九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

董仲舒の「天人合一」説とその政治的功能について

鄧, 紅
九州大学大学院

https://doi.org/10.15017/18137

出版情報：中国哲学論集. 19, pp.1-17, 1993-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

董仲舒の「天人合一」説とその政治的功能について

鄧　紅

はじめに

私は「儒学における天思想――董仲舒を中心として」[1]一文に於て、董仲舒がいう「天」は以下のような特徴をもっていると述べた。㈠天は万事万物を主宰し創造する力を備えた最高至上の人格神である。㈡天は意識的に人間社会に干渉し参与する。㈢天の人間社会に対する干渉参与は儒教理念に基づく。㈣天と儒教理念とは一体化している。つまり、董仲舒の儒教思想全体において、「天」は最高至上の神祇であるとともに哲学本体の役割を果たすことになった。これは董仲舒の哲学と政治倫理思想「人道」とは「天神」の道、つまり「天道」を中心にして構築されたことを意味する。

また、董仲舒は「人」について「天地の物を生ずる所以は、人より貴きものなし。人命を天より受け、故に超然として以て倚るところ有り。物災疾して仁義を為すこと能わず、唯人のみ独り能く仁義を為す。物災疾して天地に偶すること能わず、唯人のみ独り能く天地に偶す」（『春秋繁露』人副天数第五十六）[2]人の内包を天の「霊」「命」を受けて仁義道徳を備えていることと規定する。そして人の外延について、「天地と人の中を取りて、以て貫いてこれを参通す」（王道通三第四十四）ることのできる「王」に限定する。そして、董仲舒は「三綱」という人倫道徳を「王道」として、「王道の三綱は天に求むべし」（基義第五十三）と規定する。

このような「天」と「人」の規定のもとで、董仲舒は「天」と「人」の関係について、「天人の際、合して一と為る。同じくして理に通じ、動きて相益し、順いて相受く、之を徳と謂う」（深察名号第三十五）「天も亦喜怒の気、哀楽の

心有り、人と相副い、類を以て之に合し、天と人とは一なり」（陰陽義第四十九）という「天人合一」論を打ちだしたのである。

本稿では、まず天人関係の歴史を思想的に一考察を付け加え、董仲舒の「天人合一」論の思想根源と基本内容を究明し、つづいて「天人合一」論の政治的功能を探りたい。

一、「天人合一」の理論起源

「天人合一」とは、天道と人道を同一価値系統の中にいれて、以て天と人との関係を究明する天人観である。天と人との関係は、各自の時代に於て、各々の変化があった。楊尚奎氏は、最初の「神」という概念は、幽霊鬼怪のことではなく、天と人との間に於て、天と人の連絡を疎通する支配者を指し、彼らは天と人の間の媒介物、と指摘している。(3)

殷代の「帝」「上帝」と人との交流は、名義的には殷王族の祖先を通じて行っていたが、実際には殷王朝の祭祀行事は人神交流の役目を果たしていたといえる。(4)

周代において、周人は天を至上神とし、そして「天命論」を支配思想の支柱としてそれに「敬徳保民」の要因を導入したので、天と人との関係は非常に密切になってきた。この「天命論」において、天と人との関係はおもに「天」と支配者との関係を指す。その内容は、「君権神授」で、もう一つは災異論である。両者は共に天と人との神秘的な「感応」によって成り立つものである。

「君権神授」とは、真正の「天の命令」を受けてこそ、人間社会の正統的な支配権を手に入れることができる、ということである。ここでは、天の人間社会の君主に対する選択と王権の授受という点と、君主たちは徳を修めて以て天に感化するという点とに注目したい。これらはいわゆる天と人との互いの交流である。

天の君主に対する選択、つまり天命の授受は、表面上では天が主宰となって行うが、「敬徳保民」の人文主義要素が導入されてから、これはおもに君主たちの道徳修養と徳政の程度とに関わるようになった。たとえば、『尚書』に

非先王不相我后人、惟王淫戯、用自絶、故天棄我。（西伯戡黎）

故天降喪于殷、罔愛于殷惟逸。天非虐、惟民自速辜。（酒誥）

とあって、君主はもし徳を修めず、民を愛さなければ、則ち天の罰を受け天命を失い、滅んでしまうという。これは周人が殷の滅亡から受け取った教訓である。また、

天不可信、我迪惟寧王徳延、天不庸釋于文王受命。（君奭）

ひたすら天命に頼るだけでなく、「敬徳保民」に専念すれば、天は天命を絶ちきることはしない。

明らかに、天命論における「天人感応」の「天」と「人」との関係は不平等関係である。「天」は最高至上の神祇であり、人間社会を含む万物万事の主宰者である。一方君王たちは「天」の人間社会においての代表に過ぎず、いわゆる「天の子」である。君王たちは徳を尊び民を保つことを通じて、天に乞い「天命」を保たなければならない。このような不平等関係は、原始宗教信仰においての人神関係と形式的には同じであるが、ただ天命論の天人感応には「敬徳保民」の所謂人文主義要素が入っている、ということである。これによって、人の価値は初めて認められたが、人はまだ天神の奴僕に過ぎない。

