

# 王充の思想に就いて

——王充と老莊思想——

福 永 光 司

一般に漢代の文化を魏晉の文化に、或は魏晉の文化を漢

代の文化に對比させて考へることは屢々行はれる所であるが、両者が全く本質的に異なる文化であるか否かは暫く措くとして、少くともそこにならり色調の異つたものの有る事は何人にも異論のない所であらう。即ち、極めて概括的に云つて、漢代の文化は政治中心の文化、従つて外向的な文化であるのに對して魏晉の文化は必ずしも政治中心でなく、その文化は人間の眞實の在り方への追求、人間の豊かな内面的世界への思慕の中に形成されてゐると云ふ事が出來よう。魏晉に於て人間が発見されたとか、或は自己が自覺されたとか云はれるのも亦この意味であつて、つまり漢代人を支へた生活の規範と魏晉人を支へた生活の規範、更にはその様な生活の中に成立した漢代人の思惟と魏晉人の思惟

との間には、明かに一つの明瞭な色調の相違が看取されると思ふのである。

ところで今、漢代の文化と魏晉の文化のこの様な相違を思想史の面で考察する時、そこに見られる最も顯著な現象は、周知の如く、魏晉文化を特徴づける老莊思想の盛行であるが、それならば、老莊思想は如何なる點に於て魏晉的なるものの形成原理たり得たのであらうか。私はそれを老莊に於ける自然の思想に見出すことが出来るのではないかと思ふ。確かに魏晉の文化を特色づけ性格づけるものは老莊の自然の思想であつた。自然とは「自ら然ること」もしくは「自ら然るもの」であり、王弼の定義によれば、「然る所以を知らざるもの」(老子第<sub>一</sub>章注)、郭象の定義に従へば「爲さずして然るもの」(莊子逍遙<sub>遊</sub>篇注)である。それは、然る所以を知らず——人間の認識を絶して究竟的なるものであり、

爲さずして然るもの——人間の作爲を超えて無窮なるものである。そこでは自己と世界に於て眞に在るものが求められ、人間生活に於ける一切の眞でないものが排撃される。人間存在の有限性、人間の作爲の無力さが自覺されて、人間を超えて「遙かなるもの」「窮りないもの」が思慕されると共に、人間に於ける運命的なるもの、根源的なるものが諦観される。そこでは屢々人間存在のはかなさ、人間の醜悪さに對するものとして天地山河の自然に瞳が向けられ、人間生活に於ける一切の外的な歪曲、不當な束縛が反抗され、人間の偽りのない心情、自由無碍な行爲が讚美される。自然とはこの様な沈潜と安靜の原理であり、高揚と抵抗の母胎でもあつた。事實また魏晉の思想はこの様な自然の思想を中核とし、魏晉人の生活はこの様な自然の思想を基盤として展開する。荀彧の禮教的な權威や世俗的價值に對する批判と抵抗、王弼の易・老子を媒介とする究竟的な存在への關心、嵇康・阮籍の自己の眞實の生活へのひたむきな追求、郭象の莊子的な自由人による儒家的聖人の新しい性格づけなどが何よりも良くそれを明かにしてあるし、更に魏晉人による感性的なるものの深化、文學藝術の自立

性の確立、山水自然美の發見など、何れもこの様な自然の思想を根柢として展開したものであつた。

さて、魏晉の思想文化が上に要述した如く、自然の思想を根柢として展開したものであるとする時、之に對して漢代の思想文化は如何なる點に於て特徴をもつのであらうか。漢代思想の特徴を考へる上に何よりも看過出來ない事實は云ふ迄もなく武帝の時代における儒家思想と國家權力の結合であらう。この結合は儒家思想の他の諸思想に對する勝利であると共に、國家權力に對する儒家思想の屈從でもあつた。つまり儒家思想は國家權力による保護と獨占とを保證される代りに、國家權力に奉仕し、その理論を提供するといふ交利の關係でこの勝利を獲得したのであつた。然し如何なる思想もそれが思想である限り、理念をもたぬものはなく、まして本來政治倫理の學として展開した儒家思想が、いかに國家權力に奉仕するとは云へ、自己の政治理念をさへ全く放棄する事はあり得ぬから、國家權力と結合して以後の儒家の課題は、既にこの結合で主要な役割を演じた董仲舒に於てさうであつた様に、一方に於て國家權力に奉仕しつゝ、他方に於て現實の權力者を制馭する事であつ

た。經義の整理とその新しい理論づけが前者のための努力であり、災異説の構成が後者のための努力であつた。いはゆる漢代の經學がかくして成立し展開する。然し學問が國家權力に奉仕し、理論が政治的手段とされる所、そこには自由な批判も眞理へのひたむきな探求も展開しようがない。殊に災異説はこの思想の擔ひ手である今文學派が、他學派との抗爭の政治的事情などから讖緯説と結合するに及んで愈々神秘的な色彩を濃くし、遂には全くの迷信に墮してしまふ。漢代人の思考がこの様な空疎な牽強附會に形式化し迷信化する時、その生活も亦次第に生氣と創造性を枯渴させる。本來強固な規範意識に支へられた儒家の禮教主義が國家權力を背景として漸く現實生活を規制し初めると共に、人間の自由な生活は煩瑣な禮教規範に束縛せられ、個人の無限な創造性は傳統的な權威の前に窒息し、遂には因襲と虚欺と糊塗の中に一切の眞實なるものと眞實なるものへの意欲を喪失してしまふのである。要するに漢代の文化は一言にして盡せば作爲の文化であり、作爲とは一つの考へられた理念、作られた規範の中に人間と社會を秩序づけ規制せんとする人間的な營爲であり、建設的積極的な原

理であると共に、それは又一つの理念や規範の中に人間の多角的な眞實を歪曲し、人間の豊かな個性と自由な批判を拘束する形式化固定化の原理でもあつたのである。

さて、以上私は漢代の文化と魏晉の文化とを極めて概括的に理解して、兩者を自然の文化、作爲の文化として特徴づけて見たのであるが、今この様な特徴づけが多少の眞實を含むとする時、一体、この様な漢代的作爲の文化が如何にして魏晉的な自然の文化に移行したか、またこの様な推移もしくは變化の根柢には如何なる思想史的な必然があり、社會的な基盤があるのかといふ事が當然問題となるであらう。私がここに王充の思想に就いて多少の考察を加へてみようとするのは、この様な問題に答へる一つの手がかりを彼の思想の中に求めて見たいと思ふからである。

