

董仲舒春秋公羊学における三段式推論について

On a Syllogism in Dong Zhong-shu's (董仲舒)
Chun-qiū Gong-yang-zhuan (春秋公羊学)

鄧 紅

Deng Hong

始めに

筆者はかねてから董仲舒には二つの春秋公羊学があると主張している。つまり董仲舒の春秋公羊学には『天論』が未だ伝統的春秋公羊学に導入されていない、或いは董仲舒が『天』を悟っていない時の「非天論部分」の春秋公羊学と、天(陰陽五行を含む)論と緊密に関わるいわゆる「天論部分」の春秋公羊学という二つの部分が混在するという観点である。また、筆者は、二つの春秋公羊学の相違の発生と発展過程については、「董仲舒が『天論』を春秋公羊学に導入したのは、『天』は至上神かつ(哲学)本体であると悟ったということの意味している」と述べた。(注一)。

董仲舒の春秋公羊学の中に二つの相違の部分が混在しているという観点は、しばしば言及されてきた。たとえば、伊藤計氏は、董仲舒の災異説を分析したことによって、董仲舒の春秋公羊学に内容の違った二つの部分が存在するという見解に至った。すなわち、歴史記録の書『春秋』経から孔子の「微言大義」を発掘し、それらを「春秋の義」という価値観にまで体系化される、いわば歴史解釈から導き出された哲学と、公羊学に陰陽説を導入することによって、宇宙(世界)を陰陽二気によって解釈せんとする哲学、という二つの部分である。前者は歴史哲学に属するが、後者は歴史哲学と自然哲学の融和をはかり、人間と自然の全体を対象にする宇宙観ないし世界観になるという見解である。また、両者の関係について、伊藤氏は、董仲舒は先ず陰陽説を伝統的春秋学に導入して、そのうえで災異説を発明して、三者の合成は天人相関論の誕生になる、という見解を示している(注二)。

なお、近藤則之氏はこの二つの春秋公羊学を「先王や孔子の権威に基づく春秋学」と、「天人相関論と結合した春秋学」と表現し、両者の転換点が「楚莊王第一」の三世異辞説にあるとしている(注三)。

以上の説が成り立てれば、この二つの春秋公羊学の関係において、前者は後者の経学的基礎であり、後者は董仲舒が前者「陰陽」(伊藤説)「天(陰陽五行を含む)」(拙論)を「導入」して飛躍的に発展させた成果である、ということができよう。

では、その「導入」は如何に行ったか。前者から後者への転換はどのようにして実現したか。小論はその理論転換の軌跡を探り、董仲舒思想における一つの重要な思惟法と論証法を究明したい。

一 「非天論」的春秋公羊学の展開と論証

周知のように、ある意味では『春秋繁露』(春秋公羊学に関わる部分)は、『春秋』公羊伝の解釈

書である。しかし、『春秋繁露』の公羊伝に対する解説は、公羊伝の本意と比べて微妙に違う。本節では、まず両者の宗旨がほぼ一致する部分、或いは董仲舒の注釈解説が公羊伝に忠実であるとみられる幾つかの事例を考察したい。

「王道第六」に「梁、内に民を役すること已む無く、其の民堪うる能わず。民をして地を比して伍と為さしめ、一家亡ぐれば、五家殺刑せらる。其の民曰く、先に亡ぐる者封ぜられ、後亡ぐる者刑らる（梁内役民無已、其民不能堪、使民比地為伍、一家亡、五家殺刑、其民曰、先亡者封、後亡者刑）」とある。この事例は僖公十九年公羊伝にみる。「伍」は、五家にして伍と為るといふ。「五家」は、当に蘇輿の校に従い「四家」となす。『春秋』経僖公十九年に「梁亡ぶ」とある。『公羊伝』に「此こ未だ伐とあらず、其の梁亡ぶを言うとは何ぞや？自ら亡ぶなり。其の自ら亡ぶ奈何ぞ？魚爛して亡ぶなり（此未有伐者、其言梁亡何？自亡也。其自亡奈何？魚爛而亡也）」とあり、「魚爛」とは、内から潰れたことで、「自ら亡ぶ」の喩えである。董仲舒の解説は、「君なる者は將に民をして以て父母に孝に、長老に順い、丘墓を守り、宗廟を承け、世世其の先祀らしめんとす。今、財を求めて足らず、罰を行うこと將に勝へざらんとするが如く、殺戮すること屠るが如く、其の民を仇讎とし、魚爛して亡び、國中、盡く空し。『春秋』曰：「梁亡ぶ」、亡とは、自ら亡ぶなり。人之を亡ぼすに非ざるなり（君者將使民以孝於父母、順於長老、守丘墓、承宗廟、世世祀其先、今求財不足、行罰如將不勝、殺戮如屠、仇讎其民、魚爛而亡、國中盡空、『春秋』曰：「梁亡」、亡者、自亡也、非人亡之也）」とした。この解説は公羊伝に忠実であったうえで、儒教の「孝」の説に基づいてより詳しい解説を施した例である。後の何休の注の「梁の君、刑を隆び法を峻しめ、一家罪を犯せば四家之を坐し、一國の中、刑を被わざる者無く、百姓一旦にして相率いて俱に去り、状魚爛するが如く、魚爛すれば内に従い発す。故云うのみ（梁君隆刑峻法、一家犯罪四家坐之、一國之中無不被刑者、百姓一旦相率俱去、状若魚爛、魚爛從内発、故云爾）」を参照すれば、董仲舒の儒教的志向が分かるだろう。

また、「玉杯第二」に「春秋、文公喪を以て取ることを譏る（春秋譏文公以喪取）」とある。文公とは、魯僖公の子である。「喪」は喪事、「取」は娶と同じ。『春秋』経文公二年冬に「公子遂、齊に如り幣を納む（公子遂、如齊納幣）」とあり、『公羊伝』はこの用辞が文公の服喪期間の娶親に対する非難の筆法だとしている。『公羊伝』によれば、「納幣」を書かないのは春秋の体例であり、ここに記録があるとは「喪取を譏る」と考えられる。何休の注でも、『春秋』文公元年冬の「公孫敖、齊に如る」もまた文公の「喪娶を譏る」との認識を示している。

