

# 問 孔 篇 初 探

松 尾 善 弘

(一九七九年十月十一日 受理)

## 一 王充は「反孔」か

「百家を罷黜し儒術のみを尊崇せよ」という董仲舒の対策を受けて、漢の武帝は儒教を国家の正教として奠定し思想界の一統を図った。かかる思潮の中で、董仲舒の「天人感應説」をはじめ「君權神授説」を批判し、なかならず儒教の総本山たる孔孟の「天命論」や「礼教觀念」批判を展開した王充の歴史的意義は大きい。<sup>1)</sup>

今日の時点からみると、王充の思想は、「時代の制限を受け」て、「儒家の思想的影響下から脱却しきれない」(鐘達「論王充的反儒斗争」一九七四年『紅旗』第八期)、あるいは、「単純な形式論理法による批判である」(『読一点法家著作』『儒法斗争史概況』)、また、「その唯物論思想の不徹底さが彼自身を觀念論的宿命論に陥れる原因ともなった」(田昌五『王充——古代的戦斗唯物論者』)等々の弱点を備えたものであったことは否めない。だが儒家思想に対する懷疑や不敬が「非聖無法」の罪名のもとに首を刎ねられかねない時勢の中にあつて、正々堂々と問孔刺孟を綴り得た強靱な批判精神こそは多としなければならぬであろう。<sup>3)</sup>

最近、王充研究がすすむ中で彼が果して「反孔」であつたかという問

題が争点の一つになっている。例えば周桂鈿・王生平氏は「王充反孔嗎」(光明日報<sup>79</sup>・1・11)で王充評價に関して、「孔子を盲信(原文は「迷信」)することに反対することと、孔子そのものに反対することとを混同して論じてはならない」と指摘しつつ、「梁敎」流の(四人組の)徒が王充を「大法家」の列に加えて「反孔」であつたとしているが、王充は多くの箇所孔子を尊崇し孔子を聖人と称しており「反孔」とは言いきれない」と述べている。そもそも王充が「尊孔」か「反孔」か、ないし「尊法反儒」かに色分けすることだけを目的とした研究では王充の真価を見失う危険性が大きい。王充の真髓は周王兩氏の言う、「唯物論と弁証法の因素を含む」思考方法をとっているところにあり、尊孔色の風潮に抗して彼が科学的分析的態度を堅持しつつ自由自在な議論を展開している側面をこそ掘り起し顕彰すべきであろう。王充ほど激越な賛否両評價に分かたれる思想家も珍しい。それは、その時代その社会の厳しい思想対立の反映でもあるが、彼に対する評論が即、古今東西にわたって、評者自身の世界観を露呈することにもなる現実を我々は確かに知っている。<sup>3)</sup>

「後漢の王充は『論衡』の問孔篇において甚だしく理解のない仕方であつた」(白川静『孔子伝』中央公論社14頁)。——果

してそうなのかどうか、本論では王充の提起した問題点を、特に朱子の解釈と対比させつつ逐条的に精査し、王充の発想のユニークさを究明してみようと思う。孔子と王充と朱子の三巴の關係で捉えていくことが、同時にそれぞれの思想の特色を闡明にする効果を生むと考える。

## 二 「信師是古」をめぐって

問孔篇は次のような書き出しで始まる。迫力のあるその文章からは著者の覇氣が自ずと感得され、戦斗的唯物論者という田氏の猷称が文章表現上からもあながち的はずれではないことを窺わせる。以下、いくつかの文を拾って吟味しながら論を進めようと思う。

世儒学者、好信師而是古、以為賢聖所言皆無非、專精講習、不知難問。夫賢聖下筆造文、用意詳審、尚未可謂盡得実。況倉卒吐言、安能皆是。不能皆是、時人不知難。或是、而意沈難見、時人不知問。案賢聖之言、上下多相違、其文前後多相伐者。世之学者、不能知也。

王充は「当時の儒学者達が師を信じ古を是とすることを好み、賢聖のいうことはすべて非なしと思ひこんでいる。そしてただ專精講習するのみで問難することを知らぬ」状況を発くことから始める。疑い問う精神を欠如した儒学者たちのこのような硬直した聖賢信仰については齊世篇でも、「事を述ぶる者は古を高しとして今を下とするを好み、聞く所を貴びて見る所を賤しみ、弁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わす」と断じ、「上は則ち虞夏を求め、下は則ち殷周を索め」る彼らの「厚古薄今」傾向を厳しく批判しているのである。ところここでこの「信師是古」こそはかつて春秋戦国期に儒家と法家が命を賭して

論戦しあった際に、両者を明分するキー・ワードとなったものである。つまり表現上の違いこそあれ、上世や古聖賢の言を至善とみる儒家の発想「古に法る、礼に循う」に対し、法家は一度上古を否定した観点「古に法らず、礼に循わず」から出発する。商鞅の更法(4)において然り、韓非子の有名なエピソード「守株」の条(5)において然りである。してみると、その思想の重要な部分において、王充がこれら法家者と共通項を持つことは明らかである。王充は儒学者の標榜する「今不如昔」が時代錯誤の思想であり、逆に彼らこそ「知古不知今」の徒であると指摘し、「当今は百代の下にあり(齊世論)」と喝破しているのである。但し、このことから直ちに王充を法家者の列に加えて論ずるのは如何にも性急であり短絡の誹りを免れないであろう。<sup>(6)</sup>

そもそも賢聖が筆を下して文を造る場合、用意詳審ではあろうけれども、なおまだ盡く実(まこと)を得ているとはいえない。ましてや倉卒に吐言したものがどうしてすべて正しいと言えようか。ところが当時の人はそれを問難することをしなかった。あるいは、言文は正しいが意味が深く沈潜していてわかりにくい場合も、彼らは難問することを知らなかったのである。考えてみると、聖賢の言でも上下相違することが多いし、文章の前後の辻褄があわぬものも多い。にも拘らず世の学者は気がつかないのである。

王充の目は鋭く聖賢の書に注がれ、非科学的なもの、非論理的なものを見逃すまいとする。書虚篇でも同様の見解が述べられている。「世、虚妄の書を信じ、以為おもへらく、竹帛の上に載せらるる者はみな賢聖の伝うる所にして然らざるの事なしと。故に信じて之を是とし、諷して之を読み、真是の伝と虚妄の書との相違するを睹れば、則ち并なてて短書は信用

