

から、上記の如き状態の下に於ける國際道義を禮といふのとは、考へかたの根本が違つてゐる。さういふ状態そのものが儒家の正統思想からいへば本来、非禮なのである。たゞ禮といふ語を道德的意義に於いて用ゐるのが儒教的であるのみである。實をいふと、霸者による會同は勿論のこと、春秋時代の朝聘を禮とすることも、既に儒家の正統思想では無いので、それに道德的意義を與へるのがむりであるといふことは、こゝに根據がある。會同はいふまでもなく、朝聘とても、先王が定めたといふ制度上の存在としての諸侯の間のそれでは無いからである。左傳に於いても、前章に襄公八年、昭公三年などの説話を引いて考へた如く、朝聘は大國の命によるもの、従つて大小強弱の實力關係から來てゐるものとせられてゐるから、それは儒家の禮としての諸侯の聘問とは性質が違つてゐる。上に引いた僖公元年の「城邢」の解釋に於いて、討罪が禮とせられてゐるが、莊公二十三年の曹劌の言にも、昭公十三年の叔向の語にも、會朝を禮とするにつれて同じことが説いてあるのは、やはり之がためである。會朝が實力關係によるものであるからこそ、かういふことが考へられたのである。しかし朝聘は其の外形に於いて儒家の説くところと相通するところがあるから、上にも述べた如く、それを禮とすることは、一應は儒家の思想として肯はれるやうであり、古之制としてそれを説いてある場合さへもあるが、それは強ひてさう見なさうとしたまでのことであつて、實は、或は根本的には、其の間に差異があるとしなければならぬ。たゞかゝる朝聘をも會朝をも、それを禮とし、それに道德的意義

を與へようとしたところに、左傳の精神がある。さうしてまたそれが特殊の儀禮の件はない國際間の交渉についても適用せられたのである。前章に述べた如く、小の大に事へ大の小を慈むことを禮としたのも、其の例である。霸者の説話を考へた時にも、此の篇の第一章にも説いた如く、霸業を成すのは禮の故であるといふことが所々に説かれてゐるが、此の禮には、會同朝聘の如き儀禮を指す場合もあるので、昭公四年の申の會に關する楚の椒舉の言、三年の朝聘についての鄭の遊吉の語などに見えるのは、それであり、僖公七年の「招攜以禮」といふ管仲の言によつて桓公が禮を諸侯に脩めたといふ話のも、諸侯官受方物とあるのによつて、何等かの儀禮の意義で書かれたものかも知れぬ。しかしそれと共に、晉文公が「禮以行義、信以守禮」といふ侯孺の言によつて曹伯を復したとある、僖公二十八年の話や、遊吉が「諸侯所以歸晉君、禮也」といつたとある昭公三十年の話の如く、儀禮の意味ではなく、霸者の諸侯に對する信義や慈惠をいつてゐる場合もある。「禮也者、小事大、大字小、之謂」とは、遊吉が此の句をうけていつたといふ話なのである。さて左傳が霸者についてかういふやうに禮を説いてゐるのは、それを儒教化しようとしたからであつて、それは儒家の正統思想にも春秋の精神にも背くものであるが、しかし左傳の作者は、さうすることによつて儒教の權威、道德の權威、禮の權威を立てることができると考へたに違ひない。さうしてそれと共に、左傳のかういふ取扱ひかたは、其のづから春秋の精神を諷刺にあるとする思想とは一致しないことになる。霸者や諸侯の行動を非禮とす

る場合も所々にあるが、禮也といつてあるところもまた頻繁に現はれて來るのを見るがよい。國際關係に於いて禮とせられてゐるのが、會同朝聘の如き儀禮に關するものと、一般に國際道德もしくは國際信義ともいふべきものであるとすれば、國內の政治に於ける禮に關しても、また同じやうなことが考へられてゐたはずである。宣公十二年の隨武子が楚に典禮のあることをいひ、十六年に武子が典禮を講求して晉の法を脩めたとあるやうなのは、廣く儀禮もしくは制度を指してゐるらしく、隱公五年の臧僖伯の諫言に春蒐夏苗秋獮冬狩を禮の思想で解釋してあり、僖公二十七年に晉文公について、大蒐以示之禮といふ話がある類も、政治的意義に於いての儀禮として考へられたものに關することであるが、襄公十三年に晉の群臣が互に相讓つて地位を争はなかつたために國が平かであつたといふことをいつて、それを禮としたり、二十六年に子産が賜與せられた邑を辭したことにいつて、公孫揮に、子産其將知政矣、讓不失禮、といはせたり、又は楚の子木の間に對する聲子の言として、勳賞と畏刑と恤民とを擧げて、三者禮之大節也といひ、それをうけて、有禮無敗と説いたり、或はまた昭公十四年の楚平王の行動について、息民五年而後用兵、禮也、と評したりしてある禮は、それとは違つて、政治の道もしくは政治道德ともいふべきものゝことである。昭公五年の女叔齊の言に、禮所以守其國、行其政令、無失其民者也、とあるのは、かゝる意義での禮を説いて要を得たものとすべきであり、襄公二十九年の季札が子産に對して、子爲政、慎之以禮、不然、鄰國將敗、といつたといふ禮も、またそれ

であらう。前篇第七章に幾つかの例を擧げて置いた如く、義とか信とか又は仁とか忠とかに關聯させて禮を説いてゐる語が所々に見えてゐるが、それが政治に關し君主の行動に關していはれてゐる場合には、やはり此の意義のであらう。それは特殊の儀禮として解すべきものには無いからである。さうして文公十八年の季文子の語に、先君周公制周禮曰、則以觀德、德以處事、事以度功、功以食民、とあるのを見ると、周禮といふ語もまた此の意義でいはれてゐる場合のあることが知られる。閔公元年の魯不奔周禮、未可動也、また僖公二十一年の、崇明祀、保小寡、周禮也、などの周禮もそれによつて解すべきではあるまいか。周の禮といふのは、本來、夏殷の禮に對していはれたことであり、從つてそれは儀禮もしくは制度を指すものであつて、哀公七年、僖公二十五年などに見えるのは、其の意義のであらうが、それがかういふやうに轉用せられたのである。

禮の語を此の意義に用ゐることの理由については、既に上文に述べて置いたが、君主の政治道德を禮と稱するのは、一般に道德を禮と呼ぶことが政治道德にも及ぼされたものであつて、さう及ぼされたのは、政治を君主もしくはそれを輔佐するものゝ道德的責任とし、また國の治亂は彼等の徳と不徳とにあるとする考へかたから來てゐるのである。だから、それは左傳のみのことでも、またそれに始まつたことでも無く、春秋の解釋としては、公羊穀梁二傳にも既に見えてゐることであるが、左傳に於いて其の例が最も多い。ところが左傳には、君主の政治道

徳では無く、一般の道徳の意義での禮によつて國を治めるといふ考へかたもあるので、昭公二十六年に「君令臣共父慈子孝兄愛弟敬夫和妻柔姑慈婦聽禮也」といふと共に「禮之可以爲國也久矣」と説いてゐる晏子の言の如きがそれである。僖公七年に管仲が桓公に對して「君以禮與信屬諸侯」といひ、さうしてそれと共に「子父不奸之謂禮」といつたとあるのは、諸侯みづから此の意義での禮を實踐することをいふのであるが、そこに上記の晏子の言と共通の思想が存在する。（此の管仲の語は桓公が禮を以て諸侯を率ゐたといふのでは無く、禮を以て國を治めることを諸侯に命じたといふのであらう。「子父不奸」は此の場合に起つてゐた特殊の問題についていつたのであるが、それをひろめて考へれば、かういひ得られよう。）これらは漢代の儒家が王者のこととして説いてゐる教化説を霸者や諸侯に適用したところから生じた説話であらう。ところが、霸者もしくは其の他の諸侯が其の政治に於いて儒教的意義での禮を行つたとか行はうとしたとかいふことは、彼等の政治を道に背くものとする儒家の正統思想では無く、彼等の思想と行動とを儒教化しようとした新しい考へかたであることはいふまでもあるまい。さうしてそれは、此の意義での禮を守るものは國が治まり榮え然らざるものは亂れ衰へるとせられたところに意味があるので、それによつて儒家の禮の權威が立てられることになのである。なほ禮なきものは夷狄であるといふ思想によつて作られた説話も左傳にあるので、僖公二十二年の伊川で被髮而祭於野者を見て、不及百年、此其戎乎、其禮先亡矣、といつたもの

のがあるといふのがそれである。これは直接には儀禮の意義での禮をいつたのであるが、中國の民でありながら正しい儀禮を知らないところに教養の無いものであることが示されてゐるので、そこからかういふことがいはれたのである。（此の話は、伊川の地に戎がゐたやうにしてあるために、其の起源説話として作られたものである。）

以上は儀禮の意味で無い禮についての考察であるが、しかし左傳に於いても、儀禮が重要視せられてゐることはいふまでも無い。其の儀禮を細叙してある説話は見えないが、それは如何なる儀禮を行つたかを具體的に構想することができなかつたからであらう。前篇第四章及び此の篇の第一章にも一言した昭公四年の會同の禮に關する説話に於いても、齊桓の禮によるとしたのみであつて、其の禮の如何なるものであるかは記してない。これは史記の説話を其のまゝ取つたものであるが、左傳が擧げの語に於いて禮の慎むべきことを説いた數言を補ひ、また向戌や子産が各、其の國の先例を語つたといふ話を添加したに拘はらず、儀禮そのことについては何等の叙述をも試みなかつたところに意味がある。たゞかゝる禮も先例に従ふべきものとせられ、また向戌と子産との言に暗示してある如く、諸侯の制度上の地位によつてそれに等差があるとせられたところに、儒家の禮の思想の寄託せられた跡が見える。盟誓の語が僖公二十八年、成公十二年、襄公十一年などに記してあり、神かけて盟ふ宗教的意義もそれらに現はれてゐるが、これも周官の秋官に司盟といふ官のあるのを見ると、儒家が古の禮と

してそれを容認したものであることが知られる。また朝聘については、僖公三十三年、昭公五年などに、自郊勞至于贈賄を禮としてあり、其の場合に享宴の行はれたことも到るところに記されてゐるし、成公六年、定公十五年などには玉を授受することも見えてゐるから、それは儒家の「聘禮」に取るところのあつたものであることが推知せられる。かういふやうに儀禮をいふ場合には何の點かに儒教思想なり儒家の儀禮なりに由來のある文字が見えてはゐるが、儀禮そのものについては具體的に叙述せられてゐる場合が殆ど無い。たゞ朝聘の時の享宴に主客各詩を賦することが頻繁に記されてゐて、それが朝聘に關する説話の一異彩をなすものであるが、これは左傳の新案であるらしく、詩を誦習してゐる儒者にはふさはしくもあり容易でもある構想である。其の由來と意義とについては前篇第七章に説いて置いた。漢書藝文志に春秋の制作について、籍朝聘以正禮樂といつてあるのは、左傳のかういふ説話によつて、それを春秋そのものに及ぼした考へかたであらうが、これによると、朝聘そのことよりは禮樂に重點が置かれてゐるので、そこに儒家の主張があるのであらう。しかし左傳が儀禮について重視してゐることは、其の場合の舉止動作と、言辭と、並に禮に與かるものゝ心情とであつて、そこから左傳に特殊な思想が展開せられるのである。

僖公十一年に晉侯が天王の使節から命を賜はつたとき玉をうけるに情であつたといふ話があり、また成公六年には鄭伯の晉に朝して玉を授けた時のこととして、視流而行速、不安其位、

であつたといひ、昭公十一年には單子が會に於いて、視下言徐であつたといひ、なほ定公十五年には邾子の來朝の時に邾子及び定公の玉を授受する容が宜を失つてゐたといふことがある。第一の場合には晉侯が敬を失したといふのであるが、成公十三年の成子が受服于社不敬であつたといふのも、それに關して劉子が動作禮義威儀之則を説いてゐるのを見ると、やはり容止の正しくなかつたことをいふのであらう。同じ年の郤錡が魯に來て師を乞うた時のこととして、將事不敬とあるのも、また同じ意味であるらしい。それについての孟獻子の批評に、禮身之幹也、敬身之基也、郤氏無基とあつて、それが禮に關することとせられてゐるからである。さすれば、成公四年の晉侯の襄公十年の齊の世子光や高厚の、また二十一年の齊侯衛侯の「不敬」もまた同様であらう。ところで、かういふことから、僖公十一年の晉侯の場合には「禮國之幹也、敬禮之輿也、不敬則禮不行、禮不行則上下昏」といふ内史過の批評が生じ、成子の場合にはそれが「國之大事に關するものとせられてゐる。のみならず、内史過の上記の言の後は、何以長世」といふ語があり、また、晉侯其無後乎ともいつてあつて、子孫の絶えることが豫言せられてゐる。それから、郤錡については「郤氏其亡乎」といふ孟獻子の豫言があり、また成子に關する劉子の言にも「民受天地之中以生、所謂命也」といひ、動作禮義威儀之則を此の命を定むるものとし、能者養之以福、不能者敗以取禍」と説き、さうして、今成子情、弃其命矣、其不反乎」といつてあつて、それが死の豫言となつてゐるし、其の他の場合に於いてもまたそれぞれ不敬であつたものゝ死が豫言せら

れてゐる。これらは儀禮に於いて敬を失したといふのであるが、上記の第三の場合には「無守氣矣」と叔向に評せられ、第四のには「心已亡矣」と子貢にいはれてゐる。第二の場合のには「自棄也」と評した士貞伯の言にもさういふ解釋は見えないが、「宜不能久」といふ語氣から察すると、多分、同じことが考へられてゐるのであらう。さうして其の何れにも死が豫言せられてゐるので、特に子貢の言には「夫禮死生存亡之體也」といふ語がある。

これらの説話によると、左傳には、儀禮に於ける容止を政治的に重大なる意味のあるものとするのと、それを個人の禍福に關するものとするのとの二つの思想があり、それがまた互に結びつけられてゐることが知られる。前者についていふと、儀禮といふものゝ本質が一定の舉止動作から成立つものであるから、其の儀禮が例へば會同朝聘の如き政治的のものである場合には、それがかう考へられるのは、儀禮を重大視する儒家の思想としては當然であらう。日常生活に於ける人の舉止動作に一定の規矩があるとしてそれを禮とすることは、禮記の諸篇などにも見えてゐる儒家の通説であり、さうして政治的地位のあるものに於いてはそれが政治上に重大な關係を有するものと考へられたので、襄公三十一年の北宮文子の言にもこのことが説かれてゐるが、儀禮の場合の舉止動作は、それに儀禮そのものゝ重要性が加はるのであるから、二重の意味に於いて重大視せられるのである。いふまでもなく、これは儒家の思想に於いてのことであつて、事實、儀禮がそれほど政治に直接の關係があるものでは無く、容止につ

いては猶さらであるが、こゝではさういふ儒家の思想が左傳に現はれてゐるといふ點に意味があるのである。なほ上記の説話に於いては、其の舉止動作が一定の規矩に従ふべきものとせられたのみで無く、それが敬から出なければならぬとせられてゐるので、そこに禮は外から與へられるものでは無くして、或はそればかりでは無くして、内から出るものとする考へかたがある。此の考へかたは儒家の禮の思想の一面に存するものであつて、左傳の説話に始まつたことでは無いが、それは、一轉すれば儀禮そのものを輕視することにもなるので、そこに重要な意味がある。が、これについては後に至つて更に言及するであらう。

次に後者についていふと、それには、容止の正しいと否とによつて家の存亡と人の死生と、即ち概言すれば禍福が分れるといふこと、其の禍福が個人について考へられてゐるといふこと、また容止の正しからぬのを不敬の故とするばかりで無く、心氣が衰へてゐるからとする場合があるといふことなどが含まれてゐる。第一の考へは、易が尊ばれ、洪範五行傳の如きものが喜ばれ、災異説が流行し、禍福が重要な問題とせられた前漢末期の儒家の傾向が儀禮にも及ぼされたものである。儀禮は、本來、呪術的宗教的のそれに淵源を有するものであるから、禍福の觀念がそれに伴ふのは、儀禮の本質として歴史の由來があることのやうに考へられようが、しかしこれは儒家の思想として説かれた世俗的政治的儀禮に於いてのことであるから、さう見るよりもかう考へた方が妥當である。即ち一旦世俗化せられた儀禮が、新しい考へかたに

よつて再び禍福の觀念と結びつけられたのである。さうしてそれと共に左傳の特殊の考へかたとしては、これは前二章に述べた利を重んじ成功を崇ぶ思想と聯絡がある。儀禮を正しく行ふものに福が來り然らざるものに禍が來るといふのは、義を行ふものが利を得、徳のあるものが成功するといふのと同じであつて、儀禮とても其の道德的側面に於いては、義と徳とが形に現はれたものと解せられるのである。さうしてそれについては、儀禮に伴ふ言辭が禮とせられ、或は儀禮に一種の處世術が寓せられたことを、參考すべきである。儀禮に伴ふ言辭の重んぜられたことは、襄公二十五年の趙文子の言に「若敬行其禮道之以文辭、以靖諸侯、兵可以弭」とあり、昭公二十六年にも閔馬父に「文辭以行禮也」といへせてあるのによつても知られる。趙文子の言にある「禮」は、幣を薄くして禮を重くするといふことに關聯していはれてゐるのを見ても、儀禮の義であることがわかる。閔馬父のも多分同様であらう。説話としても襄公三十一年、昭公二年などに聘禮に於ける辭令の宜を得たことが説いてある。ところで、儀禮に於けるかゝる辭令は處世術としてのそれと間髪を容れざるものであつて、それは儀禮としての贈賄が特殊の利益を得んがためのそれと相距ることたゞ一步であるのと同じであるが、本來、朝聘會同の如き政治的國際的儀禮大のみに臨み小の大に事ふる儀禮そのものが、それによつて自己の權威を樹て自己の生存を圖るためのものであるから、これは當然である。昭公十六年に聘禮の際に禮を失するものがあつた時の富子の言として「國而無禮、何以求榮」とあるのも之

がためである。此の意味からいふと、儀禮もそれに伴ふ言辭も、畢竟功を成し利を得んがためのものである。現に莊公二十七年の士蔣は禮樂を戰のためのものとしてゐるし、倍公二十七年の文公が大蒐の禮を行つたのは楚と戰つて勝たんがための方便として記されてゐる。昭公二十五年の齊侯が昭公を唁うたことについて「將求於人、則先下之、禮之善物也」とあるのは、儀禮に關していつたのでは無いが、禮に利を求めめるための政略的意義があるとせられたことを示す點に於いて、參考せらるべきである。これは、義も徳も國を保ち國を強くし、もしくは戰つて勝ち攻めて破り、霸たり盟主たらんがためのものとせられてゐるのと、同じである。儀禮を尊重してそれに絶大の力があることにしたために、儀禮が如何に行はれたかによつて國の榮枯盛衰が分れると考へたのであるが、それが一轉すると、儀禮は畢竟方便たるに過ぎないことになるのである。儀禮について死生存亡がいはれ、禍福が説かれるのも、其の一半の意味に於いては、これと同じであつて、福を求め生存を欲するがためには、儀禮を守らねばならぬといふ思想のそこから導き出されるのも、やはり同様である。しかし、死生と禍福とは、そこに人力以上の何等かの力がはたらくものとせられる點に於いて、特殊の性質を有するものであり、上に引いた劉子の言に「命をいつてゐるのも此の故であるから、そこに功利をいふのとは趣の異なる他の一半の意味がある。上に前漢末期の特殊なる思潮の故であるといつたのは、即ちそれである。また廣い意義での禍福は國についてもいひ得るものであるが、死生は個人のみのも

とであり、子孫は個人の延長として見られるものであるから、それが特に強調して説かれてゐることについては、別に考へねばならぬ問題がある。

上に引いた僖公十一年の内史過の言に「禮國之幹也」といひ、「禮不行則上下昏」といひ、「禮を政治的意義に解しながら、其の次に至つて突如として、長世の語を點出し、晉侯の子孫の絶滅の豫言に轉じてゐるのは、襄公二十一年の齊衛二侯の死を豫言するために、いはれた叔向の言の「會朝禮之經也、禮政之興也、政身之守也、怠禮失政、失政不立、是以亂也」に於いて、はじめの兩句が忽ち「政身之守也」の一句に轉じてゐること、共に、今人の思惟によつては解し難い觀念の推移である。やはり上に引いた成公十三年の孟獻子の語に「國際的儀禮に關することでありながら、禮身之幹也」といつてあるのも、之と同じ考へかたである。説話としても、襄公十年に禮に背いて天子の樂を見たくために晉侯が病を得たとある。儀禮についていつたのでは無いが、成公十五年の申叔時の言にも「國際道德としての禮を説きながら、禮以庇身」とある。治國の具、政治の要道、もしくは國家存立の根幹であるといふ禮が、個人と其の生死と並に個人の延長としての子孫の有無とに關するものとして説かれてゐるところに、左傳の禮の思想の一特色があるといはねばならぬ。思ふにこれは、禮について禍福が重要視せられたのと、人の行爲の應報を道德的に説かうとしたのとのためであらう。禍福の最も切實であるのは個人にとつて、あり、行爲の應報も、本來、個人のことだからである。人の行爲の善惡によつてそれに對する禍福の應報が

