

『公羊三世説の成立過程』

岩 本 憲 司

一 傳文の本義

何休によつて完成された公羊三世説の據り所とされる公羊傳文「所見異辭 所聞異辭 所傳聞異辭」は、次の三ヶ所に見られる。

① 「隱公元年」公子益師卒

(傳)何以不日 遠也 所見異辭 所聞異辭 所傳聞異辭

② 「桓公二年」三月公會齊侯陳侯鄭伯于稷以成宋亂

(傳)内大惡諱 此其目言之何 遠也 所見異辭 所聞異辭 所傳聞異辭

辭 隱亦遠矣 曷爲爲隱諱 隱賢而桓賤也

③ 「哀公十四年」春西狩獲麟

(傳)何以書 記異也 何異爾 非中國之獸也 然則孰狩之 薪采者也

薪采者則微者也 曷爲以狩言之 大之也 曷爲大之 爲獲麟大之也 曷爲爲獲麟大之 麟者仁獸也 有王者則至 無王者則不至

有以告者曰 有麇而角者 孔子曰 孰爲來哉 孰爲來哉 反袂拭

面 涕沾袍 顏淵死 子曰 噫天喪予 子路死 子曰 噫天祝予

西狩獲麟 孔子曰 吾道窮矣／春秋何以始乎隱 祖之所遠聞也

所見異辭 所聞異辭 所傳聞異辭 何以終乎哀十四年 曰備矣

君子曷爲爲春秋 撥亂世反諸正 莫近諸春秋 則未知其爲是與

其諸君子樂道堯舜之道與 末不亦樂乎 堯舜之知君子也 制春秋之義以俟後聖 以君子之爲亦有樂乎此也

便宜上、關連する傳文を先にあげておくと、

④ 「襄公二十三年」夏邾婁鼻我來奔

(傳)邾婁鼻我者何 邾婁大夫也 邾婁無大夫 此何以書 以近書也

④' 「昭公二十七年」邾婁快來奔

(傳)邾婁快者何 邾婁之大夫也 邾婁無大夫 此何以書 以近書也

⑤ 「定公元年」元年春王

(傳)定何以無正月 正月者正即位也 定無正月者即位後也 即位何以

後 昭公在外 得人不得入未可知也 曷爲未可知 在季氏也／定

哀多微辭 主人習其讀而問其傳 則未知己之有罪焉爾

今、何注に煩わされずに可能な限り傳文の本義を探ってみよう。まず

①について、經文は大夫の卒の記事であり、日付は記されていない。

そこで傳文はまず「何以不日」と問う。この意味は、春秋の書法の原

則では、大夫の卒には日付を記すはずなのに、ここでは日付が記され

ていないのは何故かということである。そして「遠也」というのがそ

の答である。つまり原則からはずして、特別扱いはしたものは、遠いから

(そのことを示さんとして)であるというのである。「所見異辭」以

下の三句は後まわしにして、②に移ると、この經文は、桓公が諸侯と一緒に成して宋の亂を成したという、いわば内(魯)の大惡をあらわにした記事である。そこで傳文は、春秋の書法の原則では、内の大惡を諱むはずなのに、ここでは「成宋亂」などと、諱まずに明記しているのは何故かと問う。遠いから(そのことを示さんとして)であるというのが、その答であり、①と傳文のパターンは全く同じである。次の「所見異辭」以下の三句は後まわしにするとして、①の場合はこの三句で傳文が終っているが、ここでは更に續けて「隱」もまた遠いのに、なぜ隱(公)のためには諱む(つまり原則どおりにする)のかと問う。隱(公)は賢であり、桓(公)は賤であるからだというのが、その答である。ここで注意すべきは、原則からは示される理由は、遠いからということであるが、②によれば、その逆は必ずしも成立しないということである。つまり遠いからといって、必ずしも常に原則からは示されるわけではないのである。すなわち傳文は、遠い場合には原則からは示すという一般的なことを言っているのではない。遠いことを示さんとして原則からは示したということを行っている。遠いことと示さんとして原則からは示したと、遠い場合にはいつもそうするということではなくて、ある適當な經文においてそうするということなのであって、要するに個別的なことを言っているのである。

ところで「遠い」とは、空間的に言う場合と、時間的に言う場合とが考えられる。そこで②の傳文の「隱亦遠矣」に注目すると、これによって、「隱」と「桓」とが遠いということがわかる。そして②の事件の場合は、對象が桓公の行爲そのものであるから、「桓」とは直接に桓公という人物そのものを指すようにも見えるが、「内大惡諱」という表現からして、一特定人物ではどうもしっくりしない。案の定、

「無駭帥師入極」(隱二年)という經文について、傳文に「此滅也 其言入何 内大惡諱也」とあって、これは無駭のことであるから、「隱亦遠矣」の「隱」とは、隱公という一特定人物を指してはいないことになる。そこで「隱」とは、無駭をも包括するもの、つまり、ある幅をもった隱公の時代と考えるべきであろう。既に「遠い」で表現した對象が、ある幅をもった時代だとすれば、「遠い」とは、時間的に言ったものであろう。

以上で、「遠い」というのが、隱公の時代と桓公の時代とが、時間的に遠いという意味であることがわかったが、それでは、どこを起點として「遠い」のであろうか。このことを明らかにするために、④④を考察してみよう。④④ともに、經文は邾婁という國の人物の來奔の記事であり、それぞれ、鼻我・快と名を稱している。そこで傳文は、春秋の書法の原則では、邾婁に大夫は無い、つまり經文に大夫(名を稱した人物)が現れないはずなのに、ここでは何故に大夫の事が書かれてくるのかと問う。近いから(そのことを示さんとして)書いたのだというのが、その答である。それでは、「近い」とは、空間的に言ったものなのだろうか。あるいは時間的に言ったものなのだろうか。空間的なものとすれば、邾婁が魯に近いという他には、ちょっと考えられない。ところが、邾婁が空間的に魯に近いということは、全く固定した状況であるから、原則が「小國無大夫」とでもあればともかく、既に原則が「邾婁無大夫」である以上、「邾婁が魯に近いから」と言っても、答にはなるまい。したがって「近い」というのは、先の「遠い」と同様の時間的な概念と考えるべきであろう。それではいったい何が時間的に近いのだろうか。邾婁が時間的に近いということは、ちろん意味をなさない。そこで、先の「遠い」場合を参考にすれば、

おそらく襄公・昭公の時代が近いということであろう。既に隱公・桓公の時代が遠く、襄公・昭公の時代が近いというのであれば、起點は定公・哀公の時代ということになる。そして、定公・哀公の時代とはつまり孔子の時代であり、しかも春秋の主體は孔子に擬せられているのだから、これを要するに、「遠い」「近い」とは、孔子からみて、時間的に「遠い」「近い」ということになる。

次に、①②④の傳文を總合的にみてみよう。すると、これらは皆同じパターンの傳文であることに気づく。つまり、書法の原則では何々であるはずなのに、この經文ではどうして原則からはずされているのかと問い、それは何々だからであると、その理由を答えているのである。こういうパターンの傳文は他にも数多いが、そのうちで①②④④と關係の深いものをあげると、以下のごとくである。