## 二

王充は會稽上虞の人、後漢の光武帝の建武三年(西紀二七)に生れ、和帝の永元中(西紀八九—一〇四)病氣で家に歿した。彼の著書としては、諷俗節義十二篇、政務書、論衡八十五篇、養性書十六篇があつたと云ふが、現在傳へられてゐるのは論衡八十五篇(招致篇を欠く)だけである。論衡自紀篇、後漢書本傳な

どの記事を綜合して彼の思想を考察する上に一應注目すべき二三の點を擧げてみると次の様である。

第一は彼の性格の孤獨性・非妥協性である。彼は生れつき孤獨を愛して世俗と交はる事を好まず、特に當時の社會の朋黨比周の風習には強い反感を抱いて人と苟も交はる事をせず、名を徼めず富貴を慕はず、専ら著述に従事したが彼のこの様な世俗と妥協出来ない性格は、恐らく父祖の血を受け繼いだものであらう。彼の曾祖父や父、伯父は何れも「勇にして氣に任じ、人と不揆」で、屢々土地の有力者と事を構へては、怨讎を避けて一家轉轉と住居を移したといふ。尤も王充自身はそれに懲りたのか、努めて他人と諍ふことを避け、不當な侮辱に對してさへ辯解もしなかつたと云つてゐるが、然しその自制の底にこそ寧ろ彼に於て内面化された父祖の不揆性を見る事が出來よう。

第二は彼が「細族孤門」の出身者であり、世間的には極めて不遇な生活を過してゐる事である。彼の祖先はもとく軍功によつて會稽の陽亭に封ぜられたが、幾何もなく領地を失ひ、それ以後はその地に土着して農桑を業とし、祖父の代には錢唐縣に移住して買販を事としてゐたと云は

れる。そしてこの様な細族孤門の子弟が、後漢の士大夫社會に交はる時、どの様な目で迎へられるかは、彼の著述を「祖先が祿でなして家に學問の下地もない奴が、如何に立派な著作をしたところで何になるものか。」(宗祖無淑懿之基)

文墨無篇籍之遺。雖著鴻麗之（おびきり）論。無所稟階。終不爲高。(懿之基)

したその露骨な侮蔑の中に最もよく窺はれるであらう。彼が孤獨を愛し、榮達を願はず、或は君子の理想を述べて、「清節自ら守つて廣く結從せず、行操ますます清くして交はる者ますます鮮し。」(講瑞)と述べてゐるのも、彼の性格や生活態度を示すものであると共に、さう考へさうする事を餘儀なくされた彼の出自の卑しさ、社會的な孤立を物語つてゐるとも見る事が出來よう。

第三は、彼が青年時代の數年間を都で過してゐる他は(黃暉の年譜では此の時期を二十)、すつと都を遠く離れた會稽地方で生活し、彼の著述も殆んどこの郷里で筆が執られてゐる事である。この事は當時に於ては相當重要な意味をもつてであらう。即ち、當時の學問は首都を中心とした學問であり、その學問はいはゆる利祿の學で、いろいろの點に於て政治的制約を免れず、學問が學問それ自体の自主性に於

て存在する事は困難であつた。従つて王充がこの様な政治的制約をもたない會稽の地方で、しかも利祿の念を斷つた自由な立場に在つた事は、彼の思想を考へる上にかなり重要な意味をもつと思はれる。なほ、彼の郷里が會稽であつた事は、此の地方が古來、海塩・銅山による工業商業の中心地であり、しかもこの經濟力を背景として吳楚七國の亂以來屢々叛亂が起され、必ずしも中央一尊的でない批判と叛逆の傳統が流れてゐた事を思へば、その様な風土的環境が彼の思想形成に何らかの影響のあつた事も一應考慮されて良いであらう。

最後に彼の學問の系譜であるが、後漢書本傳及び謝承書によれば、彼は都洛陽で班彪に師事したと云ひ、又謝承書(後漢書班固傳注引)には、班彪を訪れた王充が、當時十三歳であつた班固を見て、この子は將來必ずや漢事を記すであらうと父の班彪に豫言したといふ話を載せてゐる。尤も班固を見て云々の記事は、既に黃暉も指摘してゐる様に、史實としては極めて疑はしいが、ともかく、王充が班彪父子とかなり密接な學問的交渉をもつてゐた事は信じられて良いであらう。そして漢書敘傳によると、班彪は楊雄と交りをもち、

楊雄は古文學者としてどちらかと云へば讖緯思想の色彩の少い學者であり、かの光武帝の讖緯辭を誘つて不興を買つた桓譚とも學問的なつながりが考へられるから、王充の學問にとつて、楊雄・班彪・桓譚は相當影響力をもつた存在であつたらう。(王充が論衡の中で楊雄・桓譚に極めて高い評價を與へてゐることも之と思ひ合される。)とすると共に、太玄經や辭賦の作品によつても明かな様に、道家の思想と關連をもち、更に桓譚が莊子の思想に關心をもつてゐた事である。(漢書敘傳の桓譚が班嗣に莊子の借用を請うた話及び弘明集卷五の新論形神の文を參照)そしてこの事を彼の郷里會稽が楚王英、(その自殺は明帝の永平十四年—西紀七一—)更に溯つては淮南王(前漢武帝の元狩元年—西紀前一二二年—)の治所に近く、兩王が何れも黃老道家の學を好み、此の派の學者を多數その門下に集めてゐた事と思ひ合せると、彼の學問に道家の思想が何らかの關りをもつたであらう事は當然豫想されて良いであらう。要するに王充の學問は、幼年時代の論語・尙書の諷誦(自紀)に始まり、青年時代の遊學による首都の碩學達を通じての諸經義の講究によつて形成されたいはゆる經學であるが、ただ彼は單に經書だけでなく衆流百家の言を博覽して、その學問