あるといふのは、嚴密なる意味に於いて、道德を説く場合の儒家の思想では無いが、常識的な見解でもあり、一般人の欲求でもあるので、儒家も種々の形でそれと妥協してゐる。前章に説いた義と利との關係もまたそれであるが、禮をいふにもそれが考へられたのである。左傳に數多き道德的意義に於いての豫言は、みな此の應報觀から出てゐるのであるが、それには個人に關するものが多く、さうして其のうちには死の豫言が少なくない。(例へば、上に記したものの、外に文公十五年、襄公二十四年、二十七年、二十八年、三十一年、昭公元年、二十一年、二十五年などに見えてゐる。)なほ此のことについては、政治の道とても儒家がそれを説きそれを教へるのは、學徒たる私人に對して、あるから、其の教説には、おのづから個人の運命を目あてにする必要があつたこと、或はまた其の根柢の思想として、儒家の學は學徒たる個人が身を立て地位を得、權勢を求め、そのための方便であつたこと、また儒家の教説そのものとして、政治は君主もしくはそれを輔佐するもの、政治であり、國の治亂興廢も君主の行爲の反應と考へられ、戰爭の勝敗も霸業の成否も、其の分るところは、國々の君主の心術行動にあるとせられたこと、従つてまた左傳の説話の如きも、君主もしくは爲政者のために政治の道を説き、或は其の勸戒とする意味のあるものであること、儀禮に於ける君主もしくはそれを關與したものの、容止が重要視せられたのも、畢竟これがためであること、或はまた國の存亡も霸業の成否も、君主の成功と失敗とであり、君主の利害得喪であると考へられたこと、などが思慮せられねばならぬ。要する

に、儀禮は國の治亂盛衰に關するものではあるが、其の治亂盛衰は即ち君主もしくは執政者の個人としての禍福であり、其の點に於いて死生と同じである。「國之幹」であり、政之輿である儀禮が死生の關するところとせられ、二つの思想が卒爾として結合せられてゐるのは、こゝに理由があるのであらう。

ところが、死生が問題になると、そこに一種の生理心理的解釋が加へられて來るので、容止の正しからぬは心氣の衰へであるといふのが即ちそれである。昭公二十五年の叔孫婁が宋に聘した時に宋君と叔孫とが共に死を豫言せられた話にも、それがあるが、二十一年の景王が無射を鑄ようとした時の冶州鳩の「王其以心疾死乎」といふ豫言にも、之に似たことが説かれてゐる。これは思想的には特殊の意義のあることでは無いやうであるが、禮を説くについてそれを心情の發露とするのといくらかの關係があるかも知れぬ。漢書五行志には思心についでこゝに記した二條が引いてあるが、上に述べた單子や定公邾子などの話は却つて貌のところに採つてあるから、かういふ解釋が前漢末の五行説と特殊の關係があるのでは無からう。

なほ附記するが、周語に柯陵の會成公十七年に於ける晉厲公の「視遠歩高」を見、また其の臣下の言の禮を失したのを聞いて、單襄公が彼等の難に遭ふことを豫言したといふ話があつて、これは其の點では上記の單子や定公邾子の話と同じであり、これも五行志の言の條に取られてゐる。また晉語には「將有請於人、必先有入焉、欲人之愛己也、必先受人、欲人之從己也、必先從人」を禮

志の語として子餘が説いたやうに記してあるが、これも上に述べた昭公二十五年の齊侯についていつてあることと同じ意味である。何れも左傳には見えない話であるが、これらの考へかたが左傳にも國語にも存在することは、共に前漢末の思想を示すものとして注意を要する。

左傳には、かういふやうに儀禮を尊重し、其の場合の容止にまで絶大の價値を與へた説話があるが、それと共に他方では、儀禮に重きを置かない考へかたの現はれてゐるものもある。其の一つは、昭公五年の公が晉に朝した時に、自郊勞至于贈賄、禮無違であつたに拘はらず、晉の女叔齊が公を評して禮を知らざるものといつたといふ話であつて、郊勞贈賄の儀禮をば、是儀也、不可謂禮、と喝破し、上にも引いた如く禮は政令のよく行はれ民の歸服することであると説いたのである。他の一つは、二十五年の趙簡子が、揖讓周施之禮を問うたに對して、鄭の子大叔が同じく、是儀也、非禮也、といひ、子産から教へられたといふ禮の意義を説いて聞かせたといふのである。二つとも儀禮を「儀」と名づけてそれを輕視し、それよりも重要なものがあるとしてそれを「禮」の語で表現したのである。本來、儀禮は禮の根本であり、さうして其の儀禮は儀禮そのことに意味があるので、朝聘の場合に於いては、自郊勞至于贈賄の儀禮が即ち禮なのである。

僖公三十三年に齊の國莊子の來聘した時に此の禮が正しかつたので、臧文仲が國子爲政、齊猶有禮、君其朝焉、臣聞之、服於有禮、社稷之衛也、と其の君にいつたといふ話のあるのも、之がためであり、昭公五年の上記の話のすぐ次にも楚の大夫をして、入有郊勞、出有贈賄、禮之至也、といはせ



である。さて儀禮が重要であるとすれば、其の儀禮に於ける舉止動作即ち所謂揖讓周旋之禮が同じく重要であることはいふまでも無いので、そこに儀禮の從つてまた禮の核心がある。然るにかういふことがいはれたのは、一つは儀禮に道德的意義を與へたがため、儀禮そのものよりは其の道德的意義に重きが置かれるやうになり、特に儀禮と其の場合の舉止動作とを例へば敬といふやうな道德的情操の發現として見る考へかたが有力になつたところから、儀禮そのものを末節とし外形に過ぎざるものとするこゝになつたからであり、第一の場合が即ちそれである。こゝでは其の根本としての禮が君主の政治の道として説かれてゐるが、それは君主に關する説話だからであつて、其の考へかたに差異があるのではない。かういふ考へかたは道德を説く儒家の思想としては當然生ずべきものであつて、禮記の樂記篇などにもそれに近い考へかたがあるが、其の由來は、本來道德的意義の無い儀禮に道德的意義を與へたとこゝろにある。今一つは儀禮の意義に宇宙論的基礎を與へたところから來てゐるので、第二の場合がそれである。所謂子産の説といふものゝ根本は、孝經の首章の「孝を禮に改めていつた、夫禮、天之經也、地之義也、民之行也」にあるので、禮は天地の秩序と其の生殖のはたらきとに本づき、それを達成させるものであると共に、やはり天地の氣によつて生じた人の情にかなふものであるとする。此の禮は廣い意義のであつて、政治的または家族的の尊卑上下の分際をも、また政治道德もしくは政治そのものをも包含させてゐるのであり、儀禮とてもそれから除外せら

れてはゐないが、儀禮に於ける舉止動作の價値は禮をかう考へることによつて甚しく低められ、禮としての地位を奪はれたのである。此の考へは禮を天地の秩序に比擬して説いた荀子に淵源はあるが、陰陽說五行説などが儒家に採用せられ、あらゆる人事を天地のはたらきに關係させて説くことが流行し、また天に生殖の德のあることが説かれた漢代に至つて大に發展したものであり、禮記の前漢後半期の著作らしい諸篇には所々にそれが見える。子産の説に五行説が用ゐてあることも、此の意味で注意せられる。昭公二十六年の晏子の言に禮を説いて「先王所稟於天地、以爲其民也」といつてあるのも、全體からいふと、同じ考である。

ところで、左傳には、禮を天地の秩序と其のはたらきとに關係させて見るについても、そこに特殊の考へかたがある。其の一つは曆に關することであつて、桓公十七年に日官が曆を正すことを禮とし、僖公五年の冬至に「公既視朔、遂登觀臺、以望而書、禮とし、また文公元年に閏月配置の誤を非禮としてあるのが、其の例である。哀公七年の子服景伯の言に十二を天の大數としてそれによつて周の禮が定められたといつてあるのも、また禮の語を用ゐては無いが、十二年に仲尼に司曆の過を説かせてあるのも、之について參考せらるべきである。次には四季の推移とそれにもとづいた時令の説とに關することであつて、成公十六年の申叔時の言に「禮以順時……時順而物成」といひ、それについて「神降之福、時無災害」といつてあるのがその例であり、上記の子産の説といふものにも、爲政事、庸力行務、以從四時」といふことがある。曆は日月星辰

の運行に本づいて定められるものであつて、その運行に一定の法則のあるのは則ち天地の秩序の現はれであるが、一方では曆を正しくすることが其の秩序を整へ天體の運行を統制することゝも考へられたので、上記の思想からいふと、そこに曆と禮の觀念との結びつけられる契機がある。また一定の順序による四季の循環は天地のはたらきの最も重要なものとせられてゐると共に萬物の生殖がそれによつて行はれるのであるから、四時に應じて政を行ふのが禮とせられる理由がそこにある。たゞ曆と時令とがかゝる意味で特に禮とせられたのは前篇第六章の鄭子の言を考へた時にも述べたやうな前漢末期に於ける儒家の思潮の故としなければならぬ。

しかしこれにはまた別の意義が伴つてゐるので、それは禍福の觀念がそれに結合せられたことである。日月星辰の運行も四時の推移も、一方ではそれに一定の法則と秩序とがあると共に、他方ではそれに適合しない場合があるとせられ、特に日月星辰の運行によつて定められた曆が其の不精密であるところから、天體の實際の運行と齟齬することが生じがちであるのを、逆に曆を標準として、それに一致しない現象を運行の亂れたものと考へるやうになつたと、またかゝる自然界の現象を解釋する任務を有つてゐた陰陽説に於いても、陰陽の不調といふことが認められねばならなかつたが、かゝる秩序の亂れや不調和の起因は天體の運行や陰陽のはたらきそのものからは解釋ができないのと、そこから日月星辰の運行や四季の變化

と人間生活との間に於ける種々の意味に於いての交渉が考へられ、所謂「天人之際」が説かれることになつた。天體の運行や四季の推移の順序が亂れるのも、陰陽の調和が失はれるのも、人間の行爲の反應であるといふのがそれである。(「たゞびかういふ考が成立つと、陰陽の調和も自然界の秩序正しい動きも、また同じやうに人間の行爲の反應として考へられて来る。」と、この事實としては、人の生活が變化の不測なる自然界の現象に支配せられるので、「天人之際」を説くことの一面として此のことが考へられ、そこから自然界の現象と禍福の觀念との結合が生ずるのである。廣く考へても、禍福の來るのは人力以上の何ものかゝらであると思はれ、従つてそれは天の與へるものとせられるのであるが、其の天のはたらきを天體の運行や四季の變化として見ると、それがやはり禍福を來すものとなるのである。(天の觀念については、次章に説くところを参照。)占星術の關與するものも其の點であり、京房などの説いた如く易が曆日や四季に附會せられるのも、其の思想的意義はこゝにある。勿論、上に述べた如く應報觀によつて道德を説く立場としては、禍福の源は人にあるとせられるので、人の行爲が自然界を動かすとせられたことの一半の意義もそこに起因があるが、それが占星術や易とさまざまの形で結びつけられるのである。これが陰陽説や五行説や易や占星術や又は曆や時令説やを取入れた前漢末期の儒家の思想である。左傳が禮を禍福に關係させて説くと共に曆を正し時に順ふのを禮としたのも、こゝに理由がある。子産の禮の説には曆に關することは含まれてゐ

ないが、既に述べた如く四時のことは見え、さうしてそれと共に、制死生が語られてゐる。哀公七年の周の禮が天の大數によつて定められたといふ話には、それに背いた吳を棄天而背本<sup>も</sup>のとして其の滅亡が豫言せられてゐる。

ところで儒家の經典とせられたものについていふと、禍福に關するものは占筮の書たる易であり、曆に關係の深いやうに考へられたものは春秋である。易についてはいふまでも無い。春秋そのものには上に述べたやうな意味での曆の思想は存在しないが、年代記の形を有つてゐるために、さう考へられたので、漢書の律歴志に歴、曆と春秋とを結びつけて、歴春秋者天時也、列人事而因以天時、といつてあるのは、即ちそれである。さて、此の易と春秋とに禮が存在するといふことが左傳に見えてゐるので、昭公二年の韓宣子の來聘した時の話に、觀書大史氏、見易象與魯春秋曰、周禮盡存魯矣、吾乃今知周公之德與周之所以王也、とあるのがそれであるが、これは上に説いたやうな前漢末期の思想によつて始めて解し得られることである。此の場合の大史氏の意義はよくわからぬが、後章に詳説するやうに、史の稱呼に關する左傳の多くの用語例から推測すれば、卜筮や祭祀呪術を行ひ或は曆や占星を掌るものとして書かれたと見るのが妥當であらう。もしさうならば、このことは一層たしかめられる。こゝにいふ禮は儀禮のことでは無く、政治の道といふやうな意義であらうが、其の政治の道に於いて易と春秋とが重要視せられたのである。なほこれについては漢書律歴志に見える劉歆の三統曆の思想に於

いて易と春秋とが結びつけて説かれ、易與春秋、天人之道也、ともいはれてゐること、五行志にも「昔殷道弛、文王演周易、周道敝、孔子述春秋」と記されてゐることを考へ合はすべきである（五行志には此の語を承けて、則乾坤之陰陽效洪範之咎徵、天人之道粲然著矣、といひ、洪範をもそれに加へてある）。律歴志にはまた春秋を禮を制するものとして、以陰陽之中、制其禮、……是以事舉其中、禮取其和、歷數以闡正天地之中、以作事厚生、といつてあるが、これは春秋に曆の思想を認めることによつて、それを禮に結びつけたのである。（こゝには左傳の文公六年の「閏月不告朔」を非禮とするところに見える。閏以正時、時以作事、事以厚生、生民之道、於是乎在矣、から來てゐる文字がある。またこゝの原文には上に引いた成公十三年の定命を説いてゐる劉子の言をも用ゐてあるが、それとこれとの間には思想の聯絡が無い。或は、陰陽之中に關聯して「天地之中」の語を導き出すために過ぎないのかも知れぬ。）なほ禮記の禮運篇に孔子が禮を問はれたに對し「我欲觀夏道、是故之杞、而不足徵也、吾得坤乾焉、坤乾之義、夏時之等、吾以是觀之、」と答へたとあり、禮を説かうとして道をいひ、道について夏時と坤乾とを挙げたところに曆と陰陽もしくは易とを道とし、禮とする思想が現はれてゐるが、此の篇は前漢末期の述作であることが種々の點から知り得られる。（此の對話は論語八佾篇の孔子の語によつて構想せられたものであり、禮を問うたとしたのも其の故であるが、それに對して夏時と坤乾とをいつたところに意味がある。）左傳の上記の思想は前漢末期のかゝる雰圍氣

の間に生まれ、またそれを醸成させたものであらう。

左傳の禮の思想について以上説いて来たところは頗る多岐に涉つたが、約言すると、儒家の正統思想とそれに背反するものとの二つがあり、前者はかゝる思想のまだ形成せられなかつた時代に書かれた經文の解釋にも現はれてゐると共に、左傳の説話にも存在し、後者には此の章のはじめに述べた如く、霸者もしくは當時の列國の君主を儒教化することによつて生じたものと、禮を禍福の關するところとする考から出たものがある、といふのである。左傳の禮に關する思想のすべてが、上記の考察で悉されたのでは無いが、其の主要なるものについては、ほゞ説き得たことと思ふ。左傳を通覽すれば、毎紙殆ど禮の文字の無いところは無いほどであつて、此の書に於いて禮といふことが如何に尊重せられてゐるかは、これによつても知られるが、哀公三年に子服景伯が火災に當つて禮書を出したといふ話にも、それは現はれてゐる。經の記載について其の禮と非禮とをいふのみで無く、經を解釋するに當つて、經に記されてゐないことを附加し、それによつて禮を説くことの甚だ多いのも、また此の故である。後者については上文に其の例のいくつかを舉げて置いたが、なほ二三の補足をするならば、桓公二年の「公至自唐に告于廟也」、莊公八年の「治兵に于廟を」、僖公四年の「許男新臣卒に卒于師、葬之以侯」、襄公十三年の「公至自晉に孟獻子書勞于廟を」、又は昭公六年の「杞文公卒に弔如同盟を」、二十六年の「葬宋元公に如先君を添加し、さうして其の何れをも禮也」としてある類がそれであつて、かう

いふやうにして經に無いことの添加せられたのは、禮を説くためであつたと考へねばなるまい。或はまた僖公二十七年の「杞子來朝について、用夷禮を書き添へたのは、入杞を、責無禮也」と解せんがためであつたらしい。これは前章に述べた如く杞の爵が子となつてゐることに誘はれたものである。經には全然關係の無い記事に於いても同じやうな例のあることは、上にも述べたが、昭公六年の「齊侯如晉請伐北燕也、士句相士鞅逆諸河禮也」、なども其の一つである。齊侯の晉に行つたことは史記には記されてゐるので、此の記載はそれによつたものらしいが、士鞅のことはそこにも見えないから、これは禮を説かうとして左傳の書き加へたものに違ひない。これらの場合の禮の意義は一様で無いが、種々の意義での禮が、かういふ記載によつて説かれてゐるのである。

第五章 呪術祭祀と儒教道德との背反  
及び調和

支那人の生活に於いて最も大なる力を有するものは所謂銷災致福の法としての鬼神の祭祀と種々の呪術とであるが、儒家もまた其のうちの或るものに道德的もしくは政治的意義を附與しまたそれについての特殊の儀禮を構成することによつて、禮としてそれを認めたといふこと、それと共に左傳の説話では廣い意義での儒家の禮が道德的政治的意義に於いて説かれてゐるのみならず、人の禍福に關するものとせられてゐて、そこに重要な意味があるといふこと、さうしてそれは儒家が一般人はいふまでもなく儒家自身とても同様である、實生活上の要求を是認し、それと妥協したものであるといふことは、前章に述べたところである。人の禍福に關するところのある禮は、畢竟本來の、即ち儒教化せられない意義での祭祀及び呪術と同じ効果を有するものであるから、禮についてのかゝる考へかたが實生活上の要求に應ずるものであるとすれば、それはちのづから、本來の意義での祭祀や呪術の精神が儒家によつて承認せられたことになるのである。たゞ儒家の禮が禍福に關するものであるといふことは、儒家の思想上の取扱に過ぎないが、祭祀や呪術は實際世に行はれてゐるものである。勿論、儒家は、理説としては、さういふものゝすべてを承認したのではなく、それには、淫祀として又は禮に

かなはざることゝして、斥けるものが多い。けれども、本來、儒家の思想、儒家が禮として附與した其の道德的政治的意義の如きは、實生活の上には何等の權威の無いものであるし、儒家が何ごとを如何なる意味に於いて禮として認容するかも、また彼等によつて説かれる儀禮も、時代により學者によつて一定せず、何れも恣意な思ひつきや造作に過ぎないから、さういふ思想には何の關係もなく、祭祀や呪術は一般に行はれてゐたのである。巫祝の徒が宮廷にも民間にも到るところに存在して、祝嘏呪咀などの呪術や種々の鬼神の祭祀を行つたことは、明かなる事實である。だから左傳の説話に於いても、かゝる實生活の反映として、それが種々の形で現はれてゐなければならぬ。けれども、また、儒家の典籍として、儒家がそれを取扱ふ以上、無條件にそれを肯定することもできぬ。だから、左傳の説話に於いても、或はそれを承認し、或はそれを斥け、また或は何等かの考へかたによつて、儒家の道德思想、政治思想とそれを調和させようとした跡がある。此の一章に述べようとすることは、其の間の交渉が如何なるものであるかの觀察である。

先づ鬼神の祭祀について考へるに、儒家の禮とせられてゐるものについては、前章に説いたから、こゝでは問題外として、さうでないものが左傳の説話には數、現はれてゐる。一般に鬼神の祭祀の尊重せられてゐることは、昭公七年の史朝の言に、事鬼神を君主の任務として擧げ、宣公十五年の伯宗の言には、不祀を君主の罪として説き、成公十三年の劉子の言には、國之大事在祀

與戎」といつてあるし、また莊公十年の莊公、僖公五年の虞君の語に鬼神の祭祀を怠つてゐないことがいつてあり、昭公十四年には楚王が「未事鬼神」の故を以て外征を許さなかつたとせられてゐるなどの二三の例によつても、それは知られよう。隱公十一年の許の敗亡について「鬼神實不逞于許君」といはれ、個人に關しても昭公元年の趙孟の久しからざるは「神怒」のためであるとせられた話などは、神が何の故に罪したかといふことが説いてはないが、上記の例から類推すれば、多分祭祀を愼まなかつたからといふのであらう。さて、かゝる鬼神にはいろいろあるので、文公十二年の秦が晉を伐つ時、または宣公十二年の楚が晉に勝つた時に河を祀つたとあるのは、山川の神が祭祀の對象として考へられてゐたことを示すものであらうし、莊公三十二年の莘に神の降つた話の如く、何の神か知られないものもあり、昭公七年の鯀の神としての羽淵の黃熊を祀る話などの如く、所謂百物の神の類もある。或はまた隱公十一年の鍾巫の如く、巫の神格化せられたものもある。「莘に降つた神は周語では丹朱のことになつてゐるが、左傳ではさう解すべき理由はない。國語のは左傳に本づきながらそれを修飾してかう説いたものであらう。」また成公十年の晉侯の夢に現はれた大厲の話、昭公七年の厲鬼に關する子産の講説などから考へると、かゝる鬼を祀ることも左傳の述作者によつて考へられてゐたであらう。次に神を祭る特殊の場合として左傳の説話に語られてゐることには、上に述べた戦争の時のがあり、神の意志の人に傳へられる方法については、巫祝によることが成公十年の上記の

