

西漢末知識人の意識構造

——揚雄の場合——

—

西漢も、武帝時の董仲舒の献策によって儒教が国教と定められ、儒教による国家体制の擁護が一応の成果をみるに至った元・成帝時以後は、儒学の目的はむしろ漢王朝にいかにして徳治の実現を託すかということから翻って利禄を得る手段と化し、王朝の対面を装うだけの御用哲学に墮するものであった。

武帝 五經博士を立て、弟子員を開き、科を設け射策し、勸むるに官・禄を以てす。元始に訖るまで百

有余年、業を伝ふる者寢^{やす}やく盛んに、支葉繁滋す。一經の説 百余万言に至り、大師の衆 千余人に至る。蓋し利禄の路の然らしむるならん。『漢書』

儒林伝賛

さながら、西漢の末年は織緯説による新たな局面を迎えつつも、儒教的理想社会にむかつて雄々しく邁進する觀を呈したが、反面、この時点での漢王朝は、国家の明日を不断に創造せんとする強烈な個性よりも、わずかに安定して平穩な社会を維持するに足るだけの人物を要請したために、儒者の活動も先王の旧法を墨守して、その

齋 木 哲 郎

形式によってのみ王朝組織に根づくものであった。

孝武 学を興してより、公孫宏 儒を以て相たり。
その後、蔡義・韋賢・玄成・匡衡・張禹・翟方進・
孔光・平頭・馬宮及び当の子宴、皆儒宗を以て幸の
位に居り、儒の衣冠を服し、先王の語を伝へ、その
醜藉は可なり。然れども皆禄を持し位を保ち、阿諛
の議を被る。彼 古人の跡を以て繩さる、烏くんぞ
能く其の任に勝へんや 『漢書』匡張光馬伝賛

その結果、西漢末の知識人は儒教の徒としてその忠実
な信奉者として自らにドグマの桎梏を課すのではなく、
反って儒教に対しては懷疑的であり、それよりは自我の
意識に目覚めて厳しく己が生き様を問い、自己と社会と
の相克に苦悩しつつも、ついには自己の主體的な「生」
を完遂せしめんとするに至ったのである。

その端緒は恐らく武帝時の寵臣東方朔にあらわれれて
いようが、そうした傾向は西漢末から王莽の新にかけて
の儒者揚雄において極まっているであらう。揚雄晩年の
賦「解嘲」には、漢王朝の権力の絶対化がその支配機構
の構成員たる臣僚層の価値を相対化させ、彼らの主體的

な意志を奪いつつある現状を鋭く剔抉して、

夫れ上世の士、或ひは縛を解きて相たり（管仲をさ
す）、或ひは褐を積ときて傳たり（甯越をさす）、或ひ
は夷門に倚り笑ひ（侯嬴をさす）、或ひは江潭に横は
りて漁り（漁父をさす）、或ひは七十に説くも遇はず
（孔子をさす）、或ひは立談して侯に封ぜられ（虞卿
をさす）、或ひは千乗を陋巷に枉げ（稷をさす）、或ひ
は簪はうを擁たすして先驅す（鄒衍をさす）。是を以て士は
頗るその舌を信のべて、其の筆を奮ふひ、隙を望ふぎ瑕を
蹈ふんで、詘する所無きを得たり。

当今 県令は士を請はず、郡守は師を迎へず、羣卿
は客に揖せず、将相は眉を俛ひれず。言の奇なる者は
疑はれ、行の殊なる者は辟ひを得。是を以て談ぜんと
欲する者は舌を巻まきて声を同じうし、歩まんと欲す
る者は足を擬なめて跡を投ず。嚮むかし上世の士をして今
の世に處らしめば、策は甲科に非ず、行は孝廉に非
ず、挙は方正に非ず。独り疏を抗かげて時には是非を道
ふ可よきも、高きは待詔を得、下くだきは聞きに触ふれて罷はむ。
又安やすくんぞ青紫を得ん。……婁敬の策を成周の世に

建つること有るは、則ち繆もとらん。范（睢）・蔡（澤）
の説を金（日磾）・張（安世）・許（広漢）・史（史恭・
史高）の間に談ずること有れば、則ち狂ならん、……
……其の人 瞻知なりと雖も、亦 其の時の為す可よき
に合せるなり。故に為す可よきを為す可よきの時に為せ
ば則ち従ひ、為す可よからざるを為す可よからざるの時
に為せば則ち凶なり、『文選』所載

という。人の榮達や遇不遇はその能力の優劣によって定
まるのではなく、その人の生きた時代相の差異に本づく
ことを述べて、今の世に容れられぬ自己の不遇を慰めて
いるのである。

「解嘲」自体はもともと揚雄が客の非難に答えるとい
う設定で自己の心情を述べるフィクションではあるが、
そこには、さながら、己の生くべきは制度の一員として
画一的に支配されるこの聖漢の世ではなく、状況のいか
んによつてはいかようにもその才を振うことのできた、
かの戦国の世であったとする無念の情がほとばしってい
る。今よりは自己の能力を遺憾なく發揮しえたのである
う過去の時代が自分の生きるべき時代であり、そうでは

