



Title	春秋学特殊用語集（一）
Author(s)	岩本, 憲司
Citation	中国研究集刊. 2011, 53, p. 1-26
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61020
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

春秋学特殊用語集（一）

岩本憲司

本稿は、一般の語学的アプローチではなかなか明らかにし難い「春秋学」の特殊用語について、「春秋学」学の立場から、専ら論理的に分析を試みたものである。なお、この第一回では、順不同に、【愈】【従可知】【躋僖公】【王魯】【無伝】【中寿】【内辭】【懷惡】【刑人】【中国】【文実】の十一語を扱う。

【愈】

「愈」という文字は、一般に、『論語』公冶長に「女与回也執愈」とあるように、相手よりもさる、すぐれでいる、の意味で使われる。襄公十四年の左氏伝文に①「庸知愈乎」とあり、昭公十年の左氏伝文に②「庸愈乎」とあり、同二十年の左氏伝文に③「亡愈於死」とあり、隱公七年の穀梁伝文に④「以帰猶愈乎執也」とあるのも、まさる、すぐれている、の意味に解釈して、別に誤りではないが、①は、君の暴虐を放置する」とと臣下が君を廃置するこ

との比較、②は、齊の強臣の陳氏・鮑氏につくことと
欒氏・高氏につくこととの比較、③は、死「殺される」と
と亡「にげる」ととの比較、④は、執「とらえら
れること」と以帰「つかれかえられること」との比較、つ
まり、いずれもみな、非価値的なものどうしの比較であ
るから、語感としては、ましになる、ましである、とし
た方がより適切であると考えられる。④の「猶」に注目。
「まだましである」というふうに、ぴったりあてはまる。
なお、桓公十一年の公羊伝文「然後有鄭國」の何注に「猶
愈於國之亡」とあるのも同様である。ところで、何注には「愈」という分かりにくく表現が四箇所ほど見える。
一つは、隱公八年の公羊伝文「齊亦欲之」の何注①「齊
惡起 則魯蒙欲邑見於惡愈矣」であり、二つは、莊公二
十八年伝文「諱以凶年造邑也」の何注②「諱使若造邑而
後無麥禾者惡愈也」であり、三つは、定公元年伝文「立

煬宮非礼也」の何注③「使若比武宮惡愈」であり、四つは、哀公十三年伝文「天下諸侯莫敢不至也」の何注④「使若天下盡會之而魯侯蒙俗會之者惡愈」である。これらは、いずれもみな、内容的には、「あくまで惡の範囲内でのことではあるが、比較すればましである」ということであつて、非価値的なものどうしの比較であるから、上の左氏・穀梁伝文の四例と同じである。しかしながら、「惡愈」をそのまま「惡がましである」あるいは「惡がましになる」としたのでは、どうもおさまりがよくない。そこで、上の左氏伝文②の杜注に「罪惡不差於陳鮑」とあるのが参考になる。昭公二十年の左氏伝文「相從爲愈」の杜注「愈 差也」に従つて置きかえると、「罪惡不愈於陳鮑」となつて、否定文ではあるが、「惡愈」と構造が同じだからである。それで、「罪惡不差於陳鮑」にもどして、「差」の意味を考えてみると、莊公二十九年の公羊伝文「凶年不脩」の何注に「繕故功費差輕於造邑」とあり、莊公六年の穀梁伝文「惡戰則殺矣」の范注に「我與王人戰罪差減」「罪にも注目」とあり、文公二年の穀梁伝文「爲公諱也」の范注に「不與其君盟於恥差降」「恥にも注目」とあつて、「差」には、軽や減のような意味があることがわかる。この意味の「差」を「愈」にあてはめると、結局、「惡愈」とは、惡が減殺されるとか、軽減

するとか、軽微であるとかいう意味になるのである「ちなみに、陳立の『公羊義疏』も、こういう思考の筋道を通つたかどうかは別にして、②について「惡少輕」とし、④について「其恥少殺」としている。なお、僖公二十八年の公羊伝文「不與再致天子也」の何注に「一失禮尚愈再失禮重」とあるのも、「愈」が「重」と対比されるから、参考になろう。ただし、「愈」即「輕」というわけではない。実は、「惡愈」の「愈」には、ましであるという意味も残つてゐる。つまり、惡は非価値的なものであるから、「ましである」とと「輕微である」ととが等価なのであり、「惡愈」の「愈」はこの両義を同時に含んでゐる、ということである。なお、莊公六年の公羊伝文「王人耳」の何注に「使若遺微者弱愈」とある。この「弱愈」も、「弱」が非価値的なものであるから、「惡愈」と同様に考えられる「つまり、弱体さは軽微である」ということ。ちなみに、校勘記に「弱愈猶少也」とあるのは、舌足らずである。さらに何注には、「愈」だけのものが二箇所ほど見える。一つは、莊公九年の公羊傳文「使若衆然」の何注①「使若悉得齊諸大夫約束之者愈也」であり、二つは、宣公四年の伝文「辭取向也」の何注②「使若莒不肯聽公平伐取其邑以弱之者愈也」である。この二例は、文脈から考えて、「愈」の上に非価

値的な語を補い、「惡は輕微である」あるいは「恥は輕微である」と解してもよいし、(1)について『義疏』は「較与一二大夫盟 恥少殺」としている、「そのまま『ましである』と解してもよいであろう。ちなみに、(2)に関する『義疏』には「愈者 愈於直書取向 惡殺也」とあって、二重に解釈しており、陳立もまた、上述の両義の問題に行きついたのかも知れない。(補足)宣公九年の伝文「未出其地 故不言會也」の何注に「左右皆臣民 雖卒於会上 危愈於竟外 故不復著言會也 出外死有輕重 死於師尤甚 於會次之 於人國次之 於封內最輕」とあって、大いに参考になる。

【從可知】

桓公二年の公羊伝文「若楚王之妻婿 無時焉可也」の何注に①「從可知省文也」とあり、同五年の伝文「言雩則旱見」の何注に②「從可知故省文也」とあり、莊公四年の經文「春王二月夫人姜氏饗齊侯于祝丘」の何注に③「省文從可知例」とあり、僖公五年の伝文「一事而再見者 前目而後凡也」の何注に④「省文從可知」とある〔隱公元年の伝文「内之微者也」の何注に⑤「(主國主名) 与可知故省文」とあるのも、「与」をどもではなくて、「從」に通じるとみれば、同例である〕。これらに見られる「從

可知」とは、いったいどのような意味なのか。今、隱公五年の伝文「僭天子不可言也」の何注に「從末言初可知」とあり、桓公十年の伝文「近乎圉也」の何注に「從下說可知」とあり、哀公元年の經文「楚子陳侯隨侯許男圉蔡」の何注に「從滅以歸可知」とあるよう、「從」可知「によつてわかる」という似た型のものと類比すれば、「從可知」は、「」にあたる部分がないから、特に何かによらなくて、も、「おのずどわかる」といつたほどの意味である、と考えられる「つまり、よりて知るべし」と読むのであり、定公十五年の伝文「三ト之運也」の何注に「從可知」とあるのも、もちろん同様である。ただし、③「省文從可知例」は少々やつかいである。というのも、③は、骨組だけを示せば「從」例であり、この型は、「」の例に従うとも読めるからである。實際、「」の例に従うは、「從小國例」「隱八」「從未踰年君例」「莊九」「從微者例」「莊二十四」「從諸侯夫人例」「僖九」「從始至例」「文九」「從無罪例」「文十五」「從有罪例」「宣十八」「從執例」「定四」など、何注に頻見する〔ちなみに、文公十四年の伝文「其言弑其君舍何」の何注に「問例所從也」とあって、例とは、従うものなのである。また、同年の伝文「執者曷爲或稱行人或不稱行人」の何注に「此問諸侯相執大夫所稱例」とあって、例とは、称謂あるいはも

つと広く書法をいうのである。しかしながら、他の①②④との類似から考えて、③だけを“知るべきの例に従う”と読むわけにはゆかず、やはり、“よりて知るべきの例”では、”の例である”では、”の例に従う”と比べて、文章として何となく尻切れどんぼの印象があるかも知れないが、実は、“の例である”という結め方は、何注に頻見する。たとえば、僖公二十五年の伝文「両之也」の何注に「小国例也」とあり、宣公元年の伝文「有姑之辞也」の何注に「公不親迎危録之例也」とあるのがこれであるが、より適切な例としては、莊公九年の伝文「復讐者在下也」の何注に⑥「得意不得意可知例」とあり、僖公三十三年の經文「公伐邾婁取叢」の何注に⑦「得意可知例」とあり、哀公七年の伝文「内大惡諱也」の何注に⑧「得意可知例」とある。ちなみに、「得意」「不得意」は、「可知」の根拠ではなくて対象であるから、これらは本来「可知例」の上に「従」を補つて、「従可知例」としてもよいものであつて、そうすると③と同じになる。なお、「日月星辰従可知也（中略）社稷等祀従可知也」【『続漢書』祭祀志中・注】「是以因其威儀一於外而其心如結於内者従可知也」【『詩集伝』鳴鳩】「銅斛之尺従而可知矣」【『律呂新書』】「其所立所行従可知矣」【『孟子集註大全』滕文公下】など、対象を先

