

董仲舒の天人相関論に関する一考察

— 天と君主の相互関係の特性について —

深川真樹

はじめに

前漢の春秋公羊学者である董仲舒は、天人相関論⁽¹⁾を特徴とした儒学思想をもっていたとされる。董仲舒の天人相関論と言われる場合、「天人相関」という語によって以下のような思想が表される。すなわち、天と人には陰陽があり、天と人の陰陽はそれぞれに影響するという思想、あるいは、天に属する現象——陰陽や祥瑞・災異、受命の符などと、人に属する事象——とりわけ君主の倫理的・政治的な行爲が相互に關係しているという思想である。以下の董仲舒にかかわる記載は、董仲舒にこのような思想があったことを端的に示している。

春秋災異の變を以て陰陽の錯行する所以を推し、故に雨を求むるに諸陽を閉じ、諸陰を縦ち、其れ雨を止むるに是に反す。之を一國に行い、未だ嘗て欲する所は得ずんば⁽²⁾あらず。(『史記』儒林列伝)

孔子春秋を作り、上は之を天道に探^{はか}り、下は諸を人情に質し、……邦家の過ちを書き、災異の變を兼^そふ。

これを以て人の爲す所、其の美惡の極、乃ち天地と流通して往來し相應ずるを見す。(第三次「賢良對策」)

董仲舒の思想が天人相関論を特徴としていることは、『史記』儒林列伝、『漢書』董仲舒伝・五行志、『春秋繁露』など、関係する資料の内容からすれば、否定しようのないものである。そして、天と君主の相互関係にかかわる天命や災異に関する思想を主要な構成部分とし、政治理論としての色彩が濃厚な董仲舒の天人相関論は、董仲舒という思想家個人の特徴的な思想というだけでなく、漢代以降の政治に大きな影響を与えた重要な思想でもある。

天人相関論の特性については、あるいは「君主権抑制の実際的方法」と見なされ、あるいは「皇帝権力の最大の護符」と言われるなど、これまでいくつかの見解が主張されてきた。こうした研究状況は、「董仲舒の天人相関論における「天」と「天子」の相互関係の性質づけ」をどう行うかに応じて、「天子」権力の抑制論、「君権神授論」、「天子」主体性論」といった見解があると総括されている⁵。しかし、天人相関論の特性——天と君主の相互関係の特性については、いまだ十分な議論がなされていないように思われる。そこで本稿では、関係する見解(以下「君主権抑制論」、「君権神授論」、「君主主体性論」と呼ぶ)を整理・検討しながら、信頼性の高い『漢書』董仲舒伝所載の「賢良對策」(以下「對策」と表記する)を主要な資料とし、適宜その関連部分も参照しつつ、董仲舒の天人相関論における天と君主の相互関係の特性について考察してみたい。

一、君主権抑制論と君主権の抑制ということ

董仲舒の思想に災異説(天譴説や譴告説などとも呼ばれる)があることはよく知られている。災異説とは、典型的には、国家を支配する君主に倫理的・政治的な過失があると、天が日蝕や彗星、火災や洪水などの異常現象

——災異によって警告し、君主がそれによって省み改めればその君主権は維持されるが、そうでなければ最終的に天がその国家と君主を滅亡させることを言うもので、董仲舒の天人相関論の重要な構成要素の一つであり、天人相関論の性質に深く関わっている。こうした思想は「対策」で明確に述べられており、それを示すものとして、第一次「対策」の以下の原文は特に有名である。

國家將に道を失ふの敗れ有らんとすれば、天乃ち先づ災害を出だし以て之を謹告し、自ら省りみることを知らざれば、又怪異を出だし以て之を警懼せしめ、尙ほ變はることを知らざれば、傷敗乃ち至る⁽⁸⁾。

災異説については、君主の恣意的な行動に掣肘を加えるために言われたものだという見方が、古くから存在していた⁽⁹⁾。重沢俊郎氏はそれを発展させ、以下のように論じている。「君主権の強大は当時の現実」で、その強化は「時代の要請」であったが、儒家である董仲舒としては、「如何に強大君権を肯定すべく要請せらるると雖も、法家に於けるが如き無条件肯定は許され」ず、「強大なる君主権は「大一統」の形に於て存在し此の目的の為に行使される時に妥当性を有すると主張」した。そして「君主権は被抑圧性を有すること」を「元の思想」によって「立証」し、「君主権抑制の実際的方法」として、「人君若し天意に悖る行為有れば天は災又は異を降して直接之を警告するから、人君は之に感じて自己の政治を改むべし」という主旨の災異説を設けた⁽¹⁰⁾。

重沢氏の論述によれば、「強大なる君主権は「大一統」の形に於て存在し此の目的の為に行使される」べきであるが、このことは「天以下王侯に至るまでを支配する宇宙最高の原理」である元を根拠とし、天意にも合致している。同氏は元と天意の関係について何も述べていないが、論述の内容からすれば、天が元という「宇宙最高の原理」を意志し、体現していると考えているのだと推測される。いずれにせよ、重沢氏は災異説を、儒家思想にもとづき天の権威によって君主権を「或る範囲に抑制せむとする⁽¹²⁾」という性質によって特性づけていると言え、

このような見解は君主権抑制論の典型である。

また韋政通氏は、董仲舒の「天人感應論」は、「最大の権力を享受する君主に、宗教的な制限を加えること」がその「基本的要求」であったとする。董仲舒は現実の状況から、法家と同じように「君主の「独り天下を制して制せらるる所無し」という優位」を是認しなければならなかった。「なぜなら専制体制下では、これは歴史の事実であり、この点が是認されなければ、その他の改革や理想は根本的に語れなかったからである。」しかし、董仲舒は法家と異なり、「こうした体制がもたらす危険性を深く知って」おり、それゆえ「天人相与の際について一揃いの方法を考え出して君権を制約した」のである。韋氏の言う「天人感應論」も、「仲舒が災異感応を言う主な作用は、……災異を手段とし、道徳的目的を達成することにあつた。」と述べられているように、災異説を中心とするもので、韋氏はこれを君主権の儒家の立場への「制限」、「制約」の手段と見ており、その見解は基本的に重沢氏と同じだと言える¹³⁾。

池田知久氏は君主権抑制論を、「董仲舒の天人相関論は、世界をその根源者として支配する「天」の主宰性を通じて、「万民」の一元的な支配者としての「天子」の権力を抑制する役割をもつ」という見解だとし、「今日これが最も有力の定説となつてきているようである。」と言う。その上で、君主権抑制論とは「正反対の立場に立つ」見解として君権神授論を挙げ、さらに君主権抑制論の批判を行っている¹⁴⁾。

