

# 董仲舒陰陽刑德説について

末永高康

はじめに

- 一 「任徳不任刑」
  - 二 「陽尊陰卑」
  - 三 遵令災異説の分離
  - 四 『春秋』との関係
- おわりに

## はじめに

董仲舒の陰陽説に、天の陰陽のあり方に人の刑徳のあり方を結び付けて語る陰陽刑徳説がある。彼は「対策(第一策)」において、「天道の大なる者、陰陽に在り。」として「陽は徳なり、陰は刑なり、刑、殺を主り、徳、生を主る。」と陰陽の義を定める。次に、天の四時において万物の成育に関連するのは陽であり、陰はその補助にすぎぬとして、「天意」が「徳(陽)に任じ刑(陰)に任せざる」ものであると規定する。そして、そこから「王者、天意を承けて以て事に従ふ、故に徳教に任じて刑に任せざるなり。」と徳治主義を主張する。これが、彼の陰陽刑徳説の概要であるが、類似の主張は『春秋繁露』(以下『繁露』と略称する)<sup>(1)</sup>にも繰り返されており、彼の陰陽説の内でもよく知られているものの一つである。<sup>(2)</sup>

従来、このような陰陽刑徳説は董仲舒に始まると考えられてきた。ところが、一九七三年に馬王堆三号漢墓より出土した帛書により、董仲舒以前に――遅くとも文帝期までに――このような説が存在していたことが知られるようになったのである。<sup>(3)</sup>そして、この発見を機に、従来あまり注目されていなかった『管子』等に見える陰陽刑徳説が、董仲舒以前の説を伝えるものとして見直されるに至っている。<sup>(4)</sup>ところが、董仲舒の陰陽刑徳説が、これらの説との関連において再検討されることはほとんど無かった。彼の思想内部への位置付けという関心を離れてこの説が論じられることが無かったからである。しかし、この説が董仲舒の創始に係るものでない以上、彼以前の説との関連において、彼の説を見直して行くことも必要であると思われる。この見直しを行うのが本論の目

的である。

## 一 「任徳不任刑」

最初に、董仲舒の死後、それほど間もない時期におこなわれた塩鉄論議における評価を参考にして、彼の陰陽刑徳説の一つの性格を導いておきたい。

『塩鉄論』論薈篇では、文学は「始め、江都の相董生、陰陽を推言す。」と董仲舒の説を引用して、「此の四時の序、聖人の則る所なり。刑以て化を成すに任ずべからず、故に徳教を広む。」と儒家的徳治主義を主張している。その主張に対して、大夫が次のように批判を加えている。

春夏に生長す、以て仁を行なふに利あり。秋冬に殺蔵す、以て刑を施すに利あり。故に其の時に非ずして樹うれば、生ずと雖も成らず。秋冬に徳を行なふは、是れ天道に逆ふと謂ふ。月令に「涼風至り、殺氣動き、蜻蛉鳴き、衣裘成る。天子微刑を行なひ、始めて糶糞し、以て天令に順ふ」と。文学四時を同じうし、陰陽を合して、徳を尚びて刑を除く。此の如きは、則ち鷹隼鷲へず、猛獸攫へず、秋に蒐獮せず、冬に田狩せざる者なり。

大夫は、「春夏の生長の時期（≡陽に相当）には仁を行うのがよく、秋冬の殺蔵の時期（≡陰に相当）には刑を施すのがよい。」と考える。それゆえ、春夏に仁（徳）を、秋冬に刑を行なうべきであるとする。それに対して、文学は、四時の時のめぐりとは無関係に徳を尊ぶことを主張するから、これを「秋冬に徳を行なうのは天道に逆ら

うことになる」と評して、その説を批判しているのである。

ここでの大夫は、天の陰陽と人の刑徳を対応させ、前者に後者が従うべしとする陰陽刑徳説の論法自体に、その批判の鋒先を向けているわけではない。この論法を前提としたときに導かれる難点を示すことにより、文学の説を批判しているのである。天の陰陽のめぐりに歩調をあわせて、人の刑徳の行為が行われていないことが、その難点である。大夫は、自説の補強の為に、月令を引用しているが、この月令（時令）が前提とするのは、天の時に合せて人の行為は行われねばならぬ、という思考である。この思考に反するという点に、文学の説、ひいては董仲舒の説の難点を、大夫は見出すのである。

陰陽刑徳説は、天の陰陽のめぐりと結びつけて人事の刑徳のあるべき姿を思考するものであるから、董仲舒の説も、時令的な思考を母体として語られているものであることに違いはない。しかし、天の時のめぐりと、人としての歩調をあわせるか否か、という点において、彼の説は、時令的な思考から逸脱するのである。『塩鉄論』の大夫は、董仲舒説のこのような性格を我々に示している。そこで、いま、時令的な思考を狭く解釈して、「人の或る行為が、一年の特定の時節に行われなければならぬとする思考」とするならば、この意味における「時令的思考」に反する、というのが、ここでの批判者の目から見た、董仲舒説の性格であると言える。逆に、董仲舒の側に立つて言えば、これは、「時令的思考」とらわれていない、ということになる。この性格は、董仲舒の次の言葉からも読み取ることができる。

徳を留めて春夏を待ち、刑を留めて秋冬を待つが若きは、此れ四時に順ふの名有れども、実は天地の経に逆ふなり。…天の行、穀は寅に朽ちて秋に麦を生じ、穢あれちを除き乏しきを継ぐを告おしふ。功を成し乏しきを継ぎて

以て人を贍<sup>た</sup>す所以なり。：行ひ急なれば皆な時を待たざるは、天の志なり。而して聖人之を承けて以て治む。是の故に春に仁を修めて善を求め、秋に義を修めて悪を求め、冬に刑を修めて清を致し、夏に徳を修めて寛を致す。此れ天地に順ひ陰陽を体する所以なり。然り而して善を求むるの時に方りて、悪を見れば積さず、悪を求むるの時に方りて、善を見れば亦た立ちどころに行ひ、清を致すの時に方りて、大善を見れば亦た立ちどころに之を挙げ、寛を致すの時に方りて、大悪を見れば亦た立ちどころに之を去り、以て天地の生の時に方りて殺有り、殺の時に方りて生有るに效ふなり。：而らば人の治むる所、安くんぞ久しく当に行ふべきの理を留めて必ず四時を待つを取らんや。(如天之意)

あたかも、『塩鉄論』の大夫の反論を予期したような言葉である。天の生殺の作用を子細に見れば、「麦」が秋に生ずるなど、必ずしも、春夏に生、秋冬に殺の作用のみを行ってゐるわけではないことがわかる。したがつて、人の刑徳のあり方が天の陰陽(『生殺』)のあり方にしたがうべしと考えるならば、それは、「天地の生の時に方りて殺有り、殺の時に方りて生有るに效」わなければならぬことになる。それゆえ、刑徳を行うべき時に適宜にそれを行わず、春夏の徳の季節、秋冬の刑の季節を待つようなものは、四時のあり方に従つてゐる外観をとつてはいても、「実は天地の經に逆ふ」ものであるとして退けるのである。ここで退けられてゐるのは、春夏にのみ徳を、秋冬にのみ刑を行うという、先に定義した狭義の「時令的思考」を固く遵守する立場であるから、ここにも、「時令的思考」にとらわれないという性格が示されてゐるのがわかる。従来、董仲舒説の性格としては全く指摘されることのなかつたものではあるが、「時令的思考」にとらわれないということを、彼の説の性格の一つとして挙げるのできるのである。