すべからずと謂う。夫れ幽冥の実なほ知るべく、沈隱の情なほ見定むべし。顯文露書は是非見易きに、籠總して實事に非ざるを并せ伝うるは、精を用うることに専らならず、事に思ふ無ければなり。そもそも「論衡の造らるるは、衆書の並びに実を失い、虚妄の言の真実に勝つに起る（対作篇）」ことではあった。

論者皆云う、孔門の徒、七十子の才は、今の儒に勝る、と。此の言、妄なり。彼、孔子の師たるを見、聖人の道を伝うるは必ず異才に授く、故に之を殊と謂へるならん。夫れ古人の才は、今人の才なり。今は之を英傑と謂ひ、古は以て聖神と為す、故に七十子は歴世有ること希れと謂ふ。当今孔子の師有らしめば、則ち世の学者は皆顔・閔の徒と謂らん。孔子無からしめば、則ち七十子の徒は、今の儒生なり。何を以て之を驗するや。孔子に学ぶも、極問する能はざるを以てなり。聖人の言、盡くは解する能はず。道を説き義を陳ぶるも輒ち形する能はず。輒ち形する能はざれば、宜しく問ひて以て之を發くべく、盡く解する能はざれば、宜しく難じて以て之を極むべし。皐陶、道を帝舜の前に陳ぶるや、浅略にして未だ極めざれば、禹、之を問難し、浅言復た深められ、略指復た分かる。蓋し問難を起すや、此の説激せられて深切に、触せられて著明たるなり。

「難問」とは難疑答問の謂いであるが、ここで王充は、議論の弁証法的發展、批判的古文化の受容を説いている。いわれのない古代信仰、根拠のない古聖賢信奉に嚴重な警告を発している。社会が時代とともに變化するものである以上、ある時点での判断がそのまま後世にわたる金科玉条となつてはならないのである。ただし、ここにおいて王充は、無前提で孔子尊崇の言を以て補説し、自らの弱点をも露わにしている。

### 三 「子游の弦歌を笑ふ」に対する王充と朱子

問孔篇の前文で、王充は、孔子に対する子游の反論の条を例にあげて問難の重要性を主張している。論語陽貨篇にみえるその孔子と子游のやりとりを次に掲げ、この簡条に対する王充の理解の仕方と姿勢を明らかにしてみよう。同時にそれと比較対照して、朱子の注をひもときながら、朱子のこの簡条に対する理解の仕方を考察し、そこから論語（すなわち孔子）に対する姿勢を導き出してみたい。

○子之武城、聞弦歌之声。夫子莞爾而笑曰、「割雞焉用牛刀。」子游対曰、「昔者偃也、聞諸夫子。曰、『君子学道、則愛人、小人学道、則易使也。』」子曰、「二三子、偃之言是也。前言戲之耳。」（陽貨篇）

孔子が武という小邑を通りかかったとき、邑人が弦歌する声を聞いた。孔子はにっこり笑って、だが、「鶏を料理するのにどうして牛庖丁を使う必要がある」といって子游をからかった。そのことばを聞いた子游はムツとして反論して言うには、「以前、私はこういう風に先生がおっしゃるのを聞きました。『君子が道（礼樂）を学べば人を愛するようになり、小人が道を学べば使い易くなる』と」。孔子は「弟子たちよ、偃の言うことが正しいよ。先ほどはちょっと戯れに言ってみただけだよ」と答えた。

先の皐陶の例にしても、また右の例にしても、王充は、われわれがあれこれの問題を理解する上で互いに質問し啓発し合うことがいかに重要であるか、事実を追究する上で問難法がいかに有効であるかを強調して

いる。その王充の意図に沿う形でおよそ右のような訳を付してみた。すると、われわれはこの場の雰囲気から、とりあえず孔子と子游の飾らない親近感溢れる師弟関係と、子游が隔りのない自由な発言をしている状況を汲みとることができよう。孔子が不用意に洩らした中傷に對し即座に反論する子游。やりこめられた孔子がてれかくし笑いをしながら周囲の弟子たちに向って、「いや、さっきはちょっとからかっただけさ」と弁解している様子からは、ぎくしゃくした師弟関係など微塵も感ぜられない。むしろ人間孔子の面目躍如たる場面ですらある。範例として引用している以上、王充はこの部分を孔子集團の日常生活の一コマとして、肩肘のこらないごく自然なスケッチとして想定したに相違ない。いやむしろ人間性豊かな師弟とはかくあるべしと念じているとさえいいたいほどである。われわれも普通このように解釈する。

一方、この章句における朱子の解釈態度はこうである。「子游の称する所は蓋し夫子の常言なり（昔者優也聞諸夫子の注。それは多分先生がいつもおっしゃっていることなのだ）。（夫子は）子游の篤信を嘉みし、また以て門人の惑いを解くなり（前言戯之耳の注。子游の篤信をほめると共に、門人たちの惑乱を解いてあげられたのだ）。「治に大小あり、而してその之を治むるにまた必ず礼樂を用うれば則ちその道（方法）たるや一なり。但だ衆人の用うる能はざるもの多きに子游のみ独り之を行う。故に夫子驟聞して深く之を喜び、因りてその（常）言にして以て之に戯る。而るに子游正を以て對す。故に復たその言を是とし自らその戯るるを笑（あかし）するなり。」——これらの朱子の解説を追っていくと、われわれは全体的に一種金しばりにあったような感じをもつ。一点の曇りもない尊師が高弟の一人を諭し、ついでに門弟達にも教訓を垂れ給うた。朱子の念頭には、冷静で厳格な禪問答の場のような情況が浮かんでいたのではないかと推測される。冗談をいい合いながらしかもそこ

に深い人間性をにじみ出させた雰囲気として捉える王充の人柄と、宗教的垂訓的それとして捉える朱子の人となりのちがいが読みとれよう。同時にそれは両者の對孔子觀に由来するものでもある。

