

董仲舒學說一斑

浦川源吾

兩漢を通じて政治學問に重大な勢力を有して居たものは春釋公羊學であつた。一般には公羊學は西漢の孝武帝の頃迄が最も盛であつて其以後は穀梁學、左氏學が盛となつて次第に勢力の失墜を來したと考へられて居る。實際に於て孝武帝以前の春秋の學問と言へば夫は皆、公羊學であつたので他の穀梁左氏の學問は微々たるもので其の存在すらも忘られる程であつた。孝武帝以後穀梁學の方面にも左氏學の方面にも優秀な學者が出て各々其の學問を發展させ、立派な著述を今日に残して居るため一見此等の學問が孝武帝以後勢力を得來り公羊學の勢力に對抗し其の地盤を蠶食したかの如くも考へらるるけれども、實際に於ては公羊學は尙思想界は勿論社會のあらゆる方面に大なる勢力を有して居た。此の事實は後漢の學者の詩文の春秋に關する事柄を取扱つたものに於ても、或は後漢の政治家の政治上の議論に於ても、或は又裁判上の判定を下す場合に引用した事例の解釋の仕方にも公羊學の影響の存在は明かに看取されるのであつて、左氏學及穀梁學の影響は至つて微

々たるものである。斯の如く漢代の思想史上重大なる意義を有する公羊學は漢代に於て如何なる思想家によつて如何に組織立てられたか。前漢に於ける公羊學の大家で之を大成したものは董仲舒である。後漢に於ける大家は何休である。董仲舒は彼の大成したる公羊學の體系を其著春秋繁露によつて發表し、何休は公羊學に對する學識を今日十三經注疏に收められて居る春秋公羊傳の注に示して居る。陳澧の東塾讀書記の卷十春秋の條に董仲舒と何休との關係に就いて、何注多本於春秋繁露、而徐彥不疏明之と斷じ、其の證據として隱公元年の何休の注に變一爲元とあるは春秋繁露の重政篇に「春秋變一謂之元」とあるに本き、又隱公元年傳の「所見異辭、所聞異辭、所傳聞異辭」の文の何休の注説は春秋繁露の僉序篇に述べるところに本くものであると言つて居る。猶陳澧は此の外に何休の注説と春秋繁露の説との一致するものを掲げて何休に對する董仲舒の學説の影響を述べて居る。勿論何休が董仲舒の影響を受けたのは陳澧の議論を俟つ迄もなく考へらるのであるが兩者の公羊春秋に對する見解は同一のものではない。傳文に關する解釋にも異同がある。董仲舒の公羊學と雖も彼以前の公羊學とは自ら別個のものであつたであらふ。漢書五行志卷七上に「景武之世董仲舒治公羊春秋始推陰陽爲儒者宗」とある。董仲舒が西

漢の孝景帝及孝武帝の間に存在して公羊春秋を治めたと云ふ漢書五行志の叙述は史記儒林傳の彼の傳記及漢書卷五十六の彼の傳の文の示すところと同じであるが、始推陰陽爲儒者宗といふ極めて簡單な記述が彼の公羊學と彼以前の公羊學との著しい差異を語るものとして頗る興味を感ずる。陰陽五行の説は支那に固有なもので洪範に載つて居る。陰陽の思想の起源が那邊に存するかに就いては未だ定論あるを知らない。五行は初めは人間生活に必要缺ぐべからざる品物の代表的なるもの即木火土金水を擧げて之を人間と特別の關係あるものとして崇敬するところより起り、時代を追ふに従つて此等のものに對する思想が發達し初め具體的のものであつたのが次第に抽象的のものとなり、遂に宇宙萬物の由つて生ずる要素と考へ、其の作用を以て自然の現象人事の現象を説明するに至つた。此等の思想發達に大に與つて力のあつたのは戰國時代の齊の稷下の學徒である。就中鄒衍が稷下の學徒の中心人物であつた。漢代に入つて此の陰陽五行の説は更に大に發達して洪範學といふ一種専門の學問を形成した。尙書は儒教の經典である。其の中に收めらるる洪範の所説を根據とする陰陽五行の學問は當然儒學の中の正當なる一部門と認めらるべきものと考へらるべきも事實は然らずして孔子の思想の中にも、孟子の思

