

王充における天と人

笠原 祥士郎

Heaven and Man of Wang Chong

Shojiro Kasahara

北 陸 大 学 紀 要
第45号(2018年12月)抜刷

王充における天と人

笠原 祥士郎*

Heaven and Man of Wang Chong

Shojiro Kasahara*

Received May 31, 2018

Accepted June 15, 2018

Abstract

The purpose of this study is to examine how Wang Chou viewed the ideology of heaven and man through the criticism of his thought. Traditionally, Wang Chong was overly emphasized as a materialist and as a result, there were some aspects that were difficult to acknowledge and discriminate against. This resulted in Wang's thought exhibiting certain limitations or weaknesses. This study aims to reconsider the biases as mentioned above by not focusing on the conflicts between the material and spiritual, scientific and superstitious but from the ideological aspects of Confucius and Taoist thought. It is common for Confucianists' views on ideologies of heaven and man as well as views on a virtuous government to think that the frequency of natural disasters and the effects it has on disrupting society are the result of indiscretion and lack of virtue of the rulers as well as the excessive slandering made by the wise rulers at the time. Wang Chou thought that the evaluation of the rulers during Han dynasty was unfair and as a result, developed a new ideology of heaven and man labeled as "National Order" to replace the traditional ideology of heaven and man. As a result of the integration of ideologies of Confucianism and Taoism, it can be said that a new ideology of governance was established.

問題の所在

王充は『論衡』¹全八十二篇のうち二十あまりもの篇において、天人感応思想など当時の儒家の体制を支える思想や神秘主義、社会上の宗教迷信などに対して批判を加えている。これほど多くの篇を使って天人感応思想に執拗な批判を展開するのは、中国哲学史上、『論衡』のほかには類例を見ないと言ってもよいであろう。『論衡』一書の思想的中心は天人感応思想批判であると言っても過言ではない。したがって、ここに王充の天人関係の思想について検討することは王充の思想の全体像を検討する上でも最重要課題と言ってもよい。

さて、自然篇は王充の天や自然に関する思想の中心的役割を果たしている重要な一篇である。王充はその自然篇を閉じるにあたり、

*国際交流センター International Exchange Center

夫れ寒温、譴告、變動、招致、四疑皆已に論じたり。譴告は天道に於て尤も詭し、故に重ねて之を論ず。之を論ずるは難別する所以なり。説は人事に合ふも、道意に入らず。道に従ふも事に隨はず、儒家の説に違ふと雖も、黄、老の義に合へるなり。(自然篇)

と述べている。これによれば、王充は天人感応思想批判に繋がるものとして、自然篇の他に、寒温・譴告・變動・招致の四つの批判対象について、それぞれ各一篇を費やして論じている²。また、この四つの批判対象のうち、譴告説が天道において最も危ういものなので、この自然篇で繰り返し論じ、批判分別をしたのだと言い、王充が譴告説に対して特に激しく批判しようとした様子が伺われる。さらに、譴告説は儒家の「人事」と合致するが、道家の自然の「道意」に合わない。そして、譴告説を批判する自らの論述は「儒家の説」とは相違するが、「黄、老の義」に合致するとして、道家の自然思想に傾斜していることを自白している。すなわち、天人感応思想とそれを批判する王充の思想との対立は、従来、指摘されてきたような、唯心主義的立場と唯物主義的立場の違い、あるいは迷信と科学の対立などではないのではないかと。そうではなく、思想上の相違であり儒家的立場か道家的立場かの違いではないか。譴告説が「天道において尤も詭し」とあるのは、道家の言う自然なる天と最もかけ離れたものだと言っているのではないかと。

したがって、王充を科学思想家であるとか空前絶後の唯物論者であるとかなどの強い固定観念を保持することを回避しなければならない。王充の思想を唯物主義的であるとする見方は、胡適氏の研究に始まると言われている³。胡適氏に続き、啊・啊・彼得洛夫氏も“气是物质世界的根本实质要素（氣とは物質世界の基本的実質要素である）”⁴とか、“气是万物的本处，万物的源泉（氣は万物の始まりであり、源泉である）”と述べて以来⁵、王充思想が唯物主義的であることは王充研究者たちにとって否定し難い常識となった。关锋氏も“王充认为，气是基本的物质元素，从天体到万物到人，都是由元素气构成的（氣は基本的な物質元素であり、天体から万物や人に至るまで、元素の氣によって構成されている。）”としていて、氣は世界を構成する基本的な物質元素であることに注目し⁶、唯物主義者としての王充を高く評価している。

このように、王充の思想を唯物的傾向だと強調することは、その唯物的でないと考えられる部分にひとたび遭遇すると、ただちに唯心主義的誘惑に陥ってしまっているなどと指摘される。このような例は枚挙に暇がない。例えば、『論衡注釋』を編纂した北京大学歴史系『論衡』注釈グループは“但王充自己也还没有从唯心主义瑞应说中摆脱出来，他并不否认瑞应的存在，因此，他的批判是很不彻底的⁷。（しかし王充自身も唯心主義瑞應説から抜け出しておらず、彼は決して瑞應の存在を否定していないため、彼の批判は不徹底である）”と述べることとなる⁸。さらに、王充のいわゆる宿命論などは、唯物的思想を高く評価した時代の中国思想研究者の泰斗たちから不徹底な弱点として指摘されている⁹。

この点について、重澤氏は王充の思想的傾向について、「王充を哲學史上に於ける卓越した唯物論者として規定することは、現在では既に常識と言つてよい。論衡を通して観察すれば、王充は確かにかゝる立場を強く示している。人間並びに萬物存在の根據を氣に求め、生を氣の聚合、死を氣の解散による物理的現象と考え、靈魂不滅を否定し、天を意志も目的運動も有せざる單なる自然物と爲すが如き、また全篇に亘つて經驗論的主張が横溢するが如き、皆彼を唯物主義的哲學者と爲すに足る具體的根據たらざるは無い」と述べ、王充の思想の唯物主義的性格は常識だとしながら、他方で「かくて王充に唯物主義的性格を認めることは最早異存はないのであるが、かゝる規定が哲學者としての彼の全性格を盡すかと言えば、決して然りと答えられない」¹⁰として、王充の思想を唯物論的經驗論的思想の枠組みで捉えることに慎重である。

さらに、鄧紅氏は王充の「命」論を彼の哲学体系の中心だと評価し、『命』論は豊富な内容を有し、また王充哲学体系において最重要な地位を示していることから、王充研究では、『命』論

を『唯物論』の中の『缺点』『弱点』、時代と階級の『局限性』、或いは自然規律で社会歴史現象を解釈にあたって犯した過ちだとする必要が全くない、と思われる」¹¹としている。

小論では、唯物主義的側面からではなく、王充の思想傾向から天人関係について考察していくこととしたい。そして、この考察は王充の宿命論や大漢主義との思想を探る上で、改めて何らかの示唆を得られるのではないかと考える。

1 俗儒の天人感応思想

王充は何を批判したのだろうか。本節では王充が批判した俗儒の天人感応思想と彼らの天について検討したい。讒告篇冒頭に「災異を論ずる者」の主張が以下のように語られている。