は雜家的な性格をさへ帶び、特に道家の思想とはいろいろな點に於て親近性をもち得る環境にあつた。そしてこの事は王充の思想を考察する上に一應注目に價すると思はれるのである。

### 三

さて以上私は王充の思想形成の背景ないし環境に關して特に注目される二三の點を擧げて見たのであるが、それならばこの様な背景ないし環境の上に形成された王充の思想は如何なる内容をもち如何なる點で特質をもつのであらうか。既に述べた如く、王充の著作の内、現在傳へられてゐるのは論衡八十五篇だけであるから、彼の思想を具体的に知るためには、此の書は唯一の資料である。

論衡著述の目的に關しては、王充自身いろいろな言葉で説明してゐるが、佚文篇に「詩三百、一言にして之を蔽へば思邪なしと曰はん。論衡の篇百(原文は十に作る)を以て數ふるも亦一言すれば虚妄を疾むと曰はん。」といふのが最もよくそれを表現してゐるであらう。彼は更に之を説明して「衆書並びに實を失ひ、虚妄の言が眞美に勝ち、虚妄の言の黜けられぬ限り華文が跡をたたず、華文が氾濫すれば實事が用

ひられぬために論衡の書を作つて輕重の言を銓し眞偽の平を立てた……」(對作篇)と云ひ、「論衡は世俗の書に就き其の眞偽を訂し其の實虚を辨じたものであるが、俗傳が人を惑はし、偽書が世にはびこり、是非眞偽の顛倒するのを見かねて此の書を著した」(對作篇)とも云つてゐるが、要するにそれは當時の社會に於ける一切の虚偽を却け、眞實なるものを追求する事であつた。彼は「偽書俗文の多く實誠でないのを傷んで」(自紀篇)論衡を書いたが、その彼は偽なるもの、俗なるものに抑へ切れない憎惡を感じ、實なるもの、誠なるものにひたむきな憧憬を寄せてゐたのである。彼は自己の生きる現實社會の世俗的なるものを直視し、その世俗性に叛逆すると共に、現實社會を批判しつつ、社會と自己とに眞實なるものを追求した。論衡は王充に於て眞實追求の書であり、世俗批判の書であつたのである。論衡を一貫するものは王充の激しい批判の精神であつた。

彼の批判の對象、換言すれば論衡の内容は大きく分つて六つとする事が出來よう。第一は當時の學界を風靡した識緯思想——天人感應の理論及びそれに本づく災異説の批判であり、第二は人間と神(鬼神)との問題に關する迷妄——

―迷信と禁忌との批判であり、第三は人間存在の本質に關する感説の、第四は社會的存在としての人間の評價に對する謬見の、第五は人間の歴史に就ての誤れる見解の批判であり、最後は人間の傳説記録の誤謬性に對する批判である。彼はこれらの宇宙、神、人間、歴史、傳説などに關する一切の虚偽と誤謬とをいはゆる效驗(實證的)を擧げて批判し、それらが何れも眞理と眞實を蔽ふ根柢のない感ひである所以を論證してゆくのであるが、(この方法に關しては既に胡適氏のまとまつた論)とここで此の場合、王充のこの様な批判をその根柢に於て支へてゐる思想はどの様なものであらうか。

論衡八十五篇の内、第一の部分をなすものは、寒溫・譴告・變動・感類・明零・順鼓・亂龍・遭虎・商蟲などの諸篇であるが、今これらの諸篇の天人感應及び災異の思想に對する彼の批判を支へてゐる思想を求めらば、我々はそれが要するに自然篇の思想である事に氣付くであらう。ところで自然篇の思想とは如何なるものか。自然篇の思想の根柢をなすものは、彼自身言つてゐる様に、道家の思想である。彼は天人感應ないし災異の説が全く根據のない謬妄である事を論破するために、先づ天が意志なく意欲なき

「無爲無事(この表現は莊子天運篇)」の自然である事を強調する。天は意志なく意欲なき全くの物理的存在に他ならぬから、天と萬物との間には何ら有機的な關係は存在し得ない。天は自己自身の必然性によつて運行し、萬物は自己自身の必然性によつて生成し存在する。それは恰も夫婦の生理的な必然性によつて子供が生まれる様なものであつて、何人も子供を産まうと意欲して子供が産まれるのではないのと同じである。(天地合氣、萬物自生。猶夫婦合氣、子自生矣。……夫人物自生。此則自然。施氣不欲爲物而物自爲、此則無爲也。) 彼はまた道家の無爲自然の教に則つて理想的な政治を行つたと云はれる漢の曹參、汲黯などを論據として、天が彼等の無爲の威徳に及ばぬ筈はないから、天は無爲であり自然でなければならぬとし、或は天が果して災異によつて君主を譴告するのであれば、天は初めから譴告しなければならぬ様な凡庸な人間を君主にする筈がないから、天の譴告はあり得ないとも論じて、天の無爲自然である事を重ねて強調する。かくて彼は昔の聖天子と云はれる黄帝堯舜は何れも天の無爲に則つて無爲自然の政治を行つたものであり、「その身中は恬澹、其の治は無爲で、身を正し、己を恭しくするから陰陽自ら和し、爲

すに無心であり、生ずるに無意であるから、萬物は自ら化育し生成する。」と述べて、論語や易などの文を引用しつ

つ、聖人を無爲自然の体得者として性格づけ、最後に聖人の無爲自然の政治を老子の「禮は忠信の薄にして亂の首なり。」(第三十

八章) 莊子の「君臣は治に相忘れ、魚は水に相忘る。」(大宗

師篇)「孔子、顔淵に謂つて曰く、吾の汝に服よぶも忘れ、汝の我に服よぶも忘れよ。」(田子方篇)

「三皇の時、坐する者は于たり。行く者は居居たり。」(盜跖篇)等を引用しつつ説

明し、この様な「徳厚くして下その上に當り、上その下に安んずる純蒙無爲なる道家」の世界に於ては、天の譴告などある筈がないと結論する。要するに自然篇の思想は、天地の運行を一つの自然と見、それは自然である限り、意志も感覺もたない全くの物理的な存在にすぎず、そこには

