

123. 6-Ts34ウ



1200500725697



始



M.S.
161

東洋文庫論叢第二十二

左傳の思想史的研究

津田左右吉著

法財團東洋文庫刊行

43

123.6
T5 34

東洋文庫論叢第二十二



左傳の思想史的研究

津田左右吉著



財團法人東洋文庫刊行

~~14~~ ~~16~~ ~~1~~

まへがき

一九三一年の秋の文庫の東洋學講座に於いて左傳に關する講演を試みてから、もうあしかけ五年めになる。ほんのあらずしか話すことのできなかつた講演の内容を充實させて、一篇の論稿にまとめて置かうといふ考は、その講演をした時から有つてゐたのであるが、しなければならぬことが他にいろいろあつたため、三年の夏の休みになつて始めてそれに着手することができた。それから今年の春のはじめまでかゝつて、これを書き上げたのである。

此の論稿の意圖は、左傳が如何なる性質の書であり、それに如何なる思想が現はれてゐるか、其の思想が儒教の歴史に於いて如何なる地位を占め、支那思想として如何なる意味を有つてゐるか、またそれが如何にして形成せられたか、などの諸問題を研究することである。其の方法としては、先づ左傳に關する文獻上の記載を批判することによつて其の述作の時代を考へ、次に春秋の解釋のしかたの歴史的變遷をあとづけることによつて左傳の世に現はれるやうになつた事情を明かにすることから始めた。以上は、いはゞ豫備的のしごとであつて、左傳述作時代とてもそれだけで決定せられたわけでは無い。さて、研究の本部門に入つて、第一に左傳に語られてゐる主要なる説話を、一々、春秋の經の記載、孟子、荀子、韓非子、呂氏春秋、公羊傳、穀梁傳、韓詩外傳、淮南子、史記、漢書、管子、說苑、新序、現存の國語などに見える同じ主題の説話と比較

し、また戦國時代から前漢末までの政治史及び思想史上の事實と對照することによつて、其の變化と發展との徑路を考へ、左傳の於いて如何なる歴史的地位にあるかを見ようとした。それから第二に、上に述べたやうな多くの説話とそれによつて構成せられてゐる左傳の全體のくみだてとに現はれてゐる左傳の思想と、さういふ思想を生み出した政治的社會的狀態、それが形成せられた徑路、及び其の歴史的地位とを考へることにしたので、これが此の研究の中核をなすものである。さうして以上二方面の考察は、おのづから、最初に行つた方法とは全く別に、左傳の内容そのもの、檢討によつて、其の述作時代を知ることにもなつたのである。それから最後に、春秋の傳としての左傳の特質、並に左傳の思想とそれが作られた時代の儒教の狀態との關係を考へ、其の間に春秋の經の性質と其の述作時代とをも觀察した。従つて此の研究は、左傳の記載を史料として見る場合に、それが如何なる時代についての、また何事についての、史料となり得るものであるか、上代の支那の學者が、如何なる心理から如何なる態度で、それぞれの主張を立てたり、古典や古傳説を取扱つたりしたかを、知るためのやくにもたつことになつた。

左傳の述作時代については、それを前漢末期とするのが余の見解であるが、此の見解は必しも新しいものではない。たゞさういふ歸結を得るまでの考へかた、また其の見解の内容には従來の説とちがふところがあらうと思ふ。なほ附言する。最近わが國に於いて曆法の上から左傳の述作時代に關する論争があつたが、余はそれについての意見を述べるほどに曆法に關する知識を有つてゐないから、此の問題には全く觸れなかつた。しかし、余自身としては、他の方面からの考證によつて、左傳の述作時代は十分に推定し得られたことを信ずる。

此の書に述べた種々の見解には、舊稿儒教發達史の一面、史學雜誌三六の六、九、一一、漢代政治思想の一面、滿鮮地理歴史研究報告一一、前漢の儒教と陰陽說、同上二二、儒教の實踐道德、同上三三、易に關する一二の考察、東洋學報一四の二、三、洪範に見える筮についての一説、同上二八の二、儒教の禮樂說、同上二九の一から二〇の三までの各號、及び此の論叢の第八、道家の思想と其の開展などに考説して置いたところと密接の關係のあるものが多いので、詳しい説明はそれ譲つて、此の書には省略した場合が少なくない。またこれらの舊稿には、局部的に訂正したいと思つてゐたところが所々にあるが、此の書の考説によつておのづからそれが果たされることになつた場合もある。

最後に、白鳥先生をはじめとして文庫の方々、特に直接にいろいろのお手数をかけた和田清氏、岩井大慧氏、出石誠彦氏に、厚くお禮を申し述べる。また卷末にイギリス文の梗概を添へるについて翻譯の勞を取られた杉村一枝氏、索引を製作せられた栗田直躬氏、校正をひきうけてくれた同氏及び小林昇氏の好意を深謝する。

一九三五年七月
まへがき

津田左右吉

目次

第一篇 序 說

第一章 文獻上の記載から見た左傳述作の時代 一
第二章 春秋の解釋法の變遷 七五

第二篇 左傳の說話と其の發展の徑路

第一章 五霸に關する說話其の一(桓公說話) 一一
第二章 五霸に關する說話其の二(文公說話) 一五五
第三章 五霸に關する說話其の三(襄公、繆公、莊王及び闔廬の說話) 一九三
第四章 晉楚の抗爭に關する種々の說話 二三一
第五章 孔子及び子産に關する說話 二五九
第六章 古帝王及び諸侯の祖先に關する說話 三〇九
第七章 儒教思想によつて作られた說話 三七三
第八章 ト筮及び占星術に關する說話 四二四
第九章 說話の概観 四五八

第三篇 左傳の思想と其の歴史的地位

目次

目次

二

| | | |
|---------|-----------------------|------|
| 第一章 | 霸者觀と其の二側面 | 四八一 |
| 第二章 | 霸者の戰國的精神と儒教思想との對立及び抱合 | 五〇九 |
| 第三章 | 春秋の精神と左傳の思想との一致及び矛盾 | 五二九 |
| 第四章 | 禮に關する二面の思想 | 五七一 |
| 第五章 | 呪術祭祀と儒教道德との背反及び調和 | 六一二 |
| 第六章 | 道德觀及び歴史觀 | 六四四 |
| 第四篇 結語 | | |
| 第一章 | 春秋の傳としての左傳の特質 | 六七七 |
| 第二章 | 春秋の性質と其の述作の時代 | 六九二 |
| 第三章 | 左傳の思想と前漢末期の儒教 | 七一二 |
| 補遺 | | 七三一 |
| 索引 | | 一一二五 |
| イギリス文梗概 | | 一一一一 |

左傳の思想史的研究

津田左右吉 著

第一篇 序 說

第一章 文獻上の記載から見た左傳述作の時代



此の論稿に於いて著者の試みようとすることは左傳の内容に對する歴史の見地からの考察であり、それが儒教思想の發達史に於いて如何なる地位を占めるものであるかの研究であるが、順序として、先づ左傳の述作時代を考へねばならぬ。左丘明の作であるといふ古來の傳説に對しては、批判を要するからである。此の批判には、左傳に關する文獻上の記載からそのと左傳の内容そのものからするとの二つの方法があるが、左傳の内容について其の歴史的地位を明かにすることは、即ち此の論稿の目的とするところであるから、第二の方法による場合には、左傳の述作年代は最後に至つておのづから決定せられることになる。だから、最初

第一章 文獻上の記載から見た左傳述作の時代

になし得られるのは、たゞ第一の方法によることのみである。

文献上の記載によつて左傳の述作時代を考へるには、先づ此の書の名が何時から文献に現はれてゐるかをしらべて見なければならぬ。漢書の藝文志には春秋の傳の第一に、左氏傳三十卷を挙げ、左丘明魯太史と注記してあるから、藝文志のもととなつた劉歆の七略が完成せられた哀帝の時に此の書があり、それが左丘明の作とせられてゐたことは明かである。劉歆傳及び韋玄成傳に見える哀帝の時の劉歆の議に、或は左傳を稱揚し、或は左傳の文を引いてあることも、此の點に於いて參考せられる。さうして藝文志に左傳を孔子の眞意を傳へたものとして讚美してあることから考へると、歆が力を極めて左傳を鼓吹したこと、敍してある劉歆傳の記載も事實に違ひない。それから少し溯つて考へると、五行志に引いてある劉向の論にも、左傳の記事によつたものがあるが、向の洪範五行傳論は、劉向傳によると、成帝の時に成つたものらしいから、成帝の時に既に左傳のあつたこと、並に劉向もそれを用ゐたことがわかるやうである。劉向が左傳の記事について其の解釋を試みてゐる一二の例を挙げると、貌の條の倍公二十四年の鷓冠の話、聽の條の倍公三十二年の文公の柩に聲のあつた話、思心の條の昭公二十一年の景王の鑄鐘の話、皇之不極の條の昭公十九年の龍の話、文公十六年の蛇の話などに於いてそれが見られる。最後の條には、莊公十四年の蛇の鬪つた話についても劉向の説が載せてあるが、此の話は史記にも見えてゐるから、本文には、左氏傳として記してはあつても、

向が左傳の記載について考へたとばかり解することはできぬかも知れぬ。かういふ例は他にもあるが、上に記したところはそれとは違つて、左傳によつたものとしなければなるまい。だから、かう考へられるのである。もつとも劉歆傳には、左傳を稱説してゐる歆が穀梁の説を維持してゐる向を難じたといふ話を記し、向不能非間也、然猶自持其穀梁義、といつてあるから、向が其の五行傳論に左傳の記事を用ゐたといふことには、幾らかの疑もあるが、劉歆傳の記載は經の筆法の解釋に關することであつて、記事についての問題では無いやうに見える。また五行志の總序には、董仲舒が公羊、劉向が穀梁、劉歆が左傳を治めたことを説いてあるが、これは春秋の災異の解釋に關係ある三家がそれぞれ三傳の學者であつたことをいつたまで、あつて、向が左傳の記事を用ゐたことを否定する材料にはなるまい。(五行志には、なほ洪範五行傳に關する説といふものが所々に引いてあつて、それにも左傳の記載によつて説を立てたところがあるが、此の説の著者も著作時代も不明であるから、今の場合には、それによつて左傳の存在した時代を考へることはできぬ。)それから、成帝の綏和元年に孔吉を湯王の後として侯に封じたことがあるが、其の議の根據として左氏穀梁などの記載の用ゐられたことが、梅福傳に見えてゐる。此の左氏は穀梁と連記してあるところから考へると、左傳を指したものと思はれ、實際、左傳の昭公七年の條に、それに對應する記事がある。また翟方進傳に、方進が左傳を好み、それを歆に傳へたとあり、儒林傳及び劉歆傳には、歆の左傳の學は翟方進と尹咸とから受け

たものとしてあるが、翟方進は成帝のころの人であり、尹咸は藝文志には成帝の時の校書に與つて數術を擔任したと記され、劉歆傳には歆と共に經傳を校したと書いてある。なほ儒林傳には、張霸といふものが尙書を僞作した時に左傳から材料を採つたといふことが見えてゐて、其の書が成帝の時にあつたやうに記してある。が、これらは何れも出所の明かでない漢書の記載であるから、成帝の時の記録に其の根據があるかどうかは、別に研究を要するであらう。たゞ劉向が左傳の記事によつて論を立てたこと、従つて向の時に左傳の存在したことが肯はれるならば、それによつてこれらの記載を信じてよいやうである。

更に成帝の時よりも前のことを考へると、儒林傳の別の條に尹咸の父の尹更始が左傳を咸と翟方進とに傳へたとあり、更始「前の左傳の學統も記されてゐる。また河間獻王傳には王が毛氏詩と共に左氏春秋の博士を立てたとあるが、此の左氏春秋は左氏傳による春秋の學のことと解せられる。儒林傳の房鳳の條及び劉歆傳にも左氏春秋の名があるが、兩方とも劉歆がそれを學官に立てることを主張したといふ記事であるから、それは左氏傳による春秋の學を指してゐるに違ひなく、さうして別に五行志、儒林傳、劉向傳などに公羊春秋、穀梁春秋の稱呼が見えてゐて、それが公羊傳もしくは穀梁傳による春秋の學を指すものであることも、それを助ける。しかし、左傳が成帝の時よりも前から存在したことが當時の確實なる文獻に見えない限り、これらの記載を、成帝の時よりも前の記録から出たものとして考へ、それをすぐに信用

してよいかどうかは、問題である。儒林傳も河間獻王傳も班固の手になつたものと思はれるから、其の記載には後漢の初期までに書かれた資料から出たものがあるかも知れないからである。そこで次には、成帝の時よりも前に書かれたものとして疑の無い文獻に左傳の名が出てゐるかどうかを、しらべて見なければならぬ。

これについて第一に考慮せらるべきは、史記の十二諸侯年表の序に孔子が春秋を述作したことを記した後、七十子之徒、口受其傳、指爲有所刺謾、褒諱抱損之文、辭不可見也、魯君子左丘明、懼弟子人人異端、各安其意、失其真、故因孔子史記、具論其語、成左氏春秋とあることである。こゝの左氏春秋は書名に違ひないから、ふと見ると、それは春秋左氏傳を意味するものゝやうであるが、上に挙げた例からいふと、左氏傳による春秋の學をこそ左氏春秋とはいへ、書名としての左氏傳そのものを左氏春秋とはいへないはずであり、同じ史記の儒林傳に穀梁春秋の名があつてそれがやはり穀梁家の春秋の學を指してゐることもそれを證する。韓詩、毛詩、大戴禮、小戴禮などいふ名稱がやはり韓氏、毛氏の詩の學、大戴、小戴の禮儀禮の學を意味するものであることを参考すべきである。これらの例の多くは史記よりも後に生じた稱呼ではあるが、それは上に記した漢書に見える同じ稱呼と共に、史記時代からの用例が繼續せられたものと見るべきである。詩や春秋は經の名であるから、それらの傳をすぐに詩春秋と呼ぶのは不合理であらう。さすれば、書名として記されてゐる十二諸侯年表の序の左氏春秋は春秋左氏

傳では無いと見なければなるまい。もつとも之については、經の解釋を傳と稱するのが何時からのことであるかを考へる必要もあらうが、史記の儒林傳に詩を説いた韓生について、爲内外傳數萬言といつてあるのを見ると、司馬遷の時にはさういふ慣例が既に生じてゐたらしい。尙書大傳は伏生の著とは考へられないから、司馬遷よりも後のものかも知れぬが、易の家傳象傳などは彼の前からさう呼ばれてゐたのであらう。春秋の公羊傳、穀梁傳も、其の書は司馬遷の時に存在したとしなければなるまいから、名稱も亦たそれに伴つてゐたに違ひない。さすれば、史記の書かれた時に左氏の春秋の解釋があつたならば、それは左氏傳と呼ばれたと見るのが妥當である。經といふのも傳といふのも本來廣い意味に用ゐられた名であり、論語や孝經の語を傳曰として引くことは前漢末までも例のあることである。漢書平帝紀元始四年の條、翟方進傳など參照。が、所謂六經といふものが定められるやうになると、それに對する解釋を傳といふやうになつたので、それは司馬遷よりも前にはじまつてゐたのであらう。或は學派によつて其の用ゐる經の本文に幾らかの差異のあるのが普通の例であるから、齊詩、魯詩、韓詩、毛詩などの稱呼は、齊及び魯の傳承による、又は韓氏毛氏の學派で學ばれる、詩の經、また公羊春秋、穀梁春秋は公羊學派もしくは穀梁學派の講説する春秋の經、といふ意義にも用ゐられたやうであり、漢書儒林傳の孟喜の條に見える疏氏春秋も疏廣の傳へた春秋の經を指すものゝやうであるから、左氏春秋の名も亦た此の意義に用ゐられたであらう。だから、此の名のある

ことによつて左氏傳、少くとも春秋に關する左氏の學派の存在を推測することができると考へるものがあるかも知れぬ。しかし、この左氏春秋は上に引いた此の書の著作の動機と、因孔子史記具論其語、といふ説明とによると、決して春秋の經を指すものではないから、上記の用例には全然あてはまらぬものであり、従つてかゝる推測をすることは不可能である。さうして左氏春秋が春秋の經で無いならば、それが春秋の名を有つてゐることは、此の點から見ても奇怪である。しかし、稱呼の類には時に異例のあることをも許さねばならず、また年表の序の文字についていふと、行文の際、不用意に書きかたの混亂するやうなことも無かつたとは限るまいから、これは或はさしたる問題で無いかも知れぬ。もしさうとすれば、左傳の有無を考へるについても、上記の點だけで性急には斷定しがたい。特に左氏春秋が春秋について其の眞意のあるところを解説したものであるとすれば、其の名は何であるにせよ、實質は春秋の傳とすべきものであるから、單に稱呼の上からのみ論ずるのは妥當で無いともいはれよう。そこで、他の方面から史記の時代に左傳の書があつたかどうかを考へてみる必要がある。

先づ史記の儒林傳を見ると、春秋については公羊と穀梁との二つの學派のあつたことが記されてゐるに拘はらず、左氏の學派については一言もして無い。これは司馬遷の時に公羊傳と穀梁傳とが存在するのみであつて、左傳の無かつたことを明示するものといはねばならぬ。それから、孔子世家に、至於爲春秋、筆則筆、削則削、子夏之徒、不能贊一辭、弟子受春秋、孔子曰、後世知

丘者以春秋、而罪丘者亦以春秋、とあることが注意せられる。これは春秋に關しては其の高弟も一辭を加へることができず、其のまゝで後世に遺され後人の批判に委ねられたといふのであるが、左丘明の書いた春秋の傳と稱せられるものも、司馬遷の時にあつたならば、かうは書かれなかつたはずではあるまいか。さうして、特に子夏の名が擧げてあるのを見ると、春秋を語るについて左丘明の名が想起せられなかつたことが知られよう。さすれば、これもまた史記編述の時に左傳の無かつたことを語るものと見て大過はあるまい。しかし、かう考へて來ると一步を進めて左氏春秋といふ名の書のあつたことさへも疑はねばならなくなる。名は左氏傳で無くとも春秋の意のあるところを一々解説した左丘明の著作があつたとするならば、それを傳承して學習する學派もあつたと想像するのが自然であるのに、それが儒林傳によつて否定せられ、また左丘明が春秋を解説したといふことが孔子世家によつて否定せられたからである。が、このことは後の問題として殘して置いて、こゝではたゞ、十二諸侯年表の序によつて司馬遷の時に左氏傳のあつたことを推測すべきでは無い、といふことを説くにとゞめる。のみならず、漢書儒林傳に宣帝の時に殿中に於いて公羊穀梁二家の學者が互に其の説の同異是非を論じたことが記されてゐるが、そこには左氏の學者の關與したことが見えてゐない。これは宣帝紀甘露三年の條に、詔諸儒講五經同異とある所謂石渠閣の論議であり、五經のそれぞれについて當時の諸家の學者を召集し論議せしめたのであるから、春秋についても

特に或る一家の學者を排除したはずは無く、從つて當時左氏の學者があつたに拘はらずそれを關與せしめなかつたと考ふべき理由は見出されぬ。穀梁春秋は當時まだ學官に立てられてゐなかつたものであることをも考ふべきである。だから、此の時にもまだ左氏の學派、從つてまた左氏傳の書は存在しなかつたとしなければなるまい。史記儒林傳の上記の記載と對照して見ると、其の時の状態が此のころまで繼續してゐたのである。

しかし、こゝに司馬遷が左傳を見てゐたのでは無いかといふ疑を起させる記載がある。それは吳太伯世家の贊の、余讀春秋古文、乃知中國之虞與荆蠻句吳兄弟也、といふ一節であつて、虞と荆蠻句吳とが兄弟であるといふことは左傳の僖公五年の條に記されてゐる虞の宮之奇が其の君を諫めた話のうちに見えてゐるが、春秋の經には、勿論、見えず、公羊傳にも穀梁傳にも無いものであるから、所謂春秋古文は即ち左傳を指してゐるやうに考へられるからである。特に、漢書劉歆傳によると古文の左傳といふものがあつたやうに見えるから、一層この疑が強められる。しかし、上にも述べた如く左傳をすぐに春秋といふのは普通の慣例では無いのみならず、春秋古文といふ稱呼が何を意味するかも問題であるから、さう簡單にはうけとりかねる。そこで書名としての春秋が其のころ如何に用ゐられてゐたか、また古文といふ語によつて何が示されてゐたかを詮索してみる必要が生ずる。

春秋の名は一般には、孔子の述作したと傳へられてゐる魯の十二公二百四十二年間の年代

記をさすものゝやうに思はれてゐるが、そのみをいふので無いことは、史記を見ても明かである。五帝本紀の贊に「予觀春秋國語其發明五帝德帝繫姓章矣」とあるが、五帝德や帝繫姓を發明するやうな記事はいふまでも無く、孔子の春秋には存在しないから、この春秋は孔子の春秋に無い。所謂孔子の春秋が果して孔子の述作であるかどうかは後に説くこととして、こゝでは行文の便宜上、假にかう記して置く。こゝにもこゝには、春秋國語とあるから、これが一つの書の名であるか、それとも春秋と國語との二つの書を連記したのであるか、もし後者ならば此の二つが如何なる關係を有するものとせられたか、また國語といふものが何を指してゐるかといふやうなことが究明せられねばならぬが、十二諸侯年表の序に「太史公讀春秋歷譜牒至周厲王未嘗不廢書而歎也」とあり、漢書の司馬遷傳に見え文選にも採つてある遷が任安に報じた書のうちに「左丘失明厥有國語」とあつて、春秋と國語との名がそれぞれ獨立して記されてゐる場合もあるから、春秋國語を一つの書と見ることはできなからう。ところで、五帝德帝繫姓のことは國語にも記されてゐたかも知れぬが、よしそれにしても所謂春秋の記載とも關係があるものとしなければならぬ。然らざれば春秋の名を擧げることには無意味だからである。また年表の序には春秋について周厲王云々とある外に「譜十二諸侯自共和訖孔子表見春秋國語」ともあるが、春秋にも厲王以前もしくは共和以來のことが記してあつたならば、それは孔子の春秋で無いことは明かである。たゞこゝでも春秋と歷譜牒または國語とを連記してある

ことの意味がわかりかねるので、厲王以前もしくは共和以來春秋以前のことは所謂歷譜牒または國語の記載についていつたものとも解せられるから、簡單にかうかたづけることはできぬかも知れぬ。太史公自序の十二諸侯年表の條には「幽厲之後周室衰微諸侯專政春秋有所不紀而譜牒經略」とあるが、この春秋は孔子のを指してゐるものと解して支障が無く、従つて此の一節は、幽厲以後所謂春秋時代以前のことは春秋には記して無いが譜牒には見えるといふ意味であるらしいことも、參考せられる。

そこで更に上記の年表の序を見ると、虞氏春秋、呂氏春秋の名が見えるが、前者については「趙孝成王時其相虞卿上采春秋、下觀近世、亦著八篇爲虞氏春秋」とあり、虞卿傳にも「上採春秋、下觀近世、曰節義稱號揣摩政謀、凡八篇、以刺譏國家得失、世傳之曰虞氏春秋」とあるから、これは孔子の春秋には關係の無い、それは別の書である。「上采春秋」は孔子の春秋から採録したといふのか、春秋時代の傳説を採つたといふのか、明かでないが、下觀近世に對していつてあるのを見ると、多分後者であらう。假に前者であるとしても、それは材料を孔子の春秋から得たといふまでにあつて、其の解釋をしたといふのでは無い。漢書藝文志に此の書を六藝の春秋の條には記さずして儒家の條に編入してあるのを見ても、其の性質は知られよう。藝文志には「虞氏春秋を十五篇としてあるが、篇の分けかたは、必しも一定したものとは限らないから、これは此の書が史記に見える同名の書であることを妨げぬ。たゞ藝文志には、此の書とは別に、春秋の條に

虞氏微傳二篇を挙げ、やはり虞卿の作としてあつて、それは孔子の春秋に關するものらしく見えるが、このことは今の問題には關係が無い。また呂氏春秋が孔子の春秋と何等の交渉の無いものであることは、いふまでも無からう。なほ同じ序のうち、如荀卿孟子公孫固韓非之徒、各往々措撫春秋之文、以著書、ともあるが、孟子や荀子に孔子の春秋に關する言辭はあるけれども、其の文を措撫したと考ふべきところは無いやうである。韓非子には内儲説篇に、春秋之記曰として倍公三十三年の記事が引用してあり、また外儲説篇の子夏の言といふものに、春秋之記とあるのも孔子の春秋をさしてゐるやうであるが、姦劫弑臣篇に、春秋記之曰として説いてある楚王子圍や齊莊公の話は孔子の春秋には見えないことであり、特に楚王といふ稱呼の如きは孔子の春秋には用ゐて無いはずのものである。従つて、韓非子に春秋とあるのが少くとも孔子の春秋のみを指してゐるもので無いことは、明かに知られる。姦劫弑臣篇の話は、文章は違ふが、昭公元年及び襄公二十五年の左傳にも記されてゐるものであつて、そこから、此の春秋は左傳を意味するのでは無いかといふ疑問が生ずるのであるが、それは史記の吳太伯世家の贊について上に述べたところと全く同じ問題になるのであるから、史記の問題が解決せらるれば、此の疑問もまたそれに伴つておのづから解決せられるはずである。また公孫固の著述といふものは今は傳つてゐないが、藝文志の儒家の條に記されてゐる公孫固一篇がそれかと思はれ、さうして其の原注に、齊閔王失國、問之固、因爲陳古今成敗也、とあるのによつて、上に述べ

べた虞氏春秋に類したものでらしい。孔子の春秋に特殊の關係があるものでは無い。

ところが、春秋の文を措撫して著したといはれてゐる公孫固の書がかういふものであり、また韓非子に内外儲説、説林などの諸篇があつて、そこに種々の人物の言行とそれに對する批評とが多く載せてあるのを見ると、さうしてまた虞氏春秋の内容が上に述べたやうなものであることを考へると、上記の史記の文に春秋といつてあるのは、古今の政治の成敗得失、種々の人物の言行、事蹟、傳説、またはそれに關する批評などを記したものの、一般的稱呼であることが、ほぼ推知せられる。司馬遷は公孫固や韓非子の著作がさういふものから多く材料を採つたと考へ、そのことを措撫春秋之文といつたのであらう。孟子や荀子にも人々の事蹟や傳説などが記してあり、またそれが論議せられてゐるから、其の點では、やはり此の意義の春秋から材料が出てゐるやうに思はれたのであらう。春秋の名をかう解釋すれば、それが或る一つの書の名でも無く、また春秋と名づけられた書に記されてゐることが、一定の時代のに限られてゐるのでも無いことが、おのづから領解せられるので、共和以來または厲王以前の説話が春秋に記されてゐるとして、怪しむに足らぬ。麻譜牒または國語に如何なることが記載せられてゐたにしても、春秋についてはかういふことが考へられる。これは十二諸侯年表の序に見える春秋の名稱について考へたことであるが、吳太伯世家や五帝本紀の贊の春秋の意義も亦た之によつて解釋せられるはずであり、吳太伯とか五帝とかの話が春秋と名づけられてゐた書に

記してあつたとしても、不思議では無いことになる。

なほ、史記と同時代もしくはそれより前の文獻について考へても、此のことは同じである。淮南子説林訓に「鄭詹入魯、春秋曰、佞人來、佞人來」とある春秋がもし書名ならば、それは孔子のは無く、古人に關する説話を記したものであることが、おのづから推測せられる。また韓詩外傳卷四に「春秋之志曰」として述べてあることは、韓非子姦劫弑臣篇に見える上記の話であるから、それと同様に考へねばならぬ。それから、戰國時代に溯ると、韓非子に見える春秋については、上に説いたものゝ外に、備内篇に「桃左春秋の名が見えてゐて、それが如何なるものであるかはわからぬが、孔子の春秋で無いものに春秋の名の用ゐられてゐる一例には違ひない。」（桃左の左を兀の誤として、孟子に見える檣杙に擬する説は何の根據も無い臆測である。孟子の記載からいへば、檣杙は春秋と呼ばるべきもので無い。）また戰國末の著作と思はれる、墨子の明鬼篇下に「周之春秋、燕之春秋、宋之春秋、齊之春秋の名が見えてゐる。周及び列國の名を冠してあるのを見ると、それらの國々のことを記したものと解せられるが、これによると何れの國についても其の國の故事を記したものを春秋と稱してゐたやうである。たゞそれは魯に春秋といひ、晋に乗といひ、楚に檣杙といふとある、孟子の記載と對照して議すべきものでは無いやうである。孟子の言は國々の官府の記録の名稱を説いたものと解せられるが、明鬼篇のはさういふ性質のものでは無く、其のころ、故事を記したものが一般に春秋の名によつて呼ばれて

ゐた、めに、かういふ書きかたがしてあると考へるのが、妥當であらう。これらの書に記されてゐることとして、明鬼篇に引いてあるのは、いづれも神怪な話であつて、官府の記録にあるべきものでは無く、後世に昔語として語られたものと思はれるからである。（國語の周語の章昭の注に「周春秋曰」として明鬼篇に見える語が載せてあるが、これは墨子からの孫引きに違ひない。）今傳はつてゐる、墨子には見えないが、史通六家篇に引いてあるところによれば、當時遺存してゐた、墨子のどこかに百國春秋の名があつたらしい。諸國の故事を記した書の名では無かつたらうか。さすれば、少くとも戰國末に於いては、春秋の名は故事を記し、古人の言行や事蹟を記したものの、一般的稱呼であつたので、虞氏春秋とか呂氏春秋とか名づけられた書のあることが、事實に於いてそれを證するものである。さうしてそれを史記の記載について上に説いたところと對照して考へると、司馬遷の時代には戰國末に述作せられて春秋の名を有つてゐた種々の書があつたのであらう。また漢書藝文志の春秋の條に「楚漢春秋といふものが見えるから、春秋と名づけられた書は漢代にも世に現はれたらしい。儒家の部にある李氏春秋などは何時のものかわからぬが、史記管晏列傳の贊に見える晏子春秋は、藝文志には晏子とのみあるから、春秋の二字は後人の補つたものかも知れぬ。要するに春秋といふ名の用ゐられたことは、戰國時代には限らなかつたのである。なほ一言すべきは、公羊傳莊公七年の條に「不脩春秋」といふ名が見えることである。これは、其のすぐあとに「君子脩之曰」として孔子の春

秋の本文を擧げてあるのを見ると、孔子の脩正しない前の春秋といふ意味に解せられ、此の傳の書かれた時にさういふものが世に傳はつてゐたとすべきものゝやうである。が、これは孔子が魯の官府の記録である春秋を削定したといふ話を前提として始めて解し得られるものであるから、之についての考察は孔子春秋述作説の批判の場合に譲つて置く。

春秋といふ稱呼が上記の如き意義に用ゐられたのが何時からのことであるか、又たそれが何故であるかは、知り難い。孟子の説によつて推測すると、孟子の時代には春秋の名は魯の官府の記録とそれを削定した孔子の述作とに限られたものとして考へられてゐたやうであるが、此の説はさう嚴密に解すべきものであるかどうか、又たそれが果して歴史的事實として信すべきものであるかどうか、他に傍證とすべきものも無いから、幾らかの疑は容れ得られよう。しかし、春秋の名は、それによつて年の四季を代表させたものと解し得られ、従つて年月にかけて事件を記録したものにふさはしい稱呼であるから、孔子の春秋の如き年代記風の書に其の名の與へられたのは自然であるが、單に古人の言行事蹟を記したものをさう呼ぶのは不自然である。さすれば、戰國末に於ける上記の習慣は孔子の春秋に上代の事蹟が記してあるところから、それにもとづいて、年代記の形を具へずとも、歷史上の事件や傳説を記した書をさう呼ぶことになつたものとして解すべきであらう。或はまた、虞氏春秋や公孫固の著作に關する史記や漢書の解説から考へると、春秋と稱せられたものは單なる歴史的事件や傳説の

記載では無くして、それに批評を加へ、或はそれによつて治亂興廢の由來を論ずるところに主なる意味があるものゝやうに見えるが、もしさうならば、それもまた孔子の春秋の精神が褒貶譏刺にあるといふ、孟子の時代にも既に存在したと思はれる、思想に關聯があるから、春秋の稱呼が戰國末のかゝる著作に多く用ゐられたのは、こゝにも一つの理由があつたらしい。いひかへると、春秋の名には道徳的または政治的觀點からの批判の義があるものとせられたのである。呂氏春秋の如きも、十二月紀などを除けば、やはり此の意義で春秋と稱し得られるものである。支那人が歴史を語り、故事を説き、人々の言行事蹟を談ずるのは、みな此の意味に於いてあることを考ふべきである。かう述べて來ると、春秋と呼ばれる種々の著作の世に現はれたのは、孔子の春秋が學者の間に權威を有するやうになつてから後のことであり、従つてそれは、いかに早くとも、ぼゞ戰國時代になつてからのことであらう。(これは儒家の經典の春秋を孔子の作と假に見た上のことである。)が、上に述べたところによつてもわかる如く、漢代に傳へられてゐたものは、概ね、戰國末期の作であるから、一般にかゝる書の現はれたのもさほど前からのことでは無く、ぼゞ其の中期以後と見て大過はあるまい。また其の内容から著作の時代の知り得られる一例をいふと、かの五帝德帝繫姓に關する記載が、もし上記の意義で春秋と稱せられた書に記載せられてゐたとするならば、其の書は、かゝる記載の存在することによつて、戰國末期もしくはそれより後のものであることが推測せられる。古の天子としての五

帝をいふことは、そのころに始まつたものだからである。さうして五帝本紀の贊に見える如く、司馬遷のころにも黃帝のことは「薦紳先生難言之」とせられ、五帝徳帝繫姓については「儒者或不傳」といはれてゐたことを思ふと、かゝる記載を有する春秋は儒家の書では無かつたらしい。事實、五帝の物語は堯舜を最古の帝王としてゐた儒家の言では無く、儒家がそれを取入れたのは如何に早くとも戰國末のことである（此のことについては舊稿漢代政治思想の一面に述べ置いて置いた）。

さて、上記の考察に大過が無いならば、史記の吳太伯世家の贊や韓詩外傳または韓非子の姦劫弑臣篇に春秋と名づけられた書から出たものと解し得べき説話があり、さうしてそれと同じことが左傳に記されてゐるにしても、其の春秋が左傳を意味するものとして考ふべき理由の無いことは、おのづから明かになつたであらう。現存の書では左傳に記されてゐる話であるが、司馬遷や韓嬰や又は韓非は、當時春秋の名によつて存在した何等かの書によつてそれを記述したものと解するのが正當である。左傳は普通の慣例に於いては、春秋と稱せらるべきもので無いことを考へねばならぬ。さうして左傳もまたさういふ書からこれらの説話を取つたものと考へるに、何の支障も無いはずである。さすれば、史記編述の時に左傳があつて司馬遷がそれを見たといふことは、吳太伯世家の贊からは、いひ得られないであらう。韓嬰や韓非についても、また同様に考へねばならぬ。

しかし、吳太伯世家の贊には「春秋古文」と書いてあるから、なほ此の「古文」の意義を考へて置く必要がある。古文は例へば古文尙書の例の如く、古字の義に用ゐられるのが普通のやうであるが、吳太伯世家の贊に春秋と連記してある古文はさうは解しがたい。上に記したやうな意義での春秋、即ち早くとも戰國末期の著作とすべきものに特に古字のがあるといふことが考へ得られないのみならず、古文春秋といはずして春秋古文と書いてあることも、またそれが古字の春秋を指したもので無いことを暗示する。さうして五帝本紀の贊に「不離古文者近是」とあり、三代世表の序に「余讀諫記黃帝以來、皆有年數、稽其麻譜終始五徳之傳、古文咸不同乖異」とあり、十二諸侯年表序の結語に「爲成學治古文者要刪焉」と記され、また仲尼弟子列傳の贊には「弟子籍出孔氏古文近是」と見え、太史公自序に「年十歲則誦古文、また其の結語に「秦撥去古文、焚滅詩書」とあるのを参考すると、古文の「文」は文字で書かれたもの、即ち今日の普通の用例での文章の義であり、古文は古書といつてもよいものであらうと考へられる。漢書梅福傳に「推述古文」とあるのも、古書の記載をたづねることらしいから、かういふ用法も漢代には行はれてゐたはずである。さうして春秋と古書とを連記したのは、春秋及び其の他の古書といふことであつて「春秋國語」といひ「春秋麻譜諫」といふのと大差が無く、具體的に書名を擧げる代りに抽象的な汎稱を用ゐたのみであるか、又は春秋と稱せられる種々の古書といふ意味かの何れかであらう。やゝ奇異な書きかたのやうではあるが、古文が古書の義であるとすれば、かう解する外は無い。

さすれば、虞と荆蠻、句吳とが兄弟であるといふ話は、上記の意義で春秋と稱せられたものに、或はまた其の他の古書にも記されてゐたことであらうと考へられる。但し古書が春秋以外の書をさすとするにしても、それが戦國末期のものであることは、春秋と連記せられてゐることからも知られるはずである。かう説いて來ると、吳太伯世家の費が司馬遷の左傳を見たといふ證據にならぬことは、一層明かであらう。

要するに左傳に關する文獻上の記載をたづねて史記を検索しても、史記にはそれが見えないのみならず、儒林傳及び孔子世家からは、司馬遷の時に左傳の存在しなかつたことが推測せられるので、それを妨ぐべき何等の記載も無いやうである。史記より前の典籍に於いては、現存のものではどこにも左傳の名が見えられない。さすれば左傳の名は、現存の文獻に於いては、前漢末のものに初めて見えるのである。たゞ史記の十二諸侯年表の序の左氏春秋に於いては、當時果してさういふものがあつたかどうかといふ上に記した問題がなほ残つてゐる。所謂左氏春秋は孔子の春秋の意のあるところを解釋したものとせられてゐるから、それは戦國末期に多く作られた種々の春秋と同じ性質のものでは無く、従つてそれらと同じ意味で春秋と名づけられたものでも無いはずであるが、史記編述の時にさういふ書の存在したことが既に説いた如く、疑はしいのである。が、此の問題を解決するには左丘明の傳といふものが前漢末に於いて始めて文獻に現はれた事情を明かにすることが必要である。