にあげて「従可知」「従而可知」で承ける文は、後代にも見える「特に「従而可知」は注目に値する。「而」が入れば、”知るべきに従う”と読む可能性は消えるからである。ところで、陳立の『公羊義疏』は、②について「従省文例」と言い、④について「従省文」と言つていて。陳立の真意はよくわからないが、これらは、”省文（の例）に従う”としか読めないから、③についても、”知るべきの例に従う”と讀んでいるのではないかと推量される。案の定、⑥について「従可知例省文故也」と言つてはいる「これは③を転倒させた型である」。だから、⑦⑧について「従可知例」と言つてているのも、”よりて知るべきの例なり”ではなくて、あくまで、陳立一流の”知るべきの例に従う”なのである。つまり、陳立は、上に数多くあげた、”の例に従う”という、従うものとしての例に、更に「可知例」あるいは「省文例」をつけ加えたのであり、このような勝手な設定には、それこそ、従えない。最後に、確認のため、①②③④を訳しておくと、①は”（經が正さないのは）おのずとわかるから省略したのである”となり、②は”おのずとわかるから省略するのである”となり、③は”（三度目の外出に月をいわなければ）省略してもおのずとわかるという例である”となり、④は”省略してもおのずとわかるからである”と

なる。(補足)『義疏』の「従省文」からの連想で、『省略にしたがう』という言葉を思い出した。したがうが従うだとして、この場合の「従」は、どういう意味なのか。「従事」の「従」と同じ「なす」の意でよいのだろうか〔?〕。

【躋僖公】

文公二年の《春秋》經文に「八月丁卯大事于大廟 路僖公」とある。三伝をみると、共通して「逆祀也」とあるから、この經は、「文公が、僖公などの未毀廟の主を、各自の廟から大廟にのぼして合祭するとき、在位の順序からすれば、本来、閔公を上位に、僖公を下位に据えるべきなのに、僖公は閔公の庶兄であり、しかも自分の父である、ということから、特別に優遇して、僖公を閔公の上にのぼし、正しい順序を顛倒した」という内容の記事であることがわかる。確かに内容はそうなのだが、經の原文「躋僖公」をどう読むかについては、二説ある「ただし、「躋」が升あるいは登、つまりのぼすの意である点は、共通」。一つは、「大廟にのぼす」と読むもので、この場合、「躋僖公」と「逆祀」とは別々の事柄、といふことになる。二つは、「閔公の上にのぼす」と読むもので、この場合、「躋僖公」と「逆祀」とは同一の事柄、といふ

ことになる「なお、「逆祀」についても、同じ穆の中で單に位次を逆にしただけなのか、あるいは、昭・穆そのものを逆にしてしまったのか、というやかましい議論があるのだが、ここでは追求しない」。まず、公羊傳文に「未毀廟之主 皆升合祭于大祖（中略）躋者何 升也 何言乎升僖公 譏 何譏爾 逆祀也 其逆祀奈何 先禰而後祖也」とあるのが、前者である。というのも、ここでは、「のぼす」対象は、僖公だけでなく、「皆」であり、しかも、「逆祀」は、譏る理由の説明として、下の方で始めて出てくる、からである「もし、「躋僖公」即「逆祀」ならば、譏っていることは自明で、後半の問答は不要であろう」。つまり、「躋」というのは、平常の出来事「合祭すること」なのであり、対象は未毀廟の主すべてに渡るから、普通はいちいち書かないのが、この時は特別に、僖公について逆祀が行なわれたから、それを譏るために、僖公についてだけは例外的に「躋」を書いた、といふことである「桓公四年等の傳文に「常事不書」此何以書 譏」とあるのが参考になろう」。ちなみに、何注も、伝にあわせて、「自外來曰升」とか、「升謂西上」とか、中性的な説明を施している。なお、穀梁傳文に「未毀廟之主 皆升合祭于大祖 路升也 先親而後祖也 逆祀也」とあるのも、明らかに公羊の全面的な模倣であるか

ら、上の公羊と同様のことが言える。さて、この様相がすっかり変わり、後者の読みが台頭してくるのは、左氏学に於いてである。その集約的な表現は、上の文公二年の經文に関する杜注に「躋升也 僖公 閔公庶兄 繼閔而立 廟坐宜次閔下 今升在閔上 故書而譏之」として見えるが、その根拠は、左氏伝文中の説話の一節「於是夏父弗忌爲宗伯 尊僖公 且明見曰 吾見新鬼大故鬼小 先大後小 順也 跪聖賢 明也 明順 礼也」にある。この「跪聖賢」は、「僖公をのぼす」ということであるが、そうすることが明「明智」であると言う以上、単に大廟にのぼす「合祭する」の意味ではありえず、優遇して上位にのぼすの意味でなくてはならない、からである。なお、『國語』魯語上にも同様の説話が見えるが、その一節「夏父弗忌爲宗 蒸將跪僖公 宗有司曰 非昭穆也」が大いに参考になる。僖公をのぼそうとすると、即座に、正しい順序ではないと反対された、と言う以上、「この」「躋」も、上位にのぼすの意味と考えざるを得ない、からである。ちなみに、こここの韋昭注に引く賈逵注に「將升僖公於閔公上也」とあり、賈逵はもちろん左氏家である「なお、韋昭自身は「此魯文公二年喪畢祫祭先君於大廟 升羣廟之主 序昭穆之時也」と注し、その下に公羊伝文を引いている。つまり、公羊流に「大廟にのぼ

す」と読んでいるのである。要するに、左氏による読みの変化は、左氏が、公羊にはない夏父弗忌説話を伝として採用したこととに起因する、と言えよう。さらに、「閔公の上にのぼす」と読む左氏系の例をあげると、『漢書』五行志中之上に「經曰 大事於大廟 跪釐公 左氏説曰 (中略) 跪 登也 登釐公於愍公上 逆祀也 釐雖愍之庶兄 謂爲愍臣 臣子一例 不得在愍上」とあり、『後漢書』周舉伝に「舉議曰 春秋魯閔公無子 庶兄僖公代立其子文公遂跪僖於閔上 孔子譏之 書曰 有事于大廟 跪僖公 伝曰 逆祀也」「いきなり「逆祀也」と言うのは、左氏伝文である」とある。なお、『礼記』礼器「孔子曰 殡文仲安知礼 夏父弗墓逆祀 而弗止也」の疏に「公羊董仲舒説 跪僖公逆祀 小惡也 左氏説爲大惡也 許君謹按 同左氏説 鄭駿之云 兄弟無相後之道 登僖公主於閔公主上 不順爲小惡也」とあって、鄭玄は、左氏の大惡説を論駁してはいるが、「閔公の上にのぼす」説には従つてはいる「ちなみに、上で少しふれた、同じ穆の中で単に位次を逆にしただけというのが、こここの「小惡」にあたり、昭・穆そのものを逆にしてしまったというのが、「大惡」にあたる。また、穀梁の范注に「旧説 僖公 閔公庶兄 故文公升僖公之主於閔公之上耳」とあるのも、おそらく左氏説を受けたものであろう。

王魯

公羊伝文で「内」・「外」と言つた場合、「内」とは魯を指し、「外」とは諸夏を指すがこれが、「内其国而外諸夏」「成公十五年」のように、動詞的に使われると、「内」とは、優遇するとか特待するとかいつたような意味になる（ちなみに、二二では、「其國」というのが魯を指す）。

しかも、「内不言戰」（桓十・十二・十三）「内不言敗」（莊九）「内不言火」（襄九）「錄内而略外」（隱十）「錄平内」〔僖二十八・定元〕とあるように「ちなみに、『錄』は、詳録の意」、優遇する点は、書法にある。「内諱奔謂之孫」「莊元」「内諱殺大夫謂之刺之」「僖二十八」とあるのもそうであるが、この二例からわかるように、実は、書法の優遇と言つても、その中心は、「諱」ということにある。「内大惡諱」という伝文が頻見する所以である〔隱二・十・桓二・昭四・哀七〕。そして、以上のことを包括している伝文が「内辭」〔桓十八・莊九・僖五・十四・二十八・文七・八・十四・十五・成八・九・哀七〕である。つまり、「内辭」とは、『魯のために特別に諱んだ表現』といふことになる（ちなみに、桓公十八年の「内辭」の何注に「内爲公諱辭」とある）。さて、このようなものを、かりに「内魯」説と呼ぶとして、この内魯説は、春秋は、魯

