

## 『公羊伝』の「絶」の認識

田村和親

### 一、問題の所在

公羊学は、春秋期の歴史記録、『春秋』の記事に対し、その記事の筆法自体を、記録されたある行為、もしくは個のある行動が当為たるに妥当するか否かの基準であるとし、従って、記事にはそのように記録された経緯をも包含していると認識する。同時に、記事は優れた行動を顕彰し、また、当為を逸脱した行動を是正する能動であると認識する<sup>(1)</sup>。

『春秋』は基本的には記録であり、諸事をありのままに記録した文献に過ぎない。例えば、魯の莊公は、王姫が齊に嫁ぐに当り、その介添えとなった。そこで、夏に、大夫の単伯が王姫を迎えに行き、秋に、王姫が嫁ぐまでを過ごす館を築いた。このことを『春秋』は、「夏。単伯王姫を逆う。秋。王姫の館を外に築く。(冬)王姫齊に帰ぐ」(莊公元年)と記録している。天子が娘を諸侯に降嫁する時には、同姓の諸侯に采配させるものであり、命を受けた諸侯は、王姫を自国に迎え、起居する館を新たに築くのは、当時の慣例である。『春秋』は、その経緯を記録しているのである。しかし、公羊学に在っては、王姫の婚儀についてのこの『春秋』の一連の記事の一部は、魯の婚儀の采配に手拔かりがあったことを非難し、それを是正するための能動として捉えるのである。即ち、上掲の秋の記事に、「外に(于外)」築いたとある。公羊の認識においては、諸侯が王姫を自国に迎えた時、政庁(路寢)に仮住まいさせる訳にはいかず、また、夫人の部屋(小寢)では疑いがかかり、かといって<sup>ひすめ</sup>公主たちの部屋(舎)では扱いが低すぎるとし、ために新築するとするが、し

かし、それは宮廷内においてするものである、と言う（『公羊伝』同年）。この認識に立てば、『春秋』に「王姫の館を築」いたとあるのは当然の行為であるが、「于外（外に）」の二字を付すことによって、それが当為を逸脱した行為であることを指摘したものであると認識するのである。この例の記録の原意識としては、何等かの事情があったにせよ、宮廷外に館を築いたその事実をありのままに記録しただけであろう。しかし、王姫の館は本来宮廷内に築くものであるという、当時の慣行に通曉した者がこの記事を見る時、この行為を慣行に戻すものと判断し、更に積極的には、このような慣行に戻す行為を指弾するために記録したとする新たな意識を附加しているのである。このことは、公羊の位置付ける『春秋』の記事に、元来褒貶の伴わない自然現象に関する記事が厳然として存在することから明白である<sup>(2)</sup>。このように、事実としての記録について、それが当時の慣行に適合していないことから、この記事は、この不適合を譏るための記録であるとする意識が付与されたのである。

この意識は更に積極的な認識に展開し、記録は、不正の行為を指弾し、これを是正した能動であると位置付けられるに至る。例えば、「（夏。五月）無駭師を帥い極くんたいに入る。」（隠公二年）とある記事には、内容を同じくする他の記事と異なる表現がある。まず人名の表記である。ここでは師を帥いた者が魯の貴族であるにも関わらず、単に「無駭」と記録しているが、他の例では「公子遂師を帥い杞に入る。」（僖公二十七年）とあって、その身分である「公子」号を付している。公子・公孫以外の、既に氏を受けた者については、「晋の欒書師を帥い鄭を侵す。」（成公六年）、「楚の屈建師を帥い舒鳩を滅ぼす。」（襄公二十五年）、「（魯の）季孫斯・叔孫州仇・仲孫何忌師を帥い邾婁を伐つ。」（哀公二年）などとあり、晋の欒氏・楚の屈氏・魯の季孫・叔孫・仲孫各氏号を付して記録している。従って、この無駭もその氏、「展」を付すべきであるが、上掲の表現になっている。このことを『公羊伝』は「無駭とは何ぞ。展無駭なり。何を以てか氏いわざる。貶せばなり。曷為ぞ貶せる。始めて滅ぼせるを疾めばなり。」（同）と言い、また、「冬。十有二月。無駭卒す。」（隠公八年経）の『伝』に「これ展無駭なり。何を以てか氏いわざる。始めて滅ぼせるを

疾めばなり。故にその身を終うるまで氏いわざるなり。」とあるように、それはこの無駭が春秋の記録が始まって以来、最初に他を滅亡させたためであり、その滅亡させた行為に対し、その死亡の記録に至るまで、貴族たる展氏の地位を剥奪し、無位に転落（貶）して「無駭」と記録したと言う。公羊学の理念に在っては、他国を滅ぼす行為は容認し得ず、そのような非行を為し、秩序を乱した者に対し、記録の様態によって誅し、以て混乱を回復したと観念するのである。このように、在り得べからざる行為を指摘して記録することが弾劾であり、弾劾することによってこの行為を是正したものと観念するのである。言い換えれば、ある事象を記録するについては、基準となる原則があり、この原則に適合しない様態を以て上の能動一弾劾と是正とするのである。

小論のテーマである「絶」とは、君主たる者の、君主たる地位を断ち切ることで、この認識は、公羊学という思想のレベルにおいては上記の「貶」の範疇に属する。が、「絶」の基本認識からすれば、必ずしも「貶」と関わらぬものを含んでいる。このことは、「絶」に多重する認識が存在することを示唆するものであり、「絶」の認識の諸相を整理することによって原始公羊学生成の過程と思想上の位置づけがある程度可能であると思われる。このように、小論は、『公羊伝』の「絶」の認識の諸相を検出し、その基本認識が「貶」の一部として昇華する必然について論証を試みる。

## 二、「絶」の表現と基本的認識

公羊学が『春秋』の表現について、それが「絶」を表わすためであると位置付けるものは、基本的には個の人名表記においてである。『春秋』の人名表記に対する『公羊伝』の解釈は、幾通りかの原則の設定があるものと認識するが、「絶」の判別もここに包含される。一二の例を示せば、『経』に、

春。王の正月。丙午。衛侯燬邾を滅ぼす。（僖公二十五年）

とあり、ここには衛侯である「燬」が邾を滅ぼした、とその名を付している。同様

の書例においては、「楚子蕭を滅ぼす。」(宣公十二年)、「楚子胡を滅ぼす。胡子豹を以て帰る。」(定公十五年)、「齊侯萊を滅ぼす。」(襄公六年)などとあって、いずれも楚子・齊侯など、その名を記録していない。衛侯の名を記録したことについて、『伝』に、

衛侯燬は何を以てか名いう。絶てばなり。

それは衛侯燬が衛侯としての地位を失ったからであるという。また、『経』に、

蔡人陳佗を殺す。(桓公六年)

と、蔡人が陳佗を殺したとあって、ここには陳「佗」と名が付してある。『伝』に、  
陳佗とは何ぞ。陳の君なり。陳の君なれば、則ち曷為ぞこれを陳佗と謂う。絶てばなり。

彼は陳の君主であるが、君主としての地位を失ったためにその名のみを記録しているとある。

このように、『公羊伝』は、君位に在ったある個が、何等かの事由によってその位を失墜したことの表示として、経文に名の記入がある、逆に言えば、君主名が記録してあれば、その個は君主たるの地位を絶たれた者であると解釈するもので、その筆法は一貫していると言っている。これによれば、君名を記録する書例の、ある部分においては、君位に在った者が、その地位を失ったことの表示であることを意味する。しかしながら、地位を失墜するその事由については一律ではない。

既に触れたように、『公羊伝』の「絶」とは、基本的には何等かの要因により、ある君主が事実上、もしくは観念的にその社会的地位を失うこと、もしくは断ち切られることであるが、問題はその要因である。前述のように、『公羊伝』が単一の価値観に統一されているものではなく、このことは「絶」の認識においても同一である。そこで、まず、その最も基本となるものについて整理を施す。基本となるものとは、君位に在った者の、その位を断ち切ったと認識はするが、断ち切られた者自身を「貶」ずるとする意図のないものである。換言すれば、ある君主がその地位を失ったことの記録であって、君主の当為たるを是非するものでないものである。