大厲の話などに記され、夢によることが同じ話や僖公二十八年の子玉の話などに見え、また神に事へるについて巫祝によることは、上に述べた莘に降つた神の話などに其の例がある。要するに民間信仰に於ける祭祀の種々相が概ねそれに現はれてゐるのである。たゞ神の性質について一言すべきは、成公五年の趙嬰の言に夢の告として天を祀ることがあつて、その天が神ともいはれてゐ、また直接に祭祀に關する話では無いけれども、成公十年のやはり夢に現はれた大厲の語に帝といふ稱呼が用ゐてあるが、これは儒家の禮に於いて帝王の祭るものとなつてゐる天もしくは上帝ではなく、それが説話化せられ擬人せられたものであり、其の點では「墨子」明鬼篇や史記趙世家などに見えるものと同じであらうといふことである。けれどもまたそれは知識社會の思想に於いて生じたものであるから、實際世間で祭られてゐたのではない。左傳の説話にはかういふ神もあることを注意しなくてはならぬ。これらの話は何れも左傳にのみ見えてゐるものであるが、かゝる意味の祭祀の話は必しも左傳に始めて現はれたのではなく、例へば晏子春秋に齊景公が病を癒さうとして祝史によつて鬼神の祭祀をとめたといふ話、韓詩外傳に楚王に河を祀ることを勸めるものがあつたといふ話、楚世家に神命によつて繼嗣を定めたといふ話などがあつて、それはそれぞれ左傳の昭公二十年、哀公六年、昭公十三年に取つてある。帝が上記の意義で用ゐられてゐること、並に巫祝が神の意を傳へることについても、晉世家の申生の靈の話に見えてゐて、それも左傳の僖公十年に取られてゐる。

左傳は前から知られてゐたこれらの話を載せてゐると共に同じやうなものを數多く作つたのである。また呪術としては日蝕や大水や彗星の出た時のそれがあるのみならず、昭公十七年及び十八年には火を攘ふこと、十九年には妖を祓ふこと、定公三年には玉を水に沈めて誓ふことがあり、隱公十一年には人を誣ふこと、僖公三十三年には人の血を鼓にぬるといふ話のあることも見えてゐる。或はまた昭公四年には藏氷を出す時の呪術が語られてゐる。此の類の話もまた決して左傳に始めて現はれたものでは無く、例へば哀公六年にある禍を他人に移す呪術の話は楚世家の記載によつたものである。のみならず、祭祀でも呪術でも、これらは話の上に現はれてゐることであり、而も次にいふやうに、そのうちには祭祀や呪術を其のまゝには是認してゐないものもあるのであるから、左傳にかういふ話の多く載せてあることは、必しも左傳の作者がかゝる信仰を是認してゐることを示すものではない。けれどもまた左傳の創案とすべき話も少なくはなく、而もそれらには必しも祭祀や呪術を否定する思想があるのではないから、此の意味に於いて、左傳の作者は少くともそれを一般の風俗として承認してゐたとは視るべきであらう。上に述べた如く左傳に於いて禍福が重要視せられてゐるとすれば、其の點からもかう考へるのが妥當である。のみならず、前章に一言した如くさういふ祭祀呪術を儒教の禮として包容しようとした形迹さへあるのである。

けれども左傳には、一方に於いて、かゝる祭祀や呪術を否定する思想がある。其の第一は一

種の合理主義に本づくものであつて、僖公二十一年の魯が大旱にあうて巫を焚かうとした時に、早は巫の關するところでない、いひかへると祭祀や呪術によつてそれを避けることができ、早に備へる務は、修城郭、貶食、省用、務穡、勸分にあるといつてそれをやめさせた、といふのが即ちそれである。昭公元年及び十九年の子産の言にもまた此の思想が現はれてゐるので、前者は晉平公の病についてそれを神の祟でないとし、若君身、則亦出入飲食哀樂之事也、山川星辰之神何爲焉、といつたといふのであり、後者は龍が城門の外で闘つたために祭といふ呪術を行はうといふ議のあつた時に、吾無求於龍、龍亦無求於我、といつてそれを聽かなかつたといふのである。十七年及び十八年にも火を攘ふ呪術を子産が行はせなかつたといふ話があるが、これも同じ考へかたからであらう。第二は道德思想に於いて、あつて徳のあるものにして始めて祭祀や呪術も効があるといふのである。僖公五年の宮之奇の言に、鬼神非人實親、惟德是依、とあり、成公五年の貞伯が、神福仁而禍淫、また襄公七年の韓無忌が、恤民爲德、正直爲正、正曲爲直、參和爲仁、如是則神聽之、介福降之、といひ、昭公二十年の晏子が、有德之君、外内不廢、上下無怨、動無違事、…是以鬼神用饗、國受其福、といつたとある類、または隱公十一年の人を誣ふことについて、邪而誣之、將何益矣、といふ君子の評などがそれである。(晏子の話は晏子春秋卷一に見えるものを潤色したのであるが、此の思想は其の潤色の部分に見えてゐる。)上に一言した神が莘に降つたといふ話に見える内史與の言の、國之將興、明神降之、監其德也、將亡、神又降之、觀其惡

也、故有得神以興、亦有以亡、も畢竟同じ考である。ところで、神が徳の有無によつて禍福を人に降すならば、禍福の分れるところは徳の有無であつて神にあるのではない。國の興亡によつて神のそれに臨む意味が違ふといふのは、國の興亡は興亡する理由が別にあるのであつて、神によるのではなく、神は國の興亡といふ既定の事實に本づいてはたらくだけのことだといふのである。呪術のもつ力とてもまた同様であるので、呪術の効果がそれを行ふものゝ正邪によつて違ふならば、効果の有無を決するものは呪力ではなくして人の正邪である。これは必ずしもすぐに神のはたらき呪力のはたらきを否定することにはならず、徳あるものに福を興へ正しきものゝ行ふ呪術を有効にするだけのはたらきがそれらにあるのではあらうが、神にも呪力にも獨立の權威が無いことにはなるから、それを徹底させれば、結局神の否定、呪力の否定とならねばならぬ。

ところで、かういふ思想からは、福を求め禍を避けるには、祭祀よりも呪術よりも、徳を修めるがよいといふ考が、おのづから生じて来る。道德の權威を立てる儒家の思想としては、論理的には、こゝまで徹底して考へられねばならぬのである。かう明かに説かれてはゐないにしても、祭祀や呪術に道德的意義を附與することによつてそれを禮として認め、儒家の思想は要するに祭祀をも呪術をも道德の權威に服従させ、神にも呪力にも獨立の權威を興へないものである。宗教と道德との交渉はいろいろに見られるので、神のはたらきに道德的意義を興

へるにしても種々の考へかたがあるが、支那思想に於いては、道德は宗教とは離れたもの、純然たる人のことであつて、人がそれを定めるのであり、従つて神のはたらきに道德的意義を興へることは、神を人の定めた道德法に従はせることになる。神は善に福し、惡に禍するにしても、其の善惡は人の定めた道德法によつて區別せられるのである。此の考へかたの最も明かに示されてゐるのが、儒教の思想であつて、神は其の祭祀をうけるについてさへも、人の定めた道德的意義によらねばならないのである。だから道德的意義の無い、即ち非禮の祭祀は、神が非認する。僖公三十一年の夏、后相を祭ることについての齊武子の言に、鬼神非其族類、不歆其祀とあるのは、其の例であり、禮に合はない祭祀は神がうけないといふのである。さうして道德が人のことであり、従つて禮も同様であるとすれば、人のことは人が處理するのをよいとし、濫に鬼神によることを非とする傾向があるのも當然であつて、定公元年の薛と宋との争に於いて、宋人が、山川鬼神其忘諸乎といつたのを、薛徴於人、宋徴於鬼、宋罪大矣と、晉の士伯が斷じたといふのも、此の故である。これは、踐土の盟の條目を引證しての話になつてゐるが、盟は、前章に述べた如く、神かけてのものであるに拘はらず、かういふことがいはれてもゐるところに注意すべき點がある。かういふ傾向は、必しも儒家に限つたことではなく、墨家を除いては、知識社會の一面の思想として、廣く存在することもある。例へば、韓非子亡微篇には、事鬼神信卜筮、而好祭祀者、可亡也、といふことがある。君主が祭祀呪術を重んじ、巫祝の徒を信ずることか



ら生ずる弊害の多いのに刺戟せられた言ではあらうが思想としては、こゝに説いてゐることと關係がある。鬼神に淫するといふやうな語の生じたのも、やはり此の思想の現はれてあらう。だから左傳に見える上記の儒家の思想としても、決して左傳に始めて現はれたのでは無く、例へば上にも言及した楚王が河を祀らず人に禍を移す呪術を行はなかつたので孔子がそれを賞めたといふ話が楚世家に見え、鄭の火災の時にそれを禳ふ呪術を行はうとしたのを子産が「不如脩德」といつたといふ話が鄭世家にあり、また齊景公が彗星の現はれた時に禳をしようとしたのを晏子が公の不徳の行を説いてそれを諫めたといふことが齊世家にある。(第一は殆ど其のまゝに左傳の哀公六年に、第二第三は可なり考へかたを變へて昭公十八年及び二十六年に採つてある。)春秋時代よりも後のことになつてゐるが、宋景公が禍を臣民に移す呪術を行へといふ進言を聽かなかつたといふ話が宋世家にあることをも參考すべきである。だから、これは左傳の思想といふよりも、むしろ左傳が儒家の因襲的思想を繼承したといふ方が適切である。たゞそれが左傳の創案と見なすべき説話に多く現はれてゐる點に於いて、左傳の作者もまたそれを承認したものとしなければならぬのである。

なほ左傳に於いては、此のことに關聯して特に注意すべき一つの思想がある。それは神と民とを連稱もしくは對稱することであつて、例へば桓公六年の季梁の言の「忠於民而信於神」、僖公五年の宮之奇の「非德、民不和、神不享矣」、または昭公元年の劉子の「神怒民叛」とか七年の史朝の

「奉民人、事鬼神」とか、或は十三年の叔向の「民無怨心、先神命之」といひ二十年の晏子の「神怒民痛」といふ類がそれである。莊公十年の曹劌の「小惠未偏、民未從也」、小信未孚、神弗福也、または僖公十年の「神不歆非類、民不祀非族」の如きは、少しく考へかたが違つてゐるが、神と民とを對稱してあることは同じであつて、それは作者の思想に於いて此の二つが常に聯想せられてゐたことを示すものである。また上記の季梁の言には「夫、民神之主也、是以聖王先成民、而後致力於神」、於此乎、民和而神降之福」といふことがあり、僖公十九年にも子魚が人を犠牲とすることに反對して「祭祀以爲人也、民神之主也、用人其誰饗之」といつたとあつて、民は神の主であるとし、民を先にして神を後にすることが説いてある。襄公十八年の中行獻子の言に「神主」とあるのも、舊來の注釋家のいふ如く民のことであるらしい。のみならず、更に進んでは、莊公三十二年の史嚭の言として「國將興、聽於民、將亡、聽於神」とまで極言し、民に聽くこと、神に聽くこと、を興亡の分るゝところとして、反對視してゐるので、それは極言すれば民と神とを反對の地位に置くものである。

そこで、此の思想の展開の徑路を考へてみるに、民と神とが連稱せられるのは、君主の任務もしくは徳として、民を治めることもしくは民の歸服を得ること、神を祭ることもしくは神の恩寵をうけること、が同じ程度に重要視せられてゐるからであるが、君主としては民に對することが其の本務であるに拘はらず、神に對することがそれと同様に視られてゐるといふこ

とは、其の意味に於いて神に對する關係を尊重するものである。しかし君主の道として何故に神に對する關係が尊重せられるかといふと、それは民に對する任務を全くし民の歸服を得るためであるので、そこから民は神の主なりといふ思想が展開せられて來る。君主にとつては神のはたらきも畢竟民を治め民に歸服せられるためのものであり、其の意味で神は民に從屬するものなのである。さうして、さうなると、民と神とは別箇のはたらきをするものではなくなり、民の歸するところが即ち神の福するところであると考えられるやうになる。さすれば、それは一般的には神は徳あるものを助けるといふのと同じであり、特殊の政治思想としては、尙書の天命説の精神と一致するところのあるものである。また君主の側からいふと、民を治めること民の歸服を得ることを離れて神を祭ることは無いのであり、従つて民に對することと神に對することとの間に本末のちがひと先後の順序とがあることになる。だから、此の本末先後を顛倒するのは道に背くものであるのみならず、本と先とを務むれば末と後とはおのづからそれに附隨するのであるが、末にのみ走り後をのみ重んずるのは本を失ひ先を忘れることになる。そこで、民に聽くものは興り神に聽くものは亡びるといふ考が生ずるのである。民に聽くものはおのづから神に聽くことになるが、神にのみ聽くものは民に聽くことを忘れるものだからである。民は神の主であるといふやうな思想は、支那でなくては生じなかつたものであらうと思はれるが、それはかういふ意味で君主の道を説くものだからである。

さうしてそれと共に思想としては、そこに人の道德を人の道德として立てようとする儒家の道德本位の、また合理主義的な考へかたがあり、一般の風習に反して所謂鬼神に淫することを非とする支那の知識社會に共通な思想上の傾向もそこに現はれてゐる。だから、上記の如き説話の多く語られてゐる左傳にかういふ思想の存在するのは當然である。(襄公十四年の師曠の言に「君神之主也、民之望也」といふことがあつて、こゝにも神と民とが對稱してあるが、神之主といふのは神を主るもの、即ち神を祀る任務を有するもの、といふ意義であるらしく、それは此の語の次に「若困民之主、匱神乏祀、百姓絶望、社稷無主」とあることによつても知られるから、此の主は神を「民之主」といふ場合のそれとは用ゐかたが違つてゐる。なほ附言するが、こゝの「民之主」の「主」は「生」の誤とする説に従ふべきである。「民之主」は神のこととすべきであるが、それは民と神とを對稱してある此の文の全體の書きかたに齟齬するからである。「乏」についてもまた「之」の誤とする説を取るべきである。)

此の思想は國語に至つて更に一段の發展をしてゐるやうに見えるから、それをこゝに附記して置かう。上に述べた神の莘に降つたことは周語にもあつて、それは説話としては左傳の潤色せられたものであるが、そこにも神と民とが連稱してあるのみならず、民神の二字が熟語の如くにも用ゐられてゐる。(左傳には宣公十五年、昭公元年四年などに「神と人」といふ意義で「神人」といふ語が用ゐてあるが、「民神」といふのは見えないやうである。)同じ周語の太子晉

が靈王を諫めた語のうちにも此の熟語があり、また冷州鳩が景王に對へた語には民と神とを對稱したところがある。これらは左傳の上記の思想を繼承したものであるが、楚語の觀射父の言に於いてはこのことについて新しい考へかたが生じてゐる。それは尙書の呂刑篇の「使重黎絕地天通、罔有降格」について昭王の間に對へたものとなつてゐるが、そこには「古者民神不雜、民之精爽不攜貳者、而又能齊肅衷正……如是、則明神降之、在男曰覲、在女曰巫……而敬恭明者、以爲之祝……於是乎、有天地神民類物之官、是謂五官、各司其序、不相亂也、民是以能有忠信、神是以能有明德、民神異業、敬而不瀆、故神降之嘉生、民以物享……及少皞之衰也、九黎亂德、民神雜糅、不可方物、夫人作享、家爲巫史……民神同位、民瀆齊盟、無有嚴威、神狎民則不蠲、其爲嘉生不降、無物以享……顓頊受之、乃命南正重司天、以屬神、命火正黎司地、以屬民、使復舊常、無相侵瀆、是謂絕地天通」とある。地と天との通交を絶つたといふ話を民と神との區劃をつけたといふこととして説いたものであつて、そこに民と神との交渉に關する左傳の思想の展開がある。「民神雜糅」といひ「民神同位」といふ語によつて示されてゐることは、支那人の生活を支配するものとして祭祀呪術が有力であり、それが繁多に行はれてゐる實際状態であるが、かかる状態を後世の弊風とし、遠い上代にはそれが無かつたと考へ、さうしてさういふ古の状態を「民神不雜」といふ語で表現し、其の状態に於いては民と神との通交が制度上の官司としての巫覡によつてのみ行はれたとしたのである。後世の状態として家ごとに巫史があるといふのは、民間に巫祝の徒が多く、

それが種々の祭祀呪術を行つてゐることからいへられたものらしい。此の考の根本はやはり鬼神に淫することを非とする思想であるが、こゝではそれを上代に正しき道が行はれ理想的な状態があつたといふ尙古主義の上から説くと共に、帝王の徳が衰へた時に後世の状態が生じ、有徳の帝王によつて古の状態が復活せられたとし、それを少皞顓頊といふ古帝王の序次によつて説話として構想したものである。なほ左傳の上記の思想は君主の地位と其の任務とについてのことであるのを、こゝでは一般の民族生活の状態としてそれを視たので、そこに新しい考へかたがあるが、帝王の徳の盛衰に關係させて其の變遷を説くと共に、上代には民と神とについてそれぞれ分司があつたとしたところに、左傳から繼承せられた政治的意義がある。もつとも此の政治的意義の一半は、顓頊が重と黎とに分司させたとといふ話に此の思想を結びつけたところに由來があるので、文獻上の記載からいふと、此の話は史記の太史公自序から出てゐるのであり、此の部分については、文章もそれを寫し取つてある。たゞ「司天」の下に「以屬神」と「司地」の下に「以屬民」とがそこに無いのみであるが、これはもとの話が「民と神との交渉を説いたものでないからであり、これらの文字は此の話を民と神とのこととして説かうとした楚語の作者の附加したものである。太史公自序の此の話は呂刑篇によつて構想せられたものであり、地天の通交を絶つたといふ其の記載を、地と天とを司る官司を分けたといふこととして解釋し、それがために一人の名の重黎を二分したのであるが、それはもとより民

と神との區別をつけたといふ意味ではない。地と民と、また天と神とは、本來それぞれちがつたものである。それを楚語では結びつけて、太史公自序の話にかういふ新解釋を下したのである。重の南正に對する黎は北正でなければならず、太史公自序の原文ではさうなつてゐるのを、こゝに火正としてあるのも、前篇第五章に説いた如く、字體の類似から生じた錯誤を踏襲したものである。呂刑篇の原意は明かでないが、それを本にしていふと、此の原文と太史公自序と楚語とで、三段の發展をしたことになる。なほ楚語の上記の文は、漢書の郊祀志の卷首に殆ど其のまゝ寫し取られてゐると共に、現存の史記の麻書のうちにも書き入れてある。麻書の此の文の重と黎とに關する部分は、太史公自序のとは、同じではあるが、自序に北正とあるのが火正となつてゐることゝ、自序には無い民と神とに關する文字が加はつてゐることゝに於いて、楚語と同様であり、また天地の分司も、民神の隔離も、本來、曆とは關係の無いことゝあるから、それは後人が楚語の文をとつて麻書に書き入れたものと解しなければならぬ。さうしてそれは、漢書律歷志に誘はれたものゝやうである。律歷志にもまた、重黎の天地分司に關する一節を太史公自序から取り、さうしてそれを曆の制作のことゝして解釋し、また同じく太史公自序に由來があるもので、楚語の上に引いた一節の後に記されてゐる堯が重黎の後を二官に任じたといふ話を取り、それを堯典の羲和に附會してあるが、麻書には律歷志の此の部分から重黎に關するところだけを除いて、其の他を寫し取り、さうしてそれを楚語から取つた部

分の後に加へてあるからである。重黎に關することを除いたのは、楚語から取つたところと重複するためである。律歷志では、黎の北正を火正としてあることは楚語と同じであるが、天地の分司については、民と神とに關する文字が加へてないので、其の點では太史公自序と同じである。これは曆の制作に附會するには、此の文字に用が無いからであらう。祭祀のことを述べる郊祀志が楚語のまゝに、此の文字を加へてあることゝ對照すべきである。麻書には、曆書でありながら、そこに注意せず、楚語のを其のまゝ取つてある。

以上は、左傳の説話に、一方では祭祀や呪術を是認する思想があると共に、他方では人の道德を主位に置き、徳あるものゝ行ふ限りに於いて祭祀や呪術の効果があつたとする考へかたのあること、後者を論理的に徹底させれば、結局、神の力や呪力の否定に終り、それに代るものは徳であるといふ思想になることを述べたのであるが、翻つて考へると、祭祀や呪術は禍を去り福を求め、求めるものであるから、それと同じ効果を道德に求めるのは、道德を禍福のためのものとするのであり、前章に禮について説いたところと同じ思想がそこにあることになる。既に述べた如く、これは一般人にとつての常識的要求であるのみならず、儒家自身とても、其の實生活に於いては、やはり同じ要求を有つてゐたのであるが、儒教の思想としてそれが明かに承認せられたのは、禍福の觀念が重大の關心事となつてゐた前漢末の儒家の言説として、甚だ適切である。が、既にそれが承認せられたとすれば、それは根本に於いて祭祀や呪術に依頼するこ

とを承認したものである。求むるところは、畢竟、銷災致福に外ならぬからである。上記の相反する二つの思想が左傳に混在するのは、そのづからそれと相應するものではあるまいか。儒家は徳または禮の觀念によつて兩者を調和しようとしたらしいが、上に述べた如く、それは實は調和にはならぬのである。此の考へかたに於いては、徳も禮も、畢竟、禍福のためのものだからである。