災異論は天は超越的な神祇だ、ということを前提として、天地自然間の災異に政治倫理と道徳的な解釈を加え、災異を天の人間政治の状態に対する反応と説く理論である。董仲舒は「災異」の定義について、次のようにいう、

天地之物、有不常之変者、謂之異、小者謂之災、災常先至、而異乃随之。災者、天之譴也。異者、天之威也。譴之而不知、乃畏之以威。（必仁且智第三十）

まず、災異は天地間の「不常の物」といい、そして、災異を天につないでそれを「天の譴告」「天の威力」と説く。ここでは、災異と天のつながりは、明らかではないが、これは人の「天」に対する絶対信仰に基づいていると考えてよい。このような災異論は、春秋経伝にはよくみられる。たとえば、「左伝」の昭公二十三年に、地震を天が西王を捨てる兆として捉えている記事が見える。そして「公羊伝」にも「日食」[5]「沙鹿崩」[6]「慧星」[7]などの災異の記録が残されており、『漢書』五行志に、董仲舒、劉向、劉歆が災異を説く記録も数多く残っている。

もちろん、災異論も「天」と「人」は同じ価値系統には置いていない。天はまず自然神として登場させ万事万物を

支配するとする。そして、解釈系統においては、天を社会神に変身させ人間社会の全てを支配するとして、社会的な懲罰機能を天に賦与し、悪い政治をした君主たちを罰しよう、という社会理想が込められている。ここでも人間は「天」の奴僕ということに変わりはない。

天命論と災異論は、天人関係に於て、すべて「天人感応」の形で天と人の交流を説く。しかし、この感応は、一つの神秘なる交流であり、なぜ人と天とは互いに感応できるか、何に基づいて感応するか、などについて、知性的、あるいは理性的な解釈証明を行っていない。故に、取り上げられた天人感応の例は、すべて人の天に対する崇拝と信仰に基づくもので、「天神」に対する祭祀し拝跪することから、君主の支配倫理観を知らせるものばかりであった。

先秦諸子の思想では、天と人の関係について、凡そ「天人感応」の方式で解釈を行う傾向が強かった。たとえば、『墨子』の場合では、墨子は天を最高至上の「天志」としているから、しばしば、「人を愛し人を利するものは、天必ず之を福し、人を悪み人を賊するものは、天は必ず之を禍す」「天子善を為せば、天能く之を賞し、天子暴を為せば、天能く之を罰す」（天志中）といい、人間の行為は天に感応でき、天は必ず仁徳の心で人間の行為を観察しているに違いない、としている。このような「天人感応」のかたちで、天命論と災異論両方を利用して天子たちに「仁政」を行うように、と勧告している。

陰陽五行の発明者といわれる鄒衍も天と人との神秘な感応を重視する。『呂氏春秋』「応同篇」に、「凡そ帝王の将に興らんとするや、天必ず先ず下民に祥を見す」とあったものは、彼の遺文とも見られる。新しい帝王が現れようとするとき、天は必ず瑞祥を以て天下の人々に知らせる、というのである。そして彼の陰陽五行説は、その「天祥」を説明する理論であって、つまり、天と人との感応の媒介物、ということである。

先秦儒家は基本的に天の人格神性を否定しているものの、天と儒家理念の間に一つの神秘なつながりがある、と主張している。この神秘なつながりは、實は天と人との神秘な感応に外ならない。たとえば荀子は天を「禮」の「大本」としたのがそれである。儒家の「神道設教」傾向は天と人との間の感応を説くことにより成り立つ理論である。『易』にいう、

天地感而万物化生、聖人感人心、而天下和平。観其所感而天地万物之情可見矣。（咸卦、彖伝）

とは、天と人との感応を把握さえできれば、「天下万物の情を見る」ことができる、というのである。ここでは天は、感応の発生地であって、人はその天意天志を接収する。ここでも天は人より優位を保っていることが明白である。

