

消えた左氏説の謎

——後漢左氏學の形成と特質——

後漢の學術思想が今古文の論争を基軸として展開していったことはいまさら改めて言うまでもない。中國學術史上の常識であるが、その論争の展開の過程において白虎觀會議が極めて重要な意義を擔つたことも、今や後漢思想研究者のひとしく認めるところとなつてゐる。この白虎觀會議の評價の確立に多大な功績を遺したのが今は亡き日原利國氏である。日原氏は白虎觀會議について様々な角度から分析を加えているが、その所説の根幹は要するに、公羊對左氏の圖式でもって全體を統一的に把握するにある。すなわち氏は、「親親の道」を至上命題とし、家族道德を根柢に据えた禮敎國家を標榜する今文公羊學と、「君臣（尊尊）の義」を錦の御旗に掲げ、王者絶對の國家主義を志向する古文左氏學の國家觀と政治路線の闘争こそが白虎觀會議の本質とみるのである。そしてこの見解は、現在ではほぼ定説化している。定説というのはいは言はずもかもしれないが、少なくとも白虎觀會議もしくは『白虎通義』（以下、『白虎通』と略稱）に言及しようとすれば、この日原説を避けて通ることはできない。

しかし、日原説に對する異論もむろんないわけではない。その異論

池田秀三

の主たるものは、日原氏の視點があまりにも公羊對左氏という圖式に限定されてゐるのではないかというものである。私もまた同じ疑念を有する者であつて、白虎觀會議は政治路線會議ではなく、あくまで「五經の同異を講論」するための經學討論會であり、したがつて五經全體にわたつて經説がどのような理論・方法によつて折中融合されていったのかを闡明することこそが『白虎通』研究の第一の喫緊事であると考へてきた。その考へには、いまもいささかの變りもない。ただ最近では、一方で、公羊對左氏の政治路線闘争という把握はやはり事の本質を衝いた至論であると改めて思うようになった。とりわけ諸侯の位置づけをめぐる兩者の論争に白虎觀會議の最大の課題を見出した着眼の鋭さは、まことに慧眼と感嘆するほかはない。

現在の私の日原説に對する疑義はむしろ別の點にある。それは日原説のもう一つの眼目である、公羊學が古文左氏學という反指定を通して事實上左氏に接近し、君主權の絶對化を理論づける思想へと變貌した、とする見方に對してである。いまの私はかかる見方には必ずしも贊同できない。

では、その見方の何に同意できないのか、また何故に所感が變つたのか。本稿を通じてその事情を少しく語つてみたいと思う。

『白虎通』を讀んでいて不思議なのは、左氏説がまったく見えないことである。まったく見えないと斷言するのは、陳立の『疏證』には必ずしも僅少とは言えぬ量の『左傳』が引かれていることからすればやや危険かもしれないが、少なくとも明瞭に左氏説とわかる形・内容の文辭のないことは事實である。『左傳』の引用はもとより皆無である。つまり、『白虎通』の表面には左氏説は一切現れていないということである。會議には左氏學者も參加していたにもかかわらず（何人參加していたかは不明で、具體的に名の判明しているのは賈逵一人のみである。が、たとい左氏派の與會者が彼だけであったとしても、實質的にはそれで十分であった）、『白虎通』においてはその跡はきれいに消し去られているのである。これは一體どうしたことであろうか。

こんな疑問を口にすれば、ただちに識者から、『白虎通』は會議の結論だけを記したものであり、會議では今文公羊派の説が採擇されたのだから、それしか載せられていないのは當然のこと、あるいは勝利を得た今文公羊派が反對派の古文左氏説を抑壓・抹消するのは知れたこと、といった教示が與えられるに違いない。それは確かにそのとおりである。しかし、果してそれだけであろうか。『白虎通』は本當に、論議の經緯の一切を省略して結論のみを記したものであろうか。また、今文公羊派はそんなに非寛容だったのだろうか。私にはどうもそうは思えないのである。以下、その點について少し述べてみよう。

『白虎通』は全四十三篇三百十八章（項目）からなるが（佚文を除く）、^③各章の文章の長さは不揃いで、短いものはわずか二十五字（社稷篇「社稷有樂」）、長いものになると一千字を越す（號篇「三皇五帝三

王五伯）。概していえば短文の章が多数を占めるが、長文のものも決して少ないとは言えず、三百字以上のものだけでも二十條を數える。これら長文の章は、當然ながら議論はこみいっており、經典の引用も數多い。よって我々は、これらの條文を通して、かなりの程度まで會議の具體的内實を思い浮かべることができるのである。

またその文章のスタイルも、會議がどのように進化したかを十分傳えてくれるように思われる。『白虎通』の文體は基本的に問答體となっている。いま一例を挙げよう。

君の爲に惡を隠す所以は何ぞ。君は至尊、故に輔弼を設け、諫官を置く。本より當に遺失有るべからず。故に『論語』（述而篇）に曰く、「陳の司敗問ふ、『昭公は禮を知るか』。孔子曰く、『禮を知る』と。此れ君の爲に隠すなり。君 臣の爲に隠さざる所以は何ぞ。以爲ふに、君の臣に於けるや、適無く莫無く、義とこれ與に比す。一善を賞して衆臣勸み、一惡を罰して衆臣懼る。若し爲に卑隱せば、殆むべからずと爲すなり。故に『尙書』（大誓）に曰く、「必ず賞罰に力めて、以て厥の功を定めよ」と。諸侯の臣の天子に對ふるも、亦た爲に隠すか。然り。本より諸侯の臣の今來るは、天子恙無きかを聘問するが爲にして、君の惡を告ぐるが爲に來るに非ざるなり。故に『孝經』（事君章）に曰く、「其の美を將順し、其の惡を匡救す。故に上下能く相親しむなり」と。君は臣の爲に隱さざるに、父の獨り子の爲に隱すは何ぞ。以爲ふに、父子は一體にして分れ、榮恥相及べばなり。故に『論語』（子路篇）に曰く、「父は子の爲に隱し、子は父の爲に隱す。直きこと其の中に在り」と。兄弟は相爲に隱すか。曰く、然り。父子と同義なり。（以下略）（所以爲君隱惡何。君至尊。故設輔弼。置諫

官。本不當有遺失。論語曰。陳司敗問。昭公知禮乎。孔子曰。知禮。此爲君隱也。君所以不爲臣隱何。以爲君之於臣。無適無莫。義之與比。賞一善而衆臣勸。罰一惡而衆臣懼。若爲卑隱。爲不可殆也。故尙書曰。必力賞罰。以定厥功。諸侯臣對天子。亦爲隱乎。然。本諸侯之臣今來者。爲聘問天子無羞。非爲告君之惡來也。故孝經曰。將順其美。匡救其惡。故上下能相親也。君不爲臣隱。父獨爲子隱何。以爲父子一體而分。榮恥相及。故論語曰。父爲子隱。子爲父隱。直在其中矣。兄弟相爲隱乎。曰。然。與父子同義。(諫諍篇)

この文章は、もとより整理の手が加わっていることは否定できないものの、かなり實録に近いものではなからうか。餘人は知らず、少なくとも私にとつては、會議のありさまを髣髴とさせてくれる。

