

## 鄧紅著 『董仲舒思想の研究』

近藤, 則之  
佐賀大学

<https://doi.org/10.15017/18164>

---

出版情報：中国哲学論集. 22, pp.82-96, 1996-12-25. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

書評

## 鄧紅著 『董仲舒思想の研究』

近 藤 則 之

### はじめに

本書は、董仲舒の思想を、その天論を中心にしながら、倫理思想、政治思想、陰陽五行説、春秋学等の各方面にわたって総合的に論じたものであり、董仲舒を専論した著書として、わが国において初めてのものである。著者は九四年一月、九州大学より学位を取得したが、本書はその学位論文にいくつかの論考を加えて九五年四月に出版したものである。それから既に一年半の月日が経ち、書評を試みるにはやや時宜を失ってしまったが、この点著者にお詫びしながら以下本書を紹介していきたい。

### 一

本書の構成は、町田三郎氏の序文を初めに置き、前言、三部からなる本論、「あとがきにかえて」と続き、末尾に跋を置き、引用・参考書目の紹介というようになっていく。目次は次の通りである。「陰陽五行篇」まで各節はさらに二〜四に項目が分かれているが、この部分は紙面の都合で省略する。

序文

前言

天道篇

はじめに

第一節 天思想の発展過程

第二節 天神と天道と天命

第三節 人道

第四節 「天人合一」

陰陽五行篇

はじめに

第一節 陰陽五行の起源とその媒体機能

第二節 陰陽

第三節 五行

第四節 陰陽五行合論

春秋公羊学篇

第一節 董仲舒の二つの春秋公羊学

第二節 董仲舒の正統と大一統論

第三節 董仲舒の歴史理論について

あとがきにかえて——宋学における「天」と「陰陽五行」説について——  
跋

引用書目・参考書目

跋によれば、右の中で、前二篇がそのまま学位論文ということである。本書の多くの部分は未発表論考が中心となっているということであり、既発表の論考として四篇が跋に示されている。その中の二篇は「春秋字篇」に採録され、他の二篇は「天道篇」の基調論考となっているようである。

さて、書評なるものの第一の役割は、著書の全体の梗概を紹介することにあるのであるが、本書は董仲舒の天論、自然論、人間論、統治論、道徳論、春秋学、歴史観等、その思想全体に目を通した壮大な内容をもつものである。この壮大な著書と紙面の限定を比べる時、当惑の感を覚えざるを得ない。ところで、本書の特筆すべき特徴は、董仲舒の天を「天神」なる概念によつて捉え、これを起点にしながら董仲舒の思想の全体を跡付けた所にあると思われる。従つて本書の評価は、まず何よりこの「天神」概念の当否にかかっていると云つてよいだろう。著者の「天神」を通じた董仲舒の解釈の大部分は、先に紹介した本書の学位論文の部分、すなわち「天道篇」と「陰陽五行篇」においてほぼ論じ終わつていると思われる。そこで以下の論評は、この部分に重点を置いて行い、「春秋公羊学篇」は必要最小限度に止めようと思う。この点諒解を請う次第である。

なお、本書「前言」の部分は、本論の考察の前提として、董仲舒の生涯や事績、著作、時代背景を略述し、その後、本書の構造と内容が概観されている。その詳細は、本論の梗概と重なることが多いので省略することとするが、しかし、ここには『春秋繁露』に関する本書の取り扱い方が示されているので、これにはついて簡単にふれておくと、著者は、中国において『四庫提要』以来、『繁露』の偽作説は存在しないことを踏まえつつ、また、特に仮託の疑いが指摘されることの多い『春秋繁露』五行諸篇について、その疑いが不当なことを「陰陽五行篇」第三節で論証することを断つた上で、『繁露』全体を董仲舒の著述とする見解を示している。——さて、そこで本論「天道篇」第一節の梗概の紹介へと進もう。

