

春秋公羊学の歴史哲学

——何休『春秋公羊経伝解詁』の立場——

稲葉 一郎

【要約】春秋三伝（左氏・公羊・穀梁）の中、後漢末の学者何休によって完成された公羊伝の注釈（『春秋公羊経伝解詁』）には、一見、春秋時代の歴史事実とは全く逆の、衰乱・升平・太平へと社会・文化の進む歴史哲学が述べられている。この歴史哲学は清朝中期以降の学者の注意を引いたが、中でも康有為は西欧的進化論的思想の影響の下に、これを三段階発展を説く歴史哲学と解釈し、変法自強運動の理論的古典の根拠としてこれを用いたのである。しかし実証的に検討してみると、この何休の歴史哲学は決してそのような直線的三段階的發展を説くものではなく、陰陽五行説の範疇の中での發展を説くものにすぎない。要するにこの歴史哲学は漢朝の絶対性を説く頌漢思想の系列に属するイデオロギー的觀念的循環論とでも規定すべきものである。後漢末には当時の荒廃した歴史的现实を反映して漢朝衰亡論や衰退史観が現われたが、同じ時期にそれと全く立場を異にする歴史哲学が出現したことは興味深いことといわなければならないであろう。

史林 五〇卷三号 一九六七年五月

序 言

一般に歴史哲学という言葉は種々の意味内容を含めて用いられるが、大きく次の二つに区分され得るであろう。一つは歴史学の哲学ともいうべきものであって、歴史学の本質・課題・方法等に関する基礎的な省察であり、歴史（叙述）の理論と換言され得るものである。他の一つは過去に

生起した歴史事象に対して、それを包摂しつつ、あるべき歴史を説くところの歴史観或いは歴史的意识の如き所謂歴史の哲学である。ここにいう歴史哲学とは、後者に属する歴史観・歴史的意识の意味をもつものであって、より厳密に規定するならば、一書を貫く理念なり見解なりを哲学の名で呼び得るとして、そこに示される歴史の理念をいうものに外ならない。

ところがかかる意味の歴史哲学は古来多様な形で唱えられて来たが、それらの細かい部分に於ける差異を捨象すれば、次の三つに大別され得るであろう。(一)は尚古的もしくは没落（衰退）的歴史観と呼ばれるもので、世は時代を追って墮落し混乱し、古昔に溯るほど光輝ある盛世であると見る見解であり、(二)は所謂循環史観であって、世は衰亡・混乱と興隆・統一とが交互に繰返すとするものである。中国に於いては之に五行（徳）の継承と陰陽の交替を説く歴史観が含まれる。(三)は所謂発展（進歩・進化）史観である。いうまでもなく是は西欧近世の歴史に顯著に見られる。歴史的意識であって、世の中は上古ほど暗黒・未開であり、時代を追って開明に向うという見解、つまり(一)と逆の立場である。勿論この三つの類型はあくまでも便宜的なものであって、必ずしも全ての歴史観がこの孰れかに截然と位置づけられるわけではない。

ところで春秋公羊学は周知の如く儒教の經典『春秋』に対する注釈学であって、とくに後漢末の何休の手になる『春秋公羊経伝詁』(以下『公羊解詁』と略称)がその標準解釈を提示している。この公羊学は儒教を国是とする二

千年に亙る王朝時代でも、主として漢代と清末に盛んであり、その間、唐代中期より宋代にかけて春秋左氏・公羊・穀梁三伝の総合研究が行われた時代を除き、殆んど学問的に顧みられなかったものである。端的な表現を用いれば、公羊学は漢代には儒教の国教化を促し、清末にはそれに基づく政治改革の失敗が結果的に儒教立国の歴史を終焉せしめたのである。公羊学がこのように儒教立国の歴史の始終兩端に於いて重要な役割を演じた事實は、公羊伝のもつ政治権力への阿附・協調的性格と併せて注意しなければならぬであろう。

今日、吾々が春秋公羊伝という書名より直ちに想起するのは、そこに説かれているとされる、かの衰乱の世から升平・太平の世へと中国社会は進化・発展するという、中国には特異な三段階の発展を説く歴史哲学である。春秋公羊学の歴史哲学と題する小論の目的は、先ずこの主として清末の公羊学者康有為によって再発見された発展的歴史哲学に検討を加え、同時に何休によって組織された公羊学の歴史哲学が本来如何なる姿をもつものであったかを、残存する当時の史料に基づいて再構成しつつ明らかにすることで

あり、又この公羊学の歴史哲学、とくに何休のそれが如何なる意義及び性格をもつものであるかを、歴史的に且つ當時の一般的な歴史哲学と比較して明らかにすることである。

なお小論は春秋公羊学の歴史哲学を歴史研究の立場から私なりに実証的に考究したものであるが、別にこの問題を理論的・哲学史的に深く鋭く論究した研究として重沢俊郎氏の「春秋学」(『中国哲学史研究』一三八頁以下)がある。小論も氏の所説に負う所が大きい。

一、清末公羊学に於ける張三世解釈

さて、公羊学に於ける歴史哲学の体系を最も端的に開陳したものは、いうまでもなく隠公元年十二月、「公子益師卒。」なる經文に附された

何以不日。違也。所見異辭、所聞異辭、所伝聞異辭。なる伝文であり、特にこの伝文に対する何休の注釈である。暫らく彼のいう所を窺うならば、

所見者謂昭・定・哀、已与父時事也。所聞者謂文・宣・成・襄、王父時事也。所伝聞者謂隱・桓・莊・閔・僖、高祖曾祖時事也。異辭者見恩有厚薄、義有深淺、時恩衰義缺、

將以理人倫序人類、因制治乱之法。……於所伝聞之世、見治起於衰乱之中、用心尚嚴弱、故内其國而外諸夏、先詳内而後治外。……於所聞之世、見治升平、内諸夏而外夷狄。……至所見之世、著治大平、夷狄進至於爵、天下遠近小大若一。用心尤深而詳。

と。所見の世とは孔子に最も近い哀公・定公・昭公の時代をいい、所聞の世とはそれより少し離れた襄・成・宣・文公の、そして所伝聞の世は更に離れた僖・閔・莊・桓・隠公の時代をいうのであり、而してこの三世に於いて中国社会は衰乱・升平・太平の状態に向って進展するというのである。

ところで吾々は、この伝注に対する最も普及せる解釈として、清末公羊学者なる康有為の所説を紹介しておかなければならないであろう。いうまでもなく康有為は戊戌変法運動の立役者であり、その後も『大同書』などを著わして、列強の下に圧伏されていた中国の進むべき道を示唆したのであるが、その大同思想の骨子をなすものが公羊学的歴史哲学であったことは余りにも有名である。今、先ずその歴

史哲学の立場を窺うに、『礼記』礼運篇の

孔子曰、大道之行也、与三代之英、丘未之逮也、而有志焉。大道之行也、天下為公。選賢与能、講信修睦。……

是故謀閉而不興、盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉、是謂大同。

なる一節の注釈に託して、

大同者何。人理至公、太平世、大同之道也。三代之英、升平世、小康之道也。孔子生「拋亂世」、而志則常在「太平世」、必進化至「大同」。……（『礼運注』）

と述べる。これは注釈の形をとった彼の歴史観の告白である。つまり彼の歴史哲学は進化論的立場をとっているのである。礼運篇中の大同・小康なる概念を、公羊学の歴史的な三つの過程に於ける太平・升平に充てて解釈しているのである。彼の立場が進化論的であることはこの一文で明瞭であろう。それでは彼に於いてこの三世はより具体的に如何なる時代と考えられているのであろうか。之を彼は『春秋董氏学』（卷二）三世に於いて、

三世為「孔子非常大義」、託之春秋「以明」之。所「伝聞」世為「拋亂」。所「聞世託」升平。所「見世託」太平。「亂世者」文教未明也。

升平者漸有「文教」、小康也。太平者大同之世、遠近小大如一、文教全備也。

と定義する。ここに示される三世は恰かも西欧の社会発展史観に見える三段階説の如くである。衰（拋）^②亂の世は未開の世であり、升平の世は未開から脱して文明に至る過渡期の時代、そして太平の世は文明且つ世界が一つに平和な時代であり、世界はかく未開より文明に進化すべきものであるというのである。彼の公羊解釈学に於ける歴史哲学の立場と三世の時代相は一貫した関係を持っているといつて差支えないであらう。

以上の康有為の「張三世」解釈に関する限り特に欠点とすべきものは見出されない。強いて挙げれば、大同・小康なる概念が原典の『礼記』礼運篇に於いては寧ろ發展説とは逆の文明衰退説の姿勢で説かれていることであり、この逆の立場から説かれた大同・小康と公羊学の太平・升平とを結びつけることが果して正当か否かに問題を残す程度である。

しかし問題は公羊学の所謂三科九旨に関連して生ずるのである。そこで行論の便宜上、三科九旨の何たるかについて

て極く簡単に触れておかねばなるまい。ただ、従来三科九旨の内容については必ずしも一定した解釈があるわけではないが、ここでは極く一般の説に従うことにする。その拠り所は『公羊解詁』「隱公第一」疏に、

何氏作文諡例云、三科九旨者、新周故宋、以春秋二當新王。此一科三旨也。又云所見異辭、所聞異辭、所傳聞異辭。二科六旨也。又内其國而外諸夏、内諸夏而外夷狄。是三科九旨也。

とあるところのものであり、この一科三旨、二科六旨、三科九旨がそれぞれ所謂存三統・張三世・異外内^④に当るものである。

先ず存三統とは、天命が改まり新に魯を王とするに當つて、時間的に最も近い二王朝の子孫を大国に封じてなお王の名義を存し、新王と共に之を三王と称することである。従つて殷(宋)・周・魯が王の名を有し、夏(杞)は王位より繰り上つて五帝の一となる。そして革命の度毎に正朝・服色・礼樂を變じて耳目を一新するのである。要するに革命の理想を示したものに外ならない。

張三世については本章冒頭に引いた何休の注に要を尽し

ている。所傳聞の世を衰乱とし、所聞の世を升平に充て、所見の世を太平に當てることであつて、これも衰乱より太平に進むべき理想を述べたものである。

異外内は張三世と密接な關係にあり、三世の内容を説明するものである。即ち衰乱の世に於いては先ず自國を治むべく、同じく華夏民族と雖も魯以外の國々を排斥する。内治まれる升平の世に至り、華夏民族の諸國は之を自國と同様に待遇し夷狄のみを排斥する。太平の世には華夏の區別はなくなり、世界は一に歸すというのである。無論これもおくあるべしという理想を、春秋を仮りて表示したものに外ならない。

以上の説明によつて三科九旨とは如何なるものが明らかになつたと思う。そこで問題は、三科九旨が公羊学に一貫する思想であるならば、存三統と張三世・異外内は何らかの關係を持つはずであるが、果して如何に關係すべきであるか、ということである。三世の發展を説くとして各王朝は如何に位置づけられるべきか。之を説明しなければ、公羊学の歴史哲学は不統一を免れないであろう。公羊学の張三世を進化的に解した康有為は之を

孔子創_レ義、皆有_二三教_一、以待_二變通_一。……三統三世、皆孔子絶大之義。每一世中、皆有_二三統_一。此三統者、小康之時、升平之世也。太平之世、別有_二三統_一。『春秋董氏學』卷五、改制三統

と述べる。異内外が張三世の内容を表わすものであるから、専ら張三世と存三統の關係に注目して、康氏は後者を前者の中へ繰り入れ、この問題に答えようとする。つまり袁亂・升平・太平の各世毎に「三統を存する」というのである。従って一世毎に三統の循環を含み乍ら、袁亂・升平・太平の世へと文化が進展するという進歩史観がここから導かれる^⑤。かくして康有為は彼の公羊学に於いて此の三科九旨を矛盾なく説明することに成功したのである。

以上、三科九旨に関して康有為の公羊的歴史哲学を紹介したが、しかしこの解釈が清朝中期以後の公羊学者の通説とは稍や趣を異にするものであることは注意しなければならぬ。その特異性を理解するためには、吾々はかかる張三世解釈が生れるまでの歴史を知らなければならぬであろう。次に大まかに康有為の解釈が生れるまでの公羊解釈学の歴史を、考証学の成立時に溯って考察することにしよ

う。

周知の如く、清一代の學術は考証学なる名と実事求是なる定義とによって特徴づけられる地味で堅実な、しかし非現実的な学風を備えたものであった。しかし実は清初より學術がこのような状態に置かれたのではなかった。清朝は入関してより明朝の典章制度の繼承を公表したが、明の文化的伝統をもそのまま受けついだのであった。従って清初の、そして清一代の正統的な經学は、考証学的学風とは懸け離れた宋学なる經世の学であったといつて差支えない。

ただ、そのような學術の伝統の本流の中にあつても、顧炎武・黄宗羲らの明末清初の学者はその学風に嫌らず、明末に漸く定着したヨーロッパ流の考証学的方法を採用し^⑥、宋・明学に批判を加えつつあつたが、しかし未だに彼らの研究は学界の大勢を移すには至らなかつた。この趨勢に重大な修正を加えたのが、かの康熙・乾隆時代の大編纂事業であり、かの文字の獄の名で呼ばれる政治権力の学問弾圧及び統制であつた。考証学はかかる政治権力の圧力によって政治性・思想性のない、従つて現実の社会とは無關係な古代研究へと学者を駆り立てた結果生れたものといつてよ

いであろう。かくて孔子より時間的に隔絶せず、従って孔子の学問的伝統を比較的忠実に伝えると思惟された漢代の、特に後漢の鄭・許氏を中心とする経学、主として訓詁の研究に学者の力が注がれたのであった。そして考証学的研究が進むにつれ、後漢の経説に嫌らなくなった結果、学者の研究対象は前漢の経説、中でも董仲舒を中心とする経学の研究へと進展した。公羊学に対する研究はここに本格的に推進されるに至ったのである。公羊学は一面文義の細かい穿鑿を行い、^⑦いかにも清人の関心を引きそうな面を持つ。しかしそれと密接に関連して強い政治性・思想性を持つものでもある。そして研究の対象がこのように前漢の経説に移行した当然の結果として考証学の内容・性格にも若干の変化が現われて来た。一口にいえば、純粹の訓詁の学より義理・經世の学へと色彩づけられて来たのである。

公羊学が清末に盛行するに至る中国固有の学問的傾向としては、右の如き事情が存在したのである。ところでそのような条件とは別に、公羊学を盛行に導いた外的・客観的条件としてアヘン戦争以後の西洋の學術・技術の浸透があったことを看過してはならないであろう。