右の一文には『論語』『尙書』『孝經』が援用されているが、これは實際に提示されたものに違いない。『白虎通』に引用される文獻は極めて多く、某某曰と出典が明示されたものだけでも七十種に及ぶ。しかもそのほとんどが複数回引用され(最多は『尙書』の六十一條、次が『公羊傳』の五十八條)、これに「傳」や表示のない地の文中での引用が加わるわけだから、『白虎通』は全篇經書の引用でおおわれているというも過言ではない。これらの引用文は、先の例からもうかがえるように、實際その場で提示されたものをそのまま登載したものに違いない。とすれば、これも『白虎通』の記録としての忠實性を傍證するものである。

記録としての忠實性という點では、或説の存在も見落とすこととはできない。『白虎通』には四十條以上もの「或曰」「一説」が残されている。或説の残存は、經義の統一という面では會議の失敗ということに

なるうが、好意的にみれば、會議において多數派が少數派の意見を必ずしも壓殺したのではないことを示すものと言えるのではないか。そして、それらの或説を逐一丹念に保存した『白虎通』も、その記録としての信頼度の高さ、公平さを認められて然るべきではあるまいか。

かくみてくれば、白虎觀會議においては少數意見についても一定の顧慮がはらわれており、また『白虎通』はそうした會議の状況をかなり忠實に反映していると考えられることもそれほど奇怪な思ひつきではないであらう。『白虎通』はあながちに今文公羊學に偏した立場から編まれた書物では決してない。古文説にも一定の配慮をなし、融合ないしは許容可能なものは取り入れているのである。『周禮』の引用が七條あることがその明證とならう。となると、またしても左氏説がまったく見えないことが問題となってくる。もはや、それを偶然ということとはできない。すなわち、意圖的に排除されたとか考えられない。

何故に左氏説だけは全面的に斥けなければならなかったのか。この疑問こそが本稿執筆の直接の動機であるが、客觀的にみても、その疑問の解明が『白虎通』を読み解く作業の核心であると確信している。以下、その検討に進みたいが、『白虎通』の體例に關してもう一つ氣になることが残っているので、まずそのことにふれておきたい。

三

氣になることというのは、從來、白虎觀會議においては、あらゆる問題にわたって事ごとに今文古文雙方の間に激しい論争が繰り廣げられたかのごとくイメージされてきたが、果して本當にそうだらうか、ということである。もしそのイメージどおりだとすると、會議において結論として決定された説の裏に必ず異説があったはずで、それが

『白虎通』に記載されていないのは全て意圖的に葬り去られたということになる。實際、これまではそのように考えられてきたのだが、私は近ごろ、そうした考えに疑念を抱き始めたのである。すなわち端的に言えば、異説の書いていないものもともと異説がなかったのではないかと思ふようになってきたのである。例を擧げて示そう。

大夫の兵を將て出づるに、中より御せざる者は、其の威を盛んにして、士卒をして意を一にし心を繫けしめんと欲すればなり。故に但だ將軍の令を聞き、君の命を聞かず。進退 大夫に在るを明らかにするなり。『春秋傳』に曰く、「此れ命を君に受け、如きて齊を伐つに、則ち還る（といひて善とする）は何ぞ。其の喪を伐たざるを大とするなり。大夫 君命を以て出づれば、進退 大夫に在るなり。（大夫將兵出。不從中御者。欲盛其威。使士卒一意繫心也。故但聞將軍令。不聞君命。明進退在大夫也。春秋傳曰。此受命于君。如伐齊。則還何。大其不伐喪也。大夫以君命出。進退在大夫也。）（三軍篇）

この文中に引く『春秋傳』は『公羊傳』（襄公十九年）であり、したがって右の一文は純然たる公羊説である。それに對する左氏説はもちろん記されていないが、左氏説の記述がないのは公羊派が抹殺したのではなく、もともと大夫の進退についての左氏説がなかったためではなからうか。「大夫以君命出。進退在大夫」は、『春秋繁露』精華篇や『說苑』奉使篇にも見える周知の公羊説であり、もしそれに反對する説が左氏學にあったとしたら、その形跡はどこかに残っていそうなのである。ところが、その痕跡は一切残っていない。また兵を將いて出國した大夫の裁量權を制限することは事實上不可能であり、合理主義的傾向を有し、かつ責任倫理の立場を基本とする古文左氏學がその

消えた左氏説の謎

ような説を積極的に提唱したとは考えがたい。現に『左傳』は「喪を聞いて還るは禮なり」と、大夫の裁量權を容認する方向の評価を下している。後述のごとく、『左傳』と左氏説が一致するとは限らないが、この場合は不一致を強いて想定するいわれはない。もちろん、君主權を絶対視する左氏學が一般的に大夫の勝手な行動を承認するわけはないが、その點は公羊學ももとより同斷であつて、これはあくまで緊急事態に際しての話である。以上のことも勘案すれば、「大夫以君命出。進退在大夫」は左氏學にも異論のなきところであつた、したがって會議における反論ははじめからなかつた、と斷じても不可はあるまい。他の文獻に徴しても異説の知られないものはこれと同様に考へてもよいのではなからうか。その全てとはむろん言えないだろうが、私の調べた限りでは、かなりの部分は該當するように思われる。いま述べたのは左氏説の見あたらない例であるが、左氏説の存在が確認できるものの場合においても、會議において左氏側がその反論を提示したとは限らない。たとへば、

王者の太平にして乃ち巡守する所以は何ぞ。王者の始めて起るや、日月尙ほ促り、徳化未だ宣はず、獄訟未だ息まず、近きは治まらず、遠きは安んぜず。故に太平にして（乃ち）巡守するなり。何を以て太平にして乃ち巡守するを知るや。武王は巡守せず、成王に至りて乃ち巡守するを以てなり。（王者所以太平乃巡守何。王者始起。日月尙促。徳化未宣。獄訟未息。近不治。遠不安。故太平巡守也。何以知太平乃巡守。以武王不巡守。至成王乃巡守也。）（巡守篇）

がそれである。この事項については、陳立の『疏證』に、
詩毛説・春秋古文説、皆以へらく、武王の時即ち巡守す。以へら

く、太平にして乃ち封禪す、巡守は必ずしも太平ならざるなり、故に鄭『詩譜』に云ふ、「武王 紂を伐ち、天下を定め、巡守して職を述べしむ」と。宣十二年『左傳』にいふ、「昔武王 商に克ち、頌を作りて曰く、『載ち干戈を駈め、載ち弓矢を擧む』と。『毛詩』序にいふ、「時適は巡守して告祭・柴望するなり」と。箋にいふ、「武王既に天下を定め、時に出でて其の邦國を行く。巡守を謂ふなり」と。『毛詩』『左傳』は皆古文学家、『白虎通』は多く今説を取る。故に同じからざるなり。（詩毛説・春秋古文説。皆以武王時即巡守。以太平乃封禪。巡守不必太平也。故鄭詩譜云。武王伐紂。定天下。巡守述職。宣十二年左傳。昔武王克商。而作頌曰。載戰干戈。載擧弓矢。毛詩序。時邁。巡守告祭柴望也。箋。武王既定天下。時出行其邦國。謂巡守也。毛詩左傳。皆古文学家。白虎通多取今説。故不同也。）

とあるように、古文學には「巡守は太平を待たず」とする異説が存在している。それが一説として備わっていないのは、會議で却下ないし黙殺されたのか、それとも古文派がそもそも異議を唱えなかったのか、その判定はすこぶる困難である。賈逵が毛詩にも精通していたことから考えれば、前者とみるのが穩當かもしれない。ただ私自身は、ここでも異議は提出されなかったとみるほうに傾いている。それは、鄭玄は明確に即時巡守を説き、「太平封禪」と區別しているが、白虎觀會議當時の古文學がそこまで明確に區別する意識があったかどうか、かなり疑問だからである。

