

令和3年度
博士（学術）学位請求論文

論 題 _____

董仲舒思想の成立と「人道」的展開

（英訳）

Establishment of Dong Zhongshu Thought and
Humanitarian Development

研究指導教員名 鄧 紅

北九州市立大学大学院社会システム研究科

学籍番号 2018D10403

氏 名 劉 紅 艷

提 出 (西暦)2021年7月28日

要旨（和文）

董仲舒思想の成立と「人道」的展開

氏名：劉紅艷

董仲舒（紀元前176年？－紀元前104年？）は中国前漢時代の儒学者である。儒家の思想を国家教学とすること、いわゆる「儒学の国教化」を献策した人物として有名である。本研究は、董仲舒の春秋公羊学、天道論、陰陽五行論、特に「天人合一」論に基づいて、従来の研究であまり系統的に論じていない董仲舒の「人道」に関する思想部分を論じるものである。つまり、現代的人文社会学術の分野に従って、董仲舒の政治思想、倫理思想、法思想、教育思想、生態哲学、歴史思想などを分論した。

序章では、董仲舒の生い立ち、事績、著作、先行研究と論争点を紹介したうえで、本論の研究方法与構造を提示した。

第一章は、董仲舒の政治思想を論じた。董仲舒の政治思想の主な内容は、「天人感応」理論の政治的効用、君主は天地にならって政治を行い民衆を支配すること、また「仁を天から取りて仁になる」というように、天の「仁」を人間社会の政治的管理と民衆の教育に応用することなどがある。それらの思想は漢王朝の皇帝専制体制と結合させることで、「大一統」の体制作り尽力し、漢の武帝に「嘉納」された。董仲舒が儒学の「国教化」の立役者とされる所以である。

第二章は、董仲舒の「君権天授」の法思想を論じた。董仲舒の法思想に「天人合一」、「君権至上」、「三綱五常」、「徳主刑輔」、「春秋決獄」などがある。しかし、彼は儒者なので、その法思想に、礼治を尊崇すること、徳治を重んずること、人治を強調すること、徳を重視すること、綱常の規範などが常に強調される。いわば「法」あるいは法律、法令、刑は、あくまでも「礼楽」、「度制」と同じく外在的な規範であり、民衆を平穩に支配するには、人性上の「教化」、精神上的「三綱」、信仰上の「天」「天与」に自覚的に従うことが重視される。それらははるかに「刑」より大事である。

第三章は、董仲舒の倫理思想を論じた。董仲舒の倫理思想は、「三綱」を中心とし、「三綱」は「教化」の内在的な「天道」を根拠としている。三綱の倫理は「王教」が主な内容である。王教が外在の権威であるとすれば、三綱の倫理によってその権威を完全に発揮させることを重視する。

第四章は、董仲舒の教育思想を論じた。董仲舒は著名な教育家で、「対策」の中で、彼は漢の武帝に学校（太学）を創り、民に教育を施すことを進言した。また、彼は儒家思想の教育と伝播を大切にする。長い間の教育の実践のうちに、一

連の有効的な思想教育の方法をまとめ、「修身審己」の方法、「貴微重始」の方法、「強勉行道」の方法などを提出した。これらの方法は現代教育に参考の価値がある。

第五章は、董仲舒の生態哲学思想を論じた。董仲舒の時代では、大自然のことを「天」とよび、その「天」は、「天地」、「宇宙」といった自然的性質の一面を持つ概念と考えられている。また、彼の天思想に「天人合一」の意識があって、その「人」は、われわれ人類であれば、「天」は大自然である。「天人合一」とは、人間が自分の一部分である大自然を自分を大切にすると同じく大事にしなければならない啓示であろう。

第六章は、董仲舒の歴史思想を論じた。董仲舒の歴史理論は「三統循環論」を中心とする。そのほか、「奉天法古」論、「災異説」、「大一統」論などがある。これらの理論はすべて神聖なる「天」につながっており、天命観を以て歴史を解釈する理論であった。その前提に人類社会の上にある神秘なる「天」が歴史を支配している。人類の歴史に発生した変化は、すべて天意の変化、天命の移転に関わる。これを「天道」という。それこそ「天変らざれば、道もまた変らざるなり（天不変、道亦不変）」の真意である。

まとめて言えば、董仲舒は『対策』および『春秋繁露』の中で、天道思想で「人道」を指導し、思想統一を通じて皇権専制制度の実現を目指し、教化で民衆に法令を自覚的に遵守させ、「大一統」の理想を実現しようとした。とりわけ、董仲舒は春秋公羊学に基づき、天命理論を提出し、君主を天の人間における代表である天子とした。それらは、彼の政治理論、倫理道徳、法思想に現われている。また、董仲舒は君主に民衆を教化する責任を付与し、「屈民而伸君、屈君而伸天」の理論の元で、君主の神聖化と君権規制との間のバランスを探ろうとした。それらは、主に彼の教育思想と倫理思想に現われている。さらに、董仲舒は儒家の道徳理想を現実化と功利化に改造して、武帝の中央集権制鞏固政策に迎合し、陰陽平衡、五行配合の「天人合一」的支配体制作りに協力した。それらは、天と人との調和、人間と自然との平衡を保持する歴史理論および生態哲学思想に現われている。武帝は董仲舒の「人道」思想と対策を一部受け入れ、漢初の「無為の術」の支配方法を改め、政治、思想、教育および文化上の「大一統」なる帝国の強化をはかり、中央集権制度を固めた。そのような「大一統」的中央集権制はあれから中国の歴史に二千年以上も続いてきた。これこそ董仲舒は「儒教の国教化」の立役者だといわれる所以である。

Abstract

Establishment of Dong Zhongshu Thought and Humanitarian Development

Name:LIU HONG YAN

DONG Zhongshu (176 BC- 104 BC) is a Confucianist during the Han Dynasty in China, who is famous as a major contributor of moving up Confucius ideology to national education base and making the Confucianism as kind of State Religion. This study discusses Dong's ideology of humanism which has not been discussed very systematically in the previous researches, based on *The Ram of Spring and Autumn Period*, Way of Heaven Theory, Yin-Yang Five-Element Theory, and especially "Heaven Man as One" Theory (theory that man is an integral part of nature). This study layout the discussion in few fields based on modern humanities and sociology studies: Dong's political thoughts, legal thoughts, ethics thoughts, educational thoughts, ecological thoughts, and historical thoughts, etc.

In the introduction section, after introducing Dong's life experiences, Academic works, Researches, and Controversy points, also have a brief introduction of research methods and structure of this study.

Chapter 1 discusses the political thoughts of Dong. The main content of the political thoughts of Dong is Monarchs (or Kings) rule human society and run politics on behalf of The Heaven following the political application of "Heaven Man Interaction" Theory. Apply "Ren" (Close word in English might be benevolence) of Heaven to political management and educating people, the theory of "Extract Ren from Heaven and be Ren". The thoughts can be combined with the emperor tyranny system of the Han Dynasty, to be philosophy system (or tool) to improve the National Unity system. That is main reason why Dong himself being taken as most key player of upgrading the Confucianism to "State Religion".

Chapter 2 discusses the legal thoughts of Dong, which commonly described as "Priesthood given by The Heaven". His legal thoughts are including "Heaven Man as One", "Monarch Supreme", "Three Guides and Five Constant Virtues"(Principle of feudal moral conducts), "Morality over Penalty", "Spring and Autumn Statute" (use Confucian Classics for court judgements) etc. While as he was a Confucianist, the legal thoughts always venerate rule by rites, respect Rule by Man, respect Rule by Virtue, emphasize norms of disciplines. Fundamentally "Law" or the legislation, the penalty are the external norms same as Rites and Music or the measuring system. From the angle of

effectively ruling people, Rites and Music are much more important than the Penalty, people shall follow Humanization, Spiritual Guides and mysterious Heaven Belief (or Son of the Heaven).

Chapter 3 discusses Dong's ethics thoughts. His ethics thoughts centered on "Three Guides", while Three Guides based on the inherent "Tao of Heaven" (natural law). The essence of the Three Guides is royalism. If the royalism is an external authority, then it is important to make sure the authority fully demonstrated by the ethics of Three Guides.

Chapter 4 discusses the educational thoughts of Dong. He was a famous educational figure of Confucian. In his Essay *Measures*, he promoted the idea of creating a state level school (Tai Study) to Emperor Wu, so to educate the people. He also values the education and propagation of Confucian ideology. A series of effective methods of spiritual education summarized from long term education practices, like the method of introspectiveness, the method of valuing petty and starting, and the method of keeping moral study path, all these methods are valuable references to modern education.

Chapter 5 discusses the ecological thoughts of Dong. In his time, nature is called Heaven, and The Heaven has natural characters such as heaven and earth, or universe. Moreover, with the consideration of "Heaven Man as One" in his heavenly ideology, the "Heaven" is nature, the Man is human beings, then One is a revelation that human should cherish nature enlightenment, same should cherish self.

Chapter 6 discusses the history thoughts of Dong. The Three Regimes Theory (the history path ruled by three regimes which represents by different colors, White/Black/Red) is the center of Dong's history thoughts. Supported by theories of "Follow Heavenly Rules and Ancient Guides", "Heavenly Disaster Theory", and "One Regime Unity" etc. All these theories connected to the sacred Heaven, and interpreted history with a heavenly view. The mysterious Heaven dominates human society history. All changes that have occurred in human history are related to the change of the Heavenly Will which shifts human society. That is Tao (Mysterious final way) of Heaven which is expressed as "Tao is not changing, as long as Heaven is not changing".

In summary, In the Essay of *Measures* and *Derivative of Spring and Autumn*, he particularly presented a theory of Monarch power from Heaven, DONG Zhongshu raised his ideology of Tao of Heaven guides Tao of Man, try to achieve the ideal of one regime unification through people consciously complying to the Heavenly law, which supports imperial power tyranny system. Based on theories from *The Ram of Spring and Autumn Period*, he raised theory of Heavenly Orders, Emperor is the representative of Heaven (Son of the Heaven). Those ideology clearly demonstrated in his political views, ethical morals, and legal ideas. Moreover, his theory vested the power of educating people to

Monarch, which is source of the theories of "People's right come from Emperor, Emperor's right come from Heaven" which tried to find the balance between monarch's sanctification and the authority restriction. All these clearly presented in his educational and ethical ideas. Dong's efforts of remodeling Confucian moral ideal into reality and utilitarian matched the centralization policy of the Emperor Wu, supported by the "Heaven Man as One", "Yin-Yang Equilibrium" and the "Five-Element Theory" combination. All these clearly presented in his history theories and ecological thoughts, which maintain the harmony between Heaven and Man, the equilibrium between Human and Nature. Emperor Wu accepted some of Dong's humanitarian thoughts and measures, changed the ruling methods of Han's first years of reign "Art of do nothing", strengthened the empire with great unity in politics, thoughts, education, and culture, improved the centralized ruling system. Ever since then, such large unity centralized system continued for more than 2,000 years in the history of China. General understanding, Dong Zhongshu's efforts of moving Confucianism as State Religion played a very critical role in that.

董仲舒思想の成立と「人道」的展開

目次	1
序章 董仲舒その人その事について	4
一、董仲舒の生い立ち	4
二、董仲舒の著作	5
三、董仲舒に関する先行研究	12
四、本研究の構想と目的	19
第一章 「奉天」の政治思想	23
一、概論	23
二、天にならって治める	24
三、政治の理想と現実	28
四、「天人合一」の政治管理	35
五、君臣の道	37
小括	41
第二章 「君権天授」の法思想	43
一、序論	43
二、歴史背景	43

三、法の理論基礎	45
四、法と皇帝の欲望	47
五、儒家の影響	48
六、人性論と儒家思想	53
小 括	58
第三章 「三綱」の倫理思想	60
一、「三綱」の由来	60
二、天を本と為す	61
三、三綱五倫と儒教倫理	65
四、「三綱」説の歴史根拠	69
五、義と利、仁と義	70
小 括	74
第四章 「王教の化」を中心とする教育思想	76
一、漢王朝の文教政策への貢献	76
二、「修身審己」という規範	77
三、身をもって手本を示す感化	79
四、「貴微重始」という修養法	82
五、「強勉行道」という精神	83

小括	86
第五章 「天人合一」の生態哲学	88
一、生態哲学形成の背景	88
二、生態哲学の主な内容	91
三、現代の環境保護に対する啓示	94
小括	96
第六章 「三統論」の歴史観	97
一、「三統」という歴史の発展形態	97
二、三統論における「教」の変化と「道」の不変	100
三、歴史における天の役割と人の力	106
小括	110
終章	113
参考文献	117

序 章 董仲舒その人その事について

一、董仲舒の生い立ち

董仲舒（紀元前176年？－紀元前104年？）は中国前漢時代の儒学者である。広川（こうせん、現在の河北省衡水市あたり）に生まれた『春秋』学者である。儒家の思想を国家教学とすること、いわゆる「国教化」を献策した人物で、その思想の最大の特徴は「天道」に基づく「陰陽五行」および「天譴災異説」である。

董仲舒の生年は不明である。その事蹟は、『史記・儒林伝』と『漢書・董仲舒伝』に収められており、それらによると、董仲舒は若い時に『春秋』経伝を勉強した。『春秋』学一派である公羊学を修め、景帝の時に博士になった。

『漢書・董仲舒伝』の中では「若い時期に『春秋』を修めていた」と書かれているが、董仲舒を指導した師については全く言及されていない。董仲舒は家で弟子を教え、董仲舒の家に行って勉強しようと思う者が大勢であったと言われる。自ら教えない場合は、先輩の弟子が後輩たちを教えたため、ある弟子は彼の顔さえ見たことがなかったようである。董仲舒の性格は、「三年間、菜園に行ったことがないぐらい勉強に熱心で真面目であった」と言われている。¹

董仲舒の家族のことについては、あまり知られていない。『史記・儒林伝』は「子供と孫は学問で大官に至る」としか言及していない。太史公司馬遷（前145年－前78年頃）は董仲舒の後輩（学生ともいわれる）で、董仲舒が『春秋』大義を述べることを自分の耳で聞いたことがあると言う。しかし、董仲舒は自分の著作の中で太史公のことを一度も言及していない。それと同時に、太史公も董仲舒のために独立の伝記を書いておらず、『儒林列伝』で董仲舒のことを紹介しただけである。

武帝の時、董仲舒は武帝の策問に三度答えて、武帝から認められた。これが有名な「賢良対策」で、その中心内容は「天道」と「人道」について述べたものであったから、また「天人三策」とも呼ばれている。『対策』の中で、董仲舒は「いま、師はそれぞれ道を異にし、人はそれぞれ論を異にし、百家はそれぞれ方途を殊にし、指意が同じではありません。そのため上は一統を保持することができず、法制がしばしば変わるため、下は何を保守すべきかを知らないありさまであります。臣、考えますに、もろもろの六芸の科目や孔子の学術に属さないものは、すべてその道を断って、ともに進ませないようにしたいものです。（今師異道、人異論、百家殊方、指意不同。是以上亡以持一統、法制

¹『漢書・董仲舒伝』に「下帷講誦，弟子傳以久次相授業，或莫見其面。蓋三年不窺園，其精如此。」とある。

数変、下不知所守。臣愚以為諸不在六芸之科孔子之術者、皆絕其道、勿使並進。)」と進言した。これは、当時「大一統」を目指していた武帝の意志に応じて提出された思想統一の意見であって、儒学が「国教化」にされる契機を成すものであった。

対策後、董仲舒は江都国（今の江蘇省揚州市あたり）の国相になった。在任中に、『春秋』に載っている自然災害と特別な現象の変化によって陰陽の道が交互に運行する原因を推理した。雨を求める時には様々な陽気を閉鎖して、陰気を放り出す。逆に、雨を止めるよう求める時には、その方法は逆である。このやり方は、江都国で、すべて予測の効果が実現されると言う。そのあと、家で『靈異記』を書いたこともあるという。

武帝六年、遼東高帝廟が火事になった時、董仲舒は自分の家でその火事の原因を研究し、上奏の原稿を書いたが、上奏していなかった。董仲舒のことを嫉妬している主父偃は、董仲舒の家を訪れて、彼の原稿を盗んで武帝に上奏した。武帝は儒者を集めて意見を求める際、董仲舒の弟子呂步舒が、自分の師の文と知らずに痛烈に批判した。それにより、董仲舒は死罪に処されそうになった。董仲舒は後に許されるものの、以後、災異説は二度と口にしなかったと伝えられる。

公孫弘と主父偃という二人のよくお世辞を言う大臣が董仲舒を憎んでいたことから見ると、『史記』と『漢書』は明らかに彼が「人として廉直である」と認めている。『董仲舒伝』にも「出入りの身だしなみはすべて礼儀正しくて、学生はみんな先生に学んで尊敬している。（進退容止、非礼不行、學士皆師尊之）」と書かれている。そのため、廉直であるという記載は信ずるべきである。

公孫弘が董仲舒を嫉妬したのは、二つの理由がある。一つの理由は、公孫弘も『春秋』を研究していたが、董仲舒のように一家の言になれなかったこと、もう一つの理由は、公孫弘が上の人にお世辞を言って公卿の地位になっても董仲舒は彼のことを軽蔑したことである。武帝の兄は膠西王で、膠西王は跋扈で下の役人を多数殺した。公孫弘は董仲舒を憎んで計略を使い、「董仲舒を膠西王の相にするべきだ。（独董仲舒可使相膠西王。）」と武帝に意見を上奏した。しかし、董仲舒は膠西王の相になってから、かえって膠西王に重視された。その後、膠西王を怒らせることを恐れたから、晩年は官職を辞し、学究に専念して暮らした。ただ朝廷に大問題が起きるたびに、使者を遣わして董仲舒の意見を求めることがあった。董仲舒の回答はすべて論理性があり正確であったと言われる。

『漢書・董仲舒伝』では、「年を取り、家で亡くなった。（年老、以寿終於家。）」と書かれている。八十前後で亡くなった可能性があるが、それも不明である。

二、董仲舒の著作

董仲舒の重要な著作については、『漢書・董仲舒伝』では、

仲舒所著、皆明經術之意。及上疏条教、凡百二十三篇。而說『春秋』事得失、『聞挙』、『玉杯』、『蕃露』、『清明』、『竹林』之属、復数十篇。十余万言、皆伝於後世。

と書かれている。

上記の説によると、董仲舒の著作は二つの部分に分けられている。一つは「明經術」部分、つまり經術を明らかにして上奏する部分及び解釈する文章で合わせて百二十三篇である。もう一つは春秋の得失を説く部分で、この部分は数十篇で、すべて十万字余りである。その後、『漢書・芸文志』、『後漢書・応劭伝』、『隋書・經籍志』、『新唐書・芸文志』、『旧唐書・芸文志』、『經籍志』、『崇文総目』などの中にも、董仲舒のほかの著作が載っている。ただし、見られる名称はばらばらである。そのため、『春秋繁露』という書物はおそらくすべて後人が偽造したものではないかと疑っている者もいる。しかし、われわれは確実な証拠をもたないので、勝手に断言することはできない。ただ、班固の『漢書・董仲舒伝』から、董仲舒の著作が董仲舒の生前に系統立った整理はされず、固定的な書名もなかったことを推測することができる。

前漢はもともと今文經を重視するが、前漢の末になると、劉歆は今文学が嫌うようになった。後漢の時、古文学は盛んになっていたが、董仲舒の著書は今文經に属する公羊学であるので、今文学を重視しない当時において、三家詩がなくなったと同じで、董仲舒の書の大部分もなくなったことが想像できよう。そのため、現在、私たちが見た董仲舒の多くの著作はだいたい後人によって整理されたものである。現在、今まで調べられる資料によると、董仲舒の著作は五つの部分があり、その詳細は以下の通りに分けられている。¹

(一) 明經策対類

董仲舒の策論の文章が極めて多く、前述のように、班固はそれらの文章はすべて經義から発生したので、明經と対策を一つの種類に編集したとしている。

1、『董仲舒』百二十三篇。

「仲舒の著すところ、皆、經術の意を明らかにし、上疏条教に及ぶと、凡そ百二十三篇。(仲舒所著、皆明經術之意、及上疏条教、凡百二十三篇)。」(『漢書・董仲舒伝』)といわれるように、この百二十三篇文書を収める文集は『董仲舒』というべく、彼の著作集になる。この書はすでになくなったが、これは後世に伝えた『春秋繁露』そのものだと考えている人は多くいる。

2、『賢良对策』(『漢書・董仲舒』、いわゆる「天人三策」)

3、郊事対

4、説武帝使関中民種麦

¹ 李威熊、『董仲舒與西漢學術』を参考。台北文史哲出版社 1978 年。

- 5、説武帝言限民名田
- 6、廟殿火災対
- 7、雨雹対
- 8、粵有三仁対
- 9、奏江都王求雨

(二) 春秋の得失を討論し、義理を述べる文章類

- 1、『春秋繁露』82篇（現存79篇）。

『春秋繁露』は七十九篇が現存している。

- 2、公羊董仲舒治獄十六篇

『漢書芸文志』では、董仲舒は『董仲舒』以外に、『公羊董仲舒治獄十六篇』を著したことを記録している。『九朝律考』¹によれば、

『応劭伝』²膠西相董仲舒老病致仕、朝廷每有政議、数遣廷尉張湯亲至陋巷、問其得失。於是作『春秋決獄』二百三十二事、動以経対、言之詳矣。

先ほど、朝廷に大問題が起きるたびに、使者を遣わして董仲舒の意見を求めることがあったと述べたが、その意見の大部分は春秋決獄に関することが窺われる。

(三) 書簡類

- 1、詣丞相公孫弘記室書
- 2、論御匈奴

(四) 賦頌文学類

- 1、士不遇賦
- 2、山川頌
- 3、救日食祝
- 4、請雨祝
- 5、止雨祝
- 6、七言琴歌二首
- 7、董子文集

(五) その他

李少君家録など。

¹ 程樹徳：『九朝律考』、『漢律考七・春秋決獄考』、北京：中華書局、1963年、第163頁。

² 『後漢書・楊李翟応霍爰徐列伝』による。

(六) 賢良対策と『春秋繁露』の主な内容

本研究は、主に『漢書・董仲舒伝』と『春秋繁露』を研究資料とする。ここではまず、両者の内容と問題点を下記のようにまとめる。

1) 対策の年次

『漢書・董仲舒伝』では、董仲舒が三つの対策いわゆる「賢良対策」（あるいは「天人三策」とも言う）を漢武帝に献上したと記録しているが、いつ上奏したのか言明していない。その『董仲舒伝』の前に置いているから、時間は遅かったと考えられない。

司馬光の『資治通鑑』はそれを武帝の建元元年としている。当時、武帝が皇帝の地位についたばかりで、賢良や知識のある士を呼びつけていた。武帝が自ら古代と現在の統治の方法について策問して、答えた人は百人あまりであった。広川の董仲舒はその時にその策を上奏して、武帝はそれを読んだ後、たいへん褒め、董仲舒を江都の相にしたといわれる。蘇輿の『春秋繁露』と鄭振鐸の『中国文学年表』は『通鑑』の説にしたがう。

しかし、『漢書・武帝紀』には「元光元年五月、賢良を詔挙し、董仲舒、公孫弘は出るなり。（元光元年五月、詔挙賢良、董仲舒、公孫弘出焉。）」と書いてある。そのため、王先謙の『漢書』の補注によると、この策は元光元年に作られたが、建元の初めではないとしている。

『通鑑考異』の中には、次のように弁じている。

仲舒伝曰、「仲舒対策、推明孔氏、抑黜百家。立学校之官、州県挙茂才、孝廉、皆由仲舒発之。」今挙孝廉在元光元年十一月。若対策在下五月、則不得云自仲舒発之、蓋武帝紀誤也。

『考異』の考證の通りである。武帝元光の時の前に、『武帝紀』の中に賢良の人を推挙すると記録したのは元年の一年だけである。しかし、『武帝紀』の中に元光元年に武帝が策問をする文があつて、董仲舒の天人三策の制文と全く違うものと見られる。故に、その策を上奏したのは元光元年ではないことは明らかである。

建元五年という説は正しいという者もいる。蘇輿の『春秋繁露義證』は斉召南の話を引用して次のように言う。

策中有「今臨政而愿治七十余歳矣」之文、漢初至建元三年為七十歳、若在建元元年、不得云七十余歳、因定為建元五年。」¹（『董子年表』）

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 491—492 頁。

小論は建元元年説を重要視する。

2、対策の主な内容

「対策」の内容は政治、社会、文化、教育等、多方面に及んでいる。対策の頃に漢代の「大一統」専制政権は既に確立しつつあり、武帝の策問の目的はこの専制体制の理論根拠、哲学基礎および神学背景を捜求することにある一方、「大一統」を支える支配思想の主潮を漢初に流行った「黄老の学」から儒学に転換して求めようとしているともみられる。策問は三回に分けて行われた。毎回、武帝の策問の意図は異なっていた。

第一回の意図は、支配思想の基調は「天命論」であることを前提とした上で、天命をどうやって保っていきべきか、どうやって民衆を治めるべきか、と尋ねるところにあった。武帝の質問は「三代の聖王が天命を受けたる、その瑞符はいずこにありや。災異の変は、何によって起こるや？（三代受命、其符安在？災異之變、何縁而起？）（『漢書・董仲舒伝・対策一』）」と聞き、上古の聖王たちの治国経験、天命の継承という漢王朝に関わる根本問題を尋ね、皇帝一人が頂点に立ち、百官が尽力し、万民は服従する一統秩序の根拠を求めた。

これに対して、董仲舒は「天人感応」および「災異の説」をもって答えた。また、董仲舒が主張する「天人感応」や「災異説」は伝統的な「天人相與」説ではなく、天と人が平等に感応できるとするいわゆる「天人合一」の説である。そうであれば、武帝の「天命と性情」に関する策問に対する董仲舒の回答は、まず「天人合一」の説に基づき、「災害」「怪異」「傷敗」など三段階の災異説を設け、これらの災異は「天」の「道」を失った君主の悪政に対する譴告であるとした。次にこの「道」とは何であるかについて、董仲舒は「天道」論に基づき、「道」は「天神」の道であるが、天道は儒家理念と一体化しているので、「道」とは実に儒教倫理道德そのものである。また陰陽五行の説によれば、「天道の大なるものは陰陽に在り、陽は徳なり、陰は刑なり」「天は徳に任じて刑に任ぜず」、つまり儒教徳治主義の根拠は天道陰陽に在る。故に「王者は天意を承けて以て事に従う、故に徳教に任じて刑に任ぜず。（王者承天意以従事、故任徳教而不任刑。）」ということである。結論からいえば、

道者、所繇適於治之路也、仁義礼楽皆其具也。故聖王已没、而子孫長久安寧數百歳、此皆礼楽教化之功也。（中略）夫仁誼礼知信五常之道、王者所當修飭也。五者修飭、故受天之祐、而享鬼神之靈、徳施於方外、延及群生也。（『対策一』）

儒教理念の核心「五常の徳」を修めれば天命を保つことができ、「子孫長久安寧數百歳」という帝王の万世偉業を実現できる、というのである。

第二回の策問は、従来の儒家が宣伝している聖王の二つのパターンについて、なぜ治道の相違があるか、それに自分はどうすれば聖人のように天下をよく治めることができ

るか、という現実政治の方策を尋ねたものである。武帝は次のように質問した。

蓋聞虞舜之時、游於巖郎之上、垂拱無為、而天下太平。周文王至於日昃不暇食、而宇內亦治。夫帝王之道、豈不同條共貫與？何逸勞之殊也？……今朕親耕藉田以為農先、勸孝弟、崇有德、使者冠蓋相望、問勤勞、恤孤独、尽思極神、功烈休德未始云獲也。

と、今までの困惑を表し、「天下太平」への憧れを提示した。

これに対して董仲舒は「太平の世」とは何かから始まり、仁義道德、礼楽教化、賢者を求め、学校をつくる意義を述べ、次のように力説した。先ず、「帝王の條貫同じきなり。しかれども勞と逸の異なるは、遇う所の時異なればなり。（帝王之條貫同、然而勞逸異者、所遇之時異也。）」と答え、武帝に政策の転換と改革をもとめて、二つの改革案を打ち出した。一つは「心は賢を求むことに尽くす（皆盡心於求賢）」こと、もう一つは「大学を興し、明師を置き、以て天下の士を養い、考問を数えて以て其の才を尽くす（興太学、置明師、以養天下之士、數考問以盡其材。）」ことである。要するに、儒学を国家教学にし、国家の官僚は儒者から選ぶべきだ、という建言である。

第三回の意図は、第一策問と同じであるが、天人相応、陰陽の化の視点から、天命、人道および相応関係について詳しく知りたいということである。

これに対して董仲舒は、天道と人道という「道」の恒久不変性及び人事の変化性を論述して、聖人の「法天而立道」責任をも明らかにしたのである。董仲舒は次のように述べる。

天令之謂命、命非聖人不行。質樸之謂性、性非教化不成。人欲之謂情、情非度制不節。是故王者上謹於承天意、以順命也。下務明教化民、以成性也。正法度之宜、別上下之序、以防欲也。修此三者、而大本举矣。

君主を天人一体の核心地位に置いた。つまり、君主は天命を承けて聖人になると同時に、明教化と正法度の根拠を天に帰した。また「今、師は道を異にし、人は論を異にし、百家は方向を異にし、旨趣が同でない。是を以て上は一統を保つにあたわず。法制がしばしば変わり、下は守る所知らず。（今師異道、人異論、百家殊方、指意不同、是以上亡以持一統。法制数変、下不知所守。）」（『漢書・董仲舒伝・対策三』）と述べ、人々の多元的思想観念は、中央集権を実現できない根源および法制が統一できず、民衆が法令に順守しない原因とした。

最後に、董仲舒は、

諸不在六藝之科孔子之術者、皆絕其道、勿使並進。邪辟之說滅息、然後統紀可一而法度可明、民知所從矣。（『対策三』）

と述べ、思想を統一する方式で民衆を自覚的に国家の法令に従わせることで、中央集権の目標を実現する提議を行なった。儒教を国教にして、もって思想の統制をはかる建言を打ち出したのである。

3)、『春秋繁露』の概要

『春秋繁露』はもともと 82 篇の文章から構成されるが、現存するのは 79 篇である。その内容は、概ね 4 つの部分に分けることができる。

第一部分は、「楚莊王第一」から「兪序第十七」までの十七篇で、その内容は主に『春秋』経伝の微言大義を發揮したものである。いわゆる「春秋学部分」である。董仲舒はもともと春秋公羊学者であって、彼は孔子の春秋の「微言大義」を發揮して独特な春秋公羊学を築いた。この部分は董仲舒の春秋公羊学研究の成果をまとめたものである。

第二部分は、「離合根第十八」から「諸侯第三十七」までの二十篇で、その内容は主に君主の国家を治める原則と方法を論じたものである。この中の、「離合根第十八」「立元神第十九」「保位権第二十」の三篇は道家の傾向が見られるといわれる。

第三部分は「五行対第三十八」から「五行五事第六十四」までの二十四篇（うち三篇欠）および「天地之行第七十七」から「天道施第八十二」までの六篇で、その内容は天地、陰陽、五行の運行、発展及び働きを論じることによって、天人相応の原理と原則を究明したものである。いわゆる陰陽五行論である。

第四部分は「郊語第六十五」から「祭義第七十六」までの十二篇で、その内容は祭祀と求雨の事を論述してもって天を尊び祖先を敬う道を示したものである。この部分の内容は天を尊び祖先を敬う祭祀のことを論じたものであるが、この部分で儒教の宗教性を十分に現して、天は超越性をもつ人格神として登場する。「天とは、百神の君なり、王者の最も尊ぶ所なり。（天者、百神之君也、王者之所最尊也。）」（郊義第六十六）というのがそれである。この部分で董仲舒は、いかにして天を尊ぶかについて、天を祭る行事を正しくしかも盛大にやらなければならないと論じている。¹

4)、『春秋繁露』の文献問題

『春秋繁露』の文献問題は古代から議論されて来た。それに関する研究には、全面肯定論、部分肯定論、全部否定論などがある。その中で、班固『漢書』董仲舒本伝捏造論さえ現われた。それについて、本研究は先行研究の検討の中で論述する。

¹上記は頼炎元氏と鄧紅教授の説による。頼氏著『春秋繁露今注今訳』「自序」（台湾商務印書館一九八四年版）参照。鄧紅著『董仲舒思想の研究』、人と文化社 1995 年日本語版。『董仲舒思想研究』、台北文津出版社 2007 年中文版。また、徐復観氏と林麗雪氏は『春秋繁露』を三部分に分けている。

三、董仲舒に関する先行研究

董仲舒の先行研究は数多く存在しているので、それらを整理して、地域ごとに下記のように並べる。

1、中国大陸の董仲舒研究

中華人民共和国建国初期、董仲舒思想に関する研究と当時の中国哲学史全体の研究は同じで、教条化、公式化の影響を受けた。特に中国共産党の主席であった毛沢東が『矛盾論』の中で、「中国には『天は変わらず、道もまた変わらず』¹という形而上学的思想が長期間に渡り、腐りきった封建支配階級を擁護していた」と述べたことがあり、この引用文は董仲舒の「天人三策」から出ていることから、毛沢東の話は、学术界の董仲舒に対する悪評の基準になってしまったのである。

周輔成氏の『論董仲舒思想』²には上記の特徴が濃厚に残っており、董仲舒を反動的、唯心主義の代表人物として取り上げている。ただ、董仲舒の政治主張にある積極的意義と歴史作用に対して遠回しに肯定したこともあるので、あの時代の政治的雰囲気の中で、の学術思想研究の難しさがうかがえる。

熊十力氏の『論六経』³では、「孟子の後、董仲舒は醇儒として残っていた」と評価した。また、「孟子と董仲舒は源から治世することを信奉し、霸道と王道を分辨し、義理と利益を区別している。彼らは『春秋』の真義を基本的に得た。……この二人の学問は全て『易』から得た。二人は何れも公羊学に属する。二人は世人が『春秋』の根本を知らせる。ただ、二人の言論は大げさを免れなかった」³と述べた。

1978年12月以後、中国は改革開放の道を歩み始めて、学術研究、とりわけ董仲舒研究は、正常になり始めた。

金春峰氏の『漢代思想史』⁴は、董仲舒の思想体系を高く評価して、それは陰陽の五行を基礎とし、法家、墨家、名家、道家の黄老思想を吸収し、漢代四百年間の『易』学、『詩』学、『尚書』学などの学術を総合する思想体系を形成したと論じた。

于首奎氏の『兩漢哲学新探』⁵では、紙面の半分を使って董仲舒哲学を論じ、董仲舒哲学には明らかなイデオロギー的な特徴が帯びていると論じた。

周桂鈿氏の『董学探微』⁶は、古い研究モデルを脱出し、異なる角度から詳細に董仲舒

¹毛沢東：『矛盾論』、『毛沢東選集』、人民出版社1991年第二版。

²周輔成：『論董仲舒思想』、上海人民出版社1961年。

³熊十力：『論六経』、蕭蓬父主編、郭齊勇副主編：『熊十力全集』第五卷、湖北教育出版社2007年、第753頁。

⁴金春峰：『漢代思想史』、中国社会科学出版社1987年第一版；2006年修訂第三版。

⁵于首奎：『兩漢哲学新探』、四川人民出版社1988年。

⁶周桂鈿：『董学探微』、北京師範大学出版社1989年。

の思想史的細部と各哲学傾向を研究した。また、周氏が 2012 年に出版した『董仲舒研究』¹では、さらに董仲舒思想を掘り下げて研究した。

華友根氏の『董仲舒思想研究』²は、マルクス主義の立場、観点、方法を利用し、客観的事実に基づき董仲舒と董仲舒思想及びその中国歴史上の地位を全面系統的に詳しく考察した。

王永祥氏の『董仲舒評伝』³は、マルクス主義研究方法を利用し、歴史事実に基づいて董仲舒の生涯、思想及び影響を全面的に評論した。

蒋慶氏は 1995 年に『公羊学引論—儒家の政治智慧と歴史信仰』⁴、2003 年に『政治儒学—当代儒学の転向、特質及び発展』⁵、2011 年に『再論政治儒学』、2014 年『広論政治儒学』⁶を次々と出版した。それらの書物は、歴史とロジックの視角から、宋明理学と当代新儒家に心性の学術内聖面を強調しすぎる弊害があると提起し、孔子と董仲舒を代表とする儒家外王学の内実と当代における実践的価値を論じた。

曾振宇氏と範学輝氏の『天人衡中—「春秋繁露」与中国文化』⁷は儒家の伝統と政治の社会制度との互動を考察し、董仲舒の哲学思想の歴史の流れが後世に与えた影響を論じた。

張祥龍氏の『拒秦興漢和対佛敎的儒家哲学：從董仲舒到陸象山』⁸は、専ら董仲舒哲学について述べ、彼特有の現象学背景と儒敎の心情で董仲舒思想を分析し豊富な知識で独特で斬新な董仲舒領域を開いた。

馮達文氏の『中国の古典哲学略説』⁹は、秦と漢の間、先秦時代哲学の発展を脈絡整理し、宗教信仰から儒道の価値理性に発展し、さらに、秦法の道具理性、董仲舒が開創した新儒敎伝統を道理的に宗教信仰回帰とした。

王葆玟氏の『前漢經学源流』と『古今文經学新論』¹⁰では、ともに董仲舒の經学思想を論及した章節がある。

姜広輝氏監修の『中国經学思想史』¹¹第二卷、第二十五章では、「董仲舒の春秋公羊学

¹周桂鈿：『董仲舒研究』、人民出版社 2012 年。

²華友根：『董仲舒思想研究』、上海社会科学院出版社 1992 年。

³王永祥：『董仲舒評伝』、南京大学出版社 1995 年。

⁴蒋慶：『公羊学引論—儒家的政治智慧与歴史信仰』、遼寧教育出版社 1995 年第一版；福建教育出版社 2014 年修訂版。

⁵蒋慶：『政治儒学—当代儒学的転向、特質与発展』、生活・読書・新知三聯書店 2003 年第一版；福建教育出版社 2014 年修訂版。

⁶蒋慶：『再論政治儒学』、華東師範大学出版社 2011 年；『広論政治儒学』。東方出版社 2014 年。

⁷曾振宇、範学輝：『天人衡中—「春秋繁露」与中国文化』、河南大学出版社 1998 年。

⁸張祥龍：『拒秦興漢和対佛敎的儒家哲学：從董仲舒到陸象山』、広西師範大学出版社 2012 年。

⁹馮達文：『中国古典哲学略説』、広東人民出版社 2009 年。

¹⁰王葆玟：『西漢經学源流』、台北東大圖書公司 1994 年。『古今文經学新論』、中国社会科学出版社 1997 年首版、2004 年修訂再版。

¹¹陳其泰：『董仲舒の春秋公羊学理論体系』、姜広輝主編：『中国經学思想史』（第二卷）、中国社会科学出版社 2003 年。

理論体系」をテーマに董仲舒の經学思想を論じた。

湯一介氏と李中華氏監修の『中国儒学史』¹第二章は、「董仲舒『春秋』公羊学思想体系」を専題とし、董仲舒の儒学思想を詳しく論じた。

趙伯雄氏の『春秋学史』²の第二章第三節「一代『公羊』大家——董仲舒」では、主に董仲舒その人、その著作及び經学思想を論じた。

黄開国氏の『公羊学發展史』³は、公羊学の二千年余り發展の歴史を系統的に整理し、その中で前漢時代の繁栄の段階では専ら董仲舒の春秋公羊学を論じ、その生涯、著述の基礎を考察し、董仲舒の『春秋』の注釈の内容、方法、政治の実践及びその歴史の評価を論じた。

