

『淮南子』と災異説

村田 浩

序

『漢書』に曰く、漢興り、陰陽を推して災異を言ふ者、孝武の時に董仲舒・夏侯始昌有り、昭・宣には則ち眭孟・夏侯勝あり、云々（眭両夏侯京冀李伝）、と。陰陽と結合して災異を言った者の筆頭に、董仲舒が置かれている。⁽¹⁾だが、災異のことを言ったのは、董仲舒が初めてではない。「災異」という文言こそないものの、『荀子』には天人相関を否定する言辞が現れるし（天論篇）、西漢・文帝の詔勅にも、天災を天の戒告とする考え方が見られる（『漢書』・文帝紀、二年）。ではなぜ、董仲舒は災異学者の筆頭に挙げられるのだろうか。班固が、董仲舒を筆頭に置いた理由は何だったのだろうか。それは、董仲舒が、災異に関して、それまでになかった新しいものを提出したからであろう。少なくとも班固には、そう判断されたからであろう。

では、董仲舒の提出した新しいものとは、一体どんなものだったのだろうか。それを知るためには、董仲舒の災異説⁽²⁾以外の災異説を調べなければならぬ。そこで本稿では、董仲舒とほぼ同時代であると判断される『淮南子』⁽³⁾に就いて調べることにした。漢以前の災異説は、董仲舒に至るまでに、変容してしまっているかもしれない。

同時代のものと比較する方が、董仲舒の災異説の特徴が明確になると考えるからである。

一、災異・祥瑞の理論

一般に、悪政があれば災異が起き、善政を行えば祥瑞が現れる、とされる。では、災異（祥瑞）の惹起されるメカニズムはどのようなものなのだろうか。悪政はなぜ災異を惹き起こし、善政はなぜ祥瑞を招くのだろうか。また、悪政とはどのような政治であり、善政とはどのような政治であるのか。これらの疑問に就いての董仲舒の回答は、『漢書』本伝の対策で大まかに、五行志所載の記事で詳細に語られている。『淮南子』は、どのような回答を与えてくれるのだろうか。

イ、善政・悪政の具体例

これについては、本経篇にかなり長い記述があり、古代の善政は「無為の治」であるとされ、現代の悪事としては、鋤業や農耕・牧畜などが挙げられる。しかしここには、「なぜ」についての言及はない。一見無関係な災異（祥瑞）と人事とは、無条件に（媒介なしに）結合され、牽強であれ理論めいたものは、全く見られない。またここでは、鋤業などの事が、災異を招く悪事であると規定されている点に注意される。⁽¹⁾ 天文篇には、

人主の情、上天に通ず、故に誅暴なれば則ち飄風多く、法令を枉ぐれば則ち虫螟多く、不辜を殺さば則ち国に赤地あり、令して収めざれば則ち淫雨多し。⁽²⁾

とある。これは、悪政を具体的に示し、その悪政のそれぞれにどういう災異が対応するのかを説いた、『淮南子』では珍しい例である。但しここでも、理論は語られない。誅殺の過多と暴風とがなぜ結びつくのか、『淮南子』は説明してくれない。

口、気による理論

災異（祥瑞）について『淮南子』は、覽冥篇で「神氣相応ず」と言い、泰族篇では「精氣」や「精誠」・「形氣」などの語を使用しており、人事と天地自然との間に「氣」を介在させている可能性を思わせる。だが、この「氣」が何から（どこから）生じたのか、なぜ天を動かし得るのか、『淮南子』は全く語らない。⁶⁾ またここでは、善政にせよ悪政にせよ、具体的にどういう政治を言うのかが、全く語られていない。本経篇に、

天地の合和する、陰陽の万物を陶化する、皆人氣に乗ずるものなり、この故に上下離心すれば氣乃ち上蒸し、君臣和せざれば五穀為^ならず、……この故に春に肅、秋に榮、冬に雷、夏に霜あるは、皆賊氣の生ずるところなり。

と言うのは、災異の発生原因を「氣」に求め、その「氣」の発生原因まで述べている点で、覽冥篇や泰族篇の理論と較べて、深化していると言えよう。しかもここでは、君臣の不和という具体的な人事（悪政とは言えないかもしれないが、少なくとも政治の欠陥であると言える）と、五穀の不作という特定の災異とが結合されている。『淮南子』のなかでは、非常に珍しい例だと言える。『漢書』本伝に見える董仲舒の、陰陽による災異理論に較べても、この理論は遜色ないものである。董氏と同時代に、彼以外に、気による災異理論が存在したのである。た

だ遺憾なことに、この理論は結局ここだけのもので、四季の天候異状などを扱いながらも、時令に結びついてゆくなどのことがないままに終わっている。また、後で扱う災異説話の解釈には、この理論は全く使われないのである。

