

漢代の思想における自然と人間

— 権力と思想との関連に觸れて —

内 山 俊 彦

一、問題の提示

ある時代の社會にみられる、自然に對する考えかた、自然と人間との關係に對する考えかた、それが思想的考察の對象となるのは、いかなる意味においてであらうか。

自然とは、ひとまず、人間との對立のもとに存在するもの、ということが出来る。人間は、彼らをとりにくく自然に影響され規制されながら、同時に、自然に對して働らきかけつづける（主として生産のための勞働を通じて）ものであるから。ところで、この自然と人間との相互作用の中で、人間はつねに社會を形づくって行動する。そして社會は、自然との相互作用の過程——自然に働らきかけた自然によって規制される過程にあって、たえず變動し發展してゆく。たとえば、相互作用の場の一つとしての農業生産の様式の進歩がもたらした社會構造の發展、という例だけをみても、このことは餘りにも明らかである。マルクスがいうように、「再生産の行爲自體の中で、單に客觀的諸條件が、たとえば村落が都市になり荒地が拓かれた耕地になるように變化するだけでなく、生産者もまた變化する。なぜなら、彼らは新

しい性質をうみだし、生産を通じてみずからを發展させ、變形させ、新しい力・新しい觀念を、新しい交通様式・新しい欲求・新しい言語を、形成するからである。」さてかように、自然との相互作用の中で社會が發展してゆく事實は、我々を、自然とは單純に人間（社會）に對立するものではなく、かえって、社會を形成する一つの要素である、という認識にみちびく。

したがって、ある時代の社會構成は、その時代の社會と自然との相互作用の狀況を一つの要素として決定される、といえる。そしてこのことを思想の局面で捉えるならば、ある時代の社會における自然に對する考えかたは、その時代の社會と自然との相互作用の狀況を代表（あるいは反映）するものであり、それ故に、その社會の構成の特質を指し示すものである、ということが出来る。

自然に對する考えかたが思想的考察の對象となるのは、主として右のような意味においてである。そこでかような考察にあっては、問題とされる時代における、自然と人間（社會）との關係に對する考えかたが、とりわけ主要な對象とされるであらう。またかような考察にあっては、社會と自然との相互作用という面を含まぬ、自然に對する

純粹に情緒的な態度（文學作品などに現われた）は、對象の範圍からぞかれるであろう。

なお附言しておけば、——前近代社會に於ては、自然と人間（社會）との關係が合理的に認識されることは少ない。そこではたとえ、兩者を無規定のまま混一させる非合理的な考えかたがしばしばなされる。またそこでは、多くのばあい、呪術的思考が強い影響力をもつて介在する。したがって、前近代社會における自然への考えかたを對象として考察を行なうとき、我々は、そこに見られるであろう非合理的要素を、じゆうぶん豫想しておかねばなるまい。

本稿は、以上のような視點のもとに、漢代の思想に於て自然がいかに考えられていたかを、解明することを目的とする。

二、基本的考察

淮南子の精神篇に

頭之圓也象天、足之方也象地、天有四時五行九解^①三百六十日、人亦有四支五藏九竅三百六十節、天有風雨寒暑、人亦有取與喜怒、……
という言葉があり、春秋繁露の人副天數篇にも

天以終歲之數成人之身、故小節三百六十^②、副日數也、大節十二分、副月數也、內有五藏、副五行數也、外有四肢、副四時數也、乍視乍暝、副晝夜也、乍剛乍柔、副冬夏也、……

という言葉がある。これらの表現の中では、人間にかかわる事實と、季節・天候・晝夜など自然にかかわる事實とのあいだに、照應の關係が設定されている。かような照應の設定は、人間と自然とが何らかの意味で等質性を持つと考えることを前提として、はじめて可能となるものである。また、春秋繁露同類相動篇の

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、而天地之陰氣亦宜應之而起、其道一也。

という言葉や、漢書翼奉傳に引かれた彼の封事にある

人氣內逆、則感動天地、天變見於星氣日蝕、地變見於奇物震動。所以然者、陽用其精、陰用其形。猶人之有五藏六體、五藏象天、六體象地、故臧病、則氣色發於面、體病、則欠申動於貌。

という言葉では、自然の存在である「天地」が、「陰陽」（この語も本來、自然に即して生まれたものである）の概念を媒介として人間と結合され、天地と人間のあいだに因果關係が設定されている。これは、人間と自然とを、一つの連續として考える見かたである。また、漢書董仲舒傳にのせられた彼の對策の

天者群物之祖也、故徧覆包函、而無所殊、建日月風雨以和之、經陰陽寒暑以成之。故聖人法天而立道、亦溥愛而亡私、布德施仁以厚之、設誼立禮以導之。春者天之所以生也、仁者君之所以愛也、夏者天之所以長也、德者君之所以養也、霜者天之所以殺也、刑者君之所以罰也。

という言葉や、漢書刑法志の

聖人既躬明哲之性、必通天地之心、制禮作教、立法設刑、動緣民情、而則天象地。

という言葉では、政治的主權者としての「聖人」の行爲が、「天」「天地」を範型とすることによって完成すると説かれる。ここでは、人間と自然との結合が、政治という事象の面で考えられている。さらに我々は漢代の資料の中に、「天人之道」・「天人之際」・「天人之應」といった語を多數に見いだすが、これらの中でも、人間と、自然の存在である「天」とが、たがいに結合しあったものとされている。

右のような事實は、漢代にあって、自然と人間とが分離して考えられていなかったこと、この兩者のあいだに等質性や連續性が設定され、兩者が相互に結合・混一したものと認められていたこと、を意味している。そして、この結合・混一は、不分離を成立させている契機が「天」の觀念であることは、右に擧げた例によっても明白であろう。「地」にしてもまた「陰陽」にしても、「天」に附隨して考えられたものである。漢代の思想における自然と人間との捉えられかたの様相は、かように我々の前に姿をあらわす。

「天」を契機とする自然と人間との、ここに指摘したような形で、結合は、漢に先だつ時代の思想には發見されない。したがってそれは、漢代の思想的特質として把握されるべきものである。

そこで、自然と人間との結合・不分離が「天」の觀念を契機として成立している、というこの事實の内容を、より立ちいつて検討してみよう。——「天」とは、第一にはもとより、自然の存在としての天空を意味する言葉である。たとえば「蓋天」「渾天」の説でいわれる「天」は、純粹にかような物理的意味での「天」である。この意味での「天」は、自然の存在の一つとして、他の全自然存在と接續する。ところで第二に、これとはひとまず異った意味を、漢代の「天」という觀念は持っている。すなわち、神的存在・萬物の支配者としての意味である。「天者群物之祖也」(漢書董仲舒傳所引對策)「天者人之始也」(史記屈原傳)「人皆天所生也」(白虎通陔伐篇)というように、「天」は人間を含めて萬物の創造者とされ、「建日月風雨以和之、經陰陽寒暑以成之」(漢書董仲舒傳所引對策)「天設日月、列星辰、調陰陽、張四時」(淮南子泰族篇)というように、自然現象の支配者とされ、さらに「人爲善者、天報以福、爲不善者、天報以禍」(說苑雜言篇)というように、

