

漢代思想はいかに研究されてきたか

日原利國

漢初の思想界を風靡したのは道家思想である。過去の諸思想を収束して、いわゆる諸子時代の終りを飾るものとしての性格をもって『淮南子』が現れた。すぐれた研究として金谷治氏の『老莊の世界―淮南子の思想―』が注目をひく。これに続いて『秦漢思想史研究』と題される大著を公刊された金谷氏は、大著において全篇を五章に分け、第一章 秦漢の法術思想、第二章 漢初の道家思潮、第三章 秦漢儒生の活動(上)、第四章 秦漢儒生の活動(下)のつぎに、第五章として『淮南子』の研究を収められている。

『淮南子』は淮南王というパトロンのもとに集まった多くの食客たちの手によって分担執筆されたものなので、各篇の内容の間に重複や食い違い、あるいは矛盾さえある。ただ、このような書物がなぜ編纂されたかを考えてみると、「確かに百科全書的な内容の豊富さを誇示する意味もあつたではあろうが、やはりはつきりした主張のあつたことが考えられる。『淮南子』のばあい、ばらばらな各篇を統一づけるものとしての要略篇の存在が、それはつきりと示しているのである。雑多な内容はここにひきしめられる。そして、その中心的な目標はといえば、老莊哲学による諸思想の統一ということであつた」。

金谷氏によると、複雑多様な内容は、「戦国時代からこのかたのさまざまな思想の伝統を示すものとして意義があるが、莊子の思想を重視してそれを老子と結びつけて総合的にとらえたのが、『淮南子』の新しい立場」とされ

る。

ところで『淮南子』は、「その老莊を中心として諸思想を折衷的に包摂した統一のばを構成する。それは道と事、天と人という概念を用いて行われるが、その形而上下の世界の相即すること、したがってそのいずれをも廃することができないという論理で複雑な諸思想をそのままに容認し包摂する立場である。それは巧みな論理だといえるが、しかし、その形而上学的思索が十分でないためにその統一性が決して強いものではないことも否めない事実である。しかし、『淮南子』はこの論理をくりかえして強調する。そして、その老莊中心の統一性に注目すると、それと当時の中央の儒教主義との対立がどうしても問題にならざるを得ない」。

「中央での儒生の動きは、法家や道家の利点をとりいれながら中央集権帝国の統一体制とその理論を追求して着々と成果をあげた。そして、それが董仲舒の公羊学による大一統主義の理論に結実したのであるが、儒家思想本来の政治的性格の強さがその成功をもたらしたものとみえる。しかし、老莊の立場では本質的に非政治的な性格が強く、むしろ文化否定の傾向をさえ帯びる。道と事との相即を説いた『淮南子』では、もとより現実尊重の立場も強く、それが実際のな処世や政治の技術となって表われており、『淮南子』の全体が新しい統一的政治体制の理論を提供する意図をも蔵していたとさえみられる」という。この金谷氏の思想史的不いし政治イデオロギ―的な位置づけは、本田濟氏が「淮南子の一面」において、淮南王がこの書を編集した動機は「漢武の経学に於けると等しく、国基漸く固まった漢帝国の為に何らかの指導理念を見出さんとする時代の要求そのものでなければならぬ」と述べられたのと基本的には見方を同じうするものであり、今日では定説となって諸書に引かれている。

だがしかし、金谷氏によると、「老莊の立場を中心とする結果として当然にもその政治思想は実は政治否定にも連なるような力弱いものであった。その理想とするところは結局ことさらなしわざの跡を残さない自然な在り方で、道徳や政治そのものを人生の目標とするような立場ではもとよりない。中央の集権的政治主義と淮南の自然主義的自由をあこがれる立場と、思想的な対立はまずこうした形でみられるのである」。説得力にとむ妥当な見解に異論をさしはさむ余地はない。

『史記』自序の六家要旨は道家思想について、「其の術たるや、陰陽の大順に因り、儒墨の善を采り、名法の要を撮って、時と与に遷移し、物に応じて変化し、俗を立て事を施すに宜しからざる所なし」と述べているが、この道家の概念が金谷氏の詳論された『淮南子』の内容とそのままぴたりと合いそうであることに注意を喚起され、以下のように説かれる。

『淮南子』は「雑家の書として伝えられてきたように、たしかにその内容は雑ばくである。しかし、『史記』のことばに従うなら、その複雑さこそが実はそのまま当時における道家の姿の特色であった。してみると、『淮南子』は雑家の書であるよりは、むしろ道家の書とみるべきものであろう。そして、そうした道家思想の形成が行われたのは、政治的な統一体制とその理論を求める一般の趨勢にうながされたものとみてよい。『史記』の六家要旨そのものが、既に六派の哲学のいずれもが政治のためのもので、しかもめざす所は一つであり、したがって当然統一さるべきものだ、という主張をその根底に持っている。秦の『呂氏春秋』をはじめとして、戦国末の成立とされてきたいわゆる諸子の書物の雑家的傾向は、恐らく秦からこの『淮南子』の時代へかけて、統一王朝の出現にとまなう統一理論を要請する大きな歴史的要求に従おうとした結果のことであった。第四章でみた儒生の動き、

『易伝』や『中庸新本』や礼学の推移のなかにも、それははっきりとうかがえた。そして、董仲舒があらわれてついに儒家の決定的な勝利がもたらされるのであるが、『淮南子』こそは、そうした儒教の動きに対抗して、道家の立場から提出された統一理論の試みであった。それは、より多く戦国的思想の収束としての意味を持つことによって、董仲舒の哲学によって果たされた思想統制を裏面から明瞭にする意義をも持つものであった。

儒教による思想統一は当時の社会的政治的要請にほかならず、董仲舒の出現をまたなくても儒家の顕彰はそうばん行わるべき運命にあつたであろう。重沢俊郎氏によると、董仲舒の活動もこの大きな社会的潮流の支配するところであること勿論であるが、しかし「此の趨勢を洞察して旧来の儒家思想を之に適応し得べく整理更改せる偉大なる手腕は、之を董仲舒に認めなければならない。周末の儒家思想は彼に依つて初めて従来より内容豊富なる一体系の下に再組織せられ、茲に支那社会の全般を規定するにたる力を保証せらるるに至つたのである」。重沢氏の「董仲舒研究」（『周漢思想研究』所収）は、董仲舒の政治・倫理・陰陽五行の諸説をとりあげた力作である。いわゆる三統説をはじめとして董仲舒の革命に関する思想を詳しく解明され、次のごとく述べる。「孔子が自ら素王と為り、魯を王とし改正の理想を春秋に寓せりとする思想は漢の太初の改革に依つて政治に具体化効果を及ぼした。漢初の制度文物は悉く秦の襲用であつたと言つても過言でない。儒家が支配的地位に置かれるに及び、春秋家の思想は必然政治的に重要な関係を生ずるに至つたのであるが、之に依れば春秋こそ周に代る王朝の政治の性格を指示してゐる筈である。然るに董仲舒の対策に依れば、周に継げる秦は周の弊政を改めざるのみならず、却つて之を甚しくした。故に漢は実質上直ちに周に接すると同様である。凡そ琴瑟の不調甚しきは之を分解更張

して始めて鼓すべきが如く、弊政の甚しきは必ず之に根本的更化を施して始めて世を治め得る。つまり当時は諸政須らく一新すべきの際であると考えられた。是に於て武帝即位の後三十六年を経たる太初元年に至り制度各部に亘る大変革を施し、先づ從來秦に倣つて冬十月を歳首とせるを廢し建寅の月を歳首と爲した。これ正に「逆數三而復」の原則に合致するものである。其の他音律を協へ官名を定むる等所謂改制の事は全面的に行はれた。斯くて漢の革命は高祖以来百余年を経て始めて實質的に成就したと謂ふべきであるが、之に理論を提供した者は董仲舒を中心とする春秋学者であつたのである」。

重沢氏は董仲舒の政治思想のうちでもっとも特色のあるのは君主権に関する部分であるとし、董仲舒が「時代の要請に応じて一面君主権の強化を容認する態度を示しつつ一面猶ほ其の抑圧手段を講ずるを怠らず、此の相反する要求がとも角一応統一されてゐる所に」その特徴を發見する。「君主権の強大は当時の現実であり、且つ其の理論的基礎を獲むとする支配者の要求を前提としてのみ春秋学者は存在の意義を認められたのであるから、其の肯定は彼に取つて初めより絶対の問題であつた。然し儒家たる彼としては之を法家の主張するが如き形に於て肯定することは許されない。是に於て儒家の本来具有する世界国家の思想を之に結合し、強大なる君主権は所謂「大一統」の形に於て存在し此の目的の爲に行使される時に妥当性を有すると主張するに至つた」。この董仲舒解釈はおおかたの研究者の祖述するところとなり、今日に至つてゐる。

