

## 唐代新春秋学の展開と「忠」思想

齋木哲郎

(キーワード：『忠経』、『春秋』、忠、忠道原情説)

### はじめに

唐代啖助らによって創始された新春秋学の経緯を詳細に辿ってゆくと時折予期せぬ状況に出くわして、それが唐代の思想傾向の一端を示していることに驚かされることがある。小論もそうした邂逅によって著わされたものの一つであり、そのおおよそは、唐代における忠義観の変遷は啖助らの新春秋学の展開と交錯することによって高潮を来たし、それによってもたらされた忠義の意識の高揚が『忠経』の著成へと繋がっている、というものである。その経緯を説くことが、唐代における新春秋学の興起が社会的に及ぼしている影響の一端を垣間見せることになれば幸いである。

### 1 『春秋』 釈義としての「忠」

唐代から宋代にかけての新春秋学の展開上には、忠義を尊崇する意識がまつわりついていて、それがこの時期の『春秋』 釈義の性格を特徴づけている。そうしたことの濫觴は唐代新春秋学の開祖啖助の春秋学に見ることができ、その高揚は北宋歐陽脩の『新五代史』に求めることができよう。そこで、まず啖助・歐陽脩等の春秋学上に現れた忠義尊崇の状況を窺い、忠義の理念が『春秋』の解釈に應用されている状況を確認しておくことにしたい。

啖助における忠義の尊崇は彼の『春秋』 解釈の基礎をなしていて、その解釈は通常「忠道原情説」と呼ばれている。具体的に言えば、啖助の弟子陸淳が著わした『春秋啖趙集伝纂例』「春秋宗指議第一」に掲げられる次の一文

予（啖助）以為、春秋者、救時之弊、革礼之薄。何以明之。前志曰、夏政忠、忠之弊野。殷人承之以敬。敬之弊鬼。周人承之以文。文之弊僂。救僂莫若以忠。復当從夏政。夫文者、忠之末也。設教於本、其弊尚末。設教於末、弊將若何。武王周公承殷之弊、不得已而用之。周公既没、莫知改作。故其頽弊、甚於二代。以至東周、王綱廢絶、人倫大壞。夫子傷之曰、虞夏之道、寡怨於民、殷周之道、不勝其弊。又曰、後代雖有作者、虞帝不可及已。蓋言唐虞淳化、難行於季末、夏之忠道、当變而致焉。（予以為へらく、春秋は、時の弊るるを救ひ、礼の薄らぐを革むと。何を以て之を明らかにせん。前志に曰はく、夏政は忠、忠の弊は野。殷人之を承くるに敬を以てす。敬の弊は鬼。周人之を承くるに文を以てす。文の弊は僂。僂を救ふには忠を以てするに若くは莫しと。復た当に夏の政に従ふべし。夫れ文は、忠の末なり。教を本に設くれば、其の弊尚ほ末し。教を末に設くるは、弊將た若何。武王・周公殷の弊を承け、已むを得ずして之を用ゐる。周公既に没し、改め作すを知る莫し。故に其の頽弊、二代よりも甚し。以て東周に至り、王綱廢絶し、人倫大壞す。夫子之を傷みて曰はく、虞夏の道は、民に怨み寡く、殷・周の道は、其の弊に勝へずと。又曰はく、後代作る者有りと雖も、虞帝は及ぶ可からざるのみと。蓋し言ふ、唐虞の淳化は、季末に行ひ難ければ、夏の忠道、当に變じて致すべしと。）

を指す。周末の乱世を糾正するには、ただ夏王朝の政策理念「忠」の恢復とその人心への普及しかありえないとして、孔子は『春秋』二百四十二年間の事件を逐一「忠」を視座にして検証し、価値判断したというのが、啖助の『春秋』に対する認識である（注1）。

このような忠義心の涵養を企図して孔子は『春秋』中の事件を是非判断したという認識は、啖助の解釈中、特に陸淳の著わした『春秋微旨』中に見ることができる（注2）。例えば僖公二十八年冬の「公会晋侯齐侯宋公蔡侯鄭伯陳子莒子邾子秦人于温、天王狩于河陽」の場合。晋の文公が天王（襄王）を温の地まで呼び寄せ、諸侯を

引き連れて拝謁し、かつ河陽の地で狩りをさせた、という事件である。これに対して『公羊伝』は「狩不書。此何以書。不与再致天子也。魯子曰、温近而踐土遠也」と、臣下でありながら一度天王を温の地まで呼び寄せて、再度遠方の踐土まで呼び寄せて狩りをさせた不遜は到底許せないとの意図を示したものと断じ、『穀梁伝』も「諱会天王也。為若狩而遇諸侯之朝也。為天王諱也」と、襄王が狩りを楽しもうとして偶然諸侯の朝覲を受けたようにしたのは、晋の文公が襄王を呼び寄せた不遜を諱んでのことである、とする。これに対し、『左氏伝』は、文公が臣下でありながら襄王を呼び寄せた不遜は非難するが、文公が諸侯を引き連れて襄王に朝覲し、失墜した天王の権威の回復を図ったことは、「且明德也」としてこれを称揚するのである。こうした毀誉相半ばする事件に対し、啖助は早速自己の「忠道原情説」の理論を張り、

啖氏曰、時天子微弱、諸侯驕惰、怠於臣礼。若令朝于京師、多有不從。又晋已強大、率諸侯而入王城、亦有自嫌之意。故請王至於温而行朝礼、若天子因狩而諸侯得覲然。以常礼言之、晋侯召君、名義之罪人也。其可以訓乎。若原其自嫌之心、嘉其尊王之義、則晋侯請王之狩、忠亦至焉。故夫子特書曰、天王狩于河陽。所謂春秋之作、原情為制、以誠變礼者也。(啖氏曰はく、時に天子微弱に、諸侯驕惰にして、臣礼に怠る。若令い京師に朝せしむとも、多く従はざる有り。又晋は已に強大にして、諸侯を率ゐて王城に入り、亦自ら嫌するの意有り。故に王の温に至るを請ひて朝礼を行ひ、天子狩りするに因りて諸侯覲するを得るが若く然り。常礼を以て之を言へば、晋侯君を召すは、名義の罪人なり。其れ以て訓とす可けんや。若し其の自ら嫌するの心を原ね、其の尊王之義を嘉すれば、則ち晋侯王の狩りせんことを請ふは、忠も亦至れり。故に夫子特に書して曰はく、天王河陽に狩りすと。所謂春秋の作らるるは、情を原ねて制を為し、誠を以て礼を變ずる者なり。)

