

ISSN 2186 - 3989

王充における儒家と王朝

笠原 祥士郎

The Confucian scholar and dynasty of Wang Chong

Shojiro Kasahara

北 陸 大 学 紀 要
第46号(2019年3月)抜刷

王充における儒家と王朝

笠原 祥士郎*

The Confucian scholar and dynasty of Wang Chong

Shojiro Kasahara*

Received November 5, 2018

Accepted November 13, 2018

Abstract

The purpose of this paper is to consider Wang Chong's postulated position on the glorification of the Han. Often called a heterodox and critical thinker who praised the Han Dynasty while considerable conventional research shows that in the Glorification of Han, Wang Chong continually criticized the common people as a form of flattery towards to the Han Dynasty as well as in order to protect his own personal safety. In other words, it is negatively thought that Wang Chong's glorification of the Han was the limits of his critical philosophy containing inconsistent arguments. On the contrary, it can be thought that Wang Chong's glorification of the Han is a critique triggered by the Confucianists' principles of "revere the classics and renounce the modern." Their principles of "revere the classics and renounce the modern" was a result of their academic attitude of continual reading and memorizing of the classic Confucian writings. Literary style is not simply reciting memorized text but something which is created, written and carrying out moral influence. Writing the glorification of Han is a moral influence. Now, it is not possible for Wang Chong to come into contact with the moral influence of the sages. If possible, it would be ideal to be close to the Emperor, be in direct contact with the benevolent rule and write the glorification of Han. That, as a Confucianist, is the duty of a minister. If that is not possible, it would at least be ideal to write *Lunheng* and within that, the glorification of Han, and as a result of correcting any falsehoods within the world, lead the world on a more virtuous path. That would have been Wang Chong's sincere desire and that is the main point of this paper.

問題の所在

空前絶後の批判思想家として評価される王充が、漢王朝をことさらに賛美する、いわゆる頌漢

*国際交流センター International Exchange Center

論¹を唱えたことに対しては、これまでさまざまな議論が行われてきている。そしてその多くが、王充の頌漢論は彼の批判精神の限界であるとか、心理的矛盾であるとかといった、否定的な評価が下されている。

例えば、侯外盧（1957）氏は“但是这也表现王充之勇于文化批判而怯于政治斗争。（しかし、これも文化批判には勇敢だが政治闘争には臆病であることを表している）²”としていて、王充の批判対象が「文化」に限定され、「政治」批判にまでは至らず、漢王朝を賛美することになってしまったのだとしている。

重澤（1957）氏も「自己の属する階級を批判し、官界政治の不合理性を罵倒し、凡ゆる思想を餘す所無く評論し去つた王充が、遂に漢朝の卓越性を立證することを以て己が使命と考えるに至つた事實が、既に或る意味に於ける調和の原理を暗示するものと言えよう。これは、彼の生きた時代が或る矛盾を内包しつつも、一つの調和を保つていた實情と、符契を合するが如く一致する構造である。彼は矛盾の事實に立脚して一應果敢な批判を試みたものの、結局的にはやはり権力への忠順から脱脚する能わず、褒頌を學者の責務と爲すに至つた」³と述べて、王充の頌漢論は、批判と忠順の矛盾の「調和」の産物として捉えており、妥協の結果であるとした消極的な議論との見方をしている。

また、任継愈（1986）氏は、“他写《宣汉》等篇的心理是矛盾的，既有真诚赞美的成分，又不都是由衷之言，用意之一是为他的思想批判作掩护，用对汉朝空洞而过分的褒扬来预防可能引起的政治灾祸，所以有“造作如此，可以免于堆罪矣”（《对作》）的话。（『論衡』宣漢篇などの篇は矛盾して、本当に賛美する部分もあるが、すべてが衷心からというのでもなく、その意図の一つは彼の思想を批判から守るためのもので、漢朝に対して空虚で過度な称賛をすることによって、招きかねない政治的災禍を予め防ごうとしたので、「造作すること此の如くんば、以て罪を免る可し」（『對作』）の言葉があるのだ）⁴”として、頌漢論を空虚で過度な称賛だとし、政治的追従によるものだとしている。

内山（1966）氏は、王充の「大漢」論は彼の読書人＝官僚という社会基盤の性質によって王朝国家の支配機構の枠組みに封じこめられているかぎり、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得なかった、たたかえなかった⁵、と述べて、王充の「大漢」論は彼の批判主義を制限するものとしている。

また、北京大学が編纂した『論衡注釋』（1979）でも、王充の頌漢思想は漢代の統治者にかわってできるだけ粉飾し、賛歌を歌った、としている⁶。すなわち、王充の頌漢思想は統治者のための曲学阿世であるとの見解である。

他方で佐藤（1981）氏は、侯外盧氏らの評価を否定して、「王充が、漢を以て過去の如何なる時代にも優越すると結論するに至つたのは、即ち經傳の傳承内容と漢の歴史的現實とをば、同一次元の上に投影し、それをば客觀的立場で比較検討し、彼一流の批判精神を以て濾過するという操作を経た上での結果であつて、單なる彼の自己陶醉的獨善的時代贊美でもなければ、まして況や政治權力に怯えて妥協するというが如き卑屈に出づるものでも毛頭ない」とか「王充の大漢思想は、必ずしも時流にならつて、時の政治權威に媚びたものでない」⁷としている。

邓红（2003）氏は、「而综上所述，我们可以看到，王充的颂汉论从动机目的上看，根本就没有什么“科学精神”、“反体制思想”可言，根本就不是什么“异端”。有的只是对当朝圣皇、现时政治的谄媚捧场、歌功颂德而已。（以上述べたところを要するに、王充の頌漢論は動機と目的から見れば、いかなる『科学的精神』も『反体制思想』と言えるものも全くなく、いかなる『異端』でも全くない。あるのはただ当王朝聖人皇帝や今の政治に対する追従やちようちん持ちに過ぎない」⁸としていて、頌漢論を漢王朝に対する阿りの結果として全く否定的に捉えている。

大久保（2010）氏は王充の頌漢論について、「後世、研究者は王充の現実批判と現実王朝頌歌を矛盾とし、頌漢は自己を掩飾し為政者の圧迫を避けようとしたためであると評するのが一般的である。運命論とともに王充の落伍的部分として、また封建統治に奉仕する地主階級のインテリの説と説かれもする。一九六五年以来、私は王朝体制擁護の思想家と位置づけ考察してきた。批判は体制内のものであり、新たな体制を示すものではないとの視点に立ってきた。権力に阿諛し、媚を売る者と侮蔑される王朝賛歌がなぜ生まれるのか。この念いをつき動かし、書くことを意欲させたのは何であったか。この問題は未だに解決されてはいない。王充の頌漢論—大漢思想—の基底にいかなる思想が想定されるか」⁹としている。同氏は王充の批判主義は体制内にあるもので、新たな体制を模索しようとしたのではないとして、従来の阿諛説や「落伍」説を否定している。

また、大久保（2010a）氏は、『論衡』三十卷、八十五篇は運命論をはじめとして、その内容は多岐にわたる。この多岐にわたる篇章はすべて頌漢に収斂されるとすら思われる」¹⁰としている。「運命論」が「頌漢に収斂される」というのは拙稿も同氏と同じ考えで、『論衡』王充の思想の中でも、いわゆる天人相関説批判とそれに代わる世界観である宿命論は頌漢論の基盤となっていると考える¹¹。さらに、大久保（2010b）氏は、「漢代は史上、類を見ない盛世、太平の世を実現した。この真実の世界を築いた王朝、聖世を後世に伝えること。これを王充は己の務めとした。」¹²と言う。拙稿も王充のこの考えを重視している。

山花（1999）氏は、伝承に対する事実認識の相違から、『論衡』における頌漢論とその他の批判論の著作意識を弁別して、『論衡』の頌漢論は、恐らくは校書の仕事に携わりたいとする動機によるもので「虚妄を疾む」という精神から紡ぎ出されている一連の徹底した批判論とはその著述の姿勢が異なり、その著述の姿勢の二面性が、『論衡』中において、天人相関を否定しながらも当代の符瑞を積極的に肯定するという、議論の矛盾が生じたことがわかった」¹³とし、頌漢論と他の著述の姿勢とは「二面性」、「矛盾」があるとしている。

さらに、山花（2002）氏でも、「王充は独創的な唯物論的思想家として高く評価される反面、『論衡』における議論には、例えば「三増九虚」と称される諸篇において、天人相関的な思考を否定する一方、頌漢論と称される諸篇においては、符瑞について積極的に肯定している等、その議論には全体としての一貫性・体系性が欠け、様々な概念上の矛盾や曖昧さが内在し、それを王充の思想の欠点とするのが大方の見方であろう。そして、こうした概念上の矛盾や曖昧さが内在する理由については、これまで積極的に議論されてはいない」と、頌漢論の諸篇と『論衡』の他の諸篇の議論との間に「全体としての一貫性・体系性が欠け」、「様々な概念上の矛盾や曖昧さが内在」¹⁴しているとの前提に立っている。

また、同じく山花（2005）氏は、「(王充の)頌漢論については、王充の眞意がどこまであったかをいぶかる指摘も散見されるが、王充が自らの歴史意識(古今の等質性)を物語っているという視点などから、その意義を見いだそうとする議論が多い」¹⁵として、同氏は、王充が頌漢論を唱えた目的は「自らが取り入れられようとする目的のもと、あくまでも王朝を賛美するものであった」と結論付けている。

黄紹梅（2011）氏は王充が宣漢論を主張した原因について学者たちの主張を以下の四点に要約している。第一、専制主義の統治下において褒頌の文を書かざるを得ないのと、王充自身の時代進化思想によって過度に漢代を持ち上げたとする朱謙之の「諷漢説」。第二、当時の最高統治者である章帝に対する盲目的な称賛をしたという田昌五の「盲目歌頌説」（田昌五は後にこの「盲目歌頌説」に加えて批判によって罪を被ることを怖れた二心によるものだとしている）。第三に、漢王朝を過度に称賛することによって、天人感応思想など当時の統治者が主張する思想を批判したための罪から免れようとしたという、蔣祖怡や任繼愈らの「免禍説」。第四に、臣下として

の王充が幕閣に身を置こうとしたためのものであるとする林麗雪や孫如琦の説く「自薦説」の四つの学説を挙げた上で、自らは“除上述四種宣漢の解釋以外、本文就《論衡》一貫疾虚妄精神、根據王充説「今上即命、未有褒載」(《須頌》)「述事者好高、故而下今、貴所問而賤所見。」(《齊世》)之意、作進一步深入的探討(上述した四種類の宣漢の解釋以外に、本文では『論衡』に一貫する虚妄を疾むという精神により、王充が述べる「今上命に即くや、未だ褒載有らず」(須頌篇)「事を述ぶる者は高きを好む、故にして今を下し、問ふ所を貴びて見る所を賤しむ」(齊世篇)の意味に基づき、さらに一歩進めた検討をする)”¹⁶としている。この黄紹梅氏の論点は拙稿の筆者の考えと結びつく一面が見られる。

