

『左傳』の「大義親を滅す」について

吉田篤志

はじめに

『左傳』に見える「大義親を滅す」という語句は、國家・君主に對する民・臣のとるべき道（態度）を重視し、民・臣たる者は、たとえ身内・血縁が悪事や法外なことを犯した場合にも厳しく對處する、という意味であり、公事は私事に優先する、という意味合いでもよく使用される語句であり、「尊尊」の立場を主張するときのスローガンにもなっている。『禮記』燕義篇に「君臣上下之大義」とあるように、「大義」は君臣間の在り方を言い、臣下の君主に對する服從心（忠誠心）を意味する。^{注1}この「尊尊」に對する考え方が「親親」であり、この兩者を戰國時代後期から秦・漢時代にかけての思潮に即してみた場合、「親親」の立場から「尊尊」の立場へ比重が移っていくことが看取できる。換言すれば、血縁關係の重視から君臣（主従）關係の重視へ、儒家の家族主義から法家の國家主義へ、と云うことである。このことは、戰國時代後期から秦・漢時代にかけての天下統一への時間的推移と軌を一にしている。

春秋三傳のうち、『公羊傳』は「親親」の立場を基調としながら「尊尊」を取り込んで併存させ、『穀梁傳』は國家體制下の「尊尊」の立場を色濃く反映しているように見える。^{注2}では『左傳』はどのように見るべきであろうか。「大義親を滅す」という考え方から見れば、當然、「尊尊」の立場を主張しているように見える。もしそうであるならば、『左傳』

のなかに、身内・血縁に厳しく對處する箇所や、公事が私事に優先する箇所が多く現れなければならぬ。そこで、この「大義親を滅す」は、果たして『左傳』全體に當てはまるテーゼであるのかどうか、以下、この問題について検討していくことにする。

一 「大義親を滅す」とその典據

「大義親を滅す」は、次に掲げる『左傳』に見える語句である。『春秋』隱公四年に、

四年、春、王の二月、戊申、衛の州吁しゅうく其の君完を弑す。……九月、衛人州吁を濮ぼくに殺す。〔四年、春、王二月、戊申、衛州吁弑其君完。……九月、衛人殺州吁于濮。〕

とあり、『左傳』はこれを解釋して、

州吁未だ其の民を和すること能わず、厚君を定めんことを石子に問う。石子曰く「王覲するを可と爲す」と。曰く「何を以て覲することを得ん」と。曰く「陳の桓公方に王に寵有り。陳・衛も方に睦まじ。若し陳に朝して請わしめば、必ず得べし」と。厚州吁に従いて陳に如く。石碣せきやく陳に告げ使めて曰く「衛國は褊小にして、老夫耄たり。能く爲すこと無し。此の二人は、實に寡君を弑せり、敢て即ち之を圖れ」と。陳人之を執えて、衛に泣まんことを請う。九月、衛人右宰の醜をして泣んで州吁を濮に殺さしむ。石碣其の宰の孺羊肩じゅうようけんをして泣んで石厚を陳に殺さしむ。君子曰く「石碣は純臣なり。州吁を惡みて厚も與かれり。『大義親を滅す』とは、其れ是の謂か」と。〔州吁未能和其民、厚問定君於石子。石子曰、王覲爲可。曰、何以得覲。曰、陳桓公方有寵於王。陳・衛方睦。若朝陳使請、必可得也。厚從州吁如陳。石碣使告于陳曰、衛國褊小、老夫耄矣。無能噫爲也。此二人者、實弑寡君、

敢即圖之。陳人執之、而請泣于衛。九月、衛人使右宰醜泣殺州吁于濮。石碣使其宰孺羊肩泣殺石厚于陳。君子曰、石碣純臣也。惡州吁而厚與焉。大義滅親、其是之謂乎。」

と述べている。『春秋』には、衛の公子州吁が君の完（桓公）を殺害して國君の地位についたクーデターとその後の處刑とを記録しているだけであるが、『左傳』にはその經緯を詳細に記している。そもそも州吁は桓公の父の莊公が愛妾に産ませた子であり、桓公とは異母兄弟であった。莊公に可愛がられて武事を好んだが、莊公は止めなかった。臣下の石碣は莊公に諫言するが聽き入れてもらえず、子の石厚が州吁と交際するので、それを禁じたが言うことを聽かない。莊公を繼いで桓公が即位する（隱公三年）。このような經緯の中で起きたクーデターであり、その張本人の州吁を補助したのが石厚であるから、父の石碣にとっては、州吁を處罰するには石厚も同類として處罰しなければならなかったわけであり、秩序を亂す行爲は子であっても許さない、という厳しい措置を講じたのである。

この「大義親を滅す」は、傳文の最後を締め括るために掲げられる「君子曰」で始まる標語のなかに古語として引用される。杜預の『集解』には、

子君を弑するの賊に従う、國の大逆は、除かざるべからず。故に「大義親を滅す」と曰いて、小義は則ち當に子を兼ねて之を愛すべきを明らかにす。「子從弑君之賊、國之大逆、不可不除。故曰大義滅親、明小義則當兼子愛之。」と解釋し、君主への弑逆を「國之大逆」と言って、この大逆を犯した者を處罰することは「大義」のためとし、肉親愛を優先した「小義」を「大義」に對置させることによって、「大義親を滅す」という意味合いをより明確に示そうとする。ただ杜預は「大義親を滅す」の古語としての典據には言及しないが、『左傳』のなかには、これと同類の内容の箇所が見られる。『左傳』昭公十四年に、