アヘン戦争の無残な敗北の結果、中国の政治家を含めた知識人の間には、従来の固有の文化、とくに技術文化に対する反省が生れた。そして固有の學術・技術が西洋のそれに比較して劣等なのを自覚するや、彼等の間には進んで西洋の學術・技術を採り入れ利用せんとする風潮が生れた。これが洋務運動である。而るに一方これに稍や遅れ、西洋の學術の浸透の反動として、技術文化はともかく、西洋の學術と類似の学説、共通の原理を中国の古典の中に求めようとする動きが生れた。この風潮の趨くところ変法自彊運動となるが、その主唱者たる康有為が抛り所とした古典こそ公羊学そのものであった。

漢の御用学問であった公羊学が、その後の千八百年に垂んとする衰微と空白の歴史を経て、清末に復活するに至るには右の如き事情が存在したのである。そしてこのような事情は新しい公羊解釈学にも影響を与えずにはおかなかったのである。

先述の康有為の張三世解釈の時代的背景は大まかに右の如く把握できると思うのであるが、次にかかる張三世解釈

が生れるに至る諸学者の研究の過程を今少し詳細に追究することにしよう。

乾隆・嘉慶以降の學術の、考証學的大勢の中で、公羊學尊重の態度を明らかにしたのは、いうまでもなく孔広森『公羊通義』、莊存與『春秋正辭』らであつた。しかし彼等の業績は大雜把に言えば公羊伝を主とした研究であつて、公羊學の公羊學たる特質を闡明した何休の注釈を研究したものではなかつた。従つて本稿の主題とする三世異辭についても彼等の積極的な見解を窺うことが出来ない。この点に關して吾々の要求を満たす研究を成したのは莊存與の同郷の後學であり且つ彼と血縁關係を持つ劉逢祿である。彼は莊氏の『春秋正辭』の見解を、『公羊解詁』研究に於いて承けつぎ推し進め、有名な『公羊何氏積例』を著した。莊存與ではそのいわんとする所が必ずしも明らかでなかつたが、劉逢祿に於いては、彼が得た公羊學的歴史哲學が明確に浮彫りにされ、例えば通三統例第二に於いては、

釈曰、昔顔子問「為邦」、子曰行夏之時、乘殷之輅、服周之冕。終之曰樂則韶舞。蓋以王者必通三統、而治道乃無偏而不學之処。自後儒言之、則曰「法後王」。自聖人言

之則三王之道若循環。終則復始、窮則反本。非僅明天命所授者博、不独一姓也。夫正朔必三而改、春秋損文而用忠、文質必再而復、故春秋變文而從質。……曰詩之言三正者多矣。而尤莫著于三頌。夫子既降王為風、而次之邶鄘之後。言商周之既亡、終之以三頌。非新周故宋、以魯頌當夏而為新王之明徵乎。夫既以魯頌當新王、而次之周後、復以商頌次魯、而明繼夏者殷。非所謂三王之道若循環者乎。故不明春秋、不可與言五經。

といい、多姓に王統の継受が開放されていること、但しその文化の継承には三代の文化の循環の過程が繰り返されることを述べるのである。そして之に關連して張三世を次の如く把握する。

……春秋緣禮義以致太平。用坤乾之義以述殷道。用夏時之等以觀夏道。等之不著、義將安放。故分十二世以為三等。有見三世、有聞四世、有傳聞五世。於所見微其詞、於所聞痛其禍。於所傳聞殺其恩。由是弁内外之治、明王化之漸、施詳略之文。魯憲微而春秋之化益廣、内諸夏不言鄙疆、是也。……世愈亂而春秋之文益治。譏二名、西狩獲麟、是也。……春秋起衰亂以近升平。由升平以極太平。……（張三世例第一）

と。三世のそれぞれの意味を含めた三異辭により現実とは逆の文章上の徳化の進行の様子を説くとするのである。但しここでは張三世と通三統との関係が明確でないが、今強いて両者の関係の規定を左に試みるなら、前の文章より周―魯(夏)―殷という王朝文化の交代の図式が成り立ち、後文の「魯愈微^{ホユヱ}而春秋之化益^{ムシ}広^ク」という魯は、周を承け夏の文化を継ぐとされる魯と同一に解すべきであろうか。若しこの解釈に誤りがなければ、三世は魯という一つの王朝の興廢の過程であり、孔子が文と史実との逆説を以って教誡を闡明したと劉逢祿は考えていたことになる。

要するに劉逢祿の張三世解釈は飽くまでも循環論的であって、三代の文化の循環的繼承によって歴史を説明するのであり、衰乱・升平・太平という過程は、一王朝の興廢のそれに過ぎないのである。

なお、劉逢祿の門下からは、その公羊学の伝統の繼承者として、魏源・龔自珍・凌曙等の如き錚々たる学者が輩出し、殊に魏源は多難なアヘン戦争時代の中国の言論・政治に大きな寄与をなしたが、彼等は基本的には劉逢祿の解に依拠していたと見られる^⑨。従ってここでは彼等につ

いて触れることは省き、アヘン戦争・太平天国運動以後の学者として康有為を、そして劉逢祿から康有為への転回点に立つ学者として廖平を取り上げその解釈を窺うことにする。

梁啓超の『清代學術概論』(二十三)には、廖平と康有為の学問的關係について次のような記述が見える。

今文学運動の中心を南海・康有為と曰ふ。然るに有為は蓋し斯学の集成者のみ。其の創作する者には非ざるなり。有為の早年、周礼を酷好す。嘗て之を貫穴し政学通義を著はす。後ち廖平の著はす所の書を見、乃ち尽く其の旧説を棄つ。廖平は王闕運の弟子なり。闕運は公羊を治むるを以つて時に聞ゆ。然るに故より文人のみ。經学の造る所甚だ浅し。其の著はす所の公羊箋は尚ほ孔広森にも逮ばず。平はその学を受け、四益館經学叢書十數種を著はし、頗^ヤや今文家法を知守す。晩年張之洞の賄逼を受け、復た書を著はし自駁す。其の人固より道^{ミチ}ふに足らず。然れども有為の思想、其の影響を受くること誣すべからず。

と。つまり王闕運の『春秋公羊箋』はかの穩健な孔広森の上に出るものではない。その王闕運の弟子が廖平であり、廖平は康有為に影響を与えた。而も康氏の学は集成であつて創作ではない、というのである。そして既に見たように

康有為の張三世説は考証学の強い影響下に出た劉逢祿等のそれとは大きな径庭を持つものであった。このように考えると康有為の張三世説は廖平のそれを承け継いだのではないかという推論が生れるのである。ただ、これは飽くまでも祖述を重んずる中国人の、而も康有為の弟子たる梁啓超の記述であるから、無批判に受け取ることは差し控えねばならないが、しかし康説の拠り所を探る手掛りにはなるであらう。

今、廖平の『何氏公羊解詁十論』の三世論を窺うに、

春秋世変、迭更書法。……伝以三例二繪之。所謂伝聞・聞見、是也。約略分之二、所見不_レ過_二六十年。所聞不_レ過_二八十年。伝聞不_レ下_二百年。自_レ襄至_レ哀、文辭數變。所謂異辭者、所見与_レ見自異、非_レ与_レ伝聞所聞_二異_一也。以_レ推_レ聞与_レ伝聞、義亦如_レ此。細變無慮數十、大異約分_レ為_レ九。所見三異、所聞三異、所伝聞三異。非_レ謂_二二百四十年中、文僅三異_一。

と述べる。要するに廖平の『何氏公羊解詁論』とは、何休の『公羊解詁』の伝注としての信憑性を疑い、新たに解釈を施すべきを主張する評論であって、三世論もその一環として説かれているのである。従って三世を衰乱・升平・太

平とする解釈を取らないことはいうまでもない。

少くともこの一文を瞥見する限り、そしてその三世解釈否定の結論のみを窺う限り、廖平と康有為とは学説上何らの関係をも持たないように見える。しかし先の『春秋董氏学』の、

孔子創_レ義、皆有_二三教_一。以待_二變通_一。……三統三世、皆孔子絶大之義。每一世中、皆有_二三統_一。

なる記述の「每一世中、皆有_二三統_一」と廖平のこの「所見三異、所聞三異、所伝聞三異」とを比較するならば、両者の関係は決して浅くないことが知られる。結論からいえば、正に廖平の三異が康有為の三統に入れ換っているのである。廖平は三世論に対して疑いを提出し、之に新しい解釈を施さんことを暗に要請したが、康有為はその疑問の上に三統を三世の一に含ませることにより、張三世・通三統・異内外の三科九旨を体系的に組織し、そこに理論的一貫性を持たせたのである。されば正しく康説こそはその要請に対する新解釈であり、その限りに於いて先の梁啓超の、康有為が廖平より影響を受けたとする指摘は正当であるといえるであらう。

然らば廖平は、抑々春秋をも含めて、歴史を如何に把握していたのであろうか。『知聖篇』（下）にそれを端的に示す一文がある。

古今天下有二局。曰「戦国」。曰「一統」。分久必合、合久必分。

春秋一経、則包三局。言「一統」、則有周王。言「分争」、則有列国。詩之小大雅、易之上下経、皆以「分合」為「起例」。……故上下経小大雅、彼此有「循環往來之例」。

と。廖平は既に何休の三世解釈の正当性を認めないから、三世発展説も取らない。従って歴史は別の形態を取り、戦国と一統、即ち一治一乱の循環によって展開すると考えるのである。既に指摘した未開より文明に至るとする康有為の社会・文化発展説とは誠に大きな隔りがあるといわなければならない。^①

廖平の歴史哲学は康有為のそれと比較する時、やはり劉逢禄らの所謂中国的歴史観、歴史解釈と共通した性格を顕著に示しているのであり、康説の進化的外来的性格は否定できないのである。^②

要するに劉逢禄・廖平等の公羊学の三世解釈に見られる

中国的伝統的な歴史哲学と康有為の歴史哲学とは本質的に異なるものであり、両者の間には決定的な隔りがある。この決定的な相違こそ、既述の両者の置かれた政治的文化的環境の相違に根ざすものであったといつてよいであろう。

① 礼運篇の本文から要約すれば、「大同」とは大道が行われ、人心の和同した、極めて平和で平等な社会状態を、「小康」とは大道は行われないが、世の中が少しく治まっている状態をいう。但し、康有為・梁啓超等の説く大同・小康の語には彼ら特有の見解が加わっている。

（島田虔次氏『中國革命の先駆者たち』三四頁以下を参照）。

② 康有為は衰乱世を亂世としているが、『春秋繁露義証』卷一 楚莊王第一の

春秋分十二世、以為三等。有見有聞有伝聞。

の条下に、蘇輿は

近人多称「亂世」。案何休公羊解詁序云、本「亂世」乱而作。疏云、謂「亂世」之史、而為「春秋」。是「亂世」二字不相聯也。

といふ、亂世と連読することを批判している。従うべきであろう。

③ 小島祐馬氏「公羊家の三科九旨説に就きて」（『支那学』一一）三頁以下を参照。

④ 「存三統」とは三つの王統を名義上存置する原則を、「張三世」とは三つの世代を設定する原則を、「異外内」とは徳化の程度によって世界を内と外とに段階的に区別する原則をいう。

⑤ 小島祐馬氏「中國の革命思想」二七頁。但し吳沢氏は「康有為公羊三世説の歴史進化観点研究」（『中華文史論叢』第一輯）に於いて康有為の公羊的歴史哲学には戊戌変法を境に変化があり、未開から文明へと三世の直線的進化を説く立場から一世を小三世に分け小三世中の一

世を更に三世に分ける立場へと転じたとする。私は『中庸注』、『春秋筆削大義微言考』、『孟子微』など康有為の後期の著述は、変法の挫折以後の思想の変化の後に執筆されたものであるから、こゝでは考察の外に置き、変法以前の著述と考えられる『礼運注』、『春秋董氏学』について考察することにする。

- ⑥ 宮崎市定氏『四書考証学』（『アジア史研究』第四所収）。例えば、隠公元年三月の条に、

公及宿費、儀父、盟于昧。及者何。与也。会。及。暨。皆与也。曷為或言及。或言及。或言暨。会猶最也。及猶汲汲也。暨猶暨暨也。とあるのなどはその好例である。

- ⑧ 劉逢禄が莊存與の解釈を發展させたことは莊氏の次の文章を劉氏の通三統例第二と比較すれば明らかである。

……王者存三王之統、使統其正朔、服其服色、行其礼樂、所以尊先聖、通三統、師法之義、恭讓之礼、于是可得而觀之。子曰、殷因於夏礼、所損益可知也。周因於殷礼、所損益可知也。周監於二代、郁都乎文哉。子曰、行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞。……劉向曰、王者必通三統、明天命。所授者博、非一姓一也。（『春秋正辭』卷一）。

- ⑨ 吳沢氏は「魏源の変易思想と歴史進化観点」（『歴史研究』一九六二—一五）に於いて魏源には老子的な太古・中古・末世の三世区分論と、上古・秦・兩漢・元・明・清（道光年間）の中國史三分期説があり、又歴史進化論の見解もあつたことを指摘しているが、佐藤賢二氏はこの説に懐疑的で、「無条件的な歴史進化論ではない」とされる（『魏源の学問と思想』『中国古典研究』十二）。後者のいう所を要当とすべきであらう。

- ⑩ 但し廖平にも全然進化論の見解がなかつたわけではない。例えば『知聖篇』（下）には、

余初持先。蚤野。後文明之説、以為今勝於古、孔子之後、今方伊始、未能推及海外、必合全球、莫不導視……とあり、一見かゝる見解が彼に初めからあつたかの如くである。しかし「余初……」を吟味するならば、これは康有為あたりを意識して書かれたものであることは容易に理解されるであらう。小野川秀美氏が『清末政治思想研究』（一五七頁）に於いて指摘される、康有為からの逆影響の一例かもしれない。

- ⑪ 小野川秀美氏は前掲書三五八頁注③に於いて、嚴復『天演論』の公刊される前に、康有為の大同説の根本は既に形成されていたとし、進化論の康有為への影響を否定される。野村浩一氏も『近代中国の政治と思想』一一九頁注④に於いて、「与嚴幼陵先生書」を根拠にその影響を否定される。しかし進化論が一八七〇年代には日本に紹介された大きな影響力を持った事実（伊藤秀一氏「近代日本と中国における西歐進化論の受容と展開」『一九六四年北京科学シンポジウム歴史部門参加論文集』）を顧慮するならば、一八九七年に嚴復の『天演論』によって進化論の内容が伝えられるまで、進化論が中国に全然紹介されなかつたとは考えられない。少くとも港灣都市などの外國文化と接触し易い地方には、西歐的進化論的思想が宣伝されていたであらうことは想像に難くない。私は康有為の歴史哲学の立場を明らかにする便宜上、『天演論』出版後の刊行に係る『礼運注』（小野川氏前掲書一四六頁）を最初に引用したが、勿論彼の経書解釈学が初めから進化論に依存していたことを主張するものではない。しかし康有為が外國文化と接触し易い広東の、進化論的思想の受容の容易な環境に育つたことよりして彼の経書解釈学はその精神的風土から何らかの刺激を受けたであらうと考える。