それ以外、中国古代にはまた「同類感応」という感応論があった。『易』に、

同声相応、同気相求。水流湿、火就燥、雲従龍、風従虎、（中略）則各従其類也。（乾卦、文言）

というのは、自然界の現象をとりあげて万物間の必然性を説明するものであった。

董仲舒の「天人合一」の理論は天命論、災異論の「天人感応」及び「同類感応」を基礎にしてそれらを改造したうえで成り立つものと考える。

二、「天人合一」の理論構成

1、「天人合一」の成立

董仲舒の思想では、天命論、災異論及び同類感応がともに重要な地位を示している。

まず、董仲舒は天を「百神の大君」とし、その「天神」を天命の発令者として「唯天子のみ天より命を受け、天下は天子より命を受く」（為人者天第四十一）という。これは伝統的な「天命論」と本質的な区別はないが、漢の武帝の

三代受命、其符安在。災異之変、何縁而起。（中略）故朕垂問乎天人之応。

という「冊問」に応えるものである。

そして、董仲舒は災異論についての全面的な見解を次のように示す。

災者、天之譴也、異者、天之威也。譴之而不知、乃畏之以威（中略）凡災異之本、尽生於国家之失、国家之失乃始萌芽、而天出災害以譴告之。譴告之、而不知変、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、而不欲陥人也。謹案、災異以見天意……（必仁且智第三十）

『漢書』の「賢良対策」にも大体同じ内容のものがみられる。理論だけでなく、『漢書』の「五行志」には、董仲舒が

災異と政治の関連について、詳しく解釈し論評した記録が数多く残されている。

同類感応論は、董仲舒にとって得意の分野である。『春秋繁露』に「同類相動第五十七」篇があって、其の中では、同類のものはなぜ互いに感応できるか、などについて、陰陽などの原理を応用して解釈をしている。

しかし、董仲舒の「天命論」「災異論」及び「同類感応論」についての論述は、単に過去の理論をもう一度重複したのでなく、董仲舒はそれらの理論を通じて、天人関係に対して、斬新の見解及び理論構造を打ち出しているとみられる。

従来の天と人との関係はすべて、神秘なる天人感応に頼っていた。その神秘なる天人感応に於て、人と天は同次元の地位にはあらず、その感応も不平等感応といわざるを得なかった。つまり、天は最高至上の人格神であり、人は天神の奴僕に過ぎない、君主は天の人間社会での管理人であり、天と人を不同の価値体系に置き、その関係を説いていた。そうであれば、天と人との間で、なぜ感応できるのか、あるいは何に基づいて行うのか、など問題についての回答は、人々の素朴な宗教感情に頼るしかなかった。

董仲舒はこうした伝統的な天人関係、つまり「天人感応」論について、根本的な改造を行った。これがかれのいう「天人合一」の理論である。

「天人合一」理論の起源は、先秦儒家の「神道設教」傾向にあったとみられる。『易』に、「夫れ大人なる者は、天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す」（乾卦、文言）とあり、また、「天文」を観て「人道を定むる」と唱えた陸賈も「聖人は天威に乗り、天気を合し、天功を承け、天容を象る」（『新語』「本行」）といい、天と人との合一の可能性を追求していた。しかし、天と人は本質的に一致していることを論証せず、天と人を同じ価値体系に置かず、天人の交流を説くのであれば、これは真の「天人合一」ではなく、人が天の神聖性と超越性を意識的に利用するに過ぎないものである。

2、「天人合一」についての論証

「天人合一」について、董仲舒は次のように述べている、

天不言、使人発其意。弗為、使人行其中。名則聖人所発天意、不可不深観也。受命之君、天意之所予也。（中略）是故事各順於名、名各順於天、天人之際、合而為一。同而通理、動而相益、順而相受、謂之徳道。

（深察名号第三十五）

天亦有喜怒之気、哀楽之心、與人相副、以類合之、天人一也。

（陰陽義第四十九）

天地人、万物之本也。天生之、地養之、人成之。（中略）三者相為手足、合以成体、不可一無也。

（立元神第十九）

「天人合一」概念の特定意味は、一口でいえば、天と人は「同類」である、ということである。

董仲舒は、天と人とが「同類」であるという命題を論証するため、以下のような論述を展開している。

まず、「天は言わず、人をして其の意を発せしむ」（深察名号第三十五）として、天の意志は人に言葉をもって傳えさせふ、人は天意に応じて行動しなければならないとする。一方、董仲舒の思想の中では、天と儒教理念とは一体化しているから、人の言葉と行動が儒教倫理道徳に合致すれば、それは、天意に従い、天意を実践することを意味する。

人之受命於天也、取仁於天而仁也。是故、[8]有父兄子弟之親、有忠信慈恵之心、有禮義廉譲之行、有是非逆順之治、（中略）唯人道為可以参天。天常以愛利為意（中略）王者亦常以愛利天下為意……

