

宋代天譴論の政治理念

小島 毅

はじめに

一 天譴論の適用

二 災異の解釈

(1) 蝗害

(2) 日食

(3) 災異と人君の「正心」

三 天人相関論の再構成

おわりに

はじめに

中国の皇帝の地位を正統づける思想的根拠としてもっとも重要なのは「受命」であった。皇帝の資格は人間界の力

関係のみでは保障されず、天に代わって天下を統治する任務を天から授かっていること、すなわち受命していることが緊要であり、皇帝は天の子として擬制されるがゆえに「天子」なのであった。形の上で平和的な禪讓を採るにしろ戦闘による征服を採るにしろ、実質的には暴力によって前の王朝を倒した新王朝が最初に行うことは、皇帝位に就いたことを天地に告げ、その委託に沿うよう努力する旨、決意を表明する儀礼であった。天は皇帝の權威の源泉であった。

特に、漢魏六朝の王朝交替劇は前の王朝の命数が尽き新王朝が取って代わるべきことを天が欲しているように視覚的に明示する数々の奇蹟に彩られている。王莽は讖緯の書を奉じて劉氏に代わり、その王莽を倒した劉秀もこれに依った。王朝の末期には決まって新王朝の興隆を予告する異変が生じ、逆に現王朝の政治を天が寿いでいる場合にはその証拠としてさまざまな瑞祥が現れた。これらの現象は逐一史官の手で記録され、正史でも『宋書』は符瑞志、『南齊書』は瑞祥志なる一卷を設けている。これらはすべて天の意思を伝達する記号的価値を担うものとされ、為政者が政治を執り行いに当たって尊重すべき対象であった。このように天がその時々々の政治を評価して瑞祥を与えたり災異を下したりするという考え方は、天と人とが感応によって関係をもつという天人相関論の中心に位置する思想として、中国の王朝体制を特色づける政治理論であった。

もちろんこの理論は善政には瑞祥による推奨、悪政には災異による懲罰という両面から成り立っているのだが、政治の実際上においては後者が王朝の危機として重大視されることが多かった。それに、前者が単に現状を肯定するにすぎなかったのに比して、後者は天変地異について天は現在の失政に対して怒っており、これを改めるよう謹告しているのだという解釈——以下、これを天譴論と呼ぶ——を取ることにによって皇帝およびその側近による独善的な施政

を牽制する効果をもっていた。このため、政治的抗争の際には決まってこの論理が用いられることになる。⁽¹⁾

天譴論は素朴な形ではおそらく「天」の信仰と同じ頃生まれたのであろうが、理論的に整備されるのは漢代になってからである。⁽²⁾ 天からの受命をきわめて重視する文脈の中でその意に合致するよう努めることが至上目的とされ、なんとか天意を読み取りたいという欲求は陰陽五行思想に基づいた災異解釈の一覽表を生んだ。現在でも、緯書の断片や『漢書』五行志によってその概要を見ることが出来る。特に、後者では『尚書』洪範篇の構成を骨組みに用いて日食・彗星・地震・旱魃・洪水などの範疇を五行五事に割り振った上で、それぞれの個々具体的・歴史的な事例を列挙し解釈を加えていく。そこで採り上げる事例は『春秋』記載のものと漢代にはいつてからのものが圧倒的多数を占めている。逆に言えば、それだけ『春秋』には災異に関する記事が多いということでもある。一例を挙げよう。『春秋』成公十六年正月に雨が降って木が凍ったという記事があるが、『漢書』五行志は四通りの解釈を並記する。

劉歆の説によると上天の陽気が緩んで下に通じず、下方の陰気が緩んで上に届かない。だから雨が降ってそのために木が凍り、たれこめた空気が冷たく、木は本来の曲直な性質を失ったのである。

劉向の説によると氷は陰気が盛んで水が凝結したものである。木は少陽で貴族である卿大夫の象徴である。これらの人々に災いが起こりそうになると、陰気が木を覆かして木がまず冷たくなる。だから雨に降られて凍るのである。この時、叔孫喬如が亡命し、公子偃が誅殺された。

一説によるとこの時晋は魯の季孫行父を捕らえ、また成公を捕らえた。これは捕らわれの辱めを受けたために起こった異変である。

一説によると今日の古老たちは木が凍ることを「木介」と呼んでいる。「介」とは甲冑であり、甲冑は兵時の象

徴である。この年、晋は鄢陵で戦い、楚王は目を負傷して敗れた。

(上巻、五行の木の項)⁽³⁾

この例では最初の劉歆を除いていずれもある特定の事件と結びつけて解釈していることが判る。つまり、自然界の異常現象と人間界の出来事との間に具体的な次元での因果関係を想定し、これによって前者が生じた時にそれに対応する後者の存在を認めて正していくよすがにしようという発想なのである。このような理論を某の事に某の応があるとするところから事応説と称することにしよう。この理論を初めて体系化した書物は前漢文帝の時の学者伏生の作と伝えられる『洪範伝』であるとされるが、国政の上で影響力をもつようになったのは董仲舒やや後れる京房、前漢末の劉向・劉歆父子らの功績である。『洪範伝』では宗廟を疎かに扱い、神々に祈らず、祭祀を取り止め、天の時に逆らうと、水は物を潤して低い所に流れなくなると言う。『春秋』桓公元年秋の洪水について漢儒の事応解釈は次を通りである。

董仲舒と劉向の説によると桓公は兄の隠公を殺し、民と臣下たちは隠公をいたみ、桓公をさげすんだ。その後、宋の華父督が君主の殤公を殺した。諸侯は会合を開いて討伐しようとしたが、桓公は宋からの賄賂を受け取って引き上げてしまい、その上、宋を裏切った。諸侯はそれで魯を攻撃し、しきりに交戦して反目しあい、屍が折り重なって血が流れ、人々の怨みはますます募った。だから、桓公十三年の夏にもまた洪水が起こったのである。一説によると桓公の夫人はわがままで男狂いであって、桓公を殺そうとした。陰の気が盛んなのに桓公は悟らず、とうとう殺されてしまった。

劉歆の説によると桓公は許の土地を交換して周公の祭祀をやめた。祭祀を取り止めたことに對する罰である。

また、『春秋』に記載された災異中もつとも数の多い日食についても、その形態を細かく分けてそれぞれに意味の違いを読み込み、京房に到っては全部で二十種類の判断と二十四種類の形状を分類している。

天変地異が発生するのは、政治に問題があると解釈され、その時点での為政者、とりわけ現皇帝の責任を直接問いくい体制の下では宰相・権臣が批判の矢面に立たされ、しばしば変異を理由に罷免された。⁽⁴⁾ こうした枠組みは実に清末まで有効であったため、天譴論の構造は不変であったとみなされ、中国における思想の停滞性を主張する論者の恰好の証拠とされていた。

これに対して、中国思想の内在的發展を実証しようとする論者は勢い天譴論を否定的に評価する。理論としての完成は漢代にすでになし遂げられており、以後は言説としての有効性を保っているとしてもそれは後れた思想の残存にすぎず、これを批判する「進歩的」・「合理的」思想家の輩出にこそ注目して思想史を論じなければならないという立場が選択される。すなわち、天譴論の思想的基盤であった天人相関説自体を否定する発言が脚光を浴びるのである。そのような説を唱えた人物として荀況・王充・柳宗元・王安石らの名が挙げられることになる。彼らは一様に天と人とを別の原理に属するものとして分離し、それによって天の呪縛から離れて人間の主体性・能動性を尊重し、「科学的」な思考を可能にする道を開いたという肯定的な評価を受けた。それは換言すれば自然と人為を明瞭に区別し、後者の独自性・自律性を発見していくことがすなわち合理的思考であり、それが主流を占めていく過程が歴史の進歩であるという前提に立つ議論であった。天人相関は非「科学的」で後れた考え方であり、人間が天への依存を脱却することが普遍的に正しいあり方だという歴史観がこうした発想を支えていると言える。

だが、この種の歴史観がヨーロッパ中心主義として批判の対象になってから久しい。たしかに近代「科学」文明を生み出したヨーロッパにおいては十七世紀の科学革命を機に自然界と人間界の分離が進み、前者にその法則性を探究する自然科学が発達して人間による自然の征服が可能となった。しかし、その思考様式が地球規模で普遍的である保証はどこにもなく、近年ではむしろこれを特殊ヨーロッパ的なものとして相対化する傾向にあることは周知に属する。こうした中でもなおヨーロッパ的枠組みに準拠して中国思想史を分析するならば、それはヨーロッパ思想の基準から見た中国思想史ではあつても、ヨーロッパとは異質で独自性をもつた別の文明としての中国思想史にはなりえない。「自然から作為へ」が近代ヨーロッパの思想構造の転換だとしても、中国にもこれが通用する必然性はなく、これに対応する別の枠組みを提示してこそ逆にヨーロッパの相対化を達成する一つの視点を提供することになるであろう。本稿はそのための一里塚として天人相関論的思惟が宋代にどのような変貌を内在的に遂げたか究明することを試みるものである。

この時代には言うまでもなく朱子学を頂点とするいわゆる宋学が誕生している。その基本的術語は「理」と「氣」であり、前者は「天」と結びついて「天理」という形に概念化される。この「天理」は人間の「窮理」によって会得せられ、ここに天人合一の境地が達成される。これこそ悪名高い天人相関論の宋代における再確立であり、これによって沈括（一〇三一—九五）などに代表される北宋の科学的思考の萌芽が摘み取られたというのが従来の通説であった。しかし、本稿では今述べたような理由から、この天人相関の論理を再検討することによって、人為を自然から分離せず、むしろその中に統合していく方向を取ったのはなぜなのかという点を政治理論の側面から探っていく。その戦術として学統の相違による明確な分類を避けて、宋代における全体的な思潮を同時代的な共通性に重点を置いて考察し

ていきたい。すなわち、哲学的な概念内容の相違にはあまり重きを置かず、実際の言説に現れる論理構造に着目して当時の政治論を分析していくつもりである。

ただし本稿で対象とするのは主として朝廷の高官による政治論に限られ、ここで解析するのも「天」についての政治思想上の変化だけである。「天」は最初に触れたようにまず何よりも祭祀の対象であった。この儀礼面における「天」についてはすでに別稿を用意しており、近く発表の予定である。また、「天」の哲学的側面、特に宋代に限ってみても邵雍（一〇一一—七七）らの象数学など重要な思想についてまったく触れることができなかった。さらには民衆次元での自然観も無視できない。いずれも後日を期することとしたい。

一 天譴論の適用

熙寧七年（一〇七四）三月二十六日、監安上門光州司法參軍の鄭俠（一〇四一—一一一九）なる人物が大略次のような上奏を行った。

去年は蝗害があり、加えて秋冬の旱魃から今春に到るまで雨が降らず、作物も実らない。これは内外の臣僚が道に従って陛下を輔佐しないための災患である。願わくは倉廩を開いて貧しい者に恵み、役人たちがむりやり税を取り立てる道ならぬ政治を一切停止し、和氣を呼び寄せて天心に応え、陰陽を調べて雨露を降らし、天下の人々が今にも死にそうな状態からその命をお助けになりますよう。……もし陛下が私の意見に従いながら十日経っても雨が降らなかつたら、私を斬って君を欺き天を慢った罪を正されるがよろしい。

『西塘集』卷一「上皇帝論新法進流民図」⁽⁵⁾

天人相関論に基づくこの激越な言辭は熙寧新政に王安石の新法を正面から糾弾する。この上奏が提出される前に、神宗（一〇六七—八五在位）は正殿を避け常膳を減らすという災異にあたって人君が取るべき伝統的行動様式に従っていた（『統資治通鑑長編』——以下『長編』と略称——卷二五一—三月癸卯条）。また、臣僚に命じて祠廟や寺觀で祈雨の儀を執行させている（同書同卷三月庚子条・庚戌条、卷二五二—四月己巳条など）。蝗害や旱魃が天譴であるとすると、今回のそれは一体何に起因するのかが問題になる。鄭俠ならずとも、熙寧新政に批判的な人々にとって、これは持論を展開する絶好の機会であつたらう。

鄭俠の上奏に呼応するかのように、当時翰林学士承旨だつた韓維（一〇一七—九八）は損膳避殿だけでは天変に應えるに充分とは言えず、この際皇帝自ら己を責めて政治上の闕失について直言を許す詔を出すよう要請する（同書卷二五一—三月乙丑条）。彼の意図が新法を批判する言論を盛んにする点にあつたことは、かねてからの彼の態度に照らして明らかである。韓維の望みどおり布告された詔に応じては数年間の沈黙を破つて司馬光（一〇一〇—九八六）が上奏してきたし、翌年十月に彗星が現れて再び同様の詔が出された時には富弼（一〇〇四—一八三）・張方平（一〇〇七—九一）・呂公著（一〇一〇—一八—八九）といった、これまた反新法の重鎮たちが応詔している。やや煩瑣ではあるが、北宋後期における天譴論の典型として、この四人の所説の内容を要約して次に掲げる。

司馬光—陛下の治世の中で（王安石登用以来）この六年間、天下に怨嗟の声が充ち災異の規模が大きい理由は、陛下が全幅の信頼を寄せて新法制定を委ねているにもかかわらず、執政の臣が自分に同調する人物を好む一方、反對する人物を憎んで遠ざけているからである。先の詔の中で陛下は誤りに気付かれ御自分を責められたが、新法

を改める姿勢がなければ何の効果もなからう。しかし、もし青苗・免役・市易・外征・保甲・治水の六事を止めれば内外歎呼、上下感悦、和気が充満してきつと降雨があるであらう。

〔温国文正司馬公文集〕卷四五「応詔言朝政闕失事」

富弼―上天は陛下が至誠をもって反省されているのを見るや、すぐさま彗星を消し去った。災害に見舞われた人の喜びもいかにばかりであらう。人心が喜べば和気が充足して天意もめぐり、天災が熄まざるを得ないのは理の当然である。ところが、応詔してきた上奏文を陛下が顧みないならば人心は再び憂え、天も先の詔が偽りのもので実意はなかったに違いないと判断するかもしれない。その場合には更に大きな災変を覚悟しなければなるまい。

〔宋諸臣奏議〕卷四二「上神宗答詔論彗星」

張方平―ここ数年の災異は陰が陽を侵しているからである。陛下が天戒に應えて自らを責められたのは精誠の至りと言えよう。さてこそ即座に彗星が消えたのである。人は天地の心であり、天地の変は人心に由来するものなので、民の憂える新法のために和気が応じず災害が生じているのだ。陛下が至誠をもって自省されることを請い願う。

〔樂全集〕卷二七「論新法」

呂公著―昔、晏子は彗星を指して穢れを除くものとしたし〔左伝〕昭公二十六年)、彗星は旧を除き新を布くしるしともされる(同、昭公十七年)。今回の皇天の意は陛下の仁徳があまねくは行き届かず、政令の中に民を損なうものが多いことを謹告するにある。陛下が人を知り民を安んじることが最優先にして天戒に應えるならば、瞬時にして災を転じて福となすことができよう。

『宋諸臣奏議』卷四二「上神宗答詔論彗星」

当然のことながら、彼らの論旨は新法を廢するよう求める点にある。これに応ずる王安石の発言は後ほどあらためて取り上げることとし、本稿の主題も党争の展開にはないので、その内容よりも天譴を言う形式の方に注目したい。四つの上奏を通じて言えることは、天変が民心愁苦による陰陽不和によって生じたもので、民心歛呼すれば陰陽が變和して災異も消伏されるという論理である。これは周知のごとく董仲舒ら漢儒が唱え、以来天譴論の基本をなす考え方として継承されてきたものであって、漢代の經学における伝統的思考様式が朝廷の政治の次元で説得力・実効力をもって通用していたことを物語る。宋代に天譴論が幅を効かせていた証拠は何も熙寧新制に関する事例だけに限られない。権臣弾劾の口実に使われるほか、宗室の邸宅造営・仁宗の後継者・宗廟での祭式などの諸問題が災異に事寄せて論じられていた。⁽⁶⁾

また、元豊八年（一〇八五）から元祐元年（一〇八六）にかけて早魃があったが、元祐更化を推進する一派はこれを新法党の大臣蔡確・章惇・韓縝らによるものとし、漢代に異常気象の際は宰相を罷免した故事を引いて彼らの免職を要求した（『長編』卷三六四の朱光庭・王巖叟・劉摯の上奏⁽⁷⁾）。そして実際、蔡確が失脚すると雨が降ったという（同、卷三六九 閏二月癸卯条の劉摯の上奏）。徽宗朝では権臣蔡京に対する弾劾に星変が引き合いに出され（『宋史』卷三四八「張克伝」、南宋でも事情は同じであった。⁽⁸⁾ 災異に当たって宰相の側から免職を願い出ることもあった（同、卷四〇八 元祐三年二月甲申条の呂公著の言）。

こうした中において公的言論の場で天譴事応説に疑義を呈し、それゆえ現在「進歩的」「合理的」だという高い評価を得ているのが歐陽脩（一〇〇七—一〇七二）であり、王安石（一〇二一—一〇八六）である。歐陽脩は『新五代史』を編

纂するに当たって事応説に則った解釈を一切採用しないことを宣言する。「春秋」は日食・星変の類を書き記すが、孔子はその理由に言及しなかった」（卷五九「司天考」二）。この方針は後に担当することになった『新唐書』の志の部分でも貫かれる。「孔子は『春秋』において災異を書き記したが、その事応について著さなかったのはこれを慎んだからであろう」（卷三四「五行志」一）。かくしてこの「五行志」は『洪範五行伝』によって災異を述べつつも事応を削除したものとなった。これが範例となって以後の正史では五行志に事応を解説することがなくなったのである。歐陽脩は『新唐書』五行志において、事応説を打ち立てた董仲舒・劉向・劉歆の三人を名指しして批判し、聖人の本意を失う者とする⁽⁹⁾。歐陽脩によると、孔子が事応に慎重であったのは、これがはずれた場合に災異を偶然として片づけてしまい、恐懼修省して天譴の所以を考えようとしなくなる虞れがあったからであった。漢儒の説く事応説は後世の君子に天譴への怠慢を許す害毒を流したというわけである。

ところで、この時期に漢儒の事応説を批判したのは歐陽脩一人ではなかった。陳舜愈（一〇七二歿）は言う。

京房・劉歆・劉向とは何者か。古の常を乱す人物である。彼らの所説によると、五行五事にはそれぞれ独自の応があつて、天は一気によって一事に報いるという。これは個々別々に切り離して論じているわけで、この説明を信じると、天地の働きはやんでしまふ。

〔京房歆向何人哉、古之亂常人也。其説曰、五行五事不同而各有應、天以一氣報一事、是離而言之也。信斯言、天地之功亦息矣。〕

〔『都官集』卷六「説応」〕

陳舜愈は、ここで洪範の五行五事各々に災異と人事を振り分ける発想を拒否し、全体を総合的に捉える必要を主張し

ている。そして、天変に対処する方法として損服・減膳・避殿・恩赦といった形だけの謹慎を斥け、明德・恭己・至誠・側身といった人君の内面に関わる事項を重視する。これは個別の闕失に対応して異なる災異が生じるといふ事説の図式を否定する以上、議論として不思議ではない。彗星・日食・旱魃・水害など個々の災異の現象形態がそれぞれに違った意味をもつのではない。災異という範疇全体が天譴としての意味を帯びるのである。したがって、その解説で『漢書』五行志に与えられているような一覽表に基づくことはできない。彼が人君の内面的要素を重視するのも一つには災異の意味を読み解くのが人君の心にほかならないからなのである。人君の心術を根底に据える政治論は本稿の後半で多く取り上げることになろう。

さて、これも仁宗朝後期に活躍した劉敞（一〇一九—一六八）は天命は畏れるべきものであって知ろうとすべきものではないと説く。

古の君子が天命を畏れる場合には、異変を聞くたびにびくびくと懼れ、祥瑞を見てもそのたびにびくびくと懼れた。その現象が果たして善兆なのか凶兆なのか判らないので、どちらの場合にもびくびくと懼れたのである。……ところが、古の君子の中にも天命は類を推し象を觀れば察することができるという者がいる。董仲舒から以後、こう言うようになったのである。……天命は絶対に知れるわけではない。天命を知ろうとして連中は、自分では天を尊んでいるつもりだろうが、その本意を得ないでいる。そして、結果的には天をもって人を欺いているに近い。