二、何休に於ける公羊学的歴史哲学の成立

吾々は以上に於いて清末公羊学者の張三世解釈の変遷をたどって来たが、次に漢代の正統的な張三世解釈が如何なるものであったかを考察しようと思う。前章では清末・民国初の公羊学者の代表として康有為の解釈を挙げたが、この章では先ず最近の中国の斯学界の代表的哲學家馮友蘭氏に於いて公羊学的歴史哲学がどのように評価されているかを窺い、私見に及ぶこととする。

さて、馮友蘭氏は『中国哲学史新編』に於いて、董仲舒の歴史哲学につき、先ず

董仲舒の言い方によれば、夏朝は建寅の月を正月とする暦を用い、黒統を代表する。商朝は建丑の月を正月とし白統を代表する。周朝は建子の月を正月とし赤統を代表する。周を繼ぐ王朝(代)は必ず建寅の月を正月とし黒統を代表しなければならぬ。このように循環しつつ周って始に復るのである。(第二冊、一二四頁)

と云い、董氏のそれを循環論と解し、更に

董仲舒の三統說的歴史観は、表面は五徳說的歴史観に似ている

が、実はまるで違っている。五徳說的歴史観は、五行が相克相勝の原則を以て王朝の転変を推進するのであって、五行の相克相勝は歴史転変の動力である。……董仲舒は三統説を以て之(五徳説)に代えたのであって、彼の言う所の三統は歴史転変の動力ではなくて「新王が命を受けた」という一種の標志である。(第二冊、一二六頁)

と論じている。明解な説明であるから、余計な解説は省くべきであろう。ところで馮氏は何休の張三世解釈について、何休は春秋の中で同類の事でも異った世には異った書き方をしているとする。……ところで何休はこの中で歴史の進化の思想を提出して、歴史的發展は衰亂世より升平世を経て最後に太平世に至るとする。この説は歴史的發展は後退するものでもなく、また循環するものでもないことを言うのであって、これから董仲舒の三統說的循環論と対立し始める。この思想は一方では現状に対する不満を表示するとともに他方では将来に対する憧憬を表示するのである。……(第二冊、三三五頁)

と評価する。同じく公羊解釈学であり乍ら、董・何二氏の歴史解釈は全く異っていることになる。この大きな径庭の説明として、両者の置かれた歴史的社会的環境の相違を挙げるだけでは十分な説明にはならないであろう。

尚、段照仲氏には「公羊春秋『三世』説探源」(『中華文史論叢』第四所収)というすぐれた論文があるが、氏は何休の袁乱・升平・太平三世説の由来を前漢元帝時代の京房に求めている。しかし氏の何氏三世説の理解は、

何休の『公羊解詁』が出るに至って、三世説は義例上に於いて重大な発展を遂げ、且つ遙かに後世の康有為の説を導き出させたのである。

と云い、また

しかし升平・太平三世の説は、既に『公羊伝』そのものにはなく、董仲舒が公羊の義理に関して大いに發揮する所があったにもかかわらず、やはり未だ論及しなかつたものである。

とも云っているから、両説の理解は馮氏と大差はないようである。従って吾々は馮友蘭氏の解釈を以て現中国に權威のある三世解釈と看做して差支えないであろう。

然らば吾々は張三世を如何に理解すべきであるか。私はここで直ちに三世解釈の説明に入るのを避け、前章の行論の順序に従って、何休に完成される三科九旨が如何なる経過を経て今日見るが如きものとなったのか、その成立過程を辿ってみることにしたい。恐らくその間に康有為の所説

の当否が明らかになるであろう。

さて公羊伝文は、前漢初期の胡毋生の頃に文字に定着したといわれるが、^①

所見異辭、所聞異辭、所伝聞異辭。

という句には、この三つの段階を必ずしも世代を示すものとはしていない。又、異辭という二字は種々の可能性を含んではいるが、しかしこの句だけからは、その意識の指す所を的確に把握することは出来ない。その方向をより明瞭な形で吾々に示してくれるのが、胡氏より稍や遅れて出た董仲舒の『春秋繁露』である。

於_レ所_レ見_レ微_レ其_レ辭、於_レ所_レ聞_レ痛_レ其_レ禍、於_レ伝_レ聞_レ殺_レ其_レ恩、与_レ情俱也。(卷一、楚莊王)

と。ここに於いて記録者の対象に対する心情の差異が、三つの世代の相違を吾々に意識させるのである。そして董仲舒から三百年を経た何休に至っては、

異辭者見_レ恩有_レ厚薄、義有_レ深淺、時恩衰義缺、將以理_レ人倫

序_レ人類、因制_レ治亂之法。故於_レ所_レ見_レ之世、恩已_レ与_レ父之臣_レ尤深。

……於_レ所_レ聞_レ之世、王父之臣恩少殺。……於_レ所_レ伝_レ聞_レ之世、高

祖曾祖之恩淺。(隠公元年十二月公子益師卒)

と述べる。異辭の内容は、ここでは甚だ明瞭となっているのである。

ところでこの何休の『公羊解詁』の續きに於いて、吾々は既に見た如き三世区分と、その具体的な歴史意識を窺うことが出来るのであるが、この三世の体系は董仲舒では未だに確立していなかったと見られる。『春秋繁露』卷四 王道篇には、

親レ近レ以來レ遠。未レ有レ不レ先レ近而致レ遠者。故内レ其國而外レ諸夏。内レ諸夏而外レ夷狄。言レ自レ近者始レ也。

とある。三世中の衰乱・升平時代の内容をなす「内其國而外諸夏、内諸夏而外夷狄」は、所見・所聞とは関係なく述べられているに過ぎない。又、所謂太平世に關しては、

今春秋緣魯以言レ王義、殺レ隱桓レ以為レ遠祖、宗レ定哀レ以為レ考妣。至尊且高、至顯且明。其レ基壤之所レ加、潤沢之所レ被、条条無レ疆。……微國之君、卒葬之礼、録而辭繁。遠夷之君、内而不外。當レ此之時、魯無レ鄙疆。(卷九、奉本)

とあるところのものが内容的に合致するに過ぎない。但し董仲舒に何休の『公羊解詁』に見られる如き徳化の程度によって文化的支配の領域に差異を認める意識がなかったの

ではない。例えば、

王者愛及レ四夷、霸者愛及レ諸侯、安者愛及レ封内、危者愛及レ旁側、亡者愛及レ独身。(卷八、仁義法)

というのが、それに近いであろう。従って王道・奉本篇の二文は、何休の『公羊解詁』の如く整理して、

衰乱 内其國而外諸夏。

升平 内諸夏而外夷狄。

太平 遠夷之君、内而不外、……魯無鄙疆。

という図式に纏めうる可能性を持つものである。

以上によって理解されるように、董仲舒では、異内外は『春秋繁露』の諸所に散見するに過ぎず、未だ体系化されていたとは考えられない。而も魯に対する關係を、内・外によって説明するのみで、所謂太平の世の内容も、何休の如く「夷狄進至於爵」とまでいわない。そして三世説の原型の一つと見られる仁義法篇の記載にしても、五段階に分れており、「安者……独身」を衰乱とし、「王者……四夷」、「霸者……諸侯」をそれぞれ太平・升平に想定して始めて三世が成立するに止まるのである。

『春秋繁露』によって、所謂三世説の萌芽を右の如く構

成的に把握できると思うのであるが、然らば董仲舒に於いて、所謂三世は如何に具体的に理解されているのであろうか。『漢書』董仲舒伝の対策第一の一節には、

至_二周之末世_一、大為_二亡道_一、以_二失_二天下_一。秦繼_二其後_一、獨_レ不_レ能_レ改、又益甚_レ之。……故立_二為_二天子_一、十四歳而國破亡矣。……今漢繼_二秦之後_一、如_二朽木糞臍_一矣。

とて、三王朝の功罪を述べ、又対策第二には

今陛下并_二有天下_一、海内莫_レ不_二率服_一。広覽兼聽、極_二羣下之知_一、尽_二天下之美_一。至德昭然、施_二於方外_一。夜郎・康居、殊方万里、説_レ德歸_レ誼。此太平之致也。

と述べ、漢の天下を理想化しつつ讚美する。そして董仲舒がここに用いた太平の觀念は、漢代の、而も武帝の時代を幾分理想化して指すのである。右の叙述内容からして、周末秦代がこの太平に対する衰乱の世であることに疑問の余地はないであろう。董仲舒は春秋伝の解釈として、直接吾々に三世を提示しなかったが、この対策の一節に於いて吾々は彼の三世の内容の一部を窺い知ることが出来るのである。太平の世が漢武にその建設を託された理想の時代であることも理解し得るのである。

ところで董仲舒に於いて太平が漢の理想的時代と考えられているとして、吾々は更に何休ではそれが如何に理解されているかを見なければならぬ。何氏の三世は屢々示すように

衰乱之世、内其国而外諸夏。
升平之世、内諸夏而外夷狄。

太平之世、夷狄進至於爵、天下遠近小大若一。

とあり、何氏『公羊解詁』に於ける太平世の「夷狄進至於爵」とは、董氏の言わないところである。そして董氏の説は何氏に比べて理想的且つ一面觀念的である点で微妙な相違を見せるのである。然らばこの相違は如何に理解すればよいか。結論的に、それは両者の歴史的な立場・環境の相違に基づくといつてよいであろう。

漢初、高祖が平城に囲まれて以来、董仲舒に至る時代には、強大な勢力を有する匈奴が北辺にあって、年々辺境を侵略し、漢朝に対して脅威を与えた。漢朝は内部統一の必要から、之に対して屈辱的な和蕃公主なる政策によって僅かにその鋭鋒を回避し危機を緩和していたに過ぎなかった。このような客觀情勢に対して、董仲舒を初めとする儒者達

は、その理想主義的立場より、この屈辱的な政策に反対したのである。太平の世たる漢朝は夷狄に敵対する關係にあるべきではない。況んや夷狄に屈服するなど有り得べからざることである。夷狄は必ずや漢の徳・文化を慕い、その徳・文化の恩恵を蒙らねばならない、と。この理想は、呉楚七国の乱を鎮定し、諸侯抑圧策の成功によって名実ともに統一を成就せる景帝を承けた武帝に対する対策となり、武帝の匈奴征伐となって実現するのである。大規模な遠征が幾度も繰り返された結果、武帝時代には匈奴は中国北辺から駆逐された。そしてその後再び漠北に勢力を盛り返した後も、匈奴は昔日の面影を見せることが出来なかつたばかりではなく、西紀前六〇年頃には、首長の擁立をめぐって内部分裂を起し、宣帝の神爵二年秋には、日逐王先賢揮は中国に来歸し、漢から歸徳侯なる爵位を授けられるに至った^④。次いで五鳳二年冬には呼遼累单于が来降し列侯に封ぜられ、爾後、後漢初の一時期を除き、漢と匈奴との和親關係が維持されることになる。正に「夷狄も中国の徳・文化に浴さねばならない、」という儒家の理想はここに一部実現されたのである。さればこの事実をその所説に採り入

れて、更に完全な理想の体系を作り上げんとする動きが現われることは否定できない。京房の三世定立を承け、諸公羊学者の所説、讖緯説の影響の下に生きた何休こそは、この歴史事実を張三世説に盛り込み、公羊学の思想体系を完成させたものといつて差支えないであろう。

以上の縷述によつて、太平世が漢代を指していることは紛れもない事実となつたと思われる。ところでこのように太平世という觀念の实体が漢王朝、即ち儒家的ユートピア王国の漢であるとするならば、同様に升平・衰乱世も何らかの意味で具体性を持つことが当然予想され得るであろう。そこでこの二つの時代を以下に於いて少しく考察してみよう。ただ、ここでの目的は飽くまでも何休の三世説を具体的に明らかにすることであるから、今は主として何氏『公羊解詁』の二文を取り考察する。

先ず哀公十四年春、「西狩獲麟」の伝に、孔子が新采者の招来した麟を見て流涕したという記述があり、同条の「涕沾袍」の何注に、

夫子知其將有六国争之憂、從横相滅之敗、秦項驅除、積骨流血之虞、然后劉氏乃帝。深閔民之離害甚久、故潸泣也。

と。要するに戦国六国と秦・項羽による暴虐が劉氏の天下平定まで続き、その間の長期に亙る人民の塗炭の被害を予知して孔子は泣いたのである、というのである。

又、哀公十三年冬十一月「有星孛于東方」の伝注には、

於此且見与日争明者、諸侯代王治、典法滅絶之象。是後周室遂微、諸侯相兼、為秦所滅、燔書道絶。

と見える。これによって周末諸侯乱立の状態から漸次兼併が行われ、逆に秦に統一される過程を吾々は髣髴することが出来る。但し、この場合、注意しなければならぬのは秦の取扱いである。一見、秦は漢の天下統一に道を開き、その制度文物に甚だ重大な影響を与えたかに見える。『春秋繁露』にも、

周無道而秦伐之。秦無道而漢伐之。有道伐無道、此天理也。
（卷七、堯舜不擅移、湯武不專殺）

というのであって、董仲舒では必ずしも秦の統一の歴史的意義を無視するのではない。しかし同じ公羊家でも、時代が移り人が替れば思想も異り、董仲舒と何休とでは秦の処遇にかんがりの開きが生ずる。『公羊解詁』に於いて何休は秦に「積骨流血」・「燔書道絶」なる表現を与え、これに積

極的な価値を認めていないのである。従って戦国諸侯と同列に秦は衰世の一角を占めることになる。

ところでこの衰世の具体的時代の決定と関連して解決しておかねばならないのは、僖公三十一年夏四月、「四卜、郊不從。乃免牲。猶三望。」以下の伝注にある

……昔武王没、成王幼少。周公居攝、行天子事。制礼作樂、致太平。有王功。

という記述の意義である。この周初を太平とする見解は、何休の歴史哲学の体系に於いてどのように位置づけられるであろうか。吾々は三世の相互関係、とくにこの衰世と太平世のそれをより具体的且つ明確にするために、もう少し文献資料の範囲を拡げて、公羊家と思想的に極めて密接な関係にある孟子の注釈家の所説を窺うことにする。離婁章句下の有名な一節に、