## 二

「天道篇」第一節「天思想の発展過程」では、殷周の時代から董仲舒以前に至るまでの天の概念の変遷が概観され

ている。

原始宗教意識は自然崇拜と祖先崇拜の二つの系統を持っていたが、やがて人類の思想の進歩に伴って両者は合一していくことになる。殷代の帝・上帝は自然神と祖先神が合一化した至上神であった。やがて、殷周の王朝交替に際して、周はその政権の正当化のために、殷の帝からその祖先神としての性格を分離独立させ、その至上神性のみを継承し、これを天と呼び、恒久不変なる天命を殷から継承したものとした。同時に天命は民心の動向と君主の道德性に応ずるという敬徳・保民の思想が誕生した。

他方、この時に際して、帝觀念から分離された祖先神は、周によって案出された宗法秩序、宗法倫理を支える理論的基礎として機能することとなり、「天」神とは別個の存在として祖先神への崇拜が重要性を増すこととなった。

以上のことを踏まえながら著者は、『春秋繁露』の離合根・立元・保位の三篇（著者はこの三篇を董仲舒の天論の確立以前の作と見る。）の天の性格から説き始める形で、道家、墨家の諸子の天観、先秦儒家の天概念を概観し、また、陸賈の『新論』の天観を跡づけている。

それによれば、諸子の天論は、祖先神と分離した支配神としての周の天の概念が発展したもので、道家の天は人格神性が喪失した哲学的本体としての性格を持ち、また墨子の天は、至上神としての性格が濃厚である。儒家は、その人格神性を否定し、これを自然の理法とする傾向を示し、董仲舒に至っても、『繁露』離合根等の段階では、なおその天は、先秦儒家の天論と同様自然の理法としての性格であった。他方、陸賈に至り、その天の性格は人格神化し、すでに災異説も見え、董仲舒の（離合根等三篇以後に確立した）天論の先駆的性格を持っている。

更に本節では、先秦儒家の倫理道德の宗教的な基礎、および非人格的天観の深層になお存在している先秦儒家の天概念における天の神格化傾向について言及している。すなわち儒家道德は周の宗法倫理を全面的に継承したが、その宗法秩序は祖先神崇拜を基礎としているが故に、儒家道德も祖先崇拜を中心とする孝の上に立てられることとなった。また、その一方で先秦儒家は天を自然の理法としてこれに儒家道德を連続させたわけであるが、この思考は天人間に何らかの神秘的な連続性の存在を前提とするものである。従って、先秦儒家は天の人格神性を否定しながらも、深層において天を人格神化しているのである。——著者はこのような儒家の傾向を『易』観卦象伝の言葉から取って「神

道説教」傾向と名付けている。

続いて天道篇第二節「天神と天道と天命」について。

本節では、国家宗教としての儒教の教義を担うものとして論理化された董仲舒の天について詳細に論じられている。董仲舒の天は当初、前節離合根等三篇の天のように自然の理法としての性格のものであったが、それは先秦儒家以来の「神道説教」傾向に沿いながら、さらに発展を遂げ、自然の理法の背後にあって、それを通じて万物を化育生成する天の意志を認めた。この天を仁という儒家道徳をその本性とするものとし、人間社会の倫理道徳は天の仁徳の本性が人間社会で再現されたものに他ならないとして、天神と儒教倫理の結合をなすに至った。かつ、天人の同類性を論証し、天を人間の祖先と見なし、周初に分離した祖先神と自然神は再度結合されることとなった。また董仲舒は災異論を媒介としながら、君権の来源を「天神」に基づけ、伝統的天命論を「天神」の下に再構成した。かくて天は、最高の神祇として存在する「天神」としての側面、人間の倫理道徳（儒教）を根拠づける哲学的本体「天道」としての側面、支配者の正当性を根拠づける「天命」としての側面を同時に有する「一身三任」の最高概念となり、先秦以来の儒学は「天神」を最高至上の神祇とする新宗教「儒教」として再生した。