晉の邢侯 雍子と鄆の田を争い、久しくして成ぐ無し。士景伯 楚に如き、叔魚 攝理す。韓宣子 命じて舊獄を斷ぜ

しむ。罪は雍子に在り、雍子其の女を叔魚に納る、叔魚罪を邢侯に蔽さだむ。邢侯怒り、叔魚と雍子とを朝に殺す。宣子其の罪を叔向に問う。叔向曰く「三人は同罪なり、生に施し死を戮して可なり。雍子は自ら其の罪を知りて、賂いて以て直を買い、鮒や獄を鬻ぎ、邢侯は專殺す、其の罪は一なり。己悪くして美を掠むるを昏と爲し、貪りて以て官を取るを墨と爲し、人を殺して忌まざるを賊と爲す。夏書に曰く『昏・墨・賊は、殺す』と、皋陶の刑なり。請う之に従わん」と。乃ち邢侯に施して、雍子と叔魚とを市に尸さいす。仲尼曰く「叔向は、古の遺直なり。國を治め刑を制して、親に隠まげず。三たび叔魚の惡を數えて、末減を爲さず。曰く、義なるかな、直と謂うべし。……親を殺して益あらわ榮る、猶お義なるかな」と。「晉邢侯與雍子爭鄙田、久而無成。士景伯如楚、叔魚攝理。韓宣子命斷舊獄。罪在雍子、雍子納其女於叔魚、叔魚蔽罪邢侯。邢侯怒、殺叔魚與雍子於朝。宣子問其罪於叔向。叔向曰、三人同罪、施生戮死可也。雍子自知其罪、而賂以買直、鮒也鬻獄、邢侯專殺、其罪一也。己惡而掠美爲昏、貪以敗官爲墨、殺人不忌爲賊。夏書曰、昏・墨・賊、殺、皋陶之刑也。請從之。乃施邢侯、而尸雍子與叔魚於市。仲尼曰、叔向、古之遺直也。治國制刑、不隱於親。三數叔魚之惡、不爲末減。曰義也夫、可謂直矣。……殺親益榮、猶義也夫。」とあり、以前から決着がつかずに長びいていた邢侯と雍子の領地争いを、叔向の弟で審理擔當役人（士景伯）の代理である叔魚が韓宣子の命により決着をつけようとする。罪は雍子にあったが、雍子が娘を叔魚に嫁がせたために、叔魚は邢侯に罪ありと判定し、怒った邢侯は叔魚と雍子を朝廷で殺害する。この事件の處理を韓宣子に問われた叔向は、三人の「昏・墨・賊」の罪は死刑に當るとしたために、邢侯は死刑に處せられ、すでに殺された弟と雍子の屍骸は市場に曝された。孔子は、この叔向の弟叔魚に對する親族を庇い立てしない態度を、「義」に基づいた「直」であり古人の遺風がある、と高く評價する。

この叔向と叔魚とは兄弟關係にあるから、石碣と石厚の父子關係から見ると、多少「親親」の度合い（等級）は薄く

はなるが、公平に罪を裁く「義」のために「親」である弟を處罰した「直」なる行爲は、石碯の「純臣」なる行爲と同様にみなしてもよく、孔子の標語に見える「親を殺して益々榮る、猶お義なるかな」は、まさしく「義なる」ために「親を殺す」というもので、「大義親を滅す」の典據は、この孔子の標語と關係がありそうである。^{注4}

二 『公羊傳』の「尊尊」と『左傳』の立場

ここで『公羊傳』の「尊尊」の立場に對して、『左傳』がどのような立場に立つのか、些か見てみたい。『春秋』哀公三年に、

三年、春、齊の國夏・衛の石曼姑帥師を帥いて戚を圍む。〔三年、春、齊國夏・衛石曼姑帥師圍戚。〕

とあり、『公羊傳』にこれを解釋して、

齊の國夏 曷爲ぞ衛の石曼姑と師を帥いて戚を圍む。伯討なればなり。此れ其の伯討たるは奈何ん。曼姑 命を靈公に受けて輒ちよを立つれば、曼姑の義を以て固に以て之を距ぐ可しと爲すなり。輒は曷爲る者ぞや。蒯聵かいけいの子なり。然らば則ち曷爲ぞ蒯聵を立てずして輒を立てたる。蒯聵 無道を爲す。靈公 蒯聵を逐うて輒を立てり。然らば則ち輒の義 以て立つ可きか。曰く、可なり。其の可なるは奈何ん。父の命を以て王父の命を辭せず、王父の命を以て父の命を辭するは、是れ父の子に行わるるなり。家事を以て王事を辭せず、王事を以て家事を辭するは、是れ上の下に行わるるなり。〔齊國夏曷爲與衛石曼姑帥師圍戚。伯討也。此其爲伯討奈何。曼姑受命乎靈公而立輒、以曼姑之義爲固可以距之也。輒者曷爲者也。蒯聵之子也。然則曷爲不立蒯聵而立輒。蒯聵爲無道。靈公逐蒯聵而立輒。然則輒之義可以立乎。曰、可。其可奈何。不以父命辭王父命、以王父命辭父命、是父之行乎子也。不以家事辭王事、