ハ、陰陽による理論

陰陽による災異理論は、『淮南子』のなかに殆ど見られないと言ってよい。「陰陽」の語は頻出するし、自然の事象や現象を陰陽に配当もする。⁽⁷⁾だが、陰陽を人事に配当することはまれにしかない。原道篇の陰陽と喜怒との対応(怒りが陰と、喜びが陽と、それぞれ対応させられる。精神篇にも同様の対応が出る)、天文篇の陰陽と刑徳との対応(陽気が徳で陰気が刑)、日月と刑徳との対応(日が徳で月が刑)、⁽⁸⁾墜形篇の山・徳・川・刑の対応、詮言篇の陽・治・陰・乱の対応(但しこれは対句がこのように対応しているだけで、『淮南子』がこのような対応を説いている訳ではない)が目につく程度である。しかも、これらの人事と天変地異とは結合されず、陰陽を媒介に災異を説くだけの充分な材料を用意しながら、『淮南子』は遂にそれをしないのである。董仲舒が、「始めて陰陽を推し、儒者の宗と為る」と言われる理由が、ここにあるだろう。『漢書』五行志所載の・董仲舒による災異解釈では、陰陽による結合が使われている。一方で、『淮南子』は、天地自然にも陰陽を配当し、人事にも少数ながら陰陽を配当するのに、その陰陽を介して、天地自然と人事とを結合することはしないのである。⁽⁹⁾

二、五行による理論

『淮南子』で五行系の災異理論と呼べるものは、以下の二例である。一つは、天文篇に、「丙子 甲子を干さば 蟄虫早く出づ、故に雷早く行く」を始めとして記される、十干（乙丁己辛癸は出ない）によって説かれる理論である。いま一つは、時則篇に挙げる時令説である。いずれも五行に基づいて災異を説くのであるが、共通して言えることは、「なぜ」そのような災異が起きるのかが理解し難い、ということである。董仲舒の・陰陽による災異解釈では、たとえ牽強であっても、人事の陰陽の乱調（例えば君主夫人の乱行では、夫人は女だから陰）と天災の陰陽の乱調（例えば洪水は水だから陰）とが、陰同士若しくは陽同士で感応し合うという理論で結合されるので、理性の領域ではともかく、感覚の領域では受け容れ易い。これに対し五行によるものは、人事の五行の乱調によって自然界の五行が乱されるといった理論ではないので、感覚の領域でも受け容れ難いものが多い。先の天文篇の文でも、例えば丙（火）が甲（木）を損なうと、なぜ「雷が早く行く」のか、我我には全く分らない。陰陽による災異解釈に較べた時、この「分かり難さ」が五行による災異解釈の特徴であろう（『漢書』五行志所載の洪範五行伝の災異も、なぜそうなるのかが我我には理解できないものが多い）。いま一つ、五行による災異説で特徴的なのは、陰陽説の場合、天地自然や人事に対する陰陽の配当がはっきりしているのに対し、五行説の場合には、五という数が多過ぎるせいもあろうか、配当がはっきりしていない、ということである。例えば、「金」は概ね「戦争」に当てられている。だが、その「金」が「木」を干した場合と「火」を干した場合との差異は、明確には語られないのである。このことも、五行による災異解釈を分かり難くしているのではなからうか。董仲舒は、『漢書』では五行による災異解釈を説かない。¹⁰五分類は、やはり煩瑣に過ぎたのであろうか。

ホ、占星術

天文篇には、天体の運行と人事とを結合させる発想、所謂占星術の発想が多く見られる。木星の位置（直接に「歳星」と言う場合も、間接に「摂提格の歳」などの語によって示す場合もある）による占歳（翌年の五穀の稔り具合を占うこと）⁽¹⁾をはじめ、その他の惑星も、例えば火星は悪いイメージを伴い、土星は国土に当てられ、金星は戦争と結合され、水星は飢饉と関連づけられて、それぞれ占いに使用される。⁽²⁾さらに、北斗七星の柄の指す方角に基づいて吉凶を占う方法、冬至から次の年の正月朔までの日数による占歳、曆の上のある特定の日（厭日）には「百事を挙ぐ」ことを慎む俗信など、天文篇に出る占星術は実に多彩である。だが、これらの占星術では、「なぜ」天体の運行と人事とが関係するのかは、全く説明されない。また、一般に占星術では、人事における異変の前兆が天文に現れるのであって、人事が原因となって天変が惹起されるのでは、決してない。その人事も、政治のみならず作柄の良否などのことまで含んでおり、「悪政が原因となって災異を惹き起こす」という、前節までで見た災異説とは、大きく異なっている。さらに占星術については、その周期性が問題になろう。超新星爆発でもない限り、天文の現象には周期性があり、どんなに異常に見える現象でも、数年、或いは数十年（現象によっては百年単位になるが）の周期で繰り返す。ということは、災異も一定周期で発生するということになる。そこで天文篇では、

三歳にして節を改め、六歳にして常を易ふ、故に三歳にして一たび饑乏、六歳にして一たび衰へ、十二歳に一たび康なり。⁽³⁾

とも言われる。これは占星術とは無関係な記述であるが、一定周期で不作が起こるということでは共通してい

る。このような理論は、災異（それはもともと天変地異を政治に関わるものとして規定した言葉だったのだが）を政治の世界から切り離してしまう。なぜなら、有徳の聖帝の時代であろうが、暴虐の悪王の治世であろうが、その時が来れば天変は必ず起き、また、その時でなければ決して起きないからである。なお、董仲舒が五行志で問題にする日食は、天文篇では扱われていない。¹⁴⁾