池田氏は「天人相関論の「天子」権力を抑制する性質を強調するのは適当でないと考える理由」の一つとして、以下のように論じている。「董仲舒と同じかあるいは少し先立つ時代の、……道家・法家・墨家の思想家たち」の、「君主」権力を強大化しようとする政治思想」における「天」「道」の役割は「君主」権力の抑制などでは全然なくて、……「君主」の「万民」に対する支配を思想家たちの抱く思想の方向へと向かわせること」であつた。

そして、「彼らと同じかあるいは少し後れる時代の、彼らの思想を吸収しかつまた対抗したであろう董仲舒の天人相関論も、その「天」の役割は大体的ところ同じであるに相違ない。」⁽¹⁵⁾

このように論じるなかで、同氏は「董仲舒の天人相関論が墨家の天志論から多くのものを継承している」とし、墨家の思想についてとりわけ詳しく検討する。⁽¹⁶⁾そして、君主権の抑制ということに関して、『墨子』で「天子」権力は有人格の主宰神である「天」によって支持されてこそおれ、抑制されてはいない」と言い、また次のように述べている。

墨家のように兼愛論を中心とする特有の諸思想の実現という立場に立つならば、世界における「天」の役割をモデルにし、それに従って人間・社会における「天子」の地位が強大化されればされるほど、兼愛論などがこの世に実現される可能性は高まるであろう。それであるから、作者としては「天子」権力の強大化を図ることはあつても、その抑制を図ることなどあるはずがないと思われる。⁽¹⁷⁾

君主権の抑制ということを、天による君主権の「支持」や、君主権の「強大化」と対比させ、それに反対していることからすれば、池田氏は「抑制」という語を「抑えつける」、「抑え込む」などの意味で捉えていると言っているのではないだろうか。そうだとすると、「抑制」という語のそうした捉え方は、重沢氏や韋氏の論述における「抑制」、あるいはそれに類する語の用いられ方とは、かなりずれているように思われる。

重沢氏は、董仲舒が「君主権抑制の理論をその自主性の否定の中に発見」し、「君主権抑制の実際的方法」として、「君主をして常に其の行為が神の意志に合致すると否とを反省せしめ」るような災異説を構成したのだとしている。⁽¹⁸⁾こうした論述からは、重沢氏が天の権威によって君主権を抑えつけ、抑え込むという性質によって、災異説を特性づけているような印象を受ける。しかし、重沢氏がそのような性質で災異説を特性づけているとするのは、

的を射た理解だとは言えない。というのは、同氏が「董仲舒は君主権の強化が現実の事実でもあり時代の要請でもあることに敏感」で、「其の強大を容認した」とも言っているからである。⁽²⁰⁾

重沢氏が君主権の「被抑圧性」、「抑制」、「自主性の否定」などの言葉で表しているのは、右にも示した以下のことだと考えられる。すなわち、「君主権の強大は当時の現実」で「其の肯定は彼に取つて初めより絶対の問題」であった。ただ儒家である董仲舒としては、君主権の「法家に於けるが如き無条件肯定は許され」ず、それゆえ「強大なる君主権は所謂「大一統」の形に於て存在し此の目的の爲に行使される時に妥当性を有すると主張」した。⁽²¹⁾つまり、董仲舒は現実存在する「強大な君主権」を肯定せざるを得なかったが、無条件には肯定せず、その「妥当性」に関して条件をつけようとした。その条件とは「世界帝国の建設」すなわち「大一統」の「範囲内に君主権の行使を制限する」ことであり、重沢氏の言う君主権の「被抑圧性」、「抑制」、「自主性の否定」などは、これを指しているのである。

池田氏は墨家の思想において「天子」権力は「天」に抑制されているのではなく、「天」を媒介として作者の諸思想によって方向づけられているにすぎない」とし、「董仲舒の天人相関論も、その「天」の役割は……「天子」権力の抑制ではなく、……春秋公羊学的儒教の方向へと方向づけること」だとも述べている。⁽²²⁾しかし、池田氏の言う「天子」権力を「春秋公羊学的儒教の方向へと方向づけること」とは、重沢氏の言う君主権の「抑制」や「自主性の否定」とほとんど同じことだと思われる。というのは、重沢氏がそれを「君主権行使の方向」を「大一統」に合致するよう「規制する」ことだともしているからである。⁽²³⁾つまり、池田氏は君主権抑制論が君主権の抑制とするものの内容を誤解し、それと同じ内容を、君主権の「方向づけること」と呼び方を変えて言っているにすぎないのではないだろうか。

重沢氏が言う君主権の抑制ということは、言葉のイメージとは少しちがって、強大な君主権の肯定を前提に、「大一統」の「範囲内に君主権の行使を制限する」ことを内容としており、君主権を抑えつけること、抑え込むことを意味していない。また韋氏の言う君主権の「制限」や「約束」も、「君主の「独り天下を制して制せらる所無し」という優位」を是認してのものである。これは君主権の強大を肯定しつつ、それを「道徳的目的を達成」できるような制限・制約すること、池田氏の言う君主権を「方向づけること」とほとんど同じであり、抑えつける、抑え込むという意味だとは考えられない。とすれば、池田氏は君主権抑制論における君主権の抑制ということとを誤解し、その誤解にもとづいてそれを批判していることになるであろう。

重沢氏や韋氏に代表される君主権抑制論は、董仲舒の災異説を、天の權威によつて君主権を抑えつけ、抑え込むという性質によつて特性づける見解ではない。そうではなく、強大な君主権の是認を前提として、天の權威によつて「大一統」の「範囲内に君主権の行使を制限」しようとする、あるいは「道徳的目的に到達」できるような君主権を制限・制約しようとする性質——儒家思想にもとづいて君主権を「或る範囲に抑制」し、方向づけようとする性質によつて、それを特性づける見解である。以下、本稿で「抑制」、「抑制する」という語を用いる場合、「方向づけ」、「方向づける」というのと同じような意味で用いる。君主権抑制論については、君権神授論と君主主体性論について見た後、第四節で改めて論及する。

二、君権神授論と君主権の正当化・擁護

君主権抑制論は災異説を、君主権の強大を是認するのを前提に、「大一統」の「範囲内に君主権の行使を制限」

し、「道徳的目的に到達」できるよう、天の權威によつて君主権を抑制しようとするものと見なす。しかし同じ災異説を、天の權威によつて君主権を正当化や強化、擁護するものとする見解——君権神授論も存在する。君権神授論は中国大陸の学界で有力な見解であり、例えば北京大学哲学系中国哲学教研室の『中国哲学史』はこれを採用して、災異説は君主権に制限を加えるものだという見解にはつきりと反対している。それによれば、「謹告説」すなわち災異説は「人君の「失道」に制限を加えるもの」のように見えるがそうではなく、「天の人君に対するある種の愛護を現すもの」であり、「別の角度から君権神授を論証するもの」だとされる⁽²⁶⁾。