人間の善惡の行爲に對して賞罰を與えるもの(したがって人間の支配者)ともされている。「天」が、かような神的存在と考えられるばあい、それは人間をも含むあらゆる自然の創造者・支配者なのであるから、それ自體としては超自然であるはずであって、自然の存在ではありえない。こうして我々は、漢代の思想における「天」の中に、特徴的な構造を見いだす。自然の存在を意味する「天」の觀念と、超自然の神的存在を意味するそれとが形づくる重層的構造である。

この重層的構造が形成された理由については後に述べる。ここでの問題點は、漢代の「天」が、かかる構造を有するというまさにこのことによつて、前述のような自然と人間との結合・不分離の契機となりにえている、という點である。——「天」は、自然であると同時に神的存在であるから、前者の面において全自然と接續するとともに、後者の面において人間を支配する。この支配の關係のもとに「天」は人間と結合し、かつ「天」を媒介として全自然(それは後者の面においてやはり「天」に支配される)が人間と結合する。ここに「天」を契機とする自然と人間との結合が成立するのである。してみれば、かくて成立した自然と人間との結合の中では、すべての主體性が支配者としての「天」にあること、自然に對する人間の主體性がありえぬことは、明白であらう。漢代の思想における自然と人間との結合・不分離の狀況を、「天」の觀念に焦點をおいて描けば、このようになる。

以上のように、漢代の思想における自然と人間との結合の契機は、「天」に(その重層的構造に)あった。けれども、神的存在としての「天」の支配は、個々の人間に無媒介につながるとされていたのではない。「天」と人間との結合を成立させるために、さらに一つの契機が考えられていた。春秋繁露に

春秋之法、以人隨君、以君隨天、……故屈民而伸君、屈君而伸天、春秋之大義也。(玉杯篇)

春秋之序辭也、置王於春正之間、非曰(四部叢刊本原註曰、猶言豈非)上奉天施而下正人、然後可以爲王也云爾。(竹林篇)

古之造文者、三畫而連其中、謂之王。三畫者、天地與人也、而連其中者、通其道也。取天地與人之中、以爲貫而參通之、非王者孰能當是。(王道通三篇)

といひ、漢書鮑宣傳にみえる宣の上書に

陛下父事天、母事地、子養黎民。

師丹傳にみえる丹の言葉に

聖王制禮、取法於天地、故尊卑之禮明、則人倫之序正、則乾坤得其位、而陰陽順其節、人主與萬民、俱蒙祐福。

というように、王||君主こそが「天(天地)」と人間とのあいだにあって兩者を結合するもの、とされたのである。「德伴天地者、皇天右而子之、號稱天子」(春秋繁露順命篇)「天覆地載、謂之天子」(白虎通爵篇所引孝經授神契)「天子至尊也、……天愛之子也」(太平御覽76所引春秋保乾圖)と、君主を人間一般から區別して「天」に直結し、「天子不可不祭天也、無異人之不可不食父」(春秋繁露郊祭篇)「帝王之事、莫大於承天之序、承天之序、莫重於郊祀」(漢書郊祀志下所引匡衡・張譚奏)と、「天」の祭祀たる郊祭を君主の特權として重視する主張にしても、やはり、君主を「天」と人間とのあいだに位置させる考えかたを現わしている。

さてこのように、君主が「天」と人間との結合の契機であることに着目するとき、我々は、君主という觀念の中に、またも重層的構造を見いだすであろう。君主は、第一にはもちろん人間であり、第二に

は、「天」と直結し「天地と人との中を取り、もって貫をなしてこれを參通する」超人間的的存在——「天に父事」する「天子」である。この二つの意味が、重層的な君主の觀念を形づくる。そして、前者の意味での君主は人間一般とつながるものであり、後者の意味でのそれは、「天」とつながり人間を支配するものである。「天」と人間とが、

かようにして、君主の觀念の重層的構造の中で結びあう。こう見るならば、漢代の君主の觀念が、その重層的構造によって、「天」と人間との結合を成立させる契機となりえていたことが、認められるであろう。この事情は、さきに「天」の觀念の重層的構造について述べたこととあい似ている。そして、さきに見た「天」が、支配の關係のもとに人間と結合していることとあい似て、ここでもまた「君主」は、支配の關係において人間につながっている。かくて、君主を契機として成立する「天」と人間との結合は、本來的に、人間一般に對する君主の支配を意味する。そこには當然、君主に對する人間の主體性はありえない。しかも君主は「天子」として「天」に支配される。ここに、人間が君主に從屬し君主が「天」に從屬する、いわゆる「以人隨君、以君隨天」の構圖が成立するのである。

以上に述べてきたとおり、漢代の思想における自然と人間との結合は、(支配者である)「天」を契機とすることによって成立し、そして「天」と人間との結合は、さらに(やはり支配者である)君主を契機とすることによって成立している。こうして、人間一般と自然とは、「天」と君主との二重の支配力を媒介として結合していることになる。これが、漢代の思想における自然と人間との捉えられかたの特質である。このばあい、君主は前述のように「天」に從屬する。しかし、「天」の支配力は君主を経由することによって人間一般に及ぶの

であるから、そのかぎり、「天」の支配力＝神的存在としての機能
が、君主に分與されているわけである。(このことは、後に考えることと
關係するので言及しておく。)

そこで、自然と人間との捉えられかたに見られる右の特質は、漢代
の政治思想や道徳思想の中でいかなる作用を果しているか。こういう
問題を、これからしばらく検討してゆこう。その検討によって、漢代
の思想における自然と人間との結合ということの社會的意義、また、
前述した「天」や君主の觀念の重層的構造が形成された事情、なども
解明されるであろう。——つぎの第三節では政治思想の面について、
さらに第四節では道徳思想の面について、(この二つの面に分けて考え
ることがもつとも効果的であるから)検討をおこなう。

三、政治思想における考察

自然と人間との結合が漢代の政治思想の中で作用している状況は、
「天命」説や「災異」「祥瑞」説のような形式で、もつとも具體的に
あらわれている。

「天命」説は、いうまでもなく、君主の地位は「天」の意志にもとづ
く、とする考えかたである。それは、「王者必受命而後王、王者必改
正朔、易服色、制禮樂、一統於天下」(春秋繁露三代改制質文篇)「受命
之君、天之所興、四方莫敢違」(自虎通文質篇)というように主張され
る。——王者の「受命」という概念自體は、もちろん西周以來傳えら
れてきたものであるが、漢代におけるこの概念は、前代のそれとは異
った特質を持っている。西周時代には尙書の周書諸篇にみられるよう
に、殷族に對する周の支配權を強化するために天命が説かれ、そこで
の「天」は、王朝を支配する神的存在であつた。戰國の孟子にあつ