『公羊伝』が絶として位置付けるものの一つが国家の滅亡によるそれである。即

ち、

春。王の正月。宋公、曹に入る。曹伯陽を以て帰る。(『経』哀公八年)

とあり、ここには曹伯「陽」と名が付してある。これについて、

曹伯陽は何を以てか名いう。絶てばなり。(『伝』同年)

名を記録したのは、曹伯の「陽」という個の、曹君たるの地位を断ち切ったからであるという。従って、彼はそれまで位置していた曹の君主たるの地位を絶たれ、この時点において、「陽」なる個として認識されたことになる。それは、

曷為ぞこれを絶つ。滅べばなり。(同前)

曹が滅亡したためである、と言う。国君たる者は、その国家が滅亡すれば物理的に君位を失うことは論ずるまでもなく、曹伯は自国の滅亡によって君位を絶たれたのである。『左伝』によれば、曹は公孫彊に従い、同盟の晋に背いて宋を侵したものの、反撃にあい、晋の救援を受けられぬまま五邑を失った(哀公七年)。「宋公、曹を伐ち、将に還らんとす。(宋の大夫)褚師子肥殿たり。曹人これを<sup>のし</sup>語る。(ために、宋の<sup>しんがり</sup>殿は)行かず。(宋)公これを聞きて怒り、命じて(本隊を)これに反らしめ、遂に曹を滅ぼし、曹伯陽と司城彊(=公孫彊)とを執え、以て帰り、これを殺す。」(同八年)とある。これよれば、曹はこの時点で滅亡し、君主である曹伯は宋に執えられ、宋に殺されたのである。しかし、この経文は前挙のように、宋公が「曹に入る。」であって、曹を滅ぼしたとは記録していない。滅亡についての経文の記録は、「楚人、隗を滅ぼす。隗子を以て帰る。」(僖公二十六年)、「冬。十有二月。戊寅。楚子、蕭を滅ぼす。」(宣公十二年)、「夏。四月。庚辰。蔡の公孫帰生、師を帥い、沈を滅ぼし、沈子嘉を以て帰り、これを殺す。」(定公四年)、「二月。辛巳。楚の公子結・陳の公孫佗人、師を帥い、頓を滅ぼし、頓子牂を以て帰る。」(定公十四年)、「二月。辛丑。楚子、胡を滅ぼし、胡子豹を以て帰る。」(定公十五年)など、某、某国を「滅ぼす」と明記している。

曹に関する『公羊伝』の認識は、上のように、確かにこの時に滅亡したとするものであるが、経文にその滅亡を記録していないことについて、

曷為ぞ(『春秋』に)その滅ぶを言わざる。同姓の滅ぶを諱めばなり。何ぞ同

姓の滅ぶを諱む。力なくこれを救わんとするも、救えざればなり。(同前)

魯と同姓の国である曹を救おうとして救え得なかったために、滅亡の表現を憚ったからであると言う。すると、一国の滅亡を直言はしないが、しかし、滅亡の事実を示すための表現が「曹伯陽」という、君主の名の表記であることになる。即ち、理念において、ある国の滅亡を直接記録することが憚られる場合、それに代って滅国の君主の名を記録し、それによってこの国が滅びた事実を隠す筆法として機能しているとするのである。ここにおける論理は、君位に在った者の名を表示することにより、その者が君位を絶たれたことを示し、君位が断絶したことにより、その国が滅亡したことを表すものとする論理なのである。

このように、君主たる者の名の表記は、国家の滅亡を示唆する表現ではあるが、しかし、この例は、国家の滅亡に懸る実質的な君位の失墜の表現で、ここには「絶」、君位が断ち切られたことに対する褒貶の意識は存在しない。即ち、この『伝』によれば、滅ぼした主体である宋君、滅んだ客体である曹君ともに批判の対象となっていないのである。別の言い方をすれば、「某(国) - 爵号 - 名」の表現は、理念において滅亡を記録しないが、その国が滅亡したことを表すための筆法として位置付けられていることになる。

このような『春秋』の記事中の、君主の名の表示に対する『公羊伝』の認識を考察するに、まず、死亡のそれに注目すべきである。『春秋』の君主の死亡記事は、「戊寅。衛の州吁、その君完を弑す。」(隠公四年)、「夏。六月。己亥。蔡侯考父卒す。」(隠公八年)など、暗殺であれ通常の死であれ、必ず名の記録がある。『公羊伝』は、

卒いうには何を以てか名いいて、葬いうには名いわざる。卒いうには正しきに  
従いて葬いうには主人に従えばなり。(隠公八年)

一四七  
と言う。何休は、『公羊伝』の「何を以てか公子と称せざる。君前には臣は名い  
ばなり。」(莊公九年)、公子号を付さぬものの例に基づき、君主の死を天子に告げ  
るのに、臣としてその名を以てするためである、と言うが、根拠とするものは公子  
の事例であって従い難い。『公羊伝』は、正式に従う、と言うだけであって、即ち、

名を記録するのが正式であるからだと言うだけで、何故名を称するのかについての説明はない。しかし、君名の表示が、上挙のように君位の断絶であれば、これら死亡の記事に名の付される必然は、まさに死によってその個が君位を去ったからであるに相違ない。要するに、滅国であれ死亡であれ、君主の名の記載は、ある個がその君位を去ったことの表示なのである。ただし、死亡によるそれは、ある国の君位が消失したわけではなく、君位自体は当然継承される。この場合の認識は「絶」ではない。下に論ずるように、『公羊伝』は継承し得ぬものを以て「絶」と規定するからである。

その意味で注意を要するのは、君主名の記録は、飽くまでも君位に在った個のレベルでのものであり、君主たる個が、その位を絶ったことの表示であって、上の死亡の記事が物語るように、君主名のあるもの全てがたちどころに「絶」を意味するわけではない。ただし、以下に述べるように、『公羊伝』の「絶」の認識には二つの方向性があることを指摘しなければならない。即ち、

夏。穀伯綏（魯に）、来朝す。鄧侯吾離、来朝す。（『経』桓公七年）

とあり、ここでは綏・吾離と、共に名を記録している。『公羊伝』に、

皆何を以てか名いう。地を失うの君なればなり。

それは、彼らが地を失った君であるからである、と言う。鄧についての詳細は資料上明確にし難いが、穀が楚によって滅亡したことは『左伝』の莊公六年（六八八BC）にその記録がある。従って、それより十七年以前の桓公七年（七〇五BC）のこの時点において、穀は確かに存在していた筈であり、すると、穀伯綏は出奔あるいは追放等、何らかの理由でその位を失ったものと思われる。これによれば、穀伯綏はその国は存続しているにも拘らず、在位途上で、事実上その位を失った者である。彼がその位を失ったために、その名を記録していることは原則通りである。『公羊伝』には続けて、

その「侯朝す」と称するは何ぞ。貴き者の後無きには、これを待するに初めを以てす。

とある。経文には、爵号を付して「朝」した、とあるが、『公羊伝』の「諸侯の来

るを朝と曰う。」(隠公十一年・桓公九年)の規定によれば、「朝」とある以上は諸侯としての地位を以て来朝したものでなければならない。しかし、彼らが失地の君で、事実上君位にないにも拘らず、諸侯としての認定表現であることについて、それは、従来高位に在って、しかしながらその位を自らの子孫に伝えられなかった者に対する礼遇であると言う<sup>(3)</sup>。『公羊伝』のこの「貴き者の後無きには」の規定によれば、「絶」の元来の認識は、基本的には、君位に在ったある個が、事実上君位を失い、その子に継承できない者の意である。すると、君位に在った個が、その位を失う「絶」の認識には、国家が滅び、君位自体が消失した場合と、出奔等によって君位を失ったものとの二者があることになる。