と説く。『春秋』が「天王河陽に狩りす」と記すのは、晋の文公の尊王の心映えを彼の忠義心の証として是認したとみなすのであり、『公羊伝』『穀梁伝』の文公貶黜説が君臣関係の絶対を前提にした名分論に立つものであるとすれば、啖助の文公擁護説は、君臣の名分を代弁する礼という秩序の原理も忠義を貫く心情の高邁性の前には変更することさえ辞さないとするまでの、臣下のモラルの確立を要求する強烈な目的意識に支えられるものである。啖助にとっては、文公によって天子と諸侯の形骸化した君臣関係の惰性的な持続が打ち破られ、彼の厚き忠義の情熱によって天子の権威が増幅する姿こそが、文字通り周の「文」の弊害を救済している夏の「忠」の作用なのである。それ故に、『春秋』二百四十二年間に起きた様々な事件は、その事件を引き起こした当人の心情に照らし、それが忠義を再現しようとする意欲によることが判明して始めて後世に顕彰される価値があり、『春秋』の意義も、忠義の称揚とそれによる新たな君臣関係の樹立という目的性の中に収斂することになるのである。

今一つ例を挙げよう。隠公四年冬の「十二月、衛人立晋」の場合。「大義親を滅す」(『左氏伝』)の評語で有名なこの事件は、以下のような経緯を有する。この年の春、桓公を弑して立った衛の州吁は国民の信頼を得ることができず、州吁に仕えていた石碏は父の石碏に相談して、陳の桓公を仲立ちに、天子にまみえて州吁の即位を認めてもらうことにした。州吁と石碏が陳へ向けて出立すると、石碏は時を移さず陳へ急使を派遣して、州吁と石碏の二人を主君殺しの罪科で陳の国で処罰してくれるように頼み、陳はこの依頼を聞き入れてやって来た州吁と石碏の二人を誅殺した。そうしておいて石碏は改めて桓公の弟の公子晋を邢より迎え入れ、これを即位させたのである。「衛人、晋を立つ」と経文に記されるのは、そうあって欲しいと望んだ民衆が多かったからだ『左氏伝』は述べる。『公羊伝』はこれとは逆に、「其称人何。衆之所欲立也。衆雖欲立之、其立之、非也(其の人と称するは何ぞ。衆の立てんと欲する所なり。衆之を立てんと欲すと雖も、其の之を立てるは、非なり(何注、凡立君為衆。衆皆欲立之、嫌得立無惡。故使称人、見衆、言立也。明下無廢上之義、聽衆立之為篡)」と、いかに多くの民衆が望んだにせよ臣下が君主を立てる道理はなく、民衆の要求を聞き入れて行えばそれは篡奪にも等しいとして、石碏の行為を非難するのであり、『穀梁伝』もやはり、「其称人以立之、何也。得衆則是賢也。賢則其曰不宜立、何也。春秋之義、諸侯与正而不与賢也(其の人と称して以て之を立てるは、何ぞや。衆を得れば則ち是れ賢なり。賢なれば則ち其の宜しく立つべからずと曰ふは、何ぞや。春秋の義、諸侯は正に与して賢に与さざるなり)」と、石碏が晋を立てた行為を非難するが、ただその根拠は『公羊』とは異なり、諸侯はその地位を正嫡に与えるべきで、晋がいかに賢人であったとはいえ、弟に継承させるべきではなかったとする。これに対して啖助はいう、

啖氏曰、言立、明非正也。称人、衆詞也。所以明石碏之貴忠、而善其義也。此言以常法言之、則石碏立晋、非正也。蓋當時次当立者不賢。石碏不得已而立晋、以安社稷也。故書衛人立晋、所以異乎尹氏之立王子朝。即原情之義、而得變之正也。(啖氏曰はく、立つと言ふは、正に非ざるを明らかにするなり。人と称するは、衆詞なり。石碏の忠を貴ぶを明らかにして、其の義を善みする所以なり。此言ふところは常法を以て之を言

へば、則ち石碣の晋を立てるは、正に非ざるなり。蓋し当時次として当に立つべき者は賢ならず。石碣已むを得ずして晋を立て、以て社稷を安んずるなり。故に衛人晋を立つと書するは、尹氏の王子朝を立てるに異なる所以なり。即ち情を原ねるの義にして、変の正を得たり。）（『春秋微旨』巻上）

と説く。「立つ」という以上、晋は正嫡ではありえない。「人」と称するのは大勢を意味する語。立てたのは石碣の独断であっても「人」と書かれているのは石碣の忠義心を重んじた行為を明らかにし、その彼の行為を称揚するためであるといい、独断観を否めない晋の擁立劇の中から社稷の安泰を願う石碣の意欲を取り出して、これを彼の衛に対する忠義心として意義づける。常法に照らせばその専横が却って咎められるべき石碣の行為も『春秋』経に「衛人、晋を立つ」と記される中に死角にされ、その死角にする書きぶりの中に孔子が石碣の忠義を嘉納した意図が読み取られ、浮き彫りにされるのである。啖助によるこうした意味での忠義の提唱はそれによって混乱した社会を救済し、全き君臣関係を現出させようとした孔子の意欲として発見されているために、勢い臣下が有すべきモラルとしての尊王の意識とも繋がって、尊王思想の涵養こそが孔子の『春秋』に託した理念であるとの理解も生じさせることになった。北宋の初年、泰山に退居して、「陸淳に本づいて新意を増し」（『宋史』儒林二、孫復伝）た孫復の『春秋尊王發微』がそれである。

孫復の意識する尊王思想は、「天子至尊」（『春秋尊王發微』僖公二十四・三十年）のように説かれるのが常であるが、けれどもその形式は、臣下に強いる忠義の実践に見定まっている。隠公四年「九月、衛人殺州吁于濮」の条では、衛の桓公を弑殺した州吁を事変後ここに至るまでの八ヶ月間、討つことを怠っていた臣下の不忠を  
 称人以殺、討賊乱也。其言于濮者、威（桓）公被殺至此八月。惡衛臣子、緩不討賊、俾州出入自恣。（人と称して以て殺すは、賊の乱すを討つなり。其の濮にと言ふは、威公殺されて此に至るまで八月。衛の臣子の、緩くして賊を討たず、州吁をして出入自ら恣にせしむるを悪むなり。）

と述べて、主君の仇は何としても討たなければならぬ責務を臣下に課するのである（注3）。

こうした認識は、以後の宋代の春秋学者の間では一般的となるのであるが、そうした中からまた「忠義の涵養」を説いて、当代の『春秋』を著わそうとした儒者が登場している。欧陽脩その人である。欧陽脩が著わした当代の『春秋』とは『五代史記』、今日一般に通行している『新五代史』のことである。この書は薛居正の『旧五代史』が史書の体裁を取るのと著しく異なっており、本紀の記述においては、「其作本紀、用春秋之法。…其論曰、昔孔子作春秋、因乱世而立治法。余述本紀、以治法而正乱君。此其志也（其の本紀を作るには、春秋の法を用ゐる。…其の論に曰はく、昔孔子春秋を作りしとき、乱世に因りて治法を立つ。余の本紀を述ぶるは、治法を以てして乱君を正すと。此れ其の志しなり）」（「先公事迹」欧陽脩の子、欧陽発の著。『欧陽修全集』附録巻二）と『春秋』の書法を厳格に守り、臣下の記録、すなわち列伝の記述においては五代の各王朝ごとの家人伝と臣伝を準備する。かつその臣下は忠義心の有無によって区分けされ、忠義のもっとも優れた臣下は「死節伝」（節義に殉じた臣の意）の中で顕彰され、以下「死事伝」「一行伝」と順次その扱いを下げる中で各々顕彰され、最後の「雜伝」に至って忠義を喪失した臣下の没義が厳しく糾弾される体裁をとる。「死節伝」中