へ、祥瑞の理論

善政の下では災異は起きず、祥瑞が起きる。その「善政」を、『淮南子』はどう規定しているのか。倣真篇では、「無為」ならば災異は起きないとされる。『淮南子』の政治の理想が、明確に主張されていると言える。主術篇では、民衆を搾取し過ぎてはいけないことが述べられ、また時令に従うべきことが述べられる。時令違反が災異を惹起するのとは逆に、時令に従えば作物はよく実るのである。兵略篇では、「兵の加ふる所」が「必ず無道の国」ならば、災異は起きず五穀も豊稔であるとされ、義戦が主張される。逆に言えば、戦争が不義だった場合には災異が起きると予想されるもので、五行志所載の董仲舒の災異解釈に近いものであると言えよう。ただ、これらの祥瑞理論では、「なぜ」祥瑞が起きるのかは、全く説明されない。¹⁵⁾

二、災異・祥瑞の実際

『淮南子』は、以上のような災異・祥瑞理論を、実際にどのようなように利用したのであるだろうか。あるいは利用しな

かつたであろうか。本稿は先ず、歴史上の特定の人物と結合された災異（本稿では災異説話と呼ぶ）を見ることにする。ここで歴史上の特定の人物と言うのは、実在の人物に限らず、実在すると考えられていた人物をも含んでいることは言うまでもない。

イ、桀紂に関わる災異

倂真篇と覽冥篇とに出る。倂真篇では、山が崩れ川が涸れたことが、桀紂と結合される⁽¹⁶⁾。かれらの悪政は、ここでは賢人を退けたことであるとされるが、その悪政が、「なぜ」天変地異を招いたのかは、全く説明されない。覽冥篇では、桀・紂の暴虐は「五帝の恩刑を棄捐し三王の法籍を推蹶し」と言う言葉で説明されるが、それが実際にどういう行為であるのかは明かにされない。唯一の例外として時令違反が挙げられる（号を発しては四時に逆らひ」と言う）が、これも、どのような違反だったのかは全く不明である。時則篇にはそれぞれの月の時令に違反すればどうなるかが明記されているのに、である。また、かなり多彩な災異現象が記されているが、ただ異様な現象が羅列されるだけであって、その理論が記されているものは一つもないことにも注意を向けなければならぬ。『淮南子』とさほど時代を異にしない董仲舒は、このような、理論の介在しない災異説を説かない。

ロ、聖王の時に起こった災異

先ず、主術篇では、「無為の治」を称揚するために、湯の時の多年に及ぶ旱魃の説話が引かれる。「抱質効誠」によれば、災異は人為的に除去できる、「令行・禁止、豈に為すに足らんや」と言うのである。だが、理論として

は、「悪政が災異を惹起する」とするにも拘らず、「抱質効誠」による「無為の治」を行っていたはずの湯王のも
とで災異が起きたこと自体は、奇妙なことだとは考えられていない。次に、脩務篇は、湯の早魃説話のほかに、
禹の洪水説話を載せる。ここは、「無為」を儒教の側に引きつけて解釈し直そうとする箇所、災異を除去した禹・
湯の行為は、世に所謂「無為の治」ではないように見えるが、「民を憂へ」ての行為であつて、称賛すべからざる
ものではなく、それをこそ「無為」と言うのだ、とする。一切の作為を排した「無為の治」を、私欲のない状態
であると規定し直そうとするのである。最後に、本経篇には、堯の時の十日説話（この時、同時に怪物が出る）
や舜の時の洪水説話が引用される。ここでも、これらの災異は人為によつて除去されるのであるが、ここでの論
旨は、下文に「此れに由りて之を觀れば、賢聖の名有る者は、必ず乱世の患に遭へるなり」と言うことから明か
なように、堯舜といえども、『淮南子』の理想を完全に体现する君主ではない、ということなのである。世に災害
が無ければ、かれら聖王も名を挙げることはなかつたのである。災異の起きなかつた時代の聖王に較べれば、災
異が起るような政治を行つた堯舜は、たとえその災異を除くことができても、真の聖王ではないのである。
以上の災異説話はいずれもが、理論化がなされていない（悪政が「なぜ」災異を惹起するのか不明）のみなら
ず、実は災異の「原因」も不明（そもそも悪政が存在しない）なのである。本経篇の解釈では、堯舜といえども
真の聖王ではなく、災異が起ることは必ずしも不合理ではないのかも知れないが、しかし、桀紂と同レベルの
悪政を行つた君主ではない。まして、主術篇・脩務篇の解釈では、王たちは聖王なのであり、『淮南子』の説く災
異理論に従えば、本来災異など起きるわけがないのである。これらの説話では、災異は「突然に」発生してしま
う。人間の側に原因がないのである。その意味では、これらの説話は、占星術の発想に近いと言える。『淮南子』

