

王充の歴史意識について

内山 俊彦

本稿は、王充の歴史意識⁽¹⁾についての考察を意図するものであるが、前もって、彼に前後する後漢初期に歴史が
いかに想念されていたかを瞥見しておくこととする。

後漢光武帝劉秀がその勢力を形成した過程では、劉氏ないし劉秀が天下を得ることを示唆する、「劉秀発兵捕
不道、卯金修徳為天子」等々という図讖が利用され（『後漢書』本紀その他）、そして図讖への関心は、「初光武
善讖、及顯宗・肅宗、因祖述焉。自中興之後、儒者争学図緯、兼復附以妖言。」（『後漢書』張衡伝）というこ
と、明帝・章帝にも継承された。光武帝の泰山封禪（建武三二年）の際の刻石の文（『統漢書』祭祀志上、なお
『統漢書』張純伝によれば張純の筆に成る）に引かれた「河図会昌符」その他には、「赤漢徳興、九世会昌」など
と、火徳の漢朝の、高祖九世の後裔たる劉秀が正統の天子であることを謳っている。

劉秀政權樹立に利用され、後漢初期に盛行した図讖の説は、歴史意識という問題関心から見ると、歴史に

予言あるいは予定を讖の形式で持ち込み、それを介して、決定論、いかえれば必然論の杭を歴史に打ちこもうとするもの、といえよう。前漢儒教以来の循環論（三統説・五徳説・忠敬文説等）や尚古思想が非歴史的历史意識と呼ぶべきものであることを、私は先に論じたが、⁽²⁾ 図讖説的決定論もまた、人の主体的作為の及びえぬいわば超越的必然性を、歴史のなかに虚構する点において、非歴史的に歴史を想念するものである。そして、図讖とは聖人が後世に遺したものと主張されていたのであるから、この図讖説的決定論は、漢王朝を、聖人によって予言された、その意味において聖なるものとしていえる。

班固の父、班彪が、天水の隗囂に従っていたとき、隗囂との問答を動機として著した「王命論」（『漢書』叙伝・『文選』巻五二）もまた、決定論的立場をとるものである。この「論」で班彪は、稷・契および堯の子孫が、湯・武・漢高祖に至って天下を有したことをいい、「帝王之祚」は、遠祖以来の「徳」「業」の累積を前提とするもの、「然後精誠通於神明、流沢加於生民、故能為鬼神所福饗、天下所歸往」、とし、そうでなくして「屈起して此の位に在るを得る者」を見ぬ、「神器有命、不可以智力求也」と説く。⁽³⁾ そして、「夫餓饑流隸、飢寒道路、…所願不過一金、然終於軫死溝壑、何則、貧窮亦有命也」、との宿命論、あるいは有命論に拠りつつ、「況乎天子之貴、四海之富、神明之祚、可得而妄处哉」と論ずる。歴代の王朝を古帝王・古英雄の苗裔とする系譜は、『史記』本紀・世表にも見られるごとく、前漢中期までにすでに構成されていたが、この系譜化は更に、漢の劉氏を堯の後とする説をも生んだ（『漢書』眭弘伝に見るのが最も早い）。班彪は、こうした説をふまえることによつて、天子たるべき人はかかる特定の世系に限られているとする有命論、その意味での決定論に立ち、劉氏を支持するとともに、隗囂のごとき、新から後漢初にかけて台頭した新勢力を牽制しようとした。

「王命論」は、右のように一面では有命論に立つが、他面、祖先の徳業が子孫に榮達・繁栄をもたらすとす、その意味での応報論的思考をも含む。本来的には個人レベルで発想されたであろうこの両者が、班彪の場合、王朝・天子という国家レベルの事柄に結合され、有命論的決定論によって王朝の位置を正当化すること、応報論によって決定論を根拠づけることとなされている。帝王たるべき「命」は、遠祖の徳業への応報に起因し、それ故、特定の世系のみがこの「命」を享受すべく決定されている、とするのである。「王命論」の所説は応報論の面を持つことにおいては図讖説的決定論と異なるが、しかし、応報を天子の世系の特定化という観点から説いているのは、図讖説による王朝の神聖化をむしろ補強しているものといえよう。

