OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	漢初の天人合一思想とその系譜
Author(s)	齋木, 哲郎
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1980, 14, p. 19-35
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5306
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

漢初の天人合一思想とその系譜

齋木哲郎

はじめに

中国、特に漢代において、天と人とを相関的に捉え、人格神的な天が下土人君の失政に対し、何らかの譴責を齎らすという思想を天人合一論と呼ぶ。それは漢代に入り、董仲舒が王権の無制限な伸長を抑制する目的で、春秋公羊伝に依拠し、旧来の天人相関説を〈災異説〉として再提起したことにより、一層明確になったものである。

その際の董仲舒の天人合一論とは、

國家將有失道之敗、而天乃先出災害以譴告、不知自省、又出怪異以警懼之、尚不知變、而傷敗乃至。以此見天心之仁、愛人君而欲止其亂也。……天盡欲扶持而全安之。（漢書 董仲舒伝）

というもので、天は単なる神格としてよりは極めて有意的な人格神で、それは時として「天志」（春秋繁露 楚荘王）[1]との表現をとる。董仲舒の天がこのような意義で把握される時、それが前漢思想史においていかなる意味を持つかを鳥瞰しようとするのが小論の意図するところであるが、小論は、その解答を、主に董仲舒の天神観を通じ、その由来を溯

原的に考察することによってはかろうとするものである。

一

董仲舒の天神観の特性を、しばらく彼の災異説を通じて瞥見したい。

およそ、天地間に起る自然現象のうち、「常ならざる變」を〈異〉といい、その小なるものを〈災〉という。災とは「天の譴」であり、異とは「天の威」である。この災と異とを政治の場に応用して君主権の横暴を抑制し、その失政を矯正せんとするのが、彼のいわゆる災異説である。董仲舒によれば、

凡災異之本、盡生於國家之失。國家之失、乃始萌芽、而天出災害以譴告之。譴之而不知變、乃見怪異以驚駭之。尚不知畏恐、其殃咎乃至。必仁且知

のであり、その際、天には「欲する所」と「欲せざる所」の両面がある。従って、災異があらわれるやいなや、君主は内に自らの行為を反省し、外に国政に参験することによって、災異のあらわれた理由を推求すべきである。かくして、災異の中に天意を見い出した者（君主）は、これを畏れ慎み、天が自己の過失を振求せんとしていることに思いを致す。この意味において、君主は天に感謝し、降された災異を幸いとして受けとめなければならないのだという。

春秋之法、上變古易常、應之而有天災者、謂幸國。同上

と。従って、董仲舒の天は、詩・書以来の天が民意を基調として君主に対して何ら寛宥的側面を具えなかったのとは著しく異なり、その心意は「人君を愛す」（前出）るほどの偏向性を有するもので、極めて権力の側に接近するもの

と見做されよう。こうした天が、彼の災異説の楯桿をなす以上、彼の災異説は、天の絶対性が増大するにつれ、その災異によって君主権抑制の度合を強める反面、君主の地位は同じく天の絶対性により、より確固たるものとなりうる、全く相反する両面性を有することになる。王権の抑制とその伸長とが、董仲舒の天には同時に機能しているのである。

だが、かかる人格神的天と、君主の行為とを結びつける紐帯を、単に天の有意性にのみ帰したのでは、人心の宗教意識の減退とともに、彼の災異説は、その効力を消失することになろう。こうした時に、その側面から両者の対応を原理的に説明づけたのが陰陽説である。董仲舒においての陰陽とは、「天地之氣、合而爲一、分爲陰陽」(五行相生)というように天地の気のことで、天と人とがこの陰陽を両有すると説かれることにより、その感応は必然的な連続味を滞びる。

天有陰陽、人亦有陰陽。天地之陰氣起、而人之陰氣應之而起。人之陰氣起、而天之陰氣、亦宜應之而起。(同類相動)

と。かくて災異の由来も、

陰陽繆盭、而妖孽生矣。此災異所緣而起也。(漢書董仲舒伝)