（王道通三第四十四）

ここでの、天と人との同一性は、双方の言行は同じ基本原則に基づいているというところにある。この基本原則は、儒教理念の仁義禮智そのものであることはいうまでもない。

そして、董仲舒は、天の模様に基づいて、人の形象が決まり、あるいは、人の模様に基づいて、天の形象が決まるという手法を使って、天と人との同一性を論証する。

董仲舒はまず、人の肉体は「天神」の形象を象ってできたことについて、次のように述べる、

物災疾莫能偶天地、唯人獨能偶天地。人有三百六十節、偶天之数也。形体骨肉、偶地之厚也。上有耳目聡明、日月之象也。体有空竅理脈、川谷之象也。心有哀楽喜怒、神気之類也。

（人副天数第五十六）

人の肉体はあらゆる面からみて、天の「副本」であり、天の形象の写しである、という。そして、その反面で、「天

神」の形象は、人の肉体に象って描かれる。これについて、董仲舒はいう、

天地之符、陰陽之副、常設於身、身猶天也。数与之相参、故命与之相連也。（人副天数第五十六）

人はなぜ天の「副本」といいきれるのか、といえば、「人と人たるは、天に本づき、天は亦人の曾祖父なり」（為人者天第四十一）だからである。また、陰陽の気の運行においては、天の気は人の気に影響される。「天に陰陽有り、人にも亦陰陽有り。天地の陰気起これば、人の陰気之に応じて起こり、人の陰気起これば、天地の陰気も亦宜しく之れに応じて起こるべし。其の道は一なり」（同類相動第五十七）。

また、人と「天神」とは同じく、哀楽喜怒の性格をもっていることにより、天と人との同一性を論証する。

哀楽喜怒とは、人間が人間としての感情を現す方式であり、人間と外の生物とを区別するところの一つである。董仲舒は、天は人間と相通じるから、人間と同じ感情をもっており、ただ現す形式が違うだけであるとする。董仲舒はいう。

春気愛、秋気厳、夏気楽、冬気哀。愛気以生物、厳気以成功、楽気以養生、哀気以喪終、天之志也。是故春気暖者、天之所以愛而生之。秋気清者、天之所以厳以成之。夏気温者、天之所以楽而養之。冬気寒者、天之所以哀而蔵之。（王道通三第四十四）

天は自然現象の春夏秋冬をもって、人間のような哀楽喜怒の感情を現すという。そして、董仲舒は、その春夏秋冬の性質を「天情」といい、逆に、人間の感情は、その「天情」を受けてできたものとして、「天の副は人に在り、人の情性は天に由る者有り、故に受と曰い、天の号に由るなり」（為人者天第四十一）というのである。これをもって、人間と天とは、同じ精神状態にあり、同じ精神世界を有することを論証したのである。

人の肉体、精神状態、感情が天と同一性をもつことは、その深層には、天神の道「天道」と儒教理念との一体化構造がある。その一体化構造を一口でいえば、人間社会の倫常道徳規範、つまり儒教基本理念と道徳理想は天の意志、性質、働きそのもの、ということである。その「天心」「天志」「天意」は「仁」であって、「義」である、ともいう。「仁は天の心なり」（兪序第十七）「仁の美なるものは天に在り、天は仁なり」（王道通三第四十四）「天志は仁なり、其の道も義なり」（天地陰陽第八十一）というなどがそれである。

董仲舒の人間論によれば、人間の本質とは、人は仁義の倫理道徳をもつ、ということである。つまり、人間の倫理道徳性を人間の本性として規定する。

物災疾莫能為仁義、唯人獨能為仁義。（人副天数第五十六）

（人）入有父子兄弟之親、出有君臣上下之誼、会聚相遇、則有耆老長幼之施、粲然有文以相接、歓然有恩以相愛、此人之所以貴也。（対策三）

また、仁義道徳は「人の命を天より受くるや、仁を天より取りて仁なり」（王道通三第四十四）というところに由来する。

一方、「仁とは天の心なり」（兪序第十七）「仁の美なるものは天に在り、天は仁なり」（王道通三第四十四）「天志仁なり、其の道も義なり」（天地陰陽第八十一）というように、「天心」「天志」などいわゆる天の本性も仁義であり、人を愛し、万物を生成するという「仁徳」こそ天の最高の目的であるとする。

そうすれば、天と人とは、肉（實）体、精神状態、感情ないし陰陽などの面で同一性をもつだけではなく、共に（儒教）倫理道徳を自己の本性としてい、両者は本質的に同一である、ということになる。

3、「天人合一」の基本原則

以上、董仲舒の「天人合一」についての論述をまとめると、次のようにいうことができる。

人は天に象ってできたものであって、肉体と主体的な思惟とをもつ神祇である。これを「天は人と相い副い、類を以て之を合す」という。つまり、人は小さな天である。(9)