災異を論ずる者は、古の人君は政を爲し道を失はば、天は災異を用ひて之を讒告すと謂ふなり。災異は一に非ず、復た寒温を以て之が效を爲す；人君の刑を用ふるに時に非ざれば則ち寒に、賞を施すに節を違はば則ち温なり。天神の人君を讒告するは、猶ほ人君の臣下を責怒するがごときなり。故に楚の嚴王曰く：『天災異を下さざるは、天其れ予を忘れたるか！』と。災異もて讒告を爲す、故に嚴王懼れて之を思へるなり。（讒告篇）

この「災異を論ずる者」によると、「古の人君」の政治が「道を失な」うと、天が「災異」を用いて人君を「讒告」したことが史書などから知られていて、自然災害や異常自然現象の発生は人君の政治の可否を天が判断して下した結果であると言う。そして彼らの主張から、天と人が相互に感応し合うこと、天は人君の非道失政を判断し叱責する人格的存在であること、天の叱責は厳しく容赦のないものであることなどが伺える。だからこそ、楚の「嚴王」は「災異」が天の「讒告」となることを「懼れて」いたのである。この「嚴王」のエピソードは『春秋繁露』(必仁且智)に記載されていて、この「災異を論ずる者」とはまさに董仲舒かそのグループのことと言えよう。

ところで、この人格的天のことについては、自然篇でも「或る」人の見解として、以下のよう

に述べられている。

或いは説ひて以為らく天は五穀を生じて以て人に食ましめ、絲麻を生じて以て人に衣（おお）しむと；此れ天は人の為に農夫桑女の徒を作ると謂ふなり、（自然篇）

と。ここで「或る」人が言う天は、讒告篇で董仲舒が語った「讒告」「責怒」する天とはかなり異なる様相を見せている。この自然篇の天は人を食ませるために「五穀」を生み「農夫」を作り、人を衣わせるために「絲麻」を生み「桑女の徒」を作ったのだとしていて、創造主や庇護神としての天の性質を強く臭わせている。ただ、二者のどちらの天の働きも人間社会を管理統轄する絶対的存在であり、有意志的・目的的なものである。

主宰的天が神格的性質を帯びていると主張するこの論者が、一部の「災異を論ずる者」や「或る」人に限定されているというのであれば、所詮、偏向的思想傾向に染まる者の戯言に過ぎないのだと看過することもできるであろう。ところが、事はそう単純には済まされない。なぜならば、「六經の文」や「聖人の語」においても、天についてしばしば以下のように言及されているからであると王充は言う。

六經の文、聖人の語、動れば「天」を言ふ者は、無道を化し、愚者を懼れしめんと欲すればなり。

獨り吾が心のみに非ず，亦天意なるを言はんと欲すればなり。其の天を言ふに及んで，猶ほ人心を以てす；上天蒼蒼の體を謂ふに非ざるなり。變復の家，誣ひて天を言ひ，災異の時に至るを見て，則ち譴告の言を生ぜり。（譴告篇）

俗儒たちが人格的天の存在を声高に唱えるのは彼らが特別な迷信主義者だったからではない。「六經の文」に天の有意志的・目的的性質のことがしばしば記載されたり、「聖人の語」として語られたりしているからである。王充にしても、このような天のことが「六經の文」や「聖人の語」にあれば、一笑に付すわけにはいかない。王充自身も儒家として思想上の多くの判断をまさにこの「六經の文」や「聖人の語」に依拠しているからである¹²。そこで、王充の関心は どうして「六經の文」や「聖人の語」に人格的天のことが記載されているのだろうかという点に向かう。王充は言う。「六經の文」や「聖人の語」に掲載されている人格的天とは決して天空に広がるあの天のことではない。それらは、經典や聖人たちが無道な民衆を統治するために利用した方便に過ぎない、と。たとえ經典や聖人の言動であっても、それだけでは民衆を統治する強制力や説得力に欠ける。特に無道で無知蒙昧な一般民衆を徳化するためには、神格的天の權威を利用して彼らに怖れを抱かせなければならない。そのため、天に意志があるがごとく語ったのである、と王充は分析した。したがって、かりに人格的天のことについて語ったとしても、それはあの「上天の蒼蒼の體」のことについて言ったものではないのだ、と王充は言う。加えて、「變復の家」などが、「六經の文」にある神格的天に関する記事を読んでいる際、実際に災異がたまたま発生したりすれば、「譴告の言」が真実なものとして定着してしまうのだ、と王充は語り続けて以下のように述べる。

詩の「眷顧」、洪範の「震怒」は、皆人心の天の意を效すを以てす。（譴告篇）

天が周の文王を高く評価して天下を統治させようとしたのだという『詩経』『大雅』の記事も、鯀の治水が失敗し天が怒ったという『尚書』『洪範』の記事も、「皆人心の天の意を效すを以て」したものに過ぎないのだ、と。加えて、

文武の卒するや、成王幼少にして、周道未だ成らず、周公攝に居り、當時豈に上天の教有らんや？周公人心を推して天志に合せるなり。上天の心、聖人の胸に在り；其の譴告するに及んで、聖人の口に在り。聖人の言を信ぜず、反って災異の氣を然りとし、上天の意を求索すれば、何ぞ其れ遠きや？世に聖人無くば、安にか聖人の言を得る所あらん？賢人庶幾の才も、亦聖人の次なり。（譴告篇）

と王充は言う。周の文王と武王が崩御し、国がまだ治まっていなかった頃、幼い成王を摂政として支えた周公は自分の思いを「天の志」に合わせて統治したのだ、と。「上天の教え」・「上天の心」や「譴告」などは実際には存在したりしない。それらはあくまで「聖人の胸」のうちにあるものが「聖人の口」から出たものに過ぎず、「經典」の著者や「聖人」たちが世を治め民衆を正しい道に導く上で方便として用いられたものだという。

それにしても、人格的天のような荒唐無稽なことがどうしても容易く信じられるようになったのだろうか。愚者ならばそんな話を盲信したとしてもやむを得ないのだが、知恵者がなぜそんなことを信じるようになったのか。王充の興味と分析は続く。

凡そ人は世に在りて、事を作さざる能はず；事を作すの後、吉凶有らざる能はず；吉を見れば則ち指して以て前時に日を選びし福と爲し、凶を見れば則ち刺（そし）りて以て往者に忌に觸れし禍と爲す。日を選んで禍を得、忌に觸れて福を獲る或る多し。工伎の事を射る者、其の術

を遂げんと欲し、禍を見るも忌みて言はず、福を聞くも匿して達せず、禍を積みて以て慎まざるを驚かし、福を列ねて以て時を畏るるを勉めしむ。故に世人は愚智、賢不肖、人君布衣と無く、皆畏懼信向し、敢て抵犯せず。之に歸すること久遠にして、能く分明にする莫し；以て天地の書、賢聖の術と爲すなり。人君は其の官を惜み、人民は其の身を愛み、相隨つて之を信じ、復た狐疑せず。故に人君の事を興すや、工伎間に滿つ；人民の爲す有るや、觸傷時を問ふ。奸書偽文、此れ由り滋生す；巧惠意を生じ、知を作して利を求む；愚暗を驚惑し、富を漁り貧を偷（かろ）んず；愈（いよいよ）古法度聖人の至意に非ざるなり。（辨崇篇）