〔古之君子、其畏天命也、聞一異則悚然懼。見一祥則悚然懼。未知是之爲善歟、爲惡歟、悚然懼而已者、吾知畏而止矣。……然而古之君子、有曰天命也、可推類而得、可觀象而察。自董仲舒咸有是言。……夫天命決不可知。

求知天命者以謂尊天也、然而不得其指。不殆乎以天欺人乎。」

〔『公是集』卷三九「畏天命論」〕

「聖人」とは違い、「君子」は天命を知ろうなどと企ててはならない。異常現象が起きたらとにかくひたすら恐懼することが天に事える手段である。事応説に基づいて天命を推量しようとする試みは誤っている。別の箇所では、天地の運行・季節の転変・万物の生成・王朝の盛衰同様、妖異変化も理の自然に順っており、聖人だけが「窮理」できるとも言う（『公是弟子記』卷四―二三条）。天命不可知論は裏返せば何事も天命の仕業とする風潮への批判でもある。治乱や達不達の原因を天・命に帰する安易さを、彼は厳しく糾弾する（『公是集』卷四二「雜説」二二条）。治乱は「天」によるものの、その「天」は「人」の帰趨に従うわけだから、実際に治乱を決定するのは「人」である（『公是弟子記』卷二―九条）。天変地異は「人道」が治まっていけない場合に発生する（『公是集』卷三八「重黎絶地天通論」）。政治の得失が災異の原因であることは彼も認めている。だが、劉敞が一貫して主張しているのは、災異に惑わされて政治の改善を疎かにしてはならないということであった。この論理を突き詰めていくとついに災異と天意とは原理的に無関係だということになる。

人君に本当に天を畏れる心があれば災害があっても傷つかない。天を畏れる心がないと災害がなくても傷つく。人君に本当に民を恤れむ心があれば災害があっても（民心は）背かない。民を恤れむ心がないと災害がなくても（民心は）離れる。天が享けてくれるのは誠だからであり、民が保たれるのも誠だからである。誠が達すると、言わずに諭し、施さずに恵み、祈らずに福を下す。だから人道は忠を貴ぶのだ。

〔人君誠有畏天之心、雖有災害、不殘。及其無畏天之心、雖無災害、殘矣。人君誠有恤民之心、雖有災害、不畔。〕

及其無恤民之心、雖無災害、離矣。故天之所享、誠也。民之所保、誠也。誠之至、不言而喻、不施而惠、不禱祠而福。是以人道貴忠也。」

〔『公是弟子記』卷二十一六條〕

事忠説によれば災異があるということはすなわち人君に何らかの落ち度があるということだった。だからこそその災異は天譴として機能したのである。ところが、この論述によると人君が畏天・恤民に努めていても災異が生じうることが暗黙の前提となっている。つまり、すべての災異が政治の闕失に依じて生じたのだとは限らない。言い換えれば、災異自体が天意の現れとしての記号的性格を喪失している。かと言って、前に引用した文章からすると、災異を全く無視する姿勢を支持するわけでもない。劉敞の以上の言説を整合的に理解するためには「誠」を通して天と人とは通じ合う回路を考慮しなければならないだろう。人君にまず第一に要求されるのは「誠」であり、「誠」ゆえに享天・保民ができるのである。人君の心に存する「誠」が政治の要諦となる。したがって、災異そのものを懼れる必要はない。ある災異が何を意味するか判断は人君の心に委ねられ、至誠をもって修省しても思い当たる節がないならば、その災異は天の譴告ではないことになる。「もし陛下の任用が人を得、施策が天に依じているならば、水害・旱魃も理由なくして得る災いなのであって畏れることはない」〔宋諸臣奏議』卷四〇「上仁宗論水旱之本」〕。

このように見てくると歐陽脩・陳舜愈・劉敞の三人は、なお事忠説の盛行する時代にこれを正面から拒否したかの印象を与えることになる。ところが、その同じ人物が自己の上奏文においては堂々と事忠説に依拠した論陣を張っているのである。

至和三年（一〇五六）、京師が水害に見舞われると、歐陽脩は上書してその原因について二つを挙げている。一つ

は、水は陰で臣下や軍事を象徴するからそれが勢いをもつのは軍人が横行していることへの戒め、もう一つは、漢代の書物である『洪範五行伝』の「宗廟に簡（おろそ）かにして祠に禱らず、祭祀を廢し天時に逆らえば即ち水は潤下せず」という文言によって、宗廟の礼に闕失があることへの戒めだといっているのである（『歐陽文忠公奏議集』卷一四「論水災疏」）。前者は当時一兵卒から身を起こした狄青の枢密使昇進を阻止する論拠として、後者は実子のない仁宗に宗室の中から早く適当な人物を選んで後継者に指名するよう要請する理由として持ち出された論理であって、加えて、「天と人との關係は影やこだまのように間違いない。（人間が）招き寄せずにやって来た災いはないし、原因があるのに変異が応じないこともない」と述べている。このほか、その前年には京東路に変異が多発している理由につき、「これは天地が河道改修の大工事をしないよう戒告しているのであって、決して虚発のものではない。それにもかかわらず三十万人もの人夫を徵発すればきつと災禍が生じよう」（同、卷一一「論修河第一狀」と述べたり、同年、京師で皇親邸などの火災が相次ぐや、造営工事によって民を苦しめることへの天戒と解釈したりしている（同、卷一三「論罷修奉先寺等狀」）。

陳舜愈もある上奏文の中で漢代天譴論の一つである京房『易伝』を肯定的に引用し、現在の旱魃は行うべき大改革が朝廷に実施されず、立てるべき大根本が天下に敷かれず、皇帝の欲するところを大臣が妨害しているため、天が戒めを垂れたものであると解説している（『都官集』卷四「上言災異書」）。また、熙寧元年（一〇六七）の月の変異については月二陰の伝統的構図そのままに次のように述べる。

陰とは具体的には、戦争であり、陰謀であり、権臣であり、夷狄であり、宦官や後宮である。天はその類のものを揺るがすことによって陛下に告げているのである。

〔陰之爲物也、爲甲兵、爲陰謀、爲彊臣、爲夷狄、爲宦官宮妾。或者天以其類、大爲動搖以告陛下。〕

（同書同卷「上神宗皇帝言天變書」）

劉敞についても同様である。

私は前に呉充・馮京が左遷された件につき、事の本末を申し述べ、このままでは大臣が君主の目を覆い、君主の仕事を奪って、勝手に権力を振るっていることになる。だから、きつと陰陽を動かして、地震・日食・風霧などの異変が起こるだろうと警告した。聞くところでは、鎮戎軍では地震が一晩に三度も生じたというが、私の上奏からわずか五日の出来事である。また、都では雪のあと濃い霧が数日間立ち込め、塵を含んだ風が吹き荒れて太陽が黄色く濁っている。これはいずれも戒め懼れるべき変異である。私が前にこれを言い当てたのは、『漢書』五行志に「臣下の仕事が生しくても専権すれば地震が起こる」とあるからで、まして、現在、大臣たちのやっていることが正しくない以上、なおさらである。また、『尚書』洪範篇に「蒙であると、風が吹き続ける」とあり、京房の『易伝』に「臣下が君主の目を覆うと、蒙の気が起こる」と見える。私は、これから総合的に判断して、異変が生ずるとみなしたのである。しかし、皇天は陛下をお助けになる気持ちに深く抱いておられるからこそ、災異を個々の件に応じて現わし、陛下が変異に気付くことによって自戒し、四方をとこしえに安んずることを望んでおられるのである。

〔臣前論吳充馮京謫官、一面蒙宜諭本末。臣卽言若如此、則是大臣蔽君之明、專君之權、而擅作威福也。必恐感動陰陽、有地震日蝕風霧之異。今臣竊聞、鎮戎軍地震、一夕三發、去臣所言五日之內耳。又京師雪後昏霧累日、復多風埃、太陽黃濁、此皆變異之可戒懼者也。臣所以先知必然者、按五行志云、臣事雖正、專之必震。況其不正乎。〕

又尙書洪範、蒙、恆風若。而京房易傳、臣之蔽君、則蒙氣起。臣以此數者合之、故知必有異也。然皇天保佑陛下、至深至厚、是以災異隨事輒應、欲望陛下親變自戒、永綏四方也。」

〔公是集〕卷三二「再上仁宗論大臣不当排言者」

彼はここで、漢代事忠論の論理をそのまま流用する形で権臣を弾劾しているのである。

これらの所論をどう解釈すればよいのであろうか。前の事忠説批判とこの天譴論とは矛盾しているように見える。加えて、歐陽脩の場合、後年の濮議に際しては、天譴論に基づく台諫たちからの批判に「宗廟に疎かだと水災を招くというのは天と人との関係をでっち上げる発言だ」〔濮議〕巻四「劄子」と応じていて、至和三年の自分の上奏文と正反対のことを言っているのである。⁽¹⁰⁾この疑問を解決するため、歐陽脩と同じく、あるいはそれ以上に進歩性を評価される王安石について考えてみよう。

この節の冒頭に引いた鄭俠らの新法糾弾に対し、王安石が示した態度は天譴論への正面からの挑戦を意味するものとしてはなほだ有名である。

水害・旱魃は常数であり、堯湯でさえ免れることができませんでした。陛下の即位以来ずっと豊作が続いてきたのですから、今年も旱魃に見舞われたとはいふものの、人事を修めて天災に対応すれば充分で、わざわざお心をわざわざわすほどのことはありません。

〔水旱常数、堯湯所不免。陛下即位以來、累年豐稔、今旱暵雖逢、但當益修人事、以應天災、不足貽聖慮耳。〕

〔長編〕卷二五二 四月己巳条

このほかに、「旱魃によって飢饉が生じたというだけで政策を変更する道理はない」(同、卷二五一 三月壬子条)

とか、翌熙寧八年（一〇七五）に彗星が出現するや、鄭の子産が「天道は遠く人道は邇し」と言った故事（『左伝』昭公十八年）を引き、事応説は偶然の一致に依って論を立てているだけだ（同、卷二六九 十月戊戌条）とか、彼は、天と人とは関わりを持たないとみなしているように取れる発言が多い。

しかし、これだけをもって王安石が天人相関論を全面的に否定していたと結論するのは早計に過ぎよう。なぜなら、彼は次のようにも言っているからである。

（漢の武帝の）不仁はこのようであったから、人ばかりか陰陽の報いも逃れることができませんでした。……人が和すと、天地の和が応じ、人が和さないと、天地の和も応じないのは自然の理であります。

〔不仁如此、非特人禍、陰陽之報亦豈可逃也。……蓋人和則天地之和應、人不和則天地之和不應、自然之理也。〕

（同、卷二二三 五月壬辰条）

これは漢の武帝を評価した熙寧五年（一〇七二）の発言の一節である。また、六年（一〇七三）には、民が雨を願い、これを受けて陛下が祈ると（必ず雨が降って）応じないということがありません。これは陛下の至誠が天を動かした結果です。

〔民每欲雨、陛下輒一祈未嘗不輒應、此陛下至誠感天之效。〕

（同、卷二四三 三月丙辰条）

と「至誠」による天人感応を説いている。その年四月には予想された日食が曇天のため観測されなかったが、これを「陛下の至徳に感じたためです」と表賀している（同、卷二四四 四月甲戌条）。もちろん、後の二例はかなり慣習的・修辭的なもので、その文脈で読み取らねばなるまいが、それにしても、彼が決まり文句をそのまま使用している

ことは、逆に言えばこの種の言動にさほどこだわっていなかったことを示している。もし、彼が天人非相関の理論を樹立しようと意図していたなら、こうした場合にも旧来とは違う表現を用いるはずである。にもかかわらず、実際には、天人感応をことほぐ時の伝統的・慣習的な常套句を連ねている。このように、彼は具体的な個々の場面で、自分の都合に応じて、ある時は天人相関説に則り、ある時は相関説に反論していたように見える。自分が中心になって推進している新法が天譴を招いていると批判され、素直にこれを認めて退陣するか、その批判が誤っていると反論するか、の二者択一となった際、王安石は後者の道を選んだのである。

考えてみれば当然なことで、これは実に漢代の塩鉄論争以来、政權担当者とそれを批判する勢力との間に繰り広げられてきた図式であって、その構造は基本的に同じなのである。天変地異こそは「天意」という錦の御旗を振りかざして政府を批判する恰好の契機であった。熙寧の新法・旧法の争いの直前、先代英宗の時に問題となった濮議に当たって歐陽脩が見せた変化も、彼の地位が台諫として執政を批判する側から執政として台諫から批判される側に廻ったことによるものと解釈できるのかもしれない。

ただし、ここで誤解のないように付け加えておけば、彼らの言動は単に便宜主義的なものだったと断じることにはできない。彼らの説く天譴論は、同じ語句、同じ図式を用いながら、漢代のものとは違う性質を帯びている。それは、災異に対処する人間側の内面の重視である。ある形式をもって天の戒めに応えるのがそれまでの天譴論の本質であるのに対し、彼らは形ばかりの空虚な対応に何の意味も認めない。所作が固定し、機械的なものに墮している事実を踏まえた動きであった。つまり、従来のあまりにも拘泥的な事忠説への反発が深いところにはあり、それが状況によつては、天人相関という構造自体を否定するとも取れる議論を生んでいたのである。北宋の論者たちが天と人とは

無関係だと述べるのは、古くからの事応説をその件について論破するためであって、彼らも一般的に天と人の間に感応が存在するという大前提を排除してはいない。むしろ、この理論を擁護しようとするからこそ、あまりにも欠点の目立つ論理に代わる新たな枠組みを築くべく模索していたと解するのが真相に近かろう。この根幹があった上で、災異を目の当たりにし、もし政府を批判する立場にあれば天の譴責を云々し、逆に安易な事応説から自己の施策を守るためには、当該案件が天意と係わらないことを強調したのだと見ておきたい。

その証拠に、天人非相関的言説が欧陽脩・王安石ら改革派に属する「進歩的」・「合理的」思考の持ち主にしか見られぬかという点、そうでもないのである。宣仁太后高氏（一〇三二—一九三）といえば英宗の皇后で、息子神宗の死後は幼少の哲宗（一〇八五—一一〇〇在位）の摂政として旧法の復活、いわゆる元祐更化を主導した人物であるが、早魃に際して梁燾（一〇三四—一九七）という者から修徳の必要性を説かれて、「早魃・洪水は時数にほかならない」と答えている（『長編』巻四三三八 元祐五年二月丁未条）。梁燾はこの穏当ならざる発言を咎めて恐懼修省について懇々と説き、太后も自分の非を認めることになるのだが、図らずも彼女の口からこうした言葉が飛び出すということは、公的な言説の次元ではどうあれ、実際には天災を「時数」とみなす思惟が浸透していた証しではなからうか。事応説はすでにタテマエ化しつつあったのである。

宋代の災異に関する上奏文を見ると、まさに天譴論の洪水である。そして、その多くが陰陽を云々して事応説的解釈を下す。政治の場において事応説はなおも効力をもっていた。しかし、それだけで彼らが本心から事応を信じていたとは言えないし、これから見ていくように、事応説を批判するのがむしろ宋代の主潮であった。事応説を拒否しつつ、同時に皇帝の倫理性を要求していく論理がいかなる構造をもっていたか、次章では災異の解釈学を通してこの問

題を探ってみたい。⁽¹¹⁾

二 災異の解釈

災異とみなされる現象の形態は多様である。⁽¹²⁾この章では、その中から蝗害と日食を具体例として取り上げてその対象・解釈の変化を論じ、続いて、一般的に災異に対処するのに何が要請されたかを考察していきたい。

(1) 蝗害

溝口雄三氏は蝗害に対する対応を例に取り上げ、唐から宋にかけての政策の場における天観念の変質を論じている〔溝口 一九八七〕。氏の論旨はこうである。唐の初め、蝗害を嘆く太宗は自ら蝗を口に入れむしろ災いが自己の身に移るよう訴えることでこの災害を救った。ところが、玄宗の時には皇帝の修省を第一に説く連中に反対して宰相姚崇(六五〇—七二二)が埋瘞の法を行った。これは政治の独立を示す事例であり、その延長線上に北宋王安石の見解がある。蝗害に見舞われた地方から知事たちがこれを一々上申してくるのを王安石は無用の事とし、それぞれの地方でしかるべき手段を講じればそれでよく、皇帝自身の手をわずらわせるまでもないとする。つまり、災害への対処がぐれて実務的・政策的になっている。こうして蝗害¹¹天譴とする論理は力を失っていったというのである。

災害を実務的に処理しようとする傾向が次第に強まっていくという意見にはまったく賛成である。しかし、一方では蝗害を天譴とみなし、皇帝が自らを責める詔を発する慣習がずっと後世まで残った。蝗虫駆除の推進と謹慎自省の

重視という相反する対策の併存を、どのように理解したらよいのか。ここでは、その側面から天譴論のもつ意義に光を当ててみたい。

まず、溝口氏の取り上げた姚崇の事例とは、『旧唐書』卷三七「五行志」、卷九六「姚崇伝」、卷一〇一「韓思復伝」などに載せる次のようなものである。⁽¹³⁾開元四年（七一六）五月、山東地方に蝗害が発生したため姚崇の発議により御史を派遣して駆除させた。⁽¹⁴⁾ところが杼州刺史の倪若水は御史を拒み、五胡時代の劉聰の失敗を例に挙げて蝗は天災であるから修徳が先決と上奏した。これに対し姚崇は劉聰は僞主であるから現在とは事情が違ふとし、昔の名知事は蝗の方でその地方を避けたというが、⁽¹⁵⁾修徳で蝗害を免れることができるとしたら徳がないのにどうしてそうなったのだろうかと反論し、埋瘞の法実行を強く要求した。朝廷でも姚崇の意見に批判的な者が多く、韓思復らは天災は修徳によつて禳うべきで人力ではいかんともしがたいと主張していた。玄宗も大量の虫を殺すことで和氣を傷つけるのを恐れて姚崇に注意を促したが、姚崇はその禍は喜んで自分が引き受けようとかわして自説を曲げずに駆除を推進したので、蝗害は次第に下火となったというものである。

対立は倪若水・韓思復らと姚崇とのあいだに存する。「進歩」史観にあつては後者が高く評価されることは勿論だし、天譴からの政治の独立という観点からいっても姚崇の考え方は極めて魅力あるものである。姚崇にはこのほか太廟が崩れた事件を天譴ではなく単に建物が老朽化していたからだと説明した事績も伝えられているが、⁽¹⁶⁾後世姚崇の所論が絶対的な支持を受けたかという点と決してそうではない。宋代にあつてもなお、彼を非難する見解が根強く存する。その一例として蘇轍（一〇三九—一一二二）を挙げることができよう。彼は「姚崇」と題する文章（『欒城後集』卷一一「歴代論」五）の中で彼を厳しく批判し、その意見に従えば人君が上は天戒を畏れず、中は宗廟を敬わず、下は

人言を恤まなくなるとする。「捕蝗は古の遺法ではあるが、災いに遭えば懼れ、修徳して天変に答えるのが古の正道である」。蝗害に限らず一般に天変に際して為政者の恐懼修省を求めるのは蘇轍の上奏文においても一種の決まり文句の觀を呈して⁽¹⁷⁾おり、「修徳」を重視する点で蘇轍が倪若水・韓思復らの系列に属することは明らかなように見える。同様に胡寅（一〇九八—一一五六）も太廟の件に關して姚崇を「君の惡を逢（むか）える」（『孟子』告子下）ものとする（『讀史管見』卷二〇）。また、これは姚崇と名指ししてはいないが、趙鵬飛（生歿年不詳）も『春秋經筵』隱公五年の「螟」の注釈の中で捕蝗を批判する。

聖人が蟲螟といった「異」を書き記したのは民のために人君を戒めたのである。君主たる者、徳を修めて蝗害を除くべきであるのに、後世は君主の徳も修めずに捕蝗に人を派遣する。人力が天に勝つことなどできようか。

