

『法言』の思想

はじめに

前漢末期は、先秦以來の種々の思想の統一發展が一應の終末を見た、思想史上の一つのエポックであった。揚雄は、この時期の最も重要な思想家の一人である。本稿は、その主著たる『法言』⁽¹⁾の主要な思想の基本的性格を考察し、あわせて揚雄の思想史的意義を明らかにせんとするものである。

項目として、一、人間觀、二、學問論、三、政治思想、四、災異迷信批判、五、處世觀の五つを立てる。一―三は先秦以來の思想家の主要なテーマであり、四は漢代思想の中心の問題である。五も漢代思想研究に不可缺であるが、特に揚雄の如き不遇な人生を送った人に對しては必須の課題であろう。この一―五の考察によって、上述の目標は一應達せられると思う。勿論、社會的状況からの影響や、他の著作との關連等の究明なくして、眞の解決は得られないが、それについては既に好論文があるのに對し、『法言』⁽²⁾全般の研究はほとんど爲されていないので、今回は主要な思想の基礎的分析に止めたい。

池田秀三

一人人間觀

儒家に於ては、人間を君子・小人に區別して對比的に論ずるのは常の事であるが、揚雄も君子・小人を峻別している。「君子好人之好、而忘己之好。小人好己之惡、而忘人之好。」⁽³⁾（君子）とあるが如くである。揚雄は又、人間を聖人・賢人・衆人の三等にも區分している。「聖人耳不順乎非、口不違乎善、賢者耳擇口擇、衆人無擇焉。或問衆人。曰、富貴生。賢者。曰、義。聖人。曰、神。觀乎賢人、則見衆人。觀乎聖人、則見賢人。觀乎天地、則見聖人。」（修身）と三者の差異を説いている。この區分もありふれたものである。『法言』にはなお幾つかの區分の仕方が見えているが、それらはこの二つの區分法の修辭上の言換えに過ぎない。従つて、この君子・小人、聖人・賢人・衆人という區分が、揚雄の人間觀の基本的枠組であると認められる。なお後者に於ては、賢人が君子と稱せられ、聖人・君子・小人という形になることもある。君子は、廣義には聖人をも含む概念であるが、狹義には聖人の一等下の人間をいうのは普通のことであつて、『法言』の君子に兩義あるも、何等怪しむに足りない。要するに、聖人と對された君子は、ほぼ賢人と同義になるといふことである。

この二つの区分自體については、とりたてて言うべきことはない。上に述べたように、これらの区分は儒家一般のものであり、常識とさえない。問題は、揚雄がこの常識的枠組の中に込めたもの、即ち聖人・君子の概念内容であり、思想的テーマを以って言えば、聖人學んで至るべきや否やということである。先ず、君子から検討してみよう。

「君子之所慎、言禮書。」仁、宅也。義、路也。禮、服也。智、燭也。信、符也。處宅由路正服明燭執符。君子不動、動斯得矣。」(修身)「君子以禮動、以義止。合則進、否則退。」(問明)「君子、於仁也柔、於義也剛。」(君子)「君子、言也無擇、聽也無淫。」(吾子)「君子純終領聞。蠢迪檢柙、旁開聖則。」(序)

以上列擧した所から推せば、君子とは、五常の徳を修めて言行正しき者、即ち道の體現者である。引用例を注意して見れば、禮が特に重視されているのに氣附く。それは單に、五常の一としての禮、若しくは所謂儀を指すのではなく、君子の言動を正しからしめる原理的規範としての禮のことである。敢えて簡潔に言えば、君子とは、その思惟言動が禮に合致する人のことである。「或問大人。曰、無事於小爲大人。請問小。曰、事非禮義爲小。」(五百)「君子動、則擬諸事、事則擬諸禮。」(孝至)などあるを見れば、それは肯定されよう。ここである君子は、廣義のものである。もし聖人・賢人に分けて論ずるなら、賢人は大率禮に合致するも未だ至らぬ處の有る者、聖人は一舉一動全て禮に適い、心の欲するままに従って矩を越えざる者、と表現できよう。禮は、聖人・賢人・衆人を分別する所以であるとともに、人間と禽獸とを分別する所以でもある。「鳥獸觸其情者也。衆人則異乎、賢人則異衆人矣、聖人則異賢人矣。禮義之作、有以矣夫。人而

不學、雖無憂、如禽何。」(學行)禮を人と禽獸とを分かつ所以とするのは傳統的儒家思想であり、揚雄に始まるものではない。唯、身分の違いを無視して、一般的人間について、禮の修得段階によって聖人から禽獸に至る圖式にまとめた點は、漢儒通有の整理癖であるとは云え、一應彼の功績としてよい。

さて、君子と小人の差異が禮を中心とする道徳の體得と否とに存するのであれば、小人も禮を學び修養に努めれば君子と爲り得る筈である。先に引用した文章に、禮を學ばざれば禽獸に異ならぬと言ひ續けて、「學者所以求爲君子也」とあるのは、当然の歸結である。巻頭の學行篇を中心として、學問によって人格を向上させることを論じた條は枚擧に勝えない。「法言」の執筆意圖の一つが、この學問による人格の向上を主張するに在ったことは確かである。

しかし、事はそう單純ではない。と言ひのは、揚雄は君子となるためには學ばねばならないと言ひが、學べば誰でも君子になれるとは言ひていないのである。實際、先の文章には更に續けて、「求而不得者有矣夫。未有不求而得之者也。」とあり、學べども得ざる者のいることを認めている。又、「吾不見震風之能動聾聵也。」(問明)とも言う。つまり、學習効果のない劣った資質の性の人間、即ち所謂下愚の存在が肯定されているのである。是に於て、揚雄の性論を検討しよう。

彼の性論は古來有名なもので、性善惡混在説と稱されている。「人之性也、善惡混。修其善、則爲善人。修其惡、則爲惡人。氣也者、所以適善惡之馬也與。」(修身)とあるのが、その全文である。人の性には善惡兩方の萌芽が有り、その善なる芽を伸ばせば善人となり、惡の芽を伸ばせば惡人となる、という意味に讀むはかはあるまい。最後の句

は難解だが、性は氣より成る身體に内在しているから、身體を正しく保てば性も正しく、邪惡に耽れば性も惡くなる、といった意味であらうか。一見すれば、性と氣に關する深い洞察がここに込められているようだが、實際はどうもそのようではない。性と情、性と陰陽の關係等についての考察は、『法言』の目指す所ではない。この條の説かんとするは、善を伸ばす修養の必要であり、性論として、それまでより高度に達したのではない。但し、始めて明確に善惡混ぜずと言ひ、孟子の性善説と荀子の性惡説を折衷し、性論の一類型を作り出したことに對しては、思想的意義を認めねばならない。