人間がこの世に存在する以上、人としての社会的役割があり従事すべき仕事がある。その仕事には成功と失敗があり、吉と凶があることを王充も認める。しかし王充によれば、仕事の成か否か、吉か凶かは偶然の結果に過ぎない。すなわち、いくら慎重を期して吉日を選んで「禍を得る」ことがあるし、禁忌に触れても「福を得る」こともある。ところが、多くの狡猾な「工伎の事を射る者」たちはこの偶然による結果であることを巧みに隠匿して、「積禍」を招いたのは自分たちの言うことを聞かなかったための報いだと人々に怖れを抱かせ、「列福」を得たのは自分たちの言うとおりにしたおかげの果実だと吹聴する。その結果、世俗の「愚」「不肖」のみならず「智」「賢」でさえも「工伎の事を射る者」たちの発する言葉に怖れをなすばかりで真実を見失い、それが時間の経過とともに歴史として刻まれると、「天地の書」・「賢聖の術」として定着してしまう。他方では、「其の官を惜しみ」、「其の身を愛しむ」人々の欲望がこの経緯に拍車をかける。果たして「奸書偽文」が生産されるのだ、と王充は語る。

以上、我々は「災異を論ずる者」や「或る」人たちが語る天と天人感応思想とはどのようなものかについて王充の目を通して概観してきた。彼らが語る天には人間社会を庇護する一面と人間を厳しく監視し、人を譴告する厳しい一面とがあった。しかし、これらはいずれも有意志的・目的的人格としての天であった。そして、経典や聖人が語る記事にもこの人格的天のことが記載されていて、広く真実だと信じられるようになった。しかし、それらはいくまで統治のための方便であり実際に存在などしないと王充は言う。人格的天の存在は天の権威を借りた仮想に過ぎず、「聖人の胸」のうちにある「聖人の口」から出たものでしかなく、実際には存在しない。「工伎の事を射る者」たちが人格的天を語るのも、偶然の結果と人の心理とを巧みに利用した結果なのだとした。よって、人は誰もが主宰的人格的天を認めてしまうのだ、と王充は言う。

2 王充の天と氣

前節で見てきたように、俗儒たちの言う天は超自然的・人格神的なもので、人々の畏敬の対象であった。では他方で、王充の言う天とはどのようなものなのかを検討するのが本節の主な内容である。祀義篇で王充は天について以下のように語る。すなわち、

夫れ天は、體なり、地と同じ；天に列宿有り、地に宅舎有り、宅舎は地の體に付き、列宿は天の形に著（つ）く；形體具はれば、則ち口有りて乃ち能く食ひ、天地をして口有りて能く食祭せ使めば、食に宜しく盡くすべし；如し口無ければ、則ち體無し；體無ければ則ち氣なり、雲霧の若きのみ、亦た能く食祭する無し。天地の精神は、人の精神有るが若し；人の精神を以て、何ぞ宜しく飲食すべけんや？（祀義篇）

と。祀義篇の主旨から言うと、この言葉は天を祭り、供物を捧げても天はそれを食せないの、祭祀などの行為は意味が無いということを示しているが、世界に存在するのは「體」か「氣」、あるいは「精神の如き」ものかの三種類のうちのどれかでしかなく、天がその三種類のどれであ

ったとしても、天に口はなく供物を捧げても食べないのだから祭祀行為は無意味なのだ、と王充は主張している。王充にとっての天は「地」や「人の精神」とともに語られていて、絶対的な畏怖の対象から、観察と思索の対象として扱われている。

次に自然篇では、万物の創造主、および自然無為としての天が語られていて、

天地の氣を合はせ、萬物の自ら生ずるは、猶ほ夫婦の氣を合はせ、子の自ら生ずるがごとし。萬物の生ずる、含血の類、飢を知り寒を知る：五穀の食ふ可きを見ては、取りて之を食ふ；絲麻の衣る可きを見ては、取りて之を衣る。(自然篇)

とか

夫れ天は上に覆ひ、地は下に偃し、下氣は烝上し、上氣は降下し、萬物は自ら其の中間に生ず。其の生ずるに當たりてや、天の復た與るを須ひざるなり；由ほ子の母の懷中に在りて、父の知る能はざるがごときなり。物自ら生じ、子自ら成るも、天地父母、何ぞ與り知らんや？(自然篇)

とある。これらによれば、道家が言うような、「萬物」の發生はただ天だけによるのではなく、子供が父母から生まれるように、天と地の「氣」の統合による。また、「萬物」は自ら生まれ、天地に「萬物」を發生させようとする意志や目的は無いことを王充は言う。生存のために不可欠な「五穀」や「絲麻」さえも天が人のために生産したのではない。

夫れ天の故らに五穀絲麻を生じて以て人に衣食せしめざるは、由ほ其の災變有りて以て人に謹告するを欲せざるがごときなり。物自ら生じて、人之を衣食す；氣自ら變じて、人之を畏懼す。若き説を以て之を論ずれば、人心を厭かしめん。如し天瑞故を為さば、自然焉にか在らん？無為何にか居らん？(自然篇)

人は自ら自然の賜物である「五穀」を食んで飢えをしのぎ、「絲麻」を着て寒さに耐えたにすぎない。これと同じく「災變」も「天瑞」も天による意志ではないと王充は言う。

このように、王充の天は道家的性格を強く帯びた自然の天である¹³。では、なぜ天は自然無為だと言えるのか。自然篇では王充が天は自然無為であると断定する根拠を以下の五点に集約している。

- ① 天に「口目」が無いから¹⁴。
- ② 天が施す氣が「恬淡無欲」、「無為無事」だから¹⁵。
- ③ 天地に（萬物を作るための）千万の手が無いから¹⁶。
- ④ 「自然の真」と「有為の化」（つくりもの）とでは自然性や不変性において全く異なるから¹⁷。
- ⑤ （道家の言説ではない）『周易』の記事や『論語』『泰伯篇』の孔子の言葉に天や地の自然性のことがくりかえし述べられているから¹⁸。

このように五つもの理由を列挙することは、そこに天の自然無為性を主張することの難しさと王充のこだわりが感じられる。これは天の主宰性・意志性を否定することの並々ならぬ王充の決意の表れではないか。実際、「自然の化」は理解しがたいものだとして王充は告白する。

自然の化、固より疑はしくして知り難く、外為す有るが若きも、内實は自然なり。是を以て太史公は黃石の事を紀すに、疑ひて實にする能はざるなり。趙簡子夢に天に上り、一男子の帝の

側に在るを見る；後に出で、人の道に當るを見れば、則ち前に夢に見し所の帝の側に在りし者なり。實に之を論じて以て趙國の且に昌ならんとするの妖と為すなり。黄石の書を授くるも、また漢の且に興らんとするの象なり。妖氣の鬼と為り、鬼の人形に象るは、自然の道、或いは之を為すに非ざるなり。(自然篇)

外から見れば有為に見えるものも実際には無為自然であることが多い。趙簡子の夢のことや「黄石の事」などの、何らかの意図的・有為的な仕業が働いて見えるようなことも「自然の道」だとして解釈される。また、「自然の道」には「妖氣」のようなことも含めて認められ、「妖氣」が「鬼」となり「鬼」が「人形に象る」ことも自然の「妖」・「象」現象として容認される。王充の言う「自然」は「有為」の対義語であり、「外」と「内」とは相補的な排反関係にあり、明らかに「有為」だと認めること以外はすべて「自然」現象とされる。では、この自然とはどのようなものであろうか。