一方、天とは、實は人が人間の姿と精神に象って作り上げたものであって、肉体をもたない霊魂であり、人間精神の外化されたものである。「天亦た喜怒の気、哀楽の心有り」「人の陰気起これば、而して天地の陰気も亦た之に応じて起こる」（同類相同第五十七）という。つまり、天は大きな人である。

天と人とは実質的には同じものの不同なる表現形式であり、「類を以て合して、天と人とは一なり」ということができるから、董仲舒の天人哲学の中で、天と人の交流は、平等かつ公平に遂行することができるのである。

前述のように、「天人合一」論の実質は、天道と人道を同一価値体系の中にいれて、以て天と人の関係を究明するものである。この新しい天人観の基本点は、次のようである。

(1) 天は、人間と同じ感覚と感情をもち、人間社会の正義公平を主持する主宰者である。一方、人間は肉体的には天を象り、精神的には天と相通じるものである。

(2) 天と人間とは、同じ理念に基づいて行動する。この理念は儒教倫理道徳そのものであり、「天道」と名付けられる。

(3) 「天子」は、人間社会における天の代理人である。天子の権力は天から授けられたものである。天子は、「天に法り」「天に因り」て、「道」を立てるべきであり、つまり「天道」に因って国家を治理する基本法則と政策を作らなければならない。

(4) 「法天」「因天」は天命を受け、天命を維持していく方法である。

三、「天人合一」論の政治的実践意義

天道を究明することは、あくまでも「人道」を立てるためであって、これは孔子から傳えてきた儒家の伝統でもある、「孔子春秋を作り、上は之を天道に揆り、下は之を人情に質し、之を古に参じて、之を今に考う。(中略)邦家の過ちを書し、災異の変を兼ね、これを以て人の為す所を見、其の美悪の極、則ち天地と流通して、往来相応ず、此も亦天の一端を言うなり」(賢良対策三)と、董仲舒も強調している。「天人合一」理論は、漢王朝の政治支配、「大一統」政治体制の確立には、重要な実践意義を有するとみられる。

1、天命論における天人感応と災異論に対する改造

「天人合一」論の政治的意義は、支配思想の主柱である「天命論」における人と神の交流形式の天人感応論と災異論を根本的に改造したことにある。

天人感応論と災異論の欠陥は、天と人とは違う価値体系に属するところにあった。そして、天と人との間に、なぜ互いに交流できるか、何に基づいて感応するか、あるいは天の人間社会に対する干渉参与はどんな媒介を通じて行うかなどについて、智性的ないし理性的な説明と論証が欠けていた。故に、天と人との交流感応は、人間の「天」に対する原始的な宗教崇拝及び「天命」に対する心理的な依頼にたよるしかなかった。

「天人合一」説の成立は、天と人との交流感応を「天人合一」の中に組み入れつつ、これに対して知性的にして合理的な解釈と論証を与えた。たとえば、天と人とはなぜ互いに感応できるかについて、天と人とは肉体的にも、精神的にも共通性と同一性をもっているからであるという。また、両者は何に基づいて感応を果たすかについて、天と人とはともに儒教理念に則って行動するからであるという。言い換えれば、天の人間社会に対する参与と干渉は、人間社会の産物である儒教理念に従うことで、かえって人に天に対する主動性をもたらした。

従前のこうした不合理的な系統（天と人との直感的、不平等的交流関係）の中に、いまや理性的且つ知性的な解釈が創り出されたことは、漢の武帝の望んでいた「大一統」の政治体制には、實に都合の良いものであった。

具体的にいえば、「天人合一」論により、まず、漢の武帝が提出した「三代の命を受くるに、其の符はいずくにかある、災異の変は、何に縁りて起こる」という册問に見事に回答し、漢王朝の支配理論基盤が築かれたのである。

漢の武帝の册問の「天命」に関する内容を見てみると、まず、三代の「天命」を受けたことや災異は天が下した悪政の兆しということは以前から傳えてきたのであるが、それは余り不明瞭なものであるが故に「いずれにか有る」「何に縁りて起こるか」「蓋し聞く」という曖昧な言葉を使って質問したのである。そして、天道とは何か（久しくして易らざるの道）、天下を治理する道は何か、（何を脩め、何を飾るか）について册問を下した。また、天道と人道との関係、人の天命に対応する道（天人の応）および天命の根拠（寝微寝滅寝明寝昌の道）について册問したのである。

董仲舒の答案は、基本的に「天人合一」論の基本原則を踏まえて提出される。

まず、董仲舒は「天とは群物の祖」と、天を最高至上の神祇と規定した。それを前提として、災害、怪異、傷敗など三段階の災異論を打ち出して、もって天の主宰性とその人と通じるところの「天人相與」を論証する。天意、天道、