さて、この「時令的思考」に対する態度に注目するならば、ここで示したように、「時令的思考」を固く遵守する立場を董仲舒が退けたり、逆に、「時令的思考」に反するとして、董仲舒説が批判されたりしていることは、その背後に「時令的思考」に立脚した陰陽刑徳説の存在を感じさせるものである。董仲舒が批判した対象として、また逆に、董仲舒説を批判する為の視点を与えるものとして、「時令的思考」に立脚した説の存在が考えられるのである。そして実際にそのような説は存在した。馬王堆出土帛書の内、『経法』等四篇（「経法」「十六経」「称」「道原」、以下帛書と略称する）に見える陰陽刑徳説がそれである。この帛書は文帝期に副葬されたことが確認されており、また、漢初流行した黄老思想のテキストであると推定されている。したがって、この帛書の説は、董仲舒に先立つ時代に存在していた説であり、また、董仲舒の時代に黄老思想を信奉するグループによって支持されていた説であると考えられるものである。その陰陽刑徳説は次のようなものである。

天に順ふ者は昌え、天に逆ふ者は亡ぶ。天道に逆ふ母くんば、則ち守る所を失はず。：凡そ謹の極は、刑と徳とに在り。刑徳皇皇、日月相ひ望み、以て其の当を明らかにす。望、其の当を失はば、環かへつて其の央（殃）を視しす。天徳皇皇、刑に非ざれば行はれず。繆繆（穆穆）たる天刑、徳に非ざれば必ず頃（傾）く。刑徳相ひ養ひ、逆順よなほ若なほち成る。刑は晦にして徳は明、刑は陰にして徳は陽、刑は微にして徳は彰なり。（十六経・姓争しやう）

靡せず黒せず、之を正すに刑と徳とを以てす。春夏に徳を為し、秋冬に刑を為す。徳を先にし刑を後にし以て生を養ふ。：夫れ時に並びて以て民功を養ふ、徳を先にし刑を後にし、天に順ふ。（十六経・観）

天の刑徳と人の陰陽を対応付けていること、前者のあり方に後者のあり方が従うべしと考えていること、董仲舒

の陰陽刑徳説と同じである。ただ、董仲舒が「徳教に任じて刑に任ぜず」と刑徳の差異を強調するのに対し、ここでは「天徳皇皇、刑に非ざれば行はれず。穆穆たる天刑、徳に非ざれば必ず傾く。」と刑徳（陰陽）のいずれも欠くべからざることが主張され、徳の一方的な重視がみられない点が異なる。帛書は基本的に「刑徳並用」の立場に立つのである。「徳を先にし刑を後にす」とは言われても、「春夏に徳を為し、秋冬に刑を為す」わけであり、董仲舒のような徳の一方的重視が語られるわけではない。一年を二分して春夏に陽、秋冬に陰を対応させ、刑徳を陰陽に対応させる以上、徳のみが一方的に重視されることはないのである。そして、この「春夏に徳を為し、秋冬に刑を為す」という言からも明らかのように、この説は、人事と四時の時の一致を説く「時令的思考」に支えられていると考えられるのである。

帛書の説が「時令的思考」に立脚するものであることは、また、先の引用に続く次の言より明らかである。

其の時羸にして事紕なれば、陰節復た次し、地氣（原文「尤」依釈文注釈改）復た収まる。正名して刑を脩むれば、執（蟄）虫出でず、雪霜復た清く、孟穀乃ち蕭（肅）み、此の材（災）□生ず。此の如き者、事を挙げて將に成らざらんとす。

其の時紕にして事羸なれば、陽節復た次し、地氣（原文「尤」依釈文注釈改）収まらず。正名して刑を施（弛）くすれば、執（蟄）虫声を発し、草莛復た榮る。已に陽にして有（又）た陽、時を重ねて光くこと無し。此の如き者、事を挙げて將に行なはざらんとす。（十六経・觀）

「其の時羸」とは春夏の時節、「其の時紕」とは秋冬の時節を意味する。ここでは、刑を行なつてはならぬ春夏に「刑を脩め」、刑を修めねばならぬ秋冬に「刑を弛く」し、刑徳を行なうべき時を過つ場合に、「蟄虫出でず」「草

直復た榮る」といった異変が起こることが述べられている。このような違令災異的な言及は、帛書が「時令的思考」に従うものであることを明らかにしている。更に、ここに示された異変は『呂氏春秋』十二紀に示されている違令災異の規定に酷似しており、帛書の説と時令説とのより直接的な関連性を暗示している。帛書の陰陽刑徳説とは、「時令的思考」に立脚し、「刑徳並用」を説くものといえるのである。このような説がまた、文帝期という董仲舒の生時と重なる時代において、黄老思想を信奉するグループによって支持されていたと考えられ、董仲舒は、このような説が存在する場にあつて、自己の陰陽刑徳説を語っていることになるのである。

さて、いま、帛書の説と董仲舒の説を比較するならば、陰陽刑徳説の形式、すなわち、陰陽と刑徳とを対応させ、人の刑徳のあり方が、天の陰陽のあり方に従うべきであるとする部分について、両者の間に違いはないことがわかる。帛書の刑徳並用的な主張と、董仲舒の徳治主義的な主張という両者の主張の相異にもかかわらず、その主張を載せる形式に関しては両者共通なのである。いま、漢初に黄老思想が流行していたことを考え合わせれば、このことは、董仲舒が、帛書に示されたような当時の黄老思想における陰陽刑徳説の形式をそのまま利用して、自己の説を主張したことを意味することになる。彼は、この形式を用いながら、その導く結論を「刑徳並用」から、儒家的な徳治主義を示す「任徳不任刑」（「陰陽位」）へと改変しているのである。

「時令的思考」にこだわらないという董仲舒説の特徴は、実は、この改変の過程において生じてきたものである。彼は、陰陽刑徳説の形式により「任徳不任刑」という結論を導く為に、天の陰陽のあり方について新たな解釈を提示する。陰陽刑徳説の形式が前提とされれば、人の刑徳のあるべき姿は、天の陰陽のあり方を如何に解釈するかによって定められるから、「刑徳並用」ではなく「任徳不任刑」を導く為には、その結論に適した天の陰陽

