

春秋三伝入門講座 第四章 公羊伝の思想〔上〕

野間 文史

春秋の三特色／魯国主体について／内魯説について／王室尊崇の念について／理念としての王／天子・諸侯・大夫・士／諸侯の専封を与さず／世卿は非礼なり／大夫に遂事無し／再び大夫に遂事無し／權の容認／文実の論／君臣の義と親親の道／君親無將、將而誅焉／親親の道（以上本集）
 中国と夷狄／夷狄に与すには一にして足らず／中国も新夷狄なり／熾烈な攘夷／意志の尊重／公の意を成す／未然の前に貶す／伯姫を録す／賢者の為に諱む／讓国の賢者／復讐の是認／災異の見方／災と異について／災異自戒と災異応驗／天の啓示／公羊伝の作成（以上次集）

春秋の三特色

第三章で『公羊伝』の成立とそれに伴う問題、『公羊伝』の積義の基本的な方法等について述べてきた。そして『春秋』とは、堯舜の道に淵源する周の王道に基づいて天下が統一されることを後聖に期待した孔子により、「撥乱反正」の書として著作されたものである、という『公羊伝』の『春秋』観について紹介した。そこで本章ではさらに『公羊伝』の具体的な主張について説明していこうと思う。

先ずその手がかりとして、第一章において『春秋』の文章を検討した際に指摘した三点の特色から始めたい。その三点とは、第一点、『春秋』が魯国主体の記録であること。

第二点、『春秋』に周の王室に対する尊崇の念が見出せること。
 第三点、『春秋』が周の封建制度の下における秩序を重んじていること。

というのがそれである。そこで『公羊伝』の思想内容を検討するに当たり、『春秋』がもっているこの三つの特色を『公羊伝』がどのように捉えているかということから始めることとする。

魯国主体について

『春秋』が魯国の年代記をもとにしたものであるから、その記事が魯国中心であることは当然といえれば当然であるが、『公羊伝』もやはりこれを踏襲す

る。たとえば、

莊101「夏、單伯逆王姬（單伯、王姬を逆ぶ）」

「單伯」とは誰か。吾が国の大夫で天子に爵命された者である。なにゆえ「使む（魯君が單伯に王姬を逆えさせた）」といわないのか。天子が召還して使役したからである。「逆ぶ」とはどういうことか。我が国に婚礼を主どらせたのである。どうして我が国に婚礼を主どらせるのか。天子が王女を諸侯に嫁入りさせるときは、必ず同姓の諸侯がこれを主どり、諸侯が公女を嫁入りさせるときは、必ず同姓の大夫がこれを主どる、というのが礼の定めであるからだ。（單伯者何、吾大夫之命乎天子者也。何以不稱使、天子召而使之也。逆之者何、使我主之也。曷爲使我主之、天子嫁女乎諸侯、必使諸侯同姓者主之。諸侯嫁女于大夫、必使大夫同姓者主之）

という伝文の、「吾大夫」・「使我主之也」のように、『公羊伝』においても『春秋』と同様に第一人称は魯国を指していることが分かる。ただし『春秋』では「我」字のみであったが、『公羊伝』ではこれに加えて「吾」字も使われているのが少し異なる点である。以下に二例ずつ、原文のみであるが引用しておこう。

隠30 佚卒「伝」佚者何、吾大夫之未命者也。

桓10 冬、十有二月、丙午、齊侯・衛侯・鄭伯來戰于郎「伝」郎者何、吾近邑也。……

莊101 王使榮叔來錫桓公命「伝」錫者何、賜也。命者何、加我服也。

其言桓公何、追命也。

莊2 秋、七月、齊王姬卒「伝」外夫人不卒、此何以卒、録焉爾。

曷爲録焉爾、我主之也。

なお右の最後の例に「外夫人不卒」、つまり外国の夫人の死亡記事は『春秋』に記録しない、という伝例が見えている。これに類するものとしては他に、

- | | |
|--------|--------------------|
| 外夫人不葬 | 外国の夫人の埋葬は書かない。 |
| 外逆女不書 | 外国の公女の婚礼は書かない。 |
| 外大夫不卒 | 外国の大夫の死亡は書かない。 |
| 外大夫不書葬 | 外国の大夫の埋葬は書かない。 |
| 外相如不書 | 外国の大夫の行動は書かない。 |
| 外災不書 | 外国の災害は書かない。 |
| 外異不書 | 外国の異変は書かない。 |
| 外取邑不書 | 外国同士が邑を取ったことは書かない。 |
| 外平不書 | 外国同士の和平は書かない。 |

等の伝例が『公羊伝』に見える。これらはいずれも魯国以外の国を「外」とするものであるから、必然的に「内」とは魯国を指すことになるであろう。そしてこれは『春秋』経文には見られなかった用法である⑩。

内辞について

そしてここで注目すべきは、「内」すなわち魯と『公羊伝』が主張していることである。たとえば、

昭〇「九月、取郟（郟を取る）」

ここに「取る」というのはどうか。滅ぼしたのである。滅ぼしていながら「取る」といったのはなぜか。「内」の大悪は諱み避けた表現するのが原則だからである。（其言取之何、滅之也。滅之則其言取之何、内大悪、諱也）

というのがその例である。いったい「撥乱反正」を旗印とする『公羊伝』にあつては、諸侯の国々が他国を滅ぼし合うことは大悪である。しかしそれが魯国の場合には、その事実を直書するのを諱み避けて、「取る」というおだやかな書き方をしたというのである。この「諱む」というのは『公羊伝』に特徴的な釈義の方法で、閔公元年伝にその説明が有る。すなわち、

春秋は尊者の為に諱み、親者の為に諱み、賢者の為に諱む。

（春秋爲尊者諱、爲親者諱、爲賢者諱）

というようにまとめて述べられているのがそれである。したがつてこの例の場合には、魯を「親者」と見なしているのである。そしてこのような魯国のために遠慮した書法をまた「内辞（内のための表現）」と言うこともある。

文〇「公孫敖如京師、不至而復、丙戌、奔莒（公孫敖、京師に如き、至らずして復る）」

「到着しないで引き帰した」とはどういうことか。「到着しないで引き帰した」とは、「内」のために遠慮した表現である。実際には文公が公孫敖を往かせることができなかつたのだ。往かせることができなかつたのなら、ここに「京師に如く」というのはなぜか。（『春秋』の記録の上で）文公の（往かせたいという）意志を遂げさせたのである。なにゆえ公孫敖が「出奔した」といわないのか。そのまま国外に在住してしまつたからである。（不至復者何、不至復者、内辭也。不可使往也。不可使往、則其言如京師何、遂公意也。何以不言出、遂在外也）

これによれば、文公が主君でありながら臣下の公孫敖を京師に行かせることができなかつたのは、文公にとつて恥ずべきことである。『春秋』ではその事実を諱み避けて、行くには行つたが途中から引き帰したという書き方をしていると『公羊伝』は主張する。『公羊伝』には、このような魯のための特別な書法としての「内辞」が三例見える。