井ノ口(2018)氏は、その論の「はじめに」において、「王充は、『論衡』の大部分において、こうした儒家思想の虚偽性に影響を受けている儒者・世俗の見解を「虚」、すなわち虚妄として批判の対象としている。すなわち、これは、一面では儒家思想から讖緯を信奉する皇帝政治への婉曲的な批判を意味するものである。しかしながら、その一方で『論衡』には、皇帝政治への批判とは相反する大漢論が展開されている。大漢論とは、漢王朝を褒称する所論であるが、『論衡』では数篇にわたって、世の太平を実現した漢の皇帝を聖帝として積極的に讃えている。王充は、漢帝の政治手腕を高く評価したのである」¹⁷として、『論衡』に展開する虚妄批判の精神と「大漢論」とが「相反」・「矛盾」するものであるとの立場に立って議論を進め、讖緯に依拠した皇帝政治や様々な俗言に影響されて「奇怪」な言を発する儒者・世俗に対する直接的批判は、間接的に、婉曲的に皇帝政治を批判する一方で、『論衡』中数篇にわたって世の太平を実現した漢帝とその政治手腕を讃えて積極的に褒称することに力点を置いている、としている。同氏は、その主張の根拠を王充が掲げる聖人とは、孔子と漢の聖帝たちとの二種類であることによるとしている。

以上、おおまかに王充の頌漢論についての従来の研究を概括したが、比較的新しい研究においても王充の虚妄に対する批判的精神と頌漢思想との関係が対立するものとして捉えられたりして、頌漢思想を唱える目的や意義がまだ十分に定まっていないのが現状である。

1 頌漢論と『論衡』

国家を支える正統思想への批判を繰り返す王充が、自らを国家権力の追求から身を守るためのものであると結論付ける研究では、頌漢論は当然のごとく方便のために創作されたものでしかない。そのように考えると、王充の思想全体から見て、頌漢論が占める地位は当然の如く低く、周辺のなものでしかなくなる。果たして、頌漢論をそのような消極的思想として見なしてよいのだろうか。

『論衡』¹⁸須頌篇は頌漢論を総括するようなものであろうか。王充は頌漢論に関わる諸篇の内容を以下のように要約している。

儒者は漢に聖帝無く、治化未だ太平ならず、と謂ふ。宣漢の篇は、漢は已に聖帝有り、治已に太平なるを論じ；恢國の篇は、漢の徳は常に實に然るのみに非ず、乃ち百代の上にいるを極論せり。(須頌篇)

これによると、「儒者」は漢に「聖帝」の存在が無く、まだ「太平」でないとして述べているのに対し、宣漢篇では漢にはすでに「聖帝」が存在していることを述べ、恢國篇ではそれをさらにおしすすめて、「漢の徳」が一般的基準をはるかに超えて「百代の上」にあることを述べたものだと王充は言う。ここから、儒者たちと王充とは漢代に対する事実認識や評価が全く正反対で

あるとしている。また、

高祖以來、著書は漢を講論せざるに非ず。司馬長卿は封禪書を為れども、文約にして具はらず。司馬子長は黃帝を紀し以て孝武に至り、楊子雲は宣帝を録し以て哀平に至り、陳平仲は光武を紀し、班孟堅は孝明を頌し、漢家の功德、頗る觀見す可し。今上命に即き、未だ褒載有らず、論衡の人、此が為に精を畢し、故に齊世、宣漢、恢國、驗符有り。(須頌篇)

この王充の言葉によれば、「高祖以來」、漢を讃える「著書」は無かったわけではなかった。例えば「司馬長卿」、すなわち司馬相如が『封禪書』を著し漢代の功德を讃えている。だがそれは、文章が簡略に過ぎて十分に表され尽くされてないとされ、王充は満足していない。「楊子雲（楊雄または揚雄）」が宣帝から哀帝と平帝までのことを、「陳平仲」が光武帝のことを、「班固」が明帝のことをそれぞれ讃えて、「漢家の功德」は明らかにされた。しかし、今上皇帝についてはまだ称賛の記載がない。今上皇帝を讃えるために王充が精力を傾けて記述したのが、齊世篇、宣漢篇、恢國篇、驗符篇だと言う。さらに、この須頌篇を加えると、計五つもの篇が頌漢論を形成する中心的な篇であると言えよう。さらに王充は、

古今聖王絶えざれば、則ち其の符瑞も亦宜しく累屬すべし；符瑞の出づる、前に同じからず；或いは時に已に有るも、世以て知る無し、故に講瑞有り。俗儒好んで古を長とし今を短とし、瑞を言へば則ち前を渥しとして後を薄しとし、是應實として之を定め、漢をば少と為さず；漢に實事有り、儒者稱せざるなり。古に虚美有れば、誠心之を然りとし、久遠の偽を信じ、近今の實を忽にす、斯れ蓋し三増、九虚の成る所以なり；能聖實聖の興る所以なり。儒者は聖を稱すること實に過ぎ、漢に稽合して、漢及ぶ能はずとす、及ぶ能はずに非ず；儒者の説、及び難から使むるなり；實にして之を論ずれば、漢及び難きを更むる。穀熟し歳平かなれば、聖王因縁して、以て功化を立つ、故に治期の篇は、漢の為に激發せり。治に期有り、亂に時有り、能く亂を以て治と為すは優；優者之れ有り；建初孟年に、無妄の氣至りしは、聖世の期なり。皇帝德を敦くし、其の災を救備す、故に順鼓明雩、漢の為に變に應ず。是の故に災變の至る、或いは聖世に在り、時早禍湛⁹、漢の為に災を論ず。是の故に春秋漢の為に法を制し、論衡漢の為に説を平らにす。(須頌篇)

と述べている。「聖王」がいれば、「符瑞」も付随して出現するべきだが、以前の「符瑞」の種類を基準にその有無を判断する（守旧的な俗儒たちは）、以前と異なった種類の「符瑞」が出現しても認めないことを指摘して講瑞篇を記したこと。俗儒は尊古卑近主義に捉われて、符瑞も前代は渥く後代は薄いとしたが、実際は漢代の符瑞も少なくは無いとして是應篇を記したこと。儒者はいわゆる尊古卑近主義者で、古の「虚美」を誠心誠意信じ久遠の偽を信じ、「近今の實」を忽せにしたので、いわゆる「三増（語増篇・儒増篇・藝増篇）」、「九虚（書虚篇・變虚篇・異虚篇・感虚篇・福虚篇・禍虚篇・龍虚篇・雷虚篇・道虚篇）」の十二篇と、現行の『論衡』にはない能聖篇・實聖篇ができたこと。儒者の言う「聖」が誇張されすぎ、彼らの定義に合わせると漢に「聖」はいないとしていることを批判し、実際は漢の聖人の方が多く、治に期があり亂に時があり（國命）、亂時に良く治めたものこそ優れた者で、それは漢代にこそ存在することを述べるために治期篇ができたこと。建初孟年に、「無妄の氣」が至ったが、皇帝が道德を堅持し、その災害から守ったことを説いて、順鼓篇と明雩篇があり、漢のために災変に対応したことを述べ、聖世にも「災變」が発生したことを述べて、(現行の『論衡』にはない)時早篇と禍湛篇があり、漢のために災害を論じたとした。そして、『論衡』と『春秋』とを同列

においてともに漢のために公平に説いたのであるとしている。

文章が無く篇名だけが残っている招致篇を合わせて、現行の『論衡』は全部で85篇あり、ここに述べられている現存していない4篇を合わせると89篇が数えられる。そのうち、上記に挙げられている諸篇を加えると実に24篇もの篇、全体の27%もの篇が頌漢論の構成を担っていることになる。また、経典における三つの誇張と九つの虚妄を批判した、『論衡』の中心とも言える諸篇の、いわゆる「三増九虚」十二篇も頌漢論なのだ、と王充は述べている。

これらのことを要するに、量だけでも『論衡』の多くを占める頌漢論は、王充が単なる権力に阿ったための挙句の果てだとは考えにくい。また、この最後に「是の故に春秋漢の為に法を制し、論衡漢の為に説を平らにす」とあるのが注目される。『論衡』を『春秋』と並び称して、ともに「漢の為に」ということ、「漢の為に説を平らにす」とは明らかに頌漢論のことを述べている。ここで言う『論衡』とは、現行の『論衡』の全てを指して言うのか、王充の著書のうちの一書のこと過ぎないのかは分からないが、少なくとも王充が『論衡』とよんだものはほぼ頌漢を目的にしたのだと王充が言ったと考えられる。このように考えると、頌漢論は王充が漢王朝を過度に賛美し権威に阿ったものだと到底考えられない。

2 尊古卑近主義と齊世思想

王充の時代、古代は現在に比べてはるかに優れているといった主張が一般的な常識として広く語られていた。それは、王充が批判対象とした尊古卑近主義者の四種類の主張として齊世篇に要約されている。

齊世篇冒頭には第一の主張が掲載されている。人間の身長、身体、容貌、健康、寿命のどの要素においても、「上世の人」が「下世の人」に比べて圧倒的に優れており、「上世の人」の様子は非現実的なものとして描写されている。尊古卑近主義者たちはその理由を古代の自然的環境が「和氣」であったこと、全ての両親の婚姻が適齢期であったため、子は両親から生得的に「善氣」を受け継いだからだとする²⁰。

第二は「上世の人」は朴訥な人柄で教化しやすいのに対し、「下世の人」は浮薄で統治しにくいのだとする。王充によれば、彼らがこのように主張する根拠は『周易』「繫辭下傳 第二章」にある「上古の時、繩を結びて治め、後世これに易ふるに書契を以てす」という言葉と「周の時に至」って人民は浮薄になって久しくなったので孔子が『春秋』をつくったとされていることと「周は二代に監みて、郁郁乎として文なるかな！吾れは周に従わん」という『論語』八佾篇の孔子の言葉によるものである²¹。

第三は「上世の人」は義のためならば死も厭わなかったのに対し、「今世」の人は義を捨て専ら利や生に奔っていると言う。「弘演の節」や「陳不占の義」のような、様々なエピソードが「書籍」に数多く掲載されていることから、そのような断言できるのだと彼らは言う²²。

第四には、堯、舜、禹の「上世の時」は聖徳が優れよく治まっていたのに対し、後代になって湯は兵をあげて桀を討ち、武王も鉞を手にとって紂を討ったのは、徳が劣ったので兵を用いた証だとし、秦も漢も兵を用いて天下を取ったのは徳が劣っていたからだとする²³。