班彪の「後伝」を継いで作られた班固の『漢書』が、「漢帝本系、出自唐帝（高帝紀贊）とし、かつ漢を火徳とする見地による断代史であることは、改めていうまでもない。そして彼の「東都賦」（『後漢書』本伝・『文選』卷二）は、『漢書』に記されている時代の後、「聖皇」（光武帝）が「乾符」「坤珍」「皇図」「帝文」⁽⁴⁾にかんがみて挙兵し、「唐統を系ぎ、漢緒を接け」たとし、更に建武・永平の治世のことに及んでいる。ここでは、図讖と劉氏堯後説とによって、劉氏の天下恢復の必然性が主張されているのである。また「典引」（『後漢書』本伝・『文選』卷四八）では、宇宙・万物の始源から筆を起し、氏号ある最初の君主としての太昊（伏羲）、そして陶唐以来漢劉に至るまでを述べ、堯を継いだ火徳の「聖漢」の「正統」、「高（祖）光（武）二聖」、「四宗（文・武・宣・明四帝）」の徳を力説する。これは、『漢書』の時代の遙か前に遡りつつ漢朝の出現の必然性を証しようとするものである。「典引」には、「天乃帰功元首（堯）、將授漢劉、…故先命玄聖、使綴学立制、宏亮洪業、…」ともいうが、玄聖とは、『文選』李善注や『後漢書』章注が「春秋演孔図」を引いていうとおり孔子を指し、

これは、「蘊孔佐之弘陳王念孫說書雜詁余編曰陳者道也」¹⁾「孔猷先命、聖孛也」の語とともに、孔子が漢のために制を立てたとするも

のである。これも図讖説に依るものであることは、「図書亮章、天哲也」という所にも見られる。董仲舒以来の漢代春秋公羊学のいわゆる「新王」説に図讖説を導入し、漢朝を聖人孔子によつて予知されたものとするのである。²⁾のち何休の『春秋公羊解詁』に連なるものであるが、ここでも決定論的観点から歴史が考えられている。

漢王朝は班固において、火徳にして堯の後裔なる由緒に立ち、図讖によつて保証され孔子によつて予知された、その意味で聖なるものとして、その位置を正当化された。先に述べた決定論³⁾必然論の杭は、最も明確な形で歴史に打ちこまれたのである。

一方、左氏学派の賈逵が、章帝の初め条奏して、「…五經家皆無以証図讖、明劉氏為堯後者、而左氏独有明文」といい、また、堯と漢が火徳であることを証するのも左氏のみ、と主張した（『後漢書』本伝）のも、以上に見たごとく後漢初期の図讖説がらみの漢王朝観に、左氏学を融合させたものであることはいうまでもない。

二

「（班）固年十三、王充見之、拊其背、謂彪曰、此兒必記漢事」と、謝承『後漢書』（『後漢書』班固伝章注引）にいうのは、恐らく虚構であるう。しかし、王充が京師で班彪に師事したという『後漢書』王充伝の記事まで疑う要はあるまい。それを裏書きするように、王充は『論衡』で、班彪・班固のことにしばしば言及し、彼ら

父子を称揚してもいる。それは、個人的な繋がりを語るだけでなく、何らか思想的な共通点の存在をも示唆するであろう。しかしまた、「論衡者、所以詮輕重之言、立眞偽之平」（対作）と自負した王充のこと、班氏父子、更には時代の風潮に対して独自の姿勢が、歴史への見方にも存していたであろう。そうした問題を考える上で重要なのは、彼の命定論と大漢（宣漢）論とである。（以下、『論衡』のテキストは中華書局新編諸子集成所収黄暉『論衡校釈』（附劉盼遂集解）によるが、句読については同書に従わぬ場合もある。）