そして魯を「内」とし、その他の国を「外」としたうえで、その記録の方針もまた異なるという。すなわち、

隱〇「辛未、取郟。辛巳、取防（辛未、郟を取る。辛巳、防を取る）」
邑を取つた場合には通例「日」を書かないのに、ここではな

にゆえ日付を書いたのか。一箇月の間に二箇所も取ったからである。なぜ一箇月の間に二箇所取ったことを問題とするのか。甚だしいものだと見なしたからだ。「内」の大悪は諱み避けて書かないものなのに、ここで甚だしいものだというのはなぜか。『春秋』は「内」のことは詳録して、「外」のことは略記するのが原則だから。つまり「外」のことは、大悪を記録して小悪は記録しない。これに対し「内」のことは、大悪は諱み避けるが小悪は記録する。取邑は小悪だから記録したのである。(取邑不日、此何以日、一月而再取也。何言乎一月而再取、甚之也。内、大惡諱、此其言甚之何、春秋録内而略外。於外、大惡書小惡不書。於内、大惡諱小惡書)

という伝文によれば、以下のような書き分けが有ることになるであろう。

	内	大悪
外	諱む	小悪
	書く	
	不書	

内魯説について

ただし、この魯を「内」とし他の国を「外」とするという区別も、さらに広げて「中国」と「夷狄」という観点を入れると、一段と複雑な様相を呈することになる。次の例を見ていただきたい。

成「冬十有一月、叔孫僑如會晉士燮・齊高無咎・宋華元・衛孫林父・鄭公子鮪・邾婁人、會吳于鍾離」

どうして「吳に会する」ことを別記したのか。吳を「外」にするからである。どうして「外」にするのか。『春秋』は魯の国を「内」として、諸夏(中国の諸侯)を「外」とみなし、諸夏を「内」とする場合は、夷狄を「外」とみなすからである。王者は天下を一統しようとしているのに、どうして「外内」という区別した表現を用いるのか。近くの者からはじめて次第にその感化力によつて遠い者にまで及ぼそうとするからである。(曷爲殊會吳、外吳也。曷爲外也、春秋内其國而外諸夏、内諸夏而外夷狄。王者欲一乎天下。曷爲以外内之辭言之、言自近者始也)

つまり『春秋』には「魯―諸夏―夷狄」という三段階の書法が有ると、『公羊伝』は主張しているのである。さきに閔公元年伝の、「春秋は尊者の為に諱み、親者の為に諱み、賢者の為に諱む」という言葉を紹介したが、「諱む」ということについては、さらに「中国の為に諱む」という表現(三例)もあることを付け加えておこう。ただしこの「諸夏」と「夷狄」という問題については、後に論じることとしたい。

以上述べてきたところから、『公羊伝』では『春秋』と同様に第一人称は魯を指してはいるが、さらに魯を「内」とする観点を新たに付け加えていることが明らかになったことと思う。そしてこれを「内魯説」と名づける学者もある(②)。

王室尊崇の念について

さて『春秋』の第二の特色として指摘した周王に対する尊崇の念についても、『公羊伝』はこれを継承し、さらにこの場合にもまた新たな観点を創出しているのである。先ず、第一章にも引用した次の二例の経文と、これに施された伝文を紹介したい。

僖₈「春、王正月、公會王人・齊侯・宋公・衛侯・許男・曹伯・陳世子款・鄭世子華盟于洮」

「王人」とは誰か。身分の低い者である。どうして諸侯の上に位置づけるのか。王の命令を受けた者を先にするからである。

（王人者何、微者也。曷爲序乎諸侯之上、先王命也。）

僖₉「公及齊侯・宋公・陳侯・衛侯・鄭伯・許男・曹伯、會王世子于首戴」

どうして「王の世子に会する」ことを別記したのか。世子が諸侯よりも高貴な身分だからである。世子とは世々絶えざる子孫の意味である。（曷爲殊會王世子、世子貴也。世子猶世世子也）

前者は、たとえ「微者」すなわち身分の低いものではあつても、天子の命令を受けた者が諸侯（この例の場合、齊侯は春秋第一番目の覇者の齊の桓公である）の上に位置づけられるべきだとするものである。後者は、王の世子であるから、王が派遣した微者とも異なる特別な書き方をしたという。また、

桓₆「春、紀季姜歸于京師（紀の季姜、京師に歸ち）」

「京師」とはなにか。天子の居ますところである。「京」とはどういうことか。大きいことである。「師」とはどういうことか。衆いことである。天子の居ますところは必ず「衆大」の意味の表現を用いる。（京師者何、天子之居也。京者何、大也。師者何、衆也。天子之居必以衆大之辭言之）

というのも、王・天子に対する特別な敬意の表われた伝文である。いずれも『春秋』の尊王の心情を受け継いだものといえよう。ところが『公羊伝』はさらに王者を絶対化するのである。

隱₁₀「冬、十有二月、祭伯來（祭伯來たる）」

「祭伯」とは誰か。天子の大夫である。なにゆえ「使（天子が來させた）」といわないのか。出奔してきたからである。出奔してきたのならどうして出奔したといわないのか。王者には外は無いからだ。出奔といえ、外が有る表現になつてしまふ。（祭伯者何、天子之大夫也。何以不稱使、奔也。奔則曷爲不言奔、王者無外。言奔則有外之辭也）

成₁₀「秋、王師敗績于貿戎（王師、貿戎に敗績す）」

誰が「王師」を撃ち敗ったのか。たぶん晋が撃ち敗ったのであろう。貿戎が撃ち敗ったという人もいる。そうだとすると、どうして晋が撃ち敗ったといわないのか。王者は無敵であり、敢えて敵対しようとする者はいないからである。（孰敗之、蓋晋敗之。或曰、貿戎敗之。然則曷爲不言晋敗之。王者無敵、莫敢當也）

桓15「春、二月、天王使家父來求車（天王、家父をして来たりて車を求めしむ）」

なにゆえ書いたのか。譏ったのである。なぜ譏るのか。王者は物を要求してはならないからだ。車を求めたのは礼に違う行為である。（何以書、譏。何譏爾、王者無求、求者、非禮也）

ここにいう「王者無外」とは、王（天子）は天下を保有しているから封境が無く、その權威が無限であることを表現したものである。「王者無敵」とは、王に敵対する者は無く、王の權威は絶対であると主張するものである。そして「王者無求」とは、諸侯から王への貢納は無限であるから当然満ち足りているはずで、私的に財物を要求すべきではないということである。したがって王の行為は何ものにも妨げられることがない。

隠03「三月、庚戌、天王崩」

なにゆえ天子には埋葬の記事が無いのか。天子には崩御を記録して埋葬を記録しないのが原則であるからだ。なぜなら必ず礼制に定められた時期に埋葬されるからである。諸侯の場合は卒去を記録し埋葬も記録する。天子がいませば（天子の行事に左右されて）、必ずしも礼制に定められた時期に埋葬されるとは限らないからである。どうして「崩」といったり、「葬」といったりするのか。天子には「崩」といい、諸侯には「葬」といい、大夫には「卒」といい、士には「不祿」というのが礼の定めである。（何以不書葬、天子記崩不記葬、必