あるが、現実には漢朝の支配構造の一部としてその生命
を終えねばならぬとする、この理想と現実に対する意識
の跛行が、揚雄をして苦悩し、悶絶せしめていたのであ
らう。

小論は、こうした揚雄の晩年の思想を主に『法言』を
手掛りにして鳥瞰しようとするものにほかならない。

二

揚雄の生きた時代を漢室の推移に照して言えば、ほぼ
つぎのように素描できる。

民間より帝位についた宣帝は、「初め宣帝甚しくは儒
術に従はず、法律を任用し」（『漢書』蕭望之伝）、武帝時
において醸成された霍氏一族と皇室癒着の弊害Ⅱ大將軍
への権力の集中、を撤廃し、正規の宰相制度を恢復せし
めて、その治績は「中興」とたたえられるものであった。
つぎの元帝は積極的に儒者を任用し、徳治の実現に向つ
て邁進したが、その在位十五年の治績は元帝の意に反し
て「（元帝）少くして儒を好む。位に即つくに及び、儒生
を徵用し、之に委ねるに政を以てし、貢（禹）・薛（宣）

韋(賈・玄成)匡(衡)迭る宰相と為る。而して上 文義を制すること優柔不斷、孝宣の業衰ふ」(『漢書』元帝紀)と評されるものであった。漢の国運にかけりが生ずるのはこの頃である。続く成帝時は、(成帝が即位した竟寧元年B.C.三)は揚雄が二十二歳の時であり、その後二十年間の在位期は揚雄が蜀郡の地から中央を望見し京師に至り、足を官界へと踏み入れた時期に相当し、彼の人生観が定まる上では極めて重要な時期である。表面的には、「(成帝)古今を博覧し、直辞を容受す。公卿は職に称ひ、奏議述ぶ可し。世の承平に遭ひ、上下和睦す」(『漢書』成帝紀)とたたえらるるが、その内実は「然れども(成帝は)酒色に湛み、趙氏内を乱し、外家 朝を壇にす。……建始以来、王氏始めて国命を執り、哀(帝)・平(帝)短祚にして、王莽遂に位を奪ふ」(同上)と亡国への転換期と目されるもので、班固は西漢の滅亡をこの外戚の専横に帰し、その端緒を開いた成帝を「蓋し其の威福の由りて来る所の者漸くなり」(同上)といて厳しく糾弾する。西漢末の外戚は、徐復観氏が指摘するように、当時宰相よりも一層絶大な権力を掌握していた大司馬職を世襲すること

によって国政を牛耳ったのであり、以下外戚を中心に王莽の新までを辿れば、成帝の母王皇后の兄王鳳は成帝が即位するとすぐさま大司馬大將軍に任ぜられ王鳳以後は王音↓王根↓王莽へと継承され、一時哀帝時には傅喜(傅后皇の従父弟)と丁明(哀帝の母丁姫の兄)が大司馬職を拝したが、哀帝が死ぬと王太后が再び王莽を大司馬に任じ、王莽は勢いに乗じてそのまま帝位に即き、新王朝を創建せしめるに至ったのである。

こうした時に、揚雄が身を処し、いやおうなしにその影響を蒙らなければならなかった官僚社会の現状がいかなるものであったかは、つぎの三点をみることによってつぶさに了解できよう。

その一つは、鮑宣がいみじくも言い当てたように、「朝臣に大儒・骨鯁・白首・耆艾・魁壘の士の論議古今に通じ、喟然として心を動かし、国を憂ふること飢渴せるがごとき者有る亡き」(『漢書』鮑宣伝)状況に陥っていたこと。このことは、元帝時以後の臣僚の登用法が「質樸」「敦厚」「謙遜」「有行」の四科に限られたために、新たに登用された臣僚のほとんどが没個性で従順な人物に墮

していたことを意味するであろう。彼らの従順性こそは守成期における帝国の上意下達の支配機構を維持するには極めて好都合であっても、いったん政治がその本道を踏みはずし、誤った方向に走り出した時には、これを正常へ戻そうとする修正意欲に欠けるものである。のみならず、よしんば政治の非道を指摘してその改善を唱えるものがあれば、彼らは国家の現状いかんにかかわらず、支配機構の従順な下僕として躊躇なくその者を排斥せんとするであろうから、傾国の勢は彼らによって一層拍車がかけられることになる。まこと、揚雄が

当今……言の奇なる者は疑はれ、行の殊なる者は辟を得。是を以て語らんと欲する者は舌を巻きて声を同じくし、歩まんと欲する者は、足を擬めて跡を投ず。(前出)

というにふさわしい状況であった。

二つには、こうした状況のもと、そこに生きた夥しい官僚が組織のために自殺に追いやられていた、ということ。この場合、自殺とは官僚がその職務の遂行上、何らかの落度があつて責めを負うことで、延尉によって死刑