〔聖人書蟲螟之異、凡以爲民而警懼人君也。君人者宜修徳以弭之。而後世君徳不修、乃遣捕蝗之使。人力其能勝天乎。〕

彼は日食にも修徳を説き、『左伝』や何休の事応説を「聖門の叛臣」とまで罵倒していた（隱公三年二月「日食」条）。魯で起こった事件のために四海ごとく日食が見舞うはずがない（桓公十七年十月「日食」条）。また、天変に對していちいちその意を究め、その応を考えようとする態度に反對する（文公十四年七月「星孛」条）。ここでも何休・劉歆の一事一応の考え方を、もし人君に落ち度が百あつたら天は百種の昆虫で応じねばなるまいと擲擻する。一方で漢儒の事応説を斥け、一方で天人非相関を非難する言説は孫覺（一〇二八—九〇）の『春秋經解』にも見える。『尚書』洪範篇や『春秋』が災異に言及するのは天人相関の意を明らかにして人君に恐懼修省を迫るためである。ところが、漢儒が個々の言動がただちに天変を招くかのような言い方をしたために、凡庸な君主を怖がらせる効果はあつた

ものの、中程度の君主にかえって疑念を抱かせることになってしまった。闕失が大きいのに災変が生じない場合もあれば、有道の世に災異が襲う場合もあるのであって、一律に事處で原因を説明しようとしてはならない（隱公五年九月「螟」条）。しかし、かと言って、「自然」を説いて天人は非相関だと断じれば、「人は天を畏れなくなって姦臣賊子がその志を遂げやすくなるう」（隱公三年二月「日食」条）。宋代の論者の多くが一方で事處説を斥けながらも一方で天人非相関論批判を展開する構図の裏には、人君の「修徳」を重視する意識が存在するようである。では、蝗害の取扱いは宋代にどう変化したのだろうか。

ここでは眞宗（九九八一—一〇二三在位）朝、天禧元年（一〇一七）の蝗害への対処事例をまず取り上げよう。前年秋以来京東路・河北路を中心に見舞った災害に対し、眞宗はみずから恐懼の念と自省の意を表明し、茶塩の条禁が厳しすぎて天意に違っているのではないかと懸念している旨、宰臣に語った。すると、向敏中（九四八一—一〇一九）が「そもそも天災は常数であり、邦政に闕失がないならば天災が生じて聖徳の妨げにはならないから心配しなくてもよろしい」と答えた（『長編』卷八九 二月癸巳条）。また、屯田員外郎謝商も「蝗が害をなすのは天災だが、人力によって駆除することができるのだから、官吏を督促して捕蝗させねばならない」と進言している（同書同卷 五月戊戌条）。天災は天災として受け止めながら、それがただちに天譴であるとはせず、人間側の努力に重点を置いて、政治の闕失を正したり駆除に努めたりすることに意を注ぐべきだとの論理である。ところが、一方では近年の土木工事が天意に逆らっているため蝗害を招いたとする李迪のように、天譴論の構図に乗った上奏もなされている（同、卷九〇 九月癸卯条）し、さらには宮観寺廟での祈禱も命じられている（同書同卷 七月辛丑条）。この年秋の豊作で災害が克服されると晏殊によって「惟徳動天頌」が献呈されている。向敏中・謝商らの一種の天人相分論はこれらの

天譴論的言説と共存しているわけである。この事実を一体どのように説明すればよいのか。

まず考えられるのは向敏中とは呪術の園における先覚者だったという解釈だろう。天人非相関説を採ることを進歩的思想の試金石とする旧来の前提によれば、天災を常数と断言する向敏中はまぎれもなく高い評価に値する人物ということになる。ところが、彼が天書事件に際して取っていた態度はこれに反するものであった。天書事件とは同じ真宗の大中祥符元年（一一〇〇八）に真宗が以前夢で神人から告げられていたとあり『大中祥符』なる天書を授かったことに端を発して一連の祭祀を執り行った事件である。これは、それに先立つ澶淵の盟（一一〇〇四）で事実上、遼に屈した宋王朝が自己の威信を取り戻すべく政治的効果を狙った宮廷劇の性格が強く、当事者自身、天書を信じていたとは思えないのだが、少なくとも表向きは朝廷を挙げてこれを祝っており、向敏中もその中であつた一人であつた。したがって、彼が天人相関論に終始反対の論陣を張つた人物とは言えないのである。

天書事件の渦中で独り祥瑞表賀に抵抗し、しばしば上奏して天書の虚偽を訴えたのが孫奭（九六二—一〇三三）である。彼は汾陰祀に反対する理由十箇条の第六にこう述べる。

災いに遇つて懼れたので周の宣王は中興に成功した。近年水害と旱魃が相次いでおり、陛下は側身修徳して天譴にお応えになるべきである。邪な連中に従つて民衆を苦しめ、社稷の大計を忘れて楽の音を伴つた遊行を慕つてはならない。

〔夫遇災而懼、周宣所以中興。比年已來、水旱相繼、陛下宜側身修徳以答天譴。豈宜下徇姦回、遠勞民庶、忘社稷之大計、慕簫鼓之盤遊。〕

〔長編〕卷七四 大中祥符三年十二月癸酉条

天人感応の現れとして天書の出現・聖祖の降臨を祝賀する大勢を批判する言説もまた天譴論の体裁を保っていた。そしてこうした形での政府批判が一般的である時世においては、災異を天譴と認めない発言が実権者の側からなされることになるのはごく自然の成り行きであった。大中祥符五年（一〇一一）以来王且とともに同平章事として政府の頂点にあった向敏中が蝗害を特定の政策への天譴事応に非ずとしたのもそのためではなかったか。蝗害という現象はあくまで常数であり、政治の得失はこれとは別の基準に基づいて測定されねばならない。その基準とは、実際に国がよく治まっているか否かである。たとえ蝗が発生しても、これを人力によって撲滅し、農作物が被害に遭わないようにすることができれば、これは政治がうまくいっている証拠であり、為政者が責任を追及されるいわれはない。したがって、その立場からは蝗害が天譴かどうかを議論するよりもいかにこれを克服するかが緊要な課題となる。彼らが天人相関論を受け入れることは、個々の災害がもつ天譴としての性格をあまり顧慮せずとその克服策を講じることと矛盾するものではない。

倪若水・韓思復らが姚崇に反対した理由が二つあった。人力による蝗害＝天災の駆除は不可能であるということが一つ。蝗の駆除が陰陽の調和を乱すというのがもう一つ。しかし、宋代になると蝗害が天譴であることを強調する文脈の中でも、人力を信頼して駆除を推進しようとする傾向が出てくる。張大亨（一一〇〇頃活躍）は天災を免れることはできず、先王も災異に遭えば側身修行してその消去を図ったとする（『春秋通訓』桓公五年秋「大雩」条）論者だが、水旱と蝗害を明確に区別する。

水旱も蝗害も天災である。水旱は人力では除くことができない。しかし、先王が雩祀で祈り、食事を減らし音楽を止めたのは、自力でできる範囲のことはすべてやり尽くし、上は天を畏れるという意志を保持し、下は民を憂

えるというまごころを示すためであった。蝗害は人力で除くことができる。人力でできるのに力を尽くそうとせずに飢饉をもたらしながら、財政上の理由から税を重くして民を苦しめるとは、天を畏れ民を憂えるところがま
ったくない。このため『春秋』は言葉を尽くしているのである。

「水旱蝻螟、皆天災也。水旱非人力可去。然先王猶有雩禱祈損膳徹縣之禮、苟可以致吾力者、無不盡焉。上以存畏天之實、下以示憂民之誠故也。若蝻螟、則可以人力去也。可以力去、而不知盡其力、致年饑、用不足、則又重歛以困之。安在其畏天憂民乎。此春秋所以盡其辭也。」

(同、宣公十五年秋「蝻」条)

水害や旱魃と違って蝗は人間がその気になれば駆除できる。また、蝗の駆除を和氣に干渉するとして否定的に捉える意見も宋代には見えない。このように同じく「修徳」を前面におしたてておりながら、両者の思惟はかなり相違していた。それは「修徳」という言葉の位置するところが微妙にずれていたからだと思われる。唐代には修徳すること自体が天の主宰者を動かし、それによって蝗が消滅するという論理があつて、「修徳」そのものに蝗を禳う効用が期待されていた。ところが、宋代天譴論においては恐懼修省した上での政策変更を重視するようになる。要点は事の実行にある。修徳は上下一心を実現するための手段であり、それ自体が目的であつたり、修徳とともに自動的に災異が消滅するわけではない。ただ、政治の根本に「修徳」がない限り、表面的な手直しだけでは問題の解決に繋がらないということであり、それゆえにかえって「修徳」を強調することになつたのである。

熙寧五年の蝗害の事例は実務次元の対策と政治理論としての天譴論が衝突した顕著な事例であつたと性格付けることができる。記事は『長編』卷二二六 閏七月丙辰条にある。まず、御史の張商英(一〇四三—一一二二)の上奏中

に判刑部王庭筠が蝗害について駭除できた時点で朝廷に報告する規則を立てたことが見える。たまたまこの時河北が蝗害に見舞われ、大名府を始め各地からそのことを告げる上奏文が四十九状届いていたが、そのうち三十九状は駭除し終えていない段階でのものなので、進奏院が神宗に取りつがなかった。張商英は、これでは「陛下が蝗害に当たって恐懼修省し、上は天の戒めに答え下は民の苦しみを恤れもうとしてもそれが遅くなってしまう」として神宗の再考を求めた。神宗は、蝗害についての上奏が進奏院によって送り返されてきたという報告を瀛州の安撫司から受けたりもしていたため、今後は災傷のありしだい、安撫司・転運司が直接皇帝に上奏するのを許す旨、通達した。すると、王安石が、州と転運司に上奏するのを許せばすでに一箇所の蝗害について二通の上奏が出るわけだから、その上安撫司にまで報告させるのは紙筆が無駄なばかりかそれを読む神宗にも余計な負担を掛けることになるので、安撫司などの上奏はやめさせた方がよいと述べた。なお、『長編』には、これに加えて、神経を疲れさせ金と時間を無駄にするという理由で諫言の途を閉ざすのはけしからんとする陳瓘（一〇五七—一一二二）の見解が付されている。

ここで注意すべきは、王安石は路官がそれぞれ上奏してくるのを制限しようとしたのであって、王庭筠の法をやめて蝗害発生と同時に朝廷に報告するように改めたこと自体を批判しているのではないということである。つまり、王安石は蝗害は天譴に非ずと断言しているわけではない。あくまで制度問題として必要以上の上奏が出てくるのを抑え、政治の能率を上げようとしているにすぎない。もっとも、この王庭筠なる人物は熙寧三年（一〇六九）七月に王安石の推挙で都官員外郎から判刑部に異例の抜擢をされており（『長編』卷二二三 七月乙巳条）、蝗などの災害をできるだけ地方次元で処理し、中央には事後報告を送付するに止めるというこの改革自体、王安石の考えに沿うものが見ることができるともいえない。少なくとも、王安石の批判者たちはそう取っていた。胡安国（一〇七四—一一三八）は

言う。

近くは王安石が人を治める者は災害のような出来事を論奏する必要はないと述べたが、聖人の経書を学ばず、同時代を欺き天下と来世とを誤ること甚だしい。

〔近世王安石乃稱爲人牧者、不必論奏災傷之事。亦獨何哉。甚矣、其不講於聖人之經、以欺當年、而誤天下與來世也。〕

〔春秋伝〕隠公五年九月「螟」条

胡安国は蝗害を天譴とみなしていた。『春秋』で宣公の時に八年・十三年・十五年と三度も蝗害が生じ、加えて七年には旱魃、十年には水害が襲った原因を宣公の失政に帰している。それも、個々の政策上の誤りというよりも宣公の基本的姿勢を責める観点に立つ。

善悪の「感」が心に萌すと災祥の「応」が事象として現れる。……経文が蝗という一種類の生き物の変異について漏れなく書き記したのは、後世に天人感応の理は欺けないのだからその「感」について慎まねばならないことを示すためである。

〔夫善惡之感萌於心、而災祥之應見於事。……經於蝻螟一物之變、必書于策、示後世天人感應之理不可誣、當慎其所感也。〕

(同、宣公六年八月「蝻」条)

宣公の政治に対する心構えが悪かったことが蝗害という形で天譴を招いたのである。その彼にとって、災異に対する意見陳述の場を制限することになる王安石の政策は、天譴論の否定と映り、それゆえ批判されねばならなかったのだ

ある。責任を負うべき君主のもとに、災異の報告が届かないのでは話にならない。災害処理を地方官庁の次元で実施してしまふのは、その所以をたずねる姿勢からはずれている。王安石が試みた実務上の措置は災異を重大視する政治思想と真向から対立してしまつたのである。

実務上の措置としてはその後熙寧八年（一〇七四）に人を募つて蝗の幼虫五升もしくは親虫一斗を捕らえた者に細色穀一斗、卵一升を獲た者に粗色穀二升を給する詔が出ている（『長編』卷二六七 八月癸巳条）。これは後晋の天福七年（九四二）の施策を踏襲するもので、以後歴代採用された。こうして、具体的な捕蝗法についての知見は後世の農書などに述べられるようになる。

ところが一方で、蝗害＝天譴説は南宋以降も公論であつた。黄仲炎（一二三〇頃活躍。『春秋通説』隠公五年九月「螟一条」や胡銓（一一〇二—一一八〇。『胡澹菴先生文集』卷七「応詔言事状」）は漢代に名知事の治めていた県は蝗が避けて通つた話を引いて修政の要を説く。胡銓に言わせれば、真宗の時に議者（暗に向敏中を指す）が見せた態度は慨嘆に堪えない（同、卷五「御試策」）。加えて、第一章でその論に言及したあの劉敞について弟の劉攽が記した行状（『彭城集』卷三五）には、劉敞がある州の知事となるや、もともとそこに住み着いて害をなしてきた蝗が他の地方に移動していったという感応記事を載せている。こうして、実際には人力への信頼から蝗の駆除が行われる一方で、言説上は蝗害を天譴として受け止め、人君の修省に資する政治論が相変わらず有効であり、むしろ以前に増して盛行する傾向にあつたのである。⁽¹⁸⁾ 災異を為政者の倫理と結びつけるこの思考が政治思想上いかなる意味を帯びていたのか、さらに詳しく掘り上げてみたい。

(2) 日食

天変の中でも回数が多く、古来取り上げて論じられることの頻繁なのは蝕である。太古の人々にとって日中太陽の光が薄れ、あるいは全くその姿を隠すという現象は日常生活の次元では理解できず、神の仕業とみなされた。天文現象を行動の指針として活用していた中国人にとって、この点に特に関心がもたれたのは当然である。『詩』小雅の十月之交篇は蝕を詠んでいるし、『春秋』が日食をいちいち記録し、莊公二十五年には「六月辛未朔、日之を食する有り。鼓して牲を社に用う」と日食に際して社においてこれを禳う儀礼のあったことを伝えることはよく知られている。また、日は「人君之象」であり、日食はその徳に驕りがあることを意味した。陰陽思想が体系化されると日食と月食が対で捉えられ、「日食には徳を修め、月食には刑を修む」(『管子』四時篇。『漢書』天文志所引『星伝』にも見える)と言われるようになる。また、『礼記』昏義篇でも男教・陽事が修まらなると日食、婦順・陰事が修まらなると月食が起ころうとして、それぞれ天子・王后が素服することを規定している。⁽¹⁹⁾

しかしやがて天体の運行に関する知識が蓄積され、蝕が太陽と月との位置関係から恒常的に起ころうする現象であることが解明され、次の蝕がいつになるか予測できるようになると、蝕そのものがただちに天意の現れであるとする論理の説得力は弱まることになる。おそらくこの段階で、蝕にあたって君主が採るべきとされる対応は実は聖人が蝕に天意とみなすことによって作されたものであるとの理解が生じる。北魏の孝文帝は次のように言う。

日月の光が薄くなったり欠けたりするのは陰陽の恒常的現象であるにすぎないが、聖人は人君がだらしなくなるのを懼れ、こうした現象に因んで戒めを定めた。よって、「日食には徳を修め、月食には刑を修む」と言うので

ある。先だつて癸巳の夜に皆既月食があつた。公卿以下、刑罰には慎重になつて天意に答えるように。

〔日月薄蝕、陰陽之恒度耳、聖人懼人君之放怠、因之以設誡、故稱、日蝕修德、月蝕修刑。迺癸巳夜、月蝕盡。公卿以下、宜慎刑罰以答天意。〕

〔魏書〕卷七「高祖紀」下

ただ、日食が雲のために観測されなかつたり予想されていたより欠ける度合いが少なかつたりすると、君徳の現れとして表賀の対象になつた（『旧唐書』卷三六「天文志」下など）。

唐の半ばになつて啖助・趙匡・陸淳が出て『春秋』三伝、とりわけ『左伝』を排斥したわけであるが、彼らの解釈の内、現存する部分には明確な事応説批判は見られない。宋代春秋学の基を開いたとされる孫復（九九二—一〇五七）の『春秋尊王發微』も同様であるが、盧仝（七九五—八三五）の「日月の変は陰陽の常数であるが、宋代には事件をこれと結びつけるものが多い」（杜諤『春秋会義』隱公三年二月「日食」条所引）という議論に見えるように、唐代にも事応説批判は始まつていた。宋代になると、張景（九七一—一〇一九）が班固の「五行志」・何休の『公羊解詁』の事応説は聖人の意図に沿つていないと論ずる。

洪範九疇では始めに五行の常性を言い、中ほどで政教の常道を言い、終わりに五福六極の常理を言う。学ぶ者はまず政教の得失に通曉すべきで、そうすれば五福六極の仕組みが判る。五福六極の仕組みが判れば、五行の変動もおのずと類推して察知できる。

〔夫洪範九疇、其始也、言五行之常性、其中也、言政教之常道、其末也、言五福六極之常理。學者宜先通政教之得失、則五福六極各知其所自矣。知五福六極之所自、則五行之變動、自可推其類而察焉。〕

(林之奇『尚書全解』卷二五所引『洪範解』)

「政教」が本で「災異」は末であるというのが彼の主張であった。続いて、日食を事応説的解釈からはずすべきだと断言したのは、王哲(一〇六〇頃活躍)の『春秋皇綱論』である。

『春秋』においてなぜ日食を他の災変と同じく記録するのか。日は至陽の精・至明の体で人君の象徴である。これが欠けるのを災変と同じく記録するわけは、そうすることによって聖人が、日のように高明なものでさえ侵食されることがあるのだから人君はなおさら(侵食されやすいの)だという教訓を示し、(人君に)自戒させよとの意図に基づくのである。だから月食は記録しない。日の義だけを取るからだ。……大要は徳政にある。『左伝』は日食や火災について術数の説を用いる場合が多く、董仲舒・劉向・劉歆の「五行伝」や何休の注(『公羊解詁』)はすべて(の現象)にその前後の事跡を引き、付会を錯え異端を求めて自説を構成している。諸子の怪を好むこと、何とも甚だしい。そこで一切取らない。

「春秋何以書日食、同之災變乎。夫日者至陽之精、至明之體、人君之象也。因其虧食、即同之災變而書者、蓋聖人假此以示訓、謂日之高明、猶有侵食之者、況人君乎。欲使人君觀之、而知自戒懼爾。是故月食不書、獨取日義而書之也。……大要在徳政而已。左氏凡日食火災多用術數之説、董仲舒劉向劉歆五行之傳及何休之注、悉引前後事迹、參錯傳會、功索異端、以效其説。異乎、諸子之好怪也。不亦甚乎、故一切不取。」

(卷五「災異」)

ほぼ同時代の陳洙(一〇二一—一〇六一)『春秋索隱論』にも言う。

何休や左丘明もでたらめに説を立てて、事件より前に(その予兆として)日食が起こったとか、一つの侯国・一

人の臣下の出来事に応じるとか言っている。経に叛き教えを害すること、これより甚だしいものはない。私の考えでは、王政が下に失われてのち天が上に變じるのであって、自省してその乱を止めさせるだけのことである。

〔何休氏左丘明氏又從而妄爲之說、或以爲先事而食、或以爲應一國一臣之事。叛經害教之失、莫此爲甚也。愚謂、王政失於下、而後天變於上、使自省而止其亂云耳。〕

〔春秋會義〕隱公三年二月「日食」条所引)