目的的な意志や倫理的な價值意識などあり得る筈がない。いはゆる天は無爲自然であつて、無爲自然の天が災異によつて君主の行爲を譴告するなどといふのは、荒唐無稽も甚だしいと王充は考へるのである。ここで我々は王充が天の概念を道家の思想——無爲自然——によつて説明し、論語・易などの經典の文を據り所としつつも、老莊の無爲自然

によつて堯舜孔子の儒家的聖人を性格づけてゐる事に注目すべきであらう。

論衡の第二の部分にあたるのは、論死・死僞・紀妖・訂鬼・言毒・薄葬・祀義・祭意等の諸篇及び四諱以下解除に至る八篇であるが、これらの諸篇における王充の人間と鬼神の問題に關する批判の根柢をなしてゐる思想は、要するに論死篇の思想と見る事が出來よう。論死篇は人間が死んで鬼神となり、知覺作用をもち、生人に傷害を與へるとする當時の俗信を論破したものであるが、彼はその場合、人間の生死の現象を氣の聚散によつて説明する。

人の未だ生ぜざるや元氣の中に在り。既に死すれば元氣に復歸す。……人は神氣を以て生れ、其の死するや神氣に復歸す。氣の人を生ずるや猶ほ水の氷となるがごとし。氷凝りて水となり、氣凝りて人となる。氷釋けて水となり、人死して神(氣)に歸る。(論死篇)

王充によれば、人間の生死は氣の聚散に他ならない。生とは陰陽の氣が形(肉体)と結合する事であり、死とはその結合が形の敗壞によつて解消し、もとの氣に歸る事である。そして人間の知覺作用は氣によつて行はれるが、「氣は形を須まつて知る」ものであるから、形が消滅すれば、知覺作用も



同時に消滅する。従つて死人の精が鬼神となるとか、死人が知覺作用をもつかいふ事はあり得ず、まして生人を傷害するといふが如きは全く根據のない迷信であり、死者の祭祀も鬼神を對象とするのではなく、生人の倫理的な問題に過ぎないとされる。ところでここに注目されるのは論死篇のこの様な死の解釋——氣の思想——が莊子における氣の思想と極めて類似したものである事である。莊子に於て人間は氣を陰陽に受け、(秋水篇)氣變じて形となり、(至樂篇)生とは氣の聚りであり、死とは氣が散することであつた。

(知北遊篇)王充も亦この様な莊子的な氣の思想によつて生と死の問題、人間と鬼神の問題を考へてゐるのであり、そして彼が人間の生死を氷の凝釋によつて説明し、陰陽の氣の變化として理解する時、そこには人間存在を一つの自然として見、人間の生死を一つの自然として見る老莊的な自然の思想が彼に於て容易に指摘されるであらう。自然篇の思想を支へるものが老莊の無爲自然であつた様に、論死篇の思想の根柢にあるものは莊子的な氣の思想であつた。

論衡のうち第三の部分になすものは、卷頭の逢遇・累害・命祿・氣壽から初稟・本性・物勢に至る諸篇であるが、

ここでは人間の出生、本性・禍福・運命など人間存在の本質に關する問題が取り上げられてゐる。

人は元氣を天に稟け、各々壽夭の命あり、以て長短の形を立つ。……器形すでに成れば小大すべからず、人体既に定まれば増減すべからず。氣を用つて性と爲し、性成りて命定り、體氣は形骸と相抱き、生死は期節と相須つ。形は變化すべからず。命は減加すべからず。(無形篇)

人間は天地自然の氣を稟けて人間となるのであるが、その場合、形と性(才)と命とを同時に自然として稟ける。形には大小長短等の差があり、性(才)には賢愚善惡の別があり、命には吉凶禍福貴賤壽夭の相異があるが、これらは何れも人間がその生誕の際に自然の氣(元氣)をどの様に稟けるかによつて決定される。即ち自然の氣を稟けることの厚薄多少によつて性の賢愚善惡が決定され、性を稟けると同時に命を稟ける。命と性とは同時に賦與されるのであつて、先づ性を受けて然る後命を受けるのではない。(性命俱稟、同時並得、非先稟性、後乃受)ところで性と命とが同時に自然として賦与されるものである限り、人間の賢愚善惡と人間の富貴貧賤、吉凶禍福とは本來別のもので、賢善なる者必ずしも富貴とならず、貧賤なるもの必ずしも愚惡だとは云へない。つまり人間の

禍福を決めるものは、彼が賢であるか愚であるかではなしに、彼が時に遇ふか遇はないかであり、人間の吉凶を決めるものは、彼が自然として受けた「命」によるのである。そして遇とは「求めずして自ら至り、作さずして自ら成ること」であり、自然とは「人の力の如何ともする事の出来ぬもの」であるから、人間の吉凶禍福は全く時と命とに規定されるといふ外ない。「命は則ち勉む可らず、時は則ち力む可らず。知者これを天に歸す。」(命祿篇)——換言すれば、吉凶禍福は天であり、自然なのである。(命、自然之道也。偶會篇)かくて王充は人間の徳(才性行)と福(富貴貧賤壽夭)の矛盾の問題の考察から、更に人間の運命、人間の本性に關して考察を進め、周知の如く命を強弱壽夭の命と所當觸値の命とに分ち、性を本來善なるもの(中人以上)、本來惡なるもの(中人以下)と善惡混するもの(中人)の三つに分ち、該博な歴史的知識で裏づけつゝ、興味ある論議を展開するのであるが、然しその具体的な内容に關しては今の場合省略する。(既に先人の論考が幾つか發表されてゐる。)ただここで注目すべきは、王充の運命論が直接的には孔子の「死生有命、富貴在天」の語を據り所としつつ、その解釋に於ては莊子のな時命の思想と殆んど同じ思想的立場に立