の年代記にもとづいて、魯人の孔子が作つた』という春秋学の大前提からすれば、きわめて自然な説であつて、特に異とするに足らない。ところが、下つて何注になると、「春秋王魯」という奇妙な表現が、隱公篇を中心に、十箇所以上みえる。もちろん、①「春秋王魯」以魯爲天下化首」〔隱元「仲子微也」注〕②「託王於魯」〔隱十「於內大惡諱 小惡書」注〕③「春秋王魯 因見王義」〔莊三十一「旗獲而過我也」注〕④「春秋託王于魯 因假以見王法」〔成一「憂内也」注〕⑤「假魯以爲京師也」〔成十五「春秋内其国而外諸夏」注〕のように、「以_レ爲_レ」とか「託_レ」とか「因_レ」とか「因_レ假_レ」とか「以_レ爲_レ」とかあつて、あくまで、魯を王とみなすのであり、魯に王を仮託するのであるが、それにしても、始めて目にすれば、異様に見えるであろう。今、これを「王魯」説と呼ぶとして、②と⑤とが上の内魯説の伝文につけられた注であることからして、この王魯説は内魯説の発展結ぶ線上にあると考えられる『春秋繁露』に当たりをつけて調べてみると、案の定、その三代改制質文篇には、ほものであったのだろうか。そこで、『公羊傳』と何注とをされた注であることがわかるが、この間の事情はどのようなものであると考へられる。しかし、同篇には「春秋上綱緒夏親周故宋」とある。

夏 下存周 以春秋当新王」ともあって、この両者を比較対照すると、「王魯」と「以春秋当新王」とは全く等価であることがわかる。「つまり、一見唐突にみえる「王魯」説は、実は、おなじみの春秋漢代制作説「三統説」と言つてもよい」の一環としてある、ということがわかるのである。というのも、《春秋》が、孔子が漢のために残した國家学の教科書だとして、《春秋》は事をかりて義をはるものであるため、事の主体として何らかの王が漢の手本として登場していなければならず、現実の周がだめなら、それは、魯の他にあり得ない、からである。「この際、既に「内魯」説があつたから、飛躍はそれほど難しくなかつたはずである」。なお、同王道篇に「諸侯来朝者得褒
邾婁儀父称字 滕薛称侯 大夫来曰聘 王道之意也」とあり、また、如 諸侯来曰朝 大夫来曰聘 王道之意也」とあり、また、同奉本篇に「今春秋縁魯以言王義」とあるのも、おそらく王魯説であろう。『繁露』は晩出が疑われるが、この三篇は、董仲舒のものと考えて、まちがいあるまい」。

ちなみに、『史記』孔子世家に「乃因史記作春秋（中略）據魯親周故殷 運之三代」とあるのも、司馬遷と董仲舒の関係から考えれば、董仲舒の王魯説を受けたものであろう。さて、このように見てくれば、何休の王魯説が董仲舒のそれを受けたものであることは、容易に想像でき

るし、その証拠に、「春秋黜杞 新周而故宋 以春秋当新王」「莊二十七「杞伯来朝」注」とか、「孔子以春秋当新王 上黜杞 下新周而故宋」「宣十六「新周也」注」とか、三統説をまとめて採用しているが、公羊学の展開として考えるときには、董仲舒と何休とを直接には結ばず、その間に緯書を介在させるのが普通である。そこで緯書を調べてみると、夏・殷・周あるいは天・地・人としての三統は盛んに説かれているが、「王魯」はおろか、「新王」さえ、言葉どしては現われない。しかしながら、「正朔三而改」「『礼記』表記疏引春秋元命包」といったような循環の考え方は当然、周のつぎの新王を予想させるし、「先魯後殷 新周故宋」「文選」笙賦注引樂動声儀」の「新周故宋」は、上の董仲舒や何休を見ればわかるとおり、「いつも、以春秋当新王」と組になっているものであるから、この緯書の文の場合も、たまたま言及されいないだけで、言外には「新王」が存在していると考えられる「なお、前半の「先魯後殷」には「魯」の字があつて興味をそそられるが、文意がよくわからぬ」。そして、何よりも、三統説は春秋漢代制作説であり、王魯説はその一環なのであるから、緯書に「三統説がある」といふことは、取りも直さず、王魯説もあるということなのである。したがつて、この王魯説についても、董仲舒→緯書→何休

という線が想定できるのである。

【無伝】

公羊にしろ穀梁にしろ左氏にしろ、その理由はよくわからないが、伝のついでいなかつた經が想像以上に数多く存在する。それらに關し、何注や范注は特に解説しないが、杜注に限つては、もれなく執拗に、「無伝」という解説を繰り返している。杜注では、他にも、例えば諸侯の死亡記事について、「未同盟而赴以名（名を書いているのは）同盟はしていなかつたけれども、名をもつて赴告してきた（からである）」と、繰り返し解説しているから、その理由を単純に杜預の粘着氣質に帰することも可能だが、果してそれだけであろうか。別に何か理由があるのではないだろうか。そこで想定できるのが、当時のテキストの形体の問題、つまり、經と伝とは別行していたのかどうか、という問題である。この問題については、先ず杜預の「春秋序」に「分經之年与傳之年相附（經の年を分けて、傳の年（を分けたもの）とくつつけ）比其義類各隨而解之 名曰經傳集解」とあるのを信すれば、「經傳異處 於省覽爲煩 故杜分年相附 別其經傳 聚集而解之 杜言集解 謂聚集經傳爲之作解 何晏論語集解乃聚集諸家義理以解論語 言同而意異也」〔同疏〕ということ

になる。つまり、それまで別行していた經と伝とを、杜預が集めで一つにした、ということになる。今、杜預が自ら言つてることを疑うべき格別の理由は見当たらぬし、さかのぼると、服虔には、佚文によるしかないと、伝だけで、經に注した形跡はないから、服虔の時代には經伝がまだ別行していた可能性が高い、と思われる「なお、服虔は特別で、賈逵をみれば經伝の両方に注しているから、賈逵の時、經伝はすでに別行ではなく、一つに合併されていた、とする『会箋』の説は、非論理的である。」という上で、左氏については、杜預に至つて經と伝とが合併されたとして、公羊・穀梁については、どうなのか。そこで、漢熹平石經『隸訛』石經公羊殘碑」をみると、今本で「經A—傳A—經B—傳B」という形のものが、單に「傳A—傳B」となつて、經が欠落して、ある傳と他の伝とが直結している。また、『漢書』藝文志をみると、經十一卷と公羊傳十一卷とが別々に著録されている。これらのことから、公羊は、何休の頃はまだ經と伝とが別行していた、と考えるのが普通である「ちなみに、『四庫提要』は、それまで別行していた經と伝とを合併したのは、疏の作者の徐彥ではないか、と推測している」。穀梁の方は、石經は残っていないが、『漢書』藝文志をみると、やはり、經十一卷と穀梁傳十一卷とが別

々に著録されているから、公羊と同じく、後漢の頃はまだ經と伝とが別行していた、と考えるのが普通である。ただ、誰が經と伝とを合併したのかは、よくわからない。

『四庫提要』は、注の作者の范甯ではないか、と推測しているが、范甯の長文の序にも、このことについて全く言及がないから、にわかには信じ難い。むしろ、『四庫提要』流の推測からすれば、公羊の場合と同様に、疏の作者の楊士勛とすべきであろう。もしかりに、この推測が当たっているとすれば、杜預の左氏が經伝合併であるのに対して、何休の公羊と范甯の穀梁とは經伝別行である、ということになる。そうなると、杜預にだけ「無伝」という注がある理由は、一応、次のように説明がつく。つまり、經伝別行なら、はじめから両者は離ればなれのものなのであるから、そもそも、「無伝」かどうかは、問題にならない。「無」の意味はもちろん異なるが、經にとつて、伝はすぐわきには無いのだから、のに対して、經伝合併なら、經と伝とは一覧でできるため、ある經が「無伝」かどうかは、気にすべき問題となる、と。しかしながら、これでは、図式があまりにも単純であるし、そもそも、公・穀に於ける經伝の密着度からして、公・穀に關する經伝の合併が、左氏のそれよりも遅れる、というのは、どうも解せない。そこで、「蓋公羊穀梁傳 直以其所作伝

