

王充の「聖王」観念について
—『論衡』における十二聖王像から見る—

2019年3月

北九州市立大学社会システム研究科

博士（学術）学位請求論文

胡 亦名

要 旨

王充は中国秦漢哲学史においては避けられない人物であり、王充の『論衡』は王充思想を探究するための唯一オリジナルな材料である。85 篇を含む『論衡』には、1150 の人物が取り上げられているが、聖王として十二人の歴史人物（「黄帝」、「顓頊」、「帝嚳」、「堯」、「舜」、「皋陶」、「禹」、「成湯」、「周文王」、「周武王」、「周公」、「孔子」）を言及したものは 80 篇にも上る。その中で、十二聖王を言及したのは 1399 回と多く。作品に描かれた「人物」はその作者の「思想の根拠」を表している、また、作品に語られた「思想の根拠」はその作者の「思想」を映している。では、王充は十二聖王を論じる際、どんな「思想」及び「思想根拠」を証明しようと思っていたのか。本論文は、「語彙の分布」・「物語の類型」のデータ分析に基づいて、この問題の解明を試みた。

本論文は計 6 章から構成している。各章の主な内容は以下にまとめる。

第 1 章では、王充に関する先行研究を分析したうえ、本研究の目的及び方法を提起した。先行研究に採用されている「篇目読解」の方法は王充の思想を客観的に読み取ることができるのか、先行研究論議されているのは王充思想のすべてなのか、といった先行研究の遺留問題から、本研究では、王充の『論衡』を単に解説するのではなく、『論衡』に使用されている「語彙」及び語られている「物語」を手掛かりにして、それらの「語彙の分布」（十二聖王のそれぞれの名前の出現頻度）及び「物語の類型」（「特異」・「天命」・「寿命」・「運命」・「行動」・「思想」・「吉兆」・「軍事」・「政治」・「功績」、計 10 種類）を統計・分析することによって、『論衡』に聖王として一番多く語られている十二人の「人物像」を分析し、十二聖王の「人物像」に託された王充の思想を推論・分析することにした。

第 2 章では、十二聖王に関する記述について、『論衡』以前の文献を分析した。十二聖王について、最も早く記載したのは『尚書』であり、最も詳しく記載したのは『史記』である。十二聖王を五帝（黄帝、顓頊、帝嚳、堯、舜）と五帝のほか（皋陶、禹、成湯、周文王、周武王、周公、孔子）という 2 部に分けて分析した結果、①「特異」、「天命」、「寿命」、「運命」、「行動」、「思想」において、五帝間の「人物像」は類似しているが、「吉兆」、「軍事」、「政治」、「功績」において、史料によって異なっていることが分かった。②五帝以外の七人のうち、商周時代の三王（成湯、周文王、周武王）は「特異」、「天命」、「寿命」において、同じであるが、「吉兆」、「運命」、「行動」、「軍事」、「政治」、「思想」においてそれぞれ異なる。このほか、③『論衡』以前の文献には、この十二聖王を同じ枠組みで語られ

ていなかった、特に皋陶、周公と孔子はその枠組みから外れていたことがわかった。

第3章では、「語彙の分布」という視点から、『論衡』に十二聖王を言及した「回数」と『論衡』に十二聖王を言及した「編目の量」について、統計及び分析を行った。その結果、言及した回数の順番（多数順）は孔子、堯、舜、禹、武王、文王、周公、成湯、黄帝、帝嚳、顓頊、皋陶であり、編目量の順番（多数順）は孔子、堯、舜、武王、文王、禹、周公、黄帝、成湯、皋陶、帝嚳、顓頊であることがわかった。さらに、人物を一番多く言及した上位10位の単篇を分析した結果、①王充は「天命顕現論」を通して、十二人を同一の枠組みで語るようになったことがわかった。また、②上位の七人が重点として書かれていたことがわかった。その結果は、回数の量と編目の量を統計した上位七人が完全に一致していることから、その七人が十二人中の主な構成であることが推論できる。要するに、上古時代の黄帝、堯、舜を中心とした『論衡』以前の史書と違って、『論衡』には周時代及び周以降の時代の文王、武王、周公と孔子に重点を移した。

第4章では、「物語の類型」という視点から、『論衡』における十二聖王像について分析を行った。その結果、①十二人物像は「特異」、「吉兆」、「運命」、「行動」、「政治」、「功績」の6類型において、「論衡」以前の文献と基本的に一致しているが、「軍事」、「思想」、「天命」、「寿命」の4類型において、異なっていることがわかった。さらに、②『論衡』には「身分」という新たな類型の物語が現れ、その「身分」から十二人物の「聖人」像が読み取れた。要するに、『論衡』では、王充が十二人に「聖王」として共通の身分を与え、「聖王」体系を確立させた。

第5章では、十二人の「聖王」像から見えた王充の「思想」について分析を行った。以下の結果を得ることができた。①伝統文化における早期の「聖王」は「道統」と「政統」という2つの系統に分けられたが、その後は、この2種類の系統が「同質化」され、或はまったく同様に描かれるようになったが、それに対して、王充の「聖王」像には「道德聖王」・「功績聖王」・「革命聖王」という3タイプがあり、同じ「聖王」であっても、「道德聖王」（周文王と孔子）は「革命聖王」（周武王と成湯）より上である。②王充は、それまでの「聖人」についての思想を継承しながらも、「脱神化」或は「脱宗教化」という「思想」の面において、「聖王」論を発展させた。さらに、③人（“志于学”）—賢人（“四十不惑”）—聖人（“五十知天命”）という「聖王進化論」を提出した。

第6章では、王充の「聖王論」の思想的基礎について探ってみることにした。その結果

は、「聖王論」の思想的基礎は「客観天命論」であり、その思想方法は「矛盾律」であることを明らかにした。また、王充の「聖王論」にある「脱神格化」と「脱宗教化」は彼の「批判論」の有力な根拠となり、後世に大きな影響を与え、後に「政治の批判精神」と変化し、系譜上の「原道論」を発展した。後世の政治制度において、「聖王論」の具現化として、「九品官人法」と「二王三恪」が誕生した。

本研究の成果は以下の2点である。①王充の思想体系における重要な観念の1つとして、「聖王論」（「聖王進化論」）を発見した。②王充研究における新たな視点、新たな研究方法として、「語彙の分布」・「物語の類型」についてのデータ分析によって、王充の「思想根拠」及びその「思想根拠」を証明する過程を探るという研究方法を提案した。

Wang Chong's Concept of Sage King: A Study Based on the Images of Twelve Sage Kings in *On Balance (Lun Heng)*

Abstract:

On Balance (Lun Heng) is the only existing work of Wang Chong, a Chinese thinker in Han Dynasty and is an important representative in the history of ancient Chinese thoughts.

So far, for the studies on Wang Chong, the method of "textual reading and interpretation" is mainly used. And in the interpretation of thought, discussions are made mainly centering on Wang Chong's "Materialistic View of Nature", "Objective Destiny", "Qi Monism", "Fatalism", "No Ghosts Theory", "Disillusionment" and "Rationalism". But are these discussions really all about Wang Chong's thoughts? Are there other effective research methods besides "textual interpretation"? These are the problems left by the previous studies.

In *On Balance*, there are 85 chapters altogether and 1150 people involved, among which Wang Chong particularly praised 12 (Yellow Emperor, Zhuanxu, Emperor Ku, Yao, Shun, Gaoyao, Yu, Cheng Tang, King Wen of Zhou, King Wu of Zhou, Zhou Gong, Confucius). These 12 people are mentioned 1399 times in total in 80 chapters. If the characters described in the work are the basis for the author's discussions of ideas, the basis of these ideas can reflect the author's thought. Then, when Wang Chong talked about these twelve people, what kind of topics did he try to demonstrate and what kind of ideas did he try to convey? This study attempts to answer these questions with reasonable grounds.

To this end, the study first uses the methods of keywords and story types analysis to analyze the images of these twelve people in *On Balance*, and finds Wang Chong's thought from these characters. In the accounts of the twelve people before *On Balance*, the earliest appeared in *Shangshu*, and the most comprehensive accounts are in *Historical Records*. We mainly compare these two materials and analyze the images of these twelve characters described in different historical materials. We find another side of the thought that has been neglected - Wang Chong's Concept of Sage King besides his "Materialism Theory", "Destiny Theory", "Qi Theory", "Songhan Theory", "Rationalism", "Ghost-demon Theory", "Criticism", and "the Law of Contradiction".

Wang Chong's Concept of Sage King has the following characteristics: First, the sage kings are divided into three kinds - "the sage kings of morality", "the sage kings of merit", and "the sage kings of revolution". The former which is centered on virtue is much more superior to the latter two. In brief, Wang Chong's Concept of Sage King is the most perfect embodiment of Confucian political ideals. Secondly, Wang Chong's Concept of Sage King not only inherits the ideas of the predecessors, but also advocates "de-deification" or "de-religion" and further develops the ideas of predecessors. Even afterwards, the Concept of Sage Evolution was deduced from the stages of human (having the mind bent on learning), man of virtue (At forty, one has no more doubts) and sage (At fifty, one knows the will of Heaven). Third, on the condition of becoming a sage, Wang Chong's Concept of Sage King is completely

different from the predecessor's idea of "being entrusted by Heaven". He thinks that it is determined by the innate Qi at birth.

The Concept of Sage King is one of the most important concepts in Wang Chong's ideology, which is closely related to his Confucian political ideals. The ideological foundation of "Sage-king Concept" is the "Objective Destiny", and its ideological (dialectical) method is "the Law of Contradiction". The Concept of Sage King also has considerable influence on later generations. In philosophy, its "de-deification" develops into "Politically Critical Spirits". And the "Sage kings' Pedigree" is inherited by "Original Taoism". Moreover, in political system, it develops into "Nine-rank System".

The main results of this study are: First, we find an important concept in Wang Chong's ideology - "the Concept of Sage King" (de-sacred evolution of the sage kings). Second, we propose a new perspective and a new research method - analysis based on the data of "language distribution" and "story types", to discover Wang Chong's thoughts and ideological basis.

The study takes twelve people as the key words, and discovers "the Concept of Sage King", relying on the "character images" of these twelve people described by Wang Chong. Then, how does the Concept of Sage King reflect in other "character images" (such as the 72 disciples of Confucius, Laozi and Zhuangzi's Taoists)? Is the idea of "Sage King" in the different "characters" still unchanged? This may be the question that has to be considered when we explore Wang Chong's Concept of Sage King. This is also the subject of our further study.

王充の「聖王」観念について —『論衡』における十二聖王像から見る—

目次

第1章	序論	1
一、	これまでの王充に関する研究	1
1.	王充研究の流れ	1
2.	王充の『論衡』に対する研究	2
二、	問題の提出	4
三、	本研究の目的及び意義	5
四、	本研究の方法	6
1.	語彙の分布	6
2.	物語の種類	7
第2章	『論衡』以前の十二聖人像	8
一、	「聖人」の由来	8
二、	十二聖王の簡略	9
三、	『史記』の記載	13
四、	ほかの文献の記述	35
五、	まとめ及び分析	39
第3章	『論衡』における十二聖王像—語彙の分布から見る	46
一、	『論衡』に十二聖王を言及した「回数」	46
二、	『論衡』に十二聖王を言及した「編目の量」	48
第4章	『論衡』における十二聖王像—物語の種類からみる	60
一、	『論衡』に語った物語	60

二、『論衡』に語った物語の類型.....	87
三、『論衡』における物語の類型から読み取れた人物像.....	90
第5章『論衡』における「聖王像」から見えた王充の思想.....	91
一、「聖王像」に含まれた「思想」.....	91
二、王充の「聖王像」とそれ以前の「聖王像」の違い.....	92
三、『論衡』における異なる「聖王像」.....	96
第6章 王充の「聖王論」—その思想の形成及び後世への影響.....	99
一、「聖王論」の理論的基礎—「客観天命論」.....	99
二、「聖王論」の思想的方法—墨家的「矛盾律」.....	102
三、「聖王論」の後世への影響.....	104
1. 「批判論」.....	104
2. 「道統説」(原道論).....	105
3. 「二王三恪」.....	106
4. 「九品中正制」(九品官人法).....	108
5. 「聖王信仰」—聖王進化論.....	110
結 論.....	113
付録資料.....	117
付録1. 『論衡』における十二聖王に関わる物語の統計表.....	117
付録1-1『論衡』における五帝(黄帝・顓頊・帝嚳・堯・舜)に関わる物語の統計表.....	117
付録1-2『論衡』における商周三王に関わる物語の統計表.....	126
付録1-3『論衡』における皋陶・禹・周公・孔子に関わるる物語の統計表.....	134
付録2. 『論衡』における十二聖王に関わる物語の読解.....	147

王充の「聖王」観念について — 『論衡』における十二聖王像から見る—

第1章 序論

一、これまでの王充に関する研究

王充（紀元 27 年～97 年）、漢代の最も有名な思想家の一人であるが、現在まで残されている著作は、85 篇からなる『論衡』（うち 1 篇欠）のみである。王充は中国秦漢哲学史においては避けられない人物であり、王充の『論衡』は王充思想を探究するための唯一オリジナルな材料である。ここでは、まず、これまでの王充に関する研究を簡単にまとめることにする。

1. 王充研究の流れ

中国における王充に対する研究は主に 4 つの時期に分けられる。

（1）20 世紀前期～50 年代

胡適氏は著書の『王充的論衡』（1919）において、王充を唯物主義思想家と呼んでいた。当初は、特に反響はなかったが、50 年代から「文化大革命」前までに、スターリンの「哲学史は唯物主義と唯心主義の闘争史である¹」という思想が中国の哲学史研究領域に広がり始め、そこから、4000 年歴史を持つ中国の哲学者は簡単に「唯心主義」と「唯物主義」の二派に分けられた。中国の学者達は王充の「階級属性」、「学派属性」、「気論」、「命論」、「“疾虚妄”の批判精神」、「無鬼神論」などについての研究結果から、王充の中国思想史における唯物主義思想家の地位を確定させた。

（2）文化大革命

文化大革命中、「四人組」の「評法批儒」に応じるため、中国の史学界では、前漢時代に「非聖無法」の桓譚、後漢時代に凶讖・神妖の信仰を批判した揚雄、そして、「虚妄」を批

1 (ソ連)阿・阿・彼得洛夫著、李時訳『王充—中国古代的唯物主義者和啓蒙思想家』科学出版社、1956 年 12 月版。

判し、讖緯神学化の儒学を批判した王充を、唯物主義の歴史観の発展の幹線としとられていた。王充の「孔子を批判する」の姿が高く評価され、「孔家店」を打ち倒す先駆者として崇拜された。

(3) 文化大革命後～現在に至る

「文革」後から 90 年代中期に、王充思想の研究は新たな打ち立てる時期となった。特に、90 年代中期から、王充を再評価することによって、王充思想の研究はより多様化、より個性化していき、王充思想における「唯物主義の自然観」、「客観天命論」、「気一元論」、「莫為説」、「宿命論（命定論）」、「無鬼神論」、「批判論」、「合理主義」或いは「理性主義」について、さまざまな議論が生まれた。近年、その研究方法も大きく変化した（後述）。

2. 王充の『論衡』に対する研究

世界的視野からみれば、王充の現存する唯一の論著として、『論衡』に対する研究は少ない。井之口哲也氏の『王充「論衡」関係研究論著目録』² (2002)、鄧紅氏の『日本王充「論衡」研究論著目録編年提要』³ (2005) の記録、及び中国の“知網”(NKI) による検索結果をまとめれば、中国では、1988 年から 2018 年現在までの三十年間、「論衡」をキーワードにした研究論文は 2892 件と多かった。また、日本国立情報研究所が提供している学術ナビゲート CiNii の検索結果によれば、日本では、王充研究に関する論著は、2018 年まで 220 件もあった。

以下は、研究対象、研究方法、研究成果という 3 つの側面からそれらの研究を分析してみる。

(1) 研究対象

これまでの『論衡』に対する研究の着目点は主に以下の 3 つに分けられる。1 つ目は思想史（例えば、自然、哲学、政治、文学、美学）に基づいて、『論衡』の思想に着目した研究である。2 つ目は文献学或は校勘学に基づいて、書籍としての「論衡」そのものに着目した研究である。（例えば、異なる年代の刻本の研究。）3 つ目は言語学（文法、語彙）に基づいて、伝達手段としての『論衡』に着目した研究である。（例えば、『論衡』における「使役」用法の調査。）

2 井ノ口哲也著「王充・『論衡』関係研究論著目録」、戸川芳郎『漢代の学術と文化』、研文出版2002年版。

3 鄧紅著『日本王充「論衡」研究論著目録編年提要』、台北知書房、2005年版。

(2) 研究方法

これまでの研究に採用された研究方法は以下の3種類である。1つ目は『論衡』の全篇についての研究である。2つ目は『論衡』の中のある1篇についての研究である。3つ目は、ある篇の中のある段落、或はあるフレーズ、またはある語彙についての研究である。

三つ目の語彙についての研究の狙いはさらに2つに分けられる。1つは『論衡』に使われている語彙を言語の分析材料とし、それをもって中国語（漢語）の発展過程を論証する。もう1つは、『論衡』に使われている語彙を王充思想の「キーワード」として、それをもって、王充の思想をより客観的に分析する。後者の研究方法の代表作は鄧紅氏の『王充新八論続編』⁴ (2007) である。

『論衡』に対する研究方法の変化、或は見方の変化は、王充思想の研究について新しい発見をもたらした。例えば、鄧紅氏の『王充新八論続編』(2007)の「王充論“龍”」と「王充論“漢高祖”」では、王充が『論衡』の中で言及した「龍」と「漢高祖」という語彙をピックアップし、王充思想について実証分析を行った。「王充論“龍”」では、「龍」と「符瑞」をキーワードとして分析した結果、王充は決して唯物思想家ではない、「虚妄」への批判精神を持っているわけではなく、科学先進の体現者ではなく、無鬼神論者ではないことが実証された。また、「王充論“漢高祖”」では、高祖及び彼に関わる神話、それにいろいろな「符瑞」は、王充の「天命」（客観天命）理論を証明するための重要材料であり、また、高祖に関わる神話を用いて漢代を謳歌するという手法は王充が発明したもので、彼はその神話を持って、儒生の「今不如昔」（今は昔に及ばない）を批判した。さらに、王充の「無鬼神論」の対象範囲は人類のみであり、人類以外は適しない、という結論が得られた。

(3) 研究成果

前述の研究方法がそれぞれ異なるが、王充思想に対するこれまでの研究は大きな深化は見られなかった。具体的には、数十年が経っても、研究の成果は王充の「唯物主義論」、「天命論」、「客観天命論」、「気論（稟気受命）」、「国命論」、「頌漢論」、「批判論」、「合理主義」を解明したところに集中している。

4 鄧紅著『王充新八論続編』、中国社会科学出版社、2007年版。

二、問題の提出

これまでの研究傾向及び研究結果から、王充に関する研究では、以下の問題が残留していると思われる。まず、前項にまとめたように、『論衡』に語られている「思想」について、いろいろな論説があるが、それらの論議は、ほとんど王充思想における「唯物主義の自然観」⁵、「客観天命論」⁶、「気一元論」⁷、「莫為説」⁸、「宿命論（命定論）」⁹、「無鬼神論」、「虚妄」への批判、「合理主義」或いは「理性主義」¹⁰などに集中している。しかし、それらは王充思想のすべてなのか？

つぎに、鄧紅氏の『王充新八論続編』（2007）の研究結果が示したように、『論衡』に対する異なる見方によって、王充について、多様な理解と認識が生じ得る。それなら、もし、『論衡』に対する新たな読解方法を取れば、新たな王充思想を見出すことができるのではないか。

さらに、『論衡』は現存 84 篇、物語の話題が広い。そのため、『隋書・経籍志』からの歴代の目録書には、王充の『論衡』を無宗師の「雑家」に分類した¹¹。『論衡固有名詞索引』によれば、『論衡』に言及した人名は 1150、地名は 331、書名は 241 があつた¹²。では、1150 にものぼった人物の中で、最も多く論じたのはどんな「人物」なのか、何故この「人物」を論じたのか、どんな状況でその「人物」を論じたのか。その人物を通して、王充の思想をどう認識すればよいのか、或は、その人物を通して、王充自身はどの思想を、どのようにして論じたのか、その中、どの思想が最も重要なのか。

要するに、上述した王充及び王充の『論衡』に関する研究の問題は依然として探究する余地がある。

5 邵毅平著『論衡研究』、复旦大学出版社、2009 年版、頁 3。

6 張岱年著『中国哲学大綱——中国哲学問題史』「下冊」、崑崙出版社、2010 年版、頁 241。

7 馮契著『中国哲学的邏輯發展（中）』、中国出版集團東方出版社中心、2019 年版、頁 101。

8 馮契著『中国近代哲学史（上冊）』、三連書店、2014 年版、頁 12。

9 張豈之著『中国思想史（上卷）』、西北大学出版社、2011 年版、頁 202。

10 鄧紅著『王充新八論』、中国社会科学出版社、2003 年版、頁 141

11 周山著『中国學術思潮史綱』、上海社会科学院出版社、2008 年版、頁 159。

12 加藤常賢、沢俊郎監修、山田勝美、和田利男、市川任三、水上静夫、御手洗勝編『論衡固有名詞索引附宮内庁書陵部図書寮蔵松本校刊記』、大東文化研究所、1961 年 9 月版、頁 4。

三、本研究の目的及び意義

前項に分析したように、これまでの王充思想の研究成果は、「唯物主義論」、「天命論」、「客観天命論」、「気論（稟気受命）」、「国命論」、「頌漢論」、「批判論」、「合理主義」の解明に集中しているが、それらは王充思想のすべてではない。『論衡』に対する見方の異なるによって、王充の思想に関する研究結果も違ってくる。

これまでの研究の多くは、『論衡』の中に直接に述べられている思想について論じている。そのような研究は中国思想史の研究と関連づけやすいが、その反面、『論衡』を解説する際、既成の思想史における概念をそのまま『論衡』に当てはめようとする傾向があり、いわゆる、フィルターのように、既成概念に当てはまるものは提起されるが、当てはまらないものは無視されてしまう可能性がある。

このような研究者の主観意識の強すぎた研究を回避するため、本研究では、思想史研究の方法のほか、言語学の研究方法も取り入れ、『論衡』をより客観的に解説・分析することによって、王充の思想について深く探ることを目的とする。

現存の『論衡』の84篇では、広い話題に及ぶ。『論衡』に言及した人物は上古時代から後漢時代まで1150人あまりがあるが、その中、「聖人」と呼ばれている人物に注目したい。

『論衡』第十一「骨相篇」では、「十二聖者、すべて帝王の位にいる、君主が世を憂える、世間に知れ渡っているか、儒家に言われている。」(斯十二圣者, 皆在帝王之位, 或辅主忧世, 世所共闻, 儒所共说。) ¹³と述べた。王充がいう「聖者」は下記の十二聖人である。

黄帝	(コウ テイ)	上古時代	五帝の一人
顓頊	(セン ギョク)	上古時代	五帝の一人
帝嚳	(テイ コウ)	上古時代	五帝の一人
堯	(ギョウ)	上古時代	五帝の一人
舜	(シュン)	上古時代	五帝の一人
皋陶	(コウ ヨウ)	上古時代—夏	臣
禹	(ウ)	上古時代—夏	王
成湯	(セイ トウ)	夏—商	王
周文王	(ブン ノウ)	商—周	王

13 黄暉著『論衡校釈』「骨相篇」商務印書館、1938年1月版、頁82。

周武王	(ブ オウ)	周	王
周公	(シュウ コウ)	周	臣
孔子	(コウ シ)	周末—春秋	臣

作品に描かれた「人物」はその作者の「思想の根拠」を表している、また、作品に語られた「思想の根拠」はその作者の「思想」を映していると考えられる。それなら、王充はその「人物」を利用して、どんな「思想」を証明しようと思っていたのであろう。本研究はこのような思考方法を用いて、王充思想を探ることを試みすることにする。具体的に、以下の問題を解明したい。第一、王充が自分自身の「思想」を論じる際に、最も重要な「思想根拠」を何であろうか。第二、王充のその「思想根拠」から、彼が最も注目しているの「思想」は何であろうか。

これらの問題の解明は王充思想の理解には有意義であるだけでなく、「人物」を「思想の根拠」とし、「人物」から「思想」を推理するという方法は、王充思想研究における新たな道になると信じている。

四、本研究の方法

研究方法として、本論文では鄧紅氏の「王充論“龍”」(2004)と「王充論“漢高祖”」(2005)に採用された「キーワード法」のほか、「物語の種類」を分析する方法も取り入れた。つまり、『論衡』に繰り返して出現した「語彙」を王充思想の「キーワード」とし、さらに「物語の種類」を分析することによって、王充本人の語彙体系及びそれによって築き上げた思想体系の深層に入り、客観的なデータを持って、王充の思想をより客観的、より直接に分析する。すなわち、本研究では、「語彙の分布」、「物語の種類」という2つの視点からデータをピックアップし、結果を分析するという方法を取り入れる。

1. 語彙の分布

85篇を含む『論衡』には、1150の人物が取り上げられているが、その中、「聖人」として呼ばれていたのは「黄帝」、「顓頊」、「帝嚳」、「堯」、「舜」、「皋陶」、「禹」、「成湯」、「周文王」、

「周武王」、「周公」、「孔子」という十二人である。十二聖王¹⁴を言及したものは80篇にも上る。その中で、十二聖王を言及したのは1399回と多い。本研究では、『論衡』に語られているその十二聖王のそれぞれの名前をキーワードとし、『論衡』を解読する。具体的に、『論衡』の中で十二聖王を何回言及したか、その中、多く言及されたのは誰なのか。十二聖王を語った編目はいくつがあるか、その中、多く語られた編目はどれなのか。該当編目にどんな思想が語られたか。十二聖王をそれぞれ個別の言及された編目はどのくらいあるか、十二聖王を一緒に言及された編目はいくつあるか、それらのデータの分析から、王充はどの人物に重点をおいて、自分の思想を託しているか、どのような思想なのか、などの問題を解明することを試みる。

2. 物語の種類

重複しているものを除かず、『論衡』には計567物語があり、その物語に語られている話題の種類を分けると、「特異」、「天命」、「寿命」、「運命」、「行動」、「思想」、「吉兆」、「軍事」、「政治」、「功績」という10種類がある。その10種類において、十二聖王はそれぞれどんな人物像を持っているのか、互いに違いがあるのか、『論衡』以前の文献に記述されている十二聖王はどんな人物像を持っているのか、互いに違いがあるのか、十二聖王の人物像について、『論衡』とそれ以前の文献とは違いがあるのか。本研究では、それらのことを比較しながら、王充がどの「人物」を利用し、どのような「思想」を打ち出したいかを解明する。

14 「帝（王）位」を持っている聖人、即ち聖王である。

第2章 『論衡』以前の十二聖人像

一、「聖人」の由来

「聖人」は儒家の社会の理想における重要な印であり、同時に、「聖」は中国上古時期からの特有な神話システムであり、中には儒家の社会秩序、政治理想、論理規範などについての発想が入っている。

中国の上古時期の文化では、「聖」は神霊を繋ぐ能力とされ、具体的にいえば、神霊の音声聞こえたり、或いは神霊の命令に従ったり、すなわち、一定の異能を持つことである。許慎が著作した『説文』には「聖，通也，从耳，呈声。」の記述がある¹⁵。段玉裁は著作した『説文解字注』には「聖从耳者，謂其耳順。」と述べている¹⁶。『風俗通』には「聖者，声也。言聞声知情。」と言っている¹⁷。つまり、「聖」は「声」の通仮字で、そこで、「聖人」に対する崇拜がでてきて、「聖人」の理想像もできた¹⁸。すなわち、「聖人」は「人」から構想されたことであり、例えば、『荀子・榮辱』によって「尧舜者，非生而具者。夫起于变故，成乎修为，待尽而后备者也。」と述べた¹⁹。同時に、「聖人」は儒家思想における君主政治の最も理想的な状態を表している。例えば、唐時代には、皇帝が「聖人」と呼ばれている。

孟子は曰く、「由尧舜至于汤，五百有余岁，若禹、皋陶，则见而知之。若汤，则闻而知之。由汤至于文王，五百有余岁，若伊尹、莱朱则见而知之。若文王，则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁，若太公望、散宜生，则见而知之。若孔子，则闻而知之。由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也。近圣人之居，若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔。」²⁰（『孟子・尽心篇下』）。つまり、孟子が五百年を一周期とした「聖人」系譜（堯一舜一禹一皋陶一湯一周文王一孔子）を示した²¹。

王充が言及した十二聖王には、上古時代の「五帝」が含まれている。中国史を語るなら、盤古開天の後の「三皇五帝」から語らなければならない²²。しかし、盤古から「三皇五帝」

15 (漢) 許慎撰『説文解字』、中華書局、1983年版、頁153。

16 (清) 張玉書編『康熙字典』、中華書局、1958年版、頁223。

17 応劭撰、『風俗通義』、中華書局、1920年版、頁32。

18 湯一介、李中華著『中国儒学史(西漢卷)』、北京大学出版社、2008年版、頁39。

19 徐復觀著『中国思想史論集』、九州出版社、2014年版、頁209。

20 (宋) 朱熹著『四書章句集注』、中華書局、2012年版、頁358。

21 張曉芒著『先秦諸子の論弁思想与方法』、人民出版社版、2011年版、頁31

22 酒井忠夫監修『五車万宝全書』、汲古書院、2001年版、頁98。

まではおおむね神話伝説とされる。歴史学では「先史時代」(Prehistory)と呼ばれており、「三皇五帝」は神話伝説の先史時代と夏商周の原史時代(Protohistory)の間にある²³。したがって、「三皇五帝」のような中国の上古時期の歴史上の人物は一つの特徴を持っている。例えば、日本では神代史は「神話史」を多少に構成している。しかし、「五帝」が前漢以前の「托古改制」のために創られた²⁴。『淮南子・修務』が「世俗之人多尊古而贱今，故为道者必托于神农皇帝而后能入说。」(世の人は古を尊敬する今を卑下する。だから、道を神農・黄帝の名義に托し、自分の学説を創造する。)と述べてように²⁵、古いほど説得力があるという当時の風潮があり、そこで、権威性を高めるために、自分の著作に聖人の名を著作者として入れた。これによって、禹は西周時代に、舜は春秋時代に、黄帝は戦国時代に塑造された。

そのため、宋代以来、それらの人物の存在を疑う者が少なくない。例えば、宋儒劉氏は『通鑑外紀』の中で、「后代不考《始皇本紀》，乃曰兼三皇、五帝号曰皇帝，误也！」(後世では、『始皇帝本紀』を考証せず、三皇・五帝を皇帝にするのは大間違い!)と断言した²⁶。近代になってから、中国の顧頡剛氏を代表とする「古史究明派」と日本の白鳥庫吉氏が代表とされる「東京文献学派」もそれについて懐疑的な態度を持っている。しかし、司馬遷が『史記・五帝本紀』の最後に述べたように、「余尝西至空桐，北过涿鹿，东渐於海，南浮江淮矣，至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处，风教固殊焉，总之不离古文者近是。」、それらは上古時代から人々が伝え続き、そして、文化の血筋に深く入り込んでいる、それゆえに、私たちは断代史から考証するのではなく、王充が活きた後漢時代及びその前の文献、それらの文献が伝えている文化から考察する。

二、十二聖王の簡略

1. 黄帝 (コウ テイ) 上古時代 五帝の一人

黄帝、名前は姫軒轅である。中国古代に夏部落連盟のその酋長だと言っている²⁷。黄帝

23 李学勤著『史記・五帝本紀』講稿、2012年版、頁8。

24 顧頡剛著『古史弁自序・上册』、商務印書館、2014年版、頁181。

25 劉安著『淮南子』、上海古籍出版社、1989年版、頁55。

26 (宋)劉恕著『通鑑外紀』、中華書局、1936年版、頁122。

27 『史記・五帝本紀』:「黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。」。

は、華夏部落を統一して東夷と九黎部落を征服して中華を統一したことで知られており²⁸、中華正史の第一人物として、華夏の始祖と祀られている。

2. 顓頊（セン ギョク） 上古時代 五帝の一人

顓頊は姫と名前、黄帝の孫で²⁹、高陽というところに封じられているとそのことを高陽氏と言った³⁰。少昊の死後、共工氏は顓頊と帝位争い³¹をした、顓頊を勝った³²。

3. 帝嚳（テイ コウ） 上古時代 五帝の一人

帝嚳、名前は姫で、黄帝の曾孫である。辛侯に封じられたので、高辛氏の号である。顓頊は共役氏を討伐するよう命ぜられ、帝位を継ぐ³³。

4. 堯（ギョウ） 上古時代 五帝の一人

堯、帝嚳の子、黄帝の末裔。陶唐に封じられるため、号が陶唐氏となり。堯は兄の禪讓を受けて天子になる。³⁴その後、洪水が氾濫し、堯は治水した舜に帝位を譲る。

5. 舜（シュン） 上古時代 五帝の一人

舜は重華と名字、顓頊の七世孫であり³⁵、黄帝の末裔である。舜は禪讓されて天子になって、後は治水のため功績を持っていた禹に帝位を譲る。

6. 皋陶（コウ ヨウ） 上古時代

皋陶は中国司法の開祖とされている。堯、舜と禹三朝の賢臣を経て、舜が刑事を管掌する

28 『史記・五帝本紀』：「軒轅乃修徳振兵，治五气，藝五種，抚万民，度四方，教熊羆貔貅羆虎，以与炎帝战於阪泉之野。三战，然後得其志。蚩尤作乱，不用帝命。於是黄帝乃徴师诸侯，与蚩尤战於涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。」。

29 『史記・五帝本紀』：「帝顓頊高阳者，黄帝之孙而昌意之子也。」。

30 顧祖禹著『讀史方輿紀要』卷四十七・河南二・开封府：「高阳城在县西二十五里。顓頊高阳氏佐少昊有功，封于此。郟食其居此，沛公兵过之，食其入謁，自称高阳酒徒。文穎曰：高阳，聚邑名也。亦曰高阳亭。汉文帝子武改封梁，其地北界太山，西至高阳。后汉初平中，蔡邕封高阳侯。」。

31 『列子・湯問』：「共工氏与顓頊争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，故百川水潦归焉。」。

32 『国語・楚語』：「顓頊继少昊之后主政。」。

33 『帝王世紀』：「(帝嚳)年十五而佐顓頊，三十登位，都亳，以人事紀官也。」。

34 『帝王世紀』：「帝尧陶唐氏，祁姓也，母庆都，孕十四月而生尧於丹陵，名曰放勋，鸟庭河胜，或从母姓伊氏，年十五而佐帝摯，受封於唐，为诸侯，身长十尺，尝梦天而上之，故二十而登帝位，都平阳。」。

35 『史記・五帝本紀』：「虞舜者，名曰重华。重华父曰瞽叟，瞽叟父曰桥牛，桥牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰穷蝉，穷蝉父曰帝顓頊，顓頊父曰昌意：以至舜七世矣。」。

の「士」に任命させ、正直で有名だ³⁶。

7. 禹 (ウ) 上古時代—夏時代

禹、名前は姁文命、黄帝の玄孫であり顓頊の孫である³⁷。禹は黄河を治めた功と伝えられ³⁸、舜の禪讓を受けて帝位を継承し、夏の創始者である³⁹。

8. 成湯 (セイ トウ) 夏時代—商時代

成湯(紀元前 1670 年～紀元前 1587 年)、帝嚳の末裔、夏をを滅ぼし、商の創始者である⁴⁰。

9. 周文王 (ブン オウ) 商時代—周時代

周文王・姫昌という名前(紀元前 1152 年～紀元前 1056 年)は西周の創始者である。

10. 周武王 (ブ オウ) 商時代—周時代

周武王・姫発は文王の息子(紀元前 1087 年～紀元前 1043 年)は商を滅ぼし、西周を建立した。

11. 周公 (シュウ コウ) 商時代—周時代

周公、名前は姫旦、周文王の第四子であり、周武王の弟である。武王が死んだ後、成王は若い時期に周公から政治を把握した⁴¹。

12. 孔子 (コウ シ) 周末—春秋時代

36 『史記・夏本紀』:「皋陶作士以理民。帝舜朝,禹、伯夷、皋陶相与语帝前。」。

37 『史記・夏本紀』:「夏禹,名曰文命。禹之父曰鯀,鯀之父曰帝顓頊,顓頊之父曰昌意,昌意之父曰黄帝。禹者,黄帝之玄孫而帝顓頊之孫也。」。

38 『史記・夏本紀』:「於是帝錫禹玄圭,以告成功于天下。天下於是太平治。」。

39 『史記・夏本紀』:「帝舜荐禹於天,为嗣。十七年而帝舜崩。三年**喪毕**,禹辞辟舜之子商均於阳城。天下**诸侯**皆去商均而朝禹。禹於是遂即天子位,南面朝天下,国号曰夏后,姓姁氏。」。

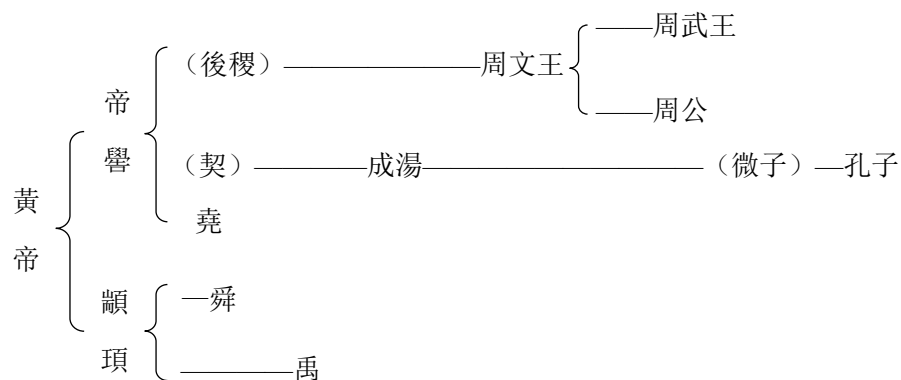
40 『史記・殷本紀』:「殷契,母曰简狄,有娥氏之女,为帝嚳次妃。三人行浴,见玄鸟墮其卵,简狄取吞之,因孕生契。…契卒,子昭明立。昭明卒,子相土立。相土卒,子昌若立。昌若卒,子曹圉立。曹圉卒,子冥立。冥卒,子振立。振卒,子微立。微卒,子报丁立。报丁卒,子报乙立。报乙卒,子报丙立。报丙卒,子主任立。主任卒,子主癸立。主癸卒,子天乙立,是为成汤。」。

41 『尚書・大伝』:「一年救乱,二年克殷,三年踐奄,四年建侯卫行书,五年营成周,六年制礼作乐,七年致政成王。」。

孔子の名前は孔丘という。(紀元前 551 年～紀元前 479 年) 字は仲尼である⁴²。儒教の創始者である。

血縁関係から上述の 12 人を分類すると、以下の系譜図になる。

十二聖王の系譜図



この系譜に帰属しない——皋陶

上古(五帝)時期——夏時期——商時期——周時期——春秋時期

要するに、黄帝、顓頊、帝嚳、堯、舜という五人は『論衡』以前の戦国時代の「五帝」と呼ばれている⁴³。『五帝徳』、『帝系姓』、『国語』、『史記』にも同様に呼んでいる。さらに、『史記』の最初の章で「五帝本紀」を書かれ、漢代以後、『史記』の「五帝説」が主流になった。つまり、五帝の存在が神話の人物から歴史の人物(歴史の帝王)へ移行したことに伴って⁴⁴、皋陶、禹のような上古時代の人物も、古文経学の中で多く見られるようになった。もう一方、成湯、文王、武王、周公、孔子はすでに「信史」(文献資料による確認済みの歴史事象)に記載されて、有名である。

42 『史記・孔子世家』:「魯襄公二十二年而孔子生。生而首上圩頂, 故因名曰丘云。字仲尼, 姓孔氏。」。

43 徐旭昇著『中国古史的伝説時代』、文物出版社 1985 年版、197 頁。

44 顧頡剛著『顧頡剛談書筆記』卷一、『纂史隨筆三』「黄帝故事的演变次序」条、『顧頡剛全集』、中華書局、2011 年版、431 頁。

三、『史記』の記載

『論衡』における十二人像を描く前に、我々はまず『論衡』以前の文献における十二人に関わる物語を取り上げて、考察してみたい。

十二人について、漢代及び漢代の以前に、いくつかの文献（例えば、『帝王世紀』、『淮南子』）に記載があったが、最も早く記載した時期は周代であり（例えば、『逸周書』（佚書）と『易系辞』、『五帝徳』、『帝系姓』と『尚書』⁴⁵⁾）、最も詳しく記載したのは『史記』である。したがって、本研究は、主に『史記』を材料に、『論衡』以前の十二人像を描いてみる。

1. 黄帝（コウ テイ） 上古時代

以下に引用した通り、『史記・五帝本紀』では、黄帝については9ヶ所に詳しい記述があった。

物語1：黄帝一利口（“生而神靈”）

黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。

物語2：黄帝一炎帝を討伐する。（“伐炎帝、蚩尤。”）

轩辕之时，神农氏世衰。诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。於是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴，莫能伐。炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，蓺五种，抚万民，度四方，教熊罴貔貅羆虎，以与炎帝战於阪泉之野。三战，然後得其志。蚩尤作乱，不用帝命。於是黄帝乃徵师诸侯，与蚩尤战於涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。天下有不顺者，黄帝从而征之，平者去之，披山通道，未尝宁居。

物語3：黄帝一都を建て。（“邑于涿鹿之阿”）

东至于海，登丸山，及岱宗。西至于空桐，登鸡头。南至于江，登熊、湘。北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿。

物語4：黄帝一官制を設立する。（“监于万国”）

迁徙往来无常处，以师兵为营卫。官名皆以云命，为云师。置左右大监，监于万国。万国

45 李凭著、国家社科基金项目（10BZS028）『北魏洛陽時代文明研究』、華南師範大学。

和，而鬼神山川封禪与为多焉。

物語 5：黄帝一宝鼎を獲得する。（“獲宝鼎”）

获宝鼎。

物語 6：黄帝一曆法を推算する。（“迎日推筭”）

迎日推筭。

物語 7：黄帝一賢才を任用した。（“以治民”）

举风后、力牧、常先、大鸿以治民。

物語 8：黄帝一天の「土徳」の瑞を受ける。（“有土徳之瑞，故号黄帝。”）

顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难。时播百穀草木，淳化鸟兽蟲蛾，旁罗日月星辰水波士石金玉，劳勤心力耳目，节用水火材物。有土徳之瑞，故号黄帝。

物語 9：黄帝一子孫（顓頊、帝嚳）が帝位を継承する。（“生二子，其後皆有天下。”）

黄帝二十五子，其得姓者十四人。

黄帝居軒轅之丘，而娶於西陵之女，是为嫫祖。嫫祖为黄帝正妃，生二子，其後皆有天下：其一曰玄囂，是为青阳，青阳降居江水。其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高阳，高阳有圣徳焉。黄帝崩，葬桥山。其孙昌意之子高阳立，是为帝顓頊也。

2. 顓頊（セン ギョク） 上古時代

以下に引用した通り、『史記・五帝本紀』では、顓頊については5ヶ所に詳しい記述があった。

物語 1：顓頊一聖徳が有る。（“高陽有聖徳焉”）

昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高阳，高阳有圣徳焉。

物語 2：顓頊一継承（“帝顓頊高陽者”）

帝顓頊高阳者，黄帝之孙而昌意之子也。

物語 3：顓頊一万物の事理を通じる。（“有謀知事”）

静渊以有谋，疏通而知事。

物語 4：顓頊一教化（“制義教化”）

养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，絜诚以祭祀。

物語 5：顓頊一四方帰服（“日月所照，莫不砥属。”）

北至于幽陵，南至于交趾，西至于流沙，东至于蟠木。动静之物，大小之神，日月所照，莫不砥属。

3. 帝嚳 (テイ コウ) 上古時代

以下に引用した通り、『史記・五帝本紀』では、帝嚳については7ヶ所に詳しい記述があった。

物語1：帝嚳—継承（“高辛立”）

顓頊崩，而玄囂之孫高辛立，是為帝嚳。

物語2：帝嚳—利口（“生而神靈”）

高辛生而神靈，自言其名。

物語3：帝嚳—恩を四海に施す、利他。（“不於其身”）

普施利物，不於其身。

物語4：帝嚳—質素、教化。（“取財節用、撫民利誨。”）

取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之。

物語5：帝嚳—曆法を推算する。（“曆日月”）

曆日月而迎送之，明鬼神而敬事之。

物語6：帝嚳—中正（“漑執中”）

帝嚳漑執中而遍天下。

物語7：帝嚳—四方帰服（“日月所照，莫不从服。”）

日月所照，風雨所至，莫不从服。

4. 堯 (ギョウ) 上古時代

以下に引用した通り、『史記・五帝本紀』では、堯については11ヶ所に詳しい記述があった。

物語1：堯—継承（“放勳立”）

帝嚳崩，而摯代立。帝摯立，不善，而弟放勳立，是為帝堯。

物語2：堯—有徳な人を尊敬する。（“能明馴徳”）

能明馴徳，以親九族。

物語3：堯—官員を考察する。（“便章百姓”）

九族既睦，便章百姓。

物語4：堯—四方帰服（“合和万国”）

百姓昭明，合和万国。

物語5：堯—時曆を制定する。（“数法日月，敬授民時”）

乃命羲、和，敬顺昊天，数法日月星辰，敬授民时。

物語 6：堯—文武百官を任命する。（“申命百官，居四方”）

分命羲仲，居郁夷，曰暘谷。敬道日出，便程东作。日中，星鸟，以殷中春。其民析，鸟兽字微。申命羲叔，居南交。便程南为，敬致。日永，星火，以正中夏。其民因，鸟兽希革。申命和仲，居西土，曰昧谷。敬道日入，便程西成。夜中，星虚，以正中秋。其民夷易，鸟兽毛毳。申命和叔。居北方，曰幽都。便在伏物。日短，星昴，以正中冬。

物語 7：堯—農曆を設定する。（“以闰月正四時”）

岁三百六十六日，以闰月正四时

物語 8：堯—治水が失敗する。（“九歳，功用不成。”）

尧又曰：“嗟，四岳，汤汤洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧，有能使治者？”皆曰鲧可。尧曰：“鲧负命毁族，不可。”岳曰：“异哉，试不可用而已。”尧於是听岳用鲧。九岁，功用不成。

物語 9：堯—禪讓（“舜受終於文祖”）

尧以为圣，召舜曰：“女谋事至而言可绩，三年矣。女登帝位。”舜让於德不怍。正月上日，舜受終於文祖。文祖者，尧大祖也。

物語 10：堯—百歳

尧立七十年得舜，二十年而老，令舜摄行天子之政，荐之於天。尧辟位凡二十八年而崩。

物語 11：堯—三年で天下が崩御を悼む。（“三年，四方莫举樂。”）

百姓悲哀，如丧父母。三年，四方莫举乐，以思尧。

5. 舜（シュン） 上古時代

以下に引用した通り、『史記・五帝本紀』『史記・項羽本紀』：では、舜については 23ヶ所に詳しい記述があった。

物語 1：舜—摂政（“舜摄行天子之政”）

於是帝尧老，命舜摄行天子之政，以观天命。

物語 2：舜—星の位置に北斗七星を定位し、新曆法を推算する。（“璿玑玉衡斎七政”）

舜乃在璿玑玉衡，以齐七政。

物語 3：舜—祭祀（“类于上帝，禋于六宗。”）

遂类于上帝，禋于六宗，望于山川，辩于群神。

物語 4：舜—官符を授与する。（“班瑞諸牧”）

揖五瑞，择吉日，见四岳诸牧，班瑞。

物語 5：舜一音符、長さ、容量、重量を統一するの単位。（“度、量、衡”）

遂见东方君长，合时月正日，同律度量衡。

物語 6：舜一各階級の礼法を制定する。（“脩五礼”）

脩五礼五玉三帛二生一死为摯，如五器，卒乃复

物語 7：舜一信賞必罰（“明試以功，車服以庸”）

遍告以言，明试以功，车服以庸。

物語 8：舜一行政区域を区画する。（“肇十有二州”）

肇十有二州，决川。

物語 9：舜一嚴刑に処するを慎む。（“惟刑之静”）

象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，扑作教刑，金作赎刑。眚灾过，赦。怙终贼，刑。钦哉，钦哉，惟刑之静哉！

物語 10：舜一討伐、流罪。（“四罪而天下咸服”）

三苗在江淮、荆州数为乱。於是舜归而言於帝，请流共工於幽陵，以变北狄。放驩兜於崇山，以变南蛮。迁三苗於三危，以变西戎。殛鯀於羽山，以变东夷：四罪而天下咸服。

物語 11：舜一堯の息子（丹珠）に讓位する。（“舜讓辟丹珠”）

舜让辟丹珠於南河之南

物語 12：舜一天命を受ける。（“舜曰天也。”）

诸侯朝覲者不之丹珠而之舜，狱讼者不之丹珠而之舜，讴歌者不讴歌丹珠而讴歌舜。舜曰“天也”。

物語 13：舜一繼承（“踐天子位”）

夫而後之中国踐天子位焉，是为帝舜。

物語 14：舜一孝であると世の中に知られている。（“二十以孝闻”）

舜年二十以孝闻。三十而帝尧问可用者，四岳咸荐虞舜，曰可。

物語 15：舜一徳化（“人皆讓畔、人皆讓居、三年成都。”）

舜耕历山，历山之人皆让畔。渔雷泽，雷泽上人皆让居。陶河滨，河滨器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。

物語 16：舜一親孝行（“事瞽叟爱弟弥谨”）

尧乃赐舜絺衣，与琴，为筑仓廩，予牛羊。瞽叟尚复欲杀之，使舜上涂廩，瞽叟从下纵火焚廩。舜乃以两笠自扞而下，去，得不死。後瞽叟又使舜穿井，舜穿井为匿空旁出。舜既入深，瞽叟与象共下土实井，舜从匿空出，去。瞽叟、象喜，以舜为已死。象曰“本谋者象。”象与其

父母分，於是曰：“舜妻尧二女，与琴，象取之。牛羊仓廩予父母。”象乃止舜宫居，鼓其琴。舜往见之。象鄂不怍，曰：“我思舜正郁陶！”舜曰：“然，尔其庶矣！”舜复事瞽叟爱弟弥谨。

物語 17：舜一賢才を薦め。（“舜举八愷八元”）

昔高阳氏有才子八人，世得其利，谓之“八愷”。高辛氏有才子八人，世谓之“八元”。此十六族者，世济其美，不陨其名。至於尧，尧未能举。舜举八愷，使主后土，以揆百事，莫不时序。举八元，使布五教于四方，父义，母慈，兄友，弟恭，子孝，内平外成。

物語 18：舜一悪人を辺地に追放させる。（“流四凶族，遷于四裔。”）

昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶慝，天下谓之浑沌。少皞氏有不才子，毁信恶忠，崇饰恶言，天下谓之穷奇。颛顼氏有不才子，不可教训，不知话言，天下谓之檮杌。此三族世忧之。至于尧，尧未能去。缙云氏有不才子，贪于饮食，冒于货贿，天下谓之饕餮。天下恶之，比之三凶。舜宾於四门，乃流四凶族，迁于四裔，以御魑魅，於是四门辟，言毋凶人也。

物語 19：舜一二十二人の賢才を任命する。（“女二十有二人，敬哉，惟时相天事。”）

舜谓四岳曰：“有能奋庸美尧之事者，使居官相事？”皆曰：“伯禹为司空，可美帝功。”舜曰：“嗟，然！禹，汝平水土，维是勉哉。”禹拜稽首，让於稷、契与皋陶。舜曰：“然，往矣。”舜曰：“弃，黎民始饥，汝后稷播时百穀。”舜曰：“契，百姓不亲，五品不驯，汝为司徒，而敬敷五教，在宽。”舜曰：“皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸轨，汝作士，五刑有服，五服三就。五流有度，五度三居：维明能信。”舜曰：“谁能驯予工？”皆曰垂可。於是以垂为共工。舜曰：“谁能驯予上下草木鸟兽？”皆曰益可。於是以益为朕虞。益拜稽首，让于诸臣殊虎、熊罴。舜曰：“往矣，汝谐。”遂以殊虎、熊罴为佐。舜曰：“嗟！四岳，有能典朕三礼？”皆曰伯夷可。舜曰：“嗟！伯夷，以汝为秩宗，夙夜维敬，直哉维静絜。”伯夷让夔、龙。舜曰：“然。以夔为典乐，教稚子，直而温，宽而栗，刚而毋虐，简而毋傲。诗言意，歌长言，声依永，律和声，八音能谐，毋相夺伦，神人以和。”夔曰：“於！予击石拊石，百兽率舞。”舜曰：“龙，朕畏忌谗说殄伪，振惊朕众，命汝为纳言，夙夜出入朕命，惟信。”舜曰：“嗟！女二十有二人，敬哉，惟时相天事。”三岁一考功，三考绌陟，远近众功咸兴。分北三苗。

物語 20：舜一四方帰服（“四海之内咸戴帝舜之功。”）

方五千里，至于荒服。南抚交趾、北发，西戎、析枝、渠度、氏、羌，北山戎、发、息慎，东长、鸟夷，四海之内咸戴帝舜之功。

物語 21：舜一鳳凰が飛んで来る。（“鳳凰来翔。”）

於是禹乃兴九招之乐，致异物，凤皇来翔。天下明德皆自虞帝始。

物語 22：舜一百歳（“年六十一代堯踐帝位、踐帝位三十九年。”）

舜年二十以孝闻，年三十尧举之，年五十摄行天子事，年五十八尧崩，年六十一代尧践帝位。践帝位三十九年，南巡狩，崩於苍梧之野。葬於江南九疑，是为零陵。

物語 23：舜一片目には二つ瞳がある。（“重瞳”）

吾闻之周生日，舜目盖重瞳子，又闻项羽亦重瞳子，羽岂其苗裔耶？

6. 皋陶（コウ ヨウ） 上古時代—夏時代

以下に引用した通り、『史記・五帝本紀』、『史記・夏本紀』では、皋陶については5ヶ所に詳しい記述があった。

物語 1：皋陶—司法を掌る士を任命する。（“汝作士，五刑有服，五服三就。”）

舜曰：“皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸轨，汝作士，五刑有服，五服三就。五流有度，五度三居：维明能信。

物語 2：皋陶—公正な裁決。（“平，民各伏得其实。”）

皋陶为大理，平，民各伏得其实。

物語 3：皋陶—禹を模範にして大衆に習わせてて良い。（“令民皆则禹”）

皋陶於是敬禹之德，令民皆则禹。不如言，刑从之。舜德大明。

物語 4：皋陶—禹の継承者としては皋陶を立てる。（“帝禹立而举皋陶荐之”）

帝禹立而举皋陶荐之，且授政焉。

物語 5：皋陶—夭逝・継承成らず。（“皋陶卒”）

而皋陶卒。封皋陶之後於英、六，或在许。

7. 禹（ウ） 上古時代—夏時代

以下に引用した通り、『史記・五帝本紀』、『史記・夏本紀』では、禹については15ヶ所に詳しい記述があった。

物語 1：禹—舜を継承する。（“舜乃豫荐禹於天”）

舜子商均亦不肖，舜乃豫荐禹於天。十七年而崩。

帝舜荐禹於天，为嗣。

物語 2：禹—声は標準な音律となり、身長は標準な比例となる。（“声為律，身為度。”）

禹为人敏给克勤。其德不违，其仁可亲，其言可信。声为律，身为度，称以出。壘壘穆穆，为纲为纪。

物語 3：禹—山川を測量、調査する。（“定高山大川”）

禹乃遂与益、后稷奉帝命，命诸侯百姓兴人徒以傅土，行山表木，定高山大川。

物語 4：禹—家門を経て入れない。（“居外十三年，過家門不敢入。”）

禹伤先人父鯀功之不成受诛，乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。

物語 5：禹一節儉（“薄衣卑室”）

薄衣食，致孝于鬼神。卑宫室，致费於沟澮。

物語 6：禹一九州を開発し、水路を疏通する。（“開九州，通九道，陂九泽，度九山。”）

陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘桴。左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山。

物語 7：禹一四方帰服（“九州攸同、四海会同。”）

於是九州攸同，四奥既居，九山棊旅，九川涤原，九泽既陂，四海会同。

物語 8：禹一税率を設定した。（“致慎財賦”）

六府甚脩，众土交正，致慎財賦，咸则三壤成賦。

物語 9：禹一諸侯を分封する。（“中国賜土姓”）

中国賜土姓：“祇台德先，不距朕行。”

物語 10：禹一五服（の範圍）を設定する。（“設天子之國、甸服、侯服、綏服、要服。”）

令天子之國以外五百里甸服：百里賦納衰，二百里納錙，三百里納結服，四百里粟，五百里米。甸服外五百里侯服：百里采，二百里任國，三百里諸侯。侯服外五百里綏服：三百里揆文教，二百里奮武衛。綏服外五百里要服：三百里夷，二百里蔡。要服外五百里荒服：三百里蠻，二百里流。

物語 11：禹一四方帰服（“声教讫于四海”）

东渐于海，西被于流沙，朔、南暨：声教讫于四海。

物語 12：禹一治水が成功する。（“以告成功于天下”）

於是帝锡禹玄圭，以告成功于天下。天下於是太平治。

物語 13：禹一禹が舜の息子に譲位した。天下大衆はこの令に服従しなかった。禹は天子の位を受けた。（“诸侯归之，禹践天子位。”）

三年喪畢，禹亦乃让舜子，如舜让尧子。诸侯归之，然後禹践天子位。

物語 14：禹一天子の位を私物にしない。（“示不敢專也”）

尧子丹朱，舜子商均，皆有疆土，以奉先祀。服其服，礼乐如之。以客见天子，天子弗臣，示不敢专也。

物語 15：禹一夏朝を建立する。（“国号曰夏後”）

禹於是遂即天子位，南面朝天下，国号曰夏后，姓姁氏。

8. 成湯（セイ トウ） 夏時代—商時代

以下に引用した通り、『史記・夏本紀』、『史記・殷本紀』では、成湯については15ヶ所に詳しい記述があった。

物語1：成湯—感応により妊娠する。（“母吞玄鳥卵而生”）

殷契，母曰簡狄，有娀氏之女，为帝嘗次妃。三人行浴，见玄鸟墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。

物語2：成湯—遷都（“湯始居亳”）

成汤，自契至汤八迁。汤始居亳，从先王居，作帝诰。

物語3：成湯—不運にあう。（“囚于夏台”）

帝桀之时，自孔甲以来而诸侯多畔夏，桀不务德而武伤百姓，百姓弗堪。乃召汤而囚之夏台，已而释之。

物語4：成湯—葛伯を討伐する。（“湯伐葛伯”）

汤征诸侯。葛伯不祀，汤始伐之。”汤曰：“汝不能敬命，予大罚殛之，无有攸赦。”作汤征。

物語5：成湯—仁德（“放生禽兽”）

汤出，见野张网四面，祝曰：“自天下四方皆入吾网。”汤曰：“嘻，尽之矣！”乃去其三面，祝曰：“欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾网。”诸侯闻之，曰：“汤德至矣，及禽兽。”

物語6：成湯—昆吾を討伐する。（“湯伐昆吾”）

当是时，夏桀为虐政淫荒，而诸侯昆吾氏为乱。汤乃兴师率诸侯，伊尹从汤，汤自把钺以伐昆吾，遂伐桀。

物語7：成湯—天命を受ける。（“天命殛之”）

汤曰：“格女众庶，来，女悉听朕言。匪台小子敢行举乱，有夏多罪，予维闻女众言，夏氏有罪。予畏上帝，不敢不正。今夏多罪，天命殛之。”

物語8：成湯—宣誓（“以告令師，作湯誓。”）

夏德若兹，今朕必往。尔尚及予一人致天之罚，予其大理女。女毋不信，朕不食言。女不从誓言，予则帑僇女，无有攸赦。”以告令师，作汤誓。於是汤曰“吾甚武”，号曰武王。

物語9：成湯—夏桀を討伐する。（“湯伐夏桀”）

汤修德，诸侯皆归汤，汤遂率兵以伐夏桀。桀走鸣条，遂放而死。桀谓人曰：“吾悔不遂杀汤於夏台，使至此。”

物語10：成湯—商朝を建立する。（“代夏朝天下”）

汤乃践天子位，代夏朝天下。

物語11：成湯—夏社を保留する。（“欲遷其社，不可。”）

汤既胜夏，欲迁其社，不可，作夏社。

物語 12：成湯—夏朝の後裔を分封する。（“湯封夏之後”）

湯封夏之後，至周封於杞也。

物語 13：成湯—湯誥作りにより諸侯を戒める。（“作湯誥”）

湯归至于泰卷陶，中纆作誥。既纆夏命，还亳，作汤誥

物語 14：成湯—曆法を改定する。（“改正朔”）

湯乃改正朔，易服色，上白，朝会以昼。

物語 15：成湯—崩御（“湯崩”）

湯崩，太子太丁未立而卒，於是乃立太丁之弟外丙，是为帝外丙。

9. 周文王と周武王 夏時代—周時代

以下に引用した通り、『史記・殷本紀』、『史記・周本紀』では、周文王・周武王について
に 20ヶ所に詳しい記述があった。

物語 1：周文王—仁義（“文王篤人”）

公季卒，子昌立，是为西伯。西伯曰文王，遵后稷、公刘之业，则古公、公季之法，篤
仁，敬老，慈少。礼下贤者，日中不暇食以待士，士以此多归之。伯夷、叔齐在孤竹，闻西
伯善养老，盍往归之。太颠、閔天、散宜生、鬻子、辛甲大夫之徒皆往归之。

物語 2：周文王—不運にあう。（“囚于羑里”）

崇侯虎譖西伯於殷紂曰：“西伯积善累德，诸侯皆乡之，将不利於帝。”帝紂乃囚西伯於羑里。
閔天之徒患之。乃求有莘氏美女，骊戎之文马，有熊九驂，他奇怪物，因殷嬖臣费仲而献之紂。
紂大说，曰：“此一物足以释西伯，况其多乎！”乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐。曰：
“譖西伯者，崇侯虎也。”西伯乃献洛西之地，以请紂去砲格之刑。紂许之。

物語 3：周文王—天命を受け、人を感化させる。（“虞芮息讼，文王行善而显受命之君。”）

西伯阴行善，诸侯皆来决平。於是虞、芮之人有狱不能决，乃如周。入界，耕者皆让畔，民
俗皆让长。虞、芮之人未见西伯，皆惭，相谓曰：“吾所争，周人所耻，何往为，祇取辱耳。”
遂还，俱让而去。诸侯闻之，曰“西伯盖受命之君”。

物語 4：周文王—犬戎を討伐する。（“文王伐犬戎诸地”）

明年，伐犬戎。明年，伐密须。明年，败耆国。殷之祖伊闻之，惧，以告帝紂。紂曰：“不
有天命乎？是何能为！”明年，伐邶。明年，伐崇侯虎。

物語 5：周文王—遷都（“文王迁都”）

而作丰邑，自岐下而徙都丰。明年，西伯崩，太子发立，是为武王。

物語6：周文王—易經を發展させる。（“文王演卦”）

西伯盖即位五十年。其囚羑里，盖益易之八卦为六十四卦。诗人道西伯，盖受命之，年称王而断虞芮之讼。

物語7：周文王—崩御（“文王崩”）

後十年而崩，謚为文王。改法度，制正朔矣。追尊古公为太王，公季为王季：盖王瑞自太王兴。

物語8：周武王—繼承（“武王师脩文王绪业”）

武王即位，太公望为师，周公旦为辅，召公、毕公之徒左右王，师脩文王绪业。

物語9：周武王—頭が上げなくても太陽も見える周武王。（“武王望阳”）

物語10：周武王—白魚を得る。（“武王白鱼入舟”）

九年，武王上祭于毕。东观兵，至于盟津。为文王木主，载以车，中军。武王自称太子发，言奉文王以伐，不敢自专。乃告司马、司徒、司空、诸节：“齐粟，信哉！予无知，以先祖有德臣，小子受先功，毕立赏罚，以定其功。”遂兴师。师尚父号曰：“总尔众庶，与尔舟楫，後至者斩。”武王渡河，中流，白鱼跃入王舟中，武王俯取以祭。既渡，有火自上复于下，至于王屋，流为乌，其色赤，其声魄云。是时，诸侯不期而会盟津者八百诸侯。诸侯皆曰：“纣可伐矣。”武王曰：“女未知天命，未可也。”乃还师归。

物語11：周武王—商紂王を討伐する。（“武王伐纣”）

居二年，闻纣昏乱暴虐滋甚，杀王子比干，囚箕子。太师疵、少师彊抱其乐器而饹周。於是武王遍告诸侯曰：“殷有重罪，不可以不毕伐。”乃遵文王，遂率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人，以东伐纣。十一年十二月戊午，师毕渡盟津，诸侯咸会。曰：“孳孳无怠！”武王乃作太誓，告于众庶：“今殷王纣乃用其妇人之言，自绝于天，毁坏其三正，离遯其王父母弟，乃断弃其先祖之乐，乃为淫声，用变乱正声，怡说妇人。故今予发维共行天罚。勉哉夫子，不可再，不可三！”

物語12：周武王—戦い（“武王誓师”）

二月甲子昧爽，武王朝至于商郊牧野，乃誓。武王左杖黄钺，右秉白旄，以麾。曰：“远矣西土之人！”武王曰：“嗟！我有国家君，司徒、司马、司空，亚旅、师氏，千夫长、百夫长，及庸、蜀、羌、鬲、微、纁、彭、濮人，称尔戈，比尔干，立尔矛，予其誓。”王曰：“古人有言‘牝鸡无晨。牝鸡之晨，惟家之索’。今殷王纣维妇人言是用，自弃其先祖肆祀不答，昏弃其家国，遗其王父母弟不用，乃维四方之多罪逋逃是崇是长，是信是使，俾暴虐于百姓，以奸轨于商国。今予发维共行天之罚。今日之事，不过六步七步，乃止齐焉，夫子勉哉！不过於四

伐五伐六伐七伐，乃止齐焉，勉哉夫子！尚桓桓，如虎如罴，如豺如离，于商郊，不御克恪，以役西土，勉哉夫子！尔所不勉，其于尔身有戮。”誓已，诸侯兵会者车四千乘，陈师牧野。

物語 13：周武王一反撃される。（“紂师倒兵以迎武王”）

帝紂闻武王来，亦发兵七十万人距武王。武王使师尚父与百夫致师，以大卒驰帝紂师。紂师虽众，皆无战之心，心欲武王亟入。紂师皆倒兵以战，以开武王。武王驰之，紂兵皆崩畔紂。紂走，反入登于鹿台之上，蒙衣其殊玉，自燔于火而死。武王持大白旗以麾诸侯，诸侯毕拜武王，武王乃揖诸侯，诸侯毕从。武王至商国，商国百姓咸待於郊。於是武王使群臣告语商百姓曰：“上天降休！”商人皆再拜稽首，武王亦答拜。遂入，至紂死所。武王自射之，三发而后下车，以轻剑击之，以黄钺斩紂头，县大白之旗。已而至紂之嬖妾二女，二女皆经自杀。武王又射三发，击以剑，斩以玄钺，县其头小白之旗。武王已乃出复军。

物語 14：周武王一天命を受け、天子になる。（“武王受天明命立王”）

其明日，除道，脩社及商紂宫。及期，百夫荷罕旗以先驱。武王弟叔振铎奉陈常车，周公旦把大钺，毕公把小钺，以夹武王。散宜生、太颠、闚夭皆执剑以卫武王。既入，立于社南大卒之左，右毕从。毛叔郑奉明水，卫康叔封布兹，召公奭赞采，师尚父牵牲。尹佚筮祝曰：“殷之末孙季紂，殄废先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于天上帝。”於是武王再拜稽首，曰：“膺更大命，革殷，受天明命。”武王又再拜稽首，乃出。

物語 15：周武王一分封（“武王分封”）

封商紂子禄父般之余民。武王为殷初定未集，乃使其弟管叔鲜、蔡叔度相禄父治殷。已而命召公释箕子之囚。命毕公释百姓之囚，表商容之间。命南宫括散鹿台之财，发钜桥之粟，以振贫弱萌隶。命南宫括、史佚展九鼎保玉。命闚夭封比干之墓。命宗祝享祠于军。乃罢兵西归。行狩，记政事，作武成。封诸侯，班赐宗彝，作分殷之器物。武王追思先圣王，乃褒封神农之後於焦，黄帝之後於祝，帝尧之後於蓟，帝舜之後於陈，大禹之後於杞。於是封功臣谋士，而师尚父为首封。封尚父於营丘，曰齐。封弟周公旦於曲阜，曰鲁。封召公奭於燕。封弟叔鲜於管，弟叔度於蔡。余各以次受封。

物語 16：周武王—商朝の後裔を分封する。（“以续殷祀”）

封紂子武庚、禄父，以续殷祀，令修行盘庚之政。

物語 17：周武王—巡視（“武王振兵释旅”）

武王徵九牧之君，登幽之阜，以望商邑。武王至于周，自夜不寐。周公旦即王所，曰：“曷为不寐？”王曰：“告女：维天不飨殷，自发未生於今六十年，麋鹿在牧，蜚鸿满野。天不享殷，乃今有成。维天建殷，其登名民三百六十夫，不显亦不宾灭，以至今。我未定天保，何暇

寐!”王曰：“定天保，依天室，悉求夫恶，贬从殷王受。日夜劳来定我西土，我维显服，及德方明。自洛汭延于伊汭，居易毋固，其有夏之居。我南望三涂，北望岳鄙，顾瞻有河，粤詹雒、伊，毋远天室。”营周居于雒邑而後去。纵马於华山之阳，放牛於桃林之虚。偃干戈，振兵释旅：示天下不复用也。