語曰、世乱識忠臣、誠哉。五代之際、不可以為無人。吾得全節之士三人焉。作死節伝。（語に曰はく、世乱れて忠臣を識ると、誠なるかな。五代の際には、以て人無しと為す可からず。吾、全節の士三人を得たり。死節伝を作る。）

といい、「死事伝」で

嗚呼、甚哉。自開平訖于顯徳、終始五十三年。而天下五代。士之不幸而生其時、欲全其節而不二（貳）者、固鮮矣。於此之時、責士以死与必去、則天下為無士矣。然其習俗、遂以苟生不去為当然。至於儒者、以仁義忠信為学、享人之祿、任人之国者、不顧其存亡、皆恬然以苟生為得、非徒不知愧、而反以其得為榮者、可勝数哉。故吾於死事之臣、有所取焉。君子於人也、樂成其美而不求其備。況死者人之所難乎。吾於五代、得全節之士三人而已。其初無卓然之節、而終以死人之事者、得十有五人焉…作死事伝。（嗚呼、甚しいかな。開平より顯徳に訖るまで、終始五十三年。而して天下は五代。士の不幸にして其の時に生まるる、其の節を全くせんと欲して二せざる者は、固に鮮きなり。此の時に於いて、士を責むるに死と必ず去るとを以てすれば、則ち天下士無しと為す。然して其の習俗、遂に苟くも生きて去らざるを以て当に然るべしと為す。儒者に至りては、仁義忠信を以て学と為し、人の祿を享け、人の国に任ずる者なるも、其の存亡を顧みず、皆恬然として苟くも生きるを以て得ると為し、徒に愧を知らざるのみに非ず、反て其の得るを以て榮と為す者は、勝げて数ふ可けんや。故に吾、事に死するの臣に於いて、取る所有り。君子の人に於けるや、其の美を成すを樂しみて其の備はるを求めず。況んや死は人の難しとする所なるをや。吾、五代に於いて、全節の士三人を得るのみ。其の初め卓然の節無きも、終に以て人の事に死する者、十有五人を得たり…死事伝を作る。）

といて、忠義に殉じた臣下の搜出と礼賛に務める欧陽脩は、反面「梁臣伝第九」で

孟子謂、春秋無義戰。予亦以謂、五代無全臣。無者、非無一人。蓋僅有之耳。余得死節之士三人焉。其任不及于二者、各以其国繫之、作梁唐晋漢周臣伝。其余仕非一代、不可以国繫之者、作雜伝。夫入于雜、誠君子所羞。而一代之臣未必皆可貴也。覽者、詳其善惡焉。(孟子謂ふ、春秋に義戰無しと。予も亦以謂へらく、五代に全き臣無しと。無しとは、一人も無きに非ず。蓋し僅かに之有るのみ。余、節に死するの士三人を得たり。其の任二代に及ばざる者は、各々其の国を以て之に繫け、梁・唐・晋・漢・周の臣伝を作る。其の余の仕の一代に非ずして、国を以て之に繫く可からざる者は、雜伝を作る。夫れ雜に入るは、誠に君子の羞づる所なり。而して一代の臣は未だ必ずしも皆貴ぶ可からざるなり。覽る者、其の善惡を詳らかにせよ。)

といて、二君に仕えた臣下の没義を貶絶してやまない。こうした欧陽脩の意欲は、さながら五代に生きた臣下の忠義心を個別に検証し、各人の忠義心の厚薄を「死節」「死事」「臣伝」「雜伝」に書き分けることで、いかに乱世であれ、臣下たる者の道義がどうあらねばならないかを、生死の境界線上で提示することであったといて、いささかの不都合もあるまい(注4)。忠義心の涵養は、五代の乱世がその甚だしさの様相を深めれば深めるほど時代的な要求となってその希求の度合いを増すのであり、そうした要求を危機意識として有する欧陽脩は、五代における忠義の喪失を北宋の現在に対する鑑戒として、またそれ故に忠義の涵養の必要性を『新五代史』を通じて訴えたのであろう。中唐に興った啖助らの新春秋学が備えた忠義の礼賛は、ここに至って高潮期を迎えたといつてよい。

## 2 唐王朝と「忠」

唐宋新春秋学の展開上には何故にこのような忠義を尊崇する意識が随伴しているのか。この点を特に啖助の原情忠道説に限って言えば、劉乾氏や劉先祐氏の指摘が極めて示唆的である。まず劉乾氏の指摘であるが、氏は、安史の乱によってもたらされた世情の不安は、当時の藩鎮割拠の趨勢を増長し、社会不安を増大させ、孔子の生きた戦国社会の様相を思わせた。そうした混乱を救うべく、臣下は華文に流れた唐王朝の政治を質実剛健の気風に改めるよう奏請を繰り返したが、啖助の春秋学もそうした時潮に沿って創出されたものであるという(注5)。また劉先祐氏は、唐の徳宗の建中年間に朱滔らが唐王朝に叛いたときに自らを春秋時代の諸侯に比し、その会盟に王と称した(『資治通鑑』卷二二七)ことを指摘して、啖助の春秋学はこのような当時の藩鎮の臣道の欠如＝忠義の精神の喪失に見据え、その恢復を企図したものであるとする(注6)。両氏ともに啖助の生きた世情を視座にして明快な分析を施されたものであるが、けれども唐代における忠義の尊崇は唐一代を覆う全体的な傾向で、啖助に始まる新春秋学が提唱する忠義心の涵養も、実はそうした傾向と軌を一にするのである。忠義の尊崇が唐王朝全体を覆う全体的傾向であることを主張するのは王子今氏であり、氏は(1)忠義の絶対を唱えた『忠経』こそは唐代の作品であること、(2)唐人は「忠」を名に用いることが頻繁で、唐の皇帝も多く「忠」の諡を臣下に賜っていること、(3)唐詩中には「忠」に関する表現が多く見られること等を指摘して、唐代における忠義の尊崇が時代的な特質であることを説かれるのである。これらの点についてはなお多くの説明を必要としよう。まず(2)については、唐代では「李尽忠」「楊国忠」「王忠嗣」「李静忠」「張忠志」「朱全忠」等、人名に忠字を用いることが頻繁で、このうち「楊国忠」「王忠嗣」は玄宗が、「朱全忠」は僖宗が臣下に賜与した名であり、こうしたことは唐の朝廷における忠義の称揚が強烈であったことを物語る、ということであり、(3)の唐詩の中には「忠」に関する表現が多く見られるということについては、全唐詩中、王勃・駱賓王・王維・李賀・李商隱を除いた全ての詩人、たとえば杜甫や李白を始めとする多くの詩人の作品中には、「忠」や「忠義」「忠信」「中良」「中孝」「忠勇」「忠貞」といった表現が認められ、唐代社会における忠觀念の昂揚が普遍的であったことを思わせる、というものである(注7)。