ては、天の意志は民の動きにあらわれるとする解釋のもとに、天命説
の中に民生重視の觀點(孟子の思想における「民」は無規定であり、したが
つてこれを人民中心主義とすることはできない)が持ちこまれた。(萬章
篇上その他)西周の「天」の神的性格は、ここでは稀薄にされている。
しかるに漢代の「天命」説においては、「受命之君、天意之所予也、
故號爲天子者、宜視天如父、事天以孝道也」(春秋繁露深察名號篇)「聖
人受命、皆天所生、故謂之天子」(公羊傳成公八年何休解詁)のように、
君主という一個人が「命」を通じて「天」(それは前述のとおり萬物を支
配する神的存在とされた)に直結される。前引の春秋繁露三代改制質文
篇の文にも見られるように、「天命」を受けた王者が正朔・服色を改
變すべきことが漢代には論ぜられたが、(史記歷書・漢書律歷志・白虎通
三正篇等參照)これも、曆法が「天」にかかわる事象であるため、「天
子」たる君主がそれに關與することが「所以明受命於天」(漢書律歷志
上所引見寬等議)とされたのである。^⑧

漢代の思想における君主は、右のような意味において「命」を受け
た「天子」であるが故に、人間一般に對して「天」を代表し、「天」
の神的支配力を代行しうることになる。(前節末に觸れた「天」の支配力
の君主への分與である。)そこで君主は人間一般を超越した存在とされ、
「天子受命於天、天下受命於天子」(春秋繁露爲人者天篇)「天子者與天
地參、故德配天地、兼利萬物、與日月並明」(禮記經解篇)「人主與日月
同明、四時合信、故父天母地、兄日姉月」(後漢書李固傳注所引春秋感精
符)という君主の神聖視がなされる。こうした、「天命」の觀念のも
とに君主個人を絶對化、神聖化する思想は、西周における、「天」の
觀念をかりての王朝の支配の合理化とは異質であり、特に孟子の立場
とはきわだった差異を示している。「天命」説の漢代的特質がここ

に存する。そして、かような漢代的「天命」説の、「天」が「天子」を支配し「天子」が民を支配するという思考は、自然「天」として現われる」と人間とを君主を契機として結合することを前提して成立するものであり、ここに、漢代の思想における自然と人間との結合が政治思想に與えている効果を、見る事ができる。

「祥瑞」・「災異」の思想は、やはり自然と人間との結合を前提として、また右の「天命」説とも相關しつつ、存在したものであった。

「祥瑞」説では、君主の行なう政治が「天」の意志になつているとき、種々の好ましい現象が「天」によって示されると説き、「災異」説では、その逆のばあい種々の不祥な現象が「天」によって示されると説く。前者は

上古至治、晝衣冠、異章服、而民不犯、陰陽和、五穀登、六畜蕃、甘露降、風雨時、嘉禾興、朱草生、山不童、澤不涸、麟鳳在郊薮、龜龍游於沼、河洛出圖書、父不喪子、兄不哭弟。(漢書公孫弘傳所引武帝制)

爲人君者、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、群生和而萬民殖、五穀孰而草木茂。(漢書董仲舒傳所引對策)

明王謹於尊天、慎于養人、……君動靜以道、奉順陰陽、則日月光明、風雨時節、寒暑調和、三者得敘、則災害不生、五穀熟、絲麻遂、草木茂、鳥獸蕃、民不夭疾、衣食有餘。(漢書魏相傳所引奏)

のように主張され、後者は
不知爲政者、使情厭性、使陰乘陽、使末逆本、使人詭天、氣鞠而不信、鬱而不宣、如是則災害生、怪異起、群生皆傷、而年穀不熟。

(韓詩外傳7)

及至後世、淫佚衰微、不能統理群生、諸侯背畔、殘賊良民、以爭壤土、廢德教而任刑罰、刑罰不中、則生邪氣、邪氣積於下、怨惡蓄於上、上下不和、則陰陽繆戾而妖孽生矣。(漢書董仲舒傳所引對策)

のように主張される。具體的な「祥瑞」・「災異」とされていたものはさまざま自然現象「祥瑞」としては、穀物・家畜の繁殖、順調な氣候、甘露・嘉禾・朱草・鳳凰・龍・麒麟その他の特殊な事物の出現など。「災異」としては日蝕・彗星・隕石・霜雪・地震・火災・洪水・旱害・蝗害などであり、したがって右の文に見えるように、陰陽の調和・不調和という形においても捉えられていた。かつ、そうした自然現象と、「父不喪子、兄不哭弟」「民不夭疾」「群生皆傷」「上下不和」といった人間にかかわる現象とが、結合されて考えられている。そして「祥瑞」・「災異」が現われる原因とされたものは、「晝衣冠、異章服」「正心以正朝廷」「廢德教而任刑罰」などという、君主の政治のありかたであった。こうして「祥瑞」・「災異」の思想にあつても、君主を契機とする自然と人間との結合が前提されていることが明らかである。

さて、「祥瑞」・「災異」という自然現象が君主の政治のありかたを原因として發生する、という思想は、當然、政治は自然現象を適正ならしめる力を持つという考えかた、また、政治は自然現象を適正ならしめるように行われなければならないという考えかた、を含んでいる。それ故漢代には、「古之王者、尊天地、重陰陽、敬四時、嚴月令、順之以善政、則和氣可立致」(漢書李尋傳「天下太平、符瑞所以來至者、以爲王者承天統理、調和陰陽」(白虎通封禪篇))というように、陰陽の調和・自然の秩序の維持が政治の目的であると主張された。宣帝の時丞相丙吉の挿話は、そういう考えかたが當時の人々に與えていた強

い影響をものがたる。また、哀帝の初め丞相孔光が免ぜられた際、「災異重仍、日月無光、山崩河決、五星失行」「陰陽錯謬、歲比不登、天下空虛」などという事柄が免官の理由とされ(漢書孔光傳)、後漢質帝のとき大將軍梁冀の一派が太尉李固を除こうとした際にも、「台輔之位、實和陰陽、璇機不平、寇賊姦軌、則責在太尉」という名目がうたわれた(後漢書李固傳)など、高官の進退に關してしばしば「災異」が論ぜられた事實も、やはり、自然の秩序の維持が政治の目的として考えられていたことを示している。