もともと、「春。王の正月。盛伯来奔す。」(『経』文公十二年)、「夏。郟子来朝す。」(『経』僖公二十年)には、共に滅亡した国の君主でありながら、その名がない。盛は、莊公八年に、「夏。(魯の)師、齊の師と成を囲む。成、齊師に降る。」(『経』)とあり、『公羊伝』に、「成とは何ぞ。盛なり。盛なれば則ち曷為ぞこれを成と謂う。同姓を亡ぼすを諱めばなり。曷為ぞ我が師に降ると言わざる。これを避けしなり。」とあって、「盛」国であるにも拘らず、「成」と表現したのは同姓の国を滅ぼした表現を避けるためである、とするように、確かにここに滅亡している。郟は、資料上必ずしも明確でないが、隠公十年に「壬戌、公、宋の師を菅に敗る。辛未、郟を取る。」(『経』)と、宋の邑として現れ、また、「夏。四月。郟の大鼎を宋より取る。」(桓公二年)とあることによれば、恐らくは春秋期以前に宋に滅ぼされていると考えていい。従って、両国は既に滅亡したものであって、「盛伯・郟子」の爵号、及び、「来朝」は、前述の礼遇の表現であり、当然、両者には名が記されなければならない。『公羊伝』には共に、「(盛伯・郟子は)地を失うの君なり。何を以てか名いわざる。兄弟の辞なり。」(僖公二十年・文公十二年)とあり、盛・郟は魯と同じく姫姓の国であるための特例表現であると位置付けている。これによれば、盛・郟のような一部の例外はあるものの、滅亡や出奔等によって位を失った嘗ての君主の称谓は、原則としてその名を記すものであり、従って、ここに、理念においてある国の滅亡を記録し得ない場合、君主の名を書くことによって、その国の滅亡を示唆



する筆法が成立しているのである。

このように、「絶」の書例についての『公羊伝』の基本的認識は、国家が滅亡し、実質的に君位を失った者—失地の君—の称谓の原則であるが、上の未だ滅亡していない「穀」の君主を「穀伯綏」と記録しているように、この範疇には、何等かの事情により君位を失ったものも包含する。何等かの事情とは、第一に虜囚となった国君の称谓である。『経』に、

秋。九月。荊、蔡の師を莘に敗り、蔡侯献舞を以て帰る。(莊公十年)

とあり、ここには「蔡侯献舞」と記録している。この表記によれば、彼は蔡の君主たるの地位を失ったのである。しかし、『公羊伝』の蔡の滅亡の認識は昭公十一年であるから<sup>(4)</sup>、この莊公十年以降も確かに存続している。従って、この「蔡侯献舞」の称谓は滅国によるそれではない。『公羊伝』は、

蔡侯献舞は何を以てか名いう。絶てばなり。曷為ぞこれを絶つ。獲らるればなり。

それは献舞(哀公)が荊(楚)の捕虜となったからであると言う。『史記』によれば、献舞は楚に九年間抑留され、客死した(蔡世家)とも、また、すでに<sup>ゆる</sup>して釈された(楚世家)ともあり、その消息は必ずしも明白ではないが、蔡に復位したのではなく、子の肸(繆公)が即位している(蔡世家)。これによれば、ここに言う「絶」とは、上の国家の滅亡に懸る物質的な君位の断絶ではなく、献舞なる個が、捕虜となったこの時点において、その蔡侯たるの地位を絶たれたものと認識するものである。

そもそも、『春秋』の捕虜の記事は、「十有一月。壬戌。晋侯、秦伯と韓に戦う。晋侯を獲たり。」(僖公十五年)、「春。王の正月。壬子。宋の華元、師を帥い、鄭の公子帰生の師を帥いたると大棘に戦う。宋の師敗績す。宋の華元を獲たり。」(宣公二年)、「鄭人蔡を侵し、蔡の公子變を獲たり。」(襄公八年)、「戊辰。呉、頓・胡・沈・蔡・陳の師を雞父に敗る。……陳の夏齧を獲たり。」(昭公二十三年)など、君臣に関わらずその事実を直接記録している。然るに、ここには蔡侯が「獲」られたとは記録していない。このことについて、『伝』に、

曷為ぞその獲らるるを言わざる。夷狄の中国を獲るを与<sup>ゆる</sup>さざるなり。

夷狄たる楚が、中国の諸侯を捕虜にする行為を容認しないとする理念において、捕虜の事実を記録しないからであると言う。この認識は、上の、国家の滅亡を理念として記録せぬとするものに共通する。であるならば、上の例と同様、君主が捕虜となった事実を理念として記録はしないが、「蔡侯献舞」という君主名を付すことによって、その事実を隠すものである。ここの論理は、蔡侯は夷狄たる楚に虜囚となったが、理念として記録せず、そこで、その名を付して彼の蔡侯たるの地位を絶ち、従って彼は楚に虜囚となったことを表現するとするものである。このように、この事例は、華夷に対する理念に貫かれているものの、しかし、虜囚となった蔡侯自身の当為について可否するものでないことは、上の滅国の事例と同様である。

この「蔡侯献舞」についての虜囚の認識と同等の事例が、

秋。公、邾婁を伐つ。八月己酉。邾婁に入り、邾婁子益を以て来る。(『経』哀公七年)

である。この記録には、魯に連れ帰った邾婁の君(隠公)を「邾婁子益」とし、その名「益」を付してある。『公羊伝』に、

邾婁子益は何を以てか名いう。絶てばなり。曷為ぞこれを絶つ。獲らるればなり。

とあり、上の蔡のそれと同様、「邾婁子益」が捕虜となったからであると言う。益はその後「邾婁子益を邾婁に帰す。」(『経』哀公八年)、一端は帰国した。『左伝』によれば齊の圧力のためである。帰国したが、無道であったために呉に討たれてその虜囚となり、太子の革(桓公)が政に当たった(『左伝』)。翌々年、「十年。春。王の二月。邾婁子益来奔す。」(『経』)、魯に亡命してきたが、彼が齊の甥<sup>むこ</sup>であるため、更に齊に亡命した(『左伝』)。このように、邾婁はこのときに滅亡したわけではなく、益は魯に捕虜になった時点において邾婁の君位を喪失したとする認識なのである。因みに、十年の『経』の表現は「邾婁子益」であり、その名を付している。従って、彼は君主ではなく、いわゆる失地の君であって、上の「穀伯綏」と同等の表現となっている。

この事例においても、「邾婁子益」が虜囚となった記録はない。『公羊伝』に、  
曷為ぞその獲らるるを言わざる。内の大悪は諱めばなり。

とある。経文の「公、邾婁を伐つ。」「邾婁に入る。」の表現によれば、「伐」とは不正を討つことであり、「入」とは侵入の意<sup>(5)</sup>であるから相互に矛盾することになる。これについて、「内の辞なり。他人をして然ら使むるが若くす。」、それは魯が侵略したのではなく、他の者にそうさせたように表現した内々の言い回しで、他国に侵入し、その君を虜囚にした道断の行為を公式に記録することを避けたためである、と言う。このように、記録はしないが、邾婁子益が虜囚となって、その君位を失った事実を記録するものであって、この事例においても虜囚となった邾婁子益の行為を是非するものではなく、「貶」の範疇に属するものではない。

このように、『公羊伝』の「絶」はある個がその位を絶つことの謂いであるが、それは国家滅亡によるものと同時に、捕虜・出奔（亡命）等によって事実上その位を失った者に対する記録の様式であることが明らかである。しかも上記の事例は全てが、位を失った者の行動自体を可否するものでなく、ここに挙げた例は、「絶」の事実を示すものとして機能しているのである。

注意を要するのは、いわゆる失地の君を含めた滅亡・虜囚など、ここに取り上げた者は、行為の主体ではなく、いずれも客体、即ち、国を滅ぼされ、虜囚にされ、あるいは何等かの事情を被って、君位を失った者達であることである。逆に言えば、彼らは他者によって位を失ったもので、彼らの行動の結果としてのそれではない。具体的に言えば、曹伯陽は、魯の同姓でありながら、魯の力が及ばず、滅亡に至ったとするものであり、その意味では春秋以前に滅んだと思われる同姓の部も同様の認識であろう。盛に至っては、同姓でありながら魯がその滅亡に関与したものである。また、蔡侯献舞は、夷狄たる楚に、邾婁子益は魯の侵略によって虜囚にされ、復位することなく身を終えた者であって、このように、彼らが「絶」、君位を絶つに至った原因は、彼ら自身と言うよりも、外郭の為すものとする認識で、従って、失位者の行為についての当否を問題視しないのである。

