の声なり。其の人を殺すや、連鼓を引き相椎して並びに之れを撃つと。世又之れを信じ、然らずと謂うなし。如し復た之れを原ぬれば、虚妄の象なり<sup>（七）</sup>。

雷虚篇のこの文章は、所謂「雷公」の図像を初めて描写したものである。後漢時代、ここに記した「雷公」の図像が描かれ、刻されていたのであろう。それは「力士の如き容」である。左手に「連鼓」を引き、右手に撥をあげて鼓を撃つ。雷声は連打の音、「魄然敝裂」、激しい雷鳴落雷は、人を打ち殺す。王充はこの雷公図像を「虚妄の象」として退ける。さらに図像がいかに虚妄であるかの論議を展開する。「それ雷は声に非ざれば則ち気なり。声と気とは、安んぞ推引して連鼓の形をなすべけんや。如し推引すべきを審かにすれば、是れ物なり」と。「連鼓」「推引」できるのは形ある物である。叩いて音が出る物は「鼓」か「鐘」である。鼓、鐘は動かぬものに懸けたり着けたりする。また撃ち鳴らす者は足場の安定が必要である。ところが図像は「鐘鼓の懸着する所なく、雷公の足、蹈履する所なき」ものである。「安んぞ得て雷を為さん」とその虚妄を指摘する。雷公の図像を肯定する者は、雷は神、雷神である。

「懸着」「蹈履」があるならば、人間と等しく、雷神ではない。

「神」とはなにをいうのか。「龍虚篇」に「恍惚無形」と指摘している。王充はいう。「神とは恍惚無形にして、出



入門無く、上下垠りなし。故に之れを神と謂う」と。「雷公に形あり、雷声に器あり、安んぞ神なるを得ん」と、雷神説を批判する。形ある物は画像となる。それは神ではない。「其の画くべきを以て、故に神ならざるの実あり」という。

王充は「図雷の家、雷を画くの状は、皆虚妄なり」とその画像を否定する。さらに「説雷之家」「図雷之家」の二説に矛盾を指摘する。前者は「雷天怒响吁」、後者は「雷公怒引連鼓」とする。「二家相違うなり。并せて之れを是とするは、是非の分なし。是非の分なきが故に是非の実なく、以て疑論を定むるなし。故に虚妄の論勝るなり」と王充はいう。二説は相違するだけではない。二説共に虚妄であり、是非は分けようがない。疑論は放置され、虚妄の論が蔓延する。神は画像にはできない恍惚無形である。龍神、雷神をかくも熱意をこめて批判するのは異常でもある。

二説共に虚妄であるならば、一体「雷」はいかに解すべきか。王充はこれを「太陽の激気」とする。陽気であり、「火」である。対するは陰気、「水」である。『淮南子』天文訓は「天地の含気、和する者は雨となる。陰陽相薄り、感じて雷と為る」（高誘注、薄、迫也。感、動也）といい、形墜訓は「陰陽相薄りて雷と為り、激揚して電となる」と五行の方位、五雲から陰陽相迫る中に、雷電の発生を説く。王充は当時の月令を引いていう。「正月陽動、故正月始雷。五月陽盛、故五月雷迅。秋冬陽衰、故秋冬雷潛」と。また「盛夏の時、太陽事を用い、陰気之れに乗ず。陰陽分争すれば、則ち相校軫す。校軫すれば則ち激射す。激射毒と為り、人に中らば輒ち死す。木に中れば木折れ、屋に中れば屋壊る。人、木下の屋間に在れば、偶たま中りて死す」と証明する。さらに例証として「一斗の水」を「冶鑄の火」に灌ぐ、この結果をあげる。

試みに一斗の水を以て、冶鑄の火に灌がば、氣激しく徹裂し、雷の音のごとし。或いは之れに近づけば、必ず人体を灼く。天地の鑪たる、大なり。陽氣の火たる、猛なり。雲雨の水たる、多なり。分争激射するに、安んぞ迅ならざ

るを得んや。中りて人身を傷つけなば、安んぞ死せざるを得んや。冶工の鉄を消（銷）かすに当たりては、土を以て形と為し、燥すれば則ち鉄下るも、しかざれば則ち躍溢して射る。射、人身に中れば、則ち皮膚灼剥す。陽氣の熱は、直に鉄を消かすの烈なるのみに非ず。陰氣之れを激するに、直に泥土の湿のみに非ざるなり。陽氣人に中るは、直に灼剥の痛みのみに非ざるなり（雷虚篇）。※「分争激射」、原文「分事」に作る。黄暉注に従い改める。「冶工消鉄」の「消」は「銷」の意。

粘土の鑄型に溶けた鉄を流し込む。この時、鑄型が完全に乾燥していなかったならば、軟らかな土を突き破り鉄が噴射する。「不則躍溢而射」の意である。激しく噴射する。この鉄に中れば「皮膚灼剥」となる。この例証は時代の制約はあるものの合理的思考の産物であつたといえよう。王充はさらに「雷」が「火」であることを検証する。一驗、「人の雷に中りて死するを以て、即ち其の身を詢るに、頭に中らば則ち鬚髮焼焦し、身に中らば皮膚灼爛す。其の戸の上に臨むに火氣を聞く」。二驗、「道術の家、以為らく雷の燒石、色赤く、井中に投ずるに、石焦げ井寒なれば、激声大鳴すること、雷の状のごとし」。三驗、「人、寒に傷われ、寒氣腹に入るに、腹中は素より温かなれば、温寒分争して、激氣雷鳴す」。四驗、「雷の時に当たりて、電光の時に見われ、大なること火の耀きのごとくす」と。五驗、「雷の撃つ時に当たりて、或いは人の室屋を燐き、地の草木に及ぶ」。この五驗のうち三驗は当時の医学的診断である。二驗の「道術の家」の説と同じである。「雷の火たるを論ずるに、五驗あるも、雷の天怒たるを言うには、一效もなし。然らば則ち雷の天怒たるは、虚妄の言なり」と王充はいふ。

「雷虚篇」は最後に「迅雷風烈、必変」（『論語』郷党篇）、「有疾風迅雷甚雨則必変。雖夜必興、衣服冠而坐」（『礼記』玉藻第十三）を取り上げる。「説雷之家」の拠り所は『論語』、『礼記』にあつた。彼らはいふ。「天怒を懼れ、罰の己れに及ぶを畏るるなり。如し雷を天怒と為さず、其の撃つも過を罰すると為さずんば、則ち君子何為れぞ雷の為

に変動し、朝服して坐を正さんや」（雷虚篇）と。『論語』に指す所、『礼記』の謂う所は、君子の行為である。君子は慎重であり、過あれば「日月の蝕」の如くす。「雷の撃つ所、過無きの人多し。君子は偶たま之れに遇うを恐る。故に恐懼變動す」と結論する。『論語』『礼記』を解釈し直したのであるうか。それとも当時の一解釈だったのかは不明である。

### 結語

「九虚」中、道虚篇を省略し、書虚篇から雷虚篇までの「八虚」を考察してきた。「龍虚」「雷虚」「道虚」の三篇は、天人感應懲応説と関わるが、その神秘性は、神仙説と繋がっている。天神信仰は、神の使いとしての「龍」と神の怒りをしめす「雷」により構成される。「龍」は「雷」や雲雨と関わり、また神仙升天と関わる。先に桓譚思想に関連し、王充の「神仙説批判」として「道虚篇」を考察した。「道虚篇」は黄帝升天説話の批判から始まる。黄帝と神仙の関係は黄老と称される黄帝と老子との関わりから生まれたものと推定される。これが「黄老」として崇拜の対象となるのである。王充の頃は人格化されていたものと思われる。神仙升天説の生まれる背景である。黄帝は神仙説の権威の象徴として「黄帝、老子」と合体して「黄老」として祭祀されていた。この象徴を王充は徹底して批判したのである。この三篇の中で天神、黄老を批判したともいえよう。「書虚篇」の説話で注目すべきは「伍子胥の怨霊が波濤となる」として祭祀することへの批判である。この説話は王充の身近な生活圏内での伝承である。後世、大潮の逆流として説く自然現象である。これを地域の人々は伍子胥の怨霊として祭祀した。この呉越地方の伝承、説話批判の意義について考えてみよう。地方伝承の批判は、地方文化の特殊性の否定である。何故にこの特殊性、独自性が

批判否定されるのか。中央文化の地方への進出は、「移風易俗」を目的とする。この目的のために地方の文化、その特殊性は除去する要があった。中央の礼教主義的体制の地方への展開は地方独自の祭祀共同体の解体を強制する。礼教主義的体制秩序は地方の祭祀共同体を否定し、また同化して展開する。呉越文化は中央の文化とは異質であり、伝承はその優位性を示していた。例えば、「会稽」の名の由来である。伝説には帝禹が巡狩し茅（苗）山に全土の諸侯を集め、大いに会し功績を計ったという。この「大会計」の山が「会稽」となったという。この伝承を王充は厳しく批判否定する。会稽の名の由来として語り継がれてきた伝説の否定は、地方性、独自性の否定に繋がる。この批判を裏返せば、対極にある漢王朝の一統体制秩序の展開を推進するものとなる。越の地、会稽上虞にいて王充は地域、地方文化を批判し、中央の文化、礼教主義体制の浸透を容易にする土壌を培養した。「移風易俗」を進めたのである。呉越文化、伝承批判の中で王充は地方と中央の障壁を乗り越えようとしたともいえる。更には中央の政治体制を擁護し、地方に在りながら中央の文化の伝道者を自覚していたとも思われる。中国古代の知識人としての伝統的な意識であつたといえるだろう。

長江下流、錢唐江流域に生活した王充は、この地の因習、習俗と厳しく対立する。地域社会は閉ざされてある。ただ伝説、神話を伝承する中で、民間宗教が育まれ、緩やかなリズムの中に生活があつた。これを支えてきたのが郷村社会の長老たち、祭祀者たちであつた。この因習や習俗に安住する人々にあつて、王充は異端者であつた。

書虚篇の説話批判に「斉桓公淫行説」批判がある。天下の覇者として周王室を支えた桓公に王充は絶大の信頼を置く。礼教的倫理観に基づき桓公を弁護して止まない。「姑姉妹七人を妻とす」「婦人を負うて諸侯に朝す」とは人として倫理を逸脱する行為である。人倫に違反するものが覇者、霸王として天下の諸侯を九合できるはずはない。九合できたのは、諸侯を引き付ける人徳を有していたからである。王充は『春秋公羊伝』の桓公論を基に孔子から始まる覇

者批判や桓公淫乱説を批判する。述べてきたように、桓公には内嬖夫人の如き者が六人おり、五公子が嫡庶の別なく、後継を争った。このために桓公は三月の間、訃報できなかった。儒家の葬送の礼に反することが、桓公淫乱説のものになったと王充はいう。何故にかくまでして桓公を擁護したのであろう。いかに『公羊伝』によるとしてもこの桓公擁護は理由があるのではなからうか。視点を換えて考えてみよう。後漢時代、皇帝は礼教主義的秩序体制の頂点に位置した。王充は肅宗章帝を聖帝、聖王とした。この世を聖世として礼賛し頌歌し、頌漢論が生まれる。この頌漢論・肅宗章帝讃歌は桓公評価と関わるのではなからうか。肅宗章帝は享年、三十二歳であり、八子を儲けたが、貴人の名を記すのは、四人である。この貴人は後に竇皇后に排斥され、殺される（たとえば和帝の生母）。正史は章帝に至り、竇皇后を溺愛し、外戚勢力の増長を許してしまつたと評する（『後漢書』皇后紀、前文）。この評価は地方にも伝播していたのではなからうか。第五倫、鄭弘の厳しい外戚批判は王充になんの影響も与えなかったのではなからうか。王充が「斉桓公淫行説」を取り上げ否定すればするほど肅宗皇帝による竇皇后寵愛の事実が顕著となる。肅宗の股肱の臣としての第五倫、鄭弘が健在であるとすれば、「斉桓公淫行説」批判は二重の意味を持つ。一つは、聖帝肅宗であるかぎり皇后の盲目的寵愛はあり得ないこと。盲目的寵愛が外戚の増長となつたのだが、聖帝、聖王朝と頌漢することが示されるのである。前後比類なき頌漢論を提出しながら、現実批判を展開する二重構造である。その一端が「斉桓公淫行説」批判であつたといえるだろう。

天変地異を論証した変虚・異虚篇は天人感応災異説に対する批判である。「災変を説くの家」に曰く、人の天地の間に在るは、猶お魚の水中に在るがごとし。其の能く行い以て天地を動かすこと、猶お魚の鼓して水を振るわすがごとし。魚動きて水蕩するは、人行きて気変ず」（変虚篇）とか、「災異を説くの家は、以為く天に災異有るは、王者を譴

告する所以なりとは、信なり。夫れ王者に過ち有れば、異、国に見わる。改めざれば、災、草木に見われ、改めざれば、災、五穀に見わる。改めざれば、災、身に至る」（異虚篇）という。王充は災異説がいうこれらの理論に反論を展開したのである。実証し反論したのである。感虚篇は「人能く精誠を以て天を感動するは、専心一意、委務積神し、精、天に通じ、天為に変動す」という感応原理を批判する。変異を正常に復する呪術者の説に、「変復の道の、能く相感動する所以の者は、物類を以てなり」とし、「賢明至誠の化は同類に通じ、能く相心を知り、然る後、慕い服す」ものとする。同類であつてはじめて感応理論は成立すると説く。禍・福は人間の善惡の行為にたいし、福祐、天罰を加えると言う因果律に「窮達禍福之至、大之則命、小之則時……」（異虚篇）と、生時に賦与された命にあるとする。「一成一敗、一進一退、一窮一通、一全一壊、遭遇適然、命時当也」（同上）と、「禍福」に遭遇することは、適然（偶々そうなる）であり、賦与された「命」と自然（曆数）の「時」に委ねられていると説く。

次ぎに章を改め「三増」諸篇を考察しよう。

# 《注》

（一）世信虚妄之書、以為、載於竹帛者、皆賢聖所伝、無不然之事。故信而是之、颺而讀之、睹真是之伝、与虚妄之書相違、則并謂短書不可信用。夫幽冥之実尚可知、沈隱之情尚可定。顯文露書、是非易見、籠聰并伝非実事、用精不専、無思於事也。

夫世間伝書諸子之語、多欲立奇造異、作驚目之論、以駭世俗之人、為謠詭之書、以著殊異之名（『論衡』書虚篇）。

（二）『論衡』が引く伝書、諸子の語を「説話」の語に括る事ができるか問題であるが、これらの伝書を説話形成の過程として見、「説話」の語を用いている。

（三）黃暉『論衡校釋』（商務印書館、一九三八年）。

（四）伝書言、延陵季子出游、見路有遺金、當夏五月有披裘而薪者。季子呼薪者曰、取彼地金來。薪者投鎌於地、瞋目拂手而言曰、何子居之高、視之下、儀貌之壯、語言之野也。吾當夏五月、披裘而薪。豈取金者哉。季子謝之、請問姓字。薪者曰、子皮相之士也。何足語姓名遂去不顧（『論衡』書虛篇）。

（五）伝書或言、顔淵與孔子俱上魯太山。孔子東南望吳闔門外有繫白馬。引顔淵指以示之曰、若見吳昌門乎。顔淵曰、見之。孔子曰、門外何有。曰有、如繫練之狀。孔子撫其目而止之、因與俱下。下面顔淵髮白齒落、遂以病死。蓋以精神不能若孔子、疆力自極、精華竭盡、故早夭死（『論衡』書虛篇）。

（六）儒書言、舜葬於蒼梧、禹葬於會稽者、巡狩年老、道死辺土。聖人以天下為家、不別遠近、不殊内外。故遂止葬。夫言舜禹、實也。言其巡狩、虛也（『論衡』書虛篇）。

（七）會稽本山名。夏禹巡狩、會計於此山。因以名郡。故曰會稽（『論衡』書虛篇）。

（八）伝書言、舜葬於蒼梧、象為之耕。禹葬會稽、鳥為之田。蓋以聖德所致、天使鳥獸報祐之也（『論衡』書虛篇）。

（九）伝書言、吳王夫差殺伍子胥、煮之於鑊、乃（盛）以鴟夷藥投之於江。子胥悲恨、驅水為濤、以溺殺人。今時會稽丹徒大江、錢唐浙江、皆立子胥之廟。蓋欲慰其恨心、止其猛濤。夫言吳王殺子胥、投之於江、實也。言其恨悲驅水為濤者、虛（『論衡』書虛篇）。

（一〇）且投於江中、何江也。有丹徒大江、有錢唐浙江、有吳（通）（広）陵江。或言投於丹徒大江、無濤。欲言投於錢唐浙江。浙江・山陰江・上虞江、皆有濤。三江有濤、豈分衆中之體、散置三江中乎（『論衡』書虛篇）。

（一一）且夫水難驅、而人易從也。生任筋力、死用精魂。子胥之生、不能從生人營衛其身、自令身死。筋力消絕、精魂飛散、安能為濤。使子胥之類數百千人、乘船渡江、不能越水。一子胥之身、煮湯鑊之中、骨肉糜爛、成為羹殂、何能有害也（『論衡』書虛篇）。

（一二）夫地之有百川也、猶人之有血脈也。血脈流行、汎揚動靜、自有節度。百川亦然。其朝夕往來、猶人之呼吸氣出入也。天地

之性、上古有之。經曰、江漢朝宗于海。唐虞之前也。其發海中之時、濤馳而已。入三江之中、殆小淺狹、水激沸起。故騰為濤。廣陵曲江有濤、文人賦之。大江浩洋、曲江有濤、竟以隘狹也。吳殺其身、為濤廣陵、子胥之神竟無知也。溪谷之深、流者安洋。淺多沙石、激揚為濤。夫濤・瀨一也。謂子胥為濤、誰居溪谷為濤者乎。案濤入三江、江岸沸踊、中央無聲。必以子胥為濤、子胥之身、聚岸涯也（『論衡』書虛篇）。

(三) ジョゼフ・ニードム（著）、吉田忠（他訳）『中国の科学と文明』第五卷 天の科学（思索社、一九九一年、三八八頁）。

(四) 伝書言、齊桓公妻姑姊妹七人。此言虛也（『論語』書虛篇）。

(五) 顏昌峽『管子校釋』（岳麓書社、一九九六年）。

(六) 夫乱骨肉、犯親戚、無上下之序者、禽獸之性、則亂不知倫理。案桓公九合諸侯、一（正）（匡）天下。道之以德、將之以威。以故諸侯服從、莫敢不率。非内亂懷鳥獸之性者所能為也。夫率諸侯朝事王室、恥上無勢而下無禮也。外恥禮之不存、内何犯禮而自壞。外内不相副、則功無成、而威不立矣。世稱桀紂之惡、不言淫於親戚。實論者、謂夫桀紂惡微於亡秦、亡秦過泊於王莽、無淫亂之言。桓公、妻姑姊妹七人、惡淫於桀紂、而過重於秦莽也（『論衡』書虛篇）。

(七) 案桓公之過、多内寵、内嬖如夫人者六。有五公子爭立、齊乱、公薨三月乃訃。世聞内嬖六人、嫡庶無別、則言乱姑姊妹七人矣（『論衡』書虛篇）。

(八) 伝書言、齊桓公負婦人而朝諸侯。此言桓公之淫乱無礼甚也（『論衡』書虛篇）。

(九) 夫桓公大朝之時、負婦人於背、其游宴之時何以加此。方修士禮、崇厲肅敬、負婦人於背、何以能率諸侯朝事王室。葵丘之會、桓公驕矜、當時諸侯畔者九國。睚眦不得、九國畔去、况負婦人、淫亂之行、何以肯留（『論衡』書虛篇）。

(一〇) 衛靈公無道之君、時知賢臣。管仲為輔、何明桓公不為乱也（『論衡』書虛篇）。

(一一) 傳書曰、宋景公之時、熒惑（守）（在）心。公懼、召子韋而問之曰、熒惑在心、何也。子韋曰、熒惑天罰也。心宋分野也。禍當君。雖然可移於宰相。公曰、宰相所使治國家也。而移死焉不祥。子韋曰、可移於民。公曰、民死寡人將誰為（君）也。寧獨死耳。子韋曰、可移於歲。公曰、民饑必死。為人君而欲殺其民以自活也、其誰以我為君者乎。是寡人命固盡也。子



母復言。子韋（退）（還）走、北面再拜曰、臣敢賀君。天之處高而（耳）（聽）卑、君有君人之言三。天必三賞君。今夕、星必徙三舍、君延命二十一年。公曰、奚知之。對曰、君有三善言。故有三賞。星必三徙、三徙行七星、星當一年、三七二十一、故君命延二十一歲。臣請伏於（殿）（陛）下以伺之。星必不徙、臣請死耳。是夕也、火星果徙三舍（『論衡』變虛篇）。なお、原文「熒惑守心」の「守」を「在」とする。原文「寡人將誰為也」の文に「君」の脱字あり。原文「子韋退走」の「退」を「還」とする。原文「天之處而耳卑」の「耳」を「聽」とする。原文「伏殿下」の「殿」を「階」とする。以上、黃暉『論衡校釋』による。

（三）齊景公時、有彗星。使人禳之。晏子曰、無益也。祇取誣焉。天道不開、不貳其命。若之何禳之也。且天之有彗、以除穢也。君無穢德。又何禳焉。若德之穢、禳之何益。詩曰、惟此文王、小心翼翼、昭事上帝、聿懷多福。厥德不回、以受方國。君無回德、方國將至。何患於彗。詩曰、我無所監。夏后及商。用亂之故、民卒流亡。若德回亂、民將流亡。祝史之為、無能補也。公說、乃止（『論衡』變虛篇）。

（四）殷高宗之時、桑穀俱生於朝、七日而大拱。高宗召其相而問之。相曰、吾雖知之、弗能言也。問祖己。祖己曰、夫桑穀者、野草也。而生於朝、意朝亡乎。高宗恐駭、側身而行道、思索先王之政、明養老之義、興滅國、繼絕世、舉佚民、桑穀亡。三年之後、諸侯以譟來朝者六國、遂享百年之福。高宗賢君也。而感桑穀生、而問祖己、行祖己之言、修政改行、桑穀之妖亡、諸侯朝而年長庇久、修善之義篤、故瑞應之福渥（『論衡』異虛篇）。

（五）高宗祭成湯之廟、有蜚雉升鼎而雊。祖己以為、遠人將有來者。說尚書家、謂雊凶。議駁不同。且從祖己之言、雊來吉也。雊伏於野草之中、草覆野鳥之形、若民人處草廬之中。可謂其人吉而廬凶乎（『論衡』異虛篇）。

（六）祖己曰、雊者野鳥也。不可升鼎。今升於鼎者、欲為用也。則遠方將有來朝者乎。故武丁內反諸己、以思先王之道三年、編髮重譯至者六國（『尚書大伝』卷二、殷伝、高宗彤日）。

（七）傳書言、武王伐紂、渡孟津。陽侯之波、逆流而擊、疾風晦冥、人馬不見。於是武王左操黃鉞、右執白旄、瞋目而歷之曰、余在、天下誰敢害吾意者。於是風霽波罷（『論衡』感虛篇）。

（七）杞梁之妻、無子、内外皆無五屬之親。既無所歸。乃（就）（枕）其夫之屍於城下、而哭之。內誠動人、道路過者、莫不為之揮涕。十日而城為之崩。……頌曰、杞梁戰死。其妻收喪。齊莊、道弔。避不敢當。哭夫於城。城為之崩。自以無親、赴淄而薨（劉向『列女伝』）。

（八）傳書言。杞梁氏之妻、嚮城而哭、城為之崩。此言。杞梁從軍不還。其妻痛之、嚮城而哭。至誠悲痛、精氣動城。故城為之崩也（『論衡』感虛篇）。

（九）傳書言。鄒衍無罪、見拘於燕。當夏五月、仰天而歎。天為隕霜。此與杞梁之妻哭而崩城、無以異也。言其無罪見拘、當夏仰天而歎、實也。言天為之雨霜、虛也（『論衡』感虛篇）。

（一〇）傳書言。湯遭七年旱、以身禱於桑林、自責以六過。天乃雨。或言。五年。禱辭曰、余一人有罪。無及萬夫。萬夫有罪、在余一人。以一人之不敏使上帝鬼神傷民之命。於是剪其髮、麗其手、自以為牲、用祈禱於上帝。上帝甚說、時雨乃至（『論衡』感虛篇）。

（一一）世論。行善者、福至、為惡者禍來。福禍之應、皆天也。人為之、天應之。陽恩、人君賞其行、陰惠、天地報其德。無貴賤賢愚、莫謂不然。徒見行事有其文傳、又見善人時遇福、故遂信之、謂之實然。斯言、或時賢聖欲勸人為善、著必然之語、以明德報。或福時適遇者、以為然。如實論之、安得福祐乎（『論衡』福虛篇）。

（一二）世謂。受福祐者、既以為行善所致。又謂。被禍害者、為惡所得。以為、有沉惡伏過、天地罰之、鬼神報之。天地所罰、小大猶發、鬼神所報、遠近猶至（『論衡』禍虛篇）。

（一三）傳曰、子夏喪其子而喪其明。曾子弔之哭。子夏曰、天乎。予之無罪也。曾子怒曰、商、汝何無罪也。吾、與汝事夫子於洙泗之間、退而老於西河之上、使西河之民、疑汝於夫子。爾罪一也。喪爾親、使民未有異聞。爾罪二也。喪爾子、喪爾明。爾罪三也。而曰汝何無罪歟。子夏投其杖而拜曰、吾過矣、吾過矣。吾離羣而索居亦以久矣。夫子夏喪其明、曾子責以罪。子夏投杖、拜曾子之言。蓋以天實罰過、故目喪其明。已實有之、故拜受其過（『論衡』禍虛篇）。

（一四）秦（襄）（昭）王賜白起劍。白起伏劍將自刎曰、我有何罪於天乎。良久曰、我固當死。長平之戰、趙卒降者數十萬、我詐

而盡坑之。是足以死。遂自殺。白起知己前罪、服更後罰也。〔『論衡』禍虛篇〕なお、原文は、秦の「襄王」であるが、「昭王」の誤りである。

(二) 漢將李廣、與望氣王朔燕語曰、自漢擊匈奴、而廣未嘗不在其中。而諸校尉以下、才能不及中人、然以軍功取侯者數十人。而廣不為後人、然終無尺（土）〔寸〕之功以得見封邑者、何也。豈吾相、不當侯。且固命也。朔曰、將軍自念、豈常有恨者乎。廣曰、吾為隴西太守羌常反。吾誘而降之八百餘人、吾詐而同日殺之。至今恨之。獨此矣。朔曰、禍莫大於殺已降。此乃將軍所以不得侯者也。李廣然之、聞者信之〔『論衡』禍虛篇〕。なお、原文は「尺土之功」につくるが、黃暉に従い、「土」を「寸」とする。

(三) 倉卒之世、以財利相劫殺者衆。同車共船、千里為商、至闕過之地、殺其人而并取其財。尸捐不收。骨暴不葬。在水為魚鼈之食、在土為螻蟻之糧。情竄之人、不力農勉商、以積穀貨。遭歲饑饉、腹餓不飽、樵人若畜、割而食之。無君子小人、並為魚肉、人所不能知、吏所不能覺、千人以上、萬人以下、計一聚之中、生者百一、死者十九。可謂無道至痛甚矣。皆得陽達、富厚安樂。天不責其無仁義之心、道相并殺、非其無力作、而倉卒以人為食、加以渥禍、使之天命、章其陰罪、明示世人、使知不可為非之驗、何哉〔『論衡』禍虛篇〕。

(四) 實者、〔雷〕〔雲〕龍同類、感氣相致。故易曰、雲從龍、風從虎。又言、虎嘯谷風至、龍興景雲起。龍與雲相招虎與風相致。故董仲舒雩祭之法、設土龍以為感也。夫盛夏太陽用事、雲雨干之。太陽火也。雲雨水也。〔水〕火激薄則鳴而為雷。龍聞雷聲則起。起而雲至。雲至而龍乘之。雲雨感龍、龍亦起雲而升天。天極〔雷〕〔雲〕高、雲消復降。人見其乘雲、則謂升天、見天為雷電、則為天取龍〔『論衡』龍虛篇〕。原文は、〔雷龍同類〕・〔火激薄〕であり、「水」は原文にない。黃暉に従い「雷」を「雲」にし、「水」を脱字とする。また、原文「天極雷高」であるが、劉盼遂に従い「雷」を「雲」とする。

(五) 孔子曰、游者可為綸、飛者可為矰、至於龍也、吾不知其乘風雲上升。今日見老子、其猶龍乎。夫龍乘雲而上、雲消而下。物類可察、上下可知。而云孔子不知。以孔子之聖、尚不知龍。況俗人、智淺、好奇之性、無實〔可〕〔事〕之心。謂之龍・神而升天、不足怪也〔『論衡』龍虛篇〕。なお、原文の「無実可之心」を黃暉注により「無実事之心」に読む。

（元）圖畫之工、圖雷之狀、纍纍如連鼓之形、又圖一人若力士之容、謂之雷公。使之左手引連鼓、右手推椎、如擊之狀。其意以為、雷聲隆隆者、連鼓相扣擊之意也。其魄然若敝裂者、椎所擊之聲也。其殺人也、引連鼓相椎并擊之矣。世又信之、莫謂不然。如復原之、虛妄之象也（『論衡』雷虛篇）。

## 第四章 王充の衆書（古典籍）の批判について（二）

### ——「三増」各篇の考察

#### 前言

先に記したが「三増」とは語増・儒増・藝増の三篇の称である。九虚諸篇が書虚篇の前文にその意を記しているが、三増諸篇の要旨は藝増篇の前文、冒頭に記される。まず藝増篇の前文を考察し、ついで語増・儒増・藝増各篇を見ることにする。

#### 一 「三増」各篇の目的意図について

『論衡』藝増篇の前文に、以下のようにある。

世俗の患とする所は、事を言うに其の実を増すを患う。文を著し辞を垂るるに、辞出だすに其の真を溢れ、美を称しては其の善を過ぎ、悪を進めては其の罪を没す。何となれば則ち、俗人奇を好み、奇ならざれば、言用いざるなり。故に人を誉むるに其の美を増さざれば、則ち聞く者は其の意を快しとはせず。人を毀るに其の悪を

益さざれば、則ち聴く者は心に慚わず。一を聞くも増して以て十と為し、百を見るも益して以て千となし、夫の純樸の事をして、十剖百判し、審然の語をして、千反万畔せしむ。墨子は練絲に哭き、楊子は岐道に哭く。蓋し本を失うを傷み、其の実を離るるを悲しめばなり。

蜚流の言、百伝の語、小人の口より出で、閭巷の間を馳すること、猶お是くのごとくなり。諸子の文、筆墨の疏、大賢の著す所、妙思の集むる所、宜しく其の実の如くなるべきに、猶お或いは之を増す。もしくは経藝の言は、其れ実の如きか。言の審なるは聖人に過ぐるなく、経藝は万世易らざるに、猶お或いは出で溢れ、増して其の実を過ぐ。増してその実を過ぐるは、事の為にするあり。妄りに乱誤し、少を以て多と為さざるなり。然り而して必ずこれを論ずる者は、方に経藝の増は、伝語と異なるを言わんとすればなり。経の増は一に非ず、略ぼ較著を挙げ、悦惑の人をして、観覽采挾し、以て心を開き意を通じ、曉解覚悟するを得しめん。

王充は冒頭に世俗一般の現象として、事実が大袈裟に伝えられることを「患」と指摘する。誇張して伝えられることにより真実が隠蔽されることを「言辞」の「其の真を溢る」という。「実を増す」のは会話だけではない。文章も同様である。文章表現では「真」を遙かに超える。例えば人の美を称しては、誉めすぎ、その惡を貶しては罪以上の罪を科す。「何則」と王充は、俗人の「奇」を好む性癖を指摘する。「奇」でなければ話題としない。聴こうともしない。人々は常識を越えた奇怪な表現を好む。これと同様な文章は、対作篇にもある。「世俗の性、奇怪の語を好み、虚妄の文を説く。何となれば則ち、實事は意を快くする能わず。而して華虚は耳を驚かし心を動かすなり。是の故に才能の士の談論を好む者は、實事を増益し、美盛（溢）の語を為し、筆墨を用いる者は、空文を造生し、虚妄の伝を為る。聴く者以て真然と為し、説きて舍まず。覽る者以て実事と為して、伝えて絶えず」（対作篇）と。藝増篇は「故」とその事例を重ねる。「一を聞くも増して以て十と為し、百を見るも益して以て千と為す」と、次第に事実が

誇張されていくさまを説く。何故にこの表現が問題となるのか。「純朴の事」が十倍、百倍と増殖し、解剖され判定され、「審然の語」が千倍、万倍に増飾され、更め解釈されていくがためである。墨子が「練絲」に哭き、楊朱が「岐道」に哭したのは、本を失い、真実から離れることを悲しみ傷んだためであると王充はいう。

「何則」、「故」と因・果を解き明かす文章は説得力を持つ。「蜚流の言」「百伝の語」が飛び交うと事実、真実が隠蔽され、見えなくなってしまう。「諸子の文、筆墨の疏」、賢人の文章も、真実を伝えているようでありながら、虚飾や誇張がある。聖人の作、「経藝の文」は、万世不易と称されるが、これにも「増して其の実を過ぐ」増益の文がある。この増益にはかくされた意図があり、ただ、奇を衒い、俗の好奇心を満たすために増益するのではない。「蜚流の伝、百文の語」「諸子の文、筆墨の疏」と、「経藝の言」には文章に目的意識の差異がある。王充は「九虚」と「三増」の間に意識のちがいを指摘する。

その上で、今なぜ「経藝」の文章を論議するのか。その意を明らかにする。「経藝」を学ぶ戸惑う人が、この文章を観て、「経藝の言」の秘めた内実を悟ってほしいと、訴えるのである。経藝（経典）の誇張した表現の真意の理解に役立てて欲しいというのである。

## 二 語増篇の説話（増）の批判

語増篇は、「伝語曰」として十例をあげ、その増益を指摘する。書虚篇と同様にこれをあげ、考察していこう。

- ① 伝語曰、聖人憂事、深思事勤、愁擾精神、感動形体。……
- ② 伝語又稱、紂力能索鐵伸鉤、撫梁易柱。……

- ③ 伝語曰、文王飲酒千鍾、孔子百觚……
- ④ 伝語曰、紂王枕酒於酒、以精為丘、以酒為池……
- ⑤ 伝又曰、紂懸肉以為林、令男女僕而相逐其間……
- ⑥ 伝語曰、周公執鬻下白屋之士……
- ⑦ 伝語曰、堯舜之儉、茅茨不剪、采椽不斲……
- ⑧ 伝語曰、秦始皇帝燔燒詩書、坑殺儒士……
- ⑨ 伝語曰、町町若荊軻……

①から⑦の文章は互いに関わり合っている。中でも①、⑥、⑦は相互補完の関係にある。この関わりは「伝語」の考察の中で明らかにしよう。

①は帝王、堯・舜と桀・紂を比較し、堯舜の偉大さと桀紂の極悪とを述べる文である。「聖人は事を憂え、深く思い勤むるを事とし、精神を愁擾し、形体を感動す。故に称す、堯は腊の若く、舜は腊の若し。桀紂の君は垂腴する」と尺余」と。聖人は世の中や人々のことを深く考え、心を痛め体を壊す。堯は「腊」、舜は「腊」のようであった。「腊」「腊」は干し肉のこと。道虚篇に「世称堯若腊、舜若腊。心愁憂苦、形体羸癯」とある。「世称」ということから見ると、当時の成語であつたと思われる。許慎『説文』は、肉部、腊に「伝曰堯若腊、舜若腊」と引き、「昔は乾肉なり」という。許慎は「腊」は縮文であり、北方では鳥の腊を「腊」というと解説する。黄暉『論衡校釈』を見ても、『説文』以外の文献資料に王充と同じものはない。例えば『呂氏春秋』貴生、「由此觀之、帝王之功、聖人之余事也。非所以完身養生之道也」の注に「堯舜禹湯之治天下、黎黑瘦瘠、過家門而不入。故曰、非所以完身養生之道、趨濟民而已」とある。また、『淮南子』脩務訓に「蓋聞、伝書曰、神農憔悴、堯瘦臘、舜黥黑、禹胼胝。由此觀之、則



聖人之憂勞百姓甚矣」という。桀紂云々は『荀子』非相篇に「桀紂長巨姣美」とある。『楚辭』天問、「干協時舞、何以懷之。平脅曼膚、何以肥之」（干、協わけて時に舞う、何を以てか之れを懷かせん。平脅にして曼膚、何を以てか之を肥らせん。王逸注、干は盾なり、協は合なり、時は是なり）の句の王逸注に「下句未詳。旧説云、平脅曼膚、肥澤之貌。言紂為無道、天下乖離、当懷憂癯瘦、何反肥盛若此乎」という。王逸が紂王を指すとして記す旧説が、王充の論拠なのかもしれない。「平脅曼膚」の「平脅」は「豊満な胸」、「曼膚」は「しつとりと艶ある肌」とし、有苗の民、有易氏の女を指しているとの説がある。「夫れ聖人は世を憂い民を念い、身体羸<sup>(1)</sup>患し、身体肥澤する能わずと言うは、可なり。堯・舜は腊と腊のごとく、桀・紂は垂腴すること尺余と言うは、之を増すなり」（語増篇）と王充はいう。

聖王の為政は補佐する人材が必要である。聖王にとって優秀な人材の登用は容易である。この比較の対象として斉桓公と管仲、堯・舜と禹・契を取り上げる。「斉桓公云う、寡人未だ仲父を得ざるときは、極めて難し。既に仲父を得しよりは、甚だ易し」と。この斉桓公の言は（一）『韓非子』難二、（二）『呂氏春秋』任数篇、（三）『新序』雜事四等によるであろう。

（一）は「斉桓公の時、晋の客至り、有司礼を請う。桓公曰く、仲父に告げよとすること三たびす。而かして優、笑いて曰く、易きかな君たる。一に曰く、仲父。二に曰く、仲父と。桓公曰く、吾れ聞く、人に君たる者は人を索むるに勞し、人を使うには佚ならんと。吾れ仲父を得ること已に難し、仲父を得し後は、何れぞ易からざらんやと」（『韓非子』卷十五難二）。韓非子は「優」側近、近習に答えた桓公のことばを重視する。桓公のことばを「人に君たる者の言に非ざるなり」と批判する。（二）の『呂氏春秋』任数は「桓公、管子を得てすら、事猶お大いに易し。また況や道術を得るに於いてをや」といい、「君道は無為無知にして、有知有為より賢れば、則ち之れを得と」いう。

（三）の『新序』雑事四は「有司、吏（事）を齊の桓公に請う。桓公曰く、以て仲父に告げよと。有司又た請う、桓公曰く、以て仲父に告げよと。是の若くすること三たび。側に在る者曰く、一に則ち仲父に告げよ、二に則ち仲父に告げよと、易きかな君たることと。桓公曰く、……と。舜は衆賢を挙げて位に在り。衣裳を垂れて、己れを恭しくし無為にして、天下治まる。湯、文は伊・呂を用い、成王は周・邵を用いて、刑措用いず、兵偃せて動かさざるは、衆賢を用うればなり」という。王充は齊の桓公と管仲の故事をあげ、「桓公は堯・舜に及ばず、仲父は禹・契に及ばざるに、桓公は猶お易しとし、堯舜は反つて難しとせんや」という。文中の「易」と「難」は為政の難易を意味する。また桓公と堯舜の賢臣登用を比較するに、ともに容易である。「易」であれば、憂いは少なく、愁いもない。王充は「憂」「愁」を分けている。「愁えざれば、則ち身体腫せず」とし、堯舜は治政の心労の為、身体は「腊」・「胝」であったとする伝説を「増飾」として批判する。また舜は堯の太平を継承し、堯舜は徳を襲ねた。その功績は荒服（『周語』上「戎狄荒服」。注「九州の外に在り、荒裔の地。故に之れを荒と謂うは、荒忽無情の言なり」）にいたる。だが堯と舜を比較するに、堯には尚お憂いがあつたといえようが、舜の時代は安定して何事もなかった。『尚書』多士の文を引く。「経に曰く、上帝、逸を引む」と。この経文の「逸」を『論衡』自然篇は「佚」につくる。また「上帝」には「天帝」説と「虞舜」説とがある。黄暉『論衡校釈』は王充が上帝を「虞舜」の意とするのは「蓋し今文の旧説ならん。仲任は之れに因る」と指摘する。この経文を「逸を引む」と読むのは、山田勝美『論衡』（新釈漢文大系、明治書店）である。加藤常賢『真古文尚書集釈』による。また王充は「舜は安を承け治を継ぎ、賢に任じ能を使い、己れを恭しくし無為にして治まる」と。この評価は『新序』の資料に同じである。王充は『論語』泰伯篇に例証を求める。「巍巍乎たり。舜禹の天下を保つや。而かも焉れに與らず」と。黄暉は「與」に四つの旧説を引く。その一説として『孟子』孫奭疏「天下之事、未嘗自與及焉。以其急於得人而輔之、所以但無為而享之、不必自與及焉」

と『漢書』王莽伝上「令太后下詔曰、皇帝幼年、朕且統政、比加元服。今衆事煩碎、朕春秋高、精氣不堪、……故選忠賢、立四輔、群下勤職、永以康寧。孔子曰、巍巍乎。舜禹之有天下而不與焉」の顔師古注「……言舜禹之治天下、委任賢臣以成其功、而不身親其事也。與読曰豫」を挙げる。これらはともに王充の意と同じであると、この『論語』泰伯篇の解釈は「漢儒の旧説」であろうと指摘する。

王充は、堯舜が為政に「不與」であるのに、「臞」なること「臞」のごとしということを孔子と比較する。孔子は「徳劣承衰」の時代、「栖栖」として、周流して聘に応ずるも、身は容れられず、道行わるるを得ざるがごとし（『論語』憲問篇）と伝えられる。堯舜に比べるならば、聖人孔子は「骨立跛附し、道路に僵仆」しなければならぬ。邢昺は「栖栖」を「東西南北、栖栖皇皇」と解する。「臞」「腊」どころではない。痩せ細り骨ばかりとなり、ふらふらよたよたして、行き倒れになるはずである。

「桀紂之君、垂腴尺餘」、惡逆非道の桀紂。中でも紂王の「長夜の飲、糟丘酒池、酒に沈湎して、昼夜を舍かず」は著名である。王充はいう。紂王が「酒に沈湎し、昼夜を舍かず」であるならば、必ず病になる。病になれば飲食しても甘くはない。甘くなければ、「肥腴すること尺に至るを得ず」と。この例証として王充は『尚書』無逸「惟湛樂是從、時亦罔有克壽」（惟だ湛樂のみ是れ從にすれば、時れ亦た克く壽なることある罔し）を引く。現存する「無逸」の文章は「惟耽樂之從、自時厥後、亦罔或克壽」である。「湛」は「耽」の意、「樂しみの甚だしいこと」である。「或」は「有」。王充の引用はみな「今文尚書」であり、陳壽祺は「今文は多く訓詁を以て古文を改めた」と指摘する。

また魏の公子、無忌は「長夜の飲」に因り、毒に困しみ死んだ。『史記』信陵君列伝第十七に、「公子自知再以毀廢、乃謝病不朝。與賓客為長夜之飲。飲醇酒、多近婦女、日夜為樂飲者四歲。竟病酒而卒……」とある。『尚書』無

逸は耽楽を恣にすれば、長生できないと説き、魏の公子、無忌は酒と伎女に溺れ、四年後に死んだ。紂王は死にはせずとも、羸驪（痩せ衰える）するはずである。桀・紂がともに非道の限りを尽くしたとすれば、同病のはずである。「垂腴過尺餘」という表現は「徒に之れを増すのみに非ず。又た其の実を失う」と王充はいう。殷の紂王の伝説は、悪意に満ちて構成される。この歴史的人物の積み重ねられた悪評を王充は剥ぎ取っていく。

②の伝語は紂王の超人的な身体的能力についての説話である。「伝語又稱、紂力能索鐵伸鉤、撫梁易柱」（語増篇）という。王充は「其の多力を言うなり」と解する。また「蜚廉、惡來之徒、並幸受寵」と記すことを、「伎力を好むの主は、伎力の士を致す」と解する。この超人的身体能力は古代社会におけるカリスマの資質でもある。この異常な力の持ち主は異常な才能を持つ家臣を優遇する。紂王のこの資質は『史記』股本紀にすでに「帝紂資弁捷疾、聞見甚敏、材力過人、手格猛獸……」と記している。晋、皇甫謐撰『帝王世紀』は「帝紂能倒曳九牛、撫梁易柱」と記し、桀王の超人的力や惡逆の行為を「帝桀淫虐、有才力、能伸鉤索鐵、手能搏熊虎……」と記している。蜚廉、惡來については『史記』秦本紀に「蜚廉は惡來を生む。惡來力あり、蜚廉は善く走る。父子俱に材力を以て殷紂に事う」とある。『帝王世紀』に記す帝桀の行為を語増篇では、すべて帝紂の行為として記す。

王充が紂王の超人的力や才能、蜚廉・惡來の多力や寵幸を記すのは、「武王伐紂、兵不血刃」と称賛される戦いの記述に「増」を見るからである。「兵不血刃」は『荀子』議兵篇に「武王紂を伐つ、仁義の兵を以て天下に行わる。故に兵は刃に血ぬらず」とあり、『説苑』指武篇は「戦いて刃に血ぬらざるは、湯・武の兵」と。また『桓譚新論』に「武王紂を伐つに、兵は刃に血ぬらずして天下定まる」と記す。

武王仁義の兵は「兵不血刃」と称賛され伝承される。これに対し、紂王自身「索鐵伸鉤之力」をもち、補佐に異常な力と材能をもつ蜚廉・惡來父子の存在を王充は先ず確認する。武王（周軍）と紂王との戦いは、いかなるものであ

ったのか。武王がいかに盛徳の王であっても、紂王に懷く素よりの厚い心を奪うのは不可能である。紂王は悪とはいえ、家臣は与に同行する所の意を失わなかった。「武王の擒する所と為る時と雖も、亦た宜しく十百人を殺傷すべし」と王充はいう。『史記』殷本紀は「周武王於是遂率諸侯伐紂。紂亦發兵距之牧野。甲子日、紂兵敗。紂走入、登鹿臺、衣其宝玉衣、赴火而死……」といい、『荀子』儒效篇は「厭且於牧之野。鼓之而紂卒易鄉、遂乘殷人而誅紂。蓋殺者非周人、因殷人也。故無首虜之獲……」という。紂王を「誅」したのは殷人であるという。『淮南子』主術訓は「紂兼天下朝諸侯。人迹所及、舟楫所通、莫不賓服。然而武王甲卒三千人、擒之於牧野。豈周民死節、而殷民背叛……」と記す。『淮南子』は紂王が「擒」となったという。王充は『淮南子』の記述に依っているものと思われる。紂王が擒となった時、少なくともこの戦闘で十人から百人は殺傷されているとせねばならない。今、武王の盛徳を称賛して「不血刃」というのは、紂王のカリスマとして超人的力の效驗も、蜚廉・惡來父子の超人的力を以て紂王の為に戦った效驗も示されていない。

武王は盛徳の王と伝承される。聖王は「符瑞」を伴う。武王と漢の高祖の「符瑞」を比較すれば、武王は高祖を超えることはない。武王は「白魚・赤鳥の祐あり」。高祖は「大蛇を断ち、老嫗の道に哭するの瑞あり」。武王は「八百諸侯の助けあり」。高祖は「天下の義兵の佐あり」。武王の相は「望羊」、高祖の相は「龍顏・隆準・項紫・美鬚、身には七十二の黒子あり」。「人相」が問題となるのは、人の運命は骨法に示される（骨相篇を参照）と王充は信じている。高祖は「呂后澤中に逃がるるや、呂后は輒ち上に雲氣の驗あるを見る」。武王は「此れあるを聞かず」と。これら武王と高祖の比較から、「武王は紂を承け、高祖は秦を襲ぐ。二世（胡亥）の悪は紂より隆盛なれば、天下、秦に畔くは、宜しく殷より多かるべし」という。高祖の伐秦、項羽との戦いは「戦場流血、暴尸万数、失軍亡衆、幾死一再、然後得天下。用兵苦、誅乱劇」であった。凄まじい戦いであった。戦場に血は流れ、晒された骸は万人以上、

軍を全滅させ兵卒を亡い、死の危機に直面すること再三、その後天下を手中にした。用兵に苦しみ、乱を誅すると劇しかった。周の武王の戦いのみが「周兵不血刃」というのは「非其实也」である。伐殷は容易であつたということとは「可」である。「不血刃」というのは「増」である。「伐殷」は果たして容易だつたのだろうか。

王充は伐殷の挙兵にあたり、太公望、呂尚は陰謀の書を用いたと言う。「食小兒丹、教云殷亡。兵到牧野、晨挙脂燭……」（語増篇）と。この文章は恢国篇に「太公陰謀、食小兒以丹、令身純赤、長大教言殷亡。殷民見兒身赤、以爲天神、及言殷亡、皆謂商滅。兵至牧野、晨挙脂燭。姦謀惑民、權掩不備、周之所諱也」と、細かに記される。「食小兒以丹」とは小兒に「丹」を食せしめ、身体を真っ赤にさせ、「殷は亡ぶ」と触れ回らせた。殷民は赤い身体の小童を天神とし、「商滅」の語を神のことばと聞く。周の軍は夜明け前から松明を掲げ、殷兵を襲撃する。「晨挙脂燭」の意である。

次いで王充は『尚書』武成の篇を引用する。この「武成之篇」は逸書とされる。後漢、建武の際に亡佚したという。<sup>四</sup>『漢書』藝文志に班固は「尚書五十七篇」と記す。顔師古は鄭玄の叙賛の「後又亡其一、故五十七」の文を引く。班固が篇数を「五十七篇」というのは、顯宗明帝の時代のこと。「武成」の篇が亡佚して後のことである。王充が「案武成之篇」というのは、この逸篇を見た可能性がある。『桓譚新論』には「古文尚書為五十八篇」という。この篇数は「武成之篇」を含んでいる。これらの考証は黃暉『論衡校釈』による。武成の篇には「牧野之戦、血流浮杵、赤地千里」（語増篇）と記す。『尚書正義』武成第五、書序は「武王殷を伐つ。往きて伐ち獸を帰す。其の政事を識す。武成を作る」と。「甲子昧爽、受其の旅を率い林の若く牧野に会す。我が師に敵すること有る罔し。前徒、戈を倒にして後を攻め以て北ぐ。血流れ杵を漂わす」という。王充は「血流浮杵」とし、『正義』は「血流漂杵」とする。これは今文、古文の文字の違いである。『尚書』武成の篇をもとに、牧野の戦いの凄惨な状況を記す。戦いとい

うことでは、「周の殷を取ると、漢、秦とは一実」である。「殷を取ること易く、兵不血刃と云うは、武王の徳、其の實を増益すなり」と指摘する。

凡そ天下の事は、増損すべからず。前後を考察すれば、效驗自ずから列す。自ずから列せば、則ち是非の実、定まる所あり。世に称す、紂の力、能く鐵を索い鉤を伸ばすと。又称す、武王之れを伐つに兵は刃に血ぬらずと。夫れ索鐵伸鉤の力を以て人に当たるは、則ち是れ孟賁・夏育の匹なり。不血刃の徳を以て人を取るは、則ち是れ三皇五帝の属なり。鐵を索うの力を以てすれば、宜しく服を受くべからず。刃に血ぬらざるの徳を以てすれば、宜しく兵を頓にすべからず。今紂の力を称すれば、則ち武王の徳は貶せらる。武王を譽むれば、紂の力は少し。索鐵、不血刃は兩立せず。殷、周の称、二つながら全きを得ず。二つながら全きを得ざれば、則ち必ずや一つは非なり（語増篇）

王充は殷の紂王の超人的腕力と周の武王の盛徳（不血刃）とを比較する。相反し対立する二つの史料を対応すると、「是非之実有所定」とする。この結果、「索鐵」（紂）と「不血刃」（武王）とは兩立し得ない。どちらか一つは「非」である。殷の紂王と周の武王という歴史的人物、古代の帝王は武王の盛徳のみが称賛されるのは、「実」をはなれ、意図的に増飾したものであると王充はいう。なぜ、かくも紂王不善が取り沙汰されるのか。王充は『論語』子張篇の一節を「孔子曰く」と引く。齊世篇にも孔子の語として引く。孔子と弟子が親しく接し応答したこと、黄暉は「漢人が『論語』を引く時は、弟子の言と雖も、皆、孔子に帰したのであり、記憶の誤りではない」という錢大昕の説をあげている。「孔子曰く」として引くのは、現行本は「子貢曰く」として記載する。「紂の不善は、是の若く之れ甚しからざるなり。是を以て君子は下流に居るを悪くむは、天下の悪、皆、之れに帰すればなり」（『論語』子張篇）と。この一文を「孔子曰く」として引き、これに対して「孟子曰く」として「吾れの武成に於けるは、二、三策

を取るのみ。至仁を以て不仁を伐つに、如何ぞ其れ血の杵を浮かべんや」（語増篇引『孟子』尽心下）を引く。孔子と孟子の語を対比して引用する所に意味がある。孔子の語の如くとせば、「殆沮浮杵」である。「沮」は「且」の字の誤り。「殆且」の連文である。「ホトンド……マサニ……セントス」と読むことになる。孔子は「浮杵」を肯定しているが、孟子は「至仁を以て不仁を伐つ」のであるから、「浮杵」は信用できないとする。孟子の言に依れば、「不血刃」に近く、孔子の「浮杵」肯定は、その「実」を過ぎ、孟子の「不血刃」もまた、その「正」を失うことになる。

「一聖一賢」、孔子と孟子が一紂王を論評するに、「輕重、称を殊にし、多少、実を異にす」と指摘する。

惡逆非道と称される紂王も「王莽には若かず」と、王充は紂王と王莽を比較する。紂は比干を殺した。王莽は平帝を鴆（毒殺）した。紂は嗣を以て即位した。王莽は漢の位を盗んだ。

主を殺すのは臣を誅するより隆ん（重罪）であり、後を継ぎ即位するのは、位を盗むより安易である。士衆の王莽からの背反は、当然、紂王よりも甚だしかるう。しかし、王莽との戦いでは、光武の軍は昆陽に十重二十重に囲まれ、「矢は雨の如く下り、城中、戸を負うて汲む」（『後漢書』光武帝紀、上）状況となり、「死者万数、軍漸臺に至り、血流れて趾を没す」（語増篇）る凄惨な戦いであつた。これから見て周が天下を取るにあたり、「兵不血刃」というのは、「其の実に非ざるなり」と王充はいう。王充は武王伐殷の戦いは「不血刃」であつたとする伝承を批判し否定する。

③は盛徳なる聖人と飲酒を説くものである。「伝語に曰く、文王は酒を飲むこと千鐘、孔子は百觚と」。「鐘」、「觚」ともに酒を盛る器である。聖人と飲酒に関しては『孔叢子』儒服篇に「平原君曰く、昔、遺諺あり。堯舜は千鐘、孔子は百觚と」あり、『抱朴子』祛惑篇に「堯の人と為り長大にして美しき髭髯あり。酒を飲むこと一日の中、二斗餘りなれば、世人因りて之れに加えて、千鐘と云うも、実は能くせざるなり……」という。また、『北堂書鈔』



百四十八、酒食部七、酒六十に「千鐘百觚、堯舜之飲也。唯酒無量、仲尼之能也」〔『抱朴子』外篇、廿四、酒誡篇、現行本にはこの一節を脱落している〕とか「唐堯千鐘、周文百斛」と記す（孔広陶は傳玄の敘酒賦を引く）。王充の時代、「聖人の徳盛んにして、能く徳を以て酒を將すと」伝えられていた。「將」は制御するの意（北京大学歴史系『論衡注釈』による）。黄暉は「堯舜」、「文王」、「孔子」と様々に語られ、主名（主語）が不定であり、とくに信ずるに足る証とはし難い、という。王充の時代、後世、論証できない資料ではあるが、「盛徳であれば、たとえ千鐘、百斛を飲んだとしても己を乱すことはない」という伝語は受け継がれていた。

王充はこの「伝語」に「此れ酒徒にして聖人に非ざるなり」と反論する。王充の反論の詳細は省略するが、その一、二を挙げる。一つは『尚書』酒誥篇「朝夕曰、祀茲酒」（朝夕に曰う、祀のみ茲れ酒せよと。また一説に、朝夕に曰う、茲の酒を祀めよと）に基づく。酒誥篇は「康叔、殷民を監せんとす。殷民、紂に化せられて酒を嗜む。故に以て酒を戒め誥ぐ」（『尚書正義』孔氏伝）ものであった。周公が文王の言葉として唐叔に告げたとされる。王充は「此れ文王の酒を戒慎するを言うなり」と解説し、「朝夕、戒慎すれば、則ち民之れに化す」とする。酒誥篇の如くとせば「外に戒慎の教えを出だし」、伝語の如くとせば「内に酒を飲み千鐘を尽くす」ととなり、酒誥篇と伝語は矛盾することになる。「民を導き、下を率いるに、何を以て化を致さんや。紂の疾患を承くると、何を以て自らを別たんや」と。『尚書』酒誥篇と伝語の矛盾を指摘する。つぎに問題とするのは文王・孔子の「千鐘」「百觚」の效驗（論証）である。

「且つ千鐘の效、百觚の驗は、何の用いる所かあらん」と問う。文王・孔子の飲酒の場を「祭祀」の場、「饗射」の場、「私燕賞賜」の場と設定する。祭祀においては「福祚を受くるも厭飽する能わず」という。「祭祀」では犠牲に供した肉を食しはするが、飽きるほどは飲まない。また「饗射」の飲酒には、礼法がある。「私燕賞賜」の飲酒にも

作法がある。

「賞賜」の飲酒（私人の宴席で）、尊者に杯を賜るときには、「三觴」して退くのが作法である。三觴（三杯）を過ぎると酔酖（悪酔い）し、酒乱となるという。『礼記』玉藻には「君若賜之爵、則越席再拜稽手受。……君子飲酒也、受一爵而色洒如也、二爵而言言斯、礼已三爵、而油油以退……」とある。また、『春秋左氏伝』宣公二年伝に「臣侍君宴、過三爵、非礼也」とある。以上が宴席での作法である。三爵を過ぎると敬意を失い、作法を犯すことになる。文王、孔子は礼に率う人である。その人が「左右に賞賚するに、酔酖し身を乱し、自らは酒を用いること千鐘、百觴するに至るは、之れを大にすれば、則ち桀・紂と為り、之れを小にすれば、則ち酒徒と為る。何を用いて以德を立て化を成し、名を表し譽れを垂れんや」と、論難する。また『尚書』酒誥篇に「庶国に越て飲むも、惟れ祀にして、徳もて将ないて酔うこと毋かれ」とある「徳将毋酔」の言を引き合いに出し、世間では「聖人多徳の效あるを見て」、「文王千鐘、孔子百觴」と「虚増」「空益」したものと指摘する。聖人は盛徳であるが故に、「千鐘」「百觴」を飲むが、「酔酖」しないと伝語しているというのである。

『尚書』酒誥篇は、結びの文の如く「乃の司民をして酒に湏せしむること勿かれ」と飲酒を禁ずることである。この禁酒の戒めは、殷の紂王の「酒に沈湎し」為政を蔑ろにした暴虐非道の悪政に対する批判から生じるものであった。『尚書』微子篇は「我（王、紂は）用て酒に沈湎し、以てその徳を下に乱し敗る……」という。紂王は酒により身を滅ぼし国を亡ぼした。

④の「伝語」は紂王の「酒に沈湎」したことを記す。「沈」は「淫」（沈の言たる淫なり）の意。次ぎにこの「伝語」を検討する。

伝語に曰く、紂は酒に沈湎し、槽を以て丘と為し、酒を以て池と為し、牛飲する者三千人、長夜の飲を為し、そ

の甲子を亡<sup>（し）</sup>うと。

『韓詩外伝』巻二、巻四、『新序』刺客第六、節士第七は、ほぼ同様の文章を桀王の事とする。『韓非子』喻老第二十一は「紂為肉圃、設炮烙、登糟邱、臨酒池、紂遂以亡」と伝え、『呂氏春秋』卷二十三、貴直論、過理（省略）、『淮南子』巻八、本經訓に「紂為肉圃酒池、燎焚天下之財、罷苦万民之力、剗諫者、剔孕婦……」とある。また『史記』殷本紀「……好酒淫樂……以酒為池、縣肉為林、使男女僕、相逐其間、為長夜之飲……」という。『新序』刺客に「趙襄子飲酒、五日五夜不廢酒……、優莫曰、君勉之、不及紂二日耳。紂七日七夜、今君五日……」と伝える。桀・紂の飲酒沈湎、惡逆非道は脈々と伝承されてきたのである。

王充はこの「伝語」の表現を取り上げる。「夫れ紂は酒を嗜むと雖も、亦た以て樂しみを為さんと欲す。酒池をして中庭に在らしめんか。則ち長夜の飲を為すと言うべからず」と。紂王は「酒池」をどこに造ったのか。「中庭」は群臣を招聘しての場所に相応しい。だが中庭であれば、「長夜の飲」という宴会をすることはできない。「長夜」とは「坐して深室の中にあり、窓を閉ざし燭を挙ぐ」ることである。宴席の窓を覆い、燭を灯し夜の状態を持續することと説く。こうして飲食する者はどのような状況となるか。飲者は順番に中庭に行き、酒を飲み、席に戻ることを繰り返す。これは「煩苦し相踏籍し、甚しくは樂しむ能わざる」状況であるという。「酒池」を深室に造るとすれば、「牛飲する者三千人」とあることから、「三千人は池に臨み坐し、前に俛して池酒を飲み、「後ろ」に仰ぎて肴膳を食す。倡樂、前に在り、乃ち樂しと為すのみ。如し池に臨みて坐するを審かにすれば、則ち前に飲むは肴膳を害し、倡樂の作るは、前に在るを得ず」と酒席の状況を説明する。この飲食は礼を無視している。牛飲すれば、肴を啖うにも箸を用いず「虎食」することとなる。「虎食」とは魚肉にかぶりつくさまをいう。王充はこの紂王の「酒池牛飲」の伝承は「其の実に非ざるを知るなり」という。

⑤の「伝に又言う」は『史記』殷本紀の文章である。「紂は肉を懸け以て林と為し、男女を裸して其の間を相逐わしむ」と。王充は「是れ酔うて淫戲を楽しみ、節度無きを為う」と評する。肉は口に入れるもの、清潔でなければならぬ。今、男女を裸にしてその間を逐わせるなどすれば、清潔なはずはない。酔って潔辱（清潔と汚辱）を計ることができないならば、酒池に水浴びすることもできるはずである。裸の男女に肉林の間を逐わせると言うが、どうして酒池に水浴びするといわぬのか。酒池に浴びるといわぬことは、裸にして肉間を相逐う事実もなかったと断定する。

また「車行酒、騎行炙、百二十日為一夜」（語増篇）を「伝者の説」として引く。全く同じ文章が『帝王世紀』にあり、また『北堂書鈔』卷二十、帝王部、奢侈六十九に『三輔故事』引として「車行酒」「騎行炙」の語を記す。「車行酒、騎行炙」云々は奢侈の極悪の例として伝承されていたのであろう。王充が問題にするのは「伝者の説」と先の「伝語」の差異である。「伝語」とこれを伝える者の説は同じでなければならぬ。ところが「用酒為池」と「車行酒」、「懸肉為林」と「騎行炙」とは論が矛盾する。矛盾する論を展開するのは、問題があるからだという。

なぜ「酒池」の語が生じたのか。「或いは時に紂、沈湎し、酒を覆し、地に滂沱たり。即ち言う、酒を以て池と為す」と。また「以糟為丘」は「酒を醸して糟、積聚すれば則ち糟、丘を為すと言い」、また、「懸肉以為林」は「肉を懸けること林に似たるを、肉、林と為すと言い」、「林中は幽冥なり、人、時にその中に走り戯れば、裸もて其れ逐うと言う」とし、時には十数夜、飲み続けるのを「其れを百二十と言い」、時には酔い過ぎて日時が解らなくなること「甲子を亡う」というと、王充は推測する。『尚書』酒誥は、周公が康叔を衛の国に封じた時、紂が滅びたのは、酒を泥酔するもなお飲んだことにあると告げ、これを戒めたのであり、「糟丘・酒池・懸肉為林・長夜之飲・亡其甲子」とは言わない。「聖人言わざるは、殆ど実に非ざればなり」と断言する。

また「伝言曰」として「紂非時与三千人牛飲於酒池」の語を引く。黄暉『論衡校釈』は「此複述上文、非另引伝」とする。上文の④の「伝語」を重ねて引用したとするならば、「伝言」の「紂非時……」は否定である。だが④の叙述の「三千人と酒池に牛飲す」を「非」とするのではない。この「非時」は「時に非ずして」の意である。その主体は記述する者、「言を伝えるもの」である。王充は「伝語」「伝言」を解釈して、「三千人と酒池に牛飲する」ことを「非」、誤りとする。その理由として『礼記』明堂位第十四の「有虞氏官五十、夏后氏官百、殷二百、周三百……」を引く。「殷二百」とは殷王朝の官吏の数である。紂王が相共に楽しむ者は民ではなく官吏であり、小官ではなく大官である。飲酒する者三千人とはあり得ない数である。では、何故に「三千人……」というのか。「伝書家」は「紂を悪とせんと欲し、故に三千人と言ひ、その実を増せしなり」という。「伝書家」とは史書を伝承する家、歴史、野史の記述者の意であらう。かれらは殷王受のテキストを尽く悪意に解釈する。王充は「三千人と酒池に牛飲す」は「実」を増す典型として指摘する。

⑥、⑦の「伝語」は周公の謙譲の美德と堯舜の質素な宮殿を語るものである。⑥「周公は賛を執りて白屋の士に下る」と伝える。この伝語はさまざまに広く伝えられていたものと思われる。たとえば『尚書大伝』梓材「伯禽封於于魯。周公曰、於乎吾与汝族倫……、吾於天下、豈卑賤也、豈乏士也、所執質而見者十、委質相見者三十……」と。文中「所執質而見者」とは、「周公自ら質を執りて見ゆる者」の意。『荀子』堯問篇に「吾於天下不賤矣。然而吾所執賛而見者十人……」とある。また『韓詩外伝』卷三に「周公踐天子之位、七年。布位之士、所賛而師者十人、……窮巷白屋、先見者四十九人……」とあり、卷八に「佞天子尊位七年。所執賛而師見者十人……窮巷白屋之士、所先見者四十九人……」とある。また『說苑』卷八尊貴に「周公攝天子位七年、布衣之士執賛所師見者十二人、窮巷白屋所先見者四十九人」とある。「伝語」はこれらを「謂候之也」と。呉承仕は『礼記』曲礼、上「賀取妻者曰、某子使某、聞

子有客、使某羞」（妻を取る者を賀するに曰く、某の子、某を使わす、子に客ありと聞き、某をして羞めしむと）の鄭玄注を引き、「……羞は進なり。客に進むるを言う。古は候を謂いて進と為す」という。また「正義に曰く、羞は進なり。客に進むるを言うなり。……古時は客を迎うるを謂いて進と為す。漢時は客を迎うるを謂いて候となす……」と。⑥の「贅を執りて白屋の士に下る」の「白屋の士」は、茅葺きの家に住む庶民をいう。この「白屋の士」を周公は謙讓し、礼遇したと評される。王充はこの「伝語」とその評を否定する。「三公は鼎足の臣、王者の貞幹なり。白屋の士は閭巷の微賤なる者なり。三公鼎足の尊を傾け、贅を執りて白屋の士を候うるは、其の実に非ざるなり」と。だが、王充はどのように伝承される所以を推測している。時には士を迎えるに「卑恭」、布衣、白屋の士にも驕ることはなかった。人々はこれを「往候白屋」とし、時に白屋の士を登用するに「璧」を用い聘問の礼をとった。人々はこれを「其の贅を執り其の家に候うと言うなり」とする。

⑦は堯舜の質素な住まいを「堯舜の儉、茅茨は剪らず。采椽は斲らず」と称賛するものである。「茅茨」は茅葺きの粗末な屋根。「采椽」は櫟櫟（くぬぎのたるき）である。「剪らず」とは端を揃えていないこと。⑦は『史記』太史公自序に「墨者も亦た堯舜の道を尚び、其の徳行を言いて曰く……」とし「堂高三尺、土階三等、茅茨不剪、采椽不刮……」と記す。『韓非子』五蠹篇に「堯之王天下也、茅茨不剪、采椽不斲……」と記す。『淮南子』主術篇に「於是堯乃身服節儉之、而明相愛之仁、以和輯之。是故茅茨不剪、采椽不斲……」と記す。この堯舜への賛辞は儒者のみならず、多くの書が伝えている。王充は「茅茨」「采椽」の表現を「可」とする。しかし、「不剪」「不斲」は「増」であるという。王充はこの証明に『尚書』皋陶謨（偽孔本、益稷篇）の「弼成五服」（五服を弼成す）を引く。「弼成」は助けて完成させる意である。「五服」を王充は「五采の服」とする。また、「晝日月星辰」とする。段玉裁は王充説を「今文書説也」という。王充の説は欧陽氏尚書に由るが、その誤りも承けていると皮錫瑞はいう（黄暉『論衡校

『穀』を参照）。王充は「住」と「衣」の表現のアンバランスを指摘し、「茅茨」「采椽」を「其の実に非ざるなり」とする。

⑧は秦の始皇帝の「焚書坑儒」の「伝語」、⑨は燕の太子丹の刺客、荊軻の九族を誅滅した「伝語」であり、共に秦始皇帝に関わる故事である。⑧「伝語」に曰く。「秦の始皇帝詩書を燔焼し、儒士を坑殺す」と。これに対し人は「詩書を燔焼すと言うは、五経の文書を滅去するなり。儒士を坑殺すとは、其の経伝文書を挟むの人を皆（尽）くすと言うなり。其の詩を焼き、其の人を坑にし、詩書絶えたり」という。「皆」を「尽」と動詞に読むのは劉盼遂『論衡集解』の説である。王充は「詩書を燔焼し、儒士を坑殺すというは、実なり」とする。これを史実とするが「その詩書を滅せんと欲するが、故に其の人を坑殺すと言うは、其の誠に非ず、又た之れを増すなり」と指摘する。王充は『史記』卷六、秦始皇本紀、同卷八十七、李斯列伝等を史料にして論証する。語増篇の焚書坑儒の文は『論衡』卷二十八、正説篇にも見える。

秦始皇帝三十四年、咸陽宮に置酒し、儒士七十人前みて壽を為す。僕射の周青臣進みて始皇の徳を頌す。斉の淳于越進み、始皇子弟の功臣を封ぜず、自らの狭輔と為さざるを諫め、周青臣を刺り、以て面諛と為す。始皇、其の議を丞相の李斯に下す。李斯、淳于越を非りて曰く、諸生は今を師とせずして、古を学び、以て当世を非り、黔首を惑乱す。臣請う史官に勅して、秦記に非ざれば皆之れを焼き、博士官の職とする所に非ざれば、天下敢えて詩書百家の語を蔵する者は「刑」し、悉く守尉に詣らしめ、集めて之れを焼き、敢えて詩書を偶語する有らば、棄市し、古を以て今を非る者は、族滅し、吏の見知するも挙げざれば、与に罪を同じくせんと。始皇之れを許す。明年、三十五年、諸生の咸陽に在る者、多く妖言を為す。始皇御史をして諸生を案問せしめ、諸生伝えて相告引する者、自ら禁を犯すを除かんとする者、四百六十七人。皆、之れを坑にす。

文中の「諸生伝相告引者」の者字は『史記』秦始皇本紀にはない。劉盼遂は「告引者之者、宜依史記改為有字、属下読」とする。王充が語増篇に引く『史記』秦始皇本紀の文章は、「者」の字を改めなくても意味は通じる。王充は始皇本紀の文章を語増篇のように記憶していたのではなからうか。始皇帝の「焚書坑儒」は二百数十年前の歴史的大事件であった。「焚書」を王充は「淳于越の諫に起り」、「坑儒」は「諸生の妖言を為すこと自り起り、坑にせられし者四百六十七人」と記す。王充は「伝語」は「焚書」と「坑儒」を深い関わりのもとに説明する。定説は「儒士を坑殺」したのは「詩書を絶たんと欲するが故である。また、「尽く之れを坑にす」と説く。この定説は事実ではない。すべて「伝語」の「増」であると王充はいう。

始皇帝に関わる「伝語」の「増」は⑨「町町たること荊軻の闇の若し」にも認められる。「町町」とは「平地」、劉盼遂はこれを「蕩尽の意」とする。『史記』游侠列伝に荊軻伝がある。だが、この「伝語」の文はない。王充が何に依ったか明らかではない。「伝語」で問題にするのは「町町」の表現である。「言う、荊軻は燕の太子丹の為に秦王を刺し、後に軻の九族を誅す。その後も悲恨已まず、復た軻の一里を夷げ、一里皆滅す。故に町町と曰う」と。「一里」は「里を一にす」の意。王充は「町町」の語を「此の言、之れを増すなり」と、その「増」を指摘する。「始皇二十年、燕、荊軻をして秦王を刺さしむ。秦王之れを覺り、軻を体解して以て洵えしむるも、尽くその闇を誅すと言わず」とする。「体解」は身体をばらばらにすること。「洵」は広く知らせるの意である。語増篇の「体解軻以洵」の語句は『史記』にない。王充の時代に伝承されていたのであろう。何故に「町町」と表現されるのか。王充は「誅軻九族」の「九族」に証を求める。夏侯、歐陽尚書は「九族」を「父族四、母族三、妻族二。皆据異姓」とする。王充もこれに依ったであろう。「九族は衆多なり、里を同じくして処らば、其の九族を誅するは、一里且に尽きんとす」と王充はいう。これを「好増事者」が「町町」といったのだと結論する。このほかに始皇帝の側近の誅殺を記してい



る。

語増篇の構成は①、②は聖帝堯・舜の至徳至誠の為政と惡逆非道の桀・紂、武王の伐殷仁義の挙兵等々の歴史的伝承の検証に始まり、③は文王、孔子の聖人盛徳飲酒、④、⑤は桀、紂非道の飲酒、酒池肉林、長夜の飲等々の検証。⑥、⑦は周公謙讓の美德、堯・舜の粗末な宮殿の検証。⑧、⑨は秦の始皇帝の焚書坑儒、刺客荊軻に対する九族誅滅等々の表現の「増」を考察、検証することに終わる。この「伝語」の検証により、史実として伝承された表現が、過度に増飾されていることを明らかにする。歴史に登場する盛徳の帝王と惡徳の桀紂、この記述は善惡の両極にある。この善・惡の批判的分析である。この視点は孔子の「君子は下流に居るを惡む。天下の惡、皆罵れに帰すればなり」（『論語』子張篇）にある。王充はこれらの「伝語」を検証し、伝承された人物、行為の増飾表現を剥ぎ取っていく。王充は伝承の中に固定化し増飾された価値評価を転換する。この価値の転換は次の儒増・藝増の各篇にも明らかにされる。

### 三 儒増篇の説話（増）批判

儒増篇の「儒」は諸生から儒生に至る、儒者と称される人々の謂いであろう。王充がこの篇に取り上げる説話は、後世、儒書と称されるものばかりではない。当時の読書人が読み、語る衆書である。道・墨・刑・法・陰陽・神僊に及び、雑家をも含んでいる。これらの書は通覽の士に読み継がれ、語り伝えられるものであった。その説話は十九例に上る。次ぎにこの話題を示そう。

- ① 儒書称、堯舜之徳、至徳至大、天下太平、一人不刑。

- ② 又言、文武之隆、遺在成・康、刑錯不用四十余年。
- ③ 儒書称、楚養由基善射、射一楊葉、百發百中之。
- ④ 儒書言、衛忠臣弘演、為衛哀公使、未還、狄人攻哀公而殺之……。
- ⑤ 儒書言、楚熊渠子出見寢石、以為伏虎、将弓射之、矢没其衛。
- ⑥ 儒書称、魯般、墨子之巧、刻木為鳶、飛之三日而不集。
- ⑦ 書說、孔子不能容於世、周流遊說七十余国、未嘗得安。
- ⑧ 論語曰、孔子問公叔文子於公明賈曰、信乎夫子不言不笑不取乎。……
- ⑨ 書言、秦繆公伐鄭、過晋不假途。晋襄公率姜戎要擊於崤塞之下……
- ⑩ 書称、齊之孟嘗、魏之信陵、趙之平原、楚春申君、待士下客、招会四方……
- ⑪ 伝記言、高子羔之喪親、泣血三年、未嘗見齒、君子以為難。
- ⑫ 儒書言、禽息薦百里奚、繆公未聽、「出」、禽息当門、仆頭碎首而死。……
- ⑬ 儒書言、荊軻為燕太子刺秦王、操匕首之劍、刺之不得、秦王拔劍擊之……
- ⑭ 儒書言、董仲舒読春秋、專精一思、志不在他、三年不窺園菜。
- ⑮ 儒書言、夏之方盛也、遠方囹物、貢金九牧、鑄鼎象物、而為之備。……
- ⑯ 世俗伝言、周鼎不爨自沸、不投物、物自出。
- ⑰ 伝言、秦滅周、周之九鼎入秦。
- ⑱ 伝又言、宋太丘社亡、鼎没水中彭城下。其後二十九年、秦并天下。
- ⑲ 孝文皇帝之時、趙人新垣平上言、周鼎亡在泗水中。今河溢、通於泗水。……

上に挙げた儒増篇の説話の中で同主題のものは、①②と⑮⑯⑰⑱⑲である。①②は「堯舜を称し文武を褒ぜんと欲する」もので、⑮から⑲までは「鼎」の鑄造とその行方についての話である。この順序は意図的に構成されていると思われる。この構成の問題については、後に述べることにしよう。

①、②は語増篇と同様、堯・舜の至徳至大を称賛し、さらには文・武の隆盛を称揚する。この象徴として堯舜の世は「天下太平にして、一人も刑せず」、文武の遺勲は、成王・康王の世に開花し、「刑錯して用いざること、四十余年」であつたと伝える。この堯舜、文武称賛の語は、前者は現存する資料に不明であるが、文武については『史記』周本紀に「康王即位、徧告諸侯、宣告以文武之業以申之、作康誥。故成康之際、天下安寧、刑錯四十余年不用」とある。『史記集解』は「応劭曰く、錯は置くなり。民法を犯さず、刑を置く所無し」とし、馬融は「錯は廢するなり」（「書序」釈文引）という。「置」「廢」、両者、意は通じる。馬融説に従う。『竹書紀年』に『史記』「故成康」から「不用」までの一文を引く。『荀子』大略篇に「文王誅四、武王誅二、周公卒業、至成、康則案無誅已」とある。

王充は儒教經典に伝える帝王稱賛に論難を展開する。なぜ誇大に古典は伝えるのか。「三増」の意図に示す如く、俗人の好奇心を満足させるために、人々の心意を満たすために文飾の限りを尽くし表現する。「人を譽むるに其の美を増さざれば、則ち聞く者は其の意を快しとせず。人を毀るに其の惡を益さざれば、則ち聴く者は心に慚わず……」（藝増篇、既述）と。王充は儒増篇にも「夫れ言を為すに益さざれば、則ち美は稱するに足らず、文を為すに渥からざれば、則ち事は褒むるに足らず」と指摘する。この文飾の過多、増益が人々に真実を失わせているという。いかに堯舜であつたにせよ、「一人も刑せず」、文武がいかに優れていたにせよ、「刑錯して用いざること四十余年」などと称賛することはできない。堯舜、文武の時代、「刑を犯す者は少なく」、「刑を用いること希疎」ということはできる。だが、「其一人不刑」、「刑錯不用」は「増」であるという。

王充はこの「増」の非を証明する。「一人不刑」は「一国不伐」、「刑錯不用」とは「兵寝不施」ということを意味する。これに基づけば、「堯伐丹水、舜征有苗、四子服罪」とは、「刑兵設け用いた」ことである。また歴史は「成王之四国篡畔、淮夷、徐戎並為患害」という。「堯伐丹水、」は『呂氏春秋』召類篇に「堯は丹水の浦に戦い、以て南蛮を服す」とあり、『淮南子』兵略訓に「堯は丹水の浦に戦い、舜は有苗を征す」とある。「有苗」は「三苗」（国名）、「今の江州、鄂州、岳州は三苗の地なり」（『史記正義』）という。「四子服罪」とは「舜は共工を流し、驩兜を放ち、三苗を竄し、鯀を殛す」とことという。「流・放・竄・殛」はともに刑罰である。これらは『史記』五帝本紀に詳細である。「成王之時、四国篡畔……」の「四国」とは管叔、蔡叔、霍叔、武庚を指す。『竹書紀年』にいう、「成王元年、武庚、殷を以て叛く。二年、奄人、徐人、及び淮夷、邶に入り以て叛く」と。王充は「夫れ人を刑するは刀を用い、人を伐つは兵を用い、人を罪するは法を用い、人を誅するは武を用う」といい、「武・法は殊ならず、兵・刀は異ならざるに、論に巧みなる人、別つ能わず」と批判する。「巧論の人」とは古典の世界を貴ぶ、尚古を奉ずる者、儒者一般を指す。「文もて化する」文化主義は、これに対する者には「武を用い制圧する」。『淮南子』兵略訓に「之れを導くに徳を以てするも聴かざれば、則ち之れを制するに兵革を以てす」とある。「夫れ徳劣るが故に兵を用い、法を犯すが故に刑を施す」と王充はいう。この「兵」と「刑」を「足」と「翼」に比喩し、「走用足、飛用翼」。形体雖異、其行身同。刑之與兵、全衆禁邪、其實一也」と説く。「兵」も「刑」も「衆を全くし邪を禁ずる、その実は一なり」というのである。王充は「今称一人不刑、不言一兵不用。褒刑錯不用、不言一人不畔、未得為優、未可謂盛也」と論じ、堯舜の至徳至大、文武隆盛の世と、称賛するを説話を批判する。これは儒家の描く古典的古代、尚古主義に対する批判である。

③は「儒書は称す、楚の養由基は射を善くし、一楊葉を射るに百発し能く之れに百中す」という、「百発百中」の

話。これは「其の射に巧みなるを称する」ものである。この表現は「一楊葉を射て之れに中つと言うは、可なり。其の百発して百中すと言うは、之れを増す」ものであるとする。この話は『戦国策』卷二、西周に記載する。『史記』周本紀に「楚有養由基者、善射者也。去柳葉百步而射之、百发而百中之。左右观者数千人、皆曰、善射。……」とある。『説苑』正諫篇、『漢書』卷五十一、枚乘伝もこれを引用する。

①、②の話や③にしても、表現上の問題は数字にある。「一人不刑」の「一人」、「刑錯不用、四十余年」の「四十余年」、③の「百発百中」の「百」である。「百」でなく数十でも、これを観る者は「射に巧み」なことを知るに足ると王充はいう。話をする（事を言う）者が「巧美を増すを好み、数十之れに中つれば、則ち其の百中を言う」とし、「十」から「百」、「百」から「千」へと「数の大なる者」に誇大な表現となる。その例として『尚書』堯典の「協和万邦」の「万邦」を挙げる。今文尚書は「万国」、古文尚書は「万邦」と記す。藝増篇や齊世篇は「万国」と記しており、儒増篇の「協和万邦」の「邦」字は後人の妄改であると黄暉はいう。王充は『詩』大雅、假楽の「子孫千億」の句を挙げ、この「万国」、「千億」と同様に「増」であり、誇大な表現であると説く。

④は「儒書に言う、衛に忠臣弘演あり、衛の哀公の為に使いし、未だ還らざるに、狄人哀公を攻めて之れを殺し、尽く其の肉を食らい、独りその肝を捨つ。弘演使いして還り、命を肝に致す。哀公の死して身の肉尽きて、肝の附所なきを痛み、刀を引きて自ら其の腹を刳き、尽く其の腹実を出だし、乃ち哀公の肝を内れて死す」という説話である。弘演の忠義を称賛せんとするのが、その意である。「哀公」は「懿公」のことで王充の誤りである。この説話は『呂氏春秋』忠廉、『韓詩外伝』七、『新序』義勇篇等に記載する。弘演は忠節、義勇の士として伝承されていた。忠節は儒教の階級秩序を維持する徳目の一つである。王充はいう、「其の自ら刳き哀公の肝を内れて死するは、可なり。尽くその腹実を出だし、乃ち哀公の肝を内ると言うは、之れを増すなり」と。文章は先ず弘演が腹を刳き、その

腹実を出して、後に哀公の肝を収めたとする。この表現には誤りがあると王充はいう。「腹実出だして、輒ち死すれば、則ち手もて復た把る能わず」と。「五臓は氣の主」であり、五臓を刺すと死ぬ。これは当時の医学の常識であった。また「尽」は「実を増す」表現であるという。

⑤は儒書に言に「楚の熊渠子、出でて寢石を見、以て伏虎と為し、弓を將て之れを射るに、矢其の衛を没す」とある説話である。また「或いは曰く、養由基、寢石を見、以て兕と為すや、之れを射るに、矢羽を飲む」とあり、「或いは言う、李広」と。三者共に寢石を虎や犀と見間違ひ射る話である。楚の熊渠子の話は、『韓詩外伝』巻六にあるが、『新序』雜事四はやや詳細である。「勇士一呼、三軍皆辟、士之誠也。昔者楚熊渠子夜行、見寢石、以為伏虎、関弓射之、滅矢飲羽。下視、知石也、却復射之、矢摧無迹。熊渠子見其誠心而金石為之開。況人心乎」（新序）とある。養由基の話は『呂氏春秋』精通篇に「養由基射兕中石、矢乃飲羽。誠乎兕也」とある。また李廣の話は『史記』卷百九、李將軍列伝にある。「廣出獵。見草中石、以為虎而射之。中石没鏃。視之石也。因復更射之、終不能復入石矣」と。表現は『新序』と同じである。『西京雜記』五、『搜神記』十一にも記載するが省略する。王充は説話の主人公が熊渠子、養由基、李廣である事に先ず疑問を呈する。「主名不審、無実也」と。この「無実」は「無害」の誤りであり、後人の妄改であると黃暉は指摘する。「無実」と「無害」とでは解釈が異なる。同一説話でありながら主人公が三人であるということは「無害」とはいえない。説話の信憑性が疑われる事ではなかるうか。もし「無害」が正しいならば、なぜ「主名不審」などというのか不可解である。説話は「虎」、「兕」というが、「兕虎俱猛、一実」であり、「没衛」、「飲羽」の「衛」「羽」は語が異なるだけである。この説話の要は「寢石の虎兕に似たるを以て、畏懼し精を加え之れを射て深く入るを取る」ことである。この王充の解釈は説話を肯定するか否かには無関係であろう。「精を加え」というように、人間の「精誠」が石をも砕くの意である。この説話の「増」は「没衛」、「飲羽」の表現

にあると指摘する。「精誠加意」したとしても、人間の力で矢の「衛」まで没入させることは、物理的に不可能であるという。「人の精は乃ち気なり。気は乃ち力なり」とし、「水火の難」を例にしている。人は「惶惑恐懼、挙徙器物、精誠至矣。素挙一石者、倍挙二石」と。人はそれぞれに容量があり、その二倍を限度とする。書虚篇に秦武王と孟説の鼎を挙げる力比べ、「絶脈而死」の例がある。「鼎を挙げ力を用い、力筋脈に由る。筋脈堪えざれば、絶傷して死するは、道理の宜なり。……今顔淵目を用いて望遠す……。髪白く齒落つるは、精を学を用い、勤力休まず、氣力竭尽す。故に死に至る」とある。王充は儒書の「寝石を射、矢は衛を没し羽を飲む」と言うのは、皆「之れを増す」と指摘する。

⑥は「儒書に称す、魯般、墨子の巧なる、木を刻みて鳶を為るに、飛ぶこと三日なるも集ちず」という話である。「集」は「下」（おちる）の意。この話は『淮南子』巻十一、齊俗訓の「魯般、墨子以木為鳶、而飛之、三日不集。而不可使為工也」による。王充は「鳶を為り、飛ばす」ことは「可」であるが、「三日不集」というのは「増」であるという。「木を刻み鳶を為るは、以て鳶の形に象るも、安んぞ能く飛びて集ちざらんや。既に能く飛翔するに、安んぞ能く三日に至らんや。如し審に機関あらば、一たび飛ばば、遂に翔けて、復た下つべからず」とし、「遂飛」というべきで「三日」と言うべきではないという。また「魯般の巧みなる、其の母を亡う」との話を挙げる。母の為に「木車馬、木人の御者を作るに、機械備具し、母をその上に載せ、一たび駆りて還らず、遂に其の母を失う」という。王充はいふ。いかに機械を備えたとしても「須臾の間」であり、「三日」もすれば飛ぶことも、動くこともできないとし、この二つの説話は「必ずや実を失う」と。この「失実」と⑤の「見寝石、射之」話に「主名不審、無実也」の「無実」とは同じ意と思われる。⑦は孔子周流七十余国の書説である。「書に説く、孔子世に容るる能わず、周流し七十余国に遊説するも、未だ嘗て安ずるを得ざりき」と。この説は『淮南子』巻二十、泰族訓に「孔子欲王

道、東西南北七十説而無所偶……」とあり、『説苑』卷十四、至公篇に「夫子行説七十諸侯、無定処。意欲使天下之民、各得其所、而道不行。退而脩春秋……」とある。また『史記』儒林伝は「仲尼千七十余君」とある。王充の「書説……」の意は定かではない。王充は「周流するも不遇と言うは、可なり。七十国に干むと言うは、之れを増すなり」という。「干」とは『春秋公羊伝』定公四年伝、何休注「不待礼見而曰干」（礼を待ちて見えざるを干という）の意。王充は『論語』の篇、諸子の書を例にして「至るも十国なる能わず。伝えて七十国と言うは、其の実に非ざるなり」とする。『史記索隱』は孔子の周流した諸国を「周、鄭、斉、宋、曹、衛、陳、楚、杞、莒、匡」の国々であり、「縦いままに小国を歴するも、亦た七十余君は無きなり」と指摘する。王充が「増」というのは、「七十余」の数字である。

⑧は『論語』憲問篇の一文。孔子が公明賈に、公叔文子について問う。「信なるか、夫子は言わず、笑わず、取らず」と。孔子の問いに公明賈は「以て告ぐる者の過ちなり」として、これを否定する。王充はいう、「夫れ公叔文子は、実は時ありて言い、楽しみ笑い、義ありて取る、人伝説し之れを称し、其の言わず、笑わず、取らずと言うなり。俗言は竟に之れを増すなり」と。「増」の世俗の伝説は、『論語』に既に示されている。王充はこれを孔子と公明賈の問答に託したものと読みとれる。

⑨は「書に言う、秦の繆公、鄭を伐たんとし、晋を過ぐるに途を假らず。晋の襄公、羗戎を率いて崤塞の下に要撃す。疋馬隻輪、反る者なし」という話である。「書言」の「書」は『公羊伝』であろうと黄暉はいう。『春秋公羊伝』僖公三十三年に記載する。

〔経〕夏四月辛巳、晋人及姜戎、敗秦于殽。

〔伝〕其謂之秦何。夷狄之也。曷為夷狄之。秦伯將襲鄭。百里子與蹇叔子諫曰、千里而襲人、未有不亡者也。



〔何休注〕行疾不假塗、變必生。道遠多險阻、遭變必亡。

〔伝〕秦伯怒曰、若爾之年者、宰上之木拱矣。爾曷知。師出。百里子與蹇叔子送其子、而戒曰、爾即死、必於穀之嶽巖。是文王之所辟風雨者也。……百里子與蹇叔子、從其子而哭之。秦伯怒曰、爾曷為哭吾師。対曰、臣非敢哭君師、哭臣之子也。弦高者鄭商也。

〔何休注〕鄭商賈人。

〔伝〕遇之穀、矯以鄭伯之命而犒師焉。

〔何休注〕詐称曰矯。犒、勞也。見其軍行非常不似君子、恐見虜掠。故生意矯君命勞之。

〔伝〕或曰、往矣。或曰、反矣。然而晋人與姜戎、要之穀而擊之。匹馬隻輪、無反者。

〔何休注〕……匹馬、一馬也。隻、踦也。皆喻尽。

なお何休は詳細に注しているが、省略する。『春秋穀梁伝』の僖公三十三年伝は、〔伝〕「秦伯將襲鄭、百里子與蹇叔子諫曰、千里而襲人、未有不亡者也。秦伯曰、子之冢木已拱矣。何知。師行、百里子與蹇叔子送其子而戒之曰、女死、必于穀之巖嶽之下。……師行、百里子與蹇叔子、隨其子而哭之。秦伯怒曰、何為哭吾師也。二子曰、非敢哭師也。哭吾子也。我老矣。彼不死則我死矣。晋人與姜戎、要而擊之穀。匹馬倚輪、無反者」と記す。「無反者」ということや、説話の大筋に大差はない。『左氏伝』は僖公三十二年伝に〔伝〕「穆公訪諸蹇叔。蹇叔曰、勞師以襲遠、非所聞也。師勞力竭、遠主備之、無乃不可乎。師之所為、鄭必知之。勤而無所、必有悖心。且行千里、其誰不知。公辞之。召孟明、西乞、白乙、使出師于東門之外。蹇叔哭之曰、孟子、吾見師之出、而不見其入也。公使謂之曰、爾何知。中寿、爾墓之木拱矣。蹇叔之子與師、哭而送之曰、晋人禦師必于穀。殺有二陵焉。其南陵、夏后臯之墓也。其北陵、文王之所辟風雨也。必死是間、余收爾骨焉。秦師遂東」と記す。春秋三伝を比較すると『春秋左氏伝』はより説

話性を豊かにしている。王充は『公羊伝』を引用し、この説話の「無反者」の表現に「増」を指摘する。この例証として『春秋左氏伝』を用いる。王充は「時に秦は三大夫孟明視、西乞術、白乙丙を遣わすも、皆復た還るを得たり」という。この文章は『春秋左氏伝』僖公三十三年、「伝」「……夏四月辛巳、敗秦師于殽、獲百里孟明視、西乞術、白乙丙以歸。……秦伯素服郊次、鄉師而哭曰、孤違蹇叔以辱二三子、孤之罪也……」に拠るであろう。孟明視は百里奚の子である。西乞術、白乙丙は蹇叔の子であろうとの説がある。この史伝から「夫れ三大夫復た還るは、車馬も必ず帰するものあらん」とし、文に言う、「疋馬隻輪、無反者」とは、実を「増す」表現であると指摘する。

⑩は「書に称す、斉の孟嘗、魏の信陵、趙の平原、楚の春申君、士を待ち客に下り、四方に招会すること、各々三千人」ということ。この説話はすべて『史記』にある。孟嘗君列伝第四十五、「孟嘗君、薛に在り、諸侯の賓客及び亡人、罪有る者、皆、孟嘗君に歸す……故を以て天下の士を傾く。食客数千人……」と。魏公子列伝第十七、「魏の公子、無忌とは……公子を封じて信陵君と為す。……公子人と為り仁にして士に下り、士、賢不肖と無く皆、謙して之れに礼もて交わり、敢えて其の富貴なるを以て士に矯せず。士、此れを以て方数千里、争い往きて之れに歸し、食客三千人を致す」と。平原君虞卿列伝第十六、「平原君趙勝とは、趙の諸公子なり。諸子中、勝最も賢にして、賓客を喜び、賓客、蓋し至る者数千人。……」と。春申君列伝第十八、「春申君とは、楚人なり、名は歇、姓は黃氏。……春申君、客三千余人、其の上客は皆、珠履を躡き以て趙の使に見ゆ……」とある。この四人を春申君列伝は「春申君既相楚、是時斉有孟嘗君、趙有平原君、魏有信陵君、方争下士、招致賓客、以相傾奪、輔国持權」とまとめて記している。⑩は太史公書により記しており、ここでの「書称」とは、『史記』史料を言うのであろう。問題はこの「三千人」の数字にある。「三千人」という数字は「増」であるという。「四君、士を好むと雖も、士の至ること衆しと雖も、各々千余人に過ぎざるに、書しては則ち三千と言う」とし、「衆きを言うに必ず千数と言ひ、少なきを言えば、

則ち一も無しと言う。世俗の情、事を言うの失なり」という。この「世俗之情」は⑨の「反る者無し」の表現にも示される。

⑩は「伝記に言う、高子羔の親を喪するや、泣血し、三年未だ嘗て齒を見せず。君子以て難しと為す」という話。「為すこと難きが故なり」と称賛される。王充はいう「夫れ以て実（じつ）に非ずと為さずして以て難しと為すは、君子の言の過てるなり」と。ここにいう「伝記」は、『礼記』檀弓上「高子皐之執親之喪也、泣血三年、未嘗見齒。君子以為難」をいう。「高子羔（皐）」は、孔子の弟子、子皐、名は柴。「泣血」は「泣くも声なく、血の出ずるが如し」と鄭玄はいう。また『正義』にいう。「凡そ人の涕涙するは、悲しみ声に因りて出ず。血出ずるが若きは、則ち声に由らざるなり。今、子皐、悲しみて声なく、其の涕も亦た出ずること、血の出ずるが如し、故に『泣血』と言う」と。王充は「高子泣血」を事実とする。その例に『韓非子』卷四、和氏の一節を挙げる。「楚人和氏、玉璞を楚山の中に得、奉じて之れを厲王に献ず。厲王、玉人をして之れを相さしむ。玉人曰く、石なりと。王、和を以て誑（がま）として、其の左足を刖（く）る。厲王薨じ、武王即位するに及び、和、又其の璞を奉じて之れを武王に献ず、……文王即位す。和乃ち其の璞を抱き、楚山の下に哭すること、三日三夜、泣だ尽きて之れを繼ぐに血を以てす……」と。「和氏の璧」の謂われである。王充はいう。「荆和、宝を楚に献じ、楚、其の足を刖る。宝進められず、己の情の達せざるを痛み、泣涕す。涕尽きて因りて續ぐに血を以てす」と。「涕尽因続以血」、「今高子痛親、哀極涕竭、血随而出」は、「実」である。だが「三年未嘗見齒」とは「増」であると指摘する。

王充は「未嘗見齒」を「其の言わず笑わざるを言わんと欲するなり」と解する。孝子が親を喪った時、笑わないこととは「可」である。だが、どうしても話さずには居れない。話しすれば、齒を見せずに居られようか。孔子は言う。「言不文」（『孝経』喪親章第十八）と。これは「文飾を為さざること」の意である。「或いは時に言わざれば、伝え

て則ち其の齒を見せずと言ひ、或いは時に「笑わざれば」（原文脱落）、伝えて則ち其の齒を見せざること三年と言ふ」とし、「高宗諒陰、三年不言」（『尚書』無逸）を挙げ、この文に「不言」と言うことすら、なお「増」ではないかと疑われるのに、位の賤しい高子が「未嘗見齒」というのは、絶対に「増益」しているに違いないとする。⑧に『論語』憲問篇の孔子と公明賈の問答を挙げた。「不言不笑不取」と言うことを「俗言」の「増」の例とした。⑪の場合は「君子以て難しと為す」ことを批判しているのである。この「君子」とは孔子を指す。

⑫は、「禽息は百里奚を繆公に推薦した。繆公は聞き入れずに外出する。禽息は門に頭を仆ち首を砕いて死ぬ。繆公は之れを痛み、百里奚を採用した」という話である。これは「賢者は善を薦め、死をも愛まず、頭を仆ち首を砕き死んでまでして、その友を推薦した」という。世の人々はこの話に感激し、「文書伝称之、莫謂不然」（書を文り伝えて之れを称し、然らずと謂う莫し）と、王充は評する。「文書伝……」の「文」は衍であろうと劉盼遂はいう。頭を仆ち善友を薦めるといふことは、昔からある話で、禽息が「頭を仆った」ことは、事実であろう。だが「首を砕きて死す」というのは、「増」であると王充はいう。また、「仆頭碎首」というのはあり得ない。④の忠臣弘演が己れの腹をかつさばき、その内蔵を取り出して、哀公の胆を入れたという表現を、否定する手法と同じである。

⑬は「荊軻が燕の太子丹の為に、秦王の宮殿に赴き、匕首の劍を操るが、刺殺すること叶わず、匕首を秦王に投げつける。匕首は秦王に当たらず、宮殿の銅柱に当たり、射し入ること一尺」という説話である。「儒書に言う」というが、何に拠るかは不明である。この話は荊軻の「勇」を称せんとして「其の事を増益」したものである。「夫れ銅柱に入ると言うは、実なり。其の入ること尺と言うは、之れを増すなり」という。荊軻については『史記』卷八十六、刺客列伝に記載する。『史記』は「乃ち其の匕首を引き以て秦王に擲（擲）ぐるも、中らず、銅柱に中る」という。「入尺」の表現はない。

⑭は「儒書に言う、董仲舒、春秋を読み、專精一思し、志は他に在らず、三年園菜を窺わず」と、董仲舒の「專精一思」の讀書生活を称賛する話。この文章に類似するのが『桓譚新論』の「董仲舒精を述古に専らにして、年六十余に至るも、園中の菜を窺わず」である。また、『史記』百二十一、儒林列伝に「蓋し三年、董仲舒、舎園を覲ずと、其の精、此の如し」とある。『漢書』董仲舒伝も『史記』の表現を踏襲する。王充はいう。「夫れ園菜を窺わずと言うは、実なり。三年と言うは、之れを増すなり」と。「三年」という年数を「増」とする。「專精一思」（精を専らにし思を一にす）し、『春秋』を読むという、精神の集中と緊張、これを休まず「三年」も続けることできない。王充は「仲舒雖精、亦時解休。解休之間、猶宜游於門庭之側。能至門庭、何嫌不窺園菜」という。「解休」の「解」は「懈」、休息の意。「何嫌……」は反詰の句法である（黄暉）という。「なんで庭の菜園を見ないといえましょう。眺めているはずです」の意である。「精を用いる者、物の見えざるを察かにし、道を存かにし以て身を亡るを聞くも、門庭に至らず、坐思すること三年、園を窺うに及ばざるを聞かざるなり」という。「存道以亡身」の「存」は「察」、「察は明」の意。「亡」は「忘」の意（黄暉）。この「聞用精者……亡身」は『莊子』大宗師第六、「回坐忘矣」（坐して自ら其の身を忘る）、「仲尼蹴然曰、何謂坐忘。顏回曰、墮肢体、黜聰明、同於大通、此謂坐忘。……」によるものであろうし、『莊子』齊物論の南郭子綦の「今者吾喪我、汝知之乎」の一文も響かせているであらう。王充は董仲舒の「坐思三年」を批判するために、先ず『尚書』母佚の「君子所其母逸（佚）、先知稼穡之艱難乃佚」（君子、所にして其れ佚すること母かれ、先に稼穡の艱難を知り、乃ち佚せよ）の語を引く。今文『尚書』は「母佚」である（段玉裁『古文尚書撰異』、孫星衍『尚書今古文注疏』と黄暉はいう。鄭玄は「君子とは、止まりて官長に在る者を謂う。所は猶お処のごときなり。君子、位に処り政を為すに、其の自ら逸豫すること無きなり」と解する。王充はこの経文の「佚」の字を「解」の意とする。この経解の上に、更に『礼記』雜記の一文を引く。「人の筋骨は木に非ず石に非

ず、解かざることを能わず。故に張りて弛めざるは、文王も為さず、弛めて張らざるは、文王行わず。一弛一張、文王以て常と為す」と。『尚書』、『礼記』をもとに、「聖人材優るに、尚お弛張の時有り、仲舒の材は聖より劣るに、安んぞ能く精を用い三年休まざらん」と、「三年不休」を否定する。

⑮は「儒書に言う、夏の盛んなるに方りてや、遠方物を図きしかば、金を九牧に貢せしめ、鼎を鑄て物に象りて、之れが備と為す。故に山沢に入るも惡物に逢わず、用て神・姦を辟く。故に能く上下に叶い、以て天休を承く」という説話である。この「儒書」とは『春秋左氏伝』宣公三年伝を指す。伝と注を見よう。

楚子問鼎之大小、輕重焉〔注、示欲逼周取天下〕。対曰、在徳不在鼎。昔夏之方有徳也〔注、禹之世〕、遠方図物〔注、図画山川奇異之物而献〕、貢金九牧〔注、使九州之牧貢金〕、〔注、象書図物、著之于鼎〕、鑄鼎象物、百物而為之備、使民知神、姦〔注、図鬼神百物之形、使民逆備之〕。故民入山澤、山林、不逢不若。螭魅罔兩〔注、螭、山神、獸形。魅、怪物。罔兩、水神。〕『説文』云、罔兩、山川之精物也、莫能逢之〔注、逢、遇也〕、用能協于上下、以承天休〔注、民無災害、則上下和而受天祐〕

と。ここに記した宣公三年伝文は「楚子伐陸渾之戎、遂至于雒、觀兵于周疆。定王使王孫滿勞楚子」の一節に続くものである。楚子は周を滅ぼし天下を手中にせんとした。周の大夫、使者王孫滿との会話がこの文章である。楚子が「鼎の大小、輕重」を王孫滿に問う。定王、周室の衰退の現状、如何を尋ねたのである。「鼎」の大小・輕重は、王室の興廢を象徴することでもあった。王充の引用は、この前後の文章を省略し、「鼎」を鑄造した由来と鼎のもつ神秘の力を批判する。「夫れ金の性は、物なり。遠方より之れを貢するを用て美と為すも、鑄て以て鼎を為り、用て百物の奇を象るに、安んぞ能く山澤に入りて惡物に逢わず、神・姦を辟除せんや」（儒増篇）と。「金の性は、物なり」とは「金」が五行（木、火、土、金、水）の一つであり、自然界に存在する「物」である。「物」に神秘的要素はな

い。「遠方貢之」を神性とするならば、周の天下太平の時、「越裳獻白雉、倭人貢鬻草」とある。この「白雉を食し、鬻草を服する」も「凶」は除去できなかった。金鼎の器だけが、何故に姦を辟けられるのかという。

「九鼎」は盛徳の瑞物である。瑞物である故に福を得る。『淮南子』卷二、倣真訓「九鼎重味、珠玉潤沢」高誘注に「九鼎、九州貢金所鑄也。一曰、象九徳。故曰九鼎也。重、厚也。潤沢、有光也」とある。『淮南子』倣真訓の「珠玉潤沢」、同、説山訓の「和氏之璧、隨侯之珠、出於山淵之精。君子服之、順祥以安寧。侯王宝之、為天下正」、高誘注に「服、佩也。君子佩而象之、無有情欲、能順善以安其身」とある。「山淵の精より出づる」珠玉は、その潤沢な光が魔物を祓う神秘的力をもつ。「順祥以安寧」なのである。『山海経』に「天地の鬼神は、是れ食し是れ饗す。君子之れを服し、以て不祥を禦す」（『藝文類聚』卷八十三、宝玉部上、玉引）とある。王充は「瑞応の物を服するも、福を致すこと能わず」とし、「男子玉を服し、女子珠を服するも、珠玉の人に於ける、能く邪を辟くる無し」という。

また「宝奇の物」を身につけ（「蘭服、牙身」）て、「益有りと云う者は、九鼎の語なり」と説く。「九鼎之語」とは「鼎」の神秘性を称するのと同じであるの意。原文の「為蘭服、作牙身」は後世の読者の校語であろうと黄暉はいう。「鼎の大小、軽重を問う」、『左氏伝』宣公三年伝に端を発する説話、その神秘的力に対し、王充は「夫れ九鼎は能く辟除する無く、伝えて能く神・姦を辟くというは、是れ則ち書して其の文を増すなり」と批評する。

⑩以下⑳まではすべて「鼎」にかかわる説話である。⑩は「世俗伝えて言う、周鼎は鑿がずして自ずと沸き、物を投ぜずして、物自ずと出ず」という話。この説話は『墨子』耕柱第四十六「昔者、夏后開使蜚廉折金於山川、而陶鑄之於昆吾。……鼎成三足而方、不炊而自烹、不舉而自臧、不遷而自行、以祭於昆吾之虛、上郷。乙亦言兆之由曰、饗矣。逢逢白雲、一南一北、一西一東。九鼎既成、遷於三國。夏后氏失之、殷人受之、殷人失之、周人受之。……」に

よる。墨子の説話は「鼎」に宿る鬼神の明智と聖人とを比較し、その比は「猶聡耳明目之与聾瞽也」とするにある。孫貽讓は「儒増に載する所の漢時の俗語は、蓋し此れより出ずるならん」（『黄暉『論衡校釈』』という。王充は「世俗増其言也。儒書増其文也」とし、「九鼎」に「神怪」の性はないと説く。「周鼎」の神秘的力をいう者は「周鼎の金は遠方の貢する所、禹鑄て以て鼎を為るを得たるなり。その鼎を為るや、百物の象あり」とする。王充はこれを一一つ論駁する。⑰は「伝に言う、秦、周を滅ぼし、周の九鼎、秦に入る」という話。この話は『史記』封禪書に「秦滅周、周之九鼎入于秦」、『漢書』郊祀志に「周赧王卒、九鼎入於秦」とある。「本事を案ずるに、周の赧王の時、秦の昭王、將軍摎をして王赧を攻めしむ。王赧惶懼して秦に犇り、頓首して罪を受け、尽く其の邑三十六、口三万を献ず。秦其の献を受け、王赧を還す。王赧卒し、秦王、九鼎宝器を取ると。此の如くば、九鼎は秦に在るなり」と王充はいう。『史記』周本紀、同、秦本紀の記事による。「九鼎」は秦にあるはずだが、『史記』秦始皇本紀は「始皇選、過彭城、齋戒禱祠、欲出周鼎泗水。使千人没水求之、弗得」と記す。王充もこの記事により「始皇二十八年、北遊して琅邪に至り、還りて彭城を過ぎり、齋戒禱祠し、周鼎を出さんと欲し、千人をして泗水の中に没せしめ、求むるも得る能わず」という。「王赧、秦に奔り、秦、九鼎を取る」との記事は誤りではないかと、王充はいう。⑱は「宋の大丘の社亡ぶや、鼎は水中、彭城の下に没す。其の後、二十九年、秦は天下を并わせり」という話。これは『史記』封禪書に「周德衰、宋之社亡、鼎乃淪没、伏而不見」とあり、『漢書』郊祀志に「或曰、周顯王四十二年、宋大丘社亡、而鼎淪没於泗水彭城下。自赧王卒後七年、秦莊襄王滅東周、周祀絶。後二十八年、秦并天下、称皇帝」とある。儒増篇にいう「二十九年」の年数は王充の誤りか、「其後」の上に誤脱があると黄暉はいう。また愈樾の説を引く。「奪取九鼎」は周本紀に著され、「九鼎入秦」は秦本紀に著されており、史公の実録である。封禪書の文は方士新垣平が輩の妄説であると力説する。王先謙の説もあるが、（黄暉『論衡校釈』を参照）省略する。王充は周鼎は



秦には入らず、亡失は周の滅亡にあるとし、鼎の「神」なることを否定する。<sup>⑭</sup>は愈樾が指摘した方士新垣平の上言である。「孝文皇帝の時、趙人、新垣平、上言す、周鼎亡れて泗水の中に在り。今、河溢れて泗水に通ず。臣、東北を望むに、汾陰は金氣有るに直る、意うに周鼎出でんか。兆見わるも、迎えざれば、則ち至らずと。是に於いて文帝使いをして廟を汾陰に治めしめ、南のかた河に臨み、祠りて周鼎を出ださんと欲す。人の上書して新垣平の言う所の神器の事は皆詐りなるを告ぐるありと。是に於いて平を下して吏に事とす。吏治めて、新垣平を誅す」と。この上言等は『史記』封禪書「平言曰、周鼎亡在泗水中、今河溢通泗、臣望東北汾陰直有金氣。意周鼎其出乎。兆見不迎則不至……誅夷新垣平」と『漢書』郊祀志に記載する。王充の新垣平についての批判は後人、愈樾の評と一致する。「夫れ鼎の泗水の中に在りと言うは、猶お新垣平の詐りて鼎に神氣ありて見わると言うがごとし」と。新垣平は文帝の時代、方士として神秘的怪異の言を弄し、厚遇された。新垣平を誅した後、文帝は正朔、服色、神明を改むることを怠ったという。王充は「鼎」になんの神秘性も認めなかった。

儒増篇は堯・舜、文・武の世を至徳至大と褒め称える尚古の批判に始まる。この点は語増篇の冒頭と重なる。養由基の「百發百中」を批判しては、『尚書』の「協和万国」、『詩』の「子孫千億」の語句と同じく、誇張誇大表現とする。また、忠義、精誠の極端な表現を批判する。この誇大表現は数字に示される。数字による表現は不動の事実（数）として合理的な認識となる。王充はこれを批判する。数理の世界はまずは『易』により、普遍的合理性をもつものとなる。漢代は「三統曆」による天・地・人の世界が数により提示され、世界の合理的解釈の基となっていた。王充はこれをすべて否定するのではない。数字表現の虚と実を弁別することを説くのである。<sup>⑮</sup>以下の対象は「鼎」にまつわる神秘的性格、神性の批判である。「封禪書」に「宝鼎」、「宝鼎出而与神通、封禪」というように、天子の封禪には必要不可欠の器とされた。王充はこの「鼎」に賦与された神格性を批判したのである。天子が上帝に地上の

安寧と太平を報告するのが、封禪であり、この指南書が封禪書である。新垣平が誅夷されて後、文帝は祭祀を怠ったという。これを王充は肯定する。藝増篇は古典的世界を彩る堯・舜、文・武の至徳の批判に始まり、儒教的世界の封禪に不可欠の「宝鼎」とその神秘的祭祀を批判して結びとする。次ぎに古典的古代を形成する六芸の「増」を指摘する藝増篇を見よう。

#### 四 藝増篇の説話（増）批判

黄暉は藝増篇の「藝」は経藝を謂うと注する。この章の第一節に記したが「経藝」は聖人の手になり、「万世不易」の經典である。しかし、これらにも「増過其实」の表現がある。この表現には聖人の意図が隠されていて、その意図を十分に理解して欲しいのだという。「経藝」というならば、『書』、『詩』、『易』、『春秋』、『礼』等と考えられるが、「経増は一に非ず、略ぼ較著を挙げ……」というように『礼』が除かれ、八例を上げる。中に『論語』が一例、示されている。王充が『礼』の文章を取り扱うのは祀義、祭意の二篇であり、漢代に『小戴礼』と称された、現在の『礼記』である。

- ① 尚書曰、協和万国。
- ② 詩云、鶴鳴九臯、声聞于天。
- ③ 詩曰、維周黎民、靡有子遺。
- ④ 易曰、豊其屋、蔀其家、窺其戸、聞其無人。
- ⑤ 論語曰、大哉、堯之為君也、蕩蕩乎民無能名焉。

⑥ 尚書曰、祖伊諫紂曰、今我民罔不欲喪。

⑦ 春秋莊公七年夏四月辛卯、夜中、恒星不見、星實如雨。公羊伝曰、如雨者、何。

⑧ 光武皇帝之時、郎中汝南黃光、上書言、孝文皇帝時、居明光宮、天下斷獄三人。

①の『尚書』に曰く、協和万国」は、『尚書』堯典「九族既睦、平章百姓。百姓昭明、協和万邦。黎民於變時雍」（九族既に睦み、百姓を平章せしむ。百姓、昭明にして、万邦を協和せしむ。黎民於に變じ、時れ雍す）による。孫星衍『尚書古今注疏』「注」に「夏侯、歐陽等は説く、九族とは、父族四、母族三、妻族二みな異姓有服に拠ると」とする。鄭玄曰く、「睦は、親むなり」と。同書、「注」に「史遷、『平』を『便』に作る。鄭康成『弁』に作りて曰く、『別なり。章は明なり。百姓は、群臣の父子・兄弟なり」とする。『尚書正義』は「注」に「九族は上、高祖より、下、玄孫に至る、凡そ九族。馬・鄭同じ」とし、「注」に「既は、已なり。百姓は、百官なり。九族を化して平和章明なるを言う」とする。また「注」に「昭も亦た明なり。協は合、黎は衆。時は、是。雍は、和なり。天下の衆民みな變化し上に化し、是を以て風俗大いに和するを言う」という。「疏」にいう、「九族は上、帝の九族を謂い、百姓は、百官の族姓を謂い、万邦は、天下の衆民を謂い、内より外に及び、高きより卑きに至り、以て遠近の次を為すなり」と。

王充はこの「協和万国」を「是れ堯の徳、太平の化を致し、諸夏を化し、并せて夷狄に及ぶを美みすなり」と解釈する。その上で「方外を協和すと言うは、可なり。万国と言うは、之れを増すなり」と「万国」を「増」、誇大表現とする。堯帝の時代、治の及ぶ範圍に「万国」はあり得ないとする。王充はこれを証明する。

夫れ唐と周とは俱に五千里の内を治む。周の時は諸侯千七百九十三国、荒服・戎服・要服、四海の外、粒食せざるの民、穿鬲・儋耳・焦僂・跋踵の輩に及び、その数を并合するも、三千に能はず（能は猶お及のごとし）。天

の覆う所、地の載する所、三千の中に尽くせり。<sup>(七)</sup>

冒頭の「唐之与周、俱治五千里内」に黄暉『論衡校釈』は「此れ今文の書説なり」とし、『礼記』王制「凡九州、千七百七十三国。天子之元士、諸侯之附庸不与」（凡て九州に千七百七十三国。天子の元士、諸侯の附庸は与らず）の『礼記正義』「疏」を引く。「又異義に、今尚書、歐陽、夏侯説は中国方五千里と。古尚書説は、五服旁五千里、相距万里」と。『論衡』書虚篇は「舜と堯は五千里の境を共にし四海の内を同じくす」といい、談天篇は「周の時、九州は東西五千里、南北も亦た五千里」という。また別通篇は「殷周の地は五千里を極め、荒服、要服は勤かに之れを牧す」といい、宣漢篇は「周の時、僅かに五千里の内を治む」という。黄暉は「並びに今文説なり。今文家は以て万国あるを実と為す。故に以て万里あるをも実と為さず」という。「周時諸侯千七百九十三国」の「九」は「七」の誤記。前記『礼記』王制の文に「千七百七十三国」とある。「荒服、戎服、要服」の「戎服」は不明。「服」は「天子に服事すること」（『周礼』夏官、職方氏注「服、服事天子也」）。夷蛮は要服。戎狄は荒服と称される。「穿窬・僮耳・焦僥・跋踵之輩」、「穿窬」は『博物志』卷八に「穿胸国、昔禹平天下、会諸侯会稽之野、防風氏後到殺之。夏德之盛、二龍降之。禹使范成光御之、行域外。既周而還、至南海經防風、防風之神二臣、以塗山之黷、見禹使、怒而射之、迅風雷雨、二龍昇去。二臣恐以刃自貫其心而死。禹哀之、乃拔刃、療以不死之草。是為穿胸民」とある。「僮耳」には諸説がある。黄暉は「漢の僮耳郡、唐の儋州、地は南方に在り。『説文』は南方に僮耳国ありと明言す」と注する。『国語』魯語下に「焦僥の民は、長三尺、短の至りなり」とあり、韋昭注に「焦僥、西南蛮之別名也」とある。「跋踵」は「跋踵」のこと。『山海經』第八に「跋踵国、在拘纓東。其為人大、兩足亦大」とあり、郝懿行箋疏は『淮南子』墜形訓、高誘注「跋踵民、踵不至地、以五指行也」を引く。爪先だち歩行するの意。これら四国は边境、最果ての地を指す。夷狄戎蛮や边境の地を併せても「三千の国」とはならず。天地の覆載する地、すべて併せても三

千の数中に尽きると王充はいう。従つて『尚書』の「万国」は、「褒増実を過ぎ、以て堯を美みする」ものである。この誇大表現の意味を「堯の徳、大にして、化する所の者衆く、諸夏夷狄も雍和せざるなきを言わんと欲し、故に万国と曰う」と解説する。この「万国」の解釈は、夏侯尚書説『漢書』地理志、班固）と欧陽尚書説（王充）の違いであると皮錫瑞はいう。『尚書』の「協和万国」と同じ表現として『詩』大雅、假樂の第二章「千禄百福、子孫千億」（禄を千めて百福、子孫千億）をあげる。この「大雅」假樂の詩を「周の宣王の徳を美みし、能く天地に慎（順）い、天地之れを祚し、子孫衆多なること、千億に至る」と王充は解釈する。黄暉注に陳喬樞「魯詩遺説考」を引いて「毛詩は假樂の詩を以て成王を嘉すと為す。今、論衡の詩を述ぶるに拠れば、以為く周の宣王の徳を美すと。是れ魯詩の説、毛義と異なれり」という。王充は「天地祚之、子孫衆多、至於千億」と解釈する。これを『鄭箋』は「千は求なり。十万を億と曰う。天子は穆穆たり、諸侯は皇皇たり。成王顓頊の令徳を行い、禄を求め百福を得たり。其の子孫も亦た勤行して之れを求め、禄千億を得たり……」と解する。この解は、子孫の数千億と言うのではない。王充説と異なると黄暉『論衡校釈』はいう。この詩についての王充の解釈は「子孫衆多と言うは、可なり、千億と言うは、之れを増すなり」と、その「増」をいう。子孫が繁栄したからとて、千億にはならない。詩人は頌美して、その実を「増益」したのだ。后稷が始めて邠に封を受けてから宣王に訖るまで、宣王の外族内属、血脈の連なる所すべてを合わせても「千億」にはならない。思うに「千」「万」は数の大きな名称である。「万」は衆多の表現である。「故に『尚書』は万国といい、『詩』は千億というのである」と説く。

②の「詩に云う、鶴九臯に鳴き、声天に聞こゆ」は、『詩』小雅、鶴鳴、二章「鶴鳴于九臯、声聞于天」による。鄭箋は「臯、澤中水溢出所為坎。自外数至九、喻深遠也」（臯は、澤中、水の溢れ出で坎と為る所。外より数えて九に至るは、深遠を喻うるなり）とある。王充は「言鶴鳴九折之澤、声猶聞於天、以喻君子修徳窮僻、名猶達朝廷也」

（鶴、九折の澤に鳴き、声は猶お天に聞こゆるがごとしと言うは、以て君子徳を窮僻に修め、名は猶お朝廷に達するがごときに喩うるなり）と解釈する。「九折の澤に鳴く」と解するのは『韓詩說也』と『釈文』にいう。『韓詩外伝』七は「……此皆不遇時也。故君子務学、脩身端行而須其時者也。子無惑焉。詩曰、鶴鳴九臯、声聞于天」という。また『荀子』儒效篇は「故君子務修其内而讓之於外、務積徳於身而処之以遵道。如是則貴名起如日月、天下応之如雷霆。故曰、君子隱而顯、微而明、辞讓而勝。詩曰、鶴鳴于九臯、声聞于天。此之謂也」という。

『韓詩外伝』、『荀子』ともに「鶴鳴」の解釈は王充と近似する。黄暉は「詩今古文說無異」とする。王充はこの表現の「其の天に聞こゆと言うは、之れを増すなり」とする。王充は聴覚と視覚の問題として論証する。「声、天に聞こゆと言うは、鶴の雲中に鳴くを見、地に從つて之れを聴き、その声の地に鳴るを度り、当に復た天に聞こゆべしとすなり」という。「天」―「雲」―「地」の構図に示すと、鶴は雲中に鳴き、その声が地に伝わる。その鳴く声の強弱を度れば、雲中から天上にもその声は響くとする。王充はここで視覚と聴覚を取り上げる。「耳目力を同じくし、耳其の声を聞かば、目其の形を見る」とし、「耳目の聞見する所は、十里に過ぎず」という。王充は「天地の間」、その距離を「万を以て数と為す」とする。王充は「天地の間」を「六万余里」（談天篇）、「天之離天下、六万余里」、説日篇、「天之去人、六万余里」とする。「其の地に鳴くを、当に復た天に聞こゆべしと謂うは、其の実を失う」と指摘する。「鶴鳴」の詩は「比」である。王充もこれを意識している。だが「声、天に聞こゆ」という比喻を「増して之れを甚だしくす」と指摘する。この指摘は、窮僻の地に在つていかに「其の内を修め」、「徳を身に積み、道に遵つた」（『荀子』）としても「遇不遇」は「時」にあるという『韓詩外伝』に、より近似するといえよう。

③の「詩に曰く、維れ周の黎民、子遺有る靡し」は『詩』大雅、雲漢、三章「旱既大甚、則不可推。兢兢業業、如霆如雷。周餘黎民、靡有子遺……」（旱既に大甚し、則ち推るべからず。業業たること、霆の如く雷の如くす。周餘

の黎民、子遺有る靡し……」による。「毛伝」は、「推、去なり。兢兢は、恐なり。業業は、危なり。子然として遺失すなり」という。「詩序」に「雲漢、仍叔美宣王也。宣王承厲王之烈、内有撥乱之志、遇災而惧、側身修行、欲銷去之。天下喜于王化復行、百姓見懷、故作是詩也」とある。鄭箋はこの三章を「旱既不可移去、天下困于飢饉、皆心動意惧、兢兢然、業業然、状如有雷霆近發于上、周之衆民多有死亡者矣。今其餘無有子遺者、言又餓病也」（旱既に移去すべからず、天下飢饉に困しみ皆心動き意惧れ、兢兢然、業業然として、状、雷霆の近く上に発するあるが如く、周の衆民多く死亡する者あり。今、其餘、子遺する者有る無しとは、又た餓えて病むを言うなり）と解する。「毛伝」と「鄭箋」とには違いがある。王充は「是謂周宣王之時、遭大旱之災也。詩人傷旱之甚、民被其害、言無有子遺一人不愁痛者」という。「言無有子遺一人不愁痛者」を「一人の愁痛せざる者を子遺する有る無きを言う」（一人として悲痛な思いをしない者が残っていないことを言う）と、山田勝美『論衡』（新釈漢文大系）は解する。黄暉『論衡校釈』は「子は餘なり。方言（子、盡餘也。注、謂遺餘）、小爾雅（肆子、盡餘也。義証、子者、方言云、子、餘也）に見ゆ。周の衆民、未だ餘遺の一人たりとも害を被げざる者あらず」と解し、「三家詩の説ならん」という。さらに王充のこの解釈は「尽く死に一人の遺餘も無しと謂うには非ず」とし、意味は鄭玄の意（鄭箋）と同じであるという。王充は「子遺の一人も無しと言うは、之れを増すなり」と、その「増」を指摘する。旱魃に遭遇したとしても、富人は「穀食饒足……何愁之有」、富貴の人は「必有遺脱者」とする。これらから「靡有子遺」の詩句は、旱魃の甚大なことを言わんとして「文を増益した」と指摘する。

④の「易に曰く、其の屋を豊いにし、其の家に蒔す。其の戸を窺うに、聞として其れ人無し」は、『易』豊卦、上六爻辞「豊其屋、蒔其家。闕其戸。聞其無人。三歳不覲。凶」（其の屋を豊いにし、其の家に蒔す。其の戸を闕うに、聞として其れ人なし。三歳覲わざれば、凶）による。王充は「其れ人無きに非ざるなり、賢人無ければなり」と

解する。『淮南子』巻二十、泰族訓にこの爻辞を引き「人無しとは、衆庶無きに非ず、聖人の以て之れを統理する無きを言うなり」といい、『春秋公羊伝』莊公四年伝は「上無天子、下無方伯」「何休注」「有而無益于治曰無、猶易曰、闕其無人」という。王充の解釈は当時の易学のものだったろうと黄暉『論衡校釈』はいう。この豊卦の爻辞を王弼注は「屋は藏蔭の物。陰の極に処りて、最も外に在るも、位を履まず、深く自ら幽隠し、跡を絶ち深く藏する者なり。既に其の屋を豊いにし、其の家に蔽すとは、屋厚く家覆われ、闇きの甚だしきなり。其の戸を闔うと雖も、闔として其れ人無きとは、其の処る所を棄てて自ら深く藏るるなり。……」という。また象伝は「其の屋を豊いにするは、天際に翔けるなり。其の戸を闔うも、闇として其れ人無し」とし、「王注」は「以て出づべくして出でざるは、自ら藏するの謂いなり。為すこと有るに非ずして、戸庭を出でざれば、時を失い、凶を致す、況や自ら藏するをや……」という。

「非其無人也、無賢人也」の例証に『尚書』皋陶謨の「毋曠庶官」（庶官を曠しうすること毋かれ）を挙げ、これを「曠、空。庶、衆なり。衆官を空しうすることなかれとは、眞くこと其の人に非ざれば、空と異なるなし、故に空と言うなり」と解する。王充のこの経解釈は、後の『偽孔伝』（『尚書正義』）に「曠は、空なり。位その人に非ざるを空官と為す。人天に代わり官を理むれば、天を以て私かにその才に非ざるを官にすべからず」とある。また『史記』夏本紀に「俊乂在官、百吏肅謹、母教邪淫奇謀。非其人居其官、是謂乱天事」とある。これらはともに王充の解と同じものか、同方向と考えられる。

王充は官吏には、徳の大小、材の高下がある。だが「官に居りて職を治め、皆勉効して官に在らんと」（藝増篇）している。それなりに職に務めているのだという。『尚書』の「官」や『易』の「戸中」にも、均しく有益な官吏もいるはずであり、「空而無人」と言うことはできないという。王充はさらに「詩曰う、濟濟たる多士あり、文王以て



寧し」を引き論証する。これは『詩』大雅、文王、第三章「……思皇多士、生此王国。……濟濟多士、文王以寧」（思に皇いなる多士、此の王国に生ぜん。……濟々たる多士、文王以て寧し）の詩句である。これは文王が多く、の賢臣を集め、不肖の者は少くなかったという詩であると王充は指摘する。従つて『易』では「聞として其人少なし」いい、『尚書』は「衆官を少なくする無かれ」といふべきであつて、「空にして人なし」というのは「尤も甚だしい」ことである。「其の具臣の戸にある」を「無人」というのは、「惡の甚だしい」ことである。また「衆官も亦た小材を容る」ことを「無空」と云ふことも「刺の甚だしい」ことという。

⑤の「論語に曰く、大なる哉、堯の君たるや、蕩蕩乎として民能く焉れに名づくる無し」は、『論語』泰伯篇による。『論語注疏』本とは違いがある。その全文を見よう。「子曰、大哉、堯之為君也。巍巍乎唯天為大。唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。巍巍乎其有成功也。煥乎其有文章」（訳文省略）と。王充の引く文章は「巍巍乎として、唯だ天を大と為す。唯だ堯之れに則る」と「巍巍乎として、其れ成功あり、煥として其れ文章あり」の一文を欠く。「孔注」「則は法なり。堯の能く天に法りて化を行うを美みするを言う」と。「包咸注」「蕩蕩は、高遠の稱、其の徳を布くこと高遠、民能く其の名を識るなきを言う」と。「注」「功成り、化隆んにして、高大なること巍巍たり」と。「注」「煥は明なり。其の文を立て、制を垂るること、又た著明」と。

藝増篇は次いでいう。「伝に曰く、年五十ばかりにして路に撃壤する者あり。觀る者曰く、大なるかな。堯の徳たるかなと。撃壤する者曰く、吾れ日出でて作り、日入りて息こう。井を鑿ちて飲み、田を耕して食らう。堯は何等の力ぞ」と。「言う、此れ蕩蕩として能く之れに名づくる無きの效なり」と。この「撃壤者の言」を「民無能名焉」の效驗として記す。この「撃壤者」の説話は晋、皇甫謐『帝王世紀』に「有八十老人（『藝文類聚』、『群書治要』八並作五）撃壤于道。觀者歎曰、大哉帝之徳也。老人曰、……帝何力於我哉」と記載する。この記述は藝増篇と同じで

ある。王充は『論語』のこの一文を「撃壊者」の説話に絡ませて批判的に解釈する。「蕩蕩と言うは、可なり。民能く名づくる無しと言うは、増なり」と指摘する。「四海之大、万民之衆、無能名堯之徳者、殆不実也。」という。「撃壊者」は「堯何等力」というが、「観者」は「大哉。堯之徳乎」と評している。これは堯の徳を知っていることを意味する。これを「無」というのは「増」である。さらに「儒書に又た言う」として「堯舜の民、比屋して封ずべし」の一文（陸賈『新語』無為篇の文章）を援用する。王充は「家に君子の行いあれば、皆、官にすべしと言うなり」と解する。まず、「封ずべしと言うは、可なり。比屋と言うは、之れを増すなり」と、その「増」を指摘する。「年五十撃壊於路者」は、人の親であろう。その父が君（堯）を知らぬとすれば、「なにを指針として子に示すのか」という。君臣父子関係は儒教的礼秩序の基幹である。「何以示子」は、父子の間に道德的規範の伝達継承を当為として求めているのである。ここに『論語』顔淵篇に記す、齊の景公の「政」の問答が想定されよう。「孔子对えて曰く、君、君たり、臣、臣たり、父、父たり、子、子たり」と。この一文には端的に君臣、父子の礼秩序を示している。「太平の世は、家に君子為り、人に礼儀あり。父、礼を失わざれば、子は行を廢せず」（藝増篇）と、太平の世での礼教秩序、家庭での孝倫理の実践を説く。「夫れ行ある者は、知あり。君を知るは臣に如く莫く、臣賢なれば能く君を知る。故に能く其の民を治む。今堯を知る能わずんば、何ぞ官に封ずべけん」（同上）と。「堯は何等の力あらん」という「撃壊の民」の説話と「比屋して封ずべし」の一文とは相矛盾する。この「蕩蕩……」（論語）と「比屋……」の表現は、堯の徳を美みせんとして「増」したものとする。

⑥の「尚書に曰く、祖伊紂を諫めて曰く、今我が民、喪ぶを欲せざる罔し」は『尚書』西伯戡黎「祖伊恐。奔、告于王曰、天子、天既訖我殷命。格人元龜、罔敢知吉。……今我民罔弗欲喪。曰、天曷不降威、大命不摯。今王其如台」（祖伊恐る。奔りて王に告げて曰く、天子、天既に我が殷の命を訖う。格人、元龜も、敢えて吉を知ること罔

し。……今、我が民喪ぶを欲せざる罔し。曰く、天曷ぞ威を降さずして、大命摯らざるやと。今、王は其れ台がごとし）による。王充は「罔は、無なり。我が天下の民、王の亡ぶを欲せざる者なし（無不欲王亡者）」と解し、「無不……」の表現は「増」であると指摘する。王充は、祖伊の諫言は「増語、欲以懼紂」したもので「警悟せんことを冀えば」のことであるという。

経藝、賢聖の文章の誇張表現には「為にする所」がある。だがこの内容を見比べる整合性のないものもある。「外有所為、内未必然」（藝増篇）。『尚書』武成の篇に曰く、として「武王伐紂、血流浮杵」（武王、紂を伐つや。血流れ杵を浮かす）の文を上げる。『尚書』武成の「甲子昧爽、受率其旅若林、会于牧野。罔有敵于我師。前徒倒戈、攻于後以北、血流漂杵」による。武成の篇は「血流れ杵を浮かす」戦いを記す。紂王の為に戦う者が多く、「血の流ること此の如きに至る」のである。殷の民が皆、紂王の滅亡を願うならば、土崩瓦解し、戦うことなどあり得ない。祖伊の「民無不欲」の語は「増語」である。しかし、武成の「血流浮杵」も「太過焉」（太過ぎる）である。牧野の地は河北の高地、土壌は乾燥し、大量の血が流れたにしても土に吸い込まれ杵を浮かすことはできない。伐紂の戦いに死傷者が多かったことを「浮杵」と表現したのだと指摘する。

⑦は『春秋』の「莊公七年夏四月辛卯、夜中、恒星見えず、星實つること雨の如し」の「星實如雨」の表現についてである。『公羊伝』莊公七年「経」夏四月、辛卯、恒星不見。夜中、星實如雨。「伝」「恒星何。列星不見、則何以知夜之中。星反也……」とある。藝増篇は上に記した『公羊伝』文を次いでいう。「如雨者何。非雨也。非雨、則曷為謂之如雨。不脩春秋曰、雨星、不及地尺而復。君子脩之曰、星實如雨」（雨の如しとは、何ぞや。雨に非ざればなり。雨に非ざれば、則ち曷為れぞ之れを雨の如しと謂うや。不脩春秋に曰く、雨星不及地尺而復と。君子之れを脩めて曰く、星實つること雨の如しと）。王充はこれを解している。「不脩春秋とは、未だ春秋を脩めざる

の時、魯の史記に曰く、雨星、地に及ばざること尺、復するが如しと」また「君子とは、孔子を謂うなり。孔子之れを脩めて「曰く」、星の實つること雨の如し」と。「如雨とは、雨の状の如きなり。星隕ちて地に及ばず、上りて復た天に在り、故に曰く、如雨と。孔子、言を正せるなり」と。孔子が「星雨」の語を「星實如雨」と正しく書き直したのである。『公羊伝』は「星實如雨。何以書。記異也」と記す。「星實」と、なぜ記したか。「異」（異常現象）であるからだ。『公羊伝』は、天の星宿の異常として、そこに天意を見る。「経・伝」の「恒星不見・列星不見」という現象を解釈し、何休は「注」にいう。「列星とは、天の常宿、分ちて度を守るは、諸侯の象。周の四月は、夏の二月なり。昏には参・伐・狼・注の宿、当に見るべし。参・伐は斬艾し義を立つるを主とし、狼・注は衡平を持するを主とするなり。皆滅すとは、法度廢絶し、威信陵遲の象なり。時に天子微弱、衛侯朔を誅する能わず、是の後、遂に其の政を失い、諸侯背叛し、王室は日々に卑く、星實つるも未だ墜ちずして夜中に星の反るは……」とある。何休は『漢書』五行志下の下「董仲舒、劉向以為常星二十八宿……」を斟酌しているであろう。王充はこれを異常現象とはしない。公羊伝に「地に及ばざること尺にして復える」とある。この「尺」（一尺）と限定した長さの単位に表すことを「太甚」（甚だしい）という。さらに繰り返し、孔子が「如雨」と言うのは「実」を得たことで、孔子が言を正さなかったら、「不及地尺」の文は、不明のまま伝えられていただろうと説く。魯の史記を解釈し『春秋』として孔子が「正言」したものと王充はいう。

『論衡』説日篇に『公羊伝』「莊公七年夏四月辛卯……」の文章の解釈がある。ここには『左氏伝』莊公七年伝、僖公十六年伝、『公羊伝』僖公三十一年伝の文章を援用し、経伝を解釈し論証する。王充の『春秋』経伝解釈の例として、ここに取り上げることにする。

「……夜中、恒星見えず、星實つること雨の如し」。公羊伝に曰く、「……君子之れを修めて曰く、星實つること雨

の如し」と。「不修春秋とは、未だ春秋を修めざるの時、魯の史記に曰く、雨星不及地尺而復と」し、「君子とは、孔子なり。孔子之れを修めて曰く、星實つること雨の如しと」という。孔子の意は以為らく「地には山陵、樓台有り、『地に及ばざること尺』と云うは、其の實を失うを恐れ、更めて之れを正して『雨の如し』と曰う」と。この「雨の如し」とは「地より上りて下るを為（謂）う。星も亦た天より實ちて復れば同じ、故に『如』と曰う」と。藝増篇に「山氣、雲と為り、上りて天に及ばず、下りて雨と為る」という。雨は山氣が地から上り、雲となり、下つて雨となる。雨は上り下る。星は天から下り上る、この雨と星を結ぶ語が「如」であるという。「及地尺」と云わず、ただ「雨の如し」と言うが、文章に「實」というものは、みな「星」である。これは「魯の史記」と同じである。論証を省略するが、「天の星、實にして地に至るも、人は其の星為るを知らざるなり。何となれば則ち、實ちし時の小・大は、天に在ると同じからざればなり。今星の實つるを見、天に在りし時の如くせば、是れ星に時ざるなり（時は非字）。星に非ざれば、則ち氣之れを為すなり（紀妖篇、第六章「王充の妖祥論について」を参照）」という。王充は、實ちる者が「星」でなければ「氣」であるとすると、「孔子は正して實つる者は、星に非ずと云わずして、徒だ正して『如雨』といい、『雨』の文を非とするは、蓋し俱に星の實を失うならん」と指摘する。これだけでは「如雨」は解決できない。そこで、『公羊伝』の「星實つること雨の如し」の解釈に『春秋左氏伝』の記述を援用する。

『春秋左氏伝』に「夏四月辛卯、夜、恒星不見」「伝」「夏、恒星不見、夜明也。星隕如雨。與雨偕也」とある。莊公七年の経・伝である。王充は「四月辛卯、夜中、恒星不見。夜明也。星實如雨。與雨俱也」と引く。「夜明故……不見」を『易』豊卦、六二の爻辞「日中見斗」（日中に斗を見る）と類似の表現と解する。「事異なれど義は同じ」でこの現象は事実である（日中見斗、幽不明也。夜中星不見、夜光明也）。王充は「辛卯の夜は、明らけし、故に星は見えず。明なるは、則ち雨からざるの驗なり」と解する。「雨氣陰暗、安得明。明則無雨」とすれば、「與雨俱」は成

立しない。『左氏伝』にいう「星實如雨、與雨俱也」の表現は事実ではない。さらに「夜明不見、安得見星與雨俱」（夜明にして見えず、安んぞ星と雨と俱にするを見るを得んや）と指摘する。

王充のこの『左氏伝』の解釈にしても「星實」については不十分である。『左氏伝』僖公十六年に「十有六年、春、王正月戊申朔、隕石于宋、五」〔伝〕「十六年、春、隕石于宋、五。隕星也」とある。王充は「僖公十六年正月戊申、實石于宋、五」と引く。『左氏伝』に「曰く、星なり」の記述から、實石を星であると謂うならば、實星は石である。莊公七年の「辛卯の夜の『星實』を『星』と為すも、則ち実は石と為す」と。「星の實つることは是の如く石」（説日篇）とすれば、地の楼台は崩壊するはずである。『公羊伝』に孔子は「地に及ぶこと尺」とはいわなかったが、地との距離は必ず「実数」があり、距離があつたのである。魯の史記を記した者は、目視しており、でたらめではない。地に至るも楼台は崩壊されなかつたという。崩壊しきれないというのは、落下してきたものが「星に非ざる」ことは明白である。左丘明が「石を謂いて星と為すは、何を以て之れを審かにせんや」として、当時、石實の音が「硤然」と響いたと伝える。これは『公羊伝』僖公十六年〔伝〕「曷為れぞ先に實つると言いて後に石と言うや。實石は聞くを記せばなり。其の硤然たるを聞き、之れを視れば則ち石なり、之れを察れば則ち五つ」と。「硤然」と「硤然」は「石の音」であり漢儒の旧義である（黄暉注）という。「宋では石の實つるを聞き、之れを星と謂うなり。左丘明は省きて星という」（説日篇）と王充はいう。「星實」とか「恒星不見」という天体現象がなぜ問題となるか。この天体の異変は、災異説の「異」として、天意が示されるからである。『漢書』五行志に記載する災異説がそれである。王充が災異説批判を展開したことは、改めて説くまでもない。しかし、王充にとって天上の星は、地に實ちて石（隕石）くれとなるものではない。天上界に燦然と煌めき、万物の精である。万物生成の際に賦与される「命」「性」は五星、衆星の精、衆星の気による。「夫れ星は、万物の精、日月と同じ。五星を説く者は、五行（金・

木・水・火・土）の精の光を謂う。五星衆星光耀を同じくす。独り列星を謂いて石と為すは、恐らく其の実を失わん」（説日篇）と。

「天の施す所の氣、衆星の氣、其の中に在り。人は氣を稟けて生まれ、氣を含みて長ず」（命義篇）という。衆星、列星が地に墜落し、石となるとすれば、王充の運命論は論拠を失う。『公羊伝』莊公七年伝「夏四月辛卯、夜中、恒星不見、星竇如雨」を執拗に追求するのは、己れ思想（運命論）の整合性にあつたのである。

先に王充は「賞星若雨而非星」の「雨」の現象を「山氣為雲、上不及天、下而為雨」（藝増篇）と説いた。儒者の説は「雨從天下」（雨、天より下る）とするものである。正しく天から墜ちるのである。これに対し王充は「雨は地より上り、天より下らず」、「その地に出で山に起こる」という。これを証明するために『公羊伝』僖公三十一年の伝文を用いる。「春秋伝に曰く」として「触石而出、膚寸而合、不崇朝而徧雨天下、惟太山也」（石に触れて出で、膚寸にして合し、朝を崇えずして徧く天下に雨らすは、惟だ太山のみなり）と。王充の引く文章は文字に二、三の違ひがあるだけで、ほぼ同じである。〔注〕側手為膚、案指為寸。言其触石理而出、無有膚寸而不合」とある。「膚」（手の幅）、「寸」（親指の幅）共に長さの単位。雲は石の理（きめ）に触れて出、すき間の無いくらいびつしり積み重なる、一朝にして徧く天下に雨らすのは、泰山であると解される。黄暉注は緯書『春秋元命苞』に「山は氣の苞、以て精を舍し雲を藏する所なり、故に石に触れて出づ」（『太平御覽』地部三）を引く。王充は「雨は山より出でて、或いは雲載せて行き、雲散じて水墜つるを謂い、名づけて雨と為す」（藝増篇）という。雲と雨は同類である。雲は雨、雨は雲である。「初め出でて雲となり、雲繁くして雨となる。猶お甚而（「甚」疑為「湛」字壞字。「而」為「露」字壞字）泥露の衣服を濡汚するがごときこと、雨の状のごとし」（同上）と、露を「如雨之状」とする（※「猶甚而泥露」は『詩』小雅の蓼蕭、湛露の詩語の引用であろう）。この説に対し、「或」人は『尚書』洪範「月之從星、則以風

雨」(月の星に従うときは、則ち風雨を以てす)や『詩』大雅、漸漸之石「月離于畢、俾滂沱矣」(月の畢に離れば、滂沱たらしむ)を引き合いにして、「二経咸言う、所謂、之れを為すは、天に非ずして、如何」と反論する。この月・星・風雨の関係を「夫れ雨は山より発し、月、星を経て畢に麗かるの時、畢に麗かるの時は雨に当たる。時、雨らずんば、月、麗からず。山、雲あらず。天地上下、自相応ずるなり。月、上に麗かりて、山、下に蒸するは、気体偶合、自然の道なり」と、自然の道であることを強調する。「雲霧」は「雨の徴候」であるとし、夏は露、冬は霜、温なれば雨、寒なれば雪。雨露の凍凝する者は、すべて地から生ずるものであり、「天より降らざるなり」と説く。

以上、『春秋公羊伝』莊公七年「経」「伝」の文章、特に「星賞如雨」を王充がいかに解釈したか。藝増篇と説日篇とを見てきた。藝増篇は孔子が「不及地、尺」の語を「如雨」と訂正(正言)したことを説くに止まるが、説日篇はこの伝文をさらに細かに検討する。

この結果、貰ってきたものは、「星」ではなく「石」である。この石は天から落下したものではない。例えば秦の時に、「三山亡、亡有不消散。有在其集下時、必有声音」(三山亡ぶ、亡ぶるも消散せざるあり。その集うこと在于て下りし時有れば、必ず声音有らん)といい(※「三山亡」という事実はなく、解説し難い。山が崩落するか、爆発したこと何れかであろう)、「夷狄之山」云々も、噴火した後、石が宋の国の上空にまで到り、落下したと解説できよう。天上の星ではなく、地上から卷あがった石が落ちてきたというのである。さらには月・星・風雨の經典の説は、天上の月と星が、天運の中で自然に関わり、この天界の動きが、地上の山気と呼応し雲を生じ、雨となる。これらの対応は「気体偶合、自然の道」であると説く。