中国大陸における代表的な君権神授論は、侯外廬氏らの説明である。それによると、「自然界の変異は、董仲舒からすれば、まさしく天による目的があり、良い程合いで慈しみ深い措置」で、「謹告論」という「前漢の神学思想の重要な構成部分」である。そして「著名な天人三策」で「盛んに論じ」られる「天人感応としての謹告と祥瑞」は、「神権の最大の証拠」であり、「皇帝権力の最大の護符」である。というのは、「天の降す祥」は人民や豪族地主に「人君の「専制」がいかに筋の通った「正当」であるか幻想させること」ができ、「天の降す威」も「そのような「専制」がまたいかに理不尽な「正当」であるか幻想させること」ができるからである。それゆえ筋が通つて存在していようと、理不尽に存在していようと、「絶対的な皇帝権力にあってはいずれも正当」だということになるのである⁽²⁶⁾。

また「君権神授」という語こそ用いていないが、岩本憲司氏の見解も君権神授論だと見なすことができる。岩本氏は重沢氏の君主権抑制論に対し、「董仲舒の災異説は君主権を強化〔神秘化〕するためのものである」と評価しなければならぬ」として、次のような三つの「コメントを附」している。一つは、「天は君主を寵愛しているということ」で、「災異はまさしく天寵そのものであり、このような天寵によつて、君主権は強化され神秘

化されることになる」ことである。一つは、「天譴」ということ」で、「抑制という発想は、どうやら、この言葉……から来ているようだが、それはあまりにも短絡的というべき」だということである。そして一つは、「董仲舒の呪術師的側面ということ」で、「一般に、君側にあつて、こびへつらい、その権威を粉飾する、というのが、呪術師の役割」だということである。⁽²⁷⁾

前節で「國家將に道を失ふの敗れ有らんとすれば、……傷敗乃ち至る。」という原文を引用した。この原文は災異思想を示す典型的な例であり、天は「道を失ふの敗れ有らんとす」る国の君主を、「災害」や「怪異」によつて「譴告」し「警懼」させるが、それにもかかわらず君主が省み改めなければ、その国に「傷敗」——滅亡・破滅がおとずれることを言うものであつた。董仲舒はこのような内容に続けて、以下のように述べている。

此れを以て天心の人君を仁愛して其の亂れを止めんと欲するを見るなり。大いに道を亡ぼすの世に非ざる自りは、天盡く扶持して之を全くし安んぜんと欲す、事は彊勉に在るのみ。⁽²⁸⁾

董仲舒は、天が災異を起こして君主を譴告し警懼させるのは、「君主を仁愛」する「天心」にもとづいており、天はそれによつて君主を「扶持して之を全くし安ん」じようとしているのだとする。このことからすれば、災異説に天の起こす災異によつて君主に反省し改心する機会を与え、君主権を維持させようとする性質——天によつて君主権を擁護しようとする性質があることは、確かだと言えよう。池田氏は「このような「天心の仁愛」は基本的に、「乱」によつてその地位を失うことがないようにと、「人君」のために保全を図るものと解釈すべき」だとして、こうした董仲舒の説明を君主権抑制論に反対する理由の一つとしている。⁽²⁹⁾

また、侯氏らは「天人感応としての譴告と祥瑞」を「皇帝権力の最大の護符」としているように、「譴告」すなわち災異のほか「祥瑞」を、君主権を正当化するものとして挙げている。祥瑞は、ここでは「受命の符」を

指している。それは董仲舒の天命に関する思想に含まれる独自の要素で、天が次の王者と定めて命を授けた者に、そのことを告知する超常現象である。受命の符については、第一次「対策」に次のようにある。

臣聞く、天の大いに奉じ之をして王たらしむる所の者は、必ず人力の能く致す所に非ずして自ら至る者有り。此れ受命の符なり。天下の人、心を同じうし之に歸すること、父母に歸するが若し。故に天瑞誠に應じて至る。書に「白魚王舟に入り、火有り王屋を復ひ、流れて鳥と爲る」と曰ふは、此れ蓋し受命の符なり。周公の「復ふかな復ふかな」と曰ひ、孔子の「徳は孤ならず、必ず鄰有り」と曰ふは、皆善を積み徳を養ぬるの效なり。⁽³⁰⁾

天命の思想そのものは殷周革命を契機として成立したものだと考えられ、金文や『尚書』周書にこれに関する記載が見られる。例えば『尚書』に、「惟れ乃の丕いに顯らかなる考文王、克く徳を明らかにし罰を愼む。……天乃ち大いに文王に命じて、戒いなる殷を殪し、誕いに厥の命を受けたり。」(康誥)、「辜商邑に在り。殷の國滅ぶるに越て罹ふること無し。惟れ徳の馨香、祀登りて天に聞えず、誕いに惟れ民怨む。……故に天喪びを殷に降して、……」(酒誥) などとある。殷は人民を大切にせず「徳」がなかったので、天は「喪びを殷に降して」、「徳」のある「文王に命じて、戒いなる殷を殪し」、周に人民を統治させたというのであり、天命の思想が、周の君主権を天の権威によって正当化する作用をもつものであったことは明らかである。

しかし、天による命の与奪は殷周革命という特殊な、一回的な状況にだけ当てはまるのではなく、一般に、天は徳のない王から命を奪い、人民を大切に治める有徳者に命を与えて王とするのだとも考えられた。『尚書』に「惟れ命常に于てせず。」(康誥)、「天信とす可からず。」(君奭) などとあるのはこれを端的に言ったもので、天命の思想は君主権の正当性に関する一般理論だったのである。儒家はこうした天命の思想を受け継ぎ、戦国中期の孟

子や前漢初期の轅固生は、天による天子の選定が民心の動向から知られるとした⁽³⁵⁾。董仲舒も天命の思想を受け継ぎ、民心の動向も重視している。しかし、「対策」で「天下の人、心を同じうし之に歸すること、父母に歸するが若き者に」「白魚王舟に入り、火有り王屋を復ひ、流れて鳥と爲る」のような受命の符が現れると述べられているように、天の決定を知らせるのは民心の動向ではなく、それに応じて発生する超常現象であったとした。いずれにせよ、こうした「天瑞」に君主権の正当性を保証する作用があることは間違いない。