### 三、「貶」としての「絶」の認識

前章においては、このように、絶の要因が失位者に関わらず、しかも、事実としての君位の失墜の事例であったが、一方、君主たるの当為に関わり、かつ、必ずしも事実ではなく、理念として「絶」とするの認識がある。所謂「貶絶」(昭公元年)に相当するものである。

典型的なものを挙げれば、『経』に、

蔡人陳佗を殺す(桓公六年)

とある。『経』の人名表記は、某公・某(国)の某侯・公子某など、通常その社会的位置の表示を伴う。しかし、この記事には、陳佗なる者の地位の称号を欠く。これによれば、同様に表示のない「鄭瞻」(『経』莊公十七年)について、「鄭瞻とは何ぞ。鄭の微なる者なり」(『伝』同年)とあるように、身分のない卑賤の者の意であることになる。が、

陳佗とは何ぞ。陳の君なり。陳の君なれば、則ち曷為ぞこれを陳佗と謂う。絶てばなり。(桓公六年『伝』)

『公羊伝』は、彼を陳の君主であるという。『史記』によれば、父、文公と蔡の公女との間に生まれ、兄、桓公の死後、蔡の策略によって太子の免を弑し、代って即位した厲公のことである(陳世家)。君主の死であれば、当然「陳侯佗」でなければならない。しかしながら、単に陳佗と記録したのは、彼の君主としての地位を断ち切ったからであると言う。それは、

曷為ぞこれを絶つ。賤しければなり。その賤しきことは奈何。外淫すればなり。

悪くにか淫せる。蔡に淫せり。蔡人これを殺せるなり。(同)

蔡に荒淫したその行為を卑俗とするからである、という。『史記』に、厲公は蔡女を娶り、蔡に頻行して淫行を尽した、太子免の三子が蔡に策動し、美女を用いてこれを誘わせ、共に厲公を殺した(同前)とある。このように、経緯はあるが、公羊自身が、彼を事実上陳の君主であるとしながらも、しかし、その行為において君主たるを容認しない。ここの公羊の論理は、外国で女にうつつをぬかし、淫行に耽る

が如き行為は、下賤の者のそれであり、到底君主たると認められぬとするもので、即ち、事実として君主ではあれ、公羊の君主たるの理念においてその地位を否定するものに外ならない。この認識は、前章の滅国・亡命等による事実上の「絶」ではなく、飽くまでも理念としての「絶」であり、前述のそれとは範疇を異にする。従って、国家としてはなお存続するが、個の君主たるの当為如何によって君位を断ち切るの論理で、当然君主たるのある個の行動が裁定の対象となるものである。

上の事例は、淫行という卑俗の行為によって、君として在った者の位を断ち切ったものであるが、その要因は無論、一律でない。君主としての当為に外れるものを以て、君位を絶つものであるからである。その要因の諸相を検証するに、

春。王の正月。丙午。衛侯燬、邢を滅ぼす。(僖公二十五年)

とあり、ここには「衛侯燬」とその名を付している。既に挙例したように、滅国の書例は、「某侯、某(国)を滅ぼす。」であって、某侯の名を記録することはない。然るにここに衛侯の名、「燬」を付したのは、

衛侯燬は何を以てか名いう。絶てばなり。曷為ぞこれを絶つ。同姓を滅ぼせばなり。(『公羊伝』同年)

衛侯燬の衛侯たるの地位を絶ったからである、それは同姓の邢を滅ぼしたからである、という。これによれば、燬はこの時点で君位を失ったことになるが、事実はそのうでない。燬は同年四月に卒するが、その『経』は、

夏。四月。癸酉。衛侯燬卒す。

とあり、また、

(秋) 衛の文公を葬る。

とある。いずれも公羊の言う正式の表現で、彼が世を終えるまで衛の君主であったことは言うまでもない。すると、前章のそれが、事実上の君位を失い、生存中は失地の君として位置付けられるのに異なり、この事例は、邢を滅ぼしたこの行為に限定して君位を絶つものであることになる。従って、ここの認識は、衛侯燬が、同姓の邢を滅ぼした、その行為において君主たるの当為に外れるものとし、この行為の時点のみに限定して彼の君主たるの位置を絶つとするものである。

このような、事実を度外視して、その理念において個の君位を絶つものは、全て個のある行為が君主たるの当為に外れることによる。

夏。四月。丁巳。楚子虔、蔡侯般<sup>あざむ</sup>を誘きてこれを申に殺す。（『経』昭公十一年）とある事例は、「楚子虔」「蔡侯般」ともにその名がある。蔡は、

冬。十一月。丁酉。楚の師、蔡を滅ぼす。蔡の世子有<sup>い</sup>を執え、以て帰る。これを用う。（同前）

同年の冬に楚によって滅んでいる。従って、蔡侯にその名があるのは通例であるが、楚子の名について、

楚子虔は何を以てか名いう。絶てばなり。（『公羊伝』同年）

とあり、楚子の君主たるを絶ったからである、という。それは、

曷為ぞこれを絶つ。その誘きて討つが為なり。これ賊を討てり。これを誘くと雖も、則ち曷為ぞこれを絶つ。悪を懐きて討つは不義なり。君子は予さざるなり。（同前）

楚子が思惑を秘め、賊を討つに託つけたからであるという。蔡の景公は楚より娶った太子般（靈公）の妻に通じた。ために般に弑されたのである（『左伝』襄公三十年）。このことを『左伝』には「（叔向曰く）蔡侯は罪をその君に獲て、その民をする能わず。」（昭公十一年）といい、『史記』には「楚の靈王、（蔡の）靈侯のその父を弑するを以て……これを殺す。」（蔡世家）とある。『公羊伝』の「賊を討つ」とは、靈侯が父の景公を弑して即位したこの経緯を指す。「誘きて討つ」とは、申に駐在していた楚の靈王が、甘言を以て靈侯を誘い、兵を伏せて饗応し、酔わせてこれを殺した（『左伝』昭公十一年・『史記』蔡世家）ことである。『公羊伝』は、上のように、父を弑した蔡侯を討つ行為は是認するものの、甘言を以て欺く行為を断乎容認せず、楚子のこの行為は君主たるの当為を逸脱したものとして、君位を絶つとするものである。

楚の靈王は、その後、弟の公子比に弑されているが、『経』の記録は「夏。四月。楚の公子比、晋より楚に帰る。その君虔を乾谿に弑す。」（昭公十三年）で、ここに「その君虔」とあるように、なお君主としての位置にあった。従って、彼が君位を

絶たれたのは、その卑怯の行為に至ったこの時点に限定され、しかも、事実としてではなく、理念においてのそれである。

因みに、このような「誘きて討つ」を否定する視点は、所謂「中国」としての認識からである。同じく「誘く」の記事である「楚子、戎曼子を誘きてこれを殺す。」（昭公十六年）には「楚子」であってその名がない。『公羊伝』に、「楚子は何を以てか名いわざる。夷狄の相誘くは、君子は疾まざればなり。曷為ぞ疾まざる。疾まざるが若きは、乃ちこれを疾めるなり。」とある。夷狄間のだましあいについては、容認するものではないが、それを座視するからであるという。これによれば、君主の当為とは、所謂「中国」としてのそれである。中国たるの君主とは、打算や卑怯の行為を払拭した純粹の行動を取り得る者であることになる<sup>(6)</sup>。

君主たるの条件のもう一つは、規定された当為の遂行である。規定された当為とは、率直に言えば、天子によって付与された義務のことである。諸侯の諸侯たるの所以は、天子の統治を分掌し、委ねられた領域を混乱なく治安することにある<sup>(7)</sup>。その詳細は別論に譲るが、公羊学はこの封建を原理とし、このシステムが失われつつある春秋期の記録に対し、ある行動が封建のシステムのそれに適合するか否かを裁定するものである。そこで、この義務を放棄するならば、それは君主としての認定から外れることになる。この意味での「絶」に相当すると判断するものが、