第三節「人道」では、右のような「天神」の下に意義づけられた董仲舒の人道（政治論・道徳論・人生論）について詳述される。

董仲舒の人道論は、天が「天神」化したことに伴い、「天道」の下で再構成されることになったが、まず董仲舒は、人を天の生む所とし、その徳性、性情が天と合一しているとして、天の所産の中の最高存在に「天の十端（天地陰陽五行人）」の一に位置づけた。ただし、「天端」の一としての「人」は、類としての人間全体を「王」に帰結したもので、その実質は「王」個人を意味し、一般の人は「民」とされ、後者は前者を天意の代行者として、その支配と教化を受けるものとされた。「王」は「天端」の一として天と合一しているが故に天道に法ることができる。他方、董仲舒は「天神」の性が儒家道徳そのものであることを主張し、天意、天志と儒家道徳との一体性を説く。かくして、「天神」の下に「王」がその意志の代行者として、天意に儒家道徳に従いながら、民を支配、教化するという人道論が確立した。これは、従来の儒家が内なる本性（内聖）に基づく人道論を展開したのに対し、天道に基づき、天道と

人道が一体化した「法天」「継天」の人道ということが出来る。この人道論は、外在的天の神聖性と絶対的權威を現実の君主に賦与するものであるが、同時にその天は儒家道徳をその本質として「天に法り」「天を継ぐ」ことを求めるから、絶対專制論とはならず、君主に儒家道徳を實踐して聖人となることを求める聖人專制論ということになる。

さらに董仲舒は全ての人間関係、社会関係を君臣父子夫婦の三關係に単純化し、君・父・夫が臣・子・婦を導き、君臣關係が他の二關係を統御するものとして、これを「王道の三綱」と呼んだ。これが「天に法り」「天を継い」で實現される董仲舒の人道の具体的内容である。これはまた天から天子へ、君から臣へ、親から子へ、夫から婦へ向かう天命の授受關係でもある。これは儒家倫理を天道を媒介とすることによって、これを政治論として論証したものであるが、その結果として儒家道徳の最高規範は、孝から天子への忠へと移り変わった。

また、董仲舒は人間を天と合一できる「王」とその教化を必要とする普通の民衆に分けたが、これに応じて人間の本性を「聖人の性」「中人の性」「筭人の性」の三段階に分ける性三品論を唱え、その中で「中人の性」について特に詳述し、これが自らは善たりえず、天意天志に従う「王教の化」を待つて初めて善たりうることを強調している。他方、その「王教」の内容として、先の天道に基づく聖人專制政治論の具体的内容であった「三綱」を指摘している。このことは、董仲舒の人性論が、政治的には「王」を中心とする「大一統」の專制政体によって、思想的には儒家倫理秩序によって實現される理想社会を指向するものであったことを示している。

一方、「三綱」が天意天志から導かれる「教化」の内的根拠であるのに対して、「礼」はやはり「天地の性情」に基づいて形式化されたその外在的規範として意義づけられている。

続いて天道篇第四節「天人合一」は、周以来の天と人の關係の捉え方を概観して、董仲舒の天人關係観の特徴とその思想的意義を論じたものである。

周以来の董仲舒以前の天人關係は、天命論にしろ災異論にしろ、天人の神秘的な交流を説き、その原因について知理的な解釈が行われず、人を天の奴僕とする「天人感応」の關係であった。先秦諸子また先秦儒家においてもやはりおおむね同様の天人觀に立っている。これが董仲舒に至って、この伝統的の天人觀を打破して斬新な天人關係を理論化した。すなわち董仲舒の説くものは、天人を相互に平等に捉え、相互の感応の原因を明確にした「天人合一」の天

人関係ある。

まず董仲舒は、天人がともに「仁義礼智」を基本原則としていることを説いた。そして、人の肉体が「天神」の形象の副本であること、陰陽の気の運行を通じて天は人に影響されること、人と天が同じく喜怒哀楽の性格を持つていることなどを説いた。このことから、董仲舒において人は小さな天であり、天は大きな人であり、両者は「天人合一」、「類を以て一に合して、天と人は一なり」という、「平等かつ公平な」交流を行う関係にある。ここにおいては、両者が肉体的にも精神的にも、共通性と同一性を持つということが両者の感応の原因となり、同じく儒教理念に則って行動するということが感応の基準となっており、従来の天人感応の不備、非合理性が正されている。

