九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

孔子『春秋』制作説の成立について

近藤, 則之
佐賀大学

https://doi.org/10.15017/18123

出版情報：中国哲学論集. 17, pp.1-17, 1991-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

孔子『春秋』制作説の成立について

近藤則之

はじめに

『春秋』は、孔子が魯の公室記録に手を加え、独特の筆法によって大義を寓した書という前提によって経典としての地位を得る。旧来、このような『春秋』観の文献上の起源として、『孟子』の次の文章が指摘せられてきた。

(1) 孟子曰、……世衰道微、邪説暴行有作。臣弑其君者有之、子弑其父者有之。孔子懼作春秋。……孔子成春秋而乱臣賊子懼。（勝文公下）

(2) 孟子曰、王者之迹熄而詩亡。詩亡、然後春秋作。晋之乗、楚之檮杌、魯之春秋、一也。其事則斉桓晋文、其文則史。孔子曰、其義則丘竊取之矣。（尽心下）

ところが、渡辺卓氏は、これらの『孟子』の文章により、孔子が『春秋』を講説することによって、これを復興したとする、孟子の『春秋』観を指摘して、旧来の解釈を否定した[①]。この渡辺説はほとんど批判の余地なき印象を与える卓説であるが、なお、これを批判し、旧来の解釈を是とする論考も出ている[②]。こうした状況を踏まえ、筆者は先の機会に、右の文章が示す孟子の『春秋』観の真相を求めて考察を試みた[③]が、その結果、渡辺説に基本的に同調する次のような結論を得た。

文武の王者の徳沢が世から尽滅して覇者が出現する頃、王道を精神とする詩作の伝統も失われたが、それを継いで、各国の史官たちが、王道を精神とする歴史記録を行うようになった。これが「晋之乗」・「楚之檮杌」・「魯之春秋」などの「春秋」である。この史官の歴史記録は、世を憚って密やかな営みとして行われていたが、孔子はこの史官によ

る「春秋」の営みと、そこに託された大義に気づいた。(以上、主として前掲(2)の文意を取る)

そして、乱臣賊子の末世を懼れた孔子は、密やかに行われた「春秋」を世に公然なものとした。(前掲(1)「孔子懼れて春秋を作す」の意を取る)かくて、世の乱臣賊子は、「春秋」に我が無道を記され、後世に伝えられようとしていることを懼れた。(同上、「孔子春秋を成して乱臣賊子懼る」の意を取る)

おおよそ以上が、筆者が別稿において示した孟子の『春秋』観の概要であるが、このように筆者は、孟子において、『春秋』の制作者を孔子とする観方はないものと考える。この点、渡辺氏を支持するものである。それでは、孔子の『春秋』制作説は、いつ、何人の手によって、いかなる思想的背景のもとに成立したのか、これを明らかにすることが本稿の目的である。

先の渡辺氏の論考では、孔子春秋制作説は荀子の初めて唱うる所とする。他方、日原利国氏は孟子の『春秋』観については渡辺説を受け容れるが、この点に関しては渡辺説を採らず、これを荀子から『韓非子』の間に成立したものとする。[4] そこで小論では、この両氏の所説を吟味する所から始めることとする。

一

『荀子』中、『春秋』に言及するものは、後学の手になるとみられる大略篇を除くと、次の三条である。

(1) 故書者政事之記也。詩者中声之所止也。礼者法之大分、類之綱紀也。故学至乎礼而止矣。夫是之謂道徳之極。礼之敬文也、楽之中和也、詩書之博也、春秋之微也、在天地之間者畢矣。(勧学篇)

(2) 礼楽法而不説、詩書故而不切、春秋約而不速。(同右)

(3) 聖人也者、道之管也。天下之道管是矣。百王之道一是矣。故詩書礼楽之帰是矣。詩言是其志也。書言是其事也。礼言是其行也。楽言是其和也。春秋是其微也。(儒効篇)

右のように、『荀子』には「春秋」の名は見えるが、それを孔子との関係で述べてはいない。ところが渡辺氏は、第一に、荀子は「性本来の悪を矯めて君子となるためには詩・書・礼・楽・春秋を良師について学び礼儀法度を身に

修めねばならぬ」とするのであるから、「彼の心中には少なくとも儒家の経典たる詩・書・礼・楽・春秋はすべて聖人の著作である、とする思想が存していたに違い」ないこと。第二に荀子は右のように「春秋」の特徴を「微」「約而不速」とするから、その「春秋」とは、「義」を説く経典と考えられているとみなされていること。第三に、荀子は、孔子を領地を有しない聖人（非十二子篇）、義を完備した者（王制）と考えていること。この三つの事情により、荀子は、『春秋』を孔子の著と考えていた、とする。[5]