藝増篇の⑧の話は、光武帝と郎中汝南の黄光(王光)の上書を取り上げる。「上書して言う、孝文皇帝の時、明光宮に居り、天下断獄三人」と。この話は応劭『風俗通義』正失篇に成帝と劉向の対話に記される。この文章は「文帝



を頌美し、其の效実を陳ぶ」るものとし、光武帝が「孝文の時、明光宮に居らず、断獄も三人ならず」と評したことをとりあげる。『風俗通義』正失篇、孝文帝に「孝成皇帝好詩書、通覽古今、閑習朝廷儀礼、尤善漢家法度故事。常見中壘校尉劉向、曰、世俗多伝道孝文皇帝、小生於軍、及長大有識、不知父所在、日祭於代東門外。……及即位為天子、躬自節儉、集上書囊以為前殿帷、常居明光宮聴政。……治天下致升平、断獄三百人、粟升一錢。有此事不。向対曰、皆不然。……」とある。光武帝が言うように文帝は「明光宮に居る」ことなく、「断獄三人」でもなかった。『風俗通義』には「断獄三百人」とある。王充は「……三人」と記す。或いは王充の頃に「……三人」という異説もあつたと思われる。王充は「堯・舜の徳、至優至大にして、天下太平、一人をも刑せず」（儒増篇、既述）という称賛を徹底的に批判した。この「一人不刑」と「断獄三人」は語呂が合っていて伝えやすい。劉向はいう。文帝は、生まれて二年後に高祖の子、王者の子として宮殿に育ち、軍中に棄捐され、代の東門に祭ることもなかった。また「節儉」というが、未央宮殿は豪華絢爛、「その勢は書囊を以て帷と為すべからず」という。文帝は平常時に宣室で政を聴き、明光宮には居なかった。また「百姓饑乏し、穀糴常に石五百に至り、時、升一錢ならず」とし、「地節元年、天下の断獄、四万七千餘人。……前世の断獄、皆、万を以て数え、三百人のみならず」ともいう。成帝は劉向に「後世、皆言う、文帝の天下を治むること幾ど太平に至り、其の徳は周の成王に比すと。此の語は何に従ひて生ぜんや」と問う。劉向、答えて言う。「……世の毀誉は、能く実を得る莫く、形を審かにする者少なくて、声に随う者多く、或いは無を以て有と為すに至る。……凡そ（文帝の）此の十餘事は、皆、俗人の妄伝する所、言は其の実を過ぎ、傳会するに及び、或いは以て前は皆、是に非ずと為す」と。この劉向の言は、文章の増飾を批判した王充に受け継がれているかに思われる。

## 結語

最後に「三増」各篇に記された王充の思索を省み、王充の提出した問題を考察し結びとしよう。藝増篇の冒頭に「世俗所患、患言事増其實、著文垂辭、辞出溢其真、称美過其善、進惡没其罪」といい、「言審莫過聖人、経藝万世不易、猶或出溢、増過其實」という。古典籍に記載される文章、語句の文飾の誇張表現を指摘し、具体的事実の合理的表現に近づける営み、その集約が、「三増」三篇であつた。特に儒教の經典に示される文飾過多の表現は「悦惑の人」を生み出した。後漢の時代、経学は多くの問題を抱えながら（煩瑣な章句の学、師学、家学、識緯等々）展開した。光武王朝が隆盛を迎える中、王充は大学に学ぶ。班彪の門に学び、貧苦に喘ぎながらも書肆に遊び、衆流百家の書を読んだという。京師に学ぶ王充自身が「悦惑の人」だったに違いない。衆書、諸子の伝語（蜚流の言や百伝の語）は俗人の好奇心を煽り、閭巷にはこれらの言葉が溢れる。王充は經典、諸子の書を読む中に「悦惑」の心を解放して行く。語増・儒増・藝増に見る実証の方法は、語増篇に記す「凡そ天下の事は、増損すべからず。前後を考察すれば、效驗自ずと列なる。自ずと列なれば、則ち是非の実は定まる所あり」と。諸子の伝語と伝語の対比検討、經典との対比、経を以て経を解するだけではなく、諸子伝書との対応等々、その比較検証は經典、諸子百家に通じた王充であつてはじめて可能であつたといえよう。

語増篇はその後段に秦始皇帝の史料を分析する。焚書坑儒、荊軻九族を誅滅、皇帝は丞相李斯の豪華な車騎に瞋恚、非難する。漏れ聞いた李斯は即座に車騎を壊した。始皇帝は漏洩した者を捜査するが、答える者なく、傍にいた者を誅殺するに至る。漢代に刺客荊軻は悲劇的人物となり、司馬遷はその名を『史記』刺客列伝に記載する。焚書坑儒等は『史記』始皇本紀、李斯列伝にその経緯が記される。王充は始皇帝の誅罰を当然のこととして認める。儒増篇

は⑬が刺客荊軻の最後の一撃、鋭利な匕首は宮殿の銅柱を突き刺す、荊軻の勇を称賛する「増」の指摘。⑭が春秋に全精力を傾注した董仲舒を称賛する儒書、その「増」の指摘。また篇の末尾は前漢文帝の時、周鼎（神器）による金氣（神氣）が、汾陰に当たる地に望見されるという新垣平の上言。これによる大掛かりな搜索が始まり、やがて詐りが發覚、新垣平は誅滅される史実を記す。いずれも後漢を遡ること二百数十年内の歴史である。また藝増篇の末尾は光武時代の賁光の上書である。前漢文帝の「天下斷獄三人（三百人）」の称賛（この称賛は既に前漢成帝時代、劉向の批判がある）を、光武帝が否定したことを記す。今世、漢の時代にあつても、「功美を増益し、猶お其の実を過ぐ。況や上古帝王は久遠、賢人後より褒述するをや。実を失い本を離るること、独り已に多からん」と断定する。上書に対し、光武帝が批判しなければ、千載の後、文帝の事績は経藝に記載され、「居明光宮、斷獄三人」は実事となつていたと指摘する。藝増篇の後尾の賁光上書は、儒増篇冒頭の「堯・舜」「文・武」の至大、至徳の為政と対応し、さらには語増篇冒頭の堯・舜は為政に「精神を愁擾し、形体を感動し」たために、その体は瘦せ細り、「腊の若く、脛の若く」であつたとする説話と対応する。「三増」全篇を通して見ると、儒教の古典籍が描き出した理想的帝王像を等身大に、また、その世界を歴史に位置づける試みであつたといえよう。虚飾、増飾を剥ぎ取った後に現れたのは、一つには歴史に否定された桀王・紂王の真実の姿である。この虚飾が事実として伝承されたのは、「教」の表現による。王充はこの「教」的表現を具体的、詳細に論破する。古典的世界、聖帝の事跡等々を丹念に検証し、事実と相違することを証明するのである。歴史に位置づける試みとは、古を古として今を今として分別することであつた。儒教はその經典に示される古典的古代の理念の中に成立する。王充の時代、經典・衆書はそれぞれに政治的役割を担い登場する。この古典籍の中の虚飾と増飾の表現が人々を尚古へと引き立てる。堯・舜、文・武の至徳の古典的古代は時代を超えて存在した理想郷であつた。須頌篇に「論ずる者は好んで古を称し今を毀る」と指摘し、また「俗

儒好んで古を長として今を短とす……漢に実事あるも儒者称せず、古に虚美あるも、誠心之れを然りとす。久遠の偽を信じて、近今の実を忽にす」という。この尚古の風潮に対し、王充は史実の検証を通し、虚なるもの妄なるものの実体を明らかにし、その史的価値の転換を計ったのである。これが尚古批判、反論の篇著となる。「三増、九虚の成る所以」であつた。対作篇にいう「衆書並びに実を失い、虚妄の言は真美に勝り」、「浮妄虚偽、正是を没奪し」、「是は反つて非と為り、虚は転じて実と為る」世界に対し、真実、実虚を問う王充の著作意図と照応する。王充は、古代の思想家として衆書の実虚を追求し、知識人として「世俗をして実誠に務めしむる所以」をこの篇著に示したのである。九虚、三増各篇の衆書、古典籍の「虚」と「増」の指摘は、『論衡』書を王朝賛歌の頌漢論へと展開する基点でもあつた。

# 《注》

(一) 世俗所患、患言事増其実。著文垂辞、辞出溢其真。称美過其善、進其惡没其罪。何則、俗人好奇、不奇、言不用也。故營人不増其美、則聞者不快其意。毀人不益其惡、則聽者不愜於心。聞一増以爲十、見百益以爲千、使夫純朴之事、十剖百判、審然之語、千反万畔。墨子哭於練絲、楊子哭於岐道。蓋傷失本、悲離其実也。

蜚流之言、百伝之語、出小人之口、馳閭巷之間、其猶是也。諸子之文、筆墨之疏、(人)〔大〕賢所著、妙思所集、宜如其実、猶或増之。儻經藝之言、如其実乎。言審莫過聖人、經藝万世不易、猶或出溢、増過其実。増過其実、皆有事爲、不妄乱誤、以少爲多也。然而必論之者、方言經藝之増、与伝語異也。

経増非一。略率較著、令悦惑之人、觀覽采挾、得以開心通意、曉解觉悟(『論衡』藝増篇。文章の段落は、黄暉『論衡校

『積』による）。

（二）袁梅（訳注）『屈原賦訳注』（齊魯書社、一九八三年）。

（三）黄暉『論衡校釈』（商務印書館、一九三八年）。

（四）なお、孔穎達疏は「武成」の記述の誤りから、「焚書の後、人偽りて之れを為すあり。漢の世、これを逸書と謂う。其の後、又其の篇を亡う。鄭玄云う、武成は逸書、建武の際に亡ぶ、と。彼を偽武成と謂うなり」という。

（五）傳語曰、紂沈湎於酒、以糟為丘、以酒為池、牛飲者三千人、為長夜之飲、亡其甲子（『論衡』語増篇）。

（六）秦始皇帝三十四年、置酒咸陽（臺）（宮）、儒士七十人前為壽。僕射周青臣進頌始皇之德。齊淳于越進、諫始皇不封子弟功臣、自為狹輔、刺周青臣、以為面諛。始皇下其議於丞相李斯。李斯、非淳于越曰、諸生不師今、而學古、以非當世、惑亂黔首。臣請敕史官、非秦記皆燒之、非博士官所職、天下有敢藏詩書百家語者刑、悉詣守尉、集燒之、有敢偶語詩書、棄市、以古非今者、族滅、吏見知弗舉、與同罪。始皇許之。明年、三十五年、諸生在咸陽者、多為妖言。始皇使御史案問諸生、諸生傳相告引者、自除犯禁者、四百六十七人。皆坑之（『論衡』語増篇）。

（七）夫唐之與周俱治五千里内。周時諸侯千七百九十三國、荒服・戎服・要服、及四海之外、不粒食之民、若穿窬・僂耳・焦僂・跛踵之輩、并合其數不能三千。天之所覆、地之所載、盡於三千之中矣（『論衡』藝増篇）。

## 第五章 王充の衆書（古典籍）の批判について（三）

### ——問孔・刺孟・非韓篇の考察

#### 前言

王充の古典籍批判は九虚三増の各篇の考察により、明らかにになった。王充の衆書、典籍批判は、これまでの形を変え、儒家の諸子（孔子・孟子）、法家の韓非の書へと批判の対象を明確にする。問孔篇は『論語』章句、非韓篇は『韓非子』、刺孟篇は『孟子』書に対する批判である。「問……」「非……」「刺……」の語を用いるが、この区別は、王充の批判の真相を示すものと思われる。「問」、「刺」は儒家の書、「非」は法家の書に向けた語である。聖人孔子、その言行録『論語』、また亜聖孟子に王充ほど厳しく対処した思想家は類がない（老荘系の書、特に莊子書などには孔子批判がある）。孔子や孟子の言行や論説、その前後の矛盾を突く専篇を記したことは、たとえそこに「問」、「刺」の別を設けてはいるが、後世、批判の礫を浴びることになった。諸迷信、習俗批判は風教に益有りと評価された。しかし孔子・孟子批判は害毒とされてきた。「刺孟・問孔の二篇、その筆端を奮うに至り、以て聖賢と相軋うは、悖ると謂うべし」（『四庫提要』）と評し、また「孔孟は千古の聖人たり、孟は或いは問うべくも、刺るべからざるに、充則ち孟を刺りて、且つ孔に問う。此れ明末の李贄の邪説と、何ぞ異ならんや」（『四庫全書』乾隆讀論衡）

と乾隆帝は評する。

清の熊伯龍（一六一七～一六六九年）は『論衡』書に傾倒し称賛した人物である。彼の『論衡』書や王充称賛の諸説は、後に『無何集』に纏められる。<sup>12</sup> その書の「自述一」に「余、古書を博覧し、疑いを釈き惑いを解くの説を取るに、論衡を以て最と為す。特に其の尤たる者を摘し、参ずるに他論を以てし、附するに管見を以てし、名づけて『無何集』と曰う」と記す。儒教徒であつた氏は『論衡』書の問孔篇・刺孟篇は小儒の偽作であるとして篇名を削去する。「仲任は蓋し仲尼を宗とする者なり。問孔・刺孟の二篇は、小儒の偽作にして、断じて仲任の筆に非ず」（『讀論衡説一段』）という。熊伯龍の王充『論衡』評は、清代思想史に一ページを加うるに足るものと思われる。時代はやがて『論衡』問孔・刺孟の二篇を高く評価する方向へと転換する。その基点は後漢時代その時代相の評価にあつた。この二篇がいかなる思想的環境の下に記されたかにある。思うに、孔子の学、儒学が思想界に影響し始めるのは、前漢武帝の時代である。前漢王朝は樹立以降、匈奴の武力の前に屈服し屈辱に堪え続けた。武帝に至り漸く『春秋公羊伝』を精神的支柱として、中央集権的体制、大一統秩序が打ち出された。またこの古典に記される復讐の倫理は、礼文化を中心とした文化主義の仮面を棄てて、武力政策へと転換することを容易にした。痛めつけられた矜持が、対匈奴戦に駆り立てたのである。戦局は一進一退を繰り返し、匈奴の分裂策が功を奏し、戦いは終結する。儒術が儒教として定着するのは前漢宣帝の時代とする福井重雅の学説もある。<sup>13</sup> 皇帝の恣意な権力の抑制を意図した天人感応災異懲応説が公羊伝により展開する。古典經典の整理に伴い、今文古文の争いも生じる。前漢末、哀・平の間に歴史の表に現れた符命・図讖説は、『周礼』の出現にともない、王莽の王朝篡奪を容易にし、また図讖説は劉氏王朝を中興した後漢神聖王朝の樹立を容易にした。やがて、讖緯の学（内学）となり、五經經典と相補の關係となる。「春秋は漢の為に法を制した」とされ、作者孔子は「素王」と称され、儒教の開祖と尊崇され、神聖視される。その經典は絶対視さ

れ、犯すべからざるものと意識された。この歴史解釈は確かにその一面を示している。しかし、省みるに儒教經典については前漢、宣帝時代の石渠閣會議に、すでに論争があり、後漢、章帝時代の白虎觀會議にもかなりの論争があった。議論の制約もあつたに違いないが、儒者・諸生は自由に議論していたとも想像される。『論衡』自紀篇に「口弁なるも談対を好まず。其の人に非ざれば終日もの言わず。その論説は始め衆を詭するが若きも、聴きて其の終わりを極むれば、衆乃ち之れを是とす」というのは、自由な議論を示すものであろう。黄暉は問孔篇の解題に、「漢人の眼中には孔・孟と諸子とは等しく、宋・明の習気で漢儒を量ることはできない」と述べている。

王充は、問孔・刺孟篇に、孔・孟の言行や弟子との問答、その文章間の矛盾を指摘し批判した。後にこの指摘は王充の批判精神の産物として高く評価されることとなる。章太炎・胡適の王充評価は、唯物史観に立つ侯外廬等『中国思想通史』第二巻と連なり、現代中国の王充研究はこの流れの中に多くの專著、論文を生み出した。<sup>(四)</sup>重澤俊郎著『中国哲学史研究』は「漢代以後の唯物主義世界観」として「王充」を挙げる。

後漢の思想的環境の中で王充は「九虚三增」の各篇に、黄帝から堯・舜・文・武にいたる史実を検証し、その虚・増を指摘した。古典的古代と漢代を比較検討する中に史的価値の逆転の事実を提出したのである。この典籍批判の中に我々は少しく孔子批判も見てきた。問孔・刺孟各篇はこの線上に位置づけられる。孔・孟が尊崇した堯・舜の世界は当代（漢の世）と同等か、或いは劣るとすれば、古典的古代の理念を提供した、所謂、聖賢の經典も批判の対象となることは必然である。先に考察した芸増篇はこの前駆であつた。王充は後漢三代の王朝を太平、盛世とし、尚古批判を展開する。問孔・刺孟篇は、やがてこれに連なるものといえよう。猶おこの章で取り上げた非韓篇の分析と考察は、昭和四十九年に発表した論文に加筆したものである。当時の中国社会の一面を示しており、断ちがたく文章はそのままにした。



## 一 問孔篇について

前述したように、研究者は『論衡』問孔篇に大きな関心を寄せてきた。我が国では佐藤匡玄著『論衡の研究』に「付篇、第三章 王充の孔子批判」がある。<sup>(1)</sup>氏は「要するに、論衡、問孔の評価については、古來賛否両論があるが、しかしその何れにしても、それは王充の孔子に対する立場、就中、問孔篇に見える孔子批判の内容や趣旨を正しく理解した上で初めて判断せらるべき問題である。そのためには、何よりも先ず、問孔篇を徹底的に精読し検討する必要がある。然る上で、王充の孔子批判の真意を解明することが可能であろう」という。こうして問孔篇が指摘する十八項目の文章をすべて引用し、解釈している。鬼丸紀「王充『論衡』と『論語』——後漢の批判精神」は、問孔篇の提出した問題点を整理した論文である。<sup>(2)</sup>また松尾善弘『批孔論の系譜』に「問孔篇初探」の一文がある。<sup>(3)</sup>

先に九虚三増諸篇の文章、説話を精読、検討してきたが、ここでは屋上屋を架することを避け、重点のみを考察することにする。問孔篇の前文は王充『論衡』の基底となる疑古主義的視点の論拠となっている。諸先達の繰り返したがるが、これを引き、考察することにした。

(一) 世の儒学者は、師を信じて古を是とするを好み、以為く、聖賢の言う所は皆非なしとし、專精講習し、難問を知らず。夫れ賢聖筆を下し文を造るは、用意詳審なるも、尚おもた尽く実を得と謂うべからず。況や倉卒に言を吐くをや、安ぞ能く皆是ならん。皆是なる能わざるも、時人は難ざるを知らず。或いは是なるも意沈みて見難きも、時人は問うを知らず。案ずるに、聖賢の言も、上下相違うこと多く、其の文の前後、相伐つ者多きも、世の学者は知る能わざるなり。<sup>(4)</sup>

この冒頭の文章は、当時の儒学の徒の現状を記したものである。それは師への絶対的信頼（服従）と古典的時代へ

の憧憬、聖賢の言の絶対化の現状である。学者は精力を傾け講学するが、賢聖の文章は「皆無非」とし、難じ（譏り）問うことも許されない。たしかに賢聖の文章は用意周到、詳しく審かな表現であるが、すべてが真実を尽くしているとは言えない。ましてや突如の出来事に、即座に話す言葉は、なんでみな正しいと言えよう。正しいとは言えないのに、儒者は間違いだとなぜできない。或いは正しいのだが、深く真意が閉ざされていて難解であつても、問ひ質することもできない。また聖賢の語として尊重されるが、「上下相違うこと多く」、文章は「前後に矛盾（相伐）すること多い」と指摘する。定賢篇には「儒者とは、学の為す所なり。儒者は学ぶ……先師の業を伝え、口説を習い以て教え、……儒者は学を伝え、一言をも妄りにせず、先師の古語、今に到るも具に存す」という。「先師の業」「先師の古語」を伝授する、儒者の教授法を生き生きと伝えている。学生は師の言を一言一句たりとも聞き逃すまいとして、「專精講習」する。この中で質疑や論難は許されない。正説篇は「儒者は五経を説くも多くは其の実を失う。前儒は本末を見ず、空しく虚説を生じ、後儒は前師の言を信じ、旧に随い故を述ぶ」という。この「前儒は本末を見ず」の語は、問孔篇に經典の「上下相違い……前後相伐つ」とことと重なり、「後儒は前師の言を信じ、……」は、問孔篇の「師を信じて古を是とし……」と重なる。

（二）論者皆云う、孔門の徒、七十子の才は、今の儒に勝ると。此の言は妄なり。彼孔子に見えて師となし、聖人道を伝えるに必ず異才に授く。故に之れを殊と謂う。夫れ古人の才は、今人の才なり。今、之れを英傑と謂い、古は以て聖神と為す。故に謂う、七十子歴世有ること希なりと。当今をして孔子の師有らしめば、則ち斯の世の学者は、皆、顔、閔の徒なり。孔子無からしめば、則ち七十子の徒は、今の儒生なり。何を以て之れを驗せん。孔子に学ぶも極問する能わざるを以てなり。聖人の言は、尽く解する能わず。道を説き義を陳ぶるも、輒ち勅む能わず。輒ち勅む能わざれば、宜しく問うて以て之れを発すべし。解を尽くすこと能わざれば、宜しく

難じて以てこれを極むべし。臯陶道を帝舜の前に陳ぶるも、浅略未だ極まらず、禹之れを問難し、浅言復た深く、略指復た分かる。蓋し問難を起こすや、「此説」は、激せられて深切に、触せられて著明になりしなり。

「論者」とは当時の儒者であろう。「孔門の徒、七十子の才」は今儒に勝り、今儒を「英傑」とせば、古は「聖神」である。「七十子」は類希な人材である。論者のいう原始儒家と今の儒者の比較について、王充は論難する。当今、孔子のような大師が存したならば、斯の世の学者は、みな顔淵、閔子騫の徒である。孔子が存しなかつたら、「七十子の徒」は「今の儒生」と同じであるという。王充はこれを検証するとして、孔子に学ぶ門弟が「極問」（問いを極める）できなかつたことを指摘する。難問、極問が許されない。それは「信師」の一面でもある。師への盲信は、「後儒は前師の言を信じ、旧に随い故を述べ、辞語を滑習し……」（正説篇、既述）となり、「一言をも妄りにせず、先師の古語、今に至るも具に存す」（定賢篇、既述）となる。古も今も変化なく続く学問の伝承である。王充はこの学問教授と受容に懷疑の一石を投じたのである。「賢聖の言う所は皆非なし」（問孔篇）ということに「聖人の言は、尽く解する能わず。道を説き義を陳ぶるも、不能輒形」という。「不能輒形」の「形」は「勅」字の形近の譌であり、「敕」である。『説文解字』は「敕、誠也」とし、『方言』は「敕、備也」とする。黄暉『論衡校釈』はこの両説を併せ「蓋し告誡詳尽の意」とする。慎み戒めることが細やかに尽くされることをいう。「此説」は『淮南子』詮言訓、「要略」にいう。「詮言とは人事の指を譬類し、治乱の体を解喻する所以なり。微言の眇詮を差択し、至理の文を以て、過失の闕を補縫する者なり」と。

文章の意が通じなければ、「宜問以発之」、質問し解せぬところを明らかにすべし、という。さらに理解できないことがあれば、「宜難以極之」、問難し真意を極むべきであるという。王充は「問以発之」「難以極之」という例証を『尚書』臯陶謨の中に指摘する。「臯陶曰く、允に厥の徳を迪み、明を謨りて弼け諧えよと。禹曰く、愈り。如何ん

と。皐陶曰く、ああ、厥の身を慎みて修め、永きを思え。九族を悼く叙すれば、庶、明にして励み翼けん。邇くして遠くすべきは、茲に在りと。禹昌言を拝して曰く、愈りと（皐陶曰、允迪厥徳、謨明弼諧。禹曰、愈、如何。陶曰、都、慎厥身修、思永。惇叙九族、庶明勵翼、邇可遠、在茲。禹拜昌言曰、愈）。「允」は「まこと」、「迪」は「蹈む」、「厥」は「其」、古人の意。「謨」は「謀」、「弼」は「補弼」、「諧」は「ととのえる」。「愈」は「然」、「都」は感嘆詞、「翼」は「翼賛、たすけるの意」。舜帝の前での禹、伯夷、皐陶の会話である。『史記』夏本紀に「皐陶作士以理民。帝舜朝、禹、伯夷、皐陶相與語帝前。皐陶述其謀曰、信其道徳、謀明輔和。禹曰、然、如何。皐陶曰、於、慎其身脩、思長、敦序九族、衆明高翼、近可遠在已……」とあり、『尚書』・『史記』共に禹と皐陶の会話を載せる。皐陶のことばに禹が質問する。「浅略未極、禹問難之」といい、「浅言復深、略指復分」（吳承仕曰く、浅略の指、問難に因りて復た分明なるを謂う）という。この会話のように問、難により、説は深められ明解となる。論議の深まり、分明となることを指摘する。

（三）孔子、子游の弦歌するを笑うや、子游、前言を引き以て孔子を拒む。今より論語の文を案ずるに、孔子の言は、弦歌を笑うの辞の若きこと多く、弟子に子游の若きの難少なし。故に孔子の言は遂に結ばれて解けず。七子子の難ずる能わざるを以て、世の儒生、道の是非を実にする能わざるなり。<sup>二〇</sup>

「孔子笑子游之弦歌」の語は、『論語』陽貨篇の「子之武城、聞弦歌之声。夫子莞爾而笑曰、割雞焉用牛刀。子游対曰、昔者偃也、聞諸夫子。曰、君子学道、則愛人、小人学道、則易使也。子曰、二、三子、偃之言是也。前言戲之耳」による。朱子はいう。「弦は琴瑟なり。時に子游、武城の宰たり、礼楽を以て教えと為す。故に邑人は皆弦歌なり。〔夫子……牛刀〕莞爾は小笑の貌。蓋し之れを喜ぶなり。因りて言う、その小邑を治むるに、何ぞ必ずしも此の大道を用いんやと。〔子游対曰……使也〕君子、小人は位を以て之れを言う。子游の称する所は、蓋し夫子の常言

なり。言う、君子、小人は、皆以て学ばざるべからず。故に武城は小なりと雖も、亦た必ずや教うるに礼樂を以てす。「子曰……戲之耳」子游の篤信を嘉みし、又、以て門人の惑いを解かんとすなり。治に大小あり、而して其の之れを治むるに必ず礼樂を用う。則ち其の道を為すこと一なり。但だ衆人多く用うる能わず、而して子游独り之れを行う。故に夫子驟聞して、而して深く之れを喜ぶ。因りて其の言に反して以て之れを戲る。而して子游正を以て対う。故に復た其の言を是として、而して自ら其の戲れるを實にすなり」と。後世、朱子は孔子の言葉をきわめて善意に解している。

孔子の戲れの言に子游は「正を以て対え」、「前言を引き以て孔子をこばむ」。この「前言」は『論語』「昔、偃や諸れを夫子に聞けり。曰く、君子道を学べば、則ち人を愛し、小人道を学べば、使い易しと」の教えである。「道」とは、朱子のいう「武城は小なりと雖も必ずや教うるに礼樂を以てす」の「礼樂」である。貝塚茂樹は、「孔子は子游の居城にきて弦歌の声を耳にし、諺を引いて子游をからかつて、まじめに反論され、前言を取り消さねばならないことになった。孔子のこんな失敗談を平氣でのせているところが、『論語』である」という。<sup>(二二)</sup>この『論語』の一章を王充は「前言」との整合性の欠如と見る。『論語』の中での前後の整合性の欠如、または矛盾する言行は多くある。問孔篇の冒頭の一節に「賢聖の言、上下相違うこと多く、其の文前後相伐つもの多し」とある。この具体例の一つである。王充は「孔子之言、多笑弦歌之辞、弟子寡若子游之難」と指摘する。また門弟子が孔子の言の真意を問難できなかったが故に、「孔子之言遂結不解。以……不能難、世之儒生不能実道是非也」ということとなったと説く。次ぎに王充は学問の方法、其の在り方について説く。

(四) 凡そ学問の法は、才無しと為さず。師を距み、道の実義を核し、是非を証定するに難ければなり。問難の道は、必ずしも聖人に対するに生まれし時に及ぶには非ざるなり。世の解説し人に説く者は、必ずしも聖人教告

を須ち乃ち敢えて言うべきに非ざるなり。苟に曉解せざるの問有れば、孔子を追難するも、何ぞ義を傷わん。誠に聖業を伝うるの知有らば、孔子の説を伐つも、何ぞ理に逆わん。謂えらく孔子に問うの言、其の解せざるをを難ずるの文は、世間の弘才大知ならん。生れながらにして、能く答問解難の人は、必ず吾が難問の言を賢とせん。

黄暉『論衡校釈』は、「必将賢吾難問之言」を「私が孔子に難問したことは、来哲は必ずや善しとして称賛してくれるだろう」の意味だという。黄暉のこの解釈は、妥当であろう。しかし、この王充の思ひは、世俗に受け入れられることはなかった。学問とは何か。人間の才能の有る無しではない。師の言を鵜呑みにする、「後儒は前師の言を信じ、旧に随い故を述べ、辞語を滑習し……」（正説篇）ということでなく、師に抗弁して道義の実をただし、是非を証明することの難きにある（佐藤匡玄『論衡の研究』参照）。能力の問題ではなく、問難して真実を明らかにできなかったところにある。「問難」は聖人と同時代で有る無しではない。世の聖人の言を解釈し説く者は、直接、聖人の教告を須ち、敢えて言うことでもない。かりに、すっかりしない問題であれば、後世、孔子の語に質問したとしても、何も義を損なうことではない。誠に聖業を伝えんとする知があるならば、孔子に追難しても、何も理に逆らうことではない。おもうに、孔子に質問し、解決不能の文章について難問するのは、世の弘才大知の人である。後世、才能に恵まれ答問解難の人は、この「難問」の語をきくと喜んでくれるだろう。以上が王充の問孔篇著述の意である。前文の結びは『公羊伝』哀公十有四年伝の末尾「制春秋之義以俟後聖、以君子之為、亦有樂乎此也」の形を意識していると思われる。『公羊伝』は孔子の言として伝承される。王充はこの孔子の言を用い、これに問孔篇の意を託したのである。

## 二 問孔篇引『論語』の考察

問孔篇は『論語』の中から十八項を抜き出し、上下、前後相違い、相伐つ矛盾する文章を指摘し、問難する。黄暉『論衡校釈』問孔篇の冒頭に、胡適の書き込みがある。「此の篇は十七節に分かれ、はじめは総論で、（伐孔子）は罪ではないことを説明している。餘りの十六章は、たいへん精義がある」と評している。胡適は王充『論衡』中でも問孔篇に注目している。次ぎに問孔篇が抜き出し問難した『論語』章句と篇名を記そう。

- ① 孟懿子問孝。子曰、毋違。樊遲御。子告之曰、孟孫問孝於我。我对曰、毋違。樊遲曰、何謂也。子曰、生事之以礼、死葬之以礼、[祭之以礼]（為政）
- ② 孟武伯問孝。子曰、父母、唯其疾之憂（為政）
- ③ 孔子曰、富与貴、是人<sup>レ</sup>之所欲也。不以其道得之、不居也。貧与賤、是人<sup>レ</sup>之所惡也。不以其道得之、不去（里仁）
- ④ 孔子曰、公冶長可妻也。雖在縲紲之中、非其罪也。以其子妻之（公冶長）
- ⑤ 子謂子貢曰、汝与回也孰愈。曰、賜也何敢望回。回也聞一以知十、賜也聞一以知二。子曰、弗如也、吾与汝俱不如（公冶長）
- ⑥ 宰我昼寢。子曰、朽木不可彫也、糞土之牆不可朽也。於我与何誅。子曰、始吾於人也、聽其言而信其行。今吾於人也、聽其言而觀其行。於予、与改是（公冶長）
- ⑦ 子張問、令尹子文三仕為令尹、無喜色。三已之、無愠色。旧令尹之政、必以告新令尹。如何。子曰、忠矣。曰、仁矣乎。曰、未知、焉得仁（公冶長）

⑧ 哀公問弟子孰好學。孔子對曰、有顏回者、不遷怒、不貳過。不幸短命死矣。今也則亡。未聞好學者也（雍也）

⑨ 子見南子。子路不說。夫子矢之曰、予所否者、天厭之、天厭之（雍也）

⑩ 孔子曰、鳳鳥不至、河不出圖、吾已矣夫（子罕）

⑪ 子欲居九夷。或曰、陋、如之何。子曰、君子居之、何陋之有（子罕）

⑫ 孔子曰、賜不受命、而貨殖焉、億則屢中（先進）

⑬ 顏淵死、子曰、噫天喪予（先進）

⑭ 顏淵死、子哭之慟。門人曰、子慟矣。吾非斯人之慟、而誰為（先進）

⑮ 子貢問政。子曰、足食足兵、民信之矣。曰、必不得已而去、於斯三者何先。曰、去兵。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（顏淵）

⑯ 蘧伯玉使人於孔子。孔子曰、夫子何為乎。對曰、夫子欲寡其過而未能也。使者出。孔子曰、使乎使乎（憲問）

⑰ 佛肸召。子欲往。子路曰、昔者由也聞諸夫子。曰、親於其身為不善者、君子不入也。佛肸以中牟畔。子之往也、如之何。子曰、有是「言」也。不曰堅乎磨而不磷。不曰白乎、涅而不緇。吾豈匏瓜也哉。焉能繫而不食也（陽貨）

⑱ 公山弗擾以費畔。召。子欲往。子路曰、末如也已。何必公山氏之之也。子曰、夫召我者、而豈徒哉。如用我、吾其為東周乎（陽貨）

上記の『論語』篇章の引用と現行本とは語句に多少の違いはあるが、大きな異同はない。学から堯曰にいたる二



十篇の中、為政・里仁・公治長・雍也・子罕・先進・顔淵・憲問・陽貨の各篇から引用される。

①・②は「孝」を問う孟懿子と孟武伯、対する孔子の対応の相違についての問難である。孟懿子は「魯大夫、仲孫氏、名何忌」。孟武伯は「懿子之子、名蔑」（以上、集註）。孟懿子には「母違」、孟武伯には「父母唯其疾之憂」とした孔子の対応の違いを難する。御者、樊遲の問いがなければ、「母違之説」が「母違礼」と理解することは不可能であつたと難じている。孟武伯に「父母唯其疾之憂」と答えるならば、孟懿子に「唯水火之變乃違礼」と答えるべきである。「周公は小才に告ぐるには勅、大材には略」と伝える。この言に基づけば、樊遲は「大材」、孟懿子は「小才」であり、これに告げることは周公の志に違ふことである。「懿子の短を攻むるは、道理の宜を失う」のに、弟子が「難ぜざるは何ぞや」と論難する。王充は孔子の権力に対する対応としても、「俱孟氏也、權尊鈞道」である。「勅武伯而略懿子」であるのは、何故か理解できない（未曉其故）という。孟懿子に「礼に違ふこと母れ」と極言したとして「何害之有」といい、季氏の専横を糺明した「八佾之舞」（八佾）、「太山之旅祭」（同上）を上げ、季氏の権力に畏れることはなかったのに、孟懿子に対して極言を憚ったというのは何故か、「独り懿子に極言するの罪を畏るるは、何ぞや」と論難する。

孝倫理は礼教（儒教）主義秩序体制の尤も基底となる倫理であつた。地方の書館（教育機関）での幼児教育には欠かせぬ重要な教科であつた。その教材は『孝経』であつたが、その本は孔子の孝の教えにあつた。この基本となる孔子の教えに王充は問題を指摘する。

③は「富貴」と「貧賤」に関する孔子の言を問題とする。王充の運命論からいえば、「死生寿夭の命有り、貴賤貧富の命あり。……命貧賤に当たれば、富貴なりと雖も、猶お禍患に涉り「其の富貴を失い」、命富貴に当たれば、貧賤なりと雖も、猶お福善に逢い、「貧賤を離る」（命禄篇）ものである。王充はここでは「命」の語を用いず、この論

の不可解なことを論難する。「夫れ其の道を以て富貴を得ざれば、居らずと言うは、可なり。其の道を以て貧賤を得ずんば如何」といい、「是れ則ち道を以て貧賤を去るとは、如何。身を脩め道を行い、仕えて爵禄富貴を得、爵禄富貴を得れば、則ち貧賤を去るなり。其の道を以てせずして貧賤を去るとは、如何。はなはだ貧賤に苦しみ、起ちて姦盗と為り、貨財を積聚し、相官の秩を擅にす、是れ其の道を以てせずと為す」と、王充は解釈する。この解釈は妥当であろう。孔子の論理的矛盾について、孔門七十子は、何の問いもなく、後世の学者も問難をしない。これが「言意」「結」不解、而文不分」としていると指摘する。孔子が細かに説かず、弟子は質問しない、世俗（学者）が論難しないのは何故かと、王充は問う。

④は、公治長に娘を嫁がせたこと、なぜ妻したのか。南容（孟懿子の兄）に孔子の兄の娘を妻した時には、南容の賢なることを具に称賛しているのに、公治長については称えることがない、と論難する。

⑤は、子貢に顔回との能力の差異を問う文章である。包咸は、孔子が「吾と汝と俱に如かざるなり」というのは「子貢を慰めんとしたこと」であると説く。王充は「是れ顔淵を賢として、試みに以て子貢に問う」文章と解する。孔子の教えは「礼讓」である。「能く礼讓を以て国を為めんか。何か有らん。礼讓を以て国を為むる能わずんば、礼を如何せん」（里仁）とある。「礼」の効用を説く文章である。『論語』先進篇に孔子が子路・曾皙・冉有・公西華に各自の理想を語らせる一章がある。この中で孔子が子路の言に「国を為むるに礼を以てす、其の言讓らず。孔子之れを非とす」の語を王充は記す。「礼」の道は「讓」にある。謙讓を内実とする。孔子の語に対し礼讓をもって子貢は答える。顔淵の能力の差異の問いに、子貢は謙讓を示す。子貢自身、顔淵より上であっても「如かず」と答え、下でも「如かず」と答える。これは答えを誤魔化し師を欺くのではない。「礼讓之言、宜謙卑也」である。孔子は顔淵を「賢哉回也」（雍也）、「吾与回言、終日不違如愚」（為政）、「回也、其心三月不違仁」（雍也）と直に称している。こ

の一章だけわざわざ子貢に顔淵の賢を激賞させたのは何故か。漢代にはこの一章を「子貢の名が顔淵を凌いでいたので、抑制しようとした」（『論語義疏』皇侃疏引、繆播説）という解釈があった。王充はこの説を引く。顔淵より上に評価されるというのは子貢自らが求めたことではない。顔淵の才能が上であるならば「自ら服す」ことで、抑制の要はない。子貢の自覚がなければ、孔子が言っても自分を抑えようとしていると思うだけで、逆効果になると難ずる。

⑥は、「宰我昼寝」に対する孔子の激しい怒りを記した一章である。ここには胡適の「此の章、孔子を責めるのには、最も理がある」という書き込みがある。王充は「是れ宰予の昼寝を惡む」とする。王充は問う。「昼寝」は「小惡」であるが、「朽木、糞土」は、「敗毀し復た成るべからざる物」、「大惡」である。「小過」を責めるのに「大惡」を以てしは、どうして人を説得できるか、と。宰我の性が不善、最悪ならば、孔子門下の「四科（言語）」（先進）に上げるべきではない。「性、善」なのに孔子の惡むこと「太甚、過也」である。孔子は「人之不仁、疾之已甚、乱也」（泰伯）という。孔子が宰予を「疾」むことは、「可謂甚矣」であるという。さらに「春秋の義、毫毛の善を采り、纖介の惡を貶す」の語を引き、「毫毛を褒するに巨大を以てし、巨大を以て纖介を貶する」のは、「春秋の義」に照合しても、肯首できないと難ずる。「孔子、春秋を作るに、小を貶するに大を以てせず」と、だが宰予を非として、「大を以て細を惡む」のは、文と語を異にし、「前後相伐」を指摘し、人を承服させることはできないと難ずる。「宰我昼寝」章の後半は、これにより、孔子の人物判断が「言を聴いて、其の行を信じた」ことから「言を聴いて、其の行を觀る」ことに改めたことを記す。王充は問う。昼寝はそんなに重大な惡なのか。昼寝で人間の善惡は判断できるか。先にも上げたが、宰予は「孔門四科」に序せられ、「言語、宰我、子貢」（先進）と子貢の上に位する。性情怠惰であれば、琢磨できず、「四科」に上げられることはあり得ないと。まだ王充の問いは続く。人の見方、その方法はさまざまある。「行いを取れば、言を棄て、言を取れば、その行いを棄つ」も一つである。「力行」無くとも、

「言語」はある。得意の「言語」を用いることも無欠ではないが一つの方法である。「備わらんことを人に求むることと母れ」（微子）とは、孔子が周公の語として引くことばである。「聽其言、觀其行、言行相応」を賢とするというのは、完全無欠の人を求めることである。「毋求備於一人」（微子）という周公、これを重んじた孔子の意と相反すると、難ずる。人材登用、人間の見方については『論衡』答佞篇に詳細である。

⑦は、子張が令尹子文の出处進退について批評を求め、孔子の応答を記す章である。「令尹」は官名、楚の上卿の執政者。姓は鬬。名は穀、字は於菟。この応答について朱子は「其の人と為り（子文）は、喜怒を形わざず。物我に間なし。其の国有るを知るも、其の身有るを知らず。其の忠、盛んなり。故に子張は其の仁なるを疑えり。然れども其の三仕三已にして新令尹に告ぐる所以のものは、未だ其の皆、天理に出でて人欲の私する無きを知らざるなり。是を以て夫子は但だ其の忠なるを許すも、未だ仁なるを許さざるなり」（論語集註）と解する。「忠矣」とし、「仁矣乎」の問いに「未知、焉得仁」（公治長）と答える。「未知」とは何か。王充は、『春秋左氏伝』僖公二十三年伝の「秋、楚成得臣（子玉）、帥師伐陳、……子文以為之功、使為令尹」や僖公二十八年伝の「楚子……使子玉去宋、曰、無從晉師。……子玉使伯棼請戰、……王怒、少与之師、……楚師敗績」を史料にして、「子文曾舉楚子玉代己位、而伐宋以百乘、敗而喪其衆、不知如此、安得為仁」（問孔篇）という。言うまでもなく「仁」は孔子の最大の徳目であった。王充がこれを取り上げ、問難したのは、これを十分に知悉していたからである。黄暉はこれを解説している。「仁」は孔子哲学の中心であり、「智」でなければ「仁」ということはできない。『大戴礼』四代篇に「知は仁の実」というのは、この意である。狭義の「仁者は人を愛す」ということではない。子張が「仁」を問うに、孔子は恭、寛、信、敏、恵を天下に行うことができれば、「仁」であると答え（陽貨）ている。敏は則ち功であり、義は即ち智である。仲任は「智と仁とは相干せざるなり（無関係である）」という。李充（皇侃『論語義疏』引）は「子玉

の敗は、子文の挙ぐるにあり、挙げて以て国を敗するは、智と謂うべからず。夫の人の子を賊うは、仁と謂うべからず」という。『中論』（漢、徐幹著）智行篇に「或るひと曰く、然らば則ち仲尼の未だ知あらず、焉ぞ仁なるを得んや、というは、乃ち仁を高しとせんか。何の謂いぞやと。対えて曰く、仁は固より大なり。然らば則ち仲尼も亦た激する所あり。然れども小智を専らにするの謂に非ざるなり。……」と。李充や『中論』は、ならびに「仁」と「智」を分けているが、「知は仁の実と為す」の意味は、混乱している。思うに漢人はその読みを伝えるだけで、孔子がいう「仁」の意味は、ながいこと不明であつた。だから仲任のこの「難」があるのだ。『集解』に孔（安国）曰く「但だ其の忠の事を聞くも、未だ其の仁なるを知らざるなり」とし、則ち「知」は讀みて字の如しとするに至る。思うに魏晋の人は仲任の此の難を觀て、孔子の言を信じながら、やはり齟齬していることから、そこでその読みをあらため彌縫した。だが、實際は誣くことになつた。一説に孔注は魏晋の時代に出たと謂うのは、信であろうと。黄暉は問孔篇解釈だけではなく、王充の論難が「孔注」の文章を生み出したとし、公安国注の魏晋の成立説を信とする見解を表明する。王充は「知」と「仁」を無関係であると論ずる。それだけではない仁・義・礼・智・信は五常として独立してあると説く。

問うて曰く、子文の子玉を挙ぐるは、人を知らざるなり。智と仁とは、相干せざるなり。不知の性あるも、何ぞ仁を為すの行を妨げんや。五常の道は、仁・義・礼・智・信なり。五者は各々別れ、相須ちては成らず。故に智人あり、仁人なる者あり、礼人あり、義人なる者あり。人の信ある者は、未だ必ずしも智ならず、智者は未だ必ずしも仁ならず。仁者は未だ必ずしも礼ならず、礼者は未だ必ずしも義ならず。子文の智は子玉に蔽わるるも、其の仁何ぞ毀たん。仁焉にか得ること不可なりと謂わんやと。<sup>二四</sup>

「仁」とは何か。王充は「忠」とは「人に厚きこと」とする。「人に厚きこと」は「仁」であるという。『論語』里

仁篇の「過ちを觀れば斯に仁を知る」（子曰く、人の過つや、各々其の党に於いてす。過ちを觀れば斯に仁を知る。）を資料に取り上げる。朱子『論語集註』は「程子曰く、人の過ちは、各々其の類に於いてす。君子は常に厚きに失し、小人は常に薄きに失す。君子は愛に過ぎ、小人は忍に過ぐ。尹氏曰く、此に於いて之れを觀れば、則ち仁不仁知るべし」と。朱子は「各於其党」の「党」を「類」とする。貝塚論語は「郷党」の「党」とする。「党類」と見れば、君子、小人の党類を意味することになる。君子は愛情過多となり、小人は酷薄過多となる。これによれば、子文は愛情過多、忠に厚い、厚人であり、「仁の実ある」者となる。孔子が「忠」であるが「仁」ではないと謂うのは、「是れ父母は二親にあらず、配正は夫婦に非ずと謂うなり」と論難する。

⑧は『論語』雍也篇の「哀公問う、弟子孰か学を好むと謂（為）すと。孔子对えて曰く、顔回なる者あり、怒りを遷さず、過ちを忒せず、不幸短命にして死せり。今や則ち亡し、未だ学を好む者を聞かざるなり」の章である。王充が問題とするのは「不幸短命」の「命」の語である。雍也篇は伯牛を見舞う孔子のことばがある。「伯牛疾いあり。子之れを問う。牖より其の手を執りて曰く、之れ亡し、命なるかな。斯の人にして、斯の疾あり。この人にしてこの疾あり」と。文中の「之れ亡し、命なるかな」（亡之命矣夫）であるが、『亡』は読みて有無の『無』、『之』は『其』なりと『経伝釈詞』に見ゆ」と。「無其命矣夫」の意。黄暉は漢儒の旧説であるとする。王充は「今惡疾あり、故に命無し（無命）」というとし、「短命」というのも「無命」というべきであると説く。「一死（顔回）一病（伯牛）、皆痛みて「命」というも、稟くる所異ならざるに、文語同じからざるは、未だその故に曉かならざるなり」と。また、哀公の性質が「遷怒貳過」であつたが故に、孔子は顔回を引き合いに出して、哀公の短所を指摘したのだという。当時の論語解釈を踏襲したものと黄暉は注する。また、『論衡』幸偶篇に「孔子の門徒七十有餘、顔回、蚤夭す。孔子曰く、不幸短命にして死せりと。短命、不幸と称するは、則ち、長命なる者は幸なり。短命なる者

は不幸なり。聖賢の道は、仁義の業を講ず、宜しく福祐を蒙るべきに、伯牛に疾あり、亦復た顔回の類、俱に不幸なり」とある。篇の冒頭に「凡そ人の操行は賢あり愚あり。禍福に遭うに及ぶに、幸あり不幸あり。……」という。また「人物は性を受けるに厚薄あるなり。俱に道徳を行うも、禍福均からず。並びに仁義を為すも、利害は同じからず」と。顔回の「短命」も伯牛の「無命」も俱に賦与された「命」である。「命」は「天」と深く関わる。

⑨は『論語』雍也篇の「孔子、南子に見ゆ。子路説ばず。子曰く、「夫子之れに矢いて曰く」予、鄙とする所の者は、天之れを厭せん、天之れを厭せん」の章である。この章の問題は「天」である。南子は衛靈公の夫人であり、孔子を招いた。子路が説ばなかったのは、孔子を淫乱と思ったからである。孔子は誤解としている。「我が為す所、鄙陋ならば、天我を厭殺せん」と。「至誠自ら子路に負かざるを誓う」ことばである。王充は問う。孔子が自ら力説したとしても、どうして誤解を解くことができるのか。世人に鄙陋の行いがあり、天が厭殺したことを、引き合いにして誓うならば、子路はこれ聞き、孔子の解を信じることができよう。だが、いまだ曾って天に厭殺された者はない。天之れを厭せんと曰うも、子路はどうして信じられようか。今、未曾有の禍を引き、子路に誓ったとしても、子路はこれを理解し信用できまい。「天」をどう解するか。中国思想上、重大な問題である。子路は「由也升堂、未入於室」（先進篇）といわれたように、「道に入ること浅き」者であるが、事が実を知っており、事は実ではないのに、孔子が誓っても、子路には解せないことである。王充は「死生命あり、富貴は天に在り」（顔淵篇）を引く。「司馬牛憂曰、人皆有兄弟。我独亡。子夏曰、商聞之矣。死生有命、富貴在天。君子敬而無失、与人恭而有礼、四海之内、皆為兄弟也。君子何患乎無兄弟也」（顔淵篇）である。王充の運命論の論理的基底には、この『論語』のことば、「死生有命、富貴在天」が響いている。問孔篇ではこの語を前提として「此の若くんば、人の死生は自ずから長短有り、操行の善惡に在らざるなり」という。顔淵が蚤死したことを、孔子は「短命」という。短命夭死の人は、必

ず邪行の結果とは限らない。寿夭の命の長短と操行の善惡とは無関係である。子路は浅学であるが、孔子の教えから「死生の実」を知っていた。「予所鄙者、天厭之」（予、鄙とする所の者は、天之れを厭せん）と誓うが、「死生、命あり」との孔子のことばから、この誓いは信用できない。孔子が弁解しても、「終不解」（終に解せず）、解し得ずに終わる。孔子が子路の疑惑に先例も引かず、ただ「天厭之」というのは、俗人が嫌疑を解くのに「天の祝詛」を引き、誓うのと、どこが違うのかと問難する。

⑩は「鳳鳥至らず、河は図を出さず、吾れ已んぬるかな」（子罕篇）である。黄暉は『易坤鑿度』の「仲尼偶筮其命、得旅、泣曰、天也、命也、鳳鳥不来、河無図至。嗚呼、天命之也。嘆訖、而後息志」を引く。『緯書集成』上海戸古籍出版社、安居香山、中村璋八編『緯書集成』に異なり、文章に省略がある。『緯書集成』は占筮して「旅」の卦を得る。「旅」卦は羈旅、旅することである。孔子は益あらんことを商瞿氏に請う。（商瞿氏）曰く、「子は聖智あるも、位無し」と。孔子泣きて曰く、「天なるかな、命なるかな……」と。省略部分は黄暉の引く文章。王充と同時代の解釈と見られる。また「夫子自ら王ならざるを傷むなり」という。『漢書』董仲舒伝は「此の物を致すべくも、身は卑賤にして致すを得ざるを悲しむ」と記す。「己れ王なれば太平を致す。太平なれば、則ち鳳鳥至り、河図を出だす。今王たるを得ず、故に瑞応至らず。心に悲しみ自ら傷むが、故に吾已んぬるかなと曰う」（問孔篇）と。『論語』の文章は太平の世と瑞祥の出現に関わるものである。孔子は智あるも位なき現実に対し自らを悲傷する。これを「天命」として慨嘆する。王充は「瑞応」論議を展開する。「鳳鳥河図」が「太平」に拠るとしても、「五帝三王、皆、太平を致すも、其の瑞応を案ずるに、皆、鳳鳥を必然の瑞と為さず。太平に於いて鳳鳥は未必然の応と為す」ものである。聖人孔子でも「未だ必ずしも然らざる（未必然）を思い以て自ら傷めども、終に応ぜざるなり」と王充は問難する。未必然の瑞応を思い、自ら傷んだとしても、なんの解決にもならないのである。一説に、



「孔子は自ら王たるを得ざるを傷まず、時に明王無きが故に、己れの用いられざるを傷むなり。鳳鳥河図は明王の瑞なり。瑞応の至らざるは、時に明王存せず、己れ遂に用いられざるなり」とある。この説は邢昺、張栻に受け継がれている。この説に対しても王充は論難するが省略する。瑞応の問題は王充の頌漢論、講瑞、指瑞篇に詳細に示されることになる。

⑪は「子、九夷に居らんと欲す。或ひと曰く、陋なり、之れを如何せんと。子曰く、君子之れに居らば、何の陋なることか、之れ有らんと」（子罕篇）である。この章の解釈に「孔子道の中国に行われざるを疾み、志（悲）恨失意し、故に九夷に之かんと欲するなり」とあるは、皇侃の『義疏』の意と同じ。一説に「或ひと之れを難じて曰く、夷狄の鄙陋にして礼儀無し、之れを如何せんと。孔子曰く、君子之れに居るに、何の陋なることか之れ有らんと」とある。この意は「君子の道を以て、居りて之れに教うるに、何すれぞ陋ならんやと言う」とする。この孔子のことばに王充はかなりの語を用い論難する。「君子の道」、「衣服の制」は夷狄に通ぜずという、王充の夷狄観が示される。詳細は省略する。一点は、「中国すら且つ行われず、安にか能く夷狄に行われん」、「夷狄の君あるも、諸夏の亡きに若かず」（八佾篇）により、「易きに行う能わざるに、能く難きに行われんや」と難じ、最後には厳しい批判で結ぶ。「実は往くを欲せざるも、志（悲）動き言を發す、是れ譌言なり」と。子羔を費の宰とした子路との問答（子路篇）で孔子は「是が故に夫の佞者を惡む」と批判した。不可なるを知りつつも、ことば巧みにいい繕うとする子路を「佞者」とした。「九夷に之く」ことの不可なるを知りつつ、人の諫めを拒絶し「何陋之有」とする孔子も「佞者」と同じ、と問難する。

⑫は「子曰く、回や其れ庶からんか。屢々空し。賜（子貢）は命を受けずして貨殖す。億れば則ち屢々中る」（先進篇）による。「億」は「意」、朱子は「意度」、思量すること。「はかる」の意とする。王充は「賜は命を受けずして

貨殖す。億れば則ち屢々中る」の「不受命」を問う。「何をか命を受けずと謂うや」と。説きていう。「当に富むべきの命を受けず、自ら術知を以て数々億りて時に中るなり」と。この「不受命」については『論衡』率性、知実篇にも考察がある。先ず問孔・率性・実知の各篇を見よう。

（一）夫れ人の富貴は天命に在りや。人知に在りや。如し天命に在らば、知術もて之れを求むれど得る能わず。如し人に在らば、孔子何為れぞ、死生 命有り、富貴 天に在りと言うや。夫れ富は命を受けずして、自ら術を知るを之れを得と謂わば、貴も亦た命を受けずして、自ら努力を以て之れを求むべし。世に貴命を受けずして、自ら貴を得る無く、亦た富命を受けずして、自ら富を得る者無し。成事に、孔子は貴なるを得ず。周流に应聘し、行きて諸侯に説くも、智窮まり策困しむ。還りて詩書を定むるも、望み絶え冀うなく、「已矣夫」（鳳鳥河図の嘆）と称す。自ら貴命なく周流するも補益なきを知るなり。孔子は己れ貴命を受けず、周流し之れを求むるも得る能わざるを知り、而して賜は富命を受けずして、術知を以て富を得と謂うは、言行 相違ひ、未だ其の故を曉らざるなりと。<sup>二五</sup>

（二）「賜は命を受けずして、貨殖す」と。賜は本と天の富命を受けずして貨殖す。貨財積聚し、世の富人となる所以の者は、貨殖の術を得ればなり。夫れ其の術を得れば、命を受けずと雖も、猶お益々饒富するは、性悪の人も、亦た天の善性を稟けずとも、聖人の教えを得て、志行變化するがごとし。世に称す、利剣に千金の価ありと。棠谿、魚腸の属、龍泉、太阿の輩も、其の本鋌は、山中の恒鐵なり。冶工鍛鍊せば、成りて銛利と為る。：夫れ鐵石の天然すら、尚お鍛鍊を為す者は、故質を變易す、況や人は五常の性を含むをや。<sup>二六</sup>

（三）孔子曰く、「賜は命を受けずして、貨殖す。億れば則ち屢々中る」と。子貢の居積を善くし、貴賤の期を億り、数々其の時を得、故に貨殖多く、富陶朱に比するを罪するなり。然らば則ち聖人 先知するや、子貢億

りて数々中るの類なり。聖人は象兆に拠り、物類を原ね、億りて之れを得。其の変を見ては物に名づくるは、博學にして之れを識ればなり。商に巧みにして意を善くし、広く見て多くを記し、微より較を見ること、之れを今に揅りて千載を睹るが若し。所謂、智は淵海の如し。孔子 竅を見て微を睹、思慮洞達、材智兼倍なるも、彊力倦まず、倫等を超踰す。

（一）は賦与された命と行為について説く。「賜は富命を受けざるも、しかも術知を以て富をうる」ことを責めるが、孔子は「貴命」を受けず、周流し求めたが用いられなかった。諸侯に説いて回ったが、「智窮策困」した。「貴命」を受けてはいないと知りつつ、周流し求めたという行動。「富貴は天にあり」という孔子の「言」と「行」は矛盾すること説く。子貢は「富命」を受けずに「貨殖」する、孔子はこれを非難する。ところが孔子は「貴命」を受けずに諸侯に遊説し、受け入れられなかった。王充はこれを問難したのである。問孔篇は「或曰く、子貢の短を攻めんと欲せしなり」とする一説を上げる。「子貢は道德を好まずして、徒に貨殖を好むが、故に其の短を攻め、窮服せしめて其の行節を更めしめんと欲し」たのだという。この解釈は『論語集解』説と同じである（黄暉注）という。この説に対して、王充は子貢の短所を「賜は道德を好まずして、貨殖す」というべきであつて、「不受命」といい、まへの「富貴在天」ということばに違反することはなかったと論難する。問孔篇は「富・貴の命」を受けるか否か、定命の絶対性を説くが、（二）の率性篇では、富貴の命を稟受せずとも、「貴」や「富」になることは可能であると説く。「貨殖」の術を知れば、富者になれるという。その例が子貢の「貨殖」である。「知術」により変更が可能である。性悪の人でも、聖人の教えを受けて志行が変化するのと同じであるという。山中の恒鐵が冶工の鍛錬により名刀になると同じである。王充は「天道に真偽あり」（率性篇）という。「真なる者は自ずと天と相応ず。偽なる者は人、知巧を加うれば、亦た真者と以て異なること無し」（同上）ともいう。（三）は子貢の貨殖の術を「聖人の先知」にたと

える。「聖人は象兆に拠り、物類を原ね、意うて之れを得る。その名物の変を見、博学にして之れを知る。商に巧みにして意を善くし、広く見て多く記す。……之れを今に探りて千載を睹るがごとく、所謂、智は淵海の如し」と。これが聖人の智である。「商に巧みな」者の「貨殖」の術もこれに類似すると王充はいう。

⑬・⑭は顔淵の死を巡ってである。⑬は『論語』先進篇「顔淵死す。子曰く、噫あ、天予を喪ぼせり、天予を喪ぼせり」、⑭は同じく先進篇「顔淵死す。子之れを哭して慟す。従者曰く、子慟せりと。曰く慟すること有りしか。夫の人の為に慟するに非ずして、誰が為にせんと」の章句である。⑬は孔子の「天」の意識の一端を示している。有意識、神秘的な天、天神論議の誤りを指摘する。この解釈として「此れ言う、人將に起たんとすれば、天之れに輔を与え、人將に廢せんとすれば、天其の佑を奪うと。孔子に四友あり、因りて起たんと欲す。顔淵 早夭す、故に曰く、天予を喪せりと」という。孔子の「四友」とは、顔淵・子貢・子張・子路を指す。この解釈に王充は反論を展開する。偶会篇に「顔淵死す。孔子曰く、天予を喪せりと。子路死す。子曰く、天予を祝（斲）てり」と。『公羊伝』哀公十四年伝、何休注に「天生顔淵子路為夫子補佐、皆死者、天將亡夫子之証」とある。王充は問う。「顔淵の死するは、孔子王たらざれば、天之れを奪いしか。不幸短命にして、自ら死を為すか。短命不幸なれば、死せざるを得ず。孔子王たりと雖も、猶お生かすを得ず。輔の人に於けるは、猶お杖の疾を扶くるがごときなり。人に病あれば、杖を須ちて行くも、如し杖を斬り本短きを得なば、天、病人をして行くを得ざらしむと謂うべきか。……夫れ顔淵の短命なるは、猶お杖の短き度のごときなり」と。「短度」の「度」は「尺度」、長さの度合いをいう。短命を「短度」と同意とすれば、決定づけられ変更不可能の「命」と「度」は同じ意味の範疇に属する語となる。桓譚は命を「度」と表現している。孔子が「天喪予」というのは、顔淵が賢者であつたからである。しかし「賢者は未だ必ずしも輔たらざるは、猶お聖人の未だ必ずしも命を受けざるがごとし。……何となれば則ち禄命、骨法は、才と異なればなり」

と。「禄命」「骨法」は王充の運命論の用語である。「禄命」は「貴富に命禄あり、賢哲と并慧に在らず」、「故に貴賤は命にあり、智愚に在らず。貧富は禄にあり、頑慧に在らざる」（命禄篇）ものであり、「骨法」は「人、命を天に稟けなば、則ち表候、体に見わる。表候を察し以て命を知るは、猶お斗斛を察し以て命を知るがごとし。表候とは骨法の謂いなり」（骨相篇）とある。「才と異なる」とは「命」は「賢愚」、「善悪」とは無関係の意。顔淵の「生」は必ずしも「輔」としてではない。その「死」も必ずしも「喪」ではない。孔子は何を根拠に「天喪予」と嘆いたのかと、問難する。

⑭は死者を悼む「礼」の問題である。王充は孔子の対応が礼に反していることを問難にする。その一例に顔淵や子の鯉（伯魚）の葬について「鯉は子なり。顔淵は他姓なり。子の死すら且つ礼あらず。況や他姓の人を礼するをや」と論難する。この論証は省略する。

⑮は『論語』顔淵篇「子貢、政を問う。子曰く、食を足らしめ、兵を足らしめ、民之れを信にす、と。子貢曰く、必ず已むを得ずして去らば、斯の三者に於いて何をか先にせん、と。曰く、兵を去らん、と。子貢曰く、必ず已むを得ずして去らば、斯の二者に於いて何をか先にせん、と。曰く、食を去らん。古より皆死するあり。民信なくんば立たず」の章句である。孔子は「信」を最も重んじた。王充はこれを非現実的であると批判する。「国を治むるに食無からしむれば、民餓えて礼義を棄つ。礼義棄てらるれば、信安にか立つ所あらん」と。『管子』牧民篇「倉廩実ちて礼節を知り、衣食足りて榮辱を知る」を引き、「讓は余り有るに生じ、争いは足らざるに生ず」と論難する。治期篇は同じく『管子』を引き、「穀足り食多ければ、礼義の心生ず……礼義の行は、穀の足るに在り。……世の乱を為す所以の者は、賊盜衆多、兵革並び起こり、民礼義を棄て、その上に負畔するを以てせざらんや。此の若き者は、穀食乏絶し、饑寒忍ぶ能わざるに由る」という。問孔篇は治期篇と同様に「食」の充足を礼讓の前提にする。春秋時代、

楚と宋の戦いで、宋の城では餓えに苦しみ、「子を易えて之れを食らい、析骸して之れを炊ぐ」状況となった。「口餓えて食せざれば、恩義を顧みるに暇あらず。……饑餓には信を棄て、子を以て食と為す……、食を去り信を存せんとす、信を為さんと欲すと雖も、信は立たざるなり」と問難する。また『論語』子路篇に孔子と冉子との問答を引く。子路篇には、冉子に「富」から「教」（徳）への順を説いている。子貢には「信」を説き、冉子には先ずは「富」を説く。「二子教えを殊にし、尚ぶ所、同じからず。孔子の国を為めんとする、意何ぞ定まらんや」と、王充は論難する。

⑯は蘧伯玉の使者と応対した孔子のことばである。孔子は使者に「夫子何をか為す」と蘧伯玉のことを問う。対して使者は「夫子は其の過ちを寡くせんと欲するも、未だ能わざるなり」と答えた。使者が退出した後、孔子は「使ならんや、使ならんや」と非難した。孔子はなぜ「使乎、使乎」と「非」としたか。王充の論難は省略する。

⑰・⑱は孔子の仕官への意欲とこれを非難した子路との問答である。⑰は佛肸の招聘に応じようとした孔子と、これを悦ばぬ子路との問答。⑱は公山弗擾の招聘に応じようとした孔子と、これを「末如也已。何必公山氏之也」と否定する子路との問答である。王充は子路の非難に止まらず、問孔篇に「言、上下多相違、其文前後多相伐者」（問孔篇、既述）という事実を白日の下にさらけ出す。仕官を切望した孔子と、これを止めようとする子路の姿、さらに批判を展開する王充。その論の基底には運命論が存在した。

### 三 刺孟篇の運命論批判について

「操行に常賢あれど、仕宦には常遇なし。賢不賢は才なり。遇不遇は時なり」とか、「賢聖の臣を以て、治を為さ

んと欲するの君に遭うも、終には遇せざる有り。孔子・孟軻是れなり」（逢遇篇）といい、また「凡そ人の遇偶、及び累害に遭うは、皆、命に由るなり」（命禄篇）という。これが王充の運命論である。王充の運命論的視点が問孔篇の重要な部分を占める。孔子が抱き続けた畏天思想は、顔淵の死を悼み、慟哭する中に、また伯牛の悪疾を見舞うことば「それ命亡きかな」に認められる。王充はこれを批判したのである。孔子は「天」「命」を嘆き、悼んだ。佐藤匡玄著『論衡の研究』は『論語』の中で「天」は十三例、うち十例までは主宰者的至上神、三例は物理的自然現象としての天を指すかと思われる、と指摘する。天、命に関する論議は刺孟篇にも重要な位置を占める。次に『論衡』の篇次の順を変え刺孟篇について簡潔に記すことにする。先ず刺孟篇が批判した『孟子』書の篇と引用の一部を示そう。

- ① 孟子見梁惠王。王曰、叟不遠千里而來、將何以利吾國乎（梁惠王上）
- ② 齊王問時子、我欲中國而授孟子室、養弟子以萬鍾、使諸大夫國人皆所矜式。子盍為我言之（公孫丑下）
- ③ 陳臻問曰、於齊、王餽兼金一百鎰而不受。於宋、婦七十鎰而受、於薛、婦五十鎰而受取（同上）
- ④ 彭更問曰、後車數十乘、從者數百人、以伝食於諸侯、不亦泰乎（滕文公下）
- ⑤ 沈同以其私問曰、燕可伐与。孟子曰、可。子嚮不得与人燕、子之不得受燕於子嚮。有士於此而子悅之（公孫丑下）
- ⑥ 公孫丑問曰、敢問夫子惡乎長。孟子曰、我知言。又問、何謂知言。曰、諛辭知其所蔽、淫辭知其所陷……（公孫丑上）
- ⑦ 「孟子在魯、魯平公欲見之。嬖人臧倉毀孟子、止平公。樂正子以告。」曰、行或使之、止或尼之。行止非人所能也。予之不遇魯侯、天也（梁惠王下）

⑧ 孟子去斉、充虞塗問曰、夫子若不豫色然。前日虞聞諸夫子曰、君子不怨天、不尤人。曰、彼一時也、此一時也。五百年必有王者興、其間必有名世者矣（公孫丑下）

⑨ 彭更問曰、士無事而食可乎。孟子曰、不通功易事、以羨補不足、則農有餘粟、女有餘布。子如通之、則梓匠輪輿、皆得食於子（滕文公下）

⑩ 匡章子曰、陳仲子豈不誠廉士乎。居於於陵、三日不食、耳無聞、目無見也。井上有李、蟻食其者過半、扶服往將食之、三咽、然後耳有聞、目有見也（同上）

⑪ 孟子曰、莫非天命也。順受其正。是故知命者、不立乎巖牆之下。尽其道而死者、為正命也。桎梏而死者、非正命也（尽心下）

上記の①から⑪までの文章中、②③④を一つにまとめ、⑤⑥を一つにし、刺孟篇を八章に分けるのが通例である。<sup>二九</sup>①は梁惠王章句上の冒頭の一節、孟子思想の中心となる王道論である。「將に何を以て吾が国を利せんとするや」との問いに、孟子は「仁義あるのみ、何ぞ必ず利を曰わん」と批判する。梁惠王の「利」の求めに対し、「仁義あるのみ」と答える。王充が問題にするのは「利」の意味である。王充は「安吉の利」と「貨財の利」を想定する。恵王がいずれの「利」を求めたか不明のまま、「貨財の利」として問答を始める孟子は、道理の実を失うと王充はいう。

②・③・④を一纏めにするのは孟子の俸禄（利）に関する内容からである。②は孟子を斉の諸卿と同じ待遇、「万鍾」を与えるとする。③は斉では「兼金一百」を受けず、宋では「七十鎰」を受け、薛では「五十鎰」を受けた矛盾の指摘である。共に「利」と関係する。④は孟子の遊説が「後車数十乗」に「従者数百人」を率いて諸侯に寄食する事、孟子一門が「伝食」することの指摘である。これもまた「利」である。王充は②について「夫れ孟子の十万を辞するは、謙讓の理を失う」とし、③・④を「今十万を受くるは其の道に非ずと曰わずして、己れは富貴を貪らずと曰



うは、謙讓を失う……」と批判する。「謙讓」は「礼」の重要な道德行為である。孟子は「禄利」に対して「謙讓の理」を失っているというのである。このように見れば、②・③・④は共に①の「貨財」の利に連なる論議となる。①に「仁義あるのみ」として王道を説くが、②・③・④と禄利を論じるのは矛盾する。王充はこれを問題視しているものと思われる。

⑤は沈同（齊大臣）が「燕伐つべきか」との問いに、孟子は「伐つべし」と答え、齊人が燕を伐つ。後にある人が、齊に勧めて燕を伐たせたという真偽を問う。孟子は、沈同の問いに「伐つべし」とは言ったが、沈同に「伐つべし」とは言っていない。もし沈同が「孰か以て伐つべき」と問うならば、「天吏」であれば「伐つべし」と応えたであらうという。「天吏」とは天命を奉じて討伐する者の意である。王充はこの問答を問題にする。孟子は沈同の問いの中に、私意あることを理解できずに即座に応答した。孟子は言葉の真実を見抜けなかったのだと王充はいう。⑥は孟子が言葉の本質を見抜く力を説く章句である。孟子はいう。「我、言を知る」とし、「諛辞」「淫辞」「邪辞」「遁辞」の言を説く。孟子の説に対し、王充は孟子は言を知る者とする。であるならば、言の引き起こす禍い、その極みの害を知るはずである。従つて沈同の問いを聞き、その措辞の示す方向を知っている。その極みが禍害であることも知っていたとする。「言を知る」という孟子の自負は、⑤・⑥のなかで馬脚を露呈する。

王充は「孟子有た云う。民挙く安からん。王、庶幾くは諸れを改めよや。予は日々之れを望まん」（孟子有云、民挙安。王庶幾改諸。予日望之）の三句を示している。黄暉はこの三句は、「前文を復述し、孟子の原書を引くに非ず。下文、孟子の去る所の王、及び、去りて三日晝に宿すの事は、公孫丑篇、孟子斉を去り、晝に宿すの章に見ゆ。朝せざる所の王、及び、朝せずして、景丑氏に宿すの事は、公孫丑篇、孟子將に王に朝せんとすの章に見ゆ。仲任は前後の両事を合し、以て孟子の行操乖違するを見さんとす……」と述べ、細かな論証の上に、文章の脱文を指摘す

る。王充は「何ぞ孟子の操、前後同じからず、王の為にする所以の、終始一ならざるや」と論評する。『孟子』公孫丑章句下に「王如用予、則豈徒齊民安。天下民舉安。王庶幾改之。予日望之」とある。王充はこの文章に、孟子の後の言動をも含ませているのであろう。王充は孟子の王に対する行操乖違を指摘するが、仕官の遇不遇は命時、禄命にあることは先刻承知のはずである。孟子が齊に仕官できなかつたのは「命」である。⑦は魯の平公が孟子に会おうとし、臧倉に止められ中止したとことを、弟子の樂正子が孟子に告げる。孟子はいう、「行くも之れを使むるあり、止まるも之れを尼むる或り、行、止は人の能くする所に非ざるなり。予の魯侯に遇わざるは、天なり」と。王充はこの「天」なりとする孟子のことばに反応する。「前に魯に不遇にして、後に齊に不遇なるは、以て異なることなし。前は之れを天に帰し、今、之れを王に帰するは、孟子の論称、竟に何の定めかあらん」と。これらはともに「天命の不遇にして、人の能くする所に非ざる」ことである。「天」に帰するならば、「晝」に三宿し、待つことはなかつた。この王充の非難に或人は曰う、「初め去るに未だ以て天命を定むべからざるなり。冀わくは三日の間に、王また之れを追わんことを。天の命、或いは時に三日の間に在り。故に可なり」と。これに対し、もしも天命が三日の間にあり、魯の平公がこの三日の間に臧倉の意見を棄てて樂正子の言に従い、孟子を謁見するとすれば孟子が「魯侯にに遇わざるは、天なり」と「天」に帰したのは、あまりにも早かつたのではないか。三日の間に魯侯が謁見するといったら、孟子は前言（天に帰す）をどうするのかと、王充は問う。この「天」「天命」の問題は⑧へと展開する。

⑧は孟子の「不豫色」（憂鬱な顔色）を側で見た弟子、充虞が、その訳を問う。孟子は曰う、「君子は天を怨みず、人を尤めず」と。更には「彼も一時、此れも一時なり。五百年に必ず王者の興るあり、その間必ず世に名ある者有り。周より以来、七百有餘歳。その数を以てせば、則ち過ぎたるも、其の時を以て之れを考うれば、則ち可なり。夫れ天未だ天下を平治せんと欲せざるか。如し天下を平治せんと欲しなば、当今の世、我を舍きて誰ぞや。吾何為れぞ

不豫ならんや」と弁ずる。『孟子』公孫丑章句下の著明な一章である。「君子は天を怨みず、人を尤めず」の句は、『論語』憲問篇にいう孔子の言葉である。王充はこの弁論に反論する。まず「五百年有王者興」の論拠を問う。王充は上古史上の帝王を列挙する。帝嚳・堯・舜・禹の四聖が天下に王として踵を継いで興る。禹から湯まで千年。湯から周まで千年。文王、武王、成王・周公は共に天下を治めた。周から孟子の時代まで七百年、王者無し。「五百年必有王者」の効驗は「在何世乎」（いずれの世に在りしか）、誰が言い出したのかと詰問し、「論に実事の考驗なく、淫淫の語を信ず。不遇にして斉を去り、不豫の色有るは、孟子の賢の效に非ず、俗儒と殊なる無きの驗なり」と論断する。「五百年」を「天の聖を出だすの期」とするのは、後漢（王充）の頃の常語であつた。『孟子』尽心章句にも記される。また「太史公自序」に記す。『尚書考靈耀』には「五百載、聖記符」とあり、注に「五百法天地之数也。王命長、故以為五百載」とある（黃暉『論衡校釈』）。孟子が「五百年」といい、また「以天未欲平治天下也」という意を、「天」が天下を平治せんとすれば、当然、五百年の間に聖王をこの世に出すべきだ、とする。王充はこの孟子の「天」の認識を問題にする。孟子の言の如くとせば、「天は故に聖人を生ずる」ことであり、「五百年」が「天の聖人を生ずるの期」とすれば、この期間に「天は何ぞ聖を生ぜざらん」。聖王は「其の期に非ざれば、故に生ぜざるに、孟子、猶お之れを信ずるは、孟子、天を知らざるなり」と。また、孟子は「自周以来、七百餘歳矣。以其数則過矣、以其時考之則可矣」という。この「数過」と「時可」の意を問う。王充は「数」と「時」を同じと見る。位相を同じに見るのである。「数過」とは「五百年」を過ぎること、周から孟子に至る間は七百餘歳、已に「二百年」を踰えている。また、たとえ王者が出るとしても、その「時」を失っている。これを「時可」とは「何謂也」と反問する。

## 結語

問孔篇、刺孟篇を一括して考察してきたが、ここで一応のまとめをしておく、この両篇の共通項は「天」「天命」と関わる事柄であった。王充はこれを整理することで、孔子、孟子の論理の矛盾を指摘し批判したのである。近代に至り、この指摘や批判に意義を認め高く評価する学者は多い。先にも述べた如く、清初の熊伯龍はこの二篇を小儒の偽作と断じて憚らない。現代中国では一時期、批林批孔の高波をうけ王充のこの二篇は高く評価された。しかし、王充には決定的運命論がある。人間は自然界の「元氣」の自然の運動による「氣」の交合により生まれる。この「氣」を初めて稟けたとき、稟けた「氣」の厚薄により「寿夭の命」が決定し、天上の星座、諸星の貴賤の氣に應じて、「貴賤の命」が決定される。「天の行くや、氣を施すこと自から然るなり。氣を施せば、物自から生ず。故に非ずして氣を施し以て物を生ずるなり。……日月五星の行は、皆氣を施すなり」（説日篇）という。王充は己れの運命論を基にして問孔・刺孟の両篇を記述したのである。

『論衡』は刺孟篇から談天篇、説日篇と続く。『孟子』諸篇に見える「天」の問題は、騶衍の思想へと展開する。『史記』孟子荀卿列伝は「天下方に合従連衡に務め、功伐を以て賢と為さんとするも、孟軻は乃ち唐、虞、三代の徳を述ぶ、是を以て如く所の者合せず。退きて万章の徒と、詩・書を序し、仲尼の意を述べ、孟子七篇を作る。その後、騶衍の属あり」とし、孟子の後、思想界に騶衍が出現したことを伝える。『論衡』談天篇は騶衍の談天の批判である。『史記索隱』は「桓寛、王充並びに衍の言う所の迂怪虚妄を以て、六国の君を干惑し、因りて其の異説を納れしむるは、匹夫にして諸侯を宮惑する者、是れなり」と注する。王充は談天、説日篇に集中的に「天」「太陽」（日）に関する諸説を対比、考察する。孔子は一面に於いては、天を宗教的な神聖なもの、神として意識した。孟子はこれ

をさらに強化した。天への信仰を強くした。己れを天民の先覚者として自覚した。王充はこの神秘的天の人間世界に關する恣意的關与を徹底的に批判したのである。王充は「天」を「体」とした。「天は体なり、氣に非ざるなり。人は天より生る、何ぞ天に氣無きを厭わんや。猶お体の上に在ること有るがごとく、人と相遠し。秘伝に或いは言う、天の天下を離るること六万余里、と。数家之れを計り、三百六十五度にて天を一周す、と。下に周度有り、高さに里数あり。如し天審に氣なれば、氣は雲煙の如し。安んぞ里度を得んや。又二十八宿を以て之れを效するに、二十八宿は日月の舍となるは、猶お地に郵亭ありて長吏の廨あるがごとし。……伝（附）書を案ずるに、天に形体有るは、抛る所、虚ならず」（談天篇）と。天を体とした王充は、そこに神秘的意識、恣意性を認めなかった。この自然的天道觀は、前漢武帝以降の天人感応災異懲応説（天譴説）を批判する基となる。

# 《注》

- （一）熊伯龍『無何集』（中華書局、一九七九年）。
- （二）福井重雅『漢代儒教の史的研究——儒教の官学化をめぐる定説の再検討』（汲古書院、二〇〇五年）。
- （三）章炳麟『章氏叢書』（浙江圖書館校刊本、一九一五—一九一九年）、胡適『論衡校録』（台灣商務印書館）、「王充的論衡」『現代学生』一一四・六・八・九、一九三一年。侯外廬等『中国思想通史』第二卷（人民出版社、一九五七年）。
- （四）重澤俊郎『中国哲学史研究』（法律文化社、一九六四年）。
- （五）佐藤匡玄『論衡の研究』（創文社、一九八一年）。
- （六）鬼丸紀「王充『論衡』と『論語』——後漢の批判精神」（松川健二（編）『論語の思想史』汲古書院、一九九四年）。

（七）松尾善弘『批孔論の系譜』（白帝社、一九九四年）。

（八）世儒学者、好信師而是古、以為、聖賢所言皆無非、專精講習、不知難問。夫賢聖下筆造文、用意詳審、尚未可謂尽得実。況倉卒吐言、安能皆是。不能皆是、時人不知難。或是而意沈難見、時人不知問。案賢聖之言、上下多相違、其文前後多相伐者、世学者不能知也（『論衡』問孔篇）。

（九）論者皆云、孔門之徒、七十子之才、勝今之儒。此言妄也。彼見孔子為師、聖人伝道必授異才。故謂之殊。夫古人之才、今人之才也。今謂之英傑、古以為聖神。故謂七十子歷世希有。使当今有孔子之師、則斯世学者、皆顔閔之徒也。使無孔子、則七十子之徒、今之儒生也。何以驗之。以学於孔子、不能極問也。聖人之言、不能尽解。說道陳義、不能輒（形）（勅）。不能輒（形）（勅）、宜問以發之。不能尽解、宜難以極之。臯陶陳道帝舜之前、淺略未極、禹問難之、淺言復深、略指復分。蓋起問難、此說、激而深切、触而著明也（『論衡』問孔篇）。なお、「不能輒形」は、「輒ちいましむ能わず」として読んだ。「此説」は「訛説」の誤り。『広雅』釈詁に「詮、訛、具也」。字の言に従うは、言の備具するを謂うとある。

（一〇）孔子、笑子游之弦歌、子游、引前言以（距）（拒）孔子。自今案論語之文、孔子之言、多若笑弦歌之辞、弟子寡若子游之難。故孔子之言遂結不解。以七十子不能難、世之儒生、不能実道是非也（『論衡』問孔篇）。「距」と「拒」の意は同じである。

（一一）貝塚茂樹『論語』（中央公論社、一九七三年）。

（一二）凡学問之法、不為無才。難於距師、核道実義、証定是非也。問難之道、非必對聖人及生時也。世之解説説人者、非必須聖人教告乃敢言也。苟有不曉解之問、迢難孔子、何傷於義。誠有伝聖業之知、伐孔子之説、何逆於理。謂問孔子之言、難其不解之文、世間弘才大知。生能答問解難之人、必將賢吾世間難問之言是非（『論衡』問孔篇）。なお、黄暉『論衡校釈』は、「非必對……」を「對、当也」、「解説説人」を「説人二字疑衍」とするが従わない。また「苟難……」を「苟、誠也」、「迢、作追」とし、「謂問孔子之言」を、「謂字無取、疑涉理字偽衍」とするが従わない。また、「必將賢吾世間……是非」を「賢、猶善也。言我難問孔子、來哲必將善称之。世間・是非之四字、衍、或誤也」という。

（一）「子曰、始吾於人也……」を分けているが、『論語集註』に従い一章とした。

（四）問曰、子文舉子玉、不知人也。智與仁、不相干也。有不知之性、何妨為仁之行。五常之道、仁・義・礼・智・信也。五者各別、不相須而成。故有智人、有仁人者、有禮人、有義人者。人有信者、未必智、智者未必仁。仁者未必禮、禮者未必義。子文智蔽於子玉、其仁何毀。謂仁焉得不可（『論衡』問孔篇）。

（五）夫人富貴在天命乎在。人知也。如在天命、知術求之不能得。如在（知）（人）、孔子何為、言死生有命、富貴在天。夫謂富不受命、而自（以）知術得之、貴亦可不受命、而自以努力求之。世無不受貴命、而自得貴、亦知無不受富命、而自得富者。成事、孔子不得富貴矣。周流應聘、行說諸侯、智窮策困。還定詩書、望絶無冀、稱已矣夫。自知無貴命周流無補益也。孔子知己不受貴命、周流求之不能得、而謂賜不受富命、而以術知得富、言行相違、未曉其故（『論衡』問孔篇）。

（六）賜不受命、而貨殖焉。賜本不受天之富命貨殖。貨財積聚、為世富人者、得貨殖之術也。夫得其術、雖不受命、猶自益饒富、性惡之人、亦不稟天善性、得聖人之教、志行變化。世稱、利劍有千金之價。棠谿、魚腸之屬、龍泉、太阿之輩、其本鋌、山中之恒鐵也。冶工鍛鍊、成為銛利。……夫鐵石天然、尚為鍛鍊者、變易故質。況人含五常之性（『論衡』率性篇）。なお、「棠谿」は韓の地名、劍戟の產地。「魚腸」は越の名劍の名。「龍泉」「太阿」は楚の名劍の名。「本鋌」とは本来の素材の意。「銛利」の「銛」は銳利の意である。

（七）孔子曰、賜不受命、而貨殖焉。億則屢中。罪子貢善居積、億貴賤之期、數得其時、故貨殖多、富比陶朱。然則聖人先知也、子貢億數中之類也。聖人據象兆、原物類、億而得之。其見變名物、博學而識之。巧商而善億、廣見而多記、由微見較、若揆之今睹千載。所謂、智如淵海。孔子見竅睹微、思慮洞達、才智兼倍、彊力不倦、超踰倫等（『論衡』知夷篇）。なお、「居積」は品物を買い占め蓄えるの意。「陶朱」は越の范蠡の別名。官位を棄て、富豪となった後の名である。

（八）「……」で示した中略は、王充が『孟子』の文章を集約した部分である。

（九）朱彝尊『經義考』二百三十一には「刺孟計六篇」とあるが、通津草堂本（漢魏叢書）の分段の誤りである（黃暉説）。

## 第六章 王充の衆書（古典籍）の批判について（四）

### ——王充の法家批判、非韓篇の考察

#### 前言

中国で進行する批孔運動は、多くの論議を醸し出している。この中で、伝統と權威の上に胡座していた儒教は、奴隸主階級を擁護する思想とされ、厳しく批判されている。儒家の唱えた「仁」「礼」等の五常の道徳は、反動保守階層の特権を擁護せんとしたとされる。この「礼」に対する「法」の主張は人間の平等を前提とするもので、奴隸制から封建制に変化する中に生まれた進歩的思想であり、新興階層を代表するものと評価される。

思想の歴史が、常に批判対立闘争の歴史であることは言うまでもない。現在、進行中の批孔運動にしても、この批判闘争の原則をふまえた不断の革命の中にあるといえよう。儒家に対する批判は、なにも今に始まったことではない。批判の歴史も悠久である。儒家に対する墨家学派、莊周学派等々、思想史上、常に対立する学派が存在した。中でも秦帝国がその統治手段として用いた法家的思想は、古典的世界に理想を求める儒家と厳しく対立した。焚書坑儒に示されるように儒家に対して厳しい統制を伴い展開した。

前漢武帝の時代、董仲舒の対策により、「儒術一尊の風」が開かれて後、孔子の学問、礼秩序の倫理思想は、諸学



の主流を占めるようになった。儒学は内外の批判にさらされながら体系化していったのである。前漢宣帝、新、王莽の時代を経て、儒教化し充実、発展していった。後漢時代、儒教は讖緯思想という神秘的衣をまといながら発展し展開した。王充はこの中で学問、俗信等々、神秘的思想に批判の矢を放った。『漢書』の著者、班固は学問は「禄利の路」を求める手段と化したと評する。この風潮は現代社会と大差はない。王充は都、洛陽の太学に遊学する。王充も禄利の路を求めたのであろう。王充は官吏とはなったが、二千石の大官にはなれなかった。王充は『論衡』書の著作を通し、己れの意を世に問う。問孔篇の前文に記すように権威と化した聖賢の書、經典を「尚お未だ尽く実を得と謂うべからず」と指摘し、論難する。

この批判的態度は世俗的立身出世主義から生ずるものではない。出世のために学問の本来の在り方を忘れる俗物達を「俗儒」として批判する。この批判を通して王充は思想を形成する。王充の批判的著述は、現在、進行中の革命運動の中で高く評価されている。例えば田昌五『王充及其論衡』などである。また、『儒家思想批判論文選輯』二は、郭紹虞「從漢代的儒法之爭談到王充的法家思想」という論文を載せている。この論文は王充の『論衡』を法家精神とその思想を表現したものと述べている。氏は漢代における思想の展開を儒・法の闘争として把握する。この闘争の形式は、儒・法の対立の形ではなく、儒家内部の論争の形を取るといふ。この内部闘争を儒・法の闘争と見るその基点は、儒法二家の基本的態度とそれらの思想の本質にある。この観点から王充思想を見れば、明らかに突出して当時の儒家思想に対する闘争を表現している。基本的態度から見れば、儒家は保守に偏向する一面をもち、「古を是とし今を非とする」ものである。法家は現実を重視することにより、革新的であり、必ずしも古に従わず、時には古に反対すらした。王充の基本的態度は後者である。次ぎに儒・法二家の思想の本質―哲学的基礎、唯物論と唯心論―から見れば、儒家は唯心的、形而上学的であり、法家は逆に現実を重視することにより、唯物的である。王充は法家の先驅

者、荀子の唯物思想を展開しており、王充と韓非の關係は、文を学んだばかりか、その意をも師としており、韓非の精神と一脈相通じている。思想の本質から見れば、『論衡』中に「非韓」の一篇はあるが、批判の対象は儒家の唯心論にあり、先秦時代の儒法の争いの継続と見なすことができる、と論じている。

この郭紹虞氏の論文は批孔運動の中で、王充思想の再評価を試みたものである。しかし、残念なことに『論衡』非韓篇の読解分析はない。思想史を唯心論と唯物論の闘争の歴史として把握することは、それなりに妥当性をもっている。だが、『韓非子』に示される思想を唯物的とし、思想史を法家（法）と儒家（礼）の闘争史とする把握は、十分に細心の考察が必要であるとせねばなるまい。この小論の目的は、王充の法家思想に対する批判を非韓篇を中心に考察し、王充の批判の基底となっている見方、考え方を抽出したいと考える。考察する前に非韓篇の構成を指摘する。

（一）『韓非子』の法家思想についての総合と批判

——儒生の学の意義と「礼」の優位——

（二）『韓非子』外儲説右上、大公望の狂譎・華士の誅殺と段干木と魏の文公の故事

——「礼」と「法」の対比、相対的判断の提唱——

（三）『韓非子』難三、魯の穆公と子思の龐攏是子を巡る問答

——『韓非子』の主張の矛盾。法至上主義がもたらした悪弊——

次ぎにこの三点について考察しよう。

## 一 『韓非子』思想批判（二）——韓子の形名法術と儒者の礼

『論衡』非韓篇<sup>二</sup>に、

韓子の術は、法を明かにし功を尚ぶ。賢なれど国に益なければ賞を加えず。不肖なれど治に害なければ罰を施さず。功を責め賞を重んじ、刑に任じ誅を用う。故に其の儒を論ずるや、之れを耕さずして食らうと謂い、之れを一蠹に比す。論に益と無益とあるなり。之れを鹿馬に比す。馬の鹿に似たる者は千金、天下に千金の馬有れど、千金の鹿はなし。鹿は益なく、馬は用有ればなり。儒者は猶お鹿のごとく、有用の吏は猶お馬のごときなり。

とある。「責功重賞、任刑用誅」はその典拠として『韓非子』のつぎの各章が挙げられる。主道第三、「故群臣陳其言、君以其言授其事。以事責其功。功当其事。事当其言則賞、功不当其事則誅。……是故誠有功、則雖疏賤必賞、誠有過、則雖近愛必誅」、二柄第五、「為人臣者、陳事而言。君以其言授之事、專以其事實其功。功当其事、事当其言則賞、功不当其事。事不当其言則罰」が上げられる。「故論其儒也、謂之不耕而食、比之於一蠹」は、五蠹第四十七、「今修文学、習言談、則無耕之勞、而有富之実。無戰之危、而有貴之尊、則人孰不為也」同上、「是故乱国俗、其学者則称先王之道、以藉仁義、盛容服而飾弁說、以疑当世之法、而貳人主之心。其言古（談）者、為設詐称、借於外力、以成其私、而遺社稷之利。……」である。学者・言談者・帶劍者・習御者・商工之民の五者を「邦の五蠹」という。人主の務めは、この不用の民「五蠹」を除去するにある。「論有益与無益。比之於鹿馬……」は、外儲說右上第三十四「如耳說衛嗣公、衛嗣公說而太息。左右曰、公何為不相也。公曰、夫馬似鹿者而題之千金、然而有百金之馬而無一金之鹿者、馬為人用而鹿不為人用也。今如耳、万乘之相也、外有大国之意、其心不在衛、雖弁智、亦不為寡人用。吾是以不相也」に拠る。この「鹿馬」論争は「鹿を以て儒に喩うるに非ず」と黄暉はいう。この「馬の鹿に似た

る者は千金」の語は、講瑞篇や『淮南子』説山訓にある。『韓非子翼蠹』第十三に『埤雅』は「旧説相馬」を引き「麋背麟腹。麋麟皆鹿属。是馬似鹿者為良馬也……」（麋の背、麟の腹。麋麟は皆鹿の属。是れ馬の鹿に似たるものを良馬と為すなり）と説く。『翼蠹』の説によれば、黄暉説は誤りであろう。「鹿馬」には「千金」の価があるが、「鹿」と「馬」の個体の価は、有用な馬にあり、無用な鹿には価値はない。有用な馬は法律の官吏に、無用の鹿は儒者に喩えられる。

非韓篇のこの前文は、「明法尚功」「責功重賞」「任刑用誅」を至上とし、儒家のいう「礼」を無益として否定する。この思想は『韓非子』の重要な部分である。この王充の認識は概括的ではあっても、法家思想に対する正当な指摘であると言えよう。王充が『韓非子』思想を批判する、一点は儒者の字問を無益とし「馬」と「鹿」に譬喩することにある。「韓子は鹿馬を以て喩うるを知るも、冠履を以て喩うるを知らず」と指摘する。王充は冠、履を儒者のいう「礼」の象徴として取り上げる。韓非子は現実の有用性を判断の基準とする。これに対し王充は階級秩序の観点から批判を展開する。『礼記』冠義に「凡そ人の人たる所以の者は、礼義なり。礼義の始めは容体を正し、顔色を齊え、辞令に順うに在り。……辞令順いて后、礼義備わる。君臣正しく、父子親しく、長幼和して后、礼義立つ。故に冠して后、服備わる。……故に曰く、冠は礼の始めなり。是が故に古は聖王、冠を重んず」とある。「冠」はまた身分を示すものであった。通天冠（天子）、高山冠（使者、謁者、僕射）、委貌冠（公卿、諸侯、大夫、大臣）、獬豸冠（法吏）、進賢冠（儒者）、鶡冠（武官）、遠游冠（王公、朝廷の高官）、豹蟬冠（三公、親王、）等々と身分による規定があった。この制度は秦から漢へと継承されたものとされる。「履」は『説文解字』履部に「履、履也」とあり、「履、足所依也」とある。「履」の本義は動詞であり、踏むの意である。これが名詞化して「履き物」の意となる。「履」と「履」の用例を『史記』、『説苑』、賈誼『新書』に見ると、「履」は六四例（内、名詞、履き物、三十例）

「履」は十七例（履き物、一五例）となっている。『詩』『易』『左氏伝』『三』『礼』の古代の經書の用例を見ると、「履」は四四例（履き物、四例）、「履」は七四例（履き物、六六例）となっている。これから戦国以前には、「履」が用いられ、戦国時代には「履」、「履」ともに名詞化し、秦以後、「履」の名詞化が進み、漢（西漢）では専ら「履」が「履き物」の意に用いられるようになったと、指摘される。

「礼」を否定する韓子であっても、「冠、履」を不用とはしないだろう。韓子が「不冠」「徒履」して朝廷に立てるというならば、その言を信じもできよう。冠履は「礼」である。それは「冠を首に加えて朝に立つは、無益の服を受け、無益の仕（行）を増す。言と服と相違ひ、行と術と相反す」ることとなる。この相違ひ、相反するが故に韓非子の「法」を認めることはできない、と王充はいう。礼の中でも最も人体に煩勞であり、人身に無益なのは「跪拜」に過ぎるものはない。「跪」は、兩膝を地につけ、体を真つ直ぐにし、大腿を踵に着けない。「拜」は跪して拱手し、手の位置に頭を俯せ、胸の位置におく。「拜」は拜礼の総称である。「韓子、人に逢うに拜せず、君父に見ゆるに跪せざらしむるも、未だ必ずしも身体を賊うことあらず」と王充はいう。だが「跪して以て親を尊するは、礼義の至重にして、失うべからざるなり」と説く。また「礼義身に在れば、未だ必ずしも肥らずして（教え盛ん）に、礼義身を去るも、身は未だ必ずしも瘠せずして化衰う。以（如）し益有るを謂わば、礼義は飲食に如かず。韓子をして食を君父の前に賜るに、拜せずして用いしめんとするも、肯えて之れを為さんや」と反問する。儒者のいう「礼義」は腹を満たすものではない。「跪拜」は日常生活の慣習、礼儀の作法である。たしかに「礼義」の効能に身を肥やす実用性はない。しかし礼義を否定する韓子も日常的礼儀作法（韓子終不失）を身につけており、礼義を廃し益を求めはしていない。この日常的礼儀の価値はどこにあるのか。それは物質的有用性にあるのではない。だが、これを無視、否定することは、世界秩序の崩壊を導き出すものとなる。

「夫れ儒生は、礼義なり。耕戦は、飲食なり」と、実用性のみを重視し、儒生を否定するのは、飲食という本能的欲望を求めることである。「耕戦を貴びて儒生を賤しむは、是れ礼義を棄てて飲食を求むるなり」という。礼義を棄すれば、その混乱は人間社会のみではない。人間界は「綱紀は敗れ、上下は乱れ」、自然界は「陰陽は繆れ、水旱時を失い」、その結果「五穀登らず、万民饑死」する状況を生み、「農は耕すを得ず、士は戦うを得ざる」（非韓篇）こととなる。人倫秩序の破壊は自然秩序の崩壊へと連なる。この視点は「礼秩序」を人間世界秩序の必須のものとし、これを擁護せんとする意図をもつ。法術思想は、崩壊した秩序を回復するため、礼制を補完としてうまれた。「信賞必罰、以輔礼制。易曰、先王以明罰飭法、此其所長也」（『漢書』芸文志）という。しかし、「及刻者為之、則無教化、去仁愛、專任刑法而欲以致治、至於殘害至親、傷恩薄厚」（同上）ともなる。儒家的礼制を補完するものが法家思想であると班固はいう。儒家の古典的世界での理想は堯・舜、文・武の称賛が示すように、「一人不刑」「刑錯不用四十四年」（『儒增篇』）であった。道德の涵養教化により「一人不刑」等の世界を構築するにあった。王充は古代聖王の治の、かかる天下太平の時代の存在しなかったことを歴史資料により実証する。しかし現実の社会秩序には「礼義至重、不可失」であるとする。王充は礼義を否定する法家の現実主義に、儒生は礼義であるとして「儒家」を擁護する。その例証として『論語』八佾篇の「子貢告朔の餼羊を去らんとす。孔子曰く、賜や、爾其の羊を愛しむも、我は其の礼を愛しむと」の一章を指摘する。子貢は現実的に羊を無駄にすることを惜しむ。これに対し孔子は「礼を廢するを重んじる」。この孔子のことばは、「旧防を無益と為して取りやめるならば、必ず水災あり」というものであった。「旧礼を以て補う無しと為し、之れを去らば、必ずや乱患あり」とする『大戴礼』礼察篇の文章を引く。これらの例証を通して儒家の世にあるは「礼義の旧防なり」と評価する。「之れ有れど益なきも、之れ無ければ損あり。庠序の設くるは、古より之れ有り。本を重んじ始めを尊ぶ。故に官を立て吏を置く。官は廢すべからず、道

棄つべからず。儒生は道官の吏なり」と。「道官」とは人としての有るべき道を示す官吏の意である。これを無益として廢棄することは人としての有るべき「道」（道徳）を捨て去ることを意味する。「道」は即興的実用価値を有するものではない。「道」の効用は、この効用は「道」があつて初めて生じるものである。「路」は人が歩いてはじめて路となる。路は踏みしめる人を待つ。人が踏みしめてはじめて路はその効用を発揮する。王充のこの論理は老莊思想の「無用の用」に基づく劉盼遂『論語集解』は指摘する。「有」が「有」として存在するのは、「無」を待つてはじめて存在意義をもつ。相対的論理である。即席の実用性を価値基準とする法家者的主張に、王充は人間として最も重要な倫理規範として「道」を提示するのである。しかし、王充は、韓子が儒を非とし、無益であるばかりか害虫である（蠹）と批判する一因を「俗儒」に対するものとし、韓子の批判の対象として俗儒の指摘も忘れてはいない。

韓子の儒を非とし、之れを益なく損ありと謂うは、蓋し俗儒、行操なく、举措礼を重んぜず、儒の名を以てして俗の行いをし、実学を以てして偽説し、官を貪り榮を尊ぶ。故に貴ぶに足らずと謂う。<sup>(四)</sup>

「俗儒」とは『荀子』儒效篇に「……其衣冠行偽（為）、已同於世俗矣、然而不知惡。其言談説、已無以異於墨子矣、然而明不能別。呼先王以欺愚者、而求衣食焉。得委積足以揜口則揚揚如也……」とある。王充の文章は荀子の影響下にある。「先王を呼ばわりて以て愚者を欺き、衣食を求む。委積を得て以て口を揜うに足れば、則ち揚揚如たり」と評するのも王充の主張に類似する。王充は儒者の在り方を「夫れ志は潔に行は頭に、爵禄に徇わず、卿相の位を去ること躍を脱するが若き者は、位に居り職を治め、功は立たずと雖も、此れ礼義を業と為す者なり」という。韓子は「刑（形）名の学」を主張した。形名参驗の学である。形と名の一致を求めた。名実一致を臣下に科したのである。議論と行為との一致を「形名相当」如何により賞罰を与えた。「位に居り職を治め、功は立たずと雖も、此れ礼義を業と為す」という儒者は、「功不立」の故に罰せられることとなる。王充は国家存続の基本として礼秩序による

体制の構築を説く。

国の存する所以は、礼義なり。民礼義無ければ、国を傾け主を危うくす。今、儒者の操は、礼を重んじ義を愛し、無礼の士を率い、無義の人を激す。人民善を為し、其の主上を愛す、此れも亦た益あるなり。<sup>（註）</sup>

礼規範を重視するのは、孟子や荀子の思想に似る。例えば『孟子』尽心篇下に「孟子曰、不信仁賢、則国空虚。無礼義、則上下乱。無政事、則財用不足」とあり、『荀子』性惡篇の「人に礼義なければ乱れ、礼を知らざれば則ち悖る」というのも、その例である。人間の性惡を説く荀子は礼教育により、本性を「偽」に変え、「善」に変えることを求める。「礼は何によりて起るや。曰く、人生まれながらにして欲あり。欲して得ざれば、則ち求むる無きこと能わず。求むるも度量分界なければ、則ち争わざる能わず。争わば則ち乱れ、乱るれば則ち窮す。先王其の乱るるを惡み、故に礼義を制し以て之れを分かち、以て人の欲を養い、人の求めに給す。……故に礼とは、養うなり」と荀子はいふ。「養う」とは教化の意である。王充は「伯夷の風を聞く者は、貪夫は廉に、懦夫は志立つるあり。柳下惠の風を聞く者は薄夫は敦く、鄙夫は寛。此れ上化なり。人の見る所に非ず」といふ。伯夷、柳下惠の故事は率性篇にも同様の文章があり、ともに『孟子』万章下、尽心下によるものである。ここには儒者の伝統的な化育の思想が示される。「孟子曰、聖人、百世之師也。伯夷、柳下惠是也（伯夷之清、柳下惠之和、聖人之一概也）。故聞伯夷之風者、頑夫廉、懦夫有立志……」（『孟子』尽心下）と。「此れ上化なり。人の見る所に非ず」（非韓篇）は、率性篇に「徒に風名を聞くのみなるも、猶お節を変ずるあり、況や親しく形を接して、相教告さるるをや」といふ。「上化」は「教化の上なる者」の意。『孟子』尽心下は「百世の上に奮い、百世の下に聞く者、興起せざる莫きなり。聖人に非ずして能く是の若くせんや。而るに況や之れに親炙する者においてをや」と続く。「人の見る所に非ず」の「人」は道（儒）を知る者ではない。かかる人が教告したとしても、効果はない。これを「見る所に非ず」の意とするのが一般



のである。だが、「人の見た目に即座に効能を示すものではない」と解するのも一案である。

## 二 『韓非子』思想批判（二）——段干木、狂譎・華士の故事

段干木の故事は『呂氏春秋』期賢篇、『淮南子』脩務訓に記すものであり、狂譎・華士の故事は、『韓非子』外儲説、右上にある。『呂氏春秋』期賢篇に段干木の記事を見よう。

魏の文侯、段干木の閭を過ぎりて之を軾す。其の僕曰く、君胡為れぞ軾する、と。曰く、此れ段干木の閭に非ざるか。段干木は蓋し賢者なり。吾れ安んぞ敢えて軾せざらん。且つ吾れ聞く、段干木は未だ嘗て己れを以て寡人に易えざるなり。吾れ安んぞ敢えて之れに驕らん。段干木は徳に光き、寡人は地に光き、段干木は義に富み、寡人は財に富む、と。其の僕曰く、然らば則ち君何ぞ之れを相とせざる、と。是に於いて君之れに相たらんと請う。段干木受くるを肯ぜず。則ち君乃ち祿百万を致し、而して時に往きて之れに館す。是に於いて国人皆喜び、相与に之れを誦して曰く、吾が君は正を好み、段干木を之れ敬う。吾が君は忠を好み、段干木を之れ隆ぶ、と。居ること幾何もなくして、秦兵を興し魏を攻めんと欲す。司馬唐、秦君を諫めて曰く、段干木は賢者なり。而して魏は之れを礼す。天下聞かざるはなし。無乃ろ兵を加うべからず、と。秦君以て然りと為し、乃ち兵を按えて輟めて敢えて之れを攻めず。

王充はこの故事を「段干木、門を闔ざして出でず。魏の文（侯）、之れを敬し、其の閭に表式す。秦軍、之れを聞き、卒に魏を攻めず。魏をして干木無からしめば、秦兵境に入り、境上は危亡せん。秦は疆国なり。兵は勝たざるなし。兵、魏に加われば、魏国は必ず破れん。三軍の兵、頓れ、流血千里ならん。今、魏の文（侯）門を闔ざすの士を

敬し、彊秦の兵を卻け、魏国の境を全うし、三軍の衆を済う」（非韓篇）と要約する。魏の文侯は在野の士、段干木を敬愛していた。段干木を敬い厚く礼遇した。文侯の行為を人々は正義、忠節の士を尊ぶものとして称賛する。秦は魏に侵攻の準備を整えていたが、魏人の文侯への敬愛を知り、中止に追い込まれる。招聘し断られたが、段干木を礼遇する行為が、救国の要因であった。「功は焉れより大なるは莫く、賞は焉れより先なるは莫し」と称揚する。これに対し、狂譎・華士であるが、この兄弟は、在野の賢者であり、共に太公望の招聘を断る。

狂譎・華士の故事は『韓非子』外儲説、右上に二説ある。

太公望 東のかた斉に封ぜらる。斉の東海の上に居士あり、狂譎華士と曰う。昆弟二人の者、議を立てて曰く、吾は天子に臣たらず。諸侯に友たらず。耕作して之れを食い、井を掘って之れを飲む。吾、人に求むるなし。上の名なく、君の禄なし。仕えを事とせず、力を事とす、と。太公望、営丘に至り、吏をして執えて之れを殺さしめ、以て首誅と為す。……一に曰く、太公望、東のかた斉に封ぜらる。海の上に賢者狂譎あり。太公望之れを聞き、往きて請う。三たび馬を門に卻けて、而かも 狂譎は報見せざるなり。太公望之れを誅す。

この故事を王充は「斉に高節の士あり。狂譎華士と曰う。二人は昆弟なり。義は志を降さず。『不仕非其主』（其の主）に非ざるに仕えず）。太公、斉に封ぜられ、此の二子の斉の衆を解沮し、上用を為さざるの路を開くを以て、同時に之れを誅す」と、概括する。「義不降志、不仕非其主」を黄暉は「志を降さず」とは「己れの心に直くし、庸君の朝に入らざるを言う」と解している。『淮南子』人間訓は「狂譎は東海の上の人なり。田を耕して食らい、譲りて禄を受けず、大公以て譌を飾り民を乱すとして誅す」と評し、『孔子家語』始誅篇は「士の人と為り虚譌なるも、亦た党を聚む」と評する。『韓非子』では周公旦がこれを止めようとして斉に往くが、周公旦が斉に着いた頃には、誅殺していた。狂譎はこの世の賢者なのに何故、誅したのかと詰問する。太公望は「吾は其の法を乱し、教えを易えんこ

を恐るるなり。故に以て首誅と為す。今此に馬あり、形容、驥に似たり。然れども之れを驅れども往かず、之れを引けども前まず。臧獲と雖も足を託して以て其の軫を旋さざらんや」という。「旋軫」の「軫」は「車の後の横木」のこと。「蒲阪氏曰く、晋語注に還軫は車を回すがごとし。還音旋」（『韓非子翼註』）と解される。蒲坂（阪）氏は江戸の人、名は園。号は青莊。『定本韓非子全書』等の著作がある。

韓非子は太公望の二子の誅殺を是とし、二子は「無益にして損なうあり」とする。王充は太公望の行為を是認する韓子の観点を批判する。王充は段干木と狂譎・華士の故事を「礼」と「法」の相反するものとし反論する。魏の文侯は「礼」の立場、太公望は「法」の立場に立つ。その効用からいえば、段干木を礼遇した魏の文侯は、国を危亡から救出し、その功績は絶大である。しかし、太公望の狂譎・華士を無益有損として誅殺した「法」の視点からすれば、魏の文侯の功績は否認すべき事となる。有益・有功のみを賞する法家の基本的観点に照合すれば、文侯の行為を否認することは不可能となる。王充はこの二つの故事を対応することにより、「礼」の否定は「法」の基本をも否定する矛盾を指摘する。「法」の基本とは、国家秩序の存続を意味する。「狂譎・華士の操は、段干木の節なり。太公之れを誅するを善しとするは、非なり。韓子をして干木の行を非とし、魏文の式するを下とせしめば、則ち干木は此の行を以て益あり、魏文は式するの道を用て功ありとなさん。是れ韓子の功を賞し、有益を尊ばざるなり」（非韓篇）と、その矛盾を指摘する。

王充はこの指摘に反論を予想する。或いは批判を受けたのかも知れない。魏の文侯が段干木の閭に式し、秦兵が侵略を止めたのは「法度の功」ではない。この功は特別であって、普遍化すべきものではない。たしかに魏国の安全には有益であったが、貴ぶべきことではないと、「論者の反論」をあげる。この反論に「夫れ法度の功とは、何等の謂いぞや」と論駁する。王充は「法度」とは「三軍の士を養い、賞罰の命を明らかにし、嚴刑峻法、富国彊兵、此れ法

度なり」とする。『韓非子』卷二、有度篇には「嚴刑、所以遂令懲下也」とあり、この上に「法所以凌過遊外私也」の一文がある。これを王先慎『韓非子集解』は「峻法所以遏滅外私也」として読む。王充が指摘する「嚴刑峻法」の意である。「法度」の語は『管子』明法篇に「有法度之制者、不可巧以詐欺」とある。人主を詐欺するの意である。また「明主は其の群臣をして意を法の外に遊ばしめず、恵を法の内に為さざらしむ。動くこと法に非ざるなし」とある。王充はこの法家の説を戦国末の世に当てる。六国はみな秦の兵に滅ぼされた。六国に鋭兵がなく、士衆が弱かったからでもない。しかし破れてしまったのは、「彊弱不敵、衆寡不同」であつたが為である。各国が「法度」を用いたとしても「益」は保証されるであらうか。「嚴刑峻法」の法度だけでは国の安全を保つことはできない。弱小国の「法度」は「脩礼尽敬」「敬賢」であるべしという。「法度」を強調し法至上主義を建前とする法家に「礼、敬」の儒家の観点を許容すべし、というのである。漢代社会は法治と礼治を共存していた。酷吏、循吏の存在する社会であつた。王充はこの相対する社会に在って「治国の道、養う所、二あり」とする。「一曰養徳、二曰養力」（一に曰く、徳を養い、二に曰く、力を養う）と指摘する。「徳」と「力」の涵養を説くのである。

徳を養うとは、名高きの人を養い、以て能く賢を敬うを示す。力を養うとは、氣力の士を養い、以て能く兵を用うるを明かにす。此れ所謂る、文武張設し、徳力具足するものなり。事に徳を以て懷く或り、力を以て摧くべき或り。外に徳を以て自ら立ち、内は力を以て自ら備う。徳を慕う者は、戦わずして服し、徳を犯す者は、兵を畏れて卻く。徐の偃王は仁義を脩行し、陸地に朝する者は三十二国。彊楚之れを聞き、兵を挙げて之れを滅ぼす。此れ徳守あるも力備なければなり。夫れ徳は独り以て国を治むるに任ずべからず。力は直に以て敵を御するに任ずべからざるなり。韓子の術は徳を養わず、偃王の操は力に任ぜず。二者偏駁し、各々足らざるあり。偃王に無力の禍あるは、韓子に必ず無徳の患あるを知る<sup>(4)</sup>。

文中、「徐偃王」の故事は、『韓非子』五蠹、第四十九に「徐偃王処漢東、地方百里、行仁義、割地而朝者三十有六国、荆文王恐其害己也、舉兵伐徐、遂滅之。故（周）文王行仁義而王天下、偃王行仁義而喪其国、是仁義用於古而不用於今也」とある。陳奇猷校注『韓非子新校注』下（上海古籍出版社刊）は、「徐偃王」の注解に黃暉の『論衡校釈』幸偶篇の注を紹介し、「其の説、最も通ず」としている。幸偶篇は「俱に道徳を行うも、禍福は均しからず。並びに仁義を為すも、利害は同じからず。晋文は文徳を脩め、徐偃は仁義を行うも、文公は以て賞賜せられ、偃王は以て破滅せらる」と記す。

法至上主義をとる法家の絶対的価値観は、必ずや弱点を生じる。同時に礼、仁義道徳を説く儒家も弱点をもつ。両者はともに絶対性を主張するが、この両者の調和こそが有効な治国の具となると、王充はいう。この相対的な視点に立てば、絶対的価値を主張する韓非子の批判は容易となる。

太公望が狂譎・華士の二子を誅殺したのは、己れの力を為政に役立てようとし、ない者への見せしめである。しかし、王充の運命の哲学によれば、人間に賦与される「性」は、「清濁貪廉、各有操行、猶草木異質、不可復變易也」ものであった。人間は清・濁、貪・廉の「操行」がある。それはあたかも草木がその質を異にし、変易できぬのと同じで、操行も変えることはできない。狂譎・華士の性、その操行は清廉、富貴を貪らず、時世を非とし、義に忠実にして仕えなかった。たとえ誅殺しなくとも、狂譎・華士の性は彼らに固有のものであり、「此の人の行には、随うべからざる」ことである。太公が二子を誅殺したことを韓非子は「是」とする。これは人の各自の性行を認識しないからだとする。例えば太公が二子を誅せずとも、齊国では「仕えざんばあらざるなり」（仕官しなくなるわけではない）という。また「清廉の行は人の為す能わざる所なればなり。……養いて之れを為さしむるも、勤めしむる能わず。人の能く為す所は、誅して以て之れを禁ずるも止めしむる能わず」（非韓篇）と説く。「清廉」の性行は、安易にまねの

できるものではない。清廉の性行の人を、誅滅したとしても、禁絶することはできない。太公が二子を誅しても教化には無益であり、「空しく無辜の民を殺した」ことになる。「無功を賞し、無辜を殺すは、韓子の非とする所なり」と。『韓非子』亡徴に「親臣進んで故人退き、不肖事を用いて賢良伏し、無功貴にして勞苦賤し。是の如くんば、則ち下怨む。下に怨まるる者は、亡ぶべきなり」、「大臣を簡侮し、父兄に礼なく、百姓を勞苦し、不辜を殺戮する者は、亡ぶべきなり」とある。太公は「無辜」を殺し、韓子はこれを「是」とした。韓子の術は「無辜を殺す」ことを容認したのである。

「固執する不仕者」に「正罪」があるわけではない。太公は二子を誅殺した。賞罰、功罪は結果如何による。これが法家の基本である。「形名參驗」である。先にも記したが「言」と「行」、官位とその職務等々が「形」と「名」にあたる。形名の説は「法令」を「経」とし、「賞罰」を「緯」とすることにより成立する（『韓非子翼蠹』解説）ものである。王充は狂譎・華士の誅殺はこの「參驗」の実を失っており、韓非子がこれを是認するのは「失誤の言」である。王充は「不仕の民」と「好士の民」の両者を分析する。「不仕の民」は「性廉寡欲」、「好士の民」は「性貪多利」である。法家の形名參驗の術は、飽くことなく欲望を追求する現実社会をもとに成立する。法を絶対として人間の行為を判断し、功賞必罰が施される。欲望を追求するものは「賞」を得んとして、功績を上げる。この法理論はやがては欲望を増長させ、主位を劫奪するものとなると、王充はその弊害を指摘する。「利欲心に存せざれば、爵禄を視ること糞土のごとし。廉なれば則ち約省極まりなく、貪なれば則ち奢泰止まらず。奢泰止まらざれば、則ち其の欲する所、其の主を避けず。案ずるに古の篡畔の臣には清白廉潔の人希なり……」（『非韓篇』）と。太公はこの道を遺した。これから「陳氏劫殺の患」が生じた。太公の術は「劫殺の法」を招致した。これを是認する韓非子の法理論は「危亡」の道である。「危亡」とは国家の滅亡を意味する。先にも触れたが『韓非子』外儲説右上は太公が

狂謫・華士を誅殺したことを「非」とした周公旦のことを記している。王充もこれを受けて「周公、太公の二子を誅するを聞き、非にして是ならずとす」とし、「然り而して身ら贗を執り以て白屋の士に下る。白屋の士は二子の類なり」とする。この両者の対応を「二子の操、孰れか是を為す者ぞ」と問う。周公旦の「白屋の士に下る」礼遇を善しとするのである。この例証に「宋人御馬者」と「王良御馬」をあげる。

宋人に馬を御する者あり、（馬）進まず。劍を抜きて剄して之れを溝中に棄つ。又一馬に駕す。馬又進まず。又剄して之れを溝に棄つ。是の若きこと三たびす。此れを以て馬を威し至ると。然れども王良の法に非ざるなり。王良車に登れば、馬罷驚なく、堯・舜世を治むれば、民狂悖なし。王良馬を馴らすの心は、堯・舜民を順うるの意なり。

宋人の話は『呂氏春秋』卷十九、用民に「宋人有取道者。其馬不進、倒而投之溺水。又復取道。其馬不進、又倒而投之溺水。如此者三。雖造父之所以威馬、不過此矣」とある。王良云々は率性篇にもあるが、出典は定め難い。率性篇にいう。「王良、造父称善御、（不）能使不良為良也。如徒能御良、其不良者不能馴服、此則駟工庸師、服馴技能、何奇而世称之。故曰、王良登車、馬不罷驚。堯・舜為政、民無狂愚」（王良、造父善く御するを称さるは、能く不良をして良たらしめばなり。如し徒に能く良を御すのみにして、其の不良なる者をば馴服する能わざれば、此れ則ち駟工、庸師にして、馴服の技能、何の奇ありて世之れを称せん。故に曰く、王良車に登れば、馬罷驚ならず。堯・舜政を為せば民に狂愚なし）と。王充の論法は巧みである。王良の（馴馬）の法と宋人の操とを韓子に評価させるならば、韓子は必ず王良を是とし宋人を非とする。なぜならば王良は馬を全うし、宋人は馬を賊しているからである。「全馬」か「賊馬」か。「賊馬は全馬に如かず」、「民の死よりは其の生くるに如かず」という。韓子が「王良馴馬」「非」とするならば、「宋人」と同列となり、「善人」を賊することとなる。「宋人剄馬」の術は「太公二子誅殺」

の法と同じである。従つて「宋人を非とし、太公を是とする」のは、「好悪定まるなき」ものであると、論断する。韓非子の論理の矛盾を突くのである。また、「法」の絶対性を論じ、法治を唱える韓非子に対し、治国を治身と対応させて非難する。

国を治むるは、猶お身を治むるがごとし。一身を治むるに、恩徳の行を省き、傷害の操多ければ、則ち交党疎絶し、耻辱身に至る。治身を推して以て治国を況すれば、治国の道は当に徳に任ずべきなり。韓子、刑に任じ、独り以て世を治めんとするは、是れ則ち身を治むるの人、傷害に任ずるなり。

「治国」「治身」の語は『礼記』大学に由来する。「古之欲明明徳於天下者、先治其国、欲治其国者、先齊其家、欲齊其家者、先脩其身、欲脩其身者、先正其心……」という脩身齊家、治国、平天下の思想である。王充は「治身」を「恩徳の行操」、「治国」を「恒常的任徳」にありとする。「常に當に徳に任ずべし」という。法治理論は「任刑用誅」と「嚴刑峻法」を基に人民の統治を提唱する。「身を治める」ことは「傷害に任ずる」と同意となると王充は非難する。しかし、法家を批判するが、韓非子の法思想の成立する背景を無視してはいない。「韓子は豈に徳に任ずるの善なるを知らざらんや」としつつ、韓非子の法思想の背景を説くのである。「以為えらく、世衰え事變わり、民心靡薄と。故に法術を作り、意を刑に専らにす」と。韓非は戦国末期に活躍した。この時代を「上古は道徳を競い、中古は智謀を逐い、当今は氣力を争う」（『韓非子』五蠹篇）といい、また「夫れ古今は俗を異にし、新故備えを異にす。もし寛緩の政を以て急世の民を治めんと欲するは、轡策無くして悍馬を御せんとするがごとし」として、「法治」を唱えたのである。王充もこの法家成立の背景を認める。だが、人間を利欲の塊と見、内面の道徳性を否定し、嚴刑峻法の主張するのが韓非子であった。これに対し「夫れ世は徳に乏しからざること、猶お歳の春を絶たざるがごとし。世は衰えて徳治し難しと謂うも、歳、乱れて春を以て生ずべからずと謂うべけんや」（非韓篇）という。



人君は衰世とはいえ、徳政を否定すべきではないと王充はいう。人間の性は「悪」のみではない。そこには信頼に足るものも存在するという。それは恰も自然の中で、「乱歳」はあるにせよ、必ず春は巡りくるごときものという。これは王充の「人性論」に基づく。『論衡』本性篇、率性篇がその專篇である。王充の「性論」は周人の世碩や公孫尼子の徒と同じく、「性に善あり、悪あり」とする。「孟子より以下、劉子政に至る、鴻儒博生、聞見多し。然り而して情性を論ずるに、竟に是を定むる莫し。唯だ世碩、公孫尼子の徒のみ、頗る其の正を得たり。……実は人性に善あり悪あるは、猶お人才に高きあり下きことあるがごとし」（本性篇）と。非韓篇はいかに衰世といえども人君は徳治を否定してはならないと主張する。王充は周の穆王の為政を引く。

周の穆王の世、衰えたりと謂うべし。刑に任じ政を治むるも、乱れて功なし。甫侯之れを諫め、穆王徳を存し、国を享くること久長、功、世に伝えらる。夫れ穆王の治、初め乱るるも終りには治まる。知前に昏く、才後に妙なるに非ざるなり。前に蚩尤の刑に任じ、後に甫侯の言を用うればなり。

「周の穆王」云々は『尚書』呂刑の「惟呂命。王享国百年耄荒。度作刑以詰四方」（惟れ呂は命ぜらる。王は国を享くること百年にして耄荒す。度りて刑を作り以て四方を詰む）に本づく。黄暉注に「耄荒」を訓みて「衰乱」となす。故に「穆王の世衰う」という。『史記』周本紀に「穆王即位、春秋已五十矣。王道衰微。……穆王将征犬戎、祭公謀父諫曰、不可。先王耀徳不覲兵。……先王之於民也、茂正其徳而厚其性、阜其財求而利其器用、明利害之郷、以文脩之、使之務利而辟害、懷徳而畏威、故能保以滋大。……王遂征之、得四白狼四白鹿以帰。自是荒服者不至、諸侯有不相睦者。甫侯言於王、作脩刑辟」という。匈奴伝は「周道衰、荒服不至。於是周遂作甫刑之辟」という。『漢書』刑法志は「周道既衰、穆王眊荒、命甫侯度作刑、以詰四方」という。諸書はみな「耄荒」を「国勢の衰、政刑の乱」の意とする。王充も同様であるとし、漢儒の伝承した旧説とする。「甫侯諫之」云々は『尚書』呂刑の序に「呂

命。穆王訓夏贖刑。作呂刑」（呂命ぜらる。穆王は夏の贖刑を訓ず。呂刑を作る）とある。「注」「呂侯見命為天子司寇。呂侯以穆王命作書、訓暢夏禹贖刑之法、更從輕以布告天下。后為甫侯。故或称甫刑」（呂侯命ぜられて天子の司寇となる。呂侯、穆王の命を以て書を作り、夏禹の贖刑の法を訓暢し、更めて輕きに從い以て天下に布告す。后に甫侯となる。故に或いは甫刑と称す）。ここに述べた後世の『尚書』呂刑の解釈は、王充と異なる。書序の「呂命」と読むか、「呂命穆王」と読むかにある。王充は「呂、穆王に命（告）げ……」と読む。「呂侯は王に言うに、政刑衰乱す。当に重刑を改め輕きに從うべし、と」解する。仲任の読みは『史記』と同じである。「仲任は今文家なれば、これを今文説となすなり」と黄暉はいう。また、皮錫瑞は「論衡のこの文に拠れば、今文家は当然『惟甫命王』で句としている。王に命じたとは、甫侯が王に言ったことで、王が刑に任じていたことを諫めたのである」云々という（黄暉『論衡校釈』）。

「穆王存徳」とは、「重刑を改め輕きに從つたこと」を意味する。「蚩尤の刑」は『尚書』呂刑に「王曰く、古の訓えあるに若うに、蚩尤は惟れ始めて乱を作し、平民に延及す。寇賊せざるなく、鴟義奸宄、奪攘矯虔す。苗民は靈きを用いず、制するに刑を以てす。惟れ五虐の刑を作りて法と曰う。無辜を殺戮し、爰に始めて淫に劓・剕・劓・黥を為す……」とある。『尚書』呂刑の文章は、上古刑法を盛んにもちいた、蚩尤、苗民の悪を論じたものである。王充は三苗の主が蚩尤の刑を用いたものとしている。問題は「任刑用誅」が「無辜」をも殺戮することである。『尚書』呂刑の文章を用い、『韓非子』の法思想を批判する。「夫れ人を治むるに恩を捨つる能わず、国を治むるに徳を廃する能わざるは、物を治むるに春を去ること能わざればなり。韓子独り刑に任じ誅を用いるは、如何」と王充は非難する。

## 三 『韓非子』思想批判（三）——龐攔是子を巡る繆公と子思、子服厲伯の問答

龐攔是子の「孝」について、子思と子服厲伯の評価を取り上げる。『韓非子』難三第三十八（陳奇猷『韓非子新校注』に記載する。文章は魯の繆公は龐攔氏の子の不孝を聞き、子思に問うことに始まる。非韓篇は「龐攔是子」とするが、『韓非子』は「龐攔氏之子」と記す。『韓非子』の原文では「龐攔」の「攔」の偏が「米」となっていて「音未だ詳かならず」と『翼叢』はいう。次ぎに非韓篇の文章を見よう。

魯の繆公子思に問うて曰く、吾、龐攔是子是不孝なりと聞く。不孝なる其の行は奚如と。子思対えて曰く、君子は賢を尊び以て徳を崇ぶ。善を挙げて以て民を勧む。夫の過行の若きは、是細人の譏る所なり。臣は知らざるなり、と。子思出ず。子服厲伯見ゆ。君、龐攔是子を問う。子服厲伯対うるに其の過ちを以てす。皆、君子の未だ曾つて聞かざる所なり。是れよりの後、君は子思を貴びて子服厲伯を賤しとす。

この文章は「龐攔氏子」、「子服厲伯対曰其過三」、「皆君所未嘗聞」（『韓非子』）以外に殆ど異同はない。非韓篇は魯の繆公（穆公）が「子思を貴び」「子服厲伯を賤し」としたことを「韓子聞之、以非繆公」（韓子之れを聞き、以て繆公を非とす）とする。「以為えらく、明君は姦を求めて之れを誅す。子思は姦を以て聞せずして、厲伯は姦を以て対う。厲伯は宜しく貴ぶべく、子思は宜しく賤しむべし。今、繆公、子思を貴び、厲伯を賤しとするは、貴賤の宜しきを失えり。故に之れを非とすなり」と。非韓篇の「韓子聞之」云々は、『韓非子』に「或人曰」として記す。「魯の公室、三世季氏に劫さるは、亦た宜ならずや。明君は善を求めて之れを賞し、姦を求めて之れを誅す。其の之れを得るは一なり。故に善を以て之れを聞する者は、善を説ぶを以て上に同じうする者なり。姦を以て之れを聞する者は、姦を惡むを以て上に同じうする者なり。此れ宜しく賞譽の及ぶ所なるべし。姦を以て聞せざるは、是れ上に異にし

て、下、姦に比周する者なり。此れ宜しく毀罰の及ぶ所なるべし。今、子思は過ちを以て聞せずして、穆公、之れを貴び、厲伯、姦を以て聞して、穆公、之れを賤しむ。人情は皆、貴を喜びて賤を惡む。故に季氏の乱成るも、上聞せず。此れ魯君の劫されし所以なり。且つ此れ亡王の俗、取魯の民の自ら美とする所以なり。而るに穆公独り之れを貴ぶは、亦た倒ならずや」と。この韓子の穆公批判に、王充は「今、魯君に術無しと言わずして、姦を聞かずと曰い、法度を審かにせずと言わずして、下情に通ぜずと曰う」として、韓子の批判を「術意と相違す」と指摘する。

韓子が尚ぶのは「法度」である。善惡の行為はこの「法度」を基準として賞罰が加えられる。外に善惡を聞かずとも「制する」ところがある。「人の姦を挙げざる者を非とするは、韓子の術に非ざるなり」と非難する。「形名參驗」の術を用いるならば、見聞する善惡は、「必ず將に之れを試み」、その功驗をもつて、始めて賞罰を下すべきである。ただ「見聞」するのみで、善惡未定の中、賞罰を加えるのは、論理的に矛盾するといふのである。

王充は、次ぎに鄭の子産が外出し、婦人の哭く声を聞き、夫殺しを推察した故事をあげる。『韓非子』難三に記す故事である。

鄭の子産 晨に出でて、東匠の宮を過ぐ。婦人の哭するを聞くや、其の僕の手を撫して之れを聴く。聞くありて、吏をして執えて之れを問わしめば、手もて其の夫を殺せし者なり。翼日、其の僕問うて曰く、夫子、何を以て之れを知らん、と。子産曰く、其の声、慟せず。凡そ人の其の親愛なる所に於けるや、病を知りて憂い、死に臨みて懼れ、已に死して哀しむ。今、夫已に死するを哭するも、哀まずして懼る。是を以て其の姦あるを知るなり、と。

『韓非子』難三との異同は殆ど無い。「東匠之宮」が「東匠之閭」、「撫其僕之手」が「撫其御之手」、「使吏執而問之」が「遣吏執而問之」、「手殺其夫者也」が「則手絞其夫者也」、「翼日」が「異日」、「其僕問」が「其御問」、「其声

不慟」が「其声懼」、「知病而憂」が「始病而憂」、「今哭夫已死」が「今哭已死」というように文字の異同だけである。韓子は鄭の子産の故事を「非」とする。『韓非子』書はこれを「或曰」として記す。「子産の治、亦た多事ならずや。姦は必ず耳目の及ぶ所を待ちて、而る後に之れを知れば、則ち鄭国の姦を得る者寡し。典成の吏に任ぜず、参伍の政を察せず。度量を明かにせずして、聡明を尽くし、智慮を勞して、以て姦を知るを恃む。亦た無術ならずや」と。非韓篇との異同は「典成之吏」が「典成之吏」、「察参伍之政」が「不察……」に、「待」が「恃」に異同がある。『韓非子』の文章にたいした異同もなく、王充は引用する。「典成」とは「邑城を主宰するを謂う」と、『後漢書』章帝紀の注にいう。「参伍之正」の「参伍」は地方の行政組織、「参」は天下を三分する広域、兵制等が立てられる。「伍」は五家を単位とした連絡網。二千家を郷とする。「不任典成之吏、不察参伍之正」とは「地方の長官や里、郷の長に頼らぬこと」をいう。また「参伍の正」を形名参同の政治と解される。参照対比の方法を用いて考察を進めることもと解される。韓子と同様、王充は鄭の子産の耳目による判定を否定する。しかし、魯の穆公を「非」とするのは「非」であるという。「韓子の子産を非とするは、是なるも、其の繆公を非とするは非なり」と。この二者は、ともに「耳目・口問」による己れの主観的判断である。「俱に吏に任ぜず、皆、参伍せず。厲伯の對への、以て実を立つべからざるは、猶お婦人の哭すの、以て誠を定むべからざるがごとし」（非韓篇）と。官吏が取り調べもせず「姦」として処罰することを批判する。「以て不考の姦を罪するは、如何」と。

法の施行に当たっては、必ず考驗すべしというのが法家の基本である。「形名参同」である。「法」が客観性、拘束力をもつのは「考驗」にある。『韓非子』の論説は前後矛盾すると批判する。「龐涓是子の不孝」を語らなかつた子思を繆公は「貴」とした。韓子は繆公を非として「明君は善を求めて之れを賞し、姦を求めて之れを誅す」（『韓非子』難三）という。王充は「姦」を説く。「夫れ不孝の人は、下愚の才なり。下愚は礼を無して、情に順い欲に従い、鳥

獸と同じ。之れを惡と謂うは、可なるも、姦と謂うは非なり。姦人は外善にして内は惡、色厲にして内は荏、操止を作為し、賢行に像類し、以て升進を取り、上に容美す」ことを「姦」とする。「安ぞ肯て不孝を作し、身、惡を為すことを著かにし、以て棄殉の咎を取らんや」と龐攢是子是不孝の徒であつて、「姦」とはいえない。これを「姦」という韓子は、「姦」の意を解していないと「姦の実を失う」と評する。次いで王充は『韓非子』五蠹篇の文章を引き、「峻法嚴刑」の効果と同書、難三の「明君求善而賞之、求姦而誅之」の矛盾を突く。

韓子曰く、布帛尋常なれば、庸人は扱あてず。燦金百鎰あれど、盜跖も搏らずと。此れを以て之れを言えば、法明かなれば、民は敢えて犯さざるなり。明法を邦に設くれば、盜賊の心有るも、敢えて犯さざるなり。之れを測らざるものは、敢えて発せず。姦心胸中に蔵するも、敢えて以て罪法を犯さざるは、明法之れを恐れしむればなり。明法之れを恐れしむれば、則ち下に姦を考し邪を求むるを須たず。法をして峻ならしむれば、民に姦する者なく、法をして峻ならざらしめば、民に姦を為す者多し。而るに明王の嚴刑峻法を言わずして、姦を求めて之れを誅すという。姦を求むと言うは、是れ法峻ならず、民に之れを犯すこと或ればなり。意を明法に専らにせずして、心を専らにして姦を求むるは、韓子の言、法と相違ちがう。

王充が引用する「韓子曰」の前に、『韓非子』五蠹篇は「今有不才之子。父母怒之弗為改。……夫以父母之愛、鄉人之行、師長之智、三美加焉、而終不動。其脛毛不改。州郡之吏、操官兵、推公法、而求索姦人。然後恐懼、變其節、易其行矣。……故明王峭其法、而嚴其刑也」とある。不才の子に、父母の愛、郷人の諫め、師長の教へも役立たない。ところが州郡の官吏の公法を以て姦人を求索する法の執行となると、脛毛すら動かさぬものが、恐懼し、行いを変える。「峻法嚴刑」がいかに効力を發揮するか韓子は滔々と論じる。「布帛尋常」の「尋」は八尺、「常」は二倍の一丈六尺のこと。この布帛が無人の道に落ちていたならば、平常（盗み心のない）の人でも拾う。「燦金百鎰」と

は甚大な金塊である。盜跖であつてもこれを盜むことはない。盜めば足が着くからである。『韓非子』は「不必害、則不積尋常。必害則手不掇百溢」（五蠹篇）とし、「故明主必其誅也。是以賞莫如厚而信、使民利之、罰莫如重而必、使民畏之」（同上）という。非韓篇は韓子を「不言明王之嚴刑峻法、而云求姦而誅之。言求姦、是法不峻、民或犯之也。不專意於明法、而專心求姦、韓子之言、与法相違」（上記、非韓篇）と評する。王充の引用は、「明君求善而賞之、求姦而誅之」（『韓非子』難三）という「求姦」の批判にある。『韓非子』五蠹篇は「明王峭其法、而嚴其刑」と記しているが、果たして「峻法嚴刑」なのか。峻法嚴刑であれば、姦邪や犯罪は存在しない。王充はここに韓子の法理論の矛盾を指摘するのである。

先に『韓非子』難三に記す、龐涓は子の不孝の行為について、子思と子服厲伯の上聞の違いを論じてきた。子思は告げず、子服厲伯は表沙汰になつていない不孝の事実までも上告した。繆公は子服厲伯を「賤」とした。韓子は繆公のこの評価を「貴賤の宜しきを失う」とし、「明君は姦を求めて之れを誅す」るものと説く。韓子は魯の公室が權力を季氏に奪われる本になつたのも、事実を知りながら表沙汰にしなかつたことにあるという。「季氏の乱成るも、上聞せず、此れ魯君の劫されし所以なり」と。

非韓篇末尾の文章には、『韓非子』備内篇からの引用がある。備内篇は人主は己の内にある賊に備えよと論ずる。その冒頭にいう。「人主の患は、人を信ずるに在り。人を信ずれば則ち人に制せらる。人臣の其の君に於けるや、骨肉の親あるに非ざるなり。勢いに縛せられて、事えざるを得ざるなり。故に人臣たる者、其の君の心を窺視するや、須臾の休むことなきに、而るに人主怠傲して其の上に処る。此れ世に君を劫し主を弑する所以なり」と。先の「魯君の劫されし所以」も、家臣を信じた所にあり、公室が季氏に奪われる事態を招来した。この「君を劫し主を弑する者」は、「君の死を利する者」である。「故に后妃夫人太子の党成りて、君の死を欲するなり。君死せざれば則ち勢重

からず。情、君を憎むに非ざるなり。利、君の死に在ればなり。故に人主は以て心を己れの死を利する者に加えざるべからず。故に日月外に暈圉すれば、其の賊、内に在り。其の憎む所に備えよ。禍は愛する所に在り」（『韓非子』備内篇）と指摘する。王充が引く文章は備内篇の末尾の部分にある。『韓非子』備内篇を次に記す。

今夫れ水の火に勝つは、亦た明らかなり。然り而して釜鬻之れを問すれば、水煎沸し其の上に竭尽して、火は熾盛に其の下を焚くを得、水は其の勝つ所以の者を失う。今夫れ治の姦を禁するは、又た此れより明かなり。然るに守法の臣、釜鬻の行を為せば、則ち法は独り胸中に明なるのみにし、其の姦を禁する所以の者を失う。上古の伝言、春秋の記す所、法を犯し逆を為し、以て大姦を為す者は、未だ嘗て尊貴の臣に従らずんばあらざるなり。

王充が引くのは冒頭の部分である。「今夫水之勝火、亦明矣。然而釜鬻間之、水煎沸竭尽其上、而火得熾盛焚其下、水失其所以勝者矣」（『韓非子』備内篇）の比喩の文章である。

韓子は「水」、「火」、「釜鬻」の比喩するものとして、君主（火）、法術（釜鬻）、臣下、尊貴の臣、姦者（水）を挙げ、王充は「夫れ君は猶お火のごときなり、臣は猶お水のごときなり、法度は釜なり」とする。王充は韓子の比喩を用いるが、ここに至る表現は読みにくい。韓子の説を引用する前に「水」の性質を説く文章がそれである。

人の溝渠を積するは、必ず身を溺らすを知らばなり。溝渠を塞がずして船楫を繕う者は、水の性の闊ぐべからず、其の勢いは必ず人を溺らすを知らばなり。臣子の性の君父を姦せんと欲するは、猶お水の性の人を溺らすのごときなり。姦を防ぐ所以を教えずして、其の聞知せざるを非とするは、是れ猶お水を防ぐの具を備えずして、徒に早く水の人を溺らすを知らんと欲するのごときなり。水に溺れ、水を責めずして己れを咎むる者は、己れが防備を失えばなり。然らば則ち人君の臣に劫かざるは、己れが法を失えばなり。溺に備えて水源を闕がず、劫



を防ぐに臣の姦を求めざるは、韓子の宜しく用て教うべき所なり。

冒頭の「人之釈溝渠也、知者必溺身」は「人之釈溝渠者、知必溺身也」（注（二五）所掲山田著書）とする。「知者」の「者」は「其」字の誤り（黄暉『論衡校釈』）とする。「釈」は「廢」の意。また「是猶不備水之具」は「是猶不備防水之具」とする。「船楫を繕う者」とは「不備（防）水之具」、「防備」と同意であり、「法度」を意味することになる。しかし、水の性の勢いが人を溺死させる、其の為に「船楫を繕う」とすれば、水勢に溺死はしないが、この水の流れに乗ることを意味する。「姦を防ぐ所以」（法度）を教育せずに、不孝、犯罪、姦を前もって「聞知」（告知）しなかつたことを「非」とするのは、間違いと王充は指摘する。「水に溺れても、水を責めずに、己れを咎むるのは」、防備（法度）を失つたからであるという。「備溺不闕水源、防劫不求臣姦」は「水に溺れることに備えるには水源を闕ぐことではなく、劫かされることを防ぐには臣下の姦犯を詮索することではない」の意味である。韓子の思想からいえば「峻法嚴刑」（法度）を徹底することで、家臣の姦犯を無にすることが可能である。思うに水源は「家臣」を指すことであり、これを「闕さす」ことは家臣そのものを全否定することになる。韓子の思想は、家臣は必ず君主の坐を虎視眈々と奪取せんとするもの、ということを前提にしている。「君」は「火」、「臣」は「水」、「法度」は「釜」である。君臣の間には嚴然として法度が存在する。これを家臣に嚴守させることが必要である。君（火）が家臣（水）の姦犯を詮索することは、法度（釜）の中に在る家臣（水）を君主（火）が釜茹ですることである。火力が激しくなれば釜の中の水は干上がつてしまう。釜の中の水が干上がれば、国そのものが滅亡する事となる。従つて、君主は家臣の姦犯を詮索すべきではない、してはいけないことになる。これが王充の韓非子批判である。

## 結語

『論衡』非韓篇は法家思想の集大成である『韓非子』書の批判である。法家の法絶対主義と底に流れる人間不信に対する批判であった。王充が繰り返し礼義道德、徳治を強調するのは、儒学が王朝体制の重要な側面を担っていたことを意味しよう。礼教主義と称される時代であったが、史書に循吏列伝と酷吏列伝が併せ記されているように、法治政策も重要な位置を占めていた。已に三増（語増、儒増、芸増）諸篇に見てきたように、上古の堯、舜から周の文、武にいたり刑法が緩和され、刑罰の激減が徳治の成果として称賛されてきた。この古典的世界を批判し続けたのが王充であった。王充は儒（徳）のみでも法のみでも国を治めることは出来ないとする。「治国の道の、養う所に二あり」として「一に曰く、徳を養う、二に曰く、力を養う」と、「養徳」と「養力」の二つをあげる。これは「徳治」や「仁義」を説く儒の立場だけではない。また「法治」を説く法家の立場でもない。この両者を調和すべきであるという「二者偏駁、各有不足」と説く。相対する觀念の調和を説く所に韓子批判の特色がある。王充のこの批判の論理は、現象を固定化するのではなく、常に相対的観点から判断しようとする意識が働いている。一つの平衡感覚であるといえよう。嚴刑峻法を掲げる法家思想は、人間を利欲の盲者と見るところに生じた。それは弱者を守る為ではなく、君権を守るためのものである。人間の道義は「法」のもとに束縛され、法は権力を守る、防具としてあり、すべてがこの法の尺度の下におかれる。

王充はこの法至上主義に批判を展開した。韓子の法治主義の弱点を暴き出し、徳治、道德の教化を主張した。人間不信の上に構築される法家の論理に、信すべき人間存在と尊嚴を注入したのである。人間の内在的道德性、この基調の上に社会性、外在性が培養されるとする儒の立場は、外在的規範を本にして人間存在を律せんとする法家とは全く

相反するものであった。徳義による自律性と法度による他律性の相違でもある。王充が相対的視点を強調するのは、この両者の調和発展にあった。この際、王充が強調するのは法至上主義のもたらすものとして、姦を求め、罪人を探索するあまり、国家の崩壊へと連なることである。この指摘は偏向の恐ろしさを洞察したものといえよう。

非韓篇の法家批判は『論衡』效力、程材、謝短、量知等の各篇に示される文吏批判、官僚批判へと連なる理論を用意したものと考えられる。この問題については他の機会に論究することにしよう。

### 《注》

(一) 田昌五『王充及其論衡』（三聯書店、一九五八年、後に改題して『王充——古代的戰國唯物論者』人民出版社、一九七三年）。

(二) 『儒家思想批判論文選輯』二、（三聯書店、一九七四年）。

(三) 韓子之術、明法尚功。賢無益於国不加賞。不肖無害於治不施罰。責功重賞、任刑用誅。故其論、儒也、謂之不耕而食、比之於一蠹。論有益与無益也、比之於鹿馬。馬之似鹿者千金、天下有千金之馬、無千金之鹿。鹿無益、馬有用也。儒者猶鹿、有用之吏猶馬也（『論衡』非韓篇）。

(四) 韓非子非儒、謂之無益有損、蓋謂俗儒無行操、举措不重礼、以儒名而俗行、以実学而偽説、貪官尊榮、故不足貴（『論衡』非韓篇）。

(五) 国之所以存者、礼義也。民無礼義、傾国危主。今儒者之操、重礼愛義、率無礼之士、激無義之人。人民為善、愛其主上、此亦有益也（『論衡』非韓篇）。

(六) 魏文侯、過段干木之閭而軾之。其僕曰、君胡為軾。曰、此非段干木之閭歟。段干木蓋賢者也。吾安敢不軾。且吾聞、段干

木未嘗肯以己易寡人也。吾安敢驕之。段干木光乎德、寡人光乎地、段干木富乎義、寡人富乎財。其僕曰、然則君何不相之。於是君請相之。段干木不肯。受則君乃致祿百萬、而時往館之。於是國人皆喜、相與誦之曰、吾君好正、段干木之敬。吾君好忠、段干木之降。居無幾何、秦興兵欲攻魏。司馬唐諫秦君曰、段干木賢者也。而魏禮之。天下莫不聞。無乃不可加兵乎。秦君以為然、乃按兵轅不敢攻之（『呂氏春秋』期賢篇）。

