

董仲舒と『春秋穀梁傳』

—西漢穀梁學の一斷面—

齋木哲郎

はじめに

小論は董仲舒の思想形成に果した『春秋穀梁傳』の役割りをできにかぎり具體的に把握することを目的とする。それはおそらく實質的には『春秋公羊傳』と董仲舒の關係についての問い直しにはかなるまい。けれどもかくする試みは併せて『春秋穀梁傳』をとり込んだ董仲舒春秋學の新生面を拓くとともに、これまであまり知られていなかった漢初の春秋穀梁學の展開の一端を明らかにすることになると思う。

孟子が孔子の『春秋』製作説を唱えてほどなくすると、『春秋』には「人道浹く、王道備はる」（『史記』孔子世家）世界秩序の理想が隱微な形で集約的に示されているとの理解が生じ、その後はその世界秩序の具體的なあり様はいかなるものか、人の行爲の倫理的な判断はどのようなものかという問いかけが『春秋』を媒介になされることになった。いわゆる春秋學の誕生であり、今日傳えられる『春秋公羊傳』『春秋穀梁傳』『春秋左氏傳』はその成果にはかならない。その中で

董仲舒と『春秋穀梁傳』

も漢代の思想界にまさきに登場したのは『公羊傳』であつて、『穀梁傳』は宣帝の時に、『左氏傳』は後漢の光武帝の時に學官に立てられたのであるから、まず『公羊』が成立し、『穀梁』は公羊學派の活動に刺激され『公羊』を模倣する形で成立した（『左氏』は公・穀二傳と性格を異にするから今は不問に付す）、従つて、漢初の思想界はほとんど『公羊』の獨壇上であつた、と考えられることになつたのであり、今日もそのように説かれるのが普通である。けれども、『公羊傳』と『穀梁傳』を丹念に比較し、戰國末から漢初にかけての諸文獻を逐一検討してゆくと、『穀梁』が『公羊』を模倣して『公羊』の後に成つた、というようなことはなく、兩者は孟子以後ほぼ時を同じくして互いに何らかの交渉を持つて成立していることが明らかとなるのである。その一證は『公羊』も『穀梁』も互いの説を「或曰」として引用することに求めることができる。陳槃氏によれば、桓公八年「冬十月、祭公來りて、遂に王后を紀に逆ふ」の『穀梁傳』「或ひと曰く、天子は外無し。王 之を命ずれば則ち成ると」は、同年『公羊傳』の「王者は外無し。其の辭成る」を指すのであり、逆に僖三十三年「夏四月辛巳、晉人 姜戎と秦を殺に敗る」の『公羊傳』「或ひと曰く、

襄公 之を親らす。襄公 之を親らすれば則ち其の人と稱するは何ぞ。貶するなり。曷爲れぞ貶するや、君殯に在りて師を用ふ。葬るを得ざるを危ぶむなり」とは、同年『穀梁傳』の「其の殯を釋きて戰を主るを正とせざるなり」を指すといふ（このほか、成公十七年「九月辛丑、用て郊す」の『公羊傳』「或ひと曰く、用ひて然る後に郊す」が『穀梁傳』哀公元年の「郊は正月より三月に至るまで郊の時なり」以下を指すこと愈趨の説くとうりである。すると、『公羊』も『穀梁』もやはり一が他を襲うというような形ではなく、互いが互いを意識してほぼ時を同じくして成立していることが明らかであろう。

『穀梁傳』がほぼ戰國末には成立していたであろうことは、『荀子』と陸賈の『新語』をみることによつて一層明白となる。惠棟は『穀梁傳』隱公元年の「賻」「贈」「送」「含」に關する記事及び『穀梁傳』隱公八年の「誥誓は五帝に及ばず。盟詛は三王に及ばず、質子を交ふるは五伯に及ばず」の語が等しく『荀子』の大略篇にみえており、また同じく『荀子』大略篇の「諸侯相見ゆるには、……仁をして居守せしむ」が『穀梁傳』桓公十八年の「知者は慮り、義者は行ひ、仁者は守る。此の三者備はること有りて然る後に會す可し」に通すること等から『荀子』が穀梁説に本づくことを認めている。また、わが日原利國氏は『荀子』大略篇中から公羊傳義と思われる二條（春秋賢穆公、以爲能變也）「春秋善骨命」を指摘しておられるから、『荀子』においては公羊説も穀梁説もともに『春秋』の釋義としていづれに左袒するでもなく同等に理解されていたものようである。そして、そのような形で伝えられた『穀梁傳』は漢初の陸賈『新語』に至つて『穀梁傳』に曰く「道基篤」故に春秋穀（以下斷缺）（至德篇）と始めて「穀梁傳」の名のもとに呼ばれ、『穀梁傳』の傳義が書中隨處に引用されること

になる。余嘉錫氏によれば『新語』辨惑篇に述べられる「夾谷の會」至德篇にみえる魯の莊公の「三時を以て築作の役を興し」たこと、明誠篇にみえる「聖人の物を察するは、遺失する所無し」等の記述はいずれも『穀梁傳』からの引用であつて、徐復觀氏も余氏説を是として更に『新語』にみえる「春秋義」が『穀梁』の傳義である證據の一つとして至德篇の次の文章を提示された。「昔、晉の厲・齊の莊・楚の靈・宋の襄は、……外は敵國に驕り、内は百姓を克（剋）む。隣國の讐 外に結び、臣下の怨 内に積む。而して金石の統を建て、終に不絶の世に傳へんと欲するは豈難からずや。故に宋の襄は泓水の戰に死し、三君は臣子の手に弑せらる。皆輕しく師を用ひて武力を尙び、以て斯に至る。故に春秋重んじて之を書し、嗟嘆して之を傷む」と。ここで問題になるのは最後の「春秋重んじて之を書し、嗟嘆して之を傷む」である。ところで、「泓の戰」（僖公二十二年）に關し『公羊傳』は宋の襄公を「君有れども臣無し。以て文王の戰と雖も亦此を過ぐる能はずと爲す」と稱贊し、「嗟嘆して之を傷む」ことはない。また『左傳』についてもわずかに子漁が「君は未だ戰を知らず」と述べるだけで、「君子曰く」云々といつて之を責めるまでも至っていない。ただ『穀梁傳』だけが「衆敗れて身傷つき、七月にして死す」といい、その後に「倍すれば則ち攻め、敵すれば則ち戰ひ、少なければ則ち守る。人の人たる所以の者は言なり。人にして言ふ能はざれば何を以て言と爲さん。言の言たる所以の者は信なり。言ひて信ならざれば何を以て言と爲さん。信の信たる所以の者は道なり。信にして道ならざれば、何を以て道と爲さん。道の貴き者は時ありて、其れ勢を行ふなり」と論評するが、『穀梁』のこの行文こそは明らかに宋の襄公を「嗟嘆して之を傷む」ものである。であれば陸賈の『新語』は全く『穀梁