歐陽脩や劉敞が天意・天命を軽々しく口にすべきではないと論じたのもこの時期で、孫覺『春秋経解』の「そのよつて来る理由が分からないので『災』と言ひのだから指して『天』と言ひてはならない」(桓公十四年八月「災」条)という見解も同じ部類に属する。また劉敞は「救日論」(『公是集』卷三九)においては日食の時に人君が鼓を打つ儀礼は逆徳を生じさせない決意の表明を示すとし、『春秋』注釈の三著作(『春秋伝』『意林』『権衡』)でも事応説による解釈を行わない。上奏文の世界では相変わらず事応説による説明が行われている裏で、経学の分野では事応説批判が常識化しつつあったのである。

この傾向を更に押し進めるとともに「天人相分」ではなく「天人合一」の立場を守り、新しい天譴論を構築する役割を担ったのが程頤(一〇三三—一一〇七)であった。弟子から漢儒の災異説に対する見解を求められて、程頤は某事に某応ありと説くことの行き過ぎを指摘する(『河南程子遺書』卷二—四三条)。「春秋」が「隕霜」「震夷伯之廟」と記して「霜隕」「夷伯之廟震」としないことを「天人之理」を表すものとしながら、最後に漢儒の学問はすべて牽強付会で信じられないとも語る(『河南程子外書』卷五—一条)。その彼は経文が「日、之を食する有り」と記すことについてこう説明する。

これを食するものがあるのに究明しようとしなのはどうか。太陽は君であるので、それが侵食されるのは君道の忌みきらうところであるし、これは「災」であって「異」ではないからだ。星について覆い隠されたり上を通過したりするのも同様である。⁽²⁰⁾

〔有食之者也、更不推求者、何也。太陽君也、而被侵食、君道所忌、然有常度、災而非異也。星辰陵歷亦然。〕

〔經說〕卷四「春秋伝」

こうして事応説克服の論理は整った。南宋では事応説批判が天人合一を実現するために展開される。

劉向が「洪範」の解釈を行うと、それ以後の正史はこれに準拠した五行志を作って、天下の災異・瑞祥の事例を金・木・水・火・土に分類し、その時に起こった事件の吉凶をむりやりこれに配当している。これは天を欺く学問と言えよう。

〔劉向創釋其傳於前、諸史因之而爲志於後。析天下災祥之變、而推之於金木水火土之域、乃以時事之吉凶、而曲爲之配。此之謂欺天之學。〕

（鄭樵（一一〇四—一六二）『通志』卷七四「災祥略」）

漢儒は（「洪範」を伝えた）箕子の意図を理解せず、五事を五行に配当し、周が衰えた春秋時代以降の出来事を例証として分類した上でこれに付会した。こうして「洪範」経世の成法は後には災異陰陽の書に墮してしまい、今に到る千年あまり、まったく明らかにする者のいなかっただのは何と嘆わかしいことか。

〔漢儒不識箕子之指、方以五事配合五行、牽引周衰春秋已事往證、分別附着、而使洪範經世之成法、降爲災異陰陽之書。至今千餘年、終未有明者、殆可爲痛哭耳。〕

(葉適(一一五〇—一二二三)『習學記言序目』卷二二「漢書五行志」)

漢儒が『春秋』を「洪範」に付会する解釈を打ち立ててから以後、天についての言説はおかしくなってしまった。一つの災変は一つの事件に応えたもの、一つの異変は一つの前兆の招いたものとし、その天人相関を説くこと、非常に緊密で間違いないように見える。……(しかし)聖人は天について語るのに慎重であり、某の災、某の異を指して某の事件の応だとしたりはしない。……『春秋』が災異を記してその理由を言わないのは、まさしく人君が広く徳を修めて天に応えることを願っているからである。

〔自漢儒以春秋附洪範、而後世之言天也、誣矣。一災則一事之應、一異則一徵之召、其言天人相與、若甚密而不謬者。……聖人之重言天如此、而況指某災某異、而爲某事之應哉。……春秋書災異、而不言其故、正欲人君廣修徳、以應天也。〕

(陳則通(生歿年不詳)『春秋提綱』卷一〇「災異總例」)

五行の運行を明らかにして五事の得失に関わり、天人感應の理を明らかにしたのが「洪範」の説である。「洪範」の説に因んでいちいち感應を招いた理由を推測しようとしたのが漢儒の説である。ある災異を記録しながらそのわけを述べず、天変をなおざりにしてはならないことを明らかにしたのが、『春秋』で述べていることである。

『春秋』で述べていることに因んで災異にある事件を付会するのが、何休ら諸儒の説である。

〔推明五行之運行、以關於五事之得失、而明天人感應之理者、洪範之説也。因洪範之説、而必欲推尋其所致之由者、漢儒之説也。歷紀一時之災異、而不書其故、以明天變之不可忽者、春秋之所書也。因春秋之所書、而附會之以一時之事者、何休諸儒之説也。〕

〔呂大圭（一一二七—七五）『春秋或問』卷五「秋水水」〕

この四例にも示されているように、天人非相関の立場は採られない。天と人との間に感応が存在することは真理として認識されていた。問題となるのは漢儒が行った牽強附会であり、彼らがこれを強く非難するのは人君の修省を求め、聖人の意に背き、ひいては天譴の真の原因を追究する努力を鈍らせる結果を生じるからであった。⁽²¹⁾従って、漢儒の解釈とはやや違った観点からではあるが、天変は災異とみなされる。漢儒がすべての天変をただちに特定の何かを指し示す災異と捉えるのは異なり、人君の「修省」をより前面に押し立てることによって、天変と政治との間に一段階設けた形となる。特に、予測可能であるから日食を「常数」とみなそうとする説を批判するのには、「修省」の援用は有効であった。

人君は日食に遭遇すれば恐懼修省し、百官は君主を補佐するに努め、日食を常数だとしなないのは「これを食する者がある」からにほかならない。これが『春秋』の深い意図である。後世当て推量していちいち某事の応だと述べ立てるのは間違いである。

〔是以人君遇其食、則當恐懼修省、而百官惟當修輔厥后、更不推之于數、蓋以有食之者故耳、此春秋之深意也。後世推求臆度、指陳某事之應、則失之矣。〕

（高閔（一〇九七—一一五三）『春秋集註』）

『春秋』が日食や災変を記すのは人君に天を畏れるよう戒めを垂れんがためにほかならない。ところが、左氏や何休はある事件・ある臣下・ある侯国をその応だとして検証している。これは聖人門下の反逆者である。

〔故夫春秋書日食災變、凡以垂人君畏天之戒而已。而左氏何休乃指一事一臣一國之應、以爲驗、此聖門之叛臣也。〕

(趙鵬飛『春秋経筌』、いずれも隱公三年二月「日食」条)

それでは、本来周期性があるはずの日食がどうやって天意を反映できるのか。蘇轍によると、日と月が交差する時に蝕したりしなかったりするの、その時の陰陽の力関係いかんによるという。政治が治まり陽が盛んであれば日食は起こらない(蘇轍『詩集伝』十月之交篇)。この考え方は唐代の大衍暦の作定者一行(六八三—七二七)に従っている。「もし、日食が常数ではまったく求められないとすると暦数の疏密を考える方法はないことになる。もし、すべて常数で求められると政教の善し悪しを判断する方法はないことになる」(『新唐書』曆志三下所引)。日食現象が起こる仕組みについては、すでに充分解明されていた(沈括『夢溪筆談』卷七など)。しかし、計算と現実の現象との差異を人間界との感応の結果とみなす論理が、以後通説化する。

日月の変には常数があつて、これは数術に精しければ予知できる。しかし、『春秋』が記して「異」としたのは、先王が天の戒めを慎んで聞き、それによって行いを正したからであらう。つまり、日食は理由なく起こる現象ではないのである。だから、「日、之を食する有り」と記して、日食を引き起こす存在があるかのように言うのも、罪を人間界の出来事に求め、決して恒常的なことだから畏れるに値しないなどと考えないようにさせるためであらう。

〔夫日月之變、有常数焉、此巧歷所能窮也。而春秋記以爲異者、蓋先王克謹天戒、因以正厥事。則日之有變、豈徒然哉、必有以也。故書曰、日有食之、而其辭若有食之者、蓋所以歸咎於人事、而不以常数爲不足畏也。〕

(楊時(一〇五三—一一三五)『龜山集』卷一六「寄明道先生」二)

(天体の運行に)規則性はあるけれども、微妙な誤差が生じるということは、天道にやはり何か意味するところ

がないわけではないからである。そこで、「異」を記録に留めるのが、『春秋』の意図である。

〔雖有數存乎其間、而其盈縮遲速、天道亦不得爲無意。則書以見其異者、春秋之意也。〕

(葉夢得(一〇七七—一一四八)『春秋攷』卷三—七条)

(日食や月食には) みな周期があるけれども、王者は修徳して政治を執り行い、賢人を登用して奸邪を斥け、陽を盛んにして陰に勝てるようにさせるので陰は衰えて陽を侵すことができず、日と月の運行上食するはずなのに月の方でいつも日を避けてしまうのだ。

〔是皆有常度矣、然王者脩徳行政、用賢去奸、能使陽盛、足以勝陰。陰衰不能侵陽、則日月之行、雖或當食、而月常避日。〕

(朱熹(一一三〇—一二〇〇)『詩集伝』十月之交篇)

日食は周期的なものであるが、譴責も存するので君子は周期を言わないのである。

〔日食、度數也、有譴肯存焉、君子不謂度數也。〕

(張大亨『春秋通訓』)

日食は原因を周期に求めてはならない。災が生じたのは徳が修まっていなからである。

〔凡日食者、不可歸之常度、而災之所生、乃徳之不修也。〕

(張洽(一一六一—一二三七)『春秋集註』)

(理論上の天体運行の計算値と実際の運行との) 誤差は人君の徳に感じたものであり、人間界の出来事に応えたものであり、恒常的でありながらも変化したのである。

〔夫所謂盈縮、則君德之感也、人事之應也、常而變者也。〕

(家鉉翁(一一二三生)『春秋詳說』)

日食が生ずる日というのは、陰陽に規則性があるので災異とは無関係だとする論者がいるが、大間違いである。日月が光を失ったり蝕になったりして、天道に欠けたところがあるからには、天に代わって天子として天下を治めている以上、天変に当たって、恐懼修省して天譴を消さないでいてよからうか。

〔説者謂、日食之日、陰陽有定數、無與於災異、是大大不然。陰陽薄蝕、天道有虧、代天子、適當天變、惡不可恐懼脩省、以回天譴。〕

(戴溪(一一三五歿)『春秋講義』)

規則性から言えば日食には周期があるが、道理から言えば日食を免れることができる。

〔以數言、則日食有常數。以道言、則日食爲可免。〕

(程端学(一二七八—一三三四)『春秋或問』、以上五例いずれも隱公三年二月「日食」条)

これらの見解にはそれぞれに微妙な違いが見て取れるが、一方に常数説、一方に事応説を意識しながら日食と政治との関係を説明する別の理論を構築しようとしており、それが「修徳」の新たな意味づけと活用であった。もし度数で測れるようなものならば、わざわざ聖人が『春秋』に記載するはずがないではないか(葉夢得『春秋攷』⁽²²⁾卷三)。

日食が天体同士の位置関係によって生じる現象だということは判っていた。しかし、日食は法則的・周期的現象だから政治とは無関係だという結論は宋代には出てこなかった。むしろ君主の「修徳」を求める方向に議論を展開する⁽²³⁾。その目的は一体何だったのか、これらの所説を支える理論を探ってみよう。

(3) 災異と人君の「正心」

災異がすべて天譴としての性格を持つとするならば、聖人の治世は太平の世であって上下みな感悦しているのだから論理的に何の災異も生じないはずである。ところが、古来、堯の時の洪水、湯王の時の旱魃が伝承されており、『尚書』をはじめとした文献にもその記述が残った。これを歴史的事実と認定する学者たちは聖世になぜこのような大災害が起こったのか、天譴論との関わりで説明を迫られることになる。

天人非相関を唱える立場からは自説を正当化する恰好の事例とみなされた。異常気象と政治の善し悪しには何ら相関関係がない証拠となるからである。

一方、災異を天譴とみなす場合、この事実はそのように解釈されたらどうか。ここで第一章で紹介した張方平の上奏を思い出していただきたい。災異があっても国を保つ者がおり、逆に災異がなくても国を失う者がいる。国を保つための要諦は災異の有無そのものではなく、常に恐懼修省しているか否かにあるという、あの論理である。堯・湯の水旱はまさしく災異に見舞われながら国を栄えさせた例であった。したがって、水旱に襲われること自体は何ら恥ずべきことではない。むしろこれを契機として恐懼修省し善政を敷くよう努める方向に重点が置かれる。すでに唐の張説（六六七―七三〇）に水旱を「常数」と断ずる文言が見える。しかし彼は天人非相関を説いたわけではなく、巫女や土龍による呪術⁽²⁴⁾を斥けて君主みずから引責する「誠」によって天を動かす方向を強調する（『張燕公集』巻九「賀祈雨感応表」）。陸贄（七五四―八〇五）も次のように述べる。

水旱の災害は堯や湯も被った。陰陽が侵しあうのは聖人といえども禦ぎようがない。堯や湯の盛世を尊重する理

由は、災いに遇いながらこれをしのぐことができたからである。

〔夫水旱爲敗、堯湯被之矣。陰陽相寇、聖何禦哉。所貴堯湯之盛者、在於遭患、能濟耳。〕

〔陸宣公翰苑集〕奏議、卷六「均節賦稅恤百姓六條」其五

聖人の治世にも災異は起こる。聖人の聖人たる所以は災異に見舞われてからの対応に存する。そして、經典に記載された先王の事例についての後世の捉え方には、興味深いことに、時代による差異が読み取れるのである。

『尚書』高宗彤日篇は殷の高宗武丁が湯王を祭ったところ雉が飛んできて鼎の耳に止まって鳴いたため、高宗が祖己という人物にこの事象の説明を求めた問答の記録である。祖己は高宗が父王の祭りを大事にして殷の創業者たる湯王をないがしろにしているのを天が戒めたのだと論し、高宗もこれを聞き入れて特にその後は災異もなかったというこの事例についての『尚書正義』の解釈は次のようなものである。

至道の王には災異など見舞わないはずである。それなのに、変異に遭ってから災いを消したと言うのは、天が譴責して至道にならせる場合もあるのであって、何も道が至らないためにこの変異が起こったというわけのものではない。また励ます意味の言葉であるから、文自体に拘泥して意味を損ねてはならない。

〔至道之王、當無災異。而云遭變消災者、天或有譴告、使之至道。未必爲道不至而致此異。且此勸戒之辭、不可執文以害意也。〕

つまり、雉の件は天譴には違いないが、かならずしも高宗が「不道之君」だったことを意味するものではなく、むしろ、祖己の意見を聞いて行いを正したところに高宗の「至道之王」たる所以があると言うのである。それでは一体どういう風に行いを正したというのか。『尚書』原文に「祖己曰、惟先格王、正厥事」とあるのを偽孔伝は「言うこ

ろは至道の王は変異に遭うや、其の事を正す、しかして異は自から消ゆ」と解し、『正義』で「至道の王は心の持ち方が至れり尽くせりで、行いが道に合しているから、変異に遭うとあらためて徳教を修めて『事』を正すので変異が自然に消え失せるのだ」と敷衍する。ここでの重点は「事」、すなわち高宗の実際の政治施策に置かれていた。具体的にこの場合、宗廟祭祀のやり方に問題があるのでそれをしかるべく直すことを指している。ところが、宋代になると、これを修正する見解が主流となる。口火を切ったのは蘇軾（一〇三六—一一〇一）であった。彼の『書伝』は「祖己はまず王心の非を格（ただ）そうと考えた」と解する。「格君心之非」とは『孟子』離婁上にある句で、趙岐の注からすでに「格は正なり」と読んでいる。蘇軾は「高宗彤日」の「格」も『孟子』と同じく「ただす」と読んで、まず王の心、ついでその仕事という順序を想定したのである。ちなみに、『正義』では「格」を「至」として、前掲の經文を「祖己曰わく、惟れ先の格（いた）れる王は厥の事を正す」という意味に訓じていた。南宋初の林之奇（一一二—七六）はその『尚書全解』で先儒の解と蘇氏の解を並挙している。前者、すなわち『正義』等に見える解釈では祖己の意図は高宗が「事」を正して湯王が祈禱により旱魃を鎮め、中宗太戊が桑の怪異を嚴爾に受け止めたように災・凶を祥・吉に変えることを願ったのだとする。ところが、蘇氏こと蘇軾は祖己は王を諫めるに当たってまず「王心之非」を格してからその「事」を正させようとしたのだと言っている。林之奇によれば、どちらの説ももっともなのだが、前後の文脈から蘇軾の方が勝っているという。文脈というのは、この後の經文で祖己の発言が二つに区切られていて、その前半で義や徳についての一般論を述べ、宗廟の祭りというここでの具体的事例に説き及ぶのは後半部分に限られているのを指している。つまり、祖己は「王心の非を格す」説教を垂れた後で「其の事を正す」べき指示を与えたというのである。この解釈は夏僎（生歿年不詳）『尚書集解』にも先儒と蘇氏を比較するというまっ

く同じ形式を用いて展開されているし、黄倫『尚書精義』に引く張九成『尚書詳説』・陳鵬飛『書解』いずれも「格」を「正」と訓じて王の心を正してのちはじめて「事」を正すことができると説く。蔡沈（一一六七—一二三〇）『書集伝』でも次のように言う。

「格」は「正」である。（『孟子』に言う）「其の非心を格す」の「格」のようなものである。……祖己はまず王の非心を格すべきことを述べてから落ち度となっている「事」を正している。

「格、正也。猶格其非心之格。……祖己自言當先格王之非心、然後正其所失之事。」

（『書集伝』卷三）

『書集伝』は元代以降の科挙で依拠すべき注釈となったわけだから、この「格」を「ただす」と訓ずることでまず「格心」ついで「正事」という解釈が正統派の地位を奪ったことになる。真徳秀（一一七八—一二三五）『大学衍義』卷二九も『尚書』の当該経文解釈として唯一蘇軾のものを紹介し、漢の成帝時に飛雉に対してなした王音の進言と並べて高く評価している。⁽²⁶⁾

ところで、雉が現れた理由については蔡沈も宗廟の祭りの扱いを誤ったからだと断定している。この怪異は天譴にほかならなかつた。一般に天譴には「恐懼修省」して徳を正す必要があり、この時も祖己の意図は高宗が自省することにあつたというのが蔡沈の解釈である。つまり、たとえ災異の原因がある失策に存するとはっきりしていても、ただその点について事柄の上でのみやり方を改めればよいのではなく、あくまでも「修省」が大事であつて、これなしでは天譴に応えたことにならないとする論理なのである。災異は人君に修省を促すことに存在意義があるとの発想は蘇軾の中にも読み取れる。天人非相関を説き洪範五行説を斥ける論者を、蘇軾はこう批判する。

人君は天下に畏れるものがないが、天にだけは戒められる。それなのに天災はその現象形態によって何かを告げているわけではなく、自分で何も落ち度がないと思えば充分だなどと言うのは、国にとって害の最大のものである。

「人君於天下無所畏、惟天可以傲之。今乃曰、天災不可以象類求、我自視無過、則已矣。爲國之害、莫大於此。」

（『書伝』卷八）

これを継承する林之奇は、董仲舒・劉向ら漢儒の事応に関する穿鑿を批判する一方で災異が天譴であって修省が不可欠であることも強調する。彼らは基本的に災異にはそれ相応の原因が存在するはずだとする点で事応説の基盤に乗っているのだが、漢儒のように短絡的な形で解釈することはかえって君主に修省を疎かにさせる危険性を孕むものとして斥けたのであった。中でも時瀾（一一五六—一二二二）は無道の君と賢君の場合とで災異の現れ方が異なるのだとし、高宗の事例を後者に含めてその天譴への対処の仕方を賞賛している（『增修東萊書説』卷一三）。

ただし、漢儒事応説批判の口調は時代が下るにつれて穏やかになっている。総じて北宋に比べて南宋では事応説を部分的に評価すること、日食の項で見たとおりだが、この「高宗彤日」でも陳経（一二〇〇頃活躍）『尚書詳解』になると雉が鼎の耳に止まったのは「聴不聰」を表すという解釈をむしろ擁護して、『洪範五行伝』の全部を廃棄するのは行き過ぎだと言うようになる。