王充が、万物の存在・運動を「氣」の概念をもって説明したことは、改めていうまでもない。彼は、人間は「氣」によって形成されており、人の「命」もまた「氣」の発現の結果だとした。「命」は「死生寿夭之命」と「貴賤貧富之命」と（命祿）に分かたれるが、そのいずれも、人が生まれながらに与えられた「氣」にもとづく、とされた。これは、運命が先天的に決定されるとする命定論であり、必然論である。しかも彼によれば、「命」は「自然之氣」（初稟）の発現であり、「命」を決定する主体（作為者）はいかなる意味でも設定されておらず、個人の運命の変動や個人間の運命の差異についても規則性が考えられていない。それ故、人の「命」は無規則的で、人にとり予測も変更もなしえぬ、不可知的、偶然的なものとされる。こうして彼の必然論的運命観は、同時に、偶然論的であることになる。必然性が、「氣」の「自然」⁽⁶⁾なはたらきとして想念され、かつ人の知識や行為の外側にあるとされることで、偶然性に帰結しているのである。「命」の禍福は、かかる必然―偶然性（「自然」性）のもとにあるから、人の資質・才能や、行為の是非とは無関係とされる。

右は王充の運命論として周知のものであるが、この「命」の概念を、彼は国家（王朝）の歴史にも適用した。

治期篇に、古今の論者の「古人君賢、則道德施行、施行則功成治安、人君不肖、則道德頓廢、頓廢則功敗治乱」なる説について、「如実論之、命期自然、非徳化也」としてこれを否定し、論者たちは「拋效而定賢」、すなわち結果論に立つて、「民治国安者、賢君之所致、民乱国危者、無道之所為也」とするが、実は、「教之行廢、国之安危、皆在命時、非人力也」という。国家の治乱安危は、「命」、そしてそれによつて決定される「時」「期」にもとづくもの、とするのである。

かく国家レベルに適用されたものとしての「命」は、同じく治期篇に「夫世乱民逆、国之危殆災害、繫於上天」というように「上天」に係づけられているが、これは命義篇に「国命繫於衆星、列宿吉凶、国有禍福、衆星推移、人有盛衰」という、「衆星」に繫がるどころの「国命」に当たる。王充が、人の「命」を「氣」に帰するなかで、いわゆる「貴賤貧富之命」についてはこれを「衆星」に結合したこと、同篇に、

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。：

天有百官、有衆星、天施氣而衆星布精、天所施氣、衆星之氣儼儼在其中矣。人稟氣而生、含氣而長、得貴則貴、得賤則賤。

というごとくである。「国命」が「上天」の「衆星」に繫がるというのは、かように「衆星之精」によつて「命」を規定された個々人の、その集合としての国家を考え、個々人の「命」の総和として国家全体の「命」を想定したのである。もっとも、一国中の多数の人びとが、災害や戦争に際会し、ことごとく同一の運命（死など）に逢着する場合には、「国命勝人命、寿命勝祿命」としている。ここではしかし、「国命」が個々の

「人命」の総和であるに止まらず、それを超える性質を持つとされているが、このことについては後に再び触れたい(注12参照)。

さて、国家の治乱安危は「命」にもとづくとする命定論に従えば、王充自身の時代の王朝としての漢も、当然に天下の支配者たるべき「自然」なる「命」を有していることになる。かような考え方は、歴史―具体的には王朝国家の治乱興廢―を、必然の(同時にまた偶然的)「命」に属せしめるものであるといえる。ここでは、現在の王朝の位置が、「命」(ないし「時」「期」という、人為の外側にあるものにもとづけられることによつて、正当化される。命義篇に「項羽用兵過於高祖、高祖之起、有天命焉」というのも、漢朝に右の様な意味での「命」があるとするものであるが、特に恢国篇には、

儒者論曰、王者推行道德、受命於天。論衡初稟(8)、以為王者生稟天命。性命難審、且而論之。…如儒者之言、五代禮記皆一受命、唯漢獨再、此則天命於漢厚也。如審論衡之言論衡、生稟自然、此亦漢家所稟厚也。