董仲舒著述を整理し素晴らしい成果がいくつかあった。

鐘肇鵬氏の『春秋繁露校釈』⁴は、董仲舒哲学研究のために堅実な文献基礎を築き上げた。この著作は、歴代の版本のメリットと補充、注釈の成果を集めて精密な注釈をつけた。さらに文革中に失われた曾康宇氏の著書『春秋繁露義證補』と楊樹達氏の『春秋繁露札記』などの自筆原稿を転記した資料が保存されていた。鐘肇鵬氏はこの本に大量の董仲舒哲学に関する義理注釈と文献考証以外に、1991年に出版した著書『讖緯論略』⁵の中では、「董仲舒の『春秋』と讖緯の統一」を論じた。また、2009年中国社会科学出版社から出版された『孔子、儒学と經学』⁶の中には、董仲舒哲学思想を論じる論文が4編あった。

また、閻麗氏の『董仲舒春秋繁露訳注』⁷、袁長江氏の『董仲舒集』⁸、曾振宇氏と傅永聚氏の『春秋繁露新注』⁹は、いずれも前人の注釈成果を考證し、内容は正確かつ精密なので、使いやすい作品である。

なお、注目すべきは、董仲舒の故郷の衡水市では、『衡水学院学報』が2007年に「董仲舒と儒学研究」という学術コラムを開始し、すでに100余りの董仲舒研究論文を発表した。その中には名家の力作も多く、董仲舒研究のために重要な学術の土台を提供したものである。国内の董学研究家はみなこの土台で重要な学術成果を発表し、その内容は董仲舒の春秋公羊学、陰陽五行学、哲学と宗教学、政治学思想、社会と法律思想、文学芸術思想などの学術領域に渡る。また、『衡水学院学報』の編集部を中心に、相次いで10数回董仲舒思想研究の国際学術討論会を開催し、会議で発表した論文および歴代の

¹由湯一介、李中華主編：『中国儒学史』（兩漢卷、許抗生、聶保平、聶清著）、北京大学出版社2011年。

²趙伯雄：『春秋学史』、山東教育出版社2004年初版、2014年修訂版。

³黄開国：『公羊学發展史』、人民出版社出版2013年。

⁴鐘肇鵬主編：『春秋繁露校釈』（校補本）、河北人民出版社2005年。

⁵鐘肇鵬：『讖緯論略』、遼寧教育出版社1991年。

⁶鐘肇鵬：『孔子、儒学与經学』、中国社会科学出版社2009年。

⁷閻麗訳注：『董子春秋繁露訳注』、黒龍江人民出版社2003年。

⁸袁長江主編：『董仲舒集』、学苑出版社2003年。

⁹曾振宇、傅永聚：『春秋繁露新注』、商務印書館2010年。

董仲舒研究論文を2013年以来、『董仲舒研究文庫』¹として10冊立て続けに出版し、学界に大いに貢献した。

概括すると、中国大陸の董仲舒は、多くの論著、論文が出版され、董仲舒研究の機運が高まっているが、主に董仲舒歴史地位の解説、思想の現代的詮釈などに集中し、董仲舒の事蹟と著作に対する考證や董仲舒思想の哲学内包についての分析などはまだまだ不十分と思われる。

2、香港、台湾の董仲舒研究

牟宗三氏の「新外王三書」(『政治と治道』、『歴史哲学』、『道徳的理想主義』)²は、董仲舒政治思想を言及し、中国文化の特殊な価値及び欠点を分析した。この時期において、牟氏の主な学術傾向は西洋の価値観を批判し、中国の学術を構造することにあり、特に西洋の学術を導入して、啓蒙意識を提唱し、知識理性と現代制度を構築することに力を入れている。牟氏は理想の枠を構築することと批判と指導することに強みを持っているので、董仲舒の政治思想を彼が作った座標において評価した。歴史哲学の第四部の第二章「仲舒対策、武漢更化」では、漢武帝の復古更化することを「総合的気の世界」の境界に入れて、漢武から発展した理性の人格と董仲舒の超越した理性と相まって、中心の系統を形成するため、大漢帝国の統合を促進し、「超越の構造」の現状としたのである。

徐復観氏の三巻本『兩漢思想史』³は漢代思想研究において重要な作品である。第二巻に、「先秦儒家思想の転換及び天の哲学大系統の完成」という論文があり、董仲舒の『春秋繁露』の思想を専ら論じ、董仲舒の生涯、時代、『春秋繁露』が本になる経緯及びその真偽を考證した。また、董仲舒の思想を「春秋学」と「天の哲学」に分け、両系列で董仲舒思想を研究し、董仲舒の哲学思想と政治の関連を説明し、『賢良三策』をも研究した。

頼炎元注釈の『春秋繁露今注今訳』⁴は、蘇輿の『春秋繁露義證』を底本にし、清代からの校本の成果に参政した。清朝と民国の多くの注釈本を吟味して採用し、更に校勘し補完した。台湾地区の最も良い『春秋繁露』の注釈本といえる。

韋政通氏の『董仲舒』⁵は、世界的哲學家叢書の中の一冊である。この本は、董仲舒の生涯及び先秦諸子との思想関連、董仲舒の思想系統を紹介し、最後に尊儒運動と専制制

¹正式な名前は『董仲舒与儒学研究』で、魏彦紅主編、衛立冬、耿春紅、李健明副主編。巴蜀書社2013年～2020年まで10輯出版し、いま継続中。

²牟宗三：『政道与治道』、台北学生書局1970年；『历史哲学』、広西師範大学出版社、2007年；『道徳的理想主義』(修訂版)、台北学生書局2000年。

³徐復観：『兩漢思想史』(第一卷)、台北学生書局1985年；『兩漢思想史』(第二卷)、台北学生書局1917年；『兩漢思想史』(第三卷)、台北学生書局1919年。

⁴頼炎元注釈：『春秋繁露今注今訳』、台北商務印書館1984年。

⁵韋政通：『董仲舒』、台北東大圖書公司1986年。

度との関連を探った。

李威熊氏の『董仲舒和前漢學術』¹は、董仲舒思想が前漢時代にける影響を詳しく紹介した。

頼慶鴻氏の『董仲舒の政治思想の研究』²は、主に董仲舒の人性論、天人関係と統治手段を考察した。

杜保瑞氏の学術論文『董仲舒の政治哲学と宇宙論の進路の儒学構造』³は、董仲舒哲学思想の性格を論じ、董仲舒の三つの重要な知識意義を論証した。それは、第一、董仲舒の理論構造は儒学構造であること、第二、董仲舒の儒学構造は政治哲学の問題意識を進路とする構造であること、第三、董仲舒の儒学構造は同時に宇宙論の進路の構造である、ということである。

張瑞穂氏の『前漢公羊学研究』⁴では、『春秋公羊伝』の「崇讓観」、「経権観」、および董仲舒の「経権観」を通じて前漢の公羊学の核心概念を解釈し、「春秋経」を武帝に重視された原因、また「春秋経」の歴史的な内容に対して董仲舒の解釈を検討した。

龔鵬程氏の『漢代思潮』⁵は、漢代の思想特徴と変化を論じた。その第五章「文字意味の探索」の中で、『深察名号』をテーマとし、文字学角度で董仲舒の思想を深く研究した。

その他、台北で出版された董仲舒の研究成果として、王儒松氏の『董仲舒天道観』（教育文物出版社、1985年）、孫長祥氏の『董仲舒思想評価』（文化大学哲学研究所博士論文、1984年）、林麗雪氏の『董仲舒』（台湾商務印書館、中国歴代思想家第二冊、1987年）、楊濟襄の『董仲舒春秋学義法思想研究』⁶（台湾師範大学国文系学位論文、2011年）などがある。

3、日本の董仲舒研究

重沢俊郎氏の『周漢思想研究』（弘文堂昭和18年版）に「董仲舒研究」の一章があつて、日本最初の本格的董仲舒研究論考と言える。董仲舒の革命思想、政治思想、倫理思想などについて詳しく論述した。また、春秋経に対する董仲舒の解説と思われる部分を『春秋董氏学』に編集し、董仲舒の春秋学の全貌を克明に刻みあげたのである。

¹李威熊：『董仲舒与西漢學術』、台北文史哲出版社1978年。

²頼慶鴻：『董仲舒政治思想之研究』、台北文史哲出版社1981年。

³杜保瑞：『董仲舒政治哲学与宇宙論進路的儒学建构』、『哲学与文化月刊』2003年第9期（总第352期）第19-40页。

⁴張瑞穂：『前漢公羊学研究』、文津出版社出版2005年。

⁵龔鵬程：『漢代思潮』、北京商務印書館2008年。

⁶王儒松：『董仲舒天道観』、教育文物出版社1985年。孫長祥：『董仲舒思想述評』、中国文化大学哲学研究所1985年。林麗雪：『董仲舒』（中国歴代思想家）、台北商務印書館1987年。楊濟襄：『董仲舒春秋学義法思想研究（上）：文献回顧与方法論』、『董仲舒春秋学義法思想研究（下）：考辨与詮釈』、中国学术思想研究辑刊十一編第六、七册、台北花木蘭文化出版社2011年。

その後、日本の学者の董仲舒研究論文はいくつ発表されている。が、1959年に慶松光雄氏（1907-1976）の『春秋繁露五行諸篇偽作考』が発表され、日本の董仲舒研究は様相を一変する。慶松光雄氏はその論文で次のように述べる。

彼の陰陽説は、本伝に於いても、五行志にあっても、その隨所に展開されている。所が五行説は如何。有名な武帝への対策にも全然その片鱗なく、さらに五行を表題とする五行志にさえ一向これというものを見出し難い。¹

要するに、『漢書』の『五行志』あるいは『董仲舒伝』に五行説がないので、五行を言及する『春秋繁露』の「五行諸篇」あるいは『春秋繁露』全体が疑わしい、という見解である。慶松光雄氏はこの推論について、確実な証拠を何も提出していないのに、それ以来、日本学界の董仲舒研究は慎重になった。ややもすれば、『春秋繁露』の真偽問題で疑心暗鬼になる。

そういう雰囲気の中で、田中麻紗巳の論文『春秋繁露』五行諸篇についての一考察²では、『春秋繁露』の中の篇名を「五行」と冠する「五行諸篇」の真偽について、初めて考察を行った。彼の見方によると、五行諸篇の九篇文章は、二つのグループに分けられる。

一つ目のグループは、『五行対第三十八』、『五行之義第四十二』、『五行相生第五十八』、『五行相勝第五十九』などの四篇である。この四篇は、五行相生相勝で五行を説いているので、董仲舒の作品になる。しかも、この四篇の幾つかの見方は、『春秋繁露』の他の文章にも見られる。

二つ目のグループは、『五行順逆第六十』、『治水五行第六十一』、『治乱五行第六十二』、『五行変救第六十三』、『五行五事第六十四』は、『尚書』洪範を理論基礎とし、時令説で災異を説き、『春秋』公羊学者の董仲舒思想と不一致なので、「董仲舒の作」ではない、ということである。

それに近い見解として近藤則之の研究がある。近藤氏はまず、論文『〈春秋繁露〉の改制説について』³で、『楚荘王第一』と『三代改制質文第二十三』を中心に、『春秋繁露』の改制説を考察した。結論から見れば、二篇の改制説に連続性がある、循環方式の上で「三統」と「四法」の二重循環を採用した。これは五徳終始説と対立していた。故に、『三代改制質文第二十三』は董仲舒のものだという。

次に、近藤氏は、「董仲舒の五行に関する考察」⁴で、前述の田中氏の説に従って、まず五行諸篇の一つ目のグループ（『五行対第三十八』、『五行之義第四十二』、『五行相生第五十八』、

¹ 慶松光雄『春秋繁露五行諸篇偽作考』、『金沢大学法文学部論集（哲学文学）』第6号（1959）、第25-26頁。

² 田中麻紗巳『春秋繁露』五行諸篇についての一考察』、『集刊東洋学』22号、1969年。

³ 近藤則之『春秋繁露』の改制説について』、『九州中国学報』第37巻、1999年。

⁴ 近藤則之「董仲舒の五行に関する考察」、中国哲学論集（25）、19-35、1999-10。

『五行相勝第五十九』などの四篇)を考察した。四篇の中の三篇の主旨は「三代改制質文篇」と同じで、「五行対篇」は五行で儒学思想(『孝経』の「孝」など)を論説したので、ともに董仲舒の作だと認めていいという。

五行諸篇の二つ目のグループ(『五行順逆第六十』、『治水五行第六十一』、『治乱五行第六十二』、『五行変救第六十三』、『五行五事第六十四』)は、田中氏が指摘した通り、前四篇とは不連続性があると認められるうえ、「五行を臣子、官僚との対応で説くことを積極的主張とする前四篇との間で作者の同一性は認められず、この結果、董仲舒以外の者のなす所と見なされる。」と述べ、後五篇は董仲舒の作品ではないという結論を下した。

なお、その後、福井重雅氏は、董仲舒本人に関する史実を否定し、班固『漢書』董仲舒本伝捏造論を打ち出した。¹それについて、鄧紅先生に完膚なきまでに批判されたので、²小論はそれ以上言及しない。

4、本研究の研究態度と方法

鄧紅教授は1995年3月、『董仲舒思想研究』を九州大学に博士論文として提出した。日本最初の董仲舒研究の博士論文である。1995年4月に博士論文を『董仲舒思想の研究』というタイトル³で出版し、日本初の董仲舒研究の専門書である。2001年には中国で『董仲舒の春秋公羊学』⁴を出版した。前者は董仲舒の天道と陰陽五行思想を主な研究対象とした。後者では『春秋繁露』の春秋公羊学大義に対する解釈を論じており、春秋繁露と『春秋公羊伝』が対応する経伝の根拠を述べた。この本の第四節の『日本の董仲舒研究』では日本の董子研究の現状を詳細に紹介した。⁵

また、鄧紅教授の論文「董仲舒『春秋繁露』辨偽三流派について」⁶では、今までの『春秋繁露』文献研究を論理(logic)的推理で考證に代替する「推論派」と、思想内容の解釈で

¹『漢代儒教の史的研究—儒教の官学化をめぐる定説の再検討』(汲古書院2005年)、第二篇「董仲舒の研究」「三、董仲舒についての再考察」を参照されたい。

²その批判について、鄧紅先生の論考「董仲舒否定の否定」(『北九州市立大学大学院紀要』(27)、163-197、2014-01)、「日本における儒教国教化論争について：福井再検討を中心に」(『北九州市立大学国際論集』(12)、103-126、2014-03)、「日本における儒教国教化論争について(2)「儒教国家論」批判」(『北九州市立大学国際論集』(13)、55-80、2015-03))および中国語論文「日本的董仲舒否定論之批判」(『衡水学院学報』2014年2期)を参照されたい。

³鄧紅：『董仲舒思想の研究』、人と文化社1995年日本語版。『董仲舒思想研究』、台北文津出版社2007年中文版。

⁴鄧紅：『董仲舒的春秋公羊学』、工人出版社2001年。

⁵以上の先行研究は、主に呉龍燦、藤川繭、胡亦名、王源[共訳]『董仲舒哲学研究百年史』、『北九州市立大学大学院紀要』(30、9-27、2017-02)を参照。なお、翻訳にあたって、筆者も関連読書会に参加していた。

⁶鄧紅「董仲舒『春秋繁露』辨偽三流派について」、『北九州市立大学文学部紀要』(50)、2019年号。

文献の真偽を判断する「唯理派」および「文献互見派」三派に分けて、それぞれの得失を詳しく説明して、評論した。それによれば、前掲の慶松氏の見解は「推論派」に属し、田中と近藤の説は「唯理派」に属すとした。彼らはいくつかの良い見解(good idea)を出していたが、確実な証拠が乏しかったので、何れも方法上に欠点がある説であるとみられる。それで、鄧先生は、董仲舒研究者の中の「義理の学」に従事する者いわゆる「哲学的研究方法」を取る人および一般の中国哲学者に、「無罪推定」を勧めた。つまり、董仲舒『春秋繁露』に関する文献学研究の結果待ちをせず、それを意識しつつ、現存の董仲舒に関する資料をすべて信用し大胆に利用し董仲舒及び『春秋繁露』の哲学思想研究を推し進めるべきであるとした。

本研究は鄧紅教授の説にしたがい、『春秋繁露』および董仲舒の事蹟を「無罪推定」的に董仲舒思想の研究を進めていきたい。

四、本研究の構想、方法と目的

1、董仲舒思想の主な内容

董仲舒の哲学思想は、主に春秋公羊学、天道論および陰陽五行論の三分野で展開していくと見られる。¹

董仲舒の儒家理論は春秋公羊学に源を発するものである。彼の春秋公羊学は従来の儒学の経書である『春秋』経および解説書である『公羊伝』を整理し、春秋の「法古」精神のもとで儒家思想の政治本質とイデオロギーを結集したものである。その上で、儒家思想に「天を奉ずる」「古に法る」という新しい精神を注ぎ入れて、「法古」から「奉天」への転換をはかったのである。

董仲舒の天道論は、「天」を儒家の最高至上の神祇と儒学の哲学本体にした。そして、儒家思想は、「天神」の道つまり「天道」と一体化することによって、新しい思想体系の儒教へと変身し、国教つまり漢の「大一統」帝国の新しい支配思想となるのに至ったのである。

その上で、董仲舒は「天神」「天道」の内容と実質、その外的および内的構造を論じた。これがすなわち「上、天道を揆る(まもる)」、というものである。また儒教の国教として受け持つべき役割を詳しく論じた。これが「天に法り」「天を継ぎ」「天の性情に因り」、「人道」を立て、いわゆる「下、人情を質す(対策三)」というものである。

董仲舒はこのような天道思想を立てるに際して、「陰陽五行」と「天人合一」という二つの価値観と表現系統を取り入れた。

董仲舒は戦国時代以来世の中に流行してきた陰陽五行の説を儒学に導入した。陰陽五

¹以下、主に鄧紅：『董仲舒思想の研究』を参照。人と文化社 1995 年版。

行を「明」「辯」することによって「天道」「天志」を觀、つまり先秦儒家の基本觀念と道徳理想を改造して、それを最高至上の神祇とし天道を哲学本体とし「天人合一」を天人交流の形式とする儒教思想体系に築き上げたのである。このため、董仲舒は「景武の世、董仲舒は公羊春秋を治め、始めて陰陽を推して儒者の宗となる。(景武之世、董仲舒治公羊春秋、始推陰陽、為儒者宗。)」(『漢書・五行志』)といわれたのである。

「天人合一」とは、天道と人道を同一価値系統の中にいれて、天と人との關係を究明する天人相關論である。なぜ天と人が平等に感応し交流できるのか、なぜ「天の性情に因り」「天を法り」「天を継ぐ」ことによって「人道」を立てることができるか、あるいはなぜ神秘なる天神は儒家の哲学本体となり得たのかなどの問題、言い換えれば「天命と情性」をどこに求めればよいかという問題(対策一)に対して、董仲舒は「天人合一」の理論に基づいて詳しく論証し、天道の理論的、実践的功能を求めたのである。「天人合一」の理論は漢王朝の支配思想の成立、そして儒教の国教としての地位の確立に、大きな意義をもつものである。

董仲舒はいう、「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水は九なり、人とともに十となり、天の数を畢す。故に数は十に至れば止み、書は十を以て終りと為す、皆之を此より取る。(天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、九、与人而十者、天之数畢也。故数者至十而止、書者以十為終、皆取之此。)」(『春秋繁露・天地陰陽』)¹、「天と地と人は、万物の本なり。天を生じ、地を養い、人を成す。……三者相ともに手足と為り、合して以て体を成す、一として無かるべからず。(天地人、萬物之本也。天生之、地養之、人成之。……三者相為手足、合以成礼、不可一無也。)」(『春秋繁露・立元神』)²。これは、董仲舒の思想全体は天、地、人などの要素によって構成され、陰陽五行などの要素によって伝え表されることを意味する。その中で、『春秋』経伝は、天人合一の歴史根拠を提供するものである。

2、「人道」への展開

上記の天道論、陰陽五行論および春秋公羊学は、董仲舒思想の「人道」論、現代的言葉で言えば、「人文主義」の展開に歴史的、哲学的、方法論的根拠を与えた。

春秋公羊学は董仲舒の歴史理論を表している。漢王朝の政治秩序は春秋経伝に歴史根拠を求め、皇統の伝承は殷周時代の諸制度を源とする。つまり、春秋公羊学は、「人道」の歴史的、王統的根拠を与える。漢王朝の皇帝たちの活動はすべて春秋経伝に現われた聖王たちの再来であるとしている。

「天道」は、三皇五帝三代春秋からの「天命」伝承を理論化したもので、それによれば、「天命」を得てこそ正統的な政治支配権を手に入れることができることを意味する。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 465 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 169 頁。

これは古い時代から中国古代支配思想の中核になっていたが、董仲舒は「天命論」を儒家倫理道德の仁、義、礼、智、信および孝、忠といった理論と結合させた。つまり、儒家倫理道德と一体化した「天道」は、「人道」の「天命」的、正統的、神聖的理論根拠を与えた。

一方、陰陽五行は、「天道」の具現である。「天道」は、陰陽五行の変化、配当、生殺、平衡などによって人間社会に現れ、具体的な形として固めていく。徳刑の平衡、災異の発生と処理、四季の仕事、君主の使命、臣下の責務、民衆の管理などはすべて陰陽五行の法則にしたがって始めて機能する、ということの意味する。つまり、陰陽五行思想は、「人道」に具現的方法を与えたのである。

3、本論の構造と目的

本研究は、上記の春秋公羊学、天道論、陰陽五行論、特に「天人合一」論に基づいて、従来の研究であり系統的に論じられていない董仲舒の「人道」に関する思想を論ずることとする。その展開は、「人道」つまり現代的人文主義の分野に従って、政治思想、倫理思想、法思想、教育思想、生態思想、歴史思想などに分けて論ずることとする。

序章では、董仲舒の生い立ち、事績、著作、先行研究と論争点を紹介したうえで、本論の研究方法与構造を提示した。

第一章は、董仲舒の政治思想を論じる。董仲舒の思想は天人感応論が主たるものであるが、最大の目標は政治（外王）であって、さらに具体的に言えば、先秦儒家の徳治理想がどのように漢王朝の皇帝専制体制と結合するかということである。この目標に応じて、『春秋』学は天人感応論を權威の歴史根拠として、天人合一は董仲舒の政治思想の哲学基礎としたのである。

第二章は、董仲舒の法思想を論じる。法の思想の面において、董仲舒が「天人合一」、「君権至上」、「三綱五常」「徳主刑補」、「春秋決獄」を主張する。これは後ほど支配階級の法思想に近づき、皇帝専制制度の正統の思想の形成に大いに貢献したのである。

第三章は、董仲舒の倫理思想を論じる。董仲舒は、人間は自分の努力によって善行をすることができず、善は外在の王教に頼らざるをえないと考える。このような人性論をもとにして、「三綱」の倫理を提出した。三綱の倫理は王教が主な内容である。王教が外在の權威であるとすれば、三綱の倫理によってその權威が完全に発揮されるようにしなければならないとしたのである。

第四章は、董仲舒の教育思想を論じる。董仲舒は著名な教育家でもある。「対策」の中で、彼は漢の武帝に学校を創るようと進言した。また、彼は儒家思想の教育と伝播を大切にする。長い間の教育の実践のうちに、一連の有効的な思想教育の方法をまとめた「修身審己」の方法、「貴微重始」の方法、「強勉行道」の方法などを提出した。これらの方法は現代教育に対しても参考になる。

第五章は、董仲舒の生態哲学を論じる。董仲舒の時代では、大自然のことを「天」とよび、その「天」は、「天地」、「宇宙」といった自然的性質の一面を持つ概念と考えられている。また、彼の天思想に「天人合一」の思想があって、その「人」は、われわれ人類であるだけに、董仲舒思想の生態哲学は天と人との共存を重要視する。

第六章は、董仲舒の歴史思想を論じる。董仲舒の歴史理論の一番注目すべき点は、「三統循環論」である。董仲舒の考えによれば、中国の長い歴史の中に、夏から商、商から周という三つの時代の歴史発展段階があって、それぞれの段階に一つ不変なる「枠」がある、それを「統」という。それぞれの時代に、歴史は平和から乱世へ、そして乱世から統一へと変化する傾向がある。発展、循環及び変化の中で、歴史は萬世の道につながり、歴史の循環、退化は、為政者の道に合うこと、道を失うこと、あるいは道に戻る過程でもある。

終章は、本研究をまとめて、董仲舒の個人運命と彼の思想との関連性を述べた。董仲舒の政治思想、倫理思想、法思想、教育思想、生態哲学、歴史思想の深層に潜んでいる共通点は、董仲舒の「天人合一」論を哲学の基礎と思想の起点としたところにあり、その一致しているものは、天道思想で「人道」を指導し、思想統一を図り、漢王朝の皇帝専制制度の実現を目指し、教化で民衆に法令を自覚的に遵守させ、「大一統」の理想を実現しようとした政治理念であった。董仲舒はその政治に参加したが、個人の運命は波瀾万丈であった。

最後の『参考文献』に董仲舒研究の先行研究の著作と主な論文を掲示する。

第一章 「奉天」の政治思想

一、概論

董仲舒の政治理論は、以下の部分に分けられる。まず、「天人感応」理論の政治的効用で、次に君主は天地をならって政治を行い民衆に農事を指導すること、また「仁を天から取り仁になる」というように、天の「仁」を人間社会の政治的管理に応用する、というなどがそれである。

儒家思想の伝統は、「学而優則仕」という言葉に示されたように、政治を最大の目標としている。この点で、董仲舒は先秦儒家と一致しているが、その差異は、先秦儒家の「外王」、つまり出世は、「内聖」つまり聖人になることを前提することである。その場合は、王者の措置と王者の行為の合理化は王者自身の道德教養によるものであるから、王者の徳性（道德主体の自覚）と徳行（道德の行為化）は政治教化のもとで、国を治め天下を安定させるカギになる。孔子、孟子の政治理論は、上記のような道德理想主義の考え方である。そのような考え方は、孔子や孟子の時には、まったく実現する可能性がなかったので、道德理想主義は主として文化的な意義を持つだけである。

董仲舒が直面した漢代は、春秋戦国の乱世を経て、天下を平らにして、「大一統」が実現される時代であった。その実現には法家の貢献が極めて大きかった。一方、完全なる皇帝専制体制の政治体制はいまだ整えられていない。董仲舒が自分の政治思想を実現に移るとき、以上のようなものはすべて克服できない外在的制限がある。この制限の下で、董仲舒は一部の法家思想から影響を受けたに違いない。儒家の理想ならば、体制内の改革に従事するのと同様、できあがった体制の中で、状況に応じて、その転化を促進する。そうすれば、董仲舒の徳治の思想は思想の重点を内聖に置くのではなく、むしろ価値の根源を内部の気質から超越の天上に移している。

その理由の一つは、現状に合わせるためである。董仲舒は一方では、王者個人の道德的修養だけが政治的合理化の土台となるわけではなく、むしろこの基礎は体制が与えた王の権威に依存していなければならないと考えていたかもしれない。董仲舒の思想は、法家の思想と異なり、王の体制及び王の権威の起源は天であり、天は道德化の最大の権威であると考えている。後世の者が董仲舒を非難することができる点は、このような思想は専制に道德という外衣を与えるものであるにすぎないという点である。しかし、そのような時代に、そのような歴史の条件下では、それ以外の選択肢はなかったのである。董仲舒の政治思想は非難されるべき点が多々あるわけであるが、それは、儒家の内聖外王の理想が専制の事実のもとに試練された結果である。

二、天にならって治める

天道を探究する目的は、人の道「人道」、つまり、人間社会、政治支配、人生に関する道理、董仲舒の言葉でいえば「(人の)大綱、人倫道理、政治教化、習俗文義」(『春秋繁露・楚莊王』)を追求することにある。これは、董仲舒思想の中では「奉天」、あるいは「法天」、つまり天にならうことである。「故に人主たる者は天の行に法る。(故為人主者、法天之行。)」(『春秋繁露・離合根』)¹、「明主賢君は必ず其の信に於てす。是の故に三本を肅慎し、郊祀に敬を致し、共に祖彌に事え、孝悌を擧顕し、孝行を表異するは、天本に奉ずる所以なり。(明主賢君、必於其信、是故肅慎三本。郊祀致敬、共事祖彌、擧顕孝悌、表異孝行、所以奉天本也。)」(『春秋繁露・立元神』)²というのがそれである。

天にならうのは、まず王の権力が神から授かったからある。全体として見ると、董仲舒はこの理由から一連の神権の政治思想に発展させることはせず、董仲舒の政治主張は儒家の道德政治の形態に属している。しかし、道德の根源は、孔子と孟子の主張であり、人間の主体とする気質であるが、董仲舒の主張では、それは天のもとにある。天のもとにあるので、原始の宗教を挟んでいるのは当たり前のことである。

董仲舒の政治形態を確認することで、不必要な誤解を避けることができる。以下、天にならって人を治めるということの内包を一つずつ考える。

まず、聖人が王になるには、天にならわなければならない。これは「聖人は天の行く所に副い(ならい)、以て政と為し。(聖人副天之所行以為政。)」(『春秋繁露・四時之副』)³という。天にならって人を治めるのは、やはり「人副天数」(「人は天の数にならう」)をその理論の根拠としている。「人副天数」はまた、陰陽同類がお互いに影響する原理に基づく独断的な理論でもある。その原理と理論によると、天が持っているものは人間も持っている。それについて、董仲舒は次のように言う。

天有陰陽、人亦有陰陽、天地之陰氣起、而人之陰氣応之而起、人之陰氣起、天地之陰氣亦応之而起、其道一也。(『春秋繁露・同類相動』)⁴

こうすると、「天徳を行う者は之を聖人と謂う。(行天徳者、謂之聖人。)」の「天徳」の意義は、先秦の儒家とは異なる。先秦の儒家は人の道德の理想化と解しているが、いわゆる「天徳」は四時にならうものであるにすぎない。董仲舒は、「春とは、天の和なり。夏とは、天の徳なり。秋とは、天の平なり。冬とは、天の威なり。(春者天之和也、

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 165 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 169 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 353 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 360 頁。

夏者天之徳也、秋者天之平也、冬者天之威也。）」(『春秋繁露・威徳所生』)¹と考えているからのである。それと同時に、「天徳を行う」とは聖人の修養に頼む必要はなく、「人主の道、身の天と同じきものにして之を用うるより明かなり、喜怒をして必ず義に当たりて出さしむ。(人主之道、在身之与天同者而用之、使喜怒必當義而出。）」ということであるに過ぎない。

董仲舒は「聖人」という言葉を使っているが、董仲舒の心の中の「聖人」は内聖と関係がないだけではなく、実際、「人君」あるいは「人主」と同じで、即ち実際に国家を統治する君王のことである。二つの例を挙げている。第一に、「古の聖人は、天意の人より厚きを見るなり、故に南面して天下を君とす。(古之聖人見天意之厚於人也、故南面而君天下。）」(『春秋繁露・諸侯』)²。第二に、「天徳を行う者、之を聖人と謂う。人主たる者、至徳の位に居り、殺生之勢(権)を操り、以て民を変化す。民の主に従うこと、草木の四時に応ずるが如し。(行天徳者、謂之聖人。為人主者、居至徳之位、操殺生之勢(権)、以変化民、民之従主也、如草木之応四時也。）」(『春秋繁露・威徳所生』)³。聖人が人主と同じものである以上、高い地位になることも高い徳の地位になることもある。人主は高い徳の地位になる以上、彼の行為は、天の徳を行わないことはない。法家の人主は最高の権威を持つことが明白であるが、董仲舒は人主に道德の偽装を加えて、人主にさらに権威を寄与する。その根源はおそらく儒家が人主に非常に重い負担を与えたことである。人主を高い地位にあるものとして尊敬しないと、人主から多くのものをもらうことはできないとしている。

天にならって治めるもう一つの意味は、天子が天に命じられること、いわば「天命」ということである。

「王は天に命じられている」と、『詩経』と『書経』の中にもこのような記述があるが、その時、命じられる意味は、王者は自分の徳行を修行しなければ、ずっと天命を継ぐことができないという意味である。すなわち、天命は付加の条件があり、人間の王にとって、天が無常である⁴。董仲舒はこれとは異なり、命じられた天子でさえあれば、「得天得衆」はもちろんのこと、天は人と一緒に帰ることであり、徳行を修得するのは必要な条件ではないとしている。

この意味はまた、『春秋繁露・観徳』にある「故に命を受け海内之に順うことは、猶お衆星の北辰を共し、流水の滄海を宗とするがごとし。(故受命而海内順之、猶衆星而共北辰、流水之宗滄海也。）」⁵と同じである。この思想、前述のように大一統の専制制度の現状を大目に見るためである。現状を大目に見るのはそれなりの理由がある。漢代

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 462 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 313 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 462 頁。

⁴楊慧傑：『天人關係論—中國文化一個基本特徵的探討』、台北、水牛出版社 1989 年、第 30 頁、第 31 頁。

⁵蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 270 頁。

の開国の君は、もともと庶民であったが、天子になった。中国史上、初めての局面である。「至徳を以て受命し、豪英高明の人、輻奏して之に帰す。高者は公侯に列すること為し、下は卿大夫に至る。(至徳以受命、豪英高明之人輻奏歸之、高者列為公侯、下至卿大夫。)」(『春秋繁露・觀徳』)¹これはほぼ漢初の建国史の実写である。庶民が一統の主になるということは、「至徳を以て受命し(至徳以受命)」、「受命の君、天意の予るところなり、(受命之君、天意之所予也。)」でないと、考えられない。従って、「聖人(人主)の道、同に天地にならう。聖人(人主)の道は、同じく天地に諸す」、天命をもらうと同時に、道も天子に捧げる。こうなると、「徳は天地に侔う(ならう)(徳侔天地)」という言い方は、それほど目立たないということはない。

「徳侔天地」はすなわち「配天」(天に配す)である。これは、『孟子』と『中庸』の間では、心性の工夫で最終の境界であるが、現実にはこの境界に至る人はいない。しかし、董仲舒は、王者、人主はいかにこの境界に至るかは心性の工夫と関係ない、と考えている。これについて、董仲舒は以下のように述べている。

夫王者不可以不知天、……天意難見也、其道難理、是故明陽陰入出、実虚之处、所以觀天之志。辨五行之本末、順逆、大小、広狭、所以觀天道也。天志仁、其道也義、為人主者、予奪生殺、各当其義、若四時。列官置吏、必以其能、若五行、好仁悪戾、任徳遠刑、若陰陽。此之謂能配天。(『春秋繁露・天地陰陽』)²

いわゆる「王者不可以不知天」(天を知らなければならない)の「天」は、次の文にあるように、「天地の氣、二を合して一となり、分かちて陰陽となり、判じて四時となり、列して五行となる。(天地之氣、合而為一、分為陰陽、判為四時、列為五行。)」(『春秋繁露・五行相生』)³の氣化宇宙觀の総綱に対して述べるものである。「天を知る」とは、すなわち天にならうのであり、天を知るのは概括的に述べられているが、詳しく言えば、「若(法)四時」(四時のごとく)、「若五行」(五行のごとく)、「若陰陽」(陰陽のごとく)はいずれも天にならうということである。「人主たる者は、予奪生殺、各々其の義に当るは、四時のごとし。(為人主者、予奪生殺、各当其義、若四時。)」は結論ではあるが、詳しい説明は『春秋繁露・陰陽義』にある。すなわち、

春、喜氣也、故生。夏、樂氣也、故養。冬、哀氣也、故蔵。四者天人同有之、有其理而一用之、与天同者大治、与天異者大乱、故為人主之道、莫明於在身之与天同者而用之、使喜怒必当義而出、如寒暑之必当其時類発也。⁴

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 270 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 467 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 362 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 341—342 頁。

これは、四時にならうことについて理論的な説明を行うだけでなく、四時にならう方法の提示もしているのである。

四時にならう方法は、宗教あるいは神秘的な意味を持っておらず、「天人共有」の原則によって、「身の天と同じきものにして之を用うる（在身之与天同者而用之）」であるにすぎない。その方法は、五行にならうこと、陰陽にならうことにも適用され、天にならう共通の方法である。その方法は、

為人主也、道莫明省身之天、如天出之也。使其出也、若天之出四時、而必忠其受也。
『春秋繁露・為人者天』¹

という一節から見ると、人の中に天があつて、天にならうのは「省身の天」であると考えているということになる。董仲舒は天にならって治めて、内聖を取らない心性の工夫を主張している。ここは逆に自分を求める方法を採用しているようであり、この方法は天と人間が共有する原則を裏付けているに過ぎないことが明らかである。

次に、「官を列し吏を置くに必ず其の能を以てするは、五行のごとし。（列官置吏、必以其能、若五行。）」は『春秋繁露・五行相生』の次の文章による。

五行者、五官也、比相生而間相胜也。故為治、逆之則乱、順之則治。²

その次の文に「東方は木、農の本なり。司農、仁を尚ぶ。……南方は火、本朝なり。司馬、智を尚ぶ。……中央は土、司官なり。司營、信を尚ぶ。……西方は金、大理司徒なり。司徒、義を尚ぶ。……北方は水、執法司寇なり。司寇、礼を尚ぶ。（東方者木、農之本。司農尚仁……南方者火也、本朝。司馬尚智……中央者土、君官也。司營尚信……西方者金、大理司徒也。司徒尚義……北方者水、執法司寇也。司寇尚礼。）」（『春秋繁露・五行相生』）とあり、いずれもこの道理を活かしているのである。

さらに、「仁を好み戾を惡み、徳に任じて刑を遠ざくるは、陰陽のごとし。（好仁惡戾、任徳遠刑、若陰陽。）」について、『春秋繁露・陽尊陰卑』の次の一節で詳しく論じている。

陽、天之徳、陰、天之刑也、陽氣暖而陰氣寒、陽氣予而陰氣奪、陽氣仁而陰氣戾、陽氣寬而陰氣急、陽氣愛而陰氣惡、陽氣生而陰氣殺。是故陽常居実位而行於盛、陰常居空位而行於末、天之好仁〔之常〕而近、惡戾之變而遠、大徳而小刑之意也、貴陽而賤陰也。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 319 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 362 頁。

この内容によると、いわゆる「王者が天を知る（王者知天）」のは、四時、五行、陰陽にならうことである。四時にならうと、生と殺の「与」「奪」は義によることになる。五行にならうと人材によって官職を決め、陰陽にならうと徳を重んじて刑罰を遠のくことである。これは、王が天に配合するということにもなる。ここから見ると、董仲舒が天に配合するというのは、王は天にならって治めるという意味であることが分かってくる。

三、政治の理想と現実

政治の理想は、道德政治の形態と実践を指す。董仲舒は道德の政治の根源を検討し、内聖の工夫あるいは修養は、主に道德政治の措置におくと考える。いわば、儒家の徳制を代表するもの、例えば、民の本、賢を推賞することを重視するなどがある。