文攬入正經 不曾別出 而左氏則經自經 而傳自傳」という馬端臨『文献通考』の説を見直したい。この、公・穀は当初から經伝合併であったという説は、先の石經などを根拠に、皮錫瑞『經學通論』等で批判されているが、洪業「春秋經傳引得序」のよう、石經はあくまで石經で（あって、普通のテキストとは別で）ある、と考えてはどうだろうか。石經の枷がなくなれば、公・穀に於ける經伝の密着度からして、公・穀は当初から經伝合併であつたと考へる方が、はるかに自然である。つまり、洪業の言いかたを借りれば、「蓋公穀二傳原本殆先具經文其有傳者 卽綴傳文於經文下 体裁頗如今本 倘不如此將有有傳而不知所承之經矣」ということである。さて、残るは、『漢書』藝文志に經と伝とが別々に著録される問題であるが、これとても、『公羊傳十一卷』と『穀梁傳十一卷』というテキストには、經もついでいたと考えれば、解決可能であるう「『經十一卷』と卷数が同じであること」も参考になる。以上を整理すると、①何休の公羊と范甯の穀梁とは、經伝合併で、しかも、一年の内で、事件ごとに經と伝とが交互に現われ、②賈逵・服虔の左氏は、經伝別行であり、③杜預の左氏は、經伝合併だが、一年の内で、前半には經だけが、後半には伝だけが、そぞれぞれまとまっている、ということになる「左氏につい

ては、公・穀流の交百合併形式は想像できない。すると、説明はこうである。①では、伝の有無は一目瞭然であるから、「無伝」という注は不要、②では、先に述べたように、伝の有無は最初から問題にならないから、注は不要、そして、③だけは、ある経について、果して後半の部分に、それに該当する伝があるのかないのか、あらかじめ示しておくマークとして、必要である、と。つまり、③は、中途半端とは言わないまでも、①と②との中間形体であつたため、特に「無伝」という注が必要になつた、というものが、あくまで推測の範囲内ではあるが、一つの結論である。なお、蛇足ながら、僖公元年「秋七月戊辰夫人姜氏薨于夷 齋人以歸」の杜注に「伝在閔二年」とあり、同二年「冬十月不雨」の杜注に「伝在三年」とあり、同十三年「春狄侵衛」の杜注に「伝在前年春」とあるのは、杜預が、伝の有無を、そして、あるならば、どこにあるのかを、つねに意識していた証拠となるう。

【中寿】

僖公三十二年の左氏伝文に「蹇叔哭之曰 孟子 吾見師之出 而不見其入也 公使謂之曰 爾何知 中寿 爾墓之木拱矣」とあり、同三十三年の公羊伝文に「秦伯將襲鄭 百里子與蹇叔子諫 襲鄭 百里子與蹇叔子諫曰 千里而襲人 未有不亡者也 秦伯曰 子之家木已拱矣 何知」とあるが、これらについて、洪誠『訓詁学』（橋本秀美訳、アルビーフ）に次のような新説がみえる。

秦伯怒曰 若爾之年者 宰上之木拱矣 爾曷知」とあり、同年の穀梁伝文に「秦伯將襲鄭 百里子與蹇叔子諫曰 千里而襲人 未有不亡者也 秦伯曰 子之家木已拱矣 何知」とあるが、これらについて、洪誠『訓詁学』（橋本秀美訳、アルビーフ）に次のような新説がみえる。「三伝の記す秦伯の「爾墓之木拱（両手で一抱えの太さ）矣」ということばは、上文とつながらず、漢唐の注疏および清代の經学著作・劉文淇《疏證》に至るまで、いざれもこの一段の文意を明確に解釈していない。《左傳》の書き方は、実際には、「爾墓之木拱矣」の上に、前文を承けて「及師之入」という一句があるはずなのが省略されているのである。蹇叔が「我々は軍隊が出動するのを見ることはできても、軍隊が帰ってくるのを見ることはできなだろう」と言つたので、それを聞いた秦伯が怒つて、人づてに彼に、「おまえに何がわかる？おまえの寿命ももう終わりだ。軍隊が帰ってくる頃には、おまえの墓の上に生えた木が両手で抱えるほど太くなつているだろう」と言つたのである。（中略）《左傳》は記載が詳細で具体的であるから、上下の文から省略された句を見て取ることができると、《公羊》《穀梁》二伝は口承で伝えられたため脱漏が余りにも多く、省略の手がかりがつかめず、理解不可能になつてゐる。二伝を根拠として、《左傳》

のこの一段に省略があることを認めないのは、機械的に語句の形式だけをとらえて、言語の内容は問題にしないということで、このような考え方をすると、いつまでも正解にたどり着けない場合が多い。『古代漢語』の注は、「おまえに何がわかる？ 中寿の年齢で死んでおれば、おまえの墓に生えた木ももう両手で抱えるほどの大さになつてゐるはずだ。これは、蹇叔がとつくに死んでいるべきだった、と罵つてゐるのである。中寿というのは、およそ六七十歳まで生きることを指すから、蹇叔はすでにおよそ七八十歳であつた」という。この注釈の誤りは、全て旧注に直接由来するものである。既に七、八十歳になつてゐる人に向かつて、「もし六、七十歳で死んだら」などと言うだろうか？ 「とつくに死んでいるべきだった」と言いたいのに、生きている相手に向かつて墓の上に生えた木が云々というようなことを言うだろうか？ 「爾墓之木拱矣」は、その人が既に死んでしまつたという意味しかなく、とつくに死んでいるべきだという意味にはならない。秦伯が彼を、死人だ、だからわからないのだ、と罵つてゐるというなら、意味は通る。しかし、そうすると、その前の「中寿」が、また通じない。この「中」は去声に読むべきで、「満」と訓ずる。諸家の注釈は、誤つて平声に読み、中くらいの寿命とするが、それでは理

解しようがない。『左通補釈』は「中寿」と「墓木」について詳細な考証を行つてゐるが、無意味なことこの上ない。」

さて、この説は、確かに斬新だが、問題点が三つある。第一は、洪誠が敢えて言う、「二伝を根拠として、『左伝』のこの一段に省略があることを認めないのは、機械的に語句の形式だけをとらえて、言語の内容は問題にしない」ということで、このような考え方をすると、いつまでも正解にたどり着けない場合が多い」という件である。この説話は、表現の上で多少の違いはあるが、どうみても、内容的には三伝で共通だから、（口承や省略の問題は一先ず措いて）伝文の意味を考えるには、むしろ、他の二伝を積極的に参考にする方が、方法として（月並だがやはり）適切ではないだろうか。第二は、「それを聞いた秦伯が怒つて、人づてに彼に、「おまえに何がわかる？ おまえの寿命ももう終わりだ。軍隊が帰つてくる頃には、おまえの墓の上に生えた木が両手で抱えるほど太くなつているだろう」と言ったのである」という件である。「木が両手で抱えるほど太くなつてゐる」というのを、文字どおりにとれば、時間がかなり経過するということだから、それはつまり、軍隊がなかなか帰つてこないとということであり、それは結局、戦争がうまくゆかないことを予測

しているということになるから、戦争を企てている側の秦伯の発言としては、とても奇妙である。すぐ下に述べた第三の問題と関連するが、これは、洪誠の筆がつい滑ったまでで、彼が言いたいのは、むしろ「軍隊が帰つてくる頃には、おまえは墓の中に入るだろう」「遠路とは言え、軍隊は勝利して、すぐに帰つてくるのだから、つまり、『おまえはまもなく死ぬ』ということ」といったようなことであろう。第三は、「爾墓之木拱矣」は、その人が既に死んでしまったという意味しかなく、とつくに死んでいるべきだという意味にはならない」という件である。これでは、洪誠が「拱矣」の意味をいつたいどのように捉えていたのか、全くわからず、「拱矣」を無視しているのではないかとの疑念もわく「もし「拱矣」を無視してしまうと、公・穀の方の意味がわからなくなる。なお、このようにいくつかの問題点があるにもかかわらず、陸宗達〈序言〉が『左伝』の「中寿」についての考証などは、証拠は十分、論証は綿密、まさに不動の定説で、千年の謎を解くに足る」と激賞しているのは、理解にくるしむ。さて、三伝を総合して、この説話の意味をうまく解いているのは、穀梁の范注である。「子之輩皆已老死矣 拱 合抱也 言其老無知 「あなたの仲間は、みな、どうに年とつて死んでいる。「拱」は、両腕でかかえ

ることである。年とつて物事がわからない、ということを言つたのである」とあるのが、これである。このうち、後半は、杜注「合手曰拱 言其過老悖不可用」を承けたものであり、「子之輩」は、公羊伝文「若爾之年者」を承けたものであり、「已」は、穀梁伝文「子之家木已拱矣」の「已」を承けたものであり、「これらをよく見ると、「拱矣」にかかる重要なポイントは、結局、公羊の「若爾之年者」「お前たちの年ならば」と穀梁の「已」「どうに」「とにあることがわかる。つまり、「～ならば、どうに死んではいるはず」ということなのである。だから、例えば、『晉書』載記封孚伝に「行年七十 墓木已拱 惟求死所耳」とあり、また、『宋書』張茂度伝に「臣若不遭陛下之明 墓木拱矣」とあるのも、前者は「七十ならば、普通はどうに死んでいる年令」という意味であるし、後者は「陛下のような明君にめぐりあう」とがなかつたならば、どうに死んでいた」という意味である。かくて、公羊伝文は、「お前たちの年ならば、(普通はどうに死んでいて)墓の木が一かかえにもなつてはいるはずだ。お前たち(のようなおいばれ)に何がわかるうか」と解せるし、穀梁伝文は、「あなたの年ならば、普通はどうに死んでいてあなたの墓の木は、両腕でかかえるほどになつてはいるはずだ。(あなたに)何がわかるうか」と解せる。それなら