と、改めて陰陽説を用いて説明されることになる。いうまでもなく、陰陽説はそれまでの儒家思想に内包されたものではなく、易伝の成立や道家思潮との交渉を通じて儒家思想へと齎されたものであり、それによって儒家的世界観が再構成されることになったが、そこには旧来の儒家思想と乖離する傾向を、往々にして見い出せる。天と陰陽の関係においてはまさにその好例であろう。董仲舒は、天と人との陰陽が疏通することにおいて天人感応の理としたが、その一方において、両者の陰陽を聯結させることにより、天の属性中の降雨を可能にすると主張する。だが

その際、「故致雨非神也。而疑於神者、其理微妙也」（同類相同）と〈神〉に対して懐疑的態度を取り、更に進んで「帝王之將興也、其美祥亦先見」を説明するにおいては、同類相同の理により「非有神、其數然也」と神を否定する。董仲舒における神は、「天者百神之大君也」（郊祭）といわれるように、神格としての天の一部をなすものである。ここに、畢竟相容れない両者の性格を不完全なままに残す、彼の災異説の一つの特徴を見い出せるであろう。

さて、董仲舒における天神観がほぼ右の中に求められるとすれば、彼の天は陰陽説に依拠して機械論的側面を濃厚とする反面、それは極めて有意的な神格であることを改めて認識しなければならない。この特徴は、道家臭を強くする淮南子・呂氏春秋中の天に比較することにより、一層明確となろう。それはまず、呂氏春秋において次のように記される。

天之見妖也、以罰有罪。（制楽）

凡帝王之將興也、天必見祥乎下民。（応同）

天降災布祥。（同上）

ここにいう天は、もちろん神格としての天であるが、それはむしろ春秋戦国の禍中に盛行した天象崇拝に由来しよう。周礼春官中には天文を観測する保章氏職を設け、

保章氏掌天星以志星辰日月之變動、以觀天下之遷、辨其吉凶、以星土辨九州之地。所封封域、皆有分星、以觀妖祥、以十有二歳之相觀天下之妖祥。

というが、ここにいう「妖祥を観る」とは、呂氏春秋中の天が降す「妖」・「祥」と全く一致する。更に、淮南子に至っては、多くの場合、天文訓中に位置づけられ、

人主之情、上通于天。故誅暴則多飄風、枉法令則多蟲冥。……四時者天之吏也。

といわれたり、また覧冥訓中、「君臣乖心、則背橘見於天」というのは「天界」の意であり、淮南子中の天は、畢竟呂氏春秋中の天象崇拝の延長線上に位置しよう。そして注意すべきは、この両者の天は、董仲舒の天が心欲を有し、人君を愛するほどに有意的であったのに比し、その有意性が何ら承認されていないことである。こうした心性面での理解がなされていた董仲舒の天は、当時の思想界において、出色の特徴を有すといって過言でない。

それでは先秦儒家思想においてはどうか。それは、荀子の天観念から董仲舒の天神観が生じるや否や、というのが根本的な問題となろう。すでにいわれるように、孔子以来の儒者は、天を人格神として捉える態度を抛棄して、その合理的思惟の展開の中で「天命」と連言し、運命・使命と理解したり、また性の中に取り込んで道徳律としての天を再発見する営みをとる。荀子に至っては宗教的要素を捨象し、自然・天然の意に解す。荀子の最も特徴的な性に関する認識も、「性者天之就也」(正名)といわれ、自然としてのあるがままの生態を意味しよう。彼の性悪説は、それが礼規範によって善へと向わざるを得ぬ反措定としてなり立つものである。こうした思想体系を有する荀子にあって、もしも天に何らかの意志を認めるのであれば、天の理法性によって人の性は善とされるであろうから、彼の性悪説はもちろん、それに基づく重礼思想も起り得ぬことになろう。

かくて、先秦儒家思想の系譜の上に董仲舒のごとき天神観を見い出すことは困難となったが、小論は、神秘的とも思える彼の天人合一論といわゆる春秋合理主義との接点に、改めて墨家の思想を見い出すことになるのである。

