

## 王充の哲学体系における命論の役割

鄧, 紅  
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18113>

---

出版情報：中国哲学論集. 15, pp.17-34, 1989-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 王充の哲学体系における命論の役割

鄧

紅

## 一、「命」の意味

黄暉の『王充年譜』は、『論衡』の著作過程を考察している。この考察で、王充によって書かれた文章の順序は現在の『論衡』の順序ではないことが明かになった。<sup>1)</sup>そこで、私は王充が『論衡』に収める八十五篇の文章を書き終えた後、自分の表現しようと思っていた考えに従って、これらの文章を新たに配列し直し、現在見る所の『論衡』になったのではないかと考える。配列し直された『論衡』の冒頭の三卷十五篇には、全面的に命の種類、内容、特徴および予測などが論じられている。なぜ王充はこれらの専ら「命」を論述する三卷十五篇を『論衡』の冒頭に置いたのだろうか。本稿では、まず王充の命論の具体的な内容を概括し、いかなる意味を含んでいるかを抽象しようと思う。

命の意味について、王充は次のように概括した。

命。吉凶之主也。自然之道。適偶之数。非有他气旁物厭勝感動。使之然也。(偶会篇)

ここでは、王充の論じた命が三つの意味を含んでいる。

第一の意味は「吉凶之主」であり、これは「運命」として使われる命のことである。王充は「吉凶之主」というものを通じて、具体的に様々な物体の「命」を述べている。

人間の命。周知の通り、王充は人間の肉体を支配する力を「寿命」と称し、人の社会政治生活を支配する力を「禄命」と称して、以下の如く言う。

凡人遇偶及遭累害。皆由命也。有死生寿夭之命。亦有貴賤貧富之命。自王公逮庶人。聖賢及下愚。凡有首目之

類。含血之属。莫不有命。(命禄篇)

まさに、人間はだれも命の支配を逃れないと強調する。

運命があるのは人間だけではなくて、「凡有首目之類、含血之属」の生物たちも「莫不有命」と王充は言った。生物と人間は「幸偶」のような運命があり、これは生物と人間とが同じく気を稟受して成るものだからだとする。區別はただ、

俱稟元氣。或独為人。或為禽獸。∴非天稟施有左右也。人物受性。有厚薄也。(幸偶篇)

つまり、稟氣の厚薄の差別だけである。

非生物の命。王充はまた「非惟人行。物亦有之」と言い、非生物も運命があると主張し、多くの例をあげて、物としての運命の形を次のように説明した。

長数仞之竹。大連抱之木。工技之人。裁而用之。或成器而見拏持。或遺材而遭廢棄。∴物善惡同。遭為人用。

其不幸偶。猶可傷痛。況含精氣之徒乎。(幸偶篇)

とにかく、物の命運と人の運命との形は同じであり、幸偶であると説いた。

星の命。上天の星宿も、貧富貴賤の運命を持つと、王充は述べた。

衆星在天。天有其象。得富貴象則富貴。得貧賤象則貧賤。故曰在天。在天如何。天有百官有衆星。天施氣而衆星布精。天所施氣。衆星之氣在其中矣。∴得貴則貴、得賤則賤。貴或秩有高下。富或資有多少。皆星位尊卑小大之所授也。(命義篇)

この説によると、人間社会は天上における星宿のコピーにすぎないから、人間の運命は星の貧富貴賤によって左右され、「皆星位尊卑大小所也」ということである。

このように、王充は様々な命の形を説き、運命はどこにも存在することと、すべてのものを主宰することともに強調した。

第二の意味は「自然之道」である。「道」というのは「非有他氣旁物厭勝使之然也」である。「自然之道」とは、自然界と人類社会歴史の運行の規律こそが「自然」であるということである。王充の言う所の意味は、自然という

形の規律には、人間は従わなければならないので、これも「命」と王充は言ったのである。故に王充は「自然之道」を「天道」「天命」と称し、「天道難知」および「天命難知」と繰り返し言う。王充は特に多くの例をあげて、人間の生活と天象の変化などが「難知」の天命および天道に左右され、支配されることを証明する。

命則不可勉。時則不可力。知者帰之於天。故坦蕩恬忽。(命禄篇)

夫富貴不欲為貧賤。貧賤自至。貧賤不求為富貴。富貴自得也。春夏囚死。秋冬王相。非能為之也。日朝出而暮入。非求之也。天道自然。…天命難知。人不耐審。雖有厚命猶不自信。故必求之也。…天命吉厚。不求自得。