以上、『白虎通』に異説の示されていない條項は、もともと異説が提議されなかった可能性が高いことを論じてきた。これはもとより明證があつたの話ではなく、あくまで私個人の心證あるいは印象にもと

づいた假説でしかない。しかし、前節で論證した少數意見に對する一定の配慮、『白虎通』の記録としての客觀性を思い合わせれば、まったく成立の餘地なき假説でもあるまい。

もっとも、私とて、異説の示されていない條項は全て異論など最初から存在しなかったなどと強辯するつもりは毛頭ない。そんなことは、「五經の同異を講論」するために開催された會議の性格からしてあり得ない。反論があつたにもかかわらず、それが完全に抹殺されているケースの少なくないことはほとんど自明と云つてよい。何しろ巻頭第一文がその典型的ケースにあたっているのだから。

天子は爵稱なり。（天子者爵稱也。）（爵篇）

この定義は、天子は爵稱にあらずとする異説の存在を一方に想定しなければ意味をもたないことは、くどくど説明するまでもないであろう。たとい現在の文獻からはその存在を確認できなくても、天子は爵稱にあらずとする異説が存在したことは確實であるが、幸いにもその異説は今に傳えられている。陳立の『疏證』を見よう。

此れ易説・春秋今文説なり。『周易乾鑿度』に云ふ、「易に人に君たるの五號有り。帝は天稱なり、王は美行なり、天子は爵號なり、大君は上りて異を行ふに與るなり、大人は聖明にして德備はるなり」と。曲禮疏引く『五經異義』に云ふ、「天子に爵有りや不や。易孟（喜）・京（房）説、易に人に君たるの五號有り、帝は天稱、一なり」と。説『乾鑿度』の文と同じ、是れ天子に爵有りとす。「古周禮説、天子に爵無し。號を天に同じうすれば、何の爵かこれ有らん。謹しんで案するに、春秋左氏に云ふ、『夷狄に施すには天子と稱し、諸夏に施すには天王と稱し、京師に施すには王と稱す』と。知る、天子の爵稱に非ざるを。古周禮説に従

ふ。……兩漢の世、易孟・京、春秋公羊 學官に立ち、古周禮、古左氏尙ほ未だ盛行せず、故に『白虎通』と多く異なるなり。(此易說・春秋今文說也。周易乾鑿度云。易有君人五號。帝者天稱也。王者美行也。天子者爵號也。大君者與上行異也。大人者聖明德備也。曲禮疏引五經異義云。天子有爵不。易孟京說。易有君人五號。帝天稱。一也。說與乾鑿度文同。是天子有爵。古周禮說。天子無爵。同號於天。何爵之有。謹案。春秋左氏云。施于夷狄稱天子。施于諸夏稱天王。施于京師稱王。知天子非爵稱也。從古周禮說。……兩漢之世。易孟京・春秋公羊立于學官。古周禮・古左氏尙未盛行。故與白虎通多異也。)

やはり古文說には、天子は爵稱にあらずとする説があった。そして、白虎觀會議において、賈逵がこの古文說に與する論陣を張ったであろうことも疑いのないところである。というのは、賈逵の『左傳解詁』の佚文に「畿内には王と稱し、諸夏には天王と稱し、夷狄には天子と稱す」(『穀梁傳』成公八年疏引¹⁵)とあり、許慎のいう「春秋左氏」とはこの賈逵說にほかならないからである(『左傳』本文には見えない)。ただ「天子無爵」はあくまでも周禮說であつて(といつても、これも『周禮』には明證がない)、本當に左氏說が論理的に「天子無爵」に歸し得るかどうか、私としてはいささか心許ない點もあるのだが、『周禮』にも兼ね通じていた賈逵は兩說を一體のものとして扱っていたに違いない。さればこそ、彼の弟子たる許慎もその論法を引き繼いで、かく「謹案」を下したのであらう。

一方、今文說だが、陳立はこれを易說・春秋今文說すなわち公羊說と定めている。易說は『五經異義』に明記されているが、公羊の名は擧げられていない。では陳氏がなぜ兼ねて公羊說としたかというと、

消えた左氏說の謎

それは『公羊傳』成公八年何休注に、

或いは王と言ひ、或いは天王と言ひ、或いは天子と言ふも、皆相通ぜり。以て刺譏是非を見ずなり。王とは號なり。徳 元に合ふ者は皇と稱す。……徳 天に合ふ者は帝と稱す。……仁義合する者は王と稱す。……天子とは爵稱なり、聖人の命を受くる、皆天子の生ずる所、故に之を天子と謂ふ。(或言王。或言天王。或言天子。皆相通矣。以見刺譏是非也。王者號也。徳合元者稱皇。……徳合天者稱帝。……仁義合者稱王。……天子者爵稱也。聖人受命。皆天所生。故謂之天子。)

とあるからである。陳氏の比定は誤っていない。ただ、これはあくまで何休の說であつて、會議當時の公羊學に簡明に「天子は爵稱なり」とする説があつたとは斷言できないかもしれない。が、恐らくそれは大した問題とはならぬであらう。たとい會議以前の公羊說に「天子爵稱」説がなかつたとしても、與會の公羊學者たちが易說や下文に見える『孝經緯』の說に與したことを疑う必要はまったくないからである(私の見るところでは、恐らくそれが實情に近い。そして會議以降、「天子爵稱」説は次第に公羊說として實質化していったと考える)。

以上検討したところにより、白虎觀會議において、天子に爵有りや無しや、あるいは天子は爵稱なるか非かをめぐつて、今文公羊派と古左氏派の間で激論が交されたことは疑う餘地なきものとなつたと思う。然るに、『白虎通』には今文派の議論しか残されていない。これは今文派が古文派を完全否定し、議事録からも古文說の跡を消し去つたとしか考えられない(議論の最終判定權者は章帝であつたが、帝が積極的に議論に干與し、結論を左右した形跡は極めて薄い。恐らく多數派の說をそのまま裁可したものとと思われる)。

今文公羊派にとって、この「天子爵稱」説はどうしても譲れぬ一線であった。が、それは古文左氏派においても同様であった。かく妥協の餘地なき對立と化したのは、それが兩者の存在基盤に關わること、すなわち根本理念の對立であったからに違いない。では、その根本理念とは何かというと、結局は、陳腐ながら、天子を天上の高みに引き上げようとする（「號を天に同じうす」古文左氏學の「尊尊の義」と、天子を天の支配下にある禮敎社會の最上位者に据えようとする今文公羊學の「親親の道」の對立に歸着させざるを得ない。はじめに日原氏の見解はやはり事の本質を衝いた至論だと稱した所以はここにある。

ここでいちおうの結論は出たわけだが、ただ、これほどの對立が演じられた背景にはなおいくばくかの理由が隠されているように私には思われる。次に、日原氏が公羊對左氏の圖式の典型かつ核心とみなしている諸侯の地位をめぐる議論を通して、その理由を探ってみたい。

四

『白虎通』においては諸侯は「不純臣」と規定され、かく規定する所以が次のように説かれている。

王者の諸侯を純臣とせざるは何ぞ。之を尊重すればなり。其の土を列ちて子孫に傳へ、世世君と稱して、南面して治むるを以てなり。凡そ臣とせざる者は、衆臣に異なるなり。朝には則ち之を著に迎へ、覲には則ち之を阼階に待ち、升降は西階自りし、庭燎を爲し、九賓を設け、享禮して而る後に歸る。是れ衆臣に異なるなり。（王者不純臣諸侯何。尊重之。以其列土傳子孫。世世稱君。南面而治。凡不臣者。異於衆臣也。朝則迎之於著。覲則待之於阼階。升降自西階。爲庭燎。設九賓。享禮而歸。是異於衆臣也。）