春秋」の義にほかならない、というのである。

このような経緯をへて董仲舒の春秋學は誕生するのである。それ故に、彼の春秋學は通常『公羊傳』に本づくこととされるが、實のところ『公羊』以外の様々な春秋說を含んで錯綜した局面を呈することになった。彼の著『春秋繁露』僉序篇には彼が影響を受けたと思われる多くの『春秋』經師を挙げ

子貢・閔子・公肩子言其春秋切而爲國家也……。衛子夏言有國家者有不可不學春秋。……世子曰、功及子孫、光輝百世、聖人之德、莫美於恕。故子先言、春秋詳已而略人。……曾子・子石盛美齊侯、安諸侯、尊天子。……子夏言、春秋重人、諸譏皆本此。……子池言、魯莊築臺、丹楹刻桷。晉厲之刑刻意者、皆不得以壽終。

という。『公羊傳』には「子公羊子」（桓公六年・宣公五年）、「子沈子」（僖公十一年・莊公十年・定公元年）、「子司馬子」（莊公三十年）、「子女子」（閔公元年）等の經師が登場し、何休は彼らを『公羊』專屬の經師だといふが、その彼ら『公羊』專屬の經師の名は右の僉序篇の文章の中に一人として確認できない。それに反し、『穀梁』が依據する經師を右の中に求めればわずか一人ではあるが子貢を擧げることができる。桓公三年「夫人姜氏、齊より至る」の『穀梁傳』「子貢曰く、冕して親迎するは已だ重からずや」がそれである。すると、董仲舒は子貢の存在によつて『公羊』よりもより多く『穀梁』の傳義を取り込んでいくことの推測もつくことになる。けれども、漢初の思想界にあっては「春秋」もしくは「春秋の義」を標榜することはあつても「公羊」とか「穀梁」とかいうことはほとんどなく（『新語』の場合もむしろ例外的である）、董仲舒自身は一切ないから、董仲舒は『春秋』に關する知識を「公羊」だとか「穀梁」だとかに區別することなく彼ら經師の名

のもとにごく自然に吸収していた、とみる方がよほど正鵠を得ている（『漢書』儒林傳に『公羊春秋』を修めて漢の丞相にまで昇りつめたとされる公孫弘は、彼の本傳中には「春秋雜說」を學んだとされるのであり、このところでは公孫弘や董仲舒の頃の『春秋』說にはまだ「公羊」だとか「穀梁」だとかを明白に區別する意識がなかつた證左であらう）。それが後に董仲舒を『公羊』專屬の經師にしてしまふことになつたのは、おそらくは宣帝時の石渠閣での論争にみられるような『公羊』と『穀梁』との學派的な對立やその尖鋭化に起因しよう。董仲舒自身は決して一經一傳墨守の狹域に止まる春秋學者ではない。學派的な制約に捉われずに『春秋』の持つ様々な意義を多角的に考究しつづける董仲舒の學究態度は必然的に『穀梁傳』の傳義をその内に取り込むことになつたであらう。『春秋穀梁傳』の傳義はおそらくはそのような形で董仲舒の春秋學の中に胚胎することになつたのであらう。

二

『春秋繁露』中の『春秋穀梁傳』傳義の在所について『春秋繁露義證』の著者蘇興は「案するに本書は並びに公羊說なれども、順命及び深察名號篇に穀梁の語有り。本篇（楚莊王篇）の晉、鮮虞を伐つ、玉英篇の桓、王無しに穀梁の義有り」（『義證』卷二）といふ。蘇興は『春秋繁露』の中に四箇所にわたり『穀梁傳』義の存在を指摘しているが、順命篇の中には二箇所にわたつてみえてゐるから、實質的には五箇所をみい出していることになる。今、『繁露』の中から當該箇所の文を引用し、これを『穀梁傳』の文と比較すると以下のようになる。

(1) 人於天也、以道受命。其於人、以言受命。不若於道者、天絶之。不若於言者、人絶之。臣子大受命於君。（『繁露』順命篇）

人之於天也、以道受命。於人也、以言受命。不若於道、天絕之也。不若於言者、人絕之也。臣子大受命。〔穀梁傳〕莊公元年

(2) 獨陰不生、獨陽不生、陰陽與天地參然後生。故曰、父之子也可尊、母之子也可卑。尊者取尊號、卑者取卑號。故德侔天地者、皇

天右而子之、號稱天子。〔繁露〕順命篇

獨陰不生。獨陽不生。獨天不生。三合然後生。故曰、母之子也可。天之子也可。尊者取尊號焉、卑者取卑號焉。其曰王者、民之

所歸往也。〔穀梁傳〕莊公三年

(3) 春秋曰、晉伐鮮虞。奚惡乎晉、而同夷狄也。……今晉不以同姓愛

我、而強大厭我、我心望(蘇輿曰、望猶恨)焉。故言之不好、謂之晉而已。婉辭也。〔繁露〕楚莊王篇

〔經〕晉伐鮮虞。〔傳〕其曰晉、狄之也。其狄之、何也。不正其與夷狄交伐中國、故狄稱之也。〔穀梁傳〕昭公十二年

(4) 桓之志無王、故不書王。其志欲立、故書即位。書即位者、言其弒君兄也。不書王者、以言其背天子。〔繁露〕玉英篇、〔穀梁傳〕につ

いては後述)

(5) 春秋辨物之理、以正其名。名物如其真。不失秋毫之末。故名賈

石、則後其五、言退鷁、則先其六。聖人之謹於正名如此。君子於其言、無所苟而已。五石六鷁之辭是也。〔繁露〕深察名號篇

君子之于物、無所苟而已。石鷁且猶盡其辭、而況于人乎。故五石六鷁之辭不設、則王道不亢矣。〔穀梁傳〕僖公十六年

このうち(1)(2)の二例は思想内容だけではなく修辭までも一致して、董仲舒が直接に『穀梁』の影響を蒙っていることを物語っているが、他の三例については今少し解説を要するであらう。まず(3)についてである。晉が鮮虞を伐ったことについて『公羊』は傳を發していないし、

『左傳』をみても晉を夷狄の扱いにすることはない。晉と書かれるのを夷狄の扱いとみなすのは『穀梁』だけである。従って、董仲舒が「晉を悪んで夷狄に同じくす」というのは明らかに『穀梁』による。

次に(4)についてであるが、この箇所はいささか錯綜している。まずでだしの「桓の志 王を無みす」というのは『穀梁傳』桓公元年の「桓王無し。其の王と曰ふは何ぞや。始を謹むなり、其の 王無しと曰ふは何ぞや、桓は弟にして兄を弒し、臣にして君を弒す。天子も定む能はず。諸侯も救ふ能はず。百姓も去る能はず。以て王を無みするの道、遂に焉に至る可し、と爲すのみ」に由來する。『穀梁』は、桓公の紀