十有一月。衛侯朔、出て齊に奔る。（『経』桓公十六年）

である。衛侯（恵公）は、衛を出て齊に亡命したのであるから、この時点において彼はその衛侯たるの地位を絶たれたことになる。「衛侯朔」とその名を付しているのは、その表示である。『公羊伝』に、

衛侯朔は何を以てか名いう。絶てばなり。（同年）

彼を衛侯たるの地位から絶ったからであるとする。それは、

曷為ぞこれを絶つ。罪を天子に得ればなり。その罪を天子に得ることは奈何。

衛の朔こよみを守らしめて、衛の小衆を使うこと能わず。越りて岱陰はし（泰山の陰）の

齊に在り。負茲びようきに屬つけて舍めて罪に即かざるなり。（同年）

諸侯たるの当為、天子から委ねられた衛の領域を宰領して民を治め得ず、義務を放

棄して齊に住まい、病に託つけて君位を去って罪に服すこともしない、その行動が天子に咎められることである、と言う。注意を要するのは、衛侯朔が、実際に天子に罪を問われたものではないことである。もし、直接罪を問われたものであるなら、諸侯による「討」の記事がなくてはならない。ここの記事の認識は、諸侯として、所領の衛を治め得ず、亡命して放任したそのことが、天子に咎めらるべきものに当ると言うものである。従って、彼は理念において諸侯たり得ず、そこで、「衛侯朔」、君位を絶たれた者として位置付けているのである。ここには前章で述べた実質上の君位の断絶と、思想上のそれとが混在しているであろう。上述のように、衛侯朔は齊に亡命した。公羊の視点からすれば、ここにおいて事実上君位を失ったと認識するものである。しかし、『公羊伝』に「舎めて罪に即かざるなり。」、君主たるの地位を棄てて罪につかなかつとあるように、彼はなお、君位を返上したわけではない。この間の経緯を追えば、公子であった時、朔は兄弟の急子・寿子を謀殺し、二人の庇護者であった左右公子（宣公の兄弟）の恨みをかった。父、宣公の死（桓公十二年）後、即位したが、左右公子が公子黔牟を立て、朔は齊に奔ったのである（『左伝』桓公十六年・『史記』衛世家）。公子黔牟は衛公朔が復位する八年間、君立していたが、諡号がなく、『春秋』において諸侯たりていない。即ち、公子黔牟は王命を受けて君位に在ったものではない。換言すれば、衛侯朔は衛を治め得ぬ罪を以て更迭されたものでもなく、また、君位を王に返上したものでもない。従って、君位を絶たれたものとしての「衛公朔」の表現は、その理念によるものであることは明らかなことである。

これに関連して、『経』にもう一つ「衛公朔」の表現がある。即ち、

夏。六月。衛侯朔、衛に入る。（莊公六年）

である。上述した衛侯朔復位の記事である。『公羊伝』に、

衛侯朔は何を以てか名いう。絶てばなり。曷為ぞこれを絶つ。（天子の）命を犯せばなり。その入ると言うは何ぞ。篡えるの辞なり。（同年）

その名を記録したのは衛侯たるの位を断ち切ったためである。それは、天子の命を犯したからである、とある。文中の「命を犯す」の意が必ずしも明白でないが、天



子の、衛侯朔の入国を認めぬ意図を指すであろう。朔が復位するに当っては、『経』に「冬。(魯)公、齊人・宋人・陳人・蔡人に会し、衛を伐つ」(莊公五年)とあり、『伝』に「この衛を伐つとは何ぞ。朔を納るるなり。曷為ぞ衛侯朔を納ると言わざる。王を避けしなり。」と、諸侯が衛侯朔を復位させるべく、衛に軍事行動したとある。前述のように、朔の亡命後、公子黔牟は君主として在ったが、朔が君位を放棄したわけではなく、従って、黔牟は正式に位を踐んだものではない。その意味においては、衛は八年に亘って空位であった。空位の国家に、諸侯や大夫が君主を立てようとする行動は、「諸侯の封を専らにする<sup>ゆる</sup>与さず。」(昭公十三年)・「大夫の、君を廢置するを与さず。」(文公十四年)の理念において必ずしも容認する所ではないが、「実は与して文は与さず。」の認識からこれを黙認するものである。その場合の『経』は、「晋人接甯を邾婁に納る。」のように、「某、某を某(国)に納る」のはずである。しかし、ここは「衛を伐つ」となっている。それは、「王を避けしなり。」、王の意にそぐわぬ行為であるからであると言う。事実、王は、「春。王の三月。王人子突、衛を救う。」(『経』莊公五年)、諸侯に攻められた衛を救うべく軍を派遣している<sup>(8)</sup>。しかし、意を遂げ得ず、諸侯によって朔が復位した。従って、朔の復位は篡奪以外の何者でもなく、そこで、『経』には衛に「入る」と表記してあるとする。

諸侯によるこの衛侯朔の復位は、このように、公羊の認識において妥当するものでない。それ故に、衛侯朔の復位に関わった魯公が帰国するについて、「秋。公、衛を伐つより至る。」(『経』莊公六年)とあり、『伝』に「曷為ぞ或いは会より致すと言ひ、或いは伐より致すと言ふ。意を得れば、会より致すとし、意を得ざれば、伐より致すとす。衛侯朔は衛に入れり。何を以てか伐より致すとする。敢て天子に勝たざればなり。」とある。目的を達した時と達せぬ時の表現があるが、齊の襄公をして「(衛侯朔が復位したのは)寡人(齊の襄公)の力に非ざるなり。魯侯の力なり。」(『伝』莊公六年)と言わしめているように、その意を達したにも関わらず、反対表現を取ったのは、『春秋』の策定者が天子を憚ったからであるという。

以上、論じたように、衛侯朔についての二つの表現は、朔が事実上君位を絶たれ

たものでなく、飽くまでも理念としてのそれであった。ここで言う「罪を天子に得る」とは事実としてのそれではなく、衛侯朔の行為が、天子に咎められるべき内容で、諸侯たるの当為の枠外に在る。それ故に、朔は衛君たり得ず、理念としてその地位を断ち切ったものと観念するものである。が、「夏。五月。衛侯朔卒す。」(『経』莊公二十五年)、その死亡を諸侯として記録してあるように、事実上は君位に在ったのである。

この章で取り上げた事例は、このように、いずれも君主たるの当為を外れ、事実としては君位に在りながら、公羊の論理において観念的にその位を絶つとするものであることが明白である。陳佗は君主にあるまじき淫行を以て、衛侯燬は共存すべき同姓の国を滅ぼしたことによって、楚子虔は中国の諸侯たるに相応しくない卑怯の行為で、そして、衛侯朔はその行為が天子の罪に当るものとしていずれも記録上その君位を絶たれたのである。この記録上君位を絶つという認識は、冒頭に述べた筆誅、記録の上において不正を糾す能動として位置し、これによって、『春秋』と言う文献の裏において、一王によって統一された秩序を回復したとする観念が成立しているのである。

無論、不正に対する能動はこの「絶」のみでなく、「絶」はより広い「貶」の範疇に包含される。述べたように、「絶」は事実上と観念上の両者を含むものであったが、別論に詳述するように、「貶」に至っては完全に観念上のそれである。然らば、このような観念上の「絶」がどのような認識から発生するのか、その必然について論じなければならない。

#### 四、「絶」の論理の基底

前章に述べた観念上の君位の断絶は、換言するならば、君主(諸侯)たるの当為を果し得ぬ者は君主ではないとする認識であり、逆に言えば、君主は君主たるの当為を果し得て君主たるとするものである。そこに、君主たるの当為を外れる者は、事実上は君主であっても、理念としては君主ではない、従って、その君位を断ち切

って然るべきものであるとする論理が生まれる必然がある。

公羊のこの認識と基底を同一にする論理を他文献に索めれば、『孟子』に、

齊の宣王問いて曰く、湯は桀を放ち、武王は紂を伐てり。これ有りや、と。孟子対えて曰く、伝においてこれ有り、と。(宣王)曰く、臣にしてその君を弑す。可ならんか、と。(梁恵王下一八)