ば、最後に残つた左氏の「中寿」は、いつたいどのよう
に解すればよいだろうか。上の解で、たびたび「普通は」
という言葉を補つたことを思い出して欲しい。つまり、「
中寿」は、この「普通は」に相当するのである。そこ
で、『呂氏春秋』安死に「人之寿 久之不過百 中寿不過
六十」とあるのが大いに参考になろう。この「中寿」は、
特に上寿・下寿を想定する要はなく、今風に言えば、平
均寿命といったところだからである。かくて、左氏伝の
「中寿」も、『平均寿命からすると』とか『平均寿命で
言うと』とかいうふうに読めばよいのであって、『古代
漢語』の注の説は、決して誤ってはいない。

【内辞】

公羊伝を見ると、經の様々な表現について、「内辞也」
という説明がよく目につく。今、それらを帰納して導き
出される意味は、『魯のために特別に諱んだ表現』とい
うことである〔ちなみに、桓公十八年の何注に「内爲公
諱辭」とある〕。穀梁にも、同じ「内辞也」という伝文が
見られるが、数は限られ、しかも、そのほとんどが、經
の「弗」という表現についてのものである。この「内辞」
の基本的な意味は、公羊の場合とあまり変わりはないの
だが、范注がらみで些か問題があるので、実例にあたつ

てみることにする。まず、僖公二十六年「齊人侵我西鄙
公追齊師至穀 弗及」の穀梁伝文に「弗及者 弗与也
可以及而不敢及也」〔中略〕「弗及 内辞也」とある。こ
の伝文について、范甯は「『弗及』とは、わが国が自分か
らおいつかなかつたのであって、齊においつかなかつた
のではない、というようなものである」と注しているが、
「内辞」が上述のような意味であるとすれば、鍾文烝『補
注』にも指摘するとおり、范注は全く倒錯しているので
あり、正しくは、逆に「『弗及』とは、齊においつかなか
つたのであって、わが国が自分からおいつかなかつたの
ではない、というようなものである」としなければなら
ない。したがつて、伝文の意味は「『弗及』とは、おいつ
けなかつた」ということである。(実は) おいつけるのに、
(畏れてわざと) おいつかなかつたのである。〔中略〕「弗
及」「おいつかなかつた」とは、内辞である」というこ
とになる。次に、桓公十年「秋公会衛侯于桃丘 弗遇」
の穀梁伝文に「弗遇者 志不相得也 弗 内辞也」とあ
る。この伝文について、范甯は「会を唱えたのは衛の方
である。(ところが) 魯が桃丘に出かけていったのに、衛
はやつて来なかつた。だから「弗遇」(魯の方で遇わなか
つた)と書いて、(魯の)恥を削いだのである」と注し
ているが、これも、前例と同様に倒錯しており『補注』

は見逃している」、正しくは、逆に「不遇」「遇わなかつた」と書かず、「弗遇」「遇えなかつた」と書いて、魯の責任を軽減したのである。としなければならない。なお、この二例及び下の例からわかるように、実は、恥や責任に関する観念が、伝と注とで正反対なのである。つまり、伝は、事実のままに「～しなかつた」と言うのでは恥であるから、内辞として「(やむをえない事情から)～できなかつた」に変えた、とするのに対し、注は、事実のままに「～できなかつた」と言うのでは恥であるから、内辞として「(自主的に)～しなかつた」に変えた、としているのである。そして、注の誤りは、本来、何かよくないことを、事情を斟酌して諱み隠す、という消極的装置である「内辞」を、何か主体性をとりもどす積極的なものとして解釈している点にある、と考えられる「ちなみに、隱公元年の公羊伝文「及我欲之暨不得已也」の何注に「欲した」場合は、善が重く惡が深い。已むを得なかつた場合は、善が軽く惡が浅い」とある。否定型と肯定型の違いはあるが、この際、大いに参考になろう」。さて最後に、文公十六年「春季孫行父会齊侯于陽穀 齊侯弗及盟」の穀梁伝文に「弗及者 内辞也 行父失命矣 齊得内辞也」とある。この伝文について、范甯は「行父は出て会したが、辭令〔口上〕を誤つたか

ら、(相手としては)受け入れる義理はなかつた。それ故、齊侯は正当な理由で拒否して受けなかつたのである。盟わなかつたのば、齊(の意向)によるものであるから、(齊が)内辞を与えられるのである」と注しているが、このように、齊の主体性を強調して、「内辞」を積極的なものとして解釈するのは、誤りであつて、ここはやはり、(齊が)内辞を与えるのである」とは言わず、前二例と同様に、「不及」「同意しなかつた」とは言わず、「弗及」「できなかつた」と言うことだが、内辞なのである。「弗及」「できなかつた」と言つたことが、内辞なのである。したがつて、伝文の意味は、「弗及」とは、内辞である。行父は辭令〔口上〕を誤つた(だから、齊侯は盟うことに同意しなかつた「不及」のであつて、非は行父にある)。そこで、齊のために内辞「盟おうとして」も盟えなかつた「弗及」という表現を使つたのである」ということになる。ただし、ここの「内辞」は、前二例と些か趣を異にする。というのも、前二例の経文の主語は魯であるのに對して、ここのは齊であり、それにともなつて、ここだけ、伝文に「齊得内辞也」という補足がある、からである。つまり、ここの「内辞」は齊に関わるものであるから、先の「魯のために特別に諱んだ表現」を少し拡大一般化して、「特別に斟酌した表現」というふうに修正しなければならないのである。こうなると、「内辞」は、原理的には、どこの国に關しても使用可能

なのだが「といつても、本来は魯のためのものだから、相手が当の魯の場合に限られ、外国どうしには使えない」、實際には、使用する理由が必要となる「こここの例でいうと、孔父が辞令を誤った、つまり、相手の魯の方に非があつたから、ということになる」。ここが、先の魯に限定的な「内辞」とは異なる点である。限定的な「内辞」であれば、使用するのに、特に理由を必要としない。主語が魯であることで、既に理由は立っているからである。なお、公羊の方を詳しくみると、実は、經文の主語は魯以外であつても、伝文の「内辞」が魯に限定的という例もある「莊公九年「九月齊人取子糾殺之」の公羊伝文に「其言取之何 内辞也 脅我使我殺之也」とある】から、正解を得るには、もちろん、主語という形式面だけにかたよることなく、内容面での考察も必要となる「ちなみに、『補注』は、文公十六年の「内辞」を、前二例と同じ、魯に限定的なもの、として解している。主語に煩わされない点はよいのだが、脅のためではなくて、魯のためとしたのでは、どう考えても、伝文の「齊得内辞也」と齟齬する。この伝文は、本来は魯のためのものである内辞を、この場合、特別に相手の齊の方に貸し与えた」という意味のはずである。」

【懷惡】

昭公十一年「夏四月丁巳楚子虔誘蔡侯般殺之于申」の公羊伝文に「楚子虔何以名 絶 烦爲絕之 爲其誘討也 此討賊也 雖誘之 則曷爲絕之 懷惡而討不義 君子不予以「『楚子虔』と、どうして名をいつているのか。絶つてある。どうして絶つか。誘つて討つたためである。これは賊を討つたのである。誘つたとしても、どうして絶つか。悪を懷いて不義を討つことは、君子が許さない、からである」とあり、何注に「内懷利國之心而外託討賊 故不與其討賊而責其誘詐也 「内には国を利する心を懷きながら、表向きは賊を討つことにかこつけたから、賊を討つことを許さずに、誘いだましたことを責めたのである」とある。つまり、何注は、伝の「懷惡」を、「内に邪心を懷く」といったように、もっぱら心理的に解釈しているのであるが、果してこれが公羊伝文の解釈として適切であるうか「確かに、『詩』唐風〈羔裘〉『自我人居居』の毛伝「居居 懷惡不相親比之貌」などは、そういう意味だらうが。ちなみに、今でも、『大漢和辞典』の「悪人をなつける」は論外として、『漢語大詞典』などは、わざわざこの伝文を引き、何注に従つて、「心懷邪惡」と解している。そこで、穀梁の方を見てみると、昭公四年「秋七月楚子蔡侯陳侯許男頓子胡子沈子淮夷伐