天命凶厚。求之無益。…天性猶命也。(命禄篇)

第三の意味は「適偶之数」というものである。数とはまた「度数」「定数」「氣数」と称され、適偶の数とは偶然性を指す。王充の思惟の論理からみれば、人間は天命および天道といわれる自然界と社会の運行規律の「自然の道」が認識できなければ、無規律の偶然性も、勿論認識はできないということになる。

王充は人間の運命について、例をあげて、次のように言う。

賢不賢。才也。遇不遇。時也。(逢遇篇)

ここに言う賢才は人間が先天的に稟氣から備えるもので、王充から見ると、必然性を持つものである。一方、遇時とはこの賢才が社会から認められるかどうかは偶然性である。認められるか否かは偶然的なものだと王充は主張した。なお、王充は言う。

夫耕耘播種。故為之也。及其成与不熟。偶自然也。(物勢篇)

つまり、耕耘播種は「自然之道」に従うことであるが、成熟というのは偶然性に任せなければならないから、命によって決められるのと同じ形になると王充は考えた。

かくの如き命論の意味はとくに人生の枠を超えて、自然界および社会を解釈しようとした役割をも果していると思われる。これで、王充がなぜ意識的に前三卷十五篇の文章を『論衡』の冒頭に置いたのがわかった。周知の通り、王充の人生の中で、最大の悩みは自負的な「才博学高」と「仕数不耦」の矛盾にあった。この悩みに対して、王充は自分の運命には「自然之道」と「適偶之数」という形の「命」を持って、対処していったのである。そ

して、この考えは王充の著作活動をつらぬいていたことは言うまでもなく、『論衡』を配列し直した時、人生の矛盾を解決しようとしている文章を庄巻の作にしたのも当然である。しかし、王充の考えは、人生を徹底的に追究することに止らず、自然界および社会を探索する傾向も現し始めた。故に、『論衡』の冒頭三卷十五篇に克明に論じてある命論は、王充の哲学体系の理論的な出発点にもなっていると私は考える。

## 二、「命論」と批判論

『論衡』の順序と内容との関係によると、前三卷十五篇で、王充は系統的な完全なる「命論」を述べ、ついで「疾虚妄」といわれる「批判論」を建て始めたと見られる。王充は卓越な批判家として、当時の正統思想や俗信の鬼神観を批判したといわれているが、私見によれば、王充がそれらを批判する際に基づいていた理論の主要なものは「命論」であつたと思う。次に、『論衡』の中から批判論に関する文章を取りあげて、そのことを証明する。

「変虚篇」は伝書にある虚妄を批判したのである。「宋景公之時、熒惑守心」、これは天が宋の景公をこらしめる標を示すと、景公は三善言を言い出して、天を感動させた。従つて、天は景公をこらしめなかつたのみならず、景公の寿命を延長したと漢儒達が言つたものである。この言に対して、王充は「命、凶吉之主」を根拠として、批判を加えた。

人君有善行。善行動於心。善言出於意。同由共本。一氣不異。宋景公出三善言。則其先三善言之前。必有善行也。有善行必有善政。政善則嘉瑞臻。福祥至。熒惑之星無為守心也。使景公有失誤之行。以致惡政。惡政發則妖異見。熒之守心。

人間は皆先天稟氣する気は同じく、命は先天的に決まったものである。宋の景公は獨り天を感動させることも、延寿をたのむこともできるわけはあるまい。そして、国命により、景公の善政で嘉瑞をもらったから、熒惑の標は景公に害を加えなくなったということである。

「福虚篇」の批判対象は楚相孫叔敖の「埋一蛇、獲二柘、天報善、明矣」と漢儒たちが宣伝したものになつてい

る。王充はこれが虚言だと判定して証明した。

夫見両頭蛇輒死者。俗言也。有陰德天報之福者。俗議也。叔教信俗言而埋蛇。其母信俗議而必報。是謂死生無命。在一蛇之死。

つまり、漢儒らの誤りは「死生無命」を唱えて、埋蛇は寿増せることを言ったということである。さらに、王充は言った。

埋蛇悪人復見。叔敖賢也。賢者之行。豈徒埋蛇一事哉。前埋蛇之時。多所行矣。稟天善性。動有賢行。賢行之人。宜見吉物。無為乃見殺人之蛇。豈叔敖未見蛇之時有惡。天欲殺之。見其埋蛇。除其過。天活之哉。石生而堅。蘭生而香。如謂叔敖之賢在埋蛇之時。非生而稟之也。