想の中にも、荀子の思想の中にも陰陽五行の思想が彼等の思想を説明する原理として少しも認められて居らぬ。春秋戰國の時代より既に已に儒教とは別種の學問と認められて居る。班固の漢書藝文志には九流の一として陰陽家者流を立てて居る。洪範學は此の派の學問であつて儒教とは密接なる關係に於て立つて居ない。陰陽五行の説と儒家の思想とが斯の如き關係を保つて進んで來たのを董仲舒が取つて以て自己の公羊學の體系に組み入れ、春秋を説明する一の原理とした點に從來の儒家と異なり、彼の特色を發揮したのである。春秋繁露の半以下は殆んど陰陽五行に就いての議論である。陰陽五行の理によつて説いた春秋説である。然し之に關し説く所は彼の純粹な立場と融和して居ない。

公羊學は董仲舒の學問の大部分であり、且董仲舒の時代には公羊學は政治道德其他種々の方面に甚深な關係を有して居た。其故彼の春秋に對する根本の觀念を知ることが董仲舒の思想の中心を把握することとなりやがては又當時一般思想界の中心傾向を理解することともなる。茲に彼の春秋の根本義に關する見解を檢覈しやうと思ふ。春秋繁露の俞序篇に、仲尼之作春秋也。上探正天端、王公之位、萬民之所欲、下明得失、起賢才、以待後聖。故引史記理往事。正是非、序王公、史記十二公之間、皆衰世之事。

故門人惑。孔子曰。吾因_レ其行事而加_レ乎王心焉。以爲見_レ之空言。不如行事博深切明。と言ひ。又同じく僉序篇の終に孔子曰。吾因_レ行事加_レ吾王心焉。假_レ其位號以正_レ人倫。因_レ其成敗以明_レ順逆。と述べ、又玉杯篇に、是故。孔子立_レ新王之道。明_レ其貴志以反_レ和。見_レ其好誠以滅_レ僞。有_レ繼_レ周之弊故若_レ此也。とあり、又三代改制篇に、故春秋應_レ天作_レ新王之事とあるが此等のものを通じて第一に注意すべき董仲舒の春秋の見方の特色は孔子を尊崇して孔子を以て儒教の創始者。六經の制作者従つて春秋の制作者であつて其の制作したる春秋の法は周に繼いで新らしく興るべき王者即漢のためにしたものであるとする點である。左氏傳に於ける春秋乃至は儒教と孔子との關係の見方は之と異り、孔子は儒教の大成者、經典の整理者とし、儒教の創始者は周公であるとするのである。此の見方は左氏傳の學者のみならず古文家の一般に執つて居る見方である。然し公羊家、殊に董仲舒は前にも言つた様に孔子を儒教の創始者と見、春秋は孔子の作つたもので彼の素王の法を述べたものであり春秋時代の歴史的事實を掲げて批評する間に將來に興るべき漢室のために法を説いたものであると考へた。然らば董仲舒は何故特に孔子を斯の如き地位に迄高めたか。古文家に於て孔子よりも周公を尊崇し、周公を六經の作者、儒教の創始者と認めたとしたのは孔子の言葉の中に周公を尊敬するものがある。

るのを根據とし、古文家が公羊家と對抗して思想界に勢力を贏ち得やうとした時に公羊家の主張に反抗してなしたものの様に考へらるる。勿論孔子は論語に於て周公を尊敬する言葉を殘して居るが孟子に至ると殆んど周公に關して語つて居ない。荀子に至つても然りである。然るに孟子には孔子を堯舜以上の聖人として之を尊敬し、荀子も亦孔子に對して大なる敬意を拂つて居る。孔子に對する支那人の尊敬の念は其以後年を経るに従つて深厚の度を加へ、漢代に至つては孔子に對して宗教的信仰すら起すに至つた。董仲舒が孔子を六經の作者、儒教の創始者乃至は素王と認むるのは一は彼の時代の孔子に對する此の熱烈なる信仰の影響にも由るのであらうが、又一方漢の王朝の存立の根據を辯護するためもあつたであらふ、其は如何なる理由に依るものであらふか。之を理解するためには董仲舒の春秋の根本義に關する第二の重要な見方である天人關係の概念と革命思想とを理解して置かなければならぬ。天人關係に關する董仲舒の思想は春秋繁露の全ての篇を通じて明瞭に現はれて居るが、就中明瞭に看取し得るのは爲人者天篇、及人副天篇である。先づ爲人者天篇の所論を掲ぐれば、