しかしながら、荀子が実際にそれを述べていない以上、日原氏の「荀子にあって『春秋』は経として尊重され、その本質は「微」と規定された。だがその『春秋』を孔子の著述と考えていた形跡はない[6]」という指摘に従うべきであろう。

ただ、『春秋』を孔子の制作としない荀子が、孔子以外のどのような権威によって、これを詩書と並ぶ経典と認めたかについて一瞥しておく必要があろう。そのために、前掲(3)の儒効篇の文を振り返ってみたい。

この文中に見える「是」は、いずれも久保愛増注に言うように冒頭の聖人をさすとみられるが、ただし、この聖人は具体的な特定の聖人を言うのではなく抽象概念としてのそれである。つまり、荀子は、詩・書・礼・楽・春秋の精神は聖人に帰一するものであり、各経典はそれぞれ聖人の「志」「行」「和」「微」という属性を表現するものであるというのである。このことを踏まえ、右の(3)の文に連続する次の記載に注目しよう。

故風之所以為不逐者、取是以節之也。小雅之所以為小雅、取是而文之也。大雅之所以為大雅者、取是而光之也。頌之所以為至者、取是而通之也。

この文中の三つの「是」も、前文からの連続で聖人を指す。この文は『詩経』が経典として尊重される理由を、風・雅・頌の各部の性格に沿いながら説明したものとみられるが、ここで荀子は、その理由として、たとえば孔子といった特定の聖人との関連を全く問題にすることなく、ただ抽象概念としての聖人との連続性、一体性を言うのみである。特に『詩経』各篇は無名の詩人の作であり、わけても国風は民間の歌である。それが何故に経たりうるかを説明して、荀子は専ら詩人の道との一体性を言うのみで、特定の聖人の修定というような考えをここに見出すことはできない。荀子にあっては、経は必ずしも、特定の聖人の手を経たものであることを要しない。聖人の道との十全な一体性、そ

れが荀子における経の条件である。このことから考えて、渡辺氏の「彼（荀子）の心中にあっては、少なくとも儒家の経典たる詩・書・礼・楽・春秋はすべて聖人の著作である、とする思想が存していたに違いない」との指摘は妥当性を欠くと言わなければならない。

従って、荀子における『春秋』は、聖人の「微」を表現していることにおいて、聖人の道との一体性を得、その故に経典たりえているということができ、この事情からしても、荀子において孔子の『春秋』制作説の成立を考えることはできないと言うことができよう。また、荀子において、『春秋』が聖人の道との一体性において経典たりえているというのは、『春秋』の原作そのものにおいて、『春秋』は経たりうるのであり、これは魯の公室記録としての『春秋』そのものの中に、義の存在を認めているとする筆者解する所の孟子の『春秋』観と通じるものであると言うことができる。つまり、荀子もまた孟子同様、『春秋』の作者を魯の史官とみているとしてさしつかえなかろう。

渡辺氏の所説の吟味はこの辺りでとどめ、次に日原氏の所説を見てみよう。日原氏が、孔子『春秋』制作説の成立を荀子と『韓非子』の間とするのは、次のような根拠による。

> 魯哀公問於仲尼曰、春秋之記曰、冬十二月霣霜不殺菽。何為記此。仲尼対曰、此言可以殺而不殺也。夫宣殺而不殺、桃李冬実。天失道、草木猶犯于之、而況於人君乎。

これは『韓非子』内儲説上の記載であるが、魯の哀公が『春秋』の記事に「冬十二月、霜霣り、菽を殺らさず」という不可思議なものがあることの理由を尋ねたのに対して、孔子が法家的な解釈をもってそれに答えたというものである。その答えの内容はこの際特に必要ないので省略するとして、日原氏はこの記載が、孔子の『春秋』制作を前提するもの、すなわち、哀公の質問は『春秋』の作者たる孔子になされたものとみ、このように儒家と対立する韓非の学派が、孔子の『春秋』制作をその理論喧伝に逆利用しているということは、それ以前に儒家の内部でそれがすでに唱えられ出していたことを示すとし、荀子において見られなかった孔子『春秋』制作説も、『韓非子』までには成立していたとする。(7)

しかし、右の内儲説上の説が、制作説に立っていると断定できるであろうか。確かに、この説話は日原氏のように解釈することも可能である。しかし、また同時に右の不可思議な記載が『春秋』に書かれた理由が、『春秋』の理解

者孔子に尋ねられているとみなすこともできよう。事実、右の文のどこにも、孔子が『春秋』を書いたことを明言するところはない。従って、この資料[8]を根拠として孔子『春秋』制作説の成立を断定することはなお困難であると言わざるを得ないであろう。