善に適くか惡に適くかは、學ぶか否かによつて決まる。「學者所以修性也。視聽言貌思、性所有也。學則正、否則邪。」(學行)これは、前の「學者所以求爲君子也」を、性という語を用いて述べたものである。視聽言貌思の五事の正しき人、即ち行動の禮に適える人が君子なのであり、それらを忽せにしないことが、君子たらしとする者の修養である。

以上見た揚雄の性論は、いかにも小人學んで君子に至るべしという命題を證明するが如くであるが、彼の力點は學問の必要性を説くに在り、前の下愚の存在を認めることばとの隔離はそのまま残されていゝる。質なる語を用いて學問の不可缺さを述べた「或曰、學無益也。如質何。曰、未之思矣。夫有刀者礪諸、有玉者錯諸。不礪不錯、焉攸用。礪而錯諸、質在其中矣。否則駟。」(學行)とある文章に於ても、事情は同様である。學問により、本來具われる美質が自ずと現出するという意味であるが、全ての人間が美質を有しているかどうかは、やはり不明である。質を刀玉に喩えていることから見れば、むしろ一部の人間について言つた可能性が強い。とすれば、揚雄の性論は下愚

を除いた一般人、即ち中人についての論ではないかと考えられる。

小人より君子を一應置き、次に賢人(「狹義の君子」)より聖人へ至る過程を検討しよう。賢人は聖人を模範とする。「好盡其心於聖人之道者、君子也。」(寡見)では、賢人は聖人を模範とし學ぶことによつて聖人となり得るか。答は、基本的には是である。「聖人虎別、其文炳也。君子豹別、其文蔚也。辯人狸別、其文萃也。狸變則豹、豹變則虎。」(吾子)變ずるのは學問の力によるのであり、堯舜や孔子の如き聖人も、生まれながらではなく、先聖を學び習いて聖人となつたのである。「孔子習周公者也。顏淵習孔子者也。」(學行)「學之爲王者事、其已久矣。堯舜禹湯文武汲汲、仲尼皇皇、其已久矣。」(學行)性論に於ても、聖凡の間に人間としての性の差異は無いとされている。「或問、鳥有鳳、獸有麟、鳥獸皆可鳳麟乎。曰、群鳥之於鳳也、群獸之於麟也、形性。豈群人之於聖乎。」(問明)これらの例から見て、賢人が聖人に至り得ることは確實である。

しかし、『法言』には、聖人が一般人とは本來的に次元を異にする超絶的存在であることを述べた文章もある。例えば、「聖人存神索至、成天下之大順、致天下之大利、和同天人之際、使之無間也。」(問神)「聖人有以擬天地而參諸身乎。」(五百)とあるが如くである。聖人は神妙不妄、天地と徳を等しうする。もはや凡人の及びもつかぬ、萬物に冠絶した存在である。尤も、これらは聖人の偉大さを稱讃せんとする餘りの誇張表現の感も無きにしても非ずで、揚雄が聖人を超人間的な者と考へていたとは言ひ切れない。だが次の條は、聖人の獨立性を明言している。「天下有三門。由於情欲、入自禽門。由於禮義、入自人門。由於獨智、入自聖門。」(修身)禮を事とする人間界よりも一段高い所に聖人の世界がある。このような聖人は、生まれながらにして

特別の存在であり、所謂上知に相当する。

揚雄の言う聖人には二種類ある。學んで至る者と生まれながらの者と。しかし、本音はともかくとして、建前としては、この二種の聖人に上下のランクは無く、聖人として同じ價値を有している。禮について、「或性或強、及其名一也。」(五百)とあるのは、兩者の同一を主張するものである。『法言』の目的が、學問を修めて聖人君子となるように努めることを提唱することに在ることからすれば、それは当然であらう。

以上考察してきた所を総合すれば、次のようになる。人間には上知・中人・下愚の三等がある。下愚は小人、上知は聖人であり、中人は學んで君子に、細かく言えば、賢人を経て聖人に至ることができ、修養を積まなければ小人の域に止まる。従って、性善惡混ずとは中人について言ったものである。王充が、「揚雄言人性善惡混者、中人也。」(論衡・本性)と述べているのは、承認すべき説である。

かような人間觀は、實質的には性三品説に近い。類似の説の先行者として、董仲舒が挙げられる。揚雄が五常を言い、董仲舒を譽めていることからすれば、揚雄は董説を繼承したのであると見做したくなるであらう。確かに、揚雄は董仲舒の思想の影響を蒙っているであらう。しかし、彼が董仲舒の性説を繼承、或いは發展させようとしたのだとは思えない。上述した如く、揚雄は性と情、性と陰陽の關係等については一切論じていない。董仲舒の性論に於ては、それらが主題となっている。もし董説を繼承したのなら、それらについて論じない譯がない。揚雄はむしろ、性についてあれこれ論じること、意識的に避けているのではなからうか。

總じて『法言』の思想の理論的水準は、孟子・荀子のそれをほとんど

ど出ない。人間觀も例外ではない。揚雄が孟・荀の水準に止まっているのは、一步を進める思惟能力の不足のせいではなく、意圖的なものと考へたい。それが可能であったのは、『法言』の主題である仁義道德の方面に於ては、孟子と荀子の説が、少なくとも表面的にはかなり類似していたことによる。だから、明白に相違する性論に於ては、善惡混ずと言つて、兩者を折衷調和せざるを得なかつたのである。それは理論上のみならず、孟・荀兩者の基本的同一を願う心情面に於ても必須の作業であつた。決して新たな性論を創造しようとしたのではない。客觀的に言えば、性論の一類型として、又前漢末の折衷主義の一つの現れとしての思想的意義を有しているが、彼の主觀としては、過去への復歸を圖つたものなのである。

この過去への復歸意圖は、實は孟子・荀子を越えて孔子に及んでい。と云うよりむしろ、孔子への復歸こそが『法言』の当初からの目標なのである。「論語に象る」とは、單に文體を模倣することを言うだけではなく、思想的にも『論語』の原點に歸ろうとすることを表しているであらう。揚雄の人間觀の基本的性格は、論語の「惟上知與下愚不移。」(陽貨)「中人以上、可以語上也。中人以下、不可以語上也。」(雍也)と、「性相近也、習相遠也。」(陽貨)ということばによって想定される孔子の人間觀の忠實な祖述であるに過ぎない。揚雄が餘り性を論じようとしなない理由も、今や明らかであらう。性と天道とを語ろうとしなかつた孔子の姿勢を、忠實に守ろうとしていたのである。