高宗がこの怪異を招いた原因は、彼が世代の近い祖先を不当に大事にして遠い先祖のことを忽せにしたことにある。だから、（経文に）「成湯を祭る」と言うのだ。前に傳説が祭祀を冒瀆してはならないと、高宗の誤りを諫めたのだが、この時にも依然として改めていなかった。これは耳が聴くなくて、大臣の言葉を聞き入れることがで

きないということに当たると。だから、鼎の耳に止まって鳴いたのだ。天と人との繋がり方は、このことから判る。雉が鳴いた変異は外からやって来たものではなく、高宗の心の中の物事が形となって現れたのである。感応の理は、その同類ごとによって来る。『洪範五行伝』も全部を捨て去ることはできない。

〔高宗之所以召此怪異者、以高宗之祀豐于近廟、而薄于祖廟也。故云祭成湯。昔者傳說嘗以黷于祭祀、箴高宗之失、至此猶不改、此其耳不聰、不能聽大臣之言也。故升鼎耳而鳴。天人幽顯之理、于此可見矣。鳴雉之變、不自外來、乃高宗心中之物、形見于外。感應之理、隨類而至。洪範五行傳、其可以盡廢哉。〕

ここからも判るように、その陳経も、変異は飛雉という現象そのものよりも高宗の心の持ち方に重みがあり、まずその非心を正すことが重要で、一般に聖人は災異をきっかけに修徳に励むものだと言論するのであった。⁽²⁷⁾

災異現象と実際の政治を二応別の次元に属するものとみなすのはすでに通説であった。張方平の発言も彼の創意ではないし、劉敞も「君子が国を治めるには天に災異がないことにもたれず、物に災異あるのを嫌わない」(『春秋意林』巻上)と述べる。范仲淹(九八九—一〇五二)はある上奏の中で、「昔から国家には災異がつきものだが、感徳・善政が天下に及べば人々は離反しようと思せず、災異があっても禍変はない」(『長編』巻一五一 慶曆四年七月丙戌条)と自然現象である「災異」と人間界への影響たる「禍変」をはっきり区別している。そして、堯や湯の「心」を具えた上で堯や湯の「事」を行うことが肝要とする。「修徳」が鍵になること、後の論者に同じである。

しかも、災異に当たったの修徳は唐宋になって急に言い出された議論ではない。『詩』雲漢篇は周の宣王が旱魃の時に自分を罰するよう天に祈ったことを讃えたものとされるが、その詩序に「側身修行」の字句が見える。詩序の権威を否定する朱熹もこの部分には「理あり」と肯定的な評価を与えている(『詩序辨説』)。李樗(生歿年不詳)はそ

の注釈の中で、

水旱の災は凡庸な君主が見ると、天數により免れられないものだから自分とは関係ないとし、賢明な君主が見ると、罪をかぶって自分が招いたものとする。……漢以来人君は天の災異に遇うと咎を臣下になすりつけてきた。

ここで宣王がみずから旱魃の責任を負っているのはこれに比べて数段優れている。

〔水旱之災、自庸君觀之、則必以爲天數之所不能免耳、而已無與焉。自賢君觀之、則必以爲負罪引慝、自己致之。……自漢以來、人君凡遇天之災異、則必歸咎於臣下。今宣王遇旱、惟歸過於己。其視漢之君、相去遠矣。〕

〔毛詩集解』卷三五〕

と述べる。いわば「側身修行」の原点に返って人君自身が引責する態度を求めているわけで、それは修省によって己の非心を正すことにほかならなかった。結局、災異は人君の恐懼修省のために存在するというのがこれらの天譴論の骨格である。ある災異が実際にはどういふ因果関係で生じたかということはあまり問題にならない。むしろ、たとえば日食などの場合、すでに見たようにそれが「常度」による現象であることは充分承知されていた。にもかかわらず、日食には聖人が付与した象徴性があるとしていたり、予測と違う部分が「人事」に応じたものだとしたりすることによって、これを恐懼修省の契機として活用する方向で論理を打ち立てていったのもひとえに人君の修徳ということを政治の原点に据え、その上で個々の政策の得失を論じる構造を守ろうとしたからにほかならない。ここまで来れば、修徳を災異の有無と関係なく不断になさねばならぬものとする議論が出るのは当然であろう。「日食があつてから自省するのは、天変がなくても日に三度反省するのに及ばない」（張九成（一〇九二—一一五九）『横浦集』卷一三「邇英春秋進講」）。

南宋初期を代表する思想家の一人である胡安国の学問は『春秋』の大義を闡明するところに特徴があり、その攘夷の主張はよく知られている。だが、本稿の視角からは彼の政治思想のもう一つの特徴と言うべき君主の正心論を見逃すことはできない。

彼の名著『春秋伝』は元代以後科擧の教材となり、やがて受験生が経文を読まずに胡伝ばかりを珍重すると識者を嘆かせるに至った。その災異解釈は「恐懼修省」を重視する点で宋代の思潮に沿うものであった。⁽²⁹⁾王者は天災を畏れ民命を重んずる（莊公七年四月「星隕」条）。孔子が蝗のことまでいちいち記したのは、善悪の感が心に萌すと災祥の応が「事」として現れるという天人感応の理を後世に示すためであった（宣公六年八月「蝻」条）。

『春秋』では災異を洩れなく記して、その事応については説明しないけれども、事応はすべてに存在しているのだ。ただ天人相関・響応の理に通じている者にのみ、聖人の記した意図が判るのである。

〔春秋災異必書。雖不言其事應、而事應具存。惟明於天人相感之際、響應之理、則見聖人所書之意矣。〕

（隠公九年三月「震電・雨雪」条）⁽³⁰⁾

天と人との感応を馬鹿にしてはならない。「五行伝」をまったく顧みないのは行き過ぎである（成公十六年春「雨木冰」条）。もし、災異に修徳で応えることができれば現象だけがあって、対応するものはなくなる（「有其象而無其應」）。『春秋』は人君の「心術」を正す大法であり、祥瑞抜きで災異だけ記録するのも驕慢の心を生じさせないためである。天人感応の理には明らかでなくてはならないが牽強附会の説は害がある（李明復『春秋集義』綱領所引）。このように、彼には天理を存し人心を正すための書物として『春秋』を尊重した側面もあったのである。

彼が高宗に呈した「時政論」の中に「正心」という項目がある。⁽³¹⁾

心は身の根本である。正心の道はまずその知を致して意を誠にする。だから人主は学ばないわけにはいかない。と言うのは、戦乱を平定するには軍事が緊要ではあるけれども、それも心が基本であるからだ。学んで致知しない、心は乱れるから帝王の功業は成就しない。

〔心者、身之本也。正心之道、先致其知而誠意。故人主不可不學也。蓋戡定禍亂、雖急于戎務、必本于方寸。不學以致知、則方寸亂矣、何以成帝王之業乎。〕

〔宋元学案〕卷三四「武夷学案」所引

実際の施策に優先するものとしての「正心」。その論理は先程見た「高宗彤日」の蘇軾らの解と同じである。

賢明な君主は学問を急務とし、聖人の学問では心を正すことが肝要である。心は物事の根本であり、心を正しくすることは物事を処置する権衡である。

〔明君以務學爲急、聖學以正心爲要。心者事物之宗、正心者揆事宰物之權也。〕

〔胡寅「斐然集」卷二五「先公行狀」所引の胡安国の上奏文〕

つまり、政治の要諦である「正心」を促すためにこそ、「災異」なるものが必要とされていたことが判る。同様のことは彼の養子の胡寅にも当てはまる。

宋代の大勢どおり、胡寅も日食については常度の存在を認識している。だが、常度があるということだけで日食を天譴と受け取る必要はないという論理にはならない。『斐然集』卷二「無逸伝」では「日月星辰に運行周期があり、雷雨雪に陰陽の不和があるとしても、休咎が『応』を著すのはみな人間が感じさせているのだ」とする。史評としてまとまった著作である『読史管見』⁽³²⁾でも日が至陽の精で人君の象徴であるという伝統的な換喩表現を彼はあちこちで

繰り返す。それゆえ、『春秋』でも「日、之を食する有り」と表記するだけでその原因については口を閉ざし、人君の警懼を促している。「有り」とは「天人交共之辭」であって、『春秋』が日食を常度とみなしてはいないことを示している（巻二八）。そして、日食を見て深く自らを反省した後漢の光武帝を讃え（巻三）、日食という現象に出会った徳や志の妨げとなつてゐるものを取り除き、事業を正すことによつて咎めを避けることができるとも述べる（巻二〇）。もちろん、これを言い換えれば「恐懼修省」であり、そうすれば日食という現象があつて、それに対応するものがない（『雖有其象、而無其應矣』、巻二二）。この語句は胡安国『春秋伝』隠公九年等にも見えるが、さらにここで論じられる、『春秋』では事応を明示はしないけれどすべてに存しているのだという一節もほぼそのまま踏襲されている（巻三）。時には具体的な形で胡寅自身が事応を解釈することもあり、後漢安帝時に日食や地震が頻発したのは母后と宦官が権力を握つたためとするほか（巻四）、唐王朝の命運が尽きる徴だ（巻二六）とか君主の徳が欠けているからだ（巻二九）とかの論評も見られる。したがつて、胡寅の場合も、日食は陰陽感応の結果として生じる現象であるから、人君の自省の契機として活用しなければならぬという論理であつたとしてよからう。

胡寅も宋代の他の論者と同じく、漢儒流の事応解釈に対してはすこぶる批判的である。

「五行伝」は牽強附会を行つて、ある異常はある事件に応じるとするが、字句に拘泥していてうまく通じず、現象のあと、その応が早く訪れるのか遅くやつて来るのか、遠くにあるのか近くなのかを言い当てることができな
いでいる。本来、これらは、早く訪れたり遅くやつて来たり、遠くにありたり近かつたりして人間に推知できるものではない。国家を保持する者は恐懼修省するのみである。

〔五行傳牽合附會、以某異應某事、泥而不通、然亦不能言其應之遲速久近也。或遲或速、或久或近、人所不能推

而必知。有國家者、恐懼修省而已。」

(卷一三)

しかし、例によってその逆の立場、すなわち災異は気数の招くもので人間界とは関係ないとする理論もこれと並んで批判の対象となり、「古人は徳を修めて事業を正し、災いを転じて和氣を招いた」と主張する(卷一)。災異に際して人君は己を責めて徳を修め、大臣は弊を革めて政を修めるべきである(卷七)。唐の高宗が即位の時の地震を天譴と受け止め恐懼修省していれば武后の禍も未然に防げたであろう(卷一八)。中宗の時の洪水についても同じことが言える(卷一九)。姚崇の非相関論への批判(卷二〇)は前に見た。彼は天人相関を類同思想で説明しており(卷八)、論の運び方に特に目新しいものはない。

その中で胡寅の特色とも言うべきは、歐陽脩批判を展開していることであろう。歐陽脩の『新五代史』が「人を書して天を書せず」の態度を取ったことは孔子が『春秋』を記録した法からはずれている。

仲尼が災異を記してその原因も述べていたら、後世の誤りと同じであつたらう。ところが、災異に遭ってもそれを記すだけで、記した上でその原因を述べたりはしない。人君が恐懼修省の心を抱いて忽せにしないようにさせるといのが、その教えの概要である。仲尼はその原因を述べなかつたけれども、経文の上でよく考えてみれば事応はすべて具わっている。……ただ漢儒は牽強付会を行い、字句に拘泥していてうまく通じない。天人合一の理に明らかであつてはじめて仲尼が記した意図を理解することができる。

〔仲尼書災異、而道其所以然、則與後世之失同矣。惟其遇災異而必書。書之而不道其所以然、使人君有恐懼修省之心、而不敢忽、是其垂訓之大指也。雖然、仲尼雖不道其所以然、而稽之於經、則事應具存。……惟漢儒牽合附

會、是以泥而不通。必明乎天人合一之理、則知仲尼所書之意。」

(卷二八)

『春秋』に事応を明示しないのは人君に恐懼修省させるためにわざとそうしたのである。漢儒の事応解釈は天人合一の理を弁えぬ者の言である以上、聖人の意に沿ったものとは言えないが、逆に事応の構造全体を否定する歐陽脩も天道を敬わない物言いであって、誤っている。『春秋』がその二百四十二年間に起きた天変を、日食に到るまで悉く記録したのもわけあつてのことで、歐陽脩の書法は正しくない(卷二九)。蝗旱や霖雨を記録しながら日食を無視して懼れないでよかろうか(同卷)。胡寅が重視するのは天人合一の理に通じることであり、裏返せば彼の持論は天人一理を信じてることであつた。

天と人との関係は遠いようで近く、近いようで遠い。たった一人が冤罪に陥つただけで早魃になるとは限らないが、疑いが晴れると雨に恵まれる。天人は一理であり、理には大小・多寡・遠近の違いはないことが判る。

〔天之於人、若遠而近、若近而遠。一夫陷冤、未必致旱、既得明白、雨遂大降。天人一理、理無小大多寡遠邇之間、此可驗矣。〕

(卷四)

天下に理解不可能な理というものはない。異端の学が天地・日月・星辰・風雨・雷霆に通じていないのは「理」において障害があるからである(卷一三)。湯武の革命において「天に順つて人に応ずる」と言つて「天に応ずる」と言わないのも、「人事」が下に興つてから「天理」が上に応ずるからである。「天に順う」というのは「理に順う」という意味である(卷一二)。つまり、天の本質は理であつて、理に順うことは天理を固持することを意味した(卷一四)。

このように天人の関係はあらゆる時代を通じて不変であり、乱世であっても天理はそのままである（巻一九）。

胡寅が漢儒の所説を信用しないのは、彼らが理ではなく讖緯の書に準拠したからである。讖書は易から派生したが、本来に道を弁えている者は理として行すべきは行い、理として止めるべきは止めて、こうした術数の学に取りらない（巻三）。また、緯書も五経に由来しているが鬼神の理を紊すものであり、経書に記載のないことは讖緯の書に載っていないも採用しないのが理に背かないやり方である（同巻）。そして、経学が廃れて緯書が盛行する事態を招いた中心人物は鄭玄であると名指しする（巻一二）。鄭玄の天人相関論は受命思想を骨格とする六天説と呼ばれる形に整理されているが、これについては別稿で詳細に述べる予定なので、ここでは胡寅を含む宋代の大勢が六天説を激しく攻撃していたことを指摘するにとどめる。ともかく、胡寅は人間が天に通じるには「窮理」が肝要であるとしており（巻一〇・巻一五）、彼の天譴論を理解する上で「理」の占める位置の把握が必要であることは明らかである。

そうした「窮理」は結局政治の上では人君の「心」というものの中に実現される。唐の太宗の時、虞世南（五五八―六三八）は「聖徳論」を執筆して太宗を堯舜に比したが、胡寅は彼を手厳しく非難する。

覆わぬものとてないのが天であるから、その大きさをあらためてくどくど述べる必要はない。ただ災変があった時のみ記録する。照らさぬものとてないのが日であるから、その明るさをあらためてくどくど述べる必要はない。ただ侵食があった時のみ記録する。だから孔子は『春秋』を作った際、常事は記さなかったのだ。そのわけは慈明忠孝が父子君臣の常であること、ちょうど飢えれば食し、渴けば飲むように物の理のそうなるはずのことである。異常ではないからである。ただ常に背き理に反した時のみ書物に記し、後世に教えを残してその心術を正し、常に復し理に循って治に適うようにさせるだけのことである。

〔無不覆燾者、天之大也。不當云云以譽其大。惟有災變、則記之。無不照臨者、日之明也。不當云云以譽其明。惟有侵蝕、則記之。是故孔子作春秋。常事不書。其意以謂慈明忠孝、父子君臣之常也。猶飢食渴飲、物理當然者、豈異事哉。惟敗常反理、乃書于策、以訓後世使正其心術、復常循理、交適於治而已矣。〕

(卷一七)

孔子が常事は記さないのに天変・日食や人間界の「常を敗り理に反す」ものをすべて記録したのは「教え」のためであった。人君が善政を敷くのは当たり前のことである。したがって、虞世南が取り立てて太宗を讃えたのは『春秋』の意図に背くものとせねばならない。臣下の勤めは天変地異を君主に直言することにある。彗星についても『春秋』に記す三例はいずれもその「応」があり、人君の警懼が必要だと言ひ(卷二六)。天人一致を唱えるのは不学不知な物の言い方である(卷一七)。災異に対する敬虔な態度が為政者にまず何よりも求められる。と言ひよりも、敬虔な態度を引き出すために天譴論が用いられているというのが正確であろう。漢儒のように實際の因果関係の次元で天人相関を図式的に説明するのと違って、災異を修省の象徴的契機とみなすのが胡寅を含めた宋代政治論の特徴ではなからうか。君主が心術を正すということを根本的な目標として捉えているのである。

彼は仏教を批判する文章において聖人は人に「正心」を教えるとし、心が同じくするのが「理」であり「義」である(同、卷二一)と述べ、『崇正弁』卷一―七九条、仏教が心と理を別物とするのに対して、両者の同一性を強調する(同、卷二―三一条)。君主の「心」が即「理」であってはじめて盛世実現の可能性が開けてくる。

君主の「正心」は「理」に則った政治を行う必要条件であった。胡安国父子の理論は宋代にかなり一般的なものである。⁽³³⁾溝口氏は宋代に天譴事応説が天譴修徳、さらに天理修徳へと変化していったという図式を提唱する(溝口 一

九八七)が、人君の「正心」を重視する宋代の風潮は、この枠組みといかに係わっていたのであろうか。次章ではこの問題を唐代に遡って考察していくことにしたい。

三 天人相関論の再構成

天譴事応説を批判・否定する議論は、唐の初期にすでに通用していた。これを虞世南・岑文本(五九四—六四五)・于志寧(五八八—六六五)の三人について見てみよう。

虞世南の発言は太宗の諮問への答えである(『貞観政要』卷一〇「災祥」)。貞観八年(六三四)、隴右で山が崩れ、大蛇が頻繁に現れ、山東・江淮を洪水が見舞うといった事態が生じた。虞世南は、①漢の文帝の時に山崩れが起こったが天下に恵みを施したので「災」に到らなかつた、②蛇が宮殿や町中に現れたのならいざ知らず、山に出るのは怪しむに足りない、③山東に雨が多いのは普通のことだが、ただ、程度がひどいのはあるいは怨獄があるのだから、四人についてももう一度調べ直せば天意に合致しようと論じ、「妖は徳に勝たないもので、ただ徳を修めてのみ変異を消すことができるのです」と締め括る。また、同じ年に彗星が現れ、不安に思った太宗が群臣に何の妖かと尋ねた時にも、「もし徳義が修まらぬなら麟や鳳を獲たところで何の助けにもなりません。ただ政治に闕失さえなければ災異があっても何ら欠点とはなりません。陛下が功の古人より高いことをもって驕り昂ることなく、太平の久しいことによつて倦怠することなく、慎むこと初めと変わりなければ、彗星が現れても憂いとするに足りないでしょう」と答えている。

岑文本の上奏は貞觀十一年（六三七）、穀水・洛水が氾濫した時のものである（同書同卷）。彼は殷以来の怪異を挙げいずれも禍いを転じて福となし咎を變じて祥とすることができたのであり、「ましてや洪水の患は陰陽の恒理⁽³⁴⁾であつて、どうしてこれを天譴と称して聖心に懸けることがあろうか」と述べる。ただし、それはあくまでも帝王が日々善政を敷くよう努めている上でのことであつて、さもなくば人心が離反し王朝の転覆を招くこととなるだろうと釘をさしている。

于志寧については『旧唐書』卷三七「五行志」と『新唐書』卷一〇四の本伝とに載せる高宗とのやりとりがある。永徽四年（六五三）に隕石が落ち、自分の政治の闕失によるのではないかと考えた高宗の問いに対し彼は、「昔から災変は否として測れぬものでありますが、ただおそらくは物がひとりでにそうなるのであつて、人間に関係するとは決まっております。陛下が書を発して誠懼し、自らを責めて反省するならばこれが福とならないわけでもありません〔陛下發書誠懼、責躬自省、未必不爲福矣〕と答⁽³⁵⁾えている。

以上、初唐の段階で既に修省を重視する言説が公認され、皇帝とのやりとりで幅を効かせている様を見たわけであるが、これら三人に共通して言えることは、ある天変地異が何らかの失政に対して天の下した譴責であるとは解さないうで、早急な結論を保留していることである。自然界には「陰陽の常理」が存在し、変異もそれに従つて生じる。これは政治の次元とは一応別個の原理で動いており、必ずしも対応関係があるとは限らない。重要なことは政治に努める姿勢を失わないことであり、民心が安定していれば変異があつても惧れるに足りないといわれる。