王覇の問題は、先秦の儒家にとって、かつてから重要な課題であった。なぜなら、それは、政治の理想と政治の評価に及ぶからである。孔子は理想の面で堯、舜を賛美し、現実の面で齊桓公、管仲を推賞している。齊桓公、管仲を推賞するのは道德の動機と関係がなく、行動の結果が道德に合うかどうかによるだけであった。これは普通の見方で、現実の政治の人物にとって、一種の激励でもある。王覇を性質から区別するのは、孟子から始まり、孟子がいた時代の背景と関係がある。いわゆる「今夫れ天下の人を牧（お）さめるもの、未だ人を殺すを嗜まざる者有らざるなり。（今夫天下之人牧、未有不嗜殺人者。）」（『孟子・梁惠王上』）では、覇者は手が届かない。それゆえに、王覇の観念は孟子の思想の中で評価されるものが多かった。荀子の道德意識は孟子ほど強くないので、王覇を論じることにもよほど差がなく、せいぜい程度の面で区別があるだけで、性質の面では区別がなかった²。董仲舒の「覇、王の道、皆な仁に本づく。（霸王之道、皆本於仁。）」（『春秋繁露・兪序』）³というのは、おそらく、孔子が管仲を「その仁に如かんや、その仁に如かんや。（如其仁、如其仁）」（『論語・憲問』）としたということからのものであり、「春秋の道、大、之を得れば則ち以て王となり、小、之を得れば則ち以て覇となる。（春秋之道、大得之則以王、小得之則以覇）」（『春秋繁露・兪序』）⁴ということである。

王覇は程度の面でのみ区別があって、王覇の問題を検討することなく、道德政治の立場から見て、主観の望みを表すと考えている。

君位の継承について、先秦儒家には二つの見解がある。一つは、庶民の心が帰順する

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 327 頁。

²韋政通：『荀子与古代哲学』を参照。台湾商務印書館、1966 年、第 116—117 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 161 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 161 頁。

かどうかによって君の位の正当性を決めることである。もう一つは、禪讓説である。庶民の心が帰順するかどうかは、君王が庶民を愛するかどうかによる。禪讓する条件は道徳による。その道徳で治めるという理想は、その問題に与える理念である。董仲舒は「大一統」専制の時代に生まれたので、この問題に対して自分なりの考えがある。『春秋繁露・堯舜不擅移湯武不專殺』の中で、孟子のいわゆる「天、之を与う、人、之を与う。（天与之、人与之）」のうち、特に「天与」を強調すること、例えば、堯と舜の禪讓については、上の天は堯、舜が天下を息子に伝えることを譲らないためであったと解釈する。『春秋繁露・堯舜不擅移湯武不專殺』はまた、

且天之生民、非為王也。而天立王、以為民也。故其德足以安樂民者、天予之、其惡足以賊害民者、天奪之。¹

としており、これまた孟子の説に似ている。

君位の継承に対して、『春秋繁露・玉英』は次のように述べる。

非其位而即之、雖受之先君、『春秋』危之、宋謬公是也。非其位不受之先君、而自即之、『春秋』危之、吳王僚是也。雖然、苟能行善得衆、『春秋』弗危、衛侯晋以立書葬是也。俱不宜立、而宋謬受之先君而危、衛宣弗受先君而不危、以此見得衆心之為大安也。

2

『春秋』によって、董仲舒は、君位の継承を三種類に分けている。すなわち、第一、彼に属していない君位なのに、自分のものにする。この位は前の君からもらったもの。第二、彼に属していない君の位なのに、前の君からもらわず、自分でこの地位につく。第三、自分で国の君の位になるが、善事を行って、民衆の優遇も受ける。

第一種の継承は、『春秋』は危険と考えている。それは、制度に合わないからである。第二種の継承も、『春秋』は危険と考えている。君の位は篡奪して得たからである。この二つの継承が危ないとする理由は、合法性を欠くためである。第三種の継承については、世襲の合法性は君の位の継承の必要な条件とはならず、篡奪は悪いことと考えてもおらず、篡奪者は「善を行うれば衆を得る（行善得衆）」だけで、『春秋』は危険ではないと考えているというのが董仲舒の考えであることは明らかである。

董仲舒の考えでは、人民から愛を受けてこそ、君の位の継承の必要な条件となる。これは専制の帝国の時代にあつては、大胆な言論であつたと言わざるを得ない。董仲舒の考えは、道徳政治の原理によると、君の位の継承についての、唯一の合理的な方法である。この考えでは継承の問題を本当に解決することができず、国家を安定させることも

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 220 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 71—72 頁。

ないのである。善を行って庶民の心をつかむ賢君というのは、出会う可能性はあるものの、そのような君を求めることは難しいからである。この継承の方式は不安定である。人を治める観点から見ると、確実にこの問題を解決することはできない。これは儒家の道徳政治の伝統が越えがたい制限でもある。

前掲した「且つ天の民を生むは、王の為に非ざるなり。而して天、王を立つは、以て民の為なり。（且天之生民、非為王也。而天立王、以為民也）」とは、前述のように、「天予」（即ち「天与」天から与える）を強調するためである。ここは補充的説明である。

「天予」は人心あるいは「民本」を条件としている。君の位の継承のことを検討するのも、君の位をどの方式で取得するとしても、善を行って庶民の心をつかみさえすれば、君の位は正当性を取得するのであり、それゆえ、「民本」を先決条件としているということである。

「民本」は素晴らしい政治理念であるが、この理念が広く普及していない時代に、この理念を実現する条件と社会的条件が存在したことは一度もない。現実の政治は「民為邦本」ではなく、君が国の元を実現するのである。董仲舒がこの観念を述べるときに、董仲舒が専制を支持したことを責めてもいいが、董仲舒の本当に心がけたことは、この変わらない事実の前に道徳で治める理念を融合することができることは可能である。この心は『賢良対策』の中で明らかにされている。『春秋繁露』の中で、専制の体制で、どのように「徳を以て国の為に」になるかということについて、三つの説を打ち出すのである。すなわち、

君人者、国之本也、夫為国、其化莫大於崇本。……何謂本？曰：天、地、人、万物之本也、天生之、地養之、人成之。天生之以孝悌、地養之以衣食、人成之以礼樂、三者相為手足、合以成礼、不可一無也。（『春秋繁露・立元神』）¹

天、地、人は、『易経』により「三才」と呼ばれている。「人生」「人成」は荀子系統の基本的な原則の一つであった。董仲舒はその観念を採用するが、新たな解釈を加えたのである。「天は之を生むに孝悌を以てす。（天生之以孝悌。）」という文は変な感じがするが、実に孝悌は基本的な徳性を代表しており、すなわちこれは、天は徳によって万物を生えさせるという意味であり、「天地の大徳は生と曰う。（天地之大徳曰生。）」と同義であるとする。

三本の効用がこれほど強いのであれば、具体的な措置はどうやって行うのか。

明主賢君必於其信、是故肅慎三本。郊祀致敬、共事祖禰、拳頭孝悌、表異孝行、所以奉天本也。秉耒躬耕、采桑親蚕、墾草殖穀、開闢以足衣食、所以奉地本也。立闢雍庠序、

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 168 頁。

修孝悌敬讓、明以教化、感以礼樂、所以奉人本也。（『春秋繁露・立元神』）¹

もともと天は宗教に属すること、地は経済に属すること、人は教育に属することである。支配者にとって、この三つのことほど重要な大事はない。そのため、「夫れ国を為むるは、其の化は本を崇ぶより大なるはなし。（夫為国、其化莫大於崇本）」というのである。これらの措置はいずれも実際に行うことができ、儒家が専制の帝国と結びつく部分になる可能性が最も高いのである。

孔子は葉公の問政に答えている。「近き者説（よろこ）び、遠き者来（きた）る。（近者説、遠者来）」（『論語・子路』）ことを政治理想としている。二人のやりとりから見ると、孔子がどのような条件のもとにこの理想を実現するか分からないが、「政とは正なり。子帥（ひき）いて正しければ、孰か敢えて正しからざらん。（政者正也、子帥以正、孰敢不正）」と「君子の徳、風なり。小人の徳、草なり。之に風を上（くわ）うれば、必ず偃（ふ）す。（君子之徳、風、小人之徳、草。草上之風必偃）」という言論から見ると、もし葉公が続いて聞けば、大体やはり個人的な修養の面で多くの工夫をしてほしいといったことであつたらう。董仲舒もこの理想について討論しており、斉桓公、管仲を例にして、一つか二つの道徳に合っている行為あるいは措置さえあれば、この理想に達することができると考えている。

斉桓挾賢相之能、用大国之資、即位五年、不能致一諸侯。於柯之盟、見其大信、一年、而近国之君畢至、幽之会是也。其後二十年之間、亦久矣、尚未能大合諸侯也、至於救邢衛之事、見存亡繼絶之義、而明年、遠国之君畢至、貫澤、陽谷之会是也。故曰、親近者不以言、召遠者不以使、此其效也。（『春秋繁露・精華』）²

第一の道徳に合う行為とは、次のことである。斉桓公は柯というところで魯莊公と会い、魯の將軍の曹沫は劍で桓公に誓いを立てるように強いる。斉の国の使い込んだ魯の土地を返すように強いる。その後、桓公は自分の誓約を履行する。こうして、諸侯に対して斉桓公は自分が信用できることを見せた。これは、孔子の述べた「民、信無くんば立たず。（民無信不立）」と同じである。ほかの道徳に合う二つの措置は以下である。一つは、狄人が邢国を侵したときに、桓公は邢国に協力して狄人を撃退し、邢国を亡国から救ったこと。もう一つは、桓公は、狄人が衛の国を滅ぼした後に、衛の国を助けて衛の国を再建したこと。『管子・小問』によると、桓公がこのような行為を行ったのは、管仲の影響を受けたからである。董仲舒がこの例を挙げたのは、「近悦遠来」という政治の理想は不可能なものでなく、覇主の斉桓公さえできるから、天下を統一する天子はできないわけがないことを表したかったからである。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 169 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 91 頁。

齊桓公が管仲を採用したのは、賢を重視する一つの良い例である。賢を重視することも儒家の徳治の理想の中にある重要な課題である。その意義は二つある。まず、位になる君主は必ず自分を徳がある賢のものにするように力を尽くさなくてはならない。そして、君主は政治を行う面で賢のある人材を採用しなければならない。この二点に関しては、儒家は墨家と同じである。異なるところは、儒家の賢のある人は、道德修養によるが、墨家は「天志」をよく理解していなければならないという点である。法家が賢を重視する点も異なり、法家は才能を重視するのである。

董仲舒も賢を重んじるが、「功を致すに能わざれば、賢名有り」と雖も、之に賞を予わず。(不能致功、雖有賢名、不予之賞)」という言葉から見ると、いわゆる賢は才能を主な条件とするのである。そのほか、賢を重んじるのは、国の安定のためであるが、それと同時に、君主を尊敬するためでもある。「夫れ尊を為すこと欲す者、賢に任ずることにあり。……賢者、股肱に備うれば、則ち、君、尊厳にして、国、安ずる。(夫欲為尊者、在於任賢、……賢者備股肱、則君尊嚴而国安。)」(『春秋繁露・精華』¹)と述べている。君は国のもとであるという言い方によると、賢を重んじるのは主を尊敬して国の安定を重視するためである。このように賢を重んじるのであるが、儒家、墨家の意味と合わないのは、董仲舒の思想は法家化していることのもう一つの明らかな証拠である。

以上、董仲舒の政治理想で登場する観念について、だいたいの検討を行った。以下では、政治の現実の問題について、二点ほど検討したい。一つは権威と地位を保つことについて、もう一つは功名のために受験することについてである。

孔子の政治に対する主たる関心事とは、政治自身について、例えば、政治の形態、権力の限界、自由の批判などではなく、政治の機能が完璧な社会を作るのにあたって発揮する決定的な役割についてである。他方で、孟子は、政治の目的は、民衆を育てることと教化することを手段として(育てることを教化よりも優先させる)理想的な社会を作ることであり、この目的を達成するのは政治指導者の道德素質によると考えている。孔子と孟子は権力には触れておらず、それはおそらく、孔子と孟子の考えでは、政治の指導者が徳のある君になりさえすれば、権力は自然に問題がないからであろう。これは道德の理想主義の政治観であり、この政治観は性善論を予想しており、この観念から見ると、現実の政治の核心に直接、至ることはできない。この核心は権力のことである。

先秦の各家の中で、現実政治の核心に直接に至ることができるのは法家であり、法家の韓非は性が悪いと主張し、このことは政治に限っては一つの突破口であり、どのように君の権力を保つかは、法家、特に韓非の政治思想における最大の問題となる。董仲舒の「権力と位置を保つ」という思想は、法家の伝統を継承するものであるが、その中にはやはり儒家の思想の成分が潜んでいる。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 97 頁。

受命者不示臣下以知之至也、故道同則不能相先、情同則不能相使、此其教也。由此觀之、未有去人君之權使制其勢也。未有貴賤無差、能全其位者也。故君子慎之。『春秋繁露・王道』¹

この部分は、『春秋繁露・王道』における「存亡の道」を論議する中の結論であり、「未だ人君の權を去りてその勢を制せしむ者あらざるなり。未だ貴賤の差を無くし、能く其の位を全うする者あらざるなり。(未有去人君之權使制其勢者也。未有貴賤無差、能全其位者也)」とは、人君は権力と位置を保つ重要性を説明しているだけでなく、その効用も説明している。この意味で、貴賤の順位も権力と位置の象徴となる。すなわち、「命を受ける者、以て臣下に知之至を示さざるなり。……此れ其の教なり。(受命者不示臣下以知之至也。……此其教也)」。権力と位置を保つ方法を述べ、自分の行為を臣に明示しないのは天子の最も賢い表現であると董仲舒は考えている。これは、まさしく韓非が人を励ますときに「隔塞にして通さず、周密にして現わず。(隔塞而不通、周密而不現)。(『韓非子・八經』)と主張したのと同じである。この主張をもとにするが故に、君と臣の間に「道同」もできないし、「情同」もできない。「道同」と「情同」は、お互いに交流でき、信用できることが必要である。しかし、このようにすると、君は下の臣を導くことができず、下の臣を派遣することもできない。これは君の権力と地位にとって危ない。この意味も、韓非の「人を信ぜば則ち人に制さる」の要旨に合っている。『春秋繁露・保位權』は、次のように述べる。

國之所以為國者、徳也、君之所以為君者、威也、故徳不可共、威不可分、徳共則失恩、威分則失權、失權則君賤、失恩則民散、民散則國亂、君賤則臣叛。是故為人君者、固守其徳、以附其民、固執其權、以正其臣。²

この部分は前に引用した部分と同じ意味で、君が権力と地位を保つ理由と必要性についての説明であることは明らかである。「國之所以為國者、徳也、君之所以為君者、威也」。これは、恩と權威をともに実施する統治の術である。韓非は「厚徳、之を以て亂を止めるに足らず。(厚徳之不足以止亂。)」と明確に述べており、また、「大臣、行有れば則ち君尊き、百姓、功有れば則ち上に利す」とも述べている。すべては君のためで、庶民への徳は重視しないが、君が庶民に恩を与えるのを強調するのは、儒家の觀念である。董仲舒は、儒家の觀念を専制の体制に融合することを試みる。これも明白な例である。

この觀念の上で、紛れの現象も、「考功名」の原則と方法に見られる。『春秋繁露・考功名』は次のように述べる。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 131—132 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 174—175 頁。

考績拙陟、計事除廢、有益者謂之公、無益者謂之煩。控名責実、不得虚言、有功者賞、有罪者罰、功成者賞顯、罪多者罰重。不能致功、雖有賢名、不予之賞。官職不廢、雖有愚名、不加之罰、賞罰用於実、不用於名、賢愚在於質、不在於文、故是非不能混、喜怒不能傾、奸軌不能弄、万物各得其冥（真）、則百官勸職、争進其功。¹

「名を控い実を責め、虚言を得ず。有功者に賞し、有罪者に罰す。（控名責実、不得虚言、有功者賞、有罪者罰）」とは、臣の功名を考課するために作られた原則である。「控名責実」は多くの意義があつて、墨経と公孫龍子の面では知識という意味があるが、『管子・九守』によると、名が実際に合うかどうかは治乱の基準であるとしている。『春秋繁露・深察名号』によると、董仲舒は、名と実際の離合によって是非を判断するようである。そのため、これは道具的な原則で、各方面に応用できる。「功を致すに能わざれば、賢名有り」と雖も、之に賞を与わず、「賞罰、実に用いるも、名に用いず」とは、名実の否定に違いないが、この原則によると、賢の名があつたら、賢の実があるかどうかを考課すべきということになる。賞罰は実際に応用するだけでなく、名は実と合うかどうかによるのである。

董仲舒が功罪を賞罰の唯一の根拠として「賢名」を締め出すのは、法家の考えである。「明主の導（よ）りてその臣を制するところは、二柄のみ。二柄とは、刑徳なり。（明主之所導制其臣者、二柄而已矣。二柄者、刑、徳也。）」（『韓非子・二柄』）と韓非は述べている。「行義」、「家利」はどちらも、「賢名」をもらうことができるということである。これは、法家が締め出すことである。法家では、すべての功名は、「官法より出る」でなければならない。すなわち、格式的な政府の法に合うものでなければならない。格式的な政府の法に合わないものは、すべて私的な行為と呼ばれ、罰を受けるのである。ここで董仲舒は、臣が上るか降格するか、採用されるかどうかは臣の行為が役立つかどうかによると主張する。「有益たる者、之を公と謂う。無益たる者、之を煩と謂う。（有益者謂之公、無益者謂之煩）」という。前の文の「利を与え害を除く（与利除害）」の説によって、よいところがあるかどうかは人民にとって言うが、儒家、墨家の思想は、韓非の思想と正反対であることが明らかである。その他、董仲舒は法家と同じく、功罪は賞罰の唯一の根拠だと考えているが、それぞれの功に与える意義は全く異なっている。人民にとって良い「公」を重視するからには、「賢名」を排斥する理由はない。「致公」なので、「賢名」を受けるがよい。観念上で乱脈であり、これは儒家の立場を守るのだとしても、専制の現実に迎合しなくてはいけない者にとっては迷惑なことだろう。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 178—179 頁。

四、「天人合一」の政治管理

前の文で述べたとおり、政治に関心事とする面で、董仲舒は孔子や孟子と相違はないが、孔子と孟子は最初から道德意識を主にしており、政治の意識は道德意識の延長であるとは限らない。董仲舒は孔子や孟子と異なり、道德意識は政治意識に融合しており、政治は文化の中の最も目立つ実体となり、思想の他の部分は政治の問題をめぐって生じ、倫理は政治のためであって、政治の善悪は社会の秩序に影響するだけでなく、自然の変化にも影響する。政治の究極的な関心事を政治の現実的関心と結び付けていることからすれば、董仲舒はまぎれもなく政治化の儒学家であるといえる。

道德意識を主としている孔子や孟子は、倫理の面に関心事とすべき人に親しむという原則を立てている。いわゆる関心事とすべき人に親しむという原則は、関心事とすべき人に親しむことと尊敬すべき人を尊敬することは、互いに衝突が起こるときに、関心事とすべき人に親しむ価値を選んで、尊敬すべき人の尊敬する価値を犠牲にするということである。例えば、孔子は、父は子のために隠して、子は父のために隠すと主張するし、また、舜の父は人を殺したとき、舜は天子の地位を放棄して逃げるべきだと孟子は考えている。政治を最も重視する董仲舒は、「親を親しむ（親親）」と「尊を尊ぶ（尊尊）」の間の価値の選択の面では、孔子や孟子とは逆に、「親を以て尊を害すこと無く、私を以て公を妨げること無し。（不以親害尊、不以私妨公）」と主張する。これは、もちろん政治は独立の範囲であるという意味が込められていて、政治のことは「親親」の原則で処理することができない。それについて、董仲舒は次のように言う。

『春秋』何貴乎元而言之？元者、始也、言本正也。道、王道也。王者、人之始也。王正、則元氣和順、風雨時、景星見、黃龍下。王不正、則上變天、賊氣並見。（『春秋繁露・王道』）¹

引用した文の前半は、「王正月」が「大一統」であるという公羊家の解釈によって述べられたものである。万物は、もとはないから、「元とは、始めなり」となり、元は万物のもとなので、価値の面でその正当性を肯定している。世の中が元と合うのは、大一統の王であり、王は王道を実現する人で、王道は時雨のように、庶民を潤すから、王は人道の始まりであるという。

引用文の後半は、天人感応の理論を根拠として、もし大一統の王一天子のすることなすことが正しい道になれば、万物の元としている元氣は順調に行ける。そうして、元氣が順調に働けば、陰陽は調和できて、四時が順調にいくことができ、民生にかかわ

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 100—101 頁。

る風雨が自から来て、祥瑞と天下平和を象徴する景星、黄龍も適時に出現する。その反対に、もし天子のすることなすことが正しい道にならなければ、天は他の変化があるが、春に草木が枯れ、夏に霜雪が降り、冬に雷があるなどといった異常な現象が起きる。これが、元氣と反対する妖氣である。前の文は、天子が代表する政治の力は宇宙の秩序に十分に影響すると相当大げさに表現されているが、儒家の道德政治の原理をきちんと守っているのである。

政治は宇宙の秩序に影響するだけでなく、人の運命と社会の秩序に影響する。人の運命の影響について、董仲舒の『春秋繁露・重政』は次のように言う。

人始生有大命、是其体也、有変命存其間者、其政也、政不斉、則人有忿怒之志、若將施危難之中、而時有随、遭者、……¹

と述べている。これは「大命」と「変命」に対して述べたもので、これを「正命」と解釈するのは正しい。

「正命」には二つの説がある。一つは、孟子の「その道を尽して死する者は正命なり。桎梏して死する者ものは正命に非ざるなり。(尽其道而死者、正命也、桎梏死者、非正命也。)」(『孟子・尽心上』)で、つまり、「道を得る」死に方である。もう一つは、王充の解説で、正命は「天」から受けた命である。

孟子の「正命」が道德実践に与える内包は、「人、始に生むるに大命あり。(人始生有大命)」という説と合わないのは明らかである。「変命」に対して、董仲舒のいう「大命」は王充が述べる「正命」と近い。ただし、「大命」は価値の意味を含むとは限らず、天が授かる命運だけである。

「変命」は、次の文で述べる「随命」と「遭命」である。王充は、「随命とは、操行に戮力すれば、吉福至り、情に従い欲を施せば、凶福到る。(随命者、戮力操行而吉福至、従情施欲而凶福到)」(『論衡・命義篇』)と述べており、また、「遭命とは、善を行うに悪を得ること、冀望することとところにあらず、外に逢遭して凶禍を得る。(遭命者、行善得悪、非所冀望、逢遭於外而得凶禍。)」とも述べている。善を行って福をもらうのであろうと、善を行って悪をもらうのであろうと、この運命は政治によるものであると董仲舒は考えている。さらに、『春秋繁露・兪序』の中に、「其の位号を仮りて、以て人倫を正す。(仮其位号、以正人倫)」という言葉辞があつて、これが孔子の言辭であると述べられているが、おそらく仮託であつて、逆に、政治意識を中心にする董仲舒の思想に合っている。

董仲舒は『詣丞相公孫弘記室書』という文章の中で、「仁者、以て人倫を理るところ、故に聖王、以て治の首と為す。(仁者所以理人倫也、故聖王以為治首。)」と語っている。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 149 頁。

人倫を整理するのは聖王が道を治める最も重要な任務である。人倫を重んじる態度を示しているのであるが、人倫は治められるもので、治める人「仁者」は「聖王」に当たり、「聖王」は次の文の「聖主」に当たる。「聖主」はもちろん天子の漢の武帝である。天子が人倫を行うことを最も重要なこととするのは、天子が代表している政治の力は社会秩序に十分に影響を及ぼすことであると述べている。実に、董仲舒の思想で、倫理は政治の中に含まれている。例えば、「政に三端あり。父子、親しまざれば、則ち其の愛慈を致す。大臣、和ざれば、則ち敬して其の礼に順う（したがう）。百姓、安んざせば、則ち其の孝弟に力む（つとむ）。（政有三端。父子不親、則致其愛慈。大臣不和、則敬順其礼。百姓不安、則力其孝弟。）」（『春秋繁露・為人者天』¹）。ここで、「父子不親」という倫理の問題は、「その愛慈を致す」の倫理の方式で処理するが、三綱説の中では、倫理の問題を政治の問題と同じ方式で処理することを含んでいる。孔子と孟子は政治の問題を倫理の方式で解決しており、董仲舒の政治の効用の膨張及び政治の力の氾濫に従って、必然的に政治の方式で倫理の問題を解決することに至る。

儒家の伝統を継ぐために、董仲舒は、「聖人の道、独り威勢を以て政と成るに能わず、必ず教化有り。（聖人之道、不能独以威勢成政、必有教化）」と述べている。しかし、教化は心性で、王者の化によって行うが、王者は内聖の修養を採用せず、天にならうことによるものである。それ故、教化のパワーは天子の威勢から出るのである。

五、君臣の道

孔子と孟子は政治の基礎を国の君の道徳の人格に置くので、孔子や孟子から見ると、君道のことは君徳のことに当たるに違いない。臣とする道については、孔子と孟子は、臣下になるにはその道にしたがうことと主張する。孟子の臣の道に対する言論は特に多い。その中には、進むのは難しく退くのは簡単であることや、君を非難すること、呼びつけになどせず丁重に扱う家臣、君の思想の誤りを訂正することなどを含んでいる。これは道徳理想主義の人の考えであり、この考えを抱く人は、自分の考えが正しいかどうかしか考えないので、自分の考えが確実に実現するかどうかについては考えていない。彼らはただ春秋の乱世の伝道者であるだけで、現実の国の君を重視したことはないのである。荀子の政治思想は天下に専制制度を創る前に現れたのであるが、その客観的な情勢は孔子や孟子の時代とは異なり、尊君の論を提唱するのである。

以上のように、先秦儒家そのものが君の道の問題の変化を非常に簡単に言い出したのであるが、主に董仲舒の尊君の論を評価するあるいは非難する人は、この点は思想の上で避けて通ることができないという点に注意して、彼の歴史上の境遇を考えるべきであ

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 319 頁。

る。

董仲舒の時代は、漢王朝の全盛期で、半世紀以上にわたっており、戦国遊士の活動の環境はすでになくなった。異なる立場の知識人は、統治者の心理に合わせてそれぞれの統治の術を推薦する。儒家とされる人は、もし尊君の「共識」を肯定しなければ、統治者に直接に自分の主張を言い出す機会はなくなってしまうということである。『賢良対策』から言えば、董仲舒の主張は儒家の立場をきちんと守っているのみならず、儒家としての気品を無くしていないのである。董仲舒のいう「君臣の道」に問題があるといえはるが、問題のポイントは政治の人治の形態であり、この形態が変わらないと、内容は何であれ、現実の専制体制に実現すると、君を尊敬して臣を軽視することと変わらない。

次に、董仲舒の君道論思想には、二つの重点がある。第一に、どのように君主を尊敬するかということ、もう一つは人主としてはどんな条件を備える必要があるかということである。前の点は、法家化に傾くのは非常に明らかである。後の点は儒家、道家、法家の思想を混合している。大まかに言えば、人主の条件は法家の尊さ、道家の修養、儒家の行為を備えるべきである。

臣として君の地位を貶したり抑えたりすることはできない。君は国の本なので、主の地位を貶すのは国の本を動揺させて、国を乱れさせることに違いないから、死罪は免れることができない。「義、上をそしらない（義不訕上）」というのは、君臣の関係があるので、儒家の五倫によると「君臣の義有り」とあるから、道義の上で、臣は君を非難することができない。

「功、臣に出でて、名、君に帰す。（功出於臣、名帰於君）」とは、「臣子が立てた功勞、その名、君主に帰す」と解釈するべきではない。しかし、臣に功があっても、名を得るかどうかは、君主が「名を控い実を考え、以て其の実を参す」の考課を通してから与えるのである。賞罰の権力は君が持っているから、「名、君に帰す」という。「名、君に帰す」とは、君に仕えるのは天に仕えるごとくあることを述べている。「民を屈して君を申す（のばす）（屈民而申君）」とは、董仲舒思想の中で最も批判される部分である。君を尊敬するには、臣を貶すのに十分であるが（君臣の関係があるから）、庶民を犠牲にする必要はない。これは庶民を大切に愛する儒家の伝統に違反するだけでなく、帝王が天下の人々を奴隷とするように導きやすい。

君を尊ぶ理由について、董仲舒は以下のように考える。

まず、国の君は国の本である。君が国の本になるのは、君が天から命令をもらうからである。また、天から命令を受けるのは天子で、天子は最高の地位にある。こうしないと、臣に畏敬の対象とされず、それに、天子は絶対の権力があって、こうしないと臣に裏切られることになる。合わせて見ると、君を尊敬する理由は、天の命に訴えることである。天子の権威の合法性は天の命によって維持されるので、この権威は伝統をもとにしているとのことである。この権威の種類は概ね不安定なので、君に忠誠を誓う倫理（尊

君の制度化)を強調することは必要性がある。政治の権威が不安定という特性は、中国の歴史上の一治一乱の悪循環の原因になる。

君は最高の地位で絶対的な権力があるが、以上のとおり、これらは本当にしっかりした基礎がなく、本当にしっかりしている基礎があるようにするには理性的な基礎の方面へ発展するべきである。すなわち、人治の政治の種類から法治の政治の種類へと変更することである(法家の法治はやはり人治の種類に属する)。伝統的な中国では、明代の黄宗羲(1610-1695)が「治法ある後に治人ある。(有治法而後有治人)」という観念を言い出したのは、法治の理念で転機を現すことを説明するだけであり、近代に、西洋の法治の観念を受け取るまでは、まったく発展していなかった。董仲舒の思想では、君の権力を固めるのは次の三方面の努力を内容としている。その一つ目は、服従を主にする臣の道を提唱すること、二つ目は、国の君が自分自身で力を尽くして育てるべき条件、三つ目は、民衆の好き嫌いを利用することである。

前の(3)については、人民の好き嫌いを利用することは、国の君の尊貴の地位を保つための重要性があるということを説明している。これについて、

民無所好、君無以權也。民無所惡、君無以畏也。無以勸、無以畏、則君無以禁制也。無以禁制、則比肩齊勢、而無以為貴矣。(『春秋繁露・保位權』)¹

と董仲舒は述べている。もし人民の好き嫌いを知って、「民の好むところ、之を好み、民の悪むところ、之を悪む。(民之所好好之、民之所惡惡之)」の方にすれば、人民を愛する儒家の伝統に合っている。

董仲舒はここで、単に君の尊貴を考えるだけであるから、人民の好き嫌いを利用するだけだといえる。これはどうやって実行するのか。董仲舒は、「故に聖人の民を制する、之れをして欲有るも、節を過ぐるを得ざらしむ。之れをして敦朴なるも、欲無きを得ざらしむ。無欲有欲、各々以て足れるを得て、君道、得らる。(故聖人之制民、使之有欲、不得過節。使之敦朴、不得無欲。無欲有欲、各得以足、而君道得矣。)」(『春秋繁露・保位權』)²と語る。人民に欲望を持たせる。人民が欲望を持たなかったら、支配者は仕方がないからである。道家のような人物であっても、支配者は我慢できないことを説明する。これがいわゆる君の道で、単に厳しい支配の術である。このような言論は、「天の民を生ずる、王の為に非ざるなり。而して天、王を立てて以て民の為にせしむるなり。(天之生民、非為王也、而天立王、以為民也。)」と同じで、嘗て同じ人に作られたのであるが、それは確かに不思議である。

人主自身が持っているべき条件は、法家のような尊貴のほかにも、『春秋繁露』を例にすると、人の君が「志、死灰の如き、形、委衣の如き、精を安んじて神を養い、寂寞無

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 171-172 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 174 頁。

為す。(志如死灰、形如委衣、安精養神、寂寞無為。)」ということをするのが道家の修養である。「心を虚して土に下り、来を觀て往を察し、衆賢に謀り、衆人に考求す。(虚心下土、觀来察往、謀与衆賢、考求衆人)」というのは、儒家のすることである。また、『離合根』の中の話为例にすると、「故に人主たる者は、天の行に法る。是の故に内に深く蔵するは、神と為す所以なり。……乃ち自ら事に勞せざるは、尊と為す所以なり。(故為人主者、法天之行、是故内深蔵、所以為神。……乃不自勞於事、所以為尊也。)」¹というのは、道家の觀念を引用して君の術になったのである。「群生を汎愛し、喜怒を以て賞罰せざるは、仁と為す所以なり。(汎愛群生、不以喜怒賞罰、所以為仁也。)」これも儒家の精神である。このような思想の大きな混合は、本来、漢の初期からの大きな傾向であるが、董仲舒は意識的に儒家のある政治理念を専制体制に採用する。また、このように整合して作られた人の術が現実の政治に現れるかどうかは、恐らく董仲舒の考えになかったことなのである。

君と臣は一つの倫で、君道の面で法家の尊君を主にするが、その反対に臣道の面では君の需要を主にして考える。君に対する要望は、「内に深蔵し」、「自ら事に勞せず」で、臣に対する要望はその逆である。すなわち、

為人臣者、法地之道、暴其行、出其情、以示人、……為人臣者、比地貴信、而悉見其情於主、主亦得而財(裁)之、故王道威而不失、為人臣常竭情悉力、而見其短長、使主上得而器使之、而猶地之竭竟其情也、故其形宜[不宜]可得而財也。²

君の道は天にならい、天は変わりやすい。「内に深く蔵す(内深蔵)」は天威を予想しがたいとする。「内に深く蔵す」ほかの効用は、人主に好き嫌いの感情を隠させて、臣に、乗ずべきすきを与えないことである。臣の道は地に倣い、大地の万物ははっきり見えるから、人の臣としては、一言一行、それに気立てまで、人主の前では、少しの隠すものもないべきだということである。このような要求は、表面的な理由は人主がその人の才能を認識して才能によって人を採用するようにするということであるが、真の理由は、裏切り者を防ぐためである。法家式の君の道は臣を信用しないことであるが、「人を信じればすなわち人にせらる」からである。

次に、いわゆる人主の「自ら事に勞せず」というのは、詳しく言えば、

立無為之位而乘備具之官、足不自動而相者導進、口不言而擯者贊辭、心不自慮而群臣效當、故莫見其為之而功成矣。(『春秋繁露・離合根』)³

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 165 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 165-166 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 165 頁。

ということである。人主が無為できるのは、すべてのことは臣と部下が人主の代わりにやるからである。それ故、「人臣たる者、常に情を竭し（つくし）力を悉す。（為人臣者常竭情悉力）」、少しも怠けることはできないのであるが、これは君が安逸であるが臣が苦勞すると言える。このように想像した君と臣の道の最大の効用は、君は無為が故に、永遠に間違いをしない、ということである。すべてのことは臣と部下が君の代わりにするから、間違いをするのは臣と部下である。それ故、「臣、善を名ず（いわず）。善、皆な君に帰し、悪、皆な臣に帰す。（臣不名善、善皆帰於君、悪皆帰於臣）」。このような臣の道は、奴隷根性の人あるいは荀子のいう「熊臣」しか育てないのである。

臣の道は地にならう。臣が国の君に忠誠を尽くすべき道理は、以下の文からである。

地不敢有其功名、必上之於天、……勤勞在地、名一（皆）帰於天、非至有義、其孰能行此？故下事上、如地事天也、可謂大忠矣。¹

董仲舒は前の文を「地の義」と言う。「地の義」のほかにも、「天の制」がある。「天の制」は、陰陽、貴賤によって君と臣を評価する。

貴者居陽之所盛、賤者居陽之所衰、藏者言其不得当陽、不当陽者、臣子是也、当陽者、君父是也。故人主南面以陽為位也、陽貴則陰賤、天之制也。

このように、君と臣の関係は貴賤の価値判断とつながっているが、自然にこの関係を絶対化させた。絶対化というのは、臣として君の命令に従うべきである。そのため、「臣君命を奉ざれば、善と雖も、以て叛と言う。（臣不奉君命、雖善、以叛言）」という。価値があることと言っても、臣は自分で決めることはできない。一旦、臣になったら、わがままの意志を表すことがないということだけでなく、自分までも否定しなくてはならない。この点で、董仲舒の儒家の立場では、徹底して自己否定となった。

小 括

以上、五方面にわたって、董仲舒の政治思想を論じて来た。

哲学の面について、董仲舒の思想は天人感応論が主たるものであるが、最大の目標は政治（外王）であって、さらに具体的に言えば、先秦儒家の徳治理想がどのように皇帝専制体制と結合するかということである。この目標に応じて、董仲舒の政治理論は天人感応論を権威がある根拠とする。天を中心にする哲学は董仲舒の政治思想を支持するた

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 316 頁。以下の引用文同じ。

めに作られたのである。¹

それで、董仲舒の政治理論はイコール聖人君主政治論であるが、その実質は、儒家的政治論に天の神秘性と絶対権威を付与することである一方、天に儒家の徳治主義政治理想を託すことを意味する。故に董仲舒は「王道の三綱を天に求むべし」といったのである。天の仁徳に「法り」「因」れば、真の人道が立てられる。人間社会の倫理道德とは、天の「仁徳」の本性が人間社会で再現されたもので、この再現は、天人感応の形で、天が直接人間に授けたものとされる。このようにして、人間社会の政治倫理の根拠も天に求めた。「天徳を行う者は之を聖人と謂う、(中略) 故に曰く、聖人は天に配す」(『春秋繁露・威徳所生』) というのがそれである。

¹徐復観『兩漢思想史』巻二、台湾學生書局 1974 年、第 413 頁。

第二章 「君権天授」の法思想

一、序論

董仲舒の法思想は、中国の法思想史上で重要な地位を占めている。董仲舒の思想体系は儒家思想を核心として、道家、法家、墨家、陰陽五行などの学派の思想の精華を取り入れて構成された思想体系である。董仲舒の法思想の形成は、中国古代の正統的な法思想の確立を象徴する。董仲舒の法思想の歴史背景、理論の淵源及び基本的な内容を系統的に研究することは、正しく中国の正統的な法思想を理解するのに大きな意義があると思われる。

法思想の面において、董仲舒が主張する「天人合一」、「君権至上」、「三綱五常」、「徳主刑輔」、「春秋決獄」などは、支配階級の法思想の一部になり、封建正統思想が形成されたことを象徴している。このような正統的思想は支配階級が専制皇帝の権力を強め民衆を統治することの需要に応じて、二千年ほど中国に影響を与えるものである。

本章は董仲舒の思想体系を全面的に把握する上で、董仲舒の法思想の歴史背景、哲学基礎を述べて、その法思想の内容と価値を正しく認識したい。

二、歴史背景

あらゆる法思想体系の誕生はその特定の歴史背景がある。董仲舒の法思想体系の誕生は同じく当時の歴史背景と社会生活の需要と密接に繋がっている。その思想の形成は当時前漢の特定の歴史の条件で、中国の社会の政治の経済と社会の矛盾を反映するものと思われる。