しかし、古礼では、父母が死ぬと子女として三年間喪を守るべきとするが、実際上では二十五ヶ月だけでよい。閔公二年伝に、「三年の喪、実に二十五月を以て畢る（三年之喪、実以二十五月而畢）」とあり、また『荀子』「礼論」に「三年の喪、二十五月して畢る（三年之喪、二十五月而畢）」とあり、『礼記』と『白虎通』にも同じ記録がある。計算してみれば、僖公は（僖公）三十三年に卒し、文公二年十二月までには既に二十四ヶ月あり、この年はまた閏三月なので、もう満二十五ヶ月になっていた。公羊伝がこの事を「喪取」と認めるのは少し無理なところがあった。例えば、同じ事例を『左伝』では「襄仲齊に如り幣を納むこと、礼なり」と解釈している。

董仲舒の解釈では、「喪取」を譏るよりもむしろ「春秋の事を論ずるは、志より重きはなし（春秋之論事、莫重於志）」、「先後を別たざるは、其の人心無きを賤しとするなり（不別先後、賤其無人心也）」の方に発展する。つまり、文公は習俗に従って一応「喪礼」を守ろうとしたが、中途半端で、特に心の中では死んだ父のことを悲しまないで、結婚のことばかりを考えている。董仲舒の志向は、春秋経伝が「喪礼」を守らないことを譏っているというよりも、「心志」の角度から

文公を「刺」す方が遥かに大事なこととしている。この事例は、董仲舒が公羊伝の解説が正しいかどうかを顧みずに、その宗旨に沿って自説を展開していく好例であるといえる。言い換えれば、公羊伝の事例はここにおいて董仲舒の「心志」説を展開する思惟の素材に過ぎなかった。

単に思惟の素材になると、公羊伝の解経が間違っているとしても、董仲舒の注解がそれを弁せず自説を展開していく例は以下のとおりである。

「玉杯第二」では、「人を以て君に随い（以人随君）」「君を以て天に随う（以君随天）」という宗旨を論証するのに、「一日も君なかるべからざるに、而るに猶お三年子と称するは、君心の未だ当に立つべからざるがためなり（一日不可無君、而猶三年称子者、為君心之未当立也）」と取り上げた。君主が死んでその息子が即位して三年の喪の期間中、春秋はこの新しい君主の爵号を称しないで、依然として「子」と称すべきという。この説は、『春秋』経文公九年の「春、毛伯来りて金を求む」という事例に対して、「天子、三年にして然る後に王を称するを以て、亦た諸侯、封内三年にして子を称するを知るなり、踰年すれば公と称す（以天子三年然後称王、亦知諸侯於其封内三年称子也、踰年称公矣）」という『公羊伝』の解釈に対して発したものとみられる。『公羊伝』の宗旨に対して、董仲舒は「心志」の説を展開していった。要するに、国には一日たりも君主がなくてはならないが、それでも三年間彼の爵号を称せず「子」と称するのは、新君主はそもそも父の死によって立つ「心」がなくて、立ちたくもないということを明らかにするためである。

一方、『公羊伝』莊公三十二年には、後継君主に対して「君存せば世子を称し、君斃れば子某を称し、既に葬むれば子を称し、踰年すれば公を称する（君存称世子、君斃称子某、既葬称子、踰年称公）」とある。「踰年」とは次の年のことで、年が過ぎたら爵号を称すということになる。しかも、公羊伝の事例を通観すると、「三年にして子を称す」という例はほとんどなく、むしろ年が過ぎたら君主を立てるということが通例である。たとえば、僖公死後の文公元年に「春王正月、公即位」と書いてあり、文公のことを「踰年すれば公を称す」としたのである。

文公九年の公羊伝の説は明らかに正しくないが、董仲舒はそれを弁せず、そこから「人を以て君に随い」「君を以て天に随う」といわゆる「春秋の法」を引き出せるのは彼の理論構想力の雄大さを示しつつ、その理論の発展はいつでも春秋経伝を超越できることを物語っている。

そもそも『春秋』経は孔子の作と言われるが、実際には魯国の史官たちが二百四十二年間に記録したもので、原作者は一人でもなければ、統一する史学観もないため、書き形が様々であった。『公羊伝』はもっぱら経の文字あるいは「筆法」のところで詮索するから、このような解経において前後に不統一ないし矛盾が生じるのが当然であり、甚だしきは「非常にして義を異にし怪しむべきの論（非常異義可怪之論）」（何休『春秋公羊解詁・序』）が出てくるのもおかしくなかった。これを弁明できなければ、董仲舒のような「儒者の宗」たるものでも、「経を背し意に任じ、伝に反して違戾す（背経任意、反伝違戾）」（同上）という誤りを犯してしまう。以上の事例では、董仲舒は「心志」と「人を以て君に随い」「君を以て天に随う」方向へと発揮していったが、またいわゆる「春秋の法」の方向に沿っていた。しかし以下の事例はどうであろう。

莊公四年春秋経に「紀侯、其の国を大去す」とある。公羊伝では次のように解釈する。「大去とは何ぞや？滅ぼすなり。孰れ之を滅ぼすや？齊之を滅ぼす。曷すれぞ齊之を滅ぼすと言わんや？襄公の為諱むなり。春秋、賢者の為に諱む。何んぞ襄公より賢とするや？復讐なり（大去者何？滅也。孰滅之？齊滅之。曷為不言齊滅之？為襄公諱也。春秋為賢者諱。何賢於襄公？復讐也）」と、その後に長い解釈があるが、その宗旨は襄公が九世前の先祖哀公のために復讐し紀国を滅ぼ

した行為を賛美したものである。

しかし、歴史を調べてみると、哀公のとき政治が腐敗し淫乱であったため、紀侯は周の懿王に哀公を告発し、懿王は哀公を殺したことがわかった。つまり、哀公が無道であったから、天王の懿王に処刑された。「天王を尊」び、あるいは「滅国」を「首悪」とする春秋の大義からみれば、襄公の紀国を滅ぼす行為を、春秋経あるいは孔子が「賢」として褒めることはありえない。ゆえに、公羊伝の解釈は「非常にして義を異にし怪しむべきの論」（何休語）にあたるものと思われる。