以王事辭家事、是上之行乎下也。」

と述べている。これは衛の蒯聵（靈公の子、輒の父）と輒（靈公の孫、蒯聵の子、衛の出公）との王位繼承をめぐる紛争の一こまである。靈公没後、靈公の命を受けていた大夫の石曼姑は輒を立てようとしたが、無道を犯したために靈公に國を逐われていた蒯聵がこれを不服として晉の援助で戚（衛の邑）に攻め入った。そこで石曼姑は齊の援助を得て戚を取り圍んだ、という経緯である。この戚を取り圍んだ行爲を「伯討」、すなわち覇者による討伐とみなし、靈公の命を受けて輒を立てたからには、蒯聵の攻撃を防ぎ輒を守ることは當然として正當化の據り所としている。すなわち「父の命を以て王父の命を辭せず、王父の命を以て父の命を辭す」ということで、王父の靈公の命に従い、父の蒯聵の命に従わないということである。さらに要約すると「家事を以て王事を辭せず、王事を以て家事を辭す」ということになり、靈公の命たる「王事」が蒯聵の命たる「家事」に優先し、「王事」のためには蒯聵と輒の父子の親など犠牲にしてもよいということであり、公事が私事に、「尊尊」が「親親」に優先することを述べたものである。

この事件について、『穀梁傳』は次のように解釋して、

此れ衛の事なるに、其の國夏を先にするは何ぞや。子は父を圍まざればなり。戚を衛に繋げざるは、子は父を有せざればなり。「此衛事也、其先國夏何也。子不圍父也。不繋戚於衛者、子不有父也。」

と述べ、『春秋』經文に對する書法の問題のみを論じているが、子が父を圍んだり所有したりすることの非を述べ、「親親」の立場をとる。

では『左傳』はどのような立場をとるのであろうか。『左傳』には、

三年、春、齊・衛戚を圍む。援を中山に求む。「三年、春、齊・衛圍戚。求援于中山。」

と述べるだけで、「親親」「尊尊」いずれの立場も表明していない。ただ、杜預の『集解』には、

曼姑は子の父を圍むが爲に、其の不義なるを知る、故に齊を推して兵の首たらしむ。「曼姑爲子圍父、知其不義、故推齊使爲兵首。」

とあり、『穀梁傳』の解釋を襲っている。前年の哀公二年の『左傳』に、

初、衛侯郊に遊び、子南僕たり。公曰く「余れ子無し、將に女を立てんとす」と。對えず。他日又之に謂う。對えて曰く「郚は以て社稷を辱くするに足らず、君其れ改め圖れ」と。君の夫人堂に在り、三揖下に在り、君命ただ辱めん」と。夏、衛の靈公卒す。夫人曰く「公子郚に命じて太子と爲せ、君命なり」と。對えて曰く「郚は他子に異れり。且つ君は吾が手に没せり、若し之れ有らば、郚必ず之を聞かん。且つ亡人の子輒在り」と。乃ち輒を立てり。「初、衛侯遊于郊、子南僕。公曰、余無子、將立女。不對。他日又謂之。對曰、郚不足以辱社稷、君其改圖。君夫人在堂、三揖在下、君命崖辱。夏、衛靈公卒。夫人曰、命公子郚爲太子、君命也。對曰、郚異於他子。且君没於吾手、若有之、郚必聞之。且亡人之子輒在。乃立輒。」

とあり、本來の嫡子であった蒯聵が亡命していたために、靈公は庶子の郚（子南）を繼嗣に立てようとするが、郚は拒んで受けずに嫡孫の輒に譲る、という経緯を述べる。當時の禮制からすれば父子相續であるから、嫡子が無ければ嫡孫を立てるのが決まりである。そうであれば、輒は靈公の命によって立ったという『公羊傳』の解釋は誤っていることになる。

この事件に関する孔子の意見が『論語』のなかに見える。『論語』述而篇に、

冉有曰く「夫子は衛君を爲けんか」。子貢曰く「諾。吾將に之を問わんとす」。入りて曰く「伯夷・叔齊は何人ぞや」。曰く「古の賢人なり」。曰く「怨みたるか」。曰く「仁を求めて仁を得たり。又何ぞ怨みん」。出でて曰く「夫子は爲げざるなり」。冉有曰、夫子爲衛君乎。子貢曰、諾。吾將問之。入曰、伯夷叔齊何人也。曰、古之賢人也。曰、

怨乎。曰、求仁而得仁。又何怨。出曰、夫子不爲也。」

とあり、當時、遊歴中であつた孔子は、衛に滞在し衛の政治に參與するであろうと見られており、蒯聵と輒の父子の争に對して、どちらに味方するかが弟子たちの關心事であつた。そこで子貢は國（君位）を譲り合つた伯夷・叔齊らを引合ひに出して、暗に蒯聵・輒父子に對する孔子の意見を聞き出そうとしたのである。孔子の見解はどちらにも味方せず、結局、衛君の位を繼いだ輒には仕えなかつた。杜預が父の蒯聵と争つた輒の行爲を「不義」とみなしたことは、この孔子の評價と立場を同じくする。従つて、『左傳』もこの立場をとっているものと思われ、『公羊傳』の主張する「尊尊」の立場とは反對の「親親」の立場に立つものと言えよう。