爲人者天也。人之人、人之爲人の誤か、本於天。天亦人之曾祖父也。此人之所以上類天也。

人之形體、化天教而成。人之血氣、化天志而仁。人之德行、化天理而義。人之好惡、化天之暖清。人之喜怒、化天寒暑。人之受命、化天之四時。人生有喜怒哀樂之答。春秋冬夏之類也。喜春之答也。怒秋之答也。樂夏之答也。哀冬之答也。」

と、又人副天篇の所論を見るに、

天地之精、所以生物者、莫貴乎人。人受命於天也。……唯人獨能爲仁義。……唯人獨能偶天地。人有三百六十節。偶天之數也。形體骨肉、偶地之厚也。上有耳目聰明。日月之象也。云云。

とあり、郊語篇にも「天者、百神之長君也。事天不備。雖百神無益也。」と言ひ、賢良對策にも「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。」とある如く、天は萬物の創造者であり、祖先であり、其の根本である。天は大宇宙であつて人は小宇宙である。故に天に於けることはやがて人間に於けることである。人間の肉體的構造、心理的作用及道德的意識のあることは皆天地の形體、天地の作用及天地の徳あると同じく、又之に基くものである。人間は萬物と等しく天より出でたものであるが故に天と人との間に大宇宙、小宇宙の關係があり一方の事が直ちに他方に感應するが如く、萬物、自然と人間との間にも感應するところがある、深察名號篇に「天人之

際。合而爲一。同而通理。動而相益。順而相受。謂之德道。と言ひ。同類相助篇に「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。」と説いて居るのは天人の間の感應。萬物と人間との感應を更に明確に説明したものである。天は萬物を作り、人間を造つたが人間と萬物とに對する天の態度は賢良對策によれば一樣にして公平無釋であるとして居る。斯く説くのが理論的に正當であらふが。然し、彼は此の平等觀を以て徹底せず時として一般の儒家の信ずる如く、天は他の萬物よりも人間を重んずるものであつて人間は萬物の靈長であるといふ常識的な思想を以て萬物と人間との間の不平等を説いて居る。前に掲げた人副天篇の述ぶる所は夫を示すものである。然らば何故人間は萬物より靈長であるか。其の根據は何處に在るか。人間が萬物よりも靈長であるのは其の肉體的構造が最も能く、天地の構造に類似して居る點と。人間に仁義と言ふ道德性のある點とに根據を有する。人間に道德の有るのは賢良對策に言ふ如く、道之本原。出於天。天不變。道亦不變。即天より出で天に基くものである。道德の不變性も亦天の不變なるに基くのである。天の道はやがて人の道である。循天之道篇の「循天之道。以養其身。謂之道。」と言ふ語は其の意を示すものである。人間が天より與へられた道德を行ふこ

との出来るのは人間に道德性があるからである。此の人間の道德性も勿論天から與へられたものである。玉杯篇に「人受命於天。有善善惡惡之性。可養而不可改。可豫而不可去。」と言ふのは此の意味を示すものである。天人の關係に就いての董仲舒の根本の思想は上述の如きもので天は萬物の根本、道德の本源、人間行爲の監督者とするのであるが、此の董仲舒の對天思想は彼のみに特有な思想ではない。天は萬物の上に立ち、萬物を主宰し、人間の行爲を判斷し、之に禍福を下すものなりとの思想は既に上古の支那人一般に有して居た思想で、尙書及詩經に明かに窺はれる。詩書の天は上古支那人の宗教的信仰の對象であつた。孔子が厄難に遭遇する毎に「天よ」と叫んだ其の天は右の如き天である。此の天に對する宗教的信仰は夏殷の時代に盛で周代に入つても初期には尙盛であつたが次第に其の信仰が冷却し、天を祀ることはあつても前代の如く熱烈眞劍な信仰は認められず、只儀式の末に走つて典禮化した。孔子の頃には一般には已に天に對する信仰は已に衰へて居たやうであるが、孔子は眞面目に之を信仰して居た。孟子には天に對して孔子の如き宗教的信仰は少しも認むることが出来ない。荀子に至つても然りである。孟荀に至つては已に天の神性を滅却して天を有形的の天と考へるに至り、其の作用の方面を重く見るやうになつ