前漢の初期、漢王朝の支配者は、秦の滅亡の歴史教訓をまとめて、秦の「専任刑罰」の治国方針を捨てて、「黄老の説」を治国の指導思想とした。前漢の前期の支配者たちは「約法省刑」、「輕徭薄賦」の政策を進めることに堅持することから、農民への搾取と圧迫を大幅に軽減して、農民に比較的安定する生産環境と穏やかな社会秩序を与えた。そうすると、社会経済を急速に回復し発展させた。高祖の皇帝の時に、天下は少し安定していた。文帝に至って、百姓の税金は大きく軽減して、天下は豊かで、協和して繁栄する光景が呈した。武帝の時に、社会経済はすべて相當的に発展を遂げたのであって、物質も極めて豊富であった。その時、倉庫に蓄えられた食糧は山積みになった。長年にわたって使われず、古い穀物の上に新しい穀物がのり、下の古い穀物は腐ってしまった。国の倉庫の中の硬貨は長い間、使われなかったから、硬貨の中の繩は腐って壊れてしま

って、倉庫の地上に硬貨がいっぱいになって、数えられないほどであった。漢の初期の支配者たちの努力で、社会の経済は漢の武帝の時までに大きな発展を遂げたのである。経済の発展と物質の充足は、漢の武帝に功績を立てるのに堅い物質の基礎を提供した。

漢初の七十年の社会経済の回復と発展を通じて、漢武帝の時に当時の経済はすべて強くなった。政治の上で、支配された人、即ち庶民にとって、前漢の支配者の統治の地位はすでに極めて固まった。しかし、新しい階級の矛盾は現れたところであった。統治階級の内部の矛盾はこの時期に鋭くなって、文景の盛世の繁栄の光景に隠れた深い社会危機が現れた。東周の数百年にわたって、天子の地位はますます衰弱になって、諸侯はお互いに戦って、中原の覇を競っていた。その時の競争は、まだ貴族と大臣の間であって、やはり血縁と地位の権力に密接に繋がっている。庶民出身の英雄は上の階級の行列に割り込む可能性はまったくなくて、さらに自分の独立の政権を立てることは想像できなかった。しかし、秦は滅亡した後、貴族の政治と血縁分封制は疑問視された。陳勝は「王侯将相寧んぞ種有らんや」と詰問して、項羽は「彼取りて代わるべきなり」という野望がわいたとき、貴族分封制の下の合法性は神の保護のベールを失くして、深刻な質疑を受けた。貧乏な出身である劉邦は天下を統一するとき、古い神権の政治と長く継いだ血統は中断された。その同時に、新しくできた漢の帝国は政権建設の面で早急に解決すべき問題に直面した。一人の庶民は時勢によって皇帝の位になれるからには、天下を統治する合法性はどのように作るか、また、国家の構造はどう選択するのか、分封制あるいは郡県制かなど、¹いろいろな課題があった。分封制の下の君は、強大な地方勢力は中央の政権を脅かすということを常に心配していた。

また、郡県制という制度の優越性は秦の短い歴史によって否定された。新しくできた政権はどのように選択すれば着実に発展できるか。結局、きちんと考えた末、劉邦は分封制を選んで、劉邦が自分で信頼できると思う血縁関係を通して劉氏の天下の統一を維持するように希望する。しかし、統治者は最初の選択のせいで後世に禍根を残した。分封の諸侯の政治野望は絶えず膨張して、戦乱の原因になった。まず、経済の発展にしたがって、地方の諸侯の勢力は極めて膨張して、中央と対峙する勢いがあった。漢初、藩を取り消すという晁錯の意見を取り入れたが、根本的に解決できなかった。

景帝の時、呉、楚の七国の乱が現れ、漢の武帝の時、諸侯がお互いに権力を奪い、支配階級内部に禍根が潜んでいた。諸侯の分裂を防止し、統一の中央政権を強化することは支配者が早急に解決すべき問題になった。²次に、政府と金持ちの商人との矛盾は日々に目立つようになった。社会経済の発展はある商人が財産を集めて、塩と鉄を独占し、国家の財政収入に大きな影響を与えた。そのほか、北の匈奴も漢の統治を脅かしていた。「和親」の政策がもたらす一時的な安定はすでに支配者を安心させなくなった。このよ

¹王怡 『『屈君伸天』と皇権専制——董仲舒法思想新論』、『江蘇行政学院学報』2001年第6期。

²陳宗權 『董仲舒政治哲学思想探源』、雲南師範大学修士論文、2004年。

うな社会背景に直面して、傑出した知力と遠大な計略を持っている漢の武帝は必ず何かしなければならぬ。社会は安定の状態がほしくて、政治の需要には思想理論の統一が必要で、支配者の階級は中央の集権統治を維持するように経験済みの有効な方法が一層必要になってきた。それで、漢の武帝が功績を立てたい時に、董仲舒の儒学認識は漢の武帝の政治需要に合って、董仲舒が主張する「百家を廃し、儒教を独尊する」という思想は正式に採用された。そうすると、封建正統の法思想は漢の中期に正式に確立した。儒家思想は董仲舒によって改造され、大一統の政権を維持するための主宰的地位を得たのである。¹

三、法の理論基礎

すべての思想の誕生と発展は先人の思想理論の基礎から切り離すことができない。すなわち、ある人の思想体系の形成は必ず前の思想家に影響され、先人の思想の発展あるいはその思想の減少と増加によるものである。董仲舒は漢の初めに生まれたが、その前に、中国の古代政治法の思想はすでに大きな発展を遂げた。先秦時代の儒家、法家及びほかの各家思想の発展は董仲舒の法の思想の形成のために理論の準備を備えていた。

夏、商、西周は奴隷制度が形成され、発展された時期であり、低い生産力によって発展レベルは制限されたが、当時の支配者、即ち、奴隷貴族は主に神権と宗教の法の観念で人々の思想を統治して、神権と宗教の法はこの時期の法の思想の主な特徴になったのは当たり前である。西周の「徳治」、「礼治」という思想も「神権天命」から合理的な依拠を見つけたのである。

春秋戦国の時、社会の形態は奴隷制から封建制に転換した。この社会の大変革の時、思想の分野は今までもない活躍で、「百家争鳴」といった春秋戦国時代、諸子百家が学術論争を重ねたために学術の繁栄をもたらしたような場面が現れた。もともと奴隷主貴族が統治を維持する神権法と「礼治」の思想も詰問された。神権は揺れて、礼楽が崩れて、百家の異説は当時の社会思想領域の現実的な描写であった。そうして「礼治」の思想は衰退し始めた。孔子と孟子を代表とする儒家はまだ力を尽くして「礼治」を維持したが、他の思想家たちは大体「礼治」に反対し、それぞれの主張を述べた。道家は自然を尊んで、「無為して治む（無為而治）」を主張する。墨家は「兼愛」、「尚賢」を提唱して、「兼て相愛し、交じえて相利す」という相互互惠の原則を立法の指導思想として、貴族の宗法の世襲制に反対する。法家は「親疏を別せず、貴賤を殊せず、一にして法に断す」（『史記・太史公自序』）という「法治」を主張する。「礼治」は多くの思想に溢れた社会で支配者からの尊崇を失って、法家の「法治」はますます大切にされ、認められ

¹武樹臣『中国法律思想史』、法律出版社2004年版、第193頁。

た。商鞅、慎到、申不害を代表とする法家は当時の新興地主階級の代弁者で、新生封建勢力の代表者であるから、「礼治」を維持する儒家の主な対立面でもある。「礼治」と「法治」との競争は当時の政治法律思想の分野で最も主な競争である。

戦国の末、荀況は儒家の思想を発展させた。荀況は孔子や孟子と違って、「隆礼」でもあるし、「重法」つまり「法を重んじる」でもあった。彼は「礼」を封建官僚階級制を維持する新しい礼法に発展させた。荀子は新しい封建制のもとで礼法統一の主張を言い出す最も早い思想家であり、儒学と法との合流を促す先駆者である。秦と漢の後、封建正統の法の思想の形成は多いに荀子に啓示され、影響された。¹

紀元前 221 年、法家の思想の指導で、秦の国は豊かで強い国を実現して、やっと全国統一の大業を成し遂げた。法家思想は続いて秦の支配者に信奉されて、秦の統治思想になった。秦の時、法家の主張を尊崇し、各方面においてはすでに「皆な法式有り」になった。しかし、秦朝は政治、文化の面で極端的な専制主義を実行して、恣意に刑罰で国家を治め、人民をさらに苦しめた。これは秦朝が十数年も経たないうちに滅亡した主な原因の一つである。また、秦朝は文化の面で他の思想を控えるだけでなく、法家を含む法思想の発展をも妨害する。

漢の初期の支配者は秦の滅亡の教訓をくみ取って、統治の思想の面で、戦国中期以来流行し始めて、前漢になって儒、道、法の結合に発展した黄老思想を受け入れた。その時、「法を約し刑を省く」、「清静無為」を主張した。数十年の発展を通して、前漢の政治経済はすでに回復した。漢の初期の支配者は暴政が原因で秦朝の滅亡を戒めとして、黄老思想を尊崇した。このような文化思想の発展は董仲舒の正統である法の思想の形成に重要な影響を与えた。黄老思想の寛容と無為は他の各派の思想の生存と発展にゆったりした文化環境を提供した。儒学、墨学、陰陽などの学派は秦朝の文化専制から解放して、しばらくした後、各派はそれぞれの主張と観点を修正して発展することに力を尽くして、百家争鳴の勢いが現れた。当時の政治経済の情勢は政治思想統一を実現することができる治国策略を強く呼びかける。各派の思想家、政治家は情勢の要求に応じて、先秦諸子の理論の宝庫に戻って、大一統の思想の学説を試しに探した。このようなゆったりした平和の環境で形成された現実を踏まえて創造する理論研究の実践の精神は、董仲舒正統の法の思想の形成のために、充分で良い文化思想の環境を備えた。

このように、先人の思想理論のもとに、董仲舒は自分の理論体系を構築し始めた。董仲舒はまず孔子と孟子の思想を継いで、また荀子の思想に深く影響された。その同時に漢の初の黄老思想に対して両方のよいところを受け入れて、法家、墨家と陰陽家の思想観点を吸収して、最終的に系統的に完全な法律の枠組みを整えた。

¹于語和『中国伝統文化概論』、天津大学出版社 2001 年版、第 121 頁。

四、法と皇帝の欲望

漢の武帝は中国の歴史上に非常に有名な傑出して知力と遠大な計略を持っていた皇帝である。董仲舒の法の思想が発展したのは一定の社会の歴史背景に必要性があったからであるが、漢の武帝の個人的な儒学への好みは董仲舒の法思想の発展に重要な役割を果たしたと思われる。もし董仲舒が会ったのは儒学を好む漢の武帝ではなく、漢の武帝の前の何人かの黄老思想を尊崇する支配者であれば、例えば、高祖、恵帝、呂后、文帝あるいは景帝なら、董仲舒の思想理論は大切にされて受け入れられる機会は少なかったであろう。一種の思想理論は当時の支配者に大切にされないと、さらに当時の支配者に圧殺されると、このような理論の発展機会は非常に少なく、正統思想になれるのはさらに不可能である。漢初の社会の情勢によって、武帝の前の君たちはみな「清静無為」という黄老思想を選んで統治の術とした。董仲舒はもしちょうどいい時期に生まれないと、その法思想は中国封建社会にこんなに重大な影響を及ぼす可能性がない。故に、君の個人的な性格と好みは董仲舒の法思想の形成と発展に大きな意義があったと考えられる。

漢の武帝は明らかに先帝たちと違う主張をもっていた。漢初、高祖の劉邦は戦乱で破れた社会秩序を回復させるために積極的に民力を保養してしばらく休憩する政策を用いた。武帝が即位になった最初の何年かの間、祖母の竇太后は朝廷の権力を握ったため、武帝は即位して皇帝になったのに、あらゆる国政の大事はまだ祖母の竇太后が決めるころであった。竇太后は黄老思想を深く信じて、呂后の後、一人の優秀な女性の政治家であった。祖母の竇太后は黄老の思想を好み、治国の上で、「清静無為」を行っていた。若い漢の武帝は儒学に偏愛したが、竇太后の権威が邪魔になって、大々的に全国にわたって儒学を宣揚できなかった。竇太后の統治の下で、漢は建国以来執行していた「清静無為」という思想を続けて、黄老思想は相変わらず大切にされていた。竇太后は淮南王の劉安を非常に寵愛していた。というのは劉安が書いた『淮南子』の中には黄老思想が多くみられるからである。つまり、思想が当時の支配者の好みに合う人は重用される可能性があった。

若い漢の武帝は幼い時期から儒学に触れ、儒学思想に夢中になった。当時の漢の武帝は政治の上に力を尽くす気があったが、何回かの改革の試しは竇太后の邪魔で失敗になった。その上に、武帝の叔父即ち竇太后の末っ子は武帝と皇位を争うことがあって、竇太后もこのことで躊躇い、皇位をずっと決めなかったため、武帝の皇位があるかどうかは完全に竇太后の一念にかかっていた。それ故、当時の厳しい政治の戦争の状態、自分の帝位を守るために、漢の武帝はやむを得ず次善の策を取って、一時に改革の考えを諦めた。漢の武帝は我慢の策を使って、毎日宦官と護衛官を連れて山の中で狩りをした。朝廷のことは相変わらず竇太后が決めて、国家は黄老思想を統治の術としていた。故に、

武帝が即位する最初の数年間に、儒家思想は大切にされなくて、董仲舒及び法の思想はこの時期に大切にされなかった。

竊太后は権力があつたが、亡くなってから、漢の武帝は本当の権力を取り戻した。漢の武帝は功名心にとられて、無為に満足せず、この性格によって黄老思想は捨てられる運命が決つた。漢の武帝は早急に自分の夢を實踐した。政治上、漢の武帝は諸侯国を規制し、国の権力を皇帝一人だけの手に集めるような政策を取つた。政治上の「大一統」を實現するように、思想の上で、漢の武帝は黄老の「清静無為」に満足しなくなった。漢の武帝は本来に儒学に熱心して、また董仲舒が大いに鼓吹することを通して、「大一統」の思想は漢の武帝の功績を立てる野望とぴったり合つた。董仲舒が改造した新儒学は漢の武帝に高く評価された。董仲舒が漢の武帝に出会つたのは、まさに千里馬が伯樂に出会つたということであると言える。その後、董仲舒は病気で仕事を辞めて実家に戻つたが、朝廷は大事に会うたびに、人を派遣して董仲舒の意見を求めた。これは漢の武帝が董仲舒への尊重と信頼を十分に証明しており、その反対に、董仲舒も漢の武帝に対して知遇の恩に感激した。

故に、支配者の個人的な好み、あるいは性格は正統的な法の思想の形成と関係がないとは言えない。一つの政治の法思想の選択は結局、社会の政治経済の条件に繋がっているということは当たり前であるが、支配者の個人的な好みと性格は歴史選択の過程で果たした役割も無視されることはできない。董仲舒の「大一統」の思想は漢の武帝が功績を立てる思想とぴったり合っている。歴史は漢の武帝を選んで、漢の武帝は董仲舒を選んだ。それ故、支配者の個人的な好みと性格は支配者が選択する政治思想を大いに決めた。この面から見ると、董仲舒はちょうどいい時期に生まれ、漢の武帝に会つたのは極めて好運であつたと言える。

五、儒家の影響

長い法の實踐によってやつと正統的な法思想が生まれた。思想の源から見ると、董仲舒の法の思想の主な内容は大体先秦時代の思想を取り入れて生まれたものである。董仲舒の法思想は多くの源があると言えるが、もし私たちは工夫してそれらの源を見つけたら、その法思想についてさらに全面的な理解ができる。「大一統」を主な思想とする董仲舒の法思想は政治と法の實踐の中に先秦の各家の思想を融合した産物である。この中に、先秦の儒、法の二つの思想はその主な源である。

先秦の儒家思想は孔子、孟子と荀子の思想を主な代表としている。孔子、孟子の徳をもって国を治めること及び仁政の思想は董仲舒の法思想の中の「徳を主にして、刑を補とする。(徳主刑補)」(『対策一』)という思想の源である。荀子の礼法の結合の試行は董仲舒の法思想の形成に「礼治」思想の基礎を提供する。儒家は礼を大切にするので、

儒家の「人治」の思想はその法思想の確立に重要な影響を与えた。「親を親しむ（親親）、尊を尊ぶ（尊尊）」の中の家族倫理と社会階級の観念は、董仲舒の法思想の形成にとって根本的な指導意義がある。先秦の法家が大いに宣揚する君が一番上にいること、君が独断できることという思想は董仲舒の法思想の中の君主専制擁護の源である。そのほか、法家が主張する官僚階級制度、親子関係、夫婦関係及び儒家が提唱する礼の階級差別は共に董仲舒の法思想の中の法の差別性の特色に影響を与えた。また、董仲舒の法思想は他の各家から栄養の成分を受け入れる。黄老学派は文と武を共に採用して、徳と刑を共に採用するのは董仲舒の思想の形成に橋を架けるのである。陰陽五行家の「時令観」は董仲舒の「春秋決獄」重要な源の一つとなった。つまり、董仲舒の法思想の体系は各派の思想の集まりで、決して独立のある学派の成果ではないから、この思想体系は儒、墨、道、法、陰陽などの学派と密接な関係がある。

董仲舒は漢の儒家の代表人物であるから、その法思想は直接に儒家思想から継いで、孔子、孟子の思想を加工して創造された新しい法思想である。董仲舒は「もろもろの六芸の科目や孔子の学術に属さないものは、すべてその道を断って、ともに進ませないようにしたいものです。（不在六芸之科、孔子之術者、皆絶其道、勿使並進）」¹と語ったことがある。それに、董仲舒は自分の著作『春秋繁露』の中で儒家の基本的な理論と孔子の教えを何回も強調して、引用した孔子の言葉は数十か所に至るほど多い。董仲舒は心から儒家思想を尊崇して、儒家思想を自分の思想体系の母系とするのは当たり前だと明らかに見える。董仲舒は人性論、仁義、徳治などの上で、儒家思想の影響を受けて、儒家思想を発展して、創造して、自分なりの理論体系の核心となっている。

孔子は儒家学派を創立して、孟子は大体孔子の思想を継承して、荀子は孔子、孟子のもとに、多く進んで、儒家学派の思想を発揚させて後世に伝えさせた。儒学は漢から清朝の末までの二千年の封建社会の法思想の主な流派となっている。孔子、孟子、荀子の法思想の特色をまとめると、以下の通りである。

1、礼治を尊崇する

儒家は春秋の末、孔子が創立した学派である。「儒」はもともと葬礼を職業としている人、つまり専門的に教育を行う人と礼儀を把握する人である。孔子は一生、官の位になる少数の時間を除いて、多くの時間は学生を募集して教えることや、本を書くことに費やした。「相礼」を職業としていたから、董仲舒が創立した学派は後人によって儒家の学派と呼ばれている。儒学の事業を継承する思想家、政治家も儒家と呼ばれている。孔子は晩年に『詩』、『書』、『易』、『儀礼』などの古代文献を整理して、儒家の学説の伝播に理論資料を提供する。孔子の弟子及び弟子の弟子が編集した『論語』は儒家の学説の形成の一つの主な象徴である。孔子の後、儒家は多くの流派に分かれて、それぞれの

¹班固：『漢書・董仲舒伝』。

特徴を持っているが、儒家の共通点である。儒家の各派の中に、孟子は孔子が作った仁学の思想を継承し、発展して、孔子の徳治の思想を豊富にした。

春秋戦国に至り、孔子、孟子と荀子などの先秦の有名な儒家は「礼治」に対して詳しく述べた。孔子は、「之を導くに政を以ってし、之を斉える刑を以ってすれば、民免れて恥なし。これを導くに徳を以ってし、これを斉えるに礼を以ってすれば、恥有りて且つ格し。(道之以政、斉之以刑、民免而無耻。道之以徳、斉之以礼、有耻且格。)」¹と考えている。これは、孔子は支配者が礼で国を治めて、また徳で教える方法を実行すべきと主張することを証明している。孔子は自分の後輩に「礼を学ばずんば、以て立つこと無し。(不学礼、無以立)」²と戒めたことがある。ここから見ると、孔子が話した「礼」は、時には国を治める手段で、時には個人的な行為規範である。孟子が「礼」に対する研究は少ないが、「礼」を大切にしていた。

孟子は弟子に、「そもそも義は道筋、つまり通らなければならない社会正義であり、礼は門、つまり他人と交際するための出入口なのだ。君子だけが、この道筋を通り、この門から出入りできる。」³と話したことがある。この文の意味は、君の義を守る目的は礼を治めることで、「義」になってこそ、「礼」の基準になれるということである。それに、孟子は「礼」を修めることは支配者にとってさらに重要だと思い、「上礼無く、下学無ければ、賊民興り、喪ぶること日無けん。(上無礼、下無学、賊民興、喪無日矣。)」⁴というのは、支配者は「礼」を考えないと、臣と庶民も同じで、天下は大乱になるということである。

荀子は先秦の儒家の中で、「礼」を言及するのは最も多くて、「礼」の地位を最も重要視する人である。荀子が話すところの「礼」は孔子、孟子の「礼」と違っている。荀子は新しい地主階級の要求に応じるために、儒家が本来維持する周礼を封建官僚階級制を維持する新礼にして、古い礼の中の君を除いた各階級の貴族の世襲制を取り消して、本来の宗法などの階級制を非世襲制の官僚階級制に改造した。この改造はすべての上の階級の構造を変えたのである。新しい地主階級はわりに平等な地位を取って、官になって政治を行う機会をもらう。一方で、世襲制をやめて、各階級の官吏は君によって任免されることになったため、君の権力を強めることになるのは必然のことである。このような荀子の改造は宗法と矛盾ではない。逆に、荀子は、宗法制を基にする階級制と階級秩序の重要性を目立たせるために、階級制を核心とする新礼を褒め称えた。荀子の考えで、礼は国を治める根本的な法「礼とは、治辨の極なり、強国の本なり、威武の道なり、功名の総てなり。(礼者、治辨之極也、強国之本也、威武之道也、功名之総也。)」⁵でもあ

¹孔子：『論語・為政』。

²孔子：『論語・為政』。

³孟子：『孟子・萬章下』。原文は「夫義、路也。礼、門也。惟君子能由是路、出入是門也。」

⁴孟子：『孟子・離婁上』。

⁵荀子：『荀子・議兵』。

るし、また、「礼とは、法の大分、類の綱紀なり。(礼者、法之大分、類之綱紀也。)」¹でもあるし、その同時に礼は人々の身分と地位の差別を確認する階級制度でもある。礼の内容は博大で、その道理も深刻で崇高であると考えている。礼の効用について、荀子は国を治めることと人性を改造することなどの面から説明する。国を治めることから見ると、「礼なる者は政の挽なり。政を為すに礼を以てせざれば、政は行われず。(礼者、政之挽也。為政不以礼、政不行矣。)」²と荀子は考えている。これは、礼は国の政治を行う指導原則で、礼の原則に従って政治を行わないと国家は平和になれない。荀子は「故に、人、礼無ければ則ち生せず、事、礼なければ則ち成らず、国家、礼なければ則ち寧かならず。(故人無礼則不生、事無礼則不成、国家無礼則不寧。)」³と述べる。人性の面から見ると、荀子は礼の効用は人の本性を直すことで、人を本性にしたがって行かせないことであると考えている。荀子は、

礼起於何也？曰：人生而有欲、欲而不得、則不能求。求而無度量分界、則不能不爭。爭則乱、乱則窮。先王惡其乱也、故制礼儀以分之、以養人之欲、給人以求。⁴

と語っている。

上記からみれば、礼治を尊崇するのは儒家の学派の最も著しい特徴であるということが分かる。礼治の思想は、孔子、孟子と荀子の思想体系の中に体现されている。まず、孔子、孟子、荀子の思想は力を尽くして礼の権威性を維持するのである。孔子は「天下、道有れば、則ち礼楽征伐、天子より出ず。(天下有道、則礼楽征伐自天子出)」と主張しているが、孟子は先王に倣って、礼儀を詳しく知って、仁政を行うことと主張した。これによって荀子は礼が社会を治める最高の基準だと考えて、礼の権威性を一番上の地位に高めたのである。次に、あらゆる儒家学者は礼の中に規定された階級制度に憧れる。孔子は国を治めるには名を正しくする必要があつて、「君君、臣臣、父父、子子」という社会階級制度を厳しく維持しなければならない。荀子は階級を体现する「分を明らかにし群せしむる(明分使群)」という観点を社会の構成の基本的な理論としている。また、儒家学者はみな仁を尊崇している。孔子はまず「仁」を「礼」に入れて、仁愛の道を礼の基本的な精神の夢と見えている。孟子は仁政を広めて実行させることに力を尽くしていて、仁、義、礼、智は社会の精神の中心であると考えている。それに儒家学派は、礼は刑法にとって指導の効用があると強調している。

2、徳治を重んずる

¹荀子：『荀子・勸学』。

²荀子：『荀子・大略』。

³荀子：『荀子・修身』。

⁴荀子：『荀子・礼論』。

徳治を重んずるのは儒家思想のもう一つの特徴である。孔子と孟子は徳治の問題に対して自分の見方と主張を言い出した。まず、彼らはみな民衆の価値と徳治との関係に注目している。孔子は民衆の価値が社会を治める最初に考えることと見えている。この思想は孟子に継承されて民本思想に発展して、孟子は民衆を君より大切にしている。荀子も民衆の価値を見付けて、民衆を水と喩えて、君を舟と喩えて、水は船を載せてもいいし、船を転覆してもいいと考えているから、支配者に「政を以て民を裕む。(以政裕民)」¹と要求する。次に、孔子、孟子、荀子はみな教化の効用を大切にす。孔子は教化しないで殺すのは残酷な統治の方式であると考えて、孟子は教化を実行するために多くの具体的な意見を出している。荀子は人性の悪という観点から、教化を通して人性の発展を導くことを希望している。それから、儒家は刑罰を少なくすると主張して、死刑の濫用に反対する。礼と比べると、刑法はずっと儒家思想の体系の中にわりに軽い地位にある。孔子は礼を大切にすして刑を軽視する伝統を始めるが、孟子は「刑罰を省く」ことを「仁義」を実現する主な条件として、儒家学派の中で刑罰の濫用に反対する最も目立つ代表する人物である。荀子は孔子、孟子より刑罰の効用をさらに大切にしているが、孔子、孟子が刑罰の濫用に反対する観点を承知して、「一の無罪を殺して天下を得ること、仁者の為さざることなり。(殺一無罪而得天下、仁者不為也)」(『荀子・王覇』)と考えている。

3、人治を強調する

人治は儒家学派の一貫の主張である。礼治と徳治は人によって実現されている。それ故、儒家は礼を重んじて徳を提唱する元に「人治」の効用を特別に強調している。第一、儒家学者は君の決定的な働きを強調する。孔子の「正名」の主張は、まず君が最も上の階級であることを主張する。孔子は「仁政」を実行する面で、君の決定的な働きを強調する。荀子は孔子、孟子を継承し、発展して、君の働きという思想を強調する。国で君の最も上の地位を維持するのを国の長期安定に必要な条件としている。第二、儒家思想は賢徳の人を尊敬して才能がある人を採用すること、即ち、人材の育成と任用を大切にす。孔子は「挙賢才」を主張して、「近く親を失わず、遠く挙を失わず。(近不失親、遠不失挙)」(『孔子家語』)という主張で、それに、孔子は人材を育成する面で、貴賤を問わず、平等とすることを主張する。孟子は人材の任用を更に大切にすして、君から各階級の官員はみな才能がある人がやるべきである。荀子も人と法の関係の方面から賢徳の人を尊敬し、才能がある人を採用することを主張する。

以上をまとめて、礼治を尊崇すること、徳治を強調すること、人治を強調することは儒家の法思想の基本的な特徴で、礼治を尊崇するのが肝心な点である。

¹荀子：『荀子・国富』。

六、人性論と儒家思想

人性の問題について、董仲舒は有名な「性三品」の説を提出した。董仲舒のこの人性論は儒家の思想と関連している。

孔子は人性を語るのはいくつか、「性、相近きなり、習い、相遠きなり。(性相近也、習相遠也。)」¹と考えている。孔子の考えで、人性はもともと大体同じで、善と悪との区別がない。ただし、後天的な環境と習慣は違う人性をさせた。孔子は後天的な習慣が人性に与える影響を強調する。

人性を最も多く語るのはいくつかは孟子である。「孟子、性善を道う(いう)に、言は必ず堯舜を称す。(孟子道性善、言必称堯舜。)」²といわれるように、性善論は孟子が人性に対する主な見方である。人は生まれながらの善良で、後天的な環境と個人的修養は善と悪の区別に繋がっていると考える。孟子は「人の性の善なるは、猶ほ水の下に就くがごときなり。人善ならざること有る無く、水下らざること有る無し。(人性善也、猶水之就下也。人無有不善、水無有不下。)」³善は人の本性で、この本性は仁、義、礼、智などの四つの面で具体的に現れている。人はもともと善良であることこそ、社会のやりとりで仁、義、礼、智を行うことができる。孟子は性善論の面から孔子の「仁」という思想の理論根拠を見付けた。善良の本質は天が人に与える本性である。「其の心を尽くせば、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知る。(尽其心也、知其性也。知其性、則知天矣。)」⁴この孟子の話は、孟子から見れば、人、性、天という三つのものは共通であることを証明する。これは儒家の天人合一の形成のために理論依拠を準備している。

戦国の末、儒家の代表的な人物である荀子は、人性に対して孟子の思想と完全に反対の見解を提出した。荀子は人間が生まれ付きの悪で、後天的な教化は人に羞恥善悪の区別を持たせたと考える。「人の性、悪なり。其の善とは、偽なり。(人之性悪、其善者偽也。)」⁵と考えている。

董仲舒は先秦儒家の人性論をもとに、自分の観点をまとめる。人性に対して一層深く検討して、孟子の性善論とも違うし、孟子の性悪論とも違って、人性は善もあるし、悪もあると考えている。董仲舒は、

性之名、非生与？如其生之自然之資、謂之性。性者、質也、诘性之質於善之名、能中之与？既不能中矣、而尚謂之質善、何哉？(『春秋繁露・深察名号』)⁶

¹孔子：『論語・陽貨』。

²朱熹注：『孟子・滕文公上』。

³朱熹注：『孟子・告子上』。

⁴朱熹注：『孟子・尽心上』。

⁵荀子：『荀子・性悪』、上海古籍出版社1987年版、第138頁。

⁶蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局1992年版、第291頁。

と考えている。また、董仲舒は陰陽で人性を解釈して、「陽、善たり、陰、悪たる。(陽為善、陰為悪。)」(『春秋繁露・深察名号』)と考える。これも董仲舒が孟子の天人合一という思想を継承する結果である。董仲舒は人性論に対して最も重要な発展は性三品である。董仲舒は人性を三つの階級に分けている。すなわち、聖人の性、中人の性、庶民の性である。聖人と庶民は非常に少ないが、中人の性は最も普通である。中性の民衆は善でもよく、悪でもよいが、後天的な教化は最もキーポイントである。これは実に荀子の思想を継承したものである。

全体的に見れば、人性の問題の上で、先秦儒家は孟子と荀子を代表として、認識上の分岐点がある。孟子は人性善を主張して、荀子は人性悪と考えて、孟子は天人合一を導いた。荀子は後天的な教化を大切にしたが、董仲舒はその二つの思想を混ぜて、人性は善でもよく、悪でもよいと考えている。現在の観点から見ると、これも二つの思想を折衷した弁証的な思想である。以下、具体的な内容を見てみよう。

1) 徳と刑

徳と刑との関係の上で、董仲舒は徳を主にして刑罰を輔とする、いわゆる「徳主刑輔」ということを主張する。董仲舒のこの徳治思想は先秦儒家の孔子、孟子の「仁政」という思想と分かれられないと言える。孔子や孟子の「仁」の思想は董仲舒の徳治という主張の形成にとって重要な影響がある。

孔子は最も早く「仁」を主張する学者であり、「仁」に対して自分の理解がある。「仁とは人を愛す」、「克己復礼、仁と為す」¹と考えている。また、孔子は「孝悌とは、其の仁の本と為すや。(孝悌也者、其為仁之本与)」²を提出する。孔子は、孝は礼の根本で、仁の本質であると考えたということは明らかである。その同時に孔子は忠実と寛容は人を愛する体現で、人に忠実に寛容するのは仁の表現であることと考えている。孔子が人を愛するということは差別なく、すべての人を愛するわけではないというが、董仲舒が人を愛するということは差別があつて、礼儀に規範された人を愛することという。孟子は「仁」を政治の実践とさらに具体的に結合している。性善論をもとにして、孟子は「仁」という思想に対して新しい解釈を与える。「惻隱の心、仁なり。(惻隱之心、仁也)」と語って、また、「仁、人心なり。(仁、人心也)」³と考える。孟子から見ると、仁と人心、人性、天と共通していると考えられる。孟子は仁政を主張するのはこの仁と心の觀念と繋がっている。「人に忍ばざる心を以て、人に忍ばざる政を行はば、天下を治むること之を掌上に運らすべし。(以不忍人之心、行不忍人之政、治天下可運之掌上)」⁴と孟子は

¹孔子：『論語・顔淵』、華語教学出版社 1994 年版、第 237 頁。

²孔子：『論語・学而』、華語教学出版社 1994 年版、第 4 頁。

³朱熹注：『孟子・告子上』、上海古籍出版社 1987 年版、第 108 頁。

⁴朱熹注：『孟子・公孫丑上』、上海古籍出版社 1987 年版、第 18 頁。

考えている。実は、孟子は支配者に徳で人を治めて、仁政を行うことを教えるのである。性悪を主張する荀子には孟子と一致する思想がある。しかし、荀子は「仁」を実現する上で、礼制の働きを更に大切にする。それゆえ、荀子の仁に関する思想は一層現実化、政治化である。¹

董仲舒の「仁」という思想は孔子、孟子の思想を改造して、前漢の封建大一統の需要に更に応じさせた。董仲舒は「仁」を封建統治者が国家を治める及び人間関係を行う時に厳しく守らなくてはいけないルールのレベルに高める。孔子の人を愛する範囲を極めて広げて、人を愛するというのは血縁がある親戚だけでなく、すべての人類を愛して、虫鳥魚獣などのものまでを愛することであると考えている。そうしなければ、「仁」と呼ぶことはできない。「是知を以て先を明らかにし、仁を以て遠を厚しむ。遠くして愈す（ますます）賢く、近くして愈す（ますます）不肖たる者、愛なり。（是以知明先、以仁厚遠。遠而愈賢、近而愈不肖者、愛也。）」、「愛民に質く（あつく）、以下、鳥獸昆虫に愛せざる者無し。愛せざれば、奚くんぞ、仁を謂うや。（質於愛民、以下至於鳥獸、昆虫莫不愛。不愛、奚足謂仁？）」（『春秋繁露・仁義法』）²という。これらの言論はすべて董仲舒「仁」の思想の反映である。

董仲舒は、仁義は個人の道德修養だけでなく、国家が乱を治めて繁栄を盛んにすることに関する重要な政治問題であると考えている。董仲舒は「仁」に新しい哲学の依拠を与えて、「仁」は天の意志の現れであると考えている。董仲舒は「仁の美は天に有り。天は仁なり。（仁之美者在於天、天、仁也。）」（『春秋繁露・王道通三』）³と考えている。董仲舒は「仁」を「天」と結合して、「天」は董仲舒の「仁」学思想の象徴とした。これは董仲舒が天の權威を通して君主の暴虐を制限して、力を尽くして徳政を実行することである。徳政というのは、君主はその仁愛の思想で臣民に対して、教化を実施して、自由に刑罰を実施してはいけないことである。そのために、董仲舒の天人三策の中で、漢の武帝に徳政⁴を実行することを進言したのである。

以上の分析から見ると、孔子の「己に克ちて、礼に復るを仁となす」から孟子の「忍ばざる人の心、仁と為す」、董仲舒の「天心の仁」まで、思想上で三者は一脉相承である。董仲舒が主張する徳教と徳政は直接に孔子の「仁学」と孟子の「仁政」から発展したのである。

2) 礼治思想

礼は長い間儒家の法思想の魂とされている。儒家の法思想の継承者と革新者として、董仲舒は法思想の中に礼の規範作用を特に強調する。

¹張鵬『董仲舒的大一統政治思想』、遼寧師範大学修士論文、2003年。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局1992年版、第351頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局1992年版、第329頁。

⁴陳宗權『董仲舒政治哲学思想探源』、雲南師範大学修士論文、2004年。

董仲舒は儒家の礼治思想を継承し発展して、儒家の礼で国を治める政治思想を漢の中期の政治の実践に応用し、礼治にさまざまな貢献と補充をし、礼治を更に理論化、系統化にさせた。まず、董仲舒は礼の地位を高めて、礼は五常の一つであると考えている。そして、宋伯姫を例として礼は生命より重要であることを証明する。

『春秋』尊礼而生信、信重於地、礼尊於身。何以知其然也？宋伯姫恐不礼而死於火、齊桓疑信而亏其地。¹

ここから見ると、董仲舒は礼治の社会規範効用を大切にす。董仲舒本人は自身の礼儀修養を大切にして、「進退容止、礼にあらざれば行わず。(進退容止、非礼不行。)」²という。同時代の学士は董仲舒を模範としている。それと同時に、董仲舒から見ると、礼は五常の内容であるが、五常は天が人間に与える行為規則と道德規範であるから、礼の教化の働きも天意を受ける。これは礼治の合理性に哲学の依拠を与えた。そのため、統治者は必ず礼で国を治めなければならない。上の天に畏敬を表すために、董仲舒は天に捧げる礼を極めて大切にす。「聞るところ、古の天子の礼、郊より重き者莫れ。(所聞古者天子之礼、莫重於郊。)」³、「天を尊ぶこと、美しい義なり。宗廟を敬すこと、大礼なり、聖人の謹むところなり。(尊天、美義也、敬宗廟、大礼也、聖人之所謹也)」⁴というのがそれである。董仲舒は天に捧げる礼を通じて、人々に礼は天の意志であると信じさせて、礼を更に神聖化させ、礼を尊敬するのは天の意志に倣うということである。⁵

3) 「三綱」学説

綱とは、そもそも綱の目をしめくくる大きな繩のことを指す。その後、物事をとりしまる根本のきまり、常に守るべき道のたとえとしている。後漢時代の『白虎通』は次のように解釈する。

綱者張也、紀者理也。大者為綱、小者為紀。所以強理上下、整齐人道也。人皆懷五常之性、有親愛之心。是以綱紀為化、若羅網之有紀綱而万目張也。(三綱六紀)

つまり、上下関係においては、上は「綱」のような存在であり、下を導くことを指す。三綱の君臣、父子、夫婦の関係において、君王は臣下を導く存在であり、父は子を導く存在であり、夫は妻を導く存在である、ということである。しかも、「三綱」の間