吳執齊慶封殺之」の伝文に「靈王使人以慶封令於軍中曰 有若齊慶封弑其君者乎 慶封曰 子一息 我亦且一言 曰 有若楚公子固弑其兄之子而代之爲君者乎 軍人粲然皆笑 慶封弑其君 而不以弑君之罪罪之者 慶封不爲靈王服也 不與楚討也 春秋之義 用貴治賤 用賢治不肖 不以亂治亂也 孔子曰 懷惡而討 雖死不服 其斯之謂与（楚の）靈王は、人に慶封をひきつれて軍中に布れ回らせた。齊の慶封がその君を弑したようなことをする者が現われないように」と。（すると）慶封が言った。“あなたはちょっとお休み下さい。私の方も一言申し上げましょう。一楚の公子固（靈王）がその兄の子を弑して代わりに君となつたようなことをする者が出ないようにな」と。（楚の）軍中の人々はみな、げらげら笑つた。慶封はその君を弑したのに、弑君の罪によつて罪責しない（「人」を称さない）のは、慶封が靈王に服さなかつた（つまり、靈王にも罪があつた）からである。（つまり）楚の討（誅殺）を許さないからである。《春秋》の義では、貴によつて賤を治め、賢によつて不肖を治めるのであつて、乱（無道・惡）によつて乱を治めるということはない。孔子が言つている“惡を懷いて討つのなら、死んでも服さない”と。このことを言つたのである」とある。この箇所に范注はないが〔范注については下でふ

れる」、文脈から推して、伝文の「懷惡而討」が「罪をもつ身で討つ」の意であることは明らかであろう。つまり、実的に解釈しなければならないのである。こうなると、鍾文烝『補注』のように、あくまで何注に従い、その結果、公羊と穀梁とでは、「懷惡」の意味が異なるとするか「懷惡而討 即上以亂治亂也」公羊十一年伝曰 懷惡而討不義 君子不予以休休以爲内懷利國之心而外託討賊与此伝意異 此伝曰以亂曰懷惡 皆指靈有弑君之罪而言耳」、柯邵忞『注』のよう、何注を非とし、公羊も穀梁と同じ意味であるとするか「十一年楚子虔誘蔡侯般殺之于申 公羊傳 懷惡而討不義 君子不予以是引孔子之言 君子不予者 謂孔子不予以虔殺慶封殺般 自以爲討有罪矣 然寔懷惡而討 懷惡者 謂虔負弑君之惡二伝一義 鍾說失之」の、どちらかであるが、柯邵忞も言つてゐるとおり、「君子」とは「孔子」のことであるし、また、襄公三十年に「夏四月蔡世子般弑其君固」とあつて、実は、般も慶封と同じく君を弑した賊である「つまり、昭公四年と十一年とは全く同じ事例である」から、公羊と穀梁とを区別するのは非合理である。これを要するに、公羊の方の「懷惡」も「罪をもつ身で」の意味である、ということである。ちなみに、公羊の流れを汲んでいるであろう『春秋繁露』仁義法に「義云者 非謂正

人謂正我 雖有亂世枉上 莫不欲正人 奚謂義 昔者
楚靈王討陳蔡之賊 齊桓公執袁濤塗之罪 非不能正人也
然而春秋弗予 不得爲義者 我不正也」とあるのも、
心理的解釈より事実的解釈の方が適合すると思われる。
なお、昭公十一年の穀梁伝文「夷狄之君誘中國之君而殺
之 故謹而名之也 称時称月称日称地 謹之也」の范注に
「夫罰不及嗣 先王之令典 應惡而討 丈夫之醜行 楚
虔滅人之國殺人之子 伐不以罪亦已明矣 いittai 「刑
罰は嗣子にまで及ぼさない」(『書』大禹謨)のが、先王
の令典であり、「惡を懷いで討づ」(四年伝文)のは、丈
夫として恥すべき行爲である。楚の虔は、人の国を滅し、
人の子を殺した(冬十有一月丁酉楚師滅蔡 執蔡世子友
以帰 用之)のだから、(般を)伐つのに、しかるべき
罪によらなかつた(惡を懷いていた)ことが明らかであ
る」とあつて、四年の当該箇所では不明であつた范甯の
「懷惡」解釈がわかる。つまり、引用の前後の文脈から
推して、范甯は実は、穀梁の「懷惡」を、逆に、公羊の
何休風に解釈し、正解をはずしているようなのである。

【刑人】

襄公二十九年に「閻弑吳子餘祭」として、吳子が刑人
〔刑余の人〕を近づけたために弑されたという記事が見

えるが、「刑人を近づけた」とは、いittai のような
ことを指すのだろうか。二つの解釈の仕方があり得る。
一つは、「そもそも刑人を閻(門番)にしたこと自体を指
す」とするもので、以下これをA説とよぶ。もう一つは、
「何か別のこと「文字どおり刑人を近づけたこと」を指
す」とするもので、以下これをB説とよぶ。まず、公羊
伝文には「閻者何 門人也 刑人也 刑人則曷爲謂之閻
刑人非其人也 君子不近刑人 近刑人則輕死之道也
〔閻〕とは何か。門番であり、刑人である。刑人ならば、
どうして「閻」と言つてゐるのか。刑人は閻にすべきで
はないからである。君子は刑人を近づけない。刑人を近
づければ、死を軽んずることになる」とあり、「刑人は
閻にすべきではない」に注目すれば、公羊はA説である
ことことが明らかである。なお、このA説の系列に属するも
のとして、『礼記』王制に「是故公家不畜刑人 大夫弗養
士遇之塗 弗与言也 屏之四方 唯其所之 不及以政
亦弗故生也」とあり、同祭統に「閻者守門之賤者也
古者不使刑人守門」とあり、さらに、これらを受けたも
のとして、『鹽鐵論』周秦に「古者 君子不近刑人 刑人
非人也 身放廻而辱後世 故無賢不肖 莫不耻也」とあ
り、また、『礼記』曲礼上の疏に引く(白虎通)に「古者
刑殘之人 公家不畜 大夫不養 士遇之路 不与語

放諸境墮不毛之地 与禽獸爲伍」とある。だから、何注にも「刑人不自賴 而用作閻 由之出入 卒爲所殺 故以爲戒 不言其君者 公家不畜 士庶不友 放之遠地 欲去聽所之 故不繫國 不繫國 故不言其君 「刑人は自分を大切にする人間ではないのに、用いて閻にし、これによつて出入し、結局、殺されたから、戒めとしたのである。「其君」と言つていないので、「(刑人は)公家では養わぬ、士庶人は交友せず、これを遠方の地に追放して、どこでも行きたい所に行かせるから、国に繋げず、国に繫げないから、「其君」と言わないのです」とあるのである。ついで、穀梁伝文には「閻 門者也 寺人也 不称名姓 閻不得斎於人 不称其君 閻不得君其君也 礼 君不使無恥 不近刑人 不狎敵 不遯怨 賤人非所貴也 貴人非所刑也 刑人非所近也 拷至賤而加之吳子吳子近刑人也 閻弑吳子餘祭 仇之也 「閻」とは、門番であり、寺人(宦者、刑人)である。名姓を称さないのは、閻は人間の列に入ることが出来ないからである。「其君」と称さないのは、閻はその君を君とすることが出来ないからである。礼では、君は無恥(ものごとの可否がわからない者)を使わず、刑人を近づけない。敵をあなどらず、自分に怨みをもつ者を近づけない。賤人は貴るべきもの(相手)ではなく、貴人は刑するべきもの

ではなく、刑人は近づけるべきものではない。至賤(「閻」という称)を挙げて、吳子を弑したと書いているのは、吳子が刑人を近づけたから(譏つて)である。「閻が吳子餘祭を弑した」のは、餘祭に怨みをもつていたからである」とあり、「刑人を近づけない」のすぐ上に「無恥を使わず」とあること、「つまり、「近」は「使」と同様の意味であること」に注目すれば、穀梁もA説であることがわかる。疏に「今吳子以奄人爲閻 是近之也」とある所以である「ちなみに、鍾文烝『補注』に「不近則何由得弑 故知吳子近之」とあるのは、穀梁がB説であることを言つているものと誤解されそうな、微妙な表現である。多分、鍾文烝の真意はそうではないだろうが。ところで、B説の方は、どこへ行つてしまつたのであろう。実は、B説は、鄭玄の説と関わりがある。上掲の『礼記』王制の文の鄭注に「屏猶放去也 已施刑 則放之棄之役賦不与 亦不授之以田 困乏又無廩餼也 虞書曰 五流有宅 五宅三居 是也 周則墨者使守門 劍者使守閨宮者使守内 刃者使守圃 癸者使守積」「墨者」以下は、『周禮』掌戮の引用」とあり、同祭統の文の鄭注に「古者不使刑人守門 謂夏殷時」とあるのが、これである。鄭玄は、『王制や祭統の文はあくまで夏・殷の制を述べたものであつて、周の制では刑人を閻にしたのである』と