は、このような災異説話をも容認してしまうのだ。無論、この説話は、先人の多く認めるところである。『書経』にさえ、記される説話である。しかし、西漢武帝期、ある人たちは、有徳の聖天子に突如災異の起きる・禹水湯旱の説話はおかしい、と感じ始めていたのだ。¹⁷『淮南子』はそのような時代に、なお古いタイプの禹水湯旱説話をそのまま（無批判に）引用しているのである。それは、『淮南子』が、『淮南子』に代表される道家の徒が、災異理論を精密に構築しようという意図を持たなかったことを示しているのではなからうか。覧冥篇には、有名な女禍の補天説話が出る。¹⁸この説話でも、女禍には責められるべき悪政はないのに、災異が起きてしまうのである。また、本経篇の解釈と、主術篇・脩務篇の解釈との微妙な相違は、『淮南子』の、堯舜、その他の名君に対する複雑な評価に由来するものであろう。『淮南子』では、堯舜といえども無条件で称賛される訳ではない。完全な「無為」にいた黄帝に較べれば、やはり一段低く評価されるのである。それでも、桀紂に較べれば聖王であることに間違いない。その堯舜らの時代に、災異が起きるのである。堯舜らに対する、聖王ではあるが完全な聖王とまでは言えない、というこの評価が、かれらの治世に起きた災異に対する『淮南子』の態度を複雑なものにし、各篇での災異解釈に、微妙な相違を齎しているのである。

ハ、聖王以外の時に起こった災異

覧冥篇には、主人公を異にする災異説話が、四つ並べて記されている。¹⁹これらの災異説話で特徴的なのは、第一に、「精」や「意」で天を感動させることができると考えられている点である。理論としては、一で見たように、『淮南子』は天人相関ということを容認していた。だがそれは、悪政の結果が災異を招くという、いわば消極

的な相関関係であつた。ここで『淮南子』は、もつと積極的に、人間が天地自然に作用することが可能であると認めているのである。人間は、災異を除去するだけでなく、意図的に災異を惹起することもできるわけである。⁽²⁰⁾

ただ、ここでも、「なぜ」感動させることが可能なかは語られない。師曠の音楽と平公の病氣とにどのような因果関係があるのか、女の絶叫がどういう機構で海水を呼んだのか、なぜ武王が叱咤すると風波が罷んだのか、太陽が戻つたのはどういうメカニズムに拠るのか、一切が不明のままである。『淮南子』が一人の手に成つたものではなく、また『淮南子』が統一理論を嫌う立場にあつたということを考慮しても、董仲舒に較べた場合、この非理論性は大きな弱点だと言わねばなるまい。逆に言うと、董仲舒は、当時の災異説を採集して、これを一つの理論のもとに統合した(班固は、その理論を、陰陽の理論だと考えたのである)、それが董仲舒の思想上における功績だと言えるだろう。董氏の提出した新しいものとは、統一理論だったのである。

第二に、災異の原因が悪政ではない点。まず、武王の災異には原因がない(武王は、突発した災異を除去したのである)。平公の場合、この事件は、災異というよりはむしろ災難といふべき事件なのであつて、師曠の演奏した曲自体が、不吉な曲だったのである。勿論、そう言つて断つた師曠に演奏を無理強ひた責任は免れないが、それが果して、自身も大病を発し、国にも大損害を与えねばならぬほどの重大な悪政であらうか。景公の場合も、無実の女が殺されようとするのは確かに痛ましいことだが、それが景公の責任であらうか。⁽²¹⁾ もしこのようなことにまで責任を取らされるとすれば、国王たる者、国政どころの騒ぎではないことになる。国政とは何の関係もない、一般の訴訟にまで細心の注意を払わねばならないのであるから。しかも『淮南子』は大まかに言つて、そのように多く治めることを可としていないのである。景公に罪有りとしても、それが「悪政」であつたとは(我

には)認め難い。しかるに、平公と景公との説話では、これらの災異が、「上天の誅」とされているのである。多く治めることを嫌う『淮南子』で、このような、一見国政には無関係な災異が「天誅」を受ける(従って君主はこのような些細な事にまで心を砕かねばならない)ことは、不可解と言うしかない。董仲舒には、このような、個人の行動が招く災異(音楽の演奏や冤罪の訴えなど)が出ない。『漢書』五行志に伝える董氏の災異説は、その原因が、概ね、君主の乱行、君主夫人の淫行、権臣たちの専横、若しくは長期に渡る、或いは度重なる戦争、と決まっています、いづれも、人民に与える影響が甚だ大きいと考えられるものばかりである。音楽に関するものとしては、唯一、五行志・上に、昭公十八年の宋・衛・陳・鄭の火災の解釈で、「宋・衛・陳・鄭之君、皆荒淫於樂」と言う例があるが、直後に続けて「不恤国政」と、国政レベルでの怠慢があったことを指摘していて、たった一曲の「禁断の楽」を奏しただけというのとは違っている。しかも、その四国に火災が起きたことについては、「陽失節、則火災出」と、陰陽による感応を説く。災異の原因となる国王の行為が、国政上の重大な過失であること、その結果惹起された災異を、理論的に説明し得ること、この二点において、董仲舒は『淮南子』よりも進んでいると言えるだろう。

道応篇には、宋の景公の時の、「災惑 心に在り」という災異が記される。ここでも国王(景公)は、罰せられるべき罪を犯してはいない。子韋は、「災惑は天罰なり」と言うが、「天罰」である災異は、突然発生したのである。ここで目につくのは、占星術の結果が絶対のものではなく、人為によって変更され得ること、また、すでに起きた災異ではなく、これから起ころうとする災異まで変更され得ること、この二点である。