物語 18：周武王一天に「道」を尋ねる。（“武王问道”）

武王已克殷，後二年，问箕子殷所以亡。箕子不忍言殷恶，以存亡国宜告。武王亦丑，故问以天道。

物語 19：周武王一崩御（“武王崩”）

武王病。天下未集，群公惧，穆卜，周公乃祓斋，自为质，欲代武王，武王有瘳。後而崩，太子诵代立，是为成王。

物語 20：周文王・周武王一百歳（“周文、武王寿达百岁。”）

周文、武王皆为百岁。

10. 周公（シュウ コウ） 夏時代—周時代

以下に引用した通り、『史記・殷本紀』、『史記・周本紀』、『史記・魯周公世家』では、周公について17ヶ所に詳しい記述があった。

物語 1：周公—相国を立てさせる。（“周公旦为辅”）

武王即位，太公望为师，周公旦为辅，召公、毕公之徒左右王，师脩文王绪业。

物語 2：周公—護衛（“周公旦把大钺、以夹武王。”）

武王弟叔振铎奉陈常车，周公旦把大钺，毕公把小钺，以夹武王。

物語 3：周公—分封される（“封弟周公旦於曲阜”）

封弟周公旦於曲阜，曰魯。

物語 4：周公—問い掛ける（“即王所曰”）

武王至于周，自夜不寐。周公旦即王所，曰：“曷为不寐？”

物語 5：周公—祓除（“周公乃祓斋”）

武王病。天下未集，群公惧，穆卜，周公乃祓斋，自为质，欲代武王，武王有瘳。

物語 6：周公—摂政（“公乃摄行政当国”）

成王少，周初定天下，周公恐诸侯畔周，公乃摄行政当国。

物語 7：周公—管蔡を討伐する。（“周公伐管蔡”）

周武王崩，武庚与管叔、蔡叔作乱，成王命周公诛之，而立微子於宋，以续殷後焉。

物語 8：周公—分封（“以封武王少弟封为衛康叔”）

以微子开代殷後，国於宋。颇收殷餘民，以封武王少弟封为卫康叔。

物語 9：周公一下賜される（“周公受禾东土”）

晋唐叔得嘉穀，献之成王，成王以归周公于兵所。周公受禾东土，鲁天子之命。

物語 10：周公一大政奉還（“周公反政成王”）

周公行政七年，成王长，周公反政成王，北面就群臣之位。

物語 11：周公一占居（“周公复卜申视，卒营筑。”）

成王在丰，使召公复营洛邑，如武王之意。周公复卜申视，卒营筑，居九鼎焉。曰：“此天下之中，四方入贡道里均。”作召诰、洛诰。

物語 12：周公一淮夷を討伐。（“东伐淮夷。”）

召公为保，周公为师，东伐淮夷，残奄，迁其君薄姑。

物語 13：周公一執政（“周公行政”）

召公、周公二相行政，号曰“共和”。

物語 14：周公一君王に太子（静）を守り立てる。（“二相乃共立之为王”）

太子静长於召公家，二相乃共立之为王，是为宣王。

物語 15：周公一楚国に逃げる。（“周公奔楚”）

初，成王少时，病，周公乃自揃其蚤沈之河，以祝於神曰：「王少未有识，奸神命者乃旦也。」亦藏其策於府。成王病有瘳。及成王用事，人或譖周公，周公奔楚。

物語 16：周公一四方帰服（“諸侯复宗周”）

宣王即位，二相辅之，脩政，法文、武、成、康之遗风，诸侯复宗周。

物語 17：周公一死後で風雨を降り、徳を示めず。（“风雨彰徳”）

周公卒後，秋未穫，暴风雷，禾尽偃，大木尽拔。周国大恐。成王与大夫朝服以开金滕书，王乃得周公所自以为功代武王之说。二公及王乃问史百执事，史百执事曰：“信有，昔周公命我勿敢言。”成王执书以泣，曰：“自今後其无繆卜乎！昔周公勤劳王家，惟予幼人弗及知。今天动威以彰周公之徳，惟朕小子其迎，我国家礼亦宜之。”王出郊，天乃雨，反风，禾尽起。二公命国人，凡大木所偃，尽起而筑之。岁则大孰。於是成王乃命鲁得郊祭文王。鲁有天子礼乐者，以褒周公之徳也。

1 1. 孔子（コウ シ） 周末—春秋時代

以下に引用した通り、『史記・周本紀』、『史記・孔子世家』では、周公については 53 ヶ所に詳しい記述があった。

物語 1：孔子一感応により妊娠する。（“禱於尼丘得孔子”）

孔子生魯昌平鄉陬邑。其先宋人也，曰孔防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁紇。紇與顏氏女野合而生孔子，禱於尼丘得孔子。

物語 2：孔子—中央がへこんでいる。（“首上圩頂”）

生而首上圩頂，故因名曰丘云。字仲尼，姓孔氏。

物語 3：孔子—礼義を重視する。（“蓋其慎也”）

孔子母死，乃殯五父之衢，蓋其慎也。邠人輓父之母誨孔子父墓，然後往合葬於防焉。

物語 4：孔子—聖人の後裔。（“孔丘，聖人之後”）

孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死，誡其嗣懿子曰：“孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何始有宋而嗣讓厲公。及正考父佐戴、武、宣公，三命茲益恭，故鼎銘云：“一命而僂，再命而俛，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。饘於是，粥於是，以餬余口。”其恭如是。吾聞聖人之後，雖不當世，必有達者。今孔丘年少好禮，其達者歟？吾即沒，若必師之。”

物語 5：孔子—礼儀を伝授する。（“往學禮焉”）

及釐子卒，懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉。

物語 6：孔子—列國を遊歴する。（“困於陳蔡之間，於是反魯”）

孔子貧且賤。及長，嘗為季氏史，料量平。嘗為司職吏而畜蕃息。由是為司空。已而去魯，斥乎齊，逐乎宋、衛，困於陳蔡之間，於是反魯。

物語 7：孔子—身長が九尺有る。（“長九尺有六寸”）

孔子長九尺有六寸，人皆謂之“長人”而異之。

物語 8：孔子—周禮を教える。（“適周問禮，蓋見老子。”）

魯南宮敬叔言魯君曰：“請與孔子適周。”魯君與之一乘車，兩馬，一豎子俱，適周問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰：“吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號，送子以言，曰：“聰明深察而近於死者，好議人者也。博辯廣大危其身者，發人之惡者也。為人子者毋以有己，為人臣者毋以有己。””孔子自周反於魯，弟子稍益進焉。

物語 9：孔子—王道は中正を認める。（“其。霸何也？行中正”）

魯昭公之二十年，而孔子蓋年三十矣。齊景公與晏嬰來適魯，景公問孔子曰：“昔秦穆公國小處僻，其霸何也？”對曰：“秦，國雖小，其志大。處雖僻，行中正。身舉五穀，爵之大夫，起累繼之中，與語三日，授之以政。以此取之，雖王可也，其霸小矣。”景公說。

物語 10：孔子—音楽を學習する。（“聞韶音，學之”）

孔子年三十五，而季平子與邠昭伯以斗雞故得罪魯昭公，昭公率師擊平子，平子與孟氏、叔孫氏三家共攻昭公，昭公師敗，奔於齊，齊處昭公乾侯。其後頃之，魯亂。孔子適齊，為

高昭子家臣，欲以通乎景公。与齐太师语乐，闻韶音，学之，三月不知肉味，齐人称之。

物語 11：孔子—政道は礼法を守ると思う。（“君君，臣臣，父父，子子。”）

景公问政孔子，孔子曰：“君君，臣臣，父父，子子。”景公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾岂得而食诸！”他日又复问政於孔子，孔子曰：“政在节财。”

物語 12：孔子—政治失意（“齋弗能用也”）

景公说，将欲以尼谿田封孔子。晏婴进曰：“夫儒者滑稽而不可轨法。倨傲自顺，不可以为下。崇丧遂哀，破产厚葬，不可以为俗。游说乞贷，不可以为国。自大贤之息，周室既衰，礼乐缺有间。今孔子盛容饰，繁登降之礼，趋详之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼。君欲用之以移齐俗，非所以先细民也。”後景公敬见孔子，不问其礼。异日，景公止孔子曰：“奉子以季氏，吾不能。”以季孟之间待之。齐大夫欲害孔子，孔子闻之。景公曰：“吾老矣，弗能用也。”孔子遂行，反乎鲁。

物語 13：孔子—博学（“问仲尼”）

孔子年四十二，鲁昭公卒於乾侯，定公立。定公立五年，夏，季平子卒，桓子嗣立。季桓子穿井得土缶，中若羊，问仲尼云“得狗”。仲尼曰：“以丘所闻，羊也。丘闻之，木石之怪夔、罔阆，水之怪龙、罔象，土之怪坟羊。”

物語 14：孔子—「聖人」を尊称されている。（“曰：善哉聖人！”）

吴伐越，堕会稽，得骨节专车。吴使使问仲尼：“骨何者最大？”仲尼曰：“禹致群神於会稽山，防风氏後至，禹杀而戮之，其节专车，此为大矣。”吴客曰：“谁为神？”仲尼曰：“山川之神足以纲纪天下，其守为神，社稷为公侯，皆屬於王者。”客曰：“防风何守？”仲尼曰：“汪罔氏之君守封、禺之山，为釐姓。在虞、夏、商为汪罔，於周为长翟，今谓之大人。”客曰：“人长几何？”仲尼曰：“僬侥氏三尺，短之至也。长者不过十之，数之极也。”於是吴客曰：“善哉圣人！”

物語 15：孔子—沢山の弟子（“弟子弥众，至自遠方。”）

桓子嬖臣曰仲梁怀，与阳虎有隙。阳虎欲逐怀，公山不狃止之。其秋，怀益骄，阳虎执怀。桓子怒，阳虎因囚桓子，与盟而驩之。阳虎由此益轻季氏。季氏亦僭於公室，陪臣执国政，是以鲁自大夫以下皆僭离於正道。故孔子不仕，退而脩诗书礼乐，弟子弥众，至自远方，莫不受业焉。

物語 16：孔子—周の礼法を復興する志を持つ。（“如用我，其为东周乎。”）

公山不狃以费畔季氏，使人召孔子。孔子循道弥久，温温无所试，莫能己用，曰：“盖周文

武起丰镐而王，今费虽小，僬庶几乎！”欲往。子路不说，止孔子。孔子曰：“夫召我者岂徒哉？如用我，其为东周乎！”然亦卒不行。

物語 17：孔子—魯国で大司寇に任命される。（“為大司寇”）

其後定公以孔子为中都宰，一年，四方皆则之。由中都宰为司空，由司空为大司寇。

物語 18：孔子—礼楽の道で魯国を守る。（“齋侯歸魯地”）

定公十年春，及齐平。夏，齐大夫黎鉏言於景公曰：“鲁用孔丘，其势危齐。”乃使使告鲁为好会，会於夹谷。鲁定公且以乘车好往。孔子摄相事，曰：“臣闻有文事者必有武备，有武事者必有文备。古者诸侯出疆，必具官以从。请具左右司马。”定公曰：“诺。”具左右司马。会齐侯夹谷，为坛位，土阶三等，以会遇之礼相见，揖让而登。献酬之礼毕，齐有司趋而进曰：“请奏四方之乐。”景公曰：“诺。”於是旌旄羽袂矛戟剑拔鼓噪而至。孔子趋而进，历阶而登，不尽一等，举袂而言曰：“吾两君为好会，夷狄之乐何为於此！请命有司！”有司卻之，不去，则左右视晏子与景公。景公心作，麾而去之。有顷，齐有司趋而进曰：“请奏宫中之乐。”景公曰：“诺。”优倡侏儒为戏而前。孔子趋而进，历阶而登，不尽一等，曰：“匹夫而营惑诸侯者罪当诛！请命有司！”有司加法焉，手足异处。景公惧而动，知义不若，归而大恐，告其群臣曰：“鲁以君子之道辅其君，而子独以夷狄之道教寡人，使得罪於鲁君，为之柰何？”有司进对曰：“君子有过则谢以质，小人有过则谢以文。君若悼之，则谢以质。”於是齐侯乃归所侵鲁之郛、汶阳、龟阴之田以谢过。

物語 19：孔子—魯国で礼制を推進する。（“將墮三都”）

定公十三年夏，孔子言於定公曰：“臣无藏甲，大夫毋百雉之城。”使仲由为季氏宰，将墮三都。於是叔孙氏先墮郕。季氏将墮费，公山不狃、叔孙辄率费人袭鲁。公与三子入于季氏之宫，登武子之台。费人攻之，弗克，入及公侧。孔子命申句须、乐颀下伐之，费人北。国人追之，败诸姑蔑。二子奔齐，遂墮费。将墮成，公敛处父谓孟孙曰：“墮成，齐人必至于北门。且成，孟氏之保鄆，无成是无孟氏也。我将弗墮。”十二月，公围成，弗克。

物語 20：孔子—魯国を治める。（“塗不拾遺⁴⁶”）

定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行摄相事，有喜色。门人曰：“闻君子祸至不惧，福至不喜。”孔子曰：“有是言也。不曰‘乐其以贵下人’乎？”於是诛鲁大夫乱政者少正卯。与闻国政三月，粥羔豚者弗饰贾。男女行者别於涂。涂不拾遗。四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以归。

46 道落ちたるを拾わず，社会がよく治まっている。

物語 21：孔子—上位者としての魯国大夫は失礼なことをしたので、孔子は官職をやめた。（“孔子遂行”）

齐人闻而惧，曰：“孔子为政必霸，霸则吾地近焉，我之为先并矣。盍致地焉？”黎鉏曰：“请先尝沮之。沮之而不可则致地，庸迟乎！”於是选齐国中女子好者八十人，皆衣文衣而舞康乐，文马三十驷，遗鲁君。陈女乐文马於鲁城南高门外，季桓子微服往观再三，将受，乃语鲁君为周道游，往观终日，怠於政事。子路曰：“夫子可以行矣。”孔子曰：“鲁今且郊，如致膳乎大夫，则吾犹可以止。”桓子卒受齐女乐，三日不听政。郊，又不致膳俎於大夫。孔子遂行，宿乎屯。而师已送，曰：“夫子则非罪。”孔子曰：“吾歌可夫？”歌曰：“彼妇之口，可以出走。彼妇之谒，可以死败。盖优哉游哉，维以卒岁！”师已反，桓子曰：“孔子亦何言？”师已以实告。桓子喟然叹曰：“夫子罪我以群婢故也夫！”

物語 22：孔子—陳国に囲まれる。（“拘焉五日”）

将適陈，过匡，颜刻为仆，以其策指之曰：“昔吾入此，由彼缺也。”匡人闻之，以为鲁之阳虎。阳虎尝暴匡人，匡人於是遂止孔子。孔子状类阳虎，拘焉五日，颜渊後，子曰：“吾以汝为死矣。”颜渊曰：“子在，回何敢死！”匡人拘孔子益急，弟子惧。

物語 23：孔子—文王の文統を継承する。（“文王既没，文不在兹乎？”）

孔子曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，後死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何！”孔子使从者为甯武子臣於卫，然後得去。

物語 24：孔子—天から「徳」を伝える使命。（“天生徳於予”）

孔子去曹適宋，与弟子习礼大树下。宋司马桓魋欲杀孔子，拔其树。孔子去。弟子曰：“可以速矣。”孔子曰：“天生徳於予，桓魋其如予何！”

物語 25：孔子—額は堯の額に似て、首は皋陶に似て、肩は子産に似ている。

（“其颡似堯，其项类皋陶、其肩类子产。”）

孔子適郑，与弟子相失，孔子独立郭东门。郑人或谓子贡曰：“东门有人，其颡似堯，其项类皋陶，其肩类子产，然自要以下不及禹三寸。累累若丧家之狗。”子贡以实告孔子。孔子欣然笑曰：“形状，末也。而谓似丧家之狗，然哉！然哉！”

物語 26：孔子—博学（“陳公問矢”）

有隼集于陈廷而死，楛矢贯之，石弩，矢长尺有咫。陈湣公使使问仲尼。仲尼曰：“隼来远矣，此肃慎之矢也。昔武王克商，通道九夷百蛮，使各以其方贿来贡，使无忘职业。於是肃慎贡楛矢石弩，长尺有咫。先王欲昭其令德，以肃慎矢分大姬，配虞胡公而封诸陈。分同姓以珍玉，展亲。分异姓以远职，使无忘服。故分陈以肃慎矢。”试求之故府，果得之。

物語 27：孔子—脅迫に屈しない。（“要盟也，神不听。”）

过蒲，会公叔氏以蒲畔，蒲人止孔子。弟子有公良孺者，以私车五乘从孔子。其为人长贤，有勇力，谓曰：“吾昔从夫子遇难於匡，今又遇难於此，命也已。吾与夫子再罹难，宁斗而死。”斗甚疾。蒲人惧，谓孔子曰：“苟毋適卫，吾出子。”与之盟，出孔子东门。孔子遂適卫。子贡曰：“盟可负邪？”孔子曰：“要盟也，神不听。”

物語 28：孔子—衛国が重用されない。（“不用孔子”）

灵公老，怠於政，不用孔子。孔子喟然叹曰：“苟有用我者，期月而已，三年有成。”孔子行。

物語 29：孔子—孔子は未知の曲節を聞く、作曲家の名が文王を忖度する。

（“非文王其谁能为此也”）

孔子学鼓琴师襄子，十日不进。师襄子曰：“可以益矣。”孔子曰：“丘已习其曲矣，未得其数也。”有间，曰：“已习其数，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其志也。”有间，曰：“已习其志，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其为人也。”有间，有所穆然深思焉，有所怡然高望而远志焉。曰：“丘得其为人，黯然而黑，几然而长，眼如望羊，如王四国，非文王其谁能为此也！”师襄子辟席再拜，曰：“师盖云文王操也。”

物語 30：孔子—賢人の死を悼むため曲を作る。（“作为陬操以哀之”）

孔子既不得用於卫，将西见赵简子。至於河而闻奚鸣犊、舜华之死也，临河而叹曰：“美哉水，洋洋乎！丘之不济此，命也夫！”子贡趋而进曰：“敢问何谓也？”孔子曰：“奚鸣犊，舜华，晋国之贤大夫也。赵简子未得志之时，须此两人而后从政。及其已得志，杀之乃从政。丘闻之也，刳胎杀夭则麒麟不至郊，竭泽涸渔则蛟龙不合阴阳，覆巢毁卵则凤皇不翔。何则？君子讳伤其类也。夫鸟兽之於不义也尚知辟之，而况乎丘哉！”乃还息乎陬乡，作为陬操以哀之。而反乎卫，入主蘧伯玉家。

物語 31：孔子—魯廟が火事になることを占う。（“灾必於桓釐庙”）

夏，鲁桓釐庙燔，南宮敬叔救火。孔子在陈，闻之，曰：“灾必於桓釐庙乎？”已而果然。

物語 32：孔子—孔子を任用しない魯大夫が悔しい。（“吾获罪於孔子”）

秋，季桓子病，辇而见鲁城，喟然叹曰：“昔此国几兴矣，以吾获罪於孔子，故不兴也。”顾谓其嗣康子曰：“我即死，若必相鲁。相鲁，必召仲尼。”後数日，桓子卒，康子代立。

物語 33：孔子—魯国は孔子を重用しない。（“必召匡求”）

後数日，桓子卒，康子代立。已葬，欲召仲尼。公之鱼曰：“昔吾先君用之不终，终为诸侯笑。今又用之，不能终，是再为诸侯笑。”康子曰：“则谁召而可？”曰：“必召匡求。”於是使

使召厓求。厓求将行，孔子曰：“鲁人召求，非小用之，将大用之也。”是日，孔子曰：“归乎归乎！吾党之小子狂简，斐然成章，吾不知所以裁之。”子赣知孔子思归，送厓求，因诫曰“即用，以孔子为招”云。

物語 34：孔子—陳蔡に囲まれる。（“围孔子於野”）

孔子迁于蔡三岁，吴伐陈。楚救陈，军于城父。闻孔子在陈蔡之间，楚使人聘孔子。孔子将往拜礼，陈蔡大夫谋曰：“孔子贤者，所刺讥皆中诸侯之疾。今者久留陈蔡之间，诸大夫所设行皆非仲尼之意。今楚，大国也，来聘孔子。孔子用於楚，则陈蔡用事大夫危矣。”於是乃相与发徒役围孔子於野。不得行，绝粮。从者病，莫能兴。孔子讲诵弦歌不衰。子路愠见曰：“君子亦有穷乎？”孔子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”

物語 35：孔子—道を得る。（“予一以贯之”）

子贡色作。孔子曰：“赐，尔以予为多学而识之者与？”曰：“然。非与？”孔子曰：“非也。予一以贯之。”

物語 36：孔子—楚王から予定の封地を賜らず。（“昭王乃止”）

昭王将以书社地七百里封孔子。楚令尹子西曰：“王之使使诸侯有如子贡者乎？”曰：“无有。”“王之辅相有如颜回者乎？”曰：“无有。”“王之将率有如子路者乎？”曰：“无有。”“王之官尹有如宰予者乎？”曰：“无有。”“且楚之祖封於周，号为子男五十里。今孔丘述三五之法，明周召之业，王若用之，则楚安得世世堂堂方数千里乎？夫文王在丰，武王在镐，百里之君卒王天下。今孔丘得据土壤，贤弟子为佐，非楚之福也。”昭王乃止。其秋，楚昭王卒于城父。

物語 37：孔子—名分を重視する。（“為政必正名乎”）

孔子曰：“鲁卫之政，兄弟也。”是时，卫君辄父不得立，在外，诸侯数以为让。而孔子弟子多仕於卫，卫君欲得孔子为政。子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”孔子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！何其正也？”孔子曰：“野哉由也！夫名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足矣。夫君子为之必可名，言之必可行。君子於其言，无所苟而已矣。”

物語 38：孔子—衛国に囲まれる。（“文子固止”）

其明年，厓有为季氏将师，与齐战於郎，克之。季康子曰：“子之於军旅，学之乎？性之乎？”厓有曰：“学之於孔子。”季康子曰：“孔子何如人哉？”对曰：“用之有名。播之百姓，质诸鬼神而无憾。求之至於此道，虽累千社，夫子不利也。”康子曰：“我欲召之，可乎？”对曰：“欲召之，则毋以小人固之，则可矣。”而卫孔文子将攻太叔，问策於仲尼。仲尼辞不

知，退而命载而行，曰：“鸟能择木，木岂能择鸟乎！”文子固止。会季康子逐公华、公宾、公林，以币迎孔子，孔子归鲁。

物語 39：孔子一魯に帰る。（“孔子归鲁”）

会季康子逐公华、公宾、公林，以币迎孔子，孔子归鲁。

物語 40：孔子一『書伝』と『礼記』を作る。（“吾从周。”故书传、礼记自孔氏。”）

孔子之时，周室微而礼乐废，诗书缺。追迹三代之礼，序书传，上纪唐虞之际，下至秦缪，编次其事。曰：“夏礼吾能言之，杞不足徵也。殷礼吾能言之，宋不足徵也。足，则吾能徵之矣。”观殷夏所损益，曰：“後虽百世可知也，以一文一质。周监二代，郁郁乎文哉。吾从周。”故书传、礼记自孔氏。

物語 41：孔子一『雅』、『頌』を修編する。（“雅颂各得其所”）

孔子语鲁大师：“乐其可知也。始作翕如，纵之纯如，皦如，绎如也，以成。”“吾自卫反鲁，然後乐正，雅颂各得其所。”

物語 42：孔子一『詩』を編修する。（“至孔子，去其重”）

古者诗三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於礼义，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厉之缺，始於衽席，故曰“关雎之乱以为风始，鹿鸣为小雅始，文王为大雅始，清庙为颂始”。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶武雅颂之音。

物語 43：孔子一『易經』を注解する。（“序彖、系、象、说卦、文言。”）

孔子晚而喜易，序彖、系、象、说卦、文言。读易，韦编三绝。曰：“假我数年，若是，我於易则彬彬矣。”

物語 44：孔子一『春秋』を作る。（“因史记作春秋”）

子曰：“弗乎弗乎，君子病没世而名不称焉。吾道不行矣，吾何以自见於後世哉？”乃因史记作春秋，上至隐公，下迄哀公十四年，十二公。据鲁，亲周，故殷，运之三代。约其文辞而指博。故吴楚之君自称王，而春秋贬之曰“子”。践土之会实召周天子，而春秋讳之曰“天王狩於河阳”：推此类以绳当世。贬损之义，後有王者举而开之。春秋之义行，则天下乱臣贼子惧焉。

物語 45：孔子一孔子が著した『詩經』、『尚書』、『礼記』、『樂經』、『易經』、『春秋』は「六芸」と称する。（“成六芸”）

礼乐自此可得而述，以备王道，成六艺。

物語 46：孔子一弟子が七十二賢人。（“身通六艺者七十有二人。”）

孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。如颜浊邹之徒，颇受业者甚

众。

物語 47：孔子—仁德（“利与命与仁”）

子罕言利与命与仁

物語 48：孔子—謹直

其於乡党，恂恂似不能言者。其於宗庙朝廷，辯辯言，唯谨尔。朝，与上大夫言，闾闾如也。与下大夫言，侃侃如也。

物語 49：孔子—恭謙（“鞠躬如也”）

入公门，鞠躬如也。趋进，翼如也。君召使儼，色勃如也。君命召，不俟驾行矣。

鱼馁，肉败，割不正，不食。席不正，不坐。食於有丧者之侧，未尝饱也

物語 50：孔子—虚心、三人行けば必ず我が師有り。（“三人行，必得我师”）

“三人行，必得我师。”“德之不脩，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”使人歌，善，则使复之，然后和之。

物語 51：孔子—乱世で聖獸「麒麟」を捉えた。（“得麒麟、天喪予。”）

魯哀公十四年春，狩大野。叔孙氏车子鉏商获兽，以为不祥。仲尼视之，曰：“麟也。”取之。曰：“河不出图，雒不出书，吾已矣夫！”颜渊死，孔子曰：“天喪予！”及西狩见麟，曰：“吾道穷矣！”喟然叹曰：“莫知我夫！”子贡曰：“何为莫知子？”子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”

物語 52：孔子—寿は七十三歳になる。（“年七十三卒”）

孔子年七十三，以魯哀公十六年四月己丑卒。

物語 53：孔子—天下宗師（“传十餘世，学者宗之”）

太史公曰：诗有之：“高山仰止，景行行止。”虽不能至，然心乡往之。余读孔氏书，想见其为人。適魯，观仲尼庙堂车服礼器，诸生以时习礼其家，余祇回留之不能去云。天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十餘世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中於夫子，可谓至圣矣！

四、ほかの文献の記述

『史記』のほか、漢代及び漢代以前に十二聖王について記述したものには、『帝王世紀』、『尚書』、『淮南子』と『韓非子』などがある。『史記』は客観的な立場から古今の変化を語っているため、いわゆる、“究天人之际，通古今之变”⁴⁷という。それに対して、『帝王世紀』は既成記述を参考に、遺漏を補うことを特徴としている（“宣圣之成典，复史之遗则”⁴⁸）。したがって、本論文では、『史記』の次に、補充資料として、『帝王世紀』、『尚書』、『淮南子』と『韓非子』などに語られた箇所を引用しておく。

1. 黄帝（コウ テイ） 上古時代

『帝王世紀』の記述：

物語 10：黄帝一感応により妊娠する。（“感附宝而生黄帝”）

黄帝有熊氏。《帝王世纪》曰：黄帝，少典之子，姬姓也。母曰附宝，见大电光绕北斗枢星照野，感附宝而生黄帝于寿丘。

物語 11：黄帝一顔が龍と似ている。（“龍顔”）

龙顔，有圣徳。

物語 12：黄帝一瑞雲（“景云之瑞”）

得宝鼎，兴封禅，有景云之瑞，故以云纪官，为云师。

物語 13：黄帝一百歳（“百一十歳”）

以土徳王，在位百年而崩，年百一十歳。

物語 14：黄帝一龍が黄帝を迎える。（“龍垂胡髯下迎”）

采首山之铜，铸鼎于荆山之上。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上七十余人。龙乃上天，余小臣不得上，乃悉持龙髯。

2. 顓頊（セン ギョク） 上古時代

『帝王世紀』の記述：

物語 6：顓頊一感応により妊娠する。（“感女枢幽房”）

金天氏之末，瑶光之星，贯月如虹，感女枢幽房这宫，生顓頊于若水。

47 『史記・報任安書』曰く：「(史記)凡百三十篇，亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。」。

48 (清)宋翔鳳『帝王世紀集校序』曰く：「宣圣之成典，复内史之遗则，远追绳契，附会恒滋，揆于载笔，足资多识。」、遼寧教育出版社、1997年版、頁3。

物語 7：顓頊一頭に角がついている。（“首戴干戈”）

首戴干戈，有圣徳。

物語 8：顓頊一天命（「水」）を受ける（“以水承金”）

以水承金，位在北方，主冬。

物語 9：顓頊一百歳（“年九十八岁”）

在位七十八年，年九十八岁。

3. 帝嚳（テイ コウ） 上古時代

『帝王世紀』の記述：

物語 8：帝嚳一出歯がきっちりついている。（“駢歯”）

駢歯，有圣徳。

物語 9：帝嚳一百歳（“年一百五岁”）

在位七十年，年一百五岁而崩。

物語 10：帝嚳一天命（「木」）を受ける。（“以木承水”）

都亳，以木承水。

4. 堯（ギョウ） 上古時代

『帝王世紀』の記述：

物語 12：堯一感応により妊娠する。（“孕十四月”）

母曰庆都，孕十四月而生尧于丹陵，名曰放勋。

物語 13：堯一眉は8つ色がある。（“眉有八采”）

鸟庭荷胜，眉有八采，丰下锐上。

物語 14：堯一鳳凰が現われる。（“鳳凰止于庭”）

景星耀于天，甘露降于地，朱草生于郊，凤凰止于庭。

物語 15：堯一天命（「火」）を受ける。（“以火承木”）

以火承木，都平阳。

『尚書』の記述：

物語 16：堯一天命を受ける。（“皇天眷命”）

益曰：“都，帝徳广运，乃圣乃神，乃武乃文。皇天眷命，奄有四海为天下君。”（『尚

書』「虞書・大禹謨」）

5. 舜（シュン） 上古時代

『帝王世紀』の記述：

物語 24：舜一感応により妊娠する。（“意感而生舜”）

瞽瞍妻曰握登，见大虹，意感而生舜于姚墟，故姓姚氏，字都君。

物語 25：舜一天命（「土」）を受ける。（“以土承火”）

以土承火，色尚黄，以正月元日格于文祖。

『韓非子』の記述：

物語 26：舜一三苗（部族）を徳化する。（“有苗乃服”）

当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜曰：不可。上徳不厚而行武，非道也。乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。

6. 皋陶（コウ ヨウ） 上古時代

『尚書』の記述：

物語 6：皋陶一四方帰服（“黎民怀之”）

禹曰：“朕徳罔克，民不依。皋陶迈种徳，徳乃降，黎民怀之。帝念哉！念兹在兹，释兹在兹，名言兹在兹，允出兹在兹，惟帝念功。”（『尚書』「虞書・大禹謨」）

物語 7：皋陶一修身（“修思永”）

曰若稽古皋陶曰：“允迪厥徳，謨明弼諧。”禹曰：“兪，如何？”皋陶曰：“都！慎厥身，修思永。惇叙九族，庶明励翼，迺可远在兹。”禹拜昌言曰：“兪！”（『尚書』「虞書・皋陶謨」）

『淮南子』の記述：

物語 8：皋陶一口が馬と似ている（“皋陶馬喙”）

皋陶马喙，是谓至信，决狱明白，察于人情。（『淮南子・修務訓』）

7. 禹（ウ） 上古時代—夏時代

『帝王世紀』の記述：

物語 16：禹一感応により妊娠する。（“意感而生”）

是为修己，见流星贯昴，又吞神珠，意感而生禹于石

『尚書』の記述：

物語 17：禹一治水の功績であり、帝位を得る。（“降水傲予，惟汝賢”）

帝曰：“来，禹！降水傲予，成允成功，惟汝贤。克勤于邦，克俭于家，不自满假，惟汝贤。汝惟不矜，天下莫与汝争能。汝惟不伐，天下莫与汝争功。予懋乃徳，嘉乃丕绩，天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。无稽之言勿听，弗询之谋勿庸。可爱非君？可畏非民？众非元后，何戴？后非众，罔与守邦？钦哉！慎乃有

位，敬修其可愿，四海困穷，天禄永终。惟口出好兴戎，朕言不再。”（『尚書』「虞書·大禹謨」）

物語 18：禹一占卜した結果は吉兆になる。（“龟筮協从，卜不習吉。”）

禹曰：“枚卜功臣，惟吉之从。帝曰：“禹！官占惟先蔽志，昆命于元龟。朕志先定，询谋僉同，鬼神其依，龟筮协从，卜不习吉。”禹拜稽首，固辞。帝曰：“毋！惟汝谐。”正月朔旦，受命于神宗，率百官若帝之初。（『尚書』虞書·大禹謨）

『淮南子』の記述：

物語 19：禹一耳は三つの穴がある。（“禹耳参漏”）

禹耳参漏，是谓大通，兴利除害，疏河决江。（『淮南子·修務訓』）

8. 成湯（セイ トウ） 夏時代—商時代

『帝王世紀』の記述：

物語 16：成湯一感応により妊娠する。（“意感生湯”）

主癸之妃曰扶都，见白气贯月，意感以乙日生汤，故名履。

物語 17：成湯一腕の長さは膝まで伸びている。（“臂四肘”）

长九尺，臂四肘，有圣德

物語 18：成湯一天命（「水」）を受ける。（“以水承金”）

以水承金，始居亳。

物語 19：成湯一百歳（“寿百岁而崩”）

为天子十三年，寿百岁而崩，汤娶有莘氏女为正妃，生太子丁、外丙、仲壬。太子早卒，外丙代立。

9. 周文王と周武王 商時代—周時代

『帝王世紀』の記述：

物語 20：周文王一百歳（“王年百五岁”）

穆王修德教，会诸侯於涂山。命吕侯为相，或谓之甫侯。五十一年，王已百岁老耄，以吕侯有贤能之德，於是乃命吕侯作《吕刑》之书。五十五年，王年百五岁，崩于祗宫。⁴⁹

『尚書』「中侯」の記述：

物語 21：周文王—朱雀を得る。

西伯侯兴，赤雀衔书，立于屋宇。

49 （宋）李昉著『太平御覽』-卷八十五·皇王部十/四部叢刊三編影宋本。『帝王世紀』曰：「穆王修德教，会诸侯於涂山。命吕侯为相，或谓之甫侯。五十一年，王已百岁老耄，以吕侯有贤能之德，於是乃命吕侯作『吕刑』之书。五十五年，王年百五岁，崩于祗宫。」

『淮南子』の記述：

物語 22：周文王一四乳を持つ。

是谓大仁，天下所归，百姓所亲。（『淮南子・修務訓』）

物語 23：周武王一風を止める。

武王伐纣，渡于盟津。阳侯之波，逆流而击，疾风晦暝，人马不见。於是武王左操黄钺，右执白旄，瞋目而麾之曰‘余在天下，谁敢害吾意者’，於是风济而波罢。（『淮南子・覽冥訓』）

10. 周公（シュウ コウ） 夏時代—周時代

『尚書』の記述：

物語 18：周公—崩御（“周公既没”）

周公既没，命君陈分正东郊成周，作《君陈》。（『尚書・君陳』）

11. 孔子（コウ シ） 周末—春秋時代

『淮南子』「修務訓」の記述：

物語 16：孔子—子孫が絶えず。（“後嗣不绝”）

孔子以三代之道教导于世。其后嗣至今不绝者，有隐行也。（『淮南子・修務訓』）

五、まとめ及びの分析

上述の十二人に関わる物語をその話題の類型によってまとめると、以下の表 2.1-1、2.1-2、2.1-3 になる。（表中の「×」は「なし」を意味する）

表 2.1-1 五帝（黄帝・顓頊・帝嚳・堯・舜）に関わる物語の内容分類

上古時代の 五帝			黄帝	顓頊	帝嚳	堯	舜
類 似 点	1	特 異	感応により妊娠する、顔が龍と似ている（龍顔）	感応により妊娠する、頭に角がついている（首戴干）	利口、出歯がきっちりついている（駢歯）	感応により妊娠する、眉は8つ色がある（眉有八采）	感応により妊娠する、片目には二つ瞳がある（重瞳）

			戈)				
	2	天命	天の「土徳」の瑞を受ける	天命（「水」）を受ける	天命（「木」）を受ける	天命（「火」）を受ける	天命（「土」）を受ける
	3	寿命	百歳	百歳	百歳	百歳	百歳
	4	運命	子孫（顓頊、帝嚳）が帝位を継承する	帝位を継承する	帝位を継承する	帝位を継承する	摂政、帝位を継承する
	5	行動	賢才を任用した	万物の事理を通じる	恩を四海に施す、利他、質素、中正	有徳な人を尊敬する	親孝行、信賞必罰、賢才を薦め、悪人を辺地に追放させる、厳刑に処するを慎む
	6	思想	暦法を推算する	×	暦法を推算する	時暦を制定する、農曆を設定する	制定新暦法、音符、長さ、容量、重量を統一するの単位
相違点	7	吉兆	宝鼎を獲得する、瑞雲、龍が黄帝を迎える	×	×	鳳凰が現われる	鳳凰が飛んで来る
	8	軍事	炎帝を討伐する	×	×	×	三苗を討伐・流罪
	9	政治	官制を設立する	教化	教化	官員を考察する、文武	祭祀、官符を授与する、行政区域を

						百官を任命する、治水が失敗する	区画する、徳化、二十二の賢才を任命する
	10	功績	都を建て	四方帰服（莫不砥属）	四方帰服（莫不从服）	四方帰服（合和万国）、禪讓	四方帰服（四海咸戴）

表 2.1-2 商周時代の三王（成湯・周文王・周武王）に関わる物語の内容分類

商周		成湯	周文王	周武王	
類似点	1	特異	感応により妊娠する、腕の長さは膝まで伸びている（臂四肘）	四乳を持つ（天生四乳）	頭が上げなくても太陽も見える周武王（天生望陽）
	2	吉兆	×	朱雀を得る	白魚を得る
	3	天命	天命を受ける（天命殪之）、天命（「水」）を受ける	天命を受ける（行善而显受命之君）	天命を受け、天子になる（受天明命立王）
相違点	4	寿命	百歳	百歳	百歳
	5	運命	不運にあう（囚于夏台）	不運にあう（囚于牖里）	王位を継承（師脩文王緒業）
	6	行動	仁徳、宣誓（湯誓）、湯誥作りにより諸侯を戒める	仁義、老人と賢士を礼敬	戦い（誓師）、巡視（振兵积旅）
	7	軍事	葛伯を討伐する、昆吾を討伐する、夏桀を討伐する	犬戎を討伐する	紂王を討伐する

	8	政治	夏社を保留する	天命を受け、人を感化させる。(虞芮聞而息訟)	反撃される(紂師倒兵以迎)、商朝の後裔を分封する
	9	功績	遷都、夏朝の後裔を分封する	遷都	分封
	10	思想	曆法を改定する	易経を発展させる(演卦)	天に「道」を尋ねる(問道)

表 2.1-3 皋陶・禹・周公・孔子に関わる物語の内容分類

上古夏周春秋		皋陶	禹	周公	孔子	
類似点	1	特異	口が馬と似ている(馬喙)	声は標準な音律となり、身長は標準な比例となる、感応により妊娠する、耳は三つの穴がある(禹耳三漏)	×	感応により妊娠する、中央がへこんでいる(首上圩頂)、身長が九尺有る、額は堯の額に似て、首は皋陶に似て、肩は子産に似ている
	2	吉兆	×	占トした結果は吉兆になる	死後で風雨を降り、徳を示めす(風雨彰徳)	麒麟(凶兆)
	3	天命	×	×	×	文王の文統を継承する、天から「徳」を伝える使命
	4	寿命	夭逝	×	×	七十三歳

相違点	5	運命	司法を掌る士を任命する、継承成らず	帝位を継承する、治水の功績であり、帝位を得る	相国を立てさせる、摂政、楚國に逃げる	齊・魯・楚政治失意、魯國で大司寇に任命される、陳國に囲まれる、陳蔡に囲まれる、衛國に囲まれる、楚王から予定の封地を賜らず、子孫が絶えず
	6	行動	公正な裁決、修身	山川を測量、調査する、家門を経て入れない、節儉、九州を開発し、水路を疏通する	護衛、祓除、占居、問い掛ける	礼義を重視する、礼儀を伝授する、列國を遊歴する、周礼を教える、音楽を学習する、博学、脅迫に屈しない、未知の曲節を聞く、作曲家の名が文王を付度する、賢人の死を悼むため曲を作る、仁徳、謹直、恭謙、虚心
	7	軍事	×	×	管蔡を討伐する、淮夷を討伐する	×
	8	政治	禹を模範にして大衆に習わせてて良い	設定賦課、五服（の範囲）を設定する	分封される、下賜される、君王に太子（静）を守り立てる	礼樂の道で魯國を守る（齊侯帰魯地）、魯國で礼制を推進する（將墮三都）、官職をやめた
	9	功績	四方帰服（黎民懷之）	四方帰服（九州攸同）、諸侯を分封す	分封、大政奉還、四方帰服（諸侯复宗	道落ちたるを拾わず、魯國がよく治まっている。（涂不拾遺）、弟子

				る、治水が成功する	周)	が七十二賢人、天下宗師
	10	思想	×	×	×	道を得る、孔子が著した『詩経』、『尚書』、『礼記』、『楽経』、『易経』、『春秋』は「六芸」と称する（成六芸）

表からわかるように、『論衡』以前の史書には、十二人に関する物語の話題は10種類がある。以下、十二人を五帝（黄帝、顓頊、帝嚳、堯、舜）と五帝のほか（皋陶、禹、成湯、周文王、周武王、周公、孔子）の二部に分かれて分析する。

五帝の部分を先に分析しよう。

五帝間には以下の6つの面において類似していることがわかった。具体的に、①庶民を超えた「特異」を持つ、②「天命」を受けている、③百歳の長い「寿命」を持つ、④継承の「運命」を持っている、⑤選賢及び中正の「行動」を持っている、⑥「思想」においては暦法を推算する。しかし、相違点が多い。第1、「吉兆」を得ている黄帝・堯・舜に対して、顓頊・帝嚳は「吉兆」に遇わなかった。第2、「軍事」においては、黄帝と舜は武力をもって天下を制しているが、顓頊・帝嚳・堯はそれらに関する物語はない。第3、「政治」においては、顓頊・帝嚳は他人を教化させるが、黄帝・堯・舜は具体的な標記である官制を設立し、行政単位を区画した。第4、「功績」においては、四方帰服の黄帝・顓頊・帝嚳・舜に対して、堯は禪讓制度（非直系の親族関係）を始めた。

五帝以外（皋陶、禹、成湯、周文王、周武王、周公、孔子）の部分を分析しよう。

五帝以外の七人のうち、商周時代の三王（成湯、周文王、周武王）は、その身分と時期が近いことから、最も価値があると考えられる。

商周時代の三王間、内容的にも類似しているところがある。例えば、一般人を超えた「特異」を持つ、「天命」を受けている、百歳の長い「寿命」を持つなどの面では、三王は共通している。しかし、相違点のほうが多い。具体的に、以下の面においては、三人はそれぞれ異なっている。第1、「吉兆」を得ている周文王と周武王に対して、成湯は「吉兆」

に遇わなかった。第2、成湯・周文王は不運に遭遇しているが、周武王は一生順風満帆の「運命」を持っている。第3、「行動」パターンでは、「仁義」、「敬老」、「慈少」、「礼下」の周文王に対して、成湯・周武王は武力をもって天下を制している。第4、「軍事」においては、周文王は蛮の「野地」を目指しているが、成湯・周武王は「都」を目指している。第5、「政治」においては、成湯は前朝(夏)の宗社を保留、周文王は仁義をもって他国を感化させるが、周武王は武力をもって敵を打撃する。第5、成湯と周文王は「遷都」を実現したが、成湯と周武王は天下を統一させ、「分封」を実現した。第6、「思想」においては、成湯は暦法を修改し、周文王は『易経』を発展させ、周武王は“道”を求めるに取り組んだ。

つまり、『論衡』以前の文献には、上古時代の五帝中の黄帝、堯、舜を重点に語ったが、顓頊、帝嚳について間接的に描くものが多かった。それぞれの思想を持った五帝をまた軍事派と無軍事派に分けられ、「功績」において堯から始めた禅譲事件が最も目立つ。

「特異」、「天命」、「寿命」、「運命」、「行動」、「思想」の面において五帝の人物像は類似している。

五帝の後の人物像が雑乱になりはじめ、4人(商周時代の三王と禹)の帝王は「特異」、「天命」、「寿命」の面において同じであるが、「吉兆」、「運命」、「行動」、「軍事」、「政治」、「思想」においてそれぞれ異なる。

このほかに、「運命」において、臣下の身分を持つ皋陶、周公、孔子は不運であり、例えば、皋陶の夭折、周公の避難、孔子の陳蔡(地名)に止められた。さらに、この3人に関わる「寿命」と「天命」類の物語はなかった。それどころか、「吉兆」類においては、死後にやっと「吉兆」(風雨彰徳)が現れたり(周公)、「吉兆」とまったく正反対の「凶兆」(乱世の麒麟)が出たり(孔子)する物語であった。要するに、臣下は帝王より低く語られている。特に周公は、十二人に唯一「特異」類の物語が描かれることなく、十二人の中で10種類物語が最も欠けて、重要視されていない人である。また、禹は、禅譲制度を終わらせ、帝王の中で唯一「天命」を受けていない人である。

『論衡』以前の文献には、この十二人を同じ枠組みで語られていなかった。特に皋陶、周公と孔子はその枠組みから外れていた。

異なる史料では異なる十二人像が描れている。では、王充は『論衡』を論じる際、これらの史料をどのように引用したか、或は、どんな史料を引用したか、どんな史料を引用しなかったか、どんな意図をもって史料を選択したか? これらの問題を考察すべきである

う。

第3章 『論衡』における十二聖王像—語彙の分布から見る

『論衡』全篇は85篇がある。では、『論衡』の中に十二人を言及したのは何回があるか。該当編目はいくつがあるか。十二人を同時に扱っている編目はいくつがあるか。該当編目において、十二人を異なる個体として扱ったのか、それとも同一性を持ったものとして見なしているか。王充は該当編目の中で「人物」を語ることによって、どんな思想を証明したいか。本章では、「語彙の分布」を分析するという方法を用いて、十二人（「黄帝」、「顓頊」、「帝嚳」、「堯」、「舜」、「皋陶」、「禹」、「成湯」、「周文王」、「周武王」、「周公」、「孔子」）をキーワードとし、『論衡』に言及した箇所を分析することによって、これらの問題を解明することにする。

一、『論衡』に十二聖王を言及した「回数」

『論衡』全篇の85篇には、1150の人物が取り上げられたが、その中で、十二人を言及したのは1399回と多い。それを、下記の王充の哲学思想を表す「語彙」の出現量⁵⁰を比較すると、トップの「天」には及ばないが、2位の「知」よりも若干多かったことから、王充は十二人を重要な「人物」として『論衡』に語っていたことを意味している。

天	1756	知	1311
王	999	文	881
死	871	氣	837

50 鄧紅著『王充新八論統編』、中国社会科学出版社、2007年版、頁25。

日	754	世	730
神	647	道	599
命	549	水	406

1399回のうち、「黄帝」を言及したのは63回、「顓頊」を言及したのは13回、「帝嚳」を言及したのは15回、「堯」を言及したのは174回、「舜」を言及したのは148回、「皋陶」を言及したのは11回、「禹」を言及したのは108回、「成湯」を言及したのは64回、「周文王」を言及したのは99回、「周武王」を言及したのは123回、「周公」を言及したのは83回、「孔子」を言及したのは498回、五帝後の人はやや多く言及されたが、大差がなかった（図3.1）。

そのデータから、王充は自分の「思想」を論じる際、その「思想根拠」の「人物」として、十二人物とも重視していることがわかった。言及した回数の順番（多数順）は孔子、堯、舜、禹、武王、文王、周公、成湯、黄帝、帝嚳、顓頊、皋陶であると見られた。

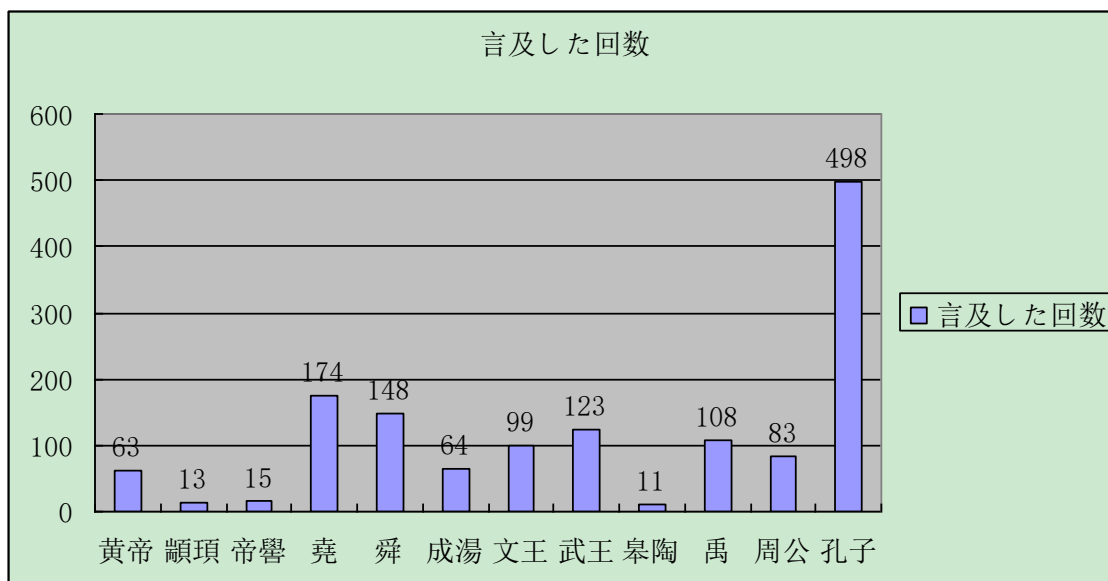


図 3.1 十二人物を言及した回数の分布図

二、『論衡』に十二聖王を言及した「編目の量」

『論衡』全篇の85篇には、十二人物を言及したのは80篇とほぼ全篇(94.1%)をしめている、この80篇には十二人物を言及した編目の分布図は以下となる(図3.2)。

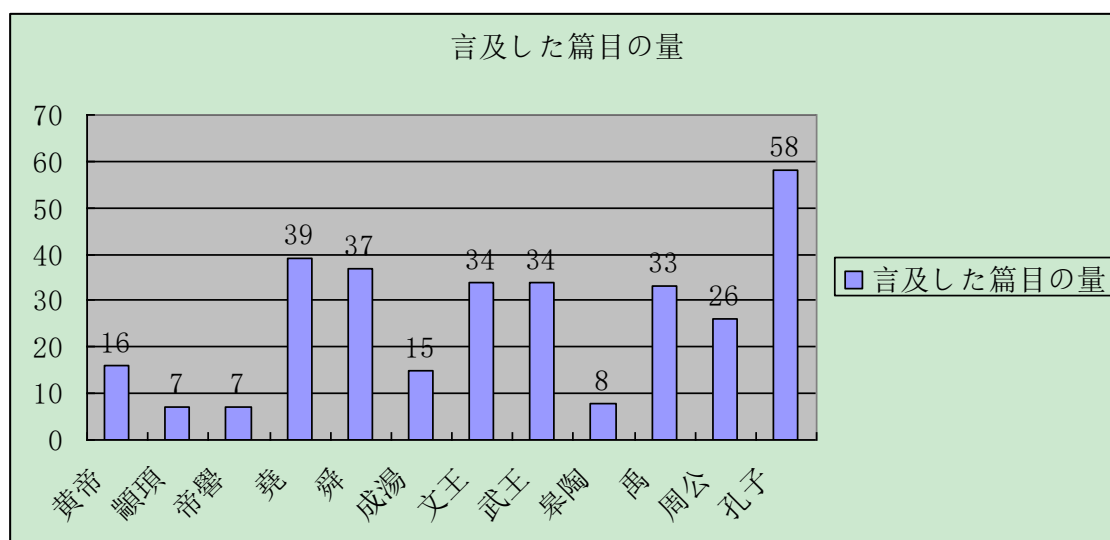


図3.2 十二人物を言及した編目の分布図

編目量の順番(多数順)は孔子、堯、舜、武王、文王、禹、周公、黄帝、成湯、皋陶、帝嚳、顓頊と見られる。

80篇のうち、十二人物を言及した編目の分布状況の詳細は下の表3.3で示す。

編目	編目名	黄帝	顓頊	帝嚳	堯	舜	成湯	文王	武王	皋陶	禹	周公	孔子	合計
1	第一「逢遇篇」				5	7	1		2	3	2		1	21
2	第二「累害篇」							1				2	2	5

3	第三「命禄篇」										1	2	3	
4	第四「気寿篇」				1	3		2	4			1	11	
5	第五「幸偶篇」					3						9	12	
6	第六「命義篇」						1	1					2	
7	第七「無形篇」										1		1	
8	第八「率性篇」	1			4	4						2	11	
9	第九「吉驗篇」	1		1	5	2							9	
10	第十「偶会篇」				1	2	2	2	2		2	3	14	
11	第十一「骨相篇」	2	1	1	2	1	1	1	1	2	1	1	9	23
12	第十二「初稟篇」				2			23	10					35
13	第十三「本性篇」											5	5	
14	第十四「物勢篇」											2	2	
15	第十五「奇怪篇」	2	1	4	8	1		2	2		3	1	2	26
16	第十六「書虚篇」				4	20					23	1	19	67

17	第十七「变虚篇」				6	4		1					11	
18	第十八「異虚篇」				2					1	1		4	
19	第十九「感虚篇」				14	2	16	3	10		4		9	58
20	第二十「福虚篇」				2	2			1				1	6
21	第二十一「禍虚篇」				1	2			1				4	8
22	第二十二「龍虚篇」	1				2					2		3	8
23	第二十三「雷虚篇」								1					1
24	第二十四「道虚篇」	27			4	4					2			37
25	第二十五「語增篇」				9	12		8	13		3	1	2	48
26	第二十六「儒增篇」				4	4		6	3		3		3	23
27	第二十七「芸增篇」	12						2	2				7	23
28	第二十八「問孔篇」					2				1	6		130	139
29	第二十九「非韓篇」								1			3	3	7
30	第三十「刺孟篇」			1	4	3	2	1	1		3		3	18

31	第三十一「談天篇」		2							5			7
32	第三十二「節日篇」			1						5		6	12
33	第三十三「答佞篇」								1	2			3
34	第三十四「程材篇」			1						2	1	3	7
35	第三十五「量知篇」											1	1
36	第三十六「謝短篇」					2	4	1		2		6	15
37	第三十七「効力篇」											3	3
38	第三十八「別通篇」	1								4		4	9
39	第三十九「超奇篇」						3	1				8	12
40	第四十一「寒温篇」			3						1			4
41	第四十二「遣告篇」			2	3		2	1		3	5		16
42	第四十五「明零篇」			7		7					2	13	29
43	第四十六「順鼓篇」			3						3	1	1	8
44	第四十七「乱龍篇」				1					1		5	7

45	第四十八「遭虎篇」												3	3
46	第五十「講瑞篇」	1	2	1	5	7	1	1	1	1	2	1	18	41
47	第五十一「指瑞篇」							2	5				12	19
48	第五十二「是応篇」				5	4							5	14
49	第五十三「治期篇」				7	1	6						1	15
50	第五十四「自然篇」	2			6	6					1	1	6	22
51	第五十五「感類篇」				3	2	5	6	15			37	8	76
52	第五十六「齋世篇」				13	12	8	2	6		1		6	48
53	第五十七「宣漢篇」				4	4		4	4			1	5	22
54	第五十八「恢国篇」	1	1		3	2		3	12		3	1	1	27
55	第五十九「驗符篇」							1	1		2	1	1	6
56	第六十篇「須頌篇」	1			14	1			1				5	22
57	第六十一篇「佚文篇」							2					6	8
58	第六十二「論死篇」												3	3

59	第六十三「死 偽篇」						9	4	1			5		19
60	第六十四「紀 妖篇」								2				4	6
61	第六十五「訂 鬼篇」	1	3											4
62	第六十六「言 毒篇」											1		1
63	第六十七「薄 葬篇」											1		1
64	第六十八「四 諱篇」							1					1	2
65	第七十「譏日 篇」							1					1	2
66	第七十一「卜 筮篇」								9			1	6	16
67	第七十二「弁 崇篇」													0
68	第七十三「難 歲篇」											1		1
69	第七十四「詰 術篇」							1	3					4
70	第七十五「解 除篇」				1	1								2
71	第七十六「祀 義篇」							1						1
72	第七十七「祭 意篇」	3	3	3	2	2	2	2	2		11			30

73	第七十八「実知篇」	4		4								3	23	34
74	第七十九「知実篇」				2	5			1			7	49	64
75	第八十篇「定賢篇」				3	4		1	1	1	1		24	35
76	第八十一「正説篇」				10	9	1	2	2	1	2	1	10	38
77	第八十二「書解篇」							2				2	3	7
78	第八十三「案書篇」	3				2							18	23
79	第八十四「対作篇」							1						1
80	第八十五「自紀篇」				1	2				1	1		6	11
	言及した回数	63	13	15	174	148	64	99	123	11	108	83	498	1399
	言及した編目の量	16	7	7	39	37	15	34	34	8	33	26	59	

表 3.3 からわかるように、王充が十二人を同一体として語っている。つぎに、同時に多くの人物の名を語った篇目の上位 10 位のものを見てみよう。それは（多数順）、第十一「骨相篇」、第五十「講瑞篇」、第十五「奇怪篇」、第五十八「恢国篇」、第七十七「祭意篇」、第八十一「正説篇」、第三十「刺孟篇」、第一「逢遇篇」、第十「偶会篇」、第十九「感虚篇」である。

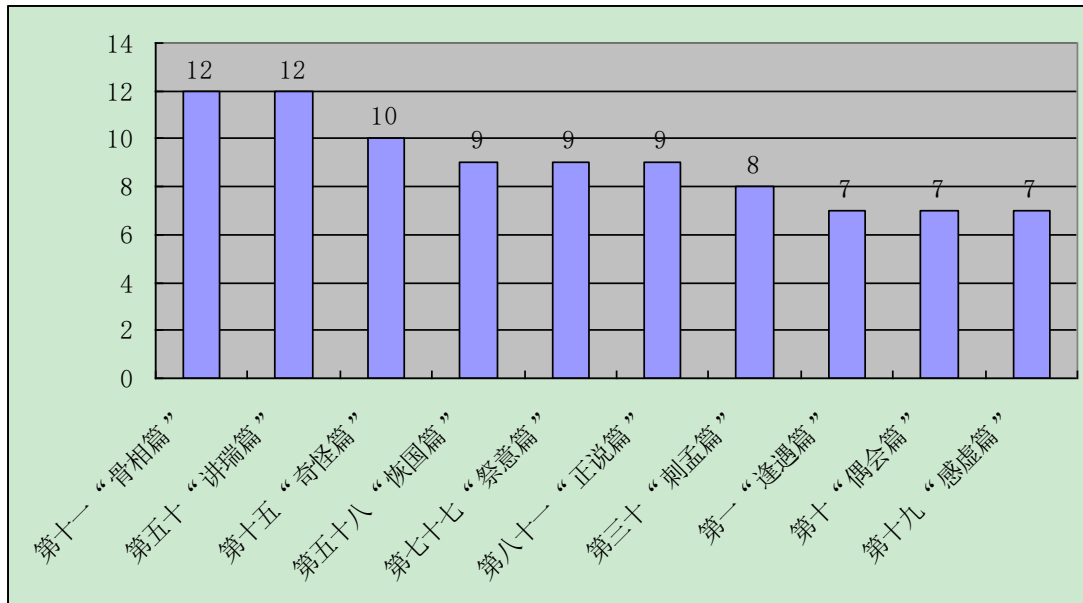


図 3.4 人物の名を多く言及した上位 10 位の単篇

この中で十二人を全部言及したのは「骨相篇」と「講瑞篇」であり、これは十二人の同一体系の構成において特別な意味をもっている。第十一「骨相篇」には十二人の「特異」を中心に述べる。即ち、「顔は龍と似ている黄帝、頭に角がついている顓頊、出歯がきっちりついている帝嚳、口が馬と似ている皋陶、眉は 8 つ色を持つ堯、片目には二つ瞳がある舜、耳は三つの穴がある禹、腕の長さは膝まで伸びた湯、乳房が四つある周文王、頭が上げなくても太陽も見える周武王、背中が隆起している周公、頭は中央がへこんでいる孔子、というふうに描いている。この十二人はそれぞれの特別な顔つきをもっているが、その顔つきは天命の顕現で、いわゆる王充が論じた「人命稟於天，則有表候见于体。⁵¹」（「骨相篇」）——天命顕現論である。特に周公と孔子の場合、『論衡』以前の文献においては、十二人のうち唯一の「特異」を論述されなかった周公について、王充は「僂背」の姿と描いた。また、『論衡』以前の文献において「吉兆」がなかったが凶兆(乱世の麒麟)があった孔子について、王充は「麒麟」を「吉兆」に言い換えた。したがって、王充は「天命顕現論」を通して、十二人に「吉兆」と「特異」類の物語を足し、十二人を同一の枠組みで語るようになったことがわかった。

人物を多く言及した上位 10 位の単篇の中、少なくとも十二人の中で上位七人を重点に書

51 黄暉著『論衡校釈』「骨相篇」商務印書館、1938 年 1 月版、頁 82。

かれていたことがわかった。したがって、その七人が王充の十二人物像の主な構成であると言える。十二人物を言及した回数（図 3.1）及び編目（図 3.2）を総合的にみると、驚くべき事実が一つ見つかった。それは、回数の量と編目の量を統計した結果、上位七人が完全に一致していることであった。それは、王充が意図的にこの十二人物を使い、特にこの七人（孔子、堯、舜、武王、文王、禹、周公）を主要人物として使っていることを意味している。

七人のうち、孔子はその出現した回数や篇目の量において、ともに絶対的な一位となっている。要するに、十二人は上古時代の黄帝、堯、舜を中心にした『論衡』以前の文献と違って、『論衡』では、周時代及び周以降の時代の文王、武王、周公と孔子に重点を移した。

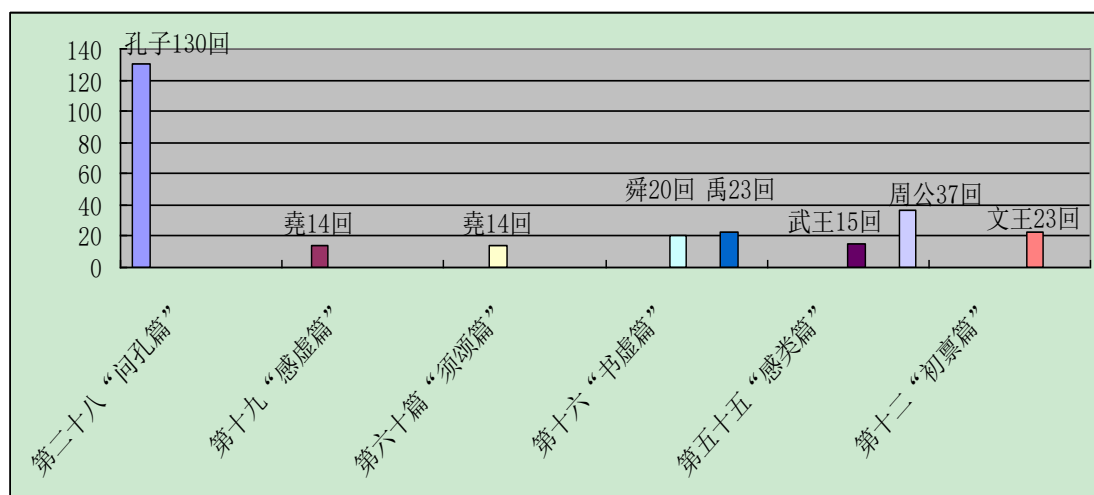


図 3.5 主要な七人が各編目に言及された回数の量

また、この七人をそれぞれ一番多く言及した単篇として見出せたのは、孔子を 130 回取り上げた第二十八「問孔篇」、堯を 14 回取り上げた第二十四の「感虚篇」と第六十「須頌篇」、舜を 20 回取り上げた十六「書虚篇」、と禹を 23 回取り上げた十六「書虚篇」、武王を 15 回を取り上げた第五十五「感類篇」、周公を 37 回取り上げた第五十五「感類篇」、周文王を 23 回取り上げた第十二の「初稟篇」である。（図 3.5）特に、堯を言及した回数が最も多いものは第十九「感虚篇」と第六十「須頌篇」計 2 篇であり、第十六「書虚篇」では、舜と禹を一番多く言及した、第五十五「感類篇」では、周武王と周公が一番多く言及された。それらの結果から、十二人の「人物」像をもって、王充の「思想」を探るには上述した 6 つの篇目が重要な手掛かりであることが推論できる。

孔子を一番多く語った「問孔篇」では、孔子の「子游弁駁孔子」、「孔子嫁女」、「孔子政治失意」について語った。王充はこの3つの物語に批判精神の価値を繰り返し強調した。具体的に、「子游弁駁孔子」には、孔門七十二賢良の子遊が孔子に対する弁論の例を取り上げ、聖人の教授にこだわらなくてもいい（「非必須圣人教告，乃敢言也。⁵²⁾」）と述べた。「孔子嫁女」には、孔子の娘の嫁ぐことに対して、孔子が相手の年齢により人柄を判断して、娘婿の不当に扱われた理由であると述べるについて、王充はその理由に重大な論理的不足があり、つまり、相手の年齢よりは人柄とは関係していると、孔子の婚姻観を批判した。「孔子政治失意」には、孔子が政治失意の時、吉兆（鳳凰と河図）に遇わず、ため息をついたことに対して、王充は下記の2点から批判した。まずは、経験主義の視点から、五帝の時代に、吉兆（鳳凰と河図）が現れなくても、普通に天下安定だったので、吉兆を待つ必要がないと述べた。次に、矛盾律の視点から、もし吉兆が現れたら、天下がすでに安定していることを示している。そのため、孔子の治理が必要ないと述べた。

「感虚篇」には堯を14回言及した、数が一番多かった。堯の「堯箭滅十日」、「堯豢龙御龙」について語った。この2つの物語は、王充の「虚妄」への批判の思想を表している。具体的に、「堯箭滅十日」には、堯が10の太陽に矢を射たことは自然物理の法則に違反していると批判し、それによって、この堯にまつわる「虚妄」の迷信を打破した。「堯豢龙御龙」には、王充が堯の時代の天下の繁盛を龍の出現に帰し、それによって、夏朝の末期に龍の消失は「龍が井戸に隠れた」という「虚妄」を批判した。

「須頌篇」では堯に14回言及しであり、数が一番多かった。堯の「堯徳」、「堯諡号」について語った。この2つの物語は王充の「頌漢論」の思想を表している。具体的に、「堯徳」には、漢の偉大を知らない儒生は、堯の徳行の偉大を知らず庶民と同じものだと述べた。「堯諡号」には、帝王のための著すこと堯の「諡号」と同じく彼の美德を表せる、そこで、帝王を謳歌することの重要性を強調した。

「書虚篇」には舜と禹に言及した数は20回と23回と一番多かった。舜の「舜死于苍梧」、「象為舜陵地耕地」と禹の「禹死于会稽」、「鳥為禹的陵地耕地」について語った。この4つの物語は、王充の「虚妄」への批判の思想を表している。「舜死于苍梧」、「禹死于会稽」には、舜と禹が治水の途中に亡くなったのではなく、巡視の途中に亡くなった説を「虚妄」とし、反駁した。「象為舜陵地耕地」と「鳥為禹的陵地耕地」には、舜と禹の徳

52 黄暉著『論衡校釈』「問孔篇」商務印書館、1938年1月版、頁122。

行のため、象と鳥が耕地に励んだことは「虚妄」であり、なぜなら、舜と禹よりも徳行が偉大だった堯さえそのようなことはなかったからである。

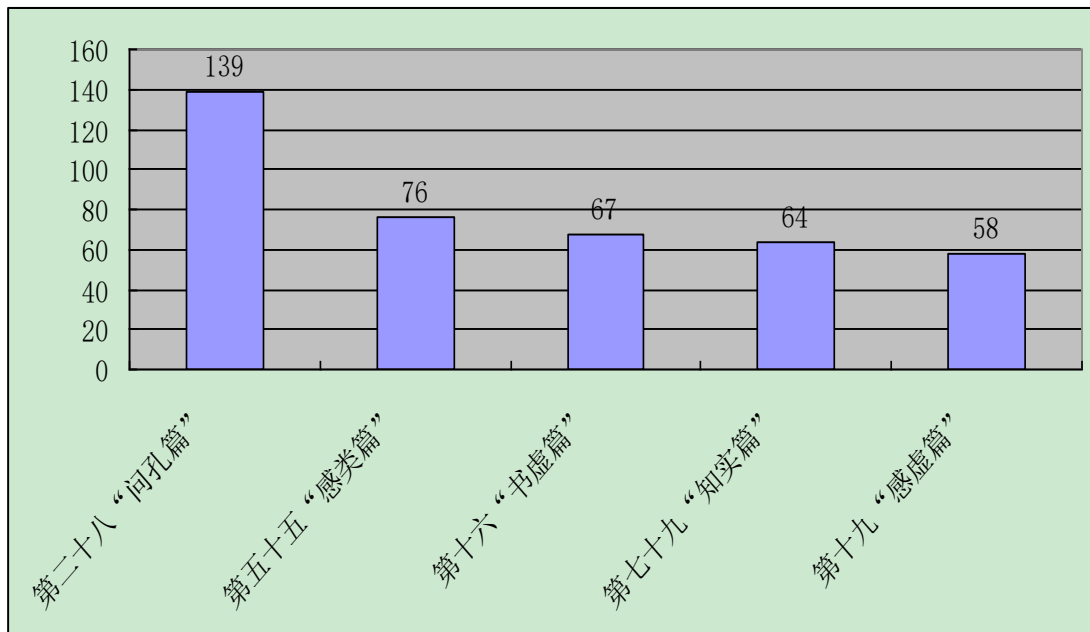
「感類篇」には、周武王と周公に言及した数は15回と37回として一番多かった。周武王の「文王予武王三年寿」と周公の「周公祭祀」、「周公風雨彰徳」について語った。この3つの物語は、王充の「合理主義」を表している。「文王予武王三年寿」と「周公祭祀」には、