に処せられる前に、国家の体面を考えて、帝がその名において毒薬を下賜し、以て彼の命を断たしむるの謂である。『漢書』の各帝本紀・百官公卿表によると、官僚の自殺が慣習的に行われるようになったのは武帝時以後のこと、このことは漢が国家としての基盤を固めて以後、その中央集権体制の強化と維持の自存運動を繰り返す中で、官僚をして国家の債務者たらしめている事実を明白に物語るであろう。しかも、官僚の大多数は彼らの没主観性こそが嘉納されて登用された者であるから、もしもそこにながしかの鯁骨漢がおったなら、国家の行政組織には有害であるとして、すぐさま彼は債務の引責者に指定され、自殺を賜わる結果になったであろう。武帝の建元二年に自殺した御史大夫趙綰、郎中令王蔵以下、哀帝時の丞相朱博に至るまで、ほとんど例外なくこのパターンである。こうした逼塞した官僚社会であれば、自己の才能を余すところなく発揮してその重用されんことを求めるよりは、むしろ彼の有能を誹晦し、従順な官吏を装うことこそが、保身の術として求められていたはずである。

三つには〈災異説〉の盛行により三公職の高官が頻りに更迭され、そうしたことが政界の不穏を煽っていたこと。〈災異説〉は本来、武帝時の董仲舒によって、君主に何らかの過失があった場合にはその過失の程度に応じて天が君主に対し譴責としての自然の変調をもたらすとされたもので、その機能するところは天子による漢王朝のカリスマ的支配にあったといってもよい。ところが、天と漢王朝との関係が厳然確乎たるものとなった武帝時以後は、董仲舒所期の目的である無制限な君主権力抑制との側面を濃厚にし、ついには、地上に何らかの災害が発生した場合には、天子はその直接の責めを三公に負わせ、彼らを解任させるという悪習を生み出すに至った。元帝の永光元年、丞相の于定国は春に霜が降り、夏寒かつたことにより自効して侯印を返し、明帝の永平十三年には日蝕があったことよって三公が自効し、免職させられているのであり、このような例は枚挙に遑がない。しかも、災異があらわれるたびにその災異によって示された天意が何であるかが常に取沙汰されたため、場合によっては自己の政敵を追い払うべく災異の意味を恣意的に

解釈することにもなり、そうしたことが勢い陰惨な政權抗争へ発展することにもなった。その端的な例は元帝初元二年の春・秋・冬三度にわたる地震の解釈をめぐる劉向・蕭望之・周堪一派と外戚許氏・史氏・宦官の弘恭・石顯らの確執であろう。外戚・宦官の眼を敵わんばかりの専横に業を煮した劉向らは宦官・外戚勢力の一掃を目ざして彼らと対立していたが、その冬起きた地震を、宦官グループは蕭望之らのせいであるといひだしたため、劉向は蕭望之を弁護すべく、上書してその事実誤認と宦官たちの黜免とを申し立てたが、事かなわず、逆に劉向は獄に繋がれて庶人に下され、蕭望之は弘恭・石顯に迫害されて自殺するはめになったのである（『漢書』劉向伝）。このように、災異が起るたびに天意の帰属を問題にし、天意の懐柔につとめなければならない天子の姿勢は、一方において漢室存続の相対化という重大な局面を招き、ひいてはそれが王莽による篡奪へ至らせる結果になったのであるが、他面、責めを負わされる人臣にとって天子は悪神であり、君臣相互の依存関係も否応なしに冷却化する状況を現出させていたであろう。半ば瓦解しかけた

官僚組織はただ宣帝中興の情性によってのみ成り立つものであった。

こうした時代に、揚雄は災異の迷信を盲信することなく、長く郎官の職務に甘んじ、ひたすら「清静無為」を守り、学問にうち込んでかの『法言』『太玄』の名著を著し、王莽の天鳳五年、七十一歳でこの世を去ったのである。

三

『漢書』揚雄伝によると、揚雄の生涯はほぼつぎの様に素描されよう。

揚雄、字は子雲。宣帝の甘露元年（BC 53）、蜀郡成都の貧農の家に生まれる。若い頃から学問を好み、博覧ではあったが生来のどもりで、人前を避けて沈黙考を常とし、日頃は「清静無為」に振舞い、高貴を求めず、貧賤を憂えず、わずかな家産に甘んじて、世に声望を求めることは一切なかった。

三十余歳のおり始めて京師にやってきて、司馬相如ばりの賦をよくし、成帝の待詔にとりたてられることで官界での生活が始まった。官吏となった揚雄は、し

ばらくすると黄門侍郎へと累遷し、一時王莽や劉向らと肩を並べていたが、彼らが哀帝・平帝へと代がわりするごとに昇任し、ついに三公の位に至ったのとは異なり、その後の榮達は途絶え、もとの黄門郎のままであった。その間、揚雄は貧窮のために二子を失い憔悴の極地に居たが、だからといって榮達を求めて権門に身を寄せることをせず、ただ黙々と勉学と著述に励んでいた。

王莽の篡奪後、揚雄はすでに著老の域に入っていたことからようやく大夫に転じ、一時、病を以て官を免ざられたがすぐにまた大夫に召され、王莽の天鳳五年（AD 53）に七十一歳で世を去った。