問孔篇の前文は次のようにして結ばれる。

凡そ學問の法は、才無きを畏れず。師を距み、道の実義を核め、是非を証定すること難きなり。問難の道は、必ずしも聖人の生時に及ぶに對するに非ざるなり。世の解説して人に説く者は、必ずしも聖人の教告を須<sup>ま</sup>つて、乃ち敢へて言ふに非ざればなり。苟に曉解せざるの問あらば、孔子を追難すとも、何ぞ義を傷はん。誠に聖業を伝ふるの知あらば、孔子の説を伐つも、何ぞ理に逆はん。孔子に問ふの言、その解せざるを難ずるの文を謂ひて、世間の弘才大知の生、能く問に答へ難を解する人は、必ず將に吾が難問の言を賢とせんとす。

學究の徒としてはおよそ才能の有無なぞ問題ではない。道に當つては師にも譲らぬ精神と、道の真意を究明し、是非を判定することこそ本務となる。「王充が學問の道を論じて、核道実義、証定是非という表現を用いている事實は、それが單に異った立場における相対的是非論でなく、一つの思想を成り立たしめる基本的な要素の意味自体にまで溯つて、その真偽を検討しようとする姿勢を取っていると考えられる点において、もっとも注目されてよいであらう。」（重澤俊郎『中国哲学史研究』二七二頁）数百年を経過した後からなされる聖賢の追批判も、真実の闡明という最高目的の前になつては、何ら道義を傷つけることにはならない。そこにおいて彼は明瞭に宣言する。「追難孔子、何傷於義。伐孔子之説、何逆於理」。

#### 四 「女与回也孰愈」の解釈をめぐって

問孔篇の中で前文に続いて、王充はおよそ十八項目にわたって論語即ち孔子の言論に対し批判攻撃を行なっている。以下、三カ条のみ選んでその論点を追うと共に、同箇条を朱子はどのように解釈しているか比較検討してみよう。そこから必然的に両者の対孔子観ないし姿勢が導き出されてくるであろう。

○子謂子貢曰、「女与回也孰愈。」曰、「賜也何敢望回、回也聞一以知十、賜也聞一以知二。」子曰、「弗如也、吾与女不如也。」（公冶長篇）

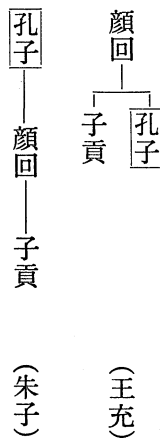
王充は言う。

これは孔子が顔淵を賢としながらも、ためにに子貢にたずねてみた文だとされる。それでは一つ質問したい。本来、孔子の教えは礼讓を基本とする。<sup>(10)</sup>子路が国を治めるのに礼を以てすと答えたとき、其の言譲らずといって孔子は子路を非難したことがあった。<sup>(11)</sup>そういうことだから、もし子貢の方が実際に顔淵よりまさっていたとしても、孔子が右の問いを發した場合、子貢は「およびません」と答えるに決っている。現実にもまさっていないければなおさら「およびません」という答えが返ってくる筈だ。これは決して師に對しうそ偽りを申し上げたことにはならない。礼讓あることばとして当然卑下してみせるべきだからである。そうすれば、いま孔子のこの問いはどういう趣旨で發せられたことになるのだろうか。顔淵の方が子貢より勝れていることを孔子が知っていたとすると、わざわざ子貢に問う必要はない。孔子が実際に知らなかったとしても、子貢に問うたところ

で、彼は謙遜して答えるわけだからやはり知ることはできない。顔淵の賢をほめたたえたいという氣持があったのなら、それを言うのに他にことばはいくらでもあったはずである。わざと子貢に問うまでもないことなのだ。例えば、「子曰く、賢なるかな回や」「吾、回と言ひ終日違はざることを愚なるが如し」「回やその心三月仁に違はず」の三章などは、顔回を直接ほめていて、他の人間を介在させたり利用したりしてほめようとはしていない。ところがこの章に限ってなにゆえことさら子貢を引き合いに出して顔回の賢を強調したかったのだろうか。——この疑問に對してある人は次のように弁解してみせた。孔子は子貢を抑えようとなさったのだ。当時、子貢の名が顔淵を凌いでいたので、孔子は子貢が慢心することを恐れて抑えられたのだ、と。だが、そもそも名が顔淵の上をいったというのは時世のなせるわざであり、子貢が自分から求めたわけではない。子貢はそのところをどの程度認識していたであろうか。顔淵が自分より上にあることを知っておれば、自から認め服したであろうから、外から抑止する必要などはない。またもしそういう意識をもちあわせていなかったとすれば、孔子が傍からとやかく言ってみたところで、子貢にしてみれば、かえって師が自分を抑えつけようとしていると感ずるのが関の山であろう。とすれば、孔子が問うと問わずとに拘わらず、抑えつけたいとかもちあげたいとかいうことも全然関係のないことになる。

いくら師弟の間柄とはいえ、いや師弟の間柄であればなおさらのこと「お前と某とはどちらが勝れているかね」などと人を屈辱の心境に追い込むような問いかけをしてはならない。しかもそれは孔子がかねがね教えている礼讓の精神に根本から悖るではないか、というのが王充の問難

の骨子である。もし子貢が世評に乘せられて天狗になっていたとしても、「はい、私の方が勝れています」などとは到底答えようはずもない。いずれにしても子貢は「私などとても顔回には及びません」とまっとうに返答するであろう。その返事を聞いた孔子は、「うん、及ばないね。わしもお前も回には及ばないね」と柔らく子貢を包み込むような風情で相槌をうった、と王充はみている。王充の文章には、本来論語のテキストには書かれていない「俱」の字まで加えて、「不如也。吾与汝俱不如也」と表現されており、「与」字が並列の助字であることを明瞭に示している。「吾と汝と俱に如かざるなり。」ところがこの文章は朱子の手にかかると次のように変質してしまうのである。「吾、女の如かずとするを与す。」与、許也、と。この解釈の違いが両者の対孔子観を端的に物語る結果をもたらす。すなわち両者の見解に従って、孔子・顔回・子貢のランクづけを図示すれば、



となつて、朱子の念頭にあつては、弟子が孔子より上位にランクされる解釈などかりそめにもあり得ないと推定されるのである。「お前と某とどちらが勝れているか」という無礼な問いかけが許されるとしても、「私はとても某にはかないません」という応答のしめくりに、「よしよし、わしはお前が某におよばないということを許してやる」などと人を食つた言辞を弄する師匠がいるであらうか。たとえそこを「お前が某におよばない」ということに賛成だよ」と言い換えたとしても。