（七）太公望東封於齊。齊東海上有居士曰、狂譎、華士。昆弟二人者立議曰、吾不臣天子、不友諸侯、耕作而食之、掘井而飲之、吾無求於人也。無上之名、無君之祿、不事仕而事力。太公望至於營丘、使吏執殺之以為首誅。……一曰、太公望東封於齊。海上有賢者狂譎。太公望聞之往請焉、三卻馬於門而不報見也、太公望誅之（『韓非子』外儲說右上）。

（八）養德者、養名高之人、以示能敬賢。養力者、養氣力之士、以明能用兵。此所謂文張設、德力具足者也。事或可以德懷、或可以力摧。外以德自立、內以力自備。慕德者不戰而服、犯德者畏兵而卻。徐偃王脩行仁義、陸地朝者三十二國。彊楚聞之、舉兵而滅之。此有德守無力備者也。夫德不可独任以治國、力不可直任以御敵也。韓子之術不養德、偃王之操不任力。二者偏駁、各有不足。偃王有無力之禍、知韓子必有無德之患（『論衡』非韓篇）。

（九）宋人有御馬者、不進、拔劍剄而棄之於溝中。又駕一馬、馬又不進、又剄而棄之於溝。若是三。以此威馬、至矣。然非王良之法也。王良登車、馬無罷驚、堯・舜治世、民無狂悖。王良馴馬之心、堯・舜順民之意也（『論衡』非韓篇）。

（一〇）文中、「不」字は衍である。

（一一）治國猶治身也。治一身、省恩德之行、多傷害之操、則交党疎絶、耻辱至身。推治身以況治國、治國之道、常当任德也。韓子任刑、独以治世、是則治身之人、任傷害也（『論衡』非韓篇）。

（一二）周穆王之世、可謂衰矣。任刑治政、乱而無功。甫侯諫之、穆王存德、享國久長、功伝於世。夫穆王之治、初乱終治、非知昏於前、才妙於後也。前任蚩尤之刑、後用甫侯之言也（『論衡』非韓篇）。

（一三）魯繆公問於子思曰、吾聞龐涓是子不孝、不孝其行奚如。子思对曰、君子尊賢以崇德、舉善以勸民。若夫過行、是細人之所識也。臣不知也。子思出、子服厲伯見。君問龐涓是子。子服厲伯対以其過。皆君子所未曾聞。自是之後、君貴子思而賤子服

厲伯（『論衡』非韓篇）。

（四）鄭子產晨出、過東匠之宮、聞婦人之哭也、撫其僕之手而聽之。有問、使吏執而問之、手殺其夫者也。翼日、其僕問曰、夫子何以知之。子產曰、其声不慟。凡人於其所親愛也、知病而憂、臨死而懼、已死而哀。今哭夫已死、不哀而懼、是以知其有姦也（『論衡』非韓篇）。

（五）山田勝美『論衡』（明治書院、一九七六—一九八四年）。

（六）韓子曰、布帛尋常、庸人不擇。燦金百鎰、盜跖不搏。以此言之、法明、民不敢犯也。設明法於邦、有盜賊之心、不敢犯矣。不測之者、不敢發矣。姦心藏於胸中、不敢以犯（罪法）。（罪）〔明〕法恐之也。明法恐之、則不須考姦求邪於下矣。使法峻、民無姦者、使法不峻、民多為姦。而不言明王之嚴刑峻法、而云求姦而誅之言。求姦、是法不峻、民或犯之也。不專意於明法、而專心求姦、韓子之言、與法相違（『論衡』非韓篇）。

（七）夫水之勝火、亦明矣。然而釜鬻間之、水煎沸竭盡其上、而火得熾盛焚其下、水失其所以勝者矣。今夫治之禁姦又明於此。然守法之臣、為釜鬻之行、則法獨明於胸中而已、失其所以禁姦者矣。上古之傳言、春秋所記、犯法為逆、以成大姦者、未嘗不從尊貴之臣也（『韓非子』備內篇）。

（八）人之狃溝渠也、知者必溺身。不塞溝渠而繕船楫者、知水之性不可闕、其勢必溺人也。臣子之性欲姦君父、猶水之性溺人也。不教所以防姦、而非其不聞知、是猶不備〔防〕水之具、而徒欲早知水之溺人也。溺於、水不責水而咎己者、己失防備也。然則人君刼於臣、己失法也。備溺不闕水源、防刼不求臣姦、韓子所宜用教已也（『論衡』非韓篇）。

〔追記〕この論文は、一九七四年十一月に発表したものである。翌年、史学の雑誌に多田狷介氏に紹介され、意見をいただいた。また、将祖怡著『王充卷』（中州書画社、一九八三年、六三—一〇二頁）に「正当全国上下高唱儒法闘争の調子的时候、日

本大久保隆郎在福島大学教育学部論集上發表了他的論文《王充の法家批判―（非韓篇）分析》一文、可見国内的控制也只能行之于一時、广大群衆也只能蒙蔽于一時。世界是広漠的、真理的声音封鎖不住……」との一文がある。結語の部分も發表した論文とほぼ同じである。後漢、明帝永平の治は「濟濟乎、洋洋乎、盛於永平矣」（『後漢書』儒林列伝、前文）と称される。また「論曰、明帝善刑理、法令分明」（同書、顯宗孝明帝紀）というように、刑理、法令には厳しい時代であつた。范曄は永平の時代を高く評価する。明帝永平の治は儒林列伝に記すが如くではない。苛酷な治世でもあつた。これについては、後日を期することにする。明帝苛政は永平の四大獄事件に象徴される。明帝の異母兄弟が肅清される事件であつた。特に楚王英が肅清された楚獄は、多くの冤罪の徒を生み出した。獄中の拷問は凄惨であつたと伝える。『後漢書』卷八十一、独行列伝、陸続伝は「洛陽の詔獄に詣り考に就く。諸吏痛楚に堪えず、死する者、大半。唯だ（陸）続、（梁）宏、（駟）勲のみ掠考さるること五毒、肌肉消爛するも終に異辭無し」と記し、拷問の凄惨さを今に伝える。『後漢書』卷七十七、酷吏列伝に「漢は戦国の余烈を承け、豪猾の民多し。其の并兼する者は則ち邦邑に陵横し、桀健なる者は則ち閭里に雄張す。且つ宰守は、曠遠にして、戸口は殷大なり。故に民に臨むの職は、専ら威断を事とし、姦軌を族滅するに、先に行い後に聞し、情を肆にして剛烈、其の不撓の威を成す。衆に違いて己れを用い、其の測り難きの智を表す。重文横げて入れ、窮怒の遷及する所と爲る者に至りては、亦た何ぞ勝げて言うべけんや」とある。後漢以降は法も整備され、残虐な官吏は少なくなつたと記している。列伝には董宣、樊曄、李章、周紆、黄昌、陽球、王吉の伝記がある。いずれも厳しい刑罰を用いている。中でも樊曄伝は「乃ち曄を拜し天水太守と爲す。政は嚴猛、申韓の法を好み、善惡は立ちどころに断ず……」とあり、周紆伝は「人となり刻削にして少恩、韓非の術を好み……」、陽球伝は「性は嚴厲、申韓の学を好む」と伝える。彼らは「申韓の法」、「韓非の術」、「申韓の学」を好むと評されている。『漢書』卷九十に「酷吏伝」があるが、申不害、韓非子の名は見えない。申不害、韓非子が表にでるのは後漢になつて後と思われる。明帝が「刑理を善くし、法令分明なり」と評されるのは、法家的皇帝であつたことを意味する。獄吏、廷吏が不足し、四大獄事件には多くの文吏（廷吏）が登用された。

王充の非韓篇は明帝永平の苛政を、寛厚、寛和の治へと転回する肅宗章帝の時代に成立した。その草稿は章帝建初年代に成立したと推定される。非韓篇には『韓非子』の法思想の矛盾、欠点が指摘されている。非韓篇の結びは『韓非子』備内篇の水と火と釜鬻を臣下、君主、守法の吏に喩える文章である。ここでも嚴刑峻法の適用が国家自体の崩壊に連なることを王充は指摘する。だが、『韓非子』備内篇は「春秋に記す所」に注意を喚起するにあった。「犯法為逆、以成大姦者、未嘗不從尊貴之臣也。然而法令之所以備、刑罰之所以誅、常於卑賤。是以其民絕望無所告愬。大臣比周、蔽上為一、陰相善而陽相惡、以示無私、相為耳目、以候主隙。人主掩蔽、無道得聞。有主名而無實、臣專法而行之。周天子是也」と記す。「未だ嘗て大姦を為す者は尊貴の臣に従はずんばあらざるなり」と指摘する。この指摘は後漢章帝寛厚の治にも該当する。肅宗の竇皇后への寵愛は、やがて外戚、竇氏一族の専横を招来する。竇氏の専横と開った鄭弘は印綬を取り上げられ、第五倫は引退蟄居する。為政の実権はすべて竇氏一族に集中する。竇氏一族こそ「大姦を為す尊貴の臣」である。非韓篇の法家批判は秘かに竇氏一族に向けられていたのではなかったか。ここに非韓篇の意図があるように思われる。肅宗薨去の後、竇太后は竇憲、竇篤、竇景は「並びに顯貴、威權を擅にす」（『後漢書』卷十上、皇后紀）と伝える。竇憲等の事績については他日を期したい。「後、遂に密かに不軌を謀り、永元四年、發覺し誅さる」（同上）こととなる。王充が引く『韓非子』備内篇は、竇氏一族の榮華と誅殺を予言しているかのようである。

## 第七章 王充の禁忌習俗批判

### 前言 『論衡』習俗批判の各篇の関連について

『論衡』（三十卷八十五篇、内一欠）には王充が捉えた一世紀の社会習俗の種々相を記し、これを批判する一連の篇がある。黄暉『論衡校釈』自序は、八十五篇を五組に分類する。その第三組に「論人鬼関係及当時禁忌」とある。<sup>〔一〕</sup>甲「論人鬼関係」として「論死」「死偽」「紀妖」「訂鬼」「言毒」「薄葬」「祀義」「祭意」の八篇を挙げ、乙「論當時禁忌」として、「四諱」「調時」「譏日」「卜筮」「弁崇」「難歲」「詰術」「解除」の八篇を挙げる。前者は八十五篇の中、甲は六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、七十六、七十七の各篇であり、乙は六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五の各篇である。ここに分類された各篇を一連のものとするならば、「祀義」七十六、「祭意」七十七の二篇は「人鬼」「禁忌」の両者に関わるものであり、これらを総括する位置に置くのが妥当であろう。これは又、『論衡』の篇次からも窺えよう。ここにこの十六篇の構成上での意図を見ることができ、これを内容に照合すると「人鬼」の問題は薄葬に、「禁忌」の展開は崇りを除くための淫祀批判へと連なっている、共に祭祀に結びついているのである。ここでは「祀義」「祭意」の二篇を甲乙各篇の総括として位置づけ考察する。人鬼、禁忌を論ずるとして『論衡』の篇を分類した黄暉は「註」を記している。次にこれを紹介しよう。



人は天地自然の氣を稟け、偶適にして生まれる（物勢、初稟、無形篇等に見える）、人は死ねば精氣が滅びる（論死篇の語）故に人は死んで鬼神となることはできない。鬼神でなければ、祭祀はただ生に縁り死に事えるだけのことで、歆享の意味はない（祀義、祭意篇の語）。吉凶禍福は、遭適偶然である（偶会篇の語）。故に一切の禁忌を信じないのである。

黄暉『論衡校釈』自序は、中華民国二十四（一九三五）年八月二十日に記されたものである。文中「偶適」「遭適偶然」は同じ意味で、適たま偶然に遭遇することである。「偶」「適」はともに「たまたま」の意である。「偶」は偶然に遭遇する偶然性であり、「適」は自然、必然性を中を含む語であろう。黄暉『論衡校釈』は中国では風雲急を告げる時代に公刊された。黄暉は「仲任ははじめて大胆に計画的に正式な攻撃をするに到った」という。後に神学的世界観に対するものとして王充の迷信、習俗批判は高く評価される。とりわけ靈魂を否定した無鬼神論、薄葬論は無神論として評価される。この評価は先驅的論文、胡適「王充的論衡」を継承したものである。

当時、民間信仰として、ある意味では体系化されていた禁忌習俗批判についての研究は尽くされていない。『四庫提要』に紀昀、乾隆帝が「風俗教化」として認める中には、王充の禁忌習俗批判が含まれていた。

「人鬼」「禁忌」を総括するものとして「祀義」「祭意」の二篇は現存する『礼記』の文章をふんだんに引用する。特に「祭意」には『礼記』祭法の文章をそのまま引いている。なぜ王充は祭祀の意味をこの二篇で繰り返し確認するのであろう。後漢は礼教主義の浸透した時代であると、史家は説く。この礼教主義体制の基盤として民間の『孝経』倫理の教化を説く。この教化による体制の構築は前漢から後漢にかけ長い時間を費やしたものであろう。だがこれがどのようにして民間に浸透したかあまり説かれてはいない。「祀義」「祭義」の二篇で祭祀の意味を繰り返し、そこに『礼記』の文章をそのままに引用するのは、礼教主義の地方民間への浸透と関わっていることを想像させる。後漢の

礼教主義はその浸透の過程で一面において民間の禁忌習俗と結びつき、またこれを批判否定して展開したと思われる。

「習俗」の語は民俗学的用語として明確に概念規定は示されない。ごく一般的には風俗、風習として用いられているようである。ここにいう「習俗」は「俗信」が体系化し、民間に禁忌として根付いた風習として用いる。先にも記したように『論衡』には「四諱」から「解除」に至る八篇の禁忌批判の文章がある。「四諱」は四大禁忌、一は「家の増築と方位」、二は「刑徒と葬送」、三は「妊婦と出生」、四は「正月、五月の出生」の禁忌である。「調時」は歳星と月の方位、月食等に従って生じる禁忌を論じているが、これは陰陽五行説から派生したと見られている。この禁忌について李漢三『先秦兩漢之陰陽五行学説』は太一説、建除説が示されているという。<sup>(四)</sup>「譏日」は葬暦、祭祀の暦、沐書、裁衣の書、工伎の書、学書等々の日の吉凶、忌日の禁忌であり、暦数家の日の吉凶、禁忌から派生したものである。「難歳」は主として「移徙之法」に記す太歳の方位を基準とした方角の禁忌。「詰術」は「凶宅術」記す家宅と住人の姓（音）との関係等から生ずる禁忌であり、孫人和は『隋書』経籍志に記す『宅吉凶論』『相宅凶』等がこれに当たるとしている。この四篇に共通するのは陰陽五行説を基盤にした禁忌を扱っていることである。島邦男『五行思想と礼記月令の研究』は、陰陽五行説に十二支組み合わせ吉凶を説く、揚雄の『太玄経』に基づくものとしている。<sup>(五)</sup>この考察によれば王充の考察した禁忌は当時流行した易学と関わり展開していたといえよう。鈴木由次郎『漢易研究』によれば、漢代に流行した『易』は象数易である。<sup>(六)</sup>氏は「律曆星象を卦爻に配して特色ある象数的宇宙観を組成した」とする。この中枢を占めた易学を「孟喜、京房による陰陽災變的易説」であると述べている。近年、公刊された辛賢『漢代術数易の研究』は、鈴木氏の欠を補い漢代易学の真髄に迫るもので、精密な計算により所謂、象数的宇宙観を提示している。<sup>(七)</sup>宇宙観が数に基づき綿密に組成されていた事実は驚嘆に値する。漢代易学研究の成果をふま

え、王充の卜筮批判を見ると、王充が何故に禁忌批判の各篇の中にこの一篇を置いたかが読み解ける。「卜筮」は亀と著による吉凶占卜についての批判である。「弁崇」「解除」の二篇は、禁忌を犯した崇りとこれを解くための淫祀の問題を論議する。この二篇は総括的な位置にある「祭意」「祀義」へと連なるものといえよう。以上、『論衡』の禁忌習俗を論難した各篇が互いにいかに関わるかを述べてきた。次に習俗禁忌の実態とその批判を見ることにしよう。

### 一 「四諱篇」の禁忌とその批判

「四諱篇」は冒頭に「俗に大諱四あり」として世俗に流行する四つの禁忌について論じている。一は家宅の増築と方位の禁忌である。まずこの問題から検討しよう。

一に曰く、西に宅を益すを諱む。西に宅を益すは之を不祥と謂い、不祥なれば、必ず死亡することあり。相懼るるに此れを以てす。故に世敢えて西に宅を益さずと。防禁の従りて来る者遠し<sup>(A)</sup>。

黄暉『論衡校釈』は『太平御覽』に引く『風俗通』を挙げる。「宅不西益。俗説西南為上、上益宅者、妨家長也。原其所以不西益者、礼記曰、西向北向、西方為上。爾雅曰、西南隅謂之隅。尊長之處也。不西益者、恐動揺之耳。審西益有害、増広三面、豈能独吉乎」(『太平御覽』卷一百八十、居処部八引『風俗通』)。王充が禁忌の一つに取り上げたのは当時も大きな意味をもって習俗に位置づいていたからであろう。『風俗通』は『礼記』と『爾雅』の語を引く。王充は「防禁の従りて来る者遠し」という。この一例として、魯の哀公の西に宅を益さんとした『淮南子』人間訓の一節を引く。

伝に曰く、魯の哀公西に宅を益さんと欲せしに、史争いて以て不祥と為す。哀公色をなして怒り、左右数し

ば諫むれど聴かず、以て其の傳宰質睢に問うて曰く、吾西に宅を益さんと欲するも、史は以て不祥と為す、何如と。宰質睢曰く、天下に三不祥あり。西に宅を益すは与からずと。哀公大いに説ぶ。有頃して復た問うて曰く、何をか三不祥と謂うと。対えて曰く、礼儀を行わざるは、一の不祥なり。嗜欲の止まることなきは、二の不祥なり。規諫を聴かざるは、三の不祥なりと。哀公謬然として深く思惟し、慨然として自からを反み、遂に（西）に宅を益さずと。<sup>九</sup>

「伝曰」の文章は、『淮南子』人間訓からの引用である。哀公が邸宅を西に増築しようとした。この増築を不祥であるとして史官や側近が諫言する。これに激怒した哀公は、その故を宰質睢に問う。この問いに宰質睢は天下に三不祥事はあるが「西益宅」とは無関係であるという。哀公は我が意を得たりと喜ぶが、「三不祥事」の語を氣にしてこれを問う。宰質睢は「不行礼義」「嗜欲無止」「不聴規諫」を三不祥というと説く。「不行礼義」とは長幼の序や君臣関係を無視すること。「嗜欲無止」とは欲望に歯止めのないこと。「不聴規諫」とは臣下の諫言を無視することである。この言を聴き、哀公は己の非を悟り西に増築することを断念したという。王充はこの禁忌に異をとる。魯の史官や宰質睢が「西益宅」を止めるのは、只単に「煩擾」だからであつて、その「祥不祥」は不明である。もし史官や宰質睢がこれを明らかに「不祥」であるというならば、今の俗人と何ら変わらない。続く王充の論難は見事である。煩雑であるが少しく王充の論説を見ることにしよう。

夫れ宅の四面は皆地なり。三面之を凶と謂わず、西面に益すを独り不祥と謂うは何ぞや。西に宅を益すは、何ぞ地体を傷わんや、何ぞ宅神を害せんや。西に益すこと不祥なれば、之れを損すれば能く善なるか。西に益すこと不祥なれば、東に益さば能く吉なるか。夫れ不祥には必ず祥なる者あり。猶お不吉に必ず吉あるがごとし。宅に形体あり。神に吉凶あり。徳を動かし福を致し、刑を犯して禍を起す。今言う、西に宅を益すこと之れを不

祥と謂わば、何に益してか祥なる者ぞ。且つ人の西に宅を益すを惡む者は誰ぞや。如し地之れを惡むとせば、東家の西に益すは、西家の東を損するも、何ぞ地を傷わんや。如し宅神西に益すを欲せざるを以てせば、神は猶お人のごときなり。人の宅に處るに、廣大なるを得んと欲す。何故に之れを惡まん。なお宅神煩擾を惡むを以てせば、則ち四面に宅を益すは、皆まさに不祥なるべし。

王充は禁忌を説く者を「諸工技之家」と称している。彼らは吉凶を占い禁忌には、鬼神凶惡の禁ありとする。これを忌避しなければ、病死の禍ありとする。これに対して西に増築することを「不祥」とするのは、実は「義理の禁」であり、「吉凶の忌」ではないと主張する。「義理の禁・忌」というのは王充禁忌習俗批判の基本的観点である。

「西益宅」を「不祥」とするのは方位を犯すことから生じた禁忌であるという。「西方は長老の地、尊者の位なり。尊長は西に在り、卑幼は東に在り。尊長は主なり、卑幼は助なり。主は少にして助は多く、尊に二つの上はなく、卑に百の下あり」という。「西益宅」は「尊長」を益することになり、「卑幼」は謙讓する。「於義不善、故謂不祥。不祥者、不宜也。於義不宜、未有凶也」（四諱篇）という。なぜ居宅が問題になるのか。長幼、尊卑のともに生活する場であるが故と王充はいう。この共同体には尊卑長幼の秩序が重要である。王充はこれを義理の禁であると指摘する。

王充が禁忌の二に挙げるのは、刑徒と葬送に關してである。刑罰を受けた者は葬送に参加できない。「諱被刑為徒、不上丘墓」という禁忌習俗について王充は「ただ不可なるを知るも、その不可の意を知るあたわず。その之を禁ぜし者に問うも其の諱むを知るあたわず。禁行を受けし者も、亦た其の忌を要（曉）らず」という。なぜこの禁忌習俗が生じたのか。その意を知るものはない。ただこの禁忌が「連りに相放效す」。この禁忌が理解できぬままに習俗となっている。刑を受けた者は、父母の死にも葬送せず、墓側に至るも、葬送には加えられず。弔喪すらせず、他人

の柩を見るようなありさまである。王充は禁忌の呪縛を受けた庶民の実態を見事に描いている。何故に諱むのか。それを禁ずる者も禁じられた者ともに不明のまま、禁忌習俗を妄信している。伝えられる禍患を恐れひたすら禁忌する民間信仰の姿である。王充はこの禁忌習俗を「義理の諱にして、凶惡の忌に非ず」とする。この禁忌の呪縛は何故に生まれたのか。王充はこれに二義ありとする。その一としてこの根拠を『論語』と『孝經』に求める。「曾子疾あり。門弟子を召して曰く、予が足を開け、予が手を開け、今にして後、吾免るることを知るかな。小子」（『論語』泰伯）。「身体髮膚、之を父母に受く。敢えて毀傷せず」（『孝經』）と。現存する『論語』との違いは「詩に云う、戦々兢兢として深淵に臨むがごとく、薄氷を履むがごとし」の挿入句がなく、『孝經』の引用には「孝の始めなり」の句がない。両親から与えられた全き身体である。子供は五体を全うして死につく。身体に毀傷の禍を受けぬことが「孝」の基本である。この『孝經』の倫理が受刑者は親の葬儀から除外すべしとする習俗を生み出したと言うのである。刑罰に「五刑」がある。これは極刑であるが、いずれにせよ刑徒は「身体に刻畫され、髮膚を毀傷する」のである。王充は「少徳泊行、戒慎せざるの致す所なり」とし、刑罰により恥辱せられた身を、深く自責し、墳墓に上り、先（親の死）を祀らないのだという。これが王充のいう義理の禁の一義である。「升墓」について黄暉『論衡校釈』は「下文に涉り衍」としている。黄暉は三証をあげ考察している。その一証に「仲任の意は、古は刑を負わば形体を毀傷す。人の子たる者は、深く自らを刻責す。故に先を祀らず。刑余の人は、宗廟に入らざるなり」である。「不升墓」の句が下文にもあり、繰り返されているとする。その証の二として「形体に刻畫するは、乃ち古の肉刑、升墓は乃ち漢俗なり。時を異にすれば俗を殊にす。之を合して肉刑を被くるに因るが故に墓に升らずと言うを得ざるなり」とする。その三証として王充は「古礼の廟祭は、今俗の墓祀なり。故に墓に升らず」という。今の俗（漢俗）の「負刑不升墓」は、古の「負刑不入宗廟」に原づくものである。「廟祀」、「墓祭」の先後層次は、甚だ明らかであるとし

て「不升墓」の三字は文章の意からも不必要であるという。黄暉『論衡校釈』はまた『漢官儀』（『後漢書』明帝紀注）には「古不墓祭」とあり、謝承『後漢書』（『後漢書』礼儀志注）は「蔡邕曰、古不墓祭、朝廷有上陵之礼」とあるという。

義理の禁の二として王充は云う。「墓とは鬼神の在ます所、祭祀の処なり。祭祀の礼、斎戒潔清するは、重きの至りなり。今すでに刑せらるれば、刑残の人は、宜しく祭供を与にし先人に待すべからず。卑謙謹敬、退讓自賤の意なり。先祖の意に縁らば、子孫の刑せらるるを見なば、惻怛僭傷し、其の祀に臨むも、歆享するに忍びざるを恐る。故に墓に上らせず」と。刑徒が墓祭に臨まぬのは、「卑謙謹敬、退讓自賤」の意、死者の意を配慮するからである。これはあくまでも「義理」の禁であり、これを犯せば「凶惡」の報いがあるというものではない。この例証として呉の太伯の故事を引く。先に「不升墓」という「墓祭」は漢代の習俗とする黄暉説を見た。しかし王充は古代からの習俗であるとして呉の太伯三讓の故事を引く。「昔、太伯、王季に聖子文王有るを見、太王意に之を立てんと欲するを知り、呉に入り菓を採り、斷髮文身し、以て呉の俗に隨う。太王薨じ、太伯還り、王季主（宗廟社稷の主）たるを辟く。太伯再び讓るも、王季聴かず。三たび讓りて曰く、吾呉越に之き、呉越の俗、斷髮文身す。吾は刑余の人、宗廟社稷の主たるべからずと。王季不可なるを知り、權して之を受く」（四諱篇）と。王充が引く「太伯三讓」の故事の出典は不明である。後に鄭玄は『論語』泰伯篇の「子曰、泰伯三以天下讓」三讓の意を注釈している。その一、太王没するも帰らず、季歴を喪主としたこと。その二、季歴は泰伯に太王の死を告げたが、泰伯は奔喪しなかった。その三、喪を免れた後、遂に斷髮文身したこと（黄暉『論衡校釈』による）。王充は呉越の習俗としての「斷髮文身」を「刑余の人」と同列に置く。特に「文身」は入れ墨のことであり、前述の「刻畫身体、毀傷髮膚」を意味する。古代中国に生まれた長江文明は黄河文明と展開を異にする。漁労を生業とする呉越の地では、「斷髮文身」は習俗であつ

た。水を支配する水神と同類であることを「文身」に示したのである。黄河文明はこれを夷狄の習俗として軽蔑した。五刑の一つに「黥」がある。入れ墨をして刑徒であることを示した。「文身」は身に色彩を刻むものである。「黥」は墨であり「文身」と異なるが、「身体に刻畫」するのは同じである。儒教文化は孝倫理をもとにこれを「刑余の人」と同じく身体を損なう者とみなした。王充は太伯の例を「夫れ徒の丘墓に上らざるは、太伯の主たらざるの義なり。是れ祭祀すること可ならざるを謂うも、柩して葬に当たり身から送らざるを謂うにあらざるなり」（「四諱篇」）と解釈する。葬送についての王充の見解は、先に述べたように「論死」から「薄葬」に至る各篇に記される。その要は「喪はその易まらんよりは寧ろ戚め」（『論語』八佾篇）に尽くされている。「喪」においては「哀を致す」としての倫理を優先する。たとえ刑余の人で身体髪膚をを毀傷したとしても「權」をもって対処すべきである。これが王充の見解である。「死人を葬するに、先祖痛む。刑人を見ては、先祖哀しむ。哀しむべきの身を權して、痛むべきの屍を送る。先祖をして知あらしめ、屍を痛み形を哀しむも、何の愧ずることか之れ有らん。如し知なからしめば、丘墓は田野なり。何の慙ずることか之れ有らん。先に慙愧するは、謂えらく身体刑残せられ、人と異なればなり。古は肉刑なれば、形毀ぼたれ全からず。乃ち不可なるのみ。方今は象刑なり。象刑の重き者は、髡鉗の法（髪を剃り、首枷する）なり。完、城旦（禁固刑、労役刑）以下のごときは、刑を施さるるも綵衣系躬（赤衣を身につけ）、冠帶俗人と殊なるのみ。何為れぞ不可ならん」と。刑罰にしても古今殊にする。古は肉刑、方今は象刑である。肉刑では身体は毀傷せられるが、象刑では少し俗人と異なるだけである。葬送に参加しても何ら問題ではない。習俗が凶としているだけである。「郷党の屍を弔わず、佗人の丘（墓）にすら升らざるは、惑いなり」と王充はいう。

王充が禁忌の三として挙げるのは妊婦と出生児についてである。「婦人の子を産むを諱み、以て不吉と為す」産褥



を不吉とする中に生まれた禁忌である。産婦に対する禁忌の観念はフレイザーの『金枝篇』に記されている。王充が指摘する妊婦と出産についての禁忌もこれに共通する。四諱篇に、

婦人の乳子を諱み、以て不吉と為す。將に吉事を挙げ、山林に入り、遠行し、川沢を渡らんとする者は、皆之れと交通せず。乳子の家も亦た之れを忌惡す。道畔に廬し、月を踰え乃ち入る。惡むことの甚だしきなり。

とあり、『金枝篇』に、

多くの民族の社会で同様な制限が、明らかに同じ理由（不浄）から産褥の女に負わされている。このような期間中の女は、接触する人物や物品をことごとく汚す危険な状態にあると信じられている。…（中略）…出産の迫った妊婦は葦で作った惨めな小屋に退いて出産後二十日間はそのに留まらねばならず、その理由が何であろうとも誰も触れようとしないほど汚れたものとみなされ、食物は棒の先につけて差し出されるのである

とある。産褥中に隔離されること、またこの期間、母子に触れることが禁止される等々のフレイザーの記述は王充が記す禁忌習俗ときわめて類似する。王充のいう「廬道畔」は『金枝篇』の「出産の迫った妊婦は葦で作った惨めな小屋」に相当する。黄暉『論衡校釈』は、「産婦は不吉なので、月の内では舍を隣してその往来を禁じ、母家といえども亦たこれを忌む。俗習はいまもこうである」と評している。また「踰月乃入」を「俗は乳子を忌み、道畔に置き、月を踰えて始めて帰すこと（手許に引き取ること）」であるという。この風習は江南と江北とは異なる。江北では「乳子を房室から出さない」という。

産褥の汚れから妊婦や乳子（赤子）を一定の期間、隔離するこの風習に王充は批判を展開する。その批判は次の四点からなる。その一、人間、六畜、万物の生成の視点。その二、憎惡する腐臭の視点。その三、地域（南、北）的視点。その四、日月の視点である。

(一) 子は元氣を含みて出づ。元氣は天地の精微なり。何ぞ凶として之れを惡まん。人は物なり。子も亦た物なり。子の生ずると万物の生ずると、何を以て異ならん。人の生ずるを諱みて之れを惡と謂わば、万物の生ずるも又た之れを惡とせんか。……万物広多にして、以て事を驗し難し。人の生ずるは、何を以て六畜に異ならんや。皆 血氣を含みて子を懷く(懷妊)、子の生ずるは人と異なる無きに、独り人のみを惡として畜を憎まざるは、豈に人体の大にして、血氣の盛んなるを以てするか。則ち夫れ牛馬の体は人よりも大なり<sup>(二)</sup>。

王充の論理の展開、真実の追求は「凡可惡之事、無与鈞等、独有一物、不見比類、乃可疑也」にある。「可惡之事」には共通の概念がある。妊産婦の血の汚れ、胞衣に包まれた胎児の出生の姿は、六畜と等しい。しかし人のみが忌惡されるのは、論理として成立しない。「疑うべきこと」というのである。

(二) 凡そ人の惡むべき所は、腐鼻の若きはなし。腐鼻の氣、人心を敗傷す。故に鼻鼻を聞き、口腐を食せば、心損ない口惡く、霍乱嘔吐す。夫れ更衣の室は、鼻と謂うべく、鮑魚の肉は、腐と謂うべし。然り而して甘として、更衣の室に之くも以て忌と為さず、腐魚の肉を肴食するも以て諱と為さざることあり。意に存して以て惡と為さざるが故に其の可と不可とを計らざるなり<sup>(三)</sup>。

「腐鼻の氣」は人心を敗傷する最たるものである。「霍乱嘔吐」を招きもする。しかし、問題は「腐鼻」を「惡」と意識するか否かにある。「更衣の室」(便所)にゆくこと、「鮑魚の肉」を肴食することはなどは臭惡の「意」として存在しない。排泄は醜惡であっても人間の生理である。鮑魚の肉は腐臭の極みであるが、これを嗜好する者は「可」とし、「不」(不可)とはしない。憎惡臭惡は相対的意識の問題である。どろどろと墨漆が体に付着している者を、ちらと見、臭氣を感じたとしても、その場を過ぎれば、臭氣はたちまち已み消えていく。街に出て「負家を塗に」「腐漸を溝に」見たとしても「凶」ではない。「汚辱は自ずと彼人に在りて、己の身には著かず」と王充はい

う。「負豕」とは屠殺した豚を背にする者、汚辱や腐臭を漂わせている者、賤業の人である。『史記』刺客列伝に聶政はいう。「志を降し身を辱ずかしめ市井に居りて屠する所以の者は……」と。「腐漸」とは腐乱した屍体をいう。これを見るときは、呉王が伍子胥の屍体を川に捨てたことも連想される。屍体は異臭を漂わす。この屍体処理する者を見ることでもあろう。己の身とは無関係の賤業びとである。「婦人の乳子は自ら其の身に在り、斎戒の人、何故に之を忌まんや」という。産褥は婦人その人にある。「斎戒の人」とは、先に挙げた「吉事を挙げんとし」「山林に入らんとし」「遠行せんとし」「川澤を度らんとす」る者であろう。彼らは事を行う前に、斎戒沐浴して身を清め、神々に身の安全を祈る。斎戒沐浴したものが産褥の婦人を忌諱する要はないというのである。

(三)に指摘するのは、江北と江南において「乳子」を室内に置くか、室外に置くか違いがあること。忌諱するに当たり犬の子(犬乳)と人の子(乳子)の扱いに差異あることを指摘する。王充は「謠俗防惡、各不同也」「世俗防禁、竟無經也」という。「謠俗」と「世俗」、「防惡」と「防禁」は同じ意味である。禁忌習俗の意である。同様のものであっても地域、場所により禁忌習俗を殊にすることから見て、この禁忌習俗は「無經」のもの、「經(常)無き」ものである。普遍のことではない。一定の規範として信ずるに足りない。王充は普遍に真実義を見る。江北と江南、この地域性の違いは当然生まれる。しかし普遍性に価値を見る王充はこれを認めない。地域の差異、特殊性は無価値である。

(四)に指摘するのは「踰月乃入」の「月」についての問題である。「月之晦也、日月合宿、紀為一月」。黄暉『論衡校釈』は『釈名』「釈天」を引いている。「晦とは月尽くるの名なり。晦は灰なり。火死して灰となるは、月光の尽くるに似たるなり」と。また「猶お八日、月の中分之れを弦と謂い、十五日、日月相望む之れを望と謂い、三十日、日月合宿す之れを晦と謂うが」とし」と。『釈名』「釈天」に「弦は月半ばの名なり。其の形一旁は曲、一旁は直なる

こと、弓を張り弦を施すがごときなり。望は月満つるの名なり。月大なれば十六日、小なれば十五日、日は東に在りて、月は西に在り。遙かに相望むなり」と。「晦と弦、望とは一実なり、月晦の日月の光氣と月朔と異なるにあらざるなり」と王充はいう。月の終わりの月、月の始めも日月の光氣は同じである。これらの日月の關係に基づき「何故に月を躡ゆる之れを吉と謂わんや」といい、まことに凶ならば、月を躡えたとしても吉ということとはできないし、まことに吉ならば、月を躡えなくてもいいことになる。月の終わりの晦月と月の始めの朔月とは光氣は同一である。乳子を道畔に置き、月を超えて始めて房室に入れるという禁忌習俗は矛盾している。王充の立論は『釈名』的訓詁、天文学的知識に基づくものであろう。

しかし、王充は産褥についての禁忌習俗の背景を「人をして常に自らを潔清にせしめんと欲し、人をして汚辱を被けしむるを欲せざる」にあると指摘する。「潔清」であれば「意精」、「意精」であれば「行清」、「行清」であつて「貞廉の節」が成り立つ。王充はこの習俗の背景を人々の「貞廉の節」に求める。前二者の禁忌同様、「凶惡の忌」ではなく、「義理の諱」としてしているのである。

王充が禁忌の四として挙げるのは、正月、五月に産まれる子を忌諱することである。この習俗はかなり古く、伝承されていたようである。類例は『史記』孟嘗君列伝、『風俗通義』正失篇「彭城相袁元服」、『西京雜記』にも見られる。四諱篇に、

(一) 以為らく正月、五月の子は、父と母とを殺す。挙ぐるを得ず。已に之れを挙げしに、父母 禍い死すれば、則ち信じて之れを真と謂うと。<sup>(二五)</sup>

とあり、『西京雜記』に、

(二) 王鳳は五月五日を以て生まる。其の父挙げざるを欲して曰く、俗諺に五日の子を挙げれば、長じて戸に及

び、則ち自らを害す。しからずんば則ち、其の父母を害すと。其の叔父曰く、昔田文此の日を以て生まる。其の父嬰、其の母に勅して曰く、挙ぐることなかれと。其の母竊かに之れを挙ぐ。後に孟嘗君と為り、其の母を号して薛公大家と為す。古事を以て之れを推すに不祥には非ざるなりと。遂に之れを挙ぐ。<sup>二六</sup>

とある。黄暉『論衡校釈』は「世説曰く」と「胡広 本姓は王、五月五日に生まれ、父母がこれを惡み、瓮に入れ江湖に流した。その泣き声を聞きつけた胡公が、之れを養い自分の子とした」との一文を注記している。胡広は『後漢書』卷四十四、列伝三十四に記される人物である。台閣にあること三十余年、六帝（安帝・順帝・冲帝・質帝・桓帝・靈帝）に歴事した。黄暉が引く胡広についての故事を『世説』に見ることはできなかった。だが胡広がこのように語り伝えられていたとすれば、王充が問題を提起しても、なお禁忌習俗として伝播していたことを示すものといえよう。王充は云う。「夫れ正月、五月の子は、何故に父と母とを殺さんや。人の含気は、腸腹の内に在り。その生ずるや、十月にして産るるも、共に一元気なり。正（月）と二月と何をか殊ならん。五（月）と六月とは何をか異ならん。しかるに之れを凶という。世々此の言を伝うること久し。数に拘るの人、敢えて之れを犯すことなし」と。これらの真実を解明できる者は「弘識大材、事理を実核し、深く吉凶の分を睹る者」以外に無い。その人は数に拘る人、術数家ではない。ここにいう「弘識大材」とは王充の理想的知識人、鴻儒であろうし、天地と徳を合する大人である。この習俗禁忌が虚妄であることは『史記』孟嘗君列伝に記されるところ。王充の引用は省略部分もあるが司馬遷をほぼ踏襲する。「初め田嬰、子四十余人あり。其の賤妾に子あり文と名づく。文五月五日を以て生まる……」（『史記』孟嘗君列伝）という。『史記』を引く王充の文章を見よう。

昔斉の相田嬰、賤妾に子あり、之れに名づけて文という。文五月を以て生まる。嬰其の母に挙ぐること勿れと告ぐ。其の母竊かに挙げてこれを生つ。<sup>二七</sup>長ずるに及び、其の母兄弟に因りて其の子文を嬰に見えしむ。嬰怒

りて曰く、吾女をして此の子を去てしむるに、敢えて之れを生てしは、何ぞやと。文頓首し、因りて曰く、君五月の子を挙げざる所以の者は、何故ぞと。嬰曰く、五月の子は、長（背丈）戸に至らば、将にその父母に利あらざらんとすと。文曰く、人の生ずるは命を天に受くるか。将た命を戸に受くるかと。嬰嘿然たり。文曰く、必ず命を天に受くとせば、君何をか憂えんや。如し命を戸に受くとせば、即ち其の戸を高くせば、誰かよく至る者ぞと。嬰其の言を善しとして曰く、子休めよと。その後、文をして家を主り、賓客を待せしむ。賓客日に進み、名諸侯に聞こゆ。

この文章を受けて「世俗所諱、虚妄之言也」と王充はいう。さらに田嬰と田文を俗父、雅子と評する。なぜかといえば、田嬰は忌諱を信じ、田文は命を信じ、忌諱を避けなかった。王充は「雅俗材を異にし、举措操を殊にす」といい、命を信じた田文（孟嘗君）の名声は不滅となったと評する。正月、五月の出生を禁忌とする習俗を「虚妄の言」とするが、この習俗の由来を推定している。王充は「実説世俗諱之亦有縁也」という。「実説」は「事実に即して説けば……」の意に解される。だが「実」は「実虚」の「実」である。「世俗の諱む所は、虚妄の言なり」いいながら、「実として説けば……」というのは矛盾する。王充は「虚妄」の中に「実事」と「虚事」の部分指摘する。実事として説けば、世俗の忌諱にも縁り所があるというのである。前の禁忌の（三）にも「実説」の語を用いている。実説としていえば、「正月は歳の始め、五月は盛陽、子（此の月）を以て生れなば、精熾んに熱烈しく、父母を厭勝し、父母堪えず、将にその患を受けんとす」となる。「正月歳始、五月盛陽」の「盛陽」を『太平御覧』卷二二、時序部七、夏中に引く『論衡』は「陽盛」とする。「正月は歳の始め」とある。「春とは何ぞや。歳の始めなり」とは『春秋公羊伝』の文である。「春とは天地開闢の端、養生の首なり」とある。また、『礼記』月令の注釈に『漢書』律歴志を引く。中に「太族、族は泰なり。陽気大、地を泰して物を達するなり。寅に位し、正月に在り」の一文を見

る。地中の黄泉に閉じこめられた陽氣が、陰氣を動かして生命体を地上に生み出す準備を整える。『公羊伝』の「養生の首」の意である。『礼記』月令、仲春に「日夜分、雷乃発声、始電……雷將発声、有不戒其容止者、生子不備、必有凶災」とある。鄭玄は「主戒婦人有娠者也」と注する。「正義」にいう。「……小人天威を畏れず。懈慢褻瀆し、或いは夫婦交接に至る。君子は法を制し、指斥して之れを言うべからず。故に曰く、其の容止を戒めざる者ありと。言う、この時、夫婦交接せば、生子は支節性情必ずや備わらず。其の父母必ず災あるなり」と。陰陽の氣が激突し、雷声を発する。王充は「雷虚篇」に「実として説けば、雷とは、太陽の激氣なり。何を以て之れを明かにせん。正月に陽動く。故に正月始めて雷すと。五月は陽盛ん。故に五月雷迅し。……盛夏の時、太陽事を用い、陰氣之れに乗ず。陰陽分争し、則ち相校軋す」という。『礼記』月令と関わる文章である。当時の陰陽五行家の一派には自然界と人間界の対応理論に基づき、陰陽の激突と人間の吉凶の関わりを説く者がいた。それが禁忌習俗の成立基盤を構成する。「伝相放倣し、然らずと謂うなし。空しく諱むの言有るも、実凶の效なし。世俗之に惑うは、誤非の甚しきなり」と。これが王充の虚実の詮訂である。

「四諱篇」に記す四大諱は以上の如くである。この禁忌に対する王充の批判は、次の纏めの文章に尽きる。

夫れ忌諱は一にあらす。必ず之れを神怪に託す。或いは設くるに死亡を以てし、然る后に世人信用し畏避す。忌諱の語は四方同じからず。略ぼ通語を挙げて、世に観覽せしむ。夫れ曲俗微小の諱のごときは、衆多一にあらざるも、咸な人に勧めて善をなさしめ、人をして慎を重んぜしむ。鬼神の害、凶惡の禍なし（四諱篇）

また、王充は「曲俗微小の諱」として六例を挙げる。（１）「世諱作豆醬、惡聞雷、……」（２）「世諱厲刀井上、……」（３）「母承屋檐而坐、……」（４）「母反懸冠、……」（５）「母偃寝、……」（６）「母相代掃、……」（７）「母以箸相受、……」と禁忌の語句を記す。（１）（２）は図讖に関連する文章である。文中の「母」、「……する母れ」は、

『礼記』曲礼「毋搏飯、毋流歃」と対応する。「人をして慎を重んじ、人に勉むるに善を為さしむ」ことである。これらは「礼義の禁」であり、必ずしも「吉凶の言」ではない。王充は禁忌として伝承される習俗は、義理、礼義の禁であり、凶悪、死に至るものではないことを指摘する。

『論衡』四諱篇について調時篇六十九がある。先に簡単に紹介したが、この篇の冒頭の一部を記し、次に進むこととする。

「世俗は信ず、土を起こし功を興すに、歳月の食する所あらば、食する所の地に、必ず死者ありと。飯に太歳をして子に在り、歳をして酉（西方）に食し、正月建寅に、月をして巳（南方）に食せしむるに、子（北）、寅（北方）の地に功を興さば、則ち酉巳（西、南方）の家食せらる。食せらるるの家は、厭勝（呪術を用いて折伏）を作起し、五行の物を以て、金・木・水・火を懸く。飯に歳月をして西家を食せしめば、西家は金を懸け、歳月をして東家を食せしめば、東家は（木）炭を懸く。祭祀を設けて以て其の凶を除き、或いは空しく亡徙し以て其の殃を辟く。しきりに相倣效し、皆之れを然りと謂う」と。<sup>(一九)</sup>

王充はこれを「虚妄の述」として批判を展開する。土木、新築工事を興すに歳、月の浸食する所では、祭祀し凶を祓うか、その地から逃げなければならない。さもなければその祟りで必ず死者がでる。禁忌として伝承されていたことである。これに対し、歳星、月の運行は時間の推移による。一月から十二月までの十二ヶ月で二歳となる。「日を積みて月となり、月を積みて時（四時）となり、時を積みて歳となる。千五百十九歳を一統となし、四千六百一十二歳を一元となす」と。この数字は三統暦に因る。これらは「増積相倍するの数」であり、人事の吉凶禍福とは無関係であると王充は云う。



## 二 「譏日篇」の禁忌とその批判

この篇で取り上げるのは、「葬歴」「祭祀の歴」「沐書」「裁衣の書」「工伎の書」「学書」等と禁忌が文書化しているものである。これらは日時（日時）の吉凶を定めた禁忌習俗である。この篇の特色はその冒頭に日時（天時）の禁忌習俗の実態を説くことにある。

世俗は既に歳時を信じ、而して又日を信ず。事を挙ぐるに、若し病・死・災・患ありて、大なれば則ち之れを歳月を犯触すと謂い、小なれば則ち之れを日の禁を避けずと謂う。歳月の伝既に用いられ、日禁の書も亦行わる。世俗の人、心を委ね之を信じ、弁論の士も、亦定むるあたわず。是を以て世人事を挙ぐるに、心に考えずして日に合わせ、義に参ぜずして時に致す。時日の書は衆多一に非ず。ほぼ較著を挙げ、其の是非を明らかにす。天時を信ずるの人をして、將に一たび疑いてこれに倍かしめんとす。夫れ禍福は盛衰に随いて至り、代謝して然り。事を挙ぐるに凶と曰わば、人は凶の效あるを畏る。吉と曰わば、人は吉の驗あるを冀う。禍福は自ずから至るも、則ち前の吉凶を述べ、以て相戒懼す。此れ日禁の累世疑われざる所以にして、惑う者の連年悟らざる所以なり。

日時（日時）の禁忌習俗は、中国の戦国末にすでに指摘されていたことである。『荀子』はその虚妄を指摘している。前漢末、王莽もこの熱心な信者であつたと桓譚はいう。「歳時を信じ、日を信ず」という禁忌習俗は、長い年月に伝承されてきたのである。

この顯著なものとして王充は「葬歴」、「祭祀之歴」、「沐書」、「裁衣書」、「工伎之書」等々を取り上げ、批判を展開する。孫人和『論衡校正』は「葬歴」について「人和按、葬歴蓋即卜葬之書、所以趨吉避凶也。唐書呂才伝、葬篇

云、後代葬説、出於巫史。一物有失、便謂災及死生、多為防禁、以售其術、附妄憑妖。至其書乃有百二十家。可知唐以前葬書之多矣」という。孫人和は「葬歴」とは葬送の日時の吉凶を占う書であり、吉に趣き凶を避ける為のものであるという。『唐書』呂才伝は『唐書』一百七、列伝第三十二に記載する。記述は『旧唐書』卷七十九、列伝二十九、呂才伝と異なる。「近代に暨りて以来、之れに陰陽の葬法を加え、或いは年月の便利を選び、或いは墓田の遠近を量り、一事所を失えば、禍死生に及び、巫者其の貨賄を利せんとし、擅いままに妨害を加えざるなし。遂に葬書をして一術たらしめ、乃ち百二十家あり、各々吉凶を説き、拘りて忌むこと多し。……喪葬の吉凶に至りては、乃ち此に付して妖妄となす」という。後漢時代にはかなりの葬書が推定される。王充はいう「時日の書は衆多一に非ず。ほぼ較著なるを挙げ、その是非を明らかにす」と。「葬歴」の一例をあげる。

葬歴に曰く、葬は九空、地𡵓を避け、日の剛柔に、月の奇遇に及べと。日吉なれば害なく、剛柔相得て、奇耦相  
 応ずれば、乃ち吉良と為す。此の歴に合わざれば、転倒して凶惡(凶悪)となると。

これが後漢初期の葬送習俗の伝承の形であった。王充のこの文章には、今では読解不能の語句がある。冒頭の「九空、地𡵓」がそれである。この語句は葬歴に決められた忌日であろうとされる。正確には意味不明である。或いは地形かとも思われる。地の形態、凹凸等々に関わる語句ではなかるうか。「日の剛柔」の「剛柔」については『淮南子』天文訓や『礼記』曲礼疏に記述がある。それによれば日の奇数日が剛日、偶数日が柔日とされる。十干の甲は剛、乙は柔、丙は剛、丁は柔となり、壬癸まで剛柔が繰り返される。また剛は奇数日、柔は偶数日、十日には五奇、五偶がある等々と記している。

「日吉なれば害なし」の「吉日」とは「剛柔相得て、奇耦相応ず」る日という。即ち剛日（奇数日）の死者は柔日（偶数日）に埋葬することを良しとする。この葬歴に適わなければ「凶惡」の禍を受けるというのである。

この葬歴説に王充はかなり細かな批判を展開する。「夫れ葬とは棺に蔵するなり。斂とは尸を蔵するなり」と。王充は「葬とは蔵なり。蔵とは人の見るを得ざらんと欲するなり」(『礼記』檀弓上)。「尸に衣するを斂という」(『礼記』喪大記)と『礼』の古典に則って論を進める。死者はその「尸」を「棺」に蔵し、しばらくして「棺」を「墓」に蔵する。「墓」と「棺」、「斂」と「葬」とは対応される。何故に「葬」のみをとりわけ異にするのか。「棺に斂するに凶を避けず、墓に葬することのみ独り吉を求む」という葬歴説。これに王充は異を唱える。埋葬、墓葬を重視するが、墓(土)と棺(木)は五行の性質から均等である。「木を治め以て尸を羸(つつ)み、土を穿ち以て棺を埋む」。この一連の儀式も「治」と「穿」、「尸」と「棺」とは対応し同等である。「土を穿つ」ということが「地の体」を賊うとならば、「溝を鑿ち園を耕すも、亦宜しく日を扱ふべし」と。ここにいう「地之体」とは地形、方位等々、又は土地の理体(地脉)を意味する。墓地を掘る日時により、この「地の体」を賊うとするならば、灌漑や耕作も共に日時により「地の体」を賊うことになろう。「地の体」を賊うのは墓地を掘ることと、灌漑(溝を鑿する)、耕作(園を耕する)と異なるならば、「其の事を異にする」誤を説明すべきである。現実に盛行する葬歴家の非合理性を指摘する。王充は葬歴の剛柔説を歴史資料に確認する。

王充は春秋時代の史実を調査した。「春秋の時、天子、諸侯、卿大夫の死するもの、千百を以てす。其の葬日を案ずるに、未だ必ずしも歴に合せず」と。黄暉は『日知録』四の「春秋の葬は、皆柔日を用ゆ」を引いている。「春秋の葬」は葬歴に必ずしも合致しない。この葬歴に合わせぬことを『春秋』書により証明する。『春秋左氏伝』宣公八年、経「冬十月己丑、我が小君敬嬴を葬る。雨ふりて葬る克わず。庚寅、日中にして克く葬る」と。『論衡』は「又曰、雨不克葬。庚寅日中乃葬」とある。「又曰」とあるからにはこの文章の前に『春秋左氏伝』の一文が想定される。この一文は「冬十月己丑、葬我小君敬嬴」であろうと黄暉『論衡校釈』はいう。己丑は二十六日、庚寅は二十七

日である。魯の小君が剛日に死去し、葬日が己丑（柔日）であるならば、剛柔は適合し、善日である。だが、葬ることができなかったのは、雨を避けたからである。「我が小君」というのは魯の文公夫人をいう。楊伯峻『春秋左伝注』二には「春秋の時、葬埋は均しく柔日を以てす。此れ雨ふるにに因りて、改めて明日を用う。蓋し已むを得ず、剛日を用うるにあらざるなり。漢人は便ち此の禁忌なく、高祖は丙寅を以てし、武帝は甲申を以てし、昭帝は……元帝は……哀帝は壬寅を以てし、均しく剛日を以て下葬す」という。揚伯峻のこの説も『日知録』四によるという。「漢人は便ち此の禁忌なし」と皇帝の葬日をいうのは、王充が葬歴の盛行をいうのと相反する。王充はいう、「如し善日なれば、当に雨ふるを以ての故に、廢して用いざるべからざるなり。何となれば、雨ふるは事に便ならざるのみ。剛柔を用いざるは、重凶にして吉ならず。事に便ならんと欲して凶を犯すは、魯人の意、臣子の慎を重んずるの義にあらざるなり」と。葬歴に適う「善日」なのに「雨」ということで埋葬を中止したのは、ただ利便性のためだけに「重凶」を犯したことになる。葬歴からすれば文公の第二夫人で宣公の生母を重凶を犯して埋葬したことになる。これは「魯人の意、臣子重慎の義」ではない。春秋公羊説（天子、諸侯）、春秋左氏説共に「雨」の時に埋葬はしない。春秋穀梁説はこれを非とする。古来この両説があり、『左氏伝』は「雨ふりて葬る克わざるは、礼なり」（宣公八年伝）といい、『穀梁伝』は「葬るに既に日あり。雨ふるが為に止めず。雨ふりて葬る克わざるは、喪は以て制せざるなり」という。王充の解釈は「今、剛柔を廢し、庚寅の日中を待つは、暢るるを以て吉と為せばなり」という。魯の小君の葬をよしとする。礼には「天子は七月にして葬り、諸侯は五月、卿、大夫、士は三月」とある。『礼記』王制の一節である。この礼の規範からすると、天子が正月に崩ずると七月の葬、二月に崩ずると八月の葬となる。諸侯、卿、大夫、士も同様である。これを葬歴と対応するに、天子、諸侯の葬月は常に奇数月か偶数月となる。葬歴の剛柔説はその意義を失う。

王充はいう。「衰世は好みて禁を信じ、不肖の君は好みて福を求む。春秋の時は、衰えたりと謂うべし。隠、哀の間、不肖なること甚だし」と。春秋二百四十二年は、衰世、不肖の君の時代であった。この時代に埋葬に忌日が見られないのは、日の忌諱がなかったからである。また「周文の世は、法度備わること具に、孔子意は密にして、春秋義は纖かなり。如し吉を廢し凶を得、妄举（輕舉妄動）して禍に触れなば、宜しく微文小義、貶譏の辞あるべし」という。春秋時代、埋葬に忌日があれば、孔子は必ず「微文小義、貶譏の辞」を『春秋』に記したはずである。『春秋』にこの義例がないのは「葬歴」の法がなかったからである。先に記した『唐書』呂才伝の「葬篇」には「葬に定期あれど、年と月とを択ばず」「此れ葬に日を択ばず」「此れ葬に時を択ばず」という。この依拠はすべて『春秋』『礼記』である。

王充が次に挙げるのは「祭祀之歴」である。「祭祀の歴にも、亦た吉凶あり。仮に血忌、月殺の日をして固より凶ならしむるに、以て牲を殺し祭を設けなば、必ずや患禍あり」と。「血忌月殺之日固凶」の一文は、後文に「如以殺牲見血、避血忌月殺」とあり、「血忌、月殺」とは祭祀の忌日であろう。揚宝忠『論衡校箋』下もこれをいう。その上で本文は「仮令血忌、月殺之日（以殺牲設祭、必有禍患）」であろうとし、「固凶」の二字は衍文と指摘する。王充はこの禁忌に対して反論する。

夫れ祭とは、食を鬼に供するなり。鬼とは、死人の精なり。若し死人の精にあらざれば、人は未だ嘗て鬼の飲食するを見ざるなり。生を推して死に事え、人を推して鬼に事う。生人の飲食する有るを見ては、死して鬼となるも当によく復た飲食すべしとす。物に感じて親を思う。故に祭祀すなり。他神百鬼の祠の若き、死人にあらずと雖も、そのこれに事うる礼も、亦た死人と同じ。蓋しその形を見ざるを以て、但だに生人の礼を以て之を准況すなり。生人飲食するは日なし。鬼神は何が故に日あらん。如し鬼神審かに知あり、人と異なるなければ、則ち祭

には宜しく日を扱ふべからず。如し知なければ、飲食するあたわず。日を扱ひ忌を避くと雖も、其れ何の益するに補するあらん。

王充のこの論難の下敷きは『論語』為政の「生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼」とか八佾の「祭如在、祭神如神在」にある。これらに基づき「生を推して死に事え、人を推して鬼に事う」とか「生人の礼を以て之を准況す」という。この「生人」を推すという礼の語から生人の飲食に忌日なし、鬼神何が故に忌日あらんと論難する。「他神百鬼」を祭る百祀は、「報功」にある。その功德を忘れぬことを示すにある。「死には生に事うが如くす」とは「背亡せざるを示す」ことであるという。祭祀は先人の功績にたいする報恩報功にある。この祭祀観は吉凶禍福の為にする儀式を否定した道徳的祭祀観であるといえよう。祭祀は祭る者の道徳的資性にある。だが、祭不祭と禍福とは無関係である。鬼神を祭祀するか否かは、人間の資性にあり、禍福と無縁であるならば、「日の吉凶」となんの関わりもない。「如し性を殺し血を見るを以て、血忌、月殺を避くるとせば、則ち生人の六畜を食するも、亦た宜しく之を避くべし。海内の屠肆、六畜の死する者、日に数千頭、吉凶を扱ばず。早死にする者、未だ必ずしも屠工ならず。天下の死罪、冬の月に囚を断つも、亦た数千人。其の市に刑するに、吉日を扱ばず。禍を受けし者、未だ必ずしも獄吏ならざるなり。……囚断たれ性殺さるること、創血の実、何を以て祭祀の性に異ならんや。独りの為に歴を設け、屠工、獄吏のために日を立てざるは、世俗の意を用いること実には類せざるなり」（諱日篇）と。血を忌むことは先に述べた「四諱篇」の産褥の汚れと同様である。「海内の屠肆」は日に数千頭の六畜を屠殺する。「天下の死罪」者、冬月に処刑される者もまた数千人。これらは共に「吉日を扱ばず」。「囚断」と「性殺」は血を流すことでは同類である。祭祀の犠牲にのみ「葬歴」があるが、屠殺者、獄吏の為には忌日はない。「血忌」「月殺」を避ける「葬歴」とその吉凶をいうのは論理的整合性に欠けると王充はいう。この問題の王充のさらなる展開は『論衡』祀義篇、祭意篇に示され

る。

次に王充が問題に挙げるのは「沐書」である。『隋書』経籍志三、子、五行に「沐浴書一卷」とある。詳細は不明である。王充がいう『沐書』がこの一部に当たるとすれば経籍志を補完するものといえよう。書は「子の日に沐すれば、人をして之を愛せしめ、卯の日に沐すれば、人をして白頭ならしむ」という。沐する日の吉凶を説くもので、子の日は吉日、卯の日は凶日であるとする。これに対して「夫れ人の愛憎する所は、容貌の好醜に在り。頭髮の白黒は年歳の稚老に在り」と批判する。醜女として伝承される黄帝の妻、嫫母が「子の日」に沐しても醜女に変わりはない。また十五の女子が「卯の日」に沐すれば白髪になるのか。更に王充はいう。「沐」とは「首（頭）」の垢を去ることとなり。「洗」とは「足の垢を去ること」、「盥」は「手の垢を去ること」、「浴」は「身の垢を去ること」である。これらは全て身体の垢をとることで同等である。ところが「洗」「盥」「浴」には「日を拭はずして、沐のみ独り日あり」と。この原文は「不擇日、而沐独有日」とある。この「而」を「何」字とすれば意は明確となろう。島邦男『五行思想と礼記月令の研究』（前掲書）は、この「沐」の日の吉凶、子・卯の日との関わり、その淵源は五行に十二支を配し、禍福の九数を配する揚雄『太玄経』にあると指摘している。

「沐」と日の吉凶、五行との関係について王充は次のように論を展開する。「如し髪を以て最尊と為さば、則ち櫛るも亦た宜しく日を選ぶべし。櫛は木を用い、沐は水を用う。水と木とは俱に五行なり。木を用いるに忌を避けず、水を用いるに独り日を選ぶ。如し水を以て木より尊とせば、則ち諸々の水を用いる者は、宜しく皆日を選ぶべし。且つ水は火の尊に若かずとし、如し必ず尊卑を以てせば、則ち火を用いる者は宜しく皆日を選ぶべし」（譏日篇）と。髪を梳かす櫛（木）と沐する水は共に五行である。この「木」と「水」に上下尊卑の関わりは、五行相生説（木、火、土、金、水）である。「水は木を生む」ことから、「水」は「木」より上位となる。「水は火の尊に若かず」云々

は、文章に対応するものがない。後漢王朝は五徳の火徳、赤徳を相承した。これを推せば「火の尊」は他の土、金、水、木の上に位置することになる。「用火者宜皆擇日」は王充の揶揄の文ともいえよう。王充は五行と十二支とを関連させていう。「且つ子の沐をして、人之れを愛し、卯の沐をして、その首を白くせしむる者は、誰ぞや。夫れ子の性は、水なり、卯は木なり。水は愛すべからず、木の色は白ならず（参考、水の色は黒、方角は北。木の色は青、方角は東である）。子の禽は鼠、卯の獸は兔なり。鼠は愛すべからず。兔の毛は白からず」（同上）と。「子の日を以て沐するに、誰か愛すべからしむ。卯の日に沐するに、誰か凝白せしむる者ぞ」（同上）と。王充は「沐の日に吉凶はなく、沐の為に日歴を立てる者は用うべからず」と、その是非を論断する。

『論衡』物勢篇には十二支に禽獸を配当し、五行相勝説を紹介している。「曰く、寅は木なり、其の禽は虎なり。戌は土なり、其の禽は犬なり。丑、未は亦た土なり。丑の禽は牛、未の禽は羊なり。木は土に勝つ。故に犬と牛羊とは虎の服する所となるなり。亥は水なり、其の禽は豕なり。巳は火なり、其の禽は蛇なり。子も亦た水なり、其の禽は鼠なり。午も亦た火なり、其の禽は馬なり。水は火に勝つ、故に豕は蛇を食う。火は水の害する所となる。故に馬、鼠の尿を食いて腹脹る」と。王充は十二支と五行相勝説の関わりを批判する。「含血の蟲にも、亦た相勝たざるの効あり。午は馬なり、子は鼠なり、酉は鶏なり、卯は兔なり。水、火に勝たば、鼠何ぞ馬を逐わざる。金、木に勝たば、鶏何ぞ兔を啄まざる。亥は豕なり、未は羊なり、丑は牛なり。土、水に勝たば、牛羊何ぞ豕を殺さざる。巳は蛇なり、申は猴なり。火、金に勝たば、蛇何ぞ獼猴を食わざる。獼猴は鼠を畏るるなり。獼猴を噛む者は犬なり。鼠は水、獼猴は金なり。水は金に勝たず。獼猴何故に鼠を畏るるや。戌は土なり。申は猴なり。土は金に勝たず、猴は何故に犬を畏るるや」と。物勢篇には十二支生肖中の十一支を記しているが、言毒篇に「辰を龍となし、巳を蛇となす」とある。



「沐書」の他に「裁衣に書あり」、「工伎の書」「学書」があるという。「裁衣」とは「衣を製すること。これに日の吉凶がある。「凶日に衣を製すれば、則ち禍あり、吉日なれば福あり」と。人間の生活に必要なことは、「衣」と「食」である。飲食には日を擇ばず製衣に忌日を避けるのは、衣を食より重要とすることになる。「人道の重んずる所は、食の急なるに如くなし。故に八政には、一に曰く、食。二に曰く、貨と。衣服は貨なり」と。『尚書』洪範の八政の文を引く。身に着けるもので特に尊ぶべきは「冠」である。「冠を造るに禁なく、裁衣に忌ある」のは「尊卑の逆転」であると避難する。「沐」「冠」「浴」「衣」は身体についての独自の機能がある。だが、「沐は忌あり、冠は諱なく、浴は吉凶なく、衣は利害あり」となる。ともに身体に関わるが善悪、利害、忌諱は不均等である。「俗人は知浅く、実にする能わざるなり」と王充はいう。また更に「九錫之礼」（「礼、含文嘉」）に「一に曰く、車馬。二に曰く、衣服」とあるのを引く。緯書は車馬を衣服の上位に置く。「作車には良辰を求めず、裁衣に独り吉日を求むるは、俗人の重んじる所、軽重の実を失う」と。『尚書』洪範、『緯書』礼含文嘉に拠り論駁するのは、この禁忌習俗の担い手、「俗人」は、民間での知識人であったと思われる。

ここにいう「工伎之書」は建築工事、現今の所謂建前の日取りに関する禁忌を記す書である。「宅を起こし屋を蓋うには必ず日を擇ぶ」（「譏日篇」）と。徐堅『初学記』卷四、五月五日第七に「是の月、俗に禁多し。屋を蓋うと薦席を暴すを忌む」と。この禁忌がなぜ生まれたのか。『初学記』に『風俗通』に云うとして「五月、屋を蓋えば人の頭をして禿ならしむ」を挙げている。これについての王充の批判は省略する。

また「書を学ぶ（者）は丙日を諱む。云う、倉頡丙日を以て死すればなり」と。また「礼に子、卯を以て樂を挙げざるは、殷夏（桀、紂）子、卯の日を以て亡ぶればなり」と。この「礼」とは『礼記』檀弓下の次の一節である。

「知悼子卒し、未だ葬せず。平公飲酒し、師曠、李調侍し、鼓鐘す。杜蕢 外より來たりて鐘声を聞きて曰く、安く

にか在ると。曰く、寝に在りと。杜蕢 寝に入り、歴階して升り、酌みて曰く、曠、斯れを飲めと。……平公……爾、曠に飲ますは何ぞやと。曰く、子、卯には樂せず」と。鄭玄注に「紂は甲子を以て死し、桀は乙卯を以て亡ぶ。王者は之を疾日と謂い、以て樂を挙げて吉事をなさず。自ら戒懼する所以なり」とある。「先王の亡日を重んじ、悽愴感動し、以て事を挙ぐるに忍びざるなり。忌日の法（発）するは蓋し丙と子、卯の類ならん。殆ど諱む所あるも、未だ必ずしも凶禍あらざるなり」（『譏日篇』）と。王充はこれらの忌諱の大本を『堪輿曆』に見ているようである。『堪輿曆』の「堪輿」は『漢書』芸文志、「五行三十一家、六百五十二卷」の中に「堪輿金匱十四卷」とある。顔師古は「許慎云う、堪は天道、輿は地道なり」と注する。この歴上の神々は一にあらざると王充はいう。次に譏日篇の最後の一節を見よう。

歴上の諸神は一にあらず。聖人言わず、諸子伝えず、殆ど其の実なし。天道知り難く、仮に之れ有らしむるも、諸神の事を用いるの日、之れを忌むも何の福あらん。忌まざるも何の禍あらん。王者の甲子の日に事を挙ぐるに、民も亦た之れを用う。王者之れを聞くも、刑法せず。王者は民の己れとともにし相避けざるを怒らず。天神何為れぞ独り当に之れを責めんや。王法は事を挙ぐるに、人事の可否を以てし、日の吉凶を問わずと。<sup>(註)</sup>

王充は『孝経』『春秋』『礼記』を用いて論証する。(1)「孔子曰、ト其宅兆而安厝之」(『孝経』喪親章)鄭注、「宅は葬地。兆は吉兆なり。葬は大事、故に之をトう。慎の至りなり」と。(2)『春秋』に祭祀は卜日を言わずと。(3)『礼』曰、「内事以柔日、外事以剛日」(『礼記』曲礼上、原文は外事が先、内事が後)鄭注「其の出づるに順うを陽となす。郊に出づるを外事となす。……其の内に居るに順うを陰となす」と。この剛柔については既述(「葬歴」の考察)したので省略する。王充はいう。日の剛柔奇偶を説くのは、内事(祭祀、冠婚葬祭等)、外事(戦、用兵)に慎重を求めることであり、吉凶を論じ、禍福をいうことではない。

## 三 「難歲篇」の禁忌とその批判

「難歲」の「歲」は、太歲のこと。中国古代の天文学では西から東に運行する木星を歲星と呼ぶ。「歲」とは「名づけて歲と為す所以は何ぞや。歲とは遂なり。三百六十五日にして天を一周し、万物畢く成る。故に一歲と為すなり」(『白虎通』四時)と称され、春夏秋冬の意でもある。この四時のめぐりは曆とも密接する。木星は紀年に用いられた。「歲星が凡そ十二年を以て一周天し、從つて天を十二次に分てば、毎年一次を運行することから、歲星が其次にあることを指定することによって、年を紀することが可能となる為めである」という<sup>(西)</sup>。また同書はこの歲星紀年法より進んだものとして「歲星の影像が逆方向に廻る太歲・歲陰又は太陰の位置によって紀年する方法」をあげる。これが太歲紀年法である。「歲星が西から東に動くのに対し、歲星紀年法の發生以前より逆方向の東から西に子丑寅等の十二辰(或は十二支)を天球に割当てることが、行われたようである。從つて歲星の運行とは反対な影像を考えれば、その運行は十二辰を順行し紀年法としては好都合であつたものと思われる」(前掲書、同頁)という。この太歲紀年法は秦漢の際に干支紀年法に發展する。「太歲」は歲星の影像として考案されたのである。木星の軌道面を十二等分し、十二次と名づけ、木星は一年に一次ずつ西から東に移動する「凡見一歲、行一次而後伏」(『漢書』律曆志下、五步)である。また『史記』天官書に引く『索隱』は「物理論云、歲行一次、謂之歲星、則十二歲而星一周天」という。太歲紀年法のもととなる十二次(十二支)との対応は星紀(丑)、玄枵(子)、娵訾(亥)、降婁(戌)、大梁(酉)、実沈(申)、鶉首(未)、鶉火(午)、鶉尾(巳)、寿星(辰)、大火(卯)、折木(寅)となる。十二次の順番は『漢書』律曆志第一下による。歲星(木星)が惑星の中で重視されるのは紀年の基準となる事が挙げられる。また『漢書』天文志にいう。「歲星曰東方春木、於人五常仁也。五事貌也。仁虧貌失、逆春令、傷木氣。罰見歲星。歲

星所在、国不可伐、可以伐人……」と。方位は東、四時は春、五行は木、五常の中の仁、五事の中の貌である。『史記』天官書、『史記正義』に『天官占』を引いている。「歳星者、東方木之精、蒼帝之象也。其色明而内黄、天下安寧。夫歳星欲春不動、動則農廢。歳星盈縮、所在之国不可伐、可以罰人。失次、則民多病、見、則喜。其所居国、人主有福、不可以揺動。人主怒、無光、仁道失。歳星順行、仁徳加也。歳星農官、主五穀」と。他の惑星もその運行の次第に吉凶禍福が示されている。天体の運行と曆法は全て占星術と密接に関わっている。橋本敬造『中国占星術の世界』はこの問題を詳述している。

歳星、太歳に関わる禁忌習俗批判に『論衡』難歳篇がある。人が場所を移動する際に歳星、太歳の方位により生じる方角の禁忌、これを論難するのが「難歳篇」の論旨である。篇の冒頭にこの禁忌を論難する意義を説く。「俗人は陰心、好みて禁忌を信じ、知者も亦た疑うも、能く実定するなし。是を以て儒雅服従し、工伎勝つを得、經典の義を伐つ。工伎の説、儒雅の論を凌ぐ。今ほば実論して、親しく覽せしめ、是非を惚核し、世をして一悟せしめんとす」(黄暉『論衡校釈』は原文「令親覽」を「令世親覽」とする)と。「陰心」とは患禍を免れ僥倖を願う心。『論衡』には「工伎」と「占射」を重ね用いる例もあるが占い方は異なる。「占射」は覆われている中の物を当てる「射覆」ともいう。『論衡』自紀篇に「人面色部七十有余、頬肌明潔、五色分別、隱微憂喜、皆可得察、占射之者十不失一。使面黝而黒醜、垢重而覆部、占射之者、十而失九」とある。容貌、動作、人相を観察し人物の真意を占うのも「占射」の意であろう。『論衡』別通篇に「凶吉を卜卦、占射するは、文(王)、武(王)の道なり。昔、商瞿は能く爻卦を占い、末には東方朔、翼少君あり、能く射覆を占う。道小なりと雖も、亦た聖人の術なり」と。翼少君は「治斉詩、与蕭望之・匡衡同師、三人経術皆明。衡為後進、望之施之政事、而奉惇学不仕、好律曆陰陽之占」(『漢書』卷七十五)と記される。少君はこの「律曆陰陽之占」を用い、時政に建言した。難歳篇は「儒雅」と「工伎」を対比し

ているが、別通篇は経学、占卜ともに「聖人の術」としている。「工伎」も占いの用語であるが、特に天文・律暦と密接に関わる占いを指すと思われる。儒雅が礼讓徳義を説くのに対し工伎は数術、数理をもって吉凶禍福を説いたであろう。次に工伎の書に説く「移徙之法」についての批判を見ることにする。

「移徙之法」は「太歳」の方位により、転居や旅行、移動の吉凶は記すものである。この方角に対する禁忌は建築、土木工事、嫁娶などにも用いられた。

移徙の法に曰く、徙りて太歳に抵れるは、凶。太歳に負くも、亦た凶なり。太歳に抵れるを、名づけて歳下といひ、太歳に負くを名づけて歳破という。故にみな凶なりと。もし太歳をして子に在らしめば、天下の人皆南北に徙るを得ず。起宅・嫁娶も亦たみな之れを避く。その東西に移り、若し四維に徙らば、相<sup>あひ</sup>之<sup>ゆ</sup>き如<sup>ゆ</sup>く者は、皆吉なり。何となれば太歳と相触れず、亦た太歳の衝にも抵れざればなり。<sup>(六)</sup>

黄暉『論衡校釈』を参考にして説明する。「徙抵太歳、凶」は、「太歳が北方の子の位にあれば、北に向かい移ることはできない」の意。『荀子』儒效篇は「武王の紂を誅せるに行くの日は兵忌を以てし、東面して而ち太歳に迎ふ。汜（川の名）に至れば而ち汜し、懷（地名）に至れば而ち壊す。共頭に至れば而ち山墜る」と記す。楊倞注に「行之日以兵忌」は、「武王兵を発するに、兵家の忌む所の日を以てす」、「迎太歳」は、「迎は太歳に逆らうを謂うとし、『尸子』にいう、武王、紂を伐つ。魚辛諫めて曰く、歳北方に在りと。武王従わず」と説く。この暴風雨の中、武王は魚辛の諫言に怯むことなく伐殷の兵を進め、殷兵と激突する。

難歳篇のこの文章は工伎家の「移徙の法」の中核理論であろう。その禁忌は「歳破」「歳下」の方向に移徙することを禁止するものである。この禁忌が建築、土木工事にも関わることは『論衡』調時篇に縷々記される。「世俗土を起こし功を興こすに、歳月の食する所あり。食する所の地は、必ず死者あり。もし太歳をして子に在らしめば、歳は

酉を食し、正月建寅、月は巳を食す。子、寅の地、功を興さば、則ち酉、巳の家、食せらる。食せらるるの家、厭勝を作起し、五行の物を以て、金、木、水、火を懸く。もし歳月をして西家を食せしめば、西家は金を懸け、歳月をしての東家に食せしめば、東家は炭を懸く。祭祀を設け以て其の凶を除き、或いは空乏なれば徙りて以て其の殃を辟く……」と。「移徙の法」にいう「歳破」「歳下」は太歳の位置に対応する禁忌の方位を意味する。太歳が北（子）にある時、移徙の禁忌は南と北の方角となる。南（午）に移徙すれば太歳と対極の方向となり「歳破」、北（子）の方角に移徙すれば太歳の居を犯す「歳下」となる。『淮南子』天文訓にいう。「太陰所居、不可背而可郷」（太陰の居る所には、背くことも郷うこともできない）と。「太陰」とは太歳の別名である。移徙する際、吉の方角は東と西と「四維」である。四維とは、四隅のこと。東北、東南、西北、西南の方角である（『淮南子』同上）。何故ならば「不与太歳相触、亦不抵太歳之衝也」（難歳篇）であるからだという。黄暉『論衡校釈』は『史記』天官書「歳星所在、其対為衝」を引き、次のように解説を加えている。「衝とは相對する名で、歳星の居る所の地と相對すれば、衝と謂うのである。もし太歳が寿星（十二次中の名、十二支では辰）にあれば降婁（戌）が衝となり、大火（卯）にあれば大梁（酉）が衝となる」と。以上が「移徙の法」の概略である。これに対し王充は次のように反論する。

実に問う、太歳を避くるは何の意ぞや。太歳をして人の徙るを惡ましめんか。則ち徙る者は皆禍あらん。太歳をして人の徙るを禁ぜざるも、人の之れに抵触するを惡ましめんか。則ち道上の人、南北に行く者は皆殃あらん。太歳の意は、猶お長吏の意のごときなり。長吏、塗に在るに、人行きて車馬に触れ、その吏徙を干さば、長吏之れを怒らん。豈に独り器を抱え物を載せ、宅を去り居を徙し之れに触犯するのみなる者をして、乃ち之れを責めんや。

移徙、抵触を惡む「太歳の意」は何か。王充はこれを「長吏」の行列にたまたま遭遇し、その車馬に触れ、従者の

邪魔をするならば、長吏は怒るだろう。長吏の如くだとすれば、転居、移徙する者が「太歳」の歳破、歳下に抵触したからといって責める事はできない。「豈独抱器載物、去宅徙居触犯之者」の意である。この一文は「家財道具を載せ、移転の途中で衝突したような者」とも解釈される。この長吏の例として廷尉張積之の逸話をあげる。「昔、文帝出て霸陵の橋を過ぐるに、一人有り、行きて車駕に逢うや、橋下に逃がる。以て文帝の車すでに過ぐと為し、疾走して出で、乗輿の馬を驚かす。文帝怒り、以て廷尉張積之に属す。積之当論す」と。この逸話は『史記』張積之馮唐列伝にある。張積之の裁定、「当論」は罰金四両であつた。漢律では高位高官の行列には先触れがあり、これに反した時は罰金四両と決められていた。『史記評林』は如淳説として「蹕先至而犯者、罰金四両……」と記している。張積之は人が犯してしまった事実に対し判例に従い罰金を言い渡した。「太歳の神の行」と「文帝の出」を対比すると、人が太歳を触犯したことは、橋下から走り出た者と同じである。この対応を確認しその上に「方今、道路を行く者、暴溺仆死するは、何を以て太歳の出づるに相遇せしにあらざるを知らんや」と王充は云う。「暴溺仆死」とは溺死と行き倒れの意であろう。これらの死者は太歳に抵触したからなのではない。何故ならば「移徙」をいう者も太歳に抵触したかどうか処理できない。処理弁別できなければ、太歳の禁忌の「犯不犯」は判別できない。判別できなければ、太歳の神の「行不行」も審理できない。

次に王充はこの太歳の神の動き、経路を問題にする。その動きは「宜しく曲折有るべし。直に南北すべからざるなり」とする。長吏の外出には、道に曲折がある。「もし天神は直道（真つ直ぐな道）にして、曲折せざらんか。則ち東西四維より徙るものは、猶お之れを干すがごとし」と。太歳の経路を南北とすれば、東西四維より往来する人はいずれかの地点で、太歳の経路に抵触することとなる。太歳が動かず、宮室に居るとすれば、人は見ることも触れることもできない。また「太歳は体なく長吏と異なり、煙雲虹蜺の如く、直に天地を経て、子午南北を極にし陳せんか」

と。さすれば東西四維に移徙する者はすべて、太歳の経路を干犯することとなる。太歳を「氣」のごときものとすれば、移徙せずとも、みな傷害されることになる。

太歳は戦国末には既に神秘化され信仰の対象でもあった。太歳に関する禁忌が生じるのもこの信仰が土台となっている。「太歳之神」とはいかなるものか。王充は「移徙之法」を生み出した「太歳之神」について論究を始める。この時点で王充は「太歳」を歳星と同様に見ている。惑星（木、火、土、金、水）すべてが神格化されている。『淮南子』天文訓を見よう。「東方は木なり。其の帝は太皞、其の佐は句芒、規を執りて春を治む。其の神を歳星と為し、其の獣は蒼龍……。南方は火なり。其の帝は炎帝、其の佐は朱明、衡を執りて夏を治む。其の神を熒惑と為し、其の獣は朱鳥……。中央は土なり。其の帝は黄帝、其の佐は后土、繩を執りて四方を制す。其の神を填星と為し、其の獣は黃龍……。西方は金なり。其の帝は少昊、矩を執りて秋を治む。其の神を太白と為し、其の獣は白虎……。北方は水なり。其の帝は顓頊、其の佐は玄冥、権を執りて冬を治む。その神を辰星と為し、其の獣は玄武……。と。中でも歳星は「天神の貴なる者は、青龍より貴なるは莫し。或いは天一と曰い、或いは太陰と曰う。太陰の居る所は、背くべく郷うべからず」（同上）と。王充は「歳、月は天の従神、飲食するは天と同じ……」（調時篇）といい、「太歳は天の別神なり。青龍と異なる無し」（難歳篇）という。また「天に蒼龍、白虎、朱鳥、玄武の象あり。地にも亦た龍、虎、鳥、亀の物有り。四星の精、降りて四獣となる。虎鳥と亀とは神ならず。龍は何故に独り神ならんや」（龍虚篇）と。難歳篇にいう「青龍」は形体をもつ。この大きさは数千丈に過ぎない。もし神とすれば、その体は巨大となり、その広大なること数万丈となる。この広大な龍の体が北方を覆うならば「太歳は北方に在り」となり、「子に在り」ということはできない。「子」は真北であり、その東には「丑」、西には「亥」がある。因みに「卯」は真東、「午」は真南、「酉」は真西である。「四維」と十二支について、「丑寅」は東北の維、「辰巳」は東南の維、「未申」



は西南の維、「戌亥」は西北の維となる。「子に在り」となれば「専ら北方を掩い、東南の広きを極めざること、明らか」である。原文は「明不専掩北方、極東西之広、明矣」。「明不」の「明」は「明矣」と重なり、衍字であろう。太歳「在子」とは真北の方角を指し、「北方」を掩うことでもなく、「子」の東「丑」、西「亥」の方角を含むものでもない。太歳の神が「正に子の位に在り」となれば、この大地の中で「子午」（北、南）にあたる者は、南、北に移れないだけである。東辺の丑巳（対極）にあたる地、西辺の亥未（対極）にあたる地の人々は、どうして南、北に移れないのか。移ることはできると王充はいう。太歳が子の位に固定せず、その左右を通るとせば、丑亥（子の東と西）の領域に属する人々は南、北や東、西にも移徙できない。原文は「（不）得南北徙及東西徙。可」とある。「不」を補う。注（八）所掲山田著書は「及東西徙」を衍文とする。劉盼遂『論衡集解』は、『南北徙及』四字は蓋し上文に涉りて衍ならん。『徙可』二字は疑うらくは亦た衍字ならん。文はもと太歳をして左右に通じ東西に及ぼしむ。東とは、太歳の東の丑と巳。西とは、太歳の西の亥と未」と解している。黄暉『論衡校釈』は、「仲任以為らく丑巳亥未の地は南北に徙るを得、太歳の直に子の位に在るに因る。若し子の位に在らずして、左右に通じなば、則ち只に南北に徙ること能わざるのみならず、東西にも亦た徙る能わざるなり」と説く。原文は「可則、丑在子東、亥在子西、丑亥之民東西徙、触歳之位。巳未之民東西徙、忌歳所破」と続く。「可則」の「可」は「何」字の誤り。黄暉は云う「何となれば則ち、丑亥の民の東西に徙らば、歳の位に触れ、巳未の民は歳の破を忌む。太歳北方に居れば、北方は歳下と為る。丑は東北為り、亥は西北為り。故に丑亥は対徙し、必ずや歳下を穿たん。故に云う『歳の位に触す』と。南方は太歳の対する所と為る。即ち其の衝となる所、破となる所なり。巳は東南たり、未は西南たり。巳未、東西に徙らば、必ず歳破の下を経。故に云う『歳の破る所を忌む』と。『太歳』を左右に移動拡張すると「歳下」「歳破」により、その地に当たる人々は東、西、南、北いずれも移徙は不可能となる。

次に王充は儒者の説く鄒衍の大地理説等を取り上げ、太歳の歳破、歳下の移徙禁忌を批判する。

儒者、天下九州を論じ、以為らく東西南北、地の広長を尽くすに、九州の内五千里、三河の土中を竟とす。周公ト宅するに、經に曰く、王来たりて上帝に紹げ、自ら土中に服すと。雖は則ち土の中なり。

「九州」は『尚書』禹貢の語、「九州攸同」とある。「九州の内五千里」は、今文尚書説によると黃暉『論衡校釈』はいう。『礼記』王制疏は『五經異義』を引き「今尚書歐陽夏侯説、中国方五千里。古尚書説、五服旁五千里、相距万里」という。『論衡』書虚篇、談天篇、別通篇、宣漢篇は共に「五千里の内」を中国としている。例えば書虚篇は「舜と堯とは五千里の境を共にし、四海の内を同じうす」とし、談天篇は「周の時、九州の東西五千里、南北も亦た五千里」と記す。「三河」とは、夏、殷、周が都とした河東（安邑）、河内（朝歌）、河南（洛陽）である。また『史記』貨食伝に「夫れ三河は天下の中に在りて、鼎足のごとし。王者の居を更むる所なり」とある（黃暉『論衡校釈』参照）。「土中を竟とす」とは河東、河内、河南の三地域を国土の中心とし、周辺部と区別することを意味する。「經曰く……」は『尚書』召誥に「王来紹上帝。自服于土中。且曰、其作大邑、其自時配皇天……」とある。「洛邑は天地の中。故に之を土中と謂う。王洛邑に來たりて天を紹いで治を出だす。當に自ら土中に服し行うべし……」（『書經集伝』）と。「土中」は天下の中心の意。都、洛陽は王土の中心でもある。次いで王充は鄒衍の論を取り上げる。『論衡』談天篇は王充の鄒衍批判を展開するものでもある。

以為らく九州の内五千里、竟合して一州と為し、東南の位に在り、名づけて赤臬州と曰う。自ら九州なる者九あり。九九八十一、凡そ八十一州なりと。

談天篇では「鄒衍の書」として次の三点を挙げて批判する。（一）「天下に九州ありとは、禹貢の上の所謂九州なり。禹貢の九州は、所謂一州なり。禹貢以上の若き者、九と。禹貢の九州は、方今の天下の九州なり。東南の隅に在

り、名づけて赤鼎神州と曰う。復た更に八州あり。一州毎に四海之を環り、名づけて裨海と曰う。九州の外に更に瀛海有り」と。(二)「鄒衍曰く、方今天下は、地の東南に在り、名づけて赤鼎神州」と。(三)「天地の間に、天下の若き者、九あり」と。黄暉『論衡校釈』は詳細に注釈を加え、全て鄒衍説に基づくとしている。(一)「禹貢以上の若き者、九」は『淮南子』墜形訓(地形訓)の「天地之間、九州八極……何謂九州。東南神州曰農土、正南次州曰沃土、西南戎州曰滔土、正西兗州曰并土、正中冀州曰中土、西北台州曰肥土、正北濟州曰成土、東北薄州曰隱土、正東陽州曰申土」を引く。「神州を以て東南に在りとするは、蓋し鄒衍に本づく。此れを大九州と謂う」と黄暉はいふ。また「河図括地象」を引き「地部之位、地形高大者、有昆崙山、其山中応於天、居最中。八十一域布繞之、中国東南隅、居其一分」と。中国を八十分の一とするのは鄒衍の説とする。「以てらく儒者の所謂中国とは、天下に於けるや乃ち八十一分の其の一分に居るのみ。中国は名づけて赤鼎神州と曰う。赤鼎神州の内に自ら九州あり。禹の九州を序するは是なるも、州の数を為すを得ず。中国の外にも赤鼎神州の如き者九、乃ち所謂九州なり。是に於いて裨海あり之を環る。人民禽獸も能く相通ずる者なきも、一区の中の如き者は、乃ち一州と為す。此の如きもの九、乃ち大瀛海あり其の外を環る。天地の際なり」(『史記』孟子荀卿列伝)と。「九州の外に更に瀛海あり」とは「天地の際」の「大瀛海」を指す。『史記索隱』は桓寛『塩鉄論』と王充は「衍の言う所の迂怪虚妄なるを以て、六国の君を干惑し、因りて其の異説を納れしむるは、所謂、匹夫にして諸侯を當惑する者、是れなり」と指摘する。談天篇は鄒衍の説を「此の言、詭異にして、聞く者驚駭す。然れども亦た然否を實にすること能わず。相隨い觀讀し諷述し以て談ず。故に虚実の事、並びに世間に伝わり、真偽別かたざるなり。世人焉れに惑う。是を以て難論す」と。また「禹の山経、淮南の地形を案じ、以て鄒子の書を察すれば、虚妄の言なり」と批判する。『史記』に「八十一分の一に居る」と記すのも「此の言殆ど虚」といふ。

王充は太歳と移徙の禁忌を鄒衍説に關連させていう。「天下九州をして儒者の議の如く、雒邑以南に直て、三河以北に對せしめば、豫州（現、河南省一帯）、荊州（現、湖北、湖南省、貴州北部、四川東南部一帯）、冀州（現、山西と陝西の間の黄河以東、河南と山西間の黄河以北と山東省の西北部、河北東南部地区）の部に太歳あるのみ。雍（現、陝西秦嶺以北、甘肅省の大部分と青海省の一部）、梁（現、四川と陝西省の南部一帯）の間、青（現、山東省北部と遼寧省南部一帯）、兗（現、河北省東南部と山東省西部一帯）、徐（現、山東省南部、江蘇、安徽兩省の北部）、揚（現、江蘇、安徽、浙江、福建省一帯）の地、安んぞ太歳あるを得んや。鄒衍の論の如くせしめば、則ち天下九州は東南の位にあり、子午に直らず。安んぞ太歳あるを得んや」と。さらに太歳が天地の極（子の位、北）になく、分散して民間に在りと仮定し、一家に「太歳」在りとせば、この家の住人は南北に徙らなくとも「抵觸」する。また街の東から西に移ろうにも、西に太歳があり、東の家から西の家に移ろうにも、西の家に太歳がある。東西や南北に住み、道を往來する者は皆太歳に抵觸することになる。「天下の民の徙る者は皆凶、移徙を為す者（移徙の家）、何を以て之れを審かにせんや」と王充はいう。

且つ移徙の家、南北に徙るを禁ずる者、以為えらく歳は子の位に在り。子は午を破り、南北に徙る者は、其の衝に抵觸す。故に之れを凶と謂うと。夫れ破とは、須らく椎を以て之れを破ぶることあるべきなり。如し用うる所有るを審らかにせば、則ち徙らざるの民も、皆破の害を被けん。如し用うる所なければ、何ぞ能く之れを破らん。<sup>(111)</sup>

「破」の行為は道具を用いて可能となる。「椎」の如きものを必要とする。この「椎」は「雷」の連想となる。『論衡』雷虚篇は雷神図を記し、「椎」で太鼓を打つ図を示している。「椎」の如き道具を使うならば、「不徙之民」もすべて「破の害を被ける」ことになる。道具を用いないのであれば、「破」することはできない。天神の使いであ

る「雷」の如きものとすれば、声音は「宜しく疾なるべく」、死者は「宜しく暴なるべく」と。王充は「破」とはなにかを追求する。「衝抵」を「破」とするならば、「衝抵すること」がどうして互いに「破る」となるのか。「東し西すること」は互いに「衝」、「南し北すること」は互いに「抵」することとなる。「衝抵」を凶惡とすれば、東西南北する者はすべて凶惡となる。太歳神の上位に天地の神がある。天と地は対置する「衝」の関係である。これを推すと天地の間は無人となる。次いで王充は工伎家のいう「天神」を論じる。

式上の十二神、登明、從魁の輩は、工伎家之れを皆 天神と謂うなり。常に子丑の位に立ち、俱に衝抵の氣あり。神は太歳に若かずと雖も、宜しく微敗あるべし。移徙する者、太歳の凶を避くると雖も、猶お十二神の害に触れん。移徙を為す者、何を以て禁ぜざらん。

「式上……」の「式」は、原文に「或」に作る。孫詒讓『札逸』により改める。六壬式十二神を謂う。また「移徙を為す者……」は「為移徙時者」とある。「時」字は衍。「移徙を説く家」の意である。六壬式十二神の天神にも「子丑」の方角にあり、「衝抵の氣」がある。移徙往來する人々は太歳に衝抵する禁忌を犯す。共に天神の十二神にも抵触することになる。だが六壬十二神に抵触し、禁忌を犯すことを問題にしないのは何故かと王充は問う。中村璋八『五行大義』よれば、「十二神」とは「十二月將」を指す。これは陰陽家のいう日月の会する十二の場所である。またこの「十二月將」は六壬式の占いに用いられたという。六壬式は『易』の繫辭伝に記す天地生成の数と五行の関連から説く占い方である。「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五、地数五」(『周易』繫辭伝上)という。孔穎達『尚書正義』はこれを「此れ即ち是れ五行生成の数」とし、「天一生水、地二生火……天五生土。此其生数也」とする。次いで「此の如くんば則ち陽に匹なく、陰に耦なし」とし、「故地六成水、天七成火、地八成木、天九成金、地十成土。于是陰陽各有匹偶、而物得成焉。故謂之成数也」とする。また、『易』繫辭

上伝は「天数二十有五、地数三十。天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也」という。この数が人事自然の全ての変化を司る。「六壬」は「遁甲」「太乙」と合わせて三式と称される占法である。五行説に基づき、「壬」は十千の一つ、五行に配当すれば「水」となる。『尚書』洪範、五行は「一曰水、二曰火……」と「水」に始まる。この「生数」、「天一生水」と「成数」、「地六成水」から「六壬」と称される。「六壬式卜占」は「年・月・日・時（所謂四柱）」及び行年と方向の干支を推し、四課（日・辰・陰・陽）の十二将・十二神を并じて吉凶をうらなう」（注（三五）所掲『五行大義』下、一三六頁）ものという。「六壬が使う所の十二神」を次に記す。

1	神后	子	水神	婦女	十二月將	2	大吉	丑	土神	田農	十一月將
3	功曹	寅	木神	遷邦	十月將	4	太衝	卯	木神	対吏	九月將
5	天剛	辰	土神	殺伐	八月將	6	太一	巳	火神	金宝	七月將
7	勝先	午	火神	神祀	六月將	8	小吉	未	土神	婚約	五月將
9	伝送	申	金神	掩捕	四月將	10	從魁	酉	金神	死葬	三月將
11	河魁	戌	土神	疾病	二月將	12	登明	亥	水神	辟召	正月將

この十二月將はそれぞれ名の由来がある。「子の神后とは子は黄鐘、君道たり。故に后と称し、陽の始めなり。陽内に動くも、未だ形われず、故に神と称するなり」（注（三五）所掲『五行大義』）と。王充がいう「登明」「從魁」は上記の「正月將」「三月將」である。その名の由来としていう。「亥の登明とは、水の体は内に明らかなるも、外に見われず、微は其の陽氣、子に至りて方に明らかなり」（同上）と。『夢溪筆談』卷七象数類に云う「六壬は、天の十二辰の名。古人其の義を釈して曰く、正月陽氣始めて建ち、万物を呼召す。故に登明と曰うと。……予按ずるに、登明とは、正月三陽始めて地上に兆し、龍の田に在るを見る。天下文明なり。故に登明と曰う」と。

この十二月將（十二神）は天神と称される。その神々は「子」「丑」等の全ての方位に在り、共に衝抵の氣を有する。その神秘力は劣るにしても、これを触犯すれば、僅かなりとも禍害がある。移動する人々は太歳の禁忌を回避しても、十二神を触犯し禍害を受けることとなる。移徙の家はなぜこれを禁止しないのか。王充は後に『五行大義』に記す天神、十二神への触犯とその禍害を説く。この反論は工伎の家（移徙を説く者）の理論を己れのものとし、その論の矛盾を指摘する形をとる。次に五行・十二支・方位・四季・寒暑の関連から反論を展開している。例えば水、

火の方位、北と南、冬と夏、寒と暑とを関連づけていう。寒暑は南北の地に限らず全ての方位に亘る。陰陽五行家の論法に拠ると「子」「午」の「衝」に限らず、あらゆる方位に亘り「衝」となる。また「五行休王論」を引く。「立春、艮は王、震は相、巽は胎、離は没、坤は死、兌は囚、乾は廢、坎は休と。王の衝は死、相の衝は囚、王相の衝位は、死囚の氣あり。乾坤六子、天下道を正し、伏羲、文王、象りて以て世を治む。文は経に載する所となり、道は聖の信する所となるは、明らかに太歳よりも審かなり」（難歳篇）王充が引くのは八卦を二十四節氣中の八節氣、八方位に対応させ、王（旺盛）、相（強壯）、胎（孕育）、没（没落）、死（死亡）、囚（禁錮）、廢（廢棄）、休（退位）という勢力消長の法を加え、これこれによって吉凶を占う「八卦休王」と称されるものである。注（五）所掲『五行大義』上（一六四頁）は「休王の義は、凡そ三種あり」とし、第一、五行休王、第二、支干休王、第三、八卦休王を挙げる。王充はこの中の「八卦休王」を引く。「五行休王」は五行（木、火、水、金、土）を四時（春、夏、六月、秋、冬）に応じて変化させ、これに王、相、休、囚、死の勢力消長の法を加え、吉凶を占う。「支干休王」は干支と四時と王、相、休、囚、死の勢力消長により吉凶を占う。詳細は注（五）所掲『五行大義』を参照されたい。

「休王」等の語釈は、袁華忠等訳『論衡全訳』を参考にした。<sup>16)</sup>

「立春、艮は王、震は相」の時、「艮」は東北、「坤」は西南、「震」は東、「兌」は西の方角である。「王相の衝位

は、死囚の気あり」とは、例えば艮と坤、震と兌の方位は対極にあり、王・相の衝位となり、西南・西は死・囚の気、死亡や禁錮に当たる。春分には、震（東）は王、巽（東南）は相、この衝位は、兌（西）と乾（西北）となる。立夏には巽が王、離（南）が相、この衝位は、乾と坎（北）となる。八節氣中、最後の冬至は、坎が王、艮が相となり、離と坤が死・囚の凶氣となる。

「乾坤六子」とは、乾坤の父母のほか震は長男、坎は中男、艮は少男、巽は長女、離は中女、兌は少女とし、これらを併せて六子という。八卦を父母と三男、三女に象るのは、『周易』説卦伝による。「天下道を正し、伏羲、文王象りて以て世を治む……」は「伏羲八卦を作り、文王演じて六十四と為し……」（謝短篇）とある。「伏羲云々」は『周易』繫辭伝下、「文王云々」は『史記』周本紀に記す。伏羲は「是に於いて始めて八卦を作り、以て神明の徳に通じ、以て万物の情に類する政を施した。文王は紂王に囚われていた時に「易の八卦を益して六十四卦としたのだらう」という。伏羲、文王の施政は『易』との関わりの上に展開していたとされる。王充はいう。『易』は經典として伝承され、その道は聖賢に信賴され、その信賴度は「太歳」吉凶禁忌説より遙かに高いと。立春（艮）に東北に移徙すれば「艮の下」に抵触するが、凶害を受けることはない。「移徙法」の吉凶占いに「其の東西に移り、若しくは四維に徙り、相之き如く者は、皆吉」（既述）と記す。王充は「四維」に移徙する者の「吉凶」占断を執拗に追求する。「太歳」が「子」の位に在り、人が東北に移徙しても、坤卦（西南、未）は「午」（南、離卦）に近いから、艮（東北）から坤（西南）に移徙しても「子」の位に触れることとなる。だが何故にそれだけで凶禍に遭うのか。あり得ないと王充はいう。原文は「人或以立春東北徙、抵艮之下、不被凶害。太歳立於子、彼東北徙、坤卦近於午、猶艮以坤、徙触子位、何故独凶」とある。「不被凶害」と「何故独凶」とは対比の構文である。黄暉『論衡校釈』は「猶艮以坤」の「以」は「與」の」としとする。注（八）所掲山田勝美『論衡』中は、「猶は読んで由とする」と



し、「艮より坤と与にし」と解する。艮は東北、坤は西南で方位は正反対である。山田説では、意味は明らかに難しい。恐らく「艮から坤に移動する」の意であろう（注〔三六〕所掲袁華忠・方家常（訳注）『論衡全訳』。黄暉は「古有四維卦、見周髀」という。また「彼東北徙」の「徙」を宋本は「殺」に、「坤卦近……」の「近」を「也」に作るとし、「義亦難明、疑此文有誤」と指摘している。

次いで「正月は寅に建し」と北斗七星の斗柄の指すところを「寅」（東北）とする「夏曆」を例にしている。「寅」（東北）の対極は「申」（西南）であり、この方位を往来する者は「破」にあたる。だが、凶害をうけることはない。「太歳は午を指さず」とし、「歳破」、「凶禍」、南北の移徙の禁忌を虚妄であると批判する。また「歳」は「四時」「月」「日」「分」の積み重ねであると指摘する。これは暦との関わりからの展開であろう。「十二月を一歳と為し、四時節竟わり、陰陽気終う。竟われば復た一歳と為す。日月は積聚の名のみ。……分を積みて日と為し、日を累ねて月と為し、月を連ねて時（四時）と為し、時を結びて歳と為す」と。「四時節竟、陰陽気終」とは、春は少陽の気が現れ、夏になると太陽の気となり、秋になると少陰の気が現れ、冬には太陰の気となる。これが「陰陽気終」の意であり、一年の終始の意となる。『論衡』調時篇にも「日を積むを月と為し、月を積むを時と為し、時を積むを歳と為す……」とある。いずれにしても「歳」に神ありとすれば、日月四時にも神ありとなる。「歳もし神あらば、日、月、時も亦復た神あらんか」（難歳篇）と。更に三統歴の「歳」「統」「元」を挙げる。「千五百三十九歳を一統と為し、四千六百一十七歳を一元と為すは、増積相倍するの数、分余終竟の名なるのみ。安んぞ鬼神の怪、禍福の驗を得んや」（調時篇）、「千五百三十九（歳）を一統と為し、四千六百一十七歳を一元と為す。歳は猶お統、元のごとし。歳に神あらば、統、元に復た神あるか」（難歳篇）という。この統、元の数には『漢書』律曆志上に「故に日法に閏法を乗じ、是れを統歳と為す。三統、是れを元歳と為す。……凡そ四千六百一十七歳」とある。また同書、律曆志

下に「統法千五百三十九。閏法を以て日法に乘じ、統法を得。元法四千六百一十七。を参にし、元法を得」とある。「日法」は八十一、「元始黄鐘初九自乗、一會の数、日法を得」と。九の自乗とあるから九九八十一。「閏法」は十九、「天地の終数を合す」と。天一、地二……天九、地十。この九と十を合わすと十九となる。閏法十九と日法八十一を乗すると、統法千五百三十九となる。この統法を三倍すると元法四千六百一十七となる。黄暉は調時篇に王充の統、元の数を「仲任は三統暦を用うなり」と解している。

三統暦の統、元の数は「増積相倍之数、分余終竟之名耳」（調時篇）である。ここに鬼神の怪、吉凶禍福は認められないと王充はいう。「分余終竟」の「分余」の意は次のようである。漢代、三統暦は一昼夜を八十一等分（日法）する。一朔望月の長さは「二十九日八十一分之四十三」となり、一年は「積十二月、得三百五十四日八十一分之三十」となる。この中の一日に不足する「八十一分の四十三」を「分余」という。この分余の数を月、時、歳、統、元の計算の中で零とし、整数とする事を「終竟」と名付けた。この数理から見れば歳は「神」ではない。仮に神秘としても、天地の神秘を超えるものはない。「天地人を害せず。人、百神を謂うも、百神は人を害せず。太歳の気は、天地の気なり。何ぞ人の触るるを憎みて害を為さん」と王充はいう。また「移徙の文」にいう。「太歳」が「甲子」に在るときは「甲子には徙らず」と。「甲」は天干の一位、方位は東。「子」は地支の一位、方位は北である。甲子の方位は異なる。「甲子不移」というのは、移徙家が占いの器具を用い「太歳」の位置を天干の「甲」に動かす。「移徙を為す者、これを運らして復た甲に居らしむ」のである。移徙家が気ままに人々の東西、南北への移動を禁忌とする。移徙家の占卜の器具や占いの法は、『史記』日者伝、龜策伝にある。「策を分かち卦を定め式を旋して期を正す」（日者伝）とある。『素隠』は「式は即ち拭なり。旋は転なり。拭の形、上の円なるは天に象り、下の方なるは地に法る。之を用いては則ち天網を転じ、地の辰を加う。故に旋式と曰う」という。また「式を運らし日月を定め、衡度

を分かち吉凶を定む」と。移徙を禁忌とすることは中国の津々浦々に蔓延していたのである。しかし人々は東西南北に移らずにはおれず、移れば歳（禁忌）に触れずにはおれず、歳に触れば時には死なずにはおれない。

「工伎の人は、今人の死を見れば、則ち禍を往時の徙に帰す。俗心險危し、死者絶えず。故に太歳の言、伝世滅せず」と難歳篇冒頭の文に対応して結んでいる。黄暉は『論衡』偶会篇の一節をこの注に当てている。「世謂う、宅に吉凶有り、徙に歳月有りと。実事は則ち然らず。天道知り難し、仮に之れ有らしむるも、命凶の人は、当に衰うべきの家なるべく、宅を治めんとて遭うて不吉の地を得、移徙しては適たま歳月の忌みに触る」（偶会篇）と。吉凶禍福は人に賦与された定命である。歳月の禁忌に抵触したためではない。王充は吉凶禍福の問題を全て命に帰結する。

「人の死生は、竟いには自らの命にあり、歳月に触るるの致す所、凶忌の為す所を犯背するに非ざるなり」（弁崇篇）と。以上、移徙の禁忌習俗の実態と王充の批判を考察してきた。「移徙を為す者は、竟いに妄りに用うべからざるなり」と。工伎の家、移徙の家による吉凶の占卜を批判した。移徙の法が禁忌習俗として伝播したのは何故か。王充は「俗人險心、好信禁忌」（既述、篇初の語）といい、「俗心險危……」（篇末の語）として、僥倖を願う世俗の心情に由来するという。歳星と移徙の禁忌習俗は先に記した『荀子』儒效篇に武王の伐殷の挙兵に関する文章に示される。「行く日は忌兵を以てし……」とあり、殷代に既に禁忌習俗となっていたことを窺わせる。古代中国の巫祝、呪術社会に育まれていたのである。ただに歳星のみではない。『淮南子』天文訓や『史記』天官書は歳星（木）、熒惑（火）、填星（土）、太白星（金）、辰星（水）の五惑星の運行とその機能や作用とその吉凶を記している。先に『淮南子』天文訓の例を挙げたが、『史記』天官書は更に詳細な記述となり、『漢書』天文志もこれを踏襲する。天文訓、天官書、天文志等々の記述は五惑星のみではない。星宿、二十八宿の星座と関わり、さまざまな天変地異を記している。占星術が人々の生活に影響を与えていたのである。

『漢書』芸文志は「右天文二十一家、四百四十五卷」と記す。班固の解説は次のようである。「天文とは、二十八宿を序し、五星日月を歩<sup>ある</sup>して、以て吉凶の象を紀し、聖王政に参する所以なり。易に曰く、天文を觀て、以て事變を察すと。然れども星事は凶悍、湛密なる者に非ざれば由<sup>も</sup>うること能わざるなり。夫れ景の以て形を謹むるを觀るは、明王に非ざれば亦た服聴する能わざるなり。由う能わざるの臣を以て、聴く能わざるの王を諫む、此れ兩つながら患ある所以なり」と。また同上書、曆譜は「曆譜とは、四時の位を序し、分至の節を正し、日月五星の辰を会し、以て寒暑殺生の実を考う。故に聖王は必ず曆教を正し、以て三統服色の制を定め、又た以て五星日月の会を探知す。凶阨の患、吉隆の喜、其の術は皆焉れより出づ。此れ聖人知命の術なり。天下の至材に非ざれば、孰か焉れに與からん……」と。

天文、歴数の関わりは密接である。共に「日月五星」の運行の中に運命の吉凶を占断する。曆譜は「凶阨の患、吉隆の喜、その術はみな焉れより出づ」という。『論衡』調時篇は歳星と月の運行に生じた禁忌を記し、難歳篇も歳星とその方位による禁忌を説いている。また、曆譜は「天下の至材に非ざれば、それ孰れか焉れに与からん」という。至材であつてはじめてこの占断に与る事ができる。だが「道の乱るや、患は小人より出でて強いて天道を知らんと欲する者、大を壊し以て小と為し、遠を削りて以て近と為す。是を以て道術は破碎して知り難きなり」という。王充が「工伎の説は儒雅の論を凌ぐ」（難歳篇、既述）という一文と対応するものでもあろう。古くから習俗化していた禁忌は、天文、曆譜、陰陽五行説を基底とし、理論化、体系化していくのである。

## 四 「詰術篇」の禁忌とその批判

『論衡』詰術篇は家宅の吉凶を占う「凶宅術」に対する批判の書である。黄暉『論衡校釈』は『漢書』芸文志、形法に「宮宅地形二十卷」とあり、同書、五行に「五音定名十五卷」とある。また『隋書』経籍志、五行に「地形志八十卷、宅吉凶論三卷」とあることを指摘する。王充の時代、以前に宅地、家相の吉凶を占断することがあったのである。ここで取り上げる「凶宅術」は芸文志には見られない。家宅の相と住人の吉凶を説くのが「凶宅術」であった。王充はこの凶宅術の理論と禁忌を検証し批判したのである。今少し黄暉『論衡校釈』により家宅占いの実態について見ることにしよう。『晋書』卷四十一、列伝第十一、魏舒伝にいう。「魏舒字陽元、任城樊人也。少孤、為外家寧氏所養。寧氏起宅、相宅者云、当出貴甥……」と。また同書卷九十五、列伝六十五、韓友伝に「……受易於会稽伍振、善占卜、能凶宅相冢、亦行京費厭勝之術」と。韓友は「占卜を善くし、凶宅相冢を能くす」という。王充の指摘する「凶宅術」に類するものであろう。つぎに王充のいう凶宅術を見ることにする。

凶宅術に曰く、宅に八術あり。六甲の名を以て数えて之を第す。第定まりて名立ち、宮商殊別す。宅に五音あり、姓に五声あり。宅その姓に宜しからず、姓と宅、相賊わば、則ち疾病死亡し、罪を犯し禍に遇うと（詰術篇）

この文章は冒頭から解し難い。「宅に八術あり」を黄暉は「八術は未だ詳かならず」という。この「八」は東、西、南、北、東南、西南、東北、西北の方位であろうと解される。「六甲」は天干地支六十甲子の甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅を指す。ここでは六十甲子のすべてを指すものとする。原文「以六甲名数而第之」を「名数」と続けるか、「……名を以て数えて……」とするか、二通りの読み方がある。ここでは黄暉『論衡校釈』に従う。『論

『衡注釈』は「数」を推算、「第」を排列次第（配列の順序）としている。六十甲子の数値の順番と住宅の配置の順序をいう。逆に言えば、住宅の配置場所に応じて、六十甲子の名も確定する。同時にその宅には五音が記される。後漢後期、王充の影響を受けたと思われる王符『潜夫論』卜列篇は「亦有妄伝姓於五音、設五宅之符第、其為誣也甚矣……」とか「宅有宮商之第」という。「五音」は「宮」「商」「角」「徵」「羽」である。王充が「宮商殊別」というのは、宮、商の二つの音であるが五音全てを指している。各住宅は適宜な五音により区別されることをいう。それが「宅に五音あり」である。「姓に五声有り」とは人の姓が各々五音と関わっていることをいう。『白虎通』姓名は「人の姓ある所以は何ぞや。恩愛を崇び、親親を厚くし、禽獸を遠ざけ、婚姻を分かつ所以なり。……姓とは生なり。人の天氣を稟けて生じる所以の者なり。……姓の百有る所以は何ぞや。以為く古は聖人律を吹きて姓を定め、以て其の族を紀す。人五常を含みて生ず。生声に五あり、宮、商、角、徵、羽。転じて相雜わり、五五二十五、転じて四時を生じ氣を異にし、殊音悉く備わる。故に姓に百あるなり」という。また、「聖人興起し、姓名を知らざれば、常に律を吹き声を聴き、以て其の姓を別つ」（黄暉注『太平御覽』十六引、『易是類謀』。黄暉はこれらを当時流行した「五行納音」の術であろうと指摘する。「五行納音」について『五行大義』論数は、「納音の数」を次のように説いている。

納音の数は、人の本命の属する所の音を謂うなり。音とは即ち宮商角徵羽なり。納とは此の音を取りて、以て姓の属する所を調うるなり。樂緯に云う、孔子曰く、丘、律を吹きて姓を定む、と。一に土を得ると言うを宮と曰い、三に火を得ると言うを徵と曰い、五に水を得ると言うを羽と曰い、七に金を得ると言うを商と曰い、九に木を得ると言うを角と曰う、と。（注（三五）所掲中村璋八『五行大義』上）

「数」には「生数」（一、二、三、四、五）、「壯数（成数）」（六、七、八、九、十）、「老数」（五、三、九、七、

一)がある。「納音」は本命(生まれた年の干支)を論ずる故に「数」の上で最も「礼義」に適う「老数」を用いると説く。老数、五行、五音の配当、その性質(礼義)を次ぎに示そう。一、土、宮、君徳。三、火、徴、順父母。五、水、羽、表臣節。七、金、商、敬従夫。九、木、角、事鬼神となる。六十甲子納音説とは、六十甲子を五音に配当したものである。黄暉『論衡校釈』は、宋、洪邁『容齋隨筆』(容齋四筆)「五行納音」を引いている。洪邁はその始めに「六十甲子納音の説は、術家多く曉る能わず。其の名を得る所以を原ぬれば、皆五音の生ずる所に従い、条ありて紊れず、端は貫珠の如し」と説いている。例えば「蓋し甲子を首と為し、而して五音は宮より始む。宮は土、金を生ず、故に甲子を金と為し、而して乙丑は陰を以て陽に従う。商は金、水を生ず、故に丙子を水と為し、而して丁丑之れに従う。角は木、火を生ず、故に戊子を火と為す。徴は火、土を生ず、故に庚子を土と為す。羽は水、木を生ず、故に壬子を木と為す。……甲寅に至り、則ち納音は商より起り……。甲辰に至り、則ち納音は角より起り、惟だ徴、羽は首に居るを得ず……」とある。この六十甲子納音の術はこの複雑な絡み合いの中に五行相生相剋説を基にその吉凶を見ようとするのである。家宅に配される五音とその家宅の姓(音)との関連から吉凶を占うのである。家宅に配される五音と姓の五声とが合すれば、吉である。合しなければこの家宅に住む人は疾病、死亡し、犯罪を犯し、禍に遇うというのである。『漢書』芸文志は五行の部に「五音定名十五卷」と記している。姓と音声の関係については、既に『白虎通』姓名に記しており、理論的に体系化されていたといえよう。五音と姓音については後に記すことにして、図宅術についての王充の詰問を見ることにしよう。

詰して曰く、夫れ人の天地の間に在るや、万物の貴き者なるのみ。其の宅有るは、猶お鳥の巢あり、獸の穴あるがごときなり。宅に甲乙ありと謂わば、巢穴にも復た甲乙ありや。甲乙の神の、独り民家にのみ在りて、鳥獸に在らざるは何ぞや。夫れ人の宅あるは、猶お田あるがごときなり。田を以て飲食し、宅を以て居処す。人民の重

んずる所は、食の最も急なるは莫し。田を先にし宅を後にするは、田は宅より重ければなり。田間の阡陌、以て八術を制すべし。土を比して田と為さば、以て甲乙を数うべし。甲乙の術、独り宅にのみ施され、田に設けられざるは、何ぞや。

王充の論難は、身近な比喩から展開する。人間の家宅は鳥獣の巢穴と等しい。しかし家宅にのみ「甲乙の神」ありとするのは何故か（「甲乙の神」とは、十千を用いて日を記すことから神秘的な日神として崇めた）。家宅と田畑とを比するに、不可欠なものは「食」である。『尚書』洪範、八政の第一にあげるのは「食」である。この食物を生産する田畑は家宅より重要である。この田間の通路は「八術」（東西南北等）を制定できるし、田畑を連ねると「甲乙」の順序を数えることもできる。しかるに「甲乙の術」は、なぜ最も重要な田間の路や田畑に施されず、庶民の家宅にのみ施されるのか。人民（庶民）の家宅にのみ六甲納音の術が科せられる非合理性を王充は指摘する。

王充は批判の対極に役所や官吏の第宅、家宅を置く。「府廷の内、吏舎比属す。吏舎の形制、何ぞ宅に殊ならん。吏の居処は、何ぞ民に異ならん。甲乙を以て舎を第せず、独り甲乙を以て宅のみを数うるは、何ぞや」と。行政府、役所の中には官舎が軒を連ねる。この吏舎の形制は、家宅と同じである。吏舎は甲乙の神に関わりなく、民家にのみ甲乙の神を用い禁忌とするのはなぜか。「府廷」は州刺史府、郡守府のこと。郷、亭はさらに下位の地方行政単位。百戸を里、十里を亭、十亭を郷という。「民間の宅は、郷、亭と屋を比ね相属し、界を接し相連なる。郷、亭を並び数えず、独り民家にのみ第す。甲乙の神、何を以て独り民家にのみ立たんや。宅を数うるの術、市亭に行われず、巷街を数えて以て甲乙を第す。市門に入りて曲折するも、亦た巷街あり。人の昼夜家に居るは、朝夕市に坐すと、其の実は、一なり。市肆の戸は何を以て甲乙を第せざらん。州、郡は居を列ね、県、邑、処を雜う。街巷の民家と何を以て異ならんや。州郡県邑何を以て甲乙を数えざらんや」（詰術篇）と論難を展開する。原文「行市亭」は「不行：



…」の誤り。甲乙の神は「市亭」（漢代都市の商業地区、市場、屠殺場、肉屋、雜貨、卜肆、書肆等とこれを監視する役人の詰め所、樓第、旗亭という）には無関係である。「昼夜居家」と「朝夕坐市」は「其実一也」である。しかし「朝夕坐市」には何の問題もないのはなぜか。「市肆戸何以不第甲乙」「州郡県邑、何以不数甲乙也」という。「甲乙」という天干は天地開闢以来、存在したのか。後世になって甲乙が生まれたのか。如し天地開闢以来、甲乙有りとせば、上古は巢居穴处である。「屋宅の居、街巷の制なき」状態では、「甲乙の神」はどこにいたのか。「宅を数うるに既に甲乙を以てし、五行の家、日を数うるにも、亦た当に甲乙を以てす。甲乙に支干あり」と。「数日亦当……」の「当」は「常」の字の誤りと黄暉はいう。先に挙げた『白虎通』姓名篇に「子丑を以て名と為さざるは何ぞや。曰く、甲乙とは幹なり。子丑とは、枝なり。幹とは本、本質なり。故に甲乙を以て名と為すなり」とある。黄暉は「術家は支干の上下生克に以て日の吉凶を求む。故に日を数うるに甲乙を以てし、甲乙に支干有りと謂う」と注している。王充は「支干に時を加うるあり。支干に時を加え、専比なる者は吉、相賊する者は凶なり」という。「専比」とは「支干の上下相生の日」、「相賊」とは「上下相克の日」と黄暉はいう。さらに『淮南子』天文訓、『抱朴子』登涉篇を引き、細かに説明する。『淮南子』天文訓を見よう。

甲乙寅卯は木なり。丙丁巳午は火なり。戊己四季は土なり。庚辛申酉は金なり。壬癸亥子は水なり。水木を生じ、木火を生じ、火土を生じ、土金を生じ、金水を生ず。子母を生ずるを義と曰う。母子を生ずるを保と曰う。子母相得るに専と曰い、母子に勝つに制と曰い、子母に勝つに困と曰う。勝を以て撃殺すれば、勝ちて報ずることなし。専を以て事に従えば功あり。義を以て理を行えば、名立ちて墮ちず。保を以て畜養すれば、万物蕃昌す。困を以て事を挙げれば、破滅死亡すと。<sup>(四)</sup>

十干十二支と五行を組み合わせ、これに相生、相克の理を加える。例えば「甲午」は甲は木、午は火に属す。相生

の理では「木、火を生ず」となり、上が下を生ずる日となる。また、「壬申」では壬は水、申は金に属する。相生では「金、水を生ず」となり、下が上を生ずる日となる。この相生の理を「專比」という。また、干支の上下相克の場合、例えば「己亥」は、己は土、亥は水に属す。相克では「土、水に克つ」となり、上が下に克つ日となる。また、「甲申」は、甲は木、申は金に属す。相克では「金、木に克つ」となり、下が上に克つ日となる。この相克の理を「相賊」という。『淮南子』はこの干支を母子とし、その上下、五行相生相克の吉凶を見、「義」「保」「專」「制」「困」の日を提起する。また『抱朴子』内篇、卷之十七、登涉篇は「或問登山之道」に始まる文章である。抱朴子は『靈寶經』を引いて曰う。「所謂宝日者、支干上生下之日也。若用甲午乙巳之日是也。甲者、木也。午者、火也。乙亦木也、巳亦火也、火生於木故也。又謂義日者、支干下生上之日也。若壬申癸酉之日是也。……所謂制日者、支干上克下之日也。若戊子己亥之日是也。……所謂伐日者、支干下克上之日、甲申乙酉之日是也。……他皆倣此、引而長之、皆可知之也」と。「日」についての『淮南子』の定義も『抱朴子』とほぼ同様である。「宝日」は「保日」（音通）、「伐日」は「困日」である。『抱朴子』に「專日」は記されていないが、類推できると、黄暉はいう。また「日」に義、保、專、制、困の意があるならば、「日」のみではなく「時」も同様であるという。王充は「武王伐殷」の日時を挙げる。「武王は甲子の日を以て戦勝し、紂は甲子の日を以て戦負す」（詰術篇）と。『呂氏春秋』貴因篇は、武王が挙兵し鮪水に至った時、殷は膠鬲侯を周師に使わした。武王は会見して曰う、「將に甲子を以て殷郊に至らんとす。子是れを以て報ぜよ」と。果たせるかな周師は甲子の日に殷の郊外に來た。殷はすでに先陣を張っていた。そこで殷と戦い、大勝した。と伝える。「二家俱に期し、両軍相当たり、旗幟相望み、俱に一日を用て、或いは存し或いは亡ぶ」と。「俱に一日を用て」という「一日」は「甲子」である。甲は木、子は水である。五行相生（專比）によると、「水は木を生ず」となる。『淮南子』に従うと「子、母を生ず」ることで、支干の「下生上之日」であ

り、「義日」となる。また『尚書』牧誓篇では「時甲子昧爽、王朝至于商郊牧野、乃誓」とあり、「甲子昧爽」の日時を記している。「昧爽」は「平旦」寅の時刻である。十二支の「寅」と「甲子」は「相賊」の関係にはない。「甲子」は紂王の滅亡の日、「寅」は滅亡の時であると伝える。だが「寅」は木であり「甲子」とは相克の関係にはない。「寅」と甲と子とは相賊さず。武王終に以て紂を破るは何ぞやと」と王充は難詰する。時刻と十二支は次のように称されている。子（北）は夜半、丑は鶏鳴、寅は平旦、卯（東）は日出、辰は食時、巳は偶中、午（南）は日中、未は日昃、申は哺時、酉（西）は日入、戌は黄昏、亥は入定と。

五音の家は、口を用いて姓名及び字を調べ、姓を用い其の名を定め、名を用いて其の字を定む。口に張歛あり、声に外内あり。以て五音宮商の実を定む。<sup>(四)</sup>

「五音」については既に述べている。ここでは具体的な発音により、音調が生じること述べている。すでに記したが『漢書』藝文志には「五音定名」の書目もある。『論衡』奇怪篇は「孔子律を吹き、自ら殷の後なるを知る」と記し、また『五行大義』卷一、「納音の数を論ず」には『樂緯』を引いている。「孔子曰く、丘律を吹きて姓を定む……」と。「口を用い……」というのは音声の響きをいうのであろうか。「口に張歛あり」は音声を発するときの唇の開閉を指す。「声に外内あり」は、音声を発するとき舌の動きによって外音と内音とを区分すること。内音の発声はやや難しいが、外音の発声は易しい（注（三八）所掲『論衡注釈』第四冊）という。この発音を基にして五音の音階が定められ、この五音を用いて、姓、名、字の音調を調べたのであろう。ことばの響き具合から姓名等を選定するのは文字音韻に靈力を見るからであらう。『漢書』律曆志にいう。「一に曰く備数、二に曰く和声……。数とは、一、十、百、千、万なり。事物を算数し、性命の理に順う所以なり。……本は黄鐘の数に起こり……。声とは、宮、商、角、徵、羽なり。樂を作す所以の者は、八音を諧え、人の邪意を蕩滌し、その正性を全うし、風を移し俗を易うるなり。

五声の本は、黄鐘の律より生ず……」と。「黄鐘」は十二律の一つである。これが全ての基準として提起される。音律は神秘的性格を帯びて展開するのである。先に挙げた『唐書』呂才伝は凶宅術がなお蔓延していることを伝える。呂才（六〇〇～六六五年）は「卜宅」〔『新唐書』〕、「卜經」〔『旧唐書』〕の一篇を草している。これを引き王充の凶宅術を解することにしよう。（一）の文字は『旧唐書』である。

卜宅篇に曰く、易に上古穴居して野に処るも、後世、聖人之れを易うるに宮室を以てす。蓋し諸れを大壮に取る。殷・周の時に（際に迫りて）卜擇（宅）の文あり、詩に称す、其の陰陽を相くと。書に洛を卜して食すと。（此れ則ち宅の吉凶を卜うなり。其の來たること尚し。近代に至り、師巫、更に五姓の説を加う）近世には乃ち五姓あり。宮なり、商なり、角なり、徵なり、羽なりと謂う。以為らく天下の万物は、悉く之れに配屬し、（行事の吉凶、此れに依りて法と為す。）以て吉凶を処するも、然れども皆は類せずと言う。如えば張・王を商となし、武・庾を羽と為さば、（……と為すに至りては、同韻相求むるに似たりとす）是を以て音相諧附とするも、柳を宮と為し、趙を角と為さば（其の柳姓を以て宮と為し、趙姓を以て角と為すに及びては）、則ち又然らずとす（又四声相管するに非ず）。其の間（其の間、亦た同じく是れ一姓にして、宮、商に分属することあり）、一姓にして兩屬し、復た姓の数字なるは帰する所を得ず（後に復た姓に数字あり、徵、羽別たず。經典に驗するも、本より斯の説なく、諸陰陽書にも、亦た此の語なし。直に是れ野俗の口伝にして、竟に出づる所の処なし）。是れ直に野人の巫師の説なるのみと。<sup>(四)</sup>

五音と姓に挙げる文字の用例、音韻の關係を次に記そう。用いる資料は『広韻』〔『互註校正宋本広韻』〕である。呂才が挙げた五音（五行）の韻、用例と音韻は次の通りである。宮（土）は上平東韻 *gung*、用例語、柳は上声有韻 *ne*。商（金）は下平陽韻 *gung*、用例語、張、王は下平陽韻 *iang*、*gung*。徵（火）は上声止韻 *i*、用例語、李（卜者

王況謂李焉曰、君姓李、李音徵<sup>レ</sup>漢書、王莽伝<sup>一</sup>は上声止韻<sup>一</sup>。羽<sup>一</sup>(水)は上声麌韻<sup>一</sup>。用例語、武、庾は上声麌韻<sup>一</sup>。角<sup>一</sup>(木)は入声屋韻<sup>一</sup>。用例語、趙は上声小韻<sup>一</sup>。呂才<sup>一</sup>は「張、王を商と為し、武、庾を羽と為さば、音相諧附す」という。『旧唐書』呂才伝は「至於近代師巫、更加五姓之說……、行事吉凶、依此為法……欲以同韻相求」とある。また「柳を宮、趙を角」とする音韻關係は全く異なる。呂才は「非四声相管」(『旧唐書』)という。徵(火)とその用例は『漢書』王莽伝による。『広韻』からも呂才の指摘は確認される。上に引く呂才伝に「一姓にして兩属し」というのは、同姓であつても「宮、商に分属する」の意。姓の字数が二、三になる者は「帰する所を得ず」となる。これらの説は經典に關するも本よりなく、諸陰陽の書にもない。これらの説を「直に是れ野俗の口伝にして、竟には出づる所の处なし」と『旧唐書』(呂才伝、宅経)は伝える。『旧唐書』は五音と五姓との關係を説く者を「近代に至り、師巫……」という。『新唐書』は「近世……」という。字音は反切により示される。しかし後漢の許慎『説文』には反切はなく、梁の顧野王『玉篇』に至り現れる。字音の反切は常に姓名判断、吉凶判断に用いられていたという。字音は神秘に包まれている。呂才が「近代」「近世」というのは唐に近い時代をいうのであろう。宋の沈約などによる四声の唱道の時代をいうのであろうか。『新唐書』呂才伝は「卜宅篇」とし『旧唐書』は「宅経」という。その伝える内容はほぼ同じである。近代の「野人巫師説」である凶宅術が何故習俗として民間に広まっているのか。呂才は「經典に驗するも、本より斯の説なく、諸陰陽書にも、亦た此の語なし」という。果たしてそうなのか。「工伎の家」「工伎の書」は民間の禁忌習俗を担うだけだったのか。吉凶占断を伴い展開したこの巫師の説の拠る所は、「諸陰陽書」になかったのか。呂才は「唯堪輿經、黃帝對於天老、乃有五姓之言」という。

夫れ人の姓あるは、天に稟くるを用てす。人は五行の氣を得て姓と為さんか。口の張歛、声の外内を以て姓と為さんか。如し天に稟けし所に本づく者を以て姓と為さば、五穀万物の氣を稟くるが若きは、何が故に口の張歛、

声の内外を用いて之を定正せんや。<sup>(四四)</sup>

先に挙げた『白虎通』姓名にいう。「姓とは生なり。人は天の氣を稟けて生ずる所以の者なり」と。陳立『白虎通疏証』にいう。「曲礼に『納女于天子、曰備百姓』と。注に『姓の言たる生なり』と。『説文』女部に『姓は、人の生ずる所なり。古の神聖母は天に感じて子を生む。故に天子と称す。女に従い、生に従う。生は亦た声』と(『姓』は神秘的感生帝説話と深く関わる)。「春秋伝」に曰く、『天子は生に因り以て姓を賜う』と。是れ天の氣を稟け生を以て姓と為すなり」と。先に挙げた王符『潜夫論』卜列篇にいう。「古に陰陽あり。然る後、五行あり。五行は各々氣を行うことに拠りて以て生じ、世遠くして乃ち姓名あり。是が故に凡そ姓の音あるや、必ず其の本に随い祖を生ず」と。王充はいう。「五行の氣を得て姓と為す」となれば、天の氣を稟けて生ずる「五穀万物」はいかにして名を得るのかと。この批判の前提にあるのは、万物は天地の施氣によるという生成論である。「天地氣を合し、万物自生す。猶お夫婦氣を合し、子自生するがごとし」(自然篇)と。人も物も同類の氣の自ずからなる交合により生ずるのである。この同類の生成原理による人と物(穀物)の対応をもとに王充は批判を展開するのである。その上で人の「姓名」はいかにして定まるかを論証する。

古者は、生に因りて以て姓を賜うとは、其の生ずる所に因り賜わりし姓なり。夏の蕙苴を吞みて生ずれば、則ち姓は苴氏、商の燕子を吞みて生ずれば、則ち姓は子氏、周の大人の基を履めば、則ち姫姓なるがごとし。<sup>(四五)</sup>

「因生以賜姓」は『春秋左氏伝』隱公八年伝に、「衆仲対曰、天子建徳、因生以賜姓」からの引用である。また「因其所生賜之姓也」は杜預注に「因其所由生以賜姓」とある。『論衡』奇怪篇に「儒者は称す、聖人の生ずるは、人の氣に因らず、更に精を天に稟く」とある。次いで「禹の母は蕙苴を吞みて禹を生む、故に夏姓を姒と曰う。契の母は燕卵を吞みて契を生む。故に殷姓を子と曰う。后稷の母は大人の跡を履みて后稷を生む。故に周姓を姫と曰う」と。

奇怪篇は感生帝の記録の誤りを批判している。「今、三家の生まるるや、草を以てし、鳥を以てし、土を以てす、安んぞ能く精微ならんや。天地の性、唯人をのみ貴と為す、則ち物は賤なり。今、貴人の氣、更に賤物の精を稟く、安んぞ能く精微ならんや」と。しかし、「帝王の生ずるや、必ず怪奇あり。物に見われざれば、則ち夢に效さる」と肯定もしている。この三家（夏・殷・周）の姓の由来、感生帝の故事は讖緯家や図宅術家に熟知の事柄であった。王充は事の如何よりもこれを資料として利用したのであろう。

次に「姓名」の「名」の由来、「名」と「字」の関わりについていう。其の名を立つるや、信を以てし、義を以てし、像を以てし、仮を以てし、類を以てす。生を以て名けて信と為すは、魯の公子、友の生まるるや、文その手に在りて友と曰うがごとし。徳を以て名けて義と為すは、文王を昌と為し、武王を發と為すがごとし。類を以て名くるを像と為すは、孔子の丘と名くるがごときなり。物に取るを仮と為すは、宋公の杵臼と名くるがごときなり。父に取るを類と為すは、父に似類することあればなり。其の字を立つるや、名を展べて同義を取る。名は賜、字は子貢。名は予、字は子我と。其の姓を立つるに、則ち本づくに生ずる所を以てし、名を置くには、則ち信・義・像・仮・類を以てし、字には則ち名を展べて同義を取る（詰術篇）この説は『春秋左氏伝』桓公六年伝に、「公、名を申繻に問う。対えて曰く、名に五あり。信なるあり。義なるあり。象なるあり。仮なるあり。類なるあり。名を以て生まるるを信と為し、徳を以て命づくるを義と為し、類を以て命づくるを象と為し、物に取るを仮と為し、父に取るを類と為す」に典故をとる。またその例文として王充は「以生名為信」の例を「魯公子友」、「以德名為義」の例を「文王為昌、武王為發」、「以類名為像」の例を「孔子名丘」とする。これらは杜預注と同じである。また「取於物為仮」の例は『春秋左氏伝』文公十六年伝に見える宋の昭公の名、杵臼を挙げる。「取於父為類」については、杜預注に「子の同じく生まるる」ときこと、父と同じくする者あり」とある。父と子が同じ日に生まれ、「同」と名付けること。魯の桓公

の子、莊公は同じ日に生まれ、同と名付けられた。「名」と「字」の関わりについて、王充は孔子の門弟、「名賜、字子貢」と「名予、字子我」を例とする。「貢」は「贛」、《説文》に「贛は賜なり」と。「貢」は仮字である。《論語》石経は「子貢」を「子贛」に作る。「魯の宰予、字は子我」、「予亦我也」(『白虎通』号篇)という。王充は名、字の成り立ち、その古典的意味を提示する。『春秋左氏伝』、『白虎通』が王充の依拠する古典籍である。これらに依る限り「名」は「口張歛、声外内を用いていない」のである。音声により「宮商の義を調べ、五音の術を為し」吉凶をいうことは、いかなる拠り所があつてこれを用いるのか。更に「姓」には本姓と氏姓がある。始祖の姓は、正姓、本姓を以てすれば、則ち生む所を用い、氏姓を以てすれば、則ち事、吏、王父の字を用う(『詁術篇』)と。「事」による氏姓には、陶氏、田氏があり、「官」による氏姓には、上官氏、司馬氏があり、「王父字」(祖父)による氏姓には、孟氏、仲氏がある。『論衡注釈』第四冊は「姓は母系氏族社会の特徴を反映する。同一始祖の母が生んだ子供、及びその子孫は姓を一にする。同姓は通婚できない。後世、子孫が繁栄し、同姓の貴族を区別する為に、封地・官職・爵位等により氏を分けた。同姓の下支系である」という。この場合も「口の張歛を用い、姓を調うる義」は、何の意味もない。また「匈奴の俗は、名有るも姓字なく、与に相調諧することなきに、自ら寿命を以て終うるは、禍福何くに在りや」と、問題を提起する。匈奴の習俗には姓はなく、名のみである。王充は『礼記』曲礼「買妾不知其姓、則卜之」の一文を引き、自論を展開する。この文の「不知」とは本姓が判らぬことである。「妾」には必ず父母の家姓があるが、必ず「卜之」するのは、父母の姓が「転易して実を失う」からである。「礼は同姓を取(めと)るを重(は)ば」かる。故に必ず之れを卜す」と。王充の時代、後漢王朝は儒教的礼教主義体制を目指していた。「礼」の古典は「小戴礼」を主とする現存『礼記』の方向にあつた。王充が典故とするのはこの『礼記』である。『白虎通』五行篇



には「不取同姓、何。法五行、異類乃相生」という。王充はこの規範的古典に基づいて、「口を用いて姓族を調諧し」その吉凶を占う「五音の家」を批判するのである。次に図宅術が指摘する、門の向き（方位）と「五音」との関わりを見ることにしよう。

図宅術に曰く、商家の門は、宜しく南に向かうべく、徵家の門は、宜しく北に向かうべからずと。則ち商は金、南方は火なり。徵は火、北方は水なり。水は火に勝ち、火は金を賊なう。五行の氣相得ず、故に五姓の宅は、門は宜しく嚮うべきあり。嚮うこと其の宜しきを得れば、富貴吉昌。嚮うこと其の宜しきを得ざれば、貧賤衰耗（四六）す。

『潜夫論』卜列にいう。「俗工又曰、商家之宅、宜西出門。此復虚矣」と。王充の批判したこの禁忌習俗が、後漢末にも蔓延していたことを示している。王符もこれを「俗工の言、……虚なり」とする。図宅術家は、商姓の家の門の南向き、徵姓の家の門の北向きは不宜であるという。その理由は「五行の氣相得ず」五行相克の關係にあり、不吉であることによる。王符は「商姓の宅は、宜しく西に門を出だすべし」との説を挙げる。商は金、西は金で相重なり、五行相生相克と無關係となる。これをも良しとしたようである。宮・商・角・徵・羽の五音に五行（土・金・木・火・水）と方位（中央・西・東・南・北）とそれぞれ対応していることは既述している。五音の姓をもつ家の門の向き、その方位により五行相生相克の關係が成り立つ。相生であれば「富貴吉昌」、反すれば「貧賤衰耗」となる。この図宅術家に門と堂、戸を対比して反論を始める。

それ門と堂とは何を以て異ならん。五姓の門には、各々五姓の堂あり。向かう所宜しくすべき無きは何ぞや。門の地を掩うは、堂蕪に如かず。朝夕の処る所、堂に於いてし門に於いてせず。吉凶を図る者は、宜しく皆堂を以てすべし。如し門は人の出入する所とせば、則ち戸も亦た宜しく然るべし。孔子曰く、誰か能く出づるに戸

に由らざると。戸と言いて門と言わず。五祀の祭は門と戸と均し。如し当に門の正しく嚮う所を以てすべくんば、則ち戸は何を以て当に門と相応ずべからざらんやと。<sup>(四七)</sup>

門・戸・堂の関係からすれば、堂は門より多くの土地を使用する。また居住の場でもある。凶宅術において吉凶は門より堂になければならない。また門と同じ働きをもつ戸にも吉凶を説くべきであろう。孔子は門と言わず戸という。「五祀」では門・戸・井・竈・中霤の「五者の功は鉤し、故に俱に之れを祀る」(祭意篇)という。門・戸は均しく、人の出入する所である。井・竈は人の飲食する所、中霤は人の託処する所(同上)の意である。門は大門、正門であり、戸はその他の小門を指す。五姓と門の向きの吉凶を言うならば、他の小さな出入り口(戸)の向きも問題になるはずである。以上は民間個人の居宅にたいする凶宅術への論難である。次に王充が指摘するのは地方の行政府内での連なる宿舎と門の嚮きである。

且つ今、府廷の内、吏舎連属し、門の嚮きに南北あり。長吏の舎伝、閭居は東西あり。長吏の姓には、必ずや宮・商あり。諸吏の舎には、必ずや徵・羽あり。官に安んじ、遷徙するは、未だ必ずしも角姓にして門の南には嚮かわざるなり。位を失い貶黜さるるに、未だ必ずしも商姓にして門の北には出でざるなり。官に安じ遷徙し、或いは位を失い貶黜さるるは何ぞやと。<sup>(四八)</sup>

ここで注意すべきは先と同じく「府廷の内、吏舎比属す。吏舎の形制、何をか宅に殊ならん……」と指摘していることである。先に示した「府廷の内、吏舎比属」する地方行政府、官吏についても吉凶占断はない。凶宅術家は意図的にこの問題を回避しているようでもある。府廷の内の、吏舎比属する事と庶民の居宅状況とは対応することである。対応することであるが、凶宅術家は行政地域に吉凶禁忌を説くことはない。王充の見聞に基づくものであろう。

「角姓」は五行は木、方位は東。南は火、五行相克では「火は木に克つ」となり凶である。だが「官に安んじ」不遇

とはいえない。「商姓」は金、方位は西、門を北（水）にとると、五行相生により「金は水を生ず」となる。ところが「位を失い、貶黜される」こともある。図宅術家はこれをいかに解釈するのか。これが王充の論難である。王充は「五音の人の性質にも、亦た五行あり」という。「且つ一人の身には、五行の気を含む。故に一人の行には、五常、五行の道あり」（物勢篇）という。また「一人の身にして五行、八卦の気具わる」（潜夫論「卜列」）ともいう。先に『五行大義』の「納音の数」を紹介し、五行とその性質を例示したので参照されたい。ここでは極めて単純に人にも五行ありというだけである。「商姓の家の門を南向きにしてはいけないとなれば、金の性を稟けた人は、南向きに坐ることも、南に行くこともできない」という。商姓で南嚮の門の家に住む人に、五人の子がいたとする。五人は各自五行、五色をうける。五色の人が俱に南嚮の門から出た場合、五行の家（図宅術）はいかにして吉凶禍福を占うのか。「何を以て決するをなさんや」と。

詰術篇の後尾は「南嚮之門、賊商姓家、其如何」と問いつつ、方位と五行とを絡ませ論難を展開する。「南方は火なり」とすれば、火（火気の禍）は南方から延焼してくるのか。だが北嚮の門であっても火災の凶禍に遭遇する。方位を問わず延焼することとなる。「南方火者、火位南方。一曰、其氣布在四方、非必南方独有火、四方無有也。猶水位在北方、四方猶有水也。火滿天下、水辨四方（「辨」讀作「徧」）。火或在人之南、（水）或在人之北。謂火常在南方、是則東方可無金、西方可無木乎」（詰術篇）と。五行方位は無限に拡大し、拡散する。王充は氣を宇宙空間に充滿するものと把握する。これが「氣は布かれて四方にあり」となるのである。以上が五音と五行相生相克を関連させ、吉凶禍福を占断する図宅術、これに対する批判の大体である。

この節のはじめに『漢書』芸文志、刑法、「宮宅地形二十卷」、同書、五行「五音定名十五卷」の書目に触れた。班固が五行生剋との関係を記しているのは、「芸文志」五行の解説である。「五行とは、五常の形気なり。……五行の序

乱れ、五星の変作こる。皆律曆の数より出でて分かれて一と為るものなり。其の法も亦た五徳終始に起こり、其の極を推せば則ち至らざるなし。而して小數家は此れに因りて以て吉凶を為して、世に行われ、ようやく以て相乱る」と。この班固の解説の末尾の部分は、『隋書』經籍志、五行の部には、「小數者讖かに其の十牒を得、便ち細事を以て相乱し、以て世を惑わす」と伝えている。『漢書』芸文志、『隋書』經籍志ともに相乱す者を小數家、小數者として指弾している。詰術篇は「凶宅術家」、「五音の家」、「五行の家」と指摘し、その諸説を批判する。

### 結語 禁忌習俗批判の時代背景

後漢初期、一世紀の社会は「四諱」、「調時」、「讖日」、「難歲」、「詰術」に伝える禁忌習俗が蔓延していた。王充はこれを丹念に追求し、論難を展開する。本章は「調時篇」を除き王充の文章に従い考察してきた。この王充の批判は当時の社会にいかなる貢献をしたのか。その結果、いかなる変化があつたのか。今これを追跡することは困難である。『漢書』芸文志、王符『潜夫論』、『晋書』魏舒伝、韓友伝、『隋書』經籍志、『唐書』(新、旧) 呂才伝等々に蔓延するこれらの禁忌習俗への批判ある。史伝はこの禁忌習俗の伝播役、担い手を「小數者(家)」として否定する。しかしこの禁忌習俗は止むことなく、産み出され、拡大し続けたのは確かである。『漢書』芸文志から『隋書』經籍志にいたる書目の拡大や『唐書』呂才伝の記録がこれを語る。

禁忌の書は「儒雅の論」を凌ぎ、「經典の義」を伐ち展開する。「工伎の書」は憚ることなく伝播する。儒雅すらこれを否定できいと王充はいう。これら禁忌の書は当時の天文、曆譜、五行や術数易等々により体系化し理論化していた。この理論化、体系化は民衆の手になるものではない。恐らくは民衆の神秘に対する恐怖や信仰に便乗した天文、

五行、易等の思想に通曉する者、知識人がこれを理論化したと見られる。この禁忌の担い手は、地方民間に在ってはかなり影響をもち、政治をも動かす力を有していた者でもあったと思われる。