こうした揚雄の生涯で注目すべきことは、終生かわることのなかった権力からの後退と、世の動きをあるがままに受け容れて、その中で自己に与えられた使命を全うせんとする高踏的態度であろう。それがいつ意識されたかは定かでないが、揚雄の終生は明かにそのような命運観によって貫かれている。例えば、「賦」とは主上に対

する諷諫であり、それによって政治の過失を矯正するものでなければならぬとする揚雄は「賦」の典範として屈原の「離騷」を見出し、彼の薄幸と廉節に涙しても、世の実状を批判して死途に赴く短絡はついに容認できるものでなかった。「君子 時を得れば則ち大いに行ひ、時を得ざれば則ち龍蛇たり。遇不遇は固より命なり。何ぞ必ずしも身を湛めん」(「反離騷」)ことをいい、逆に「夫れ聖哲の不遇は固より時命の有する所、欲を増し以て於邑(顔師古曰、於邑・短氣也。)すと雖も、吾は靈修(屈原を指す)の累改まらざるを恐る」(同上)と屈原の霊に改悟をさえ求めているのである。このことは、屈原において容認しえなかった自己と否定さるべき現実の相克を、揚雄においては命(「運命」)によって解消し、自己の不遇をこの不可避の社会状況の中にかくに調節してゆくかとの処生術に転化させている事実を示すであろう。自己をとりまくあらゆる状況は、天が己に与えた運命であるとする主張の中に、人間揚雄はまず社会の諸相を命の作用として、あまねく受容するものであった。

社会のあらゆる状況が運命の格律として理解され

ば、それと並行して起る問題は、命ならざる自己の意識主体としてのあり方Ⅱ社会生活上の摩擦をいかに調節してゆくか、ということである。こうした時に、揚雄の生涯の中で眼につくのは「清静無為」との道家的な処生法である。「黙して深沉の思を好み、清静無為にして奢欲少なき」(「漢書」揚雄伝) 青年期より、「惟れ寂寞……爰に清静」(同上)と人々に離したてられた晩年期まで、彼のこうした態度は一貫して改まることなく、「解嘲」に「攫撃する者は亡び、黙黙たる者は存す。位極まる者は高きこと危ふく、自ら守る者は身全し。是の故に玄を知りて道の極を守り、爰に清、爰に静にして神の庭に遊び、惟れ寂、惟れ漠にして徳の宅を守る」と詠うに至っては、道家の徒とみなしても決して遜色がない。だからといって、揚雄を即道家の徒と決めつけるのは早計で、西漢末の思想家の大半が道家の思想に傾倒し、自らの処生訓としていたのであれば、揚雄もそうした一人であるというにすぎないであろう。

もっとも、揚雄の場合、若い頃、師について道家の思想を学んだ形跡がある。「漢書」王貢同龔鮑伝の序には、

「谷口に鄭子真有り、蜀に嚴君平有りて、皆身を修め自ら保んず。……成帝の時、元舅大將軍王鳳 礼を以て子真を聘するも、子真遂に詛せずして終わる。君平 成都の市に卜筮し……日に裁かに数人を問ひ、百錢を得、自ら養ふに足れば、則ち肆を閉じ簾を下して老子を授く。博覽にして通ぜざる亡く、老子・嚴周の指に依り著書十余万言を著す。揚雄少時遊學す」といい、揚雄が鄭子真・嚴君平に師事していたことを伝えており、『法言』には「谷口の鄭子真 その志を屈せずして、名 京都に震ふ、豈其れ卿ならんや、豈其れ卿ならんや」(問神)・「蜀の嚴の才の珍なるや、苟くも見はるるを作さず、苟くも得るを治めず、久幽にして其の操を改めず、隋(侯の珠)・和(氏の璧)と雖も何を以て諸に加へんや」(問名)と二人を称揚してやまない。揚雄の道家的な処生法は確かにこの二人の薰陶を受けたものであろう。——揚雄の信奉する老莊思想が、いわばあらゆる困難からの救済の教義として、彼の全ての居所を安住の地たらしめていたのである。

さて、こうした段において改めて考えておかなければ

ならないのは、なぜ揚雄は師の鄭子真・嚴君平のように隠者の道を選ぶことをせず、反って謀略と政争とに明け暮する官界に止まったのか、ということであろう。儒者を任じ徳治の理想を実現すべく、挺身その高邁な目標に向って邁進したとみるならば、おそらくそれは誤りである。なぜなら、儒者の当時の政界における墮落ぶりですでにみた通りであって、なによりも揚雄自身「其の事有るに当りては、曹・子房・平・勃・樊・霍に非ざれば、則ち安んずる能はず、其の事無きに当りては、章句の徒、相坐して之を守るも、亦患ふる所無し」(「解嘲」)と、彼らの無能ぶりを唾棄するのである。あるいは、賦家としての名声を勝ち得んとしてか。揚雄自らが言う、「(賦を作る) 壯夫は為さず」(「法言」吾子篇)と。壮年以後の揚雄は、賦の創作にさほどの意義を見出ししていないのである。