なほ此のことは卜筮及び占星候氣の術などについても、いひ得られる。これらの方術は其の遠き由來が神の意志を知る方法として信ぜられたところにあるのみならず、其の發達した形に於いても、人の思慮し得ざることをそれによつて知り得るものとせられ、人の生活を支配するものが人力の及ばざるところに存在するとせられるのであるから、其の點に於いて神力呪力に依頼すること、共通の心理から出てゐる。呪術と卜筮とは、人の行爲でありながら、人力以上の力を有するものである點に於いて、共通であり、また神と天文上の現象とは、人間以上の超越的存在である點に於いて、同じである。卜筮や占星術が祭祀や呪術に従事するものとしての史とか巫祝とかいふものゝ任務であつたのも、當然である。だから、それらの間には相互に密接の關係があり、或は混淆して考へられもする。さて左傳にはこれらの方術に關する説話の多いこと、さうして其のうちでも筮と占星術との左傳の創案であるといふことは、前篇に述べたところであるが、それはやはり左傳の作者がかかる方術の權威を承認してゐたこ

とを示すものであらう。前漢末の儒家の思想に於いて、易が特に尊重せられ、占星術が喜ばれたことも、また數説いて置いた。

けれどもまた左傳には、これらの方術を尊重しない考へかたも存在するので、それは祭祀呪術に對する見解と同じく、合理主義的、道徳的意味からである。卜筮については、哀公二年の戦の勝敗を知るには卜に詢ふよりも人の謀議が先であるといふ樂丁の意見、襄公七年の郊の卜が「不從」であつたのは郊の時期が過ぎてゐるからだといつた孟獻子の言などに於いて、吉凶禍福は人の知慮により人の定めた制度を守ると否とによつて定まるので、卜はそれに從ふものだといふことが説かれてゐる。また僖公十五年の晉獻公の行爲について、敗徳のことの多い君であつたから、筮の示すところに從つたにしても、從はなかつたにしても、禍の生じたことは同じであるといふ韓簡の説、昭公十二年の筮は吉であつても、忠と共と善とでないことは行ふべからずといつた子服惠伯の意見は、筮よりも徳が主であるといふのである。(昭公十二年の筮が適中しないやうになつてゐるのも、此の故であらう。)しかし一方にかういふやうな考へかたがあると共に、他方には卜筮の示す吉凶が事實として現はれたことになつてゐる話も多く、また昭公十三年の楚靈王が卜して不吉であつたため龜を投じて天を訴つたといふ話をば、王を非難する意味に於いて語つてあるやうな例のあることを、知らねばならぬ。僖公四年の卜は不言で筮が吉であつたから、筮に從つたといふ話に於いて、筮短龜長、不如從長、といふ卜

人の言が記してあるが、これは同じく吉凶を示す卜と筮との長短を論ずるところに、卜筮よりも人智を高しとする思想が暗示せられてはゐるが、全體の話は卜に従はなかつたために禍が生じたといふことになつてゐるので、そこに卜の權威が立てられてゐる。

次に占星術については、昭公十八年の占星術から火災を豫言したものに對する子産の言の「天道遠、人道邇、非所及也、何以知之」が注意せられるので、此の「天道」は占星術的意義に於いての天文をいふのである。此の言は穀梁傳に見える「天者神、子惡知之、是人也」を一轉したものであるが、天文のことは人には知られぬ、火災は人のことである、といふところに合理主義がある。襄公十八年の同じ意義に於いての天道の觀察と音を聴くことによつて楚軍の功なきを知る、といつたものに對し、叔向が「在其君之德也」といつたといふのは、勝敗の由來を道德的に見て、占驗によることを排したのであらう。所謂災異についても同じ思想があるので、僖公十六年の宋の隕石と鶴とについて「是何祥也、吉凶焉在」といふ襄公の問に對し「是陰陽之事、非吉凶之所生也、吉凶由人」と答へた内史叔興の言、昭公四年の降雹について「聖人在上、無雹、雖有不爲災」といつた申豐、または七年の日食について「國無政、不用善、則自取譴于日月之災」といつた士文伯の言などは、或はそれを人事に關せざる自然の現象であるとし、或はそれによつて災害をうけると否とは君主の徳の無いと有るとしたものである。なほ莊公十四年の蛇が鄭の南門で戰つたといふ妖異について、申繻が妖由人興也、人無暈焉、妖不自作、人亦常、則妖與故有妖」といつ

たとあるのも、参考せらるべきである。けれどもまた一般には、前篇に説いた如く、占星家の言が適中したやうに説いてあり、また例は多くないが、災異が禍の前兆として語られてゐる。僖公十六年に、内史叔興が上記の如く説きながら、それを魯に大喪があり齊に亂があり襄公が霸たらんとして遂げないことの兆であるともいつたところがあるのは、此の二つの相反する思想を強ひて結びつけたものである。「不敢違君故也」といつてあるのは、それを結びつけるための説話、作者の辯解として見なければならぬ。或はまた妖異についても、例へば莊公八年の齊侯が大豕を見た話、十四年の鄭で蛇が鬪つた話、または僖公十年の晉の狐突が申生に遇つた話などは、それぞれ齊鄭及び晉の世家の記載を踏襲したものであるが、僖公十五年の左傳にのみ見える秦伯の語に「晉之妖夢是踐」といつてあつて、十年の狐突の話が其のまゝ利用せられてゐるのは、左傳の創案に違ひない。また例へば僖公三十二年の文公の柩に牛の如き聲がした話、文公十六年の「有蛇自泉宮出、入于國」といふ話、または昭公八年の石がものをいつた話の如き、史記には見えないものも、また同様であらう。第一のは翌年の晉の戦勝の前兆とせられ、第二のは經の「毀泉宮」によつて作られたもの、また第三のには儒教的政治思想が附會せられてゐることを考ふべきである。さうして左傳がかういふ話を新作したのは、妖異そのものを承認したからのこと、見なくてはなるまい。

なほ妖異の説話には京房の易傳の説によつて作られたものがあるのでは無いかと思はれ

るが、もしさうならば、此のことは一層たしかめられよう。二三の例を挙げると、漢書五行志の視の條に、襄公二十六年の生れた時に、赤而毛であつた女子を宋平公が納れたといふ話について、尊卑不別、厥妖女生赤毛、といふ易傳の説を引き、皇之不極の條に、昭公十九年の龍が鄭の門の外で鬪つたといふ話について、同じく易傳の衆心不安、厥妖龍鬪、をまた貌の條に、昭公二十二年の雄雞自斷其尾、について、其の有始無終、厥妖雄雞自斷其尾、を引いてある。所謂易傳が如何なるものであつたかは明かでないが、例へば視聽、皇之不極などの諸條に、京房の死後である成帝、哀帝、平帝の時に起つたといふ妖異について、數、それに應ずる易傳の語が載せてあるのを見ると、易傳は既に存在する種々の妖異の説話について、それを解釋するといふ態度で書かれたものでは無く、よしさういふやうな説話から示唆を受けたことが含まれてゐるにしても、全體としては、想像し得らるゝ種々の妖異を易の卦との關聯に於いて列擧したものであつて、其の點では五行傳の如きものに誘はれたところがあるのでは無からうか。もしさうとすれば、上記の左傳の記載と照應する易傳の説も、左傳に見える如き説話によつて易傳がそれを解釋したのでは無く、却つて易傳の説によつて左傳の説話が作られたものと見る方が妥當のやうである。さすれば、それは劉向や劉歆が左傳の説話について、其の解釋を試みたのは、全く異なつた用意の下に書かれたものである。但し、京房の死後に起つたといふ妖異に易傳の説と照應するものがあるやうに五行志に書いてあるのは、妖異を主としてそれに照應する易傳の説を

取つたからであるが、春秋時代の説話として作られた左傳の記載については、それとは別に考へねばなるまい。(五行志の編者は此の二つを同じやうに取扱つてゐるが、それは左傳の説話が既に存在してゐるからのことである。)左傳がかうまでして妖異譚を作つてゐるといふことは、左傳の作者の思想を知るについて注意すべき點である。

さて、上に記した如く、卜が意にみたぬといふので天を詬つたといふ話があり、占星術的意義での天文現象が天道と稱せられてゐるし、また昭公三十二年の史墨の言には易の卦によつて「天道」を説いてあるが、これは卜筮も占星術も天の示すところを知らうとするものとして考へられたからであらう。(天文現象、もしくは人事が天文現象に應ずることを、天道または天道と稱することは、襄公十八年の董叔の、また昭公九年の裨竈十一年の長弘、二十六年の晏子の言などにも見えてゐる。)それと共にまた、同じく上に述べた如く、天が特殊の意義に於いて神ともせられてゐた場合があるのみならず、僖公五年の宮之奇の言には「鬼神非人實親、惟德是依」を證するため、皇天無親、惟德是輔、といふ周書の語を引いてあるのを見ると、神と天とが同意義に用ゐられた例さへもあることが知られる。隱公十一年の「鬼神實不逞于許君」の上に「天禍許國」とあり、又は前章にも引いた昭公二十六年の「天之弃魯乎」の次に「抑魯君有罪鬼神」とあるのも、天と鬼神とが、同じ意義に用ゐられてゐるのでなければ、同じはたらきをするものとして考へられてゐたことを示すものである。ところが、左傳には天の語が種々の場合に數、用ゐられ

てゐるので、前章に述べた禮に關する思想にもそれがあつたが、其の他にも、例へば國の不幸は天の災を降したものの、戰の成否は天が賛け天が敗つたもの、また人の死ぬのも天が殺したものと、するやうな思想が、莊公十二年、僖公十五年、二十二年、成公十六年、又は僖公二十一年などに見えてゐて、人の生活は一々天のするところのやうに説いてあり、また襄公十四年の師曠は「天之愛民を、昭公二十五年の子産は「天之生殖を説いてゐるし、其の他、僖公十五年の秦穆公の言や上記の子産の語のうちには、天と天地とを同意義に用ゐたところがある。「天之道」といふ語もまた用ゐられてゐるが、それには、例へば襄公二十二年の晏子の言に「君人執信、臣人執共、忠信篤敬、上下同之、天之道也」とある如く、道德法を指す場合もあり、哀公十一年の伍子胥の言に「盈必毀、天之道也」とある如く、世相の常態を意味することもある。或はまた哀公七年の士服景伯の語には「十二の數を天の大數といつてある。しかし左傳として特に注意すべきは、君主の地位の得喪、國家の興廢もしくは霸業の成否などについて、天が語られてゐることであつて、僖公二十三年の叔詹の「天之所啓、人弗及也」、また楚成王の「天將興之、誰能廢之、違天必有咎」を始として、三十三年には原軫の「天奉我也」、…「違天不祥」といふ語があり、なほ宣公十五年には伯宗の言として「天方授楚、未可與爭、雖晉之彊、能違天乎」、また成公二年には魯衛人の語として「齊晉亦唯天所授」、その十六年には范匄の言として「晉楚唯天所授」などが見える。其の他、襄公二十三年の胥午の「天之所廢、誰能興之」とか、昭公四年の司馬侯の「晉楚唯天所相、不可與爭」とか、定公元年の女寬の「天之所

壞、不可支也」とかいふ語、又は哀公元年の克つて取らざるは天に違ふものといふ伍員の言の如き、みな其の例である。第三章に述べた如く季氏の勢威を得たのが天のしたことゝせられてゐるのも、之と同じであらう。そこで、かういふ天が何の意義であり、それが上記の祭祀の對象としての、又は卜筮などについていはれてゐる、天と如何なる關係があるかを一應考へて見なければならぬ。

天はいふまでもなく仰ぎ視られる天であるが、遠い上代の支那人の思想に於いては、それは單なる物理的の天ではなく、天そのものが生きたもの、力のあるもの、何等かのしかたで人生を支配するものであつたので、従つてそれが其のまゝ宗教的崇拜の對象となつてゐた。然るに、次の段階に於いては、其の力、其のはたらきを有するものが眼に視られる天そのものから離れて、而も天にゐるものとして、別に存在するやうに考へられたので、それが即ち帝である。それは、いはば天の精靈であり、其の意義での神であり、従つて宗教的に崇拜せられたのであるが、さういふ時代になつても、一方では、最初の意義での天の觀念が依然として持續せられ、其の意義での天が崇拜せられることは變らなかつたので、それがために、帝と天とはおのづから同意義の語としても用ゐられてゐた。さういふ状態であつたから、神としての帝も、おのづから天の觀念に拘束せられ、人格神としての形態と機能とを與へられるには、至らなかつた。儒家の禮の說に於いて祭祀せられるものとしての天も、しくは帝は此の意義のであり、そこに遠い上代



の思想の繼承せられた點がある。たゞ其の祭祀を天子の任務もしくは特權としたのは、儒家の思想であつて、古い時代の實際の風習とは見なし難い。ところが、更に文化が進んで來ると、道德思想の發達に伴つて、上記の天に道德的意義が與へられ、人の善惡を鑒視してそれに賞罰を降すものと考へられるやうになつたので、儒家の政治思想に於ける天命説の天は主として此の意義のである。たゞ天のかゝるはたらきの根柢には、人には行の善惡によつて應報があるとする一種の道德的律法が存在し、天は其の律法に従屬して其の執行者たるに過ぎないものであるから、それには神としての獨立の權威が與へられず、宗教的感情の現はれとは別のものがそこに主位を占めてゐるのであり、従つて此の意義での天は宗教的崇拜からは離れたものとなる。尙書の天命説に於いては、天命の與奪は王位の得喪のことによつて示されるのであり、さうして其の得喪は諸侯もしくは民衆の服従と離叛によつて生じ、其の服従と離叛とは君主の行爲の善惡の反應であるから、所謂天命は宗教的意義に於いての神の權威の現はれでも無く、其の恩寵でも無い。説話の上にも天命の實現に宗教的儀禮が行はれたり、巫祝が關與したりするやうなことの無いのは、それがためである。天命説は要するに王朝の更迭といふことに對する思想上の解釋に過ぎないものであり、一種の理論である。こゝに既に支那思想に於ける一つの有力なる傾向である合理主義のおもかげが見えるが、此の合理主義が道德的意義を離れてはたらく場合には、天が自然といふ意義に取なされ、従つてまた自然

の理法を指す稱呼ともなる。自然といふ意義での天は、道家によつて特殊の内容が與へられ、或は人に對するものとして、或は人の本源として、もしくは本質として考へられるやうにもなり、また自然の理法といふ意義での天は、陰陽説や五行説の形成によつて特殊の色彩が加へられた。しかし、ともかくも天に自然もしくは自然の理法といふ意義が與へられたとすれば、人がやはり自然の一現象とせられる以上、天は或はあらゆる人間生活の本源であり、或は人間生活に内在するものであり、又は人間生活をつゝむものであり、また或は人間生活そのもの、固有の規定である。人と自然との關係を如何に見るかによつて、考へかたは一様ではないが、大體かういふやうな見解が生じ、天と人とは本來一なるものとせられる。そこで人の道德を説くものは、其の淵源が天にあると共に道德法そのものもまた天の理法であるとし、世の相を考へるものは、人間生活の種々の形態に於いての榮枯盛衰を天の理法として視ることになる。さうしてそれが「天之道」といふ語によつて表現せられる。

けれども、人はまた何等かの意味で天と對立するものであるから、人を主として考へる場合には、人の力の及ばざるところ人の意志の左右し難きところにあつて人の生活を動かすものを天とするやうになり、そこからまた運命の意義での天の觀念が生ずる。こゝに運命といふのは宿命の意義では無く、其の時々に外部から人の生活を左右するものゝことである。またこれは必しも人を抑壓する場合に於いてのみのことではなく、人を祐け人に福する場合も含

まれてゐる。ところが、人の力、人の意志の上にあつて人の生活を動かすものが天であるとすれば、それは單なる自然でも其の理法でもなく、やはり何等かの形で力と意志とを有つものと考えられるから、其の意味に於いて、此の意義の天は上に述べた原始的の思想から一すぢのつながりを有つてゐる。たゞ天の語が用ゐられるが、仰ぎ視られる天からは離れたものである。多分、一たび思惟の上に於いて自然といふやうな意義の與へられた後、再びそれがかういふ性質を有つやうになつたのであらう。さうして、仰ぎ視られる天としては、別に新しい思想がそれに結合せられた。それは、天體の運行に關する知識が發達するに従つて、かゝる運行が天のはたらきの重要なものとして考へられるやうになつたことであつて、かゝる天體の運行は、一面では、自然の理法としての天の内容をなすものであると共に、他面では、天體の運行そのことが占星術的に取扱はれてゐたため、かゝる内容を有する天が其の意味で人生を支配するものともせられたのである。のみならず、天は日光を與へ雨露を下し、人はそれによつて生活することができるといふところから、萬物を生育することが天の徳とせられ、其の意味で天は人に恩寵を與へるものとなり、さうして、こゝでもまた天に何ほどのかの情意の面影が認められることになる。これらもまた思惟の上のことであつて、宗教的感情の現はれではなく、従つてそれは宗教的祭祀の形をとるものではないが、天が何等かのしかたで人生の外部から人生を支配するものとして視られたことを示すものではあるので、此の意味に於いて、自然の理

法といふ意義の天とは考へかたが違つてゐる。天の同義語として用ゐられる場合のある、天の精靈として神としての帝にも、また新しい取扱ひかたが生じたので、それは上にも一言した如く、説話の上で擬人せられたことである。けれどもそれは、宗教的信仰の對象としての神が人の形態を具へて來たのではなく、説話に上せるために擬人せられたに過ぎないのであるから、其の説話がよし宗教的意義を含んだものであるにせよ、かゝる形での帝は實際信仰の上には現はれて來たものではない。従つてそれもまた知識社會の思想として存在するのみのことである。さうして天と帝とが同意義の語として用ゐられる慣例があるところから、天もまたそれにつれて擬人せられた神として語られる場合も生じた。

天にはかういふ種々の意義が附與せられて來たのであるが、それと共に一方では、それらもみな同じく天に與へられた意義であるために、互に錯綜もし混淆もし、或はそれによつて更に新しい意義が與へられる。また天と結びつけられた種々の思想がそれぞれ多様な側面を有し、或は歴史的に變化もするので、それがおのづから上記の天の種々の意義にも影響を及ぼして來る。例へば、卜筮はもと神の意志を知るものとしてせられてゐたのが、神と天との稱呼の混淆から、特に筮に於いては、それが易の如き形をとり、甚しく理知的要素を加へたがため、自然の理法といふやうな觀念との關聯が生じたことにも助けられて、天の道を示すものと考へられるやうになる。或はまた陰陽や五行は、本來、合理主義的な考へかたから自然の理法として説か

れたものであるに拘はらず、人生との交渉に於いては、其のはたらきかたが寧ろ非合理的であるやうにも見られて来たので、従つてそれを内容とする自然の理法としての天も、またそれにつれておのづから非合理的なはたらきを有つことになる。「天人之際」といふ語に一種神秘的なひびきがあるやうに感ぜられるのも、これがためである。人生を合理主義的に説かうとする傾向のある支那思想に於いても、人生そのものに非合理的な側面のあることの考へられる場合があるからである。なほこれらの天の意義は一般の思潮の動きによつて變化が生じもするので、前漢末の儒家に於いては、一方道家の思想に影響せられて自然といふ意義でのそれが有力になり、人生に内在するもの、もしくは人間生活の本源として取扱はれると共に他方、それを超越的存在として禍福を人生に降すものとする傾向が特に強かつたことが注意せられる。

天に種々の意義の生じた理由と其の徑路とをかう觀察して來ると、上に述べた左傳の説話に見えるやうな天の觀念についても、またおのづから理解し得られるところがあらう。たゞ其のうちで特に一言すべきは、國の盛衰君主の興亡、または霸業の成否がみな天とせられてゐることに關してである。これは勿論、人力の如何ともすべからざるところに天の力があるとするものではあるが、天からいへば、君主に關し政治に關して説かれてゐることであるに拘はらず、尙書の天命説の天とは違つて、其のはたらきの根柢に道德的意義が無く、また人からいふ

と、それに背く場合に咎があり不祥を招くとせられてゐる點に、特殊の意味がある。左傳にも天が君主もしくは國家に對して道德的意義から賞罰を下すといふ思想はあるので、昭公四年の司馬侯の言に、楚王方侈、天或者欲還其心以厚其毒而降之罰、未可知也、とあり、十一年の叔向が祭について、天將假手於楚以斃之、といひ、楚について、天之假助不善、非祚之也、厚其凶惡而降之罰也、といつてゐる類が其の一二の例であるが、上に挙げた場合の天のはたらきには、さういふ意義は無い。また咎をうけるとせられたのも、天の示すところに従はないからであつて、道德的に罪惡を犯すからのことではない。然らば、道德的意義なくして何故にかゝることがいへれたかといふと、それは成功と失敗とをすべて天のはたらきと見ることに、其の根據があるとなければならぬ。本來、かゝる思想は、同じく盛衰興亡の跡によつて考へられたものであるにしても、第三章に述べたやうな盛衰興亡の理由を道德的に解釋しようとして、盛者興者の行動を是とし、衰者亡者のを非とするのとは全く違つた考へかたから出たものであり、理由の何であるかを問ふことなしに、たゞ盛衰興亡そのことを天のはたらきとしたものである。成功者は如何なる人物でも如何なる行動をしても天が成功させたといふのであり、其の意味に於いて最も直截なる成功者讚美の思想である。さうして、さういふ天に背けば禍を招くといふのも、背けば到底成功しないからであつて、そこにもまた同じ思想がある。此の思想は前章に説いたやうな考へかたによつて左傳に現はれてゐるものであるが、それが天といふ超越的存在