王充は禁忌を説く者を「工伎の家」「工伎の人」「諸工伎」と称している。「伎」と「技」は通用する。「諸工伎」とは技に巧みな者の総称であろう。彼らは禁忌を説くと同時に、これを解消する呪術師でもあった。神々を祭祀し祈祷し、その禍祟を解くことのできる者とみなされた。この禍祟を論難したものが『論衡』弁崇篇である。この禍祟を解除する法として、祭祀することを論難したのが『論衡』解除篇である。古代に在って神々との交流は巫女、巫覡、巫祝の職能であった。この巫祝集団が勢力を振るうのは殷代であったといわれる。シャーマニズムの社会がそれである。殷周革命により巫祝集団の権威は低下する。しかし、彼らは宗教儀礼において鬼神に関与できる者として政治の中に位置を占め続けてきた。孔子もこの集団の中に生長したとされる。孔子は神秘的巫祝の文化を吸収し、人間中心の思想を形成したと白川静『孔子伝』（中公叢書）はいう。『論語』をみると、孔子は確かに鬼神を敬遠した。また病になり祈祷を願い出た子路に「我祷ること久し」と、これを断つたことなどは、思想の転換を意味するであろう。しかし最愛の弟子、顔淵の死に当たり、孔子は我を忘れ慟哭し、「天我を喪せり」と嘆いたこと。「我を知るものは、天か」など、神秘の世界について畏敬の念を抱きつ続けたことは確かである。

中国の巫祝に代表される原始的宗教世界は様々な形となつて展開する。中には地方民間に根付いたものもあった。彼らは病を治癒する巫医となり、天文家、吉凶の予言者となる。彼らは占い師でもあり、また鬼神の禍祟を祓う祈祷師ともなる。民間に禁忌習俗を育んできたのはこのような祈祷師、呪術師であったといえよう。

前漢武帝の時代、主なものに七流派があった。『史記』日者列伝には五行家、堪輿家、建除家、叢辰家、曆家、天人家、太一家を挙げる。「臣郎たりし時、太卜の待詔の郎たりし者と署を同じくす。言いて曰く、孝武帝の時、占家

を聚会して之れに問う、某日、婦を取るべきかと。五行家曰く、可と。堪輿家曰く、不可と。建除家曰く、不吉と。叢辰家曰く、大凶と。曆家曰く、小凶と。天人家曰く、小吉と。太一家曰く、大吉と。弁訟決せず。状を以て聞す。制に曰く、諸々の死忌を避くるは、五行を以て主と為す」と。武帝は嫁娶の日の吉凶を下問する。各派は互いに自説を固執し、その状態のままに上奏する。武帝は五行家を良しとした。五行家が占家の有力な流れとなっていく。王充が批判した「移徙の法」「凶宅術」など共に五行説を中心に据えて吉凶禍福を説いている。また『史記』龜策列伝は「今上の即位するに至り、博く芸能の路を開き、悉く百端の学を延く。一伎に通ずるの士は、咸く自ら效を得、絶倫超奇なる者は右と為し、阿私する所なし。数年の間に、太太大いにあつまる」という。武帝の時に至り対外政策は一変する。特に匈奴と興亡を決する戦いが始まる。出兵の日時、勝敗の有無等々、占卜者の活躍が始まる。占卜者、丘子明は武帝に寵愛され、朝廷を傾けたという。やがて「卜筮を以て蠱道を射うに至り、巫蠱時に或いは頗る中る」と称される。権勢を恣にし、氣に食わぬ者は恣に殺傷した。百僚蕩恐し、「皆曰く、龜策、能くもの言う」と伝える。後に悪事が發覚し、三族は誅滅される。たとえ誅滅の禍に遭ったとしても、一卜筮者が為政の中樞を動かしたのは史実である。だが朝廷は太卜の官を廢止することはなかった。また「古より以来、賢者世を避け、舞澤に居止する者あり。民間に居り口を閉ざしもの言わざるあり。隱居卜筮し間ま以て身を全うする者あり」（『史記』日者列伝）という。地方民間の世を避けた賢者は占卜で糊口をしのぐ。その存在は地方に大きな影響を与えていた。この中にさきに挙げた「小数者」もでてくるのである。『史記』は武帝の時代に五行家が重視され、吉凶占卜が充実したという。この記述はその内容が理論化し、体系化したことを語るものでもあろう。この理論化、体系化が小数家により禁忌習俗に組み込まれていったものと思われる。

増淵龍夫『中国古代の社会と国家』は、漢代の社会とその内部構造を追求する著作である。この中に収録した論文

「漢代に於ける巫と俠」は巫祝と豪族、官吏、豪商、豪侠との結合を指摘している。地方民間の内部構造の一つに「民間における有力者のもつ社会関係や社会的勢力が、巫祝の民衆に対して及ぼす作用力と結びつくことによって相互にそれぞれの力をさらに強化しあう」ことを挙げている。この増淵論文は王充の禁忌習俗批判の中にも確かめられる。例えば詁術篇に於いて図宅術家の禁忌の対象は民間私人の居室である。「府廷の内、吏舎比属し、吏舎の形制、何ぞ宅に殊ならん」、「府廷の門、吏舎連属するに、門の嚮うに南北あり、……長吏の伝舎……」等々は、禁忌はその累を及ぼすことはない。この王充の指摘は、図宅術と豪族、地方行政府（府廷）、官吏との結託を示すのではなからうか。王充が批判する「工伎の家」は豪族、官僚と結託し、禁忌、吉凶の言を垂れ流し続けたものと思われる。

次にこの吉凶禁忌が果たす役割を考えることにしよう。難歳篇にいう「歳破」「歳下」を説く「移徙の法」は、自由な民衆の移動を禁止することとなる。例えば「太歳の意は、猶お長吏の心のごとし」として、文帝の行列に逢い、過ぎ去つたと勘違いして飛び出し、これを乱した者を取り上げる。この例は階級秩序とこれを乱した者の関係として捉えられよう。王充は云う。「人居りては移徙せざる能わず。移徙すれば歳に触れざる能わず。歳に触るれば時に死せざる能わず」（難歳篇、既述）と。移徙の禁忌は自由な行動を規制し、民衆をわく社会に居住を規制する作用を示す。この規制は支配階層の民衆支配を容易にする事となる。民衆は生命を脅かす禍祟から逃れるため禁忌習俗を遵守するのである。「今、人の死を見れば、則ち禍を往時の徙に帰す。俗心險危して、死者絶えず。故に太歳の言、世に伝わりて滅びず」（難歳篇、既述）と。死者、災厄を前に、往時の禁忌の触犯と説くこの言葉は、民衆の恐怖を掻き立てるなにもでもない。この呪縛は民衆の生活を規制するものであった。禁忌習俗は民衆の中に根付き、生活の全てを規制することとなる。この考察をさらに確かにするのは、次ぎの弁崇篇の冒頭の一文である。

世俗 禍祟を信じ、以為く、人の疾病、死亡及び患を更け、罪を被けて、戮辱・懽笑さるるは、皆犯す所ありと

す。起功・移徙・祭祀・喪葬・行作・入官・嫁娶は、吉日を挾ばず、歳月を避けざれば、鬼に触れ神に逢い、時を忌みて相害す。故に発病し禍を生じ、法に挂かり罪に入り、死亡し、家を殫くし門を滅するに至る。皆慎み<sup>(五)</sup>を重んぜず、忌諱を犯觸するの致す所なりとす。

「起功」は建築工事、「行作」は家を出ての仕事、「入官」は官吏採用をいう。「吉日を挾ばず、歳月を避けず」云々は「四諱」「讖日」「難歳」「調時」「詰術」等の篇に考察している。弁崇篇のこの文章は禁忌がいかに強く生活を律しているかを指摘している。中でも注意すべきは「皆慎みを重んぜず、忌諱を犯觸する」結果、一族、家門を滅尽するに至るといふ一文である。それは禁忌が民衆に何を求めていたかを明示する。禁忌は「鬼神」の怒りに触れぬためとして、民衆に「慎を重んじる」ことを求めたのである。王充は禁忌を説く「工伎射事の者」を非難して言う。彼らは己の術を遂行せんとして様々に言辞を弄する。「禍を見るも忌みて言わず、福を聞くも匿して達せず。禍を積みて以て慎まざるを驚かし、福を列ねて以て時を畏るるを勉ましむ」(弁崇篇)と。吉日、歳月を無視し忌諱を無視する者に、その結果、疾病、死亡等々、様々な罪科の凶禍を明示し、驚愕させる。禁忌に犯觸することを慎み畏怖する者には、吉福を列ね更にこれを激励する。畏怖しこの呪縛に捕らわれるのは、民衆だけではない。「世の人は愚智、賢不肖、人君、布衣となく、皆畏懼信向し、敢えて抵犯せず」(同上)と。鬼神の禍祟を畏怖する人々は多岐にわたり、社会全体が狂信的状态にあることを示している。工伎射事の人は忌諱触犯の禁忌を遙かな神代から伝えられたものとする。また「天地の書、聖賢の術」であると説く。「人君その官を惜しみ」という「人君」は、地方の高位高官、太守や刺史を指している。「人民は其の身を愛しみ」という「人民」は、民衆である。全ての人々は「相随ひこれを信じ、復た狐疑せず」という状況を生みだしている。「狐疑」二字はともに疑うの意。上も下も互いに何の疑念も持たずに信じ、心身ともにコントロールされた状況である。「故に人君は事を興すに、工伎、闇に満ち、人民は為すこと



あれば、蝕傷、時を問う」（弁崇篇）こととなる。「蝕傷」は「蝕場」の誤り。逢処の意という。北京大学歴史系『論衡注釈』は「蝕」は「指打聴」（「聴くこと」を指す）、「傷」は「指禁忌帶來的傷害」（「禁忌の傷害」を指す）という。「蝕傷」を「傷蝕」とすれば「蝕犯すること」を傷む」となり意味は通ずる。「工伎、闇に満つ」は工伎家が役所に一杯になり、蝕犯、禍祟を議論することを意味する。例えば先に挙げた武帝が嫁娶の日を議論させたようにである。先に「人君」を地方の高位、高官と解したが、皇帝を意味することにもなる。宮廷には「工伎の人」も官位に在ったのである。『夢溪筆談』故事一に唐代、宮中の翰林院に工伎が所属していたことを記している（「自学士已下工伎群官司隸籍其間者、皆称翰林」）。

「工伎の人」は人々に鬼神の禍祟を畏懼せしめ、これを禁忌習俗として蔓延させる。これを王充は厳しく指弾し、「奸書偽文」を作りだした者として批判するのである。儒雅の徒を服従させ、「經典の義」を退け、「吉凶の書」、「工伎の説」（難歳篇）は世を席卷する。工伎の人は「巧恵、意を生じ、知を作して利を求め、愚暗を驚惑せしめ、富を漁り貧を偷む」者であり、その書は「古の法度、聖人の至意に非ざるもの」（弁崇篇）と王充はいう。

鬼神の禍祟を説く「工伎の人」を厳しく批判する意図は何か。後漢は儒教的礼教主義の時代と称される。礼教主義とは身分の上下関係に基づく秩序意識を基底とする。対するに禁忌習俗は民間における秩序体制を構成する要因の一つである。中央から地方へと礼教的秩序体制を浸透させるには、蔓延する禁忌習俗とも融合して展開する。例えば四諱篇では「西に宅を益す、之を不祥と謂う……」とし禁忌とする。王充はこれを方位による尊卑長幼の理に基づくものとする。「尊卑長幼……」は礼秩序である。王充のこの主張は本来、礼秩序として在るべきものが、禁忌習俗と融合していることへの批判となる。忌諱は本来「人に勧めて善をなさしめ、人をして慎を重んぜしむ」（四諱篇）ることである。人に善を奨励し、慎重な行動を求めるといふのは道徳的な礼の規範と結びつく。禁忌習俗として強調さ

れる「鬼神の害、凶醜の禍」（同上）の禁忌ではない。王充はここに礼儀、義理の禁と禁忌習俗の融合を見るのである。例えば「被刑為徒、不上丘墓」（四諱篇）とする禁忌の淵源は『孝経』『論語』に求められる（記述）。「孝」は礼教主義の基軸である。地方の書館では識字教育に続き、必修として『孝経』教育が行われた。「孝」は無償の行為であり、自己犠牲をもとに成立する。『後漢書』卷二十九、劉平、趙孝、淳于恭、江革、劉般、周磐、趙咨等の列伝は、孝倫理実践の典型を描き出し、至誠天に通じる境地を生々しく伝える。これらは共に呪術の感応原理に連なる。この基盤の上に後漢王朝の礼教施策が、禁忌習俗と結びつき展開する。またこの孝倫理は「五刑の属三千あり、而して罪は不孝より大なるはなし」（『孝経』五刑章）という過酷な刑罰を伴うものであった。禁忌習俗はその締め付けを更に強めることになったと思われる。

後漢王朝はその成立の過程にあつて未来を予言する図讖の書を利用した。光武帝は図讖を信仰の対象とした。この信仰をもとに中興の主として即位の神聖化を図ったのである。工伎の人を王充は「……愚暗を驚惑せしめ、富を漁り貧を偷む」と評する。光武帝は帝位を手にし、王朝という富と最高の権力を己の者とした。図讖の整理を進め、物事の決定を図讖の語に委ねた。光武帝は霊台の場所を図讖により決定せんとし、桓譚に下問する。議郎桓譚はこれを非難し、光武帝の逆鱗に触れる。やがて六安郡丞として左遷され、赴任の途中病没した。桓譚は議郎として図讖を強烈に批判した。『後漢書』桓譚伝は「今、諸々の巧慧小才、伎数の人、図書を增益し、矯りて讖記と称し、以て貪邪を欺惑し、人主を誑誤す」と伝える。桓譚は「巧慧小才、伎数の人」という。これは王充のいう「工伎の人」、『漢書』芸文志のいう「小数者」と、その底流にあつて軌を一にするであろう。班固は讖緯の担い手を必ずしも「小数家」とはしない。だが、王充は讖緯を説く者を桓譚と同じ線上で批判した。「巧慧小才、伎数の人」は「工伎の人」であり、「小数家」であつた。

後漢礼教主義の地方への展開は「移風易俗」と称される。地方の非儒教的世界を中央の礼教秩序に近づけることが「移風易俗」であった。この教化は「文をもつて化する」文化政策である。建武の初め、九真太守となった任延は「駱越の民、嫁娶礼法なく、各々淫行に因りて、対匹適するなく、父子の性、夫婦の道を知らず」(『後漢書』循吏列伝、既述)として、同時に二千余人を結婚させた。また、丹陽郡には建武六年、李忠が太守となる。「丹陽の越俗、学を好まず。嫁娶礼儀、中国より衰うるを以て、乃ち為に学校を起こし、礼容を習わしめ……」(『後漢書』李忠伝、既述)と。これは共に地方の非儒教的世界に対する礼教教化の例である。この教化は摩擦や対立を生みながら、一面では習俗と融合し展開したものと思われる。対立の一つとして会稽太守、第五倫の淫祀の禁絶はその一例である。礼教秩序の教化は強制を伴い展開する。この教化は既成の禁忌習俗と容易に結びつく。王充はこの禁忌習俗とその担い手「工伎の人」を批判したのである。工伎の人は中央や地方の為政集団に官吏として在った。

吉凶禍福は鬼神のもたらすものではない。因は全て人間自身にある。弁崇篇は「人の世に於ける、禍福に命あり。人の操行も、亦た自ら之を致す。その居に安んじ為すなきも、禍福の自ずから至るは命なり」、「人の死生は、竟に自ずから命あり。歳月に触るるの致す所にあらず、凶忌を負うの為す所にはなきなり」という。人間の吉凶、禍福、死生は禁忌禍祟にあるのではない。いかなる鬼神もこれを左右し得ない天與の運命にある。忌諱は鬼神の禍祟を説くものではない。「古の法度、聖人の至意」の義理、礼儀の禁である。吉凶禍福は人に内在する天與の運命である。王充はこれを「聖人の至意」というのである。自己を自己たらしめる命を甘受し、安命することが「至意」である。王充は民衆に運命の自覚を求めたのである。禁忌習俗の批判、その蝕犯、禍祟という神からの解放を説き、結果全てを個の運命に委ねたのである。

## 《注》

- (一) 黄暉『論衡校釈』（商務印書館、一九三八年）。
- (二) 胡適「王充的論衡」（黄暉『論衡校釈』前掲、付編四）。
- (三) 黄暉『論衡校釈』公刊後、半世紀を経た民国七十四（一九八五）年、李偉泰『漢初學術及王充論衡述論稿』に「論衡対漢代禁忌的記載与批評」がある。

- (四) 李漢三『先秦兩漢之陰陽五行學說』（鐘鼎文化、一九六七年）。
- (五) 島邦男『五行思想と礼記月令の研究』（汲古書院、一九七一年）。
- (六) 鈴木由次郎『漢易研究』（明德出版社、一九六三年）。
- (七) 辛賢『漢代術数易の研究——馬王堆から『太玄』まで』（汲古書院、二〇〇二年）。
- (八) 一曰、諱西益宅。西益宅謂之不祥、不祥、必有死亡。相懼以此、故世莫敢西益宅。防禁所從來者遠矣（『論衡』四諱篇）。
- (九) 傳曰、魯哀公欲西益宅、史爭以爲不祥。哀公作色而怒、左右數諫而弗聽、以問其傅宰質。質曰、吾欲西益宅、史以爲不祥、何如。宰質雖曰、天下有三不祥。西益宅不與焉。哀公大說。有頃復問曰、何謂三不祥。對曰、不行禮義、一不祥也。嗜欲無止、二不祥也。不聽規諫、三不祥也。哀公謬然深惟、慨然自反、遂不益宅（西）（『論衡』四諱篇）。なお「四諱篇」の文章の最後「遂不益宅」には「西」字はない。
- (一〇) 夫宅之四面皆地也。三面不謂之凶、益西面獨謂不祥何哉。西益宅、何傷於地體、何害於宅神。西益不祥、損之能善乎。西益不祥、東益能吉乎。夫不祥必有祥者。猶不吉必有吉矣。宅有形體。神有吉凶。動德致福、犯罪起禍。今言、西益宅謂之不祥、何益而祥者。且惡人西益宅者誰也。如地惡之益、東家之西、損西家之東、何傷於地。如以宅神不欲西益、神猶人也。人之處宅、欲得廣大。何故惡之。而以宅神惡煩擾、則四面益宅、皆當不祥（『論衡』四諱篇）。

(一) 諱婦人乳子、以爲不吉。將舉吉事、入山林、遠行、度川澤者、皆不與之交通。乳子之家亦忌惡之。廬道畔、踰月乃入。惡之甚也(『論衡』四諱篇)。

(二) フレイザー『金枝篇』(二)(岩波書店、一九六七年)「月經と分娩の女」一二五頁。

(三) 子含元氣而出。元氣天地之精微也。何凶而惡之。人物也。子亦物也。子生與萬物之生、何以異。諱人之生謂之、惡萬物之生又惡之乎。……萬物廣多、難以驗事。人生、何以異於六畜。皆含血氣懷子、子生與人無異、獨惡人而不憎畜、豈以人體大、氣血盛乎。則夫牛馬體大於人(『論衡』四諱篇)。

(四) 凡人所惡、莫(有)「若」腐鼻。腐鼻之氣、敗傷人心。故鼻聞鼻、口食腐、心損口惡、霍亂嘔吐。夫更衣之室、可謂臭矣、鮑魚之肉、可謂腐矣。然而有甘之、更衣之室不以爲忌、肴食腐魚之肉不以爲諱。意不存以爲惡故不計(『論衡』四諱篇)。

(五) 以爲正月、五月子、殺父與母。不得(舉)。已舉之、父母禍死、則信而謂之真矣(『論衡』四諱篇)。

(六) 王鳳以五月五日生。其父欲不舉曰、俗諺舉五日子、長及戶、則自害。不則、害其父母。其叔父曰、昔田文以此日生。其父嬰、勅其母曰、勿舉。其母竊舉之。後爲孟嘗君、號其母爲薛公大家。以古事推之非不祥也。遂舉之(『西京雜記』卷上)。

(七) 昔齊相田嬰、賤妾有子、名之曰文。文以五月生。嬰告其母勿舉也。其母竊舉生之。及長、其母因兄弟而見其子文於嬰。嬰怒曰、吾令女去此子、而敢生之、何也。文頓首、因曰、君所以不舉五月子者、何故。嬰曰、五月子者、長至戶、將不利其父母。文曰、人生受命於天乎。將受命於戶邪。嬰嘿然。文曰、必受命於天、君何憂焉。如受命於戶、即高其戶、誰能至者。嬰善其言曰、子休矣。其後使文主家、待賓客。賓客日進、名聞諸侯(『論衡』四諱篇)。

(八) 夫忌諱非一。必託之神怪。(若)「或」設以死亡、然后世人信用畏避。忌諱之語四方不同。畧舉通語、令世觀覽。若夫曲俗微小之諱、衆多非一、咸勸人爲善、使人重慎。無鬼神之害、凶醜之禍(『論衡』四諱篇)。

(九) 世俗信、起土興功、歲月有所食、所食之地、必有死者。假令太歲在子、歲食於酉、正月建寅、月食於巳、子寅地興功、則酉巳之家見食矣。見食之家、作起厭勝、以五行之物、懸金・木・水・火。假令歲月食西家、西家懸金、歲月食東家、東家懸

炭。設祭祀以除其凶、或空亡徙以辟其殃。連相倣效、皆謂之然（『論衡』調時篇）。

(一) 世俗既信歲時、而又信日。舉事、若病・死・災・患、大則謂之犯觸歲月、小則謂之不避日禁。歲月之傳既用、日禁之書亦行。世俗之人、委心信之、辯論之士、亦不能定。是以世人舉事、不考於心而合於日、不參於義而致於時。時日之書衆多非一。略舉較著、明其是非。使信天時之人、將一疑而倍之。夫禍福隨盛衰、而至代謝而然。舉事曰凶、人畏凶有效。曰吉、人冀吉有驗。禍福自至、則述前之吉凶、以相戒懼。此日禁所以累世不疑惑者、所以連年不悟也（『論衡』譏日篇）。

(二) 葬歷曰、葬避九空、地飢、及日之剛柔、月之奇遇。日吉無害、剛柔相得、奇耦相應、乃爲吉良。不合此歷、轉爲凶惡（『論衡』譏日篇）。

(三) 夫祭者、供食鬼也。鬼者、死人之精也。若非死人之精、人未嘗見鬼之飲食也。推生事死、推人事鬼。見生人有飲食、死爲鬼當能復飲食。感物思親。故祭祀也。及他神百鬼之祠、雖非死人、其事之禮、亦與死人同。蓋以不見其形、但以生人之禮准況之也。生人飲食無日。鬼神何故有日。如鬼神審有知、與人無異、則祭不宜擇日。如無知也、不能飲食。雖擇日避忌、其何補益者（『論衡』譏日篇）。

(四) 歷上諸神非一。聖人不言、諸子不傳、殆無其實。天道難知、假令有之、諸神用事之日也、忌之何福。不忌何禍。王者以甲子之日舉事、民亦用之。王者聞之、不刑法也。王者不怒民不與己相避。天神何爲獨當責之。王法舉事、以人事之可否、不問日之吉凶（『論衡』譏日篇）。

(五) 能田忠亮・藪内清『漢書律曆志の研究』（全国書房、一九四七年）一一三頁、仮名遣いを改めた。

(六) 橋本敬造『中国占星術の世界』（東方書店、一九九三年）。

(七) 移徙法曰、徙抵太歲、凶。負太歲、亦凶。抵太歲、名曰歲下、負太歲名曰歲破。故皆凶也。假令太歲在甲子、天下之人皆不得南北徙。起宅・嫁娶亦皆避之。其移東西、若徙四維、相之如者、皆吉。何者不與太歲相觸、亦不抵太歲之衝也（『論衡』難歲篇）。

(八) 實問、避太歲者何意也。令太歲惡人徙乎。則徙者皆有禍。令太歲不禁人徙惡、人抵觸之乎。則道上之人、南北行者皆有

殃。太歳之意、猶長吏之意也。長吏、在塗、人行觸車馬、干其吏從、長吏怒之。豈獨抱器載物、去宅徙居觸犯之者、而乃責之哉（『論衡』難歳篇）。

（八）山田勝美『論衡』（明治書院、一九七六～一九八四年）。

（九）劉盼遂『論衡集解』（中華書局、一九九〇年）。

（一〇）黃暉『論衡校釈』（商務印書館、一九三八年）。

（一一）儒者、論天下九州、以為東西南北、盡地廣長、九州之内五千里、竟三河土中。周公卜宅、經曰、王來紹上帝、自服于土中。雒則土之中也（『論衡』難歳篇）。

（一二）以為九州之内五千里、竟合為一州、在東南位、名曰赤縣州。自有九州者九焉。九九八十一、凡八十一州（『論衡』難歳篇）。

（一三）且移徙之家、禁南北徙者、以為歳在子位。子者破午、南北徙者、抵觸其衝。故謂之凶。夫破者、須有以摧破之也。如審有所用、則不徙之民、皆被破害。如無所用、何能破之（『論衡』難歳篇）。

（一四）或「式」上十二神、發明、從魁之輩、工伎家謂之皆天神也。常立子丑之位、俱有衝抵之氣。神雖不若太歳、宜有微敗。移徙者、雖避太歳之凶、猶觸十二神之害。為移徙時者、何以不禁（『論衡』難歳篇）。なお、「式上……」の「式」は原文に「或」に作る。孫詒讓『札迻』により改める。

（一五）中村璋八『五行大義』（明徳出版社、一九七三年）。なお、中村璋八『五行大義』上下（明治書院、一九九八年）も参照。

（一六）袁華忠・方家常（訳注）『論衡全訳』（貴州出版社、一九九三年）。

（一七）藪内清（等著）『漢書律曆志の研究』（全国書房、一九四七年）三、「三、統曆の成立」を参照。

（一八）北京大学歴史系『論衡注釈』（中華書局、一九七九年）。

（一九）詰曰、夫人之在天地之間也、萬物之貴者耳。其有宅也、猶鳥之有巢、獸之有穴也。謂宅有甲乙、巢穴復有甲乙乎。甲乙之

神、獨在民家、不在鳥獸何。夫人之有宅、猶有田也。以田飲食、以宅居處。人民所重、莫食最急。先田後宅、田重於宅也。田間阡陌、可以制八術。比土為田、可以數甲乙。甲乙之術、獨施於宅、不設於田、何也（『論衡』詰術篇）。

（四）甲乙寅卯木也。丙丁巳午火也。戊己四季土也。庚辛申酉金也。壬癸亥子水也。水生木、木生火、火生土、土生金、金生水。子生母曰義。母生子曰保。子母相得曰專、母勝子曰制、子勝母曰困。以勝擊殺、勝而無報。以專從事而有功。以義行理、名立而不墮。以保畜養、萬物蕃昌。以困舉事、破滅死亡（『淮南子』天文訓）。なお、「四季」は、辰未戌丑を指す。

（四）五音之家、用口調姓名及字、用姓定其名、用名定其字。口有張歛、聲有外內。以定五音宮商之實（『論衡』詰術篇）。

（四）卜宅篇曰、易稱上古穴居而野處、後世聖人易之以宮室。蓋取諸大壯。殷・周時有卜擇之文、詩稱、相其陰陽。書卜洛食。近世乃有五姓。謂宮也、商也、角也、徵也、羽也。以為天下萬物、悉配屬之、以處吉凶、然言皆不類。如張・王為商、武。庚為羽、是以音相諧附、至柳為宮、趙為角、則又不然。其間、一姓而兩屬、復姓數字不得所歸。是直野人巫師說爾（『新唐書』卷一百七、呂才伝）。

（四）顧炎武『音學五書』（中華書局、一九八二年）。

（四）夫人之有姓者、用稟於天。（天）（人）得五行之氣為姓邪。以口張歛、聲外內為姓也。如以本所稟於天者為姓、若五穀萬物稟氣矣、何故用口張歛、聲外內定正之乎（『論衡』詰術篇）。

（四五）古者、因生以賜姓、因其所生賜之姓也。若夏吞薏苡而生、則姓苡氏、商吞燕子而生、則姓為子氏、周履大人（跡）（『基』、則姬氏（『論衡』詰術篇））。

（四六）圖宅術曰、商家門、不宜南向、徵家門、不宜北向。則商金、南方火也。徵火、北方水也。水勝火、火賊金。五行之氣不相得、故五姓之宅、門有宜嚮。嚮得其宜、富貴吉昌。嚮失其宜、貧賤衰耗（『論衡』詰術篇）。

（四七）夫門之與堂何以異。五姓之門、各有五姓之堂。所向無宜何。門之掩地、不如堂蕪。朝夕所處、於堂不於門。圖吉凶者、宜皆以堂。如門人所出入、則戶亦宜然。孔子曰、誰能出不由戶。言戶不言門。五祀之祭門與戶均。如當以門正所嚮、則戶何以不當與門相應乎（『論衡』詰術篇）。



月、図讖を天下に宣布する。かくして図讖は儒教經典の「經」に対する「緯」として經典解釈の中心となった。王莽の時代は符命の神秘性を卜筮により確認した。卜筮の兆驗との符合を求め、権力の神秘化を図った。後漢に到り帝劉秀は讖緯を經典解釈の基底とし、經を緯により解釈した。儒者達は権力に迎合し經義の解釈に讖緯を利用した。桓譚は図讖を卜筮と同類のものと見なした。しかし帝劉秀は經典以上のものとして讖緯の書を公認し宣布した。『史記』著龜列伝によれば、漢武帝の時代に卜筮家は為政集團の中樞にあった。『漢書』帝紀に見られた著龜卜筮に関する記述は、『後漢書』帝紀には全くといって良い程、姿を消している。この変化は歴史の記述から非合理的卜筮の記録が削られたということではない。卜筮を基とする『易』は經典となったが、神秘的な讖緯の書が台頭し、これに代わったのである。

### 一 『白虎通』著龜解釈

讖緯の学を基底とした儒教經典の解釈と統一のために學術會議が招集されたのは、光武帝の図讖宣布の二十三年後、王朝三代皇帝、肅宗の建初四年十一月のことである。世に白虎觀會議と称される。この會議の後、その結果の一部が班固『白虎通』として残される。この參議は、經典の重要語句についての讖緯思想を基底とした統一的解釈にあった。王充の時代、卜筮がいかに解釈されていたか。『白虎通』巻下に「著龜」の篇がある。先ずはこの篇を通して後漢の著龜解釈を見ることにしよう。

天子より下、士に至るまで、皆著龜することある者は、事を重んじ疑を決するに、亦た自ら専らにせざるを示すなり。尚書に曰く、汝則ち大疑有らば、謀りて卿士に及び、謀りて庶人に及び、謀りて卜筮に及ぶと。天下の吉

凶を定め、天下の壺簞を成す者は著龜より善きはなしと。

これは著龜篇、冒頭の文章である。「重事決疑、亦示不自専」は、『礼記』祭義に「雖有明知之心、必進斷其志、示不敢専、以尊天也」とか、『史記』龜策列伝に「故書建稽疑、五謀而卜筮居其二、五占從其多、明有而不専之道」ということと同方向を示すものである。「尚書曰、……謀及卜筮」は『尚書』洪範を引く。『尚書』現行本では「大疑」に次いで「謀及乃心」の句がある。問題があれば、まず自らに問い、卿士、庶人に謀り、その後には卜筮に問う、というのが現行本『尚書』（古文）である。班固が引く『尚書』は『今文尚書』であり、現行本とは異同がある。「定天下之吉凶」から「莫善於著龜」までは、『易』繫辭上の文である。「莫善於著龜」は「莫大於著龜」（『周易』現行本）に作る。

この冒頭の数行は、著龜の総論に当たるもので、上古から著龜を重視したことやその理由を述べるものである。世の運命、吉凶禍福は、十全な判断の上に天意を問い、総合的に判ているものである。天意、神意を問う時、著龜卜筮が最適であるとその意義を説く。

この文章に次いで『礼三正記』が引用される。ここでは著龜の形、その長短を天子・諸侯・大夫・士の階層に応じた規定されてあることを説く。『礼三正記』は逸礼と解される。識緯的傾向の書である。この引用は冒頭の「天子下至士」と対応している。龜の長さ、天子は一尺二寸、諸侯は一尺、大夫は八寸、士は六寸。龜は陰であり、数は偶である。これに対し、著は陽であり、長さは奇数。例えば天子は九尺、諸侯は七尺となる。著龜の長さを偶数、奇数に分けることなどは、全くの恣意に基づくもので、その意味を求めることはできない。陰陽奇偶の關係を用いるのは、当時の陰陽思想の反映であろう。

先に謀りて卿士に及ぶ所以は何ぞや。先に人事を尽くして、念いて得る能わず、思いて知る能わず、然る後に著

龜に問う。聖人は独見先睹するも、必ず著龜に問うは何ぞや。自ら専らにせざるを示すなり。或ひと曰く、精微にして端緒なく、聖人の及ぶ所に非ず、聖人も亦た之を疑う。尚書に曰く、女、則ち疑うことありとは、武王を謂うなりと。<sup>(三)</sup>

篇の冒頭に記した『尚書』の解説がこの文章である。「所以先謀及卿士何」という問いに対する答えは、人事を尽くし、思念するも知り得ないとき、初めて著龜に問うとする。第二の問いは「聖人独見先睹、必問著龜何」である。この聖人観は『白虎通』聖人に詳論するものである。「聖人者何。聖、通也、道也、声也。道無所不通、明無所不照。聞声知情、與天地合德、日月合明、四時合序、鬼神合吉凶。……聖人所以能独見前觀、與神通精者、蓋皆天所生也」(『白虎通』聖人)と。聖人は神と同位のもののように説かれる。未来を洞察する先知能力を天与のものとする。この先知能力をもつ聖人が何故に「著龜」に問うのか。これが第二の問いである。これに対し「示不自專也」と答える。聖人の判断は神意を反映するものとなり、正確無比となる。王莽が符命とト筮の対応を求めたのも、この「示不自專」にあつたと思われる。

先知能力をもつ聖人でも「精微無端緒」の時は、これを洞察することは不可能である。この言葉は『尚書』「女則有疑」の説明である。「独見先睹」を知の特性とする聖人観とは矛盾する。しかしこの矛盾を指摘せずに「武王」の故事を説くだけである。聖人の予見できぬことを「著龜」は示す。その神秘性は一層、増大する。『白虎通』の文章の流れは著龜の神秘的予知能力を説く。何故に著龜はこの能力を有するのか。文章はこの流れに従い展開する。

乾草枯骨は、衆多一に非ず。独り著龜を以てするは何ぞや。此れ天地の間の寿考の物なり。故に之に問うなり。龜の言たる久なり。著の言たる耆なり。久長の意なり。龜をトと曰い、著を筮と曰うは何ぞや。トは赴なり。爆けて兆を見わすなり。筮とは信なり。其の卦を見わすなりと。<sup>(四)</sup>

『白虎通疏証』卷七は龜著卜筮の名義を論じ、「乾草枯骨、衆多非一。独以著龜何」と、「著龜」の神秘的力を問う文章に始まる。『初学記』に書伝を引いている。「龜の言たる久なり。千歳にして靈あり。禽獸にして吉凶を知る者なり。著の言たる耆なり。百年一本百茎を生ず。此れ草木の寿にして、吉凶を知る者なり」（『白虎通』著龜、注）と。著龜は何故に神意を伝え得るのか。著龜は寿考の物であり、龜は久、著は耆の意。共に久長を意味する。寿考の物なるが故に神意に通じ、吉凶禍福を予言するという。この吉凶を予知できるというのは、漢代の通説となっていた。例えば『淮南子』説林訓は「必問吉凶於龜者、以其歷歲久也」という。『礼記』曲礼上にいう。「龜為卜、筮為筮」と。この疏に引く劉向の言に「龜千歳而靈、著百年而神、以其長久、故能弁吉凶」とある。「卜、赴也」とは『礼記』曲礼疏に「劉氏以為、卜、赴也。赴來者之心。筮、問也。問筮者之事。赴、問互言之」ということに対応する。「筮也者、信也」の依拠は『易』蒙の彖辞「初筮告」注に「筮者、決疑之物也。惟決故信也」という。王充の頃もこの注のような解釈があつたのだろう。「疑を決する物」であり、「信」であるというのである。また、『白虎通』は、次に筮とその場所を説く。筮は廟にてなされる。何故、廟が筮の場となるのか。「託義歸智於先祖至尊。故因先祖而問之也」という。「先祖至尊」を前にして筮するのは鬼神となつた先祖に判断を求めるためである。筮に示される兆象は先祖至尊の意を示す物であり、著は鬼神の意を受けるものである。陳立『白虎通疏証』は「冠義云、行之于廟者、所以尊重事、尊重事而不敢擅重、所以自卑而尊先祖」と注する。また鄭玄の『周礼』天府に「卜筮実問於鬼神、龜筮能出其卦兆之占耳」の説を挙げ、「智を先祖に帰するの意」と指摘する。次に「論卜筮方向」として占いの際、著龜を置く位置、方角。また卜筮者の座する位置、方位等。「少を以て老に問うの義」とする。「論卜筮之服」「論占卜人数」「論先筮後卜」「論灼龜」「論埋著龜」と論を展開する。最後は「論周礼卜筮及取龜義」、『周礼』筮人、占人、卜師、龜人の文を記し結ぶ。「周官に曰く、凡そ国の大事は、先に筮して後に卜す」（筮人の文）と。また「凡そ

ト筮するに、君は体を視、大夫は色を視、士は墨を視る」(占人の文)、「凡そ事をトするに、高く火を揚がるを視、以て龜を作る」(卜師の文)、「凡そ龜を取るに秋時を用てし、龜を攻むるに春時を用てす」(龜人の文)。『白虎通』著龜の文章は、著龜ト筮の神秘的な機能を説くものであり、鬼神と結合した神秘的ト筮觀を示すものである。班固『漢書』芸文志、術数略の「著龜」の項にも『白虎通』同様、その冒頭に『尚書』洪範、『易』繫辭伝上の語を用する。「芸文志」はこの後に著龜ト筮の意義とその現状を記している。

是の故に君子の將に為すこと有らんとし、將に行うこと有らんとするや、焉れに問うに言を以てす。其の命を受けること嚮くが如くし、遠近幽深とあるなく、遂(究)いに来る物を知る。天下の至精に非ざれば、其れ孰れか能く此れに與らんや。衰世に至るに及び、齋戒を解き、而してト筮を婁煩し、神明応ぜず。故に筮は瀆して告げず。易以て忌と為す。龜は厭いて告げず、詩は以て刺と為すと。<sup>(五)</sup>

この文章は前漢以来の著龜ト筮解釈を記したものであろう。そこには君子受命の神意も示される。「遠近幽深とあるなく、遂(究)いに来る物を知る」と未来の予見を著龜に見る。ト筮は神明と深く関わっている。このト筮についての考えは『白虎通』と同じであり、『易』繫辭伝をそのまま引いている。「及至衰世」以下は班固の言と見られる。安易にト筮に頼った結果、神明も応じなくなり、占驗は示されなくなった。この語の背景はト筮を狂信し、これに頼った王莽を意識していると取れなくもない。著龜ト筮が占驗を頭らかに示すのは、至精聖人がト筮してはじめて可能である。聖人の域に達する者でなければ、著龜は眞の兆驗を示さないと班固はいう。

先にも触れたように前漢の諸皇帝はト筮師を重んじ、これを重用した。彼らは政治に足跡を残しもした。ト筮と関わる『易』について見ると、後漢に至り学官に挙げられるのは、施讎、孟喜、梁丘賀、京房易の流れを汲む四家である。この四家は今文学系で在野には費直、高相易の二家があった。孟喜易は四十二人、京房易は四十八人の主立った

学者がいた。孟氏易は陰陽災異説と暦学、京氏易はさらに五行思想を取り入れ後漢易学の主流となっていたと指摘される。『漢書』芸文志にいう数術の五行家、暦譜家等と密接に結びついた易学であった。『後漢書』儒林列伝は易学者達が多く弟子に伝授していることを伝えている。例えば梁丘易の張興は一万を数える弟子に学問を伝授し、施氏易の劉昆は光武帝の時代に「皇太子及諸王諸侯五十余人」に学を伝授し、孟氏易の注丹は大鴻臚となるなど学者、官吏として活躍した。学を祿利の路とした当時の風習から見てこの弟子の数は驚くに当たらない。『易』を学んだ者達は卜筮と関わっていたことは確かである。閭巷の卜筮師として名を馳せた者もいたに違いない。『後漢書』方術列伝には「善卜占之術、多有顯驗」と称された許峻の伝を載せている。人々は彼を「前世の京房」と評したという。その子の曼も卜筮は的中し、占うことは必ず「如占」であったと伝える。後漢にも優勢を誇った京房易が卜筮と関わっていたことは明らかである。これは他の易学も同様だったであろう。易学を学び官吏の世界に地位を得た者もいたはずである。しかし、前漢の武帝時代の丘子明、宣帝時代の梁丘賀の如く中央の為政集団に地位を占めた者はいない。「夫れ卜筮者は、世俗の賤簡する所なり」（『史記』日者列伝）という。卜筮者は賤業であった。卜筮者の言は「隻偶」と称された。この視点は民間の合理への志向とも解されよう。しかし後漢は神秘的予言の書、讖と緯が王朝公認の学となり、儒教經典もこの下に支配されていたのである。卜筮での占断はやがて「不占の書」（讖緯の書）に代わる。班固の著龜卜筮論（『白虎通』著龜）が神秘的に装うのは、讖緯内学の神秘的政治権力を側面から擁護せんとしたが為である。

前章に紹介した辛賢『漢易術数論研究』は術数論（象数論）を漢代易学の特質とする。この易学は『漢書』芸文志の分類に記すように、数術百九家を派生する。分類はこのようであるが、『易』が著龜卜筮をもとに展開したことは確かである。「芸文志」は天文、暦譜、五行、著龜、雜占、形法の六家を「数術」と総称する。また『漢書』には天

文志、律曆志（曆譜）、五行志を「志」部に記載する。『史記』は著龜列伝、日者列伝を載せる。「数術」とは人の運命、事の吉凶と未来を複雑な数の図式に示す術である。中でも最古の占断の法として伝えられたのが著龜卜筮である。卦爻の複雑な数字の組み合わせ、象数論は数の計算により形式的合理論を形成し術数的易学を展開する。識緯思想と絡み合い神秘的な土壤の培養土となる。著龜卜筮、他の数術は、次第に顧みられなくなる。張衡はこの状況を踏まえ上奏する。

## 二 張衡・王符の著龜解釈

章帝の白虎觀會議の半世紀後、順帝時代（一二六―一四四年）に張衡が登場する。范曄『後漢書』張衡列伝により簡潔に彼の伝記を紹介する。張衡は渾天儀を作り、当時には稀に見る精巧な地震計、候風地動儀（一三二年）を発明した。張衡の上奏はかなり多い。王充とは異なり災異説を主張した上奏もある。また図讖を虚妄として排斥せんとした上奏もある。

乃ち上疏して曰く、臣聞くならく、聖人は律曆を明らかに審にして以て吉凶を定め、之れを重ぬるに卜筮を以てし、之れに雑うるに九宮を以てし、天を経とし道を験すること、本より此れに尽く。或いは星辰逆順し、寒燠の由る所を觀、或いは龜策の占、巫覡の言を察す。其の因る所の者は、一術に非ざるなり。言を前に立て、徴を後に有りとす。故に智者は焉れを貴び、之れを讖書と謂う。讖書始めて出ずるや、蓋し之れを知る者寡し。……夏侯勝、眭孟の徒のごとき、道術を以て名を立つるも、其の述著する所、讖の一言もなし。……成・哀の後、乃ち始めて之れを聞く。……則ち知る、図讖の哀・平の際に成れることを。……且つ律曆・卦候・九宮・風角は数し

ば徴效あるも、世は肯えて学ぶ莫く、而して競いて不占の書を称す。

【図讖は前漢、「哀・平の際に成る」と張衡は言う。この論断は正鵠を射たものと思われる。讖書はいつの時代まで遡れるか。張衡の考察は簡潔、要を得たものである。中でもこの偽造された讖書を用いて大水害を予告した清河の宋景のことを記す。「永元中、清河宋景遂以歴紀推言水災、而偽稱洞視玉版。或者至於弃家業入山林、後皆無效。而復采前世成事以為証驗」と。宋景の水災の予言を信じ、家業を捨てて山林に逃れたものもいた。これが全くでたらめだったという。この時期は王充の死期に近い。或いは王充もこの噂を聞いていたであろう。張衡はこれを「世を欺き俗を罔みし、以て勢位を昧らんとする」者と厳しく指弾する。張衡は讖書を糾弾するが、上奏の後半には数術家を称賛し、これらを積極的に利用することを提言する。術数はしばしば徴效が示されるが、肯えて学ぼうとはせず、競って「不占の書」を称する現実を批判する。「不占の書」とは讖書を指すという。張衡のこの上奏は、当時の術数家が置かれていた状況を示している。『後漢書』方術列伝には数術を善くした人が記される。中には図讖を兼習した者、五經と数術を兼習した人もいる。方術列伝はこのような人々の占驗がよく的中したこと、また官吏としての実績なども記している。これらの記録は人材に応じて、然るべき政治的地位も与えられていたことを示している。だが占驗あらたかな数術家より讖緯の言が優先した時代であった。

張衡の上奏は災異説提言に特色がある。陰陽災異説の大家でもあった。彼が発明した渾天儀、候風地動儀なども天変地異、災異の現象を予知、実証すべく考案したものであった。「数術に徴效あり」とし、この採用を提言するのにも、占断の中にある意味での科学性を認めたからであろう。それは実験に裏付けられたもの、史的経験の蓄積、計算等々からの総合的判断だったといえよう。

この張衡と交わりを結んだ人に王符がいる。彼の伝記は『後漢書』列伝三十九、王充王符仲長統伝にある。「王符



字は節信、安定、臨涇の人なり。少くして学を好み、志操あり。馬融、竇章、張衡、崔瑗等と友とし善し。安定の俗、庶孽を鄙しみ、而して符は外家なく、郷人の賤しむ所となる。和、安より後、世々游宦に務め、当塗の者更ごも相薦引するも、符は独り耿介し俗に同じくせず。此を以て遂に升進するを得ず。志意蘊憤し、乃ち隱居して書三十余篇を著し、以て當時の失得を譏るも、其の名を章顯するを欲せず。故に号づけて潜夫論という」と。『潜夫論』十卷、三十六篇。この中の卜列、巫列、相列、夢列の各篇は、専ら数術に関わる。卜列篇は著龜卜筮についての篇である。これを見ると王符も卜筮を否定してはいない。

天地開闢より神民あり、民神は業を異にするも精氣通ず。行いに招召あり、命に遭隨、吉凶の期あり。天も斯れを諷（そと）にすること難し。聖賢は察すと雖も自ら専らにせず。故に卜筮を立て以て神靈に質（ただ）す。孔子は称す、著の徳は円にして神、卦の徳は方にして以て智、と。又た曰く、君子將に行うあらんとするや、焉れに問うて以て言う。其の命を受けて嚮（むか）く、と。是を以て禹の臯陶を得、文王の呂尚を取るは、皆、兆その象を告げ、卜、其の思を底（いた）し、以て其の吉を成（し）す。

卜筮を肯定し、その意義を説く王符の視点は、後に『隋書』経籍志が数術を治身の手だてと説くことに合する。吉凶興衰をいう卜筮の真意は人に「修身慎行」を求めることにあるという。「是の故に凡そ卜筮とは、蓋し吉凶の情を問ひ、興衰の期を言う所は、人をして身を修め行を慎み以て福を迎えしむるなり」（同上）と。また卜筮者は聖王、聖賢であることを条件とする。聖賢であつて始めて卜筮の結果を正しく判断し、來者を予知できるといふ。この視点は王符の数術思想に一貫することである。「聖人は甚だ卜筮を重んずるも、然れども不疑の事は、亦た問わざるなり。甚だ祭祀を敬い、非礼の祈りも、亦た為さざるなり。……今俗人卜筮を筮みて、祭るも其の鬼に非ず、豈に惑いならずや」（同上）と。俗人による卜筮、祭祀（淫祀）の不可なるを説く。俗人に卜筮が委ねられ、禁忌が生まれ、

淫祀が盛行し、弊害の生じることを指摘する。この指摘は王符に始まるものではない。『論衡』の幾つかの篇章は様々な角度からこれを指摘している。王充は死後、三十数年を経て同憂の士を得たのである。王充、王符はなんの繋がりもない。しかし彼らの論は期せずして一致する。この符合は後漢全期に数術、ト筮の問題が大きく横たわっていたことを示している。次にいよいよ王充のト筮論の考察に移る事にしよう。

### 三 王充のト筮論について

応劭『風俗通義』怪神に「会稽の俗、淫祀多く、ト筮を好む」とし、会稽太守第五倫の淫祀追放の記事を記している。『後漢書』第五倫列伝にも同様の記述がある。会稽上虞出身の王充の数術批判の数々は、地方のこの実態から生まれたものといえる。しかし数術家が地方民間にのみ存したとはいえない。中央、地方を問わず禍祟をいい、これを解除するための淫祀が盛行していた。

俗はト筮を信じ、トは天に問い、筮は地に問うと謂う。著は神、龜は靈、兆数報応、故に人議を捨ててト筮に就き、可否を違うも吉凶を信ず。その意に謂えらく、天地番かに告報するは、著龜は真に神靈なればなりと。如実に之れを論すれば、ト筮は天地に問わず、著龜は未だ必ずしも神靈ならず。神靈有り、天地に問うとは、俗儒の言う所なり。<sup>(4)</sup>

ト筮篇の冒頭の一文である。王充は冒頭から作為された著龜の神秘性を批判する。俗信「ト者問天、筮者問地」の語句は、現存する関連資料に確認できない（黄暉説）。『易』繫辞上には「精氣物と為り、遊魂變を為す。是が故に鬼神の情状を知る。天地と相似たり。故に違わず」とある。韓康伯注に「精氣烟燄、聚まりて物と成り、聚極まれば則

ち散じ、遊魂変を為すなり。遊魂とは其の遊散を言うなり」とある。また「正義に曰く、云う、精氣物と為るとは、陰陽精霊の氣、氤氲積聚して万物と為るを謂うなり。遊魂変を為すとは、物既に積聚し極まりて則ち分散す。將に散ぜんとするの時、浮遊せる精魂、物の形を去り離れて改変を為す。則ち生變じて死となり、成變じて敗となる。或いは未だ死せざるの間、變じて異類となるなり」と。「鬼神の情状」は注にいう。「聚散の理を尽くさば、則ち能く變化の道を知り、幽にして通ぜざるなきなり」と。また『周礼』春官、天府に「季冬、玉を陳ね、以て來歳の微惡を貞う」とある。鄭玄は「事の正を問うを貞と曰い、歳の微惡を問うを龜に問うと謂う。太卜の職は、大貞の属なり。玉を陳ね、礼神の玉を陳ぬ。凡そ卜筮は実には鬼神に問う。龜筮は能く其の卦兆の占を出すのみ……」と注する。賈公彦疏にいう。「季冬とは夏の季冬、藏終り、旧を除き新を布くに当たる。故に此の時は當に來歳の微惡を卜筮する者あるべし。將に卜筮せんとする時、先に玉を陳ぬるに礼神を以てし、然る後に卜筮す」と。また「玉を陳ね、礼神の玉を陳ぬ」は、「玉の卜筮に於ける施する所なきも、明らかに礼神なるを以てすなり」という。玉と卜筮は関わるものではないが、「礼神」と重ねることにより鬼神との関わりを示すことになる。卜筮が祖廟で行われることは先にも述べている。先祖至尊に問うのである。鬼神と交流できるのは鬼神と同類である。著龜卜筮はともに神でなければならぬ。「精氣は七八を謂い、遊魂は九六を謂う。則ち筮の神、自ずから七八九六の成数の鬼神あり。春秋左氏伝に云う、龜は象、筮は数と。則ち龜は自ずから一二三四五の生数の鬼神あり。則ち吉凶を知る者は、自ずと是れ鬼神を生成す。龜筮は直に能く外兆の占を出すのみ」(『周礼』春官、天府、疏)と。「著龜」は神靈であり、神意を示す。『易』説卦には「聖人、神明に幽賛して著を生ず」とある。「兆数報応」については「龜は兆と言ひ、著は数と言ふ。……数は算なり。占う者、著を以て計算す」と黄暉はいう。「兆数」は鬼神の意を示すものとなる。この前に人々は判断を停止する。「人議を捨てて吉凶を信ず」の意である。王充は俗儒のこの神秘的著龜解釈を非として真実を

追求する。その結論は「ト筮は天地に問わず、著龜は未だ神靈ならず」である。

王充が批判する「俗儒」はト筮師を指すであろう。ト筮と儒は密着していたことは既に記してきた。易経が博士官に上げられ、中でも象数易（術数易）が主流であった。『易』経学を学ぶ者はト筮師でもあった。王充はこれを俗儒と批判するのである。

子路、孔子に問うて曰く、猪肩羊膊、以て兆を得べく、藿葦藁毛、以て数を得べし。何ぞ必ずしも著龜を以てせんやと。孔子曰く、然らず。蓋し其の名を取ればなり。夫れ著の言たる著なり。龜の言たる旧なり。狐疑の事を明らかにするに、当に耆旧に問うべきなりと。此れに由りて之れを言えば、著は神ならず、龜は靈ならず、蓋し其の名を取るは、未だ必ずしも実<sup>（ニ）</sup>に有らず。其の実無ければ、則ち其の神靈無きを知る。神靈無ければ、則ち天地を問わざるを知るなり。

反論は「兆数」を著すものが、何故著龜に限定するかに始まる。この問いは既に『白虎通』（著龜）に示される。王充はこれを孔子と子路の問答に託す。この問答は現存する文献には見られない。当時、会稽地方に伝播した逸話であったか真偽は定かではない。王充が孔子と子路の問答を創作し、自説展開の端緒としたとも思われる。子路の問いに孔子は「著龜」の名義を説く。「著」は耆、「龜」は旧であるとの解釈は、『白虎通』にも説かれ、当時の一般的な解釈である。また『太平御覧』に引く、『洪範五行伝』は「龜之為言久也。千歳而靈。此禽獸而知吉凶者也。著之為言耆。百年、一本生百茎。此草木之寿、知吉凶者也。聖人以問鬼神焉」と説く。孔子と子路の著龜に関する對話は『洪範五行伝』に類する資料に由るものとも思われる。王充はいう。「著龜」は神靈ではなく、「耆旧」とするものも「蓋取其名、未必有実也」と。著龜が神靈でなければ、天地に問う事もできない。「天地の人に告報すと謂うを信ずる者は、何に拠りて見んや」と。

この「天地告報人」はト筮の神秘的權威づけに用いられた語である。これに対し王充は「天地口耳何在而得聞之」という。この反論の形式は災異天譴説批判や天の有意性、性格性批判に用いるもので、素朴な感性認識を基にする。天地の声をどこで聞くのか。聴覚、視覚を基にする。次は大（天地）と小（人間）の対比から反論を展開する。「小大不均、音語不通」とする。「今以微小之人、問巨大天地、安能通其声音。天地安能知其旨意」と王充はいう。この大小の対比も感性認識が基になっている。この直線的な素朴な感性認識に対し、天地と人は感應しあうものとの反論が想定される。

或るひと曰く、人は天地の氣を懷く。天地の氣、形体の中に在り、神明是れなり。人將にト筮し、著龜に告令せんとすれば、則ち神は耳を以て聞き口もて言う。己れの思念するがごとく、神明は胸腹の中より、其の旨を聞知す。故に龜を鑽き著を揲うれば、兆見れ数著ると。夫れ人は神を以て思慮し、思慮決せず、故に著龜に問う。著龜兆数、意と相応ずれば、則ち是れ神、明かに之れに告ぐと謂うべし。

著龜兆数の神秘を説く者は、大宇宙（天地）に対する小宇宙（人間）の対応を見る。天地の氣を稟けて生まれる人間はこの氣を養い生長する。これが「神明」である。天地神明の氣と人の精神形体の氣は同類であり、互いに感應關係が成立する。このト筮篇の「則是神明……告之矣」は、原文は「神可謂明……」とあり「神」と「明」が分かれている。「黃暉『論衡校釈』は「……神明……」の誤りとする。「人体の中には天地の氣があり、即ち神明である。人の旨を知ることができ、著龜に告げる。だから兆数が示されるのである（故兆見数著）。仲任の意は、もし思慮がこの兆数と合することができれば、神明が告げたといえよう。もしそうでなかったならば『或ひと』の説は『非』である」と解する。王充は天人感應論を基に成立するト筮理論を批判する。これは『易』繫辭伝に説く感應理論の批判でもある。王充はこの神秘的天人感應理論を否定する。しかし全ての感應理論を否定するのではない。天人關係の恣意

な有意性、神秘性を否定した上で、王充は自然適偶の感応を肯定する。王充の運命論がこれを示す。

著龜に問う、これが天地の鬼神に通じ、思念は神明を通して神意（天地）に感応する。神意は神明と響き合い、卜筮の兆数として示される。鬼神と人間との感応は著龜卜筮を媒介として成立する。この感応論に対し、王充は「思慮」と「兆数」の合不合を指摘し、この矛盾は「兆数」に神性の無い証であるとする。「夫れ思慮とは、己れの神なり。兆数を為す者も、亦た己れの神なり。一身の神、胸中に在りては思慮と為り、胸外に在りて兆数と為る。……如し神明、兆数と為さば、宜しく思慮と異なるべからず」と。王充は自説の展開に当たり、様々な問題を対者の論として設定する。この設定はかなりのばらつきがある。それはまた当時流行した卜筮論でもあったと思われる。「天地は体あり。故に能く揺動す。揺動するは生あるの類なり」と。自然（天地）は生命体である。この認識は当時の科学的水準でもある。「揺動」は生命の証である。地震、地裂、旱魃水害等々の現象は全て天意の現れである。雷は天怒、風は地の呼吸、河川は血脈に喩えられる。王充はこの類例を逆手にとり、著龜の神秘性を批判する。王充はいう。「生人に問うは、須く生人を以てすれば、乃ち能く相報ずべし。如し死人をして生人に問わしむれば、則ち必ず相答うることをわす」と。天地が生命体としても、著龜は生命を失い、枯死したものである。「枯龜の骨、死蓍の茎もて、生ある天地に問うに、世人之れを天地報応すというは誤りなり」と反論する。『白虎通』は「乾草枯骨、衆多非一。独以灼龜、何云々」（既述）と説き、その著龜の神秘、神霊を説く。ここにいう「世人」は卜筮者を指し、彼らをもつ『白虎通』的著龜解釈である。王充はこれに対して批判したのである。自然を生あるものとすれば、「著龜は版牘」「兆数は書字」に譬喩できる。これが可能ならば「人君の教令を出すに象類せんか」と問い、「天地の口耳、何くに在りて教令あらん」と問う。自問形式の論法である。「天地の口耳」はどこにあるのか。この単純な感性経験に基づく論法は王充の得意とするものだが、相手に反論の余地を与えない。この単純な論法に論拠として普遍的古典を

引用する。ここでは『論語』が用意される。『論語』陽貨篇に「天何を可言わんや。四時行われ、百物生ず」とある。この「天何を可言わんや」の語を「天言わざれば、則ちまた人の言を聴かず」として解する。「四時行われ、百物生ず」の語を「天道は自然無為と称す」とする。この天道観は『論衡』自然篇、譴告篇に示される。王充の自然觀の特色である。ト筮して「天地に問い、天地之れに応報す」とは自然は有為であり人為的であることを意味する。王充は天道自然無為を『易』繫辞上の文章から確認する。

案ずるに、易の文、著を揲うるの法は、二分して以て天地を象り、四もて揲えて以て四時を象る。奇を扚に歸し、以て閏月に象る。象類を以て相法り、以て卦数を立つるのみ。豈に天地人に告報すといわんや。

この文章は『易』繫辞上の文章に拠る。「大衍の数五十、其の用は四十九。分ちて二と為し以て両に象る。一を掛けて以て三に象る。之れを揲うるに四を以てして、以て四時に象る。奇を扚に歸して以て閏に象る」という文章である。「象類」は「二」は「象天地」、「四」は「象四時」という。「二」は天と地。「三」は天、地、人。「四」は春、夏、秋、冬の四季である。例えば「三」の数は「三才」の「三」に類し、「三才」を象る。これが「象類」である。一年三百六十四日（陰暦）、地球の公転（三百六十五日五時間四十八分）の差を正すために設けられるのが閏月。「卦」はこのような「象類」により「数」が示される。そこには何の神秘もなく、ただの譬喩表現である。天地、三才、四時等に象り「卦数」を立てるとはいえ、そこに属性はなく神秘的作用は生じない。「人に告報することはない」というのである。「象類」は単なる数字上の修辞であり、具体的属性とは何の関わりも神秘的意味もない。著龜ト筮は天地（鬼神）の「告報」であるとするト筮論に王充はさらに反論する。その反論は人の応答を例にする。「人道は相問わば則ち対え、問わざれば応ぜず。求むる無くして空しく人の門を扣き、問う無くして虚しく人の前に弁ずれば、則ち主人は笑いて応ぜず、或いは怒りて対えず」（ト筮篇）と。この人との応答の例をト筮師と天地に対

応し反論する。「ト筮の人、空しく龜を鑽きてトし、虚しく著を揲えて筮し、天地を戲弄するも、亦た兆数を得るは、天地妄りに応ぜんか」（同上）と。ト筮師が目的もなくト筮しても必ず「兆数」を得るし、天地を戲弄しても「兆数」を得る。天地を罵倒し、無道至甚であつても「兆数」を得る。いついかなる場合でも「兆数」が示される。「兆数」は天地の神意であると謂うならば、ト筮師には天怒、天罰が下るはずである。だが「どうして其の手を灼き、其の指を振るわせ、その数を乱し、身体疾痛し、血氣湊踊させないのか」（同上）と。いかなる場合にも「兆数」を示すのは、逆に天地鬼神の意ではないことの証である。「ト筮は天地に問わず、兆数は天地の報に非ざる」と、明らかなり」（同上）という。以上に述べてきたことは「ト筮」の神秘性に対する批判である。著龜ト筮の神秘化を徹底して批判する。しかしこれにより示される「兆数」、「吉凶」は否定しない。さらにこれを肯定し、批判者には反論を展開する。この中に王充はト筮論を構築する。

然らば則ちト筮にも亦た必ず吉凶あり。論ずる者或いは謂う、人の善惡の行に随うなりと。猶お瑞応は善に応じて至り、災異は惡に隨いて到るがごとし。治の善惡は、善惡の致す所なり。疑うらくは天地の故らに之れに應ずるに非ざるなり。吉人龜を鑽けば、輒ち善兆を從え、凶人著を揲うれば、輒ち逆数を得と。何を以て之れを明らかにせん。

山田勝美は、冒頭の「然則」の「則」を「而」と読むが、『論衡』の文章に「則」を「而」と読む他の用例は示されてはいない。また楊宝忠『論衡校箋』にも指摘がない。「論者」の見解は、ト筮の吉凶は善惡の行為に対応する。瑞応、災異が善惡に應じて現れるのと同意である。しかしト筮の吉凶は「天地」が意識的、故意に應ずるのではない。偶々吉人、凶人のト筮が善兆、逆数を示すのだという。「何を以て之れを明らかにせん」論者はこれを歴史記述から証明する。たとえば紂は至惡の君である。当時、災変は繁く、トしても皆凶であつた。そこで祖尹は「格人元



龜、罔敢知吉」『尚書』西伯戡黎（皮錫瑞曰く、……史公、仲任は歐陽を用う）と諫めた。賢者は登用されず、大龜も吉兆を示さず。災変しば至る。また、「衛の石駘の死後、庶子六人、後継者をトし、『沐浴佩玉則兆』とする。これに対し石祁子は『焉んぞ親の喪を執るに、沐浴して玉を佩ぶること有らんや』と。これを拒み、後継者としての吉兆を得、衛人は龜に知ありとした」『礼記』檀弓下。『礼記』檀弓下の文は「正義に曰く、此の一節、龜兆は賢知を知るの事を論ず」という。衛人が「以龜為有知也」というのは普通の解釈であつた。ところが論者は「龜非有知。石祁子自知也」と反論する。論者は「祁子行善政、有嘉言。言嘉政善、故有明瑞。使時不卜、謀之於衆、亦猶称善」と称賛する。石祁子は善政、嘉言を実施した。トせずとも「衆に謀れば、亦た猶お善と称す」という。論者は「人心神意、吉凶を同じくす」という結論を引き出す。これに対し王充は「此の言は然るが若し。然れども卜筮の実に非ざるなり」という。次に王充が「卜筮の実」とはいかなることか。この「実」を見ることにする。

夫れ龜を鑽き著を揲うれば、自ずから兆数有り。兆数の見わるれば、自ずから吉凶あり。而して吉凶の人は、適々々と相逢う。吉人は善兆と合ひ、凶人の悪数と遇うは、猶お吉人、道を行き吉事に逢ひ、顧み睨て祥物を見るがごとし。吉事祥物は吉人の瑞応と為すに非ざるなり。凶人、道を之き凶惡に遭遇するも、亦たかくの如し。夫れ善惡を見て、天応答するに非ず、適々善惡と相逢遇すなり。龜を鑽き著を揲え吉凶の兆ある者は、吉に逢ひ凶に遭うの類なり。何を以て之れを明らかにせん。

「鑽龜揲著」、卜筮すれば何時いかなる時、いかなる人でも「兆数」は示される。この文章は、先の著龜兆数の神秘性を反論批判する文章に対応する。また論者が「卜筮亦必有吉凶」として展開することとも応じている。ただこれらの主張との違いは、「自有兆数」、「自有吉凶」、「適与相逢」等の表現である。「自有……」の「自」は自然、自生の意、人為の介在を否定した必然の要素を含む語である。また「適」は「故」と対立する語であり、偶然性を含む語で

ある。これらは全て王充の運命論の重要な語である。「兆數」に示される「吉凶」、これに遭遇するのは、偶然に独りでに合致するからである。これが文中の「適」の意である。また、「吉人」、「凶人」、「吉凶の人」等々は、吉凶禍福が人に内在していることを前提として読む必要がある。王充はこれを「命」とし、人間が先天的に賦与されているものとする。遇不遇、吉凶禍福を先天的に賦与されている命である。この内在する命と外在する吉凶との遭遇は、偶然にして自然必然的に呼応する。善惡の行為に対し著龜が吉兆凶數を示すのは、「適合」、「偶合」することであり、「故」、意識的に超越者が関与することではない。それは自然に自生するのである。王充はここに神意の介入を認めない。「夫れ善惡を見て、天の応答するに非ず、適々善惡と相逢遇すなり」とはこの意である。

王充は「何を以て之れを明らかにせん」として論証を始める。

周の武王不豫、周公三たび卜す。公曰く「乃ち是の吉に逢う」と。魯の卿、莊叔、子穆叔を生み、周易を以て之れを筮す。「明夷」の「謙」に之くに遇う。夫れ卜には逢と曰い、筮には遇と曰う。実に遭遇の得る所は、善惡の致す所に非ざるなり。善は則ち吉に逢い、惡は則ち凶に遇うは、天道自然にして、人の為にするに非ざるなり。此れを推して以て論ずれば、人君の治に吉凶の応あるも、亦た猶お此のごときなり。君徳なれば賢に遭い、時、適々平に当たれば、嘉物奇瑞偶々至る。不肖の君は、亦た此れに反するなりと。

「乃是逢吉」は『尚書』金縢の篇の引用。この四字句は今文説であると黄暉『論衡校釈』はいう。魯の卿、莊叔の子、穆叔を筮したことは、『春秋左氏伝』昭公五年の伝に見える。「初穆子之生也、莊叔以周易筮之、遇明夷之謙。以示卜楚丘。楚丘曰、是將行。而帰為子祀。以讖人入。其名牛。卒以餒死」と。周公の「卜」は「吉」であるが「逢」といい、莊叔の「筮」は「凶」であるが「遇」という。周公のトも魯莊叔の筮もともに「逢、遇」として示される。結果は「善惡の致す所」ではない。「善」が「吉」に逢い、「惡」が「凶」に遇うということに因果関係はないが、自

然にこの遭遇の結果をもたらすのであり、それは人為的なものではない。王充は天道自然無為の観点を強調する。

王充は種々の数術の神秘性を批判し続けた。吉凶禍福、死生寿夭は全て天与の「命」であった。吉凶の「命」は骨相に示されると『論衡』骨相篇はいう。また吉兆は吉驗として地上に現れる。「驗は一に非ず。或いは人物を以てし、或いは禎祥を以てし、或いは光氣を以てす」（吉驗篇）と。王充は運命論の上に独自の卜筮論を構築したのである。王充は卜筮の兆数に吉凶が示されると、吉凶の命を有する者が自然必然にこれに偶合するという。神明、神靈という神秘性の介在を否定する。これが王充の説く「卜筮の実」なのである。王充はこの卜筮論に照らし、従来、取り沙汰される著龜卜筮批判に反論を展開する。

世人は卜筮を言う者多きも、実誠を得る者は寡し。論ずる者、或いは謂えらく、著龜は以て事に参すべきも、純用すべからず。夫れ龜を鑽き著を揲うれば、兆数、輒ち見わる。見わるるに常占なければ、占う者、意を生じ、吉兆なるも占いて之れを凶と謂い、凶数なるも占いて之れを吉と謂う。吉凶效せざれば、則ち卜筮信すべからずと謂う。<sup>トト</sup>

世評として王充が示す卜筮観は、当時の卜筮批判の主要なものであったろう。「吉凶效せず」「卜筮信すべからず」「卜筮は純用すべからず」という視点は合理的であるといえよう。論者は史料を用いて証明する。「周の武王、紂を伐たんとし、之れを卜筮するに、逆す。占いて曰く、大凶と。太公著を推し龜を蹈みて曰く、枯骨死草、何ぞ而（よ）く凶を知らんや」（原文「何知而凶」。黄暉云、当作「何而知凶。」「而」「古」「能」「字」と。周武王の伐殷（紂王）と卜筮については、『史記』齊太公世家、『六韜』（『通典』一六二引、『芸文類聚』二、『太平御覽』十引、『尚書』泰誓疏引）、『韓氏外伝』三、『說苑』權謀篇等々の書に記される。中でも『通典』に引く文章は極めて詳細である。伐殷行軍中に大水、暴風雨に遭遇する。「王の驂乗惶震して死す。太公曰く、『兵を用いる者は、天の道に順うも

未だ必ずしも吉ならず、之に逆らうも必ずしも凶ならず。若し人事を失わば、三軍敗亡す。且つ天道鬼神は、之れを視れども見えず、之れを聴けども聞こえず、智將は法らずして、愚將は之れに拘る。……ト筮に仮て吉に事とせず、禱祀を待ちて福もて従わず』と。遂に命じて之れを驅り前進す。周公曰く、『今、時は太歳に逆らい、龜灼くも凶を告げ、ト筮も吉ならず。星變災を為す。請う師を還さんと』と。太公怒りて曰く、『今、紂、比干を刳き、箕子を囚え、飛廉を以て政を為す。之れを伐つに何の不可なることか有らん。枯草朽骨、安んぞ知るべけんや』と。乃ち龜を焚き著を折り、枹を援きて鼓し……武王之れに従い、遂に紂を滅す』と。『通典』は「推人事破災異」と題し、『六韜』を引いている。これは人事を優先した徹底した著龜ト筮批判である。これに対し王充は「ト筮兆数、吉凶誤つに非ざるなり。之れを占うに吉凶を審かにせず、吉凶変乱す。変乱するが故に太公之れを黜く」という。

惡逆無道の紂王を伐つ周の武王にはなんの非もない。「夫れ吉なる兆数には、吉人遭うべきなり。治、符瑞に遇うは、聖徳の驗なり。周王、紂を伐つや、鳥魚の瑞に遇う。其のトするに曷ぞ不吉の兆に逢わんや」（ト筮篇）という。伐殷の兵を挙げた武王の龜トは「凶」であつてはならない。これを「凶」というのは実を失つたものと王充はいふ。この例として、魯が越を伐とうとし、『易』鼎卦九四の爻辞『鼎折足』得たことをあげる。この爻辞は「鼎折足、覆公餗、其形渥、凶」とある。子貢は爻辞通り「凶」とし、孔子は「吉」とする。結果は孔子の占い通りとなる。王充はこの孔子の占断を「逆」中には必ず「吉」があるという。王充は子貢や周の占ト者を「直占の知」、孔子を「詭論の材」という。

著龜ト筮が批判されるのは「世因武王ト、無非而得凶、故謂ト筮不可純用」ということからである。また既に結果が示されていること引き、否定したのは『韓非子』飾邪篇である。『韓非子』の言として王充は「毀ト警筮、非世信用」（トを毀り、筮を警り、世々信用するを非とす）という。『韓非子』は「龜策鬼神、不足拳勝、左右背郷、不足以

専戦。然而恃之、愚莫大焉」と記す。王充はこの著龜ト筮批判に対し「夫れト筮は用うべからざるに非ず。ト筮の人、占うことの誤りなり。……夫れ占を審かにする能わず。兆数驗せざれば、則ちト筮信用すべからずと謂う」という。

また晋の文公が楚子との戦いを進めた時の文公の夢占を取り上げる。「夢與成王搏。成王在上、而塩其腦。占曰、凶。咎犯曰、吉、君得天、楚伏其罪。塩君之腦者、柔之也」（ト筮篇）。この説話は『春秋左氏伝』僖公二十八年伝「晋侯夢與楚子搏、楚子伏己、而塩其腦。是以懼。子犯曰、吉。我得天、楚伏其罪。吾且柔之矣」を引用したものである。見た夢は、殴り合いになり、成王に組み敷かれ、腦を塩（す）われたというものであった。晋の夢占者は「凶」としたが、咎犯は「吉」と占断する。「吉」とは「君天を得」「楚其の罪に伏す」としたためである。組み伏す状態をみるに、下の者の顔は天を向く、「君天を得」である。上に乗る状態は、地にひれ伏すに似る。これが「楚其の罪に伏す」ことを意味する。「柔之」とは腦を吸い、食すれば男子は精氣を損ない、五藏を消すと伝える（黄暉『論衡校釈』）。結果、戦勝し咎犯の占断通りになった。

王充は「占夢」と「占龜」は同じであるとする。『漢書』芸文志、雜占に「衆占一に非ず、而して夢を大と為す。故に周に其の官あり」とある。王充はいう。「晋の占夢者の象指を見ざること、猶お周の占龜者の兆を見ざる者の為すがごときなり」（ト筮篇）と。ト筮の結果、兆数をいかに占断するか。ト筮の人が正しく占断できるか否かにある。占断が違うのは「象は然らざるなく、兆は審かならざるなきに、人の知は闇く、論の実を失う」（同上）からであるという。ト筮篇は「蓋し兆数、然らざるなきも、吉凶実を失うは、占うこと巧工ならざればなり」と結ぶ。著龜ト筮の兆数は真実を伝えている。だがト筮者に能力、知識もなく、正しく占断することができないのだと王充はいう。吉凶変乱する非常の兆は、孔子のごとき「詭論の材」にしてはじめて占断可能であるというのである。

### 結語 王充ト筮論の意味するもの

『隋書』経籍志は「夫仁義礼知、所以治国也。方技数術、所以治身。……」という。著亀ト筮は「方技数術」にあたる。仁義礼知を中核とする六経は治国の理念であり、方技術数は治身の具である。また、諸子は経籍を鼓吹するものと規定する。諸経籍は大きく治国と治身に分類される。経籍志は知身の中核として方伎、数術を位置づけたのである。現在まで中国學術思想研究は多くの成果が示されている。だが今なお諸子、經學に傾き、これと有機的に関わる数術等々は置き去りにされている。今、我々は「芸文志」や「経籍志」に記す方伎、数術等の書を手にすることはできない。ただ書目を眺めるだけである。だが「治身」の具として記された、これらの書目に古代の人々の喜怒哀楽の声を聴く。運命の糸に操られた喜怒哀楽の諸相が書目の陰に息づいている。有限の命をいかに生きたか、その証が「凡数術百九十家、二千五百二十八卷」（『漢書』芸文志）に示されているといえよう。

考察してきたように、王充は当時、流行した数術（術数）思想の神秘的理論を批判し、鬼神と人との有意的關係を否定した。王充は自然自生の自然觀を基に独自の思想を構成した。術数に関わるト筮論もその一つである。王充と深く関わる班固は肅宗章帝建初の時代、諸儒とともに白虎觀會議に参加し、『白虎通』を記録した。この中の「著亀」の項に逸礼と称される「礼三正記」を用い、数字的解釈を加えている。これは識緯思想を背景として、「著亀」を一層、神秘、神靈の論へと駆り立てた。運命は神の掌中に委ねらるものとなった。この著亀解釈も権力を神聖化する識緯書の補助として利用されたのであろう。この時代状況の中で王充は神秘、神靈を排し、独自のト筮論を構成する。兆数と吉凶、人との關係は自然に偶合するというのが、王充のト筮論であった。これは王充の運命論と関わり、その延長線上に位置する。自然偶合の運命論は天道自然無為を標榜する黄老思想に基づく。前漢の桓寬『塩鉄論』に

示される災異解釈は、王莽時代の「時運適然」に吸収され展開する。この観点は当時の科学的知識（天文、曆数）の上に成立したものである。

後漢に到り図讖による皇帝権力の神聖化がすすむ。本来は卜筮による祭祀の場の選定等も図讖に問うことが求められた。図讖は内学として体系化し、経解釈の基本として緯書が集成される。すべての判断は讖緯の解釈が優先する。吉凶判断等も先ずは讖緯の書に探ることになる。伝承された著龜卜筮は蔑ろにされ、やがて讖緯の書が「不占の書」となった。

この「不占の書」を批判したのは張衡である。彼は科学的経験を基にし、伝承されてきた数術思想の中に「不占の書」以上の効験を認め、この採用を上奏する。張衡の数術思想の肯定とその主張は、中に明確な讖緯思想に対する批判がある。だが、王充の卜筮論には讖書に対する批判はない。『白虎通』著龜の解釈は天人感應理論の神秘的視点に立つものであった。王充はこの著龜卜筮論の神秘的部分に批判を加えはするが、決して否定はしない。「世々武王トして、非なくして凶を得るに因るが故に、卜筮、純用すべからずと謂う」卜筮否定論に与することはなかった。卜筮の結果、この「兆数」をいかに占断するか。是非の全ては卜筮者の認知能力にあると指摘する。この指摘は班固にも共通する。『漢書』芸文志は『易』繫辞上の語を引く。「天下の至精に非ざれば、其れ孰か能く此れに与らんや」と。王充の構築した独自の「卜筮論」を観念論、唯心論と断罪するのは安易な評価である。王充、張衡、王符の三者に共通するのは、卜筮師の知的資質、予知能力である。王充はこの知的資質、能力をもつ者として「聖賢」をあげる。三者共に聖賢に占断を委ねる。この予知能力、知的経験と合理的思惟を卜筮者に求めたのである。それは図讖を担う小数伎巧の徒に対する批判であった。その先には図讖に対する批判が隠されている。それはまた「治身」の術であり、側面から「治国」の術を担う数術、卜筮の徒への自覚の要請でもあったといえる。

王充は弁崇篇にいう。「聖人事を挙ぐるに、先に義を定む。義既に定立し、決するにト筮を以てするは、己の専らにせざるを示し、鬼神と意を同じくし指を共にするを明らかにし、衆下をして信用し疑わざらしめんと欲す。故に書に七トを列ね、易に八卦を載す」と。このト筮論は『白虎通』著龜、王符『潛水論』ト列に共有する。王符は「聖賢は察すと雖も、自ら専らにせず。故にト筮を立て以て神靈に質す」という。「鬼神」、「神靈」に問うというが、王充ト筮論の「鬼神」は祖先、先人の知を指す。この吉凶禍福の知の堆積を『易』卦爻辞にみる。弁崇篇のこの一文は、聖人の定立した義とト筮とが合致することを前提としている。ト筮は「治身」の具であるが、王充は「治国」に役立てようとする。それが「衆下」に疑問を抱かせず、信用させる為のものというト筮評価に繋がる。この「治民」は民を実誠ならしむるにあつた。道德性の涵養にあつたのである。元々吉凶禍福は命、時にあり、ト筮の「兆数」はこれに偶合するものと王充はいう。

禍福の至るは、時なり。死生の到るは、命なり。人命は天に懸かり、吉凶は時に存す。命窮れば操行善なるも、天も続くこと能わず。命長なれば操行悪なるも、天も奪う能わず。天は百神の主なり、道德仁義は、天の道なり。戦栗恐懼するは、天の心なり。道を廢し徳を滅するは、天の道を賤しむなり。嶮隘恣睢は、天の意に悖るなり。世間の道德を行わざるは、桀紂に過ぐる莫く、妄行不軌なるは、幽厲に過ぐる莫きも、桀紂は早死せず、幽厲は夭折せず。此れに由りて之れを言え、福に逢い喜を得るは、日を扨び、時を避くるに在らず。患に涉り禍に麗るは、歳に触れ月を犯すに在らざるごと、明らかなり。

王充は「禍福」「吉凶」は「時」、「死生」は「命」であり、「天」に懸かるものという。ここでは「命」のみが「天」に懸かるというが、「時」もまた「天」に懸かるものである。王充は「凡そ人の偶に遇うと累害に遭うとは、皆命に由るなり。死生寿夭の命あり、亦た貴賤貧富の命あり。……含血の属、命有らざる莫し」（命禄篇）という。



人の命は初生の際に賦与される。「父母氣を施す時に在り、すでに吉凶を得。……禍福吉凶は、命なり」(命義篇)と。死生寿夭は操行の善惡とは無関係である。「天、百神の主」もこれに關与することはできない。王充は天道自然無為という。しかし天の道は「道德仁義」、天の心は「戰慄恐懼」である。その字義は戦々兢兢、薄氷を踏むが如く懼れ戦き身を慎む意である。ここにいう「天の道」は「人の道」に対応し、「天の心」は「人の心」に対応する。道徳を廢滅し、嶮隘恣睢するは天道を賤しみ、天意に悖る事である。桀、紂、幽、厲は無道妄行不軌の限りを尽くした。だが早死、夭折はしなかった。これらの史料から見て、たとえ日を忖び、時を避け、歳に触れ、月を犯したとしても吉凶禍福とは無関係なのである。王充は禁忌習俗の虚妄を指摘する。以上、工伎、射事、数術家についての禁忌批判、更には著龜卜筮批判に至る『論衡』の篇章を考察してきた。次に黄暉『論衡校釈』が「論人鬼關係」と分類する論死篇から薄葬篇に至る数篇を取り上げ考察することしよう。

### 《注》

(一) 臣譚伏聞、陛下、窮折方士黃白之術、甚為明矣。而乃欲聽納讖記、又何誤也。其事雖有時合、譬猶卜數隻偶之類(『後漢書』列伝十八上 桓譚伝)。

(二) 天子下至士、皆有著龜者、重事決疑、亦示不自專。尚書曰、汝則有大疑、謀及卿士、謀及庶人、謀及卜筮。定天下之吉凶、成天下之亹亹者、莫善乎著龜(『白虎通』著龜)。

(三) 所以先謀及卿士何。先尽人事、念而不能得、思而不能知。然後問于著龜。聖人独見先睹、必問著龜何。示不自專也。或曰、精微無端緒、非聖人所及、聖人亦疑之。尚書曰、女則有疑、謂武王也(『白虎通』著龜)。

(四) 乾草枯骨、衆多非一。独以著龜何。此天地之間壽考之物、故問之也。龜之為言久也。著之為言著也。久長意也。龜曰卜、著曰筮何。卜、赴也。爆見兆也。筮也者、信也。見其卦也(『白虎通』著龜)。

(五) 是故君子將有為也、將有行也、問焉而以言、其受命也如嚮、無有遠近幽深、遂知來物。非天下之至精、其孰能與於此。及至衰世、解於齋戒、而婁煩卜筮、神明不応。故筮瀆不告、易以為忌。龜厭不告。詩以為刺(『漢書』藝文志、著龜)。

(六) 乃上疏曰、臣聞聖人明審律歷以定吉凶、重之以卜筮、雜之以九宮、經天駁道、本尽於此。或觀星辰逆順、寒燠所由、或察龜策之占、巫覡之言。其所因者、非一術也。立言於前、有徵於後。故智者貴焉、謂之識書。識書始出、蓋知之者寡。夏侯勝、眭孟之徒、以道術立名、其所述著、無識一言。……成・哀之後、乃始聞之。……則知凶識成於哀・平之際也。……且律歷・卦候・九宮・風角、數有徵效、世莫肯学、而競称不占之書(『後漢書』列伝四十九 張衡伝)。

(七) 天地開闢有神民、民神異業精氣通。行有招召、命有遭隨、吉凶之期、天難諶斯。聖賢雖察不自專、故立卜筮以質神靈。孔子称、著之德圓而神、卦之德方以智。又曰、君子將有行也、問焉而以言、其受命而嚮。是以禹之得皋陶、文王之取呂尚、皆兆告其象、卜底其思、以成其吉(『潜夫論』卜列 第二十五)。

(八) 俗信卜筮、謂卜者問天、筮者問地。著神龜靈、兆數報応。故捨人議而就卜筮、違可否而信吉凶。其意謂天地審告報、著龜真神靈也。如夷論之、卜筮不同天地、著龜未必神靈。有神靈、問天地、俗儒所言也(『論衡』卜筮篇)。

(九) 子路問孔子曰、猪肩羊膊、可以得兆、藿葦蘘莖、可以得數。何必以著龜也。孔子曰、不然。蓋取其名也。夫著之為言著也。龜之為言旧也。明狐疑之事、當問著旧也。由此言之、著不神、龜不靈、蓋取其名、未必有実也。無其實、則知其無神靈。無神靈、則知不問天地也(『論衡』卜筮篇)。

(一〇) 或曰、人懷天地之氣。天地之氣、在形体之中、神明是矣。人將卜筮、告令著龜、則神以耳口言。若己思念、神明從胸腹之中、聞知其旨。故鑽龜揲著、兆見數著。夫人用神思慮、思慮不決、故問著龜。著龜兆數、與意相応、則是神可謂明告之矣(『論衡』卜筮篇)。

(一一) 案易之文、觀揲著之法、二分以象天地、四揲以象四時。婦奇於扚、以象閏月。以象類相法、以立卦數耳。豈云天地告報人

哉（『論衡』卜筮篇）。

（一）然則卜筮亦必有吉凶。論者或謂隨人善惡之行也、猶瑞応凶而至、災異隨惡而到。治之善惡、善惡所致也。疑非天地故応之也。吉人鑽龜、輒從善兆、凶人撰著、輒得逆數。何以明之（『論衡』卜筮篇）。

（二）山田勝美『論衡』（明治書院、一九七六～一九八四年）。

（三）楊宝忠『論衡校箋』（河北教育出版社、一九九九年）。

（四）夫鑽龜撰著、自有兆數。兆數之見、自有吉凶。而吉凶之人、適與相逢。吉人與善兆合、凶人與惡數遇、猶吉人行道逢吉事、顧睨見祥物。非吉事祥物為吉人瑞応也。凶人遭遇凶惡於道、亦如之。夫見善惡、非天応答、適與善惡遭遇也。鑽龜撰著有吉凶之兆者、逢吉遭凶之類也。何以明之（『論衡』卜筮篇）。

（五）周武王不豫、周公卜三龜。公曰、乃逢是吉。魯卿莊叔生子穆叔、以周易筮之、遇明夷之謙。夫卜曰、逢。筮曰、遇。冥遭遇所得、非善惡所致也。善則逢吉、惡則遇凶、天道自然、非為人也。推此以論、人君治有吉凶之応、亦猶此也。君德遭賢、時適當平、嘉瑞奇瑞偶至。不肖之君、亦反此焉（『論衡』卜筮篇）。

（六）世人言卜筮者多、得實誠者寡。論者或謂著龜可以參事、不可純用。夫鑽龜撰著、兆數輒見。見無常占、占者生意。吉兆而占謂之凶、凶數而占謂吉。吉凶不效、則謂卜筮不可信（『論衡』卜筮篇）。

（七）禍福之至、時也。死生之到、命也。人命懸於天、吉凶存於時。命窮操行善、天不能續。命長操行惡、天不能奪。天百神主也、道德仁義、天之道也。戰栗恐懼、天之心也。廢道滅德、賤天之道。峻隘恣睢、悖天之意。世間不行道德、莫過桀紂、妄行不軌、莫過幽厲、桀紂不早死、幽厲不夭折。由此言之、逢福獲喜、不在擇日、避時。涉患麗禍、不在觸歲犯月、明矣（『論衡』弁崇篇）。

## 第九章 王充の妖祥論について

### 前言 妖祥論の論理構成

王充は「衆書並びに実を失い、虚妄の言、真美に勝る」と現状を指摘し、著作は「その真偽を訂し、その実虚を弁じ」、「真偽の平」（対作篇）を立てんとしたものと宣言する。その著作の意図は「実」「虚」、「真」「偽」を弁別したものと評されている。『論衡』を見ると「その実に非ず」、「蓋しまた虚妄にして其の実を失う」等々と論断を下している。王充の批判はこの「実」と「虚」の対立により形成されるといえよう。その認識論は感性経験を重視し、不可知論を提出したものと評価される。この視点から言えば、神秘的妖祥現象も「実に非ず」、「虚妄の言なり」と否定すべきである。しかし「実に非ず」、「実事にあらず」といいながら、「象なり、妖なり」として「蓋し虚ならず、皆妖祥の氣、吉凶の瑞なり」（紀妖篇）と、妖祥を肯定するのである。この王充の論理は矛盾律の枠外にあつて「実」と「虚」の両者を否定する、形式的には両者否定の中に妖祥現象を見ようとするものと思われる。この現象を「自然」と見做すのは、王充の自然観が「非実不虚」の論理を基底に形成されているからである。

歴史的説話に記される妖祥現象を、王充は合理的な観点を推し進め、解釈しようとする。王充のこの合理的な解釈は、無制限に展開するこの現象の神秘性を制約し、批判する意義をもつ。しかしこれらの現象を自然として肯定する

ことに変わりはない。興味深いのはこの説話を検証する時、厳しい批判を展開しながら、妖祥論は彼の頌漢論と密接に関わるのである。王充の妖祥に関する考察は「紀妖」、「訂鬼」、「言毒」の各篇に示される。紀妖篇は『韓非子』十過篇、『史記』趙世家、『史記』秦始皇本紀、『史記』高祖本紀、『史記』留侯世家等々に記される妖祥説話の考察である。訂鬼篇は妖祥現象の内部構造、言毒篇は妖祥理論の検証とその批判を記している。次にこの三篇を中心にして王充の妖祥論を考察することしよう。

### 一 紀妖篇の妖祥説話について

妖祥説話の(一)は『韓非子』十過篇、『史記』樂書に記す、衛の靈公が晋の平公に献じた音楽に関わる故事である。靈公は晋への途次、濮水のほとりで不可思議な樂の音を聞く。左右の者には聞こえず靈公にのみ響く樂の音である。靈公はこれを樂師、師涓に聞き取らせ、この新声を樂を好む平公の前で演奏すると、晋の樂師、師曠はこれを止め、殷の紂王の樂官、師延の淫声、亡国の音であるという。感虚篇にも師曠と鼓琴の同じ故事を記している。

(一) 靈公 起ちて曰く、新声あり。願わくは請う、奏して以て公に示さんと。公曰く、善しと。乃ち師涓を召し、師曠の旁らに坐せしめ琴を援ぎ之れを鼓せしむ。未だ終わらず。曠撫して之れを止めて曰く、此れ亡国の声なり、遂ぐべからざるなりと。……師曠曰く、此れ師延の作る所の淫声にして、紂のために靡靡の樂を為すなり。武王 紂を誅し、之れを白旄に懸く。師延 東に走り、濮水に至りて自ら投ず。故に此の声を聞く者は、必ず濮水の上に於いてす。先に此の声を聞く者は、其の国削らる、遂ぐべからざるなりと。平公曰く、寡人の好む所のものは音なり。子 其れ之れを遂げしめよと。……師曠曰く、此れ所謂る清商なりと。公曰く、清商 固より最

も悲しきかと。師曠曰く、清徵に如かずと。公曰く、清徵聞くを得べきかと。師曠曰く、不可なり。古の清徵を聞くを得る者は、皆徳義あるの君なり。今吾が君は徳薄く、以て之れを聴くに足らずと。

衛の靈公が濮水のほとりで耳にした新声は、殷の紂王の楽師、師延の作の「淫声」「靡靡の樂」である。紂王が殺され、師延は濮水に身を投じた。師曠は先にこの樂を聞く者は、国削られるとし、演奏の中断を説く。平公は最後まで演奏を命じる。感動した平公はこの楽曲の声調を問う。この清商の音色より更に優れている清徵を知り、この演奏を求める。師曠はこの楽曲を聞く資格は「徳義ある君」であるといい、平公にこの資格はないと断る。「寡人の好む所の者は音なり」といい、師曠に演奏を請う。「師曠已むを得ず、琴を援き之れを鼓し」、一奏すると、玄鶴八羽二列が南方からきて郭門の上危に集まる。再奏すると、一列になり、三奏すると、頸を延ばして鳴き、翼を舒げて舞う。声調は宮、商の音色とも響き合い、その音は天にまで通じた。平公はじめ居並ぶ群臣は大いに喜んだ。平公は清徵以上の清角を知り、この演奏を求める。師曠はまた平公にこの楽曲を聴く資格はないと断るが、平公は音楽のみが生き甲斐で今生の願いと強要する。

師曠曰く、不可なり。昔黄帝鬼神を西大山の上に合い、象輿に駕し、玄龍を六にし、畢方鎡を並べ、蚩尤前に居り、風伯進み掃い、雨師道を灑ぎ、虎狼前に在り、鬼神後に在り、蟲蛇地に伏し、白雲上を覆い、大いに鬼神を合し、乃ち清角を作為す。

「清角」がいかなる状況の下に作られたか。師曠は黄帝の故事を用いて説明する。その上で「今、主君徳薄く、以て之れを聴くに足らず。之れを聴けば將に恐らくは敗あらんとす」と諫言する。平公はいう。「寡人老いたり。好む所の者は音なり、願わくは遂に之れを聴かん」と。師曠は已むを得ず清角を演奏する。一たび奏すると雲が西北から湧き起こり、再び奏すると大風が大雨をともない「帷幕を裂き、俎豆を破り、廊瓦を墮とす」。この荒れ狂う風と雨

に「坐する者散走し、平公恐懼し、廊室に伏した」という。やがて晋の国は「大旱、赤地三年」となり、平公自身は遂には「癰病」、重篤となった。『韓非子』は「平公の身、遂に癰病す。故に曰く、治を聴くを務めずして、五音を好みて已まざるは、則ち身を窮むるの事なり」と結ぶ。『論衡』感虚篇は「伝書言、師曠奏白雪之曲、神物下降、風雨暴至、平公因之癰病、晋国赤地」、「或言、師曠清角之曲、一奏之、有雲從西北起、再奏之、大風至、大雨随之、……晋国大旱、赤地三年、平公癰病」、「或言、師曠鼓清角（徵）、一奏之、有玄鶴二八、自南方来、集於廊門之危。……平公大悦、坐者皆喜」と記す。「伝書言」は『淮南子』覽冥篇、「或言」は紀妖篇に引く『韓非子』の文章である。少し文字の異同はあるが、大筋に変化はない。「白雪」と「清角」とは同曲異名であり、其の禍敗は同一であると王充はいう。感虚篇と紀妖篇の妖祥説話の解釈は異なっている。紀妖篇はこの妖祥説話に「是れ何の謂いぞや」と問い、答えている。

曰く、是れ衛の靈公の国、且に削られんとするに非ざれば、則ち晋の平公 且に病まんとし、或いは国 且に卑せんとするの妖なり。師曠曰く、先ず此の声を聞く者は国削らると。二国 先ず之れを聞く。

「曰く……」は自問自答、王充の答えである。殷の楽官、師延の亡国の音、靡靡の樂であるという師曠は「先ずこの声を聞く者は、国削らる」という。師曠の言を肯定すれば、衛もその害を受けるはずである。衛の靈公は無道の君であり、何の功績もないのに国が滅びなかったのは、三臣が補佐していた為である。仲叔圉（治賓客）、祝鮀（治宗廟）、王孫賈（治軍旅）である。三臣については『論語』憲問篇に記される。衛の靈公には示されず、晋の平公が重篤となり、国が大旱となる前兆の「妖象」である。晋一国のみに示された妖象である。師曠は師延の亡国の音、靡靡の樂、「国削」というが、この新声は濮水に入水した師延の樂などではない。

何を以て新声の師延の鼓する所に非ざるを知らんや。曰く、師延は自ら濮水に投ず。形体は水中に腐れ、精気は

泥塗に消ゆるならん。安んぞ能く復た鼓琴せんや。屈原自ら江に沈めり。屈原は善く文を著し、師延は善く琴を鼓す。如し師延能く琴を鼓さば、則ち屈原も能く書を復せん。楊子雲 屈原を弔うに、屈原 何ぞ報ぜざらん。

屈原は生時に、文作らざるなし。子雲に報ずる能わざるものは、死して泥塗と為り、手は既に朽ち、用て書すること無ければなり。屈原 手朽ち用て書する無ければ、則ち師延 指敗れ、用て琴を鼓する無し。孔子は泗水に当たりて葬られ、泗水却流す。世は謂う、孔子 神にして能く泗水を却すと。孔子の教授を好むは、猶お師延の鼓琴を好むがときなり。師延 能く濮水の中に鼓琴せば、孔子 何為れぞ泗水の側に教授する能わざらんや。<sup>(四)</sup>

師曠の演奏は、様々な現象を展開する。清徵を奏すれば、玄鶴が廊門の危に集い整列し、羽を広げて舞う。また、清角を奏すると、「神物下降し、風雨暴に至り、平公之れに因り癰病し、晋国赤地す」(感虚篇)という。感虚篇では「伝書の家、載せて以て是とす。世俗観見し、信じて以て然りとす。原ねて其の実を省れば、殆ど虚言なり」と批判する。師曠が清徵の曲を演奏し、現れた玄鶴の飛来を王充は「蓋し且に其れ実ならん」と肯定する。しかし清角を演奏して生じたとする諸現象は虚言であるという。「楽」は陰陽の気を乱し、調えもする。「風雨暴に至る」のは陰陽の乱れに因る。陰陽が調和すれば「和氣自ずと至り、太平自ずと至る」(感虚篇)ものと王充はいう。

感虚篇のこの論証は紀妖篇とは異なっている。紀妖篇は史上の人物、屈原と楊雄、孔子を挙げて証明する。殷の師延は濮水に自沈した。形体は水中に腐り、精気は泥土となり、手指は朽ち果てている。濮水の中で鼓琴することは不可能である。衛の靈公が聞き、師涓が聴き取った樂曲が、師延の「靡靡の曲」であるというのは虚言である。汨羅に身を投じた屈原、屈原を悼み「反離騷」を作り、嶧山から諸れを江流に投じた楊雄。孔子は泗水のとりに葬られた。ために泗水は逆流したという。屈原は名文章家であり、師延は名音楽家である。濮水に自を投じた師延が鼓琴できるとすれば、汨羅に自沈した屈原も書の子雲に報いることができるはずである。屈原の手が朽ちて書くことができ



ぬならば、師延の指も朽ちて鼓琴は不可能である。濮水の中で鼓琴できるとすれば、死後、孔子が泗水の側で教授しないのは何故かと。ここには王充の死生観がある。死とはいかなる現象かを意識している。

(二) 趙の簡子病み、五日 人を知らず。大夫 皆懼る。是に於いて召して扁鵲を進む。扁鵲入りて病を視、出づ。董安于 扁鵲に問う。扁鵲曰く、血脈治まる。怪しむこと勿れ。昔 秦の繆公 嘗て此の如し。七日にして悟む。悟むるの日、公孫支と子輿に告げて曰く、我は帝の所に之き甚だ樂しむ。吾 久しくする所以の者は、適々学ぶことあればなり。帝 我に告ぐ、晋国 且に大いに乱れんとす。五世 安からず。其の後 将に霸たらんとし、未だ老いずして死せん。霸者の子は、且に而が国の男女をして別なからしめんとすと。公孫子 書して之れを筐に藏す。

この説話は『史記』趙世家、扁鵲倉公列伝に記すものである。七日にして目覚めた穆公はその間の出来事を公孫支と子輿に告げる。公孫支はこのことばを記し、筐に藏した。後、晋国の献公の時に乱れ、文公は覇者となり、襄公は秦師を敗り淫乱を極めたこと、これらは全て歴史が示している。扁鵲の言葉通り、二日半後、簡子は正気づき、氣を失っていた間の出来事を語る。

我 帝の所に之き、甚だ樂しむ。百神と鈞天に遊ぶ。広樂九奏万舞す。三代の樂に類せず。其の聲は心を動かす。一熊あり我を授(援)んと欲す。帝 我に命じて之れを射しむ。熊に中り、熊死す。熊ありて来る。我また之れを射、熊に中り、熊死す。帝 甚だ喜び、我に二箇を賜う。皆 副あり。吾れ兒の帝の側に在るをみる。帝 我に一翟犬を属して曰く、而の子の長ずるに及んで、以て之れに賜えと。帝 我に告ぐ、晋国 且に衰え、七世にして亡びんと。嬴姓 将に大ならんとし、周人を范魁の西に敗りて、而かも亦た有つ能わざるなり今余、虞舜の勲を思い、適に今 余将に其の胄女孟姚を以て而が七世の孫に配せんとすと、と。

簡子のこの言葉を董安于是書き記し、藏した。簡子は扁鵲に田四万畝を賜与した。上帝の許で百神と遊び、心蕩かす舞樂をともした。そこに熊が現れ、簡子を援けようとする。上帝に命じられ、熊を射殺する。又た羆が現れ、上帝に命じられ、これを射殺する。上帝はこれを喜び、簡子に二筈（小箱）を賜与した。それぞれ「副」があつた。帝の側に羆が控えていた。帝は簡子に一匹の翟犬を託し、子が大きくなったら与えよという。帝のお告げでは、晋国は衰え、七代で滅亡する。嬴（趙氏の本姓）が周人（衛）を敗るが、保有できないこと等々である。簡子は意識を失つて後、夢の中で天帝のお告げは、その後の歴史の事実として現れる。他日、簡子が外に出た時、人が道を塞いだ「有人当道」。従者はこの男を捉え殺そうとしたが、男は主君（簡子）に拝謁を求めた。簡子はこの男を人目見るや、「吾見し所ある、子晰なり」と。当道者は左右の人払いを求め、簡子が天帝の許で遊んだ時、帝の側にいた者であるという。簡子は当道者に「熊」と「羆」を射殺した意味を問う。「熊」と「羆」は後に仇する二卿の祖、范氏、中行氏の祖である。また対の二組の筈の下賜は、「主君の子、二国を翟にかつ、皆子姓なり」の意である。二国、子姓とは「代と智氏」（史記正義）と。「筈」に「副」があつたのは、二国が子姓であるの意である。帝が「而が子の長ずるに及んで、以て之れを賜わらん」と、簡子は翟犬を預けられたが、兎になぜ翟犬を賜与するのか。当道者は「兎」は簡子の子、翟犬は「代」の祖であるという。天帝から翟犬を授けられたのは、「代」を領有すること、及び後嗣が「有革政而胡服、併二国於翟」となることの予告であるとする。簡子は当道者の姓を問ひ、官に登用しようとするが、「臣は野人なり、帝命を致すのみと」して見えなくなった。「是れ何の謂いぞや」と自問し、「是れ皆妖なり。其の占は皆、当道者の言う、帝前に見し所の事の如し。見し所の当道の人は、妖人なり」という。「帝前に見し所の事」の一は、「熊」と「羆」の射殺である。これが范氏と中行氏の祖であるというが、恐らくは古代社会のトーテムに由来するのであろう。その二に「翟犬」を「代」の祖というのは同じくトーテムであらう。

歴史は予告通りに実現する。先ず范氏と中行氏が謀反し簡子がこれを攻め、中行文子と范昭子は敗走、齊に亡命する。簡子は太子を誰にするか姑布子卿に人相を見させる。諸子に吉相はなく、翟婦の子、無恤に貴相が示される。無恤が見いだされる過程を『史記』は見事に描写する。簡子は諸子の力を試そうとして「常山の上に宝符を埋めたが、先に得た者に褒美を与える」という。諸子は得る所なかったが、無恤は「符を得たり」とし、「従常山臨代、代可取也」という。無恤は太子となる。趙の襄子である。襄子は代王を謀殺し、代の地を手にし、知伯の地を併合する。その後、空同戎（氏）を娶る。空同は古の西戎の地という。簡子の後七世、武靈王に至り、吳広の娘、孟姚を娶る。「舜は後に虞に封ぜらる。河東太陽山の西に在る上虞城是なり。亦た吳城とも曰う。虞、吳音相近し。故に舜の後も亦た吳を姓とす……」（『史記索隱』）とある。孟姚は王に寵愛され、後に惠后となる。武靈王は中山を取り、胡地を併合する。靈武王十九年、「胡服令」を出す。「更めて胡服と為し、国人之れに化す」と。これらはみな史実である。「皆其の言の如く、然らざる者なきは、蓋し妖祥の兆に見れしこと、審かなり。皆非実事（実事に非ずと雖も）、吉凶の漸する、天之れに告ぐるが若し」（『紀妖篇』）と、王充は云う。「妖」であると説話を肯定しながら「帝の所に之き……」「百神と鈞天に遊ぶ……」とか「帝二簡と翟大を賜う」というのは「天帝」ではなく、「百鬼と鈞天に遊ぶ」という「天」も天ではない。王充の検証は魯の叔孫穆子が「天の己を庄するを夢む」という「天」は「天に非ず」、天の象である。これと同じく趙の簡子が遊んだ「天」なるものは「天に非ず」となる。王充は「夢占」を用いてこれを説明する。

或ひと曰く、人も亦た直夢あり、夢に甲を見、明日則ち甲を見る。夢に君を見、明くる日則ち君を見ると。曰く、然り。人に直夢あり。直夢は皆象なり。其の象は直なるのみ。何を以て之れを明らかにせん。直夢とは、夢に甲を見、夢に君を見、明日 甲と君を見るは、此れ直なり。如し甲と君とに問うに、甲と君とは則ち見ざるな

り。甲と君と見ざるは、夢に見る所の甲と君とは、之れに象類すなり。乃ち甲と君とが之れに象類するとせば、則ち簡子の見る所の帝は、帝に象類するなり。且つ人の夢みるや、占う者之れを魂行と謂う。夢に帝を見るとは、是れ魂の天に上るなり。<sup>七</sup>

王符『潜夫論』夢列篇に「凡夢、有直、有象、有精、有想、有人、有感、有時、有反、有病、有性」と記す。王符が「直夢」とするのは『春秋左氏伝』昭公元年、伝である。「武王の邑姜方に大叔を震めるに当たり、夢に帝己に謂う。余而の子を命けて虞と曰わん。將に之れに唐を与え、諸れを参に属して、其の子孫を蕃育せんと。生まるるに及びて文其の手に在る有り、虞と曰う。遂に以て之れに命く。成王唐を滅するに及びて大叔を封ぜり」とする一文である。王符はこれを「直応の夢」とする。王充の「直夢」もこの分類に入るだろう。先に記した、晋の文公が楚子と戦わんとして、成王に組み敷かれ成王に腦みそを吸い取られる夢（卜筮篇）を王符は「極反の夢」に分類する。

王充は簡子の夢見た天帝は「象類」であるとし、夢占いでは「夢」を「魂行」という。そもそも「魂」とはなにか。「魂」とは精気なり。精気の行は、雲煙と等し……」等々と論じ、「其の天に上るは、實事に非ざるなり」「妖祥なり」とする。王充の批判の論理を単純化すれば、「實事に非ざれば」虚妄である。だが「虚」といわず「妖祥」とするとする。

趙の簡子が夢に見、夢占いの結果、後継に任命された襄子にも妖祥説話がある。

(三) 趙の襄子 既に立ち、知伯 益々驕にして、地を韓・魏に請い、韓・魏之れに予う。地を趙に請うも、趙は予えず。知伯 益々怒り、遂に韓・魏を率いて趙の襄子を攻む。襄子懼れ、乃ち犇り、晋陽に保る。原過 従い、後に王澤に至り、三人を見る、帯より以上は見るべきも、帯より以下は見るべからず。原過に竹二節を予え、通るなかれとす。曰く、我が為に是れを以て趙の無恤に遣れと。既に至り、以て襄子に告ぐ。襄子 斉する

こと三日、親しく自ら竹を剖くに、赤書有りて曰く、趙の無恤よ、余は霍太山、山陽侯の天使なり。三月丙戌、余は將に汝をして知氏を滅せしむ。汝も亦た我を百邑に祀れ、余將に汝に林胡の地を賜わんと。襄子再拝して神の令を受くと。是れ何の謂いぞや。<sup>（八）</sup>

「知伯益驕」から「保晋陽」は史実である。原過の言、竹の中の赤書、中に記す霍太山の天使の言は、いずれも妖祥である。王充は「是れ蓋し襄子且に勝たんとするの祥なり。」とする。史実は「三国（知伯・韓・魏）の晋陽を攻むること歳余、汾水を引きて其の城を灌す。城浸さざること三板（八尺を板とす）。襄子懼れ相張孟談をして韓、魏に私せしむ。韓・魏とともに謀を合し、竟に三月丙戌の日を以て、大（反）つて知氏を滅ぼし、共に其の地を分かつ」である。竹の二節の赤書は「且勝之祥」であり、これをもたらしした三人の霍太山の神の使いは、「妖祥之氣、象人之形」であるという。「何を以て霍太山の神に非ざるを知らんや」とし、太山は地の体であり、人間の骨節の如きものである。骨節は神にはなり得ない。「鬼は死人の精であり、その象は生人の形の如し」という。ところが太山はその形は人と不同であるが、其の精神は人に異ならない。「不異於人、則鬼之類人。鬼之類人、則妖祥之氣也」という。説話に示される妖祥現象は、妖祥の氣によるものと王充は云う。次の説話は秦始皇帝三十六年、「熒惑心を守り。墜星の東郡に下り、地に至り石となるあり」（『史記』秦始皇本紀）に基づき生まれる。

（四）民或いは其の石に刻みて曰く、始皇死して地を分かつと。始皇之れを聞き、御史をして逐問せしむるも、服する莫し。尽く石旁の家人を取りて之れを誅し、因りて其の石を燔く。秋、使者の関東従り夜華陰の平野舒を過ぎる。人の壁を持して使者を遮るある或り、曰く、我が為に鎬池君に遺れと。因りて言いて曰く、今年祖龍死せんと。使者之れを問う。因りて忽として見えす、其の壁を置きて去る。使者壁を奉じ、具に言を以て聞す。始皇帝黙然とすること良久くして曰く、山鬼は一歳の事を知るに過ぎずと。乃ち曰く、祖龍は人の先な

りと。御府をして璧を視しむるに、乃ち二十八年行きて江を渡りて沈めし所の璧なり。明くる三十七年、夢に海神と戦うに、人の状の如しと。<sup>た</sup>

王充は「是れ何の謂いぞや」とその説話の意味を自問する。この『史記』の記述を「皆始皇且に死せんとするの妖なり」とする。「熒惑心を守る」とは水星が心宿（蠍座）から動かないことである。漢の高祖「十二年春、熒惑守心。四月、宮車晏駕」（『漢書』天文志）と記す。李奇注「心為天王也」と。応劭注「天子当晨起早作、而方崩殞、故称晏駕云」と。高祖の崩御を意味する。成帝、綏和二年春「熒惑守心……三月丙戌、宮車晏駕」（『漢書』天文志）とある。秦始皇帝三十六年「熒惑守心」は、占星術では始皇帝の崩御を示すこととなる。隕石に「始皇死而地分」と刻まれていたとなれば、死は目前に迫っていることを意味する。始皇帝が刻石した者を探索し、隕石周辺の住民を誅滅したのは当然であつたろう。上に引く説話は隕石に刻した話に続く。「秋、使者関東より、夜華陰の平舒道を過ぎる」と。この使者の道を璧を持して遮るものがいた。「璧」を「鎬池君」（『索隱』按、服虔云、水神、是也。江神以璧遺鎬池之神、告始皇之将終也。且秦水德王、故其君将亡、水神先自相告也）に遺るよう依頼する。また「今年祖龍死」（『集解』蘇林曰、祖、始也。龍、人君象、謂始皇也。服虔曰、龍人之先象也。言王亦人之先也）と。「璧」を置くや忽ち姿を消した。使者の言を聞き終えた後、始皇帝は「山鬼固過知一歳事也」、「祖龍者人之先也」と、これを否定する。「山鬼」云々は、この時は秋で一年が終わろうとしており、来年の事を知るはずはないの意と顧炎武はいう。また「祖龍者人之先也」とは、「祖は已に亡き者のことで、自分には無関係のこと」の意であり、「死を言うを惡む」の意であるという。御府がこの「璧」を視ると、二十八年、行幸渡江の際、沈めた璧と鑑定される。また諸国巡遊を吉とする卜占を得、出遊し、到る所に秦徳を称揚する石碑を建てた。「三十七年、夢に海神と戦うこと、人の状の如し」（紀妖篇）は、「方士徐市等、入海求神藥。数歳不得、費多。恐譴、乃詐曰、蓬萊藥可得。然常為大蛟魚所

苦。故不得至。願請善射與俱、見則以連弩射之。始皇夢與海神戰。如人狀。問占夢博士曰、水神不可見。大魚蛟龍為候……」（『史記』秦始皇本紀）による。

王充は始皇帝の身に起こった様々な現象を「皆始皇の且に死せんとするの妖なり」とする。また、始皇が「海神と戦った」という「夢」を占い、「此に惡神あり、當に除去し、善神致すべし」として巨魚、大魚の捕獲に乗り出す。「自ら連弩を以て大魚の出づるを候い、之れを射る……」（以上『史記』同上による）と。紀妖篇は「始皇夢に海神と戦い、悲怒し海に入り、神を候いて大魚を射る……、之罘山に至り、還た巨魚を見、射て一魚を殺し……、平原津に至りて病み、沙丘に到りて崩ず」と。その「妖」の初めは「熒惑」に現れる。この「妖」が、隕石に周辺の人に刻畫させ、文に「始皇死」と記し、これを教えたとする。世間に「童謡」がある。これも童が作為したものではなく、「妖」氣之れを導くものと王充は云う。

この「妖」の現れ方を「人を象り鬼と為り」、「人と為りて鬼を象り」活動するものがあるが、妖の現象としては同じである。紀妖篇を見よう。「晋の公子、重耳、国を失い、食を道に乏しくし、耕に従う者に飯を乞う。耕す者は塊土を奉じ以て公子に賜う。咎犯曰く、此れ吉祥なり、天土地を賜うなりと。其の後、公子国を得、土を復すること、咎犯の言の如し」（『春秋左氏伝』僖公二十三年伝による）と。また斉の田単が即墨の城を燕軍に囲まれた時、燕軍を詐り「天神下りて我を助く」と舐れ回った。ある者が前に進みいう「我以て神為るべきか」と。田単は神下るの言として、燕軍に伝えさせた。燕軍は斉軍に神が降下したと信じ、畏懼し軍陣は破れ兵は敗走した（『史記』田単列伝による）と。王充はこの妖祥説話を「此れ人の鬼を象るの妖」とする。また「使者華陰を過ぐるに、人壁を持して道を遮り、壁を委ねて去る」の話は「妖鬼の人の形を象るなり」とする。だがこの「壁」が前に沈めた壁に象るとするのは「非」であるとする。なぜなら「鬼の人に象りて見われ」たのは「実人に非ざるを以てなり」と王充はいう。「人

は鬼の生存の人に象るを見、生存の人に問うに、己と相見えざるは、妖鬼象類の人なり」と規定する。「妖鬼象類」の人がもたらす物（璧）も本物ではない。王充は「妖鬼象類」であり「真」ではないというのだが、「祖龍死」とは始皇の謂いであるとする。「祖は人の本、龍は人君の象なり」というのは、先に記した『史記』秦始皇本紀の『史記集解』に引く、蘇林、応劭の説に等しい。

「人と物、類すれば則ち其の禍を言うも亦た放うなり」と王充はいう。次に挙げる説話は、漢王朝を樹立した高祖劉邦が泗上の亭長だった時、驪山に刑徒を護送する途中での出来事である。『史記』高祖本紀による説話である。

（五）漢の高皇帝、秦始皇の崩するの歳を以て、泗上の亭長と為り、徒を送り驪山に至らんとす。徒多く道より亡ぐ、因りて將る所の徒を縦つに、遂に行きて還らず。酒を披り、夜澤中を経するに、一人をして前に居らしむ。前なる者還り報じて曰く、前に大蛇の道に当たるあり。願わくは還らんと。高祖酔いて曰く、壮士行かん、何をか畏れんと。乃ち前みて劍を抜き、蛇を撃斬するに、蛇遂に両に分かれ、径開かる。行くこと数里、酔い因りて臥す。高祖に後るる人、蛇の所に至る、一老嫗の夜哭するあり。人曰く、嫗何為れぞ哭くやと。嫗曰く、人吾が子を殺すと。人曰く、嫗の子は何の為に殺さると。嫗曰く、吾が子は白帝の子、化して蛇となり、徑に当たるに、今者、赤帝の子之れを斬る。故に哭するなりと。人嫗を以て妖言と為し、因りて之れを答うたんとする。嫗因りて忽ち見えずと。是れ何の謂いぞやと。

王充はこれを「高祖初めて起ち威、勝るるの祥なり」とする。その一証として「以嫗忽然不見」ことを挙げる。「不見非人。非人則鬼妖也」とする。「嫗非人」であるならば斬つた蛇も「蛇」ではない。「蛇」は「白帝子」、「高祖」は「赤帝子」とあるというのは誤りである。王充は「五帝は皆天の神なり」とする。子が「蛇」であり、「人」とあるというのは、「異物」である。これが「帝」とか「神」となることは「天道に非ず」という。「蛇」が白帝の子



というのは「実に非ざることを明らかなり」という。「実」でなければ何か。「夫非実則象。象則妖也。妖則所見之物、皆非物也。非物則氣也」という。「非実」、「象」、「妖」、「非物」、「氣」の現象が妖祥である。妖祥現象は「氣」によつて構成され、「氣」が妖祥を生みだすのである。この論法からすれば、妖祥は氣の充滿する自然の中に還元されることになる。妖祥は自然現象の一環となるのである。先に「天道に非ず」と云うが、「天道知り難し」とし、「非ならしむるも妖なり。是ならしむるも亦た妖なり」という。「妖」は「是」であり「非」でもあると説く。次に説く『史記』留侯世家の説話の考察は、自然現象とする見方を更に論究する。

張良は始皇帝の車に鉄槌を投げたが、誤つて副車に当たつた。始皇は激怒し、張良を探索した。張良は名を変えて、亡げて下邳に匿れ、従容と下邳の橋の上を散策していた。

(六) 一老父あり、褐を衣て良の所に至り、直として其の履を圯下に墜し、顧みて張良に謂う、孺子下りて履を取れと。良愕然として之れを殴らんと欲するも、其の老なるを以て、為に強いて忍び下りて履を取り、因りて跪き履を進む。父足を以て履を受け、笑いて去る。良大いに驚く。父去ること里ばかりにして、復た還りて曰く、孺子教うべし。後五日の平明、我と此ここに期せんと。良之れを怪しみ、因りて跪きて曰く、諾と。……五日、良夜未だ半ばならずして往く。頃くして、父来り、喜びて曰く、当に是の如くなるべしと。一篇の書を出して曰く、是れを読まば則ち帝者の師と為らん。後十三年、子我を濟北に見ん。穀城山下の黄石は、即ち我なりと。遂に去りて、他言なく、復た見ざるなり。旦日、其の書を視るに、乃ち太公の兵法なり。良因りて之れを異とし、之れを習読す<sup>二一</sup>と。

この説話は『史記』留侯世家に記す。王充の引く説話も殆ど同じである。文中の省略部分は、平明に張良が往くと、先に老父がおり、叱声され、五日後、鶉鳴に往くと、また老父は既に先にいて、叱声される。説話は「五日、良

夜半往。有頃、父来」と続く。王充はこの説話を「高祖將に起らんとし、張良、輔と為るの祥なり」とする。張良は下邳の任侠の徒となる。沛公が下邳の地を攻略したとき、その配下となり、「太公兵法」を説き、沛公はその策を用いたと伝える。張良は留侯に封ぜられる。後、高祖に従い済北の界を過ぎ、穀城山の下に黄石を得、葆祠（宝として祀る）した。

張良が老父の予言通りになったことを王充は「蓋し吉凶の象は、神なり。天地の化は、巧なり」という。「老父が黄石を象り、黄石が老父を象る」とは「何ぞ其れ神ならんや」と、この妖祥現象を説く。この論を見ると「吉凶の象」は「天地の化」と重なり、「神」は「巧」と重なる。吉凶の象は天地の化である。老父との出会いとその予言は「自然」の巧みの中に解消される。実際に「黄石」が「老父」、「老父」が「黄石」となることはできない。だが、「妖祥の氣」が「吉驗」を現したのだと王充は云う。『論衡』吉驗篇は「凡そ人貴命を天に稟けなば、必ず吉驗を地に見わすことあり。地に見わる故に天命有り。驗は一に非ず。或いは人物を以てし、或いは禎祥を以て、或いは光氣を以てす」という。この論法からいうと張良が高祖の軍師となり、留侯として漢王朝の股肱の臣となるのは、「貴命を天に稟けた」からである。張良の天賦の命であるとなる。その吉驗は「人物を以てし、禎祥を以てす」のである。張良は「黄石」を宝として祀ったというが、石は物言うことはできない。「晋平公の時、石魏榆にもの言う。平公師曠に問うて曰く、石何故に言うやと。対えて曰く、石言う能わず、或るいは憑依あらんか、然らずんば、民聴くこと濫するなり」（『春秋左氏伝』昭公八年伝による）と。この例文を証として王充はいう。「夫れ石は人言する能わず、則ち亦た人形なることも能わず」と。「石言」とは始皇の時の隕石に民が刻むのと同じである。「刻すれば文となり、言えば辞となる。辞と文は一実であり、民が文を刻み、氣が言を発する。民と氣とは一性である」と。石は文字を書き、もの言うこともできない。まして人になることはできない。王充は師曠同様「石」は石であるとす

る。変身はあり得ない。では張良が手にした「太公兵法」書は何か。それは「氣が象った」ものであり、「非夷」とする。その理由は、老父は「人に非ず」、因つて「書も亦た太公の書に非ざるを知るなり」という。老父は「氣が生人の形を象った」とするならば、張良が手にした書も「氣が太公の書を象った」とものと説明する。「氣が象る」というならば「氣には刀筆なし、何を以て文を為さん」と疑を呈する。思うにこの問の論理は、従来の王充の最も得意とする感性経験に基づくもののはずである。王充はこの論法を無視し、逆に伝承された妖怪説話を持ち出して検証を展開する。この論証の基にあるのが「自然」の語である。

曰く、魯の恵公夫人、仲子、生まれながらにして文の其の掌に在るあり。曰く、魯の夫人たらんと。晋の唐叔虞、文其の手に在り。曰く、虞と。魯の成季友、文其の手に在り。曰く、友と。三文の書は、性自然なり。老父の書は、氣自ずから成るなり。性自然、氣自ずから成るは、夫の童謡の口自ずから言うと、以て異なる無し。童の謡うに当たりてや、受くる所を知らざるも、口自ずから之を言う。口自ずから言い、文自ずから成るは、或いは之が為なり。此れを推し以て太公釣りて巨魚を得、魚を剥きて書を得、呂尚斉に封ぜらると云い、及び武王 白魚を得、喉下の文に、以て発に予えんと曰うとを省みれば、蓋し虚ならず。此れに因りて復た河図洛書の言、興衰存亡、帝王の際会を原めれば、その文あること審かなり。皆 妖怪の氣、吉凶の瑞なり。

ここにいう「三文の書」は共に『春秋左氏伝』による。「魯恵公夫人、仲子」の故事は隠公元年伝にある。「宋の武公、仲子を生む。仲子生まれて文の其の手に在る有り。魯の夫人たらんと曰う。故に仲子、我に帰げり。桓公を生みて恵公薨ず」と。「晋の唐叔虞」の故事は、昭公元年伝にある。「唐人是れに因り、以て夏商に服事せり。其の季世を唐叔虞と曰う。武王の邑姜方に大叔を震めるに、夢に帝、己れに謂う。余、而の子を命づけて虞と謂わん。將に之れに唐を与え、諸れを参に属して、其の子孫を蕃育せんと。生ずるに及びて文其の手に在る有り、虞と曰う。遂に以て

之れに命づく。成王、唐を滅するに及びて、大叔を封ぜり。故に参を晋星となす」と。「魯の成季友」の故事は昭公三十二年伝にある。「昔、成季友は桓の季なり。文姜の愛子なり。始めて震みてトせしに、ト人之れを謁ぐ。曰く、生まれて嘉聞あらん。其の名を友と曰い、公室の輔たらんと。生まるるに及びてト人の言の如し。文其の手に在る有り、友と曰う。遂に以て之れに名づく。既にして大功魯にあり。費を受けて以て上卿となり、文子武子に至るまで、世々其の業を増して旧績を廢せず」と。

『論衡』自然篇は「三者は母に在るの時、文字成る。而して天の文字を為すは、母に在るの時と謂うは、天、神をして錐、筆墨を持たしめ、其の身に刻せしめんか。自然の化は、固より疑わしく知り難く、外に為すこと有るが若きも、内実は自然なり」という。また張良の手にした黄石の書（太公兵法書）について、司馬遷は疑うも実論することはできなかったと指摘する。趙の簡子の夢に天に上る云々の説話（既述）は、いかに実論できるか。「之れを（実）論するに以為く、趙国且に昌えんとするの状（妖）」であり、黄石授書の説話は「漢且に興らんとするの象」である。「妖氣、鬼と為り、鬼、人形を象るは、自然の道にして、或ひと之れを為すに非ざるなり」と王充は実論する。太平の応である「河出図、洛出書」という河図洛書もすべて「此れ皆自然なり。天安んぞ筆墨を以て図書を為すを得んや。天道自然、故に図書自ずと成る」というのである。すべての妖祥の諸現象は「性自然、氣自成」であり、天、神或いは他者の意図的作用ではない。太公望の「若尚封斉」と記す巨魚の腹中の書、周の武王の「以予発」と記す白魚喉下の文も全て「不虛」である。先に高祖が斬り殺した「蛇」を白帝の子という妖祥説話の考察で、その構造を「非実」↓「象」↓「妖」↓「非物」↓「氣」と説明していた。この上に妖祥現象を「不虛」であるとすると。要するに王充はこれらの現象を「非実」「不虛」と規定したといえよう。この「非実不虛」の論理は、一般的な論理形式である肯定、否定の「実」と「虚」の対立、矛盾律では解決できない。両者否定ともいうべき論理を成立させているの

が「性自然、氣自成」という「自然」の語である。『論衡』自然篇はさまざまに「天道自然」「自然の道」を説く。これは老莊的な自然無為の観点をその基点とする。王充は黄老の説によるというが、「道家自然を論ずるも、物事を引きて以て其の言行を驗するを知らず。故に自然の説、未だ信ぜられざるなり」（自然篇）という。道家の自然を具体的に検証しようとする。妖祥現象を自然の中に位置づけることなども、道家の天道自然説の「物事を引き、以て其の言行を驗する」ことになる。王充は妖祥を自然の現象とした。王充は卜筮を肯定し、夢占を肯定し、妖祥現象を「非実不虛」なるものと認識する。古来「夢占」についていかに解釈されていたか。『漢書』芸文志を見ることにしよう。

『漢書』藝文志に「雜占十八家、三百一十三卷」とある。「雜占とは、百事の象を紀し、善惡の徴を候う」（既述）ことである。中でも「夢占」は「事を占い來を知る」という諸占法の中でも重要なものであるという。「衆占一に非ず、夢を大と為す」と。藝文志は「故に周に其の官あり」という。『周礼』春官、宗伯に太卜、占夢の官がある。太卜が掌するものに「三夢の灋」がある。「一曰、致夢。二曰、觭夢。三曰、咸陟」と。また「占夢」の官は、「掌其歲時觀天地之會、弁陰陽之氣、以日月星辰、占六夢之吉凶」とし、「一曰、正夢。二曰、噩夢。三曰、思夢。四曰、寤夢。五曰、喜夢。六曰、懼夢」を挙げる。また藝文志は『詩経』小雅、斯干と無羊篇の語を引く。『熊羆虺蛇』（斯干）『衆魚旌旗』（無羊）之夢、著名大人の占、以考吉凶、蓋參卜筮」と。斯干と無羊の詩は次の如くである。「乃ち寢ね、乃ち興き、乃ち我が夢を占す。吉夢、維れ何ぞ。維れ熊、維れ羆、維れ虺、維れ蛇。大人之れを占う。維れ熊、維れ羆は、男子の祥。維れ虺、維れ蛇は、女子の祥」と。また「牧人乃ち夢む。衆、維れ魚、旌、維れ旗。大人之れを占う。衆維れ魚は、実に維れ豊年。旌、維れ旗は、室家溱溱たらん」と。顔師古は「熊羆蛇虺は皆吉祥の夢にして、男女を生ず。衆魚を見るに及ぶは、則ち豊年の応と為し、旌旗は則ち多盛の象と為す。大人之れを占うとは、

謂えらく聖人占夢の法を以て之れを占うなり」という。藝文志は「春秋の詠を説くや」として『春秋左氏伝』莊公十四年の申繻の辞をあげる。「初め内蛇と外蛇、鄭の南門の中に闘い、内蛇死せり。六年にして厲公入る。公之れを聞き、申繻に問いて曰く、猶お妖有るが如きかと。対えて曰く、人の忌む所は、其の気炎にして以て之れを取る。妖は人に由りて興るなり。人、讐無ければ、妖自ら作らず。人常を棄つれば則ち妖興る。故に妖ありしなり」『春秋左氏伝』莊公十四年伝」と。藝文志は「人常を失えば詠興り、人讐無ければ、詠自ら作らず」と記す。師古はいう。「炎とは火の光始めは燄燄たるなり。言う、人の忌む所、其の気燄炎を引致すなり」と。藝文志はさらに「桑穀共生、大戊以興。鵲雉登鼎、武丁為宗」の伝説をあげる。「桑穀共生」の説話は『論衡』無形篇、變虚篇、異虚篇、恢国篇、感類篇、順鼓篇の各篇に記す。「雉登鼎」の説話は『論衡』異虚篇、指瑞篇に記す。『漢書』五行志、中之下に「書序に曰く、伊陟太戊に相たりしとき、毫に祥あり、桑穀共に生ずと。伝に曰く、俱に朝に生じ、七日にして大いさ拱なり。伊陟戒め以て徳を修めしめ、而して木枯ると。劉向以為く、殷道既に衰え、高宗敝を承けて起ち、涼陰の哀を尽くし、天下之れに応じ、既に顛榮を獲て、政事を怠り、国当に危亡せんとす。故に桑穀の異見わる。桑は猶お喪なり、穀は猶お生なり。殺生の失を乗りて下に在るは、草妖に近きなり。一に曰く、野木の朝に生じて暴かに長ずるは、小人の將に暴かに大臣の位に在り、国家を危亡せんとし、朝の將に虚たんとするの応なり」とある。師古は「商書咸乂之序也。其書亡……」と注する。また「雉登鼎」の説話は『漢書』五行志に「書序に又た曰く、高宗成湯を祭るに蜚雉、鼎耳に登りて雊く。祖己曰く、惟れ先の仮王、厥の事を正さんと。劉向以為く、雉雊鳴する者は雄なり。赤色を以て主となす。易に於けるや、離を雉となす。雉は南方、赤祥に近きなり。劉歆以為く、羽蟲の孽なりと。易に鼎卦あり。鼎は宗廟の器なり。器の宗廟に奉ずるを主とする者は長子なり。野鳥外より来たり、入りて宗廟の器の主と為るは、是れ継嗣將に易らんとすなり。一に曰く、鼎の三足は、三公の象にして、耳を以て行く。野鳥の

鼎耳に居るは、小人將に公位に居り、宗廟の祀を敗せんとす。野木朝に生じ、野鳥廟に入るは、敗亡の異なり。武丁恐駭し、忠賢に謀り、徳を修めて事を正し、内に傳説を挙げ、授くるに国政を以てし……」とある。師古は「内拳傳説」に「武丁夢得賢相、乃以所夢之像使求之、得於傳巖、立以為相、作説命三篇」と注する。

『漢書』藝文志、雜占は、「然れども惑う者諸れを躬に稽らず、詆の見るるを忌む。是を以て詩は『彼の故老を召び、之れに占夢を訊う』を刺る。其の本を捨てて末を憂い、凶咎に勝うる能わざるを傷めばなり」と結ぶ。『詩』は「小雅」正月からの引用である。『漢書』藝文志は雜占の中でも「夢占」を重視する。この「夢占」は有史以来伝承されてきた。殷周、春秋、戦国時代と様々に「夢」は語り継がれてきた。この夢に示される妖の現象はなぜ起こるのか。これを細部に亘り論証したのが、「訂鬼篇」である。

## 二 妖祥はなぜ興るか——訂鬼篇の考察

訂鬼篇は「鬼」とはいかなる現象かを考察する專篇である。「鬼」とはなにか。これを追求した專篇は、『論衡』訂鬼篇以外にはない。先にも触れたが、その冒頭に「凡そ天地の間に鬼あるは、人死して精神之れを為すに非ざるなり。皆人の思念存想の致す所なり。之れを致すは何に由らん。疾病に由る。人病めば則ち憂懼し、憂懼すれば則ち鬼出づ」と説く。鬼（靈）を見るのは人の身体的、精神的な病的状況の中にある時とする。王充は「鬼」の現象を七例を挙げて論じている。一、「人之見鬼、目光臥乱也」と。「目光臥乱」とは昼間は「気倦み精尽き」、夜間には「臥せんと欲し、臥して目光反し、反して精神、人物の象を見る」とする。また「人、病むも亦た気倦み精尽き、目は臥せずと雖も、光すでに臥より乱るるなり。故に亦た人物の象を見る……」と説く。二、「鬼者、人所得病之氣也」と。

「氣和せざれば人に中り、人に中りて鬼と為り、其の氣は人形を象りて見わる。故に病篤き者は氣盛んなり。氣盛んなれば則ち人を象りて至る。至れば則ち病む者は其の象を見る……」と説く。三、「鬼者、老物精也」と。「夫れ物の老なる者は、其の精は人と為る。亦た未だ老いざるあれば、性よく變化し、人の形を象る……」と説く。葛洪『抱朴子』登涉篇は「万物之老者、其精能仮託人形、以眩惑人目、而常試人」という。四、「鬼者、本生於人。時不成人、變化而去」と。「天地の性、本より此の化あり、道術の家の能く論弁する所に非ず。人と相触犯する者は病む。病人の命、當に死すべくんば、死者は人を離れず……」と説く。五、「鬼者、甲乙之神也」と。「甲乙とは、天の別氣なり。其の形は人を象る。人病みて且に死せんとするに、甲乙の神至る。仮令に甲乙の日に病まば、則ち死するに庚辛の神を見る。何となれば則ち甲乙の鬼、庚辛、甲乙に報ずるが、故に病人且に死せんとするに、殺氣の至るは、庚辛の神なり……」と説く。「甲乙の神」は詁術篇に「日の神」と記される。天干にはそれぞれ神がおり、交互に吉凶生殺を司ると信じられていた。王充はこの説を「実と為す所以に非ず」とするが、「天道難知、鬼神闇昧、故具載列、令世察之也」という。六、「鬼者、物也。与人無異」と。「天地の間、有鬼の物、常に四辺の外に在り、時に中国に往來し、人と雜廁す。凶惡の類なり。故に人病みて且に死せんとする者は、乃ち之れを見る……」と説く。黄暉『論衡校釈』は「以上の六説は、仲任の旨に非ず」とする。七例目に論じるのが、妖祥と鬼神の關係である。訂鬼篇はその総括として鬼の現象を妖祥現象の範疇に入れ説明する。

人且に吉凶あらんとするに、妖祥先に見わる。人の且に死せんとすれば、百怪を見る。鬼は百怪の中に在り。故に妖怪の動くや、人の形を象り、或いは人の声を象りて応を為す。故に其の妖の動くは、人形を離れず。天地の間、妖怪一に非ず。言に妖あり、声に妖あり、文に妖あり。或いは妖氣人の形を象り、或いは人氣を含み妖を為す。人の形を象るは、諸々の見る所の鬼、是れなり。人氣を含みて妖と為るは巫の類、是れなり。是を以て



巫の辞を実にするれば、因り抛る所なく、其の吉凶は自ずと口従り出づること、童の謡うが若し。童の謡、口自ずと言ひ、巫の辞、意自ずと出づ。口自ずと言ひ、意自ずと出づれば、則ち其の人と爲るや、声氣自ずと立つと、音声自ずと発するとは、同一実なり。

吉凶の運命が訪れようとする時、先ず妖祥が現れる。死を迎える時、百怪が現れる。「鬼」はこの百怪の中にある。「鬼」と妖怪は密接に関わるのである。さてこの妖怪は時には「人の形」、「声」を象る。人形を象るものであるからには、生きている人間の動作等々と類似するものとなる。この世に現れる妖怪は一つだけではない。「妖」は言、声、文に示され、また、「妖氣象人之形」、「人含氣為妖」ともなる。妖氣が人の形を取るものは「鬼」、人の妖氣を含む者は「巫」の類という。「巫」には巫女、巫覡がいる。彼らは神々の世界と交流できる神秘的能力の持ち主として畏敬され、民間信仰のリーダーであつた。また人々の運命を占断する人でもあつた。王充はこの「巫の言」を因り、抛なく自ずと口を突いて出るのであり、それは「童の謡」が誰に教えられたものでもないのに自ずと口を突いて出るのと同じであるという。また、妖氣が人の形をとつて現れても、「声氣」「音声」は「自ずと立ち」「自ずと発する」のである。ここにいう「自」は「自然」の意である。次いで王充は運命（吉凶禍福）と妖祥の関係へと論を展開する。

天地の間、禍福の至るは、皆兆象あり。漸ありて卒然たらず、象あるも猥りには来らず。天地の道、人將に亡びんとするに、凶も亦た出で、国將に亡びんとするに、妖も亦た見わる。猶お人且に吉ならんとすれば、吉祥至り、国將に昌ならんとすれば、昌瑞到るがごとし。故に瑞應妖祥は、其の実一なり。而して世独り鬼は妖祥の中（一四）に在らずと謂ひ、鬼は猶お神のごとくして能く人を害うと謂うは、妖祥の道に通ぜず。物氣の変を睹ざるな

吉凶禍福の運命が発現するとき、「兆象」が示される。「兆」は前兆、「象」は象る意である。この現れは「漸」であり「卒然」（暴かに）ではない。「象」も同じく自然であり猥（勝手、気まま）に現れはしない。「人将亡」とか「国将亡」の時に「凶」「妖」の兆象が現れ、「人且吉」、「国且昌」の時には「吉祥」、「昌瑞」が到る。これはすべて「天地の道」である。「天地の道」とは「自然」の意である。「瑞昌妖祥、其实一也」という。「鬼」と「妖祥」は異なり、「鬼」は「猶神」といい、「能く人を害う」という。王充はこれを「妖祥之道」に通ぜず、「物氣之變」を睹ざる者であるという。「妖祥の道」とは「天地の道」「自然」であり、「物氣の變」は天地の道、自己運動、無目的の運動のなかで「氣」が自然に変化する。そこにはなんの作為も意図もなく、自然に運動し変化する。この運動変化の核は「氣」にある。「国」が滅亡せんとするとき、「妖」が現れる。だが、「妖」が国を滅ぼすのではない。「人」が死亡せんとするとき、「鬼」が見える。だが、「鬼」が人を滅ぼすのではない。国を滅亡させるのは「兵」（戦争）であり、「人」の死は「病」による。この例として斉の襄公の死にいたる故事を挙げる。貝丘に狩猟した襄公は大夫を見らる。従者が公子彭生が現れたという、公は「彭生め、よくぞ現れたな」と、弓を引き射ると家人は立ち上がり啼いた。公は懼れ、車から墜ち、足を傷つけ草履を喪い、賊に殺された（『春秋左氏伝』莊公八年伝）と。襄公を殺したのは賊である。先に「大夫」が路に現れたのは「襄公且死之妖」である。従者が「彭生」と謂ったのは、「彭生の状に似ていた」からである。世の人はみな襄公を殺したのは彖ではないと知りながら、「独謂鬼能殺人」というのは「惑い」であると、王充は云う。この「物氣之變」により生ずる「妖祥之氣」を王充は「太陽の氣」とであると説く。

天地の氣、妖を為す者は、太陽の氣なり。妖と毒とは同じ。氣中りて人を傷つける者、之れを毒と謂い、氣の變化する者、之れを妖と謂う。世に謂う、童謡は熒惑之れをせしむ。彼の言は見る所あるなり。熒惑は火星、火に毒熒あり、故に當に熒惑、宿を守らば、国に禍敗あるべしと。<sup>(一五)</sup>

「世謂童謡、熒惑使之、彼言有所見也」の読み方に二説あるが、黄暉説に従う。<sup>(二)</sup>黄暉はいう、「此の文謂えらく、熒惑星は童をして謡わしむと。謂うならく、この説に見る所ありと為す者は、仲任の意なり。熒惑は火星、火と氣を同じくす。火は陽なり、童子は陽たり、故に此の説を以て見る所ありと為す」と。紀妖篇に「星墜つるの時に当たり、熒惑妖を為す。故に石傍の家人その石に刻書……」といい、始皇帝の死を予告する。「童の為す所に非ず、氣之れを導くなり」というが、これと同意であるとする。また『史記』天官書の『史記正義』に引く『天官占』に「熒惑は法を執るの星なり。その精、風伯となり、童兒の歌謡嬉戯に感ず」とあるという。また『漢書』天文志には「熒惑曰、南方夏火、礼也、視也。礼虧視失、逆夏令、傷火氣、罰見熒惑。……居之三月、国有殃、……熒惑為乱、為賊、為疾、為喪、為飢、為兵、所居之宿国受殃」とある。「故に熒惑、宿を守らば、国に禍敗あるべし」とは、この『漢書』天文志とも関わるだろう。「妖氣」は太陽の氣により生ずる。「妖」と「毒」は同じであるが、この「氣」の中で人を傷つけるものを「毒」、「氣」の変化するものを「妖」という。この分析は妖氣の加害作用を解釈する重要な意味を持つ。また、「童謡」と熒惑の関わりから「火氣」を説く。妖祥の働きは「火氣」に含まれる「毒熒」にあるとする。王充はこの「火氣」を「火氣恍惚、故妖象存亡。龍、陽物也。故時變化。鬼、陽氣也。時藏時見。陽氣赤、故世人尽見鬼、其色純朱。蜚凶陽也、陽火也。故蜚凶之類為火光。……鴻範五行二曰火、五事二曰言。故童謡詩歌為妖言。言出文成、故世有文書之怪……」（訂鬼篇）という。「火氣は恍惚」、故に「妖祥は存亡」する。「恍惚」の語は『老子』書にある。その十四章に「是れを無狀の狀、無物の象と謂い、是れを恍惚と謂う」、二十一章に「孔徳の容、惟れ道是れ従う。道の物たる、惟れ恍、惟れ惚。惚たり恍たり、その中に象あり。恍たり惚たり、その中に物あり……」と。「恍惚」は老子の天道自然無為を示す語である。先に妖祥現象は「天地の道」「物氣の変」であるとした。この現象が「恍惚」である。「火氣」を恍惚というのは、陽炎のようなものとすれば、妖祥の「存亡」は現れた

り、消えたりする現象となる。王充は陰陽論を引き説明する。「龍」は「陽物」、「鬼」は「陽氣」である。陽物のゆえに変化し、陽氣のゆえに時に蔵れ時に見われる。「陽氣」は赤色である。世人が見る「鬼」は全て「純朱」である。「陽」は「火」、「火光」となる。王充は『鴻範』五行の二、火と五時の二、言とを対応し、これを基にして「火」と「言」を同氣であるとする。五行順次と五時順次を対応し、その性質を同氣とする。この考えは旧説の一つを改めたものとされる（黄暉注）。後漢の初めに王充のような解釈もあつたのだろう。訂鬼篇は童子は「陽」に属する、故に妖言は小童より出る。「巫」は「陽党」「陽氣」を含む、「陽地」の民に「巫」多しという。「巫」は「鬼」と関わり、「鬼巫」となる。「鬼巫」は「童謡」に対比される。「巫」の優れた者は吉凶を弁別できる。王充は「巫」は「陽」を含み能く見われ妖を為す」という。また「妖」と「毒」の現れ方について次のようにいう。「妖或いは其の毒を施すも、其の体を見わざ。或いは其の形を見わざも、其の毒を施さず。或いは其の言を成さず。或いは其の言を明らかにするも、其の音を知らず」と。この例として古来伝承されてきた妖祥説話を分類して見せる。

申生の説話は、晋の恵公が太子申生を改葬したことに始まる。太子の御者、狐突が下国（晋が滅ぼした地）で太子に遇う。車に狐突を呼び寄せ、夷吾の改葬は無礼であるとし、その罪を天帝に告げ、晋を秦にあたえ、秦が自分を祭祀するようになるという。狐突はこれを非とし考え直すように説得、七日後、巫者の家で会う事を約束する。七日後、巫者の家で太子と会うが、天帝は有罪者（恵公）に罰する事を許し、韓の地で敗れることを予告する。四年後、恵公は韓の地に戦い、その言の如く、秦の穆公に獲られる（『死偽篇』引『春秋左氏伝』僖公十年伝、十五年伝より）。この説話の妖を「其の体を見し其の言を成す者である」という。杜伯の説話は、『墨子』明鬼篇に記すものである。「其の体を見し、其の毒を施す者」である。王充は「伝曰く」として「周の宣王、其の臣杜伯を殺すも辜あらず。宣

王将に圃に田せんとす。杜伯道左に起ち、彤弓を執りて宣王を射る。宣王輶に伏して死す……」（「死偽篇」）という。「詩妖」「童謡」「石言」等々は「その言を明らかにする者」である。また「濮水琴声」「紂郊鬼哭」の例は「その声を出だす者」である。「詩妖」は『漢書』五行志、「石言」は『漢書』五行志、『春秋左氏伝』昭公八年伝に記される。「妖祥」はいかに出現するか。「妖之見出也、或凶而豫見。或凶至而因出。因出、則妖與毒俱行。豫見、妖出不能毒」と説く。妖祥の出現を「豫見」「因出」というのは、災異説の現れ方に近い。従来の災異説と同様にも見える。王充はこれを「太陽の氣」によるものと説く。「故に凡そ世間の所謂妖祥、所謂鬼神とは、皆太陽の氣之れを為すなり。太陽の氣は、天の氣なり。天能く人の体を生ず。故に能く人の容を象る。夫れ人の生ずる所以の者は陰陽の氣なり。陰氣主として骨肉となり、陽氣主として精神となる。人の生ずるや、陰陽の氣具わる。故に骨肉堅く、精氣盛んなり。精氣知となり、骨肉強となる。故に精神言談し、形体固守す。骨肉と精神は、合錯わり相持す。故に能く常に見れて滅亡せざるなり」と。「夫れ人の生ずる所以の者」以下「常に見れ滅亡せざるなり」までは、肉体と精神を具有する人間の存在を説く。天の陰陽二氣のうち陽氣のみ盛んにして陰氣なきものの、これが「太陽の氣」である。この太陽の氣は「徒らに象を為す」が「形を為す」ことはできない。この骨肉無く、精氣のみ存する妖象は、「一見恍惚として、輒ち復た滅亡する」のである。妖祥が何故に忽焉として消滅するのか。王充の説明は理論的であるといえよう。