其時也。諸侯記卒記葬。有天子存、不得必其時也。曷爲或言崩、或言葬、天子曰崩、諸侯曰葬、大夫曰卒、士曰不祿）

この伝文によれば、王の埋葬は何ものにも妨げられないから、それを記録する必要が無いというのである。もちろんこれは『公羊伝』の主張であって、実際に『春秋』にそのような書法があったかどうかは、この際問うところではない^⑧。しかし『公羊伝』のこのような主張は、「一統を大なり」（隠公元年）とし、「王者は天下を一にせんと欲」（成公十五年）するといい、「天下の周に一人らんと欲」（文公十三年）する『公羊伝』の理想からいえば、当然の帰結ともいえるであろう。

したがって、現実には周王の權威が脅かされるような事態が起ったとしても、表面的にはその事実を諱み避けた表現をするという。

宣02「冬、晉趙穿帥師侵柳（晉の趙穿、師を帥めて柳を侵す）」

「柳」とはなにか。天子の邑である。どうして周に繋げないのか。『春秋』は、天子を伐つことを与さないからである。（柳者何、天子之邑也。曷爲不繫乎周、不與伐天子也）

この経文は晋が柳邑を侵犯した記事であるが、『公羊伝』によれば柳邑は実は周の邑である。しかしながら『公羊伝』の理想からすれば、諸侯が天子の邑を侵犯することは許されるはずがない。そこで『春秋』は周の邑であることを明記しないのだというのである。同じような例としてもう一例挙げておこう。

桓二「鄭伯以璧假許田（鄭伯、璧を以て許田を假る）」

ここに「璧玉で借りた」というのはどういうことか。交換したのである。交換したのに借りたというのはなぜか。恭順な表現をしたのである。どうして恭順な表現をしたのか。天子がいませば、諸侯は領土を勝手に処置することはできないからた。

「許の田」とはなにか。魯の朝宿の邑である。諸侯は定められた時期に天子に朝貢するから、京都の郊外に諸侯はそれぞれ朝貢の際に宿泊する邑が有る。これは魯の朝宿の邑である。それなのにどうして「許の田」というのか。周の田を処分したことを諱みはばかかったからである。周の田を処分したことを諱みはばかかったのなら、どうしてこれを「許の田」というのか。これを許に繋げたのである。どうして許に繋げたのか。許の地に近いからである。……（其言以璧假之何、易之也。易之則其言假之何、爲恭也。曷爲爲恭、有天子存則諸侯不得專地也。許田者何、魯朝宿之邑也。諸侯時朝乎天子、天子之郊諸侯皆有朝宿之邑焉。此魯朝宿之邑也。則曷爲謂之許田、諱取周田也。諱取周田則曷爲謂之許田、繋之許也。曷爲繋之許、近許也）

この経文の意味するところは、鄭が璧玉を与えて許の田を借りたということらしいが、『公羊伝』はこれを魯が天子から与えられた朝宿の邑を鄭に璧玉と引き換えに譲った記事だと解釈している。そしてこのように魯が朝宿の邑を必要としないのは、天子に朝貢する慣例が無くなったからであり、天子の權威の失墜していることを意

味することになる。しかし『春秋』では鄭が魯の朝宿の邑を一時的に借用したという表現にし、しかも許の田であるかのような書き方をしているというのである。

したがって右の二例はいずれも天子の權威・体面を保った表現だということになる。「春秋爲尊者諱、爲親者諱、爲賢者諱」のうち、「尊者の爲に諱む」用法だといえよう。

理念としての王

それでは『公羊伝』は周王室に対して無批判であるのかといえ、決してそうではない。先に引用した桓公十五年伝の例からも明らかのように、そこでは「王者無求」であるにもかかわらず魯に車を要求した天王（桓王）は非難されているのである。これと同様な例として、文公九年「毛伯來求金」の伝で、魯に金を要求した王（頃王）がやはり非礼として譏られている。

このことは『公羊伝』の「王」・「王者」・「天子」という言葉が、春秋時代の現実の周王を指している場合と、もうひとつはあるべき王者、すなわち理念としての王者を意味する場合の二通りが有ることを示すであろう。つまり『公羊伝』は哀公十四年の「獲麟」の条で、孔子が周の王道の終焉を悟ったことを述べるように、現実の周王室に対してはもはや再興の望みを持っていない。現実は「上に天子無く、下に方伯無き」（莊公四年・僖公元年・二年・十四年）乱世であって、それゆえにこそ孔子が『春秋』に理想を託したと見なしただけではなかったか。すでに現実の周王室に期待はかけられていないのである。

そのことと関連するかと思われるのが、楚の王号に対する『公羊伝』の態度である。斉の桓公によって一度は北進を阻まれた南の大國楚ではあるが、すでに春秋時代に入る以前から王号を称していたという。そのため『春秋』には楚の国君の埋葬記事は記録しないのだと『公羊伝』は説明している。なぜなら、もし記録するとすると「楚の某王を葬る」と表記せざるを得ず、『春秋』に二王が存在することになってしまふからである（宣公十八年伝に「吳楚の君に葬を書せざるは、其の号を辟ひらくればなり」とある）。ところがそう述べているにもかかわらず、『公羊伝』自身は楚の国君を「莊王」（宣公十二年・十五年）、「靈王」（昭公十三年）と呼んではばからない。これらはいずれも伝文の説話中に見えるものであるが、釈義の伝文中にも「楚王」という語を使用している例も有る④。したがって『公羊伝』は歴史的事実としては二王の存在を認めていることにならう。

以上の考察から、『公羊伝』にはもちろん尊王の心情はあるが、それは現実の周王に対してというよりは、あるべき理想としての王者、理念としての王者への尊崇の念というべきものであったことが明らかになったことと思う。このことを強いて『春秋』と区別して表現するなら、『春秋』が「尊周」であるのに対して、『公羊伝』は「尊王」であるといえようか。

なお、『公羊伝』には、

襄公「春、宋火（宋に火あり）」

外国の災害は記録しないのに、なぜ記録するのか。（宋は殷

の末裔であるから）王者の後のために災害を記録したのである。
（外災不書、此何以書。爲王者之後記災也）

のように、「王者の後の為に記する」という表現（他に僖公十六年・文公三年）があつて、殷の後裔である宋を「王者の後」として特記しているのが注目される。これはあるいは「殷（宋）—周—後聖」という王者の系譜を強調する意図があつたのかも知れない。

天子・諸侯・大夫・士

『春秋』の特色の第三点として、『春秋』が周の封建制度下における秩序を重んじていることを挙げた。これはまた第二点の「尊王」の心情と表裏の関係にあるもので、ここにいる封建制度とは「王」を頂点として、「諸侯」・「大夫」・「士」を支配層とする身分秩序をいう。なかでも諸侯はさらに王者の後である宋を「公」と称し、その他の大國を「侯」、小國を「伯」・「子」・「男」と称するいわゆる「五等の爵制」に分けられている（隠公五年）。なお天子の三公も「公」と呼ばれ、また「大夫」の上位に在るものを特に「卿」と呼ぶこともある。

諸侯の専封を与さず

そしてすでに述べたように「王」は対立するものの無い絶対者であるから、諸侯以下との区別は厳格である。「天子の存すること有れば、則ち諸侯は地を専らにすることを得ず」（桓公元年）、また「諸侯の義、封を専らにすることを得ず」（僖公元年。他に僖公二年・十四年宣公十一