多くの尊古卑近主張の中でこの四種類がどうしてここで選別され記載されたのかは分からない。ただ、齊世篇も『論衡』の他の篇と同様に、王充にとって批判すべき内容を掲げて逐一それらを批判しながら自らの主張を展開していく形で記載されているのからすると、この当時、尊古卑近の主張には、根拠のない絵空事のようなものから経典や歴史書の記載や孔子の言葉を根拠にした、ある程度、信じられるようなものまで、様々な主張が世俗一般に広く行き渡って

いたことが窺い知れる。

また、これらの主張のうち、王充にとって最も関心が高いのは最後の第四の主張ではないか。王充からすれば、漢が秦とともに同列に並べられることは承服できないことであろうし、漢が聖徳において堯、舜、禹の「上世の時」に比べて劣っていることも決して認められない。齊世篇はこの第四の主張を批判するためのものであると言っても過言ではない。

これらの尊古卑近の主張に対して、王充は言うまでもなくそれぞれを「此の言妄なり」と一つひとつ即座に否定し、自らの齊世思想を展開する。齊世思想の主な根拠となるものは、世界は今も昔も時間を超えて不変的な「一氣」によって構成されているとする王充の世界観である。

夫れ上世の治者は聖人なり、下世の治者も亦聖人なり；聖人の徳は、前後殊ならざれば、則ち其の世を治むるも、古今異ならず。上世の天は、下世の天なり；天は變易せず、氣は改更せず。上世の民は、下世の民なり、俱に元氣を稟く；元氣の純和なる、古今異ならざれば、則ち稟けて以て形體を為す者、何が故に同じからざらん？夫れ氣を稟くること等しければ、則ち性を懐くこと均し；性を懐くこと均しければ、則ち形體同ず；形體同じければ、則ち醜好齊し；醜好齊しければ、則ち夭壽適ふ。一天一地、並びに萬物を生ず；萬物の生ずる、俱に一氣を得；氣の薄渥は、萬世一の若し；帝王の世を治むる、百代道を同じうす；人民の嫁娶は、時を同じくし禮を共にす。男は三十にして娶り、女は二十にして嫁ぐと言ふと雖ども；法制張設せらるるも、未だ必ずしも奉行せず。何を以てか之を效す？今を奉行せざるを以てなり。禮樂の制、存して今に見るも；今の人民、肯て之を行はんや？今人肯て行はざれば、古人も亦肯て擧げざらん。今の人民を以て、古の人民を知るなり。（齊世篇）

今も昔も同じ天と地から供給される「氣」の不易的性質は、その「氣」によって産出される「萬物」の不易性を保証する。したがって、「聖人」も「聖人の徳」も、その「治世」も古今異なるはずはなく、「民」も「人民」も、彼らの「形體」、「醜好」、「夭壽」も古今変わらず同じはずである、と王充は断言する。また、この「萬世」「一氣」を根拠にすれば、世俗に広がる尊古卑近主義を否定できるばかりか、「今の人民を以て、古の人民を知る」こともできるようになる。たとえば、社会的に男は齡三十にして娶り女は二十歳にして嫁す、と決められているものの、そのことが今、実行されていない現実を目の当たりにすれば、古代においても同様にそのとおりに実行されていなかったと推測してもよいではないか。すなわち、「今人」の言行を基準にして「古人」の言行を類推することによって、歴史を知ること歴史の虚妄に批判を加えることも可能になった。

では、どうしてこのような尊古卑近主義が広く世俗に蔓延するようになったのだろうか。王充の関心は、尊古卑近主張の内容にとどまらず、尊古卑近主義が広がっていった理由に注がれている。

事を述ぶる者は好んで古を高しとして今を下しとし、聞く所を貴びて見る所を賤しむ。辨士は則ち其の久しき者を談じ、文人は則ち其の遠き者を著す。近くに奇にして辨稱せらるざり有り、今に異にして筆記されざる有り。（齊世篇）

『論衡』の各篇において、王充の批判の標的となるものがしばしばそうであるように、「事を述ぶる者」や「辨士」・「文人」の習性として、古いもの聞くもの遠きものを尊び、新しいもの見るものを賤しむ傾向がある。そのため、身近に優れた行為があったとしても語られることなく筆記されたりすることがないのだ、と王充は言う。その結果、

夫の琅邪の兒子明の若き、歳敗るの時、兄飢人の食はんと欲するが為に、自らを縛して叩頭し、兄に代りて食はれんと。飢人其の義を美とし、兩ながら捨てて食はず。兄死するや、其の孤を收め養ひ、愛すること己の子に異ならず；歳敗れて穀盡き、兩ながら活く能はざれば、其の子を餓殺せしめ、兄の子を活かせり。臨淮の許君叔も亦兄の孤子を養ひ、歳倉卒の時、其の親子を餓ゑしめ、兄の子を活かすこと、子明と義を同じくす。會稽の孟章の父英は、郡の決曹掾為りしとき；郡將搗ちて非辜を殺し、事覆考に至る；英は罪を引いて自らに予へ、卒に將に代りて死す。章は後に復た郡功曹と為り、役に従ひて賊を攻め、兵卒北敗し、賊の射る所と為り、身を以て將に代り、卒に死して去らず。此れ弘演の節、陳不占の義と何を以てか異ならん？當今の文書を著す者、肯て引いて以て比喻と為さんや？比喻の證、上は則ち虞夏に求め、下は則ち殷周に索む。秦漢の際には、功奇行殊なるも、猶ほ以て後ると為す；又況んや當今は百代の下に在れば、事を言ふ者目親ら之を見んや？（齊世篇）

今とそれほど遠くない昔、前漢にも後漢にも、琅邪の兒子明や臨淮の許君叔らのように、飢餓に遭遇して我が子を餓死させ亡き兄の子を活かしたという美談や、會稽の孟英、孟章の父子のように、上司の身代わりになって自らが犠牲になったという滅私奉公の精神と行為があった。これらの行ないは、かの「弘演の節」や「陳不占の義」と同じものなのに、兒子明たちの行為は闇に葬られてしまい、称賛されることなどないのだと言う。だからこそ、これらの今に行われている道徳的行為こそは、広く語られ、描かれなければならない事実なのだ、と王充は言う。しかし、「當今の文書を著す者」たちは古くは虞と夏を取材の対象とし、殷と周までのことは書くが、「秦漢の際」などは新し過ぎると考えて記載しない。ましてや「當今」の、実際に目で見ることが出来るものなど齒牙にもかけない。この結果、古代が偏重され現代が浮薄と見なされ軽視されてしまうのだ、と王充は説明する。新しければそれだけで、どんなに価値があるものでも凡庸とされてしまう。今、かりに孔子や墨子ほどの能力があっても、評価されない。

畫工は好んで上代の人を畫くも、秦漢の士は、功行譎奇なるも肯て圖せず。今世の士は、古を尊び今を卑めばなり。鵠を貴び雞を賤むは、鵠は遠くして雞は近ければなり。當今の道を説くものにして孔墨より深からしむとも、名之と同じくするを得ず；行を立つこと曾顔より崇からしむとも、聲之と鈞しくするを得ず。何となれば則ち？世俗の性は、見る所を賤しみ、聞く所を貴べばなり。此に人有り、義を立て節を建て、其の操を實核するに、古以て過ぐる無し；文書を為る者、肯て篇籍に載せ、表して以て行事と為さんや？奇論を作り、新文を造ること、前人より損せず；好事者肯て久遠の書を捨てて、意を垂れて之を觀讀せんや？楊子雲は太玄を作り、法言を造るも、張伯松は肯て壹たびも觀ず。之と肩を併ぶ、故に其の言を賤しめばなり。子雲をして伯松の前に在らしめば、伯松は以て金匱²⁴と為さん。（齊世篇）

ここでも、「見る所を賤しみ、聞く所を貴ぶ」「世俗の性」のことを繰り返して述べているが、どちらかと言うと重点は尊古よりも卑近にある。「當今」に孔子や墨子のような聖人賢者がいたとしても、その名声は孔子と墨子におよばない。楊子雲は『太玄』や『法言』の大著を執筆した。王充はこの『太玄』や『法言』を高く評価し、『論衡』執筆の手本とするほどにしたのだが、同時代の張伯松などはそれらを一顧だにしなかった。もし楊子雲が張伯松と同時代の人ではなく、もっと昔の人だったならば、『太玄』や『法言』は高く評価されて金属の蔵書箱に保管され大切に扱われていたに違いないと王充は続ける。価値のある優れた著作であっても、新しいというだけで閲覧されることもなく顧みられない。真価が時間の長さによって否定されるこ

とは不当なことである。

そして齊世篇での王充の視点は、尊古卑近主義によって漢代および「方今」が不当に低い評価を下されることに集約していく。世俗の尊古卑近主義を批判する齊世篇での王充の真意は、それによって「大漢の徳」や「方今の聖朝」の「溢美の化」が世の中に評価されないことに対する強い憤りであった。

世桀紂の悪を論じ、亡秦より甚しとす；實事者は亡秦の悪は桀紂より甚だしと謂ふ。秦漢は善惡相反すること、猶ほ堯舜桀紂の相違ふがごときなり。亡秦と漢とは、皆後世に在り；亡秦の惡桀紂より甚だしければ、則ち亦大漢の徳は唐虞に劣らざるを知るなり。唐の「萬國」は、固より増にして實に非ざる者なり；有虞の「鳳皇」は、宣帝已に五たび之を致せり；孝明帝の符瑞並びに至る。夫れ徳優るが故に瑞有り；瑞鈎しければ則ち相下らず。宣帝孝明如し劣り、堯舜に及ばざれば、何を以てか能く堯舜の瑞を致さん？光武皇帝は龍興鳳舉し、天下を取ること遺を拾ふが若きに、何を以てか殷湯周武に及ばざらん？世に周の成康は、文王の隆を虧かず；舜の巍巍は堯の盛功を虧かざるなりと稱す。方今の聖朝は、光武を承け、孝明を襲ひ、浸艷溢美の化有りて、細小毫髮の虧無きに、上何を以てか舜禹に逮ばざる？下何を以てか成康に若かざる？（齊世篇）

王充は言う。世俗では、桀と紂の悪辣ぶりは有名で「亡秦」よりも甚だしいと論じているが、それも尊古卑近主義の結果である。後漢の鄒伯奇²⁵など「實事者」は、歴史的検証を確かに踏まえて「亡秦」の悪辣ぶりは桀と紂より甚だしいと語っているのではないか。尊古卑近主義に塗れた世俗の論は、「唐の萬國」や「有虞の鳳皇」のことを大げさに言うが、「固より増にして實に非ざる者なり」誇張し水増ししたものである、と王充は考える。実際は徳に優れた宣帝、明帝、光武皇帝、方今聖朝の御代にも符瑞がたくさん出現しているのに、全く認められない。