たやうである。董仲舒の對天思想も此等の影響を受け殆んど天の神性は認められず其の作用の方面を主として居る、其のために天を或は自然及自然現象と同意味に使用した場合が尠からずある。董仲舒の對天思想は此の點から稍雜駁粗笨なものやうに思へる、董仲舒の對天思想に獨創的な趣を認むることは勿論出來ないが天と人との有機的關係を彼以前の思想家の誰よりも詳細に論述したる點及彼が此の天人感應の理。即漢書の作者以來彼の此の學問に名けたる天人學を以て春秋を説いた點とは思想史上注目すべきことであらふ。俞序篇に「仲尼之作春秋也、上探正天端、王公之位、萬民之所欲」と言ひ、賢良對策に「孔子作春秋、上揆之天道、下質諸人情、參之於古、考之今、故春秋之所譏、災害之所加也、春秋之所惡、惟異之所施也」とあり、二端篇に春秋の五始の義として「是故春秋之道、以元之深、正天之端、以天之端、正王之政、以王之政、正諸侯之位、五者俱正而化大行」とあり、或は楚莊王篇に「春秋之道、奉天而法古」と言へるを見れば、董仲舒の春秋學が其の根柢として天人の學を以てして居るのを知る、此の天人の學より彼は政治説をも、倫理説をも導出して居るのであるが其の所説はやがて公羊學の政治説、倫理説の根本となつて居るから先づ天人の學より出でた彼の政治説に就いて考察しやうと思ふ。天と人間との關係は前述の如きものであるが茲

に地上に於て天意を代表し、天意を奉順して人民を治め、其の安寧を計り、其の幸福を増益するものは天子である。天子は天の特別の使命を奉じて天意を地上に實現する一大任務を有し、居る者であつて人類中最も優秀な者である。天子は宇宙に於て唯一人である、三代改制質文篇に「故天子命無常、唯命是德慶」とあり。又同篇に「德侔天地者、稱皇帝。天佑而子之、號稱天子」と言ひ、深察名號篇に「受命之君、天意之所予也。故號爲天子者、宜事天如父、事天以孝道也」と言つて居るのは明に天子が天の特別の使命を受け、天を代表して人類を教化する人類中智徳共に最も優秀な者であることを示すものである。尙天子が人類教化の大使命を帯びて居るものなることは堯舜不擅移湯武不專殺篇に「且天之生民、非爲王也。而天立王以爲民也。故其徳足以安樂民者、天子子之。其惡足以賊害民者、天奪之」とあるのが最も詳しく説明して居る。天子の位は人類中最高至上のものであるが、然し、其は廢興を必然に伴ふもので、天子たるの徳があれば天命は積集して天子の位に即かしむる。已に天子の位に在る者と雖も天子たるの徳を失へば天命は離去して之を罰する。革命は或個人又は或種族の利己的欲望から暴力を以て爲すべきものでなくして、天の命によつて爲さるべきものなりとの革命の理論は彼の天子の概念から必然に出る。然らば天命の廢興は何によつて認識

し得るか、是に就いての彼の思想は符瑞篇。滅國篇。及賢良對策に於て見ることを得る。先づ賢良對策を見るに、

臣聞。天之所大奉。使之王者。必有非人力所能致而自至者。此受命之符也。……天下之人。同心歸之。……故天瑞應誠而至。書曰。白魚入于王舟。有火復于王屋。流爲鳥。此蓋受命之符也。

と、符瑞篇には、

有非力之所能致而自致者。西狩獲麟。受命之符是也。然後託乎春秋。正不正之間。而明改制之義。一統乎天子。而加憂於天下之憂也。務除天下所患。而欲以上通五帝。下極三王。以通百王之道。而隨天之終始。博得失之効。而攷命象之爲。極理以盡情性。