公羊学者としての董仲舒は、この事例に対して態度が分かれた。「竹林第三」では、「今、天下の大、三百年の久しきに、戦攻侵伐、数うるに勝ふべからず、而して復讐するもの二あり。是れ何を以て麦苗なしの数莖あるに異らんや（今天下之大、三百年之久、戦攻侵伐、而復讐有二、是何以異於無麦苗之有数莖哉）」と述べ、『春秋』の復讐の例の一つとして肯定していた。しかし、「玉英第四」では、「一国の衆を率いて、以て九世の主を衛り、襄公之を遂ふも去らず、之を求むるも予へず。上下心を同じくして俱にここに死す。故に之を大去と謂ふ。春秋、賢其の死し且つ衆心を得るを賢とするなり。故に為に滅を諱む（率一国之衆、以衛九世之主、襄公遂之不去、求之弗予、上下同心、而俱死之。故謂之大去。春秋賢其死義且得衆心也、故為諱滅。）」と述べ、はっきりと紀侯の抵抗を「賢」「仁義」と褒め、政治的立場から公羊伝の説を放棄したのである。

また、莊公三年『春秋』経に「秋、紀季鄆を以て斉に入る」とある。紀季とは紀侯の弟で、鄆邑をもって斉国に投降したということ記録するものである。斉国は強暴をもって紀国に侵入し、紀国が抵抗している最中で紀季が敵に投降したので、紀国はそれから二分してしまった、というのが史実である。儒家倫理道徳によれば、紀季の投降行為は、「孝悌」の立場からすれば兄の紀侯を裏切ったから「不孝」であり、自国の土地をもって敵に投降するのが「不忠」だということになる。故に『春秋』経と孔子は紀季の不忠不孝の行為を「賢」「服罪」として褒めるはずがなかったのに、『公羊伝』では、紀季の行為を「賢」「服罪」する行為として称えた。したがって、公羊伝がそれを褒めるのは理解し難い説であり、「経を背し意に任じ、伝に反して違戾す」としかいえないものであろう。もし紀季の行為を、公羊伝のいったように「賢」「服罪」として賛美すれば、斉国に滅国の権力があると認めることになる。

さて、董仲舒の態度はどうか。「玉英第四」に「紀季を難じて曰く：春秋の法、大夫は地を専らにするを得ず。又た曰く、公子は国を去るの義なし。又た曰く、君子は外難を避けず。紀季此の三者を犯す、何を以て賢となすや？賢臣、故より地を盗んで以て敵に下り、君を棄てて以て難を避くるか（難紀季曰：春秋之法、大夫不得専地。又曰、公子無去国之義。又曰、君子不避外難。紀季犯此三者、何以為賢？賢臣故盗地以下敵、棄君以避難乎？）」という設問があり、正に儒教の倫理道徳に基づいたものである。董仲舒の解釈は「賢者は是れを為さず。是の故に賢を紀季に託して、以て季の為さざるを見はすなり。紀季、是を為さず。而らば紀侯之をせしむること知るべし（賢者不為是。是故託賢於紀季、以見季之弗為也。紀季弗為是。而季侯使之可知）」となっている。つまり、董仲舒も紀季の行為は不忠不孝だとわかっていたが、君主の紀侯が紀季にやらせた行為で、それで紀国の宗廟を鄆に移せば祭祀の命脈は保たれると解釈したのである。この解釈は明らかに公羊伝と異なる。

最後に、『公羊伝』が間違った説を主張し、董仲舒がそれを弁明できず、ついで誤った説を取り入れた事例を一つ取り上げよう。

『春秋』経恒公十一年に「九月、宋人、鄭の祭仲を執る」とある。『公羊伝』の解釈によれば、

春秋経は祭仲の字をいいその名をいわないのは、祭仲を賛美しているからだという。「宋人」こと宋莊公は鄭の大夫祭仲を執って祭仲に鄭昭公の「忽」を廃し自国と親戚関係のある「突」（後の厲公）を立てよう、さもなければ殺すぞと脅迫した。祭仲はもし宋公の要求を受け入れなければ、昭公が殺され鄭国が滅んでしまうと考え、宋国の要求を受け入れた。それで祭仲は昭公を廃止して厲公を立てた。祭仲がそうしたのは、君主を守り国を保つため、いわゆる一時の「権」の計であり、時が過ぎたらまた昭公を復歸させられると考えたからだ、と公羊伝は解釈する。

しかし史実を考えると、祭仲は（昭公の父）鄭公の寵愛で権臣になったもので、別に道徳と智慧に優れた賢臣でもなければ功労者でもなかった。最も重要なのは、当時、宋国は鄭国より小国であり、鄭を滅ぼす力をもっているはずがなかった。そうでなければ、祭仲を執る計略を使わずにとっくに直接攻めて行ったであろう。故に祭仲が宋の要求を受け入れて昭公を廃したのは、「生を貪り死を怕む」変節行為に他ならなかった。歴代の春秋学者は、君主を廃するまでの行為を「権」と取り、それを「賢」と賛美する『公羊伝』の解釈は誤りである、と考えていた。たとえば唐の啖助は「君を廃して以て賢と為すこと、以て訓とすべからず（以廢君為賢、不可以訓）」といい、清の朱元英は「公羊子は反経の見を有して以て権と言え、則ち天下の乱臣賊子、孰れか権を籍ることを口実と為さんや（公羊子有反経之見以言権、則天下乱臣賊子孰不籍権為口実?）」（『左伝拾遺』）と酷評している。

『春秋繁露』の「竹林第三」では、「祭仲宋に許す」は「正を枉りて以て其の君を存す」なのに、春秋はどうして「之を賢と為す」という質問に対して、「祭仲は其の君を人甚だ貴ぶところに措きて、以て其の君を生かす。故に春秋、以て権を知ると為して之を賢とす（祭仲措其君於人所甚貴、以生其君、故春秋以為知権而賢之）」と答えた。また「故に、凡そ人の為すあるや、前に枉なれども、後に義なる者は、之を権に中ると謂う。成す能わずと雖も、春秋、之を善しとす。魯の隱公、鄭の祭仲、是れなり（故凡人之有為也、前枉而後義者、謂之中権、雖不能成、春秋善之、魯隱公、鄭祭仲是也）」との解釈を付け加えた。祭仲のやり方は「前」では「枉正」つまり正道に合わないが、「後」では道義に合ってきたから、春秋はその行為を「権」にあたるとして、之を「賢」にしたという解説である。したがって、董仲舒の説は、祭仲の行為が当初から正道に合っていないと知りながら、そのまま公羊の誤った説を受けついでうえて、苦しい弁解を行ったものであると言える。