左傳の傳承については互に矛盾する二つの説が漢書に見えてゐる。一つは藝文志の説であつて、劉歆の七略から寫し取られたと推測せられるものであるが、それには孔子の春秋述作のことを記して、以魯周公之國、禮文備物、史官有法、故與左丘明、觀其史記……有所褒諱、貶損、不可書見、口授弟子、といひ、次に左丘明が傳を作つた理由を述べて、弟子退而異言、丘明恐弟子各安其意、以失其真、故論本事而作傳、明夫子不以空言說經也、といひ、さて春秋所貶損、大人當世、君臣有威權勢力、其事實皆形於傳、是以隱其書而不宣、所以免時難也、及末世、口說流行、故有公羊穀梁、鄒夾之傳、といつて、左丘明は其の作つた書を隠して世に傳へなかつたことを説いてゐる。左丘明の書いた春秋の傳は左丘明みづからそれを世に傳へなかつたといふのであるが、もしさうならばそれが現に存在するのは何故であるか、何時如何にして世に現はれたのであるか、重要な問題であるに拘はらず、そのことが全く記して無い。公羊穀梁などの傳の作られたのは、左傳の存在が知られず、従つて孔子の真意が明かになつてゐなかつたからだといふのであるが、これららの傳の作られた時には、左傳はまだ世に現はれてゐなかつたはずであるが、劉歆が公羊穀梁の二傳を何時の作と考へたかは、明かでない。二傳著作の時代については、次章にいう。また鄒氏夾氏の傳といふものは、藝文志の書目にも見えてゐて、各十一卷と記されてゐるが、それが何時作られたものであるかは、明かでない。たゞ漢書王吉傳に「吉……能爲臚氏春秋」とあるから、鄒氏傳は王吉よりも前の著作であらう。藝文志に「鄒氏無師、夾氏未有書」とあるの

を見ると、鄒氏傳は世に行はれず、夾氏傳に至つては、名のみ傳へられて其の書は前漢末に存在しなかつたのであらう。さうしてそれらが行はれなかつたのは、新しく現はれたものであるため、學者の信用を得なかつたからではあるまいか。恐らくは、二つとも史記より後の作であらう。次に他の一つは儒林傳の記載であつて、それには漢初からの左傳の傳承が記されてゐる。それは、初に張倉賈誼があり、次に賈誼から賈公、張禹を経て此の章の初に述べた尹更始に傳へられたといふのであり、また尹更始から尹咸及び翟方進を経て劉歆に授けられた外に、同じく尹更始に學んだ胡常から賈護、陳欽、王莽に至る傳承のあることも記されてゐる。儒林傳にあるのは漢代だけのことであるが、劉向の別錄の記載として左傳の正義に引いてあるものには、左丘明から曾申、吳起、吳期、鐸椒、虞卿、荀卿を経て張蒼に至る左傳の學統が見えてゐる。此の二書の記載は接續すべきものであつても、左丘明から前漢末までの左傳の傳承を記したものがあつたのを、張蒼倉までの部分が別錄の記載と稱せられるものによつて、それから後の部分が漢書儒林傳によつて、今日に傳へられてゐるのであらう。儒林傳は漢書であるために、先秦の部分を削除したものと推測せられる。たゞ儒林傳に於いて張蒼と賈誼との關係は明記せられてゐないが、學統の記してあるところに見えることであるから、時代の順序から考へて、張蒼から賈誼に傳へられたものと解すべきであらう。ところが、左傳にもかういふ傳承があつたとすれば、藝文志の説は虚妄であるので、此の二つの説は兩立すべきものでは無い。

そこで先づ儒林傳及び所謂別錄の記載を検討してみるに、漢代の部分については、史記及び漢書の張蒼倉の傳にも賈誼の傳にも此の二人が左傳を學んだといふやうな記載は全く無く、また儒林傳には蕭望之が張禹から左傳のことをきいてそれを善しとし、數上書して稱説したといふことが見えるが、蕭望之の傳にはそれが見えぬ。なほ儒林傳に賈誼が作つたとしてある左氏傳訓故も、尹更始が著したと記してある左氏の章句も、藝文志の書目には載せて無い。尹更始の章句については、受左氏傳、取其變理合者、以爲章句、といふ解説があるが、其の意義が明かでない。けれども章句を作爲したことをいつてゐるには違ひない。それから先秦時代の部分については、所謂別錄の記載に鐸椒が抄撮八卷を、虞卿が抄撮九卷を作つたと書いてあるが、藝文志に其の名が見えず、また荀卿が左傳の學者であつたらしい形迹は、荀子に毫も現はれてゐず、史記の荀卿傳にもさういふことは記して無い。また左丘明から張蒼まで約三百年近くの間に僅に七傳に過ぎないのは、かゝる傳承の普通の例に比して、世代と年數との關係が適當で無いことをも注意すべきであらう。かう見て來ると、此の學統は甚だ怪しむべきものである。もし史記編述の時代に左傳の存在しなかつたことが上文の考説によつて證せられたとすれば、それだけでも此の學統の捏造であることがわかるのであるが、學統そのものを検討することによつても、其の信ずべからざるものであることは明かに知られるであらう。さうしてさう考へると、此の學統のうち、史記の十二諸侯年表の序に鐸氏微を著したと記してあ

る鐸椒と虞氏春秋を作つたとしてある虞卿とを數へてあるのは前者が孔子の春秋に關する後者が別の意義で春秋の名を有する書の作者であるがために、其の名を假りたものであり、苟卿は漢代に於いて最も權威を有つてゐた先秦の儒者であるがために、此の學統に加へられたものであることが、ほゞ想像せられる。占星家として有名である張蒼に至つては、後章に詳説する如く占星術的記載の多い左傳の學統を假構するに當つて利用するには、最も適當な名である。このことは、左傳に深い由縁のある尹咸が、藝文志によると、太史令であつて數術の書を校したものであり、其の宣傳に力を盡した劉歆が、律歷志五行志などの記載によつても知られるやうに、曆天文を好んだものであること、密接の關係があるので、藝文志の書目に左傳の作者の左丘明を魯太史としてあるのも、同じ思想の現はれであらう。左丘明を太史とすることは他に所見が無いが、左傳の作者としてはこれは最もふさはしい地位である。(何晏の論語の集解の公冶長篇に引いてある孔安國の説といふものに、左丘明魯太史と見えてゐるが、孔安國の古論語の訓説といふものは、經としての古論語の名を擧げてある藝文志にも記して無いから、これは後人の假託である。)史は、其の原義に於いては、宮廷で占ひや豫言や種々の祭祀呪術などを行ふものゝ稱呼であるが、漢制に於いては、星曆を主する官が太史といはれてゐて、それは此の原義での史から繼承せられたものであるから、占星術的記載の多い左傳の作者を此の地位に擬したのである。要するに、此の學統は歴史的事實では無い。たゞさうすると、何故にま

た何時かゝるものが作られたかといふ問題が生ずるが、それは後に至つて考へるであらう。次には藝文志の説を考へてみなければならぬ。藝文志には六藝の五つの何れについても漢代に於ける學者の傳承が略記してあるが、春秋のみにはそれが無い。これは孔子の春秋をいひながら左丘明の傳といふものに重きを置き、それを主として説いたがためであつて、藝文志の記載を根據にしていふと、左傳が世に傳へられてゐず、其の存在が人に知られてゐなかつたのであるから、それを學ぶものが無かつたのは當然であり、従つて其の傳承の記しやうが無いのである。春秋よりも寧ろ左傳を主としたといふのは、他の場合には同じ經についての幾つもの學派をほゞ公平な態度で列記してあるに拘はらず、春秋については、左傳のみを口を極めて稱揚し、孔子の眞意を傳へてゐるものは左傳のみであるといひ、公羊傳穀梁傳をば、纔に其の名を記すにとゞめ、且つ春秋の精神を知らぬものとしてそれを貶黷してゐることからも知られるので、そこに劉歆の主張が見られるのである。さうして、春秋のみにかういふ特殊の書きかたがしてあるのは、此の記述が虚心に事實を記さうとしたもので無いことを示すものといはねばならぬ。藝文志の此の説に於いては、左丘明は曾に春秋の傳を作つたのみならず、極めて曖昧な書きかたではあるが、春秋そのものゝ述作に關與した如くいはれてゐるのであるが、これは上にも引いた孔子世家の記載とは全然矛盾するものであることを注意しなければならぬ。孔子世家の記載のみならず、春秋の作者が孔子であり孔子一人であるといふことは、

古くから儒家の唱導して来たところであつて、いはゞ儒家の常識であり、孟子、滕文公篇に孔子の語として「知我者其惟春秋乎、罪我者其惟春秋乎」といふことが見え、孔子世家にも、少しく文字は變つてゐるが、それを繼承したと見なければならぬことが記されてゐるのは、之がためである。然るに劉歆が前漢末に至つて始めてかゝることをいつたのは、極めて奇怪である。從來の儒家は左傳の存在を知らなかつたから、左丘明が春秋の述作に關與したことをも知らなかつたのだといふ辯解があるかも知れぬが、左傳にはどこにもさういふことが記して無いから、歆が左傳によつてそれを知つたとはいへないはずである。勿論、藝文志の書きかたは、上に述べた如く極めて曖昧であるが、春秋の述作を説くに當つて特に左丘明の名を挙げ、孔子がそれと與に魯の史記を觀たとしたのは、左丘明が春秋の述作に何等かの關與するところがあつたことを示さうとしたものと解しなければならぬ。それから、左傳といふものが劉歆の時に現に存在した以上、それは孔子の時から後、久しく埋没して世に知られなかつたものが新しく發見せられたとする外は無かつたらうが、もしさうならば、上にも述べた如く如何にして、また何時、それが發見せられたかをいはねばならぬのに、その記して無いところにも疑問がある。ところが、劉歆傳に載せてある歆の太常博士に與へた書を見ると、そこに古文左傳の發見譚があつて、此の疑問はそれによつて解釋せられるやうに見えるから、次にそれを検討する必要がある。

劉歆の書には、魯恭王壞孔子宅、欲以爲宮、而得古文於壞壁之中、逸禮有三十九篇、書十六篇、天漢之後、孔安國獻之、遭巫蠱倉卒之難、未及施行、及春秋左氏丘明所修、皆古文舊書、多者二十餘通、臧於秘府、伏而未發、孝成皇帝……乃陳發秘臧、校理舊文、得此三事、といつてある。「春秋左氏丘明所修」は異様な書きかたであるが、春秋の經を指したもので、無くして左傳を意味するものであることは、疑があるまい。其のあとで、以考學官所傳、經或脫簡、傳或閉編、ともいつてあるが、所謂經は禮と尙書とであらうから、傳は左傳を指すものと見なければならぬ。「文選」に採録してあるものには、傳或閉編の四字が、或脱編の三字になつてゐて、傳の字が無いが、三事を承けていつてゐるところであるから、初に特に「經」と書いたとすれば、それに對して次に「傳」をいふのが當然であるから、余は漢書のを正しいと考へる。」とところで、こゝに問題となるのは、此の劉歆の書の中にある「古文」の意義である。はじめのは古書のことであらうが、次の舊書の上につけて書いてあるのも、またそれと同じであつて古書と舊書と同じことを重ねていつたものか、又は古字の義であつて古字の舊書といふことなのか、明かでない。古文舊書といふ語は此の書の別のところにも用ゐてあつて、そこでは前の方の意義に解すべきものゝやうであるから、こゝのものやはりさう見るべきものかも知れぬ。しかし、それは何れにしても、孔子の宅から發見せられたといふ上記の古書はみな古字で書いてあつたやうに語られてゐたには違ひないので、同じく劉歆の思想の傳へられてゐる藝文志の尙書の條に、得古文尙書及禮記論語孝經、凡數十篇、皆

古字也」とあることから、それは知られる。太常に與へた書と藝文志との間には書名に出入はあるが、それは此の推定を妨げるものではない。後文參照。特に「古文尙書」は其のいひかたから見ても、古字の尙書と解する外は無からう。なほ恭王傳には「得古文經傳」と概括的に書いてあるが、此の「古文」も、上記の藝文志の記載との對照と其のいひかたとから考へると、やはり古字の義としなければなるまい。さすれば、孔氏の壁中から出た古書の一つであるといふ左傳も、また古字の意義での古文とせられてゐたはずである。劉歆傳の本文に「歆校秘書見古文春秋左氏傳歆大好之」とあるのは、それと照應することであつて、此の「古文」もまた古字を指したものであることが、「古文尙書」のそれと同じいひかたであることからも知られる。但し藝文志の書目にはたゞ左氏傳の名があるのみで、それが「古文古字」であつたことは記して無く、其の代りに「春秋古經十二篇」が「經十一卷」の外に擧げてあるから、春秋には傳來の經とは別に古經があつたやうに見える。此の「古經」もまた古字の意義での古文の經といふことであるので、それは同じ藝文志の「論語古」と「孝經古」とが、上に引いた尙書の條の記載と對照することによつて知られる如く、古字の論語と孝經との義であることから、類推せられる。「春秋古經」といふいひかたは「禮古經」とあるのと同じであるが、禮古經は藝文志にも孔氏から出たと記してあつて、劉歆の書の「逸禮」に當るものであるから、上記の考定に従へば、それはやはり古字の經である。「藝文志には禮古經について、孔氏の外に魯淹中の文字があるが、何のことか解し難い。」さて、藝文志に於いて、

春秋の「經十一卷」の注記に「公羊穀梁二家」とあるのを見ると、此の古文古字の春秋の經は左氏の學派で用ゐたものとせられたやうである。（以下「古文」といふのは、特殊の注意をしない限り、古字の意である。）しかし古文の春秋の經が発見せられたといふことは、どこにも劉歆が説いてゐない。それから藝文志の尙書の條には、上に引いた如く、其「恭王」が得た古文の書を尙書、禮記、論語、孝經としてあつて、こゝにも左傳の名が見えない。（こゝには逸禮も記して無いが、禮の條には上記の古經が擧げてあり、さうしてそこには古文の禮記といふものは書いて無い。但し既に述べた如く「論語古」と「孝經古」との名は藝文志のそれぞれの條に出ている。）藝文志の記載が劉歆の七略から寫し取られたものとすれば、それと歆が太常に與へた書に述べてあるところとの間にかういふ齟齬のあるのが何故であるか問題となるのであるが、それは且らく措いて、古文の左傳といふものも、もし果して孔子の舊宅から発見せられたとするならば、それは左丘明が其の著作した春秋の傳を隠して世に出さなかつたといふ説におのづから適應するものであつて、此の発見によつて孔子と同時の人であつたといふ左丘明の時から約四百年の間埋没してゐたものが始めて世に現はれたと考へることができるのである。さうして四百年前の書であるから、古文で書いてあつたとしても怪しむに足らぬ。

が、かう考へるにも亦たいろいろの難がある。上に引いたところによれば、祕府に藏せられてゐる古文のとは別に、學官所傳の左傳があつて、それは古文の對照して見ると簡編が錯亂

してゐたといふのであるから、これによれば、古文左傳の發見によつて始めて此の書が世に出現したのでは無いことになる。但し、詁が此の書をかいた時には左傳はまだ學官に立てられてゐなかつたから、學官所傳といふのは、妥當で無く、從つてこゝに疑問があるが、今はしばらく此の語を左傳の書の所在を示したまでのこと、解釋して置く。學官所傳のものと違つてゐるといつたのは、古文尙書などを尊重した詁の態度から推測すると、祕府の左傳を古文のものとして説かうとしたことを示すものである。それから、詁の書には、傳問民間、則有魯國桓公、趙國貫公、膠東庸生之遺學、與此同、抑而未施、ともあつて、これは書きかたが甚だ曖昧であるが、祕府に藏せられた古文の二經一傳と同じものが民間にも存在し、さうしてそれを講じた學者のあつたこと、またそれが學官に立てられなかつたことをいつたものらしい。未施は學官に立てられないといふ意味である。それらの書がどこから出てどうして傳へられたといふのであるか、これだけではわからぬが、恭王が孔子の宅から發見したもので無いことになつてゐるはずである。臧於祕府、伏而未發、といふのは、恭王の得たものは世間に傳へられてゐないことを意味するものだからである。が、祕府に伏藏せられたものを事々しくいふほどならば、民間に傳はつたものゝ由來をも明かにしなければならぬのに、それについては何も語つてゐないのは奇怪である。また此の三人がそれぞれ古文の二經一傳を講説したのみでそれを繼承するものは無かつたといふのか、それも明かで無い。さて、こゝに記してある三人を儒林傳に參照

すると、庸生は尙書、桓公、桓生は禮、貫公は左傳の學者と見てよいやうであるが、儒林傳には、三人のうちで庸生のみは古文尙書を學んだものとしてあるけれども、桓生は古文の禮經の學者とにして無く、また貫公も上に記した如く、左傳を買誼から學んだものとしてあつて、古文の講じたやうには書いて無い。特に桓生は史記にも既に見えてゐる名であつて、容を能くしたけれども、禮經には通じないとせられた徐氏の弟子であり、禮官大夫となつたものであるから、それが逸禮を講じなかつたことは明かであるのみならず、禮の學者といふべきものでも無く、從つてまた其の學について、抑而未施といふやうなことがあるべきで無い。だから、逸禮と左傳とに關しては、こゝにも儒林傳の記載と詁の書にいふところとの齟齬がある。けれども、桓生に關することの外は、儒林傳の資料が詁よりも前に書かれたものであるか、又は後のものであるか、問題であるから、之に關する考察は後にゆづつて置く。

なほ劉詁傳には、詁が祕府にある古文左氏傳を見たことを記した後に、左傳の研究者である尹咸及び程方進について教を受けたことをいひ、さて、初左氏傳多古字古言、學者傳訓故而已、及詁治左氏引傳文以解經、轉相發明、由是章句義理備焉、といつてある。尹咸等の研究したといふ左氏傳並に古字古言の多いといふ左氏傳は、所謂古文の無いとしなければならぬから、此の記事によつて見ても古文左氏傳の外に左傳があつたことになる。これは詁がみづから書いたことでは無いから、彼が自己の業績をさう宣傳してゐたとは、必しも解せられぬやうであ

るが、其のあとに、歌以爲左丘明好惡與聖人同、親見夫子、而公羊穀梁在七十子後、傳聞之與親見之、其詳略不同、といつてあるのが、藝文志の記載と符合する點があることから考へても、ほゞ歌の時から傳へられたこと、むしろ歌から出た話を記したものと、して大過はあるまい。ところが、これにも種々の疑問はある。章句義理備焉といふのは、左傳の本文の章句義理がそれによつて明かになつたといふ意味に違ひないが、章句義理が明かで無ければ、引傳文以解經ができなはいはずであるから、これは本末顛倒では無いか。また傳は、本來經を解したものであるから、歌が古文の本によつて從來の傳本の解し難いところを解し得たといふのでは無いか。なほこれは歌が古文の本によつて從來の傳本の解し難いところを解し得たといふのでは無いか。歌治左氏の語には、古文の讀んだことが含まれてゐるかも知れぬが、引傳文以解經は、傳訓故而已に對する言であつて、文字の異同をしらべたり、錯簡を正したりすることでは無いか。それは古文によつて發明せられたのでは無いか。のみならず、古言はどの古典にもあつて、左傳のみのことでは無いか。さうして、甚だ奇異であるから、左傳に古字古言が多いといふのも、解し難いことである。要するに、此の記載は其のいふところが支離滅裂である。

さて、以上説いて來たところを總括して考へると、劉歆の主張は、古文左傳が秘府にのみあつたといふのでは無くして、民間にも傳はつてゐたといふのらしいが、もしさうならば、秘府に伏藏してあるといふことを何故に聲を大にして宣傳するのか、解し難い。また古文の、外に別に左傳が傳はつてゐたやうにいつてゐるらしくもあるが、もしさうならば、それはどうして傳はつてゐたといふのか、またそれがあるのに、古文のことを重大視するのが、何の點に於いてあるか、それが説かれてゐない。古文のによつて從來の傳本の誤謬が訂正せられ、不明のところ、ろが明かになつたといふならば、そこに意味があるが、歌が古文左傳を讀んだことによつて左傳の學に如何なる貢獻をしたのか、それを説いてゐないのが、奇怪である。古文のに比べて舊來の傳本には、閉編があるといふことを、歌は其の太常に與へた書に於いていつてゐるが、それはたゞそれだけのことであつて、歌の左傳の學は、古文のを見た後でも却つて古文ならぬ左傳の研究家によつて導かれたやうであり、或は古文を好んだこと、は無關係なところ、に彼の業績があつたやうに傳へられてゐるでは無いか。更に進んでいふと、歌は七略に於いては、恭王が古文の書を發見したことをいひながら、古文左傳が其の中にあつたことを記してゐないのは、何故であるかも、疑問である。だから、古文左傳の存在説は、晉に長い問隱されてゐたといふ左傳の再び世に現はれた事情を説明するものとして、甚だ不満足であるのみならず、古文左傳に關する記載が、かう區々であり曖昧であるのを見ると、さういふものが果してあつたかどうか、根本的の疑問として提出せられねばなるまい。さうしてそれは、古文典籍發見譚そのもの

の、一般的討議によつて解決せらるべきであらう。

魯恭王が宮室をひろめるために孔子の宅を壊たうとして古文の書を壁中に得たといふ話は、上に引いた藝文志及び劉歆の書の外に既に述べた如く漢書の恭王の傳にも見えてゐる。ところが史記の恭王の傳には、王が宮室を治めることを好んだといふ記事がありながら、此の話が無い。恭王は史記編述前、少くとも其の完成前に死んでゐるから、もし此の話が司馬遷の時にあつたのならば、史記にそれが見えないのは不思議である。當時の事件が悉く史記に記されてゐるには限らないが、かゝることがもし世に知られてゐたならば、それは學界の大事件として必ず司馬遷の注意をひき、従つてまた史記に記載せられたであらうと推考せられる。さて漢書の恭王の傳の一半は史記のを殆ど其のまゝ寫し取つたものであり、他の一半は史記に見えない此の古文典籍發見譚であるが、後の方には、好治宮室といふ史記にもあるのと同じ語が重複して記されてゐるので、これは此の話が史記のとは全く別の資料から出てゐることを示すものである。其の資料が何時できたものかは問題であるが、孔子の宅を壊つた時に樂聲が聞えて來たのでそれを止めたといふやうな奇怪な話のあるだけでも、其の史料としての價値は推測せられる。(此の話は樂を尊重する儒家の思想、特に孔子が常に絃歌してゐたといふ傳説によつて構造せられたものであらうが、恭王が音を好んだといふことがそれを助けたであらう。) また藝文志には此のことを、武帝末としてあるが、恭王は武帝の治世の初期とも

いふべき元光六年に死んでゐるから、時代が合はぬ。これは此の時に得た古文尙書を孔安國が獻じたけれども、巫蠱の事に遭うて學官に列せられなかつたとして、武帝の末年に起つた巫蠱の變に結びつけたからの造作ではあるまいか。劉歆の書には天漢の後に獻じたとあるが、これもまた同じ理由からの附會であらう。孔安國は孔子世家に蚤卒とあり、武帝の初年に死んでゐるやうであるから、巫蠱の變の時までは勿論のこと、天漢までも生きてゐなかつたはずである。また學官に立てること、巫蠱の變との間に何の關係があつたとするのかも、解し難い。だから、此の話は事實とは考へられぬ。なほ、藝文志には此の話を古文尙書のみについて語つてあるのに、劉歆の書には逸禮をもそれに含めていつてあるやうに見えるので、こゝにも疑問がある。が、それが疑問になると、古文尙書の外に孔壁から發見せられたといふ古書の如何なるものであるかを一應考へてみなければならぬ。

先づ藝文志の記載についていふと、其のうちにある古文禮記といふものゝ存在すべきはずが無いといふことは、舊稿、禮記及び大戴禮記の編纂時代に考説して置いた。禮記は百三十一篇あつて、其の大部分は漢代の著作であり、禮記の名の下に一つの叢書として編纂せられたのも、前漢末期のことである。藝文志の禮の條にも禮記に古文のがあるといふことは書いて無い。また論語と孝經とに關しては、此の二書が本來あるべからざる古文禮記と列記せられてゐること、古文論語といふものゝ學習と其の傳承とが、前漢時代のこととして、史記には勿論、

齊魯二論語の傳承の記してある漢書にも、全く語られてゐないこと、戰國末の著作とすべき孝經に古文のものがあはざるの無きことを注意すべきである。(何晏の論語の集解に見える孔安國の訓説といふものが後人の僞作であることは既に上に述べた。また皇侃の義疏の敘によると、劉向の別錄に古論の名が見えてゐたやうであるが、後にいふ如く、別錄として傳へられてゐたものには後からの攙入のある例があるから、これも信じてよいかどうか問題である。藝文志に「論語古」の名が出てゐるし、後漢時代にもそれが存在したのであるから、さういふものが前漢末に作られてゐたことは事實であらうが、劉向がそれを用ゐたといふことは疑はしい。後にいふやうに、劉向は古文尙書を用ゐなかつたことを、參考すべきである。同じ藝文志の「孝經古」について、劉向云古文也といふ顔師古の注があつて、これも多分、別錄として傳へられたものから取つたのであらうが、これについても同じことがいひ得られる。なほ孝經の著作年代については、舊籍、儒教の實踐道徳に考證して置いた。次に劉歆の書についていふと、逸禮、即ち禮古經が後漢時代に至つて全く其の名を絶ち、それを學習したものゝあつた話が儒林傳にも見えないことを思ふと、さういふ書が前漢末によし存在したにしても、それは經典として廣く認められるほどのものでは無かつたに違ひない。王莽の時に學官に立てられたとはいふが、それもどれほどのことであつたのか、甚だおぼつかない。のみならず、逸禮が禮經とせられてゐる「儀禮」の一部分であつたといふならば、其の「儀禮」は戰國末の編述であるから、それにつ

て古文のものゝあはざるが無からう。以上は、尙書を除いて、古文の書といふものゝ一々について考察であるが、全體の上から考へるならば、同じく古書が孔氏壁中から出たといふ話でありながら、其の書名が區々に傳へられてゐるのが何故であるか、そこに根本的の疑問がかけられねばならぬ。

そこで上に引いた藝文志の尙書の條の記載を見ると、「古文尙書」といふ稱呼を用ゐてゐながら、禮記などを列擧した後に「皆古字也」といつてあつて、尙書については古文であるといふ説明が重複してゐること、また其の後に「悉得其書」といつてあつて、これは、禮記論語孝經を列擧した文を承けることになつてゐる以上、文章の上から見ると、それらをも含むものと解しなければならぬに拘はらず、其の次に「以考二十九篇、得多十六篇」といひ、敘述が尙書のみすることに轉じてゐること、安國獻之、遭巫蠱事、未列于學官、もまた尙書のみについていつたものとしなければならぬこと、従つてまた「及禮記……皆古字也」を除去すれば、敘述に齟齬が無く、意義が明かになり、「悉得其書」の「書」も尙書のみをさしたものととして解し得られること、などを考へると、禮記論語孝經に關することは、強ひて書き加へたものに違ひない。劉歆の書の「逸禮有三十九篇」もまた同様に見られるので、此の文字を刪れば、次の孔安國の話が「書十六篇」だけのことゝなつて、藝文志の説にも合ふ。二者の何れに於いても、いくらかの前からいはれてゐたことゝ新しく案出せられたことゝがむりに結びつけられたゝめ、行文が混亂したのである。少しく強い語を

用ゐるならば、記者の腦裡に古文尙書のみが著しく浮き上がった形で存在したのである。さすれば、禮記論語孝經または禮經などに古文のものがあるといふことは、劉歆の校書のころになつて始めていひ出されたものらしい。尙書の話のみが比較的早くから傳へられてゐたらしいので、漢書儒林傳に、古文の書といふものについては尙書にのみ其の學統が記してあるのも、或は之がためであるかも知れぬ。だから概言すると、恭王の物語は其のはじめに於いては尙書のみについていはれてゐたのが、後になつて、或は禮記論語孝經を、或は逸禮禮經を加へるやうになつたのであらう。さうしてそれが藝文志のもとになつた七略と太常に與へた書とによつて違つてゐるのは、何れも其の時々の思ひつきから出たためであらう。但し禮記はただ其の書名が加へられたのみであるのに、論語孝經には古文と稱せられたものが實際あつたことになつてゐる。これは從來傳承せられた本文によつて幾らかの文字を變へたり、章句の順序を改めまたはそれに添削を施したりして、新に作られたものと見なさねばならぬ。さういふものが七略の編述の前にあつたのか、または七略の記載に促されてそれが作られたのかは、わからぬが、多分、其の間に密接の關係があつたのであらう。逸禮についてもまた何ほどかの僞作が試みられたであらうが、それは論語孝經とは違つて傳承せられた本文が無かつたから、僞作が困難であり、従つて、明かな形を具へるまでには至らなかつたであらう。後漢時代になつて全く顧られないやうになつたのも、此の故と解せられる。同じく古文の書があると思

られても、書物の性質にもより、僞作の難易にもよつて、其の世に現はれた状態は一様では無かつたのである。

なほ上文に儀禮や孝經の如き戰國末の著作に古文のものがあるべきで無いといつたことについて、一言して置く必要がある。余は文字の歴史に暗く、其の變化の跡を詳にしないものであるが、文化史上の一般的狀勢から推測すれば、其の變化は徐々に行はれたはずである。此の如きものは王朝の更迭などによつて忽然として、或は官府の權威によつて急速に、變改せらるべきでは無い。支那に於いては、あらゆる事物が王朝の更迭と共に官府の力によつて變改せられた如く説かれてゐるが、それはすべてを帝王の製作に歸しあらゆるものを帝王から出たとする支那思想に特殊な考へかたから來たことであつて、歴史的事實を語つたのでは無い。文字についても、戰國末から秦を経て漢初に至る短日月の間に著大な變化があつたと考ふべきでは無く、さうしてそれは事實、戰國末に述作せられた多くの書が漢初の學者によつて其のまま誦習せられてゐたのでも證せられる。漢初の學者は戰國末に生れ戰國末に其の學業を修めたものであることを考へねばならぬ。だから、例へば伏生の傳へたといふ尙書の字體がもし今文と稱すべきものであつたならば、其の所謂今文は戰國末に用ゐられてゐた、もしくはそれと大差の無い文字であつたはずである。戰國末の多くの著作が甚しく字體を異にしてゐたため、漢初の學者に解し難かつたとか、それを漢代の新字體に書き改めて世に傳へたと

か、いふやうな話はどこにも無いことを考ふべきである。隸書といふものがよし假に藝文志の説の如く秦の官府で作られたとするにしても、それがすぐに世に行はれて天下の字體を一變し、さうしてそれと共に戰國末の字體が學者の間にもわからなくなつたとは決して考へられぬ。のみならず、隸書に關する此の説が事實であるかどうかは大なる疑問であつて、藝文志に見える「施之於徒隸」は「隸」の語による附會説に違ひない。「起於官獄多事」といふのも、秦の政事を酷薄なものとするところから來てゐるので、「苟趨省易」は、むしろ文化の發達に伴ふ一般的趨勢と見なすべきである。さすれば、今文と甚しく異なる古文といふものは、少くとも戰國末期よりは可なり前の時代に書かれたもので無くてはならず、戰國末の著作に古文のものがあるはずは無いのである。藝文志によると、古文は篆書とも違つた字體となつてゐるが、もし普通に考へられてゐる如く、戰國末期に篆書が行はれてゐたとすれば、古文はそれよりも遙に古い字體の稱呼として考へられてゐたことを注意すべきである。藝文志に見える此の説は、古文の經典といふことの喧傳せられた時代の文字觀を示すものとして、今の問題については重要な意義を有することを知らねばならぬ。

さて、上記の考説は、恭王の物語に後から附加へられた古文の書といふものについてであるが、そこで残された問題は、此の物語のできた初から語られてゐたらしい古文尙書に關してである。しかし、既に説いた如く、恭王の物語の全體に、もしくは根本に、信じ難い點があるとすれ

ば、これもまた同様に考へねばなるまい。さうして發見せられたものが古文尙書であり、其の場所が孔子の舊宅であるといふのを見ると、此の話は史記の儒林傳にあるやうな、孔氏に古文尙書があつたといふことがもとになり、それを、恭王が宮室を造るを好んだといふ史記の恭王傳の記載と結合することによつて、構造せられたものであることが、おのづから知り得られる。孔子が魯人であり、恭王が魯王であつたために、かういふ結合が行はれたのである。魯王の宮殿がどこにあつたかは知らぬが、孔子の舊宅を破壊しなければ、それを増築することができないやうな地點であつたといふのは、絶無稀有のことではなければならぬ。さういふ絶無稀有のことが説話として構造せられたのである。それが事實として信すべきもので無いことは、いふまでもあるまい。

更に之について考ふべきは、漢書の河間獻王傳に、此の王が古書を蒐集したといふ記事のあることである。其の書目のうちに周官、尙書、禮、經、禮記が擧げてあるが、周官は「儒教の禮樂説」に説いて置いた如く、前漢末の作であり、禮記が古書といはるべきもので無いことも、上に述べたところから知られるはずであるから、單にこれだけの點から見ても、此の話は事實とは考へ難い。獻王傳には「所得書皆古文先秦舊書」とあつて、此の古文は、書きかたの上から見ると古書の義では無くして古字のことであらうが、もしさうならば、禮記はもとよりのこと、周官とても古文のものゝあるはずは無く、現に藝文志にもさうは記されてゐないから、此の話の事實で無い

ことは一層明かである。またかう解する場合には尙書及び禮經については、孔壁から出たといふ古文の經と同じものが獻王によつて蒐集せられたことになる。それは同じ古文尙書や禮古經の違つた篇章であるとするか、又は篇章までも同じであるとするか、何れかでなければならぬ。然るに藝文志には古文尙書についても禮古經についても、獻王の蒐集したものゝことが全く見えてゐないから、前者であるとは考へられぬ。けれども後者としてはあまりに偶合が甚しい。さうして上に説いた如く孔壁から禮古經の出たことが疑はしいとすれば、獻王の話のもまた同様に考へねばならぬ。存在しないことの明白な古文禮記の名が兩方の話に同じやうに現はれてゐることが、此のことについて特に注意せられる。のみならず、同じ幾つもの書名がどの話にも語られてゐるのは、古文の書といへば何時も同じものが想起せられたことを示すものであつて、此の話が机上で案出せられたものであることは、此の點からも知られよう。さすれば、獻王に關する古文尙書のこと、また事實を傳へたものとは見なし難い。史記の獻王の傳に「好儒學」とありながら、古書蒐集譚のそこには全く見えてゐないものも、此の話が後人の造作であることの徴證である。儒學を好んだといふことが傳へられてゐたため、古文典籍の蒐集がそれに附會せられたのである。書目のうちに孟子老子などの名さへ列記せられてゐるのも、またすべてが虚偽であることを示すものといはねばならぬ。たゞ此の話と恭王の話と何れが前に現はれたかは問題であるが、恭王の古文發見譚が孔氏に古文尙書が

あつたといふ話から導かれたものであり、さうしてそれが上に説いた如く種々に發展したとすれば、其の方が早く世に傳へられてゐたものであらう。獻王に古書の蒐集を附會したのは、古書の發見といふことが既に學界の話題となつてゐたからとしなければならぬ。周官の加へてあるのが、もし此の話のできた初からのことであるとすれば、それが周官の作られた後でなければならぬことは、いふまでも無からう。周官は新しく作られたものであり、従つて其の傳承も無いのであるから、それがために新に發見せられた古文の書としてこゝに加へられたのであらう。藝文志に此の話が全く見えないのを思ふと、或は後漢時代に入つてから世に現はれたものかも知れぬが、明かでない。獻王傳にも儒林傳及び藝文志にも、獻王が毛詩の博士を立てたとかそれを好んだとかいふことが見えてゐるが、詩の學に毛氏のがあつたことは、史記の儒林傳には記してない。獻王は元光五年に死んでゐるから、王の時に毛氏の學があつたならば、史記にそれが記されてゐさうなものである。また藝文志には獻王の樂記を作つたことが記されてゐるが、周官から採つたところがあるといふだけでも、其の捏造譚であることがわかる。これらもまた獻王の古文典籍蒐集譚が事實で無いことの傍證にならう。

かう考へて來ると、恭王の物語の由來をなした古文尙書といふものも、果して孔氏の家にあつたかどうか、疑を容れねばならぬので、史記儒林傳の記載も輕卒には信じがたい。孔氏有古文尙書、而安國以今文讀之、因以起其家、逸書得十餘篇、蓋尙書滋多於是矣、とあるが、これは、古文尙

書が孔氏の家に藏せられてゐながらそのことが今まで知られてゐなかつたのを安國が新に發見したといふのか、又は知られてはゐたが讀み得なかつたのを今文と對照することによつて讀み得るやうになつたといふのか、どちらかであらう。もし前者ならば、さういふことがあり得ないとはいはれぬが、それには少くとも、孔氏に平素讀みも用ゐもしない多くの古書が藏せられてゐたことを假定しなければならず、さうして、さういふ藏書のうちで尙書にのみ所謂今文と異なるものが發見せられたとしなければならぬ。また後者ならば、今文と對照することによつてはじめて古文が讀み得られたとする以上、今文の無い所謂逸篇は全然讀み得られなかつたはずであることを注意しなければならぬ。或はまた、以今文讀之には、それほど深い意味は無く、たゞ今文と對照したと云ふだけのことも知れぬが、それならば、此の重要な儒家の經典についてそれだけのことが安國の時まで何故に行はれなかつたのか、伏生の傳へたものが尙書の全部で無いといふことの知られてゐた時代のこととして、そこに大なる疑がある。それから、史記の敘述についていふと、此の一節が、自此之後、魯周霸、孔安國、雒陽賈嘉、頗能言尙書事、といつて尙書に關する記事を結んだ後に記されてゐることに疑問があり、起其家といつて一家の古文學派が安國から生じたやうに書いてありながら、其の學を傳へた學者の名の記して無いのも、儒林傳の全體の筆法と背反する。なほ漢書儒林傳には、史記のこゝに引いた、尙書の學者を列擧してある數句が殆ど其のまゝ寫しとられてゐるに拘はらず、孔安國