天命そのものについて、「天の大いに奉けて之をして王たらしむる所の者は、必ず自ずから至る者有り。此れ受命の符なり」、「故に天端は誠に応じて至る」と述べて、天命を得てこそ、正当なる人間社会の支配権を手に入れることができるという。

そして、董仲舒は、儒教思想と「天命」との関係について、「天道の大なるものは陰陽に在り、陽は徳なり、陰は刑なり。刑は殺を主りて徳は生を主る（中略）此れを以て天の徳に任じ刑に任ぜざることを見る（中略）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」「夫れ仁、誼、禮、知、信五常の道、王者當に修飭すべき所なり。五者修飭するが故に天の祐を受けて、鬼神の靈を承く」と述べ、「天道」「天の祐」「鬼神の靈」を儒教の政治的徳治主義、倫理道徳の五常の道と結合させる。

そのうえで、人間社会の君主として、「聖人は天に法って道を立つ」というように、天の「徳に任じ、刑に任ぜず」という「天意」、「仁義」なる本性に基づいて、徳治を行い、五常を修飭しなければならないことを述べる。そうでなければ、地上の社会秩序の維持は有り得ないし、天の庇護、鬼神の靈も得られない。つまり、君主は儒教理念に従うことをもって、天命を保っていくべし、と重ねて強調するのである。

まとめていうと、「聖人は天に法って道を立つ」「天人の徴、古今の道。孔子は春秋を作るに、上は之を天道に揆り、下は之を人情に質す。（中略）美悪の極、乃ち天地と流通して往来相応ず」「天令之を命と謂い、命は聖人にあらざれば行われず。（中略）此の故に王者は上は謹んで天意を承けて、以て命に順う」「道の大原は天より出づ、天変わらざれば、道も亦変わらず」（以上の引用文は全て「対策」より）という言葉に示されたように、董仲舒は「天人合一」論の基本原則を「対策」に取り組んで、天人と儒教理念とを一体化して、以て天と人、天命と徳、道と儒教理念との間の「相関」「相與」の関係を明らかにしたのである。つまり、「天人合一」説の成立に伴い、天命に関する諸問題、災異、人事の根本など当時の政治的課題に対して、従来の非合理的な天人関係の系統を排除して、合理的、知性的な解釈と解説を与えることができたのである。

2、二重の君主政治論

「天人合一」論の基本原則、あるいは「対策」に述べられた天人関係は、董仲舒の君主政治論にも反映されている。「天人合一」の系統に於て、天道と人事とは本質的に一致している。「天の道」と人間社会の社会関係および人間関係を処理し規範とする普遍法則、つまり支配思想化した儒教とは同一性を持つ。そうであれば、最高至上の天神は、人間社会の代表である「王」とも一体化しているといえる。つまり、王は「天」の人間社会における総代表にもなるわけで、「天」と同じく最高至上の神聖性を持つようになったということができる。

故に、「天人合一」論を基礎とする君主政治論は、まず、君主の権力は天から授けられたものとする「君権神授」の理論である。そしてここで注目すべきことは、董仲舒の「君権神授」は、現実的な立場と「天人合一」論によって立てられたもの、ということである。董仲舒はいう。

人之得天得衆者、莫如受命之天子。（奉本第三十四）

受命之君、天意之所予也、故号為天子者、宜視天如父、事天以孝道也。（深察名号第三十五）

伝統的な天命論は、君主が必ず「敬徳」「保民」の道徳行為をもって天命を承けるとしていた。一方、董仲舒は「人主なる者は、至徳の位に居りて、殺生の権を操る」（威徳所生第七十九）といい、現実社会としての漢王朝の支配者が「人主」だから、当然「至徳の位」に居り、殺生の権力をもち、もちろん天命を承けている、とする。そしてこれを前提として「君権神授」論を展開する。これは、漢王朝の臣下としての現実性によるものともいえるが、そもそも天と人（聖人）とがかれの理論において同体とされているからのことである。(10)

天は人間社会の支配権を君主に授けた条件として、君主は「天に法って」政事を行うべし、として

天執其道、為万物主。君執其常、為一国主。天不可以不剛、主不可以不堅。（中略）故為天者、務剛其気、為君者、務堅其政。（天地之行第七十八）

という。ここでは、「天道」は君主の権力の来源とされており、また、君主の政事は、天道に因って行わねばならない、としている。それなら、君主の治国は、天道にどのように因って行うのか、董仲舒は、政事は天の春夏秋冬四季と陰陽五行に相応して行うとして、次のようにいう。