のあり方の解釈を示さなければならない。しかしながら、春夏には陽の作用を、秋冬には陰の作用を考えると、通常の陰陽の作用形式を前提としてしまつては、そこに陰陽の間に特別の差異を設ける解釈を読み込むことは困難である。そこで、董仲舒は、独自の陰陽の作用形式を考案することにより、天の陰陽のあり方について新たな解釈を提示するのである。彼の陰陽の作用形式についてのこの解釈は『繁露』の「陰陽位」「陰陽終始」「陰陽出入上下」等の篇に詳述されているが、その詳細については過去の研究にゆずることにしたい。これは春夏に陽・秋冬に陰を対応させる作用形式に比して相当に複雑なものであることが知られており、そこに彼の苦心の跡がうかがわれるものである。また、この作用形式は陽を「実位」に陰を「空位」に置き両者の交代を考えず、陰陽のそれぞれの作用はともに通年ではたらくとしているために、もとより「時令的思考」とは調和しないものとなっている。この作用形式の段階ですでに「時令的思考」が陰陽刑徳説から排除されてしまつていたのである。董仲舒は、この新たな陰陽の作用形式を提示することによって、天の陰陽のあり方についての解釈を「任陽不任陰」なるものへと改変した。そして、陰陽刑徳説の形式に従つて、人の刑徳のあるべき姿についての解釈を、刑徳並用的なものから徳を主とするものに改変したのである。

陰陽刑徳説の形式を前提としながら、「時令的思考」を犠牲にせずに、「任徳不任刑」という結論を導くということは不可能だったのであろう。董仲舒は、右のような形で陰陽刑徳説の内容を改変したのである。

## 二 「陽尊陰卑」

董仲舒が陰陽刑徳説の内容の改変において、「時令的思考」を犠牲にしたことは、陰陽刑徳説を、単に刑徳のあり方について語る論から、より多くの内容を含み得るものへと変化させる道をひらいている。その最も顕著な例を、彼の「陽尊陰卑」の主張のうちに見ることが出来る。

「任徳不任刑」を主張する陰陽刑徳説は、陰陽の間に価値的な差異を見出すものであるから、これは容易に「陽尊陰卑」の主張に転化し得る。董仲舒は、「陽始めて出づれば物も亦た始めて出で、陽方に盛んなれば物も亦た盛ん、…此を以て之を見れば、陽を貴として陰を賤とするなり。」（「陽尊陰卑」）、「天下の昆虫、陽に随ひて出入し、天下の草木、陽に随ひて生落し、…陽の貴にして陰の賤なるは、天の制なり。」（「天辨在人」）、と万物の変化が基本的に陽の変化に従っていること等を挙げ、そこから「陽尊陰卑」を主張する。これは「対策」において歳功が主として陽のはたらきによることを挙げ「任陽不任陰」を言うのと同じ思考による。そして、「君臣父子夫婦の義、皆諸（こゝろ）を陰陽の道に取る。君は陽なり臣は陰なり。父は陽なり子は陰なり。夫は陽なり妻は陰なり。」（「基義」）と陰陽を人事の内に割り振ることを介して、「陽尊陰卑」が人倫関係等にそのまま持込まれていくことはよく知られている。

「陰陽」により人倫関係の「尊卑」の絶対化固定化を図るものとして悪名高いこの「陽尊陰卑」の説もまた、従来、董仲舒より始まると考えられていた。しかし、単に「陽尊陰卑」を語るだけであれば、これは、すでに帛

書の「称」に見えている。

凡そ論は必ず陰陽□大義を以ふ。天は陽にして地は陰。：大国は陽にして小国は陰。：主は陽にして臣は陰。：男は陽にして【女は陰、父は】陽にして子は陰。：貴は【陽にして】賤は陰。：諸もろの陽なる者は天に法り、：諸もろの陰なる者は地に法り、：（称）

特に「貴陽賤陰」と言い、いわゆる三綱に陰陽を配当するなど、董仲舒の説に同じい。董仲舒に先立つ時代に、すでに、黄老家の内で、人倫関係が陰陽により語られていたのである。

また、このことは『繁露』の「離合根」「立元神」「保位權」の三篇により間接的に確認することができる。君主が無為清浄たるべきことを説くこれらの篇は黄老的色彩の強いものとしてよく知られているものであり、これらの篇が、董仲舒による道家の兼習の名残りなのか、黄老的特キストの竄入なのかは明確ではないが、『淮南子』等との共通点が多いことから、これらは漢初の黄老思想の一端を伝えるものと考えられている。この離合根篇では、人主と人臣のあるべき姿が峻別され、人主は「天之行」に、人臣は「地之行」に法るべきことが強調される。そして、立元神篇ではさらに「人臣陽に居りて陰たり、人君陰に居りて陽たり。陰道は形を尚びて情を露はし、陽道は無端にして神を貴ぶ。」と君臣が天地の関係と対比されるとともに陰陽により語られているのである。これが道家の兼習の跡ならば、彼は黄老思想から人倫関係を陰陽で語ることを学んだことにならうし、そうでなかったとしても董仲舒の頃にこのような思考が存在した証左とならう。彼の「陽尊陰卑」の主張はこのような思考を受け継いでいるのである。

しかし、董仲舒は彼以前の「陽尊陰卑」の主張をそのまま繰り返しているわけではない。彼は、陰陽刑徳説の

枠組みの中に「陽尊陰卑」を組入れて語っているのである。そして、このことは、「陽尊陰卑」に関して、董仲舒が陰陽説の二つの側面を統一したことを意味している。陰陽説の二つの側面とは、事物の対立する二つの概念（上下、左右、君臣、父子、男女等）に対して陰陽を配当する側面と、より実体的な陰陽の気により四時のめぐり等を説明していく側面である。先の基義篇や「称」の論が、実体的な陰陽の気を前提にしているというよりは、単純に対立する概念に対して陰陽を割り振っている面が強いものに対して、陰陽刑徳説での天の陰陽は、実体的な気としての性格が強い。この相異が陰陽説の二つの側面である。そして、帛書が「陽尊陰卑」を語るのは前者の陰陽説に限られるのに対し、董仲舒は後者においても「陽尊陰卑」を成立させているのである。

彼は、天の陰陽それ自体に対してではなく、そこから抽象された陰陽の關係に対して、人倫關係を当てはめることにより、このことを行う。陰陽刑徳説は陰陽に刑徳を配当するものであるが、これは陽の万物を育む作用と陰の万物を枯殺する作用が、人の刑徳の作用と類似するところから導かれたものである。別に、帛書では「天の生に因りて以て生を養ふ、之を文と胃（謂）ひ、天の殺に因りて以て死を伐つ、之を武と胃（謂）ふ。【文】武並び行はるれば、則ち天下従ふ。」（経法・君正）と「文武」が——直接陰陽とではないが——天の「生殺」の作用と対応付けられており、同じく両者のもつ作用の類似がこの結び付きを産んでいる。この「刑徳」「文武」との対応は『管子』にも見えており、天の陰陽と人事との結合の初期の段階を示していると思われるが、<sup>14</sup>いずれも、天の陰陽の作用が結合の媒介となつている。<sup>15</sup>人事の内の何かを、天の陰陽と直接対応付けようとするならば、この作用との類似を全く無視してしまうわけにはいかない。したがって、この類似を前面に出せない人倫關係などは、本来、その対応を主張するのは困難なのである。だから、「称」では天の陰陽が持ち出されるのではなく、「諸