の名だけがそこに無く、さうして史記の尙書の傳統を記してあるところに兒寬についていつてある、受業孔安國の五字が、文章の上から見て、衍文らしいことを考へると、上記の孔安國の名と此の五字とは後からの補入であつて、史記の原文には無かつたものと推せられる。司馬遷は今文尙書の傳統に於いて孔安國のあつたことを認めなかつたやうである。もしさうならば、古文尙書について、安國以今文讀之と書いてあるのも、また司馬遷の筆とは信じられぬ。安國が今文尙書の傳統に記されてゐないからとて、彼が其の知識を有たなかつたといふのではないが、書きかたの上からかう考へられる。さすれば、古文尙書に關する一節は史記の原文では無いとしなければならぬ。後にいふやうに史記には後からの補入が少なくないことを思ふと、これもまた其の例と見なされよう。(漢書兒寬傳に、受業孔安國とあるから、此の五字の出所は漢書であらう。儒林傳には、授業孔安國となつてゐるが、授は恐らくは受の誤であらう。孔安國を尙書の學統に加へたのも、爲にするところあつてのことではあるまいか。詳言すると、古文尙書といふものを孔安國に關係があるやうに宣傳するために安國が尙書の學者であつたことを示す必要があつたのである。孔光傳の孔氏の系譜を記してあるところに安國と延年とについて、皆以治尙書爲武帝博士と書いてあるが、此の系譜は、安國の所生について、齟齬するところはあるながら、全體から見ると、史記の孔子世家によつて書かれたものと推測せられる。然るに尙書のことには史記には無く、たゞ安國について、爲今皇帝博士とあるのみである。

これもまた安國を尙書の學者としようとしたところから附會せられたものであらう。

しかし古文尙書と稱せられる何ものか、前漢末にあつたことは事實らしく、藝文志にも其の名が見え、王莽の時に學官にも立てられたことになつてゐるが、それは孔氏の家から出たものではあるまい。漢書儒林傳に見える孔安國以後の古文尙書の學統も、年數に比して學者の世代が少く、事實とは思はれぬ。司馬遷が安國に従つて古文の説を學んだやうにも記してあるが、さういふことは史記のどこにも見えないことを考ふべきである。安國の古文尙書の傳といふものが前漢時代に存在しなかつたことは、いふまでも無い。のみならず、所謂古文尙書が果して眞の尙書の一部分であつたかどうかは問題であつて、前漢末に張霸が百二篇の尙書を偽作したことも、之に關して注意せらるべきである。藝文志には劉向が「中古文」を以て歐陽大小夏侯三家の經文を校したことが記してあるが、其の「中古文」は所謂古文尙書では無いらしく、今文の經に對する異同を叙するに當つて單に脱簡脱字などのことのみをいひ、今文のに存在しない諸篇のあつたことが少しも書いて無いところからも、さう考へられる。「中古文」は祕府の古書といふことであつて、此の「古文」は古書の義であらう。劉向の此の校書のことの次に「古文讀應爾雅、故解古今語而可知也」とある。「古文」も古書の義であるべきことが、これについて考せられねばならぬ。さすれば、劉向は其の校書に當つて所謂古文尙書を用ゐなかつたのである。「中古文」による劉向の校書のことは易の條にも書いてあるが、易に古字のがあつたとい

ふ話は、どの書にも見えず、また舊籍、易に關する一二の考察に説いて置いた如く、戰國末期に作られたとしなければならぬ。易には古字のものもあるべきはずも無い。後漢書儒林傳に「前書」として前漢時代の易の學統を記してあるところに、費直の易について「本以古字、號古文易」とあるが、前漢書にはさういふことが見えぬ。これは藝文志に「劉向以中古文易經校……唯費氏經與古文同」とあるのを誤解したのである。此の「古文」は上記の意義での「中古文」、即ち祕府の古書をさしてゐる。「古文尙書」が出たといふことは、上に説いた如く、古文經籍發見譚としては最も早く世に傳へられたものであるらしいから、劉向の時に或は其の尙書といふものが既に存在したかも知れないが、祕府にはそれが無く、學者の間にも信用せられてゐなかつたと推測せられる。もしさうとすれば、史記儒林傳の古文尙書に關する一節が司馬遷の筆になつたもので無いことは、此の點からも證せられるであらう。要するに古文尙書と稱せられたものが司馬遷時代から存在したとは考へられぬ。古文尙書の學は後漢時代にも學官には立てられず、其の經にも杜林の newly 得たと稱せられるものもあつて、それと前漢末からさういはれてゐたものとの關係もわかりかねるほどであるが、ともかくもそれを學ぶものはあつた。しかしそれが學官にも立てられず、後にも全く傳へられなくなつたのを見ると、前漢末から傳へられたものも、さしたる權威のあるものでは無かつたらう。今文尙書に存在しない部分には、どこからか發見せられた尙書の斷簡が含まれてゐたかも知れぬが、全き篇章ではなく、さうして今

文尙書に對比し得べき部分には、さういふものがあつたかどうかも疑はしい。廣く考へると、漢初から傳へられてゐた經籍の外に、いくらかの古書の斷簡が発見せられたこと、さうしてそれが何人かによつて蒐集せられ、さういふ蒐集がまた其の發見を誘つたことは、あつたらうと推測せられる。また藝文志に記されてゐる如く、成帝の時に遺書を天下に求めさせたこと、れば民間に埋藏せられてゐた古書もしくは其の斷片が、其の場合に祕府に採集せられたことも、想像し得られるので、劉向の用ゐた所謂中古文にはかくして集められたものが含まれてゐたであらう。これらの古書は必しも古文のものでは無く、其の間に古文のがよしあつたと假想するにしても、それは極めて稀であり、また斷片的のものであつたことは、おのづから想像せられる。古文尙書といふものゝ世に現はれたのも、かういふ事情からであつて、かゝる蒐集のうちにも偶、尙書の斷簡と見なすべきものがあり、また多分そのうちには字體のいくらか違つたものもあつたので、何人かゝそれを材料とし、更に私意によつて或る篇章を作り加へ、それらを補綴して古文尙書と名づけ、さうしてそれを孔氏の家から出たものとして孔安國に假託したのでは無からうか。漢書律歷志に見える伊訓、武成、畢命、豊刑、または月采篇といふものゝ如きは、即ちそれであらう。さて、かゝる例が一度ひ開かれると、それに倣つて古文を標榜する種々の典籍が偽作せられるやうにもなつたので、古文論語、古文孝經などは其の例であらう。これらの書の異本は或は發見せられたであらうが、それが古文であつたとは考へられぬ。また

古文たることを装はないにしても、古典の偽作はそれによつて一層促がされたであらう。古典の偽作は前漢末期に於いて一般に行はれたことなので、それには秦の焚書の話が廣く信ぜられ、従つて現に傳はつてゐるものゝ外に、先秦の書の多くあつたことが考へられてゐるので、偽作の書をさういふ古書の發見せられたものとして假託する便があつたといふ事情もあらうが、それとは別に思想上の理由もある。それは根本的には、淮南子人間訓に、世俗之人、多尊古而賤今、故爲道者、必託之於神農黃帝、而後能入亂世間主、といひ、今取新聖人書、名之孔墨、則弟子句指而受者必衆矣、といつてある如く、古人の言としなくては、何ごとにも權威が無い支那の思想界の病的な症狀と、眞偽を見わけるだけの批判力の無かつた當時の學者の頭腦とから來てゐるのであるが、如何なる思想を發表するのも自由であつた戰國時代とは違つて、官府の權力によつて儒教を本位とする思想の統一を行はうとした武帝以後に於いては、勢威と利祿とを得ることを終世の目的とする學者輩は、表面上どこまでも先聖の教を奉じ、古典の説を講じなければならぬのに、一つは如何なる場合でも何の點か自己と自己の力とを現はさうとする人間としての己み難き欲求と、一つはさういふやうにして自己の優越を示すことが利祿と勢威とを得るための好方便であつたのと、そこから、先聖の言に託し、古典の名に藉りて新説を唱へ、異見を主張することが行はれるやうになつたのである。毛傳も周官も、かくして作られたのであるが、それが一歩進むと、時の權力者に阿諛するがためにかゝることをするものも生じ

たので、王莽の時にはそれがあつた。尙書についていふと、王莽傳に名が見える嘉禾篇の如きが其の好例である。權力を以て思想を統一しようとする政策が、さらぬだに不健全な支那の思想界を一層不健全にしたのである。ところが古典の斷簡の發見はかゝる偽作に古文の名を負はせる誘因となつたので、それが即ち古文尙書に始まる上記の二三の典籍なのである。所謂古文尙書などを學官に立てようとする運動の行はれたのも、また此の間の消息を傳へるものである。

古文の書が發見せられたといふ話の全體として、信じ難いものであることは、これまでの考説でほゞ知られたであらう。さすれば所謂古文左傳についてもまた同じことが考へられねばならぬ。七略に記されてゐたはずの春秋古經に至つては猶さらである。さうして、さう考へる場合には、古文左傳が祕府に伏藏せられてゐたやうに語られたこと、また古文左傳の名を事々しく宣傳した劉歆が七略に於いて其の名を記して置かなかつたことに、重要な意味がある。祕府に伏藏せられてゐるといふのは、虚構を蔽ふには恰好の辭柄であり、さうして七略には、それとは違つた何等かの考から、眞實が記されてゐるのであらう。但し、他方に於いて春秋古經、禮古經、論語古孝經古などの名が七略に見えることを思ふと、これは歆の學問的良心の現はれなどで無いことは明かに推測せられる。いろいろに語られたのは、歆の宣傳の態度が時々變化したことを示すものであらう。歆が古文の左傳を推稱するために太常に與へた書

には伏生の傳へた尙書について、尙書初出于屋壁、朽折散絶、今其書見在、時師傳讀而已、といつてあつて、これは三家の尙書の學が存在し、尙書大傳の如きものも作られてゐる事實を無視した強言であるが、歆の態度はこれでもわかる。事實、劉歆も古文左傳といふものゝ存在することを主張するのみであつて、現實に其の書を人に示し世に示すことはできず、従つてさうはしなかつたに違ひない。祕府の古文が如何なる點で左傳の學に貢獻したかを明かにしなかつたことから、さう考へられる。古文左傳に關する歆自身の言及び歆に關する漢書本傳の記載に種々の點に於いて、上に述べたやうな曖昧と齟齬とがあるのも、かう見れば當然であるので、それらはすべて、本來存在しないものを存在する如くに説かうとしたところから生じたことである。

然らば何故にかゝる欺瞞が行はれたかといふに、左傳が人に知られず世に容れられないものであつたために、それに權威を與へようとしたからであらう。儒林傳及び劉歆傳によれば、歆が左傳を學官に立てようとして運動した時、哀帝が之を諸儒に下問したけれども、博士等のそれに對する態度は、皆不對とも、或不肯置對とも傳へられてゐるし、また歆が助力を求めたに對して孔光がそれを肯はなかつたともいはれてゐるが、これは多くの學者が左傳そのものを承認しないためであつたと見なければなるまい。それが學派的排擠などからで無かつたことは、諸儒が一致してそれに反對したことによつても知られる。(王莽が權を握るに至つて毛

詩など、共にそれを學官に立てたのは、詠が莽の腹心となつてゐたのと、諸儒が莽の權勢を畏懼し、莽に阿附して自己の所信を主張することができなかつたとの故であらう。左傳の世に行はれるやうになつたのは、之がためであるから、左傳を尊信するものには、王莽と彼に阿附した當時の諸儒とは、大なる恩人である。かういふやうに、一般の學界に承認せられなかつた左傳を鼓吹するのであるから、何等かの方法を以て世にそれを信用させようとしたのであつて、古文左傳の存在説は即ち其の一つなのである。左傳は古文のものゝみであつたとすれば、勿論のこと、よし從來の傳本が別にあつたとするにしても、古文のものが新に世に出たとするならば、それは左傳が眞の古典であることを證するものと見られるからである。さうして、かういふことを主張したのは、古文尙書が孔子の舊宅から現はれ出たといふ話が既に人に知られてゐたのを利用し、古文左傳も同時に發見せられた如くいひなしたものと推測せられる。けれども、上に述べたところによつても知られる如く、恭王の物語を記したものに左傳の名のあるのは、劉歆の太常に與へた書のみであつて、論語や孝經や禮記まで擧げてある藝文志にもそれが見えないのは、此の主張が一時的のものであつたことを示すものである。また左丘明が書を隠して世に傳へなかつたといふ奇異な話も、同じ目的のために作られたものであり、從來世に知られなかつた左傳を眞の古典であるが如く世に示さうとするための辭柄であつたと見るべきである。これはおのづから、公羊穀梁二家の説が孔子の眞意を傳へたもので無いと

して、それに対する左傳の優越を語ることにもなるのであるが、主なる理由は寧ろ上記の點にあつたであらう。書を隠して世に傳へなかつたといふのは、古文左傳が秘府に伏藏せられてゐるといふのと同じ考へかたであるから、其の間に思想上の聯絡があるに違ひなく、多分、後者が先づ考へられ、それを左丘明の古に適用したのが前者であらうが、其の理由を權勢を憚り難の身に及ぶを畏れた故としたのも、また前漢末の儒者の態度の反映と認められる。(公羊傳隱公二年の條の何休の注に此の思想が繼承せられてゐることを參考すべきである。)

ところで、此の二つは何れも劉歆の造作とすべきであるが、もし左傳が恭王の發見した古文のによつて始めて世に現はれたとするならば、此の二つは互に相照應して其の宣傳の効果を強めるものであるから、詠の最初の意圖には多分その考があつたのであらう。が、詠みづからも曖昧ながら、傳來を異にする古文の左傳、もしくは古文ならぬ左傳が別にあつたやうにもいはなければならず、また古文を讀み得たことによつて如何なる知識が從來の左傳の學に加へられたかを明かにすることができなかつたところに、さうして七略に於いては古文左傳の名を記さなかつたところに、古文左傳存在説の捏造であることがおのづから暴露せられてゐるものと解せられる。また詠が左氏の古經といふものを記してゐるのは、古文左傳の代りに左傳の用ゐた經を古文としたのであつて、かういふことの案出せられたのも、また古文左傳の存在説を強く主張することができなかつたからではあるまいか。古文の經があるといふのは

比較的信用せられ易い話であるので、それは、公羊穀梁二家の經の文字に幾らかの違ひがあり、一般的に考へても學派によつて經の文字や其の篇章の順序に少異のあるのが普通の例であるところから、左傳の經にも公羊穀梁二家のと一致してゐないところがあるやうにしてあつたため、それを古經と名づけたまでのことだからである。古文左傳といふものが全然無かつたのとは違つて、經については、實は古文では無いけれども、公羊穀梁二家のと違つたものが、古經の名によつて、ともかくも作られてゐたのである。

以上は劉歆の捏造した古文説についての考察であるが、儒林傳及び別錄の記載として正義に引用せられたものに記されてゐる左傳の學統は、歆よりも後に作られたものであらう。かういふ學統が既に作られてゐて、それが人に知られてゐたならば、歆は其の七略に於いて左傳が世に傳へられなかつたといふやうなことをいひ得なかつたであらうと思はれること、歆は其の太常に與へた書に於いて左傳の學者として貫公の名のみを擧げてゐるが、貫公を中間に含んでゐる學統が既に作られてゐたならば、かうは書かれなかつたらうと考へられること、さらさう推測せられるのである。此の學統は、同じく左傳に權威を與へるために案出せられたものながら、古文左傳の發見といふやうなによつて、なく、左丘明からの傳承が嚴然として存在するといふことによつて、其の眞實を證しようとしたのであらう。さうしてそれは、古文左傳の存在説が人に信ぜられなかつたからのことではあるまいか。歆みづから七略に古

文左傳の名を記さなかつたことは、それを暗示するものゝやうであり、また上に述べた如く現實に古文左傳を世に提示することができなかつたことから、それは推知せられよう。要するに、左傳といふものは、事實、一つしか無かつたのであるから、古文存在説は世を欺くに足らなかつたのである。ところで、此の學統に貫公が加へられてゐるのは、多分、劉歆の書に見える其の名が利用せられたのであらう。上に述べた如く、歆は古文左傳祕府のそれとは別なものに關聯して貫公の名を記してゐるからである。たゞどこから此の名を採つて來たかは明かでない。河間獻王傳に王が毛氏詩のと共に左氏春秋の博士を立てたと書いてあるのは、毛詩も左傳も同じ傳に記されてゐる蒐集古書目のうちに見えないことから考へると、其の蒐集譚とは別な資料から出てゐるらしいが、それと共に其の左氏春秋は所謂古文左傳の學として語られてゐるのでは無いやうである。またそこには、其の博士が、貫公とはして無いので、此の話の記者が貫公をそれにあてゝゐたかどうかはわからぬ。儒林傳の左傳の學統を記したところには、其の名が見え、毛氏詩についても毛公の名の記されてゐることが参考せられはするが、それが博士を立てた話の初からのことであるとは、必しもいひ得られぬ。のみならず、此の話の世に現はれた時期もまた知り難い。だから、劉歆が此の話から貫公の名をとつて、それを古文左傳の傳承者としたとも考へ難く、むしろ其の反對に上記の如く見る方が妥當であらう。全體に獻王に關する説話の作られたのが、晚いやうに見えるからである。(獻王の如き王族が經

典の學の或る傳承について博士を立てるといふことは、あるべからざる話である。これは朝廷の制度を説話の上で王族に適用したまでのことであつて、事實で無いことはいふまでもあるまい。さて儒林傳に此の學統が記されてゐるのは、班固が新しい資料からそれを探つたのであつて、同じ漢書の張蒼や賈誼などの傳にそれに照應する記事の無いのは、それらの傳がかういふ學統のまだ作られなかつた時代の資料によつて書かれたからと見なされる。また儒林傳の學統と接續してゐたはずの先秦時代の部分が劉向の別錄に記されてゐるといふのは、上記の考説からいへば、解すべからざることであるから、それは後人が別錄に記入したものと推斷すべきである。別錄にはかゝる例が少なくないので、そのことは舊稿、禮記及び大戴禮記の編纂時代に於いて説いて置いた。(漢書の儒林傳を見ると、賈長卿が毛詩と左傳と、胡常が古文尚書と左傳と、また徐敖が毛詩と古文尚書との學統に記されてゐて、事實存在しなかつた經傳の傳統が同じ學者に假託せられてゐるのは、頗る興味のあることである。)

左傳の傳承に關する劉歆の説も儒林傳の記載も共に事實で無く、何れも捏造譚に過ぎないものであることは、上記の考説によつて明かにせられたであらう。さすれば、歴史的事實として左傳は何時から存在したものであらうか。左傳に關する文獻上の記載が上に述べた如く成帝時代のものまでは溯り得られるとすれば、左傳は其のころに初めて世に現はれたものとして支障が無いのであらうか。劉歆の時に諸儒が左傳を承認しなかつたこと、並に歆がいろ

いろな捏造譚を作つてまでも其の尊尙すべきことを説かねばならなかつたことは、少くとも左傳が當時まだ廣く人に知られてゐなかつたこと、それが新しく世に現はれたものであることを證するものである。藝文志に左丘明が書を隠して世に傳へなかつたとしてありながら、そこには、何時再び世に現はれたか、明かに示されてゐないのも、此の場合の劉歆の心理としては、彼が左傳の新出の書であることを知つてゐたためであらうし、六藝の各條の一般の例に背いて春秋についてのみ漢代に於ける其の傳承を記して無いのも、左傳を主にしていふ限り、事實、左傳にさういふ傳承が無かつたからでもあらう。左傳の由來について相互に一致しない種々の説の存在するのも、實は、それらの説の皆な捏造であつて、左傳には遠い由來などの無かつたことを示すものである。(新出の書であるがために、それを左丘明の著作とするには、古文の發見せられたとしたり、丘明が書を隠して世に傳へなかつたとしたり、しなければならなかつた。古文典籍の發見譚や蒐集譚が人の口に上つてゐる時代に於いては、これは自然の、またすぐに思ひつき得る考へかたであつた。此の點から見ても、劉歆の宣傳したところが儒林傳に見える學統の製作よりも前のものであることが知られる。學統の作られたのは、左傳が左丘明の著作として幾らか世に信ぜられるやうになつてから、一層それを確かにするためであつたらう。)

然らば其の作者は何人であるかといふに、成帝の時に左傳のあつたことが事實であり、さう

して尹咸や翟方進がそれを劉歆に傳へたといふことにも或る程度の信用が置かれるとするならば、此の二人が左傳の製作に何等かの關係のあつたことを推測しても大過はあるまい。尹咸が太史令であつたことは上に述べたところであり、翟方進もまた好左氏傳天文星曆と漢書の本傳に記してあるが、左傳には占星術的思想が極めて豊富に含まれてゐることが、此の意味に於いて特に注意せられよう。しかし劉歆も單に二人から左傳を學んだのみでは無く、それよりも一層深い關係があつたのではあるまいか。歆もまた既に説いた如く天文星曆を好んだので、其の點でも尹咸や翟方進と同様に考へ得られるのであるが、それよりも寧ろ歆があれほどに左傳の宣傳に力を盡したのはたゞそれを好んだためばかりでは無いらしいこと、上に疑義のあるものとして引用した引傳文以解經とか、由是章句義理備焉とかいふ劉歆傳の記事がもし何ごとかを暗示するものならば、それは歆が經の解釋としての左傳の完成に何等かのはたらきをしたことであらうと考へられること、また彼には三統曆を作るほどな才能があつたことなどから、さう推せられるのである。漢書五行志の記載によると、歆は五行傳の本文を改作したらしく思はれるが、小さいことについても、彼はかゝるところに其の才能をはたらかせ得たのである。だから直截にいふと、左傳は尹咸、翟方進及び劉歆の手が漸次に加へられたものゝやうである。

しかし尹咸、翟方進は必しも最初の作者であつたには限らぬ。むしろ、それよりも前に世に

は現はれなかつたが、一應の稿本ができ上つてゐたのではあるまいか。現存の左傳が一時に作られたもので無く、或る年月の間に漸次増補せられ、或は添削せられたものであらうとは、其の體裁の不統一であることから考へ得られるので、概していふと、前の方には説話が少く後の方にその多いのが、其の不統一の最も著しいものである。(漢書五行志の左氏からの引用文に現存の左傳に見えないものがあつて、これもまた現存の左傳が改訂を経たものであることの一證であるやうにも見えるが、それは火不炎上の條の釐公二十四年の西宮の災に關するもの、釐の條の文公二年の太廟に關するもの、思心の條の釐公十四年の沙鹿に關するもの、などに過ぎないのであるから、或は左氏としてあることに誤があるのかも知れぬ。また此の五行志が班固の編纂したものならば、そこに見える左氏の説によし現存の左傳と異なるところがあつたにせよ、それはこゝにいふ問題とは關係の無いこととして解せられる。だから、これは今の場合には論外に置かねばならぬ。次章に説くやうに從來の春秋の解釋は其の義を説くことが主であつたので、公羊傳も穀梁傳もみなそれである。鄭氏夾氏の傳といふものも多分さうであつたらうと考へられるので、それは藝文志に此の二つが公羊穀梁二傳と同じく何れも十卷としてあることから、推知せられよう。左傳のみが三十卷に上つてゐるのは、さういふ解釋よりも説話が多く記されてゐるからである。が、左傳とても初めて其の著作が企てられた時には、やはり義を説くことに重きが置かれたのでは無かつたらうか。著作の動機は公羊

穀梁などの舊説に對して新見解を立てようとするところにあつたに違ひないから、それは同じ問題について異なつた解釋をするのが主意であつたと見ても、大過はあるまい。事實現在の左傳にもさういふ解釋が到るところに見えてゐる。鄭氏傳夾氏傳といふものゝ作られたもの、やはり同じ意味からであつたと思はれるが、左傳もまたそれらに誘はれて世に現はれたもの、或はそれらの群に入るべきものであつて、畢竟前漢後半期に至つて、春秋に新解釋を加へようとする企が幾人も學者によつてなされたのである。たゞ左傳には、一たび稿本ができ上つた後になつて、新しい意圖による新しい増補が施され、説話が多く記されたために、それが全篇の調子を支配するやうになつて、上記の如き解釋は却つて背後に隠れ、全體の感じがひどく違つたものになつた。けれども、既にでき上つてゐる書に對してかゝる増補の行はれた場合の常として、左傳にも或る部分には比較的もとの形が保存せられてゐるので、説話の加へられてゐないところが即ちそれであり、さういふ部分では所謂義を説いたところが表面に現はれてゐるやうに見える。もつとも、從來の諸傳に對して異を立てるにしても、初から、諸傳の如く義を説くにとゞめずして、多くの説話を記すことによつて其の特色を示さうとしたのでは無いかとも考へられなくは無いやうであるが、それにしては、さういふ説話の無い部分があり、後に詳説する場合があるやうに、さういふ部分に於いても採れば採り得べき材料がありながら、それが採つて無いのを見ると、さう考へることは却つて無理であらう。

余はかう考へて、かゝる増補が尹咸、翟方進及び劉歆の手によつて漸次に行はれ、歆によつて大成せられたのでは無いかと臆測するのである。さうして、もし其の最初の稿本が尹咸などよりも前に作られてゐたものであるとするならば、上にも一言した尹更始が左傳の章句を作つたといふ儒林傳の記載に何ほどの眞實が含まれてゐるので、尹更始は實は左傳そのものの著作に關係があつたのではあるまいかと臆測せられるが、儒林傳によると、石渠閣の論議の時に、彼は穀梁家として立つてゐたのであるから、それは却つて無理であらう。左傳は穀梁家の學者と何等かの關係があるやうに考へられてゐたので、尹咸は穀梁家たる尹更始の子であり、翟方進は穀梁を學んだものであり、劉歆がやはり穀梁家たる劉向の子であるのみならず、儒林傳に左傳を尹更始に學んだとしてある胡常もまた穀梁學者である。これは、事實、左傳が穀梁家の間から出たものであることを暗示するものらしいから、尹更始とても、表面、穀梁家を以て立ちながら、左傳の著作に與つたとしても、支障は無いやうであるが、左傳の最初の作者は必しも儒林傳などによつて名の後世に知られてゐる學者であつたには限らず、また學統の製作からいふと、尹咸の父であるがために、尹更始をそれに加へたといふこともあり得るのであるから、余はそこまで臆測することは、妥當では無からうと思ふ。尹更始について、取其變理合者以爲章句、といふやうな解し難いことの記されてゐるのも、事實で無いからではあるまいか。尹更始に關する此の記事といひ、劉歆傳に見える歆の業績を述べたところといひ、左傳に

關してはわからぬことが所々に記されてゐる。要するに何人が左傳の最初の作者であるかはわからぬが、元成二帝ごろの春秋の學者、多分、穀梁家のそれであつたとして大過はあるまい。さうして、かう説いて來ると前に問題として残して置いた史記の十二諸侯年表の序に見える左氏春秋のことが、おのづから回想せられる。

上に引いた左氏春秋に關する史記の記載と漢書藝文志の左傳に關するものとを對照して見ると、此の二つはほぼ同じ思想によつて書かれてゐるのみならず、文章までも同じところのあることが知られるであらう。特に春秋に關する孔子の思想が門人に口受せられたものであること、また左丘明が孔子の眞意を傳へようとして左氏春秋を作つたといふことが、史記にも明記してあるのに注意すべきである。たゞ二つの間の違ひは、藝文志には左丘明が春秋の製作にまで關與したやうに解せられる文字があり、また其の著作した傳を隠して世に宣布しなかつたとしてあるが、十二諸侯年表の序にはそれが見えないういふ點にあるのみである。だから藝文志の考は十二諸侯年表の序をもとにして、それを一層發展させたものとすべきである。が、仔細に兩者を對照すると、そこに今一つの重要な差異のあることに氣がつく。それは、史記には「具論其語、成左氏春秋」とあるのが、藝文志には「故論本事、而作傳」となつてゐることである。「具論其語」は春秋の書きかたの一々について、其の義を説き、諷刺褒貶の意のあるところを明かにするといふことに違ひなく、それは上に説いた一般の春秋の解釋法によつていつ

たものである。弟子たちが孔子の眞意を失つたといふのも、左丘明がそれを傳へようとしたといふのも、此の意味に於いてある。だから、所謂左氏春秋がもし事實存在したとすれば、それは公羊傳や穀梁傳のやうな性質のものであつたとしなければならぬ。ところが「論本事」はそれとは違つて、事實を明かにするといふのであり、藝文志に「明夫子不以空言說經也」といひ、其事實皆形於傳といつてあるのも、それに照應する文字である。さうしてそれは、義を説くのみならず、説話を多く載せてある左傳の特色を最もよく示したものである。弟子等が褒諱貶損の眞意を失つたことをいひ、それを承けてかう書いてあるために、文意がやゝ曖昧になつてゐるが、これは十二諸侯年表序の文字を其のまま取りながら、語を「本事」に變改したからのものである。さうして原文を其のまま取つたところのあるのは、左傳にも義が説いてあるからであらう。ところで、所謂左氏春秋の内容が上記の如きものであるべきことを思ふと、司馬遷の時に春秋について左氏の學といふものが無く、従つて左氏春秋といふものゝ存在したことが疑はしいといつた上文の考説は、ますます確められる。既に述べたやうな當時の春秋の學の狀態に於いては、左丘明のみが上記の意義に於いて孔子の眞意を傳へたといふ説があつて、司馬遷が其の説に従つたはずは無いからである。

然らば史記にかゝる記載のあることはどう解すべきものであるかといふに、此の記載は恰も上に其の存在を假定した左傳の稿本の性質に適應するものであることを思ふと、左傳の最

初の作者が其の書の優越を示すがために名を左丘明に假り、さうして左丘明がかゝる書を作つた由縁を假構して書いて置いたものが史記に竄入したのであらうと推考せられる。寧ろ、何人かゞ爲にするとところあつてそれを史記に挿入したのであらう。上に引いた、七十子之徒から成左氏春秋までの一節を除去して見ても、十二諸侯年表の序は文意がよく通じて何の缺陷をも生じないでは無いか。(史記に後人が添加挿入したところのあることについては、同じ例のいくつもあることを、後に述べる機会があらうと思ふ。當時に於いては、既存の典籍に對して種々の造作を加へることが、一般の習慣として深く怪しまれずに行はれてゐたので、それには思想上の理由もあるが、また典籍の形體や其の傳習の状態にもよることである。史記に於いても、例へば曆書に明白なる後人の追加があるやうなことは、何人にも知られてゐる。だから、今の問題についてかういふ推測を下しても、決して不合理では無い。たゞかくして挿入せられた文中の書名が左氏傳で無くして左氏春秋となつてゐる點に一つの疑がかけられるかも知れぬが、それは史記に挿入するに當つて、前後の記載と調和させるために、變改したものと解せられる。太史公讀春秋と書き出してあり、孔子の春秋を説き、虞氏春秋、呂氏春秋などを説き、春秋と名づけられた書を列挙してある其の中間には、めこまれてゐることから、さう考へられる。さうしてさう變改しても、それを嚴格な意味で考へない限り、さしたる不都合があるやうにも感じなかつたであらう。公羊春秋とか穀梁春秋とかいふ語が、意味は違ふけ

れども、ともかくも一般に用ゐられてゐたからである。また左傳そのものを増補完成した劉歆は、此の由縁譚をも探ると共に、完成した左傳の特色を示すやうにそれを改訂し、且つ左丘明の業績を一層誇張して説いたのであつて、それが即ち藝文志によつて今日に傳はつてゐる七略の文であらう。史記の上記の一節と藝文志の記載との間には、文章の上になぜ離るべからざる關係があるので、一が他によつて書かれたものであることは明かであるが、思想の上からも文章の上からも、後者が前者を採つてそれを増補改訂したとするのが自然であつて、前者が後者によつてそれを節略變改したと考へることは無理である。劉歆の採つたのは史記からか史記に挿入せられた原文からか明かでないが、その原文が書かれたのと歆の七略の編述との間に長い年月は経つてゐないのであるから、原文からと見るのが妥當であらう。さうして其の原文は、多分稿本の左傳に添附してあつたもの、其の序の如きものであつたらうと推測せられる。

然らば、左傳の作者は何故にそれを左丘明に假託したのであらうか。漢人が自己の著作を古人に假託することは一般の例であつたが、問題は、何故に其の古人として左丘明の名を撰んだかといふ點にある。上に引いた劉歆傳に見える歆の説の如く、七十子の後の學者とせられてゐる公羊穀梁よりも、親見夫子といふ左丘明の方が春秋の真意を傳へるについて遙に優つてゐるといふことを主張するのが、其の理由の一つであつたことは疑が無い。左傳の著作の

動機は、主として公羊穀梁二傳に對して異を立てようとするところにあつたと認められるからである。が孔子には多くの門人があるに拘はらず、特に左丘明を撰んだのは何故であらうか。上記の歆の説には左丘明が好惡を聖人と同じうしたといふことが記されてゐるが、これは論語公冶長篇に、巧言令色足恭、左丘明耻之、丘亦耻之、匿怨而交其人、左丘明耻之、丘亦耻之、とあることをさしたものでらしい。しかし、これは春秋について特に孔子と左丘明との間に深い關係があつたことを示すものでは無く、それと共に孔子には左丘明よりも遙かに孔子に親しくまた孔子の道を得たとせられてゐる門人が少なくないのであるから、左丘明に假託した本來の理由がそこにあつたのでは無く、歆の言は、既に左丘明に假託せられてゐたために、其の名を一層深く孔子に結びつけ、それによつて左傳の價值を高めようとしたのみのことであらう。そこで史記を見ると、上に引いたところでも知られる如く、春秋と國語とが數、連記せられてゐるので、當時春秋の名を有つてゐる諸書と關係の深い國語といふものゝあつたことは、それによつて明かであるが、此の國語は、これも上に述べた司馬遷の任安に報じた書によると、左丘といふものゝ著作として傳へられてゐた。考察の便宜のために、其の前後の文を併せ引くと、昔西伯拘而演周易、孔子尼而作春秋、屈原放逐、乃賦離騷、左丘失明、厥有國語、孫子臆脚、兵法脩列、不韋遷蜀、世傳呂覽、韓非囚秦、說難孤憤、詩三百篇、大氐賢聖發憤之所爲作也、といふのである。左丘の何人であるかは明かでないが、こゝに擧げてある古人の名が時代の順序によつて排列

してあるらしいのを見ると、屈原孫子とほゞ同時代の人として傳へられてゐたやうであり、さうして、史記に國語と連記してある春秋と名づけられた諸書が概ね戰國時代の中ごろ以後の著作であることを参照すると、國語の著者が此の時代の人であるといふのは、肯ひ得られることであらう。所謂國語が如何なるものであつたかは明かでないが、名稱から考へ、また現存の同名の書から類推すれば、國別に國々の故事傳説を蒐録したものでらしく、國別に記してあるところに編纂上の特色はあるが、其の内容は數多き春秋といふものとほゞ同じであつたらう。司馬遷が春秋と國語とを連記してゐるのも、また之がためらしい。

さて、現存の國語は、後に説くところでおのづから知られるやうに、前漢末にでき上つたものであるが、其の名稱が史記に見えるものと同じであることを思ふと、それは司馬遷のころにあつた國語にもとづいて、それを修飾し、或は書き改めたものであらうと考へられる。ところが藝文志には此の新しい國語を、左丘明著と注記してある。さすれば、前漢末に於いては、左丘明と司馬遷の書にある左丘とが同一視せられてゐたやうに見える。けれども、左丘と左丘明とを現實に存在した同一人とするのは、名そのものゝ上から不可能である。左丘を左丘明の略稱として見ようとする考があるかも知れぬが、もし、上に引いた劉歆の書に左氏丘明とある如く、左丘明の左が姓で、丘明が名であるならば、それを略稱する場合に、例へば呂不韋を不韋としてある如く、丘明とはしたであらうし、或は孫臏を孫子とした如く、左子とも呼び得たであら

うが、姓と名の一半とをつゞけて左丘としたとは推測せられぬ。或は左丘を姓、明を名と解し、こゝには姓のみを挙げたものと見ようとする説もあらうが、さういふ書きかたは普通には行はれないことであるのみならず、劉歆が明かに左氏丘明と書いてゐることゝ矛盾する。左丘が屈原と同じやうに姓名であるかどうかは知り難いが、左丘明といふものを指してゐないことは明かであるといはねばならぬ。左丘の下に明の字を遺脱したものと考へるに至つては、四字が一句になつてゐる全體の書きかたを解せざるものである。また多くの本には上に引いた一節の後に、左丘明無目、孫子斷足とあるが、これは宋祁によると明の字の無い本があつたのみならず、文選に採つてあるものにも左丘とのみあつて、それに従ふべきものであることが、次の句と對比してもわかるはずである。しかし、こゝに奇なるは、左丘失明の語に左丘明の三字が具はつてゐることである。偶然のことかも知れぬが、奇であるには違ひない。それを思ふと、司馬遷に於いても左丘明と左丘との名稱に何等かの混淆があつたのでは無いかと疑へば疑ひ得られるかも知れぬ。