と説き滅國篇には「王者、民之所往也、君者、不失其群者也」とある。此等を歸納すれば天命の廢興は受命の符に由つて認め得る、受命の符とは或は王の船に白魚が入り、或は西に狩して麟を得る等の瑞兆である。特に民心に感動を與へる變異な自然現象。又は人事の變である。本、萬物自然は天より出でたるもので、自然と天との間に内面的な感通があるにより、自然を通じて天命を發現する。此の瑞兆を發現せしめられた人間は天子たるべき資格の有るものである。之に反して既に天子の位に在る者

が天子たる徳を失へば天は或は地震を起し、山嶽を崩し、星を雨らしめ、蟲の害を興へて天命が其の天子より離去したることを示す。周末に周の天子の徳望衰替した時、天が梁山を崩し、三川を震はしめ、星を雨らし、螽斯の害あらしめたのは最早周室に天命の廢れたことを教へたものである。天子は自然現象の變動を單に偶然的な出來事として看過すべきものでなく、必ず其時自らの心を反省し、自己の施こしたる政治の善惡良否を反省すべきものである。此の君主の責任觀念は此の種の支那人に物有なる符瑞の觀念より來れるものである。斯かる自然現象の有意的説明は支那に於ける自然科学を阻害した、其の點には陰陽五行の説が最も與つて力がある。然し他方君主の專制を制抑するに貢獻した。董仲舒及公羊學の説く如き災異の説は漢代及其後の天子に不愉快なものであつたらふ。此の符瑞と並んで天命の廢興を示すものは民心の嚮背である。天は人民の心を通じて天命を現はす。民の往く所とは民心の嚮ふことである。今天命を受けたる人類中最も智徳の優秀なる人間が、天命の廢去した舊天子に代つて新らしく人類統御の大任に就く場合、舊王朝の文物制度其儘を踏用すべきものであらふか。或は自己の王朝に特有なる文物制度を以てすべきものであらふか。符瑞篇にも、明改制之義とあることは前掲の如くであつて春

秋は革命に伴ふ改制の意義を闡明し、其の方針を教ふるものと言ふ意味である。更に三代改制質文篇には、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。とある。即ち董仲舒は革命には必ず正朔服色、禮樂を更新しなければならぬものと考へた。正朔、服色、禮樂は王者の政治の大なるものである。尙、此外に天子の都をも従すべく、夏、段、周、と各各其都を異にしたのは其のためである。三代改制質文篇には三統即黒統、赤統、白統とて曆法上時代によつて正統とするところの異なるを述べ、更に各統の建つる正月の月朝正の始まる時刻の差について詳しく述べてある。又各時代の文明の一般的特色を文、質とし、商は質にして親を親として多く仁撲であり、天を主とする。夏は文にして尊を尊とし、義節が多い。春秋は人を主とし、尊を尊として禮文が多いとして三等に分つて居る。周は夏と同じく文である、故に孔子は周の文を變じて殷の質に反へさうとした。漢室のために作つた新王の法は質を以て根本特色とし、仁撲を禮文に代へたる文物制度である。然らば革命に際して制度文物を變更する理由は何處にあるか。其は天意に従ひ、人心の變動に副ふものである。今楚莊王篇によつて如上の意味を詳しく述べれば新王が必ず制度文物を改易するの其の道を改むるのではない。其の理を變へるのでもない。命を天に受けて姓を易へ。王を更

ふるのは前王に繼いで王となるのではないからである。若し一に前制に因り、故業を改むる所がなければ、其は前王に繼いで王たる者と何等差別するところが無い。受命の君は天の大に顯すところである。父に事へるものは意を承ぎ、君に事へる者は志に儀る。天に事へる者も亦然るのである。天が大に已の物を顯すのに代る所を襲うて率ね、與に同じであれば顯はすことも出来ず、明にもならず、又天の意志でもない。故に必ず居處を徙し、稱號を更へ、正朔を改め、服色を易へるのは他ではない。敢て天の意志に従つて自顯を明にせなければならぬからである。然し此等は單に制度文物を改めるのであつて、人倫大綱を更めるのではない。改制の名はあるが、易道の實はない。又禮を制し、樂を作るものが異なるのは、人心の變に副ふがためである。人心は時代により、政治の結果として變動するものであるから、王者は其の變動を察して、適當な禮樂を制作すべきで、改制がなければ、革命は無意味である。支那の歴代の革命は事實としては、強盛なる武力を有する者が己が野心を満足するため、其の武力を用ゐて前朝を篡奪して居つたが、議論としては、如上説述した董仲舒の説くが如き革命の理論に従つたものとして、信を天下に博さうと考へた。茲に至つて、何故公羊學、又は董仲舒が孔子を以て素王とし、儒教の作者とし、漢のために法を説い