董仲舒の献策を契機として五經博士が設置され、儒教の国教としての地位が確立したとする定説に対して、板野長八氏（『図讖と儒教の成立』）は、「私見によれば、孔子教は光武帝が經としての図讖、孔子の作れる図讖によつて、命の己にあることを自負して兵を挙げ天下を平げ、図讖に依拠して皇帝となり、図讖に基づいて制度を定

め政治を行ない封禪を挙行し、凶讖を非経なりとする者を非聖無法のものとしてこれを抑圧し、且つ凶讖を天下に宣布したことによって国教となった」と主張し、福井重雅氏（「儒教成立史上の二三の問題」）は、「前漢末期に胚胎し徐々に醸成された儒家思潮の盛行によって、後から想像して付け加えられた理想的な伝承に過ぎない」としている。

博士制度や五経の内容とその変遷については、学術史的な詳しい研究が少なくない。だが、いわゆる儒教国教化の要因はいずれに求めらるべきか。さまざまの観点から、さらに多くの論考の現れるのを期待したい。

さて儒教は政治権力と結びついて支配の原理の提供者の地位にいたわけであるが、この儒教的な支配の原理をめぐって、漢代にはいくたびか論争がもたれた。大きなものとして三つあげられる。一つは、武帝の死の直後、継いで立った昭帝の始元六年（前八一）に開かれた塩鉄論議。その二は、宣帝の甘露三年（前五二）の石渠閣の論議。第三は、後漢の章帝の建初四年（七九）に召集された白虎觀論議である。これらの論議において、儒家思想はどのような展開を示し、またこの期間にどのような変容をとげるのか。しだいに顕著となる経書解釈の国家主義への傾斜は、いかなる論理によるのであろうか。究明さるべき課題であらう。

塩鉄論議は、政府当局を代表する丞相・御史と、民間有識者ともいべき賢良・文学とが、塩鉄や酒の統制専売の是非をめぐってたたかわした論争である。塩鉄の専売は、匈奴遠征などによって枯渴した国家財政の建てなおしのための増収策として、武帝の元狩四年（前一一九）に実施された。だが「それは目的意識的には、あの酷吏による苛惜なき誅殺などとともに、豪族勢力弾圧の一環としてなされたものである」。（豪族の実態に関しては、

宇都宮清吉氏の『漢代社会経済史研究』に詳しい)。それゆえ論争は塩鉄のみにとどまらず武帝の政策全般に波及し、さらには政策の背後にあるイデオロギッシュなもの、現実政治を支える指導原理の問題にまで進展せざるをえなかった。

政治経済のことはしばらく置き、思想史の立場からみると、塩鉄論議は、力を唯一原理とあおぐ丞相・御史の露骨な法術主義と、その非を難ずる賢良・文学の儒教主義との対立であった。ところで賢良・文学の拠って立つ儒教主義の核心に位置するのは『春秋』の理論である。当時『春秋』といえは「公羊春秋」にはかならない。『塩鉄論』に引用される『春秋』の回数も、また『春秋』を踏まえた立論も、決して少なくない。しかし問題は援用の頻度でなく、賢良・文学の主張が基本的に春秋公羊学の立場と一致し、かれらの思想の主要路線が「春秋の義」によって構成されている、という点にある。従って塩鉄論議は、極言するならば、儒教なかんづく春秋公羊理論と法家主義との対決であった、というも不可はなからう（日原利国「塩鉄論の思想的研究」）。

『塩鉄論』の賢良・文学には際立った学者はいない。「いわば平均的な儒生の活動記録が塩鉄論なのである」。当時の儒生はもちろん先秦儒家とは質的に異なるものであり、このことに関しては金谷治氏の『秦漢思想史研究』第三章「秦漢儒生の活動」に詳しい。西嶋定生氏の「武帝の死―『塩鉄論』の政治史的背景―」は、「『塩鉄論』に示された賢良・文学たちと桑弘羊およびその下僚たちとの白熱した討論は、実は内朝の権力者霍光と外朝の権力者桑弘羊との、政権の帰趨をかけた争いであった」と説く。町田三郎氏の「塩鉄論について」は、塩鉄論争「そのものの中から文学の意識をみ、さらには漢代思想史における塩鉄論の位置づけを試みよう」とされたものであるが、「元帝以後の官界における儒家の優位をきたした要因となったものが、実は塩鉄論の文学の活動ではなかつ

たか」という興味ぶかい指摘をされている。

第二の石渠閣の論議は儒家内部の主導権争いであり、結論的に言うならば、春秋公羊学に対立する春秋穀梁学の登場である。石渠閣において五経の異同、とりわけ『公羊伝』と『穀梁伝』の優劣が討論された結果、穀梁説が多く採用され、『穀梁伝』も新たに博士官に立てられ、「これより穀梁の学、大いに盛ん」になったという。宣帝が「穀梁説を善し」としたのは、「信賞必罰、名実を綜核」せざるをえなかった帝の政治姿勢と無関係ではあるまい。むしろ、その法治主義と穀梁学との結びつきと解すべきであろう。しからは穀梁学とは、いったい、どのような思想であろうか。

公羊学をはじめ伝統的な儒家思想では、すべての社会規範は家族道徳を基礎とする。したがって、法律とか国家的規範のようなものも、家族道徳からの演繹ないしその延長として、はじめて妥当性が承認されたのである。ところが穀梁学は国家規範を家族道徳から分離する。すなわち「正が善とは別個の範疇として措定され、善が道徳的価値であるのに対して正は適法の觀念を内包する」。要するに、道徳から法を切り離すだけでなく、道徳を法に下屬させる。法家的色彩があまりに濃厚なのである。だがそれゆえに、刑名君主宣帝が死んで、儒教好みの元帝の時代になると、水が引いたように衰退してしまう。

「穀梁伝の倫理観」や「論理的な性格について」は、山田琢氏の実証的な研究があるが、石渠閣論議の内容を分析し、その意義を明らかにした論考は、資料的な制約のためか、ほとんどない。鎌田正氏の大著『左伝の成立とその展開』は劉向父子の春秋学を考察される過程において、しばしば石渠閣論議にも言及され、劉向の思想はむしろ公羊家であり、「彼が穀梁を学び穀梁のために石渠閣の会議で活躍したのは、実は朝命に依るものであって、

これを以て穀梁家と目するのは、必ずしもその当を得たものではない」と説かれる。

第三の白虎觀の論議には今文学と古文学の問題がからむ。今文である春秋公羊学に否定的に対立する、古文春秋左氏学の進出である。

いうまでもないが前漢一代の博士官はすべて今文学であり、後漢の復興とともに置かれた光武帝の五經十四博士も、ことごとく今文学で独占された。この間にあって『左氏春秋』『毛詩』『逸礼』『古文尚書』および『周官』などの古文派が学官に立ったのは、前漢末の王莽勢力の出現という特殊状況を背景とした一時期のみであり、これ以外は古文学は民間の学として存続したのであった。しかしながら一經専門の師承を重んじ、經典を主觀的に解釈する今文学が、讖緯説を採り入れて更生せざるをえないほど空虚な觀念と墮したのに反して、歴史的事實的な古文学は着実に成長し、後漢は古文の時代といわれるほど盛んになった。ことは小林信明氏の「漢代に於ける今古文の党争に関する一考察」、重沢俊郎氏の「今古文学の本質」、内野熊一郎氏の『漢初經書学の研究』に詳述するところである。

たしかに經書の訓詁学的研究に果した古文学の功績は大きく、後世まで經書解釈の基準として利用されるもの多くは後漢古文学者のそれである。しかもこれらの学者に共通の傾向はいわば兼綜の学風、今文学と古文学の比較研究であった。たとえば賈逵は歐陽・大小夏侯の『尚書』と『古文尚書』の異同、齊・魯・韓詩と『毛詩』との異同を校勘し、馬融は『春秋三伝異同説』を著している。許慎の『五經異義』、これに反駁した鄭玄の『駁五經異義』など、あまりに有名である。『五經異義』は各問題について、今文説と古文説をあげ、最後に「謹按」として許慎みずからの判定を下すが、鎌田正氏によると「其の殆んど多くは今文説を抑へて古文説に従つてゐる」

（『左伝の成立と其の展開』）。伊藤計氏の「駁五経異義研究」は今古文の対立と許慎対鄭玄論争を踏まえて、鄭玄の礼思想における折衷主義の本質を論じたものであるが、鄭玄を「主として今文派説支持の立場」とみる。

今文学説と古文学説との比較研究、さらには両学説の折衷総合という時代の趨勢のなかにあつて白虎観の會議は計画され、宣帝の臨席の下に「五経の同異を論定し」支配理論の統一強化がはかられた。だがその結果は、班固の編纂した『白虎通義』をひもとけば一目瞭然ながら、今文公羊説のみ採用され、古文左氏説はことごとく斥けられた。一見、時代の趨勢に逆行し、権力の要請に背馳したようなこの結末はいかに理解さるべきであろうか。日原利国の「白虎通義研究緒論」は、その礼制とりわけ諸侯の地位、大夫の遂事、兄弟の誅殺などに関する『白虎通義』の解釈を分析して、それらがいずれも表面『公羊伝』を標榜しながら、内実は『左伝』の立場に接近したものであり、しかも経書の国家主義的な解釈という明確な意図のもとになされたことを論証したものである。