二 學問論

人は君子となるために、聖人の道、或いは原理的規範としての禮を學ばねばならないことは既に述べた。次に、學問の具體的方法について

て検討してみたい。

道と云い禮と云うも、そのような抽象的なものをいきなり學ぶことは不可能である。具體的な對象から始めねばならない。その對象とは、聖人の行動、教えであり、その制作に係る儀禮である。聖人とは誰か。堯舜なども聖人に入るが、特定の人としては、勿論孔子を言う。孔子のみが、我々が正道に踏み入るべき唯一の扉である。「惡由入。曰、孔子。孔氏者戸也。」(吾子) 聖人が在世であれば、七十子の如く就きて學べばよいが、聖人無き時はどうするか。それは、聖人の行動、教え、儀禮を記した書物、即ち經書を學べばよい。「或曰、惡觀乎聖而折諸。曰、在則人、亡則書、其統一也。」(吾子) 經書を學ぶことによつて、そこに載せられている道を體認すること、これが學問の全行程である。諸子の書を習うのは眞の學問ではなく、道を知ることではない。「舍舟航而濟乎濱者末矣。舍五經而濟乎道者末矣。奔常珍而嗜乎異饌者、惡觀其識味也。委大聖而好乎諸子者、惡觀其識道也。」(吾子)

經書には世界の全ての事象が詰っており、又經書ほど明瞭に、それらの事象を説き明かすものもない。「或問、五經有辯乎。曰、惟五經爲辯。說天者莫辯乎易、說事者莫辯乎書、說體者莫辯乎禮、說志者莫辯乎詩、說理者莫辯乎春秋。捨斯辯亦小矣。」(寡見) ここで注目すべきは、五經全體を一箇のものとして把え、五經全てを學んで始めて大道を知り得るとする考への見えていることである。当時、一經専門の枠を越え、五經全體を連環的に把握せんとする思想が現れてくるが、揚雄もその一端を荷っているのである。但し五經を五行や五常と結合するのではなく、素樸な段階に止まっていることは、注意しておく必要があろう。

五經(並びにそれに準ずる傳)以外の諸子の書物や言説は、そもそも書物言説と呼ぶに値しない。「書不經非書也。言不經非言也。言書不經、多多贅矣。」(問神) だが、五經は學ぶに容易なものではない。天地が萬物を覆載する如く、五經は衆説を包含し、高大にして深遠だからである。「或問、聖人之經、不可使易知與。曰、不可。天俄而可度、則其覆物也淺矣。地俄而可測、則其載物也薄矣。大哉、天地之爲萬物郭、五經之爲衆說郭。」(問神) 深遠な哲理は、深遠なことばによつてしか表現され得ない。「事勝辭則仇、辭勝事則賊、事辭稱則經。足言足容、德之藻矣。」(吾子)

よつて揚雄は、學習途上に於ける師の重要性を主張する。初心者は獨習せずに、師に就きて學ぶのがよい。「師哉師哉、桐子之命也、務學不如務求師。」(學行) 師の導きによつて、異端に陥らずにすむ。「一闕之市、不勝異意焉。一卷之書、不勝異說焉。一闕之市、必立之平。一卷之書、必立之師。」(學行) 従つて、師たる者は、正説を持し道に志す人でなければならぬ。「或問、小每知之、可謂師乎。曰、是何師與。：：天下小事爲不少矣、每知之、是謂師乎。師之貴也、知大知也、小知之師、亦賤矣。」(問明)

學問に於て最も必要なのは、たゆまず進歩しようとする努力である。その着實にして且つ倦まざる態度は、川の水に喩えられる。「或問進。曰、水。或曰、爲其不捨晝夜與。曰、有是哉。滿而後漸者、其水平。」(學行) だから、成果のあるなしはともかくとして、進歩の意欲を持たぬ者や中途で放棄する者は、厳しく批判される。「或曰、立道、仲尼不可爲思矣。術業、顏淵不可爲力矣。曰、未之思也。孰禦焉。」(君子貴遷善、遷善者、聖人之徒與。百川學海而至于海、丘陵學山不至于山。是故惡夫畫也。)(學行)

不斷の努力により進歩したとしても、その方向を誤ってはならない。正しき道を得るといふ本来の目的を忘れた進歩は、單なる物識りであるに過ぎぬ。否、むしろ有害な存在でさえある。「多聞見而識乎正道者、至識也。多聞見而識乎邪道者、迷識也。」(寡見)それを防ぐには、常に孔子を模範とし、孔子によって自己檢證することが必要である。「好書而不要諸仲尼、書肆也。好說而不要諸仲尼、說鈴也。」(吾子)單なる物識りを否定し、君子となることを求める學問では、當然實踐が重大な要素となる。知識を得るのはたやすい。その知識を消化して、いかにも聖人然としたことを語れるようになるのも、そう難しいことではない。しかしそれは、聖人の外面を眞似しているだけで(吾子)、あちこちボロが出て來ることになる。「聖人辭可爲也。使人信之、所不可爲也。是以君子彊學而力行。」(修身)多くの知識を禮を以て要約し、自らの行動が自然に禮に適うという所まで進まねばならない。「多聞則守之以約、多見則守之以卓。」(吾子)それは至難の業だが、そこに至ってこそ學問は完成するのである。「學、行之上也。言之次也。教人又其次也。」(學行)

揚雄は、學問に於ては學習とともに思惟が必要であるとしている。「學以治之、思以精之、……中略……可謂好學也已矣。」(學行)これは当然のことであつて、上述した如き學問論は、學者個人の内面的思惟の補助が前提されなければ成立し得ない。又この文章は、言うまでもなく『論語』の「學而不思則罔、思而不學則殆。」(爲政)を踏まえたもので、常識命題であると言える。そして、學習と思惟とをともに重視しつつも、前者により比重あることは、その議論の量的比較を俟つまでもなく明らかである。考うべきはむしろ、思惟の主體たる心についての説であらう。

心の働きを思惟作用に置くことは、心を論ずる者のほとんどに共通した考え方だが、揚雄も「思心乎一」(玄圃)と言っていることからして同様であると思われる。彼は、心とは神靈なものであり、天地という超越的存在を心は認知し得るとする。「或問神。曰、心。請問心。曰、潛天而天、潛地而地。天地神明而不測者也。心之潛也、猶將測之。況於人乎、況於事倫乎。」(問神)このような心は、それ自體天地と並ぶ超越的存在である。「天下爲大、治之在道、不亦小乎。四海爲遠、治之在心、不亦邇乎。」(孝至)従つて、心が聖人たらんと欲すれば、その人は聖人の域に近づくことになる。「敢問潛心于聖。曰、昔乎仲尼潛心於文王矣、達之。顏淵亦潛心於仲尼矣、未達一問耳。」(問神)聖人とは、神妙なる心を最も高度に機能させる人である。「人心其神乎。操則存、舍則亡。能常操而存者、其惟聖人乎。」(問神)

揚雄の心論は、最後の引用例からも明らかのように、孟子の心論を全面的に踏襲したものである。存心を聖人に至るための重要な修養法とするのは、孟子の思想の根幹である。存心は言うまでもなく、學問と別個の修養法ではなく、學問そのものである。揚雄の心論は、又荀子のそれともほぼ一致する。孟子と荀子の心論が、表面的にはほぼ類似しているのであるから、それも当然である。但注意しておかねばならないのは、孟・荀の心論は性論と關聯して提出されているのに對し、揚雄は心と性の關係について何も言っていないことである。無論、性と心について何らかの考えを持ってはいたであらう。だが、それを述べれば、必然的に孟・荀の間に矛盾を生じる。學問の必要を説くに意ある揚雄にとつて、そんな論議は無用である。ましてや、孔子も心について論じていないのであるから。