物をして生ぜしむる者は、春なり；物をして死せしむる者は、冬なり：春生じて冬殺するなり。天なる者如し或いは春殺し冬生ぜんことを欲するも、物終に死生せずは、何ぞや？物の生ずるは陽に統べられ、物の死するは陰に繋がればなり。故に口氣を以て人に吹くも、人寒（こご）ゆる能はず；人を吁（く）するも、人温むる能はず。吹吁せらるるの人をして、冬を涉り夏に觸れしめば、將に凍暘の患有らんとす。寒温の氣、天地に繋がれて、陰陽に統べらる、人事國政、安んぞ能く之を動かさん？(變動篇)

王充の言う天とは、俗儒たちの言うような道德の天、天人の間で感応する人格的性質から、「人事國政」を超越した、物の生死や四季の「寒温」を統轄する主宰者の働きに取って代わった。さらに、次のようにも言う。

故に書に七トを列ね、易に八卦を載す。之に従ふも未だ必ずしも福有らず、之に違ふも未だ必ずしも禍有らず。然り而して禍福の至るは、時なり；死生の到るは、命なり。人の命は天に懸り、吉凶は時に存す；命窮せば操行善なるも、天續くる能はず；命長せば操行悪なるも、天奪ふ能はず。天は、百神の主なり；道德仁義は、天の道なり；戰栗恐懼は、天の心なり。廢道滅徳は、天の道を賤しみ；嶮隘恣睢は、天の意に悖る。世間の道德を行はざるは、桀、紂に過ぐる莫く；妄行不軌なるは、幽、厲に過ぐる莫し、桀、紂は早く死せず、幽、厲は夭折せず。此に由りて之を言へば、福に逢ひ喜を獲るは、日を擇び時を避くるに在らず；患に涉り禍に麗（かか）るは、歳に觸れ月を犯すに在ること、明らかなり。(辨崇篇)

「天は、百神の主」だと言うけれど、史上最悪の不道德者である桀や紂も蛮行に耽った幽王や厲王も、「早死」も「夭折」もせずに、天寿を全うしたではないか。人の悪行に懲罰を与える天など存在しない。「禍福の至る」は「時」であり、「死生の到る」は「命」によるので、命が尽きれば、人の操行がどんなに良くても、天は命を続けることができないし、「命」が長ければ操行が悪くても、天は奪えないのだと王充の思考は命論に繋がる。

以上、本節で見てきたことを要約すれば、王充の天は創造者であり、無為自然的なものであった。さらに、彼の天は天人感応し勸善懲悪する因果性を帯びる天の代わりに、万物の生死や禍福・吉凶を統轄する主宰者の働きが認められた。

3 天人感応思想に対する王充の否定と肯定

前節では、王充は天の人格的資質を否定し、自然の天を強調していることについて見てきた。本節では、王充が言う天人関係はどのようなものなのかを中心に考察していくこととする。

寒温篇は、君主の喜怒が天氣の寒温を決定するといった、漢儒が唱える天人感応思想の一種に対する王充の批判的論述である。ここでは、天人感応思想支持者のうちの「或る」人が以下のような説明をしている。すなわち、「同氣共類は、動もすれば相招致するものだから、「喜び」と「陽氣」・「温氣」とが、「怒り」と「陰氣」・「寒氣」とが相関し合う。よって、この「寒温を説く者」の主張は正しいのではないか¹⁹、と。君主の喜怒が天氣の寒温を決定するということに対して、王充は天と人の間の物理的距離やそうした例が歴史的事実に見られないことを根拠に、天人の間において相互に感応し合うとすることには反論する。しかしここで注意したいのは、王充も「同氣共類」が「招致」しあうことは認め、同じ「氣」どうしが感応し合う関係があることについては同意していることについてである。

夫れ寒温を風雲に比し、喜怒を龍虎に齊しくし、氣を同じくし類を共にすれば、動もすれば相招致すといふは、可なり。(寒温篇)

と語る。またこのほかに、

燕に寒谷有り、五穀を生ぜず、鄒衍律を吹くや、寒谷種う可く；燕人黍を其の中に種え、號て黍谷と曰ふ。如し審に之れ有らば、寒温の災は、復た吹律の事を以て、其の氣を調和せん。政を變じ行を易ふるも、何ぞ能く滅除せん？是の故に寒温の疾は、薬に非ざれば愈えず；黍谷の氣は、律に非ざれば調せられず。堯の洪水に遭ふや、禹をして之を治めしむ。寒温と堯の洪水も、同じく一貫なり。堯は政を變じ行を易へざれば、夫の洪水は政行の致す所に非ざるを知る：洪水は政行の致す所に非ざれば、亦寒温は政治の招く所に非ざるを知る。(寒温篇)

とも言う。「鄒衍」が吹律したことは『藝文類聚』卷五が劉向の『別録』の記事を引用していることからすると、王充は劉向が記したものに直接接触した可能性がある。ここで王充は、君主が政治や行為を改善したとしても「寒温の災」を軽減できないことを述べる一方で、他方では「鄒衍」の吹律によって、「其の氣を調和」できるとしていることに注意が傾けられる。「氣」が吹律の働きによって何らかの感応をするというのは漢代においてかなり広く認められていた常識でもあったのではないと思われる。すなわち、王充は天と人の間の感応関係には反対するものの、「同氣共類」が「招致」しあうこと、あるいは人の働きによって「氣」に何らかの影響を及ぼし、調和できる可能性もあることについては認めていた。

さて、天が災異によって人君を「譴告」することについて、「儒者の説」は言う。

儒者の説に又言ふ：『人君政を失すれば、天異を為し；改めずんば、其の人民に災し；改めずんば、乃ち其の身に災するなり。異を先にし災を後にするは、教を先にし誅を後にするの義なり』(譴告篇)

と。ここに言う「儒者の説」は異虚篇では「災異を説くの家」と言われていて、『漢書』「董仲舒伝」にある記載とも同じ内容からすると、これも董仲舒やそのグループの言葉のものと考えてよいであろう。人君が失政すれば、天は先ず「異」を為す。この「異」を見て「人君」が改めなければ次の段階では人民に災いを及ぼし、それでも改めなければやむを得ず最終処置として人君に災い及ぼすと言う。すなわち、ここでは天は人君をいきなり誅殺したりしないことが強調され

ている。「人君」を誅殺する前に、「異」を為し「先ず教へ」という手続きと教訓を繰り返し、それでも改めなければやむを得ず誅殺すると言って、天の人君に対する教育的配慮のことが述べられている。この「儒者の説」に対する王充の反論は、

曰く：此れ復た疑はし。夏を以て物を樹うれば、物枯れて生ぜず；冬を以て穀を收むれば、穀棄てられて藏められず。夫れ政教を為すは、猶ほ物を樹え穀を收むるがごときなり；顧（た）だ政治時を失はば、氣物災を為すと言ふ可きのみ；乃ち天の異を為し以て之に譴告し、改めずんば、災を為し以て之を誅伐すると言はんや！儒者の説は、俗人の言なり。盛夏は陽氣熾烈にして、陰氣之を干（おか）して、激射徹裂し、人物を中殺すれば、天陰過を罰すと謂ふ。外に聞かば是の若きも、内實は然らず。夫れ災異の譴告誅伐を為すと謂ふは、猶ほ雷の人を殺して陰過を罰すと為（い）ふがごときなり。非謂の言、不然の説なり。（譴告篇）