二

墨子中、天とその降災とが相関的に説かれるのは次の様な場合である。

天子賞罰不當、聽獄不中、天下疾病禍崇、雨露不時。（天志下）

夫既尚同乎天子、而未上同乎天者、則天菑將猶未止也。故當若夫寒熱不節、雪霜雨露不時、五穀不孰、六畜不遂、飄風苦雨、荐臻而至者、此天之降罰也。（尚同中）

前者は天子の執政の可否を視点に捉え、後者は天に尚同することを前提に、その不可能な時の降罰として、自然の変調が天譴として説かれたものである。そしてかかる際、墨子における天は「天之意」（天志上）・「天欲義而惡不義」（同上）・「天之於人、兼而愛之」（法儀）等と極めて有意的な神格で、天によって降された災はその目的意識に副ったものとされねばならない。天における有意性、墨子は往々にしてその表現を変えるが、ついには〈天志〉とされるところのものである。

董仲舒における天子の概念は――すでに顧頡剛氏によって指摘されたところであるが(2)――

事父母者承意、事君者儀志……不敢不順天志。（春秋繁露楚莊王）

といわれ、その際の天志は「天常以愛利爲意」（王道通三）といわれ、「敢て天志に順はずんばあらざる」が故に、「王者亦以愛利爲事」（同上）とされるものであり、これを墨子の天と君主の関係に比較するなら、

天兼天下而愛之、撽遂萬物以利之。……天之意、不可不順也。（天志中）

順天意者、兼相愛、交相利。（天志下）

と、そこに全く同等の属性を認めうる。しばらく、こうした有意的な天とその降災の関係についてみたい。

墨子にあって、まず天は法儀とされる。「以天爲法」とは、法儀篇中その証明により多くの努力が払われた命題であり、その結論は「天之所欲則爲之、天之所惡則止」であった。そしてかかる際、人主によってそうあらねばならないとされたのは、畢竟、天が仁であるとされたことによる。同篇中、「奚以爲治法而可」の問いを設け、それに対する解答を、

若皆法其父、法不仁也。法不仁、不可以爲法。……若皆法其學、此法不仁也。法不仁、不可以爲法。……若皆法其君、此法不仁也。法不仁、不可以爲法。……故曰、莫若法天。

と、天が唯一の仁であることを根拠にして、それが法儀とされねばならないことを説く。同様な主張は、天命を主張する儒者を非難するに際し、「命者暴王所作、窮人所術、非仁者之言也」（非命下）といわれるにおいて、一層明確にされよう。

このように、天の理法性が仁によって裏うちされ、またそれは法儀として下に向けられるのであれば、天と天子との関係、及び天子と人民との社会秩序の維持にもまた仁なる紐帯を介在させようし、そうした構造は自ずと天を頂点とする等差的社会となるであろう。尚同思想がまさにそれである。墨子における尚同とは、畢竟、天子が「總天下之義、以尚同於天」（尚同下）することで、そこに至るまでには、里長・国君が等しく各々統治する民の義を「壹同する」のであるが、その際、民の側からそうされねばならない根拠は、「里長者里之仁人也」・「鄉長者鄉之仁人也」「國君者國之仁人也」（尚同上）と、その長なる人物の仁なるによるとされ、天子は「天下之仁人」（尚同中）なる責任において、天に尚同する。天が天子に災を降すとされたのは、かかる責任の遂げられざるによるものであった（章首挙例）。

こうした側面を董仲舒の側に求めるなら、

春秋之法、以人随君、以君随天。……故屈民而伸君、屈君而伸天、……春秋之大儀也。春秋繁露 玉杯

と、春秋の義とされながらも、君権は天によって保障されるとされ、一方でその君権も詰るところ天の枠内に限られるといった、共通の世界観を認めうる。かつ、かかる際の天は、その有意性が「仁、天心」（俞序）とまでいわれ、王道通三篇には

仁之美者在於天。天、仁也。人之受命於天、取仁於天而仁也。

と、人はその仁を天より得るとされるのであり、これは、墨子の法儀篇に天が唯一の仁であるがゆえに人々によって法儀とされねばならないと説かれたのや、天が仁であることを前提として始めて天に対する階層的な尚同が可能となったのとは、軌を一にしよう。更に、墨子の尚同説がその構造上、