政治とはもちろん、社會秩序の確保という働らきを持つものである。その政治が、「祥瑞」・「災異」説では右のように、自然の秩序の確保という力を持つとされた。それは、漢代の思想にあって、自然と人間とが結合され、したがって自然の秩序と人間(社會)の秩序とが結合されていたことによるであろう。ところでこのばあい、結合の契機はさきに見たとおり「天」と君主とである。具體的には、「善治則災害日去、福祿日來」(漢書董仲舒傳所引對策)「畏懼敬改、則禍銷福降」(漢書谷永傳所引對策)「若改做從善、擇用嘉謀、則災消福至矣」(後漢書黃瓊傳所引上疏)というように、君主が正しい政治を行なえばそれが「天」に認められ、「災異」が去り「祥瑞」がおこって自然の秩序が保たれ、そこで民の生活が安定し社會秩序が維持される、という筋書きが設定されている。ここでの自然と社會との秩序維持の主體は、明らかに君主にある。君主という支配者を主體的媒介者として、マックス・ウェーバーのいう「宇宙と社會とにおける秩序の同一性」が觀念されているのである。ここには、前述の「天命」説と同じく、君主を超人間的存在とし、君主個人を絶對化、神聖化する思想がある。しかも、君主の行爲に對して「天」から「祥瑞」・「災異」が降さ

れるという主張を裏うちするものは「天命」説であるし、また「天」は受命せる君主に對してのみ「祥瑞」・「災異」を示すと考えられているのであるから、「祥瑞」・「災異」説と「天命」説とは相關しつゝ機能するものといえる。

「災異」説を、君主権規制の思想と解釋する見かたがある。たしかに、「災異」説がそういうものとして作用することはありうるであろう。「災異」を論據として君主への非難がなされた事例は、漢代には多數みられる。しかし、「災異」説の持つそうした作用をとりあげるることによって、「災異」説そのものの本質を、君主権を否定する反體制的思想と規定することはできぬ。本來、君主という一個人の政治的行爲を原因として「災異」(または「祥瑞」)が発生するという思考法は、政治責任の(したがって政治権力の)すべてを擧げて君主の一身に集中し、君主をのぞくあらゆる臣民の政治責任(政治権力)を否定する立場をとるものである。それ故に「災異」説にあっては、「國家將有失道之敗、而天迺先出災害以譴告之、不知自省、又出怪異以警懼之、尙不知變、而傷敗迺至、以此見天心之仁愛人君、而欲止其亂也」(漢書董仲舒傳所引對策)「天所以有災變何、所以譴告人君、覺悟其行、欲令悔過修德深思慮也」(白虎通災變篇)というように、「天」の意志のもとに政治を行なう主體はあくまでも君主なのである。その中で、「災異」が君主に對する「天」の教訓(君主に對する「天心」の「仁愛」の表現)とされ、「嚴父之明誠」(漢書谷永傳所引對策)になぞらえられる點には、さきにも述べた君主の絶對化・神聖化の思想がきわめて強い。たとえ災異説に君主権規制の作用があるにせよ、それは、右のような、政治の全責任(全権力)を君主に集中し君主を絶對視する立場の上での規制、すなわち、君主の外側にある他の権力によるのでなく、君主権の

内側で君主自身の反省に待ってはじめてなされる規制、にすぎぬのである。

さらに附言しておく、こうして政治の全責任（全權力）が君主に集中されているとき、君主は彼以外の人間——臣民に對しては、いかなる責任をも負わぬことになる。責任を有しない臣民が君主の責任を追求することはありえぬから。——このばあい君主は、彼に「命」を與えた「天」に對してのみ責任を負う。ところで、後述するように「天」とは君主權力の觀念の基底にすぎない。とすれば、まさに、君主は自己以外の何ものに對しても責任を負わぬわけである。「災異」説のこうした論理構造は、それが君主の絶對的權力を否定する思想でないことを、明らかに示している。

自然と人間との結合が漢代政治思想の中ではたらくとき、そこに現われた形式が、以上のような「天命」説・「祥瑞」説・「災異」説である。これらの觀念の持つ、君主の絶對化・神聖化という思想的性格、いわば君主中心的性格を、今までに指摘してきたのであったが、さてかような性格を念頭において考えるならば、さきに見た「天」と君主との觀念の重層的構造は、どう把握するべきであるか。

武帝期を中心として、漢帝國の中央集權的專制政治體制が形成され、君主權力の絶對性が確立した。かような專制的支配體制下においては、イデオロギー面でも君主權の絶對化がなされる。そして、この絶對化の過程で、君主に超人間的、宗教的權威（神聖性）が附與されることによって、その主權者としての地位は確實にされる。「天命」説・「祥瑞」説・「災異」説の君主中心的性格は、こうした君主のイデオロギー的絶對化（宗教的權威の附加すなわち神聖化を含む）のあらわれにほかならぬ。漢代の思想における君主は、この絶對化を経て、「天」

から命を受けた「天子」という）超人間的權威を帯びる。そしてそのとき、人間であり同時に超人間的存在であるというあの重層的構造を、君主の觀念は具有することになる。

「天」の觀念の重層的構造もまた、君主權の絶對化との關連において理解される。「天命」説・「祥瑞」説・「災異」説のような形で君主の超人間的、宗教的權威が造成されるばあい、君主に「命」を授け、君主の治績に對し「祥瑞」・「災異」を示すものとしての「天」は、君主の宗教的權威を裏うちする觀念の基底であり、したがって神的性格を帯びる。自然的存在でありまた神的存在であるという「天」の觀念の重層性は、そこに成立する。

かくて明らかのように、君主の宗教的權威と、それを裏うちする「天」の神的性格とは、現實におけるデスポティズムの思想的側面であり、現實における專制君主の權力の觀念的映像である。君主と「天」の觀念の重層的構造は、現實の君主權力の強大性にもとづいて、君主權力のイデオロギー的絶對化の論理の中で形成され、それ自體の中に君主權力の觀念的映像を結んだのである。——そして、かかる性質を持つ君主と「天」との觀念が、人民の政治的主體性を否定するものであることは、いうまでもなからう。

四、道德思想における考察

本節では、漢代の思想における自然と人間との結合が、この時代の道德思想の中で果している機能について考えてゆく。このばあいにも、結合の契機としての「天」と君主とを、考察の焦點におかねばならぬ。

まず、漢書董仲舒傳に引かれた彼の對策にある、つぎのような言葉

に注目しよう。

今陛下貴爲天子、……然而天地未應、而美祥莫至者、何也、凡以教化不立、而萬民不正也。夫萬民之從利也、如水之走下、不以教化隄防之、不能止也、是故教化立而姦邪皆止者、其隄防完也、教化廢而姦邪並出、刑罰不能勝者、其隄防壞也。古之王者明於此、是故南面而治天下、莫不以教化爲大務。

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。脩此三者、而大本學矣。

ここでは、人間の「性」や「情」はそれ自體としては道德的に不完全であること、それを完全ならしめるためには君主の「教化」が人間に加えられるばならぬこと、そして、君主のそうした行爲は「天」の意志にそってなされるものであること、(したがって、「教化不立」が「美祥莫至」の原因とされる)が説かれている。春秋繁露には

天生民、性有善質、而未能善、於是爲之立王以善之、此天意也。民受未能善之性於天、而退受成性之教於王、王承天意、以成民之性爲任者也。(深察名號篇)