本経篇では、蒼頡・伯益の文化創造説が語られる。かれらは文化英雄ではあるが、同時に災異を招いた張本

人でもある。「能 愈よ多くして、徳 愈よ薄し」という言葉は、『淮南子』の価値観を、明確に表しているよう。

二、祥瑞説話

次に、祥瑞について見てみよう。原道篇では、「泰古の二皇」（注によれば伏羲・神農）の人徳・善政が、よい結果（生物が順調に成育・繁殖すること、人間界にも不幸なできごとのないこと、天文に異変が起きないこと、等）を招く、とされる。「祥瑞」として目新しい主張がある訳ではないが、善政を「無為」と規定するところは『淮南子』の主張をよく示していると言える。要略が泰族篇について語る箇所も同様で、「五帝三王」の善政が、景星や祥風、黄龍・鳳凰・麒麟などの出現を招く、とされる。ここでの善政は、「天氣を懐き天心を抱き、中を執り和を含み」などの抽象語で表されるのみで、具体的には判らない。ここが、『淮南子』の祥瑞を説く他の箇所と異なっているのは、祥瑞として具体的な事象が「起きる」ことを挙げ、善政を施かなかつた場合の「災異」として、「神祇応ぜず福祥帰せず」と言う、消極的なもの（「祥瑞が起きない」ことが災異）を挙げている点である。倣真篇では、天候や作柄が順調であることの他に、九鼎や河図洛書を出すところが、『淮南子』の中では特異な点である。覧冥篇で黄帝に関する祥瑞を述べた件では、鳳凰や麒麟の出現の他、「星辰その行を失はず、風雨時節あり五穀登熟し、虎狼妄噬せず鷲鳥妄搏せず」ということが挙げられる。これは「災異が起きない」というだけのことだが、それだけでめでたいのである。なお、ここでは善政は、「男女を別し雌雄を異にし、上下を明かにし貴賤を等へ、強をして弱を掩はず、衆をして算を暴はざらしめ」と儒教の色彩の濃いものや、「法令明かにして闇からず」という法家色の強く感じられるもの等が挙げられている。主術篇の神農に関わる祥瑞説話でも、祥瑞は天候・作

柄の順調である。また、時令に従うべきだと言う。「春生夏長、秋収冬藏」とは、『春秋繁露』にもあつたが、西漢・武帝期にはごく普通の発想だったのであろう。「月に省、時に考ふ」という考課の考えは、董仲舒の対策にもあつた考えであり、兵略篇に選挙のことを言うのと併せ考えると、武帝期には、ただ血統や年功だけで高位高官にあることに批判的な眼のあつたことが知れる。主術篇にはもう一箇所、堯・舜・禹・湯王・文王・武王を列記する箇所があるが、「鬼神も敢て崇らず、山川も敢て禍せず」と言われる。天候・作柄の順調を言うのであろうが、詳しくは不明である。汜論篇では、単に「古へ」と言われるだけで、聖王の名は記されないが、その善政は、「陰陽和平し、風雨時節あり、万物蕃息す」と言われる祥瑞を招来する。天に従えば、陰陽も四時も乱れない。前節でもあつたが、人間の側から自然に働きかけることは可能なのである。

以上の文から明かなように、(1)祥瑞には、どういう善政の結果がどういう祥瑞なのかを説明する理論がない(董仲舒も同じ。「善政が祥瑞を招く」と言うだけで、詳しい理論は説かれない)。(2)『淮南子』では祥瑞は常に「無為の治」を行っていた過去のものとして、下降史観(倣真篇では、伏羲は既に「世の衰ふるに及」ぶ時代の人物である。神農・黄帝はなおさらだ、とされる。彼らは一応貶められないが、堯舜、文王武王らとともに、太古の無為の政治に較べれば、絶賛するほどのことではない)が顕著である。同時にそれは、徹底的な尚古主義である。(3)堯舜の時に於いてさえも「災異」は起こるのに、「祥瑞」は聖王のもとでしか起きない。

結び

以上、『淮南子』の災異説を見てきたのであるが、最も強く感じられることは、『淮南子』全体を貫く主張は存在しない、ということである。道家思想を中心に行っているということはあるのだろうが、災異説に関する限り、異なった篇の間で理論が矛盾するだけでなく、同じ篇の中でさえいくつかの違う災異理論が提出され、相互の整合性などは全くと言っていいくらいに考慮されない。このことが、董仲舒と較べた場合の、『淮南子』の顕著な特徴であろう。董氏の災異は理論化されているのに対し、『淮南子』のそれは俗信に止まっている。董仲舒には一応の体系があるが、『淮南子』にはないのである。何故であろうか。理由は、いくつか考えられる。

先ず、『淮南子』における災異（祥瑞）の説かれ方を再び考えてみると、『淮南子』では、僅かの例外を除いて、災異（祥瑞）自体が主題とされることはなかったことに気付く。災異も祥瑞も、『淮南子』がしようとする主張のための証拠としてのみ引かれているのだ。『淮南子』の視線は災異を向いていないのである。災異説話は、歴史上の一つの事実として扱われ、『淮南子』のある主張を裏付ける為の傍証として引用されるに過ぎない。『淮南子』では、災異が論題になることはないのである。

また、董氏と『淮南子』との、政治に対する理想の差も原因であろう。董仲舒は、「多く治める」ことを厭わない。むしろ、儒者として、支配者の、被支配者への積極的な関わりを要求する。だから董氏は、何が悪政であり何が善政であるのかを細かく規定しなければならない。一方『淮南子』は、無為を尊び、多く治めることを嫌い、