政治の場において、一つひとつの変異についてかならずしも事応を想定しない傾向が生じていたわけであるが、理論面でも漢代事応説は批判の矢面に立たされていた。劉知幾（六六一—七二二）は『史通』の中で『漢書』五行志の

天譴事応説を厳しく批判する。まず卷三「書志」ではこう論じる。

古の国史は異変を聞くとそれを記録したが、吉凶を調べ善悪を判定した上でのこととは限らない。だから、諸侯が通報しあうのも「異」のみであって、「災」は外したことが『春秋』にもたびたび見えている。ところが、漢が興ってからは、儒者は「洪範」を根拠にして陰陽を解釈するようになった。……しかも、班固は収集するだけで選択を加えず、五行によって配列を行って志を作ったのであるが、なんともでたらめなものである。その上、ある災害・怪異についての解説が董仲舒と京房とで矛盾していたり、劉向・劉歆父子の間でさえ異なっていたりするため、その文章を両方掲載して、その考え方を並記している。言説に基準がなく、事項も煩雑で、要点を絞って精華のみ述べるというやり方からはほど遠い。

〔古之國史、聞異則書、未必皆審其休咎、詳其美惡也。故諸侯相赴、有異不爲災、見於春秋、其事非一。……而班固就加纂次、會靡銓擇、因以五行編而爲志、不亦惑乎。且每有敘一災、推一怪、董京之說、前後相反、向歆之解、父子不同。遂乃雙載其文、兩存厥理。言無準的、事益煩費、豈所謂撮其機要、收彼菁華者哉。〕

また、卷一九には「五行志錯誤」・「五行志雜駁」なる章を特に設けて天譴事応の多くの事例がでたらめなこじつけにすぎないことを論証している。二、三例を挙げれば、昭公十六年九月の雩祀に關して「五行志」は旱魃の原因を昭公が母の喪を守らずに狩獵を楽しんだからだとし、定公十二年の雩祀は定公が鄭を侵略した結果旱魃に見舞われたからだと解するが、どちらもその数年前の出来事であってこじつけにすぎない。また、莊公七年と十一年の大水について董仲舒は前者は莊公の悪行のせい、後者は別の事件が原因としているが、莊公の不行跡は改まっていないのだから分けて説明するのはおかしい。さらに、冬に氷が張らないことを春秋時代については政治の弛緩とするのに漢の武帝の

元狩六年については民が喜んだためだとしているのは前後矛盾するというように、いちいち指摘する。しかし、注意しておかねばならないことは、彼の批判はあくまで「五行志」の事応解釈が不適切だとする点に向いているのであって、天譴に事応が存在するという前提そのものを否定しているのではないということである。「五行志」が個々の天変に特定の出来事を結びつける方法的態度があまりにも安易であることへの不満なのであった。

劉知幾が天譴論の構造自体には手を着けなかったのと違って、柳宗元（七七三—八一九）は天と人との完全な非相関説を提唱する。「天説」（『柳河東文集』卷一六）において彼は天地を瓜に例えて、単なる容器に過ぎないことを強調する。したがって、功勞を賞したり悪行を罰したりする能力を持たない。天に対するこの觀念は彼の言説に通底している。すなわち、「貞符」（同、卷一）では天による王者への受命を否定して祥瑞ではなく仁徳こそが眞の符命だと論じ、また「禮說」（同、卷一六）では呪術的な祈禱にはなんら効用のないことを強調する。そして、「非國語」六十七篇（同、卷四四・四五）では『國語』所載の天人感応思想を個々の事例に則して逐一論駁していくのである。たとえば、幽王二年に三川に地震があり、伯陽父が西周滅亡の前兆と判断した事例について、山や川は単なる物体であって人間界の政治と交渉をもたないと論じる。劉知幾の「五行志」批判と同じ形式であるが、劉知幾が天と人との感応の存在を認める立場にあったのに比べて、彼の場合はこれを完全に否定する、より強硬な主張であった。

両者の相違は天の定義の相違に根差している。劉知幾が天人感応思想に忠実な定義、すなわち世界を覆う実体であるとともに天体の運行や天候、生物の発育を司る能力でもあるという二面性をそのまま踏襲しているのに対して、柳宗元の方はこのうち後者の側面を切り捨て、単なる実体として天を表象した。そして、後者、すなわち能動性についてはこれを陰陽それ自体の本質と見、自然現象全般をその運動として捉えることによって、人間界とはまったく別個

の規則に従い、独自の論理を持った現象とみなしていたのである。したがって、自然現象が人間への譴告でないのと同じく、人間が自然界に働き掛けてその運動を変えさせる回路も閉ざされていることになる。自然と人間は全く別々の次元と化した。ところが、劉禹錫（七七二—八四一）にとつてこの思想には是認しがたいものがあつた。

劉禹錫の「天論」（『劉夢得文集』卷一二・『劉賓客文集』卷五）は柳宗元に自分の「天説」の注釈と評された文章であるが、その実、二人の天観はやや相違している。劉禹錫はまず、事応説的な見方を「陰湿之説」、非相関論を「自然之説」としてともに斥ける。天の道は万物の生殖、人の道は法制の是非にあって両者には分業が成り立つ。人間が生来備えている能力も「天」であり、人間の文化とは人為によって先天的なものの制約を克服する営みである。すなわち、人間は自然界の法則を把握し、これを利用することができる。それには万物を貫く「理」を認識する必要があり、「人理」は「天理」に勝つと言ふ。⁽³⁶⁾

要するに、二人の間にも「天」の定義をめぐる相違があつたようである。柳宗元が考えるように、天が単なる容器であるならば、これが有意性を持たないのは当然であり、また、人間の活動の影響を受けたり影響を与えたりという関係も存在するはずがなかつた。が、もし「天」を劉禹錫のように万物の生殖を司り、人間に付与された先天性として定義すれば人間と係わる面が生ずるのは必定であり、そこには天と人との出会いが生まれることになる。ただ、劉禹錫が伝統的な相関論者と違うのは、天人関係は闘いであり、しかも人間の主体性が勝敗を決定すると考えたことである。人の方から天に働き掛けて人の領域を拡大していこうという姿勢である。これは先天的能力を人為的努力で克服していく方向を積極的に評価する論理であり、その意味で「科学的」とみなすこともできよう。しかし、劉禹錫のような思考形式は、中国では近代ヨーロッパの場合と違って勝利を得ることがなかつた。⁽³⁷⁾

災異が襲うこと自体がただちに天の譴責、政權担当者の交代要求を意味しないという論理は第一章で述べたとおり、ある災異が生じた時の為政者にとって恰好のものであり、それゆえ彼らによって多用された。唐代にもその例は幾つかあり、五代でも馮道らが利用している。しかし、こうした現実政治への適用と違つて、柳宗元・劉禹錫らによる天人相分論は理論的に大勢を占めるには到らなかつた。柳宗元のように天を単なる自然界の一存在とみなしたり、劉禹錫のように人為の對概念と捉えたりする思惟構造が受け入れられなかつたのはなぜなのであろうか。

天と人との間にある種の關係を想定する思考は太古以来のものであり、この思惟にあつてはその關係を言説化して人間生活に役立てようとする試みが盛んに行われる。漢儒の事庇説は、こうした則天思想の最も精緻な形を取る理論であり、これによって人間は天の意圖を知り、それに従つて行動することができるようになるはずであつた。しかし、事庇の理論化に志を同じくしていながら論者ごとに災異の具體的解釈が異なつていたのは本稿の初めに見たとおりである。当然、これら種々の解釈のどれに従うべきなのか、そもそもその理論自体信賴するに足るのか、疑問視されざるをえない。劉知幾の批判は事庇説がもつ恣意性に向けられ、柳宗元・劉禹錫の批判は天人相関という構造自体に向けられる。そして、柳宗元はその能動性を剝奪することで畏怖とともに信賴の對象でもあつた「天」を人間界の事柄を扱う際には無視しようとし、劉禹錫は人間の逆らい得ない絶対者の地位を克服可能な競争相手として捉えるに至つた。

北宋の鄭樞（一〇二二—一〇七二）に「天説」という柳宗元・劉禹錫批判の論文がある（『鄭樞集』卷一七）。彼は劉禹錫も柳宗元とまったく同じ形の天人相分論を唱えたと解しているのだが、その批判の要点は、天は意志をもつのだが、瑣末な人間界の出来事には干渉しないのだというにある。天と人との關係は、父兄や師友の間柄というよりは、君主と人民の關係になぞらえることができ、人々の願いにいちいち耳を傾けるようなことはしない。

痛みを感じると呻いて天の注意を惹き、仁にして哀れむことを求めたが、天を動かすことができなかつたので、天は人と關係を持たないと彼らは主張する。しかし、天がこのような願いを聞き届けていたら、それこそ天下の人々はみなそれぞれに叫び声を上げて自分に都合のいいように天に訴え出るだろう。そうすると天は多事多忙、奔走応対に違ないありさまとなつて、高遠で窺い知れぬ状態を保つことができなくなるであらう。

〔今欲以一痛疾、一呻呼、而覬天之渠渠然、仁且哀之。既不爲動、遂舉謂天不與人相預。設天果能聽之、則天下之人號呶狂走、將挾其長短曲直、以辯訟於天、則天之擾擾、固多事矣。其將竭蹶奔趨、應對之不暇、尙何有高遠而不測者邪。〕

天は万人の要求すべてに応じることはできないと判つていたので最初から一切の請願を受理しないことにしたので、柳宗元らは自分たちが権力闘争に敗れたものだから天は道を助けられないなどと誹謗して自己正当化を企てたのであつて、もし彼らが成功していたら決してこうは言わなかつたであらう。人の訴願を聴かないのは天に深い考えがあつてのことなのであり、天が人間界に「人事」から隔絶しているからではない。鄭獬の結論としては、「人事」を修めもせず天に頼る「怠」も、「人事」にのみ努めて天を信じない「妄」も誤りとなる。

鄭獬も、天譴を正しく受け止めることは政治の要諦であると論ずる（同、卷一一「論臣僚極言得失疏」）。天に意志がありながら些細な「人事」に口を出さないのは要所要所で警告を發して為政者に注意を促しているからである。天にとっての関心事は天下国家であつて個々の人間の吉凶禍福ではない。天は「道」に沿つた政治を期待している。「道」を逸脱する行爲があつた時、天譴が下る。したがつて、為政者は常に「道」に適うよう心掛けなければならぬことになる。そしてこの「道」は他の論者によつてしばしば「理」と表現される。

「理」が宋代の哲学の中心概念として多用されたことは周知に属する。この古くからある言葉が政治思想上いつかち重視されるようになったかを論じる力は筆者にはない。通説では華嚴仏教の「事」と「理」の構造が儒学に取り入れられたとされているようだ。王安石をはじめ北宋の思想家たちは「治」の実現には「理」に従うことが必要だと説いている。

王安石―習慣には安んじ習慣でないと安んじないのが大衆であります。陛下は人主であられるのですから、「理」によって「事」を制すべきで、習慣ではないから安んじないというのはいけません。

神宗―民が習慣に安んじるのはそれが「自然」だからだ。習慣でないと怨まずにはいられない。たとえば、黄河が決壊して被害を与えても黄河を怨むということはないが、もし人災であるとその人物を怨むではないか。

王安石―陛下は天のなすところをなさるべきです。天のなすところが判れば天のなすところをなさることができません。天のなすところをなすとは、天を楽しむことであり、そのようにしてはじめて天下を保つことができます。天のなすところが判らぬと天のなすところをなすことができません。天のなすところをなすことができない場合は、天を畏れるのがよろしいでしょう。天を畏れる者は天下を保つことはできませんが、「戦々兢兢」として深淵に臨むが如く、薄氷を履むが如し」（『詩』小旻篇）という諸侯の孝をなすことはできません。いわゆる天のなすところはたとえば黄河の決壊がそれに当たります。「天地の大徳を生と曰う」（『易』繫辭伝下）のに黄河が決壊して被害を与えても天がまったく恤れまないのは「理」に任じて「情」をなくしているからです。

〔安石曰、以習慣故安之、以不習慣故不安者、百姓也。陛下爲人主、當以理制事、豈宜不習慣、故亦以爲不安。上曰、民習慣則安之如自然、不習慣則不能無怨。如河決壞民産、民不怨決河、若人壞之則怨矣。安石曰、陛下正

當爲天之所爲。知天之所爲、然後能爲天之所爲。爲天之所爲者、樂天也。樂天然後能保天下。不知天之所爲、則不能爲天之所爲。不能爲天之所爲、則當畏天。畏天者不足以保天下、故戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰者、爲諸侯之孝而已。所謂天之所爲者、如河決是也。天地之大德曰生、然河決以壞民產而天不恤者、任理而無情故也。」

〔長編〕卷二二六 熙寧五年閏七月辛酉条

人君が「理」によって「事」を制するのは天が「理」に任じて「情」をもたないのに相当する。つまり、人君は本来、天と同じ地平に立って「理」を判断の根拠とする。その際瑣末な事情は無視して一向に構わない。「理」は「情」に優先するからである。

ここで注目したいのは、「事」に対する施策の当否を「理」に照らして判断するのが人君自身の心だということである。もちろん、天譴という事後検証は残っている。しかし、王安石もまた某事某応を否定する立場に立っていた。

人君とは本来、天地を助けて万物を理（おさ）める存在である。天地万物が常態を得ない時は恐懼修省するものが当然である。今、天にこの変異が生じたのはきつと自分のこれこれの罪が原因だと考える者がいる。また、災異は天の出来事だから自分とは無関係で、自分は「人事」を修めていればよいと考える者もいる。前者は事情に暗くてただびくびくしているだけだし、後者はかたくなでよく考えようとしていない。このどちらでもない者は天変にはやはり畏れの念を抱く。しかし、某の変異は自分の某の行いによるのだとは判断せず、天下の正理に照らして自分の誤りを考えるのである。

〔人君固輔相天地以理萬物者也、天地萬物不得其常、則恐懼修省、固亦其宜也。今或以爲天有是變、必由我有是辜以致之。或以爲災異自天事耳、何豫於我、我知修人事而已。蓋由前之說、則蔽而惑、由後之說、則固而怠。不

蔽不蕙、不固不怠者、亦以天變爲己懼。不曰天之有某變、必以我爲某事而至也、亦以天下之正理考吾之失而已矣。」

〔臨川先生文集〕卷六五・『王文公文集』卷二五「洪範伝」

人君は災異を契機として自分の行動が「天下之正理」に適うかどうかを反省する。王安石はある特定の一事を災異と結びつけ、それを取り除くことで災異を消滅させようという考え方とこれとはっきり区別している。ここで重要なのは心の底からの修省である。天の意は推量するまでもなく明らかで、人君に正理に則った政治をさせること、これに尽きる。つまり、天譴は個々の施策に依りて下るのではなく、時の君主の処心に対する警告として発せられるのである。したがって、人君としては修省して正理に従うよう努めるのみである。そのためには当然「理」の所在を知らねばならない。「人主の患は理を窮めぬことにある」〔臨川先生文集〕卷四一「論館職劄子」一〇。「窮理」こそ政治の要諦である。

（市易法への不満に対し）こちらで小人の情状が判れば彼らも納得する。今は小人を遇するのにその情状に適ってはいない場合が多いから納得させることができずに不平が紛々たるありさまなのだ。人の気持ちというのは判らぬなりにくい、やはり理解する方法はある。それは理を窮めるといふことだ。

〔爲能知其情狀、故服也。今遇小人多不當其情狀、此所以不服、更紛紛也。人情雖難知、然亦有可見之道、在窮理而已。〕

〔長編〕卷二四二 熙寧六年正月己巳条

理に合致しさえすれば鬼神のように趣を異にする存在であつても何も違ふことはない。

「苟合於理、雖鬼神異趣、要無以易。」

(同、卷二二三 熙寧五年五月甲午条)

万物に至理のないものはない。その理に精通できれば聖人である。その理に精通するには一を致せばよい。一を致せば天下の物事は苦慮せずして得ることができる。

〔萬物莫不有至理焉、能精其理則聖人也。精其理之道、在乎致其一而已。致其一、則天下之物可以不思而得也。〕

(『臨川先生文集』卷六六・『王文公文集』卷二九「致一論」)

聡が明らかでないとな下の志に通じることができず、誠が至らなると天下の徳と同じにはなれない。……天下の志に通じるには窮理が、天下の徳と同じになるには尽性が必要である。

〔蓋聰不明、而無以通天下之志、誠不至、而無以同天下之徳。……通天下之志在窮理、同天下之徳在盡性。〕

(『洪範伝』)

「理」に通じれば万物の「情」が手に取るように判る。それができるのは聖人にほかならない。

災異の意味がとりあえず判断中止され、人君の修徳による窮理が中心課題となった以上、謎解きの便覧が文章として固定化している必要はないし、むしろその種のものの存在は否定の対象となる。「洪範伝」における「若時雨然」等の「若」字解釈はこのような背景から理解できる。「若」を「順」と訓ずる偽孔伝以来の伝統的注釈に対して王安石はこれを「如(ごとし)」と読み換えた。⁽³⁸⁾王安石がこのように解したのは、天候を五行に配当する考え方を斥け、人君の事業を天の行為と並べて語ることによって、政治の恩恵性を主張することであった。このように、天はあくまで絶対善であり、王安石の言説は天の意を人君が代行するという伝統的思考に忠実である。その意味で「天」という

概念がもつ倫理性を剝奪しようとした柳宗元や劉禹錫とは異なっている。ただし、人君はもはや天の命令を唯々諾々と受動的に聴くだけの存在ではなくなっていた。「理」を窮めた人君には何も恐れるものはない。なぜなら、「理」がすなわち「天」だからである。

もっとも、王安石に「天」≡「理」と規定する発言があるわけではない。この等式を哲学の根幹に据えたのは、政治的には新法に反対する程氏兄弟であった。それ以前にも、たとえば張載（一〇二〇—一〇七七）が『正蒙』でたびたび「窮理」の重要性に言及するほか、『経学理窟』では「衆意の赴くところが『理』であって、『理』ならば天道が存する」と言っている（『詩書』第二二条）。しかし、「天理」についての理論的考察は、彼には見られない。程顥（一一〇三—一一八五）の文章・語録の中にも「天理」という語はあまり登場しないのだが、『天理』の二字は自分で独自に考へ体得したものだ」という有名な言葉（『河南程氏外書』卷二—二五條）は彼のものであり、これは「天」と「理」という二つの概念を統合して新たな宇宙論を構築したことの宣言とみなすことができる。ここで言われる「天理」は劉禹錫のそれが「人理」に対して否定的な意味合いを帯びていたのと正反対に「至善」を表すものとなり、やがて「人欲」の対概念に成長していく性格を帯びていた。それは、この「天理」が天のみならず人間をも貫き包みこむからであった。弟の程頤となると、「天理」という語を頻繁に用いる。

『春秋』が災異を記録するのは偶然ではない。「霜隕つ」と言わずに「霜を隕とす」と言い（定公元年）、「夷伯の廟を震わす」（僖公十五年）と言うのは、明らかに意が人にあるからだ。天人の理はおのずと合致する。「人事」が勝っていれば天は災いを起こさないが、「人事」が勝っていないと天は災いを起こす。「人事」が常に「天理」に随うのであって、「天変」が「人事」に応じるのではない。

〔春秋書災異、蓋非偶然。不云霜隕、而云隕霜、不云夷伯之廟震、而云震夷伯之廟、分明是有意於人也。天人之理、自有相合。人事勝、則天不爲災、人事不勝、則天爲災。人事常隨天理、天變非應人事。〕

(同、卷五―一条)

災異が悪の「応」として発生するのは確かであり、同様に善には祥瑞が応える。ところが、聖人は祥瑞を尊ばない。なぜなら、災異によって徳を修めるのはよいが、祥瑞によって慢心が生じるようなことがあれば害あるのみだからである。それに、そもそも祥瑞と災異は普段と違った異常なものという点で現象上は見分けがつかない(『河南程氏遺書』卷一八―二二六条³⁹)。祥瑞・災異は「理」として「氣」がもたらしたもので、そこに何らかの意思が作用しているわけではない。「理」とは「天道」であり、「皇天震怒す」(『尚書』泰誓下)と言っても人間のようなのが怒るのではなく「理」としてそうなるということだ(同、卷二二上―六三条)。つまり、「人事」の善悪を高所から主体的に判断する審判者が存在するのではなく、「人事」にも一貫している「天理」に従って「氣」がこれに感応する現象を何らかの形態を取って生じさせるのである。二十四孝で有名な王祥の故事を程頤は次のように説明する。