こうした状況が認められるということは、唐王朝が他の王朝に比して忠義の念を一層旺盛にしていたことをよく物語っているが、春秋学展開の随伴現象としての忠義の念を当面の課題とする小論が取り上げるべきはむしろ(1)の『忠経』が唐代の作品である、とされる点である。

周知のように、今日に伝わる『忠経』は「後漢南郡太守馬融撰、大司農鄭玄注」となっていて、後漢時の作品とされる。けれども、それが後世の偽作であることは『四庫提要』以来の通説で、『四庫提要』は、

忠経一卷、日本題漢馬融撰、鄭元注。其文擬孝経為十八章、経与注如出一手。考融所述作、具載後漢書本伝、元所訓釈、載於鄭志。目錄尤詳。孝経注依託於元、劉知幾尚設十二驗以弁之、其文具載唐会要。烏有所謂忠経註哉。隋志唐志皆不著録。崇文總目始列其名、其為宋代偽書、殆無疑義。玉海引宋兩朝志、載有海鵬忠経。

然則此書本有撰人，原非贗造，後人詐題馬鄭，掩其本名，軋使真本變偽耳。（忠經一卷は、旧本、漢馬融撰、鄭元注と題す。其の文孝經に擬して十八章と為し、經と注は一手より出づるが如し。考ふるに融の述作する所は、具さに後漢書本伝に載せ、元の訓釈する所は、鄭志目録に載せるもの尤も詳し。孝經注の元に依託せるは、劉知幾尚ほ十二駢を設けて以て之を弁じ、其の文具さに唐会要に載す。烏んぞ所謂忠經注有らんや。隋志・唐志皆著録せず。崇文總目始めて其の名を列すれば、其の宋代の偽書為ること、殆んど疑義無し。玉海、宋の兩朝志を引き、載せて海鵬の忠經有り、然らば則ち此の書本より撰人有り、原より贗造に非ず、後人詐り馬・鄭と題し、其の本名を掩ひ、軋た真本をして偽に変えしむるのみ。）

と説く。ただし、偽作は偽作でも海鵬なる人物の著わした『忠經』に「馬融撰、鄭玄註」を書き加えて後漢の作品にしたたてたということについては確証がないことからひとまず置くとしても、『四庫提要』が宋代の作品と見なすことは絶対に無理で、やはり今氏のいうように唐代の作品とみななければならない。『忠經』を唐代の作品と見る者に今氏より早く丁晏が居り、その説が余嘉錫氏によって検討されているので、以下に余氏の説を掲げておく。

丁晏の『尚書余論』に云ふ、惠松崖云ふ、今世伝はる所の馬融の忠經一卷は、宋芸文志著録せず。其の書間々梅氏の古文を引くも、馬季長（融）は東漢の人なれば、安んぞ晋以後の書を知らんや。此れ皆知らずして妄りに作る者なりと。錢竹汀の宋史考異に云ふ、忠經は隋・唐志皆著録せざれば、宋人の偽作なりと。晏按ずるに、此の書も亦偽作に非ず。当に別の一馬融なるべし。漢の馬融と同姓なるも、東京扶風の馬氏に非ざるべし。崇文總目五行類に絳囊經一卷、馬融撰と有り。桐郷の金錫鬯云ふ、融は唐の居士にして、漢の馬融に非ざるなりと。余忠經序を觀るに、臣融、巖野の臣と云ふ。当に亦唐の居士の撰する所なるべし。後人誤りて南郡太守と為すのみ。若し果たして漢の馬氏なれば、乃ち外戚豪家にして巖野の臣と云ふを得ず。又忠經兆人章に云ふ、此れ兆人の忠なりと。冢臣章に云ふ、国を正し人を安んずと。武備章に云ふ、王者は武を立て以て四方を威し、万人を安んずるなりと。民を改めて人につくるは、唐人太宗の諱を避くるなり。天理神明章に、在昔至って理まり、又国一なれば、則ち万人理まると。政理章に、夫れ之を化するに徳を以てするは、理の上なり。之に施すに政を以てするは、理の中なり。之を懲らすに刑を以てするは、理の下なり。徳は理を為すの本なりと。治を改めて理と為すは、唐人高宗の諱を避くるなり。益々唐人の撰する所と為すを信ず。是の時梅氏の書盛行して已に久し。其の五に偽古文書を引くは、異とするに足らず（注8）。

この後に丁晏は、忠經の作者は後漢の馬融ではなく唐の馬融であつて、崇文總目輯釈が絳囊經を馬融撰としていることからこの馬融が忠經の作者、唐の馬融であるとする。これに対し、余嘉錫氏は、『崇文總目』は元來著者を掲げることはなく、それにも拘わらず著者名が掲げられているのは金錫鬯が輯書時に補つたもので、原文にはなかつたものである。かつ『新唐書』五行類や通志略五行家には「馬雄絳囊經一卷」とあつて馬融ではなく馬雄の撰とされる。そうであれば、丁晏の説はただ忠經中、唐の太祖・高祖の諱を避けていることからその作者が漢の馬融ではありえないという指摘だけが『提要』の及ばなかつた点を補つたに過ぎないとし、『忠經』唐代成立説をこのレベルで是認するのである。

ついでに言えば、王子今氏も丁晏説を容認し、かつ丁晏がその作者を『絳囊經』の著者馬雄であるとする点までも認め、以下のように説く。『忠經』証応章には「惟天監人，善惡必応。善莫大于作忠，惡莫大于作不忠。忠則福祿至焉，不忠則刑罰加焉。君子守道，所以長守其休。小人不常，所以自蹈其咎。休咎之徴也，不亦明哉。書云，作善降之百祥，作不善降之百殃」と見えているが、ここには仏教の教学が織り込まれていて、このような作意は「唐の居士馬雄」にしてなしえることであると（注9）。けれども、王氏が指摘する応報觀念は王氏挙例の文章中に『尚書』の伊訓篇の文章が引用されているように中国古來からの傳統觀念であつて、仏者にして始めてなしえるというほどのものではない。憶説の域を出るものではあるまい。