当時、「左氏学の進出に対して、公羊学派としてはその地位を維持するためにも、本来の解釈をゆがめ、時には讖緯説を取り入れて宗教的な変質まで犯し、あるいは『左伝』となんら異なる主張を捻出して、意識的に国家主義へと傾斜し、そうすることによって支配権力の要請にええざるをえなかった」のであろう。

『公羊伝』に代表される今文学と、『左伝』に代表される古文学との完全な折衷総合は、後漢末の鄭玄によって達成される。「白虎観論議ではいまだそこまで至らず、あくまで『公羊伝』の地位を承認しながら、事実上『左氏伝』に接近する、という過渡的な形に終始した。だがそれを通して、公羊学は君主権を絶対化する理論へと、みずからを脱皮させたのであつた。公羊学のかくのごとき歪曲と変容は体制側の必要とする経書解釈の終焉を意味するであろう。それは全き総合には至らなかつたが、経書の国家主義的解釈の限界を示すものである。

石渠閣や白虎觀の礼論を含めて、漢代の礼制全般を問題とした、藤川正数氏の『漢代における礼学の研究』は、地道で実証的な労作である。本書の「主題は、漢代における礼学説の動向を、礼制の推移発展との関連においてとらえ、これが思想的な意義を考察すること」であり、「その目標は、鄭玄・王肅の論争によって代表されるような、今文学派的と古文学派的との抗争を、体制主義（保守）と反体制主義（革新）との対立として把握し、それが源流を漢代にまで遡って考究すること」にある。このような主題と目標とに即して、およそ七つの論題、すなわち宗廟制、人の後たる者の礼、陵墓制、郊祀制、明堂制、大臣奪服の制、尚公主の制を選び、これらを手がかりとして論究が進められる。藤川氏は「魏晋時代における鄭玄説対王肅説の礼論争は、必ずしも王肅の出現によって初めて展開せられたものではなく、保守と革新との対立として、その源流を漢代に見出すことができる」として以下のごとく云う。

その一は、「後漢の末期、大臣奪服制と尚公主の制とを持続すべきや解除すべきやの論争においてみることができる。まず安帝朝から桓帝朝にかけて行なわれた大臣奪服制の論争においては、劉愷・荀爽・陳忠・趙岐ら儒家の改革説が、保守的な貴寵・宦官勢力に妨げられて、結局成功しなかった。次に桓帝朝から献帝朝にかけて、荀爽・荀悦が尚主制の改革説を唱え、これも宦官たちの反対によって採択せられなかった。大臣奪服の制と尚公主の制とは、いずれも前漢以来、便宜の措置として継続されてきたものである。それを後漢時代になって、旧礼に反するから改めよというのが改革派の主張であり、改革は便ならずとして、これを維持しようとするのが保守派の意見である」。

その二、「後漢の初め、宗廟制・陵墓制・郊祀制・明堂制などの問題においてみる事ができる」。その三、「前漢平帝の時、王莽によって制定された宗廟・郊祀・三宮の三制は、王莽・劉歆らによって初めて作られたものではなく、元帝・成帝の時代に、貢禹・韋玄成・匡衡・師丹・劉向らの革新的な礼学説をとり入れて実行に移したものである。王莽の政権は永続しなかったけれども、これら三つの礼制は、後漢時代に、いわゆる元始の故事として、再び採用されることとなったのである。元・成時代の革新的な礼学説とは、秦の伝統に因循する従来の礼制を否定して、漢朝としての新しい礼制を確立しようとするものである」。その四、「礼制の改革が実施されたのは、元帝・成帝時代のことであるが、革新的な動向は、元帝より一代遡って宣帝時代、尹更始の宗廟礼説とか、王吉の尚公主礼説とかにおいて見ることがができる」。

「以上、漢一代における礼論争を通じて、一貫した特色は、体制派が法術を以て皇権勢力の維持強化を図ろうとするのに対して、反体制派が民間的地主階級の利益代表者として、儒術による復古的改革説を主張した所に存する。そしてこのような改革が、元帝時代に実現されたのは、地方豪族勢力が漸く強化されてきたという社会情勢と呼応するものである。かくて鄭玄・王肅の論争によって代表されるような政治権力に結びつき、保守的な便宜主義の学説と、政治権力から自由なそして革新的な理想主義の学説との対立抗争は、前漢末期において顕著に認められる。そして復古的改革説の動向は、宣帝にまで遡ることができる、というのが本書の総結論である」。

儒教が漢代思想界において指導原理となるためには、先秦に発生した諸思想の精粹をすべて収束して、世界構成の完璧を期さなければならなかった。その際、陰陽五行説は、主として道家思想の刺激で形而上学的関心を高

めつつあった儒家に摂取されて、その自然哲学や宇宙論の欠如をうすめただけでなく、しだいに儒家思想の奥深くくいこんで、その内容を豊かにし、その本質にかかわるほどに、広く強く融合していった。

内山俊彦氏の「前漢の儒家と神秘思想」は、陰陽五行の思想がどのような過程をへて儒家学説の内容となったか、そしてその過程はどんな思想的意味を持っていたかを詳論され、「陰陽五行説を中心とする前漢の儒学の神秘的要素は、方士の群を通して神秘思想を吸収した齊地方の郷里の儒学に起因すること、そしてこの神秘的思想は、武帝の時代に新興官僚階級とともに朝廷に進出し、儒教国教化を契機として儒家の指導的觀念となったものであること、が知られる」という。

内山俊彦氏の「漢代の思想における自然と人間」も力のこもった論文である。氏は「漢代の思想における自然と人間との結合は、(支配者である)天を契機とすることによって成立し、そして天と人間との結合は、さらに(やはり支配者である)君主を契機とすることによって成立している。こうして人間一般と自然とは、天と君主との二重の支配力を媒介として結合していることになる。これが漢代の思想における自然と人間との捉えられかたの特質である」とし、「天は物理的な自然であるとともに、(祥瑞・災異を生起させる主体として)自然現象を決定する超自然的存在である。また君主は人間であるとともに、その行為が天に影響するところの超人間的存在である。前から注意してきた、漢代の天と君主との觀念の重層的構造は、原理的にはこう理解される」と説かれる。

陰陽説や祥瑞・災異については、すでに津田左右吉氏の「前漢の儒教と陰陽説」(『儒教の研究』第二所収)に詳しいほか、出石誠彦氏の「漢代の祥瑞思想に関する一二の考察」(『支那神話伝説の研究』所収)など多くの研究がある。

『漢書』五行志に「景武の世に、董仲舒は公羊春秋を治め、始めて陰陽を推して、儒者の宗となる」と見えることからすると、陰陽説を大々的に取り入れたのは、董仲舒あたりが最初かと思われる。とくに陰陽五行説と天人相関の理とを抱合させて、災異思想を組成したことは大きな意義をもつ。災異説の主旨は、もし人君が天の意志に反する行為を犯せば、天はまず災を下して譴責し、ついで異を下して威嚇するので、人君はこれに感じて自己の政治を改むべしというにある。「原始儒家に於ては君主の行為と天の意志との合否は人を通して啓示せらるるに止り、直接天から其の反応が降されると言ふ思想は有しなかつた。人の行為と自然現象との対応を信仰として有することは勿論未開人には共通であらうが、之を一箇の理論に構成して政治的手段に供せむとするには至つてゐない。之を實行したのは董仲舒である」と重沢俊郎氏は「董仲舒研究」でいい、「君主が自然現象統制の能力有りとする考へは未開社会以来存在する。此の能力の喪失を以て君主の資格の喪失に等しいとする習慣すら稀でない。今董仲舒は此の旧来の信仰を哲学的に基礎付け、自然現象の変調を以て君主を責むるの道を開き、以て君権抑制の実を挙げむ」としたのであると説く。さらに重沢氏は、「陰陽の作用形式に関して董仲舒には二箇の系統を異にせる学説が並存する」ことを明らかにし、また「五行循環の理法として相勝相生が平等に成立し得る立場を取りたること、及び相生相勝を通じて五行相互の関係を規定する法則を五種の物質自体の本性より演繹せず、却つて五行の表象する官職又は嘗て此の官に居りし人物の行為に依つて解釈してゐることは、二箇の顕著な特色」であると指摘されている。

佐川修氏（「董仲舒の王道説」）も、董氏のもつ思想史的意義は「儒家として最初に、かつ詳細精巧に、その王

道説の中に陰陽説を取り入れ、これを組織だてたことであつた」という。沢田多喜男氏（董仲舒天譴説の形成と性格）によると、董仲舒の天人相関説は、「儒家の道徳・政治思想に合致する限りでは、王朝の強力な擁護者となるのであるが、その逆の場合には、王朝にとって極めて批判的なものとなりうる、という両刃の剣の如きものである」。