つてをり、運命を自然として理解し、性を自然の氣によつて説明する彼の思想的立場も、老莊のそれと相通するものである事である。尤も彼は人間の性を氣によつて説明し、一つの自然として理解はしつつも、老莊の如くその自然を絶對のものとして一切の人為的な努力を必ずしも否定はせず、「人の善惡は亦教に在り。獨り性のみに在らず。」(率性篇)と教と學との意義を一方では肯定し、また命を天とし、自然として理解しつつも、その天や自然を星と結びつけ、人間の富貴貧賤が星によつて支配されるといふ奇怪な説明をも加へてゐるが、ともかく彼が人間の吉凶禍福、富貴貧賤を時と命とに於て把握し、この様な時と命の中に社會の矛盾と人間の苦惱とを克服しようとした意圖は充分注目されて良からう。そしてこの様な彼の時命の思想こそ正に老莊的であり、ただ彼はそれを孔子の中に説明してゐるに過ぎないのである。

論衡の第四の部分、即ち人間の價値に關する世俗的な謬見を批判したものととしては、答佞・程材以下狀留に至る八篇がそれであるが、ここでは王充の有名な文吏・儒生・通人——文儒——鴻儒といふ人間の價値に關する五段階説が主張さ

れてゐる。ところで王充のこの様な人間の價値に關する見解を支へてゐる思想は何であらうか。それは當時の社會における實利主義に對する彼の批判と反撃に他ならない。この事は儒生と文吏、つまり、教養人と事務人との優劣を種々の觀點から比較商量した程材篇と量知篇の内容を検討すれば一層明かとなるであらう。

現實の社會では實務に疎い儒生よりも事務に堪能な小吏が重んぜられ、選舉に於ても、朝廷に於ても儒生は陋められ見捨てられるので世渡りの巧みな連中は皆吏事を勉強して學問に勵まうとはしない。然し、儒生の學ぶ所のものは「道」であつて、文吏の學ぶ所のものは「事」であり、事は道より末である。儒生は本を治むる者であり、文吏は末を理めるものであつて、道本と事末と、兩者を比較すればどちらが高い價値をもつかは誰にでも明瞭であらう。(程材篇)

王充は一見無用に見える學問教養が大局に於ては國家社會にとつても爲政者にとつても有用であり、一見迂遠に見える教養人が究極に於ては高い人間的な價値を有する事をいろいろの角度から強調する。そして彼がこの様な學問教養の重要性を強調する時、その彼は「文を舞はし、法を巧にし、私に徇つて己のためにし、勉めて權利に赴き、事を考しては賂を受け、民に臨んでは采漁し、右に處りては

權を弄び、上に幸せられては將(官長)を賣り、一旦位に在れば鮮冠利劍し、一歲職を典れば田宅を并兼する」俗吏の横暴とその勢力を培ふ社會の機構とに激しい憤りを感じ、彼等の世俗性に抑へ切れない憎惡を抱いてゐたのである。儒生と文吏とを比較して教養人の事務人に對する優越を主張する王充は、更に一經を説く儒生よりも古今の書傳を博覽する通人に、通人よりも上書奏記の作文能力をもつ文人に高い價値を認め、最後に「精思著文、輿論立説、結連篇章」の鴻儒を教養人の最上位に位置づける。つまり彼に於ては思索批判の能力をもち、自己の獨創性の上に立つて著作し得る教養人こそ最も價値ある存在なのである。そして王充がこの様な鴻儒を、利祿のために學ばず、官途の學をなさず、不遇に心動かされず、専ら自己の眞實を守る人として説明する時、そこには學問を學問それ自体として、教養を教養それ自体として價値づけようとする王充の意圖が容易に看取されるであらう。利祿官途を離れた學問——それは世俗的には價値のない無用の營みであらう。然し王充はその世俗的な無用の中にこそ眞の有用を見出すのである。そこには學問の政治からの自立、文藝の不朽性の確立に對

する王充の強い志向が看取されると共に、莊子的な價值觀——無用の用の思想——と通ずる一つの思想的な立場さへ指摘され得るであらう。

王充の歴史に對する見解は論衡の各所に見えてゐるが、世俗の歴史に對する誤つた見解を批判したものとしては、齊世・宣漢・恢國・驗符・治期等の諸篇があげられる。王充の歴史に對する見解を基礎づけてゐるのは二つの思想である。一つは時命の思想であり、他の一つは古今不二の思想である。前者は治期篇に最もよく窺はれ、後者は齊世篇によく現れてゐる。

世の成敗治亂は命期の自然にして人君の徳化に非るなり。……  
 ……教の興廢、國の安危はみな命時に在りて人力に非ず。……世の治亂は時に在りて政に在らず。國の安危は數に在りて數に在らず。  
 (治期篇)

上述の如く、個人の一切の禍福を時と命とによつて説明する王充は、國家社會の治亂興廢をも亦時命によつて説明する。世俗的な見解に従へば、天下が太平で人民が生業に安んじ、瑞祐並びに至ると、それは君主が賢明で政治が立派だからと云ひ、世が亂れ人民が苦んで災變が頻りに起ると、それは君主が闇愚で政治が悪いからと云ふが、それは

善惡の皮相的な解釋であり、禍福の本質を盡した議論ではない。禍福と善惡との間には本來何ら必然的關係はなく、世が治まるのは治まるべきめぐり合せになつてゐるからであり、世が亂れるのは亂れるめぐり合せになつてゐるからに他ならない。治亂成敗は天にかかり、時に制せられるのであつて、そこには人間の倫理的な主体性の入り込む餘地は全くあり得ない。如何なる聖人も亂るべきめぐり合せになつてゐる世の中を治める事の出來ぬのは、如何なる名醫も死期の訪れてゐる病人を救ふ事の出來ぬのと同じである。かくて王充は個人の運命を天上の星と結びつけた様に、國家の治亂興廢の運命をも星象と結びつけるのであるが、ただここで注目されるのは、彼が世の治亂の原因を年の饑穰に求め、年の豊凶の原因を水旱に歸してゐる事である。これは治亂が民生の安定に本づき、民生の安定が自然現象(天候)に本づくとする思想であるが、彼が世の治亂を星と結びつける根據の一つもここにあつたのであらう。つまり王充の歴史運命論は自然に對する人間の無力の告白であつたのである。ところで、歴史を支配するものが人間の主体的倫理的實踐ではなく、時と命によると主張する王充は、