とあって、「儒者の説」はまさに「俗人の言」だと一刀両断する。夏に物を樹えても枯れて育たず、冬に穀物を収穫しても捨てられて貯蔵できないという自然の四季の規律と同様に、「顧（た）だ政治時を失へば、氣物災を為すと言ふ可き」なのに、先ず「譴告」をしても改めなければ「誅伐」すると言うように、あたかも天に意志があり、人間に配慮しているかの如く言うのは、雷が人の「陰過」を罰し殺すと言うのと同じく、「外に聞かば是の若きも、内實は然らず」、表面的には正しいように見えても、実際は全くの誤りだと説いていて、「儒者の説」は、「非謂の言、不然の説」などと、繰り返して厳しく否定する。ここで、我々が注視しなければならないのは、王充が「顧だ政治時を失へば、氣物災を為すと言ふ可き」だとしている点で、天には意志的、目的的働きは無く、また人からの影響は認められないとしつつ、他方で王充は政治の可否が「氣物」に何らかの影響を及ぼす関係にあることは認めていることについてである。

ところで、次の變動篇の「災異を論ずる者」の主張は上の「儒者」と同じく天人感応思想論者の一人である。しかし、その言説を吟味してみると、政治の成敗が「氣物」に影響し、その結果、災異がもたらされるのだと述べていて、この点では王充の主張に近い。

災異を論ずる者、已に天は災異を用ひて人に譴告するを疑はれたり。更に説いて曰く：『災異の至るは、人君の政を以て天を動かし、天の氣を動かし以て之に應ずに殆し。之を譬ふるに物を以て鼓を撃ち、椎を以て鐘を叩くに；鼓は猶ほ天のごとく、椎は猶ほ政のごとく、鐘鼓の聲は猶ほ天の應のごときなり。人主に下に爲さば、則ち天氣は人に隨って至らん』と。（變動篇）

天が「災異を用ひて人に譴告す」といった、人格的天人感応思想が厳しい批判に晒されると、この災異論者は直ちにその主張を取り下げる一方で、災異の発生は物で鼓を撃ち椎で鐘を叩けば（音が出るように）、君主の政治的行為に対して「天は氣を動かし以て之に應ず」として、「天の氣」が君主の政治に反応するとした。この災異論者の主張は、天から意志的・目的的性质を完全に削除することに主眼があって、その代わり「天の氣」が帯びる当然な働きとして天は感応すると主張していることが注意される。ここでは人を超越するような権威的・人格的天の働きが見えない代わりに、「天の氣」が人や政治の是非善悪に反応する媒介物となって感応することが確認された。

ここで、董仲舒らの唱える天人感応思想を若干振り返りたい。彼らの天人感応思想には人格的かつ権威的天が人と感応する人格的天人感応と、人君の政治や人の行為に「天の氣」が「應」ずる自然的天人感応とがあった²⁰。この自然的天人感応論は上の變動篇で、「災異を論ずる者」が「更に説きて曰」うものとして引用されている。そして、王充の天人感応思想批判

は、この二つの天の側面うち前者の人格的天を批判したもので、自然の「天の氣」が人事に反応することは王充も認めていた。王充の「氣」も災異論者の「氣」と同じく、同類相致的性質を帯びていて、その点から言えば、王充もまた天人感応思想論者の一人であると言えよう。

4 王充における天と人の関係について

本節では、「災異を論ずる者」と王充の二つの自然的感応の間の「天の氣」の感応の違いについて見ていくこととする。前節の變動篇では災異論者の主張として、天が災異を用いて人に「謹告」することが疑われると、あらためて「氣」が君主の政治の善悪に呼応するのだと述べ、天の「氣」の自然感応的なことが言われたが、それに続けて王充は、

天氣上に變ずれば、人物下に應ずるなり。…（中略）…故に天且に雨らんとすれば、螻蟻徙り、丘蚓出で、琴絃緩み、固疾發るは、此れ物は天の動かす所と為るの驗なり。…（中略）…蚤虱螻蟻すら能くせず、而るに獨り人のみ能くすと謂ふは、物氣の理に達せざるなり。（變動篇）

と反論する。これによると、天から人へ影響を及ぼせるが、人からは天に影響を及ぼすことができないと王充は考えている。一方通行の天人感応関係である。その根拠は、人や物は天に隷属されるもので、天は人や物の主宰者だからである。天氣が上で変わり、人や物は下で応じる。たとえば、雨が降り出しそうになると、蟻が動き出し、蜥蜴が現れ、琴の弦が緩み、持病が再発する。これらは、物が天によって動かされる確固たる証拠である。確かに、シラミや蟻は天を動かすことはできないが、人だけは特別で天に影響を与えられるとする儒家たちの思想は「物氣の理」に達していないのだ、と王充は言う。

夫風至れば樹枝動くも、樹枝は風を致すこと能はず。是の故に夏の末に蜻蛉鳴き、寒蟄啼くは、陰氣に感ずればなり；雷動きて雉驚き、蟄發りて蛇出づるは、陽氣に起こればなり。夜半に及んで鶴鳴き、晨將に旦ならんとして鷄鳴くは、此れ變に非ずと雖も、天氣の物を動かし、物の天氣に應ずるの驗なり。顧だ寒温の人君を感動せしめ、人君氣を起して賞罰を以てすと云ふ可きのみ；酒ち賞罰を以て皇天を感動せしめ、天の寒温を爲し以て政治に應ずと言はんや！（變動篇）

變動篇では、「天の氣」が物を動かし、物は「天の氣」に感応するということが繰り返し述べられている。風が吹くと樹の枝が揺れるが、樹の枝が風を引き起こすことはできない。晩夏にこおろぎやヒグラシが鳴くのは、秋の気配から「陰氣」を感じるからである。春雷が起って雉が驚き、啓蟄に蛇が出るのは、「陽氣」の台頭による。自然災害や異常現象ではないが、真夜中に鶴が鳴き、夜明けに鶏が鳴くのもすべて、「天氣の物を動かし、物の天氣に應ずるの驗」であるとする。このように、自然災害や異常現象のみならず、およそ萬物一般が「天の氣」に応じて行動する例は枚挙に暇ない。

また、『史記』天官書に、正月元旦の朝の風向きによってその一年の計を占うことが記載されている。このようなト占行為に対して王充は懐疑的で慎重な態度で臨んだかもしれない。それでも、「太史公は實に道ふ」と述べ、そのト占行為を認めながら「人物の吉凶は天に統（す）べらるる」という結論を導く。

天官の書、正月の朝を以て、四方の風を占ふ；風南方より來れば早し、北方より來れば遅し、東方より來れば疫を爲し、西方にり來れば兵を爲すと。太史公の實に道ふは、風を以て水旱兵疫を占ふ者は、人物の吉凶は天に統べらるるを言ふなり。(變動篇)

司馬遷にとっても王充にとっても、天は「人物」の「吉凶」を支配し、生殺与奪の権をその手に握り、一切を主宰する絶対的存在として認められている。

このように、「天」の働きは絶対的で、人事は天から影響を受けることはあっても、人は天に影響を及ぼすことはできないと言う。

且つ天は本にして人は末なり。樹に登りて其の枝を搖がすも、其の株を動かす能はず；如し株を伐らば、萬莖枯れん。人事は猶ほ樹枝のごとく、寒温は猶ほ根株のごときなり。人の天より生れ、天の氣を含み、天を以て主と爲すは、猶ほ耳目手足の心に繋がるがごとし。心に爲す所有れば、耳目視聽し、手足動作す。天人に應ずと謂はば、是れ心の耳目手足の爲に使はると謂ふや？旌旗の旒を垂れ、旒綴の杆に於る。杆東すれば則ち旒は隨つて西す。苟も寒温は刑賞に隨つて至ると謂はば、是れ天氣を以て綴旒と爲すなり。鉤星の房心の間に在るや、地且に動かんとするの占なり。齊の太卜之を知り、景公に謂ひて曰く：『臣能く地を動かす』と。景公之を信ず。夫れ人君能く寒温を致すと謂ふは、猶ほ齊の景公太卜の能く地を動かすを信ずるがごとし。夫れ人地を動かす能はざれば、而ち亦天を動かす能はず。(變動篇)