年で「王」の字が元年・二年・十八年以外に記されていないのを、兄であり君である隱公を弒して立った桓公の周王の秩序に對する重大な背信とみなし、これを「王を無みす」と解釋したのであって、この解釋は『穀梁』獨自である。従って、董仲舒の「桓の志 王を無みす」はまず『穀梁傳』による立説であるとみなしうる。それに對し、つづ

く「其の志、立たんと欲す。故に即位を書す」は『穀梁傳』にはなく『公羊傳』の「弒君を繼ぐには即位を言はず。此、其の 即位を言はずは何ぞや。其の意の如くにす」(桓公元年)に一致して、『公羊』の説によつたとみなざるを得ない。そして最後の「王を書せざるは以て其の背くを言ふ」は蘇輿が「此の義も亦穀梁と同じ」というように、

「桓の志 王を無みす」と同様、桓公の周室に對する背信行爲を指彈したもので、『穀梁』説となつてゐる。従つて、(4)の文章の中には『公羊』と『穀梁』とを併用して『春秋』を理解しようとする董仲舒の意識があらわれていることになる。

最後に(5)の舉例であるが、この深察名號篇の文章が『穀梁傳』僖公十六年の文と合することは蘇輿以外に我が山田琢氏にも指摘されると

ころである。山田氏は『穀梁傳』に顯著な論理的な思辨が『繁露』の深察名號篇にみえる論理的思考と通することを特に強調される(ただし、氏は『穀梁傳』の成立は時間的には『繁露』の後とみられるので、『繁露』の中の論理的思考が『穀梁傳』に採用されたとする)。けれども、深察名號篇と『穀梁傳』の類似性はわずかに僖公十六年の傳文を通じて断片的に確認できるという皮相的なレベルを越えて、『繁露』の深察名號篇の全篇が穀梁傳の名號説を受けて發想されたことを示している、というのがむしろ事實に近いであろう。この點を始めて指摘したのもまた蘇輿である。「案するに(公羊)傳に號・名の分無し。惟だ穀梁桓二年の部の大鼎の傳に孔子を引きて曰く、名は主人に従ひ、物は中國に従ふと。而して襄五年の善稻の傳、昭元年の太原の傳、並びに號は中國に従ひ、名は主人に従ふに作る。此の名・號を以て分釋するも亦春秋家の説なり」というのがそれである。ただ蘇輿は最終的には「春秋家の説」として『穀梁』に限定するのを避けているが、しかし『春秋』三傳中、名號説に言及するのは『穀梁傳』だけである。そこでは、

- (1)孔子曰、名從主人、物從中國。故曰、部大鼎也。(桓公二年)
- (2)吳謂善伊、謂稻緩。號從中國、名從主人。(襄公五年)
- (3)中國曰太原、夷狄曰大鹵。號從中國、名從主人。(昭公元年)

のように、華夷觀觀念を媒介してではあるが『春秋』の用辭に「名」と「號」が嚴格に區別されてる事實がみい出されている。なかでも學例最初の「孔子曰く、名は主人に従ひ、物は中國に従ふ」という孔子の發言は、この時點で『論語』の「子曰く、必ずや名を正さんか」(子路篇)と一つに聯想され、名・號の峻別は『春秋』に託された孔子の微言大義の一つであることを思わせるに十分である。董仲舒は『穀梁傳』にみえる名號説をこのような形で受容し、これを「深く名號を

察す(深察名號)べき命題と理解し、名・號の區別とその真正理解を多方面にわたって考えることになったのであろう。「是非の正は之を逆順に取る。逆順の正は之を名號に取る。名號の正は之を天地に取る。天地を名號の大義と爲す」(『繁露』深察名號篇)というのは名・號を是非善惡を辨別する規範稱謂として確立する表明であり、「名は號より衆く、號は其の大全。名は其の別離分散なり。號は凡(大凡)にして略、名は詳にして目(細目)。目なる者は偏く其の事を辨するなり。凡なる者は獨り其の大を擧ぐるなり。鬼神に享するの號は一。曰く、祭。祭の散名は、春には祠と曰ひ、夏には祫と曰ひ、秋には嘗と曰ひ、冬には烝と曰ふ。……物 凡號有らざるは莫く、號 散名有らざるは莫きこと是くの如し」(同上)というのは世界の様相を名と號によつて分解し、名を全體を構成する個別相、號をその集合相と規定して、そこから世界の實相を見定めようとする試みであろう。かくして董仲舒はロジカルな世界解釋を提起して、これまでの春秋學の訓詁上の制約をはるかに越え、そこに新たな解釋や規範概念をつけ加えてゆることができたのであろう。

三

董仲舒の春秋學說の中に『春秋穀梁傳』の傳文ないし傳義が頻見していることはこれまでの確認によつて明らかであるが、『穀梁傳』の傳義が彼の春秋學の形成に及ぼしている影響はこればかりではない。董仲舒を經、何休に至つて大成される三科九旨説は漢代春秋學が到達した一大精華に違いないが、その三科九旨説の成立にも『春秋穀梁傳』の傳義が深く關つていたのである。

普通、三科九旨説とは何休の『春秋公羊文詁例』(『春秋公羊傳』原目

徐疏引の

三科九旨者、新周、故宋、以春秋當新王、此一科三旨也。所見異辭、所聞異辭、所傳聞異辭、此二科六旨也。内其國而外諸夏、内諸夏而外夷狄、此三科九旨也。(ただし、これでは三科八旨にすぎず、通常、何休『解詁』の「夷狄進至於爵」(隱公元年)がこれに加えられる)

を指す。「周を新とし、宋を故とし、春秋を以て新王に當つ」る「一科三旨」は孔子によって新王朝の理想が託された『春秋』にはすでに一王朝としての價値が備わっていることの表明であり、「見る所 辭を異にし、聞く所 辭を異にし、傳聞する所 辭を異にす」る「二科六旨」は『春秋』に記される十二公二百四十二年間を三期に分類し、隱公・桓公・莊公・閔公・僖公の五代は孔子が曾祖より「傳聞する所の世」、文公・宣公・成公・襄公の四代は孔子が父祖より「聞く所の世」、昭公・定公・哀公の三代は孔子が實際に「見る所の世」であつて、その「傳聞する所の世」から「見る所の世」へ至る歴史の記録の仕方には逐次治績が衰亂の中から擧がり始め(見治起於衰亂之中)、治績が昇平と向い(見治升平)、治績が大平に達したことが示されている(著治大平)、という(以上、何休『解詁』隱公元年の注に依る)主張であり、「其の國を内にして諸夏を外にし、諸夏を内にして夷狄を外にす」る「三科九旨」は、その三世を華夷觀念の推移によって捉え直し、「傳聞する所の世」においてはまた中華の普及範圍も「其の國を内にして諸夏を外にする」魯國一帯に限られるのであるが、次の「聞く所の世」では中華の範圍は「諸夏を内にして夷狄を外にす」る黄河流域にまで擴大することになる。つまり、中國の亂れも治まり華夏の威嚴をとりもどすとそれによって四方の蠻族の慕華朝貢も可能となる、という理想