周公が重病の武王のため祭り、延命させたという出来事は論理的に合理的ではない。なぜなら、武王は実際に九十歳まで生きた夢を見たからである。「周公風雨彰徳」には、周公死後の「風雨」は農作物を生き返らせたという物語の設定は可笑しい、なぜなら、農作物は生き返らせたが、樹木は活きらせなかったという事実から矛盾が出ているからである。

「初稟篇」には周文王を23回言及した、数が一番多かった。周文王の「文王徳」、「文王受命」について語った。この2つの物語は、「客観天命論」の思想を表している。「文王徳」、「文王受命」には、王充は自問自答の形式で前儒（董仲舒）の神格化を目的とした「主観天命論」を批判した。周文王の隆盛は、決して「天」が有意識的に「吉兆」の象徴である「赤雀」を文王に与えた後に生じたわけではない。「聖人」の行動そのものは天道に合っているからである。それは「客観天命論」の下で自ずから発生した結果である。

王充にとって、『論衡』に多く語った人物の代表として孔子、堯、舜、武王、文王、禹、周公を用いたが、「王充思想」を証明するにおいて特別な意義を持つ「問孔篇」、「感虚篇」、「須頌篇」、「書虚篇」、「感類篇」、「初稟篇」のほかに、重要篇目があるか。

全十二人物を多く語った単篇を見ると、それは（多数順）第二十八「問孔篇」、五十五「感類篇」、第十六「書虚篇」、七十九「知実篇」である。（図3.6）。前項にすでに分析した四つの編目を除いて、「知実篇」が残る。ここで、「知実篇」について分析してみる。



(図 3. 6) 編目で十二人を言及された回数の量

「知実篇」では孔子に言及したのは49回があるが、周公に言及したのは7回と少ない。「知実篇」には、孔子の「孔子問路」、「孔子修墓」、「孔子問礼器」と周公の「周公占ト」について語った。これらの物語は王充の「批判論」の思想を表している。例えば、孔子が道に迷う、親のお墓の倒壊を知らない、礼器の役割を尋ねるなどのことをもって、前漢時期の神格化された孔子の「聖人先知」の説を批判した。このデータから、王充の「批判論」の思想を証明するには、孔子という人物が重要であることがわかった。

第4章『論衡』における十二聖王像—物語の類型からみる

王充は『論衡』の多くの編目に十二人物を言及したが、彼は十二人物についてどういうふうに語ったのか。語るときにどんな物語を採用したか。それらの物語には王充のどんな「思想」が含まれているか。これらの問題を解明するために、本章では、物語の類型を分析する方法を用いて、『論衡』における十二人物像に迫る。

一、『論衡』に語った物語

『論衡』に語った十二人に関わる物語及びそれと対応した歴史事件は以下の表4.1で示す。表4.1が示したように、『論衡』以前に記載された歴史事件は『論衡』に採用された。

表 4.1 『論衡』に言及した歴史事件

順次	該当編目	物語の詳細	対応した歴史事件	類型
1	第一 「逢遇 篇」	堯賢明 堯道德汚濁 舜是賢明 舜是聖人、臣子 舜継承帝位 舜道德汚濁 舜任命皋陶 成湯是賢明的君主 周武王粗野な王者 皋陶是賢臣 禹是賢臣	堯治国 堯討伐 舜治国 舜被任用 舜継承帝位 舜討伐 北人無扱帰隠 伊尹拜相 武王伐紂 被任命為士 任命禹治水	堯・行動 堯・軍事 舜・行動 舜・身分 舜・運命 舜・軍事 舜・行動 成湯・政治 武王・軍事 皋陶・運命 禹・政治

		禹治国 孔子是賢臣	伯益拜相、伯成辞官 孔子困于陳国	禹・政治 孔子・運命
2	第二 「累害 篇」	輕蔑された高德な文王 孔子為賢人 周公被讒言、聖人 周公風雨彰德	囚于牖里 『論語』語 周公奔楚 周公風雨彰德	文王・運命 孔子・行動 周公・運命 周公・身分 周公・吉兆
3	第三 「命禄」 篇	周公位卑 孔子聖人	周公臣子 『論語』語	周公・政治 孔子・行動 孔子・身分
4	第四 「気寿 篇」	堯禪讓後八年而終、聖 人百歳 舜在位五十年、聖人百 歳 文王百歳、聖人 武王百歳、聖人 周公百歳、聖人 周公摂政	堯百歳 堯禪讓 舜百歳 舜治国 王年百歳 王年百歳 周公百歳 周公摂政	堯・寿命 堯・功績 堯・身分 舜・寿命 舜・身分 舜・行動 文王・寿命 文王・身分 武王・寿命 武王・身分 周公・寿命 周公・身分 周公・運命

5	第五 「幸偶 篇」	舜遭隣人憎惡後得位、 聖人 孔子門徒顏回夭逝、聖 人 孔子楚地受封被阻 孔子衛國受困 孔子死於闕里	舜繼承帝位 孔子弟子七十二賢良 孔子楚政治失意 孔子困于衛國 孔子魯政治失意	舜・運命 舜・身分 孔子・功績 孔子・身分 孔子・運命 孔子・運命 孔子・運命
6	第六 「命義 篇」	成湯囚禁 文王囚禁	囚于夏台 囚于牖里	成湯・運命 文王・運命
7	第七 「無形 篇」	禹見西王母		
8	第八 「率性 篇」	黃帝訓化熊虎、聖人 堯教化百姓、聖人 堯禪讓 堯教化三苗、聖人 舜教化百姓、聖人 舜被禪讓	討伐炎帝 黃帝教化 堯教化 堯禪讓 堯教化、討伐三苗 舜教化 舜繼承帝位	黃帝・身分 黃帝・政治 黃帝・軍事 堯・身分 堯・政治 堯・功績 堯・身分 堯・政治 堯・軍事 舜・身分 舜・政治 舜・運命

		舜教化三苗、聖人 孔子教化門人	舜教化、討伐三苗 孔子弟子七十二賢良	舜・身分 舜・政治 舜・軍事 孔子・功績
9	第九 「吉驗 篇」	黃帝「妊二十月」 堯體如日 舜行不迷惑 帝嚳使人感孕而生、聖 人	黃帝「妊二十月」 堯體如日 舜行不迷惑 帝嚳使人感孕而生	黃帝・特異 堯・特異 舜・行動 帝嚳・特異 帝嚳・身分
10	第十 「偶會 篇」	堯禪讓 舜被禪讓 象為禹陵地耕田 成湯賢明 文王賢明 武王高德 顏回夭逝 孔子不得王命 子路被訴 禹繼承帝位 鳥為禹的陵地種地	堯禪讓 舜被禪讓 象為禹陵地耕田 成湯治國 文王治國 武王治國 孔子七十二賢良 孔子不得王命 孔子七十二賢良 禹繼承帝位 鳥為禹陵地種地	堯・功績 舜・運命 禹・吉兆 成湯・行動 文王・行動 武王・行動 孔子・功績 孔子・運命 孔子・功績 禹・運命 禹・吉兆
11	第十一 「骨相 篇」	黃帝龍顏、聖人 顓頊戴午、聖人	黃帝龍顏 顓頊戴午	黃帝・特異 黃帝・身分 顓頊・特異

		<p>帝嚳駢齒、聖人</p> <p>堯眉八采、聖人</p> <p>舜目重瞳、聖人</p> <p>成湯再肘、聖人</p> <p>文王四乳、聖人</p> <p>武王望陽、聖人</p> <p>禹耳三漏、聖人</p> <p>皋陶馬口、聖人</p> <p>周公背僂、聖人</p> <p>孔子反羽、聖人</p> <p>孔子其頭似堯</p> <p>孔子其項若皋陶</p> <p>孔子肩类子產</p>	<p>帝嚳駢齒</p> <p>堯眉八采</p> <p>舜目重瞳</p> <p>成湯再肘</p> <p>文王四乳</p> <p>武王望陽</p> <p>禹耳三漏、聖人</p> <p>皋陶馬口、聖人</p> <p>周公背僂、聖人</p> <p>孔子反羽、聖人</p> <p>孔子其頭似堯</p> <p>孔子其項若皋陶</p> <p>孔子肩类子產</p>	<p>顓頊・身分</p> <p>帝嚳・特異</p> <p>帝嚳・身分</p> <p>堯・特異</p> <p>堯・身分</p> <p>舜・特異</p> <p>舜・身分</p> <p>成湯・特異</p> <p>文王・特異</p> <p>武王・特異</p> <p>禹・特異</p> <p>禹・身分</p> <p>皋陶・特異</p> <p>皋陶・身分</p> <p>孔子・特異</p> <p>孔子・身分</p> <p>孔子・特異</p> <p>孔子・特異</p> <p>孔子・特異</p>
12	第十二 「初稟 篇」	<p>後稷事堯</p> <p>王者則天</p> <p>文王得朱雀</p> <p>文王高德</p> <p>文王受命</p> <p>武王得白魚</p> <p>武王伐商</p>	<p>堯任用賢人</p> <p>堯治國</p> <p>文王得雀</p> <p>文王治國</p> <p>文王受命</p> <p>武王白魚</p> <p>武王伐紂</p>	<p>堯・行動</p> <p>堯・行動</p> <p>文王・吉兆</p> <p>文王・行動</p> <p>文王・天命</p> <p>武王・吉兆</p> <p>武王・軍事</p>
13	第十三	『論語』語	『論語』語	孔子・行動

	「本性篇」	孔子俎豆為弄、聖師	孔子俎豆為弄	孔子・行動 孔子・身分
14	第十四 「物勢篇」	孔子畏陽虎	孔子畏陽虎	孔子・行動
15	第十五 「奇怪篇」	堯非感孕而生 堯非龍子 黃帝十二聖人之一 顓頊十二聖人之一 帝嚳十二聖人之一 堯十二聖人之一 舜十二聖人之一 黃帝非昇天 堯非龍子 五帝聖人後裔 五帝聖人後裔 五帝聖人後裔 五帝聖人後裔 五帝聖人後裔 文王十二聖人之一、聖人後裔 三王聖人後裔 武王十二聖人之一、聖人後裔 三王聖人後裔	堯感孕而生 堯龍子 『白虎通』十二聖人 『白虎通』十二聖人 『白虎通』十二聖人 『白虎通』十二聖人 『白虎通』十二聖人 龍迎 堯龍子 祖宗黃帝 祖宗黃帝 祖宗黃帝 祖宗黃帝 祖宗黃帝 『白虎通』中十二聖人之一 祖宗黃帝 『白虎通』中十二聖人之一 祖宗黃帝	堯・特異 堯・特異 黃帝・身分 顓頊・身分 帝嚳・身分 堯・身分 舜・身分 黃帝・吉兆 堯・特異 黃帝・運命 顓頊・運命 帝嚳・運命 堯・運命 舜・運命 文王・身分 文王・運命 武王・身分 武王・運命

		<p>三王聖人後裔</p> <p>文王施德政</p> <p>禹非感孕而生</p> <p>禹非閭背而出</p> <p>皋陶十二聖人之一</p> <p>禹十二聖人之一</p> <p>周公十二聖人之一</p> <p>孔子十二聖人之一</p> <p>禹非逆生</p> <p>禹聖人後裔</p> <p>孔子聖人後裔</p>	<p>祖宗黃帝</p> <p>禹感孕而生</p> <p>禹感孕而生</p> <p>『白虎通』十二聖人</p> <p>『白虎通』十二聖人</p> <p>『白虎通』十二聖人</p> <p>『白虎通』十二聖人</p> <p>禹感孕而生</p> <p>祖宗黃帝</p> <p>祖宗黃帝</p>	<p>成湯・運命</p> <p>文王・行動</p> <p>禹・特異</p> <p>禹・特異</p> <p>皋陶・身分</p> <p>禹・身分</p> <p>周公・身分</p> <p>孔子・身分</p> <p>禹・特異</p> <p>禹・運命</p> <p>孔子・運命</p>
16	第十六 「書虛 篇」	<p>堯禪讓</p> <p>舜治水</p> <p>舜死于蒼梧</p> <p>象為舜陵地耕田</p> <p>孔子目力不及十里</p> <p>禹治水、聖人</p> <p>禹死于会稽</p> <p>鳥為禹的陵地种地</p> <p>孔子泗水倒流</p> <p>周公攝政</p>	<p>堯禪讓</p> <p>舜治水</p> <p>舜他界</p> <p>象為舜陵地耕田</p> <p>孔子七十二賢良</p> <p>禹治水</p> <p>禹死于会稽</p> <p>鳥為禹的陵地种地</p> <p>孔子不遇</p> <p>周公攝政</p>	<p>堯・功績</p> <p>舜・功績</p> <p>舜・壽命</p> <p>舜・吉兆</p> <p>孔子・行動</p> <p>禹・功績</p> <p>禹・身分</p> <p>禹・運命</p> <p>禹・吉兆</p> <p>孔子・運命</p> <p>周公・運命</p>
17	第十七 「變虛 篇」	<p>堯百歲</p> <p>舜百歲</p> <p>堯遭洪水</p>	<p>堯百歲</p> <p>舜百歲</p> <p>堯遭洪水</p>	<p>堯・壽命</p> <p>舜・壽命</p>

		文王施德	敬老、廢止炮烙	文王・行動
18	第十八 「異虛 篇」	堯治國不可使逆流 堯見黃龍負舟 (凶) 禹治國不可使逆流 周公獲雉 (吉)	堯治國 堯見黃龍負舟 (吉) 禹治國 周公獲雉 (無)	堯・行動 堯・吉兆 禹・行動 周公・吉兆
19	第十九 「感虛 篇」	堯箭滅十日 堯命舜、禹治水 舜、禹治水 堯參龍御龍 堯治水 成湯以身祈雨 成湯聖之困、天不佑 周文王聖之困、天不佑 周武王止風 孔子聖之困、天不佑 孔子重體 禹治水 禹參龍御龍	堯箭滅十日 堯命舜、禹治水 舜、禹治水 堯參龍御龍 (吉) 堯遇洪水 成湯以身祈雨 囚于夏台 囚于牖里 孟津止風 孔子困于陳蔡 孔子重體 禹治水 禹參龍御龍 (吉)	堯・行動 堯・政治 禹・功績 堯・吉兆 成湯・行動 成湯・運命 成湯・身分 文王・運命 文王・身分 武王・天命 孔子・運命 孔子・壽命 禹・功績 禹・吉兆
20	第二十 「福虛 篇」	堯無百歲 舜無百歲 武王重體、聖人	堯百歲 舜百歲 武王重體	堯・壽命 舜・壽命 武王・壽命

		孔子重体、聖人 孔子被問	孔子重体 孔子博学	武王・身分 孔子・寿命 孔子・身分 孔子・行動
21	第二十一 「禍虚 篇」	堯禪讓 舜被禪讓 周公の貴人である文王 孔子伯牛有疾 孔子顔回早夭	堯禪讓 舜被禪讓 子牙拜相 孔子七十二賢良 孔子七十二賢良	堯・功績 舜・運命 文王・政治 孔子・功績 孔子・功績
22	第二十二 「龍虚 篇」	駁黄帝乘龍飛昇 舜參龍御龍 禹見黄龙負船 孔子不知龍昇	龍迎 舜參龍御龍 禹見黄龙負船 孔子博学	黄帝・吉兆 舜・吉兆 禹・吉兆 孔子・行動
23	第二十三 「雷虚 篇」	武王の怜悯	武王伐紂	武王・行動
24	第二十四 「道虚 篇」	駁黄帝龍迎 堯為五帝之一 舜為五帝之一 禹会稽治水	龍迎 堯為五帝之一 舜為五帝之一 禹治水	黄帝・吉兆 禹・功績
25	第二十五 「語増 篇」	堯治国	堯治国	堯・行動

		堯簡朴 舜治國 舜簡朴 文王豪飲の不実 武王伐紂 武王得白魚、赤見 武王合流盟友 武王望陽 禹繼承 孔子遊列國 孔子語 駁孔子百觚 周公分封 周公礼賢下士	堯簡朴 舜治國 舜簡朴 文王酒千 武王伐紂 武王得白魚、赤見 孟津八百諸侯会盟 望陽之相 禹繼承 孔子遊列國 『論語』語 孔子百觚 周公分封 周公礼賢下士	堯・行動 舜・行動 舜・行動 文王・行動 武王・軍事 武王・吉兆 武王・政治 武王・特異 禹・運命 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 周公・功績 周公・行動
26	第二十六 「儒増 篇」	称堯、舜之徳 堯討伐丹水 称堯、舜之徳 舜討伐有苗 文王張弛有余 武王使刑 孔子遊列國 孔子発問 禹鑄九鼎	堯治國 堯討伐 舜治國 舜討伐 文王治國 武王治國 孔子遊列國 『論語』語 禹鑄九鼎	堯・行動 堯・軍事 舜・行動 舜・軍事 文王・行動 武王・政治 孔子・行動 孔子・行動 禹・行動
27	第二十七 「芸増 篇」	堯合和万国 堯以德教化	堯合和万国 堯教化之功	堯・功績 堯・政治

		堯比屋而封 舜比屋而封 文王賢者多、愚者少 武王血流浮杵 孔子語 孔子作『春秋』	堯教化之功 舜教化之功 文王治國 武王伐紂 孔子語 孔子作『春秋』	堯・政治 舜・政治 文王・政治 武王・軍事 孔子・行動 孔子・思想
28	第二十八 「問孔 篇」	舜听道 舜告誡禹 孔子七十二賢良 皋陶講道 禹發問 子游弁駁孔子 孔子傳授周禮 孔子違周公 孔子違周公 孔子語 孔子七十二賢良 孔子嫁女 孔子問子貢 孔子評宰我 孔子忠非仁 顏回早夭 孔子回魯哀公 孔子賭咒 禹過家門不入 孔子盼鳳 孔子政治失意	舜治國 舜治國 孔子七十二賢良 皋陶講道 禹為臣 孔子七十二賢良 孔子傳授周禮 孔子學習周禮 周公傳周禮 『論語』語 孔子七十二賢良 孔子嫁女 孔子七十二賢良 孔子七十二賢良 孔子語 孔子七十二賢良 孔子語 禹過家門不入 孔子盼鳳 孔子政治失意	舜・行動 舜・行動 孔子・功績 皋陶・行動 禹・行動 孔子・功績 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・功績 孔子・行動 孔子・功績 孔子・功績 孔子・行動 孔子・功績 禹・行動 孔子・行動 孔子・運命

		禹教化不能 孔子語 孔子不遇 顏淵早夭 孔子語 『春秋』語 孔子政治失意	禹教化不能 孔子語 孔子不遇 孔子七十二賢良 『論語』語 『春秋』語 孔子政治失意	禹・政治 孔子・行動 孔子・運命 孔子・功績 孔子・行動 孔子・行動 孔子・運命
29	第二十九 「非韓 篇」	堯治世民無狂悖 舜治世民無狂悖 武王（伯夷）不食周粟 『論語』語 周公禮賢下士 孔子語	堯教化之功 舜教化之功 武王伐紂 『論語』語 周公教化 孔子語	堯・政治 舜・政治 武王・軍事 孔子・行動 周公・政治 孔子・行動
30	第三十 「刺孟 篇」	堯禪讓禹 堯禪讓禹 帝嚳王天下、聖人 堯王天下、聖人 舜王天下、聖人 湯王天下 文王卒武王繼 文王卒武王繼 禹王天下	堯禪讓 禹被禪讓 帝嚳四方歸服 堯四方歸服 舜四方歸服 湯王四方歸服 文卒武統 文卒武繼 禹四方歸服	堯・功績 禹・運命 帝嚳・功績 帝嚳・身分 堯・功績 堯・身分 舜・功績 舜・身分 成湯・功績 文王・壽命 武王・壽命 禹・功績

		孔子教化 孔子不受命	孔子教化之功 孔子不受命	孔子・政治
31	第三十一 「談天 篇」	顓頊討伐共工 禹治水	顓頊討伐共工 禹治水	顓頊・軍事 禹・功績
32	第三十二 「說日 篇」	堯時十日 禹有十日 孔子作『春秋』	禹有十日 孔子作『春秋』	孔子・思想
33	第三十三 「答佞 篇」	皋陶賢德 禹賢德 禹大聖	皋陶德 禹德 禹大聖	皋陶・行動 禹・行動 禹・身分
34	第三十四 「程材 篇」	堯問曲折 堯教化 禹問曲折 孔子發問 孔子作『春秋』 孔子教化 禹通九道 周公占居	堯問臣下 堯教化 禹問臣下 孔子發問 孔子作『春秋』 孔子教化 禹通九道 周公占居	堯・行動 堯・政治 禹・行動 孔子・行動 孔子・思想 孔子・政治 禹・行動 周公・行動
35	第三十五 「量知 篇」	孔子語	『論語』語	孔子・行動

36	第三十六 「謝短 篇」	湯建商 文王隆盛 武王隆盛 文王演卦 禹建立夏 孔子作『易經』、聖人 孔子作『礼』 孔子作『春秋』 皋陶掌司法	成湯建立商 文武之隆 文武之隆 文王推卦周易 禹建立夏 孔子作六經 孔子作六經 孔子作六經 皋陶掌司法	成湯・功績 文王・功績 武王・功績 文王・思想 禹・功績 孔子・功績 孔子・身分 孔子・功績 孔子・功績 皋陶・運命
37	第三十七 「效力 篇」	文王才能 孔子作『春秋』	文王推卦周易 孔子作六經	文王・思想 孔子・功績
38	第三十八 「別通 篇」	自黃帝始 『論語』語 禹治水 孔子好學	自黃帝始 『論語』語 禹治水 孔子好學	黃帝・運命 孔子・行動 禹・功績 孔子・行動
39	第三十九 「超奇 篇」	文王隆盛 文王才能 武王隆盛 孔子作『春秋』、聖人	文武之隆 文王推卦周易 文武之隆 孔子作六經	文王・功績 文王・思想 武王・功績 孔子・功績 孔子・身分

		孔子作『春秋』、素王 文王之文在孔子	孔子作六經 孔子繼承	孔子・思想 孔子・身分 孔子・天命
40	第四十一 「寒温 篇」	堯命禹治水 禹治水	堯命禹治水 禹治水	堯・政治 禹・功績
41	第四十二 「遺告 篇」	舜 劝 告禹 堯禪讓 舜禪讓 文王禁酒 文王卒 武王卒 孔子智 周公三見三答 周公 劝 告成王 周公討伐管蔡 禹被禪讓 周公攝政	舜教化 堯禪讓 舜禪讓 文王忌酒 文王卒 武王卒 孔子聰明 周公教化 周公教化 周公討伐 禹被禪讓 周公攝政	舜・政治 堯・功績 舜・功績 文王・行動 文王・壽命 武王・壽命 孔子・行動 周公・政治 周公・政治 周公・軍事 禹・運命 周公・運命
42	第四十五 「明雩 篇」	堯遇洪水 湯遇大旱 湯以身祈雨 孔子觀月 周公受命 孔子語	堯遇洪水 湯遇大旱 湯以身祈雨 孔子博學 周公受命 孔子語	成湯・行動 孔子・行動 周公・天命 孔子・行動

43	第四十六 「順鼓 篇」	堯命禹治水 堯時純朴 顓頊討伐 周公風雨彰德（他界） 禹治水 孔子語	堯命禹治水 堯時純朴 顓頊討伐 周公風雨彰德（他界） 禹治水 孔子語	堯・政治 顓頊・軍事 周公・吉兆 禹・功績 孔子・行動
44	第四十七 「乱龍 篇」	舜聖德 禹鑄鼎 孔子他界 孔子七十二賢良	舜聖德 禹鑄鼎 孔子他界 孔子七十二賢良	舜・行動 禹・行動 孔子・寿命 孔子・功績
45	第四十八 「遭虎 篇」	孔子七十二賢良	孔子七十二賢良	孔子・功績
46	第五十 「講瑞 篇」	黃帝龍顏、聖人 顓頊首戴干戈、聖人 帝嚳駢齒、聖人 堯眉有八采、聖人 舜重瞳、聖人	黃帝龍顏 顓頊首戴干戈、 帝嚳駢齒 堯眉有八采 舜重瞳	黃帝・特異 黃帝・身分 顓頊・特異 顓頊・身分 帝嚳・特異 帝嚳・身分 堯・特異 堯・身分 舜・特異 舜・身分

		堯鳳凰止于庭 舜鳳凰來翔 堯人身所生、聖人 舜人身所生、聖人 堯教化 舜教化 湯三肘、聖人 周文王四乳、聖人 周武王望陽、聖人 武王得赤見 皋陶馬口、聖人 舜目重瞳、聖人 周公背僂、聖人 孔子反羽、聖人 孔子七十二賢良 孔子獲麒麟（吉） 禹人身所生 孔子人身所生	堯鳳凰止于庭 舜鳳凰來翔 堯人身所生 舜人身所生 堯教化之功 舜教化之功 湯三肘 周文王四乳 周武王望陽 武王得赤見 皋陶馬口 舜目重瞳 周公背僂 孔子反羽 孔子七十二賢良 孔子獲麒麟（吉） 禹人身所生 孔子人身所生	堯・吉兆 舜・吉兆 堯・身分 舜・身分 堯・政治 成湯・特異 成湯・身分 文王・特異 文王・身分 武王・特異 武王・身分 武王・吉兆 皋陶・特異 皋陶・身分 舜・特異 舜・身分 周公・特異 周公・身分 孔子・特異 孔子・身分 孔子・功績 孔子・吉兆
47	第五十一 「指瑞 篇」	文王囚禁 武王得白魚、赤鳥	囚于牖里 武王得白魚赤鳥	文王・運命 武王・吉兆

		湯被祭祀 孔子困于陳蔡 孔子獲麒麟 孔子不遇	湯被祭祀 孔子困于陳蔡 孔子獲麒麟 孔子不遇	成湯・政治 孔子・運命 孔子・吉兆 孔子・運命
48	第五十二 「是宥 篇」	堯殿堂三尺高 舜殿堂三尺高 舜推測時節 堯治國、聖王 舜治國、聖王 皋陶講道 皋陶判案	堯殿堂三尺高 舜殿堂三尺高 舜推測時節 堯治國 舜治國 皋陶講道 皋陶判案	 舜・思想 堯・行動 舜・行動 皋陶・行動 皋陶・行動
49	第五十三 「治期 篇」	堯治國 舜治國 堯遇洪水 堯德、聖君 湯遭大旱 湯德 孔子語	堯治國 舜治國 堯遇洪水 堯德 湯遭大旱 湯德 『論語』語	堯・行動 舜・行動 堯・行動 堯・身分 成湯・行動 孔子・行動
50	第五十四 「自然 篇」	黃帝無為而治 堯無為而治 舜無為而治 孔子語	黃帝治國 堯治國 舜治國 『淮南子』語	黃帝・行動 堯・行動 舜・行動 孔子・行動

		孔子語 周公語 禹無為而治 孔子語	孔子語 周公語 禹治國 孔子語	孔子・行動 周公・行動 禹・行動 孔子・行動
51	第五十五 「感類 篇」	堯遇風災 舜遇大風 湯遭大旱 湯討伐夏 湯他界 武王討伐 武王祭祖先 文王壽命讓る 武王壽命受ける 武王夢見増九歳 武王重体 周公風雨彰徳 孔子語 孔子七十二賢良 周公祭祀 孔子重礼 孔子作『春秋』	堯遇風災 舜遇大風 湯遭大旱 湯討伐 湯他界 武王討伐、 武王封祖 王年百歳 武王壽命受ける 王年百歳（九三） 武王重体 周公風雨彰徳 孔子語 孔子七十二賢良 周公祭祀 孔子重礼 孔子作六経	 成湯・軍事 成湯・壽命 武王・軍事 武王・政治 文王・壽命 武王・壽命 武王・壽命 武王・壽命 周公・吉兆 孔子・行動 孔子・功績 周公・行動 孔子・行動 孔子・思想
52	第五十六 「齋世 篇」	堯禪讓 舜禪讓 湯討伐夏 文王演卦	堯禪讓 舜禪讓 湯討伐夏 文王推卦周易	堯・功績 舜・功績 成湯・軍事 文王・思想

		文王隆盛 武王討紂 孔子作『春秋』 孔子語 禹繼承	文王治國 武王伐紂 孔子作六經 孔子語 禹繼承	文王・政治 武王・政治 孔子・思想 孔子・行動 禹・運命
53	第五十七 「宣漢 篇」	堯修身 堯眉有八采 舜修身 舜重瞳 文王聖人 武王聖人 文王受命 武王受命 孔子語 周公聖人	堯修身 堯眉有八采 舜修身 舜重瞳 文武之隆 文武之隆 文王受命（雀） 武王受命（魚鳥） 孔子語 周公聖人	堯・行動 堯・特異 舜・行動 舜・特異 文王・身分 武王・身分 文王・天命 武王・天命 孔子・行動 周公・身分
54	第五十八 「恢國 篇」	黃帝討伐 堯討伐 舜討伐 堯禪讓 舜被禪讓 堯溫和 湯為侯 湯白狼銜鈎 文王得朱雀 武王合流盟友	黃帝討伐 堯討伐 舜討伐 堯禪讓 舜被禪讓 堯溫和 湯為侯 湯白狼銜鈎 文王得雀 白馬津八百諸侯會盟	黃帝・軍事 堯・軍事 舜・軍事 堯・功績 舜・運命 堯・行動 成湯・運命 成湯・吉兆 文王・吉兆 武王・政治

		<p>武王（伯夷）不食周粟 武王食兕以丹、血流浮杵、懸紂首于旌 武王得魚、得見</p> <p>孔子七十二賢良 周公討伐 禹繼承 禹得玄圭 禹裸身隨俗</p>	<p>不食周粟 武王伐紂</p> <p>武王得白魚、赤見</p> <p>孔子七十二賢良 周公討伐 禹繼承 禹得玄圭 禹裸身隨俗</p>	<p>武王・行動 武王・政治 武王・吉兆</p> <p>孔子・功績 周公・軍事 禹・運命 禹・行動</p>
55	第五十九 「驗符 篇」	<p>文王受命</p> <p>武王受命 禹鑄鼎 周公補佐 孔子語</p>	<p>文王受命</p> <p>武王受命 禹鑄鼎 周公補佐 孔子語</p>	<p>文王・天命</p> <p>武王・天命 禹・行動 周公・政治 孔子・行動</p>
56	第六十 「須頌 篇」	<p>黃帝後代繼承天下</p> <p>堯德 堯諡号 堯德 舜德 武王修繕比干墓 湯諡号 孔子作六經 孔子語</p>	<p>黃帝後代繼承</p> <p>堯德 堯諡号 堯德 舜德 武王封墓 湯諡号 孔子作六經 孔子語</p>	<p>黃帝・運命</p> <p>堯・行動 堯・政治 堯・行動 舜・行動 武王・政治 成湯・政治 孔子・思想 孔子・行動</p>

		孔子語	『春秋』語	孔子・行動
57	第六十一 「佚文 篇」	文王才能 孔子語 文王之文在孔子	文王推卦周易 孔子語 孔子受命	文王・思想 孔子・行動 孔子・天命
58	第六十二 「論死 篇」	孔子不復修墓	孔子不復修墓	孔子・行動
59	第六十三 「死偽 篇」	湯阻齋王 武王重体、周公求代 文王露棺改葬王季 武王重体、周公求代 周公祭祀	湯阻齋王 文卒武統 露棺改葬王季 文卒武統（子） 周公祭祀	成湯・政治 武王・運命 文王・行動 武王・運命 周公・行動
60	第六十四 「紀妖 篇」	武王懸紂首于旌 武王得白魚 孔子泗水倒流	武王伐紂 武王得白魚 孔子泗水倒流	武王・軍事 武王・吉兆
61	第六十五 「訂鬼 篇」	顓頊三子化鬼 黃帝推算曆法	顓頊三子化鬼 黃帝推算曆法	黃帝・思想
62	第六十六 「言毒 篇」	孔子却陽虎	孔子却陽虎	孔子・行動

63	第六十七 「薄葬 篇」	孔子語 孔子阻宝入葬 孔子語	孔子語 孔子阻宝入葬 孔子語	孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動
64	第六十八 「四諱 篇」	王季の聖子文王 孔子語	王季子文王 孔子語	文王・身分 孔子・行動
65	第七十 「譏日 篇」	文王礼制完備 孔子作『春秋』	文王治国 孔子作六経	文王・政治 孔子・思想
66	第七十一 「卜筮 篇」	武王受命 武王重体、周公卜 武王使人占卜 孔子語 周公占卜 孔子占卜	武王受命 武王病重 武王伐紂 孔子語 周公占卜 孔子占卜	武王・天命 武王・寿命 武王・行動 孔子・行動 周公・行動 孔子・行動
67	第七十二 「辨崇 篇」	孔子語	孔子語	孔子・行動
68	第七十三 「難歳 篇」	周公占居	周公占居	周公・行動

69	第七十四 「詰術 篇」	武王甲子日牧野戦い 孔子語	武王伐紂 『論語』語	武王・軍事 孔子・行動
70	第七十五 「解除 篇」	堯徳 舜徳	堯徳 舜徳	堯・行動 舜・行動
71	第七十六 「祀義 篇」	文王素菜祭祀	文王禘祭	文王・政治
72	第七十七 「祭意 篇」	黄帝後代繼承天下 顓頊為先王 帝嚳為先王 堯被祭祀 舜被祭祀 湯祭られる 文王祭られる 文王用文治 武王祭られる 武王用武功 禹被祭祀 孔子語、聖人	黄帝後代繼承天下 顓頊為先王 帝嚳為先王 堯被祭祀 舜被祭祀 湯被祭祀 祭祀文王 文王文治（推卦、治 国） 祭祀武王 武王武功（伐紂、治 国） 禹被祭祀 孔子語	黄帝・運命 顓頊・運命 帝嚳・運命 堯・運命 舜・運命 成湯・政治 文王・政治 文王・功績 武王・政治 武王・功績 禹・政治 孔子・行動 孔子・身分

73	第七十八 「実知 篇」	黄帝生而能言 帝嚳自言其名 孔子語 孔子聞曲識文王 周公类推 孔子类推 項托七歲教孔 孔子語 孔子博学	黄帝生而能言 帝嚳自言其名 孔子語 孔子聞曲識文王 周公类推 孔子类推 項托七歲教孔 孔子語 孔子博学	黄帝・特異 帝嚳・特異 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動
74	第七十九 「知実 篇」	舜被弟弟謀害 舜以功封聖 堯治國 武王重體 孔子發問 孔子七十二賢良 孔子困于陳蔡 孔子却陽虎 孔子問路 孔子葬母 孔子修墓 孔子問禮器 孔子游列國 孔子語 周公占卜 周公討伐管蔡	舜被弟弟謀害 舜以功封聖 堯治國 武王重體 孔子發問 孔子七十二賢良 孔子困于陳蔡 孔子却陽虎 孔子問路 孔子葬母 孔子修墓 孔子問禮器 孔子游列國 孔子語 周公占卜 周公討伐	舜・身分 堯・行動 武王・壽命 孔子・行動 孔子・功績 孔子・運命 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 孔子・行動 周公・行動 周公・軍事

75	第八十 「定賢 篇」	堯遇大水 堯治國 舜治國 舜孝悌 堯為君 舜為臣 湯遇大旱 文王囚禁 禹被任用 孔子語 皋陶為臣 孔子困于陳蔡 孔子作春秋、素王	堯遇大水 堯治國 舜治國 舜孝悌 堯為君 舜為臣 湯遇大旱 文王囚于牖里 禹被任用 孔子語 皋陶為臣 孔子困于陳蔡 孔子作六經、素王	堯・行動 舜・行動 舜・行動 文王・運命 禹・政治 孔子・行動 皋陶・政治 孔子・運命 孔子・思想 孔子・身分
76	第八十一 「正說 篇」	堯繼承 舜繼承 堯禪讓 舜被禪讓 文王演卦不實 武王發祥 湯發祥 孔子授『尚書』 周公寫象辭 孔子作『春秋』	堯繼承 舜繼承 堯禪讓 舜被禪讓 文王未推（易的卦） 武王封地周 湯封地殷 孔子作六經 周公寫象辭 孔子作六經	堯・運命 舜・運命 堯・功績 舜・運命 文王・思想 武王・政治 成湯・政治 孔子・思想 周公・思想 孔子・思想

		編為『論語』 禹繼承 皋陶講道	『論語』語 禹繼承 皋陶講道	孔子・行動 禹・運命 皋陶・行動
77	第八十二 「書解 篇」	文王多忙無暇食 孔子作『春秋』 周公為周改法	文王推卦周易 孔子作六經 周公為周改法	文王・思想 孔子・思想 周公・政治
78	第八十三 「案書 篇」	黃帝後代繼承天下 舜德 孔子為儒家之宗	黃帝後代繼承天下 舜德 孔子天下宗師	黃帝・運命 舜・行動 孔子・功績
79	第八十四 「對作 篇」	文王演卦 孔子作『春秋』 孔子語 孔子阻寶入葬	文王推卦周易 孔子作『春秋』 孔子語 孔子阻寶入葬	文王・思想 孔子・思想 孔子・行動 孔子・行動
80	第八十五 「自紀 篇」	堯言 舜言 舜眉有八采 孔子語 魯公笑孔子 孔子困于陳蔡 皋陶斷案 禹重瞳	堯言 舜言 舜眉有八采 孔子語 魯公笑孔子 孔子困于陳蔡 皋陶斷案 禹重瞳	堯・行動 舜・行動 舜・特異 孔子・行動 孔子・運命 孔子・運命 皋陶・行動 禹・特異

二、『論衡』に語った物語の類型

『論衡』以前に十二人物に関わる歴史事件の分類（表2.1）の方法を参考に、『論衡』に言及した物語の類型を分類してみた。その結果を表4.1に加えた。さらに、それらの類型を統計したものを表4.2で示す。

表4.2 『論衡』における十二人物に関する物語の類型(×=なし)

類型	黄 帝	顓 頊	帝 嚳	堯	舜	成 湯	文 王	武 王	皋 陶	禹	周 公	孔 子	回 数
特異	4	2	4	7	5	2	2	3	2	5	1	5	42
吉兆	3	×	×	3	3	1	2	6	×	5	4	2	29
天命	×	×	×	×	×	×	3	4	×	×	1	2	10
寿命	×	×	×	3	4	1	4	9	×	×	1	3	25
運命	5	2	2	3	10	4	6	3	2	9	4	17	67
行動	1	×	1	21	20	4	8	4	6	11	8	77	161
軍事	2	2	×	4	4	2	×	8	×	×	3	×	25
政治	1	×	×	11	5	6	6	9	1	6	5	2	52
功績	×	×	×	12	4	2	3	3	×	10	1	27	62
思想	1	×	×	×	1	×	8	×	×	×	1	12	23
身分	4	3	5	9	12	2	6	5	3	4	5	12	70
回数	21	9	12	73	68	24	48	54	14	50	35	159	567

『論衡』における十二人物に関する物語の類型は、『論衡』以前に記載された物語の内容の「類型」（表2.1）とはほぼ一致している。

具体的に、共通しているのは主に以下の類型である。

第1は「特異」である。周公の「僂背」という「特異」だけは『論衡』以前の記載と異なっているが、そのほかの「特異」においては一致している。例えば、黄帝は顔は龍と似ている。顓頊は頭に角がついている。帝嚳は出歯がきっちりついている。皋陶は口が馬と似ている。堯は眉は8つ色がある。舜は片目には二つ瞳がある。禹は耳は三つの穴がある。成湯は腕の長さは膝まで伸びた。周文王は4つの乳を有している。周武王は頭を上げ

ることなく、太陽を見ることができる。周公は背中が隆起している。孔子は頭は中央がへこんでいる。これらの「特異」は一致している。

第2は「吉兆」である。孔子が麒麟の属性を得て、「凶兆」⁵³から「吉兆」⁵⁴に変えたところだけは『論衡』以前の記載と異なるが、具体的のは『史記』に孔子が乱世で聖獣「麒麟」を捉えたと述べた。それに対して『論衡』に第五十一「指瑞篇」の孔子獲麒麟（吉兆）と述べた。要するに、『史記』で「得麒麟、天喪予。」（凶兆）から『論衡』で「知麟為聖王来也」（吉兆）に変えた。そのほかは一致している。具体的に、『論衡』以前に記載したように、顓頊、帝嚳、皋陶の三人には吉兆が現れなかったが、他の九人には吉兆が現れた。例えば、黄帝は鼎湖で龍を乗って昇天した。堯と禹が龍を養い、それを御していた。舜の死後、象は陵地に畑を耕していた。成湯が宮殿にいるときに、白狼の口に勾玉を銜えて現れた。周文王はまだ諸侯の時に、一羽の朱雀が「周は振興、殷は滅亡」というメッセージが書かれた「天書」を口に銜えて飛んできた。周武王は船に乗ったときに、白魚が船に飛び入った。死後の風雨は周公の徳行を表した。

第3は「運命」である。王充は『史記』の黄帝が共通の祖先であった説を引き続き強調した。成湯、周文王、周公、孔子は不運に会い、「夏台」、「牖里」に囚禁されたり、楚国に逃げたり、陳国に止められたりと語られたが、他の人物はすべて周武王と同じ種類であり、帝位を継承し一生順風満帆だったという。

第4は「行動」である。例えば、堯、舜、禹および周文王は「仁義」、「修身」、「敬老」、「慈少」、「礼下」、「孝悌」という「高德」をもっているほか、周文王は祖先を祭るとき以外は酒を口にしないという良好な習慣をもっているという。それに反して、湯、周武王は粗野で、武力をもって天下を制しているという。孔子は『論語』に記した言動をたくさん行った。

第5は「政治」である。堯、舜は庶民を教化、周公は成王と管蔡氏を教化、孔子は弟子を教化した。周文王は「徳政」を施して、完備した「礼制」を確立した。周りの人材がそれに憧れて集まってくるという。同一時期の周武王は粗野な王者として、盟友を合流させ、武力を拡大させ、敵を打撃したという。

53 表 2.1-3 皋陶・禹・周公・孔子に関わる物語の内容分類、孔子の麒麟（凶兆）。

54 表 4.1 『論衡』に言及した歴史事件、第五十一「指瑞篇」孔子獲麒麟（吉兆）。

第6は「功績」である。堯、舜は四方を帰服させ、禹は治水、成湯は商朝を建てた。周文王の「文治」が祭られたが、周武王の「武功」が祭られた。周公は成湯の嫡流を分封した。孔子は天下宗師として、彼の弟子は七十二賢良と呼ばれる。

しかし、表4.2から、『論衡』における十二人物に関する物語は、『論衡』以前の記載と異なる点があることがわかった。具体的には、以下の点である。

第1は「軍事」である。顓頊と堯は他の五帝より「軍事」の面を持っている。顓頊は共工を討伐し、堯は丹水を討伐する。『論衡』以前の文献では、「軍事」の面において、周武王と同様、周文王についての記載もあった。それに対して、『論衡』では、周武王に対する記載はそのまま残したが（例えば、「武王討紂」）、しかし、周文王についての記載は無かった。

第2は「思想」である。『論衡』以前の文献では、「思想」の面において、『論衡』以前の記載⁵⁵では、五帝は「暦法を推算すると時節を規定する」という思想をもっているが、王充はそれらをほとんど除去した。『論衡』以前の文献では、『論衡』で述べた周文王のことと一致、要するに、周武王についての記載もあったが、それに対して、『論衡』では、周文王に対する記載はそのまま残った（例えば、周文王は『易経』にある「八卦」を「六十四卦」に発展させた、「文王之文在孔子」が表したように、文王の「文徳」はその後、孔子に継承されたという）が、しかし、周武王についての記載は無かった。また、以前の文献に記載されなかった周公が「易経」の彖辞を解釈したことが『論衡』に語られた。

第3は「天命」である。王充は『論衡』以前の文献に書かれていなかった周公と孔子の天命を加え、同時に、周代の以前の8人が持っていた天命をすべて除いた。その結果、『論衡』には周文王、周武王、周公と孔子の4人だけの「天命」が残った。

第4は「寿命」である。王充は『論衡』以前の文献に書かれていなかった周公と孔子の「寿命」に関する記載を加え、上古時代の人物の「寿命」の記載を除き、堯、舜と上古時代以降の人物の記載だけが残った。具体的に、周文王は息子の周武王に3歳の年を譲った後でも97歳まで長生きしたが、周武王は90歳まで長生きできるという夢をみたので、最終的に93歳まで生きた。周公は二代にわたって君王を貫き、百歳に近く寿命を持っている。孔子は70歳あまりだった。

第5は『論衡』以前の文献にはなかったが、『論衡』では新たな「物語の類型」—「身

55 表 2.1-1 五帝（黄帝・顓頊・帝嚳・堯・舜）に関わる物語の内容分類の「思想」により。

分」を提起した。具体的に、後漢の『白虎通義』に定義した十二聖人から、十二人物の身分を「聖人」とした。

まとめると、『論衡』以前の文献に十二人物は一つの枠組みの中で置かれているのではなく、また、五帝に中心をおいて描いた。それに対して、『論衡』では、王充が十二人に「聖王」という共通の身分を与え、同じ枠組みに置き、「天命顕示論」に基づいた「特異」をそれぞれに与えた。同時に、周時代の人物（周文王、周武王、周公、孔子）を中心にした。また、上古時代の人物に対して、人物間の「思想」の同質化を削除し、代わりに「軍事」と「功績」を加えた。しかし、それに対照的に、周時代の人物に対して、「思想」を追加し、「軍事」を削除した。

三、『論衡』における物語の類型から読み取れた人物像

以上の分析から、王充は十二聖王に対して、周時代の人物を中心に論述したことから、身分の近い、この時代の周文王と周武王を取り上げ、両者の違いを分析する必要がある。王充が描いた周文王像と周武王像は以下の表4.3にまとめることができる。周文王、周武王について、王充はそれぞれ異なるイメージを持っている、或は描いているということがその表から一目瞭然である。

表4.3 『論衡』における周文王像と周武王像

項目	周文王	周武王
身分	聖王	聖王
行動	仁徳	粗野
政治	賢明	強権
思想	発展	×
軍事	×	武力

異なる物語から異なる周文王・周武王像が描かれる。では、王充は『論衡』を論じる際、どんな物語を引用したか、それらをどのように引用したか、或は、どんな物語を引用しなかったか、どんな意図をもって物語を選択したか、これらの問題をわれわれは考察すべきだろう。(表4.3)

第5章『論衡』における「聖王像」から見えた王充の思想

第4章に分析したように、『論衡』における十二聖王像について、これまでの文献と違って、王充は十二人物に「聖王」というイメージを与えた。では、この「聖王像」の裏に王充のどんな思想が含んでいるか、言い換えれば、「思想の根拠」として、王充が「聖王」という「人物」を使って、どんな「思想」を証明したいのか。本章では、この人物像を描いた物語から王充の思想を分析してみる。

一、「聖王像」に含まれた「思想」

王充は、十二人に「聖王」というイメージを与えたが、では、彼の「聖王」という概念は一体どんな内実をもっているのか。

『論衡』における「聖王」概念は、『尚書』における「聖王」観念の影響を受けた。『尚書』では、各時代の「聖王」は最も重要な偉い人物としてとられている。それは『尚書』の性質と関連している。『尚書』は史官の記録である。史官にとって一番重要な職責は、君主の言行を記録するものである。『尚書』は最初に中国古代「聖王」の姿を描いた書籍である。「聖王」のイメージの確立には開拓的な役割を果たした。しかし、注目すべきなのは、『尚書』には、中国の伝統文化における早期の「聖王」の代表として、「黄帝」、「顓頊」、「帝嚳」、「堯」、「舜」、「皋陶」、「禹」、「成湯」、「周文王」、「周武王」、「周公」、「孔子」を「道統」（治統）と「政統」（学統）という2つの系統に分けられ、それぞれ後世に伝承していたが、その後は、その2種類の系統が「同質化」され、1つになった。言い換えれば、『尚書』以後、「聖王」の歴史的イメージは類似しているように、或はまったく同様に描かれるようになった。確かに、それぞれの「聖王」は似ているところがある。例えば、崇高な人格と巨大な歴史的影響を持っているなどがそれである。それらの類似点から、彼らを高度に「同質化」させることは文化発展における「体系化」の結果である。後世の「聖王」の「同質化」過程の積み重ねがなければ、「政統論」と「道統論」のその後の発展がない。

しかし、『尚書』における最初の「聖王」のイメージは実にそれぞれかなり異なっている。例えば、『孟子・尽心篇』で論じたように、「堯、舜、性者也。湯、武、反之也。⁵⁶」戦国時代の孟子でも聖王を分類してから説明を行う。

王充の『論衡』では、十二人物について論じた時に、この相違点を継承し、さらに発展させた。王充の「道有精粗，志有清浊」（「逢遇篇」）からわかるように、3種類の「聖王」がある。

1つ目は、「道德聖王」であり、彼らは事業と功績があるが、それは特徴としているわけではなく、巨大な道德思想の影響力を持っている。周文王は『易経』の「八卦」を「六十四卦」に発展させ、周公は『易経』の彖辞を解釈し、孔子は「六経」を著した。

2つ目は、「功績聖王」であり、堯の「禪讓」、「治水」をした禹、舜のように、顕彰な功績で世に知られた。

3つ目は、「革命聖王」であり、成湯と周武王のように、革命を通して新しい政権を確立したことによって、「聖王」になった。むろん、ここでの「革命」の概念は「旧朝の天命を取り替える」という原始的意味を持っている。

二、王充の「聖王像」とそれ以前の「聖王像」の違い

『論衡』に十二人物を語る各篇に対して、さらに「聖王」、「聖人」、「聖者」、「聖子」、「聖師」を「キーワード」として調べた結果、王充が十二人物の「聖王」という「身分」を位置づけに関わるものは80篇の中に34篇があることがわかった。

それらは以下表5.1でまとめる。

56 (宋)朱熹著『四書章句集注』、中華書局、2012年版、頁358。

表 5.1 『論衡』における「聖王」に関わる篇

編目	人物	原文
第一「逢遇篇」	孔子、堯、 舜、禹、皋陶 舜	“或以贤圣之臣，遭欲为治之君，而终有不遇，孔子、孟轲是也。” “虞舜、许由俱圣人也，并生唐世，俱面於尧。”
第二「累害篇」	周公	“故三监谗圣人，周公奔楚。”
第三「命禄篇」	孔子	“孔子圣人，孟子贤者，诲人安道，不失是非，称言命者，有命审也。”
第四「気寿篇」	堯、舜、周文 王、周武王、 周公	“圣人禀和气，故年命得正数。”
第五「幸偶篇」	舜、孔子	“以圣人之才，犹不幸偶，庸人之中，被不幸偶，祸必众多矣！”
第八「率性篇」	黄帝、堯、 舜、孔子	“性恶之人，益不禀天善性，得圣人之教，志行变化。”
第十一「骨相篇」	周文王、周武 王	“斯十二圣者，皆在帝王之位，或辅主忧世。”
第十二「初禀篇」	周文王	“圣人起王，犹管之取财也。” “圣人动作，天命之意也。”
第十五「奇怪篇」	黄帝、帝 嚳、顓頊、 堯、舜、文 王、武王、周 公、孔子。	“圣人自有种世族，仁如文、武各有类。” “如圣人皆当更禀，十二圣不皆然也。” “五帝、三王皆祖黄帝。黄帝圣人，本禀贵命，故其子孙皆为帝王。”
第十六「書虚篇」	舜、禹	“圣人以天下为家，不别远近，不殊内外，故遂止葬。”
第十七「变虚篇」	堯、舜	“世间圣人，莫不堯、舜，恶人，莫不桀、纣。”

第十九「感虚篇」	成湯、周文王、孔子 成湯、孔子 成湯、孔子	“三圣之困，天不能祐。” “圣人与天地、鬼神同德行也。” “汤与孔子俱圣人也”
第二十「福虚篇」	周武王	“圣人纯道，操行少非。”
第二十四「道虚篇」	黄帝、堯、舜	“如圣人皆仙，仙者非独黄帝；如圣人不仙，黄帝何为独仙？”
第二十五「語增篇」	周文王、孔子 周文王、孔子 周公	“欲言圣人德盛，能以德将酒也” “见圣人有多德之效” “圣人不言，殆非实也”
第二十六「儒增篇」	周文王 禹	“圣人材优，尚有弛张之时” “圣人身不能神，铸器安能神？”
第二十七「芸增篇」	周武王	“贤圣增文，外有所为。”
第二十八「問孔篇」	孔子 孔子	“非必须圣人教告，乃敢言也。” “夫贤者未必为辅，犹圣人未必受命也。”
第三十「刺孟篇」	帝嚳、堯、舜、禹、成湯、周文王、周武王、周公	“四圣之王天下也，继踵而兴。”
第三十六「謝短篇」	周文王、孔子	“三圣重业，《易》乃具足。”
第三十八「別通篇」	孔子	“其为百世之圣，师法祖修，盖不虚矣！”
第四十二「譴告篇」	舜、禹、周公	“圣人审之。况肯譴非为非，顺人之过，以增其恶哉？”
第五十一「指瑞篇」	十二聖王 湯、周文王	“五帝、三王、皋陶、孔子，人之圣也” “如以圣者当见，凤、麟亦宜见。” “仁圣之人，忧世悯民，不图利害，故其有仁圣

		之知，遭拘厄之患。”
第五十二「是応篇」	堯、舜	“圣王莫过尧、舜，尧、舜之治，最为平矣。”
第五十三「治期篇」	堯、湯	“灾至自有数，或时返在圣君之世。”
第五十五「感類篇」	周公 周公	“以公有圣德，以公有王功。” “以古无道者多，可以雷雨诛杀其身，必命圣人兴师动军，顿兵伤士。”
五十六「齋世篇」	十二聖王	“夫天地气和，即生圣人。”
第五十七「宣漢篇」	周文王、周武王	“周有三圣，文王、武王、周公，”、“周之圣王，何以当多于汉？”
第六十三「死偽篇」	周公	“圣人之言审，则得幽冥之实。”
第六十八「四諱篇」	周文王	“昔太伯见王季有圣子文王”
第七十七「祭意篇」	十二聖王	“力勉恩崇，功立化通，圣王之务也。” “是故“圣王制祭祀也，法施于民则祀之”
第七十八「実知篇」	十二聖王	“非圣人无知，其知无以知也。” “所谓圣者，须学以圣。” “是圣无以异於贤，贤无以乏於圣也。”
第七十九「知実篇」	孔子 孔子 堯、舜 堯、舜、孔子	“不言己圣，言且圣者，以为孔子圣未就也。” “从知天命至耳顺，学就知明，成圣之验也。” “待其有功而後知圣者，市人之知舜也。” “孔子圣，宜言圣於尧、舜。”
第八十「定賢篇」	孔子	“案《春秋》虚文业，以知孔子能王之德。孔子，圣人也。”

その34篇の中、王充は第十一「骨相篇」、第十五「奇怪篇」、第五十七「宣漢篇」の3篇に、王充は「聖王」の概念について論じた。具体的には、王充は『白虎通義』の「十二聖人」

の概念を継承しながら、聖人は一つの特別な種族（圣人自有种族。『論衡・奇怪篇』）で、持続し続けるべきであるとし、さらに、帝位を持つことで、聖王になれる（黄帝圣人，本禀贵命，故其子孙皆为帝王。『論衡・奇怪篇』）。すなわち、道德と政治という二つの面において完璧であることを記した。

そのほかの31篇では、王充は「聖王」が持つべきイメージについて詳しく描いた。それと同時に、「聖王」の特徴について論じた。例えば、「純道」（純粋な道德）、「合乎天意」（天意に順応する）、「张弛有度」（張弛には度がある）、「怜悯世人」（哀憐心を持つ）、「确立制度」（制度を建立させる）、「教化世人」（世を教化させる）。それらの特徴は『論衡』以前の一般的な思想（例えば『尚書』）と一致している⁵⁷。

しかし、「聖王像」に関する独特な思想として、王充は聖人も凡人と同様に私心を持ち、人格的に欠点を持ち（丘能仁且忍，辩且讷，勇且怯。『論衡・知実篇』）、知らないことがある（非圣人无知，其知无以知也。『論衡・実知篇』）、病を抱え、さらに囚禁されるなどの不運（三圣之困，天不能祐。『論衡・感虚篇』）に遭うこともある。つまり、「讖言」が盛行している当時、王充は「聖人」の「神格化傾向」を取り除く、或は「宗教化」を取り除く努力をした。まとめると、王充はそれまでの「聖王」についての思想を継承しながらも、「脱神格化」或は「脱宗教化」という「思想」の面では、「聖王」論を発展させた。

三、『論衡』における異なる「聖王像」

『論衡』には、王充が十二人の「聖王」を詳しく描いたが、同時期の「聖王」にどんな相違点があるか。

（1）「紂王」を対照者とする場合

まず、周文王は「文治」を行い、周武王は「武功」を立てる。これに対して、紂王が暴政を行う。牛を殺し、祖先を祭るが、礼儀を怠慢する「紂王」に比べ、文王は蔬菜を持って祖先を祭り、礼儀だたしい（“紂殺牛祭，不致其礼。文王禘祭，竭尽其敬。”「祀義

57 王燦著『「尚書」歴史思想研究』、中国社会科学出版社、2013年、頁132

篇」を参照)。それに対して、戦いに負けた紂王に比べ、武王は同じの甲子日に勝った(“武王以甲子日战胜, 紂以甲子日战负”「詰術篇」を参照)。

つぎに、周文王は正面人物としいるに対して、周武王は正面人物としている時があれば、反面人物とする時もある。この違いは主に「武王伐紂」から派生した事件に表れている。例えば、王充が儒家の誇張を批判する「儒道篇」には、周文王を正面モデルとし、「一弛一張, 文王以为常」をもって、文王は「張弛に度がある」のを称賛している。「譏日篇」には、「周文之世, 法度备具」をもって、文王の時代では礼法が完備していたことを称賛している。ひいでに、漢代を称える「佚文篇」には、漢代の文化的伝承は、「文王」から始まり、その後、孔子を経て、今日に至ったという。そのほか、自己評価をする「書解篇」と「対作篇」には、「夫稟天地之文, 发于胸臆」のように周文王を用いて自分を喩えた。しかし、周武王について、主に「武王伐紂」の物語に語ったが、その中に、戦いに血を流さないのは事実ではないと主張し(“兵不血刃非其实”「語増篇」を参照)、武王の「風を止める」ということはあくまで神格化されたもので、偶然であると主張した(「感応篇」を参照)。

(2) 漢高祖を対照者とする場合

文王を高く評価するが、武王を低く評価るとして、典型的な例は「恢国篇」に3つがある。まず、1つ目を見てみる。周文王を言及したのは三箇所があるが、周武王を言及したのは12箇所がある。武王に対しては以下のように低く見ている。

紂为至恶, 天下叛之。武王举兵, 皆愿就战, 八百诸侯, 不期俱至。项羽恶微, 号而用兵, 与高祖俱起, 威力轻重, 未有所定, 则项羽力劲。折铁难于摧木。高祖诛项羽, 折铁。武王伐紂, 摧木。然则汉力胜周多矣。凡克敌, 一则易, 二则难。汤、武伐桀、紂, 一敌也。高祖诛秦杀项, 兼胜二家, 力倍汤、武。武王为殷西伯, 臣事于紂, 以臣伐周, 夷、齐耻之, 扣马而谏, 武王不听, 不食周粟, 饿死首阳。高祖不为秦臣, 光武不仕王莽, 诛恶伐无道, 无伯夷之讥, 可谓顺于周矣。

それらの記述は漢代を一層称賛しながら(「恢而极之, 弥见汉奇」)、武王は特に軍を引率についての多々の史実から漢高祖に及ばないと主張した。

つぎに、2つ目例を見てみる。以下の記述では、武王が周朝を建立した手段に比べ、文王が漢朝を建立した手段のほうが正々堂々で、陰謀はなしと王充が主張した。

传书或称武王伐紂, 太公阴谋食小儿以丹, 令身纯赤, 长大, 教言“殷亡”。殷民

見儿身赤，以为天神，及言“殷亡”，皆谓商灭。兵至牧野，晨举脂烛。奸谋惑民，权掩不备，周之所讳也，世谓之虚。汉取天下，无此虚言。

それから、3つ目の例をみてる。劉邦は咸陽を勝ち取った後、秦二世子嬰の死体を侮辱した行為はしなかったが、武王は紂王を討伐する時に、紂王を自殺するまで迫ったにもかかわらず、彼の頭を切って高く吊る挙げた。この史実から、武王は道徳的にひどく低いことを主張した。

或云：“武王伐紂，紂赴火死，武王就斩以钺，悬其首于大白之旌。”齐宣王怜衅钟之牛，睹其色之赧觫也。楚庄王赦郑伯之罪，见其肉袒而形暴也。君子恶，不恶其身。紂尸赴于火中，所见凄怆，非徒色之赧觫，袒之暴形也。就斩以钺，悬乎其首，何其忍哉！高祖入咸阳，阎乐诛二世，项羽杀子嬰，高祖雍容入秦，不戮二尸。光武入长安，刘圣公已诛王莽，乘兵即害，不刃王莽之死。夫斩赴火之首，与贯被刃者之身，德虐孰大也？

(3) 周時期の二王を比較する場合

王充が「祭意篇」で語ったように「周人禘嘗而郊稷，祖文王而宗武王。」、周文王は祭りの主役であり、周武王は脇役であることを主張していた。

以上の分析をまとめると、王充の「聖王論」の中には、同じ「聖王」であっても、文王は武王の上にいる。王充の「儒家の政治理想」の中には、「道徳聖王」である周文王は「革命聖王」である周武王の上にいる。それと同時に、王充も「道徳聖王」の孔子が道徳上では堯、舜の地位より高いと言った。(七十九「知実篇」に「孔子圣，宜言圣於尧、舜。)) 堯、舜は「功績聖王」である(七十九「知実篇」に「待其有功而後知圣者，市人之知舜也。))。要するに、「聖王」、特に「道徳聖王」は王充の人格理想と政治理想を同時に集中的に表したものである。

第6章 王充の「聖王論」—その思想の形成及び後世への

影響

前章では、『論衡』における十二聖王から見えた王充の思想について分析を行った。その結果、王充の思想として、「聖王論」を新たに発見することができた。では、「聖王論」はどのようなふう構築されていたのか。王充の「聖王論」は彼のほかの思想とどう関連しているか。本章では、「聖王論」の思想的基礎を探ってみることにする。

一、「聖王論」の理論的基礎—「客観天命論」

前章で論じたように、王充は同じ聖王であっても、「道德聖王」の孔子と周文王が「革命聖王」の周武王と「功績聖王」の堯、舜より上位であることを主張していた。実は、『論衡』以前の文献では、文王と武王の上下関係について同じく論じたが、それ原因は「天授其命」の順として、文王は武王より先であったからという。例えば、『史記・周本紀』では、「武王上祭于毕。东观兵，至于盟津。为文王木主，载以车，中軍。武王自称太子发，言奉文王以伐，不敢自专。⁵⁸」（武王のスローガンは、周文王の政治遺言に従い、孟津で八百諸侯と盟約を結び、一緒に商を討伐しよう）としている。

「天授其命」は周朝の象徴的なものである。「文王受命」の命は『尚書・康誥』に言う通り、「天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命。」であり、『逸周書・祭公』にいう通り「皇天改大殷之命，，维文王受之，维武王大克之。」である。つまり、文王は「天命」をもらい、周を建立したが、それに対して、商は「天命」を失った。王国維は「周开国年表」には以下のように述べた。「降命之命，即谓天命。自人言之，谓之受命。自天言之，谓之降命。⁵⁹」すなわち、「命」を下すというのは「天命」を下すということであり、「人」言えば、「命」を受けるが、「天」から言えば「命」を下す。

58 (前漢) 司馬遷『史記・殷本紀』、商務印書館、1998年版、頁37。

59 周山編『王国維文学美学論著集』、北岳文芸出版社、1988年版、頁11。

周文王が受けた「天命」、その核心は「徳」である。「敬徳」を持っている人は天下を得るが、「喪徳」をする人は天下を失うという言葉は『尚書』に繰り返し出現していた。『尚書・周書』には、「大誥」「康誥」「酒誥」「梓材」「召誥」「洛誥」「多士」「無逸」「君奭」「多方」「立政」などの篇では、その「徳」の重要性が強調されている。徳をもって、天下を得る（以德配天）、徳を顕彰させ、罰を慎重に（明德慎罰）、徳を尊敬し、民を佑する（敬徳保民）というように周人が「天命」を受けのために「徳」を追求するのに必死に至る。そこから、「聖王」が「天命を受ける」をもって、「道統」（道徳）と「政統」（政治）の合法性を獲得する。しかも、純粋な道徳はその最高点でことが読み取れる。

では、王充は聖王の「天命を受ける」についてどう思っているか。

前述したように、『論衡』には、文武王を言及した編目の中では「初稟篇」に言及したのは一番多かった、計33回である。「初稟篇」には、23ヶ所が周文王を言及したが、10ヶ所が周武王を言及した。全篇は、以下のように「天命」を論じている。

人生性命当富贵者，初稟自然之气，养育长大，富贵之命效矣。文王得赤雀，武王得白鱼、赤乌，儒者论之，以为雀则文王受命，鱼、乌则武王受命。文、武受命于天，天用雀与鱼、乌命授之也。天用赤雀命文王，文王不受。天复用鱼、乌命武王也。

.....

文王受命，谓此时也，天命在人本矣，太王古公见之早也。此犹为未，文王在母身之中已受命也。王者一受命，内以为性，外以为体。体者，面辅骨法，生而稟之。

.....

独谓文王、武王得赤雀、鱼、乌乃受命，非也。

この「初稟篇」の主旨は、「人生性命当富贵者，初稟自然之气，养育长大，富贵之命效矣。」である。人の「天命」は人が生まれた時に受けた「気」の量に決められた。もし、前儒の天命論は「主観」的天命論であれば、王充の「遇」と「性自然」の天命論は「客観」的天命論と言える。以上に引用した「文王得赤雀」（文王は赤色の雀を得る）と「武王得白魚」（武王は白色を魚を得る）の物語では、天命は、母体から「気」を得た後自ずからできたものであり、決して「天」が「吉兆」を下した後得たものではない。

「初稟篇」はさらに「聖人」と「天命を受ける」について論じた。

自然无为，天之道也。命文以赤雀、武以白鱼，是有为也。管仲与鲍叔分财取多，

鮑叔不与，管仲不求。内有以相知视彼犹我，取之不疑。圣人起王，犹管之取财也。朋友彼我，无有授与之义，上天自然，有命使之验，是则天道有为，朋友自然也。当汉祖斩大蛇之时，谁使斩者？岂有天道先至，而乃敢斩之哉！勇气奋发，性自然也。夫斩大蛇，诛秦、杀项，同一实也。周之文、武受命伐殷，亦一义也。高祖不受命使之将，独谓文、武受雀鱼之命，误矣。”

.....