王充において、天と人の関係は天人感應思想を唱える者たちが言うような相關の関係ではなく、本末関係のようなものである。「天は本にして人は末」、樹木に喩えれば、人は枝で天は幹。(枝を切っても構わないが) 幹を切れば全てが枯れる。そもそも、人は天より生まれ、「天の氣」を含んでいるのだから、天が主である。人に譬えれば耳目や手足は心に繋がれ、心の働きによって動く。天が人によって感應するのだと言うならば、心が耳目や手足によって働かされることになってしまう。水星が房宿と心宿の間に位置するのは地震の予兆だと知る齊の太卜が、景公に地を動かせると大言を吐いたのを晏嬰に見破られた。この史実は、天の「鉤星」の位置は地震につながるが、人は地震を予兆できないことを証明する。まして天など動かせない。

王充にとって天は「至って高大」な「皇天の大氣」であり、それに対して人は「至って卑小」な「七尺の細形」にすぎない。その大きさの違いから考えて、人が天に影響を及ぼすことはあり得ないと言う。

夫れ寒温は、天の氣なり。天は至って高大なるも、人は至って卑小なり。箸は鍾を鳴らす能はず、螢火は鼎を爨ぐ而(あたは)ざる者は、何ぞや？鐘長きも箸は短く、鼎は大なるも螢は小なればなり。七尺の細形を以て、皇天の大氣を感じしめんとすれば、其の分銖の驗無き、必せり。(變動篇)

しかし、本当に人は「卑小」なものなのか。儒者は言う。七尺たるほどの人間などなるほど「卑小」かもしれないが、人の「至誠」は天にも届くほどの力がある²¹、と。それに対し、王充はどのような「至誠」も、この天人間に隔たる距離を縮めることもできないし天の自然の巡りを変更することもできないと解く。

夫れ至誠は、猶ほ心意の好悪を以てするなり、果蓏の物、人の前に在る有り、口を去ること一尺、心に之を食ひ、口氣之を吸はんと欲するも、取る能はざるなり；手に掬りて口送り、然る後に之を得。夫れ以(おも)ふに果蓏の細なる、員圍轉じ易く、口を去ること遠からず、至

誠之を欲するも、得る能はざるなり；況んや天は人を去ること高遠、其の氣の莽蒼として端木無きをや。盛夏の時、風に當りて立ち；隆冬の月、日に嚮って坐し；其れ夏に寒を得んと欲して冬に温を得んと欲するや、至誠極れり。之を欲する甚だしき者は、或いは風に當りて箒を鼓し、日に嚮ひて爐を燃すに至る；而も天終に冬夏の爲に氣を易へざるは、寒暑に節有り、人の爲に變改せざればなり。夫れ正に之を得んと欲するも而も猶ほ致す能はず、況んや刑賞喜怒を以て寒温を求むるを欲せんや！（變動篇）

大好きな果物が目の前にあるので、食べたいと思っていくら「口氣」を使って吸ってもそれは動かない。手に取って口まで持ってきて、はじめて食べられる。小さく丸くて転がりやすく果物が目の前にあったとしてもどんなに思いを込めたところで「口氣」では手に入らない。まして天高く、無限の彼方に広がる天上の「氣」ならなおさらではないか。

人の「至誠」を否定した王充は、次のように言う。

或時に杞國且に圯れんとして、杞梁の妻適ま城下に哭するは、猶ほ燕國適ま寒くして、鄒衍偶ま呼ぶがごときなり。事は類を以てして時に相因り、之を聞見する者、或（まど）ひて之を然りとす。（變動篇）

夫の杞梁の戦死を悲しんでその妻が泣くと杞國の城壁が崩れたと言うのも、燕國に捉われの身の鄒衍が農曆三月に叫ぶと霜が降りたと言うのも、それらを「聞見した者」たちは人の「至誠」が天に通じた現象であり、因果関係のある必然的なものと見なすのであるが、実際は人間が制御統轄することのできない「適」「偶」の偶然が連続した結果に過ぎず、どんなに「至誠」を込めても天と人の間に因果関係は働かないのだと王充は言う。

5 「國命」について

變動篇では人と「天の氣」に感応機能があつて、人は「天の氣」に何らかの影響を与えることを王充も認めていたが、讒告篇や寒温篇ではもっぱら天から人に影響を与え、人が天に直接影響を及ぼすようなことを否定した。これらの主張は、國家の安危治乱はもっぱら命によって決定づけられるとする「國命」思想と重なり合い、それを形成する基礎となっていると筆者は考える。本節では、王充は天人感応思想批判と「國命」との関係についてどのように考えていたのかを中心に検討していきたい。

歴史書を紐解けば、賢聖なる堯と舜が世を太平に導き、無道なる桀紂が乱世を来してそれぞれ夏と殷の王朝を滅亡させ自らも殺戮されたことが語られていて、儒家をはじめ古今東西誰一人としてその逸話を否定するものなどいない²²。しかし、王充はあえて言う。

實の如く之を論ずれば、命期の自然にして、徳化に非ざるなり。（治期篇）

堯と舜の治世も決して「徳化」の成果ではない、と。王充は大胆にも「徳化」と「治世」の関りを否定する。聖君子である堯や舜が徳による仁政を行って世を太平に導いたわけではないとするこの王充の言葉は、儒家に対する果敢なる挑戦であると言ってもよい。では、王充はなぜこのようにも大胆な発言をしたのだろうか。

論者は功を考ふるの法に因り、效に據つて賢を定めて、則ち民治まり國安き者は、賢君の致す所；民亂れ國危き者は、無道の為す所と謂ふなり。故に危亂の變至れば、論者は以て人君を責

め、罪を政を為して其道を得ざるに歸す。人君は受けて以て自らを責め、神を愁へしめ思を苦しめ、形體を撼動す。而も危亂の變、終に滅除せず。空しく人君の心を憤らしむ。明知の主をして、虚しく之が責を受けしむるは、世論と傳稱と、之をして然らしむるなり。(治期篇)

「賢君」か否か、「論者」の判断方法はその成果の如何による。「民治國安」は「賢君」の成果に結びつき、「民亂國危」は「無道」な統治者の責任だと断定する。したがって、ひとたび「危亂の變」が生ずると「論者」はただちに人君を責め、政をするのに「其の道」を踏んでいないからだと批判する。すると、人君は自らを責め「神を愁へしめ思を苦しめ」続ける。しかし、人君がどんなに苦しんでも「危亂の變」は全く好転せず、いたずらに人君の「心」を悩ますばかりで「明知の主」さえ言われなき責めを受けることもある。しかし、人君をどんなに責めても事態は一向に回復せず、悪化の一途を辿り続けるばかりである。そして、しまいには「民亂國危」はすべて「無道」で暗愚な人君のせいなのだとし、それを誰もが信じ込み「世論」となって定着する。このように儒者の言う徳治主義とはあまりに不合理なものではないか、というのが王充の考えである。ところで、この「神を愁へしめ思を苦しめ」る人君こそ、まさに災害が頻発し「民治國安」とは言えない現況にもがき苦しむ当代の統治者たちの姿そのものである。天人感応思想では、天が最高の主宰者として、人君の頭上にぶら下がる鋭利な剣のように君臨する。小論では、この「世論」を打ち破ることを目的に天人感応思想批判が行われ、天人感応思想に代わるものとして「國命」が生まれたのではないかと考える。