天之欲同一天下之義也。是故選擇賢者、立爲天子。天子……立爲三公。三公又……建諸侯。諸侯又……立爲卿之宰、卿之宰……立而爲郷長家君。尚同下

のごとき体系を有するものである時、

惟天子受命於天、天下受命於天子、一國則受命於君。爲人者天

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。雖謂受命於天、亦可也。

というのは、受命を介し、儒家的な別表現と目されよう。かりに、墨子の尚同説が、結果的に天の支配下に君権の拡張を枠づけるものであったとするなら、董仲舒の天譴説が機能したのはまさにそうした方面においてであって、

彼の天人合一論は、墨家の天を王権抑制策に転用したものであるとはいえまいか。(逆に、墨子の尚同説が、天の権威下に君権の絶対化をはかるものであるとするなら、董仲舒の天人合一論も天の権威下に君権の伸長をはかるものであった、との裏面の共通性も承認されよう)。

ことほど左様に、極めて類似した関係で把握できる両者の天神観を他に捜出しえない時、その両者を同一系譜において理解することは困難であろうか。むしろ、董仲舒の天人合一論が墨家に基づくことを予測して、その宗教思想が墨子から董仲舒へ至った経路を考えることこそ妥当であるまいか。次にその経路について考察するが、そこでは自ずと秦漢期を中心とする墨家の活動が問題にされよう。

三

まず秦初の墨家の状態を伝えるものとしては、

世之顯學、儒墨也。(韓非子顯学)

孔墨皆死久矣。従屬彌衆、弟子彌豐、充滿天下。(呂氏春秋当染)

などが掲げられるが、これに拠れば当時儒墨がなお隆盛を保っていたことが知られ、呂氏春秋の中でも、謹聴篇・精通篇・適威篇・順説篇などには様々な形で墨家の思想が折り込まれている。そして、それらは淮南子、繆稱訓・泰族訓などにも引き継がれている。こうした点を主な根拠として、墨家思想が漢代にも伝わっているとされたのが従来の見解であり、それは単に伝わっただけで、思想集団としての墨家が漢代には存在しないというのがその大方の見方であった。(3) 事実、文献の上では殆んどあらわれてこないのである。

しかしながら、注意すべきは荀子儒効篇の次の一文である。

略法先王而足亂世、術繆學雜擧、不知法後王而一制度、不知隆禮義而殺詩書、其衣冠行僞已同於世俗矣。然而不知惡者、其言議談說已無以異於墨子矣。然而明不能別……是俗儒者也。

これは、当時の儒者を大儒・雅儒・俗儒に三分した際、その俗儒をいうものであるが、ここに明白に認められることは、そのような俗儒とされた者が、実は儒墨思想の折衷者として存在したことである。これは韓非子顯学篇の中で、

孔墨之後、儒分爲八、墨離爲三、取舍相反不同、而皆自謂眞孔墨。孔墨不可復生、將誰使定世之學乎。

という事態と対応しよう。韓非子が孔墨と連言し、その各々に分派が生じ、しかも各派間で説を異にして、それが儒家・墨家の本来の思想とかけ離れたものだといい、荀子の方からも、儒者の中で墨家に接近したものがあるといえば、両者の融合を先秦末に求めることが可能であろう。また、司馬遷が史記太史公自序の中で、「猥儒墨之遺文、明禮義之統紀」というのはそうした結果であろうから、董仲舒の頃には、儒墨の思想が非常に接近していたことが容易に理解される。従って、董仲舒がこの方面から墨子の天神観を吸収したとしても不思議はない。

墨家と儒家が漢代に同一軌跡を残した証拠の二つには、その両者がともに方士化した点を掲げうる。陳槃氏の指摘に繋るが、「抱朴子遐覧篇に『劉君安有墨子五行記、術多變化』の一文があり、これは方術化した墨家の託書で、墨家が方士化していることはこの方面から認められ、また後漢書張衡伝には『春秋元命包中有公輸與墨翟』と儒家の緯書中に墨翟があらわれている」[4]のであって、両者は方術思想の中に吸収された段階で一層その融合がはかられた観があり、董仲舒自身も純然たる儒者ではなく、多分に方士化している点、注意される必要がある。

第三に、墨家が漢初にその活動を保っていた直接証拠として塩鉄論褒賢篇の

戍卒陳勝、釋輓輅首爲叛逆、自立張楚。素非有囘(顔淵)由(子路)處士之行・宰相列臣之位也。奮於大澤、不過旬月、而齊魯儒墨之徒、肆其衣、長衣、官之也。負孔氏之禮器詩書、委質爲臣。