三 『穀梁傳』の「尊尊」と『左傳』の立場

『春秋』文公二年に、

八月丁卯、太廟に大事あり、僖公を躋す。のぼ〔八月丁卯、大事于太廟、躋僖公。〕
とあり、『穀梁傳』にこれを解釋して、

大事とは何ぞ。是の事を大なりとし、禘嘗を著せり。禘祭には、毀廟の主を太祖に陳ね、未毀廟の主を皆升のぼせて太祖に合祭す。躋は、升なり。親を先にして祖を後にするは、逆祀なり。逆祀ならば、則ち是れ昭穆無し。昭穆無くんば、則ち是れ祖無し。祖無くんば、則ち天無し。故に曰く、文は天無しと。天無きは、是れ天無くして行ふなり。君子は親親を以て尊尊を害せず、此れ春秋の義なり。〔大事者何。大是事也、著禘嘗。禘祭者、毀廟之主陳于太祖、未毀廟之主皆升合祭于太祖。躋、升也。先親而後祖也、逆祀也。逆祀、則是無昭穆也。無昭穆、則是無祖也。無祖、

則無天也。故曰、文無天。無天者、是無天而行也。君子不以親親害尊尊、此春秋之義也。」

と述べている。『春秋』の「太廟に大事あり、僖公を躋す」とは、文公が太廟（周公の廟）で祭祀をした際に、父である先君僖公の主（位牌）をその先君閔公よりも上位に升せたというもので、「親（僖公）を先にして祖（閔公）を後にする」ことになり、昭穆制度において「逆祀」になる。昭穆制度は父子相續による祭祀儀禮の秩序を保つ上で重要な制度であり、僖公は閔公の異母兄ではあるが閔公の後を繼いだのであるから、制度上は閔公が父で僖公が子となる。この順序を逆にすれば昭穆制度が崩れ祖が無いことになる。祖が無いことになれば天も無いことになり、崇拜の対象たる天を無視して行動することになり、「親親を以て尊尊を害せず」という「春秋の義」からは逸脱した行爲となる。そこで『穀梁傳』は、昭穆制度を守る上で「親」たる僖公よりも「祖（尊）」たる閔公を優先せよ、という「尊尊」の立場を彊調する。

では『左傳』はどのような立場をとるのであろうか。『左傳』には、

秋、八月丁卯、太廟に大事あり、僖公を躋す、逆祀なり。是に於いて夏か父弗忌、宗伯爲り、僖公を尊び、且つ明らかに見たりとして曰く「吾新鬼の大に、故鬼の小なるを見る。大を先にし小を後にするは、順なり。聖賢を躋すは、明なり。明順は、禮なり」と。君子以て禮を失うと爲す。禮は順ならざる無く、祀は國の大事なり。而るを之を逆にす、禮と謂うべけんや。子齊聖と雖も、父に先さまたて食せざること久し。故に禹は鯀に先たず、湯は契に先たず、文・武は不ふち窳ちつに先たず。宋は帝乙を祖とし、鄭は厲王を祖とし、猶お祖を上ぶなり。是を以て魯頌に「春秋解らず、享祀たが忒たがわず、皇皇たる后帝、皇祖后稷」と曰うを、君子「禮なり」と曰うは、其の 后稷は親なるも而かも帝を先にするを謂えばなり。詩に「我が諸姑に問うて、遂に伯姊に及ぶ」と曰うを、君子「禮なり」と曰うは、其の 姊は親なるも而かも姑を先にするを謂えばなり。仲尼曰く「臧文仲は其の不仁なる者三あり、不知なる者三あり

り。展禽を下にし、六關を廢し、妾に蒲を織らしむるは、三不仁なり。虚器を作り、逆祀を縦し、爰居を祀るは、三不知なり」と。「秋、八月丁卯、大事於太廟、躋僖公、逆祀也。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。躋聖賢、明也。明順、禮也。君子以爲失禮。禮無不順、祀國之大事也。而逆之、可謂禮乎。子雖齊聖、不先父食久矣。故禹不先鯀、湯不先契、文・武不先咎。宋祖帝乙、鄭祖厲王、猶上祖也。是以魯頌曰、春秋匪解、享祀不忒、皇皇后帝、皇祖后稷。君子曰、禮、謂其后稷親而先帝也。詩曰、问我諸姑、逐及伯姊。君子曰、禮、謂其姊親而先姑也。仲尼曰、臧文仲其不仁者三、不知者三。下展禽、廢六關、妾織蒲、三不仁也。作虚器、縦逆祀、祀爰居、三不知也。」

と述べている。『左傳』も『穀梁傳』と同様に「逆祀」と斷じ、宗伯の官にあった夏父弗忌の行爲を君子の語として「失禮」と評し、歴代の昭穆制度が遵守された例を挙げ、さらに『詩經』の魯頌・閟宮と邶風・泉水の詩に對する君子の「禮」とする評語を掲げて補彊し、最後に孔子の評語として「逆祀」を許可した臧文仲を「不知」と斷じている。