二

さて、以上孔子『春秋』制作説の成立に関する渡辺・日原氏の新説を検討したが、その結果、それらはいずれもなお批判の余地を残すものであった。そこで次に、改めて孔子『春秋』制作説の成立を確定できる資料を求め、その他の「春秋」の名の見える文献をみてみよう。

まず、『荀子』に、先に見たもの以外に、次の大略篇の二条の記載にも「春秋」が見えている。大略篇は、先に述べたように、荀子後学の手になるとされる篇であるため、先の検討から除外した。

○易曰、復自道、何其咎。春秋、賢穆公、以為能変也。

○不足於行者、説過。不足於信者、誠言。故春秋善胥命、而詩非屢盟、其心一也。

いずれにおいても、公羊伝の経義を引いており、そこで右の二文の成立も公羊伝が世に出た漢代景帝期以降という見方がなりたつことになる。それはともかくとして、これらの記載から『春秋』と孔子との関係について、何ら知り得ない。このことを確認して、検討を先に進める。

先秦の、もしくは先秦に淵源するとみられる文献中、以上に見てきた『孟子』『荀子』『韓非子』以外、『墨子』『国語』『荘子』『呂氏春秋』『礼記』にも「春秋」の名が散見するが、このうち『墨子』『国語』に見える「春秋」は、日原氏が指摘する[9]ように、史書の雅名というべきもので、孔子と関わる儒家経典としての『春秋』と直接の関係はないとみなしうるので、ここでの検討から除外する。

そこでその他の文献中、『荘子』のものをまずみてみよう。

(1) 春秋経世先生之志、聖人議而不弁。(斉物論篇)

(2) 孔子謂老聃曰、丘治詩・書・楽・易・春秋六経。自以為久矣。孰知其故矣。(天運篇)

(3) 詩以道志、書以道事、礼以道行、楽以道和、易以道陰陽、春秋以道名分。(天下篇)

これらの記載について、日原氏は、(1)は荘周の当時に伝えられていた古い史書の名、(2)(3)は戦国末か漢初の資料と推定されることから、荘周の原作とされる部分に孔子に関係する『春秋』は現れないとし[10]、これらを孔子の『春秋』制作の問題と関連して扱うことはしていない。確かに、(1)は日原氏の言う通りのものとすべきであろう。また(3)も、特に孔子と『春秋』の関係について何らかの示唆を与えるものではない。しかし、(2)の文は注意を要するようである。

ここで孔子は老聃に向かって「詩・書・礼・楽・易・春秋」の「六経」を「治」めたと言っているが、この場合の「治」とは何であろうか。右に続く文に、先王の「陳迹」にすぎない「六経」によって道を知ることは不可能であるから、改めて自然の「化」の中に道を得るべきことを老子に教えられた孔子が、その教えに従って、「不出三月」の後、道を得たということが書かれている。このことから見ると、この「治」とは、修養・修得の意である。すると、ここでの「春秋」は、孔子が制作したものではなく、それによって孔子が道を修めたものであり、それは孔子以外の者が先王の道を表現した書ということになる。

『荘子』の外篇に含まれる天運篇の成立、また『易』『春秋』を含めた「六経」の語の成立がいつのことかは明確にしがたいが、『荀子』には先のように『春秋』の名が見え、また『易』の名も見える(非相篇に一条、大略篇に二条、大略篇では前引のように、両者が並存する)。だが、六経の語は見えない。このことからすると、六経の語の見える『荘子』天運篇の成立は、『荀子』以降であることは疑いないところであろう。あるいは漢初あたりまで下る可能性もある。もし、この天運篇の孔子の説話が、当時の儒家の一般的経観を承けているとすれば、孔子の『春秋』制作説は、漢初に至ってもなお成立していなかったことを示すという可能性も出てくる。もっとも、これは儒家の書ならぬ『荘子』の中の一文であるから、儒家の経観をそのまま承けていると断定することはなお警戒を要する。しかし、なお『荀子』以降漢初に至るまでの時期の一般的『春秋』観を示す一つの資料とはなりえよう。