「紀妖篇」は妖祥説話を取り上げ、これを「非実不虛」の論法を用い、「自然」の「物氣の変」に由ると論証した。「訂鬼篇」ではこの妖祥現象の作用を「陽氣」（太陽の氣）に求め、「火氣」との関わりを説く。また妖祥現象の非実性を精神現象を司る陽氣に生ずるものとし、また妖言を火氣との関連から捉える。これらは「妖」の内部構造を理論的に解明せんとすることに他ならない。この理論化のために、一層の検証が必要となる。これが「言毒篇」であ

る。

### 三 妖祥の原理——言毒篇の考察

この篇は論死・死偽・紀妖・訂鬼等々の篇と異なり、「或問曰」に始まる。訂鬼篇の末尾を承けて、「毒」と「太陽の熱氣」の考察を始めるものである。訂鬼篇と密接に関わり展開したものと見えよう。「人は天の気を承けて生ずる」というのが王充の前提である。この万物の中には本もと人間に加害するものがある。「含血の蟲・蝮・蛇・蜂・蠶あり、咸く毒螫を懷き、犯して人身に中るあれば……」、「草木の中、巴豆・野葛あり、之れを食えば湊慙し、頗る多く人を殺す……」（言毒篇）と。万物は皆天の元気を稟けているとすれば、「元氣の中に毒螫ありや」と問う。この問いに答えるのが言毒篇である。

曰く、夫れ毒は、太陽の熱氣なり。人に中れば人毒せられ、人食して湊慙するは、其の任に堪えざればなり。任に堪えざれば、則ち之れを毒と謂う。太陽は火氣、常に毒螫を為す。氣熱すればなり。太陽の地は、人民促急なり。促急の人、口舌毒をなす。故に楚越の人、促急捷疾、人と談言し、口唾人を射るに、則ち人脈脹、腫して創となる。南郡極熱の地、其の人樹に祝らば樹枯れ、鳥に唾すれば鳥墜つ。巫は威な能く祝誕を以て人の疾を已し、人の禍を愈す者は、江南に生まれ烈氣を含むなり（言毒篇）

「人食湊慙者」の「湊慙」とは中毒症状を示す。「其不堪任」とは異常な状態となり、生命を維持できなくなるの意。生命体として調和を保持できない。「毒」は精神的肉体的調和を破壊するものである。王充はこの「毒」を太陽の熱氣、火氣とする。この「毒螫」は「熱」を要素とする。「太陽之地」は酷暑の地、南方である。この地方には

「促急の人多し」という。気忙しく、気性の激しさをいうのであろうか。万物の生成は陰陽の気の交合による。だが地方の気象により様々な気性を持ち生まれる。「促急」の人は「口舌為毒」という。太陽の地（酷暑）に生まれた人は火気、熱気を内に含み生長する。「洪範」の五行と五事の二は火と言であるから、「口舌」に「毒」ありとなる。例えば「楚越の人」は「促急捷疾」であり、「口唾」が人に射（あ）たると、腫れて瘡となるという。また「南郡極熱の地」の人は樹木に祝（いの）れば、樹木は枯れ、鳥に唾すれば鳥も墜ちるという。諸巫には祝誕により人の疾いを癒し、禍を癒す者がいる。「祝誕」とは唾に祈りを込める呪術を指すのであろう。江南に生まれた諸巫は火気、熱気の中の烈気を内にして生長するからだという。

「毒」がなぜ「陽気」「火気」なのか。人が傷つくと、火に灼かれるような痛みとなる。蝮に噛まれると、肉を割き焦沸する。全身に毒が回るのを防ぐためである。一つの「火気」の証である。病の治療法として「類を以て之れを治む」がある。「風を治めるに風を用い、熱を治めるに熱を用い、辺（微なる者の疾、陽気の為すところ）を治めるに、蜜、丹（陽物）を用うるは……流毒の加うる所を知る……」（言毒篇）と。天地の間には毒氣の流れがある。「毒氣流行」と王充はいう。この病状は「人当其衝、面腫疾」である。巫医は「謂之火流所刺也」という。熱気、熱風に曝され顔面が赤く爛れることが「面腫疾」の症状である。また「火気」と「毒」についていう。「陽氣困而激……、火困而氣熱、氣熱而毒盛（黃暉注により文字を改む）……、盛夏暴行、暑喝而死、熱極為毒也。人疾行汗出、対鑪汗出、嚮日亦汗出、疾温病者亦汗出。四者異事而皆汗出。困同熱等、火日之変也」と。今言う「熱射病」「熱中症」の類である。これら（四者）は共に「汗出づ。困しむこと同じく熱等しく、火日の変」である。「火日」とは火気と太陽の気である。

「太陽の気」を含み生長する者には、みな毒螫がある。この「毒螫」の濃厚なものに、虫では「蝮、蛇、蜂、蠚」、

草では「巴豆、治葛」、魚では「鮭（河豚）、鰯、鰪」とその毒性を指摘する。人間では「小人」であるという。「鮭」は河豚であろう。「鮭肝」を食べば死ぬ。鰯鰪には毒蟹がある。いずれも毒魚であろう。この魚の名は不明である。「小人」にも毒蟹があると王充はいう。

故に小人の口、禍いを天下に為す。小人は皆毒気を懐く。陽地の小人は、毒尤も酷烈、故に南越の人、祝誓すれば輒ち效あり。諺に曰く、衆口金を爍かすと。口は火なり。五行二に曰く火、五事二曰く言と。言と火は直る、故に云う、金を爍かすと。口舌の爍かすと道うも、木を抜きて火を焰やすと言わず。必ず金を爍かすと云うは、金は火に制せられ、火口同類なればなり。

「祝誓」の「誓」は宋本、元本は「禁」に作るとし、「禁」を祝すと読む。だが、「祝」「誓」ともに神に祈り誓うの意である。「祝誓」を連語に読むことにする。「小人」の口舌が毒気をもつ証として、王充は「衆口爍金」の諺を示す。この諺は『国語』周語、『鬼谷子』權篇、『史記』鄒陽伝、『楚辞』九章惜誦にもあると黄暉は指摘する。また賈逵や『風俗通』（『太平御覧』八百十一、引）にも示されている。王充はこの諺から「口舌」と「火氣」の関係を立証する。『尚書』洪範、五行と五事の「二」にいう「火」と「言」の対応は、訂鬼篇に既に記している。「金制於火」とは五行相克説であり、この対応から「火」「口」は同類であるとする。これから小人の口舌が毒気を有する結論が導き出されるのである。この小人の禍はいかに示されるのか。王充は「小人妖を為すは、口舌による。口舌の徴は、人の天に感ずるに由る」とし、これを『尚書』洪範、庶徴の咎徴に関連させる。「咎徴」（悪行の徴）、「僭なれば、恒陽若う」と。『漢書』五行志は「言の従われざる、厥の咎は僭、厥の罰は恒陽。言う、上号令するも民心順わず、虚譁潰乱すれば、則ち海内を治むること能わず、失は過差に在り。故に厥の咎は僭なり。僭は差なり刑罰妄りに加えられ、群陰附かざれば、則ち陽氣勝る。故に其の罰、常陽なり」という。「咎徴」の語から王充は「僭なる者は奢麗」



とする。これはある限度を超えてしまうことを意味する。また「恒陽」により妖毒の気が盛んとなり、これが「詩妖」となり、「奢麗」と関連して後に「美好」の語を派生する。王充は「詩妖」を「恒陽」の結果であるとするが、ここに至る過程を「僭なる者は奢麗なり。故に蝮蛇に文（文様）多し。文は陽より起る。故に若いて文を致す。陽若うも則ち言従われず、故に時に詩妖あり」という。「陽若うも則ち言従われず。故に時に詩妖あり」の一文は前に引く『漢書』五行志に因る。「言之不従、是謂不艾、厥咎僭、厥罰恒陽、厥極憂。時則有詩妖」と。この王充の「詩妖」發生の、僭―恒陽―詩妖はともに陽氣（火氣）を基にする。小人の禍もこの陽氣に生ずるのである。次いで王充は「妖氣美好を生ず。故に美好の人に邪氣多し」という。これを史実を挙げて証明する。『春秋左氏伝』襄公二十一年伝に記す叔虎の母の故事である。

初め叔向の母、叔虎の母の美なるを妬みて使めず。其の子皆其の母を諫む。其の母曰く、深山大澤、実に龍蛇を生ず。彼のひとは美なり。余は其の龍蛇を生みて以て女に禍いせんことを懼る。女は敝族なり。国に大寵多し。

不仁の人、之れを聞せば、亦た難からずや。余何ぞ愛まんやと。往きて寢を視せしめり。叔虎を生む。美にして勇力あり。樂懷子<sup>(一)</sup>之れを嬖<sup>(二)</sup>せ。

『論衡』言毒篇は「范宣子の懷子を逐うに及び、叔虎を殺し、禍叔向に及び」と記し、自説を展開する。「夫れ深山大澤は、龍蛇の生ずる所なり。之れを叔虎の母に比するは、美色の人、毒螫を懷けばなり。生子叔虎は美にして勇力あり。勇力の生ずる所は、美色より生ず。禍難の發する所は、勇力に由る」と。この「美色」「勇力」の由来を五行の「火」と「木」の関わりから説明する。「火に光耀あり、木に容貌あり。龍蛇は東方の木、火精を含む、故に美色貌麗なり。胆は肝に附く、故に勇力を生ず。火氣は猛、故に勇多く、木は剛強、故に多力なり」と。「火有光耀」の「光耀」は、「陽氣は赤、……蜚凶は陽なり、陽は火なり。故に蜚凶の類を火光と為す」（訂鬼篇）という文章

の「火光」と同意である。「木有容貌、龍蛇東方木、含火精、故美色貌麗」の「東方木」は五行思想にいう「木」、この方位は「東」である。「木有容貌」は『漢書』五行志に「威儀容貌亦可觀者也」ということにも関連するが、「洪範」五事の「一曰貌、二曰言……」と五行相生の木、火、土……との対応から引き出される（「洪範」の五事、「貌」は、「貌は澤、水なり。……人事發見、先後の叙なり。人始めて生じ、則ち形色具わる」と解される）。「……木、含火精」は五行相生説の「木は火を生じ……」から推定される性質である。「龍蛇」の文様と光耀に対応するのが「美色貌麗」の人である。当時、流行した陰陽五行災異説の原理を援用したものといえるだろう。「胆附於肝、故生勇力」は「肝胆」表裏の關係をいう。五臓の中、肝臓は五行の「木」に当たる。肝氣は激怒し易い情緒、心情の本になる精氣である。また胆氣は「胆氣益壯、無不一当百」（『後漢書』光武帝紀上）とか「勇胆猛戾」（『荀子』修身篇）の用例がある。ともに「勇力」、激情の本とされる。五行の「木」は火氣を含む。これは「勇胆猛戾」の激情となつて迸る。王充は世の「四毒」として「妖怪を生ずる者は、常に好色に由る。禍難を為す者は、常に勇力を發す。毒害を為す者は、皆好色に在り」といい、「故に美味は腹（腸）を腐らし、好色は心を惑わせ、勇夫は禍を招き、弁口は殃を致す。四者は世の毒なり」（言毒篇）と指摘する。この四毒の中、害毒の最たるものとして「弁口の毒」を挙げ（二一）る。

弁口の毒、害を為すこと尤も酷なり。何を以て之れを明らかにする。孔子 陽虎に見ゆるに、却行し、白汗 交々流がる。陽虎の弁、口舌あり、口舌の毒、人に中れば病ましむるなり。人 諸毒に中れば、一身之れに死するも、口舌に中れば、一国潰乱す。詩に曰く、讒言極り罔く、交々四国を乱すと。四国すら猶お乱る、況や一人をや。故に君子は虎を畏れざるも、独り讒夫の口を畏る。讒夫の口、毒を為すこと大なりと。

毒に中つても人独りが死ぬに過ぎない。だが、口舌に中れば一国が潰乱する。讒口の徒の害毒は一国を滅亡させ

る。「詩曰」は『詩』小雅、青蠅の一節である。毛詩は「青蠅は大夫の幽王を刺る也」という。「當當青蠅、止于樊。豈弟君子、無信讒言。當當青蠅、止于棘。讒人罔極、交乱四国。當當青蠅、止于榛。讒人無極、構我二人」と。朱子は「詩人、王の讒言を聴くを好むを以ての故に、王を戒むるに聴くことなかれを以てすなり」という。一般的に讒言を批判するだけではなく、周の幽王が讒言を信じ、君子を退けたことを刺る詩であるとされる。陸賈『新語』、『史記』滑稽伝、『漢書』戾太子伝はこの詩句を「讒言」として引く。王充は「讒人極り罔し」とする。「世の毒」として指摘する中に「好色」がある。「妖氣は美好を生む。美好の人は、邪惡多し」、「美色の人は毒螫を懷く」という。「好女は心を説ばすも、好女は畜い難し」、「好色は心を惑わす」という。「好色」を否定するのは歴史的な事実に基づく。例えば殷の紂王の飲酒荒淫などがある。また『漢書』五行志は「多淫」を乱氣の源とする。「越地婦人多し、男女川を同じくし淫女、主となる。乱氣の生ずる所」と。妖怪現象を「常由好色」とするのは、ただ単に南方に地域を限定するものではない。我々は『論衡』言毒篇の行間、背後を読み解かねばならぬだろう。

### 結語 王充の妖祥論の意味するもの

王充の妖祥論について「紀妖」「訂鬼」「言毒」を考察してきた。妖祥説話の解明、内部構造、検証等々、王充は論理的、体系化を試みたといえよう。妖怪、妖祥説話は神秘的の世界に構築されたものであり、神話的世界でもあろう。この世界を肯定や否定するにしても王充の「実」「虚」の判断を以てすれば、容易である。妖祥説話は「虚」と断定されるはずである。王充はこれを「自然」「非実不虚」の論理を用いて証明しようとする。体系化を試みたのである。この論理的な体系化により神話的神秘的世界に生まれた妖祥説話は合理的な存在意義を有することとなる。陰陽

五行思想とか『尚書』洪範、五行、五事の順次の対応から解明し、王充は妖祥肯定の論を展開する。例え読者がこれを肯定できぬにしても、一世紀に生きた王充が彼自身の論理を用いてこれを肯定した事実は否定できない。一世紀の古代中国の社会は、神秘的の世界の中にあつた。前にも繰り返し記してきたが天人感应災異説、図讖思想等々は共に神意の啓示を示すものであつた。中でも後漢時代は図讖、讖緯思想の展開期であつた。災異思想は天を絶対的至上神とする信仰の上に成立する。図讖も神々（鬼神）に対する地方民間の呪術信仰を土台とする。災異妖祥現象は全て神々の啓示であつた。神意として示される災異、妖怪現象は地上の世界を支配する君主（皇帝）に対する譴責である。これに対し君主は行為を改め善政、徳行、祭祀を行うことにより災難を解除しうる者とされた。君主は至上神の神秘的な世界と交感できる能力を有する者として君臨したのである。前章の習俗批判の考察は地方民間に確固たる地位を有する鬼神信仰、太歳、木星等々と星座占い、諸禁忌、建築の方位、一定の方角への移動を禁じたもの等々が対象であつた。後漢王朝は宗教的礼教主義的秩序世界の構築を推進しようとした。文化主義である。中央は「文」、地方は「野」であつた。中央から地方へと礼教主義の浸透は、さまざまな過程をとる。「移風易俗」もその一つであるが、この礼教政策の浸透に民間の禁忌習俗を利用しとした。

王充は妖祥論の展開で妖の現象を「太陽の氣」「火氣」にあるとする。「妖」を一貫して「火氣」との関わりで解くのは王充以外にはない。また「妖」を「太陽の氣」とすることから南方、江南、南越の地は妖氣を強くもつ巫、巫覡が多いとする。彼らは民間に大きな影響を与える巫医、巫侠、占い師、呪術師として存在した。『楚辞』天問の世界に示されるように呪術的神秘の思想は南方に根強く存在した。特に江南は王充の終焉の地である。禁忌習俗、妖祥現象等々、王充の生活とも関わっていたものと思われる。妖毒を有する小人、口舌の徒は王充を苦しめ続けた。帰郷後、王充は郷里で官吏となる。この官吏の生活が中傷と讒言、嫉妬と誹謗の中にあつたことは『論衡』累害篇の「三

累三害」に記されている。王充は単に官吏生活の経験を纏めただけではない。王充は個の問題を普遍化、一般化するのである。累害、言毒、答佞の三篇は、著述の時期は異なるであろうが、その意に共通するものがある。『論衡』答佞篇は讒人と佞人の違いを説き、「讒と佞とは、俱に小人なり。道を同じくするも、材を異にし、俱に嫉妬を以て性と為す。……讒は口を以て人を害し、佞は事を以て人を危うくす」（答佞篇）という。累害篇は同郷における嫉妬、怨恨により毀傷される三累、朝廷（役所）での役職をめぐる毀謗、濁吏の清吏に対する怨恨、誹謗等による三害と、毀謗され廃退を余儀なくされることを説く。言毒篇の末尾の文章は国家に対する讒口の徒の害毒を説く。答佞篇は「讒」と「佞」を分別し、佞人による国家崩壊を指摘する。言毒篇は讒言による国家の潰乱を説くが、答佞篇は讒人の上に佞人を置き、国政に佞人を登用すれば、潰乱し、崩壊することを指摘する。累害篇での個人的問題は、篇を異にし、その視野を拡大し、国政の潰乱、佞人登用による国家の崩壊を指摘するに至るのである。

言毒篇は讒言する「小人」と妖怪を生み出す「好色」、「好女」を指摘する。この一節は『論語』陽貨篇の「唯女子与小人為難養也。近之則不孫、遠之則怨」を典故と見ることもできよう。「好女難畜」といい、また「弁口の毒」の解説に孔子が陽虎に会い、後ずさりし「白汗交流」したことを引くのも証といえよう。「好色」、「好女」を「世の毒」とするのは一般的常識的ではある。だが、ここで特に取り上げるのは何故なのだろう。この著述の時代背景を後漢章帝朝に対するものとすれば、王充の妖祥論のもつ政治的意味は極めて具体的なものとなる。言毒篇の末尾に引く『詩』小雅の青蝇、この比喩的解釈も政治的色彩を濃厚に示すものとなる。章帝の竇皇后への寵愛は兄、竇憲の専横を招き、幼帝和帝の即位により竇氏一族は、王朝の実権を掌中にする。章帝寛和の新政は外戚の専横を招いた。光武帝・明帝の外戚抑制策は弛緩する。これは『後漢書』皇后紀第十上の前文に詳しい。「明帝は聿に先旨に遵い、宮教、頗る修まり、嬪后を登建するに、必ず令徳を先にし、内には閹より出ずるの言なく、権は私溺の授なく、其の敝

を矯せりと謂うべし。向使（も）し因りて外戚の禁を設け、甲令に編著し、后妃の制を改正し、厥の方来に貽せしかば、豈に休からざらんや。己れを御すること度ありと雖も、而れども防閑、未だ篤からず。故に孝章より以下、漸く色授を用い、恩は好合に隆んにして、遂に溜蠹を忘れたり」と伝える。「溜蠹」は「黒い木を食う虫」の意であるが、傾城敗亡を比喻する。

章帝寛和の新政は外戚馬氏一族の顕彰となるが、竇氏一族と抗争を生み、馬氏の衰退の後、竇氏の専横を生むこととなる。馬皇后、竇皇后ともに美貌の人、好女であり、馬氏一族、竇氏一族共に「美色貌麗」の人々であつたに違いない。例えば馬皇后の父、馬援は「人と為り須髪明るく、眉目は画くが如し」（『後漢書』馬援列伝）と称される。未婚娘はやがて馬皇后となるが、「身長は七尺二寸（約166cm）、方口にして、髪美し」（『後漢書』皇后紀）と伝える。また竇皇后は「進止序あり、風容甚だ盛んなり。肅宗先に後の才色あるを聞き、数しば諸姫傳に訊ぬ。見るに及び、雅にして以て美なりと為し、馬太后も亦た焉れを異とす」と記す。漢法には「洛陽郷中に於ける良家の童女、年十三以上、二十已下、姿色端麗にして、法相に合う者を閱視せしめ、載せて後宮に還り、可否を択視し、乃ち登御す。明らかに聘納を慎むは、詳かに淑哲を求むる所以なり」（『後漢書』皇后紀）とある。肅宗章帝は竇氏の女の「才色」に並々ならぬ興味を示した。会するに至りその容貌、立ち居振る舞いの虜となる。馬太后すら「異」としたという。「孝章より以下、漸く色授を用い……」という。美貌の女、竇皇后を溺愛するのである。外戚の栄華はやがて「溜蠹」となり後漢王朝は蝕まれていく。

中央では外戚の専横に諫言する人々もいた。第五倫、鄭弘、袁安等々がこれを代表する。大尉鄭弘は外戚竇憲の讒言を受け、獄中に病死する。時を前後し第五倫も三后の位から引退する。また知友、謝夷吾の左遷と死、その遺言は王朝の滅亡を予測していた等々、王充と深い関わりをもつ人々の言動は著述に影響を与えたはずである。「善を善と

し非を非とし」、然否を詮訂する著者王充が、この中央の政局に発言するのは当然のことであろう。『論衡』紀妖、訂鬼、言毒の各篇には章帝と竇皇后その一族に対する批判がある。章帝寛弘寛和の新政は建初の治に色彩を放つものであった。この儒教的寛和の政治は王朝に禍根を残すこととなった。礼教的親親の治は外戚の横暴を生み出したのである。「妖」の本は「火氣」にある。「太陽の氣」は毒螫をはらむ等々の言辭は、漢火徳説の批判に連なる。眉目秀麗の人々も火氣、毒螫を裡にもつ。妖艷な竇皇后を始めとする竇氏一族はこれに類する。『論衡』のこの三篇の意図が明らかになれば、これらの篇の成立時期も推定される。思うにこの時期は大尉鄭弘が獄中に病死し、司空第五倫が骸骨を乞う時期に草稿し、王充が死を迎える数年前、和帝の永元年代、竇憲一派の失脚前後に成立した可能性が高いと思われる。『論衡』答佞篇については章を改め考察するが、次に黄暉のいう「人鬼に関する」薄葬論を考察することにする。

# 《注》

(一) 靈公起曰、有新聲。願請、奏以示公。公曰、善。乃召師曠、令坐師曠之旁援琴鼓之。未終。曠撫而止之曰、此亡國之聲、不可遂也。……師曠曰、此師延所作淫聲、與紂為靡靡之樂也。武王誅紂、懸之白旄。師延東走、至濮水而自投。故聞此聲者、必於濮水之上。先聞此聲者、其國削、不可遂也。平公曰、寡人〔所〕好者音也。子其使遂之。……師曠曰、此所謂清商。公曰、清商固最悲乎。師曠曰、不如清徵。公曰、清徵可得聞乎。師曠曰、不可。古之得聽清徵者、皆有德義之君也。今吾君德薄不足以聽之〔『論衡』紀妖篇〕。

(二) 師曠曰、不可。昔者黃帝合鬼神於西大山之上、駕象輿、六〔交〕〔玄〕龍、畢方並轄、蚩尤居前、風伯進掃、雨師灑道、

虎狼在前、鬼神在後、蟲蛇伏地、白雲覆上、大合鬼神、乃作為清角（『論衡』紀妖篇）。

（三）曰、是非衛靈公國、且削、則晉平公且病、（若）（或）國且旱亡妖也。師曠曰、先聞此聲者國削。二國先聞之矣（『論衡』紀妖篇）。

（四）（以）何知新聲非師延所鼓也。曰、師延自投濮水。形體腐於水中、精氣消於泥塗。安能復鼓琴。屈原自沈於江。屈原善著文、師延善鼓琴。如師延能鼓琴、則屈原能復書矣。楊子雲曰屈原、屈原何不報。屈原生時、文無不作。不能報子雲者、死為泥塗、手既朽、無用書也。屈原手朽無用書、則師延指敗、無用鼓琴矣。孔子當泗水而葬、泗水却流。世謂、孔子神而能却泗水。孔子好教授、猶師延之好鼓琴也。師延能鼓琴於濮水之中、孔子何為不能教授於泗水之側乎（『論衡』紀妖篇）。

（五）趙簡子病、五日不知人。大夫皆懼。於是召進扁鵲。扁鵲入視病、出。董安于問扁鵲。扁鵲曰、血脈治也。而勿怪。昔秦穆公嘗如此矣。七日悟。悟之日、告公孫支與子輿曰、我之帝所甚樂。吾所以久者、適有學也。帝告我、晉國且大亂。五世不安。其後將霸、未老而死。霸者之子、且令而國男女無別。公孫支書而藏之于篋（『論衡』紀妖篇）。

（六）我之帝所、甚樂。與百神游于鈞天。（靡）（廣）樂九奏萬舞。不類三代之樂。其聲動人心。有一熊欲（授）（援）我。帝命我射之。中熊、熊死。有羆來。我又射之、中羆、羆死。帝甚喜、賜我二笥。皆有副。吾見兒在帝側。帝屬我一翟犬曰、及而子之長也、以賜之。帝告我、晉國且衰、（十）（七）世而亡。嬴姓將大、敗周人於范魁之西、而亦不能有也。今余、將思虞舜之勲、適余將以其胄女孟姚配而七世之孫（『論衡』紀妖篇）。「十」は『史記』によつて「七」に改める。「適」は「故」字に読む。趙世家、武靈王十六年の文の索隱注に「故に上文に云う」として、「余思虞舜之勲、故命其胄女……」を引く。

（七）或曰、人亦有直夢。（夢）見甲、明日則見甲矣。夢見君、明日則見君矣。曰、然。人有直夢。直夢皆象也。其象直耳。何以明之。直夢者、夢見甲、夢見君、明日見甲與君、此直也。如問甲與君、甲與君則不見也。甲與君不見、所夢見甲與君者、象類之也。乃甲與君象類之、則知簡子所見帝者、象類帝也。且人之夢也、占者謂之魂行。夢見帝、是魂之上天也（『論衡』紀妖篇）。

（八）趙襄子既立、知伯益驕、請地韓・魏、韓・魏予之。請地於趙、趙不予。知伯益怒、遂率韓・魏、攻趙襄子。襄子懼、乃



韓、保晉陽。原過從、後至於託（王澤）〔平驛〕、見三人、自帶以上可見、自帶以下不可見。予原過竹二節、莫通。曰、為我以是遺趙無恤。既至、以告襄子。襄子齊三日、親自〔割〕〔割〕竹、有赤書曰、趙無恤、余霍大山、〔山〕陽侯天〔子〕〔使〕。三月丙戌、余將使汝滅知氏。汝亦祀我百邑、余將賜汝林胡之地。襄子再拜受神之〔命〕〔令〕、是何謂也〔《論衡》紀妖篇〕。

〔九〕〔民或〕刻其石曰、始皇死而地分。始皇聞之、令御史逐問、莫服。盡取石旁家人誅之、因燔其石。〔妖〕〔秋〕使者從關東夜過華陰平〔舒〕。或有人持璧遮使者、曰、為我遺鑄池君。因言曰、今年祖龍死。使者問之。因忽不見、置其璧去。使者奉璧、具以言聞。始皇帝默然良久曰、山鬼不過知一歲事。乃言曰、祖龍者人之先也。使御府視璧、乃二十八年行渡江所沈璧也。明三十七年、夢與海神戰、如人狀〔《論衡》紀妖篇〕。〔史記〕秦始皇本紀により字句を改めたところがある。

〔一〇〕漢高皇帝、以秦始皇崩之歲、為泗上亭長、送徒至驪山。徒多道亡、因縱所將徒、遂行不還。被酒、夜徑澤中、令一人居前。前者還報曰、前有大蛇當道。願還。高祖醉曰、壯士行、何畏。乃前拔劍、擊斬蛇、蛇遂分兩、徑開。行數里、醉困臥。高祖後人、來至蛇所、有一老嫗夜哭之。人曰、嫗何為哭。嫗曰、人殺吾子。人曰、嫗子為何見殺。嫗曰、吾子白帝子、化為蛇、當徑、今者、赤帝子斬之。故哭。人以嫗為妖言、因欲答之。嫗因忽不見。何謂也〔《論衡》紀妖篇〕。

〔一一〕有一老父、衣褐至良所。直墮其履〔泗〕〔圯〕下、顧謂張良、孺子下取履。良愕然欲殿之、以其老為彊忍下取履、因跪進履。父以足受履、笑去。良大驚。父去里所、復還曰、孺子可教矣。後五日平明、與我期此。良怪之、因跪曰、諾。……五日、良夜未半往。有頃、父來、喜曰、當如是矣。出一篇書曰、讀是則為帝者師。後十三年、子見我濟北。穀〔成〕〔城〕山下黃石、即我也。遂去、無他言、弗復見。旦日、視其書、乃太公兵法也。良因異之、習讀之〔《論衡》紀妖篇〕。

〔一二〕曰、魯惠公夫人、仲子、生而有文在其掌。曰、為魯夫人。晉唐叔虞、文在其手。曰、虞。魯成季友、文在其手。曰、友。三文之書、性自然。老父之書、氣自成也。性自然、氣自成、與夫童謡口自言、無以異也。當童之謡也、不知所受、口自言之。口自言、文自成、或為之也。推此以省太公釣得巨魚、剗魚得書、云呂尚封齊、及武王得白魚、喉下文曰、以予發、蓋不虛矣。因此復原河圖洛書言、興衰存亡、帝王際會、審有其文矣。皆妖祥之氣、吉凶之端也〔《論衡》紀妖篇〕。

(三) 人且吉凶、妖祥先見。人之且死、見百怪。鬼在百怪之中、故妖怪之動、象人之形、或象人之聲為應。故其妖動、不離人形。天地之間、妖怪非一。言有妖、聲有妖、文有妖。或妖氣象人之形、或人含氣為妖。象人之形、諸所見鬼、是也。人含氣為妖巫之類、是也。是以實巫之辭、無所因據、其吉凶自從口出、若童之誦矣。童誦、口自言、巫辭、意自出。口自言、意自出、則其為人、與聲氣自立、音聲自發、同一實也(『論衡』訂鬼篇)。

(四) 天地之間、禍福之至、皆有兆象。有漸不卒然、有象不猥來。天地之道、人將亡、凶亦出、國將亡、妖亦見。猶人且吉、吉祥至、國且昌、昌瑞到矣。故夫瑞應妖祥、其實一也。而世獨謂鬼者不在妖祥之中、謂鬼猶神而能害人不、通妖祥之道、不睹物氣之變也(『論衡』訂鬼篇)。

(五) 天地之氣、為妖者、太陽之氣。妖與毒同。氣中傷人者、謂之毒、氣變化者、謂之妖。世謂、童謡熒惑使之。彼言有所見也。熒惑火星、火有毒熒、故當熒惑、守宿、國有禍敗(『論衡』訂鬼篇)。

(六) 黃暉『論衡校釈』(商務印書館、一九三八年)卷二十一、九四一頁を参照。

(七) 曰、夫毒、太陽之熱氣也。中人人毒、人食湊懣者、其不堪任也。不堪任、則謂之毒矣。太陽火氣、常為毒螫。氣熱也。太陽之地、人民促急。促急之人、口舌為毒。故楚越之人、促急捷疾、與人談言、口唾射人、則人脈脹、腫而為創。南郡極熱之地、其人祝樹樹枯、唾鳥鳥墜。巫咸能以祝(延)(涎)人之疾、愈人之禍者、生於江南含烈氣也(『論衡』言毒篇)。

(八) 故小人之口、為禍天下。小人皆懷毒氣。陽地小人、毒尤酷烈、故南越之人、祝誓輒效。諺曰、衆口燦金。口者火也。五行二曰火、五事二曰言。言與火直、故云、燦金。道口舌之燦、不言拔木焰火。必云燦金、金制於火、火口同類也(『論衡』言毒篇)。

(九) 白川靜『字統』(平凡社、一九八四年)、『字訓』(平凡社、一九八七年)による。

(一〇) 初叔向之母、妬叔虎之母美而不使。其子皆諫其母。其母曰、深山大澤、實生龍蛇。彼美。余懼其生龍蛇以禍女。女敵族也。國多大寵。不仁人間之、不亦難乎。余何愛焉。使往視寢。生叔虎。美而有勇力。樂懷子嬖之(『春秋左氏伝』襄公二十一年、伝)。

(三) 辯口之毒、爲害尤酷。何以明之。孔子見陽虎、却行、白汗交流。陽虎辯、有口舌。口舌之毒、中人病也。人中諸毒、一身死之、中於口舌、一國潰亂。詩曰、讒言罔極、交亂四國。四國猶亂、況一人乎。故君子不畏虎、獨畏讒夫之口。讒夫之口、爲毒大矣(『論衡』言毒篇)。

## 第十章 王充の薄葬論について

### 前言

王充の薄葬論は人間の死後の靈魂（鬼）の存在を否定し、厚葬を批判し薄葬を主張したものである。この靈魂に知覚作用や意志ありとする説を徹底的に否定し、これを基にして薄葬を展開するのである。今日の王充思想の思想史的位づけを試みる者の多くは、これを高く評価する。王充の天神感応批判とともに無神論として評価するのである。これらの評価は唯物史観によるもので、侯外廬ら『中国思想史』第二卷、関鋒『王充哲学思想研究』鄭文『王充哲学初探』、『論衡析話』等の著書はこれである。王充の薄葬論については、第一章でも触れたが、改めてここで論ずることとする。その前提として、この主張と深く関わる儒家と墨家の喪葬の論議より考察を試みる。

#### 一 儒・墨の喪葬論小考

王充以前、中国思想史に示される喪葬についての見方は、儒家的観点と墨家的観点とに集約できる。王充の薄葬論はこの両者を止揚するかたちで論述されている。儒家の喪葬に関する主張の細部を知るためには『三礼』の分析を必

要とするであろう。ここでは尤も素朴な、所謂、基本的観点を『論語』の中から取り出し考察することにする。

季路、鬼神に事えんことを問う。子曰く、未だ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えんと。曰く、敢えて死を問うと。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんと。

この対話に記すように、原始的儒家に関する限り、死後の世界を語ることは、斥けるべきこと、少なくとも消極的であった。「鬼」に関することよりも人の「生」、生活に重点があり、「怪・力・乱・神」という超自然的、神秘的な事柄には、「敬して遠ざく」という立場を維持していた。しかし、この反面、原始儒家は先祖を祀ることを大事な宗教儀礼として伝えていたことも確かである。「礼」の秩序意識の中で、祭祀は重要な位置を占めていた。しかも、この先祖を祭る宗教儀礼は、孔子学派の主張する「孝」の倫理意識と密接に結びつき展開していたものであった。

孟懿子、孝を問う。子曰く、違ふこと無かれと。樊遲、御たり。子之れに告げて曰く、孟孫、孝を我に問いに、我は対えて、違ふこと無かれと、曰えりと。樊遲曰く、何の謂いぞやと。子曰く、生けるには之れに事うるに礼を以てし、死すれば之れを葬るに礼を以てし、之れを祭るに礼を以てするなりと。

死には「葬るに礼を以てす」ることと、「祭るに礼を以てす」ことが、生きている時に「事うるに礼を以てす」ことと連なり、共に孝倫理の具体的実践とされている。これから見て、生者に対する奉養から死者に対する葬祭まで、一筋に連なっているものといえよう。

もともと、孔子の葬祭に対する態度は、死後の世界を重視するものではない。あくまでも、現実の人間生活を重視し、人間生活における倫理的自覚を重視することにあつた。しかし、孔子は決して無神論者ではない。死後の世界との関わりを拒否したのではない。ただその世界に対しては、「敬して遠ざくる」べきであるとし、その世界に関わる宗教儀礼に対しては「礼を以てす」べきであるとする。要するに原始儒家の葬祭に関する主張は、一貫して人倫の秩

序意識に支えられ、なされていたといえよう。

しかも、生活の営みは宗法制の上に形成される。この葬祭に関する孔子の主張は、礼を礼のみで形式化するのではない。生きてある者の意識に刻むことこそ、礼の本義であるとする。このことは孔子と林放との対話の中に証明される。

林放、礼の本を問う。子曰く、大なるかな問いや。礼は其の奢らんよりは寧ろ儉せよ。喪は其の易まらんよりは寧ろ戚めよと。<sup>四</sup>

孔子は喪葬の礼はその整備よりも節儉を良しとし、それを営む人間の真情の吐露を重視すべきであるとする。いうまでもないがこれは喪礼の節儉を目的としているのではない。人間の真情を吐露することにより、喪礼そのものを維持するにあつたのである。そこには死者を葬り、祖先を祭るという営みが、人倫秩序にとり重要な意義をもつものとして把握されていたのではあるまいか。

このように、孔子ないし原始儒家は、死者を葬祭する儀礼を人倫の秩序意識で支えることにより、より合理的なものにしようとしたのである。しかし、すでに葬祭の営みそれ自体が、死後の世界に属する死者や祖先と関わり結び合うばかりではない。儒家が合理性の樹立を志向する反面には、死者の靈魂の不滅を信じ「鬼神」の福を享けようとする意識があつた。またその営みとしての宗教儀礼が、社会の風潮として持ち続けられ、寧ろ盛んであつたことを、認めねばならない。孔子の愛する弟子、季路（子路）が「敢えて死を問ひ」「鬼神に事えんことを問う」こと自体、すでにこれを示している。

また、葬礼で重視すべきは人間の真情の吐露であり、人間の倫理意識は儀礼の形式的整備と正比例するものではない。とはいえ、もともと礼規範は外形に依存するものである限り、礼の形式化は、ほとんど必然的な勢いといつてよ

い。また、人間の真情の発露が、儀礼の外形に示される限り、儀礼形式の整備を求めることも、ほとんど必然であろう。孔子の愛弟子、顔淵が死んだ時、父顔路が我が子の喪葬を鄭重にしようとして、孔子の車を頂きたいと願った話（『論語』先進）に、見られる通りである。ましてや、孝を礼の本とし、孝の倫理を強調することから、やがて、所謂「厚葬久喪」の風習を助長し、財を傾け喪葬することとなる。その為に民衆の生活は貧窮し、社会秩序の混乱がもたらされてくる。

孔子の後に続いて出た墨子は、一方で「節葬」を主張し、他方で「明鬼」を主張する。この一見矛盾した議論は、一に、当時の社会における不安・貧困・混乱を、救済せんが為であった。すなわち、墨子が「節葬」を主張するのは、「厚葬」の弊害である経済的貧窮がもたらす社会秩序の乱れを正そうとする為であり、「明鬼」を主張するのは、人倫秩序・社会秩序の混乱の原因を、「鬼神」の有無を疑い、その力を明らかにしないことにあるとし、「明鬼」によりこの秩序を回復しようとした為であった。従って墨子の「節葬」「明鬼」の論理は、政治的且つ倫理的な要請の下に組み立てられている。

まず、「節葬」の主張を見ることにしよう。

今、昔の三代の聖王すでに没し、天下 義を失うに至るに逮んで、後世の君子、或いは厚葬久喪を以て仁なり、義なり、孝子の務めなりと為し、或いは厚葬久喪を以て、以て仁義に非ず、孝子の事めに非ずと為す。曰く、二子の者、言は則ち相反す。（しかるに）皆に曰く、吾れは上は堯舜禹湯文武の道を祖述する者なりと。而るに言は即ち相非とし、行は即ち相反す。此においてか後世の君子は、二子の言に疑惑するなり。

墨子は、まず当時、同じく仁義を説く者の間に、喪葬に関する二つの相反する主張があつたことを指摘する。ここに生じた疑惑を解決しようとし、直ちに目を現実の政治・経済の実態注視へと転じ、そこから「節葬」を主張するの

である。

今唯だ厚葬久喪を（主張）する者を以て政を為さば、国家は必ず貧しく、人民は必ず寡なく、刑政は必ず乱れん。若し若の言に法り、若の道を行い、上たる者をして此れを行わしめば、則ち治を聴くこと能わじ。下たる者をして此れを行わしめば、則ち事に従うこと能わざらん。上治を聴かざれば、刑政は必ず乱れ、下事に従わざれば、衣食の財は必ず足らざらん。

所謂「厚葬久喪」がもたらす所の、国家経済の貧困は、結果として、治安の乱れ、すなわち社会秩序の混乱を招来する。ついには国を滅ぼすまでに至ると、墨子は説く。この間の論理はまことに明確であるといえよう。墨子はこのように経済的貧困が、社会生活を乱し、国家を滅亡へと導くものといい、「節葬」を主張する。と同時に現実の社会を救済し、人倫秩序を回復する為には、なによりもまず「鬼神」の存在とその力を肯定すべきであるとして、積極的にその証明を試みるのである。

子墨子言いて曰く、昔の三代の聖王既に没するに逮んで、天下は義を失い、諸侯は力正（力による政治）す。是れを以て夫の君臣上下たる者の惠忠ならず、父子弟兄の慈孝弟長貞良ならず、正長の治を聴くに強めず、賤人の事に従うに強めざるを存す。民の淫暴寇乱盜賊を為し、兵刃・毒藥・水火を以てし、無罪人を道路率徑（車道、歩道）に退え、人の牛馬衣裘を奪いて、以て自ら利すること、並び行はるは、此れより始まる。是を以て天下乱る。此れ其の故は何を以て然るや。則ち皆鬼神の有ると無きとの別に疑惑し、鬼神の能く賢を賞して暴を罪するを明らかにせざるを以てなり。今若し天下の人をして、偕に鬼神の能く賢を賞して暴を罰するを信ぜしめれば、則ち夫の天下は豈に乱れんや。

「鬼神」の否定Ⅱ 死者の靈魂の存在と能力に対する否定は、人倫の秩序を破壊し、無秩序の社会を招来する最た



る因であると主張する。墨子はこの主張を証明する実例として、杜伯、秦の穆公、燕の簡公と莊子儀、宋の文君鮑と臣の祐觀辜などの故事をあげる。この故事はすべて靈魂の存在を肯定し、知覺作用や意志を有するとする説話である。墨子はさらにまた、三代聖王の時代における靈魂の存在を示す「古書」を列挙する。

要するに、墨子における「鬼神」と「薄葬」の主張は、論理的には矛盾するものである。しかし、この矛盾を統一していたものは、現実社会の混迷する秩序を回復して、新たな秩序を志向する、秩序意識であつたといえるのであるまいか。

王充の「鬼神」否定論や薄葬論は、前述した儒・墨の論をふまえ、これらを止揚した上に展開されたものである。次に、王充の「鬼神」否定論Ⅱ死者の靈魂の存在とその力を否定する主張を考察することにしよう。

## 一 王充の鬼神否定について

死は変化の中に身を投じている人間の、最も厳然たる事実である。王充はこの死という変化の現象を論じ、死の世界に知覺や意志の働きを認めぬ、所謂、靈魂否定の論理を展開した。この論理は死に対応する生の現象を考察することから、出てきたものであつた。人間の「生」に「命」の存在を認め、無限の可能性への飛躍を断ち切つた王充にあつて見れば、「生命」を有する万物は、その変化の最終帰結として、必ず死を迎えねばならぬものであつた。『論衡』道虚篇の次の文章は、これを見事に解き明かしている。

血脈有るの類は、死せざること有る無く、生きては死せざること無し。其の生あるを以ての故に其の死あるを知るなり。天地は生あらず故に死あらず、陰陽は生あらず故に死あらず。死は生の效、生は死の驗なり。……人の

生は其れ猶お氷のごとし。水凝りて氷と為り、氣積みて人と為る。氷は一冬を極めて積け、人は百歳を竟えて死す。人死せざらしむべく、氷積けざらしむべけんや。

ここに王充の、死の現象に対する考え方の基底とでも言うべき観点が明確に記されている。「死は生の效、生は死の驗」という「效」「驗」の語は、実証の論理の是非を判別する用語である。墨家における「鬼神」肯定の論理は、その效驗を「故事」と「古書」にとめ、成立する。これに対し王充は、实在現象そのものを分析することにより「鬼神」否定の論理を導き出す。王充は死の現象を生る現象の相反するものと把握し、生の現象を分析することによって、死の現象を説明せんと試みるのである。「氣積みて人と為る」の語が示す如く、王充は人の生成を「氣」の集合によるものと考えた。

天地 氣を合して、子偶たま自ずから生ず。猶お夫婦 氣を合して、子則ち自ずから生ずるがごとし。

当時の思想界においては、天地は意志を持つて万物を創造するものである、とするのが主流であった。しかし、王充は天地の有意性を否定し、天地が自然の運行のなかで「合氣」することにより、自然に万物を生ずるものとし、この中に生じたのが人間であるとする。万物も人間も、「氣」の集合によって生をうけ、自然に生ずるものであったのである。訂鬼篇に、

夫れ人の生ずる所以の者は陰陽の氣なり。陰氣は主として骨肉となり、陽氣は主として精神となる。人の生ずるや、陰陽の氣具わる。故に骨肉堅く、精氣盛んなり。

とあり、論死篇に、

人の生ずる所以の者は精氣なり。死して精氣滅し、能く精氣を為す者は血脈なり。人死すれば血脈竭き、竭くればすなわち精氣滅し、滅すればすなわち形体朽ち、朽ちればすなわち灰土となる。何を以て鬼と為らん。

とある。

人間の骨肉は「陰氣」によって形成され、精神は「陽氣」によって形成される。「生命」はこの「陰陽の氣」により維持されると、王充は考えたのである。また、人間が生命を保つのは、血液の循環によるのであるが、王充は、この血液の循環ということで、生の現象を把握しようとした。王充はこの血液の主要素を「精氣」に求め、「人の生ずる所以の者は精氣なり」とする。「精氣」とは、人間が生成する時の「氣」に含有する成分であり、人間の活動源として用いられるものである。人間の生をこのように考える王充は、死の現象を、生の要因を喪失したものとして考えるのである。

王充が「鬼神」否定を主張するに用いた論理の一つに、人間も万物中の一物であるとする同類の論理がある。「人は物なり。物もまた物なり。物は死して鬼と為らず。人の死するや何の故に独り能く鬼と為らんや」(論死篇)と。人間も万物もすべて「生」の現象においては同類である。なぜなら、天地の「氣合」によって自ら生成されたものであるから。従って、また、死という現象においても同類である。人間も万物も共に「物」という大概念に包摂されるものであるかぎり、「物」が死して「鬼」とならぬならば、独り人間のみが死して「鬼」となることはできぬではないかというのである。

この同類の論理は、さらにまた、比類の論理を伴って靈魂否定へと展開する。人間における肉体と精神との関係を「囊粟」と「粟米」(袋とその中の粟、米)との関係に比するなど、その一例である。

人の精神の、形体の内に蔵せらるるは、猶お粟米の囊粟の中に在るがごとし。死して形体朽ち精氣散ずるは、猶お囊粟穿敗し、粟米棄出するがごとし。粟米棄出すれば、囊粟は復た形有ること無し。精氣散亡すれば、何ぞ能く復た体有りて、人之れを見るを得んや。

このような比類の論理は、その他、水と氷の関係、燭と火光の関係など、王充の好んで多く用いるものである。要するに、人間の生は「氣」の集積であり、死は「氣」の離散である限り、死後の精氣、精神の存在、つまり死後における靈魂の存在など、到底あり得ぬこととされるのである。

さてまた、王充の「鬼神」否定は、もともと「世謂人死為鬼、有知、能害人」（論死篇、冒頭の語）という世間一般の信仰に向けられたものである。従つて、この、死後の靈魂の有意性、有能力性を否定するために、人間の精神活動がいかなる要因によりなされるかを、明らかにしなければならぬ。王充は、次のように人間の精神活動を、「五常の氣」が「五臓」に付託されているが故であるとした。だからまた、人が死ねば五臓は朽ち、付託すべき要因が失われ、知覚作用などの精神活動は消滅する、というのである。

人の聰明知恵ある所以は、五常の氣を含むを以てなり。五常の氣の人に在る所以は、五臓の形中に在るを以てなり。五臓傷まざれば、則ち人に知恵あり、五臓病むこと有れば、則ち人荒忽たり。荒忽は則ち愚癡なり。人死すれば、五臓腐朽し、腐朽すれば則ち五常託する所なし。用つて智を藏する所のものに已に敗れ、用つて智を為す所に已に去らん。形は氣を須ちて成り、氣は形を須ちて知あり。天下に独り燃ゆるの火無し、世間安んぞ体無くして独り知るの精有るを得んや。<sup>(一)</sup>

前述した如く、王充によれば、人間は「氣」の集合によつて生成される。その精神をつかさどるものは陽氣、骨体をつかさどるものは陰氣である。この陰陽二氣によつて、形体と精神が形成されるのであった。それが今、「形は氣を須ちて成り、氣は形を須ちて知あり」といい、「形」と「氣」と「知」の三者が、常に有機的に密接に結合されているものであることを、明示するに至つた。従つて、「形」の消滅を意味する人間の死は、同時にまた、「知」と「氣」の消滅をも意味するはずである。しかし、王充にとって、「氣」は万物（人をも含む）を生成する、最も根本

的要素であり、天地がこの「氣」を合して万物を生成するのである限り、「氣」は天地に先立ち存在すべきである。

王充が死に伴う「氣」の行方について、消滅といわずに人間が生成される前の「元氣」に復帰するというのは、このためである。

夫れ人死して鬼と為ること能わず、則ち亦た知る所無し。何を以てこれを驗するや。未だ生ぜざるの時、知る所無きを以てなり。人未だ生ぜざるときは元氣の中に在り。既に死すれば元氣に復帰す。元氣は荒忽なり。人氣其の中に在り。人未だ生ぜざるとき知る所無く、其の死するや知無きの本に帰す。何ぞ能く知あらんや。<sup>(四)</sup>

死によって形体が消滅し、形体の所托を失った「氣」は、人間の未生以前の「元氣」に復帰するという。この「元氣」の状態は「荒忽」（うすぼんやりしたさま）であり、「愚癡」（愚痴、無知）である。従って「元氣」に復帰した「人氣」は知覚作用、その他の精神活動をする能力をもたない。これが、「人は死んで鬼とならず、知覚する能力をもたない」とする王充の論証である。

王充の「鬼神」否定論における、所謂、効験の論証は、このほかなお多く、それは極めて意欲的である。また、死者の靈魂が人間に意識される場合があるのは、人間が精神的、肉体的に病的状況に置かれた時の幻影であるともいう。この論証は前章の「王充の妖祥論について」に記している。これらの篇章も十分に注目すべきである。次に、この「鬼神」否定論を根拠にして王充が到達しようとした眼目、薄葬論の考察へと進むことにする。

### 三 王充の薄葬論

喪葬に関する主張は、前述の如く、儒・墨二家の主要な論争点の一つであった。王充の薄葬論は、この二家の主張

を止揚する形で展開したものであった。

(一) 賢聖の業は、皆、薄葬省用を以て務めと為す。然り而うして世々厚葬を尚び、奢泰の失有るは、儒者の論明らかならず、墨家之れを議するも非なるが故なり。墨家の議は鬼を右び、以為えらく、人死すれば輒ち鬼となりて知あり、能く形ありて人を害す、と。故に杜伯の類を引き以て効驗と為す。儒家従わず、以為えらく死人は知無し、鬼と為ること能わず。然り而うして祭りに賻（おくりもの）して物を備うるは、死に負きて以て生を觀るにあらざるを示すなり。

(二) 墨家の議は、自ら其の術に違い、其の葬を薄くして而かも又た鬼を右ぶなり。

右に挙げた二例は『論衡』薄葬篇の冒頭の部分と終わりの部分である。この中で王充は明白に「儒家の論」・「墨家の議」の二者を否定する。その後、二家の論を取り上げ考察する中で、王充は己れの論理を展開する。ここで注意すべきことは、王充が儒家の喪葬論を批判しながらも、その「死人は知無く、鬼となること能わず」とする立場を儒家のものとして肯定していること、及び墨家の主張に矛盾があつても、「節葬」ないし「薄葬」という主張において、結局は王充の論旨と一致するという点である。従つて王充の薄葬論は、儒家的論理の發展の上に、鬼神批判を展開し、墨家的論理の發展の上に、薄葬を主張したと考えられる。この両者を合することにより、二家の論理を止揚した形で、新たな王充の論理が展開されるのである。

そもそも、死後の世界に対する儒家の態度は、孔子の言葉、「未だ生を知らず、いづくんぞ死を知らん」（『論語』先進）に示されるように、死後の世界の不可知な事象の究明より、現実の生の世界の追求に意義を見ようとする、所謂、合理的精神に裏付けられていた。しかし、人倫の秩序を維持せんがための、孝倫理の強調は、礼の重視と相まつて、厚葬の風潮を助長する必然性を有していた。特に王充が生活していた後漢の時代は、儒家一尊の時代（儒家が諸

思想の核であつた」とされる。為政集団は孝を人倫の基底とする、礼教政治をもつて統治した時代であつた。この状況下で孝道の發揮が、厚葬の風を増大させるのは、当然のことであろう。王充が衝かなければならない問題の一つがここにあつたのである。

また、節葬を主張して儒家と対立した墨家にあつても、一方では、社会的經濟危機を救済せんがために節葬を唱えながら、他方、「鬼神」につかえ福を享受せんとする、素朴な民衆意識に根ざし、「鬼神」の存在とその威神力を肯定し、「鬼神」尊信すべしとする論を立て、敦厚純朴な社会風気を樹立しようとした。ここにまた、厚葬の風潮が助長されていった。すなわち、厚葬は「鬼神」につかえて福を享受しようとする意識と、常に即応して展開されていたものである。従つて、墨家の主張におけるこの論理的矛盾は、当然、王充により批判されなければならない問題点であつた。

まず、王充は、墨子が「明鬼」の検証として提出した杜伯等の故事を再検討することにより、墨子の論が、効験の事象を「虚象」に求めているため、大きな誤りを犯していることを指摘する。しかし、王充自身が「無鬼」を検証するに当たり用いる効験については、ここで提起されず、それは、すでに前節でその二、三を示した通り、「論死篇」・「訂鬼篇」で多く提示されているものである。そうして王充が「薄葬篇」で墨家の「右鬼」論を批判否定するに当たり、最も鋭く衝いた点は、議論判断の根拠における理性的認識の欠如ということである。彼は、感性的認識（「耳目を用いる」）に拠るのみで理性的認識（「心意を以てす」）に拠らぬならば、いかほど豊富な効験をもつ議論であつても、それは「実を失つたもの」であるとする。

夫れ論は精を留め意を澄まさずして、苟くも外效を以て事の是非を立て、外に聞見を信じ、内に詮訂せざれば、是れ耳目の論を用いるのみにして、心意を以て議せざるものなり。夫れ耳目（のみ）を以て論ずれば、則ち虚象

を以て言を為し、虚象（のみ）效すれば、則ち実事を以て非と為す。是の故に是非する者は、徒に耳目（に拠る）のみならず、必ず心意を開く。墨（家）の議は心を以て物を原ねず、苟くも聞見を信ずるものなれば、則ち效驗章明なりと雖も、猶お実を失せりと為す。実を失するの議は以て教えとし難し。愚民の欲を得たりと雖も、知者の心に合せず。……此れ蓋し墨（家）の術の伝わらざりし所以なり。

もともと、墨子が「右鬼」を論ずるときに根拠としたものは、伝聞した故事や古い文献を帰納したものであった。いいかえれば、墨子の論は、直接経験・間接経験を帰納してうち立てようとしたものである。経験重視は、墨子の立論の特色となっている。王充もまた、しばしば「效」「驗」をいつているように、間接的と直接的とを問わず、経験を認識の基礎に置こうとする。にもかかわらず、王充が墨子の「右鬼」論を批判し、否定するのは、墨子の議論判断の根拠に置く認識が「耳目を以てし」たもののみで、「心意を以てし」たものではないからであるとする。この「耳目」による認識と「心意」による認識とは、そのまま、感性的認識と理性的認識とに置き換えても、差し支えないものと考ええる。つまり、感性的認識を偏重して、理性的認識を用いない議論判断は、真実を失したものであり、墨子の論もまた、この点において「実を失する議」であるとし、批判否定しているのである。

墨子が節葬を主張したのは、厚葬の弊に経済的貧窮の発生と社会秩序の混乱を救済せんがためであった。この主張の意図する方向は、後に述べる如く、王充の薄葬の主張と相通ずる。「薄葬篇」の（一）冒頭で、「賢聖の業は、皆、薄葬省用を以て務めと為す」というのは、「賢聖」に托して、王充自身の主張を明言したものである。ところが、墨子は一方でまた、「右鬼」を主張し、死者の靈魂の存在とその有意性・有能力性を立証しており、「節葬」と「右鬼」とは、論理的に明らかに矛盾するものであった。しかし、薄葬を主張しようとする王充にあつてみれば、墨子の論は更生されるべきものであり、したがって「節葬」と「右鬼」との論理的矛盾を、単に衝くだけの批判とはせず、「右



鬼」の論自体の中にある認識判断の誤りを究明していったのである。ここにも王充の批判主義の徹底性を認めることができる。王充の思想を高く評価すべき所以があると考ええる。

ところで、原始儒家は、前述の如く、死後の世界への考察には消極的であつた。また喪葬の礼で重んずべきものは哀悼の真情であるとし、喪礼の形式がより厚くなろうとすることには警戒的であつた。しかし、孝倫理の実践を強調する儒家思想に導かれた現実の方向は、厚葬の風潮を形成し、実際、漢代とくに後漢の頃には、その弊害も大きかつた。現実の生の世界における人間考察に積極的であろうとしながら、実際には厚葬の風潮を助長する、この儒家思想の矛盾は、何によって生じたのであろうか。王充が衝かねばならぬのは、もちろん、この点にあつた。彼は、それを、儒家の死生観が、理性的方向を示しながらも、不徹底であつたため、であるとすると。それは儒家思想の特徴とその欠陥を、明確に捉えた上での、鋭い批判であつた。

魯人 將に瑀璠を以て斂めんとするや、孔子之れを聞き、逕庭麗級して諫む。夫れ逕庭麗級するは、非礼なり。孔子（これをなせしは）患を救わんが為なり。患の由る所、常に貪る所あるに由る。瑀璠は、宝物なり。魯人用て斂めんとするとき、姦人之れを憚え、欲心生ず。姦人欲生ずれば、罪法を畏れず、罪法を畏れざれば則ち丘墓<sup>あばか</sup> 抽る。孔子微を睹て著を見しが故に、逕庭麗級して以て患を救わんとし直諫せしなり。夫れ死人知無きの義を明らかにせずして、丘墓必ず抽れんとの諫を著にするも、比干の執（情意）を尽くすと雖も、人々必ず聴かざらん。……死人の議は、狐疑して未だ定まらず。（故に）孝子の計は、其の重きものに従うなり。如し死人に知無く、厚葬益無きを明らかにし、論定まり議立ち、較著にして聞すべきれば、則ち瑀璠の礼は行われず、逕庭の諫めは発せられざらん。今、其の説を明らかにせずして其の諫めを彊うは、此れ蓋し孔子の其の教を立つること能わざりし所以なり。

『春秋左氏伝』定公五年伝に、「季平子卒、陽虎將以瑀璠斂」とある。『説文』は、「瑀璠は魯の宝玉」とする。また『呂氏春秋』安死篇は、「魯季孫有喪、孔子往弔之、入門而左、從容也。主人以瑀璠收。孔子逕庭而趨、麗級而上」とある。高誘注に、「瑀璠は君の珮玉なり昭公外に在り、平子、君事を行い、宗廟に入り、瑀璠を珮す」という。また『孔子家語』の王肅注に、「歴級とは、遽（にわか）に階を登り、足を聚めざること」という。「逕庭麗級」とは「庭を突つ切つて走り、階段をトントンと一足ずつ駆けて上がる」ことである。「丘墓抽」の「抽」は「拍」の字であり、掘る、暴くの意である。「睹微見著」とは「かすかな兆しをみて、将来の顕著な弊害を見る」の意である。

孔子がなぜ「逕庭麗級」の非礼を犯してまでも、送葬の華美を諫止しようとしたか。王充はその理由を「患（将来の弊害）を救わんが為」であるとするとする。またその「患」を具体的に「姦人が法を畏れず墓あばきすること」と指摘することも孔子の見解ではない。これは王充が生きた時代の現実に対する王充自身の見解である。それを孔子の見解であるかのように論述しているのである。この論法は後述する如く、王充の薄葬論が、現実の社会を救済し、秩序の回復を意図し提起されたことを明示するものである。言うまでもなく孔子は自ら靈魂の否定はしていない。ただ、鬼神存在の追求には冷淡であり、死後の世界の考察にも消極的であった。このことは王充も挙げているように、後の儒家、漢初の陸賈や前漢末の劉向においても同様であった。それは「陸賈依儒家而説、故其立語、不肯明处。劉子政拳薄葬之奏、務欲省用、不能極論」（薄葬篇）に示される。なぜ、彼らは無鬼論に踏み切れなかったのか。思うに儒家の思想根柢において、つねに、その合理主義の徹底を挫折せるものがあつたからである。宗族の紐帯を基幹とする礼秩序がそれである。そこでは孝倫理が最も基本的なものとして重視されていた。したがって、靈魂を否定することは、孝道重視の方向と衝突することとなる。これが逆に作用して、儒家は鬼神論に徹することを頓挫させ、挫折させ

るのである。それを、また王充は次のように明言する。

夫れ死人に知無しと言へば、則ち臣子は其の君父に倍（背）かん。故に曰く、喪祭の礼廢すれば、則ち臣子の恩泊（薄）れん。臣子恩泊ければ、則ち死に倍き先を亡（忘）れん。死に倍き先を亡るれば、則ち不孝の獄多からん、と。聖人は不孝の源を開くを懼れ、故に死人に知無きの実を明らかにせざるなり。

文中、「故曰」と引くものは、今、『礼記』経解篇、『大戴礼』察篇、及び『韓氏外伝』三に記す文章である。『漢書』礼樂志の顔師古注に、「先とは先人、祖考を謂う」とある。また、王念孫は「喪礼廢すれば、則ち民は死に倍く。祭礼廢すれば、則ち民は先を忘る」という。「泊」は「薄」の意。「倍」は「背」の意である（黄暉『論衡校釈』）。

儒家が、その合理的方向に徹することができず、無鬼論に踏ん切りがつかぬとすれば、ただ厚葬の風を呼び起こすのみとなる。「死人の議、狐疑して未だ定まらず、「故」に孝子の計は、其の重きものに従う」（同上、既述）のである。しかも、厚葬の風をもたらすものは、たんに儒家のみでない。節葬を主張する墨家の論も、一方において、死後における靈魂の存在とその有意性、有能力を肯定して「右鬼」を主張する。このかぎり、そこから当然、厚葬の風がもたらされるものであった。王充は、無鬼論に徹しないかぎり薄葬論は成立しないとす。したがって、無鬼論を徹底できずに孝道を重視する儒家の主張からは、厚葬の風がもたらされるとする。そればかりか、無鬼論と正反対ともいふべき「右鬼論」を主張する、墨家によって、厚葬の風がもたらされるとするのは、自明の理であった。だから彼は、「薄葬論」において、儒・墨二家を合わせ論じ、厚葬の風の因由を、彼らの主張自体がもつ論理の矛盾と挫折とに求めたのである。しかも、その結果、将来するものは何か。これを王充は次のようにいう。

是の以に世俗の輕愚の禍福を信ずる者は鬼を畏れ義を懼れず、死を重んじ生を顧みず。財を竭くして以て神に事

え、家を空しくして終を送る。<sup>(一〇)</sup>

これはたんなる厚葬だけには止まらない。厚葬は即家産の喪失である。この家産を喪失した者により醸成されるのは社会秩序の混乱である。王充が注視したのは、実にこの点にあった。

王充が薄葬論を主張するのは、もちろん、儒・墨二家の喪葬論を考察検討し、その論理矛盾を、徹底的に批判検討することにより、提起されたものであった。しかし、より直接的、より基本的な観点は、厚葬によってもたらされる家産の喪失と、それに伴う社会秩序の混乱の救済にあった、と思われる。王充が、厚葬の弊害を「危亡の道」であると捉えているのをみれば、この基本的観点の切実さが十分に感得できるであろう。

死を論じて悉くさざれば、則ち奢礼絶えず。絶えざれば、則ち物を喪い用を索くし、民貧耗の至りにして、危亡の道なり。<sup>(一一)</sup>

厚葬の弊害を「危亡の道」であるとした王充は、次いで、その例証を史実に求めて論ずる。「蘇秦為燕、使斉国之民高大丘冢、多藏財物。蘇秦身弗(葬)以勸勉之。財尽民貪(貧)、国空兵弱、燕軍卒至、無以自衛、国破城亡、主出民散」(同上)と。この文章は『史記』蘇秦伝にも概略を記すが、「蘇秦身弗……」は『史記』・『戦国策』には見えない。王充が依拠したのは異本であろうと黄暉『論衡校釈』はいう。戦国時代の従横家、蘇秦が燕国のために斉国を疲弊させようと企む。斉王に厚葬を奨め、財を消耗させる。斉国は厚葬のために、財を尽くし、人民は貧窮し、国に蓄えはなく防衛力もなくなる。燕軍がにわか侵攻するが、自衛できずに国は破れ、王は出奔するに至る。王充はこの故事を引き、「今、死人知無きを明らかにせず、民をして自ら竭くし以て親を厚葬するは、蘇秦の奸計と同一敗なり」と、この一節を結ぶ。

王充に在って見れば、厚葬の弊害は、まさしく国家の危亡をもたらすものであった。現実の社会に瀰漫する厚葬の

風習が止むか止まぬかが焦眉の急であつた。それは直ちに国家の安危に関わるものであり、そこに王充の一種の危機意識が貫かれているのである。従つて次には、このような薄葬論がうち出されてきた、政治的、社会的背景を、考察しなければならない。

#### 四 薄葬論の成立の政治的、歴史的背景とそこに示される意図方向

後漢時代の奢侈の風潮は、王符『潜夫論』第十二、浮侈篇に実に鮮やかに論述批判されている。これはこれまで後漢の社会風潮を論ずる史家により、さまざまに取り上げられている。喪礼の奢侈、所謂、厚葬が、その批判対象となり論述されていることは、いうまでもない。また、それは、直接的には、王符の生きた時代、すなわち、後漢の中葉から末期に至るころの社会の実態を反映するものではある。だが、これを後漢全期に通ずる社会風潮とみなしても、差し支えはあるまい。しかし、ここでは、王充の生きた時代（二七—一〇〇年？）、すなわち光武帝、明帝、章帝、和帝のころに、出された詔書の中から、当時の社会における厚葬の実態を探ることにする。

今『後漢書』帝紀に記される詔書のうち、当時の社会における厚葬の弊害を指摘し、それを是正すべき旨を説いているものは、右の四帝の「紀」に、それぞれ一例ずつある。順をかえて、明帝紀、永平十二（六九）年五月丙辰の詔を取り上げよう。

昔、曾・閔、親を奉ずるや、欲を竭くさしめ養を致し、仲尼、子を葬るとき、棺あるも槨なかりき。喪は哀を致すを貴び、礼は寧ろ儉なるに存せり。今、百姓送終の制、競いて奢靡を為し、生者は擔石の儲え無きに、而かも財力を墳土（墳墓）に尽くし、伏蟪には糟糠だも無きに、而かも牲牢を一奠に兼ね。積世の業を糜破して、以て

終朝の費に供し、子孫饑え寒えて、命をここに絶つは、豈に祖考の意ならんや。

「曾・閔」は孔子の弟子で、孝行で知られる曾子と閔損を指す。「仲尼葬子」云々は『論語』に「鯉也死、有棺而無槨」とあるによる。「擔石」とは「一石の儲」のこと。「伏蟪」とは、祭りの期日のこと。「伏」は「金氣伏藏の日なり。四氣代謝し、皆、以て相生ず。立秋に至りて、金を以て火に代わる。金は火を畏れ、故に庚日には必ず伏す」と。「蟪」は「月令」に「孟冬の月、先祖を蟪す」とあり、『説文』は「冬至の後に百神を祭る」とする。「牲牢」は祭りの供物をいい、「二奠」は一度の喪祭の意である。

引用した詔書は、兩漢を通して屢々出された、所謂、人民への賜爵の際のものである。この時は「流民や無戸籍で占を欲する者」に「爵一級」を賜与したり、「鰥、寡、孤、独、篤癯」なる者、「貧無家屬、不能自存者」に粟米を賜与している。これは後漢王朝の支配体制上、必要とする生産農民の確保を意図したものである。だが、それにしても、厚葬の風習が貧しい一般民衆の生活を破綻させるほどであったことは注視すべきである。これは王朝の支配体制を崩壊させることに通ずるものである。換言すれば、社会秩序の混乱をもたらす因由であるとらえられているのである。以上、述べてきたことは合わせ注目すべきことである。

次の章帝紀の詔は、「富者」、「貴者」いわば社会の上層階級に対し、その厚葬奢侈を指摘するものである。前の明帝紀の詔が一般民衆、いわば「貧者」を対象として厚葬の弊害をいうことと相對する。章帝紀、建初二年（後七七）春三月辛丑の詔には、次のようにいう。

而うして今、貴戚・近親、奢は縦いままにすること度なく、嫁娶・送終は、尤も僭侈たり。有司典を廢し、肯えて舉察するなし。春秋の義は、貴を以て賤を理むと。<sup>（三）</sup>……

これは、天候不順（陰陽不調）による飢饉が続いていることに対しての詔である。農業生産の異常な欠乏に際し

て、節儉を強調した中の一部である。富者、貴者の婚礼、喪礼の奢侈化は、同時に、分をこえた僭上、すなわち上下階層秩序―礼秩序もそうした性格をもつ―の崩壊をもたらす。その点でもまた、社会秩序の混乱を生ずとするものである。同様の問題は、次の和帝紀の詔にも見られる。和帝、永元十一（九九）年秋七月辛卯の詔では、前と同じ趣旨を、次のようにいつている。

吏民踰僭し、死を厚くし生を傷つく、是を以て旧令之れを制度に節せり。頃者、貴戚近親、百僚師尹、肯えて率従する莫く、有司も舉せず、怠放日に甚だし。又た商賈の小民、或いは法禁を忘れ……

「頃者……」（このころ……）以下で言わんとしていることは、前の章帝紀の詔と同じ趣旨である。「貴戚、近親、百僚、師尹」は社会の上層階層を指す。この階層の厚葬奢侈を指摘しているのである。ここで注意すべきは、その前文である。これを見れば、以前から薄葬に関する「令」が制定されていたものようである。その前文を訳せば、「役人や人民は身分を越えた行いをし、死者の喪葬に贅を極め、生者の経済を傷（そこ）なっていた。そこで以前、令が出され、節葬するように制度が定められていた」といえるのではなからうか。この「旧令」の存在は、『後漢書』安帝紀、永初元（一〇七）年、秋九月庚午の詔にその証がある。「詔三公明申旧令、禁奢侈、無作浮巧之物、殫財厚葬」（三公に詔して明らかに旧令を申べしめ、奢侈を禁じ、浮巧の物を作りて、財を殫くし葬を厚くすること無からしむ）と記している。この詔に記すことから「旧令」の存在は、十分信ずべきものである。「節葬」または「薄葬」に関する法令制度が定められていたのである。しかもそれが王充の生きた時代であったことは、王充の薄葬論の主張される政治的背景として、極めて注目すべきこととなる。勿論、「旧令」とはいつても、漢令が散逸して不明である今日、当時の薄葬の令の実態を知ることとは不可能である。しかし、和帝紀で「旧令」といつているのであるから、その「令」が制定された時期は、光武帝、明帝、章帝の三帝の間であろう。さらには時期をしぼっていくことも

可能に思われる。ここで想起されるのは、「刑理を善くし、法令分明なり」(『後漢書』明帝紀論)と評される明帝の時である。しかし、そこには裏付ける何ものもない。むしろ、次に掲げる光武帝、建武七(三一)年の詔であるが、この詔は薄葬それ自体を目的として出されている。「天下に布告し、……をして薄葬送終の義を知らしめよ」と記される。このことから見て、王充の生きた時代に存した薄葬令は、恐らく、この光武帝の時に制定公布されたものと推定できるようである。

詔して曰く、世 厚葬を以て徳と為し、薄葬を鄙と為し、「その結果」富者は奢僭し、貧者は財を単くすに至る。

法令も禁ずる能わず、礼儀も止むる能わず。倉卒には乃ち其の咎を知る。其れ天下に布告し、忠臣・孝子・慈兄・悌弟をして薄葬送終の義を知らしめよ、と。<sup>(1)</sup>

文中の語に注して、李賢は「単は尽なり」、「倉卒」は「喪乱を謂うなり」と。また「厚葬」と「咎」については「諸々の厚く葬る者は、皆、発掘さる。故に乃ち其の咎を知る」とし、「咎とは悪なり」という。

かりに、この詔書を、光武帝が薄葬令を公布するに当たって出した詔書ではないとしても、王充の薄葬論と密接に関わっていると思われる。詔書に簡潔に指摘されている厚葬の弊害、その問題点などを照合すると、これまで取り上げたどの詔書よりも、王充の薄葬論の語に重なり合う。この点からだけでも光武帝のこの詔書は、尤も注視に値するものと考ええる。

ともあれ、ここに取り上げた四帝の詔は、王充の生きた時代と対応するだけではない。これらの詔に共通するのは、厚葬の弊害を政治秩序の混乱と破壊、国家社会の危機を造成するものとしていることである。この是正、救済をはかるために節葬、あるいは薄葬を強調しているのである。これは王充が、現実社会の厚葬の弊害を危機意識でとらえ、この救済をはからんがために薄葬を主張していることと、まさしく対応する。また、『論衡』薄葬篇の冒頭に



「賢聖の業は、皆、薄葬省用を以て務めと為す。然り而うして、世は厚葬を尚び、奢泰の失あり」とし、厚葬の弊害を「家業を破尽す」・「財を竭くし家を空しくす」・「姦人、罪法を畏れず、……丘墓あばかる」と指摘する。これらのことは、光武帝・明帝の詔と、よく通ずるものがある。「賢聖」という語は、王充が好んで用いることばである。

理想的あるいは模範的人物を意味する。この中に包括される具体的人物は、この語を用いる各篇により異なる。だが、薄葬篇にいう「賢聖」の具体的イメージは、光武帝・明帝など、王充の青、壮年期にあたる後漢王朝の君主により形成されていたとすら思われる。したがって、このことから王充の薄葬論が意図する方向は、この国家秩序を混乱させ、危殆に陥らせようとするものを是正し、解消させ、後漢王朝創業期の皇帝が樹立した秩序を維持せんとするところにあつたと思われる。これを裏付けるものが『論衡』宣漢、恢国、須頌等々の各篇に記す頌漢思想である。しかし、だからといって王充の意図を、ただちに、後漢王朝の支配体制の現状を、すべて支持し、強化し、宣揚するものであつたと見るべきではない。それは『論衡』に展開するあの広汎な社会批判、それ自体、すでに後漢王朝の支配階層にたいする批判であるともいえる。また、その実際支配体制の末端の官吏を、多く姦吏、暴吏として批判している文章にも（「遭虎篇」、「商虫篇」）明らかである。とするならば、王充が維持しようと願う、国家の秩序が後漢王朝草創期の皇帝により樹立されたそれであるように見られることも、実は、あるべき姿を現実の皇帝に託していつているのも、言い換えれば、理想の秩序の創始者を常に聖王に擬し、その聖王を現実の皇帝に託そうとする、知識人の伝統意識と見るべきではなからうか。ここに王充薄葬論の意図方向が示されていると考えられる。

現実社会における厚葬の弊害を危機意識で捉え、この救済を図らんがために薄葬を主張していることから見通される、王充の意図方向が、右の通りであるとしても、その薄葬論が、より直接的・実質的に意図するものは、ただ単に薄葬の令制（詔書も含めて）に添って、厚葬の弊害を指摘するに止まるものではなかった。弊害を指摘し、薄葬せよ

という皇帝の詔が、次々と出されても、厚葬の社会風潮を改め得ない状態が、現実には瀰漫していたからである。従って、この社会風潮に示される現実に立ち薄葬を主張する王充は、厚葬の風潮がもたらされてくる社会的・思想的根源の批判否定へと、必然的に進まざるを得なくなる。王充はそれを当然の責務として自覚していた。ここに物事の「真偽を正し、実虚を弁じ」ることに責任をもつ、知識人・思想家としての王充の意図方向が示されてくるのである。

そもそも、諸帝の詔に指摘する厚葬の弊害は、「富者は奢侈し、貧者は財を単くす」（光武帝紀）という語がたんに示している。上層と下層の両者をあげ、前者には僭上を、後者には破産を指摘する。両者は共に奢侈で包括される。また共に社会秩序の混乱、後漢王朝の支配体制の危殆をもたらすものと意識されている。明帝の詔は後者を、章帝・和帝の詔は前者をあげていることは、前掲の通りである。ところで、王充が、厚葬の弊害を指摘する場合、直接「貴戚近親」Ⅱ治産階級・上層部を取り上げることが、殆どない。皆、世俗Ⅱ下級官吏を含む、人民大衆の破産、厚葬の結果、一朝にしてもたらされる貧窮化である。地方官吏として為政集団に連なる王充が、中央上層部を直に批判否定することは僭越の誹りを受けることになろう。当然、発言は己れの階層、もしくは一般民衆に制約される。そこには上意下達、移風易俗の意も示されよう。

『論衡』のより直接的な対象は、一般民衆を含む、いわゆる「世俗」であった。世俗は社会の習俗、風潮―それも主として迷信にもとづく―の中にあつた。これらの社会習俗のさまざまな問題については既に考察してきた通りである。『論衡』の意図はこれを批判し、社会秩序の回復を図ることにあつた。この章に取り上げる厚葬の風習は、特に中央政治機構の上層部から、弊害がさまざまに指摘され、詔令により矯正を図るよう要請されていた。だが、それだけでは是正することが不可能なほど、根深い社会風潮となっていたものと思われる。王充の意図したのは、このような社会風潮の根源を衝き、弊害の根柢を批判否定し、あるべき秩序の回復を図ることであつた。

それでは一体、厚葬の弊害をもたらす社会的思想的根源は、何であろうか。王充はそれを「鬼神尊信」（墨子のいう「右鬼」）であるとする。「鬼神尊信」とは、前にも述べた如く、人間の死後にも靈魂（鬼）が存在し、生者と同様に知覚作用をもち、生者に対して禍福を与えるものとされた。したがって、この「鬼」を尊信して、送葬、祭祀の儀礼を重んじなくてはならない、とするものである。この「鬼神尊信」の風習に対し、王充は、先ず次のようにいう。

世謂えらく、人死すれば鬼となり、知有り、能く人を害す、と。試みに物類を以て之れを験すれば、人死するも鬼と為らず、知無く、人を害すること能わす。……

世に祭祀を信じ、謂えらく、祭祀すれば必ず福あり、と。……

つまり、王充は、「鬼神尊信」が根強い社会の風習となっていることを「世謂……」「世……謂」として、第一に取り上げるのである。しかし、世俗に弊害をもたらす社会風潮の根源を批判否定しようとする王充は、もちろん、ここにとどまるものではない。続いて批判否定の論証を展開し、情熱的に推し進める。ここに思想家王充の意図の重点がおかれていることは、『論衡』を読む者の、ひとしく感得するところであろう。王充の「無鬼論」がいかなるものか、その論証の概要については、すでに考察した。次に、祭祀と禍福の関係に対する王充の批判を取り上げ、特にそれがいかなる方向をめざしているかを見ることにしよう。

祭祀をすれば「鬼神」の福を享受できるとする考えは、「鬼神尊信」の風習が形成される重要な契機の一つである。従って、厚葬の風潮をもたらす社会的・思想的根源でもあった。王充が取り上げるのは、いうまでもなくこの点である。

世祭祀を信じて、以為えらく、祭祀を信ずる者には必ず福有り、祭らざる者には必ず禍有り、と。是の以に病作れば祟を卜し、祟得らるれば祀を修め、祀畢れば意解け、意解くれば病已み、「病已めば」意を執りて以て

祭祀の助けと為し、奉を勉めて絶たず。謂えらく、死人知有り、鬼神の飲食すること、猶お賓客を相（接待）するがごとし。賓客悦喜し、主人の恩に報ず、と。其の祭祀を修むるは、是なり、其のこれを享くるを信ずるは、非なり。

これは前掲の解除篇の冒頭の文と同じ趣旨であるが、「鬼神尊信」の風習の実態を、より詳しくのべている。そして右の末尾に至り、祭祀することそれ自体は是認されるべきであるが、鬼神の歆享することは否認されるべきであるとし、祭祀と鬼神との関係を断ち切っている。王充はこのように「是」と「非」との弁別をした上で、「実」と「虚」との弁別を論証する。いわゆる「効」「驗」の有無によって実証できるものと、できないものとを弁別し、「非」「虚」を批判否定するのである。したがって、鬼神が歆享することを否認した王充は、その後、「鬼神は飲食せず、歆享せず」ということを論証し、遂に鬼神と禍福とは無関係であるという。「禍福の起くるは喜怒に由り、喜怒の発するは腹腸に由る。腹腸有る者は、輒ち能く飲食し、飲食する能わざれば、則ち腹腸無し。腹腸無ければ、則ち用って喜怒すること無く、用って喜怒すること無ければ、則ち用って禍福を為すこと無し」（祀義篇）と。また「鬼神は喜怒すること無ければ、則ち常に祭りに絶たず、（あるいは）久しく廢して修めずといえども、其れ何ぞ人に禍福をせんや」（祭意篇）と断じているのである。

しかも、王充の厚葬批判は、なお、これに止まるものではない。鬼神と祭祀の関係を絶つべきこと、鬼神と禍福の関係を絶つべきことを論証した彼は、さらに、その根本にある「鬼」の存在、そのものを否定する。それが王充の無鬼論である。この論を推し進めるに当たり、「効」「驗」の論証に意図の重点を置いていることは、前述したところ（第二節）で、既に十分であろうが、なお、次の一文を掲げ、その考察をもって、第三節の結びとする。

以為えらく、死人に知あり、生人と以て異なること無し。孔子は之れを非とすれども、亦た以て実を定むること

無かりき、然り而うして陸賈の論は、兩つながら処する（弁じ定める）所無く、劉子政の奏も、亦た明らかにすること能わざりき。儒家には（死人）知無しの驗無く、墨家には（死人）知有りの効有り。事は効有るより明らかなるは莫く、論は証有るより定まれるは莫し。空言虚語は、道心を得といえども、人は猶お信ぜず。是の以に世俗の軽々しく愚かに禍福を信ずる者は、死を畏れるも義を懼れず、死を重んじて生を顧みず、財を竭くして以て神に事え、家を空しくして以て終を送る。弁士文人の論に効驗有ること墨家の杜伯を以て 掘と為す若くなれば、則ち死人知無きの実明らかなるべく、薄葬省財の教え立つべきなり。

王充の薄葬論が、儒・墨の喪葬論を止揚する形で打ち立てられていることは、すでに述べた。この資料でもまた、儒家と墨家の鬼神に関する論の特長とその欠陥を、「鬼」を無しとするか、有りとするか、「効驗」が無いのか有るのか、という観点に立って批判し、それを止揚せんとするものであることが、明示されている。これは、いうまでもなく、思想家王充の意図方向がなんであるかを、明示するものである。

以上、薄葬論を打ち立てるに至った政治的・社会的背景を考察してきた。そして、そこに示される王充の意図方向は、二面から捉えられるべきことを見た。その一は、現実の社会における秩序の混乱を是正し、あるべき秩序の維持に責任を持つとする知識人王充の意図である。その二は、社会に弥漫する非合理的風習の思想的根源を衝いて批判し、是非を正し、実虚を弁じ、真実の道理の究明に責任を持つとする思想家王充の意図である。この二面は、王充その人の主体において、いかに結び合っているものであろうか。

『論衡』著作の目的や意図については、前編に述べている。重複することも多いが、煩を厭わず、この二面が著作者王充の主体といかに結び合うか考えることにしよう。

## 結語 『論衡』の著作意図と薄葬論

『論衡』著作の目的や意図について、「自紀篇」・「対作篇」などに、二、三にとどまらず述べている。いま、その一つを挙げよう。

是の故に、『論衡』の造らるるや、衆書並びに実を失い、虚妄の言の真美に勝るに起こるなり。……故に『論衡』は、軽重の言を銓り、真偽の平を立つる所以なり。

すなわち、『論衡』とは「論の平」を立てようとするものである。が、その最も意図しているところは、虚妄を否定し、真実を樹立することであつた。『論衡』を一言で尽くせば、佚文篇「疾虚妄」（虚妄を疾む）である。というのは、この意図のたんできな表現に他ならない。したがつて『論衡』は批判の書であり、王充は古代における批判哲学者として自己を主張せんとした者となる。しかし、『論衡』は、たんに批判の書のみであり、王充は、たんに批判哲学者のみであつたのだろうか。自紀篇や対作篇によれば、著作には『論衡』の他に『譏俗節義』・『政務之書』がある。その目的・意図をいま一度、確認しよう。「充、既に俗情を疾み、譏俗の書を作る。又た人君の政、徒だ人を治めんと欲するのみにして、其の宜しきを得ず、其の務めを曉らず、愁精苦思するも、趨く所を睹ざる閑え、故に政務の書を作る。又た偽書俗文の多く実誠ならざるを傷み、故に論衡の書を為る」という。ここにいう『論衡』書の著作目的も「偽書俗文」の虚妄を批判し、真実を樹立することであつた。が、この三部の書の他に、最晩年に『養性之書』（自紀篇）がある。

これら四部のうち今日まで残っているのは『論衡』書のみで、他は亡佚してしまったとされてきた。従来の研究において、現存する『論衡』八十五篇（内、一篇欠）に上述の四部の書が包括されており、『論衡』はその一部の書名

であると同時に、王充の全著作の総称であるとされるに至った。<sup>(註1)</sup> また、『論衡』篇数、構成等々の論文は、後に蔣祖怡『王充卷』に詳細に紹介されている。<sup>(註2)</sup> 四部の書が『論衡』に包括されているとすると、現存する『論衡』書、八十五篇の内、どの篇が四部の書に当たるかが、問題となる。四部の書を現存する『論衡』に収めるに当たってかなり筆削、加筆されたものと思われる。いまは『論衡』全書の構成についての論証を省略し、さらに王充自身のことばに即して、その著作意図を究明しよう。

さて、前述の如く、王充は『譏俗』・『政務』・『論衡』の書、ないし『養性』の書の著作目的を自紀篇で述べているが、その間の相互関連を明言してはいない。もちろん、主体意識においては、その関連性を自覚していたであろう。が、少なくとも自紀篇では明言していない。しかし、対作篇ではこの相互関連を述べようとしているふしが見られる。特に『政務』と『論衡』との関連が緊密であることを示す文章がある。「論衡・政務は同一趣なり」(対作篇)といい、「論衡・政務は、其れ猶お詩のごときなり」(同上)という。『論衡』と『政務』とを同一線上に連なるものとするのである。その意味は、世俗の虚妄を批判し、その真偽を弁別すること、で、「純誠」・「実誠」の化をたて、世俗の弊を是正して教化に益すること、これこそが政治の要務であることである。対作篇において、王充が『政務』と『論衡』の著作意図を連接させて、次のように論じているのは、まさしく、その意味を示すものに他ならない。

(一) 其れ『政務』は民を治むるの道を言う。『論衡』の諸篇は、俗間の凡ての人の能く見る所を実にす。彼の作なるものと以て異なる無し。夫の「九虚」・「三増」・「論死」・「訂鬼」の若きは、世俗の久しく惑う所、人の覺ること能わざる所なり。人君 弊に遭えば、教を上に改め、人臣 惑いに遇えば、論を下に作る。下実得らるれば、則ち上の教え従わる。冀わくは迷い惑える心を悟らせ、虚実の分を知らしめん。実虚の分定まれば、すなわ

ち華偽の文滅びん、華偽の文滅べば、すなわち実誠の化、日々に以て孳(三三)からん。

(二)『政務』は郡国の守相・県の令長の為に、政事の当に尚務すべき所を陳通し、民を全うし化を立て、国恩を奉称せしめんと欲す。『論衡』の「九虚」・「三増」は、俗をして実誠を務めしむる所以なり。「論死」・「訂鬼」は、俗をして喪葬を薄くせしむる所以なり。……「この間に、薄葬篇に説く、具体例の要をあげる」……今「論死」及び「死偽」の篇を著して、人死すれば知無く、鬼と為ること能わざるを明らかにし、観覧する者の、将に一たび約葬を瞭解し、更に節儉を為さんことを冀う。斯れ蓋し『論衡』益有るの驗なり。(三四)

この二つの文章は、相互に補って一そう明白になる。それは、王充の著作意図が、人臣の論と人君の教、実虚の分の弁別と純誠の化の盛んになることを、一連なるべきこととしてとらえている所にあることを示している。しかも、ここで一層、明示されるに至ったものが、彼の薄葬論の位置であることは、まことに奇しきことといわねばならない。実に、薄葬論は、王充の著作意図を最も典型的に表示する代表的論であった。それは彼の自覚意識において、常に明確にとらえられていたものである。また、それだけ自負することの大なるものであったと考えられる。

王充の薄葬論を考察を通し、遂にその著作意図が、思想家王充と知識人王充との一連一体化にあることが明らかにになった。とすれば、文化に携わる人間の理想像として彼がえがいていたものも、また、自ずから明らかとなるだろう。

夫れ賢人の世に在るや、進んでは則ち忠を尽くし化を宣べて、以て朝廷を明らかにし、退いては則ち論を称げ説を貶して、以て失俗を覚らしむ。(三五)

これは「賢人」を説く一例である。彼のいう「文人」・「鴻儒」に該当することは、いまさらいうまでもない。しかし、彼が自己の理想を託する形で、しばしばいう「賢聖」の具体像は何か。これは自紀篇の「郷里に在りては蘧伯玉



の節を慕い、朝廷に在りては史子魚の行を食る」という一文と密接に関わるものと思われる。蘧伯玉・史子魚については後日を期することにし、省略する。

# 《注》

(一) 侯外廬等『中国思想史』第二卷人民出版社、一九五七年)、閔鋒『王充哲学思想研究』(上海人民出版社、一九五七年)、鄭文『王充哲学初探』(人民出版社、一九五八年)、『論衡析詁』(巴蜀書社、一九九九年)。

(二) 季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。曰、敢問死。曰、未知生、焉知死(『論語』先進)。

(三) 孟懿子問孝。子曰、無違。樊遲御。子告之曰、孟孫問孝於我、我对曰、無違。樊遲遲曰、何謂也。子曰、生事之以礼、死葬之以礼、祭之以礼(『論語』為政)。

(四) 林放問礼之本。子曰、大哉問。礼与其奢也寧儉。喪与其易寧戚(『論語』八佾)。

(五) 今、逮至昔者三代聖王既没、天下失義、後世之君子、或以厚葬久喪為仁也、義也、孝子之務也、或以厚葬久喪、以為非仁義、非孝子之事也。曰、二子者、言則相反。皆曰、吾上祖述堯舜禹湯文武之道者也。而言即相非、行即相反。於此乎後世之君子、皆疑惑乎二子者言也(『墨子』節葬下)。

(六) 今唯無以厚葬久喪者為政、國家必貧、人民必寡、刑政必亂。若法若言、行若道、使為上者行此、則不能聽治。使為下者行此、則不能從事。上不聽治、刑政必亂、下不從事、衣食之財必不足若(『墨子』節葬下)。

(七) 子墨子言曰、逮至昔三代聖王既没、天下失義、諸侯力正。是以存夫為君臣上下者之不惠忠也、父子弟兄之不慈孝弟長貞良也、正長之不強於聽治、賤人之不強於從事也。民之為淫暴寇盜賊、以兵刃・毒藥・水火、退無罪人乎道路率徑、奪人車馬衣裘、以自利者、並作、由此始。是以天下亂。此其故何以然也。則皆以疑惑鬼神之有與無之別、不明乎鬼神之能賞賢而罰暴

也。今若使天下之人、偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也、則夫天下豈亂哉（『墨子』明鬼下）。

（八）有血脈之類、無有不死、生無不死。以其生故知其死也。天地不生故不死、陰陽不生故不死。死者生之效、生者死之驗也。

……人之生其猶（水）〔冰〕也。水凝而為冰、氣積而為人。冰極一冬而積、人竟百歲而死。人可令不死、冰可令不積乎

（『論衡』道虛篇）。

（九）天地合氣、人偶自生也。猶夫婦合氣、子則自生也（『論衡』物勢篇）。

（一〇）夫人所以生者、陰陽氣也。陰陽主為骨肉、陽氣主為精神。人之生也、陰陽氣具。故骨肉堅精氣盛（『論衡』訂鬼篇）。

（一一）人之所以生者精氣也。死而精氣滅。能為精氣者血脈也。人死血脈竭、竭而精氣滅、滅而形体朽、朽而成灰土。何用為鬼

（『論衡』論死篇）。

（一二）人之精神藏於形体之內、猶粟米在囊橐之中也。死而形体朽、精氣散、猶囊橐穿敗、粟米棄出也。粟米棄出、囊橐無復有形。精氣散亡、何能復有体而人得見之乎（『論衡』論死篇）。

（一三）人之所以聰明知惠者、以含五常之氣也。五常之氣所以在人者、以五臟在形中也。五臟不傷、則人知惠。五臟有病、則人荒忽。荒忽則愚癡矣。人死、五臟腐朽。腐朽則五常無所託矣。所用藏智者已敗矣。所用為智者已去矣。形須氣而成、氣須形而知。天下無独燃之火、世間安得有無体独知之精（『論衡』論死篇）。

（一四）夫（死人）〔人死〕不能為鬼、則亦無所知矣。何以驗之。以未生之時、無所知也。人未生在元氣之中。既死復帰元氣。元氣荒忽。人氣在其中。人未生無所知、其死帰無知之本。何能有知乎（『論衡』論死篇）。

（一五）賢聖之業、皆以薄葬省用為務。然而世尚厚葬、有奢泰之失者、儒家論不明、墨家議之非故也。墨家之議右鬼、以為人死輒為神鬼而有知、能形而害人。故引杜伯之類以為効驗。儒家不從、以為死人無知、不能為鬼。然而賻祭備物者、示不負死以觀生也（『論衡』薄葬篇）。

（一六）墨家之議、自違其術、其薄葬而又右鬼（『論衡』薄葬篇）。

（一七）夫論不留精澄意、苟以外効立事是非、信聞見於外、不詮訂於內、是用耳目之論、不以心意議也。夫以耳目論、則以虚象為

言、虚象效、則以実事為非。是故是非者不徒耳目、必開心意。墨議不以心而原物、苟信聞見、則雖效驗章明、猶為失実。失実之議難以教。雖得愚民之欲、不合知者之心。……此蓋墨術所以不伝也（『論衡』薄葬篇）。

（八）魯人將以瑀璠斂、孔子聞之、徑庭麗級而諫。夫徑庭麗級、非礼也。孔子為救患也。患之所由、常由有所貪。瑀璠、宝物也。魯人用斂、姦人憚之、欲心生矣。姦人欲生、不畏罪法、不畏罪法、則丘墓抽矣。孔子睹微見著、故逕庭麗級以救患直諫。夫不明死人無知之義、而著丘墓必抽之諫、雖尽比干之執、人人必不聽。……死人之議、狐疑未定。孝子之計、從其重者。如明死人無知、厚葬無益、論定議立、較著可聞、則瑀璠之礼不行、逕庭之諫不発矣。今不明其說而彊其諫、此蓋孔子所以不能立其教（『論衡』薄葬篇）。

（九）夫言死〔人〕無知、則臣子倍其君父。故曰、喪祭礼廢、則臣子恩泊。臣子恩泊、則倍死亡先。倍死亡先、則不孝獄多。聖人懼開不孝之源、故不明〔死〕人無知之実（『論衡』薄葬篇）。

（一〇）是以世俗輕愚信禍福者、畏〔死〕〔鬼〕不懼義、重死不顧生。竭財以事神、空家送終（『論衡』薄葬篇）。

（一一）論死不悉、則奢礼不絶。不絶則喪物索用。用索物喪、民貧耗之至、危亡之道（『論衡』薄葬篇）。

（一二）昔、曾・閔、奉親、竭歡致養、仲尼、葬子、有棺無槨。喪貴致哀、禮存寧儉。今、百姓送終之制、競為奢靡、生者無擔石之儲、而財力盡於墳土、伏臘無糟糠、而性牢兼於一簋。糜破積世之業、以供終朝之費、子孫饑寒、絶命於此、豈祖考之意哉（『後漢書』本紀二明帝紀）。

（一三）而今、貴戚・近親、奢縱無度、嫁娶・送終、尤為僭侈。有司廢典、莫肯舉察。春秋之義、以貴理賤。……（『後漢書』本紀三章帝紀）。

（一四）吏民踰僭、厚死傷生、是以舊令節之制度。頃者、貴戚近親、百僚師尹、莫肯率從、有司不舉、怠放日甚。又商賈小民、或忘法禁……（『後漢書』本紀四和帝紀）。

（一五）詔曰、世以厚葬為德、薄終為鄙、至于富者奢僭、貧者單財。法令不能禁、禮義不能止。倉卒乃知其咎。其布告天下、令知忠臣・孝子・慈兄・悌弟薄葬送終之義（『後漢書』本紀一光武帝紀）。

(六) 世謂、死人〔人死〕為鬼、有知、能害人。試以物類驗之、人死不為鬼、無知、不能害人。……〔《論衡》論死篇〕。

(七) 世信祭祀、謂、祭祀必有福。……〔《論衡》解除篇〕。

(八) 世信祭祀、以為、祭祀者必有福、不祭者必有禍。是以病作卜祟、崇得修祀、祀畢意解、意解病已、執意以為祭祀之助、勉奉不絕。謂、死人有知、鬼神飲食、猶相賓客、賓客悅喜、報主人恩矣。其修祭祀、是也。信其享之、非也〔《論衡》祀義篇〕。

(九) 以為、死人有知、与生人無以異。孔子非之、則亦無以定矣。然而陸賈之論、兩無所處、劉子政奏、亦不能明。儒家無「無」知之驗、墨家有「有」知之故「効」。事莫明於有効、論莫定於有証。空言虛語、雖得道心、人猶不信。是以世俗慙信禍福者、畏死不懼義、重死不顧生、竭財以事神、空家以送終。弁士文人論有効驗、若墨家之以杜伯為捭、則死〔人〕無知之實可明、薄葬省財之教可立也〔《論衡》薄葬篇〕。「儒家無無知……」は、「無」字を補う。「墨家有有……」は、「有」字を補う。「故」字は「効」字の誤り。則死人無知……、「人」字を補う。なお訓読は隨時、補い読んでいる。

(一〇) 是故論衡之造也、起衆書並失矣、虛妄之言勝真美也。……故論衡者所以銓輕重之言、立真偽之平〔《論衡》対作篇〕。

(一一) 吳則虞『《論衡》的構成及其唯物主義的特点』〔《哲學研究》一九六二・一七、一九六二年〕、蔣祖怡『《論衡》篇數考』〔《中華文史論叢》二、一九六二年〕等の論文を参考にされたい。

(一二) 蔣祖怡『王充卷』〔中州書畫社、一九八三年〕。

(一三) 其政務言治民之道。論衡諸篇、實俗間之凡人所能見。與彼作者無以異也。若夫九虛・三增・論死・訂鬼、世俗所久惑、人所不能覺也。人君遭弊、改教於上、人臣愚惑、作論於下。〔下〕實得、則上教從矣。冀悟迷惑之心、使知虛實之分。實虛之分定、而華偽之文滅。華偽之文滅、則純誠之化、日以孳矣〔《論衡》対作篇〕。

(一四) 政務為郡國守相・縣令長、陳通政事所當尚務、欲令全民立化、奉稱國恩。論衡九虛・三增、所以使俗務實誠也。論死・訂鬼、所以使俗薄喪葬也。……今著論死及死偽之篇、明〔人〕死無知、不能為鬼、冀觀覽者、將一曉解約葬、更為節儉。斯蓋論衡有益之驗也〔《論衡》対作篇〕。

(六) 夫賢人之在世也、進則尽忠宣化、以明朝廷、退則称論貶說、以覺失俗（『論衡』對作篇）。

〔追記〕この文章は昭和四十年十二月、『人文論究』第二十六号に掲載したものである。王充がこれほどまでに薄葬を主張するのはなぜか。それを筆者は政治的・社会的背景として『後漢書』帝紀に示される薄葬の詔に関連するものとした。思うに、厚葬の風潮は中国上古から綿々と続いたことであつたに違いない。王充がこれの特に取り上げた所以はなにか。この論文だけでは解決できない。明帝紀の詔を見ると、「百姓送終の制」とはいうものの、「貧者」（一般大衆）に向けられたものと読みとれる。章帝紀は「貴戚近親」（上層階層）の厚葬送終の奢侈を指摘する。世俗も死者靈魂を意識し、禍を被い福を得んとして送終の礼を鄭重にし、挙つて厚葬の風を推し進めていたのである。中国古代での肉体と精神の論は「形神論」と称される。後に『弘明集』は後漢の桓譚の「形神」を転載する。桓譚の形神論は神仙説の不老長寿説に対する批判としてある。身体と靈魂の關係を、燈心（とうしん）と燭火に例えて桓譚は説く。この形神論議は第一章、「桓譚と王充」、桓譚の死生觀に考察している。中国古代の社会は呪術が民間宗教として習俗に融合して展開していた。漢代以降、仏教は西域との対外戦争、貿易交流の中で西方の神の教えとして中国に浸透した。この異国の宗教は民間の禁忌習俗等々と混合し、地下水のよう浸透する。

仏教を「浮屠」の教えとして史書が記すのは『後漢書』光武十王列伝、楚王英伝である。永平十三年、楚王英謀叛事件発覚、明帝は劉英を丹陽に移すが、劉英は翌十四年、丹陽に至り自殺する。楚の大獄事件は多くの冤罪の徒を生み出した。王充の壮年期に遭遇した大事件であつた。『論衡』には「浮屠」の語は見えない。劉英は「黄老を好み、学びて浮屠の斎戒祭祀を為す」（同上）と伝えられる。この大事件を王充は熟知していた。何故これを記さなかったのか。仏教伝播とその影響については、少しく本書の結語に述べ、「浮屠」の東伝については改めて考察したい。

## 第十一章 王充の頌漢論（一）

### 前言

王充『論衡』三十卷八十五篇（内一篇欠）は多くの内容を有する問題の書である。その内容を見るに、書の冒頭から十五篇に到る各篇は、その中心は運命、性命に関する議論である。次いで当代に流行した天人感應災異説への批判、諸典籍の表現をめぐっての批判、儒者の知的優位を説く鴻儒論、薄葬論へと連なる靈魂否定、諸禁忌批判、諸論の基底ともなる自然論、瑞祥論、頌漢論、經学研究の諸問題等等と論は枝分れしながら『論衡』書を形成する。それぞれが独自に各論を展開するが、その大本では一つの方向をもつ。そこがこの書の魅力と言えるのかも知れない。この書を播き全篇の激しい批判の論法に驚く。当代に流行した偽書、俗言、浮華、虚妄の語に対する激しい批判は目を奪うに足る。

だが、それ以上に人を驚かすのは、王充の生きた時代、一世紀の後漢王朝の礼賛、称賛の言辞である。虚妄を批判してやまぬ王充の筆は一転して王朝賛歌の歌声にかわるのである。批判を通して批判主義ともいふべき旗幟を鮮明にする王充が、生きる時代を聖世、太平の世として頌歌するのを臣子の務めと意欲するその表現の軌跡に目を見張る。後世、研究者は王充の現実批判と現王朝頌歌を矛盾とし、頌漢は自己を掩飾し為政者の圧迫を避けようとしたため

あると評するのが一般的である。運命論とともに王充の落伍的部分として、また封建統治に奉仕する地主階級のインテリの証と説かれもする。一九六五年以来、私は王朝体制擁護の思想家と位置づけ考察してきた。批判は体制内のものであり、新たな体制を示すものではないとの視点に立って来た。権力に阿諛し、媚を売る者と侮蔑される王朝賛歌がなぜ生まれるのか。この念いを突き動かし、書くことを意欲させたのは何であつたか。この問題は未だに解決されてはいない。王充の頌漢論―大漢思想―の基底にいかなる思想が想定されるか。この論文は『論衡』の頌漢に関する篇章の分析とその考察を通し、王充の頌漢論の体系化を試みる。と同時にその基底に想定される歴史哲学を明かにするにある。この構想のもとでの第一稿として『論衡』斉世篇の分析と考察をすすめよう。

## 一 頌漢意識の生成とその基盤

王充は後漢劉秀王朝草創期、建武三（二七）年、会稽上虞の地に生まれた。この頃、中原に鹿を逐う者は、ひとり劉秀のみではなかつた。会稽の地は戦乱から離れてはいたが、避難する者や夜盗の類が跋扈する状態が続いていた。王莽の前漢劉氏王朝の篡奪に端を発したこの擾乱は、劉氏王朝の中興を天の声として収斂する。前漢王朝二百年の統一秩序は麻の如くに乱れ、擾乱、戦乱は人々の安眠を覆えた。当時、正確な人口統計は望むべくもないが、前漢末と後漢初期では大きく異なる。名もない多くの民衆が戦乱にまきこまれ、飢餓に苦しみ死んでいったのである。人々はこの戦乱を収め、秩序を回復する王者の再現を夢見た。この時に漢室中興の主として登場したのが劉秀であつた。

經学が盛行したのは王莽の時代である。前漢末太学は増築につぐ増築で都は学生で溢れんばかりであつた。王莽

の時代、学生はかなりの数になっていた。王莽は祭祀にこの学生を動員した。学生はすすんで王莽を頌し、天に祈り号泣して加護を祈念したという。

政權を樹立した劉秀は、建武五（二九）年に太学制度を復活した。「冬十月……初起太学。車駕還宮、事太学、賜博士弟子各有差」（『後漢書』光武帝紀）。「建武五年、乃修起太学、稽式古典、籩豆干戚之容、備之於列、服方領習矩步者、委它乎其中」（同上、儒林伝）と記す。また儒林伝は光武帝劉秀がいに開明の君主であったか。また、いかに経術を好んだか。好学の君主だったかを論じている。

昔王莽、更始の際、天下散乱、礼樂分崩し、典文殘落す。光武の中興するに及び、経術を愛好し、未だ車を下るに及ばずして、先ずは儒雅を訪れ、闕文を採求し、漏逸を補綴す。先には是れ四方の学士、多く圖書を懷協して、林藪に遁逃するも、是より墳策を抱負し、京師に雲会せざるはなし。范升・陳元・鄭興・杜林・衛宏・劉昆・桓榮の徒、踵を繼いで集まる。是に於いて五經博士を立て、各々家法を以て教授せしむ。<sup>(二)</sup>

帝劉秀がいかに学問を愛好したか。「未及下車、而先訪儒雅……」の一文に示される。戦乱の中、「儒雅」を訪ねる姿は、学者、知識人に好意を以て迎えられた。劉秀は若い頃、京師に在って『尚書』を学んだとされる。学問を志すというより官禄を求めたのであろう。学は禄への捷徑であった。王莽末年、長安は混乱の中に在った。この擾乱を避け、学者達は故郷に、或いは異郷の地に、はたまた山野に在った。また覇を競う諸將に身を託す者もいた。領袖は政權樹立のため幕下に人材を求めていた。

『後漢書』儒林列伝の序文には、七人の名を載せるが、建武五年の大学再開にはこれらの儒者が光武朝の幕府にいたのではなかった。陳元は建武初頭に桓譚、杜林、鄭興と共に学者の宗として挙げられていた。『春秋左氏伝』の立学の可否を巡って范升と論争したことで知られる。范升は梁丘易の学者で建武二年から光武朝に在り、議郎から博士



に累進した。衛宏・杜林・鄭興は建武六年に光武朝に仕官したものとされる。また劉昆は王莽の時代から、施氏易の著名な学者であり、弟子五百余人を教授した。春秋の饗射の儀式を礼に則り施行する。王莽は「多く徒衆を聚め、私かに大礼を行うは、僭上の心有り」として昆や家屬を繫縛した。王莽が敗れ、死を免れたが、天下大乱、河南の負嶺山中に避難した。建武五年、孝廉に挙げられるが、これを逃れ、江陵に教授した。後に徴されて議郎となり、侍中から弘農太守に転じ、建武二十二年、杜林に代わり光祿勳となる。桓榮に至っては建武十九年に仕出している。范曄はこれらの学者を「太学」再興に絡めているが、事実ではない。

建武五年の太学再興では、十四の五經博士が立学された。「易」は施氏、孟氏、梁丘氏、京氏易である。「尚書」は歐陽氏、大、小夏侯氏。「詩」は魯詩、齊詩、韓詩の三家が立学。「春秋」は嚴彭祖、顔安樂の公羊学が立学した。王莽は古文学を重視した。その反動もあつてか、今文学派の重用となつたのであろう。

新体制を整える中での大儒の参加は、彼等がこの新政権を容認したことを意味する。光武朝草創期、儒者の中には進んで学識を提供する者もいた。これに反し王朝の在るべき姿を訴える者もいた。帝劉秀の施政を指弾する者もいた。布衣より天下の王となつた劉秀は王莽の符命の書を利用した。劉秀が手にしたのは「赤伏符」と称される予言の書であつた。図讖とも称される。

建武五年の太学の再興、儒者の招聘も經典の整理と同時にこの図讖の発掘整理にあつたと思われる。例えば尹敏である。「少くして諸生と爲つた」尹敏は、歐陽尚書・毛詩・穀梁・左氏春秋を兼習し、建武二年に大司空府に出仕する。尹敏の仕事は図讖の校訂と整理であつた。「讖書は聖人の作る所に非ず。その中に近鄙の別字多く、頗る世俗の辞に類す。恐らくは後生を疑誤せん」と訴えたが、聴き入れられず、「君に口なし、漢輔と爲る」と、欠文に加えた。これを見て怪しんだ帝に咎められ、尹敏は以後「沈滞」を余儀なくされた。王莽時代の讖書の整理が後漢王朝

草創期、諸生・儒生に課せられた仕事であった。彼等はこの仕事を通して経学と図讖を結合することを学ぶのである。

帝劉秀が中国を制覇したのは建武十二年冬十一月、成都に公孫述を破って後のことである。漢室中興の事業はここに完成する。前漢宣帝の治世も「中興」の名を冠する（「孝宣中興、丙、魏有声」『漢書』丙吉魏相列伝）。この「中興」は「四夷賓服、稱為中興」の意である。夷狄を討伐し中国を文化国家として安寧に導いたことをいう。『論語』堯曰篇の「滅国を興し、絶世を繼ぐ」こともその底流にある。中興の主は儒家の古典に示される理想の世界を実現するに在る。古典的古代を現実化することが要請される。前漢宣帝が中興の主と称されるのは、匈奴との戦乱を收拾し、四夷を賓服させ古典的古代をこの世に実現したからに他ならない。劉秀の後漢王朝の樹立は、「滅国を興し、絶世を繼ぐ」ことを文字通り実現したのである。「歷世治平矣。至平帝時、前漢已滅、光武中興、復致太平」（『論衡』宣漢篇）と王充は礼賛する。また「儒者之言、五代皆一受命。唯漢独再。此則天命於漢厚也。……生稟自然。此亦漢家所稟厚也。絶而復属、死而復生之人、人必謂之神。漢統絶而復属。光武存亡、可謂優矣」と、恢国篇にいう。

光武帝が漢室中興をはたした頃、王充は父母や周囲の人々の期待を担い生長する。基礎的識字教育から儒教倫理、『孝経』の教育を受ける。王充のこの生活は父王誦の死に破られる。王誦の死を建武十四年の会稽大疫に罹患したと推定する人もある。或いは商売の旅の中で不慮の難に遭遇し、命を落としたのかも知れない。建武十四年とすれば王充十二歳のこととなる。「少くして孤、郷里孝を称す」（『後漢書』王充伝）との史料から、子供の頃に父を喪っている事は事実であらう。

王充の書館の師、経師は不明である。擾乱を避け、江南に逃れた人であったのだろうか。王充はこの師により、礼

教主義、孝倫理の鑄型に嵌め込まれていく。自紀篇に追憶する「恭愿仁順、礼敬具備」の語は全て礼教主義的孝倫理を示すことばである。礼教主義が重視するのは「孝」の徳目であった。王充はこれを身につけた少年であった。父亡き後、母への孝養は郷里の称賛の的になる。県令または郡の太守府の推薦により、京師の太学遊学の機会が訪れる。「後に京師に到り、業を太学を受く」（同上）と伝える。王充は母と郷里の期待を背に洛陽へと旅立つ。王充は「日に千字を誦した」（自紀篇）という。一日一千字を暗誦したと自述する。經典、家法の暗記である。『尚書』『論語』のみならず經学全般に亘り、その他、諸子から同時代の書にも目は注がれていた。洛陽遊学は十四、五年に亘るが、この中で洛陽の書肆に立ち読みした逸話が残されている。「家貧にして書なし。常に洛陽の市肆に遊び、売る所の書を閱し、一見して輒ち能く誦憶し、遂に博く衆流百家の言に通ず」（『後漢書』王充伝）と。王充の貪欲な読書を語る逸話である。この読書欲は「扶風の班彪に師事」（同上）にも示される。当時、班氏は藏書家として聞こえていた。前漢の儒者、楊雄も蜀の地から上京し、この藏書に接し、桓譚もこの恩恵を受けた一人であった。王充も班彪に師事しその藏書に親しく接していたであろう。

この読書と思索の中で王充は表現者としての意識を形成する。班彪はこの膨大な史料をもとに修史事業を企てていた。王充は太学で学び、班彪に師事した。師事したばかりの頃、王充は班固に会う。少年班固は既にその詩文の才能を評価されていた。王充は班固の背を指さし、師班彪に告げる。「必ずや漢事を記さん」と。この逸話は謝承『後漢書』に記すものであり、王充の班彪師事を示している資料である。『意林』に引く葛洪『抱朴子』にも「此児必為天下知名」とあると黄暉の「王充年譜」はいう。班彪には弟子を取り教育したという記録はない。師事したことが疑われもする。王充の班彪師事は修史に深い関心を抱いていたことだったと思われる。

王充のこの意欲は班氏の修史事業に反映するものとはならなかった。しかしこの意欲と関心は、王充を古典の受容

者から表現者へと変える一つの源泉ともなった。上洛中に封禪の儀式、皇帝崩御、帝劉莊の即位と三雍の儀式が施行される。儒者のいう古典の故事に則るこの莊嚴にして盛大な宗教儀式は王充に大きな感動を与えたものと思われる。「辟雍の上に祖割し、三老五更を尊養す。饗射の礼畢わり、帝坐を正し自ら講じ、諸儒経を執り難きを前に問う。冠帶繻紳の人、橋門を圍りて觀聽する者、蓋し億万計り」（『後漢書』儒林列伝）という。この「冠帶繻紳」の中に王充もいたのであろうか。感動の中、王充は初めての論文を書き上げる。「大（六）儒論」である。袁山松『後漢書』は「天子の辟雍に臨むを觀、六儒論を作る」という。また現存する『論衡』講瑞篇の草稿もできていた。この篇は符瑞――聖世、聖王の出現を告知する祥瑞を論じたものである。王充の頌漢思想の起点となる論文である。「此の論は永平の初めに草す」（講瑞篇）ということから、その制作は明帝永平初年と推定される。「大儒論」は幻の論文に終わる。王充は間もなく帰途につく。

修史事業に参加できなかったが、王充の歴史意識は聖世、聖王を頌し、これを記録し、後世に伝えることとなる。太平の世の到来を頌する多くの篇章が生まれる。王充の頌漢論が生まれる一つの歴史的背景を考察したが、この歴史意識は經学の世界に揺るぎない地位を占めていた春秋の学を基底にする。その主流は嚴氏学と顏氏学であった。この両派が当時いかなる活動をしていたかは不明である。これが垣間見えるのは章帝建初四年の白虎觀會議である。公羊学は何休（一二九―一八二年）により集大成される。何休の公羊学は前代からの学問を集成したところに一つの意味がある。例えば春秋の漢代制作説（孔子が漢の為に著したとする）。また漢代社会の太平謳歌の予言書としての公羊学。これらは後漢王朝草創期以前に公羊学者の間に取り沙汰されていたものである。この問題は中江丑吉の「公羊伝及公羊学に就いて」に詳細である。王充は何休が後に説くように漢代を太平の世とする。これは後漢の公羊学の展開と軌を一にする。が、何休に先立ち漢を太平の世、聖世とし、これを頌歌することを臣としての当為とした。王充を

燃え立たせた意識の基底には公羊学の後漢での展開、その歴史哲学があつたと思われる。しかし、王充は『公羊伝』をすべて肯定しているわけではない。災異天譴説は『公羊伝』の重要な政治論であつた。この天人感应災異説を王充は厳しく批判する。太平の世である聖世に天の譴責は存しない。

『公羊伝』から災異天譴説を導いた董仲舒も聖世と災異の関わりを考慮してか、『春秋繁露』暖燠常多第五十二には「禹水湯旱、非常経也。適遭世気之変、而陰陽失平」と説く。これを受けて『白虎通』災変は「堯遭洪水、湯遭大旱、亦有譴告乎。堯遭洪水、湯遭大旱、命運時然」と説いている。王充はこれを更に発展させ『易』の「無妄」の卦に見る。「無妄の変」とするのである。『論衡』明雩篇は「世審称堯湯水旱、天之運氣、非政所致。夫天之運氣、時当自然……」といい、災変は「天之運氣……時当に自ずから然らしむべき」こととする。この災変説は、王充の運命論、時運説と関わる。この時運説は頌漢論の「治期篇」と関わってくるのである。

王充は『公羊伝』から多くの事を吸収した。『春秋』の書は、儒家經典の最たるものと司馬遷は説く。経世の学として必読の書であつた。「太史公自序」は「余聞董生曰」として春秋の書の意を熱く説く。「董生曰」ということから『春秋公羊伝』である。先にも触れたが王充が学んだのは今文経学のみではなかつた。たとえば春秋三伝の比較の中で『春秋左氏伝』に軍配を上げたりもする。

春秋左氏伝は蓋し孔子壁中より出づ。孝武皇帝の時、魯の共王孔子の教授堂を壊し以て宮と為さんとし、佚春秋三十篇を得。左氏伝なり。公羊高・穀梁寅・胡毋氏、皆春秋を伝うるも、各門戸を異にし、独り左氏伝のみ近くして実を得たりと為す。何を以て之を驗するや。礼記は孔子の堂に造られ、太史公は漢の通人なり。左氏の言は二書に合するも、公羊高・穀梁寅・胡毋氏は相合せず。又諸家は孔子を去ること遠し。遠は近に如かず。聞くは見るに如かず、と。<sup>(3)</sup>

この左氏伝顕彰は、王充の頃、古文家の説であつたのかも知れない。王充が「佚春秋三十篇」を『左氏伝』とするのは在野の学として『左氏伝』が注目を集めていた時期であつたことも一因であろう。後漢時代、公羊家の活躍は章帝建初四年の白虎觀會議に著しい。章帝寛厚の治政のイデオロギーとしてその存在を誇示せんとした。しかし現実の為政が求めた経学世界の具体的実効を示すことはできなかった。現実に対応すべく經典の發見と解説を進めていた古文経学（左氏伝を中心として）は、この虚を突いて準公認の学となる。建初八年のことである。これを代表する人物は賈逵（三〇〜一〇一年）であつた。王充は洛陽遊学中、賈逵と面識もあり、その学問も知つていたと想定される。賈逵の『左氏伝』顕彰はじわじわと浸透する。賈逵の『左氏伝』顕彰の上奏は『後漢書』卷三十六、賈逵伝に示される。上奏にいう。「斯れ皆君臣の正義、父子の紀綱。其の余は公羊と同じ者、什に七、八あり、或いは文簡にして小異、大体を害するなし。……左氏の義は、君父に深く、公羊は多く權変に任ず。その相殊絶すること、固より以て甚だ遠くして、冤抑積むこと久しく、肯えて分明にすることなし。……凡そ先王の道を存する所以の者は、要は上を安んじ民を理むるに在るなり。左氏は、君父を崇び、臣子を卑しめ、幹を彊くし枝を弱くす。善を勧め惡を戒め、至明至切、至直至順なり」と。この左氏伝顕彰の上奏はいたく章帝の心を動かした。章帝は賈逵に命じ公羊学（顔氏、嚴氏）を学ぶ諸生から、『左氏伝』を教授する者を撰ばせた。この章帝の命は、春秋左氏の学が皇帝の公認を得たことを意味する。春秋左氏の学は時流（図讖）を吸収し、章帝寛厚の治の一翼を担うべく改変し、政治の中枢に浸透するのである。「君父の義」「君父を崇び、臣子を卑しむ」「君臣の正義」「父子の紀綱」等々は、既に礼の書に説くことでもある。また先秦の書に珍しいことではない。古文の古典的世界が（左氏伝）、今の世に適應していることに興味を示したのである。章帝の『左氏伝』評価は讖緯説を導入した所にあつた。

王充の頌漢論の背景は述べてきた如くである。封禪の儀式、辟雍臨幸等、天下太平を告げる儀式が施行された。王

充はこれを都、洛陽滞在中に身近に体験する。感動的出来事だったに違いない。王充の頌漢論の思想的基盤には公羊經学の歴史哲学も大きな意味を持っていた。王充は当時の学問の世界での問題を消化し、これを体系化して提出したものと思われる。王充の頌漢—大漢論—の問題については、佐藤匡玄『論衡の研究』が詳細である。<sup>(四)</sup>

## 二 齊世篇に見える頌漢論の考察

王充は今生きている時代を「太平の世」「聖世」と意識した。この太平の世を歴史に残すため、この世を頌歌せんとして頌漢論を著した。講瑞・指瑞・是応・治期・齊世・宣漢・恢国・驗符・須頌の九篇はこの専篇である。他に頌漢と関わるのは、九虚三増の各篇から天の譴告をいう天人感應諸説の批判等々と雑多である。頌漢の前提となる時代認識を齊世篇に見ることにしよう。

語に称す。上世の人は、侗長佼好にして、堅強老寿なること、百歳左右。下世の人は、短小陋醜にして、夭折早死す。何となれば則ち上世は和氣純渥、婚姻時を以てす。人民善氣を稟けて生じ、生まれて又傷わず。骨節堅定なり。故に長大老寿にして、状貌は美好なり。下世は此れに反す。故に短小夭折し、形面は醜惡なりと。此の言妄なり。<sup>(五)</sup>

齊世篇は「古」と「今」の世は同じであり、今（漢）の世は古代と差異はないと主張する。「侗長佼好」とは背が高く、美貌であるの意。「堅強老寿」は身体ががっしりして長寿であるの意。「短小陋醜」とは背が低く、容貌は醜惡の意。「夭折早死」は弱冠以前、結婚前に夭絶するの意。古来、百歳を正数とする考えがあったようで、「百歳の命は、是れ其の正なり」（氣寿篇）と伝える。また氣寿篇は「儒者説きて曰く、太平の時、人民は侗長、百歳左右、氣

和の生ずる所なり」と記している。齊世篇に「語称」というのは当時の儒者の言説だったと思われる。気寿篇は寿命の正数を当然のように受け止めている。「聖人は和氣を稟く。故に年命は正数を得。氣和して治は平と為る。故に太平の世は長寿の人多し。百歳の寿は、蓋し人年の正数なり」という。

王充が問題にするのは、「上世」「下世」の時代の違いにより、人に美醜があり、寿夭に差があるということである。王充は齊世篇のこの文章を、「此の言、妄なり」と批判し、その理由を説明する。その論拠として「上世」「下世」ともに統治するのは聖王であるとする。皇帝は聖徳の人であることを立説の論拠とする。上世の帝王は堯舜である。下世、現世の帝王は章帝である。章帝は堯舜と同様に聖帝である。

夫れ上世の治者は聖人なり。下世の治者も亦た聖人なり。聖人の徳は、前後殊ならざれば、則ち其の治世は、古今異ならず。上世の天は、下世の天なり。天は変易せず、氣は改更せず。上世の民は、下世の民なり。俱に元氣を稟く。元氣純和すること、古今異ならざれば、則ち稟けて以て形体を為す者、何故に同じからざらん。夫れ氣を稟くこと等しければ、則ち性を懷くこと等し。性を懷くこと均しければ、則ち形体は同じ。形体同じなれば、則ち醜好齊し。醜好齊なれば、則ち天寿適す。一天一地、並びに万物を生ず。万物の生ずるは、俱に一氣を得。氣の薄渥、万世一の若し。帝王の治世、百代道を同じくす。人民の嫁娶、時を同じくし礼を共にす。

万物は陰陽二氣の配合により生成する。その源は「天」にある。宇宙の間に「元氣」は充滿している。この天は上世も下世も同じであり、変易はしない。天が不変であるならば、その運動も古今変わることはない。充滿する「氣」にも変化はない。「氣」に変化なければ、「氣」を稟けて生成する人間に古今の変化は有り得ない。俱に元氣を稟けるが、この元氣が「純和」なることも古今に変化はない。王充の生成論は理詰めで展開する。「天は変易せず」という自然認識は万人共に肯定せざるを得ない。この不変の自然認識をもとにし、これを揺るぎない真理として生成論を展



開する。

上世が「侗長佼好、堅強老寿」、下世が「短小陋醜、夭折早死」という論者に、形体寿夭の差異はなく、形体が同じであれば、「佼好」「陋醜」の差異もない。古今の齊しいことを主張する。人の好醜が齊しければ、賦与される命としての寿夭もこれに相応する。

「一天一地、並生万物」は天地自然は不変であり、天地陰陽の気の交合により、万物を自生するの意である。この気の厚薄により好醜、寿夭は決する。厚薄の気が交合し、万物を自生するのは、いつの世も同じである。この自然普遍の原理に則ることが、為政の原則でもある。帝王の治も古今を通し、百代道を同じく、結婚、嫁娶も古今時を一にし、礼を共にするという。

王充のこの論証は自然自生の観点を基にしている。人はこれを自然主義と呼んだりする。人間の生成も自然自生するもので故意ではない。ここには人事的故意の介入はない。人間の強弱寿夭も好醜も全て稟気の厚薄に決する。これは王充の運命論をもとにした論証である。これらのことから彼の頌漢論がたんなる表層的なものではなく、彼自身の思想の基本的論理の上に構想されたものであることがわかる。

上世を良しとする者は、時代における性格の違いを説く。王充はこれを批判する。

語に称す。上世の人は、質朴にして化し易し。下世の人は、文薄にして治め難し。故に易に曰く、上古の時は、結繩し以て治む。後世之に易うるに書契を以てす。先に結繩するは、化し易きの効なり。後に書契するは、治め難きの驗なり。故に夫の宓犧の前は、人民至つて質朴、臥する者は居居たり、坐する者は于于たり。群居聚処し、其の母を知るも其の父を識らず。宓犧の時に至り、人民頗る文。知は愚を詐らんと、勇は怯を恐れしめんとし、彊は弱を凌がんとし、衆は寡を暴せんと欲す。故に宓犧は八卦を作り以て之を治む。周の時に至り、人民文

薄にして、八卦復た因襲し難し。故に文王衍して六十四首と為し、其の変を極め、民をして倦まざらしむ。周の時に至り、人民久しく薄、故に孔子春秋を作り、毫毛の善を采り、纖介の惡を貶し、稱して曰く、周は二代に監み、郁郁乎として文なる哉。吾は周に従わんと。孔子は世の浸く弊れ、文薄にして治め難きを知る。故に密致の罔を加え、纖微の禁を設け、検押守持し、備具悉く、極むと。此の言は妄なり<sup>（七）</sup>。

初めの「上世」と「下世」の比較は、身体的美醜、体軀、寿命の長短等々、その差異にあった。これらを王充は自然觀（天）と生成論（氣の交合）に基づき否定する。第二の問題は、「上世」と「下世」における人の性質の違いである。「語に稱す」るのは、「上世」民は素朴、純朴であり、治の教化は容易であつた。これに対し「下世」の民は表面を飾り薄情になり、教化し難くなつたという。

この例証に『易』繫辭の一文を挙げる。「上古は結繩して治まる。後世の聖人<sup>（八）</sup>之に易うるに書契を以てし、百官以て治め、万民以て察らかなり」と。鄭玄は「結繩」を「事大なれば大に其の繩を結び、事小なれば小しくその繩を結ぶ」と注している。無文字社会の伝達、記録の方法である。「書契」は『尚書』序に「古の伏羲氏の天下に王たるや、始めて八卦を画し、書契を造り、以て結繩の政に代う。是より文籍生ず」という。「書」とは文字、契とは木に刻して其の側に書す。故に書契と曰うなり。一に云う、書契を以て其の事を約するなり」と注にいう。「書契」は割符の意でもある。「結繩」から「書契」時代の変遷は、無文字から文字社会への移行でもあつた。

問題は、この社会の変遷を進歩とするか、退化と見るかにある。「結繩」から「書契」の社会への変化は、人々に質朴の性を喪失させる。もともと「書契」、文字の出現は、百官が万民を治める必要から生まれた。民衆の教化を容易にすべく造られた文字が、逆に教化を困難にした。「書契」は民衆教化が困難になつた効驗である。論者は皮相な文化主義を否定し素朴な始原性への回帰を求める。孔子はすでに文の過剰が形式に流れること、質朴の喪失を語ってい

る。『論語』先進篇に「先進の礼楽に於けるや、野人なり。後進の礼楽に於けるや、君子なり云々」とあるのがそれである。論者は孔子の言葉を敷衍しているのであろう。この考え方は自然への回帰、自然主義と軌を一にする。中国の思想史はこの自然主義的思考の極を老荘の思想に代弁させる。

『老子』十八章は「大道廢れて仁義あり。慧智出でて大偽あり。六親和せずして孝慈あり。国家昏乱して忠臣あり」という。歴史に生み出された儒家的文化主義を真つ向から批判否定したものと評される。文化的な分節化に根元的な問いを発信し続ける。名辞として分節化した途端に真は失われることを警告する。「道の道とすべきは常の道に非ず。名の名とすべきは常の名に非ず」と。『老子』書の文化主義批判は、必ずしも上古の社会への回帰を明確に某時代と指定するのではない。無分節の根元の世界への復帰を説くのである。

この老子を受けて『莊子』書は、原始社会への回帰を説く。齊世篇の一節は『莊子』盗跖篇に「神農の世は、臥しては則ち起居たり。起きては則ち于たり。民其の母を知るも、其の父を知らず。麋鹿と共に処り、耕して食い、織りて衣る。相害するの心なし。此れ至徳の隆なり」と記す。齊世篇の「群居聚処」は「麋鹿共処」と同意であろう。「起居」とは「安静の貌」、「于于」とは「自得の貌」であるという。文中の母系制社会を想定させる部分も同じである。莊周はこの社会を「至徳之隆」という。この上古への復帰を説く莊子の尚古主義に対し、王充の時代、儒者の言は『莊子』のこの主張を充分に意識した主張を展開する。「古の時、未だ三綱六紀有らず。民人但だ其の母を知るも、其の父を知らず。能く其の前を覆うも後を覆う能わず。臥しては之れ詿詿、行きては之れ吁吁、飢えては即ち食を求め、飽きては即ち余を棄つ。茹毛飲血して、皮革を衣る。是に于いて伏羲仰ぎて象を天に覩、俯して法を地に察し、夫婦に因り、五行を正し、始めて人道を定む。下伏して之に化す。故にこれを伏羲と謂うなり」（『白虎通』號篇）と。『白虎通』のこの歴史認識は老荘思想とは相反する。老荘の思想は文に化することにより形式に走り、表面

的に得々として流行を追う者を肯定しない。『論語』先進篇に示すように、形式より内実を重視する。様々な現象を名辭により分節化するとき、人間の行為そのものが規定された枠の中に埋没する。形式を整えることのみを意識し執着する。孔子も充分にこの意味を理解していた。文化は形骸化していくのである。

「周の時に至り、人民は文薄にして、八卦は復た因襲し難し」という中での「文薄」とは名辭の固定化に伴う、文化の形骸化を意味しよう。分節化した尺度だけでは計れなくなつたのである。「八卦」だけでは複雑化する人民の要求に対応できなくなつてきたのである。「因襲し難し」の意である。ここに文王の時代となり、八卦を六十四卦に演述する。六十四卦は三百八十四爻となり、彖辭、爻辭でかなりの変化に対応できることとなる。これが「その変を極め、民をして倦まざらしむ」の意である。周の文王が『易』を演述したのは紂王に姜里に幽閉されていた時という。この伝承を受けて『白虎通』は「文王、易を演ぶる所以は何ぞや。商王受、仁義の道に率わず。人の法たるを失う。己が陰陽を調和すること尚お微なり。故に易を演べ、我をして卒に太平に至り、日月の光明を得さしむること、則ち易の如し」（『白虎通』五經）という。易六十四卦の窮變の原理は人々に日月の如き光明を与え、「太平の世」を迎える。安定した平穩の日々が続く。この生活も「人民文薄」へと變化する。「文薄」の浸食に道徳は崩壊し、血で血を洗う世界が現れる。転落し続け、春秋末期となる。

やがて孔子が登場する。「故に孔子春秋を作り、毫毛の善を采り、纖介の惡を貶し、称して曰く、周は二代に監み、郁郁として文なる哉。吾は周に従わん」と論者はいう。この「孔子作春秋」から「貶纖介之惡」までは、『説苑』至公篇の引用である。孔子が時弊を見据え『春秋』を制作したのは、王道政治の復活にあつた。「人事浹、王道備、精和聖制、上通於天」というのが『春秋』の内容である。『論語』八佾の「周監於二代、……吾從周」章の引用は、春秋制作が「文王の体を継ぎ、文王の法度を守らんが」（『論語發微』）ためであり、文王が易を演述した時と同

様、「世の文薄を救い、以て其の変を極む」るにあつたと解される。この解釈は黄暉『論衡校釈』による。これは「孔子知世浸弊、文薄難治」から「備具悉極」までの一文と対応する。「密致之罔」とは目の細かな網のこと。人事に関する細かな道徳を付加したの意。細かに禁令を作り、文薄の歪みを正そうとした。「検押」は「隠括」の意であり、矯正の器という。

以上「語に称す」という論者の意を考察してきた。「上世」から「下世」に到る時代の推移が、人間の質の悪化を招いていることの検証である。「文薄」となり道徳が無視される。その結果、過去に勝る細部にわたる規範が設定される。時代の変遷はこの繰り返しであつたと説く。上古の時代、緩やかな生活の規範があるだけの共同体、人々が素朴に生きていた時代に「懷古」「尚古」の念を抱くのである。

文王の「易」の演述や孔子の春秋制作も王充は了解する。武帝以来、漢王朝は五經經典を民族の精神文化の機軸に据えてきた。「文薄」の結果、文王、孔子の著作となり、細かな規範が生み出された。曲礼三千と云われるようになったのである。それは社会通念を形成する。これを否定することは社会通念を崩壊させることとなる。

人間の質についての問題は容易に倫理的通念の論議となる。王充は人間の質、その倫理性を「五常」の語にとらえ直すのである。「五常」は人間が生まれながらに持つ稟性である。「人は五常を受け、五蔵に含み、皆身に具わる。之を稟くること泊少。故に其の操行は善人に及ばず」（率性篇）などという。『白虎通』は「人は五常を含みて生ず」（姓名篇）、「人は五常を懷き、徳を貴ばざることなし」（緇冕篇）等々という。五常とは義（父）、慈（母）、友（兄）、恭（弟）、孝（子）の五徳目を指すと見られる。だが董仲舒はその対策に「夫れ仁誼礼知信は五常の道、王者の当に脩飭すべき所なり。五者脩飭するが故に天の佑を受けて、鬼神の靈を享く」（『漢書』董仲舒伝）といっている。王充の時代はこの説が一般的だつたと思われる。

「上世の人の懐く所は五常なり。下世の人も亦た懐く所は五常なり。俱に五常の道を懐き、共に一氣を稟けて生ず。上世、何を以て質朴ならん。下世何を以て文薄ならん」（齊世篇）と王充はいう。先ず上世と下世の人民の生活を比較する。「彼の上世の民を見るに血を飲み毛を茹い、五穀の食なし。後世地を穿ち井を為り、土を耕し穀を種う。井を飲み粟を食う。水火の調有り。又上古を見るに巖居穴居し、禽獣の皮を衣る。後世易うるに宮室を以てし、布帛の飾あり。則ち上世質朴、下世文薄と謂う」（同上）と。衣・食・住の三分野を明確にする。上世に比べ後世は大きな変化を見せている。生活の発展、物質文明の享受は、果たして人間の性質まで変えるのか。王充は人間の本質は古来不変であるとする。「性行異ならず」というのである。「性行変易せず」とするならば、何故に「質朴」「文薄」の違いを生むのか。対者と同じく王充は歴史を変化の相で把握している。

然り而して質朴・文薄の語ある者は、世に盛衰有り、衰極まること久しくして弊すること有り。譬えば猶お衣食の人に於けるや、初めて成るに鮮完なし。始めて熟するに香り潔く、少や久しくして穿敗し、連日臭茹するがごとし。文質の法、古今共にする所。一質一文、一衰一退するは、古より之れ有り。独り今のみに非ざるなり。<sup>（五）</sup>

「世有盛衰。衰極久有弊」は歴史を変化の相で捉えようとするものである。窮通、終始の論は、古代中国の歴史認識の一面である。『易』の思想、史書がこれを証明する。時代の推移につれて人間の質も変化する。これが王充の対者の主張である。これに対して王充は人間に普遍的「五常」の倫理を提出する。この上に「盛衰」の視点を付加する。「盛」「衰」「衰久」「弊」として時代の変遷を見る。時代に變と不變とを見るのである。「弊」の段階に至り、時代の要請により、あるべき恒常不變の倫理、五常を基に新たな段階に到る。文王が「易」を演述し、孔子が『春秋』を制作し新たな時代を牽引する。この盛衰の理を衣食の新旧に譬喩するのは安易であるが解しやすい。

王充は「文質の法は古今共にする所」とし、時代の変化を循環として一般化する。「一質一文、一衰一盛」という文質、盛衰は古今に共通する歴史の原理であるとする。上世と「下世」を「質朴」と「文薄」に峻別するが、これから「文質」を導き出す。対者の論拠、典故を踏まえて自説を展開する。「文質」の変化を論じるのは他に先行する典籍もある。が、王充のこの反論は『史記』を下敷きに行っているようである。『史記』平準書は「是を以て物盛んなれば、則ち衰え、時極まりて転ず。一質一文は終始の変なり」と記している。文中「時極」の「時」を徐広は「一に衰に作る」と注している。「衰極まり転ず」とすれば、王充の文章の意と同じである。また『史記』孔子世家は「一質一文」の語を『論語』八佾の「周は二代に監み、郁郁乎として文なる哉……」と関連づけている。周室は微かに、礼樂は廢れ、詩書読む人もなく散佚する。孔子はこの衰退極まる中で、「三代の礼を追迹し、書伝を序し、上は唐虞の際を紀し、下は秦繆に至るまで、その事を編次す」るのである。

夏の礼は吾能く之を言うも、杞は徴するに足らざるなり。殷の礼は吾能く之を言うも、宋は徴するに足らざるなり。足らば、則ち吾能く之を徴せんと。殷、夏の損益する所を觀て曰く、後百世と雖も知るべきなりと。一文一質を以てす。周は二代に監み、郁郁乎として文なる哉。吾は周に従わんと『史記』孔子世家

『史記』孔子世家の文章は『論語』章句を三章に亘り引用し、適宜、語を補い構成する。礼と王朝交替に「一質一文」の循環を説く。三代（夏・殷・周）の変遷を文質の語に示している。王充の批判の対象は尚古の思想である。今よりも古に価値を見る考えである。「吾は周に従わん」という孔子も理想の世界を「古」に求めた。後世、この言葉を引くのは尚古の立場からである。王充は『論語』の章を取り上げ、その上に為政篇の「殷・夏」「殷・周」の「損益する所」の章、八佾篇の「夏礼」「殷礼」の章と関連づけている。

この構想は『史記』から得たものであろう。恐らく『史記』の文質の循環史観は当時、多くの人が認めることだっ

たと思われる。『白虎通』三正篇も「王者必ず一質一文ある者は何ぞや。天地を承け、陰陽に順う。陽の道極まらば、則ち陰の道を受く。二陰二陽相繼ぐ能わざるを明らかにする所以なり。質は天に法り、文は地に法るのみ。故に天は質となり、地は受けて之を化し、養いて之を成す。故に文と為す。尚書大伝に曰く、一質一文、天地の道に拠る」という。これも王充の文質循環論の資料であつたろう。王充は「一質一文」の原理が古今共通であることの証明として、夏后氏から周の世の精神文化の変遷を説く。

伝に曰く、夏后氏の王、教うるに忠を以てす。上教うるに忠を以てせば、君子忠なるも、其の失や、小人は野なり。野を救うは敬に如くなし。殷の王、教うるに敬を以てす。上教うるに敬を用てせば、君子は敬なるも、其の失や、小人は鬼なり。鬼を救うは文に如くなし。故に周の王、教うるに文を以てす。上教うるに文を以てせば、君子は文なるも、其の失や、小人は薄なり。薄を救うは忠に如くなしと。

「伝曰」とあり依拠する典籍が想定されるが、王充の引用と同文の典拠はない。黄暉『論衡校釈』はこれに相当する資料として『史記』高祖本紀の贊（もとは董仲舒の対策）、劉向『說苑』修文篇、『礼記』表記、この疏に記す『元命苞』、『白虎通』三教篇をあげる。これらの資料をその煩雑さから比較すると、『礼記』は簡潔であり『說苑』、『白虎通』、『元命苞』、『史記』高祖本紀贊の順となる。齊世篇を王充が記憶の中で纏めたとすると、『說苑』以下の諸資料を適宜に纏めたと見えよう。『論衡』中に「伝曰」「語称」「伝書曰」として表現されるが、現存する書物に見えないものも多々ある。その使用例の検討も必要であろう。この齊世篇の文章に「殷王之教以敬」の文がある。この「王之……」は「……之王」の誤倒であると孫人和はいう。同様の文章を誦憶した王充が表現するのに、些かの間違いを犯したものであろう。

夏・殷・周三代の王朝が教化の中心に何を据えたか。それは「忠」「敬」「文」である。夏王朝の「忠」の教えは、



礼節を無視する「野」の風潮を生み出した。「忠」は質朴、質厚を意味する。殷王朝はこの弊を承けて「敬」を教えとした。「敬」は天神、鬼神、祖先崇拜の宗教儀式での敬虔な祈りにある。後世、朱子はこれを「主一無適」と解している。殷王朝のこの教えは邪神信仰、淫祀盛行の弊を生む。周王朝はこれを承けて「文」を教えとした。悪霊、邪神のタブーから人々を解放し、社会人倫秩序の回復のために礼規範を教えとした。これが「文」である。礼規範は生活の細部にまでいたる煩雑なものとなり、束縛するものとなる。次第に規範は形骸化、形式化される。内実は失われる。価値の転倒、詐欺の横行、ただ欲望の中に投げ込まれるようになった。形式化が進み実質の伴わぬ虚偽虚飾の「文薄」の世となったのである。この弊害は「忠」の教えにより矯正される。

夏・殷・周の三王の道は「若循環、終而復始」（『史記』高祖本紀贊）、「周則又始、窮則反本」（『說苑』修文篇）等々と評される（『白虎通』三教篇は『說苑』とほぼ同文である）。中国古代の史的循環論である。王充はこの循環論に立って「周を承けて王たる者は、当に忠を以てすべし」という。「承周而王者」とは漢王朝であろう。この世の文薄を見、当今の世を侮蔑、非毀し「上世朴質、下世文薄」と謂うのは「家人の子弟、謹ならざれば、則ち他家の子弟は謹良なりと謂うがごとき」者と説く。齊世篇の筆致は伸びやかである。この喩えは昔からあったのだろう。自信に溢れた文章である。

その訳は論の目的と依拠する資料にあるように思われる。論の目的は繰り返さずに、依拠する資料を見ていこう。従来、王充思想の研究はその唯物主義的な思想の顕彰に重点があった。白虎觀會議（建初四年）は宗教會議であり、『白虎通』は神学の法典と位置づけられた（侯外廬等『中国思想通史』第二卷）。これらの視点は中国古代思想史研究に重要な意味をもつ。王充の思想はこの正宗神学に対する異端として史的に位置づけられ、戦闘的唯物論者となつたりもした（田昌吾説）。王充は『白虎通』にも是々非々の態度で接している。ある意味では經典解釈事典として

評価していたからであろう。齊世篇はその重要な部分を『白虎通』三教篇に依拠している。当時の社会で、また経学の世界で公認された資料を拠り所としているのである。儒教経典は古代に成立したと意識される。従って経典に描かれる理想的世界は古代にある。古典に描く古典的古代、それは神秘に彩られた理想郷として提示される。描かれた古典的古代の理念が現実にはいかなる役割を果たすか。古典の学と政治とは深く関わり展開する。「古」に傾倒する学者は古典的世界を現実には蘇らせようとする。白虎観會議の目的も學問と現実との関わりを求めるものであった。王充が依拠した資料はこの會議の結果である。公認された循環論に従い、「今」を良しとする齊世篇を記すのである。

第三の問題は、人間に内在する道義性の発現の差異（上世と下世）についてである。王充はこの差異を否定する。

語に称す。上世の人は、義を重んじ身を軽んず。忠義の事に遭い、己の当に死に赴くべき所の分明なるを得ば、則ち必ずや湯に赴き鋒に趨き、死するも顧み恨まず。故に弘演の節、陳不占の義、行事比類、書籍の載する所、命を亡い身を捐つること、衆多一に非ず。今世は利に趣り生を苟にし、義を棄て得るを妄りにし、相勉むるに義を以てせず。相激ますに行を以てせず。義身を廢するも以て累と為さず。行事を墮るも以て畏れずと。此の言妄なり。

洋の東西を問わず当代の若者の言動は慨嘆の対象となる。司馬遷は廉頗と賓客の會話に「市道の交わり」を当然とする風潮を記している。杜甫の「貧交行」は有名である。そこには道義が破棄され、利害に蠢く世相がある。人はいう。上世人々は節義を重んじた。身を殺すを厭わなかった。忠義を尽くす時に遭い、死が本分とあれば、たとえ火の中、水の中、刀刃に身を委ねても恨みはなかった。道義、節義は死より重いと考えた。

この例として衛の忠臣、弘演と齊の陳不占を挙げる。この逸話は共に劉向『新序』義勇篇に見える。弘演のことは『呂氏春秋』忠廉篇、『韓詩外伝』卷七にもある。また陳不占のことは『韓詩外伝』として収める『太平御覽』卷四

百十八、忠貞に見える。両者共にかなり喧伝されていた人物だったようである。王充は『論衡』儒增篇に弘演の故事を引き、批判する一節がある。既述した「九虚三增」の考察と重複する。

儒書に言う。衛に忠臣弘演あり。衛の哀（懿）公のために使いし、未だ還らざるに、狄人哀公を攻めて之を殺し、尽く其の肉を食らい、独だ其の肝のみを捨て。弘演使より還り、命を肝に致す。哀公の死して身肉尽くも、肝のみ付す所なきを痛み、刀を引き自ら其の腹を刳き、尽くその腹実を出し、乃ち哀公の肝を内れて死すと。