そうであれば、『忠經』は唐代の作品で、その根拠は『忠經』中、唐の太宗＝李世民的諱「民」と高宗＝李治の諱「治」が諱まれているということにならう。そこでこの点を改めて検討してみると、『忠經』中確かに

此兆人之忠也。（兆人章）

正国安人，任賢以為理，安万人也。（冢臣章）

王者立武，以威四方，安万人也。（武備章）

等の「人」字は太宗の諱「民」を避けていると思われるが、けれども『忠經』中「民」が避けられずにそのまま使用されている場合もあつて、

詩云，豈弟君子，民之父母。（守宰章）

惠沢長久，黎民咸懷。（聖君章）

の通りである。このことから言えば、『忠経』が民を避ける意識はさほど厳格ではないことになろう。それに対し、高宗の諱「治」を避ける意識は厳格で、丁晏が掲げた例以外、「治」を「理」と改めた例が

三者備矣、然後可以理人。君子尽其忠能，以行其政令，而不理者，未之聞也。(政理章)

明則弁於理，理弁則忠…君子去其私，正其色，不害理以傷物。(觀風章)

斯可謂致理也已矣。王者思於至理，其遠乎哉。(広至理章)

明王之理也。(尽忠章)

のように見えていて、『忠経』が高宗の諱「治」に十分意を払った様子が見て取れる。そこで『忠経』が唐代、なかんずく高宗ないしそれ以後の作品であることには極めて蓋然性が高く、ならばその作者は唐代のこういった人物であるかということが、改めて問われなければならないことになろう。小論はその人物を啖助や陸淳の新春秋学に造詣を有する彼等の春秋学の継承者、ないしその影響を蒙る者と推測するのであるが、その詳細については節を改めることにしたい。

### 3 『忠経』中の忠概念と啖助の忠思想（一）—『忠経』の忠思想

『忠経』は全十八章からなる極短編の作品で、『四庫提要』が説くように『孝経』を模倣する。第一章天地神明章では

天之所覆，地之所載，人之所履，莫大乎忠。(天の覆ふ所，地の載せる所，人の履む所，忠より大なるは莫し。)

のごとく、忠を天・地・人の三才を貫く最大の規範原理とみなし、その規範性は「夫忠興於身，著於家，成於国（夫れ忠業身に興り，家に著はれ，国に成る）」個人から国家へ向けられた奉仕の秩序であることを言い、以下聖訓章では

王者上事於天，下事於地，中事於宗廟以臨於人，則人化之，天下尽忠以奉上。(王者，上は天に事へ，下は地に事へ，中ごろは宗廟に事へて以て人に臨めば，則ち人之に化し，天下忠を尽して以て上に奉ず。)

ることになる「聖君の忠」が、冢臣章では

冢臣於君，可謂一体。下行而上信。故能成其忠。(冢臣の君に於ける，一体と謂ふ可し。下行ひて上信ず。故に能く其の忠を成す。)

「冢臣の忠」が、百工章では

献其謀…行其政…思其道…動則有儀，秉職不回，言事無憚，苟利社稷則不顧其身。〔其の謀を献じ…其の政を行ひ…其の道を思ひ…動けば則ち儀有り，職を乗りて回（よこしま）ならず，事を言ひて憚ること無く，苟も社稷を利せば則ち其の身を顧みざる。〕

「百工の忠」が、守宰章では

夫人莫不欲安，君子順而安之。莫不欲富，君子教而富之。篤之以仁義以固其志，導之以礼楽以和其氣，宣君德以弘大其化，明国法以至於無刑。(夫れ人安きを欲せざるは莫し，君子順ひて之を安んず。富を欲せざるは莫し，君子教へて之を富ましむ。之を篤くするに仁義を以てして以て其の志を固くし，之を導くに礼楽を以てして以て其の氣を和げ，君徳を宣べて以て其の化を弘大にし，国法を明らかにして以て刑無きに至ら)

しめる「守宰の忠」が、兆人章では

祇承君之法度，行孝悌於其家，服勤稼穡，以供王賦。(祇んで君の法度を承け，孝悌を其の家に於て行ひ，稼穡に服勤し，以て王の賦を供す。)

る万民の忠が説かれ、王者から庶民に至るまでの忠義の内容を設定し、これを明示する。以下最後の尽忠章までの内容を箇条書きにして掲げると、政理章では

君子務於徳，修於政，謹於刑，固其忠以明其信，行之匪懈。(君子徳に務め，政に修め，刑に謹み，其の忠を固めて以て其の信を明らかにし，之を行ひて懈るに匪ず。)

と、徳を用いて忠義に励むのが政治の要諦であることを言い、武備章では

得師尽其心，竭其力，致其命。是以攻之則克，守之則固。(師を得て其の心を尽くし，其の力を竭くし，其の命を致す。是を以て之を攻むれば則ち克ち，之を守れば則ち固し。)

というのが防備の上策であることを言い、觀風章では

惟臣以天子之命，出於四方以觀風。聽不可以不聰。視不可以不明。聰則審於事，明則弁於理，理弁則忠，事審則分。(惟れ臣，天子の命を以て，四方に出でて以て風を觀る。聽は以て聰ならざる可からず，視は以て

明ならざる可からず。聡なれば則ち事に審らかに、明なれば則ち理を弁ず。理弁ずれば則ち忠に、事に審らかなれば則ち分る。）

と、四方に出でて天子の命を行う臣下は聡明であることが忠義に適うとされ、保孝章では

君子行其孝必先以忠。竭其忠，則福祿至矣（注、忠則得福、祿則榮親）。（君子、其の孝を行ふには必ず先に忠を以てす。其の忠を竭せば、則ち福祿至る。）

と、家庭内における孝養は公義における忠義を優先して始めて実効が得られる道理を説き、広为国章では、「得大化興行、蛮夷率服、人臣和悦、邦国平康（大化興行はれ、蛮夷率ひ服し、人臣和悦し、邦国平康なるを得る）」理想が

君能任臣，下忠上，信之所致也。（君能く臣に任じ、下上に忠あるは、信の致す所なり。）

であることを説き、広至理章では

聖人以天下之耳目為視聽，以天下之心為心，端旒而自化，居成而不有。斯可謂致理也已矣。（聖人は天下の耳目を以て視聽を為し、天下の心を以て心と為し、端旒して自ら化し、成るに居りて有せず。斯れ理を致すと謂ふ可きのみ。）

と、天下の人々を信頼し、彼の心を心として臣民を感化し、いったん成った政治の状態を維持するのが聖人の治績であることを言い、揚聖章では

君徳聖明，忠臣以榮，君徳不足，忠臣以辱。不足則補之，聖明則揚之（君徳聖明なれば、忠臣以て榮え、君徳足らざれば、忠臣以て辱めらる。足らざれば則ち之を補ひ、聖明なれば則ち之を揚ぐ。）