善如米、性如禾、禾雖出米、而禾未可謂米也、性雖出善、而性未可謂善也。米與善、人之繼天而成於外也、非在天所爲之内也。天所爲有所至而止、止之内謂之天、止之外謂之王教。……以性爲善、此皆聖人所繼天而進也、非情性質樸之能至也。(實性篇)

性者天質之樸也、善者王教之化也。(實性篇)

等々と、同一のことがさらに明確に表現されている。また法言に
學者所以修性也、視聽言貌思、性所有也、學則正、否則邪。……或

曰、焉知是而習之、曰、視日月而知衆星之麗也、仰聖人而知衆說之小也、學之爲王者事、其已久矣。(學行篇)

人之性也、善惡混、修其善、則爲善人、修其惡、則爲惡人。(修身篇)

といひ、白虎通に

王者設三教者何、承衰救弊、欲民反正道也。……教者何謂也、教者效也、上爲之、下效之、民有質樸、不教不成。(三教篇)

人情有五性、懷五常、不能自成、是以聖人象天五常之道而明之、以教人成其德也。(五經篇)

というのも、やはり人の性を不完全とし、「聖人」・「王者」に由來する「學」・「教」がそれを善ならしめる、と主張するものである。これらの主張でも、「萬物紛錯則懸諸天、衆言淆亂則折諸聖」(法言吾子篇)「聖人象天五常之道」のように、正しさの基準として「天」が提出されている。

このような立場にあっては、「天」から與えられた「質樸」のままに不完全であるところの人の性を、道德的に完成させるものは、「王者」——支配者たる君主であるとされる。「聖人」とされるばあいにせよ、それは王者たる堯舜とか、精神的王者と考えられた孔子とかなのであるから、君主と同意義に近い。)ところで、萬物の創造者・支配者たる「天」は、道德の根源でもあるはずである。ただし「天」のそういう機能は、右のように君主の行爲に補完されることによって、はじめてあらゆる人間に浸透してゆく、とされる。これは明白に、君主を契機として「天」と人間とを——さらに「天」を契機として自然と人間とを、(道德という局面において)結合する思想であろう。そしてこの思想にあっては、道德の根源としての「天」の機能が部分的に君主に分與され、支配者たる君主の権力の中に、人間に道德を與えるという働らきが附加されている。ここからは當然、君主は社會内で道德を實現させ

る主體であり道德的に「天」とひとしい正しきを持つ、という觀念が成り立つ。

このことは、前節に見た「天命」説の中で、「天」の神的支配力がその代表者としての君主に分與され、そこに君主の絶對化・神聖化が成り立っていることと、あい照應する。「天」と君主を契機とする自然と人間との結合は、政治思想の面で作用するとき、君主權力のイデオロギー的絶對化を形づくったが、道德思想の面ではそれは、右のように、君主を「天」とひとしい高みにある道德創造者とする觀念、いかえれば君主を道德的に神聖化する觀念、としてあらわれた。——「夫仁誼禮知信、五常之道、王者所當脩飭也」(漢書董仲舒傳所引對策)、君主が道德を整える、というテーゼがここに定立される。かかる立場にあつては、道德は、君主の主體的意志の具現として、そのかぎり法律と同じ意味を持つのであり、「道德法が國法のように取扱われ」ることとなる。

支配者たる君主がこうして道德的に神聖化され、道德實現の主體とされた事實は、他方、被支配者たる人民の側に、道德を生み出す主體性が全く認められていなかった(法律を作り出す主體性が認められなかったのと同様に)事實とあい伴なう。ここでは前述したように、人の性は不完全とされ、君主の「教」を受けてはじめて道德的たりうる、とされる。したがって

堯舜行徳、則民仁壽、桀紂行暴、則民鄙夭、夫上之化下、下之從上、猶泥之在鈎、唯甄者之所爲、猶金之在鎔、唯冶者之所鑄。(漢書董仲舒傳所引對策)

のように、民の中における道德の實現は、民自體の行爲にもとづくのではなく、もっぱら君主の行爲にもとづく、と主張される。春秋繁露

深察名號篇には

民之號、取之暝也、使性而已善、則何故以暝爲號。……今萬民之性、有其質而未能覺、譬如瞑者待覺、教之然後善、當其未覺、可謂有質、而不可謂善。……性如瞑之未覺、天所爲也、效天所爲、爲之起號、故謂之民、民之爲言、固猶瞑也。

という。民は「瞑」であり、それ自體の「性」としては善ではありえない、このことは「天の爲せる所」である、とするのである。こうした觀點にあつては、民は全く君主から「教」を與えられる(そして、それによつて「天」と連結される)客體としてのみ考えられ、みずから道德を創造する主體としては考えられない。「人受命於天、有善善惡惡之性」(春秋繁露玉杯篇)「天生民、性有善質」(同深察名號篇)「人情有五性、懷五常」(白虎通五經篇)のような表現で、民の性の中に善的素質があるとされていても、それは決して、主體的に道德を創り出す能力を意味するのではなく、ただ、「無其質、則王教不能化」(春秋繁露實性篇)というごとき、「教」の客體としての受動的機能を意味するものにすぎない。かようにして、「民」の道德的主體性は、「天」と君主との神聖な權威の下で否認されているのである。

右のように、道德の主體性を民に人間一般から消し去り、これを君主に集中する思想は、いうまでもなく、漢帝國の專制的政治體制の表現として把握されよう。專制的政治權力が確固たる支配を續けているとき、社會構成全般は固定してゆく。道德ももとより同様である。專制的權力下にあつては、人間の行爲の道德的價値は、權力に好都合かいなかをただ一つの尺度として決定され、權力の利益に背反する行爲は、非道德とされ異端視される。そこに、道德的價値判斷の基準の單一化・固定化がおこる。——漢代には、この固定した基準を生み出す

もの、すなわち道德の決定者は、今までに見てきたことで明らかないように、「天」と君主とであった。そこで「善善惡惡、好榮憎辱、非人能自生、此天施之在人者也」(春秋繁露竹林篇)とされ、また「民受未能善之性於天、而退受成性之教於王」(同深察名號篇)とされるのであるが、「天」は君主權力の觀念的基底であり、現實に作用する道德の決定者は君主權力にはかならない。こうして漢代の專制的權力の支配のもと、道德は、權力自體によって決定されるという過程をとおって固定してゆく。