の開陳である。

これらはいずれも『春秋』の有する社會的な作用を「撥亂反正」を視座にして集約的に示し、その價値の擴大と効力の絶對をあらためて定義づけるものであろう。このように三科九旨説は、『春秋』の有する各種意義の上層にあつて『春秋』の商標となつていとさえみなしうるのであるが、しかしそれは、その本になつた各種の『春秋』義を融合してなつたのではない。三科九旨をなす一つ一つの學説は『春秋』三傳の中のいずれかの主張を踏襲してそれを春秋説の上層にまで引き上げたか、もしくは『春秋』三傳の成立から後漢の何休に至るまでの間に生み出された『春秋』の新解釋にほかならない。分りやすいところからみると、二科六旨の「見る所 辭を異にし、聞く所 辭を異にし、傳聞する所 辭を異にす」は『公羊傳』隱公元年・桓公二年・哀公十四年にわたつて見える語で、『公羊』に基づくこというまでもない。また「三科九旨」の「其の國を内にして諸夏を外にし、諸夏を内にして夷狄を外にす」は同じく『公羊傳』成公十五年の「曷爲れぞ殊さらに吳に會するや。吳を外にすればなり。曷ぞ吳を外にするや。春秋は其の國を内にして諸夏を外にし、諸夏を内にして夷狄を外にす」に由來することも自明である。しかし、三科九旨説の最も根幹をなす一科三旨の「周を新とし、宋を故とし、春秋を以て新王に當つ」の成立については複雑な經緯があつて、『春秋』の中にそのような意義を見出したのは、ほかならぬ董仲舒その人であつた。

董仲舒における一科三旨の提言は三代改制質文篇にみえる。

- (1) 春秋應天作新王之事、時正黑統、王魯、尙黑、絀夏、親周、故宋。
- (2) 春秋作新王之事、變周之制、當正黑統。而殷周爲王者之後、絀夏、改號禹謂之帝、錄其國以小國。故曰、絀夏、存周、以春秋當

新王。

の中に確認できる。もちろん董仲舒は何休のごとくこれを三科九旨説の一つとして整備するのではなく、亡國夏・殷に對する優遇と『春秋』を新王の事業とみなすことの必然性を『春秋』の意義の一つとして提示するにすぎないのであるが、しかし、これを何休の場合と比較すると何休の三科九旨説の「一科三旨」はこの董仲舒のみい出した『春秋』義をそのまま繼承していることが明らかであろう。そこで何休の「一科三旨」の成立を董仲舒三代改制質文篇の「春秋 新王の事を作す」「春秋を以て新王に當つ」を視座にして考えてみたい。

「春秋 新王の事を作す」や「春秋を以て新王に當つ」というのは『春秋』の書それ自體を一王朝と同一視する主張であるが、董仲舒においてこのような認識が生まれている背後には『春秋』を修訂した孔子自身が天より受命した正統な王者である、との理解が潜んでいよう。『繁露』符瑞篇には「力の能く致す所に非ずして自ら至る者有り。西に狩して麟を獲、受命の符、是なり」といい、『春秋』哀公十四年の「西に狩して麟を獲」た事件が孔子の受命の證しであるとす。であれば、この後に孔子が「春秋を修め」て「春秋の義を制して後世を俟」(『公羊傳』哀公十四年) った行爲はおのずと次代の國家の理想を展望する營爲であり、『春秋』も孔子の修訂を経たその時点で一王朝と同等の價値を得たことになる。それ故に董仲舒にとって『春秋』は國家の指針として無限の價値を有し、その價値の具體的個別相は孔子の傳説を重ね合わせることでより明確に抽出し得る基體でもありえたのである。

しからば、董仲舒は『春秋』をなげ夏・殷・周の革命の後に位置づけることができたのか。それは、やはり受命の王者として『春秋』を

修めた孔子その人の立場で『春秋』を把握したためにはかならない。

三代改制質文篇とはその名が示すように『春秋』以前の三代の革命を解明した一篇であつて、その革命の原理は三正説・三統説・質文説の三點である。三正説とは夏・殷・周の三代には各々正月を建子(十一月)・建丑(十二月)・建寅(一月)とする異つた曆法が用いられており、王朝交替に伴う制度の改革はこの三種の曆法の循環に従うことをいい、三統説とは曆法上の「子」「丑」「寅」に「天」「地」「人」の三才と「黒」「白」「赤」の三色を配し各王統の特色を區別するやり方であり、質文説とは質・文の交替を三統の循環に繰り込むことである。この三原理によつてこれまで王朝交替が行われてきたと董仲舒は説くのであり、それが『春秋』に及んでいる實相を董仲舒は

春秋應天作新王之事、時正黑統、王魯、尙黒、絀夏、親周、故宋、樂宜用招武。

と判断する。すなわち、『春秋』は夏正の黑統の環りを蒙るといふのである。ただし、これは前掲三原理のうち三正説と三統説にだけよつて『春秋』の立場を考えたもので、これに更に質文説を加えて再度『春秋』の立場を解釋すると、董仲舒は「王者の制、一商一夏、一質一文。商の質は天を主とし、夏の文は地を主とし、春秋は人を主とす」というのであるから周は夏の文、新王の春秋は殷の質を蒙ることになる。つまり、董仲舒は人統に屬し、夏の文を受け、周正によつて世を營む周の時代に生きた孔子は天の命を受けた王者の資格によつて『春秋』に新王としての地位を與え、そこに夏正による黑統の運りとの質の循環を蒙る眞正國家の理想をみい出して、と説いているのである。ならば何故に董仲舒はこのような王朝交替の原理を孔子の理想として『春秋』の中にみい出すことができたのかというと、かつ

て指摘したところであるが、それは畢竟董仲舒が『論語』衛靈公篇の「顔淵 邦を爲むるを問ふ。子曰く、夏の時を行ひ、殷の輅に乗り、周の冕を服し、樂は則ち韶武」の中に政治に對する孔子の理想を讀みとつていたからである。當該の文章は、治國の方法を問う顔淵に孔子はその要諦を簡潔に説くのであつて、今これを漢代の人の理解によつて解釋すると「夏の時を行ふ」とは文字通り夏正を曆法に採用することであり、「殷の輅に乗り」とは「其の儉なるを明らかにす」る(馬融『論語集解』所引)殷の質素な車に乗ることであつて、「周の冕を服す」というのは「冕は禮なり。周の禮、文にして備はる」(包咸、同上所引)というように周の文(雅)をも併せ尊ぶ、ということになる。つまり、『論語』中にみえる孔子の理想を右の解釋によつて整理すると政治的理想は夏の正・殷の質・周の文を尊ぶことであり(三代改制質文篇の「樂は宜しく韶武を用ふべし」も『論語』の「樂は則ち韶武」に相當すること蘇輿の指摘する通りである)、三代改制質文篇中に描かれる夏・殷・周から『春秋』に至る改制の歴史及びその原理的説明は明らかにこの『論語』衛靈公篇中の孔子の發言から導かれていたのである。