以上の如き學問論によつて、揚雄は當節の學問のあり方を痛烈に批

判する。「吾寡見人之好假者也。邇文之視、邇言之聽、假則僞焉。或曰、曷若效之甚也、先王之道滿門。曰、不得已也。得已則已矣。得已而不得已者寡哉。」(寡見)眞に大道を好む者は稀である。學問の隆盛は、已むを得ず祿利のためにやっている連中が多いだけの見せかけでしかない。「聖人重其道而輕其祿。衆人重其祿而輕其道。」(五百)のであるから、學問の目的も、「大人之學也爲道、小人之學也爲利。」(學行)と異ってくる。大體、學生を指導する師からしてまともではない。「師者人之模範也。模不模、範不範、爲不少矣。」(學行)彼らはやたらと學說を煩瑣にして、要約分類できず、學生を苦しめている。「古者之學、耕且養、三年通一。今之學也、非獨爲之華藻也、又從而繡其聲說。」(寡見)揚雄は章句の學を修めなかつた。当時の學說の煩瑣さは、一經說百餘萬に至つたと言われるが、それも祿利の路のせいであつた。

〔漢書〕儒林傳)

揚雄は祿利のための學問を非難する餘り、學問を祿利の路、即ち政治への參畫から切離し、學問そのものを目的とし樂しみとしてしまつた嫌いがある。「或曰、使我紆懷金、其樂不可量已。曰、紆朱懷金之樂、不如顏氏之樂。顏氏之樂也内、紆朱懷金者之樂也外。」(學行)かかる思考が、「不汲汲於富貴、不戚戚於貧賤、不修廉隅以徼名當世。」(本傳)という彼の處世態度を支えていたことは疑い得ない。

さて、以上考察してきた揚雄の學問論は、荀子のそれと、基本的内容としてはほぼ同じと言える。荀子の學問論は完成されたものであるから、揚雄が荀子を繼承するのも無理からぬ所であり、漢以後の學問論は全て、多かれ少なかれ荀子の影響を受けている。しかし、揚雄の意圖は荀子のみを祖述することに在つたのではなく、孟子の學問論をも合せ述べ、以つて孔子の學問論へ復歸するに在つたと考えたい。孟

子の内面的主觀的修養よりも、荀子の外面的客觀的學習に重きが置かれてゐるのは、恐らく孔子が後者に重きを置くことを意識してゐるのであろう。とは云え、この三者の學問論に於て、根本的矛盾は無い。揚雄が性論に於けるが如き曖昧さを残さず、一貫して學問の必要性を強調し得た所以である。

三 政治思想

揚雄が君子の君子たる所以を禮の體得に在りとしたことは、一で見ただ通りである。このような禮は、原理的内面的規範としての性格を有している。従つて、「實無華則野、華無實則賈、華實副則禮。」(修身)と文質彬彬たるを理想としながらも、精神的側面をより重視する趣きがあるのも当然である。「以其所以養、養之至也。以其所以葬、葬之至也。」(學行)とあるは、外面的充足よりも精神的誠實を禮の本としているのである。かかる禮論は、まさしく孔子の禮論を繼承するものと言へる。

しかし、孔子に於ても禮の形式的外面的規範としての一面が忘却されていなかつたように、揚雄も禮の外面的規範性を輕視してゐない。「川有防、器有範。見禮教之至也。」(五百)先にも述べたように、窮極の目的としてではなく現實の學習の對象としての禮は、まさにこのような外面的規範である。性に惡の萌芽あるを認め、荀子の學問論をほぼ全面的に踏襲した揚雄が、禮の外面的規範性を輕視しない、否むしろ重視せざるを得なかつたとしても、それも亦た当然のことである。

揚雄は政治の中心に禮樂をすえた。「允治天下、不待禮文與五教、則吾以黃帝堯舜爲疋贅。」「聖人之治天下也、廢諸以禮樂。無則禽、異

則貉。」(問道)政治の中心としての禮の役割は、整然たる上下・君臣間の秩序の維持である。「衣而不裳、未知其可也。裳而不衣、未知其可也。衣裳其順矣乎。或問文。曰、訓。問武。曰、克。……事得其序之謂訓、勝己之私之謂克。」(問神)よつて、秩序が亂れんとする時は、禮は強制的な矯正力を發揮する。「或問、禮難以強世。曰、難、故強世。……中略……見弓之張兮、弛而不失其良兮。或曰、何謂也。曰、檄之而已矣。」(五百)禮は世を矯正し、君臣秩序を維持する所にその存在意義があると同時に、又その唯一つの手段なのである。だから、禮を廢絶せんとすることは固より、世を矯正するに禮以外の手段を用いることも許されない。「揚王孫保葬以矯世。曰、矯世以禮、保乎。如矯世、則葛溝尙矣。」(重黎)

揚雄によつて、禮の秩序は絶対であつた。禮を無視し秩序を亂す者、即ち諸子や任俠を、彼は嚴しく批判した。諸子にも認むべき點はある。だが、禮を無みすることだけは決して認められぬ。「莊楊蕩而不法。墨晏儉而廢禮。」(五百)就中激しく攻撃するのは、禮樂の廢絶を主張し無爲の政を標榜する老子的思想である。「或問、太古塗民耳目。惟其見也聞也、見則難蔽、聞則難塞。曰、天之肇降生民、使其目見耳聞。是以視之禮、聽之樂。如視不禮、聽不樂、焉得有民、焉得而塗諸。」(問道)孔子も無爲の政を言うことがある。だがそれは、禮樂による政治の完成形態として無爲の治となつただけのことであり、最初から禮樂を放棄して何もしないことを意味するのではない。「或問無爲。曰、奚爲哉。在昔禹夏襲舜之爵、行堯之道、法度彰、禮樂著、垂拱而視天下民之阜也。無爲矣。紹桀之後、篡紂之餘、法度廢、禮樂虧。安坐視天下民之死。無爲乎。」(問道)揚雄は、處世觀や本體論に於ては老子の影響を大いに受けてはいるが、禮樂の否定についてはど

うしても認めることはできなかつた。「老子之言道徳、吾有取焉耳。及槌提仁義、絶滅禮樂、吾無取焉耳。」(問道)