ならばなぜ揚雄はかくまでに官僚社会に固執したのか。刮目すべきは次の一文であろう。

雄 郎と為れるの歳、自ら奏すらく、少きとき学ぶを得ずして、心に沈博絶麗の文を好む。願はくは三

歳の俸を受けず、且つ直事の係を休脱し、心を肆にし意を広くするを得て、以て自ら克就せんと。詔して、可なり、俸を奪はず、と。尚書に令して筆・墨・錢六万錢を賜はしむ、と。答劉歆書（古文苑卷十）

眼前に榮華の彼岸が望まれる郎官職就任の初時、揚雄はその奉祿よりも宮廷にある書籍の閲覧を望み、豊かな学殖を身につけんことを希求する。學術に対する真摯な情熱が彼をして「少きとき学を得ざる」真実を告白せしめ、それがために反つて学識具わる完璧を自らに望ましているのである。この揚雄の言葉が単なる空言でないことは、『漢書』揚雄伝にみえる彼の日常が雄弁にこれを物語るであろう。かつ、『法言』学行篇には「人にして学ばずんば、憂無しと雖も、禽を如何せん」（学行）と学ぶことの不可欠をいい、問明篇には「或ひと問ふ、人は何をか尚ぶ。曰く、智を尚ぶ」と、知識に対する全幅の信頼を開陳するのである。しかも、学問至上主義者とも思えるこの揚雄の知的実践は、『太玄』『法言』『訓纂』『州箴』等の諸著においてつぶさに検証できるのであり、その動機は、班固によると、

（揚雄）以為へらく、経は易より大なるは莫し。故に太玄を作る。伝は論語より大なるは莫し。故に法言を作る。史篇は倉頡より善なるは莫し。訓纂を作る。箴は虞箴より善なるは莫し。州箴を作る。

『漢書』揚雄伝賛

もののようである。そしてそのことがまた人人から「聖人に非ずして経を作」ったと手厳しく糾弾されることにもなったのであるが、しかしそうではなくて、「経は易より大なるは莫し。故に太玄を作る」等と記される揚雄の著述態度の中に「私が作った太玄は聖人が作った『易』に勝るとも劣らないのだ……」という強い自負の念を認め、彼の著述の目的は先聖とその知を聞わせることにあった、とみるこそが、揚雄の真面目をうかがうことになりはすまいか。つまり、個人の主体性が支配機構としての制度によって厳格に拘束される当時の官僚社会の中にあつて、その自由意志を体制内に留保する揚雄は、自らの忍従生活の反照として、著述活動を通じ、自己の知識を先聖と戦わせ、そのすぐれた能力を後世に顕証せんとしていたものではなかったかというのである。己が

知識を充墳するには、官界に留ることが何もまして必要なことであった。

四

揚雄の著述が自己の知識を先聖の高みにおいて後世に示さんとする意欲に支えられるものであったとすれば、その営みは、自己の歴史的存在性を学術世界において弁証することとなる。だが、そのために揚雄が用いた著述の方法は、『易』に比して『太玄』、『論語』に比して『法言』との模倣であつたから、そこに示された思想内容は、個人の意志を制度的に固定化させる官僚組織に対して反感をあらさまにさせる独善的なものではない。そうした社会にあつてなお、それが真実だ——少なくとも揚雄にとっては——と思われた当為の代弁が『太玄』や『法言』の著述の意図ではなかったか。その意味では、『論語』に比して『論語』より異質なものの、『易』に比して『易』よりは異質なもので、しかもすぐれて当代的なものが揚雄によって拓かれた視野だということになる。

揚雄の思想の中で、まず注目されるのは、その止まる

ところを知らぬ「聖人」への仰慕ぶりであろう。「大なるかな、聖人の言の至れるや、之を開けば廓然として四海を見、之を閉ざせば闇然として牆裏を觀す」（『法言』略。問道）。「震風陵雨ありて、然る後に家屋の幘幘たるを知る。虐政虐世にして、然る後聖人の郭郭たるを知る」（『吾子』等の語は『法言』一書を蔽いつくさんとするのであるが、その根底には明かに当時の形骸化した儒教そのものに対する批判と、五経を中心とした儒教本来の姿の恢復との強烈な目的意識が働いているものとされねばならない。というのは、揚雄の目睹した学問の現状Ⅱ五経博士の実状はおおむね一経墨守の章句の徒であつて、五経全体にわたる儒教精神の理解を欠いており、彼らの評価も本来の学問ではなく政治の場において、「阿諛の讒を被る」（前出）ものと指弾されるものであつた。こうした儒生に対して揚雄は、