漢儒たちのもう一つの誤りは、人の賢才も「生而稟之」という性命を認めなかったことである。王充の命論によれば、人間の福寿や王侯になれるかどうかということは全て命によつて決定される。例えば、漢の衛青が侯を封ぜられ、李広が大功がありながら、封ぜられなかつたのについて、王充は「禍虚篇」において論説した。

論者以為人之封侯。自有天命。天命之符。見於骨體。：封侯有命。非人操行所能得也。

王充はまた例をあげて、天人感應の説を批判したが、つい命論に戻ってしまった。

凡人窮達禍福之至。大之則命。小之則時。：一身之行。一行之操。結髮終死。前後無異。然一成一敗。一進一退。一窮一通。一全一壞。遭遇適然。命時当也。

王充の「国命」という説によると、国の興盛、施政の好悪ということと君主の才能道德とは関連がなく、「命期自然、非徳化也」ということである。ところで、「異虚篇」では、王充が殷の高宗の時代に、宮廷に忽然と桑と穀樹が芽を出し、七日間でこれらは一抱えになった。これは恐らく殷の高宗が何か悪政を行ったために、天が高宗をこらしめようとしているが、高宗が「行行改正」した結果、「桑穀亡」にさせ、災異が消えたあとに「諸侯以詛来朝有六国。遂享百年之福」となったと漢儒たちは宣伝した。王充はこの天人感應の説に反対して国命で批判を加えた。

夫朝之当亡。猶人当死。人欲死。怪出。国欲亡。期尽。人死命終。死不復生。：故人之死生。在於命之夭寿。不在行之善惡。国之存亡。在期之長短。不在政之得失。

このように、国命を正しいものとして、桑穀の災異を論じ、天人感応や俗占の虚を指摘し批判した。

「語増篇」の中で、王充は周武王に関する「徳増之語」に反論し、「武王之符瑞不過高祖」と唱えた。彼は漢の高祖の大量に存する符瑞といわれるものを取りあげ、これを証拠として、武王の符瑞より多いことを説明した。そうして、武王の徳は高祖より高くないということを明らかにして、儒者らの語増したことがわかったと書き残している。

因に、批判性が強いといわれる「九虚三増」という文章の中では、王充が命論を以って、無理矢理に批判する例も少くない。例えば、「道虚篇」では、道術を批判し、人間は長生不老となれず、上天入雲となれずと論説したが、王充があげた理由は、人間の寿命と身体がすべて先天的に氣を稟けることによつて定められたものであることとである。また王充は次のように言う。

且凡能輕拳入雲中者。飲食與人殊之故也。龍食与蛇異。故其举措与蛇不同。聞為道者服金玉之精。食紫芝之英。食精神輕。故能神仙。若士者食合製之肉。与庸民同食。無精神之驗。安能縱体而升天。

このように、王充は自分が証明したかったものを忘れて、逆に相手の観点を説いていった。

確かに「問孔篇」では、王充が孔子を批判しているが、「孔子の發言の真意や、その背景に対する誤解、ないし曲解がある」と山田勝美氏の指摘もある。<sup>(2)</sup>「問孔篇」では、王充が命論で孔子を批判する所は少くない。そこで次におまかに述べてみたい。

顏淵の早夭に対して、孔子は「短命」だと歎いた。王充は孔子の歎きを批判し、曰く、

夫顏淵所以死者。審何用哉。令自以短命。猶伯牛之有疾也。人生受命。皆当全潔。今有惡疾。故曰無命。人生皆当受天長命。今得短命。亦宜曰無命。如天有短長。則亦有善惡矣。言顏淵短命。則宜言伯牛惡命。言伯牛無命。則宜言顏淵無命。一死一病。皆痛云命。所稟不異。文語不同。未曉其故也。

王充の高踏的な調子での孔子に対する批判は、顏淵の死は彼の命によるものにはかならないので、孔子が命を嘆き惜しむのはむだなことであること。そして、孔子は顏淵、伯牛二人のことに對して、「一死一病、皆痛云命、所稟不異、文語不同」としており、孔子の作為はどうもおかしいということ。つまり、孔子は命に対する真意をわかつ