以上の如き、禮を以つて社會の等級秩序を確立し治平を致さんとする思想は、言うまでもなく荀子に由來するものであり、『禮記』や漢儒の言説にも多く見えている。揚雄の禮論は、漢代禮學の傳統を踏まえつつ、基本的には荀子の説を繼承するものであつた。しかし、揚雄の禮論は上記以上に出ないのである。一及び本節で見た如く、それは形式的外面的規範であり、それが修養によつて完成されれば、無意識に行動しても道にはずれないという内面的規範となるというに止まる。漢儒一般の如き「天經地義」なる形而上學的原理を持ち出すこともなく、荀子の如く性より禮の起源を説くこともない。揚雄の問題とするのは、現實の人倫としての禮、及びその總體たる文化秩序であつた。彼の意識は、ここでも亦た『論語』の世界に向いていようである。

禮の外面的規範性を重視すれば、禮が法の性格を帯びてくるのは当然である。「爲國不迪其法、而望其効、譬諸築乎。」(先知)と云うはその現れである。しかし、揚雄にとつては法とは禮の規範力を強めただけのもので、法るべき「先王之法」であり(吾子)、決して法家でない如き刑律ではなかつた。(問道)

刑律は禮と同列に論ずべきものではなく、爲政に於ては低い價值しか有していない。揚雄は、禮による教化を刑より重んぜよと主張する。「或曰、爲政、先殺後教。曰、於乎、天先秋而後春乎、將先春而後秋乎。」(先知)民は教化によつてこそ向上するのであり、刑を用うれば亂れるばかりである。「民可使觀徳、不可使觀刑。觀徳則純、觀刑則亂。」(先知)従つて、人君の事とすべきは教化であつて律令では

ないのである。「或曰、人君不可不學律令。曰、君子爲國、張其綱紀、謹其教化。導之以仁、則下不相賊。莅之以廉、則下不相盜。臨之以正、則下不相詐。修之以禮義、則下多德讓。此君子所當學也。如有犯法、則司獄在。」(先知)

勿論、揚雄は刑律の必要を全く認めぬ譯ではなく、肉刑さえ肯定しているが、それはあくまで教化の補助としての機能であるに止まり、決して政治の中樞に居る者の主とすべきものではない。教化を先にして刑を後にするというのは、所謂徳治主義であり、儒家の傳統的思想である。漢代にもかなりその例が見られ、揚雄の説も基本的にはそれらと同類なのであるが、他が往々禮刑並用と言える程刑を重要視するに對し、彼は刑の意義を小さく限定している。この點に於て揚雄は、漢代一般は固より、更に荀子をも越えて孔子の徳治主義に接近している。

徳治主義では、普通、政治の根本は君一人が禮に順い道に努めるに在り、さすれば民は自ら化すという躬行主義が前提されている。その思想は前の引用例にも見えていたが、「或問徳表。曰、莫知作、上作下。請問莫知。曰、行禮於彼、而民得於此。奚其知。」(問道)とか「政之本、身也。身立則政治矣。」(先知)と言うのは、より明確にその思想を表出したものである。この躬行主義が孔子・孟子の徳治主義と何ら異なる所無きは、言うまでもない。そして、「君人者、務在殷民阜財、明道信義、……中略……使粒食之民衆也晏也。」(孝至)と、民を富ませ安んじることが君の第一の務であるとされ、民に愛されることが爲政の要諦とされるのは、孔子・孟子の王道論に他ならない。

揚雄の政治思想は、外面的規範たる禮樂を以つて秩序を維持せんとする荀子的思想と、孔・孟的徳治王道論とから成っている。それは明らかに矛盾を娠んでいる。が、禮に法律的意義を附與せず、又禮の性

格を「論語」的禮にのみ限定することによって、揚雄は矛盾を解決しているのである。勿論、本質的解決にはなっていない。しかし、彼にとつては、孔・孟・荀を統一できる表面的整合が得られれば十分であった。彼が目指したのは、古典的な禮樂政治の世界である。従つて、それが現實社會への具體性に乏しいのも無理はない。唯一の施策とも言える什一の租と井田法の提唱も、偶々現實的意義をもち得たにせよ、彼の本々の意識では、古典的世界の不可欠な政策として先ず念頭にのぼつたと思われる。

四 災異迷信批判

揚雄が災異説や迷信豫言等を批判乃至否定したことは、これまでも指摘されている通りである。災異迷信批判の例として、次の諸條が挙げられる。①「或問、聖人占天乎。曰、占天也。若此、則史也何異。曰、史以天占人、聖人以人占天。或曰、星有甘石、何如。曰、在徳不在星。」(五百) ②「象龍之致雨也、難矣哉。」(先知) ③「或問、五百歲而聖人出、有諸。曰、堯舜禹君臣也而並、文武周公父子也而處、湯孔子數百歲而生。因往以推來、雖千一、不可知也。」(五百) ④「或問黃帝終始。曰、託也。……中略……夫欲僞偽者必假眞。禹乎、虞乎、終始乎。」(重黎)

①は人事を天象より重視せよとの主張であり、②は請雨術の無能を説くものである。③と④は、歴運的俗説や終始説の虚妄さに對する批判であるが、③が敢えて孟子の説を斥けていることから、揚雄がかような歴運の風潮にいかにも強く反撥していたかが窺えよう。郷衍を「迂而不信」(五百)と非難するのも、その反撥の現れであらう。①④が、當時の災異と符命に明暮れしていた風潮に對する批判であること

は、まず確かであろう。

揚雄は、長生を得んとする神仙説も、虚妄なものとして批判する。要點を記せば、人には人間としての壽命だけしか無いのだから、實在もしなかつた仙人の跡を追わず、後世に徳名を残すべく仁義忠孝に勵まなければならぬという主張である。

揚雄が迷信や神仙説を否定するのは、實證性の有るものは之を採るが、無いものは信じないという經驗論の立場に立つからである。「君子之言、幽必有驗乎明、遠必有驗乎近、大必有驗乎小、微必有驗乎著。無驗而言之謂妄。」(問神)

『法言』に於ける災異神仙等に對する批判的態度は、以上の如く明白である。しかし、揚雄の思想からそれらの要素が完全に拂拭されていたと考へるのは早計である。彼は帝の下問に對えて災異解釋をしたこともあるし、「舊異・董相・夏侯勝・京房」(淵鑿)と三人の災異説に肯定的評價を與えている。又『太玄』に於ては陰陽五行が盛んに説かれ、「善言天地者以人事、善言人事者以天地。」(玄告)と天人合一を主張している。『太玄』が占筮の用を爲すことは言うまでもない。どうやら揚雄は、災異の存在を認めていたように思われる。

神仙・終始説についても、事情は同様であるように思われる。揚雄が神仙説に詳しかったことは、その賦より明らかである。尤も、賦は虚構のものであり、後に賦の制作を悔んでいるから、彼が神仙説を信じていたとは勿論言えないのであるが、「太玄賦」の如きかなり晚期の哲學的賦に於てもなお神仙世界を描出していることから見れば、心の奥には神仙への憧れを持ち續けていたのではないかと思へる。又、『太玄』玄告篇に五行相勝と相生説が、玄數篇には兩者の混合説が載せられている。それらの説は、五徳終始説としてすぐに作用する譯で