たものとしたかの理由の一面が了解され得る。蓋し漢は秦末の騷亂に乗じて草澤より出身した劉邦の創むるところで武力を以て革命の實を擧げた。然し武力を以て革命の實を擧げたことを標榜しては詩書時代より支那人に懷抱せられて居た董仲舒の説く如き革命の理論に合致せず信を天下の人民に博することは出来ない。故に漢室に於ても表面上天命により符瑞を受け、民心の歸嚮を得た結果、革命の實を擧げたことを標榜せざるを得ぬ。已に斯の如き革命を標榜するとすれば前代の制度文物と異なるものを施布した事實を示さねばならぬ。然るに史記や漢書の記述によれば漢の制度文物は大部分秦代のもを踏襲して居る。さすれば漢の擧行した革命には制度文物の變改がないので王者改制の義に悖る。此の撞着を切り抜けるために都合よきは周室の制度文物と秦室の制度文物とに顯著な差異のあることである。故に漢室の革命を辯護するために漢初の儒者は秦は燔書坑儒等の暴虐を行つたもので正當な天子でない、として之を閏位とし漢室は直ちに周室を繼ぐものとする考へが孝景帝の頃迄に出來上つた。然し周室を繼ぐものとしても周室の制度文物は周公が主として築き上げたものであり且儒者の一部には儒教は周公の創始したものとする信仰があるにより、儒教を以て思想の統一を企圖した漢は依然前代

の方針を襲用するものなりとの謗は免れぬ。漢室と密接な關係を有し、其の政治と甚深な交渉を有して居る公羊派の學者(即董仲舒が其の主なる者である)は茲に一般の人の孔子に對する尊敬の點から漢室が周室の制度を變改したものであることを示すために周公を斥けて孔子を立て、孔子を以て儒教の創始者とし、素王にして王者の法を説いたものとし、春秋が六經を統一するものと考へた。斯く考ふれば董仲舒の學說乃至公羊學の主張が漢室の制度文物政治と密接の關係があることが理解せられる。従つて又董仲舒が眞面目なる學者に似て曲學阿世の嫌があると云ふ非難が理解される。

次に公羊學及董仲舒の學說の特色は統一的思想の旺盛なことである。春秋公羊傳の隱公元年の條に「大一統」と云ふ語があるが董仲舒の思想にも統一の思想は著しく現はれて居る。董仲舒は賢良對策に。

今師異道。人異論。百家殊方。指意不同。是以上亡以持一統。法制數變。下不知守。臣愚以爲。諸不在六藝之科。孔子之術者。皆絕其道。勿使並進。邪僻之說滅息。然後統紀可一。而法度可明。民知所從矣。