てなかったとしてるのである。

王充は孔子の「賜不受命。而貨殖焉。億則屢中。何謂不受命乎」の話に対して、次のように評論した。

世無不受貴命而自得貴。亦知無不受富命而自得富者。…孔子知己不受貴命。周流求之不能得。而謂賜不受富命。而以術知得富。言行相違。未曉其故。

さらに甚だしいことは、王充は「骨相」の説でも、孔子を批判した。

且孔子言天喪予者。以顔淵賢也。案賢者未必為輔也。夫賢者未必為輔。猶聖人未必受命也。為帝者有不聖。為輔者有不賢。何則。祿命骨法。与才異也。由此言之。顔淵生未必為輔。其死未必有喪。孔子云。天喪予。何拠見哉。

とにかく、命論による孔子批判は、下手なこじつけにすぎないのである。

春秋時代の楚に、狂譎、華士という高節の士がいった。二人は決して斉に仕えようとしなかった。齊太公はそのことで立腹し、二人を殺した。韓非子はこの事件について、賛同の意を表した。「非韓篇」では、韓非子の賛同に対して批判を加えた。

凡人稟性也。清濁貪廉各有操行。猶草木異質。不可復變易也。狂譎華士不仕於齊。猶段干木不仕於魏矣。性行清廉不貪富貴。非時疾世。義不苟仕。難不誅此人。此人行不可隨也。太公誅之。韓子是之。是謂人無性行。草木無質也。

王充の命論によれば、人間の性行徳操あるいは五常の性は、一旦稟気によって決められたら、改変できない。だが、太公が二人を殺したこと、韓非子が太公に賛成したことは、人の性、操行にはちがいがなく、草木には本質がないとしているから、これは王充自身の命論と一致していない、故に韓子および太公は間違っていると王充は考えたのである。

『孟子』尽心上篇に言う。

莫非命也。順受其正。是故知命者、不立乎巖牆之下。尽其道而死者、正命也。桎梏死者、非正命也。

孟子の言う命論について、「刺孟篇」で強く反駁している。

夫孟子之言。是謂人無觸値之命也。順操行者得正命。妄行苟為得非正(命)。是天命於操行也。

つまり、孟子の言う所と王充の命論とは、二つの所で違っている。一つは、孟子は人の「觸値之命」を否定している点である。もう一つは、「天命於操行」という点である。そこで、王充は孟子の説を正し、解説した。

人稟性命。或当压溺兵燒。雖或慎操修行。其何益哉。

人間は災難に罹るか否かは、「先天稟命」の時に既に決められたものであり、たとえ「慎操修行」しても避けられない運命である。そして、王充は二つの例をあげて、これを詳しく論証した。

竇広国与百人俱臥積炭之下。炭崩。百人皆死。広国独活。命当封侯。

孔甲所入主人之子之天命当賤。雖載入宮。猶為守者。

というわけで、孟子の命に対する理論は正しくないとの批判を下した。

「答佞篇」では、王充は「言行無功效、可謂佞乎」という話について、蘇秦、張儀の例を取りあげて、意見を述べた。

夫功之不可以效賢。猶名之不可実也。若夫陰陽調和。風雨時適。五穀豐熟。盜賊衰息。人与廉讓。家行道徳之功。命禄貴美。術数所致。非道徳之所成也。

ここでは、王充は二つの見地に立っている。一つは、人間の命に関する性命の立場から見ると、人間の賢才操行は先天的なものであるから、後天の功夫と無関係であること。もう一つは、国の安定、人民の富裕とは国命であり、道徳あるいは賢才とは無関係で、「術数」のような適偶の数によってできたものであること。故に王充の佞人に対する批判は命論の枠を超えていない。

「乱龍」「遭虎」「商虫」などの文章では、王充の批判対象は漢時代に流行っていた天人感應論となっている。その中で、「乱龍篇」の内容は強い神学的な傾向を有しており、董仲舒を始め、人々の土龍を設け雨乞いをする<sup>3)</sup>ことについて、理論解説を行っている。私は「乱龍篇」は偽作という学者の意見<sup>3)</sup>については疑問を持っているが、むしろ「乱龍篇」の内容は王充の命論と合うものが多い。例えば、「乱龍篇」の十五証の要旨について、王充は次のように述べている。

曰。夫以非真難。是也。不以象類說。非也。夫東風至。酒湛溢。鯨魚死。彗星出。天道自然。非人事也。事与彼雲龍相從。同一実也。

これは「自然の道」という命論の内容を応用するものである。しかも、証明第八に次のように書いている。神靈以象不以実。故寝臥夢悟見事之象。将吉。吉象来。将凶。凶象至。神靈之氣。雲雨之類。