君主の積極的な働きを拒もうとする。その立場からは、「無為の治」でないものは悉く悪政と断定できる。その結果、董氏の災異に対する視線は緻密になり、『淮南子』の災異に対するそれは粗雑なままで済んでしまったのである。国政に余り関係がないと思われるものまで災異説話として取り上げていることが、そのことを裏書きする。それはまた、董氏の説く儒学が大漢帝国に迎えられ、『淮南子』の説いた道家の学が容れられなかつた理由でもあらう。巨大な帝国を経営してゆくのに、「無為の治」は無益だからである。

董仲舒と較べた場合の、『淮南子』災異説の特徴は、もう一つ挙げられる。「現代」に祥瑞が起きず、災異ばかりが起きることについて、どう説明するのかがである。勿論、現代の政治が正しくないから災異が発生するのだ、という基本姿勢は、両者に共通する。だが、詳しく見ると、その立場は微妙に異なるのである。董仲舒は、「災異が起きるのは天が君主をいまだ見捨ててはいない証拠だ」とする。災異は天の戒めであり、戒めがある以上、天は君主を見捨ててはいないのである。災異を「天の戒め」とするこの考え方は、董氏の独創ではない。文帝の詔勅にも出る考え方である。これに対し、『淮南子』によれば、堯舜の治世も桀紂の治世も、災異が起きる以上は、「無為の治」でない（＝理想政治ではない）ことは同じだと解釈できるのである。つまり『淮南子』では、災異は無条件に悪政の証拠なのである。『淮南子』は、現代になぜ災異しか起きないかということについて、例えば本経篇に出るような、鉉業や農耕・牧畜などまで「悪事」だとしてしまふ、強烈な下降史観で説明する。この強烈な下降史観も、『淮南子』災異説の大きな特徴なのである。繆称篇には、

昔、二皇には、鳳皇 庭に至り、三代には門に至り、周室には沢に至る。

と言う文がある。徳の多少と、鳳凰の来る場所の遠近が比例する、と言うのだ。三代の治世でさえ、二皇に較

べれば明かに劣るのである。『淮南子』において「聖王」と称えられる天子は多いが、その全てが同じレベルで称えられているのではない。黄帝は無条件に称賛されるが、堯舜になると、黄帝に較べてワンランク低く扱われることも多い。二の口が、そのことを裏付けてくれる。そうであるならば、二の口やハにおいて、一見災異が突発したように見えた説話も、実は『淮南子』にとつては、突発ではないのかも知れない、ということになる。人間の側に原因があつてもなくても災異が発生するのではなく、「無為の治」を行つていない以上、それは悪政である、と言ひ得るわけである。董仲舒の災異天戒説と、『淮南子』の下降史観と、どちらが権力者にとつて好都合かは、言うまでもないであろう。『淮南子』によれば、災異があるのは悪政の明証であるが、董仲舒に従えば、災異が起きることはむしろ喜ばしいことなのである。『淮南子』は、この理由によつても、権力から排除されたのではなからうか。

注

- (1) 『漢書』五行志では、董仲舒は、『春秋』と結合して災異を言った者の筆頭に挙げられる。
- (2) 董仲舒の災異説に就いては、『漢書』本伝、及び五行志所載のものを中心に取り上げ、『春秋繁露』は別に考えることにする。
- (3) 例えば、影山輝国氏を参照（『董仲舒に至る災異思想の系譜』、実践国文学 第三十四号）。
- (4) 一見、文明や文化を否定する言辞のように見えるが、実はそうではない。こういうことをするのが人間生活なら、現代の人間生活に祥瑞が現れず、災異が頻発することは何ら不思議ではない。これらは、「現代」に祥瑞が起きず、災異ばかりが発生することに対する説明なのだ。

- (5) 注に、「赤地は旱なり」と言う。「令不収」は読み難いが、注に「干時之令、不収納」と言い、「意林」巻二は本文を引いて「令不時」に作る。収獲すべき時期に収獲しないという時令違反を言うのであろう。
- (6) なお、董仲舒との対比でいえば、董氏が災異を『公羊伝』で裏付けするのに対し、泰族篇は『詩経』で裏付けしている点に注意される。『荀子』があれば否定したにも拘らず、儒家の中に、災異を儒家の思想の中に摂取するばかりではなく、災異を儒家の理論で説明しようという動き（具体的には、災異と五経との結合によつて）が、董氏以外にもあったことがわかる。『詩経』は天変地異について語るし（「災異」という意識があつたかどうかは別にして）、『詩経』を自説の裏打ちに使うことは、『韓詩外伝』などにも前例があるのだから、災異と『詩経』との結合は、さほど困難なことではなかつたろう。
- (7) 天文篇や泰族篇では、例えば天候の変化と鳥魚の行動とを「陰陽の氣」で関連づけるなど、自然界の事象同士・陰陽による関連づけがなされている。
- (8) 天文篇には他にも「刑徳」を言う箇所があるが、ここも含めて、いずれも暦日に関わる迷信であるらしく、政治に關して「刑徳」と言っているのではない。董仲舒が、政治に關わる「刑徳」を陰陽に配したのとは違っている。『史記』天官書にも、天文に關わる「刑徳」が出る。
- (9) 『荀子』天論篇も、「星隄、木鳴、国人皆恐、曰、是何也、曰、無何也、是天地之變、陰陽之化、物之罕至者也」と言つて、天地には陰陽を認めるのに、その「陰陽の化」と人事とを結合することはしない。
- (10) 『春秋繁露』五行諸篇も、五行による災異理論は説くが、災異解釈はしない。なお、五行のそれぞれが他を「干した」場合の災異については、『春秋繁露』では治乱五行篇に記述がある。
- (11) 木星の位置による占歳は、『史記』天官書にも出る。
- (12) 五行の配当は時則篇の時令違反の災異に見られたものと共通する。なお、『史記』天官書にも同様の占いが記される。金星と水星に關しては、ほぼ『淮南子』と同文である。