更に又、古が今に勝るとする世俗の尙古的な歴史觀を否定して、今が古に劣るものでなく、古今が一つである事を強調し論證する。世俗の學者は聖人は古にのみ存在し、古の世は人情質朴で義を重んじ壽を保つ事も長かつたが、今の世は利に趨り生を偷み、長壽の人間も少いと云ふが、これは誤りも甚だしい。一体、聖人は「天地の氣の和する事によつて生ずる」のであるが、氣の和が古にのみあるのではない様に、聖人は上世に存在すると共に下世（現在）にも存在し、しかもその徳は前後同じである。また人間は萬物の一氣を稟けて生れるが、氣の厚薄は古今同じであり、従つて人間の本性も才行も古と今とによつて異なる筈がない。尤も長い歴史的時間の中には、一質一文があり、一盛一衰があるが、その變化は今にだけあるのでなく、古にも存在した。世俗の人間は見る所よりも聞く所を重んずるので、さまざま褒増と空加を施して古を理想化するが、古聖と云はれる堯舜湯武の政治もそれ程ではなかつたらうし、假にすぐれた功德の所有者であつたとしても、それは主として命と時とに依るものである。かくて今は古に劣らずとする王充は、漢の天子（今の聖人）が古の聖人に劣らぬものであ

る事を論證するために、宣漢・恢國以下諸篇の論議を展開する譯であるが、ここで注目されるのは、王充が歴史の治亂興亡の原理を時と命に求め、歴史を自然の同一性と法則性に於て考へ、古が今に優らず、今が古に劣らぬ事を主張してゐる事である。そして齊世の「齊」が淮南子齊俗訓の齊の思想を受け繼ぐものであり、更にそれが莊子の齊物論に於ける齊の思想につながるものである事は、この場合、特に注目されて良いであらう。

論衡の第六の部分は古書古傳に於ける虚偽と迷妄の批判であり、いはゆる九虚三増がその主要な内容をなす。ここでは王充の虚妄への激しい憎悪と假借なき批判とが最もまとまつた形で示されてをり、民間信仰の迷妄、讖諱説の不合理が批判され、諸子百家は勿論、孔子さへ其の批判の俎上に載せられてゐる。

世俗の學者は、師の説く事はすべて信用し、聖賢の言葉は一切正しいものとして、それに疑問を抱いたり批判するといふ事を知らないが、一体聖賢が物を書く場合、いかに周到な思慮を盡くしても全く間違ひが無いとは云へないから、ましてその場の場の發言には間違ひなどいくらも有り得るであらう。聖賢の言葉をよく吟味してみると、中には上と下とで一致しない所があり、前と後で矛盾した所が多いのであるが、世間の學者は

さういふ事には一向無頓着である。(問孔 篇)

王充にとつては如何なる事柄もそれが單に竹帛に載せられてゐるとか聖賢の言葉であるからといふ只それだけの理由では、其の眞理性を承認する事は出来ない。彼において、如何なる權威も無條件には存在し得ず、たとひ經書の記事であらうと、孔子の言葉であらうと、それが若し道理に合はず自己に納得のゆかぬものであれば、疑はれ、批判され、否定されるのである。そこでは只眞であり實であるもののみが問はれる。しかも其の眞と實とは外から與へられたものでも、上から強ひられたものでもなしに、自己に於てあるもの、自己の眞實なのである。王充に於ては、自己は眞理と眞實に關して經の權威と匹敵し、聖人の絶對性と並ぶものであつた。聖人は決して超越的・神秘的な存在ではなく、本質的には賢人と同じものであり、賢人は此の自己と變ることのない同じ人間である。(實知 篇) 彼に於ては、自己は聖人の高みにまで引き上げられ、聖人は此の自己と同じ人間の座にまで引き下ろされる。そして此處に我々は王充に於ける個我的自覺と新しい人間の發見とを指摘する事が出来るであらう。王充の批判を支へてゐるものは、彼

に於て見出された「自己」であつたのである。

#### 四

さて、以上私は王充の「批判の書」としての論衡を内容的に六つの部分に分ち、それぞれの部分に於ける彼の批判を支へてゐる思想、彼の批判を根據づけてゐる思想的立場を検討して、それが「自然」「氣」「時命」の思想であり、「無用の用」「古今齊一」の思想であり、「個我的自覺」である事を述べ、更にこれらの思想が老莊思想——特に莊子の思想と極めて親近性を持ち、老莊の思想的立場と相通するものであることを指摘した。尤も王充の思想にこれらの老莊的な思想が指摘されると云つても、それは必ずしも王充が老莊思想を自己の唯一の立場としたとか、經學を否定し、儒家的立場を放棄したとか云ふ事ではなしに、むしろ彼に於てはあく迄孔子の眞の思想の顯揚、經學の正しい在り方の追求の中に當時の識諱的な經學が批判せられ、當時の經師の固陋さが却けられてゐるのである。また、彼の批判を支へる此等の合理主義が老莊的であると共に荀子的な合理主義の一つの展開として、いはば儒家的性格に於て理解さるべきである事も當然考慮さるべきであらう。そして更に重要な

事は、彼の合理主義が老莊的であるにせよ儒家的であるにせよ、なほ多くの不徹底な要素を含み、濃い非合理的な色彩を残してある事である。即ち、天人感應が否定されながら瑞應祥瑞の存在が肯定され、人鬼の關係が否定されながら鬼神そのものや妖怪の實在はなほ信じられ、人間の禍福が時と命によつて説明されながら、その命を星と結びつけ或は骨相の眞理性を強調してゐるが如き、何れも彼の合理主義の限界を示すものであらう。更にまた、彼が、歴史を時と命によつて説明しつつ堯舜文武の聖人性を自然に置き換へながら、漢の帝王の聖人としての主体的(作爲的)な偉大さを讃へ、徹底的な運命論を強調しながら、倫理的な努力を肯定する時、そこには彼の思想そのものになほ多くの矛盾の残されてゐるのを見るであらう。然しそれにも拘らず、否それ故にこそ、王充に指摘される上述の老莊的な思想ないし立場は、彼の思想なり彼の思想史的立場を考察する上に一應注目すべき意義をもち得るであらう。何となれば、王充の思想に見られる非合理性は他ならぬ彼の漢代性であり、彼の合理的思惟はその漢代的なるものの超克に他ならないからである。そして漢代的なるものの一つの超克