难曰：“《康王之诰》曰：“冒闻于上帝，帝休，天乃大命文王。如无命史，经何为言‘天乃大命文王’？”所谓“大命”者，非天乃命文王也，圣人动作，天命之意也，与天合同，若天使之矣。《书》方激劝康叔，勉使为善，故言文王行道，上闻于天，天乃大命之也。《诗》曰“乃眷西顾，此惟予度”，与此同义。天无头面，眷顾如何？人有顾睨，以人效天，事易见，故曰“眷顾”。“天乃大命文王”，眷顾之义，实天不命也。何以验之？“夫夫人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天不违，后天而奉天时。”如必须天有命，乃以从事，安得先天而后天乎？以其不待天命，直以心发，故有“先天”、“后天”之勤。言合天时，故有“不违”、“奉天”之文。《论语》曰：“大哉，堯之为君！唯天为大，唯堯则之。”王者则天，不违奉天之义也。推自然之性，与天合同。是则所谓“大命文王”也。自文王意，文王自为，非天驱赤雀使告文王，云当为王，乃敢起也。然则文王赤雀及武王白鱼，非天之命，昌炽祐也。

吉人举事，无不利者。人徒不召而至，瑞物不招而来，黯然而合，若或使之。出门闻告，顾睨见善，自然道也。文王当兴，赤雀适来。鱼跃鸟飞，武王偶见。

そこに引用した文字からわかるように、王充は自問自答の形式で前儒（董仲舒）の神格化を目的とした「主観天命論」を批判した。周文王の隆盛、周武王の紂王討伐の勝利は、決して「天」が有意識的に「吉兆」の象徴である「赤雀」と「白魚」を文王・武王に与えたから後で生じたわけではない。「聖人」の行動そのものは天道に合っているからである。それは「客観天命論」の下で自ずから発生した結果である。

これまでの分析をまとめると、前代聖王の「天命を受ける」ことで、「道統」（道徳）と「政統」（政治）の合法性を得るという考えと違って、王充は「夫天地气和，即生圣人。」（『論衡・齋世』）に基づいて「客観天命論」を提出し、生まれた時に得た「気」が聖人になる根本である。王充の「客観天命論」は、彼の「聖王論」の思想基礎となる。

二、「聖王論」の思想的方法—墨家的「矛盾律」

王充は「儒家」（古文経学家）を自称したが、『論衡』には、自問自答の形で墨家の「非命」と「辯」をたくさん運用した。「辯」は「名家」から初めて使われたが、墨家の『墨経・小取篇』からよく広く知られた。王充は「辯」の4つの具体的方法である「辟」、「侔」、「推」、「悖」に長じる。

「辟」とは、喩えであり、すなわち、別物を用いて当物を明らかにする。

「侔」とは、証明であり、すなわち、公認された言葉を用いて、まだ公認されていない言葉を証明する。

「推」とは、推理であり、すなわち、経験による得た知識から、経験していないことを推測する。

「悖」とは、矛盾律である。

その4つの方法の中に、王充は最も多く使ったのはその「悖」である。王充はこの方法を「不得二全，則必一非。（『論衡・語増篇』）」に帰納した。これは韓非の「不相容之事，不兩立也。⁶⁰（『韓非子・難勢篇』）」の説とは同様な意味である。要するに、互いに矛盾している2つの命題は、同時に真実になることがなければ、必ずその中の1つが偽命題であるという。

王充はこのような「矛盾律」をもって、自分自身の「聖王論」を立論するための方法にした。例えば、以下の編目の物語に「矛盾律」を使っていた。

哀公問孔子孰为好学。孔子对曰：“有颜回者好学，今也则亡。不迁怒，不贰过。”何也？曰：并攻哀公之性，迁怒、贰过故也。因其问则并以对之，兼以攻上之短，不犯其罚。问曰：康子亦问好学，孔子亦对之以颜渊。康子亦有短，何不并对以攻康子？（『論衡・問孔篇』）

王充はここで、孔子の二回の回答が矛盾だったと指摘した。魯哀公と季康子に回答した時、二人の欠点について、完全に違う回答をした。孔子は魯哀公が第三者に怒りを爆発させることと、同じ間違いを繰り返しやっただの欠点を回答した。それに対して、季康子の財物をむさぼるの欠点を無視した。

宰我昼寝。子曰：“朽木不可雕也，粪土之墙不可圻也，於予予何诛。是恶宰予之昼

60 （中国の戦国時代）韓非著『韓非子』、中国文史出版社、2003年版、頁199。

寝。孔子作《春秋》，不貶小以大。其非宰予也，以大惡細，文語相違，服人如何？”

（『論衡・問孔篇』）

王充はここで、孔子の言葉は孔子が著作した『春秋』での論点と矛盾などところがあると指摘した。孔子はとんでもない昼寝をまるで「朽木、糞土」のように叱り飛ばした。それに対して、『春秋』で言及した「不貶小以大」、つまり、「軽い間違いを重く責めなくてもいい」の論点と完全に矛盾した。

“如以聖者当見，凤、麟亦宜见。如以仁圣之禽，思虑深，避害远，则文王拘于羑里，孔子厄于陈、蔡，非也。”（『論衡・指瑞篇』）

儒生は符瑞（聖禽）が災難を避けられ、符瑞（聖禽）は聖人の道徳に納得してから、姿を表した論点を強調した。その論点に対して、王充は反対した。もし聖禽は災難を避けられるなら、聖人として文王と孔子は不運にならなかつたはずだと王充は指摘した。

“以索鉄之力，不宜受服：以不血刃之徳，不宜頓兵。今称紂力，则武王徳貶。誉武王，则紂力少。索鉄，不血刃，不得两立。”（『論衡・語増篇』）

周武王は紂王を討伐している時、道徳で兵器に血がついていないように、戦わずに勝利を収めることの物語は紂王の大力についてと矛盾だった。紂王は大力だが、討伐しているところは犠牲者が出ないわけがないだろう。要するに武王は文王の徳が持っていないはずだと王充が指摘した。

“周王伐紂，遇乌鱼之瑞，其卜曷为逢不吉之兆？使武王不当起，出不宜逢瑞。使武王命当兴，卜不宜得凶。由此言之，武王之卜，不得凶占，谓之凶者，失其实也。”（『論衡・卜筮篇』）

王充はここで、武王の占いの不吉な結果は商紂を討伐した勝利の結果と矛盾するところがあったと指摘した。また、この例を挙げたのは占いの結果が間違いではないかもしれない、それは占い師は占いに解説能力が足りないと説明した。

以上の引用からわかるように、王充は聖王が遭遇した事件を根拠とし、「哀公時の孔子—康子時の孔子」「孔子の言葉—孔子の春秋」「孔子の聖禽—孔子の不運」「武王の徳—紂王の力」「武王の占いの不吉な結果—商紂を討伐した勝利の結果」というように、それぞれ矛盾している事柄から聖王論を展開した。その中には、文王を「真命題」とし立説し、武王を「偽命題」とし駁説した。孔子は両方（「真命題」と「偽命題」）を持っている。

三、「聖王論」の後世への影響

1. 「批判論」

『論衡』を作成したのは、神学と今文経学が流行している年代である。『論衡』の出現も、神格化を背景とした経学の繁栄から衰退へ流れにおいて、必然であり、偶然である。そして、経学が衰退し、無神論と黄老思想が再び繁栄する状況の中で、『論衡』が新たな時代の流れに合流し、「離経叛道」の学術傾向を引き起こした。

例えば：

人有勇怯，故战有胜负，胜者未必受金气，负者未必得木精也。孔子畏阳虎，却行流汗，阳虎未必色白，孔子未必面青也。（『論衡·物勢篇』）

王充はここで「孔子畏懼陽虎」（孔子は陽虎を畏怖している）という例を借りて、人は五行で構成されたという説を批判し、このは勇敢と怯懦にほかならないとした。めったに孔子は弱気な例証として、王充は提出した「聖王論」の「脱神格化」と「批判論」の関係を見ることができる。

孔子笑子游之弦歌，子游引前言以距孔子。自今案《论语》之文，孔子之言多若笑弦歌之辞，弟子寡若子游之难，故孔子之言遂结不解。以七十子不能难，世之儒生，不能实道是非也。（『論衡·問孔篇』）

王充は批判精神の価値を繰り返し讃し、孔門七十二賢良の子遊氏が孔子に反論する事例を大きく評価した。王充は「非必須圣人教告，乃敢言也。」（『論衡·問孔篇』）と述べ、自分の言行とは聖人の教えに限らないと強調した。これ物語が王充の聖王論における「脱神格化」の特徴を顕示した。

その後、漢儒は経学教条に飽きる兆候があった。例えば、「父と子供の間には恩がない。子供は母が生んだが、父親とは無関係である。⁶¹」（『後漢書·孔融伝』）という言論もあった。つまり、王充の「夫婦間に気が合うなら、子供は自分から生まれる」（『論衡·物勢篇』）という考えから転移したものである。今文経を神学的根拠に、『白虎通義』が提出した「三綱」

61 （南朝宋） 范曄著『後漢書』、中州古籍出版社、1997年版、頁77。

の「父綱」を徹底的に批判した。

後漢末年、政治危機の時代に、王充の「聖人」の「脱宗教化」の思想は王符、仲長統の政治批判の精神と発展し、社会全体に影響を与えた。

2. 「道統説」(原道論)

道統論は「聖王論」の分枝としての学説で、孟子はその道統をはっきりと提出した第一人者である。

孟子は曰く、「由尧舜至于汤，五百有余岁，若禹、皋陶，则见而知之。若汤，则闻而知之。由汤至于文王，五百有余岁，若伊尹、莱朱则见而知之。若文王，则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁，若太公望、散宜生，则见而知之。若孔子，则闻而知之。由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也。近圣人之居，若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔。⁶²」『孟子・尽心篇下』

ここで孟子がすでに五百年周期の「堯-舜-禹-皋-湯-文王-孔子」の「聖王」系譜になっていることを示した。

孟子にいる戦国時代から唐代にかけて、韓愈が道統の伝承について明確な系譜を作った。唐代の三教(儒、道、仏)に合流することによって、多元化の思想発展と学術の自由を促し、同時に儒学の正統的な地位に対して深刻な挑戦と衝撃をもたらした。それにともなって、韓愈氏は儒学の内在的な危機をますます深く感じて、儒学の主導的な地位と純儒の伝統を取り戻した。

韓愈は『原道』では「尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。⁶³」を提出した。

すなわち、「堯-舜-禹-湯-文王-武王-周公-孔-孟」という系譜の「道統説」(原道論)は孔孟以降の非正統の儒学を排除するだけではなくて、激進の方式として新しい儒学の再建を行って、宋代の理学の基盤を構築した。

宋代の朱子は儒家の「道統論」の集大成者である。朱子の道統説は王充が言った「孔子聖，

62 (宋)朱熹著『四書章句集注』、中華書局、2012年版、頁358。

63 韓愈著『韓昌黎全集』、中国書店出版社、1991年版、頁174。

宜言圣於尧、舜。『論衡・知実篇』」の観点と一致している。孔子の地位を堯と舜の上に昇格させ、さらに以下のように強調した。

若吾夫子，則虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者。⁶⁴

朱子は、道統論の系譜において孔子以降の伝承者をすべて「無(帝)位」の儒生に属するとした。すなわち、「道」(道統)と「勢」(政統)を徹底的に分離させる。これは宋代士大夫の主体意識が覚醒し、成熟したことを示している。朱子の道統理論では、道統学(理学)は儒家の道統伝承の中で、本格的に主導の地位を初めて確立させた。それ以来、道統伝承に関する紛争を統一し、道統学(理学)は儒学全体における高い地位が認められた。

それに応じて、道学家は道統にひいては儒学の体系の中での発言権をも取得した。朱子は道統の継承者(聖人)であるを自認した。「聖王論」の分枝としての「道統論」は漢代以降、唐代と宋代の発展を経て、ついに儒学の主流になった。

3. 「二王三恪」

「二王三恪」は「聖王論」の政治の具現化であり、西周時代からの賓礼制度として定着している。周室が天下を得てから、夏代と商代二王の末裔を封じて、また舜の末裔を封じて、いわゆる「三恪」という。「恪」は古代漢語では「敬」と呼び、「敬」は「王之所敬也」という。歴代の王朝は先代君王の末裔を爵位させ、王侯を贈呈し、土地などを与え、宗廟を祀って、尊敬の意を示した。礼制は、古代の中国では、飾りだけでなく、政治的な効用もある。したがって、政治制度の変化は政権の合法性と特定の政治的な意図を同時に象徴する。二王三恪の名の由来があるが、経書には本文はない⁶⁵。二王は『礼記』から伝えられ⁶⁶、三恪は『左伝』から伝えられたといわれている⁶⁷。二王三恪が始めて書いたのは『礼記・楽記』である。以下のようになる。

「武王克殷反商，未及下车，而封黄帝之后于蓟，封帝尧之后于祝，封帝舜之后于陈。下车而封夏后氏之后于杞，投殷之后于宋。」

64 (宋)朱熹著『朱子全書』第6冊、中華書局、2012年版、頁30。

65 杜佑著『通典』卷七四『礼三四·宾礼一·三恪二王後』、中華書局、1988年版、頁203。

66 『礼記』卷二五『郊特牲』：「天子存二代之后，犹尊贤也。尊贤不过二代。」、中華書局1980年注疏本、頁1448

67 『左伝』卷三六「襄公二十五年」：「昔虞阍父为周陶正，以服事我先王。我先王赖其利器用也、与其神明之后也，庸以元女大姬配胡公，而封诸陈，以备三恪。」、中華書局、1980年版、頁1985。

周武王が商を滅ぼした後、夏室の末裔に封じ、その祖先を祭らせる。商室の末裔を宋というところに封じ、両者に公爵を与えた。また舜の末裔を陳というところに封じ、爵位は侯爵を与えた。

そのほかの詳細な実施は『史記』に記載している。

尧子丹朱，舜子商均，皆有疆土，以奉先祀。服其服，礼乐如之。以客见天子，天子弗臣，示不敢专也⁶⁸。

夏時代に禹が堯と舜の末裔は領地を封じさせた。客礼で帝王に謁見できる。

而皋陶卒。封皋陶之後於英、六，或在许⁶⁹。

夏時代に禹が夭逝した元継承人皋陶の末裔を許というところに封じた。

汤封夏之後，至周封於杞也⁷⁰。

商時代に成湯が禹の夏室末裔を杞というところに封じた。

武王追思先圣王，乃褒封神农之後於焦，黄帝之後於祝，帝尧之後於蓟，帝舜之後於陈，大禹之後於杞⁷¹。

周時代に周武王が上古の聖王（神農・黄帝・堯・舜・禹）の末裔に封じた。

封商纣子禄父殷之餘民。武王为殷初定未集，乃使其弟管叔鲜、蔡叔度相禄父治殷⁷²。

周時代で周武王が成湯の商室末裔に封じた。

汉兴九十有馀载，天子将封泰山，东巡狩至河南，求周苗裔，封其後嘉三十里地，号曰周子南君，比列侯，以奉其先祭祀⁷³。

漢時代の武帝、元鼎の四年（公元前 113 年）に 30 里の地を周室の末裔に封じ、号は周子南君である⁷⁴。

これは、漢代の最初に前朝の末裔を「賓礼」として試みした。その後、二王三恪の礼制度は完備され、歴代王朝に守られていく⁷⁵。その理由は、『史記』から見られる。

丘闻之也，刳胎杀夭则麒麟不至郊，竭泽涸渔则蛟龙不合阴阳，覆巢毁卵则凤皇不翔。何则？君子讳伤其类也。夫鸟兽之於不义也尚知辟之，而况乎丘哉！⁷⁶

68 『史記・夏本紀』卷二、中華書局 1959 年版、頁 33。

69 『史記・夏本紀』卷二、中華書局 1959 年版、頁 35。

70 『史記・商本紀』卷三、中華書局 1959 年版、頁 40。

71 『史記・周本紀』卷四、中華書局 1959 年版、頁 47。

72 『史記・周本紀』卷四、中華書局 1959 年版、頁 48。

73 『史記・周本紀』卷四、中華書局 1959 年版、頁 51。

74 『史記・武帝本紀』、中華書局 1959 年版、頁 461。

75 『北史』卷七『高本紀中・孝昭皇帝紀』載皇建元年（560）八月甲午詔：「昔武王克殷，先封往代，兩漢魏晉，無廢茲典。及元氏統曆，不率旧章。」中華書局 1974 年版、頁 269。

76 『史記・孔子世家』卷四七、中華書局 1959 年版、頁 232。

君子も彼の同類を傷つけることを忌む。聖明な上位者は、聖人の末裔を傷つけることは禁止された。だから「二王三恪」は本当の意味は、在位してる君主は自分が聖人（政権の合法性）を証明することで、聖人の末裔と同じようなものを傷つけることは禁止された。王充は『論衡』の中に「不宜无後」に書かれ、「二王三恪」のやり方を認めるとともに、物語を挙げて説明しよう。

晏子曰：「夫汤、太甲、武丁、祖己，天下之盛君也，不宜无後。」（『論衡・死偽篇』）

『論衡』では春秋時代に斎景公が成湯の最後の末裔の国(宋)を侵攻しているとき、祖先としての成湯になった鬼に止められたと述べた。ここで王充は晏子の言葉を借りて「聖人の後裔を断絶することを禁止すべき」、その侵攻を反対することがわかった。

二王三恪の制度は、政権の合法性を証明するために、漢時代に完備してから、数年のみの短命政権でも追封できることを始めてきた⁷⁷。

例えば、漢献帝は曹魏に帝位を禅譲した後、山陽公に封じられた。東晋は曹魏の末帝を陳留王として、劉宋は東晋の末帝を零陵王として封じた。蕭齊は劉宋の末帝を汝陰王として封じた、陳は蕭梁の末帝を江陰王として封じた。武徳元年（618）、唐代の高祖は皇帝を即位してから、すぐに前代（隋）王室の末裔を鄭国公として封じ、隋代が正統の王朝を認められた。同時に周王室の子孫は介国公として封じ、子孫は皆が世襲する⁷⁸。「二王三恪」という特殊な貴族の称号は「聖王論」の政治制度と文化現象として、唐代まで7世紀近くを踏襲した。

4. 「九品中正制」（九品官人法）

九品中正制は曹魏時期の延康元年（220年）に吏部尚書を担当する陳群氏によって作られた官吏の選抜制度であり、また、「九品官人法」と呼ばれる。九品中正制は「聖王論」がある程度に官階制度に映っている。

九品中正制は魏晋時代に唯一の役人を選抜する制度であり、西晋時代にかけて完備した、南北朝時期に変化した。九品中正制は中国封建社会で三つの官吏の選抜制度の一つだ。曹魏から隋唐の科挙制度の前にかけて、既に四百年の歴史がある。

77 （唐）房玄龄著『晋書』卷九九、『桓玄伝』：「东晋桓玄，篡位之始即“以南康之平固县奉晋帝为平固王，车旗正朔一如旧典。」、中華書局1974年版、頁2595。

78 （宋）王溥著『唐会要』卷二四、「二王三恪」、中華書局、1955年版、頁461。

九品官人法は操作の角度から見て、主に2つの部分を含む。一つ目は役人の地位に対して九品の区別を行うので、このような区分の原則は役人の職位の重要性に基づいているのである。役人の職位の重要度によって、その職務者が必要な人材レベルを定められている。例えば、ある種の官職が一品であるならば、このような官職の職務者の資格は一品の人材であるべきで、ある種の官職が二品であるならば、この官職については二品の人材が必要である。これによって九品まで類推する。その着眼点は、さまざまな役人が官職を定めた人材のレベル資格であり、役人の地位の高低によって貴賤の階段を決めるのではない。二つ目は実践の過程で人材の評価を九級とし、人材の等級と役人の職位に対して両者のレベルは原則として一致する。言い換えれば、役人の職位に士人自身の人材のレベルの資格は原則として一致する。

たとえば、官品の二品を表す官僚の職位は、このような官職に二品の人材が必要であること、二品の人材を獲得する人は、二品官としての資格を持たなければならない。二品の人材を持っている人は必ずしも二品の官職になるとは限らないが、二品の人材を持っていない人は決して二品の官職を担任してはいけない、これが九品官人法の最も基本的な原則である。

これが『晋書・劉毅伝』の中で述べた「上品无寒门，下品无势族，暨时有之。皆有曲故⁷⁹。」（上品な役人には庶民がいないし、下品な役人には貴族がいない。）王充は『白虎通義』で「聖人」の概念を継承していた上に、聖人が一つの特別な種族（圣人自有种族。『論衡・奇怪篇』）と提出した。また、王充は貴族の子々孫々も貴族として上品な役人の地位を持っていると述べた。要するに、両者は人の出身について同じ見方をしていた。

これによると、九品官人法が役人の地位に職務者の人材の品級資格を定めていることがわかる。では、どなたでも同じ、人材のレベル資格がないと、出世の資格がない。言い換えれば、ある人がある官職を務めたら、その官職を担当する人材の資格を判断できる。即ち、九品中正制の「品」とは応募者に対し徳才と家柄により階段を評定する。等級が上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下、合計で九階段がある。それらの階段はまた三種類を分ける。上品、中品と下品だ。二品から三品までは上品、四品から五品までは中品、五品から九品までは下品にきまっている。上品には一品が聖人の品と認める。

これは九品官人法は漢時代の官僚に試用規則を参考し、「虽聖犹試」（聖人の能力があつて

79 (唐)房玄龄著『晋書』、中華書局1974年版、頁1798。

も先に試用すべき)の方法を行う。それは王充が提出した「聖人」と同じである。王充は聖人も知らないことがあるので(非圣人无知, 其知无以知也。『論衡・実知篇』)、事前に試用すべきである。一品人材の人が必ずしもすぐ一品官をさせない。暫く人材品級よりその人材品級の一つ下の官位を始め、またより低い等級の官位を勤め始める、人材品級より始まり官職品級が高める差を生み出した。人材品級と官職品級は普遍として一致しないことを形成した。同時に最高の一品が聖人の品となっており、聖人が一般人には届かないものなので、ほとんど放置のままにしていた。

5. 「聖王信仰」—聖王進化論

中国土着宗教と神話に、一番大切なキーワードは「神」ではなく、「聖」である。

王充は「禹圣不能神, 圣人身不能神, 铸器安能神?」(『論衡・儒增篇』)と言った。ここで聖人は神ではないことを表わした。儒家は孟子から始めて「舜、人也, 我亦人也。」(舜は人である、私も人である)を提出した。さらに「圣人与我同类者⁸⁰」(『孟子・滕文公上』)、つまり聖人と私(凡人)は同じ人間である。聖人が崇拜された偶像から努力する目標に変わった。しかし、どうやって人から聖人になるかを知る人は誰もいない。

それに対して、王充は「所谓圣者, 须学以圣。」の観点を提出した。

人才有高下, 知物由学。学之乃知, 不问不识。子贡曰:“夫子焉不学, 而亦何常师之有?”孔子曰:“吾十有五而志乎学。”五帝、三王, 皆有所师。曰:“是欲为人法也”。曰:精思亦可为人法。何必以学者?事难空知, 贤圣之才能立也。所谓神者, 不学而知。所谓圣者, 须学以圣。以圣人学, 知其非圣。天地之间, 含血之类, 无性知者。(『論衡・知実篇』)

王充は、孔子がいった「学問の志を保つ」(志乎学)として展開し、十二聖人の中の五帝と商周三王は先生がいることを列挙するため、勉強することによって聖人になれる。それでは、王充が聖人になる前はなんでしょう。以下のように見える。

詹何之徒圣, 孔子之党亦称圣, 是圣无以异於贤, 贤无以乏於圣也。贤圣皆能, 何以称圣奇於贤乎?如俱任用术数, 贤何以不及圣? (『論衡・知実篇』)

王充はここでは、聖人の絶対的な限界を越え、賢人と聖人とは大きな差がないと考え、す

80 (宋)朱熹著『四書章句集注』、中華書局、2012年版、頁215。

べて勉強(術数)に頼っているが、賢人は、王充が聖人になるための前の一步と述べた。これにより、王充は聖人の進化観を提出した。

今言且圣，圣可为之故也。孔子曰：“吾十有五而志於学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺。”从知天命至耳顺，学就知明，成圣之验也。未五十、六十之时，未能知天命、至耳顺也，则谓之“且”矣。当子贡答太宰时，殆三十、四十之时也。（『論衡・実知篇』）

王充は孔子の言葉（『論語』により）を借りて人から賢人へ進化して聖人になることを定めた。すなわち、「志于学」（人）－「三十而立」（知礼之人）－「四十不惑」（賢人）－「五十知天命」（聖人）という意味である。これによって、王充は「人から賢人へ進化し、更に聖人へ進化する過程」としての「聖人進化論」を築き始めた。聖人は崇拜の偶像から達成の対象に変わる。

然则孔子之《春秋》，素王之业也；诸子之传书，素相之事也。观《春秋》以见王意，读诸子以睹相指。（『論衡・超奇篇』）

それだけではなく、王充は『春秋』を「素王の大業」に特別な意味を与えた。孔子は大業に基く、聖人と素王の身分を両方を持っている、さらに孟子から提出した「内聖外王」として聖王となった。

ここに至って、中国の祭る所には「神様」を供養してない、供養されたのはほとんど人間から進級した「聖王」だ。

最も典型的な信仰の例証は孔子を祭ることである。宋代の朱熹氏が「天不生仲尼，万古如长夜⁸¹。」と言った。つまり、天は孔子を産まず、万古は長夜になるという。孔子が聖王の信仰体系に重要性を現わした。ほかの聖王と違って、王族の子孫ではない孔子は私生児から始まり、身分の低い者が乗り越え、歴史的な地位で何れも帝王や貴族をも越えた。孔子は聖人になる歴史の価値は自分の成功だけではなく、同じく「身分憂慮」を持つ庶民出身の読書人にも、読書に頼り、品格を磨くこと進路を開いた。世俗的な方面から見ると、庶民から社会の上層に上がる、精神的な方面から見ると「徳配天、承接天命。⁸²」（徳をもって天の位を分配し、天命を授ける。）がわかった。

中国の歴史上で、孔子の故郷である曲阜に祭られた皇帝は14人で合計27回だった⁸³。そ

81 (宋)朱熹著『朱子全書』第6冊、中華書局、2012年版、頁5。
82 (宋)朱熹著『朱子全書』第6冊、中華書局、2012年版、頁13。
83 王星魁著、『朝聖孔子』齊魯書社、頁107。

れぞれは漢高祖の劉邦、漢光武帝、漢明帝、漢章帝、漢安帝、北魏太武帝、北魏孝文帝、唐高宗、周太祖、宋眞宗、清聖祖、乾隆帝である。

孔子の封号と彼の弟子、末裔の地位もますます高くなっている。

戦国時代では魯哀公が孔子廟を建て、始めて孔子を祭る。

漢時代では漢高祖が孔子に太牢⁸⁴のレベルとして供物を祭る、同時に孔子の嫡流を奉祀君(爵位)に封じる

漢時代では漢平帝が孔子を褒成宣尼公に封じる。

漢時代では漢明帝が孔子の七十二弟子を孔子の従祭としては祭る。

漢時代では漢章帝が孔子の嫡流を郎中(皇帝の護衛官)に封じる。

隋時代では隋文帝が孔子を先師に封じる。

唐時代では唐太宗が孔子を先聖に封じる。

唐時代では唐高宗が孔子を太師に封じる。

唐時代では唐玄宗が孔子を文宣王に封じ、孔門嫡流を褒聖侯(三品の爵位)に封じ、孔子の七十二弟子の十哲(10人)を孔子の配祭としては祭る。

宋時代では宋眞宗が孔子を至聖文宣王に封じ、孔子の父親を齋国公に封じる。

宋時代では宋武宗が孔子を大成至聖文宣王に封じる。

明時代では明太祖が孔子を至聖先師に封じる。

清時代では清聖祖が孔門嫡流を衍聖公(一品の爵位)に封じる。

清時代では乾隆帝は皇女が孔門嫡長子に嫁ぐ。⁸⁵

戦国時代から蒋介石の民国時期にかけて、孔子の祭りは殆ど途絶える。蔣氏の民国政府は、自分が共和政体であり、世襲する爵位を有してはならないと考えている。そのため、二千年に及ぶ孔氏嫡流の爵位を受け継ぐやり方を廃止する。世襲した「衍聖公」を世俗官制の中の「大成至聖賢師祭祀官」の官職を強制に変わらせた。

ここまで二千年あまりに、孔子は人から聖王までのステップを完成して、中国の社会と思想の各方面に深く影響している。同時に、孔子は王充に深く影響を与えた。そのゆえに王充は述べた「聖王論」が根拠と物語を説明する際に孔子の言行をたくさん引用した⁸⁶。儒家の聖王信仰も一層に中国最大の神話になった。

84 昔、中国で天子が社稷をまつる際に供物とした牛・羊・豚のいけにえ。

85 (清)顧沅輯『聖廟祀典図考』、中華書局1997年版、頁25。

86 図3.1 十二人物を言及した回数の分布図。

結 論

『論衡』全篇には、上古時代から後漢時代まで 1150 の人物あまりがあるが、聖王として十二人の歴史人物（「黄帝」、「顓頊」、「帝嚳」、「堯」、「舜」、「皋陶」、「禹」、「成湯」、「周文王」、「周武王」、「周公」、「孔子」）を言及したものは 80 篇である。その中で、十二人物を言及したのは 1399 回と多く。本論文は、「語彙の分布」・「物語の類型」のデータ分析に基づいて、それらの「人物」から王充が主張している「思想」を探ってみた。

各章の主な結構は以下にまとめる。

第 1 章では、王充に関する先行研究を分析したうえ、本研究の目的及び方法を提起した。先行研究に採用されている「篇目読解」の方法は王充の思想を客観的に読み取ることができるのか、先行研究論議されているのは王充思想のすべてなのか、といった先行研究の遺留問題から、本研究では、王充の『論衡』を単に解説するのではなく、『論衡』に使用されている「語彙」及び語られている「物語」を手掛かりにして、それらの「語彙の分布」（十二聖王のそれぞれの名前の出現頻度）及び「物語の類型」（「特異」・「天命」・「寿命」・「運命」・「行動」・「思想」・「吉兆」・「軍事」・「政治」・「功績」、計 10 種類）を統計・分析することによって、『論衡』に聖王として一番多く語られている十二人の「人物像」を分析し、十二人の「人物像」に託された王充の思想を推論・分析することにした。

第 2 章では、十二聖王に関する記述について、『論衡』以前の文献を分析した。十二人について、最も早く記載したのは『尚書』であり、最も詳しく記載したのは『史記』である。十二聖王を五帝（黄帝、顓頊、帝嚳、堯、舜）と五帝のほか（皋陶、禹、成湯、周文王、周武王、周公、孔子）という 2 部に分けて分析した結果は以下になる。

① 「特異」、「天命」、「寿命」、「運命」、「行動」、「思想」において、五帝間の「人物像」

は類似しているが、「吉兆」、「軍事」、「政治」、「功績」において、史料によって異なっていることが分かった。それぞれの思想を持った五帝をまた軍事派と無軍事派に分けられた。

②五帝以外の七人のうち、商周時代の三王（成湯、周文王、周武王）は「特異」、「天命」、「寿命」において、同じであるが、「吉兆」、「運命」、「行動」、「軍事」、「政治」、「思想」においてそれぞれ異なる。五帝の後の人物像が雑乱になりはじめた。

③『論衡』以前の文献には、この十二聖王を同じ枠組みで語られていなかった、特に皋陶、周公と孔子はその枠組みから外れていたことがわかった。

第3章では、「語彙の分布」という視点から、『論衡』に十二聖王を言及した「回数」と『論衡』に十二聖王を言及した「編目の量」について、統計及び分析を行った。その結果、言及した回数の順番（多数順）は孔子、堯、舜、禹、武王、文王、周公、成湯、黄帝、帝嚳、顓頊、皋陶であり、編目量の順番（多数順）は孔子、堯、舜、武王、文王、禹、周公、黄帝、成湯、皋陶、帝嚳、顓頊であることがわかった。さらに、人物を一番多く言及した上位10位の単篇を分析した結果は以下になる。

①王充は「天命顕現論」を通して、十二人を同一の枠組みで語るようになったことがわかった。

②上位の七人が重点として書かれていたことがわかった。その結果は、回数の量と編目の量を統計した上位七人が完全に一致していることから、その七人が十二人中の主な構成であることが推論できる。要するに、上古時代の黄帝、堯、舜を中心とした『論衡』以前の史書と違って、『論衡』には周時代及び周以降の時代の文王、武王、周公と孔子に重点を移した。

第4章では、「物語の類型」という視点から、『論衡』における十二聖王像について分析を行った。その結果、①十二人物像は「特異」、「吉兆」、「運命」、「行動」、「政治」、「功績」の6類型において、「論衡」以前の文献と基本的に一致しているが、「軍事」、「思想」、「天命」、「寿命」の4類型において、異なっていることがわかった。さらに、②『論衡』には「身分」という新たな類型の物語が現れ、その「身分」から十二人物の「聖人」像が読み取れた。要するに、『論衡』では、王充が十二人に「聖王」として共通の身分を与え、「聖王」体系を確立させた。

第5章では、十二人の「聖王」像から見えた王充の「思想」について分析を行った。以下の結果を得ることができた。①伝統文化における早期の「聖王」は「道統」と「政統」という2つの系統に分けられたが、その後は、この2種類の系統が「同質化」され、或はまったく同様に描かれるようになったが、それに対して、王充の「聖王」像には「道德聖王」・「功績聖王」・「革命聖王」という3タイプがあり、「徳」を中心にした前者は後両者の上にある。同じ「聖王」であっても、「道德聖王」（周文王、周公と孔子）は「革命聖王」（周武王と成湯）より上である。②王充は、それまでの「聖人」についての思想を継承しながらも、「脱神格化」或は「脱宗教化」という「思想」の面において、「聖王」観念を発展させた。さらに、③人（“志乎学”）—賢人（“四十不惑”）—聖人（“五十知天命”）という「聖王進化論」を提出した。

第6章では、王充の「聖王論」の思想的基礎について探ってみることにした。その結果は、「聖王論」の思想的基礎は「客観天命論」であり、その思想方法は「矛盾律」であることを明らかにした。また、王充の「聖王論」にある「脱神格化」と「脱宗教化」は彼の「批判論」の有力な根拠となり、後世に大きな影響を与え、後に「政治の批判精神」と変化し、系譜上の「原道論」を発展した。後世の政治制度において、「聖王論」の具現化として、「九品官人法」と「二王三恪」が誕生した。

以上の研究を通じて、主な成果は以下の2点である。

①これまで研究されていた王充の「唯物主義論」、「天命論」、「気論」、「頌漢論」、「合理主義」、「鬼神妖論」、「批判論」、「矛盾律」などの思想のほか、新たな思想として、王充の思想体系における「聖王論」（「聖王進化論」）を発見した。

②王充研究における新たな視点、新たな研究方法として、「語彙の分布」・「物語の類型」についてのデータ分析によって、王充の「思想根拠」及びその「思想根拠」を証明する過程を探るという研究方法を提案した。

これからの研究は十二人以外の人（例えば、孔子門下の七十二賢良、老子及び墨子など）をどう反映しているか、それらの「人物」像から読み取れた「思想」は今回の発見と一致しているか、これらの問題の解明は王充の「聖王」観念を追究するには欠かせない。これ

らは今後の課題としたい。

付録の資料は、筆者は『論衡』全篇に、聖王として十二人の歴史人物を言及したもの 80 篇、1399 回と 567 の物語を分析し、解説した原始過程である。最後それにより、統計表に精練した。それらの統計表にはそれぞれの人物に囲まれた物語、その物語に関わった歴史事件、および哲学思想などを含む。要するに、付録の資料は筆者が『論衡』全篇に現存な王充思想により改めて注釈し、解説していた。その繁雑な解説は旧版『論衡』解説にはないものである。つまり、現在の学術上では初めてであり、新版『論衡』の全訳になるものといえる。

付録資料

付録1. 『論衡』における十二聖王に関わる物語の統計表

付録1-1 『論衡』における五帝（黄帝・顓頊・帝嚳・堯・舜）に関わる物語の統計表

順次	該当編目	黄帝	顓頊	帝嚳	堯	舜	物語の詳細	対応した歴史事件	思想
1	第一「逢遇篇」				5	7	堯是贤明的君主 堯道德汚浊 舜是贤明的君主 舜是圣人、臣子 舜继承帝位 舜道德汚浊 舜任命皋陶	堯治国 堯讨伐、许由归隐 舜治国 舜被任用 舜继承帝位 舜讨伐 北人无择归隐	禄命论、明君 禄命论、明君 禄命论 禄命论、圣人、臣 禄命论、君王 禄命论 禄命论、君王
2	第二「累害篇」								
3	第三「命禄篇」								
4	第四「気寿篇」				1	3	堯禅让后八年而终 舜在位五十年	圣人百岁 禅让 圣人百岁 舜治国	命定论、气论（稟气受命）的证据、圣人 命定论、气论（稟气受命）的证据、圣人
5	第五「幸偶篇」					3	舜遭邻人憎恶后得位	被禅让	气论（稟气受命）、圣人
6	第六「命義篇」								
7	第七「無形篇」								

8	第八「率性篇」	1			4	4	黄帝训熊虎 堯教化百姓 堯禅让 堯教化三苗 舜教化百姓 舜被禅让 舜教化三苗	教化、讨伐炎帝 教化 禅让 教化、讨伐三苗 教化 被禅让 教化、讨伐三苗	圣人教化之功 圣人教化之功、圣 主 圣人教化之功 圣人教化之功 圣人教化之功、圣 主 圣人教化之功 圣人教化之功
9	第九「吉驗篇」	1		1	5	2	黄帝“妊二十月” 堯体如日 舜行不迷惑 帝嚳使人感孕而生	黄帝“妊二十 月” 堯体如日 舜行不迷惑 帝嚳使人感孕而 生	天命显现论、命定 论 天命显现论、命定 论 天命显现论、命定 论 天命显现论、圣人
10	第十「偶会篇」				1	2	堯禅让 舜被禅让 象为禹陵地耕田	堯禅让 舜被禅让 象为禹陵地耕田	国命论 国命论 客观天命论
11	第十一「骨相 篇」	2	1	1	2	1	黄帝龙颜 颞頞戴午 帝嚳骈齿 堯眉八采 舜目重瞳 苍颉四目	黄帝龙颜 颞頞戴午 帝嚳骈齿 堯眉八采 舜目重瞳	天命显现论、圣人 天命显现论、圣人 天命显现论、圣人 天命显现论、圣人 天命显现论、圣人
12	第十二「初稟 篇」				2		后稷事堯 王者则天	堯任用贤人 堯治国	君王 君王

13	第十三「本性篇」								
14	第十四「物勢篇」								
15	第十五「奇怪篇」	2	1	4	8	1	堯非感孕而生 堯非龍子 十二聖人之一 十二聖人之一 十二聖人之一 十二聖人之一 黃帝非升天 堯非龍子 五帝聖人後裔 五帝聖人後裔 五帝聖人後裔	堯感孕而生 堯為龍子 十二聖人之一 十二聖人之一 十二聖人之一 十二聖人之一 黃帝升天 堯為龍子 祖宗黃帝 祖宗黃帝 祖宗黃帝	聖人血統論 聖人血統論 氣論、《白虎通》 中十二聖人之一 氣論、《白虎通》 中十二聖人之一 氣論、《白虎通》 中十二聖人之一 氣論、《白虎通》 中十二聖人之一 脫神化 聖人血統論、符瑞 將理論 聖人血統論 聖人血統論 聖人血統論
16	第十六「書虛篇」				4	20	堯禪讓 舜治水 舜死於蒼梧 象為舜陵地耕田	堯禪讓 舜治水 舜他界 象為舜陵地耕田	疾虛妄 疾虛妄、聖人 疾虛妄 疾虛妄、客觀天命 論
17	第十七「變虛篇」				6	4	堯百歲 舜百歲	堯百歲 舜百歲	客觀天命論、聖人 客觀天命論、聖人

						堯遭洪水	堯遭洪水	国命论
18	第十八「異虚篇」			2		堯治国不可使逆流 堯见黄龙负舟 (凶)	堯治国 堯见黄龙负舟 (吉)	国命论 客观天命论、驳灾 异天谴说
19	第十九「感虚篇」			14	2	堯箭灭十日 堯命舜、禹治水 舜、禹治水 堯豢龙御龙 堯治水	堯箭灭十日 堯命舜、禹治水 舜、禹治水 堯豢龙御龙 (吉) 堯遇洪水	驳天人感应、疾虚 妄 驳天人感应、疾虚 妄 驳天人感应、疾虚 妄 疾虚妄 疾虚妄、唯物主义
20	第二十「福虚篇」			2	2	堯无百岁 舜无百岁	堯百岁 舜百岁	驳天人感应论 驳天人感应论
21	第二十一「禍虚篇」			1	2	堯禅让 舜被禅让	堯禅让 舜被禅让	命定论 命定论
22	第二十二「龍虚篇」	1			2	驳黄帝骑龙飞升 舜豢龙御龙	龙迎 舜豢龙御龙	
23	第二十三「雷虚篇」					武王伐纣心存怜悯	武王伐纣	君王、驳天人感应 论、 客观天命论
24	第二十四「道虚篇」	27		4	4	驳龙迎 堯为五帝之一 舜为五帝之一	龙迎 堯为五帝之一 舜为五帝之一	疾虚妄 疾虚妄 疾虚妄
25	第二十五「語增篇」			9	12	堯治国 堯简朴 舜治国 舜简朴	堯治国 堯简朴 舜治国 舜简朴	圣人、批评论 圣人、批评论

26	第二十六「儒增篇」				4	4	称堯、舜之德 堯讨伐丹水 称堯、舜之德 舜讨伐有苗	堯治国 堯讨伐 舜治国 舜讨伐	批判论、合理主义 批判论 批判论、合理主义 批判论
27	第二十七「芸增篇」	12					堯合和万国 堯以德教化 堯比屋而封 舜比屋而封	堯合和万国 堯教化之功 堯教化之功 舜教化之功	批判论 批判论 批判论、合理主义 批判论、合理主义
28	第二十八「問孔篇」					2	舜听道 舜告诫禹	舜治国 舜治国	批判论、君王 批判论、君王
29	第二十九「非韓篇」						堯治世民无狂悖 舜治世民无狂悖	堯教化之功 舜治世民无狂悖	批判论 批判论
30	第三十「刺孟篇」			1	4	3	堯禅让禹 堯禅让禹 帝嚳王天下 堯王天下 舜王天下	堯禅让 禹被禅让 帝嚳四方归服 堯四方归服 舜四方归服	批判论 批判论 批判论、圣人 批判论、圣人 批判论、圣人
31	第三十一「談天篇」		2				顓頊讨伐共工	顓頊讨伐共工	合理主义、疾虚妄
32	第三十二「說日篇」				1		堯时十日		合理主义、疾虚妄
33	第三十三「答佞篇」								
34	第三十四「程材篇」				1		堯问曲折 堯教化	堯问臣下 堯教化	
35	第三十五「量知篇」								
36	第三十六「謝短篇」								

37	第三十七「效力篇」								
38	第三十八「別通篇」	1					自黄帝始	自黄帝始	
39	第三十九「超奇篇」								
40	第四十一「寒温篇」				3		堯命禹治水	堯命禹治水	驳天人感应说、客观天命论
41	第四十二「遣告篇」				2	3	舜劝告禹 堯禅让 舜禅让	舜教化 堯禅让 舜禅让	驳灾异谴告说 驳灾异谴告说 驳灾异谴告说
42	第四十五「明雩篇」				7		堯遇洪水	堯遇洪水	客观天命论、驳灾异谴告说
43	第四十六「順鼓篇」				3		堯命禹治水 堯时纯朴 顓頊讨伐	堯命禹治水 堯时纯朴 顓頊讨伐	客观天命论 气论
44	第四十七「乱龍篇」					1	舜圣德	舜圣德	符瑞奖励论
45	第四十八「遭虎篇」								
46	第五十「講瑞篇」	1	2	1	5	7	黄帝龍顏 顓頊首戴干戈 帝鬻駢齒 堯眉有八采 舜重瞳 堯鳳凰止于庭 舜鳳凰来翔 堯人身所生 舜人身所生	黄帝龍顏 顓頊首戴干戈 帝鬻駢齒 堯眉有八采 舜重瞳 堯鳳凰止于庭 舜鳳凰来翔 堯人身所生 舜人身所生	圣人 圣人 圣人 圣人 圣人 圣人 圣人 圣人

						堯教化 舜教化	堯教化之功 舜教化之功	
47	第五十一「指瑞篇」							
48	第五十二「是応篇」			5	4	堯殿堂三尺高 舜殿堂三尺高 舜推测时节 堯治国 舜治国	堯殿堂三尺高 舜殿堂三尺高 舜推测时节 堯治国 舜治国	圣王 圣王
49	第五十三「治期篇」			7	1	堯治国 舜治国 堯遇洪水 堯德	堯治国 舜治国 堯遇洪水 堯德	国命论 国命论 国命论、驳灾异谴论告说 驳灾异谴告说、圣君
50	第五十四「自然篇」	2		6	6	黄帝无为而治 堯无为而治 舜无为而治	黄帝治国 堯治国 舜治国	国命论、德国命论、德国命论
51	第五十五「感類篇」			3	2	堯遇风灾 舜遇大风	堯遇风灾 舜遇大风	驳天驳天人 驳天驳天人
52	第五十六「齋世篇」			13	12	堯禅让 舜禅让	堯禅让 舜禅让	气论（稟气受命） 国命论、合理主义 气论（稟气受命） 国命论、合理主义
53	第五十七「宣漢篇」			4	4	堯修身 堯眉有八采 舜修身 舜重瞳	堯修身 舜修身	国命论 国命论

54	第五十八「恢国篇」	1	1		3	2	黄帝讨伐 堯讨伐 舜讨伐 堯禅让 舜被禅让 堯温和	黄帝讨伐 堯讨伐 舜讨伐 堯禅让 舜被禅让 堯温和	颂汉论 颂汉论 颂汉论 颂汉论 颂汉论 颂汉论
55	第五十九「驗符篇」								
56	第六十篇「須頌篇」	1			14	1	黄帝後代繼承天下 堯德 堯謚号 堯德 舜德	黄帝後代繼承 堯德 堯謚号 堯德 舜德	颂汉论 颂汉论 颂汉论 颂汉论 颂汉论
57	第六十一篇「佚文篇」								
58	第六十二「論死篇」								
59	第六十三「死偽篇」								
60	第六十四「紀妖篇」								
61	第六十五「訂鬼篇」	1	3				顓頊三子化鬼 黄帝推算历法	顓頊三子化鬼 黄帝推算历法	鬼神妖论 鬼神妖论
62	第六十六「言毒篇」								
63	第六十七「薄葬篇」								
64	第六十八「四諱篇」								

65	第七十「譏日篇」								
66	第七十一「卜筮篇」								
67	第七十二「辨崇篇」								
68	第七十三「難歲篇」								
69	第七十四「詰術篇」								
70	第七十五「解除篇」				1	1	堯德 舜德	堯德 舜德	疾虚妄 疾虚妄
71	第七十六「祀義篇」						文王素菜祭祀	文王禘祭	合理主义、君王
72	第七十七「祭意篇」	3	3	3	2	2	黄帝後代繼承天下 顓頊 帝嚳 堯被祭祀 舜被祭祀	黄帝後代繼承天下 顓頊 帝嚳 堯被祭祀 舜被祭祀	远祖 先王 先王 先王
73	第七十八「寔知篇」	4		4			黄帝生而能言 帝嚳自言其名	黄帝生而能言 帝嚳自言其名	批判论、合理主义 批判论、合理主义
74	第七十九「知寔篇」				2	5	舜被弟弟谋害 舜以功封圣 堯治国	舜被弟弟谋害 舜以功封圣 堯治国	批判论
75	第八十篇「定賢篇」				3	4	堯遇大水	堯遇大水	国命论、客观天命论

						堯治国 舜治国 舜孝悌 堯为君 舜为臣	堯治国 舜治国 舜孝悌 堯为君 舜为臣	国命论、命定论 国命论、命定论	
76	第八十一「正説篇」				10	9	堯继承 舜继承 堯禅让 舜被禅让	堯继承 舜继承 堯禅让 舜被禅让	合理主义、君王 合理主义、君王 君王 臣子
77	第八十二「書解篇」								
78	第八十三「案書篇」	3				2	黄帝后代继承天下 舜德	黄帝后代继承天下 舜德	
79	第八十四「対作篇」						文王推六十四卦	文王推卦周易	著作
80	第八十五「自紀篇」				1	2	堯言 舜言 舜眉有八采	堯言 舜言 舜眉有八采	

付録 1-2 『論衡』における商周三王に関わる物語の統計表

順次	該当編目	成湯	文王	武王	物語の詳細	対応した歴史事件	思想
1	第一「逢遇篇」	1		2	成湯是贤明的君主 周武王是粗浊的王者	伊尹拜相 武王伐纣	禄命论、君王 禄命论
2	第二「累害篇」		1		至德周文王被视如粪土	囚于牖里	禄命论
3	第三「命禄篇」						
4	第四「気寿篇」		2	4	周文皆近百岁	圣人百岁	命定论、气论（稟

					武王皆近百岁	圣人百岁	气受命) 的证据、圣人
5	第五「幸偶篇」						
6	第六「命義篇」	1	1		成湯囚于夏台 周文囚于牖里	囚于夏台 囚于牖里	命定论 命定论
7	第七「無形篇」						
8	第八「率性篇」						
9	第九「吉驗篇」						
10	第十「偶会篇」	2	2	2	成湯(君明臣贤)、德 周文王(君明臣贤) 周武王德	成湯治国 文王治国 武王治国	客观天命论、国命论、 贤君、德君 客观天命论、贤君 国命论、德君
11	第十一「骨相篇」	1	1	1	成湯再肘 周文王生有四乳 周武王可望阳	成湯再肘 文王四乳 武王望阳	天命显现论、圣人 天命显现论、圣人 天命显现论、圣人
12	第十二「初稟篇」		23	10	文王得赤雀 文王德、文王受命 武王得白鱼、 武王伐商	文王得雀 文王受命 武王白鱼 武王伐纣	天人感应论(非奖励) 客观天命论、圣人稟气 而生
13	第十三「本性篇」						
14	第十四「物勢篇」						
15	第十五「奇怪篇」		2	2	十二圣人之一、圣人后裔 十二圣人之一、圣人后裔 文王施德政	《白虎通》中十二 圣人之一、祖宗黄 帝 《白虎通》中十二 圣人之一、祖宗黄 帝	圣人血统论、气论、圣 人 圣人血统论、气论、圣 人 德政、驳灾异天谴说

16	第十六「書虛篇」						
17	第十七「變虛篇」		1		文王施德政	敬老、廢炮烙	德政、駁災異天譴說、
18	第十八「異虛篇」						
19	第十九「感虛篇」	16	3	10	成湯以身祈雨 聖之困、天不佑 聖之困、天不佑 周武王渡孟津瞪目止風	成湯以身祈雨 囚于夏台 囚于牖里 孟津止風	聖人、駁天人感應、疾虛妄 聖人、駁天人感應、自然命定論 聖人、駁天人感應、自然命定論 聖人、駁天人感應、自然命定論
20	第二十「福虛篇」			1	聖人武孔尚會不豫	武王生病	聖人、駁天人感應論
21	第二十一「禍虛篇」			1	太公遇文王得顯	子牙拜相	君王、駁天人感應論命定論。
22	第二十二「龍虛篇」						
23	第二十三「雷虛篇」			1	武王伐紂心存憐憫	武王伐紂	君王、駁天人感應論、客觀天命論
24	第二十四「道虛篇」						
25	第二十五「語增篇」		8	13	文王酒千鍾不實 武王伐紂	文王酒千 武王伐紂	聖人、批判論 君王、批判論、頌漢論、

					武王得白鱼、赤乌孟津八百诸侯会盟 望羊之相	孟津八百诸侯会盟 望阳之相	唯物主义史观、 天命显现论
26	第二十六「儒增篇」		6	3	文王张弛有度 文武虽盛，不能使刑不用 文武虽盛，不能使刑不用	文王治国 武王治国	圣人、批判论 合理主义
27	第二十七「芸增篇」		2	2	贤者众，不肖者少 血流浮杵	文王治国 武王伐纣	批判论、气论、 先验论（禀气受命） 批判论、合理主义、圣人
28	第二十八「問孔篇」						
29	第二十九「非韓篇」			1	伯夷不食周粟	武王伐纣	人性论（禀气受命）、
30	第三十「刺孟篇」	2	1	1	湯王天下 文王卒武王继 文王卒武王继	湯王四方归服 文卒武续 文卒武继	批判论 批判论 去宗教化
31	第三十一「談天篇」						
32	第三十二「說日篇」						
33	第三十三「答佞篇」						
34	第三十四「程材篇」						
35	第三十五「量知篇」						
36	第三十六「謝短	2	4	1	汤建商	汤建立商	君王

	篇」				文、武之隆与诗经 文王推演六十四卦 文、武之隆与诗经	文武之隆 文王推卦周易 文武之隆	批判论、圣人
37	第三十七「效力篇」						
38	第三十八「别通篇」						
39	第三十九「超奇篇」		3	1	文、武、且出于一时 文、武、且出于一时	文武之隆 文王推卦周易 文武之隆	君王、文人
40	第四十一「寒温篇」						
41	第四十二「讵告篇」		2	1	文王唯祭祀饮酒 文、武卒旦保周 文、武卒旦保周	文王忌酒 文、武卒 文、武卒	批判论、客观天命论
42	第四十五「明雩篇」	7			湯遇大旱 湯以身祈雨	湯遇大旱 湯以身祈雨	客观天命论、驳灾异讵告论
43	第四十六「順鼓篇」						
44	第四十七「乱龍篇」						
45	第四十八「遭虎篇」						
46	第五十「講瑞篇」	1	1	1	湯三肘 周文王四乳 周武王望阳 武王得乌，色赤	湯三肘 周文王四乳 周武王望阳 武王得赤乌	圣人 圣人 圣人 符瑞感应论、颂汉论、
47	第五十一「指瑞篇」		2	5	文王拘于羑里 武王得白鱼赤乌	囚于牖里 武王得白鱼赤乌	批判论 矛盾律 圣人 气论（稟气受命）、

					湯被祭祀	湯被祭祀	客观天命论、五德始终符瑞奖励论说
48	第五十二「是忘篇」						
49	第五十三「治期篇」	6			湯遭大旱 湯德	湯遭大旱 湯德	国命论、驳灾异谴告说 驳灾异谴告说、圣君
50	第五十四「自然篇」						
51	第五十五「感類篇」	5	6	15	湯遭大早 湯讨伐夏 湯他界 武王伐紂封三王 文王予武王三年寿 武王崩旦摄政 武王伐紂封三王 武王梦增九齡 武王病重 周公求代	湯遭大早 湯讨伐 湯他界 武王封祖 王年百岁 武王崩旦摄政 武王封祖 王岁百年（九三）	合理主义、气论、驳天人感应论 天人感应论、气论 天人感应论、气论 驳天驳天人感应说、 客观天命论、命定论、 合理主义 合理主义
52	第五十六「齋世篇」	8	2	6	湯讨伐夏 文王推六十卦 文王之隆 武王把钺讨紂	湯讨伐夏 文王推卦周易 文王治国 武王伐紂	国命论、合理主义 气论（禀气受命） 颂汉论、 国命论、合理主义
53	第五十七「宣漢篇」		4	4	周有三圣 文武受命 周有三圣 文武受命	文武之隆 文王受命（雀） 文武之隆 武王受命（鱼鸟）	颂汉论，圣人
54	第五十八「恢国篇」		3	12	湯为侯 湯白狼衔钩	湯为侯 湯白狼衔钩	颂汉论 颂汉论

					文王得雀 八百诸侯 不食周粟 食儿以丹、血流浮杵、悬 纣首于旌 武王得鱼、乌	文王得雀 白马津八百诸侯会 盟 不食周粟 武王伐纣 武王得白鱼、赤乌	客观天命论、颂汉论、
55	第五十九「驗符 篇」		1	1	文武受命 文武受命	文王受命 武王受命	颂汉论
56	第六十篇「須頌 篇」			1	武王封比干墓 湯謚号	武王封墓 湯謚号	颂汉论 颂汉论
57	第六十一篇「佚 文篇」		2		文王之文在孔子	文王推卦周易	颂汉论
58	第六十二「論死 篇」						
59	第六十三「死偽 篇」	9	4	1	湯阻齐王 武王病重周公求代 露棺改葬王季	湯阻齐王 文卒武续 露棺改葬王季	鬼神妖论、二王三恪 人死不为鬼
60	第六十四「紀妖 篇」			2	悬纣首于旌 武王得白鱼	武王伐纣 武王得白鱼	人死不为鬼、鬼神妖 论、
61	第六十五「訂鬼 篇」						
62	第六十六「言毒 篇」						
63	第六十七「薄葬 篇」						
64	第六十八「四諱 篇」		1		王季有圣子文王	圣子文王	批判论
65	第七十「譏日 篇」		1		周文之世礼全	文王治国	批判论

66	第七十一「卜筮篇」			9	武王受命 武王不豫周公卜 武王使人占卜	武王受命 武王病重 武王伐纣	命定论、客观天命论 矛盾律
67	第七十二「辨崇篇」						
68	第七十三「難歲篇」						
69	第七十四「詰術篇」		1	3	甲子日牧野之战 文武王取名	武王伐纣 文武名昌发	疾虚妄、矛盾律、
70	第七十五「解除篇」						
71	第七十六「祀義篇」		1		文王素菜祭祀	文王禘祭	合理主义、君王
72	第七十七「祭意篇」	2	2	2	湯被祭祀 祖文王而宗武王 文王用文治 祖文王而宗武王 武王用武功	湯被祭祀 祭祀文王 文王文治（推卦、治国） 祭祀武王 武王武功（伐纣、治国）	先王 合理主义、先王、圣王 合理主义、先王、圣王
73	第七十八「寔知篇」						
74	第七十九「知寔篇」			1	武王生病	武王生病	批判论
75	第八十篇「定賢篇」		1	1	湯遇大旱 文王囚于牖里	湯遇大旱 文王囚于牖里	国命论、客观天命论 命定论
76	第八十一「正說篇」	1	2,	2	文王未推卦 兴于周地	文王未推（易的卦）	合理主义、君王 合理主义、君王

					湯起于殷	武王封地周 湯起于殷	合理主义、君王
77	第八十二「書解篇」		2		日昃不暇食	文王推卦周易	著作
78	第八十三「案書篇」						
79	第八十四「対作篇」		1		文王推六十四卦	文王推卦周易	著作
80	第八十五「自紀篇」						

付録1-3『論衡』における皋陶・禹・周公・孔子に関わるる物語の統計表

順次	該当編目	皋陶	禹	周公	孔子	物語の詳細	対応した歴史事件	思想
1	第一「逢遇篇」	3	2		1	皋陶是贤臣 皋陶为臣 禹是贤臣 禹治国 孔子是贤臣	被任命为士 北人无择隐退 任命治水 伯益拜相、伯成辞官 困于陈国	禄命论、贤臣 禄命论、臣子 禄命论、贤臣 禄命论、君王 禄命论、贤臣
2	第二「累害篇」			2	2	孔子为贤人 周公被进谗言 周公显灵施雷风	《论语》语 周公奔楚 风雨彰德	禄命论、贤人 禄命论、圣人 符瑞奖励论
3	第三「命禄篇」			1	2	周公位卑 孔子圣人	周公为臣子 《论语》语	命定论、臣子 命定论、圣人
4	第四「気寿篇」			1		周公百岁	圣人百岁	命定论、气论（稟

							周公摄政	气受命) 的证据、圣人
5	第五「幸偶篇」				9	孔子门徒颜回夭逝 孔子楚地受封被阻 孔子卫国受困 孔子死於阙里	弟子七十二贤 良 楚政治失意 困于卫国 魯政治失意	命定论、稟气受命、圣人 命定论、稟气受命、圣人 命定论、稟气受命、圣人 命定论、稟气受命、圣人
6	第六「命義篇」							
7	第七「無形篇」		1			禹见西王母		命定论、稟气受命、矛盾律、疾虚妄
8	第八「率性篇」				2	孔子教化门人	弟子七十二贤 良	圣人教化之功、圣教
9	第九「吉驗篇」							
10	第十「偶会篇」		2		3	颜回夭逝 孔子不得王命 子路被诉 禹继承帝位 鸟为禹的陵地种地	孔子七十二贤 良 孔子不得王命 孔子七十二贤 良 禹继承帝位 鸟为禹陵地种地	命定论 命定论 命定论 国命论 客观天命论
11	第十一「骨相篇」	2	1	1	9	禹耳三漏 皋陶马口 周公背僂 孔子反羽		天命显现论、圣人 天命显现论、圣人 天命显现论、圣人 天命显现论、圣人

						孔子其头似尧” 孔子其项若皋陶 孔子肩类子产”		天命显现论、圣人 天命显现论、圣人 天命显现论、圣人
12	第十二「初稟篇」							
13	第十三「本性篇」				5	《论语》语 俎豆为弄	《论语》语 俎豆为弄	气论（稟气受命）、 道德之祖。 气论（稟气受命）、 圣师
14	第十四「物勢篇」				2	孔子畏阳虎	孔子畏阳虎	客观天命论、脱神化
15	第十五「奇怪篇」		3	1	2	禹非感孕而生 禹非闾背而出 十二圣人之一 十二圣人之一 禹非逆生 禹圣人后裔 孔子圣人后裔	禹感孕而生 禹感孕而生 十二圣人之一 十二圣人之一 禹感孕而生 祖宗黄帝 祖宗黄帝	圣人血统论 圣人血统论 气论、《白虎通》中 十二圣人之一 气论、《白虎通》中 十二圣人之一 圣人血统论、符瑞 奖励论 圣人血统论 圣人血统论
16	第十六「書虚篇」		23	1	19	孔子目力不及十里 禹治水 禹死于会稽 鸟为禹的陵地种地 孔子洒水倒流 周公摄政	孔子七十二贤 良 禹治水 禹死于会稽 鸟为禹的陵地 种地 孔子不遇 周公摄政	脱神论 疾虚妄、圣人 疾虚妄 疾虚妄、客观天命 论 疾虚妄 疾虚妄

17	第十七「变虚篇」				文王施德政	敬老、废炮烙	德政、驳灾异天谴说、
18	第十八「异虚篇」		1	1	禹治国不可使逆流 周公获雉（吉）	禹治国 周公获雉（无）	国命论 国命论、矛盾律
19	第十九「感虚篇」		4	9	圣之困、天不佑 孔子生病 禹被命治水 禹豢龙御龙 禹治水	困于陈蔡 孔子生病 禹被命治水 禹豢龙御龙（吉） 禹治水	圣人、批判天人感应、自然命定论 圣人、驳天人感应论、疾虚妄 驳天人感应论、疾虚妄 疾虚妄 疾虚妄、唯物主义
20	第二十「福虚篇」			1	圣人武孔尚会不豫 孔子被问	孔子生病 孔子博物	圣人、驳天人感应论 驳天人感应论、客观天命论
21	第二十一「祸虚篇」			4	伯牛有疾 颜回早夭	孔子七十二贤良 孔子七十二贤良	命定论 客观天命论
22	第二十二「龙虚篇」		2	3	禹见黄龙负船 孔子不知龙升	禹见黄龙负船 孔子博闻	
23	第二十三「雷虚篇」				武王伐纣心存怜悯	武王伐纣	君王、驳天人感应论、 客观天命论
24	第二十四「道虚篇」		2		禹会稽治水	禹治水	疾虚妄

	篇」							
25	第二十五「語增篇」		3	1	2	禹继承 孔子遊列国 孔子语 驳孔子百觚 周公分封 周公礼贤下士	禹继承 孔子遊列国 《论衡》语 孔子百觚 周公分封 周公礼贤下士	君王、批评论 批评论 圣人、批评论 批评论 圣人、批评论 批评论
26	第二十六「儒增篇」		3		3	孔子遊列国 孔子发问 禹铸九鼎	孔子遊列国 《论衡》语 禹铸九鼎	批评论、合理主义 批评论、合理主义 批评论、脱神化
27	第二十七「芸增篇」				7	孔子语 孔子作《春秋》	孔子语 孔子作《春秋》	批评论 批评论、合理主义
28	第二十八「問孔篇」	1	6		130	孔子七十二贤良 皋陶讲道 禹发问 子游辩驳孔子 孔子传授周礼 孔子违周公 孔子违周公 孔子语 孔子七十二贤良 孔子嫁女 孔子问子贡 孔子评宰我 孔子忠非仁 颜回早夭 孔子回鲁哀公 孔子赌咒	孔子七十二贤良 皋陶为臣 禹为臣 孔子七十二贤良 孔子传授周礼 孔子学习周礼 周公传周礼 《论衡》语 孔子七十二贤良 孔子嫁女 孔子七十二贤良 孔子七十二贤良	批评论 批评论、臣子 批评论、臣子 批评论、脱神化 批评论 批评论、 批评论 批评论 批评论 批评论 批评论、合理主义 批评论、矛盾律 批评论、合理主义 批评论、命定论 批评论、矛盾律 批评论、矛盾律、

						禹过家门不入 孔子盼凤凰 孔子政治失意 禹教化不能 孔子语 孔子不遇 颜渊早夭 孔子语 《春秋》语 政治失意	良 孔子语 孔子七十二贤 良 孔子语 孔子语 禹过家门不入 孔子盼凤凰 孔子政治失意 禹教化不能 孔子语 孔子不遇 孔子七十二贤 良 《论语》语 《春秋》语 政治失意	经验主义 批评论、臣子 批评论、矛盾律、 经验主义 批评论、合理主义、 经验主义、矛盾律 批评论、经验主义 批评论、经验主义、 矛盾律 批评论、命定论 批评论、矛盾律 批评论、矛盾律 批评论、矛盾律 批评论、矛盾律
29	第二十九「非韓篇」			3	3	《论语》语 周公礼贤下士 孔子语	《论语》语 周公教化 孔子语	批评论 批评论 批评论
30	第三十「刺孟篇」		3		3	禹王天下 孔子教化 孔子不受命	禹四方归服 孔子教化之功 孔子不受命	批评论、圣人 批评论、圣人
31	第三十一「談天篇」		5			禹治水	禹治水	小九州说

32	第三十二「説日篇」		5		6	禹有十日 孔子作《春秋》	禹有十日 孔子作《春秋》	合理主义、疾虚妄 合理主义、疾虚妄
33	第三十三「答佞篇」	1	2			皋陶贤德 禹贤德 禹大圣	皋陶德 禹德 禹大圣	
34	第三十四「程材篇」		2	1	3	禹问曲折 孔子发问 孔子作《春秋》 孔子教化 禹通九道 周公占居	禹问臣下 孔子发问 孔子作《春秋》 孔子教化 禹通九道 周公占居	
35	第三十五「量知篇」				1	孔子语	《论语》语	
36	第三十六「謝短篇」		2		6	禹建立夏 孔子作《易经》 孔子作《礼》 孔子作《春秋》 皋陶掌司法	禹建立夏 孔子作六经 孔子作六经 孔子作六经 皋陶掌司法	君王 圣人
37	第三十七「效力篇」				3	孔子作《春秋》	孔子作六经	
38	第三十八「別通篇」		4		4	《论语》语 禹治水 孔子好学	《论语》语 禹治水 孔子好学	
39	第三十九「超奇篇」				8	孔子作《春秋》 孔子作《春秋》 文王之文在孔子	孔子作六经 孔子作六经 孔子继承	圣人 素王
40	第四十一「寒温篇」		1			禹治水	禹治水	驳天人感应说、客

	篇」							观天命论
41	第四十二「遣告篇」		3	5		孔子智 周公三见三答 禹被劝告 周公劝告成王 周公讨伐管蔡 禹被禅让 周公摄政	孔子聪明 周公教化 周公教化 周公讨伐 禹被禅让 周公摄政	驳灾异谴告说、客观天命论 驳灾异谴告说、客观天命论 驳灾异谴告说 驳灾异谴告说 驳灾异谴告说 驳灾异谴告说
42	第四十五「明雩篇」			2	13	孔子观月 周公受命 孔子语	孔子博闻 周公受命 孔子语	合理主义、客观天命论 客观天命论、驳灾异谴告论
43	第四十六「順鼓篇」		3	1	1	周公风雨彰德（他界） 禹治水 孔子语	周公风雨彰德（他界） 禹治水 孔子语	客观天命论
44	第四十七「乱龍篇」		1		5	禹铸鼎 孔子他界 孔子七十二贤良	禹铸鼎 孔子他界 孔子七十二贤良	符瑞奖励论
45	第四十八「遭虎篇」				3	孔子七十二贤良	孔子七十二贤良	客观天命论
46	第五十「講瑞篇」	1	2	1	18	皋陶马口 舜目重瞳 周公背僂 孔子反羽	皋陶马口 舜目重瞳 周公背僂 孔子反羽	圣人 圣人 圣人 圣人

						孔子七十二贤良 孔子获麒麟（吉） 禹人身所生 孔子人身所生	孔子七十二贤良 孔子获麒麟（吉） 禹人身所生 孔子人身所生	圣人 圣王 圣人 圣人
47	第五十一「指瑞篇」				12	孔子困于陈蔡 孔子获麒麟 孔子不遇	孔子困于陈蔡 孔子获麒麟 孔子不遇	批判论 矛盾律 圣 合理主义人 符瑞奖励论
48	第五十二「是宥篇」				5	皋陶陈道 皋陶判案	皋陶陈道 皋陶判案	合理主义 合理主义
49	第五十三「治期篇」				1	孔子语	《论语》语	国命论
50	第五十四「自然篇」		1	1	6	孔子语 孔子语 周公语 禹无为而治 孔子语	《淮南子》语 孔子语 周公语 禹治国 孔子语	客观天命论、合理 义 国命论 国命论 国命论 客观天命论、驳灾 谴告说
51	第五十五「感類篇」			3 7	8	周公风雨彰德 孔子语 孔子七十二贤良 周公祭祀 孔子重礼	周公风雨彰德 孔子语 孔子七十二贤良 周公祭祀 孔子重礼	客观天命论、矛盾 律 客观天命论、矛盾 律 矛盾律 合理主义

						孔子作《春秋》	孔子作六经	客观天命论、合理主义 矛盾律
52	第五十六「齋世篇」		1		6	孔子作《春秋》 孔子语 禹继承	孔子作六经文 孔子语 禹继承	气论（稟气受命） 气论、国命论、合
53	第五十七「宣漢篇」			1	5	孔子语 周公圣人	孔子语 周公圣人	国命论、颂汉论 圣人、颂汉论
54	第五十八「恢国篇」		3	1	1	孔子七十二贤良 周公讨伐 禹继承 禹得玄圭 禹裸身随俗	孔子七十二贤良 周公讨伐 禹继承 禹得玄圭 禹裸身随俗	颂汉论 颂汉论 颂汉论 颂汉论 颂汉论
55	第五十九「驗符篇」		2	1	1	禹铸鼎 周公辅佐 孔子语	禹铸鼎 周公辅佐 孔子语	符瑞奖励论 颂汉论 颂汉论
56	第六十篇「須頌篇」				5	孔子作六经 孔子语 孔子语	孔子作六经 孔子语 《春秋》语	颂汉论 颂汉论 颂汉论
57	第六十一篇「佚文篇」				6	孔子语 文王之文在孔子	孔子语 文王推卦周易	颂汉论
58	第六十二「論死篇」				3	孔子不复修墓	孔子不复修墓	人死不为鬼
59	第六十三「死偽				5	周公祭祀	周公祭祀	人死不为鬼、圣

	篇」										合理主义
60	第六十四「紀妖篇」				4	孔子泗水倒流	孔子泗水倒流				人死不为鬼
61	第六十五「訂鬼篇」										
62	第六十六「言毒篇」				1	孔子却阳虎	孔子却阳虎				
63	第六十七「薄葬篇」				1	孔子语 孔子拦宝入葬 孔子语	孔子语 孔子拦宝入葬 孔子语				人死不为鬼 人死不为鬼、圣人 人死不为鬼、矛盾
64	第六十八「四諱篇」				1	孔子语	孔子语				批判论
65	第七十「譏日篇」				1	孔子作《春秋》	孔子作六经				批判论
66	第七十一「卜筮篇」			1	6	孔子语 周公占卜 孔子占卜	孔子语 周公占卜 孔子占卜				客观天命论 命定论 客观天命论
67	第七十二「辨崇篇」					孔子语	孔子语				客观天命论、疾虚妄、命定论
68	第七十三「難歲篇」			1		周公占居	周公占居				疾虚妄
69	第七十四「詰術篇」					孔子名丘 孔子语	孔子名丘 《论语》语				疾虚妄、矛盾律、疾虚妄
70	第七十五「解除篇」										

71	第七十六「祀義篇」							
72	第七十七「祭意篇」		11			禹被祭祀 孔子语	禹被祭祀 孔子语	先王 圣人
73	第七十八「寔知篇」			3	23	孔子语 孔子聞曲識文王 周公类推 孔子类推 项托七岁教孔 孔子语 孔子博学	孔子语 孔子聞曲識文王 周公类推 孔子类推 项托七岁教孔 孔子语 孔子博学	批判论、脱神化、 合理主义。 合理主义、经验主义 合理主义、经验主义 圣人 批判论 合理主义、圣人
74	第七十九「知寔篇」			7	49	孔子发问 孔子七十二贤良 孔子困于陈蔡 孔子却阳虎 孔子问路 孔子葬母 孔子修墓 孔子问礼器 孔子游列国 孔子不知龙 孔子语 周公占卜 周公讨伐管蔡	孔子发问 孔子七十二贤良 孔子困于陈蔡 孔子却阳虎 孔子问路 孔子葬母 孔子修墓 孔子问礼器 孔子游列国 孔子不知龙 孔子语 周公占卜 周公讨伐	经验主义 批评论 批判论 批判论 批判论 批判论 批判论 批判论 批判论 批判论 批判论 批判论
75	第八十篇「定賢」	1	1		24	禹被任用	禹被任用	