以上のように董仲舒の天人観を「天人合一」と規定した上で、著者はその政治的意義について論じているが、ここではその内容については省略する。

次に著者は、董仲舒の「天人合一」論の思想的意義について論及する。

孔子以来先秦儒家は、自然神格としての天を否定し、儒家道德の歴史的根源を強調した。しかし、その哲学的本体の問題となると「神道設教」、倫理道德の自然理化に頼らざるを得なかった。これは結局、原始的な天の自然神格への崇拜を利用したものである。これに対して董仲舒の「天人合一」論においては、天を「百神の大君」<sup>11</sup>「天神」とするが、董仲舒は、一方で「天神」の意志、性質、働きが仁義を体現していることを論証する。「神道」の倫理道德化と、他方で倫理道德が天から導かれたものであることを論証する倫理道德の「神道」化の双方からの論証を通じて、「天神」の道、「天道」を儒教哲学の本体として設定した。「神道設教」は、先秦儒家が哲学本体を探究する活動であったが、結局これを設定できないままであった。為に支配思想となりえなかったが、董仲舒に至って哲学本体が確立し、支配思想となり、また真正の哲学となりえた。

著者はこの後、董仲舒の「天人合一」論の観点からその政治論を再度解釈し、徳治の根拠、徳の来源を善なる本性（内聖）ではなく、外在的天に基づけていること、天道に従って徳治を刑治の関係を規定していること、同様にして民本思想が主張されていることを特に指摘している。

続いて「陰陽五行篇」を見て行く。董仲舒の思想ないし哲学において、陰陽、五行が重要な意義をもつものであることは言を待たないが、本篇は、右の董仲舒の「天神」論「天道」論「人道」論において、陰陽五行がどのような役割や意味を持っているかについて論じたものである。

まず第一節「陰陽五行説の起源とその媒体機能」は、先人の所説を踏まえながら、陰陽五行説の起源を論じ、董仲舒までの陰陽五行説の発展段階を押さえた上で、その間、陰陽五行を哲学的にどのような機能のものとして使用されたかを論じたものである。

まず、陰陽・五行は、古代中国人の地上の諸現象に備わる様々な相対の現象、あるいは事物の性質に関する直感的経験を、前者は陰陽として、後者は五行として抽象し、これに「原則的付加」（特定の事物の特性と原則を概括、抽象してできた概念に様々な原則を付加し、その原則をあらゆる事物の現象、性質に普遍化する論証法）を施して成立したものである。両者は起源を異にするが、「原則的付加」が終わった後、両者は結合されることになる。この結合は、『管子』幼官篇、鄒衍の「五徳終始説」等が示すように、遅くとも董仲舒以前に行われ始めていた。その結果、陰陽と言えば、五行説の意も含むようになり、さらに宇宙自然宗教に関する理論のみならず、政治社会歴史の範囲まで応用されていた。つまり、陰陽・五行説は、思想、文化、宗教を伝え現す道具として多くの思想家によって発明され、応用されていたものであり、通常の言語、論理では表現できない彼らの「心霊世界」である、思想、文化、宗教意識を伝え現す「媒介体」としての機能を持つものであった。そしてこれは宇宙、自然、社会等を陰陽・五行の規律法に服従させてしまうもの、陰陽・五行を天道そのものとするものでは、董仲舒までの段階においては、なかった。