世五帝三王を見るに、事は經傳の上に在るに、漢の記故は、尚ほ文書為れば、則ち古聖は優りて功大なるも、後世は劣りて化薄しと謂へるならん。（齊世篇）

五帝、三王の事が「經傳の上」に記載されている一方で、「漢の記故」は今もなお単なる一般の「文書」の体裁のままに掲載されているに過ぎない。それらを世俗一般が読めば、「古聖は優りて功大」なのに対し、「後世は劣りて化薄し」とされているだけである、と王充は言う。単なる一般の「文書」だけでは、尊古卑近主義に対抗することはできない。「大漢の徳」や「方今の聖朝」の「溢美の化」が認められるためには、「經傳」の上か、もしくは「經傳」に匹敵するようなものに掲載される必要がある。

以上見てきたように、王充の頌漢論は世俗一般に広がる尊古卑近主義に対する批判に始まると言つてよい。

3 頌漢論

宣漢篇の回頭の言葉に、

儒者は五帝三王、天下を太平に致す；漢興つて已來、未だ太平有らずと稱す。彼れ五帝三王は太平を致すも、漢未だ太平有らずと謂ふ者は、五帝三王を聖人と見るや、聖人の徳は、能く

太平を致せばなり；漢の太平ならずと謂ふ者は、漢に聖帝無ければなり、賢者の化は、太平なる能はず；又孔子の：「鳳鳥至らず、河圖を出さず、吾れ已んぬる夫！」と言ふを見れば、方今鳳鳥河圖無く、瑞頗未だ悉具するに至らず、故に未だ太平ならずと謂ふ。（宣漢篇）

とある。宣漢篇では、漢の成立以降「太平」の世は存在しないのだ、とする儒者たちの主張から始まる。彼らの主張は以下の二点に集約されている。一点目は漢には「聖帝」がないという点。彼らは、結果から原因を探るのではない。反対に、原因から結果を断定しているのだ、と王充は批判しようとしているかのようである。「聖人の徳」がないので、「太平」ではないとする。経書には、「五帝、三王」らの「聖人」たちこそが天下を「太平」の世に導いた、とある。ところが、漢代には「五帝、三王」に相当する「聖帝」はいない。だから漢代は「太平」の世とは言えないのだと言う。漢の皇帝たちの治世は「賢者の化」と言われて一応の安定は導くものの、「太平」の世を導くまでにはいたらないと主張する。二点目は「方今」に「鳳鳥」、「河圖」らの「瑞」が出現していないことである。これも、原因が結果を決定している。孔子は『論語』子罕篇で「鳳鳥」と「河圖」の「瑞」が出現しなかったことを嘆いた。そして、「方今」にも「鳳鳥」、「河圖」が見えない。だから漢代は「太平」の世と言えないのだと言う。儒家たちの漢代に対する評価は、この二点に集約される。王充は儒家たちのこうした評価を「妄」だとして一蹴する。このように、宣漢篇もまた齊世篇と同じように、まず儒者たちの主張が述べられ、王充の批判の対象となっている。儒者の論に対する批判から王充の頌漢論が構成される、と言ってよいであろう。

これらの儒家の主張を王充はどのように批判するのであろうか。「太平」であるか否かは彼らが語る「瑞」や「聖帝」の有無によって決定されるものではない、と王充は言う。

夫れ太平は治定を以て效と為し、百姓は安樂を以て符と為す。孔子曰く：『己を脩めて以て百姓を安んずるは、堯舜も其れ猶ほ諸を病めるか！』と。百姓の安きは、太平の驗なり。夫れ人を治むるには人を以て主と為し、百姓安ければ、而ち陰陽和す；陰陽和すれば、則ち萬物育つ；萬物育てば、則ち奇瑞出づ。今の天下を視るに、安きか？危きか？安ければ則ち平かなり。瑞未だ具らずと雖も、平かなるに害無し。故に夫の王道は事を定むるに驗を以てし、實を立つるに效を以てす；效驗彰かならずんば、實誠見れず；時に或いは實に然るも、證驗具はらず、是の故に王道は事を立つるに實を以てし、必驗を具へず；聖主の世を治むる、平安を期し、符瑞を須たず。（宣漢篇）

この王充の言葉によれば、「太平」であるか否かを決める根拠は、孔子も言うように、専ら「百姓」が「安樂」かどうか、社会が安定しているかどうかによる²⁶。儒者たちは「奇瑞」を「太平」の証だと言い、「奇瑞」が出現しなければ「太平」ではないと言うが、「太平」と「奇瑞」との関係は必要十分条件ではない、と王充は反論する。人を治めるのは人が主体であり、「百姓」が「安樂」であることが優先される。そして、「百姓」が「安樂」になれば、「陰陽」は調和する。「陰陽」が調和すれば、「萬物」が育つ。「萬物」が育って、はじめて「奇瑞」が出現するものである、と王充は説明する。したがって、「聖主」が世を治めるのは、「百姓」が「安樂」であることを求めるべきであり、「符瑞」の出現を直接に求めるものではない。

ここで注意したいのは、王充は「符瑞」を完全に無視しているわけではない、ということである。王充は「符瑞」の出現は何の意味もないと言っているのではない。「符瑞」の出現は確かに「太平」の証拠である。しかし、「符瑞」の出現がなくても、「太平」だと言える。問題は、儒者たちが、何が何でも「符瑞」が出現しなければ、「太平」だとはいえないと言い張ることである。しかも儒者たちは、「太平の瑞」とは、かの「堯、舜の時」に現れたという「鳳皇」、「景星」、「河

圖]、「洛書」でなければならないと決めつける。「今王」に「鳳鳥」、「河圖」が見えないから、「太平」ではないとするのは誤りだ、と王充は言う²⁷。「鳳鳥」、「河圖」の「前瑞」が見えなくても、「麒麟」、「甘露」、「醴泉」、「陰陽和調」、「百姓乂安」の「今瑞」もまたりっぱな瑞なのだ、と王充は言う。「今瑞未だ必ずしも古に同じからず、古應未だ必ずしも今に合はず」と言えるのに、儒者たちは既出の瑞の形態に逐一照らし合わせてみて、それと異なれば瑞は出現していないのだと頑として言い張る。その姿はまるで「株を守りて兔を待つ隙、身を藏して罝を破るの路」だと儒者に対して王充は痛烈な批判を浴びせる²⁸。

儒者たちの問題は既出の古い概念にとらわれ、それと照らし合わせて少しでも異なれば、認めようとしないう、頑愚で柔軟性に欠いた学問的姿勢を踏襲していることだ、と王充は喝破した。そのため、彼らは聖人とはどのような人物かを知らないのだ、と王充は言う。彼らが聖人と言えば堯や舜、周の文王、武王、周公のことで、それ以外は聖人ではない。符瑞はと言えば「古瑞」の「鳳鳥」と「河圖」以外にないのだ、と頑なな態度を改めようとしないう。それはまるで、米を食べる人が黍を食べる地区に行くと、ここには穀物が無いと嘆くようなものである²⁹。宣漢篇も、儒者に対する王充の厳しい批判が続く。

世儒に問ふに聖を知らずんば、何を以てか今の聖人無きを知らんや？世人の鳳皇を見るもの、何を以てか之を知らん？既に以て之を知る無くんば、何を以てか今の鳳皇無きを知らんや？委に聖の有ると無きとを知る能はず、又鳳皇の是れ鳳と非とを別つ能はざれば、則ち必ず今の太平なると未だ平ならざると定むる能はざるなり。(宣漢篇)

「世儒」も「世人」も「聖人」のことや「鳳皇」のことを知らない。だから彼らは、今は聖人もいないし符瑞もないとし、太平かどうかを定めることができないのだ、と王充は言う。

王充にとって、「聖人」とは経典や史書にその名を掲載されている歴史上の特定の個人のことを言うのではない。「能く太平を致す者」(宣漢篇)こそが聖人である。「天の稟氣」は前世が渥く、後世が泊いというわけではないのだから、聖人の出現において漢は決して周に劣らない。「漢の高祖、光武」は「周の文、武王」であり、「文帝」、「武帝」、「宣帝」、「孝明」、「今上」は「周の成、康、宣王に過」ぎる聖人だと言ってもよい。漢の皇帝たちは、孔子が手本とした周王朝の聖人たちにも決して引けを取らない。むしろ彼らに勝っているのだと語って、王充は言う。

能く太平を致す者は、聖人なり、世儒何を以て世未だ聖人有らずと謂ふや？天の氣を稟けしむる、豈に前世者の為に渥く、後世者に泊きか？周に三聖有り、文王武王周公、並時撰出す。漢も亦一代なるに、何を以て當に周より少かるべけん？周の聖王、何を以て當に漢より多かるべけん？漢の高祖光武は、周の文武なり。文帝武帝宣帝孝明今上は、周の成康宣王に過ぐ。(宣漢篇)

と。このように、漢代の皇帝たちの名を逐一挙げて賛美することは、権勢に対する阿りであると非難されることを王充は恐れたのであろうか。王充はあえて次のように述べる。

身を以て漢の世に生るるに非ずんば、褒増頌歎、以て媚稱を求む可きなり；事理の情を核するは；説を定むる者の實なり。(宣漢篇)

これら漢代の皇帝を周代の王たちに勝るとも劣らないとした王充の頌漢論は、王充自身が「漢世」に生まれ、その時代の権力者の寵愛を受けようとして過大に賛美し媚び諂ったものではないこと、現象と理屈を明らかにした真実の結果なのだということを強調する。他方で、

俗好んで遠を褒め古を稱し、瑞を講ずれば則ち上世を美と為し、治を論ずれば則ち古王を賢と為す；奇を今に睹るも、終に信に然りとせず。堯舜をして更生せしむとも、恐らくは聖名無からん。(宣漢篇)

とあって、俗儒たちの聖人観こそ時間という闇の底に埋没してしまった結果だと言う。俗儒たちは、堯や舜も古代に生まれ、經典に掲載されている人物だからこそ、聖人として崇めているのに過ぎず、堯や舜が今再び生まれたとしたならば、その真価を認められず、即座に聖人の称号を失うのだ、と王充は断定する。彼らの判断は先入観に侵された不当な扱いの結果であり、漢に聖君子たちがいるという自分の判断こそは実際の事実には照らした正当なものだ、と王充は言う。

そもそも、儒者たちの嗜好は偏っていて、今の漢代には全く興味はない。彼らの関心は専ら經書と經書に描かれた時代にのみ傾いている。(実体を知らず) その傾向だけによって、儒者たちは漢を不当に低く評価してしまうのだ、と王充は言う。

獵者の禽を獲るや、觀者は獵を楽しむ；漁を見ざるは人心願はざればなり。是の故に齊に觀ぶものは魯を虞(たのし)まず、楚に遊ぶものは宋を權ばず。唐虞夏殷は同に載せて二尺四寸に在れば、儒者推讀し、朝夕講習す；漢書を見ずして、漢劣りて若かずと謂ふは、亦獵を觀るも漁を見ず、齊楚に遊ぶも宋魯を願はざるものなり。(宣漢篇)