そこで司馬遷が左丘明について如何なる知識を有つてゐたかを知らうとして、史記の仲尼弟子列傳を検索すると、そこには全く左丘明の名が見えぬ。それから考へると、司馬遷は孔門に左丘明といふものゝあることを知らなかつたはずである。もつとも左丘明が孔子の門人であつたといふことは、左傳の宣傳者も明記してはゐないので、藝文志には魯太史と記され、十

二諸侯年表の序に補入せられた文には魯君子とあり、劉歆傳に歆の意見として記されてゐるものには、親見夫子とあるのみであるが、儒家の宗師である孔子が作り儒家の經典とせられてゐる春秋の傳を書いたといふのであるから、それは儒家に屬するものゝいひかへれば孔子の門人とせられてゐたはずであり、特に弟子の間に互に見解を異にするもの孔子の眞意を失するものがあるから、其の眞意を傳へようとして傳を書いたといふのは、左丘明自身が孔子から眞意を傳へられてゐたといふことを豫想しての話であるから、其の點に於いても孔子の門人とせられてゐたと推測するのが當然である。春秋の述作に關與した如くいひなしたのも、門人としてゝあらうと推測せられる。孔子を助けたものは門人とせられるのが、自然の考へかたである。歆は左丘明を公羊穀梁と對比して、傳聞之與親見之の差異あることを説いてゐるが、公羊穀梁は所謂七十子の後の儒者とせられてゐたに違ひなく、従つてそれに對してかういはれてゐる左丘明は、孔子に親炙した門人とせられてゐたはずである。孔子に親炙した門人であるからこそ、其の作つた傳が絶対の價値を有するものとせられたとしなければならぬ。藝文志によると、詩の毛傳は、子夏所傳とせられてゐたやうであるが、最も新しく、多分前漢末に世に現はれた毛傳を孔子の門人の説としたのが、やはり同じ意味からであり、同じ時代の思想であることを參考するがよい。所謂六藝に於いて孔子の門人からの傳統を作つたのは、史記の仲尼弟子列傳及び儒林傳に見える如く、易を商瞿が孔子から傳へられたものとしたのが初

であらう。さうしてそれは易が儒家に採られて其の經典となつたのが新しいことであるため、それに權威を與へようとしたからであらう。新しく作られた春秋の傳を左丘明に假託したのも、其の事情は之と同じである。」ところが、其の左丘明の名が仲尼弟子列傳に見えないのである。これは左丘が孔子の門人としての左丘明の略稱で無いことを證するものであると共に、孔門に左丘明のあつたことが史記編述の前から世に傳へられてゐたかどうかを疑はしめる重要な資料であるといはねばならぬ。仲尼弟子列傳は一々正確なる歴史的事實の記載とは見なし難いものであるが、あれだけに孔子の門人として傳へられたものゝ名を列擧してあるのを見ると、そこに左丘明の無いことは偶然の遺脱とは思はれない。さうして、論語の上記の一節の外には、現存する史記以前の文獻のどこにも左丘明の名の見えないことが、一層此の疑を強める。

余はかう考へて、左丘明は、左丘の名にもとづいて左傳の事實上の作者が創造したものであり、明の一字を加へたのは、明を失したといふ話によつてそれを轉用したのであらうと推測する。春秋と連記せられる國語の編者として知られてゐる左丘の名は、孔子の春秋の傳を作つたものゝ名として假託するには、ふさはしく思はれたのであらう。司馬遷は左丘が國語を作つたと書いてゐて、春秋の傳を著したとはいつてゐないので、それは史記編述の時に左氏春秋といふものゝ存在しなかつた一證として見てもよいことであらうと思はれるが、左傳の作者

は上記の如き考から其の著者の名として左丘を借りたのである。前漢末に於いて國語が左傳と同じく左丘明の著とせられたのも、かう考へると、其の理由がおのづから解釋せられるので、それは左丘明の名が現はれたために左丘の名がそれに吸収せられて其の存在を失つたからとも見られるが、それよりも、左傳の事實上の作者が左傳を國語の作者によつて作られたものとして示さうがために、從來の傳説の左丘を變へて左丘明とし、さうしてそれを世に宣傳したからのこととする方が適切であらう。左傳と國語とを密接の關係のあるものとし、漢書韋玄成傳に見える劉歆の議にあるやうに、國語を春秋の外傳と稱するやうになつたのも、一つは左傳と同一の材料もしくは思想によつて從來の國語を増補し變改したからであるが、一つはこゝにも由來がある。(國語を外傳としたのは、左傳を内傳としたからであらう。内傳といふ名稱は漢書などには記されてゐないやうであるが、韋昭の國語の解叙及び晉語の注に見えてゐる。外傳に對する稱呼であるから、前漢末から存在したものと推測せられる。)さうして、其の左丘明を孔子の門人のやうにしたのは、上に述べた如く、左傳を孔子の直接の教をうけたものゝ作とするためであつたに違ひない。孔子の傳説は常に作り加へられてゐたのであるから、新に一人の門人の名が作られたとしても、さしたる不思議では無い。但し門人のやうにいひなしながら門人と明記せず、曖昧な書きかたをしたのは、史記の仲尼弟子列傳にも見えず、門人として文獻の上どこにも其の名が現はれてゐないからであつて、そこに欺瞞の跡が存

するのである。たゞ此の考によると、左傳の作者を孔子の門人の左丘明に假託したのでは無くして、假託した左丘明を孔子の門人のやうにしたのである。

ところで、かう見て來ると、かの論語公冶長篇の孔子の言を如何に解すべきか、問題になるが、それもまた前漢末の補入とすべきものであらう。漢人は孔子の語といふものを斷えず作り加へてゐたのであるから、かう斷ずるに何の支障も無い。春秋に關していふと、史記の太史公自序の前漢末以後の補入とせらるべき部分に、孔子の語として、我欲載之空言、不如見之於行事之深切著明也、といふことが見えるが、これは上に引いた藝文志の「明夫子不以空言說經也」と關係のあるものに違ひない。ところが、索隱によると、此の孔子の語といふものは春秋緯にあるさうである。緯書の製作は藝文志のもととなつた七略の編述よりも後であるのと、「行事」の語がやはり上に引いた如く藝文志の此の條に見えること、から考へると、この語はすべてを孔子に假託した緯書の作者が七略の説に本づいて作つたものであらう。それがまた太史公自序に加筆したものに採られたのである。緯書といふやうなものを作つて憚らなかつた漢儒であることを思ふべきである。また史記の文についていふと、太史公自序の「麻書」の條の一節が大戴禮記の曾子天圓篇に孔子の語として採つてあることも、參考せられよう。(史記の太史公自序として記されてゐるもの、うちに、前漢末以後に添加せられた部分があるといふことは舊稿「前漢の儒教と陰陽説」の附註に述べて置いた。なほ、上に引いた司馬遷の任安に報じ

た書のうちの一節も、また太史公自序の此の部分に取入れてあるが、これは漢書編述の後に加へられたものである。漢書の司馬遷傳には、こゝに述べた部分の殆ど全體が司馬遷の書いた自序の文として取扱はれてゐるに拘はらず、此の一節だけはそこに無く、さうして任安に報じた書として別に記されてゐるもの、うちにそれが見える。班固の時には前者は既に自序のうち編み込まれてゐたが、後者はまだそこに入つてゐなかつたのである。文章の上からいつても、添加せられてゐる部分に於いて、任安に報じた書から採つた一節を除き去ると、前後の文意がよくつゞくのである。この點は前考に書きもらしたから、こゝで補つて置く。

さて、左丘明に關する孔子の言といふものが、現存の論語に編入せられてゐるのは、藝文志に見える古論語から出てゐるのではあるまいか。古論語といふものは、上文に説いたやうにしてきたものであり、齊魯の兩傳とはいくらかの違ひのあるものになつてゐるのであるから、左丘明に關する孔子の語といふものがそこに作り加へられてゐたと見るのは、決して無理ではない。左傳の鼓吹者と古文論語の宣傳者とは、ほぼ同じであり、少くとも其の間に密接の關係があつたと思はれることが、一層それを助ける。藝文志の古論語の原注に「兩子張」とあるが、齊魯の兩傳と違ふところが、此の點のみにあつたと考へるのは、拘泥に過ぎてゐる。余は今の論語に道家の書から採られたもの又は道家の思想を含んでゐるもの、あるのは前漢末期に於ける儒家の所爲であらうと考へるが、それもまた或は所謂古論語に關係のあることかも知

れぬ。

余は以上の煩雜なる考説によつて、左傳は前漢末の著作であることを、主として左傳に關する文獻上の記載から證明し得たと思ふ。

第二章 春秋の解釋法の變遷

前章は左傳に關する文獻上の記載から此の書の著作時代を考へたものであるが、そこでも一言した如く、左傳の春秋の解釋法は、公羊穀梁二傳のとは、頗る趣を異にしてゐる。が、既にかういふことが知り得られたならば、更に一步を進めて、春秋の解釋法に古來いかなる變遷があつたかを考へることが必要であらう。それによつて左傳の歴史的地位が一層明かにせられるからである。左傳の思想的考察を試みるについては、これは特に重要なことである。

ところで、此のことを考へるには、春秋の解釋の最古のものが今日に傳へられてゐるかどうかも、し傳へられてゐるならばそれが何であるかを知らねばならぬが、普通の説によれば、公羊傳と穀梁傳とは孔子の門人たる子夏から出たものとせられてゐるから、もしそれが眞ならば、少くとも此の二傳に春秋の最古の解釋が含まれてゐるとしななければならぬ。これは、いふまでも無く、春秋を孔子の作としての説であるから、春秋がもし孔子と關係の無いものであるならば、これは全然根據の無いことになるが、此の根本の問題は後に至つて別に考へることとして、こゝではしばらく孔子製作傳説を許容した上で、二傳が子夏から出たといふ説に何の意味があるか、二傳は果して古いものであるかどうかを考へて見よう。

そこで第一に、此の説の出所が問題であるが、公羊傳については、何休の解詁の徐彦の疏に引

いてある戴宏の序に「子夏傳與公羊高、高傳與其子平、平傳與其子地、地傳與其子敢、敢傳與其子壽、至漢景帝時、壽乃共弟子齊人胡毋子都著於竹帛」とあるのが、今日から知られる限りに於いては、子夏からの學統を詳記してあるものゝ初見である。たゞ公羊高の名は同じく徐彦の引いてゐる春秋緯の説題辭に孔子の言として「傳我書者公羊高也」とあり、經典釋文に引いてある桓譚の新論にも「有齊人公羊高、緣經文作傳」と見えてゐる。また子夏については、やはり徐彦の引いてゐる孝經緯鈎命訣に「孝經屬參」に對して「春秋屬商」といつてある。ところがこれらのことは漢書の藝文志にも儒林傳にも記されてゐないし、史記の儒林傳にはなほさら見えてゐない。さうしてまた前章に述べた如く、劉歆が左傳の優越を證するため、公羊穀梁は七十子の後の學者であるといつてゐることも、此の點に於いて參考せられる。歆の言は左傳を宣傳するためのものではあるが、公羊穀梁についてかういつたのは、當時一般にさう考へられてゐたゝめであらう。然らざれば、宣傳の用をなさぬからである。さすれば、公羊傳の所説が子夏から出たものであるといふのも、公羊高からの傳統も、劉歆の時より後にいひ出されたことに違ひない。説題辭には孔子からすぐに公羊高に傳へられた如くいつてあり、鈎命訣は孔子が子夏に春秋を傳へたとしてあつて、そこに一致しない點のあるものも、かゝることが緯書に於いて始めておもひおもひに唱へられたからのことであり、さうして戴宏の序に見える如き説は後になつて、此の二つを結合し、子夏から公羊高に傳へられたやうにしたものであらう。説題辭の説

は明かに公羊傳に關するものであるが、鈎命訣のは必しもさうでは無く、たゞ左傳を眼中に置いてゐないものであることが知られるのみである。しかし後には、公羊派の學者が鈎命訣の説を採つて自家に利用した。

然らば、何故に緯書の書かれた時代からかういふことが説かれたかといふと、それは新に勢力を得て來た左傳が孔子の門人であるといふ左丘明の著として宣傳せられてゐるのを見て、それに對抗するためであつたらしく、説題辭の説は公羊傳を孔子の直傳としようとしたものである。公羊高といふやうな名が孔子の門人として曾て傳へられたことが無いことから考へても、また緯書の性質から見ても、それが新しく案出せられたものであることは明かであらう。さうしてかう考へて來ると、鈎命訣の作者も、或は公羊家に何等かの關係のあるものであつたかも知れぬ。後漢時代の公羊派の説には緯書の思想と密接の關係を有するものがあるので、何休が隱公二年十月の密の盟の條に注して「春秋有改周受命之制、孔子畏時遠害、又知秦將播詩書、其説口授相傳」といつてゐる、其の一半は緯書から來た思想であり、また後にいふ獲麟の條の注にも緯書の説を繼承してゐるところがある。しかしこれは、緯書が既に世に現はれた後になつて、公羊家が其の説をとつたものであるとも解し得られるから、必しも鈎命訣の説と公羊學派との間にもとから關係のあつたことを證するものではない。だから、それは論外に置くとしても、公羊高を子夏の門人とした後漢時代の公羊學派が、公羊傳を孔子の門人

たる子夏から出たものとしたことは、疑が無いので、そこに左傳に對抗する意味があつたのである。また上記の何休の注に「畏時遠害をいひ、口授相傳をいつてゐるのは、藝文志の春秋及び左傳に關する所説を殆ど其のまゝあてはめたものであつて、そこにもやはり左傳に對抗しようとする態度が見えてゐる。何休の言には、多分後漢時代の公羊家に通有な見解が現はれてゐるのであらう。戴宏の序に見える公羊高以後の學統も、また所謂別錄の記載及び漢書儒林傳によつて今日に傳へられてゐる如き左傳の學統に示唆せられての擬作らしい。さて公羊高の名は公羊傳の名稱にもとづいて作られたものであるが、子夏の名を用ゐたのは何故であるかといふに、毛傳が子夏所傳とせられた前蹤に従つたのと、韓非子に春秋に關する子夏の言といふものが載せてあるのに誘はれたとの故ではあるまいか。子夏は魏文侯の師であつたといはれてゐ、さうして魏文侯は儒術を信奉したといふので、後世の儒家に尊崇せられたものであることを思ふと、子夏の名が後人に利用せられたのは、根本的にはこゝに理由があるのではないか。要するに、公羊傳を孔子から傳へられたものゝやうに説いたのは、緯書の作られた王莽のころに始まり、後漢時代に至つて更に發展したことであつて、前漢時代にあつた説では無い。緯書の世に信ぜられてゐた時代の編述である漢書の儒林傳にも、公羊學派についてかういふことは記して無いが、これは前漢時代の材料をそのまま寫し取つたからであらう。」さすれば

其の説の眞偽如何は、初から問題にはならぬことである。

なほ此のことは公羊傳そのものからも證明せられる。公羊傳の桓公六年及び宣公五年の條には「子公羊子曰」として公羊子といふものゝ説を載せてあるが、公羊傳全體が公羊子の説であるならば、かゝる文字が或る一二ヶ所のみ存在するはずは無からう。のみならず、それと同じ書きかたで「子沈子隱公十一年、莊公十年、定公元年などの條、子司馬子莊公三十年の條、子女子閔公元年の條、また魯子倍公二十年、二十四年、二十八年などの條の説が擧げてあるのを見ると、公羊傳に於ける公羊子の地位はこれらの諸家と同じである」と見なければならず、従つて公羊傳は公羊子と稱せられた或る一人の著作もしくは其の説を傳へたものとするには、できなないわけである。さすれば、公羊傳は、本來公羊傳と稱せらるべきものでは無く、名が實に適はざるものである。此の如きものが公羊氏數世の家傳として學ばれて來たと考へ難い。史記儒林傳によれば、漢代に於ける公羊傳の學統は胡毋生に始まつてゐるやうであるから、其の時には今日傳へられてゐる如き形を具へた公羊傳が存在したに違ひないが、其の著作せられたのが何時であつたかは、此の書の體裁や外部的證據の上からは知り難く、たゞ上記の如き諸家がそれぞれ春秋を講説した後であることが推測せられるのみである。其の諸家の時代も、また知り得られぬ。何休は上に引いた注文の次に「至漢、公羊氏及弟子胡毋生等、乃始記於竹帛」といつて、公羊氏を胡毋生の師とし、漢初の人としてゐるが、これは史記儒林傳にも記されてゐ

ないことであるのと、上に引いた注文が後漢時代に至つて始めて形成せられた思想に本づいたものであるのと、またこゝに引いた一節が漢初までは口授によつて傳へられたといふ上に説いたやうにして構想せられたことを前提としていつたものであるのと、それらを綜合して考へると、これにどれだけ信用が置けるかは問題である。「記竹帛」といふやうな書きかたも公羊傳といふ一つの書籍のこととして適切で無く、確かな根拠があつていつたものとは見なし難いやうである。たゞ内容に於いて公羊傳と稱すべからざるものがさういふ名を負うてゐることには、何等かの理由がなくてはならぬが、それは始めて此の書を傳へたといはれてゐる胡母生の師の名であるからだとすれば、そこに一つの解釋が與へられたことにはなる。或は、公羊傳は胡母生の述作したものであつて、特殊の問題については特に其の名を擧げて師たる公羊氏の説を記し、また他の諸家の説をも採つてそれに載せたのであるが、全體としては、彼の師事した公羊氏の思想を繼承したものであるために、それを公羊傳と名づけたのではあるまいか。もしさうならば、子公羊子とは即ち此の公羊氏を指したものとすべきである。「子公羊子」といふやうな稱呼は、或る一人を指す場合に、また特殊の敬意を帯びたものとして用ゐるのが慣例であることを考へねばならぬ。公羊氏を漢人とし、胡母生の師とすることについては、公羊家に何等かの傳説が存在し、何休は此の點に於いてはそれによつたものでは無からうか。但しこれは一つの臆測に過ぎない。何休の知識に戴宏の序に見えるやうな公羊高以下

の學統があつたかどうかは明かでないが、緯書を信ずる以上、公羊高の名は知つて居たであらうから、上記の如く考へるには此の點から支障が生ずるやうであり、「公羊氏」といふ名稱も、公羊家數世の系統に於いて漢初に生存し、胡母生の師となつたものといふ意味で書かれたのかも知れぬ。もしさうならば、何休の言からは上記の推測をすることができず、所謂公羊氏を漢人とすること、それを胡母生の師とすることも、必しも歴史的事實を傳へたものとは考へ難い。しかし公羊傳の少くとも今の形を具へたのが漢初であることは、後にいふやうに、別に其の思想の上から證せられるやうであるから、其の述作者を胡母生とすることには、此の點から一つの支持を得ることができよう。また公羊傳の名のつけられた理由に至つては、次にいはうとする。公羊傳と共に考へることにしよう。が、何れにしても、公羊傳の春秋の學としての傳統を遠く孔子もしくは其の門人の子夏に溯らせ得べきもので無いことは、公羊傳そのものによつて明かに知られる。

次に穀梁傳の學統については、史記儒林傳には江生といふものが始めてそれを傳へたことが見えるのみであつて、穀梁の何人であるかは全く記されてゐない。范甯の集解の楊子助の疏には「穀梁子、名轅、字元始、魯人、一名赤、受經于子夏」とあり、それから孫卿申公を経て江翁に傳へられたことが記されてゐるが、名を赤とすることは經典釋文に引いてある桓譚の新論に見えてゐるし、經を子夏に受けたことは風俗通に記されてゐるから、これらは後漢時代から傳へら

れた説である。名の假と字の元始とのことは、釋文の所説から推測すると、阮孝緒の七録によつたものらしい。釋文にはまた赤を秦孝公時代の人と説いてゐる曹魏の穀梁學者糜信の言が引いてある。しかし、公羊傳について述べたと同じく、これらのことは史記にはもとより藝文志にも見えてゐないのであるから、前漢時代にあつた傳説で無いことは、おのづから推知せられる。子夏を穀梁の師とし孫卿を其の門人とする如く、學統をいふについては、時代の合は無いのは子夏から授けられたといふこと、孫卿以下の學統とが、互に聯絡なく、多分別人によつて案出せられたからであらうし、假と赤と名に二様の傳へのあるのも、後になつて新しい考案が加へられたためらしい。さすれば、穀梁が子夏から學んだといふのは、やはり上に述べた孝經緯の説によつたものであつて、穀梁家もまた其の説を自家に利用したのであらう。さうしてそれは、やはり公羊家と同じ理由からであつたに違ひない。たゞ公羊家と穀梁家と何れが先にそれを利用したかは明かでないが、二家の學界に於ける勢力の優劣から考へると、公羊家の方が優勢であつたらしいから、左傳に對抗する必要を先づ感じたもの、従つて緯書の説を先づ利用したのも公羊家では無かつたらうかと臆測せられぬでも無い。緯書の思想を採つたものが公羊家であるとすれば、猶さらである。穀梁家は、多分、公羊家の此の態度を學んだのであらう。また孫卿を學統に加へたのは、左傳の學統にそれがあるのを學んだのか又は左傳のと同じ理由からか、何れかであらうが、こゝにもまた左傳に對抗する意味が存在するであらう。

う。又は江生翁が申公から傳へられたといふのは、漢書の儒林傳に江生が申公に學んだといふことが記されてゐるので、それによつて考案せられたものらしい(このことは史記には見えてゐない)。それから、穀梁傳にも隱公五年の條に、穀梁子曰として其の説が記してあり、さうしてそれと同じ形で、尸子同年の條、また公羊傳にも引かれてゐる沈子(定公元年の條)の言をも記してあるから、それによつて考へると、公羊傳の場合と同じく、穀梁傳もまた實は穀梁傳と稱すべきものでは無い。さうして公羊傳から類推すると、穀梁傳に今傳へられてゐる如き形を與へたものは、或は江生であつたかも知れぬ。

然らば、何故に二傳にかういふ名がつけられたかといふと、漢初には所謂經の傳承による儒家の學派がそれぞれ形成せられたので、胡毋生も江生も其の講ずるところの春秋の學が何等かの權威ある傳承によつたものであることを示さねばならなかつたために、一はそれを公羊子の學、他はそれを穀梁子の學と稱し、さうしてそれぞれ其の所謂傳に二子の名を冠したのであるまいか。また二傳形成の時期については、經と傳との稱呼が今日普通に解せられてゐる如く用ゐられたのが何時からであるかを考へる必要がある。上にも一言した如く、史記の編述せられた時代には既にさういふ慣例が生じてゐたが、先秦時代にそれがあつたらしい證據は見えないやうであるから、それは、多分、漢初からのことであらう。易の家傳象傳は或は戰國末に作られてゐたかと思はれるが、經の解釋を傳と稱する一般的風習が其のころに既に成

立つてゐたのではあるまい。さすれば此の點からも上記の推測が肯定せられるであらう。公羊子、穀梁子の所説が二傳に記されてゐるのは、二子が實在の人物であつたことを示すものとして見るに支障は無いから、春秋を講説したかゝる學者が存在したことは事實であり、従つてまた二子の名が書名として用ゐられたことから考へると、胡毋生と江生との學がそれぞれ二子の學と何ほどかの關係があつたことも事實であらうが、二傳の性質と名稱とについては前述の如く解せられる。さうして、かう解する以上、公羊子も穀梁子も、従つてまた二子と同じく二傳に其の説の引用せられてゐる他の學者も、胡毋生、江生から遙かに隔つてゐる古人とは考へられぬ。彼等の説が二生には、よし直接では無くとも、口授によつて傳承せられてゐたらうと思はれるからである。多分、戰國末の人々であつたらう。

公羊傳や穀梁傳の成立の事情は上記の如く考へられるが、しかし漢代の思想と見なすべき特殊の部分を除いては、其の所説の多くは、戰國末の儒者の講じたところを繼承したものと推測せられる。二傳の編述の時期が漢初であることから、さう考へられるのである。が、其の內容に於いて二傳の所説に互に一致してゐない點の多いのは、春秋の記載が種々の學者によつて種々に解釋せられたことを示すものであり、さうしてさういふことは時代の後れるほど甚しくなつて來たであらうと思はれるから、二傳の所説の生じた時期をあまゝ遠い昔に溯らせることができぬ。今日では二傳に記されてゐるものゝみが知り得られるのであるが、其の他

にも別の學者によつて講ぜられた別の説が少なくなかつたと想像しなければならぬ。なほ、二傳に採られてゐる陰陽説の如きも、前三世紀に於いて始めて形を成したものであること、公羊傳の昭公十二年、穀梁傳の僖公二十二年には、孟子、離婁篇に由來のある、もしくはそれから採つてある、語句の見えること、また穀梁傳の隱公八年には、戰國末期からいひ出された五帝三王の稱呼の用ゐられてゐること、などを考ふべきである。さすれば、戰國末より前のことに關しては、具體的に經文の一々が如何に解釋せられたかを知ることができぬ。たゞ儒家が春秋を如何なる目的で書かれたものとし、如何なる意味が其の記載に存在すると見てゐたかを考へることによつて、一般的に如何なる解釋法が取られてゐたかを推測することはできなくは無ゝ。が、それとも、孟子及び荀子に於いて其の資料が求め得られるのみである。

孟子に春秋に關する言説の見えるのは、滕文公篇と離婁篇とであるが、前者のは、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、春秋天子之事也、故孔子曰、知我者其惟春秋乎、罪我者其惟春秋乎、といふのと、孔子成春秋、而亂臣賊子懼、といふのとであり、後者には「王者之迹熄而詩亡、詩亡然後春秋作、晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋、一也、其事則齊桓晉文、其文則史、孔子曰、其義則丘竊取之矣」とある。春秋は王道が衰へて、霸者が起り、亂臣賊子が出たために作られたものであるといふのであるから、其の製作には、王道を復興し、亂臣賊子の出るのを防がうとする意味があるとせられたに違ひない。春秋が作られたために「亂臣賊子懼」といはれたの

は、之がためであらう。然らば春秋には如何にして此の如き効果があるとせられたかといふと、孔子の言として記してあるところによれば、そこに「義」があるからだといふのらしい。しかし文面の上からいふと、こゝに疑問がある。滕文公篇に於いては春秋は純然たる孔子の製作のやうにいつてあるが、離婁篇では春秋は魯の記録であつて、名は違ふが同じものが晉楚にもあつたとしてあるから、そこに齟齬があるやうに見える。もつともこれは例へば司馬遷が孔子世家に「因史記作春秋」と記してゐる如く、孔子が魯の記録としての春秋を特殊の見解を以て削定したといふのであつて、齟齬してゐるやうに見えるのは、兩方ながらそれを詳言してゐないからだと見てよいのかも知れぬ。けれども、離婁篇の「王者之迹熄而……春秋作」といふひかた、特に「詩」と春秋とを對稱してゐるのと、其義則丘竊取之矣」とあるのによつて、魯の春秋そのものが單なる記録では無くして、それが既に何等かの「義」を含んでゐるものゝやうに解せられるので、さう解する以上、孔子の製作にどれだけの特殊の意味があるといふのか、それが明か無く、従つて孔子の製作の精神がわからなくなる。だから、孟子の上記の言を併せ考ふる場合には、少くともそこに曖昧と不徹底とがあるとしなければならぬ。これは或は孔子の春秋製作傳説そのものを研究するについて、考慮すべきことであるかも知れぬ。が、それはしばらく後にゆづつて、ともかくも孔子の春秋に「義」があることとせられたことは疑が無くからう。さうしてそれは、春秋を「詩」と同じく儒家の經典と見たからに違ひなく、このことは滕文公篇の上記の

一節が所謂異端邪説の排撃に關聯して説かれてゐることからも推知せられる。しかし、孟子には其の所謂「義」の何であるか、説いて無い。春秋を「天子之事」としてあるのは、それと關係があること、のやうにも見えるが、これもまた意義が明かでないで、天子之事を記すのが春秋であるといふのと、春秋を作るのが「天子之事」であるといふのと、二様に解釋し得られるやうである。孔子の言として「罪我者云々」といつてあるのも、私人の述作として「天子之事」を記すところ、に罪があるといふやうにも、一私人として春秋を作り、天子之事を行ふのが罪であるといふやうにも、うけとられる。春秋の記載に於いては直接に天子に關することは僅に其の一小部分に過ぎないから、第一の解釋はそれに適合しないやうであるが、「王正月」の文字によつても知られる如く、全篇のくみだてが王の定めた正朔による年代記の形を有つてゐるし、また後にいふやうに一々の記載に於いても王室を本位とした書きかたのしてあるところがあるから、それによつて、天子に關する何等かの思想が春秋の全體にわたつて存在するものと見、そこからさういふ解釋をすることも、必しも不可能ではあるまい。もしさうならば、此の解釋では、天子を如何に見るかといふところに春秋の「義」があると考へ得られようか。しかし、第二の解釋による場合に「天子之事」の何であるかは、わからぬ。たゞ君を弑する臣、父を弑する子のあることを懼れて孔子が春秋を作つたといふのと、父子の親、君臣の義は先王の教であるといふ、孟子の説とを對照して考へると、「天子之事」は、かゝる教を立てることを天子の任務としてそれを指す

ものと見られ従つて春秋の「義」もまたかゝる教を明かにするところにあると解し得られるかも知れぬ。しかし第二の解釋による場合には、所謂「義」が魯の史記としての春秋にも存在したと見る以上、それを「天子之事」とすることはできないやうになつて、そこに一つの矛盾が生ずるが、此の矛盾は上に述べた春秋の製作に關する考へかたの曖昧と不徹底とに關係がある。さうしてまた「天子之事」を上記の二つの意義の何れによつて解すべきか、決定せられないとすれば、所謂「義」の意義もまた明かにし難いことになる。のみならず「孟子」に於いては其の「義」が如何なる形で示されてゐるかも説かれてゐない。たゞそれが亂臣賊子を懼れさせるほどに峻嚴なもの明白なものとして考へられたことは、ほゞ想像せられる。(こゝでは滕文公篇のと離婁篇のとを同じく春秋に關する孟子の見解とし互に相補ふものとして考へた。離婁篇のうちには孟子の言であるかどうか疑はしいものもあるやうに思はれるが春秋に關することについては、さういふ疑を容れる理由が無いからである。)

ところが「荀子」になると、勸學篇に「春秋之微」とか「春秋約而不速」とかいふことが見え、儒效篇にも「春秋言是其微也」とある。これらの言は何れも詩書禮樂のそれぞれの特徴に對して春秋のいつたものであるから「荀子」も「孟子」と同じく春秋を詩書禮樂と同様な儒家の經典と見なしたのであり、従つてそれには儒家の教がある、いひかへると何等かの「義」が示されてゐると見てゐたことは、おのづから推知せられるが、其の義の何であるかは、やはり説かれてゐない。けれ

ども「荀子」には其の義の示しかたが微であり約である、即ち顯露でなく詳密で無いといふことがいつてあるので、そこに「孟子」には説かれてゐないことが説かれてゐる。が、かういふことが春秋の特質として擧げてあるのを見ると、當時の儒者は儒家の經典としての春秋の精神がそこにあると考へてゐたに違ひない。春秋は歴史的事件の簡明なる年代記的記録の如き外觀を有するものであるが、それにも拘はらず、それが儒家の經典であり、何等かの義がそれによつて示されてゐるとするならば、其の義は直叙せられず明示せられざるところに存在する、即ち寓意と暗示との方法によつて記されてゐると考へられるのは、當然である。さすれば、春秋をかう見ることが、必しも「荀子」に始まつたものでは無いに違ひなく、春秋が儒家の經典とせられた初からのことであり、「孟子」ともそれを知つてゐたであらう。従つてまたこれは後までも繼承せられてゐる考へかたであるので、史記孔子世家に「約其文辭而指博」とあり、儒林傳に「其辭微而指博」とあるのも、其の例である。ところが、寓意が何のところにあるか、暗示が何であることを知るには、何人かの解釋によらねばならぬ。即ち所謂幽を聞き微を顯はす何人か、無くしてはならぬ。だから、所謂詩書禮樂とは違ひ、春秋については特に其の經文を講説し其の義を説く必要があつたので、さういふことは春秋が經典とせられた初から儒家の間に行はれてゐたであらう。「孟子」に「義」についての孔子の言といふものゝ記してあるのも、それが當時の春秋を談ずる儒者の問題となつてゐたからであるらしい。しかし、本來寓意であり暗示であるから、それ

に對する解釋は人によつて必しも同じで無いはずであり、むしろ多趣多様になるのが當然である。そこで儒家は各其の見るところによつて春秋を講説したので、そこから種々の異なる傳承も生じたのであり、戰國末のさういふ講説の幾らか、もしくはさういふ傳承の或るものが、公羊穀梁二傳によつて今日に傳へられてゐるといふことは、前章に述べたところである。實際、二傳の解釋の多くは春秋の一々の記事の書きかたについて何故にさういふ書きかたがしてあるか、其の書きかたに如何なる意義があるかといふことを説いたものであつて、それは即ち筆法に寓意があり、それによつて春秋の義とするところが暗示せられてゐるといふ見解の下に、それを闡明せんとしたものである。(所謂經についてかゝる解釋の必要なのは、春秋と易とである。易は、本來、數理的に配合せられた、何等の意義の無い、六十四卦に任意にそれぞれ意義を附與し、それによつて象辭と爻辭とが書かれてゐるのであるから、其の辭は解釋が無くしては、全然其の意義の知り難いものである。所謂傳の先づ作られたのが春秋と易とであるのは、偶然で無い。たゞ春秋は比較的早く世に現はれ、それが多くの學者によつて種々に講説せられて來たので、傳として典籍の形を具へたものはさういふ講説のいはゞ集積であるから、それは漢初に至つて始めて編述せられるやうになつたのであるが、易は其の成立が戰國末期であつて、象辭爻辭の書かれたのも其のころであることから考へ、また本來占筮の書であつて、儒家の經典の類とは違ひ、學者の講説するものでは無かつたのと、任意に構成せられた言辭

であつて、作者にあらざれば其の意義の知り難いものであるのと、これらの點から推測すると、象傳象傳の如きものは、象辭爻辭の作者もしくは其の直接の傳承者によつて書かれてゐたであらうと思はれる。こゝに春秋の傳と易の傳との成立の事情のちがひがある。

ところで、こゝに問題がある。春秋の義が學者の解釋を俟つて始めて知り得られる如き隱微のものであるならば、それは學徒ならぬ一般人には知り難いものであるといはねばならぬ。また學者によつて各其の解釋を異にするものであるとするならば、それは全體としては甚だ曖昧なもの、不明瞭なものであり、個々の問題についていふと其の或る解釋にはさしたる權威が無いものとしなければならぬ。さすれば、それは、本來、亂臣賊子を懼れさせるやうな力のあるものでは無いはずである。孟子の此の言には、彼一流の誇張があるであらうから、それは論外に置くにしても、春秋の義といふものが如何やうにも解し得られるほどに曖昧であり不明瞭であるといふことは、春秋そのものが、畢竟學者に其の講説の資を供するのみであつて、實世間には何ほどの効果も與へないことを示すものではある。しかし實世間に効果が無ければ、それによつて義を説くことが無意味になる。春秋はそれみづから此の矛盾を有つてゐるといはねばならぬ。此の矛盾は廣く見ると、儒家の經典のすべてに存在するものであつて、詩書禮樂に於いてもまたほゞ同様であるが、それは根本的には、一般人に對して實踐を要求する政治や道德の教そのものが特殊の學者の從事する學問の對象とせられたところに由來がある。

また春秋だけについて考へると、それは年代記の形に於いて儒家の教義を説くといふ春秋製作の意圖そのものに無理があるからであつて、それはまた春秋が何時、如何にして作られたかを考へるにも重要な意味のあることである。が、このことは後の問題として、こゝにはしばらく保留して置く。

勿論、多くの儒者によつて説かれた春秋の義がすべてに於いて互に齟齬してゐるのでは無い。一々の記載についての解釋は一致してゐないにしても春秋の精神がどこにあるか、全體としての其の寓意が何であるかといふことになる。そこには、或は儒家の根本思想と關聯を有することによつて、或は春秋を説くものゝ間におのづから思想の傳統が生じたことによつて、また或は時代の思想といふやうなものがあることによつて、或る程度の共通な考へかたが、或は儒者の全體を通じて、或はそれぞれの學派に於いて、また或は時を同じうする學者の間に於いて存在することも、また事實である。春秋の隱微を褒貶、特に貶損譏刺にあるとする考のあることは、例へば孔子世家に春秋について、以繩當世貶損之義」といつてあり、また淮南子秦族訓の儒家の説を採つたらしいところに、刺譏辯義者春秋之靡也」といつてあるのによつても知られるが、これは公羊傳や穀梁傳の筆法の解釋にも常に現はれてゐることであるから、春秋の義、少くとも其の最も重要なものゝ一つが、こゝにあるといふことは、戰國末から漢初にかけての儒家の通説であつたらう。孔子世家に陳蔡の大夫が相謀つて、孔子賢者、所刺譏皆中諸侯

之病」といつたとあるのも、また春秋に對するかういふ解釋に本づいて作られた話らしい。宋世家にも、春秋譏宋之亂とある。のみならず、春秋を亂臣賊子の懼るゝところとした孟子にも、既に此の考はあつたことゝ推測せられる。亂臣賊子の懼れるのは、さういふものが貶損譏刺せられてゐるためと解する外は無いからである。孔子世家の春秋の述作を説いてゐるところに、上に引いた語を承けて、後有王者舉而開之、春秋之義行、則天下亂臣賊子懼焉」といつてあるのは、孟子の言を襲用したゞけのことではあるが、また孟子の意を忖度して誤らないものともいひ得られよう。それが果して春秋の述作者の意圖であつたかどうかはわからぬが、道徳を説く儒家の經典とせられてゐる以上、かう考へるにも相當の理由はある。貶損譏刺は道徳的意義に於いてせられ得るものだからである。たゞ何故に貶損譏刺を主としたものゝやうに考へられたかといふことは、問題になる。公羊傳穀梁傳にも往々褒美の言があるので、穀梁傳の隱公元年には春秋成人之美、不成人之惡」とさへいつてあるところがある。前漢末以後に書き添へたものと思はれる部分でのことではあるが、史記の太史公自序に、春秋采善貶惡、推三代之徳、褒周室、非獨譏刺而已也」と説き、春秋辯是非」といつてあるのも、此の點に於いて參考せられる。それにも拘はらず、春秋をいふものが貶損譏刺に重きを置き、二傳に於いてもさういふ意味の解釋が多いのは、何故であらうか。思ふにそれは、春秋が道の衰へた時代の記録であり、従つてそれには道に反くことが多いといふ見解から來たことであらう。漢代では、詩にも譏刺