続いて、『呂氏春秋』中の「春秋」の名を示すものを見てみよう。『呂氏春秋』には一条、慎行論、求人篇に『春秋』の名が見える。

古之有天下也者、七十一聖。観於春秋、自魯隠公以至哀公十有二世。其所以得之所以失之、其術一也。得賢人、国無不安、名無不栄。

これは、天下を有った七十一聖のあり方と、「春秋」の記録の観察の結果を以て、「得賢人云云」の命題の正しさを示そうとしたものである。この場合の「春秋」は「自魯隠公以至哀公十有二世」の記述から、明らかに儒家経典の『春秋』を指すとみなせるが、ここでの『春秋』は、「観於春秋」の句が示すように、それによって歴史を観察する素材となっている。もし、求人篇の作者に『春秋』を孔子の著述とする認識があったとすれば、右のようなことは『春秋』の観察の結果としてではなく、『春秋』に寓せられた孔子の義として表現されてしかるべきであろう。この求人篇の成立時期も、にわかに決め難いところであるが、これが『呂氏春秋』の六論に属するところから見て、早く見積もって戦国末、最も遅くみて漢初とみなしうるもので、先に見た『韓非子』内儲説上、『荘子』天運篇とおおよそ重なる。求人篇とこれら二者における『春秋』の現れ方を併せ考えると、いずれも『春秋』の作者を明言するものではないが、漢初に至るところまで、それを孔子とする見方が未だ成立していなかった可能性が極めて高いとしなければならないように思われる。

さて、続いて今度は『礼記』中の「春秋」を見てみよう。まず経解篇に次のような記載がある。

孔子曰、入其国、其教可知也。其為人也、温柔敦厚、詩教也。疏通知遠、書教也。広博易良、楽教也。契静精微、易教也。恭倹荘敬、礼教也。属辞比事、春秋教也。故詩之失愚……春秋之失礼。其為人也、温柔敦厚而不愚、則深於詩者也。……属辞比事而不乱、則深於春秋者也。

ここにおける「春秋」は『易』とともに、『詩』『書』と並び称されているから、もとより儒家経典としての『春秋』とみなせる。今、孔子と『春秋』の関係について、右の文がどのような前提に立っているかを考えるに、ここでは国の気風が「属辞比事」であるのは『春秋』の教えによるものだということが孔子によって語られている。とすれば、この場合の『春秋』は、『詩』『書』と同様、孔子の存在以前に、国の気風の形成に強い影響を及ぼすほどに世に広く行われていたものということになる。従って右の経解篇の文においても、孔子『春秋』制作説は認められない。そして、経解篇の成立は、右のように『易』を経典としていることから、荀子以前とは考えられず、従ってそれは戦国最

末期以降から漢初のことと考えなければならない。つまり、右の一文も、孔子『春秋』制作説が漢初のころまで存していなかったことの一証となしえよう。

続いて同じく『礼記』の坊記篇に現れる「春秋」を見てみよう。これには次のように、二条の文に「春秋」の名が現れる。

○未没喪、不称君、示民不争也。故魯春秋記晉喪曰、殺其君之子奚斉、及其君卓。

○取妻不取於同姓、以厚別也。故買妾、不知其姓、則卜之。以此坊民、魯春秋猶去夫人之姓曰呉、其死曰孟子卒。

ここで注目されるのは、いずれの場合も、「魯春秋」と称するものに、義の存在が認められ、それが述べられている点である。従来の説によれば、孔子がこの「魯春秋」に筆削の手を加えて、義を寓したものが『春秋』であった。冒頭で見たように、こうした従来の説は、孟子の『春秋』論を根拠として成り立っているのであるが、筆者は渡辺氏の所説に基本的に従い、孟子の『春秋』観に従来言われて来たようなものは存在しない。孟子は『春秋』の作者を孔子と見ていず、従来孔子の『春秋』が依拠したとされてきた「魯之春秋」そのものの中に義の存在を認めるものであったとするものである。この渡辺氏や筆者解する所の孟子の『春秋』観と、右の坊記篇が前提としている『春秋』観とは基本的に一致し、従って、この坊記篇の文は渡辺氏筆者の見解の妥当性を示す有力な根拠となるものである。

しかも、この坊記篇には、「論語曰」と明言して、今日のそれの学而篇の「三年無改父之道、可謂孝矣」という文を引く所がある。『論語』の成立時期についても、諸問題あって断定的なことを言うことはできない。しかし、[12]『論語』の称は漢初に始まると見て大過ないところであろう。[13]とすれば、坊記篇の成立は、漢初以降ということになり、『春秋』もその頃まで、「魯春秋」そのものと考えられていたということになる。

この坊記篇の存在と、先に見た『韓非子』内儲説、『荘子』天運篇、『呂氏春秋』求人篇及び『礼記』経解篇中に引かれた『春秋』の性格とを併せて考えると、右の見方は極めて高い妥当性をもつものとなると考える。

三

以上は、先秦に成立するかもしくは先秦に淵源をもつ典籍の中で、『春秋』に言及するものについて見、結果的に漢代初期まで、孔子『春秋』制作説の成立を見ていないことの推測を可能ならしめる資料を得たわけであるが、そこで、今度は逆に、孔子の『春秋』制作の業を明確に言うものを捜してみると、結局、『春秋』の伝を除けば、その最も早いものとしては『史記』ということになるようである。