扁鵲のような名医でも寿命が尽きそうな不治の病人を救えない。それと同様にたとえ「賢君」であっても破滅に向かう乱世を徳化などできないとして²³、

皆命時有りて、勉力せしむ可からざるなり。(治期篇)

と言ひ、加えて「道」の「行廢」は「命」によるのだとする『論語』『憲問篇』にある孔子の言葉から²⁴、

此に由りて之を言へば教の行廢、國の安危は、皆命時に在りて、人力に非ざるなり。(治期篇)

と言う。また、かの「仁惠盛んなる」「二聖」の堯と湯が大洪水と大旱魃という大災害に遭遇したのもまさか彼らの無道の政治の結果であろうはずがない²⁵。「世の亂れ民の逆き、國の危殆、災害は上天に繋がれ、賢君の徳も、消卻すること能はず」(治期篇)と言われ、世の乱れ、民衆の蜂起、国家の凋落、災害の頻発の全ては「上天」によるというこの言葉は、變動篇において、天は「人物」の「吉凶」を支配し生殺与奪の権をその手に握り、一切を主宰する絶対的存在として認められていたのと軌を同じくする。そして、

天理歷數の當然なり。(治期篇)

国家の安危は専ら「天理歷數」の吉凶、「命時」によって決定づけられるとする。それらが実際どのようなものであるかは治期篇にそれ以上の説明もなくよく分からないが、自然的天の領域にあって、人間の力を超越して国家の存亡に大きな影響をもたらすものである。よって、

故に世の治まるは賢聖の功に非ず、衰亂は無道の致に非ず。國の衰亂に當るや、賢聖も盛にする能はず；時の治に當るや、悪人も亂す能はず。世の治亂は、時に在りて政に在らず；國の安危は、數に在りて教に在らず。賢不賢の君、明不明の政も、能く損益する無し。(治期篇)

と結論付けて、

案ずるに桀、紂の時、饑耗の災無し。災の至るは自ら數有りて、或いは時に返って聖君の世に在り。實事者は堯の洪水、湯の大旱は、皆遭遇有りて、政惡の致す所に非ずと説く。(治期篇)

と言う。悪政が行われても災害に見舞われないどころか、堯の洪水や湯の旱魃の例から明らかのように「聖君の世」にも時には災害が発生することがあるのだ。このようにして、王充は天人感応思想を批判し、それに代わる新しい天人関係論として「命」が言われ「國命」を提起したのだと言える。災害が多発していた後漢初期、俗儒の徳化主義とそれを思想的に支えた天人感応思想に対する恐れから、実際の君主たちは必要以上に「神を愁へしめ思を苦しめ、形體を撼動」させていた。王充の天人感応思想批判の目的はその君主を慰撫することであり、天人感応思想の代わりとして「國命」が言われたのである。

さて、「國命」や「天地の歴數」・「命時」が災害の発生を支配し、国家のすべての治乱や趨勢を決定付けるのだと王充が言うのを読者たちが受け入れた瞬間、君主の存在の意義が完全に否定される。しかし、王充は国家の治乱がそのまま君主の徳と不徳に起因し、乱世の責任が君主にあるという「世論」を批判したのであって、君主による徳治政治それ自体を完全に否定したわけではない。君主による徳治を否定したような言説は『論衡』においてどこにもない。むしろ、

夫れ災變には大抵二有り：政治の災有り、無妄の變有り。…(中略)… 徳鄴に政得られ、災猶ほ至る者は、無妄なり；徳衰へ政失はれ、變應の來る者は、政治なり。(明雱篇)

とあって、王充は災害の発生要因から「政治の災」と「無妄の變」の二つに分類し、「政治の災」は君主の徳の衰えによって発生するとしている。もちろん、天や「國命」の圧倒的な影響力と比べると「政治の災」は限定的で「國命」の補完的役割を果たすに過ぎないかもしれないが、上に見たように人間が「陰陽の氣」、「天地の氣」に影響与える余地も少なくはないし、君主による徳治を否定しているわけではなく、儒家としての王充の一面も色濃く残している。韓非子が礼儀を軽視するのを批判して王充は次のように語る。

夫れ儒生は、禮義なり；耕戰は、飲食なり。耕戰を貴びて儒生を賤むは、是れ禮義を棄て飲食を求むるなり。禮義をして廢し、綱紀をして敗れしむれば、上下亂れて陰陽繆り、水旱時を失ひ、五穀登らず、萬民饑死し、農は耕すを得ず、士は戰ふを得ざるなり。(非韓篇)

と。「禮義」が「耕戰(=飲食)」より大切であるのは、「禮義」が廢されると陰陽の「氣」が錯乱して異常気象を起こし、広範囲の食糧不足に伴う飢餓状態と餓死者の増大によって結局は飲食の確保ができないという悪循環をもたらし、さらなる食糧不足を招くのだと説く。この状態は、「陰陽の氣」の感応作用によって起きる。

陰陽の氣は、天地の氣なり；善に遭へば和と為り、惡に遇へば變と為る、豈に天地は善惡の政の為に、和變の氣を更(こもごも)生ずるか？然らば則ち瑞應の出づるは、殆ど種類無く、善に因って起き、氣和して生ずるならん；(講瑞篇)

いわゆる天人感応思想を批判否定しつつ、氣の「善に遭へば和と為り、惡に遇へば變と為る」とか「氣を同じくし類を共にすれば、動もすれば相招致す(寒温篇)」という働きによる天の氣と人間の自然感応と「國命」によって統治の新しい思想的背景を打ち立てた。それは過度な批判

にさらされる漢王朝を擁護するものであったが、思想的には儒家と道家の新しい融合の形でもあった。

むすびにかえて

以上、小論で見てきたことをふりかえりながらむすびにかえたい。

王充は俗儒たちの多くが唱えるいわゆる天人感応思想を批判した。『論衡』の多くの篇で天人感応思想とそれに関連する批判を行っていて、『論衡』は天人感応思想批判の書だと言ってもよい。

老子の道と稷下の黄老学派思想を継承した『淮南子』は、漢初において元氣論を提出した。「元氣」・「精氣」によって宇宙万物が凝結され、天は「清氣」によって、地は「濁氣」によって成り立ち、人と万事万物の存在は「氣」の凝結と離散によるとした。しかし当時、このような観念はしだいに董仲舒の天人感応思想によって取って代わられるようになった。

その天人感応思想に対する批判で王充が虚妄だとしたのは人格神的天に対するものであった。天人感応思想で天は人の厳格な主催者であり、有意志的な人格神となった。天は道徳的法則で全宇宙を統治する最高の主宰者となって、人の言行はすべてその権威の下に抑制される。この厳格な重圧の下で、人々にできることはただ小心翼翼として屈服し恭順し続けるだけであった。王充は君主を始めとした多くの人々を、このような天から解放することを目指した。その天の代わりに王充が措定したのは非人格的で自然な天であった。ここで言う王充の天とは、「天の氣」・「陰陽二氣」の統合によって万物を創生するという創造主であったが、目的性は否定され無為自然が強調された。そして、無為自然の天というものの天の無為性は重視されず、むしろ、自然の巡りによる規範性と絶対性は保留し続けた。万物の生死や禍福吉凶の全てを統轄する天であった。