とある。湯武は臣下でありながら、その君を放伐した。その行為を容認し得るか否かの、革命論に関わる、いわゆる湯武放伐論である。この宣王の質疑に対して、孟子は、

仁を賊<sup>そこな</sup>う者、これを賊と謂い、義を賊う者、これを残と謂う。残賊の人、これを一夫と謂う。一夫の紂を誅するを聞くも、未だ君を誅するを聞かざるなり。

(同)

紂は世の仁義を破壊し尽くした者で、従って、単に一人の男にすぎない。故に、紂は君ではない。武王が誅したのは、一人の男であって、その君を誅したことにはならない、と言う。孟子のこの論理は、事実上王位に在った紂に対し、孟子の認識する、仁義なる内面倫理によって成立する安定した社会を維持するとする王たるの当為を果さず、世を混乱に陥れ、統治し得ぬ者は王たり得ないとするものである。これは過去に事実として王位に在った者を、思想としての王の認識を以て否定し、即ち、観念としてその王位を断ち切るとするものである。

この認識は『荀子』においても、

世俗の説を為す者曰く、桀紂は天下を有てるに、湯武はこれを篡奪せり、と。これ然らず。(正論)

同様に、湯武は桀紂を奪ったとすることについて論議を展開している。

令の天下に行なわる、これを王と謂う。……聖王の子<sup>しそん</sup>や、天下を有つの後なり。執籍<sup>おうけん</sup>の在る所なり。天下の宗室なり。

まず、王とは政令を天下に致す者である。王位は天命を受諾した者の子孫に在って、天下の中枢である。しかしながら、この子孫たる者が、

然り而して材ならず中ならざれば、内は則ち百姓これを疾み、外は則ち諸侯こ

れに叛く。近きは境内だも一ならず、<sup>とお</sup>遙きは諸侯聴かず。令の境内にだも行われず。甚だしき者は諸侯これを侵削し、これを攻伐す。

王たるの資質を欠き、畿内は固より天下を治め得ず、混乱を来すならば、

未だ亡びずと雖も、吾はこれを天下無しと謂う。

それはこの者は天下を所有していないことになる、と言う。言い換えれば、政令を天下に致す者でなく、従って王たり得ないとする認識である。一方、そのような状態の時に、

天下に君無きに、諸侯に能く徳の明らかに威の積む有れば、海内の民は得て以て君師と為さんと願わざる莫し。然り而して暴国<sup>ほしまま</sup>独り侈<sup>すなわ</sup>なれば、安ち能くこれを誅す。……暴国の君を誅すること独夫を誅するが若し。かくの若くなれば、則ち能く天下を用うと謂う可し。

無秩序を規制し得る者があれば、それは天下を機能させる者と言うことができる。

能く天下を用うる、これを王と謂う。湯武は……天下これに帰するなり。……

天下これに帰する、これを王と謂う。

天下を機能させ、天下がこれに帰順するものこそが王である、従って、桀紂は王でなく、湯武こそが王であり、湯武は桀紂を奪ったものではない、と言う。桀紂は王たるの当為に外れ、その地位を断ち切られたものであるとする論理であると言ってよく、『孟子』と同様、事実上王位に在った桀紂に対し、「令の天下に行なわる・能く天下を用う・天下これに帰する」者が王であるとする『荀子』の論理において、桀紂はこの範疇に適合しないものとし、観念上、両者の王位を断ち切るとするものである<sup>(9)</sup>。

『孟子』『荀子』のこの認識が、過去の、事実としての君位にあった者に対し、君主としての当為に外れる行為を以て、君主たるを否定し、その位を記録の様態上から断ち切るとする上述の認識に等しいことは、も早や明らかである。即ち、それは、ある価値観に基づいて構築された王・諸侯・君臣等の行動の基準を以て、記録伝承された過去の人間の行動の是非を裁定するものであり、その行動が基準に合しない場合、その社会上の位置を、観念的に否定するものに外ならない。

孟荀公羊に共通するこの論理は、遡れば、『論語』の、  
必ずや名を正さんか。(子路)

所謂「正名」の認識に到達する。為政の要諦たる秩序としての、それぞれの社会的  
位置と位置付く者との一致の謂いである。孔子の段階におけるそれは、「孔子季氏  
を謂う。八佾庭に舞わしむ。これを忍ぶ可くんば、孰か忍ぶ可からざらんや。」(八  
佾)、「三家者雍を以て徹す。子曰く、相くるは維れ辟公、天子は穆々たり、と。奚  
ぞ三家の堂にとらんや。」(八佾)、下位者の、その地位を超える修飾、「孔子哀公に  
告げて曰く、陳恆その君を弑せり。請う、これを討たん、と。公曰く、かの三子に  
告げよ、と。」(憲問)、「天下に道あれば、則ち礼楽征伐は天子より出づ。天下に道  
無ければ、則ち礼楽征伐は諸侯より出づ。」(季氏)、上位者の下落による權威の失  
墜、及び、下位者の越権と僭上など、現実の個々の地位に対する、その地位に在る  
者の、地位と行為の不一致を言うもので、その意味では、春秋期の名分論の系譜に  
連なる。例えば、『左伝』によれば、晋の文公は、王子帯の乱を収め、周の襄王に  
朝し、「隧を請う。(王)許さず。曰く、(隧は)王章なり。未だ代徳あらざるに、  
二王有るは、亦叔父の悪む所ならん、と。」(僖公二十五年)、隧を請うたが、王は、  
諸侯たる文公に墳墓に隧道を設けることを許さなかった。それが王の象徴であるか  
らである。これによれば、地位の修飾は、その実態を表すものとして認識されてい  
るものであり、この認識が『論語』の、氏である季氏の、天子たるの八佾の舞・雍  
の演奏に対し、その社会的位置が実質に適合しないとする批判に連綿するものであ  
ることは論ずるまでもあるまい。

公羊学における、過去に事実として君位に在った者に対し、その者に君主たるの  
当為に悖る行為があれば、それによって君たることを否定し、記録の様態として君  
位を絶つとする「絶」の認識は、上のように所謂正名論上に位置することは確実な  
ことである。然らば、公羊のそれが正名論の体系のどの部分に位置するのかを次に  
確認する必要がある。

## 五、公羊の絶の認識の思想的位置

所謂正名論がどのような経過を以て形成されるのかの詳細は別論を用意しなければならない。ここでは巨視的に概観し、公羊の「絶」がどの段階に対応するのかの考察を試みる。

正名の認識が、従来の体制の崩壊に伴って発生するであろうことは想像に難くない。かつ、それはやがては新たな体制の形成に向けて、思想として昇華するであろう。簡明に言えば、周王の権威の下落その他の要因によって従来の体制である封建制が崩れ、ここに形式上の社会的位置とその実質とが乖離する現象が発生した。上にはその一例を『左伝』から引いた。この例においては、周の襄王は、王たるの地位にいて、しかしながら弟である王子帯の勢力に対抗し得ず、出て鄭に住まい、晋の文公によって漸く王城に入るを得た。これによれば、王は勢力において事実上諸侯以下に墮し、ここに、諸侯たる文公と、王たる襄王の勢力が明らかに逆転したのである。それは王たるの位置の形骸化を意味する。事実、春秋期の王は、その実質的方面を覇者に典型される有力諸侯に委譲し、専ら王朝祭祀の主催者に後退した。祭祀を司る者としての王に位置したのである。

西周封建制の原理は、始封者の継承を以て統治する範囲（領土）・統治権等の地位財産が規定されることにある。王朝の秩序は、これに基づき、祖の系譜の本末関係によって成立している。従って周王は祖先及び王朝領域等に関する祭祀を主宰し、祭祀することによって祖の段階で成立した諸侯間の位置関係・統治の範囲等の基準が機能する。これを基準として、この規定を逸脱する者を実際行動によって規制し、王朝の安定した秩序を維持することによって王たり得た<sup>(10)</sup>。しかしながら、春秋期に至っては、その実質的方面を放棄せざるを得ず、祭祀のみを以て王たるの位置を保ったのである。