人の力の及ばないところに於いて人を動かす力を有つてゐるものゝはたらしとして説かれてゐるところに、人の力なき、従つてまた其の道德の力なきが示されてゐる。さうして人が其の天に背けば咎をうけ不祥であるとせられたところに、儒家の思想に於いて禍福の觀念が重要な地位を占めた時代の考へかたがある。

勿論此の思想は左傳に始めて現れたものではなく、例へば僖公二十三年の楚王の、また宣公十五年の伯宗の言は、晉世家及び鄭世家に由來があり、越王世家の范蠡の語にも同じ思想が見えるのであるが、左傳が儒家の典籍としてそれを明記した點に、儒家の思想としての意義がある。もし此の考を少しひろめて、或は徹底させていふならば、人の生活はすべて人の力の致すところでないことになるので、陰陽説や占星術の尊重せられたのも、それと根本を同じくするものである。人の生活が陰陽の消長や天體の運行に従屬するものならば、それは人の力の如何ともすべからざるものではないか。易の如きも、思想としては、人の生活が卦爻と其の變化によつて象徴せられる宇宙の運行によつて支配せられることを主張するものに外ならぬ。五徳説や曆運といふ如き思想もまたそれと同じであるので、それは王朝の盛衰興亡や其の更迭を宇宙の運行に基くもの、其の必然的理法によるものであるとするのであり、さうして、かゝる運行かゝる必然的理法は、もとより人の動かす能はざるものである。たゞ儒家は他の一面に於いて、所謂祥瑞災異の如き自然界の現象が人の行爲によつて生ずることを説き、また

人によつて陰陽が發理せられ、天體の運行が調整せられ、畢竟人によつて宇宙が動かされることを主張してゐるが、これは一つは、常識的の道德を説く立場から、行爲の應報を自然界にまで適用したものの、一つはまた呪術思想に由來するところがあるものであり、こゝにいふのとは全く違つた考へかたであつて、其の間に毫も思想上の調和がない。儒家には此の對立した二つの思想があるので、此の章に説いて來た宗教的呪術的思想と合理主義的もしくは道德的思想との對立も、またそれと關聯するところのあるものであり、或はそれが其のまゝの姿で、或はそれが種々の交錯した形で、現はれたものである。さうして、人の生活のすべてが天のしわざであつて、人の力の致すところでないといふ考へかたは、天が神として見られる場合のあることゝ關聯して、上に述べた神に關する左傳の思想の一面とのおのづから相通ずるところのあるものである。

## 第六章 左傳の道德觀及び歴史觀

左傳には種々の方面に於いて各相反する、または相對立する、二つの思想があり、それがさまざまの形で互に絡み合つてゐるといふことは、前章までの考説によつて、ほゞ知り得られたであらう。其の一つは、いふまでもなく、儒教思想であつて、それはどの方面にも常に存在する。他の一つは、或は春秋時代のこととして語られてゐる説話に内在する霸者の戰國的思想であり、或は支那人の生活に於いて最も強い力を有つてゐる呪術宗教的な思想であるが、此の二つは、成敗と利害とによつて行動することを正當視する考へかたと、銷災致福の欲求とに或る共通性があることによつて、結びつけられる。のみならず、上記の相反する二思想とても、儒教道德もしくは其の具體的表現としての禮を守ると否とによつて成敗と禍福とが分れるとせられることによつて、互に抱合し得る一面がある。それは即ち道德的意義に於ける應報觀であつて、そこに左傳の道德觀の特色が認められる。常識的な見解であり、一般人の要求するところではあるが、儒家の道德教の精神とは一致しないものであるのに、左傳が儒家の典籍でありながら、かゝる思想を容認し又は宣傳してゐるところに、意味があるのである。左傳の首尾を通じて到るところに語られてゐる道德的意義に於いての豫言は、すべて此の思想を根據とするものであるが、それと共にかゝる豫言によつて年代記的に説話と説話とをつなぎつけてゐる。

左傳の歴史觀にも、また此のことが重要な意義を有つてゐる。そこで左傳の思想を知るに、ついでには豫言に關して今一應の考察を試みて置かねばならぬ。

左傳の豫言には、其の思想から見ると、二種類があるので、一つは上記の如き道德的意義に於いてのもの、他の一つは卜筮や占星術によるものであるが、何れにしても成敗をいひ禍福を説くのであるから、そこに共通の點があり、従つて、例へば昭公九年の陳に關する豫言の如く、此の二つの混和せられたものもある。道德を説くにしても禍福と成敗とによるのであるから、それは卜筮や占星術が儒家によつて重要視せられたのと、相通するところがある。但し卜筮や占星術は、思想としては、人の生活、其の成敗と禍福とが人生以外の何等かのはたらきと或る交渉を有する如く考へるもの、又は其の由つて來るところを宇宙の運行に歸するものであるから、それは人の行爲そのものに禍福と成敗との原因があるとするのとは、根本の考へかたが違つてゐる。また成敗と禍福とを豫知するについても、前者は、本來、それを知るべからざるものとしながら、特殊の方法によつて、それを知らうとするのであるから、それは理智の與り得ざるところであり、従つてそこに神祕なはたらきがあるとするものであるが、後者は行爲の善惡と其の應報との間に一定の關係があり、一定の準則があるのであるから、それによつて成敗を豫知することは、理智のはたらきに屬する。易や漢代の占星術は、原始的な占ひとは違ひ、文化の發達した後に構成せられたものであるだけに、其の内容が甚しく理智的になつてゐる。

が其の本質はどこまでも占ひである。それと共に、道徳的應報觀を承認するにしても具體的には其の應報の如何なるものであるかは豫知すべからざるものであるけれども、思想上、豫知し得べきものとして取扱はれてゐるのである。従つて、左傳に於いても、前者は多く、史と稱せられてゐるやうな、特殊の能力を有するものによつて行はれるが、後者は、所謂君子とか又は道を知り事理に通ずるものとせられてゐる説話中の人物とかいふやうな、知識あるものによつて説かれてゐるのが一般の例である。

ところで、何故に豫言に此の二種類があるのか、また此の二つの間には如何なる關係があるのか、それを一應考へて置かねばならぬ。自己の行動が如何なる効果を生ずるか、自己の意圖するところが成功するか失敗するか、或はまた自己の上は何ごとが來らんとするかを豫知せんと欲するのは、人生の自然の要求であり、未開人の生活に於いて既に存在すること、或は最も強くはたらいてゐることであるが、それは實は人の力によつて豫知することのできないものである。そこで、或は神の託宣、或は夢の告げ、或はまた種々の方式の占ひなどによつてそれを知らうとするのであるが、それには神人の媒介をなし、又は人力以上の特殊の能力を有するものとして信ぜられてゐる巫祝などによらねばならぬ。序説第一章及び此の篇の第四章に一言して置いた如く、上代支那で史といはれたのは、宮廷に於いて、一般の呪術や祭祀と共に、かゝることを行ふものであつた。後にはそれから種々の意義が派生し、君主の行動を記し朝廷の

記録文書を掌るものが史と稱せられ、後には文筆に従事する官吏がさう呼ばれると共に、朝廷の記録そのものが此の名を負ふやうにもなつたが、原意義に於いての史の任務は、説話などによつて後にも傳へられてゐたと共に、漢代に於いても、史記の太史公自序に史もしくは太史を占星術的意義を帯びた天文星曆のことを司るものとしてあり、當時の官制としても太史令の職務がそれであつたことによつても知られる如く、いくらかの變つた色合を帯びながら、舊習が繼承せられてゐた。だから、左傳の説話にも、史が其の意義で用ゐられたのである。莊公二十二年、僖公十五年、文公十三年、成公十六年、襄公二十五年、昭公七年、八年、三十一年、三十二年、哀公九年などの説話に見える史がそれであり、何れも卜筮や占星術によつて豫言をしてゐる。呂氏春秋の先識覽先識篇の晉の太史屠黍が晉の滅亡を豫言した話に占星術的思想が含まれてゐ、また史記の周本紀の褒姒の説話に於いて太史伯陽が周の亡びることを地震によつて豫言したことになつてゐるなどは、此の例であるから、それは左傳に始まつたことではないが、左傳にはそれが數多く現はれてゐる。閔公二年、昭公十七年、哀公六年などに大史が祭祀呪術の任に當るものとして語られ、桓公六年、莊公三十二年、昭公十七年、十八年及び二十年などに史が祝と連記せられて同じく呪術祭祀を掌るものとせられてゐるのも、史の原義に従つたものである。たゞ數、説話に現はれてゐる周の内史といふのは、それとは違つた職掌を有するもの、派生的意義に於いての史の稱呼として用ゐられたものであるかも知れず、僖公二十八年の

説話に於いてそれが證せられるやうでもあるが、しかし莊公三十二年に内史が神のことを説き、僖公十六年に吉凶をいひ、さうして其の何れにも豫言が伴つてゐること、僖公十一年にも豫言をした話のあること、また文公元年には人を相したやうに語られてゐることを思ふと、そこにやはり史の原義が保たれてゐるやうである。これらの内史の豫言は道德的意義に於いてのであるが、それは、呂氏春秋不苟論當賞篇に見える内史のそれにも既に見えてゐる如く、一般にかゝる意義での豫言が説話として語られるやうになつてゐたために、内史にもそれが適用せられたまでである。上に述べた太史屠黍の豫言には道德的意義からの加はつてゐることが参考せられよう。左傳に於いて占星術や占夢を行つたことになつてゐる史墨が、昭公二十九年では道德的意義での豫言をしてゐるのも、之と同じである。全體に左傳の説話に於ける史の豫言は道德的臭味を帯びてゐるし、理智的でもあるが、これは易や漢代の占星術そのものにさういふ性質があるからでもあると共に、其の説話が文化の發達した時代の學者によつて作られたからでもあるので、そこに、史の稱呼が用ゐられながら、其のいふところが決して未開人の思想で無い所以がある。(周官の内史の職掌は、史が記録文書を掌るものとせられた派生的意義によつたものであり、外史も同様であるが、それらは原意義に於いての史の任務が與へられてゐる大史の部下となつてゐるらしい。左傳でも宣公二年、襄公二十五年の大史、襄公十四年の史などは記録を掌るものとしてのである。)

しかし、道德的意義での豫言には別に其の由來がなければならぬので、それは、道德意識の發達と共に、自己の行動の成敗如何といふことでは無く、道德的意義に於いて自己が如何に行動すべきかを思慮するやうになつてから生じたものにちがひない。たゞ一方にかういふ思慮が生じて、他方に於いては成敗如何を豫知しようとする欲求が依然として存在したのであるから、此の二つは、おのづから結合し、さうしてそこに、上記の道德的應報觀がはたらくことになつたと考へられる。従つてこれは、かゝる應報觀が立てられるほどに、人の思索が進み文化が發達した後で無ければ生じないものである。けれども、かゝる應報觀は一般的法則として意識せられるものであるのと、其の法則に適合するやうなことが實際に感知せられる場合がよしあるとしても、それは其の應報が實現せられた後のことであるのと、此の二つの理由から、實際に於いてはそれは成敗を豫知する用をなすことが稀であり、事後に於ける傍觀者の批評もしくは教訓として現はれることが多い。だから、それが説話に於いて豫言の形を取つてゐるのは、説話としての構想であつて、實際に其の例があるからでは無い。左傳の説話に於けるかゝる豫言が、豫言でありながら、傍觀者としての君子などの批評の言としてもしくは君主の行動に對する臣下の諫誡、または同僚などに對する反對意見などに伴ふものとして語られてゐるのは、おのづから此の事實に適合するものである。僖公二十四年の周襄王の行動に對する富辰の諫言の如きは、豫言が伴つてはゐないが、王が諫を聴かずして失敗したといふ説話に

於いてあるから、其の諫言は豫言的性質を有つてゐる。それにも拘はらず、明かに豫言としての言辭が作られてゐないことを考ふべきである。たゞ其の諫言に豫言的性質があるのみならず、他の多くの場合には明かな形に於いての豫言が作られてゐるのは、それが眞の豫言ではなく、未來に於ける其の應報として視ようとする事件が、説話の作者には過去のこととして明かに知られてゐるからである。もつとも、此の點では卜筮などによる場合のも同様であり、作者には知られてゐる後の事件によつて、それに適應する豫言が構造せられてゐるのであるが、卜筮は行動者自身が其の行動の成否を豫知するためにそれに問うたやうに語られてゐるのに、道徳的意義に於ける豫言には、例へば昭公二十六年の齊侯が晏子に問うたといふ話に見えるものゝ如く、稀にさういふ例があるにしても一般には初から傍觀者の言となつてゐるので、そこに此の種の豫言に關する上記の性質が現はれてゐる。たゞ占星術からの豫言については、卜筮とは違つて、行動者自身がそれを知らうとしたといふ話は無い。僖公五年に晉侯の間に對して卜偃がさういふ豫言をした話があるが、これとても晉侯自身が占星術によることを求めたといふのでは無い。これは占星術そのものが、本來天體の運行に於いて何等かの注意すべき現象が生じた場合に、それによつて占ふのであつて、卜筮の如くいかなる時にも行ひ得る人爲の方法で無いからであらう。

なほこゝに附言すべきは、所謂災異や祥瑞が占星術と同じやうな意味に於いての占ひとし

て、豫言のはたらきをさせることができるものでありながら、前篇第八章にも述べたやうに、左傳に於いては、それが利用せられてゐる場合の少いことである。これは一つは、左傳の豫言には、道徳的意義に於いてのそれが最も多いことによつても知られる如く、道徳を説く儒家の典籍としての性質上、人の行爲についてそれから生起すべき事態を豫言することを主としたからであらう。卜筮とても、人の行爲についての豫言をするものである點に於いては、それと共通なところがある。しかし、一方では上記の如き性質の占星術が少からず用ゐられてゐると共に、他方では災異や祥瑞とても道徳的意義に解釋し得られ、従つてまた人の行爲に關係させて説くことができるのであるから、さうばかり見ることにはできない。だから、これは同章で一言して置いた如く、災異説による春秋の解釋に對して異を立てるためであつたと考へられる。従來の災異説では、さして重んぜられなかつた占星術が數用ゐられてゐるのは、それが當時の流行であつたからでもあるが、やはりこゝに一理由があるらしい。

以上は左傳の豫言の性質を考へたのであるが、かゝる豫言が如何にして作られたかといへば、其の大多數は、春秋の經または其の他の文獻に記載せられてゐる何等かの事件を基礎として、それに適應するやうに構造せられたものであつて、何人かにかゝる豫言をさせる機會を與へるために新しく説話の作られてゐる場合が少なくない。一二の例を擧げるならば、成公十三年の郤錡の事を行ふに不敬であつたこと、襄公二十八年の宋に對する楚の態度、昭公六年の



棄疾の鄭での行動十五年の禘せんとして百官を戒めたこと、二十一年の王が無射を鑄らうとしたことなどの話は、それぞれ其の次に記してある豫言を導き出すために作られたものとしなければならぬ。説話の形をなさない簡単な記事でも、例へば昭公二十年の「日南至、二十九年の趙鞅荀寅が汝濱に城き刑鼎を鑄たといふこと」の如きは、やはり豫言のために構造せられたものである。さてかういふやうにして豫言せられた事件は、概していふと、國の治亂、戰の勝敗、もしくは或る國に於ける災厄といふやうな政治的意義を有すること、家の興廢や個人の死亡といふやうな私生活に關すること、の二類に分たれるが、春秋の傳であり、霸者や諸侯の説話であるから、政治的意義のある事件が多いのは當然である。しかしそれと共に、第四章に説いた如く、個人の運命に關する事件の少なくないことにも、また理由がある。それは王や諸侯の死が常例として經に記され、また其の臣下の死にたり殺されたりした記事が數、そこに見えてゐることであつて、かゝる經の記載が豫言を作るについての好機會を與へ、好材料を供給したのである。個人の運命に關する豫言が多く、またそのうちに死に關するもの、少なくないことには思想としては別に理由があるけれども、それが作られたことには一つはかういふ事情もある。例へば昭公二十二年の經の「天王崩」によつて其の前年の冷州鳩の「王其以心疾死乎」、二十六年の經の「楚子居卒」に本づいて前年の子大叔の「楚王將死矣」が語られ、又は成公十七年の經の「晉殺其大夫卻錡」によつて十三年の孟獻子の其の死の豫言が、襄公十九年の經の「齊殺其

大夫高厚」と「齊崔杼殺其君光」とによつて十年の士莊子の此の二人に關する同じ豫言が作られてゐる類である。但し、例へば成公十三年の成子襄公二十七年の子木、昭公元年の趙孟、十一年の單子の死に關する豫言の如く、それらの死が、それぞれ同じ年もしくは次年の傳には記されてゐるけれども、經には見えてゐない場合もある。定公元年に豫言せられてゐる長弘の死の如きは、哀公三年の傳に記されてゐるが、やはり經には無いことである。かういふ類のものは、其の死が左傳の資料となつた何等かの典籍に記されてゐて、それに本づいて豫言が作られたのか、又は死の豫言をさせるに便宜な説話ができたために、先づ豫言が作られ、さうしてそれに應ずるやうに死の記事もしくは説話が構造せられたのか、問題である。たゞ前篇第五章に述べた如く、長弘については其の時代すらも明かでないから、それが哀公三年に殺されたといふ左傳の記事は、恐らくは左傳の構造であらうが、もしさうならば、これは豫言が先づ作られたものと思はれる。さうして此の一例によつて、他にも同じ場合のあることが類推せられるのではあるまいか。さすれば、豫言とそれが實現せられたことになつてゐる事件の記載とは、上に述べたところとは反對の徑路で作られたものもあるといふことがわかる。

豫言がかうして作られたとすれば、それが説話の上に於いて悉く適中したことになるのは當然である。倍公十二年の「管氏之世祀也宜哉」といふ君子の豫言、定公九年の「趙氏其世有亂乎」といふ仲尼のそれが、適中しなかつた豫言のやうに見える従つて、それは、豫言が後の事件

によつて作られたもので無いことの微證として考へられるやうでもあるが、これはたゞ、管仲が禮を守つたといひ趙鞅が陽虎を納れたといふ説話があるためにそれに因んで、道德的意義に於いての應報があるといふ一般的觀念を豫言の形で説いたものである。上に述べた豫言の作りかたに於ける第二の例とすべきであり、たゞその實現せられた説話が作られなかつたまでのことである。だから、かゝる一二の異例によつて左傳の豫言の全體の性質を論議すべきではあるまい。或はまた、趙に關する豫言の如きは、戰國末に於ける趙の滅亡が想起せられたものであるかも知れぬ。豫言は必しも短い時間のうちに實現せられるやうに作られたには限らないことを考ふべきである。豫言が實現せられるまでの時間には、場合によつて長短があるので、即時であることもあり、數年もしくは十餘年の後となることもあるが、それは説話として豫言の機會を作ることの便宜にもより、豫言せられる事件の性質にもよるのである。上に挙げた例によつても知られる如く、同じく死に關するものでありながら、それが長短一様で無いのは、第一の理由からであるが、戰爭の勝敗に關するものゝ如きは即時に實現せられる例が多いに拘はらず、家の興亡に關するものについては概ね其の實現までに或る時間があるのは、第二の事情からであらう。僖公十一年に豫言せられた晉侯の子孫の絶滅は二十四年の懷公の死によつて實現せられてゐるし、昭公八年の陳氏に關する豫言が陳和が齊の公室に代つて諸侯となつたことをいふのならば、その實現は約百五十年の後である。さすれば趙

のことについては、上記の如き考もまた成立つてあらう。豫言では無いが、昭公元年の趙孟と秦の后子との對話に於いて、后子が秦君を無道としながら「亡乎」といつた趙孟の間に對して、何爲一世無道國未艾也、國於天地有與立焉、不數世淫弗能斃也」といつたとあるのは、國君の無道といふことゝ無道なれば國が亡びるといふ一般的原則があるに拘はらず、其の國が後までも存続したといふ事實とを調和させるための説明であるが、此の場合に亡國の豫言がしてないのは、事實、秦が諸侯の國としては亡びなかつたからのことであるらしい。かういふ例のあることから見ても、豫言は適中するやうに作られてゐることが知られるであらう。管仲の場合の如きは偶然生じた一除外例に過ぎない。

さて、道德的意義に於いての豫言が悉く適中したことになつてゐるのは、上に述べたやうな應報の行はれることを人生の事實と見なすものであるが、いふまでも無く、それは眞の事實では無い。さうしてこのことは儒家とても全く知らなかつたのではあるまい。左傳の説話についていふと、上に挙げた秦の后子の言や、又は襄公十四年の晉の士鞅の豫言に、欒黶は無道ではあるが、父の餘徳があるためにすぐには亡びず、子の時に至つて亡びるであらうといつてある類は、此の應報觀と、必しもそれが事實で無いことを、調和させるために案出せられた考へかたであるので、昭公十一年の叔向の言の、天之假助不善、非祚之也、厚其凶惡而降之罰也、といふのも、思想としては、それと同じところに由來がある。昭公二十九年の史墨の豫言に、同じ罪過