¹董仲舒：『春秋繁露・楚莊王』、蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 6 頁。

²班固：『漢書・董仲舒伝』、中華書局 1975 年版、第 2495 頁。

³董仲舒：『春秋繁露・郊事対』、蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 414 頁。

⁴董仲舒：『春秋繁露・祭義』、蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 414 頁。

⁵陳宗權『董仲舒政治哲学思想探源』、雲南師範大学修士論文、2004 年。

の関係は、君臣関係が最も重要視され、父子、夫婦関係は前者の派生したものに過ぎない、とされている。

董仲舒は三綱理論について、次のように述べる。

人之受命於天也、取仁於天而仁也。是故有父兄子弟之親、有忠信慈惠之心、有礼義廉讓之行、有是非逆順之治、文理燦然而厚、知広大有而博、唯人道為可以參天。

(『春秋繁露・王道通三』)¹

といったように、人の命は天から授けられたものとして、当然、人間関係、つまり「人道」も天道に参考にして構築すべきだとする。また次のように言う。

天之親陽而疏陰、任徳而不任刑也。是故仁義制度之數、尽取之天。天為君而覆露之、地為臣而持載之、陽為夫而生之、陰為婦而助之、(中略)王道之三綱、可求之於天。

(『春秋繁露・基義』)²

そもそも、儒家のいう「凡そ人の人たる所以と為すものは、礼儀なり」(『礼記・冠義』)という「礼儀」では、「孝」を宗とする意識より発祥し、主体の心性に基づき、「齊家、治国、平天下」をめざして、「身を修め、性を養う」という修養工夫を通じて主体の「善」なる本性を実現する、というプロセスが想定されている。その中ではとりわけ君主個人の道徳修養が重要視される。

それに対して、董仲舒は「三綱」を、「唯だ人道のみ以て天に参ずべし。(唯人道為可以參天。)」(『春秋繁露・王道通三』)、「王道の三綱は、天に求むべし。(王道之三綱、可求之於天。)」(『春秋繁露・基義』)³というように、個人の心性工夫にたよるのではなく、「天道」に基づき、仁義なる倫理道徳の根拠と道徳行為を判断する価値観などは、すべて天に求めなければならない。すなわち、天道は「三綱」という儒教倫理哲学の本体となったのである。

そして、「三綱」の由来は、孟子は「父子に親有り、君臣に義有り、夫婦に別有り、長幼に序有り、朋友に信有り。(父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。)」

(『孟子・滕文公上』)と、親族関係に求められる。董仲舒の孟子との相違点は、「天子は天より命を受け、諸侯は天子より命を受け、子は父より命を受け、臣妾は君より命を受け、妻は夫より命を受け、諸の命を受くる所は、その尊はみな天なり。(天子受命於天、諸侯受命於天子、子受命於父、臣妾受命於君、妻受命於夫。諸所受命者、其尊皆天也。)」

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 329 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 330 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 351 頁。

『春秋繁露・順命』¹といったように、まず「三綱」の順序を君臣が父子の前に位置づける。そして、「三綱」が「王道」と名付ける。さらに、三綱が「天命論」に取り込まれたこと、君臣関係を父子関係の前に置いた。それは価値観において、「忠」が「孝」より優先されることを意味する。董仲舒は天道陰陽五行をもって「忠」と「孝」という綱常を論証するときに、「忠」を「孝」より優位に置いた。これは「三綱」における順位で示されるだけでなく、「三綱」を「王道」としたからである。

また、「天命」において、「綱」と「紀」との関係、つまり、天と天子、君と臣、親と子、夫と婦とは、天命の授受関係にあるとされる。それは王権の正統性を証明するために論じられたものと考えられる。すなわち、思想の根源からみれば、従来の儒家思想は、「孝」を宗とする意識より発祥したものであるから、「孝」は唯一の社会倫理として最高の道德価値をもっていたと思われる。董仲舒のいう儒教の三綱は、「天」を最高至上の神祇かつ哲学本体としており、天子は、「天」の人間社会における代表者であるから、「天子」に対する「忠」が、「孝」の優位を抑えて社会倫理における最高の道德的価値となったのは当然であろう。

政治状況からみれば支配思想となりえなかった儒家思想は、「孝」を宗とする理想主義的な儒家社会において、すべての社会政治法則および行為規範とされていた。董仲舒の時代において、「大一統」の専制主義帝国と政権は既に確立しており、儒教も漢王朝の支配思想となった。それにともなって、専制的帝王に対する「忠」は、社会の共通のかつ絶対的な価値観にならなければならなかったのである。

さらにまた、人道が人の内在的道德反省と修養に頼るものではなく、「天を継ぎ」、「天に法って」成り立つこと、また王しか「継天」「法天」できないことは、王以外の人間の倫理道德の形成は、天に基づく「王の教化」に頼らなければならないことを意味する。これが、董仲舒の「人性と教化論」の主調である。

董仲舒は「三綱」を以て「人道」を整理し、君臣関係及びその派生物とみられる父子、夫婦関係をもって人間の全ての従来からの社会関係と人間関係と取り替えようとするのである。倫理道德を人間の全ての社会関係と人間関係とに取り替える、つまり人倫的な「三綱」の方式で社会政治問題を処理することは、従来の儒家の考え方と合致するとみられる。三綱を「王道」として、忠を孝より優位に置くことが、董仲舒の「聖人政治論」の支柱であった。董仲舒は儒家思想の吸収と発展である。「三綱」は「君は臣の綱、父は子の綱、夫は妻の綱」へと発展した次第である。

小 括

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 412 頁。

董仲舒の法思想に「君権至上」、「三綱五常」、「徳主刑輔」、「春秋決獄」などの内容があった。その歴史背景に儒家的「仁義」理想があり、哲学基礎に「天人合一」、「君権天授」、「陽尊陰卑」が見られる。董仲舒は儒者なので、その法思想に、礼治を尊崇すること、徳治を重んずること、人治を強調すること、徳を重視すること、綱常の規範を常に強調される。いわば「法」あるいは法律、法令、刑は、あくまでも「礼楽」、「度制」「教化」と同じく外在的な規範であり、民衆を大人しくさせるには、人性上の「教化」、精神上の「三綱」、信仰上の「天」「天子」に従うことが重視される。それらははるかに「刑」より大事である。

第三章 「三綱」の倫理思想

董仲舒は、心は気を主宰する観念を持っているが、人間は自分の努力によって善行をすることができず、善は外在の王教に頼らなければならないと考えた。このような人性論に基づき、董仲舒は「三綱」を中心とする倫理観を作り出した。

一、「三綱」の由来

前章に三綱を概説していたが、要するに、三綱とは、「天子は天より命を受け、諸侯は天子より命を受け、子は父より命を受け、臣妾は君より命を受け、妻は夫より命を受け、諸の命を受くる所は、その尊はみな天なり」（『春秋繁露・順命第七十』）¹というように、天子は諸侯（臣下）の綱であり、父は子の綱であり、夫は妻の綱である。三綱説の権威性を高めるために、董仲舒の『春秋繁露・基義』は「天」を三綱の根拠として、次のように述べる。

天為君而覆露之、地為臣而持載之。陽為夫而生之、陰為婦而助之。春為父而生之、夏為子而養之。王道之三綱、可求之於天。²

近代になって、君主専制主義に強く反対する傾向の中で、董仲舒の三綱の説は人々から厳しく批判されるようになった。たとえば、徐復観氏は、「後世の暴君、頑固な父、悪い夫が臣、子、妻に対する圧迫は、皆三綱の説を引用して自己弁護するので、三綱説はまことに独裁体制と封建制度のお守りである」³と述べたことがある。また、馮友蘭氏も、階級の観点から三綱は「統治者が被統治者を圧制する武器」⁴であるという考えを示している。そのほか、いくつかの批判もあった。

批判はよいことで、なにせ董仲舒は二千年前の人であるから、その思想が古すぎることは間違いない。問題はこれらの事実を引き起こすのは本当に「すべてのことは董仲舒によって発生した」のかということである。あるいは、儒家思想が長期にわたって発展した結果なのか。儒家倫理思想が三綱の形に発展したのは論理的必然性があるのだろうか。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 412 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 351 頁。

³徐復観：『兩漢思想史』巻二、台湾學生書局 1974 年、第 409 頁。

⁴馮友蘭：『中国哲学史新編』第二冊、人民出版社 1982 年、第 117 頁。

また、董仲舒の倫理思想は、三綱のほかに、ある部分は儒家の伝統を受け継いでいる。例えば、義、利、経、権などである。一部分は新しいものである。『春秋繁露・仁義法』の中で述べた「人と我」の仁義というがそれである。そのほかに、董仲舒の天を根拠にしている倫理思想と孟子の心性を根拠にしているものは、明らかに二種の異なるタイプの倫理学説であり、その相違はどこにあるのだろうか。このような新旧交代する思想の故に、董仲舒は中国の倫理思想史において極めて重要な地位に置かれることになる。残念なことに、この点について学者は、おろそかにしていると言える。

さらに、董仲舒の「三綱」が「教化」の内在的な天道の根拠とされる。一方、儒教式の「礼楽」「度制」は、「教化」の外在的な規範であって、「教化」を含む政治活動がスムーズに進行できるのを保証する政治社会制度である。そして礼義は、「天地」を継ぎ、「陰陽」にのっとり、「善」なる「聖人の性」を現しているので、表面からみれば、人の「欲」や「情」とは真正面から対立するよう見られる。しかし、「人の欲は之を情と謂う、情は度制なければ節せず」（対策三）、「夫れ礼とは、情を体して乱を防ぐものなり」と言われるように、「礼」は人の「欲」、つまり「情」を節制する役割を果たすものであるとされる。「民の情はその欲を制すること能わず、之をして礼を度り、目をして正色を視、口をして正味を食らい、身をして正道を行わしむるは、之の情を奪うにあらずして、その情を安んずる所以なり。（民之情，不能制其欲，使之度礼。目視正色，耳聽正聲，口食正味，身行正道，非奪之情也，所以安其情也。）」（天道施第八十二）¹という。つまり「礼」は「情を体して乱を防ぎ」、民衆の欲を「正道」に帰させることであるから、「欲」「情」を安んじる手段としても用いられる。このように、董仲舒は、「礼」を「情」と対立させず、「礼」と「情」とのつながり、特に「礼」の「情」に対する抑制と引導の役割を重視するのである。

二、天を本と為す

『春秋繁露・観徳』は次のように述べる。

天地者、万物之本、先祖之所出也、廣大無極、其徳昭明、歴年衆多、永永無疆。天出至明、衆知類也、其伏無不炤也。地出至晦、星日為明不敢闇、君臣、父子、夫婦之道取之此。²

董仲舒の倫理思想は、天地万物の本としての「天」をもとにしているので、倫理行為の合理化は必ず天にならうことになる。天は陰陽、四時、五行を含んでいるので、天に

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 470 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 269—270 頁。

倣うということは、陰陽、四時、五行にならうということでもある。この思想の中では、心性のことにはあまり触れていない。養生の意義のところのみ、すこし心性のことに触れられている。ただし、養生の道は天にならう必要がある。すなわち、「是の故、能く中和を以て天下を理る者、其の徳は大盛なり。能く中和を以て其の身を養う者、其の寿は命を極むるなり。(是故能以中和理天下者、其徳大盛 能以中和養其身者、其寿極命)」¹といい、天の「中和」の道に従って気を養えば長寿になれるという。人間の善の行為は外在の王教に頼っていなければならないからである。王教も天にならうのである。天あるいは陰陽、五行はすべて形而上の意義であるので、形而上倫理学の類型に属している。

天地は万物を生むだけでなく、人類の祖先のもとでもある。これは「人、天数に副う(ならう)(人副天数)」の根拠で、「行に倫理あるも、天地に副う。(行有倫理、副天地也)」の根拠でもある。「廣大無極」は天地の空間の無限で、「永永無疆」は時間の無窮である。「天、至明を出す」は陽で、「地、至晦を出す」は陰である。陽は尊で陰は卑賤である。「星日、明を為すこと、敢て聞くならず。(星日為明不敢聞)」は、地「陰」は必ず天「陽」に服従しなければならない。これは君と臣、父と子、夫婦がならう「道」である。

董仲舒は君と臣、父と子、夫婦の道は天に倣う根拠、理由について、次のように説明する。

為生不能為人、為人者天也、人之[為]人本於天、天亦人之曾祖父也、此人之所以類上類天也。人之形体、化天数而成。人之血氣、化天志而仁。人之徳行、化天理而義。人之好悪、化天之暖清。人之喜怒、化天之寒暑。人之受命、化天之四時。人生有喜怒哀楽之答、春夏秋冬之類也。……天之副在乎人、人之情性有由天者矣、故曰受、由天之号(謂)也。²

天地は万物の元で、人間もその中にいて、実際に人間は人間によって生まれたから、一層「生人」と「為人」との区別を説明する。「為人」とは、人間は人間を生むことができるが、人格を作ることはできないという意味である。人格を作れるは天だけである。天が人に与えるのは、形体、気骨だけでなく、徳行と性格も含まれているという。

問題は、「人の形体、天数を化して成る。(人之形体化天数而成)」及び「人の徳行、天理を化して義なる。(人之徳行、化天理而義)」という文の中の「化」の意味が不明であることである。「化」がもし「変化」という意味であれば、人の形は天命によって変化するということになるから、「人、天数にならう」の仮定によると、筋が通る。しかし、この仮定によると、「人の徳行、天理を化して義なる」は、人の道徳と道徳の行為

¹ 『春秋繁露・循天之道』。蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 315 頁。

² 『春秋繁露・為人者天』。蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 318 頁。

は生まれつきのものだということになる。だが、これは「善は王の教化である」という説と相違してしまい、人倫の道は天にならうという説とも合わない。天にならうと言ったら、人倫の道は生まれつきではないという意味になってしまうからである。「人之徳行、化天理而義」の「化」は、教化の意味のわけであるけれども、しかし、こう理解すると文字の面という点で通じないようであり、「化天数而成」の「化」とは一致ではなくて、文法の面という点でこのすべての「化」は同じ意義のはずである。

また、この文は最初に「人を生む」と「人となる」の相違点を区別しており、「人を作るのは天である」ということを特に強調しているのであるから、次の文は「為人（人をつくる）」という点についての文であるべきである。しかし、人の形、気骨、好き嫌い、喜怒哀楽はすべて生まれつきの範囲に属しているものである。いずれにせよ、董仲舒がここで言っている「人を為す」はいったいどのような意義なのか確認することはできない。しかし、「天のならい、人に在り。（天之副在乎人）」によると、この文は「人副天数」を人が天にならう理論の根拠となっていることを確認することができる。

それでは、天はどのようにならわれるのか（天何足以取法）。前の文によると、「其の徳昭明なり」ということは明らかであるが、次の文は道德の意義の天についてさらに解釈を加え、同時に天と人倫の道行との関係を説明しているのである。

仁之美在於天、天、仁也、天、覆育万物、既化而生之、有（又）養而生之、事功無已、終而復始、凡舉歸之以奉人、察於天之意、無窮極之仁也。人之受命於天也、取仁於天而仁也、是故有父兄兄弟之親、有忠信慈惠之心、有礼義廉讓之行、有是非逆順之治、文理璨然而厚、知広大有而博、唯人道為可以參天。（『春秋繁露・王道通三』）¹

「既に化して之を生み、又、養いて之を成す。（既化而生之、又養而成之）」の「化」という字は、変化でもないし、教化でもなくて、『中庸』の中の「天地の化育」の「化」であり、「化」という字は創生という意味である。創生は自然の生と違って、徳化宇宙観の中の「生生之徳」の觀念と同じである。天は生生の徳を表しており、いわゆる「天の意に察し、窮極無きの仁なり。（察於天之意、無窮極之仁也）」であるので、天はならう対象となるべきである。

この意味での天は「天地の気、二を合して一となり、分かちて陰陽となり、判じて四時となり、列して五行となる。（天地之気、合而為一、分為陰陽、判為四時、列為五行。）」

（『春秋繁露・五行相生』）²という天と明らかに異なり、気化宇宙観の天は自然の意義であり、ここから分化して出る陰陽、四時、五行も自然的である。中国の思想で、最初に自然の宇宙と徳化の宇宙を一体としたのは『中庸』である。『中庸』のこの点についての理論は、先秦の儒家道德の形而上学を新たに発展させたものである。先に引用した内

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 329 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 362 頁。

容は『中庸』に深く影響されたものと言ってよい。『中庸』の二十六章がそれである。

「天地の道(みち)は、博なり、厚なり、高なり、明なり、悠なり、久なり。今夫れ天は、斯れ昭昭の多きなり。其の窮まり無きに及びては、日月星辰繋り、万物覆わる。(天地之道、博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天、斯昭昭之多、及其無窮也、日月星辰繁焉、万物覆焉。)」といい、地は博大で厚く、天は高く明く、天地は永遠だ、と言っているからである。

日月星辰は自然の意味であるから、高、明、悠、久で日月星辰を形容しているのである。天は自然であり、同時に道德でもある。両者が一つになる例は『中庸』の第三十章にある。「仲尼は堯舜を祖述し、文武を憲章す。上は天の時に律り、下は水土に襲る(よる)。(仲尼祖述堯、舜、憲章文、武、上律天時、下襲水土)。「上、天時に律り(のっとり)」とは天時にならうことであり、天時、水土は自然の意味で、ここで天の道と地の道を代表して道德化される。董仲舒の思想は『中庸』とは異なっている。『中庸』は孟子の心性論をもとにして発展したものであるが、董仲舒の思想は気化論の「人副天数」の仮定をもとにしている。それ故、「故に四時の行は、父子の道なり。天地の志は、君臣の義なり。陰陽の理は、聖人の法なり。(故四時之行、父子之道也。天地之志、君臣之義也。陰陽之理、聖人之法也。)」と言ったのである。

「人の命を天より受くるや、仁を天より取りて仁なり。是の故に父兄子弟の親有り…。(人之受命於天也、取仁於天而仁也、是故有父兄子弟之親……)」と言われるように、「天より仁を取る」は文法から見ると、人は命令を受けると同時に、天から「仁」をもらうということであるから、「仁」は生まれつきのもので、人性論の中で述べた善が王教の化から出ることと合わない。次に、生まれつきの仁は直接に「父兄子弟の親あり、忠信慈惠の心あり。(有父兄子弟之親、有忠信慈惠之心)」に至って推理するのは孟子の生まれながらの善という理論で、董仲舒の元の考えと合わない。それ故、「取仁」の「取」は「獲取」の「取」の意味ではなくて、「取法」の「取」、つまり「ならう」と理解すべきである。「仁を天からならう」は天の「仁」にならうことである。そうすると、先の文の「故に王者は唯だ天の施のみ。其の時に施して之を成し、其の命に法りて之に諸人を循わしむ。(是故王者唯天之施、法其時而成之、法其命而循之諸人、法其数而以起事、法其道而以出治、法其志而帰之於人。)」の中の「法」(法る)と一致して、次の文は、父と兄弟と子供など親族の人倫道德および行為はすべて天の仁にならうということであるから、両者の文の意味が通じる。仁が天にならうのは天成の仁と異なり、ならうことに人為か勉強の意味が含まれている。「王は、天の恵みを与える人である」ので、人が王教の化をもらうのは間接的に天にならうことである。

以上の解釈が成り立つとすれば、先の引用した文の最後にある「唯だ人道為すこと天に参ずるべし」は人道が直接に天にあっていと理解することはできず、人道を行ってから天に合うことである。このようにいわれる「人副天数」か「身、猶ほ天なり」などの仮定は天にならう理論的根拠であるに過ぎない。董仲舒はこの二つの違いに対して、

はっきりさせる意識はなさそうである。

「三綱」が「教化」の内在的な天道の根拠であれば、儒教式の「礼楽」「度制」は、「教化」の外在的な規範であって、「教化」を含む政治活動がスムーズに進行できるのを保証する政治社会制度である。そして礼義は、「天地」を継ぎ、「陰陽」にのっとり、「善」なる「聖人の性」を現しているので、表面からみれば、人の「欲」や「情」とは真正面から対立するようにみられる。しかし、「人の欲は之を情と謂う、情は度制なければ節せず」(対策三)「夫れ礼とは、情を体して乱を防ぐものなり」というように、「礼」は人の「欲」つまり「情」を節制する役割を果たすものであるとされる。「民の情はその欲を制すること能わず、之をして礼を度り、目をして正色を視、口をして正味を食らい、身をして正道を行わしむるは、之の情を奪うにあらずして、その情を安んずる所以なり(民之情、不能制其欲、使之度礼。目視正色、耳聽正聲、口食正味、身行正道、非奪之情也、所以安其情也。)」(天道施第八十二)¹。つまり「礼」は「情を体して乱を防ぎ」、民衆の欲を「正道」に帰させることであるから、「欲」「情」を安んじる手段としても用いられる。このように、董仲舒は、「礼」を「情」と対立させず、「礼」と「情」とのつながり、特に「礼」の「情」に対する抑制と引導の役割を重視するのである。

三、三綱五倫と儒教倫理

前述のように、三綱とは、「天子は天より命を受け、諸侯は天子より命を受け、子は父より命を受け、臣妾は君より命を受け、妻は夫より命を受け、諸の命を受くる所は、その尊はみな天なり」(順命第七十)というように、天子は諸侯(臣下)の綱であり、父は子の綱であり、夫は妻の綱である。三綱説の權威性を高めるために、董仲舒の『春秋繁露・基義』は次のように述べる。

天為君而覆露之、地為臣而持載之。陽為夫而生之、陰為婦而助之。春為父而生之、夏為子而養之。王道の三綱、可求之於天。²

こうして、三綱は天に求めたことが明らかである。

一方、五倫とは、「父子に親有り、君臣に義有り、夫婦に別有り、長幼に序有り、朋友に信有り。(父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。)」(『孟子・滕文公』)である。この順序は、儒家の五倫は家庭を主な地位としているということを表しており、それと同時に孝道は極めて高い、優先の価値があるということの表れである。董仲舒の倫理思想は五倫の中の最初の三倫にしか及んでいない。その順序は、君と臣、父

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 470 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 351 頁。

と子、夫婦で、君と臣は父と子の前に置かれており、これは董仲舒の倫理思想は朝廷を主な地位にするということの表れである。最高の価値という点で、忠義と孝行の混同に傾く。

董仲舒の思想の特徴は天にならうことであり、それに、天は陰陽があるので、君と臣の関係および君と臣の道は陰陽の関係および陰陽の道に従って成り立つということである。

天下之尊卑随陽而序位、……不当陽者、臣、子是也、当陽者、君、父是也。故人主南面以陽為位也、陽貴而陰賤、天之制也。¹

と董仲舒は述べている。これは尊貴と卑賤によって君と臣、父と子の関係を決めるということである。「天の制」と呼ばれているが、実情に近く、特別なこととは考えられない。「故に人臣は陽に皆りて陰を為し、人君は陰に居りて陽を為す。陰道は形を尚びて情を露はにし、陽道は端無くして神を貴ぶ。(故人臣居陽而為陰、人君居陰而為陽、陰道尚形而露情、陽道無端而貴神。)」(『春秋繁露・立元神』)²これが意味しているのはこういうことである。すなわち、臣としてはすべての行為と言葉は明るい場所にあり、その実情は君の光に至るところにあるので、隠すことはできず、その地位は低い。

その逆に、君としては暗い場所において、やることはそれほど明らかではないが、地位は崇高である。これは君が尊貴で臣が卑賤であるということ以外に、法家の君の術も受け継いでいるということである。この基礎をさらに説明するのは、「臣、善を名ず(いわず)。善、皆な君に帰し、悪、皆な臣に帰す。臣の義は地に比すが故に、人臣たる者は、地の事を天に視す。(君不名悪、臣不名善、善皆帰於君、悪皆帰於臣。臣之義比於地、故為人臣者、視地之事天也。)」(『春秋繁露・陽尊陰卑』)³であり、また、「臣、君命に奉ざれば、善と雖も、以て叛を言う。(臣不奉君命、雖善、以叛言。)」(『春秋繁露・順命』)である。君は最高の地位をもっているだけでなく、絶対的な価値基準でもある。これは法家化の必然の結果である。

君臣のほかに、父と子の関係を見よう。父と子の一倫が守る理は孝である。『春秋繁露・五行対』の中で詳細にこの問題について討論している。討論のやり方は河間献王の問いに答えることである。『孝経』の中で「『孝は天地のふつうの道である。』と書かれているが、それは何か」と河間献王は董仲舒に尋ねる。董仲舒の答えは五行相生から五行と四時の関係まで、それから四時の特性は「春は生えることで、夏は成長し、夏の最後の月は世話して、秋は収穫で、冬は受け入れることであり、受け入れるのは冬のこと

¹『春秋繁露・天辨在人』。蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 336 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 172 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、325 頁。

である。」(『春秋繁露・五行対』)¹と述べている。

董仲舒は五行相生と四時の特性の中から父と子の道を感じ取ることができると考えているから、続けて、

是故父之所生、其子長之。父之所長、其子養之。父之所養、其子成之。諸(凡)父所為、其子皆奉承而續行之、不敢不致如父之意、盡為入之道也。故五行者、五行也(五種徳行)、由此觀之、父授之、子受之、類天道也。(『春秋繁露・五行対』)²

と語っている。天道は五行の道であり、道を言うなら、まず五行を言うのは孝も天にならうことである。意味という点から見ると、孔子の「無違」説に新しい解釈を加えるに過ぎない。以上が、孝はどのような理由で天の経なのかという質問への回答である。

孝はどのような理由で地の義と言われるか。董仲舒はまず「地は敢えてその功名を有せず、必ず之を天にあげる(地不敢有其功名、必上之於天)」、「勤勞は地に在り、名は一にして天に帰す」(勤勞在地、名一歸於天)などの理由で天が尊貴で地が卑賤であることと地が必ず天にならうことなどの意味は倫理の形而上の準則であることを説明する。それから、「故に下は上に事う、地の天に事うの如き、大忠を謂うべし。(故下事上如地事天也、可謂大忠矣)」と述べている。人間の世界は常に天の事情通りに行っている。これは董仲舒の「物以類応」の倫理で、同じ倫理によって、董仲舒は「五行、土より貴きものなし」とするが、一方、「忠臣の義、孝子の行は土より取る」と考えている。ここで董仲舒が答えているのは孝についての質問に対してであるが、回答の中で何度も君臣の間の忠について指摘している。この点はわざと河間献王にお世辞を言ったと理解する必要はなく、忠、孝の観念はこの時代にいたって混同されていたのである。忠、孝の観念と比べると、君臣の一倫の重要性は董仲舒の意識の中で、確かに父と子の関係よりも優位に立っていた。

夫婦の一倫の形而上の根拠は、「天の陽に任じて陰に任せず」とする。陰陽は君臣の一倫の中に、明るいところと暗いところを表しているが、両性の夫婦の一倫の中では、陰陽は明らかに貴賤の価値観を表している。男尊女卑はもともと古い伝統であり、人類の歴史上においてもかなり普遍的な現象である。このような倫理思想が特別であるのは貴賤を夫婦一倫の普遍原則としているからである。この原則によると、「父の子は尊貴にすることができ、母の子は卑賤にすることができる」。男性に属するもので尊貴にならないものはなく、女性に属するもので卑賤にならないものはない。こここそ問題がある箇所である。形而上の点でこの原則を作るのは董仲舒に始まるのではなく、『易経・繫辞伝』から出ている。たとえば、「天高く地卑しくして、乾坤定まる。卑高以て陳(つ

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 315 頁。原文は「春主生、夏主長、季夏主養、秋主收、冬主藏。」

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 314—315 頁。

ら)なりて、貴賤位す。(天尊地卑、乾坤定矣。卑高以陳、貴賤位矣。)(繫辭伝)というものがそれである。また、「乾は陽、坤は陰」で、さらに、「乾道は男を成し、坤道は女を成す。(乾道成男、坤道成女。)」 「夫れ乾は、天下の至健なり。……夫れ坤は、天下の至順なり。(夫乾、天下之至健也。……夫坤、天下之至順也。)(繫辭伝) この原則を人倫に応用することで三綱の説ができるというのは、まったくおかしいことではない。

以上、君臣、父と子、夫婦の三者の関係をそれぞれ考察したので、次は三者の関係について総合的に述べたい。

凡物必有合(偶)、合必有上下、……陰者陽之合、妻者夫之合、子者父之合、臣者君之合、物莫無合、而合各相陰陽。陽兼於陰、陰兼於陽、夫兼於妻、妻兼於夫、父兼於子、子兼於父、君兼於臣、臣兼於君、君臣、父子、夫婦之義、皆取諸陰陽之道。君為陽、臣為陰、父為陽、子為陰、夫為陽、妻為陰、陰道無所独行、其始也不得專起、其終也不得分工、有所兼之義、……是故仁義制度之数、尽取之天、天為君而覆露之、陽為夫而生之、夏為子而羊之、王道之三綱、可求之於天。¹

「凡そ物は必ず合あり、合は必ず上下あり(凡物必有合、合必有上下)」は以下の問題を討論する依存の抽象原則あるいは事前の仮説である。「合」は配偶の意味をもっているから、陰があれば陰と配偶する陽があつて、妻があれば妻と配偶する夫がいるわけである。父と子、君と臣も同じである。陰陽の合は、他の三倫の意義と異なり、天道を代表して、形而上であり、他の三倫の合理化の根拠である。それ故、「君臣、父子、夫婦の義はすべて陰陽の道から出る。(君臣、父子、夫婦之義、皆取諸陰陽之道)」と言ったのである。

次に、抽象原則を各種の配偶の関係の中に実現するとき、いわゆる「陽は陰に兼ね、陰は陽に兼ね、夫は妻に兼ね、妻は夫に兼ねる。(陽兼於陰、陰兼於陽、夫兼於妻、妻兼於夫。)」などの言い方があるが、「陽は陰を兼ねる」と「陰は陽を兼ねる」の中の二つの「兼ねる」の意味は異なること。前者は含むという意味であり、後者は含まれるという意味である。それ故、陽は陰を含み、陰は陽に含まれ、もし人々が陰陽、夫婦はお互いに兼ねることができると思ったならば、陰陽がお互いに重ねることは上下尊卑の原則に違反している。「陰の道は独行する所無く、其の始は専ら起ることを得ざれば、其の終もまた分工を得ず。(陰道無所独行、其始也不得專起、其終也不得分工)」というのは、陰である「臣、子、妻」が下の地位と卑賤の地位になる理由を説明している。

以上の二つの点は三綱の原則と意義を説明しているが、先の引用の文の最後に「三綱」という観念が出てきて、加えて、天は「三綱」の形而上の根拠であることを明らかに述べている。そうであるならば、三綱は自然的に絶対に正しい道理となる。君臣、父子、

¹ 『春秋繁露・基義』。蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局1992年版、第350—351頁。

夫婦という三つの種類の関係は性質が異なっているから、根拠の原則も異なっている。君臣の関係は天が覆い、地が載るという原則により、夫婦の関係は陽が生え、陰は助けるという原則により、父と子の関係は春が生え、夏は成長するという原則による。三つの原則は総合的に「為天」と言われている。

四、「三綱」説の歴史根拠

董仲舒より前の時代には、内容においても用語という点でも、「三綱」という説は全く存在しなかった、と考える者がいる。董仲舒の前に「三綱」という用語がないという言い方は正しいが、「三綱」の内容がないという言い方は間違っている。たとえば、『韓非子・忠孝』の中に「臣は君に事（つか）え、子は父に事え、妻は夫に事う。三者順なれば則ち天下治まり、三者逆なれば則ち天下乱る。（臣事君、子事父、妻事夫、三者順則天下治、三者逆則天下乱。）」という文章がある。この服従と反逆という説は、尊貴と卑賤のほかの呼称だけではなく、「すべてのものは必ず合になる」という原則の中にもある。いわゆる、「服従があれば反逆もある」である。また、たとえば、『呂氏春秋・待君覽』の中に、「父は無道と雖も、子は敢て父に事えんか？君は恵まざると雖も、臣は敢て君に事えんか。（父雖無道、子敢不事父乎？君雖不恵、臣敢不事君乎）」というのがある。それは董仲舒の「陰の道は独行するところ無し」という意味にほかならない。

三綱の説は一人の思想家の個人的な主張あるいは発明ではなく、中国倫理思想の長い発展過程の中で、歴史的環境によって出てきた結果である。それについては、先述した『繫辭伝』の思想から発展した観念の啓発作用を除き、忠孝混同の思想は、この発展を理解する一層重要な手がかりであるべきである。文献上、『左伝』襄公十四年に「民、其の君を奉すること、之を愛するが父母の如し」という言葉があり、『墨子・兼愛』上、『管子・形勢解』、『荀子・富国』の中にも類似の言論がある。秦と漢代初頭になってから、この種の混同の思想は極めて流行した。

忠孝の混同の思想の形成と流行は、まず政治の世襲制度の故である。世襲制の中で、王子と国の君の関係は、『礼記・文王世子』の中で「親しみは父であり、尊いのは君である」と述べられているように、父の地位として、王子は孝行を尽くすべきで、君の地位として、王子は忠誠を尽くすべきである。それゆえ、王子の心理上に、忠孝という二つの種の規範の限界ははっきりしない。

次に、儒家の倫理思想は個体から始まって、家、国、天下は一体になる。つまり、個人倫理、社会倫理、政治倫理は一つに繋がっている。この思想は『大学』の中で一つの完全な体系となっている。家の暮らしを整える（齐家之道）道が国を管理することに通じるとしたら、父に仕える道も君に仕えることに通じる。その転換は複雑ではない。「孝とは、以て君に事うなり。」という言が『大学』の中で出てくるのは、自然である。

さらに、孔子と孟子の思想の中で孝はあらゆる倫理価値の中で最も優勢を占める価値となった。専制体制が形成された後は、忠の価値は最高の価値に強調されるのが必然である。それ故、伝統上の孝と政治上の忠は、必ず衝突する。衝突を解消する唯一の方法は、忠孝の混同である。孝は正確でゆるぎないものであり、孝の心理を忠につなげ、専制の帝王に人性の最も有力な支持を得たのである。

儒家の倫理思想が三綱に転換するのは、倫理の必然性があるのだろうか。三綱の説が五倫の観念の最も基本的な意義で、五倫説の最高、最後の発展でもあると考えた人さえいる。三綱から離れた五倫を考えると、五倫は倫理学であるにすぎなくなり、五倫説は三綱に発展して、正統の礼教の権威性と拘束性を取得させる。

まず、五倫の相対的關係は、三綱の絶対的關係に進化する。五倫の相対する愛、等級の差の愛は、三綱の絶対の愛、一面的な愛に進化する。このようにすると、この進展が必ずあるのは、相対する愛（たとえば、君は君の仕事をしなければ、臣は臣の仕事をしなさいということなど。）は無常であるからである。

次に、このように人倫の關係、社会の基礎はまだ安定ではなく、混乱はいつでも発生して、三綱の説の制度化は相対する關係の不安定を救うため、さらに人倫關係は循環の報復の不安定な關係に陥らないように、關係の一方が絶対にその地位と身分を守ると要求し、一面的な愛を行い、一面的な義務を実行する。

そして、三綱の説が盛んになってから、五常倫の意義はだんだんなくなって、五常徳解としての意義は次第に流行ってくる。五倫説は人と人の間の關係に気を配るが、三綱説は人と人の間の關係を人が理、地位と身分、常德にたいしての一面的な絶対する關係に変える。故に、三綱説は五倫説より一層深刻して一層力があると言える。それゆえ、君に忠誠するのは完全に地位や身分及び理念に忠誠して、暴君の個人的な奴隷にはならないのである。

以上の歴史的及び倫理的な分析によると、三綱の倫理は専政の体制と割れない關係がある。いったん専制の体制が崩れると、三綱倫理は必ずその権威性と約束性をなくすことになる。だが、五倫の倫理学は同じ運命とは限らない。五倫と現代の倫理需要がどのように結びつくかということは、伝統の倫理がどのように転化を創造するのかという問題に属しており、本章の討論する内容ではない。

五、義と利、仁と義

義、利の辨は孔子、孟子の固有的な論題であった。董仲舒はこの論題に対して論旨をかたく守るだけでなく、さらに理論的に推進した。

義、利の論争は孔子の「君子は義に喩とり（さとり）、小人は利に喩とる。（君子喩於

義、小人喩於利。)」¹という教えから生まれるのである。義、利は君子と小人の判断の基準である。孟子と梁の王の間答から、義が個体倫理の準則だけではなく、政治の倫理の準則でもあるとわかる。その二人の区別は、梁の恵王が関心事としているのは国を治める効果であるが、孟子が関心事としているのは、国を治める原則と理想である。「苟くも義を後にして利を先にするを為さば、奪はずんばあかず。(苟為後義而先利、不奪不賡)」から見ると、孟子が争うのはただ功利で国を治める方針とすることに反対するだけで、人民の豊かな生活のためであれば、孟子は反対しないのは当たり前である。「孟子曰く、利に周き者は、凶年も殺すこと能わず。徳に周き者は、邪世も乱すこと能わず。

(孟子曰：周於利者、凶年不能殺。周於徳者、邪世不能乱。)」²といい、義と利はそれぞれの役割があって、別々の需要の上で、受け入れることができる、ということである。

義と利を強い対比させて、それらを儒家倫理学の主張動機論にさせる代表的な論者が、董仲舒である。董仲舒の「其の誼を正して其の利を謀らず、其の道を明らかにして其の功を計らず。(正其宜不謀其利、明其道不計其功。)」は、ほぼ董仲舒の思想の主な標の一であり、倫理の一つの指導原則として、この主張は後世の正統儒者によって信じて守られている。『賢良対策』の中に、董仲舒は周室の衰退の原因が「其の卿大夫は誼に緩みて利に急ぐ。(其卿大夫緩於誼而急於利)」であると指しているから、漢の武帝に次のように進言する、「爾は誼を好むれば、則ち民は仁に郷いて俗善し。爾は利を好むれば、則ち民は邪を好みて、俗は敗る。(爾好誼、則民郷仁而俗善、爾好利、則民好邪而俗敗)」。孟子と同じように、董仲舒は義と利は倫理道徳と大いに関係あることを主張する。

董仲舒が正式にその主張を発表するのは、膠西王(『漢書・董仲舒伝』「江都易王」とする)の質問に答えた時である。膠西王は、越の国の大夫の範蠡、文種、泄庸、宰如、車成は越王の勾踐と比べることになって、呉の国を討伐して、やっとな呉の国を消滅し、会稽山に困るという恥をすすぐと考えている。復讐した後、範蠡は国を出て、文種は亡くなって、膠西王は越王、範蠡、文種が越の国の三人の仁の人であると考えている。しかし、董仲舒は、彼らはただ「詐を為して以て呉を伐つ。(為詐以伐呉)」だけで、この行為は非常に適当ではないから、仁の人とは言えないわけである。

仁と義は儒家倫理思想の「元」である。「元」とは、仁義が実践の表現上において、いかなる意義でも、人の本心あるいは人間の主体と緊密につながっているということである。孔子も孟子もそのように考えていた。董仲舒は、人の道徳主体としての気質に対して自覚が足りないと考えることから、彼の仁義学説は元から出発しているのではなく、むしろ仁義を外在の法度から、人と我を別々に治めて、人と我に対する合理的な根拠としている。

一方、『春秋』が治めるのは「人」と「我」との問題で、「人」は個体だけを指すのではなく、君体も指しているから、人と我というのは「君」と「我」に当たる。『春秋繁

¹『論語・里仁篇』。

²『孟子・尽心下』。

露』に『仁義法』という文章があって、その中で、董仲舒は人と義、人（他者）と我（自分）の仁義論を全面的に論じている。仁義の心の重要な点は、「人」と「我」の関係ではなく、人を管理することと自己を管理することの原則及び管理の方法及び効果を確立した。

仁の法は、群体を人の元にするを治める原則であり、義の法は、個人を人にするを治める原則である。「仁で人を落ち着かせ、義で自己を正しくする。」というのが、人と私を治める方針である。通常の人々の行為は常にその道に逆らうから、どうしても「仁で自己を落ち着かせ、義で人を正しくする。」ということになる。すなわち、自分には甘く、人にはきびしいということである。この行為が人と私を管理する原則に違反すれば、人と私を管理する方針も転覆すると董仲舒は考えている。「二つのものの関係をひっくり返して、自然の天理に背く」というのは、社会の混乱の一つの原因になる。