慶松光雄氏の「春秋繁露五行諸篇偽作者」は特異な視角にたつ。董仲舒の陰陽説は、『漢書』本伝においても、五行志にあつても、隨所に展開されている。「所が五行説は如何。有名な武帝への対策にも全然その片鱗なく、さらには五行を表題とする五行志中にさえ一向これというものを見出し難い」。ここから慶松氏は現行『春秋繁露』中に含まれる五行関係諸篇は、董仲舒の手になるものでないことを論証される。傾聴すべきであろう。

政治と學術の世界に儒教が浸透し、儒教がくまなく陰陽災異説にぬりつぶされるのは、元帝の世から、というのがおかたの見方である。沢田多喜男氏の「前漢の災異説」は、災異と人事との関連づけが「いかにその時の政治的状況や、またそこに置かれた個々人の利害関係などによって左右されるか」その解釈の多様性を考察している。

災異を説くのは公羊家にかぎらない。めばしいものでも殺梁家の劉向、その子である左伝家の劉歆、尚書家の夏侯勝・李尋、易家の京房、齊詩の翼奉など、あまたの災異論者が輩出して、漢一代の風尚となる。注目すべきは、この頃から災異説に顕著な変化が現れる。神秘的な予言への傾斜である。董仲舒にあつては、災異は必ず過去の行為に関連して説かれ、むしろ災異の予言の予占化は戒められた。過去の行為、背徳とか失政に対する譴責であるべきなのに、それが将来発生すべき事態の予言へと転向した原因の一つは、災異説の母胎ともいべき春

秋公羊学の論理にひそみ、もう一つの原因は易学派との交渉にある（日原利国「災異と讖緯」）。しかし災異説の予言化は、災異説の墮落であり、使命の喪失であった。なんとすれば専制君主を規制する天譴であつてこそ、董仲舒による提案の意義があつたのだから……。予言的未来記的な理説として存在理由を主張し、思想史に一定の役割を演ずるのは讖緯説である。

讖緯は熟して一語に扱われるが、讖と緯に区別がないわけではない。しかし実際上は共存し、緯書はほとんど讖的要素を含むので一括され、また混同される。讖緯の書は、その内容が文化と社会の全領域にわたること、経書と同じい。だが経書にない理説——古帝王の奇怪な説話、陰陽五行説的宇宙論、因果説、曆数、星占い等々、あまたの神秘と虚妄にとむ。しかも、これらの諸理説はむろんのこと、礼樂・道德の根源も、政治や制度の原理も、すべて天に求められ、天人合一思想は一群の書において完成せられた観を呈する。

緯書の研究における安居香山氏と中村璋八氏の功績は大きい。両氏は、膨大な緯書関係の資料を整理して『緯書集成』を続刊し、共著で『緯書の基礎的研究』を出された。また多くの論考を発表している、緯書研究の専門家である。

讖緯の成立を後漢の張衡は「哀平の際」と断定したが、安居氏によると——「緯書の緯類の成立は、その多くが今文学系の思想的影響を受けると共に、その形成者も、そうした流れに属する人びとか、その思想的影響を受けた人びとであろう。このことは、いわゆる齊学の天人相関思想を立脚点とした陰陽五行思想・災異祥瑞思想・神仙思想・星宿予徴説などを基盤として、立説形成せられたものである。従つて方法論的には、詩緯・春秋緯・

易緯・礼緯など個別にその成立を考えるとしても、究極的には、一連の緯類として、総括的に考えらるべきものであると共に、その成立については、前漢中末期から後漢にかけて、漢代神秘思想に裏付けられながら、立説形成されてきたものであろう」。これに対して「讖類とされるものは、その内容が天文占的讖を中心としたものであり、……前漢時早くから形成され、いわゆる未来予言書として、古くからあったと考えられていた河図・洛書に準ずるものとして、緯書の河図・洛書に見られることと緯書名が冠せられて、前漢から後漢にかけて、数多く形成されたもの」と考えられる。つまり「緯書の讖類と緯類は、その成立事情や内容、さらにはその成立の時期を異にするのであるが、しかしそれぞれの思想的基盤は漢代神秘思想であったため、いつしか両者は讖緯として融合されることとなった。そしてその時期は、前漢中末期の緯類が成立する時期と相前後することが考えられ、緯書の成立が一般に前漢末といわれるのは、そうした両者が融合する時期に関連していわれたものである」という。識緯説の神秘な予言を最初に利用したのは、前漢を篡奪した王莽である。「安漢公莽、皇帝と為れ」という符命のほか多くの瑞異が各地から奉られ、一連の凶讖が劉漢の命数の終りを告げ、代わるべき聖人の出現を予言した。王莽の陰險な策動も、どす黒い野心も、すべて神秘のヴェールにおおわれ、しくまれた禪讓劇が天命の名のもとに行われた。安居氏は「王莽と符命」において、符命とは「符瑞を伴って出てきた天の命」であり、「讖緯と類を同じくした」が、厳密には讖緯とは異質であり、それゆえ「今日、符命が緯書の中に包含されていない」と説く。後漢の光武帝も讖緯の異常な信者であった。拳兵の初めに、彊華という者から火徳王朝の出現を予示する「赤伏符」を奉られ、群臣を「受命の符」と喜ばせた。帝位につくのも「卯金は徳を修めて天子となれ」との讖記により、晩年には「河圖」を天下に宣布した」ほどである。光武革命前後に見られる史事的凶讖のいくつかを取りあ

げて、いかにして図讖が形成され延用されたかを論じた安居氏の「図讖の形成とその延用についての考察」によると、図讖は常に世論を反映し、また世論を動かすべく意図的に形成され、しかも極めて高踏的恣意的な解釈が行われ、革命と結びつくことが多かったという。

明帝も章帝も讖緯を信じ、その「聰明が著れて図讖に在る」ならば、これを排する者は迫害され、修めない者は榮進の道を断たれよう。儒者は「争って図讖を学び」図讖によって経書を解釈した。それは『易』『詩』『書』『礼』『楽』『春秋』にあまねく、孝経緯をあわせて七緯の称がある。七緯のそれぞれに関する実証的研究も進められており、たとえば中村璋八氏の「思想上より見たる尚書緯と尚書中候の特質」によると、尚書緯は「経文または経書中の語句を、五行説・陰陽説・瑞祥説・占星・曆数・又は当時の民俗的信仰や習俗等を以て解したものが、その大きな部分を占めていた」、尚書中候は「堯・舜・禹・湯・文・武を始めとする各王朝の帝王、またはその祖先の性格・行動やその瑞祥を、主として五行相生説を以て論述し、その王朝または帝王の興起の正統性を立証しようとした符命の書と察せられる」という。「緯書に見られる河図洛書」については原田正己氏の、讖緯思想と道教ないし仏教とのかわりについては平秀道氏の研究がある。変わったところでは「緯書における大九州説」をめぐる、御手洗勝氏と安居香山氏の論争が注目をひく。

さて讖緯の学は、王朝權威の神聖化という明確な政治的意図のもとに普及し、あまねく後漢の精神界を神秘の深淵にひたしたが、それほどに盛行した讖緯の書は、いったい、いかなる思想的特色をもったものなのか。

重沢俊郎氏の『原始儒家思想と経学』の説くところは——「経の性格が常に人間的なるに反し、緯の性格は遙かに超越的である。これ緯の経と異なる第一の点で、怪力乱神を語らざる儒家本来の態度と相去る遠しと謂はな

ければならない。第二の特徴は先王並びに孔子を神格化した点に存する。従来の儒家も孔子には最大の尊敬を惜しまなかったが、それは人間として理性の対象としてであった。ところが緯書は——「母が夢に黒帝と交つて孔子を空桑の中に生んだ」として生誕を神秘につつま、「長が十尺、太さ九圍、座れば躡龍の如く、立てば牽牛の如し」と肉体の異常を説いて生来的な超人にしたて、さらには特殊な靈感の持ち主で漢の受命を予知したという。神秘と超人性を付与されて神の高みにのぼった孔子は、理性の対象から宗教的信仰の対象へと転ずる。孔子を神格化した意図は「儒教を、孔子を教祖とする一宗教体系たらしめんとするに在」った。

讖緯説にこのような意図を——儒教の宗教化を生ぜしめた原因の一つは、当時の学界の趨勢にあった。讖緯学を倡導したのはもちろん今文学者であったが、「其の成熟期と目せらるる哀平の際は、哲学派たる今文学の停滞性と空虚性が史学派たる古文学の実証性に圧倒されて、学界に於ける勢力の安定が失はれんとする時期に当る」。今文学は讖緯の輸血によって更生を策した。学問的生命が枯渴状態にありながら、博士官の学としての地位を守ろうとするならば、国家との関係を緊密にするよりほかすべがなからう。宗教的変容をも辞せず、漢王朝の出現を神すなわち孔子に予言させたわけである。孔子の神への昇格は、古文学が周公を尊んで孔子の上位に置こうとするのに対抗するためにも必要であろう。だが宗教の導入は、今文学の空虚な観念性をますます強める結果となる。