がありながら范氏と中行氏とには其亡乎といひ趙氏にのみ若德可以免といつてあるのも、前の二氏は亡びたのに趙氏が亡びなかつたためであらうから、これは事實に合ふやうに豫言を作つたのではあるが、應報觀そのもの、事實に合はないことが意識せられたことを示すものではある。だから豫言が適中するやうに作られたのは、事實で無いことを思想上さう見なさうとしたものである。それは教化説、禮樂説や革命説のやうに、儒家が彼等の主張するところを、上代の實際状態であり先王の實行したことである如く思ひなし、又は祥瑞説、災異説のやうに、少しく思慮あるものには到底事實として考へ得られないことを嚴然たる事實であるが如く考へようとするのと、同じ心理から出てゐるのであらう。しかし、一步進んで考へると、かゝる事實に背反する思想が如何にして事實である如く儒家によつて考へられたか、問題になつて来る。廣くいふと、それは思惟せられることが恰も事實として存在することである如く錯覺せられる傾向が一般にあるのと、何ごとかを主張する場合には其の主張に實現性があり、従つてまたそれが其のまゝ事實として存在することでもあるやうな幻想を生じがちであり、特に知識社會が權力階級に從屬してゐる支那に於いては、彼等の思想にも一種の權力があるやうに思ひなされるため、それが一層強められるのとの故であらうが、道德的應報觀のみについていふと、既に述べたことがあるやうに、かゝる應報によつて一種の道德的秩序が世界に立てられることは、一般人の希求するところであり、そこからさういふ秩序の存在が常識とし

て信ぜられてゐたため、道德を説く儒家がそれと妥協したものと解せられる。たゞ其の場合、事實を正視することによつてさういふ常識を批判しようとはせず、漫然それと妥協し、従つてまた事實を曲歪して視たところに、儒家の思索の太だ淺薄であることが示されてゐる。人生の事實を正視すれば、さういふ一般人の希求が實現せられてゐないこと、正しいものが失敗し、禍害を蒙り、正しからざるものが成功し、權勢を得てゐるといふことに、氣がつくので、そこから、さういふ人生の意味を如何に解釋すべきか、またそれに對して人は如何に生くべきかの深い思索が、おのづから行はれて來なければならぬのに、初からそれが實現せられるものと思ひなし、事實を曲歪して視たのでは、さういふ思索を誘ふ機縁が無いのである。

勿論、かゝる人生を解釋するについて、個人を超越した社會の力といふやうなものを見ようとする現代的の考へかたが、上代人、特に次にいふやうに社會生活の殆ど存在しなかつた上代支那人に生じなかつたことは當然であるが、例へばそこに、人が生れながらにみづから有つてゐる宿命があると、人はみづから知らずしてそれと奮闘苦闘をするといふ、悲壯劇的精神がそれによつて展開せられて來るやうな、またはそこに大なる神の攝理があると、人がそれに没入するところに人生の意味があるといふやうな思想、或はまた罪惡の起源や本質について種々の考察などが、いろいろの意味で此のことゝ關係のあるものであり、さうしてそれが上代人の間に發生したに拘はらず、支那のむかしにはそれが形成せられなかつた。全體に支那

人には事實を事實として其の真相を究め、それに本づいて知識を構成しようとする態度が無く、或る程度まで事實を知れば、忽ち恣意な解釋によつてそれを曲歪してしまふ。天體の運行が觀察せられても、一旦それについての法則が立てられると、更に精密に其の運行を觀察してそれによつて此の法則の正否を検討しようとはせず、法則に合はない運行のあるのを見ると却つてそれを運行そのものゝ過としてしまふ。占星術によつて常に此の觀察が曇らされてゐることは、いふまでも無い。或はまた古人の事跡が探究せられても、道徳的教説によつていふもそれが晦まされる。陰陽說五行說などもまた其の類である。これには知識社會が權力階級の從屬者として民衆の實生活から遊離した地位にあり、思想を單に思想として、即ち實生活から離れて、遊び得たのと、權力者の權力を行ふ態度が思想の上にも反映して、思想そのものに權力があるやうに考へたとの故もあらうと思はれるが、それは別に研究すべき問題として、ともかくも一般の傾向がかういふ状態であつたことは、何れの方面に於いても支那人の思索が淺薄の域を脱しなかつた重大なる理由となつたものであらう。だから、今の問題についても、思想としては、後にいふやうに、たゞ個人に於いて認められない應報を子孫に於いて認めさせようとするによつて、事實との不適合を緩和しようとするのみであつた。しかし、これはたゞ應報の現はれを知り難きところに追ひやつたのみであつて、死後の生にそれを認めさせようとするのと大差の無い考へかたであり、それについての思索を回避したまでである。

また實踐的には、外部から加へられた人の如何ともすべからざる天命があるとして、消極的に一種のあきらめをつけるか、又は道家の如く、禍福は外にあらずして内にありとして、如何なる場合にも晏如たる心もちになることを要求するか、の外は無かつた。もつとも、これらは道徳を説く立場からでは無いので、儒教に於いては、本来、成敗禍福から離れた人の義務としての道徳が説かれてゐるが、しかし、儒家のさういふ道徳的立場からもまた、人生の事實を事實として視て、そこに如何なる意味があるかを解釋しようとするやうな態度は生じない。はじめから性は善なりと決めてかゝり、又は先王の道といふ一定の教條を外からの命令として強制しようとするのが、儒家の態度であることを思ふと、なほさらである。たゞ例へば、君臣關係に於いて、奸惡なるものが進み忠良なるものが退けられるといふやうな事實を、君主の不明もしくは不徳に歸する考へかたはあるが、これは、かゝる事實を解釋することよりは、君主の道徳を説くことに主なる意義がある。

しかしまた儒教の道徳觀に於いても、其の説くところの道徳が、實踐的には、成敗や禍福の觀念と離れてゐない一面があるので、孝經に於いて説かれてゐる孝の實踐的意義は、身を立て家を保ち利祿を得ることであり、君臣關係に於いても、君の不明な場合には、仕を致して去ることが説かれてゐて、それは實際の風習としては、保身の術に由来があり、或はそれが含まれてゐる。第二章に説いた如く、義から利が生ずるといふ思想を儒家が採用したのも、考へかたは違ふけ

れども、此の思想と接觸するところがある。また易に附會せられた道德説に於いて謙抑が教へられたのも、盈れば缺けるから缺けないやうにするために盈たさないやうにせよといふのであり、そこにやはり同じ思想がある。これらは戦國末もしくは漢初の儒家の思想であるが、それは此の時代に至つて始めて儒教に入つて來たものとは考へられぬ。尙書の政治思想にも詩に散見する宗教的觀念にも、利福を求めるとは明かに容認せられてゐる。だから儒教の道德説の少くとも一面には、早くから道德的應報の存在を希求する常識的な考と結びつき得るもの妥協し得るものがあつたとしななければならぬ。従つて、それが人生の事實に適合するかどうかを深く省察するやうな態度は儒家の間に生じなかつたのである。のみならず、かういふ考は思想としては、道德的によき行をしたものが成功し福をうけ、然らざるものが失敗し禍をうける、といふことから一轉して、成功し福を得たものは道德的によきものであり、失敗し禍をうけたものは道德的によからざるものである、といふことになり易く、また實踐上の用意としては、功を成し福を求めんがために道德的規制に従ふといふ考を導くものであつて、そこに既に述べた成功者讚美の思想利を得んがために義を行ふといふ考などと一致するところがある。さうしてそれが儒家の典籍としての左傳の道德觀なのである。が、このことについてはなほ儒家の道德が個人の個人に對するもの、詳言すると、個人と個人との間に何等かの關係がある場合に、其の關係に於いての個人が他の個人に對して有する、道德的責務であると

いふことを考へる必要がある。

左傳の豫言には個人の運命に關するものが少なくないといふことは、上にも述べたところであるが、これは襄公二十八年、三十年、昭公十年などの話に見えるものゝ如く、占星術による豫言でありながら、個人の死が説かれてゐることによつても知られる。古典に現はれてゐる支那の占星術は、全體から見ると、天下國家に關する、従つて政治的意義を有することを占ふところに其の特色があるので、分野の觀念が其の媒介をなしてゐるのも、それがためであり、さうしてそれは支那の知識社會が權力階級に隸屬するものであり、彼等の最大關心事が君主のため政治の道を説くところにあつたからであるが、さういふ占星術すら個人の運命を語るものとして取扱はれた説話のあるところに、左傳の豫言の特色が存在する。個人といつても君主とか其の重臣とかであるから、其の禍福はあつたから國の治亂盛衰と何ほどかの關係があるので、そこに政治的意義を有する豫言との契合點はあるが、直接には個人のことである。さうしてこれについては、上にも其の例を挙げたことがあるやうに、また例へば桓公二年の周の内史の言に、臧孫達其有後於魯乎とあり、僖公十一年の内史過の言に、晉侯其無後乎とある如く、家の興廢が豫言せられてゐることを參考すべきである。前者は積善の家に餘慶あり積惡の家に餘殃ありといふのと同じ考へかたであるが、其の意味は個人の生命の延長を子孫に於いて認め、そこに人の行爲の道德的應報があるとするのであるから、畢竟個人に於ける應報を説くの

と同じである。これは、人生のことはすべてが現實の人生に始終するものとせられ、死後の生活の如きことが思慮に上らなかつた上代支那人の思想に於いて、道德的應報を説かうとしたからであり、さうしてそれが子孫に於いて現はれるとするのは、支那人の家族本位の生活に其の根據がある。支那人の此の家族本位の生活は、家系の存続が絶對的に要望せられ、其の廢絶が道德的に罪惡視せられてゐることによつても知られるが、後者の思想は即ちそれである。ところが、其の家族生活はまた家長を本位としたものであるで、それは死者の祭祀が祖先、即ち過去の家長のみに對するものとせられたことによつても知られるが、道德的意義での應報が家長と家長たる其の子孫との關係に於いて行はれ、家の興廢が家長たる個人の行爲によつて決定せられるものとせられたのは、之がためである。さて、霸者や諸侯の行動と國際間の交渉とが記されてゐる春秋の傳としての左傳の如き典籍に於いて、何故に個人の禍福がそれほどに説かれてゐるかといふことについては、第四章にも言及して置いたが、そこにはなかつたことで、新に注意を喚起したいのは、此の思想に支那人の生活の特異性が現はれてゐるといふことであり、さうしてそれは、こゝに説いた如く、家の興廢が語られてゐること、關聯して考へる時、一層明かになる。

上代支那人の生活に於いては我々の意識する如き社會といふものが殆ど存在せず、家族生活が其の生活の全體であり、家族が即ち彼等の全社會であるといつても、甚しい過言では無い

ほどであつた。所謂士大夫以上の階級に於いては特にさうであつたが、庶人階級とてもほぼ同様であつたらしい。農民には郷黨としての生活があつたに違ひないが、それがどれほどの力を有つてゐたかは明かでない、たゞ推測し得られるのは、それよりも家族としての生活の方が重要であつたやうに見えることである。さうして郷黨よりも範圍の廣い社會の生活が無かつたことは、一層明かに推測し得られよう。「莊子胠篋篇に古代の状態として、鄰國相望、雞狗之音相聞、民至老死、而不相往來」といふことがあり、今傳はつてゐる「老子」にも此の語が編入せられてゐるが、それは勿論、道家の思想を古代に假託したまでのものではあるものゝ、かゝる思想の生じ得たこと、またかういふ思想を含む道家の説が一般に歡迎せられたことによつて、社會生活の存在しなかつた當時の支那人の現實の状態が想像せられる。こゝには「鄰國」とあるが、それは鄰里でもよく鄰家でもよいので、極言すれば人が各、自己を守つて他人との交渉を無くすることである。道家の思想には、其の一つの傾向として、楊朱の孤立的個人主義と共に、こゝまでゆき得るものがある。たゞ一方では、かゝる孤立した生活が、事實上不可能であるために、他人との交渉を持続しつゝ、自己本位、自己中心の生活とならねばならず、他方では、家族から離れた生活が考へ得られないために、さういふ自己本位、自己中心の生活が家族の一人として營まれねばならぬ。士大夫階級の生活を統制するために説かれた儒教の道德の教が、君臣關係についてのを除けば殆どみな家族道德であり、社會生活、集團生活に關するものが全く考へら

れてゐないことはいふまでも無い。さうして其の家族道德とても、家族を組成する個人と個人との間の道德であつて、家族といふものを一つの全體として見るのでは無い。此の家族道德の核心となるものは孝であるが、其の孝の教は親特に父に事へることを人の生活の全體とし、すべての生活を孝のためのものとするのであるから、それは家族内に於いては、人の生活は家長本位のものとなるのであり、家族外に對しては、人の生活の究極目的が自己の親のためにすることであるとする點に於いて、自己中心、自己本位の思想である。ところが實踐的には、それはおのづから利己主義となるので、そのことは、上にも述べた如く、孝經に明記せられてゐる。(これらのことについては舊稿、儒教の實踐道德に詳説して置いた。)或はまた國を治めるには先づ家を齊へ家を齊へるには先づ身を修めるといふ禮記大學篇に説いてあるやうな思想とても、家といふものを國から、身といふものを家から、離れたものとして見るものであつて、そこにやはり上に述べたことと同じ考へかたから來てゐるところがある。國といふのは、勿論社會のことでは無く、政治上の君主と家長とに關していはれてゐる此の説は、其の意味で特殊のものでもあるが、身または家をそれだけで孤立して存在するものゝ如く考へる點が、こゝでは問題となる。個人は家族の一人、社會の一員として生活し、家は社會關係を離れて成立たないのが普通の状態であるから、道德的修養についても、個人と家と社會とをそれぞれ分離して考へ、其の間に先後の順序がたてられるはずは無く、家と社會とから離れた身の修めやうが無い。

慎獨といふことには意味があるが、それは個人が孤立して存在するといふことから來るので無い。然るにかういふことはいはれたのは、一つは、實生活を其のまゝに視ることをせず、抽象的な概念によつて事物を考へるからでもあるので、身から離れた心意があるやうに説かれてゐるのもそれは知られるが、一つは、支那人の生活が上記の如きものであつたからである。さすれば、家族生活を生活の全體とすると共に、其の家族生活を家長といふ個人のための生活とする儒教道德の教には、考へかたこそ違へ、道家の思想と相通するところがある。これは、道家の説も儒家の教も、共に自己本位、自己中心の、もしくは利己主義的な、支那人の實生活に基礎があるからである。社會生活の無い生活は自己本位、自己中心であるのが當然である。

左傳に於いて個人の禍福が重要視せられ、多くの豫言がそれについて語られてゐるのは、上記の點に根本の理由があるといはねばならぬ。かゝる豫言は君主や其の重臣について語られてはゐるが、それは左傳の説話が霸者や諸侯や又は周の王室に關するものであるために、それに假託せられたに過ぎないのであつて、個人の禍福が問題とせられたことの意味は、それは別に考へねばならぬ。のみならず、第四章に述べた如く、政治は君主の政治であり、國の存亡も君主の存亡であるが、それは即ち國とは君主の勢力のことであるからであつて、其の點に於いては家が家長の家であるのと同じである。それと共に、君臣の關係は祿仕によつて生ずる君と臣との個人的結合であつて、それは致仕によつて何時でも絶ち得るものであり、さうして

孝と併稱せられるやうになつた忠は、此の個人的關係の上に立つ私的道德であるから、其の道德的責任は致仕によつて直に解除せられる。それから君民の關係は、民衆が君主の權力の強制によつて個々に、又は單なる群集として、それに服従したところから生じたものであり、恒久的的性質を有するものでも無く、一つの集團として結合せられたものでも無い。かゝる政治形態に於いて、君主はいふまでも無く、其の臣下や民衆の行動が自己本位であり、利己主義的であることは自然の趨向であるので、それは社會生活について上に述べたところと同じである。だから、君主や其の重臣の説話に於いて、個人の禍福が重要視せられるといふことは、此の意味に於いても當然である。要するに、現代人の意識してゐるやうな意義に於いての社會生活が無く、集團生活が無かつた上代支那人に於いては、すべての生活が自己中心、自己本位にならねばならなかつたので、權力あるものは自己の權力をふるはんとし、然らざるものはそれの地位と境遇とに應じて自己の生活を保持し、又は伸長しようとしたのである。教を説くものとても、また根本に於いてそれに従ひつゝ、何等かの方法でそれを規制しようとするのであつた。従つてそれには、全體に對する個々、集團に對する個人といふやうな關係のあることは夢にも思慮せられず、すべてが相對立するものとしての自己と他人との關係として考へられ、もしくは單に自己のみの問題として取扱はれた。儒家が人と人との間に貴賤尊卑の關係をつけ、人をして各、其の分を守らせること、即ち所謂禮を守らせることを説いたのも、此の故である。

が、常識的には成敗と利害と禍福とを顧慮することによつて、自己の行動に或る抑制を加へ、それによつて禍害を避け、利福を得ることが考へられたのである。これとても實際には效果の甚だ少いことであるが、それより外に考へかたが無かつたのである。さうして此の常識的の考が儒家によつて採用せられ、それが左傳に於いて最もよく現はれてゐるのである。左傳の道德観はかう解することによつて、始めて其の由來が明かになるであらう。

ところで此の道德観がやがて左傳の歴史観と相應するもの、又は其の基礎となるものである。左傳は年代記の形を有する春秋の傳である點に於いて、特に經の解釋としては、一つ一つの記載について個々に其の筆法を説くことを主とする公羊傳や穀梁傳とは違ひ、經に記されてゐる事件が細叙せられ、もしくは其の遺漏が補はれた形になつてゐる點に於いて、左傳それみづからが年代記の外観を有するものである。そこで左傳の敘述の跡を見ると、種々の事件の記録めいたものやさまざまの説話が雜然として記されてゐて、其の順序が年代記になつてゐること、思想的に共通の點があること、の外には、一見、其の間に何等の統制が無いものやうである。しかし、よく考へると、そこには個々の事件として其の一つ一つの間、又は上に述べた道德観によつて個々の人物の心術行動と其の應報としての其の人物の運命との間に、或る關係のつけてあることが知られるので、そこに單なる年代記とは違ふ左傳の特色がある。さうしてそれは經には見えてゐないことであるから、其の意味からでも、このことは經の



解釋としての左傳の特色といはねばならぬ。

第一に事件と事件との間に關係をつけるといふのは、或る事件の前にそれを導き出す事件、其の起因となる事件があることであるが、それには二つの事件が何れも經もしくは其の他の前出の文獻の記載に根據のある場合もあり、一方だけそれによりながら他方は左傳の作者の案出したものである場合もある。都合よくかういふ關係をつけ得るやうな二つの事件が經などに見えてゐることは寧ろ稀なはずであるが、それでも可なりに見えてゐるのは、經の記載に或る解釋を加へたり經に記してないことを附加したりしてあるからである。例へば桓公二年の「杞侯來朝に不敬、杞侯歸、乃謀伐之」といふことを附加し、それと共に其の次に記してある「入杞を討不敬也」と解することによつて、兩者の間に聯絡をつけ、更に翌三年の「公會杞侯于鄆を求成也」と解することによつて、前年の事件を終結させてゐたり、十六年の「公會于曹を謀伐鄆也」と解することによつて、次の「公……伐鄆の、また莊公三十年の「公及齊侯遇于魯濟を謀山戎也以其病燕也」と解することによつて「齊人伐山戎の準備行動としたり、或はまた倍公三年の陽穀の會を謀伐楚也」と解することによつて、翌四年の「公會齊侯……遂伐楚」に、また昭公二十五年の黃父の會を謀王室也」と解することによつて、翌二十六年の「天王入于成周」に、關係づけたりする類は何れも經の記載に現はれてゐる前後の事件を結びつけたものであつて、此の例は頻繁に現はれて来る。また例へば隱公六年の「鄭伯如周……王不禮焉」は經には見えず、

史記の周本紀及び鄭世家に記されてゐることであるが、これは鄭世家の「莊公不朝を介して桓公五年の經の「祭人衛人陳人從王伐鄭」に聯絡をつけるために採用せられたものであらう。六年の周桓公の言に「鄭不來矣」とあるのは、鄭世家の「不朝」によつて作られた豫言であるが、左傳には此の「不朝」のことが記して無い。編者の疎漏であらう。なほ周桓公の言は周本紀にも鄭世家にも見えぬ左傳の新案であるが、其のうち「我周之東遷、晉鄭焉依」が周本紀の別の場合の富辰の言を取つてこゝに轉用したものであるといふことは、前篇第二章に説いて置いた。しかし例へば定公三年の「鮮虞人敗晉師于平中、獲晉觀虎」が五年の經の「晉士鞅帥師圍鮮虞」の、また哀公九年の「齊侯使公孟綽辭師于吳」が翌年の經の「公會吳伐齊」の起因として語られてゐるが如きは、經の記載によつて其の起因となる事件を左傳の作者が新に考案したものと見なすべきである。これは經には勿論、史記にも見えないことである。また例へば僖公十八年の「梁伯益其國而不能實也」と其の翌年の「梁伯好土功、亟城而弗處、民罷而弗堪」とが十九年の經の「梁亡」の、文公二年の「秦伯猶用孟明、孟明修國政、重施於民」が翌年の經の「秦人伐晉」の、或は宣公十四年の「孟獻子の言が翌年の經の「公孫歸父會楚子于宋」の起因として記されてゐるが如きも、同じことである。これらもまた無数にある例であるが、經に記載のある戦争について其の勝敗の原因となるべき事件が説話として新に作られてゐる場合の多いことはいふまでもあるまい。が、これらは事件として記されてはゐるが、寧ろ次にいふ人物に關するものとして取扱ふのが妥當であら