すなわち、諸侯は天子に臣屬するものではあるが、同時に自身、君主としての一面を併せ有しているから、天子直屬の御家人たる卿大夫のごとき純然たる臣下としては扱わないというのである。

この「諸侯不純臣」説は、日原氏の指摘することく、公羊學の根幹をなす主要學説の一つである。しかし、右の規定は『公羊傳』自體にもともと存在するものでは實はない。『公羊傳』には「純臣」「不純臣」という用語はないし、またどこを探しても諸侯を純臣としないというような言説は見あたらない。その證據に、『白虎通』の擧げる根據は『公羊傳』以外の文獻による間接的なものばかりである。つまり、『公羊傳』には「純臣」「不純臣」というカテゴリーは本來なかったのである。いやむしろ、そういった分別の發想がそもそもなかったというべきであろう。

では、「諸侯不純臣」を公羊説とするのは誤りなのかというと、むしろそうではない。「諸侯不純臣」は紛れもなき公羊説である。なぜそれがわかるかという点、陳立の疏證にも引用することく、『五經異義』『毛詩』周頌・臣工疏引）に「公羊説。諸侯不純臣」と明記されているからである。然らば、何故に、またいかにして公羊學はかかる學説を創始したのが問題となる。が、公羊説をいくら釋ねても、それだけでは答は見えてこない。反對派、すなわち日原氏のいわゆる反措定たる左氏説を併せ検討することによって、はじめて公羊説の意義が明らかになる。よって、ここで目を左氏説に轉ずることとしよう。

諸侯の地位についての左氏學の規定も同じく『五經異義』に見えている。すなわち「左氏説。諸侯者。天子蕃衛純臣」がそれである。ところが、この「蕃衛純臣」なる規定も、公羊の場合と同様、『左傳』に明確な根據を見出せないのである。そうした方向の議論がないだけ

ではなく、「蕃衛」「純臣」という語さえ用いられていないのである(ただし「純臣」については、隱公四年傳の君子の言に「石碣は純臣なり」という用例が見えるが、この純臣は純忠の臣の意味であつて、いま問題にしていることがらとは直接には無關係である)。

もっとも、「蕃衛」に關しては、類似の用語が見えないではない。たとへば、僖公二十四年傳に、

周の懿徳有るも、猶ほ兄弟に如くは莫しと曰ひ、故に之を封建す。其の天下を懷柔するも、猶ほ外の侮り有るを懼る。侮りを扞禦するは、親に親しむに如くはなし、故に親を以て周を屏せしむ。(周之有懿徳也。猶曰莫如兄弟。故封建之。其懷柔天下也。猶懼有外侮。扞禦侮者。莫如親親。故以親屏周。)

とあり、また昭公二十六年傳に

昔武王 殷に克ち、成王 四方を靖んじ、康王 民を息はずに、竝びに母弟を建て、以て周を蕃屏せしむ。亦た曰く、「吾れ文武の功を享くるを専らにする無し。且爲後人の迷敗傾覆して難に溺入するあらば、則ち之を振救せよ」と。(昔武王克殷。成王靖四方。康王息民。竝建母弟。以蕃屏周。亦曰。吾無專享文武之功。且爲後人之迷敗傾覆而溺入于難。則振救之。)

とあるのがその例である。しかし、この用例からはどうしたって「諸侯蕃衛純臣」は導き出せない。いや導き出せないどころか、右の二文はどうみても「諸侯不純臣」説の味方にしかなり得ない。「親親」「無専」(杜注「敢て専らにせず、故に母弟を建つ」という二語を擧げるだけでも、そのことは明らかであろう。もちろん、親藩と異姓の一般諸侯には格差がある。が、「諸侯蕃衛純臣」説は、兄弟をも含めて諸侯をひとしなみに純臣とみなすものであり、『左傳』の原義とは到底

相容れない。つまり、諸侯を「蕃衛純臣」とする左氏説は、『左傳』そのものとはまったく無關係に創作された學説であり、ここにこの説の特異性があるのである。

諸侯が「蕃衛の臣」であることは、實は今文學も承認するところである。『白虎通』においても、

『穀梁傳』に曰く、「天子に六軍有り。諸侯は、上國は三軍、次國は二軍、下國は一軍」と。諸侯の(少なくとも)一軍ある所以の者は何ぞ。諸侯は蕃屏の臣なり。兵革の重きを任ひ、一方の難を距ぐ、故に一軍有るを得るなり。(穀梁傳曰。天子有六軍。諸侯上國三軍。次國二軍。下國一軍。諸侯所以一軍者何。諸侯。蕃屏之臣也。任兵革之重。距一方之難。故得有一軍也。)(三軍篇)

王者の巡狩するに、諸侯の境に待つは何ぞ。諸侯は守蕃を以て職と爲せばなり。『禮・祭義』に曰く、「天子巡狩すれば、諸侯は境に待つ」と。(王者巡狩。諸侯待于境者何。諸侯以守蕃爲職也。禮祭義曰。天子巡狩。諸侯待于境也。)(巡狩篇)

(諸侯は) 上は以て天子を尊びて蕃輔に備はり、下は以て百姓を

子のごとく養ひ、其の道を施行す。(上以尊天子。備蕃輔。下以子養百姓。施行其道。)(封公侯篇)

(諸侯は) 又天子の守蕃爲れば、頓に(國を)空しうすべからざるなり。(又爲天子守蕃。不可頓空也。)(崩薨篇)

と、諸侯が蕃衛の臣であることが繰り返し明記されている。

『白虎通』に限らず、「蕃(藩)衛」「蕃輔」「蕃翰」「蕃輸」等々、用語はさまざまであるが、先秦兩漢の文獻には類似の表現が頻出する。つまり、諸侯を蕃衛の臣とする見方は、特定の學派に屬する觀念ではなく、共通の見方、強く言えば常識であつたとみてよさそうであ

る。それらの文獻には諸侯が純臣かいなかというような議論は全然見えないが、それも至極當然のことであろう。諸侯が純臣でないことは論議以前の、いわば暗黙の前提であつたからである。ところが、そこへ左氏派が「諸侯は純臣なり」とする新説を持ち出したのである。それは以前に例のない、異質の觀念であつた。公羊をはじめとする今文派が強く反撥し、全否定しようとしたのも無理からぬところである。しかし、それこそ、左派が手ぐすねを引いて待ち受けるところであつた。というのは、左氏説への對抗上、公羊派は「諸侯不純臣」をはつきりと口にしなければならなかつたからである。すなわち、諸侯の純臣・不純臣をめぐる論争は、大局的には左氏派が仕掛けたものであり、公羊派はその挑發に乗せられたのだ、というのが私の白虎觀會議に對する基本的とらえ方なのである（むろん、白虎觀會議がその論争の發端であつたかどうかはわからない。それ以前に遡る可能性は大いにある。が、後述の賈逵の『左氏長義』が出たのが建初元年であることからすれば、本格化するの建初以降であり、したがって、會議がその論争の最も重要な一齣であつたことは疑えまい）。

「諸侯蕃衛純臣」説は、公羊學攻撃のために周到に準備されたものであり、左氏派にとつては切り札ともいえる武器であつた。それが左氏學においていかに重用されたかは、許慎（當然、「諸侯蕃衛純臣」説を是とする）が經説の是非を定めるに際して、