ここまで見てきた董仲舒の災異と天命に関する思想を総合すれば、以下のように言えるであろう。天から命を授けられ、そのことを受命の符で告知された有徳者は正当な君主となる。この君主に倫理的・政治的な過失があれば、天は災異によつて警告し、君主が省み改めるようなら命は維持される。そうでなければ天は最終的にその君主から命を奪つて滅亡させ、有徳者に命を授けて次の王者とし、受命の符でこれを告知する。このように、董仲舒の天命に関する思想は、災異説とともに、天と君主の相互関係にかかわるもので、ゆえに、それは天人相関論の重要な一環と見なすべきものである。とすれば、災異や天命に関する思想に以上のような君主権を擁護し、あるいは君主権の正当性を保証する側面が見られるのであるから、董仲舒の天人相関論は天の権威による君主権の正当化・擁護という性質を含んでいるとしてよいであろう。

しかし、天瑞であり受命の符である超常現象は、天が新たに命を与え次の王者に選定した者の「誠に應じて至る」もの、「善を積み徳を糸ぬるの效」だとされ、天が災異によつて君主に反省や改心の機会を与えるのも、「大いに道を亡ぼすの世に非ざる自り」というのが前提とされている。こうしたことからすれば、董仲舒の天人相関論における、天の権威による君主権の正当化・擁護には、「善を積み徳を糸」ぬる「誠」の具有や、為政が「道」に外れていないなどの前提条件がついている。ゆえに、受命の符による君主権の正当化や災異によるその擁護は、

天から君主に無条件に与えられるものではなく、王権を神からの無条件の恩寵とするヨーロッパの君権神授あるいは王権神授の考え方とは、異なるものである。

受命の符はもちろんのこと、天が災異によって君主を謹告し警懼させることも「天寵」と見なせるとして、天が「君主を寵愛」するのは、君主の「誠」や「道を失」なっていない統治のゆえである。董仲舒の天人相関論では国家に「道を失ふの敗れ」があれば、君主に破滅が至るともされており、君主権の正当化・擁護だけが言われるのではなく、君主権の「理不尽な「正当」」性や、「人君の「失道」に制限を加え」ない強化などに至っては、天人相関論とは何ら関係のないものである。このように天人相関論に君主権を正当化・擁護する性質があるのは確かであるにせよ、それを強調して天と君主の相互関係の特性とする君権神授論は適切でないように思われるのだが、これについては第四節で詳しく論じることにはしたい。

三、君主主体性論と君主の主体性・能動性

内山俊彦氏は、董仲舒の天人相関論において、「君主の政治行為」は「天地陰陽の動き、そしてそれを通じて自然現象全般に作用を及ぼしてゆく、と考えられていた」と述べている。天は「君主を一方的に支配するものではなく、逆に、君主によって——君主が陰陽を調和せしめることを通じて、働きかけられ、調節されるもの」であり、「君主の位置・機能は、「天」に一方的に支配されるものでなく、「天」に対して働きかける独自性、主体性を具えている。」³⁶というのである。内山氏の見解は、君主が天に一方的に支配される存在ではなく、積極的に天を根源とする命や、天の陰陽及び祥瑞・災異に対して働きかける「主体性」や、そうした大きな力をもつと

いう性質を、董仲舒の天人相関論の特性として強調するもので、君主主体性論の典型的な例である。

内山氏は以上のように論じた上で、天人相関論が「天」に対する君主の独自性、主体性を考えることを通じて、皇帝権力の積極的な位置づけを行うもの」であり、「君主と人民との関係の面においても、皇帝権力を絶対化するもの」であったとする⁽³⁷⁾。同氏は董仲舒の天を、「神、ないし超自然的存在であるよりも、むしろ第一義的には、自然的（物理的）存在」だと見ている⁽³⁸⁾。それゆえ、内山氏の見解では、「君主の独自性、主体性」の「皇帝権力を絶対化する」作用が言われても、神としての天の権威によつて君主権が正当化・擁護されるとは言われない。

しかし、一般に、董仲舒の天には人格をもつた神の側面があると考えられており、君主の天に対する「主体性」を認めることは、神としての天の権威による君主権の正当化、強化や擁護と並行して、董仲舒の天人相関論に存在する性質とも見なされる。例えば、金春峰氏は「董仲舒を代表とする天人感応思想」では、「一方で皇帝権力の神聖さを論証するため、「天」の至高無上の権威が承認され、その一方で……人は自己の命運をコントロールすることに對しても積極的で能動的な作用をもつことになった。」と言う⁽³⁹⁾。また池田知久氏も「最有力の「天子」権力の抑制論は適當でなく、それとは正反對の君權神授論のほうがむしろ正しい見解」だとしつつ、君主の「主体性・能動性」について「多方面」から詳細に論じ、董仲舒の天人相関論の「実質的な内容」を、「天子」あるいは「天子」に支配され代表される人類全体の主体性・能動性を高唱した思想」だと結論づけている⁽⁴⁰⁾。

池田氏の論述には「主体的・能動的」、「主体性・能動性」という表現が多く見られる。その「主体的」と「能動的」及び「主体性」と「能動性」は、ほとんど同じ意味で用いられているようであり、「主体性・能動性」は自ら進んで他に働きかける性格や能力を指していると理解できる。とすれば、池田氏の言う「天」が「天子」をただ一方的に支配するのではなく、むしろ「天子」が「天」に対して働きかける主体性・能動性」とは、君主のもつ

天に一方的に支配されるのではない、自ら進んで天に働きかけ、天命や天の陰陽及び祥瑞・災異を左右する性格や能力、ということになるだろう。⁽⁴¹⁾以下の考察ではこうした理解にもとづき、主体性・能動性という語を用いてゆくことにしたい。

殷の人々は帝を最高・至上の神として信仰し、卜いによってその意志を問うていた。殷周革命の後、帝にかわって最高・至上の神とされた天も、帝と同じように意志をもつと考えられていた。しかしそれは帝意のように卜いによって神秘的に知られるのではなく、歴史から経験的に「徳」を好むという傾きをもつことがわかるものだとされた。⁽⁴²⁾それゆえ、『尚書』周書で、王は「徳之を用いて、天の永命を祈め」⁽⁴³⁾（召誥）ることができることとされ、殷が滅んだのは「天虐するに非ず、惟れ民自ら辜を速けり」⁽⁴⁴⁾（酒誥）とされているわけである。もちろん、命を与奪するのは天である。しかし王は天意の傾きを理解して「徳之を用い」ることで、天命を維持できると考えられた。つまり周代の天の思想では、王は最高・至上の神である天に対して働きかける能力——天に対する主体性・能動性が認められていたと言えるであろう。

前節で述べたように、董仲舒は周代の天命の思想を受け継ぎつつ、天が命を与えたことを告げる超常現象——受命の符という新たな要素をつけ加え、それを人の「誠」や「積善彙徳」によって至るものだとした。受命の符が現れるには、命が与えられなければならない。それゆえ、受命の符の発生が人の行為に影響されるということ、命の帰趨が人の行為に影響されるということを含意している。