言つてはいるのであり、これはつまり、「刑人を閹にした」と自体は常制に従つたまでで、特に非難すべきことではない」と言うも同然である。となると、非難されるべき「刑人を近づけた」という行爲は、何か別のことを指す、ということになり、B説に帰結せざるを得ないのである。ただし、以上は、鄭注を《春秋》にあてはめれば、論理的にそつなる、というに過ぎない。実際の鄭玄の《春秋》解釈について言うと、『礼記』曲礼上「刑人不在君側」の鄭注に「爲怨恨爲害也 春秋伝曰 近刑人則輕死之道」とあって、公羊伝文が引用されているだけで、一向にはつきりしない〔実は、「刑人不在君側」という曲礼の文自体が、はつきりせず、「不近刑人」と同様に、A・Bの二説があり得るのである〕。ちなみに、上述の鄭玄の夏・殷の制と周の制との区別にからめて、陳立『疏證』は、先の《白虎通》の佚文に注して、「然則公羊春秋變周之文 從殷之質 故何氏即拠殷礼以譏吳子爾」と言つてゐる。文・質の論にのせた穿つた見方だが、公羊だけでなく、穀梁も同じくA説であるし、また、何休は、文・質にかかる時は、いちいちそれに言及しているのに〔例えは、隱公十一年の公羊伝文「微国也」の何注に「滕序上者春秋變周之文 從殷之質 質家親親 先封同姓」とあり、桓公十一年の公羊伝文「春秋伯子男一也 辭無所貶」の

何注に「春秋改周之文 從殷之質 合伯子男爲一 一辭無所貶 皆從子」とある〕、ここにはないから、陳立個人の憶測の域を出ない。さてそれでは、B説は机上の空論なのか。実は、そうでもなさそうである。というのも、左氏伝文に「吳人伐越 獲俘焉 以爲閹 使守舟 吳子餘祭觀舟 閹以刀弑之」とあって、舟の番という「何か別のこと」をさせたことが、具体的に述べられているからである。ただし、杜預は「言以刀 明近刑人」と注し、無理に公羊・穀梁にひつかけて、あたかも経解であるかのように見せかけているものの、実は、この文は、左氏伝によくある単なる史話の一つに過ぎないから、B「説」とまで呼ぶのは難かしいかも知れない。

【中国】

昭公二十五年「有鶴鵠來巢」の公羊伝文に「何以書記異也 何異爾 非中國之禽也 宜穴又巢也」「どうして書いたのか。異(変)を記録するためである。なぜ異とするのか。中国の禽ではなく、(しかも)穴居するはずであるのに巣くつた、からである」とあるが、この「中国」とは、どのような意味であろうか。何注を見る前に、先行する解釈をあたつてみると、まず、『漢書』五行志中之下に「劉向以爲(中略) 鶴鵠 夷狄穴藏之禽 来至中国

不穴而巢 陰居陽位 象季氏將逐昭公 去宮室而居外野也（中略）昭不寤 而舉兵圍季氏 爲季氏所敗 出犇于斉 遂死于外野 董仲舒指略同 とあって、董仲舒以来の公羊説では、「中国」とは、夷狄に対する中国の意であることがわかる〔劉向のは、「來」に注目しているから、厳密には穀梁説というべきものかも知れないが、ここでは公羊説と考えて、特に支障はない〕。ついで、徐疏に引く『異義』公羊説に「鶴鵠 夷狄之鳥 不當來入中國」とあって、公羊説の伝統がそのまま続いていることがわかる。だから、何注に「非中國之禽而來居此國 国將危亡之象 鶴鵠猶權欲 宜穴又巢 此權臣欲國 自下居上之徵也 其後卒爲季氏所逐「中國の禽ではないのに、来てこの国に居住したのは、国が危亡することの象である。「鶴鵠」は、權欲と同じである。(つまり) 穴居するはずであるのに巣くつたのは、權臣が国を欲し、下から(のしあがつて) 上に居ることの徵である。その後、結局、季氏に追い出されることになる」とあるのも、伝文の「中國」をそのまま引き写しただけで、特に説明はしていないが、やはり、夷狄に対する中国と解していると推測して、大過あるまい。さて、このように見てくると、公羊説にはぶれがなく、一貫しているから、徐疏に「非中國之禽也者 謂是夷狄之鳥」とあるように、公羊伝文の「中

國」は、夷狄に対する中国の意である、と結論づけてよさそうである〔実は、後述するように、公羊への駁論からも、このことが確かめられる〕。ところで、「鶴鵠」は、『周礼』にも登場し、ややこしい問題をひきおこしている。考工記の總叙に「鶴鵠不踰濟」とあるのがこれで、鄭注に「鶴鵠 鳥也 春秋昭二十五年有鶴鵠來巢 伝曰 書所無也 鄭司農云 不踰濟 無妨於中國有之」とあり、賈疏に「按異義公羊以爲 鶴鵠 夷狄之鳥 穴居今來至魯之中國 巢居 此權臣欲自下居上之象 穀梁亦以爲 夷狄之鳥 来中國 義與公羊同 左氏以爲 鶴鵠來巢 書所無也 彼注云 周禮曰 鶴鵠不踰濟 今踰駁之云 按春秋言來者甚多 非皆從夷狄來也 從魯疆外而至 則言來 鶴鵠本濟西穴處 今乃踰濟而東 又巢爲昭公將去魯國 今先鄭云 不踰濟 無妨於中國有之 与後鄭義同也」とある。つまり、鄭玄は、鄭司農の「濟水を踰えない範囲であれば、中国にも生息する」という説を承け、「來」の解釈で補強し、それによつて、「夷狄の鳥である」という公羊説を論駁しているのである〔ちなみに、このような論駁からも、逆に、公羊伝文の「中國」が夷狄に対する中国の意であることが確認できる〕。なお、このように、同じく古文系である『周礼』と『左

氏伝』とをミックスして『春秋』の「有鶴鵠來巢」を解くのが、左氏説の伝統であるらしく、それは、賈疏の「左氏以爲 鶴鵠來巢 書所無也」の下に「彼注云 周礼曰 鶴鵠不踰濟 今踰 宜穴而又巢 故曰 書所無也」とあることから推測できる「ちなみに、陳壽祺『五經異義疏證』によれば、「彼注云」以下は、賈・服等の旧注を引いたもので、『異義』の本文ではない。ただし、左氏伝文自体には「書所無也」としかないから、左氏説のは、あくまでも、公羊に対抗するための拡大解釈である。にもかかわらず、この伝統は根づよく、杜注にも「此鳥穴居 不在魯界 故曰來巢 非常故書」として、受け継がれている「ちなみに、拡大解釈であることは、この杜注が、伝文ではなく、經文につけられているところにも象徴されている」。ところで、公羊の徐疏に「旧解以爲中國國中」とある。これはつまり、『公羊傳文の「中國」は、夷狄に対する中國ではなく、國中〔すなわち魯〕の意である』とする解釈で、上述の公羊説の主流からは大きくはずれるものであるが、公羊伝文をこのように解釈すると、上の鄭玄の「從魯疆外而至」に限りなく近づく。だから、この解釈は、「旧解」とは言われているものの、実はそれほど古い解釈ではなく、左氏説からの攻勢に対し、公羊伝を弁護するために一部の公羊家によって案出された苦

肉の策である、と推定される「ちなみに、孔廣森『通義』及び陳立『義疏』は、「國中」こそ公羊傳文の真意であるとし、『義疏』は更に、何休の「中國」までも、「國中」の意である、と言っているが、董仲舒以来の公羊説の伝統を忘れている点で、到底首肯できない。もちろん、『義疏』が挙げている『詩』毛傳の「中谷 谷中也」や「中林 林中」など、所謂倒句法の存在自体を否定するつもりはないが」。最後に穀梁だが、その伝文に「一有一亡日有 来者 来中國也 「あつたりなかつたりする場合に、「有」と言う。「来」とは、(よそから)中国に来たということである」とある。この「中國」が、公羊の場合と同様に、伝統的な穀梁説では、夷狄に対する中國の意であり、おそらくは、これが伝文の真意でもあることは、上に挙げた五行志・賈疏などによつて明らかであるが、范注には「鶴鵠不渡濟 非中國之禽」(普通)濟水を渡ることがなく、中國の禽ではない。だから、「來」と言うのである」という微妙な表現がみえる。なぜ微妙かというと、「鶴鵠不渡濟」(考工記)を引けば、論理的には、「中國」は「國中」ということになり、范甯は、上に挙げた公羊の所謂旧説と同様に、左氏説に迎合した解釈をしている、と誤解されかねないからである。しかし、これはあくまで誤解であり、范甯もやはり、夷