一方、『春秋』三伝のうち、『左伝』は、管見によれば、孔子を『春秋』の作者とする見方そのものが存していない。[13] また、『穀梁伝』は孔子と『春秋』の作者とする前提はもとより存するが、そのことを取り立てて述べる所はない。孔子の『春秋』制作をその動機や目的まで含めて明確に述べるのは『公羊伝』である。その『公羊伝』は漢景帝の時に世に出たとされる。

先に見たように、『韓非子』外儲説上以下の、漢初までその成立が下る可能性のある典籍においては、孔子を『春秋』の制作者とする考えは見当たらなかった。それが、武帝期の『史記』に至って明確に言われるようになり、その直前の景帝期に、孔子の『春秋』制作を明確に謳う『公羊伝』が出現している。ということは、結局のところ、孔子『春秋』制作説は、他でもない『公羊伝』の出現に始まっているということであろう。

ところで、『公羊伝』が出現する景帝期の直前の文帝期に活躍した賈誼の著とされるものに『新書』があるが、その中に「春秋」と名付けられた一篇がある。その内容は、楚恵王や衛懿公等春秋時代の君公や賢人に関する数篇の説話集である。中には秦の二世皇帝の説話も存し、経典『春秋』とは、説話の時代が『春秋』の時代とほぼ共通するという程度の一致点しか見出せない。もし、この「春秋」篇が成立した時期、孔子が『春秋』を制作したことが広く唱えられていたとすれば、孔子と何ら関わることない説話集に「春秋」の名が付けられることはなかったであろう。『新書』の著者賈誼は、公羊伝が出現する直前の文帝期に活躍し、没したとみられる人物である。もっとも『新書』がすべて賈誼の作でないのは論者の共通に指摘するところである。[14] しかし、「春秋」篇については、右の事情によって、孔子の『春秋』制作が明確に言われ出す武帝期まで下ることはなかろう。逆に言えば、『新書』春秋篇の存在は、文景期において孔子『春秋』制作説がなお世に広く行われていなかったこと、また、この説が、広範な普及を見、常識化する武帝をさほど遡らぬ時期に世に興ったものであることを物語ると言えるだろう。つまり、孔子『春秋』制作

説は、公羊伝の出現によって世に普及したことを「春秋篇」は側面から示していると思われる。

四

以上のことから、筆者は孔子『春秋』制作説の普及を公羊伝の成立の時点以降のことと考える。しかし、それはあくまでこの説の普及の始まりで、この説自体の成立を意味するものではない。この説の普及はその時からであったとしても、それを初めて世に唱え出した公羊伝の内部にあっては、つとに、この説が成立していたとも考えられるからである。

ところが、次の事情を考慮に入れる時、公羊伝のみひとり早くから、孔子の『春秋』制作を前提していたとも考えられないのである。

このことは、すでに別稿において述べた[15]ことであるから、ここではこれを要約しつつ論じていきたい。

つまり、公羊伝は——穀梁伝も同様であるが——そのすべての伝文において、孔子『春秋』制作説が一貫しているわけではないのである。公羊伝は、確かに獲麟の条に、孔子の『春秋』制作を、その動機や目的をも含めて明言しており、明確にこの見方を前提とした伝文ももとより存している。しかし、一方、『春秋』を孔子以外の者とする伝文の存在も指摘しうるのである。

昭12
(経)春、斉高偃帥師、納北燕伯于陽。
(伝)伯于陽者何、公子陽生也。子曰、我及知之矣。存側者曰、子苟知之、何以不革。曰、如爾所不知何。春秋之信史也。其序則斉桓晋文。其会則主会者為之。其詞則丘有罪焉爾。

経文の「伯于陽」は「公子陽生」の誤りであるが、「春秋之信史也」であるとして、孔子は断固書き改めなかったというのである。「其詞則丘有罪爾」というのは、孔子の厳格な経文保全に対する責任意識を言おうとするものとみなせる。この例は、孔子『春秋』制作説と明らかに対立する。

更に公羊伝には『春秋』の制作者を「君子」と言う場合がある。例えば、

僖17 (経)夏、滅項。

(伝)孰滅之、斉滅之。曷為不言斉滅之。為桓公諱。此滅人之国、何賢爾、君子之悪悪也、疾始。善善也、楽終。桓公嘗有継絶存亡之功。故君子為之諱也。

のごとくである。このような「君子」の存在には、山田琢氏がすでに注目し、明確に『春秋』の制作者を指すとすべき「君子」の例が十一、そのように解しうるもの数例が公羊伝に存していることを指摘している。[16] これに対して、『春秋』の作者を呼ぶに孔子を以てするのは、獲麟の伝の一例のみである。公羊伝に孔子『春秋』制作説が一貫するとみる立場からは、このような「君子」はすべて孔子を指していると解釈されることになるが、しかし、それでは何故、公羊伝は孔子と言わず「君子」と言わなければならなかったのか。また、儒家において、孔子を君子と呼ぶ例はあるだろうか。仮にそういう場合が存するとしても、孔子によって経としての権威を保証しようとする者が、孔子の名を呼ぶのに「君子」を以てするのはいかにも不自然である。