陽者法天」「諸陰者法地」と天地の關係が前面に押し出されているし、離合根篇等においても、君臣が陰陽というよりは、まず天地と比せられているのである。<sup>15</sup> 天地の關係ならば容易にそれが上下關係に転じ得るが、天の陰陽はその生殺の作用のイメージが強すぎるのである。董仲舒以前において、天の陰陽がただちに「尊卑」と結び付けられなかつた理由はここに存しよう。<sup>16</sup>

それに対して、董仲舒は先にふれた特異な陰陽の作用形式を考案することにより、天の陰陽のあり方を「任陽不任陰」であるとし、そこから「陽尊陰卑」を規定してしまう。天の陰陽と人事とを直接結び付けようとすれば、生殺のイメージが障害となるが、天の陰陽の作用形式それ自体を「陽尊陰卑」と規定して、これに則るべしとすれば、「陽尊陰卑」という關係だけが抽象されるのであり、天の陰陽各々と人倫關係の個々を結び付ける必要はなくなる。かくして、天の陰陽のあり方と、人倫關係が結び付けられるのである。董仲舒の「陽尊陰卑」の説の特徴はこの点にある。陰陽をもちいて人倫關係を論じている点にはなく、天の陰陽のあり方を、人倫關係を説明できる形で論じている点にこそ、彼の説の独自性があるのである。

このような彼の独自性は、彼が「時令的思考」にとらわれていないことに由来している。「時令的思考」に執着する限りは、特定の時節に行われ得る人の行為以外を天の陰陽と結びつけて論ずることはできない。人の關係や、特定の時節に配分することの不可能な行為を天の陰陽と結びつけて論ずる為には、時節という枠組みから切り放された形で、天の陰陽が思考される必要がある。彼は「時令的思考」にこだわらないからこそ、人倫關係の「陽尊陰卑」を天の陰陽との關係で論ずることができたのである。

そして、彼は、陰陽刑徳説に「陽尊陰卑」を結びつけたここでの論法、すなわち、「時令的思考」の枠の中で、

天の持つ要素の個々と、人の持つ要素の個々を直接に結び付けるのではなく、「時令的思考」を離れた形で、天のあり方に従うことを考えるという論法により、陰陽刑徳説——もはや、陰陽刑徳説という呼称がふさわしくないほどにまで——更に拡大していくのである。例えば、四時と喜怒哀楽等の感情を結びつけることがそれである。「繁露」においては「主の好悪喜怒は乃ち天の春夏秋冬なり。」「喜気は：春に当り、怒気は：秋に当り、楽気は：夏に当り、哀気は：冬に当る。」「春は喜、夏は楽、秋は憂、冬は悲。」「王道通三」等、四時に喜怒哀楽等を対応させる部分が多い。この対応の意図するところは「好悪喜怒をして必ず義に当りて乃ち出ださしむること、暖清寒暑の必ず其の時に当りて乃ち発するが若く、」「好悪喜怒をして未だ嘗て差はざらしむること、春夏秋冬の未だ嘗て過たざるが如し。」(同上)と妄りに感情にまかせて事をおこなってはならないことを言う部分にある。これが、春に喜び、秋に怒るべきを言うのではないことは明らかである。四時との時間的に直接的な結び付きを切り放ち、天の四時のあり方の意味だけに注目するから、このような対応が生まれ得るのである。

陰陽刑徳説とは、本来、人の刑徳のあるべき姿を論ずるものであるから、董仲舒が陰陽刑徳説を語った当初の関心も、刑徳を論ずる部分にあったと思われる。しかし、陰陽刑徳説において「時令的思考」のとられから脱した董仲舒は、この説を、単に刑徳のありかたを語る論をこえて、より豊富な内容を含み得るものへと拡大していったのである。そして、彼はこのことよって天の陰陽四時に従うという立場を徹底させているのである。しかしながら、董仲舒による陰陽刑徳説の拡大はこの方向にのみ限定される。彼は、陰陽刑徳説が内包する論理を全面的に展開することはしていないのである。このことは、次に見る、彼の陰陽刑徳説と災異説との関係から明らかである。

### 三 違令災異説の分離

陰陽刑徳説と災殃の關係について言えば、帛書は、先に示したように、春夏に徳、秋冬に刑を行わなかつた場合の災殃の存在を規定している。このような災殃が規定される場においては、この災殃を避ける為には、春夏に徳、秋冬に刑を行わざるを得ないことになる。帛書においては、このような違令災異の規定によつて、天の陰陽のあり方に、人の刑徳のあり方が従わなければならないことが根拠付けられる形となつていたのである。このことは、陰陽刑徳説と違令災異説が、本来、關係の深いものであつたことをうかがわせる。そこで、少しく董仲舒から離れて、まず、この両者が結びつく理由を考察しておきたい。

陰陽刑徳説の特徴は、天の陰陽と人の刑徳を結びつけることにある。この結びつけの背後には、「万物の化育の主体を天に求める」という思考が存在していると考えられる。次の『呂氏春秋』の言葉は、直接に陰陽刑徳説を論じているわけではないが、天の陰陽（四時）と人の刑徳を結びつけることの背後にある思考をよく示している。

春氣至れば則ち草木産じ、秋氣至れば則ち草木落つ。産と落と或もの之をせしむ、自づから然るに非ざるなり。故に之をせしむる者至れば、物為さざる無く、之をせしむる者至らざれば、物為すべき無し。古への人其のせしむる所以を審らかにす、故に物の用為らざるは莫し。賞罰の柄、此れ上のせしむる所以なり。（孝行覧・義賞）

ここでは、物（草木）の生育（産、落）について、その生育の力が物の内に求められてはいない。「使之者（――之

をせしむる者」である天の春氣、秋氣の側にその力が求められている。生物の内に自らが生育する力を認め、その力が発現し得る環境として春氣、秋氣が考えられているわけではないのである。だから、「産と落と或もの之をせしむ、自づから然るに非ざるなり。」と言われるのである。このように、生物を生育させる主体を天の側に見出すから、天の春氣、秋氣からの類推で、民を統治教化する主体である人主の賞罰へと言及することができるわけである。ここでは、「生物の化育の主体を天に求める」という思考が、四時と賞罰の結びつきを生んでいるのである。同様に、天の四時（陰陽）と人の刑徳を結びつける以上、この「生物（万物）の化育の主体を天に求める」という思考が、陰陽刑徳説の根底にもあると考えられる。例えば、先述のように、董仲舒は、麦が秋に生ずることから、天が秋にも「生」の作用を行っている、と解釈していたが（「如天之意」）、ここにもこの思考を読み取ることができる。もし、生育の力を生物の側に帰し、その力を発現させる外的環境としてのみ季節を考えるならば、董仲舒のような解釈は生まれ得ない。麦と他の穀類との生育条件が異なるといえばそれで済むからである。しかし、彼は「万物、天に非ざれば生ぜず」（「順命」）と万物の化育の主体を天に見出すから、麦の生育は、天が秋に生の作用を行っていることの証拠となるのである。