- ⑥ 「文公十八年」多十月子卒
傳子卒者孰謂 謂子赤也 何以不日 隱之也 何隱爾 弑也 弑則何以不日 不忍言也
 - ⑦ 「莊公二十四年」冬戎侵曹 曹羈出奔陳
傳曹羈者何 曹大夫也 曹無大夫 此何以書 賢也
 - ⑧ 「莊公二十七年」莒慶來逆叔姬
傳莒慶者何 莒大夫也 莒無大夫 此何以書 譏 何譏爾 大夫越竟逆女非禮也
 - ⑨ 「襄公二十一年」邾婁庶其以漆閭丘來奔
傳邾婁庶其者何 邾婁大夫也 邾婁無大夫 此何以書 重地也
 - ⑩ 「昭公五年」夏莒牟夷以牟婁及防姦來奔
傳莒牟夷者何 莒大夫也 莒無大夫 此何以書 重地也
- これらを見ると、まず⑥は、未踰年の君の卒に日付を記す記さないの

〔表一〕

書法の原則	原則からはずされる理由
大夫の卒には日付を記す	遠也
未踰年の君の卒には日付を記す	隱之也
内の大悪は諱む	遠也
邾婁・曹・莒については「無大夫」	以近書也
	賢也
	譏
	重地也

問題であり、この場合、原則からはずされている理由は、「隱む」から（そのことを示さんとして）であるとなっている。⑦⑧⑨⑩は、④と同様に大夫の有無の問題であり、ただ⑦⑧⑨⑩の場合は、原則からはずされている理由が、「賢とする」あるいは「譏る」あるいは「地を重んじる」から（それらのことを示さんとして）であるとなっている。以上を表にまとめると、表1のようになる。この表をみると明らかなように、「遠い」「近い」は、原則からはずされる様々な理由のうちの一つに過ぎない。そして「隱む」「賢とする」「譏る」「地を重んじる」等は、皆極めて個別的なことであって、これらのことを示さんがために原則からはずしたとは言えても、「隱む」場合、「賢とする」場合、「譏る」場合、「地を重んじる」場合には、常に原則からはずすとは言いにくい。これらの「何々する」場合というのは、前もって一般的に規定することができず、個々の經文をみることによって始めて

浮かび上がってくるはずのものだからである。このことから、先に述べたこと、つまり「遠い場合には常に原則からはずす」という一般的なことを言っているのではなくて、あくまで、遠いことを示さんとし、原則からはずしたという個別的なことを言っているのである」ということの妥当性が確かめられるであろう。これを要するに、①②④⑥⑦⑧⑨⑩の傳文の意味するところは「各々の經文が書法の原則からはずされているのは、そうすることによって、孔子が各々『遠』『近』『隱』『賢』『讒』『重地』等のある特別な概念を、個別的に示そうとしたからである」ということになる。このことを公羊傳全體にわたって一般的に言おうと、次のようになる。つまり、公羊傳では、まず多くの經文を見比べることによって、孔子がある事項（たとえば大夫の卒）を表現するのに、ある決まった書法を用いていると推量し、それを書法の原則として推定する（たとえば大夫の卒には日付を記すというふうな）。次に、このように推定した原則からはずれている經文に出會うと、そこには何か意味があるのだろう。つまり孔子が何かを示さんとしたのであらうと推量する。そして次に、この何かを、たとえば遠・近・隱・賢・讒・重地という概念であらうと推定するのである。この際、「讒」「重地」などは、ストレートに推定可能であつたらうし、「隱」「賢」などは、おそらく他の資料（當時傳えられていた歴史記録や説話など）も参考にして推定したのであらう。だから、「遠」「近」「隱」「賢」「讒」「重地」等の概念は、個別に經文から出て來たものなのであり、したがって公羊傳は本来、前もってこのような概念を規定して、一般に何々の場合は常に原則からはずすといった所謂義例（條例）主義とは、その方向がちょうど逆のものなのである。

二 付加の可能性

(一) 義例主義及び異辭説の成立

公羊傳の本義が以上のようなものであるとすれば、これが敷衍されて、たとえば①の場合、大夫の卒について、近い場合には日付を記し、遠い場合には日付を記さないといったような、二者が對立する所謂遠近異辭説となるには、以下のような三つの段階を踏んだであらう。つまり第一には、公羊傳の本義である「原則からはずしたの、遠いことを示さんとしてである」というのが、逆轉され、一般化されて、「遠い場合には常に原則からはずす」ということになる。ここに「遠い場合には常に原則からはずす」という新たな原則ができ、所謂義例主義が成立するのである。第二には、新しい原則がもとの原則に對して、例外と原則という關係ではなくて、同じく原則であるという對等な關係を有することになる。ここに、書法の原則が相違するといふ所謂異辭説が成立する。この際、もとの原則の適用對象は「遠」の反對概念である「不遠」に限定されるであらう。だからここで異辭説

〔表2〕

公羊傳 〔逆轉・一般化〕	原則からはずすことによって、個別的に「遠」「近」等の概念を示す。
(1) 義例主義 〔舊原則の縮小〕	もとの原則の他に「一般的に」の場合には常に原則からはずす」という新しい原則が生じる。
(2) 遠不遠異辭説 〔總合〕	新しい原則が、もとの原則と對等の關係を有するようになる。
(3) 遠近異辭説	遠近の相違によって、書法の原則（つまり「辭」）が異なる。

とは「遠不遠」異辭説である。具體的に言えば、①の場合、大夫の卒について、「遠」の場合は日付を記さないことを原則とし、「不遠」の場合は日付を記すことを原則とするということになる。また同様にして、④④からは「近不近」異辭説が生じて来る。第三に、この「遠不遠」と「近不近」とを合體することによって「遠近」異辭説が成立するのである。このような異辭説の成立經過については、後に再び述べることになるが、一應ここで表しておくことにする。〔表2〕

(二) 春秋の現在の意味付けということ

ところで、先にあげた①②の傳文では、なお「所見異辭」以下の三句があるわけだが、今までの考察で自ら明らかなように、實は①②は、三句を抜きにして、傳文の意味が完結しているのである。そこで、あるいは①②の傳文の原初的な形においては三句がなく、後に付加されたのではないかという疑いが起こる。「異辭」という概念自體、先に述べたように、公羊傳からある段階を踏んだものであるし、文體から言っても、②など「隱亦遠矣」が「遠也」に直接して始めて、公羊傳の特徴である、たたみこむようなリズム感が出て来るというものであろう。

そこで今度は、①②と同様に「所見異辭」以下の三句が見える③の傳文を考察してみよう。③の傳文をみると、「吾道窮矣」までは個々の經文の解釋（書法の分析及び關連する説話）と言えるものであつて、他の大部分の傳文と同質のものである。ところが「春秋何以始乎隱」以下は、個々の經文の解釋とは關係がなく、いわば春秋の總論であり、他の大部分の傳文と異質のものである。そして、結論を先に言えば、この兩者の相違は、單に各論と總論との相違といったものではなく、春秋に對する意識そのものの相違、言いかえれば、傳義制作者の