以上のことから筆者は、別稿において、公羊伝の伝文には、『春秋』の制作者を孔子とする前提の下に出来ているものと、それ以外の者とする前提の下に出来たものとが併存していると指摘したのである。

一方、小論ですでに見たように、三伝を除いて考えた場合、『春秋』の制作者を孔子以外の者とする見方は、『孟子』以降、漢初の頃までの典籍で、『春秋』の名を示すものに共通するのであり、孔子をその制作者とするのは『史記』以降であった。

更に、山田氏によれば、公羊伝は、その学派が、その内部において成立させた経義を長期にわたって伝承してきたものを成書化して成立したのではなく、ある一時期――具体的にはその成書化がなったとされる景帝期に、先行する『春秋』の伝文を編集して出来たものとみるべきものであった。[17]

これのことを併せ考えると、『春秋』は、これを孔子の制作とするのではなく、魯の公室記録そのものとする認識のもとに、その中に寓せられている義の解読が進められていたが、やがてある者が『春秋』を孔子の制作とする新た

な観点から、それらの先行の経義の解説に多くの素材を取って編集したのが公羊伝であるということになろう。

要するに、筆者は孔子『春秋』制作説は、景帝期に編集成書化される公羊伝の作者が、その編集を開始する段階で案出し、その編集成書化を契機として世に普及したものと考えるのである。

なお、他の二伝のうち、左伝は、先にも述べたように、孔子を『春秋』の制作とする見方そのものがない。また穀梁伝は公羊伝と同様、早期に確立した伝文が口承の期間を経て成立したものではなく、先行の伝承をある一時期に編集して成ったとみられ、しかも、その成立は公羊伝より後れ、その思想的影響下に成立しているとされる。[18] よって、左伝は言うまでもなく、穀梁伝が公羊伝に先んじて、孔子『春秋』制作説に立ったとは考えられない。

五

以上の見方を仮りに妥当として、次に考うべきことは、公羊伝が、『春秋』を魯の公室記録とし、その中に義を探求した旧来の『春秋』観を捨て、何故に漢初の頃、孔子をその制作者とする『春秋』論を新たに打ち出す必要があったのか、その思想史的必然性が示されなければならない。

そのためには、公羊伝が成立した時期の思想界、とりわけ当時の儒教の状況を概観する必要があるが、ここでは特に『史記』礼書の次の記載に注目したい。

> 周衰、礼廃楽壊……仲尼没後、受業之徒沈湮而不挙。或適斉楚、或入河海、豈不痛哉。……今上即位、招致儒術之士、令共定儀、十余年不就。或言、古者太平、万民和喜、瑞応辨至、乃采風俗、定制作。上聞之、制詔御史曰、蓋受命而王、各有所由興、殊路而同帰、謂因民而作、追俗為為制也。議者咸称太古、百姓何望。漢亦一定之事、典法不伝、謂子孫何。化隆者閔博、治浅者褊狭、可不勉与。乃以太初之元改正朔、易服色、封太山、定宗廟百官之儀、以為典常、垂之於後云。

これは、先王の礼の漢への伝承状況から説き起こし、漢武期における改暦その他の制度、儀礼の作定の経緯を述べたものである。これによれば、先王の礼は、孔子没後その後学の不遇や不振によって荒廃に帰し、そのため、漢武期

の諸制度・儀礼の作定に際し、儒生が十余年の歳月を費やしながら、終にその完成を見なかった。そこで武帝は、「太古を称する」儒生らの方法を捨て、或人の説を採って「俗を追って制を為す」先王の制礼の精神に立ち返ってそれらを作定したというものである。

漢初の儒家の不振はしばしば指摘されるところであるが、その儒家の低迷の中で、先王の礼はもはや知り得ないとする、先王と当時の世との断絶の意識がかなりの程度に拡がっていた事情を右の礼書の一節から見て取ることができよう。

礼固自孔子時而其経不具。及至秦焚書、書多散亡益多、於今独有士礼。(『史記』儒林伝)