諸侯未だ年を踰えずして、出でて朝會するときと、出でて會せざるときは何をか稱する。春秋公羊説に云ふ、「諸侯未だ年を踰えずるとき、境を出でずして國中に在れば子と稱し、王事を以て出づるにも亦た子と稱す。王事に非ずして出でて會同すれば、父の位を安んじて子と稱さず。……」と。左氏説、「諸侯未だ年を踰

えざるときは、國內に在りては子と稱し、王事を以て出づれば、則ち爵を稱す。王事に黜して、敢て其の私恩を伸べず。……」。

謹んで案するに、春秋、家事を以て王事を辭するを得ず。諸侯は蕃衛の臣なれば、未だ年を踰えずと雖も、王事を以て爵を稱することは是なり。（諸侯未踰年。出朝會與不出會何稱。春秋公羊説云。諸侯未踰年。不出境在國中稱子。以王事出亦稱子。非王事而出會同。安父位不稱子。……左氏説。諸侯未踰年。在國內稱子。以王事出。則稱爵。黜於王事。不敢伸其私恩。……謹案。春秋不得以家事辭王事。諸侯。蕃衛之臣。雖未踰年。以王事稱爵。是也。）（『通典』卷九三引『五經異義』）

（謹しんで）按ずるに、左氏の説、諸侯は蕃衛の臣にして、其の

封守を棄つるを得ず。諸侯は千里の内は奔り、千里の外は奔らず。四方 空虚にすべからず、故に（大喪には）大夫を遣すなり。（按。左氏之説。諸侯。蕃衛之臣。不得棄其封守。諸侯千里之内奔。千里之外不奔。四方不可空虚。故遣大夫也。）（『通典』卷八〇引『五經異義』）

のごとく、佚文だけでも一度ならず、この「諸侯蕃衛純臣」説を根據として用いていることから想見できよう。

「諸侯蕃衛純臣」説は、以上みてきたとおり、『左傳』の本文から自ずと出てきたものではなく、公羊學打倒のために作爲的に案出せられたものであつた。これを一般化して言えば、公羊學を標的とし、それを打倒することを目的として創出・形成されたのが左氏學であつた、ということである。公羊學に對抗することを最初から目的とし、作爲的に作り上げられた學問體系、それが左史學の特質にかつ基本的性格であつた。思えば、左氏學がこのような性格を帯びたのも仕方な

いことかもしれない。劉歆による立學要請が今文學諸博士によって拒絶されたときに、その方向が定められてしまったと言えよう。それは後れてやってきた者の悲哀である。だが、後れてやってきた者ならでの強みもある。それは先行學術を十分吟味批判し、その弱點を探り、効率的に對處できるということである。そして左氏學は、實際、その利點を十二分に活かしたのであった。

五

後漢左史學の基礎を築いた二人の學者、賈徽と鄭興は、それぞれ『左氏條例』を作っている。その内容がどんなものかは残念ながら知られないが、「條例」という以上、左氏の義例を樹立するに努めたものであったことは間違ひなからう。その義例の中には後の左氏説となったものもあるが、こうした義例の定立に際して公羊學を模範、というよりは反面教師としたであろうことも想像に難くない。鄭興が『公羊春秋』を學んでいたことは、『後漢書』本傳に明記されている。

鄭興の子、衆にも『春秋難記條例』と名づける「條例」があったが、やはりその内容は現在知り得ない。ただ、『公羊疏』(何休序疏)に「鄭衆も亦た『長義』十九條十七事を作り、専ら公羊の短、左氏の長を論ず。賈逵の前に在り」とあることから、鄭衆が明確な意識をもって公羊・左氏を比較検討し、左氏を是とする立場をとっていたことが知られる。

ついで、いよいよ賈逵の登場である。この賈徽の子にして後漢古文文學の大立者たる人物も、『公羊疏』に據れば、やはり「(左氏)長義」四十一條を作り、「公羊の理の短、左氏の理の長を云」ったという。この賈逵の『長義』の概要は、幸いにも、その本傳に残されている。

る。曰く、

(章)帝 逵の説を善みし、『左史傳』の大義の二傳より長ざる者を出ださしむ。逵是に於て具さに之を條奏して曰く、「臣謹しんで左氏の三十事の尤も著明なる者を擲出せり。斯れ皆君臣の正義、父子の紀綱なり。其餘の公羊に同じうする者は、什に七八有り。或いは文簡小しく異なるも、大體を害する無し。祭仲・紀季・伍子胥・叔術の屬の如きに至りては、左氏の義は君父に深く、公羊は多く權變に任ず。其の相殊絶すること、固以に甚だ遠し。而るを冤抑せらるること久しきを積み、肯て分明するもの莫し。……凡そ先王の道を存する所以の者は、要は上を安んじ民を理むるに在り。今 左氏は君父を崇び、臣子を卑しめ、幹を彊め枝を弱め、善を勧め惡を戒め、至明至切、至直至順なり。」(帝善逵説。使出左氏傳大義長於二傳者。逵於是具條奏之。曰。臣謹擲出左氏三十事尤著明者。斯皆君臣之正義。父子之紀綱。其餘同公羊者。什有七八。或文簡小異。無害大體。至如祭仲・紀季・伍子胥・叔術之屬。左氏義深於君父。公羊多任權變。其相殊絶。固以甚遠。而冤抑積久。莫肯分明。……凡所以存先王之道者。要在安上理民也。今左氏崇君父。卑臣子。彊幹弱枝。勸善戒惡。至明至切。至直至順。)

賈逵は公羊學と全面的に論争しようとしたのではない。論點を君父の問題に絞ったのだ。それは、公羊學の弱點が君父にありと見抜いた賈逵の見事な戦略であった。そしてこの戦略は後漢の初めより公羊學を標的として營まれてきた左氏學の精粹でもあった。この戦略が總論だけに終らなかつたことは、いまに傳存している左氏説の大半が天子・諸侯・大夫の身分的あり方に關わるものである事實が證明しよう。

かくのごとく準備周到な左氏學の戰略と對峙するには、公羊學はあまりにも不用意であつた。博士の座に安住して、最も必要な部分での理論強化を怠つたと批判されても、やむを得まい。もちろん、まったく對抗措置を講じなかつたわけではない。たとえば、光武期の范升、彼は、

左氏は孔子を祖とせずして丘明より出づ。師徒相傳ふるに、又た其の人無し。且つ先帝の存する所に非ず。因りて立つを得る無し。……五經の本は、孔子より始む。謹しんで左氏の失凡そ十四事を奏す。(左氏不祖孔子而出於丘明。師徒相傳。又無其人。且非先帝所存。無因得立。……五經之本。自孔子始。謹奏左氏之失凡十四事。)(『後漢書』范升傳)

と帝に説き、さらに「太史公の五經に違反し、孔子の言を謬るもの、及び『左氏春秋』の録すべからざる三十一事を上」っている。だが、論敵の陳元に、たちまち、

臣元竊かに博士范升等議奏する所の『左氏春秋』の立つべからざるもの、及び太史公の違反せるもの(都合)四十五事を見たり。案するに、升等の言ふ所、前後相違ひ、皆小文を斷截し、微辭を牒顯し、年數の小差を以て、擧りて臣謬と爲し、織微を遺脱せば、指して大尤と爲し、瑕を抉し鬻を擿して、其の弘美を掩ふ。所謂小辯は言を破り、小言は道を破る者なり。(臣元竊見博士范升等所議奏左氏春秋不可立。及太史公違反四十五事。案升等所言。前後相違。皆斷截小文。牒顯微辭。以年數小差。擧爲巨謬。遺脱織微。指爲大尤。抉瑕擿鬻。掩其弘美。所謂小辯破言。小言破道者也。)(『後漢書』陳元傳)