これと王充のよく言う国命の兆しといわれる瑞符の説と一致していると言える。

「遭虎篇」は、王充が「変復之家、謂虎食人者、功遭為奸所致」という変復家らの説に対して反論しているが、王充の反論の根拠は次のようなものであった。

虎所食人。亦命時也。命訖時衰。光氣去身。視肉猶尸也。故虎食之。天道偶会。虎適食人。長吏遭惡。故謂為變応上天矣。

或人が虎に喰われたのは、この人の命が「命訖時衰」であったからであり、虎に喰われなければならなかったのである。つまり、この人の命は先天に稟氣した時、はやばやと決定されたのであって、官吏の悪行とはまったく繋がりはないのである。虎害と功曹の悪行とが結びついたのは、「天道偶会」であり、換言すれば、適偶之数の命にはかからないと王充は言う。

同様に、「商虫篇」の中で、王充は自分の命論で、害虫の災の發生を奸吏に結びつける説に対して反駁した。

天道自然。吉凶偶会。非常之虫適生。貪吏遭署。

ここでは王充は変復家の説を反駁するよりも、むしろ官吏らを弁護していると言えよう。王充の結論は、

命吉居安。鼠不擾乱。禄衰居危。鼠變為災。

であり、ここに民衆の苦しみと官吏の悪行とは命論で切られてしまった。

「論死」「紀妖」「訂鬼」「含毒」などの文章から、王充は厚葬、祭祀、春風水などの世俗迷信を批判し、無鬼神論を建てたといわれているが、この批判の中では、やはり命論に基づいてなされたものが多いと思う。「論死篇」に言う。

夫死人能為鬼。則亦無知矣。…人未生無所知。其死婦無知之本。何能有知乎。人之所以聰明智患者。以含五常

之氣也。五常之氣所以在人者。以五藏在形中也。五藏不傷。則人智惠。五藏有病。則人荒忽。荒忽則愚癡矣。人死五藏腐朽。腐朽則五常無所託矣。

王充の命論によれば、人間の肉体と精神あるいは五常は、すべて母体に氣を稟受することからできたものであり、肉体と精神の結びつきは五常の氣が人の五藏に在ることにある。五藏が腐朽してしまつと、五常の氣の寄りかかる所がなくなるから、人は死んでも有知の鬼になれないわけである。このように、王充は他の鬼論を批判した。と同時に人間の肉体と精神を運命が支配するものとしてしまったのである。

なお、「命論」では、鬼神論への批判を徹底的にさせないのである。例えば、王充は「人死不為鬼」と言いながら、老物の精は鬼に化けられると言つたこともある。特に、王充は鬼を国が滅亡し、人が死ぬ符瑞の一種として見ていた。

凡天地之間。氣皆流於天。天文垂象于上。其降而生物。(中略)與人相觸犯者疾。病人命当死。(中略)人將亡。

凶亦出。国將亡。妖亦現。(論死篇)

妖。国人之凶兆也。祥。吉之兆也。(中略)天道難知。使非。妖也。使是。亦妖也。(紀妖篇)

以上のことを総括すれば、王充の批判論における命論の役割には三つの面がある。第一は、相手の観点は正しいか否かを凶る標準としての役割である。第二は、相手を批判する時に用いる武器としての役割である。第三は、批判した上で、新しい解釈を建てる理論的な基礎としての役割である。私が王充の批判論から受ける印象は、むしろ王充が批判論を通じて、逆に自己の命論の正当性を論証せんとしているのではないかということである。

### 三、「命論」と「国命」

「国命」という概念は「命義篇」で初めて打出されるものである。

宋衛陳鄭同日並災。四国之民必有祿盛未当衰之人。然而俱災。国禍陵之也。故国命勝人命。寿命勝祿命。

「国命」というものは国家の興盛衰亡、社会の安危交替を指し、人間の命と同じく生死がある。ここでは、王充は

「国命」に軽く触れただけで、まだそれを展開してはいない。

『治期篇』で、王充は国命を展開して詳しく意味をのべる。

命期自然。非徳化也。

教之行廢。国之安危。皆在命時。非人力也。

昌必有衰。興必有廢。興昌。非徳所能成。然則衰廢非徳所能敗也。昌衰興廢。皆天時也。

つまり、国家の安危、社会の治乱ということが、ある神秘的な力量によって支配されているとする。この力量の規律は自然であり、言いかえれば、無規律でもある。人間はこの力量を全く理解認識できないのである。つまり、国家の安危、社会の治乱ということと与政者の道德、才能、教化、政策などとはまったく関係がないということである。このような「国命」を中核として、王充の社会、歴史に対する認識は次の項目で表現されている。