の意があるやうにいはれてゐるので、董仲舒の對策にもそれが見え、史記の周本紀、十二諸侯年表の序、司馬相如傳の贊などにもそのことが説いてあるし、後出の毛傳は幾多の詩篇について、此の意味を附會してゐるが、これもまた一つは詩を周道缺け仁義陵遲した後に作られたものとしたからである。一つは一般に詩といふものが政治的意義を有つてゐるとせられたからでもある。春秋に於いては、經の記載そのものに弑逆などのことが少からず見えてゐるので、それがかういふ考を誘つたであらうが、二傳を讀むと、文面の上ではさういふ意味が全く現はれてゐない記載についても、此の意味に解釋してあることが多いので、それは一般に春秋の精神をこゝにあるものと見たからであらうと推測せられる。

しかし二傳の説いてゐるところは、上に述べた如く、必しも貶損譏刺ばかりでは無いのみならず、また必しも褒貶ばかりでは無い。公羊傳閔公元年に、春秋爲尊者諱、爲親者諱、爲賢者諱、とある如く、諱んで直書しないといふやうなことは、褒貶と關係があるものとして解せられもするが、穀梁傳桓公五年に、春秋之義、信以傳、疑以傳、疑、とあるやうなことは、それとは全く別の思想である。或はまた、公羊傳成公十五年の、春秋内其國而外諸夏、内諸夏而外夷狄、とか、穀梁傳桓公二年の、書尊及卑、春秋之義也、とかいふ語によつて示されてゐる如く、もしくは政治的社會的秩序の意義に於いての禮と非禮とが説かれてゐることによつて知られる如く、所謂名分を正すといふことも、春秋について考へられてゐるので、莊子に於いて漢代に書かれたものである。

ことの明かに推知せられる天下篇に、春秋以道名分とあるやうに、此の點に春秋の義を置く見かたもある。勿論これは、名分の正しきを褒し正しからざるを貶することにもなるのであるが、褒貶とは交渉の無い場合もあるべきであつて、例へば、僖公八年などの會盟の記事に、王人を諸侯より先に書いてあるのに對して、二傳が先王命也、とか、貴王命也、とか解してゐる如きが、其の例である。此の見かたについても、それが果して春秋述作者の意圖に適つてゐるかどうかは、やはり明かでないが、たゞこゝに擧げた例の如きは、王室を本位とした書きかたと見なければならず、また現實には存在しなかつた、天王といふやうな稱呼も作られてゐるし、上に述べた如く全體のくみだてが、王の定めた正朔による年代記の形になつてゐるのもあるから、王室に關することについては、春秋の義のこゝにあることが是認し得られるであらう。實權の無くなつてゐた王室に、思想上、王室としての權威を與へてあるところに、所謂名分を明かにする思想があると思はれるからである。しかし、王室に關することについても、其の一々の記載に對する此の意味での二傳などの解釋が、みな春秋の作者の考に當つてゐるには限らない。のみならず、春秋の大部分を占めてゐる王室に關係の無い記載に於いて、此の考がどこまで適用し得られるかは、なほさら問題である。だから、春秋述作者の精神をたゞ此の一事にあるとするものには、躊躇せられるが、さういふ見解が二傳などに存在することによつて、漢初に於ける春秋の解釋法の如何なるものであつたか、知られるのである。

ところが漢代に於いては、上記の考へかたとは別に春秋に現實的な意義を與へようとする思想が生じたので、公羊傳が隱公元年のはじめの「元年春王正月」を重視して「元年を君之始年、春を歲之始」と説くと共に、其の王正月を「王正月也」と解し、またそれについて「大一統也」といふ解釋を施したのが、それである。「王正月也」は王が月を正すといふ意らしく、正朔を定めることをいつたものであらうが、それについては後に考へることとして、こゝに問題となるのは「大一統也」といふ解釋である。王に王としての權威を與へることは、即ちそれに天下の君主たる意味を有たせることであるから、これだけの文字ならば名分論からいひ得られなくは無いらし、春秋の述作者にも其の思想があつたと推測せられるが、公羊傳が其の王を特に文王を指すものとし、また哀公十四年の獲麟の説話の後に春秋の述作を論じて「撥亂世、反諸正、莫近諸春秋」といひ「制春秋之義以俟後聖」といつてゐること、對照して考へると、此の「大一統」には、王者が出て天下を一統することを確實に期待する意味があるものと解しなければならぬ。さうして、かゝることがいひ得られるのは、天下の一統が實現せられた後に於いてはなればならぬ。それは漠然たる希望でもなく、名分論の如き單なる思想としての主張でも無いからである。王を文王としたのも、さう見る時に最も適切であるので、文王の如き受命の君の出現が事實となつてゐたからであらう。更にいへうなら、「一統」といふ語も、封建諸侯に君臨するだけの王には適合しないものであり、特に「大」の一字をそれに加へたことにも意味が無ければならぬ。だから、

かういふことはいはれたのは、漢代に入つてからのことに違ひない。(何休は「統者始也」と注してゐるが、恐らくは「正月」に重きを置いたからの誤解であらう。これは「王」を主としていつた語と見なければならぬ。次にいふ董仲舒の解釋をも參考すべきである。)

春秋の學に於いて上記の公羊派に屬する董仲舒は、公羊傳の「王正月也」の思想に本づいて、そこから一種の王道論を展開させ、春秋を以て其の王道を示すものとした。經に於いて「正月」の上に「王」の一字を加へてあるのは、王の定めた正朔による正月といふ意義であるから、それだけのことは春秋述作者の思想に存在したはずであるが、「王正月」といふ稱呼から、王が月を正すといふ解釋をひき出したのは、公羊傳の附會である。然るに仲舒は、其の對策に於いて、此の「正」の意義を、一方「春王正月」とある春と王と正との三字の順序により、春に現はれてゐる天道に従つて王が其の爲す所を正すこととし、さうして其の天道を陽が萬物を生育し陰がそれを佐けることとすると共に、他方「元年」の語を検して、「一」を「元」といふことの意義をたづね、それを「視大始而欲正本」と解釋することによつて、此の「王」の語に結びつけ、正は王がみづから心を正しくしてそれによつて百官萬民を正しくし、すべてを「一於正」ならしめることであるとした。そこで、正月の「正」の觀念が陰陽説に結合せられて、そこから群品を育成し萬民の生を遂げさせることが天道であり、同時に其の天道に従ふべき王道である、といふ思想に導かれると共に、教化説に結合せられて道徳的意義を與へられたのであるが、教化もまた、それが行はれることによつて陰陽

が調和し萬物が育成せられることになつてゐるから、全體としては、孔子作春秋、上揆之天道、下質諸人情、といつてゐるやうに、春秋述作の精神は天道に従つて王道を立てるところにあるといふのであり、そこに陰陽説の流行した時代に於ける仲舒の創意がある。ところが、春秋の記載には、かくして立てられた王道に背反することが多い。仲舒が春秋之所譏、災害之所加也、春秋之所惡、怪異之所施也、書邦家之過、兼災異之變、以此見人之所爲、其美惡之極、乃與天地流通、而往來相應、といひ、春秋について、天人の徴を説き、また漢書五行志に引いてあるところから知られるやうに、春秋の災異の解釋をも一々試みてゐるのは、之がためであつて、それは主として上記の二つの考へかた、即ち遂生をいふこと、教化を説くこと、の前者から誘はれ、もしくは派生したものと解せられる。さうして、春秋大一統を説くについて、諸不在六藝之科、孔子之術者、皆絶其道、勿使並進、邪辟之說滅息、然後統紀可一、而法度可明、民知所從矣、といひ、思想の統一を強調してゐるのは、後者の具體化であり、それによつて、公羊傳に由來のある、大一統が思想的意義を有することになつた。春秋に教化の義があり、そこに王道があるといふのは、上に考へた如く孟子の思想として解釋し得られることであるが、思想統一論を春秋から導き出したのも、また異端邪説の排撃に關聯して春秋を説いた孟子に由來がある。たゞ孟子に於いては、それが春秋の義として考へられるに過ぎなかつたが、仲舒に在つては、現實の政治の指導精神として主張せられたので、そこに天下が一統せられて王者の存在するやうになつた時代の思想がある。

特に此の思想は、武帝によつて儒學が官學とせられ、それによつて思想の統一が企てられたことに直接の關係があるから、此の意味での春秋の解釋が、單に經典の解釋たるにとゞまらなかつたことは、一層の注意を要する。

しかし、春秋の解釋としては、公羊傳の説も董仲舒のもの、たゞ王正月もしくは、春王正月といふ文字から展開せられたものであつて、春秋の全體にわたつての考察から來てゐるのでは無い。特に教化説と結合せられた仲舒の思想に於いては、正の語に獨立した意義が與へられて、月さへも問題の外に置かれてゐる。たゞ陰陽説と交渉のある災異の解釋は、一々の記載について行はれたものであるが、それとても總に春秋の一部分に關するものである。此の點から見れば、これらの説は、或る主張を春秋に附會したまで、あつて、春秋そのものを解釋したもので無い。のみならず、上記の説では、春王正月の解釋そのものが、本來、恣意な附會である。元年春王正月の文字は、王の語を加へたことに上に述べた意義のある外は、たゞ年代記として時を示すまでのものだからである。董仲舒の對策には、受命の君が正朔を改める意味が春秋にあるやうにも説いてあるので、それもまた此の文字によつたものらしいが、附會であることは、上記のと同じである。王の定めた正朔の意義に解したのはよいが、正朔を改めるとしたのは、王朝の更迭ごとに正朔服色などが變更せられるといふ、戰國末以來流行してゐた考へかたから來てゐるので、それは、勿論、此の文字の示すところでは無い。公羊傳が、王を、文王と解したことに

も、やはり同じ考へかたが潜在するらしいから、春秋の解釋としては、これはそれを繼承したものであるが、たゞ仲舒はそれについて、所以應天といふ説明を加へてあるので、そこに上に述べた彼の見解と相應するところがある。

董仲舒はまた孔子作春秋、先正王、而繫萬事、といつてゐるので、其の「正王」は、やはり上に述べた恣意な解釋によつたものであらうが、こゝに注意すべきは、此の語を承けて、見または是素王之文焉といつてゐることである。これは孔子を素王とする説に従つたものであらうから、仲舒は此の「正王」を春秋述作の精神と見たのである。遺存する文獻に於いて素王といふ語の見えるのは、仲舒の此の對策が初めてであるらしいが、此の書きかたから考へると、當時すでにかういふ稱呼があつたに違ひない。春秋の述作者としての孔子をかう呼ぶのは、孟子の「天子之事」を天子のなすべきことと解する限り、そこに由來がある。しかし、それはまた孔子を王たるべくして王とならなかつたものとする思想にも關係があるので、これもまた仲尼不有天下を論じてある孟子萬章篇の説に胚胎してゐることであり、荀子の非十二子篇にも孔子を「無置錘之地」さきの「聖人之不得勢者」としてある。呂氏春秋慎大覽順説篇の惠孟といふものゝ言に「孔丘墨翟、無地爲君、無官爲長」とあるのも、同じ考へかたからであるらしい。「禮記檀弓篇に孔子が、夫明王不興、而天下其孰能宗予、予將死也」といつたといふ説話が載せてあつても、しそれが「今無明王、誰能尊我、以爲人君乎」と鄭玄の解してゐる如き意義ならば、こゝにも孔子を君主視する思想が

現はれてゐるやうであるが、説話の全體から考へると、鄭玄の説は妥當で無く、此の語はたゞ、今明王なし我れ死せば我が道亡びんといふ意に解すべきであり、道の行はれると否とは王者の如何によるといふ思想から出たものである。孔子をかう見るのは、王を聖人たるべきものとすることから一轉して、聖人を王たるべきものと考へるやうになつたのと、領土欲、權勢欲の旺盛であつた戰國時代の精神とによつて、形成せられたことであらう。前者は知識社會が權力階級の隷屬者であり、従つてすべてを政治的に見治者本位君主本位の考へかたを、後者は知能階級から生じた思想であつて、道を定め教を立て禮樂を作つたものを先王とするのと同じ根柢から出てゐる。後者については、いふまでも無い。たゞ土地を有たぬとか君主にならぬとかいふやうなことで無く、素王といふ特殊の稱呼の作られたのは、王者の現實に存在する漢代に入つてからのことであらう。素王は王の地位にあらずして王たるものといふことであり、政治的君主としての王に對立する意味があるからである。さて上記の思想からいふと、素王は一般に聖人の稱呼とせられ得るものであり、莊子天道篇の「玄聖素王」、史記股本紀の「素王」はそれであらうが、儒家に於いては孔子が特にそれにあてはまる。淮南子主術訓の「專行教または孝道、以成素王」は即ちそれである。しかし春秋の作者として孔子を見る場合には、王の事を行つたといふ特殊の意味に於いてそれが素王である。「趙岐の孟子の注にもまた左傳の杜序の疏に引いてある賈逵の春秋序、鄭玄の六藝論、また盧欽の公羊傳の序などにも、此の意味で孔子を素

王としてあるのを見ると、此の考へかたは後までも繼承せられてゐる。さて董仲舒はそれを「正王」に關係させて説いてゐるが、さういふ特殊の見かたをしないでも、春秋の述作が王者の事であるならば、それはおのづから春秋に王者の道が具はつてゐるといふことになるのであらう。主術訓の上記の言の次に、春秋……采善鉏醜、以成王道」とあり、史記儒林傳に「因史記作春秋、以寓王法」とあるのも、此の廣い意味でいつたものと解せられる。なほ附記する。儒林傳の此の語は公羊傳から取つた、西狩獲麟、曰吾道窮矣、を承けたものであるが、これは孔子世家の、やはり其のことをいつた後に書いてある、吾道不行矣、吾何以自見於後世哉、乃因史記作春秋」と同じ意義であり、春秋述作の動機を道の行はれないことに歸したのである。「孟子」に見えるところとは違つて、春秋述作の動機をかう説くことは、多分、これが始まりであらう。「司馬遷」は其の任安に報ずる書に於いて、仲尼厄而作春秋」といつてゐるが、これは必しも春秋述作の動機を説いたものとは見なし難からう。なほ史記の太史公自序に孔子が「言之不用、道之不行」を知つて春秋を作つたやうに書いてあつて、それは孔子世家の記載と同じ意味であるが、此のこの説いてあるところは後人の書き加へた部分であるから、それを司馬遷の筆とは見なしがたい。ただ此の説の後までもうけつがれてゐたことが、それによつて知られるのみである。

以上は漢初に於ける春秋の種々の取扱ひかたを概観したものであるが、これらの見解は後までも繼承せられてゐる。春秋の隱微を褒貶にあるとする考が一般に信ぜられてゐること

はいふまでも無いので、禮記の經解篇の「屬辭比事、春秋教也」にも其の意義が含まれてゐるやうであり、太史公自序の後から加へられたところにも、春秋辯是非」といひ、貶天子、退諸侯、討大夫」といつてある。「貶天子」は貶損譏刺を天子にまであてはめたものであるが、かういふ書きかたは他に例が無いやうであるから、これは、偶然、筆がすべつたのであらう。次に名分を明かにするといふ思想も太史公自序の同じところに見えてゐて、そこではそれを禮義の語によつて示してある。また公羊の學が學官に立てられてゐたとすれば、其の「大一統」の説が學者間に或る權威を有つてゐたことはおのづから推測せられるが、注意すべきは、董仲舒の思想もしくはそれから發展したと考へられるものゝことである。漢書王吉傳に載せてある吉の上奏に、「大一統」に思想統一の意義を有たせてあるのも、其の一つであるが、太史公自序の上記の部分に、盡遂の言として、「一王之法」といふことのあるのも、それと一すぢのつながりがあるかも知れぬ。しかし此の意味に於いて最も重要であるのは、「元年春王正月」の解釋と、災異を説くこと、曆に附會することである。漢書王襄傳の襄の言に、「記曰、共惟春秋法五始之要、在乎審己正統而已」といふことがあるのを見ると、襄の時には春秋について五始といふことが説かれてゐたに違ひないが、これは多分、左傳正義に「說公羊者云」として引いてある「元者氣之始、春者四時之始、王者受命之始、正月者政教之始、公即位者一國之始」をいふのであらう。「緯書」に同じことがあつたらしいが、それは前からいひ傳へられてゐた説が其のまゝ取入れられたものと解せられる。詩緯に

説いてある詩の五際といふことが漢書翼奉傳の奉の封事に見える五際であるらしいことを參考すべきである。もしさうならばこれは上に述べた如く公羊傳が元年春王正月に特殊の意義を與へたことから展開せられたものである。「始の字もそこに由來があり、王について受命をいふのも、それを文王としたことの繼承である。またそれについて、審己正統をいふのは、正月について政教をいふことと共に、董仲舒の思想から出てゐる。次に春秋について災異をいふことは、早く史記天官書の太史公の贊にも現はれてゐるが、漢書の京房張禹杜鄴などの傳には類にそのことが見えてゐるし、韋梁家の劉向もまたそれを説いたことが劉向傳や五行志に詳記してある。董仲舒の説きはじめた此の思想は、一般に陰陽を説き災異を論ずることが流行し、尙書に於いて洪範の答徵を説くことが尊重せられた前漢後半期の儒家の思潮に乗じて、學者の間にひどく歡迎せられたのである。

上記の京房は災異を説くについて春秋と易とを結び合はせたので、それは京房が易を學んだものであるのと、易が禍福を説くものであるのと、の故であらうが、易は繫辭傳に於いて既に暦と結びつけられてゐるのみならず、此のころの易の講説は、其の卦爻を暦に附會するところに特色があるから、此のことは、春秋が年代記である點に於いて、暦の要素を含んでゐることと共に、おのづから春秋と暦と易とをつなぎ合はせる考へかたを導いたものらしい。律歴志によつて傳へられてゐる劉歆の三統暦の思想が即ちそれであつて、そこには「歷春秋者天時也」と

いふと共に、「易與春秋天人之道也」ともいひ、春秋と暦と易との三位一體を説いてある。「元年の元」を文言傳に見える「元亨利貞の元」に附會すると共に、「於春三月、毎月書王、元之三統也、三統合於一元」といつて、三の數から三統、天地人の觀念を導き入れ、また「元一以統始、易太極之首也、春秋二以目歲、易兩儀之中也、於春毎月書王、易三極之統也、於四時雖亡事、必書時、易四象之節也、時月以建分至、啓閉之分、易八卦之位也、象事成敗、易吉凶之効也、朝聘會盟、易大業之本也」といひ、「元年春王正月」に四時や分至啓閉を加へて、繫辭傳の「易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶、吉凶生大業」にひきあてゝあるのを見るがよい。前者の「三極之統」は繫辭傳には見えないが、これは三爻を天地人として説いてある説卦傳の説によつて構想せられ、數の三であるがために、兩儀と四象との中間にそれを挿入したのである。「太極之首」とか「兩儀之中」とか又は「三極之統」とかいふ語は、修辭的技巧のためにむりないひかたをしたものらしい。「公羊傳に萌芽し、董仲舒に成長した此の語の解釋が、こゝに至つて甚しく變改せられたのであるが、仲舒の説に存在した道德的意義がそれによつて消滅したことは注意を要する。（こゝに述べたことについては舊稿、前漢の儒教と陰陽説及び易に關する一二の考察を參考せられたい。）

さて、春秋のかゝる取扱ひかたもまた恣意の附會に過ぎないことは、いふまでも無からう。文字や語句の解釋に關していふと、それは、或は「元」の語の場合の如く、同じ文字であるがために異なつた意義をそれに與へ、或は春秋の語と繫辭傳の記載との如く、同じ數が用ゐられるため

に無關係の觀念を強ひてつなぎ合はせるのである。董仲舒の「正」の解釋の如きも前者の例であるが、後者は支那人の好んで用ゐた考へかたであるので、五の數に數へ得べきあらゆるものを取つて五行に配當したのは、其の最も甚しきものであらう。其の實つなぎ合はされ又はわらあてられた二つの觀念の間には何の關係も無い。のみならず、元とか春とか王とかの解釋そのものが既に無意味の附會であるので、此のことについては説苑卷一に孔子の語としてある「文王似元年、武王似春、周公似正月」が參考せられる。かゝることが恣に考へられたのである。特に元年や正月の「元」や「正」を「年」や「月」から離してそれに種々な獨立の意義を與へたのは、名詞と形容詞と副詞と動詞とに、また或る語が熟語を形成する場合と單獨に用ゐられる時とに、形態上の區別の無い支那語の特質からも來てゐるので、それがために思惟が放縱にもなり混亂もするのである。また思想の上からいふと、曆と易と又はそれらと春秋とを結びつけることは、全く無意味である。春秋は年代記の形を有つてゐる點に於いて曆との交渉はあるけれども、それはたゞ年月が記してあるといふだけのことであるのに、此の考へかたでは、春秋そのものの本質が曆を立てることにあるやうに見える。劉歆の思想の傳へられてゐる藝文志が春秋について「假日月以定歷數」といひ、日月の記載は曆を定めるためのこととしてあるのを參考すべきである。易に至つては、本來、春秋とは些の交渉の無いものでは無いか。然るに、いろいろの形に於いてかういふことの説かれたのは、考へかたとしては、思想の論理的展開によつて

は無く、世に存在する種々の思想を外面的に結合することによつて、新しい思想の形成せられてゆく支那思想史上の通例であり、儒教が陰陽説、五行説、易、道家の思想などを取入れたのと、根本的には同じである。また思想そのものとしては、前漢末に於いて禍福を談ずる易が尊重せられ、陰陽説や時令説や占星術と關聯して曆をいふことが流行したからである。しかしまた春秋の解釋として考へると、其の義を説かうとする態度から來てゐるところがあらう。春秋の義は所謂隱微であるから、如何なる義をもそれに附與し得られ、従つてそれが學者の嗜好と時の流行とに支配せられると共に、かくして學者により時代によつて斷えず新意が加へられるとすれば、それは何れも牽強附會の説とならざるを得ないのである。そこで考へるに、春秋の解釋には別に試みらるべき方面がある。

春秋の記載が甚しく簡單であつて、それだけでは、何の意義がそこにあるかわからぬといふことは、これまで述べて來たところであるが、わからぬのは意義ばかりでは無くして、記載せられた事件そのものがさうである。あれほど簡單な記載だけでは、其の事件が何ごとであり如何にして生起しまた如何なる事態を導き出したか、全く理解せられない。だから春秋を讀むには、何等かの方法でそれを知らねばならぬ。微を聞き曲を顯はし暗示せられてゐる意義を明かにするについても、このことの必要な場合が多いはずである。前章に述べた如く、所謂春秋時代に關する幾多の説話は、戰國時代から種々の文獻によつて世に傳へられてゐたので

あるが、春秋を説くについでそれが如何に利用せられたか、春秋の記載とそれとが一々結びつけて考へられたかどうかは、明かでない。公羊傳や穀梁傳にも所々にかういふ説話が記されてゐるから、それによつて推測すると、經を解釋するにかういふ方法を用ゐたこともあつたに違ひないが、二傳に於いてはそれが稀であり、それよりも義を説き筆法を解釋するところに重點が置かれてゐる。さすれば、春秋の傳としては、經に記載せられてゐる事件を詳細に語り又は其の遺漏を補足するといふ方面に、新しいしごとがあつたとしなければならぬ。さうして其の材料は、上記の如き種々の文獻から或る程度に求め得られたのである。そこで、現存の完成せられた左傳を讀むと、それは恰も此の要求に適合するものゝやうに見える。左傳にも所謂義を説いたり書きかたを解釋したりしてあるところが少なくない。現に成公十四年の君子の言には「春秋之稱微而顯、志而晦、婉而成章、盡而不汙、懲惡而勸善、非聖人、誰能脩之」とあり、昭公三十一年にも同じ意味のことが説いてある。しかし、前章に説いた如く、完成した左傳の特色はそこにあるのでは無くして、歴史的事件の記録らしく見えるものや種々の説話を、年代の順序に従ひ經の記載と關聯させて、數多く記してあるところにある。後篇に詳説する場合があるやうに、或る年の事件となつてはゐるけれども、經の記載とは何の關係も無い記事や説話も存在するが、それとても、現存の左傳を完成させたものゝ意圖が主として事件を傳へ説話を語らうとすることであつたからである。さうして、左傳が前章に考へた如く前漢末期の述作で

あるとしても、藝文志によつて知られる如く、上に述べたやうな幾多の文獻が其のころにも傳はつてゐたと共に、史記の如き史籍もまた存在してゐたから、それがために要する材料は必しも乏しくは無かつたのである。ともかくも、左傳がかういふ性質のものであるとすれば、それは戰國時代からの春秋の講説者が未だ企てなかつたことを企てたものであり、春秋の解釋史に於いて一種特異の地位を占めるものである。かう考へて來ると、藝文志に「左史記言、右史記事、事爲春秋、言爲尙書」といひ、孔子の春秋の制作について「據行事、仍人道、因興以立功、敗以成罰」といつてあるのも、左傳の此の特色と思想上の關聯があるらしい。春秋をいふについて、事を擧げたのは「義」を説き褒貶譏刺を説いて來た戰國時代から史記編述のころまでの考へかたとは違つてゐる。尙書を「言」としたのは春秋を「事」とするに對したものであるが、荀子「儒效篇」には「書言是其事也」とあり、莊子「天下篇」にも史記滑稽傳にも「書以道事」と書いてあつたでは無いか。深く意を用ゐたことでは無いかも知れぬが、そこにおのづから劉歆の春秋の見かたが現はれてゐよう。左傳の鼓吹者によつて春秋の解釋が變つたのである。さうして此の解釋が後世まで繼承せられるのである。藝文志の左史右史に關する説は禮記玉藻篇に天子についていつてある「動則左史書之、言則右史書之」に由來があるが、左右が反對になつてゐる。かゝることが恣に構成せられたからであらう。なほ藝文志の説は春秋を王室の記録と見たものであり、尙書に對してそれを擧げたことにも其の考が現はれてゐるので、それは魯の記録の名であると

いふ通説に背くものであるが、こゝにいふ春秋は孔子の削定したといふ魯のそれでは無く、魯に其の法が傳へられてゐる周の王室の史官の記録の名としてあり、かゝるものゝ存在を劉歆が假構したのである。春秋が尙書と同じく儒家の經典であるところから思ひついたものであらうが、こゝにも漢儒の恣意な取扱ひかたがある。

これだけのことを説いて置いて、本論に入り、左傳の特色をなすかういふ説話や記事が如何なるものであるかを考へる順序となる。しかし問題はそれだけでは無い。かゝる説話などは、單に上記の意味に於いての春秋の解釋として記され語られてゐるのであるか、又はそこに何等かの特殊な思想的意義があるのであらうか、あるとすれば、それは何であるか、それらのごとが上記の問題と共に究明せられねばならぬ。たゞ其の研究に於いては、左傳の述作が前漢末であるといふ見解を前提として、は無く、それは獨立に、説話や記事の分析と批判とを試み、また其の根柢に存在する思想を檢討することとする。さうして説話發展史と思想史との上に於ける其の歴史的地位を明かにすることをつとめる。左傳の述作が前漢末であるかどうかは、それによつておのづから知られて來るであらう。

第二篇 左傳の説話と其の發展の徑路

第一章 五霸に關する説話 其の一

桓公説話

春秋の世が霸者の時代であり、霸者を代表するものが齊桓、晉文であるといふことは、おそくとも孟子の時代には既に常識として存在したらしいので、それは前章に引いた孟子の言によつても推知せられよう。「孟子」にはまた告子篇に五霸の稱呼をも用ゐてあるが、それが何人であるかは明記して無い。たゞそれを三王に對照してあることから考へると、五霸の稱呼の生じたのは、三と共に、又はそれに對して、五を尊尙する上代支那人の數に關する趣味に由來があるらしく、必しも霸者の數が昔から五として傳へられてゐたからでは無いやうである。これは「孟子」より後の文獻に五霸に關する定説の見えないことから知り得られる。「荀子」王霸篇の「信立而霸」といふことを説明してあるところに、雖在僻陋之國、威動天下、五伯是也、といふと共に、齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越句踐、是皆僻陋之國也、威動天下、彌殆中國、ともいつてあるのを見ると、五霸伯はこれらの五君を指してゐるやうであるが、齊晉を「僻陋之國」といふのは當らぬことであるのみならず、五霸のすべてを僻陋の國の君主とすることが、霸といふ稱呼の意義には適は

ないものであることを思ふと、これは信があれば、何人でも霸になれるといふことを強くいふために、雖在僻陋之國の語を點出し、さうしてそこから楚や吳越を齊晉と並べ擧げることになつたものと推測せられる。だから、これは當時一般にこれらの五君が五霸と呼ばれてゐたことを示すものではあるまい。議兵篇にも此の五人を列擧してあるところが、そこには五霸とは書いて無い。呂氏春秋八月紀簡選篇には霸を説くに當つて齊桓晉文と吳闔廬とを擧げてありまた審應覽重言篇に楚莊王の霸となつたことが記してあるから、呂氏春秋に於いては、此の四君が五霸のうち數へられてゐたであらうと思はれるが、他の一人はわからぬ。不苟論不苟篇に秦繆公を「霸西戎」としてあるから、それであるかも知れぬが、たゞこれは後にいふやうに霸の本義には背くものゝやうである。史記の十二諸侯年表序にも「政由五伯」といひながら齊晉秦楚のことを説いて「四國迭興、更爲伯主」ともいつてゐるので、他の一國を何に於てたのか知り難い。天官書の太史公の贊には「天子徵諸侯、力政、五伯代興、更爲主命、自是之後、衆暴寡、大并小、秦楚吳越夷狄也、爲強伯」とあつて、五伯と伯としての秦楚吳越とを併せ記し、其の間に時代の違ひがあるやうに書いてあるが、秦楚を除いて五伯が成立つかどうか疑はしいから、これはさう文字どほりに解すべきもので無いかも知れぬ。が、かういふことの書かれたのは、五伯の何人であるか、明かでないからであらう。こゝには秦楚を夷狄としてあるが、周本紀には「齊楚秦晉始大、政由方伯」とあつて、方伯といふやうな稱呼のあてはめてあることを

思ふと、そこでは秦楚を齊晉と同じく中國の諸侯と見てゐるやうであるから、此の書きかたにもまた確かな根據があるらしくは見えぬ。要するにすべてが曖昧である。後の編述である白虎通には齊桓公、晉文公、秦穆公、楚莊王、吳王闔廬を五霸とする説と、吳王闔廬の代りに宋襄公を加へる説とを擧げてあるが、これもまた古くから五霸に何人を數へるか、一定してゐなかつたことを示すものであらう。(白虎通にはまた昆吾氏、大彭氏、豕韋氏と齊桓晉文とを數へる説も載せてあつて、高誘の呂氏春秋の註などにもそれが見えてゐるが、これは多分後になつて案出せられたものであらう。霸者は春秋時代の特殊の存在とせられたのが、古い考へかたであらうと思はれるからである。) 戰國末に至つて三王の上に五帝が置かれるやうになり、其の數が五とせられたのは、五帝がもと五行思想から出てそれに或る變改が施されたものであるとすれば、そこに特殊の理由はあるが、五行とても本來、五の數にあてはめて定められたものであるのみならず、五帝を古の帝王として三王の前に配置したのも、一つは三に對して五の數を用ゐようとしたからであるらしく、また更に其の上に三皇を加へたのも、五に對する三の數に意味があつたことを參考すべきである。霸の正字は伯であり、呂氏春秋有始覽論大篇にそれを諸侯の長と記してある如く、諸侯を制御する地位にあつたものゝ稱呼であるが、それは固より法制の上で定められたものでは無く、事實としてさういふ勢力を有つてゐたからのことであるから、何人をさう解するかについては一定の規準が無いはずであり、従つてまた其の數

が必ず五であるべき理由も無いのである。が、それはともかくも、所謂齊桓晉文が霸者の主なるものとせられてゐたことは疑が無く、さうして時代からいふと、齊桓は晉文の前にあるから、始めて霸者となつたのは桓公であり、此の意味に於いては桓公は霸者の第一人者であつたとすべきである。孟子告子篇の「五霸桓公爲盛」はこのことをいつたものらしく、荀子仲尼篇の「齊桓五伯之盛者也」もまたそれを繼承したものであらう。また王霸篇にも、韓非子十過篇にも、桓公を爲五伯長としてあり、漢書鼂錯傳に見える錯の上書にも、此の語が用ゐてあるが、これらもまた同じ意義でいへられたことと解せられる。春秋の説話を考へるについて先づ五霸のそれを撰び、五霸について先づ齊桓公を問題とするのは當然の順序であらう。

余は先づ桓公の傳説が歴史的に如何に發展して來たかを觀察することから始めようと思ふ。それについて最初に考へねばならぬものは、いふまでも無く春秋の記載であるが、それは會盟征戰の簡單なる記録に過ぎず、桓公の事業の極めて疎大な輪廓がそれによつて示されてゐるのみである上に、春秋述作の時代も今の場合ではまだ問題として残してあるのであるから、これについては後に言及することにする。次は論語であるが、此の書に見える孔子の言といふものも、し盡く信じ得られるならば、其の憲問篇に「桓公九合諸侯、不以兵車、管仲之力也」といひ、管仲相桓公、霸諸侯、一匡天下、民到于今、受其賜、微管仲、吾其披髮左衽矣」といひ、また晉文公誦

而不正、齊桓公正而不諂」といつてあるのは、現存の文獻に於いて桓公に關する傳説を推測すべき最古の資料ともなるものであらう。しかし後に至つておのづから知られる如く、これらの言には孔子時代の思想としては頗る解し難きものを含んでゐるから、これもまた今のところしばらく論外に置かねばならぬ。さすれば、今日から知り得られる限りに於いては、孟子に見える桓公の批評が確かな資料の最初のものとなる。ところで、梁惠王篇によると、孟子は、仲尼之徒、無道桓文之事者、是以後世無傳焉」といつてゐるが、しかし一方に於いて孟子みづから五霸を論じ、霸者の行爲を論じてゐるのみならず、告子篇には葵丘の會に關する説話が見えてゐるし、公孫丑篇には桓公の相として傳へられてゐる管仲について、管仲得君、如彼其專也、行國政、如彼其久也、功烈、如彼其卑也」といふ曾西の評言が載せてあるのを見ると、此の言は必しも文字のままに解することはできぬ。序説第一章に述べた如く、戰國時代の後半期に春秋と稱せられた種々の書が述作せられ、それには治亂興廢の跡が記され、古人の事蹟や説話が載録せられてゐたとすれば、孟子の時代にも、霸者に關する傳説が少からず存在したことは推測せられねばならぬ。後世無傳は所謂王道の主張と霸道の排撃とを努めた孟子の強言もしくは誇張の語とすべきであらう。しかし、孟子の書に於いては、さういふ傳説が傳説として記されてはゐない。荀子にもまた桓公に關する批評が見えてゐるのみである。たゞ、韓非子及び呂氏春秋になると、種々の説話が所々に載せてあるから、それを韓詩外傳、公羊穀梁二傳及び史記の如きも

のと對照することによつて、戰國末から漢初にかけての桓公傳説と其の變化の跡とをほゞ知ることが出来る。韓非子や呂氏春秋や韓詩外傳にさういふ記載のあるのは、説話として傳へるのが主旨では無く、何ごとかを説かうとするに當りそれにあてはまる事例として引用するか、又はそれに對して批評を加へるためかであるが、それにしても當時如何なる説話が存在したか々それによつてわかるのである。

そこでこれらの諸書の記載によつて考察せらるべき第一の問題は、桓公が如何にして霸となつたかといふ點についてである。孟子が力を以て仁を假るものが霸であるといつてゐるのを見ると、彼の時代には、桓公は征戰によつて霸となつたものとして傳へられてゐたことが推測せられるが、荀子仲尼篇には「詐幣襲莒并國三十五」とし「詐心以勝」とし、誦詐と武力とを以て諸侯に臨んだことが説いてあり、呂氏春秋仲秋紀簡選篇に「齊桓公、良車三百乘、教卒萬人、以爲兵首、橫行海內、天下莫之能禁」といつてあるのも、武力によつて勢力を得たといふのである。戰國策の秦策に蘇秦の言として「齊桓公任戰而伯天下」と記してあるのは、果して蘇秦の言であるかどうか甚だ疑はしいが、上記の例から考へると、かういふことは戰國時代には一般にいはれてゐたのであらう。さうしてそれは、霸といふものゝ生じた實際の事情から考へても、ほゞ眞を得たものであり、従つてまた古くからいひ傳へられたことであらう。春秋に於いても、征戰のことは明かに記されてゐる。誦詐欺瞞の言行については、春秋には記載が無いけれども、列國