と、一蹴される始末。左氏は孔子を祖とせず、丘明より出づ、すなわ

ち「左氏は春秋に傳せず」との批判は公羊學の常套句だが、「左丘明好惡 聖人と同じくして、親しく夫子に見ゆ。而して公、穀は七十子の後に在り。傳聞と親見と、其の詳略同じからず」(『漢書』劉歆傳)とする立場を持つる左氏學にとつて、何の痛手にもならない。結局のところ、范升は「左氏は先帝の存せざる所」と、既得權益を主張したにすぎない。范升以降も、公羊學は左氏學を壓倒する理論的充實を果せず、學説の肥大化と論理の袋小路への迷いこみ、すなわち何休のいわゆる

說者疑惑し、經に倍きて意に任じ、傳に反して違反する者有るに至る。其の勢ひ、問ふと雖も、廣くせざるを得ず。是を以て師の言を誦すること百萬に至るも、猶ほ解せざる有り、時に嘲を醸すの辭を加ふ。他經を援引して、其の句讀を失ひ、無を以て有と爲す。甚だ閎笑すべき者、記するに勝ふべからざるなり。(說者疑惑。至有倍經任意。反傳違反者。其勢雖問。不得不廣。是以誦誦師言。至於百萬。猶有不解。時加釀嘲辭。援引他經。失其句讀。以無爲有。甚可閎笑者。不可勝記也。)(『公羊解詁』序)

なる慘状を呈するに至り、その結果、「古學を治め文章を貴ぶ者、之を俗儒と謂ひ、賈逵をして隙に緣りて筆を奮ひ、公羊奪ふべく、左氏興すべし」と以はしむるに至り(同上)、「賈逵幾んど公羊を廢せんとす」(同上疏)る事態を招致してしまつたのである。

ただ公羊學にとつて幸運なことには、救世主が現れる。その救世主とは、白虎觀會議において今文公羊派のリーダー役をつとめた李育その人である。この「沈思專精、博く書傳を覽、名を太學に知られ、深く同郡の班固の重んずる所と爲」(『後漢書』儒林傳)つた「通儒」は、范升らが「多く圖讖を引き、理體に據らざり」しことを反省し、『難

左氏義』四十一事²⁸を著すとともに、白虎觀會議において「公羊の義を以て賈逵を難じ」、その「往返皆理證有る」によつて、辛うじて今文公羊學に勝利をもたらした。しかし、李育のこうした盡力にもかかわらず、公羊學は大局的には主導權を奪い返せなかつたようである。相變わらず「二創²⁹」はつづき、ついに何休をして「斯れ豈に文を守り論を持するに、敗績して據を失ふの過に非ずや。余竊かに之を悲しむこと久し」との先師への慨嘆を發せしむるに至るのである。

公羊學にとつての誤算は、公羊學があたかも天子の權限を抑制して諸侯の主權を確保し、「尊尊の義」よりも「親親の道」を優先するがごとき印象を與えてしまつたことである。『公羊傳』は本來、君主の絶對的權限を抑制しようとするものではない。ましてや、漢代公羊學に於てをや。漢代公羊學が家事を以て王事を廢せず、親親を屈して尊尊を伸べ、國家權力の絶對性の容認に傾斜していったことは、日原氏のすでに詳述せしところである。『白虎通』においても、今文公羊派が、天子を諸侯や公卿以下の臣民とは隔絶した至高至尊の座に昇せ、その絶對性を保證しようといかほど腐心しているかは、『白虎通』を繙けば一讀明らかである。いま一例のみ舉げておこう。崩薨篇に、王者の崩するに、諸侯の悉く奔喪するは何ぞ。臣子悲哀慟怛し、君父の棺柩を觀、悲哀を盡くさんと欲せざる者無ければなり。(王者崩。諸侯悉奔喪何。臣子悲哀慟怛。無不欲觀君父之棺柩。盡悲哀者也。)

とあり、また喪服篇に、諸侯の親喪有るに、天子の崩を聞かば、奔喪する者は何ぞ。己が親親を屈するも、猶ほ尊を尊ぶの義なり。(諸侯有親喪。聞天子崩。奔喪者何。屈己親親。猶尊尊之義也。)

消えた左氏説の謎

とあつて、諸侯はことごとく、たとい親の喪中であつても必ず天子の大喪に奔らねばならぬとされてゐる。これは日原氏が「君臣の大義の前に父子の私恩をも犠牲にするを當然とするに至」つたものとし、諸侯の地位を實質上、「著衛純臣に轉落せしめるもの」の例に擧げている項目なのであるが、實は親の喪あれども必ず奔喪すべしというのは公羊説なのであつて、左氏説は親の喪の有無にかかわらず、上卿を派遣し、諸侯自らは奔喪しないとするのである。

公羊説、天王の喪には、赴者至れば、諸侯哭す。父母の喪有りと雖も、紼を越えて事を行ひ、葬畢れば乃ち還る。左氏説、王の喪には、赴者至れば、諸侯哭して故を問ひ、遂に斬衰を服す。上卿をして弔ひ、上卿をして會葬せしむ。(公羊説。天王喪。赴者至。諸侯哭。雖有父母之喪。越紼而行事。葬畢乃還。左氏説。王喪。赴者至。諸侯既哭問故。遂服斬衰。使上卿弔。上卿會葬。)

禮記』王制疏引『五經異義』

ここでは、表面的には左氏説よりむしろ公羊説が「君臣の大義」を優先しているのである。

『白虎通』はこのように天子絶對の國家主義的立場を基本的にとつているのである。その理念を一言もつて蔽えば、やはり例の「強幹弱枝」ということにならう。『白虎通』の主導理論が公羊學説であるとするれば、必然的に當時の公羊學説の主導理念も強幹弱枝ということになるはずである。然るを、公羊學派はその金看板を左氏學に奪われてしまつた。白虎觀會議の開かれた建初中になされた(前後は不明)、濟南王康と中山王焉への禮度を諭えた厚遇を諫めた宋意の次の上疏文は、その明證となるものであらう。

春秋の義、諸父昆弟も臣とせざる所無し。尊を尊び卑を卑し、

幹を彊め枝を弱むる所以の者なり。陛下 德業隆盛にして、當に萬世の典法と爲るべし。宜しく私恩を以て上下の序を損ひ、君臣の正を失ふべからず。(春秋之義。諸父昆弟無所不臣。所以尊尊卑卑。彊幹弱枝者也。陛下德業隆盛。當爲萬世典法。不宜以私恩損上下之序。失君臣之正。)『後漢書』宋意傳

「諸父昆弟も臣とせざる所無し」というのは明らかに左氏説に據るものである。宋意にとつての「春秋の義」は左氏説なのである。彼は今文の「大夏侯尙書」を學んだ人だから、左氏説と公羊説の違いを知悉していたかどうかはわからない。が、知っていればもとよりのこと、またたとい知らなかったとしても、それは「尊尊卑卑。強幹弱枝」が左氏學の文脈で一般に用いられていたことを示している。