と、儒家の説と自説を比較しつつ、自説が、漢朝の位置の正統性を、「自然」なる「氣」、その発現としての「命」、という思考回路で証明しうるものであることを強調している。王充における「天」は物質的な天空である(談天・説日・自然等)、「天之動行也、施氣也」(自然)等々といふ前引の命義篇の文にも見られるように、それは「氣」の流出する根源であるから、右のような、「氣」の概念に媒介された、儒家のとは異質の、独自の「天命」説が成立するのである。

王充のいわゆる大漢（宣漢）論もまた、「氣」の概念の展開されたものである。自然篇にも、「夫今之天、古之天也、非古之天厚、而今之天薄也」と、「氣」の根源としての「天」が古今等質であることをいうが、特にこの問題を専論しているのは、周知のごとく齊世篇である。そこでは王充は、

上世之天、下世之天也。天不交易、氣不改更。…一天一地、並生万物、万物之生、俱得一氣、氣之薄渥、万世若一。

すなわち、「天」「地」そして「氣」は、古今を通じ時間的に等質、不変であるとし、そこから、「上世之民、下世之民也、俱稟元氣。元氣純和、古今不異、則稟以為形体者、何故不同。…」という、「氣」によって形成される人の、生理的な面での時間的等質性を引き出し、更に、「上世之人、所懷五常也、下世之人、亦所懷五常也」「夫上世之士、今世之士也、俱含仁義之性、則其遭事、並有奮身之節」、という、人（特に士）の、精神的、道徳的な面での時間的等質を導き出す。かかる観点から、

夫上世治者、聖人也、下世治者、亦聖人也。聖人之徳、善後不殊、則其治世、古今不異。…帝王治世、百代同道。

という、君主の政治は古今にわたり時間的に等質、したがって等価であるとする主張がなされる。「氣」が「自然」なるものとして持つとされた時間的等質性が、古今の歴史に、機械的、無限定的に適用されているのである。この篇では、右のような論理に立って、「上世」の「人」（「士」「民」）が生理的・精神的に「下世」（「今世」とも）のそれに優るとする、「高古而下今」「尊古卑今」の説への非難がなされていて、それは、漢代儒教の尚古思想が流れやすい、上古の世を理想化するのと反比例して後代ないし現在を価値的に劣位に置く傾向への批判と

なっている。同時に右のような論理は、「大漢之徳不劣於唐虞也」と、漢王朝を堯・舜などに並ぶものとして賛美する根拠ともなった。いわゆる大漢論であつて、他篇にも、「方今聖世、堯舜之主、流布道化」(講瑞)、「夫実徳化則周不能過漢」(宣漢)等々と表明されているものである。¹⁰⁾

大漢論にはまた、祥瑞説が附着する。王充は、「論符瑞則漢盛於周」(宣漢)として、漢代にも上古に劣らざるまざまの祥瑞が発生したと説く。彼は、祥瑞をも「氣」の概念によつて解釈し、それを「和氣」の生ずる所とする(講瑞・指瑞)。かつ、「物生為瑞、人生為聖、同時俱然、時其長大鸞、相逢遇矣」(指瑞)「君徳遭賢、時適當平、嘉物奇瑞偶至」(卜筮)のように、祥瑞と人事、また「君徳」と「時」の間に偶然論を介在させ、人君の治への「吉凶之応」は「天道自然」であるとする(卜筮)。したがつて彼の祥瑞説は、漢代儒教の天人相關説的なそれとは異質なものとなった。しかし反面、かく祥瑞に關して、彼の運命論のなかの偶然論が主張されたことは、祥瑞を必然―偶然性(「自然」性)のもとに生起するものとして認めることを意味した。祥瑞は、堯・舜や周の盛世と同じく(あるいはそれにも増して)漢代にも、「自然」に生ずるとされ、そのことが、漢は唐虞に劣らずとする大漢論の一つの支柱をなした。