とはいえ、董仲舒は、天から命が与えられるかどうかは、状況や地位にもよるもので、必ずしも主体的・能動的にもたらせるものではないと考えていたようである。というのは、第一次「対策」で「孔子曰く、『鳳鳥至らず、河圖出ださず、吾已んぬるかな』」と。自ら此の物を致す可けれども、身卑賤にして致すを得ざるを悲しむなり。⁽⁴⁵⁾

と言っているからである。しかし、「故に治亂廢興は己に在り、天の降命は反すを得る可からざるに非ず。」(同上)とあるように、君主はその行為によって天命のゆくえを左右できるとも考えられている。こうしたことから、董仲舒の天人相関論においても、天から命を与えられた君主は、その命の維持について、天に対し主体性・能動性をもっているとしてよい。

ただ、民衆の動向ではなく、超常現象によって天命のゆくえが示されるとされていることから窺われるように、董仲舒の天では周代の天と異なつて自然的な側面が強調されており、その天人相関論では天命のほか、陰陽や祥瑞・災異も重要な位置を占めている。そして、董仲舒は君主が天命だけでなく、天に属するこれらの現象に対しても主体性・能動性をもつと考えている。このことを示すものとして、第一次「対策」には以下のような記述がある。

故に人君爲る者は、心を正し以て朝廷を正し、朝廷を正し以て百官を正し、百官を正し以て萬民を正し、萬民を正し以て四方を正す。四方正しければ、遠近敢へて正に壹ならざる莫くして、邪氣其の間を奸すこと有る亡し。是を以て陰陽調ひて風雨時あり、羣生和して萬民殖え、五穀孰して草木茂り、天地の閒潤澤を被りて大いに豊美に、四海の内盛徳を聞きて皆徠たり臣たり、諸福の物、致す可きの祥、畢く至らざる莫くして、王道終(47)わる。

後世に至るに及び、淫佚衰微し、羣生を統理する能はず、諸侯背畔し、良民を殘賊し以て壤土を争ひ、徳教を廢して刑罰を任ず。刑罰中らざれば、則ち邪氣を生ず。邪氣下に積もりて、怨惡上に畜(48)もる。上下相せざれば、則ち陰陽繆(49)盪して妖孽生ず。此れ災異の緣りて起(48)こる所なり。

以上の原文によれば、君主が「心を正す」という道徳的な実践を起点として「萬民を正し以て四方を正」したとき、

「陰陽調」い、さらには「諸福の物、致す可きの祥、畢く至らざる莫」き状態になる。また「徳教を廢して刑罰に任」じたとき、「陰陽繆盪して妖孽生」じ、遂には「災異」が発生する。つまり、董仲舒の天人相関論において、陰陽や祥瑞・災異は、君主が「徳教」——教化を行うかどうか、それによって「萬民を正」せるかどうかの影響を受けるものとされている。

董仲舒は君主が教化を行い人民を正すかどうかが治乱にかかわり、治乱が祥瑞・災異の原因となると考えた。第一次「対策」に、「更化すれば則ち善く治む可く、善く治むれば則ち災害日に去り、福祿日に來る。」⁽⁴⁹⁾とある。「更化」は前後の文脈から、頽廢した人民を改めて教化し直すこと、または為政を改革すること、具体的には法令による政治を教化による政治に革めることの、二通りに解することができる。いずれにせよ、教化によって統治すれば「善く治」めることができ、それによって災異を終息させ祥瑞をもたらせるというのである。そして上述のように、董仲舒は「治亂廢興は己に在」としていた。ゆえに、その天人相関論における君主は、自ら進んで教化を行って治世を実現し、さらには天の陰陽を調和させ、祥瑞を出現させることができる存在だということになる。つまり、君主は天の自然的な側面に対して、政治行為を通じて働きかける性格や能力——天に対する主体性・能動性をもっている。

董仲舒の天人相関論には、君主の天に対する主体性・能動性を認める性質がある。徐復觀氏も同じような指摘をしているように、周代の天命に関する思想では、人の行為が天を根源とする命の帰趨を決定するとされるにせよ、その影響が天そのものに及ぶとはされないが、董仲舒の天人相関論では、君主が天に対して働きかけ、命のゆくえを左右できるだけでなく、天の陰陽及び祥瑞・災異にも影響を与えることができる⁽⁵⁰⁾とされている。つまり、君主が天そのものにさえ影響する能力をもつと考えられているのであり、天人相関論において、君主あるいは人

の天に対する位置が、従来の思想におけるそれにくらべ、相対的に高められていることは疑いようがない。

おそらくこのゆえに、君主権主体性論では、君主の天に対する主体性・能動性、その天に対する力の大きさを強調するという性質が、董仲舒の天人相関論における天と君主の相互関係の特性とされる。そして、金氏や池田氏などは、君主が天に対する主体性・能動性をもつことから、董仲舒の天人相関論において、君主は「天と平等の地位を占める」、「宗教的な主宰者である「天」と、対等かまたそれに優越する立場に立つ」などと^⑧する。

しかし、君主が天命を維持し、災異を終息させ、陰陽を調和させ、さらには祥瑞を出現させることができるのは、詳しくは後述するが、その行為が天意になう範囲にあるときのみであり、そうでなければ天がその君主を滅ぼしてしまうとされる。とすれば、君主は天に対して、君主主体性論で言われるような、大きな力をもっていないようにも思われる。そして、君主の行為が天命や陰陽及び祥瑞・災異などに影響することは、君主が天と平等・対等の、あるいは天に優越する地位にあることの理由にならないようにも思われるのだが、こうしたことについては次節で詳しく述べることにしたい。

四、君主権抑制論と君権神授論及び君主主体性論の一面性

第一節で述べたように、重沢氏や韋氏の君主権抑制論は災異説に注目し、強大な君主権の肯定を前提に、天の権威によってその行使を儒家思想の範囲に抑制しようとする性質で、それを特性づけている。董仲舒の災異説は、典型的には以下のような内容をもっていた。すなわち、国家が「道を失」いそうになると、天は「人君を仁愛」する「天心」から、災異によって君主を「謹告」し「警懼」させるが、君主が自ら省みて改めなければ、その君

主と国家に「傷敗」——破滅・滅亡をもたらす、という内容である。

董仲舒の災異説では、君主の有りようや行為が、国家の存亡を決するものとされている。このことからすれば、そこでは君主権が当然存在するものとして肯定され、さらに、君主権は国家の存亡を左右する強大なものに見なされている。ただ同時に、それは国家が「道を失」えば「傷敗」にさらされるものとされており、換言すれば、強大な君主権の存在にはその行使が「大いに道を亡ぼす」ものでないという前提条件がある。君主については、「夫れ人君は安存を欲して危亡を惡まざる莫し。」（第一次「対策」）とも言われる。それゆえ、災異説に従う限り、君主は「安存」が奪われる「傷敗」という「危亡」を避けるべく、「大いに道を亡ぼ」してしまわないよう行為せざるを得ない。つまり災異説には、強大な君主権を肯定しながら、天によってその行使を「道」の範囲に抑制する性質——天によって君主権を「道」へと方向づける性質があると見なければならぬ。