(13) 注に、「康は盛なり」と言うが、王念孫は、「盛はまさに虚に為るべし、此れ浅学人のこれを改むるなり、康の言たる、荒なり、康荒は皆虚なり、云々」と言う。『史記』貨殖列伝に、「計然曰く、……六歳に穰あり、六歳に旱あり、十二歳に一たび大いに饑う、云々」とある。

(14) 秦族篇には、災異の例として「日月薄蝕」が出る。なお、天文による占いの結果を、地上のどの地域に当てるかを示す分野説も、天文篇には出る。精神篇にも、分野説を前提とした災異説が出る。

(15) 董仲舒も、対策で祥瑞に触れるが、祥瑞生起の理論を語ることはない。

(16) 『国語』周語上では、同じ災異が周の幽王の時の事件として語られ、陰陽で解釈されている。『史記』周本紀もほぼ同文。

(17) 『漢書』公孫弘伝に、「元光五年、……上、諸儒に策詔す、制に曰く、……禹・湯の水旱、厥の咎何にか由る、云々、と、弘 対へて曰く、……臣聞く、堯、鴻水に遭ひ、禹をしてこれを治めしむ、と、いまだ禹の水有るを聞かざるなり、湯の早の若きは、則ち桀の余烈なり、桀・紂は悪を行ひ、天の罰を受く、禹・湯は徳を積み、以て天下に王たり、云々」という記事が出る。また、『春秋繁露』暖燠常多篇には、「禹水・湯早は常経に非ざるなり、世氣の変じて陰陽平を失ふに適遭す、堯は民を視ること子の如く、民は堯を視ること父母の如し、尚書に曰く、二十有八載、放勳乃ち殂落し、百姓、考妣に喪するが如し、四海の内、八音を闕密すること三年、と、三年 陽氣、陰に厭あはがれ、陰氣、大いに興る、此れ禹の水名有る所以なり、桀は天下の残賊なり、湯は天下の盛徳なり、天下 残賊を除きて盛徳を得、大善なる者再びあり、是れ陽を重ぬるなり、故に湯に早の名有り、皆適遭の変、禹・湯の過ちに非ず、適遭の変を以て平生の常を疑ふなければ、則ち守る所失はれず、則ち正道益すます明かなり」と言う。これらはいずれも、禹湯に水旱あるは異常だ(あるべきはずのない災異が起こった)と考えている。なお、舜の十日説話は、『楚辞』天問(羿焉彈日、烏焉解羽)や、『莊子』齊物論篇に見える。禹の治水(洪水)説話は、『書経』堯典、同皋陶謨(偽古文の益稷)、『孟子』滕文公下、『国語』周語下、『荀子』成相篇、『墨子』兼愛篇中、同七患篇の引く『夏書』、『史記』五

帝本紀、同夏本紀などに見える。『淮南子』脩務篇にも、禹の治水説話は出る。湯の旱魃説話は、『墨子』兼愛篇下、同七患篇の引く『殷書』、『荀子』大略篇、『呂氏春秋』順民篇、『春秋』襄公十年左伝の疏の引く『書伝』などに見え、洪水と旱魃とを併称するものとしては、『莊子』秋水篇、『荀子』富国篇、『管子』山権数篇、『新書』憂民篇などがある。

(18) 災異が収まった後の、「禽獸蝮蛇、その爪牙を匿し、その螫毒を蔵せざるなく、攫噬の心あるなし」と言う状況に着目すれば、祥瑞説話であるとも言える。

(19) 魯陽公のは「災異」とは言い難いだろう。この注は、「(師曠の災異は) ……唯だ聖君能くこの異を御し、災ひ無からしむるのみ、平公は徳薄く、堪ふる能はず、故に篤き病ありて大いに早するなり、庶賤の女、斉の寡婦なり、子無く、嫁せず、姑に事へて謹敬なり、姑に男無く女有り、女、母の財を利とし、母をして婦を嫁せしめんとす、婦は益すまず肯んぜず、女、母を殺して以て寡婦を誣ふ、婦は自ら明かにする能はず、冤結して天に叫ぶ、天、為に雷電を作して下して景公の台を撃つ、云々」と言う。師曠については、『韓非子』十過篇に詳しい。それによれば、衛の靈公が、濮水のほとりで耳慣れない音楽を聞き、師涓に命じて習わせる。晋に赴いた靈公は、平公の前でその音楽を演奏させるが、師曠が中断させる。紂の師延の作で、これを聞けばその国が必ず侵略されるといふ、亡国の楽だったからである。平公は師曠に、これよりも悲しい音楽があるか、と問う。清徴というものがあると答える師曠に、平公は、それを演奏せよと命ずる。徳の薄い平公には聞く資格がないとして一旦は拒んだ師曠だが、平公に強いられてやむを得ず演奏する。演奏すると十六羽の玄鶴が現れ、音楽に従つて郎門に集まり、列を作つて鳴いた。平公は更に、これよりも悲しい音楽があるか、と問う。師曠は、清角というものがある、と答えてしまう。演奏を要求する平公に、師曠は、清角は黄帝のごとき大徳の君主でなければ聞けない音楽であり、強いて演奏すれば悪いことが起きるだろうと答えるが、強要されて演奏する。演奏すると西北から黒雲が湧き起り、大風が吹き大雨が降り始め、帷幕を裂き粗豆を壊し、屋根瓦が吹き飛ぶ騒ぎとなる。挙げ句は、晋に旱魃が起り、三年の間作物ができず、平公自身も病気に