	篇」					孔子语 皋陶为臣 孔子困于陈蔡 孔子缺点 孔子作春秋	孔子语 皋陶为臣 孔子困于陈蔡 孔子缺点 孔子作六经	命定论 脱神化 素王论
76	第八十一「正說 篇」	1	2	1	10	孔子授《尚书》 周公写彖辞 孔子作《春秋》 编为《论语》 禹继承 皋陶陈道	孔子作《六 经》 周公写彖辞 孔子作六经 《论语》 禹继承 皋陶陈道	古文经学派 合理主义、君王 臣子
77	第八十二「書解 篇」			2	3	孔子作《春秋》 周公为周改法	孔子作《春 秋》 周公为周改法	
78	第八十三「案書 篇」				18	孔子为儒家之宗	孔子为儒家之 宗	
79	第八十四「对作 篇」					孔子作《春秋》 孔子语 孔子拦宝入葬	孔子作《春 秋》 孔子语 孔子拦宝入葬	著作 疾虚妄 疾虚妄、人死不为 鬼
80	第八十五「自紀 篇」	1	1		6	孔子语 孔子丢马 鲁公笑孔子 孔子困于陈蔡 皋陶断案 禹重瞳	孔子语 孔子丢马 鲁公笑孔子 孔子困于陈蔡 皋陶断案 禹重瞳	命定论

付録2. 『論衡』における十二聖王に関わる物語の読解

第一“逢遇篇”

有一处提到堯：

操行有常賢，仕宦无常遇。賢不賢，才也；遇不遇，时也。才高行洁，不可保以必尊贵；能薄操浊，不可保以必卑贱。或高才洁行，不遇退在下流；薄能浊操，遇，在众上。世各自有以取士，士亦各自得以进。进在遇，退在不遇。处尊居显，未必贤，遇也；位卑在下，未必愚，不遇也。故遇，或抱洿行，尊於桀之朝；不遇，或持洁节，卑於尧之廷。所以遇不遇非一也：或时贤而辅恶；或以大才从於小才；或俱大才，道有清浊；或无道德而以技合；或无技能，而以色幸。

贤明如尧的朝廷一样会有情操高尚而地位卑贱之人。王充用这段话来解释自己仕途不顺、大才而不得遇，官至治中的命运，“贤不贤，才也；遇不遇，时也。”把“命”论与性、情论乃至才能操行的理论相联系，是谓王充的“禄命论”。其认为“命”论与人性、人情、人才论有密不可分的关系。⁸⁷这就与人的才智高下不必然决定其社会地位、价值实现程度一样。⁸⁸

有两处提到孔子，一处提到堯、舜、禹、皋陶，在同在一处：

或以贤圣之臣，遭欲为治之君，而终有不遇，孔子、孟轲是也。孔子绝粮陈、蔡，孟轲困於齐、梁，非时君主不用善也，才下知浅，不能用大才也。夫能御骥騄者，必王良也；能臣禹、稷、皋陶者，必尧、舜也。御百里之手，而以调千里之足，必摧衡折轭之患；有接具臣之才，而以御大臣之知，必有闭心塞意之变。故至言弃捐，圣贤距逆，非憎圣贤，不甘至言也。圣贤务高，至言难行也。夫以大才干小才，小才不能受，不遇固宜。

孔子与禹、皋陶为臣时，堯、舜为君；君臣相得，贤臣才能发挥自己的才能，此处为“禄命论”中对君主的要求。

有一处提到成湯：

伍员、帛喜，俱事夫差，帛喜尊重，伍员诛死。此异操而同主也。或操同而主异，亦有遇不遇，伊尹、箕子，是也。伊尹、箕子才俱也，伊尹为相，箕子为奴；伊尹遇成汤，箕子遇商纣也。

⁸⁷户川芳郎の《王充人格论辩说》，载《东京支那学报》12号，1966年，第87頁。

⁸⁸陈少峰の《中国伦理史新编》王充の伦理观，北京大学出版社，第144頁。

夫以贤事贤君，君欲为治，臣以贤才辅之，趋舍偶合，其遇固宜；以贤事恶君，君不欲为治，臣以忠行佐之，操志乖忤，不遇固宜。

贤者“同人不同命”，盖因遇到君主的明暗不同。此处也是“禄命论”的理论。价值的实现程度与得遇君王的贤明相关。

两处提到堯、有六处提到舜、两处提到皋陶、一处提到禹、两处提到周武王，同在一处：

或以大才之臣，遇大才之主，乃有遇不遇，虞舜、许由、太公、伯夷是也。虞舜、许由俱圣人也，并生唐世，俱面於尧。虞舜绍帝统，许由入山林。太公、伯夷俱贤也，并出周国，皆见武王；太公受封，伯夷饿死。夫贤圣道同，志合趋齐，虞舜、太公行耦，许由、伯夷操违者，生非其世。出非其时也。道虽同，同中有异，志虽合，合中有离。何则？道有精粗，志有清浊也。许由，皇者之辅也，生於帝者之时；伯夷，帝者之佐也，出於王者之世，并由道德，俱发仁义，主行道德，不清不留；主为仁义，不高不止，此其所以不遇也。尧溷，舜浊；武王诛残，太公讨暴，同浊皆粗，举措均齐，此其所以为遇者也。故舜王天下，皋陶佐政，北人无择深隐不见；禹王天下，伯益辅治，伯成子高委位而耕。非皋陶才愈无择，伯益能出子高也，然而皋陶、伯益进用，无择、子高退隐，进用行耦，退隐操违也。退隐势异，身虽屈，不愿进；人主不须其言，废之，意亦不恨，是两不相慕也。

这一段籍由贤臣遇明君也未必双方相合说明贤臣和明君的道义志向合一，并不代表操行也合一。此段中舜身份为臣子，尧与武王为君王，圣人有高下，而明君也有。尧与武王德行污浊故而没有得到高于他们操心的圣人，并根据理论得出当分“皇者”、“帝者”、“王者”三个时代。

在重视儒家道德伦理的王充来看，周人翦商、灭商的过程有“以下犯上”的嫌疑，故而把周武王划分为“粗浊”的王者。此处虽然没有提到周文王，但《论语·泰伯》中曾有孔子的一段非常著名的话，称：“三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。”⁸⁹这段话是孔子针对周武王所发的感想，其中的“至德”，是指周文王。大意为商纣王荒淫无道，作为臣下的周文王不但拥有大半天下，对殷商有绝对的实力。更兼有王者之才，完全可取纣王而代之。但是周文王并没有这么做，而仍然小心翼翼地事奉商纣王，故而孔子觉得十分难能可贵。此处王

⁸⁹ 《逸周书·程典》：“维三月既生魄，文王合六州之侯奉勤于商。”与《论语·泰伯》之言可以对应。《逸周书·太子晋》亦言文王“三分天下而有其二，敬人无方，服事于商”，见黄怀信：《逸周书校补注译》，西安：三秦出版社，2006年，第74、370页。

充也受孔子的影响，对周文王与周武王关于德的评价完全不一。

第二“累害篇”

有两处提到周文王：

(1) 偶俗全身，则乡原也。乡原之人，行全无阙，非之无举，刺之无刺也。此又孔子之所罪，孟轲之所怨也。

(2) 动身章智，显光气於世；奋志教党，立卓异於俗，固常通人所谗嫉也。以方心偶俗之累，求益反损，盖孔子所以忧心，孟轲所以惆怅也。

此处搬出孔子的《论语·阳货》：“乡原，德之贼也”中的态度作脚注，强调勿要流于俗同去嫉妒诽谤而毁人前程。

有一处提到周文王、两处提到周公，都在一处：

文王所以为粪土，而恶来所以为金玉也。非纣憎圣而好恶也，心知惑蔽。

故三监谗圣人，周公奔楚。後母毁孝子，伯奇放流。当时周世孰有不惑乎？後《鸛鷖》作，而《黍离》兴，讽咏之者，乃悲伤之。故无雷风之变，周公之恶不灭；

王充在此篇谈及君子处世易被小人所累。周公如此圣人也被谗言所害，只有上天感应降风雪才得以消除冤屈。而后段文王中所提的是《史记·殷本纪》中载：“费中善谀，好利，殷人弗亲。纣又用恶来。恶来善毁谀，诸侯以此益疏。”汉朝儒家的传统描述中恶来为谀臣，至德的周文王与善谀的恶来同殿为臣，因为君王没有识人之明的原因，文王被视如粪土。王充藉此吐露自己的仕途不遇，或是因小人中伤诬陷。

第三“命禄篇”

有一处提到周公：

成王之才不如周公，桓公之知不若管仲，然成、桓受尊命，而周、管禀卑秩也。案古人君希有不学於人臣，知博希有不为父师。然而人君犹以无能处主位，人臣犹以鸿才为厮役。贵贱在命，不在智愚；贫富在禄，不在顽慧。

王充把支配个人社会政治生活的力量称之为“禄命”，并且贵贱贫富阐释都离不开命中注定，是谓“命定论”，以才智远高于君主、却只能为臣的周公比较为人君的成王为例。

有两处提到孔子：

孔子曰：“死生有命，富贵在天。”鲁平公欲见孟子，嬖人臧仓毁孟子而止。孟子曰：“天也！”

孔子圣人，孟子贤者，诲人安道，不失是非，称言命者，有命审也。

王充引《论语·颜渊》中所言，说明命中自定数，圣人也不可免。

第四“气寿篇”

有一处提到堯、三处提到舜、两处提到周文王、四处提到周武王、三处提到周公，都在一处。何以明人年以百为寿也？世间有矣。儒者说曰：太平之时，人民侗长，百岁左右，气和之所生也。《尧典》曰：“朕在位七十载。”求禅得舜，舜征三十岁在位。尧退而老，八岁而终，至殂落，九十八岁。未在位之时，必已成人，今计数百有余矣。又曰：“舜生三十，征用三十，在位五十载，陟方乃死。”适百岁矣。文王谓武王曰：“我百，尔九十。吾与尔三焉。”文王九十七而薨，武王九十三而崩。周公，武王之弟也，兄弟相差，不过十年。武王崩，周公居摄七年，复政退老，出入百岁矣。邵公，周公之兄也，至康王之时，尚为太保，出入百有余岁矣。圣人禀和气，故年命得正数。

王充在本篇论述人的寿命与承气的关系，故篇名叫“气寿”。王充认为，人寿命的长短不是上天有意安排的，而是取决于人在母胎里承受气的多少厚薄（禀气受命），所以圣人都出入百岁。而把寿命长短说成是先天注定的，无法改变，则又表现出命定论的一面。

第五“幸偶篇”

有七处提到了孔子，都在一处。

孔子门徒七十有余，颜回蚤夭。孔子曰：“不幸短命死矣！”短命称不幸，则知长命者幸也，短命者不幸也。服圣贤之道，讲仁义之业，宜蒙福佑。伯牛有疾，亦复颜回之类，俱不幸也。孔子曰：“人之生也直，罔之生也幸。”则夫顺道而触者，为不幸矣。立岩墙之下，为坏所压；蹈圯岸之上，为崩所坠，轻遇无端，故为不幸。鲁城门久朽欲顿，孔子过之，趋而疾行。左右曰：“久矣。”孔子曰：“恶其久也。”孔子戒慎已甚，如过遭坏，可谓不幸也。故孔子曰：“君子有不幸而无有幸，小人有幸而无不幸。”又曰：“君子处易以俟命，小人行险以徼幸。”

自然界与人类社会一切都具有侥幸性和偶然性，即篇名的“幸偶”。此处王充要论述的是“命定论”中的幸偶是所受禀气的多少决定的。王充引用孔子《论语·雍也》中的故事材料以加强说明即便如七十二贤人中的颜回、牛伯也不可幸免，孔子也要设法躲避。

有三处提到了舜、两处提到了孔子，都在一处。

虞舜圣人也，在世宜蒙全安之福。父顽母，弟象教狂，无过见憎，不恶而罍得罪，不幸甚矣！孔子，舜之次也。生无尺土，周流应聘，削迹绝粮。俱以圣才，并不幸偶。舜尚遭尧受禅，孔子已死於阙里。以圣人之才，犹不幸偶，庸人之中，被不幸偶，祸必众多矣！

王充命定论中的“幸偶”是天下万物也不可免的，故而舜遭邻人憎恶和孔子游列国及受封被阻都属于圣人也要遭遇的不幸。但同样的不幸因为禀气的不同最终的命亦会不同，舜最终被禅让，而孔子则死于阙里。

第六“命义篇”有一处提到成湯、一处提到周文王

遭者，遭逢非常之变，若成汤囚夏台，文王厄牖里矣。

王充在此篇论述命的含义。认为命在生前已定，与性情行为无关，有人行善而得祸，亦有人行恶而得福，不认同存在随命。而遭者即是遭命，至此王充评价了从《春秋繁露》至《白虎通》中的一贯思想“命有三科”——寿命、随命、遭命的说法。（寿命长寿富贵，王充称之为正命。随命可改，随人的操行所为而变吉凶。遭命，是命中注定有此一遭，不因言行而变。）这里王充用成湯被夏桀囚于夏台、周文王被纣王囚于牖里来作为“遭命”说明的材料。

第七“无形篇”

有一处提到禹。

图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行於云则年增矣，千岁不死。此虚图也。世有虚语，亦有虚图。假使之然，蝉蛾之类，非真正人也。海外三十五国，有毛民羽民，羽则翼矣。毛羽之民土形所出，非言为道身生毛羽也。禹、益见西王母，不言有毛羽。不死之民，亦在外国，不言有毛羽。毛羽之民，不言之死；不死之民，不言毛羽。毛羽未可以效不死，仙人之有翼，安足以验长寿乎？

此处王充阐述禀气受命后的形体与寿命的关系，形体不可变，命亦不可变。王充用矛盾律来疾虚妄，禹所见的西王母没有羽毛。不死者没有羽毛，那传说中的不死仙人之羽翼自然为虚妄了。

第八“率性篇”

有两处提到尧、两处提到舜、两处提到孔子，都在一处。

尧、舜为政，民无狂愚。传曰：“尧、舜之民可比屋而封，桀、纣之民可比屋而诛。”斯民也，三代所以直道而行也。圣主之民如彼，恶主之民如此，竟在化不在性也。

孔门弟子七十之徒，皆任卿相之用，被服圣教，文才雕琢，知能十倍，教训之功而渐渍之力也。未入孔子之门时，闾巷常庸无奇，其尤甚不率者，唯子路也。世称子路无恆之庸人，未入孔门时，戴鸡佩豚，勇猛无礼，闻诵读之声，摇鸡奋豚，扬唇吻之音，聒贤圣之耳，恶至甚矣。孔子引而教之，渐渍磨游历，闾导牖进，猛气消损，骄节屈折，卒能政事，序在四科。斯盖变性使恶为善之明效也。

在王充的理论中，善恶是基本独立的，并不会对利禄、命运、不幸、天、气产生什么影响。而善恶主要是由教化的程度决定的，而这一切取决是是否有“圣人”。圣人的教化之功波及所有的人，乃至尧、舜的民众人人可嘉，孔子门下的七十二贤人皆可出任公卿，而这些人本是凡人。

有一处提到黄帝、一处提到堯、一处提到舜，都在一处。

黄帝与炎帝争为天子，教熊黑貔虎以战於阪泉之野，三战得志，炎帝败绩。尧以天下让舜，鯀为诸侯，欲得三公，而尧不听，怒其猛兽，欲以为乱，比兽之角可以为城，举尾以为旌，奋心盛气，阻战为强。夫禽兽与人殊形，犹可命战，况人同类乎？

此处说明圣人的教化之功甚至可以让禽兽与人无异，故而教化人更不在话下。

有一处提到堯、一处提到舜，都在一处

三苗之民，或贤或不肖，尧、舜齐之，恩教加也。楚、越之人，处庄、岳之间，经历岁月，变为舒缓，风俗移也。故曰：“齐舒缓，秦慢易，楚促急，燕戇投”。以庄、岳言之，四国之民，更相出入，久居单处，性必变易。

此处说明尧、舜用教化收复敌对部落三苗。

第九“吉验”篇

有一处提到黄帝、四处提到堯、两处提到舜同在一处。

传言黄帝妊二十月而生，生而神灵，弱而能言。长大率诸侯，诸侯归之；教熊黑战，以伐炎帝，炎帝败绩。性与人异，故在母之身留多十月；命当为帝，故能教物，物为之使。尧体就之如日，望之若云。洪水滔天，蛇龙为害，尧使禹治水，驱蛇龙，水治东流，蛇龙潜处。有殊奇之骨，故有诡异之验；有神灵之命，故有验物之效。天命当贵，故从唐侯入嗣帝后之位。舜未逢尧，鰥在侧陋。瞽瞍与象谋欲杀之。使之完廩，火燔其下；令之浚井，土掩其上。舜得下廩，不被火灾；穿井旁出，不触土害。尧闻征用，试之於职。官治职修，事无废乱。使入大麓之野，虎狼不搏，蝮蛇不噬；逢烈风疾雨，行不迷惑。夫人欲杀之，不能害，之毒螫之野，禽虫不能伤，

卒受帝命，践天子祚。

此处昭示了王充的天命显现论，王充创造了两个新的传说：黄帝的“妊娠二十月”而生、堯的身体如同太阳加上舜的暴风雨中不迷路，认为这异于常人的都是源自禀受的命格，所以能驯服野兽、去凶化吉最后都继承帝位。

有一处提到黄帝、四处提到帝嚳、一处提到堯同在一处。

后稷之母，履大人迹，或言衣帝嚳之服，坐息帝嚳之处，妊身。怪而弃之隘巷，牛马不敢践之；寘之冰上，鸟以翼覆之，庆集其身。母知其神怪，乃收养之。长大佐尧，位至司马。

王充在这一段主要想借助牛马鸟对后稷的异象说明天命显现。而涉及到帝嚳和堯的部分是后裔感孕而生的过程是坐了帝嚳的衣服和座位，之后辅佐了堯。所谓感孕而生即是感受到天地精灵（非人身）而怀孕所生，可见此处王充已将帝嚳不单单视为人间的君王，而是独立于人的圣人。

第十“偶会”篇

有两处提到了成湯，一处提到了两处提到周文王，两处提到周武王，同在一处。

任伊尹之言，纳吕望之议，汤、武且兴之会，亦二臣当用之际也。人臣命有吉凶，贤不肖之主与之相逢。文王时当昌，吕望命当贵；高宗治当平，傅说德当遂。非文王、高宗为二臣生，吕望、傅说为两君出也，君明臣贤，光曜相察，上修下治，度数相得。

这一段是王充的客观天命论，成汤与周文王的治国昌盛的必然，伊伊与姜子牙拜相的必然，两种必然“偶然”相遇，并不是“天”的故意安排，其目的是想否定“天”的主体性和必然性。

商、周之数适起，汤、武之德适丰。关龙逢杀，箕子、比干囚死，当桀、纣恶盛之时，亦二子命讫之期也。任伊尹之言，纳吕望之议，汤、武且兴之会，亦二臣当用之际也。

王充在此段解释商和周的兴起与成汤和周武王之德同时出现是偶然，没有必然联系。藉由此认为国家的安危、社会的之乱是“时数”、天命天时所支配，君王的贤愚对社会历史不起作用，人对社会历史没有任何主观能动性。王充把命定论用于国家层面而形成了国命论。

有两处提到了孔子，一处提到堯，一处提到舜，一处提到禹，同在一处。

颜渊死，子曰“天丧予”。子路死，子曰“天祝予。”孔子自伤之辞，非实然之道也。孔子命不王，

二子寿不长也。不王不长，所禀不同，度数并放，适相应也。

尧命当禅舜，丹朱为无道；虞统当传夏，商均行不轨。非舜、禹当得天下，能使二子恶也；美恶是非适相逢也。

王充在此继续引用孔子门下七十二贤人中早夭之辈和孔子没有天子命作注，阐释命定论，又以命定论上升至朝代的层面形成“国命论”，故而唐虞被夏朝替代是期数使然，与君主的善恶无关。

有一处提到舜，一处提到禹，同在一处。

象耕灵陵，亦如此焉。传曰：“舜葬苍梧，象为之耕。禹葬会稽，鸟为之佃。”失事之实，虚妄之言也。

王充在此进一步论述论述了自然界和人类社会的所有现象，并非有意造成的，而是事物本身在自然发展过程中偶然巧合造成的，即客观天命论。借此驳斥了鸟象在为舜和禹的灵陵耕地种田传说的真实性。

有一处提到孔子。

公伯索诉子路于季孙，孔子称命。鲁人臧仓谗孟子于平公，孟子言天。

孔子门下七十二贤良之一的子路被公伯寮控告，孔子称之为命中定数，王充以此为自己的命定论做脚注。

第十一“骨相篇”

有一处提到黄帝，一处提到颛顼，一处提到帝喾，一处提到尧，一处提到成汤，一处提到舜，一处提到周文王，有一处提到周武王，一处提到皋陶，一处提到禹，一处提到周公一处提到孔子，都在一处。

传言黄帝龙颜，颛顼戴午，帝喾骀齿，尧眉八采，舜目重瞳，禹耳三漏，汤臂再肘，文王四乳，武王望阳，周公背偻，皋陶马口，孔子反羽。斯十二圣者，皆在帝王之位，或辅主忧世，世所共闻，儒所共说，在经传者，较著可信。

黄帝的面部像龙、颛顼的头上长了类似角的东西、帝喾的牙齿连成一片、尧的眉毛有八种颜色、舜的每个眼睛里都有重瞳人、禹的每只耳朵有三个窟窿、商汤的每只胳膊上有两个肘，周文王有四个乳房，周武王眼高可以看见头顶上的太阳，周公旦的背驼，皋陶的嘴像马口，孔子头顶凹陷像翻过来的屋顶。

这些在王充之前的《史记》和《帝王世纪》大多均有记载，但唯独“周公背僂”不见前人之书。可见王充为了使十二人成为一个圣王体系，不惜编造特异之处，又以这些神奇风貌来证明圣王的天命显现。

有一处提到黄帝

苍颉四目，为黄帝史。

王充的天命显现论，传说造字的苍颉有四个眼睛，作了黄帝的史官。

有八处提到孔子。

有传孔子相澹台子羽、唐举占蔡泽不验之文，此失之不审，何隐匿微妙之表也。相或在內，或在外，或在形体，或在声气。察外者遗其內；在形体者，亡其声气。孔子适郑，与弟子相失，孔子独立郑东门。郑人或问子贡曰：“东门有人，其头似尧，其项若皋陶，肩类子产。然自腰以下，不及禹三寸，僂僂若丧家之狗。”子贡以告孔子，孔子欣然笑曰：“形状未也。如丧家狗，然哉！然哉！”夫孔子之相，郑人失其实。郑人不明，法术浅也。孔子之失子羽，唐举惑於蔡泽，犹郑人相孔子，不能具见形状之实也。

孔子是王充在骨相篇中描述天命显现外在特异最多的一个，完全有别于其他的十一圣者。

孔子多出了“其头似尧”、“其项若皋陶”、“肩类子产”三处。而其他十一人的外在特异都被减少至一个，可见孔子在十二圣王体系中独特的地位。

第十二“初稟篇”

有二十三处提到周文王，有十处提到周武王，在全篇三段都出现了。

我们在论文中专门加以讨论。

有两处提到堯。

人生受性，则受命矣。性命俱稟，同时并得，非先稟性，後乃受命也。何以明之？弃事尧为司马，居稷官，故为后稷。

此处为叙述周文王家世谱系而追溯至堯，没有特别意义

《论语》曰：“大哉！尧之为君！唯天为大，唯尧则之。”王者则天不违，奉天之义也。

此处王充引孔子语，阐述帝王（堯）效法天而行事，并非天使其为之，体现了客观天命论。

第十三“本性篇”

有四处提到孔子。

故孔子曰：“中人以上可以语上也；中人以下，不可以语上也。”告子之以决水喻者，徒谓中人，不指极善极恶也。孔子曰：“性相近也，习相远也。”夫中人之性，在所习焉。习善而为善，习恶而为恶也。至於极善极恶，非复在习。故孔子曰：“惟上智与下愚不移。”性有善不善，圣化贤教，不能复移易也。孔子，道德之祖，诸子之中最卓者也，而曰“上智下愚不移”，故知告子之言，未得实也。

王充在此里议论了孟子的性善论和告子的性无善恶论。王充解读孔子《论语》的“习相远”为习气相远，从而化为自己的气论，即人之先天的善恶取决于禀气的不同。值得一提的是王充在此誉孔子为“道德之祖”，在前篇中无人能出其右。

有一处提到孔子。

孔子能行，以俎豆为弄。石生而坚，兰生而香。禀善气，长大就成，故种树之戏为唐司马；俎豆之弄，为周圣师。

此处借孔子幼时模拟礼器所做的“俎豆为弄”的善行，说明孔子出生时即禀受“善气”，从驳斥荀子的性恶论。

第十四“物势篇”

有两处提到孔子。

人有勇怯，故战有胜负，胜者未必受金气，负者未必得木精也。孔子畏阳虎，却行流汗，阳虎未必色白，孔子未必面青也。

王充在此借用“孔子畏阳虎”的事例说明人并非是由天克意以五行相克而产生的（客观天命论），而生自然而然的产物，所谓的相克无非是勇敢怯弱的缘故。此处少见的以孔子作为怯弱的例证，或许可窥王充的脱神化。

第十五“奇怪篇”

有一处提到禹、一处提到堯。

儒者称圣人之生，不因人气，更禀精於天。禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姁；高母吞燕卵而生高，故殷姓曰子。后稷母履大人迹而生后稷，故周姓曰姬。《诗》曰：“不坼不副”。是生后稷。说者又曰：“禹、高逆生，闾母背而出；后稷顺生，不坼不副。不感动母体，故曰“不坼不副”。逆生者子孙逆死，顺生者子孙顺亡。故桀、纣诛死，赧王夺邑”。言之有头足，故人信其说；

明事以验证，故人然其文。讖书又言：“尧母庆都野出，赤龙感己，遂生尧”。

王充在此去除了论衡之前五帝描述里最多的感孕而生，认为圣人并非感受到天地精气而生，而是圣人自有种族，从而推出“圣人血统论”。

有一处提到禹。

夫蝉之生复育也，闾背而出。天之生圣子，与复育同道乎？兔吮毫而怀子，及其子生，从口而出。案禹母吞薏苡，禹母咽燕卵，与兔吮毫同实也。禹、禹之母生，宜皆从口，不当闾背。夫如是，闾背之说，竟虚妄也。

以《论衡》之前所描述的禹感孕而生的方式“闾背而出”为突破口，认为圣子不应该同蝉的出生方式一样。

有四处提到堯，在同一处。

尧、高祖审龙之子，子性类父，龙能乘云，尧与高祖亦宜能焉。万物生於土，各似本种；不类土者，生不出於土，土徒养育之也。母之怀子，犹土之育物也。尧、高祖之母，受龙之施，犹土受物之播也。物生自类本种，夫二帝宜似龙也。且夫含血之类，相与为牝牡；牝牡之会，皆见同类之物。精感欲动，乃能授施。且夫含血之类，相与为牝牡；牝牡之会，皆见同类之物。精感欲动，乃能授施。若夫牡马见雌牛，雄雀见牝鸡，不相与合者，异类故也。今龙与人异类，何能感於人而施气？或曰：夏之衰，二龙斗於庭，吐鬻於地。龙亡鬻在，棊而藏之。至周幽王发出龙鬻，化为玄鼃，入於後宫，与处女交，遂生褒姒。玄鼃与人异类，何以感於处女而施气乎？夫玄鼃所交非正，故褒姒为祸，周国以亡。以非类妄交，则有非道妄乱之子。今尧、高祖之母，不以道接会，何故二帝贤圣，与褒姒异乎？

驳斥帝王乃龙子的说法，认为物种族天生应该自有种族，同类才能繁衍，同圣人血统论。

有一处提到黄帝、一处提到帝嚳、一处提到顓頊、一处提到舜、一处提到文王、一处提到周公、一处提到孔子。

天人同道，好恶均心。人不好异类，则天亦不与通。人虽生於天，犹虻虱生於人也。人不好虻虱，天无欲欲生於人。何则？异类殊性，情欲不相得也。天地，夫妇也，天施气於地以生物。人转相生，精微为圣，皆因父气，不更禀取。如更禀者为圣、後稷不圣。如圣人皆当更禀，十二圣不皆然也。黄帝、帝嚳、帝顓頊、帝舜之母，何所受气？文王、武王、周公、孔子之母，何所感吞？

王充在此处驳斥各种天生圣人的奇谈怪论，故篇名曰“奇怪”。王充以“气一元论”中的自娘胎始的先天之气（禀气受命）来表述他的“命”之世界观，“气”成为传递描绘他所认为的“命”的工具和表述著像系统。此处又出现自《骨相篇》后的十二圣人，任何人，哪怕圣人也不能脱离这一规则。

有一处提到黄帝。

此或时见三家之姓，曰妘氏、子氏、姬氏，则因依放，空生怪说，犹见鼎湖之地，而著黄帝升天之说矣。失道之意，还反其字。

王充驳斥了黄帝升天的传说，认为不过是古人望“鼎”字而生意。

有一处提到禹、两处提到堯。

儒生穿凿，因造禹、契逆生之说。感於龙，梦与神遇，犹此率也。尧、高祖之母，适欲怀妊，遭逢雷龙载云雨而行，人见其形，遂谓之然。梦与神遇，得圣子之象也。梦见鬼合之，非梦与神遇乎，安得其实！“野出感龙”，及“蛟龙居上”，或尧、高祖受富贵之命。龙为吉物，遭加其上，吉祥之瑞，受命之证也。

王充在此进一步阐释了“圣人血统论”，人龙相交是不能遗传的，龙是作为圣人诞生的符瑞象征而出现的，以此推出“符瑞奖励论”。

一处提到黄帝、三处提到帝嚳、一处提到堯、有一处提到禹、一处提到周文王，一处提到周武王、一处提到孔子，同在一处。

圣案《帝系》之篇及《三代世表》，禹，鯀之子也；高、稷皆帝嚳之子，其母皆帝嚳之妃也，及尧，亦嚳之子。帝王之妃，何为适草野？古时虽质，礼已设制，帝王之妃，何为浴於水？夫如是，言圣人更禀气於天，母有感吞者，虚妄之言也。实者，圣人自有种族，如文、武各有类。孔子吹律，自知殷後；项羽重瞳，自知虞舜苗裔也。五帝、三王皆祖黄帝。黄帝圣人，本禀贵命，故其子孙皆为帝王。帝王之生，必有怪奇，不见於物，则效於梦矣。

王充在这一段批评论的主题是，是根据自己悟出来的“物生自类本种”的原理，得出龙生龙，人生人，不能互相杂交产生后代，而圣人之祖源自黄帝。这就是王充的“圣人血统论”，这也是他“命论”的重要观点。

第十六“书虚篇”

有七处提到孔子。

传书或言：颜渊与孔子俱上鲁太山，孔子东南望，吴阊门外有系白马，引颜渊指以示之曰：“若见吴昌门乎？”颜渊曰：“见之。”孔子曰：“门外何有？”曰“有如系练之状。”孔子抚其目而正之，因与俱下。下而颜渊发白齿落，遂以病死。盖以精神不能若孔子，强力自极，精华竭尽，故早夭死。世俗闻之，皆以为然。如实论之，殆虚言也。案《论语》之文，不见此言。考《六经》之传，亦无此语。夫颜渊能见千里之外，与圣人同，孔子、诸子，何讳不言？盖人目之所见，不过十里。过此不见，非所明察，远也。传曰：“太山之高巍然，去之百里，不见鸚垂，远也。”案鲁去吴，千有余里，使离殊望之，终不能见，况使颜渊，何能审之？如才庶几者，明目异於人，则世宜称亚圣，不宜言离殊。人目之视也，物大者易察，小者难审。使颜渊处昌门之外，望太山之形，终不能见。况从太山之上，察白马之色，色不能见，明矣。非颜渊不能见，孔子亦不能见也。何以验之？耳目之用，均也。目不能见百里，则耳亦不能闻也。陆贾曰：“离娄之明，不能察帷薄之内；师旷之聪，不能闻百里之外。”昌门之与太山，非直帷薄之内、百里之外也。

王充在本篇中批判了“传书”（解释儒家经书的著作）中一些没有事实根据的说法，故篇名曰“书虚”。这里驳斥了孔子与徒弟颜渊上山看千里之外白马的故事，认为人的目力所及不过十里，此为王充圣人观众脱神化的倾向。

有九处提到舜、八处提到禹、三处提到尧，同在一处。

儒书言：舜葬於苍梧、禹葬於会稽者，巡狩年老，道死边土。圣人以天下为家，不别远近，不殊内外，故遂止葬。夫言舜、禹，实也；言其巡狩，虚也。舜之与尧，俱帝者也，共五千里之境，同四海之内；二帝之道，相因不殊。《尧典》之篇，舜巡狩东至岱宗，南至霍山，西至太华，北至恆山。以为四岳者，四方之中，诸侯之来，并会岳下，幽深远近，无不见者，圣人举事，求其宜适也。禹王如舜，事无所改，巡狩所至，以复如舜。舜至苍梧，禹到会稽，非其实也。实舜、禹之时，鸿水未治，尧传於舜，舜受为帝，与禹分部，行治鸿水。尧崩之後，舜老，亦以传於禹。舜南治水，死於苍梧；禹东治水，死於会稽。贤圣家天下，故因葬焉。

王充在此处解释舜、禹葬于东西各方，不是因为巡视诸侯的缘故，而是由于奔赴各方去治水的缘故。可见王充视舜、禹，功绩在于治水，以天下为家。

有一处提到舜、五处提到禹同在一处。

吴君高说：会稽本山名，夏禹巡守，会计於此山，因以名郡，故曰会稽。夫言因山名郡可也，言禹巡狩会计於此山，虚也。巡狩本不至会稽，安得会计於此山？宜听君高之说，诚会稽为会计，禹到南方，何所会计？如禹始东死於会稽，舜亦巡狩，至於苍梧，安所会计？百王治定则出巡，巡则辄会计，是则四方之山皆会计也。百王太平，升封太山。太山之上，封可见者七十有二，纷纶湮灭者，不可胜数。如审帝王巡狩辄会计，会计之地如太山封者，四方宜多。夫郡国成名，犹万物之名，不可说也。独为会稽立欤？周时旧名吴、越也，为吴、越立名，从何往哉？六国立名，状当如何？天下郡国且百余，县邑出万，乡亭聚里，皆有号名，贤圣之才莫能说。君高能说会稽，不能辨定方名。会计之说，未可从也。巡狩考正法度，禹时吴为裸国，断发文身，考之无用，会计如何？

王充在此驳斥了“会稽为会计”这类望字生义的说法，没有实际意义。

有十处提到了堯有、十处提到了舜、一处提到了禹。

传书言：舜葬於苍梧，象为之耕；禹葬会稽，鸟为之田。盖以圣德所致，天使鸟兽报佑之也。世莫不然。考实之，殆虚言也。夫舜、禹之德不能过尧，尧葬於冀州，或言葬於崇山，冀州鸟兽不耕，而鸟兽独为舜、禹耕，何天恩之偏驳也？或曰：“舜、禹治水，不得宁处，故舜死於苍梧，禹死於会稽。勤苦有功，故天报之；远离中国，故天痛之。”夫天报舜、禹，使鸟田象耕，何益舜、禹？天欲报舜、禹，宜使苍梧、会稽常祭祀之。使鸟兽田耕，不能使人祭。祭加舜、禹之墓，田施人民之家，天之报佑圣人，何其拙也，且无益哉！由此言之，鸟田象耕，报佑舜、禹，非其实也。实者，苍梧多象之地，会稽众鸟所居。《禹贡》曰：“彭蠡既猪，阳鸟攸居。”天地之情，鸟兽之行也。象自蹈土，鸟自食苹。土蹶草尽，若耕田状，壤靡泥易，人随种之，世俗则谓为舜、禹田。海陵麋田，若象耕状，何尝帝王葬海陵者邪？

王充在此以为客观天命论驳斥了前人的上天为报答舜、禹的治水之功而使鸟象为之耕田的传说，破论在于堯之德大于两者，而堯没有受到上天报答。

有十二处提到孔子。

传书言：孔子当泗水而葬，泗水为之却流。此言孔子之德，能使水却，不满其墓也。世人信之。是故儒者称论，皆言孔子之後当封，以泗水却流为证。如原省之，殆虚言也。夫孔子死，孰与其生？生能操行，慎道应天，死，操行绝，天佑至德，故五帝、三王招致瑞应，皆以生存，不以死亡。孔子生时，推排不容，故叹曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”生时无佑，死反有报乎？孔子之死，五帝、三王，之死也。五帝、三王无佑，孔子之死独有天报，是孔子之魂

圣，五帝之精不能神也。泗水无知，为孔子却流，天神使之。然则，孔子生时，天神不使人尊敬。如泗水却流，天欲封孔子之後，孔子生时，功德应天，天不封其身，乃欲封其後乎？是盖水偶自却流。江河之流，有回复之处；百川之行，或易道更路，与却流无以异。则泗水却流，不为神怪也。

此处王充驳斥儒生所说的孔子葬在泗水，泗水为之倒流之事，解释为自然现象（疾虚妄）。破论点在于孔子生前遭受的不遇，何以生后能得上天庇佑。

有一处提到周公。

说《尚书》者曰：“周公居摄，带天子之绶，戴天子之冠，负扆南面而朝诸侯。”户牖之间曰扆，南面之坐位也。负南面乡坐，扆在後也。桓公朝诸侯之时，或南面坐，妇人立於後也。世俗传云，则曰负妇人於背矣。

王充以为周公摄政的场景破桓公临朝屏风后有女人的说法。

第十七“变虚篇”

有一处提到周文王

《诗》曰：‘惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福；厥德不回，以受方国。’君无回德，方国将至，何患于彗？《诗》曰：‘我无所监，夏后及商，用乱之故，民卒流亡。’若德回乱，民将流亡，祝史之为，无能补也。”公说，乃止。

本篇王充驳斥了流行于汉朝的天人感应中的灾异天遣说，否定了天会因君王的不端进行惩罚的说法。进而说到灾异只是是它本身运行的规律，为一种自然现象。《诗经》中关于周文王施于德政的说法作为辩证材料。

有四处提到了堯、四处提到了舜，同在一处。

世间圣人，莫不尧、舜，恶人，莫不桀、纣。尧、舜操行多善，无移荧惑之效；桀、纣之政多恶，有反景公脱祸之验。景公出三善言，延年二十一岁，是则尧、舜宜获千岁，桀纣宜为殇子。今则不然，各随年寿，尧、舜、桀、纣皆近百载。是竟子韦之言妄，延年之语虚也。

王充在这段同样对天人感应进行了驳斥，否定了天的主观性。以尧、舜圣人不过百岁来破景公的延寿二十年的故事。

有两处提到了堯

天道当然，人事不能却也。使子产听梓慎，四国能无灾乎？尧遭鸿水时，臣必有梓慎、子韦之知矣。然而不却除者，尧与子产同心也。

王充在此谈及了堯时遭遇洪水而不得治的原因：皆因天道当然、人事不能却，从而客观天命论的基础上推出自己的国命论。

第十八“异虚篇”

有一处提到堯、一处提到禹，同在一处。

河源出於昆仑，其流播於九河。使尧、禹却以善政，终不能还者，水势当然，人事不能禁也。河源不可禁，二龙不可除，则桑谷不可却也。王命之当兴也，犹春气之当为夏也。其当亡也，犹秋气之当为冬也。

王充以堯、禹也如此善政也不可使河水逆流比喻天下兴亡定勢如江河之水，不可逆也（国命论）。

有一处提到周公。

周时天下太平，越尝献雉於周公。高宗得之而吉。雉亦草野之物，何以为吉？如以雉所分有似於士，则麇亦仍有似君子；公孙术得白鹿，占何以凶？然则雉之吉凶未可知，则夫桑谷之善恶未可验也。

王充在此举出“周公获雉（吉）”和“公孙术得白鹿（凶）”两个的例子，用矛盾律的手法证明同是野物却有吉凶两种不同的解说，且自相矛盾。故而国家的命运其实并非吉凶之兆所能显现，而是自有定数（国命论）。

有一处提到堯。

禹南济於江，有黄龙负舟。舟中之人五色无主。禹乃嘻笑而称曰：“我受命於天，竭力以劳万民。生，寄也；死，归也。何足以滑和，视龙犹蚯蚓也。”龙去而亡。案古今龙至皆为吉，而禹独谓黄龙凶者，见其负舟，舟中之人恐也。夫以桑谷比於龙，吉凶虽反，盖相似。野草生於朝，尚为不吉，殆有若黄龙负舟之异。故为吉而殷朝不亡。

本篇类似《变虚篇》，王充驳斥天有意志，强调“客观天命论”；对天能用灾异对君主进行惩罚的所谓“灾异天谴说”进行了否定，又根据王充的“按古今龙皆为吉兆”，所以得出禹所见的黄龙负舟吉数。

第十九“感虚篇”

有十二处提到堯。

儒者传书言：“尧之时，十日并出，万物焦枯。尧上射十日，九日去，一日常出”。此言虚也。夫人之射也，不过百步，矢力尽矣。日之行也，行天星度。天之去人，以万里数，尧上射之，安能得日？使尧之时，天地相近，不过百步，则尧射日，矢能及之；过百步，不能得也。假使尧时天地相近，尧射得之，犹不能伤日。伤日何肯去？何则？日，火也。使在地之火附一把矩，人从旁射之，虽中，安能灭之？地火不为见射而灭，天火何为见射而去？此欲言尧以精诚射之，精诚所加，金石为亏，盖诚无坚则亦无远矣。夫水与火，各一性也。能射火而灭之，则当射水而除之。洪水之时，流溢中国，为民大害。尧何不推精诚射而除之？尧能射日，使火不为害，不能射河，使水不为害。夫射水不能却水，则知射日之语，虚非实也。或曰：“日，气也。射虽不及，精诚灭之”。夫天亦远，使其为气，则与日月同；使其为体，则与金石等。以尧之精诚，灭日亏金石，上射日则能穿天乎？世称桀、纣之恶，射天而殴地；誉高宗之德，政消桑谷。今尧不能以德灭十日，而必射之；是德不若高宗，恶与桀、纣同也。安能以精诚获天之应也？王充想在本篇中开始以圣人事例作批判论，批评天人感应。其论点在于儒生“精诚”感动天地鬼神为虚妄，因而故篇名称为“感虚”。在此段中王充套用后羿射日的故事，使堯作为主角，以箭（德）灭十个太阳，以自然物理法则和类推予以破论。

有三处提到成湯、三处提到周文王、三处提到孔子，同在一处。

汤困夏台，文王拘羑里，孔子厄陈、蔡。三圣之困，天不能祐，使拘之者睹祐知圣，出而尊厚之。或曰：“拘三圣者不与三誓，三圣心不愿，故祐圣之瑞无因而至。天之祐人，犹借人以物器矣，人不求索，则弗与也。”曰：“太子愿天下瑞之时，岂有语言乎？心愿而已。然汤闭于夏台、文王拘于羑里时，心亦愿出；孔子厄陈、蔡，心愿食。天何不令夏台、羑里关钥毁败，汤、文涉出；雨粟陈、蔡，孔子食饱乎？太史公曰：“世称太子丹之令天雨粟，马生角，太抵皆虚言也。”太史公书汉世实事之人，而云“虚言”，近非实也。

此段以《史记》中的三位圣人（汤武、文王、孔丘）身陷险地而无异像解救说明天并无主观性、是自然无为的，也无法产生天人感应。

有十处提到周武王

传书言：“武王伐纣，渡孟津，阳侯之波，逆流而击，疾风晦冥，人马不见。于是武王左操黄钺，右执白旄，瞋目而麾之曰：‘余在，天下谁敢害吾意者！’于是风霁波罢。”此言虚也。武

王渡孟津时，士众喜乐，前歌后舞，天人相应，人喜天怒，非实宜也。前歌后舞，未必其实；麾风而止之，迹近为虚。夫风者，气也，论者以为天地之号令也。武王诛纣是乎，天当安静以祐之；如诛纣非乎，而天风者，怒也。武王奉天令，求索已过，瞋目言曰：“余在，天下谁敢害吾者？”重天怒，增己之恶也，风何肯止？父母怒，子不改过，瞋目大言，父母肯赏之乎？如风天所为，祸气自然，是亦无知，不为瞋目麾之故止。夫风犹雨也，使武王瞋目以旒麾雨而止之乎？武王不能止雨，则亦不能止风。或时武王适麾之，风偶自止，世褒武王之德，则谓武王能止风矣。

本段王充针对《淮南子·览冥训》上武王渡孟津瞪目止风的传说，认为没有这么一回事，对此作了批判，而批判的武器是“祸气自然”论。这种理论认为人遭遇的灾祸是一种气，王充称之为“祸气”。“祸气”的产生以及与人遭遇是自然发生的，其消去也是和人无关的。这种理论还与王充的“命”论相结合，认为人之祸福和富贵一样，都是先天之气决定的，所以叫“命定”。这里的“祸气自然”是王充的自然命定论的一个组成部分。

有两处提到堯、一处提到舜，一处提到禹，十三处提到成湯，六处提到孔子，同在一处。传书言：“汤遭七年旱，以身祷於桑林，自责以六过，天乃雨”。或言：“五年。祷辞曰：‘余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。天以一人不敏，使上帝鬼神伤民之命’。於是剪其发，丽其手，自以为牲，用祈福於上帝。上帝甚说，时雨乃至。言汤以身祷於桑林自责，若言剪发丽手，自以为牲，用祈福於帝者，实也。言雨至为汤自责以身祷之故，殆虚言也。孔子疾病，子路请祷。孔子曰：“有诸？”子路曰：“有之；《誅》曰：‘禱尔於上下神祇。’”孔子曰：“丘之禱，久矣。”圣人修身正行，素禱之日久，天地鬼神知其无罪，故曰禱久矣。《易》曰：“大人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其叙，与鬼神合其吉凶。”此言圣人与天地、鬼神同德行也。即须禱以得福，是不同也。汤与孔子俱圣人也，皆素禱之日久。孔子不使子路禱以治病，汤何能以禱得雨？孔子素禱，身犹疾病。汤亦素禱，岁犹大旱。然则天地之有水旱，犹人之有疾病也。疾不可以自责除，水旱不可以禱谢去，明矣。汤之致旱，以过乎？是不与天地同德也。今不以过致旱乎？自责禱谢，亦无益也。人形长七尺，形中有五常，有瘳热之病，深自克责，犹不能愈，况以广大之天，自有水旱之变。汤用七尺之形，形中之诚，自责禱谢，安能得雨邪？人在层台之上，人从层台下叩头，求请台上之物。台上之人闻其言，则怜而与之；如不闻其言，虽至诚区区，终无得也。夫天去人，非徒层台之高也，汤虽自责，天安能闻知而与之雨乎？夫旱，火变也；湛，水异也。尧遭洪水，可谓湛矣。尧不自责以身禱祈，必舜、禹治之，知水变必须治也。除湛不以禱祈，除旱亦宜如之。由此言之，汤之禱祈，不能得雨。或时

旱久，时当自雨；汤以旱久，亦适自责。世人见雨之下，随汤自责而至，则谓汤以祷祈得雨矣。驳斥成汤“以身祈雨”这样盛行两汉的天人感应论，王充的破论武器在于成汤与尧、舜、禹、孔子、同为圣人。而尧舜禹遇到洪水、孔子生病时都祈祷，因为无用。王充在此以类推破论。

有四处提到尧、一处提到禹，同在一处。

尧时，五十之民，击壤於涂。观者曰：“大哉，尧之德也！”击壤者曰：“吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食。尧何等力？”尧时已有井矣。唐、虞之时，豢龙、御龙，龙常在朝。夏末政衰，龙乃隐伏。非益凿井，龙登云也。所谓神者，何神也？百神皆是。百神何故恶人为井？使神与人同，则亦宜有饮之欲。有饮之欲，憎井而去，非其实也。夫益殆之凿井，龙不为凿井登云，神不栖於昆仑，传书意妄，造生之也。

王充在此驳斥“凿井龙隐”的虚妄，认为龙消失根本原因是尧、禹时盛世，而夏朝末年世道日下，于是作为吉兆消失。

有八处提到尧、两处提到禹，同在一处。

传书言：梁山崩，壅河三日不流，晋君忧之。晋伯宗以犍者之言，令景公素缟而哭之，河水为之流通。此虚言也。夫山崩壅河，犹人之有痈肿，血脉不通也。治痈肿者，可复以素服哭泣之声治乎？尧之时，洪水滔天，怀山襄陵。帝尧吁嗟，博求贤者。水变甚於河壅，尧忧深於景公，不闻以素缟哭泣之声能厌胜之。尧无贤人若犍者之术乎？将洪水变大，不可以声服除也？如素缟而哭，悔过自责也，尧、禹之治水以力役，不自责。梁山，尧时山也；所壅之河，尧时河也。山崩河壅，天雨水踊，二者之变无以殊也。尧、禹治洪水以力役，犍者治壅河用自责。变同而治异，人钧而应殊，殆非贤圣变复之实也。凡变复之道，所以能相感动者，以物类也。

王充以尧、禹治水用人力来驳斥晋景公哭退洪水，使用类比手法疾虚妄。王充更基于此归纳出圣贤解决问题应该用相同的事物这样唯物主义观。

第二十“福虚篇”

有一处提到周武王、一处提到孔子，同在一处。

圣人纯道，操行少非，为推不忍之行，以容人之过，必众多矣。然而武王不豫，孔子疾病，天之祐人，何不实也！

在本篇驳斥了行善可以得天福佑的荒谬说法，故篇名曰：“福虚”。当时汉朝流传行善得福，恶事遭祸，而福与祸的报应是由天来决定的说法。王充以周文王、孔子尚且会生病来反驳善人得

福报的“天人感应说”。

有四处提到孔子。

宋人有好善行者，三世不改，家无故黑牛生白犊。以问孔子，孔子曰：“此吉祥也，以享鬼神。”即以犊祭。一年，其父无故而盲。牛又生白犊。其父又使其子问孔子，孔子曰：“吉祥也，以享鬼神。”复以犊祭。一年，其子无故而盲。其後楚攻宋，围其城。当此之时，易子而食之，析骸而炊之。此独以父子俱盲之故，得毋乘城。军罢围解，父子俱视。此修善积行神报之效也。曰：此虚言也。夫宋人父子修善如此，神报之，何必使之先盲後视哉？不盲常视，不能护乎？此神不能护不盲之人，则亦不能以盲护人矣。使宋、楚之君合战顿兵，流血僵尸，战夫禽获，死亡不还。以盲之故，得脱不行，可谓神报之矣。今宋、楚相攻，两军未合，华元、子反结言而退，二军之众，并全而归，兵矢之刃无顿用者。虽有乘城之役，无死亡之患。为善人报者，为乘城之间乎？使时不盲，亦犹不死。盲与不盲，俱得脱免，神使之盲，何益於善！当宋国乏粮之时也，盲人之家，岂独富哉？俱与乘城之家易子 骸，反以穷厄独盲无见，则神报佑人，失善恶之实也。宋人父子前偶自以风寒发盲，围解之後，盲偶自愈。世见父子修善，又用二白犊祭，宋、楚相攻独不乘城，围解之後父子皆视，则谓修善之报、获鬼神之佑矣。

此处同样是王充以对圣人故事的否定来疾虚妄，认为上天如果有意识庇佑善人不会让善人一直瞎，从而否定主观天命论和天人感应。

有两处提到堯、两处提到舜，同在一处。

儒家之徒董无心，墨家之役缠子，相见讲道。缠子称墨家佑鬼神，是引秦穆公有明德，上帝赐之十九年，缠子难以尧、舜不赐年，桀、纣不夭死。尧、舜、桀、纣犹为尚远，且近难以秦穆公、晋文公。夫謚者，行之迹也，迹生时行，以为死謚。穆者误乱之名，文者德惠之表。有误乱之行，天赐之年；有德惠之操，天夺其命乎？案穆公之霸，不过晋文；晋文之謚，美於穆公。天不加晋文以命，独赐穆公以年，是天报误乱，与“穆公”同也。天下善人寡，恶人众。善人顺道，恶人违天。然夫恶人之命不短，善人之年不长。天不命善人常享一百载之寿，恶人为殒子恶死，何哉？

王充以堯、舜和桀、纣年寿没有差别来驳斥上天降福的天人感应说。

第二十一“祸虚篇”

有四处提到孔子。

(1) 伯牛有疾，孔子自牖执其手，曰：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！”原孔子言，谓伯牛不幸，故伤之也。如伯牛以过致疾，天报以恶与子夏同，孔子宜陈其过，若曾子谓子夏之状。今乃言命，命非过也。且天之罚人，犹人君罪下也。所罚服罪，人君赦之。子夏服过，拜以自悔，天德至明，宜愈其盲。如非天罪，子夏失明，亦换三罪。且丧明之病，孰与被厉之病？丧明有三罪，被厉有十过乎？颜渊早夭，子路菹醢。早死、菹醢，极祸也。以丧明言之，颜渊、子路有百罪也。由此言之，曾子之言误矣。

(2) 作伯夷之传，〔列〕善恶之行云：“七十子之徒，仲尼独荐颜渊好学。然回也屡空，糟糠不厌，卒夭死。天之报施善人如何哉！盗跖日杀不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚党数千，横行天下，竟以寿终。是独遵何哉？”若此言之，颜回不当早夭，盗跖不当全活也。不怪颜渊不当夭，而独谓蒙恬当死，过矣。

王充在此以孔子弟子伯牛生病后孔子言命，来增加自己“命定论”的权威性。后例则以孔子弟子颜回早夭、盗跖长寿来说明上天无关善恶报应的客观天命论。

有一处提到堯、两处提到舜、有一处提到周文王，同在一处。

凡人穷达祸福之至，大之则命，小之则时。太公穷贱，遭周文而得封。甯戚隐鬻厄，逢齐桓而见官。非穷贱隐鬻厄有非，而得封见官有是也。穷达有时，遭遇有命也。太公、甯戚，贤者也，尚可谓有非。圣人，纯道者也。虞舜为父弟所害，几死再三；有遇唐尧，尧禅舜。立为帝。尝见害，未有非；立为帝，未有是。前时未到，後则命时至也。

“祸虚”与“福虚”为姐妹篇，皆为驳斥天人感应之说。王充认为凡人的穷困、发达、灾祸、福禄都是命中已定。舜在被堯禅让和姜子牙遇周文王而拜相之前的困苦，都是他们命中注定的“遭命”。在此，王充的“偶然”和“必然”进入人道观就形成了命定论的观念。

第二十二“龙虚篇”

有一处提到禹。

且龙之所居，常在水泽之中，不在木中屋间。何以知之？叔向之母曰：“深山大泽，实生龙蛇。”传曰：“山致其高，云雨起焉。水致其深，蛟龙生焉。”传又言：“禹渡於江，黄龙负船。”

王充在相信龙的存在，驳斥“龙会升天”为不实。故而先以“禹见黄龙负船”来增加龙存在的可信性。

有一处提到黄帝。

天之取龙，何用为哉？如以天神乘龙而行，神恍惚无形，出入无间，无为乘龙也。如仙人骑龙，天为仙者取龙，则仙人含天精气，形轻飞腾，若鸿鹄之状，无为骑龙也。世称黄帝骑龙升天，此言盖虚，犹今谓天取龙也。

王充以仙人可飞腾的来类推黄帝也能飞腾，故而骑龙升天为假。

有两处提到舜。

春秋之时，龙见於绛郊。魏献子问於蔡墨曰：“吾闻之，虫莫智於龙，以其不生得也。谓之智，信乎？”对曰：“人实不知，非龙实智。古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。”献子曰：“是二者，吾亦闻之，而不知其故。是何谓也？”对曰：“昔有鬻叔〔安〕有裔子曰董父，实甚好龙，能求其嗜欲以饮食之，龙多归之。乃扰畜龙，以服事舜，而锡之姓曰董，氏曰豢龙，封诸鬲嬭川，鬲嬭夷氏是其後也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏，孔甲扰於帝，帝赐之乘龙，河、汉各二，各有雌雄，孔甲不能食也，而未获豢龙氏。

王充在此处描写舜豢龙御龙仅作为龙存在的论据。

有两处提到孔子。

孔子曰：“游者可为网，飞者可为罾。至於龙也，吾不知其乘风云上升。今日见老子，其犹龙乎！”夫龙乘云而上，云消而下。物类可察，上下可知；而云孔子不知。以孔子之圣，尚不知龙，况俗人智浅，好奇之性，无实可之心，谓之龙神而升天，不足怪也。

王充引用《史记·老庄申韩列传》中孔子所说的“至於龙也，吾不知其乘风云上升”来最后增加龙升天为虚妄的权威性。

第二十三“雷虚篇”

有一处提到周武王

且饮食人以不洁净，小过也。以至尊之身，亲罚小过，非尊者之宜也。尊不亲罚过，故王不亲诛罪。天尊于王，亲罚小过，是天德劣于王也。且天之用心，犹人之用意。人君罪恶，初闻之时，怒以非之，及其诛之，哀以怜之。故《论语》曰：“如得其情，则哀怜而勿喜。”纣至恶也，武王将诛，哀而怜之。故《尚书》曰：“予惟率夷怜尔。”人君诛恶，怜而杀之，天之罚过，怒而击之，是天少恩而人多惠也。

王充在此篇用墨家的“推”——泛化类推的方法，以君王不会亲自处罚小过，处罚大过也会怜悯地处置，来类推上天不会对人发怒并用雷电击毙人。《论语》中的周武王伐纣且心存怜悯，

被作为王充的“客观天命论”的论据，天不会主观上判定善恶来惩罚过失。

第二十四“道虚篇”

有十七处提到黄帝。

儒书言：黄帝采首山铜，铸鼎於荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯，下迎黄帝。黄帝上骑龙，群臣，後宫从上七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯。龙髯拔，堕黄帝之弓，百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与龙胡髯吁号。故後世因其处曰“鼎湖”，其弓曰“乌号”。《太史公记》诛五帝，亦云：黄帝封禅已，仙云。群臣朝其衣冠。因葬埋之。

曰：此虚言也。实“黄帝”者何等也？号乎，謚乎？如謚，臣子所诛列也。诛生时所行为之謚。黄帝好道，遂以升天，臣子诛之，宜以仙升，不当以“黄”謚。《謚法》曰：“静民则法曰黄。”“黄”者，安民之謚，非得道之称也。百王之謚，文则曰文，武则曰“武”。文武不失实，所以劝操行也。如黄帝之时质，未有謚乎？名之为黄帝，何世之人也？使黄帝之臣子，知君，使後世之人，迹其行。黄帝之世，号謚有无，虽疑未定，“黄”非升仙之称，明矣。

龙不升天，黄帝骑之，乃明黄帝不升天也。龙起云雨，因乘而行；云散雨止，降复入渊。如实黄帝骑龙，随溺於渊也。案黄帝葬於桥山，犹曰群臣葬其衣冠。审骑龙而升天，衣不离形；如封禅已，仙去。衣冠亦不宜遗。黄帝实仙不死而升天，臣子百姓所亲见也。见其升天，知其不死，必也。葬不死之衣冠，与实死者无以异，非臣子实事之心，别生於死之意也。

王充在本篇中，驳斥了“道家”（秦汉方士）的虚妄，故篇名曰“道虚”。而驳斥的首例就是黄帝骑龙飞升的传说，以黄帝的謚号“黄”是使人民能安定生活之意，而非得道成仙为破论的武器。

有十处提到黄帝、四处提到堯、四处提到舜、两处提到禹。

载太山之上者，七十有二君，皆劳情苦思，忧念王事，然後功成事立，致治太平。太平则天下和安，乃升太山而封禅焉。夫修道求仙，与忧职勤事不同。心思道则忘事，忧事则害性。世称尧若腊，舜若腊，心愁忧苦，形体羸癯。使黄帝致太平乎，则其形体宜如尧、舜。尧、舜不得道，黄帝升天，非其实也。使黄帝废事修道，则心意调和，形体肥劲，是与尧、舜异也，异则功不同矣。功不同，天下未太平而升封，又非实也。五帝三王皆有圣德之优者，黄帝〔亦〕在上焉。如圣人皆仙，仙者非独黄帝；如圣人不仙，黄帝何为独仙？世见黄帝好方术，方术仙者之业，则谓帝仙矣。又见鼎湖之名，则言黄帝采首山铜铸鼎，而龙垂胡髯迎黄帝矣。是与说会稽之山无以异也。夫山名曰“会稽”，即云夏禹巡狩，会计於此山上，故曰“会稽”。夫禹至会稽

治水不巡狩，犹黄帝好方伎不升天也。无会计之事，犹无铸鼎龙垂胡髯之实也。里名胜母，可谓实有子胜其母乎？邑名朝歌，可谓民朝起者歌乎？

王充在此继续验证黄帝骑龙升天为虚妄，举出与黄帝并列的五帝中的堯、舜并没有升天。同时考据黄帝升天出自鼎湖的说法，认为属于望“鼎”字生意，如同禹会稽治水变巡守乃是出自“会计”的字一样。

第二十五“语增篇”

有八处提到堯、十一处提到舜、三处提到禹、两处提到孔子，都在一处。

传语曰：圣人忧世，深思事勤，愁扰精神，感动形体，故称“尧若腊，舜若腊，桀、纣之君，垂腴尺余。”夫言圣人忧世念人，身体羸恶，不能身体肥泽，可也；言尧、舜若腊与腊，桀、纣垂腴尺余，增之也。

齐桓公云：“寡人未得仲父极难，既得仲父甚易。”桓公不及尧、舜，仲父不及禹、契，桓公犹易，尧、舜反难乎？以桓公得管仲易，知尧、舜得禹、契不难。夫易则少忧，少忧则不愁，不愁则身体不羸。舜承尧太平，尧、舜袭德。功假荒服，尧尚有忧，舜安〔而〕无事。故《经》曰：“上帝引逸”，谓虞舜也。舜承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。故孔子曰：“巍巍乎！舜、禹之有天下而不与焉。”夫不与尚谓之羸若腊，如德劣承衰，若孔子栖栖，周流应聘，身不得容，道不得行，可骨立〔皮〕附，僵仆道路乎？

王充在本篇批判了汉儒对一些历史人物事件解说的夸张不实之辞，故篇名称为“语增”。此处驳斥的是“尧若腊，舜若腊”的不实，以齐桓公得仲父而治国容易来类推尧、舜得禹和契治国当也不难，并以禹继承应当治国更易的逻辑推演和《论语》作论据。

有十三处提到周武王。

(1) 或言武王伐纣，兵不血刃。夫以索铁伸钩之力，辅以蜚廉、恶来之徒，与周军相当，武王德虽盛，不能夺纣素所厚之心，纣虽恶，亦不失所与同行之意，虽为武王所擒，时亦宜杀伤十百人。今言不血刃，非纣多力之效，蜚廉、恶来助纣之验也。

(2) 案武王之符瑞不过高祖。武王有白鱼、赤乌之祐，高祖有断大蛇、老姬哭于道之瑞。武王有八百诸侯之助，高祖有天下义兵之佐。武王之相，望羊而已；高祖之相，龙颜、隆准、项紫、美须髯，身有七十二黑子。高祖又逃吕后于泽中，吕后辄见上有云气之验，武王不闻有此。夫相多于望羊，瑞明于鱼、乌，天下义兵并来会汉，助强于诸侯。武王承纣，高祖袭秦。二世之恶，隆盛于纣，天下畔秦，宜多于殷。案高祖伐秦，还破项羽，战场流血，暴尸万数，失军

亡众，几死一再，然后得天下，用兵苦，诛乱剧。独云周兵不血刃，非其实也。言其易，可也；言不血刃，增之也。

这一段，王充针对俗儒“今不如昔”、汉不如周的理论，王充提出反驳和批判。他提出的批判理由是“武王之福瑞不过高祖”，周武王之白鱼、赤乌之佑，比起高祖的断大蛇、老嫗哭于道之端差远了；武王是八百诸侯之助，高祖是天下义兵；甚至连高祖的长相也要高出武王许多。武王仅有望羊（不抬头就可以见到太阳）之相，而高祖呢？——“高祖之相，龙颜隆准，项紫，美须髯，身有七十二黑子。”高祖又逃吕后于泽中，吕后辄见上有云气之验，武王不闻于此。”可见王充对今不如昔的批判，是以批判论之“破”来“立”他的“颂汉论”，而使用的批判武器，竟然是汉代的符瑞，特别是高祖符瑞比其他任何时代都神奇出众得多的神话！

(3) 案周取殷之时，太公《阴谋》之书，食小儿丹，教云“亡殷”。兵到牧野，晨举脂烛。察《武成》之篇，牧野之战，血流浮杵，赤地千里。由此言之，周之取殷，与汉秦一实也。而云取殷易，兵不血刃，美武王之德，增益其实也。

(4) 凡天下之事，不可增损，考察前后，效验自列，自列，则是非之实有所定矣。世称纣力能索铁伸钩，又称武王伐之，兵不血刃。夫以索铁伸钩之力当人，则是孟贲、夏育之匹也；以不血刃之德取人，是则三皇、五帝之属也。以索铁之力，不宜受服；以不血刃之德，不宜顿兵。今称纣力，则武王德贬；誉武王，则纣力少。索铁，不血刃，不得两立；殷周之称，不得二全。不得二全，则必一非。

此处王充又据姜子牙《阴谋》一书对照世间的说法，指出周武王伐纣且兵不血刃实为美化，提出了应该实事求是，还原事物的本来面貌的唯物主义史观。而之后王充借用类似韩非的《韩非子》中关于楚人“自相矛盾”（矛盾律）的逻辑思辩来论证前面提出的周武王伐纣且兵不血刃与纣王力大必有一个不是真实的。

有八处提到周文王、九处提到孔子。

(1) 孔子曰：“纣之不善，不若是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”孟子曰：“吾於《武成》，取二三策耳。以至仁伐不仁，如何其血之浮杵也？”若孔子言，殆〔且〕浮杵；若孟子之言，近不血刃。浮杵过其实，不血刃亦失其正。一圣一贤，共论一纣，轻重殊称，多少异实。

(2) 传语曰：“文王饮酒千钟，孔子百觚。”欲言圣人德盛，能以德将酒也。如一坐千钟百觚，此酒徒，非圣人也。饮酒有法，胸腹小大，与人均等，饮酒用千钟，用肴宜尽百牛，百觚则宜用十羊。夫以千钟百牛、百觚十羊言之，文王之身如防风之君，孔子之体如长狄之人，乃能堪

之。案文王、孔子之体，不能及防风、长狄。以短小之身，饮食众多，是缺文王之广，贬孔子之崇也。

(3) 使文王、孔子因祭用酒乎，则受福胙不能厌饱；因飨射之用酒乎？飨射饮酒自有礼法；如私燕赏赐饮酒乎，则赏赐饮酒宜与下齐。赐尊者之前，三觴而退，过于三觴，醉酗生乱。文王、孔子，率礼之人也，赏赉左右，至于醉酗乱身，自用酒千钟百觚，大之则为桀、纣，小之则为酒徒，用何以立德成化、表名垂誉乎？世闻“德将毋醉”之言，见圣人有多德之效，则虚增文王以为千钟，空益孔子以百觚矣。

王充先引用《论语》中孔子所言为前段定论作依据。用泛化类推的方法导出文王如果能喝千钟酒、孔子如果能喝百觚酒，那该胃口也当能吃百头牛、十只羊，但那就是防风氏、长狄人的体型了，故为无稽之谈。后段同样是为了论证周文王千钟、孔子百觚不实。可见王充用逻辑论证（“考之以心”），用事实检验（“校之以事”），务求是非、然否、虚实、真伪得到正确的衡量。这就是王充的“衡”，也是王充的批评论。

有两处提到周公。

(1) 周公封康叔，告以纣用酒期於悉极，欲以戒之也。而不言糟丘酒池，悬肉为林，长夜之饮，亡其甲子。圣人不言，殆非实也。

王充以圣人” 周公“分封时没有说酒池肉林作依据，得出夸大纣王为恶的事实。

(2) 传语曰：“周公执贄下白屋之士。”谓候之也。夫三公，鼎足之臣，王者之贞干也；白屋之士，闾巷之微贱者也。三公倾鼎足之尊，执贄候白屋之士，非其实也。时或待士卑恭，不骄白屋，人则言其往候白屋；或时起白屋之士，以璧迎礼之，人则言其执贄以候其家也。

以周公位至三公的身份反驳会亲自拿着礼物去问候贤人。

有一处提到堯、一处提到舜，同在一处。

传语曰：“尧、舜之俭，茅茨不剪，采椽不斫。夫言茅茨采椽，可也；言不剪不斫，增之也。

《经》曰“弼成五服”。五服，五采服也。服五采之服，又茅茨、采椽，何宫室衣服之不相称也？服五采，画日月星辰，茅茨、采椽，非其实也。

用尧、舜治国时设定阶反驳尧、舜简朴到不顾制度不修边幅。

第二十六“儒增篇”

有三处提到堯、三处提到舜、三处提到周文王，三处提到周武王，同在一处。

儒书称尧、舜之德，至优至大，天下太平，一人不刑；又言文、武之隆，遗在成、康，刑错不用四十余年。是欲称尧、舜，褒文、武也。夫为言不盖，则美不足称；为文不渥，则事不足褒。尧、舜虽优，不能使一人不刑；文武虽盛，不能使刑不用。言其犯刑者少，用刑希疏，可也；言其一人不刑，刑错不用，增之也。