二者の解釈のうちどちらを是とするか、もはや「問うも問わずもない」

であらう。教育者としてまた仁義礼智の提唱者としての孔子の人となり、が、より温かくよりすなおに感じとれるのは王説か、朱説か。

王充の叙上の議論は朱注を採用しても十分成立するのであるが、もし朱注の意味で解釈するとなれば、王充は多分より激烈な難詰を孔子に浴びせたであらう。礼讓など口にするもおこがましい、傲慢不遜なお師匠様だ、と。

## 五 「子欲居九夷」の章について

○子欲居九夷。或曰、「陋、如之何。」子曰、「君子居之、何陋之有。」(子罕篇)

孔子が九夷(東方の夷)に居たいと思った。某人が「陋しいのをどううされます。」と言つと、孔子は「君子がそこに居るのだ、どうして陋しいことなどあらうか」と答えた。孔子は道が中国で行われないうことに失意落胆して九夷に行こうと思つたのだ。ところが某人が夷狄は賤しく礼儀もない、それをどうなさいますかと問うたのに対し、孔子は「君子之に居れば何の陋たることか之れ有らん」即ち、君子の道を以てそこに居て教化すれば、いやしいことなど何もないと答えたのである。

ところで、それではたずねるが、と王充は問難を開始する。

孔子が九夷に行こうとしたのは何に起因するのか。道が中国で行われないので九夷に行こうと思つたのだとすれば、そもそも中国ですら行われえないことがどうして夷狄で行われえようか。孔子自身、「夷狄の君あるは、諸夏の亡きに如かず」と言っている通り、夷狄

は（治め）難く、諸夏は（治め）易い。容易なところで行われないことがどうして困難なところで行われようか。その上、孔子が「君子を以て之に居れば何をか陋と謂はんや」と言っているのは、君子の道を修めて自ら悠容としていたいということを言いたいのか、それとも、君子の道を以て夷狄を教化したいと言おうとしているのだろうか。もし前者ならば、それは中国においても十分に出来ることであるから夷狄へなぞ行く必要はない。またもし後者だとすれば、夷狄を教化することはさほど簡単ではない。聖人禹でさえも裸国に入る時は裸で入り衣服を着て出てきた。<sup>(15)</sup>衣服の制が夷狄に通じなかったからである。禹でさえ裸国に着物を教えることができなかったのに、孔子が九夷を君子たらしめることができるだろうか。——さてこの疑問に対してある人が次のような解答をしてくれた。孔子は実は九夷に往こうと思ったのではない。ただ道の行われないのを残念に思い、おもわずこの言葉を口にしてしまったのだ。ところが某人がこれを咎めたので孔子はその陋なることを知りつつも「何の陋たることか之れあらん」と言わざるを得なかった。成り行き上、その非難にこう応えざるを得なかったのだ、と。実際に往こうと思わなかったのだがつい理屈をこねてしまったということであれば、これは偽言である。君子たるものに於いて苟しくもするところなし。<sup>(16)</sup>その陋たることを知りながら強引に自説を押し通そうとしたとすれば、それは子路が子羔を費の幸に採用しようとした時、孔子に抗言した状況と同じである。即ち、子路は自分のまちがいを知りつつ無理を通そうとしたので、孔子は「佞者」だといって悪んだのである。すると、いま孔子も不可能を知りながら押し通そうとしている事態は同じだから、子路同様、孔子にも「佞者」の烙印をおしてもふしぎはない。

勸所を押えた小気味よい文章は読む者を痛快な気分にする。途中に挿入された或説は当時の一般的な論語解釈（法）だと考えて差支えないだろう。その大方は現代でもそのまま罷り通っている次第であるから。だが或説者の解釈態度にはいずれも孔子の言説を無理しても整合性あるものに仕立てあげようとする意図が感ぜられてならない。皮肉なことにそれがかえって王充の再批判を呼ぶ好餌になっている。

孔子が真摯に道を追及して生きた偉人であるという伝説は、一応それとして是認しよう。だがその場合、孔子は生涯いささかの動揺もなく一分の隙も見せないで理想に向って邁進しつづけた完璧な人間として捉えるのが事実にあっているのか。それとも王充の考えるように、あちこちで壁にぶつかり時には自信喪失のあけく逃げ場所がないかとふと弱音を吐いてみせる人間として捉える方がよりふさわしい孔子像の捉え方なのか。春秋末という混濁した時代にあつて理想を追い求めることが熾烈であればあるほどその反動として苦悩や煩悶も多く、生活上の困苦もはかり知れないものがあつたに違いない。時おり洩らす弱音こそその艱難辛苦の象徴であり、とりもなおさず人間性溢れる孔子像を結ばせる所以ではなからうか。

○子曰、「道不行、乗桴浮于海。從我者、其由也與。」子路聞之喜。  
子曰、「由也好勇過我。無所取材。」（公冶長篇）

ところが朱子の見解は異様である。三歎の一として有名な右の章の解釈でも、そのような（軟弱な）孔子像からできるだけ目をそらすとするかの如き書きぶりが察知できる。まず、「浮海の歎は、天下の賢君なきを傷むなり。」と言っておいて、「子路は義に勇なり、故にその能く己（孔子）に従ふを謂ふ」と要点が恰も文の後半部分にあるような言い方を

している。つまり文の前半部分は「皆仮説の言のみ」と設定し、もし自分が海に浮かぶようなことがあったら、その時は義に勇ある子路こそが自分についてきてくれるだろう、と解説してみせるのである。単純思考の子路はその言葉を聞くとすぐ真に受けて有頂天になったので、孔子は子路の勇氣は人並以上にすぐれているが事理をよく裁度して義に向う能力のないことを諷された、とポイントをずらせた説明をする。明らかに「ああ今の世では道は行われない、桴に乗って海に逃げ出したいものだ」という「浮海の歎」とみなすことを肯じない素振りがみえる。朱子に  
 としては、聖人孔子ともあろう者がかかる弱音（本音？）をはいてはならないのであり、常に毅然として弟子を薰陶し叱咤激励していなければならぬのであろう。

朱子の観点では、孔子が喪家の狗の如く諸国を流浪したあげく、意氣沮喪して神がかり的な言辞を弄するに至ったなどとはかりそめにも解してはならない。王充の見解とは風馬牛の隔りがある。