こうして見ると、『左傳』は『穀梁傳』と同じように「尊尊」の立場を主張しているように見える。がしかし、『穀梁傳』のように「親親」や「尊尊」ということを一言も言っておらず、「逆祀」の理由は飽くまでも「禮」に違う行爲と見ている。このように『左傳』が「禮」を彊調して昭穆制度の遵守を主張するのは、父子相續による王位繼承制度の維持をはかり、繼承争いによる混亂を未然に防ぐためであった。すなわち、この「逆祀」は儒家傳統の昭穆制度を亂すことへの批判であり、『穀梁傳』のように「親親」「尊尊」を問題とするよりも、むしろ「禮」の遵守を問題としており、同じ「逆祀」に對する批判ではあるが、『穀梁傳』と『左傳』とでは觀點の相違がある。

四 周公の封建に對する『左傳』の評價

『左傳』の「親親」「尊尊」の立場を見ていく場合、周公の封建にまつわるエピソードを等閑視するわけにはいかない。『春秋』僖公二十四年に、

夏、狄鄭を伐つ。〔夏、狄伐鄭。〕

とあり、『左傳』はこれを解釋して、

鄭の滑に入るや、滑人命を聽く。師還りて、又衛に即く。鄭の公子士・洩堵せつとゆび彌ゆび師を帥いて滑を伐つ。王伯服・游孫伯をして鄭に如きて滑を請わしむ。鄭伯惠王の入りて（父の）厲公に爵を與えざりしを怨み、又襄王の衛・滑に與みするを怨む。故に王命を聽かずして、二子を執う。王怒りて、將に狄を以て鄭を伐たんとす。富辰諫めて曰く「不可なり。臣之を聞けり、大上は徳を以て民を撫し、其の次は親を親しみ、以て相及ぼす、と。昔周公二叔（管叔・蔡叔）の戚やわらがざるを弔いたむ、故に親戚を封建して以て周に蕃屏たらしむ。……是の如くんば、則ち兄弟に小忿有りと雖も、懿親を廢せず。今天子小忿に忍びず以て鄭の親を棄てんとするは、其れ之を若何ん。勳を庸もちい、親を親しみ、近きに暱なじみ、賢を尊ぶは、徳の大なる者なり。聾に即き、昧に従い、頑に與みし、鬻を用いるは、姦の大なる者なり。徳を棄て姦を崇あがむは、禍の大なる者なり。鄭に平・惠の勳有り、又厲・宣の親有り、嬖寵を弃てて三良を用う、諸姫に於いて近しと爲す。四徳具われり。耳五聲の和を聽かざるを聾と爲し、目五色の章を別かたざるを昧と爲し、心徳義の經に則らざるを頑と爲し、口忠信の言を道みちわざるを鬻と爲す。狄皆之に則る、四姦具われり。周の懿徳有りしも、猶お兄弟に如くは莫しと曰う、故に之を封建す。其の天下を懷柔せしも、猶お

外の侮り有らんことを懼る。侮りを扞禦するは、親を親しむに如くは莫し、故に親を以て周に屏たらしむ。……」
と。王聽かず、頽叔・桃子をして狄師を出ださしむ。「鄭之入滑也、滑人聽命。師還、又即衛。鄭公子士・洩堵俞彌帥師伐滑。王使伯服・游孫伯如鄭請滑。鄭伯怨惠王之入而不與厲公爵也、又怨襄王之與衛滑也。故不聽王命、而執二子。王怒、將以狄伐鄭。富辰諫曰、不可。臣聞之、大上以德撫民、其次親親、以相及也。昔周公弔二叔之不咸、故封建親戚以蕃屏周。……如是、則兄弟雖有小忿、不廢懿親。今天子不忍小忿以棄鄭親、其若之何。庸勳、親親、暱近、尊賢、德之大者也。卽聾、從味、與頑、用鬻、姦之大者也。棄德崇姦、禍之大者也。鄭有平・惠之勳、又有厲・宣之親、棄嬖寵而用三良、於諸姬爲近。四德具矣。耳不聽五聲之和爲聾、目不別五色之章爲昧、心不則德義之經爲頑、口不道忠信之言爲鬻。狄皆則之、四姦具矣。周之有懿德也、猶曰莫如兄弟、故封建之。其懷柔天下也、猶懼有外侮。扞禦侮者、莫如親親、故以親屏周。……。王弗聽、使頽叔・桃子出狄師。」

と述べている。鄭が服従しない滑へ攻撃しようとするが、周の襄王は使者（伯服・游孫伯）を派遣して攻撃を止めるように調停しようとする。しかし鄭伯（文公）は襄王の先代惠王が父の厲公の功績に對して爵を賜らなかつたことに怨みを抱き、さらに襄王が衛・滑に味方したことを怨んで、襄王の派遣した使者を捕らえてしまう。怒った襄王は狄とともに鄭を攻撃する。『春秋』に「夏、狄鄭を伐つ」とあるのは、この事件の記録である。

結果的に襄王は鄭を攻撃することになるが、攻撃に際して臣下の富辰が諫言する。その諫言のなかに周公の封建にまつわる「親親」の主張が見える。すなわち「親戚を封建して以て周に蕃屏たらしむ」とあるのが、その主張である。これは一見、周室に對する近親の尊崇、すなわち近親の諸侯を周室を護衛する臣下とみなす「尊尊」の主張に見えなくはないが、それは「蕃屏」という語に拘泥するからであり、文脈上より見れば、「親親」を述べたものであることは明瞭である。^{注6}また富辰の諫言には、夏夷觀念、すなわち夷狄に對する中華の優位を述べており、「庸勳・親親・暱近・尊賢」