このように、董仲舒は彼の奉ずる『春秋公羊傳』以外からも孔子の立場やそれが孔子の理想であると判断されるものを選びとつていたのである。そこで再び三科九旨説の「一科三旨」「春秋 新王の事を作し、……周を新とし、宋を故とす」の問題に立ち返つて考えると、「春秋 新王の事を作す」は孔子の受命説に立つ董仲舒であれば容易に逢着しうる解釋であるが、「周を新とし、宋を故とす」についてはそうたやすくはない。なぜなら、董仲舒は孔子の受命を認め孔子の「春秋を修め」た行爲を「春秋 新王の事を作す」とみなしたとしても、そこから導きうる『春秋』の解釋はせいぜい『春秋』に含まれる孔子

の眞正國家の理想をくみとる範圍内であらうからである。決して殷周の昔に立ち返り、その地位の保全にまで腐心する必要はない。なるほどさきにみた『論語』からの革命説は、確かに夏・殷・周の昔に立ちもどりその政治原理を闡明したものはあるが、しかしそれは三代の歴史原理が循環であることの正統性を承認させても、亡國夏・殷の餘裔を優遇する根據とはなり得ない。それにも拘らず董仲舒は「宋を故とし、周を親とし」て「禹(夏)の後を祀に存し、湯(殷)の後を宋に存し」「先王の客とし」(三代改制質文篇)てこれを殊遇すること認めていたのである。一體、この種の理解は董仲舒自身が過去の滅亡王朝に對し哀惜の念を持つていたことの歸結であるよりは、董仲舒の『春秋』に對する理解の中にそう解さざるを得ない契機があつたらで、それはおそらく『春秋穀梁傳』の中にみえている「故宋」の概念であつたであらう。「故宋」の概念は蘇輿もいうように『公羊』にはなく『穀梁』にのみ存する。その意味からは、董仲舒「一科三旨」の「故宋」説は、『穀梁』よりもたらされた解釋であるとみなせよう。「故宋」の概念は『穀梁傳』には二度みえていて、その一つは桓公二年「春、王の正月戊申、宋の督 其の君與夷を弑す」の傳「或ひと曰く、其の名を稱せざるは、蓋し祖の爲に諱むなり。孔子 宋を故とす」であり、他の一つは襄公九年「春 宋に災あり」の傳「外災は志さず。此 其の志すは何ぞや。(孔子)宋を故とすればなり」である。いずれも孔子が殷人の血筋をひいていることから殷の後裔の國宋に對し特別なはからいがなされている、との解釋である。董仲舒が『穀梁』をみていたことはすでに明らかであらうが、こゝも董仲舒は『穀梁』にこのような解釋のあることから宋に對する敬意の表明が孔子の意欲であると理解して、宋の地位については特に顧慮せざるを得なかつた

ことを示してまいか。繰り返すことになるが、董仲舒三代改制質文篇の「一科三旨」は「春秋 天に應じ、新王の事を作し、……周を親とし宋を故とす」を骨子にする。このとき「周を親とす」が「周を新とす」に代るのは何休からで、董仲舒においてはまだ「周を親とす」に作られている。そこでこの立場で改めて董仲舒の右の「一科三旨」を解釋すると、まず「春秋 天に應じて新王の事を作す」とは哀公十四年にみえる「獲麟」を孔子の受命とみてその後の「春秋」の修訂を新王の事業とみなすことであり、「周を親とす（周に親しむ）」とは『論語』八佾篇の「周は二代に監みて、郁郁乎として文なるかな。吾は周に従はん」という孔子の周文化に對する慕仰をさし、「宋を故とす」というのは『春秋穀梁傳』にあらわれているような孔子の祖國宋に對する望郷の念を指すことになろう。『春秋』の三科九旨説の「一科三旨」は、董仲舒にあつてはこのような孔子像を視座にして成立していたのではないか。

四

『春秋公羊傳』には天の觀念が著しく稀薄であるのに較べると、『春秋穀梁傳』の方にはかなり濃厚に天の觀念が存在する。(イ)「天下の主と爲る者は天なり」(宣公十五年)、(ロ)「獨陰には生ぜず、獨陽には生ぜず、獨天には生ぜず」(莊公三年、前出)、(ハ)「人の天に於けるや、道を以て命を受く。道に若かざる者は天 之を絶つ」(莊公元年、前出)、(ニ)「祖無ければ則ち天無し」(文公二年)、(ホ)「天は神なり」(昭公十八年)等はその一部であり、中でも(イ)と(ロ)の二例については董仲舒がこれを繼承していることにはすでにみてきたところである。従つて、董仲舒の天神觀についてもある程度『穀梁傳』からの影響が豫想されるのであ

り、その詳細を考えることも決して無稽ではあるまい。まず『穀梁傳』の天の觀念の概要からうかがうことにする。『穀梁傳』において天は「天は神なり」といわれるように神格としての地位が與えられているのであり、その神格としての天の性格が特に闡明されるのは天と君主の關係においてである。

爲天下主者、天也。繼天者、君也。君之所存者、命也。爲人臣而侵其君之命而用之、是不臣也。爲人君而失其命、是不君也。

というのは宣公十五年「王札子 召伯・毛伯を殺す」に付された傳である。事は臣下間の訂争であるから本來は『春秋』に載せられるほどのことではないが、王札子が王命と偽つて召伯・毛伯の二臣を殺したことで問題は一舉に擴大し、天下的見地から改めて君主の地位の絶對とその不可侵性を確認するのである。『穀梁』は、世界の主宰者としての天の絶對性を前提に、君主はその天の任命を受けてその意志を代行しているが故に地上にあつてその地位を得ている、との王權神授説を構築する。そして君たる者に己に與えられた大權の不可侵性を説いて天命を保持する者の責任と自覺を促すのである。この時、君主が天に對して持すべき責任とその自覺というのは

人之於天也、以道受命。於人也、以言受命。不若於道者、天絶之也。不若於言者、人絶之也。(莊公元年、前出)

からみれば「道を以て命を受け」ること、すなわち君主の行ひ道義的行爲が天によつて嘉納されるように努めることであり、その道義的行爲というのも

獨陰不生。獨陽不生。獨天不生。三合然後生。故曰、母之子也。可。天之子也。可。尊者取尊稱焉、卑者取卑稱焉。其曰王者、民之所歸往也。(莊公三年、前出)

からみれば、民衆がその徳を慕い歸往してゆくような政治を行うことにほかならない。すなわち、『尙書』周書の各篇にみえるような敬徳思想を媒介にした素朴な天人相關説がうち立てられているのであつて、今この關係を一つのスキームに整理すると天子↓天子(王)↓人臣とのヒエラルキーを見い出すことが可能となる。また、『穀梁傳』は文公二年「八月丁卯、太廟に大事あり。僖公を躋す」の事件に對し「親を先にして祖を後にするは、逆祀なり、逆祀は則ち是れ昭穆を無みす。昭穆を無みするは則ち是れ祖を無みす。祖を無みするは則ち天を無みするなり」といっていれば天と人との關係にはなお血縁的な紐帶をも見い出しているのであつて、『穀梁傳』における天神の觀念は極めて濃厚であるといわなければならない。