年）、諸侯は「封を専らにするを与よされざる」（襄公元年！昭公四年！十三年）存在であった。そして「天子、泰山に事有るときは、諸侯は皆な従ふ」（隠公八年）べきものとされた。

そしてこの事と関連して注目すべきは、魯の「郊祭」についての『公羊伝』の見解である。

僖²²「夏四月、四ト郊、不従。乃免牲、猶三望（四たび郊をトす。従はず。乃ち牲を免じ、猶ほ三望す）」

どうして「三ト」といったり、「四ト」といったりするのか。

三トは礼にならなっており、四トは非礼である。なにゆえ三トは礼にならなっており、四トが非礼であるのか。吉を求めめる方法は三であるからだ。禘祭や嘗祭はトしないのに、郊祭はなにゆえトするのか。ト郊は非礼である。ト郊はなにゆえ非礼であるのか。魯が郊祭すること自体が非礼であるからだ。そもそも天子は天を祭り、諸侯は地を祭る。天子には方望（四方を望祭すること）の祭祀があり、天下に通じない場所はない。これに対して諸侯は、その封域内に無いものは祭祀しないのである。……

（曷爲或言三ト、或言四ト。三ト、禮也。四ト、非禮也。三ト何以禮、四ト何以非禮。求吉之道三。禘嘗不ト。郊何以ト。ト郊、非禮也。ト郊何以非禮。魯郊、非禮也。天子祭天、諸侯祭土。天子有方望之事、無所不通。諸侯、山川有不在其封内者則不祭也。）

この伝文によれば「郊祭」とは本来天子が天を祭祀するものであって、諸侯がこれを実施することは許されない。したがって魯が郊

祭するのは僭礼だというのである。ちなみに『春秋』経文中にはこの一条を入れてすべて十一例ほど郊祭の記事が有る。

ところでこの郊祭の起源とその内容については、礼学者の間に諸説があつて一定しないのであるが、これが天子の特権祭祀とされたのは、おそらく秦漢の統一帝国の成立を背景とするであろう。それが時代も降つた漢代もその末期に成るといわれる『礼記』の「明堂位」篇には、周の成王が周公の建国の功績を大いに評価して、その子孫が封建された魯において代々周公を祭祀する際に天子の礼儀を用いることを命じたため、郊祭もまた許されたという一節が有る。『春秋』に見える郊祭の記事と、天子の祭祀である郊祭との矛盾を解決しようとする意図の産物であろう。その意味において、『公羊伝』が魯郊を僭礼と断言するのは、『公羊伝』の位置を暗示するものとして注目すべきものだと思う。いずれにしても『公羊伝』に、天子と諸侯との間の君臣関係を明確にしようとする強い意志を読みとることができる。

世卿は非礼なり

そしてそれはまた当然諸侯と卿・大夫との間にもあてはまることで、『公羊伝』には卿・大夫の権限を抑制した伝文が数多く見出される。そのひとつが「世卿は非礼なり」という『公羊伝』独自の主張である。

宣²⁰「齊崔氏出奔衛（齊の崔氏、衛に出奔す）」

「崔氏」とは誰か。斉の大夫である。（その名をいわず）「崔氏」とのみ称するのはなぜか。貶したのである。どうして貶す

るのか。卿の地位を世襲していたことを譏ったのである。卿の地位を世襲することは礼に違ふことだからである。(崔氏者何、齊大夫也。其稱崔氏何、貶。曷爲貶、譏世卿。世卿非禮也)

これと同様に隱公三年にも「世卿非礼也」とあり、また昭公三十一年にも「大夫の義、世にすることを得ず」と記されている。いずれも卿・大夫といった上位の官職身分の世襲を否認したもので、諸侯と大夫との君臣関係を明確にしようとするものといえよう。ちなみに諸侯に対しては、「諸侯は世す。故に国・君は一体なり」(莊公四年)と述べて、卿・大夫とは差等づけているのである。

ところで春秋時代はまた「世族」の時代ともいわれている。「世族」とは、諸侯の国々で有力氏族が卿・大夫の地位を代々世襲することによって国の実権を掌握したところから名づけられたもので、有名な魯の三桓氏をはじめ、齊では国氏・高氏、後に齊国を篡奪する陳氏、晋では范氏・荀氏、後に晋国を三分する韓氏・魏氏・趙氏、さらには鄭の七穆など、各国の有力世族は枚挙するにいとまがない。したがって『公羊伝』の主張は、春秋時代の実態からは遠く懸け離れたものといわねばならない。それだけにかえて『公羊伝』の立場を如実に物語るものともいえよう。そしてそれは『公羊伝』の「崇賢主義」と表裏の関係にあるものといえるが、これについては後に論じるであらう。

大夫に遂事無し

なおこのほかにも、大夫の越権を抑制しようとする『公羊伝』の意図を表現したものが少

なくない。以下にそのような例を挙げる。

(卿) 不得憂諸侯也

卿が他国の諸侯を憂慮することは許されない。(襄公三十年)

大夫不敵君也

大夫は諸侯に匹敵しない。(僖公二十八年)

君不会大夫之辞也

諸侯が大夫と同席しない用法である。(宣公十二年)

不与大夫專廢置君也

大夫が君主を廢置することは許されない。(文公十四年)

不与大夫專執也

大夫が勝手に他国人を執えることは許されない。(定公元年)

諱(公)与大夫盟

諸侯が他国の大夫と同盟することを諱む。(莊公九年・二十二年・文公二年)

というのがその例である。また「大夫に遂事無し」というのも『公羊伝』に頻出する用語で、その意味は、君命を帯びて外国に使いした大夫には、君命以外の独断専行が許されていないことである。あるいはまた、

襄公「三月、公會晉侯・宋公・衛侯・鄭伯・曹伯・莒子・邾婁子・薛伯・杞伯・小邾婁子于浚梁。戊寅、大夫盟」

諸侯はすべてこの会合に列席しているのに、ここに「大夫が盟うた」というのはなぜか。大夫に信用があつたからである。

しかし同時にあまねく天下の大夫を刺つたのである。どうしてあまねく天下の大夫を刺つたのか。君があたかも贅旒ぜいりゅう（つながられた旗あし）のように大夫の意のままの存在になり果てているからである。（諸侯皆在是、其言大夫盟何。信在大夫也。徧刺天下之大夫也。曷爲徧刺天下之大夫、君若贅旒然）

というのも、諸侯の權威が名目化し、大夫が諸国の外交の実権さえも掌握した春秋時代の現実を刺つた伝文である。これらはいずれも大夫の権限を抑制し、諸侯と大夫との君臣関係を明確に区別して位置づけようとするものである。なお「士」に対する処遇については、『公羊伝』は特に言及していないことを付け加えておく。

以上述べてきたところから、『公羊伝』では王を頂点として、諸侯・卿・大夫がそれぞれの分際を守ることが強く要請されていることが明らかとなったと思う。「春秋が名分の書」であり、「正名の書」であることは、『公羊伝』においても確認できるのである。後世、「春秋は礼義の大宗」（『史記』大史公自序）と評されたが、それは君臣関係こそが礼の秩序の要諦であったからである。