前漢の武帝のとき国教となった儒教は、士人階級の必須の教養とされ、またその支配体制を理念づけるものとして機能した。学問の絶対主義化という傾斜は否定しえない。だが前漢においては経学的規範が社会人心を完全

に支配し、人間行為の唯一の基準となるほどには、まだ浸透しなかった。この点、後漢になると徹底した現象が現れる。経学の根が社会の深部に達し、礼教のくさびが人間生活の日常にまで打ちこまれた。後漢は礼教国家といわれ、典型的な経学時代とされる。しかし経学の全盛時代にも、その桎梏を脱し自由な立場を求めようとした者はあった。あらゆる学説・思想を批判の対象とし、いかなる権威にも屈しなかった思想家もなかったわけではない。

白虎観の學術會議は天子のカリスマ的權威の確立と支配理念の統一強化であった。論議の特色は経書の国家主義的な解釈、大幅に識緯説をとり入れた神秘主義にある。いふなれば儒教は識緯による宗教的変質を犯してまで君主権を神聖化し、権力支配の理論を提供しようとしたのである。白虎観會議のちも経学はこの路線にそって展開した。今文学と古文学の対立抗争も、しよせん、その例外でない。学派と学説の折衷、経書の統一的解釈は鄭玄にいたって達成されたが、その精緻な体系も根底において支配権力の利益と世界観につながるものであった。白虎観會議から鄭玄による体系的な経学の出現という潮流に対して、批判的な立場をとる思想家があったわけである。白虎観の論争が行われたその頃、異端思想を展開し、批判の哲学を確立したのは、ほかならぬ王充である。それに続くのが王符とされ、仲長統とされる。王符・仲長統の批判は政論において特に鋭い。この三人の先蹤と目されるものに桓譚と張衡がある。

桓譚についての論考は、桓譚の著書『新論』が亡佚したためか、少ない。残存する資料をもとに研究した、武内義雄氏の「桓譚新論に就きて」は先駆的な論文である。武内氏によると――「王莽の世は政治上に於ける革命であったが又同時に學術思想に於ても革命更始の時」であり、この時に劉歆・揚雄の二傑が現れた。「劉歆は左氏

周官等所謂古文学を唱へて董仲舒以来の今文学に反対して、經学史上時代を画したが、猶讖緯の思想から脱して居ない。揚雄には太玄法言等の著述があつて、法言によると、歆と同じく古文学を奉じているが、讖緯の思想から離れて居る。後漢の學術は皆この二人からでているが、賈逵は劉歆を、桓譚は揚雄を繼承したもので、桓譚の思想排斥は「漢代思想界に於て一時期を画した」と評価する。さらに「王莽・劉歆に対する批評を中心として、桓譚の思想を窺ひ」、王莽批判から桓譚の政治論と迷信の排斥を導き、劉歆批判からは雩祭に土龍を祭るを排した事、神仙術に反対したことを述べ、桓譚の批判精神は「王充によつて尤もよく繼がれている」とし、「新論は実に王充論衡の先驅であつて、両漢儒家思想の変遷を考へるに、是非とも見なければならぬものである」と結んでいる。桓譚と王充の思想的関連は、狩野直喜氏の『中国哲学史』や『両漢學術考』も指摘するところである。大久保隆郎氏の「桓譚の賢者論について」は、桓譚の政治論の中核にある賢者論について詳しく考察し、「その思想的意義を追求する中で揚雄・桓譚・王充と続く思想の展開が老莊的自然天道觀に支えられていることを明らかにしたものである。

桓譚が讖緯説や災異説をきびしく批判したことはあまりに有名である。光武帝が靈台の建設現場を凶讖によつて決定しようとするや、「讖の非經」を極言し、そのため「聖人を非せり法を無みす」の罪名によつて、あやうく死刑に処せられそうになった。この事件は彼の立場を端的に示すものにはかならない。光武帝の激怒を買つた桓譚は、六安郡の丞にうつされ、赴任の途上、七十余歳で病死する。生卒に関しては、守屋美都雄と大久保隆郎の両氏に考証がある。

王莽によれば「能く一経を説く」儒生に対して、「古今を博覧する者」は通人である。中島千秋氏は「張衡の思想」において、揚雄・桓譚・王充はみな「通人の理想たる輿論立説と批判的実証的精神を實現し得た先覚である」ことを述べ、「張衡も亦この通人的性格を備えている」と指摘され、「通人の批判的精神の現れの一として、図讖に対する攻撃がある」という。

桓譚より一世紀ほど後の張衡は、「図讖は哀平の際に成る」と道破したことで知られる。光武帝が赤伏符をもつて即位し、明帝も章帝も讖緯を喜び、儒者は争つて図讖を学んだ。この状況のなかで張衡は「図讖は虚妄、聖人の法にあらず」と批判的態度を持ち、陽嘉三年（一三四）その禁絶すべきを上疏した。「本伝に記す所によると、彼の列挙する図讖不信の理由が凡そ十二条見られるが、それは王莽政権の成立を含む過去の重大な歴史的事件について讖緯が予言機能を發揮していないこと、孔子以降の史実に関する記述が含まれていること、讖緯自身の記述内容に相互矛盾が見られること、漢初の著名な学者が讖緯に言及せず、また二劉の校書ならびに九流の闕定に際してもその名が見えないこと等の数種に分類される。要するに、彼はすべて歴史実証の根拠にもとずいて讖緯の不可信性を強調し、それを以て近く哀平の頃に成就された文献に過ぎないものと断定し、禁絶の措置を取つて思想の混乱を防ぐべきを要求」したのである（重沢俊郎氏『中国哲学史研究』）。

上疏によって図讖禁絶の処置がとられようはずもないが、さりとて桓譚のごとき弾圧を受けることもなかった。ともに図讖の廃絶すべきを上言しながら、桓譚はきびしく弾圧されたのに、張衡はなんの迫害もうけない。その理由を中島氏は次のように説く。

「図讖が光武以来王室の絶対的教権となったことはいうまでもない」が、しかし「張衡の頃までに少なくとも

三変している」。すなわち初期は「帝王の権力を以てそれを流布し、反対者を弾圧する」。桓譚のごとく弾圧をこ
うむる者と曲学阿世の徒の出るのがこの期の特徴とされる。光武・明帝について第二期は「祖述の時代」であり、
「この期は組織的に教権を利用して学問を図讖に統一する」。章帝建初四年（七九）白虎親に五經の異同を議した
のも、「白虎通に緯書を引くの多きを以てその事を推すことができる」。また章和元年（八七）慶氏礼を家学とす
る曹褒に内命して新たに漢礼を制定せしめたが、それは旧典に準じて「雜まふるに五經讖記の文を以てす」（後漢書
卷六五）とあるから、章帝の意図を察するに足る。第三期は「図讖学者必ずしも盲目的でなく、合理的傾向が強
い」。たとえば、図讖を家学とする楊厚は鄧太后に図讖について問われたが太后の意に合うような答えをせず、京
氏易・風角・星算・六日七分の術数に通じた郎宗は安帝に博士をもつて召されたが占驗をもつて官に就くのを恥
じて遁れた。また楊厚が順帝に召されたとき『春秋命歷序』によって漢三百五十年の厄を陳べたのも、郎顛が詩
緯にもとづいて漢興つて以来三百三十九歳の変革の期に際会すると説いたのも、ともに讖緯を諷諫の具として利
用しているのである。張衡の図讖禁絶の上疏はこの期になされたので弾圧を受けることはなかった。「それは讖緯
の教権の確立が、第二期の如く儒学と相俟つものとすれば、この三期に於いては王室の儒学が頽廢したことが、
その教権を弱める結果となったからであるということができよう」。儒林伝には「安帝政を覽し自り、芸文を薄ん
じ、博士席に倚つて講ぜず、朋徒相視て怠散し、学舎頽敝し、鞠まって園蔬と為る」と見える。「順帝が即位し翟
酺の言に感じ復活するまで約二十年の間、儒学がこの仕末では教権も弱体化せざるを得ぬ。これ亦この期の初期
中期に異なる特徴である。張衡が上疏によって弾圧されなかつた所以も、この辺にあるであろう」。

中島氏の「張衡の思想」は、まず張衡の通人的性格を論じて主として実証的精神の流れを見、次に図讖に対す

彼の批判においてその精神の限界が陰陽思想にあることを指摘し、最後に陰陽思想の内容と本質を述べ、その死生観ないし自然観に対する影響を論じたもので、読みごたえのある力作である。