二 「天論」公羊学の展開と報応論の構造

前節に述べた公羊経伝の説と大同小異の董仲舒の春秋公羊学は、天道陰陽五行などに殆ど言及していないので、明らかに「非天論」の春秋公羊学に属している。

しかし、董仲舒が行った春秋の事例と史実に対する注解が春秋経伝にある程度忠実でありながら、「人を以て君に随い」「君を以て天に随う」という特別な「春秋の義」を引きだそうとする点からみれば、やはりこれらは単に経伝の注釈解説に止まらず、注釈解説を通じて自家薬籠中のものを売りだそうとしているものといえる。これは春秋公羊学の本領である『春秋』の「微言大義」を「發揮」することである。そうであれば、そもそも董仲舒が自家の思想をもっており、春秋経伝の事例に対する注解は、およそのところ、その思惟を行う素材であり、自分の思想を宣伝する手段だったといえよう。（注四）

では、どうして春秋公羊学を利用しなければならなかったか。

董仲舒は最初から自分の思想を持っていたというよりも、彼がはじめは春秋公羊学者でありつつ、公羊学の修業と実践を通じて春秋経伝の思想以外のものを発見し持ち始めたと言ってよいだろう。否、公羊学の学問の特徴は、正に表面上から見ればなにもないところで問題を発現して、もっぱら経書の文字あるいは「筆法」のところに詮索し新しい解釈を行うところにあるので、常に新しいものが生み出せる。ただし、この新しいものもともと春秋公羊学から生み出されたものであったので、最初はやはり『春秋』の経伝の権威あるいは聖人孔子の名義に依託する方が人々に信じさせやすい。

春秋公羊学が常に新しいものを生み出す構造を備えるならば、董仲舒の春秋学において、春秋公羊経伝の本意とまったく違う説が出てきてもおかしくなろう。

では、当面の問題である「天論」春秋公羊学というような新しい説がどのようにして生み出されたのか。言い換えれば、新しい思想は如何に論証されたか。

本節ではまず以下のような報応論に注目したい。

『春秋繁露』の中には報応論の事例が多かった。たとえば、「王道第六」に「楚の平王、行い度無く、伍子胥の父兄を殺す。蔡の昭公之に朝するに、困りて其の裘を請い、昭公與えず。呉王之を非り、兵を挙げ楚に加え、大いに之を敗る。君は君の室に舎り、大夫は大夫の室に舎り、楚王の母を妻とす。貪暴の致す所なり（楚平王行無度、殺伍子胥父兄、蔡昭公朝之、因請其裘、昭公不與、呉王非之、挙兵加楚、大敗之、君舎乎君室、大夫舎乎大夫室、妻楚王之母、貪暴之所致也）」とある。この事例は春秋経定公四年の「庚辰、呉、楚に入る」にみる。公羊伝は「呉に何を以て子を称さんや？夷狄に反るなり。其の夷狄に反る奈何ん？君は君の室に舎り、大夫は大夫の室に舎り、蓋し楚王の母を妻とするなり（呉何以不称子？反夷狄也。其反夷狄奈何？君舎於君室、大夫舎於大夫室、蓋妻楚王之母也）」と解釈している。呉はもともと夷狄であったが、伍子胥と蔡国のために、定公四年冬十一月兵を挙げて楚に侵攻した。公羊伝は呉の行動を「能く中国を憂う」行為として、呉の爵号「子」を称して夷狄としなかった。しかし、ここで公羊伝は「夷狄」に「反る」としたのは、呉の軍隊が楚の首都に入る後、「君は君の室に舎り、大夫は大夫の室に舎り、蓋し楚王の母を妻とするなり」とした挙動を野蛮と認定し、夷狄に戻ってしまったからである。董仲舒の解釈は基本的に公羊伝の解釈に忠実であったが、そのうえで、楚国がこのような恥辱を受けたのは、「貪暴の致す所」、つまり伍氏三人を殺し、蔡昭公の毛皮を強要したからだとして、報応論的な解釈をしている。ただし、この報応論的な解釈は、未だ「天」と結びついていないから、公羊学の原点に止まっていることが明かである。

しかし、以下の報応論は明らかに公羊学の原点から逸脱する。

「楚莊王第一」に「春秋に曰く、晋、鮮虞を伐つ、と。奚ぞ晋を悪んで、夷狄と同じくするや。曰く、春秋、礼を尊んで信を重んず。信は地より重く、礼は身より尊し。何を以て其の然るを知るや？宋伯姫（不）礼を疑いて火に死し、斉恒公（不）信を疑いて其の地を虧く。春秋、之を賢として之を挙げ、以て天下の法を為す。曰く、礼にして信、礼、答えざるなく、施し、報いられざるなきは、天の数なり（春秋曰、晋伐鮮虞。奚悪乎晋、而同夷狄也？曰、春秋尊礼而重信、信重於地、礼尊於身。何以知其然也？宋伯姫疑（不）礼而死於火、斉恒公疑（不）信而虧其地、春秋賢而挙之、以為天下法。曰、礼而信、礼無不答、施無不報、天之数也）」とある。董仲舒はここで三つの事例を取りあげた。

「晋、鮮虞を伐つ」は、昭公十二年経にみる。鮮虞は国名、晋国と同じく「姫」姓であるが白狄の別種である。「晋、鮮虞を伐つ」の事例は、春秋昭公十二年経にあるが、公羊伝には伝がな

かった。『左伝』と『穀梁伝』によると、晋は中国（諸夏）の諸侯であるから、経が爵号の「晋侯」を称するのが通例であるが、「晋」とだけいうことによって晋国を夷狄と同じく処置して、魯の晋に対する不満を表したという。故に『春秋繁露』が続いて言うには「今、我が君臣、同姓にして女（汝）に適きしに、女、良心無く、礼以て答えず、有た（また）我を恐畏す。何ぞ其夷狄とならざるや（今我君臣同姓適女（汝）、女無良心、礼以不答、有恐畏我、何其不夷狄也）」とある。

「晋伐鮮虞」の事例に示された「春秋、礼を尊んで信を重んず。信は地より重く、礼は身より尊し（尊礼而重信、信重於地、礼尊於身）」という義理いわゆる春秋の「原則」に対して、董仲舒は以下の事例を挙げて説明する。

「宋伯姫（不）礼を疑いて火に死す」は、襄公三十年経伝にみる。春秋経襄公三十年に「五月甲午、宋、災あり伯姫卒す。・・・秋七月、叔弓宋に如り宋の共姫を葬むる（五月甲午、宋災伯姫卒。・・・秋七月、叔弓如宋葬宋共姫）」とある。公羊伝は、他国の婦人の葬を書かないのが体例であるが、春秋経は「書」して伯姫の死を「隠」し、また特に「共姫」と諡するのが、伯姫の行為が「賢」と賞賛するためだ、と解釈している。