以上には、「命」の思想と大漢論とに即して、王充の歴史に対する態度を概観した。彼自身の時代の王朝としての漢は、右の前者によれば、王者たるべき必然の「命」を、命定論の意味において具えるものとされ、また後者によれば、堯・舜や周に等しい「徳」や符瑞を、「氣」の不変性にもとづいて有するものとされている。前者

は、漢王朝をば、先行する「五代」と同じく「天命」を稟けたものとして位置づけるが、後者はこれに、「五代」に優るとも劣らぬ実質（「徳」と符瑞）を付与するのであり、両者はあいともなつて、漢王朝を正当化する構造をなしている。

この両者を通ずる発想の特質として、歴史の自己完結性というべきものがある。――

「命」の思想にあつては、王朝の稟受した「命」の必然性とは「氣」にもとづくものであるから、それは「非徳化也」「非人力也」、すなわち、現実の君主など為政者の資質やその行動の是非に関係なく、人為の外側において「自然」のままに現出し進行するのであり、かかる歴史とは究極的に、「氣」の自己運動にほかならぬのである。また、大漢論の根柢をなす、古今の等質不変という論理においては、人の精神や行為自体が、「氣」の時間的等質性のもとにあるとされるから、（「尊古卑今」への批判がなされる反面）ここでも、人為が歴史に変化を生ぜしめることは考えられえない。したがつて、齊世篇に「堯舜之禪、湯武之誅、皆有天命、非優劣所能為、人事所能成也」というように、政治上の変化が起こつてもそれは、「天命」――「天」を根源とする「氣」の発現としての「命」――による、とされる。ここでは、大漢論の古今等質の論理と「命」の思想との接合によつて、歴史から「人事」の主体性が除去されている、といえよう。

右の自己完結性は、王充の用語をもつてすれば「自然」性とも呼びうるが、それは、彼の思想の基軸をなす「氣」の概念そのものの性格に、由来するものである。彼のいう「氣」とは、「雲煙の若き」（変虚・自然等）無定型の物質であり、万物の構成要素であるが、それは前述のように時間的に等質不変な存在で、かつその運動のしかたは、「夫天覆於上、地偃於下、下氣蒸上、上氣降下、万物自生其中間矣」（自然）「陰陽之氣、凝而為人、

年終寿尽、死還為氣」(論死)のような、非発展的な循環、聚散、自己運動の反復と考えられていた。かかる「氣」の概念は、素朴唯物論的というべきものであり、そこでは、「氣」を原因とする万物の存在・運動も、非発展的、自己完結的なものでしかありえぬ。当然、「氣」の発現のひとつのかたちとしての、国家・王朝の「命」にしても、「昌必有衰、興必有廢、興昌非德所能成、然則衰廢非德所能敗也、昌衰興廢、皆天時也」(治期)という興廢の反復とされ、「自然」——必然的(人にとっては偶然的)に進み行くものとされたのである。王充は齊世篇では、漢代儒家と同様の文質や忠・敬・文の循環を論じており、これは「尊古卑今」批判にも関連するが、また、歴史が自己完結的な興廢の反復とされたことの帰結でもあるのは、文質の循環を「世有盛衰、衰極久有弊也、⁽¹⁾」と説明している所にも現れていることである。⁽¹²⁾

三

王充の思想を歴史意識という問題関心から見るとき、それは、どのような意味を持っていたであろうか。——『論衡』自紀篇・『後漢書』本伝などから知られるように、王充は生涯の大部分を郷里の地方官吏として過したのであり、しばしばいわれるごとく、『論衡』にはそこから来る不遇感がうかがわれるが、半面、彼は地方官として有能であり、自らその職にあった功曹について「衆吏之率」「功曹之官、相国是也」(遭虎)と記すような自負を抱いてもいた。王充の出身階層については種々の見解があるが、かつて呉則虞氏が、彼は「一般地主で商業をも営んでいた」家の出身で、「中小地主階層の要求を反映する」思想家としたのが、私には最も共感できる。⁽¹³⁾