この思考が持つ際立った特徴は、陰陽の氣や四時の氣を質的に異なるものとしてとらえる傾向を持つことにある。「賞」と「罰」とが質的に異なる人為であるように、「産」と「落」とも質的に異なる作用である。先の『呂氏春秋』は、春氣、秋氣を、生物に対して質的に異なる作用を与えるものとしているのである。陰陽刑徳説においては、陰氣、陽氣はそれぞれ「生」「殺」の作用により特徴付けられるわけであるが、これも質的に異なる作用である。質的に異なる二つの作用であるから、董仲舒などは一方を「実位」、他方を「空位」に置き、両者がそれ

それに適当な時に作用するという作用形式を考えるのである。かりに、陰陽を、或る一元的な量の多少により區別されるような性格のものとして考えるならば、この董仲舒の説などは、全く理解不能のものとなつてしまつてあろう。彼等は、生物の生育を天の化育によると考へた爲に、季節における生育の質的に異なる相に対応するかたちで、天の化育をも質的に異なる作用に分解してゐるのである。もし、逆に、生物の側に生育する力を認め、その生育の質的に異なる相を、季節の変化に対する生物側の反応としてとらえるならば、このような必要はない。季節の側は、量的な連続的なもの（例えば、気温や日射量等）の変化として特徴付けてしまつてかまわないからである。我々の思考はむしろこの後者に近い。天が化育を行うという前提は、我々と異なる自然に対する理解をもたらしてゐるのである。

そして、春氣、秋氣の語が示すように、この天による化育は「氣」を媒介にして行われることになる。生物の外にある天の側に生育の力を認めてしまつたから、その生育を行う媒介が必要とされてゐるのである。だから、ここでの「氣」とは、それが生物（万物）に或る状態をもたらすものとして特徴付けられてゐる。例えば、春氣であれば、生物（万物）に芽吹き成長するという状態をもたらし、秋氣であれば結実し枯れるという状態をもたらすものとして特徴付けられるのである。春氣と秋氣とは質的に異なる。そして、これら質的に異なる作用を行う氣を、時を過たずに順序よく出だすことにより、天は万物の化育を行うと考へるのである。

さて、このような思考に立つならば、農事のような「人」の作用は、天がある特定の氣を出だして、万物の生育を行う際に、その生育に「人」が手を加える事によつて、よりよい結果（『收穫』を得ることと意識されること）になる。そして、農事がこのようなものとして意識される時、これは、天の化育の力を、「人」が分有してい

ることの証拠となりうる。天が万物の化育を行うとして、もし、「人」に、その化育の力が分有されていないとするならば、「人」の手が加わることよって、一層の化育の美が得られることなどありえないからである。「人」は、天の化育の力を分有している。董仲舒などは、天の化育に関与するものとして、「人」を天の十端の一つにさえ数え挙げているのである。<sup>(18)</sup>もちろん、ここでの「人」とは一介の農夫を意味するのではない。君主（特に天子）によつて統治される、集団としての「人」である。この「人」のあり方は、その統治者たる君主のあり方の何如によるから、「人」の天の化育に対する影響はひとえに君主のあり方により定まることになる。このように思考するからこそ、刑徳のような君主の行為が天の化育に影響を与え得ると考えるのであろう。かくして、陰陽刑徳説は生まれてきたと考えられる。

そして、このように或る人為が天の化育に影響を与え得ると思考するならば、そのような人為は、天の化育と歩調をあわせて行われなければならないことになる。天が、例えば、春気を出している時に、春気的作用を阻害するような事を人が行うならば、天の化育はその美を保つ事ができなくなるからである。ここから、人の或る行為が、一年の特定の時節に行われなければならないとする「時令的思考」が生まれてくる。そして、それに違反する時の災害の規定として、ここに違令災異説が結びつくのである。陰陽刑徳説が前提とする「万物の化育の主体を天に求める」という思考は、このようにして「時令的思考」を導き、違令災異説を導くと考えられるのである。

帛書の場合、陰陽刑徳説に違令災異的な表現が結び付けられていることは、先に示した通りである。また『管子』の内で陰陽刑徳説を展開する四時篇でも「陰陽とは天地の大理なり。四時とは陰陽の大経なり。刑徳とは四

時の合なり。刑徳時に合すれば則ち福を生じ、詭そむげば禍生すず。」「春に潤み、秋に榮はり、冬に雷かし、夏に霜有るは、此れ皆な氣の賊なり。刑徳節を易へ次を失はば、則ち賊氣すみや遽かに至る。賊氣遽かに至れば、則ち國に蓄殃多し。』と刑徳の時を過つことが災殃をもたらすことを明言している。陰陽刑徳説は、本来、違令災異説と密接な繋がりを持つものと考えられ、また、董仲舒以前の陰陽刑徳説は、確かに違令災異説と結びついているのである。

ところが、董仲舒は、自己の陰陽刑徳説を災異説と結びつけて語ってはいない。彼が、「対策(第一策)」で「刑罰中らざれば、則ち邪氣を生じ、；則ち陰陽繆れい盪して妖孽生ず。」と災異の生起する理由を述べた部分などは、右の『管子』の言葉とよく似ているものはあるが、董仲舒はこれを陰陽刑徳説と結びつけて語っているわけではないのである。それだけでなく、『繁露』において陰陽刑徳説は繰り返し語られているにもかかわらず、それを災異説と結び付けた形で論じている部分は、全く不思議なことに、一ヶ所も無いのである。それだけではない。陰陽刑徳説に関する部分では、「災異」という語はおろか、「災」「異」の語でさえも全く見えないのである。<sup>(19)</sup> 帛書等と異なり、董仲舒は陰陽刑徳説と災異説を関連付けて語っていないのである。ならば、彼の説の特徴のひとつはここに読み取られなければならないことになろう。彼は、違令災異説を含む災異説を陰陽刑徳説から分離する。そして、陰陽刑徳説と災異説を別々に展開しているのである。これが、彼の説の特徴の一つなのである。

この切り放しの災異説側の理由は見やすい。『漢書』五行志に記載された『春秋』の災異記事に対する董仲舒の解釈を見れば明らかのように、彼は、特定の人事と特定の災異を固定された季節の時間枠の内で機械的に結び付けることにより災異の解釈を下しているわけではない。所謂「天譴説」を語る部分は何うまでもないし、所謂「感應説」を語る部分も同様である。違令災異的な思考、すなわち、或る特定の時期の違令が或る特定の時期の災異

を引き起こすという思考に厳密に従うならば、彼の春秋災異説は成立し得ないのである。彼が春秋災異説を語つた意図は置くとして、このような災異説を主張する為には、陰陽刑徳説に於ける思考がそのまま災異説に持込まれることは避けなければならなかつたはずである。彼が陰陽刑徳説と災異説を結びつけなかつたことの理由の一つはここに存するであらう。<sup>(20)</sup>