桓譚や張衡による神秘の排斥、合理の強調は散発的であった。体系的な批判の哲学は王充をまっぴらで成立する。王充の著書『論衡』は「言の軽重を銓り、真偽の平を立つる所以」であり、「虚妄をしりぞけ、真美を明らかにする」のが著述の目的である、とみずから言う。自負にそむかず、その組織的な著述において、当時の思想界をおおう非合理的な言説や神秘主義、流行の自然観や人間論、伝統的な知識論や歴史観などを批判の俎上にのせ、いちいち論難している。

王充の研究は戦後とくに盛んに進められ、多くのすぐれた成果を生んだ。世界解釈に関する二つの大きな相対立する立場、すなわち合理論と経験論に対して、「調和主義を明確に意識して、一箇の批判哲学を成立した学者として」王充をとらえたのは、重沢俊郎氏の『漢代における批判哲学の成立』である。

重沢氏によれば、「王充を哲学史上に於ける卓越した唯物論者として規定することは、現在では既に常識」であり、「人間並びに万物存在の根拠を気に求め、生を気の聚合、死を気の解散による物理的現象と考え、靈魂不滅を否定し、天を意志も目的運動も有せざる単なる自然物と為すが如き、また全篇に亘って経験論的主張が横溢するが如き、皆彼を唯物主義的哲学者と為すに足る具体的根拠たらざるは無い」とされる。だが、かかる規定が哲学者としての王充の全性格を尽くすかと言えは、決してそうではなく、別の哲学上の立場が見られる。「二つの哲学の調和綜合を意識した批判哲学の成立を、王充に求めようとする理由は此に在る」として、偶然論と必然論の

問題をとりあげられる。

王充の偶然論は「郷に於いて官に在った時期の体験と不可分裡に形成された彼の世界観である」。実際の見聞や体験によるかぎり、人間の眞の価値とその人の受ける待遇とは一致しない。すなわち「人間が本来自己に荷える価値と、その人間が受ける所の社会的処遇とは、相関關係に於いて結ばれる代りに、全く別個の原理によって支配される独立した秩序である。その間に何等の必然的關聯性が認め得ないとするならば、兩者を結び附けるものは偶然性に帰するほか無いことになる。此が王充の偶然論を支える基本的觀念」にほかならない。「予め設け^{あらかじ}宿め具^{そだ}える」ことを以てしては所期の目的に到達しえない關係が「遇」であり、人智と全く無關係に、それを超越して作用する所のものが偶然性とされる。だが世界のすべてを偶然性の支配にゆだねられない王充は、必然の論理を探求せざるをえなかつた。

王充は「人為異常の必然の理を想定して之を命と称し」、死生寿夭や富貴貧賤はすべて命の定めるところに決し、いかんともなすべからざるものとす。「彼が人間運命の素定を論じ、所謂三命のうち遭命及び王命を肯定するものも、必然性を承認する結果」にほかならない。「善を行いて悪を得、外に逢遇して凶禍を得る」遭命は、偶然性と本質上合致する故に、また「天賦の命が吉なる者は操行を仮らずして自ら吉福を得る」正命は、必然論と本質上合致する故に、ともに王充の肯定するところとなつた。「この事實は、必然論と偶然論とが王充に於いて、原則的に調和共存の形で処理されていることを物語るものである」。

王充の偶然論は經驗的事実によつて得られたものであり、必然性の原理は世界の諸現象により根源的な統一的秩序を与えなければ済まされなかつた哲学的要請による所産にほかならないが、王充には偶然論では処理しえな

い諸現象を理性の合理的思惟によって説明づけようとする傾向がある。つまり「偶然論が必然論を呼び起して此と合体し共存しようとする契機が、王充の哲学には常に存した」。ここでは、経験的認識と合理的思惟とが世界のより完全な解釈という使命を達成するために協力し、偶然性は必然性との合作によって歴史を作り上げるものと理解されている。その何れも、単独では世界を解釈するに足る十分の力を有しないと判断されたからである。この場合、「若し彼が偶然と必然との関係を、前者は後者の自己展開という連続的形に置いたなら、彼の立場は更に変化し、哲学史上に於ける彼の意義も当然異らざるを得ない道理であるが、彼の調和の方式は所謂「二偶三合」の語の示すが如く、偶然性と必然性とは相乗的關係に於いて協力するのみに止り、それ以上の内面的連続性は認められていない。これは調和の方式としては低次と言わざるを得ないとしても、しかし王充に於ける経験論と合理論との調和の一形態をここに発見することは、決して無理とは思われない」と重沢氏は述べている。

王充のもつ「烈しい反体制的な思想の体系とその中の大きな弱点として挙げられる命定論とのかみ合わせをいかに分析すべきか」、戸川芳郎氏の「王充命定論試探」は、『論衡』を中心に王充の命定論を探鑿し、その結果うまれた札記の類を綴ったものであるが、もっぱら人性論・命定論に終始しながら、つねに彼の全哲学体系を考慮に入れつつ論を進められる。体裁としては人性論、寿命説、命定論、命定論、命定論の四節に分け、各節に数個の項目を設ける。たとえば寿命節について、○寿命は気の厚薄により決定する。○寿命は形態に規制される。○人間は正気を稟受している。○寿命に正数を設けた。○命と性との関係について。○命の決定の仕方は自然的であると同時に偶然的である。以上のごとき六項目をたて、項目ごとに関係資料をかかげて考察を加えるが、資料の選択は慎重で整理がゆきとどき、随所に示される見識は示唆にとむ。

戸川氏は、人性論の中で論及することを欠いた、人格に関する王充の観点について検討を加え、「王充人格論辨説」として、前稿と同じ札記の形式で発表されている。「王充によれば、人間は、物質的性質の「正気」それも万物の霊長としての最高質のものであるが、その聚合によって形成される「性」を先天的に稟受されている。この「性」には、人間の自然的特質と社会的道徳的品性とが混同されてはいるが、前稿で指摘したごとく、後天的な可変性を有し、ゆえに教育率導の可能性の存在が強調された。そして、社会的生活に伴なう外的諸条件に影響を蒙りつつ、ついには変移しがたい「性行」「性質」を完成するに至る。人間は限定された範囲においてではあるが、その「性」を個人の一定の能動的な作用により、ある理想的な状態に改造することによって、一個の完成した人格に到達することが可能である。……最高質の「性」を稟受した人ノ性が、「道」「学」「識知」を志向し尊重するゆえに、禽獸に弁別されることがのべられる。学習と知識に沿って王充の教育観が具体性を帯び、当時の知識分子（儒生その他）に寄せる彼の理念を通して王充の完成されるべき人格の目標が明確に設定されるのである」という。本稿では文吏・儒生より文人・鴻儒にわたる諸階等の人間のあり方を追究しつつ、教育の効果・個人の能動的な作用と、人格の形成とのかかわり合いが考察される。

戸川氏は右の二つの労作において論じ残した王充の政治思想を、「東漢初期にあらわれた政治思想の「形態」として、やはり札記の形式でまとめ、王充の抱懐した現実認識と歴史観をあわせ窺う。問題は、王充の王朝観―頌漢思想と命定論との関連において発生する、さまざまな解釈の多様にあるという。これについては、佐藤匡玄氏の「王充の大漢思想」をはじめとして、木村郁二郎氏の「王充における大漢主義の問題」、御手洗勝氏の「王充の王朝観」などでも論及されている。

「王充の大漢思想の構成は、齊世・宣漢・恢国・驗符の四篇を以てその輪郭が整へられたと見てさしつかえない」とする佐藤氏は、「すなわち尚古主義否定の上に立つ歴史観を確立し、漢の価値を明らかにし、古との比較に於て漢の卓越性を証明し、符瑞の実証によってそれを確認する。この四段階の叙述で大漢謳歌の思想は一応理論的にはその形式が完結せられた」と見る。御手洗氏は偶然と必然、瑞祥、讖書の問題から説き起こして、王充が「經驗的事実と純理的立場から、今を古に劣るとする説を消極的に否定するとともに進んで現代こそ古代にまさるとする氣勢を示すが」、さらに「歴史的事実、すなわち漢帝の道德的・政治的・軍事的な卓越せる諸行為を具体的に列挙して、現代の古代に対する優越を対比的に証明しようとする」と詳しく論述されているが、とりわけ興味をひくのは「王充の王朝観を考察してみれば、結果的には(王充がかって師事した)班彪のそれと一致する点が多く」班彪と同様に現実の王朝の絶対性と優秀性とを説明しようとした」との指摘である。

御手洗勝氏の「王充の鬼神論」は、王充の展開した鬼神論、祭祀観を明らかにし、さらにそれが王充の思想において、いかなる構造的関連を有するかを考察した好論である。御手洗氏によると「王充は經驗的諸事実を帰納して、鬼神の客観的實在性を否認する。さらに鬼神が實在しないのに、何故それが實在するとなす思想が牢固として存続して来たかと問い、鬼神は誤れる感覚の所産であること、そしてこの感覚の誤謬は、一定の心理現象の触発によって感官に生起することを明らかにした。しかし「真理認識のために、思惟独自の能力を認める王充は却って鬼神が人間の価値意識と連続しない「命気のはたらき」であり、従ってまた客観的に實在するものと判断している。この二つの見解は互に矛盾しているが、伝統的鬼神、人間的な智・情・意を具えた鬼神の存在を、否認している点では、その軌を一にする」。さて「伝統的鬼神の存在を否認することができれば、人鬼崇拜にその