○子曰、「鳳鳥不至、河不出圖。吾已矣夫。」（子罕篇）

——瑞鳥の鳳凰もやってこない。河から龍馬が図を背負って出てくることもない。わしゃもうおしまいだ。

……夫れ瑞應を致すは、何を以て之を致す。賢に任じ能を使はば、治定まり功成り、治定まり功成れば、則ち瑞應至らん。瑞應至るの後は、亦孔子を須ひず。孔子の望む所は、何ぞ其れ末なるや。其の本を思はずして、其の末を望み、其の王を相ずして、其の物を名づく。（問孔篇）

……鳳至り図出するは、文明の祥なり。伏羲・舜・文の瑞至らざれば、則ち夫子の文章、その已むことを知れり。（朱子集注）

## 六 「自古皆有死、民無信不立」と 「倉廩実、知礼節。衣食足、知荣辱。」

○子貢問政。子曰、「足食、足兵、民信之矣。」子貢曰、「必不得已而去、於斯三者何先。」曰、「去兵。」子貢曰、「必不得已而去、於斯二者何先。」曰、「去食、自古皆有死。民無信不立。」（顔淵篇）

右の章において孔子が最も重視したのは信である。さてそれならば、と王充は問難をはじめめる。

国を治めるのに食がなかったら、民は飢え、礼儀を捨て、信を守らない。「倉廩実ちて礼義を知り、衣食足って榮辱を知る」<sup>19</sup>あるいは「讓は有余に生じ、争は不足に起る」と伝書にもある通り、先に食をとり去ってしまったどこに信の立つところがあるろうか。春秋時代、戦国は飢餓に瀕し、子を易えて食らい骸を折いで炊いた。<sup>20</sup>飢えて食えなければ恩義を顧る余裕などない。だが父子の恩こそ信ではないか。人間ひとたび飢えると信を棄て、子をとり換えて食うこともする。そうすると、孔子が子貢に「食を去って信を存すべし」と教えたのはどんなものであろうか。信を捨てて食を存すれば、信を欲せずとも信は自から生ずる。逆に、食を去って信を存すれば、信を守ろうと思ってもできないのである。

食と兵と信を同列に並べて取捨選択を迫るという形而上学的発想は、論理的追及に耐ええないうところであるが、いま現実とのかねあいにはしばらく目をつぶって、発想の根本精神にたち入って考察してみよう。そ



れにはもう少し王充の発言を聞いてみる必要がある。

○子適衛。冉有僕。子曰、「庶矣哉。」冉有曰、「既庶矣。又何加焉。」曰、「富之。」曰、「既富矣。又何加焉。」曰、「教之。」(子路篇)

孔子は冉有に対しては富が先で教が後だと語り、子貢に対しては食を去って信を存せよと教えている。食と富とはどう違うのか、信と教とはどちらがうのか。二子に対して教えるところが異なり尚ぶところが違う。こういう態度では国を治める考えが定まるはずもない。

王充は孔子の食(富)と信(教)に関する首尾一貫しない教え方(考え方)を形式論理的に衝いている。その意味では確かに正当な批判たりえていないかも知れない。しかしその議論文を丹念に読んでみると、王充自身明言していないし従って極めて不徹底な思考ではあるが、王充が哲学上の二つの命題に無意識のうちに迫ろうとしている気配が感ぜられる。彼のその意志を助長し不足を補いつつ鮮明にしてみたい。

それは、王充が、人間が生きていく上でいったい信(精神)を本源とみなすか、それとも食(物質)を第一義のものともみなすかという二つの対立した思想に本質的に触れている点である。観念論と唯物論のこの二つの世界観を、王充は素朴な形ではあるが早くも紀元百年にみたない時点で鋭く提起し、右のような形で(孔子の)観念論の不備を衝こうとしているのである。王充自身はつきり自覚していないとはいえ、反論の中で引用された「倉廩実、知礼節、衣食足、知荣辱」や「易子折骸」の実例が、基本的に唯物論思考の現れであり、王充がその考え方に傾いていたことは明瞭である。他方、孔子の「天命論」にしても「名実論」にしても、また「固窮之節」で有名なエピソードにしても、すべて観念論の

世界に遊んだ言動であることは詳説を要しないであろう。

それでは朱子の世界観をわれわれはどう呼べばよいのか。信を先にするか食を先にするかという短絡した形ではあるが、その限りで単純明快な設問文の右章の注において、朱子は「人情を以て言え、則ち兵食足りて而る後吾の信以て民に孚(まこと)たるべし。民徳を以て言え、則ち信はもと人の固有するところ、兵食の得て先にするところに非ざるなり。」是を以て政を為す者は、まさに自からその民を率いて死を以て之(信)を守るべし。危急を以て(信を)棄つべからず。」と双手をあげて孔子の意見に賛意を表している。人情の観点から言えばとか、民徳の観点から言えなどと、一見いろいろな観点に立脚して判断しているポーズはみせていても帰するところは一である。かくしてわれわれはここに、朱子に対しては客観的観念論者という呼称が適しい根拠をみいだす。そしてこのような対孔子観、対孔子姿勢こそ真正銘の「尊孔」であることを確認する。因みにわがお師匠様には、この際、主観的観念論者<sup>23</sup>という称号を奉っておこう。

問孔篇が論衡の諸篇の中でもすぐれて論議の対象になるのは、いうまでもなくこの篇が聖人の言論に対し真向から伐(攻撃)を加えているからである。なかにはピントずれの議論も少なくないが、単に孔子に対してあれこれの批判を加えたというだけにとどまらず、孔子の言説を盲信してはばからない思考停止の儒学者一般に対して手厳しい非難攻撃を加えたものともなっている。多分そのことに起因して従来の王充研究では、王充を「非聖無法」の輩と頭から否定し抹殺してかかろうとする評価があった。また、表面的に意気がつてはいるが所詮尊孔の掌を飛び回る悟空よろしく結論づける学者もあり、最近の中国では、王充こそ反孔の旗手であるとして法家者の列に組み入れることを辞さない人も現れた。だが王充の考えをいまわれわれが冷静に科学的に判読し整理してみれば、