王充は人格的天と人との相関関係にあることを否定した。身近に存在する自然現象の観察から天から人へ影響を及ぼすことは認めたが、人が天に影響を及ぼすことは史実と天人間の距離の長さから何度も繰り返し否定した。しかし他方で、限定的範囲内で人間が「陰陽の氣」に何らかの影響を及ぼし「氣」の調和や不調和を齎すことは認めていた。その意味では、董仲舒の天人感応思想のうち神格的・人格的天の働きは否定したが、「天の氣」による天人の自然感応は王充も支持したこととなる。

儒家の徳治主義と天人感応思想は、自然の異常現象が続く「今」を否定する。漢王朝とその君主は不徳の為政者の責めを負うことになる。これは正しいことであろうか。王充は鴻儒としての自覚からそれらを批判し、天人相関の代わりに「國命」を説いた。そして、この「國命」は大漢思想を言うための「國命」思想的基盤であった。

このように、天人感応的思想は王充の天人思想にも見られ、儒家の天人感応思想と王充の天人感応思想批判は唯心と唯物、迷信と科学の対立ではなく、儒家思想と儒家と道家の思想的融合との衝突であった。

経典や孔子を思想的判断の基準とし徳治の重要性を唱え続けた王充は、紛れもなく儒者である。しかし他方で、王充は『論衡』において、この当時の儒家たちを俗儒として批判し続けた。硬直した儒家思想やその学問的態度を王充は俗儒として批判し、道家思想を受け入れつつ新しい儒家思想の樹立を模索した。この二つの思想を折衷しながら、『論衡』とその思想を展開したのである。それが次の魏晋時代の思想に繋がることは論を待たない。

注

¹ 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。

² この四篇のうち、招致篇は早期に逸失していて、篇名だけが残っている。

³ 鄧紅 (2001) 「王充評価に関する再考—胡適の王充評価を中心に」(『大分県立芸術文化短期大学研究紀要第 39 巻』) 参照

⁴ 筆者による日本語訳。以下の日本語訳も同じ。

⁵ 啊·啊·彼得洛夫 (1956) 翻译者 李时『王充—中国古代的唯物主义者和启蒙思想家』(科学出版社)

⁶ 关锋 (1957) 『王充哲學思想研究』(上海人民出版社)

⁷ 傍点は筆者による。以下の傍点もすべて同じ。

⁸ 北京大学历史系《论衡》注释小组 (1979) 『论衡注释第三册』(中华书局) p993

⁹ 侯外廬ら (1957) 『中國思想通史第二卷』第八章王充無神論和唯物主义思想 (人民出版社) 参照。

¹⁰ 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)

¹¹ 鄧紅 (2001) 「王充『命』論新議」(『大分県立芸術文化短期大学研究紀要第 40 巻』) 参照。

¹² 拙著 (1989) 「王充における認識と実践」『集刊東洋學』(東北大学中国文史哲研究会) 参照。

¹³ 不合自然，故其義疑，未可從也。試依道家論之。(自然篇)

¹⁴ 何以天之自然也？以天無口目也。案有為者、口目之類也，口欲食而目欲視，有嗜欲於內，發之於外，口目求之，得以為利，欲之為也。今無口目之欲，於物無所求索，夫何為乎？何以知天無口目也？以地知之。地以土為體，土本無口目。天地、夫婦也，地體無口目，亦知天無口目也。使天體乎？宜與地同。使天氣乎？氣若雲煙，雲煙之屬，安得口目？(自然篇)

¹⁵ 曰：天之動行也，施氣也，體動氣乃出，物乃生矣。由人動氣也，體動氣乃出，子亦生也。夫人之施氣也，非欲以生子，氣施而子自生矣。天動不欲以生物，而物自生，此則自然也。施氣不欲為物，而物自為，此則無為也。謂天自然無為者何？氣也。恬澹無欲，無為無事者也，老聃得以壽矣。老聃稟之於天，使天無此氣，老聃安所稟受此性？師無其說而弟子獨言者，未之有也。

(自然篇)

¹⁶ 如謂天地為之，為之宜用手，天地安得萬萬千手，並為萬萬千物乎？(自然篇)

¹⁷ 諸物在天地之間也。猶子在母腹中也。母懷子氣，十月而生，鼻口耳目，髮膚毛理，血脈脂腴，骨節爪齒，自然成腹中乎？母為之也？偶人千萬，不名為人者，何也？鼻口耳目非性自然也。武帝幸王夫人，王夫人死，思見其形。道士以方術作夫人形，形成，出入宮門。武帝大驚，立而迎之，忽不復見。蓋非自然之真，方士巧妄之偽，故一見恍忽，消散滅亡。有為之化，其不可久行，猶王夫人形不可久見也。(自然篇)

¹⁸ 《易》曰：「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治。」垂衣裳者、垂拱無為也。孔子曰：「大哉，堯之為君也！惟天為大，惟堯則之。」又曰：「巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不與焉。」周公曰：「上帝引佚。」上帝、謂舜、禹也。舜、禹承安繼治，任賢使能，恭己無為而天下治。舜、禹承堯之安，堯則天而行，不作功邀名，無為之化自成，故曰：「蕩蕩乎，民無能名焉！」年五十者擊壤於塗，不能知堯之德，蓋自然之化也。《易》曰：「大人與天地合其德。」黃帝、堯、舜、大人也，其德與天地合，故知無為也。(自然篇)

¹⁹ 或曰：「以類相招致也。喜者和溫，和溫賞賜，陽道施予，陽氣溫，故溫氣應之。怒者慍恚，慍恚誅殺，陰道肅殺，陰氣寒，故寒氣應之。虎嘯而谷風至，龍興而景雲起，同氣共類，動相招致，故曰：『以形逐影，以龍致雨。』雨應龍而來，影應形而去，天地之性、自然之道也。秋冬斷刑，小獄微原，大辟盛寒，寒隨刑至，相招審矣。」(寒溫篇)

²⁰ 内山俊彦 (1987) 『中國古代思想史における自然認識』「第九章董仲舒」(『東洋學叢書』創文社) 参照。

²¹ 或曰：「未至誠也。行事至誠，若鄒衍之呼天而霜降，杞梁妻哭而城崩，何天氣之不能動乎？」(變動篇)

²² 世謂古人君賢，則道德施行，施行則功成治安；人君不肖，則道德頓廢，頓廢則功敗治亂。古今論者，莫謂不然。何則？見堯、舜賢聖致太平，桀、紂無道致亂得誅。如實論之，命期自然，非德化也。(治期篇)

²³ 夫賢君能治當安之民，不能化當亂之世。良醫能行其針藥，使方術驗者，遇未死之人得未死之病也。如命窮病困，則雖扁鵲末如之何？夫命窮病困之不可治，猶夫亂民之不可安也；藥氣之愈

病，猶教導之安民也。（治期篇）

²⁴ 公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告孔子，孔子曰：「道之將行也與，命也！道之將廢也與，命也！」（治期篇）

²⁵ 仁惠盛者，莫過堯、湯，堯遭洪水，湯遭大旱。水旱、災害之甚者也，而二聖逢之，豈二聖政之所致哉？（治期篇）