時代の相違なのである。そこで以下、各論的なものを第一期の傳義、總論的なものを第二期の傳義と呼ぶことにする。

さて、春秋に對するある特別な意識は、文獻上では『孟子』に始まる。滕文公下にある有名な文章がこれである。⁽³⁾この文章の解釋については、いろいろと問題があろうが、春秋が孔子當時にのみかかわるものとして述べられていることは確かである。つまり「知我者」「罪我者」「亂臣・賊子」は、皆當時のものであるということである。このような、春秋が孔子當時にのみかかわるものであるという對春秋意識は、第一期にそのまま受けつがれている。ただ第一期では、孔子がそれによって當時を治めたといわれる春秋の中に、孔子の「義」が、獨特の書法によってこめられているのだという考え方が加わつて来る。そこで第一期では、書法を分析することによって、春秋にこめられた個々の義を明らかにせんとしているのである。このような第一期の態度は、いわば過去のものとして過去のものとして發明せんとするものであり、春秋と現在（自分達）との關係は問題にされていない。⁽⁴⁾したがって、第一期の傳義制作者にあつては、孔子春秋を無理に自分達に引きつける必要はなく、逆に自分達の方から孔子に近づいて、ただかつて孔子がこめたとされる個々の春秋の義を明らかにすれば事足りたのであり、春秋自體の意味は、既に『孟子』にあるもの（春秋とは、それによって孔子が當時を治めたものであるということ）だけで十分だったのである。このような第一期の態度からすれば、春秋の總論（春秋自體の意味を説くもの）が、ことさらに必要でないのは當然であろう。總論は、春秋を自分達に引きつけようとする時に、つまり、單なる過去のものとは見ずに、現在の意味を付加しようとする時に、始めて必要になってくるものだからである。そして、第二期の總論はまさに、

このような春秋に現在の意味を付加しようとする意識の所産なのである。このことは、總論中に「制春秋之義以俟後聖」とあることによつてはつきりする。ここで「後聖」とは漠然としたものを指すのではない。まさに、現在・自分達の時代のことである。過去の孔子の眼中に既に現在（自分達）があつたとするのであり、孔子春秋と現在とを直結させるのである。

さてそれでは、第一期・第二期とは具體的にはどの時代にあたるであらうか。結論を先に言えば、それは漢以前と漢代とである。『史記』の孔子世家に

後有王者、舉而開之、春秋之義行、則天下亂臣賊子懼焉（中略）孔子曰、後世、知丘者以春秋、而罪丘者亦以春秋

とあり、「孔子曰云云」は明らかに先の『孟子』を引いたものであるが、「知丘者」「罪丘者」の上に「後世」の二字が加わり、それらが『孟子』のような孔子當時のものから、後世のものに變わっている。

この「後世」の二字を加えたのは『史記』の作者（正確には作者の時代）の創意と考えるべきであり、とすれば、この「後世」とは漠然と未來を豫想したのではなく、はじめから現在（『史記』の作者の時代）を指しているものである。したがって、この一節もまた、先に述べたような春秋に現在の意味を付加せんとする意識の所産なのである。ところで注目すべきは、「後有王者」という句である。「後世」が先に述べたような意味であれば、この句は、現實に王者が存在しているという事實を前提としての發言であると考えられる。とすれば、實は現實の王者の存在ということが、春秋に現在の意味を付加する際の大前提となつていたのである。そしてここで、現實の王者とは漢王朝であることは言うまでもない。このことからすれば、第一期のよう

な、春秋を單に過去のものとする意識の背景には、王者不在という現實が存したと言えよう。言いかえれば、春秋に現在の意味を付加するしないということとは、實はそういうことができるできないということなのであり、それを左右するものが、王者がいるいないという現實なのである。第一期は王者のいない時代にあつたが故に、春秋に現在の意味を付加しようとしても不可能だったのであり、第二期に入つて、つまり漢代という王者が現實に存在する時代に入つて始めて、そのことが可能となつたのであり、だからこそ、漢代の文獻にはしばしば春秋總論（春秋の現在の意味付け）が見られるのである。そして、この王者がいなければ春秋は現在の意味を持ち得ないということ、實は孟子が「春秋天子之事」と言つた時に既に決定されていたとも言えるのである。

なお、③の傳文の後半の總論が、春秋に現在の意味を付加せんとする意識の所産つまり漢代のものである證據は、先の「制春秋之義以俟後聖」の他にもある。たとえば總論中に

何以終乎哀十四年 曰備矣

とあり、これは『史記』十二諸侯年表序の

上記總 下至哀之獲麟 約其辭文 去其煩重 以制義法 王道備

人事決、

及び『春秋繁露』玉杯篇の

春秋論十二世之事 人道決、而王道備、

及び同十指篇の

春秋二百四十二年之文 天下之大、事變之博、無不有也

等と、全く同じ意識の所産である。つまり、春秋が「備」であり、「決」であり、「大」であり、「博」であればこそ、現實の王者を通じ

て現在の意味を持ち得るとしてゐるのである。また總論中に

撥亂世 反諸正 莫近諸春秋

とある。これに對して『史記』高祖本紀に

羣臣皆曰 高祖起微細 撥亂世反之正 平定天下 爲漢太祖 功最高

とあり、こちらの方は春秋と關係がないが、總論の方が、この「撥亂世反之正」という句を取って、春秋と漢とを結びつけた、つまり春秋に現在の意味付けをしたとは、十分に考え得ることである。とすれば、これまた漢代のものと考えられる。これらのことからすれば、③の傳文中「春秋何以始乎隱」以下が、つまり總論が、他の多くの傳文（各論）と異なつて、春秋に現在の意味を付加せんとする意識の所産、つまり漢代のものであることは、もはや明白であろう。そして、總論が漢代のものであるとすれば、總論中にある「所見異辭」以下の三句もまた漢代のものと考えられるのであり、とすれば、①②における三句は付加である可能性が強い。そして、このことと、先に述べたことを考え合わせれば、三句の①②への付加は、もはや決定的と言つてもよいのではなからうか。

(三) 『公羊傳』の成立に關連して

ところで、今まで第一期（漢以前）・第二期（漢代）と言つたのは、傳義の制作時期のことである。そこで今度は『公羊傳』という書物そのものの成立時期及び内容を考える必要がある。まず成立時期に關しては、それを景帝の頃と推定してよからう。それでは、この『公羊傳』の内容をなす傳義は、先に第一期・第二期と呼んだものの兩方を合わせたものであつたらうか。あるいは第一期のものだけであつたらうか。この問題を解決するために、まず⑤の傳文を考えてみよう。⑤

の傳文では「在季氏也」までは經文解釋であり、第一期のものと考えられる。ところが「定哀多微辭」以下は前半とは關係がなく、しかもこの中に「問其傳」とあり、「其傳」とはおそらく第一期の傳義を指すであらうから、「定哀多微辭」以下は第二期のものと考えられる。