王者之迹熄而詩亡。詩亡、然後春秋作。
というのがあり、趙岐は之に注して

王者謂聖王也。太平道衰、王迹止熄。頌声不作、故詩亡。
春秋撥亂、作於衰世也。

と述べる。ここでは衰世は春秋時代に当てられ、その対極

に太平が置かれていたのである。ところで孟子注釈家の意味する太平の時代は、同じ章句の

「孟子曰、禹惡旨酒、而好善言、……」以下の

章指言、周公能思三王之遺、以輔成王。太平之隆、礼樂之備、蓋由此也。

という注記によつて、周公・成王の時代であり、且つこれは先の何休の叙述内容と合致することは明らかである。前に触れた如く、孟子家と公羊家とは思想的に密接な関係にあり、右の注釈を施した趙岐が何休と略ぼ同時代の人であることを考慮するならば、右の如き太平・衰世なる言葉は、公羊・孟子家に共通の意味内容を持つものであり、且つこの場合公羊家から承けついでものといつて差支えない。従つて趙岐の太平・衰世なる表現も、三世説の体系に基づいて発せられたと見るべきであろう。

若し右の推定に誤まりがなければ、周公・成王の時代は太平の世であり、春秋時代は衰世であるという見解と、公羊家のそれとを綜合する時、次の如き、

周初 春秋・戦國、秦・楚
太平——衰 (升平) —— 漢武以降

という図式が成り立つはずである。ここで吾々が解決を迫られる問題は、いうまでもなく図式中の「升平」なる空白は何によつて填められるべきであるか、ということである。一見、秦がその歴史的役割からしてこの位置を占める可能性を持つ。しかし既述の如く公羊家、中でも何休は秦に対して、人民を塗炭の苦しみに陥れた戦國諸侯・項羽と同等の評価しか与えないから、考え得る可能な時代は、項羽以後の漢代の一時期でなければならぬことになる。既に指摘したように、董仲舒の対策に於いて太平世は武帝にその実現を託された理想の時代であった。又、武帝の父景帝までの時代は、漢初に設置された封建諸侯の勢力削減と内治とにこれ努めた時代であった。これは異外内・張三世の表現で置き換えれば、正に「内諸夏而外夷狄」の時代であり、升平の世であつたといつてよいであろう。そして武帝はこの内治によつて蓄えられた力を外に向つて解き放ち、その結果、夷狄はその武力に屈し、やがて名目的には漢の徳に帰したのであつた。「夷狄進至於爵」とは之を言うものにも外ならない。要するに公羊家にとつて漢朝は二つの段階に相違があるとはいへ、平和な時代なのであつて、それ

は漢以前とは明確に一線を画すべきものであったのである。^⑤
 以上によって吾々は公羊学に於ける衰世・升平世・太平世が単なる觀念上の時代区分ではなく、具体性を持つものであることを理解できる。そしてそれと共にこれら三世が周なる太平世と、漢という太平世との間に於いて展開するものであることも理解し得るのである。

以上の所論にして誤がなければ、吾々は一步を進めて、然らば周・漢は公羊家の、とくに何休の歴史哲学の体系に於いて如何なる地位を占めていたかを検討しなければならぬ。先ず何休の立場を確認しておこう。

先に引用した哀公十四年の伝注の続ぎに、
 麟者木精。薪采者庶人燃火之意。此赤帝将代周居其位。故麟為薪采者所執。

というのがあつた。之は漢が周に次いで天下を取るという意識の讖緯説の一つであるが、この文は明らかに、「春秋緯漢含章」に

經十有四年春、西狩獲麟。赤受命、蒼失權、周滅、火起、薪采得麟。

とあるのと密接な関係を持つ。この二文を要するに、麟は

木精を、薪采者は庶人が火を燃やすの意を示し、従つて麟が薪采者に執えられたことは、木精が燃火の庶人に伝わったことであり、赤帝なる漢が蒼帝なる周に代つて帝位に即くことを意味する、ということになる。この木から火への王統の伝授の觀念から、吾々は容易に何休の王朝交代論の根底に五行相生説が横たわっていることを知り得るのである。

ところで周を木徳とし漢を火徳とするとして、然らばこの二王朝は公羊家の歴史哲学に於いて歴代王朝の中の如何なる地位を与えられているのであろうか。五行相生説的王統論の説明の便宜上、董仲舒『春秋繁露』卷十 五行対篇を見るに、

水為冬、金為秋、土為季夏、火為夏、木為春。

と。又、『春秋繁露』卷十一 天辨在人篇には、

少陽因木而起、助春之生也。太陽因火而起、助夏之養也。

少陰因金而起、助秋之成也。太陰因水而起、助冬之藏也。

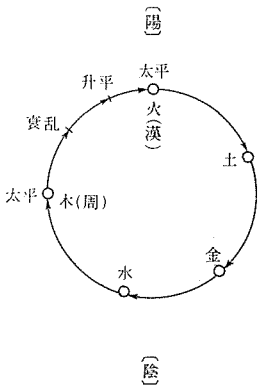
と見える。要するに、木は春、陽氣が起ち、生の始まる頃、

火は夏、陽氣及び物の生育の最も盛んな時、土は季夏、陽より陰に移る過渡期であることを意味する。そして陽と陰

とは、公羊家の価値観からすれば、『春秋繁露』卷十一陽尊陰卑第四十三の篇名が示すように、前者に高く後者に低い価値づけがなされるのであり、陽と陰とによってそれぞれ徳の優劣を示すとすれば、五行相生説の体系よりして、漢の太陽は周の少陽に優る徳を備え、他徳に表徴される諸王朝の中、最も優れた王朝であるということになる。そして更に、

木者陽精。生於陰。故水者木之母也。『太平御覽』九五二 春秋元命苞

とあることによって察せられるように、五徳は陰陽の交替を媒介に、五徳の序列の各々前者は後者の母となり、五徳相生し合つて循環する。従つて正統と看做された各王朝も、



それぞれ体する徳に応じて循環的に位置づけられることになる。若し右の考察に誤りがなければ、周・漢の盛時が共に太平世

であることより、各正統王朝の盛時が太平世であるとして、之に先の三世説を導入する時、衰乱・升平世は各太平世が出現する度毎に、その過程に於いて経過する時期を意味することになり、上の如き図式の成立が可能になる。

このように把握するなら、董仲舒より何休に至つて完成した公羊学本来の歴史哲学は、循環論の範疇で矛盾なく説明され得るのである。もはや清末公羊学の歴史哲学が公羊学固有のそれであるか否かを論ずる必要はないであろう。

① 隠公二年「紀子伯莒子盟于密」の伝注に……

春秋有改周受命之制。孔子畏時遠害。又知秦穆得播詩書。其説口授、相伝至漢。公羊高及弟子胡毋生等、乃始記於竹帛。と見ゆ。

② 太平という言葉は『春秋繁露』に見えないわけではない。卷七 考功名には

天道積聚衆精、以為光。聖人積聚聖善、以為功。故日月之明、非一精之光也。聖人致太平、非一善之功也。とあり、又、同じく通國身には

……故治身者務執虚静、以致精。治國者務尽卑謙、以致賢。能致精則合明而寿。致賢則德沢洽而國太平。

とある。しかしそれらは何れも国家や王朝の理想的状态を表わす抽象的概念か又は形容詞であつて、このことは後に引く対策の太平の概念と併せ考へべきであろう。

③ 注②参照。

④ 『漢書』卷八、宣帝紀 神爵二年秋の条には、

秋、匈奴日逐王先賢擇^ト入衆萬餘^ト來降、……皆封^ト列侯^トとあり、同書卷九十四、匈奴伝（上）には、

日逐王（先賢擇）素与^ト握衍胸鞞单于^ト有隙、即率^ト其衆數萬騎^ト歸漢。漢封^ト日逐王^ト為^ト歸德侯^トと見ゆ。

⑤ 『漢書』卷八、宣帝紀 五鳳二年冬十一月には、

匈奴呼遼累单于帥^ト衆來降、封^ト為^ト列侯^トと見ゆ。

⑥ 段熙仲氏は「公羊春秋『三世』說探源」（『中華文史論叢』第四輯所収）に於いて、太平・升平・嗣代（衰世）の三世を設定したのは、前漢後期の学者京房であるとする。

⑦ 両者の関係を示す例を二、三挙げることにする。

○既に触れた如く、何休は董仲舒以後盛んになった讖緯思想に強い関心を持ち、緯書の解釈が屢々『公羊解詁』に見える。今、孟子と春秋との関係を最も手近かに示す說話を挙げるならば、

孟子生時、其母夢、神人乘^ト雲、自泰山^ト來、將^ト止^ト於^ト隆^ト（『古微書』卷八、作^ト隆^ト）。母寤視久^ト之。忽片雲墜、而驚。時間巷皆見^ト有^ト五色雲覆^ト孟子之居焉。（『古微書』卷八、『七緯』卷二十三、春秋緯演孔圖）

とある。春秋緯の所説は多く何休に取り入れられ、その思想体系の構成要素の一つとなっている。その春秋緯に孟子の生誕時の様子をこのように神秘的に説くのは、春秋家（ことに公羊家）と孟子家とが甚だ緊密な関係を持つ明証である。

○又、公羊伝宣公十五年の伝注に、井田法思想を述べる。井田法思想は、現存の文獻からすれば、孟子の独創的な理想であるが、公羊家は之を以て必ずしも之とは関係のない「初稅^ト畝^ト」以下の伝に對して注解を施すのである。公羊家が孟子の所説を借用してこのよう

な附会とも見える注解を加えることは、両者の学問的關係が緊密であったことを率直に物語っていると見えるであろう。

○公羊家の所謂春秋の筆法に、「撥^ト亂世^ト反^ト諸正^ト」、略して撥亂反正ということがある。之を孟子の注釈家趙岐はその注に屢ば用いている。例えば離婁章句（下）の

故詩亡、春秋撥^ト亂、作^ト於^ト衰世^ト一也。

の如くである。これも両者の關係の緊密さを示すものである。

以上の三例によって理解せられる如く、孟子の注釈家が公羊学より学説を借用し、公羊家も亦孟子の思想を引用し、孟子の生誕を神秘化する以上、孟子家と公羊家とが無關係であると見ることは出来なideであろう。殊に後漢末の孟子注釈家趙岐は、『後漢書』本伝に岐少明^ト經、有^ト才藝^トとあり、孟子題辭にも、

今諸解者往往撫取而說之。其說又多乖異不^ト同。孟子以來五百餘載、傳^ト之者亦已衆多。……乃述^ト己所^ト聞、証以^ト經傳、為^ト之^ト章句^トとあることよりして、經典の知識と従來の孟子家の諸説とを校合して孟子章句を作ったものであることが分る。従って趙岐が孟子に注釈する場合、公羊学から諸々の概念を借用して来ることは有り得べきことであり、公羊家の説く概念と孟子家の用いる概念とは同一用語に関する限り、略ぼ同じ意味内容を持つものであると考えて差支えないであろう。

ただ、断っておかねばならないのは、第一の史料について、『古微書』が出典を示さずに春秋緯演孔圖の佚文として以來、『七緯』・『緯書』・『玉函山房輯佚書』・『緯書集成』に至るまで、全て『古微書』の説を踏襲していることである。従って之を春秋緯演孔圖の所説として春秋・孟子家の關係を証するには若干危険が伴うのであるが、『古微書』の見解に反証が見当たらない現在、一応この說話が春

秋緯演孔図に由来するという説に従ってよいであらう。

⑧ 狩野直喜氏『兩漢學術考』(七四頁)「公羊学と漢制」には、この三世の比定について、示唆的な記述がある。

⑨ この三世について注意すべきは、何休の『公羊解詁』では、故春秋据哀録、上治祖謂。所引二百四十二年者、取法十二公、天數備足、著治法式。(隱公元年十二月「公子益師卒」注)とあり、又、

……明春秋之道、亦通三王、非主彼、周、以為漢制而已。(桓公三年春正月、「公會齊侯于贏」注)

とあり、漢という現代を基点とする、いわば同時代史的観点より論ぜられていたことであって、こゝから歴史は自己の立脚する時点に向つて、更にそれを越えて発展するという見解が導き出される可能性が生れる。しかし後述する如くそれは飽くまでも五行説的循環論の枠内の可能性であることを注意しておかねばならない。

⑩ 公羊伝「隱公第一」の徐彦の疏には、「案春秋説」としてこの文を引く。『古微書』卷十二では之を春秋緯漢合章の佚文とし、『玉函山房輯佚書』『緯書集成』等、皆『古微書』の説を踏襲している。今は『古微書』に従う。

⑪ 「五行対」・「天辨在人」篇の二文は、何れも董仲舒の説とは認められないものではあるが、五行相生説の所説を最もよく示すものであり、何休の用いた相生説の理解を助けるものであるから、特にこゝに引用することにする。

三、二つの循環論の成立

(一) 公羊学に於ける循環論的歴史哲学の成立

右に述べた如く、公羊学の張三世説は本来循環論の範疇で理解されるべきものであった。そしてそのような歴史哲学は戦国以来の中国固有の思想的伝統を継承し発展させたものであるといつてよいであらう。

右に於いて私は極く大まかに漢代に於ける公羊的歴史哲学の発展と、それを育んだ社会的環境を歴史的に辿つてみたのであるが、以下に於いて戦国以来の思想の大きな流れと時代の大きな展開・転換と共に生れて来た公羊的歴史哲学の時代性について考察し、更に何休の公羊学と同時的に存在したそれとは異質の歴史哲学との比較に於いてその歴史哲学の性格規定を試みようと思う。

東遷して以来、周王朝の政治権力に昔日の面影はなく、藩屏たる諸侯の勢力が増大した。そして春秋時代にはこの傾向は一層著しくなった。

天下有道、則礼樂征伐、自天子出。天下無道、則礼樂征伐、自諸侯出。自諸侯出、蓋十世希不_レ失矣。自大夫出、五世希不_レ失矣。陪臣執_レ國命、三世希不_レ失矣。(論語季氏)

という孔子の言葉は、この現実の秩序の乱れを目のあたりにして発せられたものであることは、その語調からして容易に理解できるであろう。天子の權威は地に墮ち、諸侯が領土の争奪を重ね、しかも諸侯の下に大夫は国政を左右し、陪臣が国柄を握るといふ弱肉強食・下剋上が年一年と度を加えた。そして無辜の人民はそれによって塗炭の苦しみに陥り、噂に賢君・賢人の出現を聞いては国境を移す程であった。このような政治の欠如と人民の流亡という現実を目の前にして、春秋・戦国時代の政治・思想家たちは、之を如何にして救うかということに腐心したのである。かくして彼らに主張せられたのが、如何に政治を回復するかという政治論であり、未来に対する理想であった。勿論、この政治論も、中国人の常として、漠然とした空想を説くよりも、多くは過去の事実に戻りて理想社会を説くものであったが、政治論がこの所謂歴史によって説かれることにより、人々の歴史に対する関心は急速に高まっていったと考えられる。子張の孔子に対する「十世可_レ知也？」という問いは、こうした歴史に対する関心から生れた未来への展望の要求であり、孔子の