このような組み換えが起つたのはなぜであろうか。それは左氏學が「親親の道」を棚上げし、「尊尊の義」のみを根本理念とする單純明快な方針を打ち出したからである。「君臣の義」や「強幹弱枝」の主張は、當然「大義滅親」を是認することにつながる。ところが「大義滅親」を強調すれば、今度は儒家の基本教義たる「親親の道」と抵觸する惧れが出てくる。ここにおいてか左氏學は、「親親の道」を閑却し、「尊尊の義」のみを採擇したのである。ただ、「親親の道」は捨て置くとしても、父子の道だけは放棄したままにはしておけないから、父子を君臣と同様の絶對服從の關係と規定した。すなわち父を尊び子を卑しめ、孝を子の一方的責務としたのである。ここにおいて父子は「親親」ではなく、「尊尊」の關係となる。つまり「君臣の正義」のみならず、「父子の紀綱」も「尊尊の義」に含まれる。基本理念が一つに收斂するのである。ここに左氏學は極めて明快な理論となり得た。

しかし、公羊學の場合はそうはいかない。『公羊傳』には「親親之

道」が三度にわたって明記されており(莊公三十二年・閔公元年・同二年。他に莊公二十七年に「親親」の語が見える。因みに「尊尊」の語は見えない)、しかもそれが筆法の公理として用いられている。自らの奉ずる經典にかく明文のある以上、公羊學としてはどうしても「親親の道」を放棄するわけにはいかなかった。あと残された路は「親親の道」と「尊尊(君臣)の義」の共存——「尊尊」を「親親」の上位に置いた——しかない。そして實際、公羊學はその路を選んだ。『白虎通』もむろん、兩者の共存を當然の前提として構成されている。朝聘篇の「夫れ臣の君に事ふるは、猶ほ子の父に事ふるがごとし。君父の恩を全うせんと欲せば、一に尊君に統べらる」はその端的な事例だし、また三綱六紀篇もその典型的表現である。ただ、残された路はそれ以外なかったとしても、公羊派自身にはやむなくという意識はなかったであろう。というのは、兩者の共存は董仲舒以來の公羊學の傳統であり、かつ兩者の共存には原理的に何の問題もないはずだからである。すなわち、「親親の道」と「尊尊(君臣)の義」は決して相對立するものではなく、調和あるいは補完の關係にあるはずのものであったからである。ところが、左氏派はここに目をつけた。「親親の道」の看板をおろすわけにはいかない公羊學の弱みを衝き、公羊學があったかも「尊尊(君臣)の義」を輕視しているかのごとく言いなし、その一方で、左氏こそ「尊尊(君臣父子)の義」に深きものと宣傳したのである。前述の賈逵の「左氏の義は君父に深く、公羊は多く權變に任ず」、「左氏は君父を崇び、臣子を卑しみ、幹を彊め枝を弱め、善を勸め惡を戒む」ということばは、まさしくその宣傳文であった。この戰略は、白虎觀會議においては直接、功を奏さなかったものの、やがて學界に浸透し、左氏學優位の狀況をもたらす原動力となった。「君父」

に論點をしばった左氏側の作戰の勝利であった(左氏學の論理および『左傳』解釋には實はかなり不備なところがあるのだが、そうした缺陷にもかかわらず、左氏學が浸透し、優位を占めるに至ったのは、何よりもまずその單純明快さがものをいっただと私は考えている。そのことについては又の折りに稿を改め論じたい)。

日原氏は、はじめにも述べたように白虎觀會議に至って、公羊學が古文左氏學という反指定を通して、君主權の絕對化を理論づける思想にはつきり變貌したとする。確かにそうした一面のあることは否定できない。とくに理論の整備・高度化という點では左氏との論争は大きな作用を果したに違いない。しかし、左氏の進出がなくとも、公羊學は基本的にすでに君主權の絕對化の理論と化していたのである。しかるに白虎觀會議では、左氏學側の巧みな仕掛けによって、公羊學派はかえって「親親の道」を標榜し、諸侯の權限を保證する立場に立たざるを得なくなったのである(したがって「反指定」を云々するなら、むしろ左氏學が公羊學を反指定としたというべきであろう)。いささか逆説的ではあるが、白虎觀會議とはそのようなものであったと私は考えている。

注

- (1) 「白虎通義研究緒論——とくに禮制を中心として——」(『日本中國學會報』第十四集、一九六二年)、および「白虎觀會議の思想史的的位置づけ」(『漢魏文化』第六號、一九六七年)を参照。のち兩論ともに『漢代思想の研究』(一九八六年、研文出版)に収録される。
- (2) 町田三郎「後漢思想史研究のための序」(『東方學會創立四十周年記念東方學論集』、一九八七年)や、邊土名朝邦『白虎通義』研究序説

——新たな視座をもとめて——」(『荒木教授退官記念中國哲學史研究論集』、一九八一年、葦書房)が、その代表的論文。

- (3) 章別は陳立『白虎通疏證』に據る。盧文昭の章別は三百十三で若干異なる。

- (4) 『白虎通』の本文は盧文昭『抱經堂叢書』本を用いる。

- (5) あるいは「不可を爲して殆きなり」と訓じ得るかとも思うが、やや苦しい讀みであろう。いまは「殆」を「治」の假借とみておく(『説文通訓定聲』參照)。なお上句も「卑しきものの爲に隱す」と訓すべきかとも思うが、私の感覺では「卑隱」で一語なので、かく讀んでおく。

- (6) 『尙書』顧命(僞古文では「康王之誥」)に「畢協賞罰。載定厥功」とあるので、あるいはそちらの名を擧ぐべきかもしれないが、いまは盧文昭が「此見尙書大傳大誓篇。……御覽百四十六又引作戮力」というに従い、「大誓」と認定する(陳立は證として『詩(思文)疏』引く「大誓」を擧げる)。なお『疏證』は「必」を「畢」に改め作るが、いま仍お底本に據る。以下、底本と『疏證』本の文字の異同は一々注記しない。

- (7) 『白虎通』の引書の仕方は極めて不統一で(たとえば『春秋傳』と『公羊傳』『詩』と「周頌」のごとし。前者は『公羊傳』として計え、後者は『詩』の數の内に入れた)、正確な引書數は決めがたい。いまは概數を擧げておく。ただ、こうした不統一はその場での引用の仕方そのまま反映したものとも考えられるから、『白虎通』の會議録としての忠實さを證明する一助とならう。

- (8) 田中麻紗巳『白虎通』の「或曰」「一説」について(『京都女子大學』人文論叢』第三八號、一九九〇年)は、主説は多數説、「或曰」「一説」はある程度の支持・贊同のあった少數説とし、この他に少數説にもなり得なかつた別説があるとみる。

- (9) 『公羊傳』の原文は「此受命乎君而伐齊」に作り、また「如」「而」

は通用字であるので、『經傳釋詞』参照、「如して齊を伐つ」と讀むほうが無難という氣はするが、いまは「還」に對して「如」といったとみて、「如く」と訓じておく。

(10) ここでいう「合理主義」とは、觀念に走らず、現實に即した常識的判斷を尊重する思考を指す。

(11) 『疏證』の本文は淮南書局原刻本を用いるのが筋だが、いまは便宜上、『皇清經解續編』所收のものに據る。より便宜なのは中華書局『新編諸子集成』本だが、この本は句讀や校勘にかなり問題があり、そのままでは使えない(一番の問題は、校者がどうやら何でも原典どおりに改めればよいと勘違いしているらしいことである)。