(一)、歴史を操縦する人は統治者であり、すぐれた統治者が「聖人」と称される。

能致太平者、聖人也。(宣漢篇)

聖人の誕生は天により降下する和気から生まれ「和気生聖人。聖人生於衰世。」ということである。一方、聖人は時代によって区別があるが、この区別は聖人たちの骨相や瑞符とは違うわけである。

且夫太平之瑞。猶聖王之相也。聖王骨法、未必同也。太平之瑞。何為当等。(宣漢篇)

帝王興起。命祐不同也。

(二)、すべての社会道德や倫理は「五常之道」と呼ばれて、これが気を通じて、命に決定されるものであり、「俱懷五常之道。共稟一氣而生。」「五常之道也是稟氣」(齊世篇)と王充は強調した。

(三)、社会の存在運行は人間の寿命と同じであり、寿命は夭寿死生があり、社会は盛衰興亡がある。「齊世篇」曰く世有盛衰。衰極久有弊也。

従って、王充は「治有期。乱有時」といい、社会の変化治乱は「天時」「天命」として見られたものであるとする。

(四)、国家の安危、社会の治乱は、「時数」や天命天時によって支配されるから、人間は社会歴史に対して主动性をもたないと王充は思った。故に、王充は国家の政策、君臣の賢愚は社会歴史の運行の役にたたないと言う。

故世治非賢聖之功。衰乱非無道之致。国当衰乱。賢能不能盛。時当治。悪人不能乱。世之治乱。在時不在政。国之安危。在数不在教。(治期篇)

(五)、統治者の動きも「天命」にコントロールされる。したがって、国に危乱があつた場合、たええ賢明の君主であらうとも、必ずしも消すことができるわけではない。

聖人之為。皆有天命。(齊世篇)

夫世乱民逆。国之危殆災害。繫於上天。賢君之德。不能消却。

このために、世の中に、賢明と無道の君主の区別がほとんどなくなつてしまい、

賢君之主。偶在当治之世……

無道之君。偶生于当乱之時。(治期篇)

ということになる。

(六)、王充は「漢高於古」という儒家の「今不如昔」の歴史観とは異なる歴史観を持ち、これを証明する根拠として「天命厚于漢」をあげた。王充は、漢の時代に出た符瑞は古代より多いし、より吉祥だということをくりかえし強調し、「漢高于古」を証明した。たとえ儒者らが十分に嘔えている三皇五帝、禹湯文武でも、彼らの符瑞は漢の時代に出たものより少いから、彼らの徳および業績は漢を超えられず、

堯母感於赤龍。及起不聞奇祐。禹母吞薏苡。将生得玄圭。契母咽燕子。湯起自狼銜鉤。后稷母履大人之跡。文王起得赤雀。武王得魚鳥。皆不及漢太平之瑞。(恢国篇)

というわけである。比較的、王充は符瑞を重視し、これを「漢徳豊雍」の証拠として用いたにもかかわらず、国命を予測する兆しとしても見成していた。例えば、「宣漢篇」の主な内容は、漢代に出た所謂符瑞をどのように解説、区別するかというものばかりである。

王充の社会歴史観と「国命」の絡み付く有様を見ると、王充の社会歴史観を「国命論」に他ならない。

#### 四、「命論」と認識論および人性論

儒家は「治国平天下」ができる人を賢能と呼ぶ。が、王充は自分の生涯が非常に不遇であったので、賢能ということについての考えは特独なものになった。「定賢篇」に言う。

知賢何用。知之如何。以仕宦得高官身富貴為賢乎。則富貴者天命也。命富貴。不為賢。命貧賤。不為不肖。必以富貴效賢不肖。是則仕宦以才不以命也。

自分の生涯において不遇は命だと解説しながら、認識論と人性論の内に、「命論」を導入した。

そもそも、認識論の主な課題は、人間の才能と正しい認識はどこから生まれるかというものであり、人性論というのは人々の人倫道德に関する理論あるいは人間論である。多くの学者がこの二つの課題に対して別々な形で論争しているが、王充はこの二つの課題に命論を導入し、一本化して、解決しようとした。

「本性篇」では、王充は次のように述べた。

実者人性有善有惡。猶人才有高有下也。高不可下。下不可高。謂性無善惡。是謂人才無高下也。稟性受命。同一實也。命有貴賤。性有善惡。謂性無善惡。是謂人命無貴賤也。

ここでの王充の人の才能と人性の善惡の来源についての考えはすべて出来たものである。人の才能には高下があり、人の性には善惡があり、人の運命には貴賤がある。そして、この三つのもは「命論」で述べた通り、先天的に氣を稟受することから人の身についているものにほかならない。しかも、稟受する氣の量によって、質によって、才性命の高下善惡貴賤は違うわけである。