古者の学は、耕して且つ養ひ、三年にして一経に通ず。今の学や、独り之が華藻を為すのみに非ず。又従りて其の輦輶を繡す。 寡見

天の道は仲尼に在らずや。仲尼は駕説（李軌曰、駕伝

也。する者なり。茲儒（増注曰、茲儒、今儒也）に在らずや。如し將に復其の説を駕せんとすれば、則ち諸儒をして金口木舌ならしむるに如かず。 学行

とあからさまな批判を展開するのであり、学行篇劈頭に「学んで之を行うは上なり、之を言うは次なり。人に教ふるは、又其の次なり」というのも、「人に教ふる」博士官が本来の学究の徒としては亜流であるとする傍証であろう。そして、それがためか、揚雄は積極的に五經全体の価値を顕証せんとして、五經の意義を執拗なまでに詮索する、からである。

揚雄において、五經とはほぼ次のようなものであった。

(イ) 舟航を捨てて瀆を済る者は末し。五經を捨てて道を済る者は末し。常珍を棄てて異饌を嗜む者は、悪くんぞ其の味を識るを親ん。大聖を委てて諸子を好む者は、悪くんぞ其の道を親ん。 吾子

(ロ) 大なるかな、天地の萬物の郭たる、五經の衆説の郭たる。 問神

(ハ) 或ひと問ふ、五經に辯有るか、と。曰く、惟五經のみ辯ありと為す。天を説く者は易より辯なるは莫く、

事を説く者は書より辯なるは莫く、体を説く者は礼より辯なるは莫く、理を説く者は春秋より辯なるは莫し。斯を捨つれば、辯も亦小なり。 寡見

ここで刮目すべきは、(イ)の五經（大聖）を「常珍」にたとえ、諸子を「異饌」にたとえていることである。「常珍」とは、おそらく、通常食し得る珍羞、すなわち米穀・魚肉の類であり、「異饌」とはときたまにしか食することのできない盛饌、すなわち山海の珍味の類を指すであろう。「常珍」は通常食してさほどつまらないが、だからといって、絶たれてしまえばすぐさま餓死せざるを得ないほどに生活に密着したものであるが、ときたまにしか食べられない「異饌」は美味ではあるが、なくとも生命の維持が困難になるというものではない。そのように、五經の教義は人間の精神生活において欠くべからざるものであり、諸子の論説は一時的には人の注目を惹き、精神に昂揚をもたらしめても、人格の究極的な完成に寄与するものではない、というのである。五經の「常珍」は諸子の「異饌」に比し、人をして人たらしめる根本則として重視される。そしてそれが、(ロ)のごとく「衆説の郭」

と目されるのは、単なる五經教義の拡大解釈ではなく、

五經自体が文王・周公・孔子等の手を経て先聖の叡智を具現したものであり、それ故に、「五經」にはありとあらゆる真理が天地的な規模で含まれていることをいう。かくて、(ハ)のごとく、經の価値が個別に検証されることにもなり、新たに經書を中心とする社会の構図が模索されることにもなった。

允に天下を治むるに、礼文と五經とを待たざれば、

則ち吾 黄帝・堯・舜を以て疣贅と為す。 問道

聖人の天下を治むるや、諸を礙むるに礼樂を以てす。 同上

揚雄における經学は、個人の道德性を陶冶する狭域から高次の社会規範としての広域（＝礼教国家）へ飛翔するものでもあった。

このような経緯において經の価値を確定しえた揚雄が、一經墨守の章句の徒をしりめにながら、単なる五經の信奉者で終りうるはずはない。經自体が先聖によって逐次改修を加えられてきたものとの紛れもない事実が、つぎに、孔子で終った改修の業を新たに自己に託す

るに果敢ならしめることにもなった。

或ひと曰く、經は損益す可きか、と。曰く、易は八卦に始る。而して文王六十四とすれば、其の益すや知る可し。詩・書・礼・春秋、或ひは困り、或ひは作り、而して仲尼に成れば、其の益すや知る可し。夫の道は、天然らしむるに非ざるなり。時に応じて造る者は損益することしる可きなり。 問神

と。

かくして、揚雄はその同時代人からすでに「雄は聖人に非ざるに經を作る。猶ほ春秋吳楚の君、僭号して王と称せるがごとし。蓋し誅絶の罪なり」（『漢書』揚雄伝）との批判を浴びてまで、『大玄』や『法言』の著述に専念したのである。『大玄』・『法言』の著述が自己聖人化に繋がりがかねないこと、おそらく揚雄自身十分に理解できていたであろう。だが、揚雄にとって自己の聖人化は決して否定されるべきものではなかった。なぜなら、先にも触れた揚雄がまのあたりにしていた儒教の内実は、博士官が糊塗をしのぐ方便にも墮し、その權威はすでに地に墮ちており、そうしたことを十分にわきまえていた

揚雄は、いわば完全に経の權威の外に立ちえたものであった。つまり、博士官・章句の徒による経学權威の失墜が、逆に人間揚雄を経の權威の外に解放し、そのことが揚雄のより自由な儒教精神の追究を可能にし、「聖人」になるための学を儒教研究最大の課題とならせていたものと思われるからである。少なくとも揚雄にとって学問をすることの目的は、「学は君子と為るを求むる所以なり」(学行)との人格完成であって、窮極的には聖人にまで至ることであった。