根柢をおく厚葬が無意味であることは自ずから明らかとなる。しかし王充は埋葬の儀式までも無用であるとは考えていない。この事實は、鬼神に対して祭祀が何等のはたらきをもなさないと確信しながら、祭祀の全面的廃止を説かず、むしろ国家的祭祀は保存すべしと説くのと、その態度が同じである。王充がこの様な二面的態度をとったのは、祭祀が人の心情を満足させると同時に、祭祀を通じて社会教化の可能性を認めていたからである。「この王充の二面的性格は、世界が人為の効力を捨象して考えても差支えない程に、人間意識にとって、没価値的な形而上的力 \parallel 命によって操られていると説きながら、他方では命に對立する偶然の存在、これを反面から云えば一定の範囲内における人間の合目的活動の有効性を承認している事實と照応する。王充によれば先天的な人性は必ずしも善ではなく人為によって変化を要するものであった」。ところで「この様に天与の性は、これを變化する必要があるばかりではなく、天は變化できぬ悪性の附与者であり、さらに天命は道德的行為に必ずしも幸福を保証するものではなかった。最高の鬼神天は、人間の意識と価値的に断絶した存在であり、聖人とてもその例外とせられていない。この事實は努力によって「天人合一」の境地に達し、全智全能になりうるとする信仰を否認する見解として、思想上注目し」¹⁾と結ばれる。関連する問題をあつかつた論文としては、守屋美都雄氏の「王充の祖先祭祀観」、佐藤匡玄氏および大久保隆郎氏の「王充の薄葬論について」がある。

内山俊彦氏の「漢代思想史における異端的なるもの」は、前漢における『淮南子』の思想、後漢における王充を中心とした一系列の知識人たちの思想、それに後漢末の農民反乱（太平道・五斗米道の乱）の中にあらわれた農民階級の意識と行動、この三つを漢代思想史における代表的異端としてとりあげ、それらが思想的にいかに扱われるべきかを論じた、ダイナミックな研究として注目される。この三つをとりあげたのは、「この三つがそれ

ぞれ異った階級の中から形成されたためにたがいに際だった特徴を示しており、それらがいかなる意味で異端的であるかを追求することを通して、漢代思想史全体に照明を当てることができるからである。

内山氏は『淮南子』を正統化しつつある儒教に相對する異端的思想として見、それを異端的ならしめている思想的根底は普遍的道理としてそれが提示した「道」の觀念にあり、そして『淮南子』の社会的基盤は地方諸侯王国の支配者であり、この基盤の弱体性が思想の社会的無力性を結果しているとし、「簡單には、淮南子の思想は支配階級の中の没落分子に立脚する異端思想」と規定する。

『論衡』に関しては、主として自然論、運命論(必然論と偶然論)、大漢論に考察を加えた後、王充の思想は「氣」を基本的觀念として正統思想の神秘性・偽善性を批判する、という形で提起された異端思想であつて、その社会的基盤は読書人⇨官僚階級にあつた、との見解を導き出される。「読書人⇨官僚はもちろん原則的には支配階級に屬するものであるが、彼らが国家権力の中枢部にいないばあいには、彼らと国家権力のあいだに矛盾が成立し、彼らのなかに国家権力(あるいはそれに結合した正統思想)に対する一定の批判性が形づくられることがある」。王充の思想はかかる状況のもとに生まれたものであり、「簡單には、読書人的異端」と規定できよう。王充の大漢思想―後漢という王朝国家への賛美は、この読書人⇨官僚という社会的基盤の性質にもとづくという。そして「王朝国家の支配のなかで、しかも官僚としてその支配機構の枠組みに封じこめられているかぎり、王朝国家の支配する単一の世界への反措定たる新しい世界は発想されない。王充の思想が、王朝国家を代表する正統的思想に鮮烈な合理主義的批判を浴びせながら、しかしその克服の上に立つ別の世界を構想しえなかつたこと、したがつて彼の思想が既成觀念の「偽」なる諸面への批判というネガティブな段階に止まり、「真」なる思想体系の創出とい

うポジティブな段階に至りえなかったこと、の究極の原因がある」と結ばれる。

御手洗勝氏の「王充の人間観について」も視角のはっきりした論文である。王充の作者としての自覚は、「彼の偶然論・命論の提唱と互に表裏をなす抵抗意識である」といい、次のごとく説く。「王充は現実の社会構成が精神的・実践的諸価値によって基礎づけられていないにも拘らず、云わばこれを没価値的にあるがままに肯定しなくてはならなかった。現実の社会構成を支える本質は富貴の命なるが故である。然らば社会構成に関して未来にユートピアを画くことはできぬ。ここに於て王充は天子を頂点とする支配階級の現実の階級社会の内部に在って、これに対応して、作者＝聖人を頂点とする、精神的な階級社会を別に構成し、暗に自らを作者の位置に上げせ、この高みから思想批判と教化の任とに当ろうとするのである。されば王充の人間観は貴族主義的・個人主義的人間観である、と規定してはば誤りない」。

たしかな思想史観にたつ森三樹三郎氏の「王充の運命論のもつ歴史的意味」は、王充の運命論が「漢代に続く六朝時代の思想界にどのような影響を及ぼしたかを測定する」ユニークな論文である。森氏によると、「論衡」が提出する諸問題のうち、もつとも根本的な重要性をもつものは人間の運命の問題、道徳と幸福の問題である。これは特殊な問題のように見えて、「実は儒教思想の本質に関連する問題であり、といふよりも中国人の人生観の基底にふれる問題である」。この問題について王充は独特の見解を提出し、伝統的な考え方や流行思想を徹底的に批判する。

そもそも孔子を先頭とする儒家の人びとは、人生をいかに正しく生くべきかに関心を集中し、いかにして幸福にすべきかということに甚だしく冷淡であった。幸福を道徳に従属させ、幸福に独自の権利を認めないのが孔子

の立場であり、おしなべて儒家の立場であった。

漢代には儒教を国教として認めたとの、幸福の問題に関しては必ずしも孔子と同じ道を歩まなかった。いわゆる三命説が行われ、徳と福との問題が正面からとりあげられる。漢代人にとってもっとも重要な意味をもったのは、徳が必ず福を招くという随命であり、随命の思想はまた祥瑞や災異の説となつて現れているが、王充は三命説なかんづく随命の説を否定して独自の運命論を展開したのである。

王充の運命観は「非人格的な、その故に目的意識や心意をもたぬ天に」その基礎をおいている。人間は天の氣を受けて生まれるが、生まれると同時に性と命とを与えられる。性と命の間には時間的な先後がなく、したがつて因果関係も存在しないので、行為の善悪と運命の禍福との間には対応の関係を認めることはできない。徳と福との矛盾はむしろ常態であり、仁徳の人が幸運にめぐりあう場合もあるが、それは「適遇」すなわち偶然の一致にすぎない。「運命といふものは、人間の道徳行為に対応しないものであり、またこれによって左右されないものであつて、その意味において偶然を本質とするものである。同時に、それは人間の生まれおちるとともに与へられ、人力によつては変更できないといふ意味において、宿命としての性格をもつものである」。人生はこのような非合理的な宿命に支配されている。しかもその人生の終極点に待ちかまえている死こそ、人間に背負わされた不幸の最大のものといえよう。「漢代人は一方で人生を無限に延長する可能性を考へるとともに、他方では死後の世界の存在を信ずるようになった。前者の立場をとるものは神仙説であり、後者は祖先の祭祀を振りどころとして靈魂の不滅を主張するものであつた」。しかし王充は不老長生を唱へる神仙説を全面的に否定し、また死後の靈魂の存在を信ずる風潮に対しても、さまざまな角度から反論して余すところがない。

王充の運命論の結論だけを見ると、孔子や孟子のそれと方向を異にするものではない。だが孔子や孟子の運命観には不徹底のうらみが残っている。この点、王充は独自の立場から思索を進めたつもりでありながら、結果的には正統儒家のそれを徹底し発展させたのであって、両者の間には本質的な相違はない。「いま少しく正確にいふならば、王充は漢代になってから生じた儒家思想のゆがみを正し、夾雑物を取り除くことによって、儒家思想を徹底させ、純化させるといふ役割を果たした」。しかも儒教を徹底化することによって、同時に儒教のもつ限界を明らかにするという結果を招いたのである。