の「四德」を中華に、「卽聾・從昧・與頑・用嚚」の「四姦」を夷狄に配し、「四德」が具わっていることを鄭を擁護する理由にしている。特に「四德」のなかの「親親」を「厲・宣の親有り」、すなわち厲王・宣王の近親であることとし、また「暱近」を「諸姫に於いて近しと爲す」、すなわち姫姓のなかでも周王の側近にあることとしている。要するに、周公の封建にまつわる「親親」の主張が中心になっていることが分かる。

五 周公の管叔・蔡叔への處遇に對する『左傳』の評價

周公の兄管叔と弟蔡叔が起こした亂における周公の處遇について、『左傳』はどのように評價しているのだろうか。上述の僖公二十四年に「昔周公二叔（管叔・蔡叔）の戚がざるを弔む、故に親戚を封建して以て周に蕃屏たらしむ。〔昔周公弔二叔之不咸、故封建親戚以蕃屏周。〕」とあるのを見れば、兄管叔と弟蔡叔への處遇は周公の已むを得ざる措置であることが分かり、その見返りに親戚を封建して周室の蕃屏たらしめたことになっている。このことから上述のように「親親」の評價を見ることができた。しかし、これは周公の封建を中心に見た評價であるから、再度、周公の管叔・蔡叔への處遇に對する評價を見てみたいと思う。『左傳』昭公元年に、

……大夫皆之を謀る。子産曰く「直鈞しければ、幼賤に罪有り、罪は楚に在るなり」と。乃ち子南を執えて、之を數えて曰く「國の大節に五有り、女皆之を奸したり。君の威を畏れ、其の政を聽き、其の貴きを尊び、其の長に事え、其の親を養う、五者は國を爲むる所以なり。今君國に在りて、女兵を用うるは、威を畏れざるなり。國の紀を奸すは、政を聽かざるなり。子皙は上大夫、女は嬖大夫なるに、之に下らざるは、貴を尊ばざるなり。幼にして忌わざるは、長に事えざるなり。其の從兄に兵せるは、親を養わざるなり。君曰く『余女を殺すに忍びず、女を宥

くるに遠きを以てす』と。勉めて速かに行らんか、而の罪を重ぬる無かれ」と。五月庚辰、鄭游楚を吳に放つ。將に子南を行たんとし、子産大叔に咨る。大叔曰く「吉身を亢う能わず、焉くんぞ能く宗を亢わん。彼は國政なり、私難に非ざるなり。子鄭國を圖りて、利あらば則ち之を行わん、又何ぞ疑わん。周公管叔を殺して蔡叔を蔡てるは、夫れ豈に愛せざらんや。王室の故なり。吉若し戾を獲ば、子將に之を行わんとし、何ぞ諸游に有らんや」と。〔……大夫皆謀之。子産曰、直鈞、幼賤有罪、罪在楚也。乃執子南、而數之曰、國之大節有五、女皆奸之。畏君之威、聽其政、尊其貴、事其長、養其親、五者所以爲國也。今君在國、女用兵焉、不畏威也。奸國之紀、不聽政也。子哲上大夫、女嬖大夫、而弗下之、不尊貴也。幼而不忌、不事長也。兵其從兄、不養親也。君曰、餘不女忍殺宥女以遠。勉速行乎、無重而罪。五月庚辰、鄭放游楚於吳。將行子南、子産咨於大叔。大叔曰、吉不能亢身、焉能亢宗。彼國政也、非私難也。子圖鄭國、利則行之、又何疑焉。周公殺管叔而蔡蔡叔、夫豈不愛。王室故也。吉若獲戾、子將行之、何有於諸游。〕

とある。前半は鄭の公孫楚（游黒・子南）と公孫黒（游黒・子哲）とが妻を争い、公孫黒が公孫黒を負傷させてしまい、公孫黒が訴えた事による子産の判決とそれによる罪狀問責とである。後半は公孫楚の追放に際し、子産が游氏の宗主たる大叔（游吉）に意見を求めたことに對する大叔の返答である。前半の公孫楚に對する罪狀問責のなかに「其の從兄に兵せるは、親を養わざるなり」とあるのは、五つの「國の大節」のうちの「其の親を養う」に背く行爲である。この「親を養う」が「親親」であることは言うまでもないが、ここでは五つの「國の大節」のうちの一つに過ぎず、ここで特に「親親」を彊調しているわけではない。

では後半はどうかというと、大叔は鄭の國益のためには游氏一族の一員たる公孫楚の追放を容認し、その執行に際しては、ためらうことなどない（「又何ぞ疑わん」とし、さらにこの親族に對する厳しい態度が見せかけではないことを

示すために、周初の「周公管叔を殺して蔡叔を蔡てるは、夫れ豈に愛せざらんや。王室の故なり」の例を掲げ、自分が罪を犯した場合にも遠慮なく處罰を執行し、游氏一族に氣を使うことはない（「何ぞ諸游に有らんや」とする。この大叔の話に引かれた周公の行爲は、まさしく「王室（大義）」のために「管叔・蔡叔（親）」を滅する「尊尊」の行爲であり、これによって、周公の行爲に對する『左傳』の評價が分かる。