を掲げうる。これは秦に対抗した陳勝・呉広が張楚を建国した際、儒墨の徒がそれに参加したことを伝えるものであるが、当時それらの儒墨はともに斉魯の地に活動していたことが知られる。それは、漢の高祖が馬上に天下を得て後、「總鄒魯之儒墨、通先聖之遺教」(淮南子氾論訓)じたのと軌を一にする。そして更に、塩鉄論晁錯篇においては、武帝時のこととして、

日頃淮南衡山修文學、招四方遊士、山東儒墨、咸聚於江淮之間、講議集論、著書數十篇。

というが、これによる限り、董仲舒の時にも墨家はなお活発な活動を保っていたのであり、この際の「山東の儒墨」は先の「齊魯の儒墨」・「鄒魯の儒墨」にほかならないから、漢初武帝時に至るまでは、この地を中心に墨家の活動がなされていたとされねばならない。今、春秋公羊学が斉学であること、そして、斉の地で春秋公羊学を修めた公孫弘の思想の中には多分に墨家思想が認められること[5]などを思えば、その方面から董仲舒に墨家思想が伝えられたとして一向に不思議はない。

ところで、この斉魯の地というのは単に儒墨の活動の中心地であったばかりでなく、鄒衍らの陰陽五行説を混える、より神秘的な思想が唱道された中心地でもある。すでに内山俊彦氏に指摘されるように[6]、漢初の神秘思想はすべてこの方面から齎されたものであり、董仲舒の中にも方士的色彩が濃厚にあらわれている。董仲舒の中にはまたより多くの思想が認められるが、それらはすべてこの地を中心として融合されたものであろう。かかる神秘思想が

一世を風靡する時、その中に儒家思想と融合的に盛られた墨家思想も、何らかの形で世に作用するのは必然である。恐らく、董仲舒の天人合一論は、こうした形で墨家の天神観を吸収したものと思われる。

四

災異説、それを前提とする天人合一論の系譜は上述のごとくであっても、董仲舒が武帝への対策で述べたのはそうでない。その際、彼がその根拠にしたのは春秋であった。最後に春秋と災異の関係に及ぶこととする。

臣謹案、春秋之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也。國家將有失道之敗、而天乃先出災害以譴告之、不知自省、又出怪異以驚懼之、尚不知變、而傷敗乃至。漢書董仲舒伝

ここで春秋というも、それは春秋公羊伝にほかならないから、かかる思惟が公羊伝中に認められるや否やというのが当面の問題である。

まず公羊伝中の災異の規定であるが、それには、

〔經〕自十有二月不雨、至于秋七月。〔傳〕何以書、記異也。大旱以災書、此亦旱也。曷爲以異書。大旱之日短而云災。故以災書。此不雨之日長而無災、故以異書也。文公十二年

といった例があり、この場合、大旱と書された自然の変調、その長短が災異の区分とされ、定公元年にも、異とされた「霣霜」が「異大乎災也」と説明されており、公羊伝中、災と異の質的区分は稀薄で、異は災に対する量の拡大と把握される。かかる意味での災異が神格としての天と結びつく場合は、ほぼ次の二例のみであろう。