と言ひ、漢室の政治的統一を更に有效ならしむるため學問の統一、人心の統一を計る

ために儒教を正統とし、他の諸子百家の學を排斥し、儒教主義を以て民心を統一し、學問を統一せんことを孝武帝に勸奨した。此も彼の統一的思想のあらはれである。而して彼は更に春秋を以て儒教を統一しやうとした。即ち儒教は孔子によつて統一せられ、孔子の道は六經にある。六經は更に春秋に統一せらるべきものと考へた。孝武帝は董仲舒の此の議論を採用して遂に儒學を官學とし、他の學派の思想に壓迫を加へた。此の點から董仲舒は儒學發展の大功勞者と稱せらるべきではあるが王者の政治的權力を以て一派の學說のみを正統とし、他を異端として壓迫を加へたのは支那の思想發達に大なる妨礙を與へた。其の一半の咎責は當然董仲舒の負擔せなければならぬ所であらふ。彼は政治の上に於ても其の思想よりして天子の權力は地上に於ては最大のもので、其の治むる境界は宇宙全體であり、其の治むる人民は人類全體であるべきものとして居る。天子の愛は夷狄にも及ぶべきもので、國境は撤せらるべく、人種の差別もない。天の覆ひ地の載せ天子の威徳の行はるる限りの空間が其國であり、其の文化に服する限りの人類が其の國民である。深察名號篇に、王者、皇也。是故王意不普、大皇則道不能正直而方。とある。王者は皇(大)なりと言ふ定義も或は王道通篇の「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。とある王の字の象形的定義も皆如上の天子の地位の觀念より爲されたものと見るべきであらふ。此の統一的思想は彼によつて公羊學の體系の中に組み入れられて居るが此は當時の一般的思潮傾向の反映である。蓋し統一の思想は未だ孔子、孟子の思想の中に認むることは出来ない。春秋時代は群雄割據の時代で政治的にも統一がなく、思想も亦獨立して起り、統一的傾向はなかつた。戰國時代に入つては統一の思想が現はれて政治上に於ては強者が其の力によつて弱者を併合し次第に國家の統合が行はれて來た。思想家の中にも荀子の思想に統一的傾向が比較的明瞭に現はれた。荀子は聖人の制作に成る禮を以て國民の統一をなすべしとした。禮は重に人間行爲の外面的規定の意味を多く有するにより之を以て國民を統一することは比較的容易である。儒教の思想に類似して居る法家にも韓非子の如きは法を以て天下を統一する思想が強い。此の法家の思想を攝取して秦の始皇は政治上に六國を統一し空前の大帝國を實現した。漢代に入つて此の思想は愈々強盛となり思想界にも政治上にも統一的要求が進んで來た。政治上に於ては秦の始皇の帝國以上の大帝國を作つた武帝の功業に其の傾向の實現を見、思想界に於ては董仲舒の思想學說に其の傾向の反映を見る。斯か

る思想のため君主の權力が確立増大され其の地位は愈々高められた。公羊學が漢室の文化と特別密接の關係のあつのは此の點に於ても觀取せられる。

董仲舒の春秋の見方の特色は尙種々の方面に有るけれども茲には其の詳細に入つて考察することを止め、只代表的な者のみを掲げた。

終に彼の倫理説に就いて見るに此方面にも獨創的な所がない、性の説も孟子の性善説と荀子の性惡説とを折衷し居て特に論ずる程のこともなく、徳目の分類上、仁義禮智信の五常を立てた點に後世の儒者より尊敬されて居るが五常の一に信を加へたとて彼に特に新らしい倫理主義の提唱があると言ふのではない。只彼の倫理説中彼の創見と言ふべきものではないが倫理上動機を重んずる點は後世、宋儒の倫理説に影響を與へたものである。膠對西王越大夫不得爲仁篇の「仁人者、正其道、不謀其利、修其理、不急其功」の語、賢良對策の。

夫仁人者、正其誼、不謀其利、明其道、不計其功。是以仲尼之門、五尺之童、羞稱五伯、爲其先詐力而後仁義也。苟爲詐而已、故不足稱於大君子之門也。五伯比於他諸侯、爲賢、其比三王、猶弑伐之與美玉也。」の

文の如きは道德的行爲に在つて尊ぶべきは其の義即動機の善なるか否かに在つ

て其の結果の如何に在るのではない。結果のみが善なりとて許すに足らぬ。彼は此の思想を春秋の説明にも用ゐて春秋は志を尊ぶと言つて文公が喪中に結納を行つたことを非難し、宋襄公が已に危地に陥つて居る敵を寛して自ら敗を取つたことを「不由其道而勝。不由其道而敗。春秋貴之。將以變習俗而成王化也。」と賞讃して居る。孟子の王道も力を用ゐて仁の名を假るを斥け仁のために仁を用ふるもので動機を重んずる、道徳上動機を重んずる考へは斯く孟子にも認めらるるも之を力説し後世の思想家殊に程子をはじめ宋儒に感化を與へた點は倫理思想發達上注目すべきものである。(八月八日)

附言。此の論文の上半以下に説く董仲舒に至る迄の諸思想の變遷をば只結論のみを掲げて其何故に斯る結論に到達するかを示して居らぬのは具眼の讀者の感じて以て不満を覺ゆる所であらふ。斯く結論を下す典據は自分の充分に有する所であるが、極めて短時日に此の論文を作成せなければならぬ事情は遂に自分をして略に従ふの止むなきに至らしめた。其等の點に就いては後日、機を得たらば詳論して見やうと思つて居る。