狩獵する者は禽獸を捕まえ、觀る者は狩りを楽しんで、漁に関心を示さないのは、心が動かされないからである。王充がこのような比喻を掲げるのは言うまでもなく儒者たちを皮肉ってのことである。齊や楚に遊ぶ者は、魯や宋を楽しまないだけで、両者に本質的違いは無い。見るものの好みと習慣によって、その良否が決定される。すなわち、対象の可否ではなく、専ら評価者の姿勢によって評価が決定されてしまう。漢に対する不当評価も、ひとえに儒者たちの学問的姿勢によるのだと王充は力説する。儒者たちは朝な夕なに「二尺四寸」の經書を読み進め、繰り返し唱える。そこには「唐、虞、夏、殷」の時代のことばかりが過大に記載されていて、他方で、漢代の歴史に関する記載は全く見ることはできない。したがって、儒者たちは、狩獵者が狩りの事ばかり気にかけて漁には全く興味を示さないと同じく、事に合わせて客觀的分析や考察をすることなく、ただただ、「唐、虞、夏、殷」時代のことばかりを気にかけて高く評価し、他方で漢は劣っているとす。ただ經書を読むだけが彼らの習いならば、否応なく、漢代は劣っていて「唐、虞、夏、殷」の時代に到底適わず、不当な評価を被る。今の儒者たちの学問態度のままでは、漢に不当評価を下すことは止む得ないことである。

では、どうすればよいのか。王充は言う。

漢をして弘文の人有りて、經に漢の事を傳へしむれば、則ち尚書春秋なり；儒者之を宗び、學者之を習ひ、將に舊六を襲(つ)ぎ七と為さんとす。今上の上は高祖に至るまで、皆聖帝為り。杜撫班固等の上る所の漢頌を觀るに、功德符瑞を頌すること、汪濊深廣、滂沛として量無く、唐虞を踰え、皇城に入れり。(宣漢篇)

まず漢に「弘文の人」が現れ、漢の歴史を書くことが望まれる。すると漢の史実は『尚書』、『春秋』に匹敵する經書となり、儒者が尊び、学ぶ者が繰り返し習えば、經書は六から七に増え、今上から高祖に遡った漢代の全ての皇帝がたちまち「聖帝」となる。「杜撫」や「班固」らが著した『漢頌』によって頌えられた功德や符瑞は深く厚く、廣大無辺に広がり、「唐」、「虞」を超え

三皇の域にまで達する、と言う。

このように、王充の頌漢思想は当時の儒者たちの学びの姿勢に向けられた批判の結果であり、儒教に継承された經典にのみ拘る因習的な学問姿勢に対する批判であったと考えられる。このことを打破するために、儒者たちは従来の学び方を変えて新しい学びを模索する必要がある。たとえば、漢の歴史を書き頌漢論を著す「弘文の人」の出現が待たれる。

実際に漢王朝は、周王朝と比較すれば明らかに優れている、と王充は言う。宣漢篇の末尾では、

夫れ徳化を實にすれば則ち周は漢に過ぐる能はず、符瑞を論ずれば則ち漢は周より盛んにして、土境を度れば則ち周は漢より狭ければ、漢何を以て周に如かざらん？獨り周に聖人多く、治太平を致すと謂ふや？儒者は聖を稱すること泰（はなは）だ隆なるも、聖をして卓（た）へて跡無からしむ；治を稱すること亦泰だ盛なるも、太平をして絶へて續くこと無からしむるなり。（宣漢篇）

とあって、「徳」による教化、「符瑞」の多さ、「土境」の広さのどれをとっても、客観的に漢は周に優れているのに儒者たちはそれを認めようとしな、と王充は嘆く。

上述した須頌篇の言葉にあるように、宣漢篇に続く恢國篇もまた、専ら頌漢論について語る篇である。宣漢篇における頌漢論は、その背景に儒者たちの「尊古卑近」主義があり、彼らの聖人観や符瑞感が固定的で既成概念に囚われた結果、漢王朝に対する過少評価が行われたという背景があり、こうした儒者への批判から始まったものであった。王充はみずから、事実を曲げて漢王朝に媚び諂ったわけでは決してなく、漢に対する確かな事実を確認した結果である、と宣言している。このことは、事実を誤っているのは私ではなく、先入観に捉われ続けている儒者たちの方なのだ、という主張の裏返しである。

このように、儒者の主張に対する批判を通して形成されたのが宣漢篇の頌漢論であった。では、宣漢篇に続く恢國篇に展開されている頌漢論とは、一体どのようなものなのであろうか。恢國篇の冒頭で王充は次のように述べる。

顔淵喟然として歎じて曰く：『之を仰げれば彌高く、之を鑽れば彌堅し』と。此れ顔淵の孔子に学び、歳月を積累して、道を見ること彌深きを言へるなり。宣漢の篇は、漢を周より高しとし、漢の周に過ぐるを擬するも、之を論ずるも未だ極めざるなり。恢にして之を極むれば、彌漢の奇なるを見ん。夫れ熟講を経る者初めて、要妙乃ち見る；極論を國（はか）る者は、恢奇彌出づ。漢國を恢論するに、百代の上に在ること審かなり。何を以てか之を驗する？（恢國篇）

『論語』子罕篇では、弟子の顔淵が孔子に学び、歳月を重ね学び続けるほどにますます孔子の道の奥深さが分かった、と語っている。この顔淵の経験と同じように、頌漢論の主張も同じく、宣漢篇で漢代の地位が周朝より高いことについて論じたが、論じていくうちにますます漢の地位が高まり、周より高いどころか、「百代の上に在る」ことがはっきりした、と王充は主張する。王充が「百代の上に在る」と主張する根拠を筆者なりに要約すると、ほぼ以下ようになる。

① 絶対的勢力を維持していること。

黄帝、堯、舜、夏、商、周らの前代には周囲の異民族や国内の諸侯たちの反乱があり、それを収めるための武力による紛争があったのに対し、漢代にはこれらのことを聞いたことがない。確かに、「高祖の時」、「後景の時」に内外において若干の波風はあったが、基本的には漢王朝に服従しているのだとして、「匈奴時に擾すは、正朔及ばざれば

なり、天荒の地、王功兵を加えずして、今皆内附し、牛馬を貢獻す。此れ則ち漢の威盛、敢て犯す莫きなり」とする。ここで注意したいのは、王充が「高祖の時」、「後景の時」に内外において若干の波風が起こった事実を隠さず明示していて、漢王朝を盲目的に評価したり阿諛したりしているのではなく、歴史的事実を正確に伝えようとしている姿勢が見える点である。

- ② 高祖が項羽を誅殺したのは周の武王が殷の紂王を討伐したのに比べて難しかったこと。極悪非道者である紂王を誅殺するのに「八百諸侯」が一致団結したのに比べ、項羽の罪悪は紂より軽く、高祖と項羽は、声望、威力とも拮抗していた。また、湯と武が桀と紂を征伐したのは「一敵」だったのに、高祖は秦と項羽の「二家」に勝ち、湯と武に比べて二倍の力を要した。さらには、武王は殷の臣下でありながら主君を討伐したのは、道徳に悖る行為であると伯夷と叔齊は恥じたが、高祖にも光武にもそのような戒めが無く順調に王朝交代を行ったことなどの理由から言える。次に、堯、舜、禹、湯、文王、武王らが王位を得る前から爵位があつて力を発揮しやすかったのに比べ、高祖は「三尺の劍」を提げて「天下を取り」、光武も一尺のよるべき土も、一位のよるべき官職もないのに王位を得たのは自然の「天命」によるものなので、唐、虞、夏、商、周の五代に比べて漢は優れているとする。
- ③ 天の助けがあつたこと。
周の武王が紂を討伐した時には「奸謀」を働かせて民を惑わせたのに対し、漢が「亡新」を討った時には天の助けがあつた。
- ④ 残忍さと恩徳の比較から。
武王は紂の遺体に対して残忍な行為を働いたのに対し、高祖も光武も秦の二世と子嬰や王莽の遺体に鞭打つようなことはしなかった。罪を憎んで人を憎まず、寛容であつた。
- ⑤ 「五帝三王」の出生時にまつわる神秘現象も、漢の「高祖」「光武」の神秘現象に比べて及ばず、漢の「太平の瑞」に及ばないこと。
- ⑥ 漢に瑞が多く出現し、漢の徳が豊かであること。
ここでは出現した具体的瑞祥について歴史事実を根拠に列挙している。例えば、「黄帝、堯、舜」の時は「鳳皇」一つだけで、「凡諸眾瑞」が重ねて現れることは稀であつた。他方で「漢文帝」時には、「黃龍」と「玉椀」が、「武帝」の時は、「黃龍、麒麟、連木」が、「宣帝」の時には、「鳳皇」が五回に、その他「麒麟、神雀、甘露、醴泉、黃龍、神光」などが現れ、「平帝」の時には、「白雉、黑雉。孝明、麒麟、神雀、甘露、醴泉、白雉、黑雉、芝草、連木、嘉禾」が現れたのに加えて、「宣帝」の時と同じ、銅の鼎や黄金が掘り出されるなどの怪事があつたと言う。このように出現の事実を詳細に記載し、瑞が連続して現れるのは「漢徳」が「豊茂」だからであるとする。また、「今上が位を嗣ぐ」や、最初の二年間に美德が広がった結果、三年、四年、五年と種類も数量もおびただしい。これを「徳惠盛熾、故に瑞繁夥なり」と言い、古の帝王の誰もが、及ばないことだとする。
- ⑦ 漢の天命が厚いこと。
儒者の主張する天人感応説に照らして受ける後天的命も、また『論衡』初乗篇などによる先天的命も、何れの場合も漢が受けた天命の方が厚く優れている。
- ⑧ 周囲の諸族に慕われ徳化していること。
- ⑨ 漢の明帝は「骨肉」（親族）だけでなく「他族」（他の家族）に対しても罪を許す「聖心」があつて寛容だつたこと。「今上」はさらに「寛惠」だつたこと。
- ⑩ 地震に遭遇すると、（政治のせいでもないのに）漢の章帝は潔く自分の過失だと認めよう

としたこと。

- ⑪ 「無妄の氣」の不毛の歳、章帝の「建初孟年」にも「皇帝」の「敦き徳」が、穀物を不足地域に移動させることなどの手段によって、飢餓の危機を回避し、民は食糧不足に陥っても道徳的気分に溢れ、朝廷を慕っていたこと。