第二節「陰陽」は、董仲舒における陰陽・五行それぞれの基本的性質を要約した上で、特に陰陽を通じて董仲舒が表現した宇宙、自然、社会、政治等について論じている。

陰陽・五行は「天の十端」の中に位置づけられ、「天」の客体化形式の一部として「天神」「天道」「天命」を表現

するものであり、實在するものではなく、天地の気の異なる時間と空間における表現形式である。

このうち陰陽は、「原則的付加」を施された段階で、相互に対立、並存、合体、主従等の関係を持つものであった。董仲舒は、この陰陽説を用いながら、老子等の「無中有生」論に対して、超越的實在「天神」を宇宙発生の原因とする「有中有生」論に立った宇宙生成を論じ、更に「陽尊陰卑」「刑徳の弁」「三綱」といった儒教倫理の根拠づけを行って、天道・人道の連続性、合一性を論証し、また災異説を論理づけた。

第三節「五行」は、董仲舒が五行を説かなかったという説や『春秋繁露』五行九篇の偽作説を批判した上で、董仲舒が五行を通じて示した自然観、世界観が論じられている。

これら五行不説説や偽作説は、『漢書』の本伝及び五行志の董仲舒説に五行が論じられていないところから起こったものであるが、本伝には確かに直接的に「五行木火土金水」は述べていないが、実は『繁露』五行諸篇の觀念に合致する五行説が見えている。五行諸篇の問題については、まず、「五行」は偽作説の対象とならない五行諸篇以外の篇に既に見えているのであり、「五行」を論じていることが直ちに偽作を意味しない。また五行諸篇は五行の相生相勝の原理や気思想、災異論において連続性が指摘できるのであり、董仲舒の五行説の一部であるとみて差し支えない。

続いて著者は、董仲舒の五行説を五行配当表にまとめる。そして、その配当が、「春生」「夏長」「秋収」「冬蔵」の四季の功という古代農耕社会共通の直感経験を、これに「季夏養」を加えつつ、五行の觀念的普遍法則として昇華させ、次にその五行の普遍法則に従って、世界の万物の諸相を整理付けた跡と見るべきものであることを論じる。その上で、五の教に整理付けられた「五行」「五方・五季」「五功」「五政」「五徳」「五情」などの諸概念の意義を論じ、それぞれが五行を橋梁として天道と人道の一体性を論証して、自らの描く心靈世界の統一性を伝え現すものとなっていることを論じている。

続いて第四節「陰陽五行合論」。先に本篇第一節の要約に示したように、著者は、陰陽及び五行の発展が両者の結合をもってその最終段階に至るという観点に立つ。本節は、董仲舒の陰陽五行説が両者の結合に果たした役割について論じている。

陰陽・五行両者の結合は、董仲舒以前の時令説において既に完成していたと考えられるが、董仲舒においては、陰陽五行は実体ではなく天地の気の運行・働きの形態であったが、彼は「少陽・春」——木、「太陽・夏」——火、「少陰・秋」——金、「太陰・冬」——土の關係に、『呂氏春秋』の時令説に啓発され、「季夏」——土という關係を挿入し陰陽と五行の整合性を図り、また、土に「中央」という空間を与え、土と木火金水の間の主従關係を作り上げた。こうした「知性的配当」によって、董仲舒は陰陽と五行を円満に結合させ、五季を通じた事物の生成、歳功と五行の關係論を唱え、これを通じて「天地の大徳」や天道人道の一体性を実証した。そして一度結合した兩者には、董仲舒が論証しようとする天道の内容に依りて、対等な關係、陰陽の優位、五行の優位の三關係が更に措定されている。

以上のようなことを論述した後、著者は、董仲舒の儒家思想史上における理論的貢獻は、「天神」を確立して、儒教の哲學的本来とし、「天人合一」の場において先秦の儒家理念を再構築した、天道儒教理論を樹立したことにあるが、その過程において董仲舒は一貫して陰陽五行説を用いたと、董仲舒思想を概括して、彼が陰陽五行を通じて示した天道の内容として、「天の大徳」「陰陽五行の気は天と人を貫く」こと「災異論」「刑徳の弁」などについて詳述する。そして、董仲舒が陰陽五行によって天道を表現し、天道と人道（儒教倫理）の一体性を論じたことは、天道と儒教理念の陰陽五行化を意味すると結論付ける。