競争の間に立つて互に自家の勢力を伸張しなければならぬ場合には、これは何れの時代、何れの君主にも普通のことであるから、桓公に關する説話にもそれは必ずあつたに違ひなく、必しも荀子に見える「詐幣」の一事に限らなかつたであらう。しかし戰國末に於いては、桓公が霸となつた重要な理由として諸侯の信を得たといふことが説かれてゐる。荀子王制篇の「修友敵之道、以敬接諸侯」が霸道であることを説いてゐるところに、桓公劫於魯莊の故事を引いてあるが、これは呂氏春秋離俗覽貴信篇に見える齊魯會盟の壇上で桓公が莊公と其の臣曹翽とに劍を以て脅迫せられ、汶の地を與へることを約してそれを實行した、といふ説話をさすのであらう。桓公は約を破らうとしたが、管仲の諫によつて地を與へた、地は失つても信を天下に得た、といふのである。呂氏春秋には何れの會盟であるか々記されてゐないが、公羊傳にはそれを莊公十三年に於ける柯の會のこととしてあり、穀梁傳の同じところにも此の説話を豫想して書いたと解しなければならぬ文字がある。史記の齊魯の世家にそれが見えてゐることは、いふまでも無い。史記には曹翽が曹沫となつてゐる。ところが、公羊傳には此の説話を記した後、桓公之信著乎天下、自柯之盟始焉、といつてあり、齊世家にも「諸侯聞之、皆信齊而欲附焉」と記してあるので、それで見ると、桓公の霸となつた由來が、こゝにあるとせられてゐたらしい。さうして、荀子王制篇の書かれた時にも、此の説話があつたとすれば、それについてやはり同じことがいはれてゐたのであらう。敵に對しても約を守り信を守ることが、即ち敵を友とするの

道であり、それが即ち霸たるの道であると考へられるからである。王制篇の「友諸侯者霸」も王制篇の「信立而霸」も此の考によつてそれを一般化したものらしい。此の説話が歴史的事實であるかどうかは問題であるが、それは後に考へることとして、こゝではたゞ霸者に存在する道徳的意義がそれによつて示されてゐることを注意して置かう。

柯の會によつて桓公が信を天下に得るやうになつたのは、桓公自身から出たことでは無くして、管仲の意見に従つたからだとせられてゐる。桓公の霸業が多く管仲の力によつたものであるといふことは、上に引いた孟子の言から推測しても、當時すでに世に傳へられてゐたこととやうであるが、孟子は三王の罪人として、王道を行はなかつたものとして、一般に霸者を排撃すると共に、管仲を激しく非難した。曾西の言をも是認してゐた。論語八佾篇に「管仲之器小哉」といひ、管仲を禮を知らざるものといつてゐる孔子の言があつて、それが果して孔子の言であるかどうかは問題であるが、儒家が管仲を讚美しなかつた場合のあることは、これでも知られる。曾西や孟子の思想もまたそれと關係はあらうが、孟子に於いては、かういふ特殊の理由もあつたに違ひない。然るに荀子は仲尼篇に於いて「仲尼之門人、五尺之豎子、言羞稱乎五伯」といひ、此の點に於いて孟子を繼承してゐるのみならず、桓公の内行が修まらなかつたことを指摘してそれを「險汗淫汰」と評し、桓公その人をも「小人之傑」として斥け去つたにも拘はらず、管仲に國政を託したことを賞讃して「天下之大節あるもの」とし、霸業を成し得た理由がそこにある

と説いた。王制篇にもまた同じことがいつてある。たゞ「霸者であつて王者では無かつたといふので、其の意味から孟子と同じく「霸者」としての桓公を難じたのである。王道の内容に於いて孟子と荀子との見解に差異はあるが、しかし孟子とは違つて、荀子は王道で無い點に於いて、霸道を卑しみなながら、なほ所謂強道よりも勝るものとして、霸道を或る程度に尊重した。これは孟子が五霸の罪人として、五霸よりもなほ今之諸侯の行動を非難したのと相通ずるところがあり、何れも現在の君主の行動に對して極度の反感を抱いたために、おのづから古の霸者を尊尙したのではあるが、後にいふやうに戰國末の思想に於いては、霸者の内容がやゝ變化して王者に接近するやうになつたので、荀子もまた「霸者」を卑しむこと、孟子の如く甚しくは無かつた。桓公に對する上記の批評は、多分、此のことゝも關係があるのであらう。さうして管仲を任用した點に於いて、桓公を讚美したとすれば、荀子の管仲觀もまた孟子とは違つたものであつたはずである。現に荀子も承認してゐたはずの、柯の會の上記の説話に於いて、管仲は稱讚せられてゐる。勿論、荀子も王制篇に於いて「管仲爲政者也、未及修禮也」といつてゐるから、儒家眼から見れば、管仲は未だ至らざるものとせられたのであらうが、孟子とは全體の態度が違ふ。孟子の桓公觀は儒家の桓公觀、管仲觀であり、孟子の特殊の見解でもあるから、それによつて當時の桓公説話、管仲説話の全體を推測するわけにはゆかず、孟子が力を極めて彼等を難じたのは、却つて一般に彼等が稱讚せられてゐたことを示すものかも知れぬが、もしさうとす

れば、孟子が如何なる點で彼等を難じたかによつて、世間では如何なる點で彼等を稱讃してゐたか、覗ひ知られるでもあらう。詳言すれば、普通には武力を以て諸侯を服従させたものとして其の點に於いて桓公の功業を稱讃してゐたのを、孟子は、其の特殊の見解から、同じ點に於いて桓公を排撃したものと解せられるのである。さうして、同じく儒家でありながら荀子が孟子とは違つた批評をしてゐるところに、一般の桓公觀管仲觀の變化、從つてまた桓公傳説管仲傳説の變化が、或る程度に反映してゐるのもあらう。

荀子は覇者として桓公を難じながら覇者となり得たゞけの用意があつた點についてはそれを賞讃してゐるが、呂氏春秋には桓公の霸業をなした所以について種々の説話が載せてあり、やはり此の點で桓公が讃美せられてゐる。慎大覽下賢篇には臣下を尊重したこと、特君覽達鬱篇には管仲が飲酒快樂に沈溺すべからざることを説いたこと、貴直論直諫篇には管仲鮑叔などの直諫を喜んだことが見えてゐて、それらが皆な覇となるための用意もしくは覇となつた理由として記されてゐる。下賢篇には桓公の内行の修まらなかつたことは覇者たるには支障が無かつたといつてあるが、この點では荀子の見解とほゞ一致してゐる。また似順論慎小篇に、齊桓公即位三年三言、而天下稱賢、群臣皆説、去肉食之獸、去食粟之鳥、去絲罝之網、とあるのは、桓公を賢としまた民の害を除くことに勉めたとしたのであつて、それもまたちのづから彼の霸業と相關するところのあるものとして考へられたのであらう。これらの説話は上記

の柯の會のと共に、霸業そのことよりは如何にして霸となり得たかをいふのが主旨であるが、これは、覇者として成功したについては、それに何等かの理由が無ければならぬと考へ、それに道德的解釋を與へようとしたところから來てゐるのであらう。いひかへると、君主として有つてゐなければならぬ何等かの美德を具へてゐたものとして説明しようとしたために作られた話であらう。だから、それは必しも呂氏春秋の時代に於いて始めて作られたには限らないであらうが、かういふ説話の發展の自然の傾向として、後になるほどさういふ考へかたが加はつて來たに違ひない。またこれを戰國時代の特殊の思潮から考へると、天下を統一すべき君主の用意がさまざまに考へられたこと、も關係があるので、後にいふやうに覇者は此の意味に於いても王者と混同せられて來たやうである。或はまた、一般に君主に對して君主たる道を説くのが知識階級のものゝ任務とせられてゐたことにも、其の由來があらうと思はれるので、特に賢臣を重んじ諫言を喜んだといふ話に於いて、それが明かに知られる。後の韓詩外傳卷十に桓公が、人民を實とし、賢者諫者を側に置き、群臣百姓に對して罪を得ないやうにせよといつた、麥丘之邦人の善言を喜んだことを記し、それを覇となつた理由として説いてあるのも、之がためである。一般に賢者を用ゐる賢者に下り昌言を拜することが君主の徳として尊尙せられ、説話としても聖王の下には必ず諫臣があつたやうに語られてゐるのは、それを證するものであつて、桓公に對しても、管仲鮑叔などに直諫させてゐるのは、やはり彼等に知識階級の

上記の任務を行はせたのであらう。管仲が桓公の敵であつたに拘はらず、鮑叔の意見によつて即位の初から相として用ゐられたといふ話は、古くから傳へられてゐたものらしく、韓非子の説林篇や呂氏春秋慎大覽不廣篇に見えるやうな管仲が豫め鮑叔と謀つて公子糾の傅となつてゐたといふ物語が、それに本づいて考案せられてゐるのも、此のことは知られるが、管仲鮑叔などを直諫の士としたことについては、こゝにいふやうな事情があつたに違ひない。ところが、知識社會の思想が桓公説話に反映してゐるとすれば、其の思想の異なるに従つて説話にもまた異なるた色彩が施されるのは當然であつて、上に孟子時代の桓公と荀子時代のそれとの間に幾らかの變化があつたらうといつたのも、之がためである。學派の差異が其の學派によつて傳へられた説話の差異となることも、また同じ理由からである。韓非子難篇に、上に呂氏春秋下賢篇から引いたと同じ説話を載せ、それを君臣の分を知らざるものとして難じてゐるが如きは、同じ説話に對して呂氏春秋とは異なるた見地から異なるた批評を下してゐるに過ぎないが、説林篇に見える邢に關する物語の如きは、明かに桓公の行動を法家化したものである。この物語のことは後にいはう。

かう考へて來ると、同じ儒家に於いても時勢の變化に伴ふ思想の變化が其の桓公觀に反映しなければならぬので、韓詩外傳が上に引いた説話について、桓公之所以九合諸侯、一匡天下、不以兵車者、非獨管仲也、といつてゐるが如きは、多分、漢代になつて始めて生じた見解とすべきであらう。

あらう。これは上に引いた論語憲問篇の語を一轉し、桓公の功業を單に管仲の力とせずして桓公みづからもまた其の徳を具へたものとしたのであつて、桓公を重視する傾向の明かに現はれてゐるところに特異の點がある。史記楚世家に見える叔向の言といふものに、桓公を從善如流、施惠不倦、といつてゐるのも、また桓公の徳を讚美したものであつて、之と互に參照すべきものである。しかし、これはたゞ呂氏春秋などに見えるところを繼承して幾らかそれを強めていつたまでであるが、それよりも重要なことは、韓詩外傳に桓公が諸侯を九合するに、不以兵車といつてあるところにある。戰國末までの桓公傳説にはかういふことが見え、其の霸となつたのは何れも征戰の力として記されてゐるのに、韓詩外傳にかういふことの記されてゐるのは、多分、一統の世、平和の世に於ける新しい桓公觀の現はれであらう。もつとも論語憲問篇の語は韓詩外傳の此の一節よりも前に既に存在したものであることが、上に述べたところから推測せられるが、それが實は漢初に作られたものではあるまいか。不以兵車は全く兵車を用ゐなかつたといふのでは無く、兵車よりも寧ろ他の力による方が多かつたといふほどの意味かも知れず、史記封禪書及び齊世家に見える桓公の語に所謂、兵車之會三、乘車之會六、といふやうなところから來たものでもあらうが、さうしてまたそれは、かの柯の會の説話にある如く、信を諸侯に得て天下の霸となつたといふのと相通ずるところのある思想でもあらうが、ことさらにかういふいひかたをしたところに特殊の意味が無くてはなるまい。憲問篇の

語に桓公と管仲とを讚美してゐるところのあるのも、また之と關聯して考ふべきことであるので、上に記したやうな儒家に於ける桓公觀の變化とそれとを對照して見れば、ほゞかういふ思想の歴史的地位が推知し得られよう。

次の問題は霸として何事をなしたかといふことであるが、それについて第一に考へねばならぬことは所謂繼絶存亡の説話である。呂氏春秋仲秋紀簡選篇に桓公が中山に亡ぼされた刑刑と狄に滅ぼされた衛とを復興させたことが見えてゐるが、衛については仲冬紀忠廉篇にもそれに關する一場の物語が記されてゐるし、また邢については韓非子説林篇に、邢が晉の兵をうけた時にそれを救はず、一たび滅ぼされた後になつてそれを立てた、といふ話が載せてある。衛に關する忠廉篇の物語は、桓公が衛に忠臣のあることを知つて、かゝる國は存續せしめねばならぬと考へた、といふのであるが、これは齊が衛を立てたといふ話が既にあつたために、それに道德的解釋を與へたものと解せられるし、邢に關する韓非子の話もまた邢が齊によつて復興したといふ前からあつた話に法家的色彩を施したものに違ひないから、二國が一度び亡びたのを桓公が存續させたといふことは、此の二書の作られた前からいひ傳へられてゐたのであらう。邢を亡ぼしたものを中山としたり晉としたりする説のあるのは説話の轉化であつて、もしそれが春秋から出たものであるとすれば、次にいふ、秋伐邢に由來があるのであらう。さすれば、荀子王制篇に存亡繼絶を霸者の業としてあるのは、この傳説によつて書かれた

ものらしい。しかし春秋には邢については、莊公三十二年に、秋伐邢、閔公元年に、齊人救邢、また倍公元年に、齊師宋師曹師……救邢、邢遷于夷儀、齊師宋師曹師城邢、とあるのみであり、衛についてもたゞ、閔公二年に、秋入衛とのみ記してある。倍公二年の、城楚丘は衛を復興させるために城いたものゝやうに後には解釋せられてゐるが、經にはさういふ明文は無く、桓公がそれに關與したことも見えてゐない。だから、上記の二つの傳説が古いものであるかどうかはわからぬので、たゞ、戰國末にさういふ話があつたことが知られるのみである。公羊穀梁二傳も、それによつて經文を解釋してゐる。また倍公十七年の條に於いて、二傳の何れにも、桓公に繼絶存亡の功があつたといつてあるのは、やはりこれを指すのであらう。(狄が邢や衛を滅ぼし又は伐つたことが歴史的事實であるかどうかは、後に至つて考へるであらう。)なほ公羊傳には、倍公十四年に杞が滅びたので、桓公がそれを復活させるために築城をしたといふことが説いてあり、それについて元年及び二年の邢衛の場合とほゞ同じことが記されてゐる。さすれば、公羊傳に於いては、これもまた所謂存亡の一つとせられたのであらうがこのことは穀梁傳には無く、現存の先秦の書にも見えないやうである。經には、諸侯城緣陵と記してあつて、桓公の事業とはして無い。(公羊傳には邢の場合の築城を桓公のしたことゝは記して無いが、衛及び杞の場合の書きかたから類推すると、多分其の意味が含まれてゐるのであらう。)史記には衛のこのことのみ見えてゐるが、それは邢のことが偶然遺脱したものと解せられる。杞のこの無

いのは、多分、それが當時、一般には、邢衛と同様に語られてゐなかつたからであらう。更に附記すべきは、淮南子人間訓に、齊桓繼絶而霸とあることであつて、それを文字のまゝに解すると、繼絶の業が霸となつた理由として説かれてゐるやうであるが、これは必しも年代記的にそれを霸となる前のこととして考へたのではあるまい。かういふことが、霸者の業として説かれたのは、人の國を滅ぼすのが常であつた時代に却つて亡國を復興したといふ意味で、霸者を讚美するためであつたが、それがまたおのづから諸侯の霸者に服従した所以であるともせられたまでであらう。

第二は山戎征討である。春秋には、莊公三十年に、齊人伐山戎とあるが、公羊傳も穀梁傳もそれを桓公の征討と解してゐる。さうして公羊傳には、それに關して戰國末の人であらうと思はれる子司馬子の説が引いてあるのを見ると、かういふ解釋は戰國末には既に行はれてゐたらしい。現存の先秦の書には、明かに桓公の山戎征討譚を記してゐるものは見當らぬやうであるが、呂氏春秋仲秋紀簡選篇に、桓公の用兵を説いて、北至令支としてあり、韓非子説林篇に、桓公が孤竹を伐つた時の話といふものが載せてあるのは、或は山戎征討譚に何等かの由縁のあるものであるかも知れぬ。史記になると、明白に、伐山戎、至于孤竹而還としてあるからである。經に見える山戎が何であり、齊人のそれを伐つたといふことが果して事實であるかどうかは、これもまた後に考へることとして、令支や孤竹の如き遼西の地が支那人の知識に入つて來た

のは、支那民族が其の地方に進出した戰國中期からのことであらうから、孤竹令支まで兵を出したといふことは、やはり其のころから後に作られた話としなければならぬ。従つて經の上記の記事の書かれた時には、山戎が何ものを指してゐるにしても、このことは豫想せられてゐなかつたはずである。多分、經の山戎征討の記事が戰國末期に於いてかういふ形をとつて説話化せられたのであらう。ところで、公羊傳は經の記事を解して、戎狄を伐つたことを貶したものととしてゐるが、穀梁傳はむしろそれを賞讃してゐるやうに見える。それは、燕が山戎のため妨げられて貢職を修めなかつたために、此の征討が行はれたとしたからである。こゝで山戎征討が燕に關係のあることとせられたが、しかし穀梁傳に、内無因國、外無從諸侯、而越千里之險、北伐山戎、といつてあるのを見ると、これは齊だけで行つた征討とせられてゐることが知られる。史記は概ね穀梁傳と同じ思想を繼承してゐるらしく、山戎伐燕、燕告急于齊、齊桓公救燕、遂伐山戎、とし、命燕君復修召公之政、納貢于周、如成康之時、といつて、此の征討と燕との關係を明かにし、さうして、諸侯聞之、皆從齊、と記してゐる。史記が此の征討より前の甄の會の記事に於いて、桓公於是始霸焉と書いてゐるに拘はらず、こゝでなほかういふことをいつてゐるのは、此の舉を王室のためにしたものとしたからであらうが、此の書きかたでは山戎征討が霸としての事業では無いやうに見えて、そこに不調和が生ずる。これは、甄の會の記事はそれよりも前の柯の會に關する上に述べた説話をうけて書かれたものであるのに、山戎征討譚は經の記載

を根據としたものであつて、それとは由來を異にしてゐるからであらう。ところで、山戎を令支孤竹方面のものとして考へる以上、その征討を燕に關係のあることのやうに説いたのは、地理上自然の構想であり、特に戰國末期に於いて東胡が北邊に跳梁し、燕が遼西遼東方面を經略した形勢と一脈の相通ずるところがあるが、しかし燕の貢職を上記の意義での山戎と關係させて語つたのは、周に對する地理の上から見ても甚だ不自然である。だから、山戎征討を王室の權威を立てるためとしたことには、何等かの特殊の理由があつたのであらう。さうしてそれについては、召陵の會に關する説話と考へ合はせることが必要である。

召陵の會は僖公四年のこととして春秋に記されてゐるものであり、桓公が楚を伐つた時に楚の屈完と會盟したことをいふのであるが、穀梁傳には、此の時、桓公が興師の理由を説明して昭王が南征して反らなかつたこと、楚が周室に菁茅の貢を致さないこと、を挙げたやうに記してある。菁茅のことは禹貢に出典があり、昭王の南征は呂氏春秋季夏紀音初篇に見えてゐること、周本紀にも書いてあるが、桓公説話に用ゐられたのは、現存の書では穀梁傳が初めのやうである。ところで、史記には同じことが始めて楚に侵入した時の管仲の言となつてゐるが、此の方が多分、説話の原形であらう。上に述べたところからもおのづから類推せられる如く、また後にも述べるやうに、かういふことは管仲に語らせてある方が比較的古い傳へらしく考へられるからである。が、それは何れにしても、桓公の出師が王室のためであつたといふ

思想がこゝに現はれてゐるので、それは上記の山戎征討譚と同じである。だから、穀梁傳や史記に見える此の説話は、桓公の征戰に勤王の精神を附與しようとする意圖から作られたものであることが、推知せられる。しかし桓公説話にかういふ思想を含ませることは、遺存する先秦の書には見えないやうであるが、もしさうならば、それは天下が統一せられ、帝王の現に存在するやうになつた漢代に入つてから世に現はれた説話であるかも知れぬ。勿論、戰國時代に於いても、單なる思想としては、王室を尊尙することが考へられなかつたのでは無く、現に、文章にいふやうに、晉文公の霸となつたのは王室を尊んだためであるといふことが、戰國末に語られてゐたほどであり、また漢代に入つてからでも、上代のことの説かれる場合に、一々當時の時勢が反映してゐるとは限らないから、かういふやうな解釋法を無條件に適用することは危険であらう。なほ穀梁傳には、翌五年の首戴の盟について、天子微、諸侯不享、の當時、桓公が諸侯を率ゐて天子に朝することはできなかつたが、此の時の王世子に對する彼の態度は、天王の命を尊んだのであると説いてゐて、これは經に王世子の文字があるところから、諸侯は天子に朝すべきものであるといふ思想をそれに附會していつたまでにはあるが、やはり桓公に尊王の思想をもたせたのである。また九年の葵丘の會に於いて桓公が、天子之禁を諸侯に發布したことが見えてゐるが、これは、孟子告子篇には桓公の命としてあり、公羊傳には、それを三年の陽穀の會のこととして、やはり桓公の命としてあるから、天子の禁としたのは穀梁傳に特殊な

見解から出たことであり、さうしてそれもまた上記の思想と相通するところがある。其の他、莊公十六年、僖公八年の幽及び洮の會についても、尊周とか、貴王命とかいふことが穀梁傳に見えてゐる。これらもまた必しも漢代になつて始めて生じた思想の現はれとして見るべきものとは限らないであらう。たゞ桓公説話の變化の徑路を文獻の記載に照して推測するに當つては、晉文公の場合とは違つて、戰國末の典籍に其の尊王のことが見えないのであるから、上記の如く解しても大なる支障が無いやうである。或は晉文公の説話に誘はれて生じたものであるかとも思はれるが、それについてはなほ後に述べよう。

ところが、公羊傳には桓公が楚を伐つたことについて別の解釋が下してある。それは此の征討について、南夷與北狄交、中國不絶若綫、桓公救中國而攘夷狄、卒怙荆、以此爲王者之事也、と説いてゐることであつて、後にいふやうな楚を夷狄とする、特殊な見解から來てゐるのであるが、此の考は桓公が勤王のために師を興したのでは無くして、みづから王者のすべきことをしたといふのであり、さうしてそれはまた僖公元年、二年、または十四年などに見える邢衛及び杞を救つたことについて、上無天子、下無方伯、が故に桓公は、霸者の任務としてかゝることをしなればならなかつたと説いてゐるのと、同じ精神から出たものらしい。さすれば、これは寧ろ戰國時代の思想として見るべきものゝやうでもあり、霸者と王者とが混同せられて來た其の末期の思想として解するに適してゐるらしくも思はれる。また、詩の雅頌の部にある諸篇の作

られたのは、後章に述べるやうに、戰國時代の初期であらうと思はれるが、其の小雅の采芑には、蠶稅鬻荆を伐つことが歌つてあり、魯頌の闕宮には、戎狄是膺、荆舒是懲、といつてあるのみならず、小雅の六月には、蠶稅の征伐について、王子出征、以佐天子、とさへいつてあるのを見ると、戰國時代に於いて夷狄の斥攘が重要視せられたこと、特にそれが天子の責務として考へられた形迹のあることが知られるから、公羊傳の此の解釋には、其の時代から繼承せられた思想があるとしても支障が無いやうである。楚を夷狄視することも、またこれらの詩に現はれてゐる思想である。(采芑や六月を宣王に關係させて解釋してある毛傳の説は、もとより、何の根據も無いことである。闕宮はそこに、周公之孫、莊公之子、といふ語があるため、上記のことが僖公の事業とせられ、それについて附會な解釋も生じてゐるが、詩でもあり、後人の作でもあるから、それを其のまゝ、歴史的事實と見たり、一々春秋の記載に對照して考へたりすべきでは無く、たゞ此の詩の作られた時代にかゝる思想のあつたことをそれによつて知ればよいのである。) たゞ桓公の攘夷を王者の事を行つたものとしたのは、桓公を中國の統一者としたのであるが、かういふ考へかたが戰國時代からあつたかどうかは問題であるので、次にいふやうにそれは戰國末に萌芽しながら漢代に至つて成長したものゝやうである。もしさうならば、桓公の攘夷を天子の事とするのは、或は秦漢時代の對匈奴策によつて刺戟せられたものでは無いかと考へられもする。漢人の思想に存する楚は匈奴と同視せらるべき夷狄では無いが、これは、たゞ夷

狄といふ概念からのことである。「南夷與北狄交」といつたのも、北狄の防禦と共に南夷の經路が問題になつてゐた漢初の状態によつて書かれたものでは無いかとさへ推測せられる。(ここに北狄をいつたのが桓公の山戎征討譚に聯絡のあるもので無いことは、上に述べた如く、公羊傳に於いてはそれが貶黜せられてゐることからも知られよう。)もつとも、此の役のあとで、既に南夷を服従させたから海に沿うて歸り、東夷をしたがへるがよいといふことを桓公にすすめたものがあるといふ話が載せてあつて、南夷の外に東夷の名が見えてゐるが、これは、多分、南夷の名に誘はれて此のいひならされた稱呼を漠然こゝに用ゐたまでのことであり、特に指すところがあつていつたのではあるまい。古典に往々現はれ春秋にも記されてゐる淮夷の稱呼が想起せられたのかも知れぬが、それにしても楚に匹敵するやうな勢力としては考へられなかつたらうから、これは南夷に對する上記の推測を妨げるものでは無い。なほ公羊傳の此の考には中國の統一者に反抗するものは夷狄であるといふ思想も含まれてゐるらしく、其の意味では中國の統一者としての桓公に現實の帝王の反映が認められる。だから、これはやはり漢代に入つてからの思想であつて、たゞ其の間に戰國時代の状態に關する知識が加はつてゐるとする方が適切では無からうか。

ところが史記には、楚を伐つた場合に於いて、かういふことを説いては無い。しかし、それは別に、楚成王初收荆蠻有之、夷狄自置、唯獨齊爲中國會盟、而桓公能宣其德、故諸侯賓會、といつて、

そこから後にいふ封禪の説話を導き出してゐるのを見ると、齊楚の争を中國對夷狄の關係とし、従つてまた、桓公が内に於いては諸侯の全體を統制してゐたものと視ようとする考が、やゝ漠然ながら、そこに潜在するやうである。これもまた漢初の思想であらうか。(史記にはなほ桓公の晩年に管仲を派遣して周のために戎翟に關する事件を處理させ、又は諸侯に命じ戎の侵寇に對して周を成らせたといふことがあるが、これは經には全く見えないことであるから、或は上記の思想と關聯するところのある新しい説話であるやうにも見える。しかし諸侯と戎狄との關係は所々に語られてゐて、それが一々中國對夷狄思想の現はれとして見るべきものでも無いから、これもまた深い意味の無いこととするのが妥當であらう。)さうして、もし上記の見解が許されるならば、「匡天下」に關聯していはれてゐる論語の「微管仲、吾其被髮左衽矣」にもまた攘夷思想の面かけを認めてよいかも知れず、従つてまたそれを漢初の思想として解することができるやうでもある。勿論これは、文字の上では、征戰によつて夷狄を斥攘したとばかり解すべきものでは無く、天下の秩序が亂れてそれがために風俗のちのづから夷狄化せられるのを管仲が防いだといふやうに見ることもできなくは無いやうであるが、その場合には「匡天下」を儒教的王者の事業としなければなるまいから、そこに幾らかの無理がある。「霸諸侯」と連記せられてゐる此の語をさう見るのは困難だからである。桓公の霸業に儒教的意義をもたせることは後には行はれたが、漢初までにはまださういふ形迹が見えない。だから

それよりも、むしろ上記の解釋の方が自然ではあるまいか。ともかくも、漢代に入つてからは、桓公の征戰が一面では勤王のためであるとせられたと共に、他面では中國を統一して夷狄を伐つたものとして考へられて來たことは事實である。

なほ「九合諸侯」といひ、「匡天下」といふ語については、別に考へねばならぬことがある。此の語は「荀子」王霸篇にも「呂氏春秋」審分覽勿躬篇にも記されてゐて、それは何れも桓公が管仲を用ゐたがために霸となり得たといふことを説く場合に於いてあるから、論語憲問篇のも、此の點では、それと同じである。たゞ問題は何時からかういふことがいひ始められたかといふ點にある。さうしてそれを知るには、傳説に於いて桓公の勢力の及んだ範圍がどれだけであつたとせられたかを顧慮する必要がある。春秋の經に記してあるところを綜合して考へると、小國は且らく措いて大國についていへば、それはほゞ宋衛鄭陳許曹と魯とであつたやうに見えるから、それによると、地理的にいつても概ねこれらの諸國を含んだ地域に止まつてゐたしなければなるまい。さすれば春秋では、桓公の威令の行はれたのは、所謂中國の全體からいふと、たゞ東部の一地域に過ぎなかつたことになる。もしさうならば、桓公を稱して「九合諸侯」とか「匡天下」とかいふが如きは、春秋の記載には適合せざるものである。さうしてそれは、此の語が春秋の書かれた時にはまだいはれてゐなかつたことを示すものであらう。思ふに此の語は、霸が王と對稱せられたことに誘はれて、すべての諸侯を服従させ天下の全體を制御し

たものゝ如く考へられるやうになり、さうして霸についての此の一般的概念が五霸の長ともいはれた桓公に適用せられたところから生じたものであらう。具體的な桓公傳説から來たものでは無くして、抽象的な霸の概念から出たものである。だからそれは、よし荀子の時代に始まつたことでは無いにしても、それよりも餘り遠い前からいひ傳へられたものではあるまい。さうしてそれから後の桓公説話は却つてそれによつて導かれたところがあるやうである。呂氏春秋仲秋紀簡選篇に桓公の用兵の範圍を「南至石梁、西至鄆郭、北至令支」としてあつて、高誘は石梁を「在彭城」とし、鄆郭を「在長安西南」と注してゐるが、山戎征討譚の存在した時代の説として北方の限界を令支としたことに不思議はないけれども、西方に關しては甚しく其の限界が擴げられてゐることを注意しなければならぬ。これで見ると、桓公は殆ど黃河流域、即ち所謂中原の全部に兵を動かしたことになるが、さうなつたのは「九合諸侯、一匡天下」の觀念に關聯してゐることが、ほゞ想像せられる。ところが史記になると、それが一層擴大せられてゐるので、そこには桓公の言として「南伐至召陵、望熊山、北伐山戎、離枝、孤竹、西伐大夏、涉流沙、東馬懸車、登太行、至卑耳山而還」と記してあり、別に晉の亂れた時に兵を其の國に進めて惠公を立てたことが見えてゐる。晉世家には此のことを秦穆公と共同して行つたことのやうに書いてある。呂氏春秋の記載については、其の地名に關する高誘の説が果して當つてゐるかどうか、疑へば疑ひ得られるかも知れぬが、史記の記載については、ほゞ其の地域を明かにすることができ

ので、始皇本紀二十八年の條に見える琅邪の刻石の頌に流沙と大夏とが始皇の領土の西北界としてあることも、これについて参考せられよう。これらは征戰を行つた範圍としての話であつて、必しも常に威令の行はれた區域としての物語では無いかも知れぬが、もしさうならばそれは亦のづから「匡天下」の概念と古くからの傳説とを調知することになる。桓公の威令がかゝる廣範圍に行はれたといふことは春秋には記されてゐないからである。史記にはまた齊の國初に太公が成王から、東至海、西至河、南至穆陵、北至無棣、區域の諸侯を征討する權を與へられたといふ話を載せてある。こゝに記されてゐる土地の所在が明かでないから、其の區域もまた知り難いが、たゞ管仲が楚に師を出した理由として此のことをいつたやうに記してあるのを見ると、これもまた頗る廣汎な地域を包含してゐるものと解しなければならぬ。さうして征討する權があるといふのは威令が行はるべきものとしてのことであるから、これは上に述べたのとは違つて、桓公の權威そのものに關する話であり、其の點で「匡天下」の觀念と關聯するところが、それを別の形で説話化したものといへよう。（此の物語は齊楚抗爭の起源説話として作られたものゝやうである。齊楚は對立するものと考へられ、中原に霸となることゝ楚と争ふことゝは必然的に伴はねばならぬものとせられてゐたらしいから、かういふ話ができたのであらう。齊世家のはじめにも此のことの記されてゐるのは、楚に對する物語から採られたものと解せられる。しかしそれにして、其の思想的根據は上記のところ

にある。呂氏春秋から史記に至り、次第に區域が擴げられて來たのは、一つは偉人の事蹟としての説話が後になるほど誇張して語られるのが例であるからでもあらうが、それとは別に、かういふ特殊の理由があつたに違ひない。さうしてかういふ説話が世に現はれるやうになれば、「九合諸侯」も、「匡天下」も、それにふさはしい語として何人にも受入れられる。漢代の學者が此の語を用ゐたことにはかゝる事情があつた。のみならず、天下の一統せられた漢代に於いては、其の點からも、此の語に快い響があつたはずである。ことを注意すべきである。

ところが、桓公の勤王といふことについては、史記になほ二つの説話のあることが注意せられる。其の一つは春秋の僖公九年に記されてゐる葵丘の會についてのことであつて、そこには、周襄王使宰孔賜文武胙彤弓矢大路、命無拜、桓公欲許之、管仲曰不可、乃下拜受賜とある。桓公は王室に對して禮を失せんとしたが、管仲の諫によつて纒にそれを免るゝを得たといふのであるから、この話には桓公の事業に勤王の精神を附與したのとは違つた思想が含まれてゐると見なければならず、上に記した穀梁傳の見解とは矛盾してゐるが、これは、王が特旨によつて桓公に普通の禮を守らないやうに命じ、桓公がそれに従はうとしたといふのであつて、其の意味は桓公の功業と霸者としての地位とを尊重し、殆どそれを王と對等の地位におし上げたところにある。必しも桓公の驕矜をいはうとしたのみでは無い。次には封禪のことであつて、桓公が封禪を行はうとしたのを管仲が諫めて止めさせたといふのであり、このことは齊世家

よりも封禪書に詳しく記されてゐる。封禪は天子の行ふ禮とせられてゐるものであるから、これは桓公をしてみづから天子に擬せしめたのであり、従つてそこに周の王室を尊ぶことは矛盾した思想がある。が、これもまた桓公を王の地位に進めたところに物語の精神があるらしい。だから、此の意味に於いては、これらの物語はやはり霸と王との區別が明かだ無くならつた時代、即ち早くとも戰國末に生じたものと見るべきである。さうして封禪といふことが戰國末に至つて始めて説かれ、秦始皇がそれを實行しようとしたものであることを考へると、少くとも封禪の物語は漢代に作られたものしいが、葵丘の會の物語にも同じ精神があるとすれば、それもまた同様に考へてよいかも知れぬ。要するに、これらの説話にもまた、尊王の精神を附會したのとは違つた形に於いては、あるが、一統時代の思想が反映してゐるのである。たゞ桓公を霸者の、即ち諸侯の一人としての地位に置いて見ると、これらは不遜の態度でもあり、驕矜の行爲でもあるので、管仲にそれを諫めさせたのは此の見地からであり、そこに桓公を單なる霸者とする傳統的な思想の面影が見える。此の物語には二つの意味が存在するのである。或はまた桓公に不遜の言行があるところ、却つて霸者を非難する傳統的な儒教思想が存在するので、管仲の意見に新時代の精神が現はれてゐると解することもできよう。上に記した召陵の會の場合でも、これらの説話でも、また管仲が王室の優遇を辭して下卿の禮を受けたといふ史記に見る別の物語でも、王室を尊尚し王室に對して禮を守ることのみを管

仲の言行としてあるのは、其の話の筋は桓公をして功を成さしめたのは管仲であつたといふ古くからの因襲によつて作られたものであるが、其の思想の内容は新時代のものである。さうしてまた葵丘の會や封禪の話に於いて、桓公に非難すべきことがあつたとしながら、管仲の諫によつてそれが改められたとしたところにも、桓公を尊重するやうになつた新しい傾向が現はれてゐるのである。召陵に於いて桓公に衆を矜らせ、屈完をしてそれに對して、以道則可といはせた史記の記載の如きも、また之に似たことであつて、此の場合の屈完は多くの場合の管仲の地位にあるものといへよう。

葵丘または陽穀の會に關してなほ考ふべきは、上にも言及したことのある此の時の桓公もしくは天子の命といふものである。穀梁傳にはそれを、母雍泉、母訖糶、母易樹子、母以妾爲妻、母使婦人與國事、とし、公羊傳には最後の一條を缺いてゐるが、他の四條は同じであり、初の二條に文字の違ひがあるのみである。ところが、このことは早く、孟子に見えてゐるので、そこには、初命曰誅不孝、無易樹子、無以妾爲妻、再命曰尊賢育才、以彰有德、三命曰敬老慈幼、無忘賓旅、四命曰士無世官、官事無攝、取士必得、無專殺大夫、五命曰無曲防、無遏籜、無有封而不告、となつてゐる。そこで此の二つを對照し、孟子に見える誅不孝とか敬老慈幼とか又は彰有徳とかいふやうなことが儒教道徳から出てゐるものであること、並に霸者の命令としては寧ろ二傳の記載の方が適切であることを考へると、孟子のは儒教思想によつて潤色せられたものであり、二傳の記載は

却つて比較的古い形を保有してゐることが推測せられるやうである。儒家の間には、桓公が世に稱讃せられてゐるために、それに儒教的色彩を施さうとしたものもあつたと見るのである。しかし諸侯の會盟にかゝることが行はれたといふ話は他に絶無であるから、二傳の記載の如きものにしても、霸者としての桓公の事業に道德的意義を與へようとする特殊の意圖から作られたものであるらしい。それは必しも儒教的のものでは無いが、かゝることについての命令や指導を君主の政治的任務とすることは、一般の知識社會の思想であつた。此の話がかういふ特殊のものであるとすれば、それは甚しく古いものとは思はれないが、上にも述べたやうな種々の春秋の何れかに記されてゐたことでもあらうか。桓公に關する説話の多く記されてゐる呂氏春秋にも、韓非子にもかゝることの覚えてゐないのを思ふと、早く孟子にその現はれてゐることに幾らかの疑が無いでも無いが、上記の如く觀察し得られぬことは無からう。このことは史記には採つて無いが、二傳に記されてゐるのを見ると、史記のころに存在した説話であることは明かである。但し、孟子の或は漢代の儒者によつて増補せられたものであるかも知れぬ。なほ葵丘の會について公羊傳には桓公に驕矜の態度があつたため、に諸侯に叛くものが生じたといふことが説いてあり、史記の齊世家にも晉世家にも蔡澤傳にもまた戰國策の秦策にもそれが見えてゐる。これは葵丘の會を桓公の勢力の頂點に達した時とすると共に、またそれを衰弱のはじめとし、さうして霸者の勢力が何故に衰へたかを道德