儒者的书上称颂尧、舜的道德，是最优秀最高尚的，所以天下太平，一个人也没有被用过刑罚；又说周文王、周武王的道德崇高，一直延续到周成王和周康王，刑罚被废弃四十多年没有用过。这是想称颂尧、舜，赞扬文王和武王。这样做，是认为说话不过头，那么一个人的美德就不足以被赞颂；作文章不过分，那么一个人的功绩就不足以被赞扬。其实尧、舜的道德即使最优秀，也不能使任何一个人都不被刑罚过；文王、武王的道德即使崇高，也不能使刑罚不用。如果是说那时候触犯刑法的人少，使用刑罚不多，是可以的；要说那时候任何一个人没有被刑罚过，刑罚被废置不用，就太夸大了。此段言语中可以窥见王充合理主义思想的逻辑脉络。

有三处提到周文王。

仲舒虽精，亦时解休，解休之间，犹宜游于门庭之侧；则能至门庭，何嫌不窥园菜，闻用精者察物不见，存道以亡身，不闻不至门庭，坐思三年，不及窥园也。《尚书·毋佚》曰：“君子所其毋逸，先知稼穡之艰难，乃佚”者也。人之筋骨非木非石，不能不解。故张而不弛，文王不为；弛而不张，文王不行；一弛一张，文王以为常。圣人材优，尚有弛张之时，仲舒材力劣于圣，安能用精三年不休！

本篇王充列举诸多个事例，以实事求是的姿态批判了“儒书”中浮夸不实之辞，“言众必言千数，言少则言无一”，故称篇名曰“儒增”。

前段说董仲舒要坐着思考三年，来不及看一眼菜园的。后引用《尚书·毋佚》中所说“君子做官不能贪图安逸，首先要了解耕种收获的艰难，然后才能安逸。”安逸，就是松懈。人的筋骨不是木头和石头，不能不松懈。所以把弦绷得很紧而不松弛，周文王不干；光放松而不紧张，周文王不做；有松弛有紧张，周文王把它当作常规。圣人能力极强，尚且有松弛与紧张的时候，董仲舒比圣人的能力差，怎么能够用心专一三年不休。以周文王对比董仲舒，圣人对比大儒的类推手法，以批判论的姿态抨击了前儒的夸大其辞。

有一处提到尧、一处提到舜，同在一处。

夫能使一人不刑，则能使一国不伐；能使刑错不用，则能使兵寝不施。案尧伐丹水，舜征有苗，四子服罪，刑兵设用。

王充批评儒生能言无一人受刑类，以此类推儒生不讨伐任何一国的说法也不实。举堯讨伐丹水、舜讨伐有苗为据。

有三处提到孔子。

(1) 书说：孔子不能容於世，周流游说七十余国，未尝得安。夫言周流不遇，可也；言千七十国，增之也。

案《论语》之篇、诸子之书，孔子自卫反鲁，在陈绝粮，削迹於卫，忘味於齐，伐树於宋，并费与顿牟，至不能十国。传言七十国，非其实也。或时千十数国也，七十之说，文书传之，因言千七十国矣。

王充批评儒生能言孔子游七十国不实，举孔子游历过的国名为据。

(2) 《论语》曰：“孔子问公叔文子於公明贾曰：‘信乎，夫子不言、不笑、不取乎？’公明贾对曰：‘以告者，过也。夫子时然後言，人不厌其言也；乐然後笑，人不厌其笑也；义然後取，人不厌其取也。’子曰：‘岂其然乎！岂其然乎！’”夫公叔文子实时言、时笑、义取，人传说称之；言其不言、不笑、不取也，俗言竟增之也。

王充举《论语》中庸人言辞夸大之事，证明世风如此，可窥王充合理主义。

有三处提到了禹。

世俗传言：“周鼎不爨自沸；不投物，物自出。”此则世俗增其言也，儒书增其文也，是使九鼎以无怪空为神也。且夫谓周之鼎神者，何用审之？周鼎之金，远方所贡，禹得铸以为鼎也。其为鼎也，有百物之象。如为远方贡之为神乎，远方之物安能神？如以为禹铸之为神乎，禹圣不能神，圣人不能神，铸器安能神？如以金之物为神乎，则夫金者石之类也，石不能神，金安能神？以有百物之象为神乎，夫百物之象犹雷樽也，雷樽刻画云雷之形，云雷在天，神於百物，云雷之象不能神，百物之象安能神也？

王充在此段继续批评夸大之辞，以墨家类推的手法，以铸鼎之人（禹）不能成神驳斥鼎拥有的神异。也可从侧面映射出在王充心中圣人非神的脱神化思想。

第二十七“艺增篇”

有两处提到堯。

(1) 《尚书》曰：“协和万国”，是美堯德致太平之化，化诸夏并及夷狄也。言协和方外，可也；言万国，增之也。

(2) 夫唐之与周，俱治五千里内。周时诸侯千七百九十三国，荒服、甸服、要服及四海之外不粒食之民，若穿胸、僂耳、焦侥、跋踵之辈，并合其数，不能三千。天之所覆，地之所载，尽於三千之中矣。而《尚书》云万国，褒增过实以美尧也。欲言尧之德大，所化者众，诸夏夷狄，莫不雍和，故曰万国。

此篇里王充对六经中的浮夸的修辞进行了批评，首先就是《尚书》中堯的“协和万国”，认为万国不实。而且王充认为如此修辞是为了凸显堯的教化之功，可见在王充心中教化是圣人最特别的功用之一。

有七处提到堯、一处提到舜，同在一处。

《论语》曰：“大哉！尧之为君也。荡荡乎民无能名焉。”传曰：“有年五十击壤於路者，观者曰：‘大哉！尧德乎！’击壤者曰：‘吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力！’”此言荡荡无能名之效也。言荡荡，可也；乃欲言民无能名，增之也。四海之大，万民之众，无能名尧之德者，殆不实也。

夫击壤者曰：“尧何等力？”欲言民无能名也。观者曰：“大哉！尧之德乎！”此何等民者，犹能知之。实有知之者，云无，竟增之。

儒书又言：“尧、舜之民，可比屋而封。”言其家有君子之行，可皆官也。夫言可封，可也；言比屋，增之也。

此处对《论语》等儒生歌颂堯以德教化的“比屋可封”等各种故事进行了修辞上的批评，认为过于夸大，体现了王充的合理主义。

有三处提到堯、一处提到孔子，同在一处。

人年五十为人父，为人父而不知君，何以示子？太平之世，家为君子，人有礼义，父不失礼，子不废行。夫有行者有知，知君莫如臣，臣贤能知君，能知其君，故能治其民。今不能知尧，何可封官？年五十击壤於路，与竖子未成人者为伍，何等贤者？子路使子羔为邱宰，孔子以为不可：未学，无所知也。击壤者无知，官之如何？称尧之荡荡，不能述其可比屋而封；言贤者可比屋而封，不能议让其愚。而无知之，夫击壤者，难以言比屋，比屋难以言荡荡。二者皆增之，所由起，美尧之德也。

此处同样王充是对堯德行夸大修辞的抨击，认为“比屋可封”不妥，因为孔子认为不学者不可封官，而有民众不知道堯的功德，即为不学者。

有六处提到孔子。

《春秋》“庄公七年：夏四月辛卯，夜中恆星不见，星霳如雨。”《公羊传》曰：“如雨者何？非雨也。非雨则曷为谓之如雨？不修《春秋》曰：雨星，不及地尺而复。君子修之，‘星如雨’。”不修《春秋》者，未修《春秋》时《鲁史记》，曰“雨星不及地尺如复”。君子者，谓孔子也。孔子修之，“星如雨”。如雨者，如雨状也。山气为云，上不及天，下而为雨。星陨不及地，上复在天，故曰如雨。孔子正言也。夫星霳或时至地，或时不能，尺丈之数难审也。《史记》言尺，亦以太甚矣。夫地有楼台山陵，安得言尺？孔子言如雨，得其实矣。孔子作《春秋》，故正言如雨。如孔子不作，不及地尺之文，遂传至今。

王充经常以孔子言行作为立论的依据或增加权威性，此段同然。鲁国史官记载的“星雨”到孔子作春秋改为“星如雨”，王充以孔子为自己带有合理主义的批判论背书。

有两处提到周文王，两处提到周武王，分在两处使用。

夫不肖者皆怀五常，才劣不逮，不成纯贤，非狂妄顽嚚身中无一知也。德有大小，材有高下，居官治职，皆欲勉效在官。《尚书》之官，《易》之户中，犹能有益，如何谓之空而无人？《诗》曰：“济济多士，文王以宁。”此言文王得贤者多，而不肖者少也。今《易》宜言“闾其少人”，《尚书》宜言“无少众官”。以“少”言之，可也；言“空”而无人，亦尤甚焉。

熊伯龙把此篇归属于儒术篇中，王充在此举出儒家经典六艺中歪曲历史，夸大事实的例子，进行驳斥，故称之为“艺增”。此段开头即说到道德有高下，才能有大小，做官供职，都想在职位上努力效劳。后引用《诗经·大雅·文王》中所言“周文王依靠众多有才能的人使国家安宁”的话，以“重新解释”经典的形式延申为“文王获得的贤人多，不贤的人少”。从而反驳当时官学五经中《尚书》和《易经》中所说的不贤的官员在屋中办公如同无人”的论调。此段显示了王充的批判论和“气”先验论。

贤圣增文，外有所为，内未必然。何以明之？夫《武成》之篇，言武王伐纣，血流浮杵，助战者多，故至血流如此。皆欲纣之亡也，土崩瓦解，安肯战乎？然祖伊之言“民无不欲”，如苏秦增语。《武成》言血流浮杵，亦太过焉。死者血流，安能浮杵？案武王伐纣于牧之野，河北地高，壤靡不干燥，兵顿血流，辄燥入土，安得杵浮？且周、殷士卒，皆贵盛粮，或作干粮，无杵白之事，安得杵而浮之？言血流杵，欲言诛纣，惟兵顿士伤，故至浮杵。

此段王充说圣贤夸张文辞，对外有目的，内心未必这样。并举出了《尚书·武成》所说的周武王讨伐纣王，鲜血流得能漂起杵来。可见帮助纣王作战的人很多，所以流血如此之多。但如果老百姓都希望纣王灭亡，军队会土崩瓦解，怎么肯作战呢？然而祖伊说“老百姓没有一个不想

纣灭亡的”，使用“矛盾律”辩证出圣贤也会夸张言辞。后考察周武王是在牧野讨伐纣的，黄河以北地势高，土壤干燥，士兵被砍伤血流出来，就会渗入干燥的土里，怎么能漂起杵来呢？何况周与殷的士兵，都带足了粮食，不可能有需要杵白的事，怎么会有杵漂起来呢？。王充进一步运用考证法列举填充了上述“圣贤也会夸张言辞”的依据，显示王充的合理（理性）主义与批判精神。

第二十八“問孔篇”

有四处提到孔子、一处提到皋陶、一处提到舜、一处提到禹，同在一处。

论者皆云：“孔门之徒，七十子之才，胜今之儒。”此言妄也。彼见孔子为师，圣人传道，必授异才，故谓之殊。夫古人之才，今人之才也。今谓之英杰，古以为圣神，故谓七十子历世希有。使当今有孔子之师，则斯世学者，皆颜、闵之徒也；使无孔子，则七十子之徒，今之儒生也。何以验之？以学於孔子，不能极问也。圣人之言，不能尽解；说道陈义，不能辄形。不能辄形，宜问以发之；不能尽解，宜难以极之。皋陶陈道帝舜之前，浅略未极。禹问难之，浅言复深，略指复分。盖起问难此说激而深切、触而著明也。

王充在此提出批判精神的价值，以孔子有七十二贤良弟子展开，王充认为七十二贤良是因为他们敢于追問孔子，并列举了皋陶在舜面前讲道的时候禹的追问使问题得以更深入。

有一百二十四处提到孔子。

(1) 孔子笑子游之弦歌，子游引前言以距孔子。自今案《论语》之文，孔子之言多若笑弦歌之辞，弟子寡若子游之难，故孔子之言遂结不解。以七十子不能难，世之儒生，不能实道是非也。

凡学问之法，不为无才，难於距师，核道实义，证定是非也。问难之道，非必对圣人及生时也。世之解说人者，非必须圣人教告，乃敢言也。苟有不晓解之问，〔追〕难孔子，何伤於义？诚有传圣业之知，伐孔子之说，何逆於理？谓問孔子之言，难其不解之文，世间弘才大知生，能答问、解难之人，必将贤吾世间难问之言是非。

王充在此重复强调了批判精神所具的价值，大赞孔门七十二贤良之一的子游对孔子辩驳的事例，强调“非必须圣人教告，乃敢言也。”，以此凸出王充圣王论的脱神化特性。

(2) 孟懿子问孝。子曰：“毋违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝於我，我对曰‘毋违’。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼。”问曰：孔子之言毋违，毋违者，礼也。孝子亦当先意承志，不当违亲之欲。孔子言毋违，不言违礼。懿子听孔子之言，独不为嫌於毋

违志乎。樊迟问何谓，孔子乃言“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”使樊迟不问，毋违之说，遂不可知也。懿子之才，不过樊迟，故《论语》篇中不见言行。樊迟不晓，懿子必能晓哉？

此篇篇名虽为“問孔”，但王充的主旨还是在于批判精神（论），王充反对的不是孔子谈及孝道所说的“毋违”，而是弟子不追问下可能产生的“不违亲之欲”的歧义，因为王充理解的“毋违”是不违周礼。

(3) 孔子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不居也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”此言人当由道义得，不当苟取也；当守节安贫，不当妄去也。

夫言不以其道，得富贵不居，可也；不以其道，得贫贱如何？富贵顾可去，去贫贱何之？去贫贱，得富贵也。不得富贵，不去贫贱。如谓得富贵不以其道，则不去贫贱邪？则所得富贵，不得贫贱也。贫贱何故当言得之？顾当言贫与贱是人之所恶也，不以其道去之，则不去也。当言去，不当言得。得者，施於得之也。今去之，安得言得乎？独富贵当言得耳。何者？得富贵，乃去贫贱也。是则以道去贫贱如何？修身行道，仕得爵禄、富贵。得爵禄、富贵，则去贫贱矣。不以其道去贫贱如何？毒苦贫贱，起为奸盗，积聚货财，擅相官秩，是为不以其道。七十子既不问，世之学者亦不知难。使此言意不解而文不分，是谓孔子不能吐辞也；使此言意结文又不解，是孔子相示未形悉也。弟子不问，世俗不难，何哉？

王充在此对孔子《论语》中的“不以其道，得贫贱”的“得”，认为在修辞上不妥。当为得富贵，去贫贱，因而王充感叹孔子弟子贤良七十二竟无一发问。此段还是体现王充对圣人视之为人，抱有批判精神的学术态度。

(4) 孔子曰：“公冶长可妻也，虽在縲紲之中，非其罪也。”以其子妻之。

问曰：孔子妻公冶长者，何据见哉？据年三十可妻邪，见其行贤可妻也？如据其年三十，不宜称在縲紲；如见其行贤，亦不宜称在縲紲。何则？诸入孔子门者，皆有善行，故称备徒役。徒役之中无妻，则妻之耳，不须称也。如徒役之中多无妻，公冶长尤贤，故独妻之，则其称之宜列其行，不宜言其在縲紲也。何则？世间强受非辜者多，未必尽贤人也。恆人见枉，众多非一，必以非辜为孔子所妻，则是孔子不妻贤，妻冤也。案孔子之称公冶长，有非辜之言，无行能之文。实不贤，孔子妻之，非也；实贤，孔子称之不具，亦非也。诚似妻南容云，国有道不废，国无道免於刑戮，具称之矣。

此处是王充对孔子嫁女的择偶观上的批判，认为孔子的理由存在类推上的逻辑漏洞。根据年龄或品行就不该说受冤屈，因为受冤屈本身和品行没有关系。

(5) 子谓子贡曰：“汝与回也，孰愈？”曰：“赐也，何敢望回？回也，闻一以知十；赐也，闻

一以知二。”子曰：“弗如也，吾与汝俱不如也。”是贤颜渊试以问子贡也。

问曰：孔子所以教者，礼让也。子路，为国以礼，其言不让，孔子非之。使子贡实愈颜渊，孔子问之，犹曰不如，使实不及，亦曰不如，非失对欺师，礼让之言宜谦卑也。今孔子出言，欲何趣哉？使孔子知颜渊愈子贡，则不须问子贡。使孔子实不知，以问子贡，子贡谦让亦不能知。使孔子徒欲表善颜渊，称颜渊贤，门人莫及，於名多矣，何须问於子贡？子曰：“贤哉，回也！”又曰：“吾与回言终日，不违如愚。”又曰：“回也，其心三月不违仁。”三章皆直称，不以他人激。至是一章，独以子贡激之，何哉？

或曰：欲抑子贡也。当此之时，子贡之名凌颜渊之上，孔子恐子贡志骄意溢，故抑之也。夫名在颜渊之上，当时所为，非子贡求胜之也。实子贡之知何如哉？使颜渊才在己上，己自服之，不须抑也。使子贡不能自知，孔子虽言，将谓孔子徒欲抑己。由此言之，问与不问，无能抑扬。此段同上段一样，从类推导出“孔子问子贡，与颜渊谁强”的逻辑漏洞。因为孔门重礼让，所以无论真实与否都是不如的回答。王充以合理主义分析的角度觉得孔子发问的动机没有实际意义。

(6) 宰我昼寝。子曰：“朽木不可雕也，粪土之墙不可圻也，於予予何诛。”是恶宰予之昼寝。问曰：昼寝之恶也，小恶也；朽木粪土，败毁不可复成之物，大恶也。责小过以大恶，安能服人？使宰我性不善，如朽木粪土，不宜得入孔子之门，序在四科之列。使性善，孔子恶之，恶之太甚，过也；人之不仁，疾之已甚，乱也。孔子疾宰予，可谓甚矣。使下愚之人涉耐罪，狱吏令以大辟之罪，必冤而怨邪？将服而自咎也？使宰我愚，则与涉耐罪之人同志；使宰我贤，知孔子责人，几微自改矣。明文以识之，流言以过之，以其言示端而已自改。自改不在言之轻重，在宰予能更与否。

《春秋》之义，采毫毛之善，贬纤介之恶，褒毫毛以巨大，以巨大贬纤介。观《春秋》之义，肯是之乎？不是，则宰我不受；不受，则孔子之言弃矣。圣人之言与文相副，言出於口，文立於策，俱发於心，其实一也。孔子作《春秋》，不贬小以大。其非宰予也，以大恶细，文语相违，服人如何？

子曰：“始吾於人也，听其言而信其行；今吾於人也，听其言而观其行。於予予改是。”盖起宰予昼寝，更知人之术也。

问曰：人之昼寝，安足以毁行？毁行之人，昼夜不卧，安足以成善？以昼寝而观人善恶，能得其实乎？宰予在孔子之门，序於四科，列在赐上。如性情怠，不可雕琢，何以致此？使宰我以昼寝自致此，才复过人远矣。如未成就，自谓已足，不能自知，知不明耳，非行恶也。晓救而已，无为改术也。如自知未足，倦极昼寝，是精神索也。精神索至於死亡，岂徒寝哉？且论

人之法，取其行则弃其言，取其言则弃其行。今宰予虽无力行，有言语。用言，令行缺，有一概矣。今孔子起宰予昼寝，听其言，观其行，言行相应，则谓之贤。是孔子备取人也。毋求备於一人之义，何所施？

王充在此以孔子评价宰我白天睡觉的过激言辞为展开批判。认为“朽木”形容贪睡过重，孔子《春秋》的原则也是小罪小论、大罪大论，以矛盾律来论证孔子言辞不妥。而且认为太过完备地去评价人更为不妥，举出《论语中》周公所说的“毋求备於一人”加以反驳

(7) 子张问：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色；旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”子文曾举楚子玉代己位而伐宋，以百乘败而丧其众，不知如此，安得为仁？

问曰：子文举子玉，不知人也。智与仁，不相干也。有不知之性，何妨为仁之行？五常之道，仁、义、礼、智、信也。五者各别，不相须而成。故有智人、有仁人者，有礼人、有义人者。人有信者未必智，智者未必仁，仁者未必礼，礼者未必义。子文智蔽於子玉，其仁何毁？谓仁，焉得不可？且忠者，厚也。厚人，仁矣。孔子曰：“观过，斯知仁矣。”子文有仁之实矣。孔子谓忠非仁，是谓父母非二亲，配匹非夫妇也。

王充以为合理主义驳斥孔子的忠不是仁的论调，表示五德（仁义礼智信）并不是相互依存，而是可以独立存在。类推如同父母和双亲、配偶和夫妻一样。

(8) 哀公问：“弟子孰谓好学？”孔子对曰：“有颜回者，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。”

夫颜渊所以死者，审何用哉？令自以短命，犹伯牛之有疾也。人生受命，皆全当洁。今有恶疾，故曰无命。人生皆当受天长命，今得短命，亦宜曰无命。如〔命〕有短长，则亦有善恶矣。言颜渊短命，则宜言伯牛恶命；言伯牛无命，则宜言颜渊无命。一死一病，皆痛云命。所禀不异，文语不同。未晓其故也。

王充在此以自己的命定论来驳斥孔子对于伯牛和颜回相同不遇却描述不同的修辞。

(9) 哀公问孔子孰为好学。孔子对曰：“有颜回者好学，今也则亡。不迁怒，不贰过。”何也？曰：并攻哀公之性，迁怒、贰过故也。因其问则并以对之，兼以攻上之短，不犯其罚。

问曰：康子亦问好学，孔子亦对之以颜渊。康子亦有短，何不并对以攻康子？康子，非圣人也，操行犹有所失。成事，康子患盗，孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”由此言之，康子以欲为短也。不攻，何哉？

王充在此以矛盾律批评孔子回答哀公和康子两者，面对两者同有短处却截然不同的回答。

(10) 孔子见南子，子路不悦。子曰：“予所鄙者，天厌之！天厌之！”南子，卫灵公夫人也，

聘孔子，子路不说，谓孔子淫乱也。孔子解之曰：我所为鄙陋者，天厌杀我。至诚自誓，不负子路也。

问曰：孔子自解，安能解乎？使世人有鄙陋之行，天曾厌杀之，可引以誓；子路闻之，可信以解；今未曾有为天所厌者也，曰天厌之，子路肯信之乎？行事，雷击杀人，水火烧溺人，墙屋压填人。如曰雷击杀我，水火烧溺我，墙屋压填我，子路颇信之；今引未曾有之祸，以自誓於子路，子路安肯晓解而信之？行事，适有卧厌不悟者，谓此为天所厌邪？案诸卧厌不悟者，未皆为鄙陋也。子路入道虽浅，犹知事之实。事非实，孔子以誓，子路必不解矣。

有一处提到舜、三处提到禹，和孔子并在一处。

孔子称曰：“死生有命，富贵在天。”若此者，人之死生自有长短，不在操行善恶也。成事，颜渊蚤死，孔子谓之短命。由此知短命夭死之人，必有邪行也。子路入道虽浅，闻孔子之言，知死生之实。孔子誓以“予所鄙者，天厌之”！独不为子路言：夫子惟命未当死，天安得厌杀之乎？若此，誓子路以天厌之，终不见信。不见信，则孔子自解，终不解也。《尚书》曰：“毋若丹雘敕，惟慢游是好。”谓帝舜敕禹母子不肖子也。重天命，恐禹私其子，故引丹雘以敕戒之。禹曰：“予娶若时，辛壬癸甲，开呱呱而泣，予弗子。”陈已行事以往推来，以见卜隐，效已不敢私不肖子也。不曰天厌之者，知俗人誓，好引天也。孔子为子路所疑，不引行事，效已不鄙，而云天厌之，是与俗人解嫌引天祝诅，何以异乎？

王充在此批评了孔子赌咒天塌而死的可信性。一是以矛盾律：以为孔子自己的“死生有命，富贵在天。”所表达的“命定论”来否定赌咒应验的可能。二是以当时的经验主义：以没有出现天塌来否定天塌而死的可能性。三是用自己之前的行为做背书：如同禹在舜面前以过家门而不入表达不会溺爱儿子。

(11) 孔子曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”夫子自伤不王也。已王，致太平；太平则凤鸟至，河出图矣。今不得王，故瑞应不至，悲心自伤，故曰“吾已矣夫”。

问曰：凤鸟、河图，审何据始起？始起之时，鸟、图未至；如据太平，太平之帝，未必常致凤鸟与河图也。五帝、三王，皆致太平。案其瑞应，不皆凤皇为必然之瑞；於太平，凤皇为未必然之应。孔子，圣人也，思未必然以自伤，终不应矣。

或曰：孔子不自伤不得王也，伤时无明王，故已不用也。凤鸟、河图，明王之瑞也。瑞应不至，时无明王；明王不存，已遂不用矣。

夫致瑞应，何以致之？任贤使能，治定功成；治定功成，则瑞应至矣。瑞应至後，亦不须孔子。孔子所望，何其末也！不思其本而望其末也。不相其主而名其物，治有未定，物有不至，以至而效明王，必失之矣。孝文皇帝可谓明矣，案其《本纪》，不见凤鸟与河图。使孔子在孝文之

世，犹曰“吾已矣夫”。

王充批判孔子盼不到吉兆（凤凰和河图）时的哀叹。王充一是从经验主义出发：五帝时天下太平，但凤凰、河图并不是一直出现，所以等待没有意义。二是矛盾律上：如果吉兆出现说明已经天下太平，天下太平就不需要孔子，所以孔子哀叹本末倒置，充满矛盾。

（12）子欲居九夷，或曰：“陋，如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有！”孔子疾道不行於中国，志恨失意，故欲之九夷也。或人难之曰：“夷狄之鄙陋无礼义，如之何？”孔子曰：“君子居之，何陋之有？”言以君子之道，居而教之，何为陋乎？

有两处提到禹，与孔子同一处。

问之曰：孔子欲之九夷者，何起乎？起道不行於中国，故欲之九夷。夫中国且不行，安能行於夷狄？“夷狄之有君，不若诸夏之亡”。言夷狄之难，诸夏之易也。不能行於易，能行於难乎？且孔子云：“以君子居之者，何谓陋邪？”谓修君子之道自容乎？谓以君子之道教之也？如修君子之道苟自容，中国亦可，何必之夷狄？如以君子之道教之，夷狄安可教乎？禹入裸国，裸入衣出，衣服之制不通於夷狄也。禹不能教裸国衣服，孔子何能使九夷为君子？或：“孔子实不欲往，患道不行，动发此言。或人难之，孔子知其陋，然而犹曰‘何陋之有’者，欲遂已然，距或人之谏也。”

实不欲往，志动发言，是伪言也。君子於言无所苟矣。如知其陋，苟欲自遂，此子路对孔子以子羔也。子路使子羔为费宰，子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有社稷焉，有民人焉，何必读书，然後为学？”子曰：“是故恶夫佞者。”子路知其不可，苟欲自遂，孔子恶之，比夫佞者。孔子亦知其不可，苟应或人。孔子、子路皆以佞也。

王充在此批评了孔子在中原政治失意后想要去蛮地以君子之道教化。王充一是从合理主义出发：治理容易的中原无法施政，难以治理的蛮地怎么会更容易呢？二是从经验主义类推：禹无法教化，孔子也应当无法。最后运用矛盾律，以孔子讨厌子路强词夺理的事例批评孔子强词夺理。

（13）孔子曰：“赐不受命而货殖焉，亿则屦中。”何谓不受命乎？说曰：受当富之命，自以术知数亿中时也。

夫人富贵，在天命乎？在人知也？如在天命，知术求之不能得；如在人，孔子何为言“死生有命，富贵在天”？夫谓富不受命，而自知术得之，贵亦可不受命，而自以努力求之。世无不受贵命而自得贵，亦知无不受富命而自得富得者。成事，孔子不得富贵矣，周流应聘，行说诸侯，智穷策困，还定《诗》、《书》，望绝无翼，称“已矣夫”自知无贵命，周流无补益也。孔子知己不受贵命，周流求之不能得，而谓赐不受富命，而以术知得富，言行相违，未晓其故。

或曰：“欲攻子贡之短也。子贡不好道德而徒好货殖，故攻其短，欲令穷服而更其行节。”夫攻子贡之短，可言赐不好道德而货殖焉，何必立不受命，与前言富贵在天相违反也？

王充在此批评孔子评价弟子端木赐靠才智不受命而富。一是以矛盾律进行驳斥：孔子“死生有命，富贵在天”所示的命定论与不受命而富相矛盾。二是以经验主义类推：孔子自己周游列国后哀叹不受命所以不受君王重用。如果才智能得富，也当得重用。

(14) 颜渊死，子曰：“噫！天丧予！”此言人将起，天与之辅；人将废，天夺其佑。孔子有四友，欲因而起，颜渊早夭，故曰“天丧予”。

问曰：颜渊之死，孔子不王，天夺之邪？不幸短命自为死也？如短命不幸，不得不死，孔子虽王，犹不得生。辅之於人，犹杖之扶疾也。人有病，须杖而行；如斩杖本得短，可谓天使病人不得行乎？如能起行，杖短能使之长乎？夫颜渊之短命，犹杖之短度也。且孔子言“天丧予”者，以颜渊贤也。案贤者在世，未必为辅也。夫贤者未必为辅，犹圣人未必受命也。为帝有不圣，为辅有不贤。何则？禄命骨法，与才异也。由此言之，颜渊生未必为辅，其死未必有丧。孔子云“天丧予”，何据见哉？且天不使孔子王者，本意如何？本禀性命之时，不使之王邪，将使之王，复中悔之也？如本不使之王，颜渊死，何丧？如本使之王，复中悔之，此王无骨法，便宜自在天也。且本何善所见，而使之王？後何恶所闻，中悔不命？天神论议，误不谿也？

王充在以命定论的视角批评颜回早夭后孔子哀叹，认为颜回早夭与孔子的不遇并没有关联，是两个独立的受命。孔子的不遇完全在于是自身没有受命，故而哀叹没有根据。

(15) 孔子之卫，遇旧馆人之丧，入而哭之。出使子贡脱骖而赙之。子贡曰：“於门人之丧，未有所脱骖。脱骖於旧馆，毋乃已重乎？”孔子曰：“予乡者入而哭之，遇於一哀而出涕，予恶夫涕之无从也，小子行之。”

孔子脱骖以赙旧馆者，恶情不副礼也。副情而行礼，情起而恩动，礼情相应，君子行之。颜渊死，子哭之恸。门人曰：“子恸矣。”“吾非斯人之恸而为？”夫恸，哀之至也。哭颜渊恸者，殊之众徒，哀痛之甚也。死有棺无槨，颜路请车以为之槨，孔子不予，为大夫不可以徒行也。吊旧馆，脱骖以赙，恶涕无从；哭颜渊恸，请车不与，使恸无副。岂涕与恸殊，马与车异邪？於彼则礼情相副，於此则恩义不称，未晓孔子为礼之意。

孔子曰：“鲤也死，有棺无槨，吾不徒行以为之槨。”鲤之恩深於颜渊，鲤死无槨，大夫之仪，不可徒行也。鲤，子也；颜渊，他姓也。子死且不礼，况其礼他姓之人乎？

曰：是盖孔子实恩之效也。副情於旧馆，不称恩於子，岂以前为士，後为大夫哉？如前为士，士乘二马；如为大夫，大夫乘三马。大夫不可去车徒行，何不截卖两马以为槨，乘其一乎？为士时乘二马，截一以赙旧馆，今亦何不截其二以副恩，乘一以解不徒行乎？不脱马以赙旧馆，

未必乱制。葬子有棺无槨，废礼伤法。孔子重賻旧人之恩，轻废葬子之礼。此礼得於他人，制失〔於〕亲子也。然则孔子不粥车以为鯉槨，何以解於贪官好仕恐无车？而自云“君子杀身以成仁”，何难退位以成礼？

王充在此批判孔子对丧礼态度不一的矛盾。以对比来论证：对旧人丧礼送马，而对爱徒颜渊的丧礼空手。以孔子遵循的周礼来论证对错：对旧人不送丧礼不违周礼，对儿子葬礼无棺违反周礼。

（16）子贡问政，子曰：“足食，足兵，民信之矣。”曰：“必不得已而去，於斯三者何先？”曰：“去兵。”曰：“必不得已而去，於斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”信最重也。

问：使治国无食，民饿，弃礼义礼义弃，信安所立？传曰：“仓禀实，知礼节；衣食足，知荣辱。”让生於有余，争生於不足。今言去食，信安得成？春秋之时，战国饥饿，易子而食析，骸而炊，口饥不食，不暇顾恩义也。夫父子之恩，信矣。饥饿弃信，以子为食。孔子教子贡去食存信，如何？夫去信存食，虽不欲信，信自生矣；去食存信，虽欲为信，信不立矣。

子适卫，冉子仆，子曰：“庶矣哉！”曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”语冉子先富而後教之，教子贡去食而存信。食与富何别？信与教何异？二子殊教，所尚不同，孔子为国，意何定哉？

批评《论语》上孔子政治言辞“民信大于粮食大于兵事的”。王充一是以类推的手法证明：没有粮食就没有礼义也就没有民信。二是用同样《论语》中孔子的政治言语反驳（矛盾律）：“先富有后教化之”，富有即是粮食、教化即是信任。

（17）蘧伯玉使人於孔子，孔子曰：“夫子何为乎？”对曰：“夫子欲寡其过而未能也。”使者出，孔子曰：“使乎！使乎！”非之也。说《论语》者，曰：“非之者，非其代人谦也。”

夫孔子之问使者曰：“夫子何为”，问所治为，非问操行也。如孔子之问也，使者宜对曰“夫子为某事，治某政”，今反言“欲寡其过而未能也”，何以知其对失指，孔子非之也？且实孔子何以非使者？非其代人谦之乎？其非乎对失指也？所非犹有一实，不明其过，而徒云“使乎使乎！”後世疑惑，不知使者所以为过。韩子曰：“书约则弟子辨。”孔子之言“使乎”，何其约也？

或曰：“《春秋》之义也，为贤者讳。蘧伯玉贤，故讳其使者。”夫欲知其子视其友，欲知其君，视其所使。伯玉不贤，故所使过也。《春秋》之义，为贤者讳，亦贬纤介之恶。今不非而讳，贬纤介安所施哉？使孔子为伯玉讳，宜默而已。扬言曰“使乎！使乎！”，时人皆知孔子之非也。出言如此，何益於讳？

王充批评孔子对使者的发问和回答过于含糊。一是以并举的方式列出韩非子对类似的“书约则

弟子辩”的批判。二是以孔子的言行不符孔子自己所著《春秋》中的原则来批判。

(18) 佛肸召，子欲往。子路不说，曰：“昔者，由也闻诸夫子曰：‘亲於其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也如之何？”子曰：“有是〔言〕也。不曰坚乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不淄。吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食也？”

子路引孔子往时所言以非孔子也。往前孔子出此言，欲令弟子法而行之，子路引之以谏，孔子晓之，不曰“前言戏”，若非而不可行，而曰“有是言”者，审有当行之也。“不曰坚乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不淄”，孔子言此言者，能解子路难乎？“亲於其身为不善者，君子不入也”，解之，宜〔曰〕：佛肸未为不善，尚犹可入。而曰“坚磨而不磷，白涅而不淄”。如孔子之言，有坚白之行者可以入之，君子之行软而易污邪，何以独不入也？孔子不饮盗泉之水，曾子不入胜母之间，避恶去污，不以义耻辱名也。盗泉、胜母有空名，而孔、曾耻之；佛肸有恶实，而子欲往。不饮盗泉是，则欲对佛肸非矣。“不义而富且贵，於我如浮云”，枉道食篡畔之禄，所谓“浮云”者非也？或：“权时欲行道也即权时行道，子路难之，当云“行道”，不〔当〕言食。有权时以行道，无权时以求食。“吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食”？自比以匏瓜者，言人当仕而食禄。我非匏瓜系而不食，非子路也。孔子之言，不解子路之难。子路难孔子，岂孔子不当仕也哉？当择善国而入之也。孔子自比匏瓜，孔子欲安食也。且孔之言，何其鄙也！何彼仕为食哉？君子不宜言也。匏瓜系而不食，亦系而不仕等也。距子路可云：“吾岂匏瓜也哉，系而不仕也”？今吾“系而不食”，孔子之仕，不为行道，徒求食也。人之仕也，主贪禄也。礼义之言，为行道也。犹人之娶也，主为欲也，礼义之言，为供亲也。仕而直言食，娶可直言欲乎？孔子之言，解情而无依违之意，不假义理之名，是则俗人，非君子也。儒者说孔子周流应聘不济，闲道不行，失孔子情矣。

公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路曰：“未如也己，何必公山氏之之也？”子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如用我，吾其为东周乎。”

为东周，欲行道也。公山、佛肸俱畔者，行道於公山，求食於佛肸，孔子之言无定趋也。言无定趋，则行无常务矣。周流不用，岂独有以乎？阳货欲见之，不见；呼之仕，不仕，何其清也？公山、佛肸召之欲往，何其浊也？公山不扰与阳虎俱畔，执季桓子，二人同恶，呼召礼等。独对公山，不见阳虎，岂公山尚可，阳虎不可乎？子路难公山之〔召〕，孔子宜解以尚及佛肸未甚恶之状也。

王充在此批评孔子以“坚者恒坚、白者恒白，怎能不吃饭”回答子路所提的“作恶之处君子不往”属于“答不对题”。首先从句式结构上，君子不是恒白者吗？二是以列举对比：孔子不去名字不合礼仪的地方（盗泉、胜母），却去作恶之处。三是从话语者的身份上：孔子做官为了

吃饭不妥。并且王充由此得出孔子政治失意在于话语没有准则。

有一处提到周公、两处提到孔子，你刚在一处。

孟武伯问孝，子曰：“父母，唯其疾之忧。”武伯善忧父母，故曰“唯其疾之忧”。武伯忧亲，懿子违礼。攻其短，答武伯云“父母，唯其疾之忧”，对懿子亦宜言唯水火之变乃违礼。周公告小才救，大材略。子游之大材也，孔子告之救；懿子小才也，告之反略。违周公之志，攻懿子之短，失道理之宜。弟子不难，何哉？如以懿子权尊，不敢极言，则其对武伯亦宜但言毋忧而已。俱孟氏子也，权尊钧同，救武伯而略懿子，未晓其故也。使孔子对懿子极言毋违礼，何害之有？专鲁莫过季氏，讥八佾之舞庭，刺太山之旅祭，不惧季氏增邑不隐讳之害，独畏答懿子极言之罪，何哉？且问孝者非一，皆有御者，对懿子言，不但心服臆肯，故告樊迟。

王充在此言明了孔子之礼传自周公的事实。并断言孔子“违周公之志”，以周公对不同才能人的做法驳斥孔子做法的不适宜之处。

第二十九“非韩篇”

有两处提到孔子。

子贡去告朔之饩羊，孔子曰：“赐也！尔爱其羊，我爱其礼。”子贡恶费羊，孔子重废礼也。故以旧防为无益而去之，必有水灾；以旧礼为无补而去之，必有乱患。儒者之在世，礼义之旧防也，有之无益，无之有损。庠序之设，自古有之。重本尊始，故立官置吏。官不可废，道不可弃。儒生，道官之吏也，以为无益而废之，是弃道也。夫道无成效於人，成效者须道而成。然足蹈路而行，所蹈之路，须不蹈者。身须手足而动，待不动者。故事或无益，而益者须之；无效，而效者待之。儒生，耕战所须待也，弃而不存，如何也？

本篇王充批判法家韩非“明法尚功”的思想，所以把篇名称作“非韩”。借用《论语》孔子之语强调礼仪如同堤坝对于洪水、大地对于脚下的路、手脚对于人的行动，以此类推处事物不能看直接的效果就不去依靠，儒家礼仪同然。

有一处提到周武王。

凡人稟性也，清浊贪廉，各有操行，犹草木异质，不可复变易也。狂譎、华士不仕于齐，犹段干木不仕于魏矣。性行清廉，不贪富贵，非时疾世，义不苟仕。虽不诛此人，此人行不可随也。太公诛之，韩子是之，是谓人无性行，草木无质也。太公诛二子，使齐有二子之类，必不为二子见诛之故，不清其身；使无二子之类，虽养之，终无其化。尧不诛许由，唐民不皆樵处；武

王不诛伯夷，周民不皆隐饿；魏文侯式段干木之闾，魏国不皆阖门。由此言之，太公不诛二子，齐国亦不皆不仕。何则？清廉之行，人所不能为也。夫人所不能为，养使为之，不能使劝；人所能为，诛以禁之，不能使止。然则太公诛二子，无益于化，空杀无辜之民。赏无功，杀无辜，韩子所非也。太公杀无辜，韩子是之，以韩子之术杀无辜也。

王充在此首先提出人的品性都禀受天性，清高、污浊、贪婪、廉洁，各有各的操行，就像草木各有各的本质，不能再改变一样。即“禀气受命”，在宿命论上以禀气多少说明命之吉凶，在人性论上以禀气薄厚说明性有善恶。其后应用《史记·伯夷传》上世代为商臣的伯夷，不满周武王为藩属讨伐纣王而力谏，周武王不杀而伯夷不食周粟而死的故事。说明周朝的百姓也没有伯夷未被降罪而学习其绝食守节；以此来驳斥韩非杀死无罪的不从者来震慑百姓的法家手段。有两处提到堯、两处提到舜、三处提到周公，同在一处。

周公闻太公诛二子，非而不是，然而身执贄以下白屋之士。白屋之士，二子之类也，周公礼之，太公诛之，二子之操，孰为是者？宋人有御马者不进，拔剑到而弃之於沟中；又驾一马，马又不进，又到而弃之於沟。若是者三。以此威马，至矣，然非王良之法也。王良登车，马无罢駑。尧、舜治世，民无狂悖。王良驯马之心，尧、舜顺民之意。人同性，马殊类也。王良能调殊类之马，太公不能率同性之士。然则周公之所下白屋，王良之驯马也；太公之诛二子，宋人之到马也。举王良之法与宋人之操，使韩子平之，韩子必是王良而非宋人矣。王良全马，宋人贼马也。马之贼，则不若其全；然则，民之死，不若其生。使韩子非王良，自同於宋人，贼善人矣。如非宋人，宋人之术与太公同。非宋人，是太公，韩子好恶无定矣。

王充在此并举堯舜（教化）治世、周公礼贤（引导）下士，认为都属于有教化一类。

有一处提到孔子。

夫世不乏於德，犹岁不绝於春也。谓世衰难以德治，可谓岁乱不可以春生乎？人君治一国，犹天地生万物。天地不为乱岁去春，人君不以衰世屏德。孔子曰：“斯民也，三代所以直道而行也。”

王充认为治国不能缺少道德，故而法家不能排斥儒家。王氏用天地与春天比喻说明道德重要性，并举孔子语作注脚。

第三十“刺孟篇”

有两处提到堯、一处提到禹，同在一处。

彭更问曰：“後车数十乘，从者数百人，以传食於诸侯，不亦泰乎？”孟子曰：“非其道，则

一簞食而不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰。”

受堯天下，孰與十萬？舜不辭天下者，是其道也。今不曰受十萬非其道，而曰己不貪富貴，失謙讓也。安可以為戒乎？

王充在此以批評精神駁斥了孟子的類推，認為性質不同。堯禪讓禹天下符合禮儀，而孟子受十萬俸祿不合。

有一處提到帝嚳、兩處提到堯、三處提到舜、三處提到禹、兩處提到成湯、一處提到周文王，一提到周武王，一處提到周公。同在一處使用。

夫孟子言“五百年有王者興”，何以見乎？帝嚳王者，而堯又王天下；堯傳于舜，舜又王天下；舜傳于禹，禹又王天下。四聖之王天下也，繼踵而興。禹至湯且千歲，湯至周亦然。始于文王，而卒傳于武王。武王崩，成王、周公共治天下。由周至孟子之時，又七百年而無王者。“五百年必有王者”之驗，在何世乎？云“五百年必有王者”，誰所言乎？論不實事考驗，信浮淫之語，不遇去齊，有不豫之色，非孟子之賢效，與俗儒無殊之驗也。

王充以記載孟子言行的《孟子》為靶子，抓住其中孟子言行不一、前後矛盾的地方，用批判精神以事實逐一進行駁斥。例如此段針對孟子“五百年必有王者興”的話。舉出商湯到周代，從周文王開始，後來傳給周武王。周武王死了，周成王和周公旦共同治理天下。從周初到孟子的時候，又經過了七百年而沒有聖王出現。以此駁斥孟子所言的“每過五百年一定有王出現”，但只是從年數上否定，並沒有否定聖人存在傳承。並說在齊國仕途不遇的孟子，臉帶不豫的離開與俗儒的反應沒有別致，此處也是王充對當時聖人的神化傾向的一個去宗教化的反擊。

有三處提到孔子。

(1) 云“五百年必有王者興”，又言“其間必有名世”，與王者同乎？異也？如同，為再言之？如異，“名世”者，謂何等也？謂孔子之徒、孟子之輩，教授後生，覺悟頑愚乎？已有孔子，已又以生矣。

王充抓住孟子所說的“五百年出王者、名世者”。用排除法論推：最近五百內的孔子以教化名世，那孟子是剩下的王者嗎？以此駁斥孟子。

(2) 夫孟子之言，是謂人無觸值之命也。順操行者得正命，妄行苟為得非正〔命〕，是天命於操行也。夫子不王，顏淵早夭，子夏失明，伯牛為疴。四者行不順與？何以不受正命？

王充在此駁斥孟子的命隨操行好壞而變，以孔子行順却不受命論證自己的命定論。

第三十一“谈天篇”

有两处提到顓頊。

儒书言：“共工与顓頊争为天子不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。女娲销炼五色石以补苍天，断鳌足”以立四极。天不足西北，故日月移焉；地不足东南，故百川注焉。”此久远之文，世间是之言也。文雅之人，怪而无以非，若非而无以夸，又恐其实然，不敢正议。以天道人事论之，殆虚言也。

与人争为天子，不胜，怒触不周之山，使天柱折，地维绝，有力如此，天下无敌。以此之力，与三军战，则士卒蝼蚁也，兵革毫芒也，安得不胜之恨，怒触不周之山乎？且坚重莫如山，以万人之力，共推小山，不能动也。如不周之山，大山也，使是天柱乎，折之固难；使非柱乎？触不周山而使天柱折，是亦复难。信，顓頊与之争，举天下之兵，悉海内之众，不能当也，何不胜之有？

王充用合理主义驳斥世间虚妄，此篇开头就是共工与顓頊争天下，续而怒撞不周山的传说。其认为共工有撞断不周山的实力，顓頊就算集合全天的军队也不能抗衡，所以为虚妄。

有五处提到了禹。

案邹子之知不过禹。禹之治洪水，以益为佐。禹主治水，益〔主〕记物。极天之广，穷地之长，辨四海之外，竟四山之表，三十五国之地，鸟兽草木、金石水土，莫不毕载，不言复有九州。淮南王刘安，召术士伍被、左吴之辈，充满宫殿，作道术之书，论天下之事。《地形》之篇，道异类之物，外国之怪，列三十五国之异，不言更有九州。邹子行地不若禹、益，闻见不过被、吴，才非圣人，事非天授，安得此言？案禹之《山经》、淮南之《地形》，以察邹子之书，虚妄之言也。

王充在此篇反驳邹子的“大九州说”，以禹治水走遍九州的经历和《淮南子》的记载为据，反映了王充在天地观上支持“小九州说”

第三十二“说日篇”

有一处提到堯、五处提到禹。

使日出是扶桑木上之日，禹、益见之，不能知其为日也。何则？仰察一日，目犹眩耀，况察十日乎？当禹、益见之，若斗筐之状，故名之为日。夫火如斗筐，望六万之形，非就见之，即察之体也。由此言之，禹、益所见，意似日非日也。天地之间，物气相类，其实非者多。海外西南有珠树焉，察之是珠，然非鱼中之珠也。夫十日之日，犹珠树之珠也，珠树似珠非真珠，十

日似日非实日也。淮南见《山海经》，则虚言真人烛十日，妄纪尧时十日并出。且日，火也；汤谷，水也。水火相贼，则十日浴於汤谷，当灭败焉。火燃木，扶桑，木也，十日处其上，宜焦枯焉。今浴汤谷而光不灭，登扶桑而枝不焦不枯，与今日出同，不验於五行，故知十日非真日也。且禹、益见十日之时，终不以夜，犹以昼也，则一日出，九日宜留，安得俱出十日？如平旦日未出，且天行有度数，日随天转行，安得留扶桑枝间，浴汤谷之水乎？留则失行度，行度差跌，不相应矣。如行出之日与十日异，是意似日而非日也。

王充以水火相克的合理主义来驳斥禹在汤古所见的十个太阳为虚妄，并猜测可能为他物。

有六处提到孔子。

《春秋》“庄公七年夏四月辛卯，夜中恆星不见，星如雨。”《公羊传》曰“如雨者何？非雨也。非雨则曷为谓之如雨？不修《春秋》曰：雨星，不及地尺而复。君子修之曰：星霑如雨。”不修《春秋》者，未修《春秋》时《鲁史记》，曰“雨〔星〕，不及地尺而复”。君子者，孔子，孔子修之曰“星霑如雨”孔子之意，以为地有山陵楼台，云不及地尺，恐失其实，更正之曰如雨。如雨者，为从地上而下，星亦从天霑而复，与同，故曰如。夫孔子虽云不及地尺，但言如雨，其谓霑之者，皆是星也。孔子虽定其位，著其文，谓霑为星，与史同焉。从平地望泰山之巅，鹤如乌，乌如爵者，泰山高远，物之小大失其实。天之去地六万余里，高远非直泰山之巅也；星著於天，人察之，失星之实，非直望鹤乌之类也。数等星之质百里，体大光盛，故能垂耀，人望见之，若凤卵之状，远失其实也。如星霑审者天之星霑而至地，人不知其为星也。何则？霑时小大，不与在天同也。今见星霑如在天时，是时星霑也；非星，则气为之也。人见鬼如死人之状，其实气象聚，非真死人。然则星之形，其实非星。孔子云正霑者非星，而徒，正言如雨非雨之文，盖俱失星之实矣。

王充本着合理主义的思想在此陈述了孔子著《春秋》，修正鲁国史官的记载，把星雨改正为“星如雨”，并以鬼神为气所化并非看到的死人，推论为孔子所写坠落之物应该不是看到的星星。

第三十三“答佞篇”

有一处提到皋陶、一处提到禹。

夫功之不可以效贤，犹名之不可实也。仪、秦，排难之人也，处扰攘之世，行揣摩之术。当此之时，稷、契不能与之争计，禹、皋陶不能与之比效。

王充在此提出功绩不等同于贤德，在王充排序中德行大于功绩。禹、皋陶属于贤德之人、张仪

和苏秦一类纵横家在当时属于功绩之辈

有一处提到禹。

曰：“大佞奸深惑乱其人如大盗易知，人君何难？”《书》曰：‘知人则哲，惟帝难之。’虞舜大圣，驩兜大佞。大圣难知大佞，大佞不忧大圣。何易之有？”〔曰〕：是谓下知之，上知之。上知之，大难小易，下知之，大易小难。

王充以《尚书》中舜没有发现驩兜为大奸佞为根据，进而类推得大圣人难知大佞的结论。

第三十四“程材篇”

有一处提到堯、一处提到禹、一处提到孔子。

是以世俗学问者，不肯竟经明学，深知古今，急欲成一家章句，义理略具，同〔趋〕学史书，读律讽令，治作〔请〕奏，习对向，滑习跪拜，家成室就，召署辄能。徇今不顾古，趋仇不存志，竞进不案礼，废经不念学。是以古经废而不修，旧学暗而不明，儒者寂於空室，文吏哗於朝堂。材能之士，随世驱驰；节操之人，守隘屏窜。驱驰日以巧，屏窜日以拙。非材顿知不及也，希见阙为，不狎习也。盖足未尝行，尧、禹问曲折；目未尝见，孔、墨问形象。

王充在此篇主要论及如何衡量儒生与文吏才能之高下，故篇名为“程材”。王充以堯、禹、孔子三人尚且会询问作对比，讥讽当世儒生不肯通读古今文经就急于求成。

有一处提到孔子。

然则《春秋》，汉之经，孔子制作，垂遗於汉。论者徒尊法家，不高《春秋》，是暗蔽也。《春秋》、《五经》义相关穿，既是《春秋》，不大《五经》，是不通也。《五经》以道为务，事不如道，道行事立，无道不成。

王充因为自己出身郡国治中，常用“春秋狱决”处理具体案例。所以更为推崇孔子的《春秋》，而非官学下五经博士所论的五经。

有一处提到堯、一处提到孔子。

尧以俊德，致黎民雍。孔子曰：“孝悌之至，通於神明。”张释之曰：“秦任刀笔小吏，陵迟至於二世，天下土崩。”

王充在此阐述自己的认识观，天下依靠微末小吏，孝悌俊德都是基于他们才能发挥，不然就如同酷吏亡秦一般。

有一处提到禹、一处提到周公。

文吏之能，诚劣不及，儒生之不习，实优而不为。禹决江河，不秉耒；周公筑雒，不把筑杖。王充以禹疏通江河不会拿工具、周公建都也不会拿杖类比儒生能做文吏，而文吏不能做儒生的事。

第三十五“量知篇”

有一处提到孔子。

郑子皮使尹何为政，子产比於未能操刀使之割也。子路使子羔为费宰，孔子曰：“贼夫人之子。”皆以未学，不见大道也。

此处王充以《论语》中的孔子语为自己文吏不见大道作据。

第三十六“谢短篇”

有两处提到禹、有两处提到成湯、一处提到周文王，一提到周武王，一处一起，余处分开。儒生犹曰：“上古久远，其事暗昧，故经不载而师不说也。”夫三王之事虽近矣，经虽不载，义所连及，《五经》所当共知，儒生所当审说也。夏自禹向国，几载而至於殷？殷自汤几祀而至於周？周自文王几年而至於秦？桀亡夏而纣弃殷，灭周者何王也？周犹为远，秦则汉之所伐也。夏始於禹，殷本於汤，周祖后稷，秦初为人者谁？

此处是王充单纯地提出儒生应该掌握的基本知识，比如提问周文王开始到秦朝有多少年，没有过多意义。

有两处提到周文王、一处提到孔子。

先问《易》家：“《易》本何所起？造作之者为谁？”彼将应曰：“伏羲作八卦，文王演为六十四，孔子作《彖》、《象》、《系辞》。三圣重业，《易》乃具足。”问之曰：“《易》有三家，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。伏羲所作，文王所造，《连山》乎，《归藏》、《周易》也？”

此处王充对儒生提问《易经》的起因与作者，儒生回答：“伏羲作八卦，周文王推演成六十四卦，孔子作《彖辞》、《象辞》和《系辞》。伏羲、文王、孔子三圣沿袭作《易》，《易》才完备。”后王充又追问：“《易》有三家，一叫《连山》，二叫《归藏》，三叫《周易》。伏羲，文王作的，究竟是《连山》呢，还是《归藏》、《周易》呢？”

有五处提到孔子。

(1) 问《礼》家曰：“前孔子时，周已制礼，殷礼，夏礼，凡三王因时损益，篇有多少，文有增减。不知今《礼》，周乎？殷、夏也？”彼必以汉承周，将曰：“周礼。”夫周礼六典，又六转，六六三十六，三百六十，是以周官三百六十也。

王充认为六经相关都是儒生应知的，故而发问孔子前后的周礼。

(2) “孔子作《春秋》，周何王时也？自卫反鲁，然後乐正，《春秋》作矣。自卫反鲁，哀公时也。自卫，何君也？俟孔子以何礼，而孔子反鲁作《春秋》乎？孔子录《史记》以作《春秋》，《史记》本名《春秋》乎？制作以为经，乃归《春秋》也？”

王充继续追问孔子的《春秋》相关

有一处提到皋陶。

法律之家，亦为儒生。问曰：“《九章》，谁所作也？”彼闻皋陶作狱，必将曰：“皋陶山。”诘曰：“皋陶，唐、虞时，唐、虞之刑五刑，案今律无五刑之文。”或曰：“萧何也。”继续追问秦时《九章律》的相关，皋陶曾掌司法，所以提到。

有一处提到周文王、一处提到周武王。

问《诗》家曰：“《诗》作何帝王时也？”彼将曰：“周衰而《诗》作，盖康王时也。康王德缺于房，大臣刺晏，故《诗》作。”夫文、武之隆，贵在成、康，康王未衰，《诗》安得作？周非一王，何知其康王也？”

“谢短篇”的主题是批判论的精神论述儒生和文吏短处的文章。王充认为仅能讲授一经的“儒生”只知“守信师法”，知识浅短，此处王充问研究解释《诗经》的儒生：“《诗经》创作于哪个帝王的时代？”儒生回答说：“周朝衰败的时候，《诗经》已创作出来，大概作于周康王的时候。”王充则对此提出异议，周文王、周武王的隆盛基业延续到了成王、康王的时代。康王时还未衰败，《诗经》怎么能创作出来呢？周朝不只一个帝王，怎么知道他就是康王呢？

第三十七“效力篇”

有三处提到了孔子。

(1) 文儒非必诸生也，贤达用文则是矣。谷子云、唐子高章奏百上，笔有余力，极言不讳，文不折乏，非夫才知之人不能为也。孔子，周世多力之人也。作《春秋》，删《五经》，秘书微文，无所不定。山大者云多，泰山不崇朝辩雨天下。夫然则贤者有云雨之知，故其吐文万牒以

上，可谓多力矣。

王充在此以孔子作《春秋》之事证明有文采之人，笔有余力。

(2) 世称力者，常褒乌获，然则董仲舒、扬子云，文之乌获也。秦武王与孟说举鼎不任，绝脉而死。少文之人，与董仲舒等涌胸中之思，必将不任，有绝脉之变。王莽之时，省《五经》章句皆为二十万，博士弟子郭路夜定旧说，死於烛下，精思不任，绝脉气减也。颜氏之子，已曾驰过孔子於涂矣，劣倦罢极，发白齿落。夫以庶几之材，犹有仆顿之祸，孔子力优，颜渊不任也。才力不相如，则其知〔惠〕不相及也。勉自什伯，高中呕血，失魂狂乱，遂至气绝。

王充以颜渊写书发白齿落证明孔子作经所需的才能、精力之强。

第三十八“通人篇”

有一处提到黄帝。

夫富人不如儒生，儒生不如通人。通人积文，十筐以上，圣人之言，贤者之语，上自黄帝，下至秦、汉，治国肥家之术，刺世讥俗之言，备矣。使人通明博见，其为可荣，非徒缣布丝〔帛〕也。萧何入秦，收拾文书，汉所以能制九州者，文书之力也。以文书御天下，天下之富，孰与家人之财？

王充在此提出知识是财富。知识越多，财富就越多。所以“富人不如儒生，儒生不如通人。认为通人积累的书当有十箱以上，书上圣人、贤人之语，上自黄帝，下至秦、汉时代，治国治家的方法，刺讥世上庸俗的言论，全都具备，此处黄帝特指时代。

有四处提到孔子

(1) 子贡曰：“不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。”盖以宗庙百官喻孔子道也。孔子道美，故譬以宗庙，众多非一，故喻以百官。由此言之，道达广博者，孔子之徒也。

王充借《论语》中子贡的话形容孔子的学术思想精深，需要拿宗庙的威严壮丽来比喻，学术思想达到广博的人，都是孔子的学生，也指自己。

(2) 孔子病，商瞿卜期日中，孔子曰：“取书来，比至日中何事乎？”圣人之好学也，且死不休，念在经书，不以临死之故，弃忘道艺，其为百世之圣，师法祖修，盖不虚矣！自孔子以下，至汉之际，有才能之称者，非有饱食终日无所用心也，不说《五经》则读书传。

王充借孔子病重也要看书之事，彰扬其为百世之圣，讽刺今日儒生非饱餐不读书。

有四处提到禹

禹、益并治洪水，禹主治水，益主记异物，海外山表，无远不至，以所闻见作《山海经》。非禹、益不能行远，《山海》不造。然则《山海》之造，见物博也。董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》，故能立二事之说。使禹、益行地不远，不能作《山海经》；董、刘不读《山海经》，不能定二疑。实沉、台台，子产博物，故能言之；龙见绛郊，蔡墨晓占，故能御之。

此处为山海经的由来。禹和伯益共同治理洪水，禹主持治水，伯益负责记与一般不同的东西，海外山外，没有远的地方没到过，就把所见所闻写成了《山海经》。董仲舒认识重常鸟，刘子政知道贰负的尸骨都是他们看过《山海经》。

第三十九“超奇篇”

有八处提到孔子。

(1) 孔子所谓“诵《诗》三百，授之以政不达”者也，与彼草木不能伐采，一实也。孔子得《史记》以作《春秋》，及其立义创意，褒贬赏诛，不复因《史记》者，眇思自出於胸中也。凡贵通者，贵其能用之也，即徒诵读，读诗讽术虽千篇以上，鸚鵡能言之类也。衍传书之意，出膏腴之辞，非倣傚之才，不能任也。

本篇谈论什么样的人才能称为超等奇才，故篇名曰“超奇”。王充把儒分为四等：儒生、通人、文人、鸿儒。王充说，能讲解一经的是儒生；能博览古今的是通人；能摘引传书，作传记的是文人；能兴论立说，写书成文，博通能用的是鸿儒。因此，他认为鸿儒是“超而又超”、“奇而又奇”的“世之金玉”。

孔子作《春秋》就是鸿儒该达到的博通能用，而《论语》中所说通诗三百、政务不达的只是普通儒生。

(2) 儒生说名於儒门，过俗人远也。或不能说一经，教诲後生。或带徒聚众，说论洞溢，称为经明。或不能成牍，治一说。或能陈得失，奏便宜，言应经传，文如星月。其高第若谷子云、唐子高者，说书於牍奏之上，不能连结篇章。或抽列古今，纪著行事，若司马子长、刘子政之徒，累积篇第，文以万数，其过子云、子高远矣。然而因成纪前，无胸中之造。若夫陆贾、董仲舒，论说世事，由意而出，不假取於外，然而浅露易见，观读之者，犹曰传记。阳成子长作《乐经》，扬子云作《太玄经》，造於〔眇〕思，极窅冥之深，非庶几之才，不能成也。孔子作《春秋》，二子作两经，所谓卓尔蹈孔子之迹，鸿茂参贰圣之才者也。

王充认为儒生才能突出，但总有高低之分。比如谷子云、唐子高能在报告和意见书上引经据典，却不能连结起来写成文章。司马迁、刘子政累积材料编成編目，文章数万言，他们远超谷子云、

唐子高。阳成子长作《乐经》、杨子云作《太玄经》能穷尽深远难见的大道理，不是接近圣人的才能，是不可能写成功的，这两人才是孔子作《春秋》后，遵循着孔子的足迹而行。

(3) 然则孔子之《春秋》，素王之业也；诸子之传书，素相之事也。观《春秋》以见王意，读诸子以睹相指。

王充在此授予《春秋》“素王之业”特别的含义，孔子也籍此从圣人转为素王，进而成为内圣外王的圣王，诸子则为素相。

有三提到周文王，一提到周武王，一处共用，余处分开。

夫通览者，世间比有；著文者，历世希然。近世刘子政父子、杨子云、桓君山，其犹文、武、周公并出一时也；其余直有，往往而然，譬珠玉不可多得，以其珍也。

王充能通读的人，世上到处有；能著书写文章的人，历代却少得很。近代的有刘子政父子、杨子云、桓君山，他们就象周文王、周武王、周公一样同时出现在同个时代；其余仅有而已，往往如此，譬如珍珠宝玉不可能多得，因为它们珍贵。在此王充暗指自己写了那么多的文章，却宝珠蒙尘，这也是超奇篇的另一个暗喻。

孔子曰：“文王既没，文不在兹乎！”文王之文在孔子，孔子之文在仲舒，仲舒既死，岂在长生之徒与？何言之卓殊，文之美丽也！

王充在此段颂扬了自己所定的“鸿儒”之一的周长生。言道周文王死后孔子的文章最为出众，孔子之后是董仲舒，象征着文统的传承。

第四十一 “寒温篇”

有三处提到堯、一处提到禹，同在一处。

是故寒温之疾，非药不愈；黍谷之气，非律不调。尧遭洪水，使禹治之。寒温与尧之洪水，同一实也。尧不变政易行，知夫洪水非政行所致。洪水非政行所致，亦知寒温非政治所招。

王充在此篇批驳君主喜怒决定天气寒温的天人感应学说，故称篇名为“寒温”。就好像寒病温病，不吃药就不能治好。堯碰到洪水，派禹去治理。天气的寒温跟堯时的洪水，是同类情况。王充以类推得出：堯不能用改变政治和操行来治理洪水，就知道那洪水不是政治和操行所造成（驳灾异谴告说）。同理，既然洪水不是政治和操行所造成，也就知道天气的寒温不是政治和操行所造成。

第四十二 “遣告篇”

有一处提到了孔子。

夫政治之有灾异也，犹烹酿之有恶味也。苟谓灾异为天谴告，是其烹酿之误，得见谴告也。占大以小，明物事之喻，足以审天。使〔庄〕王知如孔子，则其言可信。衰世霸者之才，犹夫变复之家也，言未必信，故疑之。

王充以类推得：楚庄王判断政治有异常就会降下灾异（灾异谴告论），楚庄王智力不及孔子，所以不可信。

有两处提到周公

子弟傲慢，父兄教以谨敬；吏民横悖，长吏示以和顺。是故康叔、伯禽失子弟之道，见於周公，拜起骄悖，三见三笞；往见商子，商子令观桥梓之树。二子见桥梓，心感觉悟，以知父子之礼。周公可随为骄，商子可顺为慢，必须加之捶杖，教观於物者，冀二人之见异，以奇自觉悟也。

此处王充诉述了周公的两个弟弟康叔、伯禽傲慢，拜见周公不知礼数。两个弟弟被周公责打后被教化。王充之意是两人的变化并非上天的灾异谴告。

有一处提到舜、一处提到禹、一处提到周公。

故谏之为言，“间”也，持善间恶，必谓之一乱。周穆王任刑，《甫刑篇》曰：“报虐用威。”威虐皆恶也，用恶报恶，乱莫甚焉。今刑失赏宽，恶也，〔天〕复为恶以应之，此则皇天之操，与穆王同也。故以善驳恶，以恶惧善，告人之理，劝厉为善之道也。舜戒禹曰：“毋若丹雘教。”周公敕成王曰：“毋若殷王纣！”毋者，禁之也。丹雘、殷纣至恶，故曰“毋”以禁之。夫言“毋若”，孰与言必若哉？故毋必二辞，圣人审之。况肯谴非为非，顺人之过，以增其恶哉？天人同道，大人与天合德。圣贤以善反恶，皇天以恶随非，岂道同之效、合德之验哉？

王充引《尚书》中“用恶报恶，乱莫甚焉”，表达以暴制暴的不满。他认为应当“以善驳恶，以恶惧善。”用善道去改变恶性，故用坏人坏事做戒，使人变好。如同舜劝禹不要宠溺儿子，周公劝成王不要学纣王。

有一处提到周公。

管、蔡篡畔，周公告教之至於再三。其所以告教之者，岂云当篡畔哉？人道善善恶恶，施善以赏，加恶以罪，天道宜然。

周公告诫管、蔡后叛乱爆发，天道也是如此，不该加恶以罪。

有一处提到周文王。

夫天之见刑赏之误，犹瑟师之睹弦柱之非也。不更变气以悟人君，反增其气以渥其恶，则天无心意，苟随人君为误非也，紂为长夜之饮，文王朝夕曰：“祀，兹酒。”齐奢于祀，晏子祭庙，豚不掩俎。何则？非疾之者，宜有以改易之也。

王充在此是以批判论的精神驳斥了“人君为政失道，天用灾异谴告之”。汉儒宣扬自然灾害是天意，是上天用来告诫和惩罚君主“为政失道”的手段，对此，王充首先举例，上天看见了君主刑赏的错误，就像老师看见弹瑟的学生弦柱有不对的地方一样。上天却不改变天气的寒温来使君主觉悟，反而增加原来天气的程度来助长他的错误，这就是说天是无意识。又补充道商纣王彻夜地饮酒，周文王却朝夕告诫：“只有祭祀才能用酒。”人对自己反对和痛恨的事，就会去改变它。天有意识也会如此，可并没有。进而肯定了自己的客观天命论。

有两处提到堯、两处提到舜、两处提到禹、一处提到周文王、一处提到周武王、一处提到周公受終於文祖，不言受終於天。堯之心知天之意也。堯授之，天亦授之，百官臣子皆乡与舜。舜之授禹，禹之传启，皆以人心效天意。《诗》之“眷顾”，《洪范》之“震怒”，皆以人身效天之意。文、武之卒，成王幼少，周道未成，周公居摄，当时岂有上天之教哉？周公推心合天志也。上天之心，在圣人之胸；及其谴告，在圣人之口。不信圣人之言，反然灾异之气，求索上天之意，何其远哉？

堯禅让舜、舜传位禹、周公摄政，这些当时难道有上天的教导吗？而是圣人推知人心符合天的意志。又一处用批判论的姿态驳斥了主观天命论。

第四十五“明雩篇”

有五处提到了孔子。

案月为天下占，房为九州候。月之南北，非独为鲁也。孔子出，使子路贲雨具。有顷，天果大雨。子路问其故，孔子曰：“昨暮月离於毕。”後日，月复离毕。孔子出，子路请贲雨具，孔子不听，出果无雨。子路问其故，孔子曰：“昔日，月离其阴，故雨。昨暮，月离其阳，故不雨。”夫如是，鲁雨自以月离，岂以政哉？如审以政令月，离於毕为雨占，天下共之。鲁雨，天下亦宜皆雨。六国之时，政治不同，人君所行赏罚异时，必以雨为应政令月，离六七毕星，然後足也。

“雩”是我国古代专门为求雨而举行的祭祀。王充在此以合理主义的角度出发解释了孔子观月得出的不同结论，从侧面论证了自己的客观天命论。

有五处提到了堯、六处提到了湯，同在一处。

世称圣人纯而贤者驳，纯则行操无非，无非则政治无失。然而世之圣君，莫有如尧、汤。尧遭洪水，汤遭大旱。如谓政治所致，尧、汤恶君也；如非政治，是运气也。运气有时，安可请求？世之论者，犹谓尧、汤水旱。水旱者，时也；其小旱湛，皆政也。假令审然，何用致湛。审以政致之，不修所以失之，而从请求，安耐复之？世审称尧、汤水旱，天之运气，非政所致。夫天之运气，时当自然，虽雩祭请求，终无补益。而世又称汤以五过祷於桑林，时立得雨。夫言运气，则桑林之说绌；称桑林，则运气之论消。世之说称者，竟当何由？救水旱之术，审当何用？