殷因_二於夏礼_一、所_二損益_一可_レ知也。周因_二於殷礼_一、所_二損益_一可_レ知也。其或_二繼_一周者、雖_二百世_一亦_レ可_レ知也。（為政）

という解答は、そのような未来への展望に原理的に論及したものとよいであろう。そしてこのような未来への展望はそれぞれの思想家の歴史観・政治哲学に基礎を置くものであったことはいうまでもない。孔子の歴史哲学は右の如き原理論であり、現存の信じ得る文献による限り、それ以上には出ることにはなかつたが、孔子以後の諸家の所説には、より積極的に明確に各々の歴史哲学が現われて来る。当然私は以下に於いて戦国諸子の歴史哲学を論ずべきであるが、しかしそれらの歴史哲学を詳細に羅列することは、行論の上から冗長であり不必要でもある。従つて私は当面、公羊学と関係の深い孟子の所説を主に、それとの関連に於いて一二の思想家について極く簡単に触れることにする。

上述の如く、孔子に於いては未来に対する原理的な展望という形で歴史意識が示されるに過ぎなかつたが、孔子の孫の子思及びその門人を経て孟子に至ると、この原則はより歴史的に理念化されることになる。その最も端的な表現が、

天下之生久矣。一治一乱……（滕文公・下）

という有名な章句である。つまり孟子は歴史を治と乱の二つの相矛盾する要素より構成されると考えるのである。この考えは別の

三代之得天下也以仁。其失天下也以不仁。国之所以廢興存亡者亦然。（離婁・上）

という表現と併せ考えるなら、より具体的になるであろう。天下は仁者によって治まり、不仁者によって乱れると見るのである。恐らくこの治と乱とを歴史の構成要素と考える見解は、尚古思想の普遍的であった当時としては特異なものであり、歴史をその単調性より救うものであったと考えられる。

ところで治と乱とにより歴史が展開するという考えは仁と不仁という觀念に密接に繋がる以上、孟子の倫理的思想体系の外に構成されているのではない。彼は之を別に、

順天者存、逆天者亡。（離婁・上）

ともいうのである。天に順うとは言葉を換えれば、

尽其心者知其性也。知其性則知天矣。存其心養其性、

所以事天也。（辰心・上）

ということであろう。性を知ることが天を知ることであり、性を養うことが天に事へる所以であるとするなら、天に順うとは性を養正することに外ならない。又、心を内面的に究めると遂には性に達し、この性を知ることが即ち天を知ることになるのであるから、性は人間精神の最も本質的なものであり、この本質に於いて人は天と繋がりを持つのである。この人の中核たる性こそ即ち善なる性であり、その外延が心ということになる。而も

君子所以性、仁義礼智、根於心。（辰心・上）

仁義礼智、非由外鑠我也。我固有之也。非思耳矣。（告子上）とあるのを併せ考えるなら、この心の正しい表出として仁義礼智があることになり、従ってこの四つの徳目も善性より分化したものと考へ得るであろう。要するに人が先天的・主語的に有する性を養正すれば、各人は以上の四徳目を備えた君子となるはずであり、又かくあることが天意に称うことになる。そしてかかる君子が立って道を修め天下を導くとき、初めて庶民は道を得て邪悪なき太平の天下が招来されるのである。

しかし衰世、邪説に毒されると、忽ちにして人々の善性

の心への反映は見られなくなり、四つの徳目は顕れず、世はそのために暗黒となるのである。孟子の言葉で表現すれば、

世衰道微、邪説暴行有作。（滕文公・下）

ということになる。つまりこの固有の心の発露が楊・墨家等の邪説によって蔽覆され、仁義礼智が社会から消え去るからである。要するに邪説を信ずることは、人の本性に反する態度を取ることになり、従って天にも逆らうことになるから、君主一身から言えば天下を失し、社会的に見れば乱世となるのである。

ところでかくて一度仁義が衰え乱世となっても、世は永久に衰乱の状態に留まるのではなく、又、衰乱は時代を追って悪化するのではない。人が遍く善性を先天的に有する以上、一時的には如何に邪説に毒され、悪人になっても、やがてはその本性を回復する時があるはずである。そして人々が挙げて本性を回復し、全てが善性を呈する時、社会秩序の整齊が結果し、かくして世は太平となるのである。而も孟子の場合、周知の如く、

由堯舜二至於湯、五百有余歲。……由湯至文王、五百有

余歲。……由文王二至於孔子、五百有余歲。……（尽心・下）
 というのであって、治世は略ぼ五百年毎に出現するのである。

要するに孟子にあっては乱世というも永続的のものではなく、常によりよき世へと指向する一つの踏台に過ぎない。乱と治とは、かくて相互に媒介し合い乍ら、歴史を絶え間なく展開させるのである。

観念的には右の如き理論は可能である。然らば彼の理解する歴史の實際に照して、この理論は果して妥当性を持つか否か。

先ず歴代王朝の支配圏の大きさについて、彼は、

夏后・殷・周之盛、地未_レ有_レ過_二千里_一者也。而齊有_二其地_一矣。
 （公孫丑・上）

と述べる。そして齊を含めた当時の天下の情勢について、海内之地、方千里者九。齊集有_二其一_一。（梁惠王・上）

と云うのである。即ち孟子に於いては歴史事実からもこの理論は検証され得るのである。中国社会の領域は時代を追って拡大しつつあり、齊の如きは古昔の夏・殷・周すら及ばぬ大国であるが、今ではかかる大国が九つもあるという

のである。勿論、ここにいう九なる数字は井田法思想との関連の下に説かれているのであろうから、孟子の当時かかる九大国が現実存在したとは直ちに認めることは出来ない。しかし夏・殷・周・現代へと漸次社会の規模が拡大すると見る孟子の歴史観の発展的であることに疑問の余地はないであろう。而もこの九大国はやがて「一に定まる」^①というのである。この言を、

及紂之身、天下又大乱。周公相武王、誅紂伐奄。三年討其君、……滅國者五十。驅虎豹犀象而遠之、天下大悅。

(滕文公・下)

とあるのと併せ考えるなら、斉より小さき周の天下一統に際してさえ五十國を滅した、そして将来斉と同一規模の九大國が一に統合されるということになる。つまり乱と治とは同一の規模で繰り返されるのではなく、乱を媒介に統一(治)はより大になるのでなければならぬ。されば孟子には将来に未曾有の大帝國の出現が予想されていることになる。而もこの大一統の帝國こそ即ち先述の、善人が支配し善人の集合せる世界でなければならぬのである。

× × ×
なお、孟子の後、かの荀子がこの性善説を反駁したことは余りにも有名であるが、今、行論の便宜上、彼の歴史意識を知るために、彼の性論から考察する。先ず荀子は次の如く論ずる。

今人之性、生而有_レ好_レ利_レ焉。順_レ是、故争_レ奪_レ生_レ而辞_レ讓_レ亡_レ焉。……

然則從_レ入_レ之性、順_レ人_レ之情、必出_レ於_レ争_レ奪、合_レ於_レ犯_レ分_レ乱_レ理、

而歸_レ於_レ暴。故必將_レ有_レ師_レ法_レ之化、礼_レ義_レ之_レ道、然後出_レ於_レ辞_レ讓、

合_レ於_レ文_レ理、而歸_レ於_レ治。(荀子、卷十七、性惡)

と。荀子に把握された性は、孟子の内面的主語的な性に対して、寧ろ外面的述語的な情欲である。ところで彼が人性をこのように把握するとして、その場合看過してはならないのが次の二点である。一は、

人之生、不能_レ無_レ群。(卷六、富國)

という如く、人が群棲の本能を持つことであり、二は、

天下害_レ生_レ縱_レ欲、欲_レ惡_レ同_レ物、欲_レ多_レ而物_レ寡、寡_レ則_レ必_レ争_レ矣。(富國)

とある如く、人欲と財貨の量の不对応である。この二点は人に固有の本能であり乍ら、全く矛盾的である。人がその本能より群棲するとして、その群棲を可能ならしめるには、

人欲に対応する財貨はかなりの分量を必要とする。しかし実際にそれはそれを満たすだけの財貨は、自然の好条件に恵まれた上でも、容易には得られない。而も欲望には限度がないから、欲望を放任するならば、財貨をめぐる争いが生ずる。荀子はこの群棲と恣欲の所謂性の悪なる人間を前提とし、この悪性を礼によって後天的に矯正し、社会を人為的に秩序づけようとしたのである。従って荀子に於いては人性の磨飾されない、又それを整える礼法のない時代ほど乱れ、礼の習得が盛んになればなるほど、世の中は治まることになる。但しその場合、

……古今一度也。類不悖、雖久同理。（卷三、非相）

という齊世の觀念が働いているのであって、礼義仁（徳）の習得と顕現の普遍化が治世となり、それらの消滅が乱世となるという、孟子と一脈相通する歴史観がここから導き出されるのである。

ところで荀子の弟子であった韓非子は、荀子の欲望と物との不均衡から争いが生ずるといふ主張を更に推し進め、争いの必然性を人口論によって説明した。韓非子は比較的住み易い時代から、徐々に住み難い世になった必然性を、

古者丈夫不耕、草木之实足食也。婦人不織、禽獸之皮足衣也。不事力而養足、人民少而財有余、故民不争。是以厚賞不行、重罰不用、而民自治。今人有五子、不為多。子又有五子、大父未死而有二十五孫。是以人民衆而貨財寡、事力勞而供養薄、故民争。（『韓非子』卷十九、五蠹）

と論ずる。つまり人口が幾何級数的に増加するのに対して、財貨がそれに比例して増えない。そこから争いや乱が生ずるとするのである。彼は荀子の礼では到底社会は治め得ないことを覚ったのである。かくて韓非子は礼という社会的規範よりも更に強制力の大きい法を提出し、この法の普遍的な社会的習得と施行によって社会秩序を維持しようと考へたのである。彼の歴史観は従って時代が降るほど悪化し得る可能性を持つが、しかし法の普及が実現すれば治平を結果することが出来るのであり、又その実現が彼の目的でもあったのである。

× × ×

以上、孟子以後、荀子と韓非子を取り上げ、孟子の性善説に対して提出された人性論とそれに本づく歴史哲学のあべき姿を概略したのであるが、彼らの性善説批判は確か

に一面の真を把えているとはいへ、性悪なる人にして教化
又は統治し得るといふ可能性を認めた点に於いて性に善な
る要素の存在することを否定できなかったのである。この
善なる資質の存在に注目して之を本に政治哲学・歴史哲学
を説いたのが董仲舒である。彼は人性につき、

性者天質之樸也。善者王教之化也。無其質、則王教不能化。

無其王教、則質樸不能善。〔春秋繁露〕卷十、実性

と述べ、又

天生民、性有善質而未善。於是為之立王以善之。此

天意也。民受未善之性於天、而退受成性之教於王。王承

天意、以成民之性、為任者也。……万民之性、苟性已善、則王

者受命尚何任。〔卷十、深察名号〕

とも述べる。要するに性は善となり得る素質であり、人民
はそれを天から与えられる。この素質を善にまで高めるの
が王教であり、王はその教化を天から一任されているので
ある。従って人民の持つ素質を善に高めることに成功する
か否かが治乱成敗の岐れ目となる。孟子は覆われた善性を
露呈せしめることによって治世が招来されると見たが、善
性の素質の育成と治乱成敗とを結びつける限り、孟子に見

られた人性論に基づく一治一乱の歴史哲学は、董仲舒の三
統の循環を主とする歴史哲学に於いても、姿を変えて働い
ているといえるのである。

公羊学的歴史哲学の成立に至る歴史は点描的に右の如く
把握され得るが、然らばこの董仲舒及び何休を含めて公羊
家の歴史哲学は如何なる歴史の意義を持つてであろうか。こ
の場合、意義づけをより明確にするために、特に形式の上
から孟子の発展的歴史哲学と主として何休の循環的歴史哲
学の関係を考察することにする。

既に論述した如く、孟子の歴史哲学と何休のそれとは一
見全く相反する立場を採るかの如くである。しかし孟子が
治と乱との相互媒介による歴史的發展を説き、何休が衰乱
と太平とをやはり歴史の構成要素とする点に於いて、兩者
の歴史哲学は共通の論理に支えられているといつてよい。
兩者の決定的な相違点は、この共通の論理の上に築かれた
過去から現在を経て未来に至る展望にある。この歴史的展
望の相違こそ兩者の立場を分けるものであるといえるであ
ろう。然らば孟子と何休とはこの共通点と相違点とをもと
に如何に歴史的に位置づけられるであろうか。先ず客観的

歴史的情勢から考察して、次のようにいって差支えないであろう。孟子の思想は、分裂期の、中国の統一を理想とするものであり、政治権力から自由な立場より説かれ、かくなければならぬという強制の下にあったのではない。然るに京房・何休の時代には、この理想とする世界は漢という王朝によって実現されているのである。当時の世界観からすれば、もはやこれ以上の大統一世界はあり得ない。而も公羊学は漢朝の御用学問となつていたのであるから、彼等は歴史の発展は漢朝に至つて極まり完結したと看做さねばならない立場に置かれたのである。既に発展の余地を認めないとすれば、歴史は爾後この統一を維持するか、或いは分裂に陥るか以外には考えられ得ないであろう。ここに循環論の導入される根拠が存する。公羊家が陰陽五行説を以つて王朝の交替を説く根拠は正にここにあるといえるのである。

ところでこのような歴史哲学の思想的变化は、当時一般の思想界の実情とも密接に関係していたのである。孟子の時代は、

楊墨之道不_レ息、孔子之道不_レ著、（『孟子』滕文公・下）

という彼の焦燥と嘆息の入り混つた言葉によつて窺われる如く、楊・墨・陰陽・農家等の諸家と食うか食われるかの激烈な闘争を演じていた時代であり、彼は儒家的純粋性を堅持することを以つて己の使命としていたのである。然るに戦国末・秦の統一前後より、思想界も変化を生じ、諸家の純粋性を堅持する態度は崩れ、却つて秦の呂氏春秋・漢の淮南子の如き総合的な学風の尊ばれる傾向が生じた。時代の趨勢として胡毋生・董仲舒以下の公羊家の思想にも、その総合的な傾向は顕われざるを得ない。而も陰陽五行説は当時合理的思想と目されていたから、これを公羊学に用いることは、思想的にも進歩性を附与することになる。同時にかくすることは、発展という概念の持つ不安定性を脱して、固定化・体系化することを意味するのである。このように考察するなら、孟子の発展的歴史哲学の完結された姿を、公羊学、中でも何休公羊学の歴史哲学に見出すことが出来るといつて過言ではないであろう。^⑤