〔經〕己卯晦、震夷伯之廟。〔傳〕……震之者何。雷電擊夷伯之廟者也。夷伯者、曷爲者也。季氏之孚也。季氏

之孚則微者、其稱夷伯何。大之也。曷爲大之也。天戒之、故大之也。何以書、記異也。僖公十五年

〔經〕冬、蝝生。〔傳〕……蝝生不書、此何以書。幸之也。幸之者何。猶曰受之云爾。受之云爾者何。上變古易常、應是而有天災。其諸則宜於此焉變矣。宣公十五年

前者は、異とされた雷電が天の戒意によるとされ、後者は同年秋、その前節に見える「初めて畝に稅す」るやり方を、旧法の「什に一にして藉す」（収穫の十分の一を稅とする）にもどせとの天意を示したものと解される。すなわち、微弱ではあるが、災異と天とを一つに聯想する契機を、公羊伝それ自体は胎んでいるのである。もちろんこれによって、災異説が董仲舒のいう形で公羊伝の中に具わるというのではない。(7) だが、一分なりとも天と災異との相関が認められるのであれば、解釈者側の恣意によって、董仲舒は彼の災異説を公羊伝の中から導き出すことは可能なのである。その他、異と規定されたものの中に、「日有食之」（隱公三年等）があり、これは文帝時「上曰……人主不德、布教不均、天示之以菑、以誡不治。乃十一月晦、日有食之。適見于天、菑孰大焉。」（史記孝文本紀）のごとく、君主に対する譴告として理解されていれば、次代の董仲舒は春秋中三十六条に及ぶ日食をすべて天との聯想の上で理解することは可能であり、まだ他に「有星孛入于北斗」（文公十四年）・「有星孛于大辰」（昭公十七年）・「有星孛于東方」（哀公十三年）等が異とされ、これらもすべて「日有食之」に準ずるであろうから、董仲舒にとって、災異の根拠として公羊伝を解釈することは一層容易であったものと思われる。

災異説が董仲舒の説く形で公羊伝の中に存在しないのは前述のごとくであるが、その公羊伝を災異説の根拠にしたのは全くの牽強である。かつ、災異説を成立せしめる思想史的背景はすでに他家の手によってなされているのだから、その方面からの立説であろうと同内容の主張はなしえたはずである。現に彼が理論として応用したのはそれ

までの儒家思想が内包したものではなかったが、ただその目的が王権の無制限な伸張を抑制する点にあったことこそ、儒家の伝統的立場に立脚するものである。従って、かかる思想の由来を全て他家の側に委ねる時、儒家を任ずる董仲舒にあっては、思想界の主導権を抛棄することでもあって、その根拠はいかにしても儒家の側から求められる必要があった。ここにおいて董仲舒はこれを春秋、なかんずく公羊伝の中に求め、一旦は道家の側から成立しつつあった天譴説に儒家的潤色を加えたのであり、儒家を標榜する下にあらゆる思想を吸収し、漢王朝のデスポチズムの要求に応じえるよう、儒家そのものの対応も余儀なくされたものと考えられる。漢書五行志に、

景武之世、董仲舒治公羊春秋、始推陰陽爲儒者宗。

というのは、かかる挙措に対する評価であろう。

結語

いうまでもなく、董仲舒の災異説は、それがいかなる形で成立したとしても、漢初の儒家思想が政治に参加しうる一つの契機をなした。それは一つには、彼の災異説が天の絶対性に依存して始めて成立しうるものであり、その絶対性こそは、漢王朝強大化の要求に答えるものであったという思想的充足、二つには、そうしたカリスマ的権力の構築は、方士等の活動や封禅思想の昂揚を通じ、神秘的色彩を基調とした当時の風俗に、説得力をもって迎え入れられたであろうという社会的適合性、更には、儒家思想への傾斜を示す、武帝の個人的嗜好などに本づこう。だが、董仲舒が最もその実効を期待した王権抑制作用の面では当時無力にも等しく、逆に、その歴史的現実となって最初に起った「遼東の高祖廟」・「長陵の高園便殿」の災の解釈において、彼自身獄に繋がれたのは皮肉といわねば

ならない。そうした作用が次第に現実として政治に機能するのは、元帝時の翼奉までまたねばならないのである。

小論は、董仲舒の天神観を通じ、漢初の天人合一思想の系譜を溯原的に考察しようとしたものであるが、その結果、(1)董仲舒の天は、その概念としては陰陽説を混える機械論的側面も有するが、それは極めて有意的な神格で、(2)彼の天神観は当時山東半島を中心にその活動を保っていた墨家の思想に由来し、(3)その天人合一論は、墨家の尚同説を儒家としての王権抑制策に転用したものであり、(4)かかる意味での天が政治の場に応用される時、彼は儒家の経典、なかんずく春秋公羊伝にその根拠を求め、同時にその理論として陰陽説を儒家の世界観の中に導入し、災異説として再提起した、ということが蓋然的に浮かんできたのである。