一方、陰陽刑徳説の側より考えるならば、このように、陰陽刑徳説と災異説が分離されているということは、董仲舒の陰陽刑徳説が、彼の天人相関説全体を包括するような性格を持たないことを意味している。そして、このことは、自己の天人相関説を体系的に構成する上で必要な論として、陰陽刑徳説が取入れられたのではないことを示している。もし、ある体系を意図して陰陽刑徳説が取入れられたのであれば、この説が災異説と分離して語られるようなことはなかつたはずである。おそらくは、自己の思想の体系のためではなく、より限定された意図の下に、陰陽刑徳説が語られたために、このような分離が生じたのであらう。思うに、彼の陰陽刑徳説の核心にあるのは、その解釈を「刑徳並用」から、「任徳不任刑」に改変したことである。よつて、この説を語る際の彼の意図も、この改変の内に見出されねばならぬことにならう。ならば、その意図とは、儒家的徳治主義の正当性を立証することにあると考えられる。彼は、陰陽刑徳説という、既成の思考形式の枠内に徳治主義を位置付けることにより、その既成の思考形式に従う人々に対して、徳治主義の正当性を立証しているのである。儒家の台頭以前、思想界において優位を占めていた黄老思想が、陰陽刑徳説の形式により、刑徳並用の立場を根拠付けていたのであれば、そのような場に対して儒家的徳治主義を主張する董仲舒としては、その陰陽刑徳説の形式によつても儒家説が根拠付けられることを示す必要があつたのであらう。既成の思想を利用しながら、そこに自己の立

場に有利な内容を読み込んでいくことにより、自己の立場を根拠付けることは、新たな思想的立場を打ち出す者の一つの手段である。儒家の台頭期に当たる董仲舒は、陰陽刑徳説という場において、このことを行っているのである。よって、董仲舒にとって陰陽刑徳説とは、その形式自体ではなく、その形式により儒家的な徳治主義を導くことに意味があった。このために、この形式は彼の天人相関説を包括するような地位を与えられていないのである。

ここで、次のことを指摘しておきたい。彼が考案した特異な陰陽の作用形式の説が、後世においてほとんど語られていない、ということである。陰陽刑徳説の形式によって「任徳不任刑」を語る為には、彼の提示した作用形式は不可欠である。にもかかわらず、それが後の文献に現れていないのである。わずかに、『塩鉄論』の文学が、先に挙げた大夫の言葉に対して「故に陽をして大夏に居りて徳施を宣ばしめ、陰をして虚に蔵し陽の佐補たらしむ。」と反論を加えた例があるにすぎない。これが大夫の刑徳並用的な主張に対する反論の内語られているのは示唆的である。おそらく、かの複雑な作用形式などは、刑徳並用的な主張と徳治の主張が、陰陽刑徳説という場でぶつかりあう時にのみ、必要とされるような性格のものなのであろう。儒家の優位が確定されてしまえば、このようなぶつかりあいはもはや存在しない。そこで必要とされるのは徳治主義が天意に適うという結論だけであり、わざわざ複雑な作用形式にまで立ち返る必要はなかったと思われる。周知の如く、漢代の儒家の主張は実質的には刑徳並用的なものであった。<sup>(21)</sup>董仲舒でさえ、その「対策（第二策）」において「聖王の天下を治むるや、爵禄以て其の徳を養ひ、刑罰以て其の惡を威す」とほとんど刑徳の並用を主張するが如き言を残している。また、『塩鉄論』の大夫の「春賞秋罰」的な思考は、実は、漢代を通じて有力であったこともよく知られている。<sup>(22)</sup>結

局、「任徳不任刑」とは漢代の儒家にとつての政策的スローガンに過ぎないのである。スローガンであるが故に、董仲舒は、陰陽刑徳説という、現実の刑徳の諸相を反映しない論において、それを強く主張する必要があったのではないだろうか。「刑徳並用」のスローガンを「任徳不任刑」のスローガンに変化させる、そのために生まれてきた董仲舒の作用形式とは、そのような改変を必要とした儒家の台頭期においてのみ十分な意味を持ち得たものなのである。そして、このことがまた董仲舒が陰陽刑徳説を語った目的、その限定性を間接的に物語っているのである。

董仲舒は陰陽刑徳説から災異説（違令災異説）を排除した。違令災異説は「時令的思考」を基礎に成り立っているから、この排除は「時令的思考」を犠牲にしたことの結果である。そして、この結果とは、一方では、彼の春秋災異説が要求するものであり、他方では、陰陽刑徳説が語られる根底にあつた目的が導いたものなのである。

#### 四 『春秋』との関係

ところで、この陰陽刑徳説の形式を導入するために、董仲舒は『春秋』を用いている。『春秋』冒頭の「元年春王正月」を「上は天の為す所を承け、下は以て其の為す所を正す」と解釈することにより、「対策」が陰陽刑徳説を導いていることはよく知られている。この詳細を、ここで改めて説明する必要は無いと思われるが、ただ注意しておかねばならぬのは、ここで『春秋』は陰陽刑徳説の形式を正当化するために持ち出されたのではない、ということである。もし、陰陽刑徳説の形式が存在しない場に、かような奇異な論を主張するのであれば、『春秋』

のような何等かの權威をかりて、その論の正当化を図らなければならなかつたであらう。しかしながら、当時においては、この形式それ自体を正当化する必要はなかつたはずである。よつて、もし『春秋』による正当化が必要であつたとしても、それは「任徳不任刑」という結論部分だけであり、陰陽刑徳説の形式ではない。したがつて、「董仲舒は」陰陽説を採入して、自説を構成し、以て春秋に其の実証を求めた」というような説明は、帛書が出土した現在、もはや成立し難いのである。ここで形式上『春秋』解釈の一つとして陰陽刑徳説を位置付けていることは、儒家にとつて本来異質なこの説を、儒家の内に包摂しようとする努力と見るべきものなのであらう。董仲舒は、『春秋』の新解釈により、この説を『春秋』に下屬させ、元來儒家のものでない説を儒家が語ることを正当化したのである。

董仲舒の陰陽刑徳説が災異説と結び付かない以上、この説に關しての論議はほほ上述の範圍に尽きる。董仲舒による、陰陽刑徳説の改変についてまとめれば、彼は当時行われていた陰陽刑徳説により儒家説の正当性を立証するために、陰陽刑徳説の形式自体は、当時のものをそのままに受入れた。この受入れの為に彼は儒家の經典たる『春秋』に陰陽刑徳説の形式を下屬させる。そして独自の陰陽の作用形式を提示することにより「任徳不任刑」の解釈を導き出した。その際、この結論を導き出すためには、陰陽刑徳説が本來有していた「時令的思考」に反せざるを得なかつた。また、このことにより災異説が陰陽刑徳説から切り離されてしまうのである。一方、ここで導かれた「任陽不任陰」という天の陰陽のあり方の解釈は、「陽尊陰卑」の説として、上下尊卑の人倫關係を直接天の陰陽に結び付けて論じることが可能にした。そして、それはまた、喜怒哀樂等の人事も天の陰陽に結び付