王充以为圣人堯、湯遇洪水、大旱驳斥天人感应下的灾异谴告说。并且认为左右云雨的阴阳之气是自然形成的（客观天命论）。并以为矛盾律揭示世人所传湯以身祈雨（天人感应）与客观天命论是相对的关系，世人愚昧。

有一处提到了堯、一处提到了湯、两处提到了周公，同在一处。

当固自一，不宜改政。何以验之？周公为成王陈《立政》之言曰：“时则物有间之。自一话一言，我则末，维成德之彥，以义我受民。”周公立政，可谓得矣。知非常之物，不赈不至，故救成王自一话一言，政事无非，毋敢变易。然则非常之变，无妄之气间而至也。水气间尧，旱气间汤。周宣以贤，遭遇久旱。

王充在首次提到《尚书》中周公受天命立政时曾对成王说的话：“灾祸会干扰政事政事上没有过失，就不要轻易改变。”，以此论证灾异与政治无关，表明客观天命论的思想，更进一步列举尧遭洪水、汤遇大旱之事。

有八处提到了孔子。

何以言必当雩也？曰：《春秋》大雩，传家〔左丘明〕、公羊、谷梁无讥之文，当雩明矣。曾晰对孔子言其志曰：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”孔子曰：“吾与点也！”鲁设雩祭於沂水之上。暮者，晚也；春谓四月也。春服既成，谓四月之服成也。冠者、童子，雩祭乐人也。浴乎沂，涉沂水也，象龙之从水中出也。风乎舞雩，风，歌也。咏而饋，咏歌饋祭也，歌咏而祭也。说论之家，以为浴者，浴沂水中也，风干身也。周之四月，正岁二月也，尚寒，安得浴而风干身？由此言之，涉水不浴，雩祭审矣。

《春秋》《左氏传》曰：“启蛰而雩。”又曰：“龙见而雩。启蛰、龙见。”皆二月也。春二

月雩，秋八月亦雩。春祈谷雨，秋祈谷实。当今灵星，秋之雩也。春雩废，秋雩在。故灵星之祀，岁雩祭也。孔子曰：“吾与点也！”善点之言，欲以雩祭调和阴阳，故与之也。使雩失正，点欲为之，孔子宜非，不当与也。樊迟从游，感雩而问，刺鲁不能崇德而徒雩也。夫雩，古而有之。故《礼》曰：“雩祭，祭水旱也。”故有雩礼，故孔子不讥，而仲舒申之。

求雩祭之说，实孔子之心，考仲舒之意，孔子既歿，仲舒已死，世之论者，孰当复问？唯若孔子之徒，仲舒之党，为能说之。

王充在此推测《春秋》中孔子的原意也是如同自己支持雩祭，因为王充认为如果久旱不雨，君主就必须举行雩祭，以表示“恻隐之恩”、“慰民之望”。

第四十六“顺鼓篇”

有一处提到周公

周成王之时，天下雷雨，偃禾拔木，为害大矣。成王开金縢之书，求索行事周公之功，执书以泣遏，雨止风反，禾、大木复起。大雨久湛，其实一也。

此处描述的是周成王的时候，天降大雷雨，禾苗倒伏大树被连根拔起造成的灾害。周成王打开金书搜寻往事，看见了周公的功绩后流泪悔过，于是遏止住了风雨，禾苗复原，大树又立了起来。

有三处提到了堯、三处提到了禹，同在一处。

堯遭洪水，《春秋》之大水也，圣君知之，不禱於神，不改乎政，使禹治之，百川东流。夫堯之使禹治水，犹病水者之使医也。然则堯之洪水，天地之水病也；禹之治水，洪水之良医也。说者何以易之？攻社之义，於事不得。

王充反驳了《春秋》中所言的攻击土地神消除水灾的做法，认为雨、晴、水、旱是阴阳之气自然运行变化造成的，是客观天命论，正确做法是应当如同堯派禹治水一般。

有一处提到了孔子。

季氏富於周公，而求也为之聚斂而附益之。孔子曰：“非吾徒也，小子鸣鼓攻之，可也。”攻者，责也，责让之也。

此处为王充解“鼓”字，不止攻击之意，还有指责，用法同孔子曰鸣鼓攻之。

有一处提到堯、一处提到顓頊。

尧不用牲，或时上世质也。仓颉作书，奚仲作车，可以前代之时无书、车之事，非後世为之乎？时同作殊，事乃可难；异世易俗，相非如何？俗图画女娲之象为妇人之形，又其号曰“女”。仲舒之意，殆谓女娲古妇人帝王者也。男阳而女阴，阴气为害，故祭女娲求福佑也。传又言：共工与颛顼争为天子，不胜，怒而触不周之山，使天柱折，地维绝。女娲消炼五色石以补苍天，断鳌之足以立四极。仲舒之祭女娲，殆见此传也。本有补苍天、立四极之神，天气不和，阳道不胜，僥女娲以精神助圣王止雨湛乎！

王充认为尧不用牲口祭祀是因为当时的人朴实，而现在的人祭祀女娲。因为灾害多由阴阳不调中的阴气所导致（气论），而祭祀女娲的源头出于颛顼与共工争霸的故事。

第四十七“乱龙篇”

有一处提到舜、一处提到禹，同在一处。

舜以圣德，入大麓之野，虎狼不犯，虫蛇不害。禹铸金鼎象百物，以入山林，亦辟凶殃。论者以为非实，然而上古久远，周鼎之神，不可无也。夫金与土，同五行也，使作土龙者如禹之德，则亦将有云雨之验。五也。

王充在此篇替董仲舒所鼓吹的设土龙求雨的观点进行辩解。王充并举了舜凭借圣德进入大山旷野中虎狼虫蛇无法伤害；禹铸带有百物图像的铜鼎入山林也避开了灾祸。解说这件事的人认为不真实。然而上古时代时间过于久远，周鼎神奇未必没有。金与土同在五行之中，王充以此类推假使堆制土龙的人（董仲舒）也有像禹那样的道德，那么也将有招致云雨的效验，其实也就是从侧面又支持起了符瑞奖励论。

有五处提到孔子。

此尚夷狄也。有若似孔子，孔子死，弟子思慕，共坐有若孔子之座。弟子知有若非孔子也，犹共坐而尊事之。云雨之知，使若诸弟子之知，虽知土龙非真，然犹感动，思类而至。十四也。有若，孔子弟子疑其体象，则谓相似。

这是王充“土龙求雨”可行的第十四个理由。以为类推为手法，举孔子去世后孔门弟子推形貌酷似的弟子端坐其上尊事的例子，认为云雨如果可知，也会当如此对外土龙。

第四十八“遭虎篇”

有三处提到孔子。

孔子行鲁林中，妇人哭，甚哀，使子贡问之：“何以哭之哀也？”曰：“去年虎食吾夫，今年

食吾子，是以哭哀也。”子贡曰：“若此，何不去也？”对曰：“吾善其政之不苛、吏之不暴也。”子贡还报孔子。孔子曰：“弟子识诸！苛政暴吏，甚於虎也。”夫虎害人，古有之矣。政不苛，吏不暴，德化之足以却虎。然而二岁比食二人，林中兽不应善也。为廉不应，奸吏亦不应矣。

时人认为老虎吃人是天降灾异，是上天对官吏为奸的一种灾异谴告。王充在本篇中针对这种观点以进行了驳斥。本段以孔子同弟子偶遇廉政官吏治下的妇女，得知其家人被老虎所食，以此来驳斥老虎是恶政的谴告，体现了王充的客观天命论。

第五十“讲瑞篇”

十二圣王全部提到，同在一处。

夫凤皇，鸟之圣者也；骐驎，兽之圣者也；五帝、三王、皋陶、孔子，人之圣也。十二圣相各不同，而欲以麋戴角则谓之骐，相与凤皇象合者谓之凤皇，如何？夫圣鸟兽毛色不同，犹十二圣骨体不均也。

王充在此处说麒麟的外表如同十二圣人的骨相一样，完全不同。

有一处提到顓頊、一处提到堯、三处提到舜、三处提到孔子，同在一处。

戴角之相，犹戴牛也。顓頊戴牛，堯、舜必未然。今鲁所获麟戴角，即後所见麟未必戴角也。如用鲁所获麟求知世间之麟，则必不能知也。何则？毛羽骨角不合同也。假令不同，或时似类，未必真是。虞舜重瞳，王莽亦重瞳；晋文骀胁，张仪亦骀胁。如以骨体毛色比，则王莽，虞舜；而张仪，晋文也。有若在鲁，最似孔子。孔子死，弟子共坐有若，问以道事，有若不能对者，何也？体状似类，实性非也。今五色之鸟，一角之兽，或时似类凤皇、骐驎，其实非真，而说者欲以骨体毛色定凤皇、骐驎，误矣。是故颜渊庶几，不似孔子；有若恆庸，反类圣人。由是言之，或时真凤皇、骐驎，骨体不似，恆庸鸟兽，毛色类真，知之如何？

王充认为对吉兆有两套解释体系。这是第一种在政治无道的情况下，出现的征兆就相当于舜和王莽的重瞳、孔子和有若的体貌，似类而实非吉兆。

有一处提到皋陶、一处提到孔子。

儒者自谓见凤皇、骐驎辄而知之，则是自谓见圣人辄而知之也。皋陶马口，孔子反宇，设後辄有知而绝殊，马口反宇，尚未可谓圣。何则？十二圣相不同，前圣之相，难以照後圣也。骨法

不同，姓名不等，身形殊状，生出异土，虽复有圣，何如知之？

拥有类似圣人的特异外在并不能说明就是圣人，所以儒者自称能分辨凤凰、麒麟的也不实，因为骨法不同、生出异土。

有十二处提到孔子。

子贡事孔子，一年自谓过孔子；二年，自谓与孔子同；三年，自知不及孔子。当一年、二年之时，未知孔子圣也；三年之後，然乃知之。以子贡知孔子，三年乃定。世儒无子贡之才，其见圣人无从之学，任仓卒之视，无三年之接，自谓知圣，误矣！少正卯在鲁，与孔子并。孔子之门，三盈三虚，唯颜渊不去，颜渊独知孔子圣也。夫门人去孔子归少正卯，不徒不能知孔子之圣，又不能知少正卯，门人皆惑。子贡曰：“夫少正卯，鲁之闻人也。子为政，何以先之？”孔子曰：“赐退，非尔所及。”夫才能知佞若子贡，尚不能知圣。世儒见圣自谓能知之，妄也。

王充在此以子贡跟随孔子三年才发现是圣人和子贡不识孔子圣人两个例子，用来类推当世儒生仓促便认定圣人是大大错特错。

有一处提到堯、一处提到舜。

或曰：“记事者失之。唐、虞之君，凤皇实有附从。上世久远，记事遗失，经书之文，未足以实也。

在此提到了堯舜时凤凰出现之事。

有一处提到了孔子。

凤皇麒麟，通常以太平之时来至者，春秋之时，麒麟尝嫌於王孔子而至。

王充在此处篡改了史记孔子获麒麟为凶兆的故事，转而化为麒麟以为孔子将要称王。

有两处提到了堯、三处提到了舜、两处提到了禹、两处提到了孔子，同在一处。

同类而有奇，奇为不世，不世难审，识之如何？

尧生丹珠，舜生商均。商均、丹珠，尧、舜之类也，骨性诡耳。鲧生禹，瞽瞍生舜。舜、禹，鲧、瞽瞍之种也，知德殊矣。试种嘉禾之实，不能得嘉禾。恆见柒梁之粟，茎穗怪奇。人见柒梁纆，不知孔子父也；见伯鱼，不知孔子之子也。张汤之父五尺，汤长八尺，汤孙长六尺。孝宣凤皇高五尺，所从生鸟或时高二尺，後所生之鸟或时高一尺。安得常种？

王充在此删除了上古神话中五帝中集体描述的感孕而生，认为他们（堯、舜、禹、孔子）都是

人身所生，属于同类有奇，都属于圣人一族。

有一提到周武王。

武王之时，火流为乌，云“其色赤”。赤非乌之色，故言“其色赤”。

“讲瑞篇”也是王充“颂汉论”的一个构成，王充在此段述说了“武王得赤乌、红不是乌鸦本来的颜色，因此红色为关键”，展示了自己有勘验祥瑞的能力以及“符瑞感应论”的存在。

有两处提到堯、两处提到舜，同在一处。

(1) 方今圣世，尧、舜之主，流布道化，仁圣之物，何为不生？或时以有凤皇、骐驎，乱於鹄鵠、麋鹿，世人不知。美玉隐在石中，楚王、令尹不能知，故有抱玉泣血之痛。今或时凤皇、骐驎，以仁圣之性，隐於恆毛庸羽，无一角五色表之，世人不之知，犹玉在石中也。

(2) 然而唐、虞之瑞必真是者，尧之德明也。孝宣比尧、舜，天下太平，万里慕化，仁道施行，鸟兽仁者感动而来，瑞物小大、毛色、足翼必不同类。

此段是王充颂汉论的一个体现，王充认为现在是圣世，祥瑞吉兆可能隐藏在鸟兽之中所以才不显。而且当今的汉宣帝德比堯舜，自己也能帮忙分辨瑞物。

第五十一“指瑞篇”有两提到周文王，五提到周武王、两处提到孔子，分别使用。

如以圣者当见，凤、驎亦宜见。如以仁圣之禽，思虑深，避害远，则文王拘于羑里，孔子厄于陈、蔡，非也。文王、孔子，仁圣之人，忧世悯民，不图利害，故其有仁圣之知，遭拘厄之患。

“指瑞篇”的目的是为了驳斥“儒者”的符瑞说，王充认为“儒者”在谈凤凰麒麟等符瑞的产生、象征意义、目的等方面都有缺陷，因而自己要对其之进行批判，并重新作出解释。这段提到的是符瑞与圣人的关系，认为儒生所说的符瑞同圣人荣损与共，没有根据，又一次运用了矛盾律“不得两立”的方法来论证。

“如果说圣人出现，凤凰、麒麟也出现。那圣禽思远可以远避祸害，可周文王被拘禁在羑里，孔子在陈国、蔡国间遭难。”所以这个逻辑是矛盾的。应当说周文王和孔子是仁圣的人，操心天下爱惜百姓，不计较个人得失，所以他们具有仁圣的才智，才遭受拘禁困穷的祸患。

夫凤、驎之来，与白鱼、赤乌之至，无以异也。鱼遭自跃，王舟逢之；火偶为乌，王仰见之。非鱼闻武王之德而入其舟，乌知周家当起集于王屋也。谓凤、驎为圣王来，是谓鱼、乌为武王至也。王者受富贵之命，故其动出，见吉祥异物，见则谓之瑞。瑞有小大，各以所见定德薄厚。

王充认为，符瑞是“和气”所产生的，是自然存在的“常有之物”，它们具体象征什么，完全

在于人的解释。符瑞与人间吉事相遇，是因为它们同时存在，又正巧碰到一起，并非是上天主观安排的。如周武王遇到白鱼、赤乌，但王充又强调了是君王禀气受命，所以能看见祥瑞。于此处可见王充的客观天命论与气论（禀气受命）间的联系。

推此以况白鱼、赤乌，犹此类也。鱼，木精；白者，殷之色也。乌者，孝鸟；赤者，周之应气也。先得白鱼，后得赤乌，殷之统绝，色移在周矣。据鱼、乌之见，以占武王，则知周之必得天下也。世见武王诛纣，出遇鱼、乌，则谓天用鱼、乌命使武王诛纣，事相似类，其实非也。此一段是王充用周武王得白鱼赤乌阐释“五德始终说”，“鱼是水中精气所生，白色是殷朝的服色。乌鸦是孝鸟；红色是周朝的瑞应之气。武王先得白鱼，后得赤乌，殷朝的国统已经断绝，德运已经移到周朝崇尚的红色。”进而否定了儒生的“祥瑞是上天所派”的论调，而是德运扭转后相伴的。

有十处提到孔子。

儒者说圣太隆，则论凤、麟亦过其实。《春秋》曰：“西狩获死麟。”人以示孔子，孔子曰：“孰为来哉？孰为来哉？”反袂拭面，泣涕沾襟。儒者说之，以为天以命孔子，孔子不王之圣也。夫麟为圣王来，孔子自以不王，而时王鲁君无感麟之德，怪其来而不知所为，故曰：“孰为来哉？孰为来哉？”知其不为治平而至，为已道穷而来，望绝心感，故涕泣沾襟。以孔子言“孰为来哉”，知麟为圣王来也。曰：前孔子之时，世儒已传此说，孔子闻此说而希见其物也，见麟之至，怪所为来。实者，麟至，无所为来，常有之物也，行迈鲁泽之中，而鲁国见其物遭获之也。孔子见麟之获，获而又死，则自比於麟，自谓道绝不复行，将为小人所蹊获也。故孔子见麟而自泣者，据其见得而死也，非据其本所为来也。然则麟之至也，自与兽会聚也。其死，人杀之也。使麟有知，为圣王来，时无圣主，何为来乎？思虑深，避害远，何故为鲁所获杀乎？夫以时无圣王而麟至，知不为圣王来也；为鲁所获杀，知其避害不能远也。圣兽不能自免於难。圣人亦不能自免於祸。祸难之事，圣者所不能避，而云凤、麟思虑深，避害远，妄也。王充以为春秋时鲁国获得死的麒麟来推论麒麟是一种普通的动物，假如它有神智就不会被捕获，以此驳斥儒生所说的麒麟避祸。此段可窥得王充以合理主义推理的脉络

有一处提到孔子、一处提到成汤。

凤皇、骐驎大物，太平之象也。故孔子曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”不见太平之象，自知不遇太平之时矣。且凤皇、骐驎，何以为太平之象？凤皇、骐驎，仁圣之禽也，仁圣之物至，天下将为仁圣之行矣。《尚书大传》曰：“高宗祭成汤之庙，有雉升鼎耳而鸣。高宗

问祖乙，祖乙曰：‘远方君子殆有至者。’祖乙见雉有似君子之行，今从外来，则曰“远方君子将有至者”矣。

此段是孔子盼吉兆而不得哀叹、高宗祭祀成汤获雉。王充以一正一反及事后的应验想结合，论证自己的符瑞奖励说。

第五十二“是应篇”

有两处提到堯、有一处提到舜。

今云“夹阶而生”，生於堂下也。王者之堂，墨子称尧、舜高三尺，儒家以为卑下。假使之然，高三尺之堂，萁莢生於阶下，王者欲视其莢，不能从户牖之间见也，须临堂察之，乃知莢数。夫起视堂下之莢，孰与悬历日於宸坐，傍顾辄见之也？天之生瑞，欲以娱王者，须起察乃知日数，是生烦物以累之也。且莢，草也，王者之堂，旦夕所坐，古者虽质，宫室之中，草生辄耘，安得生莢而人得经月数之乎？且凡数日一二者，欲以纪识事也。古有史官典历主日，王者何事而自数莢？尧候四时之中，命曦、和察四星以占时气，四星至重，犹不躬视，而自察莢以数日也？

本篇针对古代的瑞应逐一加以考察和驳斥，此篇就是莢在于殿堂上、殿堂下各种情况的考察，王充认为殿堂上为祥瑞、下之不然，理由是天生祥瑞，应该娱乐王者，而非劳累王者。王充在此相信宫殿的殿堂当有堯、舜时的三尺之高。顺便驳斥儒生对古之帝王以莢计时日，还是类推手法，以堯测时节都没亲自出去，认为君王不可能自己数数计时日。

有两处提到堯、三处提到舜、两处提到皋陶，同在一处。

儒者又言：太平之时，屈軼生於庭之末，若草之状，主指佞人，佞人入朝，屈軼庭末以指之，圣王则知佞人所在。夫天能故生此物以指佞人，不使圣王性自知之，或佞人本不生，必复更生一物以指明之，何天之不惮烦也？圣王莫过尧、舜，尧、舜之治，最为平矣。即屈軼已自生於庭之末，佞人来辄指知之，则舜何难於知佞人，而使皋陶陈知人之术？《经》曰：“知人则哲，惟帝难之。”人含五常，音气交通，且犹不能相知。屈軼，草也，安能知佞？如儒者之言，是则太平之时，草木逾贤圣也。狱讼有是非，人情有曲直，何不并令屈軼指其非而不直者，必苦心听讼，三人断狱乎？故夫屈軼之草，或时无有而空言生，或时实有而虚言能指，假令能指，或时草性见人而动。古者质朴，见草之动，则言能指，能指则言指佞人。司南之杓，投之於地，其柢指南。鱼肉之虫，集地北行，夫虫之性然也。今草能指，亦天性也。圣人因草能指，宣言曰：“庭末有屈軼能指佞人，”百官臣子怀奸心者，则各变性易操，为忠正之行矣，犹今府

廷画皋陶、〈角圭〉〈角虎〉也。

王充在此处以为合理主义驳斥儒生关于瑞草屈轶的不实之言。以圣王最厉害的当堯、舜，而堯、舜也要听皋陶讲知人之术，以此类推瑞草的贤明超过了圣人，所以是不可能的。

三处提到皋陶。

儒者说云：觥〈角虎〉者，一角之羊也，性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者令羊触之，有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角神兽，助狱为验，故皋陶敬羊，起坐事之。此则神奇瑞应之类也。曰：夫觥〈角虎〉则复屈轶之语也。羊本二角，觥〈角虎〉一角，体损於群，不及众类，何以为奇？鳖三足曰能，龟三足曰贵。案能与贵，不能神於四足之龟鳖；一角之羊何能圣於两角之禽？犷々知往，乾鹊知来，鸚鵡能言，天性能一，不能为二。或时觥〈角虎〉之性，徒能触人，未必能知罪人，皋陶欲神事助政，恶受罪者之不厌服，因〈角圭〉〈角虎〉触人则罪之，欲人畏之不犯，受罪之家，没齿无怨言也。

王充在此同前段瑞草一样对儒生所说皋陶拿角虎判案的言辞予以驳斥。并且从合理主义出发认为皋陶最多是以此起到安抚被审判之人。

第五十三“治期篇”

有一处提到堯、一处提到舜，同在一处。

世谓古人君贤，则道德施行，施行则功成治安；人君不肖，则道德顿废，顿废则功败治乱。古今论者，莫谓不然。何则？见尧、舜贤圣致太平，桀、纣无道致乱得诛。如实论之，命期自然，非德化也。

王充认为国家的命运自有他的命期定数，与君王的道德教化无关，这是王充的命论上升到国家层面从而化为国命论。

有一处提到孔子。

夫贤君能治当安之民，不能化当乱之世。良医能行其针药，使方术验者，遇未死之人，得未死之病也。如命穷病困，则虽扁鹊末如之何。夫命穷病困之不可治，犹夫乱民之不可安也；药气之愈病，犹教导之安民也，皆有命时，不可令勉力也。公伯寮诉子路於季孙，子服景伯以告孔子。孔子曰：“道之将行也与，命也！道之将废也与，命也！”由此言之，教之行废，国之安危，皆在命时，非人力也。

王充以为自己的个人的命定论为国命的理论基础，比喻国家好像病人，病人被治好不在于药方

医术，是在命数使然。最后并以《论语》中的孔子之语作背书增加权威性。

有六处提到堯、六处提到湯，分在两处。

(1) 仁惠盛者，莫过尧、汤，尧遭洪水，汤遭大旱。水旱，灾害之甚者也，而二圣逢之，岂二圣政之所致哉？天地历数当然也。以尧、汤之水旱，准百王之灾害，非德所致，非德所致，则其福佑非德所为也。

王充以堯遭洪水、湯遭大旱为例说明君王德行的好坏与灾异无关，乃治国命中的期数，是谓篇名“治期”。

(2) 灾至自有数，或时返在圣君之世。实事者说尧之洪水，汤之大旱，皆有遭遇，非政恶之所致。说百王之害，独谓为恶之应，此见尧、汤德优，百王劣也。审一足以见百，明恶足以照善。尧、汤证百王，至百王遭变，非政所致，以变见而明祸福。五帝致太平，非德所就，明矣。王充认为灾害的出现自有一定的“时数”，也许反而在圣君当政之世出现。比如尧时的洪水、汤时的大旱都是碰巧遇到这样的“时数”，与政治的好坏无关。过去解释历遇到的灾害与政治不好挂钩，动机只是为了突出尧、汤道德高尚，历代帝王无法相比。所以历代帝王遇到的灾害都不是由于政治所造成的，王充在此驳斥了东汉流行的灾异谴告论。

第五十四“自然篇”

有五处提到孔子。

(1) 草木之生，华叶青葱，皆有曲折，象类文章，谓天为文字，复为华叶乎？宋人或刻木为楮叶者，三年乃成。〔列〕子曰：“使〔天〕地三年乃成一叶，则万物之有叶者寡矣。”如〔列〕子之言，万物之叶自为生也。自为生也，故能并成。如天为之，其迟当若宋人刻楮叶矣。观鸟兽之毛羽，毛羽之采色，通可为乎？鸟兽未能尽实。

王充以合理主义的视角反驳了天地三年才生成一片叶的说法，认为如此天地间叶茂就会相当稀少。并佐以自己的“客观天命论”解释正是因为无意识才能有如此繁多。其中孔子之语出自《淮南子》增加说服力。

(2) 故曰：“政之适也，君臣相忘於治，鱼相忘於水，兽相忘於林，人相忘於世。故曰天也。”孔子谓颜渊曰：“吾服汝，忘也；汝之服於我，亦忘也。”以孔子为君，颜渊为臣，尚不能谴告，况以老子为君，文子为臣乎？老子、文子，似天地者也。淳酒味甘，饮之者醉不相知。薄酒酸苦，宾主颯颯。夫相谴告，道薄之验也。谓天谴告，曾谓天德不若淳酒乎？

王充颇为推崇老庄的无为而治，所以认为完美的政治应该无为。无为在君臣上表现为相忘，在

天地间表现为自然，这也符合王充的“客观天命论”。用孔子之语作注脚增加可信度。

(3) “子云：‘吾不试，故艺。’”又曰：“吾少也贱，故多能鄙事。”人之贱不用於大者，类多伎能。天尊贵高大，安能撰为灾变以譴告人？且吉凶蜚色见於面，人不能为，色自发也。天地犹人身，气变犹蜚色。人不能为蜚色，天地安能为气变！然则气变之见，殆自然也。变自见，色自发，占候之家，因以言也。

王充认为自然无为是天道(客观天命论)，故而不存在天主观的降下譴告灾异(驳灾异譴告说)，以为孔子之语作注脚。

有两处提到黄帝、六处提到堯、六处提到舜、一处提到禹、一处提到周公、一处提到孔子，同在一处。

《易》曰：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。”垂衣裳者，垂拱无为也。孔子曰：“大哉，尧之为君也！惟天为大，惟尧则之。”又曰：“巍巍乎！舜、禹之有天下也，而不与焉。”周公曰：“上帝引佚。”上帝，谓〔虞〕舜也。〔虞〕舜承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。〔虞〕舜承尧之安，尧则天而行，不作功邀名，无为之化自成，故曰“荡荡乎，民无能名焉”。年五十者击壤於涂，不能知尧之德，盖自然之化也。《易》曰：“大人与天地合其德。”黄帝、尧、舜，大人也，其德与天地合，故知无为也。

王充在此引用《周易》的话表示黄帝、堯、舜均是为无为而治，于是天下大治。又引孔子、周公相类似的话予以证明皆是为无为而治的教化却自然获得成功，从侧面抛出了国有期数的“国命论”。

第五十五“感类篇”

有五处提到了湯。

何以明之？以湯遭旱自责以五过也。圣人纯完，行无缺失矣，何自责有五过？然如《书》曰：“汤自责，天应以雨。”汤本无过，以五过自责，天何故雨？〔使〕以过致旱，〔不〕知自责，〔亦〕能得雨也。由此言之，旱不为汤至，雨不应自责。然而前旱後雨者，自然之气也。此言，《书》之语也。难之曰：《春秋》大雩，董仲舒设土龙，皆为一时间也。一时不雨，恐惧雩祭，求有请福，忧念百姓也。汤遭旱七年，以五过自责，谓何时也？夫遭旱一时，辄自责乎？早至七年，乃自责也？谓一时辄自责，七年乃雨，天应之诚，何其留也？〔如〕谓七年乃自责，忧念百姓，何其迟也？不合雩祭之法，不忧民之义。《书》之言未可信也。

王充在此驳斥了《传书》中关于湯时大旱，湯自责于是降雨的说法。以合理主义类推汤为圣

人，圣人没有过错，没有过错就不会责备自己。王充认为旱灾是由于阴阳之气失调造成的（气论），驳斥了该说的天人感应论。

有二十二处提到了周公、五处提到了孔子，分在两处。

(1) 由此论之，周成王之雷风发，亦此类也。《金滕》曰：“秋大熟未获。天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔，邦人大恐。”当此之时，周公死，儒者说之，以为成王狐疑於〔葬〕周公：欲以天子礼葬公，公人臣也；欲以人臣礼葬公，公有王功。狐疑於葬周公之间，天大雷雨，动怒示变，以彰圣功。古文家以武王崩，周公居摄，管、蔡流言，王意狐疑周公，周公奔楚，故天雷雨，以悟成王。夫一雷一雨之变，或以为葬疑，或以为信讒，二家未可审。且订葬疑之说，秋夏之际，阳气尚盛，未尝无雷雨也，顾其拔木偃禾，颇为〔壮〕耳。当雷雨时，成王感惧，开金滕之书，见周公之功，执书泣过，自责之深。自责适已，天偶反风，《书》家则谓天为周公怒也。千秋万夏，不绝雷雨。苟谓雷雨为天怒乎？是则皇天岁岁怒也。正月阳气发泄，雷声始动，秋夏阳至极而雷折。苟谓秋夏之雷，为天大怒，正月之雷天小怒乎？雷为天怒，雨为恩施。使天为周公怒，徒当雷，不当雨，今〔雷〕雨俱至，天怒且喜乎？“子於是日也，哭则不歌”。《周礼》“子卯稷食菜羹”，哀乐不并行。哀乐不并行，喜怒反并至乎？

王充在此驳斥了时人基于天人感应论而认为的周公死后天降风雨彰显德行的故事。王充认为大风不过恰好为客观天命论中的“偶数”罢了。王充又以矛盾律解释到天人感应论中雷电是天怒、雨为施恩，风雨一起不合逻辑。最后引用孔子之语为喜怒不能同时作注脚。

(2) 又问之曰：“成王不以天子礼葬周公，天为雷风，偃禾拔木，成王觉悟，执书泣过，天乃反风，偃禾复起。何不为疾反风以立大木，必须国人起筑之乎？”应曰：“天不能。”曰：“然则天有所不能乎？”应曰：“然。”难曰：“孟贲推人〔而〕人仆，接人而人立。天能拔木，不能复起，是则天力不如孟贲也。秦时三山亡，犹谓天所徙也。夫木之轻重，孰与三山？能徙三山，不能起大木，非天用力宜也。如谓三山非天所亡，然则雷雨独天所为乎？”问曰：“天之欲令成王以天子之礼葬周公，以公有圣德，以公有王功。《经》曰：‘王乃得周公〔所〕自以为功代武王之说。’今天动威，以彰周公之德也。”

王充用合理主义的角度类推《尚书》中描述的周公“风雨彰德”时天只吹起来庄稼，而独留下树的故事，认为不合理。以天的力量是没有穷尽予以反驳。

(3) 又问曰：“鲁季孙赐曾子箒，曾子病而寝之。童子曰：‘华而晬者，大夫之箒。’而曾子感惭，命元易箒。盖礼，大夫之箒，士不得寝也。今周公，人臣也，以天子礼葬，魂而有灵，将安之不也？”应曰：“成王所为，天之所予，何为不安？”难曰：“季孙所赐大夫之箒，岂

曾子之所自制乎？何独不安乎？子疾病，子路遣门人为臣。病间曰：‘久矣哉！由之行诈也！无臣而为有臣，吾谁欺，欺天乎？’孔子罪子路者也。己非人君，子路使门人为臣，非天之心而妄为之，是欺天也。周公亦非天子也，以孔子之心况周公，周公必不安也。季氏旅於太山，孔子曰：‘曾谓泰山不如林放乎？’以曾子之细，犹却非礼；周公至圣，岂安天子之葬？曾谓周公不如曾子乎？由此原之，周公不安也。夫人与天地合德，周公不安，天亦不安，何故为雷雨以责成王乎？”

王充先以曾子之事用矛盾律的手法证明周公“风雨彰德”中有违礼制，所以会不安。后以圣人孔子之事类推同样为圣人的周公德行应该与天地一致，周公不安则天地也会不安，以此破论。

(4) 迅雷风烈，孔子必变。礼，君子闻雷，虽夜，衣冠而坐，所以敬雷惧激气也。圣人君子，於道无嫌，然犹顺天变动，况成王有周公之疑，闻雷雨之变，安能不振惧乎？然则雷雨之至也，殆且自天气；成王畏惧，殆且感物类也。夫天道无为，如天以雷雨责怒人，则亦能以雷雨杀无道。古无道者多，可以雷雨诛杀其身，必命圣人兴师动军，顿兵伤士。难以一雷行诛，轻以三军克敌，何天之不惮烦也？

孔子作《春秋》，采毫毛之善，贬纤介之恶，采善不逾其美，贬恶不溢其过。责小以大，夫人无之。

王充在此以孔子言行类推成王，尽可能地以合理主义视角还原成王改天子之礼葬周公的动机。以矛盾律和客观天命论的思想找出“雷能诛无道者却不能诛无道君王”的逻辑漏洞。

最后以孔子所作《春秋》之语为自己的论点作脚注。

有三处提到堯、二处提到舜，同在一处。

尧时大风为害，尧〔缴〕大风於青丘之野。舜入大麓，烈风雷雨。尧、舜世之隆主，何过於天，天为风雨也？

王充在此处再次以堯、舜世间明主，但都遇到风灾，从而否定灾异谴告论的说辞。

有两处提到湯、一处提到周公。

难之曰：“伊尹相汤伐夏，为民兴利除害，致天下太平；汤死，复相大甲，大甲佚豫，放之桐宫，摄政三年，乃退复位。周公曰：‘伊尹格於皇天。’天所宜彰也。伊尹死时，天何以不为雷雨？”应曰：“以《百〔两〕篇》曰：‘伊尹死，大雾三日。’大雾三日，乱气矣，非天怒之变也。

王充在此以帮助成汤伐夏的宰相伊尹死时没有吉兆且出现大雾，来驳斥天人感应论，表示吉兆

只是阴阳之气显化。

有六提到周文王，十五提到周武王，五次共用，十五次提到周公、三次提到孔子，分为三处。

(1) 古文家以武王崩，周公居摄，管、蔡流言，王意狐疑周公，周公奔楚，故天雷雨，以悟成王

经曰：‘王乃得周公死自以为功代武王之说。’今天动威，以彰周公之德也。

“感类篇”的主题，讲的是天地阴阳之自然显象不是天的故意所为，而是“客观天命论”的一种具现。这里列举了“古文经学家认为武王死后，周公摄政，后因流言和成王的猜忌而出奔到楚国后风雨彰周公德，于是希望周成王醒悟。王充对这类灾异谴告说进行了驳斥。

(2) 又问曰：“礼，诸侯之子称公子，诸侯之孙称公孙，皆食采地，殊之众庶。何则？公子公孙，亲而又尊，得体公称，又食采地，名实相副，犹文质相称也。天彰周公之功，令成王以天子礼葬，何不令成王号周公以周王，副天子之礼乎？”应曰：“王者，名之尊号也，人臣不得名也。”难曰：“人臣犹得名王，礼乎？武王伐纣，下车追王大王、王季、文王。三人者，诸侯，亦人臣也，以王号加之。何为独可於三王，不可於周公？天意欲彰周公，岂能明乎？岂以王迹起於三人哉？然而王功亦成於周公。江起岷山，流为涛濑。相涛濑之流，孰与初起之源？桓鬯之所为到，白雉之所为来，三王乎？周公也？周公功德盛於三王，不加王号，岂天恶人妄称之哉？周衰，六国称王，齐、秦更为帝，当时天无禁怒之变。周公不以天子礼葬，天为雷雨以责成王，何天之所好恶不统一乎？”

王充从这里开始用一问一答的方式进行，发问者是王充，回答者是王充模仿的主张天人感应说的儒生。儒生说：“王是名号中最尊贵的称号，臣子不能称王，所以上天没有降下周公可以封王的异像。”王充责难说：“人臣也还有称王的，周武王身为商臣，讨伐纣王。战争一结束，就追封他的先人为大王、季王、文王。难道上天会不明白吗？”王充在此以“客观天命论”驳斥了“天人感应论”，周公“风雨彰德”作引。

(3) 又问曰：“‘死生有命，富贵在天’。武王之命，何可代乎？”应曰：“九龄之梦，天夺文王年以益武王。克殷二年之时，九龄之年未尽，武王不豫，则请之矣。人命不可请，独武王可。非世常法，故藏于金滕；不可复为，故掩而不见。”难曰：“九龄之梦，武王已得文王之年未？”应曰：“已得之矣。”难曰：“已得文王之年，命当自延。克殷二年，虽病犹将不死，周公何为请而代之？”应曰：“人君爵人以官，议定，未之即与，曹下案目，然后可诺。天虽夺文王年以益武王，犹须周公请，乃能得之。命数精微，非一卧之梦所能得也。”应曰：“九龄之梦能得也。”难曰：“九龄之梦，文王梦与武王九龄，武王梦帝予其九龄，其天已予

之矣，武王已得之矣，何须复请？人且得官，先梦得爵，其后莫举，犹自得官。何则？兆象先见，其验必至也。古者谓年为龄，已得九龄，犹人梦得爵也。周公因必效之梦，请之于天，功安能大乎？”

又问曰：“功无大小，德无多少，人须仰恃赖之者，则为美矣。使周公不代武王，武王病死，周公与成王而致天下太平乎？”应曰：“成事，周公辅成王而天下不乱。使武王不见代，遂病至死，周公致太平何疑乎？”难曰：“若是，武王之生无益，其死无损，须周公功乃成也。周衰，诸侯背畔，管仲九合诸侯，一匡天下。孔子曰：‘微管仲，吾其被发左衽矣。’使无管仲，不合诸侯，夷狄交侵，中国绝灭。此无管仲有所伤也。程量有益，管仲之功，偶於周公。管仲死，桓公不以诸侯礼葬，以周公况之，天亦宜怒，微雷薄雨不至，何哉？岂以周公圣而管仲贤乎？夫管仲为反坫，有三归，孔子讥之，以为不贤。反坫、三归，诸侯之礼；天子礼葬，王者之制，皆以人臣俱不得为。夫人与天地合德，孔子，大人也，讥管仲之僭礼，皇天欲周公之侵制，非合德之验。《书》家之说，未可然也。”

王充从“客观天命论”和“命定论”出发，对儒生提出“周武王生死早有命定”，并对儒生之后作答引用的《礼记·文王世子》所载的“周武王梦见至九十岁”和“周文王又送予周武王三年寿命”的故事与“周武王病重，周公祭祀向上天请求代死”的逻辑矛盾处提出质问——周武王已定九十三岁的命数，怎么会提前病重而死？并从“合理主义”提出，“周武王如果病死，有周公在还是会天下太平，以此指出儒生坚持的“周公代武王死”的说法毫无意义。”

五十六“齐世篇”

有一处提到周文王，两处提到孔。

至周之时，人民文薄，八卦难复因袭，故文王行为六十四首，极其变，使民不倦。至周之时，人民〔文〕薄，故孔子作《春秋》，采毫毛之善，贬纤介之恶，称曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”孔子知世浸弊，文薄难治，故加密致之罔，设纤微之禁，检〔押〕守持，备具悉极。此言妄也。

上世之人，所怀五常也；下世之人，亦所怀五常也。俱怀五常之道，共禀一气而生，上世何以质朴？下世何以文薄？

“齐世”，就是古今社会齐同。王充在此篇反对汉儒“今不如昔”的社会历史观，认为古今之人“共禀一气而生”，没有什么差异。并藉此颂汉，理论基础就是从“气”论出发。

这里引用了汉儒“今不如昔”的例证：“因为百姓变得浮华肤浅，八卦难以使用，所以周文王发展为六十四卦，孔子作《春秋》使老百姓不再懈怠。

有十三处提到尧、十二处提到舜、一处提到禹、八处提到汤、一次文王、八处提到周武王、四处提到孔子，分在两处。

(1) 语称上世之时，圣人德优，而功治有奇。故孔子曰：“大哉，尧之为君也！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉！巍巍乎其有成功也！焕乎其有文章也！”舜承尧不堕洪业，禹袭舜不亏大功。其后至汤，举兵伐桀，武王把钺讨纣，无巍巍荡荡之文，而有动兵讨伐之言。盖其德劣而兵试，武用而化薄。化薄，不能相逮之明验也。及至秦、汉，兵革云扰，战力角势，秦以得天下。既得在下，无嘉瑞之美，若“叶和万国”、“凤皇来仪”之类，非德劣不及，功被若之微乎？此言妄也。

夫天地气和，即生圣人。圣人之治，即立大功。和气不独在古先，则圣人何故独优！世俗之性，好褒古而毁今，少所见而多所闻。又见经传增贤圣之美，孔子尤大尧、舜之功。又闻尧、舜禅而相让，汤、武伐而相夺。则谓古圣优於今，功化渥地後矣。夫经有褒增之文，世有空加之言，读经览书者所共见也。孔子曰：“纣之不善，不若是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”世常以桀、纣与尧、舜相反，称美则说尧、舜，言恶则举纣、桀。孔子曰“纣之不善，不若是之甚也”，则知尧、舜之德，不若是其盛也。

尧、舜之禅，汤、武之诛，皆有天命，非优劣所能为，人事所能成也。使汤、武在唐、虞，亦禅而不伐；尧、舜在殷、周，亦诛而不让。盖有天命之实，而世空生优劣之语。经言“叶和万国”，时亦有丹雘；“凤皇来仪”，时亦有有苗；兵皆动而并用，则知德亦何优劣而小大也。王充在借孔子之语展开，驳斥儒生“今不如昔”的观点，为自己后续的“颂汉论”作铺垫。而他的理论基础则是他的气论。王充认为圣人都是天地和气所生，古今同一，自然也就不可能今不如昔。理论的武器则是国命有期的“国命论”，所以尧、舜的禅让，禹的继承、商汤、周武王的诛伐都有定数。假如商汤、周武王生活在尧、舜那个时代，也会禅让而不用讨伐，这也是一种合理主义的推论。

(2) 光武皇帝龙兴凤举，取天下若拾遗，何以不及殷汤、周武？世称周之成、康不亏文王之隆，舜巍巍不亏尧之盛功也。方今圣朝，承光武，袭孝明，有浸酈溢美之化，无细小毫发之亏，上何以不逮舜、禹？下何以不若成、康？

王充在此把光武帝比拟商周的缔造者，并言当今汉章帝上可比尧舜，下可抵成康。赤裸裸地开始歌颂汉朝当政者。（颂汉论）

第五十七“宣汉篇”

有一处孔子。

儒者称五帝、三王致天下太平，汉兴已来，未有太平。彼谓五帝、三王致太平，汉未有太平者，见五帝、三王圣人也，圣人之德能致太平；谓汉不太平者，汉无圣帝也，贤者之化，不能太平。又见孔子言“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”！方今无凤鸟、河图，瑞颇未至悉具，故谓未太平。此言妄也。

王充在否定祥瑞吉兆与天下太平还有圣人的关系，一方面是出于国命论的缘故，一方面在于颂汉的动机，最后以孔子的话概况当时儒生的想法

有三处提到堯、三处提到舜，两处提到孔子，同在一处。

夫太平以治定为效，百姓以安乐为符。孔子曰：“修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！”百姓安者，太平之验也。

王充以孔子的话为论据，强调用修身（之德）使天下治安是不可能做到的，以孔子之语为自己的国命论作注脚。

且夫太平之瑞，犹圣〔王〕之相也。圣王骨法未必同，太平之瑞何为当等？彼闻尧、舜之时，凤皇、景星皆见，河图、洛书皆出，以为後王治天下，当复若等之物，乃为太平。用心若此，犹谓尧当复比齿，舜当复八眉也。夫帝王圣相，前後不同，则得瑞古今不等。而今王无凤鸟、河图，〔谓〕未太平，妄矣。孔子言凤皇、《河图》者，假前瑞以为语也，未必谓世当复有凤皇与河图也。

王充指出圣人有不同的骨相（尧齿舜眉），以此类推祥瑞也有不同，所以汉代不需要和前代一样有的祥瑞。并且解释孔子叹没有祥瑞的语境不是因为太平之世无祥瑞，而是自己不得重用。

有两处提到孔子。

孔子曰：“如有王者，必世然後仁。”三十年而天下平〔也〕。汉兴，至文帝时二十余年，贾谊创议以为天下洽和，当改正朔、服色、制度，定官名，兴礼乐。文帝初即位，谦让未遑。夫如贾生之议，文帝时已太平矣。汉兴二十余年，应孔子之言“必世然後仁”也。汉一〔世〕之年数已满，太平立矣，贾生知之。

王充以孔子三十年期满算太平之世为起点，推算汉已是太平之世，至此开始自己的颂汉论。

有四处提到周文王，四处提到周武王，全部共用，一处提到周公、一处提到尧、一处舜。

(1) 周有三圣，文王、武王、周公，并时猥出。汉亦一代也，何以当少于周？周之圣王，何以当多于汉？汉之高祖、光武，周之文、武也。文帝、武帝、宣帝、明帝，今上，过周之成、康、宣王。

“宣汉”就是宣扬汉代的“功德”。这是一处是讲汉代的历代皇帝不比周代的差。汉高祖和光武帝相当于周文王和周武王；其他的注入汉文、武、宣帝、明帝，也超过周代的成、康、宣诸王。

(2) 近与周家断量功德。实商优劣，周不如汉。何以验之？周之受命者文、武也；汉则高祖、光武也。文、武受命之降怪，不及高祖、光武初起之祐；孝宣、明之瑞，美于周之成、康、宣王。非以身生汉世，可褒增颂叹，以求媚称也；核事理之情，定说者之实也。俗好褒远称古，讲瑞〔则〕上世为美，论治则古王为贤，睹奇於今，终不信然。使尧、舜更生，恐无圣名。此篇是王充“颂汉论”的重要文章。并且在此段明确提出“周不如汉”，证据就是以汉代的符瑞多于以往的任何朝代为，而主要便是高祖斩大蛇以及光武帝的凤皇黄龙的受命神话。

第五十八“恢国篇”

有一处提到了孔子。

颜渊喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚。”此言颜渊学於孔子，积累岁月，见道弥深也。《宣汉》之篇，高汉於周，拟汉过周，论者未极也。恢而极之，弥见汉奇。

王充以为颜渊越钻研孔子学问越发现精神，形容自己越论述汉朝的功业越完整，直白地表示颂汉的意图。

有一处提到黄帝、一处提到尧、一处提到舜、一处提到周公，共在一处。

黄帝有涿鹿之战；尧有丹水之师；舜时有苗不服；夏启有扈叛逆；高宗伐鬼方三年克之。周成王管、蔡悖乱，周公东征。前代皆然，汉不闻此。高祖之时，陈豨希反，彭越叛，治始安也。孝景之时，吴、楚兴兵，怨晁错也。匈奴时扰，正朔不及，无荒之地，王功不加兵，今皆内附，贡献牛马。此则汉之威盛，莫敢犯也。

王充以黄帝、尧、舜、周公时都有讨伐叛乱论证汉朝远超前代。

有三处提到周文王，十二处提到周武王，一处共用。

纣为至恶，天下叛之。武王举兵，皆愿就战，八百诸侯，不期俱至。项羽恶微，号而用兵，与

高祖俱起，威力轻重，未有所定，则项羽力劲。折铁难于摧木。高祖诛项羽，折铁；武王伐纣，摧木。然则汉力胜周多矣。凡克敌，一则易，二则难。汤、武伐桀、纣，一敌也；高祖诛秦杀项，兼胜二家，力倍汤、武。武王为殷西伯，臣事于纣，以臣伐周，夷、齐耻之，扣马而谏，武王不听，不食周粟，饿死首阳。高祖不为秦臣，光武不仕王莽，诛恶伐无道，无伯夷之讥，可谓顺于周矣。

“恢国篇”的主题，是对汉朝的功德进一步歌颂，“恢而极之，弥见汉奇”。这一段通过比较周武王与汉高祖起兵时的各种史实来说明汉代胜过周代。（颂汉论）

（另）有两处提到尧、有一处提到舜、有一处提到武王、有一处提到汤，同在一处。

尧以唐侯入嗣帝位，舜以司徒因尧授禅，禹以司空缘功代舜，汤由七十里，文王百里，武王为西伯，袭文王位。三郊五代之起，皆有因缘，力易为也。高祖从亭长提三尺剑取天下，光武由白水奋威武海内。无尺土所因，一位所乘，直奉天命，推自然。此则起高于渊涛，为深于丘山也。比方五代，孰者为优？

这一段说高祖和光武帝白手起家取得天下，前代圣王都不如。汉得天下是因为尊崇天命，顺其自然的结果。这“自然”、“天命”，也即“客观天命”。

传书或称武王伐纣，太公阴谋食小儿以丹，令身纯赤，长大，教言“殷亡”。殷民见儿身赤，以为天神，及言“殷亡”，皆谓商灭。兵至牧野，晨举脂烛。奸谋惑民，权掩不备，周之所讳也，世谓之虚。汉取天下，无此虚言。

王充据此是想说明汉朝获得天下的手段比周朝要更正大光明，没有用阴谋诡计。

或云：“武王伐纣，纣赴火死，武王就斩以钺，悬其首于大白之旌。”齐宣王怜衅钟之牛，睹其色之殷赭也。楚庄王赦郑伯之罪，见其肉袒而形暴也。君子恶，不恶其身。纣尸赴于火中，所见凄怆，非徒色之殷赭，袒之暴形也。就斩以钺，悬乎其首，何其忍哉！高祖入咸阳，闾乐诛二世，项羽杀子婴，高祖雍容入秦，不戮二尸。光武入长安，刘圣公已诛王莽，乘兵即害，不刃王莽之死。夫斩赴火之首，与贯被刃者之身，德虐孰大也？

刘邦比项羽先入咸阳，不残害秦二世和子婴的尸体（据《史记·秦本纪》）。而周武王讨伐纣王时，纣王自杀，武王砍下纣王头颅示众（《史记·周本纪》）。王充据此，是想说明高祖之德大于武王

（另）一处提到黄帝、有两处提到尧、一处提到舜、一处提到禹、一处提到汤。

高祖母妊之时，蛟龙在上，梦与神遇。好酒贯饮，酒舍负鹺。及醉留卧，其上常有神怪。夜行斩蛇，蛇姬悲哭。与吕后俱之田庐，时自隐匿，光气畅见，吕后辄知。始皇望见东南有天子气。及起，五星聚于东井。楚望汉军，云气五色。光武且生，凤皇集于城，嘉禾滋于屋。皇妣之身，

夜半无烛，空中光明。初者，苏伯阿望舂陵气，郁郁葱葱。光武起，过旧庐，见气憧憧上属于天。五帝、三王初生始起，不闻此怪。尧母感於赤龙，及起，不闻奇佑。禹母吞薏苡，将生，得玄圭；契母咽燕子；汤起白狼衔钩；後稷母履大人之迹；文王起得赤雀；武王得鱼、乌：皆不及汉太平之瑞。黄帝、尧、舜凤皇一至。凡诸众瑞，重至者希。

关于这一段王充照搬了《史记·高祖本纪》中的高祖斩白蛇。关于光武初生时的凤凰、光气的神话，见于《太平御览》八七二引《东观汉记》。《东观汉记》是东汉官修的本朝国史。王充引用这两个神话，是想一次说明两汉的两个开国皇帝比黄帝、尧和舜的凤凰，禹得玄圭而生，成汤白狼衔钩，周文、武王的雀、鱼、都要神圣古怪的多。以此来显示汉朝远远超过前代。

有一处提到禹。

方今哀牢、鄯善、诺降附归德，匈奴时扰，遣将攘讨，获虏生口千万数。夏禹偁入吴国，太伯采药，断发文身。

禹进入尚未开化的吴地也需要入乡随俗裸身，以此形容古代圣人的开化程度远不及今天的汉（颂汉论）。

有一处提到舜。

唐之晏晏，舜之烝烝，岂能逾此！

尧舜的淳朴恩德抵不上汉朝，还是作为颂汉论的修辞。

第五十九“验符篇”

有一处提到禹。

夏之方盛，远方图物，贡金九牧，禹谓之瑞，铸以为鼎。周之九鼎，远方之金也。人来贡之，自出於渊者，其实一也。皆起盛德，为圣王瑞。

王充认为禹用金铸鼎是圣王祥瑞的显现，以此宣扬“符瑞奖励论”，为之后歌颂汉朝各地的祥瑞作铺垫。

有一处提到孔子。

孔子曰：“知者乐，仁者寿。”皇帝圣人，故芝草寿徵生。

王充在此以孔子的话解释林芝象征着皇帝的“仁”，王充显示自己有为汉章帝辨别各种符瑞

的能力。

有一处提到周文王，一处提到周武王、一处周公，全部共用。

圣主获瑞，亦出群贤。君明臣良，庶事以康。文、武受命，力于周、邵也。

本篇罗列了一些“符瑞”现象，以证明“汉德丰雍”，超越前代。此段是王充寄希望于皇帝能选拔任用像他那样的人才。如同文王、武王有周公、邵公辅佐。

第六十篇“须颂篇”

有一处提到孔子。

古之帝王建鸿德者，须鸿笔之臣褒颂纪载，鸿德乃彰，万世乃闻。问说《书》者：“‘钦明文思’以下，谁所言也？”曰：“篇家也。”“篇家谁也？”“孔子也。”然则孔子鸿笔之人也。

王充借用反问的形式以孔子作六经阐释尧舜之意，表达圣主（当今皇帝）需要鸿笔之人（王充本人）著述才能名扬后世。

有十处提到堯、三处提到孔子，同在一处。

孔子称“大哉！尧之为君也！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉”！或年五十击壤於涂，或曰：“大哉！尧之德也。”击壤者曰：“吾日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，尧何等力？”孔子乃言“大哉！尧之德”者，乃知尧者也。涉圣世不知圣主，是则盲者不能别青黄也；知圣主不能颂，是则暗者不能言是非也。然则方今盲暗之儒，与唐击壤之民，同一才矣。夫孔子及唐人言大哉者，知尧德，盖尧盛也；击壤之民云“尧何等力”，是不知尧德也。王充借孔子之语引出堯的伟大和无知于堯伟大的“击壤之民”，暗讽不知道汉朝伟大的儒生就和无知的“击壤之民”一般。

有一处提到周武王、一处提到孔子，同在一处。

使至台阁之下，蹈班、贾之迹，论功德之实，不失毫厘之微。武王封比干之墓，孔子显三累之行。大汉之德，非直比干、三累也。道立国表，路出其下，望国表者昭然知路。汉德明著，莫立邦表之言，故浩广之德未光于世也。

本篇明显地表现了王充颂汉的目的就是谋得高官。以便“论功德之实，不失毫厘之微”。

这里陈述周武王为比干的坟墓堆土、孔子表彰三位蒙冤之人的品行，是为了强调汉朝的功德远不是这些可比。

有三处提到堯、二处提到湯。

謚者，行之迹也。謚之美者，成、宣也；恶者，灵、厉也。成汤遭旱，周宣亦然。然而成汤加“成”，宣王言“宣”，无妄之灾，不能亏政，臣子累謚，不失实也。由斯以论尧，尧亦美謚也，时亦有洪水，百姓不安，犹言尧者，得实考也。夫一字之謚，尚犹明主，况千言之论，万文之颂哉？

这里王充还是强调了为帝王著书立说扬名功德的重要性，书好比謚号可以显示尧和成汤的美德一样。

有一处提到黄帝。

汉德不休，乱在百代之间，强笔之儒不著载也。高祖以来，著书非不讲论汉。司马长卿为《封禅书》，文约不具。司马子长纪黄帝以至孝武，扬子云录宣帝以至哀、平。陈平仲纪光武。班孟坚颂孝明。汉家功德，颇可观见。今上即命，未有褒载，《论衡》之人，为此毕精，故有《齐世》、《宣汉》、《恢国》、《验符》。

王充在此又一次道明本篇的目的：为汉著述，颂扬汉德。并以司马迁著《史记》从黄帝为宗叙述为例。

有一处提到堯、一处提到舜。

秦始皇东南游，升会稽山，李斯刻石，纪颂帝德。至琅琊亦然。秦无道之国，刻石文世，观读之者见尧、舜之美。由此言之，须颂明矣。

王充用类推的方式再次强调为汉著述的重要性，像秦这样无道的国家，看来书写的文字后都会产生有尧舜的美德的错觉。

第六十一篇“佚文篇”

有三处提到孔子。

(1) 孔子曰“才难”，能推精思，作经百篇，才高卓邈，希有之人也。成帝赦之，多其文也。虽奸非实，次序篇句，依倚事类，有似真是，故不烧灭之。

王充在此借孔子之口解释汉成帝赦免编造古文经书之人的罪责在于人才难得，王充自己偏向于古文经学，因此认为任何保护修复，哪怕是良好伪造古文经的行为都是值得肯定的。

(2) 孔子称周曰：“唐、虞之际，於斯为盛，周之德，其可谓至德已矣！”孔子，周之文人

也，设生汉世，亦称汉之至德矣。

王充以孔子活在周代颂扬周代为类推，替自己在汉代颂扬汉代的行为解释。

有两处提到周文王，有三处提到孔子。

孔子曰：“文王既歿，文不在兹乎！”文王之文，传在孔子。孔子为汉制文，传在汉也。受天之文，文人宜遵。

因本文着重谈论朝廷如何用力征求亡佚的文书经籍，故篇名“佚文”。王充在此言及汉化的文化是从周朝的文王传至孔子再传至汉朝的，从古昔开始一脉相承。

第六十二“论死篇”

有三处提到孔子。

孔子葬母於防，既而雨甚至，防墓崩。孔子闻之，泫然流涕曰：“古者不修墓。”遂不复修。使死有知，必恚人不修也。孔子知之，宜辄修墓，以喜魂神。然而不修，圣人明审，晓其无知也。

王充在此以“孔子不复修墓”的事例为自己“人死不为鬼”的鬼神妖论作注脚。

第六十三“死伪篇”

有四处提到周文王，一处提到周武王，两处提到周公，一处共用，一处分用。

周武王有疾不豫，周公请命，设三坛同一坛，植璧秉圭，乃告于太王、王季、文王。史乃策祝，辞曰：“予仁若考，多才多艺，能事鬼神。乃元孙某不若旦多才多艺，不能事鬼神。”鬼神者，谓三王也。即死人无知，不能为鬼神，周公，圣人也，圣人之言审，则得幽冥之实。得幽冥之实，则三王为鬼，明矣。

“死伪篇”的主题是驳斥“人死为鬼”论，而“人死为鬼”起源于古代社会的祖先崇拜，这一原始宗教意识。王充在此段引用“周武王生病，周公祭祀与三位先王通灵求代死”的故事（据《尚书·金縢》）来进行批驳，运用大量事实进行类比推论来证明（墨家的“推”）：设坛向先王祈求和向土龙求雨一样，土龙非真龙，所以三王也不会为鬼神。

王季葬于滑山之尾，棠水击其墓，见棺之前和。文王曰：“嘻！先君必欲一见群臣百姓也夫！故使棠水见之。”于是也而为之张朝。而百姓皆见之，三日而后更葬。文王，圣人也，知道、事之实。见王季棺见，知其精神欲见百姓，故出而见之。曰：古今帝王死，葬诸地中，有以千万数，无欲复出见百姓者，王季何为独然？河、泗之滨，立冢非一，水湍崩壤，棺槨露见，不

可胜数，皆欲复见百姓者乎？梁水击滑山之尾，犹河、泗之流湍滨圻也。文王见棺和露，惻然悲恨，当先君欲复出乎，慈孝者之心，幸冀之意。贤圣恻怛，不暇思论，推生况死，故复改葬。世俗信贤圣之言，则谓王季欲见百姓者也。

据《吕氏春秋·开春》：王季的棺头被水冲出来，周文王说先王想召见百姓，于是露棺三日，然后改地下葬。王充认为这只是周文王心怀仁慈而说的话，并非有鬼神显灵。

有三处提到了周公。

周公请命，史策告祝，祝毕辞已，不知三王所以与不，乃卜三龟，三龟皆吉，然後乃喜。能知三王有知为鬼，不能知三王许己与不，须卜三龟，乃知其实。定其为鬼，须有所问，然後知之。死人有知无知，与其许人不许人，一实也。能知三王之必许己，则其谓三王为鬼，可信也；如不能知，谓三王为鬼，犹世俗人也；与世俗同知，则死人之实未可定也。且周公之请命，用何得之，以至诚得之乎？以辞正得之也？如以至诚，则其请〔命〕之说，精诚致鬼，不顾辞之是非也。董仲舒请雨之法，设土龙以感气。夫土龙非实，不能致雨，仲舒用之致精诚，不顾物之伪真也。然则周公之请命，犹仲舒之请雨也；三王之非鬼，犹聚土之非龙也。

王充此处用“人死不为鬼”的认知观对周公祭祀的过程进行了合理主义推论，由此得出圣人周公也不知三王为鬼，最后认为周公如此的动机只是显示自己的诚意。

有九处提到成汤。

齐景公将伐宋，师过太山，公梦二丈人立而怒甚盛。公告晏子，晏子曰：“是宋之先，汤与伊尹也。”公疑以为泰山神。晏子曰：“公疑之，则婴请言汤、伊尹之状。汤晰，以长颐以髯，锐上而丰下，〔倨〕身而扬声。”公曰：“然，是已。”“伊尹黑而短，蓬而髯，丰上而锐下，僂身而下声。”公曰：“然，是已。今奈何？”晏子曰：“夫汤、太甲、武丁、祖己，天下之盛君也，不宜无後。今唯宋耳，而公伐之，故汤、伊尹怒。请散师和於宋。”公不用，终伐宋，军果败。夫汤、伊尹有知，恶景公之伐宋，故见梦盛怒以禁止之。景公不止，军果不吉。曰：夫景公亦曾梦见彗星，其时彗星不出，然而梦见之者，见彗星其实非。梦见汤、伊尹，实亦非也。或时景公军败不吉之象也。晏子信梦，明言汤、伊尹之形，景公顺晏子之言，而是之。秦并天下，绝伊尹之後，遂至於今，汤、伊尹不祀，何以不怒乎？

王充虽然不承认“人死为鬼”的鬼，但是却承认“阴阳之气”的鬼存在，是谓王充的“鬼神妖论”。此处显示的就是齐景公进攻成汤最后一个后裔所建国家，被成汤所化的鬼阻拦。不仅可见王充的鬼神要论，也可见同儒家一般对“绝人祀”行为的反对，或多显示了王充“二王三

恪”的思想。

第六十四“纪妖篇”

有四处提到了孔子。

孔子当泗水而葬，泗水却流，世谓孔子神而能却泗水。孔子好教授，犹师延之好鼓琴也。师延能鼓琴於濮水之中，孔子何为不能教授於泗水之侧乎？

以孔子死后没有在泗水旁授课，所以人死不为鬼，来驳斥孔子死后使泗水倒流的故事。

有两处提到周武王

(1) 晋平公觴之施夷之台，酒酣，灵公起曰：“有新声，愿请奏以示公。”公曰：“善。”乃召师涓，令坐师旷之旁，援琴鼓之。未终，旷抚而止之，曰：“此亡国之声，不可遂也。”平公曰：“此何道出？”师旷曰：“此师延所作淫声，与纣为靡靡之乐也。武王诛纣，悬之白旄，师延东走，至濮水而自投，故闻此声者必于濮水之上。先闻此声者其国削，不可遂也。”平公曰：“寡人好者音也，子其使遂之。”师涓鼓究之。

所谓“纪妖”，就是考订史书上记载的稀奇古怪的传说。这里说的是卫灵公和晋平公关于音乐的鬼怪传说。王充认为他们听到的“淫声”和“悲声”，并非已经死去的师延演奏，因为师延早已被武王追杀至河边自尽。死后化为泥土，不可能演奏。就像孔子死后不能教授一样。

(2) 性自然，气自成，与夫童谣口自言，无以异也。当童之谣也，不知所受，口自言之。口自言，文自成，或为之也。推此以省太公钓得巨鱼，剖鱼得书，云“吕尚封齐”，及武王得白鱼，喉下文曰“以予发”，盖不虚矣。因此复原《河图》、《洛书》言兴衰存亡、帝王际会，审有其文矣。皆妖祥之气，吉凶之端也。

从此段可以看出王充的鬼神妖论的本质。王充反对“人死为鬼”，却承认“人死为鬼”以外的“妖祥之气”的存在。并将它们的产生归结于自然而然形成（“性自然，气自成”）。像周武王得到白鱼，鱼的喉咙下有文字：“把天下给姬发”。这些文字王充认为都是自然而然形成的。

第六十五“订鬼篇”

有三处提到顛頊。

一曰：鬼者，本生於人，时不成人，变化而去。天地之性，本有此化，非道术之家所能论辩。与人相触犯者病，病人命当死，死者不离人。何以明之？《礼》曰：“顛頊氏有三子，生而亡去为疫鬼：一居江水，是为虐鬼；一居若水，是为魍魎鬼；一居人宫室区隅沓库，善惊人小兒。”

前颛顼之世，生子必多，若颛顼之鬼神以百数也。诸鬼神有形体法，能立树与人相见者，皆生於善人，得善人之气，故能似类善人之形，能与善人相害。阴阳浮游之类，若云烟之气，不能为也。

此篇也是王充“鬼神妖论”的一个延续说明，“纪妖”就是考订怪异之事。本篇对史书上记载的八件离奇古怪的传说进行了合理主义的分析 and 解释。王充没有从根本上否定这些鬼神的存在，只是强加解释并由此提出了一个“妖象”说，以“颛顼生三子为鬼”为其中一例证。

有一处提到了黄帝。

《山海经》又曰：沧海之中，有度朔之山。上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。於是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。有形，故执以食虎。案可食之物，无空虚者。其物也性与人殊，时见时匿，与龙不常见，无以异也。

王充引《山海经》中对鬼国的描写与黄帝设礼历法作驱邪相联系，增加自己“鬼神妖论”中“阴阳之鬼”的可信度。

第六十六“言毒篇”

有一处提到孔子。

美酒为毒，酒难多饮；蜂液为蜜，蜜难益食。勇夫强国，勇夫难近。好女说心，好女难畜。辩士快意，辩士难信。故美味腐腹，好色惑心，勇夫招祸，辩口致殃。四者，世之毒也。辩口之毒，为害尤酷。何以明之？孔子见阳虎，却行，白汗交流。阳虎辩，有口舌。口舌之毒，中人病也。人中诸毒，一身死之；中于口舌，一国之贵乱。《诗》曰：“谗言罔极，交乱四国。”四国犹乱，况一人乎！故君子不畏虎，独畏谗夫之口。谗夫之口，为毒大矣。

王充在此篇经常讨论了《订鬼篇》所提出的命题，专门讨论毒。而此段即为毒中的“言毒”，以“孔子却阳虎”的事例说明连圣人都惧怕谗言之人，谗言之毒甚至会祸乱天下。

第六十七“薄葬篇”

有八处提到孔子，分在三处。

(1) 以为死人有知，与生人无以异。孔子非之而亦无以定实。然而陆贾之论两无所处。

前论中王充已经提出“人死不为故”，在此进而反对当时厚葬的恶习。时人的思想一是来源于墨家“人死为神鬼而有知”的有鬼论、二是儒家为维护礼义“惧开不孝之源”而提倡的厚葬

主张。本文兼批儒、墨二家之议，力图从理论上解决这个问题，开篇即以孔子作注脚反对墨家的“人死为鬼有知”。

(2) 鲁人将以珣斂，孔子闻之，径庭丽级而谏。夫径庭丽级，非礼也，孔子为救患也。患之所由，常由有所贪。

璠珣，宝物也，鲁人用斂，奸人间之，欲心生矣。奸人欲生，不畏罪法，不畏罪法，则丘墓扣矣。孔子睹微见著，故径庭丽级，以救患直谏。夫不明死人无知之义，而著丘墓必扣之谏，虽尽比干之执人，人必不听。何则？诸侯财多不忧贪，威强不惧扣。死人之议，狐疑未定，孝子之计，从其重者。如明死人无知，厚葬无益，论定议立，较著可闻，则璠之礼不行，径庭之谏不发矣。今不明其说而强其谏，此盖孔子所以不能立其教。孔子非不明死生之实，其意不分别者，亦陆贾之语指也。夫言死无知，则臣子倍其君父。故曰：“丧祭礼废，则臣子恩泊；臣子恩泊，则倍死亡先；倍死亡先，则不孝狱多。”圣人惧开不孝之源，故不明死无知之实。异道不相连，事生厚，化自生，虽事死泊，何损於化？使死者有知，倍之非也。如无所知，倍之何损？明其无知，未必有倍死之害。不明无知，成事已有贼生之费。

此处王充借用孔子阻拦重宝入葬的故事为自己的“薄葬”作注。王充首先用合理主义的视角分析孔子阻止厚葬却不说明“人死后无知”的原因，乃是孔子怕破坏孝道伦常的根本

(3) 孔子又谓：为明器不成，示意有明，俑则偶人，象类生人。故鲁用偶人葬，孔子叹。睹用人殉之兆也，故叹以痛之。即如生当备物，不示如生，意悉其教，用偶人葬，恐后用生殉，用明器，独不为后用善器葬乎？绝用人之源，不防丧物之路，重人不爱用，痛人不忧国，传议之所失也。救漏防者，悉塞其穴，则水泄绝。穴不悉塞，水有所漏，漏则水为患害。论死不悉，则奢礼不绝，不绝则丧物索用。用索物丧，民贫耗〔乏〕，至，危亡之道也。

此处王充借孔子之语为自己“薄葬”作注脚，并以矛盾律的手法批评了儒生所谈的厚葬：重视人却不爱惜殉葬的财物，爱惜人而不担忧国家（殉葬耗费财产长此以往导致的衰败）。

第六十八“四讳篇”