再び大夫に遂事無し

さてここまでは、第一章で考察した『春秋』の特色を『公羊伝』がどのように継承、あるいは発展させているかという観点から検討を加えてきた。そこでこれより以後はこの観点から離れて、『公羊伝』の特徴的な性格・主張について検討していく。

先ず最初に、もういちど「大夫に遂事無し」について。「遂」と

は、『公羊伝』自身が「事を生ずるなり（生事也）」（桓公八年）と説明するところによれば、途中で本来の目的以外の行動を起こすことをいう。ちなみに『春秋』経文には「遂」の用例が二十一例有り、そのうち諸侯の行動について使用されたものがいちばん多くて十五例である。おそらくこの事実には『公羊伝』は意義を見出したのであるうか、大夫には君命を帯びた目的以外の独断専行は許されていない、という原則を導き出す。

僖₂₆「公子遂如京師、遂如晉（公子遂、京師に如き、遂に晉に如く）」
大夫に「遂」事（専行権）はないのに、ここで「遂」というのはなぜか。公が政治を行う力がないからである。（大夫無遂事。比其言遂何、公不得爲政爾）

襄₂₆「季孫宿帥師救台、遂入運（季孫宿、師を帥めて台を救ひ、遂に運に入る）」
大夫に「遂」事はないのに、ここで「遂」というのはなぜか。公が政治を行う力がないからである。（大夫無遂事。比其言遂何、公不得爲政爾）

このふたつの例はいずれも魯公が政治の実権を喪失し、公子遂・季孫宿といった有力大夫が独断専行したことを『公羊伝』が非とするものである。先に述べたように卿・大夫の越権を抑制するものであった。ところが次のような例外もある。

莊₁₆「公子結媵陳人之婦于郵、遂及齊侯宋公盟（公子結、陳人の

婦を鄆に媵し、遂に齊侯宋公と盟ふ。」

……媵〔腰元〕の輿入れは書かないのに、ここではなにゆえ書くのか。大夫の「遂」事が有るために（これを明らかにするため）書いたのである。元來大夫に「遂」事は無いのに、ここで「遂」というのはなぜか。聘問〔他国を訪問すること〕の礼では、大夫は君命を受けて行くが、その應對の言葉までは受けていない。したがって国境を一旦出た際、社稷を安んじ國家に利益をもたらすという状況下では、専行してもよいのである。（媵不書、此何以書、爲其有遂事書。大夫無遂事。此其言遂何。聘禮、大夫受命不受辭。出竟、有可以安社稷利國家者、則專之可也）

この経文は、魯の公子結が陳侯夫人の媵を陳に送り届けた際、ついでにその足で齊侯・宋公と盟を結んだという記事であるが、『公羊伝』によればこれはまさしく公子結の専行行為になるはずである。なぜなら媵を送り届けることが君命であり、齊侯・宋公との盟約は命じられていなかったからである。しかしここで『公羊伝』はこれを「大夫は命を受けて辞を受けず。竟を出でて、社稷を安んじ國家を利用する有れば、則ち之れを専らにするも可なり」として容認するのである。

同じような例が次の一条である。

襄16「晉士匄帥師侵齊、至穀、聞齊侯卒、乃還（晉士匄、師を帥めて齊を侵す。穀に至り、齊侯の卒するを聞き、乃ち還る）」

「還る」とはどういうことか。これが善き行為であることの表

現である。なにを善行とするのか。相手の喪を伐たなかったことを重大視するのである。齊を伐つことは君命を受けた行動であるのに、なぜ喪を伐たなかったことを重大視するのか。大夫がひとたび君命を帯びて出国したなら、その進退の責任はすべて大夫にあるからだ。（還者何、善辭也。何善爾、大其不伐喪也。此受命乎君而伐齊、則何大乎其不伐喪。大夫以君命出、進退在大夫也）

これは齊国討伐の君命を受けて国を出た晋の士匄が、途中で齊侯の死を知り、喪中にある敵を攻撃するという非礼を回避して帰国したものである。しかし当然これは士匄の専行行為といえよう。なぜなら、たとえば『公羊伝』が別の箇所、

宣88「夏、六月、公子遂如齊、至黃乃復（公子遂、齊に如き、黃に至りて乃ち復る）」

ここに「黄までやってきたが、そこから引き帰した」というのはなぜか。病氣になつてしまったからである。なぜ病氣になつたので引き帰したというのか。譏つたのである。なぜなら大夫がひとたび君命を帯びて出国したなら、たとえ親の喪を聞いたとしても、徐ろに行動して帰国しないものだからである。（其言至黃乃復何、有疾也。何言乎有疾乃復、譏。何譏爾、大夫以君命出、聞喪、徐行而不反）

と主張するように、たとえ親の死を聞いても、あるいは自分が病氣となつても君命を遂行するのが大夫の務めであつたからである。し

かし、ここでの『公羊伝』は「喪を伐たざるを大なり」として士句の行為を容認し、「大夫、君命を以て出づれば、進退は大夫に在り」とまで断言するのである。

そうだとすると「杜稷を安んじ国家を利する」場合、あるいはまた君命が礼の定め（この場合おそらく外交上の）に抵触する事態が生じた場合には、例外として「大夫の遂事」が認められていることになるであろう。『公羊伝』の釈義の方法についてはすでに第三章において説明したが、この例でもまた原則と例外という二本立てになっていることが分かる。「大夫に遂事無し」「原則」と「大夫、君命を以て出づれば、進退は大夫に在り」「例外」とは、この二つを同時に取りあげるなら、明らかに矛盾するであろう。しかし双方ともに『公羊伝』の主張なのである。したがってこのいずれか一方のみを『公羊伝』の主張だと見なすと、その本質を見失うことになる。

権の容認

『公羊伝』には右に述べたような、一見相対立する主張が緊張感を伴ったままに均衡が保たれて記載されている例が、実は少なくはない。そこでしばらく、このような観点から『公羊伝』の内容を検討してみよう。そういう例として「経」と「権」、「文」と「実」（これはまた王道と霸道の関係ともなる）、「君臣の義」と「親親の道」、「中国」と「夷狄」等について見てゆきたい。

先ず「経」と「権」について。

桓二「九月、宋人執鄭祭仲（宋人、鄭の祭仲を執ふ）」

「祭仲」とは誰か。鄭の宰相である。なにゆえ名をいわないのか。賢者だからである。なぜ祭仲を賢者だといふのか。彼を「権」を知っているものだと言ったからである。彼が「権」を知っていたとはどういうことか。

その昔、鄭の国は留の地を本拠としていたが、鄭の先君に鄭公と懇意にしているものがあり、鄭夫人に通じてその国を奪い取り、鄭の都を鄭に遷し、留は辺邑となった。（この年、桓公十一年に）鄭の莊公が死去し、埋葬を終えた祭仲が留を視察に出かけようとして、途中、宋の国を通った。宋の人は祭仲を捕らえ、「我が国のために忽（昭公）を追放して突（厲公）を君位に立てよ」と迫った。もし祭仲がその言葉に従わなければ、たちまち君は殺され、国が滅びることは必定であった。これに従えば、君は殺されることなく生きながらえることができ、国もまた滅ばされずに存続することができる。しばらくの間時をかせいでおれば、必ずや突を追放して忽を呼び戻すことができるであろう。そのように事が運ばなければ、憂うべき情況となるが、そうすることによって鄭国を全うすることができたのであった。古人にも「権」によって国を全うした者がいたが、祭仲の「権」はまさしくそれである。