う。或はまた經などの記載から出たことで無く、上記の如き關係のつけてある前後の二つの事件が共に左傳の創案である場合も多く、前篇に述べた種々の説話に於いてそのことは看取せられるが、其の最も著しい例として第四章に説いた弭兵の會に關する一團の諸説話を擧げることが出来る。そこには説話として作られた幾つもの事件の間に、さういふ關係の連鎖ができてゐる。のみならず、それらの説話は、經の記載にある宋の盟を弭兵の會として解釋することによつて形成せられてゐる上に、同じく經に見える虢の會をも其の繼續と見なし、また其の他の二三の經文をもそれぞれ利用し、それらを新に作られた諸説話といろいろに關係させてある。このことは同章に述べたところによつておのづから知られようから、こゝでまたそれを再説するには及ぶまい。

以上は事件と事件との間に關係をつけてある場合のことであるが、それが人物についていはれる場合には、或る人物の心術言動と其の應報としての霸業の成否國の興亡戰の勝敗もしくは個人としての生死禍福との因果關係となるのであつて、それが左傳の第二の特色である。さて、此の因果關係は道德的意義を有するものであり、また上に述べた豫言がそれに伴つて説かれてゐることが多い。従つてこれは、道德的意義に於いての豫言を考へた時に説いた如く、普通には經などの記載によつて其のこの起因としての説話が作られるのであるが、豫言としての説話と共に其の應報としてのが考案せられてゐることもある。また經には或る人物

についてのかゝる説話が無いから、經の記載の間に於いてかういふ關係のつけてあることは稀である。文公十五年の季文子が前年の齊人執單伯と此の年の齊侯侵我西鄙、遂伐曹入其郛とを齊侯……己則無禮而討於有禮者と評することによつて十八年の齊人弑其君商人の豫言をしたやうな例もあるが、甚だむりな附會である。

さて、左傳に於ける此の二様の關係を通じて考へると、經の記載には、本來、かういふ關係が考へられてゐないから、其の間にかゝる關係をつけるには、これまで擧げた二三の例によつてもわかる如く、經文に或る解釋を加へてそれによることが必要であるが、左傳の創案した説話は、初から其の意味で作られてゐる。また經のみによる場合には、多くの記載の間に因果關係をつけることは困難であるが、新に作られた説話では、かゝる關係を幾つものつないでゆくことができる。なほ經もしくは其の他の既に存在する文獻の記載に本づく場合には、其の事件の起因となつた事件としての説話を作るのが普通であつて、其の結果として生じた、もしくはそれから導き出されたこととなる事件の説話は、殆ど作られてゐない。其の理由の一つについては後にいへうと思ふが、經などに記載せられてゐる事件は、戰爭の勝敗とか又は國の滅亡とか人の死とかいふものであつて、それには道德的應報觀によつて其の起因としての事件が作り得られるけれども、其の結果としての説話は、かゝる道德觀からは想像し得られないこと、また如何なる事件も其の起因は或る個人の心術や言動にあるとせられてゐる支那思想に於い

ては、事件の原因としての何人かの心術言動を構想することはできるが、或る事件を原因としてそれから生起する結果を思慮することは困難であることなども之について考へらるべきであらう。しかし、經などの記載によつて與へられた事件が無くすべてが新に創案せられた説話である場合には結果としての事件の説話も作り得られるので、弭兵の會の場合に其の例がある。また道徳的意義での豫言と其の實現せられた説話と、兩つながら左傳の創意である場合のあることは、上にも述べた。かういふやうにして、左傳には種々の説話もしくは記載の間、一々、先行事件と後繼事件との、又は起因となつたことの説話と其の結果としてのそれとの關係がつけてあるので、杜預が張本もしくは起本などの語で説明してゐるのは、概ね此の關係に於ける前の方を指したものである。

しかし此の考へかたは、或る一事件と他の一事件との間に、又は或る人物の行動とそれに對する應報との間に、離るべからざる關係があるといふのみであつて、二つの間に如何なる時間的過程があるかは、全く問題とせられてゐない。或る事件によつて導き出された事件は、其の年または翌年のこととせられてゐる場合が多いが、必しもそれに限らず、可なり年の數を隔ててゐる場合のあることが上に挙げた例によつても知られるし、人物の行動に對する應報が實現せられるまでの年數に長短種々あることも、また既に説いて置いた。これは、本來それぞれ的事件と事件との間にかういふ關係をつけなければ、それでよいのであつて、如何にして一の事件

から他の事件が生起し、如何にして或る人の行動が或る事件を誘致したかの過程が、或は寧ろさういふ過程のあるべきことが、思慮せられないからのことであり、其の意味に於いては、かういふ關係には殆ど時間の觀念がはたらいてゐない。(この點では、君主の行動がすぐに天下國家の治亂となつて現はれるといふのと同じである。)だから、此の關係は年代記としての左傳の組立てとは別なものであるが、全體から見ると、いろいろのことについて結びつけられたかういふ關係の絲が、それぞれ單獨に數多く存在し、しかも同じ時代に錯綜して現はれてゐるか、それはむしろ年代記の組立てを破壊するものといつてもよいほどである。これは、かういふ考へかたが、年代記たる春秋の經の順序に従つてそれに記載せられてゐる事件を細叙するといふ意味での左傳の意圖とは、全く異なつた精神から出たものであるのに、其の二つが混和せられたところから生じたことである。従つて、年代記的敘述の間から強ひてそれぞれの事件を抜き出して其の間にかういふ關係をつけるか、又はかういふ關係をつけるために構想せられた説話を強ひて年代記的敘述のうち、織り込むか、何れかの方法によつて左傳の全體が作られてゐる。此の點からいふと、上記の如く時間の間隔が長短種々になつてゐるのも、此の抜き出した織り込みかたが、年代記的記載に制約せられて、一樣にできないからのものである。

なほ一つの注意すべきは、かゝる關係が一つ一つの事件、ひとりひとりの人物について離れ離

れにつけられてゐるといふことである。道德的意義に於ける禍福の應報が個人について語られてゐることについては、上に其の理由を考へて置いたが、個人の行爲が個人だけで行はれ、或は場合によつては、個人だけがかたがつくものゝやうに見られてゐるところに、個人の行爲の社會的意義が理解せられてゐないことが知られ、さうしてそこに集團生活が意識せられてゐなかつた上代支那人の思想がある。一つ一つの事件について其の間の關係が語られてゐるのみで、全體としての治亂興廢の動きが全く説かれてゐないのも、それと關係のあることであらう。もつともこれは、左傳の根據になつてゐる經の記載も、其の他の文獻によつて傳へられた説話も、すべてが個々の人物個々の事件に關するものであるからでもあるが、それと共に、集團生活、社會生活、または民族としての生活が無いために、全體の形勢といふことが人の思慮に上らなかつたところにも、其の理由があらう。上に述べた如く、會盟とか戦争の勝敗とか國の滅亡とかいふ事件によつて導き出された事件としての説話が作られなかつたといふのも、一つはこれがためであるらしい。かゝる事件の結果として生起することは、天下全體の治亂に關するものでなければならぬからである。勿論全體としての天下の形勢の推移を看取しもしくは叙述するやうなことを上代人に求めるのは、むりであるので、史記の如き史籍に於いても、年代記的記録と見なすべき部分は、本紀といひ世家列傳といひ、家もしくは個人の事蹟を離れ離れに叙述してある。十二諸侯年表とか六國年表とかいふやうなものゝあるのは、天

下全體の形勢を見ようとするために作られたらしくも思はれるが、他の表と對照して考へると、必しもさうでは無く、諸國の年表を、便宜上、一括したまでのことであらう。また他の方面から觀察すると、呂氏春秋や韓非子や韓詩外傳や又は後の新序や說苑や國語やに見える上代の説話のすべてが、個々の人物、個々の事件について語られてゐること、またそれから類推すると、種々の春秋といふ名によつて戰國時代に多く現はれたものに於いても、多分同様であつたらうと思はれることを考へねばならぬ。これは、さういふ説話が、本來、教訓的意義を有するもの、君主もしくは爲政者の勸戒とするためのものだからである。さすれば、儒教の典籍として道德的意義を有する左傳に於いて、やはり同じ取扱ひかたのしてあるのも當然である。道德的意義での應報を説く場合に於いては、なほさらである。さて上記の二つの點から見ると、左傳に於いて語られてゐるかういふ關係は、現代人の考へるやうな歴史的原因關係とは全く違つたものであることが知られる。集團生活が無い、個人の生活の社會的意義が解せられない、さうして事件の時間的推移もしくは展開の過程が思慮せられないものに、歴史はわからないはずである。しかし、上代支那人の思想としては、それが彼等の歴史觀であつたとはいへよう。其の意味に於いて左傳の歴史觀がこゝにあるといふことができる。

左傳の歴史觀がかういふものであるとすれば、それが上に述べた道德觀の上に立てられたもの、もしくはそれと相應するものであることは、改めていふまでも無からう。事件と事件と

の間に於ける因果關係には、直接には道德的意義を有たない場合があるが、それとて、一つは既に述べた如く如何なる事件も人の行爲として考へられてゐる點に於いて、一つは左傳が道德を説く儒教の典籍である點に於いて、間接にはそれを有するものである。人物の言動と其の應報との關係はすべてが道德的である。たゞそれに關する説話の製作の徑路が、多くは或る與へられた事件に適應するやうに、其の原因となる事件を構成するところにあること、相應じて其の道德觀が、成敗の跡によつて人の心事の是非を斷じ、禍福の現はれるのを見て其の言動の善惡を察するものである點に於いて、數説いた如く、成功し福利を得たものは道德的に讚美せられ、失敗し禍害を蒙つたものは道德的に罪過があるとせられる所以があるので、それは決して正しい道德觀では無い。人の死を見、又は子孫の絶えたのを見て、必ず其の人に道德的罪過のあるべきことを想ふに至つては、殘酷の甚しきものといふべきである。それにも拘はず、かういふ思想を儒家が有つやうになつたのは、儒教の思想の根本に缺陷があるのと、時勢の變化及び儒家の地位との故である。此のことについては後に考へようと思ふが、たゞ此の傾向は前漢後半期に於いて著しく強められたものであり、さうして、上にも數述べた如く、左傳の種々の説話には多く當時の思潮が現はれてゐるといふことを、こゝに一言して置く。

## 第四篇 結語

### 第一章 春秋の傳としての左傳の特質

著者は第二篇に於いて、左傳の説話の主要なるものが如何にして作られたか、また如何なる徑路を経て左傳に見えるやうなものになつたかを検討し、第三篇に於いて、左傳に現はれてゐる種々の思想と其の由來とを考へた。そこで最後に結語として、春秋の傳としての左傳の特質と其の儒教史上の地位とを觀察し、さうして序説に述べて置いた左傳述作の時代と春秋の解釋法の變遷とに關する見解に對應させようと思ふ。

春秋の傳としての左傳の特色が、經の記載を細叙し補説した形になつてゐる點にあるといふことは、序説第二章に述べたところである。春秋の傳であるから、經の一々の記載について解釋が施されてはゐるが、其の解釋が書きかたによつて暗示せられてゐるといふ寓意の説明にとゞまらずして、それよりも事件を叙することに重點が置かれてゐるのである。それにも説話となつてゐると簡單な記事の形をとつてゐるとがあるが、何れにしても經の記載に本づいたものもしくはそれに結びつけられたものである。しかし説話には、其の實經の記載

の細叙でも補説でも無く、本来、經とは何の關係も無いものを、強ひて經の記載に關係させた場合が少なくない。例へば襄公二十九年の季札が樂を聽いた話、昭公十七年の鄒子が古の官名を説いた話、二十五年の游吉が子産から聞いた禮の説を趙鞅にいつてきかせたといふ話などは、季札の來聘や鄒子の來朝や列國の會に吉と鞅との與つたことが經にあるために、其のそれぞれの年にこれらの話を編み込んだまでである。また例へば文公十八年の昔の才子不才子の話の如きは、父を弑して來奔したといふ莒の僕のことに関係して季文子が説いたことになつてゐる點に於いて、弑逆の記事のある經との間に些の聯絡があるのみである。或はまた昭公二十一年の周の王が無射を鑄らうとした話の如きは、此の年の經には何の關係も無く、たゞ冷州鳩の豫言によつて翌年の經の「天王崩」に結びつけられてゐるのみである。豫言を導き出すために新に作られた話は概ね此の例である。更に昭公元年の子産が實沈臺駘のことを説いた話、六年の鄭が刑書を鑄た話、二十九年の蔡墨が蒙龍氏御龍氏や社稷五祀の説明をした話の如きに至つては、經とはどこにも接觸點が無いものであり、第一の話は誘つた晉公の病も第三の如きについての龍が見えたことも、經には全く記載が無いが、此の類のものは少からず左傳に存在する。さうしてそれらは、或る年にかけて記してある點に於いて、總に年代記としての春秋の傳たる面影を具へてゐるので、たゞそれだけの意味で經との聯絡があることになつてゐる。多くの説話が經の簡單な記載に本づいて作られてゐることは、いふまでも無いので、襄公二年

の經の「夫人姜氏薨」によつて姑婦間の道德を説いた一場の物語が、四年の「陳侯午卒」から楚の行動と陳の滅亡の豫言との、また九年の「宋災」から司城子罕の政に關する説話が案出せられてゐる類がそれであり、かういふ説話を數多く羅列することによつて左傳の大部分が成立つてゐる。

次に説話の形をなさない簡單な記事に於いて、經の記載によりながら、それに見えないことを補足した形になつてゐるものも少なくないので、それについてはをりにふれて數言及したことがあり、特に前篇第四章に多く其の例を擧げて置いたし、また左傳の到るところにそれが發見せられるのであるが、更に一二の例をこゝに示すならば、宣公八年の經の「楚人滅舒蓼」について「及滑洎盟吳越而還」を添加し、成公十八年の經の「杞伯來朝」について「勞公且問晉故、公以晉君語之」といつて、そこから「杞伯於是驟朝于晉而請爲昏」を導き出し、又は襄公二十四年の經の「叔孫豹如京師」について「聘且賀城、王嘉其有禮也、賜之大輅」と附記し、此のことの前に「齊人城邾」といふ經に無いことが記してある、或はまた宣公九年の「仲孫蔑如京師」について其の前に「王使來徵聘」を、昭公六年の「齊侯伐北燕」について其の前に「齊侯如晉、請伐北燕也」を書き加へてある類がそれである。隱公二年の經の「公會戎于潛」に關して「戎請盟、公辭」といひ、其の次の「盟于唐」に先だつて「戎請盟」と記してある如きは、かういふ方法によつて經の二條の記載を相互に結びつけたものである。これらのうちの昭公六年のは齊世家に記されてゐることであるが、其の他のは史記

に所見が無い。(昭公六年の上記の記事に關して北燕の君の名を簡公としてあるが、これは燕世家の記載に合はぬ。左傳の作者の錯誤であらう。)かういふやうな記事についても、また經には見えないもの、經の記載とは直接の關係の無いものが少なくないので、例へば、莊公十九年の燕衛鄭周の交渉に關するもの、文公四年の衛侯如晉拜及、曹伯如晉會正、宣公三年の晉侯伐鄭、襄公元年の齊太子光爲質於晉などがそれであり、さうしてこれらは史記から取つてそれぞれ、の年に編入したものである。或はまた隱公七年の陳五父如鄭蒞盟、八年の鄭伯以齊人朝王、第二篇第三章に述べたことのある倍公十八年の鄭伯始朝于楚、文公三年の衛侯如陳などの例の如く、史記にも見えず、何等かの出所があるのか左傳の造作であるのか、それだけでは知り難いものもある。かういふ記事もまた頻繁に現はれてゐるが、それは、經には全く見えてゐないことながら、年代記としてそれぞれの年に記してあることによつて、春秋の傳たる外觀を保つてゐる。以上は經に記して無い事件の叙述についての考察であるが、左傳にはまた、例へば隱公元年の經の「及宋人盟于宿」について「始通也」といひ、二年の上に引いた經の二條の記載についてそれぞれ「脩惠公之好也」また「復脩戎好也」と解し、三年の齊侯鄭伯盟於石門を「尋慮之盟也」、五年の宋人伐鄭圍長葛を「以報入郟之役也」、また六年の艾の盟を「始平于齊也」と解してゐる如く、經の記載の解釋としても、事件を事件として其の意義なり由来なりを説明してゐるので、多くの記載についてかういふやうな解釋が施され、それが連年現はれて來るのであるが、これもまた筆

法の隱微を闡明するところに主力を注いだ公羊傳や穀梁傳とは違つて、事件を重んずる左傳の特色である。或はまた隱公元年に「紀人伐夷」とか「有蜚」とかいふ經には見えない記事を設け、さうして「夷不告、故不書」とか「不爲災、亦不書」とかいつて、經に記されてゐないことの理由を説いてゐるやうな場合もある。これもまた同じところに由来がある。

ところで、左傳がかういふやうにして年代記に編み込んだ多くの説話が如何にして作られたかといふことは、第二篇の各章に述べたところによつて既に知られたはずであるが、説話の形をなさない記事についても、史記によつたものゝ外は、概して左傳の造作と見るべきであらう。上に挙げた例についていふと、宣公八年のは吳と越とが連記してあることも、二國の勢力の世に現はれた時期も、これらの國について語られてゐる從來の説話とは調和し難いものであり、成公十八年や襄公二十四年ののは、成公が晉から還つたとか齊人の築城とかいふ其の前に記してあることゝ聯絡をつけたもの、また宣公九年や隱公二年のは、何れも經の記載そのものから案出し得られることである。だから、上記の如く解せられる。さすれば、隱公七年、八年、文公三年のも、またそれから類推し得られるので、倍公十八年のについて第二篇第三章に説いたことも、またそれを證するものであらう。多くの豫言や説話が左傳に於いて作られてゐるとすれば、かゝる記事が同じやうにして案出せられたことに不思議は無い。經の記載の上記の如き解釋とても、左傳の作者の考案に違ひないので、かういふ解釋は前後の記載と對照すれば

容易に下し得られる。僖公五年の首止の會を「謀事周也」と解し、八年の洮の盟を「謀王室也」といつてゐるのが、これらの會盟に王世子もしくは王人の名が見えるところから考案せられたものらしいこと、それに反して九年の葵丘の會を「尋盟且修好」と説いてゐるのが、特殊の理由を構造する手がかりとなる記載の無いためであらうと思はれること、なほ第二篇第一章に述べた莊公三十二年の「城小穀を爲管仲也」と解してゐるやうな場合すらあること、などを参考すべきである。

左傳はかういふやうにして作られた説話や記事を、いろいろの方式で直接間接に經の記載に結びつけ、年代記として編成したものである。説話についていふと、それは或る人物もしくは或る事件に關して從來世に傳へられてゐた個々の説話、現存の文獻では呂氏春秋や韓非子や韓詩外傳などに見えてゐるのと同性質のものであり、前漢末の編述である説苑や新序、また現存の國語の内容をなす説話も、それと同じである。たゞさういふ個々の説話を春秋の二々の記載に結びつけ、全體として年代記の形を具へさせたところに、左傳の特色があるので、それは左傳が春秋の傳として作られたものだからであり、國別にかゝる説話の集めてある國語との差異もまたそこにある。國語は史記編述前から存在した同名の書の形態を繼承したものであらうが、それは、本來、春秋の傳として編纂せられたものでは無い。左傳に對して國語が外傳と稱せられたのは、説話の内容に於いて左傳のと密接の關係があるからであらうが、全體の

性質は全く違つてゐる。此の國語の説話には、第二篇の所々で言及した如く、左傳のによつてそれを發展させたものが多く、従つて其の編纂の時期は左傳よりもいくらか後れてゐなければならぬが、左傳が製作せられてゐるに拘はらず、さういふ國語が編纂せられたのは、説苑や新序の世に現はれたこと、共に當時に於いてはかゝる説話が個々の説話として意味のあるものと考へられてゐたこと、従つて、必しも左傳の如く年代記的に編成せられることが要求せられなかつたことを示すものである。個人の道徳的勸戒とするのが主旨であるとすれば、これは當然である。「人間生活の歴史性社會性を考へず、如何なる場合でも同じやうにすべての責任を個人に歸するのが、支那思想だからである。従つて左傳の如きもの、現はれたのは、新しい方法によつて春秋の傳を作らうとする特殊の要求から出たことであつて、説話としての意味がそこにあると考へられたからでは無い。藝文志に公羊外傳穀梁外傳の書名が見えてゐて、それが如何なるものであるかはわからぬが、或は二學派に屬するものが二傳もしくは春秋に關係させてかゝる説話を集めたものでは無からうか。所謂義の解釋や筆法の説明は二傳で足りたであらうと思はれるのと、左傳に對する外傳としての國語の作られたこと、からの臆測である。もしさうとすれば、それはやはり年代記的のものでは無かつたらう。年代記的にすれば外傳では無くなるからである。たゞ、かうして形成せられた左傳に於いては、從來傳へられてゐた説話を潤色し、また新しい説話を數多く作つてあると共に、さういふ説話の潤色



や製作には、春秋の傳として經の記載と照應させたり年代記的に排列したり、特に前篇第六章に述べたやうな道德觀歴史觀によつて事件と事件との間に思想上の聯絡をつけたりする必要から、それについての特殊の用意が加へてあるので、それがために説話そのものにも特色が生じてゐることを見のがしてはならぬ。