「仁で人を落ち着かせる」、その後、鄭玄という人は『礼記目録』の中の「儒行篇」で、「儒」を「人を落ち着かせることができ、人を心から感服させることができる」こと、あるいはそれに関係があることと解釈している。人を落ち着かせるというのはどういうことなのか。「仁の方は人を愛することにおいて、私を愛することにおいていない」及び「人は其の愛を被わざれば、厚く自ら愛すと雖も、仁を為すに与えざるなり。（人不被其愛、雖厚自愛、不予為仁。）」の言い方をしているところから見ると、人を落ち着かせることは人を愛することだけでなく、相手に確実にあなたの愛を受け取らせることである。それ故、人を落ち着かせることは、主観的要望及び客観的効果を兼ねている。例えば、晋霊公は飲食を改善するために、料理人を殺し、一人で楽しむために、パチンコで大夫を弾いた。これは、「自分を愛することを厚くして、ほかの人を愛することを知らない」ことである。

また、魯僖公などは斉の軍隊が国境線を侵犯した時、軍隊を派遣して百姓を救った。『公羊伝』は魯僖公を賛美していない。魯莊公は狄戎を済西まで追いかけた時に、敵が来る前に、事前に防備したから、先に敵を制した。「乱を絶ち害を塞ぐこと、将に然りて未だ形ならざる時（絶乱塞害於将然而未形之時。）（『公羊伝』）は魯莊公を賛美する。同じように百姓を救う行動（人を愛する）をしても、魯莊公は賛美されて、魯僖公は賛美されない。その区別は客観的な効果があるかどうかという点である。つまり、百姓にあなたの愛をもたらしたか否かということである。「乱を絶ち害を塞ぐこと、将に然りて未だ形ならざる時」ということをする。位になる人は、必ずや「物の動を觀、先に其の萌を覚える」ということをしなくてはいけない。これは仁のほかに知恵も必要だということである。これは、

仁而不智、則愛而不別也。智而不仁、則知而不為也。故仁者所愛人類也、智者所以除

其害也。(『春秋繁露・仁義法』)¹

という。

「人類」は群体の極限である。董仲舒は、人類のほか「愛民に質く（あつく）、以下、鳥獸昆虫に愛せざる者無し。愛せざれば、奚くんぞ、仁を謂うや。(質於愛民、以下至於鳥獸、昆虫莫不愛。不愛、奚足謂仁?)」(『春秋繁露・仁義法』)²と主張する。それゆえ、董仲舒は「遠きて甚だ賢し」と強調しており、愛が広がる範囲が広ければ広いほど高貴であるということである。董仲舒はこれを「仁は遠を大ぶ(たつとぶ)」という。そのため、「王者は愛して四夷におよび、覇者は愛して諸侯に及び、安者は愛して封内におよび、危者は愛して旁側に及び、王者は愛して独身に及ぶ。(王者愛及四夷、覇者愛及諸侯、安者愛及封内、危者愛及旁側、王者愛及独身。)」(『春秋繁露・仁義法』)³。ここから見ると、董仲舒は「仁義法」の中で論じた倫理は家族の倫理ではなくて、個人の倫理に限られておらず、重点は政治倫理である。愛の遠さは完全に国家の興亡に影響する可能性がある。一つの偉大な政治倫理の理念である。「仁は遠きを大ぶ(たつとぶ)」に相對するのは「義は近きを大ぶ」のである。それは、義の目的は自分を正しくすることであるので、「近」という。自分を正しくするのは人を正しくする先決条件である。「我、自ら不正すれば、能く人を正すと雖も、義たることを予わず。(我不自正、雖能正人、弗予為義。)」、そのため、『春秋』は政治人物を評論して、人を正しくさせるだけで、自分を正しくすることを知らない人に対して、「その義辞を奪う」。自分を正しくすれば、その後、人を正しくすることができる。

これは自分に対する要望という点で正しいが、具体的でない原則だけで、自分をただしくすることあるいは人を正しくすることはどの程度できるかわからない。高い程度なのか低い程度なのかかわからないのである。低い程度から高い程度までは多くのレベルがある。もちろん、このような問いは、董仲舒のもともとの考えではないかもしれない。自分を正しくするという事は、最も合理的な解釈は絶えずに反省することができる上に、実際の行動で日々、自分を正すことができる人を指す。このような条件を備えていない人は、必ずしも他人を正しくする権力がない。実に、このような条件を揃えていない人は、人を正しくするのは自分自身で合理であれば、正される人に正されることを受け入れる心があれば、よい効果が生じる。正される対象が群体である場合、正す人が位につく人に希望を託すとしたら、この希望は、結局意味がなくなる。なぜならば、権力と道徳は常に互いに衝突するからである。

遠、近のほか、董仲舒が仁、義の特性を区別する基準は、往と来、内と外、順と逆である。仁で他人をもてなすため、仁は「往」といい、義で自分をもてなすため、義は

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 251 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 251 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 352 頁。

「来」という。人を正しくするのは外であるが、自分を正しくするのは内である。「仁を以て人を安んじて、義を以て我を正す。(以仁安人、以義正我。)」は順であるが、「仁を以て自ら裕なり、義を以て人に設す。(以仁自裕、以義設人)」はその逆である。

仁で人を治めるのは、前に述べた人を慰めたり、人を愛したりする意義のほか、「上の過を刺して下の苦を矜む(おしむ)。(刺上之過、而矜下之苦。)」も含まれる。これは愛の内包の拡大である。統治された庶民の苦しみに情けをかけるのはもちろん愛であるが、上位にいる統治者のあらゆる過失を見逃さず統治者を批判するのも愛である。なぜなら、百姓の苦しきは、上の者の過失から生じるからである。「上の過を刺す」と「人の悪を攻めず(不攻人之悪)」は互いに矛盾するものではない。「人の悪を攻めず」は普通の人に適用される。仁は、主として人の悪を非難しないことであるが、それとは逆に、義は、主として自分で自分の悪を非難することである。ここから派生的に導かれることは、自分で自分の悪いところを認めることが素直に自白することであり、人の悪口をいうことは中傷することである。挫折したときに、他人を責めるのではなく、逆に自分の悪いところを探して、是正する人は正直で真心がこもっている人物であるが、他人に対して厳しい要求をする人は苛酷な人物である。これが基準になるとすれば、位につく人は「自治の節を以て人を制することは、上に居るも寛くならず。治人の度を以て自ら治むことは、礼を為すも不敬なり。(以自治之節制人、是居上不寛也、以治人之度自治、是為礼不敬也。)」ということになる。これも仁義に反するものである。

董仲舒の『仁義法』を総合的に見ると、董仲舒の基本的な考えは、孔子や孟子の倫理思想に基づくものではないが、仁義に法の意義を与えることで、法の効果も出るようになる、ということができよう。

小 括

董仲舒の「三綱」の重点とする倫理説は、遠く孟子まで源を求められるが、時代に応じて大きく変化した。孟子との相違点は、まず、「三綱」の順序を変えて、君臣が父子の前に置かれたことである。そして、「三綱」に「王道」と名付けられたことが取り上げられる。ここの「王」とは、諸侯王政時代の「王」ではなく、「天子」つまり、漢王朝の皇帝である。新しい皇帝専制制度に順応するために、皇帝の権威を天に求めるために、皇帝を「天子」と名付けたのである。それで、三綱が「天命論」に根拠を求める形で、「天子は天より命を受ける」(順命第七十)、あるいは「王道の三綱は、天に求むべし」(基義第五十三)というのがそれである。

一方、君臣関係を父子関係の前に置いたことは、倫理価値観において、「忠」が「孝」より優先されることを意味する。「忠」を「孝」より優位に置くことは、「三綱」における順位で示されると考えてよい。「三綱」を「王道」と名付けたことも、その為であ

る。また、「天命」において、「綱」と「紀」との関係、つまり、天と天子、君と臣、親と子、夫と婦とは、天命の授受関係にあるとされる。それは王権の正統性を証明するために論じられたものと考えられる。

第四章 「王教の化」を中心とする教育思想

董仲舒は著名な教育家でもある。董仲舒は儒家思想の教育と伝播を大切にして、長い間の教育の実践のうちに、一連の有効的な思想教育の方法をまとめ、「修身審己」の方法、「貴微重始」の方法、「強勉行道」の方法などを開発した。これらの方法は現代教育にも参考になるとと思われる。

一、漢王朝の文教政策への貢献

董仲舒の教育思想は、まず漢王朝の文教政策に二つの改革案を建言したことであり、これは主に「賢良対策二」に現れる。

一つは、「心は賢を求むるに尽くす（尽心於求賢）」こと、つまり、天下の有能な人を真心で求め、彼らに真剣に朝廷のために働かせ、政府側として、賢者たちを思い切って使うことである。もう一つは「太学を興し、明師を置き、以て天下の士を養い、考問を数えて以て其の才を尽くす。（興太學、置明師、以養天下之士、数考問以尽其材）」（『対策二』）ことである。要するに、儒学を国家教学にし、天下の士を国家で養い、儒者を育て、国家の官僚は儒者から選ぶべきだ、ということである。

そして、前章に述べた政治思想と関連して、董仲舒は国の教化、つまり徳を以て天下の民衆を教化することを重視する。教化の時は、仁徳と刑罰の併用を主張するが、道徳教化を主とし、刑罰を輔とする。「教は政の本なり。獄は政の末なり。（教、政之本也。獄、政之末也。）」（『春秋繁露・精華』）¹というのがそれである。このような原則は現代社会にも生かせるものである。

さらに、董仲舒の教育思想は、彼の人性論の性三品によるものが多い。前章でも論じたように、董仲舒は人性を聖人の性、中人の性、庶民の性と三つの階級に分けている。聖人と庶民は非常に少ないが、中人の性は最も普通である。中性の民衆は善でもよく、悪でもよいが、後天的な教化は最もキーポイントである。教育の対象はその「中人」に重点を置き、聖人あるいは「王」はその教育者に当たる。

故に、董仲舒は時々「教化」を「王教の化」と呼ぶ。「民は天より未だ善なること能わざるの性を受け、而して退きて王より性を成すの教を受く。王は天意を承けて民の性を成すことを以て任と為す者なり。（民受未能善之性於天、而退受成性之教於王。王承天意、以成民之性為任者也）」（『春秋繁露・深察名号』）という²。「王」の後天的な教化

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 94 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 302 頁。

を強調する一方、君主「王」に対しては、「教化」は「天意」であることと、「教化」の責任の重要性をも重ねて強調した。「是の故に王者は上に天意を承くることを謹みて、以て命に順う。下は教を明らかにすることに務めて以て性を成す。法度の宜を正し、上下の序を別かち、以て欲を防ぐ。この三者を修めば大本挙がるなり。(是故王者上謹於承天意、以順命也。下務明教化民、以成性也。正法度之宜、別上下之序、以防欲也。修此三者、而大本挙矣。)」(対策三)という。民を教化することは、王者の「天命」を承けることに次ぐものであり、政治支配の「大本」たる重要任務であるとした。

二、「修身審己」という規範

上記の文教政策は、民衆全体をまとめて国の為にも働かせるものである。一方、学問を勉強する「士」は、一人一人の個体であり、その個体が一人前の儒者に育つために、個人の修養も大事である。董仲舒の考えでは、心の中の反省から天地の神の心と人事の勝負の真実を見ることができるとする。「内に心志に動き、外に事情に見れ、修身審己、善心を明らかにして道にかえる。(内動於心志、外見於事情、修身審己、明善心以反道者也。)」(『春秋繁露・二端』)¹と董仲舒は述べている。いわゆる、心の中で自分を絶えず反省することこそ、行動の上に現れることができ、最終的に「善心を明らかにして道にかえる」の境地に達する。

では、どうやって自分を修めるのであろうか。董仲舒はこのように考える。

天之生人也、使人生義与利、利以養其体、義以養其心。心不得義不能楽、体不得利不能安。(『春秋繁露・身之養重於義』)²

「義」は「精神を修養する」の効果を持っている。「利」は「体を修養する」だけであるが、身を修めるには、「仁を以て人を安んじて、義を以て我を正す。(以仁安人、以義正我。)」(『春秋繁露・仁義法』)³をしなくてはいけなくて、「義」の標準で自分に厳しくする。自分に厳しくして、他人にやさしくするのは、

仁之法在愛人不在愛我。義之法在正我不在正人。我不自正、雖能正人、弗予為義。人不被其愛、雖厚自愛、不予為仁。(『春秋繁露・仁義法』)⁴

¹蘇輿、『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 156 頁。

²蘇輿、『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 263 頁。

³蘇輿、『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 249 頁。

⁴蘇輿、『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 250 頁。

と述べる。つまり、教育を受ける人は「仁者愛人」の気持ちで他人に関心事とし、愛して、他人を寛容して、他人が誤ることを許し、真実に他の人を許す、ということである。しかし、その同時に、義という標準で自分を束縛して、「身を修める」ことを通じて「人を正しくする」という目的を実現する。

董仲舒は同じく自己を反省することを大切にする。つまり、「内省」を重視する。董仲舒から見ると、人間としていつも自己反省して、自分の道徳の修養を高めなければならないのだ。人間関係を処理するとき、董仲舒は批判と自己批判を多く行って、自分の欠点と不足を発現するのがうまく、高尚の道徳規範で自分を束縛すべきだと主張する。「自ら其の悪を称するは、之を明と謂う。人の悪を称するは、之を賊と謂う。(自称其悪、謂之明。称人之悪、謂之賊。)(『春秋繁露・仁義法』)¹「自責して備うことは、之を明と謂う。人を責めて備うことは、之を惑うと謂う。(自責以備、謂之明。責人以備、謂之惑。)」(『春秋繁露・仁義法』)²という。それに、時々刻々「自分に求める(求諸己)」を行うべきである。何のことも他人のせいせず、自己の良いところを他人の悪いところと比べてはいけない。それと同時に、「理に反りて以て身を正す(反理以正身)」(『春秋繁露・仁義法』)³が必要であり、思いやりをもって自己を規範するべきである。

董仲舒が提唱したその修養の原則と方法は、現在の教育にとって有益である。いま、大学生の中で多くの問題がある。例えば、受験中のカンニング、公共の施設を壊す、環境を破壊する、贅沢、学校の規定に違反することなどである。人の言動はその人の個人的な素質の外在表現である。前に述べたような言動は大学生同士が教育と指導を強化する必要があることを反映している。故に、身を修めて自分を反省するのは、現在の大学生にとって、ただ一つのスローガンであるだけでなく、行動に移すべきことである。

大学生を指導して身を修める教育を強化すること。一つは「義で精神を修養する」という教育理念で大学生を教育する。現在の大学生は全体的に大人しいが、一部の大学生は基本的な道義が欠けていると見られる。例えば、ある貧乏な学生は補助金をもらって、道義の契約書に署名したが、経済的に許容された条件の下で、もらった補助金を返して貧乏な人を助けるグループに入ると承諾した。しかし、卒業した学生は、経済的に許容されたのに、補助金を返さなかった。貧乏な人を助けるグループにも入らなかった。こうすると、彼らを教化することが求められて、彼らに人倫道徳を知らせて、信用をさせて、承諾を大切にさせるようにする。そのため、身を修める専門的な課程が大学に設置されて、伝統的な文化の中の「義で精神を修養する」ことについての知識をその課程に浸透させて、大学生にその価値を感じさせて、自分の行動の規範に転換することが求められよう。

一方では、大学生に「義で自分を正しくする」ということをさせるべきである。身を

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 255—256 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 256 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 254 頁。

修めるといのは過程であるが、一朝一夕でできることではなく、少しずつ積み重ねていく必要がある。大事には原則を堅持しなければならないことだけではなく、ささやかなことにも自分に厳しくすることが重要である。故に、大学は大学生の精神修養のために一連の厳格な監督、拘束制度を設けるべきである。そうすると、大学生は自分自身の欠点を克服して、過ちを未然に防ぎ、よい習慣になって身を修めるようにしなければならない。それと同時に、大学と社会は科学的、客観的な評価体制を作って、適切なはっきりした評価実施規則を作成すべきで、大学生の精神修養の評価のレベルとするべきである。具体的な実施するときには、それらの規則を柔軟に把握しないと、学生たちが受け入れやすくなってしまふ。

反省を大切するように大学生を指導すること。自分を反省することは自分を正しくすることの前提である。すぐ自分の言動を反省しなければ、自分の本来の気立てを失って岐路に立たされる可能性が高い。それゆえ、現代の大学生として、以下の二つのことをしなければならない。一つは、常に自分の言動を反省して、言うべきではないことは言わず、言うべきことは必ず言う、自分の立場を明らかにすべき時は決してあいまいにしない。もう一つは、自分の行為を常に反省する。大学生として、実践の活動に自分の日常行為を常に反省すべきであり、正しいことと誤ったことを判断して、正しい思想観念と行為を堅持し、誤ったことを変えて、自分の絶えぬ進歩を励ます。大学生は、すべての実践活動を行うときに、なるべく自分に厳しくするようにして、自己教育、自己拘束、自覚改正（過ちを直す）、自覚反省といった良い行為習慣を身に付けなければならない。大学生は絶え間ない自己反省を通して、社会に役立つ人になるように力を尽くすべきである。

三、身をもって手本を示す感化

「以身示範」つまり、身をもって手本を示す方法は、教育者として身をもって手本を示して、自分で手本を示すことを通して思想教育の要求を体現して、教育の対象に暗黙のうちに感化を受けさせる。これは中国古来の教育法の大事なところであるから、董仲舒も非常に身をもって手本を示す方法を大切にしている。

まず、董仲舒の考えで、政治を行う人は身をもって手本を示さなければならないと考えている。董仲舒は「先王は徳を顕して以て民に示す。民は歌いて之を楽しみて以て詩と為す。悦びて之を化して、以て俗と為す。（先王顕徳以示民、民歌而樂之以為詩、説而化之以為俗。）」（『春秋繁露・身之養重於義』）¹と述べた。つまり、上の人として、自分を厳しく律する必要があつて、庶民によい手本を見せ、人民を教育して感化して、庶

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 265 頁。

民に沈黙のうちに影響するのである。この点から見ると、董仲舒は教化の統治術が遂行できるかどうかは各階級の官吏に決まっていると考えられる。そのため、董仲舒は、「徳教の官」を選んで、それを民衆の模範とすることを要望する。

今之郡守県令、民之師帥、所使承流而師化也。故師帥不賢、則主徳不宣、恩澤不流。
(対策二)¹

と董仲舒は述べた。それは、郡守、県知事は普通の民衆の先生、リーダーで、多くの民衆を教化し、指導するように、自分の良い修養をもって模範とするべきだということである。もし郡守、県知事たちは自分で「賢」でなければ、多くの民衆に手本を見せなければ、君主の仁と徳は宣伝できず、民衆も自身の修養を高めることはできなくて、社会もよい雰囲気になれないのである。郡守、県知事はこのようにして、君主はさらに人民の模範をするべきであり、「孝悌を貴きて仁義を好み、仁廉を重んじて財利を軽しむ。躬ら（みずから）此の職を上を親しみ、而して万民は聴き、善は下に生む。（貴孝悌而好仁義、重仁廉而軽財利、躬親職此於上、而万民聴、生善於下矣。）」（『春秋繁露・為人者天』²）ということをするべきである。これらをしてこそ、国家は豊かで強くなって、社会秩序は整然として、百姓は豊かで、人民はひたすら善に向かうことになる。

次に、董仲舒の考えで、教育者は自分を正しくすることを通して他人を正しくすることになる。董仲舒は教育過程の教師の働きを大切にする。董仲舒は、教師が「聖化」の働きを持つことを要望する。

善為師者、即美其道、有慎其行、斉時早晚、任多少、適疾徐、造而勿趨、稽而勿苦、省其所為、而成其所湛、故力不勞而身大成。此之謂聖化、吾取之。（『春秋繁露・二端』³）

即ち、教育が上手な教師は、手本を見せるべきで、道的美で教育を受ける人に無形の影響を与え、行動の慎みで教育を受ける人に有形の模範を見せるべきである。これは自分の良い行為で教育の対象に有形の模範と無形の影響を与えることを教育者に求める。このようにやってこそ、教育を受ける人に喜んで知識を受け取らせて、教師を模範として自分の道徳修養を高めて、社会に役立つ人材を育てる目標に達することができる。

董仲舒の身をもって手本を示す方法は教育を受ける人に思想の上に教育しているうちに自分を手本として教育を受ける人に手本を見せ、啓発を与えるということを教育者に求める。

¹ 『漢書・董仲舒伝』。

² 蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 320 頁。

³ 蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 375 頁。

第一、社会において、模範を打ち立てるべきである。

人々は自分の生存と発展しているうちに社会から離れないから、社会の人の道徳への影響は確かに重要である。まず、政府ならば、模範とするべきである。政府は社会の指導の力なので、公平、正義を代表しているが、自分の権力を実行するときに、例えば、法に従って政治を行うこと、権力の監督を高めること、行政コストを減少することなどの面で、各業界が法令を守るように、模範の働きを持つべきである。次に、各階級のリーダーと官吏といえ、百姓の模範となるべきである。指導者がしたことは庶民の言動に直接に影響を与える。もし指導者が率先して正義を行えば、人々は指導者に従って正義を守って、新しい風俗に従う。逆に、もし指導者の行為が不正であれば、社会の中に悪い雰囲気が出る。故に、人民同士の全体の素質を促進するように、各階級の指導者は法律やルールを守って、儉約で、苦節奮闘で、焦らずおごらぬようにして、個人の素質を一生懸命に高めるべきである。

第二、学校の中で、模範の働きを提唱する。

まず、教師は自分を模範とするべきである。教師が学生の成長している道の指導者になるのは、教師は知識が豊富で、道理を説けるからだけでなく、多くは教師が他人に対する態度及び自身の行為が他人の模範となれるかどうか、一層高い道徳のレベルがあるかどうかということからである。教師自身の総合素質は学生が良い気立ての育成の上で、良い模範、指導、直すという働きをもっているのである。そのため、教師が一定の模範の働きがあって、できるだけ自分の道徳レベルをアップさせて、自分の道徳を日常の教学と生活に溶け込んで、暗黙のうちに学生を啓発するように、大学は高い素質を持っている教師グループを持つ必要があり、教師の職業道徳規定によって自分の教師の道徳の建設と修養を強化し続けるべきである。次に、学生の中の道徳と勉強の模範を選び、表彰することである。模範の力は無限大で、特に模範は自分のそばにいる。他の模範と比べて、自分のそばの模範は一層手本の働きがある。模範を選ぶのは彼らの言動を学生たちの勉強、生活に溶け込むことができる。学生の中の優秀な人材に賞を与えるのは他の学生を励ますのに役立って、調和のとれたキャンパスを創るためにも有益である。

第三、家庭の中で、両親は自分が模範となるべきである。

青少年の成長は全社会の責任であり、その中に、両親は欠かせない役をしている。人間は生まれたときから結婚して自分の事業を持つときまで、両親の影響は無視できない。ある人が、成熟的な人になれるかどうかは、親の教育に左右される。子供への親の教育は、ふつう自分の言動によって子供を教育する。一般的に言えば、人の気立て、生活の習慣、道徳品質、理想や夢はすべて親に影響されるということである。親の道徳が高尚であれば、子供の性格は積極的で向上的であり、崇高の理想を打ち立てる。その逆であれば、岐路に立たされ、法にさえ違反して犯罪することになる。故に、自分の子供が健康に成長するために、親として言動に慎むべきで、身を修めて勉強し続け、自分の道徳品質を高めるべきである。日常生活の中のちょっとしたことに気を付けて、身をもって

手本を見せて、優れたイメージで子供の模範となるべきである。

四、「貴微重始」という修養法

董仲舒は思想の教育の時にも、個人の道徳の修養の時にも、事と行為の始まりを大事にするべきで、それに、絶えずに積み重ねることに注意するべきである、と主張している。そのため、董仲舒は「微を貴び始を重んず。(貴微重始)」という思想教育の方法を提起した。

まず、教師は学生に対して教育するとき、少しずつでもためれば多くなること及び順序を追って漸進することに気を付けるべきである。合格の教師なら、学生の実際のことによって、教える内容の多少と速度を決めるべきだと董仲舒は考えている。「多少に任せ、疾徐に適す(任多少、適疾徐)」(『春秋繁露・玉杯』¹)という方法で、学生を教えることである。学生として、積極的に教師とやり取りをするべきであり、教学と学習の「力は勞せずして身は大成なり。(力不勞而身大成)」(『春秋繁露・玉杯』²)ということになるように、教師の思想を深く理解し、教師の発想にしたがい、自分自身の実情に合わせ、少しずつ知識を受けて、修養を高めるべきである。

次に、教育はささやかなところから始まって、小さい方面から実施するべきである。董仲舒は「夫れ、無端の処に微細を覽求することは、誠に小の大きいになること、微の將に著になることを知る。(夫覽求微細於無端之処、誠知小之為大也、微之將為著也。)」

(『春秋繁露・二端』³)と考えている。教育はささやかなところから始まるべきである。大と小の関係を理解して、大の知恵はいつも小さい面からであるが、小さい学問を無視したら、常に何も得ることができない。「凡そ百乱の源は、皆な嫌疑の纖維より出る。

(凡百乱之源、皆出嫌疑纖維。)」(『春秋繁露・度制』⁴)、つまり、悪い結果は大体ささやかな誤りから始まる。それゆえ、教育者はいつでも「君子は小物に慎みて大敗無し。(君子慎小物而無大敗也。)」(『春秋繁露・循天之道』⁵)を覚えるべきで、教育は小さい誤りを犯さないことである。教育の過程で、「小を衆むれば多きなり。小を積むれば巨に至る。

(衆小成多、積小至巨)」、「漸く以て之を致す(漸以致之)」、「善累善徳」の方法を使って、慎んで努力と勤勉で、絶えずに積み重ねて根気よくやれば、効能は日増しに顕著になって、最終的に成功に至る。

董仲舒は教育の中で「貴微重始」の方法を強調し、現在の思想教育の中に、初めを大

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 38 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 38 頁。

³蘇輿、『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 155 頁。

⁴蘇輿、『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 231 頁。

⁵蘇輿、『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 453 頁。

切にして、小さなことの積み重ねを大事にし、小さなことの重要さを無視しないことと私たちに注意するのである。

第一、最初を大切にすることが必要である。ことの初めはどうかはことの基本的な性質と発展の方向を決める。勉強であろうと、仕事であろうと、良いスタートが重要である。良いスタートは半分の成功ということであり、良いスタートがあつてこそ、続けて実施する自信ができる。最初に負けることは良くないということである。スタートの時に他人に後れを取ると、往々にして劣等感を感じるようになって、自分の以後の勉強に不利な影響を与えることもある。それと同時に、最初に気づけた問題は一層容易に処理できて、生まれたときに消滅して、以後に不良の影響を与えないのである。中国のことわざの「万事開頭難（どんなことをしても、一番難しいのも初めてだ）」という言い方の通り、良いスタートがあつたら、いい方向を示して、正しい方向に従えば、一層に成功しやすい。

第二、小さいことの蓄積に注意することが必要である。小さいことは量の蓄積ということである。仕事であろうと、勉強であろうと、絶えず積み重ねることが必要である。小さいことを少しずつ積み重ねて、一定の段階に至ると、仕事あるいは勉強は本質的な変化が起こることになって、最終的に自分の既定の目標を実現することができるようになる。小さいことの蓄積には忍耐が必要である。小さいことと言えば、ささいな感じがしやすく、絶えず繰り返す必要があるから、多くの人は往々にして気長さを失って、簡単にあきらめてしまう。生活しているうちに、自分の気長さを育てる必要があつて、目立たない小さいことを発展する規律につなぎ、堅持してこそ、自分の願望を実現することができるのである。

第三、ささいな点を大切にすることである。物事の発展は一つの過程であり、この過程は多くのささいなところからなっていて、ささいなところの違う組み合わせと結びつきは常に物事の発展の方向にとって重要である。しかし、生活の中で、人々は大事に目を向けやすく、ささいなことを無視しやすい。それゆえ、多くの人は成功を逃す。ささいなところは通常、大変似ていて、判別の過程で、疲れの心理を現しやすいのであるが、これこそ人の忍耐力を試すところである。これは、まず、工作中、勉強中に、ささいなところの間違いに気を付けることを要求し、物事が順調に行けるように、物事を詳しくして、故障を起こす可能性があるささいなことに根気よく気をつけているべきである。次に、些細なところが役立つかどうかを上手に分別するよい習慣をつけるべきである。役立つささいなものと同様役立つものを分別することは効率的に行うべきで、半分の労力で倍の成果を上げるということになる。

五、「強勉行道」という精神

董仲舒は、勉強であろうと、自分の道徳を育てようと、堅持しなくてはならず、そうしないと、予測の目標に達することができない、と考え、「事は強勉にあるのみ。(事**在強勉而已矣**)」¹と述べた。堅持で勤勉する精神はすべてのことが成功する前提である。各種の教育の方法及び思想を堅持して続けて勉強すれば、見聞は一層広くなって、知識も豊富になって、知見もそれと合わせて一層増える。こうすると、「博」と「明」の境地に至って、「学問に強く勉むれば、則ち聞見は博く、知は益々明くなり。(強勉学問、則ち聞見博而知益明。)」²、最終的に成功になる。それと同時に、董仲舒は、学問はそうであるだけでなく、道徳の修養も同じだと言い出した。

董仲舒から見ると、勤勉で努力してこそ、道徳性は日増しに著しくなり、よい成果を得られることになる。「強く勉み道を行えば、則ち徳は日ごとに起りて、大いに功有り。(強勉行道、則ち徳日起而大有功。)」³と董仲舒は言い出した。「強」はここでは堅さ、堅持という意味である。特に強調するのは目標を定めてから、自信を堅持する必要があるとあって、各種の困難を排除して成功まで続ける根性が必要である。ここで注目すべきは、意志の堅持性である。「勉」はここでは勤勉という意味で、教育は極めてつらくて、自覚的に勤勉する必要があるとあって、ここで注目すべきは、意志の自覚性である。そのため、自覚的に勤勉して、堅い意志を持つ必要があるとあって、困難にあったときに堅持できてこそ、業績を上げることができる。これらをもとにして、董仲舒は、勉強と道徳の修養はただ「勤勉」だけでは足りなくて、「行道」も必要だと述べている。つまり、行動に移す必要があるということである。実践がなければ、「勤勉」は空っぽのスローガンになって、実際の意義もないから、董仲舒は、教育者は「力とは、勉みて之を行う。身以て之を化す。(力者勉行之、身以化之。)」(『春秋繁露・為人者天』)⁴ということをするべきだと言い出した。それと同時に、「道を行う」も目標が正しいかどうかを検査する唯一の基準である。故に、目標があつたら、私たちは積極的に行動するべきで、道を行うときに、悪をなくして善を行って自分の道徳修養を強化するべきである。

前に述べた董仲舒の思想方法は、現在の若者の思想教育及び仕事に多くの啓示の意義がある。きちんと学習し、きちんと仕事するように若者を指導するべきである。まず、若者は勉強を頑張らなくてはならない。今の社会、科学技術はたいへん進んでいて、知識は急激に増えて、情報が爆発しているから、絶えず勉強しないと、時代の発展に追いつくことができない。先進的な知識を勉強するのは決して一度でけりがつくというものではないが、一生勉強するだけではなく、勤勉であることを私たちに要求してくるのである。古今東西の成功した例のとおり、人の知識の多少、業績の大きさは生まれつき才能とあまり関係がなく、頑張っているかどうかことが最も大事なことである。若者は一定の

¹『漢書・董仲舒伝』。

²『漢書・董仲舒伝』。

³『漢書・董仲舒伝』。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 319 頁。

業績を上げるように自分の長所を利用して、本をいろいろ読み、自分の文化的素質を高めなければならない。若者は勉強中、専門的な理論の知識を勉強して、そして絶えず研究をして、すぐそれをまとめるべきである。勉強中、科学的な勉強の方法を使い、ほかの人と話し合っ、習った知識を実践に活かさなければならない。それと同時に、このような良い学習方法を習慣にしてこそ、自分自身のことを向上することができる。次に、若者は仕事を頑張らなければならないのである。

きちんと仕事をするのは、国家と民族の復興を実現するためである。これは以下の五つのことを若者に要求する。

一、きちんと仕事をするには現在の実際の事情をよく見なければならない。広い目で世界を見て、常に憂患意識を持つべきであり、仕事をしないと、ほかの人との格差はますます大きくなって、他の人との格差を縮める意識を持ち、安定しているときも警戒を怠らず、奮発して向上するようにすべきである。

二、工作中、責任感を持つべきである。責任感とは人が仕事を頑張って、集中して仕事に取り組む思想の基礎である。責任感を持たないと、いくら頑張っても業績もでない。

三、仕事を頑張るには、もっぱら大きな事をして手柄を立てようとすることや、目前の功利を求めるに急であることなどという心理状態を克服しなければならない。確実に落ち着いて仕事をして、常に仕事を個人の能力を高める一つの主な道として、社会のために自分の力を尽くすべきである。

四、工作中、開拓性、創造性をよく持つべきである。自分の進歩を図って、一層自分の事業を進めるように、新しい視点、発想で現在、出会った新しい問題を解決すべきである。

五、一生懸命に勉強して、仕事しているうちに、決してしり込みしなくなるのである。人は困難にあうのは当たり前のことである。もし常に困難を避ければ、きちんとした人材になれない。特に若者はそうである。困難や挫折に遭った時に、その原因を落ち着いて分析すべきである。

まず、自分自身の原因を分析する。油断や能力が足りないことや、客観の状況で制限することなどが原因であるかどうかを確認すべきである。失敗の本当の原因を見つけてこそ、有効な補完策を取ることができる。若者は、たとえ挫折しても、自信を無くさないようにすることを覚えるべきである。楽観と自信の態度を保持して、挫折に直面して、挫折と失敗の前に、へこたれることなく、負けを認めないことが望まれる。ストレスをエネルギーに転換して、逆境の中で立ち上がる。自己を慰めることにして、胸に拘りなく広々としていて、情緒が楽観で、自信満々で、向上しようと発奮する。「一度躓けば、それだけ利口になる。」の言葉どおりに、挫折と教訓に直面してこそ、成熟して、最終的に成功することができる。

次に、続けて道徳の修養を強化することと若者を指導すべきである。一は、理論の勉強を強化することである。伝統的な経典を研究することを通して、個人の思想の悪い

点を浄化するのである。学習と考えることの結合を通じて、善と悪を分別して、善にならなくて悪を避けて、良い道德の行為を育成する。二は、小さいことも、自分からするのである。「善の小なるを以って為さざること勿かれ。悪の小なるを以てこれを為す勿かれ（勿以善小而為、勿以悪小而為之。）」（『三国志・蜀書・先主伝』）、他人に優しく、自分に厳しくして、「真、善、美」統一の境界に向かう。三は、実践で個人の道德の修養を強化することである。若者は道德の修養と社会实践の時に、理論と実践との統一、伝統と時代の精神との統一、世界観と主観世界との改造の統一、個人の修養を強化することと教育指導を受けることとの統一を堅持するべきである。それと同時に、精神的に共同の感想を起こすように、自覚的に道德の模範的人物を自分の心の中のアイドルとして、成長の過程の良い教師として、全面的に進歩する手本を追いかけ、優れた人を見たら、自分もそれと同じになろうと思うべきである。道德の要求を内部で個人の道德の品質に転換して、外部で実際に転換する道德の行為を促進するように、道德の認識を高めることを道德の実践と統一するという目的である。

小 括

董仲舒の教育方針と教育方法を現代社会に応用するには、現代社会の事情を考えなければならない。董仲舒は、「聖人なる者は、天下の患を除くことを貴ぶなり。（中略）天下は、患無くして、然る後に性善たるべし。性善たるべくして、然る後に清廉の化流る。清廉の化流れて、然る後に王道挙がり、礼樂興る、其の心は此に在るなり（聖人者貴除天下之患。貴除天下之患、故『春秋』重、而書天下之患遍矣。以為本於見天下之所以致患、其意欲以除天下之患、何謂哉？天下者無患、然後性可善；性可善、然後清廉之化流；清廉之化流、然後王道挙。礼樂興、其心在此矣。）」（『春秋繁露・盟会要』）¹と言った。すなわち天下に「患」なく、政治が「清廉」であることは、民に教化を施し、善に移るための前提条件である。そうであれば、「王道を挙げ」「礼樂を興す」ことができる。故に、王者が「天命を承け」て「民を教化する」ためには、まず積極的に「教化」の社会条件を作り出さねばならない。

また、「王教」の基礎である「聖人の善」の具体的な内容を「三綱五紀に循い、八端の理を通じ、忠信にして博愛、敦厚にして礼を好む（循三綱五紀、通八端之理、忠信而博愛、敦厚而好礼）」（『春秋繁露・深察名号』）²と定めた。

「三綱五紀」とは、本論の第一、第二章にも述べた董仲舒の政治思想および倫理思想における基本原則で、いわゆる「天の道」である。「三綱五紀」は政治支配と、人間関係、社会関係とを規制する法則でもある。逆に言えば、「三綱五紀」の内実は、忠信博

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 140—141 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 303 頁。

愛であり、仁義礼智信であり、いわば「王教の化」の主な内容である。このようにして、「三綱五紀」の教化原則は、儒家的人性論という思想観念と漢王朝の皇帝専制政治とを結合させる接点の役割をもつことになるのである。

第五章 「天人合一」の生態哲学

生態学(エコロジー、ecology)は、生物と環境の間の相互作用を扱う学問分野である。生態哲学(ecological philosophy)は、生態学的見地から、人類は自分たち以外の生物と調和して存在し、また人類を取り巻く他の生物群あるいは周辺環境いわゆる大自然を単なる客観物として利用すべきではなく、むしろより大きな一貫したシステムに属するそれぞれの要員ととらえ、ひとつの組織であると考えた世界観である。

生態学は近代文明の発展につれ発展した学問であるが、人類は自分が生活している環境に対して理解を深め、昔から大自然との関連、他の生物との区分と共存を考えてきた。たとえば荀子は「天に従いて之を頌うより、天命を制し之を用うるにいつれぞ。(従天而頌之、孰与制天命而用之。)」(『荀子・天論』)といい、天と人の関係の両面性を深く考えた。また、「上は象を天に取り、下は象を地に取り、中は則を人に取る、人の群居和一する所以の理尽くせり。(上取象於天、下取象於地、中取則於人、人所以群居和一之理尽矣。)」(『荀子・天論』)といい、天地大自然との共存を強調した。

董仲舒は、大自然のことを「天」とよび、その「天」は、自然的性質の一面と道徳的倫理観を持つ概念と考える。また、董仲舒の天思想の中で「天人合一」が重要な理論であり、その「人」は、われわれ人類を指す。そうすれば、董仲舒の天と人との「合一」、人は天にならう(順天)、「人は天の数にならう(人副天数)」という論点が生態哲学に合致すると思われる。