このように、恢國篇では、主に漢王朝とその皇帝たちの徳の大きさにおいて漢代はすばらしい時代であり、過去のいかなる時代より勝っているのだということを王充は立証する。

恢國篇に続く驗符篇では、「符瑞」の出現において漢代はすばらしい時代であり、過去のいかなる時代より勝っているのだということを王充は論述している。

4 頌漢論と王充

宣漢篇で王充は、儒者たちによって行われた漢王朝に対する不当な評価を否定した。そして、宣漢篇に続く恢國篇と驗符篇では、恢國篇が漢代とその皇帝たちの徳においてすばらしいこと、驗符篇は符瑞が多いことを述べることによって、漢代が「天下太平」であること「百代」の上にあることが明白に証明された。漢を讃えるという点ではもう十分に言い尽くしたはずである。しかし、王充の頌漢論の主張はそれだけに止まらない。

須頌篇の冒頭では、「鴻筆の臣」による王朝に対する称賛が不可欠である、と王充は説く。たとえ「天下太平」であっても、「鴻筆の臣」による称賛がなければ太平は霞んでしまう。そもそも、「古の帝王」の「鴻徳」は「鴻筆の臣」による称賛の記載があつて、はじめて帝王の「鴻徳」が彰かになり、美德が「萬世」にまで聞こえるようになったのだ、「鴻筆の臣」の優れた文により「鴻徳」が著されることによって頌漢論は完成をみるのだ、と王充は主張する。

古の帝王の鴻徳を建てし者は、鴻筆の臣の褒頌紀載を須ち、鴻徳乃ち彰れ、萬世に乃ち聞ゆ。(須頌篇)

この記述の後、王充は須頌篇の冒頭の一段を「臣子まさに頌へるべきは、明らかなり」とまとめ、「帝王」の「鴻徳」を建てるのは「臣子」の筆による働きであるとした。王朝を頌えるための任を担うのは「鴻筆」の「臣子」でなければならない。しかし今、「鴻筆」の「臣子」は存在しない。目前にいるのは、経典を読むだけの儒者たちばかりである。

すなわち、王充にすれば、今、儒者たちの多くが「漢に聖帝無く、治化未だ太平ならず」(須頌篇)と言うのは、漢代が太平の世でないからではない。漢代はすでに太平の世である。太平であるはずなのに太平ではないとされるのは、「鴻筆の臣」がいないからである。「鴻筆の臣」の手によって、漢王朝の「鴻徳」に対する称賛の記載が書かれていないからである。だから、王充はそれにかわって「宣漢の篇」と「恢國の篇」を著した。他方で、多くの儒者たちはあいもかわらず『詩』の頌言を鸚鵡返しのように繰り返して唱えるばかりである。これではまるで、自分の家を捨てて他人の家を讃えるようなものである。漢の「先帝(明帝)」や「今上(章帝)」こそ、讃えなければならない対象なのだ、と王充は言う。

孔子は『論語』泰伯篇で堯の徳を讃えたが、王充は、堯の徳の力の大きさに気付かず、ただ楽天的に徳を享受し路傍に遊ぶだけの、孔子とは対照的な「擊壤の民」の逸話を引用して、

孔子及び「大なる哉堯の徳や」と言へる者は、皆堯を知れる者なり。聖世に涉りて聖主を知らざ

るは、是れ則ち盲者の青黄を別つ能はざるなり；聖主を知りて頌する能はざるは、是れ則ち暗者の是非を言ふ能はざるなり。然らば則ち方今盲暗の儒と、唐の擊壤の民とは、同一の才なり。夫れ孔子及び唐人の「大なる哉」と言へる者は、堯の徳を知り、堯の盛を蓋（たつと）べるなり；擊壤の民の「堯何等の力あらん」と云へるは、是れ堯の徳を知らざればなり。（須頌篇）

と語る。聖世を経験していながら、聖主のことを知らないのは「盲者」だとし、聖主のことを知っても讃えることができないのは「暗者」だ、と定める。そして、当代の儒家たちこそは「盲者」でも「暗者」でもある「盲暗³⁰の儒」であるとする。まさに「唐の擊壤の民³¹」と同じ能力でしかないのだ、と俗儒たちを一蹴する。このように、須頌篇の論調は「拘儒」（須頌篇）・「盲暗の儒」などと儒者たちの不能ぶりを繰り返して批判し、

如し千世の後、經書を讀んで漢の美を見ざれば、後世之を怪しまん。故に夫の古の通經の臣は、主の令功を紀して、竹帛に記す；上の令徳を頌して、鼎銘に刻す。文人の世に渉る、此を以て自ら勉む。（須頌篇）

とか

漢の徳の六代に及ばざるは、論者不徳の故なり。（須頌篇）

などと述べ、「論者」の「不徳」のせい、漢のすばらしさが經典として記載されることはなく、その結果、「千世の後」まで、「漢徳は六代（唐・虞・夏・商・周・秦）に及ばず」などと事実と異なった評価がひろがり続ける。事の弊害は重大である、と王充は言う。また、

國徳の溢熾なるに、宣褒有る莫く、聖國大漢をして庸庸の名有ら使むる、咎は俗儒の實論せざるに在るなり。（須頌篇）

「聖國大漢」は永遠に「庸庸の名」を免れることはできないは、俗儒が「實論」しないという「咎」なのだとする。

このように、須頌篇では「盲暗の儒」の無能ぶりに対して厳しく批判する。他方で王充は「鴻筆の臣」の登場を喫緊の課題とする。しかし、夜に灯を掲げれば、光が届くところは測りやすいが、昼に日が照ると却って測りにくくなるものだ、などの例示を掲げ、以下のように言う。

漢の徳の鄴廣なるは、日光海外なり、知者は之を知り；不知者は漢の盛を知らざるなり。（須頌篇）

「漢徳」は盛んでその光は広く照らされている。それだけに、漢のすばらしさはかえって分かりにくいものと言う。そのため、「盲暗の儒」ほどに愚鈍ではなくとも、ふつうの凡人ではなかなか「漢徳」を知ることができない。漢にも著作はあるにはあるが、漢に対する「褒頌の言」となると少なく、

漢家の著書は、上殷周に及ぶもの多し；諸子並びに作らるるも、皆他事を論じ、褒頌の言無し；論衡には之れ有り。夫れ詩に周を頌するを周頌と名け、杜撫班固の上る所の漢頌と、相依類するなり。（須頌篇）

と言う。漢代に著書はたくさんあるものの、その多くは殷や周のことを記載したものや「諸子」などのことで、漢王朝への「褒頌の言」は無い。数え上げられるのは、王充自らの『論衡』の一部と詩経の「周頌」を模した杜撫や班固らの「漢頌」くらいだと述べ、「鴻筆の臣」の到来を切望する。そして、

今上命に即き、未だ褒載有らず、論衡の人、此が為に精を畢し、故に齊世宣漢恢國驗符有り。(須頌篇)

是の故に春秋漢の為に法を制し、論衡漢の為に説を平らにす。(須頌篇)

とある。ここに、「『論衡』」とか「『論衡』の人」とかが繰り返し言われているのは、「鴻筆の臣」とはまさに王充自身を重ね合わせているのではないか。あるいは、王充がそうなりたいという自らの願望を指して言うものであったように思われる。そして、須頌篇を閉じる言葉として、

門従り庭に應じ、堂室の言を聴けば、什にして九を失ふ；如し堂に升起室を闢へば、百に一を失はず。論衡の人、古の荒流の地に在れば、其の遠きこと徒に門庭に非ざるなり。日の刺徑千里；人之を廣と謂はざる者は、遠ければなり。望夜甚雨するも、月光暗からず；人曜を睹ざる者は、隠れたればなり。聖者日月の明を垂れ、遠く中州に在りて、百里に隠るれば、遙聞傳授し、形耀實ならず、實ならざれば論ずるを得難し。詔書到り、計吏至りて、乃ち聖政を聞く；是を以て功を褒むること丘山の積を失ひ、徳を頌すること膏腴の美を遺す。臺閣の下に至り、班賈の跡を踏み、功德の實を論ぜ使むれば、毫釐の微を失はざらん。武王は比干の墓を封じ、孔子は三累の行を顯す。大漢の徳、直に比干三累に非ざるなり。道に國表を立てらるれば、路其の下に出で；國表を望む者は、昭然として路を知る。漢徳の明著なるに、邦表の言を立つる莫く、故に浩廣の徳、未だ世に光かざるなり。(須頌篇)

と語る。ここでは、王充が自らの希望を率直に訴えている。すなわち、「『論衡』の人」王充が、今は都を遠く離れた地、「古の荒流の地」会稽にあって、今上皇帝の「聖政」に触れるのには遠すぎ皇帝の聖徳を正しく称賛できないことを嘆いたうえで、「臺閣³²の下」に至りたいと自らの希望を切実に訴えている。そこで、班固や賈逵のような、宮中図書の校定や漢史の整理を行うような仕事ができれば、「大漢の徳」を正確に書き記すことができるのだ、と訴えている。

5 「文人」と王充

佚文篇でも、漢は特別であったことから語り始められている。それは、恭王が孔子の旧宅を壊した際、散逸していた『尚書』百篇、『禮』三百、『春秋』三十篇の經典と『論語』二十一篇など、夥しい書籍を偶然にも孔子旧宅の壁の中から発見し、それを武帝が得たことである。この時、「絃歌の聲」が聞こえたことも相まって、「文は當に漢に興るべく、闔かるるを得たるを喜樂するの祥なり」(佚文篇)だ、と王充は言う。ここに「文」が再興したことはまさに、漢の符瑞である。

また、成帝の時のこと、張覇が校勘して成帝に奉った『尚書』百二篇のうち、一字も正しくなかったが、成帝は「能く精思を推し、經百篇を作るは、才高卓邇、希有の人」だと張覇の文人としての能力を高く評価しその人材を惜しんで、不敬罪にも当たる重罪を許した、という。このよ

うに、漢王朝はまさに「郁郁」とした時代だと、王充は言う。

とはいえ、このように文化隆盛の時代でも文章家たちが書く文章がすべて良かったわけではない。むしろ優劣があった。武帝の時の多くの対策の中では董仲舒のものが最も優れ、王莽の時は劉子駿の上奏文が優れていた。文辞の美醜は、才能の有無を判断できる。永平年間、明帝の時、神雀が群がり集まったのを受けて、百官が頌上した「神爵頌」のほとんどが「瓦石」であった中で、班固、賈逵、傅毅、楊終、侯諷の五人のものだけが優れているとされた。また、武帝が司馬長卿の『子虛』の賦を、成帝が楊子雲をそれぞれ評価したことなどが挙げられている。そして、

故に曰く：『楊子雲の篇を遊ぶは、千石の官に居るより樂し；桓君山の書を挾むは、猗頓の財を積むより富む』と。（佚文篇）

楊子雲の篇は、「千石の官」に座すより楽しく、桓君山の書は、猗頓（春秋時代の魯国の富豪）の財を積むより富んでいる、と言う。この両者のような優れた篇書の到来が求められ、王充の目標が設定される。また、王充は文を五つに分類して、