けて論ずる道を開き、「天に従うべし」という立場をより広い場において論ずることを可能にしたのである。このように言えるであろう。

### おわりに

馬王堆帛書の出現、その陰陽刑徳説の出現が、董仲舒研究に対して指示することは、彼の陰陽刑徳説を、彼以前の説に対する改変として見る視点の必要性である。そしてここでは、「時令的思考」に対する態度を手がかりにして、その改変について論じてきた。

帛書や、『管子』の説から知られるように、陰陽刑徳説とは、本来、「時令的思考」と関連の深いものであったと考えられる。実際、「時令的思考」が組入れられてこそ、陰陽刑徳説は一貫した論理を持つと考えられるのである。しかるに、董仲舒はこの「時令的思考」を犠牲にしてまで、陰陽刑徳説の内に儒家的な徳治主義を読み込んでいく。彼にとつては、陰陽刑徳説の持つ論理よりも、この形式により儒家説を導くことの方が重要だった。陰陽刑徳説の形式それ自体は董仲舒にとって第一義的な意味を持つていないのである。このことは、従来、この陰陽刑徳説について与えられてきた評価、すなわち「天の陰陽により、特定の刑徳のあり方を基礎付ける」<sup>(27)</sup>、「天の陰陽により、封建的人倫関係を絶対化する」<sup>(28)</sup>といったような、主として陰陽刑徳説の形式自体に注目して与えられてきた評価に対する見直しを要求することになる。この説の評価は、まず第一に、その形式に対してでなく、彼がこの形式を用いることによって行ったこと——陰陽刑徳説の改変——に対して与えられなければならないの

である。そこで最後に、董仲舒の陰陽刑徳説に対するここでの評価を与えて本論を終えることにしたい。

彼の陰陽刑徳説における、最も明確な意図は、「刑徳並用」を「任徳不任刑」に変化させるといふ部分にあった。したがって、この説の評価もまずこの部分に与えられなければならないであろう。よって、彼の陰陽刑徳説に対する第一の評価は、この説により「任徳不任刑」を導き、儒家説の正当性の立証をはかり、儒家の台頭の一助となった点に与えられよう。また、陰陽刑徳説により「任徳不任刑」を導くことは、陰陽説が儒家の徳治主義と矛盾しないことを示すことでもある。もし、彼が、このことを示し得なかつたらどうであろうか。後の儒家が、陰陽説を大幅に取り入れる上での一つの困難が残されることになる。儒家が全面的に陰陽説を語る為には、それが儒家的徳治主義に適合することを、まず示す必要があるだろう。彼は、このことを示し、儒家が全面的に陰陽説を語るのを可能にしているのである。<sup>(29)</sup>よって、その第二の評価は、陰陽説と儒家的徳治主義が矛盾しないことを示し、儒家がより広範に陰陽説を語ることを可能にした、という点に与えられよう。そして、さらに、彼の陰陽刑徳説で評価されるべきは、時令的粹を離れて天に従うべき道を開いていることであろう。董仲舒思想のよく知られた特徴として、人事のあらゆる側面を天に結びつけて考察する点があげられる。陰陽刑徳説で時令的思考にとらわれずに天に従うべきを論じたことは、より広く人事と天を結びつけて語ることを可能にしているのである。よって、その第三の評価は、陰陽刑徳説を単に刑徳を語る論から拡大し、広く天に従うべきことを論じ得るものに変形した点に与えられよう。これらが、ここで与える、董仲舒陰陽刑徳説に対する評価である。

陰陽刑徳説は、董仲舒思想の中では、その天人相関説を包括するような地位を与えられていない。したがって、彼の思想内部に止まる限り、この説の評価もまた限定されざるを得ない。しかし、彼により、この説が語られた

この意義は、決して小さなものではなかったと思われる。陰陽刑徳説の発案者としてのプライオリティーを奪われてしまった董仲舒ではあるが、陰陽刑徳説の改変者として、依然、彼は陰陽説の歴史において不動の地位を占めるのである。

さて、本論では、董仲舒思想の内、わずかに陰陽刑徳説について論じ得たに過ぎない。陰陽刑徳説が前提とする思考に多く従いながらも、「時令的思考」を脱却して天との関係を考えている点など、董仲舒の自然観の特異性を示していると思われるが、このことについて論ずることはできなかった。彼の自然観や、彼の天人相関説についてのより広範な考察は、彼の春秋災異説についての分析も含めて別稿にて論ずることにしたい。

#### 注

- (1) テキストは蘇輿の『春秋繁露義証』を用いる。なお、以下、書名を表さない篇名はすべて『繁露』の篇名である。
- (2) また、同説は『漢書』礼楽志にも見える。
- (3) 金谷治「古佚書『経法』等四篇について」(『加賀博士退官記念中国文史哲学論集』講談社一九七九所収)参照。
- (4) 金谷治「管子の研究」岩波書店一九八七(第五章第一節)・同氏「陰陽五行説の成立について」(『東方学会創立四十年記念—東方学論集』一九八七所収)など。
- (5) ただし、この引用文は日本の『礼記』月令及び『呂氏春秋』十二紀には見えていない。
- (6) 帛書の作成年代等については、注(3)に挙げた金谷論文、および、内山俊彦「経法」「十六経」「称」「道原」小考(『中国古代理想史における自然認識』創文社一九八七所収)に従う。

- (7) 「経法」等については、『馬王堆漢墓帛書(壹)』、文物出版社一九八〇の釈文による。また、「凡戡之極、在刑与德。刑德皇皇、日月相望、以明其当。」の語は「十六経・觀」にも見える。
- (8) 「孟春に：冬令を行なはば、：雪霜大いに摯り、首種入らず」(『呂氏春秋』孟春紀)「季春に冬令を行なはば、則ち寒氣時に発し、草木皆な肅み」(『季春紀』)「孟秋に：春令を行なはば、：陽氣復た還り」(『孟秋紀』)「仲秋に：夏令を行なはば、：蟄虫藏せず、五穀復た生ず」(『仲秋紀』)。
- (9) 重沢俊郎『周漢思想研究』弘文堂一九四三(二三九〜二四二頁)。
- (10) 例えば「為人主者、以無為為道、以不私為宝。」(『離合根』)「為人君者、居無為位、行不言之教、寂而無声、靜而無形、執一無端。」(『保位權』)という表現など。
- (11) 蘇輿は『春秋繁露義証』で立元神篇の末尾の注において「漢初老学盛行、此二篇(離合根・立元神)疑是蓋公諸人之諸論而時師有述之者、或董子初兼習道家。」という。
- (12) 田中麻紗巳『両漢思想の研究』研文出版一九八六(第一章二)参照。なお、田中氏はこれら三篇を董仲舒の若い時の作とする。
- (13) 金谷前掲書(第五章第一節(三)(四)参照)。
- (14) 帛書の文武については、天の四時と関連付けられていない可能性がある。「経法・四度」では文武は「動靜參於天地胃(謂)之文。誅□時当胃(謂)之武。」と定義され、また同篇では「因天時、伐天毀、胃(謂)之武。」とも言われている。この「武」については、「十六経・觀」や「兵容」に「当断不断、反受其乱。」とあるような、戦伐の時宜を失うべからざることを説く部分と関連付けて論ずるべきものであろうから、これらの文武は四時との関連が薄いことになる。また「君正」の語も「天有死生之時、国有死生之正(政)。」に続けて語られており、或いは、四時との関連で説かれたものではないのかも知れない。なお、四度篇では一方で「參於天地、闔(合)於民心、文武並立、命之曰上同。」と言い、他方で「用二文一武者主。」と言い文武を用いる配分について曖昧さを残している。ただ、後者の意も、おそ