これもやはり神明に通じた例の一つだ。この感格は王祥の誠の中から現れたのであって、王祥がこちらで孝であったから(その応として)物があちらからやって来たというわけではない。

〔此亦是通神明一事。此感格便是王祥誠中來、非王祥孝於此而物來於彼也。〕

(同、卷一八―一六九条)

「誠」によって生じる感応は、直接外物に通じる。それは万物を「理」が貫いているからだ。「天意」が「理」に従うのではなく、「理」が「天意」そのものである。天人関係は「理」によって結ばれており、分離することはでき

ない。しかし、これは人が天に従属する形での合一ではなく、人が「理」を窮めることで天の境位に達する可能性を示唆する論理であった。

天人を貫く「理」の会得は、したがって程頤にとつても政治の基本になるはずである。それは心の修業によつて得るべきものであった。この考え方は、前の章で見たように、南宋の論者たちに受け継がれる。

その集大成とも言える朱熹の学問体系が、「理」という概念を土台として組み立てられていることはあらためて言うまでもない。したがって、彼の政治論も「理」をいかにして実現していくかに目標を置いた。彼が政治原論として重視した経典は大学篇をはじめいくつもあるが、その一つに『尚書』洪範篇を数えることができよう。『朱子語類』に次のような一節がある。

「洪範」のさまざま事柄について質問したところ、先生が言われた。「これは大きな綱目であつて、天下の事柄で大きなものは大抵ここに収まっている。」「皇極」について質問したところ、先生が言われた。「これは人君が政治を行う心の持ち方である。周公の書物などは八政にすぎない。」

〔問洪範諸事。曰、此是箇大綱目、天下之事、其大者大概備於此矣。問、皇極。曰、此是人君爲治之心法。如周公一書、只是箇八政而已。〕

(卷七九—七六条)

ここで取り上げる「皇極」とは洪範九疇の五番めの項目である。朱熹はこれを人君の「心法」と評価し、『周礼』全篇は同じ洪範九疇の三番め「八政」を敷衍したものにすぎず、「皇極」ほどの根本性を持たないと言っているのである。⁽⁴⁰⁾「皇極」はその順序からもその意義からも洪範篇全体の中心であるときみなされていた。朱熹はこれを人君の

「心」の次元で捉えている（同書同卷一一〇条⁽⁴¹⁾）。

その「皇極」について、『尚書正義』では偽孔伝を踏襲して「大中」という訓を施していた。偽孔伝によると「大中の道とは、大いに其の中有るを立つ。九疇の義を行うを謂う」とあり、人君自身がまずこれを確立してから民に教えることが想定されていた。ところが、朱熹はこれに異を唱え、「皇」は「君」、「極」は「屋極（屋根の棟）」などと同じく四方にとってのめじるし（「標準」）と解すべきだとする。つまり、王者の身が下民の模範（「標準」）としうることを言っているのである（『朱子語類』卷七九―九三条。このほか、『朱文公文集』卷三六「答陸子静」・卷七二「皇極弁」などにも同様の文句が見える）。洪範九疇の他の八項目もみなその基本は人君の「心」にある。もし、「皇極」を「大中」と解したならば皇極は皇極で完結してしまい（「皇極都了」）、他の項目のよるべがなくなってしまう（『朱子語類』卷七九―八九条）。経文にはまったく「心」への言及がないにもかかわらず、朱熹は人君の「心」を洪範篇の眼目に捉えたのであった⁽⁴²⁾。

朱熹も当然、事応説には批判的であった（同書同卷一八八条）。彼の意図に忠実と言われる蔡沈『書集伝』も同様である。ただし、王安石のように「庶徴」の「若」字を比喻として解し感応を全面否定する態度も斥けて人君の謹戒を第一義とする（『朱子語類』卷七九―一〇一条）。天人相関の存在を原理的に認めつつ、その皮相的な解釈を拒んで人君の「心」のあり方に問題の所在を移すところに、今まで見てきた宋代の大勢の継承者としての朱熹の政治理論が浮かび上がってくる。

人君の「心」を政治の第一歩に据える考え方は古くからある。『孟子』に君主の心を正すことが政治の基本であるとする所説があることは、前の章でも引いたとおりである。事応説の代表的論者として宋代に非難された董仲舒の言

葉とされるものの中にも、「人君が心を正して四方を正す」とあり、「心」の重視が漢儒にないわけではない。宋代政治論の特徴は「心」を「理」と結びつけて論じた点に求められよう。『書集伝』序文で蔡沈は「心」に重点を置いて論を展開する。「治」は「道」により、「道」は「心」による。先王が伝えてきた「心法」を会得するならばその「言」は異なっても「理」が一つであることが判る。そして、この「心」を求めるにはこの書物（『尚書』）が最良であると言う。「洪範」解釈の中では「理は天から出る」と明言する（『書集伝』卷四）。葉適は「心」から始まって「事物の理」を窮めることで先王の道に適い、「皇極・中庸・大学の意」が明らかにできると言う（『水心別集』卷七「進卷」）。陳経も「帝とは理のことであり、理が順わない所こそ帝の怒りなのだ」（『尚書集解』卷二四）と述べる。

人君が教えを行う場合、天の理をはずれることはできない。だから、民が教えに従う場合も天の理にはずれることはできない。このように天と人、君と民が共にあって隔てるものがない理由は、みなこの皇極なのである。

「君之爲教也、不能外乎天之理。故民之從教、亦不能外乎天之理。此天人君民之所以相同而無間者、皆此皇極也。」言うまでもなく、「洪範」經文に「理」の文字はないし、『尚書正義』もこうした解釈はしない。「理」を窮めるには「修徳」によるほかはないのであり、宋代の論者が漢儒を批判する根本は事応説が「修徳」を疎かにする危険性があるからであった。

漢儒は長雨には徳を棄てて貌を修め、日照りには心を捨てて言を求める。その失のなんと遠いことよ。その惑いのなんと甚だしいことよ。聖人が皇極を五事の先に立て、陽氣を時日の始めに調べるのも、その根本を得ようとするからである。

「漢儒於雨不時若、則弃徳而修貌、暘不時若、則舍心而求言。其失不已遠乎、其惑不已甚乎。此聖人所以正皇極

於五事之先、調元氣於日時之始者、爲得其本也。」

〔林之奇『尚書全解』卷二五所引劉彝（一〇一七—一八六）『洪範解』〕

林之奇は漢儒がきわめて表面的にしか天譴を理解していないと見ている。

災異の応を言つて至誠に言及せず、ただ五事を修めれば天に応えてその意に達せると考えているが、これは浅薄な議論である。

〔今言災異之應、不言於至誠、而徒謂修五事以應天、爲可以達上穹之意、此則膚淺之論。〕

〔『尚書全解』卷二五〕

蘇軾が相關論否定説を斥けたのも人君の恣意を抑止するものがなくなることを恐れたからであった（『書伝』卷八）。災異が本当に天譴なのかどうかは実はどうでもよいことなのだ。肝心なのは、災異（と思われる現象）に際して人君が恐懼修省することである。少なくとも、そうしている限り人君の「理」からの逸脱は制御できる。漢儒の事応説と天人非相關論の両方を批判しなければならなかったのも、そのどちらも人君の修徳および窮理をないがしろにさせる危険を内包していたからなのである。胡安国父子が経文に事応の文言はないけれども実際には事応が必ずやあったはずだと論じたのもこのことを考えていたからであらう。天譴論はこの時、真の意味での「天」への信仰を離れて、政治分野での基本的前提へと変質していたのではなからうか。「天」は人間界の外側にあってこれを監督する存在ではなく、人間の「心」の中に求めることのできる道理になったのであった。⁽⁴³⁾

柳宗元・劉禹錫に話を戻せば、彼らの表象する「天」は人間にとって外枠であった。劉禹錫の言う「天理」が「人理」の対概念として、むしろ否定の対象であったことは宋代との顕著な相違として象徴的である。人間界に外部から

君臨するものであった「天」はそれだけ「人」との断絶も主張しやすい。しかし、「人」の独自性の強調は「人」の頂点に立つ君主に歯止めをかけるものの不在を意味する。こうした局面にあって、しかも経文という与件からの逸脱を許されない経学者たちは、「天」の内実を転換することによって新たな理念の樹立をなし遂げたのである。柳宗元らが目指した人間の主体性の確立を引き継ぎながら、その思想の危険性を除去すべく、「天」と「人」とを貫く「理」という命題を立て、「天」を内在化したところに宋代天人合一論の最大の特徴があると言えよう。程顥は「天下の治乱は人君が仁か不仁かによる。正しいことを離れて、間違ったことが心に生ずるだけで、きつと政治を損なってしまふのであって、外に行爲として現れるまでもない」(『河南程氏外書』卷六一三九条)と語る。善政を実現するために君主を抑制するのは、君主自身の「心」となった。君主ばかりではない。君主を助ける官僚層にも「心」の修養が要求される。『孟子』離婁上の「惟だ大人のみ能く君心の非を格すと為す」という例の一節に関連して、范祖禹(一〇四一—一九八)・楊時・張栻(一一三三—一八〇)は次のように述べる。

范祖禹—任用する人物や執り行ひ政治は、すべて君主の心から生ずる。人物は頼りにならず、政治は批判もできないのは、臣下が君主を正すことができないためである。君主の心が正しくないから、このようになってしまふのだ。大人を得てはじめて、君主の心を正すことができる。

〔所用之人、所行之政、皆出於君心。人不足責、政不足非、此由臣不能正君。君心不正、是以如此。惟得大人、然後可以正君心。〕

(劉荀『明本釈』卷上所引)

楊時—人君の心が悟ることによって、はじめて天下の物事を秩序正しく整頓することができる。しかし、君主の

心の非を正すには大人の徳が必要である。大人が他の人々と違っているのは、己を正すという点なのだ。己を正せば、上は君主を正すことができ、下は人々を正すことができる。

〔須使人君心術開悟、然後天下事可循序整頓。然格君心之非、須要有大人之徳。大人過人處、只是正己。正己、則上可以正君、下可以正人。〕

〔龜山集』卷二二「語録」八条〕

張 栻―君主を正す仕事は、大人でなければ無理である。もし自分に非があつて、まだ克服できないような人物が、一体どうやって感通の道を尽くせよう。……嘆かわしいことに、後世に道についての学問が伝わらず、政治を論じる時には、人物の才能や個々の政策に言及するだけである。その根本は君主の心にあることが判っていないし、君主を正すための基本は自分の身を正すにあることも判っていない。

〔格君之業、非大人則不能。若在己之非、猶有未之能克者、而將何以盡夫感通之道哉。……嗟乎、後世道學不明、論治者不過及於人才政事而已。孰知其本在於君心、而又孰知格君之本、乃在於吾身乎。〕

〔南軒孟子說』卷四〕

きわめて倫理的な色彩を帯びる宋学の政治論はこうして誕生したのであろう。

皇極の道は一身を本とし、一身の内では心を主とする。……聖人の言う「人心惟れ危うく、道心惟れ微かなり」とは「惟れ精、惟れ一」〔尚書』大禹謨篇〕の道によって上は天に応じること、これは人心が天心を感じ入らせるのである。

〔皇極之道、本之一身、一身之内、以心爲主。……聖人之心惟危、道心惟微、以惟精惟一之道、上而應天、是

以人心感天心也。」

(史浩(一一〇六一—九四)『尚書講義』卷二二)

宋代の帝王学において「心」を重視する傾向があることを強調するド・バリイ氏は、その代表格として北宋の范祖禹『帝学』・南宋の真德秀『大学衍義』・元の許衡『心法』を挙げる[de Bary 一九八一]。三人とも「敬」という態度を積極的に推奨した人物である。「心」の修養で重要なのは「持敬」・「居敬」であったが、「敬」は「心」の主辛で「皇極」の枢要だとする論者もいた(王柏(一一九七—一二七四)『書疑』卷五)。「敬」は「修省」・「修徳」の際に欠かせない「心」の持ちようであり、これが礼の根幹である旨の発言は宋儒の中に数多い。このようにして彼らは自分の「心」の中に「天」を取り込もうと努めたのである。「天」は抽象化されて倫理的概念となり、それによって新たな生命を付与された。人間の「心」に宿る以上、これを「人」と分離することはできない。天地万物を通底する「理」という存在を創造することで、政治論は同時に宇宙論であり修身論となった。中国における政治学が近代ヨーロッパのように自然や宗教ときっぱり手を切る方向に進まなかったのは、「天」観念の再構成によってその必要がなくなったからではなからうか。換言すれば、「天」への絶対的信頼を損わない形で思惟の変革がなしたところに中国の相対的特色を見ることができるのである。

おわりに

天譴論は宋代でも政治の世界で使用された。何らかの天変地異が生ずるたびに皇帝は政治闕失に思いを致し、詔を

下して議論を許した。実際はこうした弾劾が主因となって政權交替につながることは稀であったが、災異の責任を為政者の不始末に帰する論法が正論として通用していた点で天譴論はなお生命力を保持していたのである。

一方、理論面においては、その無根拠性を指摘して漢代に確立した某事某応の体系に対する見直しが進むとともに害虫の駆除への工夫が凝らされたり、氣象現象や天体の運行に独自の仕組みを認める傾向が強まり、万事が政治の善悪に由来するという従来の論理では得心が行かなくなっていた。ところが、中国の思想家たちはここで一気に天譴論の基盤である天人相関思想を覆すことはせず、「天」観を転換する方向で新しい理論を構築していったのである。すなわち、「天」を「理」と同一視し、これを「心」の「修徳」によって窮めて天人合一を達成しようという考え方である。為政者の修養を重視するこの倫理的な政治論が宋代以後、各王朝の正統教学となったのであった。⁽⁴⁴⁾

宋代の天譴論はあくまで經典解釈学の一環として聖人の教えに忠実たろうとした。周知のように、それが緯書や注疏の批判となって表れ、その段階での付加物である事応説を否定することが可能になったのである。だが、このことは王朝の正統性を緯書などによってではなく、新たな原理で支えるようになったことを示す。その際、世界観の大きな転換が伴ったことは間違いない。

人君に修徳を要求するのはもちろん君主権抑制の効用をもつ発想であるが、他方、超越的・外在的「天」に審判を仰ぐのではなく、自身の「心」に会得した「天理」に依拠して政治を執り行うことができるようになった点で人間側の主体性・自律性の確立という意味合いも含んでいた。

唐の柳宗元は「天」には人間界の用語は通用せず、したがって善悪といった觀念からも超越した存在で、「仁」は「天」とは無縁な人間界のみの問題だと論じた。劉禹錫は「天」とはあらかじめ付与された物の性質で、これに對抗し

克服していくのが人間の勤めであると説いた。「尚書」に典拠のある「妖は徳に勝たず」という語は人間の努力で何とかこの不可知な圧迫をはねのけていこうとする決意表明としてしばしば引用された。しかし、宋代の主潮は「天」を「人」の中に実現していこうとする。「天」とは本来「仁」を体現するものであり、「天理」によって「人欲」を抑えるのが正しいあり方である。そのためには「天」と「人」との関係、その感応に注意を怠ってはならず、君主たる者、変異があれば必ず憂慮し「恐懼修省」しなければならない。臣下の立場にある者は、変異を畏れなくてもよいとしたり、災異ではなく瑞祥だとして甘言を呈してはならない。むしろ、災異のない平常時でさえ人君が修徳に努め善政を敷くよう補佐するべきである。良否の判断は災祥という現象によるのではなく、「理」に適うかどうか存するとされた。

政治の究極的目標が万民の福祉である以上、「理」は民心の向背と無関係ではあり得ない。しかし、これは民が主権を君主に委託したとか相対的多数の民の意向が権威を授与するとかいった形の政治論とはまったく異質のものである。「理」は民からも超然としている。「理」に近づいた人間に統治の資格を認める論理は、やはりともすれば独善に陥る弊害を伴わざるをえない。何をもって「理」に合致するとするか、その判定が各人別々にならぬ保障をどこに求めるか。「理」を基準として立てる思考にとって最大の難問はそこにある。宋代の思想家たちは「天」の本質を「理」と規定することで確固とした基盤を据えたと考えた。「天」による受命という古くからの思想は「天」の表象内容の根底的な変質を伴いつつ、「天」への絶対的信頼という構図を利用して、中国の王朝体制を支える論理的基盤として働き続けたのである。

1 影山輝国氏は漢代に災異思想が果たした役割をこの面から押え、そこに漢代の特質を読み取るうとしている（『影山 一九八一』）。氏によれば、「政治の実権が皇帝という本来それを保有すべき人間の手に安定して掌握されている場合には、三公を始めとする臣下の災異責任は問題とならず、それが皇帝の手から離れた場合のみ、責任の所在がやかましく議論されて」おり、災異思想は現実的には君主権規制の役割を果たさなかった。そして、魏の文帝の命令は災異思想の政治的効果に死を宣告し、「これ以後災異に際して天子が自己を責める詔勅を発することは極度に少なくなる」とする。ところが、ずっと後の宋代について見ても、天変地異に当たって責己求言の詔の発布は慣例化しており、天譴論の効力もかなり強い。間に六朝隋唐七百年の時間を隔てて宋代にむしろ天譴論が強化・定着したかの観があるのはなぜなのか。本稿の一つの目的はこの現象を説明することにある。

2 澤田多喜男氏によると、董仲舒の「天」の内実は、①人との関係が必然的なものとなった、②人の主体性に重きを置くようになった、③人間の道徳的尺度の中に収まるものとなった、の三点で旧来とは異なるという（澤田 一九六七b）。

3 『漢書』五行志の訳文は、「富谷・吉川 一九八六」を参照した。

4 人間界の事件と自然現象との因果関係を説明する図式に二種類が混在していることは、早く津田左右吉が董仲舒について指摘し、澤田氏はさらに考察を深めている（澤田 一九六七a・b）。一つは天に主体的意志をもった審判者の存在を想定するもので、この上帝が政治の得失を判断して譴告を下すという図式、もう一つは陰陽の感応による説明で、民心の愁苦が和氣を損なうて変異を生ずるという図式である。澤田氏は、前者を「天譴説」、後者を「陰陽説」と呼び、政治との関わりは前者の方が大きいとするが、この二つはそれほど厳密に区別されることなく踏襲され、以後の天譴論的言説を支配していく。

5 『西塘集』はこの上奏を熙寧六年のものだと注記しているが、流民の発生は同書同巻「流民」にも言うように六年末から七年にかけての事件であり、神宗の己を罪する詔や王安石の辞任が七年四月であることを考えあわせると、彼の上奏が七年になされたことは明らかである。ちなみに、『長編』では卷二五二の四月甲戌条に「是より先」と断って掲載している。