近年来、生態学研究の発展に従い、生態学に関する伝統的哲学思考が重要視されるようになった。以下、現代社会問題を考えながら董仲舒の生態哲学を論じていきたい。

一、生態哲学形成の背景

董仲舒の生態哲学の形成の原因は、彼が生活していた時代まで遡らなければならない。

1、経済的、政治的背景

董仲舒が生活した時代は、前漢の王朝が最初の不安定から中期の安定状態に変わっていた時期である。

政治の面で、前漢の初、秦朝の政治をいかに継承することを前提に、その合理的な部分を保留し、「約法省禁」、「修養生息」という政策を打ち出した。国家の統治面で、郡、国制を取り、中央が直接に治めるのは郡、県と呼び、皇帝と同じ姓あるいは違う姓の諸侯が治めるのは封国と呼んだ。前漢の初期の支配者は、この方式を通して国家の権力を分解して、穏やかな政治の局面が出られた。

しかし、その後、諸侯はだんだん強くなって、お互いに連合して、中央の政府を非難し、漢を反対して分裂の騒動を起こした。漢高祖の時代に「反者は九つ起り、ほとんど天下を無くす者五、六。……是の一歳を以て安と為すに能わざるなり。(反者九起、幾無天下者五六……不能以是一歳為安。)」(賈誼『新書・親疏危乱』)。この頻繁に起きた動乱は最終的に大騒動に発展した。これは歴史上、有名な「七国之乱」である。この大騒動は漢朝を危ないところに押し進めそうになった。その大騒動を平定した後、漢の支配者はだんだん権力を中央に取り戻した。董仲舒はこの大騒動を経験した。董仲舒は、戦争が国と庶民に与える危害や生産労働に対する破壊、国家の美しい山河に対する損害などを見た。そのすべては董仲舒の生態哲学の形成に大きな影響を与えた。

経済の面で、前漢の初期、「輕徭薄賦」、「奨励農工」などの社会の経済を回復するのに良い政策を実行した。秦と漢との長い間の戦争のために、人口は大幅に減少して、多くの地方の耕地は十分の六か七しか残っていなかった。十分の二か三しか残っていなかった地方もあった。それゆえ、前漢の支配者は農業の発展を大いに提唱して、人民が生産労働に参加することを奨励した。生産力が回復し、発展することによって、何年ぶりの安定を得て、いわゆる、

京師之錢累巨万、貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因、充溢露積於外、至腐敗不可食。
(『漢書・食貨誌』)

というような豊かな光景が現れた。人民の生活レベルはアップして、それと同時に、漢の王朝の物質の基礎も強くなって、前漢は中国の皇権の専制社会の最初の繁栄の時期——「文景の治」になった。

漢の武帝の時になると、前の蓄積によって、当時の社会の経済に実力ははるかに上昇した。その時に、前漢の王朝の主な矛盾、即ち農民と封建の地主との矛盾がだんだん現れた。しかし、北の匈奴と前漢との矛盾はますます激化して、さらには解決しなくてはならなくなった。天道の観念の高度から統治の合理性を論じて、さらに皇帝を代表する最上の地位の封建集権の統治を維持することができる新しい理論体系が董仲舒に必要であった。これは董仲舒の生態哲学の発展に経済の基礎を提供してくれた。

2、文化的背景

『漢書・芸文志』に、「漢は興ると、秦の敗を改め、大に篇集を収め、広く書を献ずる路を開く。(漢興改秦之敗、大收篇集、広開く献書之路。)」とある。董仲舒は若い頃に、多くの本を読んだ。彼の勤勉の精神について、『漢書・董仲舒伝』は「三年間、菜園に行ったことがないぐらい勉強に熱心で真面目であった」と述べ、褒め称えている。それで、先人らの長所を取り入れることができた。

まず、董仲舒思想の中の「天」についての理論は『老子』の中の論述を取り入れた。

『老子』の四十二章に「万物は陰を負いて陽を抱き、沖気を以って和を為す。(万物負陰而抱陽、沖氣以為和。)」という話があって、これらの話は老子が天をある気とするのを説明する。董仲舒は、陰陽五行論の中で、老子の「気」の論の思想を参考にしている。

次に、董仲舒は墨子の「天志観」という思想を取り入れた。墨子は「天意に順ずる者は、兼ねて相愛し交々相利し、必ず其の賞を得る。天意に反する者は、別ちて相悪し、交々相賊し、必ず罰を得る。(順天意者、兼相愛、交相利、必得其賞。反天意者、別相悪、交相賊、必得罰。)」¹と述べた。この賞罰をすることができる天は、墨子から見ると、意志があって、善悪是非を評判することができ、当時の支配者が国を治めて政策を実施する面で合理的かどうかを判断するのである。これらの思想は「天人感応」という董仲舒の思想の形成に重要な影響を与えた。張立文氏は、「董仲舒が『春秋』を根拠として天人感応論を提出した。しかし、彼のこの思想は、先秦諸子の中の墨家、陰陽家等学説を吸収し、経学に取り入れたので、墨家宗教神と陰陽自然哲学と儒家政治倫理思想等の混合物である」²、と述べたことがある。

また、董仲舒は、有名な陰陽家である鄒衍の天人の思想と陰陽五行の思想を取り入れた。鄒衍は人事と天道は密接に関連すると考えていた。鄒衍は五行の観念、「五行相生相勝」の理論を言い出した。物事の動きと変化の規律を試して説明した。また、鄒衍は物事を常に変わる物として、万世長久の王朝はないと考えていた。これは合理的であるが、歴史改革の社会と経済の原因を無視していたのである。これを神秘的な天意にして、循環論である。これらの思想は漢代の時に、董仲舒の新儒学に取り入れられて、これを元にして、董仲舒は陰陽五行の思想を述べ、「君権神授」を支持する理論的枠組みになった。

3、「天人合一」論の影響

董仲舒は「天人合一」という思想を持っている。「天人合一」という思想は中国伝統的な哲学の中で極めて注目されたテーマであって、昔から多くの哲學家はこのテーマについて深く論じてきた。例えば、荀子が言い出した「天人の分を明らかにし」、荘子の「天に蔽いて人を知らず(蔽於天而不知人)」、郭象の「天とは、万物の総名なり」³などがそれである。これらの「天人」の関係についての文は「天人合一」という哲学のテーマにつながるのである。「天人合一」という思想について、蔡鎮楚氏は『中国古代文学批判史』の中で以下のように述べている。

いわゆる「天人合一」は儒家哲学の中の天と人との関係についての学説であるということである。天道と人道あるいは自然と人事との協和統一を強調する。これは中国の哲

¹墨子：『墨子・天志篇』。

²張立文：『中国學術通史』『秦漢卷』、人民出版社2004年版、第110頁。

³湯一介：『中国伝統文化中的儒積道』、中国平和出版社1988年版、第1頁。

学の根本的な問題である。この種の哲学は先秦に始まって、漢の董仲舒によって完成されたのである。¹

董仲舒はこの命題から合理的な部分を取り入れて、神秘的な「天人感応」という思想を完成させた。これについて董仲舒は『春秋繁露・深察名号』の中で「天地の気、二を合して一となり（天人之気、合而為一）」と語っている。天道と人道あるいは自然と人事との協和統一を十分に肯定し、さらに「天は万物を覆育し、既に化して之を生じ、また養いて之を成す。事功として已むこと無く、終わりてまた始まる。凡そみな之を帰して以て人に奉ずる。（天覆育万物、既化而生之。又而成之、事功無己、終而復始、凡举帰之以奉人。）」（『春秋繁露・王道通三』）²も肯定した。自然の万物は董仲舒の考えで、天は目的をもって創造的な成果である上に、人の生存のために創造して、これは人が天に対してあるいは人が自然に対して依存で相互的な感応の一種の関係があることを証明しているのである。

二、生態哲学の主な内容

1、天と人との感応

劉晗氏は、『天人感応』学説は董仲舒哲学思想の核心であるがゆえに、董仲舒の天人学説の本来の意味は、「天」を借りて「人」のことを言い、「天人感応」とは、一つ人格意志化の自然と人との間の感応関係に過ぎない³、と考えている。実は、董仲舒の前にすでに多くの人々は「天」は意志があつて、「天」は人間の世界のすべてのものを主宰すると考えていた。しかし、董仲舒は先人のものをもとにして、「天人感応」という思想を発展させて、この思想を自分の思想の核心として、一連の理論成果を作り出した。董仲舒の生態思想は大きく当時の支配者のために作られたものである。『春秋繁露・立元神』は次のように述べる。

君人者、国之元、発言動作、万物之枢機。枢機之発、荣辱之端也、失之毫厘、四不及追。故為人君者、謹本善始。⁴

支配者のために統治する依存の条件を見付けて、それと同時に人民の生活と生態環境の保護及び建設に注意することを支配者に求める。

¹蔡鎮楚：『中国古代文学批評史』、岳麓出版社 2001 年版、第 112 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 329 頁。

³劉晗：『董仲舒「天人感応」説「人学」特質和歴史地位』、『南都学壇』、2006 年第 5 期。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 166 頁。

『春秋繁露・観徳』の中にも、生態環境と人間との環境について「天地とは、万物の本なり、先祖の出る所なり。(天地者、万物之本也、先祖之所出也。)」¹という論述があって、これは天地を万物の根本と人類の祖先の起源とするものである。ここから、人類の発生と生存はみな自然環境を離れないから、自然生態の環境を守るのは私たち人類の生存の環境を守ることにあたっていると見える。「天」は自然にあたるということに対して、董仲舒は「天は仁なり」、「仁の美たる者、天に在り」と述べて、つまり、天と自然は美で、それに「仁之美」であるということである。人類は「天地の美を得れば、自然に順応すべき、四季の変化と万物生長の規律に従い、様々な健康的なものを食用し、人体の美と生命の美を実現しなければならない」²ということの統一を実現する。これは私たちがどうやって自分の行為を反省するかを総合して反省することに極めて必要である。

2、「陰陽五行」説

「陰陽五行」という思想は董仲舒思想の重要な内容である。彼の陰陽五行思想は先人の説を継いで、それをもとに一層創造したのである。

先秦の時代に、「陰陽五行」は二つの概念で、「陰陽」はかつて『詩経・大雅・公劉』の中に現れた。「既に景し乃ち岡す、其の陰陽を相る(はかる)。(既景乃岡、相其陰陽。)」は山の上に太陽の変化を観測することという意味である。『国語・越語』の中に範蠡についての論述は「陰陽」を論じる。「四封の外、敵国の制、立断の事、陰陽の恒に因り、天の常に順じ、柔きて屈せず、強きて剛からず。(四封之外、敵国之制、立断之事、因陰陽之恒、順天之常、柔而不屈、強而不剛。)」といわれるように、陰陽の概念は既に天地万物の対立変化を左右する二つの基本存在と原理になる³、ということである。

「五行」については、中国の古代の経典の中で、最も早いのは『尚書』の中の『甘誓』と『洪範』の二篇である。『甘誓』の中に「有扈氏五行を威侮し、三正を怠棄す。天用て其の命を剿絶す。今予れ惟れ天の罰を恭行す。(有扈氏威侮五行、怠弃三正、天用剿絶其命、今予惟恭行天之罰。)」とある。この文の「五行」は五つの星が運行することを指す。『洪範』の中に、

五行。一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。水曰潤下、火曰曲直、金曰從革、土爰稼穡作甘。

と書かれている。これは五種の物質で「五行」の内包と意義を解釈する文献であり、その上、この意義は現在にまで残っている。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 269 頁。

²蔡鎮楚：『中国古代文学批評史』、岳麓出版社 2001 年版、第 113 頁。

³曾春海：『中国哲学史綱』、華東師範大学出版社 2013 年版、第 144 頁。

陰陽思想を五行思想と確実に結合させて「陰陽五行」説を創造したのは戦国の鄒衍である。曾春海氏は「陰陽説と五行説が合流して一つの具体的な陰陽五行説になるのには、战国晩期の斉の人鄒衍による」と述べている。

董仲舒は「陰陽五行」に新しい意義を与えた。『春秋繁露・五行相生』では、「天地の気、二を合して一となり、分かちて陰陽となり、判じて四時となり、列して五行となる。(天地之気、合而為一、分為陰陽、判為四時、列為五行。)」¹と述べる。「もし董仲舒が五行学説に創造的な貢献があるというならば、以下の幾つかの点になるのだろう。一つ目は、五行の順序を新しく配当し、五行相生と相勝を一つの完成なる体系にしたこと。二つ目は、五行相生の関係を父子関係或いは母子関係としたこと。三つ目は、もともと並列している五行の中で「土」の意味を重要視すること、四つ目は、五行生克関係を政権内部の権力バランスに応用したことである」²、という者もいる。そのとおり、董仲舒は「陰陽五行」を一層補完した上に、それを倫理綱常と政治と結び付けたのである。

3、「天人合一」と「天人相類」説

董仲舒は「天人合一」という思想を通じて、自分なりの一連の天人関係の理論体系を作り出した。張岱年氏は、「中国哲学の天人関係論にある天人合一の意味は、二点がある。一つは天人相通で、もう一つは天人相類あるいは天人相類である。天人相通の観念は、孟子より発し、宋代道学で集大成した。天人相類は、すなわち漢代董仲舒の思想である」³と述べた。董仲舒は「天人合一」の元で自分の思想理論を形成し、「天人相類」まで発展させたのである。

「天人相類」というのは、まず「天人同類、天人相副、天人相配」⁴といい、即ち、天と人の間に多くの共通点と似ている点がある、ということである。董仲舒の考えでは、天は自分の意志を表すように自分の意志、イメージと性格によって、人類を創造したのである。「董仲舒は、天人同類のために、天と人が互いに感応し、同類で相動き、感じれば必ず応ずると言っている」⁵。董仲舒は「天は將に陰雨なり、人の病、その為に先動く、是れ陰陽の素なり。(天將陰雨、人之病故為之先動、是陰陽素也。)」(『春秋繁露・同類相動』)⁶と語っている。それは天と人がお互いに感じられて、人がこの規律を把握すれば、よいところを得て害を避けて、福をもらって禍を避けることができ、人生を実現することができることを証明するものである。

故に、龔鵬程氏は、「天人感応の世界は、実の一つの情を有する世界である。この有情世界をみれば、われわれは漢代の人が一つの有情的自我をもって、四時、山川、天地、

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 362 頁。

²周桂鈿：『秦漢哲学』、武漢出版社 2006 年版、第 92 頁。

³張岱年：『中国哲学史大綱』、江蘇教育出版社 2005 年版、第 177 頁。

⁴姜国柱、辛旗：『中国思想通史』『秦漢卷』、武漢大学出版社 2011 年版、第 187 頁。

⁵姜国柱、辛旗：『中国思想通史』『秦漢卷』、武漢大学出版社 2011 年版、第 187 頁。

⁶蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 359 頁。

鬼神と相交感する」¹と述べている。これは天道と人道は相互補完して、人と自然は仲良く付き合うことができることを証明するものである。それゆえ、私たちは心をもって自然を感じ、心は自然に繋がってこそ、自然の親切さと美しさを確実に感じられることになる。

三、現代の環境保護に対する啓示

現在、世界の生態環境は極めて破壊され、「環境問題はすでに世界的な問題になり、環境汚染は、全世界の全ての人種、民族および政治団体の共同の敵になっている」²。董仲舒の生態哲学を掘り起こすのは、人間と生態との関係及び生態環境を守る方法、正しい生態哲学を立てる方法にとって一定の意義があるからである。

まず、人間と自然との関係を見直す必要がある。董仲舒は「天とは、万物の祖なり、万物は天に非らざれば生まれず。(天者、万物之祖、万物非天不生。)」(『春秋繁露・順命篇』)³と言って、また、「天とは、群物の祖なり。故に遍覆包函して殊なる所無く、日月風雨を建てて以て之を和し、陰陽寒暑を経て以て之を成す。(天者、群物之祖也、故遍覆包含、而無所殊、建日月風雨已和之、經陰陽寒暑以成之。)」(『漢書・董仲舒伝』)とも語る。これらはみな、人間と天及び人間と自然との関係を説明するものである。

また、自然環境は人類の生活の場であり、「天地の万物を生じるや以て人を養うなり。故に其食う者以て身体を養い、其の畏れる者以て容服を為す。(天地之生万物也、以養人、故其可食者以養身体、其可畏者以為容服。)」(『春秋繁露・服制像』)⁴、それと同時に人類の生存の物質的基礎でもある。人間は自然に対して畏敬の念を抱くべきで、人類の一切の活動は自然の法則に合うべきである。自然に対する畏敬は自然を迷信することではなく、自然の法則に合うのは創造性がなくて、実は自然への畏敬の心があるのは自然を破壊しないためであり、行為が自然の法則に合うのは一層創造、生活できるためである。自然の法則に違反しない条件でこそ、我々人類は一層よく生活できるようになるからである。そうしないと、「災とは、天の譴なり、異とは、天の異なり。之を謹して知らざれば、則ち之を恐れしむるに威を以てす。……凡そ災異の本、尽く国家の失に生ず。(災者、天之譴也。異者、天之威也。譴之而不知、類畏之以威。……凡災異之本、尽生於国家之失。)」(『春秋繁露・必仁且智』)⁵ということになって、自然は人類を罰し、あるいは禍を与える可能性がある。董仲舒の「天人感応」という思想は天を通して人を

¹龔鵬程：『漢代思潮』、商務印書書局 2005 年版、第 19 頁。

²陳鴻清：『生存的憂患—人類的本能和誤区』、中国国際放送出版社 2000 年版、第 35 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 410 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 151 頁。

⁵蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 259 頁。

治めて、人に自覚的に自然の法則を守らせて、自然生態のバランスと協和を破壊しないようにさせるのである。

しかし、現在の社会に、我々の人間が自然への畏敬及び自然の法則の守りに欠けるのは、自然資源は限度なく採掘されて、世界は資源がそろそろなくなる危機になって、汚れた水源が水資源の危機をもたらすことなど一連の危機が現れたことに繋がっている。我々は、董仲舒の「天人感応」という思想はそれなりの価値と意義を肯定しなければならない。現在の世界は生態文明の建設と科学発展を行っている。これは自然資源を合理的に開発して利用して、生態のバランスをもとにして自然資源を利用することを我々に求めるのである。

そして、自然の法則を詳しく知るべきである。董仲舒は

天道大数、相反之物也、不得具出、陰陽是也。春出陽而入陰、秋出陰而入陽、夏右陽而左陰、冬右陰而左陽。陰処則陽入、陰右則陽左、陰左則陽右。（『春秋繁露・陰陽出入上下』¹）

と述べる。『陰陽出入上下』はまた、「天の道、陽を出して暖を為し以て之を生ず。陰を出して清を為し以て之を成す。（天之道、出陽為暖以生之、出陰為清以成之。）」²とも述べている。陰陽は自然界の反対的な二つのものとして、この二つのものの矛盾的な動きは物事の生、長、衰、亡、『易経』の中の「元、亨、利、貞」などの動きの過程に繋がるとする。中国の蒙学の経典『千字文』の中に同じ論述があり、「寒来暑往、秋收冬蔵。閏余成歳、律呂調陽。」というのは同じく自然界はこのような循環往復、生き生きした世界を証明している。これは自然の法則である。農業の生産はこの法則を実行する最高の実例である。自然の法則に対して、我々人間は法則にならうべきであり、我々人間は自然の法則を変える能力はまだないのである。

現在、多くの例が自然の法則を変える結果は我々の人間にとって大体有害であるということ了我々に教えた。例えば、暖房は寒い冬でも春のように暖かい環境を作って、私たちが暖かくすることができるが、私たちは寒さに抵抗する本来の能力を失い、体はますます弱くなることなどである。科学技術を発展して、経済の発展を進めるのは当たり前であるが、自然の法則を守る前提で行うべきで、これこそ、一層良い効果があるのである。

人類と自然環境との融合を実現するには、「天人合一」そのものである。董仲舒は「天人合一」という思想を発展させ、「天人相類」と「人は天の数にならう。（人副天数）」を述べた。即ち、人と自然は同じ性格と品質があるということである。「天に陰陽有り、人も亦た陰陽有り。天地の陰気起れば、人の陰気も之に应じて起こる。人の陰気起こ

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 342 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 342 頁。

れば、天地の陰気も亦宜しく之に応じて起こるべく、其の道は一なり。(天有陰陽、人亦有陰陽、天地之陰氣起、而人之陰氣応之而起、人之陰氣起、而天地之陰氣宜応之而起、其道一也。)」(『春秋繁露・同類相動』)、「天も亦喜怒の気、哀楽の心有り。人と相い副して、類を以て之に合するは、天と人とは一なればなり。(天亦有喜怒之気、哀楽之心、与人相副。以類合之、天人一也。)」¹とも語る。天と人は共通点が多いことを説明して、天と人との融合も発展の最高の状態で、これは人と自然との協和的に発展することを実現するからである。

逆に言えば、「天」、「天地」「自然」は、人間にとって、異質なものではなく、疎外されたものでもなく、むしろ自我の「外化」であるがゆえに、天地、自然を尊敬し大事にすることは、人類自身を大切にすることと同等であり、人と天の「合一」である。故に、我々人間は発展の政策を制定するとき、まずこれは自然の法則にならうかどうか、自然と協和するかどうかを考えなければならない。これこそ、我々人間にとってよい生存環境があるということになるのである。

小 括

我々は、改めて、生活している自然環境を認識すべきである。それは本来協調の自然生態環境はいま、恐ろしい危機が多くあるからである。私たちは自分の発想、生活習慣と自然に対する態度を変えないと、災難になる。これは我々の任務と責任で、生活する自然環境は私たち自身のものだからである。

こういう意味で、董仲舒の生態哲学思想の形成は歴史的な必然性があり、先人の思想成果を参考にして、当時の人々の良い知恵を集めた結果である。また、董仲舒の生態思想は天人関係の探究をめぐって展開するにつれ、天人関係についての思考を通して、天人感応、天人相類、陰陽五行など一連の理論を形成することになった。董仲舒にとって、天地、万物、自然、陰陽五行は人間と異なるものではなく、みな「天人合一」の一つの形態、一つの表現に過ぎなかった。故に、自分自身を愛することと同様に、天地、自然、周辺環境を大切にしなければならない。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 361 頁。

第六章 「三統論」の歴史観

董仲舒の歴史観について、以前から多くの学者から論じられていたが、その中で最も注目すべきものは、彼の「三統循環論」である。

董仲舒の考えによれば、中国の長い歴史の中に、夏から商、商から周という三つの時代の歴史発展段階があつて、それぞれの段階に一つ不変なる「桀」がある、それを「統」という。それぞれの時代に、歴史は平和から乱世へ、そして乱世から統一へと変化する傾向がある。発展、循環及び変化の中で、歴史は萬世の道につながり、歴史の循環、退化は、為政者の道に合うこと、道を失うこと、あるいは道に戻る過程でもある。その過程は「統」の再来と循環とみられる。董仲舒は「統」に対して具体的な内容を規定していなかった。つまり、孟子のように「五百年の間に王者は必ず興る」¹という言い方のような時間の限定はないが、道に合うか合わないかの間で、主観的なイニシアティブを活用する可能性を提供する。一統の長さは人の行為と王朝の興起衰退の歴史に関わるが、「統」を変更する最終的な決定権は「天」にあるという。それで、「三統循環論」は彼の「天」哲学にもつながったのである。

一、「三統」という歴史の発展形態

『春秋繁露』に「三代改制質文」²という文章があつて、その中で、董仲舒は自分の三統説を詳しく述べている。董仲舒は、一族一姓一王朝を歴史の一つの単位として、歴史の変化は一族一「姓」の変化である、つまり「易姓」によって、王朝が変わると考える。王者の政権は天からいただくものだから、天命を受け取る王は、まず「正朔を改み、服色を易い、礼を制し楽を作る。(改正朔、易服色、制礼作樂。)」という「曆」、「服」、「礼楽」と三つの制度を変えることで、天に従うことを天下に示すというのである。それゆえ、正朔、服色、制礼作樂をそれぞれ意味する黒、白、赤という三つの統の説を作り出した。

三正以黒統初。正日月朔於營室、斗建寅。天統氣始通化物、物見萌達、其色黒。……
正白統者、歴正日月朔於虚、斗建丑。天統氣始蛻化物、物始芽、其色白……
正赤統者、歴正日月朔於牽牛、斗建子。天統氣始施化物、物始動、其色赤。³

¹「五百年必有王者興、其間必有名世者」。『孟子・公孫丑下』。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 183-213 頁。かなりの長文なので、本章の引用文は、特に注を付けたもの以外は、すべてこの文章からの引用である。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 191-194 頁。

三統説は三正説とも言う。一年の初頭の正月を「統」の象徴としているからである。三統は一年中、万物が始まる月、いわゆる「三統の月」を選んで一年の初頭として、すなわち、寅月「陰暦正月」、丑月「陰暦十二月」、子月「陰暦十一月」で、当該政権はほかの政権と違うことを表す。また、この三つの月の物及び気候によって、三統を黒、白、赤とするのである。

それから、董仲舒はそれぞれの「統」に合う服色、礼楽を列挙する。「命を受く者は威な国号を作り、宮邑を遷し、官名を易い、礼を制し楽を作る。(受命者威作国号、遷宮邑、易官名、制礼作楽。)」と述べる。実際の歴史についていえば、夏は黒の統で、殷は白の統で、周は赤の統にあたる。「『春秋』は新王の事を作り、周の制を変え、正に黒統に当る。(『春秋』作新王之事、変周之制、当正黒統)」というように、三統は循環して止まらず、何度も繰り返す、とする。

董仲舒は中国歴史上の政権の序列は「五帝」、「九皇」にさかのぼり、歴史の時間をはるかに長くして、三統の循環という説をほかの説よりも長い歴史に適用させる。そのほか、董仲舒は三統と四法を混ぜて、長い歴史の序列の中で、大小様々な循環を形成しており、その核心は三統説である。従って、三統説を使えば、歴史上の様々な事を説明することができる。

董仲舒の三統説は、本質的には天に従って制度を変える理論である。王者は、

受命於天、易姓更王、非繼前王而王也。……故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者、無他焉、不敢不順天誌而明白顯也。(『春秋繁露・楚莊王』)¹

董仲舒の三統説は、また社会統制の一つの理論でもある。制度を改めるということは、

所以明乎天統之義也。其謂統三正者、曰、正者、正也、統致其氣、万物皆応而正、凡歳之要在正月也。(『春秋繁露・三代改制質文』)²

という。これは、「対策」のいう「春とは、天の為す所なり。正とは、王の為す所なり。(春者、天之所為也。正者、王之所為也。)」と同じ意味であるという。三統説は、歴史はどのように進むべきかを説明するもので、実際の歴史についてはあまり研究しないでいる。いわば、主観の思想を真の歴史に追加したものであると思われる。

それによれば、長い間から見ると、歴史は循環している。では、一つ(一姓)の王朝になると、王朝内部の歴史は変化するかどうか、どのように変化するのか。それを究明するため、董仲舒は夏禹を境界にして歴史を二つの状況あるいは前後接続の二つの段階

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 17-18 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 197 頁。

に分けていた。一つ目は、世を治めて繋いで、道を失わなかった場合である。例えば、「禹は舜を継ぎ、舜は堯を継ぎ、三聖は相受けて一道を守る。(禹継舜、舜継堯、三聖相受而守一道。)、いわゆる「治世を継ぐ者は其の道同じ(継治世者其道同)」であるが、ただし、表向きの制度を変える必要がある。舜は「正朔を改め、服色を易るは、他無し。敢えて天志に順いて自ら顕を明らかにせずんばあらざるなり。(改正朔、易服色者、無他焉。不敢不順天志、而明自顕也。)」という。二つ目、夏禹以来の歴史は、道を失ったり道を救ったりする歴史とする。殷商以来の天命を受けた王者は、弱者を助けて道を回復させるのである。董仲舒の歴史哲学の出発点及び重点は三代以来の歴史とする。

董仲舒は、夏禹以来、一姓の王朝はみな退化の傾向があったと考えている。それも道を失う過程だと董仲舒は言う。「道とは、万世に弊無し。弊とは道の失なり。(道者、万世無弊。弊者道之失也。)」その例としては、

夫周道衰於幽厲、非道亡也、幽、厲不由也。至於宣王、思昔先王之德、興滯補弊、明文、武之功道、周道粲然復興。……至周之末世、大為無道、以失天下。(『漢書・董仲舒伝・対策』)

そうすると、王朝の盛衰の過程は、道を守ったり失ったりする過程になる。

では、二つの「統」が接する臨界点に歴史はどう転換するのか。その時期には常に聖賢の王者は天に従って現れ、その時の悪いことを直して、社会を道に戻らせる。「聖王の乱世を継ぐや、其の迹を掃除して悉く之を去り、復び教化して之を崇起す。(聖王之継乱世也、掃除其迹而悉去之、復修教化而崇起之。)」という。悪い習慣に従ったら、速やかに滅亡する。周の末期、道は全くななくなっている。「秦、其の後を継ぎ、独り改むこと能わずして、又たますます之を甚だしくする。(秦継其後、独不能改、又益甚之。)」結局、十四年を持たないうちに、国家は滅亡した。それで漢王朝が現われると、現実の歴史につながる。

夏王朝以来、一姓の王朝が興起したり衰退したりすることは、突然に発生するはずはなかった。常に「漸(徐々に)」、「積(溜まる)」、「累(蓄積)」という三段階がある。例えば、周朝が盛んになることと「天命」を受けることは、「善及び徳を重ねた効果」である。後世になって、怠けてみだらな楽しみにふけて庶民を害し、徳を廃棄して、刑罰をわがままに実施して、結局、「邪気は上に積り、怨悪は下に蓄ふ。(邪氣積於上、怨悪蓄於下。)」悪行者が出て、大惨事が起きて、とうとう天下を失ってしまう。天は理由なく一つの王朝を滅亡することはないが、天は仁愛の気持ちを持って何回も統治者を支持し、励まして、止むを得ない限り、その統治権を取り戻すことはできない。故に、董仲舒は次のように言う。

國家將有失道之敗、而天類先出災害以譴告之、不知自省、又出怪異以警懼之、尚不知

変、而傷敗類至。以此見天心之仁愛人君而欲止其乱也。自非大亡道之世者、天尽欲扶持而全安之、事在疆勉而已矣。（『対策一』）

官僚と皇帝の悪行が多すぎて無道のことをやると、様々な「天罰」が現われて彼らに警告し賞罰する。立派な天責災異論である。この文は董仲舒の歴史観に量的変化から質的变化までの思想を表している。例えば、「桀紂は暴謾し、讒賊は並進し、賢知は隠伏す。悪は日々に顕し、国は日々に乱る。（桀紂暴謾、讒賊並進、賢知隠伏、悪日顕、國日乱。）」、つまり（桀紂）の悪は日々に現れる、国家は日々に乱れる、仁のない乱暴な政治を行う人は、一日では滅亡しないが、長時間で悪いことの集積で滅亡するという。董仲舒が量的変化を語るときに、常に自然の原理を人の歴史に応用して、成長の道理を通して人の歴史の変化を説明する。

天道積聚衆精以為光、聖人積聚衆善以為功。故日月之明、非一精之光也。聖人致太平、非一善之功也。（『春秋繁露・立元神』）¹

というのがそれである。国家の混乱を成長する有機体に比喻すると、「善は小ならざれば挙かず、悪は小ならざれば去らず。（善無小而不挙、悪無小而去）」ということになる。故に、統治者に対して、悪を萌芽状態で除去することを希望する。

二、三統論における「教」の変化と「道」の不変

循環、退化、改制、興亡の歴史の変化の中で、道だけは変わらないと董仲舒は考えている。「楽しんででも乱れず、繰り返しても厭わないのが道理であると言う。道理とは万世に弊害がなく、弊害があるのなら道が失われる。（夫楽而不乱復而不厭者謂之道。道德万世無弊、弊者道之失也。）」（『対策三』）、つまり、「道」は一つの政権を順調に運営させる役割があるという。「道」は歴史上のあらゆる王朝に適応できるが、しかも、「道」は人と合う必要があって、統治者がこの政策を採用するか捨てるかに関わる。「道」が根拠としているのは「天」である。「道の大原は天より出る。天は変わらなければ、道もまた変らざるなり（道之大原出於天、天不変、道亦不変）」（『対策三』）というのがそれである。

したがって、董仲舒は歴史の変動を認めるが、「道」は延々と変わらないという考えをもっている。すなわち、堯、舜、禹の「三聖は相受けて一道を守り、弊を救う政を亡くす。（三聖相受而守一道、亡救弊之政。）」、「故に其の損益する所を言わず。（故不言其

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 170 頁。

所損益。）」(『対策三』)の文の中に、「天が変わらなければ、道も亦た変わらない」という思想がある。一方、董仲舒は「治世を継ぐ者は其の道同じ、乱世を継ぐ者は其の道変る。(継治世者其道同、継乱世者其道変。）」(『対策三』)とも言う。歴史は天が変わると道も変わることがあるが、すべての歴史を貫通して変わらない道はないという考えである。三統説は一つの螺旋形式で発展した歴史進化の理論ではあるが、王者は制度を変えるのは正朔を変えて、服の色を変えるなどの表面的なことをするだけではなく、礼と音楽を作る必要もあるという。王者が礼と音楽を作ることは歴史進化の根本的な象徴であり、進化はその歴史の観点の中で極めて重要な一つの点だからであるとする。

では、董仲舒の考えの中では、変わるものは何か。変わらないものは何か。以下、具体的に分析してみよう。

1、まず、董仲舒は「道とは、万世に弊無し。(道者、万世無弊)」、「王者に易わざるものあり。(王者有不易者)」と言う。そこに、蘇輿の注に「道を改めない(不改道)」とある。そして、「聞くところ、天下に二道無し、故に聖人治を異にして理同じ。(所闻天下無二道、故聖人異治同理也。）」といい、「天下に二つの道無し」という結論を出した。さらに、「いわゆる新王は必ず制を改むことは、其の道を改むにあらず、其の理を変うにあらず。(所謂新王必改制者、非改其道、非変其理也。）」といい、制度を変えるが「道」と「理」を改めないという。なお、周の道は幽、厲から衰えたが、「道、亡ぶにあらず、幽、厲、由らざるなり」(以上『春秋繁露・楚荘王』¹)、道を無くしたのではなく、道に「不由」つまり「道」に従わなかったという。これらはすべて董仲舒の考えにずっと変わらない道があるという証拠である。

また、董仲舒は漢の武帝「それ帝王の道、條貫くわん豈に異ならむや。なんぞ劳逸の同じからざるや(夫帝王之道、豈不同條共貫與?何逸勞之殊也?)」という質問に対して、歴史に基づいて答えた。董仲舒はまず堯から文王まで語り、ある人は何もしないで国をよく治める。ある人は夜になっても食事をする暇もなかったことで、天下を平和にして万民を安定させたことを述べた。それゆえ、董仲舒は「帝王の道、條貫くわん異なるもの、遇うところの時は異なり。(帝王之條貫同、然而勞逸異者、所遇之時異也。))

(『対策二』)。帝王の道は「時」により、変わる場合もあるという。そのほか、董仲舒は「故に王者は制を改むの名あるも、道を変うの実亡し。(故王者有改制之名、亡変道之実)」と、道を変える必要はないと言ったこともある(『対策三』)。この文の前の部分は、王者にとってよくないことが起きたとき、衰えかけている王朝を回復させること、及び舜が正朔、服の色を変えて、堯の道を守って全く変わらなかったこと、という二つの歴史上の事情を挙げた。従って、この文は、混乱した世を継ぐことと安定した世を継ぐこと二種類のことをまとめて説明しているはずである。それに、「道」だけは変わらない観点はすべての歴史に合致することを証明している。

¹『三代改制質文』、蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局1992年版、第200頁。

2、一方、「混乱した世を継ぐ者はその道を変える」の「道」と、「天は変わらなければ、道も亦た変わらず（天不変、道亦不変）」及び「道は万世にわたって悪いことがない」の「道」とは、同義ではないと思われる。古代の人々は、同じ単語と字を使用する時に、常に違う意味を与えており、これは現在の人々にとって使い分ける時と研究する時に困難をもたらす場合が多々ある。例えば、董仲舒は「道」について語る時に、「天の道」、「地の道」、「人の道」、「王の道」など多種多様ある。これらの道は意味が異なる。細かく区別すれば、「道」の前に修飾語をつけなくても、その本当の意味を明らかにすることはできる。混乱の世を継ぐ「道」とは、「教」つまり「教える」とことと考えられる。理由は以下の通りである。

まず、武帝は三つの「教」の質問をし、董仲舒は「道」について三つの答えを出した。天人三策を見ると、すべて武帝が質問して、董仲舒は答える。班固は質問と答えを順番に並べて、文章の格式ははっきりしており、質問と答えは見事に一致すると見られる。それに、董仲舒の答えは、まず武帝の質問で提出した観点を認めた上で、その観点を活かして証明する。例えば、策問の中の「蓋云……」の後の観点について、董仲舒がすべて認め、自分の答えは武帝の策問の「注脚」の形になる。もちろん、策問の中にある「三王の教、祖る（のつとる）ところ同からずして、皆な失有り。（三王之教所祖不同、而皆有失。）」という質問と見方に対して、董仲舒の答えは質問と高度な一貫性を維持する。董仲舒の表現は同じように見えるが、重要な一文字だけが異なっていた。すなわち、「三王の道、祖るところ不同なり、其の相反するにあらず、將に以て溢を救い衰を扶く（たすく）、遭うところの変は然るなり。（三王之道所祖不同、非其相反、將以救溢扶衰、所遭之變然也。）」（『対策三』）ここで、「三王の教」は「三王の道」に変わっている。前後の文章を読むと、董仲舒は「教」という字を使ったことがないが、三王の「教」を確かに論じている。ここでの董仲舒が語る「道」は「教」を指しているといえる。

次に、いくつかの歴史典籍、たとえば『史記』、『塩鉄論』、『説苑』、『白虎通』の内容を調べると、「三王の道」と「三王の教」とは同じであることが一目瞭然である。董仲舒は、「三王」は堯、舜、禹という「三聖」と違い、禹、湯、文王を指すと考えている。どちらも禹が入っているが、三王の教は忠、敬、文である。「夏は忠を上げ（たつとび）、殷は敬を上げ、周は文を上げる、（夏上忠、殷上敬、周上文）」（『対策三』）という。司馬遷も「夏は忠を上げ、殷は敬を上げ、周は文を上げる」と考えて、「三王の道は循環のごとき、終りて復び始る」（『史記・高祖本紀』）とも語る。それは董仲舒の観点及び言葉と一致しており、直接に董仲舒から受け継いだかもしれない。『塩鉄論・錯幣篇』には、

三王之時、迭盛迭衰。衰則扶之、傾則定之。是以夏忠、殷敬、周文、庠序之教、恭讓之礼、粲然可得而觀也。

という文がある。『説苑・修文』のなかにも似ている言い方がある。『白虎通』はさらに

「三教」と名づけて、忠、敬、文の三教を詳しく述べて、三教の特徴は「順の如く連環し、周りて復び始る、窮むれば則ち本に反る。(如順連環、周而復始、窮則反本。)」と説明して、その目的は「衰を受け弊を救い、民に正道に反らんと欲す。(承衰救弊、欲民反正道也)」といったのである。ここから見ると、夏忠、殷敬、周文に対して、時には「道」、時には「教」と述べるが、その意味は一致している。したがって、ここに董仲舒が述べる「三王之道」は「三王之教」であると考えられる。