道德がかように固定するとき、それはもちろん、個人の自覺の上に立って、流動的、創造的に發展する可能性を持たない。道德は「限」とされた民の上に、權力の手で一方的に與えられ、その結果、既成の徳目の簡條的羅列という姿を呈する。「君仁、臣忠、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦聽」(新書禮篇、禮記禮運篇・中論貴胃篇等に類似の語がある)「君臣之義、父子之親、夫婦之辨、長幼之序、朋友之際」(淮南子泰族篇、人間篇・韓詩外傳5・史記淮南傳・禮記祭統篇等に類似の語がある)というように徳目を列挙する形式は、孟子(滕文公篇上)以來の習慣ではあるが漢代には特に例が多く、また「仁者愛也、義者宜也、禮者所履也、智者術之原也」(漢書公孫弘傳所引對策)「仁宅也、義路也、禮服也、知燭也、信符也」(法言修身篇)「仁者不忍也、……義者宜也、……禮者履也、……智者知也、……信者誠也」(白虎通性情篇)のように簡條的に徳目を定義する形式も、この時代に特徴的である。こうした、羅列的、簡條的に徳目をつらねる定式の中では、道德はつねに所與の教條として、法律と同様な強制された義務としてのみ現われ、個人の自覺的判斷にはかかわってこない。それ故にまたこうした定式の中では、道德の(個々の徳目やまた道德一般の)意義

に關する思索・論證の深まりは見られず、同じ徳目にまつわる類似した定義がくり返されるにすぎない。道德論として主體的に考えられた思想は、そこには成立すべくもなからう。こうして道德の固定化は、その教條化に、さらには無自覺性・非主體性につながる。

漢代道德觀のかような性格は、戰國期の、たとえば孟子や荀子に代表される道德觀とは大きなへだたりを持つ。孟子のいわゆる性善説では、「仁義禮智、……我固有之也」(告子篇上)「君子所性、仁義禮智、根於心」(盡心篇上)のように、道德の主體として「我」の「心」が考えられた。孟子自身の主張では「君子」と「庶民」という傳統的身分差別(離婁篇下)がそこに置かれていたにせよ、しかし彼の道德思想を形成したものは、彼の時代の現實における傳統的社會構成の變動、それにもとづく道德觀の變動であった。この變動は道德的價值判斷の基準の多樣化を意味し、それ故に個人の道德的思索の深まり、道德的自覺をうながす。孟子のいう「我」(一應の意味での個人)の見地は、この過程の中で形成されたとしてよからう。一方、荀子にあっては、人の「性」を社會的利益關係の中で捉えることの上にならざる性惡説が主張され、この「性」を社會的利益に適合させるために「禮」が重視されたのであったが、そこでも、個人の中に「可以知仁義法正之質」「可以能仁義法正之具」(性惡篇)という道德的可能性が認められていた。彼のばあい、「禮」の制作者として「聖王」が考えられていることは、漢代の道德觀での君主の神聖化に似るかに見えるが、しかし彼における聖王は「聖人之所以同於衆而不過於衆者性也」(性惡篇)というように人間一般と等質性を持つとされ、それ故に「路の人も學によって聖人になりうる」(性惡篇)ともされる。ここには個人の主體的學習という見地が留保されており、漢代の道德觀との差異が見られ

る。——かように、激動する社會の中で形成された戰國期の道德思想が、個人の主體性という立場を一定限度まで含んでいる事實と對照するとき、專制的權力下に形成された漢代道德思想ではかかる立場が全く解消されていることが、さらに明らかであろう。

以上に述べてきた、君主の道德的神聖化、道德の主體性の君主への集中、それにとりなう道德内容の固定化・教條化、そして個人の道德的主體性の喪失、これが、漢代道德思想の（前代との顯著な區別をなすところの）一般的性格であり、それは明らかに、デスポティズムの道德思想面での具體化である。この性格の構造の核は、君主を「天」と同位の道德決定者とする君主神聖視の觀念にある。そしてこの觀念を形づくったものは、あの自然と人間との結合の思想であった。ここに我々は、專制國家の道德を作りあげるために自然と人間との結合が果たした強い効果を、見る事ができる。

なおいいそえておくが、前節で政治思想との關係において見た、「天」と君主の觀念の重層的構造の意義は、道德思想とのつながりにおいても明白であろう。「天」と君主とが道德の決定者とされるばあい、それらにはもちろん超自然的ないし超人間的性格が與えられている。「天」が自然であるとともに神的存在であり、君主が人間であるとともに「天」と直結する超人間的的存在である、という重層的構造は、ここにも根據を持つ。

五、總括

前二節で検討したことは、漢代の思想における自然と人間との（「天」と君主とを契機とする）結合が、この時代の政治思想・道德思想の性格に與えている作用、という問題であった。そしてこの兩面に

において、自然と人間との結合が、君主權力の絶對化・神聖化という機能を果していることを見ることができた。ところで、第一節で述べたように、ある時代の社會における、自然に對しての、また自然と人間との關係に對しての考えかたが思想史の問題となるのは、それが、その時代の社會と自然との相互作用の狀況を代表（反映）し、それ故にその社會の特質を代表しているからである。この視角から見るとき、かつ前二節で検討したことをあわせ考えるとき、漢代の思想における自然と人間との結合は、最終的にどう理解さるべきであろうか。

漢代社會を概括的に構圖するならば、皇帝を頂點とし、官僚機構をその周圍に置き、人民を底面とする、ピラミッド型構造が描かれる。人民は家父長的家族を形づくって分散し、それらの上に、皇帝の專制的權力が支配する。皇帝の周邊に支配の手段としての官僚機構が存在するが、權力はあくまでも皇帝の一身にあり、全人民はこの權力に對して全面的、絶對的に從屬するものとされる。かような專制的支配體制を成立させているものは、人民の側で權力を受けいれる條件としての家父長的家族（氏族共同體的團結から遊離した）制と、支配者の側での中央集權的行政機構とである。

かかる構成を持つ漢代社會は、生産關係においては、もちろん農業を中心とする。（手工業が相當に發達していたが、いまだ農業生産の補充という段階にとどまっている。）地方村落の無数の家父長的家族によって營まれる農業生産が、專制的皇帝權力を支えている。したがって、この時代における社會と自然との相互作用の中心をなす場は、農耕である。ところで農耕が自然條件に依存する——生産様式が未發達だった時代には特に強い程度において——ことはいうまでもない。それ故、自然現象、特に水旱その他の災害は、つねに最大の關心をひいたのである

う。しかも第一節で述べたように、前近代社會では、自然と人間との關係は非合理的に認識されることが多く、たとえば呪術的な形での自然と人間との混一・結合、といった思考がなされる。漢代の思想における自然と人間との結合も、ひとまずは右のように、農業生産に附隨して發生したものと把握してよからう。