らくは、武に偏ることを戒めたにすぎず、この語を以て董仲舒の「文徳為貴、而威武為下。」（「服制像」）のような文徳の一方的重視が帛書の主張であると考えることはできないと思われる。

(15) 離合根等の篇で君臣を陰陽と結びつけるのは先に挙げた部分だけであり、他はすべて天地の關係で語られている。

(16) 『周易』繫辭伝が「天尊地卑、乾坤定。卑高以陳、貴賤位矣。」（「上傳」）と言ひ、「乾陽物也。坤陰物也。」（「下伝」）と言ひ、天地の尊卑を核にして、乾坤陰陽を尊卑の關係でとらえていくのも、その例である。十翼での陰陽が、実体としての天の陰陽の氣を想定したものであるよりは、事物の二側面に形式的に配当された側面が強いのは言うまでもない。なお、『繁露』においては陰陽刑徳説を中心とする諸篇を除けば、尊卑を直接に陰陽と結び付けて語る部分は精華篇で「大旱者、陽滅陰也。陽滅陰者、尊卑（從凌曙本）陰。」「大水者、陰滅陽也。陰滅陽者、卑勝尊也。」と大旱・大水を陰陽で解釈する部分があるに過ぎない。（王道篇に「古者人君立於陰、大夫立於陽、所以別位明貴賤。」とあるが、これは君主南面、人臣北面が両者の貴賤の區別を明らかにしていると言うだけであり、貴賤を直接陰陽と結び付けているわけではない。）

(17) 『繁露』においては、例えば「春氣暖者、天之所以愛而生之。秋氣清者、天之所以嚴而成之。…春主生、夏主養、秋主収、冬主蔵。」（「陽尊陰卑」）とあり、類似的表現は頻出する。

(18) 「天有十端、十端而止已。天為一端、…人為一端。」（「官制象天」）、「天地陰陽木火土金水、與人而十者、天之數畢也。」（「天地陰陽」）

(19) ここで対象にしているのは、陰陽刑徳説と関連が深い「陽尊陰卑」、「王道通三」、「天容」、「天辨在人」、「陰陽位」、「陰陽終始」、「陰陽義」、「陰陽出入上下」、「天道無二」、「暖燠常多」、「甚義」、「四時之副」、「天地之行」、「威徳所生」、「如天之為」の諸篇である。なお、「異なる」という意味での「異」の用例は存在する。

(20) ここで問題となるのは、『繁露』の「五行順逆」、「治乱五行」、「五行變救」、「五行五事」といった五行に関する諸篇には、違令災異的な人事と災異の対応表を与えている部分が見られることである。しかしながら、つとに指摘されてい

るように、『漢書』五行志所載の董仲舒の災異解釈では、陰陽説は用いられていても五行説が用いられることはなく、またこのことを根拠に『繁露』の五行諸篇に対しては偽作の疑いが掛けられている。(慶松光雄『春秋繁露五行諸篇偽作者—董仲舒の陰陽・五行説との関連において—』(『金沢大学法文学部論集』哲学史学篇6、一九五八)・田中前掲書(第一章第二節一)参照)このことだけでは、これら五行に関する諸篇を偽作とするに十分な証拠とはなり得ないが、彼が少なくとも『春秋』に関する災異解釈から五行説、更にはそれに結びついた違令災異的な思考を排除しようとしていたことは明らかである。

(21) 西田太一郎『中国刑法史研究』岩波書店一九七四(第四章)参照。

(22) 西田前掲書(第九章)参照。

(23) 漢代の儒家思想が実質的に「刑」を認めるものであったことから、董仲舒の陰陽刑徳説を「刑」の承認という部分で評価する説がある。西田前掲書(第四章六五〜六六頁)・金谷治『秦漢思想史研究』(第四章結語四二五頁)・町田三郎『秦漢思想史の研究』創文社一九八五(第一章六、一七五頁)。彼の説が刑の存在を容認するものであるのは確かであるとしても、この説が語られた思想的環境を考へるならば、その主意が刑の承認の部分にあったとは考えられない。

(24) 佐川修『董仲舒陰陽説に就きて』(漢文学会会報9・一九三九年)

(25) 「春王正月」の解釈については、他に「春秋之序辞也、置王於春正之間、非曰上奉天施而下正人、然後可以為王也云爾。」(「竹林」)「故春正月者、承天地之所為也。繼天之所為而終之也。」(「重政」)がある。いずれも人が天に従うべしとの義をこの経文に読み取っているわけであるが、天の何に従うかについては必ずしも明確にしていな。この曖昧さが、この経文の解釈を陰陽刑徳説の導入に利用することを可能にしているのである。

(26) 董仲舒が「任徳不任刑」を導くのに、陰陽の作用形式に基づく説とは異なる説明を与える部分もある。暖燠常多篇がその代表であり、ここでは「自正月至於十月而天之功畢(「自」上有「是」字、依盧文弨説削)。計其間陰与陽各居幾何、薰与溼其日孰多。」と歳功に於ける陰陽の作用の割合を直接に問い、「其実清潔之日少耳。」と陰の関与が少な

いことを結論する。類似のことが基義篇では「不暖不生、不清不成。而計其多少之分、則暖暑居百而清寒居一。徳教之与刑罰猶此也。」と言われている。帛書の「経法・論約」では「三時成功、一時刑殺、天地之道也。」とあるから、これらは、このような考えを利用して強く「任徳不任刑」を主張したものであると言える。これも「時令的思考」とは無縁の説であることは明らかであろう。本文で特にふれることが無かったのでここに補っておく。なお、この「論約」の説だけ取り出せば、帛書の説を徳を重視したものとも受け止められるが、帛書全体の傾向は明らかに刑徳並用であるので、この一句だけで董仲舒的な徳治の思想が帛書にもあったとすることはできないと考える。

(27) 佐川前掲論文・重沢前掲書(二四四頁)など。

(28) 任継愈主編『中国哲学發展史』人民出版社一九八五(董仲舒的天人感应神学体系三三五頁)・馮友蘭『中国哲学史新編』(第三冊)人民出版社一九八五(第二十七章第七節六二二頁)など。

(29) 「繫辞伝」等に明らかかなように、儒家説への陰陽説の導入は董仲舒以前に遡るが、その全面的な導入は董仲舒以後のことであると考える。