こうした立場にあつた彼において、国家と社会の安定が希求されることはいうまでもないし、後漢初期、明帝・章帝期の政治状況は、この希求をほぼ満たしうるものであつた。彼が、「命」の思想と大漢論（祥瑞説を伴う）とにより漢王朝を正当化し賛美したのは、この意味で当然であつた。その限りでは、班彪・班固、更には賈逵（王充は賈逵を班固と並稱している（別通・須頌・佚文））のような、彼に前後する時代の知識人たちの漢王朝擁護・礼賛という共通感覚を、彼も分有していたといえよう。

しかしながら王充にはまた、同時代の思想的風潮と比較しての、独自の姿勢というべきものがあつた。

後漢初めに盛行していた図讖説は、歴史に予言を持ちこみ、それを介して決定論＝必然論の杭を打ちこむものであつた。王充は、実知・知実両篇で、聖人が未来を予言する能力を持つとする儒者の論を批判し、「孔子将死、遺讖書、…」の説を「虚」であるとする（実知）。これは、王充においては、「氣」の発現としての「命」が、前述のように必然であるとともに不可知・偶然とされたからであるが、これにより、彼にとつての漢王朝は、聖人の遺した讖によつて予言されたという意味での聖なるものではあり得ぬこととなる。図讖説と彼の説では、ともに必然論とはいえても、かく性質が異なる。

班彪の「王命論」は、「帝王之祚」は祖先の徳業にもとづくとし、その意味での応報論により、君主の世系を特定化し、有命論的決定論を根拠づけていた。王充は、命義篇でいわゆる三命のうちの「随命」を否定しているように、応報論的思考を斥ける（なお福虚・禍虚篇参照）。班彪の有命論と王充の命定論とは類似する所があるが、しかし、前者が儒教的な応報論と接合して、¹⁴「窮達有命、吉凶由人」とも説くものであるのに対し、後者は「氣」の概念に立つ必然＝偶然論なので、応報論的思考とはあい容れない。王充にあつては歴代の王朝は、遠祖

の徳業などによつてではなく、ただ「自然」なる「氣」の発現たる「命」によつて必然的に王者になつたものとされる。彼にとつての漢王朝は、「命」（及び大漢論）によつて正当化はされるが、班彪におけるごとく、「神明」に通じ「鬼神」に饗けられた世系とされるのではない。この相違はもちろん、「王命論」に見られるような漢代儒教的天命説を、王充が認めなかつたことによる。

班固が、劉氏は堯氏の後、火徳であり、凶讖によつて保証されたものとする、決定論＝必然論的な歴史への見方に立つて、漢王朝を神聖化したのに対し、王充は、「氣」の思想にもとづいて漢王朝を正当化した。王充の命定論は、王朝の「天命」稟受をも、「氣」の「自然」な運動の一つの結果とするものであるから、彼の漢王朝正当化は、神聖化を伴わない。⁽¹⁵⁾ 班固は「典引」で、「玄聖」孔子が天に命ぜられ漢のために制を立てた、とした。王充にも、「春秋、漢之經、孔子制作、垂遺於漢」（程材）「春秋為漢制法」（須頌）「文王之文、伝在孔子、孔子為漢制文、伝在漢也」（佚文）という、『春秋』は漢のために制作されたとする説がある。董仲舒らの「新王」説を受けたものであるが、しかし王充は聖人の予知能力を否定するのであるから、彼においては孔子は漢朝の予言者なのではなく、『春秋』は「人道」「王道」を完備した書（正説）ではあつても）讖のごとき予言書なのではない。⁽¹⁶⁾ 班固との相違はそこにも存する。

王充の歴史意識が投げかけた問題として、なお、若干の事柄を指摘しえよう。

(一) 王充がその思想の基軸とした「氣」の概念の性格よりして、王朝の稟けた「命」は、君主の資質やその行動の是非とは無関係とされた。よつて、儒家の説におけるごとく、王者の受命をその道德的善性に結合する考え