はないが、理論的準備はされているのである。

以上見たように、揚雄の批判對象は、自身その幾くかを有しているのである。然らば何故『法言』に於てはあのように明確な態度をとり得たのか。それはやはり、孔子の怪力亂神を語らず、人道を知らずして鬼神を知ろうとしなかつた合理主義の立場を意識してのことである。「神怪茫茫、若存若亡、聖人曼云。」(重黎)と言ふことばが、その意識を明瞭に示現している。孔子は本末を辨えていた。天地人三才全てに通じてるのが儒者の理想としても(君子)、先ず人の道に努めることを本としなければならぬ。「或曰、聖人事異乎。曰、聖人徳之事、異亞之。故常修徳者本也。見異而修徳者末也。」(孝至)ここに揚雄の災異觀が端的に示されているが、この本末を辨える合理主義は亦た孟子・荀子にも見られるものであった。

以上、揚雄『法言』の基本的思想を考察してきたが、それは孟子・荀子の思想學説を踏まえつつ、孔子への復歸を目指したものであった。思想状況の變革を求めるとき、革新ではなくむしろ復古的立場に立つのが中國知識人の例であるが、揚雄もその例外ではない。前漢末の「諸子各々其の知を以て舛馳し、聖人を詆訾す」(本傳)という極めて難駁な状況に在ったればこそ、「實に古を好んで道を楽しみ、文章を求めて名を後世に成さんと欲する」(傳贊)揚雄の、大道を守らんとする保守意識は却つて尖鋭強固なものとなつたのであろう。しかし、そのような意識による著作は自己満足であるに過ぎず、自らの構築した古典的世界に安住してしまふ可能性がある。「用心於内、不求於外、於時人皆習之。」(傳贊)という記事は、危懼が現實となつていくことを示している。それに甘んじた精神構造はいかなるものか、次

にそれを考察したい。

五 處世觀

漢代は應報思想の盛んな時代である。揚雄も無論、應報思想を有していた。「天祚光德、而隕明也。」(重黎)とあるのがそれであるが、この思想は揚雄の運命觀に於て主要なものではない。明らかに應報を言つた例は、この一條のみである。むしろ、徳と福の不一致を説くことの方がうんと多い。それはほとんど孔子の不遇を歎いたものである。例えば、「或問、仲尼大聖、則天曷不祚。曰、無土。然則舜禹有土乎。曰、舜以堯作土、禹以舜作土。」(重黎)と言うが如くであるが、徳と福との不一致の原因を生まれあわせた時節の悪さに歸すようである。「天不人不因、人不天不成。」(重黎)と言うのも、それに類した考え方であろう。徳福不一致の典型として、司馬遷を歎かした善人天折惡人長壽の問題について、揚雄は次のように言う。「或問、壽可益乎。曰、徳。曰、回牛之行徳矣。曷壽之不益也。曰、徳故爾。如同之殘、牛之賊也、焉得爾。曰、殘賊或壽。曰、彼妄也、君子不妄。」(君子)これは矛盾は認めながらも、居直つてただ徳に努めればよいと主張するもので、神仙批判の立場からか言わざるを得なかつたのであるが、徳福不一致を歎く姿勢はない。

ともあれ、運命に對しても、先ず人としての道を盡くすべしというのが揚雄の考え方である。「或問命。曰、命者天之命也、非人爲也。人爲不爲命。請問人爲。曰、可以存亡、可以死生、非命也。命不可避也。或曰、顔氏之子、冉氏之孫。曰、以其無避也。若立巖牆之下、動而徵病、行而招死、命乎命乎。」(問明)命は天の命であつて、人の知り得ぬものであり、人は當に爲すべきを爲さんのみとする揚雄の天命

觀は、明らかに孟子の「莫非命也。順受其正。是故知命者、不立乎巖牆之下。盡其道而死者、正命也。桎梏死者、非正命也。」(盡心)を繼承したものである。自ら以つて孟子に比し、仁義を熱烈に主張した揚雄が、自らの行動を基礎づける天命觀に於て孟子を繼承しているのは當然であらう。

しかし、この天命觀は、孔孟の道を宣揚することを自らの使命となす揚雄の公式見解の面が強かつたようである。もしこの天命觀が彼の精神を隅々まで支配していたなら、あのように内に籠りて外に求めずという態度を保持し続け得なかつたであらう。

實際に揚雄の行動を規定していた處世觀は、時に因循するという思想であつた。今便宜上、因時思想と名づけておく。この因時思想は、彼の一生を通じて見られるものであるが、内容的にはかなり變化がある。

若き頃、揚雄は屈原が餘りの潔癖さの故に世に容れられず、身を投ずるに至つたことを悼む一方、その偏狹さを批判して「反離騷」を著した。その批判の理由は、「君子得時則大行、不得時則龍蛇。遇不遇、命也。何必湛身哉。」(本傳)というに在る。「遇不遇命也」とは、「反離騷」に「聖哲之遭兮、固時命之所有」とあるように、よき時に遇うか否かは人を越えた運命であるということである。もし時に遇わざれば、時に隨順して身を潛め、以つて然るべき時の至るを俟てばよく、何も身を滅す必要はないというのがその趣旨であらう。

この時命を絶對視する處世觀は、先の孟子的天命觀と明らかに對立するものである。時を得ざる君子の存在を認める點は同様であるが、孟子が不遇でもあくまで道を盡すべしとするのに對し、揚雄は時に隨順せよと言うのである。この揚雄の考え方はかの漁父の思想に近いも

のであり、道家的傾向が強い。「反離騷」の末尾に、「溷漁父之鋪歎兮、絮沐浴之振衣。棄由聃之所珍兮、蹶彭咸之所遺。」と屈原を批判していることから、その道家的基盤は明白である。又、『莊子』繕性篇にこれとほぼ同様の思想が載せられ、時命という語もそこに見えているが、『莊子』からの感化もあったかもしれない。

この道家的時命思想は、中期の「解嘲」にも色濃く現れている。ここでは、「世亂、則聖哲馳驚而不足。世治、則庸夫高枕而有餘。」という歴史認識と、「擧聖者亡、默默者存。位極者宗危、自守者身全。」という現実認識によって、「唯其人之膽知哉、亦會其時之可爲也。故爲可爲於可爲之時則從、爲不可爲於不可爲之時則凶。」と考へ、玄黙を守るを善しと結論するのである。

事の成否は人の智・爲よりも時によって決まるといふ思想はかなり古くからあり、漢代では一種の格言ともなっていたらしいが、又時命思想に當然伴うべき思想でもあった。『荀子』宥坐篇に、「遇不遇者時也。死生者命也。今有其人、不遇其時、雖賢其能行乎。苟遇其時、何難之有。」とあるによつて、それは明らかであらう。