「斉恒公（不）信を疑いて其の地を虧く（斉恒公疑（不）信而虧其地）」は、莊公十三年経伝にみる。それによると、斉国と三戦してすべて敗北した魯莊公は、斉の恒公と柯という地で城下の盟を結ぼうとしたとき、魯の將軍曹劌が匕首をもって恒公を脅かし、魯国の土地を返させようとした。斉恒公はその要求を受け入れて、約束通り占領した魯の土地を返還した。公羊伝は「要盟に犯すべくも、恒公、欺からず。曹子に仇むべくも、恒公、怨まず。恒公の信天下に著すこと、柯の盟より始め（要盟可犯、而恒公不欺。曹子可仇、而恒公不怨。恒公之信著乎天下、自柯之盟始焉）」と絶賛している。

董仲舒の解釈は、伯姫と恒公の行為は「春秋、賢として之を挙げて、以て天下の法と為す」とし、公羊伝の本意と同じである。要するに、伯姫の行為は礼に合っているし、恒公の行為は信義があるから、春秋に褒められた。礼義の行為は因であり、春秋の褒揚は結果である。故に董仲舒の結論は「礼にして信、礼、答えざるなく、施し、報いられざるなきは、天の数なり」といい、報応論の方向に傾いた。ここまでは『公羊伝』の「恒公の信天下に著すこと、柯の盟より始め」という因果論と合っていた。しかし、ここから董仲舒は「礼にして信、礼、答えざるなく、施し、報いられざるなし」というように、「天の数なり」と結びつけ、礼に尽し、善を施せば、必ず報われるということを主張する。突然「天」および「天の数」という概念が出てきて、これが何であるかについては、少しも論証していないので、人々に戸惑いを感じさせざるを得ない。

しかし、董仲舒にとっては、「天」とか「天の数」などのような観念を論証する必要がない。まず、公羊学の方法論から視れば、経伝にないところから全く新しい解釈を発揮できることこそ公羊学の精髓だったからである。

しかも「天」或いは「天の数」に対する理解と体験は、論理的、順次的な思惟の産物というよりも、「天」が至上神と本体だという宗教的覚悟と哲学的躍進の結果である（注五）。「春秋、賢として之を挙げ、以て天下の法と為す」という事例から、「礼にして信、礼、答えざるなく、施し、報いられざるなし」という報応論に結びつけるのが、その二つの事例を引用する前に、董仲舒の思惟の深層では既にその「宗教的覚悟と哲学的躍進」が完成していた。すなわち、この事例は春秋公羊伝の事例を引用し解釈することに発し、春秋公羊学の原形を保持しながら、「天論的」報応論を打ち出した。この三つの事例は思惟の素材に過ぎなかった。

そうならば、事例の要らない報応論或いは「天論的」のような別の理論が出てきてもおかしくない。また報応論の例を挙げてみると、『春秋繁露』「祭義第七十六」に「祭事を重ずること生に事えるが如し。故に聖人鬼神に於くや、之を畏れて敢えて欺かず、之を信じて独り任せず、之に事えて而専ら恃らず、其公を恃るは、有徳に報いるなり（重祭事如事生、故聖人於鬼神也、畏之而不敢欺也、信之而不独任、事之而不専恃、恃其公、報有徳也）」とある。この報応論は、祭祀を重んじて、もって鬼神に徳行のある人に報いてもらうとしている。この報応論はひたすら鬼神の権威と公正さにたよって成立し、春秋経伝の事例を挙げていなかった。

上述のように、董仲舒の報応論では、以下の三段式発展プロセスが示された。

「楚の平王、行い度無く・・・」とは、春秋経伝の事例に基づきその本意に沿い、悪行をしたら悪い結果を招くという単純で合理的な報応論である。

「礼にして信、礼、答えざるなく、施し、報いられざるなきは、天の数なり」（楚莊王第一）とは、基本的に春秋の事例で理論を展開し、その解釈は公羊伝の本意をやや離れても、前半部分の「礼にして信、礼、答えざるなく、施し、報いられざるなし」は一応合理的な報応論とみれる。しかし、そこからいきなりその報応は「天之数」と結びつき、「天」とは何か、「天の数」とは何か、あるいは報応は天が主体かそれとも客観的な道德規準かが不明である。

「祭事を重ずること生に事えるが如し。故に聖人鬼神に於くや、之を畏れて敢えて欺かず、之を信じて独り任せず、之を事えて而専ら恃らず、其公を恃るは、有徳に報いるなる」（祭義第七十六）とは、完全に春秋経伝と無関係で一種の宗教的報応論である。鬼神は既に報応の主体になっており、ただその「公」とか「有徳」などは、人間の主観的道德標準のように見える。鬼神とは何かやや不明であるが、董仲舒はよく「天とは、百神の大君なり（天者、百神之大君也）」（郊義第六十六）といっており、祭祀も天地鬼神を祭るものとするを考えると、「天」を意識して言っていたことが分かる。

そうすると、報応論の三段式発展プロセスには、春秋経伝事例の本意から徹底的に離れることによって、新しい説なら何でも生み出すことができるという構造があるといえる。

三 災異論における三段式推論

前節に述べた三段式推論は、董仲舒の災異論にも見られる。あるいは、最初に使われたのは災異論に対する論証のときであったかもしれない。

『春秋』経では、幾つかの自然の異常現象を歴史事実として記録している。たとえば、

僖公十四年に「沙鹿、崩る」がある。

僖公十六年に「石、宋五に隕す」がある。

成公五年に「梁山、崩る」がある。

成公十六年に「昼、晦きなり」がある。

公羊伝は往々にして、以上の災異についての『春秋』経の記録をただ「災を記す」あるいは「異を記す」と捉える。しかし、董仲舒は災異の記録だけに止まらず、ここから三段式の推論を利用して天人相関の災異論を作り出したのである。その「微言大義」を「發揮」というプロセスは次のようになる。

周衰え、天子は微弱になり、諸侯は力政し、大夫は国を専らにし、士は邑を専らにし、度制法文の礼を行う能わず。（中略）日之がために食し、星隕つること雨の如く、蟲ふり、沙鹿崩

れ、夏に大いに雨水あり、冬に大いに雨雪あり、石宋五に隕ち、六鷁退いて飛び、隕霜は草を殺さず、李梅実り、正月に雨なく、秋の七月に至り、地震あり、梁山崩れ、河を壅して三日流れず、昼晦く、彗星東方に見え、孛大辰にあり、鶴来たりて巢く、春秋之を異にし、此れを以て悖乱の徴を見る。