- 6 権臣彈劾の例としては呉奎「上仁宗論水災」(『宋諸臣奏議』卷四〇)・范鎮「上仁宗論黑氣蔽日及風雨寒暑變異」(同書同卷)など、宗室の邸宅造営を諫めるのは歐陽脩「論罷修奉先寺等狀」(『歐陽文忠公奏議集』卷一三)など、立太子を求めるものに同「論水災疏」(同、卷一四)・呂誨の嘉祐六年の上奏(『長編』卷一九四 九月是月条)など、それに太廟の違礼を咎める楊敞の上奏(『太常因革礼』卷一〇〇所引)がある。
- 7 すでに漢代において天譴論は政争の具に供されており、王鳳という人物はその時の自己の都合によって災異思想に対する態度を変えていたほどである(澤田 一九七一・影山 一九八一)。
- 8 漢代に災異を理由に宰相を罷免した例を引いて、史弥遠の罷免を求めたり(『宋史』卷四〇〇「王介伝」、後述するように、彗星の出現と賈似道の公田法を結びつけたり、南宋でも実権者に対する批判に天譴論が用いられている。
- 9 寺地蓮氏は歐陽脩の相関説懷疑について、「彼の見解によれば、天地鬼神の意志は人間が知り得ないものであり、人間は天地の運行の結果「跡」を測知しうるのみで、天が一定の意志をもって人事に関与しているか否かはわからない」ため、「君主は異常なる諸現象一切に対して恐懼し、人事にはげむべきことが当然」で、「聖人の本意とは天意を推測し種々の所説を立てることではなく、あらゆる異変に対して人事を尽くすことであり、それこそ天の意志だとする考えであった。結局のところ、歐陽脩においては五行志の事応の拒否は、直ちに感応説を基礎とする自然の見方を根本的に崩壊せしめるものではない」かったと評する(『寺地 一九六八』)。「天意を推測し種々の所説を立てる」輩とは、言うまでもなく董仲舒・劉向・劉歆らを指す。
- 10 考えうる一つの解釈は、これらを時期の相違として説明することだろう。寺地氏はそう取って、「五行説によって王政を批判する姿勢から、五行説に立脚しての議論は天人の關係を見誤った議論であるとする態度への変化」が歐陽脩にあったとする(『寺地 一九六八』)。一方、土田健次郎氏は「立場を考慮した可能性」を指摘する(『土田 一九八八』)。
- 11 小林義廣氏は歐陽脩の「聖人は天を人より絶たず、亦天を以て人に参せず」(『新五代史』「司天考」二)という一節にこめられた意味を「災異で政治が左右されることは阻止できるとともに、それ自体はある種の警告として、皇帝に政治の刷新やその

倫理の涵養を要請できる。……とすれば、天子の至公の倫理性という理念像は、かかる微妙なる天人相関観念によって補強されてゆく」と論じる（小林 一九八三）。

12 『春秋』所載の災異記事を分類した、陸淳『春秋啖趙集伝纂例』巻六「災異例」では、日食・地震・震電・山崩・星異・火災・大水・大雨雹・大雨雪・無冰・雨木冰・不雨・大旱・蝻・螟・蟻・麋・蜂・蟻・隕石・鸚鵡・霜・無麥を挙げる。

13 『新唐書』では巻二二四「姚崇伝」、巻二一八「韓思復伝」。事応説を斥ける歐陽脩の手になる巻三七「五行志」ではこの年の蝗害を記すものの、その馭除をめぐる論争にはまったく触れない。

14 姚崇は『詩』大田篇や光武帝の詔によって、夜間焚き火をし、傍らに穴を掘って火に集まってくる蝗を埋めてしまふ方法を提案した。

15 姚崇の言う古の良守とは『後漢書』列伝三二に載せる宋均の事例などを指すのであろう。宋均が九江太守となって下吏の綱紀を肅正したところ虎が河を渡って逃げ出し、中元元年（五六〇）に近隣を蝗害が襲った時も蝗は九江の郡界に到ると東西に四散していったという。また、『芸文類聚』巻二〇〇「蝗」には『益部耆旧伝』の任防・楊琳や『論衡』の南陽卓公などの同様の事例を引いている。

16 太廟の屋根が崩れ落ちた理由を玄宗が尋ねたところ、宋璟・蘇頌は行幸してはならぬという天意を表す災変だとしたが、姚崇は、太廟の建物は四百年近く前の前秦の苻堅が建てたもので老朽化が激しく、崩れるのも当然だと述べたという（『旧唐書』本伝）。

17 「為旱乞罷五月朔朝会劄子」（『欒城集』巻四二）に「昔の明君は災いに遭うと恐懼し、内にその誠意を尽くした上で外に避殿減膳、広く直言を求めて天意に答えた」とあり、別の上奏でも恐懼修省すれば太平の世を実現することができようと言っている（『長編』巻四五四 元祐六年正月丁卯条）。

18 『宋史』巻四〇七「楊簡伝」には早蝗に直言を求める詔に対して上奏して早蝗の根本は人心にあると述べた事例、巻四二二

「楊棟伝」に皇帝に向かって「蝗害には陛下が徳を一にして天心を感格させ災咎を消すことです」と説いた事例、卷四二四「徐鹿卿伝」に蝗害に際し彼が祈禱したところ飄風が生じて蝗が飛び去った事例などを載せる。

19 日食に当たって君主が自戒すべきだとする論述は「春秋感精符」などの緯書にもしばしば見える。また、月食に皇后をはじめ宮中の女性が鼓を撃ったり斎戒したりしてこれを祓り規定が『太平御覽』卷四所引の「荊州占」に見える。

20 ここで言う「災」と「異」の定義は漢儒のものとはやや違ふようだ。董仲舒は「常ならざる變」のうち小なるものを「災」、大なるものを「異」と定義していた。これが『白虎通』となると「災」は「人物に害あるもの」すなわち災害で過去の応徴、「異」とは「非常怪しむべきもの」すなわち怪異で将来の予占とはっきり概念を規定する（日原一九七二）。ところが、胡安国『春秋伝』隠公三年二月「日食」条には「常度があれば『災』であって『異』ではない」とある。程頤の用語法もおそらくこれと同じであろう。

21 『春秋』僖公十六年正月に「戊申朔隕石于宋五、是月六鵠退飛過宋都」とあることについて、前半の隕石では数を後から「五」と言い、後半の鵠飛では先に数を「六」と言っていることの違いの理由を三伝それぞれに説明しているが、歐陽脩はこうした詮索を斥けて、「聖人が災異を記したのは勸戒を著したにほかならず、細かい数に深い意図があるわけではない」と論じる（『歐陽文忠公文集』卷六〇「石鵠論」）。趙鵬飛もこれと同意見である（『春秋経筌』当該条）。これには微言大義を重んじる立場から蕭楚の反論もあるが（『春秋弁疑』卷三「石鵠弁」）、現象形態の如何よりも災異があったという事実を政治態度に反映させていくところに重点を置いた『春秋』の読み方として、以下に取り上げる日食記事の場合と同じ姿勢が感じられる。また、正史に道釈志や符瑞志があるのは『春秋』のあり方にそぐわないとして、『宋書』等からこれを削る動きもあった（『宋史』卷三九〇「劉章伝」）。

22 実際の政治的文脈の中では、蝕現象は慣習的儀礼の一環あるいは修徳論展開の方便になっていた。宝元三年（一〇四〇）、二月に康定と改元）元且は日食であった。富弼は正月行事である宴樂の中止を申請したが却下され、「万一契丹が（日食には宴

を中止する礼制を遵守して、宴を取り止めたりしたら、わが宋朝にとって恥となるう」と語った。そして、後日、果たして遼(契丹)では富弼の言葉どおりにしていたことが判り、中華王朝が守るべき礼制面をかえって夷狄に一步を譲ってしまった形となつて、仁宗は深く後悔したという(『長編』卷二二六 正月丙辰朔条)。ここで、日食は天譴であるとの捉え方はされておらず、修省の意を表す手段として娛樂の自粛を実施する契機にすぎなくなつてゐる。しかも、天意に従順であるうとする意識からこの慣習を守るのではなく、中華王朝としての正統性を遼という異民族王朝と張り合う漢族王朝の沽券にかけて古来の礼制に従わなければならないという文脈の中に、日食のもつ意味が埋没してゐるのである。このほか、元祐年間に言官として活躍した王巖叟(一〇四三—一〇九三)の月食に対する解釈も、天譴として真剣に捉える意識が薄くなつてゐることを示すものである。もともと『毛詩正義』十月之交篇が言うように、陰が陽を侵す日食と比べて陽が陰を侵す月食は災異とみなされないのが普通であつた。王巖叟自身、ある上奏ではこの説に依拠してゐる(『長編』卷四五七 元祐六年四月丙辰条)。ところが、別の上奏では、宣仁太后が摂政してゐる現在、女性を表す月が蝕に遭うというのは天譴を示すものであり、修徳の必要がある論じるのである(同、卷四七一 元祐七年三月戊戌条)。この矛盾はすでに蝕という現象自体が天意の現れとして重視されるのではなく、この現象に名を借りて人君の修徳を説くための口実となつてゐることを証してゐるのではあるまいか。ただし、南宋以降も日食の時に、直言を求める詔を下す習慣は継承された。

23 天体の周期的現象とはまだみなされていなかつた彗星について、天意の現れとする論が通用し続けたのは当然であろう。宋代を通じて、彗星の出現が実権者の政策批判に結びつけて論じられた事例は王安石や蔡京の新法施行を含めて数多く、南宋も末の景定五年(一二六四)には賈似道の公田法が彗星を招いたとして強い非難に遭つてゐる(『齊東野語』卷一七「景定彗星」、『宋史』卷四二五「趙景緯伝」など)。

24 『淮南子』説山訓などに土龍を作つて雨を祈る習俗を記し、『春秋繁露』卷一六「求雨」には春夏秋冬と季夏それぞれの祈雨儀礼のやり方を述べた中に龍の人形を作ることが見える。こうしたいわば呪術的な祈雨儀礼を唐代に朝廷の命で行つた事例が

『冊府元龜』卷一四四・一四五に幾つか見える。肅宗の乾元元年（七五八）五月には「陰陽人」の李奉先が「投龍祈雨」を行い、同二年（七五九）三月には風伯・雨師に祈るのに「泥人・土龍」を作ったとある。その後、代宗は土龍を使った儀礼を廃止したが、次の徳宗の貞元十五年（七九九）四月には陰陽術士や摩尼教の僧侶に祈らせているように、呪術的色彩は祈雨儀礼に付き物で、南宋でも地方では土龍を祭って祈雨儀礼を行った事例がある。なお、本来祈雨の意味をもっていた雩祀は唐以降毎年五月に行われる定例祭祀となり、上記の諸例とは別物に変化している。

25 『史記』卷三「殷本紀」でもこの祖口の発言を「王、憂うる勿れ。先ず政事を修めよ」としており、具体的な施策の次元に限って諫める形式になっている。

26 もちろん、宋代にも『正義』の訓を踏襲する解釈はある。時瀾『増修東萊書說』・袁燮『絜齋家塾書鈔』などがその例である。しかし、呉如愚『準齋雜說』卷上「窮理格物說」は、さまざまな書物に出てくる「格」字の種々の訓を紹介し、いずれも『大学』の「格物」の訓にふさわしくないが、ただ『尚書』と『孟子』の「正」という訓のみがこれと同じであると論じる中で、この「高宗彫日」の引用文を「書言、格其非心、以正爲訓」という形で引いており、「心を正す」とする解釈が普通になっていることを示している。

27 同様の例に高閑『春秋集註』成公十六年春「雨木冰」条を挙げることができる。彼は、漢儒の学は付会が過ぎるが益がないわけではなく、人君に天道の畏るべきを教えるものだと言う。

28 胡安国父子の春秋学の特徴は反王学の旗幟をきわめて鮮明にしていることである。王安石が「断爛朝報」と評して経書から除いたとされる『春秋』を中心に据えた学問体系を持つこと自体、そのことを如実に示すものだが、王安石の「三不足説」、とりわけ「天変畏るるに足らず」に対する非難が胡安国の『春秋伝』に見えることはすでに述べた。胡寅の『説史管見』巻六でも同じような批判が展開され、巻九でも王莽・劉聡と並べて王安石が檜玉に拳がっている。南宋初期の段階ではなお王学は相当の勢力を有しており、楊時や胡安国らの理論はこれとの対抗を意識しながら程頤を継承する方向で形成されたものである。

以下に述べる人君の心の重視も、あるいは王安石の「任理無情」への反発という側面を持つかもしれない。

29 『春秋伝』中、災異記事の解釈で「恐懼修省」を言うのは隱公三年二月「日食」・莊公二十五年六月「日食」・僖公十四年秋「山崩」・同十六年正月「隕石」・成公五年夏「山崩」等の諸条である。

30 成公五年夏「山崩」条でも恐懼修省の心を抱いて災異に対応した例として殷の湯王・高宗と周の宣王を挙げ、『春秋』には事応を明言しないがすべてに事応は存在するのだから忽せにはできないとする。

31 「時政論」の論目は定計・建都・設險・制国・恤民・立政・覈実・尚志・正心・養氣・宏度・寬隱であったという。

32 『説史管見』は『資治通鑑』が扱ったのと同じ時期、すなわち戦国から五代までの歴史事実の中から主なものについて批評する形式の書物である。後に朱熹が『通鑑綱目』を編纂する際には同種の范祖禹『唐鑑』よりも高く評価しており、宋代にはかなり広く読まれていたらしい。『唐鑑』は災異記事を掲載・批評していないため、本稿にとっても胡寅のこの著作の方が利用価値が高い。その版本であるが、現在通行しているものとしては淳熙壬寅（一一八二）胡大正序のある宋版八十卷本（静嘉堂文庫所蔵）と嘉定年間（一一〇八―一二四）胡大猷序をもつ三十卷本（宛委別蔵所収）の二系統があり、後者には明末本およびそれを修訂した康熙本がある。本稿は宛委別蔵本による。

33 胡安国の実子胡宏（一一〇五―一六一）も『知言』の中で、孔子が『春秋』を作って災異をいちいち記録したのは人君を戒めるため（「復義」九条）、祥瑞を書き記さなかったのは人君が驕慢になって堯舜禹湯文武と伝えられてきた「心」を失うことを恐れたからだと言い（「漢文」一条）、天にどちらかに与する意図があるわけではないが、人君が自省するよすがとして災異を讒告と称するのだとしている（「陰陽」四条）。

34 『旧唐書』卷七〇の本伝、卷三七「五行志」では「常理」に作る。「恒」字は唐の穆宗や宋の真宗の名でその避諱字が「常」であった。したがって、これ以後はもっぱら「常理」の方が使われるようになる。

35 『旧唐書』による。『新唐書』本伝は字句に異同があり、特に最後は「災いなくして戒めるのは福となるのを妨げません」〔陞

下無災而戒、不書爲福也」となっている。

36 劉禹錫について金谷治氏が柳宗元の所説との相違を指摘しており（金谷 一九六九）、参考になった。氏は劉禹錫に「科学的な思考」・「科学的合理主義」が見えると高く評価する。

37 林慎思（八八〇歿）も王道の興衰は「天」ではなく「人」に属すると論じる（『伸蒙子』巻上「彰變」）。日食・彗星などの變異は「天」の仕業であり、堯舜の世には妖異を現さず、幽王や厲王の世には祥瑞をもたらさない。しかし、これは政治の興衰に付随して起こるのだから、結局は「人」が根本であることになる。つまり、「天」と「人」とを別の次元で論じているように見えながら、実はやはり人間界の出来事に自然界が反応するという枠組みの中で議論しているのである。

38 王安石の「洪範」解釈については、吾妻重二氏の論考に詳しい（吾妻 一九八六）。氏は「洪範伝」の「最大の特色は天人關係を分離することにある。その点を最も良く表すのが」この「若」字の比喩的表現への読み換えだったとする。しかし、以上述べてきたように、王安石の政治原論は「窮理」に根差しており、この「若」字解釈は某事某応的な天人相関關係の否定なのであって、天候を政治効果の比喩として用いたと解する発想の中には、分離というよりは、むしろ政治は天候と同一の原理に基づいてなされるべきだとする大前提が潜んでいるように思われる。

39 ただし、彼は別のところで、史書によれば漢代の明君たる文帝には災異が多く、逆に宣帝には祥瑞が多い。これは史官というのはその時代に稀なことを記録する傾向があるからであって、前者の時代に祥瑞がなかったことを意味しないと述べ（『程氏粹言』卷二「聖賢」七二条）、祥瑞と災異が現象的に区別できるようにも言っている。

40 ちなみに洪範九疇は以下のような構成を取っている。

一 五行（水・火・木・金・土）

二 五事（貌・言・視・聽・思）

三 八政（食・貨・祀・司空・司徒・司寇・賓・師）

四 五紀(歳・月・日・星辰・曆数)

五 皇極

六 三徳(正直・剛克・柔克)

七 稽疑(雨・霽・蒙・馭・克・貞・悔)

八 庶徴(雨・暘・燠・寒・風・時)

九 五福(寿・富・康寧・攸好徳・考終命)・六極(凶短折・疾・憂・貧・惡・弱)

41 「皇極」が洪範篇の根本であり、かつそれが「人心」に根差すと陸九淵(一一三九—九二〇)も論じている(『象山集』卷三二「雜著」一・卷三三「荆門軍上元設序皇極講義」)。

42 「皇」を「君」と訓する例は『漢書』五行志をはじめいくつかあり、王安石もそう読んでいる。また、「極」については朱熹は蘇軾の解釈(「皇(おお)いに至って余り無き、之を極と謂う」)でもよいとしている(九七条)。「皇極」の語は帝王の政治を表現する文脈で緯書の中にも散見する。「礼斗威儀」に「得皇極之正氣、含黃中之徳、能苞萬物」(『五行大義』所引)、「春秋運斗樞」に「上合皇極、其施光明、指天畫地、神化潛通、煌煌盛美、不可勝量」(『太平御覽』卷七七所引)とあるが、その「正氣」を得るべきものだったりまず合致すべきものだったりするのであって、人君の外部に指定されている規範であることが判る。それは「尚書考靈曜」の「建用皇極」宋均注に「建は立なり。皇は太、極は天なり」(『文選』卷三七「求通親親表」注所引)と、「極」を「天」と解することと関係があろう。この点で偽孔伝が「大中」という抽象的な徳目に解し、宋儒が人君の修養の目標と捉えるのとは趣を異にする。緯書の政治思想についてはいずれ機を改めて考察したい。(ちなみに、『文選』卷四九「晋紀総論」注所引の「尚書考靈曜」宋均注は「皇極とは大中なり」となっている。)

43 『朱子語類』卷二〇―四條に、「人には心があつて、天下の理はみなここに集まる」とある。「心」が「理」の存在する場という考え方は、当時広く見られたもので、李元綱(一一一七—〇頃活躍)の『聖門事業図』では全十一図中、四図(「大本違道」・

「伝心密旨」・「一氣通感」・「心性本体」の中央に「心」字を大書し、ここに「天理」その他が流れ込むさまを描いている。また、呂祖謙（一一三七—八一）の語録である『麗沢論說集録』卷一〇—三四条にも「人の心にはみな理がある」とあり、呉如愚『準齋雜說』卷上「理一説」は「理が一つであるわけは、心に根差しているからである」と説く。このほか、王万（一一九〇頃—一二四〇頃）は「天は天にあるのではなく、陛下の心にある」と言い、『宋史』卷四一六の本伝、徐霖（一二二五—一二六二）は日食の応詔上言で「わが心の天理が人欲に勝つことができないうる」と述べる（同、卷四二五の本伝）。なお、外粹としての天が人間の内面のものとなっていくというのは、溝口氏の図式である。

44 北宋の上奏文を集めた南宋の『宋諸臣奏議』は災異に論及するものを天道門に入れ、明初の『歷代名臣奏議』では災祥門を立てる。ところが、明末の『皇明疏抄』では同様の文章を収録した部門に「脩省」と名付けている。災異がそれ自体よりも修省の契機として意味をもつことを示しているのではなからうか。

〔参考論文〕

- 吾妻 重二 一九八六 「洪範と宋代思想」『東洋の思想と宗教』三
 影山 輝国 一九八一 「漢代における災異と政治——宰相の災異責任を中心に——」『史学雑誌』九〇—八
 金谷 治 一九六九 「劉禹錫の「天論」」『日本中国学会報』二二
 小林 義廣 一九八三 「欧陽脩における歴史叙述と慶曆の改革」『史林』六六—四
 澤田多喜男 一九六七 a 「董仲舒天人相関説試探——特にその陰陽説の構造について——」『東北大学日本文化研究所研究報告』三
 一九六七 b 「董仲舒天譴説の形成と性格」『文化』三二—三
 一九七一 「前漢の災異説——その解釈の多様性の考察——」『東海大学文学部紀要』一五
 土田健次郎 一九八八 「欧陽脩試論」『中国—社会と文化』三

寺地 遵 一九六八 「欧陽脩における天人相闕説への懷疑」『広島大学文学部紀要』二八—一

富谷 至・吉川 忠夫 一九八六 『漢書五行志』平凡社東洋文庫四六〇

日原 利国 一九七二 「災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ——」『東方学』四三、のち『漢代思想の研究』研文出版（一

九八六）所収

溝口 雄三 一九八七 「異と同の瀬踏みⅤ——日本・中国の概念比較 中国の「天」（上）」『文学』五五—一二

de Bary, Wm. Theodore 一九八一 *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*. New York: Columbia

University Press.