「権」とはなにか。「権」とは「経（常道）」には反するが、後には必ず善が実現されるものをいう。ただし「権」の処置は死生存亡の時に限られる。つまり「権」を実行するには然るべき方法があり、自分を犠牲にすることによって行うべきもので、

人を殺害することによって「權」を行つてはならぬ。他人を殺して自分が生きながらえるのは、君子の取るべき態度ではない。

(祭仲者何、鄭相也。何以不名、賢也。何賢乎祭仲、以爲知權也。其爲知權奈何。古者鄭國處于留。先鄭伯有善于鄭公者、通乎夫人。以取其國而遷鄭焉、而野留。莊公死。已葬。祭仲將往省于留、塗出于宋。宋人執之。謂之曰、爲我出忽而立突。祭仲不從其言、即君必死、國必亡。從其言、則君可以生易死、國可以存易亡。少違緩之、則突可故出而忽可故反。是不可得則病。然後有鄭國。古人之有權者、祭仲之權是也。權者何、權者、反於經然後有善者也。權之所設、舍死亡無所設。行權有道。自貶損以行權、不害人以行權。殺人以自生、亡人以自存、君子不爲也)

この伝文によれば、鄭の莊公の葬儀を済ませた後、鄭の宰相祭仲が宋の国を通過しようとしたが、その際、宋がこれを捕えて宋女の生んだ突〔厲公〕を立てよと強要した。祭仲がこれを拒否すれば、太子忽〔昭公〕の生死はいうまでもなく、鄭国の存亡すらも危うい。しかし宋の要求を呑むとなれば、祭仲は国君を放逐するという大罪を犯すことになってしまう。二者択一を迫られた祭仲は、しばらく時をかせいでいるうちには、突を追放して忽を呼び戻す状況になると判断し、宋の要求を容れるのである。果たせるかな、この伝文の直後の経文では「突歸于鄭。鄭忽出奔衛」とあり、さらに四年後の桓公十五年の経文には、「五月、鄭伯突出奔蔡。鄭世子忽復歸于鄭」と記録されているのである。つまり祭仲の読みが当たったわけである。

そして『公羊伝』はこの祭仲の行為を臨機応変の措置として認め、彼を「權」を知る賢者と評価する。「權」とは本来「はかり」の意。『公羊伝』自身ではこれを「經に反して然る後に善有る者なり(反於經然後有善者也)」と定義づけ、人が存亡の危機に際し、我が身を犠牲にすることによってはじめて許される非常の措置と見なすのである。大夫に遂事を認めぬことを原則(「經」とする『公羊伝』は、例外として「權」を容認していることになるであろう。

文実の論

次に『公羊伝』に特徴的な表現として繰り返し表われる「文実」の論(僖公元年・二年・十四年・文公十四年・宣公十一年)を見てみよう。以下は僖公元年の例である。

僖二「齊師・宋師・曹師次于蕭北、救邢」

通例「救援」の記事には「次(駐留)」をいわないのに、ここで「次」をいうのはなぜか。その事に間に合わなかったからである。その事に間に合わなかったとはどういうことか。邢の国はすでに滅ぼされていたからである。誰が滅ぼしたのか。おそらく狄が滅ぼしたのである。どうして狄が滅ぼしたといわないのか。斉の桓公のために諱みはばかったのである。

どうして桓公のために諱みはばかるのか。上にしかるべき天子がおらず、下にしかるべき方伯がおらず、天下の諸侯のなかに滅亡しあう国々が有る場合、覇者である桓公が救援できないければ、桓公はこれを恥辱としたからだ。

どうして先ず「救う」といい、後に「次す」というのか。こ

れが君侯だからである。君侯であるなら（斉侯・宋公・曹伯と書くべきなのに）「師」と称するのはなぜか。諸侯が天子に無断で勝手に封建することを与さないからである。どうして与さないのか。実際には与すが経文の上で与さないのである。経文の上でどうして与さないのか。諸侯の義として勝手に封建することはできないからである。諸侯の義として封建することができないのなら、実際には与すとというのはなぜか。上にしかるべき天子がおらず、下にしかるべき方伯がおらず、天下の諸侯のなかに滅亡しあう国々がある場合、これを救済する実力が有るならば、これを救済して封建してもよろしい。（救不言次、此其言次何、不及事也。不及事何。邢已亡矣。孰亡之、蓋狄滅之。曷爲不言次滅之、爲桓公諱也。曷爲爲桓公諱。上無天子、下無方伯、天下諸侯有相滅亡者。桓公不能救、則桓公恥之。曷爲先言次而後言救、君也。君則其稱師何、不與諸侯專封也。曷爲不與、實與而文不與。文曷爲不與、諸侯之義不得專封也。諸侯之義不得專封則其曰實與之何、上無天子、下無方伯。天下諸侯有相滅亡者、力能救之則救之可也）

この長文の『公羊伝』の文章は、斉の桓公が諸侯を率いて邢の国を救援しようとして間に合わず、そのため邢が狄に滅ぼされてしまったが、経文では斉の桓公のために、邢が滅ぼされた事実を諱みはばかる表現にしたと記述した後、本来「諸侯の専封は与さない」という原則が有るが、実質的には桓公の専行を許すことを述べたものである。その際に使われた言葉が、この「実与而文不与（実是与して文は与さず）」である。現実としては桓公の専封すなわち、天子

に無断で諸侯を封建することを認めるが、『春秋』の表現の上では認めないということである。

この「実与而文不与」という表現は斉の桓公について使用されることが多く（僖公元年・二年・十四年）^⑤、また文公十四年では晋の覇業、宣公十一年では楚の覇業を容認した伝文に見えていることから察するに、「文実の論」とは、王道実現を主唱する『公羊伝』が、そこに至るまでの次善の策として覇道を認めるための理論であったといえるであろう。特に斉の桓公の覇業に対して、『公羊伝』は特別の思い入れが有るように見受けられる。それは『公羊伝』の「攘夷」の思想とも関連するであろうし、また『公羊伝』が齊学をその基盤とするところからくるものでもあったかもしれない。

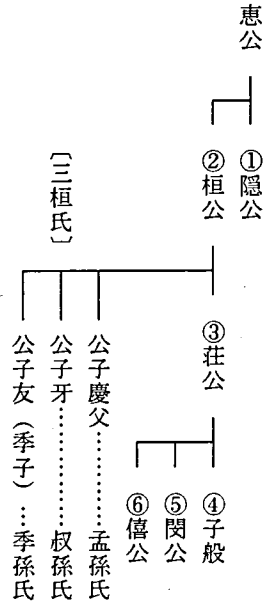
君臣の義と親親の道

さて『公羊伝』が周の封建制度下における礼の体制の確立を理想とする以上、「君臣の義」の重視がその大きな柱となることはいうまでもない。そのことはすでに述べた通りである。ところが『公羊伝』はさらにこれに加えて「親親の道」を強調するのである。「親親の道」とは肉親に対する特別な配慮を意味する。