文中、哀公とあるのは懿公の誤り。「哀公死身……」の「死」は「屍」の誤りと劉盼遂は言う。『春秋左氏伝』閔公二年の伝に「冬十二月、狄人、衛を伐つ。衛の懿公、鶴を好み……」とある。この話は弘演の忠節を称揚するためのものであるとし、王充はその虚飾を指摘する。増飾として指摘するのは「尽出其腹実、乃内哀公之肝」の文である。哀公の肝を腹に入れる前に、弘演は死ぬというのである。「内哀公之肝、出其腹実……」と表現はできる。「……の肝を内れんとし」と読むことができるからであろう。表現方法に無理があるという。陳不占の故事は斉の莊公が崔杼に殺された時のことである。君の難を聞き、救援に赴かんとするが、怯懦な性格故に食事には匙を落とし、車に乗っては手すりを握むこともできぬほど震え怯えた。御者が見かねて救援に行っても無駄として止めようとする。「不占曰く、君に死するは義なり。勇なきは私なり。私を以て公を害せず」と、城門に近づき、鐘鼓、戦鬨の声を聞いた途端に恐怖のあまり死んだという。この不占の行為は後に「不占は仁者の勇と謂うべきなり」と称される。

怯懦な者が主君のために身を投じたことや、君の死に殉死した家臣の忠節は、書物に載せることである。それはあまたあり、一、二に止まらない。ところが現今はどうか。道義、忠節は地を払い、世は金儲けに血眼になり、人殺しも金のため。道義節義をせせら笑う。墮落の行為が世の破滅になることにも畏れはしない。人には道義のかけらもないと嘆く。今の世より昔の世、古こそ理想の世界だとする人々に、王充は「此の言、妄なり」と反論する。弘演や陳

不占のように節義に命を賭けた道徳的人物は今の世にも存在すると王充はいう。

夫れ上世の士は、今の士なり。俱に仁義の性を含む。則ち其の事に遭えば、並びに奮身の節あり。古に義なきの人あり。今に節を建つるの士あり。善惡雑廁するは、いずれの世にか有ること無けん。事を述ぶる者は好んで古を高しとし今を下しとし、聞く所を貴びて見る所を賤しむ。弁士は則ち其の久しき者を談じ、文人は則ち其の遠き者を著す。近くに奇あるも弁は称さず。今に異あるも筆は記さずと。

人間が五常の性を有することは、既に述べてきた。「俱含仁義之性」とは「五常」の中の「仁義」を突出させたものであろう。弘演・陳不占の行動を促したのが「仁義の性」である。この性を強く意識していると、事件に遭遇したときは古今となく節義に身を奮い立たせるのである。古にも「無義の人」はおり、今の世にも「建節の士」はいる。善惡が混在するのは古や今に関わりなくいつの世にもあることなのだ。

王充の論はその生成論、運命論とに関連している。強弱寿夭、操行清濁は稟氣の際の「氣」の精粗による。天地陰陽の氣の交合による万物の生成、この原理は不変である。従つて善惡の性が雑廁（入り交じる）するのは古今不変の現象であると王充はいう。

王充が批判の対象とするのは「述事者」「弁士」「文人」の事実認識、その視点にある。「高古而下今、貴所聞而賤所見」という表現者の在り方が、読者に事実を誤認させている。弁士、文人共に「久者」「遠者」を話題とし、著述する。だが「近」「今」の「奇」「異」は無視され話題にもならない。王充は近時、今の世の奇異の行為者として琅邪の倪子明、臨淮の許君叔、会稽上虞の孟英、孟章父子の逸話を記す。

琅邪の倪子明とは「倪萌字子明。斉国臨淄人也」（『東觀漢記』巻十五、倪萌）という人物である。「夫の琅邪の倪子明の若き、歳敗れしとき、兄飢人の食せんとするところとなる。自縛叩頭して、兄に代わりて食されんとす。餓人

其の義を美みし、両ながら捨てて食せず。兄死するに、其の孤を収め養い、愛すること己の子と異ならず。歳敗れ穀尽き、両ながら活かること能わず。その子を餓え殺し、兄の子を活かせり」（『齊世篇』）と。王充のこの記事は後に『東觀漢記』や范曄『後漢書』等に載せられている。范曄の書によれば「歳敗之時」は赤眉の乱の時である。また同書、趙孝伝は「天下の乱に及び、人相食む。孝の弟、礼 餓賊の得る所と為る。孝之れを聞き、即ち自縛して賊に詣りて曰く、礼は久しく餓えて羸瘦、孝の肥飽なるに如かずと。賊大いに驚き、並びに之を放つ……」と伝える。倪子明の逸話は兄の身代わりになることであるが、趙孝は弟の身代わりを賊に乞う。二つの逸話は極めて類似する。臨淮の許君叔の逸話も「兄の孤子を養い、歳、倉卒の時、其の親子を餓えしめ兄の子を活かす」話である。会稽上虞の孟英、孟章の逸話は上官の罪を被り、また軍役に当たり上官を庇い死ぬ話である。「英は罪を引いて……卒に将に代わりて死す」、「章は……役に従い賊を攻むるも……賊の射る所と為り、身を以て将に代わり、卒に死して去らず」（『齊世篇』）という。『後漢書』卷七十六、循吏列伝に孟嘗伝がある。「孟嘗字は伯周、会稽上虞の人なり。其の先、三世郡吏となり、並びに節に伏し難に死す」と伝える。『三國志』呉志、虞翻伝注『会稽典録』に「決曹掾上虞孟英三世死義」（黄暉『論衡校釈』）とある。王充は地元の節義を全うした人を指摘する。「述事者」「弁士」「文人」は何故これらの人々を称揚しないのか。これらの人は弘演、陳不占と節義、忠節に何の遜色もない。弁士、文人等は「上は唐虞に求め、下は殷周に求める」だけであると王充はいう。「秦漢の際、功は奇、行は殊なるも、猶お以て後と為す」といい、今の世を「後」とする著述者、弁士、文人を批判する。この視野の狭さは著述に限らない。画家もまた同じであるという。「画工は好んで上代の人を画く」と王充はいう。画工が肖像画を作るのは、その人物を顕彰する為である。ところが「秦漢の士の功行譎奇なるも肯えて図せず」という。「功行譎奇」は「功奇行殊」と同意であろう。功績、操行が人より傑出していることである。この優れた人々の肖像画を残そうとしないのは「尊古卑今」であるが

為である。「世俗の性は、見る所を賤しみ、聞く所を貴しとする」世の風潮にあるとする。これは頌漢論の基点となる思考である。

第四の問題は、上世と下世の聖人の優劣についてである。これは齊世篇の重要な問題である。何故これが問題となるかは後に述べよう。

語に称す。上世の時、聖人徳優れ、功治に奇あり。故に孔子曰く、大なる哉、堯の君たるや。唯だ天を大とし、唯だ堯之れに則る。蕩蕩乎として民能く名づくる無し。巍巍乎たり。其の功を成すこと有るや。煥乎たり。その文章有るやと。舜は堯を承け、洪業を墮さず。禹は舜を襲うも、大功を虧かず。その後、湯は兵を挙げ桀を伐ち、武王は鉞を把りて紂を討つにいたり、巍巍蕩蕩の文なくして、兵を動かし討伐するの言あり。蓋し其の徳劣りて兵試みられ、武用いられて化薄し。化の薄きは、相逮ぶ能わざるの明驗なり。秦漢に至るに及んでは、兵革雲擾し、力を戦わせ勢を角べ、秦以て天下を得。既に天下を得るも、嘉瑞の美の叶和万国、鳳皇来儀のごときの類なきは、徳劣りて及ばず、功薄くして若かざるの徴に非ずやと。此の言妄なり。

「上世之時、聖人徳優」という「聖人」は堯・舜・禹である。堯・舜の聖徳と偉大な功績は孔子の称賛するところでもある。禹も又この盛徳を継承した。『論語』泰伯篇は「子曰く、巍巍乎たり。舜・禹の天下を有するや。而も与らず」という。王充が記す上古の帝王の事績は『尚書』や『論語』に依るであろう。政治権力の転移の型に、後世称されるように「禅讓」と「放伐」がある。堯・舜・禹への移行は禅讓形式であり、湯・武は放伐形式である。王朝の変遷が易姓革命となる。武力により強行されるのである。「徳劣而兵試、武用而化薄」という状況が生まれる。放伐という権力の移動が人々になにをもたらすか。王充は深い洞察を示している。「文」の教化ができなくなると「武」による力の行使となる。聖徳を有する王者の不在により、教化は不可能となる。この状態は秦・漢に顕著である。

「兵革雲擾、戦力角勢」という戦乱、倉卒の世が繰り広げられる。この戦乱を統一した秦朝には天下太平、聖徳の王の出現を告知する嘉瑞はない。「無嘉瑞之美、若叶和万国、鳳皇来儀之類」。これが「徳劣不及、功薄不若」ということなのだ。尚古論者はいふ。王充がこれらの論にまったく耳を貸さなかつたはずはない。真実でもある。しかし「此の言は妄なり」と論難を展開する。古と同じく今の世にも聖王は存在する。瑞祥も示されている。貴命を受ける聖人はいかにしてこの世に出現するか。

聖人は「和氣」を稟けて生まれる。「和氣」は上古にのみ存したのではない。いつの世にも「和氣」は生ずる。「和氣」は陰陽の気の程良く調和することである。この氣を稟けて聖人はうまれる。この時期は「太平」と重なる。聖人の治が「大功」をもたらすからである。「和氣」が上古にのみ存するものでなければ、優れた聖徳は古聖人のみにあるとはいえない。「聖人何故獨優」というのである。何故人々は古聖、堯・舜・禹を称賛するのか。そこにあるのは古典に培われた古への憧憬である。古典的古代への憧憬であるという。

世俗の性は、好みて古を褒めて今を毀る。見る所を少として聞く所を多とす。又経伝の賢聖の美を増し、孔子尤も堯舜の功を大とするを見、又堯舜は禅して相譲り、湯武伐ちて相奪うを聞かば、則ち古聖は今より優れ、功化は後よりも渥しと謂う。夫れ経に褒増の文あり、世に空しく加うるの言あるは、経を読み書を覽る者の共に見る所なり。孔子曰く、紂の不善は、是の若く之れ甚だしからざるなり。是を以て君子は下流に居ることを惡む。天下の惡皆帰すればなりと。世は常に桀紂の堯舜と相反するを以て、美を称しては則ち堯舜を説き、惡を言いては則ち桀紂を挙げ。孔子曰く、紂の不善は、是の若く之れ甚だしからざるなりと。則ち堯舜の徳は、是の若く其の盛んならざるを知るなり。<sup>〔四〕</sup>

王充は「世俗の性は」という。当時、古典を学ぶ儒者に向け、発したものであろう。古典（経伝）は、「賢聖の美

を増す」という。また孔子は特に堯舜の功德を称賛する。堯舜の禪讓、湯武の放伐も経伝を学ぶ者は「古聖優於今、功化渥於後矣」とする。経伝や典籍の表現の誇張、増飾は『論衡』語増、儒増、藝増の各篇が考察するところである。これは読書する者、学者の感得することである。「孔子曰く」と王充はいうが、『論語』子張篇の子貢のことばである。語増篇に同文を載せるが「孔子曰く」としている。王充の記憶違いか、このようなことばは孔子以外に不可能と認識したのであろう。「世常以桀紂与堯舜相反、称美則說堯舜、言惡則舉桀紂」と両者を美・惡の対極に把握する。これを孔子（子貢）の言として「……不若是之甚矣」の観点を導入し、価値の相対化を図ったのである。この対比し相対化する論立ては巧みである。古典的古代の帝王として君臨する堯・舜の功績は相対化により、その価値は低下する。この論述は至大なる漢徳を説くことに連なる。

王充は歴史に登場する堯舜の禪讓と桀紂の放伐はそれぞれが賦与された「命」にある。天命であるという。徳や功績の優劣に有るのではないというのである。これは王充の運命論や政治論（治期篇）に説くことでもある。また前には『荀子』、『呂子春秋』に載せる事でもある。王充はこれを「堯舜の禪、湯武の誅は、皆天命有り。優劣の能く為す所、人事の能く成す所に非ざるなり。……蓋し天命の実有るも、世は空しく優劣の語を生ず」（齊世篇）という。

堯舜が至徳であるが故に禪讓があつたのではない。運命がそのように導くのである。徳の優劣が禪讓、放伐の形を生じたのではない。人事ではいかんともし難い自然、適偶を見るのである。『論衡』偶会篇はいう。「命は、吉凶の主なり。自然の道、適偶の数にして、他気旁物厭勝感動する有りて之をして然らしむるに非ざるなり」と。またいう、

「夏、殷の朝たまたま窮し、桀紂の惡たまたま稔り、商、周の数たまたま起り、湯、武の徳たまたま豊かなり」

と。堯舜の時代は「叶和万国」「鳳皇來儀」すと『尚書』は載せる。だが「堯には丹水の師有り。舜の時には有苗服さず」（恢国篇）というように、堯舜の時代にも「兵皆動きて並び用いらる」戦乱があつた。堯舜の時代を至徳の世



として称賛するが、はたしてその知徳の優劣、大小は後世と比較できるかと反論する。繰り返すがこの比較は、堯舜という最高価値の相対化を意味する。王充はこの論法をさらに繰り返す。

世は論ず。桀紂の惡は、亡秦より甚だしと。実事者は謂う。亡秦の惡は桀紂より甚だしと。秦・漢の善惡相反するは、猶お堯舜・桀紂の相違うがごときなし。亡秦と漢とは、皆後世に在り。亡秦の惡の桀紂より甚だしければ、則ち亦た大漢の徳は唐・虞に劣らざるを知るなり。<sup>二五</sup>

夏の桀王、殷の紂王はいずれも放伐により王位を奪われ殺される。殷の湯王、周の武王は受命の王として君臨する。王朝の正当性を示すために、滅ぼした王は暴虐非道であり、天命を失った者としなければならなかった。「亡秦」は秦王朝、始皇帝と二世胡亥である。暴虐の王としては亡秦より桀紂である。これが漢代での評価である。この認識に「実事者」は固定觀念の相対化を促すのである。「実事者」は桀紂より亡秦を惡逆非道とする。この「実事者」とは「世人或いは疑い、非を言い偽を是とし、論者これを實にす」（案書篇）という。固定觀念に幻惑されず事實を論ずる者の謂いである。王充も実事者であるが、ここでは「東番の鄒伯奇」（案書篇）、『檢論』の著者をいう。感類篇は『檢論』（亡佚）を引き「桀紂の惡は、亡秦に如かず。亡秦は王莽に如かず」という。

「亡秦」と漢王朝は善惡相反している。あたかも堯舜と桀紂が相反していたようにである。「亡秦」と「漢世」は後世である。後世・下世は上古に対する区分である。後世は「兵革雲擾、戦力角勢」の「文薄」へと転落している。これが尚古論者の視点である。これに対し「亡秦」は桀紂より甚だしく、王莽は亡秦より甚だしいと実事者はいう。秦王朝を放伐した漢王朝、さらには篡奪者王莽を誅滅し漢を中興した光武帝（東漢王朝）の聖徳は、堯舜に劣るものではない。それは聖徳の徴として出現する符瑞に明らかである。

唐の万国とは、固より増にして實にあらざる者なり。有虞の鳳皇は、宣帝は已に五たび致る。孝明帝は符瑞並び

至る。夫れ徳優るが故に瑞あり。瑞鈞なれば則ち功は相下らず。宣帝・孝明如し劣なれば、堯舜に及ばず。何を以てか能く堯舜の瑞を致さん。光武皇帝は龍興鳳舉し、天下を取ること遺を拾うが若くするに、何を以てか殷湯・周武に及ばざらん。

「唐之万国」とは堯帝時代を「協和万国」と称したことをいう。『尚書』堯典に「百姓昭明、協和万邦。黎民於变時雍」とある。王充はこの「万国」の語に拘る。この表現は「堯の徳、太平の化を称し、諸夏を化し、並びに夷狄に及ぶを美す」（藝増篇）ものであるとし、これを「方外を協和すと言うは可なり。万国と言うは之を増すなり」（同上）として誇張した表現であるとする。王充がこれに拘るのは歴史の事実として伝承されるがためである。歴史として記録されるからには事実でなければならない。王充の史実についての認識である。

王充は「万国」の語を検証する。「夫れ唐と周とは、俱に五千里の内を治む。周の時、諸侯千七百九（七）十三国、荒服、戎服、要服及び四海の外、粒食せざるの民、穿胸、僇耳、焦僂、跋踵の輩、併せ其の数を合するも、三千に及ばず。天の覆う所、地の載せる所、三千の中に尽く」（藝増篇）と王充は指摘する。王充は今文説に依ると黄暉はいう。『尚書大伝』洛誥に「天下の諸侯の……、千七百七十三……」とある。その他『淮南子』地形訓、『博物志』、『山海経』等々を典故として「粒食せざるの民」を列挙し、すべてを合わせても「三千」に及ばぬという。『尚書』に「万国」というのは、「褒増、実を過ぐるは、以て堯を美せんとすなり。堯の徳、大にして、化する所の者衆く、諸夏夷狄も、雍和せざるなきを言わんと欲す。故に万国と曰う」のだと王充はいう。「万国」については『漢書』地理志に「書に曰く、協和万国とは此の謂いなり」という。黄暉はこの語により、今文説は万国を実数とし虚増とはしていないと指摘する。皮錫瑞は「仲任は歐陽説、班固夏侯説とは同じからず」とする。今文尚書であっても解釈に違いがあつたと見るのである。黄暉はこの皮錫瑞説を是とする。

次の「鳳皇」についてであるが、この語は『尚書』皋陶謨の「簫韶九成、鳳皇來儀」に基づく。「韶」は舜代の音楽の名。この音楽を九度演奏したところ瑞鳥の鳳凰が舞い降りて音に合わせて容儀を整えたという。太平の世を鳥獣までもが謳歌することという。徳化が鳥獣にまで及ぶ太平の瑞祥とされる。『論衡』指瑞、講瑞の二篇は嘉瑞である鳳凰と麒麟を説く専篇である。

この「鳳皇」は前漢宣帝の時代（前七四～五〇年）に五度至ると伝える。宣帝時代に「五鳳」の年号がある。宣帝即位後、前五七年にいたるまで鳳皇が五度降ったの意とされる。『漢書』卷八、孝宣帝紀は鳳皇の嘉瑞を八回記録している。「孝明帝符瑞並至」というのは明帝永平年間（五四～七五年）に瑞祥が現れたことをいう。例えば、永平六年「二月、王洛山出宝鼎、廬江太守献之」と。また十一年「是歳、甘露仍降、樹枝内附、柴草生殿前、神雀五色翔集京師」と伝泉、嘉禾所在出焉」と伝える。また十七年には「是歳、甘露仍降、樹枝内附、柴草生殿前、神雀五色翔集京師」と伝えることなどである。王充はこれらをなんらかの記録に基づいて記している。

このような嘉瑞、符瑞は皇帝の聖徳の故である。嘉瑞が皇帝の至徳、功業の証であるとすれば、その出現の数から見て、上世に劣らない。宣帝や明帝が堯舜に及ばぬならば、何故に堯舜に斉しい嘉瑞が現れるのか。光武帝は前漢王朝の中興を実現し、即位した。それは恰も道に落とし物を拾うが如く容易に成し遂げたのである。この鴻業を成し遂げた皇帝は何故に殷の湯王や周の武王に及ばぬのか。夏の桀王は「有娥の虚」に敗れ、「鳴条に犇る」。また周の武王は牧野に戦い、血流れ柁を浮かす激しい戦いの末、紂王を自焚させる。「紂の兵敗れ、紂走り入り鹿台に登り、其の宝玉の衣を衣て、火に赴きて死す」と『史記』はいふ。共に『尚書』に記すことである。王充は『尚書』史料により、上古の歴史を再構成したものと思われる。この史料を「天下を取ること拾遺のごとき」光武帝と比較し、光武帝の優位を確認する。「何を以て殷湯、周武に及ばざらん」と王充はいふ。

世に称す。周の成・康は、文王の隆んなるを虧かず。舜は巍巍として堯の盛功を虧かずと。方今、聖朝は光武を承け、孝明を襲い、浸艷溢美の化あるも、細小毫髪の虧くるなきに、上何を以て舜・禹に及ばず、下何を以て成・康に若かざらんや。世五帝三王の事は、経伝の上にあるも、漢の記故は、尚お文書たるを見れば、則ち古聖は優れて功は大なるも、後世は劣りて化薄しと謂う。

「不虧……」というのは、前の「舜は堯を承くるも、洪業を墮さず。禹は舜を襲うも大功を虧かず」の一節を承けている。「周の成、康は文王の隆んなるを虧かず」は、儒増篇に「文、武の隆んなる遺は成、康にあり。刑錯用いざること四十余年」とも記している。文王、武王の功業は成王、康王に余すことなく（虧けることなく）受け継がれている。舜は堯の盛業を継承し虧く事はない。上古の帝王は皆至徳の功業を立派に継承していると人々という。王充は「方今」の聖朝の美を称賛する。方今肅宗は光武帝、明帝の盛業を継承し、功業を深め、善美溢れる教化を進め、僅か毫髪の虧くこともないと評価する。章帝建初の治が光武帝、明帝の施政の反省の上にあることは肯定されるであろう。寛厚の治、儒学の宣揚等々は注目すべきことであろう。章帝のこれらの功業は周王朝の世界を樹立した成王や康王に匹敵すると王充はいう。その偉業は舜、禹以上、成、康以上であるというのである。

この赫赫たる功業が称賛されぬのは何故か。五帝三王の事績は経伝に記されているが、漢王朝の事績は文書となっているにすぎない。儒者は経伝に載せる古聖賢の記述をすべて真実であり、「徳優れて功は大」と称賛する。だが方今の聖朝は偉大な功業があるにも関わらず、「後世は劣りて化薄し」と否定するのは虚妄であると王充はいう。

頌漢論その基本は「古」と「今」との対比の構図である。「所聞」と「所見」のいずれに価値を置くかとも関連する。それは又、歴史をどう見るか、歴史認識に帰結する。

## 結語

王充の頌漢論、その最も基本的な問題を提起する「齊世篇」の表現を追いながら分析を試みてきた。この考察の中で所々に注意を喚起する語を記してきた。そもそも「齊世篇」という題目は、「いつの世も斉しい」とすることであった。この篇の初めの部分は古今齊同の論である。この齊同の論は、次第に今を好しとする論へと転化する。ここに至る過程で王充は「一質一文、一衰一盛」の循環史観を示したりする。また三代の王朝の交替、夏、殷、周の王朝は前代王朝の弊害を改むべく徳目が設定され教化が施される。この循環史観は歴史の固定観念を相対化させることとなる。歴史は前代の反省の上に構築される。限定はされているが歴史の見方を流動化させることとなる。それはよりダイナミックな動きの中に歴史を捉え直すこととなる。この歴史記述に対する認識の相対化、流動化は「所聞」と「所見」の対比から、「所見」の事実に光りを当てることとなる。「所聞」は事実を虚飾し、誇大な表現となる。表現者は事実を虚飾し誇張することで読者の注意を喚起しようとする。読者はこの表現を事実として認識する。経伝・古典に記す上古三王五帝の事績をすべて真実として継承する。ここに燦然と輝く古典的古代が培養される。「高古而下今、貴所聞而賤所見」の尚古思想が生まれる。古典を学ぶ者はこの古典的理念の世界に真実を求める。「尊古卑今」という風潮は学問の世界のみならず、「世俗の性」もまた「賤所見、貴所聞」という風潮となる。「高古」「尊古」の風は経伝に帝王の功業を繰り返し称揚するところに生ずると王充は指摘する。五経博士、経学は現実の政治を輔翼するにある。しかし必ずしも学問はこの機能を果たしてはいない。古に理想の社会を画く経伝・古典の学は現実の政治といかに対応するか。王充はこの問題に真正面から切り結ぶのである。王充は大学で尚書経学を学んだ。恐らくは時の大師、桓榮に師事していたものと思われる。この尚書経伝に史実の真偽混在を見る。堯・舜・禹・湯、文・武の古帝王

の記録は、すべてが真実であるとは認められない。王充は疑古典主義的視点を確立していた。現実の漢王朝の支配した領域と上古の差異は歴然としている。この一事から見ても「上古」を過大に評価すべきではない。「周の時、僅かに五千里の内を治むるも、漢氏の廓土荒服の外を收む……夫れ徳化を實にすれば則ち周も漢に過ぐる能わず。符瑞を論ずれば則ち漢は周よりも盛んなり。土境を度らば則ち周は漢よりも狭し……」（宣漢篇）という。

王充は歴史に「所聞」と「所見」の観点を導入した。この語はなにを基にするのだろうか。この基底には『春秋公羊伝』の書法がある。後漢初期の公羊経学の影響かと思われる。後漢時代、公羊学は最終的に何休により体系化される。公羊伝の書法に「所見異辞、所聞異辞、所伝聞異辞」がある。魯の隠公から哀公十四年に到る十二公、二百四十二年を三時代に分け、各時代は表現を異にするという。何休はこの「三世」を乱世、昇平、太平という政治状態に重ねて、独特な歴史哲学を構築した。歴史は乱世、昇平、太平へと発展するという史観を提起したのである。何休は当代（後漢）を太平に当たるとした。

当代太平説はすでに王充の頌漢論に提起され、「所見」（当代）の時代こそ「太平」であると論議されていた。この頌漢論の淵源は経学の世界に発していると思われる。次に『春秋公羊伝』との関連から考察を進めよう。

## 《注》

- （一）昔王莽、更始之際、天下散亂、禮樂分崩、典文殘落。及光武中興、愛好經術、未及下車、而先訪儒雅、採求闕文、補綴漏逸。先是四方學士、多懷挾圖書、遁逃林藪、自是莫不抱負墳策、雲會京師。范升・陳元・鄭興・杜林・衛宏・劉昆・桓榮之徒、繼踵而集。於是立五經博士、各以家法教授（『後漢書』列伝六十九上 儒林序）。

（二）中江丑吉「公羊伝及公羊学に就いて」（『中国古代政治思想』岩波書店 一九五〇年）。

（三）春秋左氏傳者蓋出孔子壁中。孝武皇帝時、魯共王壞孔子教授堂以為宮、得佚春秋三十篇。左氏傳也。公羊高・穀梁寅・胡母氏、皆傳春秋、各門異戶、獨左氏傳為近得實。何以驗之。禮記造於孔子之堂、太史公漢之通人也。左氏之言與二書合。公羊高・穀梁寅・胡母氏不相合。又諸家去孔子遠。遠不如近。聞不如見（『論衡』案書篇）。

（四）佐藤匡玄『論衡の研究』（創文社、一九八六年）。

（五）語稱。上世之人、侗長佼好、堅強老寿、百歲左右。下世之人、短小陋醜、夭折早死。何則上世和氣純渥、婚姻以時。人民稟善氣而生、生又不傷。骨節堅定。故長大老寿、狀貌美好。下世反此。故短小天折、形面醜惡。此言妄也（『論衡』齊世篇）。

（六）夫上世治者聖人也。下世治者亦聖人也。聖人之德、前後不殊、則其治世、古今不異。上世之天、下世之天也。天不變易、氣不改更。上世之民、下世之民也。俱稟元氣。元氣純和、古今不異、則稟以為形體者、何故不同。夫稟氣等、則懷性等。懷性均、則形體同。形體同、則醜好齊。醜好齊、則天寿適。一天一地、並生萬物。萬物之生、俱得一氣。氣之薄渥、萬世若一。帝王治世、百代同道。人民嫁娶、同時共禮（『論衡』齊世篇）。

（七）語稱。上世之人、質樸易化。下世之人、文薄難治。故易曰、上古之時、結繩以治。後世易之以書契。先結繩、易化之効也。後書契、難治之驗也。故夫宓犧之前、人民至質朴、臥者居居、坐者于于。羣居聚處、知其母不識其父。至宓犧時、人民頗文。知欲詐愚、勇敢恐怯、疆欲凌弱、衆欲暴寡。故宓犧作八卦以治之。至周之時、人民文薄、八卦難復因襲。故文王衍為六十四首、極其變、使民不倦。至周之時、人民久薄、故孔子作春秋、采毫毛之善、貶纖介之惡、稱曰、周監於二代、郁郁乎文哉。吾從周。孔子知世浸弊、文薄難治。故加密致之罔、設纖微之禁、檢押守持、備具悉、極。此言妄也（『論衡』齊世篇）。

（八）然而有質樸・文薄之語者、世有盛衰、衰極久有弊也。譬猶衣食之於人也、初成鮮完。始熟香潔、少久穿敗、連日臭茹矣。文質之法、古今所共、一質一文、一衰一盛、古而有之。非獨今也（『論衡』齊世篇）。

（九）傳曰、夏后氏之王、教以忠。上教以忠、君子忠、其失也、小人野。救野莫如敬。殷王、教以敬。上教用敬、君子敬、其失也、小人鬼。救鬼莫如文。故周之王、教以文。上教以文、君子文、其失也、小人薄。救薄莫如忠（『論衡』齊世篇）。

（一〇）語稱。上世之人、重義輕身。遭忠義之事、得已所當赴死之分明也、則必赴湯趨鋒、死不顧恨。故弘演之節、陳不占之義、行事比類、書籍所載、亡命捐身、衆多非一。今世趨利苟生、棄義妄得、不相勉以義。不相激以行。義廢身不以為累。行賒事不以相畏。此言妄也（『論衡』齊世篇）。

（一一）儒書言。衛有忠臣弘演。為衛哀公使、未還、狄人攻哀公而殺之、盡食其肉、獨捨其肝。弘演使還、致命於肝。痛哀公之死、身肉盡、肝無所附、引刀自剗其腹、盡出其腹實、乃內哀公之肝而死（『論衡』儒增篇）。

（一二）夫上世之士、今世之士也。俱含仁義之性。則其遺事、並有舊身之節。古有無義之人。今有建節之士。善惡雜廁、何世無有。述事者好高古而下今、貴所聞而賤所見。辨士則談其久者、文人則著其遠者。近有奇而辨不稱。今有異而筆不記（『論衡』齊世篇）。

（一三）語稱。上世之時、聖人德優、而功治有奇。孔子曰、大哉、堯之為君也。唯天為大、唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。巍巍乎。其有成功也。煥乎。其有文章也。舜承堯、不墮洪業、禹襲舜、不虧大功。其後、至湯舉兵伐桀、武王把鉞討紂、無巍巍蕩蕩之文、而有動兵討伐之言。蓋其德劣而兵試、武用而化薄。化薄、不能相逮之明驗也。及至秦漢、兵革雲擾、戰力角勢、秦以得天下。既得天下、無嘉瑞之美若叶和萬國、鳳皇來儀之類、非德劣不及、功薄不若之微乎。此言妄也（『論衡』齊世篇）。

（一四）世俗之性、好褒古而毀今。少所見而多所聞。又見經傳增賢聖之美、孔子尤大堯舜之功、又聞堯舜禪而相讓、湯武伐而相奪、則謂古聖優於今、功化渥於後矣。夫經有褒增之文、世有空加之言、讀經覽書者所共見也。孔子曰、紂之不善、不若是之甚也。是以君子惡居下流。天下之惡皆歸焉。世常以桀紂與堯舜相反、稱美則說堯舜、言惡則舉桀紂。孔子曰、紂之不善、不若是之甚也。則知堯舜之德、不若是其盛也（『論衡』齊世篇）。

（一五）世論。桀紂之惡、甚於亡秦。實事者謂。亡秦惡甚於桀紂。秦・漢善惡相反、猶堯舜・桀紂相違也。亡秦與漢、皆在後世。



亡秦惡甚於桀紂、則亦知大漢之德不劣於唐虞也（『論衡』齊世篇）。

（六）唐之萬國、固增而非實者也。有虞之鳳皇、宣帝已五致之矣。孝明帝符瑞並至。夫德優故有瑞。瑞鈞則功不相下。宣帝・孝明如劣、不及堯舜。何以能致堯舜之瑞。光武皇帝龍興鳳舉、取天下若拾遺、何以不及殷湯・周武（『論衡』齊世篇）。

（七）世稱。周之成・康、不虧文王之隆。舜巍巍不虧堯之盛功也。方今、聖朝承光武、襲孝明、有浸酇溢美之化、無細小毫髮之虧、上何以不逮舜・禹、下何以不若成・康、世見五帝三王事、在經傳之上、而漢之記故、尚為文書、則謂古聖優而功大、後世劣而化薄矣（『論衡』齊世篇）。劉盼遂『論衡集解』に従い「浸酇」とした。

## 第十二章 王充の頌漢論（二）

### 前言

前章にも述べてきたが『論衡』に異彩を放つものに頌漢論がある。大漢論、大漢主義として評される思想である。権力に媚びた王充思想の落伍的部分とするのも一つの評価である。しかしこの評価を敷衍すれば、漢代の王朝賛歌、帝徳頌歌の詩文の作者はすべて権勢に媚びた御用学者、文人ということになる。

王朝、帝徳頌歌とその内容の度合いをもとに王充を侮蔑する人もいよう。だが濃淡の差はあれ、漢代にあつて司馬相如をはじめとして司馬遷・劉向・楊雄から班彪・班固・賈逵・傅毅・楊終等々の人物は皆王朝を礼賛し、帝徳を頌していたのである。彼等はすべて権勢に媚び、栄達を計ったとばかりは評されまい。彼等がいかなる意識のもとに王朝、皇帝を頌歌し翼賛したか。一概に評価することは困難である。現実の体制を礼賛するには、それぞれに依るべき思想が存在したはずである。

王充は己の頌漢論を班固等と同一の線上に置く。陳平仲は光武帝、班孟堅は明帝を頌歌し、王朝の功德を示している。だが今上（章帝）については未だに褒頌の記述はない。論衡の人はこのために力を尽くして褒頌の文章を著した。「陳平仲は光武を紀し、班孟堅は孝明を頌す。漢家の功德、頗る観見すべし。今上命に即く。未だ褒載あらず。

論衡の人此が為に精を畢くす」（須頌篇）と。

王充の頌漢論、その中心は今上皇帝（章帝）と王朝の頌歌にある。これを己の務めとし、使命と意識する。この激しい褒頌の意は読む者の目を惹く。漢室、就中、今上の褒頌を「臣子、当に頌すべきこと明らかなり」と意欲するのは何故か。そこには漢室の功德、鴻業を後世に伝えようとする「史」の意識があった。大漢、頌漢を称した人々がすべてこれを有していたか否か。一般化することは難しい。だが、大漢論、頌漢論等々は両漢、中でも後漢初期の風潮だったと思われる。この意識、風潮を培養したのは史的記述の伝播、浸透であり、劉室中興という劇的事実であった。既に記したが「五代皆一たびの命を受けるも、唯だ漢のみ独り再びす。此れ則ち天命は漢に厚きなり。……絶えて復た属ぐ。死して復た生ず。世に死して復た生ずるの人あらば、人必ず之を神と謂わん。漢統絶えて復た属ぐ。光武の亡を存する、優れたりと謂うべし」（既出、恢国篇）という。史的記述としては司馬遷の『太史公書』であり、經典では『尚書』『春秋』であった。

司馬遷の言のように、有国者・人臣、君父・臣子はともに「春秋の義」に通ずることが必須の条件であった。『春秋』は必読の書であった。さればこそ『春秋』はその立学を争うことにもなるのである。司馬遷は「余聞董生」としてその春秋観を披瀝する。『春秋公羊伝』は胡毋生、董仲舒、嬴公、孟卿、眭孟、嚴彭祖、顔安樂等（『漢書』儒林伝）を経て後漢へと継承される。王朝の法制として伝承されたのである。

「為漢制法」として公羊経学は孔子を素王と称賛する。劉氏漢王朝の為に「春秋の義」を説いたのだとする。皇帝を頂点とする一極集中の体制は公羊伝からも引き出せよう。漢王朝体制、その組織化の論拠であったということもできる。公羊経学は現実の体制を肯定しこれを翼賛するものを内在するはずである。光武帝劉秀の図識信仰、識緯思想を組み込むのも現実を翼賛するが故であろう。

繰り返し述べるが、政治権力は古典学（経学）者に現実への寄与を求めた。後漢王朝が劉秀光武帝の即位により成立するや、古典学者は図讖の整理に駆り出された。尹敏の参加はその一例である。学問と政治の接点の模索と論議が続いた。本来、古典学は古典の世界に理想を求める。この中で現体制維持のために学説を展開したのが公羊経学であった。前漢宣帝期に『穀梁伝』にその座を奪われる。公羊伝の描く古典的世界と現実とが乖離しすぎた為である。『公羊伝』は強烈な華夷思想、攘夷思想、復讐の倫理に彩られていた。宣帝期は武帝以来の匈奴戦の終焉の時期であった。古典的古代は現世に実現してある。宣帝朝は協和万国の古典的世界の展開を試みたのである。

王莽時代に『左氏伝』が重視されたりするが、公羊経学は否定されたのではなかった。後漢に至り、光武帝は『春秋左氏伝』を博士官に取り上げるが、博士李封の死後、継承者を失った。公羊経学は伝紆余曲折を経て何休の「三世説」へと展開する。袁乱、昇平、太平の三段階説である。何休は漢王朝は「太平」の段階であると称揚した。この漢王朝太平説は何休の考案になるものではない。前漢末から後漢にかけて経学と政治体制の結合という模索の中に考案されていたと思われる。王朝賛歌の詩文がこれを証しよう。王朝賛歌の記録は前漢から後漢へと連なる。皇帝の聖徳を礼賛し、その治を太平、盛世と呼ぶ。しかしこの賛歌は古典学者（儒者）のすべてが賛同するものではなかった。王充はこれら五帝三王の時代を夢見る古典学者を厳しく指弾する。「儒者称す。五帝三王は天下を致すも、漢興りて已来、未だ太平有らず」（宣漢篇）と。この「儒者の言」を「此の言は妄なり」と批判するのである。

前章に考察したように「古」と「今」の対比する中で、すべてにおいて現世の優位を証明する。尚古を主張する儒者説に反論しながら王充は煩漢論を構成する。王充の最大の関心は太平の盛世を実現した現王朝の褒頌とその記録にあった。これを後世に伝えんとする「史」の意識が王充を駆り立てたのである。この意識の形成は直接的には班彪に師事したことであろう。修史は班氏の家学としてあった。班彪に師事し、司馬遷や『尚書』や春秋の学、『公羊伝』

等々を通して、歴史意識を形成したと思われる。

# 一 頌漢論の構成について

前にも述べたが『論衡』三十卷、八十五篇は運命論をはじめとして、その内容は多岐にわたる。この多岐にわたる篇章はすべて頌漢に収斂するとすら思われる。先ずその中心となる篇について王充の意を確かめよう。

(1) 儒者は漢に聖帝無く、治化未だ太平ならずと謂う。宣漢の篇は、漢に已に聖帝有り、治已に太平なるを論ず（須頌篇）

(2) 恢国の篇は、漢徳は常に非ざること、実に然り。乃ち百代の上に在るを極論す。

(3) 古今聖王は絶えざれば、則ち其の符瑞も宜しく累属すべし。符瑞の出るは、前に同じからず。ある時には已に有るも、世以て知るなし。故に講瑞有り（同上）

(4) 俗儒は好んで古を長とし今を短とす。瑞を言いては則ち前を渥しとして後を薄しとす。是応、實にして之れを定むるに、漢は少しとなさず（同上）

(5) 漢に実事あるも、儒者称せず。古に虚美あるも、誠心之れを然りとし、久遠の偽を信じ、近今の実を忽かにす。斯れ蓋し三増九虚の成る所以なり（同上）

(6) 穀熟し歳平なれば、聖王因縁して、以て功化を立つ。故に治期の篇は、漢のために激發す。治に期あり、乱に時あり。能く乱を以て治を為す者は優る。優る者之れあり（同上）

(7) 建初孟年、無妄の氣至る、聖世の期なり。皇帝徳を執り、其の災を救備す。故に順鼓、明雩は、漢の為に

変に应ず。是が故に災変の至るは、或いは聖世に在りて、時には旱し、たまたま湛す。漢の為に災を論ず

（同上）

ここに列挙したのは『論衡』須頌篇の文章である。すべて頌漢論を構成する『論衡』各篇の意を示している。

（1）宣漢、（2）恢国、（3）講瑞、（4）是応、（5）三増九虚、（6）治期、（7）順鼓、明零の十九篇である。この他に齊世、驗符、須頌、指瑞、佚文の五篇、合わせて二十四篇が頌漢を主題とした專篇である。これら各篇の著作意図は王充の論衡著作の意図とも重複する。資料（7）の末尾は資料（3）以降の文章の結びである。「是故春秋為漢制法、論衡為漢平説」と王充はいう。この一文は單なる修辭ではなく、王充の著作意図の宣言である。『論衡』書の意図は「論の平」（自紀篇）である。これを『春秋』と對置して「漢の為に説を平にす」という。この「為漢」の内容は「頌漢」である。「古」と「今」の對比の中に現世の優位を確認する。王充はこの為に全精力を傾注するのである。

頌漢とは漢王朝、鴻徳の稱賛であり、頌歌である。時代をいかに認識するか。頌するに値する時代は「太平の世」である。「太平」の治は聖帝にして可能である。（1）宣漢篇の内容は「漢は周よりも高く、漢の周に過ぐるを擬するも、論ずる者未だ極めず」（恢国篇）とか「漢に已に聖帝あり。治は已に太平なるを論ず」（須頌篇）ということにある。皇帝は「聖徳」を有し、その治は「太平」である。漢代は皇帝の徳、太平の瑞祥、国土の拡張等々において周王朝を遙かに超えていることを論証する。宣漢の篇をさらに極論したのが（2）恢国篇である。「漢徳は常に非ざる」と実に然り。乃ち百代の上に在るを極論す」（須頌篇）と、その徳業を賛美する。また、高祖、光武帝ともに微賤の地より「直に天命を奉じ、自然を推す」もので、漢は二度に亘り受命したし、「漢統、絶えて復た属ぐ。光武の亡を存するは、優れりと謂うべし」（恢国篇）と、歴史に比類のない偉業であると説く。後に宣漢篇を考察し「太平」に

であるというのである。「世の治乱は時に在りて政に在らず。国の安危は数に在りて教えに在らず」（同上）とする。治乱安危は時・数にある。「治期の篇は、漢の為に激發す。治は期あり。乱は時にあり。能く乱を以て治を為す者は優れり。優る者之れあり」（『須頌篇』）と述べ、（7）順鼓、明雩篇の説明へと続く。章帝即位の「建初孟年（76）」は旱魃の歳でもあった。飢餓により、流民が発生する。旱魃は自然の災害なのだが、皇帝や為政集団への非難となる。儒者の説く災異天譴説が重くのしかかる。この時代を背景にして王充は漢の為に激發して治期の篇を著すのである。政治は明帝苛切の治から章帝新政寛厚の治へと転換する矢先のことである。中央為政集団には鄭弘、第五倫がその中枢にあった。ともに会稽郡にゆかりの人物である。「能く乱を以て治を為す者」とは章帝である。

治乱に時と期があるというのは、王充の運命論と密接に関連する。「人の死生は命の天寿に在りて、行の善惡には在らず。国の存亡は期の長短に在りて、政の得失には在らず」（『異虚篇』）という。また「案ずるに穀の成敗には、自ずと年歲有り。年歲水旱、五穀成らざるは、政の致す所に在らず。時數然ればなり」（『治期篇』）とも説かれる。王充の運命論については既に述べているが、「治乱」は「時期」「時數」にある。この時期、時數は人事では如何ともし難い。聖徳の王、太平の世でも「乱」の時期に遭遇する。またその時數の関わりから「無妄の氣」が生じたりもする。「無妄」とは『易』の無妄の卦をいう。王充が依拠したのは「京氏易」である。前漢に継いで後漢期、京房の易学は施氏（施讐）、孟氏（孟喜）、梁丘氏（梁丘賀）易と並び博士官にあった。中でも京氏（京房）易はその主流流となっていたと辛賢『漢易術数論研究』（汲古書院）はいう。王充は「無妄」の解に京房の象数易を用いる。「易の京氏、六十四卦を一歳の中に布き、六日七分、一卦、事を用う。卦に陰陽あり。氣に升降あり。陽升れば則ち温、陰升れば則ち寒なり。此によりて之を言えば、寒温は卦に随いて至り、政治に応ぜざるなり。易の無妄の応を案ずるに、水旱の至るは、自ずから期節あり。百災万變、殆ど同一曲なり」（『寒温篇』）という。『漢書』卷七五、京房伝は京房が師事し

た焦延寿の易学を「その説は災変に長じ、六十四卦を分かちて更<sub>レ</sub>ごも日に直て事を用い、風雨寒温を以て候と為す。各々占驗有り」と伝える。京房の易学はこれを継承する。「房これを用いること尤も精なり」と伝える。京氏易は王充の災変に対する視点を示している。

明雩篇は旱魃を自然の時・期に組み込まれている不可抗力の現象であり、人君の政治とは無関係であるとする。このような場合には、人君は「内に旧政を守り、外に雩礼を脩め、以て民心を慰む」（明雩篇）べきであるという。順鼓篇は豪雨、洪水の際の「攻社」の儀式についての論議である。「攻社」は止雨の儀式であり、「雩礼」を修めるとは「雩祭」雨乞いの儀式をおこなうことである。特に雩祭は皇帝が民衆のために精誠をこめて天に禱る儀式とされる。雩祭について王充は「古礼」に記され、春秋三伝にも異説はないとしてその道德的意義を肯定する。誠心誠意の祈祷の姿に民衆の感動を惹き起こす。この道德的意義が重要であると説く。旱魃にあたり現実に雨乞いの儀式、雩祭が施行されていた。

王充は災変を無妄の気による不可抗の「時運」「期数」に帰した。これは災異天譴説に対する批判でもある。漢代は史上、類を見ない盛世、太平の世を実現した。この真美の世界を築いた王朝、聖王を後世に伝えること。これを王充は己の務めとした。

またいう「恢にして之を極るに、弥いよ漢の奇なるを見る。夫れ経の熟講する者は、要妙乃ち見われ、国の極論する者は、恢奇弥いよ出づ。恢にして漢の国を論ずるに、百代の上に在ること、審かなり」（恢国篇）と。「夫れ経熟講者……」の「経」を動詞とすれば、「国極論者」の「国」も動詞となる。「国」を「図」とする。この文章に続き「何以驗之」として検証を開始するが、その史料の多くは『史記』や『尚書』である。『史記』五帝本紀、夏、殷、周本紀等はその多くの部分を『尚書』や序、『礼』（大戴、小戴）、『詩経』、『易経』等の經典を中心とした諸典籍に資料を求



めている。王充が堯舜禹等の史料を『尚書』と『史記』に求め、「夫経熟講者」と表現したと見られる。恐らく「経について熟講する者」の意であろう。黄帝や堯、舜、文、武に理想の世界を構築する儒者に対し、聖帝の戦い、征伐の実態を指摘する。「黄帝に涿鹿の戦い有り。堯に丹水の師有り。舜の時には有苗服さず。夏啓に有扈叛逆す。高宗は鬼方を伐ち三年して之れに剋つ。周の成王のとき管・蔡悖乱し、周公東征す。前代皆然り。漢此れを聞かず。高祖の時、陳豨反し、彭越叛するも、始めを治めて安んず。……匈奴時に擾するも、……王功兵を加えず。今皆内付し、牛馬を貢獻す。此れ則ち漢の威盛んにして敢えて犯す莫ければなり」（恢国篇）と。漢の歴史、現代史について王充の評価は高い。黄帝は炎帝と阪泉の野に戦い、三たび戦い其の志を得た。また炎帝の諸侯であった蚩尤と涿鹿の野に戦い、これを殺し身体をばらばらにしてこれを埋めた。堯は丹水の浦に戦い、南蛮を征服した。舜は有苗を征伐した。夏の帝禹の子啓は庶兄の有扈と甘の地で大戦する。高祖（殷、武丁）は異民族の鬼方を三年がかりで征服した。周の成王の時には管叔、蔡叔（「四国篡畔、淮夷、徐戎並為患害」藝增篇）が淮夷（東方の異民族）を率いて悖乱した。管叔・蔡叔は周公の弟である。周公は成王の命を奉じて鎮圧し、東征して淮夷を征討した。「前代皆然り。漢此を聞かず」と王充はいう。漢の歴史を見るに、高祖の時「陳豨反、彭越叛」の事件があったが未然に対応した。また景帝の時に「呉楚六国の乱」があったが、これは王室に反旗を翻したのではなく、蠱錯の政策に対してである。異民族にたいして堯は南蛮、舜は有苗、殷の武丁は鬼方を征伐した。これらは大変な戦いであった。漢にあつては匈奴が時には擾乱する。だが正朔の及ばぬ（礼儀、制度もない）絶遠の地でのこと。漢の諸帝は戦うこともせぬうちに、今は属国として、牛馬を貢獻している。これは「漢之威盛莫敢犯也」の如く王充はいう。この匈奴対策の認識は極めて甘い。匈奴との和親政策が功を奏したと考えているものと思われる。漢の高祖と楚の項羽の戦いは、項羽の力は鉄のごとくであった。「折鉄難於摧木」であった。高祖が項羽を誅したのは「折鉄」ことであり、武王が紂を伐つたの

は「摧木」のごとく容易なことであつた。この比較の上に「漢力勝周多矣」という。また「克敵一則易、二則難」とし、「湯、武の桀、紂を伐つは、一敵なり。高祖は秦を誅し項を殺す。兼ねて二家に勝つは、力湯、武に倍す」という。周の武王の伐殷の兵、高祖と秦軍との戦いや漢楚の興亡の激しい戦いについては語増篇にも詳しい。

また周の武王と漢の高祖、光武帝の誅滅戦について、王充は問題を提起する。その一は周の武王の倫理性についてである。「武王は殷の西伯たり。紂に臣事するも、臣を以て君を伐つ。夷、齊之を恥じ、馬を扣えてこれを諫むるも、武王聴かず。周の粟を食わずして、首陽に餓死す」と。『史記』伯夷列伝に記す故事である。「伯夷、叔齊叩馬而諫曰、父死不葬。爰及干戈、可謂孝乎。以臣弑君、可謂仁乎。左右兵之。太公曰、此義人也。扶而去之」と。王充は、殷王の臣下でありながら君を伐つ行為の非倫理性を指摘する。この指摘は儒者の論の弱点を抉るものであろう。儒教倫理は君臣上下の秩序維持を第一に掲げる。臣下としての武王の行為は秩序の逸脱である。この殷周の戦いには更に太公の陰謀書が指摘される。小兒に丹（朱色の物）を食わせ、体を真っ赤にして育て、「殷亡ぶ」と教え込む。殷の民は、この赤い体の子を天神と思い、この子が「殷亡ぶ」というのを聞き、みな商の国は滅亡すると思い込んだ。また牧野の戦いでは、夜明け前からあちこちに煌々と松明を燃やし、兵力の不備をごまかした。この「姦謀惑民、権掩不備」は、周の諱むことであり、世間はこれを嘘だという。だが、『尚書』武成の篇は「言周伐紂血流浮杵」と凄惨な戦いを記している。この戦いの記録「武成」から見て、「食兒以丹、晨举脂燭」ということは殆ど真実であると王充はいう。これと同一の文章は語増篇にも載っている。この周の武帝の戦いを漢（光武帝）と亡新王莽との戦いに対比すると大きな違いがある。光武は五千の兵を率い、王莽の軍は二公（大司徒王尋と大司空王邑）が百万の兵を率いて昆陽に戦った。「雷雨晦冥、前後不相見。漢兵出昆陽城擊二公軍。而當十、二公兵散」（恢復篇）と王充はいう。『後漢書』光武帝紀は「遣大司馬王尋、大司空王邑將兵百万、其甲士四十二万人……莽兵大潰、走者相

騰踐、奔殪百余里間。会大雷風、屋瓦皆飛、雨下如注、……士卒爭赴、溺死者以萬數、水為不流」と伝える。はじめ漢軍は圧倒的な王莽の軍勢に「皆惶怖、憂念妻孥、欲散歸諸城」（同上）だったという。この昆陽の戦いと周の武王の戦いとを比較して「天下以雷雨助漢威敵、孰与拳脂燭以人事誦取殷哉」（同上）という。漢は真正面から戦いを挑み、天の雷雨に助けられ威圧した。これに対し、周は兵力の不備を脂燭でごまかし、陰謀を巡らし民衆を離反させ殷王朝を奪取した。この漢と周との戦いぶりに軍配はどちらに挙がるのか。王充は「操行に清濁あり」という。孟子は「春秋に義戰なし」という。王充はこの言葉を視野に置き殷周の戦いを評価する。また殷王紂にたいする殺戮は残忍極まりない。「武王伐紂、紂赴火死。武王就斬以鉞、懸其首於太白之旗」と。この文章は『史記』殷本紀、周本紀に載せることでもある。後にこの記述は司馬遷の史料選択の誤りとする説が起る。王充はこれを史実と見る。「罽鐘の牛」を憐れむ斉の宣王（『孟子』梁惠王篇）、「鄭伯の罪」を赦した楚の莊王（『左氏伝』宣公十二年）を思えば、武王の殺戮は残忍である。「君子は悪を惡むも其の身を惡まず」という。紂は玉衣を纏い火中に赴き死んだ。その悽愴たる姿は斉の宣王の憐れみや楚の莊王の心を動かすどころではない。武王は紂王の屍を鉞で斬り、其の首を旗に懸け、威を示したという。王充は「何ぞ其れ忍ならんや」と武王の行為を指弾する。これに比し漢の高祖は秦の二世や子嬰の屍を更に傷めることはなかった。光武帝は王莽の死体に刃を向けることはなかった。火に赴いた者の首を斬ることと殺された者の身を赦すこととは「徳虐孰大」と王充はいう。歴史上、聖王と称される周の武王についてのこれらの評価は価値の相対化、さらには価値の転換を促すこととなる。既に述べてきたが、紂王を不善とすることに疑問を呈したのは子貢である。王充は『論語』子張篇の「紂不善、不如是之甚也」の一節を基底として論を展開する。この上に鄒伯奇『検論』を置く。經典に記される古代の聖帝の記述を問題にしたのは鄒伯奇『検論』である。「桀紂之惡、不若亡秦。亡秦不若王莽」とは鄒伯奇の言である。王充はこれを基に「紂の惡は微なるも周の誅すること痛まし

く、秦、莽罪重きも漢の伐つこと輕し」と指摘し、「寛狹誰也」と投げかける。

次に比較するのは感生帝の記録である。この記録とは、各王朝の聖帝の出生を神聖化、神秘化する瑞祥説話である。夏、殷、周三代の開祖の由来、また帝堯の出生については、『論衡』怪奇篇に載せる。例えば禹の母は、「薏苡」を呑み禹を生んだ。故に夏姓を「姒」という。高の母は燕卵を呑み高を生んだ。故に殷姓を「子」という。后稷の母は大人の跡を履み后稷を生んだ。故に周姓を「姬」という。堯の母、慶都是野に出て「赤龍己に感じ、遂に堯を生む」等々と讖書はいふ。また高祖の母、劉媪は大澤の陂に息い、夢に神と遇う。この時、「雷電晦冥、太公往きて視るに、蛟龍を上に見る。己に身れる有り。遂に高祖を生む」と。奇怪篇はこれらの説を「如実論之、虚妄言也」と否定する。しかし恢国篇はこれを比較の対象とする。比較の対象として取り上げるのは王朝の始祖にまつわる感生帝説話が王朝成立や聖帝の誕生にいかん重要であつたかを示している。①高祖を懷妊したとき、蛟龍が上にいて神と交わる神秘的夢を見た。大酒飲みで、ついで飲んだが、酒屋は大儲け。酔い潰れ寝ると、「常に神怪あり」。②後に澤中を行き、手づから大蛇を斬る。一壚、道に当たり哭して云う、赤帝子、吾が子を殺すと。此の験、既に著聞なり（吉験篇）。③呂后と俱に田廬に之き、時に自ら隱匿するに、光氣暢見し、呂后輒ち知る。④秦の始皇帝、東南に天子の氣あるを望見す。⑤起つに及び五星東井に聚まる。⑥楚の漢軍を望むに、雲氣五色あり。光武帝はといえば①生まれんとした時は鳳皇城に集まり、嘉禾屋に滋く、②皇妣の身れるに、夜半燭無きも、宮中光明（時に夜火無くして、室内自ずから明、吉験篇）。③舂陵の氣を望むに鬱鬱葱葱。④光武の起こるや、田廬を過ぎるに、氣憧憧として上り天に属く（濟陽の旧廬に走る。到る比、光火の若く正に赤く、……光耀憧憧として上りて天に属く。吉験篇）。帝王の誕生には「必ず怪奇あり。物に見れずんば、則ち夢に效あり」（奇怪篇）といい、「凡そ貴命を天に稟くるは、必ず吉験の地に見る有り。地に見るが故に天命有るなり。験見るは一に非ず。或いは人物を以てし、或いは禎祥を以てし、

或いは光氣を以てす」（吉驗篇）という。聖人や帝王の出現には何らかの前触れがあると王充はいう。本来、聖人は「自ずから種族あり。文、武の如く各々類あり。……五帝三王は皆黃帝を祖とす。黃帝は聖人、本より貴命あり。故に其の子孫皆帝王となる」（奇怪篇）のである。聖人聖帝は系統、血統がある。貴命は継承される。しかし「創業龍興、微賤より顛沛に起ちし高祖・光武の若き者は、曷ぞ嘗て天人神怪光顯の驗なからんや」（吉驗篇）と説く。漢王朝の高祖、後漢の光武帝は微賤の身でありながら貴命を稟けて生まれ、帝王となった。この「初生始起」の際の怪奇な現象、太平の瑞祥は五帝三王を遥かに凌ぐと断言する。高祖、光武帝だけではない。前漢文帝、武帝、宣帝、平帝。後漢明帝、章帝と「漢德豊茂なり。故に瑞祐多し。……德惠盛熾、故に瑞は繁夥」として、「古より帝王、孰れか能く斯れを致さん」と称賛する。特に肅宗章帝時代の瑞祥を列記する。王充の頌漢論は太平の世に現れる瑞祥、瑞物を考察、確認することを基とする。その專篇には講瑞、指瑞があり、瑞物の古今の比較には是応篇がある。恢国篇はこれらの專篇を承けて展開する。

王充は古代帝王との比較から、漢代は史上、比類なき盛世、太平の世と絶賛する。この真美の世界を築いた王朝、聖王を後世に伝えることは、臣下としての当為である。「須らく頌すべし」とする須頌篇は、王充の頌漢論の総括的篇章である。この篇の結びに「春秋は漢の為に法を制し、論衡は漢の為に説を平にす」と説く。王充は頌漢論をこの一文に集約しているのである。頌漢論を構成する要素に瑞祥、災異批判がある。麒麟、太平、聖王等々はすべて『春秋公羊伝』をその対極に意識していた問題である。公羊経学との対極的な見方は、やがて今文経の批判に連なり、この批判の展開は対者の論の批判的受容となつて示される。次に頌漢論の思想的背景として王充がいかに公羊学的言辭を吸収して立論し、批判的に受容したかを述べてみたい。

## 二 頌漢論と春秋公羊伝

王充は『論衡』を『春秋』の書に擬した。著作を先人の書に比するのは既に先例がある。たとえば揚雄が『法言』や『太玄経』を『論語』や『易』に比擬したことは知られている。王充の先達、桓譚も『新論』著作の意を「何ぞ春秋褒貶に異ならんや」と「春秋の義」に比している。王充はこの『新論』の意を「褒すべくんば、則ち義以て其の行の善なるを明らかにし、貶すべくんば、則ちその惡を明らかにし以て其の操を譏る。新論の義、春秋に会すること一なり」（案書篇）という。

後漢の時代、学問の展開の様子は『後漢書』儒林伝に詳しいが、帝紀などの記述から見ても五経経学と政治が深く関わっていたことが解る。中でも經典に關しての學術討論は、章帝の白虎觀會議がある。儒教的礼秩序理念と經典解釈との整合性の追求を意圖した會議であつた。政治的には明帝永平苛切の治を轉換し、章帝建初寛厚の治へと向かう中樞理論を確立するものであつた。會議は公羊学者、揚終の上奏を機に開催される。今文経学、とりわけ公羊学派の主導のもとに展開する。「永に後世の則となさしめよ」（『後漢書』卷四十八、揚終伝）との目的の下での學術會議であつた。しかし、會議の四年後、建初八年、「五経、剖判し、聖を去ることいよいよ遠く、章句遺辞は乖疑し正し難し」（『後漢書』章帝紀）との詔が下る。今文学者に対する痛烈な批判であつた。この時期に頭角を現したのが『春秋左氏伝』を顕彰した賈逵である。『春秋左氏伝』は前漢哀帝の時代、劉歆の博士立学の建議に始まる。五経博士に無視された劉歆は「因りて書を大常博士に移し」責讓する。哀帝期の五経博士官に対する批判である。王莽時代より力を得、後漢光武帝の初期に一時立学するが人を得ず在野にあつた。白虎觀會議での討論も現実の施政に機能するものではなかつた。『論衡』佚文、正説、書解、案書等の各篇に展開する経伝、諸子に対する批判的記述から見て學術論議

は盛んだったものと思われる。前漢末から続いた今古文論争も章帝の頃には下火となり、今古文兼習の風が盛んであった。この経学の世界を先導してきたのは『春秋』であった。これを人間必読の書と説くのは司馬遷である。この風は後漢に到るも同様である。それは『春秋』書のもつ經典としての存在意図にある。「為漢制法」（漢の為に法を制す）という制作意図が必読の書としてその価値を高くしたのである。

「夫れ五経も亦た漢家の立つる所、儒生の善政は、大義みな其の中に出づ。董仲舒、春秋の義を表し、律に稽合し乖異する者なし。然らば則ち春秋は漢の経にして、孔子制作し、遺を漢に垂る」（程材篇）と。この一節に明らかに「為漢制法」の意が示されている。この視点は先に示した須頌篇にもある。佚文篇にも「文王の文、伝えて孔子に在り。孔子は漢の為に文を制し、伝えて漢に在り」とある。この「孔子為漢制文」とは孔子春秋制作説に関連する。『論衡』超奇篇に「孔子、春秋を作りて以て王意を示す。然らば則ち孔子の春秋は素王の業なり」という。また定賢篇も「孔子、王たらざるも春秋を作りて以て意を明らかにす。春秋虚文の業を案ずるに、以て孔子の能く王たるの徳を知る」といい、「孔子王たらざるも素王の業は春秋に在り」という。孔子には素王の称号が与えられる。

『春秋』制作に関わり、孔子を「素王」と称するのは董仲舒の対策に始まる。「孔子春秋を作り、先に王を正して万事を繋げ、素王の文を見わす」（『漢書』卷五十六、董仲舒伝）と。董仲舒の公羊伝を称する語である。この流れの中で讖緯の書も言うようになる。王充の頃、左氏伝を家学とした賈逵までもが「素王」の語を称している。今古文兼習の風の反映でもあろう。この呼称は本来、今文経学のものであって古文経学のものではない。孔子素王説は公羊経学の学問用語だった。王充が『春秋』は「漢の為に法を制した」ものとし、作者孔子を「素王」と称するのは公羊経学の観点である。王充はこの観点を肯定している。先にも述べたが王充は大学で今文経を学んだ。王充の専門は『尚書』である。大学に学ぶ諸生たちにとって『春秋』書は必読の書でもあった。王充が公羊伝を学んでいたとしても不

思議ではない。

次に「春秋の筆法」と称される「褒貶」「微言大義」等を王充はいかに受容したのか。これらについての王充の対応を見ることがしよう。

- (1) 周道弊れ、孔子起りて之（春秋）を作る。文義の是非を褒貶するは、道理の実を得、非僻の誤りなし。<sup>(1)</sup>
- (2) 孔子春秋を作り、毫毛の善を采り、緇介の悪を貶す。善を采るに其の美を踰えず、悪を貶するに其の過を溢せず。<sup>(2)</sup>

(3) 孔子春秋を作るは、周民弊れたればなり。故に毫毛の善を采り、緇介の悪を貶し、乱世を撥めて、諸を正に反し、人道浹ねく、王道備わる。靡薄の俗を検押する所以の者は、悉ごとく具わり密かに致すなり。<sup>(3)</sup>

案書、齊世、書虚、問孔の各篇にも「采毫毛之善、貶緇介之悪」の文がある。問孔篇では「春秋の義は、賢者の為に諱む。亦た緇介の悪を貶す」とある。資料(1)にいう「文義」は「春秋の義」と同義であろう。筆法にいう「褒貶」「微言」に関連して「毫毛の善」「緇介の悪」の褒貶を取り上げる。この「是非を褒貶」するに当たり、それは「道理の実を得、非僻の誤りなき」ものであるという。褒貶は道理の実を得るというのは、資料(2)と対照して明らかとなる。「善を采るに其の美を踰えず、悪を貶するにその過を溢せず」と表現は規定される。「毫毛を褒するに巨大を以てし、巨大を以て緇介を貶するは、春秋の義に観て、肯えて之を是とせんや」（問孔篇）という。後世の「春秋の筆法」としての「一字褒貶」「微言大義」等とは違いがあるように思われる。王充が春秋の大義として評価するのは「道理の実」である。春秋の義として求むべき世界は、資料(3)に説かれることとなる。資料は春秋制作の意義を説く。王充の記述の先蹤には董仲舒『春秋繁露』玉杯篇、司馬遷『太史公自序』、「十二諸侯年表」、劉向『説苑』至公篇がある。中でも劉向が言う「采毫毛之善、貶緇介之悪」は王充と重なる。黄暉『論衡校釈』の指摘で



あるが王充の文章は劉向に依ったことは否めない。だが、劉向の観点とはかなりの差異がある。次に『説苑』至公篇の文章を見よう。

夫子行きて七十諸侯に説き、処を定むるなく、意は天下の民をして各々その所を得しめんと欲するも、道行われず。退きて春秋を修め、毫毛の善を采り、緘介の悪を貶し、人事浹く、王道備わり、聖制に精和し、上天に通じて麟至る、此れ天の夫子を知ればなり。是に於いて喟然として嘆じて曰く、……是れが故に賢聖世に説くもその道を行うを得ず、故に災異並び作こるなり。夫子曰く、天を怨まず、人を尤めず下学して上達す。我を知る者は其れ天なるか<sup>四</sup>と。

至公篇と『論衡』対作篇を対比すると、「撥乱世、反諸正」の句を欠く。また「人道」と「人事」の違いがある。王充は至公篇の「精和聖制」以下の部分には全く触れていない。至公篇のこの部分は、天の神格性や賢聖の遇不遇、災異、瑞祥を説く。「上、天に通じて麟至る」云々は人格神天への信仰に支えられた言葉である。また「天を怨まず、人を尤めず。……我を知る者は其れ天なるか」（『論語』憲問篇）を結びとする。春秋制作と瑞物麒麟の出現、日食、地震等災異の讞告に従容として従う孔子の語を記す。劉向のこの観点に王充は触れていないのである。恐らくは部分的に劉向説を取り入れたのであろう。孔子の春秋制作説は劉向に先立ち、董仲舒、司馬遷も記している。董仲舒『春秋繁露』玉杯篇は「春秋は十二世の事を論じ、人道浹くして王道備わる。法は二百四十二年の中に布く。相為に左右し、以て文采を成す」云々と記す。また司馬遷は『史記』太史公自序、十二諸侯年表に言う。自序に「余聞く、董生曰く、周道衰廢し、孔子魯の司寇と為るも、諸侯之れを害し、大夫之れを壅ぐ。孔子言の用いられず、道を行われざるを知るや、二百四十二年の中を是非し、以為らく天下の儀表、……夫れ春秋は、上は三王の道を明らかにし、下は人事の紀を弁じ、嫌疑を別ち、是非を明らかにし、猶予を定め……亡国を存し、絶世を継ぎ、蔽を補い廢を

起こす、王道の大なるものなり。……春秋の道義、乱世を撥き、之れを正に反すは、春秋より近きはなし」（太史公自序）等といい、「是を以て孔子王道を明らかにし七十余君に干むるも、能く用いるなし。故に西のかた周室を觀、史記の旧聞を論じ、魯に興りて春秋に次ぎ、上は隠を記し、下は哀の獲麟に至る。其の辞文を約し、其の煩重を去り、以て義法を制し、王道備わり、人事決し」（十二諸侯年表序）という。王充はこの文章を読んでいただろう。『春秋公羊伝』哀公十四年に「君子曷為ぞ春秋を為るや。乱世を撥き、諸を正に反すは、春秋より近きはなし」と記す。この文章は「太史公自序」に重なる。王充は『論衡』正説篇に春秋を説く者の説として「二百四十二年、人道狹く、王道備わり、善を善とし惡を惡とし、乱世を撥き、諸を正に反すは、春秋より近きはなし」という。これら諸資料を勘案すると、『論衡』対作篇の（3）の文章は公羊家の諸説を吸収しながら、その義においては神秘性を廢し、合理的に解釈したものといえよう。

『論衡』正説篇は各經典の虚偽を検討する專篇である。この中で大きく取り上げられ論議の対象なるのは、「数」である。たとえば『尚書』の篇数二十九の論拠を「法斗四七宿也」（黃暉『論衡校釈』卷二八の注により文章を改めた）と解され、「四七、二十八篇、其一曰斗矣。故二十九」と数字が導き出される。經典に示される数字は、天文星宿に法象をとり、普遍性や絶対化を求めたのである。「数」を『春秋』書に求めると、次の数字が問題となる。

「或ひと説く、『春秋』十二公は十二月に法る」と。この「或説」は当時の公羊家の説であろう。後に何休は公羊伝「隱公元年、公子益卒」に「所以二百四十二年者、取法十二公、天数備足」と注する。「天数」とは「在天成象、莫大於日月。十二章衣、有日、月、星辰之章。……則天数者、天之大数十二。故王之服章及冕之旒、皆取数於是也」（孫希旦撰『礼記集解』卷二五、郊特性、注）ともいう。「天之大数」の意であろう。この十二公の法象について、王充は「春秋の十二公は、猶お尚書の百篇のごとし。百篇に法る所なく、十二公のみ安んぞ法るを得んや」と論難す

る。さらに春秋家の説として「二百四十二年、人道浹、王道備、善善惡惡、撥亂世、反諸正、莫近於春秋」（正說篇、既出）を取り上げ、「若此者、人道、王道適具足也」と「適具足」であることを強調する。「三軍六師、万二千人、足以陵敵伐寇、橫行天下、令行禁止、未必有所法也」（正說篇）と、数字に何の法象もないとする。王充のこの例は、『白虎通』にその法象が説かれている。『白虎通』卷五、三軍には「三軍者何法。天地人也。以為五人為伍、五伍為兩、四兩為卒、五卒為旅、五旅為師、五師為軍。万二千五百人為一軍。……伝曰、……万人必死、橫行天下。雖有万人、猶謙讓自以不足。故復加二千人、因法月数。月者、群陰之長也。十二月足以窮尽陰陽、備物成功。万二千人亦足以征伐不義、致天下太平也」とある。文中、「伝曰」とあるが、正說篇と共通する語を用いたものに劉向『說苑』がある。その指武篇に「万人必死、橫行於天下、令行禁止、王者之師也」とある。「橫行於天下、令行禁止」の文は王充と同じである。劉向の文章は『白虎通』に似てはいるが、「法象」を取ってはいない。「三軍」の「三」が「天地人」を象り、その兵数の「万二千」が「月数」の十二月に法ると『白虎通』はいう。王充は『白虎通』の三軍や兵数の検証を無視している。『春秋』が魯の十二公を紀するのは、「三軍の六師あるがごとく」、「士衆の万二千」は『春秋』に二百四十二年を記すようなものである。「六師の万二千人は、以て軍を成すに足り、十二公二百四十二年は以て義を立つるに足る」と。しかし、この数字に神秘的な意味はない。経伝の篇数に神秘的な意味を持たせ、従わぬ者は凶禍に遭遇すると脅す。「說事者好神道恢義、不肖者以遭禍、是故経伝篇数、皆有所法」（正說篇）と。王充は経伝を神秘化する人々を「說事者」として指摘する。これに対し文義、文辞、篇章の制作を論じ、「法象」の説を論破する。「根本を考実し、其の文義を論ずるに、彼の賢者の書を作ると、以て異なるなきなり。故に聖人經を作り、賢者書を作るに、義窮まり礼竟き、文辞備わり足れば、則ち篇と為る。其の篇を立つるや、種類相従い、科条相付す。種を殊にし類を異にし、論說同じからざれば、更め別に篇と為す。意異なれば則ち文殊なり、事改むれば則ち

篇更む。事の意に拠りて作るに、安んぞ法象の義を得んや」（同上）と。「義窮礼竟」と文章家の道義や徳性を意味する「文徳」である。かくして文辞は文章となり、文章は篇となる。篇は同種の文と事例の文とが互いに文章を連ねる。「相從」「相付」すことで成る。異種であれば、論説は不同であり、更めて篇にまとめる。「意異則文殊、事改則篇更」なのである。事柄の意味によりこれ添う文章ができる。経伝の篇数に神秘的な法象はあり得ないと王充はいう。文章、篇章はいかに制作されるか。前編の「王充の文章論」に記している。

『春秋』は隠公から哀公十四年に到る二百四十二年の歴史である。この「二百四十二年」について当時の春秋家の説を上げる。

（1）或ひと説く、春秋二百四十二年は、上寿九十、中寿八十、下寿七十。孔子は中寿三世に拠りて作れば、三八二十四、故に二百四十年なり（正説篇）

（2）又説く、赤制の中数を為すなり。（同上）

（3）又説く、二百四十二年、人道浹く、王道備わる（同上）

王充が引用する春秋説（1）は人間の寿命を上、中、下に分ける通説を反映したものであろう。王充は「百歳の寿は、蓋し人の年の正数なり」（氣寿篇）という。この「正数」は聖人が和氣を稟け、はじめて「年命、正数を得る」というのである。従つて寿の年数は、この正数を基にして前後すると考えている。この考えは四季の巡りと対応したもので、「猶お物の秋に至りて死するは、物の命の正期のごとし」という。寿命を上、中、下に分けるのは、『文選』養生論の冒頭の李善注にある。「或いは云う、上寿は百二十。古今の同じくする所、此を過ぎて以往は妖妄に非ざる者なし」注に李善は「養生経、黄帝問天老曰、人生上寿一百二十年、中寿百年、下寿八十而竟。不然者皆天耳」と記している。「養生経」は後出のものであろう。王充の頃、神仙系の養生法に寿命の三段階説があり、春秋家がこ

れを利用したものであろう。黄暉『論衡校釈』は『呂氏春秋』安死、『莊子』盜跖篇、『淮南子』原道訓等々の資料により「蓋寿有三品、古説如是。而各品実数、則不齊」としている。(1)は、一世の基準を「中寿」八十にとり、三世、二百四十年とする。この説が王充の時代に春秋家に取り入れられていたのであろうが、現存する注疏本には見えない。これを王充が取り上げているのは、当時看過できない論議だったものと思われる。三世二百四十年の計算では「二年」の処理が残る。ともあれこの資料からも王充の時代、三世説の論拠について異説の存したことが解る。春秋三世二百四十二年説は『春秋繁露』楚莊王篇にある。これを見ると「春秋分十二世以存三等」とし、「所見」「所聞」「所伝聞」の三世に十二公の「哀、定、昭」「襄、成、文、宣」「僖、閔、莊、桓、隱」を当てる。こうして所見六十年、所聞八十五年、所伝聞九十六年とする。これを合計すると二百四十二年となる。この三、四、五の数字の配列は見事であり、神秘的でもある。

(2)は王充の解説はない。この資料については後述することにする。(1)の三世説に対して議論を展開するのが(3)である。(3)の資料は当時の春秋公羊家の通説としてよからう。三世二百四十年説を是とすれば、二百四十二年浹備説は非となる。また浹備説を是とすれば、三世の論は誤りとなる。「二者相伐、而立其義、聖人之意、何定哉」(正説篇)と疑問を呈する。王充は「紀事」に当たり、年、月、日、日を言うのは、詳悉することを重視するからである。また洪範(書経)の五紀に歳、月、日、星とある。「紀事の文」は「法象の言」には非ずという。数字に神秘的な「法象」はないというのである。「十二公の享国の年を紀し、凡そ二百四十二有りと。およそここを以て三世の説を立てたのだ」とする。この数字がなぜ生じたか。孔子が「十二公」を記したのは、十二公の事で「王義」を提示する(事を紀す)に十分足りると考えたからだろうとし、「三世」に拠るのは、三世の数が、たまたま十二公で十分足りたからだと推量する。孔子が十二公を記すことで十分に「王義」を提示できたとすれば、二百四十二年は「三

世」のための数ではない。「三世」が「三八」の数を取ったからだとすれば、「二百四十年のみ」であり、なぜこれに「二」を加えるのか。王充は「二」に拘る。この「二年」について公羊家に議論があつたようである。その一つが「説者又曰」として記される。「隱公の元に合せん欲す。二年を取らざれば、隱公元年は、經に載らずと」の説である。この春秋家の説「欲合隱公之元也」は「隱公元年、春王正月……」を「春秋」の書に載せるにある。たとえば桓公は「元年春王正月公即位」（春秋公羊伝）という。隱公に「即位」と記さぬのは「撰」だったからであるとされる。國を平定してから幼い桓公に位を譲ろうとしたのだという。隱公在位十一年、「冬十有一月壬辰公薨」（春秋公羊伝）。隱公元年を「春秋」に記したいが為に「二年」を加えたのだという。さればこそ「隱公元年、春王正月……何言乎王正月。大一統也」等々の文章は經伝に於いて極めて重要な意義をもつものとなる。

「夫れ春秋の自ずと三世の數に拠りて作られなば、何ぞ隱公元年の事を用て始めと為さんや。隱公元年の事を須て始めと為さば、是れ竟には備足を以て義と為し、三世に拠るの説は復た用いず。もし隱公享國五十年なれば、將に尽く元年以來を紀さんか。中断して以て三八の數に備えんか。如し尽く元年以來を紀さば、三八の數は則ち中断せん。如し中断して以て三世の數に備えんとせば、則ち隱公の元に合せざること、何如。且つ年と月日とは小大異なるのみ。其の記載する所は、同一実なり。二百四十二年、これを三世に拠ると謂わば、二百四十二年中の日月にも必ず數あらん。……夫れ春秋の年あるや、猶お尚書の章あるがごとし。章は以て義を首（はじめ）とし、年は以て事を紀す」（正説篇）と。王充は隱公元年の經傳の意義を十分に弁えていたはずである。その上で數字は歴史の年数としてあり、「法象」として特殊な意を示すものではないと結論する。そこには「三世」説への疑問も提起されてある。

次に（2）「為赤制之中數」説を見よう。黃暉『論衡校釈』はまず『公羊伝』隱公第一の「疏」をあげる。「案春秋説云、伏羲作八卦、丘合而演其文、澆而出其神、作春秋、以改亂制。又云、丘攬史記、援引古圖、推集天變、為漢

帝制法。陳叙図録又云、丘水精、治法為赤制功」である。この「春秋説」に引く「古図」「陳叙図録」等々の書はみな讖緯に類する。この疏に「孔子見時衰政失、恐文武之道絶、又見麟獲、劉氏方興。故順天命、以制春秋以授之。必知孔子制春秋以授漢者」という一文がある。黄暉は「漢史農碑」（魯相史農記孔子奏）を引く。「伏念孔子乾坤所挺、西狩獲麟、為漢制作」、「昔在仲尼、主為漢制、道審可行、乃作春秋」、また史農は「尚書考靈耀」に「邱生倉際、舛期稽度為赤制、故作春秋、（以明文命、綴記撰書、脩定礼義）」とあるを引く。黄暉は「春秋孔演図」（芸文類聚卷九十、鳥部）に「（鳥化為書、孔子奉以告天。赤雀集書上、化為黃玉。刻曰）孔提命、作応法為赤制、雀集」を引く。また『論衡』須頌篇「春秋為漢制法」、佚文篇「孔子為漢制文」を引き、「以上の諸文は、みな春秋を以て赤制と為す。蓋し緯書及び今文家の説に出るならん」としている。王充の春秋資料は確かに今文家の説に拠る。だが、「赤制」について肯定してはいない。また「中数」についても明確ではない。劉盼遂『論衡集解』は『法言』孝至篇「漢興二百一十載而中天、其庶矣乎」の一文を引き、「説く者謂う、子雲は予め漢祚は応に四百五十二歳を享くべきを知る。故に二百一十載にして中天すと云う」と。王充は春秋説二百四十二年を引き、「赤制の中数」とした。これに対し黄暉は「意うに其の時の緯候の学は、必ず此の種の伝説を盛んにせり」と注釈を加えている。「赤制」の「赤」は五徳終始説を基にして生まれる。五行には五常、五色等々が配当されており、「赤」は五行の火に、「黄」は土に、「黒」は水に配当される。班彪「王命論」に漢は「堯の祚を承け、……唐は火徳に拠り、而して漢は之れを紹ぐ」と記されている。王朝が「放伐」によって交替するときは五行相剋説、五徳の次序は土・木・金・火・水である。水徳の秦は土徳の漢に放伐される。王朝が「禪讓」により交替するときは五行相生説、五徳の次序は木・火・土・金・水である。火徳の漢は命運尽き、王莽の土徳の「新」王朝がこれを継ぐという構図が生まれる。前漢賈誼、司馬遷等は漢土徳説を唱え、これが五徳終始説の主流であつた。

「赤制」は火徳の漢王朝の制度の意である。王充は『春秋』を「漢の為に法を制す」とか「漢の為に文を制す」という。班彪の手になる「王命論」には、「漢は火徳であり堯の祚を承けた」とする。王充はこの班彪、班固説に否定である。『論衡』驗符篇は漢土徳説の專篇である。「土は金を生み、土色は黄、漢は土徳なり。故に金は化して出づ」「魯人公孫臣、孝文の時、漢の土徳なるを言う。其の符の黄龍当に見わるべしと。其の後、黄龍成紀に見わる。……孝武、孝宣の時、黄龍皆出づ。……漢竟いに土徳なり。賈誼文帝の朝に創議して云う、漢は色当に黄を尚び、数は五を以て名と為すべし。賈誼は知囊の臣、色は黄、数は五と云う。土徳なること審かなり」（驗符篇）という。福井重雅氏の近著『漢代儒教の史的研究』第三篇、班固『漢書』の研究、第一、第二章、班固の思想上、下は班固の思想の特色を見事に明かしている。漢堯後説、漢火徳説を班固は讖緯思想に基づき展開したのだという。

当時の讖緯書が「赤制之中数」説を展開していたことは、すでに見てきた如くである。光武劉秀と覇を競った公孫述も讖緯書を引き、「赤制」について述べている。「孔子春秋を作り、赤制を為りて十二公に断つ。明らけし漢は平帝に至りて十二代、歴数尽きたり。一姓は再び命を受くるを得ずと」（『後漢書』卷十三、公孫述伝）。李賢はこれに「孔子春秋を作り、十二公を断つというは、漢の十二帝を象るなり」と注している。黄暉『論衡校釈』は「中数」を「未だ聞かず」という。劉盼遂『論衡集解』の説は先に述べたごとく揚雄『法言』孝至篇の一文を引く。そこには「漢興り二百一十載にして中天す」とある。揚雄『法言』の文章は、王莽を漢公と称し、その美徳を賛するものである。「中天」の意は「漢劉火徳尽き、而して新室に伝うる」（『漢書』卷九十九、王莽伝中）ことであり、「赤徳の気尽き、……孔子春秋を作り以て後王の法と為すより、哀の十四に至りて一代畢き、……赤世の計尽き、終いに強いて濟うべからず」（同上）等々。すべて「火徳」「赤徳」「赤世」の尽滅に対応する。王莽や公孫述の言の如く漢劉「赤制」の「歴数」は尽きたのである。これをくつがえし後漢劉氏王朝は、中断した王朝を継承し再興したのだとする



理論を必要とする。まず第一に火（赤）徳の皇帝であることの証明である。識書、赤伏符が受命の符として奉じられる。劉秀の長安時代の同舎生、彊華が関中からもたらした識書である。そこには「……四七の際、火主となる」とある。李賢は「四七、二十八なり。高祖より光武初めて起つに至る、合わせて二百二十八年、即ち四七の際なり。漢は火徳、故に火を主とすなり」と注している。この年数は揚雄の「二百一十載」と近似する。識書赤伏符は漢火徳説を捏造したものである。公孫述が指摘する「一姓不得再受命」という受命の原則は無視されたままである。この再受命を王充は「唯だ漢のみ独り再びするは、此れ則ち天命の漢に厚きなり」（恢国篇）と説く。ここには王充の運命論、国命、貴命等々と氣の厚薄の問題がある。王充は漢土徳説を説く。「黄は土色たり。位は中央に在り。故に軒轅は徳優れ、黄を以て号と為す」（驗符篇）と。五行の方位を見ると、「土」は中央にあり、東南西北は木火金水に当たる。「瑞の出るは必ず嘉士に由り、祐の至るは必ず吉人に依るなり。天道自然。厥の応は偶合」（同上）と。この「天道自然、厥応偶合」は、神が意図的、意識的に為すことではない。自然に瑞祥は生じ、嘉士、吉人の出現に偶合する。天道自然の巡り合わせをいう。王充の土徳説は讖緯説に粉飾されてはいない。後漢王朝の漢火徳説、漢堯後説をよしとしなかったのは、王莽の時代に捏造されたことを熟知していたからであろう。

上、中、下の寿の年数、その中寿八十をもとに二百四十年を導き出す「中寿三世」の説は現存しない。春秋二百四十二年を三世に分け、それぞれに十二公を配するのは、董仲舒『春秋繁露』に説かれ、春秋公羊家にも諸説があったものと思われる。公羊学には「三世異辞」説も存在したはずである。『論衡』にも『公羊伝』哀公十四年の「獲麟」の記述があり、『公羊伝』の伝文の引用も多い。しかしその「三世異辞」説には全く触れていない。王充はこの公羊経学の問題を忘れているはずはない。「中寿三世」説は八十年を三期に分けている。この三世説を批判否定することは、春秋二百四十二年を十二公に当て、三世に分けることを無視しているも同然である。王充は春秋三伝を読んでい

る。例えば、王充は『公羊伝』、『穀梁伝』を「平常の事なるに怪異の説あり。径直の文なるに曲折の義あるは、孔子の心にあらず」（正説篇）と批評したりもする。「怪異の説」「曲折の義」とは經義の解釈を指摘したものであらう。「平常」「径直」を粉飾をせずに解釈せよ。事柄を優先せよということにならう。それは記述する事柄を素直に史実として読み解くことを意味しよう。

『論衡』には時代を三区分する視点はない。そこに見られるのは上世と下世、古と今という二区分である。『公羊伝』に「三世異辞」としての時代区分、「所見」「所聞」「所伝聞」の史的修辭的三分は、王充にはない。王充の筆法は「所見」と「所聞」である。「伝聞」は「所聞」のなかに組み込まれている。公羊経字が「三世異辞」説を模索する中で、王充は「二世」説を提出したといえるだろう。この二世説と頌漢論とは密接に関わる。王充にあって「古」と「今」の二区分は価値観と密着する。次ぎに王充の二世説を見ることにしよう。この問題は、前章、第二節「齊世篇の考察」に詳論しているので、簡潔に論じよう。

（一）事を述べる者は、好みて古を高として今を下とす。聞く所を貴として見る所を賤しむ。弁士は則ち其の久しき者を談じ、文人は其の遠き者を著す。近きに奇あるも弁じて称さず。今に異あるも筆して記さず（齊世篇）

（二）今の世の士は、古を尊び今を卑しむ。鵠を貴び鶏を賤しむ。鵠は遠くして鶏は近ければなり。当今道を説かしむれば孔、墨より深きも、名は之れと同じきを得ず。行を立つること曾、顔より崇きも、声は之れと鈞しきを得ず。何とならば則ち世俗の性、見る所を賤しみ、聞く所を貴べばなり（同上）

（三）世俗の性は好みて古を褒して、今を毀する。見る所を少とし、聞く所を多しとす。……謂えらく古聖は今より優り、功化は後よりも渥しと（同上）

（四）俗は好みて遠きを褒し古を称す。瑞を講じては上世を美となし、治を論じては則ち古王を賢と為す（宣漢

## 篇)

(五) 夫れ俗は好みて古を珍とし今を貴とせず。今の文は古書に如かずと謂う。夫れ古今は一なり。才に高下あり。言に是非あり。善惡を論ぜずして徒らに古を貴とす。ここに謂う古人は今人よりも賢なりと(案書篇)これらの資料はともに「述事者」「今世之士」「世俗之性」等々を対象に、その「尚古」の風潮を批判するものである。と同時に王充の歴史に対する認識をも示している。これらの資料によれば王充の歴史区分は「上世」と「下世」、「古」と「今」の二区分である。「所聞」と「所見」の区分であり、その価値の一般的関係は「高」「下」、「卑」、「貴」「賤」、「多」「小」等々に二極化される。上記の資料は王充の頌漢論の多岐に亘る諸問題を論じた篇章の一部である。資料(一)(二)(三)には「所見」「所聞」とあるのは、先にも触れたように『公羊伝』の三世異辞説の「所聞異辞」「所見異辞」と対応するものである。王充がいう「所聞」には「所伝聞」を組み込んでゐる。例えば佚文篇に「漢興りて以来、伝文未だ遠からず。聞見する所を以てすれば……」と「聞見」の語を用いている。ここには過去と現在、古と今という時間の軸で史的記述を認識する視点がある。過去から現在という時間に価値の関係を対応すると、単純な史実、史料の比較からすべての面で発展を遂げていると王充はいう。司馬遷は「太史公自序」にいう。「漢興りてより已来、明天子に至るまで符瑞を得、封禪し、正朔を改め、服色を易え、命を受けることあゝ穆清、沢の流くこと極みなく、海外の殊俗、訳を重ねて塞を敷き、来たり献じて見えんことを請うもの、勝げて道うべからず。臣下、百官、力めて聖徳を称するも、猶お其の意を宣べ尽くす能わず。且つ士の賢能にして用いられざるは、国を保つ者の恥なり。主上明聖にして、徳の布き聞こえざるは、有司の過ちなり」と。王充は司馬遷の意に添うように、聖王の治、太平の世、時を同じくして出現する瑞祥の数々を繰り返し記す。その一例を挙げる。「漢に至り四夷朝貢す。孝平元始元年、越常重訳して、白雉一、黒雉二を献ず。……後四年に至り、金城塞外、羌良(豪)良願

等の種、その魚塩の地を獻じ、漢に内属せんことを願ひ、遂には西王母の石室を得、因りて西海郡と為す」（恢国篇）と。四海平靜、蛮夷帰服の実態を記す。また言う。「夫れ徳化を實にすれば則ち周は漢に過ぐるあたわず。符瑞を論じては則ち漢は周よりも盛んなり。土境を度りては則ち周は漢より狭し。漢は何を以て周に如かざらん」（宣漢篇）と。周と漢との実態を比較検証する。王充の頌漢論は「古」と「今」の比較により構成される。その結果「今」は前世に比類なき時代であることを検証するのである。王充の頌漢の記述は先に示した「太史公自序」の文章と響きあう。

王充の二世説は古典的古代と現代（漢代）を比較する中で価値の逆転を内実として成立する。過去のいかなる時代にもまして現代は比類なき発展を遂げている「聖世」「太平の世」である。ここで問題となるのは公羊経学での三世説の成立過程である。王充の二世説は『春秋』経文を春秋時代の歴史、史実として認識する中に生まれる。『尚書』も古典的古代の史料である。それらを史実として読みとるだけである。王充は古代を古代として認識する。もともと春秋公羊学に三世説はなかった。ここに至る過程に二世説の成立を説く岩本憲司氏の論文（「公羊三世説の成立過程」中国学会報三十二集）は示唆に富む。氏はこの二世説を遠、近の構造からなるもので、その内実は単なる差別意識であつたと指摘する。華と夷の差別である。王充が二世説をいうのは、後漢初期に公羊三世説は確かなものとして定立してはいなかったとも想像される。王充にも華夷の意識は強烈である。漢王室はこれを克服し、夷狄戎蛮は同化しているとする。『論衡』恢国篇にいう。堯舜（唐虞）の時代、「呉は荒服に在り、越は九夷に在り」習俗を異にした。「今は皆夏服し、褒衣履舄す」と。巴、蜀、鬱林、日南、遼東、楽浪等々の地は中華の風習となり、「今は詩書を吟じ」ている。昔蛮、夷、戎、狄といわれた国々も漢王朝に帰服している。時に匈奴が侵入するが、掃討され、千人、万人もが俘虜となつていふ。異民族はもはや敵対するものではなく、漢王朝に同化し帰服し、「移風易俗」の

教化が着々と実現しているとするのである。王充は今の世（漢代）こそ『尚書』にいう「協和万国」の理想的時代であるとする。王充の主張は遠、近という地域空間の意識ではなく、上世と下世、古と今という時間の意識に形成された歴史意識であつた。公羊経学の三世説の論議を対極にして、王充は二世説を以て臣下の責務とし頌漢思想の基底としたのである。

### 三 宣漢篇「太平」の考察

何休（一二九～一八二年）はすでに述べてきたように「三科九旨説」を提出した。時代を衰乱・昇平・太平とし、漢（所見）を「太平の世」とした。この代（漢代）を「太平」としたのである。何休のこの論議は後のことで、王充の時代、儒者はこの世を「太平」とはみていなかった。これに対し王充はこの世を「太平」として頌漢論を展開する。それが宣漢篇である。「宣漢」の「宣」は「顕」の意（『詩』淇澳、『釈文』引、『韓詩』による）。又、先にも記したが、恢国篇には「宣漢の篇は、漢を周より高しとし、漢を擬するに周を過ぐ」とあり、須頌篇には「宣漢の篇は、漢は已に聖帝あり、治は已に太平なるを論ず」とある。

儒者は称す、五帝、三王は天下太平を致すも、漢興りて已来、未だ太平あらずと。彼れ五帝、三王は太平を致すも、漢未だ太平有らずと謂う者は、五帝、三王は聖人と見るや、聖人の徳は、能く太平を致すとす。漢は太平ならずと謂う者は、漢に聖帝なしとすなり。賢者の化は、太平なる能わず。又た孔子の、鳳鳥至らず、河、図を出さず、吾已んぬるかな、と言うを見れば、方今は鳳鳥、河図無く、瑞頗る未だ悉く具するに至らず。故に未だ太平ならずと謂う。此の言、妄なり<sup>(七)</sup>。

これは宣漢篇、冒頭の一節である。王充の頌漢論の重要な用語である「太平」を論証した一節である。五帝三王の時代は「太平」の世であった。それは五帝三王は「聖人」であり、この聖人の徳が「太平」を招来した。漢の御代に聖帝はいない、賢者の化だけでは、「太平」を招来できないとするのが、儒者の称である。儒者はその論拠として『論語』子罕篇の「鳳鳥不至、河不出図。吾、已矣夫」を挙げる。鳳鳥、河図は古来、瑞祥であり、聖人、聖帝の出現を意味する。「瑞頗る未だ悉く具するに至らず」と儒者はいいい、漢の御代を「未だ太平ならず」という。王充はこの儒者の言を「妄」なりと否定する。一体、太平とは、いかなる事態を謂うのか。

夫れ太平は治の定まるを以て效と為し、百姓の安樂を以て符と為す。孔子曰く、己を脩めて以て百姓を安んずるは、堯舜も其れ猶お諸れを病めるか、と。百姓の安んずるは、太平の驗なり。夫れ人を治むるには人を以て主し為す。百姓安んじて、而して陰陽和す。陰陽和すれば、則ち万物育まる。万物育まるれば、則ち奇瑞出ず。今、天下を視るに、安らけきか、危うきか。安らかなれば則ち平なり。瑞未だ具せずと雖も、平に害なし。故に夫れ王道は事を定むるに驗を以てし、実を立つるに效を以てす。效驗彰かならざれば、実誠見われず。時に実なること然る或るも、証驗具わらず。是れが故に王道は事を立つるに実を以てするも、必ずしも驗を具えず。聖主の世を治むるや、平安に期するも、符瑞を須たず。

文中、「百姓以安樂為符」は「以百姓安樂為符」の誤りである。「符」とは「太平の符」の意とする。黄暉『論衡校釈』の説である。「太平」とは為政が安定し、百姓が安樂に暮らしていることが、その「效驗」である。政治が安定し、人々の暮らしが安樂であることが「天下太平」を意味する。この「太平」の世を実現することはなかなか困難なことである。『論語』憲問篇に「脩己以安百姓、堯舜其猶病諸」というように、古代の聖帝、堯・舜も難しい事としている。確かに難題である。百姓が安樂に生活できれば、陰陽は調和する。自然界の陰陽の調和により、万物は生育

する。万物の生育は、奇瑞をも生み出す。人民の和氣が、自然界に反映し、万物は自然に生育し、そこに「奇瑞」も生まれる。今の世は安定しているか、不安定か。安定し、百姓が安樂に暮らしていれば、たとい「瑞」が出現せずとも、世は太平なのである。平安であつても符瑞による效驗が示されぬときもある。「聖王治世、期於平安、不須符瑞」と王充はいふ。では符瑞とは、どのように示されるのか。太平の符瑞として「河図洛書」が挙げられる。

だが、聖主はその「骨相」「骨法」に示される。「太平の瑞は、猶お聖主の相なり」と王充はいふ。古来、聖王の骨法は同じではない。従つて、聖王「太平の瑞」も同一であるはずはない。確かに堯・舜の時代は、鳳凰・景星が現れ、河図・洛書も出現したとされる。後王の天下の治にこれと同じ瑞祥を求め、「太平」の效驗とするのは問題である。「夫帝王聖相、前後不同、則得瑞古今不等。而今王無鳳鳥河図、為未太平、妄也」と。この一文の結びは冒頭の一節の結びと符合している。孔子が「鳳鳥至らず、河、図を出さず」というのは、前瑞を假りていうことであつて、太平の世には、常に「鳳鳥河図」が出現するのではない。王充は「夫れ帝王の瑞は、衆多一に非ず。或いは鳳鳥・麒麟を以てし、或いは河図・洛書を以てし、或いは甘露・醴泉を以てし、或いは陰陽和調を以てし、或いは百姓又安を以てす」といふ。次いで王充はいふ。

今の瑞は未だ必ずしも古に同じからず、古の応は未だ必ずしも今に合せず。遭いて以て得る所も、未だ必ずしも相襲わず。何を以てか之れを明らかにせんや。帝王の興起を以てするも、命祐同じからざるなり。周は則ち鳥魚なるも、漢は大蛇を斬る。唐虞を推論するに、猶お周・漢のごときなり。初めて興り始めて起るに、事效物氣は、相襲う者なし。太平の瑞応、何故に当に鈎しかるべけんや。已に至るの瑞を以て、方に來るの応を效せんとするは、猶お、株を守りて兔を待つの蹊、身を藏して置あみを破らるるの路なり九。

瑞祥は「太平」の証明である。しかし、天下太平の瑞応は異なっている。古今これを異にし、踏襲することはな

い。帝王の興起も命祐を異にし、「事效物氣」も相襲うことはない。太平の瑞応も均一ではない。王充は「已に至るの瑞を以て、方に來たるの応を效せんとする」の誤りを指摘する。「守株待兔」の比喩は『韓非子』五蠹篇からの引用。固定觀念を維持し続ける儒者への批判である。「天下太平」の瑞応は時代により異なることを論証する王充は、今の世を「実は天下は已に太平なり」と称賛する。

実は天下は已に太平なりと。未だ聖人有らず、何を以てか（太平）之れを致さん。未だ鳳皇を見ず、何を以てか（太平の）實を效せんと。世儒に問うに聖を知らず、何を以て今聖人無きを知らんや。世人の鳳皇を見るに、何を以て之れを知らん。既に以て之れを知る無きに、何を以て今鳳皇無きを知らんや。委つゝさに聖有ると無きとを知る能わず、又、鳳皇の是れ鳳なると非なるとを別つ能わざれば、則ち必ず今太平なると未だ太平ならざるとを定むる能わざるなり。

王充の太平論議は「聖人」と「瑞祥」の有無の前に、そもそも聖人とはいかなる人物をいうのか。これに対応する瑞物（鳳皇）はいかなる物か。この実態の解明を問題とする。世儒は、聖人なく鳳皇も現れない。太平の世とは言えないという。「聖人」とか「鳳皇」を世儒、世人は認識できるのか。「世儒に問うに聖を知らず」「世人の鳳皇を見るに……、既に以て之れを知る無き」が実態である。聖人、瑞物のなんたるかも知らず、今の世が太平か否かを判定することは不可能である。王充は今の世、現実を「太平」と認定する。『論語』子路篇に孔子はいう。「如し王者あらば、必ず世にして然る後に仁ならん」と。太平の世の実現を説く一節である。朱子は「王者とは、聖人命を受けて興るを謂うなり。三十年を一世と為す。仁は、教化の浹あまねきを謂うなり」と注する。また、『論語集解』に引く、孔安国注は「三十年を世という。如し受命の王あらば、必ず三十年にして仁政乃ち成る」という。朱子『論語集註』は、「程子曰く、周は文武より成王に至り、而る後に礼樂興る。即ち其の效なり」といい、「三年成るありとは、法度紀



綱成るありて、化行わるを謂うなり。民を漸（感化）するに仁を以てし、民を靡するに義を以てし、之れを肌膚に浹くし、之れを骨髓に淪しほましめて、礼樂興るべし。所謂る仁なり……」という。仁義礼樂の行われる世界、これが天下太平の世である。孔子の意は「三十年にして仁政成る」ことであり、これをもとに王充は「三十年にして天下平らか」の意とする。この孔子の語を拠り所として、漢の代の「太平」を史料を用いて証明する。

漢興り文帝の時に至り、二十餘年。賈誼創議し、以為く天下治和す。当に正朔、服色、制度を改め、官名を定め、礼樂を興すべしと。文帝初めて即位し、謙讓して未だ違あらずとす。夫れ賈生の議の如くば、文帝の時、已に太平なり。漢興り二十餘年、孔子の言の必ず世にして然る後に仁ならんに応ぜん。漢は一世の年数已に満ち、太平立つること、賈生之れを知る。況や今に至るまで且に三百年ならんとするに、未だ太平ならずと謂うは、誤りなり。且つ孔子の所謂る一世とは、三十年なり。漢家三百歳、十帝徳を耀かすに、未だ平ならずとするは如何。夫れ文帝の時、固より已に平らかなり。歷世、平を持せり。平帝の時に至り、前漢已に滅ぶも、光武中興し、復た太平を致（こ）せり。

王充は前漢、文帝時代の賈誼の奏議に示された「天下治和」以来、時代は「太平」を迎えているという。文帝時代に「一世」三十年の年数は充足している。賈誼の奏議はこれを踏まえたものであった。前漢王朝成立後、已に三百年を経過している。皇帝は十代を数えその徳を耀かせている。一時、平帝の時代に前漢は滅んだが、光武帝がこの王朝を復活、中興した。これを「未だ太平ならず」というのは、時代認識の誤認であると王充はいう。この批判に対し、儒者は前漢文帝と後漢光武帝の符瑞の問題を取り上げる。前漢文帝には太平を示す符瑞がある。だが光武帝に太平の符瑞はない。「之れを太平というは如何と」その時代認識を反駁する。王充はこの反論に、符瑞、瑞応は古今、前後等しからずの論を再度、展開する。「夫れ帝王の瑞応は、前後同じからず。物瑞無しと雖も、百姓の寧んじ集い、風

気の調和する。是れも亦た瑞なり」（宣漢篇）と。この「風氣調和」の史実として、秦始皇帝と光武帝の封禪の儀式の事例をあげる。「帝王の治平に、升りて太山に封ずるは、安を告ぐるなり」、封禪は人民の平安、世の安寧を天に告げるための儀式である。始皇帝、封禪の儀式の時には「雷雨の変」に遭遇した。これは「治未だ平ならず、氣未だ和せざる」が為である。これに比し、光武帝が封禪の儀式を行った時、「天は晏然として雲なし」であった。これが「太平の（瑞）応」である。「治平かにして氣応じ」たのである。「氣和して人安らげく、物瑞の等しく至るは、人の氣に已に驗あり」と王充はいう。

さらには前漢宣帝と後漢明帝時代の瑞物の数々を列挙する。

前漢、孝宣帝の元康二年、鳳皇、太山・新平に集まり、同四年、神雀、長樂宮・上林に集まり、九真、麒麟を献上。神雀二年、鳳皇・甘露、京師に降集。四年、鳳皇、杜陵・上林に下る。五鳳三年、皇帝、南郊（天神）を祭るに、神光現れ、谷間から差し始め齋宮を照らすこと十有餘刻。明年、后土神を祭るに、靈光の照らすこと南郊に至つた時の如く、また甘露・神雀、延壽萬歲宮に降る。その年の三月、鸞鳳、長樂宮東門中の樹上に集まる。甘露元年、黄龍、新豐に出現し、醴泉湧流す。鳳皇五、六度至るも、時には一鳥しばしに至り、時には異鳥にして各々至る。麒麟・神雀・黄龍・鸞鳥・甘露・醴泉・后土・天地を祭るの時、「神光靈耀、繁盛累積すと謂うべし」という。これらの瑞物、瑞祥は班固『漢書』宣帝紀に記録するものでもある。

また、後漢、明帝の時、鳳皇は現れないが、麒麟・甘露・醴泉・神雀・白雉・紫芝・嘉禾や「金出で鼎見れ、離木復た合す」という。これらは、范曄『後漢書』孝明帝紀にも記される。宣帝・明帝の瑞祥の数々と経伝に記載する五帝三王のそれとを比較すれば、「瑞応は孝明より盛んなるは莫し」と王充はいう。この瑞応を「太平」の效驗とすれば、宣帝、明帝の御代は、五帝三王時代に倍することになる。宣帝、明帝の時代は「太平と謂うべし」と、王充は前

漢・後漢の御代を「太平」であると論証する。王充のこの太平論議はさらに熱い主張を展開する。王充の頌漢論のパターンとなっている古典的古代の聖人として称賛される堯・舜、周王朝の文・武・周公等と漢代の皇帝との比較、古と今との比較である。

能く太平を致す者は、聖人なり。世儒何を以て世は未だ聖人有らずと謂うや。天の氣を稟くるに、豈に前世たる者は渥く、後世の者は泊からんや。周に三聖あり。文王・武王・周公時に並びて猥出す。漢も亦た一代なり。何を以て当に周より少なくなるべけんや。周の聖王、何を以て当に漢より多かるべけんや。漢の高祖・光武は、周の文・武なり。文帝・武帝・宣帝・孝明。今上（章帝）は、周の成・康・宣王に過ぎたり。身、漢の世に生まるるを以て褒増、頌歎すべく、以て媚称を求むるに非ざるなり。事理の情を核すは、説を定むる者の実なり。

この文章の最後の一節に読み方の違いがある。「非以身生漢世、可褒増頌歎、以求媚称也」を「身を以て漢の世に生まるるに非ずんば、褒増、頌歎し、以て媚称を求むべきなり」（山田勝美著『論衡』中、新釈漢文大系。明治書院刊）と読む。その現代語訳は「わが身が漢代生まれでなければ、大々的に漢の提灯もちをして、お褒めを受けたいところである」と意訳する。この解はなじまない。「身は漢の御代に生まれたからには、褒増、頌歎の文章を書くのは当たり前」であり、媚びて称賛されようなどと思つてはいない」と解すべきであろう。須頌篇に「天下太平、頌声作る」とある。緯書『詩』含神霧に「頌とは、王道太平、功成り治定まりて作るなり」とある。また「臣子当に頌すべきこと、明かなり」（須頌篇）、「国徳溢熾、莫有宣褒、使聖国大漢有庸庸之名、咎在俗儒不実論也」（同上）とある。この二、三の例からしても新釈漢文大系本は誤解であろう。

先に漢代の符瑞、瑞応は五帝三王の時代に勝ることを論じた。しかし、「俗儒は遠きを褒し古を称す。瑞を講じては上世を美と為し、治を論じては則ち古王を賢と為し、奇を今に睹るも、終いには信に然りとせず」と難じる。ま

た、堯・舜が今の世に出現したとしても、「恐らくは聖名無からん」と断じさえる。儒者が古代を称賛するのは、唐・虞・夏・殷はともに二尺四寸の経簡（経書の簡牘の大きさをいう）に記されている。儒者はこれを読み、朝夕に講習し、漢代の書物を見もせずに、漢は劣り上古に比べられないと謂う。これに対し、「漢に弘文の人ありて、漢事を経伝にせしめば、則ち『尚書』『春秋』ならん。儒者之れを宗とし、学者之れを習わば、将に旧の六に襲ぎ、七と為さんとす」（宣漢篇）と王充はいう。「将襲旧六為七」は司馬相如「封禅書」に前例があり、「六経を襲いで七経となる」の意。「漢に弘文のひとありて」とは、鴻筆、弘文の人が已に存在することを示している。王充のいう鴻儒がこれにあたる。班固や杜撫が奉じた「漢頌」を観ると「今上より上、高祖に至る、皆、聖帝たり、……功德・符瑞を頌すること、汪濊深広、滂沛として量るなく、唐虞を踰えて、皇域に入れり」と、漢の高祖から今上（章帝）に至る皇帝は全て聖帝であり、その功德や符瑞は大きく深く満ち溢れ、量ることもできない。すでに「唐虞」（堯・舜）を踰えて、「皇域」（伏羲・神農・黄帝の域）に達していると頌している。王充は班固や杜撫の漢頌を引き、漢代の皇帝は皆、聖帝であり、功德や符瑞は満ち溢れて量り知れないとし、皇域にまで達していると賛美する。今、我々はこの「漢頌」を観ることはできない。王充はこれを「天下太平」の証とする。

夏・殷・周の三代について王充は「三代の隘辟なる、厥の深は滂沮なり。殷監遠からず、夏后の世に在り。且く唐・虞・夏・殷を含き……」、周王朝と漢王朝の「功德を断量し、優劣を実商する」としていう。「周は漢に如かず」とし、これを実証する。

周の命を受けし者は、文・武なり。漢は則ち高祖・光武なり。文・武、受命の怪を降すは、高祖・光武の初めて起つの祐に及ばず。孝宣・明の瑞は、周の成・康・宣王より美なり。孝宣・孝明の符瑞は、唐・虞以来、盛なりと謂うべし。今上命に即くや、成るを奉じ満を持し、四海混一、天下定寧し、物瑞已に極まり、人応訂（斯）

に隆なり。唐世は黎民雍熙し、今も亦た天下仁を脩む。歳、運氣に遭い、穀頗る登らざるも、迥路、絶道の憂い無く、深幽に屯聚の姦無し。

「今上即命」とは章帝即位をいう。「奉成持滿」とは、光武・明帝二代の偉業と全き功業を継承した皇帝としての意。「四海混一、天下安寧」は同義句、「物瑞已極、人応訂隆」も同義句の並列と考えられる。「物瑞」と「人応」は瑞応の關係にあり、「訂隆」の「訂」を「斯」（劉盼遂）と読む。「唐世黎民雍熙」は堯帝時代、人々は和睦し融合した意。章帝建初の治も「寛厚」、「脩仁」を旨としている。「歳、運氣に遭い、穀頗る登らず」は「建初五年、无妄の氣至る」（恢国篇）というように旱魃に遭遇する。しかし、迥路（遙かな道）も、遮断されることなく、辺鄙な場所でも盜賊が屯することはないと王充はいう。

資料の前段に、周と漢との比較として取り上げるのは、受命に当たり「符瑞」、特に「奇怪」の瑞の比較である。ここで少し見ることにしよう。これらは『論衡』吉驗篇、奇怪篇に詳細であるが、吉驗篇を参考に紹介する。「凡そ人、貴命を天に稟くるや、必ず吉驗の地に見わるるあり。地に見わるが、故に天命有るなり。驗は一に非ず、或いは人物を以てし、或いは禎祥を以てし、或いは光氣を以てす」（吉驗篇）と。高祖の出生の際、母劉媪は①「嘗て大澤の陂に息い、夢に神と遇う。是の時、雷電晦冥し、蛟龍上に在り」。②「生ずるに及びて美（質）あり。性好みて酒を用う。嘗て王媪武負（婦）に従い酒を貰し、飲酔して止臥せしとき、媪負其の身に神怪あるを見る。毎に留まりて飲酔するに、酒の售ること数倍」。③「後に澤中を行き、手ずから大蛇を斬るに、一嫗道に当たりて哭して云う。赤帝の子、吾が子を殺す、と」。④「秦始皇帝常に曰く、東南に天子の氣ありと。是に於いて東遊し、以て之れを厭当（邪氣を祓う術）せんとす。高祖の氣なり」。⑤「呂后の與めに芒陽山澤の間に隠るるや、呂后、人とのれを求むるに、其の上に常に氣の直起する有るを見る、往きて求むれば、輒ち其の処を得」。⑥「范増曰く、吾人をして其

の氣を望ましむるに、氣は皆龍と為り、五采を成す。此れ皆天子の氣なり。急ぎ之れを撃て、と」。漢の高祖に賦与された受命の符、感生帝の記録である。王充はこれを「初め妊身するに、蛟龍の神有り。既に生じては酒舎に雲氣の怪を見、夜行きて蛇を斬り、蛇姫悲哭す。始皇・呂后は光氣を望見し、項羽謀殺せんとするに、項伯蔽を為し、謀遂に成らず、遭いて良・噲（張良・樊噲）を得るは、蓋し富貴の驗、氣見<sup>きみ</sup>われて物応じ、人助輔援すなり」とする。高祖の瑞祥については恢国篇にも重ねて記している。周の文王、武王の場合は如何。「文王起こるに赤雀を得、武王は魚鳥を得」（恢国篇）と記すだけである。また初稟篇は「文王は赤雀を得、武王は白魚・赤鳥を得。儒者之れを論じ、以為く、雀は則ち文王の受命、魚は則ち武王の受命なり。文武命を天に受くるに、天は雀と魚鳥とを用い命じて之れに授くるなり。天は赤雀を用い文王に命ずるも、文王は受けず。天復た魚鳥を用い武王に命ずるなり」という。王充の運命論から云えば、命は成長の後、行為の善惡により、天に賦与されるものではない。「命は初めより稟得して生ずる所を謂うなり」（初稟篇）である。

光武帝の瑞祥について吉驗篇にいう。①「光武帝は建平元年十二月甲子、濟陽宮後殿第二内中にうまる。皇考は濟陽の令たり。時に夜、火無くして、室内自ずから明けし。皇考之れを怪しみ、即ち功曹の史充蘭を召し出だして卜工に問わしむ。蘭、馬下卒の蘇永と俱に、卜王長孫の所に之く。長孫卜して永蘭に謂いて曰く、此れ吉事なり。多言すること母かれと」。②「禾、屋の景天（草名）の中に生ず。三本一莖九穗、禾より長きこと一二尺、蓋し嘉禾なり」。③「元帝（哀帝の誤記）の初め、鳳凰、濟陽宮に下る。故に今、濟陽宮に鳳凰廬あり」（吉驗篇）、指瑞篇に「光武皇帝、成・哀の際に生まれ、鳳凰、濟陽の地に集まる」とある。④「始め李父等と俱に起ち、柴界中に、賊兵に遇い惶惑し、濟陽の旧廬に走る。到る比<sup>ひ</sup>い、光の火の若く正に赤く、旧廬の道南に在りて、光耀憧憧として上りて天に属くを見、頃有くして見えず」（吉驗篇）。⑤「王莽の時、謁者蘇伯阿、能く氣を望む。使いして舂陵を過ぐるに、城郭

鬱鬱葱葱たり。光武の河北に到るに及び、伯阿に見え、問うて曰く、卿、前に春陵を過ぎしとき、何を用て其の気の佳なるを知るや、と。伯阿對えて曰く、其の鬱鬱葱葱たるを見ればなり、と」（同上）。王充はこの「鬱鬱葱葱」たる氣を見たことを、「蓋し天命興るにあたり、聖王出ずるに当たり、前後の氣の驗、照察明著なり」とする。初稟篇は「光武の濟陽宮に生まるるや、夜半に火無きに、内中光明なり。軍下の卒、蘇永、功曹の史充蘭に謂いて曰く、此れ吉事なり、多言する母かれ、と。この時、已に命を受く……」という。周と漢の優劣は、瑞祥の比較のみではない。政域の広がりにもあると指摘する。王充の眼は遙か西域にも広がっている。前にも記しているが、この政域の拡大が、漢王朝稱賛の基にもなっている。

周家に越常白雉を獻ず。方今、匈奴・鄯善・哀牢は牛馬を貢獻す。周時は僅か五千里の内を治む。漢氏の廓土は、荒服の外に牧す。牛馬は白雉より珍しく、近属は遠物に若かず。戎狄は、今中国となり、古の裸人、今朝服を被、古の露首は、今章甫を冠す。古の跣跣は、今高舄を履く。盤石を以て沃田と為し、桀暴を以て良民と為す。埽圻を夷にして平均と為し、不賓を化して済民となす。太平に非ずして何ぞ。

国土領域の拡大は、ここに記すだけではない。恢国篇にも繰り返す。例えば「方今、哀牢・鄯善・姑羌は降附し徳に帰し、……」と。また別通篇に「殷・周の地は、五千里を極とし、荒服・要服は僅かに能く之れを牧す。漢氏は土を廓し、万里の外を牧し、要荒の地、褰衣、博帶す。徳の優ならざる者は、遠きを懷くる能わず。才の大ならざる者は、博く見る能わず……」という。「戎狄は、今、中国となり、古の裸人は、今、朝服を被、古の露首は、今、章甫を冠し、古の跣跣は、今、高舄を履く」とは、野蛮な民族が中国文化の感化により礼秩序の象徴である衣冠制度を確立したこと。荒地を開墾し沃野に変え、民衆を良民、済民に化育した。荒服、要服の徳化、符瑞の多寡、領土の大小などを比較しても漢氏は周家に劣りはしない。漢氏は周家をはるかに超えている。この世界（御代）は「太平に

非ずして何ぞ」と、王充はいう。

王充の頌漢論は換言すれば、漢代は「太平」であるか、否かの論証でもあった。その中心が宣漢篇、恢国篇である。恢国篇は宣漢篇を襲ぎ、「漢を周より高しとし、漢の周に過ぐるを擬するも、論ずる者未だ極めず。恢にして之れを極むれば、彌々漢の奇なるを見る。……漢国を恢論するに、百代の上に在ること審かなり」と、これを検証するのである。

### 結語

前漢武帝の時代『春秋公羊伝』を賢良対策の拠り所としたのは董仲舒であつた。『公羊伝』は「為漢制法」の書として重視された。司馬遷はいう。「国を有する者は以て春秋を知らざるべからず……。人臣たる者は以て春秋を知らざるべからず……。人の君父たりて春秋の義に通ぜざる者は、必ず首惡の名を蒙らん。人の臣子たりて春秋の義に通ぜざる者は、必ず篡弑の誅・死罪の名に陥らん」（太史公自序）と。董仲舒と司馬遷は同時期を生きた。「昔孔子は何の為に春秋を作りしか」との壺遂の問いに司馬遷は「余之れを董生に聞く」とその意義を説く。顔師古は「史遷は豈に公羊の伝を謂いて春秋と為さんや」と『漢書』司馬遷伝に注している。だが、「董生」と名をいうからには公羊伝にみる春秋の義を述べているとしてよからう。「董仲舒は道術の書を作り、頗る災異は政治の失する所という。書成り文具わりて、表せられて漢室に在り」（対作篇）、「蓋し董仲舒相被服す。皆君臣の政治の得失を言う。言采行すべく、事の美は観るに足る。鴻知の言う所、経伝に参式す」（案書篇）、「仲舒の道德政治を言うは、嘉美すべきなり」（同上）等々と王充はいう。王充は董仲舒を批判否定することなく、「鴻知の言う所、経伝に参式す」「嘉美すべきな



り」と賞賛している。天人感応災異説を展開したことを認めながら、その言説を「経伝に参式す」と称しているのである。

董仲舒以来、学問と現実の政治との関わりに於いて、災異説の果たした役割は大きい。董仲舒は災異と政治の得失との関係を『春秋公羊伝』から導いている。前・後漢を通して災異説は政治と密接であった。

王充が著作に専念し始めた頃、建初孟年、災変は頻りであった。公羊学者揚終はこの災変、大旱魃を明帝永平年間の大獄によるものと上奏する。この四大獄事件は悲惨な状況を生み出していた。「徙者万数、又遠屯絶域、吏民怨曠。……愁困之民、足以感動天地、移变陰陽矣」（『後漢書』卷四十八、揚終伝）と揚終はいう。この上奏には先帝

（明帝）の拡張政策（遠屯絶域）の批判もあり、議に下される。しかし司空第五倫は同意したが他は反対であった。班固もその一人であった。為政集団中枢部の反論に遭いながら、再度の上言が皇帝の納れる所となる。揚終の上言は災異説と政治とが深く関わっていたことの明証である。現代（漢代）を「盛世」「太平の世」として輔翼すると共に災異は政治の得失に対する天の譴責とする。例えば班固、賈逵、傅毅、揚終、侯諷の「五頌は金玉」であると王充は言う（『論衡』佚文篇）。「五頌」とは明帝永平の瑞物「神雀群集」の頌文を指す。揚終もこの文章を公にして太平を謳歌した一人である。概ね今文経学は二面性を内在していた。当時、公羊経学は何休に至る三世説の理論（太平説）を準備していたはずである。と共に政治思想として災異天譴説をその一つの核としていた。春秋は「為漢制法」の書であり、「人道浹而王道備」ものであった。孔子は漢のために王道の書を遺したのである。漢代は着々と王道を実現している。瑞祥の数は過去のいかなる王朝よりも上にある。しかし現実には災異は頻発している。『春秋』『尚書』の両経学はこの矛盾を抱えたままにあった。災異は政治の得失に対する天の譴告であり、天（神）の下される恩寵でもあった。災異が下るのであれば、この世は盛世、太平とはいいい得ない。だが太平の世、王道の治を象徴する瑞祥也多

く出現している。『尚書』、『春秋』両経学の王道論と災異説をいかに処理するか。これを放置しては、経学は政治の化育を輔翼するものとはなり得ない。王充が災異説批判を頌漢論の一つの柱としているのは、今文経学のみでは解決し得ない矛盾を説明するにあつた。『論衡』講瑞篇にいう。「夫れ瑞応は猶お災変のごときなり。瑞は以て善に応じ、災は以て惡に応ず。善惡相反すと雖も、其の応は一なり。災変は種なし。瑞応も亦た類なきなり。陰陽の気は、天地の気なり。善に遭いて和を為し、惡に遇いて変を為すも、豈に天地は善惡の政の為に、更めて和變の氣を生ぜんや」と。王充はいう。「瑞応」と「災変」の發生の原理は同じであると。災変は陰陽自然の自己運動の中に發生する現象である。それは政治の得失に應じて生ずるものではない。この原理を當時の易学である京氏易「無妄」の卦に求めた。「夫れ天道は自然、自然は無為。一一（令）合三偶す。遭適逢会、人事始めて作るに、天氣已に有り。故に道と曰うなり。政事に應ぜしむるは是れ有為にして自然に非ざるなり」（寒温篇）と。原文の「令」は「合」の誤り。また「有為」の「為」の字を補う。京氏易については前にも述べている。「易京氏は六十四（四）字衍」卦を一歳の中に布く。……一卦事を用う。卦に陰陽あり、氣に升降あり。陽升れば則ち温にして、陰升れば則ち寒なり。此れに由りて之れを言え、寒温は卦に隨いて至り、政治に應ぜざるなり。易の無妄の応を案ずるに水旱の至るは、自ずから期節あり。百災万變、殆ど同一曲なり」と。ここにいう「期節」とは人事では如何ともし難い天の運氣にあることをいう。「如し政治に非ざれば、是れ運氣なり。運氣に時あり、……夫れ天の運氣は、時の當に自然なるべし。……無妄の氣は、歴世時に至ること、當に固より自ずからなるべく、宜しく政を改むべからず」（明零篇）と。また「国の安危は、皆命時に在り。人力に非ざるなり。……堯の洪水に遭い、湯の大旱に遭うは、水旱災害の甚だしき者なり。而るに二聖の之に遭うは、豈に二聖の政の致す所ならんや。天地の歴数の當に然るべきなり。……年歳水旱、五穀の成らざるは、政の致す所に非ず。時数然ればなり」（治期篇）と。「命時」「天地歴数当然」「時

数」は自然必然の天運、運氣の中に位置づけられる。これは王充の運命論とも密接に関わり展開する。『易』無妄の卦について黄暉『論衡校釈』は劉達「呉都賦」の注を引く。「災氣に九あり、陽厄五、陰厄四、合わせて九と為す。一元の中、四千六百一十七歳、各々数を以て至る」と。この歴数の論は劉歆の三統歴とも関わる。

災異天譴説と王道太平説は今文經学が抱え込んだ相反する政治思想であつた。王充の頌漢論はこの二面性を解消するにあつた。寒温篇にいう「百災万変、殆同一曲也」とは「天地歴数当然」を意味する。為政の得失にあるのではない。すべて天の運氣の中にある。本来、災異天譴説は王道をこの世に実現するための天人感應理論としてあつた。王充は科学的ともいふべき自然無為の天道觀を標榜し、この感應論を批判する。古典に記される世界を現代に実現することはできない。古代の歴史記述は古代の史料である。現実が地理的に拡大し、質量ともに發展しているとす。この現実認識を基にして王充は過去の歴史を客観視する。過去に比較して、現代はいかなる時代にも優れ、比類なき時代であると感じる。

古典的古代に理想の世界を求める古典学者は、「今」より「古」を研究の対象とする。王充はこれを「俗儒」と批判する。学者は後世に時代を伝えるにある。王充はいう。「国徳の溢熾なるも、宣褒すること有るなく、聖国大漢をして庸庸の名あらしむるは、咎は俗儒の実論せざるにあるなり」（須頌篇）と。この「国徳の溢熾」を伝書に記し、大漢の徳を万世に伝えるものを「鴻筆の人」という。王充は己を鴻儒、鴻筆の人に擬する。『詩』に周頌、殷頌、魯頌がある。この四十篇の頌詩は詩人が「上を嘉みする所以」である。「此れに由りて之を言えば、臣子の当に頌すべきこと明らかなり」（同上）と。王充は精魂込めて頌漢論を著すのである。『論衡』頌漢の諸篇を称して「頌上恢国、国業伝在千載」（佚文篇）と自負する。嘗て司馬遷は「主上明聖而徳不布聞、有司之過也。……余嘗掌其官、廢明聖盛徳不載」（太史公自序）と嘆じた。王充の意もこれに対応されよう。王充は歴史の記述者として司馬遷のなし

得なかった「明聖盛徳」を褒頌したのである。

王充の頌漢論、その一部は「歴史の記述」であると評しても誤りではない。歴史は事実を事実として記述する。記述は「是を是とし非を非とする」るものである。『論衡』定賢篇に「文義の実、是非を褒貶するは、道理の実を得……」という春秋の義は、王充の歴史的記述の中にも示されているとしなくてはなるまい。王充は太平を論じた。帝王の瑞祥の数々を事細かく記述する。特に漢王朝に降り、生ずる瑞物は史的証言とはいえ、あまりに真を欠く。王充はこの瑞祥の数々を信じていたのであろうか。王充は様々な瑞祥を示し、皇帝の神聖なることを説いてきた。それは自然遇合であつて神の手による意図的作爲的なことではない。「瑞出ずるは必ず嘉士に由り、祐の至るは必ず吉人に依るなり。天道自然、厥の応は偶合。聖主瑞を獲れば、亦た群賢を出だす……」（驗符篇）と。全てが自然偶合であると説く。先に王充の頌漢論の時代背景に触れてきた。これを更に深く王充の生きた思想的、歴史的背景へと、その考察を進める要がある。

思想的歴史的背景については、繰り返し述べてきた。その中で注目すべきことは、前漢宣帝以降、夷狄戎蠻、中でも匈奴戦に勝利したことが、漢王朝の神聖化を促進したことである。やがて神秘的感生帝の記憶を基に開祖を神聖化し、これを機に神聖王朝へと衣替えをした。それだけではない、歴史の中に沈潜していた讖緯説が表舞台に噴き出してきた。後漢、張衡の言の如く、哀・平の間に讖緯は注目の的となる。經学はこれと結合し、さらに神秘的宗教的色彩を濃厚にし、宗教化し儒教となる。この宗教的世界は「太平」でなければならなかったのである。何故に儒学が神秘の書、讖緯と結びつき宗教と化するのか。この問題の解決は、前漢末から後漢という時代を新たな視点から再考してはじめて可能になるものと考ええる。

伝統文化を形成した中国古代に在って、自発的内からなる変化は困難である。これを促す要因は、外的文化の衝撃

とその圧力による。伝統文化の上に惰眠を貪ってきた古典学者に衝撃を与えたものとして想定されるのは、「夷狄」、蛮族と蔑視してきた西域伝来の思想、文化である。この問題は最後の結語の中で論究する。

# 《注》

（一）周道弊、孔子起而作之。文義褒貶是非、得道理之実、無非僻之誤（『論衡』定賢篇）。

（二）孔子作春秋、采毫毛之善、貶纖介之惡。采善不踰其美、貶惡不溢其過（『論衡』感類篇）。

（三）孔子作春秋、周民弊也。故采求毫毛之善、貶纖介之惡、撥亂世、反諸正。人道浹、王道備。所以檢押靡薄之俗者、悉具密致『論衡』對作篇）。

（四）夫子行說七十諸侯、無定处、意欲使天下之民各得其所、而道不行。退而修春秋、采毫毛之善、貶纖介之惡、人事浹、王道備、精和聖制、上通於天而麟至、此天之知夫子也。於是喟然而嘆曰、……是故賢聖說於世而不得行其道、故災異並作也。夫子曰不怨天、不尤人、下学而上達、知我者其天乎（『說苑』至公篇）。

（五）（一）或說、春秋二百四十二年、上寿九十、中寿八十、下寿七十。孔子擲中寿三世而作、三八二十四、故二百四十年也（正說篇）

（二）又說、為赤制之中教也。（同上）

（三）又說、二百四十二年、人道浹、王道備（同上）

（六）（一）の一文は『緯書集成』により補う。

（七）儒者称、五帝三王致天下太平、漢興以已來、未有太平。彼謂五帝、三王致太平、漢未有太平者、見五帝、三王聖人也、聖人之德、能致太平。謂漢不太平者、漢無聖帝也。賢者之化、不能太平。又見孔子言、鳳鳥不至、河不出圖、吾已矣夫、方今

無鳳鳥、河圖、瑞麟未至悉具、故謂未太平。此言妄也（『論衡』宣漢篇）。

（八）夫太平以治定為效、百姓以安樂為符。孔子曰、脩己以安百姓、堯舜其猶病諸。百姓安者、太平之驗也。夫治人以人為主。百姓安、而陰陽和。陰陽和、則万物育。万物育、則奇瑞出。視今天下、安平、危乎。安則平矣。瑞雖未具、無害於平。故夫王道定事以驗、立美以效。效驗不彰、實誠不見。時美或然、証驗不具。是故王道立事以美、不必具驗。聖主治世、期於平安、不須符瑞（『論衡』宣漢篇）。

（九）今瑞未必同於古、古亦未必合於今。遭以所得、未必相襲。何以明之。以帝王興起、命祐不同也。周則鳥魚。漢斬大蛇。推論唐虞、猶周漢也。初興始起、事效物氣、無相襲者。太平瑞應、何故當鈞。以已至之瑞、效方來之應、猶守株待兔之蹊、藏身破置之路也（『論衡』宣漢篇）。

（一〇）實者天下已太平矣。未有聖人、何以致之。未見鳳皇、何以效矣。問世儒不知聖、何以知今無聖人也。世人見鳳皇、何以知之。既無以知之、何以知今無鳳皇也。委不能知有聖與無、又不能別鳳皇是鳳與非、則必不能定今太平與未平也（『論衡』宣漢篇）。

（一一）漢興至文帝時、二十餘年。賈誼創議、以為天下洽和。當改正朔、服色、制度、定官名、興禮樂。文帝初即位、謙讓未遑。夫如賈生之議、文帝時已太平。漢興二十餘年、應孔子之言、必世然後仁也。漢一世之年數已滿、太平立矣。賈生知之。況至今且三百年、謂未太平、誤也。且孔子所謂一世、三十年也。漢家三百歲、十帝耀德、未平如何。夫文帝之時、固已平矣。歷世持平矣。至平帝時、前漢已滅、光武中興、復致太平（『論衡』宣漢篇）。

（一二）能致太平者、聖人也。世儒何以謂世未有聖人。天之稟氣、豈為前世者渥、後世者泊哉。周有三聖、文王武王周公、並時猥出。漢亦一代也。何以當少於周。周之聖王、何以當多於漢。漢之高祖光武、周之文武也。文帝武帝宣帝孝明今上、過周之成康宣王。非以身生漢世、可褒增煩歎、以求媚稱也。核事理之情、定說者之實也（『論衡』宣漢篇）。

（一三）周之受命者、文武也。漢則高祖光武也。文武受命之降怪、不及高祖光武初起之祐。孝宣・明之瑞、美於周之成・康・宣王。孝宣・孝明符瑞、唐虞以來、可謂盛矣。今上即命、奉成持滿、四海混一、天下定寧、物瑞已極、人應訂降。唐世黎民雍

熙、今亦天下脩仁、歲遭運氣、穀頗不登。迥路無絕道之憂、深幽無屯聚之姦（『論衡』宣漢篇）。

（四）周家越常獻白雉。方今匈奴鄯善哀牢貢獻牛馬。周時僅治五千里內。漢氏廓土、（收）（牧）荒服之外。牛馬珍於白雉、近屬不若遠物。戎狄、今為中國、古之裸人、今被朝服、古之露首、今冠章甫。古之跣跣、今履商（高）舄。以盤石為沃田、以桀暴為良民。夷埴圻為平均、化不賓為齊民。非太平而何（『論衡』宣漢篇）。

## 第十三章 王充の人材論（一）

### 前言

『論衡』には儒教の經典を学ぶ儒生と法令に準拠し実務を担当する文吏の優劣を論じるものがある。『論衡』第二卷、程材、量知、謝短、第十三卷、效力、別通、超奇、第十四卷、状留の各篇である。この七篇は王充の儒者論でもある。その中に王充は理想的人間像として「鴻儒」をあげる。この七篇に先立ち答佞篇がある。佞人と賢人の區別、その見極め方を説く。また、賢者とは、いかなる人物かを説く定賢篇がある。これに先立ち「知」を論じる実知、知実篇がある。我が国ではこれらの各篇を中心に王充の人格論を論究した「王充人格論弁説」（戸川芳郎）や王充の理想的人間像を考察した「論衡における理想的人間像」（佐藤匡玄）がある。国外においてもこれに関する考察は多い。

『論衡』中、これらの各篇は、現実と無関係に記されたものではない。すべてが官吏登用と関連し、いかなる人材を登用すべきかに関わる考察である。『後漢書』肅宗孝章帝紀、建初元年春、丙寅の詔に「有司明慎選舉、進柔良、退貪猾、順時令、理冤獄」とか三月甲寅の詔に「……選舉乖実、俗吏傷人、官職耗乱、刑罰不中、可不憂與。昔仲弓季氏之家臣、子游武城之小宰、孔子猶誨以賢才、問以得人。明政無大小、以人為本。……」とある。いうまでもなく



中国古代における人間観察は、時空を超え真理として伝統の中に息づいている。それはあるべき理想の政治を希求する中に形成される。王充の人材論もこの伝統的な賢者論の系譜の中にある。だが『論衡』の人材論（人材登用論）は、時代の要請に密接に対応して展開する。明帝永平の治を批判的に継承した肅宗章帝の建初の治が、あらたな人材を求めたこと。王充の人材論、賢者登用論は、この時代の要請に敏感に反応したものだ。中でも答佞篇は、章帝建初、元和、章和と続く為政集団内へも向けられたのではないか、とも推測される。王充は現実の具体的様相の中に、先ず批判すべき反価値的人間を摘発する。答佞篇の問答がそれである。この章の目的は王充が批判否定すべき者とした佞人の本質とその弁別認定の方法を考察し、その意義と佞人論が人材論の中にならざる位置をもつか、またその政治的背景やその意図を考えることにある。

### 一 『論語』に示される「佞」について

王充は批判すべき人間を「佞人」とした。佞人を論じ、その弁別の方法を論考したのが答佞である。この篇中に「覚佞之篇曰」の語があり、劉盼遂は「論衡篇数次第考」の中にこれを『論衡』の佚篇とし、答佞篇の姉妹篇であるとする。この劉氏説については後に考察するが、先ず始めに「佞」が古来いかに解されていたか、「佞」を人物批評に用いる『論語』の章句を検討し、「佞」の概念を見ることにしよう。

（一） 或人曰、雍也仁而不佞。子曰、焉用佞。禦人以口給、屢憎於人。不知其仁。焉用佞（公冶長、第五）

（二） 子路使子羔為費宰。子曰、賊夫人之子。子路曰、有民人焉、有社稷焉。何必讀書、然後為學。子曰、是故惡夫佞者（先進、第十一）

（三）微生畝謂孔子曰、丘何為是栖栖者與。無乃為佞乎。孔子曰、非敢為佞也。疾固也（憲問、第十四）

（四）顏淵問為邦。子曰、行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人、鄭聲淫、佞人殆（衛靈公、第十五）

（一）は、「佞」の原義を伝えるものであろう。「焉んぞ佞を用いん。人に禦るに口給を以てして、屢々人に憎まる」という。「佞」の意は「口給」、しばしば「人に憎まれる」状況を醸し出すと意識された。後世、これを解釈した『論語注疏』を見よう。魏の何晏は「孔曰、屢、数也。佞人口辞捷給、数为人所憎惡」（孔曰く、屢とは、数なり。佞人は口辞捷給、屢々人に憎惡さる所となる）と注する。宋の邢昺の疏は「此の章は、仁は佞を須いざるを明かにすなり。或るひと曰く、雍は仁にして佞ならずと。佞は口才なり。或る人あり夫子に言いて曰く、弟子冉雍は、身に仁徳を有すと雖も、口に才弁なしと。或る人其の徳の未だ備わらざるを嫌うなり。子曰く、焉んぞ佞を用いんとは、或る人に語ぐるに、仁人は安んぞ其の佞を用いんや、と言うなり。人に禦るに口給を以てして、屢々人に憎まる、とは、夫子は更に或る人の為に佞人の短を説く。屢は、数なり。言う、佞人は人に禦当るに口才捷給を以て、屢々憎惡を人に致す、数々人に憎惡さる所と為るを謂う、と。其の仁を知らず、焉んぞ佞を用いんとは、言う、佞人は既に数々人に憎惡さる所と為れば、則ち其の仁徳の人たるを知らず、復た安んぞ其の佞を用いんや」と。この章に記される孔子の意をこと細かに解釈する。また、『正義』の『左氏伝』『寡人不佞』に付す服虔の説を引く『春秋左氏伝』に「寡人不佞」の句は、四例あるが、この疏に服虔説は見えない。服虔は「佞は才なり。不才とは、自ら謙するの辞なり」という。この章にいう「佞」は、善事ではない。しかし不佞を謙とすることは、「佞」は口才捷利の意味であり、もともと「善惡」の称ではない。ただ、「佞」（口才）に善惡があるだけなのだ。「善を為すこと捷敏なるは、是れ善佞、祝鮀是れなり。惡を為すこと捷敏なるは、是れ惡佞、即ち佞人を遠ざくるは、是なり」と邢昺は

いう。

（二）は、子路が孔子の指摘に対し、書物を読むだけが学問ではないと強弁したことを「是れが故に夫の佞者を憎む」と、批判したものである。づけづけともこのいう子路の不遜な態度に手を焼く、孔子の姿がある。資料（一）の「不佞」（謙遜）の解と表裏の関係である。

（三）は、隱者、微生畝が孔子の言動を批判したことに対する反論である。「乃ち佞を為す無からんや」「敢えて佞を為すに非ざるなり」の応答は、卑屈な言辭を弄する孔子を批判したものである。「佞」にこめられる批判は、こびへつらう口才を意味しよう。

（四）は、政治の要諦を問う、顔回に答えたことばである。「鄭声を放ち、佞人を遠ざけよ。鄭声は淫し、佞人は殆うし」という。この「佞人」評価は明らかに否定すべき反価値的存在と意識されている。この章句は為政の具体的方法を説く。「此の章は治国の法を言う」（『論語注疏』衛靈公第十五）もので、治国の弊害として除去すべきを「鄭声」「佞人」とであると指摘する。この佞人觀は王充にも連なる。此の章の該当する「放鄭声、遠佞人。鄭声淫、佞人殆」の『論語注疏』を見よう。注「孔（孔安国）曰く、鄭声、佞人も亦た俱に能く人心を惑わす。雅楽と賢人は同じ。而して人をして淫乱危殆せしむ。故に当に之れを放ち遠ざくべし」と。疏に『正義』に曰く、……鄭声を放ち、佞人を遠ざけよ。鄭声は淫し、佞人は殆うし、とは、又た當に鄭、衛の声を放棄し、弁佞の人を遠離すべし。鄭声、佞人を以てするは、亦た俱に能く人心を惑わす。雅楽と賢人は同じ、然り而して人をして淫乱危殆せしむ、故に之れを放ち遠ざけしむ」と。我が国の安井息軒『論語集説』（漢文大系収）は、この「放鄭声、遠佞人……」を「鄭声とは鄭国の創りし所の樂。蓋し繁絃急管にして、以て人心を蕩するに足る。佞は口才なり。其の弁、能く黑白を變ず。皆小人の甚だ喜ぶ所にして、禍乱の由りて起こる所なり。故に戒めて之れを放ち遠ざく」と。朱子は「佞人」を

「卑諂弁給の人」とする。

「佞」とは本来、弁舌の才を表すものであった。「不佞」は謙辞であった。これが次第に為政の場から除去すべき者、反価値的存在と評されるようになった。「弁を好む」者として嘲笑の対象ともなった。孟子の時代に既にそのようであった。「孟子は楊・墨の議の大いに儒家の論を奪うを傷み、平直の説を引き、是を褒し非を抑う。世人以て弁を好むと為す。孟子曰く、予れは豈に弁を好まんや。予れ已むこと得ざればなり。」（対作篇）と。『孟子』滕文公章句下に記す公都子の問いにたいする弁明である。雄弁は仁徳の者の必須の条件ではなかった。また、『孟子』尽心章句下は、孔子が憎悪したものとして「似而非者」をあげる。「惡莠」「惡佞」「惡利口」「惡鄭声」「惡紫」「惡鄉原」がそれである。朱子はこれに注している。「莠は、苗に似るの草なり。佞は才智の称。其の言、義に似て義に非ざるなり。利口は多言にして実ならざる者なり。鄭声は淫樂なり。樂は正樂なり。紫は間色。朱は正色なり。鄉原は、狂ならず獫狫ならず。人皆以て善と為す、中道に似る有るも、実は非なり。故に其の徳を乱すを恐る」と。佐藤一齊『孟子欄外書』にいう。「佞と利口とは、並びに是れ口才なり。姦諂巧佞、黑白を顛倒す。之れを佞と謂う。快便儉利、人をして軽々しく信ぜしむ。之れを利口と謂う」と。孟子は「惡佞、恐其乱義也。惡利口、恐其乱信也」という。この孟子の佞人論は孔子の語を基にする。『孟子』尽心章句が孟軻の退隱後のものとすれば、孟子や其の弟子も、孔子と同様に「似而非者」を憎み、これを批判していたこととなる。趙岐は「似而非者」とは、「似真而非真者」と注している。真のようであるが実は偽物であるの意である。この「佞」の解釈は孔子から孟子へと受け継がれ、批判的評価を意味するものとして展開する。

## 二 答佞篇の分析と考察

「佞」とは本、口才を言うものであった。弁舌の人の謂いである。朱子が「佞は、才智の称」（既述）というのは、服虔の『左氏伝』注によるのであろう。才智ある者は、雄弁であるというのは、春秋時代の習わしであったかも知れない。この弁才にたいして「佞人」として批判の意が加わるのは、『論語』以降のことであろう。「巧言令色、鮮矣仁」（『論語章句』学而、第一）とか「剛毅木訥、近仁矣」（同上、子路、第十三）は、弁舌の才ある者と、口べたで木訥ではあるが誠実な人間とを比較する中にうまれる。弁舌に対する反省でもあったといえよう。孔子は更にいう。「古者言之不出、恥躬之不逮也」（同上、里仁、第四）と。実践を美德とする孔子は、弁舌で己れを虚飾する者は批判否定すべき者であった。不言実行、言行一致を孔子は求めたのである。孔子は「似而非者」を批判した。偽善を憎んだのである。王充の答佞篇での「佞」の概念も、孔子から孟子へと継がれた、儒家的観点に立っている。その特色は、これを更に詳細に具体的に分析した点にある。

或ひと問うて曰く、賢者道を行い、尊官厚禄を得。何ぞ必ず佞を為して、富貴を取らんや、と。曰く、佞人は道を行い以て富貴を得べきを知るも、必ず佞を以て爵禄を取る者は、欲を禁ずること能わざればなり。耕を力めて穀を得べく、貿を勉め以て貨を得べきを知るも、然り而して必ず盗竊するは、情欲禁ずること能わざればなり。礼を以て進退するや、人貴ばざる莫きも、然り而して礼に違う者衆く、義を尊ぶ者希れなるは、心情貪欲にして、志慮乱溺すればなり。夫れ佞と賢者とは材を同じくするも、佞は情を以て自らを敗る。偷盗と田商とは知を同じくするも、偷盗は欲を以て自らを効するなり、と。

答佞篇冒頭の文章は、唐突に問答体で始まる。篇の書き出しが「或問曰」で始まるのは、答佞篇と言毒篇、対作篇

のみである。類似するのは骨相篇「人曰」、「書解篇「或曰」がある。「或ひと問うて曰く」という書き出しは、以前に論題が提起されていたことを示唆しよう。篇題が「答佞」であるから、問いに答える形で文章を構成したとすれば、いいのかも知れない。だが、言毒篇は冒頭に「或問曰、天地之間、万物之性、含血之虫、有蝮蛇蜂蟻、咸懷毒螫。犯中人身、謂護（潤護）疾痛。……草木之中、有巴豆野葛。食之湊慝、頗多殺人。不知此物稟何氣於天。万物之生、皆稟元氣。元氣之中、有毒螫乎」という。万物は初生に皆、「氣」を稟受する。これは王充の生成論であり、『論衡』の運命論に既に明かである。言毒篇の「或問曰」の「或」は王充が「万物の生ずるや、皆、元氣を稟く」ということを熟知していて、問いを発している。ところが答佞篇以前に、王充には「佞」に関する論議はない。「唐突に問答体で」というのは、この意味からである。この篇はその姉妹篇として「覺佞之篇曰」と記すように逸篇の名とする劉盼遂説は妥当なのかも知れない。答佞篇の前提に王充の佞人論が想定される。それが覺佞篇であつてもおかしくはない。恐らくこの篇は意図的、意識的に削除した篇と思われる。これを編集の際に削除したとすれば、誰か。この筆削が王充自身だとすれば、極めて政治的色彩を帯びているといえよう。佞人の特徴として、王充が指摘するのは、賢者と才能を共にする、賢佞同材である。その決定的違いは、行為において情欲を自律できるか否かにある。欲望を自律できるか、ということを賢佞弁別の基礎とするのである。王充は先に刺孟篇で孟子批判を展開した。欲望の抑制を賢、佞の分別の基とするのは、孟子の大体小体の論議と関連する人間観であると思われる。「心情貪欲、志慮乱溺」が「佞人」であり、「情」により自己を敗するものである。これに對し問う者はいう。賢・佞は材行ともに鉤くなければならぬのに、佞人のみなぜ「情を以て自らを敗るのか」と。賢佞ともに欲望を有すると王充はいう。すべての人間は欲望を有するという前提は、儒家の一般的な人間観でもある。

富貴は皆、人の欲する所なり。君子の行有りと雖も、猶お飢渴の情あるがごとし。君子は則ち礼を以て情を防

ぎ、義を以て欲を割く。故に道に循うを得。道に循わば則ち禍い無し。小人は貪利の欲を縦にし、礼を踰え義を犯す。故に苟佞を得。苟佞なれば則ち罪有り。夫れ賢者は君子なり。佞人は小人なり。君子と小人は、本もと操を殊にし行を異にし、取捨同じからず。