- 確ってしまふ。これまた、禁断の音楽だったのである。『史記』楽書もほぼ同文。但し、楽の名は記されていない。『太平御覽』七百六十七に引く『莊子』佚文は、極く簡単に、清角演奏時に災異が起ったことだけを記している。庶賤の女の方は、他書に見えないが、『漢書』于定国伝に、その父・于公の故事として出ている。東海の孝婦は早くに夫を失い、子のないまま姑に仕えていた。他へ嫁ぐことを肯んじえない嫁を哀れんで、姑は自殺する。姑の娘が嫁を姑殺しの罪で告発、于公はその冤罪たることを主張したが容れられず、嫁は刑死し、三年にわたる旱魃が郡中を襲う。旱魃の理由を知ろうとする新太守に、于公は無実の罪で女を殺した咎ではないかと告げる。太守がこの女の塚を祭ると、たちどころに雨が降った。郡は挙げて于公を敬ったのである。『説苑』貴徳篇も、ほぼ同文。武王に関わる・孟津での災異は、兵略篇にも出る。なお、『後漢書』劉瑜伝の注に、『淮南子』に曰く、鄒衍は燕の恵王に事へて忠を尽くすに、左右これを諍り、王これを繋ぐ、天を仰ぎて哭すれば、五月に天これが為に霜を下す」とあり、また、同じく『後漢書』袁紹伝の注に、『淮南子』に曰く、鄒衍は燕の恵王に事へて忠を尽くすに、左右これを諍る、天を仰ぎて哭すれば、夏五月に天為に霜を降す」と言う。他に、『文選』求通親表の李善注、同じく詣建平王上書の李善注、『初学記』天部下、『芸文類聚』歳時上などが、『淮南子』という書名を挙げて、ほぼ同文を載せる。『論衡』感虚篇には、「伝書に言ふ」として、「鄒衍罪無くして燕に拘はれ、夏五月に当たるに天を仰ぎて歎ず、天為に霜を隕らしむ」と言う。
- (20) 自然に作用する場合に、「全性保真」という養生家の言葉が使用されていることにも注意する必要がある。前節での災異除去の場合にもそうであったが、道家的な態度が有効なのである。
- (21) また、『漢書』に出る類話と比較すれば、『漢書』の女が処刑されてしまうのに対し、『淮南子』の女はなお生存している。
- (22) 『呂氏春秋』制楽篇に、ほぼ同文。
- (23) この伏羲・神農・黄帝の時代順位は我ががよく知るものと異なるが、三皇については異説も多いことであり、恐らくここでは、伏羲・神農・黄帝を三皇と考えているのであろう。

『春秋繁露』必仁且智篇に、

凡そ災異の本は尽く國家の失より生ず、國家の失乃ち始めて萌芽するや、天 災害を出だして以てこれに謹告す、これに謹告して変ずるを知らざれば乃ち怪異を見はして以てこれを驚駭す、これを驚駭して尚ほ畏恐するを知らざれば、その殃咎乃ち至る、此れを以て天意の仁にして人を陥すを欲せざるを見るなり、謹んで案ずるに、災異は以て天意を見る、天意に欲するあり、欲せざるあるなり、欲する所欲せざる所は、人、内には以て自ら省みて宜しく心に懲あるべし、外には以てその事を觀て宜しく國に驗あるべし、故に天意を見るものの災異に於けるや、これを畏れて惡まざるなり、以て天 吾が過ちを振すひ吾が失を救はんと欲し、故に此れを以て我に報ずと為すなり、春秋の法、上 古を變へ常を易へ、是に應じて天災有るもの、幸國と謂ふ、……楚の莊王、天 災を見はさず、地 藥を見はさざるを以て、則ちこれを山川に禱りて曰く、天それまさに予を亡さんとするか、吾が過ちを説かず、吾が罪を極むるなり、と、此れを以て之を觀れば、天災の過ちに應じて至るや、異の顯明にして畏るべきや、此れ乃ち天の救はんと欲する所なり、春秋の独り幸とする所、莊王の禱りて請ふ所以なり、聖主賢君は、尚ほ忠臣の諫を樂受す、況んや天譴を受くるをや。

と云う。「春秋の法」というのは、宣公十五年『公羊伝』の文を引用するのである。ここで『公羊伝』は、虫害のあったのを「幸」とする。そのことで宣公が、誤った政治を改めることができたからである。