たとえば莊公三十二年の「秋、七月、癸巳、公子牙卒」に施された伝文である。長文なので適宜分割して説明しよう。参考までに春秋初期の魯の公室の系図を左に掲げる。

なにゆえ弟といわないのか。殺したからである。殺したのであればどうして「刺した」といわないのか。季子のために殺し

たという表現を諱み避けたのである。どうして季子のために殺したという表現を諱み避けたのか。季子は公子牙の悪事を止めて、それを表沙汰にしなかった。だから季子の心意に添って諱み避けたのである。(何以不稱弟、殺也。殺則曷爲不言刺、爲季子諱殺也。曷爲爲季子諱殺。季子之過惡也、不以爲國獄。緣季子之心而爲之諱)



經文には「公子牙が卒した」とあるが、実際には公子牙は殺されたのである。大夫を殺すのを諱むときには「刺す」と記するのが原則だと『公羊伝』は述べているが(僖公二十八年)、「刺す」とここに書かないのは、季子が公子牙の悪事を止めて表沙汰にしなかったため、季子の心意のままにしたという。そして以下にその事情を述べる長文の説話が続く。

季子が公子牙の悪事を止めたとはどのようなことか。莊公が病氣となつて臨終の時が近づいたとき、病氣を理由に季子を呼

び寄せた。季子が駆けつけると、莊公はこれに国政を委ねて言った、「寡人わたくしがこの病から立ち上がれないときには、魯国を誰に与えたらよいであろうか」と。季子が答える、「嫡子の般がおられる。なんの憂うべきことがありましようか」と。「どうしてそのように事がはこばれようか。弟の牙が私にいうには、『魯の君位が父から子へ受け継がれた後は、ついで兄から弟へと受け継がれていくことは君のつとに御存知のこと。慶父が後に控えております』と」。季子は「そんなことをするはずがありません。牙が乱を起こそうとするでしょうか。そんなことをするはずがありません」と言った。果たせるかなたちまち公子牙は殺害の道具を整えた。そこで季子は毒薬を作つて公子牙に差し出し、「公子よ、私の言うことを聞いてこの薬を飲むなら、決して天下の物笑いになることなく、子孫は魯国に存続するでしょう。だがもし私の言うことを聞かず、この薬を飲まなければ、必ずや天下の物笑いになり、子孫は魯国に存続しませんよ」とさとした。そこで公子牙はこの言葉にしたがつて毒をあおいだ。無俛氏の屋敷で薬を飲み、王堤という所まで来て死んだ。(季子之過惡奈何。莊公病將死。以病召季子。季子至而授之以國政。曰、寡人即不起此病。吾將焉致乎魯國。季子曰、般也存。君何憂焉。公曰、庸得若是乎。牙謂我曰、魯一生一及。君已知之矣。慶父也存。季子曰、夫何敢。是將爲亂乎。夫何敢。俄而牙弑械成。季子和藥而飲之。曰、公子從吾言而飲此、則必可以無爲天下戮笑。必有後乎魯國。不從吾言而不飲此、則必爲天下戮笑。必無後乎魯國。於是從其言而飲之。飲之無俛氏。至乎王堤而死)

この伝文によると、季子は公子牙が君を弑しようとする悪事を未然に防いだ。つまり季子の考えに従って公子牙は毒殺されたのであるが、経文ではそれを「卒」と記録したというのである。

そうすると、公子牙は君を弑しようとしただけである。それなのにどうして実際に弑した者と同じ表現にするのか。君と親に対しては弑しようと思うことすらあつてはならぬ。そう心に思っただけで誅殺されなければならない。それなら季子の処置は善と評価すべきか。そのとおり。世子や母弟を殺した場合に「君が誰それを殺した」と直書するのは、そのことを甚だしい事と見なすからである。それなのに季子が同母兄を殺したことをなぜ善と評価するのか。誅殺にあたっては兄をも避けないのが「君臣の義〔臣下として君に仕える道〕」であるからだ。そうだとすれば、どうしてすぐに誅殺しないで毒薬を飲ませたのか。季子が兄を誅殺するにあたり、かばってこれを逃がし、あたかも病気で死んだかのようにみせたのは、これが「親親の道〔肉親としての情け有る仕方〕」であるからだ。（公子牙今將爾。辭曷爲與親弑者同。君親無將。將而誅焉。然則善之與。曰然。殺世子母弟直稱君者、甚之也。季子殺母兄、何善爾。誅不得辟兄。君臣之義也。然則曷爲不直誅而配之。行誅乎兄、隱而逃之。使託若以疾死然。親親之道也）

この伝文によれば、季子は「君臣の義」に従って、弑君を企てた

公子牙を毒殺という手段で誅殺したわけであるが、その際、公子牙があたかも病死したかのように魯国の人には思わせた。それが肉親としての特別な配慮「親親の道」だということである。つまりここでは季子が「君臣の義」と「親親の道」の両立をはかっていることが分かる。

君親無將、將而誅焉

ところで右の伝文の最終部分に見える

「君親無將、將而誅焉（君・親には將にせんとする無し。將にせんとすれば而ち焉を誅す）」という言葉⑥は、

君無將、將而誅焉

親無將、將而誅焉

の二つの言葉を合わせた表現だと思われる。その意味は、臣や子が君または親を弑しようとして心に決めただけで罪が有り、ただちにこれを誅殺すべきだというものである。そして「君無將、將而誅焉」というのは、

人臣無將、將則反、罪死無赦（人臣は將にせんとする無し。將にせんとするは則ち反なり。罪死して赦すこと無し）（『史記』・『漢書』叔孫通伝）

と同じ主旨である。これは秦の博士等が秦の二世皇帝に答えた言葉

の中に有るもので、おそらく当時奏で行われていた現行法規であったのだろう。つまり『公羊伝』はこれに「親無將、將而誅焉」を合させたのである。したがってここにも『公羊伝』が「君臣の義」とともに「親親の道」を重視していることが伺われるであろう。そしてまた同時に、その作成時期をも暗示するであろう。

親親の道

この「親親の道」という表現はまた、莊公三十二年以降の魯の国の内紛を述べた伝文中にも二度見えて

いる。

閔〇二「元年、春、王正月」

公はなにゆえ「即位」したことをいわないのか。弑された君を継いだ場合には即位をいわないのが原則であるから。誰を継いだのか。子般を継いだのである。誰が子般を弑したのか。慶父である。さきに公子牙を殺したのは牙が心に弑君を決めたからであった。しかし季子はこれさえ有さなかつた。慶父は君を弑したのになにゆえ誅殺しないのか。弑君を心に決めただけで有さないのは、悪事を未然に防ぐためである。だが事が行われて手の施しようのないとき、罪をかぶる者がおれば、深く事情を穿鑿せずにその者を誅殺する。これが「親親の道」である。……（公何以不言即位、繼弑君不言即位。孰繼、繼子般也。孰弑子般、慶父也。殺公子牙、今將爾。季子不免。慶父弑君何以不誅、將而不免、過惡也。既而不可及。因獄有所歸、不探其情而誅焉。親親之道也）