これに對して董仲舒の天神觀は陰陽や四時の觀念を多くとり込んで複雑な狀況を呈しているが、この中から純粹に天の神觀念を示していると思われるものを選んで彼の天觀念を描述すると以下のようになる。まず天は「百神の君なり」(『繁露』郊祭)といわれるように神格であることを大前提とし、地上世界の萬象を主宰する絕對者とされる。そしてその天は地上において己が意志を代行し得る者を選びこれを「天子」と呼んでその權限を彼に移讓する。「徳 天地と侔しき者は皇天 右けて之を子とし、號して天子と稱す」(順命)るのである。彼をして地上世界における混亂を收束し、新たな秩序を確立せしめんとするのである。

天心之仁、愛人君而止其亂也。(『漢書』董仲舒傳)

ただし、天が地上に天子(王)を置くのは、本來的には「天の王を立つるは以て民の爲にす」(『繁露』堯舜不擅移、湯武不專殺篇)るのであつて、王そのものためではない。天が意欲する秩序の樹立とは民の安

寧をはかる政治體制の確立のことであり、それ故に天子には天に對する責任の履行として民を安撫し、彼らに平穩な生活をおくらせることが義務として課されることになる。天子はすでに天意の執行者であるとともに、「王とは民の往く所」(『繁露』滅國上篇、この語も『穀梁』の「其の王と曰ふは、民の歸往する所なればなり」莊公三年、前出、に本づくであろう)のように民の歸屬の對象でもある。それ故に民の歸屬をかちえる政治を行い得ない君主は「其の惡、以て民を賊害するに足る者」として「天 之を奪ふ」(堯舜不擅移、湯武不專殺篇)ことになるのである。董仲舒のこの立場を『穀梁傳』からの引用と思われる『繁露』順命篇の文

人於天也、以道受命。其於人、以言受命。不若於道者、天絶之。

で括ると極めて直截で、董仲舒の天神觀の骨子はそのほとんどが『穀梁傳』と同一である、といわざるを得ない。しかも『穀梁傳』においてみられた天と人との血縁の關係は、董仲舒においても「父は子の天なり、天は父の天なり。……天は萬物の祖なり」(同上)のごとく顯然として存在するのであり、董仲舒の天神觀はこれを儒家の系譜において確認する限りは明らかに『穀梁傳』の天神觀を吸収していることを思わせている。もっとも、董仲舒の天神觀は廣義にみた場合陰陽(五行)や四時の觀念のほかに墨家思想からの影響が顯著であつてほとんど墨家思想の再來となつてはいるが、しかしそのような墨家思想を董仲舒が受容する契機となつたのは、神格としての天の觀念が彼の奉ずる『春秋』の解釋(『春秋穀梁傳』)にあつたためではなかつたか。董仲舒の意識にあつて『穀梁傳』の天神觀は、墨家の異質な宗教觀を導入するための媒介的作用をなしていたといつてよい。

これと關聯して今一つみておかなければならないのは「大一統」

思想の變容についてである。「大一統」の語は『公羊傳』隱公元年の「何ぞ玉の正月と言ふ。一統を大べばなり」に始まり、董仲舒に引き繼がれて「春秋の一統を大ぶは天地の常經、古今の通誼なり」(『漢書』董仲舒傳)といわれる。これによって董仲舒は漢王朝の支配に理論的な根據を與え、儒教と漢王朝を結びつけることになった、とされるのであるが、しかし『公羊』と董仲舒の間には大一統の理解に相違がある、『公羊』の場合は日原利國氏のいわれる通り「徳治主義による世界國家の理想を述べたもの」で、董仲舒はこれを強大な君主權力に由來する權力の一元化と解釋し直し、漢朝のデスポチズムの要求に奉仕するのである。『繁露』玉杯篇に「民を屈して君を伸ばし、君を屈して天を伸ばすは春秋の大義なり」、爲人者天篇に「唯天子のみ天に受命し、天下は天子に受命す。一國は則ち君に受命す」というのはいざれも天を視座にして君主權力の強大化を畫するものであり、盟會要篇に「義を立てて以て尊卑の分を明らかにし、幹を強くし枝を弱くし、以て大小の職を明らかにす」、正貫篇に「義を立てて尊卑の序を定め、而る後君臣の職明らかなり」というのはその強權の確立を實質的に君が支配し臣が服従する支配機構の整備を通して主張するものである。董仲舒における大一統説はこうした両面からなるのであるが、天による支配權の確立は先にみたように『公羊』ではなく『穀梁』に由來した。そこでもう一面の支配機構の整備に關する認識も、『穀梁』に由來する部分があるのではないかと考えられる。しばらく、君臣關係についての董仲舒と『穀梁傳』の同異について考えてみたい。

董仲舒が君主の強大な權力を是認する背後には「王は民の往く所、君は其の群を失せざる者なり。故に能く萬民をして之を往かしめ、天下の羣を得る者なり」(『繁露』滅國上篇)との認識がある。それは民意

の歸趨が國家存續の可否を決定した戰國以來の認識をそのまま受け繼いで、民衆の撫恤を君主の義務として提示するものであろう。董仲舒はこのような王者の當爲を『春秋』の中から讀みとって、「春秋の法、凶年には舊を修めずとは、意は民を苦しむる無きに在るのみ。民を苦しむるすら尙ほ之を惡む。況んや民を傷つくるをや。民を傷つくるすら尙ほ之を痛む。況んや民を殺すをや。故に曰く、凶年に舊を修むれば則ち譏り、邑を造れば則ち諱む、是れ民を害するの小なる者は惡の小なり。民を害するの大なる者は惡の大なり」(竹林篇)という。この時、「凶年には修めず」というのはいかにも『公羊』莊公二十九年の傳文であるが、しかし注意すべきは『公羊』が民に對する認識を開陳することはほとんどなく、民の撫恤を力説するのはむしろ『穀梁傳』である、ということである。同年の『穀梁傳』には「古の人に君たる者は必ず時に民の勤しむ所を視る。民力に勤しめば則ち功築罕なり。民財に勤しめば則ち貢賦少し。民食に勤しめば則ち百事廢す」といふ隱公七年には「城くは、民を保んずるが爲に之を爲す。民衆く城小なれば則ち益し城く。益し城くは極無し。凡そ築くの志すは、譏るなり」という。このほか、「民と共にす」べき山林藪澤の利を爲政者が獨占することを糾彈する(莊公二十八年・成公十八年)など、『穀梁』が民衆の撫恤に意を用いることは隨所に見えてくる。このように民生の安寧を保障し民衆の支持をかち得る、『穀梁傳』と同一の構圖において董仲舒の大一統説は成立しているのであるが、その大一統説が民の撫恤を名目としながらも漢朝のデスポチズムの理論的支柱としての地位を得るためには支配の絶對性を正統化する種々の規範概念(原理)を必要とする。春秋學者の董仲舒がそのような規範概念を搜出するとすればそれは『春秋』を以てはかかない。しかし、君主の支配權を絶