ここまでの検討で、董仲舒の天人相関論には、君権神授論と君主主体性論及び君主権抑制論それぞれで重視される、天と君主の相互関係についての性質——受命の符や災異による君主権の正当化・擁護、君主の天に対する主体性・能動性の承認と強調、災異説による君主権の抑制——が、すべて存在していることが明らかとなった。とすれば、どの性質が天人相関論における天と君主の相互関係の特性とするのに、最もふさわしいのであろうか。あるいは、その特性とされるべき、これらとは別の性質があるのであろうか。

まず、重沢氏や韋氏の君主権抑制論は、妥当な内容をもっていると言え、董仲舒の災異説はその天人相関論の重要な構成要素なので、天人相関論には君主権を抑制する性質があることになる。しかし、重沢氏や韋氏の君主権抑制論は災異説にのみ関わるもので、天命や陰陽、祥瑞などに関する思想も含んだ、董仲舒の天人相関論全体についての議論ではない。それゆえ、君主権抑制論は、天による君主権の抑制という性質によって、天人相関論

全体における天と君主の相互関係を特性づけるものではない。

また、第二節の最後で指摘しておいたように、君主権の正当化・擁護を董仲舒の天人相関論における天と君主の相互関係の特性と見る君権神授論は、適切でないように思われる。というのは、それには前提条件があり、君主権を天からの無条件の恩寵とするものではないし、君主権の正当化・擁護に前提条件があるということは、その前提条件が満たされない場合は君主権が正当化・擁護されないということであり、天人相関論には君主権を批判・否定する性質も含まれているからである。⁽⁵³⁾

上述したように、天が命を授けたことを告知し、君主権の正当性を保証する超常現象——天瑞あるいは受命の符は、天に次の王者に選ばれた者の「誠に應じて至る」ものであり、「善を積み徳を象ぬるの效」にほかならない。換言すれば、君主権は「誠」や「積善象徳」ということがあって、はじめて正当化されるものである。ある王朝の初代は、自身の優れた資質——「誠」や「徳」、「善」により、天からその君主権が正当化される。そして二代目以降の君主権は、第一次「対策」に「故に聖王已に没して、子孫長久安寧なること數百歳なるは、此れ皆禮樂教化の功なり。」⁽⁵⁴⁾とあるように、初代の遺徳により正当化される。つまり、「誠」や「徳」がある者、あるいはそれがあると期待される者であって、はじめて天から命が授けられ、君主権の正当性が保証されるのである。

このように、天命による君主権の正当化は、天から君主に無条件に与えられる恩寵ではなく、有徳者が有徳であるがゆえに、あるいはその子孫が遺徳のゆえに受ける恩典である。そして、無条件の恩寵でなく有徳や遺徳のゆえの恩典だということは、災異による君主権の擁護にもあてはまる。上文で引用した「対策」の記載によれば、天は「人君を仁愛」するので、「大いに道を亡ぼすの世」でない限りは、災異によって君主に反省を促し、「扶持して之を全くし安んぜんと欲す」る。逆から言えば、「大いに道を亡ぼすの世」となれば、天は君主を「扶持し

て之を全くし安んぜんと欲」しないのであり、それゆえ災異という警告もなくなり、「傷敗」——滅亡・破滅が至る。つまり、政治行為が「道を失ふ」ことのない範囲にある場合にのみ、天から命を受けた有徳者やその子孫は、災異による君主権の擁護という天寵を受ける資格をもつ。

以上のようなであるとすれば、(君主候補者も含んだ広い意味での)君主の行為が一定の範囲内であれば、その君主は受命の符や災異による君主権の正当化・擁護を受けられるし、そうでなければそれを受けられず、破滅することになる。そして、董仲舒の天命や災異に関する思想と、第二次「対策」に見える「殷紂に至り、天に逆らう物を暴ひ、……天下耗亂し、萬民安んぜず。故に天下殷を去りて周に従ふ。文王天に順ひ物を理め、……愛兆民に施され、天下之に歸す。」という記載とをあわせて考えれば、その範囲は天を基準としている。つまり、君主の行為が「天に順」うか「天に逆ら」うか——天によって方向づけられているかどうかによって、天人相関論は君主権を正当化・擁護するものともなり、君主権を批判・否定するものともなる。

このように、董仲舒の天人相関論は、君主権を天の權威によって正当化・擁護する性質を含むとともに、それを天の權威によって批判する性質も含む。このような思想における天と君主の相互関係の特性として、君主権を天によって批判・否定する性質を無視あるいは軽視し、天による君主権の正当化・擁護という性質のみを過度に強調するのは、一面的な見方だと言えるのではないだろうか。

天人相関論における君主の天に対する主体性・能動性も、君主権の正当化・擁護と同じように、(君主候補者も含む)君主の行為が天によって方向づけられていることを前提条件としている。というのは、天に対する主体性・能動性は天から命を与えられた君主でなければもち得ないものだと考えられるが、天から命を与えられ、また、与えられた命を維持するには、行為が天によって方向づけられていなければならないからである。

天から命を与えられた君主は、理論上、故意に「天に逆らい物を暴」うというような「大いに道を亡ぼす」行爲を行い、陰陽を乱し、災異を起こさせ、さらには天に自らの命を奪わせることもできる。しかし、君主はみな「安存を欲して危亡を悪」むとあるように、董仲舒はそういう事態を想定していない。「治亂廢興は己に在り、天の降命は反すを得る可からざるに非ず。」「善く治むれば則ち災害日に去り、福祿日に來る。」などと言う董仲舒が強調しているのは、君主の天に対する主体性・能動性の積極的な意義——天から与えられた命を維持し、災異を終息させ、陰陽を調和させ、さらには祥瑞を出現させること——だと考えられる。

上述のように、天人相関論では、君主が教化によって統治すると、陰陽が調和し、最終的には祥瑞が現れ、教化でなく刑罰によって統治すると、陰陽が錯乱し、災異が起こるとされる。災異は天の君主に対する譴告であり、君主はそれによって省みて改めなければ滅亡することになるが、教化によって統治すれば災異を終息させ、滅亡を避ける——天命を維持することができる。つまり、天命の維持、陰陽の調和、災異の終息、祥瑞の出現など、君主の天に対する主体性・能動性の積極的な作用は、すべて教化を行うことが前提条件となっている。そして、第一次「対策」で『春秋』の経文解釈と陰陽刑徳論とから整然と導出される、「王者は天意を承け以て事に従ふ、故に徳教に任じて刑に任せず⁽⁶⁾。」という命題からすれば、君主が教化によって統治を行うということは、天意にかなった統治を行うことにほかならない。