これらの評価はいずれも当を得ていないことがわかる。なるほど王充は孔子を聖人として尊崇した。そのことを以て即尊孔論者であるというのであれば、尊孔論者である。一方かれは孔子の多くの言説に厳しく反駁している。そのことを即反孔であるといえれば反孔である。しかしこの二つの評価が二律背反であるとすれば、われわれは王充の真価を求めて考察を進めねばならない。それはもちろん同次元での折衷論であってはならない性質のものである。王充は当時の風潮の中にあつては否応なしに尊孔的であつた。しかしそれは朱子のように自ら意識した尊孔だったのでない。況んや尊孔を信奉したものではなかつた。われわれは王充が森羅万象に対して同じ姿勢で孔子に対しても批判的立場を堅持し、科学的分析的反論を企てている実態をみてきた。対孔子に限定して表現すれば、王充は唯物論者として批孔論者だったのである。すなわち、尊孔という反孔という帰着するところは同じ観念論的評価とは次元を異にして、われわれの評価は、王充の言論に即し思考方法に密着して客観的に判断するものでなければならぬ。

## 注

- 1 王充 字仲任、会稽上虞（浙江省上虞県）の人。建武三年（紀元二七）に生れ、永元の年号中（八九〜一〇五）に自宅で病没した。伝記には論衡・自紀篇と後漢書・王充伝がある。先祖は「農桑を以て業と為し」祖父が「賈販を以て業とした」「細族孤門」の出自であるという。若いころ洛陽に到り、「家貧にして書なき」がために店頭で立読みして「博く衆流百家の言に通じた。」のち出仕して小吏となったが「貧にして一畝の身を庇う無く、」晩年退職して家に帰っても、「年漸く七十」「貧にして供養するなき」生活を送った。しかし彼の反俗の精神は衰えることを知らず、現存する論衡の外に、「譏俗節義」「政務之書」「養生之書」を著わしたという。
- 2 「問孔刺孟が世界観の対立意識に由因するのではないことは、この面から

も明らかであろう。しかし、それだからといって、聖賢批判の自由と可能性とを検討してそれを肯定し実行したこと自体のもつ意義が、それによって影響を被ると考えるならばはなはだしく妥当を失する。この空前の業績に与えられるべき歴史的意義は、過小評価を絶対に許さない性質のものである。」

重沢俊郎『中国哲学史研究』二七二ページ。

- 3 「近世封建社会の体制教学がわからずは、名教ノ罪人」として、王充の『論衡』はきびしく攻撃されたが、かえってそれを通して（錢大昕のごとく）評者自身の世界観ないしは史学方法の限界を、はしなくも露呈している場合が多い。」戸川芳郎『四庫全書総目提要』論衡『譯註並びに補説』お茶の水女子大学紀要 一六二ページ。
- 4 〈商君書・更法〉

秦の孝公（在位紀元前三六一—三三八）は変法更礼を意図したがなお決定にためらっていた。商鞅は「聖人は苟くも以て国を強むべくんば其の故に法らず。苟くも以て民を利すべくんば其の礼に循はず」と革新断行を促した。一方、大夫の（儒家）甘龍・杜摯は、「聖人は民（俗）を易へずして教え、智者は法を変へずして治む」とか、「古に法れば過なく、礼に循へば邪なし」と頑強に変法反対を唱える。商鞅は、「古に反するもの未だ必ずしも非とすべからず、礼に循ふ者いまだ多とすべからず」と彼らの保守思想を打破し遂に孝公に墾草令を布かしめた。

- 5 〈守株〉

宋人有耕田者、田中有株、兔走触株折頸而死、因釋其耒而守株、冀復得兔。兔不可復得、而身為宋国笑。

韓非子・五蠹篇にある「守株」の寓話は、韓非子が儒家流の復古思想を批判し旧套墨守の愚を笑ったものである。「是を以て聖人は修古を期せず、常可に法らず。」「今、先王の政を以て当世の民を治めんと欲するは、みな株を守るの類なり。」と。

- 6 「ところが折から大陸に展開されている孔子批判運動家は、好個の同調者を得たと言わんばかりに、これを利用し、果ては王充をもち上げて、法家の立場からする儒家思想に対する攻撃だとしている。王充の思想的立場が法家かどうかは、さらに慎重に検討してかかる必要がある。王充には、本篇の

次に孟子を攻撃した『刺孟篇』があるが、皮肉なことに、その次には法家の大宗韓非子を攻撃した『非韓篇』があるのを、何と弁護するつもりであろうか。山田勝美『論衡上』明治書院 六〇五ページ。

7 史記・夏本紀に、皋陶作士以理民。帝舜朝、禹、伯夷、皋陶、相与語帝前、皋陶述其謀曰、「信其道徳、謀明輔和。」禹曰、「然、如何。」……以下、二人の尋ね合いによって内容が次第に精深になっていく様が描かれている。また尚書・皋陶謨にはその原文と思われる、皋陶曰、「允迪厥徳、謀明弼諧。」禹曰、「俞、如何。」以下の文章がみえる。

王充がこのくだりを引用した理由は、議論の重要性を示したためである。従って新釈漢文大系『論衡』（六〇八ページ）の山田氏の注、「白虎通聖人篇に、皋陶聖人、而能為舜陳道、と。」は直接関係はない。また、禹問難之の注に、右の皋陶謨冒頭を引いて、「これが問難という根拠である。」というのは、やや当を失した説明といわねばならない。

8 「割難焉用牛刀」を孔安国（漢）は「小を治むるに何ぞ須らく大道を用ふべけんや」すなわち、武のような小邑（難）を治めるのにどうして礼樂という大道（牛刀）を用いる必要があるのか、と解く。皇侃（梁）は、「譬へば武城小邑の政の如きは小才を用ふべきのみ。子游の大才を用ふれば、是れ才大にして用小なるなり。」すなわち、武城の如き小邑の政（難）は小才で十分なので、子游の大才（牛刀）では勿体ない、と解く。王充の議論展開の中には到底皇注の人り込む余地はない。朱子も孔注で理解している。