王充の運命観をつきつめるならば、人間は生まれながらに、自分の力ではいかんともすることのできない宿命をあたえられている。人間の幸不幸はその行為の善悪とは全く無関係であり、善人にして不幸の生涯を終え、悪人にして幸福な一生を送るといふ矛盾は、むしろ世の常態といわなければならない。しかも不幸と矛盾にみちた人生は死の訪れとともに断絶し、生前の不幸を償うべき道は固く閉ざされてしまう。「このような救ひのない人生観こそ、王充の運命論の最後の結論であり、そしてそれはまた儒教的人生観の最後に至りつくべき結末でもあった」。

救いのない結末を招いた根本的な理由は、神なき倫理の立場を貫いたところにあるのではないか。孔子にとって、そして特に王充にとっては、天は無心の自然にしかすぎなかった。そこでは人生の不幸を、神の摂理や試練によって合理化する道が欠けていた。人は常に盲目の運命に直面しなければならなかった。それは神なき道德の立場、人間の立場にとって、ついに避けがたい悲劇ではないか。王充は「この儒教的人生観を限界にまで押しつめることによって、そこに秘められた悲劇性を明るみに出したのである」と森氏は説く。

王充と老莊思想の關係を論じたものには、福永光司氏の「王充の思想に就いて」がある。福永氏は『論衡』の内容を大きく六つの部分に分ける。すなわち、第一は当時の学界を風靡した讖緯思想―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）との問題に関する迷妄―迷信と禁忌との批判であり、第三は人間存在の本質に関する惑説の、第四は社会的存在としての人間の評価に対する諺見の、第五は人間の歴史についての誤れる見解の批判であり、第六は人間の伝説記録の誤謬性に対する批判である。氏はそれぞれの部分における王充の批判を支えている思想、王充の批判を根拠づけてい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、「個我の自覚」であることを述べ、さら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、緻密に論証されている。

王充の命定論の救いのない結末は、社会的に解決すべき問題を個人の命に帰したことに原因しよう。この点、王符は社会的課題を個人に負わせることをせず、むしろ人間を社会的な場にとらえる。また王充の批判哲学は、現実と実証に立ちながら形而上学にはまりこんだが、王符の視点は現実を離れない。後漢の最盛期に生きて「大漢思想」をいだいた王充と違い、王符の目撃したのは王朝の凋落の姿であった。両者の生きた時代、七―八十年のへだたりは争えない。

王符は卑賤な出自に加えて「耿介にして俗に同ぜざる」性癖のため、仕官の途を断たれ、失意の生涯を閉じたのは靈帝（一六八―一八八）の初めと思われる。「時短を指計し、物情を討讎」した『潜夫論』三十余篇は、鬱憤

の発露であり、抵抗意識の結晶である。

王符は時弊をきびしく糾弾し、現実批判を通して思想を發展的に構成した。綱紀の紊乱、刑罰の乱用、赦贖の頻発、選挙の腐敗など、一として批判の対象とならないものはない。運命や俗信を否定し、奢侈の風潮を難じもする。たとえば国家秩序の回復のために、法の制定発布の一元化、刑罰適用の公正を説くのは異とするにたらぬが、刑罰の本質を強制力と規定し、法の道徳から独立した存在価値を承認する。ややおくれて荀悦も「徳刑の並用は、天地の常道なり」と明言するが、法に道徳と対等の地位を与えたのは、以後の政論のさきがけとなる（日原利国「荀悦の規範意識について」）。

異彩をはなつのは、政論の基底をなす性論、すなわち人間観であろう。上智・中人・下愚に分かつ性三品説は、荀悦に祖述され、唐の韓愈のそれにサゼクションを与える。「族を以て徳を挙げ、位を以て賢に命く」俗見を排して、出自や地位身分にかかわりなく、人間そのものを評価し、独立した個人の価値を確認しようとする立場は、注目に値しよう。三類別のうち最大多数をしめるのは、もちろん正性と邪性をあわせもつ中人であり、顔閔の賢と桀跖の悪を両極とする二方向への可能性に、政教の意義を見出す。可能を現実性へと発展させる能動条件として生活慣習をあげ、とくに経済環境を決定的な要因とみる。しかし積年の悪政がもたらした物質生活の貧困は、善なる素質を蝕んで、邪悪な側面だけを一方的に助長した。人民は貪欲にして姦詐、対人関係を支えるのは功利打算にほかならない。利害の増減が親密感の深淺に比例し、「利あれば親を生じ、親を積みて愛を生ず」の実情は、父子関係も君臣関係も例外でないという。

この認識をふまえて政論が展開されるが、その冷厳な人間観はやはり時代の産物であろう。絶対主義の位階秩

序がくずれた後漢の末期は、個人的人間の発見さるべき土壌である。王符に分析された人間は、経学的規範の埒外における。君臣・父子を含むすべての人間関係が、利害の較量で結ばれるならば、従属意識は消滅して、並列の関係に移行しよう（日原利国「王符の法思想」）。

「漢代に盛行した天人論―天と人とはどのように関係しあっているかという論―についての王符の見解を吟味し、彼の批判の姿勢を明らかに」したものとしては、中嶋隆蔵氏の「王符の天人論について」がある。

王符は現実の赤裸な人間に打算的な対人関係を指摘したが、仲長統は一步進んで、理性尊重の自律的人間像を提示する。古今時俗を論説し、発憤嘆息して著した『昌言』には、孝について次のごとくいう。

父母・奢侈を為さんと欲するも……違ないて許さざるべきなり。父母、学問を好まざるも……違ないて学ぶべきなり。父母、善士を好まざるも……違ないて友とすべきなり。……故に違なうべからずして違なうは孝に非ざるなり。……違なうべくして違なわざるも亦た孝に非ざるなり。……其の義を得るのみ。

父子関係を規制する唯一の原理を「義」、つまり理性的判断に求めるとき、命令への盲従を強要した旧来の「孝」が「非孝」となり、親の意向に逆らっても普遍的道德に合するならば、「非孝」がかえって「孝」となる。このような孝解釈の転換は、父子の従属関係を解消する。そこには人間の望ましい在り方として、既成の道德觀念から解放された、自律的個人が示唆されている。

仲長統に関する研究論文は少なく、鈴木茂氏の「仲長統の歴史的批判主義について」、神楽岡昌俊氏の「仲長統の思想」などがあるにすぎない。

鈴木氏の所論は——仲長統の思想は、仲長統の「現実認識と世界観との全体的連関において、はじめて歴史哲学として体系的に理解される」とし、その歴史的批判主義を構成する要因として、反断代主義・反尚古主義・反神秘主義の三つをあげる。

反断代主義とは、「各王朝がそれぞれ相互連関なく独立して自己の完結した歴史をもつ」とする班固の史観に対して、「発展的・法則的史観の提起」をいい、反尚古主義とは、「歴史の創造的發展性を否定する」経学的尚古主義（停滞史観）に対して、「歴史の起動的原因を人間界にのみ限定しようとする」人間中心主義、「歴史創造の主体は人間いがいにはありえない」という人文中心主義の徹底を意味するもの、反神秘主義とは、「後漢の精神界を神秘鬼神の世界にひたした」五徳循環説の否定、とりわけその基盤ともなった天人相関の理説に対して、「神秘的屬性をぬぐいさった、法則的な客観自然の定立」と「自然界と人間界との合理的関係の設定」を意味するものである。

これら三つの要因が仲長統の歴史的批判主義を生んだのであるが、ところがそこには同時に彼の批判主義の限界もみられるという。仲長統が、歴史は乱・小乱・大乱（仲長統の歴史観をこのように図式化したのは侯外廬ら著『中国思想通史』）という、乱の連続的過程であるとみたことについて、この歴史理論は「すでに歴史の合目的性を承認して」しまった何休の三世思想に異をとなえた点では評価されても、何休の「すぐれた発展史観」をも否定してしまう「虚無的な傾向をはらん」だものであり、「宿命的悲観主義や終末史観」を多分に含んでいるからである。

鈴木氏はまた、この限界は仲長統の社会観・人間観に見ることができると考える。仲長統が「既成国家にたい

しては革命的批判主義」であったのに、その理想とするところは厳刑峻法と儒教的徳目による教化という「外法内儒」の「保守的古典主義」の社会観をもち、さらにまた、他律的に支配されていた人間関係を否定して自律的判断にもとづいた「新しい人間設定の方向」を明示したにもかかわらず、この理性的個人も「かれの構想する古典国家においては、いぜんとして位階的体制のうちに再構成され」てしまうようなもので、国家自体、位階制支配そのものの否定までには徹底しなかつたのである。このことは仲長統自身の社会批判の理論的不徹底を示しており、ひいては仲長統の批判哲学の限界を示しているという。そしてこの不統一が仲長統の詩や論（「樂志論」）に、世界観とは「ほとんど論理的連関性のない」道家的人生観として現れているのであって、これこそまさに仲長統の「理論と実践の不統一」、「実践的無能力のあらわれ」であり、仲長統の歴史的批判主義の本質と限界であるとする。