『法言』に至つても因時思想は顯著であるが、内容的には時命思想より一步進んだ所も現れてきている。

先ず、「非其時而望之、非其道而行之、亦不可以至矣。」(寡見)とあり、又「辰乎辰、曷來之遲、去之速也。君子競諸。」(問明)とあつて時の事に於ける重要性を述べているが、これは前の「解嘲」の説を分けて言つたまでのことである。

しかし、揚雄はこの段階に止まらず、更に一步を進めて時とともに動くべきことを主張する。「時來則來、時往則往。能來能往者、朱鳥之謂與。」(問明)朱鳥とは、勿論君子の比喩である。この時とともに

往來するという思想も、已に『荀子』に明瞭に表現されている。例えば、「與時屈伸、……中略……以義變應。」(不苟)「君子時詘則詘、時伸則伸。」(仲尼)と云うが如くである。前の宥坐の例と合わせ考えれば、揚雄の因時思想形成に於ける荀子の影響の大きさは、決して看過できないと思う。

さて、君子が時とともに往來するのは、時に支配されるということではない。主體性を放棄して時に随順するのではなく、自ら積極的に時の義否を判断し、以つて自己の行動を規定していくのである。「亨龍潛升、其貞利乎。……中略……時未可而潛、不亦貞乎。時可而升、不亦利乎。潛升在己、用之以時、不亦亨乎。」(問明)

これはその用語より明らかのように、易に立脚した論である。この易との結合が、『法言』の因時思想の特徴である。もはやここには、運命の不條理を諦観し、全てを時に委ねて身を保たんとする時命的處世觀の消極さは見られない。かような變貌の原因は時の概念の相異に在らう。時命の時は人の知り得ざる變轉無窮の運命であるが、易の時は四時の如く規律正しく循環する天の道、即ち陰陽の働きである。今や天命は不可知ではない。易の理によつて、天道の攝理ある運行が知られるからである。易の理が精密になり天の運行に即すれば即する程、天道はより明らかとなる。『太玄』の曆法に基いたあの無比の嚴密さは、この欲求を満たすために案出せられたものに違いない。

以上述べた如く、揚雄の因時思想は、道家的時命思想より出發し、荀子の時の思想の影響を受けつつ易との結合に至つたのであるが、その展開の中でも、時に因循するという根本は一貫して保持せられていたのである。抑々、時命思想の始めから易への關心があつたようである。と云うのは、「反離騷」序に「時を得ざれば則ち龍蛇」とあつ

たが、これは恐らく應劭の注する通りに、易の「龍蛇之蟄、以存本身」を踏まえているのであらうと思われるからである。とすれば、易との結合が顯現化するのも必然であったと言えよう。道家思想から儒道折衷へというのが揚雄の處世觀の發展であつた。無論、その發展は一直線に行われたものではなく、「解嘲」などでは道家的傾向はむしろ強まっているが、因時思想の基本的展開としては、上記の如く言つてよいと思う。

上述した所からすぐ想定されるように、揚雄は隱遁を肯定している。「或問君子在治。曰、若鳳。在亂。曰、若鳳。……中略……治則見、亂則隱。」(問明)と言ひ、「聖言聖行、不逢其時、聖人隱也。賢人賢行、不逢其時、賢者隱也。」(淵鶩)と言ひを見れば、その隱遁志向は明白である。だが隱遁は決して逃避ではなく、時宜に従わんとする主體的行動なのである。「時飛則飛、時潛則潛。食其不妄、形其不可得而制也與。」(問神)揚雄は單に保身にのみ汲汲とするのを明哲の行と認めず、己が道を貫ぬく節義を有し、明智を以つて敬慎するのを眞の明哲保身としている。「或問活身。曰、明哲。……中略……君子所貴、亦越用明保慎其身也。如庸行鬻路、衝衝而活、君子不貴也。」(問明)隱遁は言うまでもなく、道家の處世術である。しかし、隱遁に於ける主體と節義が重視されれば、それは儒家的なものに變貌してござるを得ない。『荀子』に於て、道義を以つて時變に應ずと言われていることが想起されよう。

明哲保身を實踐したとして稱讚される鄭子眞は、王鳳の辟召に應ぜず、志を屈せずして九卿を凌ぐ徳名を得(問神)、又李仲元は志を屈せず身を累さざればこそ、徳を以つて人々を教化し世の師表となつた(淵鶩)。道家的得志と儒家的徳義が稱讚の理由である。これはまさに因

時思想に於ける儒道折衷の反映である。そして、現實社會を重視する儒家本來の立場からは否定されるべき隱遁を肯定しようとする時、この折衷は心情的にも必須の過程であつたろう。この點に於て注目されるのは嚴君平である。彼は揚雄の師でもあつた人で、卜筮を業としそれによつて人に忠孝順を説いたが、一方老子を教授し、老莊の旨によつて十餘萬言の書を著したと云う。(漢書)七十二揚雄は嚴君平を激賞し、生涯尊敬の念を持ち續けている。揚雄の處世觀の折衷的性格には、師の思想、處世態度よりの感化が大いに與つていてと考えられる。

ここに至れば、孟子の天命觀とも表面的には背馳しない。「聖人樂天知命。樂天則不勤、知命則不憂。」(修身)と言ひ切る時、揚雄には自らの處世觀が孟子の立命の境地に通じているとの自覺があつたのであらう。勢利に恬淡として世俗を超越し、思索を著述とに沈潛した揚雄は、自らの思想の通りに生きたのである。著作は彼にとつて徳義の行動だったのである。『太玄』著作の動機を訊ねられて、「仁義の爲なり」(問神)と答えた自負が、遺憾なくそれを物語っている。

以上、『法言』の主要な思想を考察してきた。因革論、『太玄』との思想的連關、王莽贊美等なお論すべき問題は多く殘されているが、それらについては後日を期したい。

注(1)

『法言』の成立時期については定説がないが、私は平帝末期から王莽の始建國三年ごろにかけて書かれたと考へる。本稿の論旨には直接關係ないので、詳しい考證は省略するが、以下の注に擧げる論文は大率この問題を論じているので、それを参照されたい。

(2) 町田三郎『法言』について(九州大學哲學年報三十四)

田中麻紗巳「揚雄について——王莽・新に對する評價を中心として——

—(舞鶴高專紀要十)

兩氏の論文に啓發される所誠に多く、又舊稿に手を入れる意欲を起こしてくれたのもこの兩論文であった。兩氏の學恩に感謝したい。

(3) 『法言』の引用文は、鈴木喜一『法言』(明德出版社)の校訂テキストによる。

(4) 重黎篇に賢人の例として章友成が擧げられているが、彼を宗廟等の禮に通じた者として評價したのであろう。

(5) 例えは『晏子春秋』諫下篇に、「君子無禮、是庶人也。庶人無禮、是禽獸也。」とある。

(6) 「非正不視、非正不聽、非正不言、非正不行。夫能正視聽言行者、吾先師之所畏也。」(淵騫)「或問、何如斯謂之人。曰、取四重、去四輕、則可謂之人。曰、何謂四重。曰、重言重行、重貌重好。」(修身)