① 趙岐はこれに、「孟子謂仁政為一也。」と注しているが、今は取らない。焦循『孟子正義』（梁惠王・上）の疏に従う。

② 例えは韓非子は、

上古競於道德、中世逐於智謀、当今爭於氣力。（五蠹）

の如き歴史意識を持っていた。これは次に引く一文とも深い関連を持つ。

③ 胡寄窗氏『中國經濟思想史』(上) 四六九頁。

④ 本稿第二章所引の馮友蘭氏の評論に見ゆ。尚、詳細については重沢俊郎氏「董仲舒研究」(『周漢思想研究』一六四頁以下)を参照。

⑤ 以上、私は孟子の歴史哲学との比較を、主として後漢末の何休に体系化される公羊学の歴史哲学を以って行って来た。それは『春秋繁露』の中の何休「公羊解詁」に合致する思想の存在と、京房によつて三世説が定立されたという事実とによつて、略ぼ前漢末には右のような歴史哲学が形成されていたと考えたからである。しかし実際には何休の歴史哲学は、恐らく後漢初の頌漢論とも無関係ではなく、それを彼の歴史哲学成立の一つの要因として加うべきであるが、今はそれを指摘するに止める。

(二) 後漢初期に於ける頌漢思想

——終末論的循環論成立の前提——

さて公羊学とは立場を異にする歴史哲学が如何にして形成されたかという問題に接近するためには、その哲学成立の前提として、前漢末の政治の推移と後漢初の頌漢思想を一瞥しておかねばなるまい。

武帝以後の前漢の歴史は、一口で言えば、武帝までの波瀾と活潑さに富んだ興隆の歴史とは対照的に、経済的沈滞と帝室衰微の歴史であったといえる。かかる規定は必

ずしも史記・漢書という二つの史書の持つ性格の相違に由来するものではなく、貨幣経済の沈滞と土地兼併の拡大、貧富の懸隔の激化及び外戚の跋扈による政治の腐敗という歴史事実に基づくものである。そして漢朝はこの外戚の一人である王莽の篡奪によつて滅亡するのである。然るに王莽は沈滞した社会・経済の建て直しの計画を持って登場したに拘らず、その政策遂行の失敗によつて、僅か十五年にして亡び去つたのである。そして莽新政権瓦解後の群雄蜂起の中から天下を掌握したのが漢帝室の一族劉秀であった。かくて漢朝は再興したのである。

ところでこの漢が再び政権を握るを得たという未曾有の事実から、その再興を天命に帰し、漢帝国の絶対性・神聖性を強化したのが外ならぬ班固であった。彼は父の彪の「王命論」の思想を承継ぎつつ、

固以為漢紹堯運、以建帝業。至於六世、史臣乃追述功德、私作本紀、編於百王之末、廁於秦項之列。……(後漢書)列

伝卷三十下、班固伝)

と述べる。ここで注意すべきは、「編於百王之末、廁於秦項之列」という批判を含んだ記述である。既に触れたよう

に、何休の『公羊解詁』では「有秦項驅除、積骨流血之虞。然後劉氏乃帝。」なる表現を以つて、秦項と漢とは截然と區別され、後者に高い価値づけが為されたのであった。そして五行相生説を以つて漢は徳の最も高い太陽の位置を与えられたのであった。この漢と秦・楚を同列に置くのを憚る態度は、正に公羊学的なそれと軌を一にするものであり、恐らく時間的関係からしてこの思想は後の何休の思想と無関係ではないであらう。

それはともかく、このような意識を持つ班固は、歴史上の王朝の興亡を如何に考えていたか。先ず彼は、

得_レ氣者蕃滋、失_レ時者零落。參_二天地_一而施_レ化。豈云_二人事之厚薄_一哉。（『漢書』叙伝上、答賓戲）

と述べ、王朝の興亡は天の命、時の數に左右されるので、人間の力では如何とも為し難いものとする。班彪の王命論の影響はここに最も端的に現われているといつてよいであらう。勿論、彼は決して人間の努力を無価値とするのではない。併し天命の前には人の主体的な努力は大した意味を持たないのである。然るが故にこそ天命を受けた漢朝は彼に於いて、

夫大漢之開_レ原也、奮_二布衣_一以登_二皇極_一、繇_二數蒼_一而創_二万世_一。蓋六籍所_レ不_レ能_レ談、前聖靡_レ得_レ而言_二焉。（『後漢書』列伝卷三十下、班固東都賦）

という如き、何人も言及し得なかつた空前絶後の徳の盛んな王朝ということになるのである。

要するに班固はこのように天命の支持を強調することに よつて漢朝の神聖性・絶対性を主張しようとしたのである。さて次に漢再受命説を唱え、その神聖性・絶対性を主張した班氏父子に関連して、班彪に師事し、その後やはり漢受命説を唱えた王充の歴史意識について述べなければなるまい。

王充は班氏の漢の治徳が百王の上であり、天が漢朝の支配を是認しているという思想を受け継ぎ一步前進せしめるとともに、自らの歴史哲学によつてそれを強化する。例えば国の興廢に関する

国当_二衰乱_一、賢聖不_レ能_レ盛。時当_二治_一、惡人不_レ能_レ乱。世之治乱、在_レ時不_レ在_レ政。国之安危、在_レ數不_レ在_レ教。（『論衡』卷十七、治期）

という思想は、班固の天命決定論（以下「命定論」とす）的なそれと類似し、それを一步前進させていると見られる。しかし次の一文はもはや班固には見られない王充独特の歴史観であり、所謂唯物論者たる一面をのぞかせた命定論である。

伝曰、倉廩実、民知礼節。衣食足、民知荣辱。讓生於有余、争起於不足。穀足、食多、礼義之心生。礼重、義豊、平安之基立矣。……為善惡之行、不_レ在_二人質性_一、在_二歲之饑穰_一。……案_二穀成敗_一、自有_二年歲_一。年歲水旱、五穀不成。非_二政所致_一、時教然也。（治期）

と。天命・時数が五穀の成敗に関係し、五穀の成敗が人の衣食を左右し、それが治乱に影響するのである。このように天命を得たる王朝は、政治の善悪・徳教の有無に拘らず、全く絶対的な繁栄を享受することになる。王充に於いては、正にかかる王朝が漢朝に他ならないのである。^⑤

ところでかかる漢朝の治世の絶対性、即ち永続性を論証し、人々に納得させるためには大きな障碍となり、対決を迫られたのが、かの孟子の五百年周期説であったと思われる。彼は孟子批判を次の如く論ずる。

夫孟子言五百年有_二王者興_一。何以見乎。帝嚳王者而堯又王_二天下_一。舜伝_二於禹_一、禹又王_二天下_一。四聖之王_二天下_一也、繼踵而興。禹至_二湯且千歲_一。湯至_二周亦然_一。始_二於文王而卒伝_二於武王_一、武王崩、成王周公共治_二天下_一。由_二周至_二孟子之時_一、又七百歲而無_二王者_一。五百歲必有_二王者_一之驗、在_二何世_一乎。……有_二王者_一若_二為_二王臣_一矣。為_二王者臣_一、皆_二天也_一。己命不_レ當_二平_一治天下、不_レ浩然安_二之於齊_一、懷恨有_二不予之色_一、失_レ之矣。（卷十、刺孟）

と。この文は、その結びに天（命）を強調しているのからして、やはり自らの漢受命説を意識して述べていることは明らかであり、受命説の強化のためには五百年周期説は論破されなければならなかったことが理解されるのである。

このように王充は自ら信ずる漢受命説の強化の一環として孟子批判を行ったが、一方当時の通俗的な尚古思想にも同じ理由から批判を加えずにはいられなかった。より積極的な批判であり、且つ彼の歴史意識を示す好例を挙げるなら、

彼見_二上世之民_一、飲_レ血茹_レ毛、無_二五穀之食_一。後世穿_レ地為_レ井、耕_レ土種_レ穀、飲_レ井食_レ粟、有_二水火之調_一。又見_二上古巖居穴處_一、衣_二禽獸之皮_一。後世易_二以_二宮室_一、有_二布帛之飾_一。則謂_二上世質朴_一、

下世文薄矣。」夫器業變易、性行不異。然而有質朴文薄之語者、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、連日臭如矣。文質之法、古今所共。一衰一盛、古而有之、非獨今也。（卷十八、齊世）

とある。一見するならば、生産力の発展と生活文明の直線的向上を認める文明発展史観の如くであるが、後半の「夫器業變易、……」以下を熟読するならば、王充は必ずしも之を単純な發展史とは見ず、一質一文・一衰一盛（一治一乱）の如き循環論的要素をそこに見出しているようである。ここで彼が強調したいのは、人間性が古今同一であり、上古の人が今人と決して異なるものではないこと、而も漢世が風俗に於いて古世に劣るものではないことであり、特に後者に重点がかかっていたことはいうまでもない。

要するに王充は班氏の樂觀的な命定論を承けて、之と相對立する思想を排除し、人間性の同一性を強調することに よって、漢朝受命説を抛り所にその治世が何れの王朝も及ばぬ絶対的なものであることを主張したのである。彼に於いては、従来の思想家が所説の抛り所とする性論と、その人間性の高揚による治世の招来という思想は、その折衷的

性格にもよるが、この命定論の前に後退させられているのである。吾々はこの受命説の背後に、王朝が、又その歴史が如何なる政策からも独立して繁榮し發展するとし、一切の作為の価値を相対的に低く評価する老莊的な無為の思想が頭をのぞかせているの^①を看過してはならないであろう。

さて右に見た如く、王充は班彪・固父子の命定論を繼承し、それを強化するために、命定論の貫徹に齟齬を来す孟子の五百年周期説を排撃しなければならなかったのであった。ここで私の強調したいのは、この批判の持つ次の二つの可能性である。換言すれば、王充の五百年周期説批判は、漢朝の存続期間について二つの観方を生み出すという可能性である。一は漢朝が天命に支持されている期間は、必ずしも五百年ではなく、それを超えて永遠に存続し得るといふ樂觀的な観方であり、他はより悲觀的且つ消極的な、五百年以内でもあり得るといふ立場である。勿論、王充としては前者を取っていたであろうことは推察に難くないが、しかしこれは同時に歴史的条件の変化、即ち後漢王朝に不利な何らかの政治的・社会的・經濟的變動が起った場合、

容易に王朝短命論に転ずる可能性を持つものであることも注意されなければならないであろう。

① 牧野巽氏「中国古代貨幣經濟の衰退過程」(『社会と文化の諸相』所収)。

② 重沢俊郎氏「班固の史学」(『東洋文化の問題』第一号)及び御手洗勝氏「王充の王朝観」(『広島大学文学部紀要』第十七号)。

③ 同じく答賓殿に

且吾聞之、一陰一陽、天地之方。乃文乃質、王道之綱。有同有異、聖哲之常。故曰慎修所志、守爾天符、委命供己、味道之腴、「神之聽之、名其言諸」。

と見ゆ。しかしこの努力も天の支持を得んがための惨めな努力に過ぎない。

④ 『後漢書』本伝には、
充……後到京師、受業太学、師事扶風班彪、博覽而不守章句。とあり、班彪が王充の学問にかなりの影響を与えたことが暗示されている。

⑤ 御手洗勝氏前掲論文。

⑥ 『論衡校釈』(卷十、刺道)に於いて、黃暉は「若猶則也。」と注している。

⑦ 福永光司氏「王充の思想に就いて——王充と老荘思想——」(『東洋史研究』十二一六)参照。

(三) 仲長統に於ける循環論的歴史哲学の形成

然らば王充の命定論出現以後、後漢の社会はどのような

変化し、歴史はどのように展開したであろうか。

以上の諸家の活躍した光武・明・章帝時代以後の政治に關して特筆すべき現象は、いうまでもなく諸帝が夭逝し、而も代々位を継ぐ諸帝が何れも幼少であり、外藩から入った天子が四人を数える等、帝位の継承が円滑を欠いたことであろう。そしてかかる幼帝の即位は、当然の結果として諸母后の執政、外戚の専横を招来する。この傾向に対して順帝以後の皇帝は外戚を抑えるために側近の宦官を用い、却って宦官の専恣を招くことになる。かくてこの宦官を除かんとする清流と宦官を主とする濁流の争いが生じ、兩者の衝突は党人の獄、つまり宦官の勝利、清流の追放に終るのである。

ところでこうした政治から社会情勢に目を転ずると、そこには一時王莽時代に抑制されていたとはいえ、前漢以来顕著になった土地兼併の進行が、失土の民の増加、流民の増大、社会不安の醸成を促しつつあった。そしてこの土地兼併と相表裏する経済現象として、貨幣の富豪への偏在化、流通貨幣の減少、通貨不足が惹起され、それは当時の人頭税の銭納制、生活必需品たる塩鉄の専売と相俟って、貧・

中農の没落を促進した^①。更に法制に於ける刑罰体系の不備及び贖罪制の存在は、主として下層に敵しく上層に寛大という不平等を生み、倫理観念の混乱を惹起した。

かくしてこれらの諸現象は、地方の政治・経済及び選挙制度の腐敗・沈滞と相俟ち渾然となつて、後漢王朝を衰亡へと押し流すのである。これらは前章に述べた、天命に支持された後漢王朝という観念及び無為にして永遠に太平を享受するはずの王朝観からは説明できない、有り得べからざる現象であつた。そして実にかかる樂觀的な王朝観・歴史観と当局者のその受容、それに由来する為政に於ける緊張の欠如、これらの事実こそかかる事態を生起せしめたのである。

このような社会情勢の下に生れたのが、王符の『潜夫論』であり、その友張衡及び崔瑗の子寔・趙壹らの著述である。班氏父子及び王充に於いて絶対の王朝として永遠に天命に支持されるかに見えた漢朝も、この時代にはもはやそのような評価は許されなくなつていたのである。王符に於いては、天命は、

凡人吉凶、以行為主、以命為決。行者己之質也。命者天之制也。在_レ於己者、固可_レ為也。在_レ於天者、不可_レ知也。

（『潜夫論』卷六、巫列）

とあり、事の成敗は飽くまでも人の主体的努力にかかり、命は第二義的な意味を持つに過ぎない。ここに窺われる天命はもはや漢朝を無条件に支持しない。どの王朝にも共通に且つ公平に働きかけるのである。そして一国の為政者がその繁栄を長期に亘つて維持すべく、天命を繋ぎ留めておく方法も、為政者として為すべきことを行うにあり、かかる当為を為すか為さないかの積み重ねが、国の興廃に影響するのである。

政教積徳、必致_二安泰之福_一。举措教失、必致_二危亡之禍_一。……三代廢興也、在_二其所_レ積_一。（卷三、慎微）

と。これは王符の政治哲学であると同時に歴史法則でもある。

ところでかかる理論を以つて当時の社会の実情を振り返る時、果して彼の目には如何なる世界が映じたであろうか。中央の政治を一瞥する時、そこには宦官勢力との争いに敗れた清流は中央から追放され、残る官吏は全て戸位素餐の