このように、ここの『左傳』は、前半に少しく「親親」を述べながら、後半に「尊尊」を彊調している。このように「親親」「尊尊」共存の形態をとりつつ「尊尊」を主張するが、そのことによって論理的に無理が生じているわけではなく、箇々の事例に即して對應しているように思われる。

おわりに

「大義親を滅す」は、石碣と石厚の父子關係における事例のなかで述べられた語句であるが、叔向と叔魚の兄弟關係においても同様の認識であることを見ることができた。そこには「義」のために「親」を處罰した「直」なる行爲が賞賛されている。この「直」については、『論語』子路篇に、

葉公孔子に語りて曰く「吾が黨に直躬なる者有り。其の父羊を攘みて、子之を證す」。孔子曰く「吾が黨の直なる者は、是に異なり。父は子の爲めに隱し、子は父の爲めに隱す。直其の中に在り」。（葉公語孔子曰、吾黨有直躬者。其父攘羊、而子證之。孔子曰、吾黨之直者、異於是。父爲子隱、子爲父隱。直在其中矣。）

とあるのが有名であるが、「直」に對する孔子の評價は異なり、「父は子の爲めに隱し、子は父の爲めに隱す」ということが、「直」そのものであるとする。この考え方は、親族の絆を第一に考えた家族制主體の思想に根ざしたものであり、

儒家傳統の思想と言っても過言ではない。

このように見れば、『左傳』の「直」は孔子の「直」と對極にあることになり、「尊尊」の立場に立つことになる。しかし、蒯聵と輒の王位繼承をめぐる争について、『公羊傳』が「父の命を以て王父の命を辭せず、王父の命を以て父の命を辭す」と言つて「尊尊」の立場をとるのに對し、父の蒯聵と王位を争つた輒の行爲を「不義」で「親親」に背いた行爲としているように思えるし、また、僖公の主（位牌）を先君閔公よりも上位に升せて昭穆制度を亂したことに對して、『穀梁傳』とともに批判的ではあるが、『穀梁傳』が「親親を以て尊尊を害せず」と言つて「尊尊」を重視し、「親親」「尊尊」を問題とするのに對し、「禮」の遵守を問題として「親親」「尊尊」の評價を下さない。

では、「親親」「尊尊」の觀點から『左傳』を見た場合、いったいどちらの立場に立っているのか。周公の封建について、「親戚を封建して以て周に蕃屏たらしむ」や「親を親しむに如くは莫し」と言うのは、「親親」を主張しているものであり、また、公孫楚と公孫黑の從兄弟同士の争については、「其の從兄に兵せるは、親を養わざるなり」と言つて、やはり「親親」の立場をとる。しかし、周公の管叔・蔡叔への處遇については、「周公管叔を殺して蔡叔を蔡てるは、夫れ豈に愛せざらんや。王室の故なり」と言つて、「尊尊」を主張している。

このように見てくると、『左傳』には「親親」「尊尊」兩方の主張が表明されていることになり、上述のように「親親」「尊尊」共存の形態をとっていると見えよう。そこで「尊尊」が戰國時代後期から秦・漢時代にかけての君權彊化への要請に適合した思想であったとすれば、『左傳』は、家族道徳を重んじる儒家傳統の思想である「親親」を濫存しつつも、時代の要請としての「尊尊」を併存させていると見ることができよう。したがって、「大義親を滅す」は、『左傳』全體に當てはまるテーゼとは言えないことが理解できる。

1 「大義」という語句は、戦國から漢代にわたる古典に散見し、例えば、『荀子』儒效篇に「社稷之大義」とあり、『呂氏春秋』去私篇に「天下之大義也。……忍所私以行大義」とあり、『淮南子』汜論篇に「天下之大義」とある。いずれも「大義」に「社稷（國家）」や「天下」を冠しており、また上記『呂氏春秋』去私篇の「忍所私以行大義」の「大義」は、「私」に對する語として用いられているように、「大義」には「公」の意味で使われることが多い。

2 日原利國『春秋公羊傳の研究』（創文社、一九七六年三月）に、「公羊傳が家族主義に徹しえないのは、「君臣の義」への牽攀であるが、その底流にある國家秩序への志向の強さは無視しえない要因かと思われる」（一八八頁）として、『公羊傳』の「尊尊」への傾斜を指摘すると同時に、「公羊傳全體の色調からみて、異質の感すらないではない。經傳の主張としても特殊なもの一つであり、これをめぐる論議は儒家の内部にも絶えない」（一九〇頁）として、『公羊傳』の全體的な思想から見れば「親親」が重視されていることを論じている。また「穀梁傳は、巨大な統一國家の最盛期（前漢の武帝から宣帝に至る時期）を背景に形成されただけに、體制の理論を敏感に反映している」（一四二頁）として、『公羊傳』が心情倫理（動機主義）を彊調するのに對して、『穀梁傳』は責任倫理（結果主義）を提唱するとし、「穀梁傳の責任倫理には、法家的な主張が強い。秩序の原理が道德を離れて、法に移った感さえなきにしもあらず、儒教の經傳としては破格である」（同上）と論じている。