文人宜しく五經六藝を文と為し；諸子傳書を文と為し；造論著説を文と為し；上書奏記を文と為し；文徳の操あるを文と為すに遵ふべし；五文を立てて世に在るは、皆賢に當るなり；造論著説の文は、尤も宜しく勞すべし。何となれば則ち？胸中の思を發し、世俗の事を論ずるは、徒に古經を諷し、故文を續くるのみに非ざればなり；論の胸臆に發し、文の手中に成るは、經藝を説く人の能く為す所に非ざるなり。周秦の際、諸子並びに作られしも、皆他事を論じ、主上を頌せざれば、國に益無く、化に補無し；造論の人は、上を頌し國を恢くし、國業傳へて千載に在り、主徳の日月に參貳するは、適に諸子書傳の能く並ぶ所に非ざるなり。上書は便宜を陳べ、奏記は吏士を薦め、一には則ち身の為にし、二には則ち人の為にす；繁文麗辭にして、文徳を上書するの操無く、身を治め行を完くし、利に徇ひ私を為し、主の為にする者無し。夫れ是の如くんば、五文の中、論者の文多れば、則ち尊ぶ可きこと明らかなり。（佚文篇）

と言う。王充は文を「五經六藝」、「諸子傳書」、「造論著説」、「上書奏記」、「文徳之操」の五つに分類し、それぞれ称賛されるべきものであるが、「造論著説の文」がもっとも評価されるべきであると言う。その理由は、二点に要約される。第一点は「造論著説の文」が「胸中の思を發し、世俗の事を論じたものだからであり、「論の胸臆に發し、文の手中に成」ったものだからだと言う。これらは、文の創作性を高く評価するものである。かの俗儒たちの「徒に古經を諷し、故文を續」けるような、ただ古い經典や文章を誦んだり古書を読んだりするだけの受動的な態度とは対照的なものである。第二に「造論の人」は「上を頌し國を恢くし、國業傳へて千載に在り、主徳の日月に參貳する」こと、すなわち、主上を讃え國家を發展させ、「國業」を千載に伝え、「主徳」を日月のごとく輝かせるべきだからである。文とは、「他事」を論じず、主上を称賛し、國家に有益で、教化を補うものでなければならない。文を書く目的は、自分自身のためではなく、推薦する知己のためであってもならない。「利」や「私」を求めて書くべきものではない。王充は、徳のために公のためにこそ行われるべきものであると説いた。これは『論衡』のこと、頌漢論のことであることは疑いの余地はない。

さて、上記の五つの文の一つとして教えられている「五經六藝」を、王充はここで直接に批判の対象として加えていない。しかし、いわゆる「三増九虚」の諸篇において、經典が徹頭徹尾真実を述べているわけではないことを王充は指摘している。

夫れ文人の文章は、豈に徒だ墨を調し筆を弄し、美麗の觀を為すのみならんや？人の行を載せ、人の名を傳ふるなり。善人は載せられんことを願って、勉めて善を為さんことを思ひ；邪人は載せられんことを惡んで、自ら禁裁せんことを力む。然らば則ち文人の筆は、善を勧め惡を懲すなり。諛法は善を章らかにし、即しくは以て惡を著はす所以なり；一字の諛を加ふるも、人猶ほ勸懲し、之を聞知する者、自ら勉めざる莫し。況や筆墨の力を極め、善惡の實を定め、言行畢く載り、文千を以て數へ、傳へて世に流れ、丹青と成爲るをや、故に尊ぶ可きなり。(佚文篇)

文人の文章というものは、筆墨を弄んでただ美しき外見を競うだけのものではない。「文人の筆」には「勸善懲惡」をするといった具体的使命がある、と王充は言う。ましてや「筆墨の力」を極め、「善惡の實」を定め、世代を超えて伝わり、摩滅しない經典のようなものとなれば尊いのだと語る。これが王充自身の目標でもある。

楊子雲法言を作るや、蜀の富賈の人錢十萬を齎し、書に載せられんことを願ふ。子雲聽かずして、曰く：「夫れ富みて仁義の行無きは、猶ほ圈中の鹿、欄中の牛のごとし、安んぞ妄に載するを得ん？」と。班叔皮は太史公書を續ぎ、郷里人を載せ以て惡戒と為す。邪人道を枉ぐるは、繩墨の彈ずる所、安んぞ避諱するを得ん？是の故に子雲は財の為に勸まず、叔皮は恩の為に撓まず。文人の筆は獨に已だ公なり！賢聖は意を筆に定む；筆集つて文を成す；文具はつて情顯はれ、後人之を觀て、以て正邪を見る、安んぞ宜しく妄りに記すべけんや？足地を踏めば、跡に好醜有り；文札に集まれば、志に善惡有り。故に夫れ跡を占つて以て足を踏、文を觀て以て情を知る。と。論衡は篇十を以て數ふるも、亦一言なり、曰く：「虚妄を疾む」と。(佚文篇)

楊子雲と班叔皮は、金にも恩にも動じなかった。「文人の筆」の先は公平なものだと説く。「詩三百、一言以て之を蔽へば、曰く：『思邪無し』と」、と『論語』為政篇が語ったように、「論衡は篇十を以て數ふるも、亦一言なり、曰く：『虚妄を疾む』と」と、王充は『論衡』を語る。『論衡』の主旨が「虚妄を疾む」のであれば、いわゆる「三増九虚」の諸篇がまさに「論衡は篇十を以て數」え、頌漢論に属すると王充は言う。すなわち、人格的天の存在を否定したのも、それに代わる宿命を唱えたのも結局は頌漢論を主張するための布石であったのではないか。したがって、『論衡』執筆の最大目的は頌漢論を唱えることにあった。俗儒の非生産的な態度を非難し、徳治を伝え広げることにあった。これが、問孔篇などの内容にも通じる、『論衡』全体に掛けた王充の思いではなかったか。

むすびにかえて

以上、頌漢論について、王充が言いたいであろうことは一先ず述べてきた。ここでは、彼の頌漢論をあらためて振り返りつつ、あわせて、いくつかの問題について改めて考察して、むすびにかえたい。

漢王朝を讃えるという論は、一見すれば、批判思想家としての面目を損なうことになる。そのため、王充の思想全体と頌漢論との関係をどのように考えるべきか、議論がなされてきた。そして、従来の多くの研究では、頌漢論は漢王朝への阿りであり、王充の自己保身の限界であるとしている。これによると、頌漢論は決して王充の思想の中心をなさず、周辺のものでしかなくなる。果たしてそうであろうか、というのが拙稿の考察の始まりである。

頌漢論を訴える諸篇の量的な多さから考えても、頌漢論は決して周辺のものではないと考え

る。『論衡』はほとんどの篇が当今の俗儒たちの思想や学問的姿勢を批判することによって構成されていると言っても過言ではない。頌漢論もまた、それらと軌を一にしたものである。すなわち、経典を呪文のように繰り返して唱えるだけの俗儒たちの心に芽生えるものは、経典に掲載された古代の理想的聖帝たちへの憧憬であり、尊古卑近主義である。その俗儒たちによれば、今の君主たちは、王朝は古代の理想的聖帝たちと比べると凡庸でしかない。そして、俗儒たちが規定する聖人と符瑞から判断すると、今の漢王朝には聖人も符瑞も出現していないことになる。

王充が言う聖人とは、民衆に徳を施し、世を太平に導くものである。それによれば、歴史事実を鑑みて、漢王朝歴代の皇帝たちこそまさにれっきとした聖人である。俗儒たちは、符瑞はと言えば古の「鳳凰」や「河図」でなければならない、とする。その見方からすれば今は符瑞がなく、太平の世と言うことはできない。しかし、王充は経典の中の符瑞に拘らない。徳治によって導かれた陰陽の和気が招くものが符瑞だと言え、今こそおびただしい数の符瑞が出現している。これも確かな史実に基づくものである、と王充は言う。その他、国土や統治の広さなどさまざまな面から言っても、漢王朝はすぐれた時代である。それなのに、誰も正当に評価する記載をしない。王朝を支える臣下たちが、太平の世を賛歌する記載を残してこそ、その職責を果たしたというものである。そうでなければ、このすばらしい漢王朝と今上皇帝をはじめとした聖君主たちのことは、歴史の彼方に忘却されてしまうであろう。頌漢論を著すことは家臣としての務めであり、儒者、文士として徳を広げる最も重要な役目である。王充自身は今、辺境の地にはあるけれどいずれ今上皇帝の傍に仕えその徳政に直に触れ、王朝と皇帝を讃えたいと考えたのである。

さて、對作篇の末尾に頌漢論に関わる次の言葉がある。

古は使に命じて詩を采らしむる有り、風俗を觀、下情を知らんと欲すればなり。詩は民間に作られ、聖王は「汝民や、何ぞ發して作る？」と云ふ可きも：囚へて其の身を罪し、其の詩を歿滅せんや？今は已に然らず、故に詩傳はりて今に至る。論衡政務は、其れ猶ほ詩のごとく、采らるるを冀望して、而も過ち有りと云ふ、斯れ蓋し論衡の書の興る所以なり。且つ凡そ造作の過は、意ふに其の言妄にして謗誹するなり；論衡は實に妄を疾むるを事とし、齊世宣漢恢國驗符盛褒須頌の言に、誹謗の辭無し、造作すること此の如くんば、以て罪を免る可し。（對作篇）

というものである。任継愈（1986）氏らは、この言葉を根拠に、王充は頌漢論を執筆し漢朝に対する空虚で過度な称賛をすることによって、自らの身に降りかかるかもしれない政治的災禍を予め防ごうとしたのである、としている。確かに上の言葉は、齊世、宣漢、恢國、驗符、盛褒³³、須頌の頌漢論諸篇の言に、王朝に対する「誹謗の辭」がないので、王充は批判を繰り返したことによって受ける「罪を免」れることができる、とも解釈できるかもしれない。しかし、本当に、頌漢論諸篇は罪から免れるためだけを目的にして書かれたのに過ぎないものであろうか。果たして、王充の批判的態度は批判に対する反駁や抵抗、意趣返しを怖れる程度のものであったのだろうか。

この文章は比較的校勘が多く、意味が理解しにくい一面もあるが、筆者なりに以下のように考えたい。まず王充は、『論衡』『政務』は詩のようなものだと言っている。ここで言う詩とは、「民間に作られ」「風俗」「下情」を知るものであり、「采らるるを冀望」するものである。『論衡』『政務』も「民間に作られ」、王充が個人的に思索を重ね、あらゆることに批判をしているが、その批判が無視されずに採用され生かされることを望む。次に、そもそも「造作の過」とは、言葉が妄りなものであることと他者を誹謗することである。この点において、『論衡』は「妄を疾」んだ結果書かれたものであり、頌漢論の諸篇には誹謗する言葉がない。したがって、この言葉は自分の「造作」には過失が無いのだ、と王充は誇示したものである。漢王朝に対する「誹謗の辭」