ともかくも、実質的方面を失い、このように下落はしたものの、祭祀を以て王はなお王であった。従って、隧道という王たるの表徴は、諸侯たる者に付与し得ぬのである。諸侯たる文公は王朝祭祀の主宰において王たり得ぬからである。ここには、

実質を伴わぬ修飾の要求に対し、それが実質的地位に適合しないことを以て拒否するの論理が存在し、この段階における名分論の認識として注目していい。即ち、その地位を越える修飾の要求の存在と、修飾は実質に対応するべきであるとする思考の存在とである。ただし、ここの認識は、従来地位に従う、慣行としての地位に対する修飾を論ずるもので、理論としての王たるの本質に触れるものではない。

その意味では、上掲『論語』の正名の意識のレベルに近い。『論語』におけるそれは、上のように、王の第三次分節である諸侯の氏が、王たるの表象を行ったについての論議で、ここに至っては第三次分節の分氏が王たるのそれを実行するに及んだ、行為自体の展開はあるものの、八佾や雍が王たるの表象であり、到底分氏の行為たり得ないとする批判であって、これもまた地位に対する修飾の慣行の意識上に位置し、王たるの理論に発するものではない。

一方、『孟子』のそれは、完全に思想としての王の認識を根拠とする理論で、思想上のあるべき王を規定し、桀・紂がその理論に適合せぬことを以て、事実として王位に在った両者を否認するものである。簡明に言えば、『孟子』に設定する王とは、固有する善を、絶対善なる天と同レベルに拡大し、その善なる内面に基づき、善の未発露者である民を基準として、その道德性を向上させ、内面によって秩序された王朝を形成し得る者の謂いである。この見地に立てば、桀・紂は孟子の設定する理論上の王の範疇に属さない、それ故に王たり得ないものとして、その王位を否定するものに外ならない。『荀子』においては、天命受諾者の子孫が王位を継承するという西周以来の認識に基づきつつも、しかし、祖が受諾した天命に逸脱すれば、王たり得ないとするもので、王とは、古来聖人なる者によって取捨選択された礼の体系を修得し、これを運用し得る者との規定であって、理論自体は『孟子』と視点を異にするが、『荀子』の王の理念において桀・紂は王たりえないとする認識は『孟子』に等しい。このように孟荀においては確かにその理論においての桀・紂に対する王たるの地位の否定である。両者の認識は、理論としての王を構築し、過去の、王位に在った桀・紂が、王たるの実質を備えぬ者としてこれを否定する理論的正名論に到達しているのである。

であるならば、公羊の、過去において事実として君として在った、その者の位を断ち切るという認識は、この正名論のどのレベルに対応するものであるか。君主たるの当為を逸脱する者は君主たり得ないとする、その当為の内容である。

まず、天子に命ぜられた職掌の不履行である。既に論じたように、衛侯朔は、衛の領域を委ねられておりながら、統治し得ず、それが天子からの譴責処分に当るものとして衛侯たるの地位を絶つに及んでいる。ここの認識は、諸侯たる者は、諸侯たるの当為を果して諸侯たるとするもので、衛侯朔は、衛侯たるの当為を放擲した、それ故、衛侯たり得ないという論理であった。ここで言う諸侯たるの当為とは、天子に命ぜられた衛国の統治という、具体的なそれで、ここには思想として構築された諸侯としての位置付けは存在しない。思想としての位置付けとは、例えば、孟子は、固有する善の拡大度に従って、各個の社会的地位が与えられるとし、内面的道徳の完成度という理論的構築を以て位置付けている。これに対し、ここの公羊の認識は、「衛の朔<sup>こよみ</sup>を守らしめて、衛の小衆を使うこと能わず。」、封建制下における諸侯の諸侯たる所以の、所領の統治を以て諸侯たるか否かを判断しているのである。

公羊学の基礎価値観の体系は、稿を改めて論ずべき問題であるが、基本的には西周封建のシステム上に立ち、封建による社会的位置としての行為の是非を判断すると言っている。封建制下の諸侯は、上の祖の系譜の本末関係の原則に基づき、その祖（始封者）が先王に受けた領域を、命ぜられた方法に準拠して統治し、王朝の範囲の一領域を秩序することを以て諸侯たり得る。もし、領域の統治が機能せず、混乱を来すならば、王は、祖の段階で成立した基準に従い、秩序を回復すべく何等かの統制を行う。誅罰であり、君主たる者の更迭である。衛侯朔は、衛侯たるのこの当為を放擲した、それ故に衛侯たり得ないというこの論理は、まさに諸侯としての実質的統治をいうものであり、思想としての理論ではない。それは『論語』における、王の三次分節である諸侯の氏が、王と同等の修飾を行うことを、その位置に適合せぬ行為として否定する認識にほぼ等しい。『論語』のそれは、習俗として定立している王たるの象徴儀礼を、諸侯の氏が行う僭上行為に対してであり、ここの諸侯たる者が諸侯としての当為である統治を放棄したとするものとは逆のケースでは



あるが、共に、その行為が社会的位置に合致しないとするもので、所謂君主・氏たるの称号と行為の実態とが乖離するとする、初期正名論の認識に一致するものである。

その意味では同姓を滅すを以て諸侯たるの位置を絶たれた衛侯燬のそれも同次元の認識である。西周封建の基礎認識は、上に触れたように、祖の段階に成立した諸侯以下の社会的位置と、それに伴う統治領域によって現時点が規定されるもので、これによれば、諸侯としての領域は、拡大も縮小も有り得ない。従って、侵略による一部領域の併合は固より、始封者以来継承してきた君位と統治領域を消滅させる滅国の行為は完全に否定される<sup>(11)</sup>。殊に周と同姓の諸侯の、王室という共通する血脈に派生し、祖の系譜を溯れば同一の祖に到達する関係においては、滅国の行為は容認の絶対範囲外に在る。要するに、諸侯は、祖以来の領域を拡大・縮小することなく、従って、他の諸侯の領域に対してもまた、祖の系譜の規定において共存関係を保つことによって諸侯たり得る<sup>(12)</sup>。そこで、他の領域、とりわけて同姓のそれを滅亡せしめる者は、たとい諸侯であろうとも、それは諸侯ではないとする認識で、それ故、そのように行爲した衛侯燬の諸侯たるの地位を絶つとするものである。この認識は、上の、衛侯朔が諸侯としての当為を逸脱したが故に諸侯たり得ないとするものと同一の基盤に立つものである。

この二例は、いずれも諸侯たるの実質的方面、即ち、天子より命ぜられた領域の統治と、王朝としての諸侯間の共存関係の存続という、諸侯としての当為に照合し、この両者が共にその準拠枠から逸脱したために諸侯たり得ないと認識し、諸侯の位置を絶つとするものである。諸侯たるの当為を外れる者は諸侯ではないとするこの認識は、正しく正名論に外ならないが、その基礎価値観は、西周期の諸侯の当為を踏むものである。正名論のレベルから言えば、『論語』のそれと共通するものがある。しかしながら、『論語』のそれは未だ諸侯たるの行動を逸脱するものは諸侯ではないとする論理に昇華していない。即ち、『論語』においては、当為の逸脱を以て過去の人物の社会的位置を否定する論理にまでは到達していないのである。そのような論理を備えるのは『孟子』においてであり、しかも『孟子』のそれは倫理説

と表裏するものであった。公羊のこの二例は倫理説に立つものではなく、すると、それは前『孟子』の位置にあるとっていい。

この例と関連し、倫理説の一部を備えたものが楚子虔（昭公十一年）と陳佗（桓公六年）の事例である。既に述べたように、この二例は、卑劣な行動を以て諸侯たるの位置を絶たれたものである。言い換えれば、行動が表面上は諸侯たるのそれに合致していようとも、人間性において諸侯として容認しないとする認識である。『公羊伝』は殊に行動の純粹性を重視し、打算を否定するが、そのような認識は、『孟子』に、井戸に落ちようとする幼児を救うのは、一切の打算を度外視した行動である、とある。行動の純粹性において、公羊の認識と相等しい。しかし、『孟子』のこの部分が性善説の基底として位置付き、そのような善を拡大したものが王であるとする思想体系を構築しているものとは異なり、公羊のそれは、打算の有無のみによるもので、行動の純粹性に対する理論—人は何故に他者に尽くすことができるのか、の思想的論理を備えるものではない。思想の展開という視点からすれば、公羊のこの例に対する観点もまた、『孟子』に先立つものである。