方（初稟篇にいう「修己行善、善行聞天、天乃授以帝王之命也」）が否定され、班彪に見られたごとき応報論も否定される。天子ないしその世系を、道德的意味において衆人に優るとして特殊化することは、彼の論理からは成立しない。

(二) 王朝の「命」、その治乱興廢の歴史は、王充によれば、「氣」の自己運動の発現として「自然」に進行するのであり、人為により変化することがない。また、君主の政治行為が陰陽の氣に作用を及ぼし自然現象に影響を与えるとする、漢代儒家の災異説も、彼にあっては容認されえない。「災異」「災變」が言われても、それは、「風氣不和」（譴告）の結果、「天地之氣」（講瑞）による現象であり、「瑞応猶災變也」（同）、前述の祥瑞と同様に解釈されている。こうした意味で、国家・王朝の歴史は、「氣」の自己運動に一方的に従属しており、天子は歴史と自然とに対し主体性を持たぬこととなる。

(三) 王充によれば、漢王朝も、先行する諸王朝と同じく、「昌必有衰、興必有廢」、衰滅すべき「天時」を必ず有することとなる。しかもそれは予測も変更もされえない。かく王朝の命数の有限性を明確に認める考え方は、王充自身が生きていた、後漢初の政情安定期という背景がもし失われれば、彼自身の漢王朝への贊美の態度とは逆の方向へ、すなわち、現王朝の衰滅の必然性を強調する立場、更には、新たな国家の出現をも待望する姿勢へと、移行しうるものではなからうか。

右のような事柄は、先に見た、王充が同時代の思想的風潮に対して持っていた独自性ととも、思想構造的には、彼の歴史意識の発想の特質としての自己完結性（「自然」性）、そしてその根底にある「氣」の概念の性格に、由来するものである。歴史を「氣」の自己運動とし、かつ人為から切り離すのが、彼の究極の立場であった。か

かる「氣」の思想の立場からは、王朝・国家の歴史に対しても、自己をそれと完全には一体化させず、ある距離を間に置いて、考えることが可能だったのである。「今上（神代）即命、未有褒載、論衡之人、為此畢精」（須頌）と、「宣漢」の思いを頭わにしながら、しかも王充は、「在古荒流之地」（同）というごく辺地にあり、階層的にも、特権的な高級官僚、大豪族ではなかつたから、皇帝からは遙かに遠い所にいた。こうした意味でのいわば孤立こそが、右のような距離を置く立場を、彼に与えたものではなかつたか。

しかもまた、歴史を自己完結的なものとして見る王充の立場にあつては、彼自身もまた歴史の外側に身を置いているわけであるから、歴史のなかでの自己の存在の意味の認識、あるいは主體的な自己規定は、ついになされ得ぬであろう。王充の思想全体を通じての独自性が、主に、「疾虚妄」（佚文）「立真偽之平」（对作）というごとき同時代思想批判にあつて、国家のあり方への主体性にもとづいた提言にはなかつたこと、それは、彼の歴史意識の面にも現れているのである。

注

- (1) 歴史意識なる語についての私としての解釈は、拙稿「中国古代歴史意識の一考察」（『京都大学文学部研究紀要』三三）に記した。
- (2) 拙稿「董仲舒における歴史意識の問題」（『哲学研究』五五九、京都哲学会）。
- (3) 班彪に先立つては、褚少孫の『史記』三代世表補に、黄帝の子孫たる舜・禹・契・后稷が、黄帝の徳沢により（自身

あるいはその後に)天子となったとし、「夫布衣匹夫、安能無故而起王天下乎、其有天命然」という。ただし、劉氏については述べていない。

(4) これらが図讖の類を意味すること、沈欽韓『後漢書疏証』に、「春秋說題辭」「易通卦驗」「尚書中候」「春秋運斗樞」を引くごとくであろう。

(5) 類似の説は班固より前、王莽の時の邳憚の上書(『後漢書』邳憚伝)、光武の代の蘇竟が劉襲に与えた書(同蘇竟伝)にもみえる。また後漢初に蜀に割拠した公孫述は、この説を自己のために逆用した(同公孫述伝)。