的見地から解釋したものであらう。此の説話もまた戰國時代から傳へられたものとするに支障はあるまい。多分、其の時代に於いて、これから後、桓公の勢威が漸く傾き、管仲の死によつて其の輔弼者を失ふと共に、衰運が益、迫り、其の行動も中正を失して來たやうに語られたのであらう。穀梁傳が僖公十二年の黃の滅亡について桓公の失敗をいひ、十四年の緣陵の築城について「桓德衰矣」と記し、これは上に記した公羊傳の説とは正反對である。十三年、十四年、及び十六年の鹹、牡丘、及び淮の會について特に「兵車之會也」といふ解釋を加へ、上に記した韓詩外傳に見える思想參照、但し八年の洮の會をも同じく兵車の會としてある。また十七年の項の滅亡を桓公の所爲とし、滅ぼすべからざるものを滅ぼしたと説いてゐるのは、即ち其の思想を繼承してゐるものと解せられる。呂氏春秋先識覽知接篇や、韓非子十過篇難篇に説いてあるやうな、桓公が管仲の死に臨んで其の後繼者を問うた物語、並に其の言を聽かなかつたがために國が亂れて來たといふ話が、戰國末に存在してゐたことをも參考すべきである。

以上は戰國末期から漢初までの文獻に見える桓公説話の主要なるものについての考察であるが、それによつて、これらの説話の世に現はれた時代と並に桓公觀の變化の徑路とがほぼ知り得られたであらう。要するに、桓公は、戰國時代に於いては、概していふと、武力を以て諸侯を服従させた霸者として傳へられてゐたのであるが、其の傍には彼の行動に幾分の道德的意義が與へられてゐたので、それは君主としての地位におのづから伴ふものとせられた道德

的任務もしくは覇者としての用意を説く點に於いて、さうして其の末期になると、此の一面が次第に強調せられて來たやうである。漢代に入ると、それに尊王攘夷の精神が附加せられると共に、其の勢力範圍も擴張せられて天下の諸侯を統御した如く語られるやうになり、また其の統御が武力よりは平和の方法によつたやうに説かれる新しい傾向さへも生じて來たのである。なほ、始めのうちには桓公の功業は彼みづからよりは管仲の力であつた如く傳へられてゐたので、一方では、後までも其の思想が繼承せられ、尊王のことも管仲の意見として、又は管仲の言行に現はれたものとして、語られると共に、他方では、後になると桓公みづからにも其の徳があつたやうに説かれて來た。君主もしくは覇者としての其の用意を道徳的に賞讃するやうになれば、おのづからかうなるのが當然の推移であるが、儒家の思想についていふと、それにはまた王道を説く彼等が、前には覇者を卑しむ意味から桓公を非難して來たのを、時勢の變化に伴つてさういふ態度を改め又は緩和して來たといふ事情もあらう。

ところが、前漢末期の文獻になると、それがまた幾らか變つてゐる。其の第一は儒教的色彩が加へられたことであつて、説苑卷九に見える説話では、桓公をして自己の行動が仁義にかない文武の道を得た點に於いて堯舜に譲らないものであるといはせてあり、卷十三には山戎を伐つて得た寶器を魯に贈つて周公の廟に獻じたといふ物語が載せてある。前者に對しては、鮑叔に其の非を直言させてあるが、それにしても、かういふことをいはせたことに意味があり、

特に武にのみよらずして文を用ゐたとしたのは、上に述べた韓詩外傳に見える思想を繼承してそれを更に進めたものである。また後者は、莊公三十一年の經に、齊侯來獻戎捷とあるのによつて構想せられたものではあるが、特に周公の廟に獻じたとしたところに儒教的色彩がある。史記までの説話には道徳的意義が與へられてゐても、それは必しも儒教的のものでは無く、管仲の言行として語られてゐることについてもまた同様であるが、説苑に於いてはかうなつてゐる。武帝の時から後、儒教によつて知識社會の思想が統一せられるやうになつたので、かゝる説話も儒者によつて潤色せられたためであらう。第二は尊王思想の強められたことであつて、説苑卷八には桓公の功業を記して、九合諸侯、一匡天下、畢朝周室、爲五霸長、といひ、特に「畢朝周室」の四字が加へてある。これは諸侯をして王室に朝覲させたといふのであらうが、史記までの文獻にはさういふ話は見えてゐない。具體的の説話として、は無く、漠然かう書いたまではあるが、桓公にかういふ功績を附與するやうになつたことが注意せられるので、それは穀梁傳の思想の一層發展したものと解せられる。説苑や新序に記されてゐる桓公説話には、韓非子や呂氏春秋や又は韓詩外傳にあるのと同じもの、又はそれを少しく變改したのみのももあるが、説苑卷十に桓公をして道家的の思想を説かせてゐる話のある如く、新しく作られたものもまた其の間に存在する。さて、説苑の桓公説話をかう解することができるならば、鮑叔や管仲に或は禮義を制することをいはせ、或は孝悌を説かせ、また桓公に慈孝を語らせ

修德進賢を思はせてあり、桓公の功業についても、率天下定周室といひ、寢武事、行文道、以朝天子、といひ、天下之於桓公、遠國之民、望如父母、近國之民、從如流水、……懷其文而畏其武、といつてある。管子、小匡篇、管仲をして、不競於德而競於兵を不可とし、聞先王之道者不競於兵として桓公の用兵を諫めさせ、柯の會の後の桓公を、歸而脩政於兵革、と記し、狄を伐つについて桓公に、狄爲無道、犯天子、令以伐小國、以天子之故、敬天之命、令以救伐、といはせてある。大匡篇、或はまた桓公の、遂武功而立文德をも、勤於周室、天子加德をも、管仲の力としてある。晏子春秋の説など、みな同じころの思想として見るべきであらう。漢書刑法志に桓公のことを、外攘夷狄、內尊天子、以安諸夏、といつてあるのも、また前漢末の桓公觀を繼承したものと考へられる。小匡篇が史記などよりも後に書かれたものであることは、桓公の西征を叙して、西征攘白狄之地、遂至于西河、……濟河、至于石沈、縣車、東馬、踰大行、與卑耳之貉、拘秦夏、西服流沙、西虞、秦戎始從、といひ、上に引いた史記の文に據りながら更にそれを敷衍誇張してゐること、また葵丘の會に於いて桓公がみづから四方の經略を説くところにも、史記封禪書又は管子封禪篇の文を採つて強ひてそれをはめこみながら、南至吳越、北至匈奴、不與影題、黑齒を加へてあることによつても知られる。これらの言に現はれてゐる夷狄の征服は、史記よりも一步を進めたものである。ところが、國語の齊語は此の小匡篇を節略したもので、やうであるから、それもまた同じ時代の同じ思想を傳へてゐるものであることが知られる。齊語と小匡篇との本末をどう考へるかは問題であるが、文章の

上から見てかう推測するのが妥當らしい。以上は思想的に重要な意義のある説話の發展であるが、小匡篇に桓公の繼絶存亡を魯と邢衛との三國とし、大匡篇及び霸形篇に存亡を杞と邢衛との三國としてあるが如く、さういふ特殊の意義の無い變化もある。たゞ小匡篇に存亡繼絶を諸侯の桓公に歸した理由としてあるのが、やゝ注意をひくのみである。小匡篇に魯のことの見えるのは、公羊傳閔公二年の條に、倍公の立つたのは、齊の力であるやうに記してあるのによつたもの、大匡篇に杞の加へてあるのは、同じく公羊傳の上に述べた倍公十四年の條の所説から轉化して來たものらしいが、新序卷四に、三存亡國、一繼絶世、とあるのは、此の二つの説を綜合し、杞邢衛を前者に、魯を後者にあてたものゝやうである。(存亡と繼絶とが此の語の初見である。荀子王制篇の書かれた時代からかういふ異なつた意義に用ゐられてゐたのならば、魯の倍公を桓公が立てたといふことも、其のころ既に語られてゐたのかも知れぬが、果してさうかどうか明かでない。) また大匡篇に見える葵丘の會の桓公の道德的命令は、穀梁傳よりも其の項目が増加してゐるが、これにもさしたる意味は無い。或はまた小匡篇にも國語にも、兵車之會六、乘車之會三、としてあつて、此の六と三との數が、史記に見え、小匡篇にも取つてある桓公の言と反對になつてゐる點に於いて、文道を強調して説いてゐるのと齟齬するやうなこともあるが、これはたゞ説話の潤色者の疎漏と放縱とを示すまでのものであらう。(經文に齊が參加したやうに記してある會盟は、葵丘の會の前まで、も九會には止まらぬから、史記に桓公の

言としてあることが、本來、説話作者の恣な構造に過ぎず、九會としたのも九の數を尙ぶところから來てゐよう。かういふやうな變化を一々擧げようとするならば、いふべきことは他にもあるが、こゝには左傳の説話を考へるに必要なものゝみに止めて置く。

然らば左傳の桓公説話は、かういふ發展の過程に於いて、如何なる歴史的地位を占めるものであらうか。これがこゝで考へようとする主要なる問題である。それについて第一に注意せられるのは、左傳が全體に説話を多く載せ、其の敘述が多くは精細であるにも拘はらず、桓公に關するそれが寧ろ少きに過ぎ或は簡單であることである。桓公即位の事情は莊公九年に書いてはあるが、史記よりも疎略であり、韓非子や呂氏春秋にあるやうな説話は、勿論、そこに見えてゐない。倍公十七年の公の五子に關する記載は史記と殆ど同じ文字であるが、公の死と其の後に於ける五子の争とに關しては何事も記されず、其の前の管仲の死については一言もして無い。征戰に關する記述も無く、會盟についても呂氏春秋以來重要視せられてゐる柯の會の説話が見えず、霸となり得た理由といふやうなことも記して無い。霸としての事業についても、邢衛の復興に關する記載が甚だ曖昧であつて、倍公元年及び二年には夷儀及び楚丘の築城を諸侯がしたこととしてあり、桓公の名が記して無い。但し倍公十九年に見える宋の司馬子魚の言のうちには、齊桓公存三亡國とあつて、所謂三國は、上に新序の記載について推測した如く、邢衛に杞を加へたものゝやうであるが、もしさうならば、邢衛の存続はこゝでは明かに

桓公の事業となつてゐる。但し桓公が杞を復興したといふことは、左傳に於いては、十四年の緣陵築城の條には記して無い。或は小匡篇の如く杞の代りに魯を數へたのかも知れぬが、左傳では倍公の立つたのは桓公に關係が無いことになつてゐ、却つて閔公二年に此の公の即位が齊人の力によつたやうに記してあつて、小匡篇の説とは違つてゐる。何れにしても種々の説が混在してゐて、其の間には互に齟齬する記載があると見なければならぬ。これは左傳が幾人かの手によつて幾度も添削せられたゝめに生じたことであるか、又は初から種々の説を漫然採録し利用したのであるか、何れかであらうが、普通に邢衛二國の復興が行はれたといはれてゐる倍公元年及び二年の記事が上記の如きものであることは注意を要する。なほ閔公二年にも、倍公元年齊桓公遷邢于夷儀、二年封衛于楚丘、とあるが、前後に聯絡の無い孤立した文字であつて、而もそれが閔公の條に一括して記してあるのは、甚だ奇異な書きかたであつて、果して左傳の原文であるかどうか疑はれもする。次に山戎の征討についても、燕と關係のあることは一言してあるが、職貢のことは説いて無いのみならず、凡諸侯有四夷之功、則獻于王、といつて、桓公がさうしなかつたことを非難し、少くとも此の場合の桓公の行動に尊王の精神を與へるやうなことはして無い。夷を伐つたことにはしてあるが、尊王の精神もしくは中國の統一に伴ふ攘夷の擧であつたやうには解して無いのである。征討そのことについても何の記述が無いところを見ると、全體に此の事件を重視してゐないことが推測せられる。また桓

公の霸業が天下に及び全諸侯に及んだやうな記載も無く、封禪の禮を行はうとしたといふことも見えず、葵丘の會に於ける道德的意義を帯びた命令に關する説話も無い。桓公その人に對する批評に於いても、上記の山戎の征討に關する話の如く非難の言はあるが、其の政績や君主としての用意を讚美する如き言辭の無いことも、また注意しなくては無らぬ。これらの點から考へると、左傳の桓公に關する記載は、比較的古い思想によつたもの古くから傳へられてゐる説話のみを採つたのであり、漢代に入つてから潤色せられたと思はれるものをば含んでゐないやうにも見え、説話が少く記述が精細で無いのも、また同じ理由からとして解せられるやうである。

しかし、左傳を更に細かく讀んでみると、さう單純に解し去るわけにはゆかないことがわかつて來る。左傳の楚を伐つた時及び召陵の會の説話と葵丘の會に關する記事とは、ほゞ史記と同じであつて、何れも王室に關することがあり、特に後者には管仲の諫言が無く、始から桓公が天子に對する禮を守つたやうにしてある。さうして此のことを僖公五年の首止(公羊穀梁二傳の首戴)の會、八年の洮の會、十三年の鹹の會を解して王室を安んずるために行つたものとしてあることに參照して考へると、左傳の桓公説話に尊王思想の含まれてゐることは、推測せられねばならぬ。たゞ攘夷の思想については明記せられたところが無い。僖公十二年及び十六年には周と戎との關係について上に述べた史記の記載と同じことが見えてゐるし、十三

年にも史記には見えずしてそれに類することが記されてゐるが、史記について述べたと同じく左傳でもそれらは必しも攘夷思想の現はれとして見るべきものでは無からう。次に左傳に於いて最も重要なことは、儒教的意義を有する言辭の多いことである。年代の順序でいふと、莊公二十二年の田敬仲の來歸の話にある「君子の言」、二十三年の曹劌の語、閔公元年の仲孫湫、僖公四年の召陵の會に於ける屈完、七年の甯母の會に關する管仲、九年の葵丘の會に關する宰孔の言などがみなそれであつて、或は仁義をいひ或は禮を説き徳を説いてゐる。特に屈完と宰孔とは武力に對し征戰に對して徳の重んずべく尊ぶべきことを説いて桓公を難じてゐるが、これは霸道を卑んで王道を尙ぶ儒者の傳統的思想の繼承せられたものであると共に、それが桓公説話に編み込まれたのは、桓公を文徳あるものとしたのと、形は違ひながら、同じ精神の現はれである。また桓公の「魯可取乎」といふ問に對して仲孫湫が魯はなほ周の禮を棄つてゐるから取るべきで無いといつてゐるのは、政の正しい國は取るべからずといふ、後に説くやうな戰國時代からある思想を一轉して儒教化したものである。なほ閔公元年の管仲の言、二年の衛の物語、僖公十二年の「君子」の批評などに、詩を引いたり、詩を賦したこと、したりしてゐるのも、桓公説話に施された儒教的色彩の一つである。管仲に禮を説かせてあることを上に引いた「荀子」王制篇の管仲の批評と對照して見るがよい。左傳には、概していふと、桓公の行動に外部から儒教的光明を投げかけるやうにしてあることを注意すべきである。さうして、こ

れらは何れも史記以前の文獻には無いものである。特に田敬仲の來歸及び召陵葵丘の會に關する左傳の記載は全體としてはほゞ史記と同じであるのに、上に述べた儒教的意義を有する言辭だけは史記に見えてゐないか又は史記にあるよりも強調せられてゐるかであるのを見る。これは何れも左傳が史記の文を取りながらそれをかういふ意味で潤色したものとすべきであらう。たゞ宰孔の言については、晉世家に「不務德而務遠略」といふ一句だけ左傳と同じ語があるが、齊世家にそれが無く、さうして此のことを公羊傳や史記の蔡澤傳の記載に參照して考へると、これは或は後人が左傳によつて書き加へたものであるかも知れぬ。文章の上からいつても、それを除いた方が意味がよく通ずる。もしさうならば、史記では公羊傳などと同じく桓公に驕色があつたといふのみであつたのが、左傳ではそれを改めて武力的経路に對する儒教の見地からの非難としたのである。なほ左傳の記載が史記に本づいて書かれたと見なすべき一例を挙げると、莊公十五年の鄆の會の傳に「齊始霸也」とあるのがそれである。突如として記された此の一句だけでは何の意であるか、解し難いほどであるが、史記に諸侯會桓公於甄、而桓公於是始霸焉」とあるのによつたものであるとすれば、始めてそれがわかる。史記では此の前に、上に述べた柯の盟のことを記し、諸侯聞之、皆信齊而欲附焉」といつてあるから、それを受けてかう書いたことに意味がある。然るに左傳では柯の盟について始及齊平也」といつたのみであるから、此の一句が孤立してゐるのである。莊公二十七年に「王使召伯廖賜齊

侯命」とあるのも周本紀の「惠王十年賜齊桓公爲伯」によつて書かれたものらしい。惠王十年は即ち莊公二十七年に當るからである。これは經には無いことであるのみならず、王命によつて伯霸となるといふのは、霸を制度上の存在とすることであつて、それは後に詳説するやうに、古くからの思想では無く、特に桓公についてかういふことはいはれた例は他には見えず、齊世家にも記されてゐないから、本紀にそれのあるのは、新しく現はれた話に違ひない。左傳の「命」の何であるか、明記して無いが、葵丘の會に於ける王の賜が史記には「文武胙彤弓矢大路」とあるのに、上に述べた如く史記の記載によつてそれを潤色した形迹の明かに見える左傳には却つて單に「胙」のみを記してあるやうな例もあるから、これは左傳のが史記によつて書かれたことを妨げるものでは無い。さうして左傳に於いて史記には無い召伯廖の名が記され、また上記の一句の次に「且請伐衛」といふ語があるのも、左傳の添加として見るにふさはしいことである。また僖公三年に見える葵姬の話の如きは桓公に關する記事の少い左傳としては不調和の感があるが、これも史記から採つたものであるとすれば、かゝることの記された理由が知られる。さうしてそれから類推すれば、かの僖公十二年及び十六年の周と戎との關係の記載も、史記から寫し取つたものに違ひない。さうして上記の推測が過つてゐないならば、僖公四年の管仲と楚の使との對話の人物及び時期が公羊穀梁二傳と違つて史記と同じであるのも、史記に本づいて書かれたからと見なされる。(但し此のあとの還師の道すぢについて東夷の

名の用ゐてある點は公羊傳から來てゐるらしい。史記にはそれが書いて無い。楚丘の會の命令に關する説話の無いのも、或は史記にそれが記して無かつたからかも知れず、また管仲の諫言の無いのは、史記によりながら此のことだけを削除したものであらう。要するに左傳の桓公説話は史記より後のものである。さて左傳の説話に儒教的色彩の濃厚なものがあるとすれば、それは上に述べた前漢末のものと同じ思想の現はれてゐることが知られるが、それが史記より後の潤色であるとすれば、これは當然である。

以上説いて來たところによると、左傳の桓公説話は、一面に於いては戰國末から漢初にかけて發展したと推測せられる思想を含んだものが少いと共に、他面に於いては却つて前漢末の思想によつて潤色せられたものがあるといふことになる。これはやゝ解し難いことのやうであるが、後人の編述に比較的古い時代の思想と編述者の時代のそれとが混和してゐることは、必しも怪しむに足らぬ。さうして、全體から見ると桓公に關する説話の少いのは、或は序説第一章に述べたやうに、總じて左傳の初めの部分には説話が少いこと、關係があり、さうしてそれは後の修補の場合にそこまで手をつけなかつたからであるかも知れぬ。或は此の部分の修補をしたものゝ何等かの見解からであるかも知れぬ。何れにしても、採れば採り得べき説話がありながら、それが採つて無いのである。桓公を讚美した言辭が説話の上には現はれてゐないのに、昭公十三年の叔向の言といふものにはそれがあり、また上に述べた如く、邢衛の復

興を桓公の事業としてあるのは、桓公没後のことになつてゐる司馬子魚の言といふものに於いてあるのも、桓公説話そのものゝ編述と他の部分の編述もしくは修補とが無關係に行はれたことを示すものであらう。(叔向の言は上に述べた史記の楚世家の記載を潤色したものである。)昭公十一年の申無宇の言に、齊桓公城穀而寬管仲とあるのが、桓公説話に於いてそれと照應するものゝ無いのも、之と同じである。(莊公三十二年の經の、城小穀を爲管仲也と解してあるが、魯が管仲のために城くといふのは奇怪な考へかたであるから、これは此の申無宇の言に誘はれて強ひて構成したものかも知れぬ。桓公と並べて説いてある鄭莊公の話には、それに關係のあることが見えぬから、果してさうかどうか、明かでないが、左傳の造作であることは、ほゞ想像せられる。また申無宇の言に見える話は何かよりどころがあるかも知れぬが、わかりかねる。)しかし一方では、儒教的意義のある言辭が説話に現はれてゐたり、また僖公二年に寺人貂のことをいひ十六年に齊の亂れんとする豫言が記してある如く、後に詳説するやうな左傳に特殊な筆法が見えてゐたりするのは、左傳の桓公説話にも新しい潤色が施され、新しく構想せられたものがあることの明證である。さうして此の新しい潤色とても、他の説話に對して不調和なことが行はれてゐるので、例へば葵丘の會の説話で史記に見える管仲の諫言を削除したのは、おのづから、天子に對する禮を知るものとして桓公その人を稱讚することになり、また宰孔に桓公の北伐山戎、南伐楚を德を脩めずして遠略を事とするものとして非難

させてあるのは、王室のために楚を伐つたことにしてある説話とは其の精神が一致しないこととなる。前者は桓公の霸業を管仲の力のみとせず桓公その人の徳にもよるとするやうになつた新しい傾向に誘はれたもの、後者は文徳を尙んで武力的征服を非難することに重きを置いたためであらう。ところが此の二つの間にもまた思想の齟齬が生じてゐるので、後者はおのづから尊王の精神を寓した他の説話の精神を破壊するやうになつたが、前者は尊王を桓公の徳として見てゐる。要するに左傳には種々の時代に種々の思想から生じた説話が混淆して記されてゐるのである。さうして此のことは、左傳が後世の編述であることを明證するものである。

第二章 五霸に關する説話 其の二 文公説話

齊桓公と並び稱せられ、年代的にはそれに次いで霸となつたといはれてゐるものは晉文公である。そこで、左傳に記されてゐる文公説話が如何なるものであるか、それが此の説話の發展の過程に於いて如何なる地位を占めるものであるかを考へるのが、五霸の説話の研究に於ける第二の問題となる。

左傳の文公に關する記載は桓公のよりも詳細であり、霸者としての行動のみならず、公子時代の經歷としての説話をも多く含んでゐる。が、便宜上、こゝでは先づ如何にして霸となり、霸となつて何事をしたとせられてゐるかを考へてみよう。それについて第一に注意せられるのは、霸となつたのは勤王のためであり、霸としての重要な行動の一つもまたそこにあつたやうに語られてゐることである。文公が流離放浪の多年の生活を卒へて故國に歸り、其の君位に即いたのは、魯の僖公の二十四年とせられてゐるが、此の年の冬、周の襄王は鄭に出奔した。經に「天王出居于鄭」とあるのがそれである。左傳はそれを弟の帶とそれに與した狄の兵とに逐はれたのだと説いてゐる。そこで、其の翌年のはじめに文公の臣狐偃は公に對して「求諸侯、莫如勤王、諸侯信之、且大義也、繼文之業、信宣於諸侯、今爲可矣」といひ、此の際諸侯を服従させて霸

となるには勤王の師を興すに限るといふことを説いた。「繼文之業」の一句は頗る唐突であつて、これだけ見たのでは意義さへもやゝ不明の感があるが、全體の意味はかう解せられる。文公は先づそれをトし更にそれを篋した上で其の言に従ひ兵を出して、一方、帶を伐ち、他方、王を迎へて王城に還らせた。「王入于王城……晉侯朝王、王饗醴、命之宥」とあるのがそれである。文公は王に隠といふ禮を行ふことの許可を請うたが、それは王の特權であるといふので許されなかつた。しかし賞として土地を與へられた。これが文公の霸となる手段としての勤王と其の報酬とである。ところが經文には上に引いた如く、王の出奔のことが書いてあるに拘はらず、其の後の歸還のことは全く記して無い。そこで史記を見ると、晉世家には左傳とほぼ同じ意味の記載がある。たゞ公に勧めたものを趙衰としてあるのと、ト篋のこと、晉侯の王に朝したこと、また隠を請うたことの無いのとが、左傳と違つてゐるし、文章も全く別のものであつて、趙衰の言も、求霸莫如入王尊周、周晉同姓……方今尊王、晉之資也、といふ頗る明晰なものである。「周晉同姓」の語も左傳には見えないことである。ところが、呂氏春秋にもまた此の話があるので、慎大覽不廣篇に、晉文公欲合諸侯、咎犯曰、不可、天下未知君之義也、公曰、何若、咎犯曰、天子避叔帶之難、出居于鄆、君奚不納之、以定大義、且以樹譽、文公曰、吾其能乎、咎犯曰、事若能成、繼文之業、定武之功、闢土安疆、於此乎在矣、事若不成、補天子之闕、勤天子之難、成教垂名、於此乎在矣、君其勿疑、文公聽之、遂與草中之戎、驪土之翟、定天子于成周、於是天子賜之南陽之地、遂霸諸侯、と見えてゐる。

史記とは違つて、これには此の舉の主唱者を左傳と同じく咎犯狐偃としてあるのみならず、左傳の狐偃の言にある「大義」といひ「繼文之業」といふ語もまたこゝに見え、さうして史記の趙衰の言にある「周晉同姓」の語は左傳と同じくこゝには無い。しかし左傳にあるト篋と「晉侯朝王」と「請隱」とが無いことは、史記と同じである。そこで、此の三書の記載の本末の關係が問題になる。

先づ呂氏春秋と史記とについて考へると、史記は呂氏春秋よりも後の編述ではあるが、此の記載は呂氏春秋に見える説話から出てゐるのでは無く、上記の三つの事項の語られてゐないのが共通である點に於いて、ほぼそれと同じ程度の説話と見なすべきものながら、別の材料から採られたものに違ひない。また晉世家には文公の兵を起す前に秦が王を納れようとしたとあり、趙衰の言にも晉がしなれば秦がするであらうといふことがあるが、秦本紀には繆公が文公を助けて王を復歸させたやうに書いてあつて、そこに齟齬がある。然るに呂氏春秋の咎犯の言にはさういふことが全く見えてゐないから、これらの記載は何れも後からの潤色とすべきであり、晉世家のと秦本紀のと、一致しない兩説のあるのも、此の故と解せられる。周本紀には、襄王告急于晉とのみあるのに、秦本紀には、周王使人告難於晉、秦とあつて、秦が加はつてゐるが、これは同じ本紀の上記の記載を導き出すものであると共に、晉世家とも照應するものであり、さうしてそれが周本紀と違つてゐるのは、秦本紀の記載が後の修飾を経たものだからであらう。繆公については勤王の行動があつたといふやうな話がどこにも見えないから、勤

王は初には文公だけのこととして語られたものゝやうである。次に呂氏春秋と左傳とを對照して見ると、上に一言したやうに、左傳の狐偃の言には意の通じ難い點があるが、それと同じ語を有する呂氏春秋のはすべてが明白であるから、これは左傳が呂氏春秋に本づきながら其の文字を恣に剪り取つて用ゐたものとすべきであり、其の反對の徑路を考へることは不可能であらう。「編文之業は定武之功」と連記せられて始めて意義のあるものであるのに、左傳は前半のみを取つたのである。「淮南子汜論訓に漢室のことをいふについて呂氏春秋の此の二句が用ゐてある。たゞ「定」が「立」になつてゐるだけだが違ふ。なほ後にいふやうに左傳の「子犯曰、民未知義……於是乎出定襄王」も上に引いた呂氏春秋の「天下未知君之義」から來てゐるものとしなければならぬことを考へ合はせるがよい。また史記と左傳との關係については、左傳の説話が史記のに見えないことを含んでゐ、特に「朝王」といつたのが勤王思想について史記よりも一步を進めてゐる點に於いて、それよりも發展した形であることが推測せられ、史記より前に編述せられ、又た史記の材料にならなかつた呂氏春秋の説話がこれについては史記と同じであることが、一層此の推測を強める。「卜筮のことについては別に後章に述べよう。」左傳に、狐偃が意見を述べる前に秦が王を納れようとしたといふ記事のあるのも、前年の條に晉にも秦にも王からの使が來たやうにしてあるのも、史記の晉世家及び秦本紀によつたものであるとすれば、容易く其の徑路が理解せられる。かう考へると、左傳の説話は主として呂氏春秋のそ

れを繼承したものでありながら、史記の説にも取るところがあつたのであり、従つて史記よりも後に書かれてゐることが知られるやうである。

本來、襄王が王宮に歸つたといふことは、經には見えないのであるから、それが文公の力によつたといふことも、また經の作者には豫想せられてゐなかつたのであらう。また諸侯のうちで勢力の強大なものが、さうから多くの諸侯の盟主となり、それらを制御するやうになつたのが所謂霸であつて、初から霸とならうとしてなり得たものでは無く、従つて霸とならうとして何等かの計畫をしたといふ話は、霸といふものが上代の政治状態に於ける特殊の存在として取扱はれるやうになつた後に考案せられたものとしなければならぬ。だから文公の上記の説話も決して古いものではない。それが何時から語り出されたことであるかは固より知り難いが、霸が勤王の師を興すといふことは、荀子の時代までは人の思慮に上つてゐなかつたやうであるから、多分、それは呂氏春秋の編述に間の無いところからのことであらう。もしさうとすれば、上記の考察は此の推測によつて一層たしかめられたといはねばならぬ。

文公の勤王として次に語られてゐることは、僖公二十八年に見える踐土及び河陽の朝覲である。左傳を見ると、此の年、城濮の戰に晉が楚を破つて凱旋することを記した後、至于衛雍、作王宮于踐土、といひ、次に、王享醴、命晉侯宥、王……策命晉侯爲侯伯、賜之大輅之服、戎輅之服、彤弓一、彤矢百……王謂叔父敬服王命、以綏四國、糾逃王慝、晉侯三辭從命、曰重耳敢再拜稽首、奉揚天子

之丕顯休命、受策以出、出入三製」といつてある。文公は此の時、王命によつて伯翳となつたといふのである。「侯伯」の「侯」は衍文ではあるまいか。これと同じことの書いてある史記にはたゞ伯とのみある。諸侯の長の意味で侯伯と書いたものと解せられぬこともないやうであるが、妥當ではない。次に王庭に於いて諸侯の會盟したことを載せてあるが其の誓詞には「皆獎王室」の語がある。それから温の會については「是會也、晉侯召王、以諸侯見、且使王狩」と解釋し、以臣召君不可訓、故書曰「天王狩于河陽、言非其地也、且明德也」といふ仲尼の言を記してある。然るに此の年の經には踐土及び温に於ける諸侯の盟と有名な「天王狩于河陽」との記事が見えるのみである。會盟について晉侯の名が最初に擧げてあるのは、文公が其の盟主であつたことを示すものであるが、王室に對する行動については何の記載も無い。たゞ踐土の盟につけて「公朝于王所」と記してあり、其の書きかたは河陽の狩の次にあるのと同じであるから、踐土に王がゐたことは經もまた認めてゐたはずであるが、何故にそこにゐたとせられたかはわからぬ。そこで左傳の記載に如何なる由來があるか、問題となるのであるが、王庭の會盟までのことについては史記の記載もほゞ之と同じで文章までも大差が無く、王と文公との語と王庭での誓詞との無いのが左傳と違つてゐるのみである。たゞ史記には「周作晉文侯命」と前書きして策命の文らしいものが載せてあつて、これは左傳には見えないが、此の文は尙書の「文侯之命」とほゞ同じものであること、周作云々が此の場合に適合しない書きかたであること、並に此の前

書きと策命の文とを除いて見れば、前後の文意がよく接続することなどを考へると、これは司馬遷の原文にあつたのでは無く、後人が「文侯之命」を文公に對するものと誤解してか又は文侯と文公との聯想によつてか、こゝに書き加へたものであらうと推測せられる。「新序卷九には「天子……爲方伯晉文公之命是也」とあるが、此の書きかたから考へると、文公之命は世に知られてゐるもので無くてはならず、從つて尙書の篇名を指してゐるらしく思はれるから、こゝにも「公」と「侯」との混亂がある。たゞ此の新序の説の書かれたのと史記に「文侯之命」が挿入せられたのと、何れが早いかはわかりかねる。なほ此のことについては、同じ新序の卷七に、韓詩外傳卷二に晉文侯の臣として記してある李離といふものゝ話を採つて、それを文公の時のことにしてあるのが参考せられる。これは故意か錯誤か何れから來てゐるにせよ、文公と文侯と、文の名の同じであることが媒介をなしてゐるには違ひない。「韓非子」外儲說篇に周文王の話が晉文公のこととして語られてゐるやうに記してあるが、これも文の名からの混淆であることが参考せられる。さすれば、上記の點に於いては左傳と史記とが大體一致してゐるのであるから、左傳の記載の由來如何は、即ち史記についての同じ問題でもあることになる。

そこで呂氏春秋を見ると、八月紀簡選篇に文公の武威を示したことを記した後、尊太子於衡雍といつてあるから、衡雍に於いて何等かの尊王の行つたといふ話は、戰國末に存在したに違ひない。しかし王の命によつて霸となつたといふやうなことは、呂氏春秋には見え

ず、却つて上に引いた如く不廣篇には王を復歸させたことを承けて直に「遂霸諸侯」といつてゐるが、これは霸となるためには王を入れよといつたといふ咎犯の言に應ずるものである。但し其のあとに「出亡十七年、反國四年而霸」とあるのは、僖公二十四年に歸國して二十八年に霸となつたといふのであるが、これは多分、晉の地位を確定させた城濮の戦が二十八年であるところから、所謂尊王の思想とは別に、霸となつたのを此の年のこととしたのであり、呂氏春秋の此の條には二つの思想が結びつけられてゐるのであらう。それはともかくも、呂氏春秋が衛雍の行動を尊王と見てゐたことは明かである。また穀梁傳は踐土の盟について「諱會天王也」と解し、公羊傳は「公朝于王所」について「不與致天子也」といつてゐるが、何れにも文公のことは明記して無い。しかし穀梁傳には次に「河陽の狩に關して文公の行動を評してゐるのを考へ合はせると、これもやはり文公の所爲として考へられてゐたらしく、公羊傳でも多分同様であらう。ところが、二傳の此の解釋は、必しも文公を非難したもので無いにせよ、それを賞讃したのでは無いやうであるから、其の根本の見解は呂氏春秋とは幾らか違つてゐるものとなければならぬ。さすれば、史記の説話は呂氏春秋に見える如き思想を繼承して更にそれを發展させたものであり、二傳の解釋とは一致してゐないとすべきであらう。史記の如き説話が早くから存在し、それが一般に承認せられてゐたとは考へ難い。霸となつたのを王命によつたやうにしてゐるのは、霸といふものゝ本質に矛盾するものであるから、決して古い思想で

は無く、此の點でも呂氏春秋の方が史記よりは説話の原形に近いとしなければならぬ。

上記の推測にもし誤が無いならば、左傳は史記の説話を其のまゝ取り、たゞ王や文公の語などを加へた點に於いてそれを潤色したものであることが、おのづから知り得られるのであるまいか。さうしてこれについては、城濮の役の後に、經には見えない晉鄭の盟の話があり、また踐土の盟を經の如く癸丑とせずして癸亥とし、經には記されてゐない王子虎がそれに參加したことにしてあるのが、左傳と史記と同じでありながら、前者の盟の地として衛雍の名を擧げ、後者について誓詞と儒教的意義での「君子の言とを載せてあるのが左傳のみであることを參考すべきであつて、これもまた左傳が史記によつてそれを修飾したことを示すものであらう。なほ左傳には晉鄭の盟の話に關聯して、文公が楚の俘を王に獻じたことを記す條に「鄭伯傅王、用平禮也」といつてあるが、これは史記には見えないことである。杜預はそれに「以周平王享晉文侯仇之禮、享晉侯」と注してゐるが、これは隱公六年に見える周桓公の言といふものに、我周之東遷、晉鄭焉依」とあり、また宣公十二年の晉の隨季の言に「昔平王命我先君文侯曰、與鄭夾輔周室、毋廢王命」とあることなどから得た考説であらう。左傳の文字はあまりに簡單であるが、かう解する外はあるまい。ところで、周桓公の言といふものは、史記周本紀にも見えてゐるが、それは別の場合のことになつてゐる富辰の語といふものゝうちにある。平王の東遷について晉鄭二國がそれを助けたといふことは、晉鄭の世家の何れにも見えない話であり、周本紀に

於いても東遷の條にはそのことが記されてゐないから、それが古くからの傳説であつたかどうかは問題であるが、富辰の言といふものに上記の語句のあるのを史記の記載として疑ふべき理由は無いから、史記編述の時代には、さういふことがいはれてゐたのであらう。さすれば左傳はそれに従つたものであり、上記の文公の時の話もこゝに由來があらう。襄公二十五年の子産の言といふものにも、此のことに關聯した語がある。(平王の時に鄭が晉と共に王を輔けたといふのは、或は文公説話に於ける晉鄭盟誓の話によつて構成せられたものではあるまいか。もしさうならば、こゝにも文公と文侯との聯想がはたらいてゐると共に、左傳の話に「用平禮」とあるのは、説話形成の順序とは逆になつてゐる。