天志仁、其道也義。為人主者、予奪生殺、各當其義、若四時。列官置吏、必以其能、若五行。好仁惡戾、任徳遠刑、若陰陽。此之謂能配天。（天地陰陽第八十一）

ここでは、天の陰陽五行四時の威力は君主の権力に対して、一つの制約の役割を果たすと規定されている。

また、「天人合一」論において、「天神」と儒教理念の一体化、「天道」と人事とは統一される。従って「天に法って」政事を行うことは、儒教倫理道徳に基づいて人事を行うことを意味する。かくして、「賢良対策」にいうように、「夫れ仁誼禮知信五常の道、王者まさに修飭すべき所なり。五者修飭するが故に、天の祐を受けて、鬼神の禮を享く。徳を方外に施し、群生に延及す」ることができる。

従って、君主「王」という者は、「天神」と「人」との政治社会における二重の化身的な存在である。「天徳を行う者は之を聖人という」（威徳所生第七十九）というのは、君主が天の人間社会における代理人であることを意味する。「天下は命を天子より受け、一国は則ち命を君より受く」（為人者天第四十一）というのは、君主は、民衆の総代表であることを意味する。ゆえに、君主の政治的使命は、「王者唯だ天の施しのみ其の時に施して之を成し、其の命に法って之を人に循わしむ」（王道通三第四十四）ことであり、天道に法って民衆を支配し、あるいは民衆をリードして天に奉じる、ということである。天と民衆を代表する二重代理人となれてこそ、君王ははじめて、正統なる政治支配権を手に入れることができる。そうなったとき、君主は絶対且つ神聖的な権威を持つようになるわけである。

要約すれば、董仲舒は君主の使命を「上は天意を承くるに謹みて以て命に順い、下は教えを明らかにして民を化することに務め、以て性を成すなり。法度の宜を正し、上下の序を別かち、以て欲を防ぐ。此の三者を修めて大本を舉ぐ」（対策三）と規定して、これは「春秋の法、人を以て君に随い、君を以て天に随う」（玉林第二）という言葉に示された二重的君主政治論の核心をなすものである。

その一方で、「君王」は、「天道」と「人道」という二重の束縛をうけることとなる。つまり、君主の政治と個人道徳行為は、災異と瑞符に現される「天道」に拘束される。これは「災とは天の譴なり。異とは天の威なり」（必仁且智第三十）といわれる。また、君主は儒教倫理道徳に従って人事を行わねばならないのは、「明主賢君は、必ず其の信に於てす、是の故に三本を粛慎す。（中略）辟雍庠序を立て、孝悌敬譲を修め、以て教化を明らかにし、感ずるに

礼楽を以てするは、人本に奉ずる所以なり」（立元神第十九）だからである。要するに、君主の政治行為は「三綱五常」の倫理綱常原則に反するとき、天に懲罰される。

したがって、「天人合一」論の政治的な本質も、二重になる。一つは、君主「王」を神秘化して、「大一統」を指向する漢の支配に正統的、神聖的な支配根拠を提供することであり、もう一つは、「天神」の名義の本で、「三綱五常」の倫理綱常原則を君権の上に置き、肥大化しつつある君権に精神的制約を与えることである。

3、「無為」から「有為」政治への転換の理論基礎

「天人合一」の理論は、漢の武帝期において「無為」の治を収束し、「有為」の政治へと転換を果たすことに、積極進取の理論根拠を提供した。

従来の「天命論」と「天人感応」論に於て、天と人とは、同じ価値体系に置かれることはなかった。ここでは、人は天の奴僕であり、人にとって、天は至上神であり、人間社会の全てを支配し主宰している存在であった。それは、天が人間社会の全ての事を主宰し支配することは、人が絶対に天の意志に従い天命に服従しなければならないことを意味する。したがって、人は本来的に無為の地位に居るに他ならないのである。このような理論は、政治人事に於て、黄老の学の「無為の治」と本質的に一致するものであり、一般の民間社会の生活に於ても、「天に聴いて命に由る」という命定論として出現する。たとえば、「離合根」等三篇での董仲舒の天論は、未だ「天人合一」に至っていなかったので、君主の使命について、

> 人君者、謹本詳始、敬小慎微、志如死灰、形如委衣、安精養神、寂寞無為、体形無見影、揖聲無出響、虚心下士
> ……（立元神第十九）

といい、漢初に行われていた「無為の治」を反映する。このような政治理論は明らかに、「大一統」を目指す漢の武帝の意向に反するものであろう。

「天人合一」論に於て、天と人（おもに君主）とは、同類であるとされ、両者は公平平等に感応し対話できる位置にあるとされている。つまり、天は人と同じ感情、感覚、構造をもち、同じ理念の仁愛の心に基づいて行動する集合