昔、顔(回)常に夫子をこひねが。正考甫常に尹吉甫を睇ふ。公子奚斯常に正考甫を睇ふ。如し睇ふことを欲せざれば則ち已む。如し睇ふことを欲せば、孰か禦さまたげん。学行

螟蟴の子殖れて蝶蠃に逢ふ。曰く、我に類によ。我に類と。久しくして則ち之に肖にる。速はやかなるかな、七十子の仲尼に肖にたること。同上

と。揚雄にとって人間は、聖人に至る可能性が十分に認められる存在であつたのである。

五

「聖人」に至り得る可能性を素質として認める揚雄は、しかしながら、なぜ人が聖人に至り得るのかとの省察を著しく欠くものであつた。だが、人の性は善惡混れるものとする彼の主張からすると、その理由はほぼつぎのように類推されよう。まず、

人の性は善惡混ず。其の善を修むる者は則ち善人と為り、其の惡を修むる者は則ち惡人と為る。氣なる者は善惡に適くの馬か。修身

というのは、人に性を善となし惡となす可塑性が等分に具わることをいい、

君子は善に遷るを貴ぶ。善に遷るは聖人の徒か。

学行

ということからみると、人は所与の惡性を抑え、善の性が充分に發揮されることによって聖人に至る道が開かれる、ということになる。つまり、人の性に善が具わると説くことによって人が聖人に至りうることを保証し、惡がそなわると説くことによって、現実にはほとんど聖人

の存在せぬ状況を説明するのであり、ために、孔子・孟子以来、ほとんど聖人の降誕をみていないのは、孔子や孟子以後真に聖人が存在しないのではなく、人々がおのが性を善にゆかせることを怠つたからである、となる。揚雄はまた聖人となりうる可能性を次のようにも説く。

昔、仲尼 心を文王に潜め、之に達す。学行

孔子は周公を習ふ者なり。……諸に習ふに孰か非

と曰はん。同上

前者は人が聖人になろうとすればなりうる可能性を説き、後者は先聖と称される人々が、実は自己を周公や孔子たらしめんとする目的意識によって彼を習い、その評価を得ていたことを歴史的事実として提示する。とすれば、人は、先聖を習うにまねびする自己の主体的努力によって、何人であれ聖人となりうる可能性を具えているのであり、五経開祖の孔子が、「己を修むるには孔子を以てす」(学行)と修身の典範と仰がれるのも至極当然のことであろう。すなわち、聖人孔子に至る過程が揚雄においてはまねびに学問なのであり、

天下に三門有り。情欲に由るは禽門より入り、礼義に由るは人門より入り、独智に由るは聖門より入る。修智

と、己が知識を陶冶して孔子の知識の高み五経の精神に至るまで升せることが、学問の実践的価値と定められたのである(揚雄の学問は經書の精髓を汲むことのシノニムと目される)。それ故に、揚雄の描く聖人像は、

聖人の天下に於けるや、一物の知らざるを恥じ、仙人の天下に於けるや、一日の生きざるを恥ず。君

子

聖人は質を文にする者なり。車服以て之を彰し、藻色以て之を明かにし、声音以て之を揚げ、詩書以て之を光かがやかす。先知

と極めて主知主義的な傾向を帯びることになった。

かくて揚雄の聖人到達説は、善・惡混れるとする彼の性説によって支えられるものと、人には己が知識を陶冶することによって聖人となりうる可能性の具わることをひたすら信じ、五経精神の体得に邁進せねばならぬとする二説によって成り立つものである。そしてこの二説の

関係は、結果的には、まず性説によって聖人となる可能性が拓かれ、その後に聖人に至る方策として知識の陶冶が掲げられたとも見られるが、実はそうではなく、むしろ揚雄には始めから学問によって聖人になりうるものとの頑なな信念があつて、善・悪混れるとする彼の性説はその傍証として案出されたにすぎないのである。なぜなら、もし始めに性説に対する視野が拓かれていたのであれば、人の性が悪から善へと回向する契機を詳細に考察し、善の性へ到達することが即聖人となることの必然性を明確にし、学問が性善を来す手段であることを説く必要がある。にも拘らず、揚雄はこれを怠るものであつた。いな、怠るというよりは、彼の学術上における様々な模索は、経書自体が周公・孔子以来の先聖によって社会の道標と仰がれていた紛れもない事実を発見し、学問の課題は、彼らが学びえた経書の精髓を自己も同様に学びとることではなければならぬとする強烈な意志が、人から聖人へ至る論理的要請を蔽っていた、とみるのが適切なものかもしれない。その意味で、揚雄は体系的な思想家であるよりは経書に対する強烈な信奉者であつて、彼の学問は経

書を学ぶことの価値がいかに絶大であるかをあげて検証することであつたとみなされなければならないであろう。

だが、そうした彼の学問は、国家の体面を装う御用哲学に墮していた当時の儒教から個人修養の道徳的価値を抽出する結果になつたのであり、彼における知識の意味も五経博士の説く固定的な経学的知識から、聖人へ至るための実践的価値を伴うものへと変容したのである。