教化による統治とは、天意にかなう統治であり、天意にかなう統治を行うことは、君主権の天意にかなう範囲での行使にひとしく、君主権を天意にかなう方向に方向づけることである。とすれば、君主の天に対する主体性・能動性は、君主権が天によって方向づけられて、はじめて積極的な意義をもつことになる。つまり、君主の天に対する主体性・能動性の積極的な作用も、天の權威による君主権の方向づけということを前提条件としている。

君主は自ら進んで君主権の行使を天意にかなう範囲に限定し、教化による統治を行うことで、天に対して積極的な作用を及ぼすことができる。しかし、「天に逆ら」い「道を失」えば、陰陽が乱れ災異が起るだけでなく、国家の滅亡という決定的な破滅が、天から与えられることになる。董仲舒の天人相関論において、天には君主を破滅させる力があるが、君主に天を破滅させることはもちろん、天意の傾きを左右する力もない。君主は主体的・能動的に天命を維持でき、天の陰陽や祥瑞・災異にも影響できるので、天から一方的に支配される存在ではないが、そうしなければ破滅させられるがゆえに、天意にかなう統治を行って破滅を避けると同時に、天意の内容である教化と、その先にある王道の完成に努力せざるを得ない存在なのである。ゆえに、君主が「天と平等の地位を占める」、「それに優越する立場に立つ」などとすることはできない。

君主は天の自然的な側面に対しては、大きな力をもっていると言え、その上位に位置づけられる主宰者的な側面⁽²⁾に対しては、天意に従うことで命のゆくえをコントロールできるにせよ、それ自体に影響を及ぼす力をもっておらず、それほど大きな力をもっているとは言い難い。このことからすれば、天と君主の相互関係の特性として、君主の天に対する力の大きさを強調する君主主体性論も、一面的な見解であり、適切なものとは言えないように思われる。

おわりに

—董仲舒の天人相関論における天と君主の相互関係の特性

以上のように、君権神授論と君主主体性論は、董仲舒の天人相関論の性格を決定づける、天と君主の相互関係

の特性を適切に論じるものではない。そして、君主権抑制論は妥当な内容をもつが、君主権の天による方向づけという性質によって天人相関論の構成要素であり、天と君主の相互関係に関する説明の一部である災異説を特性づけるもので、それによって天と君主の相互関係の全体を特性づけるものではない。では、董仲舒の天人相関論における天と君主の相互関係は、どのように特性づけられるのであろうか。

董仲舒の天人相関論では、君主の天に対する主体性・能動性とその積極的な作用——天命の維持、災異の終息、陰陽の調和、祥瑞の出現などと、受命の符による君主権の正当化、災異による君主権の擁護は、ことごとく（君主権の正当化の場合は君主候補者も含んだ）君主の行為が「天に逆ら」わず、「天に順」っている場合のみ享受し、あるいはもたらすことができるとされる。つまり、君主の行為の天による方向づけということは、災異説をはじめ、天命や陰陽、祥瑞に関する思想という、天と君主の相互関係にかかわり、天人相関論を構成するすべての要素のなかで、そうした現象を左右する極めて重要な位置を占めている。しかも、それは天による君主権の正当化・擁護、君主の天に対する主体性・能動性という、天と君主の相互関係についての性質に、前提条件として含まれている。このように、君主の行為の天による方向づけということは、董仲舒の天人相関論における天と君主の相互関係の全体にかかわる性質だと考えられる。それゆえ、天と君主の相互関係は、この性質によって特性づけられるのではないだろうか。とすれば、天意の内容は道徳や教化の重視、すなわち儒家思想であるから、天の權威によって君主の行為が儒家の立場へと方向づけられれば、君主はその君主権が正当化・擁護され、また災異を終息させ、天命を維持し、陰陽を調和させ、さらには祥瑞を出現させることができるが、そうでなければ、最終的には天命を維持できずに破滅することになる——これが董仲舒の天人相関論で語られる天と君主の相互関係であり、その特性だと言えよう。

そして、董仲舒の言うように、君主は「安存を欲して危亡を惡」むものであろう。それゆえ、災異説だけでなく、受命の符による君主権の正当化も、君主の天に対する主体性・能動性も、そのさまざまな積極的な意義も、すべて君主を「天に順」わせる効果をもつことが期待できる。このことからすれば、董仲舒の天人相関論は、天によって君主の行為を儒家の立場へと方向づけようとするものだと見てよいのではないだろうか。董仲舒がこのような思想を構築し、皇帝に向かって提起したとして、このことは戦国時代に興ったさまざまな思想学派が多く残存し、自己の思想・学説を現実政治に反映させようと活動していた前漢初期の状況にも、よく符合すると言える。

以上、本稿では、董仲舒の天人相関論における天と君主の相互関係について、先行する諸研究を参照し、それらを整理・検討しつつ、もっぱら天人相関論の理論構造の検討から、それが君主の行為の天による儒家の立場への方向づけという性質によって特性づけられることを論じた。筆者は本稿での考察によって、今後「賢良対策」の内容や性格を再検討するための、重要な手がかりが得られたと考える。

註

(1) 日本の学界で董仲舒の天人相関論や天人相関説などと呼ばれる思想は、中国大陸や台湾の学界では天人感應論や天人感應説などと呼ばれている。本稿では基本的に天人相関論という呼称を用いるが、他の研究を引用するとき、引用部分に天人感應論や天人感應説などとの呼称が用いられている場合は、それを天人相関論

と改めずにそのままこれを用いる。

(2) 以春秋災異之變推陰陽所以錯行、故求雨閉諸陽、縱諸陰、其止雨反是。行之一國、未嘗不得所欲。

(3) 孔子作春秋、上揆之天道、下質諸人情、……書邦家之過、兼災異之變。以此見人之所爲、其美惡之極、乃與天地流通而往來相應。

(4) 重沢俊郎『周漢思想研究』（東京、弘文堂書房、

一九四三年)、一八九頁参照。

(5) 侯外廬・趙紀彬・杜国庠・邱漢生『中国思想通史』第二卷(北京、人民出版社、一九五七年)、二〇二頁参照。

(6) 池田知久「中国古代の天人相関論―董仲舒の場合」(溝口雄三・浜下武志・平石直昭編『アジアから考える』七、東京、東京大学出版会、一九九四年)、三九―四〇頁参照。