#### 四

以上「天道篇」と「陰陽五行篇」を内容を略述した。次に春秋公羊学篇を要約するが、これについては、初めに述べた理由により、論考の主眼のみをを略記するに止める。

第一節「董仲舒の二つの春秋公羊学」は、董仲舒の春秋に関する論述の中に非天論部分と天論部分とがあり、この間に思想的な変容が見てとられることを指摘し、それが董仲舒が天が至上神かつ本体であることを悟ると否との差違に由来することを論じたものである。

第二節「董仲舒の正統と大一統論」は、董仲舒が、天道の普遍原則として漢の正統性を明らかにしたこと、その反

面それが儒教道徳と一体化している天道に基づく正統論であったが故に漢王朝の正統化はこれに儒教道徳を迫るものでもあったこと、更には董仲舒の「大一統」が空間的統一、専制支配体制、思想統制、文化的総合一致性などを要求するものであったことなどの見解を示している。

第三節「董仲舒の歴史理論について」は、董仲舒の歴史理論が、『春秋』の史実を媒介としてではなく、天道、陰陽五行の下で、「大一統」論を目的として理論化されたこと、また歴史学が孔子改制説、三統説などのように春秋経伝を史書としてよりも、治国の法典する方向で実用化されたことなどを論じている。

最後に、「あとがきにかえて 宋学における『天』と『陰陽五行』説について——董仲舒の『天道』『陰陽五行』との比較——」は、董仲舒思想の後世に及ぼした思想的影響の一例を示すことを目的として、董仲舒の天論、陰陽五行論を宋学のそれと比較したものであり、宋学の「理」の性格が人格神性を有しない点を除いて、董仲舒の「天神」のそれと共通していることを論証し、また宋学が陰陽五行の気を「理」を「乗載」するものとした点などを指摘し、宋学の理気論は董仲舒の天・陰陽五行論に端を発し、これを超克して完成していたものであることを論じ、更にその相違点とその由来を論じている。

## 五

要領をえないものになったが、以上が本書の梗概である。評者の力量不足で誤解や理解しきれない点も多いことと思われる。この点、著者の寛容を請う次第である。

さて、以上を踏まえて、本書の論点を一口に要約するならば、董仲舒の天は最高至上の人格神たる「天神」、哲学的本体たる「天道」、政権を根拠づける「天命」の三位一体の実在であり、董仲舒は孔子以来の儒学をこの「天神」の下に体系化して、これを「儒教」とし、漢の支配思想としての資格を得しめたことを実証し、また、陰陽五行は「天神」「天道」「天命」の内容を表現する手段であるという観点から、董仲舒が陰陽五行によって表現した「天道」と「儒教」の一体化構造を跡付けたものということができらるだろう。

中国古代の天の性格の変遷を殷代から跡付けつつ、先秦儒家の天との相違点を明確にしながら、董仲舒の天を殷代的「天神」の再生、復活と定義づけ、かつこの「天神」の下に董仲舒が儒学を宗教として体系化したという観点は、まことに斬新であり、画期的な学説が打ち立てられたといふべきである。この観点からその思想体系全般を跡付け、また、陰陽五行を媒介とする董仲舒の哲学体系を全体的に跡付けた点、従来成すべくして成し遂げられなかった偉大な業績といふべきである。今後の董仲舒研究はすべて本書を踏まえるべきものとなるであらう。

しかし、本書の観点はなおいくつかの批判を克服しなければならぬように思われる。

著者が董仲舒の天の第一義を「天神」とするのは、孔子以来の先秦の儒家思想は、天の人格神性を否定し、その道徳を祖先神崇拜を中心とする孝の上に立てたが、その一方で、道徳を天の理法に基づけることもしたとし、後者の立場は、深層で天の人格神性を認めるものであるとして、この傾向を著者は「神道設教」傾向と呼んでいる。そして、董仲舒に至り、彼は万物の背後にあつて万物を化育生成する天の意志を覚悟し、また同時に天人の同一性を認め、天を人間の祖先と見なした。かくて周初に分離した自然神と祖先神が再度結合した最高至上の人格神「天神」が誕生した。これは殷代的至上神の再生であるといふものであった。