と、礼書の欠亡が強調されているのも、同じ意識を示していよう。

かつて、荀子は、聖王の礼は先王においては見ることはできないが、後王即ち周に粲然と再現されたのであるから、これを範に採ればよいとし、そのために後王の礼に審かな「君子」すなわち儒者を尊ぶべきことを張した。(不苟篇・非相篇)しかるに、漢に至り実際にその「君子」に礼が問われると、期待に答えうるものは何人も提示できなかったのである。当時の儒者は、そのことの理由を説明するのに、孔子後学の不遇や低迷、秦の焚書等にその責任を転嫁する形で、礼書の欠亡、先王と当時との伝承の断絶を唱えたものとみられる。

このように、礼書の欠亡、先王との断絶が意識される中で、当時の儒者は先王の礼を復元するために、詩書の解釈による類推という方法が中心になったであろう。ところが、その結果議論百出し、武帝の要求するものを十余年をかけてもついに成すことができず、武帝をして辟易とさせ、「議者咸く太古を称するも、民何ぞ望まん」と言わしめたものと見られる。

公羊伝は、このような旧来の詩書中心の学が漸くその限界を露呈した頃に出現したわけである。もっとも、右に示したものは武帝期の事柄であり、また同期の司馬遷の認識であって、公羊が成立するのはそれより幾分前のことである。しかし、高祖の時、叔孫通が朝儀を制する際に、夏・殷・周は礼を再びしないという画期的な理論で秦の朝儀を模倣した周知の話は、裏を返せば、先王の朝儀を儒家が用意しえなかった事情を示している。また、恵帝期、斉の相となった曹参の下に、百を以て数うる斉の儒生が集まりながら、「言、人人殊り」曹参の求める政術を示し得ず、つ

いに曹参をして黄老の術に向かわしめた、これまた有名な『史記』曹相国世家の話。こうしたものを考え併せれば、先の『史記』礼書が「孔子没後、受業之徒沈湮而不挙」と述べて示す、先王の礼の伝承の消滅、先王と当時の世との断絶の意識は、漢の初めより徐々に形成、拡大されていったものと見てさしつかえなかろう。

さて、このように漢初において、先王と当時の世との断絶の意識が徐々に広がっていく中で、公羊伝は成立したと考えられるわけであるが、このことを念頭において、公羊伝末尾の孔子の『春秋』制作を述べる文を見ると、その中に、

何以終于哀十四年、曰、備矣。

という一節があるのが注目される。この「備矣」とは、司馬遷が太史に自序において、董仲舒の説として、

春秋文成数万、其指数千、万物之散聚皆在春秋。

と述べることであり、また、十二諸侯年表序に、

上記隠、下至哀之獲麟、約其文、去其煩重、以制義法、王道備、人道洽。

と述べる所のものである。つまり、公羊伝は『春秋』こそ天下の万事万物に対応しうる多様性、完全性を有し、王道、人道を完全に覆うものというのである。

このように、公羊伝が『春秋』の多様性、王道の具備を強調することと、公羊伝の成立した時期に生じていた先王と当時の世との断絶の意識の拡大とは正に相応ずるものと言うことができると思われる。要するに、公羊伝は、そうした先王と当時の世との断絶を埋める切り札として『春秋』を位置づけようとしたのである。詩書が先王を知るよすがとしての限界を示す中にあって、その限界を越える役割を、『春秋』に果たさせるべく、この書に、王道の完備という性格を与え、この書の解釈学に無限の可能性を与えようとしたのである。

このように『春秋』に王道の完備という性格を与えようとするならば、それを作った者として、従来の『春秋』の学が前提とする魯の史官ではあまりに不十分である。更に、『春秋』の作者を魯の史官とする時、この書の性格は、先王の道を遠く伝承するものにすぎず、先王を直接述べ、王者を直接諷うものを中心に構成され、その昔より伝統的権威となっていた詩書に対して、これに従属し、これを側面から補足するものとはなりえても、この権威に匹敵し、

それらを補足するのみならず、それらを根拠として出される学説を凌ぎ、「言、人人殊る」中で、衆人を納得せしむ学説を出だすだけの権威をもたせることはできないであろう。こうした点に、公羊伝が『春秋』を孔子の制作とする新しい『春秋』の権威づけを必要とした所以が見出されると思われる。

六

孔子『春秋』制作説は、以上のように、前漢初期の儒教低迷期に、旧来の詩書の学の限界を超え出ることを試みた公羊伝の作者によって案出され、公羊伝の成立とともに普遍化したものと考えられるのである。それでは、漢代初期以前の思想史において、いかなる形においてであれ、孔子の王道を完備した書を必要することはなかったのであろうか。最後にこの点を吟味しておきたい。