閔〇三「秋、八月、辛丑、公薨」

公が薨ぜられたのになにゆえその場所を書かないのか。公が痛んだからである。なぜ痛むのか。弑せられたからである。誰が弑したのか。慶父である。さきに公子牙を殺したのは牙が心に弑君を決めたからであった。しかし季子はこれさえ有さなかつた。慶父は二君を弑したのになにゆえ誅殺しないのか。弑君を心に決めただけで有さないのは、悪事を未然に防ぐためである。だが事が行われて手の施しようのないとき、ゆつくりと追跡して賊を逃がしてやる。これが「親親の道」である。（公薨何以不地、隱之也。何隱爾、弑也。孰弑之、慶父也。殺公子牙、今將爾。季子不免。慶父弑二君何以不誅、將而不免、過惡也。既而不可及。緩追逸賊。親親之道也）

これによれば、子般と閔公の二君を弑した公子慶父は誅殺されることなく国外に亡命したが、季子は彼を見逃したというのである。したがってこれらの伝文は、一見すると「君臣の義」よりも「親親の道」を優先させているかのようである。それはあたかも『論語』子路篇の有名な一章、

葉公、孔子に語りて曰く、「吾が党に直躬なる者有り。其の父、羊を攘みて、子之れを証せり」と。孔子曰く、「吾が党の直き者は之れに異なり。父は子の為めに隠し、子は父の為めに隠す。直きこと其の中に在り」と。

に見える孔子が、国家法規と家族道徳が衝突する場合、躊躇するこ

となく家族の恩愛を選択したように。そして従来『公羊伝』の基本的立場がそうだとする見解も実のところ少なくはない。

しかし一年後の僖公元年、魯を出奔していた公子慶父が魯に命乞いをしたところ、季子は断乎として入国を許さず、「公子、以て入るべからず。入るときは則ち殺さん」と答えている。このため公子慶父は自殺を余儀なくされるのである。したがって結果として季子は公子慶父に対しても「君臣の義」の方を貫いたことになる。このように見てくるならば、『公羊伝』においては「君臣の義」と「親の道」が緊張を保つたままに両立が期されているというのが実情であろう。「君親無将、将而誅焉」とは、そのことを象徴する言葉である。

ただし二者択一を迫られた極限状況では、「君臣の義」を優先するというのが『公羊伝』の基本的立場だと筆者は考える。そのことを示す表現を伝文中から摘録してみよう。

「君の義を虧きて、父の讐を復するは、臣、為さざるなり」
（定公四年）

「家事を以て王事を辞せず、王事を以て家事を辞す。是れ上の下に行はるるなり」（哀公三年）

前者は、楚王に父を殺された楚の伍子胥が呉に亡命して呉王に仕えた際、呉王が復讐を勧めたところ、「呉王に対する君臣の義を無視してまでも父の仇に復讐はしない」と述べた伍子胥の言葉の中に見えるものである。また後者は、一家の私事を理由に王者の公事を

回避してはならない、公事のために私事を犠牲にすることこそ、上の法が下に行われる所以だと『公羊伝』は力説するものである。

注

① 以下、原文のみであるが三例ほど引用してみよう。

隠〇 九月、及宋人盟于宿〔伝〕孰及之、内之微者也。

隠〇 冬、十月、伯姬歸于紀〔伝〕伯姬者何、内女也。其言歸何、婦人謂嫁曰歸。

嫁曰歸。

隠〇 夏、城中丘〔伝〕中丘者何、内之邑也。城中丘何以書、以重書也。

② 山田琢「魯についての記述法から見た春秋三伝の立場」（金沢大学本

文学部論集哲学史学篇七 一九七〇 後に『春秋学の研究』明德出版社

所収 一九八七）。

③ 参考までに『春秋』に記録された「天王崩」と「葬某王」の記事を以

下に紹介しよう。

隠〇 三月、庚戌、天王崩

桓一五 三月、乙未、天王崩

莊〇三 五月、葬桓王

〔伝〕此未有言崩者、何以書葬、蓋改葬也。

僖〇 冬十有二月、丁未、天王崩

文〇 秋八月、戊申、天王崩

文〇 二月、叔孫得臣如京師、辛丑、葬襄王

〔伝〕王者不書葬、此何以書。不及時書、過時書、我有往者則書。

宣〇 冬十月、乙亥、天王崩

宣〇〇 葬匡王

成〇〇 冬十有一月、己酉、天王崩

襄〇〇 九月、辛酉、天王崩

襄〇〇 二年、春、王正月、葬簡王

襄〇〇 十有二月、甲寅、天王崩

昭〇〇 夏四月、乙丑、天王崩

昭〇〇 六月、叔鞅如京師、葬景王

これによれば王の埋葬の記事が五例有り、『公羊伝』は二箇所に伝文を施している。しかしその伝文が五王に埋葬の記事が有る理由をすべて説明しつくしているかどうかは検討を要するであろう。またそのことと関連して『春秋』に崩御の記事が（したがって埋葬の記事も）無い周王が三人いることも付け加えて述べておきたい。

④ 桓〇〇 夏、四月、取郟大鼎于宋 [伝]若楚王之妻嬀。無時焉可也。

定〇〇 庚辰、吳入楚 [伝]蓋妻楚王之母也。

⑤ この三条の伝文の構造はほとんど同じである。原文のみであるが左に引用してみよう。

僖〇〇 [齊師、宋師、曹師次于聶北、救邢]

救不言次、此其言次何、不及事也。不及事何。邢已亡矣。孰亡之、蓋狄滅之。曷為不言狄滅之、為桓公諱也。

曷為為桓公諱。上無天子、下無方伯、天下諸侯有相滅亡者。桓公不能救、則桓公恥之。曷為先言次而後言救、君也。君則其稱師何、不與諸侯專封也。

曷為不與、實與而文不與。文曷為不與、諸侯之義不得專封也。諸侯之義不得專封則其曰實與之何、上無天子、下無方伯。天下諸侯有相

滅亡者、力能救之則救之可也。

僖〇〇 二年、春、王正月、城楚丘

孰城之、城衛也。曷為不言城衛、滅也。孰滅之、蓋狄滅之。曷為不言狄滅之、為桓公諱也。

曷為為桓公諱。上無天子、下無方伯、天下諸侯有相滅亡者。桓公不能救、則桓公恥之也。然則孰城之、桓公城之。曷為不言桓公城之、不與諸侯專封也。

曷為不與、實與而文不與。文曷為不與、諸侯之義不得專封。諸侯之義不得專封則其曰實與之何、上無天子、下無方伯。天下諸侯有相滅

亡者、力能救之則救之可也。

僖〇〇 [十有四年、春、諸侯城緣陵]

孰城之、城杞也。曷為城杞、滅也。孰滅之、蓋徐莒齊之。曷為不言徐莒齊之、為桓公諱也。

曷為為桓公諱。上無天子、下無方伯、天下諸侯有相滅亡者。桓公不能救、則桓公恥之也。然則孰城之、桓公城之。曷為不言桓公城之、不與諸侯專封也。

曷為不與、實與而文不與。文曷為不與、諸侯之義不得專封也。諸侯之義不得專封則其曰實與之何、上無天子、下無方伯、天下諸侯有相滅亡者、力能救之則救之可也。

昭公〇〇 元年にも「君親無將、將而必誅焉」とある。