実不異殊者。稟氣有厚泊。故性有善惡者。（本性篇）

命富之人。筋力自彊。命貴之人。才智自高。（命祿篇）

王充が認識論および人性論に命論を導入したもう一つのもは、孔子の「上智下愚」の説を改造したことである。本来、多くの学者らは、王充が人性と人の才能は環境によれば、また教育を受ければ後天的に改造できるのを承

認している、と言うが、私はこの観点は王充の理論を一方的に理解しただけだと思ふ。確かに、王充には「教告率勉」や「人之性、善可變為惡、惡可變為善」という話があるが、これをどのように理解すべきであらうか。

孔子は『論語』(雍也)に曰く、

中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也。

また言う。

性上智与下愚不移。

このように、孔子は人間を「上智」「中人」「下愚」三種類に分けてしまった。

王充はこの論を「命論」で改造した。

夫物不求而自生。則人亦有不求貴而貴者矣。人情有不教而自善者。有教而終不善矣。天性猶命也。(命祿篇)

人善固善。人惡固惡。初稟天然之姿。受純一之質。故生而兆見。善惡可察。無分於善惡。可推移者。謂中人也。

不善不惡。須教成也。(本性篇)

つまり、人の種類を同じく三種類に分けている。具体的に言うと、

人間の知力によって、上智、中人、下愚に分け、人性によって、善人、中人、悪人の三つに分けるということである。

上、中、下三種類に分けられる人間は先天的に氣を稟受して、生まれる前、既に形成されたものなので、特に、上、下二種類の人々には、勉強しても、教育を受けても、それらは何の役にも立たないはずである。

人情有不教而自善者。有教而終不善者矣。天性猶命矣。(命祿篇)

人稟天地之性。懷五常之氣。或仁或義。性術乖也。動作趨翔。或重或輕。性識詭也。身形或長或短。至老極死。

不可變易。天性然也。

善惡稟之質。不受藍朱變也。(以上「本性篇」より)

王充が強調したのは、上智と善人、下愚と悪人などの上、下二種類の人の才能や人性は已に決まったものであるから、勿論、変化できなければ、改変もできないものだというものである。これは孔子の上智下愚不移という論断と

一致していると言えるが、この理論の基礎は、前述の通り、「命論」にちがいない。ただ、中等才能と人性を持つ所謂中人には、感化教育を施せば、彼らの才能と人性を変化させることができる。王充の考えるのである。

無分於善惡。可推移者。謂中人也。不善不惡。須教成者也。（本性篇）

夫中人之性。在所所習。習善而為善。習惡而為惡也。（本性篇）

まとめて言えば、王充は「命論」に則って、孔子の「上智下愚論」を改造した上で、命が上下二種類の人の才能と人性を決めるものとして強調しながら、後天的に中人向きの「教告率勉」の教育論も創出した。これは王充が「命論」と教育論との矛盾を解決しようとした結果だろうと思う。であるから、王充の人性論と認識論は、性命論あるいは才命論と呼ばれている。

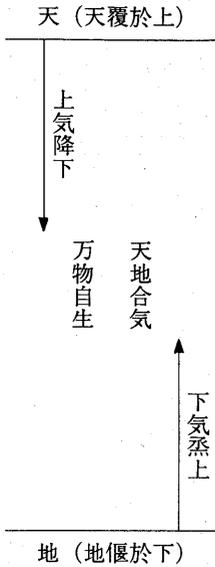
## 五、「命論」と宇宙観

王充は自分の宇宙観について、「自然篇」に次のように述べている。

天地合氣。万物自生。

夫天覆於上。地偃於下。下氣蒸上。上氣降下。万物自生於其中間矣。

これを図に描いて表わせば、以下の通りである。



この形になっている王充の宇宙観について、まず肯定すべきものは王充が天地を客観存在物として認め、天地は万物の本源だと説いたことである。彼は天地がどこから生まれたかということも論説せず、天地が「含気の自然」といつて、天地の客観性を強調した。これは大陸の学者らが王充の哲学思想を唯物論と呼ぶ主な理由である。