(6) 王充は、「貧賤自至」「富貴自得」を、春夏秋冬の変化や「日朝出而暮入」のとき「天道自然」に喩える(命祿)。彼の「自然」とは、「氣」の存在・運動の自己完結性を意味するもので、自然現象の規則性が考察されているのではない。「氣」の「自然」性については後にも触れる。

(7) 「命」「時」を並称すること、「仕宦貴賤、治産貧富、命与时也」(命祿)「命当貴、時適平、期当乱、祿遭衰」(偶念)「凡人窮達禍福之至、大之則命、小之則時」(福虚)などのようにも見える。

(8) もと初乗に作るが、宮内庁書陵部蔵宋本に拠り改める。初稟篇に、「大王者、天下之翁也、稟命定於身案身与中案通」^{身与}「夫王者、天下之雄也、其命当王、王命定於懷妊」等という。

(9) 前掲拙稿(注2)に私見を記した。

(10) ただし、王充の立場からは、漢がそれに匹敵するとされる堯・舜や周の世が、現実性から隔絶したヴィジョンとして見られることは不都合であろう。彼が語増・儒増・藝増各篇で、堯・舜や武王の徳についての儒家の説を「増」(誇張)であるとし、「周之取殷、与漢秦一実也」(語増)ともいうこと古伝承批判を行ったのは、この点からも当然であった。

(11) 循環論、またそれが尚古思想の「卑今」的傾向を抑止する機能を持つことについては、前掲拙稿(注2)に私見を述

べた。

(12) 国家・王朝の「命」が、かように興廢の反復として、かつ君主など為政者の人爲に左右されぬものとして考えられる場合、それは、国家・王朝を構成する個々人の「命」に優位しそれを支配することとなる。しかもまた、国家・王朝の「命」（興廢などの実態）は、具体的には、それを構成する個々人の「命」という形でしか検証されえぬであろう。そこ一種のアポリアがあるが、王充が、「国命」は「上天」の「衆星」に繋がるとしつつ、しかもそれは個々人の「命」（衆星之精）にもとづくの総和であるに止まらず「人命に勝つ」ものとした（前論参照）のは、右のアポリアが解決されぬまま、「国命」の概念に不透明性が残ったことを示す。

(13) 『《論衡》の構成及其唯物主義的特点』（『哲学研究』一九六二—四、哲学研究雜誌社）。比較的最近には、任継愈氏主編『中国哲学發展史』（秦漢、人民出版社、五一〇ページ）では、王充は「下層普通地主階級」の「思想代表」であるとしている。

なお、王充の伝記の研究は数多いが、詳細なものとして近く、周桂鈿氏の「王充評伝」（『中国思想家評伝叢書』二四四『桓譚 王充評伝』所収、南京大学出版社）がある。

(14) これについては、拙稿「漢代の応報思想」（『東京支那学報』六）で、不十分ながら論じたことがある。

(15) 彼は「方今聖世」（講瑞、前引）とはいうが、これは漢が堯・舜の世に劣らぬことを説くものであり、その堯・舜にしても、儒家の教説にいわれるごとく聖帝とは考えられていないこと、三増各篇に見られることとくである（注10参照）。

(16) 程材篇では、「法令、漢家之経」とする見解に対して、「五経亦漢家之所立、儒生善政大義、皆出其中。董仲舒表春秋之義、稽合於律、無乖異者。」として、本文に引いたこととくしい、佚文篇では、秦始皇の挾書の律、前漢の経学興起より、明帝・章帝の好文に至るまでの學術の略史を記し「漢今為盛、故文繁湊也」として、本文に引いたこととくいう。これらによれば王充は、孔子の遺した経が、漢代の學術振興の結果、「善政大義」の基準として政治的有効性を發揮するに至った、としているのであり、孔子が漢朝を予知して経を作ったとはしていない。（なお凌曙『公羊問答』卷下参

照。

〔附記〕紙幅の制約のため、参考とした研究文献の注記を、やむを得ず省略した。