對化するための提言は、彼の奉ずる『公羊傳』ではなく、これもまた『穀梁傳』においてより豊富にみい出されるのである。たとえば、君は「天を繼ぐ者」（宣公十五年、前出）として天の任命を得ているのであるから何も犯すことができないとされる。またそのような君主は、國政の場にあつては「君は小事を尸らず。臣は大名を専らにせず。善には則ち君を稱し、過れば則ち己を稱す」（襄公十九年）るよう一切の稱贊をわがものとして、臣下に僭上の隙を與えない（この點は『春秋繁露』陽尊陰卑篇の「春秋、君は惡に名いはず。臣は善に名いはず。善は皆 君に歸し、惡は皆 臣に歸す」も同様である）。逆に臣下は「大夫は臣なり。其の臣、恭なり」（襄公二十七年）と君主に對して恭順であらねばならないとされ、場合によっては「君の難に死するは臣道なり」（桓公十一年）と君に殉ずることが臣のモラルとして求められるのである。天子と同様、諸侯の地位の絶對化を説くことも『穀梁』は怠っていない。「諸侯と爲りては之を君より受く」（隱公元年）るが故に「貴きこと諸侯爲り」（莊公十八年）との尊位が保證される。そしてその地位の至高性は「諸侯の尊、兄弟も屬を以て通するを得ざる（諸侯の地位の尊さは、その兄弟であろうと親屬の稱謂で外國に己が名を通することできない、ほどだ）」（隱公七年等）ほどに嚴格に保たれる。

『穀梁』の天子を頂上に戴くヒエラルキーの絶對性はかくまでに明白に表われているのであるがそれが特に明確に示されるのは天子の大夫と諸侯の關係においてであろう。隱公七年の「冬、天王 凡伯をして來聘せしむ。戎 凡伯を楚丘に伐ちて以て歸る」に付する『穀梁傳』の解「凡伯とは何ぞや。天子の大夫なり。國にして伐と曰ふ。此一人にして伐と曰ふは何ぞや。天子の命を大ぶなり。戎とは衛なり。衛を戎とするは、其の天子の使を伐つが爲に、貶して之を戎とするなり」

がそれである。この時、「伐」とは本來國を伐つときに用いられる辭であるが、それを天子の大夫に用いていることは、天子の大夫たる者の地位が天子に直屬するが故にすでに一國にも相當していることを示しており、逆に天子の大夫を捕えた衛はその暴虐が天子にも及ぶことになるから「戎」にまで貶しめられていることを物語っている。このような『穀梁』の立場は天子の地位の絶對とその優越を支配の原理とし他の諸侯や臣下はその支配に一元的に組み入れられている上意下達の構圖を世界秩序の理想として想見しているといつてよい。そうであるときに董仲舒の側で特に注目すべきは『繁露』王道篇の次の一文である。

執天子之大夫、與伐國同罪。執凡伯言伐。

これはまぎれもなく『穀梁』の『春秋』解釋を踏襲するもので、董仲舒の大統説にはやはり『穀梁』の傳義が濃厚に反映されていることを示している。

結 語

かくして、董仲舒の思想の骨子をなす中心的な觀念のほとんどが『穀梁傳』に由來するか觸發されて成立していることが明らかとなつたであろう。董仲舒の思想を更に細かく分析すればそこにまた『穀梁』からの影響と思われるものも見い出せよう。『穀梁傳』の中にはすでに陰陽説がみえていて（公莊三年、前出）、それが董仲舒に陰陽説を大幅に導入させる契機になつたであろうことはそのうちの一つであり、『春秋』の王魯説の成立にも『穀梁』の傳義が影響を與えていたとの推測がつくのは他の一つである。今、後者について説明すると、王魯説とは孔子が『春秋』を修訂した際に魯に王としての資格を與

え、魯を視座にしてそこに王事の理想を假託したとの主張であるが、その王魯説が説かれるのも董仲舒からである。『繁露』三代改制質文篇にみえる「春秋 天に應じ……魯を王とす」がそれである。しかし、魯を王とすることについてよくよく考えてみると、孔子の受命に由来するといふのであればそれは孔子素王説のごとく歸結するであらうし、そうおいそれと逢着しうる考ではない。このとき『穀梁傳』の方をみると、魯を内とし諸外國を外として『春秋』に記される種々の事件を辨別する例が多數みい出されるのであり、分けても他國間の抗争について魯が「内 受けず（魯は容認しない）」と記す（隱公二年「莒人 向に入る」等多數）のは、魯が當時の各國の抗争の是非を判断しているかの觀を與えている。董仲舒は『穀梁傳』のこのような「内 受けず」を孔子の魯を視座にして王事の有様を示した記述法と理解して、これを「魯を王とす」とみたと思われる、ということである。

さて、董仲舒がこのように『穀梁傳』の傳義を豊富に取り込んで、極めて創造的な春秋學を展開することのできたのは、最初にも述べたように當時の『春秋』に對する理解が『公羊』だとか『穀梁』だとかいう學派的な意識に捉われることのない、解釋の自由裁量を可能にする社會的な共通理解（あるいは當時の公羊や穀梁の派閥的な團結や權威づけがまださほど進んでおらないところから生ずる傳の名にこだわらない意識、と言ひ換えてもよい）があったところに起因する。今、更にそうした例を『韓詩外傳』に求めれば、卷の二にみえる「楚の莊王 宋を圍み、七日の糧有り」以下の説話は宣公十五年の『公羊傳』の文であり、卷の八にみえる「一穀升らず、之を鎌と謂ふ」以下の語は襄公二十四年の『穀梁傳』の文である。このように董仲舒の頃の『春秋』説の引用には『公羊』だとか『穀梁』だとかに偏することのない大らかさがある。

た。ところが武帝によって儒教が國教に定められしかもその時に『公羊傳』が學官に立てられてしまうと『春秋』の理解に學派偏重の權威主義が持ち込まれることになり、宣帝時の石渠閣の論争に及んでは『公羊』派も『穀梁』派もおのが解釋の優秀性を説いて一步も譲らず、ついには『春秋』が『春秋學』として多方面に展開してゆく可能性を奪い、「傳」の權威の下に解釋の自由性を封じ込めることになったのである。そして董仲舒の『公羊』も『穀梁』も認める自由な解經方法によつて導き出された様々な春秋理解は、以後の自由裁量を許さぬ學術界の中で次第に『公羊』學派の理解として固定化し、後漢の何休に引き繼がれることになったのであらう。その意味では、董仲舒は漢代儒家思想史上にあつて唯一の春秋思想家とみなされてよい。