輩であるという現実があった。^③ここでは上意下達・民意上達は自ら制約を受け或いは阻止される。そして新たに地方から選貢される人々も、凡そ賢良方正・茂（秀）才・孝廉という名目とは程遠い輩であった。銭の多寡を以って賢愚を定め、力の強弱を以って上下を論ずるのである。彼らの未来に於ける政治行為や推して知るべしである。蛇足の嫌いが無いではないが、かかる官吏の地方に於ける政治ぶり

は、
傾側巧文、要取便身利己、而非獨憂國之大計、哀民之死
亡也。又放散錢穀、殫尽府庫、乃復從民假貸、彊奪財貨。
千万之家、削身無余、万民置竭、因隨以死亡者、皆吏所餓
殺也。（卷五、吏刃）

とある。政治とは国のためではなく、人民のためでもなく、
実には官吏個人のためのそれであった。又、裁判に関しては、
公府不能、察而苟欲以錢刀課之、則貧弱少貨者、終無以
贖滿期。豪富饒錢者、取客使往、可盈千日、非徒百
也。治訟若此為務、助豪猾而鎮貧弱也。何憲之能治、
非獨鄉部辭訟也。（卷四、愛日）

と見える。善良な中・貧民は悪辣な官吏の不当な取扱いに

よって、その生活は脅かされ、圧迫されたのである。そしてこのような朝野に互る悪政に加えて、かかる人民を更に苦しめたのは、政府の善意からする度重なる恩赦であり、恩赦の頻発が結果的には刑罰の確実さを弱め、刑罰に対する一般の恐怖心を失わしめ、更に犯罪を助長せしめるまでになったのである。^④

かくして法の不平等と相俟って、儒教的倫理観は動搖を来し、社会不安は全国に蔓延して、後漢王朝は滅亡の淵へと押し流されるのである。王符の著述に屢々見られる、理想と対置された「況末世乎」（憤懣・「又況乎末塗之下相哉。」（卷八、交際）という言葉、或いは当時の状況と理想社会を対置させて述べる

……凡此八者、皆衰世之務、而闇君之所固也。雖末即於篡
弑、然亦乱道之漸来也。（卷一、務本）

という表現は、もはや漢の命数が救い難い所まで来ていることを感じさせるのである。

王符の友人張衡が、

遊都邑以永久、無明略以佐時。

徒臨川以羨魚、俟河清乎未期。

感_レ蔡子之慷慨、從_レ唐生_レ以決_レ疑。

諒_レ天道之微昧、追_レ漁父_レ以同_レ嬉。

超_レ埃塵_レ以遐逝、与_レ世事_レ乎長辭。（『文選』卷十五、歸田賦）

と詠ったのも、やはり世が救い難い危機に直面していたこととから来る絶望を示す。政治は乱れ、能者の用いられないこの社会は、何時匡正されるのか計り難いまでになっていたのである。かの『政論』を著して積極的に政治に働きかけたのである。かの『政論』を著して積極的に政治に働きかけたのである。かの『政論』を著して積極的に政治に働きかけたのである。

……凡天下之所_レ以不_レ治者、常由_レ世主承_レ平日久、俗漸弊而不_レ瘡、政浸衰而不_レ改、習_レ乱安_レ危、……是以王網縱_レ弛於上、智士鬱_レ伊於下。悲夫守_レ文之君、繼_レ陵遲之緒、譬_レ諸乘_レ弊車_レ矣。（『群書治要』卷四五、政論）

と。

× × ×

以上述べた思想家の懐く、漢を主とする歴史観では、現今が衰世であるという点で一致しているといつて差支えないであろう。ところで彼等と略ぼ同時代の、或いはそれより少し晩出の思想家であった趙壹は、彼等の中でも張衡の不安を更に推し進めて、

河清不_レ可_レ俟、人命不_レ可_レ延。

順風激_レ靡草、富貴者称_レ賢。

文籍雖_レ滿_レ腹、不_レ如_レ一囊錢_レ。

伊_レ優北堂上、抗_レ髀倚_レ門辺。（『後漢書』文苑伝下、趙壹）

と歌うのである。衡に於いては「末期」として断定を保留された「河清」の不可能性が、ここでは断定的否定の態度で綴られていることは注意すべきであろう。又、「富貴者は賢と称せらるる」は選挙の腐敗が、「一囊の錢に如かず」は貨幣の偏在化、即ち不景気という社会経済的現象が、かかる賦に反映しているのであり、逆に言い換えれば、それが原因となつて、趙壹の悲観的な賦が生れたといえるであろう。ところで彼はその歴史観をも次の如く更に深刻に述べる。

……徳政不_レ能_レ救_レ世溷_レ乱、賞罰豈足_レ懲_レ時清濁。「春秋時、禍敗之始。戦国愈復増_レ其荼毒。秦漢無_レ以相驕_レ越。乃更加_レ其怨酷。竄計_レ生民之命、唯利_レ己_レ而自足。」于_レ茲迄_レ今、情偽万方。佞諂日熾、剛克消亡。虱_レ痔結_レ鬣、正_レ色佞行。（『後漢書』文苑下、趙壹）

と。「春秋の時、禍敗の始めなり。……」以下の句から窺われることは、恐らく彼が通俗的な尚古思想の持主であつ

たことである。由来中国人はその理想郷を描くに当り、漠然たる空想を未来に示すよりも、空想を過去に名を仮りて説くことにより説得力を持たそうとする。それが逆に過去

を尊重する思想を醸成し、将来・現在に対して絶望の念を抱かしむる機縁を生む^⑥。後漢中期以後の社会は、上に見たように政治・倫理観を含めて何もかも墮落の一途を辿りつつあった。このような世の中に生きた趙壹に於いて、同時代の世の混乱がかかる歴史観に論理的根拠を与えた点は、看過してはならないであろう。そして彼が通俗的であるが故に、その時代性の理解には命定論が後漢初期の学者とは逆転された形で働いていることも看過してはならないであろう。

勢_一家多_レ所_レ宜、歎_レ唾自成_レ珠。

被_レ褐懷_レ金玉、蘭_レ蕙化_レ為_レ芻。

賢者雖_レ独悟、所_レ困在_レ群愚。

且各守_レ爾分、勿_レ復_レ空馳驅_一。

哀哉復_レ哀哉、此是命矣夫。〔後漢書〕本伝

と。命定論に裏づけられた「もうどうしようもない」という絶望・悲観的感情、これと先の歴史観とを併せ考える時、

彼にとって世は衰乱の一途を辿るのみで、升平の見込みは殆んど見られないのである。

王符や張衡、趙壹らの右のような漢朝の将来に対する絶望の度合いは、漢朝が五行相生説・讖緯思想によって絶対化されていただけに、その非合理性・非現実性が実証された時には、一転して非常に大きなものとなった。そしてそのような絶望は仲長統に至って極まったといえるのである。彼は後漢後半の歴史を具体的実証的に、

孝桓皇帝、起_レ自_レ蠡吾_一而登_レ至尊_一。侯覽、張讓之等、以_レ乱承_レ乱。政令多_レ門、權利並作。迷_レ荒帝主、濁_レ乱海内_一。高命士惡_レ其如此_一。……靈皇帝登_レ自_レ解_レ犢_一、以_レ繼_レ孝桓_一。中常侍曹節、侯覽等、造_レ為_レ維綱_一。帝終不_レ寤、寵_レ之日隆。唯_レ其所_レ言、無_レ求不_レ得_一。凡_レ貪淫放縱、僭凌橫恣。撓_レ乱内外、螫_レ噬民_一化_レ。隆_レ自_レ順_一・桓之時_一、盛極_レ孝靈之世_一。前後五十余年、天下亦何緣得_レ不_レ破壞_一耶。〔群書治要〕卷四五、昌言

と述べる。彼はこの他にも衰亡の原因を挙げているけれども、その経過はこれが最も詳しい。ここでは彼は王朝が滅びなければならぬ道を一步一步進みつつあるのを冷静に

見つめているのである。中でも「政令多門、権利並作」という事態は、王朝の滅亡の前兆として、古来諸家によって避くべきものと警告された所であった。今やそれが現実となつて現われ、深刻の度を加えているのである。ところで更に彼に耐え難かつたと考えられるのは、一般の次のような事態である。それは社会的には、

天下土有_二三俗_一。選_レ土而論_二族姓閥閥_一、一俗。交遊趨_二富貴之門_一、二俗。畏服不_レ接_二於貴尊_一、三俗。（『意林』卷五、昌言）

とある如く、世人が天子・皇后という当然仕うべき人に仕えず、却つて閥閥姓族に媚び、「天子孤立して世族党をなす」傾向を促進しつつあったことであり、而もそれは、

天下之士有_二三可_レ賤_一。慕_レ名而不_レ知_レ実、一可_レ賤。不_レ敢_レ正_二是非_一於富貴、二可_レ賤。向_レ盛背_レ衰、三可_レ賤。（『意林』卷五、昌言）

とあるのによれば、世人は富貴（豪族・貴顕）には全く批判を加えず、その行為は善悪を問わず、全て是認されるといふ点である。このような事態は従来の漢室を中心とする統一的世界の分裂であり、価値の多元化に道を開くものであることはいうまでもない。かかる事態は法制上に於いて

最も顯著であつて、そこでは中間刑の欠如により、貧者の論ずるに足りない犯罪が極刑に当てられ、之に反して贖刑制の存在もあつて、富人の犯罪が罰せられないという不合理となつて現われるのである。かかる倫理觀念の全く混乱した社会に於いては、進取的な合理主義者は絶望的とならざるを得ない。そしてかかる社会觀を持つ仲長統に於いては、歴史的現在も絶望的とならざるを得ない。又、その歴史的現在から見た歴史觀も、やはり樂觀的ではあり得ない。

夫乱世長而化世短。乱世則小人貴寵、君子困賤。……逮_レ至_二清世_一、則復入_二於矯_レ枉過正之檢_一。老者耆矣、不_レ能_レ及_二寬饒之俗_一。少者方壯、將復困_二於衰亂之時_一。（『後漢書』列伝卷三九、仲長統）

と。このように化世の短かさに対する乱世の比較にならない程の長さの自覚は、やはり黄巾の乱後の、後漢末期の社会を目のあたりにし乍ら、この歴史的現在の時点より過去の歴史を振り返ることから生れたものであろう。自ら体験しつつある混乱した世相と、文献を通して追体験した過去の時勢とは、仮令同じ程度の混乱であつたとしても、両者には自ら差異がある。耳聞目親した現実と、文字から得られる事実とは、その理解の深刻の程度に隔りがあるからであ

る。前文を承けて、

昔春秋之時、周氏之乱世也。逮乎戰國、則又甚矣。秦政乘_レ并兼之勢、放_レ虎狼之心。屠_レ裂天下、吞_レ食生人。暴虐不_レ已、以招_レ楚漢用_レ兵之苦、甚_レ於戰國之時也。」漢二百年而遭_レ王莽之亂。計_レ其殘夷滅亡之數、又復倍_レ乎秦項_二矣。以及今日、名都空而不_レ居、百里絕而無_レ民者、不可_レ勝_レ數。此又甚_レ於亡新之時也。」悲夫、不_レ及_レ五百年、大難_三起。中間之亂、尚不_レ數焉。變而彌猜、下面加酷。推_レ此而往、可_レ及_レ於_レ盡_二矣。

という一節は、そのような彼の歴史観を端的に示したものと云って差支えない。何休の『公羊解詁』に於いては、周と漢との間の長い乱世は、衰乱・升平を経て太平世に至る過程であったのに対して、周と前漢・後漢という儒家的正統王朝の間に介在する所謂乱世の暴乱の程度が、時を追って加速度的に悪化すると見る彼の歴史観には、趙壹的な通俗的尚古主義・没落史観との深い関係が見られるが、この場合重要なのは、五百年の間に三度の大難と無数の中乱とを特に意識して彼が述べていることである。

いうまでもなく、一治一乱の哲学を以って、そして五百年を以って周期的に歴史を理解しようとしたのは孟子であ

り、彼はそのような法則を、自らに都合のよい歴史事実を並べることによって構成したと考えられる。そしてかかる歴史理論は、既述の如く明・章帝時代の王充によって完膚なきまでに批判され粉砕されたのであった。しかしその批判にも拘らず、五百年という期間はそれ以来消極的乍ら何らかの意味を持つものとして人々の脳裡に潜在的に承けつがれて来たと考えられる。結論からいえば、私はその批判の影響が、この仲長統の歴史観に見られると思うのである。つまり王充の批判によって漢の命数には五百年説を軸に二つの方向が与えられ、両者に五分の可能性が附されたのであった。而もその可能性は歴史的现实によって択一的に方向づけられるものであったことはいうまでもない。そして王充以後、仲長統に至る後漢の歴史は不幸にも短命の方向に進展したのであった。かくして五百年説批判は漢朝衰亡論と結びつき、終末論的歴史観を招来したのである。

ただ、このような止る所を知らない衰亡一途の歴史にも、唯一の救いはあった。それは

大治之後、有_レ易_二乱之民_一者、安寧無故、邪心起也。大乱之後、有_レ易_二治之勢_一者、創_レ女禍災、樂_レ全_レ生矣。『群書治要』卷四

五、昌言

とあり、又、

……存亡以_レ之迭代、政乱從_レ此周復。天道常然之大多数。（『後漢書』仲長統伝）

とある如く、大部分の漢人と同じく、易・五行的周復思想が彼にも受容されていたことであって、遠い未来の何時かは再び乱の治まる時があるという一縷の希望が残されているのである。しかし残存する彼の著述を通して見る時、彼の生きている間は到底そのような時代は来そうにないという自覚も彼にはあったのである。仲長統の歴史哲学が終末論に陥いらなかったのは、この中国的な歴史周復の思想に負う所が大きいといえるであろう。

要するに仲長統のかかる悲観的な歴史哲学は、彼の生きてた絶望的な時代の産物なのであり、同時にそれは班氏父子・王充の命定論に従い得ず、又、孟子の五百年周期説にも従い得なかった合理的批判主義者仲長統にして始めてこのような形に組織され得たのである。

以上、私は何休と略ぼ同時代に成立した終末論的循環論

の形成を長々と論じて来た。しかし無目的にそうして来たのではなく、このような縷述によって、それが正に後漢末の荒廢した世界から生れた、歴史的現実を反映した歴史哲学であることを示さんがためであったのである。以下に於いてこの歴史哲学との比較により、何休の歴史哲学の性格規定を試みようと思う。