「富貴皆人所欲也」は「富與貴、是人之所以欲也」（『論語』里仁、第四）に由るのである。『論衡』問孔篇はこの一章を引き、批判的な解釈を施している。この一章は「此言人当由道義得之、不当苟取也。当守節安貧、不当妄去也」（此れ人は道義に由りて之れを得べく、苟めにも取るべからざるなり。当に節を守り貧に安んずべく、当に妄りに去るべからざるを言うなり）の意とされる。「富貴」は道義により得べきであり、手段を弄して苟取すべきものではない。「貧賤」にあつても節を守り貧に安んじ、妄りに其の位から去ろうとすべきものでもない、と。これが『論語』にいう「不以其道得之、不居也」の「以道」の意である。「雖有君子之行、猶有飢渴之情」は「有陳絕糧。從者病、莫能興。子路愠見曰、君子亦有窮乎。子曰、君子固窮。小人窮斯濫矣」（『論語』衛靈公、第十五）に由るのである。「飢渴」には、君子も「固より窮する」のである。しかし君子たる所以は「濫」するか否かにある。「濫」とは感情のままにする過度の行為であり、節度を踏み外すことをいう。君子は「以礼防情、以義割情」のである。欲望を律するに礼義を以てし、たとえ貧賤にあつても身を修め、道を行う、と王充はいう。賢者と佞人は、君子と小人に対応する。小人は「貪利の欲を縦にし、礼を踰（踏み外し）え、義を犯す」者、利欲が先立ち道義を忘れ去る者である。ここに「苟佞」という行為が生ずる。この語は君子の「循道」と対をなすもので、道理を踏み外し、弁舌を用いて世に処するの意となる。この賢者と佞人、君子と小人の違いを「義」と「利」に見る視点は、「君子喩於義、小人喩於利」（『論語』里仁、第四）と同じである。この君子、小人の観点は、『孟子』に展開するものでもある。その一例を見よう。

公都子問曰、鈞是人也。或為大人、或為小人何也。孟子曰、從其大体為大人、從其小体為小人。曰、鈞是人也。

或從其大体、或從其小体、何也。曰、耳目之官、不思而蔽於物。物交物、則引之而已矣。心之官則思。思則得之。不思則不得也。比天之所與我者、先立乎其大者、則其小者弗能奪也。此為大人而已矣（『孟子』告子上）

大人と小人の別を論じる『孟子』の一章である。孟子は「小人」を「小体に従うもの」とし「耳目の官は、思わずして物に蔽われる。物の物に交われれば、則ち之れを引くのみ」という。趙岐は「大体は心に礼義を思う。小体は情慾を縦恣す」と注する。また「官は精神の所在なり。人に五官六府あり。物は事なり。利慾の事来たり、交々其の精神を引く。心官、善を思わず。故に其の道を失い、而して陥て小人となる」と注している。これに対し大体に従う大人、君子は「心の官、則ち思う。思わば則ち之れを得」るのである。なにを「思う」のか。「心官、善を思わず、故に其の道を失いて陥て小人となるなり」（趙注）ということから、「思う」のは、「善」（天賦）であり、「道」である。

「官」は精神の所在である。この「精神」は厄介な語である。安井息軒『孟子定本』（漢文大系）は『礼記』聘義第四十八「氣如白虹、天也。精神見于山川、地也」の鄭注「精神、亦謂精氣也。……」を引く。また『大戴礼記』に「陽之精氣為神。精氣在心為思、在耳為聽、在目為視、以其各有所主為官、以其各有所施為事」とあるを引く。王充も精神を精氣とし、形体と対置する。生命を維持するものを精神とする。また、精、思を併せて思考とか熟慮の意とする。「精氣心に在るを心と為す」というのは、善惡、正邪を思慮分別することであり、漢代の共通の用語となっていたと思われる。物欲を抑制し正しく判断することが、孟子のいう「心之官則思、思則得之」であろう。王充の君子（賢者）、小人（佞人）の弁別も孔子、孟子の伝統的解釈の線上にある。王充は賢・佞を人間の操行の面から弁別せんとする。「君子と小人は、本もと操を殊にし行を異にす。取捨を同じくせず」（前述）と。佞人が「利」を貪欲に求める者ということは、答佞篇に一貫する基調である。次ぎに「佞」と「讒」の違いを説く。



問うて曰く、佞と讒とは、道を同じくするか。以て異なることあるか、と。曰く、讒と佞とは、俱に小人なり。道を同じくし、材を異にするも、俱に嫉妬を以て性と為すも、施行發動は之れ異なる。讒は口を以て人を害し、佞人は事を以て人を危うくす。讒人は直に道いて違わず、佞人は違に依り端を匿す。讒人は詐慮なく、佞人は術数あり。故に人君は皆能く讒を遠ざけ仁に親しむも、能く賢を知り佞を別つ莫し、と。難じて曰く、人君みな能く讒を遠ざけ仁に親しむも、能く賢を知り佞を別つ莫し。然らば則ち佞人の意は知るべからざるか、と。<sup>(3)</sup>

「佞」と「讒」の相違の問いに、両者は俱に「小人」である。その志向する道は同じであるが、才能を異にする。俱に嫉妬を性とするが、「施行發動」を異にする。「施行發動」とは、その行動、表明の仕方をいう。「讒」は讒言し、中傷する。佞人は「以事危人」、「讒」は嫉妬の表し方が直接的であるのに比し、「佞」は嫉妬の感情を間接的に示す。事を仕立て、人を危地に陥れる。回りくどい仕方である。「讒」は「直道不違」、感情の赴くままに、独断偏見を示す。「佞」は「依違匿端」、矛先をかわして物言い、嫉妬の端緒を匿す。意図を隠蔽するのである。人君は「讒」を遠ざけ、「仁」に親しむが、「匿端」の佞を弁別できない。佞人は術数により行為を計算し、本性を隠蔽する。この本性を隠蔽し、人君を幻惑する術数とは、なにを指すのか。答佞篇で「術数」の語を記すのは、遊説し合従連衡を唱えた蘇秦、張儀を引くときである。王充は彼らを評して、「人（佞人）は自ら知あり以て人を詐る。其の人主に説くに及び、術を須いて以て上を動かす。猶お上（世）の人自ら勇ありて人を威すも、其の戦闘に及んでは、兵法を須いて以て衆を進むるがごとし。術は則ち従横、師は則ち鬼谷なり」という。更には「儀、秦は排難の人にして、擾攘の世に処りて、揣摩の術を行う。……術数の致す所にして、道德の成す所に非ざるなり」という。「佞人」が巧みな弁舌を用いて人君に取り入る、その方法手段を「術数」というのである。諸国に遊説し、六国の相となる蘇秦はその弁舌の巧みさによる。張儀を忿恨させ、秦の相とさせたのも蘇秦の術であつた。貧賤の張儀は、はじめ蘇秦の許に身を

寄せた。「蘇秦座之堂下、食以僕妾之食。数讓激怒、欲令相秦……」。後に張儀は蘇秦の術中にあつたことを悟る。

「知深有術、權變鋒出、故身尊崇榮顯、為世雄傑」と王充はいう。知があり、深謀遠慮を巡らし、尊崇榮顯の地位を獲得した従横家を「佞」に分類する。さて讒人と佞人を比するに「讒」の単純な行動の弁別は容易である。だが佞人はいかに弁別するのか。佞人は人を毀傷することはないのか。王充は佞人の言動を次ぎのように指摘する。

問うて曰く、佞人は好んで人を毀る、と。諸れ有りや、と。曰く、佞人は人を毀らず。人を毀るが如きは、是れ讒人なり。何となれば則ち、佞人は利を求む。故に人を毀らず。苟にも己れに利あるに、曷れぞ之れを毀るを為さん。苟にも己れに利あらずんば、之れを毀るも益無し。計を以て便を求め、数を以て利を取る。利あれば則ち利を得、人を妬みて事を共にし、然る後に人を危うくす。之れを毀るに非ずして、其の人を害するなり。之れを泊んずるに非ず、誉めて之れを危うくす。故に人は知らず。厚くして之れを害す。故に人は疑わず。是れが故に佞人人を危うくし、人危うきも怨まず。人を害するも、人敗れて仇とせず。情を隠し意を匿し之れが功を為せばなり。如し人を毀らば、人亦た之れを毀る。衆は親しまず、士は付かざるなり。安ぞ能く世に容れられ利の上に取るを得んや。<sup>(四)</sup>

佞人の基本的性格は欲望・私欲を抑制できないところにある。己れに不利なことは決してしない。利になるとせば毀ることはないし、利にならぬとすれば毀るも無益である。佞人は「計を以て便を求め、数を以て利を取る」。「以計求便」は術策のこと、計りごととして便法を考える。「以数取利」は、さまざまな方法を考え、利に適うかを計る、術数のことである。ともに「術数」を意味するものであらう。周到的計画を巡らし、同じ仕事に携わりながら、人を危地に陥れる。佞人は他者を「毀傷」することも、泊んずることもない。人を誉めあげて危地におとし、厚情を思わせ禍害するのである。佞人に危地に追いやられても、本人は佞人の仕業と考えず、恨みを懷き復讐することもない。

感情を隠しその意図を匿す佞人のこの巧妙な行動、術数を、王充は摘発する。『論衡』には讒言中傷され敗退を余儀なくされることを説く累害篇がある（第一章を参照）。この篇では三累三害として郷里と役所での毀傷の問題を挙げている。中傷讒言は具体的にこの篇に示される。中傷は人の怨恨と慙恚にあるとし、ともに嫉妬の感情に発するといふ。累害篇では人に中傷されるもの程、賢潔の人であると主張している。累害篇のこの視点を答佞篇は継承し、分析考察がなされていると思われる。累害篇は「似而非者」の存在を明確に意識せぬままに執筆しているように思われる。次にこの「佞人」をいかにして弁別できるか。王充の考えを見よう。先に「然らば則ち佞人の意は知るべからざるか」の問いを記した。この問いを受けていう。

曰く、佞は知るべきも、人君知る能わず。庸庸の君は、賢を知るあたわず。賢を知る能わざれば、佞を知る能わず。唯だ聖賢の人のみ、九徳を以て其の行を検し、事效を以て其の言を考う。行、九徳に合せず、言、事效に驗せざれば、人は賢に非ざれば、則ち佞なり。夫れ佞を知り以て賢を知り、賢を知り以て佞を知る。佞を知らば則ち賢智は自ずから覺り、賢を知らば則ち奸佞は自ずから得らる。賢・佞は行を異にし、之れを考うるに驗を一にし、情心同じからず、之れを觀るに実を一にす。

佞人を知ることとはできる、と王充はいう。「庸庸之君」は賢者の見分けがつかない。賢を知ることができなければ、「佞」の見分けはできない。賢・佞の弁別は、賢聖の人だけが可能である。賢聖は「九徳の法」を用いて行為を検討し、「事效」（結果）を見て前の言動を照合する。「以九徳檢其行、以事效考其言」と弁別評價の基準をいう。「以事效考其言」は非韓篇の人間觀察と類似する。「九徳」は『尚書』皋陶謨を典拠とする。次に「九徳」について考察しよう。

皋陶曰く、都、亦た行に九徳あり。亦た其の人に徳有るを言わば、乃ち言いて、載うこと采采すと曰う。禹曰

く、何ぞと。皋陶曰く、寛にして栗、柔にして立、愿にして恭、乱にして敬、擾にして毅、直にして温、簡にして廉、剛にして塞、彊にして義。厥の常有るは吉なる哉。日に三徳を宣べ、夙夜、明を浚<sup>ホ</sup>つは、有家となす。日々に嚴<sup>げん</sup>祗<sup>し</sup>して六徳を敬い、亮<sup>りやう</sup>に采すれば、有邦とす。翕<sup>あひ</sup>せ受け敷き施して、九徳感<sup>み</sup>な事すれば、俊<sup>しゅん</sup>乂<sup>ぎ</sup>官に在り。百僚 師師すれば、百工 惟れ時<sup>ただ</sup>し。五辰を撫すれば、庶積 其れ凝<sup>な</sup>る。

「皋陶謨」は、古人の徳を履行したとされる皋陶が帝禹に進言した第三節の文章である。第二節は、人の能力を正確に判断して任用すべきを説く。「皋陶曰く、ああ、人を知るに在り。民を安んずるに在り。禹曰く、ああ、咸<sup>かん</sup>な時の若きは、惟れ帝も其れ之れを難しとす。人を知るは則ち哲。能く人を官にす。……」と。「人を知るは哲」、眞の智慧だ。この智慧あつて、はじめて人を正しく任用できる。……、堯帝とて眞の智慧をもち、仁愛をおもちであつたら、どうして驩兜を心配することがあろう。どうして有苗の君を追放されたりしようか。どうして巧言令色の媚びる者を畏れたりされようか、と文章は続く。帝禹のことばに対し、人を正しく判断する方法として、皋陶は「九徳」を基準にすることを進言するのである。ここに『尚書』皋陶謨の二節、三節を紹介したのは、王充が皋陶謨の「九徳」を引用する裏に、この全文が意識されていたと考えるからである。賢佞の本質的相違を義と利におくことは、繰り返して述べてきた。この主張が、孔子、孟子の書と関わることも述べたとおりである。王充が賢佞の弁別を「九徳」に置くのは、賢者の基準を伝統的儒家の古典に求めたことを意味する。『尚書』皋陶謨、「九徳」について考察を進めよう。

「九徳」の表現は相対的な語を対置し、調和、均衡の状態を示している。(1)「寛而栗」とは、ゆったりしているが威厳がある。(2)「柔而立」とは、柔和であるがきちんと事を仕上げる。(3)「愿而恭」とは、誠実であるが目上に礼義を欠かない。(4)「乱而敬」とは、腕は立つ(能力がある)が目上を立て敬う。(5)「擾而毅」とは、従順で

あるが剛毅である。(6)「直而溫」とは、行いは真つ直ぐであるが、心根は温かい。(7)「簡而廉」とは、簡略であるが細かに筋道を通す。(8)「剛而塞」とは、芯は強いが思慮深い。(9)「彊而義」とは、強烈に実行するが、義(人の道)を踏まえている。九徳は全て対立する概念を「而」の語を仲立ちにして対等に表現し、両者の均衡を保つ表現形式をとる。この「九徳」の解釈から窺われることであるが、その人間観察は、人間の心情、行為を均衡と調和の形で示しているのである。理想的世界が調和の世界であつたといえるだろう。王充はこの「九徳」の基準に従い、言動を検討し、結果を照合せよというのである。前述したように賢・佞は「殊操異行、取捨不同」である。この前提から「九徳」の基準に照らせば、利欲、欲望を抑制できるか、操行、言動の取捨選択に相違が現れ、賢・佞の弁別は可能となるというのである。しかし、この九徳の法は『尚書』皋陶謨に既に示されており、熟知されているものである。にもかかわらず邪佞の臣は存在し、欺惑の患が絶えないのか。この問いに王充はいう。

問うて曰く、九徳の法は、張設せらるること久し。之れを觀読する者、曉見せざる者なきは、斗穀の多少を量り、權衡の輕重を縣(稱)するなり。然り而して居国有土の君、曷為れぞ常に邪佞の臣あり、與に常に欺惑の患あらんや、と。「曰く」、斗穀「無き」を患え「ず」、量る所、其の穀に非ず。銓衡無きを患えず、銓する所、其の物に非ざるが故なり。人君の位に在る者は、皆九徳の以て行を検すべく、事效の以て情を知るべきを知る。然り而して惑亂し見る能わざる者は、則ち明らかに察せざるが故なり。人に行う能わざることあるも、行いに検すべからざる無し。人に考うる能わざる有るも、情は知るべからざる無し<sup>(上)</sup>。

「九徳」の法は、「斗斛の多少を量り、權衡の輕重を縣する」ように、誰しもが熟知している。しかし、「居国有土」の君が、これを弁別できず「邪佞の臣」、「欺惑の患」いに悩み続けるのは、なぜか。先に「庸庸の君」といい、ここでは「居国有土の君」という。指摘する「君」は対象が異なると解く人もいる。だが、後者は明確に「君主」、

皇帝を指す。『論衡』の語にしては異常である。弁別はここに比喩する「斗斛」の多少、「權衡」の輕重の如く容易なことではない。人君たるものは「九德」により「行いを檢し」、「事效」に照らし、「心情を知る」ことはできる。「惑乱」し、判断できぬのは、「明不察之故」である、と王充は指摘する。「人物の行為は必ずその軌跡を残す」という。この軌跡を判断することは可能である。上位に在る者が明察であれば、賢佞行為の弁別は容易である。この弁別法は次々と問題を生む。その一は、「庸庸の材は、又た高き知なく、賢に及ぶ能わず。賢功 效するなく、賢行 応ぜず。佞と謂うべけんや」。その二は、「行い九德に合すれば、則ち賢、合せざれば、則ち佞。世人の操行は、尽く佞と謂うべけんや」。その三は、「聰明なるも閉塞あり、推（操）行に誤謬あり。今 是なる者を以て賢と為し、非なる者を以て佞と為さば、殆ど賢の実を得ざるか」と。一の問いに対し、「賢佞は行を異にす」の観点から共に「是を是とし、非を非とすれば、実と名は俱に立つ。效に成敗あり。『是非の言、俱にあたり』行に正邪あり。言合うも行は違ひ、名盛んなるも、行い廢するは、佞人なり」という。二の問いに対し、「賢を觀るには善に由り、佞を察するには惡に由る」、善惡の視点が定まると賢佞の形が見えてくるとする。三の問いに対し、聰明なる者にも誤りを認める。問題は行為が故意か單なる過失かにある。「聖君は心を原ね、意を省みる。故に故（故意）を誅し、誤（過失）を貰（ゆる）す」という。動機が問題となるのだ。「故の賊には加増し、過誤には減損す」という、獄吏の裁定には、賢者も同意する。繰り返しになるが、「九德」の法による弁別は、行為の軌跡を基にその功效を認定する。ここに「言行無功效、可謂佞乎」の問いが生ずる。これは先の二の問いに関連する。このもととなる善惡の内容に触れず、具体的な事例を引き、対者の論の逆方向から反論する。

曰く、蘇秦 六国を約して従を為すや、彊秦 敢えて兵を関外に窺わず。張儀横を為すや、六国 敢えて同に関内を攻めず。六国 従を約すれば、則ち秦は畏れて六国彊し。三秦 横を称すれば、則ち秦彊くして天下弱し。功著

かに效明かに、載せて竹帛に紀さば、賢と雖も何を以て之れに加えん。太史公、衆賢を叙して言い、儀・秦に篇有るも、嫉惡の文無し。功鉤く名の敵うこと、賢に異ならず。夫れ功の以て賢を效すべからざるは、猶お名の実とすべからざるがごとし。

蘇秦、張儀を佞人としたことは、「術数」を考察した中で既に説いている。王充は彼らを「排難の人」とする。なぜならば、彼らは擾攘の世に処り、揣摩の術を行ったという。「揣摩」の術とは、『戦国策』秦策一に「得太公陰符之謀、伏而誦之。簡練以為揣摩」と。高誘注に「揣とは定なり。摩とは合なり。諸侯を定め其の術を讐せしめ以て六国の従を為すなり」と（黄暉『論衡校釈』による）。この蘇秦・張儀の雄弁術は、臯陶もこれに比することはできない、術数の致すところであつた。「佞人も亦た能く權説し功を立つるを以て效と為す。效無きも未だ佞と為すべからざるなり」と王充はいう。たとえ效功が著明であつたとしても、本来一致すべき、名と実が背反しているのである。この名実の論は、王充思想の立脚点ではないかと思われる。彼が摘發せんとした佞人は、名実を恰も一致しているかのように見せかける人物である。佞人と名の問題は、王充も論法鋭くその矛盾を暴き出す。

問うて曰く、佞人は名を養い高きを作すと、諸れ有りやと。曰く、佞人は利を貪り權を専らにし、名を養い高きを作さず。權を貪り凡に拠れば、則ち高名自ずから立つ。小人に称せらるるも、君子には行われず。何となれば則ち利義相伐ち、正邪相反す。義は君子を動かさし、利は小人を動かせばなり。佞人は利名の顯なるを貪れば、君は安んぜず、下れば則ち身危うし。案ずるに世の佞を為す者、皆禍いを以て衆わる。其の身を養う能わず、安んぞ能く其の名を養わんや。上世の列伝、榮を棄てて身を養い、利に違いて名に赴き、竹帛に載せらるる所、……夫れ道を以て進めずんば、必ず道を以て身を出さず。義を以て止まらざれば、必ずや義を以て名を立てず。佞人は貪利の心を懷き、禍を輕んじ身を重んじ、死を傾けて僂となる。何の名か之れ養わん。義は廢れ徳は壞れ、操

行は辱に随うに、何ぞ高きを作すと云わんや。<sup>九</sup>

高名の人物は「佞人」とはいえない。世俗の先行觀念である。裏で利を食欲に追求し、権力を濫用し、名声、名譽を求めるならば、世俗の「高名」はついてくる。だが、この高名は眞の名ではない。従つて利を求める小人に称賛されるだけで、義を求める君子には通用しない。利と義とは相伐ち、正と邪は相反する。佞人は「利名の顯」を求める。王充は佞人の末路を指摘する。君子は「榮を棄て身を養ひ、利に違ひて名に赴く」ものであり、竹帛に載せる者たちである。例えば、伯成子高は国を委てて耕し（『莊子』天地篇）、於陵子は位を辞して園に灌す（『史記』卷八十三、鄒陽伝、「於陵子仲辞三公為人灌園」）の故事を挙げ、近世の蘭陵の王仲子（『後漢書』王良伝）、東郡の索盧君陽（『後漢書』独行伝）を挙げる。兩人共に「位を寝め久しく病むとし、上の徴に応ぜず」と伝える。竹帛に載せられた君子たちは、利を求めず、仕えずして名を養ひ身を全うした。利名の顯なるを求める佞人は「禍を輕んじて身を重んじ、死を傾けて僂となる」と、その悲惨な結末を指摘する。徳義は荒廢し、操行は汚濁にまみれ、最期を遂げる。これに阿諛追従するものも同様の道をたどるのは自明である。張儀、蘇秦はその功の美を以て太史公書に録された。王充はこれに対して「佞人も亦た能く權説もて功を立つるを以て效と為す。效無くば、未だ佞と為すべからず」と、説く。しかし、功效が顯著であつたとしても、本来、一致すべき名実相反するのが佞人である。權説を用いて功をたて、名を挙げ、利を得る。「功無效」を基に、「佞」を弁別はできない。權説の「權」は『孟子』離婁章句上による。孟子と淳于髡との会話にいう「淳于髡曰、男女接受不親、礼與。孟子曰、礼也。曰、嫂溺、則援之以手乎。曰、嫂溺不援、是豺狼也。男女接受不親、礼也。嫂溺援之以手者、權也」と。「佞人」と「權」については後述する。この佞人論だけでは賢佞の弁別は求められない。難ずる者はこれを指摘する。「惡中、功を立つる者、之れを佞と謂うも、能く功を為す者は、材高く知明かなり。思慮遠き者は、必ず義に傍い仁に依り、大賢に乱る（賢者に紛れ込む）……



心合い意同じくし、偶々人主に当たる（逢遇する）。説くも其の非を見ず、何を以て其の譌を知りて其の姦を伺わんや」と。弁別は不可能ではないかと難ずるのである。この非難に対し王充は佞人を登用してしまう為政者に問題があると指摘する。

曰く、是れ庸庸の君を謂うなり。材下く知昏く、蔽惑し見えず。賢聖の君は、之れを察すること審明にして、俎上の脯を視、掌中の理を指し、局上の碁を数え、轅中の馬を摘ぐがごとし。魚鼈、淵に匿るるも、捕漁する者は其の源を知り、禽獸、山に藏るるも、畋獵する者は其の脉（獸の道筋）を見る。佞人は行を世に異にするも、世は見る能わず、庸庸の主に、高材の人なればなり。

大賢に紛れ込み、「心合意同」する佞人を弁別できぬ人君は「庸庸の君」である。この人君は、「材下く知昏き」君であり、佞人の言に蔽惑され見極められない君であるという。「賢聖の君」であれば、佞人の弁別は容易である。「察之審明」であるという。文中の喩えとする語句は、極めて容易であることを示す。「魚鼈匿淵、捕漁者知其源、禽獸藏山、畋獵者見其脉」の比喩の文章では、魚鼈、禽獸は佞人、捕漁者、畋獵者は賢聖である。「知其源」の「源」は佞人の來源である「利」であり、「見其脉」の「脉」は佞人が意を潜める脈絡、道筋を意味しよう。佞人の言辭、行動は普通の人々と異なるというのである。非難する者は、人君と「言操合同」するものの賢佞をいかに弁別するか。「何を以て之れを覚らん」と問う。問題はいずれも名実が一致しているかに見える佞人の弁別である。佞人は言動を人君の好惡に應じて阿諛追従する。この佞人の弁別法として、王充は「文王官人法」を挙げる。王充が拠り所として示すのは『大戴礼記』卷十、文王官人、第七十一に記すものである。

文王官人法に曰く、其の往行を推して、以て其の來言を揆き、其の來言を聴き、其の往行を省みる。其の陽を觀て以て其の陰を考え、其の内を察して以て其の外を揆く。是が故に善を詐り節を設くる者、知るべく、偽を飾り

情なき者、弁ずべく、質誠にして善に居る者、得べく、忠を含み節を守る者、見るべし。

『大戴礼記』文王官人は周の文王が太師、呂尚に語る人間観察、官吏登用法である。その冒頭の文にいう。「王曰く、太師、慎んで維れ深思し、内に民の務めを觀、情偽を察度し官民を變じ、能く其の才芸を歴らかにせよ。女維れ敬めよや。女何ぞ非倫に慎まざる、倫に七属有り、属に九用有り、用に六徴有り」と。人間観察、登用法は「七属」「九用」「六徴」にある。先ず「六徴」により觀察する。「六徴」とは、「一曰く、誠を觀る。二に曰く、志を攷う。三に曰く、中を視る。四に曰く、色を觀る。五に曰く、隱を觀る。六に曰く、徳を揅ること。この六徴の觀察の結果、いかなる人物かを判断し、これを九の型に分類する。「一に曰く、平仁して慮りある者を取る。二に曰く、慈恵にして理有る者を取る。三に曰く、直慤にして忠正なる者を取る。四に曰く、順直にして察聽する者を取る。五に曰く、事に臨みて絜正なる者を取る。六に曰く、慎察にして絜廉なる者を取る。七に曰く、謀を好みて務めを知る者を取る。八に曰く、接給にして広く中る者を取る。九に曰く、猛毅にして度斷なる者を取る」と。この九種の人間の型の適性能力に応じて官職に任用する。この「九用」の效果を見て「七属」に任用する。「七属」とは「一に曰く、国は則ち貴に任ず。二に曰く、郷は則ち貞に任ず。三に曰く、官は則ち長に任ず。四に曰く、学は則ち師に任ず。五に曰く、族は則ち宗に任ず。六に曰く、家は則ち主に任ず。七に曰く、先は則ち賢に任ず」と。王充が賢俊弁別法として引く、一文（上記）は「六徴」の法の文王の結びの部分である。「王曰、太師、女推其往言以揅其来行、……」と上記の文章へ続く。

過去の行為と現実の言動を照合し、現実の言動を過去の行為に照合する。この二重の確認により、行為と言語の矛盾を見る。陰と陽、内と外での現れ方を觀察する。この人間觀察が人物鑑定法なのである。この文王官人法によれば、阿諛追従する奸佞の徒は「外内不相応、名実不相副」（外、内相応せず、名実相副わざる）ものであり、「際会発

見、奸偽覺露」するといふ。佞人は時の人主に追従する者として、その弁別を「文王官人」に求めたが、これを非難する者は、人の操行は不変ではなく、時には信なる者も人を欺き、直なる者が意を曲げることもあるとして、「權變」の説を引き論駁する。

問うて曰く、人の操行には恒なく、權時宜しきを制す。信なる者も人を欺き、直なる者も曲撓する。權變の設くる所、前後操を異にし、事に応ずる所あるも、左右語を異にす。儒書の載する所、權變一に非ず。今、素故を以て之れを考うれば、乃ち実を失うこと母からんや、と。

難ずる者はいふ。操行は不変ではなく、時には「權」を用いて宜しきを得ることもある。「信者」は誠ある者、「直者」は真つ直ぐな者。「權變」を用いる時には、前後の操行を異にする。ここにいう「操行」は「信」「直」を指す。事件に対応するに、周囲には言うことを違える時もある。儒書が記す「權變」には、様々な場面があり、不変ではない。賢佞の弁別に「素故」を考えるだけでは、真実を失うことになる、と反論する。「素故」の「素」は「故」の意。過去のことである。人物の過去の操行を指す。先に「權説」といい、この文章では「權時」、「權變」という。先に「權」について『孟子』離婁章句の一章を引いた。ここで「權」について少し記しておこう。「權」とは「経に反するも善なるなり」と趙岐は注する。『公羊伝』桓公十一年伝にいう。「權者何。權者反於経、然後有善者也。權之所設、舍死亡無所設。行權有道、自貶損以行權、不害人以行權。殺人以自生、亡人以自存、君子不為也」（權とは何ぞや。權とは経に反して、然る後に善有る者なり。權の設くる所、死生を舍きて設くる所無し。權を行うに道あり、自ら貶損し以て權を行い、人を害し以て權を行わず。人を殺し自ら生き、人を亡ぼして自ら存するは、君子は為さざるなり）と。また朱子は「權は称錘なり。物の輕重を称して往来以て中を取る者なり。權にして中を得るは、是れ乃ち礼なり」と注する。「權」とは「経に反して、善なる者」である。「反経」とは、経（常道）に反することである。

王充の反論は『公羊伝』に従っている。

曰く、賢者に権あり、佞者に権あり。賢者の権あるは、後に応あり、佞人の権あるは、亦た経に反し、後に悪あり。故に賢人の権は、事の為にし国の為にし、佞人の権は身の為にし家の為にす。其の権する所を觀れば、賢佞論すべく、其の發動を察れば、邪正、名づくべし、と。

王充は賢者と佞人の「権」の用い方の違いをいう。『説苑』卷十三、権謀に「夫れ命を知り事を知る者に非ざれば、孰か能く権謀の術を行わんや。夫れ権謀に正あり邪あり。君子の権謀は正、小人の権謀は邪なり。夫れ正なる者は其の権謀は公。故に其の百姓の為に公を尽くすや、誠なり。彼の邪なる者は私を好み、利を尚ぶ。故に其の百姓の為にするや、詐なり」とある。この一文は「賢者の権あるは、後に応あり、佞人の権は、……後に悪あり」等々と符合する。この権變の術は、『春秋』、『論語』、『孟子』と連なる論理である。人間は原則として礼を守り、経を守るべきであるが、危急の場合は、臨機応變の処置を取るべしとするものである。だが、佞人の権謀は、『公羊伝』からいえば、「人を殺して自ら生き、人を亡ぼして自ら存する」ものであり、『説苑』によれば「好私尚利」するものである。賢と佞は權變に対する方法を異にする。従つて、その行動を察すれば、正、邪は判断できると王充はいう。

佞人の隱蔽された本質をいかに弁別認定するか。その「似而非」なる者の弁別をさまざまに論じる。問う、「佞人は好んで人を毀ると。諸れありや」、「佞人は直だ高才洪知を以て上世の人に考えしか……」等々である。最期に「善中大佞、悪中之雄也」と大佞を摘發できるのは、民衆であると王充はいう。この応答は、「大佞易知乎、小佞易知也」の問いに始まる。この問いに王充は「大佞知りやすく、小佞は知り難し」とし、その理由を「大佞は材高く、其の迹察し易きも、小佞は知下く、其の效、省難ければなり」という。これを大盜と小盜の比喻を用いて説明する。

成事に、小盜は覺り難く、大盜は知り易きなり、と。城を攻め邑を襲い、剽劫し虜掠す。發すれば則ち事覺ら

れ、道路 皆盜を知るなり。垣墻を穿鑿し、狸歩鼠竊すれば、誰たるかを知る莫し、と。曰く、大佞は姦深く、其の人を惑乱す。大盜知り易きが如くんば、人君何ぞ難しとするや。書に曰く、人を知るは則ち哲、惟れ帝も之れを難しとす、と。虞舜は大聖、驩兜は大佞なり。大聖も大佞を知り難く、大佞は大聖を憂えず。何の易きことか之れ有らん、と。

「成事」は慣用語の意である。「剽劫虜掠」は身ぐるみを剥ぎ取り掠奪する意。「発則事覚」は、事件が起これば（発）、直ちに発覚し、往来する人はみな大盜賊の仕業を知る。対するに家の垣墻（垣根）に穴を開け狸鼠のような盗みには、誰の仕業か解らない。「莫知謂誰」の「謂」は「為」の意である。この比喻は、誰もが理解できよう。人君は何故、大佞を弁別できぬのか。これに対し、難ずる人は『尚書』皋陶謨の一節を引いていう。この文章は、先にひいた「九徳の法」の文に続くものである。「或」ひとが『尚書』皋陶謨の人材任用、人間觀察を逆手にとり、論難するのである。大聖舜帝も「大佞」の判別は難しかった。何で容易なことが有りましょう、と。「大聖難知大佞」と展開する『尚書』皋陶謨の一節と同様の句は、『論衡』是応篇、定賢篇、正説篇にある。是応篇は「舜何難於知佞人、而使皋陶陳知人之術」に次いで皋陶謨の語を引く。正説篇は「舜難知佞、使皋陶陳知人之法」と記す。共に黃暉注によるが、王充が「驩兜大佞」をいうのは、『今文説』によるものであろうと指摘する。答佞篇の「何易有之」との非難に、王充はいう。

是れ下之れを知り、上之れを知ると謂う。上の之れを知るは、大は難く小は易し。下之れを知るは、大は易く小は難し。何となれば則ち大佞は材高く、論説は麗美なればなり。麗美の説に因り、人主の威もて並びに責めず。知或いは覚る能わず。小佞は材下く、対郷すれば失漏し、際は密ならず。人君 警悟し、得て其の故を知る。大は難く小は易きなり。屋の漏ること、上に在れば、知る者下に在り。漏ること大なれば、下之れを見ること著

しく、漏ること小なれば、下の之れを見ること微かなり。<sup>（一）</sup>

「佞」をいかに弁別するか。これには上、下の相違がある。上位と下位（衆庶）に違いがある。上位（君将）のものは、大佞の判別は難しいが、小佞は発見しやすい。大佞は才能があり、弁舌も鮮やかである。この人をもちあげる鮮やかな論説に、人主は益々威を益し、気を昂揚させ、責めることはしない。知が劣り大佞の秘められた情を覚ることもできない。小佞は才能に劣るので、ぼろを出し、緻密さに欠ける。言行の矛盾を隠匿できず、欠点をさらけ出す。人君（上位）が大佞を弁別できず、下位に在る者（衆庶）はこれを弁別できる、「下知之、大易小難」という。その比喩に王充は「雨漏り」を挙げる。雨漏りがあり、それを知るのは下に在る者である。激しい雨漏り（大佞）は、下に在る者はよく解る。僅かな雨漏り（小佞）は、下に在る者には気づかない。この論法を推せば、下位に在つてこそ、大佞の識別は可能であるということになる。利欲を求める佞人は上位の者（人君、将相）と下位への対応、言動を異にする。下位の者は大佞の被害者として、これを摘発する。前節にも記したが、『論語』公治長に「佞」の論議がある。「雍也、仁なれど佞ならず」との或ひとの問いに、孔子はいう、「焉んぞ佞を用いんや。人に禦るに口給を以てせば、屢々人に憎まる」と。この「人に憎まる」の「人」は佞人の下位のもの、衆庶、民衆である。王充は佞人の憎まれる所以を「誤設計数、煩擾農商、損下益上、愁民說主」（誤って計数を設け、農商を煩擾させ、下を損ない上に益し、民を愁えしめ主を説ばしむ）という。この王充の指摘は厳しい現実批判でもあったに違いない。「誤」は故意にする行為である。徴税の基準を故意に変動する。それが「誤って計数を設ける」ことである。税の対象は、農民、商人である。適当に税の基準を設定し、これに振り回される庶民の姿は顕わである。衆庶を絞り上げ人君を悦ばす者、これを王充は大佞の名で呼ぶ。「損上益下、忠臣之説也。損下益上、佞人之義也」（上を損い下を益すは、忠臣の説なり。下を損い上を益すは、佞人の義なり）と。王充は『論語』先進篇の一文を引き、答佞篇

を結ぶ。「季氏富於周公。而求也為之聚斂而附益之。小子鳴鼓而攻之可也」（季氏は周公より富めり。而して求は、之れが為に聚斂して之れを付益せり。小子、鼓を鳴らして之れを攻むるも可なり）と。この『論語』公治長と先進篇の文章を何故、答佞篇の結びに引くのか。劉盼遂『論衡集解』は文章に脱誤有りとしている。

この一節は本もと大佞小佞の知り易いか知り難いかの事を弁証することに係わり、最後に屋漏の大小の下に見ることの著微を挙げ例とし、大・小佞の区別を明かにしているが、語意は未完であるのに、「雍や仁なれど佞ならず」の文に繋ぐのは、なにを明かにしようとしたのであろうか。仮に脱誤ではないとするならば、「落葉は復た根には帰らず」の譏りを免れ難い。

劉盼遂が戸惑うのは『論語』公治長や先進篇の孔子の「佞」に対する過激な発言の引用にある。確かに文章のつながりに唐突の憾がある。だが答佞篇の結びに、『論語』の文章を引くのは、為政に対する批判の意を込めたものと思われる。その一例として「聚斂」がいかに民衆を苦しめるかを説いたのであろう。「季氏は其の悪を知らず。百姓の共に非とする所を知らざるなり」と王充はいう。人君の顔色を窺いその喜色を求め、聚斂し、附益する佞人を摘発する。『論衡』遭虎篇に、功曹の官は利を貪り、その姦行は「虎」に喩えられるという。孔子の一行が魯の林の中を通った時に、「哭甚哀」しい婦人に遭遇する。この説話は『礼記』檀弓下が基になり、『新序』雜事第五、『孔子家語』正論解に伝承される。『論衡』の引用もこの流れにあり、少しく記述を異にする。「孔子行魯林中、婦人哭甚哀。使子貢問之。何以哭之哀也。曰、去年虎食吾夫、今年食吾子、是以哭哀也。子貢曰、若此、何不去也。対曰、吾善其政之不苛、吏之不暴也。子貢還報孔子。孔子曰、弟子識諸。苛政暴吏、甚於虎也」（遭虎篇）と引く。「苛政暴吏、甚於虎」という喩えは、古来からの成語であろう。佞人もまた百姓に「苛政」を施く「姦吏」あった。

## 結語 答倭篇の背景

この章では答倭篇の文脈を概ねなぞりながら、その主張を述べてきた。問答体の形式をとり、この問答の応酬により倭人弁別の主題を深め、展開する。その最後の段落で大倭、小倭弁別の難易を論じているのである。全体の構成から見れば結論の部分に相当する。ここになぜ大倭、小倭の弁別を置き結びとしたのであろう。大倭とはどのような地位にある者かは、述べてきた中に形象化できる。「下を損い、上を益する」ことのできる者、民衆の生活を脅かす存在である。それは実際に政治を左右する権力を持っていることを意味する。大倭は地方、中央を問わず権力の中核に在る者である。「庸庸の君」は美しく響く弁舌に眩惑され、翻弄され破滅する。ややもすれば「大聖の君」すらも「麗美の説」に眩惑される。しかし、為政が有効に機能しているか、否かは、賢聖の君の当為事である。そのためには善政を阻害する倭人を摘発することである。百姓の怨嗟の声や生活の苦痛が、大倭の存在を摘発するとした王充の主張は、その弁別の基準を民衆の生活に求めたといえるだろう。

答倭篇は批判否定すべき反価値的存在、倭人の本質とその様態を論じ、その弁別の方法を論じたものである。この中で、倭中の大倭を摘発する者を「下」に在る者、庶民としたことは、王充の政治論として注意すべき事である。刺孟篇に孟子を批判した王充ではあるが、民を尊しとする民本的発想であり、孟子思想を継承する視点である。また賢倭の基本的価値観の相違を義と利に見る視点も、儒家的伝統の中に育まれたものであろう。にもかかわらず何故に王充は執拗に倭人の本質を論じ、その弁別、認定の法を論じたのであろうか。この問いは単純なことかも知れない。またこの篇の成立する背景も明確にし難い問題なのかも知れない。嘗て佐藤匡玄博士は、答倭篇の位置を「賢者論を展開するための反対提言の形において倭人を取りあげ、倭とは何かの分析を試みたのである」とのべている<sup>〔七〕</sup>。答倭篇が



定賢篇に發展する前段階であつたことは、先に述べたことでもある。賢人の反対概念である佞人、この反価値的存在を弁別認定することは、当然、価値的存在としての賢人を対極に置くこととなる。先にも触れたが『論衡』の佚篇として「覺佞之篇」もあつた。この覺佞篇があつたということは、王充がいかに「佞人」に関心を示していたかの証明である。「佞人」の本質が明らかになれば、対する賢人の存在も形を現してくる。王充はこの文章に『尚書』皋陶謨、『大戴礼記』文王官人を引く。古典の中に弁別方法の尺度を示したのである。「皋陶謨」は帝禹に対する皋陶の進言である。具体的な「九徳」による人物評価に先立ち、「皋陶曰く、都、人を知るに在り、民を安んずるに在りと。禹曰く、吁、威な時の若きは、帝と雖も其れ之れを難しとす。人を知るは則ち哲にして、能く人を官にす。民を安んずれば則ち恵にして、黎民之れに懷く……」とある。人物の能力を正しく判断するのは真の知恵者である。しかし、帝堯すら之れを難しとした。皋陶が説く主題は、正しく人物を判断し、適材適所に人材を配すること、為政に優れた人材の任用を説くことにある。

在るべき求道の政治を実現するために、これを阻害する佞人を排除することであつた。問題は佞人をいかに弁別するかである。佞人は賢者に似て非なる存在である。この弁別に「九徳」の法は有効であると王充はいい、また「文王官人」による適所への配置も必要であるとした。『尚書』皋陶謨、『大戴礼記』文王官人は、当時の必読書であり、生活の規範でもあつただろう。邪佞を弁別し賢者の任用を説くのはなにも目新しいことではない。それを答佞篇が殊更に取り上げたのは、何故だったのか。

顯宗明帝が即位した中元元年十二月甲寅の詔も官吏任用の選挙に問題を提起している。「今選挙不実、邪佞未去、権門請託、殘吏放手、百姓愁怨、情無告訴。有司明奏罪名、并正举者。又郡縣每因徵発、輕為姦利、詭責羸弱……」（『後漢書』顯宗孝明帝紀）と。

明帝永平の治世は十八年にわたる。永平十年以降、同母、異母兄弟の謀反が相次ぎ、肅正が始まる。永平四大獄事件である。特に永平十三年十一月、楚王英の謀反事件は「所連及死徙者数千人」（『後漢書』順宗孝明帝紀）と帝紀に記す大獄事件となった。「楚獄遂に累年に至り、其の辞語 相連なること、京師の親戚諸侯、州郡の豪桀より、考案の吏に及び、阿附し相陥れ、死徙に坐する者、千を以て数う」（『後漢書』光武十王列伝、楚王英）という。この四大獄事件は、明帝の苛酷な性格と相俟つて厳しい弾圧となった。『後漢書』鍾離意伝は「帝は性褊察にして、好んで耳目の隱発を以て明と為す。故に公卿大臣は数しば誣毀を被け、近臣尚書より以下、提拽さるるに至る」といい、「朝廷は悚慄せざる莫く、争いて嚴切を為して以て誅責を避く」という。四大獄事件は官吏任用にも問題を残した。速成の人材任用がそれである。永平十三年以降、獄吏、考案の吏、文法の吏は、粗製濫造を余儀なくされ、明帝苛切の治は続く。この転換を図ったのが肅宗章帝である。建初元年春丙寅の詔に「有司明慎選舉、進柔良、退貪猾、順時令、理冤獄。五教在寬、帝典所美、愷悌君子、大雅所歎。布告天下、使明知朕意」（肅宗孝章帝紀）とある。ここにいう「五教在寬」は、『尚書』舜典からの引用。苛酷から寛厚の為政への転換を意味する。また「愷悌君子」は、『詩経』大雅、洞酌篇を典故とすると李賢は注する。和らぎ楽しみ、道に順う君子は、民の父母のように敬愛されるの意。愷悌の君子は、王を指すという。寛厚の治を実現せんとする肅宗章帝の意欲を示す言葉となる。この「愷悌君子」については、後に考察する。新政実現の為に第五倫が蜀郡から拔擢され、三公の位に就く。「倫は峭直なりと雖も、然れども常に俗吏の苛刻なるを惜む。三公となるに及んで……乃ち上疏して盛美を褒称し、因りて以て風徳を成さんことを勧めて曰く、陛下は即位せられ天然の徳を躬にし、寛弘を以て下に臨むこと出入四年……然れども詔書もて毎に寛和を下すも、政の急なるは解けず。……光武は王莽の余を承け、頗る嚴猛を以て政を為し、後代之れに因り、遂に風化を成す。郡国の挙ぐる所は、類ね多く弁職の俗吏にして……」（『後漢書』第五倫伝）と。「寛和」「寛弘」の新政が

機能していないとし、その因は「弁職の俗吏の登用」にあることを指摘する。また建初七年のことと推定される。また韋彪の上奏にも指摘される。「彪、以えらく世は二帝吏化の後を承け、多く苛刻を以て能と為し、又官を置き職を選ぶも、必ずしも才を以てせず、盛夏多寒なるに因り、上疏し諫めて曰く、……殆ど刑罰刻急にして、郡国時令を奉ぜざるの致す所なり。農人務めに急にして苛吏其の時を奪い、賦発は常に調に充つるも貪吏其の財を割く、此れ其の巨患なり。……天下の枢要は尚書に在り。尚書の選は、豈に重んぜざるべけんや。而るに問者きとろ多く郎官より此の位に超升す。文法を曉習し、応対に長ずと雖も、然れども察察たる小慧、類おおむね大能なし。……往時楚獄大いに起り、故に令史を置き以て郎職を助けしむるも、類ね小人多く、好んで姦利を為す……」『後漢書』卷二十六、韋彪伝」と。これらの上奏は寛和、寛厚の治を阻害するものに、「弁職の俗吏」、「苛吏」、「貪吏」を指摘する。特に韋彪は「賦発」「常調」と農民に課する租税への言及があり、さらに「貪吏割其財」に至る。これは答佞篇の末尾にいう「誤つて計数を設け、農商を煩擾し」、私腹を肥やす佞人の行為と対応する。また韋彪の疏は「類無大能」と「往時楚獄大起」の間に、「宜鑒嗇夫捷急之対、深思絳侯木訥之功也」の一文がある。李賢注にいう。「嗇夫捷急之対」（嗇夫捷急の対え）とは、捷急な弁舌、口給。前漢、文帝が上林に出遊し、虎圈に登り、そこで上林の尉に禽獸の帳簿を下問した。上林の尉が答えられずにいると、虎圈の嗇夫が傍から代わりに答えた。その弁舌は響きに応ずるが如く、窮まることになかった。文帝はこの嗇夫を上林の令にしようとする。張釈之がこれを諫めていう。「夫れ絳侯、東陽侯、事を言うに曾つて口に出す能わず。豈に此の嗇夫の喋々として利口、捷急に効なまわんや」と。これが「深思絳侯木訥之功也」（深く絳侯木訥の功を思う）の意である。これは答佞篇にいう佞人の概念に対応するものである。答佞篇は建初四年の第五倫、同七年の韋彪の上奏等々とその論旨は同じ線上に位置づけられる。

王充の人材任用論、賢佞弁別論はこのような時代的背景を踏まえての議論であつたといえる。王充は荒遠の地、会

稽上虞に在って、肅宗を戴き新政を実現しようとした為政集団の意を答佞篇に記したものである。先にも触れたが王充の佞人論は、理想的人間像の対極にある。賢佞の弁別を論じて対極に位置づけたのである。それは地方、中央に関わりなく人材任用、賢者登用論と密接に関連する。地方、中央を問わず官吏には韋彪のいう「文法を曉習し、応対に長ずる」者が任用されていた。これは第五倫のいう「弁職の俗吏」である。職務を忠実にこなす文吏である。

『論衡』は答佞篇の後に程材第三十四、量知第三十五、謝短第三十六、效力第三十七、別通第三十八、超奇第三十九、状留第四十と官吏登用の人材を比較する。その中心は文吏（事務処理に長ける官吏）と儒生（五経、儒学の徒）との比較である。また儒者の中でも更に一段、超えた鴻儒を理想的人間として示すのである。さらには賢佞の弁別から導き出された賢者論がある。『論衡』実知第七十八、知実第七十九、定賢第八十である。賢人、聖人とはいかなる人間か。その知はいかにして形成されるか。賢聖としてその特質を論じたのが、賢者論である。これは「鴻儒」とともに王充の理想的人間像を構成する。

### 《注》

（一）或問曰、賢者行道、得尊官厚禄矣。何必為佞、以取富貴。曰、佞人知行道可以得富貴、必以佞取爵禄者、不能禁欲也。知力耕可以得穀、勉質可以得貨、然而必盜竊情欲不能禁者也。以礼進退也、人莫不貴。然而違礼者衆、尊義者希。心情貪欲、志慮乱溺也。夫佞與賢者同材、佞以情自敗。偷盜與田商同知、偷盜以欲自効也（『論衡』答佞篇）。

（二）富貴皆人所欲也。雖有君子之行、猶有飢渴之情。君子則以礼防情、以義割欲。故得循道。循道則無禍。小人縱貪利之欲、踰礼犯義。故得苟佞。苟佞則有罪。夫賢者、君子也。佞人、小人也。君子與小人、本殊操異行、取捨不同（『論衡』答佞

篇）。なお、原文「故進得苟佞」を「故得苟佞」とよみ、「進」を衍字とした。

(三) 問曰、佞與讒者同道乎。有以異乎。曰、讒與佞、俱小人也。同道異材、俱以嫉妬為性、而施行榮動之異。讒以口害人、佞人以事危人。讒人以直道不違、佞人依違匿端。讒人無詐慮、佞人有術數。故人君皆能遠讒親仁、莫能知賢別佞。難曰、人君皆能遠讒親仁、而莫能知賢別佞。然則佞人意不可知乎（『論衡』答佞篇）。

(四) 問曰、佞人好毀人、有諸。曰、佞人不毀人、如毀人、是讒人也。何則佞人求利、故不毀人。苟利於己、曷為毀之。苟不利於己、毀之無益。以計求便、以數取利。利則便得、妬人共事、然後危人。非毀之而其害人也。非泊之、譽而危之。故人不。厚而害之。故人不疑。是故佞人「危人」、「人」危而不怨、害人、之「人」敗而不仇。隱情匿意為之功也。如毀人、人亦毀之。衆不親、士不付也。安能得容世取利於上（『論衡』答佞篇）。

(五) 曰、佞可知、人君不能知。庸庸之君、不能知賢。不能知賢、不能知佞。唯聖賢之人、以九德檢其行、以事效考其言。行不合於九德、言不驗於事效、人非賢則佞矣。夫知佞以知賢、知賢以知佞。知佞則賢智自覺、知賢則奸佞自得。賢佞異行、考之一驗、情心不同、觀之一實（『論衡』答佞篇）。

(六) 皋陶曰、都、亦行有九德。亦言其人有德、乃言曰、載采采。禹曰、何。皋陶曰、寬而栗、柔而立、愿而恭、乱而敬、擾而毅、直而溫、簡而廉、剛而塞、彊而義。彰厥有常、吉哉。日宣三德、夙夜浚明、有家。日嚴祇敬六德、亮采有邦。翁受敷施、九德咸事、俊乂在官。百僚師師、百工惟時。撫于五辰、庶積其凝（『尚書』皋陶謨、第四）。訳文は「世界古典文学全集2」筑摩書房による。

(七) 問曰、九德之法、張設久矣。觀讀之者、莫不曉見、斗斛之量多少、權衡之縣輕重也。然而居国有土之君、曷為常有邪佞之臣、與常有欺惑之患。（曰）、〔不〕（無）患（無）斗斛、（過）所量非其穀。不患無銓衡、所銓非其物故也。在人君位者、皆知九德之可以檢行、事效可以知情。然而惑乱不能見者、則明不察之故也。人有不能行、行無不可檢。人有不能考、情無不可知（『論衡』答佞篇）。なお、黃暉『論衡校釈』にしたがい、〔曰〕〔不〕（無）を増し、（無）（過）を衍とする。

(八) 〔曰〕、蘇秦約六国為從、彊秦不敢窺兵於關外。張儀為橫、六国不敢同攻於關内。六国約從、則秦畏而六国彊。三秦称

横、則秦彊而天下弱。功著效明、載紀竹帛、雖賢何以加之。太史公叙言衆賢、儀・秦有篇、無嫉惡之文。功鉤名敵、不異於賢。夫功之不可以效賢、猶名之不可實也（『論衡』答佞篇）。なお、「曰」の字は原文に脱落するが、これを補った。

（九）問曰、佞人養名作高、有諸。曰、佞人貪利專權、不養名作高。貪權撓凡、則高名自立矣。称於小人、不行於君子。何則、利義相伐、正邪相反。義動君子、利動小人。佞人貪利名之顯、君不安、下則身危。舉世為佞者、皆以禍衆。不能養其身、安能養其名。上世列伝、棄榮養身、違利赴名、竹帛所載、……夫不以道進、必不以道出身。不以義止、必不以義立名。佞人懷貪利之心、輕禍重身、傾死為僂矣。何名之養。義廢德壞、操行隨辱、何云作高（『論衡』答佞篇）。なお、文中、「舉世」の「舉」は「案」の壞字、「禍衆」の「衆」は「終」、古音通ず。黃暉『論衡校釈』に従う。

（一〇）曰、是謂庸庸之君也。材下知昏、蔽惑不見。賢聖之君、察之審明、若視俎上之脯、指掌中之理、教局上之菜、摘轅中之馬。魚鼈匿淵、捕漁者知其源。禽獸藏山、畋獵者見其脉。佞人異行於世、世不能見、庸庸之主、無高材之人也（『論衡』答佞篇）。なお、文中、「聖賢之君」の原文は「后又賢之君」であるが、黃暉『論衡校釈』により改めた。

（一一）文王官人法曰、推其往行、以揆其來言、聽其來言、以省其往行。觀其陽以考其陰、察其內以揆其外。是故詐善設節者可知、飾偽無情者可弁、質誠居善者可得、含忠守節者可見也（『論衡』答佞篇）。なお、「含忠守節」は『大戴礼記』卷十、文王官人、第七十一には、「忠惠守義」とある。

（一二）問曰、人操行無恒、權時制宜。信者欺人、直者曲撓。權變所設、前後異操。事有所庇、左右異語。儒書所載、權變非一。今以素故考之、毋乃失実乎（『論衡』答佞篇）。

（一三）曰、賢者有權、佞者有權。賢者之有權、後有庇、佞人之有權、亦反経、後有惡。故賢人之權、為事為國、佞人之權、為身為家。觀其所權、賢佞可論、察其発動、邪正可名（『論衡』答佞篇）。

（一四）成事、小盜難寛、大盜易知也。攻城襲邑、剽劫虜掠。発則事覚、道路皆知盜也。穿鑿垣牆、狸步鼠竊、莫知謂誰。曰、大佞姦深、惑乱其人。如大盜易知、人君何難。書曰、知人則哲、惟帝難之。虞舜大聖、驩兜大佞。大聖難知大佞、大佞不憂大聖。何易之有（『論衡』答佞篇）。

（五）是謂下知之、上知之。上知之、大難小易。下知之、大易小難。何則大佞材高、論說麗美。因麗美之說、人主之威、人主心並不責、知或不能覺。小佞材下、對鄉失漏、際會不密。人君警悟、得知其故。大難小易也。屋漏在上、知者在下。漏大、下見之著。漏小、下見之微（『論衡』答佞篇）。なお、原文「何則佞人在高」は「何則大佞材高」に改めた。「人主心」の三字は衍（黃暉『論衡校釈』による）。

（六）此節本係弁証大佞小佞易知難知之事。最後舉屋漏之大小下見之著微為例。以明大小佞之區別。語意未完。即接以雍也仁而不佞之文。將以何明。苟非說誤、則仲任難免落葉不復歸根之譏矣（劉盼遂『論衡集解』二二四頁）。

（七）佐藤匡玄『論衡の研究』（創文社、一九八一年）。

## 第十四章 王充の人材論（二）

### 前言

肅宗章帝の建初新政は第五倫、鄭弘等々の為政集団により実現の運びとなった。前章にも論じたが、その理念は『尚書』堯典（『尚書正義』は舜典）の「五教在寛」、『詩経』大雅、洞酌篇の「愷悌君子」に端的に示される。それは「寛和」、「寛厚」を旨とする為政であつた。『尚書』の「五教在寛」の「五教」は「五品」のこと。父・母・兄弟・子をいう。「五教」は「父は義、母は慈、兄は友、弟は恭、子は孝」の意。「帝曰く、契、百姓親しまず。五品遜わず、汝司徒と作り、敬んで五教を敷きて、寛に在り」と。「五品」は「五常」。「遜」は「順う」の意。「五常の教えを布き、務めて寛に在り。人心を得る所以なり。亦た其の前功を美む」と。「正義に曰く、帝又た契を呼びて曰く、往者に天下の百姓相親睦せず、家内の尊卑の五品も和順する能わず。汝司徒の官と作り、謹敬して其の五常の教えを布き、務めて寛に在り。故に五典をして克く従わしむ。是れ汝の功なり。宜しく当に之れに勉むべし」と。また「正義に曰く、文十八年『左伝』に云う、五教を四方に布く、父は義、母は慈……、是れ、五常の教えを布く、となり。『論語』に云う、寛なれば則ち衆を得と。故に、務めて寛に在り。故に民心を得、となり。遜わざるの罪を治むるは、宜しく峻法もて以て之れを繩すべきに、其の務めて寛に在るを貴ぶ。此の五品に遜わざるは、直だ是れ礼教の



行われず、風俗未だ淳ならざるのみにして、いまだ殺害の罪に非らず。故に之れを教うるに務めて寛に在り、とすなり。若し其の不孝、不恭、其の人逆乱に至りて、而る後に之れを治むるに、事に于いては寛なるを得ざるなり」と。『尚書』に示す「五教在寛」は礼教、家庭内秩序の育成にあたり「寛厚」「寛和」なることを要請したものである。家庭内秩序を基盤とする礼教倫理は、「親親」の意識を表面化することにもなる。『後漢書』卷四十一、宋意伝に「肅宗性寛仁、親親之恩篤、故叔父濟南、中山二王每数入朝、特加恩寵……」とある。この「親親」の倫理は外戚の増長を内在するものであった。

次に「愷悌君子」を検討する。この句は『詩経』大雅、旱麓篇、泂酌篇、卷阿篇にある。『後漢書』李賢注は「愷は楽、悌は易なり。詩、大雅、泂酌篇に曰く、愷悌の君子は、人の父母」と指摘する。『詩序』は「泂酌は、召の康公、成王を戒むるなり。皇天は有徳に親しみ、有道に饗くるを言うなり」と、その旨をいう。『毛詩』泂酌篇には「泂酌彼行潦、挹彼注茲。可以濯盥。愷悌君子、民之父母」（泂く彼の行潦に酌み、彼に挹み茲に注ぐ、以て盥を濯すべし。愷悌の君子は、民の父母）とある。この詩は司祭者として遠くの水溜まりから酌む水を澄まし、祭器を洗い、神に供するものを煮る。神は有徳を喜び、共に饗宴する。また篇中に「愷悌君子、民之攸好」「愷悌君子、民之攸暨」と愷悌の君子を称える詩句がある。「民の帰する攸」、「民の暨う攸」と君子は称賛される。詔書が泂酌篇を用いたとすれば「愷悌の君子」とは、皇天（神）に信任された有徳、有道の君主、祭主として神事を行い、為政に当た意欲を示したものと読みとれる。「民之攸好」、「民之攸暨」は「寛厚」「寛和」の治政実現を意味しよう。『詩』大雅、旱麓篇には「愷悌君子、于禄豈弟」「豈弟君子、遐不作人」（豈弟の君子、遐ぞ人を作さざらんや）等々とある。「和らぎ盛んな君子は、必ず人材を育成する」の意。卷阿篇には「有卷者阿、飄風自南。豈弟君子、来游来歌、以矢其音。……有馮有翼、有孝有徳、以引以翼。豈弟君子、四方為則。……鳳皇于飛、翯翯其羽。亦集爰止、藹藹王多吉

士。維君子使媚于天子」（卷たる阿あり、飄風南よりす。豈悌の君子、来たり遊び来たり歌い、以て其の音を矢ぬ。……馮あり翼あり、孝あり徳あり、以て引き以て翼く。豈弟の君子、四方則と為す。……鳳皇于に飛び、翩翩たる其の羽。亦た集まり爰に止る、謫謫として王 吉士多し。維れ君子使し、天子を媚す」と詠う。「有馮有翼」は、たよりになる才能ある者、補佐する者の意。「鳳皇」は天子、「翩翩其羽」の「翩翩」は鳳皇に従い飛ぶ衆鳥（群臣）の羽の音。「謫謫」は濟々、盛んなようす。「多吉士」は群臣が集うの意。「維君子使」の「使」は群臣を適所に任用するの意。任官した諸臣は天子に忠節を尽くす。これが「媚」の意である。卷阿篇は「豈悌の君子」の許に賢臣が集い、盛徳の天子に忠節、忠愛を尽くす。王の盛徳を嘆賞する詩である。これらの詩の内容から見て、詔書の「悌悌の君子は、詩、大雅の嘆ずる所なり」の典故は、卷阿篇が最も相応しいのではないかと思われる。詔書では「群公庶尹は各々精誠を推し、専ら人事を急とせよ、有司明らかに選挙を慎み、柔良を進め、貪猾を退け、時令に順い、冤獄を理めよ」という。全て人事の案件であり、人材の任用に関するものである。同年三月己巳の詔にも有能な人材の任用を求めている。この任用は中央、地方の為政集団の官吏である。肅宗は世の官吏に「苛切」から「寛厚」の治を実現できる人材を求めたのである。王充はこの歴史的時代の転換点に在って、為政集団内の官吏の実態を鋭く指摘する。『論衡』の程材・量知・謝短・效力・別通・超奇・状留に至る七篇がこれである。

## 一 文史と儒生の比較的考察（一）——程材篇の考察

王充の政治論には頌漢論と官吏論とがある。この官吏論は王充自身の官吏経験が論の基盤となっている。『論衡』自紀篇は「在縣位掾功曹、在都尉府亦掾功曹、在太守為列掾五官功曹……」（自紀篇）と記している。王充が縣（上

虞）、都尉府（紹興）で官吏となつたのは明帝永平年間と考えられる。実務官僚である文吏を批判できるのは章帝建初年間であらう。

『論衡』程材から超奇・状留に至る各篇は成立順に編集されていると思える節がある。量知篇の冒頭は「程材所論、論材能行操、未言学、知之殊奇也」とあり、謝短篇の冒頭は「程材・量知、言儒生文吏之材、不能相過。以儒生脩大道、以文吏曉簿書」とあり、效力篇の冒頭は「程材・量知之篇、徒言知学、未言才力也」とある。この冒頭の語から程材から量知、量知から謝短篇へと記していることが解る。效力篇も程材、量知の後に記したものである。通人（通儒）を説く別通篇。超奇篇の冒頭には「通書千篇以上、万卷以下、弘暢雅閑、審定文読、而以教授為人師者、通人也」と説く。通人を超える「文人鴻儒」を説く。従つて超奇篇は別通篇の後に記したものと判断できる。状留篇は冒頭に「論賢儒之才、既超程矣」と超奇篇の論を受けている。この三篇も順を追つて記していると見られる。程材から状留篇に至る七篇は記述の順次に編集したものと思われる。ここでは先ず程材篇の考察から始めよう。

論者多く儒生は文吏に及ばずと謂う。文吏の利便にして、儒生の陸落するを見ては、則ち儒生を詆訾し以て淺短と為し、文吏を称譽し之れを深長と謂う。是れ儒生を知らず、亦た文吏をも知らざるなり。儒生、文吏は皆材能あり、文吏の材高くして儒生の智下るに非ざるなり。……世俗は共に儒生を短とす。儒生の徒も亦た自ら相少とす。何とならば則ち、並びに仕を好み宦を学ぶも、吏を用て繩表と為せばなり。儒生闕くる有れば、俗は共に之れを短とし、文吏に過ち有るも、俗は敢えて訾らず。非を儒生に帰し、是を文吏に付するなり。……然れども世俗共に之れを短とするは、將の用うるを好まざるを見ればなり。將の之れを用うるを好まざる者は、事の己れの理むる能わざること多く、文吏を須ちて以て之れを領すればなり。……是れが故に世俗は常に文吏を高しとし、賤しみ儒生を下しとす。儒生の下く、文吏の高きは、本は不能の將に由る。世俗の論は、將の好惡に縁る。

量知篇に「程材の論する所、材能、行操を論するも、未だ学、知の殊に奇なるを言わざるなり」という。儒生と文吏の才能と操行を比較したという。「程」は「量」と同じ、「はかる」の意。後に記すが官吏登用に当たり「吏を程り材をとる」が程材篇、篇名の由来である。前漢時代の官界の一例を示そう。『漢書』卷五十八、兒寛伝は「尚書を治め歐陽生に事う。郡国の選を以て博士に詣り、業を孔安国に受く。……射策を以て掌故となり、功次ぎ、廷尉文学卒史に補さる。……寛、人となりは温良、廉有り自ら将るを知り、善く文を属するも、然れども武は儒、口は明を発する能わざるなり。時に張湯、廷尉たり、廷尉府は尽く文史法律の吏を用うるも、寛は儒生を以て其の間に在り、……」と記している。「文史法律之吏」の顔師古注に「文史」は「史書を善くする者を謂う」とある。この「史書」は史書に記す法令、断獄案文。文吏は「文史法律之吏」を一括した表現である。簿書、法律に詳しい実務官僚を指す。後に廷尉の疑奏が問題となり、再度、却下される。「掾史は為す所知る莫し。寛為にその意を言い、掾史困りて寛をして奏を為さしむ。奏成り、以て廷尉湯に白す。湯大いに驚き、寛を召して與に語り、乃ち其の材を奇とし、以て掾と為す。寛の作りし所の奏は、即時可なるを得。異日、湯、上に見ゆ。問うて曰く、前の奏は俗吏の及ぶ所に非ず、誰か之れを為す者ぞ、と。湯、兒寛を言う」（同上、兒寛伝）と。兒寛はこれを機に奏讞掾となり、侍御史、中大夫、左内史、御史大夫となり、為政の中枢に参画する。王充が儒生を称し文吏を低く評価するのは、これら前漢の史料を見ているからであろう。

王充は「論者」「世俗」「俗」の文吏称賛に反論する。後漢、王充の時代、地方為政集団の官吏構成も前漢、兒寛の時代と同様に「文吏」が「繩表」であり、儒生は「陸落」（沈淪、おちぶれる）していた。儒生は詆訾され、浅短と評され、文吏は称譽され、深長と評される。世俗、俗は過失を大々的に儒生に帰する。この世俗の儒生にたいする観方は、「郡将」（地方長官）のそれを反映する。「郡将」は、煩雑な事務をこなす人材、文吏を善しとするからであ

る。儒生を採用しないのは「不能の将」に由縁する。将の好悪による人事により、世俗の評価が決定する。王充は儒生を登用できない郡将を厳しく批判する。この王充の郡将批判は、先に触れた建初元年三月己巳の詔にいう。「……又選舉乖實、俗吏傷人、官職耗乱、刑罰不中、可不憂與。昔仲弓季氏之家臣、子游武城之宰、孔子猶誨以賢才、問以得人。明政無大小、以得人為本。夫鄉舉里選、必累功勞。今刺史、守相不明真偽、茂才、孝廉歲以百數、既非能頭、而當授之政事、甚無謂也」といい、太傅、三公より郡国守相にたいし賢良方正、直言極諫の士を各々一人の選舉を求めたのである。王充の郡相批判は、この詔書とも大いに関わっていると思われる。「今の刺史、守相は真偽を明かにせず、茂才、孝廉は歲に百を以て數うるも、既に能頭に非ずして、當に授くべきの政事は、甚だ謂われ無きなり」とは、刺史、守相の人材登用を批判するものである。「真偽を明かにせず」とは、刺史、守相の真偽判別能力欠如の指摘である。この刺史、守相に対する批判は第五倫の上疏にも示される。「夫れ陰陽和すれば歲は乃ち豊か、君臣心を同じうすれば化は乃ち成るなり。其れ刺史、太守以下、京師に排除せられ及び道して洛陽より出づる者は、宜しく皆、召見すべく、因りて博く四方を問ひ、兼ねて以てその人を觀察すべし」（『後漢書』卷四十一、第五倫伝）と。第五倫は刺史、太守ほか京師に参上する者、また京師から地方官として赴任する者を面接し、いかなる者か、人物を判別すべきことを進言する。第五倫のこの上疏なども、王充の文吏批判、郡将批判の基になったものであろう。中央と地方を結びものは、地方官、刺史、守相である。地方官が君主（皇帝）の意を民衆に正しく伝達できるか。それは地方官僚（郡将）の能力にあると王充は指摘する。世の郡将の材知が高く深く、衆凡（答佞篇「貪權撓凡」の「撓凡」と同意。広く隅々に及ぶこと）に通曉し、綱領をきちんと提示するならば、すべて定まらぬものはない。例え文吏を登用するにしても、員数を与えていれば、郡将の志は十分に輔える。郡将が有すべき「志」は「修徳」にあり、「務」は「立化」にある。この「修徳立化」において文吏と儒生は、「瓦石」と「珠玉」の違いがある。文吏は煩雜

な事務をこなすことはできるが、修徳により己が身を守ることはできない。身を守ることができなければ将相の道德的輔佐はできない。儒生は煩瑣な事務処理は不得手であつても、将相の過失を匡正でき、偏向すれば強諫も厭わない。「案ずるに世間の能く蹇蹇の節を建て、三諫の議を成し、将をして身を檢し自らを勅め、敢えて邪曲せざらしむる者は、率ね儒生多し。意を阿ね苟にも幸を容れらるるを取り、将の放失せんと欲するも、低嘿して言わざる者は、率ね文吏多し」（程材篇）と論じ、儒生と文吏の相違を指摘する。「蹇蹇の節」とは『易』蹇卦六二爻辞であり、「王臣蹇蹇。匪躬之故」（王臣蹇蹇たり。躬の故に匪ず）。臣として艱難辛苦し、王を救おうとする。躬のためでなく献身的に努力する忠臣。「忠貞の貌」である。「三諫の議（義）」とは『公羊伝』莊公二十四年伝に「三諫不従、遂去之。故君子以為得君臣之義」とある。何休注に「孔子曰く、所謂、大臣は、道を以て君に事え、不可なれば則ち止む」と。此れの謂いなり。諫むるに必ず三たびするは、月生じて三日にして魄ひかりを成すに取る。臣の道、就るなり。従わずして去るを得るは、仕うるは道を行わんが為にして、道行われざれば義として以て素餐すべからず。賢者の志を申べ、悪君を孤とする所以なり」とある。

「今、世の将相は、己れの不能を責めず、儒生の習わざるを賤しみ、文吏の用うるを得る所以を原ねず、其の材を尊び之れを善吏と謂い、文吏に非ざれば憂い除かれず、文吏に非ざれば患救われずとす。是を以て選挙には常故を取り、吏を案じて無害を取る」（程材篇）と。この結果、官吏登用の選挙に当たっては「常故」を取り、「無害」を取る。「常故」とは役所の慣習、法令に習熟するの意。「無害」は仕事をそつなくこなすの意。両漢時代、官吏登用時の常套語、法令、前例に従い、仕事をそつなくこなすことを意味する。全てが文吏優遇の因である。儒生に閥閥もなく、その才能は煩雑な仕事をこなせない。選挙には疎んじられ、役所では除け者にされる。これに対し、王充は文吏は「瓦石」、儒生は「珠玉」であると説く。将相の瓦石（文吏）を取る者は、具体的な煩雑な事務処理を求める者、

「珠玉」（儒生）を取る者は、徳に遵い教化せんとする者、道德を推進し教化を提唱する者であるという。

聡慧捷疾（頭腦明晰、行動迅速）の者が、時に随い変化し、事務処理を学び、文吏の踵を継ぐ<sup>（一）</sup>としても、文吏に妨害され、良善の名は得られない。また古を守り志に循い、礼を案じ義を修めても、将相には任用されず、文吏には蔑視される。王充は、儒生がいかに冷遇されるか。その事例を事細かに説きながら儒生自身の問題をも指摘する。例えば儒生の実際は、「古義を援引し、将の欲を割切するに、直言一指、諱に触れ忌を犯す。封蒙約縛、簡繩檢署、事は法に如かず。文辞卓詭なるも、辟刺、実を離れ、曲は義に応ぜず」と。「封蒙約縛」「簡繩檢署」の語は事例の案件、判例文書の函の紐を開くことなく、判決文書に署名する。儒生の判決を説明する表現であろう。儒生の判決は、文吏の前例による判決に遙かに劣る。儒生の文章は卓越しているが、現状に乖離し事実とかけ離れ、委曲を尽くした判決も義に悖るものとなる。恐らく儒生官吏の判決、その思想的論拠は、犯罪の動機か、結果かの二つにあり、公羊学的判例や穀梁学的判例に類似することが想定される。この判決は現実にはそぐわない。世俗はこれを軽んじ、文吏はこれを疎しとし、将相はこれを賤しむ。これは文吏、将相に蔑視され、世俗に嘲笑される所以である。王充はいう。

「世俗の学問する者は、肯えて経を究め、学を明かにせんとするも、深く古今を知らず、急に一家の章句を成さんと欲し、義理略ぼ具われば、同に趨りて史書を学び、律を読み令を諷し、情奏（請奏）を治作し、対向を習い、跪拝を滑習す。家に成り室に就り、署に召されては輒ち能くす。今に徇い古を顧みず、趨讐（巧みに立ち回る）して志を存せず、競進して礼を案ぜず、経を廢して学を念わず。是を以て古経は廢せられて修められず、旧学暗くして明かならず、儒者は空室に寂として、文吏は朝堂に嘩し」と。「世俗学問者」とは王充が「俗儒」に分類する者であろう。「家成室就」は「家庭で跪拝を練習し」と解釈するのが一般的のようである。だが、この句は「家室成就」の意であろう。家室は一家の意。「成就」は、章句の学、家学を成就すること、他に「学史書、読律諷令、滑習跪拜」等、現実

に必要な官吏の作法を身につけることを意味する。彼らは諸署に採用されると官吏の作法は巧みとなるが、現実流れて古経、旧学は忘却し、「儒者は空室に寂として」、文吏がこの世を謳歌する。儒生は「非材頓（鈍）知不及也。希見闕為、不狎習也」であるという。才能がなく、知力が文吏に劣るのではない。文吏の作法に習熟していないだけである。世俗はこれを「不能」「不達」と評し、儒生を侮蔑する。「今世将相、……惑蔽闇昧、不知類也」、将相（地方長官）も世俗と評価を同じくする。だが、「賢明の将」はこれに異なる。「程吏取材、不求習論高、存志不顧文也。称良吏曰忠、忠之所以為效、非簿書也。夫事可学而知、礼可習而善、忠節公行、不可立也。文吏儒生、皆有所志、然而儒生務忠良、文吏趨理事。苟有忠良之業、疏拙於事、無損於高」（程材篇）と。賢明の将相は儒生と文吏の役割を明確に類別する。「吏を程り材を取る」ということが程材篇の篇名の意味である。「良吏」を「忠」と称する、その効驗は、「簿書」に非ず、「忠節公行」にある。良吏は文吏ではない。忠節、忠良を備えた儒生こそ良吏である。しかし、世の論者は実務に簿書に通曉せずとして儒生を下位に置く。

論ずる者は儒生の簿書に曉かならざるを以て、之れを下第に置く。法令、比例は吏の断決なり。文吏の事を治むるに、必ず法家に問う、縣官事務は法令より大なるはなし。必ず吏の職を以て高きを程らば、是れ則ち法令の家は、宜しく最も上と為すべし。或る人曰く、固より然り。法令は漢家の経、吏の議は焉れに決す。事の法に定まるは、誠に明と為す。

「法令比例」の「法令」の意であるが、「法」は刑罰、「令」は教と『塩鉄論』にいう。『漢書』宣帝紀、地節四年九月の詔に「令甲、死者不可生、刑者不可息云々」とある。「令甲、死者不可生」に文頴は「蕭何秦法を承け作る所を律令と為す、律経是れなり。天子の詔の増損する所、律上に在らざる者を令と為す。令甲とは、前帝の第一令なり」といい、如淳は「令に先後あり、故に令甲、令乙、令丙あり」という。今の第一、第二篇のごときのみ」と顔師



古はいう。「比例」は『漢書』刑法志「其後、姦猾巧法、輒相比況、禁罔寢密。律令凡三百五十九章、……死罪決事比万三千四百七十二事」の顔師古注に「比とは、例を以て相比況すなり」とある。黃暉は「比」は今の判例をいうと指摘する。「縣官事務」の「縣官」は「天子」の称。『史記』卷五十七、絳侯周勃世家の『索隱』に「縣官とは天子を謂うなり。國家を謂いて縣官と為す所以の者は、夏官に、王の畿内の縣は即ち國都なり。王者は天下に官たり、故に縣官と曰うなり」と記す。天子の務めは「法令」より大なるものはない。刑罰と教化により民を統治する。官吏の職の高低を量るに、法令の家を最上とすべきである。文中の「或人曰」以下は実務官僚、文吏評価の論拠として、その基底に存する意識である。「法令、漢家之經」、文吏はこれを存在理由とした。官僚組織はこの名の下に機能する。これに対し王充は「夫れ五經も亦た漢家の立つる所、儒生の善政、大義はみな其の中に出ず」といい、「董仲舒は春秋の義を表すに、律に稽合し乖異する者なし。然らば則ち春秋は漢の經、孔子制作し、漢に垂遺す」（程材篇）という。「法令は漢家の經」に対し、「春秋は漢の經」という。『春秋』と五經は「義相關穿する」。「法令」を「漢家の經」とするならば、「五經も漢の經典」である。經典は道（根本）であり、法令は事（枝葉）である。道、根本義を儒生は学び、文吏は事務的簿書を学ぶ。「道の本と事の末とを比し、尊卑の高下を定むるに、程ること得べし」と、儒生の学問の優位を説くのである。儒生は文吏の事務処理を習得できる。だが、文吏は儒生が身にする学問、至道（最高の道德）を修得できない。文吏の能力は「誠に劣りて儒生に及ばず」、文吏の知は「簿書を弁解するに過ぎず」と指摘する。儒生はいかにして至道へと向かうのか。王充は『荀子』勸学篇を引き、儒生を登用した明将（賢明な将相）を指摘し程材篇を結ぶ。

蓬の麻の間に生じなば、扶けずして自ずと直く。白紗、緇に入らば、染めずして自ずと黒し。此れ習う所の善惡により、質性を変易するを言うなり。儒生の性、能く皆善なるに非ざるなり。聖教を被服し、日夜諷詠し、聖人

の操を得るなり。文吏は幼くして筆墨を則とし、手習いして行くも、篇章の誦無く、仁義の語を聞かず。長大にして吏と成り、文を舞ひ法に巧みなるも、私に徇い己れの為にし、勉めて權利（利権）に赴き、事（事件）を考（審理）すれば、賂を受け、民に臨めば則ち采漁（利を漁る）し、右に処りては則ち權を弄び、上に幸せらるれば則ち將を売る。一旦、位に在れば、鮮冠利劍し、一歳、職に典すれば、田宅并兼す。性、皆惡に非ず、習い為す所の者、聖教に違えばなり。故に善なる儒の路を習い、化に帰し義を慕う。志操は則ち変に励み高きに従う。明將（賢明の將）之れを見なば、頭なり、儒生を用いること。<sup>四</sup>

「蓬生麻間、不扶自直、白紗入緇、不染自黑」の句は『荀子』勸学篇、『大戴礼』曾子制言、『說苑』說叢篇、『風俗通』に記すものに類似する。但し『荀子』通行本は「白紗」以下の句を欠く。『大戴礼記』も同じ。これに対し王先謙撰『荀子集解』（新編諸子集成、中華書局）は王念孫の説をあげ、通行本は後人が『大戴礼記』に依つて刪つたものとする。王充の「白紗入緇、不染自黑」の句は、洪範正義に「荀卿書云」として「白沙在涅、與之俱黑」と記す。褚少孫は『史記』三王世家に補足しているが、その中に「伝曰、蓬生麻中、不扶自直、白沙在涅、與之皆黒者、土地教化使之然也」と記す。『素隠』はこれを「已下並びに荀卿子に見ゆ」とする。これに先立つ褚少孫の文章に「伝曰青采出於藍、而質青於藍者、教使然也」とか、「伝曰蘭根與白芷、漸之滌中、君子不近、庶人不服者、所以漸然也」と記す。「伝曰」の「伝」は『荀子』書を指している。又、「白沙在涅」と「蓬生麻中」は意味が相反すること。その上「直」と「黒」は韻を踏む。もしこの二句がなければ「其の義を失い、また其の韻をも失う」と指摘している。王充は率性篇に「是れが故に楊子 岐道に哭し、墨子 練絲に哭するは、蓋し本を離れなば、復た変ずべからざるを傷みしならん。人の性、善変じて惡と為すべく、惡変じて善と為すべきこと、猶お此の類のごとし。蓬は麻の間に生ずれば、扶けずして自ずと直く、白紗緇に入れば、練らずして自ずと黒し」といい、「彼の蓬の性、直ならず、紗の質、

黒からざるも、麻扶け緇染めて之れをして直、黒ならしむ。夫れ人の性は猶お蓬、紗のごときなり。漸、染する所に在りて善惡に変ず」という。生後の教化の重要性を説くのである。「習う所の善惡が、質性を変易する」というのである。「被服聖教」とは聖教という衣服を纏うの意である。荀子的発想によるのであろう。教化により人為的に「聖人の操」を獲得する、人間の質性（善・惡）は変革できると指摘する。習性となるの言のごとく、經典を日夜諷詠することにより、質性を高め、聖人の操を得る。これに比して文吏は幼少から筆墨、手習いを重ね、史書、簿書に通じるに過ぎない。文吏は「簿書を弁解するに過ぎず」、「篇章の誦なく、仁義の語を聞かず」。この結果、官吏となつては私利私欲に奔り、賄賂を要求し、利を漁る。「処右則弄權、幸上則売將」の「処右」とは要衝の地位にあること。「弄權」は権力を濫用すること。「幸上」とは皇帝の寵幸され信用されること。「売將」とは地方の長官、郡縣の長を売買すること。「一旦在位、鮮冠利劍」とは、一旦、高官となれば、色鮮やかな冠をして宝劍を身につけ、武威を顯示する。「一歳典職、田宅并兼」の「一歳典職」は「一旦在位」と意を通ずる。「一旦」「一歳」ともに時間を表す語である。一年も要職の座に在ればの意であらう。彼等は田宅を兼併し、蓄財する。王充はこれら文吏は「性非皆惡」であるという。ただ彼等の習性がそうさせるのであり、善なる儒の路を学び、聖教の道義を修得する儒生とは質性を異にするという。明（賢明）將は「帰化慕義」する儒生を見定め任用する。この賢明の將として東海の相、宗叔庠と陳留太守、陳子瑀の功績を記す。宗叔庠は宋均のこと。『後漢書』卷四十、宋均伝がある。宋均の姓は「宗」を善しとする。

宋均が東海の相の時、「広く幽隱を召し、春秋には会饗し、三科を設置し、以て補吏を第し、一府の員吏、儒生什に九」と王充は記す。王充が何により記述したかは明かではない。「広召幽隱」という事実を『後漢書』宋均伝は記していない。だが袁宏『後漢紀』孝明帝紀、上卷第九に「初め上は好んで能吏を用い、卒に暴虐殘刻多く、終いに皆

毀敗す。均、朝を罷め、相與に言いて曰く、今選舉するに幽隱側陋を得ず、但だ長吏を見るを得るのみ。太始の初、京兆には則ち趙広漢、尹翁歸、蕭望之、丞相には則ち魏相、黃霸、此の数公は、治、皆平を致す。今、二千石殊に比する無し。国家は文法の吏を喜び、以て定めて姦を止めんとすなり。然れども文吏は欺諛を習い為して、廉吏の清きは一に己れに在りて、百姓の流亡、盜賊の由りて作る所に益なきなり……」とある。『後漢紀』の「今選舉不得幽隱側陋」云々は、「広召幽隱」（程材篇）を証明するものであろう。「春秋会讐」云々は史料に見ることはできない。次に『後漢書』宋（宗）均伝を見よう。

宋均字叔庠、南陽安衆人也。父伯、建武初為五官中郎將。均以父任為郎、時年十五、好經書、每休沐日、輒受業博士、通詩礼、善論難。至二十余、調補辰陽長。其俗少学、而信巫鬼、均為学校、禁絕淫祀、人皆安之。以祖母喪去官、客授潁川。……永平元年、遷東海相、在郡五年、坐法免官、客授潁川。而東海吏民思均恩化、為之作歌、詣闕乞還者數千人。顯宗以其能、七年、徵拜尚書令。……均性寬和、不喜文法。常以為吏能弘厚、雖貪汚放縱、猶無所害。至於苛察之人、身或廉法、而巧黠刻削、毒加百姓、災害流亡所由而作（『後漢書』列伝三十一、宋（宗）均伝）。

宋均は「經書を好み」、「業を博士に受け、詩、礼に通じ」、「性、寬和」「文法を喜ま」なかつた。思うに、官吏は弘厚でありさえすれば、「貪汚放縱と雖も、害する所なきがごとし」とした。王充の言葉借りていえば、儒生こそが寛厚の治を布く官吏である。対するに文吏「苛察の人」は「身或いは廉法なるも、巧黠刻削にして、毒は百姓に加えられ、災害流亡の由りて作る所」となる。これを『後漢紀』は「国家は文法の吏を喜び……、百姓の流亡、盜賊の由りて作る所に益なきなり」と伝える。この表現は類似する。宋均のこの文吏批判は王充の文吏批判と共鳴し対応する。

宋均は三月と十月に郡縣は隱棲する遺老や学徳者を招待し饗宴を催した。これが王充のいう「春秋会饗」である。宋均はこの饗宴を官吏登用に利用した。「設置三科、以第補吏」は三段階の席次を設けて、順次、官吏を登用した。と。一府の官吏はその定員十人中九人までが儒生であつたと王充はいふ。

次に王充は陳留太守、陳子瑀の治績を挙げる。陳子瑀については、この王充の顕彰のみで他の史料に見ることはできない。「儒路を開広し、列曹掾史は皆教授し、簿書の吏は什に一、二を置く」と、その治績を称賛する。「教授」の語は、官吏が經典を教授できたことをいう。王充は宗叔庠と陳子瑀の功績を「両將は道、事の理を知り、多少の量を曉るが故に、世は其の名を称褒し、書記して其の行を紀累す」（程材篇）と称し、篇を結ぶ。

## 二 文吏と儒生の比較的考察（二）——量知・効力篇の考察

量知篇は「程材の論ずる所、材能、行操を論ずるも、未だ学・知の殊に奇なるを言わざるなり」といい、学問が人間の性を簡練し、才能を彫琢することをいう。「夫れ学ぶ者は情に反し性を治め、材を尽くし徳を成すなり。材尽き徳成り、其の文吏に比するに、亦た彫琢する者、程量多し」（量知篇）と。「儒生は奇なる先王の道あり、……夫れ儒生と文吏、材を程るに、儒生は侈に経伝の学あり。……儒生は非を為さざるも、文吏の好んで姦を為すは、文吏に道徳少なくして儒生に仁義多ければなり」（同上）と。王充の文吏批判はさらに熱を帯びてくる。「儒生は大義を学び、道を以て將に事え、不可なれば則ち止む。大臣の志あり、経を以て勉めて公正の操を為し、敢えて言う者なり。位又疎遠なり。遠くして近づき諫す。礼之れを諂うと謂う。此れ則ち郡縣の府廷、常に廊として人無き所以なり」（同上）。「この「以道事將、不可則止、有大臣之志」の三句は、『論語』先進篇の「所謂る大臣なる者は、道を以て君に事

え、不可なれば則ち止む」に典故を取る。「礼謂之諂」は『礼記』表記第三十二に依る。「子曰く、君に事えて遠くして諫するは、則ち調なり。近くして諫せざるは則ち尸利なり」と。『礼記正義』巻第五十四にいう。「此の一節は臣の君に事うるに諫諍の道を明かにす。遠くして諫するは則ち調なりとは、君と疎遠なるが若きも、強いて諫諍せんと欲するは、則ち是れ調佞の人、望みて自ら達せんと欲するなり。近くして諫せざるは、則ち尸利なりとは、君に親近にして諫せざるが若きは、則ち尸の利録を受くるが如きに似たり……」と。王充の発言は『礼』に「調佞の人」と評されるが故に、諫諍もなく、郡縣の府廷は、がらんとして賢人はいない、の意であるう。また「尸利」と称される人物は、文吏である。先に「文吏は空胸、仁義の学無く、位に居りて禄を食むも、終いに以て效なく、所謂る尸位素餐する者なり」と評している。「素」とは「空なり。空虚にして徳無く、人の禄を食む、故に素餐と曰う」と。「尸位」とは「道芸の業なく、政治に曉かならず、朝廷に黙坐し、事を言う能わざるは、尸と異なる無し、故に尸位と曰う」と王充はいう。量知篇は文吏側の反論を記す。「或るひと曰く、文吏は筆札の能もて、簿書を治定し、煩事を考理す。道学無しと雖も、筋力材能もて朝廷に尽くす。此れも亦た上に報ゆるの效驗なり」と。王充はこれに反駁している。「夫れ官の作は、屋廡に非ざれば則ち牆壁なり。屋廡は則ち斧斤を用い、牆壁は則ち築錡を用う。斤斧を荷い築錡を把るは、彼の刀を握り筆を持すると何を以て殊ならん。苟くも文書を治る者を、上に報ゆるの效驗と謂わば、此れ則ち屋廡、牆壁を治むるの人も、亦た上に報いるなり。俱に官作を為すは、刀筆、斧斤、築錡は鉤きなり」と。「官作」は官府の為に労役に服すること。「屋廡」の「廡」は庇、軒下の小屋根のこと。「斤斧を荷い築錡を把る」者と「刀筆」の吏（文吏）はともに「官作」する者である。儒生は先王の道を抱き、禄に留える者である。対するに「文吏は抱く所なし、何を以て貿易せん」という。儒生は「切磋琢磨」し「宝器」となる。儒生の性質に差異はない。ただ「学業積聚すれば超踰すること多く」なる。師に学び、知能を成就する。「学士は学に簡練し、師に成熟する」。

「師門に入らず、経伝の教え無き」文吏は「物の実に中核なき（郁）」もの、「刀斧の断つ無き（樸）」ものである。経伝の学なき文吏は「郁樸の人」である。「人の未だ学問せざるを矇と曰う。矇とは竹木の類なり。……夫れ竹木は麤苴の物なるも、彫琢刻削すれば、乃ち器用を為す。況や人は天地の性を含み、最も貴為る者なるおや」（量知篇）と人としての学問の重要性、その経芸の蓄積による性の変化を説くのである。

次ぎに效力篇の儒生・文吏について見ることにしよう。

效力篇の「效」は「考」の意である。篇の冒頭にいう。「程材、量知の篇は徒に知、学を言うも、未だ才、力を言わざるなり。人に知学あれば、則ち力あり。文吏は事を理むるを以て力と為すも、儒生は学問を以て力と為す」と。效力篇は人間の才と力を問題にし、儒生と文吏を比較する。この「力」について揚雄（子雲）『法言』孝至篇「或るひと揚子雲に問うて曰く、力は能く鴻鼎を扛げ、華旗を掲ぐ、知徳も亦た之れ有りやと。答えて曰く、百人なりと」を引用し端緒とする。王充の引用は「答曰、百人矣」以下に脱文があるが、後漢の時代はこれで十分に通用したのである。通行本には「曰、百人矣。徳諧頑嚚、譲万国。知情天地、形不測。百人乎」（曰く、百人なり。徳は頑嚚を諧げ、万国を譲り、知は天地を情し、不測を形にす。百人ならんや）とある。「情」「形」は共に動詞として読むというのが、旺榮宝撰『法言義疏』の説である。百人力を遙かに超えた力の意である。知徳百人と鴻鼎を扛げ、華旗を掲げる者の力の比較、壮士の力強き者は「扛鼎掲旗」できる。

儒生の力多き者は「博達疎通」する。「博達疎通」の「博達」は、群書を博覧し、古今に通曉すること、「疎通」は、群書に透徹した理解と博通した力で道理を勘案し理解する（北京大学歴史系『論衡注釈』）こと。壮士の力は「挙重拔堅」であるという。「挙重拔堅」の「挙重」は鴻鼎、華旗を掲げること。「拔堅」は堅固な城壁を打ち破る勇猛心と解し、「堅きを抜く」と読む。「拔」を「掲」の意とし、華旗を掲げるとする前掲書の注釈には従わない。次い

で王充は『尚書』梓材の「彊人有王開賢、厥率化民」（彊人、王を有けて賢を開き、厥れ率いて民を化す）を引く。今文『尚書』梓材であると惠棟『九經古義』（『皇清經解』卷三百六十二）にいう。孫星衍『尚書今古文注疏』梓材は、「彊人」を彊壯の人、賢傑の意とする。この解説は黄暉『論衡校釈』に詳細である。王充は『尚書』梓材を「此れ賢人も亦た礼義に壯強なるを言う。故に能く賢を開き、厥れ率いて民を化す」と解し、「民を化するのは礼義に須ち、礼義は文章に須つ」という。礼義と文章を学ぶ者、それは儒生に他ならない。王充は『論語』学而篇に「行有余力、則以学文」という孔子の語を引く。この「学文」の「文」を『論語集解』に馬融は「文とは古の遺文なり」といい、皇侃疏は「即ち五經六籍」とし、鄭玄は「文は道芸なり」と（釈文）説く。黄暉は、文は文章を謂い、王充の意は鄭玄、馬融とに近いと指摘する。王充は「能学文」ということも「力有るの驗なり」という。

王充のこの儒生論に対し、「一經を説くの儒は、力有る者と謂うべきか」との問が發せられる。王充は「力有る者に非ざるなり」と肯定し、陳留太守に諸生を官吏に推薦する龐少都の逸話をあげる。龐少都は常にいう、「王甲の某子は、才能百人」と。太守はそれを非として応じない。少都は更にいう、「之れを言うこと尚お少なし。王甲の某子は、才能百万人」と。太守は怒り「吏に親しむの妄言」という。官吏を贖罪する妄言であると。少都はいう「文吏は一經一文にも通ぜず、師の一言をも調えず。諸生は能く百万章句を説く。才知百万人に非ずや」と。太守は答えることはできない。王充はこの少都の言にも「未だし」の感があるとし、「何となれば則ち」と儒生、諸生の通弊を指摘する。儒者批判は謝短篇にも記している。

(一) 諸生は能く百万言を伝うるも、古今を覽る能わず、師法を守信し、辞説多しと雖も終いには博を為さず。殷、周以前は、頗る六經に載せられ、儒生の能く説く所なり。秦、漢の事は、儒生は見ず、力劣り覽る能わざるなり。<sup>(五)</sup>



（二）夫れ儒生の業は五経なり。南面して師と為り、旦夕章句を講授し、義理を滑習し、五経を究め備うるは、可なり。五経の後、秦・漢の事、知る能わざる者は、短なり。

黄暉の注の如く、效力篇の一節は、上記の謝短篇の文章と同類である。「周は二代に監み、漢は周、秦に監む。周、秦以来、儒生は知らず。漢をば観覧せんと欲するも、儒生に力無し。儒生をして観覧を博くせしむれば、則ち文儒為り。文儒は力 儒生より多し。少都の言の如くせば、文儒の才能は千万人なり」（效力篇）と。王充は、儒生の上位に「文儒」を置く。「諸生」、「儒生」と混同して用いているが、共に經典、古典を学ぶもの、「諸生」は今の学生の意に近い。經典は殷・周以前の事を記載する。これを学ぶ儒生は、理想的古典の時代、殷周以前の事を理解する。だが、この經典に秦、漢の事は記載されない。「秦漢之事、儒生不見、力劣不能覽也」（效力篇）と王充はいう。謝短篇も「五経之後、秦漢之事、不能知者」という。「周は二代に監み」とは『論語』八佾篇に「子曰く、周は二代に監み、郁郁乎として文なるかな。吾は周に従わん」に依る。王充は「郁郁乎文哉、吾従周」を引用しないが、記されないこの後半部分は「文儒」の「文」に集約している。『論語』にいう「文」は、文化とも解される。「二代」は夏、殷王朝のこと。朱子は「其の二代の礼を視て之れを損益す」という。周は二代の礼の文化をいかに取捨選択したか。この結果、周の文化は咲く花の香り漂う麗しいものとなった。これが孔子の意である。王充は歴史をいかに把握するか。古代から近代、現代（秦、漢）にいたる歴史、精神文化を透徹した眼で理解すること、また文化の中心的な礼の規範意識を把握することを文儒に求めているのである。また儒謝の力を『論語』泰伯篇の文章を引いている。

曾子曰く、士は以て弘毅ならざるべからず。任重くして道遠し。仁以て己れが任と為す、亦た重からずや。死して後已む、亦た遠からずや。

この曾子のことばに基づいて王充は儒者を評価する。「此れに由りて之れを言えば、儒者の懐く所は、独り已に重

し。志の至らんと欲する所は、独り己に遠し。身に重き任を載せ、終いに死に至るも、倦まず衰えず、力独り多し」と。これは『論語』秦伯篇、曾子の語の一つの解釈であろう。『論語注疏』包咸の注に「弘は大なり。毅は強くして能く断ず。士は弘毅にして、然る后、能く重任を負い、遠路を致す」と。次いで孔安国はいう。「仁を以て己が任と為すは、重きこと焉れより重きは莫し。死して後已むは、遠きこと焉れより遠きは莫し」と。「疏」に『論語正義』に曰くとしている。「此の章は士の行を明かにすなり」とし、「言う、士は能く弘毅にして、然る後に能く重任を負い、遠路を致すなり」と。また「仁を以て己れが任と為す、亦た重からずや。死して後已む、亦た遠からずや、とは、復た任重く道遠きことを明かにすなり。仁以て己れが任と為すは、人克く之を舉ぐることに鮮く、是れ他の物の重きも、此れより重きこと莫く、他の人の仁を行うは、則ち日月に至るのみ。士は則ち死して後已む、是れ遠きこと焉れより遠きは莫し」と。後、朱子『論語集註』は、「弘、寛広也。毅、強忍也。非弘不能勝其重。非毅無以致其遠。仁者、人心之全徳、而必欲以身体而力行之。可謂重矣。一息尚存、此志不容少懈。可謂遠矣」（訳文省略）と説く。王充は曾子と儒生を「曾子は仁を載せ、儒生は学を載す。載する所、異なるも、軽重は均しきなり」とし、「世に一石を擧ぐるの任多く、十石を擧ぐるの力有ること寡し」として、「儒生の載する所は、徒に十石の重きに非ざるなり」と説く。地力が肥沃であれば、他に比べ收穫も倍增する。「人は穀多くを出す者は、地力盛んなるを知るも、文多くを出す者は、才知の茂んなるを知らず。事理の実を失う」という。重量を挙げる力と肥沃な土地での收穫を喩えにして、儒者の才知の力を称揚する。文を多く出す才知の盛んな儒者、文儒と文吏については「夫れ文儒の力は儒生に過ぐ、況や文吏をや」と、文儒の優れてあること表明する。「能く賢を挙げ士を薦むるを、世は之れを多力と謂う」と指摘する。いかなる人を「多力」と称するのか。ただ「挙賢薦士」だけで多力とはいえない。「上書白記」することが条件となる。「白記」とは漢人の常語であろうと黄暉はいう。上奏し、意見を記述するの意。対作篇

にいう「上書奏記し、便宜を陳列するは、皆政を輔けんと欲すればなり。説、胸臆に發し、文、手中に成るは、其の實、一なり。夫の上書之れを奏と謂い、奏記転易し、其れに名づけて之れを書と謂う」と。「夫れ書を作るとは、上書奏記の文なり。記は之れを造作するを謂う」（対作篇）。王充は「上書白記」の人を文儒という。「才知の人」、「多力の人」として前漢の谷子雲（谷永）と唐子高（唐林）を挙げ、周世の孔子を挙げる。谷子雲、唐子高は「章奏百上、筆有余力、極言不諱、文不折乏、非夫才知之人不能為也」と評される。また孔子は「周世多力之人也。作春秋、刪五經、秘書微文、無所不定。山大者雲多、泰山不崇朝、弁雨天下。然則賢者有雲雨之知、故其吐文万牒以上、可謂多力矣」（效力篇）と評される。「秘書、微文」とは、讖緯書の類である。王充は秘書微文も孔子の刪定したものとする。孔子が刪定した讖緯書であれば、これを肯定していることは注意すべきことである。またこの文章の比喻表現に經典を用いている。「山大者雲多、可謂多力矣」である。「泰山不崇朝」は明雱篇に「石に触れて出で、膚寸にして合し、朝を崇えずして弁く天下に雨ふらすは、泰山なり」と同じである。これは『公羊伝』僖公三十一年伝の引用である。この大山と同じく、賢者もこれに等しい知力をもつ。大山に雲沸き立てば、あつという間にこの世は雨になる。「故に其の文を吐くこと万牒以上なるは、多力と謂うべし」と文儒を称賛する。世間が強力と称賛するものに「鳥獲」がいる。「鳥獲は古の力有るの人なり。能く千鈞を牽移す」と『孟子』趙岐注は記す。鳥獲については『孟子』告子章句下に「今百鈞を牽ぐと曰わば、則ち力有る人と為す。然らば則ち鳥獲の任を牽ぐれば、是れまた鳥獲たるのみ」とある。鳥獲は後世、「有力」の象徴となった。王充は鳥獲の力を文章に喩える。「然らば則ち董仲舒、揚子雲は文の鳥獲なり」と。また秦の武王と孟説の力比べの例を上げる。『史記』秦本紀にいう。「武王有力好戲、力士任鄙、鳥獲、孟説、皆至大官。王與孟説舉鼎、絶臈。八月、武王死。族孟説」と。王充はこれを「鼎を挙げる力に任えず、脉を絶ちて死す」と解釈する。同様に文章を記す者の力について、「少文の人」が董仲舒と胸中に湧く思いを等しく

すれば、「必ず將に任えずして、脉を絶つの変あらんとす」と評し、王莽の時のこと、顔氏の子（顔淵）の例を挙げ、  
 「王莽の時、五経章句を省き、皆二十万言と為す。博士弟子、郭路、夜、旧説を定め、燭下に死す。精思任えず、脉を絶ち氣滅するなり」と。顔淵については「顔氏の子、已に曾て馳りて孔子に塗に過ぐ。劣倦罷極、髪白く齒落つ（書虚篇は「髪白く齒落つるは、精を学に用い、勤み力めて休まず。氣力竭尽し、故に死に至る」と記す）」と。顔淵は「庶幾の材」（師、孔子に近い知を有していた）ではあるが、「仆頓の禍」に遭遇した。孔子の力が優り、顔淵は堪えられなかったからである。「才力相如かざれば、その知恵相及ばざるなり」という。「勉めて自ら什伯たらんとすれば、兩中に血を嘔き、魂を失い狂乱し、遂には氣絶に至る」と、「才力の劣る者」の姿を描く。「筆墨の力」文章表現は尤も難しいことである。ましてや「況乃連句結章、篇至十百哉」とあるといい、「力独多矣」という。文章の力、筆墨の力を絶賛するのである。

王充は次々と比喻を用いて文儒を称賛する。①「知江河之流遠、地中之源盛、不知万牒之人、胸中之才茂、迷惑者也」、②「文儒懷先王之道、含百家之言、其難推引、非徒任車之重也」、③「文章滂沛、不遭有力之將、援引薦舉、亦將棄遺於衡門之下、固安得升陟聖主之庭、論說政事之務乎」、④「知能之大者、其猶十圍以上木也。人力不能拳薦、其猶薪者不能推引大木也。……孔子山中巨木之類也」等々。③、④は文儒、知能満胸の人材が任用されない事実を指摘する。任用されないのは上位に在る者の力量不足による。齊の桓公が諸侯を九合し、天下を一匡したのは、管仲の力による。力有る管仲を任用した桓公は「壯彊」といえよう。呉は子胥を任用できず、楚は屈原を任用できなかった。子胥、屈原の力が重く、「兩主不能拳也」であつたからである。「商鞅は三たび孝公に説き、後に説くもの用いらる。前の二は用い難く、後の一は行い易ければなり」といい、「管仲の明法を觀、商鞅の耕戦を察るに、固より弱劣の主の能く用いる所に非ず」と、君主の力の「壯彊」を説く。

效力篇の終節は漢の高祖・韓信・樊噲・酈商・蕭何・叔孫通を挙げ、蕭何・叔孫通の果たした役割を史実から論証する。まず「案ずるに諸々の人の用を為すの物は、人の之れを用いるを須ち、功力乃ち立つ。鑿の木に入る所以の者は、槌之れを叩けばなり。錘能く地を掘る所以のものは、跖之れを踏めばなり。諸々の鋒刃の器ありて、能く断斬割削する所以のものは、手能く之れを把持し、力能く之れを推引すればなり」（效力篇）と。伯樂ありて千里の馬ありの諺言の如く、王充は人材に應じて使役できる壯彊の人君を求める。この人君として王充は高祖をあげる。「韓信楚を去りて漢に入るや、項羽は安んずる能わざるも、高祖は能く之れを持す。能く其の善を用い、能く其の身を安んず。則ち能く其の力を量り、能く其の功を別かつ。樊、酈は攻城野戦の功有るも、高祖の封を行うに、先ず蕭何に及ぶは、則ち蕭何を獵人に比し、樊、酈を獵犬に同じくす」（同上）と。高祖は蕭何を獵人、樊噲、酈商等を獵犬に見立てる。高祖を輔け漢王朝を築いたこれらの歴史人物の軌跡は、全て『史記』に記される。『史記』蕭相国世家にいう。「漢の五年、既に項羽を殺し、天下を定め、功を論じ封を行う。群臣功を争い、歳餘なるも功決せず。高祖、蕭何の功の最も盛んなるを以て、封じて酈侯となし、食邑する所多し。功臣皆曰く、臣等、身に堅きを被鋭を執り、多き者は百餘戦、少なき者として數十合、城を攻め地を略し、大小各々差あり。今、蕭何未だ嘗て汗馬の劳あらず、徒らに文墨を持し議論して、戦わず。顧反て臣等の上に居るは、何ぞや、と。高帝曰く、諸君は獵を知れるか、と。曰く、之れを知る、と。高帝曰く、夫れ獵は、追うて獣兔を殺すものは狗なり。而して発蹤して獣の処を指示する者は人なり。今、諸君は徒だ能く走獸を得るのみ、功狗なり。蕭何の如くに発蹤指示す、功人なり」と。王充は「蕭何は知を以て力と為し、樊、酈は力を以て功と為す」と評価する。「叔孫通は儀を定めて、高祖以て尊く、蕭何律を造りて、漢室以て寧し。儀・律の功は、野戦より重く、斬首の力は尊主に及ばず……」（同上）と。蕭何、叔孫通を評価し、「道を論じ、政を議するは、賢儒の力なり」と論じ、「夫れ筋骨の力は、仁義の力の榮ゆるに如かざるを知るな

り」と篇を結ぶ。叔孫通の「儀」とは、「漢の五年、已に天下を并せ、諸侯共に漢王を尊んで定陶に皇帝と為す、…群臣飲酒し功を争い、酔うて或いは妄呼し、劍を抜きて柱を撃つ。高帝之れを患う。叔孫通、上の益々之れを厭うを知るや、上に説きて曰く」『史記』卷九十九、劉敬叔孫通列伝」と。こうして制定されたのが、「臣願頗采古礼與秦儀雜就之」（同上）であつた。また『史記』礼書は「至秦有天下、悉内六国礼儀、采択其善、雖不合聖制、其尊君抑臣、朝廷濟濟、依古以來。至于高祖、光有四海、叔孫通頗有所增益減損、大抵皆襲秦故…」という。叔孫通は初めて漢礼を実施した。高祖は「吾、迺ち今日、皇帝の貴きを知るなり」と喜んだという。蕭何は儒者官僚ではない。高祖が戦闘中、国家安寧の基盤作りに尽くした。「漢二年、漢王、諸侯と楚を撃つ、何、関中を守り、太子に侍し、櫟陽を治む。法令約束を為し、宗廟、社稷、宮室、県邑を立つ」（『史記』蕭相国世家）とある。

### 三 文吏と儒生の比較的考察（三）——別通・超奇篇の通人・鴻儒論

效力篇では儒生に対する文儒の優位を論じてきた。王充はさらに通人、通儒論を展開する。超奇篇に「通書千篇以上、万巻以下、弘暢雅閑（言）、審定文読、而以教授為人師者、通人也」（書に通ずること千篇以上、万巻以下、雅言を弘暢し、文読を審定して、教授するを以て人の師と為る者は、通人なり）とある。或いは、經典の朗誦の仕方とも言えよう。文字をいかに読むか（発音）、どこで切るか。それが「文読を審定する」ことである。当時の学問を些末な章句に拘泥する学と指摘するが、これも程度の問題で文章読解には章句の句読は最低の条件である。文章読解の基本的方法を指している。また、儒生との違いを「夫れ能く一經を説く者を儒生となす。古今を博覧する者を通人となす」とする。また、鴻儒を「抒其義旨、損益其文句、而上書奏記、或輿論立説、結連篇章者、文人鴻儒也」（其の義

旨を抒べ、其の文句を損益して、上書奏記し、或いは論を興し説を立て、篇章を結連する者は、文人鴻儒なり」という。通人の更に上位に在る者を文人、鴻儒とする。「其の義旨を抒べ、其の文句を損益し」とは、古典（經典）の大義に通じ、經典の語を大義に沿い、筆削を加えることができること。「上書奏記し、論を興し説を立つ」とは、前者は個人的な解経であるが、この經典解釈を基にして政治的発言をすることを意味する。この經典解釈と政治的発言を文章化し篇章にし、書とすること、これが「篇章を結連する」の意であり、文人鴻儒の意である。文人鴻儒は王充の理想的人間であり、儒者として人間としての究極の目標であつたといえよう。次に別通篇冒頭の一節を挙げ、先は通人考察の端緒としよう。

富人の宅は、一丈の地を以て内と為し、内中に有する所、桺匱に贏する所は、縑布絲綿なり。貧人の宅も、亦た一丈を以て内と為すも、内中空虚にして、徒だ四壁立つのみ、故に名づけて貧と曰う。夫れ通人は猶お富人のごとく、不通なる者は猶お貧人のごときなり。俱に七尺を以て形と為すも、通人の胸中は、百家の言を懷き、不通なる者は、腹を空しゅうし、一牒の誦する無し。貧人の内は、徒だ四所に壁の立つのみ。貧富の相如かざるを慕料すれば、則ち夫の通と不通とは相及ばざるなり。世人の富を慕い通を榮とせず、貧を羞じ不賢を賤しまざるは、類を推して以て之れを況せざるなり。

「通人」は例えば「富人」の如きである。富めるも、貧しき者も俱に七尺の体、「通人」の胸中には百家の言を懷くが、「不通なる者」は「一牒之誦」なく、貧人と同じく、内中、空虚で四方に壁が立つだけである。貧富の比喩で「通」と「不通」とを料つたが、世間では、富める者を慕うが、通人を榮誉とはしないし、貧乏を羞じるが不賢（不通）者を賤しむことはない。世間の論理が「不推類以況之」（類を推し以て之れを況せざる）ことから生じていると指摘する。これは文吏と儒生の比較に用いる論理と基本的には変わらない。「夫れ富人の慕うべきは貨財多く、則ち

饒裕す。故に人之れを慕う」。だが、「富人」と「儒生」、「儒生」と「通人」は比べものにならない。「夫れ富人は儒生に如かず、儒生は通人に如かず」（別通篇）と。王充はいう。「通人の文を積むこと、十篋以上、聖人の言、賢者の語、上は黄帝より下は秦漢に至る、国を治め家を肥やすの術、世を刺り俗を譏るの言、備わる。人をして通明博見ならしむるを、榮とすべきと為す。徒だに縑布絲綿（富人）のみに非ざるなり」（同上）と。秦を亡ぼしたとき蕭何（前節に紹介）は「文書を收拾」した。この文書の力により漢は天下九州を制御した。「天下の富は、家人の財と孰與ぞ」と。王充は「通明博見」を通人の条件とする。「通明」と「博見」は不即不離の關係にある。「博見」は博覧の意。「人不博覧者、不聞古今、不見事類、不知然否」（人の博覧せざる者は、古今を聞かず、事類を見ず、然否を知らず）と。何を見、博覧するか、感性的直接認識・間接認識を通して、然否を分別・判断する。王充はこれをいかなる河川を涉り、そこになにを見るかに喩える。例えば「浅い水」、「頗る深い水」、「尤も甚だしい水」を涉る者は、各自、川の中に見る世界を異にする。「足行跡殊、故所見之物異也。入道浅深、其猶此也」（足行の跡殊なる、故に見る所の物異なるなり。道に入るの浅深は、其れ猶お此のごときなり）という。「深き者は聖室に入り、秘書を観る。故に道に入ること、彌々深くければ、見る所も彌々大なり」と。「百家之言、古今行事（故事）、其為奇異非都邑大市也」と「博覧」の意義を説く。また『論語』子罕篇の「顔淵曰く、我れを博むるに文を以てす」の「博」は徒だ一經典だけでは不十分。五經・衆事に「博」することが必要である。ただ、「一學を守信し、広観を好まずんば、温故知新の明なく、守愚不覽の闇有り」と指摘する。戸（一經）を開けて日の光を内れても、部屋の間々までを照らすことはできない。窓を鑿ち牖を開けて（群經・伝書の比喩）、戸から入る日の光を助ける。一經の説は、日明、伝書は窓・牖から射す光。「百家の言は、人をして曉明ならしむること、徒だに窗牖の日光の照を開くのみにあらざるなり。是れが故に日光は室内を照らし、道術は胸中を明にす」（別通篇）と。「通明」は己の内なる闇愚を照らし出すこと、



「胸中を明にす」ることである。研鑽し、切磋琢磨し、やがては神明に通ずることとなる。「夫れ経芸伝書の、人の当に之れを覽るべきは、猶お社の当に氣を天地に通ずるがときなり。故に人の通覽せざる者は、薄社の類なり。是れが故に氣通ぜざれば、疆壯の人は死し、榮華の物は枯る」（同上）と。「社」は土地神をいう。古代中国に於いて各国、諸侯は国土、封土を保有する標識として、土地神の「社」を立て、これを祭った。この「社」の存亡は国の存亡を示すことにもなった。<sup>10</sup>「薄社」の「薄」は殷の古都、「亳」の意。「亡国の社、其の上に屋し、其の下に柴するは、天地に絶たれしを示す」（別通篇）という。経芸伝書を博覽することは、氣を天地神明に通じると同様であると指摘する。次ぎに王充が理想とする鴻儒について考察しよう。

『論衡』超奇篇に王充は鴻儒論を展開する。この篇の特徴は、上述した各篇に比べ、理論より具体的人物名を列挙し、論証するところにある。

学を好み勤み力め、博覽強識するは、世間に多くあるも、書を著し文を表し、古今を論説するは、万に一なる能わず。然からば則ち書を著し文を表すは、博通の能く之れを用いる所の者なり。山に入りて木を見るに、長短の知らざる所無く、野に入りて草を見るに、大小識らざる所無し。然り而して木を伐りて室屋を作り、草を採りて方薬を和する能わざるは、此れ草木の用いる能わざる所を知ればなり。夫れ通人は覽見広博なるに、掇りて以て論説する能わざるは、此れ「匿生書主人」と為す。孔子の所謂、詩三百を誦するも、之れに授くるに政を以てして達せざる、者なり。彼の草木の伐採する能わざると、一実なり。孔子は史記を得て以て春秋を作るも、其の立義創意し、褒貶賞誅するに及び、復た史記に因らざる者は、眇思自ずと胸中より出づればなり<sup>11</sup>。

この一節は、先に挙げた「結連篇章者、文人鴻儒也」に続くものである。通人と文儒・鴻儒の特色を論及する。「博覽強識」の通人は世に多い。だが、これを基にして著書し古今を論説する者は、「万に一なる（耐）能わず」と

いう。「著書表文」は博通者にしてこそ可能である。「覧見広博」の通人が、論說著文しないのは、『論語』子路篇にいう「政に達せず……」と同じである。「子曰く、詩三百を誦するも、之れに授くるに政を以てして達せず、四方に使いして専対すること能わざれば、多しと雖も亦た奚を以て為さん」と孔子はいう。「専対」とは全權を委任せらて交渉に当たることを指す。朱注は程子の言を引いていう。「程子曰く、經を究むるは將に以て用を致さんとすなり。世の詩を誦する者は、果たして能く政に従いて専対せんや。然らば則ち其の学ぶ所の者は、章句の末のみ。此れ学者の大患なり」と。学問は実用、実学である。論說できぬ者は、宝の持ち腐れ、「匿生書主人」である。この「匿生書主人」の句を黃暉は文に脱誤あり、意味不明という。注（二）所掲北京大学歴史系『論衡注釈』は、この句の「生」の字を文意により削り、「匿書主人」とし、ただ収蔵するだけで閲読しない藏書家の意とする。注（八）所掲山田勝美『論衡』は、「生書」は、初めて読む本、読みつけない本のこととする。これを匿して人に見せない意であるとす。私見では、「生書」は「生き生きとした書物」、様々な指針を与えてくれる実学的書物の意。この解釈は、『論語』子路篇の一文を置いていることから導かれよう。王充は「之れに授くるに政を以てして、達せざる者なり」の意を、覧見博見の通人が、それを外交の場に利用できないと解する。「草木の伐採せざる者と、一実なり」とは、木や野草を伐採し、世のためにその役目を果たし得ないの意。「凡そ通を貴ぶ者は、其の能く之れを用うるを貴ぶなり」と、実用の学を説く。「即ち徒だ誦読するのみならば、読詩諷術、千篇以上と雖も、鸚鵡の能く言うの類なり」と批判する。伝書の意を敷衍し、現実的な価値ある美しいことば（膏腴之辞）を紡ぎ出せるのは、卓絶した才能（俶儻之才）がなければ不可能である。この「膏腴之辞」「俶儻之才」あるものは、「歴世希然」（歴世希れなること然り）である。王充はこれを「鴻儒」とする。先ず「儒生」（一經を説く者）は「俗人」に勝り、「通人」（古今を博覽する者）は「儒生」に勝り、「文人」（伝書を采掇し、以て上書、奏記する者）は「通人」に勝り、「鴻儒」（能く精思し文

を著し、篇章を連結する者」は「文人」を超える。「鴻儒」は「奇にして又た奇、才は相超乗し、皆品差あり」という。これに相当する者として王充は劉子政父子、楊子雲、桓君山の名を挙げる。

儒生は名を儒門に説かれ、俗人を過ぐることを遠し。或いは一經を説くこと能わざるに後生を教誨す。或いは帶徒し衆を聚め、説論洞溢、称されて経明と為るも、或いは牘を成し一説をも治むる能わず。或いは能く得失を陳べ、便宜を奏し、言は経伝に応じ、文は星月の如く、其の高第、谷子雲、唐子高が若き者も、書を牘奏の上に説くも、篇章を連結する能わず。或いは古今を抽列し、行事を紀著すること、司馬子長、劉子政の徒の若きは、篇第を累積し、文は万を以て数うるも、其の子雲、子高を過ぐることを遠し。然り而して成に因りて前を紀すのみにて、胸中の造無し。夫れ陸賈、董仲舒の若きは、世事を論説するに、意由り出し、取を外に假りず。然り而して淺露見易く、之れを觀読する者、猶お伝記と曰う。

「能く精思し文を著し、篇章を連結する」鴻儒は、「胸中の造」「眇思自ずから胸中より出ずる」のである。「意より出で、取を外に假る」のではない。例えば、陽成子長（対作篇に「陽成子張」とある。『御覽』八十五に桓子『新論』を引き「……名衡、蜀郡人」とする）の『樂經』（亡佚）、揚雄の『大玄經』は「眇思を造し、窅冥の深きを極む、庶幾の才に非ずんば、成すこと能わざる」ものである。孔子は『春秋』を作ったが、揚雄は「卓爾たる孔子の跡を踏み、鴻茂なること聖の才に参貳する者」である。揚雄が桓譚に高く評価されたことは既に述べた（第一章、桓譚と王充）。記事は『漢書』揚雄伝、『桓譚新論』（『太平御覽』四百三十二引）にある。

桓譚については簡潔に記す。王充は揚雄の桓譚評を「君山の才を差つ、高下の実を得というべし。……能く衆儒の才を差ち、其の高下を累ずるは、累ずる所より賢なり」と評する。この上で王充は『桓譚新論』を「世間の事を論じ、然否を弁照し、虚妄の言、偽飾の辞は、証定せざるなし」と評し、上記した陽成子長、楊子雲と桓君山を比較

し、桓譚を「甲」とする。次いで桓譚以下の人をも論評し、「自君山以来（下）、皆為鴻眇之才、故有嘉令之文」（君山より以来、皆、鴻眇の才と為す、故に嘉令の文有り）という。王充は文章はどのようにして作られるのかを問う。「筆能く文を著さんとすれば、則ち心能く論を謀る。文は胸中よりして出ず、心、文を以て表と為す。其の文を觀見し、奇偉俶儻なれば、論を得というべし」（超奇篇）と。「奇偉」とは優れた非凡な才能、「俶儻」とは「倜儻」と同じ。才氣、人を抜き、独立し道義の人に憚ることのない意、王充のいう「離俗」と同意であろう。かくして初めて「論」は成り立つと王充はいう。またこれを植物に喩えていう。「根株下に有れば、榮葉は上にあり、実核内に有れば、皮殼は外に有り。文墨辭説は、士の榮葉皮殼なり。実誠胸臆に在りて、文墨竹帛に著われ、外内表裏、自ずから相副稱し、意奮いて筆縦にす、故に文見われて実露わなり」（同上）と。王充は「篇章を連結するは、必ず才智大にして鴻懿の俊なり」（同上）という。王充はこれに対する反論をあげる。「或るひと曰く、著書の人は、博覽多聞、學問習熟すれば、則ち能く類を推し文を興す。文は外よりして興り、未だ必ずしも実才と文とは相副わざるなり。且つ淺意は華葉の言に於いてし、根核の深きこと無く、大道の体要を見ず。故に功を立つる者希れなり。安危の際、文人興らざるは、能く功を建つるの驗なく、徒だ能く筆説の效のみなればなり」と。文章は新しくあれ、「奇偉俶儻」でなくてはならない、というのが王充の文章觀であり、これを鴻儒に求めたと言えよう。

#### 四 賢儒と俗吏について——状留篇の考察

『論衡』逢遇篇に「世俗の議に曰く」として「賢人遇すべく、不遇なるは、亦た自ら其の咎なり」と、賢人とされる者の実用を無視する主張を、夏に炉を進め、冬に扇を奏める愚と批判する。主君の欲せざることを主張する者と批

判するのである。また、命禄篇に「世俗、人の節行の高きを見て、則ち曰く、賢哲此の如きに何ぞ貴ばれざらんと。人の謀慮深きを見ては曰く、弁慧此の如きに何ぞ富まざらん」と、世俗の人々の疑惑を記す。この現実、「智能の士」の「官位の至らざるを見」、「怪しみて之れを驚りて曰く、是れ必ず行操に毀あらん」とし、「行操の士」をも「亦た怪しみ毀ちて曰く、是れ必ず才知に乏しからん」と評価する。この世俗の人物評価に王充は悩まされ続けた。会稽上虞出身の王充は郷里の期待を一身に受けて上洛、十五、六年の歳月を遊学に費やした。「世俗の議」は王充を知る郷里の人々であり、また社会一般の通念であつたと思われる。王充はこれらの社会通念に、個々が初生の際に稟受する「氣」の厚薄、星位の尊卑による「氣」、禄命を稟受するという、運命論（定命論）を提起する。人はみな動かすことのできない特殊な定命を有している。例え聖賢であつても地位に恵まれるとは限らない。命禄篇は賢聖の言を引き、これを論証する。孔子はいう「死生命有り、富貴は天に在り」と。「魯の平公、孟子に見えんと欲するも、嬖人臧倉、孟子を毀りてと止めしむ」、孟子はいう「吾れの魯侯に遇わざるは、天なり。臧氏の子、焉んぞ能く余をして遇ならざらしめんや」と。『淮南子』にいう「仁鄙は時に在りて行には在らず、利害は命に在りて智に在らず」と。賈誼「服鳥賦」にいう「天は與に期すべからず、道は與に謀るべからず、遲速に命あり、焉んぞ其の時を識らんや」と。王充は仕官とその進退は全て賦与された命にあるとした。しかし、王充は理想的人間の考察の中で儒生、通人、通儒、文人、鴻儒と人材に差等を設け、相適う役職を求める。

賢儒の才を論じ、既に程を超えたり。世人其の仕宦進まず、官爵の卑細なるを怪しむ。賢才を以て退きて俗吏の後<sup>（四）</sup>に在るは、信に怪しむべきなり。夫れ是の如くにして（以上の数篇に説いてきたように考えれば）、適に以て賢不肖の分を見、高下多少の実を睹るに足るなり。

ここにいう「賢儒の才」とは、具体的には「通書千篇以上、万巻以下、弘暢雅閑、而以教授為人師者、通人也」

（超奇篇）以上の者を指すであろう。だが問題は、儒生・文吏を比較する各篇にいう儒家の古典をいかに学び、道德的資性を身につけるかが、焦眉の急を要することであつた。ところが彼等はその世俗的に低い役職により批判と侮蔑にさらされる。この批判に「神靈の物」であるが故に、「遲留」を生じ、「歷歳久長」なるが故に「能く明審」であるとし、これを「龜著」に例える。「龜は生じて三百歳なるも、大いさ錢の如く、蓮葉の上に遊び、三千歳にして邊緣青く、巨いさ尺二寸なり。著は生じて七十歳にして一茎を生じ、七百歳にして十茎を生ず」（状留篇）と。この龜著に関する文章は『史記』龜策伝、『博物志』、『公羊伝』定公八年伝、『礼記』樂記、『洪範五行伝』等々に記すことであり、古典や卜筮、『易』を多少なりとも学んだ者には知悉のことである。この「著龜」の語釈から、「賢儒の世に在るは、猶お靈著神龜のごとし」という。賢儒の学問の蓄積は「固より已に年の半ばを尽くし、意を道に鋭にし、遂に仕を食ふの心なく、其の仕するに及ぶや、純特方正（特に純潔、端正、邪なし）、員（圓）鋭の操なし」（状留篇）という。また、一日に千里を行く、驥馬は「服することなし」という。驥馬と同じく塩車を引くならば、「垂頭落汗、行不能進」となる。「塩車を引く」云々は、『塩鉄論』訟賢篇にすでに説かれており、王充はこれを引用している。伯樂や王良が驥驥を御し、「空身輕馳」するが故に、「千里の名」が示される。「今賢儒懷古今之学、負荷礼義之重、内累於胸中之知、外劬〔拘〕於礼義之操、不敢盲進苟取、故有稽留之難」（同上）という。「伯樂の友無く、王良の将に遭わずんば、安んぞ清明の朝に馳せ、千里の迹を立つるを得んや」（同上）と、伯樂、王良の出現を期待する。

且つ夫れ血氣を含む物の生ずるや、行けば則ち背上に在りて、腹下に在り。其の病み若しくは死せば、則ち背下に在りて、腹上に在り。何となれば則ち、背肉は厚くして重く、腹肉は薄くして軽ければなり。賢儒・俗吏、並びて当世に在るは、此に似たる有り。将明に道行わるれば、則ち俗吏は賢儒を載せ、賢儒は俗吏に乘る。将闇に道廢せらるれば、則ち俗吏は賢儒に乗り、賢儒は下位に処る。猶お物の害に遇えば、腹の上に在り

て背の下に在るがごとし。且つ背は天に法りて腹は地に法れば、生行は其の正を得、故より腹背 其の位を得るも、病死は其の宜を失ふ。故に腹 反つて背の上に在り。……賢儒不遇にして、世に仆廢し、蹠足の吏、皆 其の上に在り。

「血氣を含む物の生ずるや」と生物の動くさまを、「背は上、腹は下」にある。また生物は死ぬと「背は下、腹は上」になるといふ。この観方は、昆虫類には当て嵌まるが、全ての生物に当てることができない。王充のこの観方は「背は天に法りて、腹は地に法る」という前提にある。これにより「生きて行くには其の正を得、病みて死せば其の宜しきを失う」となる。「血氣を含む物」の生死の相を「背肉厚くして重く、腹肉薄くして軽し」とするのは、漢代の常語だったのかも知れない。生物、昆虫の生死の相の比喩は、「賢儒俗吏の並びて当世に在るは、此れに似たる有り」を導くにある。「将明かに道行わるれば、則ち俗吏は賢儒を載せ、賢儒は俗吏に乗る。将闇く道廢すれば、則ち俗吏は賢儒に乗り、賢儒は下位に處る」の一文は、孟子の論議にも似る。「天下道有れば、小徳は大徳に役せられ、小賢は大賢に役せらる。天下道なければ、小は大を役し、弱は強を役す」（『孟子』離婁章句上）、「心を勞する者は、人を治め、力を勞する者は人に治めらる。人に治めらるる者は、人を食い、人を治むる者は、人に食わる。天下の通義なり」（同上、滕文公章句上）、さらには「予は天民の先覺者なり。予は將に斯の道を以て、斯の民を覺らしめんとするなり。予、之れを覺らすに非ずして誰そや」（同上、万章章句上）という。この孟子の主張は王充の論議と響き合っているように思われる。王充の論の基底は儒家的道義、倫理に塗られ込められている。しかし今は、「賢儒は不遇、世に仆廢せられ、蹠足の吏、皆、其の上に在る」というのが現実である。王充が体験する官吏世界は、孟子のいう「天下道無き」に当たる。

故に夫れ仕官するも、地を失わば以て徳を觀難くし、地を得れば以て不肖を察し難くす。名は高官に生じて、毀

は卑位に起こる。卑位は、固より嘗て賢儒の在りし所なり。礼に遵い繩を蹈み、身を脩め節を守り、下に在りても汲々たらず、故に沈滞の留あり。沈滞する自ら救う能わず、故に不拔の扼あるも、其の学を身に積むや多く、故に心を用うるや固し。俗吏は以て自ら修むるなく、身は拔進すと雖も、利心揺動すれば、下道侵漁の操有り。<sup>〔六〕</sup>

官位の上下、尊卑により世俗は、有徳か否かを見誤る。高位高官であれば名声が上がり、下位卑官であれば毀敗がわき上がる。卑位にはもともと賢儒がいる。卑官にありながら賢儒は「遵礼蹈繩、脩身守節、在下不汲汲」を処世とする。沈滞しても自ら脱しようとはしない。「不拔之扼」は、字面では「動きのとれない困厄」と解されよう。この一句は『易』乾卦の「文言」を下敷きにしているのではなからうか。「初九に曰く、潜龍用いること勿れとは、何の謂いぞや。子曰く、龍徳にして隠るる者なり。世に易えず、名を成さず、世を遯れて悶うることなく、是とせられずして悶うることなし。樂しむときは則ち之れを行い、憂うるときは則ち之れを遯る。確乎として其れ抜くべからざるは（確乎其不可拔）、潜龍なり」とある。「不拔之扼」とは、潜龍（大人）の固い節操を奪うことができず、加えらるる非毀の意。これは賢儒として節を守ること、孔子のいう「固窮の節」を守ることでもある。賢儒は「其の学を身に積むや多く、こころを用いるや固し」といい、俗吏は高位高官に進むも、「利心揺動すれば、下道侵漁の操」ありと指弾する。己れの利益のみを追求する。「下道」は抜け道のこと。「侵漁」は利を貪ること、漁者が魚をとるように、貪欲であるの意。

また「湍瀬の流れ」（早瀬）の「沙石」（俗吏）と「大石」（賢儒）の比喩に示す。「沙石転ずるも大石は移らず」、大石は重く、沙石は軽く、「沙石転じて大石の上に積もり、大石没して見われず」と。「賢儒と俗吏、並びに世俗に在るは、此れに似たる有り」と指摘する。「闇き長吏に遇わば、俗吏を転移して、超えて賢儒の上に在らしむ。賢儒は下に処り、馳走の使を受く。或いは巖居穴処して、身を没するまで見れざるに至る。咎は長吏の賢を知る能わずし



て、賢者道大にして、力劣りて之れを拔擢するあたわざるに在り」と。長吏の暗愚を剔決する。先に名伯樂の出現と賢儒の拔擢を期待しているが、ここでも長吏の無能を指摘している。「道理の將無ければ、心を用いること暴狠（悪）、吏を察すること不詳、以て遷るを好むに遭わば、妄りに官爵を授く。……俗吏は悻將に遇いて遷る」と、厳しく指揮する。賢儒を理解できない長吏、悻將を批判するが、賢儒自身、学問のために多くの時を費やす。世に出るのが遅くなる所以でもあるという。例えば、呂望の徒は白首になって顯かに、百里奚の知は黄髪になって明かとなったという。

呂望の徒、白首にして乃ち顯れ、百里奚の知、黄髪に明かなり。深く国の謀を為し、因りて王輔となるは、皆、夫れ沈重進み難きの人なり。輕躁なれば早く成るも、禍害暴疾す。故に曰く、其の進むこと鋭き者は、退くこと速かなりと。陽温陰寒なるは、月を歴て乃ち至るも、災變の氣は、一朝にして怪を成す。故に夫れ河冰りて結合するは、一日の寒には非ず。土を積み山を成すは、斯須の作には非ず。干將の劍は久しく鑪炭に在り、銛鋒の利刃は、百熟煉厲し、久しく銷して乃ち見わる。作ること留りて成ること遅し、故に能く割斷す。肉の暴かに長ずる者を腫と曰い、泉の暴かに出づる者を涌と曰い、酒の暴かに熟する者は酸となり易く、醢の暴かに酸となる者は臭れ易し。此れに由りて之れを言えば、賢儒の遲留するは、皆状故有り。状故とは云何。学多く道重く、身の累と為るなり。

呂望、百里奚と並び説くのは、桓譚『新論』に例がある。「周の太公、秦の百里、咸天才有りと雖も、然れども皆年七十餘にして、乃ち升りて王霸の師と為る」（『太平御覽』四百引、『新論』）と。太公望、百里奚の故事は多くの書物に引用される。『說苑』雜言篇に「呂望 行年五十にして、飯を棘津に売り、行年七十にして、牛を朝歌に屠り、行年九十にして、天子の師となる」と伝える。百里奚について『漢書』李尋伝に（李）尋 王根に説きて曰く、昔

秦の穆公、諛諛の言を説び、乞乞の勇に任じ、身は大辱を受け、社稷幾ど亡い、過ちを悔い自ら責め、黄髮を思惟し、百里奚を任用す」と記す。「黄髮」とは「太老人」をいうと『礼記』曲礼の疏にいう。以上の解説は全て黄暉『論衡校釈』による。「黄髮」云々は『尚書』秦誓に秦の穆公の「悔過」のことばに示される。また文中の「故曰」は『孟子』尽心章句上「孟子曰く、已むべからざるに於いて已む者は、已まざる所なし。厚くす所き者に於いて薄くするは、薄からざる所なし。其の進むこと鋭き者は、其の退くことも速かなり」とによる。朱子は「この三者の弊は理勢の必然なり。過不及の同じからずと雖も、然れども卒いには同じく廢弛に帰す」という。また、「其進鋭者、其退速」については「進むこと鋭き者は、心を用いること太だ過ぎ、其の氣は衰え易し。故に退くこと速やかなり」と注する。王充の孟子解釈とは異なる。王充はこれを賢儒と俗吏の道義的資性の有無に置き換えている。その場凌ぎの素早い対応が長吏の眼には切れ者に映り拔擢される「進むこと鋭き者」である。だが、学問の積み重ねや道義的資性がなく、長続きしない「退くこと速やかなり」である。賢儒の「遲留」には理由がある。「学多道重、為身累也」故である。この一句は『論語』泰伯篇の語と関連する。「士は以て弘毅ならざるべからず。任重くして道遠し。仁以て己れが任と為す。亦た重からずや。死して後已む。亦た遠からずや」、曾子の言である。王充はいう。「先王の道、載せて胸腹の内に在り、其の重きこと徒だに舩車の任のみにならざるなり。任重ければその取り進み疾速すること難し。……世人の早く高官を得るは光榮有らざるに非ざるなり。而るに尸禄素飡の誇り、諛諛甚だし」（状留篇）と。「舩車の任」とは船や車に重い荷を積みめば、速度は遅くなることをいう。「世人早得高官」云々は、「進鋭者、退速」に対応しよう。次ぎに状留篇最後の一節を考察しよう。

且つ賢儒の進まざるは、将相長吏の開通せざればなり。農夫の穀を載せ都に奔り、賈人の貨を齎し遠くに赴くも、皆其の願いを得んと欲すればなり。如し門郭閉ざして通（通過）せず、津梁絶ちて過（通過）ぎずんば、勉

力時に趨むくの勢有りと雖も、奚に由りて早くに至りて以て利を盈すを得んや。長吏、賢なるを妬み、善を容るるあたわず、鉗楮の刑を被けざるは、幸いなり。焉んぞ官位の升擧、道理の早成を願わんや。<sup>（八）</sup>

官吏登用に当たり、選抜する「将相長吏」に伯樂、王良を求めることは困難である。自らを賢と自負し、見る眼を失っている「不開通」なのである。農民や商人にしても町に出かけ、遠くまで貨物を運ぶのは、願望を充たさんがためである。城門が閉ざされていたり、橋が落ちていたりして通れなければ、努力を重ね、時勢に必要なものであっても、早くやって来たとして利益を充足することはできない。官吏登用と農民や商人の儲けようとする行動を比喻しているのだが、今ひとつ明確ではない。城門や橋梁を通過できないことを「将相長吏」の拔擧能力の無いことに対応させていると思われる。王充の眼は冷静に現実を認識している。その一つは『論衡』累害篇にも指摘する優秀な人材に対する嫉妬の感情である。将相長吏が懐く賢儒への激しい嫉妬は、賢儒に『易』という潜龍の処世を求めることとなる。王充は賢儒が「鉗楮之刑」を被けるのを知っている。状留篇が章帝章和年間に書かれたとすれば、王充の知人であった鄭弘、謝夷吾などもこれに相当しよう。

状留篇は人材登用にあたり賢儒の拔擢を繰り返し主張し、選抜の任に当たる将相長吏の無能を批判する。しかし、篇の末尾は「焉んぞ敢えて官位の升擧、道理の早成を望まんや」と結ばれる。王充の批判は絶望的ですからある。しかし、文吏、俗吏との比較はどうしてもしなくてはならないことであつた。王充の人材論は佞人批判に始まり、賢儒の称賛に結ばれる。王充は文吏を批判し、文儒、鴻儒を称賛した。王充が理想とした人物は世に言う聖賢であり、さらには大人であつた。

## 五 王充の賢聖論について——実知・知実篇を中心として

『論衡』卷二十六に実知篇第七十八、知実篇第七十九がある。賢聖とはいかなる人材をいうか、その見解を述べた一篇が『論衡』定賢篇第八十である。実知、知実の両篇は人間の認識過程についての考察である。その対象は讖書の迷妄についての論考である。この認識論を基にして賢聖の認識はいかなるものかを論じている。先ずは賢聖の「知」について考察した実知、知実の二篇を見よう。

儒者 聖人を論じ、以為く千歳を前知し、万世を後知し、独見の明、独聴の聡あり、事来たれば則ち名は、学ばずして自ら知り、問わずして自ら曉る、故に聖と称すと。（聖）は則ち神なり。著龜の吉凶を知るに、著草を神と称し、龜を靈と称するが若し。賢者の才は下くして及ぶ能わず、智劣りて料る能わず。故に之れを賢と謂う。夫れ名異なれば則ち実は殊なり、質同なれば則ち称は鈞し、聖の名を以て之れを論するに、聖人は卓絶し、賢と殊なるを知るなり。

儒者の「聖賢不同」の論に王充は異を唱える。儒者の論は名実の論である。「夫れ名異なれば則ち実は殊なり、質同なれば則ち称は鈞し」と。荀子の「名は実の賓なり」は名実論に見る儒者の定義である。この原理を用い「聖」と「賢」の呼称の違いは、実質にも差異ありと論証する。「聖人、前知千歳、後知万歳」説は図讖説話と密接する。讖書にいう。「孔子将に死せんとし、讖書を遺して曰く、知らず何の一男子なるか、自ら秦の始皇と謂い、私の堂に上り、私の牀に踞し、我が衣裳を顛倒し、沙丘に至りて亡せんと。其の後、秦王 天下を兼呑し、始皇と号し、巡狩し魯に至り、孔子の宅を觀、乃ち沙丘に至り、道に病みて崩ず」と。又「曰く、董仲舒 我が書を乱むと。其の後、江都の相、董仲舒、春秋を論思し、伝記を造著す」と。又書に曰く「秦を亡ぼす者は胡なりと。其の後、二世胡亥、竟

いに天下を亡ぼす」と。この「三者を用いて之れを論じ、聖人万世を後知するの效とすなり」とし、また「孔子は生まるるも其の父を知らず、母之れを匿すが若きも、律を吹き自ら殷の宋大夫、子氏の世なるを知る。図書を案ぜず、人言を聞かず、律を吹き精思し、自ら其の世を知るは、聖人千歳を前知するの驗なり」とする。王充はこれらの儒者の言を「此れ皆虚なり」とする。孔子を教祖とする神秘的言語を「案ずるに神怪の言は、皆讖記に在り、表す所は皆 図書に效う。秦を亡ぼすものは胡なりとは河図の文なり」と指摘する。孔子はこれを「條暢增益し、以て神怪を表し」、後人が詐記して、その效驗を明かにしたものとする。「表す所は皆 図書に效う」とは、表現は河図、洛書に模倣するの意。孔子が「條暢增益して神怪を表した」というのは、『論語』子罕篇「子曰、鳳鳥不至、河不出図。吾已矣夫」によるだろう。聖人の出現が不可能になったことを嘆く文章であるが、この孔子のことばに後人は「神怪」を読みとり、詐記して讖記が生まれる。讖書の淵源を孔子の增益した神怪の語にあるとの視点は注意してよいだろう。

聖人の「前知千歳、後知万歳」説は成立するか。孔子の「讖書」始皇帝巡守の検証は、始皇帝の巡守の跡をたどることによる。始皇帝の巡守の跡は、史実がこれを証明する。この史実から「後知万歳」説は「虚」と断定される。董仲舒については省略する。孔子の出自について、母、徴在は野合の子を恥じて、父の墓所を知らせなかった（『礼記』檀弓「孔子少孤、不知其墓」の鄭玄注）という。孔子は「律を吹き」精思し、「殷の後裔、宋の大夫の家系であること知った」という。これが「前知千歳」説である。王充は批判する。「前知」が可能であるならば、「吹律精思」は不必要であり、「当に黙して之れを知るべし」と。

王充は人間はいかにして事象を認識するか。いかにして事象を知識するか。人間の認識過程について考察を始める。文章や記録は人の言葉を記したに過ぎない。

行事・文記は常人の言を謠ぶるのみ。天地の書に非ざれば、則ち皆前に縁り古に由り、拠りて状する所あり。如し聞見無くんば、則ち状する所無し。凡そ聖人の禍福を見るや、亦た端を揅り類を推し、始を原ね終を見、閭巷に従り朝堂を論じ、昭昭に由り冥冥を察す。讖書秘文は、遠く未然を見るも、空虚闇昧、予め未有を睹るも、達聞暫見なり。卓謠怪神なるは、庸口の能く言う所に非ざるがごとし。事類に放象し、以て禍を見、往驗を推原し、以て来事を処するは、賢者も亦た能くし、独り聖のみに非ざるなり<sup>(7)</sup>。

事物の認識はいかに為されるか。この認識に聖・賢の別はあるのか。王充はその基底に「聞見」を置く。第一次の認識は直接的経験による感性認識である。この感性認識はさらに間接的経験に基づき理性的認識へと展開する。書物も同じ原理に従って著述される。「前に縁り古に由り」と聞見の拠所を指摘する。聖人の禍福の判断は「揅端推類、原始見終」、「由昭昭察冥冥」ことによる。これは単に「禍福」の判断だけではない。事物事象をいかに認識するかが記されている。「始めを原ね」ることで「終を見る」、この論理は王充の死生の論に援用される。「生有る者は、必ず死あり」の論である。事実を明かにするとその対極に隠された事実が判明する。相対する事象を対置することで真実が明らかになる。それは「類を推す」、類推作用による。王充は理性的認識に至る過程に類推作用を指摘しているのである。この過程を経て王充は、「讖書秘文」の非を論じる。「遠見未然、空虚闇昧」、「豫睹未有、達聞暫見」の二句は讖書秘文に対する批判の辞である。讖書は「未然」「未有」の未来を予告する。前知千歳の能力を示す。この未来の予言は「揅端推類、原始見終」等々からの類推ではない。遠い未来を予言するが、その論拠は「空虚」で拠り所がなく、現象は「闇昧」で明確でない。予め「未有」に起こり得ると予言するが、その論拠は「達聞」で遍く知られているが、事象は「暫見」で妖に似て僅かに見えるだけである。この「空虚闇昧」と「達聞暫見」は対義句である。この「空虚闇昧」「達聞暫見」の予言は、「卓謠怪神」、飛び抜けて怪奇で神秘的な言葉であり、凡庸な人間が語

ることではない。しかし「事類に放象し、以て禍を見、往驗を推原し、以て来事を処する」という思考は全て類推思考によるものである。この類推思考は聖人のみが、有するものではない。賢人もまた「事類に放象し」「往驗を推原し」、未来を予測できるといふ。類推知は聖賢のみが有するものでもない。「婦人の知すら、尚お類を推して以て方に来るべきを見る。況や聖人君子の、才高く智明かなる者をや」（実知篇）と。「魯侯老い、太子弱し。次室の女、柱に倚りて嘯く。老弱の徴に由り、敗乱の兆を見ればなり」と婦人の類推知を指摘する。この説話は『列女傳』貞女篇に見える。「魯の漆室の邑の女、時を過ぎるも未だ人に適がず、穆公の時に当たり、君は老い太子は幼し、女柱に倚りて嘯く。旁の人之れを聞くに、之れが為に惨まざる者莫し。鄰婦之れに従いて遊び、謂いて曰く、何ぞ哭するこの悲しきや。子嫁がんと欲するか。吾れ子の為に偶を求めん」と。漆室の女曰く、嗟乎、始め吾れ汝を以て知れりと為すも、今反つて識なきとすなり。豈に嫁がなが為の故に樂しまずして悲しまん哉。吾が憂いは魯君老いて太子少子なればなり」と。「先知、方來の事を見るに、達視洞聴の聰明無くも、皆兆を案じ跡を察し、事類を推原す」といふ。事象の認識に推理を働かせるに「達視洞聴の聰明」な力は、必ずしも必要ではない。吉凶禍福の事も、「遠く未然を図るに、神怪の知無く、皆兆類に由る」と、禍福の発現も「徴兆」に由り判断できるといふ。王充は「可知之事」と「不可知之事」とを分別する。前者は「思慮し能く見る所」であり、後者は「学ばず問わざれば、知る能わざる」ものである。「学び問う」学習を通して初めて「不可知」を「可知」とし得るのである。学・問なくして「自知」「自曉」はあり得ない。「古今の行事未だ之れ有らざるなり」といふ。