と、聖明にも及ぶ君主の徳は、忠臣の節義を励ましその遂行を促す道理を説く。弁忠章では、

大哉，忠之為用也。施之於邇，則可以保家邦，施之於遠，則可以極天地。（大なる哉、忠の用為るや。之を邇きに施せば、則ち以て家邦を保つ可く、之を遠きに施せば、則ち以て天地を極む可し。）

と、国政における忠義の効用を絶大視してみせ、忠諫章では

忠臣之事君也，莫先於諫。下能言之，上能聽之，則王道光矣。（忠臣の君に事ふるや、諫めより先なるは莫し。下能く之を言ひ、上能く之を聴けば、則ち王道光かん。）

と、忠臣が最も心掛けるべき職能が「諫正」であることを言い、証応章では

惟天監人，善惡必応。善莫大於作忠，惡莫大於作不忠。忠則福祿至，不忠則刑罰加。（惟れ天は人を監みて、善惡必ず応ず。善は忠を作すより大なるは莫く、悪は不忠を作すより大なるは莫し。忠なれば則ち福祿至り、不忠なれば則ち刑罰加はる。）

と、忠義の報いが幸福の招来であり、不忠の報いが刑罰であるとして、忠義の当為を説く。報国章では

為人臣者官於君，先後光慶，皆君之徳。不忠報国，豈忠也哉。（人臣為る者は君に官たれば、先後の光慶は、皆君の徳なり。報国を思はざるは、豈忠ならんや。）

と、任官の恩義に対しては忠義で報いなければならない臣下の義務が述べられ、最後の尽忠章では、

天下尽忠，淳化行也。（天下忠を尽して、淳化行はるるなり。）

と、忠義全き社会においては淳化の風が行き渡る、と唱えるのである。忠義によって定礎された君臣関係の健全が、その上に確乎たる社会や国家体制を招来する構図が展望されている、とみるべきであろう。

さて、こうした『忠経』がなぜ啖助らの唐代新春秋学の影響を蒙った著書であるともみなされなければならないかということ、『忠経』の最後を締めくくる忠尽章出だしの「天下尽忠，淳化行也」が実は啖助の春秋学の錯綜した理念を単純化して象徴的に示す語だからである。第一節で挙出した啖助の春秋忠道原情説を思い出して頂きたい。「春秋者、救時之弊、革礼之薄」める孔子の目的意欲によって成った經典であってことを頑なに信ずる啖助は、その方策を『史記』高祖本紀の「夏之政忠，忠之敝（弊）小人以野。殷人承之以敬。敬之敝小人以鬼。周人承之以文。文之敝小人以僿。救僿莫若以忠」に求め、夏代の忠義崇尚の風を華文に病んだ周代に興起させることが、孔子が『春秋』に込めた理念であったとした。ただし、孔子が夏代の忠義を周代に再燃させることで華文に流れた「僿（誠の意識の喪失）」の時弊を救うことは、それが華文の弊害という特殊な状況下で採用された一時的な打開策ということであって、施策の最良であるというのではない。施策の最良は、孔子の発言「虞夏之道，寡怨於民，殷周之道，不勝其弊」「後代雖有作者，虞帝不可及已」（共に『礼記』表記篇）に鑑む啖助にとっては、やはり堯・舜の「淳化の政治」であって、それにも関わらず堯・舜の「淳化の政治」が周の当世に行われ得ぬのは、殷・周の「鬼」や「僿」の時弊が蔓延する季末の世相においては、堯・舜の淳化の理想を現出させることが不可能を思わせたからである。かくして啖助は『礼記』表記篇の二つの文章を「蓋言唐虞淳化，難行於季末，夏之忠道，当変而致焉」と解し、夏代の忠義の再興を意欲して、孔子は『春秋』二百四十二年間の歴史を書き改め

た、というのであった。ということであれば、「蓋言唐虞淳化，難行於季末，夏之忠道，当変而致焉」との啖助の主張は、このコンテキストを更につきつめてゆけば、「忠義溢れる社会を実現したあかつきには季末の世相は消えうせ、唐虞の淳化が再来する」ということになり、『忠経』の「天下尽忠，淳化行也」と同等の事態が出来ることになるのである。

啖助のこうした思惟は、華文に流れた周代の世相を忠義の理念によって糾正し、糾正することによってもたらされる世相の正常化を堯舜の治績へ導く打開策とみなすもので、このプロセスを一言のもとに言い切ればやはり『忠経』尽忠章の「天下尽忠，淳化行也」ということになるのである。

いったい、『忠経』というのは『孝経』を模倣してなったもので、その意図は一『孝経』が孝道德の経典化を目論んだものであるとすれば一忠義の意識を経書の理念として固定化しようとするものであるから、そこに用いられる字句や概念に啖助という特定の個人の主張を踏襲するなどということは、本来的にありえないことである。むしろ『忠経』を後漢の馬融の著述に仮託しようとする立場においては、後漢以後の忠概念をそこに盛り込むのは避けるのが道理である。それにもかかわらず、『忠経』中の忠義が行き渡った社会の理想を「淳化の政治」という特異な状況に見定めて、それが『忠経』に経書としての価値を与えているとすれば、その特異な忠概念を提唱している啖助の春秋学の影響の介在を想定しなければならないのはあまりに自明であろう。しかも、『忠経』中には、「忠者中也」（天地神明章）であることが説かれているが、「忠」を「中」とみなすことは、陸淳とともに唐の順宗朝、永貞革新に従事した柳宗元が「大中の説」を掲げて政治の革新に従事した折り、啖助の忠道説を採って中道政治のスローガンに転用した際の理論であって、柳宗元の著書『非国語』中に「忠之為言中也」（荀息篇）と見えている通りである（注10）。こうしたことは、『忠経』の作者が啖助の春秋学だけでなく、広く啖助の春秋学の影響を受けている柳宗元や劉禹錫・呂温等と一類の人物か、もしくは柳宗元らの影響をも受けている人物であることを想定させよう。

#### 4 『忠経』中の忠概念と啖助の忠思想（二）— 啖助の忠道観

ところで、『忠経』を著わすことが『孝経』を模倣して忠意識を経典化するものであれば、『忠経』の成立は、そこに取り込まれる忠概念もさることながら、それを著わすように仕向けた時代環境をも多く反映させていよう。そうした時にやはり注目しなければならないのは、啖助の春秋学が伴う忠道観＝忠道原情説の昂揚にほかならない。啖助の忠道原情説については既に前節で紹介したところであるからここで紹介することは控えるが、陸淳の『春秋集伝弁疑』『春秋微旨』中にはなお啖助・趙匡等の、忠義に対する誤解を糾正する意欲が多く見えていることから、以下には啖助の忠道観をこれら二著について窺い、それが『忠経』を著わさせた動機の形成へと繋がった可能性について考えてみたい。