そして「多微辭」とあるからには「其傳」とは、内容的にはある一つの傳義ではなくて、多くの傳義を含んでゐるであらう。したがつて「定哀多微辭」以下の傳義の制作者は、第一期の多くの傳義をまとめてながめ得る立場にいた人間と考えられる。また「所見異辭云云」という第二期の傳義における「異辭」という概念も、先に述べたことからすれば、第一期の傳義をまとめてながめることによって始めて成立し得るものである。また、そもそも春秋を總論して、現在の意味を付加しようとする場合、つまり「春秋とは、それによって現在の王者が現在を治むべきものであり、このことは孔子の遺志であるのだ」と主張しようとする場合、主張する人間には、當然春秋の具體的内容が明らかになつていたはずであらう。そして、春秋の具體的内容とは、第一期の數々の傳義に他ならないから、春秋を總論する前提として、第一期の多くの傳義をまとめてながめるということがあつたはずである。これを要するに、第二期の傳義制作者は、第一期の多くの傳義をまとめてながめ得る立場にいた人間であるということである。そこで次に考えるべきことは、何故『公羊傳』という書物がつくられたのかということである。これについては、春秋の現在の意味付けということを考えれば解答が得られるであらう。つまり、春秋の現在の意味付けというのは「春秋とは、それによって現在の王者が現在を治むべきものである」と主張することであるが、主張する相手は漢王朝なのであるから、このように主張するためには、その春秋というものが、ど

のようなものであるかを示す必要があるはずなのである。そして、この必要から『公羊傳』が作られるわけで、要するに、春秋に現在の意味を付加せんとしたために、必然的に『公羊傳』は作られたのである。だから、實は『公羊傳』という書物自體が、春秋に現在の意味を付加せんとする意識の必然的所産なのである。そして、このことからすれば、第二期の傳義の制作者は、『公羊傳』の作者か、あるいはそれ以後の人間のはずである。『公羊傳』の作者と言へば、胡毋生がそれであるが、何休序に「往者略依胡毋生條例、多得其正」とあって、彼が既に、先に述べたような義例主義の段階にあったことが暗示されているようにあり、彼こそ、春秋に現在の意味を付加せんとする意識の最初の所有者のように思えるのである。おそらく、胡毋生は多くの第一期の傳義をまとめてながめることによって、春秋に現在の意味を付加せんとする意識を持つようになり、その結果『公羊傳』を作ったのであろう。ところが、後に明らかになるように、第二期の傳義は春秋の現在の意味付けではあっても、實は胡毋生よりも後のものと考へるべきであり、とすれば『公羊傳』の内容をなす傳義は、實は第一期のものだけである。胡毋生にも所謂春秋總論はあつたはずであるから、このことは次のように考へるべきであらう。つまり、胡毋生は『公羊傳』を作る際に、第一期の傳義のみにより、自分が作り出した春秋總論までそこに入れるということはしなかつたのであり、これはおそらく、彼が創唱者であつたが故であらう。そして、その後『公羊傳』ができたことよつて春秋總論が普及し、そのためにいつの間にか、第二期の傳義が『公羊傳』に付加されてしまったのであろう。これを要するに、『公羊傳』という書物は、本來第一期の傳義だけで成立していたのであり、第二期の傳義は、後に付加されたものなのであ

る。だから、先に第一期を漢以前、第二期を漢代としたのは正確ではなく、ここに境界線を、漢王朝の成立から、『公羊傳』の成立へと修正する必要がある。

三 二世説と三世説

(一) 二世説の成立

さて、先に公羊傳が敷衍されて、異辭説が成立する過程を検討してみたが、その結果出て來たものは、遠近異辭という二區分(以下二世説と呼ぶ)であつて、「所見異辭」以下の三句が示しているような三區分(以下三世説と呼ぶ)ではなかつた。そこで異辭説の成立過程を再検討してみよう。先に述べたように「遠」とは孔子からみて遠い時代といふことで、具體的には隱・桓の世であつた。また「近」とは孔子からみて近い時代といふことで、具體的には襄・昭の世であつた。だから先に述べた「遠不遠」異辭説と、「近不近」異辭説の二區分は、表3のようになる。この表で、點線で示したのは、境界線がはっきり引かれているわけではないからである。また④④からでは何とも言えない定哀も、自ら「近」に入つてしまふであらう。そして、不遠と近とを、また不近と遠とをイコールとして、つまり遠不遠の境界線と、近不近のそれとを重ね合わせることによつて、遠近異辭説(二世説)

〔表3〕

		隱桓莊閔僖文宣成襄昭定哀		(傳文)
遠不遠	遠	不遠		① ②
近不近	不近	近(近)		④ ④

が成立するのである。¹⁴⁾この際、遠近の境界線が結果的にどこになるのかは、はっきりしないのであるが、隱桓が「遠」であり、定哀が「近」であることだけは明らかである。つまり、二世説は十二公を漠然と遠近の二世に分け、隱桓を「遠」の代表格とし、定哀を「近」の代表格とするのである。

さて、このような二世説と符節を合するよう、「春秋繁露」奉本篇の次の一節がある。

今春秋緣魯以言王義 殺隱桓以爲遠祖 宗定哀以爲考妣 至尊且高 至顯且明 其基壤之所加 潤澤之所被 條條無疆 前是常數十年鄰之幽人近其墓而高明 大國齊宋離言會 微國之君卒葬之禮 錄而辭繁 遠夷之君 內而不外 當此之時 魯無鄙疆 諸侯之伐哀者皆言我 邾婁鼻我快邾婁大夫 其於我無親 以近之故乃得顯明 隱桓親春秋之先人也 益師卒而不日 于稷之會言其成宋亂 以遠外也 黃池之會 以兩伯之辭言 不以爲外 以近内也

ここでまず「遠祖」と「考妣」、あるいは「遠」と「近」と言って對照していることから、遠近二分の思考がうかがわれる。また隱桓が「遠」に、定哀が「近」にあてられていることもわかる。さらに、邾婁の大夫のことがあげられていることから、襄昭もまた「近」にあてられていることがわかる。それから、「近」の場合のこととして「大國齊宋離言會」とあり、これは「秋齊侯宋公會于洮」(定十四年經文)を指しているが、實は公羊傳では、「離不言會」(桓二年・五年傳文)というのが書法の原則であった。とすれば、この句が異辭的思考に基づいていることがわかるであろう。「近」の場合のこととして、「微國之君卒葬之禮 錄而辭繁」「遠夷之君 內而不外」というのも、みなこの種の思考の産物である。なお、ここでは、①②④④の傳文におい

ては不明であった、というよりも問題にされていなかった、大夫の卒に日付を記さないことの意味、内の大惡を諱まないことの意味、そして小國に大夫のあることの意味が説明されている。¹⁵⁾つまり、前二者については、その意味は「殺ぐ」あるいは「外にする」ということであり、後二者については、その意味は「顯明たるを得る」あるいは「内にする」ということである。¹⁶⁾さらに「遠」を「遠祖」と言い、「近」を「考妣」と言うことによって、「遠」に對しては外にし、「近」に對しては内にするという態度を、それぞれ遠祖・考妣に對するそれと同質であるとしている。この場合、遠祖・考妣に對する態度の相違というのは、實は差別原理に基づく儒教的禮法を言っているのであるが、このことについては後に述べる。

さて、以上で先にあげた『春秋繁露』奉本篇の一節が二世説そのものであることがわかったが、この一節(奉本篇全體にわたっても)はべつに董仲舒のものではないという證據は見あたらないから、つまり董仲舒は二世説をとっていたと言えよう。いな、おそらくは二世説を創唱したのである。なおこの他に二世説とみられるものとしては、『春秋繁露』中では「魯十二公等也而定哀最尊」(觀德篇)「名者所以別物也(中略)近者詳 遠者略」(天道施篇)「此定哀之所以微其辭」(楚莊王篇)などがあげられよう。また『史記』匈奴列傳贊の「孔子著春秋 隱桓之間則章 至定哀之際則微」というのもそうであろう。だから⑤の傳文の「定哀多微辭」というのも、おそらくは二世説の一部であろう。