夫れ知るべきの事は、精を推し之れを思わば、大なりと雖も難きこと無し。知るべからざるの事は、心を厲まし学び問うも、小なりと雖も易きこと無し。故に智能の士も、学ばざれば成らず、問わざれば知らず。

王充の「可知」「不可知」の論に対し論難の応酬が始まる。聖人「先知論」者は、『論語』季氏篇の「生而知之、上

也。学而知之、其次也」に依拠し、資料を上げ反論する。例えば項託は七歳で孔子を教えたという。七歳ではまだ小学にも入っていない（黄暉注云、『礼記』王制疏引、『尚書大傳』周傳曰、王子公卿大夫元士之適子、十三入小学。又略説曰、餘子十五入小学）のに、孔子に教えたのは、「性自ら知ればなり」と贊する。また、渤海の尹方は年二十一、「師友とする所無くして、六芸に明達し、本もと書を学ばざるも、文を得ては能く読む。此れ聖人なり。学ばずして自ら能くし、師なくして自ら達するは、神に非ずして如何」と。孟子は人間は生まれながらにして良知良能を有すると説いた。孔子も「生まれながらにして之れを知る」という。先知論者の論拠である。王充も同じく『論語』を引いて論難する。聖人可知論として「子張問、十世可知也。子曰、殷因於夏礼。所損益可知也。周因於殷礼。所損益可知也。其或繼周者、雖百世可知也」（『論語』為政篇）を引く。また不可知論として「子曰、後生可畏。焉知來者之不如今也。四五十而無聞焉、斯亦不足畏也已」（『論語』子罕篇）を引く。この二例から王充は「損益を論じては可知と言ひ、後生を称しては焉知（不可知）と言ふ」とし、「後生は処し難きも、損益は明かにし易し」と難ずる。また、「彼術数を用いざれば、則ち時に先んじて外に聞見す」と。何らかの術数を用いなければ、前に聞見して「陰かに見て默識し、思を用いて深く秘し」ているが故であるとする。実知篇は論難の応酬を通し先知論批判を展開する。聖人賢者ともに生まれながらにして知識を有する者ではない。感性認識から類推を駆使し、理性的認識へと到るのが「知る」ことである。

実は聖賢も性知すること能わず、須らく耳目に任じ以て情実を定むべし。其の耳目に任ずるや、知るべきの事は、之れを思ひて輒ち決し、知るべからざるの事は、問うを待ちて乃ち解す。天下の事、世間の物は、思うて知るべきは、愚夫も能く精を開き、思うて知るべからざるは、上聖も省する能わず。孔子曰く、吾れ嘗て終日食せず、終夜寝ず以て思うも益なし。学ぶに如かざるなり、と。



認識の過程において「耳目の任」が如何に重要かを王充は説く。感性認識を基にして知の世界は展開する。しかし「可思而知」事は愚夫も能く其の真実に迫ることはできる。しかし「不可思而知」事は、いかに聖人であっても何人も明らかにできない。「上聖不能省」という。「省」は省察の意である。「思」だけでは解決できない「不可知」の事象を指摘する。『論語』衛靈公篇の一節は「学」の重要性を説くものである。しかし学問しても及ばぬ「不可知」の世界があることも王充は指摘する。「天下の事に、知るべからざる事あるは、猶お結に解くべからざること有るがごとし」と。実知篇は結びを解く名人、倪説を引き合いに出し、解くことのできない結び目のあることを指摘する。

見説（倪説）は善く結を解き、結に解くべからざることあることなし。結に解くべからざるあれば、見説（倪説）も解くこと能わざるなり。見説（倪説）解く能わざるに非ず、結に解くべからざるあるなり。其の之れを解くに及んでも、能わざるを用てすなり。

「見説」は人名であろうと劉盼遂『論衡集解』はいう。「乃ち古の善く結を解く者なり」と。人名とするのは下文の聖人と対語となっているからであるという。『淮南子』卷十六、説山訓に「児説之為宋王解閉結也」（児説の宋王の為に閉結を解くや）とある。「見説」は「児説」の誤りという。また『淮南鴻烈解』許慎注に「結は解くべからざる者にして、能く之れを解く。之れを解くに解かざるを以てす」とある。王充はこの解釈に依ると見る。許慎の注を後漢時代の一般的解釈としているのである。劉盼遂が説くように、この一文は『淮南子』説山訓の児説の伝説に依るのである。『淮南子』は「此皆微妙可以観論者」（此れ皆 微妙にして以て観論すべき者）と記し、高誘は「微妙とは始めを見、終わりを知ると為す」と注する。「結有不可解。及其解之、用不能也」とは、なにを意味するのである。この解釈は注意すべきものと思われる。児説の伝説に対応する聖人の「知」を考察する。

聖人は事を知るに、事に知るべからざる無く、事に知るべからざる有れば、聖人も知る能わず。聖人知る能わざ

るに非ず、事に知るべからざる有り。其の之れを知るに及ぶも、知らざるを用てすなり。故に夫れ知り難きの事は、学問の能く及ぶ所なり。知るべからざるの事は、之れを問ひ之れを学ぶも曉かにする能わざるなり。<sup>四</sup>

聖賢も「事有不可知」なれば、この「不可知之事」は学問しても曉解できない。王充は問学だけで曉解できない事があるという。聖人先知説に対する批判は、次の知実篇に於いて明確となる。ここにいう聖人は主として孔子である。知実篇には「論聖人不能神而先知。先知之間、不能独見、非徒空説虚言、直以才智准況之工」（聖人を論ずるに神にして先知する能わず。先知の間、独見する能わざるも、徒だに空説、虚言するのみに非ず、直だに才智を以て准況することの巧みなればなり）という。聖人は神秘的力があり、「先知」するのではない。聖人の「先知」は、「独見」できるものでもなく、「空言」「虚説」しているものでもない。直接、間接を問わず蓄積した才智を結集し、「准況」することが巧みであるが故である。「准況」は比較し類推するの意である。聖人、亜聖と称される孔子や孟子の「不能先知」の十六例を挙げて論証する。「聖人は象兆により物類を原ね、……微より較を見、之れを今に揆りて千載を睹るが若く、所謂智は淵海の如し」（知実篇）と、聖人の事象認識の過程を説く。これを孔子について見れば、「竅を見、微を睹、思慮洞達し材智兼倍なるも力を彊くして倦まず、倫等に超踰する」者であり、「耳目に達視の明ありて、人の知らざる所の状を知るに非ざる」者である。聖人賢者であつても「耳目の聞見」は一般人と変わらない。

聖人をして達視遠見し、洞聴潜聞し、天地と談じ、鬼神と言ひ、天上地下の事を知らしめば、乃ち神にして先知し、人と卓異すと謂うべし。今、耳目聞見は、人と別なく、事に遭ひ物を睹るも、人と異なることなし。賢に差うこと一等のみなるに、何を以て神にして卓絶すと謂わんや。<sup>五</sup>

この一節に王充は賢聖と「神」との差異を明確に指摘している。「達視遠見」は天上界、「洞聴潜聞」は地下の世界

に対応されよう。「與天地談、與鬼神言」ことができ、「天上」「地下」の事を知るとは、神々の世界を知ること、死者の世界、冥界に通ずることを意味する。聖人が「神」であるとするれば、冥界や死霊の世界を往来し、鬼神の言を伝えるとされる「巫」と同類である。「如し聖人を以て巫の若しと為さんか。則ち巫為る者も亦た妖たり。妖と氣を同じくするは、則ち聖と類を異にす」（実知篇）という。「聖」は「巫」と異なる。異なるが故に「聖は神たる能わざるなり」（同上）と王充はいふ。聖人は「賢の党」である。「党を同じくすれば、則ち知る所の者は、異なること無きなり」とし、その違いは「道に入る」事の遅疾にあるとする。賢聖の差異を「賢者は才多く、聖人は智多し。知る所、業を同じくするも、多少量を異にし、道とする所は、途を一にするも、歩趨相過ぐ」と指摘する。王充の賢聖論はその知識から神秘性を排除するにある。神秘的世界への飛躍、超越を否定するにあつたことは確かである。しかし、賢聖の自然に冥合する世界をも指摘する。それが「大人論」である。

## 六 王充の大人論について——自然感応論

『易』乾卦の九二の爻辞に「見龍在田、利見大人」とあり、九五の爻辞に「飛龍在天、利見大人」とある。この「大人」もまた王充の理想の形である。「大人」の論議は『易』の解釈から導き出される自然の倫理を体现するものの称である。

（一）夫れ大人は天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す。天に先だつて天違わず、天に後れて天時を奉ずと。如し必ず天の命有るを須ちて、乃ち以て事に従わば、安んぞ先天にして後天なるを得んや。其の天命を待たざるを以て、直に心を以て發す。故に先天、後天の動あり。天時に

合するを言う、故に不違、奉天の文有り。<sup>一六</sup>

（二）孔子曰く、丘や禱ること久し、と。聖人は身を脩め行いを正し、素より禱るの日久し、天地鬼神其の罪無きを知る。故に禱ること久し、と。易に曰く、大人は天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の叙を合し、鬼神と其の吉凶を合す。此れ聖人は天地鬼神と徳行を同じくするを言うなり。即ち禱りを須ちて以て福を得るは、是れ同じからざるなり。<sup>一七</sup>

（三）夫れ大人は天地と徳を合し、天に先だつて天違わず、天に後れて天時を奉ず。洪範に曰く、急なれば恆寒若い、舒なれば恆燠若う。<sup>一八</sup>

（四）易に曰く、大人は天地と其の徳を合す。故に太伯曰く、天言わずして、其の道を賢者の心に殖うる。夫れ大人の徳は、則ち天の徳なり。賢者の言は、則ち天の言なり。大人は刺りて賢者諫むるは、是れ則ち天の謹告なり。<sup>一九</sup>

（五）易に曰く、大人は天地と其の徳を合す。黄帝、堯・舜は、大人なり。其の徳、天地と合す、故に無為を知るなり。天道無為、故に春は為に生ぜず、夏は為に長ぜず、秋は為に成せず、冬は為に蔵せず。陽氣自ずと出で、物自ずと生長し、陰氣自ずと起きて、物自ずと成蔵す。井を汲み陂を決し、園田に灌漑すれば、物も亦た成長す。霈然として雨ふり、物の茎葉根莖、洽濡せざるなし。澍澤を程量するに、井を汲み陂を決するに熟與ぞや。故に無為の為は、大なり。<sup>二〇</sup>

（六）夫れ管仲、反玷を為し、三帰あり。孔子之れを譏り、以て賢ならずと為す。反玷、三帰は、諸侯の礼、天子の礼葬は、王者の制、皆人臣を以て俱に為すを得ず。大人は天地と徳を合す。孔子は大人なり。管仲の僭礼を譏る。皇天、周公の制を侵さんと欲するは、徳を合するの驗に非ず。<sup>二一</sup>

（七）其の命を天に受け、氣を元に稟くるは、物と異なるなし。……人に死生あり、物にも亦た終始あり。人に起居あり、物も亦た動作あり。……天を共にし地を同じくし、並びに日月を仰ぐも、鬼神の禍、独り人に加わり、物に加わらざるは、未だ其の故を曉らざるなり。天地の性、人を貴と為すに、豈に天の禍は貴者の為に作り、賤者の為に設けざらんや。何ぞ其の性類同じくして禍患別なるや。刑は大夫に上らず。聖王は貴者に闕なり。聖王は賤を刑して貴を罰せず、鬼神は貴に禍して賤を殃せざるは、易の所謂大人は鬼神と其の吉凶を合するには非ざるなり。

ここに上げた七例はいずれも『易』乾卦、文言の一部の引用である。「夫大人者、與天地合其德、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶。先天而天弗違、後天而奉天時。天且弗違。而況於人乎。況於鬼神乎」（夫れ大人なる者は、天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す。天に先だつて天に違わず、天に後れて天時を奉ず。天すら且つ違わず。而るを況や人に於いてをや。況や鬼神に於いてをや）。訓読は本田濟『易』（朝日古典選）による。（一）の初稟篇は運命を説く專篇である。「命とは初めて稟得して生ずる所を謂うなり。人は生まれながらにして性を受け、則ち命を受く。性命俱に稟け、同時に並び得。先に性を稟け、後に命を稟くるに非ざるなり」と。たとえば周の文王は「文王は母の身の中に在りて已に命を受くるなり。王者一たび命を受くれば、内以て性と為り、外以て体と為る。体とは、面頬骨法、生まれながらにして之れを稟く」という。王充は上天（神）が命を賦与するのではない。「自然無為、天之道也」（初稟篇）が、王充の論理を支える天道観であつた。学者は『書』康誥「冒聞于上帝、帝休、天乃大命文王」を引き反論する。何故に「天乃大命文王」と記すのか。この反論に対し、王充はいう。

所謂、大命とは、天乃ち文王に命ずるに非ざるなり。聖人の動作は、天命の意なり。天と合同すること、天之れ

を使むるがごとし。書するは方に康叔を激勵し、勉めて善を為さしめんとするが、故に文王道を行い、上、天に聞こえ、天乃ち之れに大命す、と言うなり。詩に曰く、乃ち眷として西に顧み、此を惟れ予れ度る、と。此れと義を同じくす。天に頭面なし、眷顧するは如何と。人に顧睨するあり、人を以て天に倣えば、事は見易し。故に曰く、眷顧と。天乃ち文王に大命すとは、眷顧の義にして、実は天、命ぜざるなり。

「天帝」（神）が文王に大命を下したのではない。聖人、文王の動作、それが天命の意である。「聖人」は天意と合同する、この動きが恰も天の意志を啓示した若くに見られるのだと王充はいう。『書』の「天乃大命之」の語は康叔を激励し善行に勉めさせるためのものである。『詩』大雅、皇矣「乃眷西顧、此惟予度」の「眷顧」の語も天帝（神）の行為ではなく、人の顧睨に模倣したことで、「天乃大命文王」も、「眷顧」同様、「天帝」が命じたのではない。これを実証するのは『易』乾卦、文言に説く、大人論である。「それ大人は天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す。天に先だつて天違わず、天に後れて天時を奉ず」と。もし必ず天命の下るのを須ち、そこで仕事に従事するのであれば、「先天」「後天」の表現はない。いわゆる「天命」を待たず直に心をもつて発するからこそ、「先天」「後天」の言があり、動いて「天時」に合する故に、「不違」、「奉天」と表現されるのである。「大人は天地と其の徳を合す」とは天人感應理論である。この感應論において「天」は自然無為を道とする。『論語』泰伯篇に「大哉堯之為君。唯天為大、唯堯則之」と孔子は帝堯の偉大さを説いた。王充は「唯だ堯のみ之れに則る」（『論語集解』に孔安国は「則とは、法なり。堯能く天に法りて化を行うを美みすなり」という）を抛り所として、「王者の天に則り違わざるは、天を奉ずるの義なり」とする。王者は自然の性を推して「天」と合同、合一する。ここに自然無為を体現する王者と自然無為の「天」とは、感應することとなる。

（二）の感虚篇は天人感應を説く專篇である。この資料は、第三章3―3に取り上げている。『易』乾卦、文言の

この文章は「聖人は天地、鬼神と徳行を同じくしている。祈祷を須つて「福」を得るのは、「徳行を同じくす」の意ではない。文言の辞と相反することという。

（三）の寒温篇の資料は『易』文言と『尚書』洪範の庶徴の文の矛盾を指摘するためのものである。寒温篇は「寒温を説く者曰く、人君喜べば則ち温、怒れば則ち寒」、「寒温は、天地の節氣にして、人の為す所に非ざるなり」として、変復家の説を批判したものである。「春温夏暑、秋涼冬寒、人君無事、四時自然。夫四時非政所為、而謂寒温独応政治。正月之始、立春之際、百刑皆断、圜圜空虚、然而一寒一温。当其寒也、何刑所断。当其温也、何賞所施。由此言之、寒温、天地節氣、非人所為、明矣」（寒温篇）。寒温は四時の自然であり、四時は政治により起こるものではない。寒温のみ政治に対応するというのは如何なものか。「寒温」は「天地節氣」であり、人の引き起こすことではない。「寒温」は「政治の招く所に非ざるを知る」と王充はいう。これに対し批判者は『尚書』洪範、庶徴を引く。「急なれば恆寒若い、舒なれば恆燠若う、と。若は順、燠は温、恆は常なり。人君急なれば則ち常寒之れに順い、舒なれば常温之れに順う。寒温は急舒に應ずるに、之れを政に非ずと謂うは、如何」と。対して王充はいう。「人君急舒にして寒温通いに至るは、偶適自然なり。若し故に相応せば、猶おトの兆を得、筮の数を得るがごときなり。……外相応するがごときも、其の実は偶々然るなり。……夫れ天道は自然、自然は無為なり」と天道自然無為の道を説く。「洪範の言の如くば、天氣は人に随つて易徙し、当に天に先だつて天は違わざるべきのみ。何故に、天に後れて天時を奉ずと言うや。後るとは、天已に前に寒温ありて、人後に賞罰あるなり」と、『尚書』洪範、庶徴と『易』乾卦、文言との不合を指摘する。また『京氏易』（京房易伝）は「寒温を占うに、陰陽の升降を以てし」、「変復の家」は「刑賞喜怒を以てす」と両家の乖違を上げる。變動篇にいう。「寒温の氣は、天地に繋がれて、陰陽に統べらる。人事国政、安ぞ能く之れを動かさんや」と。

（四）の資料は謹告篇に引くものである。謹告篇は天人感応災異懲応説の非をとく専篇である。篇の冒頭にいう。

災異を論ずる者、古の人君、為政道を失えば、天災異を用て之れを謹告すなり。災異は一に非ず、復た寒温を以て之れが效と為す。人君刑を用うるに時に非ざれば則ち寒、賞を施すに節に違わば則ち温なり。天神の人君を謹告するは、猶お人君の臣下を責怒するがごとし。故に楚の敝王曰く、天災異を下さず、天其れ予を忘れたるか。と。災異を謹告と為す、故に敝王懼れて之れを思ふなりと。<sup>（四）</sup>

「天人感応災異懲応説」をここでは「天人感応説」、「災異説」、「天譴説」等々と略称する。この問題は先に衆書批判（変虚、異虚、感虚篇の考察）にも考察している。ここでも少しく「大人」との関わりから天人感応災異説、感応論を考察しよう。天人感応災異説は前漢武帝の時代、博士、董仲舒の賢良对策に端を発する。「臣謹案春秋中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也。国家将有失道之敗、而天乃先出災害以譴告之、不知自省、又出怪異以警懼之、尚不知變、而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其乱也」（『漢書』卷五十六、董仲舒傳）とあり、また『春秋繁露』必仁且智第三十は「天地之物、有不常之變者、謂之異、小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者、天之譴也。異者、天之威也。譴之而不知、乃畏之以威。詩云、畏天之威。殆此謂也。凡災異之本、尽生国家之失。乃始萌芽、而天出災害以譴告之。譴告之而不知變、乃見怪異以驚駭之、驚駭之尚不知畏恐、其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也」と記す。また『白虎通』災變に「天所以有災變何。所以謹告人君、覺悟其行、欲令悔過修德、深思慮也」と記す。上に引いた、董仲舒傳、『春秋繁露』、『白虎通』の記述に当時の災異天譴説がいかなる主張であつたか理解できよう。「天」は「神」であり、「天」と「天子」（君主）は主従、感応の關係にあつた。災異は天神の意を示すものであつた。これに対し王充の観点は「天道自然也、無為。如謹告人、是有為、非自然也。黄老之家、論説天道、得其実矣」（天道自然なるは、無為なり。人に謹告するが如きは、是れ有為にして、自然に非ざるな



り。黄老の家、天道を論説するは、其の実を得たり」とするものであった。「易に曰わく、大人は天地と其の徳を合す」（謹告篇）とは、いかに解されるのであろうか。王充は太伯の言として「天は言わず、其の道を賢者の心に殖つ」との語を取る。黄暉はこの太伯の言の出处は不明であるという。この語から「大人の徳は、則ち天徳なり」、「賢者の言は、則ち天言なり」と説く。「大人は刺り、賢者は諫む、是れ天の謹告なり」と「謹告」の意を説く。王充はいう。「古を驗するに今を以てし、天を知るに人を以てす」と。この文章は『漢書』董仲舒傳にいう「冊に曰く、善く天を言う者は、必ず人に徴する有り、善く古を言う者は、必ず今に驗有り」と対応する。『尚書』舜典に「受終于文祖」（終を文祖に受く）とある。「終を天に受く」と言わぬのは、「堯の心、天の意を知れば」のことである。「堯之れに授け、天も亦た之れを授く。……皆人心を以て天意を效す」（以上、謹告篇）と。この考えは『孟子』万章章句上にいう孟子の言に似る。「万章曰く、堯は天下を以て舜に与うと、諸れ有りや。孟子曰く、否。天子は天下を以て人に与うること能わず。然らば則ち舜の天下を有つや、孰れか之れを与えし。曰く、天之れを与う。天の之れを与うるは、諄諄然として之れを命ぜしか。曰く、否。天は言わず、行と事とを以て之れを示すのみ」と。（二）の初稟篇にも述べたが、王充は『詩』大雅、皇矣から「眷顧」（乃眷西顧、此維與宅）の語、『書』洪範から「震怒」（帝乃震怒、不畀洪範九疇）の語を引き、これらの語は「皆人心を以て天の意を效す」ものとする。

文武の卒するや、成王幼少にして、周道未だ成らず、周公攝に居る、当時豈に上天の教え有らんや。周公は（人）心を推して天志に合するなり。上天の心は、聖人の胸に在り。其の謹告するに及びては、聖人の口に在り。聖人の言を信ぜず、反つて災異の氣を然りとし、上天の意を求索するは、何ぞ其れ遠からんや。<sup>二五</sup>

「易に曰く、大人は天地と其の徳を合す」に照合するに、周公の行為と「天志」「天心」とは、同一である。大人（周公）は「天地」と其の徳を合しているのであり、天意は聖人の意であり、聖人の言は天の謹告と同一である。

王充は「皇天の徳は、自然無為」であるという。この皇天の徳を損ない、災異から上天の意を穿鑿し、人事に転換するのは迂遠である。問題の解決にはならないと王充はいう。

これまでの考察から「大人」の大体が示されたように思われる。大人は聖人、賢者である。彼らは万巻の書物を読破し、その徳は「天徳」と合一する。この天徳は「自然無為」人事に超越してあるという。

（五）の資料は自然篇に引くものである。自然篇は自然の無為の働きについて述べる。その冒頭に万物の生成、人子の出生について言う。「天地合氣、万物自生。猶夫婦合氣、子自生矣」と。王充は道家の論に依ればとして「天は普く氣を万物の中に施す」という。「天の動き行くや、氣を施す。体動き氣乃ち出で、物乃ち生ず。由お人の氣を動かすや、体動き氣乃ち出で、子亦た生ずるなり。其れ人の氣を施すや、以て子を生ぜんと欲するに非ずして、子自ずから生ず。天動くは以て物を生ぜんと欲せずして、物自ずから生ず。此れ自然なり。氣を施すは物を為らんと欲せずして、物自ずから為る。此れ則ち無為なり」と。氣の結合による万物生成の論議は、『王充—中国古代的唯物主義者和啓蒙思想家』に分析されている。<sup>〔七六〕</sup>王充の道家的天道觀、自然・無為の説は古くから論議されてきた。この天道觀の働きの「自然無為」はいかなる「氣」により構成されるのか。「天、自然無為と謂うは、何の氣ぞ」と。王充は「自然無為」の「氣の性質」を「恬澹無欲、無為無事者也」という。老子は長寿を得たが、「老聃は之れを天に稟く」と長寿の性命は初生の際に稟受しているという。

至徳純渥の人は、天の氣を稟くこと多し。故に能く天の自然無為に則る。氣を稟くこと薄少なれば、道德に遵わず、天地に似ざるなり。故に曰く、不肖と。不肖とは、似ざる也。天地に似ず、聖賢に類せず。故に有為なり。天地は鑪為り、造化は工為り。稟氣一ならず、安んぞ能く皆賢ならんや。賢の純なる者は、黄・老是れなり。黄は黄帝なり。老は老子なり。黄・老の操、身中恬澹にして、其の治は無為。身を正し己れを恭にして、陰

陽自ずから和す。心を為すに無くして、物自ずから化し、意を生ずるに無くして、物自ずから成る<sup>てし</sup>。

王充の自然無為、自然自生の天道觀が示される。人は「天の氣」の「元氣」を稟受する。純粹な道德的資性を有する人物は、天の元氣を充滿して生まれる。天の自然無為の氣を稟受し、これに応じて生きる。自然同類感應の原理が応用される。これを体現した賢の純なるものを黃帝・老子に見る。「身中恬澹、其治無為。正身恭己、而陰陽自和、無心於為而物自化、無意於生而物自成」と。また無為の治を実現した黃帝、堯・舜等の事績を『易』繫辭傳下「黃帝堯舜垂衣裳而天下治」、「論語」泰伯篇「大哉堯之為君也、惟天為大、惟堯則之蕩蕩乎民無能名焉」、「巍巍乎、舜禹之有天下也、而不與焉」と。また『書』多士「上帝引佚」の例文に示す。「衣裳を垂るるとは、垂拱して無為なる」の意。黃帝、堯・舜は両手を前で組み、なにもせずして天下は治まったという。『論語』泰伯篇の引用は「大なるかな堯の君たる。惟だ天のみを大と為し、惟だ堯のみ之れに則る」、又曰くとして「巍巍乎たり、舜禹の天下を有つや。而も與らず」の二章である。『書』多士の「上帝、佚（逸）を引<sup>い</sup>む」の上帝は、舜・禹を謂う。「舜・禹は安を承け治を継ぎ、賢に任じ能を使い、己れを恭しくして為す無くして天下治まる。舜禹は堯の安を承く、堯は天に則りて行い、功を作し名を邀めず」と。さらに『論語』泰伯「蕩蕩乎として民能く名づくる無し」を引き、「擊壤鼓腹」の故事を例証とする。「年五十ばかり、壤を塗に撃つも、堯の徳を知らず。蓋し自然の化なり」と。

「易に曰く、大人は天地と其の徳を合す」に照合すれば、黃帝・堯・舜は大人である。その徳は天地と合することとなり、自然無為であることを知る。天道は無為である。……春夏は陽氣が自ずと出て、物は自ずと生・長する。秋冬は陰氣が自ずと起こり、物は自ずと成・藏する。人為的に灌漑しても物は生長する。だが「霈然として雨れば、物の莖葉根莖は洽濡せざるなし」、自然の雨水が洽く濡すことと人為的灌漑の水量を計ると、「霈然として雨る」自然の力のはるかに勝っている。「無為の為は、大なり」である。これは天地が意識的にするものではない。「氣和して雨自ず

と集まる」と、自然無為の偉大な力を称える。『易』乾卦、文言の辞を王充は天道自然無為の観点を導入し解釈する。

（六）、（七）の感類、弁崇篇の引用は、『易』乾卦、文言の傳と相反する大人、聖人の事例を記す。例えば感類篇では、孔子は管仲の僭礼を批判した。周公旦は人臣であるが「天子の礼」を以て葬られた。皇天が葬制を無視し、これを黙認したとすれば、「大人は天とその徳を合す」の意に合わなくなる。この事例に関して「書家の説、未だ然るべからざるなり」（感類篇）と王充はいう。また、弁崇篇は『大戴礼』（本命篇）「夫倮蟲三百六十、人為之長」や『小戴礼』（礼記）曲礼「刑不上大夫」を取り上げ、「大人は鬼神と其の吉凶を合す」という文言の傳と相反することを指摘する。弁崇篇の例文について少し触れておこう。「倮蟲三百六十」生物の中で、最も「貴」とされるのが「人」である。この「貴」である人にのみ、鬼神は禍患するのか。「性類は同じなのに禍患が別なのは、何故か」と問う。また『礼』に「刑は大夫に上らず」というが、聖王は貴人には闊やかである。聖王は賤を刑し貴を罰せず、鬼神は貴に禍いし賤に殃いしない。聖王と鬼神は相反することとなる。『易』の「大人は鬼神と其の吉凶を合す」ということは符合しない。「非」であるというのである。刑法の適用範囲の矛盾を突く指摘であった。

### 結語

儒家思想の中で、政治に人材を登用せよと論ずるのは、伝統的思考としてよい。在野に遺賢を求めよとする主張も常に史上に繰り返されてきた。王充が人材登用を主張したとしても、何等、目新しいものではない。先に王充が桓譚の人材登用論を継承し、発展させたことを考察したが、儒者は全てと言っていいほどに賢者論、人材登用を唱えてい

る。孔子から孟子・荀子、漢代、董仲舒にいたる書物の中で、この問題は継承されてきた。しかしまた遇不遇を嘆く文章も現れる。王充の人材論も伝統的人材登用を継承する。他との違い、その特色は、実務官僚（法律的官吏）と道義的官僚（儒家的官吏）の比較考察を基にして展開したことにある。文吏と儒生、通人、文儒、鴻儒と儒家官僚は万巻の書を読破し、品性、資質を充足し、儒家的徳義・道徳を身につけた人物、更には湧出する胸中の思いを書物に示す人物を価値ある人材とした。文吏と儒生の確執は現実の政治に渦巻く問題であった。前漢には桓寛『塩鉄論』に記されるが、後漢に至り一層、表面化する。明帝永平四大獄事件が獄吏や文吏を肥大化する。古典を知らぬ法律の官、文吏が将相の意のままに動き、事件を手際よく処理する。将相はこれを能吏として高く評価する。また世俗もこれを歓迎した。この情勢の中に王充は文吏批判を展開したのである。この文吏批判の延長線上に王充は賢者論から大人論を構築する。儒生から賢儒に対し人民の教化が要請されていたものと思われる。人性の教化である。

人性に関する論議は古来喧しい。王充は率性篇、本性篇にこの問題を論議した。人は初生の際、天の元氣より氣を稟ける。この元氣は天の自律的自己運動の中に生ずる。この施氣の自己運動は有為的なものではない。自然無為、自然自生にある。また『論語』顔淵篇「死生に命あり、富貴は天にあり」を王充は孔子の言葉として用いる。氣の厚薄により強弱寿夭（死生寿夭）の命があり、天上の星位（尊卑小大）の施氣により貴賤貧富の命がある。王者は尊貴の命を稟け、また吉凶禍福の命もある。これら全てが母胎の中で賦与される。この性・命は先天的であり、変更不能である。賢不賢の才能も善惡の性も先天的に賦与される。王充は周人世碩の「人性有善有惡、舉人之善性、養而致之則是善長、惡性養而致之則惡長」（本性篇）をよしとした。王充は人性を上・中・下の三階層に分類し、上と下は変更不能とした。「唯だ上知と下愚とは移らず」（『論語』陽貨篇）による。王充の性説は唐の韓愈に受け継がれ、性三品説（「原性」）の提出となる。性説はこの三品を更に三分割する。王充は「中人」の教化を主張する。本もと性・命は

先天的に母胎の中で決定されていて変更不能のはずである。王充は「中人」の性（善・悪）の教化とその効用を説く。「論人之性、定有善有惡。其善者、固自善矣。其惡者、故可教告率勉、使之為善。凡人君父審觀臣子之性、善則養育勸率、無令近惡、惡則輔保禁防、令漸於善」（率性篇）といい、「孔門弟子七十之徒、皆任卿相之用。被服聖教、文才彫琢、知能十倍、教訓之功而漸染之力也」（同上）という。この性命の後天的変更は「天道有真偽」の語により肯定される。「真者固自與天相応、偽者人加知巧、亦與真者無以異也」（真なる者は固り天と相応するも、偽なる者も人知巧を加うれば、亦た真なる者と以て異なるなし）と率性篇はいう。孟子の性善説と荀子の性惡説を斟酌した立説である。『孟子』離婁章句下に「大人者、言不必信。行不必果。惟義所在」、「大人者、不失其赤子之心者也」という。孟子は「大人」を「その赤子の心を失わざる者」とした。『孟子注疏』の一説に「大人とは君を謂う。国君の民を視ること、當に赤子の如くせば、其の民の心を失わざるの謂いなるべし」とある。朱子『孟子集註』は「大人の心は、万変に通達す。赤子の心とは、則ち純一にして偽りなきのみ。然れども大人の大人たる所以は、正に其の物の為に誘われずして、以て其の純一無偽の本来を全うすること有るを以てす。是を以て抃して充さば、則ち知らざる所なく、能わざる所無くして、其の大を極むるなり」と解釈する。王充の「大人」の意も朱子の意に近似する。

認識は感性認識にはじまり、さらに類推能力を深化し、理的段階にまで至る。この最たる者が賢聖である。賢者は世のすべての現象を熟知するものではない。知識を総動員しても不可知の現象がある。賢聖は古典的徳義を学び到達する。「聖人は学びて到るべき」存在である。「夫れ伊尹、伯夷、柳下恵は孔子に及ばざるも、孟子皆聖人と曰うは、賢聖は同類、以て共に称を一にすべきなり。……聖賢相出入す、故に其の名称は相貿易すなり」（知実篇）と。賢聖は神ではない。名称、呼称の違いがこれを示す。従って賢と聖は極めて近い関係となる。賢聖は大人として天道自然無為の道を己れに体現する。人々の教化も最終的には、この境地に到達させる事となろう。「大人は天地と其の

徳を合す」、自然自生、無為、無事は「黄老の義」に合するという。

王充は天道自然無為を基点に据えながら、黄老の徒を善しとしなかった。「恬憺無欲、志は仕うるに在らず、苟に身を全うし性を養う」（定賢篇）者を「賢」とはしなかった。王充はこれを「老聃の徒」、道人とし、賢者とは異質であるという。「世を憂い民を難より済わんとす。是を以て孔子は棲棲、墨子は遑遑たり。進んで孔・墨と務めを合せずして、黄老と操を同じくするは、賢に非ざるなり」（定賢篇）という。賢聖、大人は自然無為、偉大な化育を共有する。しかし、現実を超越することではなく、賢聖の倫理は為政に参画し、「憂世済民於難」を己れの任とすることにあつた。それは決して彼岸の世界ではなかった。大人は「天道自然無為」を身に養い、無私・無我にして天の化育に参同するのである。あくまでも現実世界（此岸）に身を置き、「経世済民」を実現するにあつた。

# 《注》

（一）論者多謂儒生不及彼文吏。見文吏利便、而儒生陸落、則詆譭儒生以為淺短、稱譽文吏謂之深長。是不知儒生、亦不知文吏也。儒生文吏皆有材能、非文吏材高而儒生智下也。……世俗共短儒生。儒生之徒、亦自相少。何則、並好仕學宦、用吏為繩表也。儒生有闕、俗共短之、文吏有過、俗不敢訾。埽非於儒生、付是於文吏也。……然世俗共短之者、見將不好用也。將之不好用之者、事多已不能理、須文吏以領之也。……是故世俗常高文吏、賤下儒生。儒生之下、文吏之高、本由不能之將。世俗之論、緣將好惡（『論衡』程材篇）。

（二）北京大学歴史系『論衡』注釈小組『論衡注釈』第二冊（中華書局、一九七九年、六八五頁）を参照。

（三）論者以儒生不曉簿書、置之於下第。法令比例、吏斷決也。文吏治事、必問法家、縣官事務莫大法令。必以吏職程高、是則

法令之家、宜最爲上。或曰、固然。法令漢家之經、吏議決焉。事定於法、誠爲明矣（『論衡』程材篇）。

（四）蓬生麻間、不扶自直、白紗入緇、不染自黑。此言所習善惡、變易質性也。儒生之性、非能皆善也。被服聖教、日夜諷詠、得聖人之操矣。文吏幼則筆墨、手習而行、無篇章之誦、不聞仁義之語。長大成吏、舞文巧法、徇私爲己、勉赴權利、考事則受賂、臨民則采漁、処右則弄權、幸上則充將。一旦在位、鮮冠利劍、一歲典職、田宅并兼。性非皆惡、所習爲者、違聖教也。故習善儒路、煇化慕義。志操則勵變從高。明將見之、頌、用儒生（『論衡』程材篇）。

（五）諸生能伝百万言、不能覽古今、守信師法、雖辭說多、終不爲博。殷、周以前、頗載六經、儒生所「不」能說也。秦、漢之事、儒生不見、力劣不能覽也（『論衡』效力篇）。

（六）夫儒生之業五經也。南面爲師、旦夕講授章句、滑習義理、究備於五經、可也。五經之後、秦漢之事、無不能知者、短也（『論衡』謝短篇）。なお、「無不能知者」の「無」は衍字である。

（七）曾子曰、士不可以不弘毅、任重而道遠。仁以爲己任、不亦重乎。死而後已、不亦遠乎（『論語』泰伯篇、『論衡』效力篇）。

（八）「弘暢雅閑」の「閑」は「言」の誤りとする。一本に「言」に造る。山田勝美『論衡』中（超奇篇、九〇五頁）もこれに従う。

（九）富人之家、以一丈之地爲内、内中所有、柙匱所贏（贏）、縑布絲綿也。貧人之家、亦以一丈爲内、内中空虛、徒四壁立、故名曰貧。夫通人猶富人、不通者猶貧人也。俱以七尺爲形、通人胸中、懷百家之言、不通者空腹、無一牒之誦。貧人之内、徒四所壁立也。募料貧富不相如、則夫通與不通不相及也。世人慕富不荣通、羞貧不賤不賢、不推類以況之也（『論衡』別通篇）。なお、「柙匱所贏」の「贏」は「贏」の誤り。「贏」は、余るの意。「絲綿」は一本に「絲帛」に作る。

（一〇）北京大学歴史系『論衡注釈』第二冊（中華書局、一九七九年、七六一頁）を参照。

（一一）好學勤力、博聞強識、世間多有。著書表文、論說古今、万不耐一。然則著書表文、博通所能用之者也。入山見木、長短無所不知、入野見草、大小無所不識。然而不能伐木以作室屋、採草以和方藥、此知草木所不能用也。夫通人覽見広博、不能擷



以論說、此為醫生書主人。孔子所謂、誦詩三百、授之以政不達者也。與彼草木不能伐採、一実也。孔子得史記以作春秋、及其立義創意、褒貶賞誅、不復因史記者、眇思自出於胸中也（『論衡』超奇篇）。

（二）漢文大系『論語集說』卷四、子路第十三、（富山房、明治四十三年）を参照。

（三）儒生說名於儒門、過俗人遠也。或不能說一經、教誨後生。或帶徒聚衆、說論洞溢、稱為經明、或不能成牘治一說。或能陳得失、奏便宜、言底經伝、文如星月、其高第若谷子雲、唐子高者、說書於牘奏之上、不能連結篇章。或抽列古今、紀著行事、若司馬子長、劉子政之徒、累積篇第、文以万數、其過子雲、子高遠矣。然而因成紀前、無胸中之造。若夫陸賈、董仲舒、論說世事、由意而出、不假取於外。然而淺露易見、觀讀之者、猶曰伝記（『論衡』超奇篇）。

（四）論賢儒之才、既超程矣。世人怪其仕宦不進、官爵卑細。以賢才退在俗吏之後、信不怪也。夫如是、而適足以見賢不肖之分、睹高下多少之実也（『論衡』狀留篇）。なお、「既超程矣」は、「黃暉云、即超奇篇所論」とあり、「信不怪也」は、「黃暉云、不疑當作可」とある。

（五）且夫含血氣物之生也、行則背在上、而腹在下。其病若死、則背在下、而腹在上。何則、背肉厚而重、腹肉薄而輕也。賢儒・俗吏、並在當世、有似於此。將明道行、則俗吏載賢儒、賢儒乘俗吏。將開道廢、則俗吏乘賢儒、賢儒處下位。猶物遇害、腹在上而背在下也。且背法天而腹法地、生行得其正、故腹背得其位、病死失其宜。故腹反而在背上。……賢儒不遇、仆廢於世、蹠足之吏、皆在其上（『論衡』狀留篇）。

（六）故夫仕官、失地難以觀德。得地難以察不肖。名生於高官、而毀起於卑位。卑位、固嘗賢儒之所在也。遵礼蹈繩、脩身守節、在下不汲汲、故有沈滯之留。沈滯（在）「不」能自濟、故有不拔之扼、其積學於身也多、故用心也固。俗吏無以自修、身雖拔進、利心搖動、則有下道侵漁之操矣（『論衡』狀留篇）。なお、「沈滯在能自濟」の「在」は「不」の誤り。

（七）呂望之徒、白首乃顯、百里奚之知、明於黃髮。深為國謀、因為王輔、皆夫沈重難進之人也。輕躁早成、禍害暴疾。故曰、其進銳者、退速。陽温陰寒、歷月乃至、災變之氣、一朝成怪。故夫河冰結合、非一日之寒。積土成山、非斯須之作。干將之劍、久在炉炭、銛鋒利刃、百熟煉厲、久銷乃見。作留成遲、故能割斷。肉暴長者曰腫、泉暴出者曰涌、酒暴熟者易酸、醢暴

酸者易臭。由此言之、賢儒遲留、皆有狀故。狀故云何、学多道重、為身累也（『論衡』狀留篇）。

（八）且賢儒之不進、將相長吏不開通也。農夫載穀奔都、賈人齎貨赴遠、皆欲得其願也。如門郭閉而不通、津梁絕而不過、雖有勉力趨時之勞、奚由早至以得盈利哉。長吏妬賢、不能容蓄、不被鉗楮之刑、幸矣。焉敢望官位升舉、道理之早成也（『論衡』狀留篇）。

（九）儒者論聖人、以為前知千歲、後知万世、有獨見之明、獨聽之聰、事來則名、不学自知、不問自曉、故称聖。（聖）則神矣。若蓍龜之知吉凶、蓍草称神、龜称靈矣。賢者才下不能及、智劣不能料。故謂之賢。夫名異則実殊、質同則称鈞、以聖名論之、知聖人卓絶、与賢殊也（『論衡』実知篇）。

（一〇）行事・文記譎常人言耳。非天地之書、則皆緣前因古、有所捭狀。如無聞見、則無所狀。凡聖人見禍福也、亦揆端推類、原始見終、從閭巷論朝堂、由昭昭察冥冥。識書秘文、遠見未然、空虛闇昧、豫睹未有、達闇暫見。卓譎怪神、若非庸口所能言。放象事類以見禍、推原往驗、以処來事、（賢）者亦能。非独聖也（『論衡』実知篇）。なお、譎について、劉盼遂『論衡集解』注に、「章士釗云、譎當読為述。蓋譎與通同声、適又與述古通用也」とある。

（一一）夫可知之事、推精思之、雖大無難。不可知之事、厲心学問、雖小無易。故智能之士、不学不成、不問不知（『論衡』実知篇）。

（一二）実者聖賢不能性知、須任耳目以定情実。其任耳目也、可知之事、思之輒決、不可知之事、待問乃解。天下之事、世間之物、可思而知、愚夫能開精、不可思而知、上聖不能省。孔子曰、吾嘗終日不食、終夜不寢以思、無益。不如学也（『論衡』実知篇）。なお、黄暉注により原文「不能知性」を「不能性知」に、「可思而知」を「可思而知」に改める。

（一三）見説善解結、結無有不可解。結有不可解、見説不能解也。非見説不能解也、結有不可解。及其解之、用不能也（『論衡』実知篇）。

（一四）聖人知事、事無不可知、事有不可知、聖人不能知。非聖人不能知、事有不可知。及其知之、用不知也。故夫難知之事、学問所能及也。不可知之事、問之学之不能曉也（『論衡』実知篇）。

(一) 使聖人達視遠見、洞聽潛聞、與天地談、與鬼神言、知天上地下之事、乃可謂神而先知、與人卓異。今耳目聞見、與人無別、遭事睹物、與人無異。差賢一等爾、何以謂神而卓絕（『論衡』實知篇）。

(二) 夫大人與天地合其德、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神其吉凶。先天而不違、後天而奉天時。如必須天有命、乃以從事、安得先天而後天乎。以其不待天命、直以心發。故有先天後天之動。言合天時、故有不違奉天之文（『論衡』初稟篇）。

(三) 孔子曰、丘之禱、久矣。聖人脩身正行、素禱之日久、天地鬼神知其無罪、故曰、禱久矣。易曰、大人與天地其德、與日月合其明、與四時合其叙、與鬼神其吉凶。此言聖人與天地鬼神同德行也。即須禱以得福、是不同也（『論衡』感虛篇）。

(四) 夫大人與天地合德、先天而天不違、後天而奉天時。洪範曰、急恆寒若、舒恆燠若（『論衡』寒溫篇）。

(五) 易曰、大人與天地合其德。故太伯曰、天不言、殫其道於賢者之心。夫大人之德、則天德也。賢者之言、則天言也。大人刺而賢者諫、是則天譴告也（『論衡』譴告篇）。

(六) 易曰、大人與天地合其德。黃帝堯舜、大人也。其德與天地合、故知無為也。天道無為、故春不為生、而夏不為長、秋不為成、冬不為藏。陽氣自出、物自生長。陰氣自起、物自成藏。汲井決陂、灌溉園田、物亦成長。霪然而雨、物之莖葉根莖、莫不洽濡。程量澍澤、孰與汲井決陂哉。故無為之為、大矣（『論衡』自然篇）。

(七) 夫管仲為反坫、有三婦。孔子譏之、以為不賢。反坫、三婦、諸侯之禮。天子礼葬、王者之制、皆以人臣、俱不得為。大人與天地合德。孔子大人也。譏管仲之僭礼。皇天欲周公之侵制、非合德之驗（『論衡』感類篇）。

(八) 其受命於天、稟氣於元、與物無異。……人有死生、物亦終始。人有起居、物亦有動作。……共天同地、並仰日月、而鬼神之禍、独加於人、不加於物、未曉其故也。天地之性、人為貴、豈天禍為貴者作、不為賤者設哉。何其性類同而禍患別也。刑不上大夫。聖王於貴者闊也。聖王刑賤不問貴、鬼神禍貴不殃賤、非易所謂大人與鬼神合其吉凶也（『論衡』弁崇篇）。

(九) 所謂大命者、非天乃命文王也。聖人動作、天命之意也。與天合同、若天使之矣。書方激勸康叔、勉使為善、故言文王行道、上聞於天、天乃大命之也。詩曰、乃眷西顧、此惟予度。與此同義。天無頭面、眷顧如何。人有顧睨、以人傲天、事易

見。故曰、眷顧。天乃大命文王、眷顧之義、実天不命也（『論衡』初稟篇）。

（四）論災異者、謂古之人君為政失道、天用災異譴告之也。災異非、復以寒温為之效。人君用刑非時則寒、施賞違節則温。天神譴告人君、猶人君責怒臣下也。故楚嚴王曰、天不卜災異、天其忘予乎。災異為譴告、故嚴王懼而思之也（『論衡』譴告篇）。なお、「論災異者」は、原文に「者」の字を脱す。「故楚嚴王」は、当に「楚莊王」に作るべし。王充は明帝の諱を避けて之を改む。原文に「天其忘予乎」とあり、「予」は当に「予」に作るべし。以上、黄暉『論衡校釈』による。

（五）文武之卒、成王幼少、周道未成、周公居攝、當時豈有上天之教哉。周公推心合天志也。上天之心、在聖人之胸。及其譴告、在聖人之口。不信聖人之言、反然災異之氣、求索上天之意、何其遠哉（『論衡』譴告篇）。なお、「周公推心」は、「心」の上に疑うらくは「人」の字を脱せん。以上、黄暉『論衡校釈』による。

（六）阿・阿・彼得洛夫『王充—中国古代的唯物主義者和啓蒙思想家』（科学出版社、一九五六年）。

（七）至德純渥之人、稟天氣多。故能則天自然無為。稟氣薄少、不遵道德、不似天地。故曰、不肖。不肖者、不似也。不似天地、不類聖賢、故有為也。天地為鑑、造化為工、稟氣不一、安能皆賢。賢之純者、黄・老是也。黄者黄帝也。老者老子也。黄・老之操、身中恬澹、其治無為。正身恭已、而陰陽自和。無心於為、而物自化。無意於生、而物自成（『論衡』自然篇）。

## 終章 結びに代えて

### (一)

「王充思想の諸相」として十四章にわたり『論衡』諸篇の分析と考察を試みた。『論衡』三十卷八十五篇（招致篇欠）に展開する思想は、この十四章に尽くされるものではない。たとえば、王充思想を彩る運命論、定命思想や天人感応論批判の基となった自然自生の天道観などは『論衡』思想研究には必ず取り上げられてきた。本書は先人の諸論考との重複を避け、この問題を中心に据えることはせず、諸篇の論究の中で考察するに止めた。また、王充思想と時代背景を論じては、思想の継承に傾斜し、十分に意を尽くすことはできなかった。王充とその時代についての細かな考察は他日に期することにする。

本書の序章、前言に僅かに指摘したが、『論衡』は後漢末期、呉に難を逃れた蔡邕や、少し遅れて会稽太守となつた王朗が、僻遠の地、会稽からこの書を漢中、都に伝えた。都の人士の詮索により、「談助」・「異書」として『論衡』は伝播した。「談助」は、「話の種」である。「異書」とはなにを意味するか詳細は不明である。おそらくは儒家的經典関係の書物とは異質の書を意味すると思われる。蔡邕が呉・会稽地方に亡命していたころは、すでに仏教經典の翻訳が盛行していた時代である。仏教經典も道教の典籍も「異書」の語には組み込まれていたであろう。いうま

でもなく蔡邕や王朗は中国古典に培われた知識人である。しかし当時、流通していたインドに端を発した西域仏教文化に無関心であろうはずはない。この夷狄徼外の文化に流されていく人々の姿を目にしていた。蔡邕は古典学者として古典文化・儒教經典の真を後世に伝えんとした一人である。当時、儒教の徒は外来文化の受容を拒絶し儒教の古典的世界の再構築を求めている。

蔡邕は後漢末、董卓に重用された。後に董卓を殺した司徒王允の前で、これを慨嘆したことが口実となり殺害された。儒教の再興を念じ、大漢王朝の歴史的著述を哀願しつつ、無惨に刑場に消えた碩儒である。王朗は漢魏、曹操に仕え、文帝曹丕の輔佐として活躍した。曹丕の「蓋し文章は経国の大業にして不朽の盛事なり」の語は、長く中国詩文に流れ続けた文章の道義的規範としてある。その子、王肅は古典解釈の大師として、後漢末の鄭玄の經典解釈に異を唱え、魏晉の合理的經典解釈に足跡を残した。蔡邕はその著『独断』に王充の字、王仲任曰く、として『論衡』幸偶篇の一文を引く。注(四)所掲福井著書は、蔡邕の書に「同時代の一個人の氏名とその発言が引用されるのは、胡広(蔡邕の師)とこの王充を除いてほかに例がない。この一例をもつてしても、王充に対していただいていた蔡邕の並々ならぬ関心のほどを看取することができる」と記している。

王充『論衡』を都に伝えた蔡邕、王朗とともに後の古典解釈に影響を与えている。王充の著作はこの二人により伝播される。王充の著作は竹簡に記していたものと思われる。王充自身の直筆、写本は多くて三、四部であろう。蔡邕の後、王朗もこれを持ち去ったとすれば、残りは会稽の地の奇特家がこれを蔵していたか、散佚したか不明である。魏晉を経て『論衡』以外の諸著は散佚するか、纏められるかして現存する『論衡』三十卷八十五篇となったものと思定される。

蔡邕が「談助」とした『論衡』書は様々な文章、説話の類を引用し、その真偽、「論の平」(『論衡』自紀篇)を論

じた書であった。日本では江戸時代、徂徠学派の太宰春台が取り上げ、山県周南（やまがた）の弟子、三浦衛興の点校本となる。この『重刻論衡』本に服部南郭が「読論衡」の一文を寄せている。その中で貧乏諸生の読むべきは王充論衡の書であると言ひ、『論衡』を読めば学識の上ること請け合ひであると賛辞を呈している。これは「談助」に相当する評と言えるだろう。『論衡』書には、王充が洛陽遊学中に読書し、「博く衆流百家の言に通じた」と評される、諸子百家の書が所狭しとばかりに引用され、博く論証に用いられている。論の本根から枝葉末節に到るまで重なり合ひ、圧し合い押し合いしながら文章は構築されている。百家の古典籍については、本書第三章に考察した。

## (二)

王充『論衡』思想を批判主義の哲学と高く評価したのは唯物史観のもと中国思想史学界を牽引した重澤俊郎博士である。またこの王充思想の先河として桓譚『新論』を示したのは武内義雄博士である。本書は王充思想の先河として第一章に「桓譚と王充」を取り上げ、比較考察を企て王充思想の時代背景の一端にしたてた。ここに注意すべきは、『桓譚新論』（桓子新論）の著作意図とその方向を同じくすることである。王充は『桓譚新論』を「世間のことを論じ、然否を弁照す。虚妄の言・偽飾の辞、証定せざるなし」（『論衡』超奇篇）という。王充がこの書に啓発され著作したことは確かである。『桓譚新論』は未完のままであった。光武帝に献上される。分量の多いことから上下の二部に分けて伝えられた。後、肅宗章帝が使者を派遣し、譚の冢を祠り、郷里はこれを榮譽としたという。

『桓譚新論』と『論衡』の継承関係を「桓譚の神仙説批判とその継承」・「死生論の継承と展開」・「祭祀観の継承とその展開」、桓譚の賢者論について「さらには、桓譚の賢者論と『論衡』の関わりを「王充の累害説と運命論」とし

て考察した。神仙説批判・死生論・祭祀観の三者は有機的に関わる。神仙説話は中国古代のシャーマニズムの一つの形態を示している。桓譚はこれを形神論議に展開し、靈魂不滅を否定した。これを継承した王充は『論衡』道虚篇に神仙説話批判を展開し、やがては死者無知論、無鬼神論から薄葬論となる。前漢末期から後漢初期にいたり、神仙升天説話は人々に驚異の世界を示し続けた。また靈魂不滅の思考も同時に展開していた。ここに祭祀の問題が浮上する。死者の葬送儀礼、祖先崇拜、天地の神々の祭祀は中国礼教主義秩序体制の極めて重要な儀礼であつた。この宗教的儀礼は地方民間の呪術信仰をも混在させていたのである。桓譚、王充の批判は、名指しは避けているが、当時、西域から伝来し、浸潤していた仏教思想、その信仰にも向けられていたといえるだろう。神仙説や黄老の「不老長生」養性（生）術・医療・卜筮・巫医等々は「方術」という枠に分類されていた。この中に「浮屠（仏教）」も組み込まれていたのである。

賢者は中国古典文化の担い手である。彼等は儒教古典の解釈を業とし、知識人として政治と関わる。現実政治の輔佐として賢者の登用は、為政者にとって常に焦眉の急であつた。桓譚の政治論は賢輔登用論である。桓譚は「賢」を五段階に分類する。

「郷里の士」・「縣廷の士」・「州郡の士」・「公輔の士」・「天下の士」である。地方から中央に至る行政組織に応じた分類である。人材の適材適所の配置を進言したのである。中でも「公輔の士」と「天下の士」は為政の中枢に位置する。公輔の士は「経術に通じ、名行高く、能く從政に達し、寛和、固く守ることある者」である。天下の士は「才高く卓絶すること、衆に竦峙し、多く大略を籌し、能く世を図り功を建つる者」である。天下の士は儒教の古典的教養のみならず、これを超越した所にある。桓譚は賢輔の人材を「材能德行」「賢智大材」に求める。為政に当たる者は「大体」にあるという。政治の大綱を把握することを一義とし、些末な網目にまで手を下すべきではないというので



ある。

後漢王朝草創期、人材払底し玉石混淆の為政集団であった。桓譚はこれに対し厳しい批判を展開したのである。この「賢」の分類は、王充にもかなりの影響を与えた。しかし、王充が著述し始めた頃は、政治は体制秩序を樹立し、官吏登用の選挙制度も固定化されていた。二代皇帝、明帝の時代は異母兄、劉英の浮屠信仰が表沙汰となり、これに前後して諸皇族の反逆事件が王朝を揺るがした。永平四大獄事件である（『後漢書』光武十王列伝）。皇帝は諸兄弟皇族の行為を全て謀叛大逆事件として肅清する。この案件処理のため文法の吏の大量な採用となった。儒生より実務の文吏が地方政治の主流を占めた。

王充は帰郷後、三十二、三才頃、縣（上虞）に仕官し、掾功曹。都尉府（西部都尉、紹興）に在っても掾功曹であった。<sup>(5)</sup> 会稽上虞から紹興へと変遷するが、「掾功曹」とは功曹が部下の功労を勘案する際の補佐役である。その「正を掾と曰い、副を属と曰う」と伝える。やがて王充は会稽郡守府に遷される。郡守府への抜擢は楚の大獄に会稽郡守以下五百余人が拘引され、人材払底により招聘されたものと推定する。郡守府では五官功曹行事の位に就く。<sup>(6)</sup>

王充の賢者論は桓譚のようにには分類しない。ただ、儒教經典を学んだ度合い深度に応じて格付けする。儒生・通人・文人（儒）・鴻儒（『論衡』超奇篇）と仕分けられ、簿書の官吏・文吏（実務官吏）と対置する。王充は仕官と操行・才能とはなんの因果関係もないことを明言する。仕官登用は君主、地方長官との出会いにある。これを遇不遇という。仕官は偶然にあり、能力の有無、操行の清濁とは無関係である。偶然に遭遇して仕官できたとしても、交友関係の密度と位の競合により、嫉妬・中傷・讒訴され停滞を余儀なくされる。

王充は郷里と朝廷（役所）に三累・三害ありとする。（『論衡』累害篇）この王充の仕官論は、桓譚の「大難三」「止善二」の論とかなりの面で響き逢う。王充はこの出会い、遇不遇を各人に生まれながら備わる「命」であると運

命論を展開する。出会いが重なる「遇合」は、自然の時数に委ねられる。偶然は自然必然の様相を帯びるのである。

王充は初生の際の稟氣の厚薄、星宿の貴賤が齎す「氣」が、運命や性命を決定するという。仕官の遇不遇、累害の論は中国古典が論議した人性論の検討により一般化する。王充は古典籍の中の性命論を取り上げ整理しながら、「周人世碩、以為人性有善有惡。舉人之善性、養而致之、則善長、性惡養而致之則惡長。如此則、性各有陰陽。善惡在所養焉。故世子作養性書一篇。密子賤、漆彫開、公孫尼子之徒、亦論情性、与世子相出入、皆言性有善有惡」(『論衡』本性篇)という。人間の性は「善有り悪有り」の説を性論として提出する。

桓譚の性命論が指摘しえなかったとを、仕官の問題から更に進めて一般化・法則化し中国古典の性命論として展開する。なぜ王充は運命論や情性論を持ち出したのであろう。桓譚の思想を継承しながら初生に決定する運命論を展開したのであろう。この対極に例えば仏教の輪廻転生、因果応報の思想を配する時、桓譚・王充と展開する批判思想は仏教的世界と厳しく対峙してあることが理解されよう。

第二章『呂氏春秋』と『論衡』は、『隋書』経籍志の書目に共に「雜之部」に分類している両書の関連についての考察である。これを仕分けし『論衡』を儒・道・名・法のいずれにも属さぬものと認定し経籍志に記される。蔡邕が「談助」とした『論衡』書は、百科全書的に読まれたことを意味する。

『呂氏春秋』は秦代、呂不韋が学者を集め、當時の雑多な学問を集成した書と伝える。『論衡』との関わりは、その運命論や薄葬論にある。運命は「時」「遇合」にあるとし、人為ではいかんともし難い、「然らざるを得ざるの数」(『呂氏春秋』知分篇)により生まれ、決定づけられる。また「然る所以を知らずして然るもの」が「命」であるという。秦・漢の際、戦いに敗れた項羽の「垓下の歌」は「時利非ず」と歌い、従う武将に「戦いの罪にあらず」と告げ、敵陣に突入する。「時命」と武将としての「能力」とは無関係であることを意味する。個に賦与された「命」

は賢愚、操行の清濁と必ずしも符合しない。「時」がこれを左右する。この考えが一般的であつたといえよう。この運命論の比較対照の為に王充の運命論小考を記し、王充『論衡』考察の階梯とした。

第三章以下、六章までは「王充の衆書（古典籍）の批判について」を考察した。衆書、經典の表現の誇張、虚妄（虚）、または善・悪を誇張し表現する修辭（増）を批判する。王充はこれを「九虚三増」という。更に孔子・孟子を批判した「問孔篇」「刺孟篇」、韓非の法治主義を批判した「非韓篇」を考察の対象とした。『論衡』八十五篇中の十五篇（内、道虚篇は「桓譚と王充」参照）に当たる。諸子から経芸に至る典籍を取り上げ、その表現の虚・実を検証する、その論法は後の考証学にも通ずるものがある。衆書の説話（部分または一話）を検証するが、対象は神怪の説（怨霊）・天人感应災異説話・感生帝説話等々が入り乱れている。王充の様々な分野、多方面に亘る説話に就いての実・虚の分析批判は、微細に入り、時には重複し、また五官の働きと対応させ、論証を展開する。古代の帝王の行為の誇大な褒称、又はその誇張した蔑称の辞は、その虚妄を厳しく指摘する。その論理の基底には、古典的古代から現代（漢）に至る史的变化を進化の過程と見なす視点がある。古代に比較して現代は遙かに優れている。この視点は『論衡』思想の中核となつていたのである。王充は漢王朝の優位を信じて疑わない。後漢の歴史や思想に流れる「大漢」の意識である。この意識の基底には攘夷の感情が流れている。戦国の覇者、桓公に対して古典籍はその淫乱の行為を指弾する。姑姉妹と淫乱しこれを妻としたと伝える。この逸話を王充は真つ向から否定する。その理由として桓公が諸侯の覇者となつたのは、輔佐、宰相管仲を登用したことによる。孔子はいう。「桓公 諸侯九合するに、兵車を以てせざるは、管仲の力なり」とか「管仲は桓公に相として、諸侯に覇たらしめ、天下を一匡す。民今に到るも、其の賜を受く。管仲微かりせば、吾其れ被髪左衽せん……」と。桓公は人を見る眼識を備えていた。優れた眼識をもつ桓公が淫乱するとは想定できない。王充は桓公淫乱の逸話を批判否定する。管仲なかりせば夷狄の侵略を受け、礼

秩序は崩壊し周王朝以来の中国文化は消滅していったというのである。この孔子のことばを基に王充は管仲、桓公を評価する。大漢意識と夷狄感情は、王充思想の主要なテーマである。

「問孔篇」・「刺孟篇」は孔子、孟子に対する批判である。この中心となる視点は、運命論である。孔子や孟子が運命、命をいかに把握しているかを問う論述であり、前後の文章の矛盾や齟齬を指摘するものである。後漢礼教主義の時代に厳しい孔・孟批判を展開したのは王充以外にいない。後世、教化に無益として批判の対象となる。『論衡』自紀篇は王充の自伝であるが、その父祖が遊侠の徒であることを記す。この自伝を劉知幾は、「父祖を不肖と述べている」ことは儒教孝倫理に悖るとし、「必ず責むるに名教を以てすれば、実に三千の罪人なり」と指弾する（『史通』序伝篇）。王充の孟子批判は江戸時代、太宰春台に取り上げられ、江戸の漢学思想界に大きな波紋を起こした。

『韓非子』は儒の礼教倫理に基づく徳治を批判し、法の刑法秩序を重視し法治を説く書である。「三増」諸篇の批判に記されるように、堯・舜から周の文・武に至り、刑法が緩和され徳治の為政が実現した。儒教経典は罪人の激滅が徳治の成果であるとして誇大に称賛し、「太平の世」の実現が古典的古代の理想郷として伝承する。王充は俗儒の説くこの古典的世界を批判したのであった。「非韓篇」は厳刑峻法を掲げる韓非の思想を批判する。法家の「法」は人を利欲の亡者と断定し、皇帝権力を守るためこれを厳しく断罪する。王充はこの法至上主義の弱点を暴き、道義の教化による徳治の必要性を強調する。「問孔篇」、「刺孟篇」は儒家の祖、聖人孔子とこれを伝える亜聖孟子の批判である。論理は矛盾するようであるが王充は儒と法の調和を説く。「二者偏駁、各有不足」というのである。王充は「治国の道の養う所に二あり。一に曰く徳を養う。二に曰く力を養う」と主張する。現実における相対的思考である。道徳が自立的内在規範であるとすれば、刑法は外形的規範である。政治は両者の調和にある。王充が企図した政治論である。

王充が本格的に著作に専念した時期は、肅宗章帝の建初から和帝永元の初頭にあたる。この時代は章帝竇皇后の外戚、竇憲兄弟が漸次、権力を掌握する時期でもある。「非韓篇」の終章は『韓非子』備内篇を引用する。この篇は「未だ嘗て大姦を為す者は、尊貴の臣に従らずんばあらざるなり」と指摘する。備内篇の名に借りて、窃かに為政権力の専横を剔抉したものと読みとれる。

第七章「王充の禁忌習俗批判」は、当時の禁忌習俗、迷信を批判した諸篇の考察である。『論衡』には一世紀の中国における社会習俗の諸相を取り上げ批判する一連の篇がある。「習俗」の語は一般的に風俗・風習として用いられている。ここにいう「禁忌習俗」とはこれが俗信の意味をもち体系化し、広く禁忌として根付いたものとを指す。本章は『論衡』「四諱」・「譏日」・「難歳」・「詰術」の四篇を考察する。人間の生活、行動を規制するものを分けるとすれば人倫規範、社会的規範が上げられよう。前者は道德規範に規制され、後者は法規範に規制される。この両者以外に社会共同体には禁忌習俗が存在した。それは生活共同体の一員として常に自制や強制を求められるものであった。「四諱篇」は四大禁忌、家の増築と方位、刑徒と葬送、妊婦の出産、正月・五月の出生の禁忌である。「譏日篇」は葬暦・祭祀暦・沐浴・裁衣書・工伎書・学書等々の忌日である。歴数家の日の吉凶、禁忌から派生したものである。「難歳」は主に「移徙之法」（歳破・歳下）、太歳の移動する方位を基準とした方角の禁忌である。「詰術」は「凶宅術」に記す、家宅と住人の姓（音）との関わりから生ずる禁忌である。

禁忌の書は「儒雅の論」を凌ぎ、「經典の義」を伐ち（難歳篇）展開し、憚ることなく伝播する。これらの書は、当時の天文・五行・術数易等に理論化されていた。王充はこの禁忌を説く者を「工伎」「工技」と呼ぶ。かれらは本来、「道術」に属していたものである。禁忌を説く者は同時に、これらの「禍祟」を解消できる、祈祷師、呪術師でもあった。本書には省略したが、この禁忌と「禍祟」を論難した「弁祟篇」がある。禍祟を解除するための祭祀を論

難した「解除篇」がある。儒教の礼教秩序は郡県制の中で、ヒエラルキーの秩序体制を構築する。地方民間には「移風易俗」の教化を必要とする。地方政府も民間の知識人も儒教の基本的經典として『孝経』『論語』を重視した。しかし地方民間には禁忌習俗、淫祠が存在し、有力者がこれを取り仕切る。中央から地方への礼教秩序の体制教化には、地方の禁忌禍祟を助成し、利用しもした。また「難歳」の「移徙の法」の体系化は人の自由な往来を禁止することにもなる。農民の流出を阻止するためにも地方の行政・経済に重要な禁忌であった。

第八章「後漢の著龜卜筮解釈について」は、『論衡』卜筮篇（易）を中心に考察した。『隋書』経籍志は「仁義礼知は、国を治むる所以なり。方伎数術（術数）は身を治むる所以なり」という。著龜卜筮は「方伎数術」にあたる。古来、祭祀は部族間の戦いと收穫（作物）を祖先や神々に祈念する場であった。神意は宗廟の前での占いに示された。著龜卜筮による占断が迷える人々に影響を与えた。卜筮篇は、占筮に示される兆数と吉凶は、神霊とは無縁であり、適合するのは自然に偶合するに過ぎないと論ずるにある。これだけであれば、王充は卜筮を批判否定したと評価できよう。王充は卜筮の結果、この「兆数」をいかに認識するか。是非の全ては卜筮者の認知能力にある、と指摘する。この能力を有する者として「聖賢」を挙げる。聖賢は「事を挙ぐるに、先に義を定む。義既に定立し、決するに卜筮を以てす」（弁崇篇）と。聖賢は己れの恣意に事を成すのではなく、卜筮により鬼神と心意の一致を示し、民衆を絶対的に信頼させる。このために卜筮を行うというのである。工伎・射事・数術家の説く禁忌禍祟の批判、著龜卜筮批判を考察した。

古来、「術数」に関する論文、著書は多い。その一つに中村璋八「中国思想史上における術数」がある。<sup>〔一〕</sup>「方伎術数」の内容は広い。范曄『後漢書』方術伝は医術から神仙道までもが含まれている。<sup>〔二〕</sup>

第九章「王充の妖祥論について」は、「妖怪」「妖象」と称される超常現象を記す説話の分析と考察である。『論

『衡』書は「実」と「虚」を弁別し、真偽を詮訂するを目的とする。認識論として感性経験を重視し不可知論を提起したと評価される。この論理からすれば神秘的超常現象は「虚妄の言なり」と否定するかに思われる。「実に非ず」、「実事に非ず」と言いながら、「象なり、妖なり」と言い「蓋し虚ならず、皆妖祥の氣は、吉凶の端なり」と「妖祥」を肯定する。この王充の論理は矛盾律の枠外にある。「実」と「虚」の両者を否定し、この現象を自然と見做すのである。王充の「自然」の意識には「非実不虚」（実に非ず虚ならず）がある。王充の妖祥に関する考察は「紀妖」・「訂鬼」・「言毒」の各篇に示される。王充はこの三篇により妖祥の論理的体系化を試みた。紀妖篇は歴史的な妖祥八説話を肯定する。訂鬼篇は「鬼（靈魂）」とはいかなるものか。王充は「人死して精神これを為すに非ざるなり。皆人の思念存想の致す所」という。人が鬼（靈）を見るのは肉体的、精神的に病的混乱状態の時であるという。訂鬼篇は七例をあげ、これを記している。王充は「妖祥」・「鬼神」は「太陽の氣」に因するという。太陽は盛んなる「陽氣」である。人物は陰陽二氣の交合に生ずる。陰氣は骨肉、陽氣は精氣、知となる。肉体と精神となるという。太陽の氣は「孤」で「陰」はない。従ってただ「象」を現すだけで「形」はなく、骨肉なくして精氣のみ。故に「一見恍惚、輒復滅亡也」（訂鬼篇）、「妖氣為鬼、鬼象人形」（自然篇）と妖祥現象を説く。妖祥の本源を「太陽の氣（妖氣）」にありとする。王充は、「妖氣」は「美好の人」を生むという。「美好の人は邪惡多し」（四惡の一）という。太陽の熱氣は「害毒」である。言毒篇は「太陽の火氣、常に毒螫を為すは、氣熱ければなり」という。太陽の地、極熱の地を「南郡（部）」（南方諸州郡）という。王充は極熱の地として南方諸州郡を指摘する。

第十章「王充の薄葬論について」は、『論衡』第二十卷、「論死」、第二十一卷「死偽」、第二十二卷「紀妖」、「訂鬼」、第二十三卷「言毒」と続く、一連の篇章の後尾に位置する「薄葬」は、死と送葬に関する考察である。王充の鬼神（靈魂）否定や薄葬論は先行する諸考察の上に展開する。儒家の靈魂否定（死人無知、不能為鬼）と墨家の靈魂

肯定（人死為神鬼而有知、害人）とがある。儒家の説は正しいがこれを徹底できず（孝倫理）厚葬の風習を生じ、墨家は鬼神を説くが節儉薄葬すべしとする。王充の薄葬論はこの両者を止揚するかたちで論述されている。王充は鬼神否定論―死者の靈魂の存在とその力を否定する。王充の薄葬論は儒・墨二家を合わせ論じ、厚葬の風習の因由を彼等の主張がもつ論理の矛盾と挫折に求めたのである。これが将来するものは孝子の名を得んとして、死者を重んじ豪華奢侈の厚葬の蔓延となる。これは単なる厚葬に止まらない。家産の喪失、「家を空しくして終を送る」（薄葬論）こととなり、やがて社会秩序の混乱を引き起こす。『孝経』礼教秩序維持のための葬送は、社会秩序崩壊の要因となる。王充は厚葬の弊害を「国家危亡の道」と指摘する。薄葬論議は、光武帝・明帝・章帝・和帝紀にそれぞれ一例を見る。王充の薄葬論の社会的・政治的背景は、この中のいずれかの皇帝の薄葬の下詔に応じたものと想定される。後漢王朝秩序体制の擁護維持は古典的知識人としての当為であつた。

第十一、十二章「王充の頌漢論」（一）、（二）は、王充の頌漢意識の生成とその基盤の考察にはじまり、この構成、頌漢の基底となる『公羊伝』及び太平論議を考察したものである。頌漢とは王充の生きた大漢王朝の鴻徳を礼賛し、これを頌歌することという。虚妄を批判し批判主義とも言うべき旗幟を鮮明にする王充が、生きている時代を聖世、太平の御代として「臣子の将に頌すべきこと明かなり」（齊世篇）と宣言する。

前漢末、劉向・劉歆父子の『七略』は古典籍を分類した膨大な書籍目録であつた。後漢に至り班固撰『漢書』芸文志は『七略』を継承し『六略』とした。『六略』三十八種、五百九十六家、万三千二百六十九卷。一入三家、五十篇、省兵十家」とある。中国が誇る古典文化の堆積である。中でも儒教の古典「五経」は儒教の徒の聖典であつた。書には古代王朝における聖王の為政、理想的社会が描かれる。経典は古典的古代の理念を記すものである。

古典学者は経典を学ぶ中に「尚古」「尊古」を培養し、上世と下世（現世）を比較しては、美醜・体軀・寿命の長



短等々に差別ありとする。これだけではない人間の質、道義性の発現にも差異があるという。儒者も世俗の性も「尊古卑今」、「好高古而下今、貴所聞而賤所見」、「好褒古而毀今、少所見而多所聞」（齊世篇）である。王充はこれらの尚古、泥古思想に、今の世、現世がいかに優れているかを実証する。齊世篇は古代も近代（今）もいつの世も齊しいとすることにあった。この斉同の論は次第に「今を好し」とする論へと転化する。王充は「一質一文、一衰一盛」の循環史観を示す。これは歴史の見方を捉えなおすことに通ずる。

古典の学は現実といかに切り結ぶかに意味がある。古典に対して王充は疑古典主義的視点を確立していく。王充は歴史に「所聞」と「所見」の観点を導入した。この観点は恐らく当時の春秋公羊経学の影響であろう。公羊学は後漢末、何休の『解詁』に集大成する。そこには「三科九旨」説がある。春秋の歴史は、乱世・昇平・太平へと発展するという「三世」史観を提起した。現世は「太平」の世であるとした。王充の頌漢論の根幹に公羊経学が史観として存在する。この考察が第十二章である。

王充の頌漢の篇として「須頌篇」には、「宣漢」・「恢国」・「講瑞」・「是応」・「三増九虚」（本書の第三・四章を参照）、「治期」、「順鼓」、「明零」の十九篇を挙げる。このほか「齊世」・「驗符」・「須頌」・「指瑞」・「佚文」がある。『論衡』八十五篇の内、招致篇を欠くが、これも頌漢の篇であろう。これらの各篇を合わせると八十五篇中、二十五篇が頌漢論を構成する篇章である。王充が「臣子」の務めとし、当為とし意欲した両漢王朝の頌歌が、二十五篇に示されるのである。前漢王朝の頌歌は、班固撰『漢書』に残される。王充も当代の頌歌を史実として後世に伝えんとした。果たして東漢王朝の現実、頌歌に値するような時代であったのか。地方民間の孝倫理を基底に、中央へと連なる礼教秩序体制は、道德教化という強制をとめない展開していた。この時代を王充は、古代帝王の行為等と比較し、史上、比類無き盛世、太平の世であると絶賛する。「太平」は、その效として「瑞物」「瑞祥」が示される。「講瑞」、

「指瑞」等の篇である。この「太平」を築き上げた王朝、聖王を歴史に示し、後世に伝えること、これを臣子（王充）の務めとした。「須く煩すべし」とする須煩篇は、王充の頌漢論の総括的篇章である。この結びに「春秋は漢の為に法を制し、論衡は漢の為に説を平にす」と説く。王充は『論衡』を『春秋』（公羊伝）に擬しているのである。

「春秋の筆法」と称される「褒貶の義」の語も多く示される。『論衡』問孔・定賢・感類・対作・案書・齊世・書虚篇等々に『春秋』の「采毫毛之善、貶絀介之惡」を用い、自説を展開している。例えば「是非の褒貶」は「道理の實」にある。「善を采るに其の美を踰えず、惡を貶するにその過を溢せず」（感類篇）とか「毫毛を貶するに巨大を以てし、巨大を以て絀介を貶するは、春秋の義に観て、肯えて之れを是とせんや」（問孔篇）と自説を展開する。王充の「道理の實」は「褒」「貶」は「踰美」・「溢過」の表現を非とするにある。後漢のはじめ、王充が遊学していた頃、後に何休が説く「三世説」は公羊經学において論議の最中にあつた。議論は地理的遠近による差別意識、華夷思想に支えられていたと岩本憲司氏は指摘する。夷狄は帰服し、「太平の世」を実現する聖漢王朝と、王充は頌歌して止まない。「太平の世」の賛歌は宣漢篇に明かである。王充の「太平」意識については、既に多くの人に説かれていた。王充が現世を太平と称する二、三を記す。①「太平は治定まるを以て效となし、百姓の安樂するを以て符となす」と。②「漢興り文帝の時に至り……賈誼創議し、以為えらく天下洽和し……。夫れ文帝の時、固より已に平らかなり。歷世、平を持せり」と。③「漢氏の廓土、荒服の外を収む……。夫れ徳化を實にすれば、則ち周も漢に過ぐる能わず。符瑞を論ずれば、則ち漢は周より盛んなり」と。

第十三、十四章「王充の人材論」（一）（二）は、「太平の世」における人材登用の問題、賢聖論から大人論にいたる多岐に亘る問題を提起する。伝統的に理想的人物とは賢聖（儒家）の人であり、反価値的人物は「佞人」である。王充は賢聖を説き、更に「大人」を説く。（一）は佞人と賢人の見極め方を考察する。はじめ爽やかな弁舌として評

働された「倭」は史の変遷を経、「口倭の徒」として半社会的人物の象徴となる。答倭篇は「賢」と「倭」をいかに判別するか。王充は『尚書』皋陶謨に説く「九徳の法」を用いよと提案する。(一)は、地方、中央を問わず為政集団の官吏登用をいかなる基準で判別するかの考察が中心となる。法律の士、実務官吏に対する、道徳の士、儒生官吏の比較考察である。この問題は「儒生」と「文吏」の闘争として注目される。後漢明帝永平の四大獄事件は、実務官吏、法律の士を必要とした。王充の文吏批判は大量に採用された法律、実務官吏の実態を曝すものであった。「太平の世」は道徳の治世である。儒者の説く徳義の教化を必要とする。王充は学問徳義の深化にともない儒生―文儒―通人―通儒―文人鴻儒となる段階を示す。この鴻儒文徳を備えた人材の為政集団への抜擢を要望する。選抜の任に当たる相将長吏の客観的対応を求める。「王充の聖賢論」は、知識をいかにして培養するか、認識過程を「知実」「実知」に説き、賢聖はいかなる人物かについて説いた。これが「定賢」篇である。王充は知識論の組立から（類推能力の深化から普遍的認識、理知的段階へ）見て、意図的な神秘への変質を排除する。聖賢は「神たること能わざるなり」（実知篇）という。賢聖は現世にあつて「太平の世」を牽引する者と位置づけるのである。人材論の最後に「王充の大人論」を取り上げた。「大人」の語は『易』乾卦九二、九五の爻辞、文言に見える聖人最高の称である。『易』の解釈から導かれる自然の倫理を体得するものの称である。「夫れ大人は天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す……」（初稟篇）、「此れ聖人は天地鬼神と徳行を同じくするを言うなり」（感虚篇）等々と『易』乾卦、文言の一節を引用する。「聖人は天地鬼神と徳行を同じくす」という。王充は『易』文言の辞を黄老的自然無為の天道観を導入し解釈する。「至徳純渥の人は、天の氣を稟くること多し。故に能く天の自然無為に則る」（自然篇）と説く。天地鬼神と冥合するのは自然に感応するのだと王充はいう。王充は神秘的天人感応論を否定し自然感応論を展開したのである。

## (三)

王充と同郷の人、謝夷吾は王充を推薦し「充の天才なる、学の加うる所に非ず。前世の孟軻・荀卿、近くは漢の揚雄・劉向・司馬遷も、過ぐる能わざるなり」と評した。現存する『論衡』は莫大な「衆流百家の書」を自在に操り、衆書の真偽、虚実を詮訂し、真実を追究した書である。会稽、上虞の地に在って、戸牖牆壁に各々刀筆を著（置）き著述したのである（范曄『後漢書』本伝）。王充の著作意図は、王充自身が已に明らかにしているが、何故にこの膨大な著作を成し遂げたか、はたして明らかにされているのであろうか。

本書では繰り返し王充思想は外来文化、浮屠の教えに対峙したものと述べてきた。夷狄徹外の浮屠の教えに對し、思想的危機意識の許で、尊皇攘夷の態度を貫徹するのが古典的伝統文化（儒教）を身につけた知識人達であった。洛陽の太学に学んだ王充も伝統的知識人の一人であり、当代の誰よりも強烈にこれ（華夷）を意識した人物であった。

王充が説く、自然自生の運命論の対極には浮屠の説く輪廻転生、因果応報思想があった。浮屠の教えが浸透する地盤は、古来からの禁忌習俗、淫祠であった。禍祟を懼れ呪術信仰が盛行する。王充はこの地盤を批判した。薄葬論に至る無鬼論は、靈魂不滅を説く浮屠の教えに對するものであった。この「神滅」「神不滅」の論争が文献に記されるのは王充の没後、三百十有餘年近く遅れ、『弘明集』卷五、慧遠（三三四～四一六年）「形尽神不滅論」に示される。一世紀にすでに桓譚・王充が「形尽神滅論」を展開していた。ブッダの教えが中土に伝入したその時期を指定することとは困難である。秦始皇帝に阿育王が仏教徒を派遣したが、皇帝はこれらを投獄したとの説がある。近代の思想家梁啓超は『歴代三寶記』卷一のこの伝承に注目する。民衆救済のためインド医療が仏教とともに伝来した。始皇帝は「中体西用」、中華意識、夷狄輕侮をもとに、尤も利用価値のある医療を取り入れた。だがブッダの教えは夷狄の文

化として拒絶した。梁啓超はインドから派遣された仏僧等は始皇帝の「焚書坑儒」に巻き込まれ、思想界とは没交渉だったのではないかと指摘する。インド医学は秦医として全国に活躍の場を広げ、中国医学を充実させ、人々を救済した。

ブツダが浮屠として始めて史書に記録されるのは魚豢『魏略』である。前漢哀帝元寿元（前二）年、大月氏国の使者伊存が、博士弟子景盧に浮屠教を口授したという。現今はこの説が通説となっている。伊存の王室訪問は哀帝痿痺の痼疾の治療のためと推定される。仏僧は医術にも長けていた。これらの問題については後日、刊行の予定である。ブツダの教えは、現実を苦の世界に曝されているととらえる。王充の説く「死」の世界は、地下の闇黒の世界である。王充は現世を過去のいかなる時代に比較しても優れてであると説いて止まない。王充の頌漢論の先に見えてくるのは、浮屠の説く現実を苦海とする世界観に対峙する思想である。現世を「太平」とし、頌歌するのは、王充の生きた時代が安定していたとすることも重要な要因である。しかし、これだけでは王充が符瑞を説き数々の怪異現象を「自然適偶」として肯定する理由にはなり得ない。戒律を説き、彼岸の世界を説き、解脱し、涅槃を求めたのが浮屠の教えである。対するに現実を「太平」とした王充の論説は、此岸の世界に「純誠の化、日々以て華くし」（対作篇）、古典的理想の世界を求めたものであった。王充は『易』乾卦、文言がいう「大人」を聖人とし天地鬼神と德行を同じくし、冥合する人物とする。浮屠の業・輪廻の世界（現実世界）から悟りを開いた人物と対応して、王充は「大人」を説いた。本書の後尾に「大人論」を記した所以である。

これを要するに王充『論衡』は全てに亘り、後漢前期の王朝政治の強烈なプロパガンダであり、同時にまた歴史に登場しつづつあった西域異文化への批判を内包するものであったといえよう。

## 《注》

- (一) 靈帝嘉平四（二七五）年、議郎蔡邕は古文・篆・隸の文字で書写するを命じられ、石に刻し、太学の門外に立てた。これを「嘉平の石經」という。
- (二) 『文選』第五十二卷、論二、魏文帝典論論文一首。
- (三) 加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉篇（勁草書房、一九六四年）「第二章、王肅の反鄭玄的解釈の実態・本質とその後の方向」を参看。
- (四) 福井重雅「蔡邕『独断』の研究」（『陸賈『新語』の研究』（汲古書院、二〇〇二年）に所収）を参看。『独断』卷上、幸に、「王仲任曰く、君子は幸い無くして不幸あり。小人は幸い有りて不幸無し、と」ある。
- (五) 太宰春台『斥非』附録「孟子論」及び『聖学問答』参看。
- (六) 南郭「読論衡」「独其因指擿、援及甚繁。八十有五篇、不可謂非富貴。貧士乏書、今猶古乎。乃一覽之餘、不問才進……」。
- (七) 武内義雄「桓譚新論に就きて」（『支那学』二一四、一九二一年）。
- (八) 『論衡』自紀篇に、「在縣位至掾功曹、在都尉府、位亦掾功曹」とある。
- (九) 楚王英事件は他の諸王の事件より厳しく摘発され、その拷問は酸鼻を極め、筆舌に尽くされぬ拷問が繰り広げられた。
- (一〇) 『論衡』自紀篇に、「在太守府為列掾五官功曹行事」とある。
- (一) 『論語』憲問篇。「被髮左衽」は中国的装束ではない。夷狄の習俗である。
- (二) 太宰春台『斥非』附録「孟子論」を参照されたい。
- (三) 中村璋八「中国思想史上における術数」（『東洋の思想と宗教』一四、一九九七年）。
- (四) 川原秀城『中国の科学思想』（創文社、一九九六年）に収める「術数学」。

(五) 劉盼遂(撰)『論衡集解』に、「南郡今湖北襄陽之地。未為極熱。南郡疑為南部之誤。後漢人恒以州部連言。南部即南方諸州郡也」とある。

(六) 春秋「褒貶」については、山田琢『春秋字の研究』(明德出版社、一九八七年)に収める「春秋褒貶説について」がある。

(七) 岩本憲司「何休三世異辭説試論」(『東方学』六一、一九八一年)を参照。

(八) 田中麻紗巳『後漢思想の探究』(研文出版、二〇〇三年)に収める「春秋学と何休」の第二節「春秋公羊解詁」の「太平」に、王充の太平についての考察があり、諸論が丁寧で紹介されている。

(九) 梁啓超『佛学研究十八篇』(上海古籍出版、二〇〇九年)。

## 王充・『論衡』文献目録

本目録は、王充と『論衡』を直接論じた研究文献を採録した。著書と論文に分け、それぞれ邦文文献は著者名の五十音順に、中文文献も、便宜的に日本読みによる五十音順に配列し、邦訳は邦文の項目に入れ訳者は省き、旧字体・簡体字は原則として常用漢字に統一した。

## 〔著書〕

## 〔邦文〕

- 大滝一雄（訳）『論衡―漢代の異端思想』（平凡社、一九六五年）  
 大滝一雄（訳）『論衡（抄）』（平凡社、一九七二年）  
 加藤常賢（他）『論衡事類索引』（大東文化研究所、一九六〇年）  
 加藤常賢（他）『論衡固有名詞索引 附宮内庁書陵部図書寮蔵宋本校勘記』（大東文化研究所、一九六〇年）  
 佐藤 匡玄『論衡の研究』（創文社、一九八一年）  
 重沢 俊郎『漢代における批判哲学の成立』（大東文化研究所、一九五七年）  
 山田勝美（訳）『論衡（上）』（下）』（明治書院、一九七六～一九八四年）  
 山田勝美（訳）『論衡』（明治書院、二〇〇五年）  
 綿本 誠『論衡』（明徳出版社、一九八四年）



〔中文〕

- 阿·阿·彼得洛夫(著)·李時(訳)『王充—中国古代的唯物主義者和啓蒙思想家』(科学出版社、一九五六年)
- 王惠玉『王充文学思想研究』(岳麓書社、二〇〇七年)
- 王治理『王充及其文学思想』(齊魯書社、二〇〇七年)
- 閔鋒『王充哲学思想研究』(上海人民出版社、一九五七年)
- 褚問鵬『王充論衡研究』(中央圖書出版社、一九七四年)
- 金鍾美『天·人和王充文学思想—以王充文学思想同天人關系思想的聯系為中心』(社会科学文献出版社、一九九四年)
- 惠棟(批校)『論衡』(中国子学名著集成編印基金会、一九七八年)
- 黃雲生『王充評論』(三信出版社、一九七五年)
- 黃国安『王充思想之形成及其論衡』(台灣商務印書館、一九七五年)
- 黃中業·陳恩琳(訳注)·許嘉璐(審閱)『論衡』(錦繡出版、一九九二年)
- 高蘇垣(集註)『論衡』(商務印書館、一九三五年)
- 謝無量『王充哲学』(中華書局、一九一七年)
- 徐敏『王充哲学思想探索』(生活·讀書·新知三聯書店、一九七九年)
- 周桂鈿『虚夷之弁—王充哲学的宗旨』(人民出版社、一九九四年)
- 周桂鈿『王充哲学思想新探』(河北人民出版社、一九八四年)
- 章衣萍(標点)『論衡』(大東書局、一九三一年)
- 蒋祖怡『王充的文学理論』(上海古籍出版社、一九八〇年)
- 蒋祖怡『王充卷』(中州書画社、一九八三年)
- 鍾肇鵬『王充年譜』(齊魯書社、一九八三年)
- 鍾肇鵬·周桂鈿·桓譚·王充評伝』(南京大学出版社、一九九三年)
- 任劍濤·彭玉平(主編)『論衡』(中山大學出版社、二〇〇六年)
- 陳拱『王充思想評論』(台灣商務印書館、一九九六年)

- 陳叔良『王充思想体系』（台湾商務印書館、一九八二年）  
 陳正雄『王充學術思想述評』（文津出版社、一九八七年）  
 陳麗桂『王充・王符・鄭玄・荀悅・仲長統・何晏・阮籍・傅玄』（台湾商務印書館、一九九九年）  
 鄭文『王充哲學初探』（人民出版社、一九五八年）  
 田昌五『王充及其論衡』（生活・讀書・新知三聯書店、一九五八年）  
 田鳳五『王充——古代的戰國唯物論者』（人民出版社、一九七三年）  
 唐宇元『王充思想析論』（文津出版社、一九八八年）  
 孔丘・墨翟・老聃・孟軻・莊周・荀況・韓非・司馬遷・王充・范曄・司馬光・王安石・李贄・黃宗羲・顧炎武・王夫子・戴震・龔自珍』（中国青年出版社、一九八四年）  
 鄧紅『王充新八論』（中国社会科学出版社、二〇〇三年）  
 鄧紅『日本の王充《論衡》研究論著目錄編年提要』（知書房出版社、二〇〇五年）  
 李維武『王充与中国文化』（貴州人民出版社、二〇〇〇年）  
 李道顯『王充文學批評及其影響』（文史哲出版社、一九八四年）  
 劉謹銘『王充哲學的再發現』（文津出版社、二〇〇六年）  
 林麗雪『王充』（東大圖書公司、一九九一年）  
 盧文信『王充批判方法運用例析』（万卷樓圖書、二〇〇〇年）

「論文」

〔邦文〕

- 伊藤浩志『王充『論衡』における「忠」の性格』（『哲学』五六、二〇〇四年）  
 石田秀実『「論衡」と「医術」』（『集刊東洋学』五一、一九八四年）

井ノ口哲也「王充研究関係論著目録——一九八三年～一九九六年」(『中国研究集刊』二一、一九九八年)

井ノ口哲也 『論』の立場―王充の『作』『述』否定の意味（大久保隆郎教授退官記念論集『漢意とは何か』二〇〇一年）

井ノ口哲也「王充と經学」『後漢經学研究會論集』二、二〇〇五年

井ノ口哲也「王充の「自然」観」(『東京学芸大学紀要』第二部門人文科学五六、二〇〇五年)

今場 正美 「王充『論衡』の夢解釋について」(『文芸論叢』六八、二〇〇七年)

「慎言と妄言と——揚雄と王充との「言語」観についての考察」(『中国古典研究』二一、一九七六年)

岩田 有史「王充の天」、『集刊東洋学』一四、一九六五年

内山 俊彦 「王充の歴史意識について」『中国思想史研究』一九、一九九六年

大久保隆郎 「王充の薄葬論について」『人文論究』二六、一九六五年

大久保隆郎 「王充の典籍批判について」 (『漢文学会会報』二五、一九六六年)

大久保隆郎 「王充の初期思想初探―譏俗節義の考察」 『漢文学会会報』二六、一九六七年

大久保隆郎『論衡』答佞篇について（『福島大学教育学部論集』二二―二六、一九七一年）

大久保隆郎 「韓愈の性三品説について―王充性説の展開」 (福島大学国語学国文学会『言文』二四、一九七二年)

大久保隆郎 「『論衡』習俗批判考」(『福島大学教育学部論集』二五―二六、一九七三年)

大久保隆郎「後漢礼教主義の一側面——「論衡」習俗批判の分析」(『漢文学会会報』三三、一九七三年)

大久保隆郎 「王充の法家批判―「非韓篇」分析」(『福島大学教育学部論集』二六―二、一九七四年)

大久保隆郎 「王充の妖祥論」 (『福島大学教育学部論集』二七―二、一九七五年)

大久保隆郎『呂氏春秋』と『論衡』（『福島大学教育学部論集』二八一、一九七六年）

大久保隆郎 「桓譚と王充——神仙思想批判の継承」 『福島大学教育学部論集』三〇——二、一九七八年

大久保隆郎 「桓譚と王充（二）死生説の継承とその展開」『福島大学教育学部論集』三三―一、一九七九年）

大久保隆郎 「桓譚と王充（三） 祭祀観の継承とその展開」 『福島大学教育学部論集』 三三―二、一九八〇年

大久保隆郎 「王充伝私論（一）王充の家系と幼少時代」 『福島大学教育学部論集』 人文科学部門三五人文科学、一九八三年）

大久保隆郎『後漢書』王充伝質疑について（『福島大学教育学部論集』社会科学部門三五社会科学、一九八三年）

大久保隆郎

- 大久保隆郎 「論衡と江戸漢学」(福島大学国語学国文学会『言文』三二、一九八三年)
- 大久保隆郎 「王充伝私論(二) 洛陽遊学とその時代」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門三六人文科学、一九八四年)
- 大久保隆郎 『後漢書』王充伝質疑について(承前) 徐氏の批判をめぐって(『福島大学教育学部論集』社会科学部門三六社会科学、一九八四年)
- 大久保隆郎 「章炳麟と『論衡』」(福島大学史学会『福大史学』三七、一九八四年)
- 大久保隆郎 「史子魚と蘧伯玉」(福島大学国語学国文学会『言文』三二、一九八四年)
- 大久保隆郎 「王充伝私論(三) 著述・仕官とその時代(一)」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門三七人文科学、一九八五年)
- 大久保隆郎 「王充伝私論(四) 著述・仕官とその時代(二)」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門三八人文科学、一九八五年)
- 大久保隆郎 「楚王英事件と王充」(『集刊東洋学』五三、一九八五年)
- 大久保隆郎 「後漢章帝建初の治世について——「論衡」著作の史的背景」(『福島大学教育学部論集』社会科学部門三八社会科学、一九八五年)
- 大久保隆郎 「石陽点和刻本『論衡』と馬琴の受容」(福島大学国語学国文学会『言文』三三、一九八五年)
- 大久保隆郎 「王充伝私論(五) 王充の著作意識について」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門三九人文科学、一九八六年)
- 大久保隆郎 「王充伝私論(六) 王充の文章論について」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門四〇人文科学、一九八六年)
- 大久保隆郎 「王充伝私論(七) 王充の文章論について(続)」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門四一人文科学、一九八七年)
- 大久保隆郎 「王充の頌漢論(一)」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門五四人文科学、一九九三年)
- 大久保隆郎 「王充伝私論(八) 王充の晩年とその文体」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門五三人文科学、一九九三年)
- 大久保隆郎 「王充の『發憤著書』説」(内藤幹治編『中国の人生観・世界観』一九九四年)
- 大久保隆郎 「王充の頌漢論」(栗原圭介博士頌壽記念『東洋学集』一九九五年)
- 鬼丸 紀 「王充の養生論」(北海道中国哲学会『中国哲学』九、一九八四年)

鬼丸 紀	「王充『論衡』と『論語』——後漢の批判精神」(松川健二編『論語の思想史』一九九四)
笠原祥士郎	「王充の著作観について」(『国語国文学』二三、一九八二年)
笠原祥士郎	「王充における認識と実践」(『集刊東洋学』六二、一九八九年)
笠原祥士郎	「王充における自然と人間」(『集刊東洋学』六五、一九九一年)
笠原祥士郎	「王充における鬼神と祭祀」(『国語国文学』三四、一九九五年)
笠原祥士郎	「王充における偶然と必然」(『国語国文学』三八、一九九九年)
笠原祥士郎	「王充の立場序説」(『北陸大学紀要』二九、二〇〇五年)
樺澤 亜呂	「『論衡』における「災變」と「瑞應」」(『東アジア—歴史と文化』五、二〇〇六年)
木村郁二郎	「王充における『大漢』主義の問題」(『大倉山学院紀要』二、一九五六年) ※一九五二年〜五五年まで東京文理科大学(現、筑波大学)、東洋文学科第二研究室、研究会誌『中国文化研究会会報』(油印)に四報の王充研究を発表。
見初 敏枝	「王充と『論語』の精神」(『中国哲学論集』一三、一九八七年)
小池 一郎	「『論衡』に於ける意・数・体」(『中国文学報』三五、一九八三年)
佐藤 匡玄	「論衡の篇次について」(『東方学』八、一九五四年)
佐藤 匡玄	「王充の偶然論」(『哲学』六、一九五六年)
佐藤 匡玄	「王充について」(『愛知学芸大学研究報告』人文科学五、一九五六年)
佐藤 匡玄	「論衡における理想的人間像」(『日本中国学会報』一八、一九六六年)
佐藤 匡玄	「王充の薄葬論について」(『愛知学院大学文学部紀要』一、一九七一年)
佐藤 匡玄	「王充の孔子批判」上(『愛知学院大学文学部紀要』七、一九七七年)
嶋田 勝義	「『論衡』の論理について——死生観を中心に」(『フィロソフィア』六二、一九七四年)
清水 浩子	「王充の「知」についての一考察」(『中国学研究』一、一九七七年)
清水 浩子	「王充の陰陽五行観について」(『大正大学大学院研究論集』三、一九七九年)
清水 浩子	「董仲舒と王充の情性観について」(『駒沢大学外国語学部論集』一四、一九八一年)
清水 浩子	「鬼神について——『論衡』を中心として」(『大正大学総合佛教研究所年報』三、一九八一年)

- 清水 浩子 「王充の祭祀観についての一考察」(『中国学研究』一六、一九九七年)
- 周桂錫、池田秀三(訳) 『論衡』の縁よりして日本の縁に及ぶ」(『中国思想史研究』二六、二〇〇三年)
- 滝野 邦雄 「王充における道德の実践」(『待兼山論叢』一九哲学、一九八五年)
- 滝野 邦雄 「王充研究論考目録一九六八年〜八二年」(『中国研究集刊』二、一九八五年)
- 田村専之助 「王充の気象観―中国一世紀代の唯物論者」(『史観』五七・五八、一九六〇年)
- 戸川 芳郎 「王充命定論試探」(『中国の文化と社会』九、一九六三年)
- 戸川 芳郎 「王充人格論弁説」(『東京支那学報』一二、一九六六年)
- 戸川 芳郎 「王充関係文献類目」(『論衡』訳注並びに補説「所収」)(『お茶の水女子大学人文科学紀要』二二三、一九六八年)
- 戸川 芳郎 「四庫全書総目提要「論衡」訳注並びに補説「付王充関係研究文献類目」(『お茶の水女子大学人文科学紀要』二二三、一九六八年)
- 鄧 紅 「王充の哲学体系における命論の役割」(『中国哲学論集』一五、一九八九年)
- 鄧 紅 「王充評価に関する再考―胡適の王充評価を中心に」(『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』三九、二〇〇一年)
- 鄧 紅 「王充「命」論新議」(『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』四〇、二〇〇二年)
- 鄧 紅 「日本の王充研究論著目録および内容提要」(『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』四三、二〇〇六年)
- 鄧 紅 「王充『論衡』の「乱龍篇」は偽篇なのか?」(『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』四五、二〇〇七年)
- 西岡 弘 「王充とその鬼神観」(『国学院雑誌』七八八、一九七七年)
- 林 正基 「王充の自然的世界観」(『集刊東洋学』五九、一九八八年)
- 林 正基 「王充における自然的世界と価値世界―「氣」と「精神」」(『文化』五三一・二、一九八九年)
- 原田 正己 「王充の俗言否定について」(『フィロソフィア』二六、一九五四年)
- 原田 正己 「王充の俗信否定について―主として雷霆の俗信に関して」(『フィロソフィア』七八、一九九〇年)
- 藤居 岳人 「王充の命」研究史」(『中国研究集刊』八、一九八九年)
- 福永 光司 「王充の思想に就いて」(『東洋史研究』一二一六、一九五四年)
- 福島 正 「『論衡』と『史通』」(『中国思想史研究』二六、二〇〇三年)
- 辺土名朝邦 「揚雄・桓譚・王充―三者における思想的継承の問題」(『西南学院大学国際文化論集』二二、一九八七年)

- 辺土名朝邦  
堀池 信夫  
「楊雄・桓譚・王充―三者における聖賢論と本性論の展開」(『西南学院大学国際文化論集』三三、一九八九年)  
「王充「論衡」の思想における批判的合理性と科学的思惟との関連をめぐる若干の問題について」(『中国文化』三八、一九八〇年)
- 松尾 善弘  
「問孔篇初探」(鹿兒島大学教育学部『研究紀要』三一、一九八〇年)
- 松田 稔  
「『論衡』と『山海経』―「鬼門・神茶・鬱壘」の記述を中心として」(『国学院雑誌』一〇六一、二〇〇五年)
- 御手洗 勝  
「王充の人間観について―「作者」としての意識」(『史学研究』七一、一九五九年)
- 御手洗 勝  
「王充の王朝観」(『広島大学文学部紀要』一七、一九六〇年)
- 御手洗 勝  
「王充の鬼神論」(『支那学研究』二六、一九六一年)
- 山口 円  
「相人と運命―『論衡』と『荀子』の比較考察」(『比較思想研究』二四別冊、一九九八年)
- 山口 円  
「『論衡』における河図・洛書について」(『中国思想史研究』二五、二〇〇二年)
- 山花 哉夫  
「王充の著述意識」(『中国思想史研究』二二、一九九九年)
- 山花 哉夫  
「王充性命論再考」(大久保隆郎教授退官記念論集『漢意とは何か』二〇〇二年)
- 山花 哉夫  
「歴史伝承に対する王充の事実認識の諸問題」(『中国思想史研究』二五、二〇〇二年)
- 山花 哉夫  
「後漢明章期の頌漢論―王充の場合」(『東方学』一〇、二〇〇五年)
- 吉田 照子  
「王充の「神人の分」について」(『哲学』二八、一九七六年)
- 吉田 照子  
「『論衡』における「命」の性格―「氣」と関連して」(『福岡女子短大紀要』一五、一九七八年)
- 吉田 照子  
「王充の政治思想」(『哲学』三一、一九七九年)
- 吉田 照子  
「王充の性説―性と命と情と氣と」(『哲学』四〇、一九八八年)
- 頼 芳樹  
「王充における批判の哲学」(『広島大学教育学部紀要』第二部二〇、一九七二年)

〔中 文〕

- 韋 石  
「王充最早提出“知識就是力量”的觀點」(『中小学管理』一九九三―二)
- 尹 世 英  
「『論衡』述實短語的語法功能」(『臨沂師範學院學報』一九九一―四)

- 王繼蕊 王敬平 王敬平 王敬平 王敬平 王敬平 王敬平 王慧玉 王慧玉 王芹 王曉毅 王舉忠 王舉忠 王舉忠 王開揚 王煨 燕國材 燕國材 燕國材 尹文清 尹世英 尹世英 尹世英
- 「《論衡》述賓短語的結構形式」(《廣東職業技術師範學院學報》二〇〇〇—一)  
「《論衡》及物動詞研究」(《廣東技術師範學院學報》二〇〇六—二)  
「試論語境對《論衡》述賓短語的影響」(《廣東技術師範學院學報》二〇〇七—八)  
「王充心理學思想新論——兼議中國古代心理學思想史研究方法」(《心理學報》一九八八—二)  
「王充的形神觀和感知說述要」(《江西師範大學學報》(哲學社會科學版)一九八一—四)  
「王充人性論和智能觀述要」(《心理學探新》一九八四—三)  
「王充的教育心理思想研究」(《心理學探新》二〇〇三—二)  
「評介周桂鈿《虛之弁——王充哲學的宗旨》」(《甘肅社會科學》一九九五—六)  
「《論衡》中“是則”的用法」(《古漢語研究》一九九—二)  
「“人有知學則有力矣”——王充論“知識就是力量”」(《遼寧大學學報》(哲學社會科學版)一九八六—四)  
「論王充的優勝劣敗理論及其對神學目的的論的批判」(《遼寧大學學報》(哲學社會科學版)一九八八—四)  
「王充卒年弁正」(《遼寧大學學報》(哲學社會科學版)一九九二—六)  
「王充的命理學體系」(《孔子研究》二〇〇一—六)  
「試論王充與培根的科學精神」(《韶關學院學報》二〇〇三—五)  
「王充的士人論與其創作觀」(《國際關係學院學報》二〇〇三—二)  
「王充文學接受思想初探」(《文學前沿》二〇〇四—一)  
「王充“仕數不偶”與漢代的選官制度」(《新鄉師範高等專科學校學報》二〇〇七—二)  
「王充“命定論”與加爾文“先定論”思想之比較」(《史學月刊》二〇〇七—九)  
「王充“命”論思想中蘊涵的啓蒙意識」(《河南社會科學》二〇〇七—三)  
「論王充“命”論思想中漢代知識分子的抗爭意識」(《前沿》二〇〇七—四)  
「論王充“命”論思想的宗旨」(《焦作師範高等專科學校學報》二〇〇七—二)  
「論王充“命”論思想形成的社會原因」(《河南理工大學學報》(社會科學版)二〇〇七—二)  
「王充的識人之道對現代企業管理中準確用人的啓示」(《商場現代化》二〇〇七—二五)  
「論王充的人才觀」(《貴州民族學院學報》(哲學社會科學版)二〇〇五—四)



- 王 志 瑛 「《論衡》中的“雖然”不是復合連詞」《漢字文化》一九九五——一」
- 王 錫 安 「王充的唯物主義思想在醫學上的影響」《醫學與哲學》一九九八——六」
- 王 秀 玲 「《論衡》形容詞活用作名詞現象淺述」《天府新論》二〇〇五——二」
- 王 鍾 陵 「神話與漢代神學——王充不理解神話弁」《文學評論》一九八九——二」
- 王 生 平 「王充和董仲舒針鋒相對嗎？」《社會科學輯刊》一九八四——三」
- 王 雪 平 「王充道家思想探析」《安徽大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇三——四」
- 王 治 理 「《論衡》的文學觀」《廈門大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇四——三」
- 王 道 行 「簡論王充的心理學思想」《江西師範大學學報》（哲學社會科學版）一九八四——二」
- 王 德 裕 「戰國唯物主義者王充為什麼陷入宿命論」《重慶師範大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇三——三」
- 王 佩 芬 「應用歷史唯物主義基本原理剖析王充的歷史觀」《南京政治學院學報》一九九〇——二」
- 王 麗 娟 「《論衡索引》序」《辭書研究》一九八七——二」
- 王 麗 娟 「試論王充的反駁」《雲南師範大學學報》（哲學社會科學版）一九九九——四」
- 汪 高 鑫 「試論王充的歷史發展觀」《安徽教育學院學報》二〇〇三——五」
- 汪 梅 枝 「《論衡》之“反義連文”研究」《綏化學院學報》二〇〇五——二」
- 汪 梅 枝 「從《論衡》看“反義連文”」《安陽師範學院學報》二〇〇五——六」
- 汪 梅 枝 「近二〇余年《論衡》語言研究綜述」《廣西社會科學》二〇〇六——〇二」
- 汪 梅 枝 「王充教育思想析議」《教育評論》一九九二——六」
- 歐陽雪榕 「略論王充的懷疑主義——李約瑟談儒學之科學批判精神」《開封大學學報》二〇〇三——四」
- 何 滿 子 「孔融非孝之論源自王充」《書城》一九九四——五」
- 郭 洪 濤 「論王充的醫學思想」《中醫文獻雜誌》二〇〇三——二」
- 葛 榮 晉 「王充反對神化孔丘的一場弁論」《學習與探索》一九八〇——三」
- 葛 佳 才 「《論衡》中的恰幸副詞」《語文研究》二〇〇六——二」
- 閔 增 建 「量的概念與王充的無神論學說」《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇一——四」
- 閔 增 建 「王充對天地相對尺度的認識」《自然科學史研究》二〇〇四——一」

- 關增建 「中国古代对天地相对尺度的認識——兼論王充的独特貢獻」《哈爾濱工業大學學報》（社會科學版）二〇〇五—二）
- 韓湖初 「試論王充的“真美”思想」《華南師範大學學報》（社會科學版）一九八一—二）
- 含欣 「“知識就是力量”是王充提出來的」《中學政治教學參考》一九九四—二）
- 顏華東 「論王充關於論証基本法則的邏輯思想」《湖北師範學院學報》（哲學社會科學版）一九九〇—四）
- 顏華東 「論王充關於歸納方法的邏輯思想」《烟台大學學報》（哲學社會科學版）一九八九—二）
- 祁增年 「王充論“養氣自守”」《養生月刊》二〇〇五—一二）
- 魏平 「王充教育思想淺析」《江蘇省社會主義學院學報》二〇〇七—五）
- 牛麗平 「《論衡》四種語氣副詞研究」《株洲師範高等專科學校學報》二〇〇六—四）
- 牛麗平 「《論衡》新興語氣副詞描寫」《周口師範學院學報》二〇〇六—四）
- 許錦義 「王充的唯物主義思想」《福州大學學報》（社會科學版）一九九七—四）
- 許士密 「王充的學習思想」《襄莊師範專科學校學報》二〇〇四—一）
- 許其端 「《論衡》中心學思想的研究」《心理學報》一九八〇—四）
- 姜書閣 「揚雄·桓譚·王充間的思想承傳關係」《湘潭大學社會科學學報》一九九四—三）
- 金東敏 「關於王充命定論的二重結構（制度）的考察」《當代韓國》二〇〇四—一）
- 靳寶 「論王充的史學功能觀」《南都學壇》二〇〇三—六）
- 靳寶 「淺析王充的史學方法」《貴州文史叢刊》二〇〇六—三）
- 胡心如 「《論衡》中的大氣物理学」《武漢大學學報》（理學版）一九八五—三）
- 胡振榮 「論王充的文学觀」《安慶師範學院學報》（社會科學版）一九八六—二）
- 胡文榮 「從《自紀篇》中的王充形象管窺《論衡》的情感力量」《魯東大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇九—三）
- 胡文瑞 「《論衡》詞語札記」《江西師範大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇二—二）
- 顧義生 「王充語言理論初探」《徐州師範大學學報》（哲學社會科學版）一九八四—三）
- 吳雲 「淺談王充的文学批評」《遼寧行政學院學報》二〇〇七—二）
- 吳越 「情性之說——論王充的美學思想」《藝術教育》二〇〇六—七）
- 吳建華 「王充天地論新議」《吉林師範大學學報》（人文社會科學版）二〇〇三—三）

- 吳光 「王充」,效驗“論淺析”『《社会科学研究》一九八〇—二二〕
- 吳光 「王充的無神論與五四時期的反迷信鬭爭」『《浙江學刊》一九八一—一三〕
- 吳光 「王充學說的根本特點——“實事疾妄”」『《學術月刊》一九八三—一六〕
- 吳瑞霞 「王充文學真實現新探」『《湖北師範學院學報》(哲學社会科学版)一九九四—一五〕
- 吳順 「《論衡》“VOOP”句式初探」『《吉首大學學報》(社会科学版)一九九三—一三〕
- 吳鵲 「由漢代王充反迷信說起」『《文化月刊》一九九一—一二〕
- 孔翔 「簡論王充的無神論思想」『《濟寧師範專科學校學報》一九九一—一二〕
- 江高鑫 「論王充對天人感應論的批判」『《贛南師範學院學報》二〇〇三—一五〕
- 高育花 「《論衡》中的指示代詞」『《唐都學刊》一九九一—一〕
- 高育花 「《論衡》中的疑問代詞」『《渭南師範學院學報》一九九八—四〕
- 高育花 「《論衡》中的人稱代詞」『《昌吉學院學報》二〇〇〇—四〕
- 高漢聲 「《論衡》中的認識心理學問題」『《心理學探新》一九八一—一三〕
- 高漢聲 「論王充的心理學思想」『《社会科学戰線》一九八三—一三〕
- 高元石 「《論衡》的是字句」『《鞍山師範學院學報》一九八五—一三〕
- 高瑞雪 「王充美學範疇抉議」『《遼寧大學學報》(哲學社会科学版)一九八九—一五〕
- 宛峰 「論王充的儒生觀」『《齊魯學刊》二〇〇四—一二〕
- 宛峰 「《論衡》——一代鴻儒的自荐書」『《史學月刊》二〇〇四—一五〕
- 黃開國 「論王充的天人觀」『《山西師大學報》(社会科学版)一九九三—四〕
- 黃開國 「王充哲學研究的重大成果——評《虛美之弁》」『《天府新論》一九九七—一六〕
- 黃開國 「王充元氣自然論簡析」『《浙江學刊》一九八五—一二〕
- 黃孔葵 「《論衡》中的代詞」『《湖北大學學報》(哲學社会科学版)一九八九—四〕
- 黃書光 「王充的人才觀」『《教育評論》一九八六—一三〕
- 黃仁賢 「談王充人才層次論」『《發展研究》一九九六—一二〕
- 黃存良 「淺析王充的教師道德思想」『《太原大學教育學院學報》二〇〇六—一二〕

- 崔軍偉 「論王充《論衡·問孔篇》的得失」(《洛陽師範學院學報》二〇〇四—四)
- 史少博 「王充論“命”」(《青島大學師範學院學報》二〇〇六—四)
- 時永樂 「《論衡》文言虛詞校釈商榷」(《河北大學學報》(哲學社會科學版)二〇〇〇—六)
- 時永樂 「《論衡》校注史上的突破性成果——《論衡校箋》評介」(《河北大學成人教育學院學報》二〇〇一—四)
- 時永樂 「《四庫》本《論衡》校読散論」(《圖書館工作與研究》二〇〇九—二)
- 竺揚雄 「《論衡》同義復詞考釈」(《河北大學學報》(哲學社會科學版)二〇〇三—二)
- 朱亞宗 「王充的教育思想」(《寧波大學學報》(教育科學版)一九九一—二)
- 朱永新 「王充——近代科學精神的超前覺醒」(《求索》一九九〇—二)
- 朱義祿 「王充的犯罪心理思想研究」(《心理科學》一九九二—六)
- 朱紹侯 「王充倫理思想初探」(《史林》一九八七—三)
- 朱紹侯 「論王充對孔子及儒家學派的評價」(《河南大學學報》(社會科學版)一九八五—一)
- 朱紹侯 「王充對諸子的評價」(《河南大學學報》(社會科學版)一九八五—四)
- 朱德民 「論王充的文學批評標準」(《信陽師範學院學報》(哲學社會科學版)一九八五—二)
- 朱伯崑 「尊重科學思維 發揚王充精神——關於抵制算命術流行的幾點意見」(《自然弁証法研究》一九九六—四)
- 周貽謀 「王充的卓識及其養生觀(上)(下)」(《長壽》二〇〇四—九、一〇)
- 周一謀 「王充論“養氣自守”」(《長壽》一九九五—五)
- 周桂鈿 「王充究竟屬於哪一家?」(《浙江學刊》一九八二—四)
- 周桂鈿 「王充天論」(《求索》一九八三—五)
- 周桂鈿 「王充氣論思想」(《甘肅社會科學》一九八三—三)
- 周桂鈿 「試論王充的宇宙觀——與馮憬遠、呂鴻儒等同志再商榷」(《鄭州大學學報》(哲學社會科學版)一九八三—四)
- 周桂鈿 「王充性命論探討」(《北京師範大學學報》(社會科學版)一九八四—三)
- 周桂鈿 「王充佺記資料考弁——兼評台灣學者對王充的研究」(《甘肅社會科學》一九八四—五)
- 周桂鈿 「王充自然論剖析——評台灣學者對王充的研究」(《福建論壇》(人文社會科學版)一九八四—五)
- 周桂鈿 「王充偶然論試析——同台灣學者羅光·徐復觀先生商榷」(《浙江學刊》一九八四—六)

- 周桂鈿 「王充效驗論探索——四評台灣學者對王充的研究」(《學術研究》一九八八—三)
- 周桂鈿 「評中外學者論王充」(《哲學研究》一九九二—二)
- 周桂鈿 「論王充的科學精神——評台灣學者對王充的研究」(《北京師範大學學報》(社會科學版)一九九二—二)
- 周桂鈿 「簡評王充《問孔》·《非韓》·《刺孟》」(《湖北大學學報》(哲學社會科學版)一九九二—六)
- 周桂鈿 「王充論儒」(《社會科學輯刊》一九九三—三)
- 周桂鈿 「“千石之官”和“猗頓之財”——王充論揚雄·桓譚」(《浙江學刊》一九九四—六)
- 周桂鈿 「王充哲學與東漢社會」(《北京師範大學學報》(社會科學版)一九九六—五)
- 周桂鈿 「我與王充《論衡》」(《福建論壇》(文史哲版)一九九八—二)
- 周桂鈿 「“一點創新”的幾點質疑——讀《王充新八論》」(《學術界》二〇〇四—三)
- 周順生 「王充真善美說述評」(《揚州大學學報》(人文社會科學版)一九八一—一)
- 周順生 「試論桓譚·王充和範頴無神論思想的相承與發展」(《楚雄師範學院學報》一九九三—二)
- 徐賜璦 「荀子·王充等對鬼神迷信的批判」(《科學與無神論》二〇〇六—三)
- 徐書生 「王充認識論探索」(《江西教育學院學報》一九八八—二)
- 徐正考 「《論衡》“征兆”類同義詞研究」(《古籍整理研究學刊》二〇〇一—四)
- 徐正考 「《論衡》詞語札記」(《史學集刊》二〇〇二—一)
- 徐正考 「《論衡》同義詞弁析」(《社會科學戰線》二〇〇四—二)
- 徐斌 「百姓寧集——王充關於和諧社會的構想德力具足」(《浙江工商大學學報》二〇〇五—三)
- 莊大鈞 「王充經學觀論略」(《孔子研究》一九九八—一)
- 肖元初 「作家論是王充文學批評思想核心——從元氣論到才性論」(《河西學院學報》二〇〇三—六)
- 葉建華 「王充與中國批判史學」(《浙江學刊》一九九三—五)
- 葉志衡 「論王充的文藝觀」(《杭州師範學院學報》(社會科學版)二〇〇〇—四)
- 葉志衡 「論王充的文藝觀對六朝文論的影響」(《社會科學戰線》二〇〇二—一)
- 蔣祖怡 「試論三十年來王充的研究工作」(《學習與探索》一九八一—二)
- 蔣祖怡 「王充論“夸飾”和“想象”」(《殷都學刊》一九八六—二)

- 邵毅平 「論王充《讖俗》·《節義》·《政務》·《養性》等書不在今本《論衡》之中——朱謙之《王充著作考》商兌」(《復旦學報》(社會科學版)一九八四——一)
- 隴凡 「試論王充的漢賦觀」(《社會科學研究》二〇〇二——二)
- 鍾采池 「試論王充對自然科學的杰出貢獻」(《九江師專學報》一九八六——六)
- 鍾奎 「從王充《論衡》考証表明東漢以前沒有植物纖維紙」(《中國造紙》一九九一——二)
- 蕭紅 「《論衡》的詞序」(《華中師範大學學報》(人文社會科學版)一九九九——三)
- 常海星 「《論衡》“尤·最”字比較句的話語鏈特點」(《貴州教育學院學報》二〇〇六——五)
- 申先甲 「王充的“冷不自生”思想與熱力學第二定律」(《首都師範大學學報》(自然科學版)一九九八——三)
- 秦德行 「簡說王充的主體自然表現論」(《山西師大學報》(社會科學版)一九九九——一)
- 鄒大炎 「王充的心理學思想」(《河北師範大學學報》(哲學社會科學版)一九八二——一)
- 鄒然 「《論衡》中的文學理論」(《江西師範大學學報》(哲學社會科學版)二〇〇五——二)
- 施捷 「讀吳檢齊《論衡校釈》札記」(《古籍整理研究學刊》一九八九——三)
- 施昌東 「王充論“美”」(《學術月刊》一九八〇——三)
- 石文英 「王充論“奇”——讀《論衡·超奇篇》札記」(《廈門大學學報》(哲學社會科學版)一九八二——三)
- 曾振宇 「王充氣論的思想史意義」(《文史哲》二〇〇〇——五)
- 宋春蕾 「王充的識倭觀與現代領導中的知人之道」(《雲南財貿學院學報》(社會科學版)二〇〇五——六)
- 曹小雲 「《論衡》被動句式研究」(《古漢語研究》一九九九——二)
- 曹小雲 「《論衡》疑問句式研究」(《安徽師範大學學報》(人文社會科學版)二〇〇〇——二)
- 孫希國 「王充唯物主義和無神論思想質疑」(《哲學研究》一九九八——一〇)
- 孫紀文 「王充文藝思想再評價」(《固原師專學報》二〇〇四——四)
- 孫欽善 「王充與弁偽」(《北京大學學報》(哲學社會科學版)一九八五——五)
- 孫如琦 「王充溢美章帝原因分析」(《杭州大學學報》(哲學社會科學版)一九九四——三)
- 孫小超 「《論衡》訓詁方法淺析」(《河北青年管理幹部學院學報》二〇〇七——一)
- 孫寶妹 「王充文學理論中的真實論」(《西北師大學報》(社會科學版)一九九四——四)

- 孫寶妹 「論王充反復古倡獨創的文学觀」(《漳州師範學院學報》(哲學社会科学版)一九九五—二)
- 戴建平 「王充的“疾虛妄”與懷疑精神」(《學海》二〇〇〇—四)
- 戴旦 「王充教育思想簡論」(《曲靖師範學院學報》一九八八—二)
- 丁宏宣 「王充及其《論衡》在哲學和文学理論上的進步性」(《圖書情報論壇》一九九五—四)
- 丁四新 「世碩與王充的人性論思想研究——兼論《孟子·告子上》公都子所述告子及兩“或曰”的人性論問題」(《文史哲》二〇〇六—五)
- 張家驊 「人死靈魂亦死——讀王充《論死篇》」(《勝利油田黨校學報》二〇〇〇—五)
- 張煥平 「王充物理思想對科學發展的貢獻」(《晉中師範高等專科學校學報》二〇〇三—二)
- 張勁秋 「《論衡》雙賓語句淺論」(《安徽教育學院學報》二〇〇二—二)
- 張勁秋 「《論衡》總括範圍副詞試析」(《安徽教育學院學報》二〇〇三—五)
- 張曉林 「王充文質觀淺析」(《晉中學院學報》二〇〇七—二)
- 張宏洪 「論王充對屈原思想的承傳」(《寧波大學學報》(人文科學版)二〇〇二—四)
- 張志善 「王充倡導“無鬼論”的進步意義」(《江蘇教育》一九八四—三)
- 張實孔 「王充的唯物主義医学思想」(《湖南中醫學院學報》一九八一—二)
- 張習孔 「王充及其哲學巨著《論衡》」(《文史知識》一九九四—九)
- 張湘琴 「論王充的生物進化思想」(《中國農業大學學報》一九八〇—三)
- 張祥浩 「“王充批判董仲舒”弁」(《浙江學刊》一九八五—五)
- 張新萍 「論王充對儒家思想的揚棄」(《焦作師範高等專科學校學報》二〇〇六—一)
- 張新萍 「論王充對法家思想的傳承」(《新鄉師範高等專科學校學報》二〇〇六—六)
- 張鉄夫 「王充的朴素唯物弁証法思想」(《船山學刊》一九九三—二)
- 張伝開 「王充的必然與偶然範疇」(《安徽師範大學學報》(人文社会科学版)一九九八—四)
- 張寶濤 「王充易學思想簡論」(《東北師大學報》(哲學社会科学版)二〇〇〇—五)
- 張翼然 「王充文論淺議」(《學術月刊》一九八〇—七)
- 張翼然 「簡論王充的自然觀」(《青島大學師範學院學報》一九九七—三)

- 趙亞麗 「《論衡》中的助動詞“可”及相關問題」《長春大學學報》二〇〇七—二）
- 趙一民 「王充的“學”與“問”」《人民教育》一九八三—五）
- 趙希全 「也談王充的道德評價理論」《重慶師範大學學報》（哲學社會科學版）一九八九—二）
- 趙洪奎 「簡論王充的文學觀」《山西高等學校社會科學學報》（二〇〇六—九）
- 趙苗 「《論衡》中的文學觀」《科教文匯》（上半月）二〇〇七—二）
- 沈仲達 「王充的宇宙理論」《紹興文理學院學報》（社科版）一九九二—一）
- 陳霞村 「《論衡集解》識疑」《文獻》一九九三—一）
- 陳橋馱 「《論衡》與吳越史地」《浙江學刊》一九八六—二）
- 陳周昌 「《中國古典小說名著論衡》序言」《明清小說研究》一九八八—三）
- 陳靜 「王充的天論與人論」《甘肅社會科學》一九九三—三）
- 陳靜 「試論王充對“天人感應論”的批判」《哲學研究》一九九三—一）
- 陳創生 「董仲舒·王充思維方法比較」《理論學刊》一九九〇—一）
- 陳陽 「“論貴是而不務華事尚然而不高合”——王充與中國文化》讀后」《武漢大學學報》（人文科學版）二〇〇二—五）
- 鄭子瑜 「王充論修辭」《復旦學報》（社會科學版）一九八〇—二）
- 鄭振峰 「諸多創新的《論衡》同義詞研究」《河北師範大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇五—二）
- 鄭先興 「王充的史學理論——王充系列研究之一」《南都學壇》一九九四—五）
- 鄭先興 「王充的理想人格觀與其文論——王充系列研究之二」《南都學壇》一九九五—二）
- 鄭先興 「王充的教育思想——王充系列研究之三」《南都學壇》一九九五—五）
- 鄭先興 「論社會學家王充」《南都學壇》一九九六—四）
- 鄭如心 「王充的哲學思想與漢代的生物學」《齊魯學刊》一九八二—四）
- 鄭如心 「王充的哲學思想與漢代的天文學」《東北師大學報》（哲學社會科學版）一九九〇—三）
- 涂文 「荀況對王充的思想影響」《河北學刊》一九八四—四）
- 唐子恒 「王充文學理論的歷史價值」《衡陽師範學院學報》一九九九—一）
- 唐子恒 「從《論衡》看王充對孔子的尊崇」《晉陽學刊》二〇〇三—三）



唐明燕 鄧紅 任草 馬濤 梅愚 柏峰 樊琪 樊琪 樊琪 樊琪 樊琪 樊琪 潘利 潘新和 潘富恩 範崇峰 範崇峰 卞萱 閔宗殿 傅堅 傅壽宗 馮憬遠

「先秦至兩漢儒家人性論思想的演變——從孔子到王充」《中共濟南市委党校學報》二〇〇四—四)

「試析王充的鬼神妖論」《中國哲學史》一九九七—三)

「„知政失者在草野“與王充其人」《工程建設與檔案》二〇〇四—一)

「《虛實之弁——王充哲學的宗旨》評介」《中國哲學史》一九九六—三)

「人死不為鬼(之一)」「(之六)——王充《論衡》選評」《科學與無神論》一九九九—一〇二〇〇〇—四)

「淺論王充的倫理道德思想」《綏化學院學報》一九九三—三)

「試述《論衡》對《荀子》文論觀的繼承」《江蘇社會科學》一九九四—四)

「《論衡·刺孟》所„刺“」《貴州文史叢刊》一九九七—三)

「《論衡·非韓》探微」《貴州文史叢刊》一九九八—一)

「王充與仙教」《南京理工大學學報》(社會科學版)一九九八—二)

「人生價值的變聲吶喊——王充認定死人不為鬼」《揚州職業大學學報》二〇〇〇—三)

「王充的生命觀」《南京理工大學學報》(社會科學版)二〇〇一—一)

「王充和費爾巴哈」《貴州文史叢刊》二〇〇〇—二)

「《論衡》的駁論美」《貴州文史叢刊》二〇〇三—一)

「論《論衡》的訓詁特色」《臨沂師範學院學報》二〇〇三—二)

「感偽起妄 源流氣蒸——王充寫作思想初探」《信陽師範學院學報》(哲學社會科學版)一九九〇—一)

「重評王充論孔子」《孔子研究》一九八七—二)

「《論衡》虛詞札記」《焦作師範高等專科學校學報》二〇〇三—四)

「從洛陽方言角度談《論衡》詞語三則」《中國語文》二〇〇四—二)

「章士釗《論衡指要》鈎沈之一」《文獻》二〇〇六—三)

「《論衡》中的農學」《古今農學》一九九五—四)

「王充的„效驗論証法“試析」《華南師範大學學報》(社會科學版)一九九二—三)

「操行有常賢 仕宦無常遇——讀王充《論衡》」《嶺南文史》一九九七—二)

「淺談王充宇宙觀的幾個問題——再答周桂鈿同志」《鄭州大學學報》(哲學社會科學版)一九八三—四)

- 馮 愷 遠 《略論《淮南子》·王充及其他——兼答周桂鈿同志》（《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）一九八二—一三）
- 馮 凌 宇 《《論衡》中的平列式選取問句》（《襄樊學院學報》二〇〇一—一三）
- 馮 凌 宇 《《論衡》中的特指式詢問句》（《湖北大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇二—一四）
- 方 科 平 《論徐復觀《王充論衡》》（《和田師範專科學校學報》二〇〇五—一）
- 方 文 一 《《論衡》中同義詞運用的特色》（《汕頭大學學報》（人文科學版）二〇〇二—一二）
- 龐 橋 《王充的教師道德思想淺析》（《哈爾濱學院學報》二〇〇四—一七）
- 孟 祥 才 《王充歷史觀評析》（《東岳論叢》一九九七—一六）
- 毛 岫 峰 《王充“真美說”批判》（《江漢論壇》一九八九—一四）
- 余 潔 平 《從王充論桓譚看二人思想上的淵源關係》（《淮北煤師院學報》（哲學社會科學版）二〇〇〇—一二）
- 楊 賀 松 《疾虛妄 務實誠——王充論修辭》（《前線》一九八二—一七）
- 楊 海 波 《略論王充的認識論》（《江南大學學報》（自然科學版）一九九一—一三）
- 楊 克 定 《《論衡》中由“之”字形成的一種特殊結構》（《東岳論叢》一九八八—一六）
- 楊 沢 林 《試論《論衡》中的系詞》（《張家口師專學報》一九九七—一三）
- 楊 緒 敏 《論王充的疾妄求實思想及對《史通》的影響》（《南都學壇》一九九三—一三）
- 楊 中 新 《王充的胎教思想》（《延邊大學學報》（社會科學版）一九八一—一）
- 楊 寶 忠 《《論衡集解》若干詞語校釈的商榷》（《河北大學學報》（哲學社會科學版）一九八二—一二）
- 楊 寶 忠 《《論衡》注解補遺》（《河北大學學報》（哲學社會科學版）一九八五—一二）
- 楊 寶 忠 《《論衡集解》正誤》（《河北大學學報》（哲學社會科學版）一九八九—一四）
- 楊 寶 忠 《論覆按原書的重要意義——校讀《論衡》隨筆》（《河北大學成人教育學院學報》二〇〇〇—一三）
- 楊 寶 忠 《《論衡》“形露易觀”探因》（《河北大學成人教育學院學報》二〇〇二—一二）
- 楊 忠 林 《《論衡》人才思想管窺》（《海南師範學院學報》（人文社會科學版）一九九五—一四）
- 李 鄂 榮 《《論衡》中的地學思想》（《中國地質》一九八六—一〇）
- 李 漢 松 《王充《論衡》中的心理學思想》（《北京師範大學學報》（社會科學版）一九八二—一四）
- 李 貴 《試論王充的美學思想》（《內蒙古民族大學學報》（社會科學版）一九九一—一一）

- 李建中 「王充文藝心理學思想初探」《社會科學研究》一九九〇—二
- 李志超 「王充司南新解」《自然科學史研究》二〇〇四—四
- 李少惠 「王充與王符元氣論之比較」《甘肅理論學刊》一九九五—六
- 李少惠 「論王充與王符的宗教神學批判和社會政治批判」《甘肅理論學刊》一九九六—六
- 李少惠 「王充與王符閔系發微」《甘肅社會科學》一九九六—六
- 李捷 「王充與王符夢論之比較」《蘭州學刊》一九九七—三
- 李申 「王充與《論衡》——義黃文化史話之七」《教育藝術》一九九五—五
- 李倉 「王充與魏晉南北朝的社會思潮」《文史哲》一九八五—四
- 李倉 「《論衡》中的熱學·電磁學及光學知識」《中州大學學報》一九九五—一
- 李天鳳 「王充在《論衡》中對古代物理知識的貢獻」《中州大學學報》一九九三—四
- 李天鳳 「王充“雅俗”美學思想的現代解說」《淮北煤炭師範學院學報》《哲學社會科學版》二〇〇五—五
- 李培坤 「王充」《雲南師範大學學報》《教育科學版》二〇〇一—二
- 李博 「王充的作家論」《唐都學刊》一九八六—一
- 李復生 「李贄“童心說”與王充真美學觀的內在精神關聯」《聊城師範學院學報》《哲學社會科學版》二〇〇一—三
- 李文潔 「王充的文學理論新探」《楚雄師範學院學報》一九九一—四
- 李耀南 「“用文之人”的能力與責任——王充對文士的分類與闡釋」《南都學壇》二〇〇六—六
- 李耀南 「“真美”——王充美學思想述略」《華中科技大學學報》《社會科學版》二〇〇一—三
- 劉亦冰 「王充的性命論」《青海社會科學》二〇〇三—三
- 劉亦冰 「略論王充的無神論思想」《紹興文理學院學報》《社科版》一九八一—二
- 劉亦冰 「王充命定論思想剖析」《紹興文理學院學報》《社科版》一九八七—一
- 劉亦冰 「論王充對孔子思想的研究」《紹興文理學院學報》《社科版》一九八八—二
- 劉懷榮 「王充文學思想的求實本質與創新精神」《晉陽學刊》一九九九—四
- 劉群霞 「對王充哲學思想的賞析」《中學政史地》二〇〇七—四
- 劉霄 「王充學習心理思想」《南都學壇》二〇〇七—五

- 劉 心 予 「試論王充思想的形成及其特点」《鄖陽師範高等專科學校學報》一九八五——二
- 劉 太 恒 「王充《自然篇》探析——兼論兩漢時期的“天人”之弁」《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）一九八七——二
- 劉 傳 鴻 「讀《論衡》札記」《燕山大學學報》（哲學社會科學版）二〇〇九——一
- 劉 培 育 「王充」《思維與智慧》一九八二——一
- 呂 鴻 群 「王充與書為友」《小雪花》二〇〇三——一八
- 遼 瀛 「從《論衡》看詞尾“自”的形成」《焦作師範高等專科學校學報》二〇〇三——二
- 林 大 勇 「王充的文章學理論」《承德民族師專學報》一九九一——二
- 黎 楠 「《論衡》中的比類動詞的用法分類」《重慶科技學院學報》（社會科學版）二〇〇七——二
- 黎 平 「《論衡》假設復句的假設關係」《貴州大學學報》（社會科學版）二〇〇三——三
- 黎 平 「從《論衡校釈》的一处“理校”看專書語法研究的重要性」《貴州大學學報》（社會科學版）二〇〇六——二
- 盧 元 「王充」《中文自修》一九九八——一
- 盧 達 武 「柳宗元對王充自然觀的發展」《河池學院學報》一九八九——四
- 路 釗 「不妨讀一讀王充的《論衡》」《廣東黨史》二〇〇一——三

## あとがき

王充『論衡』を学び初めてから五十年余、山々の頂に至る経験のない私は、王充『論衡』研究の何合目まで辿り着いたか分からない。頂は茫洋として見えない。途中、崩れ落ちた玉石混淆の王充の思想などを拾い上げ、背負うことは難しくなった。私の王充研究五十年は体に染みついた垢の如くに思われる。研究の最後に辿り着いたのが、王充思想と仏教の関わりである。その発端は日本中国学会、第三十二回大会（東京大学於教養学部。一九八〇年十月十九日、哲学部会）、「桓譚と王充」——その形神論議をめぐって——と題した発表である。楚王英の浮屠信仰と王充の無鬼神論との対応について考察したものであった。『論衡』書には「浮屠」（ブツダ）の語はなく、また他の現存する史料にも全く無く、実証不可能とされた。確かに史料による実証は不可能であるが、この発表をもとに『集刊、東洋学』（一九八五年五月）に「楚王英事件と王充」として発表した。これ以来、王充思想と仏教の関わりは、解決できずに残っていた。森三樹三郎著『老莊と仏教』（法藏館、昭和六十一年一月）、『中国思想史』（第三文明社、一九七八年五月）等は「漢代の知識人の政治的関心」「中華意識による夷狄への差別感」の二つの要素を挙げ、政治的民族性により、仏教は排撃されていたと指摘する。この学説は極めて重要であると考える。また『上古より漢代に至る性命観の展開』（創文社東洋学叢書、昭和四十六年一月）では、六朝の思想界に及ぼした影響は甚大であると指摘しつつ、「論衡の果たした思想的役割の中心が、このような仏教排斥論に地盤を提供したことにあつたとは思われない。むしろ逆に、論衡の使命は、六朝人に仏教の三世応報説を受容する素地を準備することにあつたように思われる」と説く。

王充は浮屠の展開と同時期（楚大獄事件）に遭遇する。この事件は大きな禍根を残し、衝撃を与えた。「浮屠」は禁句となり、タブーとなり、同時代の全ての文書、史料から消える。仏教文化の情報は厳しい統制下におかれたのである。私の王充『論衡』思想研究は、浮華の語、虚妄の批判等々を通して、運命論、頌漢論を展開し、夷狄の宗教、仏教排斥の一端を担ったものとするにある。森説とはその視点は共通するが、その評価を異にする。

私と王充との出会いについては、私の退官を記念して刊行した『漢意とは何か』収「わが自紀の篇」（東方書店、二〇〇一年一二月）に記している。私を斯学に導いて下さった師、加賀栄治先生は幽冥境を異にして遙かである。生前、私の遅々として進まぬ研究に業を煮やし、「生きている中に、君の著書を読むことはできないだろう」と叱咤されたことばが、いま生々しく耳朶を打つ。先生は秋田の人であった。福島大学教育学部に赴任十数年後、東洋史の故佐久間吉也先生に早く纏めるよう奨められた。早くしないと誰も読んでくれなくなるよ、賀状に添えられた九州大学の辱知の町田三郎先生の叱責である。また、往昔、とある学会の懇親会の席上、早稲田大学福井重雅教授に王充研究の公刊は研究者としての義務でもあると厳しく激励された。

今は亡き小林信明、内野熊一郎、鎌田正、諸先生の講筵に連なり、嚆咳に接したことは幸いであった。小林先生の列子・老子王弼注演習、内野先生の金石・淮南子演習、鎌田先生の論衡・春秋繁露・公羊伝演習等々、全て私の論衡研究の為に開講して頂いたのではないかと今にして思う。小林先生には物心両面にお心を患わした。今、諸先生方の学恩に報いるすべはない。忘恩の徒である。杖もて厳しく脛叩かるる思いを禁じ得ない。

京都大学、故重沢俊郎、故日原利國、興膳宏、東北大学、故金谷治、村上哲見、中嶋隆藏、東京大学戸川芳郎、池田知久、広島大学、故御手洗勝、関西大学坂出祥伸の諸先生に親しく教えを受け、また御著書、御惠贈の栄を賜った。また大東文化大学栗原圭介先生には御著書出版の度にご惠贈賜った。更にはまた同窓の先学、駒沢大学中村璋八

先生にご教示頂いたことなど、この場をかりて衷心から謝意を表したい。

遊学中、同学の諸賢に邂逅したことも忘れられない。新潟大學、故横山伊勢雄、大東文化大學田中有、東京外語大學高橋均、國學院大學中村嘉弘、京都教育大學青木五郎、文教大學沼口勝、宮内保、函館大學、故清水栄氏、国士舘大學、故巨勢進等々の学友、知己の方々との出会いは何ものにも代え難い。私は多くの同学の士に恵まれた。遊び、育まれたこと、その絆は今も結ばれてある。セピア色した感傷の一ページである。

また多くの優れた後学の士にも恵まれた。東京学芸大學井ノ口哲也准教授、大分県立芸術文化大學鄧紅准教授は余すことなく未熟な拙論に目を通され、日本の王充研究の一人に取り上げ、これを世に発進していただいた。汗顔、恥じ入るばかりである。

後世、畏るべしとは孔子の言である。東京教育大學で学んだ同学の人、今は斯学の重鎮として活躍し、また斯学を牽引する辱知の方々のご尽力により、拙稿は書として新しく生まれ変わり旅立ちする。斯学に身を置き四十年余、本書は大學の『論集』等々に記してきた初出の論文を大幅に加筆訂正し、また新たな篇章を加えて構成した。次ぎに初出の拙論と本書篇章の関わりを記す。

## 序 章 二 「桓譚生卒年考」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門二〇、一九六八年)

「桓譚年譜考」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門二一、一九六九年)

## 三 「桓譚の上奏文について」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門二二、一九七〇年)

## 第一章 一 「桓譚と王充 1、神仙思想批判の継承」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門三〇、一九七八年)

## 二 「桓譚と王充 2、死生説の継承とその展開」(『福島大学教育学部論集』人文科学部門三一、一九七九年)

三 「桓譚と王充3、祭祀観の継承とその展開」『福島大学教育学部論集』人文科学部門三二、一九八〇年）

四 「桓譚の賢者論について」『集刊東洋学』二五、一九七一年）を加筆訂正

第二章 「『呂氏春秋』と『論衡』」『福島大学教育学部論集』人文科学部門二八一、一九七六年）

第三、五章 「王充の典籍批判について」『漢文学会会報』二五、一九六六年）をもとに加筆

第六章 「王充の法家批判―非韓篇分析」『福島大学教育学部論集』人文科学部門二六、一九七四年）を加筆訂正

第七章 「後漢礼教主義の側面」『漢文学会会報』三三、一九七三年）、『論衡』習俗批判考』『福島大学教育学部論集』人文科学部門二五、一九七三年）を加筆訂正

第八章 「後漢の著亀卜筮解釈について」『福島大学教育学部論集』人文科学部門三四、一九八二年）を加筆訂正

第九章 「王充の妖祥論」『福島大学教育学部論集』人文科学部門二六、一九七五年）を加筆訂正

第十章 「王充の薄葬論について」『人文論究』二六、一九六五年）を加筆訂正

第十一章 「王充の頌漢論―齊世篇の考察」『福島大学教育学部論集』人文科学部門五四、一九九三年）を加筆訂正

第十二章 「王充の頌漢論」『栗原圭介博士頌壽記念東洋学論集』汲古書院、一九九五年）を加筆訂正

第十三章 「『論衡』答佞篇について」『福島大学教育学部論集』人文科学部門二三、一九六九年）を加筆訂正

第十四章 「王充の人材論（二）」（日本中国学会、第二十七回大会（秋田大学、一九七五年、哲学部門）、口頭発表「王充の

自然と倫理」）に加筆訂正し、書きおろした。

先達の後塵を拝しながら驚馬に鞭打ち歩み続けた。旧稿に手を加え、ここに漸く書を刻し、同学の士のご批判を仰ぐこととなった。ご批評に堪えうるか否か。幽界の先達・師からは厳しい礫が飛んでくることも覚悟している。浅学



菲才、感無量、過ぎ去った日々を止めどなく思うばかりである。書名『王充思想の諸相』は、師加賀栄治先生の発案になる。その昔、本書の構成、目次をお見せしたことがあった。一瞥するなり『王充思想の諸相』と書名を發せられた。四半世紀を過ぎての本書の実現は、あまりにも遅すぎた。私事であるが荊妻には出版を戲言のように言っていた。結婚後四十有四年、この年来のことばは、すでに色褪せていた。言うたびに手厳しい批判が待っていた。漸く実現の運びとなった。本書は師、加賀栄治先生の陰徳による。この縁により、ご多忙の中、出版の労を採り、全てに目を通して頂いた辱知の方に深甚なる謝意を表したい。また本書の題簽は畏兄、田中東竹先生の書である。幸甚これに過ぐることはない。本書の成るのを見守り支えてくれた同学の諸賢に、深い敬意と感謝の微忱を表する次第である。

最後に本書の出版に病いの身をおしてお世話戴いた汲古書院、石坂叡志社長に心からの御礼を申し上げたい。

平成二十一年十一月、木枯らしの夜、福島茅屋にて記す。

## 著者紹介

大久保 隆郎（おおくぼ たかお）

1935年 北海道に生まれる

1958年 北海道学芸大学（函館分校）卒業

1968年 東京教育大学大学院（中国古典学専攻 博士課程退学）

1958年～1963年 北海道公立小・中学校教諭

1968年～2001年 福島大学教育学部講師・助教授・教授

停年退職。福島大学名誉教授

現在に至る。

## 著書（共著）

中国文化全書1『中国思想概論』高文堂出版社（1986.3）

中国文化全書2『中国思想史』上 高文堂出版社（1985.4）

漢詩・漢文解釈講座第10巻『歴史』史記 下 昌平社（1996.5）

他

## 王充思想の諸相

平成二十二年一月二十九日 発行

著者	大久保 隆郎
題簽	田 中 東 竹
発行者	石 坂 叡 志
印刷	モリモト印刷
発行所	汲古書院
〒100-0002 東京都千代田区飯田橋二丁目五番四号	
電話 〇三（三二六五）九七六四	
FAX 〇三（三二二二）一八四五	

ISBN978-4-7629-2873-4 C3010

Takao OKUBO ©2010

KYUKO-SHOIN, Co., Ltd. Tokyo