9 田宗堯氏は「從論衡問孔篇談起」（『思与言』第三卷第四期）の中で王充の議論文を大きく二つのグループにわけて論じている。Aグループ（八項目）は主として王充が論語の文章や語句の矛盾をついたもの。Bグループ（七項目）は主として孔子の身の処し方について問難したものとする。そのうちA類については、いずれも一種のいいがかりに近いものが多く、王充自から齟齬を来していると述べ、B類も誤解や臆測に基くものが多く、また後人の偽託（陽貨篇の二例）の文も含まれて批判が成立しないとして斥けている。さらに田氏は論衡各篇から十数条におよぶ「孔子、聖人也」の類の文を拾い出し、王充は崇孔尊孔であったと結論づけている。しかしながら問孔篇の中で論語について言及し引用した箇所は、肯定否定とりまぜて単に十数条にとど

まるものではない。従って田氏のように中心となる箇条のみを列挙して論駁するやり方では、それこそ形式論理主義の排りを免れないであろう。王充の立論の有機的連関性や着想の異質性をこそ探らなければ本質を見失うという所以である。王充の「尊孔」意識の意味についても本論で述べる通りである。「這樣看來、王充雖然對孔子大不敬、他受孔子的影響、還是非常明顯的、至於他之所以『問孔』『刺孟』、大部份還是由於他對論孟二書文辭上的誤解、與他之接受孔子的思想、沒有關係。」（田宗堯「王充對孔子的意見」『孔孟月刊』第三卷・第五期。）

「論理の失当と思想の誤りを衝いたものが両者（同孔刺孟）を通じて圧倒的に多く、且つ思想の誤りの場合はすべて運命論と歴史観に関する問題で占められている事実が発見される。」重沢俊郎『中国哲学史研究』二七二ページ。

10 子曰、「能以礼讓為国乎、何有。不能以礼讓為国、如礼何。」（里仁篇）

11 先進篇にあるその話は、子路・曾皙・冉有・公西華が孔子を前に各々その志を披瀝しあつた際に、子路は率爾として、「千乗の国、大國の間に攝まれ、之に加ふるに師旅を以てし、之に因るに饑饉を以てす。由や之を為むれば、三年に及ぶ比ほひ、勇ありて且つ方を知らしむべし。」と述べた。孔子は「國を為むるに礼を以てす、其の言讓らず。」と子路の不遜なものを晒した、とある。

12 子曰、「賢哉回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂。回也不改其樂。賢哉回也。」（雍也篇）

子曰、「吾与回言終日、不違如愚。退而省其私、亦足以發。回也不愚。」（為政篇）

子曰、「回也、其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。」（雍也篇）

為政篇の「退きて其の私するを省みれば、亦以て發するに足る」の部分、イ、孔子の言う所の理を（回が）一層発明するに足る。（朱子注）

ロ、孔子が回は啓發するに足る人物だと認める。（『論語講義』簡野道明）

ハ、孔子が回の言行から却って啓發を受けるに足る。（『新釈論語』稔種重遠）

と三様の解釈がある。イロは顔回が主語（対象）になっており、ハは孔子が

主体となり啓発されるものとなる。朱子に言わせればハ説などとても容認できないだろうが、王充は多分これに賛意を示すのではないか。

13 『経籍纂詁』を手引に、与、許也。の用例を調べると次の簡条がある。

〔論語・公治長〕吾与女弗如也。皇侃義疏、秦道賓曰、爾雅云、与許也。仲尼許子貢之不如也。(いま問題にしている文例であるが、『大漢和』『辞海』等にも記載されている)

〔論語・述而〕我与爾有是夫。一云、与許也。(『経籍纂詁』では同文が、与、及也の欄にも入れられている。朱子もこの文は与、及也。つまり並列の「と」で解釈している)

〔国語・晋語〕先軫曰、子与之。注、与許也。

〔漢書・司馬遷伝〕而世又不与能死節者比。師古曰、与許也、不許其能死節。

〔漢書・翟才進伝〕君子与之。師古曰、与許也。

〔管子・小匡〕衆必与之。注、衆必与之、与許也。

ついでに、与猶許也。および反対の、許、与也。の用例を調べると、

〔史記・五帝紀〕与為多焉。索隱、与音羊汝反、与猶許也。

〔漢書・陳湯伝〕集注、皆不与湯。師古曰、与猶許。

〔易・文言伝〕知至至之可与幾已。注、故可成務矣。疏、与猶許也。

〔礼記・典礼〕刑不上大夫。注、不与賢者犯法。与猶許也。

〔公羊・文九〕許夷狄者、不一而足也。注、許与也。

などが挙げられる。以上の用例でみる限り、与||許という形は認めねばならない。しかしながら「吾与女不如也」の与に許の意味を与えようとするとき、単に語義上の言い換えにすぎないとは言いきれない朱子の作為を感じる。実は朱子は次の二文においても、与||許、あるいは、与||示、という注をつけているのである。

互鄉難与言。童子見。門人惑。子曰、「与(朱注、与許也)其進也。不与其退也。唯何甚、人潔己以進、与其潔也。不得其往也。」(述而)

子曰、「二三子、以我為隱乎。吾無隱乎爾。吾無行而不与(朱注、与猶示也)二三子者。是丘也。」(述而)

前条は一般に、「其(童子)の(前)進むに与するなり、其の退くに与ざるなり。」と訓んであり、くみス↑与↓許スの隔たりはさほどないとも言え

る。しかし後条の場合は、「行ひて二三子と与にせざるものなし」という一般的(荻生徂徠注、言我所行、必与二三子共之。与共也。)訓みに対し、朱注に従えば、「行ひて二三子に与(示)さざるものなし」となって、孔子が一段高い所から弟子たちに指示している構図が想定される。朱子にとっては公治長の文と同様、孔子が門弟たちと同列に並んで共に行動する状態など考えられようもなかったのではあるまいか。

なお『経籍纂詁』によれば、子謂顔淵曰、「用之則行、舍之則藏。惟我与爾有是夫」(述而)の章にも、与及也、と一云、与許也の二注が存することが記されている。

14 子曰、「夷狄之有君、不如諸夏之亡也。」(八佾)

イ、夷狄の君あるは、諸夏の亡きに如かざるなり。

包咸云ふ、諸夏とは中国なり。皇侃云ふ、此章は中国を重んじ蠻夷を賤しむなり。言ふところは、夷狄に君主ありと雖も、中国の君なきに及ばざるなり。

ロ、夷狄の君あるは、諸夏の亡きが如くならざるなり。

朱注。夷狄すら且つ君長あり、諸夏の僭乱し、反りて上下の分なきが如くならざるなり。孔子、時の乱るるを傷みて之を歎くなり。亡とは実に亡きには非ざるなり。これありと雖も、その道を尽す能はざるのみ。