(二) 差別原理ということ

ところで、董仲舒は一般に物事を二分して對偶の關係におく傾向が強い。『春秋繁露』基義篇の

凡物必有合 合必有上、必有下、必有左、必有右、必有前、必有後、必有表、必有裏、有美、必有惡、有順、必有逆、有喜、必有怒、有寒、必有暑、有晝、必有夜、此皆其合也 陰者陽之合 妻者夫之合 子者父之合 臣者君之合

というのがこれである。しかも、これら上下・左右・前後・表裏・美惡・順逆・喜怒・寒暑・晝夜・夫妻・父子・君臣といった諸對偶の基本として、天の陰陽という對偶が存在し、則天主教義によって、各對偶の一方が陽に、他方が陰にあてられる。前につづく文章で、

物莫無合而合各有陰陽（中略）君臣父子夫婦之義 皆取諸陰陽之道 君爲陽 臣爲陰 父爲陽 子爲陰 夫爲陽 妻爲陰

というのがこれである。更に、基本となる陰と陽とは對等なのではなくて、その間に價值的上下關係があるとされる。「陽尊陰卑」として『春秋繁露』中の篇名になっているものがこれであり、この考え方は他篇にも見られる。そして陽尊陰卑なる所以は、自然現象の解釋によって説明される。さて基本となっている陰と陽とに價值的上下關係があるとすれば、先の諸對偶についても、當然同じことが言えよう。つまり對偶をなす兩者の間には、單に區別があるだけではなくて、差別があるということである。「諸在上者皆爲其上陽 諸在下者皆爲其上陰」（陽尊陰卑篇）というのがこれである。それでは、このように物事を二分して對偶を設定し、これを則天主教義によって陰陽という差別的對偶に結びつけるということは、何を目的としたものなのであるか。先にあげた資料中の「君臣父子夫婦之義」といったような句によっても、自ら明らかであるが、次の資料をみれば、よりはっきりするであろう。

天爲君、而覆露之 地爲臣、而持載之 陽爲夫、而生之 陰爲婦、而助之

春爲父、而生之 夏爲子、而養之（中略）王道之三綱、可求於天（『春秋繁露』基義篇）

つまり、人倫關係について言えば、その目的は、『論語』に「君君 臣臣 父父 子子」とあるような、君臣・父子・夫婦等の道（義）を説かんとするにあつたのであり、さらに廣い意味では、その目的は差別原理に基づく儒教的禮法を説かんとするにあつたと言えよう。そして、「遠近」というのも、實は先に述べたような諸對偶の一種なのであり、「春秋」を、遠近について截然と差別しているもの、つまり差別原理に基づく儒教的禮法を確立しているものとみなすことによつて、遠近異辭の二世説が成立するのである。このことを集約的に表現しているものとして、『春秋繁露』楚莊王篇の次の一節がある。

吾以其近、近而遠、親親而疏疏也 亦知其貴貴而賤賤 重重而輕輕也 有知其厚厚而薄薄 善善而惡惡也 有知其陽陽而陰陰 白白而黑黑也 百物皆有合偶 偶之合之、仇之匹之、善矣 詩云 威儀抑抑 德音秩秩 無怨無惡 率由仇匹、此之謂也 然則春秋義之大者也、得一端而博達之 觀其是非 可以得其正法 視其溫辭 可以知其塞怨 是故於外道而不顯 於內諱而不隱 於尊亦然 於賢亦然 此其別内外 差、賢不肖而等、尊卑也

ここで、「近近而遠遠」というのが、遠近異辭のことを指している。また「偶之合之 仇之匹之」というのが、物事を截然と二分して對偶關係におくことを意味し、「差、賢不肖而等、尊卑」というのが、對偶をなす二者間には單なる區別ではなくて、差別が存在することを暗示している。そして「春秋義之大者也」というのが、このようにして春秋が、差別原理に基づく儒教的禮法を確立しているということを言わんとするものである。

さて、董仲舒の目的が、このように春秋を根據にして差別原理を説くことにあるのなら、遠近という二世区分が必要かつ十分であろう。三世区分にする必要はなく、またそうすると、後に述べるように、このような目的にはそいにくくなるのである。

(三) 『春秋繁露』に見られる三世説への疑問

ところが、『春秋繁露』には三世説が一ヶ所だけ見られる。それは楚莊王篇中であり、しかも、先にあげた「吾以其近近而遠遠云云」という一節のすぐ前にある。すなわち

春秋分十二世以爲三等 有見有聞有傳聞 有見三世 有聞四世 有傳聞五世 故哀定昭君子之所見也 襄成文宣君子之所聞也 僖閔莊桓隱君子之所傳聞也 所見六十一年 所聞八十五年 所傳聞九十六年 於所見微其辭 於所聞痛其禍 於傳聞殺其恩 與情俱也

しかし、この一節は以下の理由によって、董仲舒のものとは考えられない。第一には、先に考察したように『春秋繁露』では二世説的思考が優勢で、三世説はこの一ヶ所のみであるということである。第二には、三世説は後に述べるように、二世説から發展した次の段階のものと考えられるということである。第三には、實はこの一節と先の「吾以其近近而遠遠云云」との間には

是故逐季氏而言又零 微其辭也 子赤殺弗忍書日 痛其禍也 子般殺而書乙未 殺其恩也 屈伸之志 詳略之文 皆應之

という一節があり、兩者を結び役割をしているのだが、この一節中で「子般殺而書乙未 殺其恩也」というのがおかしいのである。これは「冬十月乙未子般卒」(莊三十二年經文)を指しているが、傳文では日付の有無は全く問題にされておらず、したがって異辭の例とはなりにくいものである。ましてや「公子益師卒」(隱元年)の傳文では、

日付の有無が問題にされており、また「三月公會齊侯陳侯鄭伯于稷以成宋亂」(桓二年)の傳文では、内の大惡を諱む諱まないが問題にされており、更に董仲舒にも「益師卒而不日 于稷之會言其成宋亂 以遠外也」(『春秋繁露』奉本篇)とあるからには、「殺其恩也」とは、この隱元年と桓二年の經文をさすべきであろう。だから、この解釋は三世説の本義でもなく、董仲舒のものでもあり得ない。また「逐季氏而言又零 微其辭也」というのもおかしい。つまり、昭二十五年に「秋七月上辛大雩 季辛又零」とあり、その傳に「又零者非零也 聚衆以逐季氏也」とあって、「又零」というのは、實は微辭でも何でもないのである。なぜなら、傳に既に「逐季氏」として、經の眞意の解きあかしがあるからである。微辭とは、「その傳を問うても、經文の眞意がわからない」(⑤の傳文)というものではなかったか。そして、先に述べたように、「定哀多微辭云云」というのは二世説であり、二世説は董仲舒に始まるものであるから、「微辭」という概念も、おそらくは董仲舒に始まるものである。とすれば、董仲舒がこのような誤った解釋をするはずはなく、この解釋は微辭の意味に暗い後の人のものと考えられる。