そして、気は天地と万物の中間ポイントとして王充は詳しく論説した。要するに、天から施放される気は「陽気」であり、地から施放される気は「陰気」である。陰陽二気は相互的に影響し合い、様々な種類の気を施し出して、万物が生じるわけである。故に、『論衡』に七百回以上気の言葉を用いて、何十種類の気を説き出し、以つて、王充は世界の万象を解釈した。このために私は王充の述べた気概念はむしろ世界中のすべての物事を解釈する万能的な道具として使つたのだろうと思う。

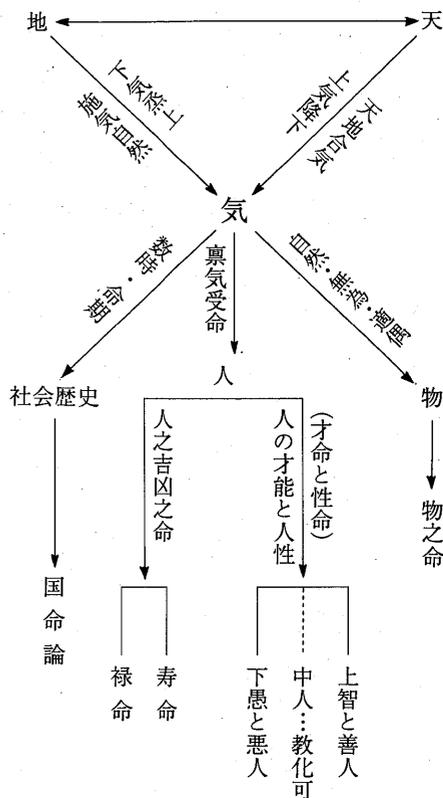
さて、王充は宇宙観の中で、気と天地の関係、そして万物の関係については、どのように述べているだろうか。

天之行也。施氣自然也。施氣則万物自生。非故施氣以生物也。(説日篇)

天地合氣。万物自生。猶夫婦合氣。子自生矣。

天動不欲生物。而物自生。此則自然也。施氣不欲為物。而物自為。此則無為也。(以上は「自然篇」より)

ここに王充の言う所の「自生」「自然」「自為」「無為」というものは、宇宙間における物事の状態を指すのでなければ、唯物論が言う客観存在性でもあるまい。王充はこれらを天地、気、人間とを結びつけるものとして用いているのである。つまり、「自生」は「自ら生む」、「自然」は「おのずから存在」、「自為」はおのずからなす、「無為」は根源なくなすと考えている。ここで、王充は表現しようとしたものは、これらのものは、世界万物の運行規律であるが、これらと命論の中の「自然之道」および「適偶之数」と同じものだと考える。というのは、王充が「命論」を自分の宇宙観に導入した上で出した結論と考えられる。この結論と王充の哲学体系をかさねて、新しい図で表現すれば左の通りである。



さて、ここでは、右の図を解説しながら、「命論」が王充の哲学体系におけるいかなる役割を果しているかということについて概括したいと思う。王充は天地万物は客観的な存在であることを認めなければならぬ現実から出発し、氣を解説の手段として、自然界、社会歴史および人生を探究した。結論づけるならば、天と地は「天地合氣。施氣自然」の形を通じて、様々な氣を生み出した。生み出された氣は万物において、「自然、無為、適偶」の形で世界の万物をつくり、その万物に命が備わっていた。氣は人間において「稟氣受命」の形で人に命を授ける。そして、人の命は才能と人性のシリーズおよび人の人生遭遇、換言すれば「吉凶之命」と才命性命との二つのシリーズに分けられる。氣は社会歴史において「数、時、命期」の形で社会歴史に「国命」を与える。つまり、王充は自然界、社会歴史、人生などの産生、発展、変化、運行がすべて「吉凶之主。自然之道。適偶之数」のなかみを含む「命」に支配されていると述べている。そして、自分の哲学思想特に命論と合わない他の学者の思想および世俗迷信を批判を加えて、所謂「批判論」を建てたのである。

(本稿のテキストとして劉盼遂の『論衡集解』を用いた)

〈注〉

- (1) 黄暉『論衡校釈』（台湾商務印書館）王充の著作活動は「永平之初」に書き上げた『講瑞篇』から始まったのではないかと黄暉が考証している。
- (2) 『論衡』新釈漢文大系の62（明治書院）山田勝美著、『問孔篇』「題意」。
- (3) 胡適氏の『中国哲学史大綱』（上）では、最初に『乱龍篇』を偽作と指摘した。なお、任継愈氏の『中国哲学發展史・秦漢』（人民出版社）では、『乱龍篇』が偽作である理由について、くわしく論じている。