(7) 「賢良对策」は、董仲舒の对策文でない文章を含むものであることが疑われているが、基本的には全て董仲舒が著した对策文だと考えられる。詳しくは拙稿「董仲舒『賢良对策』の信頼性について」(『東洋学報』第九五巻第一号、二〇一三年)、一一三―一三三頁参照。

(8) 國家將有失道之敗、而天乃先出災害以譴告之、不知自省、又出怪異以警懼之、尚不知變、而傷敗乃至。

(9) 趙彦衛『雲麓漫鈔』卷十四、皮錫瑞『經学歴史』四など参照。

(10) 註(4) 重沢前掲書、一八〇―一八九頁参照。

(11) 註(4) 重沢前掲書、一八八頁参照。

(12) 註(4) 重沢前掲書、二〇〇頁参照。

(13) 韋政通『董仲舒』(台北、東大圖書公司、一九八六年)、九一―九九頁参照。

(14) 註(6) 池田前掲論文、三九―六四頁参照。

(15) 註(6) 池田前掲論文、四三―五三頁参照。

(16) 註(6) 池田前掲論文、四六―五二頁参照。

(17) 註(6) 池田前掲論文、五〇頁参照。

(18) 註(6) 池田前掲論文、五一―五二頁参照。

(19) 註(4) 重沢前掲書、一八七―一九一頁参照。

(20) 註(4) 重沢前掲書、一八七頁参照。

(21) 註(4) 重沢前掲書、一八〇―一八一頁参照。

(22) 註(4) 重沢前掲書、一八一―一八七頁参照。

(23) 註(6) 池田前掲論文、五一頁、五三頁参照。

(24) 註(4) 重沢前掲書、一八一頁参照。

(25) 北京大学哲学系中国哲学教研室『中国哲学史』(北京、北京大学出版社、二〇〇一年)、一五八頁参照。

(26) 註(5) 侯外廬等前掲書、一〇一―一〇三頁参照。

(27) 岩本憲司「災異説の構造解析―董仲舒の場合―」(『東洋の思想と宗教』第一三号、一九九六年)、五六頁参照。

(28) 以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。自非大亡道之世者、天盡欲扶持而全安之、事在彊勉而已矣。

(29) 註(6) 池田前掲論文、五三頁参照。

(30) 臣聞、天之所大奉使之王者、必有非人力所能致而自至者。此受命之符也。天下之人、同心歸之、若歸父母。故天瑞應誠而至。書曰「白魚入于王舟、有火復于王屋、流爲鳥」、此蓋受命之符也。周公曰「復哉復哉」、孔子曰「德不孤、必有鄰」、皆積善彞德之效也。

(31) 惟乃不顯考文王、克明德慎罰。……天乃大命文王、

殪戎殷、誕受厥命。

(32) 辜在商邑。越殷國滅無權。弗惟德馨香、祀登聞于天、誕惟民怨。……故天降喪于殷、……

(33) 惟命不于常。

(34) 天不可信。

(35) 『孟子』万章上、『史記』儒林列伝、『漢書』儒林伝参照。

(36) 内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』(東京、創文社、一九八七年)、二八四―二八八頁参照。

(37) 註(36) 内山前掲書、二九二頁参照。

(38) 註(36) 内山前掲書、二七七頁参照。

(39) 金春峰『漢代思想史』(二版、北京、中国社会科学出版社、一九九七年)、一六九頁参照。

(40) 註(6) 池田前掲論文、五八一―六八頁参照。

(41) 厳密に言えば、「主体的」と「能動的」、「主体性」と「能

動性」にはちがいがあろうが、ここでは厳密に区別する必要はないと思われるので、このように理解しておく。なお、董仲舒の思想における君主の主体性ということについては、近藤則之氏の批判がある。近藤氏は「主体性」と「能動性」ということを区別し、君主の天に対する「能動性」は認めるが、「主体性」は認めない。しかし、「主体性」と「能動性」の意味をはっきりと定めずに考察がなされており、論証の過程にも納得できない部分があるので、本稿では従わな

い。近藤則之「董仲舒における天と君主―君主主体性論の再吟味―」(『中国哲学論集』第二八・二九合併号、二〇〇三年)、一―二六頁参照。

(42) 周の文王が「克く徳を明らかに罰を慎む」ことで天から「誕いに厥の命を受け」たことや、「徳の馨香」が「天に聞こえ」なかったために天は「喪びを殷に降し」たことなどから、天意の「徳」を好むという傾きがわかるのである。

(43) 王其徳之用、祈天永命。

(44) 天非虐、惟民自速辜。

(45) 孔子曰、「鳳鳥不至、河不出圖、吾已矣夫。」自悲可

致此物、而身卑賤不得致也。

(46) 故治亂廢興在於己、非天降命不可得反。

(47) 故為人君者、正心以正朝廷、正朝廷以正百官、正百官以正萬民、正萬民以正四方。四方正、遠近莫敢不壹於正、而亡有邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時、羣生和而萬民殖、五穀孰而草木茂、天地之間被潤澤而大豐美、四海之內聞盛徳而皆徠臣、諸福之物、可致之祥、莫不畢至、而王道終矣。

(48) 及至後世、淫佚衰微、不能統理羣生、諸侯背畔、殘賊良民以爭壤土、廢徳教而任刑罰。刑罰不中、則生邪氣。邪氣積於下、怨惡畜於上。上下不和、則陰陽繆盪而妖孽生矣。此災異所緣而起也。

(49) 更化則可善治、善治則災害日去、福祿日來。

三五頁参照。

(50) 徐復觀『兩漢思想史』卷二（台北、台灣學生書局、一九七六年）、三九六頁参照。

(51) 註(39) 金前掲書、一六九頁、註(6) 池田前掲論文、六四頁参照。

(52) 夫人君莫不欲安存而惡危亡。

(53) 任繼愈氏らや馮友蘭氏、周桂鈿氏などは、こうした性質を董仲舒の天人相関論の性質として挙げている。任繼愈主編『中国哲学發展史（秦漢）』（北京、人民出版社、一九八五年）、三二四頁、馮友蘭『中国哲学史新編』第三冊（北京、人民出版社、一九八五年）、六八一七〇頁、周桂鈿『董学探微』（北京、北京師範大学出版社、一九八九年）、六八頁参照。

(54) 故聖王已没、而子孫長久安寧數百歲、此皆禮樂教化之功也。

(55) 至於殷紂、逆天暴物、……天下秬亂、萬民不安、故天下去殷而從周。文王順天理物、……愛施兆民、天下歸之。

(56) 王者承天意以從事、故任德教而不任刑。

(57) 池田氏が「董仲舒の天人相関論にあつては、人格的・宗教的な主宰者の「天」が主であり上位にあり、非人格的・機械的な自然の「天」が従であり下位にある」としているのに従う。註(6) 池田前掲論文、三三二―