いうまでもなく王充はイ説で理解しているとみなさなければならぬ。

15 △淮南子・原道訓▽故禹之裸国、解衣而入、衣帶而出、因之也。注、裸国在東方、聖人治礼不求与俗、故曰、因之也。

16 君子於其言、無所苟而已矣。(子路)

子曰、「古者言之不出、恥躬之不逮也。(里仁)

子曰、「夫人不言、言必中有。」(先進)

17 子路使子羔為費宰。子曰、「賊夫人之子。」子路曰、「有民人焉、有社稷焉、何必讀書、然後為學。」子曰、「是故惡夫佞者。」(先進)

孔子は子路を佞者だと罵っているのであるが、子路の方がより實際的感覚の持主であるとも考えられる。現に子路は到る処で孔子の危難を救い、孔子の非現実的発想や行動を批判している。

18 佞とは、「口給を以て人に禦る」、口さきばかり達者で理屈をこねる人間の

謂である。拙稿「倭字考」、『漢文教室』一二二号 大修館書店 参照。  
19 倉廩実、知礼節。衣食足、知荣辱。(管子・牧民篇)

夫民有余即讓、不足則爭。讓則礼義生、爭則暴乱起。(淮南子・齊俗訓)  
20 夏五月、楚師將去宋。申臯稽首於王之馬前曰、毋畏知死而不敢廢王命、王棄言焉。王不能答。申叔時僕、曰、築室反耕者、宋必聽命。從之。宋人懼、使華元夜入楚師。登子反之牀、起之曰、寡君使元以病告、曰、敝邑易子而食、析骸以爨。雖然城下之盟、有以國斃不能從也。去我三十里、唯命是聽。子反懼、與之盟、而告王退三十里。宋及楚平。華元為質、盟曰、我無爾詐、爾無我虞。(左伝・宣公十五年伝)

楚人圍宋、易子而食、析骸而爨。猶無城下之盟。(左伝・哀八)  
昔、宋執楚使、遂有析骸易子之禍。(後漢書、來歙伝)

析骸易子、厥禍亦巨。(風俗通・五霸)

其後楚攻宋、圍其城。民易子而食之、析骸而炊之。(列子・說符篇)

當此之時、易子而食、析骸而炊。(淮南子・人間訓)

## 21 〈天命論〉

孔子は自らの人生を回顧して、五十而知天命と言っている。人間は上帝の支配した運命に支配されて生きるものであり、また、自分こそは上帝の与え給うた高尚なる道德と使命を背負って生きる人間だという考え方を表わした箇条を次に列挙する。

子曰、天生德於予。桓魋其如予何。(述而)

孔子曰、君子有三畏。畏天命、畏大人、畏聖人之言。(季氏)

顏淵死。子曰、噫、天喪予、天喪予。(先進)

子夏曰、商聞之矣。死生有命、富貴在天。(顔淵)

子畏於匡。曰、文王既没、文不在茲乎。天之將喪斯文也、後死者不得与於斯

文也。天之未喪斯文也、匡人其如予何。(子罕)

子曰、道之將行也与、命也。道之將廢也与、命也。公伯寮其如命何。(憲問)

子見南子。子路不說。夫子矢之曰、予所否者天厭之、天厭之。(雍也)

子曰、獲罪於天、無所禱也。(八佾)

子疾病、子路使門人為臣。……吾誰欺、欺天乎。(子罕)

子曰、予欲無言、……天何言哉、四時行焉、百物生焉。(陽貨)

子曰、不知命、無以為君子也。(堯曰)  
これらのうち顔淵篇の天喪予、雍也篇の天厭之、については王充の論難がある。

## 〈正名論〉

君君、臣臣、父父、子子。(顔淵)——三綱五常の基ともいえるこの条は、孔子が齊の景公の為政の問に対して答えたものである。子路が「衛君に用いられればどういう政治をとられますか」と問うたのに対しても、孔子は「必也正名乎」と前おきして、「名不正、則言不順。言不順、則事不成。事不成、則礼楽不興。礼楽不興、則刑罰不中。刑罰不中、則民無所措手足。故君子名之必可言也、言之必可行也。君子於其言、無所苟而已矣。」(子路篇)と答えている。ところで、これらの発言はいずれも、景公父子、衛君父子が王位繼承に絡まる抗争を起し、人倫が紊乱している実態を非難したものである。齊大夫陳成子(子前)が齊君簡公を弑した時も、孔子は齋戒沐浴して哀公に陳成子討伐を請願した(憲問篇)。すなわち、孔子の「名を正す」、名が実をとまなうというこの実体は、臣がその君を弑したり、子が父を無みするような人倫の大変を絶対に容認できないという意味である。冉有が、伯夷叔齊にかこつけて、衛君への援助如何を問うた時も、孔子は、天倫を以て最重要とみなし、人民の支持を無視して天倫の序に従うべきことを主張している(述而篇)。

## 〈固窮之節〉

諸国放浪の途次、陳に在って糧食絶え、供の者も疲労困憊の末、起ちあがることさえできなくなった。さすがに子路はこらえきれず「君子もまた窮することあるか」と孔子を皮肉った。孔子は、「君子固より窮す、小人窮すれば斯に濫す」と大見得をきっている。孔子の精神主義がどこまで通じたか、子路の苦勞ぶりがしのばれる箇所である。

22 「儒教の哲学において、十一世紀においてもなお擁護者を見出していた人格神表象は、十二世紀いらいは、康熙帝によってもなお權威として遇せられた唯物論者の朱子の影響のもとで消失した。」M・ウェーバー『儒教と道教』二九ページ。

「——唯物論者であって無神論者である十二世紀の朱子によって達成された——」同、二四五ページ。

朱子を唯物論者とするM・ウェーバーの右の見解は筆者と基本的に相容れない。

23 「唯心主義世界観は基本的にはより多く支配階級に寄与するものであるという見通しの正しさを、先行諸人について彼（孔子）もまた立証しているように思われる。」重沢俊郎『中国哲学史研究』五一ページ。