さて、以上で「是故逐季氏云云」という一節が董仲舒のものではないことがわかったが、とすれば、その直前の「春秋分十二世云云」という一節も董仲舒のものではない可能性が強い。そして、このことと、先にあげた第一・第二の理由とを考え合わせれば、もはや「春秋分十二世云云」という一節は董仲舒のものではないと言い切ってもよからう。しかも、先に述べたように「是故逐季氏云云」という一節は、三世説の本義でもないものであるから、この間の事情はおそらく次のようなことであろう。つまり一方に「吾以其近近而遠遠云云」とい

董仲舒の二世説があり、他方「春秋分十二世云云」という彼の後に生まれた三世説があり、更に後の人がこの兩者を結びつけんとして挿入したのが、「是故逐季氏云云」という一節であるということなのである。

(四) 三世説の成立

それでは、なぜ董仲舒の二世説が三世説へ発展したのであろうか。それは次のように考えられる。つまり、遠近の二世説では境界線は不明であるが、隱桓が「遠」の代表格、定哀が「近」の代表格であることは確かである。ところが、隱桓・定哀がそれぞれ遠近の代表格として強調されればされるほど、その間の時代というものが一まとまりのものとして浮き上がってしまい、結果的に遠(隱桓)と近(定哀)とその中間という、三世のような印象を受けるようになるからである。しかしこのままストレートに考えれば、第一世が隱桓、第二世が莊閔僖文宣成襄昭、第三世が定哀ということになりそうであるが、実際にはそうなっていない。おそらく、これでは第二世だけが異常に長くなくて、アンバランスであると考えたのであろう。しかし他に區分の手がかりはないから、あとは觀念的に區分せざるを得まい。そして、實際に三世説の具體的區分は觀念的になされたものようである。「有見三世 有聞四世 有傳聞五世」という、つまり三・四・五という數字の整い方がこのことを暗示している。さて、具體的區分が決定されれば、今度は異辭の具體的内容を示さねばなるまい。そこで考え出されたのが(イ)「於所見徹其辭」(ロ)「於所聞痛其禍」(ハ)「於傳聞殺其恩」ということである。ここで、(イ)は二世説の「定哀多微辭」をとり、(ロ)も二世説の「益師卒而不日 于稷之會言其成宋亂 以遠外也」をとったのであろうが、(ハ)は二世説には無かった新しいものである(⑥の經

文を指す)。

(五) 三世説の不完全性について

ところで「異辭」とは先に述べたように、書法の原則を異にするということであるが、書法の原則とは、ある一つの場合(事項)についてのそれということである。したがって三世異辭を具體的に示すには、ある一つの場合についての三世による書法の原則の相違を言う必要がある。このことに注意して「(イ)於所見徹其辭(ロ)於所聞痛其禍(ハ)於傳聞殺其恩」という三世説をみると、ここでは概念自體の相違を言っていて、ある一つの場合についての三世による書法の原則の相違ということとは言われていない。したがって、實は三世異辭の證明にはなっていないのである。それではいったいこの三世説は何を言わんとしているのか。言葉上は「異辭」と言っており、また「與情俱也」の句があるところから、その目的が先の二世説と同様に、差別原理に基づく儒教的禮法を説かんとするにあることはまちがいない。つまり(イ)(ロ)という三世による相違こそ、三者を差別する儒教的禮法であるというのだろう。しかし「徹其辭」と「痛其禍」との間に、どのようなレベルの差があるというのか、これではせいぜい、(イ)(ロ)という價値的なものと、(ハ)という反價値的なものとの、つまり二者間の差別しか言えない。今二者と言ったが、實はここにその提唱者の意圖とは別に、三世説の内實を解く鍵がある。というのは、三世説を「異辭」という観点から整理すると、表4のようになるからである。これをみると、三世説の内實が、三世異辭ではなくて二世異辭であることがわかるであらう。だから三世説は實は二世説と同じようなものなのであるが、三世説では、二世説にはなかった缺陷が生じている。第一には、境界線が(イ)と(ロ)とで明らかに不ぞろいになっているということである。

〔表4〕

	所見	所聞	所傳聞
(イ)	微其辭	(不微其辭)	(不微其辭)
(ロ)	(痛其禍)	痛其禍	(不痛其禍)
(ハ)	(不殺其恩)	(不殺其恩)	殺其恩

() 内は推定

第二には、「卒」の場合、「痛其禍」からすれば、所傳聞では日付を記し、所聞・所見では日付を記さないということになるが、「殺其恩」からすると、その原則が全く逆になってしまうということである。要するに、三世説は二世説を敷衍して三區分にしたもの、ある一つの概念に關する三區分に成功しなかつたから、異辭説としては、三世異辭を標榜してはいても、實は二世説と同じく二世異辭の段階にとどまっているのであり、しかも、二世異辭説としても二世説と比較して缺陷があり、極めて不完全なものであるということである。

(六) 歴史原理ということ

さて、先に二世説の目的は差別原理に基づく儒教的禮法を説かんとするにあつたと言つたが、このことの背後には、遠近という二者の對立が差別を説くのに非常に便利であつたといふことがある。しかし、そうであればあるほど、實は差別といふことばかりに重點が置かれて、「遠」「近」といふ概念が本來もつていふところの時間性といふものが忘れ去られてしまつていふのである。この意味で、二世説は表面的には遠近という時代區分をしていふが、その底にあるものは、歴史意識(思考の立體性「思考が廣く過現未にわたること」)ではなくて、

單なる差別意識(思考の平面性「思考が現時點にのみかかわつていふこと」)のみであつたと言へる。たとえば、成十五年の傳文に「春秋内其國而外諸夏 内諸夏而外夷狄」とあるが、これに關連して『春秋繁露』竹林篇では、

故春秋之於偏戰也 猶其於諸夏也 引之魯則謂之外 引之夷狄則謂之内 比之詐戰則謂之義 比之不戰則謂之不義

と言つており、これを何休が「内其國而外諸夏」を所傳聞の世にあつて、「内諸夏而外夷狄」を所聞の世にあつていふのに比べると、董仲舒の思考の平面性がよくわかるであらう。また、『春秋繁露』奉本篇には

殺隱桓以爲遠祖 宗定哀以爲考妣 至尊且高 至顯且明 其基壤之所加 潤澤之所被 條條無疆云云

とあつて、一見時代が進化して太平に至ることを言つていふようであるが、實はこれは、そのような歴史原理を述べたものではなくて、定哀を考妣とするが故に、考妣といふ價值的概念にふさわしい太平(理想的狀態)といふものを、定哀にあてたといふことを述べているに過ぎないのであり、つまりは差別原理を言つていふものなのである。なお、序篇に

故始言大惡殺君亡國 終言赦小過 是亦始於麤、終於精微 教化流行 德澤大洽云云

とあり、これも時代の進化を言つていふようであり、「於所傳聞之世見治起於衰亂之中 用心尙禽鴆」(隱元年何注)の基つくところであるが、實は序篇は某氏の某書の自序のようであり、篇中に「孔子曰 吾因其行事而加乎王心焉 以爲見之空言 不如行事博深切明」といふ緯書にかかわるものなどもあつて、董仲舒のものとは信じ難いので