それから、忠、敬、文の「三王の教」は、王者が悪いことが起きたときに回復する方法で、道を回復することに応用して、道そのものではなく、忠、敬、文の裏に変わらないものがあるというのである。董仲舒は忠、敬、文の内包を明らかに解釈しないが、それらに間違いを救い、弱いものを助ける効用があると述べている。『塩鉄論』と『白虎通』はこの点において同じ見方がある。それに加えて、『白虎通』は三教の目的は「民に正道に反らんと欲す(欲民反正道)」、つまり民に正しい道に帰って欲しいと述べ、忠、敬、文は「正道」と区別する意味がある。

さらに我々が注意すべき点は、董仲舒は忠、敬、文の内包を明らかにしていないが、それを孔子の礼楽損益史観と同じものと見なす点である。董仲舒は、

夏上忠、殷上敬、周上文者、所継之教、当用此也。孔子曰、『殷因於夏礼、所損益可知也。周因於殷礼、所損益可知也。其或継周者、雖百世可知也。』此言百王之用、以此三者矣。(『対策三』)

と語った。礼の損益は三教を変えて応用することと同じだと董仲舒は考える。それでは、孔子の礼の損益は道の変化を指すのか。「百世を知るべし」というのは、損益の中に常に貫通するものあるいは繰り返して現れるものがある、ということの意味する。損益は「文質三統」、歴史の表面のものであるが、「其変有常」とは変化の時に変わらないものがあることを指す。それゆえ、孔子が言った損益の礼は具体的、表面的な礼で、道の礼ではなくて、その損益はただ形式の変化だけであるということである。たとえば、孔子が言った「麻冕は礼なり。今や純なるは儉なり。吾れは衆に従わん。下に拝するは礼なり。今上に拝するは泰なり。衆に違ふと雖ども、吾れは下に従わん。(麻冕、礼也。今也純、儉、吾從衆。拜下、礼也。今拜乎上、泰也。雖違衆、吾從下。)」(『論語・子罕』)というはその証拠になる。したがって、「乱世を継ぐ者は其の道変る。(継乱世者其道変。)」とは、天が変われば道も変わるというより、乱世こそ歴史に貫通する道が存在するといったのである。

また、「万世にわたって悪いところがない(万世無弊)」道があるという。武帝の策問の中に、三教の違い及びそれぞれに悪いところがあることなどを質問したほかに、或る者は、永久に変えないのは道だけだという。両説は矛盾しないのか？(「**或謂久而不易者道也、意豈異哉?**」)といい、三王の教と不易の道はどのような違いがあるか、

どういふ関係があるかと質問した。それに対して、董仲舒は次のように答える。三王の教と不易の道は、まず損益の変化「溢を救い衰を扶く（救溢扶衰）」の忠、敬、文であるが、また、「楽しみて乱れず、復りて厭わず。（樂而不乱、復而不厭。）」、「万世無弊」といふ「久くして易らざる者。（久而不易者）」もあると述べた。二つの関係は、前者が三王以来のものであり、後者は三聖の前のものであり、両者は前後接続の関係ではなく、深層の関係と表面の関係、最高原則と具体的な実践の関係であるといふ。世を治める者はもともと道に合うから、悪いところを救うなどといふことは起きない。「夏は虞に因る、独り損益を言わざる者は、其の道は一の如くして上る所同じ。（夏因於虞、而独不言損益者、其道如一而所上同也。）」（対策三）といふ。つまり、夏、商、周の末期、道から離れて政権がよくない状況が出てきたから、敬、文、忠を利用して悪いところを救い、道を回復する必要があった。その場合、

故必徙居処、更称号、改正朔、易服色者、無他焉、不敢不順天志而明自顛也。若夫大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故、亦何改哉？故王者有改制之名、無易道之實。（『春秋繁露・楚莊王』）¹

そのような「万世弊無し」の道について、蘇輿の注に「制度の改むるべきを申して、以て道理の決して改むるべからざるを明かす。（申制度之可改、以明道理之決不可改。）」²と述べ、制度を変えるが道を変えないといふのである。それゆえ、董仲舒は歴史を二つに分けて、一つは、住所を変更し、称号を変え、正朔と服の色を変えるという表面的な変化である。もう一つは、大綱、人倫、道理、教化、風俗、言葉の深層な意味が変わらないものである。この深層なものが変わらないのはすべての王朝はそれらが欠くことができなくて、人類社会の構成に不可欠の要素であつて、社会を構成して、社会の秩序を維持する「道」だからである。

「教化」に関して、董仲舒は教化が「民の利に従ふことを禁ず（禁民従利）」の防波堤で、「奸を去りて邪を止む（去奸止邪）」の法則であると考えている。「古の王者は之に明るき、是の故、南面して天下を治み、教化を大務（重要な任務）にせざるもの無し。（古之王者明於此、是故南面而治天下、莫不以教化為大務。）」といふように、混乱な世を継ぐ聖王は、「復び教化して之を崇起す（復修教化而崇起之。）」と述べたことがある。（『対策一』）周の末期はこの道から離れて、秦朝は一層離れたから、すぐに滅亡した。ここから見ると、王者は「教化」を大きな任務としている。これは「教化」といふものが貫通的に普遍的に適用されることを証明している。それなのに、混乱した世は教化から離れているが、変更する必要があつて、つまり、ここに引き戻すといふことである。それゆえ、「三王の教」には忠、敬、文の区別があるといふのは、すべて教がある

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 18 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 18 頁。

からだという。混乱した世を継ぐ者がその道を変えるとは、変えるのは道の中の具体的なものであり、一番上の原則(教化そのもの)ではない。

3、王者は礼と楽を作ること及び礼楽の損益は、歴史の進化と直結しない。一般的に歴史の進化とは、後者が前者より優れることである。後者は物質、政治、文化、道徳などの総合的な面で、あるいは一つの面で、前者より一層高級的なものを著したからだといふべきである。それには必ず二つの条件があつて、一つは後者が前者と違うということであり、もう一つは後者が前者よりましだということである。

董仲舒は歴史進化について明確に説明していない。歴史の中で不変の道が貫通して、歴史の表面の変化は道に合ったり合わなかったりして繰り返すことであるから、制度を変える三統説が現れることを董仲舒はずっと強調する。ただ、董仲舒は歴史の進化についてあまり説明していない。むしろ董仲舒は「今は昔に及ばない(今不如昔)」という思想意識があると見られる。

夫古之天下亦今之天下、今之天下亦古之天下、共是天下、古以大治……以古准今、壹何不相逮之远也！安所謬暴戾而夷弗若是？意者有所失於古之道欤？（『対策三』）

現在は昔ほどよくないという董仲舒のこのような思想は、ちょうど夏禹以前は道を守って繁盛の世になるが、三代以後は常に道を失ったり救ったりしているという思想と大体一致する。したがって、董仲舒は「春秋の世事に於くや、善く復古し、易の常を譏り、其の先王を法することを欲す。(春秋之於世事也、善復古、譏易常、欲其法先王也。)」『春秋繁露・楚荘王』¹といい、「先王」つまり昔の王に習うことを強調した。

次に、王者が礼と楽を作るのは、やはり歴史の表面の変動に過ぎないという。住所を変え、称号を変更し、正朔を変えて、服の色を変えることは歴史の表面の変化で、進化というわけではない。ただ、彼らは礼楽の損益を歴史の実質の変化と捉えている。董仲舒は

王者必受命而後王。王者必改正朔、易服色、制礼楽、一統於天下、所以明易姓、非繼人、通以己受之於天也。（『春秋繁露・三代改制質文』）²

という。王者が制度を変えるのは、「咸な国号を做起、宮邑を遷し、官名を易い、礼を制し楽を作る。(咸做国号、遷宮邑、易官名、制礼作楽。)」（『春秋繁露・三代改制質文』）

³、礼楽を作るためであった。では、董仲舒がここで指す礼楽とは何か。前の内容から見ると、董仲舒は礼楽を作ることと正朔を変えることなどを一緒に並べており、同じレベ

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 14 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 185 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 186 頁。

ルのものと理解していることが分かる。

また、董仲舒が挙げた礼楽の実例から見ると、礼楽も表面的なものである。例えば、董仲舒は湯、文王が命令を受けて制度を変えて、湯は「『濩楽』を作り、質礼を制して天に奉ず。(作『濩楽』、制質礼以奉天。)、文王は「『武楽』を作り、文礼を制して天に奉ず。(作『武楽』、制文礼以奉天。)」(『春秋繁露・三代改制質文』)という。ここから見れば、「楽」とは具体的な楽であるが、礼は文、質という区別がある。この文の中で、董仲舒は続いて三統のさまざまな規定を詳しく述べており、その中にはそれぞれの統の服、車、馬、符節、旗、玉、祭祀用家畜、楽器の色及び成人式、結婚式、葬式の具体的な規定なども含まれている。たとえば、「白統」の商は、「楽器白質」、「冠は堂に於き、昏礼は堂に逆い、喪事は楹柱の間に殯す。(冠於堂、昏礼逆於堂、喪事殯於楹柱之間)」。

「赤統の周」は、「楽器赤質」、「冠は房に於き、昏礼は戸に逆い、喪事は西階の上に殯す。(冠礼房、昏礼逆於戸、喪礼殯於西階之上。)」(『春秋繁露・三代改制質文』¹)という。したがって、董仲舒が述べている制度を変えて、それぞれの礼楽はいずれも形式的なものであることに疑いない。正朔、服の色と実質に区別がなくて、「道とは、治むるにいたる路なり。仁義礼楽は皆なその具なり。(道者、所由適於治之路也、仁義礼楽皆其具也。))」(『対策一』)の礼楽と同じレベルにない。礼と楽を作るために、董仲舒は「王者は虚しくなく楽を作る……其の治に应じる時、礼を制し楽を作りて之を成す。(王者不虛作楽……応其治時、制礼作楽以成之。))」(『春秋繁露・楚莊王』)²と述べたことがある。王者が作るのは時によって、大法則の礼楽ではなく、具体的な礼楽である。董仲舒は舜『韶』、禹『夏』、湯『濩』、文『武』の四つの楽を例にして、「四者、天下の同楽の一なり、其の楽を聴く端は一にすべからざるなり。(四者、天下同楽之一也、其聴楽之端不可一也。))」(『春秋繁露・楚莊王』)³と言ってまとめる。同じものの中に違いがあることを指摘している。

三、歴史における天の役割と人の力

人間の歴史の発展及びその変動は天と人が共に働いた結果であると董仲舒は考えている。表面から見ると、天は完全に人間のすべてのことを支配するが、天は人の能力と力を集めるもので、またその象徴でもある。それと同時に天が決める活動の範囲で、人間は自分の主観的行動性を十分に生かすことができる。

天の役割、つまり天が人間社会を支配する形式は三種類があると董仲舒は考える。一は、無言の教で聖人を通して人間に道を作ること。二は、人間の政権に対して、人間を

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 194 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 21 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 21 頁。

支配する正統的支配権である「天命」を与えることと「天命」を剥奪するという責任がある。三は、瑞祥あるいは災異によって人間の統制者を褒めたり叱ったりして、統治者の行動を調整する、ということである。

まず、董仲舒は天の法則は道だと考える。それゆえ「道の大原は天より出る。天は変わらなければ、道も亦た変らざるなり。(道之大原出於天、天不變、道亦不變。)」という言い方がある。従って、「故に聖人は天にならって道を作る。(故聖人法天而立道。)」(『対策三』)という。天とは何か。董仲舒には多数の説明があるが、まず、天は十種類の要素があるというのが董仲舒の一貫した見解である。「天、地、陰、陽、木、火、土、金、水は九なり、人とともに十となり、天の数を畢す。故に数は十に至れば止み、書は十を以て終りと為す、皆之を此より取る。(天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、九、与人而十者、天之数畢也。)」(『春秋繁露・天地陰陽』)¹天地、陰陽、五行と人間は一つの宇宙システムを構成するが、このシステムの中にある十の要素は互いに連携して制約する。その関係は上下、卑賤などがある。人間は一つの小さい天でもあるからである。

為生不能為人、為人者天也。人之為人本於天、天亦人之曾祖父也。此人之所以類上類天也。……天之副在乎人。(『春秋繁露・為人者天』)²

という。したがって、人は天にならうべきである。天には天地があるから、「君臣、父子、夫婦の道此より取る。(君臣、父子、夫婦之道取於此。)」(『春秋繁露・觀徳』)³という。天には陰陽があるから、「夫は陽、妻は陰、上は陽、下は陰、天は陽、地は陰、君は陽、臣は陰、父は陽、子は陰。(夫陽妻陰、上陽下陰、天陽地陰、君陽臣陰、父陽子陰。)」(『陽尊陰卑』(『春秋繁露・陽尊陰卑』)⁴、「陽は徳を為し、陰は刑を為す」、天道は陽を重要視して陰を軽視する。それゆえ、「王者は天意を承けて以て従事するが故に徳教に任じて刑に任ぜず。(王者承於意以従事、故任徳教而不任刑。)」(『対策一』)。天には五行があるから、『官制象天』、『五行相生』、『五行相勝』の三篇は五行及びその関係するものによって官吏の人数、段階、効能とお互いに制約する関係を決めていることを述べた。天には四つの時があるから、

天有四時、王有四政。……慶賞罰刑与春夏秋冬、以類相応也。

(『春秋繁露・四時之副』)⁵

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 465 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 318 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 270 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 323 頁。

⁵蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 353 頁。

という。そのほか、聖人は、天に従って君は仁であり、臣は忠であり、子は孝行で、君王は庶民を愛して賢を重視することといった要求を定める。このように、聖人は天にしたがって、社会の段階及び倫理関係を作り、人間の行動の原則と方式を決める。「天と同じたる者は大治なり、天と異なる者は大乱なり。(与天同者大治、与天異者大乱。)」

(『春秋繁露・陰陽義』¹、それゆえ、「聖人は天を視て行う。(聖人視天而行。)」(『春秋繁露・天容』)と董仲舒は強調している。

次に、天の道を標準に天子を選んで、その天子に天命を与えて天下を代わりに治めさせる。道を失った統治者に対して、最後の手段として、天子の統治の権力を奪う。「天の大いに王に奉じる者は、人力にあらずして必ず自ら治む。此れは命を受く符なり。(天之所大奉使之王者、必与非人之力所能致而自治者、此受命之符也。)」と董仲舒は語っている(『対策一』)。天命を与える権力は人間ではなく、天にある。命令を受ける文は天が人に与える委任状である。天子を選挙する基準として、「故に徳の天地に侔らう者は、皇天右して之を子とし、号して天子と称す。(故徳侔天地者、皇天右而子之、号称天子。)」

(『春秋繁露・順命』²)という。例えば、周は善を集め、徳を重ねているから、白魚火屋の命令を受ける文がある。

天はまた失道の君主の地位を廃除することができる。「天の弃るところ、天下祐らざるは、桀紂是れなり。(天之所弃、天下弗祐、桀紂是也。)」という。(『春秋繁露・観徳』)³天が桀、紂の君の地位を廃除する理由は「桀紂に至るまで、天に逆らい物を暴き。賢知を殺戮し、百姓を殘賊す。(至於桀紂、逆天暴物。殺戮賢知、殘賊百姓。)」(『対策二』)である。これは道のルールに合わないのは明らかである。ここから見ると、天意は天子を決めること及び廃除することに対して、わけもない偶然ではなく、理性である。天意は道に合うかどうかということを根拠にしているが、天の法則は結局、人の法則である。極めてありがたいことに、庶民を愛するのが天意であると董仲舒は述べている。これは下層階級の庶民への関心を体現している。「政を為して民に宜しむ者、固より天に禄を受く。(為政而宜於民者、固当受禄於天。)」(『対策一』)、「王者は民の往く所なり……故に能く万民をして往かしみて、天下を得る群たる者、天下に無敵なり。(於天下王者、民之所往……故能使万民往之、而得天下之群者、無敵於天下。)」(『春秋繁露・滅国上』)⁴といい、庶民は王者が王をする重要な依拠になる。

また、天は災異の形で人間に干渉し、その基本的な形は天と人が同じ種類でともに働く、つまり、「天人感応説」である。例えば、君が道を失う初期は、天は災害を与えて警告して、君が直さないと、また、怪異を与えて驚かせて、それでも直さないと天子の天命を取り戻す。天は人間と同じで仁愛の心をもって、滅亡するときにならないと、命

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 341 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 410 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 270 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 133 頁。

を変更する権力を使用しない。「王正しければ、則ち元氣和順し、風雨時あり、景星見わる。王正しからざれば、則ち上天を變じ、賊氣並びに見わる。(王正則元氣和服順、風雨時、景星見、黃龍下。王不正則上天變天、賊氣並見。)」(『春秋繁露・王道』)¹と董仲舒は述べている。天は褒めることもあるし、警告や叱ることもある。それに対して、董仲舒が『春秋』から作った「天人感応説」が災異を一層多く書いたのは、『春秋』そのものが災異を主に記載しているからである。「災異から天意が見える」災害があるのは必ずしも悪いことではない。「故に天意の災異に於けるを見て、之を畏るるも悪まず、以て天の吾が過ちを振し、吾が失を求めんと欲す、故に此を以て吾に報ずるなり、と為す。(故見天意者之於災異也、畏之而不惡也、以為天欲振吾過、救吾失、故以此報我也。)」(『春秋繁露・必仁且智』)²。天人相応の原理は「気は同じたれば則ち会い、声は比すれば則ち応ずるなり。(気同則會、声比則応)」、「美事は美類を召し、悪事は悪類を召す、之に類して相応じて起るなり。(美事召美類、悪事召悪類、類之相応而起也。)」(『春秋繁露・同類相動』)³である。これは董仲舒の「天人感応説」の成立の思想的基礎である。

前に述べたことから見ると、天は神秘ではなく、天が作る人間の法則は本質的に人間が自身を認識する結晶である。ただ、董仲舒は法を作る権力を天に与えた。天は完全に人間の化身となってしまう。

董仲舒は人間の自分自身の力について十分に肯定する。天は統治権を人間の天子に与えてから、瑞祥や災異などのような実際的な束縛する力がない形で人間に影響を与えるが、その反対に天が作った道は人間を多く支配して、道そのものは人間自身が作った法則でもある。人が天にならうのはまさに道にならうことである。道にならうかどうかという点で、人々の違いが見られるから、歴史のそれぞれの変動がある。

まず、董仲舒は十分に人の力を肯定する。「治乱廢興は己に在り。(治乱廢興在於己。)」(『対策一』)と董仲舒は君主を戒告する。本は三つのものがあるが、人はその中の一つであると董仲舒は考えている。「何を本と謂うか。天と地と人は、万物の本なり。天之を生じ、地之を養い、人之を成す。……三者相ともに手足と為り、合して以て体を成す、一として無かるべからず。(何謂本?曰:天地人、万物之本也、天生之、地養之、人成之。……三者相為手足、合以成体、不可一無。)」(『春秋繁露・立元神』)⁴董仲舒は王朝の興亡を語る時にだいたい人間自身から興亡の理由を探している。

それから、董仲舒の心の中にいる人は常に君主、聖人を指す。天にならうこと、道にならうこと、賢を重んじること、民衆を愛することなどはすべて君主、聖人がすることである。したがって、董仲舒が重要視している人は君主、聖人という人である。董仲舒

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 101 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 260 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 358 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 168 頁。

は、人が歴史に影響するのを語る時、主に君主、聖人がどうするかなどを語る。ここに董仲舒の君主聖人観が含まれている。「人を君する者は、国の元なり。発言動作は万物の枢機なり。(君人者、国之元、发言動作、万物之枢機。)」(『春秋繁露・立元神』)¹と董仲舒は述べる。君主は社会の肝心と核心である。天にならうことと云えば、「聖人は天に配す(聖人配天)」(『春秋繁露・天地之行』)、「人を以て君に随い、君を以て天に随ふ……民を屈して、君を伸ばし、君を屈して、天を伸ばす。(屈民而申君、屈君而申天。以人随君、以君随天……屈民而申君、屈君而申天。)」(『春秋繁露・玉杯』)²、普通の人とは天と付き合う権力がないということを董仲舒は強調する。「朝夕を正す者は北辰を視、嫌疑を正す者は聖人を視る。(正朝夕者視北辰、正嫌疑者視聖人。)」(『春秋繁露・深察名号』)³といい、君主、聖人を人間の中で最も優秀な人としたからである。

最後に、人は天を変化させることができる。天人感応は相互に感応するから、人は天を変える可能性がある。例えば、人は、陰は陰動に応じて、陽は陽動に応じる原理によって雨を降らせたり止ませたりすることができる。(『春秋繁露』の『求雨』、『止雨』などにある) また、五行の運行の秩序が乱れたら、人はそれを直すことができる。「火に変有り、冬は温、夏は寒なり。此れ王者の不明なり……之を救う者は賢良を挙ぎ、有功を賞し、有徳を封ずる。(火有変、冬温夏寒。此王者不明……救之者举賢良、赏有功、封有徳。)」(『春秋繁露・五行変救』)⁴。董仲舒は天にならうことに拘らないことまで主張している。天は人と異なるからである。故に、君主は四時にならって、慶(春)賞(夏)刑(秋)罰(冬)する。最も重要なのは、理論的に、同じ姓の王朝は延々と続くことができ、君主は道にならって事を行えば、天意に合うことになる。その姓の統治権を奪うべき天はその統治者の行いが改まることに賛同して、その君を変更する元の考えを変える。この意義から言えば、天は天意を変えることができる。

小 括

董仲舒の歴史理論に、本章に論じた三統論のほか、「奉天法古」論、「災異説」、「大一統」論などがある。

「奉天法古」論について、董仲舒は次のように言う。「春秋の道、天を奉じて古に法る。……先王を覽ざれば、天下を能く平らすべからず。(春秋之道、奉天而法古。……不覽先王、不能平天下。)(《楚庄王第一》)。⁵先王の道は天下の規則で違反してはいけな

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 166 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 31 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 304 頁。

⁴蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 385 頁。

⁵蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 14 頁。

い、これこそ天下治乱の分、古今を通ずる道理である。故に『春秋』は「善く復古し、易常を譏り、先王を法ることを欲す。(善復古、譏易常、欲其法先王也。)」(『春秋繁露・楚莊王』)¹というのである。また、「仲尼の春秋を作るは、上に天端、王公の位、万民の欲する所を探正し、下に得失を明し、賢才を起して、以て後聖を待つ。(仲尼之作春秋也、上探正天端、王公之位、萬物民之所欲、下明得失、起賢才、以待後聖。)」(『兪序第十七』)²といい、孔子が春秋という歴史の書を作ったのは、上に天端、王公の位、万民の欲する所を探正し、下に得失を明らかにし、賢才を起して、以て後聖を待つという。つまり、孔子春秋学の「法古」の名義を借りて「天を奉ずる(奉天)」「天の端を探る」という思想を打ち出したものである。いわば、伝統春秋学を脱皮して、天命論と結びついた新しい歴史理論である。董仲舒の春秋学の内容は、その理論に尽きる。

災異論について、董仲舒は次のように言う。

凡災異之本、尽生於國家之失。國家之失乃始萌芽、而天出災害以譴告之。譴告之而不知變、乃見怪異以驚駭之、驚駭之尚不知畏恐、其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。(『春秋繁露・必仁且智』)³

同じ言葉は、『対策』の中にもある。そもそも、それは「対策」中の武帝の策問に「三代の受命、其の符はいずくにか在る。災異の変は、何の縁より起こるや。(三代受命、其符安在? 災異之變、何縁而起?)」に対する答えである。要するに、天は「天命」を天子に授けるが、その天子が「道」を失えば、天は「失道」の程度と反省態度に応じて災害、怪異を下して、「失道」なる政治を譴告し警懼する。もし天子が改めなければ、「傷敗乃ち至る」という三段階の天人譴告論である。天が天子に「天命」を授けるとき、「天」はすでに意識的に人間社会の秩序に干渉できるということを前提としている。いわば、災異によって天と君主の間の契約が結ばれている。それで、災異論は「三統論」の中に組み込まれたのである。

三統論、「奉天法古」そして新しい春秋歴史観の究極の目標は、人間の歴史に超自然的動力を与え、社会の発展に規律を作り、天命に神秘性を持たせ、最終的に現実の人間支配に正統的な支配権をもたらす。その理論は巧妙で、漢王朝の当局者、特に漢の武帝の天下を統一し、思想界を調整する「大一統」支配意図に合致するものである。例えば、どのように秦朝の支配体制を継承していくかについて、董仲舒は「今漢は大乱も後に継ぎ、宜しく少し周の文致を損し、夏の忠たる者を用うるべし。(今漢継大乱之後、若宜少損周之文致、用夏之忠者。)」(『対策三』)と言い、いま、漢は大乱の秦の後に継いでいるので、少しく周の文致を損ない、夏の忠を用いるべきだと答えた。また、災異論の

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 14 頁。

²蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 158-159 頁。

³蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 259 頁。

目的は、「天意の仁は不欲陷人を陥ること欲さざるなり。(天意之仁而不欲陷人也。)」といい、天道と王道、天心と君王の行動とを関連づけて、天命と君王の距離を「仁愛」と「扶持」で近付けさせた。このような解釈は、「天命」と「王道」の角度から君主と天とを連動させ、君主の権威と神秘感を高めて、君主を神聖化とする目的を果たす。

とにかく、董仲舒は「儒者の宗」として、「天」の神秘感と主宰意義を講じて、君主尊敬と神格化をはかり、「治世を継ぐ者は、その道同じ、乱世を継ぐ者は、その道変わる。(継治世者其道同、継乱世者其道変。)」(『対策三』)と言い、武帝に変革の道を勧め、儒家の王道理想の実現と儒学の地位の向上を図った。それで儒学独尊を提唱したのである。

いずれにせよ、それらの理論はすべて神聖なる「天」に繋がっているので、まとめて言えば天命観を以て歴史を解釈する理論と言っても過言ではない。その前提に人類社会の上にある神秘なる「天」が歴史を支配している。人類の歴史に発生した変化は、すべて天意の変化、天命の移転に関わる。「道」というのは、天命の神秘性、歴史の発展規律が人間社会に現われたものである。それこそ「天は変わらなければ、道も亦た変わらず(天不変、道亦不変)」の真意である。そういう意味で、董仲舒の歴史理論は一種の立派な循環論でもある。

逆に言えば、天意の変化を把握し、天命の移転を事前に防ぐことがある程度は人為的にできる。人(主に君主)の努力は「大綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義」などの面で最善を尽くせば、人間と天の交流ができ、歴史は繰り返し再来することができる。その時に、住所を変更し、称号を変え、正朔と服の色を変えるだけで、人事がうまく運ばれる。それこそ「王者に改制の名有るも、道を変える実なし。(王者有改制之名、亡変道之実)」(『対策三』)と、道を変える必要はないと言ったのである。

終章

本研究は、董仲舒の春秋公羊学、天道論、陰陽五行論、特に「天人合一」論に基づいて、従来の研究ではあまり系統的に論じていない董仲舒の「人道」に関する思想部分を論じてきた。つまり、現代的人文社会学術の分野に従って、董仲舒の政治思想、倫理思想、法思想、教育思想、生態思想、歴史思想などを分論した。

序章では、董仲舒の生い立ち、事績、著作、先行研究と論争点をくわしく紹介したうえで、本論の研究方法与構造を提示した。

第一章では、董仲舒の政治思想を論じた。董仲舒の政治思想の主な内容は、「天人感応」理論の政治的効用、君主は天地をならって政治を行い民衆を支配すること、また「仁を天から取り仁なる」というように、天の「仁」を人間社会の政治的管理と民衆の教育に応用することなどがある。それらの思想は漢王朝の皇帝専制体制と結合させることで、「大一統」の体制作り尽力し、漢の武帝に「嘉納」された。董仲舒が儒学の「国教化」の立役者と言われる所以である。

第二章では、董仲舒の「神権天授」の法思想を論じた。董仲舒の法思想に「天人合一」、「君権至上」、「三綱五常」、「徳主刑輔」、「春秋決獄」などがあつた。しかし、彼は儒者なので、その法思想に、礼治を尊崇すること、徳治を重んずること、人治を強調すること、徳を重視すること、綱常の規範などが常に強調される。いわば「法」あるいは法律、法令、刑は、あくまでも「礼楽」、「度制」と同じく外在的な規範であり、民衆を平穩に支配するのには、人性上の「教化」、精神上的「三綱」、信仰上の「天」「天子」に自覺的に従うことが重視される。それらははるかに「刑」より大事である。

第三章では、董仲舒の倫理思想を論じた。董仲舒の倫理思想は、「三綱」を中心とし、「三綱」は「教化」の内在的な天道を根拠としている。三綱の倫理は王教が主な内容である。王教が外在の権威であるとすれば、三綱の倫理によってその権威を完全に発揮させることを重視する。

第四章では、董仲舒の教育思想を論じた。董仲舒は著名な教育家で、「対策」の中で、彼は漢の武帝に学校（太学）を創り、民に教育を施すことを進言した。また、彼は儒家思想の教育と伝播を大切にする。長い間の教育の実践のうちに、一連の有効的な思想教育の方法をまとめ、「修身審己」の方法、「貴微重始」の方法、「強勉行道」の方法などを提出した。これらの方法は現代教育について参考にする価値がある。

第五章では、董仲舒の生態哲学思想を論じた。董仲舒の時代では、大自然のことを「天」とよび、その「天」は、「天地」、「宇宙」といった自然的性質の一面を持つ概念と考えられている。また、彼の天思想に「天人合一」の意識があつて、その「人」は、われわれ人類であれば、「天」は大自然である。「天人合一」とは、人間が自分の一部分である大自然を自分を大切にすると同じく大事にしなければならない啓示であろう。

第六章では、董仲舒の歴史思想を論じた。董仲舒の歴史理論は「三統循環論」を中心とする。そのほか、「奉天法古」論、「災異説」、「大一統」論などがある。それらの理論はすべて神聖なる「天」に繋がっており、天命観を以て歴史を解釈する理論であった。その前提に人類社会の上にある神秘なる「天」が歴史を支配している。人類の歴史に発生した変化は、すべて天意の変化、天命の移転に関わる。これを「天道」という。それこそ「天不変、道亦不変」の真意である。

まとめて言えば、董仲舒は『対策』および『春秋繁露』の中で、天道思想で「人道」を指導し、思想統一を通じて皇権専制制度の実現を目指し、教化で民衆に法令を自覚的に遵守させ、大一統の理想を実現しようとした。とりわけ、董仲舒は春秋公羊学に基づき、天命理論を提出し、君主を天の人間における代表である天子とした。それらは、彼の政治理論、倫理道德、法思想に現われている。また、董仲舒は君主に民衆を教化する責任を賦し、「屈民而伸君、屈君而伸天」の理論の元で、君主の神聖化と君権規制との間のバランスを探ろうとした。それらは、主に彼の教育思想と倫理思想に現われている。さらに、董仲舒は儒家の道德理想を現実化と功利化に改造して、武帝の中央集権制鞏固政策に迎合し、陰陽平衡、五行配合の「天人合一」的支配体制作りに協力した。それらは、天と人との調和、人間と自然との平衡を保持する生態思想および歴史理論に現われている。武帝は董仲舒の「人道」思想と対策を一部受け入れ、漢初の「無為の術」の支配方法を改め、政治、思想、教育および文化上の「大一統」なる帝国の強化をはかり、中央集権制度を固めた。そのような「大一統」的中央集権制はあれから中国の歴史に二千年以上も続いてきた。これこそ董仲舒は「儒教の国教化」の立役者だといわれる所以である。

董仲舒の政治思想、倫理思想、法思想、教育思想、生態哲学、歴史思想の深層に潜んでいる共通点は、董仲舒の「天人合一」論を哲学の基礎と思想の起点としたところにあり、その一致しているものは、天道思想で「人道」を指導し、思想統一を図り、漢王朝の皇帝専制制度の実現を目指し、教化で民衆に法令を自覚的に遵守させ、「大一統」の理想を実現しようとした政治理念であった。董仲舒はその政治に参加したが、個人の運命は自ら協力した

皇帝専制制度に翻弄され、波瀾万丈であった。

注意しなければならないのは、董仲舒が言っている「人」の実質は、あくまで「人」の頂点に立つもの、つまり皇帝である「王」、「王者」、「帝王」「皇帝」そのものに過ぎないことであった。「故に王者は唯だ天の施しのみ。其の時に施して之を成し、其の命に法り之に諸人を循わしむ。(是故王者唯天之施。施其時而成之、法其命而循之諸人。)」(『春秋繁露・王道通三』)¹という。「王」のみは天命を受けて、その天命に則って民衆を支配する仕組みになっているからであった。

したがって、彼が力説している「人道」は、究極のところ、人間を上手く支配する方法であり、国家と社会を適切にコントロールする手段であり、いわば、「大一統」帝国のイデオロギーであり、皇帝専制体制の論理だということができよう。ただ、その時代において、「大一統」帝国の発展と鞏固、疆土の開拓と匈奴の撃退は歴史の潮流に沿うものであり、皇帝専制体制も秦の始皇帝が創出した新しい政治制度の中核である。「秦制」を継承する、いわゆる「漢承秦制」が漢武帝の至上使命である。それに迎合した董仲舒の「人道」思想の歴史的意義がそこにあり、董仲舒の思想的、時代的限界でもあると言えよう。

¹蘇輿：『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版、第 329 頁。

感謝の言葉

この論文の作成にあたって、副指導教官を二年半務めていただいた金鳳珍先生には、格別のご高配を賜り、厚く御礼と崇高な敬意を申し上げます。

金鳳珍先生ご退職後、急遽、副指導教官を務めてくださった佐藤真人先生には、温かいご指導ご鞭撻を賜り、心より感謝申し上げます。

学外審査委員の邢東風先生には、研究の進め方や枠組みについて有益な助言をいただき、深く御礼申し上げます。

指導教官の鄧紅先生には、研究の着想から、資料調査、論文執筆まで多くのご配慮と温かいご指導を頂き、感謝の念を堪えません。

最後に、所属する鄧ゼミのみなさまには多くのご支援をいただきました。お礼申し上げます。

ありがとうございました。

参考文献

著書

- 班固『漢書・董仲舒伝』、中華書局 1962 年版。
- 蘇輿『春秋繁露義證』、中華書局 1992 年版。
- 賴炎元注釈『春秋繁露今注今訳』、台北商務印書館 1984 年。
- 李熊威『董仲舒与前漢學術』、台北文史哲出版社 1978 年。
- 重沢俊郎『周漢思想研究』、弘文堂昭和 18 年。
- 周桂鈿『董學探微』、北京師範大學出版社 1989 年。
- 王永祥『董仲舒評伝』、南京大學出版社 1995 年。
- 王永祥『研究漢代大儒的新視角-董仲舒的自然觀』、海天出版社 2014 年。
- 鄧紅『董仲舒思想の研究』、人と文化社 1995 年。
- 鄧紅『董仲舒思想研究』、台北文津出版社 2007 年。
- 鄧紅『董仲舒的春秋公羊學』、工人出版社 2001 年。
- 黃朴民『董仲舒與新儒學』、文津出版社 1992 年。
- 黃朴民『天人合一：董仲舒与漢代儒學思想』、岳麓書社 1999 年。
- 余治平『唯天為大：建基於信念本體的董仲舒哲學研究』、商務印書館 2003 年。
- 余治平『董子春秋義法辭考論』、上海書店、2013 年。
- 楊鶴皋『董仲舒的法律思想』、群衆出版社 1985 年。
- 張鳴岐『董仲舒教育思想研究』、人民教育出版社 2000 年。
- 楊濟襄：『董仲舒春秋學義法思想研究（上）：文獻回顧与方法論』、『董仲舒春秋學義法思想研究（下）：考辨与詮釋』、台北花木蘭文化出版社 2011 年。
- 韋政通『荀子与古代哲學』、台灣商務印書館 1966 年。
- 徐復觀『兩漢思想史』卷二、台灣學生書局 1974 年。
- 馮友蘭『中國哲學史新編』、人民出版社 1982 年～。
- 武樹臣『中國法律思想史』、法律出版社 2004 年。
- 于語和『中國傳統文化概論』、天津大學出版社 2001 年。
- 張立文『中國學術通史』『秦漢卷』、人民出版社 2004 年。
- 湯一介『中國傳統文化中的儒積道』、中國平和出版社 1988 年。
- 楊慧傑『天人關係論—中國文化一個基本特徵的探討』、台北水牛出版社 1989 年。
- 蔡鎮楚『中國古代文學批評史』、岳麓出版社 2001 年。
- 曾春海『中國哲學史綱』、華東師範大學出版社 2013 年。
- 張岱年『中國哲學史大綱』、江蘇教育出版社 2005 年。
- 姜國柱、辛旗『中國思想通史』『秦漢卷』、武漢大學出版社 2011 年。

龔鵬程『漢代思潮』、商務印書局 2005 年。

陳鴻清『生存的憂患-人類的本能和誤區』、中国国際放送出版社 2000 年。

魏彦紅主編『董仲舒与儒学研究』第 1—10 輯、巴蜀書社 2013 年～2020 年。

論文

佐川修「董仲舒の改制説について」、『集刊東洋学』(6)、79-88、1961-09。

慶松光雄「春秋繁露五行諸篇偽作考」、『金沢大学法文学部論集(哲学文学)』第 6 号(1959)、第 25-26 頁。

沢田多喜男「董仲舒天譴説の形成と性格」、『文化』31(3)、109-132、1967 年。

田中麻紗巳「『春秋繁露』五行諸篇についての一考察」、『集刊東洋学』22 号、1969 年。

宇佐美一博「董仲舒の政治思想—君主権の強化と抑制をめぐって」、『日本中国学会報』(31)、p59-73、1979 年。

湯浅邦弘「塩鉄論争に見る管子と董仲舒の思想」、『日本中国学会報』(39)、p56-69、1987 年。

斎木哲郎「董仲舒と『春秋穀梁伝』—前漢穀梁学の一断面」、『日本中国学会報』(44)、p17-31、1992 年。

末永高康「董仲舒陰陽刑徳説について」、『中国思想史研究』15、p59-88、1992 年。

内山俊彦「董仲舒における歴史意識の問題」、『哲学研究』(559)、p1-32、1993 年。

近藤則之「『春秋繁露』の改制説について」、『九州中国学報』第 37 卷、1999 年。

近藤則之「董仲舒の五行に関する考察」、中国哲学論集(25)、19-35、1999-10。

呉龍燦(著)、藤川繭、胡亦名、王源(共訳)「董仲舒哲学研究百年史」、『北九州市立大学大学院紀要』30、2017-02。

鄧紅「董仲舒否定の否定」、『北九州市立大学大学院紀要』(27)、163-197、2014-01』。

鄧紅「日本における儒教国教化論争について:福井再検討を中心に」、『北九州市立大学国際論集』(12)、103-126、2014-03。

鄧紅「日本における儒教国教化論争について(2)「儒教国家論」批判」、『北九州市立大学国際論集』(13)、55-80、2015-03。

鄧紅「董仲舒『春秋繁露』の五行説について」、社会システム研究(16)、69-87、2018-03。

鄧紅「董仲舒『春秋繁露』辨偽三流派について」、『北九州市立大学文学部紀要』90、1-15、2020 年。

王怡「『屈君伸天』と皇権専制——董仲舒法思想新論」、『江蘇行政学院学報』2001 年第 6 期。

陳宗權「董仲舒政治哲学思想探源」、雲南師範大学修士論文、2004 年。

劉晗「董仲舒「天人感応」説的「人学」特質与歴史地位」、『南都学壇』2006 年第 5 期。