なほ温の會及び河陽の狩については、史記の晉世家には「晉侯會諸侯於温、欲率之朝周、力未能、恐其有畔者、乃使人言周襄王狩河陽、遂率諸侯朝王於踐土」といつて、左傳には見えないことが書いてあり、孔子の言も「諸侯無召王、王狩河陽者、春秋諱之也」となつてゐる。(朝王於踐土は索隱に指摘してある如く誤らしいので、それは上に記した場合との混淆から生じたものであらう。)これは明かに文公が既に霸となつた後のこと、即ち霸としての事業として語られてゐるので、諸侯を率ゐて王に朝するといふことを霸としての尊王と見たのであらう。ところが、穀梁傳に「狩于河陽を解して、全天王之行也」とも、爲天王諱也ともいひ、また「晉文公之行事爲己慎矣」と説いてゐる。公羊傳に「不與再致天子也」といつてゐるのは、史記の孔子の言といふものと一致し

てゐる。文公が王を河陽に召致したのを、春秋が直言せずしてかう書いたといふのであるから、史記に孔子の言としてある此の見解は史記よりも前から行はれてゐた説であることがわかる。しかし晉世家の「使人言周襄王狩河陽は、狩を名として文公が王を召致したといふのであつて、狩を春秋の筆法としてゐるのでは無いから、それとは考へかたが違つてゐるのみならず、同じところに記されてゐる孔子の言とも一致しない。これは晉世家もしくは其の材料となつたものゝ筆者が、河陽の狩の記事は文公が王を召致したことをかう書いたものであるといふ説によりながら、召致したことの事情を説き理由を示さうとしたために、おのづから「狩」の字に重きを置くことになり、其の結果、却つて從來の説と齟齬するやうになつたのであらう。但し周本紀には「晉文公召襄王、襄王會之河陽、踐土、諸侯畢朝、書諱曰天王狩于河陽」とあり、孔子世家にも「踐土之會、實召周天子、而春秋諱之曰天王狩於河陽」と説いてあつて、これは從來の説を其のまま繼承してゐる(但しこゝにも踐土の字が加へてあつたり、それと混淆せられたりしてゐる)。ところで、左傳には上に引いたやうに書いてあるが、これは王を召した理由を、諸侯を率ゐて朝見することゝ「狩」との二つとしたのであり、史記に見える新説にもとづいて更にそれを發展させ、狩を事實行はれたことの如く見なしたものと解せられる。従つてまた、仲尼の言をもそれに應ずるやうに改作しなければならなかつたが、それがために意義の混亂が生じてゐる。(以臣召君、不可以訓)といふのは、狩を春秋の書きかたとしての筆法の解釋であり、史記に孔子の言

とせられてゐる思想を繼承したものであるが、言非其地也は事實行はれたこととして、狩に
ついていつたものとしなければならず、二つの思想が混淆してゐて其の間の關係が極めて曖
昧であるのを見るがよい。「明德は何の意であるか明かでないが、徳は王についていつたので
あらう。「晉之功德」とする杜預の解釋は文章の上から見ると無理のやうである。」さすれば、こ
の説話に於いても、また左傳のは史記のよりも後のものであることが知られる。

更に考へる。晉文公が霸であつたといふことは古くからの傳説であるが、霸が諸侯の盟主
となつて彼等を統御するものである以上、經文の記載から考へると、それは早くとも曹を侵し
衛を伐ち又た城濮に楚を破つたといふ僖公二十八年からのこととせられてゐたのであらう。
特に前章に述べたところから推測しても、楚との戦は霸となるについて重要な意義を有する
ものとして考へられたに違ひない。さすれば、上に引いた呂氏春秋簡選篇に歸國の後四年に
して霸となつたとあるのは、前から傳へられてゐたことを記したものでらしい。然るに他方に
於いて、晉の君位についた翌年に、王を都城に入れたことによつて、霸となつたとあるのは、明か
にそれと齟齬する。のみならず、これは時期に於いて速きに失するものであると共に、此の所
謂勤王の舉が何故に諸侯の長となる理由となつたかも明かでない。だから、これは霸に新解
釋が施され、それによつて新に構想せられたことと見なくてはならず、狐偃に關する説話の如
きも、かくして作られたのである。新解釋とは即ち霸が王を佐けるものであるといふことで

あつて、それは戦國の勢が極まり、王者の出現がすべての知識社會によつて要望せられるやう
になつたことに伴つて生じたものである。呂氏春秋の所々に天子が無くてはならぬことの
説いてあるのも、此の意味に於いて参考せられよう。さうして、霸と王とを各別の存在として
観る場合には、それが霸者の尊王となり、霸を王者の地位に高めて考へる場合には、それが霸王
の觀念となるのである。(霸に關する思想については、なほ次篇に詳説するであらう。) 文公の
尊王説話は即ち前者の例である。何故に文公にのみかゝる新解釋が適用せられたかは明か
でないが、それは一つは經文に見える王の出奔の記事が新に晉の君主となつた文公の行動に
それを結びつける便宜があつたから、また一つは文公の名が文徳をそれに附會するに都合が
よかつたからではあるまいか。ところで、史記にも左傳にも此の説話が繼承せられてゐるに
拘はらず、王を入れた時に、霸となつたやうに記して無いのは、趙衰もしくは狐偃の言との照應
を缺くものであるが、これは舊來の説によつて、霸となつたのを僖公二十八年と考へたからで
あらう。史記と左傳の僖公二十七年とに、宋が楚に圍まれて急を晉に告げた時に、晉の先軫と
いふものが、霸を定めるは此の時であるといつたとあるのは、それを證するものである。翌年
の戦役は端をこゝに發したやうに記してあるからである。さすれば、史記と左傳ともまた
上記の二つの考へかたが奇なる形で混合してゐるのである。さて、文公の最初の行動として
かういふことが語られると、次には同じ思想から他の物語も生じて來るので、踐土及び河陽の

朝觀の説話が即ちそれである。踐土の物語に於いては、史記にも左傳にも王命によつて霸となつたことにしてあり、霸が制度上の存在となつてゐるが、これは多分、次にいふ文公の儒教化と共に、禮樂制度を立てることが儒者によつて強く主張せられたことの影響でもあり、また儒者の見解とは違ひながら、事實に於いて政治上の制度が立ちすべてが王命によつて行はれるやうになつた漢代の思想でもあらう。しかし、河陽の狩を文公が王を召致したものとすることは、實は魯王の精神とは一致しないものであるが、これは霸者の性質から來たことであり、其の勢力の強大なることをかゝる形で表示したのであらう。王を召致した理由として史記に記してあることは、後になつてそれと魯王思想とを調和するために強ひて考案せられたものである。「力未能」云々は、霸であつたといふ傳説とはむしろ矛盾してゐるでは無いか。また隣を請ふといふ左傳のみに見える説話も、王を召致したのと同じ意味で附加せられたものと見る外は無からう。

文公の霸業に關する左傳の説話に於いて次に注意せられるのは、儒教的色彩の濃厚なことである。倍公二十七年には晉が三軍を編制したことを記し、説禮樂而教詩書といふ理由によつて郟穀を其の元帥に命じたとある。また始入而教其民二年で民を戰爭に用ゐようとしたが、それだけではまだ足りないといふ子犯の言に従ひ、先づ王を入れて民に義を知らせ、次に原を伐つて民に信を知らせ、更に大蒐を行つて民に禮を知らせ、また執秩の官を設けて官を正し、

かくして後始めて民を用ゐたので、一戰して霸となつた、それは文之教である、と書いてある。(昭公二十九年に見える仲尼の言といふものに、文公が禮制を立て、盟主となつたとあるのは、此の記載に本づいて書かれたものである。)民を教へて兵に用ゐるといふことは、論語子路篇に、善人教民七年、亦可以即戎矣、とも、以不教民戰、是謂棄之、ともあり、孟子告子篇にも、不教民、而用之、謂之殃民、とある如き儒家の思想である。それから二十八年に見える戰爭の記事に於いて、原軫を中軍の將としたのは、上徳の故であるとし、文公が兵の、少長有禮を觀て、其可用也、といつたと記し、また晉於是役也、能以徳攻、といひ、文公其能刑矣、三罪而民服、といふ、君子の評をも載せてゐる。「三罪」云々は、舜典の、四罪而天下咸服、の模倣としなければならぬ。なほ三十年には、鄭を圍んだ時のこととして、秦を伐たうとする議のあるのに對し、不仁、不知、不武であるとして、文公がそれを許さなかつたといふ話がある。左傳の文公説話が如何に儒教的色彩を帯びてゐるかは、これだけ見たのでも明かであらう。ところで、左傳と史記とを對照して見ると、史記には三軍編制の記事もあり、戰爭の經過も叙してあるので、それに關する左傳の文章は史記の記載と殆ど同じであるに拘はらず、左傳には史記に見えないことが多く、其の間に補綴せられてゐる儒教思想の現はれてゐる上記の文字もまたみな其の例である。これらは一つも史記には存在しない。さうして此のことを前節に述べた桓公説話に於ける儒教的分子について、左傳と史記とを對照したところと考へ合せると、此の場合に於いてもまた左傳は史記により

ながらそれを儒教思想で潤色したものとしなければならぬ。

もつとも儒教的意義のある文字が史記にも無いでは無い。「文公修政、施惠百姓」と評したり、まだ覇者とならない前のこととして記されてゐる歸國の後の行賞の話に於いて、文公に「導我以仁義、防我以德惠、此受上賞」といへせ、以力事我、而無補我缺、を劣等のことといはせてゐたりするの、その例である。これは左傳には見えないことであつて、何故にそれが採られなかつたかは明かでないが、此の一例は左傳が史記の記載を潤色したものであるといふことを否定するほどの材料とはなるまい。深い意味の無い偶然のこととして解し得られるからである。必しも儒教思想として解せねばならぬことではないが、城濮の役後の行賞の説話も、また史記にあつて左傳には無いことが、参考せられる。史記に於いても、戦役の説話には此の行賞の話に適應することが明らかに語られてゐず、さうして左傳の戦役の説話は史記のによつてそれを潤色したものであることが、兩者を對照することによつて知られるから、これはむしろ無い方が戦役の説話に適應してゐる。後にいふやうに、史記の此の行賞の話は、呂氏春秋や韓非子の記載と聯絡がありながら、それとは一致しない點のあるのを見ると、此の話も、戦役の説話も、戦國末以後に種々の變異が生じてゐたのを、史記はそれらの或るものをそれぞれ無批判に採つて並べ記したため、兩者の間に齟齬ができたのであらう。左傳は史記の戦役の話を採つてそれを更に展開させると共に、行賞の話を全然とらなかつたのである。また左傳の同じころ

のことを記したところに、文公が楚の子玉の死を聞いて喜んだといふ話があるが、これは戦に勝つてもなほ不安の情を懷き、吾聞能戰勝安者唯聖人、是以懼、且子玉猶在、庸可喜乎、といつたといふ、左傳には見えない、史記の記載を豫想して始めて理解し得られるものであるから、左傳の此の話が史記に本づいて書かれたことは明かであるに拘はらず、此の文公の語が採つて無い、こゝには聖人の語が用ゐてあつて、その點に儒教思想と或る接觸のあることが、今の問題について参考せられよう。なほ史記について儒教的意義のあるものを索めると、文公のまだ晉に歸らない前に、秦に於いて、繆公と宴飲した時、趙衰が「黍苗の詩を歌つた」といふ話があるが、これは史記の文公説話が儒者によつて潤色せられたことを示すものらしい。此の話は左傳の僖公二十三年にもあるが、そこでは公子文公が「河水を、繆公が六月を賦し、それに對して趙衰が、君稱所以佐天子者命重耳」といつたことになつてゐる。單に説話の形から見ても左傳のは史記のもの、發展したもの、見なさねばならぬが、黍苗を歌つたといふのは歸國を欲する意を寓したものと、して語つたものであるのに、六月は天子を佐ける意のある詩であるから、繆公と趙衰とにかゝることをさせたのは、上に述べた如く王を入れるについての秦と晉との態度に關して左傳が史記の所説を一層發展させたこと、相應するものである。「河水」は韋昭の國語の注には「河水」とすべきものと説いてある。「河水」の章句には此の場合に適切にあてはまることは見えないやうであるが、何等かの聯想を喚起すべき一二の文字によつて、詩を利用するのが、左傳

の常であるから、さう考へるに支障は無い。黍苗や六月の例から類推しても、詩中の一篇とす
るのが妥當であらう。また史記の楚世家に見える叔向の言といふものに、文公について、好學
不倦といひ、惠懷棄民、民從而與之、といつてあるのも、儒教思想である。これも左傳の昭公十三
年に載せてあるが、そこには史記には無い文字が、民の意向を示す語として加はつてゐて、それ
によつて此の儒教的意義が強められてゐる。儒教的意義のある記載についての史記と左傳
との關係は、かう考へると、おのづから明かになるであらう。以上の考説によつて知られる如
く、史記にも幾らかの儒教的賦彩が見えないでは無いが、それは數に於いても僅少であり、また
覇者としての行動の主要なることについて、は無い。覇者としての行動を儒教化したのは
左傳に始まるのである。

しかし、更に溯つて考へると、呂氏春秋の文公説話にも既に僅少なからぬ儒教思想の面影があ
る。史記に記されてゐる兩度の行賞の物語は、或は人名が違ひ或は説話に差異がありながら、
何れも呂氏春秋に見えてゐるが、歸國の時のについては、不苟論當賞篇に、輔我以義、導我以禮者、
吾以爲上賞、教我以善、強我以賢者、吾以爲次賞、拂我所欲、數舉吾過者、吾以爲末賞矣、といふ文公の
言と、晉公其霸乎、昔者聖王先德而後力、晉公其當之矣、といふそれについての周内史與の評言と
を載せてある。これが儒教思想であることは、いふまでもあるまい。また城濮の役のについ
ては、孝行覽義賞篇に其の説話があり、それについて、文公雖不終始、足以霸矣、といふ孔子の批評

をも附記してある。これは詐術を用ひて敵を破ることをも或る程度に容認してゐるところ
に儒教思想として見難い點があるが、孔子の名の用ゐられたところに儒教との接觸がある。
韓非子難篇に之と同じ説話があつて、文字は違ひながら、同じ意味に歸着する仲尼の言を
も載せ、法家の見地からそれを難じてあることをも、參考すべきである。淮南子人間訓に見え
る此の話は文章もほぼ、韓非子のと同じであるが、そこに仲尼の言といふものゝ記して無いの
は、省略せられたのであらう。行賞の當否は戰國時代に於いて政治の術を説き人君の道を説
くものに最も重要視せられたことであつたので、そこから文公についてもかういふ説話が作
られ、又は傳へられたのであらう。呂氏春秋には、不苟論不苟篇にも文公の鄴を伐つた時の行
賞に關する今一つの別の説話があるほどである。次にいふ介子推の物語もまたこゝから生
まれてゐる。事實、當時の士人の目的が君主に祿仕して事功を樹て名利を求めんとするとこ
ろにあつたのであるから、これは當然である。たゞ儒家がそれを取扱ふ場合には、さういふも
のにも儒教的臭味がついて來るので、當賞篇の説話は即ちそれである。この説話が韓詩外傳
卷三に採られてゐるのも偶然では無い。それにも文字の上の小異はあるが、これは説話の常
として傳承の間に幾らかづつの變異が生じたからである。城濮の役のについても、呂氏春秋
及び韓非子に見えるものとは可なり變つた形のもが史記に採られてゐる。さて、呂氏春秋
の説話では、かういふやうな點で文公に幾らかの儒教的色彩が加へてあるが、それとても新し

い考へかたであらう。かういふことは儒家の手によつて爲されたであらうが、孟子はもとより、荀子の思想に於いても、霸者をかうは見えてゐなかつたからである。さうして、かういふ説話のある呂氏春秋に於いても、文公の霸者としての行動については、それが儒者化せられてゐるやうな形迹は無い。貴直論原亂篇に、振廢滯、匡乏困、救災患、禁淫慝、薄賦斂、宥罪戾、節器用、用民以時、とあつて、それは文公を理想化したものではあるが、必しも儒教思想によつたものでは無い。上に引いた簡選篇には、尊王のことも武力によつて行つたやうに記してある。尊王そのことにも儒家の思想と幾らかの關係はあらうが、それよりも寧ろ上に述べた如く、戦國末の時勢の故とすべきである。文公説話の儒教化は儒家が思想界の權威を掌握した前漢後半期に至つて行はれたことであり、さうしてそれが左傳に現はれてゐるのである。

けれども左傳に於いて儒教的意義の與へられた説話は、必しも新しく構想せられたもののみでは無く、戦國時代から傳へられたものを利用した場合もある。僖公二十五年の原を伐つた時に信を守つたといふ話は、韓非子外儲篇に見えてゐて、それについての孔子の語といふものもそこに記してある。これは史記には載せて無いが、淮南子道應訓にも用ゐてあるから、漢代でも世に知られてゐた話である。話の意味は、原に對する信を守つて兵を退けたために却つて原の民が歸服し、それを聞いて衛人もまた降附した、といふのであり、桓公の柯の會の物語と類似點を有するものであるが、必しも儒教思想によつたものでは無い。それを左傳は上に

述べた如く、晉の民に信を示してそれを用ゐるために行つたことにしてある。此の次にある原の守に關する話は、やはり韓非子外儲説篇にあるものと同じであり、たゞ人の名が變つてゐるのみであるが、これについては左傳も儒教的意義を與へてゐない。この話もまた史記には見えぬ。それから二十八年の顛頤を殺した話は、韓非子外儲説篇に於いては、文公の寵臣であつたが、田獵の期に後れたために、それを刑して法の威嚴を民に示したとしてある。曹の役に公の命を奉じなかつたために誅して師に殉じたと左傳にあるのは、多分上に述べた三罪の一とするための變改であらう。これもまた史記には無いことである。(これらの例から類推すれば、史記に見えないで左傳にある説話のうちには、よし儒教的色彩を加へないでも、同じやうな徑路によつて左傳に採られたものがあらうと思はれる。)なほ左傳の文公説話は、全體から見ると、二つの要素から成立つてゐるやうであつて、楚や宋に對して種々の政略を弄したやうな物語があると共に、徳を以てしたといふやうな話もあり、此の二つは一致しないものであるが、これは前者が戦國時代から傳承せられたものであるのに、後者が後になつて加へられた儒教的色彩であるからであり、前者が史記にも見えてゐるのに、後者がさうで無いのも、之がためであらう。論語に見える文公の批評に、譎而不正とあるのは前者に對するものであらうが、それが左傳の説話の一面に現はれてゐる儒教的君主としての文公とは全く面貌を異にするものであることはいふまでも無からう。韓非子に見えるかの顛頤の話の如きは、文公を法家化し

たものであるが、文公説話が此の方向には發展せず、呂氏春秋に於いて現はれ初めた儒教化の傾向が左傳に於いて著しく強められたのは、武帝以後の漢代の思想界が儒教によつて統一せられたからのことである。

以上は霸者としての文公の説話に對する考察であるが、文公には別に公子重耳時代の、特に其の諸國巡歴の物語がある。左傳の此の物語は驪姫の難を避けてゐた蒲から狄に奔り、多年そこに滞留した後に衛を過ぎて齊にゆき、また曹宋鄭宋楚を巡歴して秦に赴いた、といふのであるが、齊で款待せられ宋と楚とで禮接をうけたけれども、衛曹鄭では冷遇せられ最後に秦の助を得て故國に歸り君位に即いたことになつてゐる。此の巡歴の目的が何であつたかは明示せられてゐないが、齊では其の境遇に安んずる状があつたので、從者が強ひて此の國を去らせたといふ話があり、特に曹鄭楚などの物語に於いて、倍負羈の妻や叔詹や又は成王が重耳を目して、或は諸侯に志を得べきもの、或は晉を興すものとしてゐるのを見ると、故國に歸つて大に爲すところあらんとするための何等かの準備として此の巡歴が語られてゐるやうである。ところが、曹鄭楚でのこれらの物語は、文公が晉君となり霸となることの豫言と見なすべきものであり、從つて晉君となり霸となつたといふことを根據として作られたものに違ひなく、特に曹鄭宋三國の重耳に對する態度についての、また衛の五鹿で土塊を與へるものがあつたとか楚で三舍を避ける約束をしたとかいふ話、が文公の征戰の物語と一々照應してゐる點に於

いて、このことは明かに知られる。秦で詩を賦した話があつて、それが文公の尊王の物語と對應するものであることは、上にも述べた。(左傳の豫言の意義については後章に詳説するであらう。)さて、此の巡歴の物語は史記に見えるものとほぼ同じであるが、たゞ五人の從者を擧げてある其の名に差異があり、蒲と狄とで重耳を殺さうとした宦者の名も、左傳には披となつてゐるのに史記では履鞮としてある。さうして、狄に奔り齊に赴いた理由を説いてゐる史記の話は左傳には無く、齊や宋での物語も左傳では史記よりも簡略である。また文章の上では二書の間に関係のあるところも無いところもある。これだけの對照では史記と左傳との本末前後はわかりかねるが、叔詹や成王の語が左傳に於いて複雑であり、特に前者が男女同姓、其生不蕃、を説いたり、後者が重耳を、文而有禮と評したりするやうな、或は強ひて辯をなしたものの、或は儒教思想を加味したものが、史記に無くして左傳にあることを注意しなければならぬ。五鹿の話が史記では野人に食を乞うたとき野人が土器中に盛つてそれを進めたところ、左傳では土塊を與へたことにしてあり、曹で其の君を諫めた蓋倍負羈について史記には見えないう其の妻のことが左傳に記されてゐるが如きことも、説話の變化の徑路に於いて左傳のが史記のよりも後の段階にあるものであることを示してゐる。

本來、此の巡歴譚は戰國末には世に知られてゐたものであつて、呂氏春秋離俗覽上德篇に其の梗概が記されてゐるが、次にいふやうにそれに伴ふ種々の説話が、韓非子や同じ呂氏春秋に

見えてゐることを思ふと、史記にあるほどな巡歴中の説話も概していふと、戦國末に既に存在したのであらう。勿論それらが史記に見えるものと全く同じであつたのでは無い。現に呂氏春秋には楚について成王慢とあるが、史記ではそれと反對であり、文公即位後のこととして同じところに記されてゐる鄭の被瞻叔詹が文公に殺されようとして免れたといふ話が、史記には自殺したとある。また韓非子外儲説篇には重耳が歸國の途次に河上で子犯と盟つたといふ話があるが、史記の同じ話は内容が違つてゐるし、また難篇にも歸國の後に寺人披が會見を求めた話があるが、史記では履鞮について同じことが記されながら、それを反對黨の陰謀を密告するためとしてある。かういふ變化の生ずることは説話の常であるのみならず、戦國末に於いても一つの話について既に幾らかの變異ができてゐたであらう。が、全體から見ると、其の時代のと史記のとの間に大なる差異の無かつたことは、上に述べた呂氏春秋上德篇の記載によつても推測せられる。さて史記の此の巡歴譚は其の前後の記事と重複したところ齟齬するところを含んでゐるのみならず、其の全體を取除けてみても、世家の記述には間隙が生じないから、これは世家に採られた前後の記事の史料とは別に、これだけの説話の記載せられたものがあつて、それが其のまゝ文公即位のところに入られたのであらうが、それが何時書かれたものであるかはわからず、戦國末から漢初までの間のものとする外は無からう。「史記に同じ話が重複して出てゐることは一讀すればすぐにわかるが、齟齬してゐる例は、此の

話で屢屢としてある宦者の名が前に物罷と記してあり、こゝに秋の字を用ゐてゐるのが前に罷と書いてある類である。なほ此の話と次にいふ介子推の物語との間にも齟齬があるのみならず、其の他に重複する記事があつて、全體に史記の文公説話の書きかたは、極めて亂雑である。

ところで、左傳では楚の成王の話が呂氏春秋とは違ひ史記と同じになつてゐる。子犯との盟の物語も、韓非子とは違ひ史記とほゞ同じであるが、子犯が璧を公子に授けるといふ左傳のみにあることは、それだけでは無意味であるから、これは璧を河に投じて盟つたといふ史記にもある話にもとづいて作られたものと考へねばならぬ。但し寺人披が文公に會見を求めた話は、史記とは違つてゐて、韓非子と同じであり、文章までも一致するところが、それにも拘はらず、反對黨の陰謀を密告することにしてあるのと、それに對する文公の處置とについては、史記と同じであり、さうしてそこにもまた文章の一致がある。これは左傳が、韓非子と史記とを取つてそれをつなぎ合はせたいめに生じたことであらう。上に述べた如く左傳の原を伐つた話が史記に無くして、韓非子に見えるものであること参照。左傳が史記より後に、それを一つの材料として書かれてゐることは、これらの點から見ても疑はれるまい。なほ韓詩外傳卷十に里鳧須といふものゝ話があつて、それは披の物語の複製といつてもよいものであるが、史記に無くして左傳に見える頭須の物語は、ほゞそれと同じである。これは左傳が韓詩外傳

と少異のある説話の前からあつたのを取つたのか、又は韓詩外傳のを改作したのか、何れかであらう。また曹の釐負羈の妻の話は淮南子道應訓に見えてゐるから、左傳は淮南子からか又は同じ話の記してある何かの書からか、それを取つたのである。かういふやうに左傳の此の説話には、史記の外の漢代の著作に由来のあるものもある。話に違ひはありながら、呂氏春秋にも史記にも載せてある文公歸國後の鄭の叔詹の物語が、左傳に記されてゐないやうな例もあるが、これは上記の推定を妨げるものではない。此の叔詹の物語は文公巡歴中に詹が鄭君に對して、君不禮也、不如殺之、といつたといふ、同じく呂氏春秋にも史記にも見える、話に對應するものであるが、左傳の叔詹の言には此の語が無いから、やはりそこに照應がある。左傳が何故にそれを採らなかつたかはわからぬ。

巡歴譚に關係したことで、なほ一言すべきは介子推の話である。左傳には、文公の巡歴に従つてゐたものが歸國の後みな賞を得たのに、介子推が獨りそれを欲せず、また賞せられもせず、去つて身を隠したといふ話があり、其の動機として、文公の君となつたのは天であるのに、それを盗んで己が功とするものとは與に處るに忍びないといふ推の言が記してある。これは史記の記載と文章までも同じであるが、たゞ史記にある推の從者の詩が左傳には見え、また史記ではたゞ隠れたことになつてゐるのを左傳には、遂隱而死とある。ところで、此の話は呂氏春秋季冬紀介立篇にも、韓非子用人篇にも記されてゐるから、戰國末には既に存在したもので

あるが、呂氏春秋には史記の從者の詩と、語句に違ひはありながら、同じ着想の詩を推の作として載せてある。そこで此の話が何時から世に現はれ、如何に變化して來たか、問題であるが、それについては考ふべきことがいろいろある。呂氏春秋の詩には、有龍于飛、周偏天下、五蛇從之、爲之丞輔、龍反其鄉、得其處所、四蛇從之、得其露雨、一蛇羞之、死於中野、とあつて、それによると推は五人の從者の一人であつたやうに見えるが、史記の詩でも此の點は同じであるが、呂氏春秋では他の四人の名はわからず、史記では其の巡歴譚に五人の名が記してあるに拘はらず、其のうち推が無い。史記の此の齟齬は、巡歴譚と推の話とが全く別の材料から出てゐることを示すものであるが、詩の作られた時に五人の名が明かに定められてゐたかどうかは問題である。五人としたのは五の數に意味があるので、それが何人であつたかは、さして重要視せられなかつたかも知れないからである。左傳の巡歴譚にも五人の從者の名が擧げてあつて、そこに推の名の無いことは史記と同じであるが、五人の名は後になつて強ひてそれをあてはめたものである。さすれば、史記や左傳に見える五人の名は後になつて強ひてそれをあてはめたものであり、呂氏春秋の書かれた戰國末には、まださういふことが試みられてゐなかつたのであらう。さうして五人の名が定まつてゐないに拘はらず、詩に於いて推が其の一人となつてゐるのは、其の詩の作られたころに文公の從者のうちで推が重要な地位を有するものとして語られてゐたからであらう。韓非子用人篇に、不忍口腹而仁割其肌、莊子盜跖篇に、自割其股以食文公、と

見え、韓詩外傳卷十にも上に述べた里鳧須の話に關係させて同じことが記してある如く、文公流浪中の挿話としての推の物語のあつたこと、また韓詩外傳卷六に推を文公の重臣として傳へられてゐる咎犯趙衰と並べ、推者を此の三人としてあること、これは或は三の數を用ゐたものかも知れぬ、なども、此の意味に於いて注意せられる。然るに史記や左傳の巡歴譚には「韓非子」などに見えるやうな話も無く、推の名すらもそこには記されてゐない。五人の名をあてはめるに當つて推が加へられなかつたのも、或はこのことと關係があるかも知れぬ。それに何等かの意味があつたかどうかはわからぬが、推を輕んずる意味に於いて除外せられたので無いことは、推の話が後までも喧傳せられてゐたことから明かである。

ところで史記には、推の隠れた話が、上に記したものの外に、文公と子犯との盟の條にもあるが、この話は推の隱遁を子犯の物語に結びつけて説いたものであつて、畢竟、上に記したものの變形に過ぎず、隱遁の動機も全く同じことになつてゐるのを、史記は二つともそれを取つたのであり、それがために全體から見ると、隱遁の話が重複することになつた。さうして話にかういふ變異の生じたのも、推の隱遁譚が世にもはやされてゐたからである。さうしてそれがもてはやされたのは、隱士の尙慕せられたからであると思ふべきである。推の隠れたのは、呂氏春秋には賞を受け、祿を食むことを羞ぢたからとしてあるが、羞ぢたといふのは、賞を受けたのを貪るものとしたのか、賞が當を得ないからとしたのか、何れかであらう。史記では、從

者の詩に「龍已升雲、四蛇各入其宇、一蛇獨怨、終不見處所」とあるのによつて、賞せられなかつたのを怨んだからとせられてゐるやうであつて、それでは隱遁の動機として語られてゐることゝ一致しないが、これは多分二つの思想が此の語に混淆して現はれてゐるのであらう。隱遁といふことが實際に行はれたとするならば、それは或は怨より生じ、或は保身の用意から出たこととであり、畢竟、利害のためであつたらうが、それが尙慕せられると共に理想化せられると、其の動機として自己の利害に關係の無いことが説かれるやうになるので、呂氏春秋のにも史記のにも、違つた思想ながら、それが見えるのである。さすれば、推の話は隱者の物語の多く現はれた戦國末期の思想の所産であり、其の思想の依然として繼承せられてゐた漢代になつても、同じやうに喧傳せられたものであることが知られるが、二三子が天功を奪つたといふやうな特殊な動機の語られてゐる點に於いて、史記のは呂氏春秋のより後の變化を含んでゐるのであらう。また、莊子盜跖篇や韓詩外傳卷七の説話では、推が自殺したやうになつてゐるので、それは、單に隠れたとしてある呂氏春秋の話や史記に採られてゐるものよりも、此の點に於いて一歩を進めたものである。伯夷叔齊、卞隨、務光などが自殺した説話は既に戦國末にもあつたが、推については漢代になつてからさう語られるやうにもなつたのであらう。「莊子盜跖篇」は漢初の作と認められる。

かう考へて來ると、推の物語は漢代では隱者説話の一つとして特別に取扱はれるやうにな

つたので、史記に文公の從者としての話が取られなかつたのも、五人の中に數へられなかつたのも、之がためではあるまいか。すべてが隱者の蔭に蔽はれてしまつたのである。左傳に頭須の物語がありながら、韓詩外傳とは違つて、そこに推の股を割いた話が記されてゐないのも、史記と同じく從者の五人のうち推が數へて無いのも、同じことを示すものであらうか。韓非子にも呂氏春秋にも推の說話は寧ろ文公の人を用ゐることができなかつたことをいふために語られてゐるが、史記や左傳では推の隱遁に重點が置かれてゐる。ところで、左傳の說話には死のことが説いてあるから、史記と文章までもほぼ同じである其の記載は、史記を殆ど其のまゝ取りながら、それに「死」の一語を加へたものとすべきである。詩が載せて無いことには深い意味はあるまいが、全體に左傳には説話中の人物に詩を作らせることが極めて少く、其の代りに儒教の經典としての詩の何の篇かを「賦」することにしてあるので、そこに左傳の作者の特殊の意向か趣味かあるやうであるから、これもまた其のためであるかも知れぬ。

文公説話の發展史に於ける左傳の地位は、これまで述べて來たところによつては、知り得られたはずであるが、なほ左傳と密接の關係のある國語の文公説話と對照することによつて、それが一層明かにせられるであらう。晉語には襄王を納れたこと、原を伐つたこと、民に義と禮と信とを示したこと、城濮の戰のことなどに於いて左傳と同じ説話を載せ、文章もほぼ同じである場合が多いが、最初の尊王の師を興さうとした事情を記したところと、それについての

子犯の言といふものには、呂氏春秋と史記と左傳とに見える文字が、つなぎ合はせてある。詳言すると、文公にすゝめたものを趙衰とせずして子犯としてあるのは、史記とは違つて、呂氏春秋及び左傳と一致し、特に其の言は殆ど呂氏春秋のと同じであるが、文公が王を納れざれば秦が納れるであらうといふ點は、史記のみにあることであり、民がまだ義を知らぬからそれを教へねばならぬといふ子犯の言は左傳のみに記されてゐることである。これは晉語が上記の三書よりも後に書かれたことの明證であつて、其の逆に此の記載が先づ作られてゐて其の一部分づつがそれぞれ三書に用ゐられたと見ることは不可能である。特に子犯の言の「民親而未知義也、君盍納王以教之義」は、上にも引いた呂氏春秋の「天下未知君之義也」を、左傳の「民未知義」によつて書きかへ、更にそれを潤色したものであることが、明かである。叔詹の話が呂氏春秋と似てゐ、箕鄭に救饑の法を問うた話が韓非子外儲説篇のを修飾したものであり、さうして此の二つが何れも左傳には見えないものであるといふやうなこともあるが、これは上に述べた子犯の言が呂氏春秋から出てゐると同じことであつて、左傳には取られなかつた古典の記載を用ゐたまでのことである。即位の後のこととして文公の内政を概説してあるところも、呂氏春秋の上に引いた貴直論原亂篇から出てゐるらしい。なほ公子としての巡歴譚に於いても、晉語は史記と左傳との文字を併せ用ゐたところがある。例へば齊での話の「民生安樂誰知其他」は史記から、蠶妾の語は左傳から來てゐるし、鄭の叔詹の言は左傳を修飾したもので

ありながら、左傳には無くして史記に見える。若不禮焉、則請殺之、の語が取つてある。秦で賦したといふ詩も、史記の黍苗と左傳の河水と六月とが併記せられてゐると共に、新に采菽と鳩飛（小宛とを加へ、それを繆公に賦させてある。と）ところで、采菽は君子來朝、何錫予之、雖無予之、路車乘馬、といふ句、また天子所予とか天子命之とかいふ語があるために取られたものらしく、文公が天子の命によつて伯となり大輅などを賜はつたといふ話によつたのであるが、それは左傳の六月に誘はれたのでもある。黍苗を史記とは違つて重耳に賦させ、采菽の和としたのも、左傳の六月と河水との唱和を學んだのであらう。さすれば、これは左傳に本づきながらそれを潤色したと見なすべきものであるが、此の例は他にもまた多く、例へば五鹿に於いて野人が塊を與へたといふ左傳の話に占星術的思想からの豫言が附加してあり、曹の倍負、繻について左傳に見える妻の話の外に儒教思想に本づいた繻の諫言が記されてゐる類がそれである。

なほ或る話を潤色するに、其の話とは關係の無い、全く別のところにある左傳の記載を利用した例もある。齊の姜氏が公子に語つた語、また公子の歸國を河に迎へた董因の言といふものに見える。閔伯及び實沈の話は、左傳昭公元年の記載に由來があるらしい。但し董因が河に迎へたといふことは史記にも左傳にも無い話であるから、これは晉語の作者の創意であらう。閔伯と實沈とのことについては後章に詳説する。衛の條に見える甯莊子の言といふものは左傳には見えないが、そのうちの康叔唐叔の系譜は左傳倍公二十八年の曹伯の豎が晉の

筮史にいはせたといふ語のうちにあるものであり、鄭の叔詹の諫言のうちにある鄭武公と晉文侯とが平王を輔けたといふ話も、上に引いた左傳の隱公六年及び宣公十二年の説話、並に倍公二十八年の踐土の王宮に楚の俘を獻じた時の記事に、鄭伯傅王、用平禮也、とあるのと關係がある。平王を鄭晉が輔けたといふ話は、上にも述べた如く周本紀にも見えてゐるが、史記と左傳との關係についてこれまで説いて來たところから類推すると、隱公六年のは周本紀の立場を變へて適用したものであり、倍公宣公の時の説話はそれによつて作られたものであることが知られよう。さうして晉語のは史記からでは無くして左傳から來てゐることが、他の類例から推測せられる。鄭語にも平王の時のこととして、晉文侯於是乎定天子とある。また秦での懷嬴に關する話に、黃帝の系譜を引いて説いてある同姓異姓の論は、此の場合には適切でもなく必要も無いことであるが、これは左傳の叔詹の言に同姓嫁娶の論のあるのに誘はれたものとすれば、始めて其の由來がわかる。これらは晉語の記載に左傳の存在を豫想しないで解し難いところのあることを示すものである。巡歴の順序に於いて齊から衛を経て曹に行つたやうになつてゐるのは、呂氏春秋史記左傳の何れとも違つてゐるが、左傳までは異説が生じてゐなかつたのであるから、これもまた晉語が左傳の後に書かれた一證であらう。

ところで、左傳の文を修飾するに當つて晉語に用ゐられた思想は、第一に占星術からの豫言であつて、其の例は上に挙げた。次には筮であつて、秦での話にそれが見え、左傳には無い上記