ただ、このように考えた時、こうした融合をなさしめたという観点から、漢初の方士の活動が改めて問題にされねばなるまいが、それはいずれ別論することとして、今、かりに右の考が許されるとの前提に立つならば、荀子の〈天人の分〉から、董仲舒の〈天人合一〉に至る過程を、墨子から董仲舒への脈絡を辿ることにより、矛盾なく説明づけられることになるであろう。

注

(1) 小論は春秋繁露をほぼ董仲舒の著作か、もしくは董仲舒と同時期の著作とみる。春秋繁露の偽書説については古来聚訟の府となれるの観があるが、近年特に有力なものに戴君仁氏の説（「董仲舒對策的分析」『大陸雑誌』第四十二巻第二期等）がある。戴氏は漢書董仲舒伝所収の賢良三策中、陰陽はいうが五行はいわないことから、五行説が頻見する現行春秋繁露は偽書であるというもので、また我が慶松光雄氏（「春秋繁露五行諸篇偽作考―特に董仲舒の陰陽五行説の関係に於て―」『金沢大学法文学部論集』哲学史学篇6）もほぼ同解である。こうした説に対しては徐復観氏が反駁を加え、「本伝所収の賢良三策は『徳に任じ、刑に任

ぜざる』を述べたもので、春秋繁露を詳見するに、刑と徳に関する部分については、陰陽はいうものの五行は述べなく、かつ陰陽はいうが五行を述べない篇が圧倒的に多いから、そうした点が偽書説の根拠とはなりえない」（『兩漢思想史』三百十四頁）というによって、両氏の疑義は払拭されよう。少くとも、小論は、前漢以後は春秋繁露に盛られたがごとき思想は見い出せない（戸川芳郎先生御教授）点を重視し、春秋繁露を董仲舒その人の著作であるとするよりは、前漢時代の特異な思想の一顕現である点に重きを置く。「漢初の天人合一思想とその系譜」と題した所以である。

（2）顧氏、「董仲舒思想中的墨教成分」『文瀾學報』第三巻第一期。墨家の尚同説と董仲舒の天観念とが類似することの簡単な指摘は顧氏に始まるが、小論はこれを一層発展させることになる。なお、墨家と董仲舒の関係については、顧氏のほかに、顧説をそのまま踏襲する賴炎元（「董仲舒學術思想淵源」『南洋大學學報』第二期）や、微弱ながら、馮友蘭（『中國哲學史』第二篇第二章、第十節、五百二十八頁）・周輔成（「論董仲舒思想」二十四頁）によってその類似性が指摘される。近年、福永光司氏（「墨子の思想と道教―中国古代思想における有神論の系譜―」『吉岡博士還暦紀念道教研究論集』）は、墨家と道教との有神論の系譜において、董仲舒がその中間に位置するであろうことを指摘しておられる。墨家思想と道教とが結びつくことは、すでに章炳麟（『檢論』巻三、「附黃巾道士緣起説」）によって指摘されたところであるが、私は、その経路を斉魯の地に求むることができると思う。漢代に入って武帝時に至るまでは、墨家は明らかにこの地で活動していたのであり（本論参照）、道教の成立と密接な関係を持つ黄巾の乱の勃発もやはりこの地であった。詳細は他稿にゆずるとして、今は一応仮説として提出しておく。

（3）例えば渡辺卓氏『古代中國思想の研究』五百五十五頁以下。

（4）陳氏、「戰國秦漢間方士考論」『歷史語言研究所集刊』第十七本、二十五～六頁。

（5）福井重雅氏「前漢における墨家の再生―儒教の官學化についての一試論」、東方学第三十九輯、参照。

（6）内山氏、「前漢の儒學と神秘思想―特に陰陽五行説を中心として―」『日本中國學會報』第十一集。

（7）重澤俊郎氏（「董仲舒研究」『周漢思想研究』百九十頁以下）、及び日原利国氏（「『公羊伝』の夷狄観―神なき倫理―」、東洋學術研究第十七巻、第一號・『春秋公羊傳の研究』二百六十頁以下）参照。

〔追記〕

本稿は、第百五十一回阪神中哲談話会で発表したものをつづめたものであるが、その席上、西田太一郎先生から貴重な御意見をたまわった。その後も、お手紙により幾度と御教示いただき、恐縮すると共に、深く感謝している。先生の御厚意に対し、謹しんでお礼申し上げます。

（大学院学生）