である。

以上で二世説つまり董仲舒の思考の平面性が明らかになったと思うが、三世説に至っても、この事情は變わらない。先に述べたように、三世説の内實は二世説だからである。このことは、三世説の「與情俱也」という句をみれば、よりはっきりするであろう。この句は差別意識を暗示こそすれ、歴史意識とは無縁だからである。そして、歴史意識の成立には、眞の意味での三世説、つまり「三世異辭説」の成立を待たなければならなかったのであり、この三世異辭説を成立させたのが、何休なのである。三世異辭では三者の鼎立であるから、二世異辭での二者の對立の場合と同様に差別原理を説くことが可能（上下に對して上中下というふうに）であるが、二者ではなくて三者であるから、「差別」ということに引きずられずに、他の概念（つまり「歴史」を想定する餘地が出て来るであろう。これがつまり、何休の三世異辭説が差別原理のみではなくて、歴史意識に基づいて、衰亂↓升平↓太平と進化する歴史原理をも説き得ている所以である。

四 附加の結論

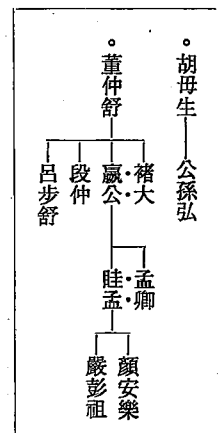
(一) 三世説の成立時期

さてそれでは、三世説はいつ頃成立したのであるか。公羊傳原目疏に

顏氏以爲襄公二十三年鄭妻鼻我來奔 傳云鄭妻無大夫 此何以書
以近書也 又昭公二十七年鄭妻快來奔 傳云 鄭妻無大夫 此何以書
以近書也 二文不異同 宜一世 若分兩屬 理似不便 又孔子
在襄二十一年生 從生以後 理不得謂之所聞也
とあり、ここで「分兩屬」というのが、先の三世説の具體的區分を指

『公羊三世説の成立過程』

〔表5〕



しており、これに對して顏安樂が批判を行なっているというわけであるから、顏安樂の時には既に成立していたことがわかる。そこで『漢書』儒林傳にみえる傳授系統「表5」を参考にすれば、三世説の成立は嬴公・眭孟あたりと推定される。

(二) 附加の時期

それでは、三世説の集約的表現である「所見異辭」以下の三句が『公羊傳』に附加されたのはいつ頃であろうか。これもおそらくは嬴公・眭孟の頃であろう。というのは、先の顏安樂の對三世説批判において、その對象とされているのは具體的區分のみであり、三區分し、それを所見・所聞・所傳聞とすることに關しては何ら問題にされていないからである。問題にされていないということは、おそらくそれが今更問題となし得ないものになっていた、つまり既に公羊傳文の資格をもっていたであろう。ところで、上に述べたことは一應③の傳文に關すること（附加はもちろん三句のみではなくて「春秋何以始乎隱」以下の全て）と考えるべきであって、①②の傳文に關しては別に考える必要がある。そこで三世説と關係のある經文・傳文をあげ、『隸釋』所收の漢石經公羊殘碑（付校記）を参考にし、それらについて、顏氏本・嚴氏本・今何氏本での三句の有無を表にしてみよ

〔表6〕

三句の有無			本の種類 經傳文の 番號
顔氏本	嚴氏本	今何氏本	
不明 *不明	不明 *不明	有	①
*有	*無	有	②
(不明 有)	*有	有	③
(無 不明)	(無 不明)	無	④
(無 不明)	(無 不明)	無	④'
(無 不明)	(無 不明)	無	⑤
(無 不明)	(無 不明)	無	⑥

* 少なくとも一方は「有」 () 内は推定

* 校記による

*** 殘碑による

う〔表6〕。さて、三世説の異辭の内容は(イ)於所見微其辭(ロ)於所聞痛其禍(ハ)於傳聞殺其恩ということであり、(イ)に對應するのは⑤、(ロ)に對應するのは⑥、(ハ)に對應するのは①②であった。したがって、この狀況で三句が付加されたとすれば、それは①②⑤⑥へのはずである。一方、顔安樂に對三世説批判があり、これは④④に基づいてなされたものであるから、つまり顔安樂に至ると④④が新たに異辭の例とされているのである。したがってこの狀況で三句が付加されたとすれば、④④にも付加されているはずである。ところが表をみると、④④にはどの本にも三句が見當らないのであり、この事實からすれば、三句の①②への付加は、顔安樂以前、つまり④④が未だ異辭の例とされていない時期、即ち③に三句が付加されたのと同じ嬴公・睦孟の頃になされたと考えられる。これを要するに、三世説の集約的表現である「所見異辭」以下の三句は、三世説の成立當時つまり嬴公・睦孟の頃に、お

そらく彼らの手によって、①②③の傳文に付加されたものであろう。以上で『公羊傳』↓「二世説」↓「三世説」という三世説の成立過程(及び『公羊傳』・「二世説」・「三世説」の各々の内容・意義)と、これに關連する「所見異辭」以下の三句の付加の實態とが明らかになったと思う。

〔付記〕 本稿は、筆者の同題の修士論文の前半を整理したものである。その後半では「何休の三世異辭説」という章を立て、董仲舒・緯書の革命説を考察し、それとの比較において何休の歴史原理を説く(循環論ではなくて進化論)ものとしての三世異辭説の意義が、漢王朝存續保證理論ということにあることを明らかにし、何休の思想の本質が、董仲舒・緯書のそれが王朝の創成期に當つての漢革命説であるのに對して、王朝の衰退期に當つての漢太平説であると認定した。先述のように眞の意味での三世説(三世異辭説)が成立したのは何休においてであるから、本稿でも何休まで言及したいのだが、この邊は問題が複雑で、修士論文の内容ではまだまだ未熟であると考えるので、本稿では削除した。しかしこれは重要な問題であるので、更に幅廣い考察をした後に、機會をみて發表したいと思つている。なお、本稿を作成するに當つては、注にあげた諸先學の論考の他に、重澤俊郎『周漢思想研究』、中江丑吉『中國古代政治思想』等、多くの先學の論考からも様々な教示を得た。

注(1) このように解することによって始めて、①の傳文の意味もはっきりする。

(2) 遠・近は、むしろ案出といふべきか。

(3) 「世衰道微 邪說暴行有作 臣弑其君者有之 子弑其父者有之 孔子懼作春秋 春秋天子之事也 是故孔子曰 知我者 其惟春秋乎 罪我者 其亦春秋乎」

其惟春秋乎(中略)孔子成春秋 而亂臣・賊子懼」

- (4) この意味は、孔子春秋と現在とを直結しない、つまり孔子の眼中に既に現在があったとはしないということであり、孔子の意圖とは別に、個々の春秋の義(實は現在自分達の理想)を、聖人の教え(普遍的眞理)として、現在の側から勝手に信奉し、主張することを妨げるものではない。