が魏晉的なるものであると云へるならば、その彼の超克こそ何らかの意味に於て魏晉的なるものとながるものでなければならぬ。換言すれば、王充の合理主義は其の限界をも含めて、漢代的なるものと魏晉的なるものとのつながりの上に立つてゐるのである。そしてこの意味に於て彼に指摘される老莊的な思想が注目されると共に、彼の思想の思想史的意義が充分な理解を得るであらう。彼の合理主義は荀子とのつながりに於て理解されるよりも老莊とのつながりに於て理解される方が思想史的にはより適切でもあり正當でさへあると思はれるのである。それならば、王充の思想は如何なる點に於て魏晉的なるものとながり得るものであらうか。私は初めに魏晉の思想を特徴づけるものとして老莊思想を指摘し、魏晉的な文化の形成原理として老莊の自然の思想を指摘した。そして魏晉老莊思想に於て、自然とは自己の存在の始めと終りを天地の運行の中に位置づけ、人間の一切の屬性を——その賢愚も美醜も壽夭も——自ら然るものとして其のまま肯定し、人間のあらゆる禍福吉凶を倫理的な實踐との因果關係から切り離し、その様な人間存在の自然性の中に、一切の人間の悲嘆と苦惱とを超克

する事であつた。そこでは人間存在の根源としての天地自然が人間の有限性と人間社會の醜惡さの前に「きはまりなきもの」「はるかなるもの」「清きもの」「眞なるもの」として讚へられると共に、自己における自然——自ら然るもの——が人間の唯一の眞實としてひたむきに追求され、それを阻むすべての「外なるもの」が厳しく却けられる。そこでは、人間の價値は人間が自己の自然(眞實)にどれだけ忠實であるかによつて決定され、究極的な人格としての聖人も自然の道の體得者として、自己を含む一切の存在の自然(必然)に因循する事に於て究竟者たり得るのであつた。ところで魏晉的なものがこの様なものであるとする時、我々はそれらをまた王充の思想の中にも見出す事が出来るであらう。王充に於て、孔子は彼が最大の尊敬と思慕を寄せる究竟的な人格——聖人——であつたが、(自紀)その孔子は識諱的な神秘性に支へられた超越的な神格ではなしに、人間存在の本質の諦觀者、一切の人間の苦惱の超克者として、しかもその超克の原理を天——自然——に見出したものとして聖人なのであつた。そして王充に於て自然とは人間の生死が氣の聚散であり、人間のすべての屬性が氣の結合の大小

精粗の相異に他ならず、人間の幸福と不幸とが時と命——自然——によつて規定されてゐる事であつた。彼は自己の自然——時と命——に安立し、自己の眞實をひたすら追求して自己の不遇と世俗の嘲笑に耐へた。彼はすべての眞なるもの、實なるものを追求するが故に世俗の虚妄を憎み、一切の世俗的なるものを假借なく批判した。彼は現實社會の醜い奔きに目をそむけながら、人間の運命を大空の星に凝視し、世俗的な價値を否定して、文藝を利祿から、教養を實務から解放しようとした。彼に於ては一切の外なる權威はすべて批判されるべきであり、社會的な規範も聖賢の教説も自己の眞實に於てのみ是とされ非とされるべきものであつた。それは荀彘が外的權威への反抗に自己を見出し、阮籍が人間の自然の中に禮教的な權威を乗り越え、嵇康が世俗的な束縛と鬪つたその自己の眞實へのひたむきさと相通するであらう。そして王充が自己の究竟的生活を莊子のな思想と表現とに據つて「智を齧りて祿を干めず、爵を辭して名を弔めず、進むを貪りて自ら明かにせず、退くを惡んで人を怨まず、安危を同じくし、生死を齊しくし、吉凶を均しくして敗成も一にする、」(自紀)と述べつつ、この様な究竟



者として聖人孔子をより切實に理解する時、それは又、何晏に於ける聖人と道との老莊的な性格づけ、郭象における孔子の莊子的（神人的）な解釋の立場の先驅をなすものとして、何よりも魏晉的な思想とのつながりを想はせるのである。王充の思想はこれらの點に於て魏晉的なものとながり得る一つの思想的立場を示してゐるのである。

## 五

ところで、王充の思想が上述の如く、經學的な立場に據りつつ老莊的な思想を根柢に含み、漢代的なるものの上立ちつつ魏晉的なものとながり得る——つながり得る——一つの思想的立場を示すものであるとする時、この様な彼の思想なり、思想的立場なりを可能ならしめ成立せしめてゐるものは何であらうか。換言すれば、王充に於て漢代的なるものは如何にして魏晉的なものとながり得るのであらうか。この問題を考へるに當つて、我々が一應考慮しなければならぬのは、漢代的な文化なり思想なりを支へるものが何であり、魏晉的な文化なり思想なりを支へるものが何であるかといふ問題であらう。初めに私は漢代の文化を作為の文化とし、魏晉の文化を自然の文化として特徴づ

けたが、漢代の作為の文化を支へるものは云ふ迄もなく漢代絶對主義王朝の存在であり、この絶對主義に對する學問と思想の妥協もしくは屈從であつた。漢代の學問は帝王の絶對性に理論的な根據を提供し、經學は絶對主義政治に理念と施策を提供する。そこではすべての人間は少くとも理念的には君か臣か民として存在すべきであり、しかも臣と民とは帝王に歸一し、帝王は臣と民とを統一すべきものであつた。それは人倫の名に於て倫理化され、禮教の名の下に規範化され、その絶對性が聖人と經書の權威に於て根據づけられると共に、その不變性が現實の政治的機構によつて固く裏づけられる。いはゆる選舉といふ學問と利祿との巧妙な抱き合せがそれであり、そこでは學問の眞理性が國家の利害（政治的目的）に規制せられ、支配者の意志が閭巷の一讀一誦を方向づける。漢代の學問思想はこの様な社會的基盤の上に成立してゐたのである。ところで魏晉の自然の文化を支へるものは何であらうか。それは既に屢々指摘される様に、漢代的絶對主義の衰頽であり、貴族化した豪族の分立であり、それらの豪族群の權力をめぐる對立と血なまぐさい鬭争であつた。そこでは現實の不安が人間の心