六

揚雄が五経を治めることを儒教道徳の実践と認識し、五経精神の会得を聖人に至る階梯と捉える個人的学問を提唱していたのとは異なつて、当時の儒教の一般的傾向は経学と国家の相即を目ざす全体的立場にあつた。たとえば劉向における経学がまさしくそれで、『漢書』芸文志諸子略総序に

諸子十家、その観る可き者は九家のみ。皆王道既に微かにして、諸侯力政し、時君世主、好悪 方を異にするより起る。是を以て九家の説、蠶出して竝び

作り、各一端を引き、其の善とする所を崇ぶ。此を

以て馳説し、合を諸侯に取る。其の言異なりと雖も、

辟へば猶ほ水火相滅して亦相生するがごときなり。

仁と義と、敬と和と、相反して皆相成るなり。易に

曰く、天下帰を同じくして塗を殊にし、致を一にして

意を百にす。今家を異にする者は、各々長ずる

所を推し、知を窮め意を究めて、以て其の旨を明かに

す。蔽短有りと雖も、其の要帰を合すれば、亦六

芸の支与流裔なり。其の人をして明王聖主に遭ひ、

其の折中する所を得しむれば、皆股肱の材のみ。：

若し能く六芸の術を修めて、此の九家の言を觀、

短を捨てて長を取らば、則ち以て萬方の略に通ず可

し。

と見える通りである。六経は西漢のデスポチズムを背景として諸子をも統貫する絶対的權威として措定されるものであり、それ故に劉向における儒教の意味は体制強化のための支配網としての機能を持つことになる。また儒教がこうした意味で把握されるのであれば、そこから「五経は聖人の制する所にして、萬事畢く載せざる無し」(漢

書「宣六王伝」との聖人觀を導き出せても、揚雄のごとく経書を修めることが自己の聖人化であるとして、聖人の価値を相対化させる主張など決して生み出せるものでない。揚雄の聖人觀は当時において斬新であつたばかりでなく、また反社会的性格をも併せもつものであつた。

とすれば、なぜ揚雄は、時勢に逆行してまで、聖人となることを現実の課題としたか。この問いに答えることは、結局、また前にたち返ることになるであろう。

彼が人生の大半を過ごさねばならなかつた当時の官界は、揚雄を漢朝の支配機構の一員として、その主体性を奪うものであつた。しかも、揚雄は生来の口吃がたたつてか栄達はついになく、逆に二子をも奪う貧窮が彼に重くのしかかるものであつた。自己の生きる意味がほとんど失われるかのような環境にあつてなお生きる意味を見出すとすれば、それは今なお生きている自己に生きる口実を与えることであつたであらう。揚雄はそれを学術的世界においてなさんとしたのである。それ故に、彼の学問にかける情熱は極めて真摯であり、その勉学の途上に

或ひと問ふ、聖人誦すること有るか。曰く、仲尼の南子に於ける、見ゆるを欲せざる所なり。陽虎に於ける、敬するを欲せざる所なり。見えざる所に見え、敬せざる所を敬するは、誦せずして如何。五百

或ひと問ふ、孔子の時、諸侯其の聖を知る者有るか。曰く、之を知れり。……曰く、之を知れば、曷為れぞ用いられざるや。曰く、……(諸侯が)天下の至徳に非ざれば孰か能く之を用ひんと。同上

との聖人像を見出し、そこに今ある自己の姿を彼(孔子)に投影したとしても、決して不思議はない。かくして、揚雄はいかなる社会においても絶対と思われていた聖人の姿を自己の此岸に招きえたのであり、俄然己が生きる意味を、孔子のように、聖人として自己を後世に顕彰することと思ひ及んだに違いない。つまり、揚雄はとうてい容認しえぬ現実と、それでいてなおそこに生きねばならぬ自己とのコンフリクトを、聖人として後世に顕彰さるべき自己を現出させようとすることで解消して

いたのである。

晩年、揚雄は天禄閣で圖書を校合していたおり、治獄の役人に迫られて、閣上から身を投げて自殺せんとしたことがあった。幸い、死に至らず一命をとりとめることができたが、その醜聞は今日においても彼の人品を卑しめる結果になっている。だが、揚雄をしてかかる拳に出させたものは、彼の、聖人として後世に顕彰さるべき自己が罪人として終つてはならぬとする熾烈なまでの意識であつたように、私には思えてならない。

注

(1) 「答客難」(「文選」卷四十五)にも、揚雄と同様の口吻がうかがえる。「世を朝廷の間に避く」との口号は、彼の生きる口実ではなかったか。

(2) 徐氏、「揚雄論究」(「兩漢思想史」(卷二) 四十五頁。漢室の推移については徐氏の論参照。

(3) 王船山「讀通鑑論」卷四(徐氏前掲書所引)の指摘にかかる。

(4) 鎌田重雄氏の「漢代官僚の自殺」(「漢代史研究」川田書房・「秦漢政治制度の研究」日本学術研究会)を参照

されたい。

(5) 「劉歆亦嘗觀之、謂雄曰、空自苦。今学者有利祿、然尚不能明易、又如玄何。」等。

(さいき てつろう)