まず先秦儒家の天について考えてみよう。確かに先秦儒家の天は、人格神と規定することはできないだろう。しかしその超越性、神秘性を否定できないことは、孔・孟において天が人間の運命の規定者として現れたり、「天命」が探求の対象とされることや、『孟子』や『中庸』に「誠」と「天の道」の連続が説かれること、また『中庸』が「性」の規定者を「天命」と宣言することなど、敢えて指摘するまでもなく明らかであり、孔子以来儒家の天は自然、人間存在、歴史の大原因であり、道徳の根源であり、神秘的存在であつたように思われる。彼らが否定したのは天の神秘性ではなく、道徳を離れた呪術的な天への対応であつたといふべきであらう。また、道徳の根拠を祖先神崇拜、孝のみにもとづけたということもできないように思われる。

天を理法とし、儒家道徳のそれとの同一性をとなえる傾向が強いのは荀子であるが、これは道家が、天を人知・人為を超えたものとしたのを受け、この天の絶対性に自然の理法を通じて則らうとする論理であり、天が現象を支配する超越的、神秘的存在であることは、この論理の大前提となつていたのであつて、天の神秘性が深層において意識さ

れているという性質のものではないだろう。

著者はまた天の神秘性を否定した先秦儒家は哲学本体を持ち得なかつたとする。その哲学本体を定義して「自然現象、社会現象の背後にあつてそれらを支配し、理法と秩序をあらしめる『道体』のようなものを指す。換言すれば、自然現象と社会現象の究極の根源を指す」（一六四頁）としている。この意味の哲学本体を先秦儒家が持ち得なかつたとする見方も、右のことから、評者は疑問とせざるを得ない。

次に董仲舒の天が人間の祖霊としての人格神か否かを考えてみよう。そこでまずこれが殷代的祖先神としての意義をもつものか否かを検討してみる。著者は殷代の帝の性格を論ずるに際して、「祖先神は同一である以上、『帝命』も永遠に変わりはないのである。殷の紂王が様々な悪行を犯したのに、はばかりに『我が生くるは命天に在り』と言えたのは、不変性をもつ祖先神と同一である限り、『帝命』も不変であつたからである」と述べているが、これによれば、殷の「帝」が祖先神であるというのは、殷王室、殷民の祖霊ということであろう。従つて、董仲舒が天に殷代的祖先神としての性格を見出しているとすれば、彼は天が漢王室の祖であることを論証することになつていたのであると思われるが、そのような董仲舒の論述はもとよりない。従つてこの点についても、疑問を呈する次第である。

では、それは別として、董仲舒が天を人間の祖霊としていることとは言えるであろうか。これを示すものは、本書七一頁に引用されている「生を為すも人を為すこと能はず。人を為すものは天なり。人の人たるは天に本づく。天は亦人の曾祖父なり。此れ人の乃ち上に天に類する所以なり」（為人者天第四十一）の文である。ここに「人の曾祖父」というのは、いかにも人間が天の直系であるかのような印象を受ける。しかし、これは、この文の最後の人が天に「類」するといふ結論を引き出すためのロジックであろう。天人が同類であることを示すものは本書にも数多く引かれているが、その中で著者は、「人に三百六十節有るは、天の数に偶するなり。形体骨肉は、地の厚きに偶するなり」（人副天数篇）を根拠として、「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」（一五〇頁）というように、董仲舒の天が人の祖霊であるとの結論を導いているが、しかし、ここで言われていることは、人の肉体の天地自然の属性との連続性であつて、その背後の「天神」との形体的同一性をいうものではないからう。要するにこれも天と人の「類」としての同一性をいうものである。