3 『北史』王劭傳に「劭上書して曰く『叔向 叔魚を戮す、仲尼 之を遺直と謂い、石碻 子厚を殺す、邱明 以て大義と爲す』と。〔劭上書曰、叔向戮叔魚、仲尼謂之遺直、石碻殺子厚、邱明以爲大義。〕とあるのに對して、劉文淇は「劭の説く所の如くんば、則ち左傳中稱する所の『君子曰く』は、皆邱明の自稱なり。〔如劭所説、則左傳中所稱君子曰者、皆邱明自稱也。〕」（『春秋左氏傳舊注疏證』）と言って、「君子」を『左傳』の作者である左邱明とみる。

4 『後漢書』梁統傳に「疏して曰く『春秋の誅、親戚を避けず』と。〔疏曰、春秋之誅、不避親戚。〕」とあり、李賢注に「左傳に曰く『大義 親を滅す』と。〔左傳曰、大義滅親。〕」とある。また清河孝王慶傳に「帝遂に太子の慶を廢し、乃ち詔を下して曰く『皇太子に失惑無常の性有り、宗廟を奉ずるを以て天下の主と爲すべからず。大義 親を滅す、況んや降り退けることをや』と。今廢して清河王と爲す。〔帝遂廢太子慶、乃下詔曰、皇太子有失惑無常之性、不可以奉宗廟爲天下主。大義滅親、況降退乎。今廢爲清河王。〕」とあり、「大義 親を滅す」は『左傳』の代表的な思想として認識されていることが分かる。しかし、これは飽くまでも後漢時代以降の認識である。これと關聯して、特に白虎觀會議をめぐる公羊學と左氏學の論争を契機として、「尊尊（君臣）の義」を彊調する左氏學が優位に立ったことについては、池田秀三「消えた左氏説の謎——後漢左氏學の形成と特質——」

『日本中國學會報』第五十四集、二〇〇二年一〇月)に詳論されている。ただ池田氏は、「(左氏學が)「親親の道」は捨て置くとしても、父子の道だけは放擲したままにはしておけないから、父子を君臣と同様の絶対服従の關係と規定した。すなわち父を尊び子を卑しめ、孝を子の一方的責務としたのである。ここにおいて父子は「親親」ではなく、「尊尊」の關係となる。つまり「君臣の正義」のみならず、「父子の紀綱」も「尊尊の義」に含まれる。基本理念が一つに收斂するのである。ここに左氏學は極めて明快な理論となり得た」と述べておられるが、「孝を子の一方的責務」であったとしても、父子は「親親」の關係にあることには變わりなく、従って、「親親」から「尊尊」の關係に變わったのではなく、基本理念の「尊尊の義」の傘下に「親親の道」が收斂された、すなわち、「親親」は無くなったのではなく、「尊尊」と抵觸する場面において下位に置かれた、とみなすのが妥當ではなからうか。

5 「伯討」という語句は、『公羊傳』のなかでは、ここ哀公三年の他に、僖公四年に「侯を稱して執うるは、伯討なり。人を稱して執うるは、伯討に非ざるなり。此有罪を執う、何を以て伯討と爲すを得ざる。……〔稱侯而執者、伯討也。稱人而執者、非伯討也。此執有罪、何以不得爲伯討。……〕」、襄公二十六年に「此有罪を執う、何を以て伯討と爲すを得ざる。其の罪を以て之を執えざればなり。〔此執有罪、何以不得爲伯討。不以其罪執之也。〕」、定公元年に「其の京師にと言うは何ぞ。伯討なればなり。伯討なれば則ち其の人と稱するは何ぞ。貶せばなり。……大夫の義、専ら執うるを得ざるなり。〔其言于京師何。伯討也。伯討則其稱人何。貶。……大夫之義、不得專執也。〕」とあり、この「伯討」について、何休の『解詁』には「言うところは、有罪は、方伯の宜く討つべき所。〔言有罪、方伯所宜討。〕」(僖公四年)と言い、また「方伯の當に討つべき所、故に國夏をして兵に首たらしむ。〔方伯所當討、故使國夏首兵。〕」(哀公三年)と言う。すなわち「伯討」は、討たれる側は「有罪」であること、討つ側は「方伯」であること、という制約のもとに行われる。従って、ここ哀公三年の場合は、覇者たる齊の、その大夫の國夏を討伐軍の代表とみなしている。

6 池田氏前掲論文には、後漢左氏學の「諸侯蕃衛純臣」説(諸侯を天子を護衛する純臣とみなす考え方。『五經異義』に「左氏説に、諸侯は、天子の蕃衛純臣なり。〔左氏説、諸侯者、天子蕃衛純臣。〕」とある)とのかかわりで、「蕃屏」の用語が見える『左傳』僖公二十四年と昭公二十六年とを引用し、「この用例からはどうしたって「諸侯蕃衛純臣」は導き出せない。いや導き出せないどころか、右の二文はどうみても「諸侯不純臣」説の味方にしかなり得ない。……『左傳』の原義とは到底相容れない。つまり、諸侯を「蕃衛純臣」とする左氏説は、『左傳』そのものとはまったく無關係に創作された學説であり、ここにこの説の特殊性があるのである」と述べておられる。