を暗く険しく色どりはしたが、學問はもはや利祿の具ではなかつた。門閥の障壁が豊かな才能を官途から遮つたけれども人々にとつて選舉は既に生活のすべてではなかつた。

魏晉における個人の意識、人間存在の有限性の自覺と天地自然の悠久さへの憧憬、自己の眞實に對するひたむきな追求と眞實を妨げる一切のものに對する嚴しい批判と抵抗、人間の自然——特に感性的なるものの尊重と文學藝術のそれ自体の價値づけ等がこの様な社會を基盤として成立し、新しい人間像、新しい聖人の理念がこの様な社會の安定と調和の原理として確立される。ところで魏晉の文化を支へ、漢代の文化を支へる社會が大略この様なものであるとする時、王充の思想——王充に指摘される老莊的な思想の基盤をなすものは如何なるものであらうか。先に私は王充の思想形成の環境に關して、彼が都を遠く離れた會稽の地方でその生涯の殆んどを過し、しかも彼は門地なく閑閑なき細族孤門としてその地方社會に生きた事を述べたが、この事實は今の場合改めて想起される必要があらう。一般に絶對主義的統治の社會では、君主の支配は直接人民と結びつき中間的な權力の存在しない事を特質とするのであり、漢代

が絶對主義の時代と云はれる所以も亦ここに在ると思はれるが、殊に王充の生きた時代——光武を経て明帝皇帝と續くこの數十年は後漢の最盛期であり、その絶對主義は一應その頂點に達したと思はれる。(王充自身この様な絶對主義支配さへある。宣漢以下)然し事情はその末端に於てはかなり異なるであらう。元來、後漢の王朝はその成立の際の政治的軍事的經緯(いさぎ)もあつて、地方勢力に對しては威を以ておどすといふよりも徳を以てなつけるといふ、いはば懐柔的な處理の上にその中央集權を確立したものであつた。そして光武によつて方向づけられた後漢の經術主義は又この様な地方社會に特異な在り方を許容し、一つの勢力を扶植する結果を助長したであらう。(何となれば、儒學は本來郷黨社會を基盤となし推進は、經學の絶對主義的改造にも拘らず、逆に地方社會の勢力培養に寄與する面があつたと考へられるからである。後漢經術主義の一つの所産としての黨錮の争や清議の發達も)殊に前漢以來、中央權力に對して必ずしも求心的でない傳統を有する會稽の地方が、前記の事情と共に、王莽の動亂を経た後の後漢絶對主義統治の下で一つの特異な地方社會として存在したであらう事は容易に想像されるであらう。王充が程材篇や累害篇等で描くこの地の門閥の根強い勢力、官場の不

合理と矛盾がその實狀を彷彿させてゐる様に思はれるし、楚王英の叛亂や後漢中期以後のこの地の獨自な社會史的思  
 想史的（特に佛敎史的）位置が、その特異性を裏付けるであらう。それは後漢絶對主義の地理的末端として、更にまた後漢絶對主義がその内部に含む矛盾の初發的兆候として、後漢末魏晉の社會への推移を暗示するものであつた。後漢の社會は王充が會稽の地方社會に指摘し批判するその同じ不合理と矛盾の強化擴大の過程の中になし、崩しに崩されてゆき、遂に魏晉の社會へと移行するのである。王充の生きた現實はこの様な社會であつた。しかも彼はこの様な社會の中に閉ざされた出自を自己の運命として生きたのである。彼は現實社會の虚妄を批判し、不合理と矛盾に反抗すると共にその憤りを運命の諦觀の中に沈潜させ、その悲しみを新しい價値の世界に高揚させようとした。そして彼はその沈潜と高揚の原理を老莊思想——特に莊子の思想の中に見出したのである。勿論、既に述べた如く、王充にとつて老莊の思想はそれがすべてでも究竟的なものでもあり得なかつた。彼はあく迄經學の革新として、また孔子の眞の精神の顯揚として自己の合理主義を確立した。そしてその彼の合

理主義が、當然の事ではあるが、多分に漢代的な性格を残してゐる事も既に述べた通りである。然し王充が意識する  
 と否とに拘らず、彼の合理主義が、その根柢に於て老莊特に莊子の思想と相通するものを含んでゐる事實は何よりも注目されなければならぬであらう。私はそれを魏晉的なものとのつながりに於て理解し、それを支へる基盤として彼が生きた會稽の地方社會と其の社會における彼の在り方を考へて見たいのである。王充に於て老莊思想は漢代的なるものの超克の原理であつた。

#### 附記

なほ、王充の思想を魏晉の思想との思想的つながりに於て理解しようとする私の企圖が充分に根據づけられるためには、王充以後、後漢末に至る老莊思想の推移と魏晉における彼の思想の具体的な影響とが考察されなければならないが、前者に關しては「後漢の老莊思想」として他日稿を改めたいと思つてゐる。後者に關しては、魏氏春秋（魏志崔琰傳注引）が孔融の言葉として傳へる人間の出生の物理的解釋、晉の阮脩の無鬼論、（世説の注も之を王充に本づけてゐる）戴逵の釋疑論に見える人間性と運命に就いての見解、或は初期佛敎の應報論における運命の論議（例へば宗炳の明佛論に見える様な）など、何れも王充の思想の一つの影響と見る事が出來よう。（一九五一・十・八・稿—五三・九・一・改稿）

## On the Thought of Wangch'ung (王充)

*Mitsushi Fukunaga*

Wang Ch'ung was a critical philosopher who lived in the first half of the Later Han (後漢) period, and his philosophy is based on the Laotzu (老子)-Chuangtzu (莊子) school of thought. With a view to elucidating the transition from Han thought to Wei-Chin (魏晉) philosophy, the author examines the social background and the personal environment of Wang Ch'ung.