- (5) 「後聖」とはつまり「後世」であり、ことさら「聖」の字(王者の意)が使われていることの意味も、これによって理解できる。

- (6) 狩野直喜『兩漢學術考』参照

- (7)(8) 何休序疏所引載宏序 日原利國『春秋公羊傳の研究』参照

- (9) ここに至るまでの経過は不明であるが。

- (10) 春秋總論が見える文獻は、古くとも武帝の時代、つまり『公羊傳』成立以後のもの。

- (11) だから「傳義」というよりも、むしろ當時流行した春秋總論の斷片と云える。

- (12) 隱桓・襄昭がそれにあたるということであって、隱桓・襄昭だけということではない。

- (13) 實は「近」の重點は定衰に移ってしまふ。

- (14) 遠不遠の境界線を左に延長して不近を二つに分け、近不近の境界線を右に延長して不遠を二つに分けると、十二公が三分されて三世説ということになるが、境界線がはっきりしているわけではないから、このような思考プロセスは起こりにくいと考える。つまり、遠不遠・近不近の異辭説と、三世説との中間段階として、二世説を想定すべきであると考えらる。

- (15) 公羊傳では、卒に日付を記さないこと等の意味は、單にそれが書法の例外であるということに過ぎない。

- (16) これは、「遠」「近」という本來沒價值的概念について、「遠」を反價

值的概念に、「近」を價值的概念にしたということである。

- (17) 精華篇・天辨在人篇

- (18) 陽尊陰卑篇

- (19) だから、二世説は先に述べた「春秋の現在の意味づけ」ということの一環としてある。つまり、二世説によって春秋から差別原理を敷衍したということは、春秋が漢のための法としてふさわしいものであるということを示明して見せたということである。

- (20) だからこそ「所見異辭」以下の三句が、ここに付加されているのである。

- (21) 董仲舒の微辭説は「繁露」玉英篇の「公觀魚于棠 何惡也 凡人之性莫不善義 然而不能義者 利敗之也 故君子終日言不及利 欲以勿言愧之而已 愧之以塞其源也 夫處位動風化者 徒言利之名爾 猶惡之況求利乎 故天王使人求購求金 皆爲大惡而書 今非直使人也 親自求之 是爲甚惡 譏何故言觀魚 猶言觀社也 皆譚大惡之辭也」という一節に見える。(1)「觀魚」とは「春公觀魚于棠」(隱五年經)を指し、傳に「何以書 譏 何譏爾 遠也 公局爲遠而觀魚 登來之也 百金之魚公張之 登來之者何 美大之之辭也」とある(「張」は龔繼に従って「大」の意にとる)。(2)「觀社」とは、「夏公如齊觀社」(莊二十三年經)を指し、傳に「何以書 譏 何譏爾 諸侯越竟觀社非禮也」とある。そしてこの一節の意味は、(1)では表面上「遠くまで魚を觀にいった」という小惡を譏っているが、實はその裏に「利を求めた」という大惡が隠されているのであり、それはちょうど、(2)で表面上は「竟を越えて社を觀」という非禮を行なった」という小惡を譏っているが、實はその裏に大惡(疏に「實以淫佚」とある)が隠されているのと同じである、ということである。つまり(1)と(2)とが微辭なのであり、傳文の解きあかし(小惡を譏ったという)だけでは、經文の眞意(大惡を譏らんとする)というものが不明であるということである。そして、ここで董仲舒が眞意の解きあ

かしてしているのである。付言すれば、「微辭」という概念を異辭説に組み込めたのは、「譚大惡之辭」とあるように、それを「近」と同様な價值的概念とした結果である。つまり「微辭」とは單なる微妙な表現という没價值的なものではなくて、『繁露』の楚莊王篇に「義不軌上 智不危身 故遠者以義諱 近者以智畏 畏與義兼 則世逾近而言諱諱矣 此定哀之所以微其辭」とあるように、孔子の謹慎的態度を示している價值的なものである。なお『荀子』に「春秋之微也」(勸學篇)とあるが、これは獨得の書法によって義がこめられている春秋というものを、概括的に「微」と説明したものであって、この「微」を、微辭の「微」と混同してはならない。(なお微辭という概念の導入は春秋の自由解釋に通じる。)

(2) 紙面の都合で論證は省くが、『繁露』楚莊王篇の「春秋分十二世以爲三等云云」という一節と、公羊傳文「所見異辭 所聞異辭 所傳聞異辭」とは、實は同じものであり、前者の集約的表現が後者であると考えられる。

(2) 二世説の場合は、「微辭」についてはその多少を言い、「大夫の卒」については日・不日を言い、「内の大惡」については日・不目を言うといったふうに、それぞれ一つの概念についての遠近による書法の原則の相違を言っていて、遠近異辭の具體的證明となり得ている。

(2) 後に何休はこれを巧妙にやっつけている。①の傳文の注に「故於所見之世 恩已與父之臣尤深 大夫卒 有罪無罪皆日録之 丙申季孫隱如卒是也 於所聞之世 王父之臣恩少殺 大夫卒 無罪者日録 有罪者不日略之 叔孫得臣卒是也 於所傳聞之世 高祖曾祖之臣恩淺 大夫卒 有罪無罪皆不日略之也 公子益師無駭卒是也」とあるのがこれである。したがって、何休に至って始めて、眞の意味での三世説(三世異辭説)が成立したと言える。

(2) 所謂三統説も、漢革命理論であって、史觀(歴史意識)に基づく一般

革命理論ではない。このことは別の機會に詳論したい。
 (2) 第二對册中に「今陛下并有天下 海内莫不率服(中略) 夜郎康居殊方萬里 說德歸誼 此太平之致也」とあって、「太平」の語が見えるが、これも漢王朝にこびてそれを理想化した最大級の贊辭に過ぎず、歴史意識とは無縁のものである。

(2) 彼の目的の一つが差別原理を説くにあったことは「異辭者 見恩有厚薄義有深淺 時恩衰義缺 將將以理人倫序人類因制治亂之法」(①の傳文の注)という一節でわかる。

(2) 彼の歴史原理の説明は①の傳文の注に見える。今それをまとめると表7のようになる。この表をみると、「小惡」とか「大夫」とか「離會」とかいうような一つの概念について、三世による書法の原則の相違を言

〔表7〕

	所見(太平)	所聞(升平)	所傳聞(衰亂)
魯〔其國〕	(内)	(内)	内
諸夏	(内)	内	外
夷狄	内〔進至於爵〕	外	(外)
魯の小惡〔内小惡〕	(書)	(書)	書
諸夏の小惡〔外小惡〕	(書)	(書)	不書
(夷狄の小惡)	(書)	(不書)	(不書)
大國の大夫	(有)	(有)	有
小國の大夫	(有)	有	無〔略稱人〕
(夷狄の大夫)	(有)	(無)	(無)
魯の離會〔内離會〕	(書)	(書)	書
諸夏の離會〔外離會〕	(書)	書	不書
(夷狄の離會)	(書)	(不書)	(不書)

() 内は推定

っていて、差別原理を説く場合（注④に引用の注）と同様に三世異辭がきちんと證明されていることがわかるであらう。

④ 昭公を所見に入れ、襄公を所聞に入れる。

⑤ 一方具體的區分の方は本來三句の内容をなすものであったとしても、傳文として表現されていない以上、單なる傳文の解釋（付加説明）としての資格しかもち得ず、更めて問題にする餘地があったのであらう。

⑥ 石經は、嚴氏本を用い、顔氏本との異同を校記に付したものと考えられる。

⑦ ⑤⑥に關してもどの本にも三句が見あたらぬが、これはおそらく、もとの傳の文章からしてそこに三句を付加することが難しかったからであらう。一方、①②や④④に關しては、付加しようと思えば、比較的容易なはずである。