陸淳の『春秋集伝弁疑』『春秋微旨』の二著には『公羊』『穀梁』『左氏』の三伝の解釈がいかに孔子の真意を歪曲したものであるかを説明し、その誤解を是正する啖助や趙匡の新解釈に溢れている。忠義の解釈にもそうした傾向が強く、そのおおむねは三伝によって歪曲された忠義観を是正せんとする糾正する意欲に裏打ちされている。以下そうした例を挙出してその実状を見てゆくことにする。

まず、定公十三年の「冬，晋趙鞅歸于晋」の場合。この事件を『公羊伝』は「此叛也。其言歸何。以地正国也（此は叛くなり。其の帰ると言ふは何ぞ。地を以て国を正すなり）」と、謀叛とみまごうばかりの趙鞅の挙事ではあるが、それが自らの領地を根城にして国政を正そうとしたことから「帰る」（『公羊』桓公十五年「鄭世子忽復歸于鄭」の条に「復歸者，出惡婦無惡」「復入者，出無惡入有惡」「入者，出入惡」「婦者，出入無惡」という）と記し、『春秋』は趙鞅の行為を是認したとする。これに対し趙匡は、

趙子曰、拋礼臣無專土藏兵之義。今乃欲以私邑之強而正国朝，則是末大而本小也。是黜君而進臣也。豈其然乎。且實以拒范中行耳。而云正国非也。（趙子曰はく、礼に拋れば、臣に土を専らにし兵を蔵するの義無し。今乃ち私邑の強きを以てして国朝を正せば、則ち是れ末大にして本小なり。是れ君を黜けて臣を進めるなり。豈に其れ然らんや。且つ實に以て范・中行を拒ぐのみ。而るに国を正すと云ふは非なり。）（『春秋集伝弁疑』卷十）

といい、礼制上臣は土地を勝手にすることも兵士を私有することもありえないことで、今趙鞅が私邑の強大を頼みにして国政を正したというのは、本末転倒も甚だしい。こうであるのは、君を黜け臣を進めるということで、ありえぬ道理である。その実、趙鞅は范氏・中行氏の攻撃を防いだのみで、国政を正したというのは誤りである、とする。又、『公羊伝』が「興晋陽之甲以逐君側之悪人也。無君命。故書叛」（『春秋集伝弁疑』引用文）と、君



の傍らに潜む奸臣范氏・中行氏を放逐するためであって、君命を得ていなかったことから「叛」と記されたと説くのを、趙匡は

若無君命則是君与范中行同心也。君与之同心，而輒興兵伐之，是逆乱也。而言歸以美之，是訓人為逆也。故公羊之義，並乖背經意。但以君宥而召之。又非叛。故書歸耳。（若し君命無ければ則ち是れ君と范・中行と同心せるなり。君之と同心して，輒ち兵を興して之を伐つは，是れ逆乱なり。而るに歸ると言ひて以て之を美むるは，是れ人に逆を為すを訓ふるなり。故に公羊の義，並びに經意に乖背す。但だ君宥すを以てして之を召す。又叛くに非ず。故に歸ると書するのみ。）（同上）

といい、もし君命を得ていないのであれば、君は范氏・中行氏と心を共にしていたことになり、その君と心を共にしていた范氏・中行氏を軽率に兵を興して討つことは逆乱の沙汰であろう。それを「歸る」と記し、『春秋』が褒めたと解するのでは、人に反逆を教えるというものである。だから『公羊』の解釈は經の意と乖離するのである。經の意はただ君が許して彼を召したということで、叛いたわけでもないから「歸る」と記したとする。君を討つことにもなりかねない趙鞅の暴挙も、君の傍らに巣くう奸臣の放逐を目的とする意欲の高邁性において孔子は「歸る」と記し、趙鞅の行為を容認したとする『公羊』の誤解を、趙匡は君に対しては兵を以て迫ることの許されない礼制上の建前から糾正し、あくまでも君位の優位を視座にして、趙鞅の「歸る」は君命に従ったことが最大の理由であるとみなすのである。

次に、文公十五年の「宋司馬華孫來盟」の場合。それが「無君の辞」、つまり君主不在の状況下の措辞であるとする『穀梁』に対して、啖助は

啖子曰、按宋見有君，不得稱無也。（啖子曰はく、按ずるに宋に見に君有れば，無しと稱するを得ざるなり。）（同上書卷七）

と、宋には現に君が存在していれば不在とはいえないと反駁し、「先儒曰、雖有君若無也（先儒曰はく、君有りとも雖も無きが若しと）」という彌縫の説に対しても、趙匡は

趙子曰、春秋時無德之君極多。何得唯此一君獨無哉。（趙子曰はく、春秋の時、徳無きの君極めて多し。何ぞ唯だ此の一君のみ独り無きを得んや。）（同上）

と、徳を喪失した君主が多く存在した春秋時代には、ここの宋君だけがそうであったとはいえないと一蹴する。そうした上で、「以君無徳、故司馬憂懼、自來魯求援」、すなわち「君が無徳であったからそれを憂えた司馬の華孫が自身で魯にやって来て、救いを求めた」と説明する『穀梁』の解釈に対して趙匡は

趙子曰、為臣之礼，君雖無道，豈容不稟其命，專自行乎。若信以此為美，是以無君之道訓臣也。（趙子曰はく、臣為るの礼は，君無道と雖も，豈に容に其の命を稟けずして，専ら自ら行ふべけんや。若し信に此を以て美と為せば，是れ君を無みするの道を以て臣に訓ふるなり。）（同上）

と、臣下たる者の弁えるべき礼は、君がいかに無道であろうとも、君命を受けずに行動することはできない定め。こうした行為を褒めたというのであれば、臣下に対し君を無視する振る舞いを教えたことになる、として、その無稽を極力非難することになる。臣下の判断に何分の主宰性を認めようとする『穀梁』の認識を徹頭徹尾否定する趙匡の解釈は、それだけに挺身忠節を尽くして君に仕えなければならぬ臣下の当為を鮮明にしていよう。

以上の二例は臣下の行為に一定限主宰性を認めようとする『公羊』『穀梁』の判断に対し、その主宰性は君に預けて君命に殉じなければならぬ臣下の本分を説いたものである。それに対し、以下に見る例は、逆に君に対する臣下の意識の過剰を忠義の道からの離脱として指弾する場合である。襄公十九年「晋士句侵齐。至穀聞齐侯卒，乃還」、すなわち晋の士句が齐を伐とうと出撃して来たが、穀の地までやって来ると齐侯の訃報に接し、かくして晋へ引き返した、に対する『穀梁』説がそれである。

穀梁曰、君不尸小事。臣不專大名。善則称君，過則称己，則民作讓矣。士句者，宜奈何。宜堙惟，而歸命于介。（穀梁に曰はく、君は小事を尸らず。臣は大名を専らにせず。善には則ち君を称し，過てば則ち己を称せば，則ち民讓に作つ。士句は，宜しく奈何すべき。宜しく堙して惟し，而して命を介に歸すべきなり。）