体である。そうであれば、君主は社会政治に於て、儒教理念によって行えば、「天道」「天意」「天志」は、自動的に社会秩序の中に反映され、貫かれることになる。

そこで、董仲舒は、君主が天道に則ることを前提にして、「天人合一」の基本原則に則って、漢王朝の支配者に天下を治める主導的、積極的な方策を打ち出した。

たとえば君主の民衆に対する「教化」について、董仲舒は、「天人合一」論によって、「天地の数、独だ寒暑を以て歳を成す能わず、必ず春夏秋冬有り。聖人の道、独だ威勢を以て、政を成す能わず、必ず教化有り」（為人者天第四十一）「天、民の性を生じて善質有らしむるも未だ善なる能わず、是に於て之が為に王を立て以て之を善にするは、此れ天意なり」（深察名号第三十五）といい、君主として、積極的に民に教化を施すことを己の責任とせよ、という。

「天人合一」の原理によって「正名」の説について董仲舒はいう、「是非の正、之を逆順に取る。逆順の正、之を名号に取る。名号の正、之を天に取る。」（深察名号第三十五）なぜ天下を治理する名号を天に求めなければならないのか、「天地は名号の大義を為す。（中略）受命の君、天意の予える所なり。（中略）事各々名に順い、名各々天に順う。天人の際、合して一と為す。同じくして理を通じ、動いて相い益す。順いて相受け、之を徳道と謂う。」（深察名号第三十五）といって、天と人とが統一されれば、あらゆる名分、道理、是非などは明白になるとする。

董仲舒はまた、「天人合一」の原理によって、禮や、官制の体系も、天の構造に象って作るべし、と主張する。「天地と人、三にして徳を成す。此れに由りて之を観れば、三にして一と成すは、天の大経なり。此れをもって天制と為す。是の故に禮三たび譲りて一節を成し、官は三人にして一選を成す」（官制象天第二十四）というのがそれである。特に、聖人は主動的積極的に天に法って天に参すれば、有効且つ完全なる支配機構を立てることができると主張する。

天以三成之、王以三自持、立成数以為植、而四重之、其可以無失矣、備天数以参事、治謹於道之意。
（官制象天第二十四）

「天数を備えて以て事に参ず」とは、天命論を前提にする主動進取精神の展開といってよい。

天から授けられるとされる人の寿命も、人の行為によって増減できる。

天長之而人傷之者、其長損。天短之而人養之者、其短益。夫損益者皆人、人其天之継与。（順天之道第七十七）

人の行動は、天から与えられた命の長短をも変化することができる。よって「人は天の継」といい、人は天の継承であり、主観能動性を積極的に発揮することができるというのである。

以上から、董仲舒の具体的な政治観はすべて「天人合一」論をベースとして推論され打ち出されたものであることが理解されたであろう。

〔注〕

（1）『九州中国学会報』第三十巻所収。

（2）『春秋繁露』について、様々な文献上の問題点があるが、小論は一応この書物を董仲舒の著作と見なす。なお、以下に引用される『春秋繁露』の文は、篇名と順序だけを記す。

（3）揚尚奎氏著『繹史斎学術文集』「大禹与夏后氏」にいう、「一般人們既然是依陵阜而居、那些騎在人們頭上的統治者、越発得往在高的山上了。他們往在高的山上、作為人間的統治者、同時也作為上帝的苗裔及其代言人。他們把自己作為人与天之間的媒介物、這種媒介物的名称叫作「申」(神)」と。(上海人民出版社、一九八三年版)。

（4）郭沫若著「先秦天道観之進展」を参照させたい。(『青銅時代』所収)

（5）昭公十七年。

（6）僖公十四年。

（7）哀公十三年。

（8）盧文詔の校により、「人之受命天之尊」七文字をけずり、「有」一文字を補う。

（9）町田三郎先生はつぎのように述べる。「もし人間が小さな天であるならば、人間の行為はその小大に拘わらず天と感応することは自明である。これが天人相與論の根据であり、……」。東洋学叢書『秦漢思想史の研究』第二章六　創文社昭和六十年版第一七〇頁。

（10）仲舒の君主論の現実性について、韋政通氏は次のように評論している、

仲舒常用「聖人」一詞、他心目中的聖人不僅與内聖無関、事実上同於人君或人主、就是在現実上統治国家的君主。(中略)聖人既等於人主、所以居高位也等於居至徳。人主既居至徳之位、他的所作所為、無不是行天徳(中略)這種思想前面説過、部分原因是了遷就専制一統天下的現状。　(韋政通著『董仲舒』第七章　東大図書公司)