狄に対する中国という伝統的解釈に従つてゐると推測される。というのも、もし、范甯が、「この「中国」を「國中」の意であると考えていたとすれば、僖公二十八年の伝文「復者 復中國也」の范注に「中国猶國中也」とあり、昭公三十年の伝文「中国不存公 存公故也」の范注に「中国猶國中也」とあるように、必ずそう説明がなされるはずだからである。また、つづく伝文「鸕鷀穴者 而曰巢」の范注に「劉向曰 去穴而巢 此陰居陽位 臣逐君之象也」とあるが、これは、上の五行志の劉向説の一部をそのまま引いたものだからである。これを要するに、范甯の解釈は、あくまで伝統的なものなのであり、考工記は、たまたま不用意に引いたものとみなすべきであろう。なお、哀公十四年「春西狩獲麟」の穀梁伝文「其不言來 不外麟於中國也 其不言有 不使麟不恒於中國也」の范注に「雍曰（中略）鸕鷀非魯之常禽」とあるのも、前後の文脈から推して、魯に限定しているわけではなく、たまたま中国のうちの魯に来たから「ちなみに、上に挙げた賈疏の中の『異義』公羊説に「魯之中國」という表現がみえる」、「魯」と言つてゐるだけであろう。

【文実】

僖公元年「齊師宋師曹師次于衛北救邢」の公羊伝文に

「救不言次 此其言次何 不及事者何 邢已亡矣 孰亡之 蓋狄滅之 翁爲不言狄滅之 翁爲桓公諱 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 翁爲先言次而後言救君也 君則其稱師何 不與諸侯專封也 翁爲不與 実與而文不与 文翁爲不与 諸侯之義不得專封也 諸侯之義不得專封 則其曰實与之何 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 「救」には（普通）「次」とは言わない。ここで「次」と言つてゐるのはなぜか。間に合わなかつたからである。間に合わなかつたとは、どういうことか。邢はすでに亡んでいたのである。誰が亡したのか。おそらく、狄が滅したのであろう。（それならば）どうして、狄が滅したことと言わないのか。桓公のために諱んでである。どうして桓公のために諱むのか。上に（しかるべき）天子がおらず、下に（しかるべき）方伯がいない、という状況で、天下の諸侯の中に滅亡する者がある場合、桓公は、これを救うことが出来なければ、自分の恥とした、からである。どうして、先に「次」と言い、後に「救」と言つてゐるのか。君だったからである。君ならば、「師」と称してゐるのはなぜか。諸侯が勝手に封建することを許さないからである。どうして許さないのか。実には許して文には許さないの

である。文にはどうして許さないのか。諸侯は義として勝手に封建できないからである。諸侯が義として勝手に封建できないならば、実には許すといふのはなぜか。上に（しかるべき）天子がおらず、下に（しかるべき）方伯がいない、という状況で、天下の諸侯の中に滅亡する者がある場合、これを救う力があるならば、救つてもよい、からである」とある。この中の「実与而文不与」という伝文は、僖公二年・僖公十四年・文公十四年・宣公十一年・定公元年にも登場するが、いったいどのような意味だろうか。さらつと読めば、例えば、野間文史氏が『実際に与すが経文の上で与さない』〔春秋学〕研文出版、一二九頁」と解し、『漢語大詞典』が『春秋筆法』謂字面上貶之 而實際上褒之」と解しているように、それほど難解な句とは思えない「ちなみに、このような解釈は、僖公二年の徐疏に「謂經文雖不與當從其實理而與之」とあるのに基づくものであろう」。しかしながら、よく考えてみると、「實際には与す」というのが実は奇妙なのである。というのも、この場合、ゆるす主体は当然、『春秋』の作者とされる孔子であろうから、ゆるすのはあくまで『春秋』の上でのことであり、したがって、これも経文の書法によるしかない、からである。言い換えれば、書法の問題からはずれて、文字どおり、『實際に

は与す』などということは、そもそもあり得ない、からである「上掲の『漢語大詞典』の解釈は、一度「筆法」と言っておきながら、それを「字面上」と「實際上」と分けていて、特に奇妙である。「筆法」とは「字面上」のことではないのだろうか。ただし、「筆法」を一分する方法 자체は、以下の考察の参考になる。そこで、何注を見てみると、僖公四年の伝文「実与」の注に「不書所封帰是也」「封を受けて帰ったことを書いていいない点が、そうである」とあり、文公十四年の伝文「実与」の注に「弗克納是」「(經文に)「弗克納」とあるのが、そうである」とあり、宣公十一年の伝文「実与」の注に「不言執与討賊同文」「執」と言つておらず、賊を討つた場合と表現が同じである（から）」とあって、これらによれば、「実与」は、あくまで書法の範囲内での問題である、ということがわかる。「文不与」の方が書法の問題であることは自明であるから、これを要するに、「文」と「実」とは、書法という同じ土俵の上の対比物である、ということになる「ちなみに、定公元年に於いては、「実与」の注に「言于京師是也」とあり、「而文不与」の注に「文不与者貶称人是也」とあって、対比が見易い」。なお、このように、「文」と「実」とが書法上で対比関係にあることは、宣公十五年「夏五月宋人及楚人平」の伝文「此皆大

夫也 其称人何 贶 爰爲貶 平者在下也 「これはいざれも大夫であるのに、「人」と称しているのはなぜか。貶してである。どうして貶するのか。和平をなしたのが臣下だったからである」の何注に「以主坐在君側遂爲罪也 知經不以文実貶也 凡爲文實貶者 皆以取專事爲罪(主として、君の側にいながら遂した点を罪責していることから、(二二)では) 經が文・実によつて貶しているのではないことがわかる。一般に、文・実によつて貶しているのは、いざれもみな、勝手に事をおこなつた点を罪責する場合である」とあることによつてもわかる。ちなみに、哀公十三年「公会晉侯及吳子于黃池」の伝文「吳何以称子 吳主会也 吳主会 則曷爲先言晉侯 不与夷狄之主中國也 其言及吳子何 会兩伯之辭也 「吳はどうして「子」を称しているのか。吳は会を主催したからである。吳が会を主催したのなら、どうして先に「晉侯」を言つているのか。夷狄が中國に対し主となることを許さない、からである。「及吳子」と言つているのは何か。(魯が) 両伯と会した、という表現である」の何注に「晉上者 主会文也 吳言及者 亦人往爲主之文也 方不与夷狄主中國 而又事實當見不可醇奪 故張兩伯辭 先晉言及吳子 使若晉主會爲伯 吳亦主會爲伯 半抑半起以奪見其事也 「晉を上に置いているのは、(晉が) 会を主

催したという表現であり、吳に「及」と言つているのも、また、人がおもむいて(吳を) 主としてみとめたという表現である。夷狄が中國に対し主となることを許さず、完全にとりのぞく(かくす)わけにはゆかない、から、両伯(二人の方伯)の表現を張つて、晉を先にして「及吳子」と言い、晉は会を主催して伯となり、吳もまた会を主催して伯となつた、かのようにしたのである。(つまり) ながば抑えながば起こすことによつて、事實をかくし(かづ)あらわじたのである」とあるのは、二つの書法の間のせめぎ合いを言つていて、大いに参考になる「不与夷狄主中國」というのが、「文不与」に近く、「事實當見不可醇奪」というのが、「実与」に近い。なお、こここの場合、両者はバランスを保つてゐるが、上の文・実の場合は、僖公元年及び二年の何注に「主書者 起文 徒实也 「そもそもこの記事を書いたのは、文が実に従うことを示すためである」とあつて、これによれば、比重は実の方に傾いており、おそらく、これが伝の真意でもあるう。かくて、公羊に頻見する「實与而文不与」という伝文の意味をわかりやすく表現すると、『本音では許すが、建前としては許さない』「いざれもみな、書法上の問題として」ということになる。ちなみに、日原利国氏

は、『晉の桓公の「專封」、楚の莊王の「專討」、いずれも
〈実〉—現実的要請としては是認するが、理念を説く春
秋の〈文〉としては許さない、というのである。理念と
現実、たてまえと実際とを、きびしく緊張関係におきな
がら、しかも共存させようとする論理と解される』『春
秋公羊伝の研究』創文社、三〇三頁」と言つてゐる。一
部、真意のよくわからない箇所もあるが、逆に言えば、
敢えて「表現」とか「書法」とか「経文」とかを使わな
い、実に巧みな説明である。なお、最後に一言。実は、
筆者もかつて、「実与而文不与」を、思わず『現実には許
すが、表現〔理念〕として許さない』と訳してしまった
『春秋公羊傳何休解詁』汲古書院、一九九三年。若氣
の至りとは言え、お恥しい限りである。この場をかりて、
お詫びし、訂正したい。