と、声望を一身に集め得ぬ臣下が、善事は君に歸し、悪事は己が責めとして引き受けるようになれば民は譲り合うようになる。だから士句はすぐさま引き返すのではなく、その前に穀の地で地を払って帷を張り、介の者を晋に使わして君にお伺いを立ててから引き返すべきであったと説く。つまりところは喪に服する齊を討たなかったという善事は全て君の命に従った結果であるとして、その名誉を晋君に歸せとの主張である。これに対し陸淳は

按（注11）不伐喪，常礼也。更待君命，是詐讓小善，非人臣尽忠之道也。（按ずるに喪を伐たざるは，常礼なり。更めて君命を待つは，是れ詐りて小善を譲り，人臣の忠を尽すの道に非ざるなり。）（同上書卷九）

と否定する。常礼にすぎない服喪の国を伐たぬ行為を偽って君主の命に歸す小善は、断じて忠義を尽くすやり方

ではないとして、『穀梁』説の偽善性を喝破するのである。臣下の君に対する意識の過剰（特別な計らい）がともすれば諂諛に変わる危険性を見据えているのであろう。

こうした臣下の忠義の適否を審覈しようとしたのが啖助や趙匡、更には陸淳らの忠道説であった。このようにして精練された忠義の有り様は、

淳聞于師（啖助）曰、…君臣之義也。君有過、臣有犯而無隱也…君雖不君、臣不可以不臣。（淳、師に聞くに曰はく、…君臣の義なり。君過ち有れば、臣犯す有れども隠す無きなり…君君たらずと雖も、臣は以て臣たらざる可からず。）（『春秋微旨』莊公二十二年「正月、葬我小君文姜」）

淳聞于師曰、夫人臣之義、可則竭節而通、否則奉身而退。（淳、師に聞くに曰はく、夫れ人臣の義は、可なれば則ち節を竭して通じ、否なれば則ち身を奉じて退く。）（『春秋微旨』閔公二年「十有二月、「鄭棄其師」）

淳聞于師曰、…且明君臣之義、死生一也。（淳、師に聞くに曰はく、…且つ君臣の義は、死生一なるを明らかにするなり。）（『春秋微旨』文公十四年「九月、公孫敖卒于齊」）

のごとく、あるべき忠義の理念へと再結晶するのである。こうした忠義を弁えた臣下に対しては、啖助は全幅の信頼を置くのであり、啖助のそうした側面は『春秋集伝弁疑』昭公二十四年の「婁至自晋」に見ることができよう。

左氏曰、叔孫婁欲殺士彌牟（云々）。啖子曰、按叔孫忠賢、以身奉国。豈肯殺大夫累国乎。（左氏曰はく、叔孫婁、士彌牟を殺さんと欲す（云々）と。啖子曰はく、按ずるに叔孫は忠賢なれば、身を以て国に奉ず。豈に肯へて大夫を殺して国に累ぼさんやと。）

『左氏』説は事情が省略されているからそこを改めて紹介すると、この前年、邾の軍隊が翼の地に城壁を築いての帰り、將軍の三大夫が魯によって捕らえられてしまった。邾はその事実を晋に訴えて、その弁明のために魯の叔孫婁が晋へ出向くと、晋は一時叔孫婁を捕えたがほどなく魯に帰すことに決し、その決定を伝えに来た士彌牟を叔孫婁が殺そうとした、というのである。叔孫婁を悪人型の臣下として描き出そうとする『左氏』説に対し、叔孫婁の忠賢を信ずる啖助は、忠賢の叔孫婁が晋に捕らえられたまま晋の大夫を殺してその禍を祖国の魯にもたらそうとするはずがないと断定し、『左氏』の誤認を厳しく糾弾するのである。このような啖助からは忠義の臣に託す限りない信頼の情を見ることができるのであり、啖助によって示されたそうした意識は忠義の純粹化や普遍化、更に言えば原理化の方向へと突き進む活力を内包するものであろう。

『忠経』の誕生も、上述のごとき忠義に対する検証やそれによってもたらされた真正忠義に対する限りない信頼と確信の意識の延長線上に望見されるのではあるまいか。

## 注

- 1 以下の認識については拙稿「啖助・趙匡・陸淳を中心とする唐代春秋学の基礎的研究」、『啖助・趙匡・陸淳を中心とする唐代の春秋学研究（第1分冊）』平成8～10年度科学研究補助金（基盤研究C）研究報告書所収に詳しい。
- 2 以下の諸例は注（1）論文に詳述する。
- 3 詳細については、拙稿「孫復の春秋学とその尊王思思想」「中国哲学」第32号、平成16年、を参照されたい。また引用文中に見える「威公」とは「桓公」のこと。桓公を威公と記すのは、宋の欽宗の諱を避けてのことである。
- 4 拙稿「歐陽脩『新五代史』の春秋学」「鳴門教育大学研究紀要（人文社会科学編）」第21巻、を参照されたい。
- 5 劉乾氏「論啖助学派」「西南師範学報」1984年第1期。
- 6 劉先祐氏「唐代経学中的新思潮—評陸淳春秋学—」「南京大学学報（哲・社・人文版）」1990年第1期
- 7 王子今氏『“忠”觀念研究—一種政治道德的文化源流与歴史演變—』吉林教育出版社、1999年
- 8 余嘉錫氏『四庫提要弁証』卷10、子部
- 9 王氏、注（7）研究書、217頁
- 10 拙稿「永貞革新と『春秋』—唐代新春秋学の政治的展開—」「鳴門教育大学研究紀要」第22巻、2007年、参照。
- 11 陸淳の三著『春秋啖趙集伝纂例』『春秋集伝弁疑』『春秋微旨』には殆どの場合「啖子（氏）曰」「趙子（氏）曰」「淳聞之于師曰」のように前置きされて説が述べられる。それによってそれらの説が啖助のものか趙匡のものかが明らかにされるのであるが、ままた今回のように「按」とだけ書かれそれが誰の説か明示されない場合がある。本稿ではそれらを全て陸淳の説で見なしておく。

# 唐代新春秋学的展開与“忠”思想

齋 木 哲 郎

当我试图对唐代啖助，赵匡，陆淳等人所开创的新春秋学之变遷作出詳細分析時，令人吃惊的是，有时候会遇到出乎意料的情况，这种情况反映着唐代的某些思想倾向。拙論之写作正是与這種思想邂逅的一个结果。論文的大体内容是：唐代忠義觀念的演变因为与啖助，赵匡，陆淳等人新春秋学说的發展相交错，而迎来高潮，由此导致了忠義意说的高扬，促使了《忠經》一書的完成。

如果我对整个經過的说明，能使人对唐代新春秋学之興起如何影响到社会有所了解，那就是一件幸事。