(7) 馮友蘭氏はこの條を古文家の言い方であるとすると、揚雄が學んだのは今文學であり、孔子素王説も有していたらしく、一概に古文家とは言えない。神秘主義に反對すれば直ちに古文家と見なす見解には賛成できない。馮友蘭『中國哲學史新編』第二冊、第二十四章第六節參照。

(8) 孔子は「生而知之者上也。學而知之者次也。」(季氏)と言い、揚雄も生まれながらの者を上位に置いていたと思われる。

(9) 森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』(創文社)第十九章參照。

(10) 『太玄』にはかなり多く性情という語が見えるが、必ずしもこの問題について論じたものではない。

(11) 『白虎通』五經篇に「經所以有五何。經、常也。有五常之道、故曰五經。樂仁、書義、禮禮、易智、詩信也。」とあり、『漢書』藝文志にも組合せは異なるが、似た説がある。

(12) 「解難」に、「昔人之辭、乃玉乃金。彼豈好爲艱難哉、勢不得已也。……典謨之篇、雅訟之聲、不溫純深潤、則不足以揚鴻烈而章緝熙。」と

ある。

(13) 修身篇にも「孟子曰、夫有意而不至者有矣。未有無意而至者也。」と言い、自ら孟子の學問論を繼承していることを明らかにしている。

(14) この條は、學問は實行するのがまず肝心であるとも讀めるが、私は本文のように、學問の結果としての状態とりたい。

(15) 『孟子』告子上篇に「心之官則思」とある。

(16) 同右に、「孔子曰、操則存、舍則亡。出入無時、莫知其鄉。惟心之謂與。」とある。

(17) 『漢書』本傳に、「雄少而好學、不爲章句、訓詁通而已。」とある。

(18) 揚雄の學問論の、經書の尊重、師の必要、後天的學習効果の強調、心の重視などの特徴は、全て荀子に見ゆるものである。荀子の學問論については、藤井專英『荀子思想論考』(書籍文物流通會)第三章及第四章に詳細に述べられている。

(19) 町田氏は前掲論文に於て、揚雄に諸子を五經の下に包含してそれなりに評價しようとする思想があり、それは當時の思想界の一つの流れであったと言われる。妥當な見解であると思う。

(20) この道徳は、司馬光のように虚靜謙柔の意味にとるべきではなく、高木友之助氏や田中氏(前掲論文)が言われる如く、本體論を指すものと考えるべきであろう。高木氏の説は、「揚雄」(『中國の思想家』上、勁草書房)に見ゆ。

(21) 漢代の禮説については、津田左右吉「儒教の禮樂説」(『儒教の研究』一所收)參照。

(22) 荀子の禮説については、藤井前掲書第六章、重澤俊郎「荀況研究」(『周漢思想研究』所收)參照。

(23) 問道篇に、「法始乎伏羲而成乎堯。匪伏羲堯、禮義哨哨、聖人不取也」とあり、法と禮義が同じものであることを示している。

に荀子の「法後王」を意識したものであり、荀子に接近しつつも、先王に法るといふことによつて孔孟との乖離を避けているのである。なお、荀子の禮と法の問題については、注②の書及び板野長八『中國古代における人間觀の展開』(岩波書店)第六章を参照。

② 西田太一郎『中國刑法史研究』(岩波書店)第四章参照。

③ 先知篇に「或問、爲政有幾。曰、思戰。……老人老、孤人孤、病者養、死者葬、男子畝、婦人桑之謂思。」とあるが、これは明らかに孟子の王道論を祖述したものである。

④ 田中氏は前掲論文に於て、王莽の井田法による土地改革は揚雄の出自階級に有利なものであり、彼は積極的にそれに賛同したのであると述べておられる。鋭い着想で正當な指摘であると思うが、たとえ王莽がこの政策を實施しなくとも、什一の租や井田法は、當然『法言』に載せられていた筈であり、その意味で古典的理想的と言うのである。什一の説明で孟子や『公羊傳』をそのまま襲っていることから、そう考えられるのではあるまいか。

⑤ 高木氏前掲論文、馮友蘭氏前掲書、侯外廬等『中國思想通史』第二卷第六章第三節。

⑥ 『漢書』五行志中之下に、「哀帝建平二年四月乙亥朔、……有大聲如鐘鳴。……上以問黃門侍郎揚雄李尋。……揚雄亦以爲、鼓妖、聽失之象也。」とある。尤も下問されての答であるし、その解釋も非常に簡單であるので、過大評價はできない。

⑦ 島邦男『五行思想と禮記月令の研究』(汲古書院)三二五～六頁参照。

⑧ 内山俊彦『漢代の應報思想』(東京支那學報六)参照。

⑨ 以上については、森氏前掲書第二十二章参照。

⑩ 實は、漁父は和光同塵を主張したのであり、揚雄の考えている清潔を保ちながら時流に抗わないという態度とは、かなり懸隔があるが、後期道家はむしろ揚雄に近いようである。

⑪ この思想は漢代の一般的處世觀で、盈滿を避け謙讓を貴ぶを骨子としている。本來は時を得たる者の戒めであったのだが、後退を宗とする道家思想であることは同様なので、時命思想と並存できるのである。

⑫ 『說苑』談叢篇に「時不至、不可強生」などあるが、これは『國語』越語下に見ゆるものである。

⑬ この文章は、『說苑』雜言篇及び『韓詩外傳』七にも見えているが、後述の例から考えて、やはり荀子に基いていると見るべきであろう。

⑭ 『莊子』繕性篇の時命思想は、易と道家の折衷であると、福永光司氏は指摘しておられる。『莊子・外篇』(朝日新聞社)三六二～四頁参照。

⑮ 中年期に道家的保身傾向が強まった原因を、御手洗勝「揚雄の處世觀」(宮崎大學學藝學部研究時報一)、岡村繁「揚雄の文學・儒學とその立場」(中國文學論集四)、田中氏前掲論文は、こぞって哀帝期の政治状況の轉變の激しさに求めていられる。それと関連してやっかいなのは「太玄賦」である。この賦は純然たる道家思想であつて全篇無常觀に満ち、聖人の仁義さえ顧みられない。「太玄賦」と『法言』の思想的つながりはほとんど見出せない。そこで、『法言』が「太玄賦」を克服した理由について、(1)「太玄賦」は一時の激情にかられたもの、(2)一應易との折衷が明言されていること、(3)玄文篇に「不先時而起、不後時而縮」という盛衰をも因時思想によつて解決し得る圖式があつたこと、の三つを假説として挙げておきたい。

⑯ 得志は『莊子』繕性篇に見ゆる語であるが、精神の絶対自由という道家本來から離れて儒家との折衷を企圖していることを、福永氏は指摘されている。前掲書三六六～八頁。

⑰ 本章の後半部分は、御手洗氏前掲論文に負う所が多い。