まず、『孟子』についてみるに、その最末尾の所謂聖人五百年周期説を述べた中で、孔子は文王の後五百年にして出現し、伝聞によって先王の道を知り得た聖人とされ、更にその孔子からまで孟子百年しか隔てず、また居も近いことが語られている。これは先王の道が孔子を媒介として当時なお十全に伝承されていることを言うものとみなせるが、その場合に、孔子との時間的地理的隔たりが少ないことが強調されるのは、孔子と孟子を繋ぐ媒体として、孔子の後学ないし孟子の先達、あるいは魯に残る孔子の文物上の遺産のごときが考えられていたとみることができよう。何らかの書かれた物の存在が念頭にあったとすれば、この場合、最先にそれが言われるべきである。

次に荀子においては、先にも見たように、先王の道は、後王即ち周に再現されたものであり、その周の道は、「君子」によって把握可能なものであった。従って荀子においても、王道を具備した孔子の書は必要とされていないと言うことができよう。そして、この荀子の考え方は、秦代の成立とみなされる『中庸』新編にも継承されているとみられる。『中庸』章句の第二十八章は、制礼作楽の可能な人間の要件について述べたものであるが、そこではその要件として、位と徳とが求められ、徳あって位を有しなかった孔子が、位なきが故に制礼作楽を行わず、周の礼に従ったという趣旨が述べられている。これは、位あって徳なき秦の皇帝に向かって、なお周の礼を新王朝の政治の指針とす

べきことを唱えるもので、要するに、これは荀子の後王主義を継承し、これを言い換えたものと言えよう。

つとにその思索レベルの高さにおいて定評を有する中庸新篇は、秦代の儒教を代表するとみなしてさしつかえないであろう。その中庸において、右のように荀子の後王主義の継承を見ることができるとみなされるが、この後王主義は、何らかの形で周の礼が十全に把握されているとすることが前提となる。その把握者を荀子は儒者そのものとしていた。それについて、中庸二十八章は何もふれないが、それは荀子同様の考えにあったからであろう。

以上のように見てくれば、秦以前の儒家の理論においては、先王の道は、孔子によって書かれたもの以外によっているのであり、そうしたものの要請は、やはり、漢初の詩書を中心とする儒教が漢王朝の制度やイデオロギーの形成に際し、その指導力の限界に直面していた時期に初めて起こったものと考えられる。

以上の検討を通じ、孔子を『春秋』の制作者とする説は、漢初、公羊伝の作者によって、詩書中心の当時の儒教の低迷を打破する試みとして案出され、それが公羊伝制作の重大な契機の一つともなり、やがて、公羊伝が成立し世に普及するとともに一般化したものと結論づけられると思う。

〔注〕

① 渡辺卓氏「春秋著作説話の原形」（同氏著『中国古代思想の研究』所収）

② 佐川修氏「春秋・春秋義・春秋義例」（同氏著『春秋学論考』所収）、山田琢氏「孟子の「王者之迹熄」章の解釈について」（同氏著『春秋学の研究』所収）、岩本憲司氏「春秋学に於ける「孔子説経」説話について」（東方学、第六十五輯）など。

③ 拙稿「孟子における孔子と『春秋』の関係」（「九州中国学会報」第二十八巻）

④ 日原利国氏著『春秋公羊伝の研究』一―一、春秋および春秋学

⑤ 渡辺氏前掲書三〇八―三〇九頁

⑥ 日原氏前掲書八頁

⑦ 同右九頁

⑧ 岩本憲司氏は、この『韓非子』内儲説上の「春秋」を一般的歴史書としている（前掲論文）が、「冬十二月、霣霜不殺菽」と

いう「春秋」からの引用はほぼそのまま今日の『春秋』に見えているのであるから、儒家経典の『春秋』とみなすべきである。

⑨ 注④に同じ。

⑩ 同右

⑪ 例えば宮崎市定氏などは、『論語』の称が漢代になって初めて起こったことを、特段の論証もなく断言している（同氏著『論語の新研究』）が、『孟子』『荀子』に「論語」の語が見えないところから考えて妥当な見解とみなされる。

⑫ 武内義雄氏は坊記篇の成立を中庸篇の古い部分と新しい部分の中間に考えているが、注⑪の問題から従いえないと思われる。

⑬ 拙稿「左伝の春秋観」（『荒木見悟教授退休記念中国哲学史研究論集』）

⑭ 重沢俊郎氏著『原始儒家思想と経学』、金谷治氏著『秦漢思想研究』等。

⑮ 拙稿「春秋学の起源について――三伝の『春秋』観の検討を通じて――」（佐賀大学教育学部研究論文集　三七―一―Ⅰ）

⑯ 山田琢氏「春秋三伝における君子の用例について」（同氏前掲書所収）

⑰ 山田琢氏「公羊伝の成立について」（同右所収）

⑱ 山田琢氏「穀梁伝の成立について」（同右所収）