さて漢代社會にあつては、前述のように人民はことごとく皇帝權力の掌握下にあり、したがつて農業生産も權力に從屬する。それ故そこでは、皇帝權力は、國家總體の農業生産の經營主體として機能する。(具體的には開拓・治水等の型をとる。農業獎勵の詔がしばしば發せられてゐるのも、この機能の現われである。)ここに、この時代の社會と自然との相互作用の大きな特質がある。このため、農業生産に附隨する自然と人間との結合の觀念は、農業の國家的經營主體としての皇帝權力を、具體的には皇帝という一個人を、契機とすることになる。漢代の思想に即していえば、自然條件は「天」としてあらわれ、「天子」たる皇帝の行爲が自然條件を左右する(祥瑞「災異」の原因となるという形で)とされる。——かように考えられたらば、い、「天」は、物理的な自然であるとともに、「祥瑞」「災異」を生起させる主體として)自然現象を決定する超自然的存在である。また君主は、人間であるとともに、その行爲が「天」に影響するところの超人間的存在である。前から注意してきた、漢代の「天」と君主との觀念の重層的構造は、原理的にはこう理解されよう。

右に見たように、社會と自然との相互作用が農業生産を中心としていたということ、かつ、國家總體の農業生産が皇帝權力の支配下に行われていたということ、これらの状況の中に、漢代における自然と社會との關係の特質がある。この時代の思想に見いだされる、「天」と

君主とを契機とする自然と人間との結合は、かかる特質の思想的表現といつてよいであろう。そしてその中に、政治思想・道德思想の両面にわたつて、(前二節で述べた)君主絶對化・神聖化の立場が存在するのであるが、それが、自然と社會との關係において支配者として機能する皇帝權力の觀念的投影であることは、前述したことによつて明らかであろう。

漢代社會がそのピラミッド型構造を持続するかぎり、人民は皇帝權力の強固な掌握のもとにある。それとともに、人間と自然とが「天」と君主とを契機として結合するというあの思想も、存在を持続する。それ故、この社會における人間のイメージは、自然と結合しその中に埋没していると同時に、專制的皇帝權力に掌握されるという、二重の束縛を負つてゐる。そこには明白に、自由な、獨立した、主體的な人間という觀念はない。(政治的にも道德的にも)こうした、いわば專制國家的人間觀、民を「隕」と規定する(前節参照)人間觀が、もし姿を消す時があるとすれば、それは、この人間觀を生み出した漢代社會自體の破壊(もちろん王朝の滅亡だけでなく、ピラミッド型社會構造の本質的變化)がおこる時でなければならぬ。その時はあつたか。——漢代社會の内部矛盾は、豪族の強大化・支配層の相互抗争・農民叛亂などの形をとつて激化し、ついに王朝を崩壊させたが、しかし、それに代つて出現した六朝貴族社會は、やはり人間一般の自由・主體性をもたらずものではなかつた。專制國家的人間觀が解消されるべき時は、それからまだ遠い。漢代にあつても、たとえば王充が行つた「天」の神的性格の否定は、「天」を契機とする自然と人間との結合の否定でもあり、したがつて專制國家的人間觀への批判となるべき素因を含む。けれどもこの素因は、彼にあつては具體的な成果を生まなかつた。また

漢末農民叛亂の中核となった太平道・五斗米道の信仰は、呪術的非合理性を多量に含みながら、しかも、呪術的であるというまさにそのことによって、権力への抵抗となりえたのであるが、しかしそうした呪術的非合理性の中からは、主體的人間のイメージは成立すべくもない。そしてこの非合理性はまた、抵抗運動自體の敗北、それが（他の時代のいくつかの類型と同様に）「地主と貴族によって利用され、彼らが王朝をとりかえるための道具にされた」ことの、思想的原因でもあったのではないか。

自然と人間とを、「天」と君主という契機のもとに結合する漢代の思想が、専制的皇帝権力下の漢代社會の構成、そしてこの社會における人間と自然との相互作用の状況（農業を中心とし、かつ農業が皇帝権力に支配されている、という）を、代表するものであること、それ故、自然と人間との關係についての右のような思想は、その基盤をなす社會構成と等しい壽命を持つことが、以上で明らかであろう。ひとまずこれを結論としておこう。

- ① Marx: Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen. (in „Kleine Bücherei des Marxismus-Leninismus.“) Dietz Verlag, Berlin, 1952, S. 31.
- ② 「九解」について高誘の注には三説を擧げているが、俞樾はそのうち「八方中央」を「九解」とする説を正しいという。（淮南内篇平議）これに従っておく。
- ③ 「三百六十日」「三百六十節」はもと「三百六十六日」「三百六十六節」に作るが、王念孫（讀書雜誌）9（7）に従って改めた。
- ④ 「三百六十分」はもと「三百六十六」に作るが、やはり王念孫（注3に同じ）に従って改めた。

漢代の思想における自然と人間

⑤ 「天人之道」……漢書公孫弘傳所引武帝元光五年制・漢書律歷志上所引

劉歆三統歷・漢書五行志上・漢書陸兩夏侯京翼李傳贊。

「天人之際」……韓詩外傳7・春秋繁露深察名號篇・史記漢書司馬相如

傳所引封禪文・史記天官書贊・史記自序・漢書司馬遷傳所引報任

少卿書・漢書匡衡傳所引上疏・法言問神篇・前漢紀1・續漢書祭

祀志中注及太平御覽53所引禮合文嘉。

「天人之際」……漢書董仲舒傳所引武帝制・漢書楚元王傳贊・申鑒時事

篇。

他に類似的の語としては、「天人之徵」（漢書董仲舒傳所引對策）、「天人之

理」（漢書匡衡傳所引上疏）、「天人之心」（漢書王嘉傳所引封事・白虎通辟

雍篇）、「天人之事」（文選・揚雄劇秦美新）、「天人之和」（漢書刑法志）・

「天人文際」（史記漢書儒林傳所引公孫弘奏）、「天人相與之際」（漢書董仲

舒傳所引對策）等。これらの語は、「天」と人間とのあいだに相互の影響

があるとする考えかたの上に生じたものである。

⑥ アルフレッド・フォルクは „Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie“ (S. 64) で、董仲舒における「天」は墨子や詩書に

おけるそれに近い、と論じている。（董仲舒に代表されるものとしての）

漢代の「天」の觀念は、まずそれ自體の構造・性格に即して理解されるべき

であり、前代の思想との比較は第二次的になさるべきであろうが、詩

書に現われた周代の「天」の觀念は、後に「天命」説の考察の中で觸れ

るように、漢代のそれとは異なる。墨家の「天」の觀念と漢代のそれとの

類似については、墨家自體の社會的性質および墨家と儒家との關係に

かかる問題であるので、別の機會に考えることとする。

⑦ 詳しくは拙稿「漢代の應報思想」（東京支那學報）6（7）で論じた。

⑧ 公羊傳文公9年「毛伯來求金」の條に關して説かれたもの。

⑨ 現實にも、武帝期の太初歷制定はこの考えかたのもとに行われた。太初

歷の性質について藪内清氏は、「太初改曆にあたっては、受命改制といふ

指導原理が主因をなしてゐるのであり、……科學的な意圖は割合軽くみられてゐたのである。このやうな経緯によつたために、曆法自體の中に多分に形而上的な潤色が施されてゐるのである。〔支那の天文學〕(p.79)としてゐる。