注(1) 張西堂『穀梁眞偽考』直隸書局、一九三一年)がそう考える代表であり、わが重澤俊郎氏(『春秋穀梁傳の思想と漢代の社會』『支那學』十一、一九三七年)・山田琢氏(『穀梁傳の成立について』『日本中國學會報』第十集、一九五三年。後『春秋學の研究』(明德出版社、一九八七年)所收)もほぼ同解である。これら各氏の學說史的な経緯については拙稿『春秋穀梁傳の基礎的研究(一)成立篇』(『鳴門教育大學研究紀要』人文・社會科學編)第七卷)を参照されたい。

(2) 陳氏、『春秋穀梁傳論』『孔學論集』(現代國民基本知識叢書、第五輯、中華文化出版事業委員會、一九五七年)

(3) 俞樾、『群經平議』卷二十三。なお、『公羊』と『穀梁』がほぼ時を同じくして成立していることは、注(1)に掲げた拙論を参照していただきたい。

(4) 惠棟、『九經古義』(貸園叢書本)第十五『穀梁古義』。ただし、經解本はこの部分を削除する。

- (5) 日原氏、『春秋公羊傳の研究』(創文社、一九七六年)「春秋學の成立」
- (6) 余氏、『四庫提要辨證』(中華書局、一九七四年)卷十、子部一、「新語」の項。なお、『新語』については、『四庫提要』が偽書説を提出して以來その眞偽問題が幾度となくとりざたされてきた経緯があるが、『提要』の偽書説の非については余嘉錫氏(前掲書)が詳細に論じられたところであり、よしんば一部論者のいうように『新語』十二篇として傳えられる書物の中に『漢書』藝文志著録の「陸賈二十三篇」の文章が含まれるとしても、金谷治氏の言われるようにそれが陸賈の著述としての意義を少しも奪ふものではない。(『秦漢思想史研究』(平樂寺書店)一九八一年、二六四頁以下)。従つて、『新語』を漢初思想状況の一端を忠實に傳えるものとして扱うことにはいささかの不都合もない。
- (7) 徐氏、『兩漢思想』(卷二)『學生書局、一九七六年』九二頁。徐氏所引『新語』至德篇の文章「昔晉厲齊莊楚靈宋襄……外驕敵國、內克百姓。隣國之讐結於外、臣下之怨積於内。而欲建金石之功、終傳不絶之世、豈不難哉。故宋襄死於泓水之戰、三君弑於臣子之手。皆輕用師、而尙武力以至於斯。故春秋重而書之、嗟嘆而傷之。」同『穀梁傳』僖公二十二年の文章「衆敗而身傷焉、七月而死。倍則攻、敵則戰、少則守。人之所以爲人者言也。人而不能言、何以爲人。言之所以爲言也信也。言而不言、何以爲言。信之所以爲信者道也。信而不道、何以爲道。道之貴者時。其行勢也。」
- (8) 隱公十一年『公羊傳』の「子沈子曰、君弑、臣不討賊、非臣」の何注に「沈子稱子冠氏上者、著其爲師也。……其不冠子者、他師也」と、『公羊』と『穀梁』の經師の相違については拙稿注(一)論文でも言及する。
- (9) 案本書竝公羊説、而順命及深察名號篇有穀梁語。本篇晋伐鮮虞、玉英篇桓無王、有穀梁義。
- (10) 桓無王。其曰王何也。謹始也。其曰無王、何也。桓弟弑兄、臣弑君。天子不能定。諸侯不能救。百姓不能去。以爲無王道遂可以至焉爾。
- (11) 山田氏、「穀梁傳の成立について」『日本中國學會報』第十集。後、
- 『春秋學の研究』(明德出版社、一九八七年)所收。
- (12) 案傳無號名之分。惟穀梁桓二年鄆大鼎傳引孔子曰、名從主人、物從中國。而襄五年善稻傳、昭元年太原傳、竝作號從中國。名從主人。此以名號分釋、亦春秋家説。
- (13) 是非之正、取之逆順。逆順之正、取之名號。名號之正、取之天地。天地、爲名號之大義也。……名衆於號、號其大全。名也者、其別離分散也。號凡而略、名詳而目。目者、徧辨其事也。凡者、獨舉其大也。享鬼神者號一。曰、祭。祭之散名、春日祠、夏日祓、秋曰嘗、冬曰蒸。……物莫不有凡號、號莫不有散名如是。
- (14) 曷爲殊會吳、外吳也。曷外吳也。春秋内其國而外諸夏、内諸夏而外夷狄。
- (15) 有非力之所能致而自至者、西狩獲麟、受命之符是也。
- (16) 拙稿、「董仲舒の春秋學——その解釋法の特質——」『東方學』第七十五輯(一九八八年)
- (17) 顏淵問爲邦。子曰、行夏之時、乘殷之輅(集解・馬融曰、昭其儉也、服周之冕(集解・包咸曰、周之禮文而備也)、樂則韶舞。
- (18) 蘇興・故宋二字、不出公羊、見穀梁。『義證』卷七、三代改制質文篇。
- (19) 「或曰、其不稱名、蓋爲祖諱也。孔子故宋也」(桓公二年)。「外災不志、此其志何也。故宋也」(襄公九年)
- (20) 文公二年、八月丁卯、大事于大廟。躋僖公。(穀梁傳)先親而後祖也、逆祀也。逆祀則是無昭穆也。無昭穆則是無祖也。無祖則無天也。
- (21) 顧頡剛氏「董仲舒思想中的墨教成分」『文瀾學報』第三卷第一期(一九三七年)
- (22) 日原氏、『漢代思想の研究』(研文出版、一九八六年)十頁。
- (23) 春秋之法、凶年不修舊、意在苦民爾。苦民尙惡之。沉傷民乎。傷民尙痛之、沉殺民乎。故曰、凶年修舊則諱、是害民之小者、惡之小也。害民之

大者、惡之大也。

(24) 古之君人者、必時視民之勤。民勤於力則功樂罕。民勤於財則貢賦少。民勤於食則百事廢矣。

(25) 城爲保民爲之也。民衆城小則益城。益城無極。凡城之志、皆讖也。

(26) 隱公七年、戎伐凡伯于楚丘以歸。〔穀梁傳〕凡伯者何也。天子之大夫也。國而曰伐。此一人而曰伐、何也。大天子之命也。戎者衛也。戎衛者、爲其伐天子之使、貶而戎之也。

(27) これに對し『公羊』は「親親の道」(莊公三十二年、閔公二年)を説いて國家よりも家族愛を優先させ、往々にして國家の支配秩序をその内側から蹂躪する。『公羊』が董仲舒の大一統説に寄與することなどまずなかつてある。

(28) このほか、『韓詩外傳』は卷六の「楚莊王伐鄭」以下の文章に宣公十二年の『公羊傳』の説話を引き、卷の八の「梁山崩」以下の文章に『穀梁傳』成公五年の説話を引く。