(周衰、天子微弱、諸侯力政、大夫專国、士專邑、不能行度制法文之礼。(中略) 日為之食、星隕如雨、雨蟲、沙鹿崩、夏大雨水、冬大雨雪、隕石於宋五、六鷁退飛、隕霜不殺草、李梅実、正月不雨、至於秋七月、地震、梁山崩、壅河、三日不流、昼晦、彗星見於東方、孛於大辰、鶴鶴来巢、春秋異之、以此見悖乱之徴。) (王道第六)

大自然の異常現象を羅列するだけは災異論の第一階段で、ここにおいて董仲舒は公羊伝と同じく春秋の自然の異常現象を記すことを「春秋之を異にす」と捉えるのみである。

しかし、董仲舒は以上の災異を単に大自然の異常現象として捉えることに止まらなかった。続いて災異に対する記述を、「周衰え、天子は微弱にして、諸侯は力政し、大夫は国を専らにし、士は邑を専らにし、度制法文の礼を行う能わず・・・」という周代の末期の悪い政治状況に関する論述と評価の文章の直後に置いて、あたかもこれらはこの時代の政治制度などの紊乱によって起こされたものと見せかけた。その上で「此れを以て悖乱の徴を見る」といい、『春秋』に記された自然災異の現象を社会政治が乱れている「徴(きざし)」とした。「此れを以て悖乱の徴を見る」という見方、詳しくいえば大自然の異常現象に人為的道德感情と政治的意図を抱いてそれを社会政治が乱れた「徴(きざし)」と捉えることは、春秋経伝にもなかった。董仲舒の「発揮」に他ならない。ここでは、『春秋』に記された自然の異常現象は、董仲舒の「悖乱の徴を見る」という災異論を論証する道具になっている。このような災異論は第二階段に属していることが明らかである。

「国家、将に失道の敗有らんとすれば、天すなわち先ず災害を出して以て之を遣告す。自省を知らざれば、又怪異を出して以て之を警懼す。尚お変を知らざれば、傷敗乃ち至す(国家将有失道之敗有、而天乃先出災害以遣告之。不知自省、又出怪異以警懼之。尚不知变、傷敗乃至)」(对策一)という災異論になると、まず、「天」という概念は突然登場してきて、しかも国家の「失道の敗」に対して、意識的に譴告・警懼し、「傷敗」で懲罰を下すことができるという点から見れば、「天」は最高至上の人格神に違いない。このような斬新なる「天」概念、あるいはその権威さと絶対性は、春秋経伝にはなかった。また、董仲舒自分自身もその前後において、「天」に関する論述および災異のあり方に対しては、春秋経伝の事例などを用いて論証していなかったし、もはや無関係に思われる。明らかに、これは斬新的であつてない災異論であり、いわば災異論の第三段階になるわけである。

上述のような三段式発展プロセスをのぼって、災異論は天道陰陽(五行)と結び、天人相関の理論へと変身を遂げたのである。

四 三段式推論法の意味

上記の「二」「三」節において、論者は報応論と災異論を取り上げて、董仲舒の春秋公羊学における三段式推論法を述べてきた。実際のところ、このような三段式推論法は董仲舒のほかの理論に関する論証、特に春秋学から「天」に関わる理論へと昇進するときに広く使われた方法と考えられる。

例えば、『春秋繁露』「奉本第三十四」には、「是の故、天の加える所、災害と為ると雖も、猶お承けて之を大び、其の欽窮まること無く、夷伯之廟を震すは是なり」（是故天之所加、雖為災害、猶承而大之、其欽無窮、震夷伯之廟是也）という事例を巡って論を展開している。この論証において、僖公十五年の「震夷伯之廟是也」という史実は、本来の自然災害の意味から「天に錯りて舛すの災無し（天無錯舛之災）」という人災に昇進し、最後に「天地の貴」は「其欽無窮」ということを論証するための証拠になっていく。

前掲の伊藤計氏は、董仲舒思想の変遷について、「董仲舒は公羊学の中に陰陽説を導入することによって、自己の思想全体を飛躍的に発展させる」と述べて、また、公羊学と陰陽説との結合は歴史哲学と自然哲学の融合と捉えたのである。（注六）

しかし、私見では、陰陽説は災異論において重要な役割を果たしているが、「天意見難く、其の道理り難し。是の故に陰陽入出、実虚の処を明らかなるは、天の志を觀る所以なり；五行の本末、順逆、小大、広狭を弁ずるは、天道を觀る所以なり（天意難見也、其道難理。是故明陰陽入出、実虚之処、所以觀天之志；弁五行之本末、順逆、小大、広狭、所以觀天道也）」（天地陰陽第八十一）という語に示されたように、陰陽五行は天意天道を表す道具と表現系統に過ぎない。同様、陰陽説を直接に「自然哲学」と結びつこうとすることはあまりに短絡的と思われる。さらに、後述のように、董仲舒が春秋学に導入する理論は陰陽説の外に、自然天地あるいは五行説もみられる。

春秋公羊学から「天」論と天人相関論までの三段階の各段階の特徴を要約すると、次のようになる。

第一段階では、小論の第「一」節に述べたように、董仲舒の見解は基本的に春秋経伝に忠実であり、それらの見解を述べる時、すべて春秋経伝の史実と見方を取り上げて論証する。

第二階段になると、董仲舒は自分の新しい見解を続々と打ち出す。しかも、このような新しい見解について、だいたい天地、陰陽などの新しい概念で論証する。春秋経伝を言及するが、経伝の本来の意味とはかなり離れており、これらの見解が春秋経伝にあったように見せかけるだけである。時には経伝の事例を取り上げなくとも、「対策」の「臣謹んで案ずるに、『春秋』の中、前世已に行うの事を視、以て天人相與の際を觀、甚だ畏るべし（臣謹案『春秋』之中、視前世已行之事、以觀天人相與之際、甚可畏也）」といったように、自家の新説（ここでは「天人相與」）を春秋経伝に寄与しその正確性を経伝聖人の權威に証明させようとするものである。もはや伝統的、あるいは「非天論」の春秋公羊学ではなくなった。