有一处提到周文王、一处提到孔子，同在一处。

二曰讳被刑为徒，不上丘墓。但知不可，不能知其不可之意。问其禁之者，不能知其讳，受禁行者，亦不要其忌。连相放效，至或於被刑，父母死，不送葬；若至墓侧，不敢临葬；甚失至於不行吊伤、见佗之人柩。夫徒，〔臯〕人也，被刑谓之徒。丘墓之上，二亲也，死亡谓之先。宅与墓何别？亲与先何异？如以徒被刑，先人责之，则不宜入宅与亲相见；如徒不得与死人相见，则亲死在堂，不得哭柩；如以徒不得升丘墓，则徒不得上山陵，世俗禁之，执据何义？实

说其意，徒不上丘墓有二义，义理之讳，非凶恶之忌也。徒用心以为先祖全而生之，子孙亦当全而归之。故曾子有疾，召门弟子曰：“开予足，开予手，而今而後，吾知免夫。小子！”曾子重慎，临绝效全，喜免毁伤之祸也。孔子曰：“身体发肤，受之父母，弗敢毁伤。”孝者怕入刑辟，刻画身体，毁伤发肤，少德泊行，不戒慎之所致也。愧负刑辱，深自刻责，故不升墓祀於先。古礼庙祭，今俗墓祀，故不升墓。惭负先人，一义也。墓者，鬼神所在，祭祀之处。祭祀之礼，齐戒洁清，重之至也。今已被刑，刑残之人，不宜与祭供侍先人，卑谦谨敬，退让自贱之意也。缘先祖之意，见子孙被刑，恻怛惨伤，恐其临祀，不忍歆享，故不上墓。二义也。昔太伯见王季有圣子文王，知太王意欲立之，入吴采药，断发文身，以随吴俗。太王薨，太伯还，王季辟主。太伯再让，王季不听，三让，曰：“吾之吴越，吴越之俗，断发文身，吾刑余之人，不可为宗庙社稷之主。”王季知不可，权而受之。夫徒不上丘墓，太伯不为主之义也。是谓祭祀不可，非谓枢当葬，身不送也。葬死人，先祖痛；见刑人，先祖哀。权可哀之身，送可痛之尸，使先祖有知，痛尸哀形，何愧之有？如使无知，丘墓，田野也，何惭之有？惭愧先者，谓身体刑残，与人异也。古者用刑，形毁不全，乃不可耳。方今象刑，象刑重者，髡钳之法也。若完城旦以下，施刑彩衣系躬，冠带与俗人殊，何为不可？世俗信而谓之皆凶，其失至於不吊乡党尸，不升佗人之丘，感也。

东汉时期，在“天人感应论”和讖纬迷信思想的统治下，各种迷信忌讳大肆泛滥。王充在本段中以批判论的精神驳斥了“忌讳受过刑的人去上祖坟”的迷信忌讳。用孔子“受之父母”之语引出，类推自己的猜测迷信形成的原因，乃是“怕愧对父母”和“怕祖宗不忍享用祭供”。之后又举出“过去太伯见到王季有个圣明的儿子文王，知道父亲想立王季为继承人，因此他便到吴地去在自己身上刺字，以使自己无法获得王位。王充强调受过太伯是不能主持祭祀，并不是不能送葬以此破除。

第七十“讥日篇”

有一处提到周文王、有一处提到孔子。

周文王之世，法废备具，孔子意密，《春秋》义纤，如废吉得凶，妄举触祸，宜有微文小义，贬讥之辞。今不见其义，无葬历法也。

东汉时流传着大量的“日禁之书”，王充以批判论的精神驳斥了办事要择吉日和避凶日的迷信禁忌。表示在周文王的时代，各种制度已具备，孔子在《春秋》上制定的礼仪也极其周密细致，并没有择日的说法，以孔子作背书。

第七十一“卜筮篇”

有六处提到孔子。

(1) 子路问孔子曰：“猪肩羊膊，可以得兆，藿苇藁芣，可以得数，何必以著龟？”孔子曰：“不然！盖取其名也。夫著之为言著也，龟之为言旧也，明狐疑之事，当问著旧也。”由此言之，著不神，龟不灵，盖取其名，未必有实也。无其实，则知其无神灵，无神灵，则知不问天地也。且天地口耳何在，而得问之？天与人同道，欲知天，以人事。相问，不自对见其人，亲问其意，意不可知。欲问天，天高，耳与人相远。如天无耳，非形体也。非形体，则气也，气若云雾，何能告人？著以问地，地有形体，与人无异。问人，不近耳，则人不闻，人不闻，则口不告人。夫言问天，则天为气，不能为兆；问地，则地耳远，不闻人言。信谓天地告报人者，何据见哉？此篇为王充对龟甲占卜的批评。王氏借用孔子之语“旧也”得出，时人用著和龟占卜是望字生意，得“久远之意”。以此类推认为占卜并不能向天地问吉，显示了王充“客观天命论”的思想。

(2) 孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”天不言，则亦不听人之言。

以孔子之言为自己的客观天命论作注脚。

(3) 鲁将伐越，筮之，得“鼎折足”。子贡占之以为凶。何则？鼎而折足，行用足，故谓之凶。孔子占之以为吉，曰：“越人水居，行用舟不用足，故谓之吉。”鲁伐越，果克之。夫子贡占鼎折足以为凶，犹周之占卜者谓之逆矣。逆中必有吉，犹折鼎足之占，宜以伐越矣。周多子贡直占之知，寡若孔子诡论之材，故睹非常之兆，不能审也。

审若此传，亦复孔子论卦，咎犯占梦之类也。盖兆数无不然，而吉凶失实者，占不巧工也。王充在此借鲁国讨伐越之前占，子贡和孔子卜得出的吉凶两个相反的结论说明以此说明占卜在于人，而与自然的天无关。（客观天命论。）

有九处提到了周武王、一次提到了周公。

贤者不举，大龟不兆，灾变亟至，周武受命。高祖龙兴，天人并佑，奇怪既多，丰、沛子弟，卜之又吉。故吉人之体，所致无不良；凶人之起，所招无不丑。

“卜筮篇”的主题是对算命占卜提出自己的看法。他举出周公占卜和周武王受命和汉高，指出两者为巧合，是想说明“吉人自有天象、凶人自由厄兆”，一切都是“命定论”。

何以明之？周武王不豫，周公卜三龟，公曰：“乃逢是吉。”鲁卿庄叔生子穆叔，以《周易》筑之，遇明夷之谦。夫卜曰：“逢”，筮曰“遇”，实遭遇所得，非善恶所致也。善则逢吉，恶则遇凶，天道自然，非为人也。

周武王生病，周公用龟甲占卜了三次，周公说：“所遇到的都是吉兆。”王充在此解释天不会主观上判定善恶来给出占卜的结果，即“客观天命论”。

(1) 世人言卜筮者多，得实诚者寡。论者或谓著龟可以参事，不可纯用。夫钻龟揲蓍，兆数辄见，见无常占，占者生意。吉兆而占谓之凶，凶数而占谓之吉，吉凶不效，则谓卜筮不可信。周武王伐纣，卜筮之，逆，占曰：“大凶。”太公推蓍蹈龟而曰：“枯骨死草，何知而凶？”夫卜筮兆数，非吉凶误也，占之不审吉凶，吉凶变乱。变乱，故太公黜之。

(2) 周王伐纣，遇乌鱼之瑞，其卜筮为逢不吉之兆？使武王不当起，出不宜逢瑞；使武王命当兴，卜不宜得凶。由此言之，武王之卜，不得凶占，谓之凶者，失其实也。

(3) 世因武王卜，无非而得凶，故谓卜筮不可纯用，略以助政，示有鬼神，明己不得专。

(4) 传或言：武王伐纣，卜之而龟燬。占者曰：“凶。”太公曰：“龟燬，以祭则凶，以战则胜。”武王从之，卒克纣焉。审若此传，亦复孔子论卦，咎犯占梦之类也。盖兆数无不然，而吉凶失实者，占不巧工也。

周武王讨伐纣王，派人筮算不吉利，姜太公不相信这个结果。王充举此例是想解释未必是占卜的结果错了，而是算验的人没有能力，辨别不清结果。以此暗指自己是算命看相的高明。（论衡《吉验》、《验符》、《骨相》、《初禀》都是有关算命看相的理论和实践的文章）之后再次用矛盾律“不得两立”的方法论证了自己的看法。

第七十二“辨崇篇”

有四处提到孔子。

孔子曰：“死生有命，富贵在天。”苟有时日，诚有祸祟，圣人何惜不言？何畏不说？

以孔子证之，以死生论之，则亦知夫百祸千凶，非动作之所致也。孔子圣人，知府也；死生，大事也；大事，道效也。孔子云：“死生有命，富贵在天。”众文微言不能夺，俗人愚夫不能易，明矣。

东汉时期，社会上流行遇事择“吉日”，否则就会“触鬼逢神”而遭灾祸的各种禁忌。王充以命定论为思想基础，列举孔子之语并认为这些迷信禁忌都是编造，不然为何孔子没有提。

第七十三“难岁篇”

有一处提到周公。

儒者论天下九州，以为东西南北，尽地广长，九州之内五千里，竟三河土中。周公卜宅，《经》曰：“王来绍上帝，自服於土中。”雒则土之中也。邹衍论之，以为九州之内五千里，竟合为一

州，在东〔南〕位，名曰赤县州。自有九州者九焉，九九八十一，凡八十一州。此言殆虚。王充在此篇对搬迁要忌讳“太岁”的迷信进行了驳斥，首先从太岁定位的理论基础“大九州说”开始，周公占居为引子。

第七十四“诘术篇”

有一处提到周文王，三处提到周武王，一处提到孔子，一处共用，一处分用。

武王以甲子日战胜，纣以甲子日战负，二家俱期，两军相当，旗帜相望，俱用一日，或存或亡。且甲与子专比，昧爽时加寅，寅与甲乙不相贼，武王终以破纣，何也？

本篇针对迷信法术提出了批判，王充认为人的吉凶祸福与迷信法术毫不相干。并在此段用据《尚书·牧誓》所记载的故事，运用矛盾律证明了这一看法：武王和纣王同一日交战，结果一胜一败。寅与甲子不相克，武王却在甲子日寅时打败纣王。

以德名为义，若文王为昌、武王为发也。以类名为像，若孔子名丘也。取于物为假，若宋公名杵臼也。取于父为类，有似类于父也。其立字也，展名取同义，名赐字子贡，名予字于我。其立姓则以本所生，置名则以信、义、像、假、类，字则展名取同义，不用口张歛外内。调宫商之义为五音术，何据见而用？

汉代推算住宅吉凶的法术，即“图宅术”，宣扬“宅有五音，姓有五声”，住宅的方位必须与主人的姓氏所属的五音相宜，即符合五行相生的原则。这样就可以“富贵昌盛”，否则宅主就会遭到“甲乙之神”疾病祸事的惩罚。

而此段王充用自己的博闻强记、引经据典地指出“人们取姓是根据原来出生的情况来取的，取名则根据信、义、像、假、类这几种情况来取。并不是根据口的开合、发音的内外来取，所以五音术没有根据。这里举例”周文王取名为昌、周武王取名为发，孔子为丘”，即是根据德行来取名，这叫“义”。

有一处提到孔子。

子曰：“谁能出之由户？”言户不言门。

王充在此又《论语》中的孔子之语为自己疾“图宅术”的虚妄，作脚注。

第七十五“解除篇”

有一处提到堯、一处提到舜，同在一处。

行尧、舜之德，天下太平，百灾消灭，虽不逐疫，疫鬼不往。行桀、纣之行，海内扰乱，百祸

并起，虽日逐疫，疫鬼犹来

篇名“解除”，就是为消除灾祸而举行祭祀以及驱逐凶神恶鬼的一种迷信活动。王充对此予以了批判。他认为驱疫鬼方法的出现是由于礼仪的败坏所导致。推行堯舜的德政，即使不驱疫鬼也没事。

第七十六“祀义篇”

有一处提到黄帝、一处提到帝嚳，同在一处。

宗庙，已之先也。生存之时，谨敬供养，死不敢不信，故修祭祀，缘生事死，示不忘先。五帝、三王郊宗黄帝、帝嚳之属，报功坚力，不敢忘德，未必有鬼神审能歆享之也。

王充在此篇谈到祭祀的用意，在于报答被祭者的功德。用祭品进行祭祀，是根据活人报恩的办法类推出来的，比如我们祭祀黄帝、帝嚳，是为了感念他们的功绩，而并非鬼神能享用祭品。

有一处提到周文王。

雉曰：“《易》曰：‘东邻杀牛，不如西邻之禴祭。’夫言东邻不如西邻，言东邻牲大福少，西邻祭少福多也。今言鬼不享，何以知其福有多少也？”曰：此亦谓修具谨洁与不谨洁也。纣杀牛祭，不致其礼；文王禴祭，竭尽其敬。夫礼不至则人非之，礼敬尽则人是之。是之，则举事多助；非之，则言行见畔。见畔，若祭不见享之祸；多助，若祭见歆之福。非鬼为祭祀之故有喜怒也。

王充在此段陈述了“纣王杀牛祭祀，却不按礼节；文王用素菜祭祀，却按礼节。”（据《周易·既济》）的故事。指出周文王昌盛对比商纣王亡国并非是因为祭祀，更与祭祀的多少无关。而是文王因为遵守礼制获得了世人的肯定，从而获得了世间的助力。从中可以窥见王充的合理（理性）主义思维。

第七十七“祭意篇”

有三处提到黄帝、有三处提到顓頊、有三处提到帝嚳、有两处提到堯、有两处提到舜、有两处提到禹、两处提到湯、三处提到周文王，三处提到周武王，全部共用。

(1)《礼》曰：“有虞禘黄帝而郊嚳，祖顓頊而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹；殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗汤；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。燔柴于大坛，祭天也；瘞埋于大折，祭地也，用騂犊。埋少牢于大昭，祭时也；相近于坎坛，祭寒暑也；王宫，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也；雩宗，祭水旱也；四坎坛，祭四方也。山林、川谷、丘陵能出

云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。诸侯在其地则祭，亡其地则不祭。”此皆法度之祀，礼之常制也。

本篇是对《祀义篇》的补充和发挥，进一步论述祭祀的作用和意义。王充在此段追溯了《礼》上记载的祭祀。——上古开始人们就把黄帝作为远祖受祭祀，帝嚳、颛顼、汤、周文王各为各朝的始祖祭祀，堯、舜、禹、周武王也有受到祭祀。

(2) 凡祭祀之义有二：一曰报功，二曰修先。报功以勉力，修先以崇恩。力勉恩崇，功立化通，圣王之务也。是故“圣王制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”“帝嚳能序星辰以著众。尧能赏均刑法以义终。舜勤民事而野死。鲧勤洪水而殛死。禹能修鲧之功。黄帝正名百物，以明民共财。颛顼能修之。契为司徒而民成。冥勤其官而水死。汤以宽治民而除其虐。文王以文治，武王以武功，去民之灾。”凡此功烈，施布于民，民赖其力，故祭报之。宗庙先祖，己之亲也，生时有养亲之道，死亡义不可背，故修祭祀，示如生存。推人事鬼神，缘生事死。人有赏功供养之道，故有报恩祀祖之义。

黄帝确定了百物的名字、颛顼使黄帝的事业更完备、帝嚳腿酸了星相历法、堯立刑赏罚分明、舜辛勤办事死于边地、成汤仁治保留夏社、文王用文治、武王用武功，王充列举了先王受祭祀的功劳（原因）。以人有赏赐功劳、供养亲人的道理，推论得出也有报答恩德、祭祀祖先的道理。王充从社会伦理学和合理主义两方面自我阐述了祭祀的真正意义。

有三处提到孔子。

孔子之畜狗死，使子赣埋之，曰：“吾闻之也，弊帷不弃，为埋马也；弊盖不弃，为埋狗也。丘也贫，无盖，於其封也，亦与之席，毋使其首陷焉。”延陵季子过徐，徐君好其剑。季子以当使於上国，未之许与。季子使还，徐君已死，季子解剑带其冢树。御者曰：“徐君已死，尚谁为乎？”季子曰：“前已心许之矣。可以徐君死故负吾心乎？”遂带剑於冢树而去。祀为报功者，其用意犹孔子之埋畜狗也。

王充以为孔子命人埋葬死狗的故事作注，道明祭祀的核心在于报答功业。

子曰：“虽疏食菜羹，瓜祭必斋如也。”《礼》曰“侍食於君，君使之祭，然後饮食之。”祭，犹礼之诸祀也。

此处同样以孔子之语增强说服力度，强调无论多寡都要诚心祭祀。

第七十八“实知篇”

有二十二处提到孔子。

(1) 孔子将死，遗讖书，曰：“不知何一男子，自谓秦始皇，上我之堂，踞我之床，颠倒我衣裳，至沙丘而亡。”其後，秦王兼吞天下，号始皇，巡狩至鲁，观孔子宅，乃至沙丘，道病而崩。又曰：“董仲舒乱我书。”其後，江都相董仲舒，论思《春秋》，造著传记。又书曰：“亡秦者，胡也。”其後，二世胡亥，竟亡天下。用三者论之，圣人後知万世之效也。孔子生不知其父，若母匿之，吹律自知殷宋大夫子氏之世也。不案图书，不闻人言，吹律精思，自知其世，圣人前知千岁之验也。

曰：此皆虚也。案神怪之言，皆在讖记，所表皆效图书。“亡秦者胡”，《河图》之文也。孔子条暢增益以表神怪，或後人诈记，以明效验。

原此以论，孔子见始皇、仲舒，或时但言“将有观我之宅”、“乱我之书”者，後人见始皇入其宅，仲舒读其书，则增益其辞，著其主名。如孔子神而空见始皇、仲舒，则其自为殷後子氏之世，亦当默而知之，无为吹律以自定也。孔子不吹律，不能立其姓，及其见始皇，睹仲舒，亦复以吹律之类矣。案始皇本事，始皇不至鲁，安得上孔子之堂，踞孔子之床，颠倒孔子之衣裳乎？始皇三十七年十月癸丑出游，至云梦，望祀虞舜於九嶷。浮江下，观藉柯，度梅渚，过丹阳，至钱唐，临浙江，涛恶，乃西百二十里，从陕中度，上会稽，祭大禹，立石刊颂，望於南海。还过，从江乘，旁海上，北至琅琊。自琅琊北至劳、成山，因至之罘，遂并海，西至平原津而病，崩於沙丘平台。既不至鲁，讖记何见，而云始皇至鲁？至鲁未可知，其言孔子曰“不知何一男子”之言，亦未可用。“不知何一男子”之言不可用，则言“董仲舒乱我书”亦复不可信也。行事，文记譎常人言耳，非天地之书，则皆缘前因古，有所据状。如无闻见，则无所状。凡圣人见祸福也，亦揆端推类，原始见终，从闾巷论朝堂，由昭昭察冥冥。讖书秘文，远见未然，空虚暗昧，豫睹未有，达闻暂见，卓譎怪神，若非庸口所能言。

东汉的汉儒认为，圣人能“前知千岁，后知万世”。甚至《白虎通》宣称：“圣人所以能独见前睹，与神通精者，盖皆天所生也。”

王充在本篇中以批判主义精神了对讖纬之风大盛下的神化圣人进行了脱神化处理。首先对三件与孔子相关的讖纬“始皇亡于沙丘”、“胡亥二世而亡”、“董仲舒乱我书”出处进行了否定，认为是仿自《河图》和《洛书》。之后又以合理主义的视角出发进行分析，认为孔子可能只是说了模糊的话而百年后被人加以修饰。并类推到如果孔子真有先知，就不必聞曲而发现自己身世了。再以人物为考据，得出史书中秦始皇没有到达过鲁国，所以那些讖纬的真实度不可信。

(2) 夫可知之事，推精思之，虽大无难；不可知之事，历心学问，虽小无易。故智能之士，不学不成，不问不知。

难曰：夫项托年七岁教孔子。案七岁未入小学而教孔子，性自知也。孔子曰：“生而知之，上也。学而知之，其次也。”夫言生而知之，不言学问，谓若项托之类也。

王充在此以代入辩方的手法以自问自答的方式阐述自己的脱神化思想，即“所谓圣者，需学以圣”的核心。王充先以反方视角举出项托七岁就教导孔子，所以项托是孔子所说的天生自知那类的人。

(3) 孔子曰：“其或继周者，虽百世可知也。”又曰：“後生可畏，焉知来者之不如今也？”论损益，言“可知”，称後生，言“焉知”。後生难处，损益易明也。此尚为远，非所听察也。使一人立於墙东，令之出声，使圣人听之墙西，能知其黑白、短长、乡里、姓字所自从出乎？沟有流渐，泽有枯骨，发首陋亡，肌肉腐绝，使〔圣〕人询之，能知其农商、老少、若所犯而坐死乎？非圣人无知，其知无以知也。知无以知，非问不能知也。不能知，则贤圣所共病也。

王充以孔子说的“焉知”作注脚，认为圣人也有他不知道的地方，最后得出并非是圣人无知，只是凭有限的知识信息无法推测知道。

(4) 夫听声有术，则察色有数矣。推用术数，若先闻见，众人不知，则谓神圣。若孔子之见兽，名之曰狴々，太史公之见张良，似妇人之形矣。案孔子未尝见狴々，至辄能名之，太史公与张良异世，而目见其形。使众人闻此言，则谓神而先知。然而孔子名狴々，闻《昭人之歌》；太史公之见张良，观宣室之画也。阴见默识，用思深秘。众人阔略，寡所意识，见贤圣之名物，则谓之神。

王充以合理主义分析圣人的“先知”是在于听声察色，推断孔子没见过猩猩就叫出名字在于看过画像，认为圣人都是来源于知识和思考。

人才有高下，知物由学。学之乃知，不问不识。子贡曰：“夫子焉不学，而亦何常师之有？”孔子曰：“吾十有五而志乎学。”五帝、三王，皆有所师。曰：“是欲为人法也”。曰：精思亦可为人法。何必以学者？事难空知，贤圣之才能立也。所谓神者，不学而知。所谓圣者，须学以圣。以圣人学，知其非圣。天地之间，含血之类，无性知者。

王充以孔子的“志乎学”展开，类推出五帝三王都有老师，必须要学习才能成为圣人。詹何之徒圣，孔子之党亦称圣，是圣无以异於贤，贤无以乏於圣也。贤圣皆能，何以称圣奇於贤乎？如俱任用术数，贤何以不及圣？

王充在此段打破了圣人的绝对界限，认为贤人和圣人没有差别，都需要依靠学习（术数），从而至此建立起了王充自己的“从贤人到圣人”的圣人进化观。

有三处提到周公、一处提到孔子，同在一处。

放象事类以见祸，推原往验以处来事，〔贤〕者亦能，非独圣也。周公治鲁，太公知其後世当有削弱之患；太公治齐，周公睹其後世当有劫弑之祸。见法术之极，睹祸乱之前矣。纣作象箸而箕子讥，鲁以偶人葬而孔子叹，缘象箸见龙干之患，偶人睹殉葬之祸也。太公、周公俱见未然，箕子、孔子并睹未有，所由见方来者，贤圣同也。鲁侯老，太子弱，次室之女倚柱而嘯，由老弱之徵，见败乱之兆也。妇人之知，尚能推类以见方来，况圣人君子，才高智明者乎！王充在此以合理主义视角的类推表示圣人与贤人都会运用经验主义，周公可以从姜子牙的治国能力看到他后代杀君篡国的可能，同样孔子也有如此依托现实进行预见的能力。

有四处提到黄帝、四处提到帝嚳，同在一处。

难曰：“黄帝生而神灵，弱而能言。帝嚳生而自言其名。未有闻见於外，生辄能言，称其名，非神灵之效，生知之验乎？”

曰：黄帝生而言，然而母怀之二十月生，计其月数，亦已二岁在母身中矣。帝嚳能自言其名，然不能言他人之名，虽有一能，未能遍通。所谓神而生知者，岂谓生而能言其名乎？乃谓不受而能知之，未得能见之也。黄帝、帝嚳虽有神灵之验，亦皆早成之才也。人才早成，亦有晚就，虽未就师，家问室学。人见其幼成早就，称之过度。云项托七岁，是必十岁，云教孔子，是必孔子问之。云黄帝、帝嚳生而能言，是亦数月。

王充在此驳斥了《史记》中所载的黄帝天生能说话、帝嚳知道自己名字，以合理主义的角度进行分析，予以批判。认为黄帝天生能说话在于超长的孕期，帝嚳知道自己却不知道别人不能证明什么，这两点破论。最后推测到是人们见他们年幼聪明从而夸大。

第七十九“知实篇”

有四十八处提到孔子。

(1) 孔子问公叔文子於公明贾曰：“信乎，夫子不言、不笑、不取，有诸？”对曰：“以告者过也。夫子时然后言，人不厌其言；乐然后笑，人不厌其笑；义然后取，人不厌其取。”孔子曰：“岂其然乎？岂其然乎？”天下之人，有如伯夷之廉，不取一芥於人，未有不言、不笑者也。孔子既不能如心揣度，以决然否，心怪不信，又不能达视遥见，以审其实，问公明贾乃知其情。孔子不能先知，一也。

本篇是继续上一篇的主题，进一步论述了知识来源于经验论这一基本观点。这段即是以“孔子发问”来反驳圣人生而知知的十六个故事之一。

(2) 颜渊炊饭，尘落甑中，欲置之则不清，投地则弃饭，掇而食之。孔子望见以为窃食。圣

人不能先知，三也。

以孔子“误解颜渊偷食”批判圣人先知的观念。

(3) 涂有狂夫，投刃而候；泽有猛虎，厉牙而望。知见之者，不敢前进。如不知见，则遭狂夫之刃，犯猛虎之牙矣。匡人之围孔子，孔子如审先知，当早易道，以违其害。不知而触之，故遇其患。以孔子围言之，圣人不能先知，四也。

子畏於匡，颜渊后，孔子曰：“吾以汝为死矣。”如孔子先知，当知颜渊必不触害，匡人必不加悖。见颜渊之来，乃知不死；未来之时，谓以为死。圣人不能先知，五也。

以孔子困于陈蔡驳斥圣人先知的观念。

阳货欲见孔子，孔子不见，馈孔子豚。孔子时其亡也，而往拜之，遇诸涂。孔子不欲见，既往，候时其亡，是势必不欲见也。反，遇於路。以孔子遇阳虎言之，圣人不能先知，六也。

以孔子（避）却阳虎，却还是见到驳斥圣人先知。

(4) 长沮、桀溺偶而耕。孔子过之，使子路问津焉。如孔子知津，不当更问。论者曰：“欲观隐者之操”。则孔子先知，当自知之，无为观也。如不知而问之，是不能先知，七也。

以孔子问路驳斥圣人先知。

(5) 孔子母死，不知其父墓，殡於五甫之衢。人见之者，以为葬也。盖以无所合葬，殡之谨，故人以为葬也。邻人邹曼甫之母告之，然後得合葬於防。有莹自在防，殡於衢路，圣人不能先知，八也。

以孔子不知道自己父亲葬在何处，驳斥圣人先知。

(6) 既得合葬，孔子反，门人后，雨甚至。孔子问曰：“何迟也？”曰：“防墓崩。”孔子不应。孔子泫然流涕曰：“吾闻之，古不修墓。”如孔子先知，当先知防墓崩，比门人至，宜流涕以俟之。〔门〕人至乃知之，圣人不能先知，九也。

以孔子不知道自己母亲墓倒塌，驳斥圣人先知。

(7) 子入太庙，每事问。不知故问，为人法也。孔子未尝入庙，庙中礼器，众多非一。孔子虽圣，何能知之？“以尝见，实已知，而复问，为人法。”孔子曰：“疑思问。”疑乃当问也？实已知，当复问，为人法。孔子知《五经》，门人从之学，当复行问，以为人法，何故专口授弟子乎？不以已知《五经》，复问为人法，独以已知太庙复问为人法，圣人用心，何其不一也？以孔子入太庙言之，圣人不能先知，十也。

以孔子询问太庙礼器，驳斥圣人先知。

(8) 主人请宾饮食，宾顿若舍。宾如闻其家有轻子〔泊〕孙，必教亲彻饌退膳，不得饮食；闭馆关舍，不得顿〔宾〕。宾之执计，则必不往。何则？知请呼无喜，空行劳辱也。如往无喜，

劳辱复还，不知其家，不晓其实。人实难知，吉凶难图。如孔子先知，宜知诸侯惑於谗臣，必不能用，空劳辱己，聘召之到，宜寝不往。君子不为无益之事，不履辱身之行。无为周流应聘，以取削迹之辱；空说非主，以犯绝粮之厄。由此言之，近不能知。论者曰：“孔子自知不用，圣思闵道不行，民在涂炭之中，庶几欲佐诸侯，行道济民，故应聘周流，不避患耻。为道不为己，故逢患而不恶。为民不为名，故蒙谤而不避。”曰：此非实也。孔子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，雅颂各得其所。”是谓孔子自知时也。何以自知？鲁、卫，天下最贤之国也。鲁、卫不能用己，则天下莫能用己也，故退作《春秋》，删定《诗》、《书》。以自卫反鲁言之，知行应聘时，未自知也。何则？无兆象效验，圣人无以定也。鲁、卫不能用，自知极也；鲁人获麟，自知绝也。道极命绝，兆象著明，心怀望沮，退而幽思。夫周流不休，犹病未死，禱卜使痊也；死兆未见，冀得活也。然则应聘，未见绝证，冀得用也。死兆见舍，卜还医绝，揽笔定书。以应聘周流言之，圣人不能先知，十一也。

以孔子游列国最后仍未被重用驳斥孔子先知，不然不会游列国。

(9) 孔子曰：“游者可为纶。走这可为繒。至於龙，吾不知，其乘云风上升。今日见老子，其犹龙邪！”圣人知物知事。老子与龙，人、物也，所从上下，事也，何故不知？如老子神，龙亦神，圣人亦神。神者同道，精气交连，何故不知？以孔子不知龙与老子言之，圣人不能先知，十二也。

以孔子不知道龙与老子何物，驳斥圣人先知

(11) 晏子聘於鲁，堂上不趋，晏子趋；授玉不跪。晏子跪。门人怪而问於孔子。孔子不知，问於晏子。晏子解之，孔子乃晓。圣人不能先知，十五也。

以孔子回答不了弟子疑问，驳斥圣人先知。

(12) 孔子曰：“赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”罪子贡善居积，意贵贱之期，数得其时，故货殖多，富比陶朱。然则圣人先知也，子贡亿数中之类也。圣人据象兆，原物类，意而得之。其见变名物，博学而识之。巧商而善意，广见而多记，由微见较，若揆之今睹千载，所谓智如渊海。孔子见窍睹微，思虑洞达，材智兼倍，强力不倦，超逾伦等耳！

以孔子之语推论出圣人也是根据一定迹象征兆，考察事物的本源，在经过判断得出结论。批评圣人先知的说。

(13) 太宰问於子贡曰：“夫子圣者欤？何其多能也！”子贡曰：“故天纵之将圣，又多能也。”将者，且也。不言已圣，言且圣者，以为孔子圣未就也。夫圣若为贤矣，治行厉操，操行未立，则谓且贤。今言且圣，圣可为之故也。孔子曰：“吾十有五而志於学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺。”从知天命至耳顺，学就知明，成圣之验也。未五十、六十之时，

未能知天命、至耳顺也，则谓之“且”矣。当子贡答太宰时，殆三十、四十之时也。

王充借孔子之语定下从人到贤人再进化成圣人步骤，志于学一三十而立（知礼）一四十不惑（贤人）一五十知天命（圣人）。

（另）有一处提到尧、一处提到孔子。

（14）〔圣〕可学，为劳佚殊，故贤圣之号，仁智共之。子贡问於孔子：“夫子圣矣乎？”孔子曰：“圣则吾不能。我学不饜，而教不倦。”子贡曰：“学不饜者，智也；教不倦者，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”由此言之，仁智之人，可谓圣矣。孟子曰：“子夏、子游、子张得圣人之一体，冉牛、闵子骞、颜渊具体而微。”六子在其世，皆有圣人之才，或颇有而不具，或备有而不明，然皆称圣人，圣人可勉成也。孟子又曰：“非其君不事，非其民不使，治则进，乱则退，伯夷也。何事非君，何使非民，治亦进，乱亦进，伊尹也。可以仕则仕，可以已则已，可以久则久，可以速则速，孔子也。皆古之圣人也。”又曰：“圣人，百世之师也，伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志；闻柳下惠之风者，薄夫敦，鄙夫宽。奋乎百世之上，百世之下闻之者，莫不兴起，非圣而若是乎？而况亲炙之乎？”夫伊尹、伯夷、柳下惠不及孔子，而孟子皆曰“圣人”者，贤圣同类，可以共一称也。宰予曰：“以予观夫子，贤於尧、舜远矣。”孔子圣，宜言圣於尧、舜，而言贤者，圣贤相出入，故其名称相贸易也。

用孔子坦言“圣则吾不能。我学不饜，而教不倦。”，强调圣人只是学习从不满足而达到，并且是由贤仁进化而来。并排除了圣人之下的冉牛、颜渊等孔子七十二贤良弟子，认为他们仅次于圣人，属于贤人。最后借用孟子和宰予之言，将孔子封为“百代之师”，置于尧舜的上面。

有一处提到孔子，三处提到舜，同在一处。

孔子曰：“孝哉，闵子骞！人不间於其父母昆弟之言。”虞舜大圣，隐藏骨肉之过，宜愈子骞。瞽叟与象，使舜治稟、浚井，意欲杀舜。当见杀己之情，早谏豫止。既无如何，宜避不行，若病不为。何故使父与弟得成杀己之恶，使人闻非父弟，万世不灭？以虞舜不豫见，圣人不能先知，十三也。

以孔子之语引出圣人应该避开亲人犯错，以此类推舜被弟弟几次谋杀未果是由于舜的不知情，批判圣人先知。

有一处提到武王，两处提到周公，同在一处。

武王不豫，周公请命，坛墀既设，筮祝已毕，不知天之许已与不，乃卜三龟，三龟皆吉。如圣人先知，周公当知天已许之，无为顿复卜三龟。知圣人不以独见立法，则更请命，秘藏不见，

天意难知，故卜而合兆，兆决心定，乃以从事。圣人不能先知，十四也。

以周武王生病，周公祭祀单不知道结果需要占卜来驳斥圣人先知。

有五处提到周公。

陈贾问於孟子曰：“周公何人也？”曰：“圣人。”“使管叔监殷，管叔畔也。二者有诸？”曰：“然。”“周公知其畔而使，不知而使之与？”曰：“不知也。”“然则圣人且有过与？”曰：“周公，弟也，管叔，兄也。周公之过也，不亦宜乎！”孟子，实事之人也，言周公之圣，处其下，不能知管叔之畔。圣人不能先知，十六也。

以周公不能提前知道管蔡叛乱驳斥圣人先知。

有一处提到堯、一处提到舜，同在一处。

田蚡曰：“未有功而知其圣者，尧之知舜也。待其有功而後知圣者，市人之知舜也。

此处显示圣人的一个分支：以功绩封圣的禹。

第八十“定贤篇”

有一处提到舜。

以朝庭选举皆归善为贤乎？则夫著见而人所知者举多，幽隐人所不识者荐少，虞舜是也。尧求，则咨於鯀、共工，则岳已不得。由此言之，选举多少，未可以知实。或德高而举之少，或才下而荐之多。

王充举舜被任命之前都举荐才能道德不如的共工等人，以此说明自己大才却无人举荐的原因。此篇不仅是王充认为达到贤良需要满足的各种标准，也是他对自身境遇的一个说明。

有二十三处提到孔子。

(1) 子贡问曰：“乡人皆好之，何如？”孔子曰：“未可也。”“乡人皆恶之，何如？”曰：“未可也，不若乡人之善者好之，其不善者恶之。”夫如是，称誉多而小大皆言善者，非贤也。善人称之为，恶人毁之，毁誉者半，乃可有贤。

以善人所称，恶人所毁，可以知贤乎？夫如是，孔子之言可以知贤，不知誉此人者贤也？毁此人者恶也？或时称者，恶而毁者善也？人眩惑无别也。

王充在此有进一步解释道名声的好坏与贤人本身无关，完全取决于善者好之，不善者恶之，在于夸赞人自身的好恶。

(2)〔以〕恬无欲，志不在於仕，苟欲全身养性为贤乎？是则老聃之徒也。道人与贤〔者〕殊科者，忧世济民於难。是以孔子栖栖，墨子遑遑。不进与孔、墨合务，而还与黄、老同操，非贤也。

王充认为孔子、墨子一类忧民济世的才能称之为贤者，与老庄不是同一类。

(3)〔以〕辩於口，言甘辞巧为贤乎？则夫子贡之徒是也。子贡之辩胜颜渊，孔子序置於下。实才不能高，口辩机利，人决能称之。

王充在此借孔子之语批评靠口舌之利得以幸进的人（子贡），应该以真实才能（颜渊之类）为标准。

(4) 伯夷无可，孔子谓之非，操违於圣，难以为贤矣。

或问於孔子曰：“颜渊何人也？”曰：“仁人也，丘不如也。”“子贡何人也？”曰：“辩人也，丘弗如也。”“子路何人也？”曰：“勇人也，丘弗如也。”客曰：“三子者皆贤於夫子，而为夫子服役，何也？”孔子曰：“丘能仁且忍，辩且讷，勇且怯。以三子之能，易丘之道，弗为也。”孔子知所设施之矣。有高才洁行，无知明以设施之，则与愚而无操者同一实也。

此处也或可窥见王充对讖纬盛行后的孔子去神化的一些努力，描写孔子仁且忍，辩且讷，勇且怯。虽然有着优点，但也有缺点。

(5) 夫人不谓之满，世则不得见口谈之实语，笔墨之余迹，陈在简策之上，乃可得知。故孔子不王，作《春秋》以明意。案《春秋》虚文业，以知孔子能王之德。孔子，圣人也。有若孔子之业者，虽非孔子之才，斯亦贤者之实验也。夫贤与同轨而殊名，贤可得定，则圣可得论也。此处是王充的圣人进化论，王充认为孔子凭借《春秋》已经可以以圣人的身份受命为王了。并且把才能不如圣人、但功绩可以的称之为贤人，认为贤人圣人同一类。

有一处提到堯、一处提到舜、三处提到孔子，同在一处。

夫如是，皆有非也。无一非者，可以为贤乎？是则乡原之人也。孟子曰：“非之无举也，刺之，无刺也。同於流俗，合於污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆说之，自以为是，而不可与入尧、舜之道。”故孔子曰：“乡原，德之贼也。”似之而非者，孔子恶之。夫如是，何以知实贤？知贤竟何用？世人之检，苟见才高能茂，有成功见效，则谓之贤。若此甚易，知贤何难！《书》曰：“知人则哲，惟帝难之。”据才高卓异者，则谓之贤耳，何难之有？然而难之，独有难者之故也。

孔子称少正卯之恶曰：“言非而博，顺非而泽。”内非而外以才能饬之，众不能见则以为贤。夫内非外饬是，世以为贤，则夫内是外无以自表者，众亦以为不肖矣

王充在此抨击了行伪善之事、欺世盗名之人（乡原之人），借孔子之语增强说服力，并列举了孔子所说的少正卯。

问：“周道不弊，孔子不作《春秋》。《春秋》之作，起周道弊也。如周道不弊，孔子不作者，未必无孔子之才，无所起也。夫如是，孔子之作《春秋》，未可以观圣；有若孔子之业者，未可知贤也。曰：周道弊，孔子起而作之，文义褒贬是非，得道理之实，无非僻之误，以故见孔子之贤，实也。夫无言，则察之以文；无文，则察之以言。设孔子不作，犹有遗言，言必有起，犹文之必有为也。观文之是非，不顾作之所起，世间为文者众矣，是非不分，然否不定，桓君山论之，可谓得实矣。论文以察实，则君山汉之贤人也。陈平未仕，割肉闾里，分均若一，能为丞相之验也。夫割肉与割文，同一实也。如君山得执汉平，用心与为论不殊指矣。孔子不王，素王之业在於《春秋》。然则桓君山〔不相〕，素丞相之迹，存於《新论》者也。

王充以孔子编写的《春秋》作为孔子素王的功绩，并以此类推桓公为素相、《新论》为功绩。从而使孔子从圣人化圣王。

有一处提到堯、一处提到湯，同在一处。

以居职有成功见效为贤乎？夫居职何以为功效？以人民附之，则人民可以伪恩说也。阴阳和、百姓安者，时也。时和，不肖遭其安；不和，虽圣逢其危。如以阴阳和而效贤不肖，则尧以洪水得黜，汤以大旱为殿下矣。如功效谓事也，身为之者，功著可见。

王充认为不该以功绩断论贤良，因为国命取决于自然的阴阳之气，是命中的期数（国命论）。就像堯遇到洪水、湯遇到大旱。

有一处提到堯、一处提到舜，同在一处。

良医能治未当死之人命，如命穷寿尽，方用无验矣。故时当乱也，尧、舜用术，不能立功；命当死矣，扁鹊行方，不能愈病。

王充将命定论上升至国家的层面，从而变成国命论，认为即使堯舜治国也不能改变国命。

有一处提到堯、两处提到舜、一处提到皋陶，同在一处。

以孝於父、弟於为兄贤乎？则夫孝弟之人，有父兄者也，父兄不慈，孝弟乃章。舜有瞽瞍，参有曾皙，孝立名成，众人称之。如无父兄，父兄慈良，无章显之效，孝弟之名，无所见矣。忠於君者，亦与此同。龙逢、比干忠著夏、殷，桀、纣恶也。稷、契、皋陶忠暗唐、虞，尧、舜贤也。故萤火之明，掩於日月之光；忠臣之声，蔽於贤君之名。

王充在此认为臣子的贤明与否也是对比出来的，就像父兄不慈然而突出了舜的孝悌，同理类推也是君臣的关系也是如此。君主如果贤良就会盖过臣子，如同堯舜之于皋陶

有一处提到文王、一处提到孔子。

圣贤能困而复通，不能使人弗害。南容能自免於刑戮，公冶以非罪在縲紲，伯玉可怀於无道之国，文王拘羑里，孔子厄陈、蔡，非行所致之难，掩己而至，则有不得自免之患，累己而滞矣。夫不能自免於患者，犹不能延命於世也。命穷，贤不能自续；时厄，圣不能自免。

王充在此阐述了命定论，圣人也不能免。如文王拘羑里、孔子困于陈蔡。

有一处提到舜。

夫虞舜不易知人，而世人自谓能知贤，误也。

以舜不能知道谁是贤良类推世人更不能知道，无实际意义。

第八十一“正说篇”

有十处提到孔子。

(1) 说《尚书》者，或以为本百两篇，后遭秦燔《诗》、《书》，遗在者二十九篇。夫言秦燔《诗》、《书》，是也；言本百两篇者，妄也。盖《尚书》本百篇，孔子以授也。遭秦用李斯之议，燔烧《五经》，济南伏生抱百篇藏於山中。孝景皇帝时，始存《尚书》。伏生已出山中，景帝遣晁错往从受《尚书》二十余篇。伏生老死，《书》残不竟，晁错传於倪宽。至孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後《易》、《礼》、《尚书》各益一篇，而《尚书》二十九篇始定矣。至孝〔武〕帝时，鲁共王坏孔子教授堂以为殿，得百篇《尚书》於墙壁中。武帝使使者取视，莫能读者，遂秘於中，外不得见。至孝成皇帝时，征为古文《尚书》学。东海张霸案百篇之序，空造百两之篇，献之成帝。帝出秘百篇以校之，皆不相应，於是下霸於吏。吏白霸罪当至死，成帝高其才而不诛，亦惜其文而不灭。故百两之篇，传在世间者，传见之人则谓《尚书》本有百两篇矣。或言秦燔诗书者，燔《诗经》之书也，其经不燔焉。夫《诗经》独燔其诗。书，《五经》之总名也。传曰：“男子不读经，则有博戏之心。”子路使子羔为费宰，孔子曰“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然後为学。”《五经》总名为书。传者不知秦燔书所起，故不审燔书之实。秦始皇三十四年，置酒咸阳宫，博士七十人前为寿。仆射周青臣进颂秦始皇。齐人淳于越进谏，以为始皇不封子弟，卒有田常、六卿之难，无以救也，讥青臣之颂，谓之为谏。秦始皇下其议丞相

府，丞相斯以为越言不可用，因此谓诸生之言惑乱黔首，乃令史官尽烧《五经》，有敢藏诸〔诗〕书百家语者刑，唯博士官乃得有之。《五经》皆燔，非独诸〔诗〕家之书也。传者信之，见言诗书则独谓《〔诗〕经》之书矣。

或说曰：“孔子更选二十九篇，二十九篇独有法也。”盖俗儒之说也，未必传记之明也。二十九篇残而不足，有传之者，因不足之数，立取法之说，失圣人之意，违古今之实。夫经之有篇也，犹有章句〔也〕。有章句，犹有文字也。文字有意以立句，句有数以连章，章有体以成篇，篇则章句之大者也。谓篇有所法，是谓章句复有所法也。《诗经》旧时亦数千篇，孔子删去复重，正而存三百篇，犹二十九篇也。谓二十九篇有法，是谓三百五篇复有法也。

(2) 孔子作《春秋》，纪鲁十二公，犹三军之有六师也；士众万二千，犹年有二百四十二年。六师万二千人，足以成军；十二公二百四十二年，足以立义。

或说《春秋》二百四十二年者，上寿九十，中寿八十，下寿七十。孔子据中寿三世而作，三八二十四，故二百四十年也。实孔子纪十二公者，以为十二公事，适足以见王义邪？

若孟子之言，《春秋》者，鲁史记之名，《乘》、《檮杌》同。孔子因旧故之名，以号《春秋》之经，未必有奇说异意，深美之据也。

若夫公羊、谷梁之传，日月不具，辄为意使。失平常之事，有怪异之说，径直之文，有曲折之义，非孔子之心。

(3) 汉兴失亡，至武帝发取孔子壁中古文，得二十一篇，齐、鲁二，河间九篇：三十篇。至昭帝女读二十一篇。宣帝下太常博士，时尚称书难晓，名之曰传，後更隶写以传诵。初孔子孙孔安国以教鲁人扶卿，官至荆州刺史，始曰《论语》。今时称《论语》二十篇，又失齐、鲁、河间九篇。本三十篇，分布亡失，或二十一篇。目或多或少，文赞或是或误。说《论语》者，但知以剥解之问，以纤微之难，不知存问本根篇章章目。温故知新，可以为师；今不知古，称师如何？

自秦始皇焚书坑儒后经典散佚，儒家经典被分为今文经学和古文经学。王充在在训诂学和古文经学史的立场上，对官学（今文经学）的五经进行了批判和纠正。陈述孔子教授的古文经版《尚书》有百篇的事实以及在授课堂后来发现的过程，最后为孔子删编成三百篇。最后介绍《春秋》的纪年方法和名称由来、《论语》的篇章。

有两处提到周文王，一处提到周公，同在一处。

说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。夫圣王起，河出图，洛出书。伏羲王，河图从河水中出，《易》卦是也。禹之时得《洛书》，书从洛水中出，《洪范》九章是也。故伏羲以卦

治天下，禹案《洪范》以治洪水。古者烈山氏之王得《河图》，夏后因之曰《连山》；烈山氏之王得《河图》，殷人因之曰《归藏》；伏羲氏之王得《河图》，周人曰《周易》。其经卦皆六十四，文王、周公因象十八章究大爻。世之传说《易》者，言伏羲作八卦，不实其本，则谓伏羲真作八卦也。伏羲得八卦，非作之；文王得成六十四，非演之也。演作之言，生于俗传。苟信一文，使夫真是几灭不存。既不知《易》之为《河图》，又不知存于俗何家《易》也，或时《连山》、《归藏》，或时《周易》。案礼夏、殷、周三家相损益之制，较著不同。如以周家在后，论今为《周易》，则《礼》亦宜为《周礼》。六典不与今《礼》相应，今《礼》未必为周，则亦疑今《易》未必为周也。案左丘明之《传》，引周家以卦，与今《易》相应，殆《周易》也。

王充认为“五经的《易》未必是《周易》”。指出《易》就是《河图》，在夏朝叫《连山》，在商朝叫《归藏》，在周朝叫《周易》。所以伏羲没制作八卦，周文王也没推演六十四卦，他们都只是得到书的人，但强调了周文王与周公注解了《周易》。

有两处提到尧、两处提到舜、两处提到禹、一处提到汤、一处提到周武王。

唐、虞、夏、殷、周者，土地之名。尧以唐侯嗣位，舜从虞地得达，禹由夏而起，汤因殷而兴，武王阶周而伐，皆本所兴昌之地，重本不忘始，故以为号，若人之有姓矣。说《尚书》谓之有天下之代号唐、虞、夏、殷、周者，功德之名，盛隆之意也。故唐之为言，荡荡也；虞者，乐也；夏者，大也；殷者，中也；周者，至也。尧则荡荡民无能名；舜则天下虞乐；禹承二帝之业，使道尚荡荡，民无能名；殷则道得中；周武则功德无不至。其立义美也，其褒五家大矣，然而违其正实，失其初意。唐、虞、夏、殷、周，犹秦之为秦，汉之为汉。秦起于秦，汉兴于汉中，故曰犹秦汉，犹王莽从新都侯起，故曰亡新。使秦、汉在经传之上，说者将复为秦、汉作道德之说矣。

自东汉儒学与讖纬合流，道德庸俗化成为一种浪潮，它也是道德观社会化的一种结果。王充在本段指出国号并不是今文学的儒者所说的“从道德出发，用字面去理解。”这些国号原本是土地名称。君王兴起于这块土地，所以用来作为国号。如周武王开始的封地是“周”，并不是“周”为“周至”（功德周密无所不至）的意思去理解。此段也是王充的一种合理（理性）主义的思考。

有八处提到尧、七处提到舜、一处提到皋陶

尧老求禅，四岳举舜。尧曰：“我其试哉！”说《尚书》曰：“试者，用也；我其用之为天子也。”文为天子也。文又曰：“女於时，观厥刑於二女。”观者，观尔虞舜於天下，不谓尧自观之也。

若此者，高大尧、舜，以为圣人相见已审，不须观试，精耀相照，旷然相信。又曰：“四门穆穆，入於大麓，烈风雷雨不迷。”言大麓，三公之位也。居一公之位，大总录二公之事，众多并吉，若疾风大雨。夫圣人才高，未必相知也。圣成事，舜难知佞，使皋陶陈知人之法。佞难知，圣亦难别。尧之才，犹舜之知也。舜知佞，尧知圣。尧闻舜贤，四岳举之，心知其奇而未必知其能，故言“我其试〔哉〕！”试之於职，妻以二女，观其夫妇之法，职治修而不废，夫道正而不僻。复令人庶之野，而观其圣，逢烈风疾雨，终不迷惑。尧乃知其圣，授以天下。夫文言“观”“试”，观试其才也。说家以为譬喻增饰，使事失正是，诚而不存；曲折失意，使伪说传而不绝。造说之传，失之久矣。後生精者，苟欲明经，不原实，而原之者亦校古随旧，重是之文，以为说证。经之传不可从，《五经》皆多失实之说。《尚书》、《春秋》，行事成文，较著可见，故颇独论。

此处是王充列举当时儒生解释《尚书》字义的错误，以《尚书》里尧禅让给舜之前的事解字，认为儒生把一些字作为比喻和渲染会使意义发生改变，所以认为解释经书的文字不可信。

第八十二“书解篇”

有两处提到周文王、两处提到周公、三处提到孔子。

或曰：“著作者，思虑间也，未必材知出异人也。居不幽，思不至。使著作之人，总众事之凡，典国境之职，汲汲忙忙，或暇著作？试使庸人积闲暇之思，亦能成篇八十数。文王日昃不暇食，周公一沐三握发，何暇优游为丽美之文于笔札？孔子作《春秋》，不用于周也。司马长卿不预公卿之事，故能作《子虚》之赋。杨子云存中郎之官，故能成《太玄经》，就《法言》。使孔子得王，《春秋》不作；长卿、子云为相，赋、玄不工籍。”

答曰：文王日昃不暇食，此谓演《易》而益卦。周公一沐三握发，为周改法而制。周道不弊，孔子不作，休思虑间也，周法阔疏，不可因也。夫禀天地之文，发于胸臆，岂为间作不暇日哉？感伪起妄，源流气蒸。管仲相桓公，致于九合；商鞅相孝公，为秦开帝业。然而二子之书，篇章数十。长卿、子云，二子之伦也。俱感，故才并；才同，故业钧。皆士而各著，不以思虑间也。问事弥多而见弥博，官弥剧而识弥泥。居不幽则思不至，思不至则笔不利，囿顽之人有幽室之思，虽无忧，不能著一字。盖人才有能，无有不暇。有无材而不能思，无有知而不能著。有鸿材欲作而无起，细知以问而能记。盖奇有无所因，无有不能言，两有无所睹，无不暇造作。

“书”即儒家经籍以外的诸百家的著述，王充在此引用“周公忙于政务太阳落山也没有空吃饭后来推演出六十四卦、周公洗一次头发停三次。”来说明“过问的事情越多见识就越广博，官务越繁忙见识也就越深厚。”的理论，联系到王充出身功曹，忙于政务；《论衡》中的观点繁多，

在《四库全书》中被归为“杂家”，就可以理解这句是王充自己的经验总结。最后王充还定论到孔子作《春秋》是因为不得重用，如果孔子为王就没有《春秋》，此处也暗指自己有闲暇作《论衡》因为不得重用。

第八十三“案书篇”

有十八处提到孔子

(1) 儒家之宗，孔子也。墨家之祖，墨翟也。且案儒道传而墨法废者，儒之道义可为，而墨之法议难从也。何以验之？墨家薄葬、右鬼，道乖相反违其实，宜以难从也。

案书，即是评书。王充虽是古文经学派，但归根还是儒生，所以开篇即提孔子为儒家之宗。之后在此颂儒抑墨，并列了从先秦到东汉的一些著作，粗略地分析优劣之处。

(2) 《春秋左氏传》者，盖出孔子壁中。孝武皇帝时，鲁共王坏孔子教授堂以为宫，得佚《春秋》三十篇，《左氏传》也。公羊高、谷梁、胡毋氏皆传《春秋》，各门异户，独《左氏传》为近得实。何以验之？《礼记》造於孔子之堂，太史公。汉之通人也，左氏之言与二书合，公羊高、谷梁寔、胡毋氏不相合。

叙述了古文经版《春秋》发现的过程，以及六经之一《礼记》的失传。

(3) 讖书云“董仲舒乱我书”，盖孔子言也。读之者或为乱我书者，烦乱孔子之书也，或以为乱者，理也，理孔子之书也。共一“乱”字，理之与乱，相去甚远。然而读者用心不同，不省本实，故说误也。夫言“烦乱孔子之书，才高之语也。其言理孔子之书，亦知奇之言也。出入圣人之门，乱理孔子之书，子长、子云无此言焉。世俗用心不实，省事失情，二语不定，转侧不安。案仲舒之书不违儒家，不〔反〕孔子，其言“烦乱孔子之书者”，非也。孔子之书不乱，其言理孔子之书者，亦非也。孔子曰“师摯之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”乱者，〔终〕孔子言也。孔子生周，始其本；仲舒在汉终其末。班叔皮续太史公书，盖其义也。赋颂篇下其有“乱曰”章，盖其类也。孔子终论，定於仲舒之言，其修雩始龙，必将有义，未可怪也。

王充在此重新解释了东汉时盛行的关于董仲舒的讖言“董仲舒乱我书”。其辩解董仲舒著《公羊传》并不是祸乱《春秋》之义，这个“乱”是“整理”的意思，所以讖言是指整理《春秋》。并将“董仲舒生于汉”提高到“孔子生于周”的地步，文统传于董仲舒之感。

有三处提到黄帝。

《三代世表》言五帝、三王皆黄帝子孙，自黄帝转相生，不更禀气於天。作《殷本紀》，言契母简狄浴於川，遇玄鸟坠卵，吞之，遂生契焉。及《周本紀》言後稷之母姜嫄野出，见大人迹，

履之，则妊身，生後稷焉。夫观《世表》，则契与後稷，黄帝之子孙也；读《殷》、《周本纪》，则玄鸟、大人之精气也。二者不可两传，而太史公兼纪不别。案帝王之妃，不宜野出、浴於川水。今言浴於川，吞玄鸟之卵；出於野，履大人之迹：违尊贵之节，误是非之言也。

王充在此对司马迁《三代世表》中记载的黄帝及其后裔中感孕而生的桥段进行了抨击，认为描写感孕的过程（洗澡、野郊、吞卵等）中不合儒家的礼制，有违君王之尊。

有两处提到舜。

颜渊曰：“舜何人也？予何人也？”五帝、三王，颜渊独慕舜者，知己步趋有同也。知德所慕，默识所追，同一实也。仲舒之言道德政治，可嘉美也。

董仲舒在此肯定了董仲舒宣扬道德政治的作用。并将之与孔子的关系比拟为颜渊崇敬舜的道德。

第八十四“对作篇”

有两处提到孔子。

(1) 对曰：圣人作经，艺者传记，匡济薄俗，驱民使之归实诚也。案六略之书，万三千篇，增善消恶，割截横拓，驱役游慢，期便道善，归政道焉。孔子作《春秋》，周民弊也。

王充开篇即提到孔子作《春秋》的目的在于改变周代败坏的民风。以此引出自己的写作目的“铨轻重之言，立真伪之平”，解释世俗之疑，辩照是非之理，”并希望这些主张能得到君王的采纳，以便对政治和教化有益。

(2) 孔子曰：“诗人疾之不能默，丘疾之不能伏。”是以论也。玉乱於石，人不能别。或若楚之王尹以玉为石，卒使卞和受刖足之诛。是反为非，虚转为实，安能不言？俗传既过，俗书之伪。借孔子之言引出自己评议的初衷在于辨虚实真伪之事（疾虚妄。）

(3) 《论死》、《订鬼》，所以使浴薄丧葬也。孔子径庭丽级，被棺敛者不省。

王充以孔子拦宝入葬的故事作为自己写《论死》及《死伪》篇的动机，是希望继承孔子“薄葬”的思想，阐明人死无知、人死不为鬼的道理。

有一处提到周文王。

《易》言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王图八，自演为六十四，故曰衍。谓《论衡》之成，犹六十四卦，而又非也。六十四卦以状衍增益，其卦溢，其数多。今《论衡》就世俗之书，订其真伪，辩其实虚，非造始更为，无本于前也。

本篇是王充对他的著作《论衡》所作的“绪论”。它说明王充写作《论衡》的起因和宗旨，《论衡》的内容和性质，以及想达到的目的。这段引用“《易》是伏羲制作八卦，后由周文王推演六十四卦而成。”，得出《易》属于创作的结论。认为自己的论衡是辨别世间真伪虚实，并不是创作。

第八十五“自纪篇”

有五处提到孔子。

(1) 孔子称命，孟子言天，吉凶安危，不在於人。昔人见之，故归之於命，委之於时，浩然恬忽，无所怨尤。福至不谓己所得，祸到不谓己所为。故时进意不为丰，时退志不为亏。不嫌亏以求盈，不违险以趋平，不鬻智以干禄，不辞爵以吊名，不贪进以自明，不恶退以怨人。同安危而齐死生，钧吉凶而一败成，遭十羊胜，谓之无伤。动归於天，故不自明。

王充在此以“孔子称命”作为自己命定论的脚注。在王充的命定论中吉凶在于时命，福祸在于禄命，一切都有天的期数而定。以此解释自己名声不显是不想卖弄自己，是自己把一切都归结于天，所以无需去表白。

(2) 今吾实犹孔子之序食也，俗人违之，犹左右之掩口也。

王充以鲁公嘲笑孔子比喻自己不被世人理解。

(3) “答曰：材鸿莫过孔子。孔子才不容，斥逐，伐树，接〔浙〕，见围，削迹，困饿陈、蔡，门徒菜色。今吾材不逮孔子，不偶之厄，未与之等，偏可轻乎？”

王充举孔子困于陈蔡的事例用类推的手法质问世人为何轻视自己。

有一处提到舜、一处提到禹。

谓文当与前合，是谓舜眉当复八采，禹目当复重瞳。

王充以此句解释自己文章思想与前代不合的缘由，就好比强行要舜像堯一样眉有八采，禹像舜一样目重瞳。

有一处提到堯、一处提到舜、一处提到皋陶、一处提到孔子，同在一处冀俗人观书而自觉，故直露其文，集以俗言。或譴谓之浅。答曰：以圣典而示小雅，以雅言而说丘野，不得所晓，无不逆者。故苏秦精说於赵，而李兑不说；商鞅以王说秦，而孝公不用。夫不得心意所欲，虽尽尧、舜之言，犹饮牛以酒，啖马以脯也。故鸿丽深懿之言，关於大而不通於小。不得已而强听，入胸者少。孔子失马於野，野人闭不与，子贡妙称而怒，马圉谐说而

懿。俗晓〔形〕露之言，勉以深鸿之文，犹和神仙之药以治孰咳，制貂狐之裘以取薪菜也。且礼有所不彳侍，事有所不须。断决知辜，不必皋陶；调和葵韭，不俟狄牙；闾巷之乐，不用《韶》、《武》；里母之祀，不待太牢。既有不须，而又不宜。牛刀割鸡，舒戟采葵，鈇钺裁箸，盆盎酌卮，大小失宜，善之者希。何以为辩？喻深以浅。何以为智？喻难以易。贤圣铨材之所宜，故文能为深浅之差。

王充以类比的方式回答时人对《论衡》流布后可能的贬斥，“拿圣人的经典给小孩子看，把高雅的言论说给山野的人听”。认为凡是不符合人们内心所追求的东西，即使你说的尽是尧舜之言也如牛饮酒般无用。并以孔子在野外丢失马匹，只有用显浅的话对方才能听懂。并认为贤圣能衡量读者对象的才能大小，所以能写出适合他们程度的、深浅不同的文章，暗指自己的文章深浅皆有，自比贤人。

参考文献（中国）

- 鄧紅『王充新八論』、中国社会科学出版社、2003年。
- 鄧紅『日本王充「論衡」研究論著目錄編年提要』、台北知書房、2005年。
- 鄧紅『王充新八論續篇』、中国社会科学出版社、2007年。
- 張岱年『中国哲学大綱——中国哲学問題史』「下冊」、崑崙出版社、2010年。
- 馮契『中国哲学的邏輯發展（中）』、中国出版集團東方出版社中心、2019年。
- 馮契『中国近代哲学史（上冊）』、三連書店、2014年。
- 張豈之『中国思想史（上卷）』、西北大学出版社、2011年。
- 湯一介、李中華『中国儒学史（兩漢卷）』、北京大学出版社、2008年。
- 邵毅平『論衡研究』、復旦大学出版社、2009年。
- 張曉芒『先秦諸子的論弁思想与方法』、人民出版社、2011年。
- 周山『中国学朮思潮史綱』、上海社会科学院出版社、2008年。
- 朱志凱『先秦諸子思想研究』、復旦大学出版社、2010年。
- 吳從祥『王充經学思想研究』、中国社会科学出版社、2012年。
- 李学勤『西周史与西周文明』、上海科学技術文献出版社、2007年。
- 張麗珠『中国哲学史三十講』、北京師範大学出版社、2010年。
- 王燦『「尚書」歷史思想研究』、中国社会科学出版社、2013年。
- 王寿南『中国歷代思想家（漢）』、九州出版社、2011年。
- 王巧慧『淮南子的自然哲学思想』、科学出版社、2009年。
- 徐復觀『中国思想史論集』九州出版社、2014年。
- 陳少峰『中国倫理史学新編』、北京大学出版社、2013年。
- 謝無量『王充哲学』（学生叢書の一つ）中華書局、1917年5月。
- （漢）許慎『說文解字』、中華書局、1983年。
- （清）張玉書『康熙字典』、中華書局、1958年。
- 応劭撰、『風俗通義』、中華書局、1920年。
- 酒井忠夫監修『五車万宝全書』、汲古書院、2001年。
- 李学勤『史記・五帝本紀』講稿、2012年。
- 顧頡剛『古史弁自序·上册』、商務印書館、2014年。
- 劉恕『通鑑外紀』、中華書局、1936年。

- 劉安『淮南子』、上海古籍出版社、1989年。
- 孫人和『論衡舉証』上海古籍出版社、1990年6月。
- 陳益『新式標點評注論衡』叶山房校印石印本、1927年8月。
- 胡適『論衡校錄』手校本，台灣商務印書館、1928年。
- 劉盼遂『論衡集解』北京古籍出版社、1957年7月。
- 黃暉『論衡校積』商務印書館、1938年1月。
- 阿·阿·彼得洛夫著李時詒『王充—中国古代的唯物主義者和啓蒙思想家』科學出版社、1956年12月。
- 中法漢學研究所編『論衡同檢』上海古籍出版社、1986年10月。
- 閔鐸『王充哲學思想研究』上海人民出版社、1957年3月。
- 鄭文『王充哲學初探』人民出版社、1958年6月。
- 蔣祖怡注選『論衡選』中華書局、1958年9月。
- 田昌五『王充及其論衡』三聯書店、1958年9月。
- 王維庭、吳則虞『論衡詁注』中華書局、1958年。
- 蔣祖怡『王充的文學理論』中華書局、1962年10月。
- 田宗堯『論衡校証』嘉新水泥公司文化基金會、1964年12月。
- 陳拱『王充思想評論』台灣商務印書館、1996年6月。
- 黃云生『王充評傳』三信出版社、1975年6月。
- 黃國安『王充思想之形成及論衡』台灣商務印書館、1975年7月。
- 王全吉『王充政治思想之特色及其影響』黃埔出版社、1975年。
- 陳叔良『王充思想體系』台灣商務印書館、1982年10月。
- 『論衡選注』小組『論衡選注』北京人民出版社、1976年5月。
- 黃云生『王充教育思想論』復文圖書公司、1985年1月。
- 徐敏『王充哲學思想探索』三聯書店、1979年8月。
- 熊伯龍『無何集』中華書局、1979年9月。
- 北京大學歷史系『論衡』注積小組『論衡注積』中華書局、1979年10月。
- 謝清朝『王充治學方法研究』文津出版社、1980年5月。
- 鍾肇鵬『王充年譜』齋魯出版社、1983年9月。
- 蔣祖怡『王充卷』中州書畫社、1983年10月。
- 周桂鈿『王充哲學思想新探』河北人民出版社、1984年3月。

- 吳承仕『論衡校釈』北京師範大学出版社、1986年1月。
- 田鳳台『王充思想析論』文津出版社、1988年8月。
- 田昌五『論衡導讀』巴蜀書社、1989年6月。
- 黃中業、陳恩琳訳注『論衡選訳』巴蜀書社、1989年6月。
- 陳蒲清点校『論衡』岳麓書社、1991年8月。
- 郭小武、叶青編著『論衡箴言録』北京广播学院出版社、1992年12月。
- 王宁主編、周桂鈿評析『評析本白話論衡』北京广播学院出版社、1992年12月。
- 袁華忠、方家常訳注『論衡全訳』（上）（中）（下）貴州人民出版社、1993年3月。
- 蘇驥千著、蘇環参訂『論衡校証』貴州科術出版社、1993年7月。
- 程湘清、楊克定、馮春田、張鴻魁、張普、楊健霽、盧元孝編『論衡索引』中華書局、1994年4月。
- 鍾肇鵬、周桂鈿『桓譚王充評伝』南京大学出版社、1993年11月。
- 金鍾美『天、人和王充文学思想—以王充文学思想同天人關係思想的連系為中心』社会科学文献出版社、1994年8月。
- 劉鈍文訳『論衡選訳』人民文学出版社、1994年10月。
- 周桂鈿『虚実之辯——王充哲學的宗』人民出版社、1994年10月。
- 陳再明『儒学异端——現代王充論衡』遠流出版社、1995年5月。

参考文献（日本）

- 加藤常賢、沢俊郎監修、山田勝美、和田利男、市川任三、水上静夫、御手洗勝編『論衡固有
名詞索引附宮内庁書陵部図書寮蔵松本校刊記』、大東文化研究所、1961年9月。
- 山田勝美（訳）、『論衡』上、新积漢文大系 68、明治書院、1976年9月。
- 山田勝美（訳）、『論衡』中、新积漢文大系 69、明治書院、1979年11月。
- 山田勝美（（訳）、『論衡』下、新积漢文大系 94、明治書院、1984年2月。
- 佐藤匡玄『論衡の研究』東洋学群書、創文設、1981年2月。
- 御手洗勝「王充の人間観について—「作者」としての意識—」、『史学研究』71、1959年1月。
- 御手洗勝「王充の王朝観」、『広島大学文学部記要』17、1960年3月。
- 御手洗勝「王充の鬼神論」、『支那学研究』（広島支那学会）第26号、1961年10月。
- 戸川芳郎「王充命定論試探」、『中国の文化と社会』9、1962年6月。
- 狩野直喜「王充の論衡・その一」、「王充の論衡・その二」、「王充の論衡・その三」、「王充の

- 論衡・その四』、『兩漢学朮考』「兩漢文学考」、筑摩書房、1964年11月。
- 大久保隆郎「王充の典籍批判について」、『漢文学会会報』25、1966年6月。
- 佐藤匡玄「王充の薄葬論について」、『愛知学院大学文学文学部紀要』1、1971年12月。
- 嶋田勝義「論衡の論理について—死生觀を中心に」、『フィロソフィア（哲学）』62、1974年12月。
- 大久保隆郎「王充の妖祥論」、『福島大学教育学部論集』人文科学部門27~2、1975年11月。
- 笠原祥士郎「王充における鬼神と祭祀」、福井大学『国語国文学』34、1995年4月。
- 池田三秀「実事求是の批判哲学—王充」、橋本高勝編『中国古代思想の流れ』上、兩漢・六朝、晃洋書房、1996年5月。
- 井ノ口哲也「『論』の立場—王充の『作』『述』否定の意味」、『漢意とは何か・大久保隆郎退官記念論集』、2001年。
- 鄧紅「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』39/2001年12月。
- 井ノ口哲也「王充・『論衡』関係研究論著目録」、戸川芳郎『漢代の学術と文化』、研文出版2002年版。
- 鄧紅「王充『命論』論新議」、『大分県立芸術文化短期大学研究紀要』40、2002年12月。