「類」という概念は周知のように『荀子』に数々見られる。勸学篇の腐った魚が蠹を招くの例示でも分かるように、「同類」の間にあるのは、自然の理法としての連続性であって両者の形質の一致をいうものではない。従って、この「類」概念を用いて天人を関係付ける董仲舒の論理によって、天が人の直系であることはできないと考える。董仲舒の天を人格神的というのはよいが、その人格神性が祖先神ということによって根拠づけられているという本書の見方には疑問を呈せざるを得ないのである。天が「人の曾祖父」であるというのも、あくまで「人を為す」こと、すなわち人間存在の原因ということの比喩であって、人間を天の直系とするものではないと思われる。

董仲舒においては、確かに天は人格神的に表現される。著者が論じているように、天は意志を持ち、「天意」「天志」は仁とされ、喜怒哀楽を持つものとされる。では、それを董仲舒がどのようにして論証したかと言えば、これは本書に論じられているように、陰陽、四時の変化を通じて生成化育という現象を通じてであった。また天の喜怒哀楽は、「春は喜氣」「秋は怒氣」「夏は楽氣」「冬は哀氣」というように四時の変化によって論証された。このように「天意」「天志」は、陰陽、四時といった自然あるいは自然の理法を媒介として帰納されているのであって、天が人間に啓示しているわけではない。いわゆる災異論においても、災異は君主の不徳が陰陽の調和を乱すことから起こる現象として董仲舒は説明するのであり、「天神」が人間を照覧して自らの意志に従って下す天罰では必ずしもなかった。いわゆる「天譴説」というのも、論理的には、その現象から帰納されたものとして提示していると思われる。このように天は自然現象や自然の理法を通じて初めてその属性が認識されるものであり、董仲舒はいかにも人格神のように表現するが、実質は自然の理法や「類」を媒介として、その実在や属性が実証される、人知を超えた存在、理法の実在であり、この点、礼を天の理法とした荀子などの先秦儒家とほぼ同様の天観に立っていると見るべきであるように思われる。この点については、種々の学説が示されているのであるが、災異説における「天譴説」と陰陽説の矛盾に見える二つの理論が、どのように連続しているのか、「天神」の下に明確に説明されなければならないと考える。

「天神」という言葉は、著者が用いたものであって、董仲舒自身のものではない。「天志」「天意」は『墨子』天志篇に見えるが、同篇の「天鬼」という語を董仲舒は遂に用いていない。董仲舒が天を人格神と確信するのであれば、「天鬼」という墨家の用語は用い得ないとしても、それに変わる語を考案してよいだろう。これはまさに董仲舒の脳

裏において天が人格神としての形象を有していないことを如実に物語っているのではあるまいか。

さて、本書評に許された紙面は尽きたようである。右に述べた評者の疑問点は「天神」の問題に集中してしまつたが、これは「天神」が本書のキーワードであり、他所における疑問点もすべて「天神」の問題に帰着すると考えたからである。右に思いつくままに述べた疑問は、多く評者の理解不足、無見識から起こることと思われる。この点、著者に寛容を請う次第である。

なお、本書にはわずかではあるが、校正ミスや、引用ミスなどがあり、特に「春秋公羊学篇」に目立つようである。適当な対処を願う所である。

本書は、著者が中国人留学生として九州大学に籍を置き、わずか八年間にしてもにした大著である。しかもこれは中国語原稿を日本人が翻訳したというものではない。引用文も一々漢文訓読体で読まれ、ほとんど日本人の著書になりきっている。その熱意と努力には深く敬意を表さなければならぬ。ただ、著者はまだ三十代の新進の研究者であるから敢えて蛇足を付け加えるが、評者は本書の読解に難渋した。これは大半は評者の能力の問題である。しかし、いささかは著者の日本語や文章構成にも責任はあると考える。今後の著者のさらなる進歩を期待する次第である。

（一九九五年四月三〇日発行）  
人と文化社発行 三五二頁