第三階段では、「天」は脚光を浴びて主役になった。「天」はそもそも「春秋の道、天を奉じて古を法る（春秋之道、奉天而法古）」（楚莊王第一）といったように春秋学に由来し、また、前述の「奉本第三十四」の例に示されたように、春秋の事例と孔子聖人の威光を借りて權威性と絶対性はつけられたものであった。この段階では、「天」と天道に関する理論および天人相関論などは、独立した形で現れるが、それは董仲舒が意識的にそれらを春秋経伝とのつながりをはずしてからできた理論である。それから、「天、その道を執りて、万物の主になる（天執其道、為万物主）」（天地之行第七十八）というように、天道（陰陽五行）の説を自由自在に論述していく。春秋の事例を取りあげなければ、春秋経伝と聖人孔子の權威も不要である。こういう意味で、春秋公羊学の痕跡が残っているのは「天論」の春秋公羊学であり、残っていないのは普通の「天」論になる。

では、上述のような三段式推論方法において、董仲舒がどんな要素を取り入れて、理論の昇進

を果たさせたか。

第一段階から第二段階への昇進は、幾つかのケースがあつて取り入れた要素も様々である。

第「三」節に取り上げた災異論の場合は、災異について「此れを以て悖乱の徴を見る」（王道第六）とは、災異を君主の悪行を見極める政治の評価標準にしている。「日月食並びに凶を告げるは、その行いを以てせず」（奉本第三十四）といった災異説の場合は、（自然）天の日月食という（自然）天の異常現象、「地震、梁山沙鹿崩れ、宋衛陳災して、王公大夫篡弑者あり、春秋皆な書きて大異となす」（同上）という（自然）地の異常現象を「王公大夫篡弑者」（同上）の悪行の「徴（きざし）」とするのであり、いずれも人間社会の難題を自然界（天地）の異常現象で表現し解釈し説明することである。（注八）

陰陽説も大きな要素の一つである。「対策」の中では、陰陽の災異論について、「徳教を廢して刑罰に任ず。刑罰中らざれば、則ち邪氣生じ、邪氣下に積み、怨惡上に畜う。上下和せざれば、則ち陰陽繆盭して妖孽生ずるなり（廢徳教而任刑罰。刑罰不中、則ち邪氣生、邪氣積下、怨惡畜上。上下不和、則ち陰陽繆盭妖孽生矣）」といい、陰陽を政治、社会秩序および法制などと結びつけた。また、『漢書』「五行志」あるいは「高廟園災対」では、主に陰陽説を用いて災異論を展開しているが、紙面上の関係で小論では省くことにする。（注七）

五行説も登場する。いままで五行説と災異論および春秋学との関わりは認められていないが、「対策三」に次のようにいう。「故に聖人天に法りて道を立ち、亦た溥く愛して私を亡くし、徳を布いて仁を施して、以て之を厚くし、誼を設けて礼を立てて之を導く。春とは天の生ずる所以なり、仁とは君の愛する所以なり、夏とは天の長する所以なり、徳とは君の養う所以なり、霜とは天の殺す所以なり、刑とは君の罰する所以なり（故聖人法天而立道、亦溥愛而亡私、布徳施仁以厚之、設誼立礼以導之。春者天之所以生也、仁者君之所以愛也、夏者天之所以長也、徳者君之所以養也、霜者天之所以殺也、刑者君之所以罰也）。聖人は天に法りて道を立つとは、「春秋の道、天を奉じて道を法る」（楚莊王第一）と一致するが、ここでは春夏霜（秋）の序列に人間の道德政治の要素を取り入れて、「天人の徴、古今の道」とした。これは立派な五行論である。この五行論で立証された天「道」は、「孔子、『春秋』を作り、上に之を天道に揆り、下に諸を人情に質す（孔子作『春秋』、上揆之天道、下質諸人情）（対策三）」というように、やはり春秋孔子と結びついているのである。

しかし、第二段階から第三段階への昇進になると、一つの要素しか認められなかった。これは最高至上の人格神の「天」である。「天」がなければ、昇進は果たせない。第一、昇進の目的は天人相関理論の成立にほかにないからである。

例えば、小論の第「二」節に取り上げた「礼にして信、礼、答えざるなく、施し、報いられざるなきは、天の数なり」（楚莊王第一）という報応論では、春秋経伝にある報応論の事例をまとめて、「天の数」と結びつくことで、天と人との相互感応の報応論は成り立った。礼を尽し、善を施せば、必ず報われるとなるが、「天」がなければ、報う主体が失ってしまい、当然「天の数」も成り立たない。同様、「故に聖人の鬼神に於けるや、之を畏れて敢えて欺かず、之を信じて独り任せず、之に事えて専ら恃らず、其の公を恃るは、有徳に報いるなる」（祭義第七十六）という報応論では、（天）鬼神がなければ、「有徳を報う」主体、目的、希望および意義が皆無になるだろう。

また、第「三」節の災異論では、災異を「此れを以て悖乱の徴を見る」という段階では、ただ『春秋』に記された自然災異の現象を社会政治が乱れているかどうかの「徴（きざし）」をみるだけで、君主への譴告と警懼などにはならない。第三段階の「天すなわち先ず災害を出して以て之

を遣告す。自省を知らざれば、又怪異を出して以て警懼す。尚お変を知らざれば、傷敗乃ち至す」(対策一)とは、災異を下す主体を「天」に明確にして、また「天」が「失道の敗」に対して意識的に譴告・警懼し、「傷敗」で懲罰を下すことを可能にした。それで始めて天人相関の災異論が成り立ち、災異論は現実の政治に対する判断標準から、政治の参加と制御に役立つ理論になり得たのである。

董仲舒は言う、「天に十端有り。十端にして止りなり。天一端なり、地一端なり、陰一端なり、地一端なり、火一端なり、木一端なり、金一端なり、水一端なり、土一端なり、人一端なり。凡そ十端にして畢わるとは、天の数なり(天有十端。十端而止已。天為一端、地為一端、陰為一端、陽為一端也、火為一端、木為一端、金為一端、水為一端、土為一端、人為一端。凡十端而畢者、天の数也)」(官制象天第二十四)。要するに、前掲の第一段階から第二段階に使われる自然天地、陰陽、五行などは、「天に十端有り」あるいは「天とは群物の祖なり」(対策三)という最高至上の人格神「天」のそれぞれの一端に過ぎない。そうであれば、第一階段から第二段階への理論昇進は、まだ董仲舒春秋公羊学発展の究極の段階でもなければ、最終目的でもない。なぜならば、そこで使われていた自然天地、陰陽、五行は「天」の一「端」、つまり「天」の一部分に過ぎないから、それで構成された理論もまだ「発展途中」と思われる。最高至上の「天」があつてそれを人間社会の政治と歴史に関する理論である春秋公羊学に導入して、ようやく天人相関論およびその間連説が誕生したのである。