が無いことと捉え、阿りの言辞が多いことによって、罪から免れるのだと、王充が考えていたとするのは飛躍が過ぎて到底考えられない。

注

¹ 王充の「頌漢論」は「大漢思想」「宣漢論」「尚漢論」などと表現されることがあるが、本論においては「頌漢論」と表現を統一することにする。

² 侯外卢ら（1957）『中国思想通史第二卷』（人民出版社）312頁 傍点は原文のまま。日本語部分は筆者による訳。

³ 重澤俊郎（1957）「漢代における批判哲学の成立」『東洋學術論叢第一』（大東文化研究所発行）二五頁～二六頁

⁴ 任继愈主编（1985）『中国哲学发展史（秦汉）』（人民出版社）509頁 日本語部分は筆者による訳。

⁵ 内山俊彦（1966）「漢代思想の異端的なるもの（二）」（山口大学文学会『山口大学文学会誌17(1)』pp.31-42）pp.39

⁶ 北京大学历史系『论衡』注释小组编『论衡注释』第三册（中华书局1979）の1109頁に、「但本编只是就事论事地把汉代统治者的所谓功绩和道德等与古代统治者作了简单对比，极力替汉代统治者涂脂抹粉，大唱赞歌，甚至强调“天命于汉厚也”的唯心主义观点，所以批判是及其无力的」とある。

⁷ 佐藤匡玄（1981）『論衡の研究』（創文社）212頁

⁸ 邓红（2003）『王充新八论』（中国社会科学出版社）148～149頁 日本語部分は筆者による訳。

⁹ 大久保隆郎（2010a）「第十一章 王充の頌漢論（一）」『王充思想の諸相』（汲古書院 発行）555～556頁参照。なおこの部分の初出は同氏（1993）著「王充の頌漢論—齋世篇の考察」（『福島大学教育学部論集』人文科学科部門五四）。

¹⁰ 大久保隆郎（2010b）「第十二章 王充の頌漢論（二）」『王充思想の諸相』（汲古書院 発行）594頁参照。なおこの部分の初出は同氏（1995）著「王充の頌漢論」（栗原圭介博士頌寿記念『東洋学集』）。

¹¹ 筆者著（2018）「王充における天と人」『北陸大学紀要第45号』所収。

¹² 同上。

¹³ 山花 哉夫（1999）「王充の著述意識」『中国思想史研究 22』1～24頁/ 京都大学文学部中国哲学史研究会 編

¹⁴ 山花 哉夫（2002）「歴史伝承に対する王充の事実認識の諸問題」（『中国思想史研究 25』1～22頁/ 京都大学文学部中国哲学史研究会 編）

¹⁵ 山花 哉夫（2005）「後漢明章期の頌漢論—王充の場合」『東方學 110号 36～48頁』（東方学会）

¹⁶ 黄紹梅（2011）『王充《論衡》的批判精神』（文史哲出版社）432～433頁

¹⁷ 井ノ口哲也（2018）「王充の聖人観」（『中央大学文学部紀要 272号 1～30頁』（中央大学文学部）

¹⁸ 拙稿では『論衡校釋』をテキストとする。なお、『論衡』からの引用は篇名のみを記す。

¹⁹ 『論衡校釋』では、この句は意味が不明である。この下に『論衡』の篇名が挙げられていたであろうが、今本は脱落しているとしている、としている。『論衡校釋』でも脱落の可能性を疑いつつ、「時早」と「禍（偶）湛」は逸失した二篇の名称ではないかとしていて、ここでは、『論衡校釋』によった。

²⁰ 「語稱上世之人，侗長佼好，堅強老壽，百歲左右；下世之人，短小陋醜，夭折早死。何則？上世和氣純渥，婚姻以時，人民稟善氣而生，生又不傷，骨節堅定，故長大老壽，狀貌美好。下世反此，故短小夭折，形面醜惡。」（齊世篇）とあって、「上世の人」は「下世の人」に比べて、身長、

身体、容貌、健康、寿命の全てにわたって圧倒的に優れているとする。「下世の人」は「上世の人」に全てが劣っていて、背は低く体は弱く夭逝早逝し醜いのだと言う。また、その相違の程度は善と悪の対立的相違で、中間的・妥協的余地のない絶対的差である。このような違いは、「上世」が「和氣純渥」であったことと親が「婚姻するに時を以て」したこと、すなわち、人の生得以前の自然的環境の「和氣」と両親の適齢期の婚姻による「善氣」によるのであるから、人間の後天的努力によってどうすることもできない、としている。

²¹ 「語稱上世之人，質朴易化；下世之人，文薄難治。故《易》曰：「上古之時結繩以治，後世易之以書契。」先結繩，易化之故；後書契，難治之驗也。故夫宓犧之前，人民至質朴，臥者居居，坐者于于，群居聚處，知其母不識其父。至宓犧時，人民頗文，知欲詐愚，勇欲恐怯，彊欲凌弱，眾欲暴寡，故宓犧作八卦以治之。至周之時，人民文薄，八卦難復因襲，故文王衍為六十四首，極其變，使民不倦。至周之時，人民久薄，故孔子作《春秋》，采毫毛之善，貶纖介之惡，稱曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」孔子知世浸弊，文薄難治，故加密致之罔，設纖微之禁，檢狎守持，備具悉極。」（齊世篇）とある。この記載は、前述のものとはずいぶん受け入れやすいものとなっていて、「上世の人」は朴訥な人柄で教化しやすいのに対し、「下世の人」は浮薄で統治しにくいのだとする。その根拠はまず『周易』「繫辭下傳 第二章」にある「上古の時，繩を結びて治め、後世これに易ふるに書契を以てす」という言葉による。古代の「宓犧（伏羲）の前」は人民たちの生活ぶりはおおらかでゆったりすることを楽しみ、母が誰かは分かるが父が誰かを知らないような状況だったと言う。それが、「宓犧（伏羲）の時」になると、人々はやや浮薄に向かい、知者は愚者を騙そうとし、勇者は怯者を脅かそうとし、強者は弱者を侮辱しようとし、多勢は無勢を侵そうするようになったので、宓犧（伏羲）が八卦をつくり世の中を治めた。「周の時に至る」と人々はますます浮薄になり八卦では対応できなくなってきたので、それを六十四卦に演繹発展させて適用させた。また、「周の時に至」って、人民は浮薄になって久しくなったので、孔子は『春秋』をつくって「毫毛の善」を採り上げ「纖介の悪」を貶めたのだとし、「周は二代に監みて，郁郁乎として文なるかな！吾れは周に従わん」という『論語』八佾篇の孔子の言葉は、世の中がしだいに衰退し、浮薄になって治めにくくなっているために、周密細緻な礼法や細微な禁令を設けて、矯正と保持をしつかりとしたのである、と孔子は言ったのだとする。このように、經典の記載、八卦と十六卦の歴史的事実、孔子の言葉などから、古代は質朴であったのに後世は浮薄に流れてしまったのだとする。

²² 「語稱上世之人，重義輕身，遭忠義之事，得己所當赴死之分明也，則必赴湯趨鋒，死不顧恨。故弘演之節，陳不占之義，行事比類，書籍所載，亡命捐身，眾多非一。今世趨利苟生，棄義妄得，不相勉以義，不相激以行，義廢身不以為累，行隳事不以相畏。」（齊世篇）とあって、「上世の人」は義のためならば死も厭わなかったのに対し、「今世」の人は義を捨て専ら利や生に奔っていると言う。その根拠は「弘演の節」や「陳不占の義」のような様々なエピソードが「書籍」に数多く掲載されているから、そのように断言できるのだと尊古卑近主義者たちは言う。

²³ 「語稱上世之時，聖人德優，而功治有奇，故孔子曰：「大哉，堯之為君也！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！巍巍乎其有成功也！煥乎其有文章也！」舜承堯，不墮洪業；禹襲舜，不虧大功。其後至湯，舉兵伐桀，武王把鉞討紂，無巍巍蕩蕩之文，而有動兵討伐之言。蓋其德劣而兵試，武用而化薄。化薄、不能相逮之明驗也。及至秦、漢，兵革雲擾，戰力角勢，秦以得天下。既得天下，無嘉瑞之美，若「叶和萬國」、「鳳皇來儀」之類，非德劣不及、功薄不若之徵乎？」（齊世篇）とあり、孔子が『論語』泰伯篇で「大哉，堯之為君也！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！巍巍乎其有成功也！煥乎其有文章也！」と述べているように、舜、禹の「上世の時」は聖徳が優れよく治まっていたのに対し、後代になって湯は兵をあげて

桀を討ち、武王も鉞を手に取り紂を討ったのは、徳が劣って兵を用いた証だとする。秦も漢も兵で天下を取ったのも徳が劣っていたからだとする。

²⁴ 『論衡校釋』では、書名であるとし「太公書名」とあるが、具体的な書名は不明。『論衡注釋』では、金属製の蔵書箱としている。

²⁵ 『論衡注釋』参照。また、感類篇・語増篇参照。

²⁶ 『論語』（憲問篇）。

²⁷ 「且夫太平之瑞，猶聖主之相也。聖王骨法未必同，太平之瑞何為當等？彼聞堯、舜之時，鳳皇、景星皆見，河圖、洛書皆出，以為後王治天下，當復若等之物，乃為太平。用心若此，猶謂堯當復比齒，舜當復八眉也。夫帝王聖相前後不同，則得瑞古今不等。而今王無鳳鳥、河圖，為未太平，妄矣。」（宣漢篇）

²⁸ 「孔子言鳳皇、河圖者，假前瑞以為語也，未必謂世當復有鳳皇與河圖也。夫帝王之瑞，眾多非一，或以鳳鳥、麒麟，或以河圖、洛書，或以甘露、醴泉，或以陰陽和調，或以百姓乂安。今瑞未必同於古，古應未必合於今，遭以所得，未必相襲。何以明之？以帝王興起，命祐不同也。周則鳥、魚，漢斬大蛇。推論唐、虞，猶周、漢也。初興始起，事效物氣，無相襲者，太平瑞應，何故當鈞？以已至之瑞，效方來之應，猶守株待兔之蹊，藏身破置之路也。」（宣漢篇）

²⁹ 「今百姓安矣，符瑞至矣，終謂古瑞河圖、鳳皇不至，謂之未安，是猶食稻之人，入飯稷之鄉，不見稻米，謂稷為非穀也。」（宣漢篇）

³⁰ 傍点は筆者による。

³¹ 同上。

³² 『論衡校釋』の註では、尚書のこと。

³³ 『論衡』の頌漢論の散逸した篇名であると考えられる。