① 永田英正氏「漢代人頭税の崩壞過程―特に算賦を中心として―」

（『東洋史研究』一八一―一八四）。

② 『潜夫論』巫列篇には

嘗觀_レ上_レ記人君、身修_レ正_レ實_レ謂_レ明_レ者、國治而民安。民安_レ樂_レ者、天悅_レ喜_レ而增_レ歷_レ數_レ。

と見ゆ。（尚、『潜夫論』のテキストは汪羅培の『潜夫論箋』本を用う。）

③ 同じく、実貢篇（卷三）には、

賢材_レ之_レ生、日月相_レ照、未_レ嘗_レ乏_レ絶_レ。……以_レ漢_レ之_レ広博、士民_レ之_レ衆多、朝廷_レ之_レ清明、上下_レ之_レ修_レ治、而_レ官_レ無_レ直_レ吏_レ、位_レ無_レ良_レ臣。此_レ非_レ今_レ世_レ之_レ無_レ賢_レ也。乃_レ賢_レ者_レ廢_レ錮_レ而_レ不_レ得_レ達_レ於_レ聖_レ王_レ之_レ朝_レ、爾。

と見ゆ。

④ 同じく考績篇（卷二）には、

群僚_レ拳_レ士_レ者、或_レ以_レ頑_レ愚_レ、忠_レ茂_レ才_レ、以_レ桀_レ逆_レ、忠_レ至_レ孝_レ、以_レ貪_レ饕_レ、忠_レ廉_レ吏_レ。……名_レ實_レ不_レ相_レ副_レ、求_レ實_レ不_レ相_レ称_レ。富_レ者_レ乘_レ其_レ材_レ力_レ、貴_レ者_レ阻_レ其_レ勢_レ要_レ。以_レ錢_レ多_レ為_レ賢_レ、以_レ剛_レ強_レ為_レ上_レ。凡_レ在_レ位_レ所_レ以_レ多_レ非_レ其_レ人_レ、而_レ官_レ聽_レ所_レ以_レ數_レ亂_レ荒_レ一_レ也。

と見ゆ。

⑤ 同じく述赦篇（卷四）に

今案洛陽士殺し人者、高至數十、下至三四五。身不_レ死則殺不_レ止。皆以_レ教殺之所_レ致也。……擄滅盜賊、在於明法、不_レ在_レ教殺。今不_レ顯行賞罰、以_レ明_レ善惡、敵督牧守、以_レ擄_レ盜獵、而反_レ教殺以_レ勸_レ之。

と見ゆ。

⑥ 小島祐馬氏「公羊家の理想とする大同の社会」(『經濟論叢』八一―六)による。

⑦ 重沢俊郎氏「漢魏に於ける肉刑論」(『東洋の文化と社会』第二輯)。

⑧ 内藤虎次郎氏「支那史学史」六〇五頁・重沢俊郎氏「原始儒家思想と経学」一三〇頁・鈴木茂氏「仲長統の歴史的批判主義について」(『東洋の文化と社会』第七輯八〇頁)。

結 語

歴史的な個々の時点に於ける前代からの政治・社会・経済及び文化上の变化は、常に人々にそれに対する不安を与え、新しい事態に対する摸索を要求する。宗教・哲学を含めて、一般に思想はこのような变化の著しい所謂危機の時代に、危機に対応して生み出されるといって差支えないであろうが、所謂危機感の概念が、この不安をも包摂するものであるならば、この危機感こそ歴史的な個々の天才・思想家をして新たに生成しつつある世界との対決の上に、新しい世界観を生み出させるものである。換言すれば、旧秩序が崩壊に直面する時、積極的にも消極的にも、人々に危

機を意識させる。そしてそれを解決せんとする意志、それを回避せんとする意欲が彼らの間に生れ、その意志・意欲に媒介されて危機への対策が思想にまで高められるに至る。思想が説得力を持つか否かは、勿論それを生み出す個人の力量の差はあるにしても、一半はその危機の深刻か否か、その意志・意欲の切実か否かにかかっているといえるであろう。

戦国時代は、いわば旧い秩序が破綻し、それに代るべきものを摸索している時代であった。而も従来黄河流域の一方に限られていた政權とは別の、新しい多くの地方政權の出現によって、又所謂華夏民族の中への非華夏民族の参加混入によって、中国社会の規模が爆発的に拡大した時代であった。戦国諸子に見られる、何れかといえば楽天的な思想には、まだ新しい規模の、中国を一丸とした大統一帝国の出現を経験しない人々の未来に対する憧憬があったが、孟子・荀子・韓非子等の仁義・礼・法は、そうした憧憬の当為の大帝国に於ける統治の普遍的原理として提出されたものである。

戦国から秦漢への移行は、こうした旧秩序の破壊と新旧

の制度文物の雑多な要素の混乱が、極端な画一化と弛緩（放任）の政策の交互的施行によって整理されていく過程であった。武帝の時代はこの弛緩の後を承けた画一化の時代であったといつてよいが、真に政治・経済・思想の全ゆる分野に互る画一化が行われた。そして武帝自身、漢初以来の郡国制的割拠勢力に対する、清新な革新の意気に燃える新しい勢力の指導者であった。かの董仲舒はこの武帝のブレイクの一人であったのである。

新しい勢力の「ユートピアは新しい社会秩序の実現を目標として、これまでであった現実の構造を破壊し」改革する。董仲舒の歴史哲学は理想の形で何休の歴史哲学を萌芽的にはあるが持っていた。そしてそれは武帝の政治を方向づけたのである。そこには旧い割拠の体制を破って、天子の下、天下を一体化せんとする理想が貫かれていた。そしてその理想は割拠勢力の強大化に対する漢朝の危機の増大という歴史的現実をその背景に持っていた。景帝以来の国家統一策を継承した武帝は、正にその理想の体现者であり、武帝の政策は新しい秩序の形成を旨とすユートピア思想に貫かれていたといつてよいであろう。そして既述の如く董

仲舒のユートピア思想は、武帝の下に、漢朝の徳化ではなく、武力によって、曲りなりにも現実化したのであった。

ところで何休の公羊学に於いて、太平世は既述の如く盛世たる漢の世の同義語であり、その内容をなす「夷狄進んで爵に至る」という表現は、漢代世界の歴史事象の抽象的なそれであった。陳蕃等の党綱に坐して官から追放された彼には、仮令宦官に支配されていようと、仕うべき王朝は漢であった。従つて彼はそのような盛時の漢朝の再現を望んだのであろうけれども、勿論当時の実情はそれを許さないほど深刻であった。中国に未曾有の大帝国の崩壊、それは不可避の必然性を以つて目近かに迫っていた。現実の余りの深刻さを目前にして、何休は未来に対する新しい願望を持ち得なかつた。或いは自らの守旧的な学風も手伝つて、現実には彼に新しい空想を描かせる余裕を持たせなかつた、といった方が正しいかもしれない。彼は回顧的に過去の歴史事象を自らの当為の形に整理することしか出来なかつたのである。かの一見発展的に見える歴史哲学は、この危機が何休をして『公羊解詁』にかりて之を説かしめたものといつてよい。何休の歴史哲学は、「公羊伝」の注釈という

大きな制約の下にあるにしても、この点に於いて董仲舒とは対照的にイデオロギー的^⑤であり、且つ一面観念的であるといえるであろう。

この何休的歴史哲学のイデオロギー的性格は、彼と略ぼ同時代の仲長統の歴史哲学と比較する時、一層明確になる。

既述の如く、後漢中期以降の歴史は、政治・経済・社会的に沈滞・混乱の様相を呈するに至るが、こうした情勢の下に生れた王符は、かの頌漢論の基礎をなした受命説を批判し、漢朝の永遠性の信仰を打破した。そして信仰の破壊は通俗的尚古・没落史観の抬頭を促し、両者は結びついて漢朝衰亡論を結果することとなる。その後、黄巾の乱を経て、群雄割拠の情勢下に、仲長統は漢朝受命説批判・五百年周期説批判の伝統の上に、現実社会批判・没落史観を踏えて、恰かも終末論的歴史哲学を説くに至る。結果はともかく、漢帝を擁護する曹操に仕え、最後まで現実政治に携った仲長統^⑥のこの終末論的歴史哲学こそ現実世界の深刻な危機の反映であった。

屢々指摘したように、重要なのはこの仲長統等と何休とが略ぼ同時代の思想家であるということであり、二つの全

く異った歴史哲学が略ぼ同時代に完成されたという事実である。この同一の時代に於ける全く対立的な歴史哲学の完成は之を如何に説明すればよいか。現在の私には説得力に富む説明はなし得ないが、それに接近する一つの試みとして、敢えて両者の性格規定を試みるならば、仲長統の歴史哲学が歴史的現実の中から生れて来た、従って現実を反映したそれであるのに対し、何休の歴史哲学は、董仲舒に於いてユートピア的であった歴史哲学が、その後の歴史に於いて曲りなりにも実現されることによって固定化し流動性を失った、従って歴史的現実から遊離した、いわばイデオロギー的なそれであるといつてよいであろう。そして彼の歴史哲学がイデオロギー的観念的である所以は、『公羊解詁』執筆中の十七年間、「覃思して門を闢わなかつた」という逸話によって推察されるように、全く観念の世界に沈潜することによってそれが構成されたという点に求めらるであろう^⑦。歴史的現実とは一方では仲長統に於いて現実を反映した終末論的歴史哲学を生み出させたが、同時に他方何休に於いてイデオロギー的観念的な歴史哲学を生み出させたのである。

① K. Mannheim: *Ideology and Utopia*. London 1952. p. 183.

〔鈴木二郎氏訳『イデオロギーとユートピア』（河出書房『世界大思想全集』所収）一六六頁〕より転用。

② 『拾遺記』（三十八種『漢魏叢書』巻六に、

何休木訥多智、三墳五典、陰陽算術、河洛讖緯及遺年古謠、歷代図籍、莫不咸誦也。……京師謂（鄭）康成爲經神、何休爲學海。

という一節は、その学風を端的に示すものといつてよいであらう。

③ このように断定すると異論が出るかもしれない。何故なら、例えば

宣公十五年、「初稅敵」の『公羊解詁』には、『中國大同思想資料』（中國科学院哲学研究所中国哲学史組編、一五頁）に烏托邦（ユートピア）

と規定されるような理想社会が述べられているからである。しかし実はこの社会は、孟子の井田法思想及び『礼記』王制篇の思想と漢代の制度とを結びつけ構想されたものであって、全く新たに仮想されたも

のではない。その限りに於いて宣公十五年の条に見える理想社会もユートピアと規定することは出来ない。たゞ、マンハイムも前掲書で言うようにユートピアがイデオロギーかは必ずしも截然と区別し得ないことがあり、それを規定するに当っては慎重でなければならないが、この場合イデオロギーとする方がより真に近いであらう。

④ 『後漢書』列伝三九、仲長統。『三國志』二二、劉劭附伝仲長統（裴注）参照。

⑤ 勿論、何休が生来全く現実政治・社会と没交渉であったのではない。

それは彼が党錮事件に関係したことから明らかである。しかし党錮以來、長期間（錢大昕曰約十年。惠棟曰十五年）書森にこもり冥想にふける内に、思想が観念的・非現実的となつて来ることは否めないであらう。

（立命館大学助手）

The Ezo's 蝦夷 Rebellion and Dissolution of Ritsuryô 律令 State

—around the Ezo's Rebellion in the Dewa 出羽 Province in the
2nd year of Gangyo 元慶—

by

Sojun Satô

Why was the politics in the 9th century still executed through dependence on the ruling structure of the Ritsuryo 律令 system, losing almost all the foundation of the Ritsuryo system? The reason is, as it has been pointed out, the fact that the inheritable class was fundamentally under immature condition and also regularization of the Ritsuryo state should be considered; this is the idea of our several monographs already published. All these monographs, however, were centralized into the problem of central politics and were to be idealistic on the point of real contradiction of government. Then this article examines concretely the existence of the state at the time, in its confronting relation with the productive conditions of the Ezo 蝦夷 society around the Ezo's Rebellion in Akita 秋田 since spring in the 2nd year of Gangyo 元慶. This correspondence includes material that explains the direct premise of "dissolution of the Ritsuryo state" "formation of the Sekkan 攝關 government", and also it will offer a material for analysis of the forming process in ruling the Ritsuryo state.

Philosophy of History in Ch'un-ch'iu-kung-yang-hsüeh 春秋公羊學

—Standpoint of Ho-hsiu's "Ch'un-ch'iu-kung-yang-ching-ch'uan-chieh
-ku" 何休「春秋公羊經傳解詁」—

by

Ichiro Inaba

At first sight the commentary ("Ch'un-ch'iu-kung-yang-ching-ch'uan-chieh-ku" 「春秋公羊經傳解詁」) of Kung-yang-ch'uan 公羊傳, one of the three Ch'un-ch'in-ch'uans 春秋三傳, by Ho-hsiu 何休, scholar of the later Han 後漢, contains a philosophy of history that society and culture develop from 'Shuai-luan' 衰亂 (decline and disturbance) through 'Sheng-p'ing' 升平 (restoration of peace) to 'T'ai-p'ing' 太平 (perfect peace),

quite contrary to the historical fact in the era of Ch'un-ch'iu 春秋. This philosophy attracted the attention of some scholars after the middle of the Ch'ing 清 dynasty; especially K'ang-yu-wei 康有爲, under the influence of European evolutionary thought, interpreted it as the philosophy of the three-grade development and adopted it as a classical and theoretical ground for the Pien-fa-tzu-ch'iang 變法自疆 movement. To consider it positively, however, this philosophy of Ho-hsiu 何休 never expound this direct three-grade development, but only the development in the category of Yin-yang-wu-hsing 陰陽五行說. In short, this thought should be defined as an ideological and idealistic theory of circulation, systematized in the Sung-Han 頌漢 idea which insists on absoluteness of the Han 漢 dynasty.

It may be very interesting to see that at the end of the later Han 後漢 there appeared the view of the fall of the Han dynasty and the historical theory of social deterioration, reflecting the desolate historical reality of the day and simultaneously the philosophy on the opposite stand-point also appeared.

Urban Population Changes and the Economic-Base Theory

by

Kôzô Narita

This article presents the necessity of establishing the more microscopic law which explains the mechanism of urban population changes in regard to the fundamental character of city as a regional focus. For this purpose the author takes up the economic base theory that has been used in a lot of analysis of urban population estimate in the United States and he adjusts the discussions and opinions of Pfouts', Harris', Tielout's and Andrews'; then, to explain the changes of urban population with the N/B ratio, he needs to study the following problems: (1) the stability of the N/B ratio, (2) the real fluctuation of basic activity, nonbasic activity and the N/B rate, (3) the relation of the scale of cities with the N/B ratio. To examine these problems the author calculated the N/B ratios of the six big cities in Japan in 1957, 1960, 1963 and he collects the known N/B ratios of the various cities in the world. These examinations resulted in the prospect that