⑩ 「與」字、太平御覽Iによつて補なつた。

⑪ 白虎通封禪篇や前漢紀序は、當時「祥瑞」災異」として考えられていた現象(前者は「祥瑞」だけを多數列挙している。なお出石誠彦「漢代の祥瑞思想に關する」二の考察)〔支那神話傳説の研究〕所収)参照。

⑫ 吉又嘗出、逢清道群鬪者、死傷橫道、吉過之不問。掾史獨怪之。吉前行、逢人逐牛、牛喘吐舌。吉止駐、使騎吏問逐牛行幾里矣。掾史獨謂丞相前後失問。或以譏吉。吉曰、民間相殺傷、長安令、京兆尹、職所當禁備逐捕、……宰相不親小事、非所當於道路問也。方春少陽用事、未可大熱、宋祁云、大熱浙本作以熱、王念孫曰、案浙本是也、以與已同、鄭注考工記云、已太也、甚也。恐牛近行用暑故喘、此時氣失節、恐有所傷害也。三公典調和陰陽、職所當憂、是以問之。掾史酒服、以吉知大體(漢書丙吉傳、カッコ内は王先謙補注による)。

⑬ 他に于定國・薛宣・師丹(以上漢書各本傳)・徐防(後漢書および東觀漢紀本傳)らの例がある。なお趙翼「二十二史劄記」2「災異策免三公」参照。

⑭ Weber: The Religion of China, Confucianism and Taoism, Transl. and ed. by H. H. Gerth. The Free Press, Glencoe, Illinois, 1951, p. 153.

⑮ 劉師培「兩漢學術發微論」(劉申叔先生遺書本5葉)・重澤俊郎「周漢思想研究」(p.189~196)・周輔成「論董仲舒思想」(p.35)もややそれに近い。さきに述べたように、高官の進退に關して「災異」が問題にされたことがあり、これは一見、臣下に「災異」の責任(したがって政治の責任)があるとされたことを意味するかのごとくである。しかしこのばあい

も、君主に對しての高官は全く自主性を持たぬ(現實的にはともかく理念的には)のであるから、君主との關係においてはいわば道具にすぎぬ。後漢書明帝紀(永平十三年條)に「日有食之、三公免冠自劾、制曰、冠履勿劾、災異屢見、咎在朕躬、……」とあるように、「災異」の責任は根本的に君主にあるとされた。

⑯ なお「祥瑞」災異」説については、津田左右吉「前漢の儒教と陰陽説」(「儒教の研究」第二所収、p.216~241)・重澤前掲書・板野長八「孟子の革命説と董仲舒の天譴説」(「歴史教育」二の四)・周輔成前掲書等参照。

⑰ 深察名號篇に同旨の文が見え、そこでは「止之内謂之天性、止之外謂之人事」という。實性篇のこの箇所でも、正しくは「天性」、または陶鴻慶「讀諸子札記」11のいうように「天質」となつていたのであろう。

⑱ 説文にも「教」字について「上所施、下所效也」という。

⑲ 「五性」については性情篇に「五性者何謂、仁義禮智信也」とある。

⑳ 漢代に「孝弟力田」孝廉」が選舉の科目とされた事實は、當時の考えかたの中で、君主の政治的行爲に道德形成の機能が付加されていたことを示すものであり、この觀念のあらわれといえる。

㉑ ヘーゲル「歴史哲學」(武市健人譯、岩波書店全集版)上巻p.169。

㉒ この部分、テキストに問題があるが、四部叢刊本による。「夫民之爲言也限也」(新書大政篇下、盧文弨校定本による)「民者冥也」(詩大雅靈臺鄭玄箋、正義には孝經授神契の文とする)という例もある。餘機(荀子平議)に従つて本文を改めた。

㉓ もちろん、箇々の人民が行なう農耕の經營主體が皇帝にあつたとか、皇帝が全國土を所有する地主であつたとかいふことは違ふ。國家總體としての規模で見ればあいの農業生産全般が、國家總體の支配者たる皇帝の主權下に(したがつて管理下に)あつた、ということである。

㉔ ただ一人、絶對的な主體性を持つ人間——皇帝がいるが、その絶對性自體、人間一般と切り離されたものとして働らくのであるから、まさしく

それ故に、皇帝は主體的人間ではありえない。皇帝に専制君主としての自由があるとしても、ヘーゲルがいうように「このような自由は單に恣意であり、粗暴であり、無感覺な情熱であり、また却つて情熱のない溫和、從順ということにもなる。すなわち、これはそれ自身ただ自然的偶然にすぎず、或いは氣儘にすぎない。」(前掲書上巻p.43)したがつてそれは眞の人間の自由ではない。

②① たとえば、「夫天不能故生人、則其生萬物亦不能故也」(論衡物勢篇)謂天聞人言、隨善惡爲吉凶、誤矣、……人不曉天所爲、天安能知人所行(變虛篇)「天地含氣之自然也」(談天篇)「夫天道自然、自然無爲」(寒溫篇)「夫天之不故生五穀絲麻以衣食人、由其有災變不欲以譴告人也」(自然篇)等。「人の性」に關する彼の見解が、「人之善惡共一元氣、氣有少多、故性有賢愚」(論衡率性篇)のように、社會性・階級性という視點を缺いていること、また「凡人君父、審觀臣子之性、善則養育勸率、無令近惡、近惡(近字疑衍)則輔保禁防、令漸於善」(同、カッコ内筆者)のように、「性」を對象とする教育の主體を支配者においていることは、彼の人間觀が、社會における人間の主體性を發見しえぬ專制國家的性格を、脱しきつていないことを示す。關鋒「王充哲學思想研究」(p.59)65)・戸川芳郎「王充命定論試探」(「中國の文化と社會」9)参照。

②② 太平道については三國志張魯傳注所引典略・後漢書皇甫嵩傳、五斗米道については三國志張魯傳・同注所引典略・後漢書劉焉傳に記述がある。それらによれば、呪術的信仰を中核として權力から獨立した民衆の集團が形成され、(五斗米道のばあい「義舍」という互助的組織さえもあつた)それが農民叛亂にまで高潮していったことが知られる。なお、太平道・五斗米道と農民叛亂との關連について論じたものとしては、呂振羽「中國政治思想史」(p.343)349)・侯外廬その他「中國思想通史」3 (p.263)269)・王丹岑「中國農民革命史話」(p.75)102)・李光璽「漢代太平道與黃巾大起義」(「中國農民起義論集」所收)・孫祚民「中國農民戰爭和宗教的

漢代の思想における自然と人間

②③ 關係」(「中國農民戰爭問題探索」所收)・史紹寶編「中國封建社會農民戰爭問題討論集」等参照。教義内容については福井康順「道教の基礎的研究」(第1篇)・大淵忍爾「中國における民族の宗教の成立」(「歴史學研究」170・181)等参照。
毛澤東「中國革命和中國共產黨」(選集2、p.619)。