(12) 原文では「與」の下に「與」字があるが、いま武英殿聚珍本『易緯八種』に據りて削る(中華書局版『白虎通疏證』は「據周易乾鑿度改」として「與盛行異也」に作るが、盛に作るは『五經異義』であり、この校記は正確を缺く)。この句、鈴木由次郎氏は「上と行異なるなり」と訓ずるが、『乾鑿度譯注』、『漢易研究』、明德出版社、一九六三年、所收、それでは意味が通じない。『周易集解』に引く臨卦六五「知臨。大君之宜。象曰。大君之宜。行中之謂也」荀爽注に據れば、「大君」とは九二を指し、この爻陽にしてかつ中に處れば、宜しく上りて五(帝位)に居るべきをいう。この荀注が『乾鑿度』にもとづいていることは、『乾鑿度』の少し後のところに「大君者。君人之盛者也。易曰。知臨。大君之宜。吉。臨者大也。陽氣在內。中和之盛。應于盛位。浸大之化。行于萬民。故言宜處王位。施大化爲大君矣。臣民欲被化之詞也」とあることから明白である。また鄭注も「臨之九二有中和美異之行。應於五位。故百姓欲其與上爲大君也」といい、同様の解釋をしている。よっていま「上りて異を行ふに與る」と訓じ、君主が中和美異の行をもつて大化を施すを大君と稱する意味にとる。

(13) 『異義』の原文は「君」を「周」に作り、それで意味は通ずるが、今

姑らく底本に従う。

(14) 『左傳』成公八年疏にも引くが、ここでは「畿内」と「諸夏」の順番が逆になっている。『穀梁疏』のほうが順當であろう。なおこの「解詁」は成公八年ではなく、本來は隱公元年「秋。七月。天王使宰咺來歸惠公仲子之暱」に屬するものである。

(15) 皮錫瑞『五經異義疏證』も、「許所引之左氏說。蓋即本之賈侍中」とみている。なお「曲禮疏」には「許慎・服虔等依京師曰王。夷狄曰天子」とあり、また蔡邕『獨斷』にも「王。圻內之所稱。王有天下。故稱王。天王。諸夏之所稱。天下之所歸王。故稱天王。天子。夷狄之所稱。父天母地。故稱天子」と見える。この『獨斷』は左氏說を主として、今文說を交えたもの。

(16) 天官・冢宰「維王建國」釋文引く干寶注に「王。天子之號。三代所稱也」とあるのは、恐らく古周禮說を襲うものであるが、他に關連する説は見出せない。ただ、『公羊疏』に引く『辨名記』には「天子無爵」とあるが、『周禮』との關連は未詳。

(17) 本文に今文易說の直接の引用がないことはやや氣にかかるが、「天子者爵稱也」につづく「爵所以稱天子何。王者父天母地。爲天之子也」が『乾鑿度』「天子者。繼天理物。改一統。各得其宜。父天母地。以養萬民。至尊之號也」にもとづくものらしいこと、および下文の「易曰。伏羲氏之王天下也」が、陳立の「白虎通蓋引用京・孟本也」というところ、孟喜・京房系統のテキストを用いているらしいことからみて、今文易說に依據していることは否定しがたい。

(18) 「故援神契曰。天覆地載。謂之天子。上法斗極。鈞命決曰。天子。爵稱也。」

(19) 朝聘篇(佚文)に「五年一朝」なる規定が記されているが、これは『公羊傳』には見えず、日原氏の指摘するごとく、明らかに「王制」より採ったもの。ところが『五經異義』(王制疏引)には「公羊說。諸侯

比年一小聘。三年一大聘。五年一朝天子」とあり、「王制」の規定がそのまま公羊説とされている。これも同様の例に数えてよからう。

- (20) 前章の「不臣妻父母」が『公羊傳』にもとづくことをもって、「諸侯不純臣」も『公羊傳』に由来すると見る向きもあるかもしれないが、それはあり得ない。詳しい説明は紙幅の都合で省くが、「不臣妻父母」は確かに公羊説ではあるが、『公羊傳』には本来ない思想だからである。

『公羊傳』の思想と公羊説は完全に區別されなければならない。

- (21) ただし、この石碯の純臣ぶりが「大義滅親」の發揚と稱されていることからすれば、「諸侯純臣」説の發想の源となった可能性は高い。

- (22) 許慎が『五經異義』の「謹案」でしばしば「無明文」としていることからもうかがえるように、其某説が其某書に明確な典據をもたないことは珍しいことではない。ただその相違は、大半は具體的な禮制の差異に關わるものであって、「諸侯純臣」のごとく純然たる理念的問題はやはりまれである。

- (23) 『穀梁傳』襄公十一年の原文は「古者天子六師。諸侯一軍」とあり、ここに引くのとかなり異なっている。陳立が「此所引四句。似皆穀梁傳文」というのは疑問で、穀梁説（ただし、もとづくところは『周禮』と『司馬法』）とみるべきであらう。

- (24) 王制疏引く『五經異義』は「謹按。易下邳傳其容說。諸侯在千里内皆奔喪。千里外不奔喪。若同姓。千里外猶奔喪。親親也。容說爲近禮」に作る。併せみれば、同姓の件を除けば、左氏と傳其容説は同じであるから、許慎が左氏説を原則支持したことがわかる。

- (25) 『經典釋文』序錄にも「遼受詔。列公羊穀梁不如左氏四十事。奏之。名曰左氏長義」とあり、『御覽』卷六一〇引『三輔決錄』略同、後出の本傳の「三十事」は「四十事」の誤りの可能性が高い。また『左傳』(杜預序)疏は「至章帝時。賈逵上春秋大義四十條。以抵公羊穀梁。帝賜布五百匹。又與左氏作長義」といい、『長義』とは別に『春秋大義』

を著したとするが、疑問。なお「何休序疏」には譯注が出ている。公羊注疏研究會『公羊注疏譯注稿一』(一九八三年、汲古書院)。

- (26) 本上疏には、周知のごとく、『左傳』と圖讖の結びつきを論じた敘述があるが、本稿の主題とずれるので、ここでは省略する。なお賈逵の學術については、田中麻紗巳「賈逵の思想について」(木村英一博士頌壽紀念「中國哲學史の展望と摸索」、一九七六年。のち、『兩漢思想の研究』一九八六年、研文出版、に收録)を参照。また、賈逵と圖讖の關係については、井ノ口哲也「後漢時代における五經と讖緯」(『後漢經學研究會論集』創刊號、二〇〇二年)も参照。

- (27) 『左傳』が『春秋經』と表裏一體の傳であることは、後に桓譚によって確立され、王充に繼承される。

- (28) 條數が一致することからして、賈逵の『左氏長義』に逐一反駁したものの可能性が高い。

- (29) 上述の「背經任意。反傳違戾令」と「援引他經。失其句讀」の二つの創。『春秋公羊學の漢代的展開』(『日本中國學會報』第十二集、一九六〇年。のち、注(一)所掲書に收録)。

- (31) 「猶尊尊之義也」はよく讀めない。劉師培『白虎通義辭補』は「猶疑伸訛、己字疑衍」という。従いたいが、確信はもてない。いまは無理は承知で、本文のごとく讀んでおく。

- (32) 南部英彦『白虎通』に見える公羊學の性格について(『集刊東洋學』第八二號、一九九九年)は、後漢初期の公羊學が「君父に深い」内容をすでに有し、白虎觀會議當時の公羊學が「強幹弱枝」を強調する内容を備えていたことを詳細に論じている。南部氏の所見に基本的に同意する。

- (33) 『左傳』にも「親親」を美德として説く箇所があるから(本文二三頁参照)、「親親」の完全放棄はできない。