上には事実上君位に在るが、その行為によって記録の容態として位を絶たれた者、即ち公羊の理念において観念的に君位を剥奪された者について考察した。歴史上、事実として位に在った者を、思想としてその君位を否定するという認識は正名論に立脚し、かつ、その正名論の展開からすれば、公羊のこの位置付けは前『孟子』の段階に比定することができる。『孟子』『荀子』の正名論が思想体系を備えるものとは異なり、公羊のそれは君主たるの資質として、卑俗や打算の行動を否定はするものの、君主たる者は何故にそうあってはならぬのかという思想体系を構築するものではないからである。少なくとも歴史上君位に在った者に対し、理念において君位を否定する「絶」の論理が『孟子』以前に成立していたことは確かなことである<sup>(13)</sup>。

## 六、結 語

以上には、『公羊伝』の「絶」の認識の諸相について考察した。絶とは、君位に

在る個が、その地位を失うことであるが、『公羊伝』は経文の特定表現の一つがこの絶を意図するものであると認識する。しかしながら、公羊の絶の認識は必ずしも単一ではない。公羊は、経文の絶を意図する表現の原則は、君主名の表記によるものとする。確かに、ある個が君位を失い、公羊が絶と位置付けるものは全てこの原則に一貫している。ただ、問題は君位を失ったその原因についてである。論じたように、『公羊伝』が経文の表現を絶と位置付ける例を検証するに、多重する視点と認識とが存在する。第一に、国家が滅亡し、物理的に君位を喪失したものである。第二に、これもまた実質的に位を失ったものであるが、捕虜・出奔等によって君位を失墜したものである。第三に、事実上は君位に在りながら、公羊の理念において、君主たり得ないとし、観念的に君位を否定するものである。第三のものは所謂「貶絶」の範疇に属す。

特徴とするのは、上記の三類の全てが「貶」の意識として位置付けられていないことである。冒頭に掲げたように、魯の展無駭は貴族たる展氏であるにも拘らず、極を滅ぼしたその行為によって無位に転落されている。しかし、絶においては、君位に在った個が君位を絶たれたことの表示として認識されるもので、滅亡させた主体が「貶」ぜられるものではない。曹は宋によって滅んだ（哀公八年）が、滅ぼした宋を非難する表現ではなく、「曹伯陽」と曹君の名を記録することにより、曹伯が君位を絶たれた、それは曹が滅亡したためである、しかも、曹の滅亡を記録しないのは、魯が、同姓である曹を救助できなかったためである、とし、むしろ、同姓諸侯を救い得なかった魯の忸怩たる態度の表現であるとするに過ぎない。その一方、衛侯燬は同姓の邢を滅ぼした（僖公二十五年）その行為が君主たるの当為に外れるものとして、観念上衛侯たるの地位を絶たれている。「貶絶」である。

この対照的な二つの例が示すように、『公羊伝』において、同一の「絶」の位置付けでありながら、明らかにその視点に差異がある。基本的には、前者は記録としての様態に立つものであり、ある国の滅亡や君主個人の地位の喪失の事実を表現するものである。そこには滅亡せしめた主体や、君位を逐うた者に対する積極的批判は必ずしも明確には意図されず、むしろある個が事実として君位を失ったこと、お

よび、個が君位を失ったことを表現することによって、ある国の滅亡を示唆することに中心があるものである。その意味においては、日食・天候等の自然現象の記録の形態に近く、いずれも客体の失位の事実の表現となっている。これに対し、後者は行為の主体について、主体である君主が、その行動において君主たり得ないとする判断としての「絶」であり、事実として君主であった者に対し、記録上君主たらしめず、その行為において君主たるの地位を剥奪するという能動を伴うものである。このように前者と後者とは異なる視点による解釈であって、同一の価値観に貫通するものではない。両者の視点の相違が『公羊伝』成立上の時間差にかかるものか、あるいは別の思惟構造をなすものかは、同伝の関連事項、「貶」「滅」との相関において別に述べる。後者の認識が発生する必然を言えば、春秋期以降、社会的位置と行動の不一致の意識、正名の論理の延長上に位置するもので、正名論の展開からすれば、それらは前『孟子』に位置する。この正名の認識を踏み、『春秋』に記録された非違行動について、記録上、その地位を剥奪し、そのような能動によって、非違を正し、秩序ある世界を『春秋』という文献裏に実現したとする公羊の原認識に機能するのである。

(注)

- (1) 一般的に、『春秋』は、来るべき秩序ある世界を構想したものであるとされるが、それは後世の位置付けであって、公羊学の原認識ではない。原始公羊学の認識は、記録上の非違の行動を記録の様態を以て糾し、それによって『春秋』なる文献裏に秩序を回復したとするものである。拙稿「公羊伝の則未知の類型」(『二松学舎大学論集』第三十七号・一九九四年)参照。
- (2) このことの詳細は拙稿「春秋の筆法の基底」(『斯文』第九十八号・一九八九年)参照。因みに、漢代公羊学においては、このような自然現象に関する記事もまた、褒貶の対象として位置するとし、所謂災異を以て解釈するが、それは原始公羊学の認識ではない。
- (3) この認識は、また、君たるべくして君位にない者に対する礼遇に共通するであろう。経文の「子糾」(莊公九年)の表現について、『公羊伝』は、「その子糾と称するは何ぞ。貴ければなり。その貴きことは奈何。宜しく君為るべき者なり。」(同)とあり、君たるべき者への特例表現として位置付けている。
- (4) 『左伝』によれば、蔡は昭公十一年に一端は滅び、同十三年に平公が復位している。『史記』蔡世家によれば、その滅亡は戦国期に入ってからで、楚の恵王によって滅んでいる。『公羊伝』が蔡の滅亡を昭公十一年と認識するのは、諸侯が封を専らにすることを認めないとする、その特有の論理からである。昭公十三年参照。
- (5) 「入る」とは、『公羊伝』に「得て居らざるなり。」(隱公二年)とあり、侵入の意で、占領の意ではない。
- (6) 反対に、『公羊伝』は、君主に限らず、一切の計算のない純粹の行為を「賢」として賞賛する。拙稿「公羊伝の賢の認識とその範囲」(『二松学舎大学論集』第四十号・一九九七年)参照。

## 『公羊伝』の「絶」の認識

- (7) 遡れば、それは周王朝成立の理念である。殷周革命における天命の受諾は、西周封建のこのシステムの設定によってであり、この形態の維持存続を以て王権の基礎とするものである。従って、価値基準は天命受諾と封建施行の過去において規定されたもので、王命は天子の恣意によって発せられるものでなく、諸侯たるの当為も過去の封建された段階に定められたものである。拙稿「西周期における徳の構造と機能」(『二松学舎大学論集』第三十一号・一九八八年) 参照。
- (8) 『史記』衛世家には、斉の襄公が、朔を納れるべく、諸侯を率い、「王命を奉じて」衛を伐ったとあるが、誤伝であろう。『会注考証』参照。
- (9) 孟荀のこの論理は逸泰誓の「一夫・独夫」に基づく解釈上のそれである。
- (10) 拙稿「西周期における徳の構造と機能」(前掲)・「民本の理念の生成とその変容の過程(中)」(『二松学舎大学人文論叢』第四十七輯・一九九一年) 参照。
- (11) 『公羊伝』の滅国の認識については別に論じる。
- (12) 公羊の、領域を維持できず、滅亡に至るならば、当然ながら、諸侯としての位置を失うとする認識は、これと表裏の関係にある。
- (13) 『孟子』書中に既に春秋の認識があることは、これを傍証するものである。