結 語

董仲舒の春秋公羊学とは、一種の「経典の解釈」である。経典の解釈学は、往々にしてその目的は経典の元来の意味をもう一度注釈し説明するよりも、新しい理論を創り出すことにある(注九)。それで解釈者の解釈法は、注釈から新しい思惟の道を開くへの重要な手段である。小論に取り上げた董仲舒の春秋公羊学における三段式推論という解釈法は、このような手段の一つであり、一種のトリックともいえる。このトリックを究明することは、彼の二つの春秋公羊学の転換の秘訣、方法ないし董仲舒思想の変遷の真相を究明するキーポイントと思われる。

また注意すべきは、一旦上述の三段式の推論を通過されれば、第一と第二段階は往々にして省略される。それは『春秋繁露』と「対策」の中に、天道陰陽五行に関する説の多くはほとんど春秋経伝とは無関係に見える所以である。同様、「兪序第十七」に「仲尼の春秋を作すや、上に天端、王公の位、万民の欲する所を探正し、下に得失を明らかにし、賢才を起して、以て後聖を待つ(仲尼之作春秋也、上探正天端、王公之位、万民之所欲、下明得失、起賢才、以待後聖)」といったように、口々に「天端を探正」することは、孔子(仲尼)の「春秋を作し(おこし)」の旨だというが、実際のところ、それを看板にして自分の天論並びに孔子が後世(漢)のために法を立てたことを宣伝しているのにほかならなかった。(注十)

故に董仲舒は「今、『春秋』の学為るや、往を道いて来を明らかにする者なり。然り而して、其の辞は天の微を体し、効に知り難きなり。能く察せざれば、寂として無きが若く、能く之を察すれば、物として在らざる無し。是の故に『春秋』を為さむ者は、一端を得て多く之を連ね、一空を見て博く之を貫けば、則ち天下尽せり(今『春秋』之為学也、道往而明来者也。然而其辞体天之微、効難知也。弗能察、寂若無、能察之、無物不在。是故為『春秋』者、得一端而多連之、見一空而博貫之、則天下尽矣)」(精華第五)といい、究極のところ、いったんこの三段式が完成す

れば、春秋の学問はもはやただの「天の微を体す」る手段に過ぎなく、経伝の事例に対する引用、注解と発揮はもはや思惟を展開する素材で、自説を表し述べる道具に過ぎない、ということになる。

董仲舒の思想の発展は、この三段式推論を経てから、春秋公羊学の制限を受ける必要がなくなったので、そこから春秋公羊学から脱皮し、他の理論への飛躍的発展を遂げたのである。言い換えれば、春秋の經典的根拠や孔子の聖人的権威や歴史の手本などを超越できたことこそ、天人相関論をはじめ、天道論、天人合一論、陰陽五行論あるいは三統説などが成り立ち得たのである。

注釈

(一) 拙著『董仲舒思想の研究』(人と文化社、一九九五年版)「春秋公羊学篇」の「董仲舒の二つの春秋公羊学」一節を参照されたい。董仲舒の「天」思想に関する考察は、同書の「天論篇」各節を参照されたい。『春秋繁露』に関して、幾つかの文献学上の疑問点があるが、小論ではこれを問題としない。拙著『董仲舒思想の研究』、徐復観著『兩漢思想史』卷二「先秦儒家思想史発展中の転折及天的哲学大系統的的建立～董仲舒『春秋繁露』的研究」(台湾学生書局版)、池田知久著「中国古代の天人相関説—董仲舒の場合」(叢書『アジアから考える「七」世界像の形成』(東京大学出版会一九九四年版)および齋木哲郎著「『春秋繁露』の偽書説について」(『汲古』第七号所収、一九九〇年)などを合わせて参照されたい。なお、小論は『春秋繁露』を引用する際、篇名と順序のみを記す。

(二) 「董仲舒の災異説～高廟園災対という上奏文を中心にして～」、東北大学中国文史哲研究会『集刊東洋学』41、一九七九年。

(三) 『楚莊王篇』三世異辭説と董仲舒の災異説、九州大学中国哲学研究会『中国哲学論集』23所収、一九九七年。

(四) このような微妙な相違について、次のような幾つかの解釈法も考えられる。例えば春秋学伝承の系統の違いや、穀梁伝の影響や、別説の混入などがそれである。但し、常に新しい「微言大義」を「発揮」するのは、春秋学者の宿命のではないと思われる。

(五) 拙論「董仲舒思想與黄老之学」を参照されたい。『原学』第五期、中国広播電視出版社一九九六年版。

(六) 前掲の注(二)を参照されたい。

(七) 「五行志」の陰陽災異説の展開について、沢田多喜男「董仲舒天人相関説試探」、東北大学『日本文化研究所研究報告』第三集、一九六七年)と末永高康の「董仲舒春秋災異説の再検討」(京都大学『中国思想史研究』第十八号、一九九二年)などを参照されたい。

(八) こういう意味で、董仲舒の「同類相動」はまた第一段階に止まっていると考える。董仲舒は最初「類固相召」といったような「同類感応」の理論で災異論を立てようとしたが、これは自然界の異常現象の相互感応で、三段式推論を導入しにくく、特に「天」の入る余地がないから、途中で放棄したのであろう。故に、董仲舒の思想の中で「同類感応」の理論は余り重要な地位を占めていない。

(九) 例えば、『莊子』における老子の理論と孔子の形象に関する論述、河上公の老子注、郭象の莊子注などはこのような「創造的解釈」に属するものである。

(十) 漢代の上奏文あるいは対策文では、普通「臣聞く」という語で始まるが、董仲舒の「賢良

対策」の中では、それ以外に、「臣、謹んで『春秋』（「の文」、あるいは「の中」）を案ずるに」という論説部分が幾つある。春秋学者の口癖かもしれないが、これも意識的に『春秋』の説だと思わせ掛けて、自分の天人相関の説を述べるトリックとみられる。実際のところ、このようなトリックを取らなくても、論説は続けられる。例えば「対策一」に「臣聞くには命とは天の令なり、性とは生の質なり、情とは人の欲なり（臣聞命者天之令也、性者生之質也、情者人之欲也）」とあり、直接天人相関の理論を打ち出したが、『春秋』の威光を借りなかった。