ところで、左傳よりも前に世に現はれた典籍で、かゝる説話を年代記のうちに織りこんでゐるものは史記であるから、左傳の述作は多分それに示唆せられたものであらう。勿論、史記と左傳とは全く性質の違つたものである。第一に、史記には國別に世家が立て、あつて、その點に國語と同じ精神があるが、左傳は春秋の傳であるから、それとは形態が同じで無い。たゞ春秋そのものに於いて、魯を本位としながら、廣く列國に關係のあることが記載してあるから、左傳とてもおのづから列國の世家に記されてゐる説話を包含したことになる。しかし、それよりも一層重要な點は、年代記の所々に説話が挿入せられてゐる如き感じのある史記とは違ひ、左傳に於いては、説話の連続によつて年代記が形成せられてゐる如き觀を呈し、全體としての年代記そのものが内容の甚だ豊富なものになつてゐることである。簡単な記事で説話の形をなしてゐないものが其の間に點綴せられてゐても、それは年代記の主體では無く、却つて説話と説話とをつなぐはたらきをするものとなつてゐるので、それと同じやうな記事が主體となつてゐる史記の年代記との違ひがそこにもある。それから今一つは、左傳に於いて

は、既に説いたやうな意義での因果關係が事件と事件との間につけてあり、その意味で説話も作られてゐるのに、史記に於いてはさういふ特殊の用意が無いといふことである。これは左傳が道德を説く儒家の經典としての春秋の傳であるのに、史記はさうで無いところに、主なる理由があらう。

さて、かうしてできてゐる左傳を讀むと、全體としては年代記の形を有つてゐるに拘はらず、讀者の興味は寧ろ一つ一つの説話から生ずる。また年代記としては歴史的事實の記録であることが豫想せられるに拘はらず、一つ一つの説話はそれに反して、或は戰國的精神から生まれたもの、或は道德的教説もしくは卜筮や占星術の如き特殊の思想を寄託するがために作られたものであつて、今日の讀者には、歴史的事實を傳へたもので無いことが、すぐに知り得られる。左傳はかういふ矛盾した感じを我々に與へるのであるが、これは、本來、獨立した個々の説話として語られて來たもの、またはそれに倣つて作られたものを、強ひて年代記の形を有する春秋の記載にからませてあるからである。勿論、説話が少く、外觀上、歴史的事件の記録らしく見える記事が主となつてゐる部分もあり、また説話の多く載せてある部分に於いても、説話をなさぬ記事が其の間に點綴せられてゐて、さういふ記事の一端は、獨立した意味も興味も無いものであるし、經の書きかたの解釋もまたどこどこに見えてゐるので、全體の上からは、甚だ混雜したものになつてゐるが、説話の間に點綴せられてゐる記事は、讀者の感じからいふと、

上にも述べた如く、説話と説話との間につなぎをつける用をなすのみであつて、特殊の注意がそれにはむけられず、書きかたの解釋とても強くは耳にひかぬ。また作者が意を用ゐて事件と事件とを結びつけた因果關係とても特にそれを探索する場合で無ければ、讀者の目には映じ難いのが常である。これらは左傳の大部分に於いて説話が主位を占め、それに力が集められてゐるからのことである。さうしてまたそれは左傳が説話の形によつて何ごとかを説かうとしたからである。説話は事件と其の経過とを語るものであつて、左傳が多く説話を載せてゐるのも上に述べた如く事件を叙することに重きを置いたからであるが、しかしそれを語る主旨は事件そのものにあるのでは無くして、それに寄託せられてゐる思想にある。支那の知識階級に屬するものは、知識により思想により言説によつて利祿を求め或は世を指導しようとする、其の地位から自然に養はれて來た性癖または傾向として、一般に口舌に長じ辯論を好むと共に、道を説けば道が行はれるものと考へてゐたので、それがために事よりも言に重きを置くこととなり、左傳の如く説話の形をとつて何等かの思想を表現しようとする場合には、其の意味で説話に力が集められたのである。従つて讀者もまたそれにひかれて、説話そのものに注意がむけられ、それに語られてゐる事件の年代記上の地位などを思慮するには至らない。豫言の如きものすら、其の興味は豫言そのものにあるので、それが適中したかどうかは、讀者にとつては、さして注意をひかぬことが多い。説話の多くが對話によつて成立つてゐる

のは、説話といふものゝ性質から來たことでもあるが、一つはまた之と同じところに其の理由があるので、説話そのものが多くは行動を語るよりも、言説を叙することを主としてゐる觀がある。豫言の場合に其の例の少からず見える如く、或る一人の言説によつて説話が形成せられてゐることすらある。

が一方から見ると、かういふ説話の形態が左傳の叙事に或る種の光彩を加へ、其の文章に味の生氣を與へる所以ともなつたので、それがまたますます讀者の興趣を深めることになる。將士の行動とかゝる對話とが錯綜して現はれて來る戰爭の説話の如きは、讀むものにくらかの叙事詩的感興を起させもする。其の叙述は必ず作者の特殊の用意の下になされたであらう。左傳の文章に前漢末期の一般の風體と頗る趣を異にするところのあるのは、一つは古典の擬作であるがために勉めてそれから離れようとしたからでもあらうが、一つはまた之がためでもある。(左傳には呂氏春秋とか史記とかいふ既存の書から寫し取つたところと左傳の作者の newly 書いたところとがあるから、其の文章は一樣で無く、史記などの文を取りながらそれに潤色を加へたやうな場合には、両者が混雜してゐて其の間に調和が無い。こゝにいふのは左傳の作者の手になつた部分のことである。)傳説的人物に關する説話には其の人物の傳説的であるところから生ずる、或は長年月の傳承の間におのづから附與せられた一種の興味をそれに存在すると共に、かういふ左傳の叙述もまたそれを助けてゐる。これらの意味に

於いては、左傳の説話は我が源平盛衰記や太平記のそれに似かよつた點が無いでも無い。説話に道德的意義の、または故事や傳説の講説が伴ひ、或はさういふ講説によつて説話の成立つてゐる場合のあることさへも趣を同じうしてゐる。一々の説話に於いてのみならず、全篇が説話の連続によつて形成せられてゐることに於いても同様である。或はまた此の最後の一事については、古事記との類似點もある。しかし、左傳を全體としてかう見る場合には、同じやうな形で同じやうな思想を盛つた説話があり、多量に多く反覆せられてゐること、どの國、どの時代の説話でも、また如何なる人物、如何なる場合のでも、みな同じ思想によつて同じやうなことが語られてゐて、文章の上にも變化が無く、人物については勿論、地方もしくは時代による特色すらも現はれてゐないこと、其の題材に抒情詩的情味のあるものが無く、叙述が概念的であつて具體的の描寫が無いこと、さうしてまた全體としては何のまとまりも無いものであることに気がつくので、それは説話の主旨が上に述べた如く言論の形によつて道を説くところにあるからであり、左傳が叙事詩に類するものとして見難い理由もそこにある。詩的情味のある點では、太平記や源平盛衰記の方がはるかに優つてゐる。

「かういふやうに、左傳は幾分の叙事詩的分子を含みながら、畢竟一種の年代記たるに過ぎず、またその説話が道德的講説に蔽はれてゐるのであるが、それは儒教の經典たる春秋の傳として書かれたからであると共に、支那思想の根本に關係のあることでもある。本來、支那には昔

から叙事詩が無く、其の代りに君主の言動の記録に擬せられたものが作られてゐたので、儒家の尙書がそれであるが、これは英雄説話が生れずして、其の代りに擬帝王の物語が現はれ、神話として發達せず、それが政治思想化したのと、相應することもある、さうしてそれは支那人の民族生活の特質に由來がある。支那人には、其の土地の地理的様相と、其の上に於ける生活状態と、並に周囲の民族に對する關係とから生じた自然の趨向として、民族としての團結が無く、従つて民族的活動が無かつたので、民族的活動の指導者、民族精神の顯現としての民族的英雄は現はれず、従つて此の意味での英雄の説話は生じなかつた。叙事詩として民衆の感情を昂奮させるやうなものができなかつたのは、當然である。前篇第六章に述べたやうに、集團生活、社會生活の無かつたことも、これに關聯して考へらるべきであらう。さうして同じ生活状態は、多數人の間の交渉を權力關係、政治的關係、即ち治者と被治者との關係に於いてのみ存在せしめたので、すべての權力と文化とが政治的權力者に集中し、知識階級もまたそれに隸屬するものとして成立し、政治及び政治道德に關する思想が其の間に發生した。少數の知識階級、權力階級の間にのみ用ゐられ得るあのやうな文字が作られ、其の文字によつて擬記録が書かれ、其の擬記録が君主の政治道德を假託した擬帝王の説話であるのは、之がためである。宮廷の祭祀や呪術を行ふものであつた史が、君主の行動や朝廷の事件を記録する任務を帯びるやうになり、従つてまた其の記録の稱ともなつたと推測せられることが、之と關聯して考へ

らるべきであつて、尙書の如きは王室もしくは諸侯に於いて實際かゝる記録が作られる習慣であつたため、それに擬して書かれたものであらう。(支那の歴史は君主の行動の記録もしくは君主を本位とした年代記から發達したものであり、後までも其の精神と形態とが繼承せられてゐる。初期の歴史は物語であつたといふ考へかたは、支那にはあてはまらぬ。過去の事件を物語として語り傳へる風習は支那にもあつたらうが、それは文字に記される歴史の形には發達しなかつた。)なほ支那人が實利を重んじ實用を尊び、詩的空想の力に乏しいものであるといふことも、また之について注意せられねばならぬ。さて尙書は其の形態が記録であると共に、其の實質は説話であるが、説話が記録の形態を取つてゐるところに意味があるので、題材にも敘述の態度にも、詩らしいところが無く、たゞ政治道德に關する理説のみが君主などの言として現はれてゐるのは、上記の成立の事情から見ても當然である。「詩」の雅頌に尙書もしくはそれを由來のある説話を題材として用ゐたものがあつても、それが叙事詩とはなつてゐないこと、またかゝる説話によつて政治道德の説かれてゐる點に此の種の詩篇の特色があることを考へ合はすべきである。さうしてそれを左傳の上記の性質と對照してみると、左傳は一方に於いて年代記たる春秋の傳であると共に、他方に於いて戰國時代から傳承せられた多くの説話の集成でもあり、従つてそこから尙書とは異なつた特色が生じてはゐるが、其の間に思想上の關聯があることは、上記の考説によつて、おのづから知られるであらう。が、かう説い

て來ると、春秋そのものが如何なる性質のものであるかを、更に考へてみなくてはならなくなつた。

第一章 春秋の性質と其の述作の時代

春秋は其の外観に於いては歴史的事實の記録としての形を具へてゐる。しかし序説第二章に述べて置いた如く、あのやうな簡単な記載では記載せられてゐる事件そのものがわからず、従つて歴史的事實の記録としての意味が少い。魯の公室にもし記録があつたとすれば、それは此のやうなものでは無かつたに違ひない。例へば諸侯の會同とか盟誓とか、あつたとすれば、それが何事のためであり何を誓約したかといふやうなことは、當然記録せられねばならなかつたと思はれる。然らざれば官府の記録たる用をなさぬからである。そこで春秋はさういふ記録に本づきながら特殊の用意を以てそれを節略したのだ、といふ解釋が生ずるであらうが、其の用意がよし暗示的な筆法で何等かの思想を寄託することであつたにしても、それがためには、事件そのものが解し難いまでにもとの記録を節略する必要は無かつたはずである。だから、春秋が果してかういふ徑路で節略せられもしくは書き改められた公室の記録であるかどうかは、問題である。

そこで春秋の記載を見ると、それが一々歴史的事實であるかどうかに疑を容れねばならぬことがいろいろある。例へば戎狄との關係の如きが其の一つである。莊公僖公文公の時代には戎狄と齊魯との交戦の記事が數、現はれてゐるし、邢衛鄭及び宋に關してもそれがあり、特

に衛についてのが多く見えるが、所謂戎狄がもし北方の遊牧民族を指すのならば、それが遠くかゝる内地に時々侵入して來たといふこと、また齊魯や衛が懸軍萬里それを伐つたといふことに疑があり、またもしこれらの諸國に隣接して戎狄と稱せられるものがゐたといふのならば、支那民族で無いさういふものが内地深く入つて生活し、また列國の間に介在して、そこに何等かの政治的勢力を形づくつてゐたといふことが、信じ難い話である。(これは、後の五胡十六國の場合の如く、戎狄から身を起したものが諸國の君主、當時に於いては即ち諸侯となつてゐたといふのでは無い。單に戎もしくは狄としてあつて、國の名の書いて無いことから、さう考へねばならぬ。なほ夷については、萊夷、嵎夷、淮夷などの稱呼が尙書にあつて、それらは異民族をさしたるものでは無いやうであるが、戎について同じやうな用法のしてあるのは、費誓篇に淮夷と並記してある徐戎のみらしく、さうして、詩にも春秋にも淮夷の名はあるが、徐戎は無く、春秋には徐の君主を子と稱して諸侯の列に加へてあるから、これは一般の用法では無いやうである。費誓篇の徐戎は、多分、淮夷に對するための修辭上の要求から出た稱呼であらう。だから春秋に於いても、狄は勿論、戎とても、異民族の稱呼として用ゐられたものと考へられる。)と、ところで、莊公三十年の「齊人伐山戎」は、第二篇第一章に述べた如く、後には一般に、山戎が燕の害となつたことに由來するものとして説かれ、従つて山戎は燕の北方にゐたものとせられるやうになつたので、桓公が燕の北方を伐つたといふ話がそこから生じたのであるが、經には毫も

さういふことが記して無く、所謂山戎の地のどこであるかは、全く示されてゐない。此の山戎が莊公十八年の「公追戎于濟西」、二十年の「齊人伐戎」、二十六年の「春公伐戎」、夏公至自伐戎、また僖公十年の「齊侯許男伐北戎」の戎もしくは北戎と同じであるかどうかも知り難いが、同じころに同じ方面と交渉を生じたことになつてゐるから、同じものと見るのが自然であらう。然るに莊公十八年の戎が魯に迫つて來たといふのであり、さうして戎がもし燕の北方のものならば、それが魯に迫つて來るには必ず燕を通過しなければならぬのに、戎と燕との間に交渉のあつたらしい記事は無い。だから、これは魯の附近にゐたものと考へるのが妥當であらうが、上に述べた如く、それはまた其の方で信ぜられぬ理由がある。二十六年のは戎を伐つたための出征の時間が長く、従つて戎が遠隔の地にゐたものゝやうにも見えるが、月が記して無いから、時間が長いとのみもいひ難い。左傳には桓公六年に北戎の齊を伐つたことが記してあつて、それに關して一條の説話が語られてゐるが、「北戎伐齊」とだけは齊世家に見えてゐるから、これはそれによつて例の潤色を加へたものであらう。ところが、匈奴列傳の「山戎越燕而伐齊」が齊世家の此の記事に對應するものであることを思ふと、史記に於いては、此の北戎は燕の北方にあるとせられた山戎をさしてゐるらしい。しかし經には此の年にかゝる記事が無いから、春秋の戎を史記の此の記載によつて解釋することはできぬ。

要するに戎、北戎、山戎の居所をどう考へるにしても、春秋の記載には疑がある。さうして此

のことは、戎の名の用ゐてあるのは僖公十年まで、あつて、其の後はみな狄となつてゐるけれども、其の同異がわからぬこと、邢衛鄭宋に關する記載には戎の名が全く見えず、邢については莊公三十二年から、衛に關しては閔公二年から、其の記載があるに拘はらず、何れも狄としてあるが、邢と齊との間には狄について密接の關係のあつたことが、僖公二十年の「齊人狄人盟于邢」によつても知られるから、齊について戎の名で記されてゐたものと邢との間にも何等かの交渉があつたらうと思はれるのに、それが見えないこと、これらの諸國と和戰種々の交渉のあつた狄の住地が全く記されてゐないこと、宣公三年及び四年に「赤狄侵齊」とあるが、十五年十六年には「晉人滅赤狄」と見えるから、晉の附近の狄が遠く齊を侵したことになつて、それが解し難い話であること、宣公三年に楚の伐つたといふ陸渾之戎が昭公十七年に晉に滅ぼされたとあり、また文公八年に雒戎の名が記してあるのを見ると、かゝる戎が晉楚の中間または雒水の附近、即ち支那民族の中心地域にゐたとしなければならぬこと、また戎狄と齊魯衛鄭邢宋との交渉の記事のあるのが宣公の初年まで、あつて、其の後は全く無くなつてゐること、などを考ふべきであり、これらもまた戎狄に關する記載を歴史的事實として見るに種々の支障のあることを示すものである。さすれば、春秋のこれらの記載は、戎狄が内地に入りこんでそこに政治的勢力を形成してゐたといふ假想の下に構造せられたものとするより外に、解釋のしやうがあるまい。齊が伐つたといふ山戎も、春秋の作者は齊の附近にゐたものとして書いたであらう。

が後になつて上記の如く解せられるやうになつたのは、戦國末期に行はれた燕の北方經略に關する知識によつて示唆せられたにめらしい。或は齊魯について戎と狄と二様の稱呼が用ゐてあることから考へると、少くとも其の場合のは漠然、北方の異民族を想起して書かれたものであつて、そのことみづからが、かゝる記載の事實で無いことを示すものとして考へ得られなくも無いやうであるが、さう考へねばならぬ確かな根據は無い。ところで、春秋が戎狄について上記の如き假想をしたのが何故であるかは知り難いが、或は王室が權威を失つた時代には夷狄が勢を得るといふ思想に本づいたものかも知れぬ。ともかくも、支那民族が夷狄に對して脅威を感じてゐたことから出たものではあらう。これについては、詩の雅頌に往々夷狄の征討に關するものゝあることを參考すべきであつて、それは一方に於いては、夷狄を邊境もしくは邊外にあるものゝとして取扱ひ、内地に入り込んでゐるものとはして無いと共に、他方に於いては、さういふ夷狄の征討が王者の重大なる任務とせられたこと、さうしてそれは夷狄の來侵が支那民族の脅威であつたからであることを示してゐる。(左傳は上記の春秋の思想を繼承して、そこから更に種々の説話を作り出した。僖公二十二年の陸渾之戎の地を伊川としての其の起源説話、それからの聯想と周本紀齊世家の周襄王三年の記載とによつて書かれたらしい僖公十一年の揚拒泉阜伊雒之戎のこと、成公五年の伊雒之戎及び陸渾蠻氏に關する記載、襄公十四年の姜戎の話などがそれである。第一第四の話が事實で無いことは第三篇第四

章及び第二篇第七章に述べて置いた。また第二第三の記事は經に全く見えないことであり、特に後者は經に本づきながらそれに無いことを添加したものである。)晉や秦と戎狄との間に交渉があつたといふのは、地理上許され得ることであるが、しかし此のことについても、春秋の記載が事實を傳へたものであるかどうかは別の問題であるので、それには同じ春秋の記載である上記の戎狄のことが參考せられねばなるまい。

以上は春秋の記載に歴史的事實と見なし難く従つてまた魯の公室の記録から出たとは考へ難いものゝあることの一例であるが、所々に散見する自然界の異常現象の如きも、果して魯の記録から出てゐるものかどうか問題であらう。例へば僖公二年に、冬十月不雨、三年に、春王正月不雨、夏四月不雨、六月雨とあり、宣公元年に、八月螽、成公元年に、二月…無冰などとあるが、かゝることはさまで奇異な現象とも思はれないから、もしそれが事實の記録であるならば、春秋にも、もつと多く現はれねばならぬのに、稀にしか記されてゐないからである。勿論、かう考へ得るにしても、それによつて春秋の記載には魯の記録から出たものが一つも無いといふことを推測するわけにはゆかないのみならず、直接にか間接にか、さういふ記録によつたものが多からうとは思はれる。あれだけの年代記を何等の資料なくして全然擬作することはできなかつたらうし、また諸侯の宮廷に於いて記録が作られてゐたことは想像しなければならぬからである。たゞさういふ記録が長年月の間、缺陷なく保存せられてゐたには限らず、記

録の體裁も一樣であつたかどうか疑はしいから、春秋の如き統一せられたものを編述するには、そのみに依ることのできない事情もあり、そこに編述者の造作を加へ得べき契機が存在する。また全體の上から見ると、春秋の記載が隱公から始まつて所謂十二公二百四十二年の間に限られてゐるのは、そこに何等かの述作者の意圖が無ければならず、さうして全體の上にさういふ意圖があつたとすれば、一々の記載についてもまたそれがはたらいてゐると推測すべきであり、従つて魯の記録から或る程度に資料をとりながら、そのみにはよらず、またそれを其のまゝには用ゐなかつたところのあることが考へ得られる。或はまた春秋の曆が一般に考へられてゐる如く所謂周正のであるとすれば、春正月とか夏四月とかいふやうな書きかたには矛盾が含まれてゐる。四季の稱呼は正月のたてかたとは別のものであつて、所謂夏正には合ふけれども、周正には適應しないからである。さうして、もしかう考へることが許されるならば、そこにもまた、もとの記録に何等かの變改の施されてゐる徵證があるのでは無からうか。なほ十二公の在位年數に於いて、桓文宣成四公は何れも十八年、莊昭二公は三十二年であり、また倍公の三十三年と襄公の三十一年とは其の間に一年の過不及はあるが平均すればやはり三十二年となるので、これらの數には偶然ならざる一致があるやうに見えるが、しかしこれは偶然と見ればそれまでのことであるから、さしたる問題にはならぬかも知れぬ。けれども上記の諸點に思慮すべき十分の價値がある。

かう説いて來ると、春秋を魯の公室の記録を節略したものと見る見解の成立たないことは、おのづから知られる。節略とするに限らず、如何なる意味に於いても魯の記録によつてそれを書きかへたとする見解は、同様に成立たない。さうしてそれが成立たないとすれば、春秋は何人かゝ特殊の意圖を以て新に述作したものとしなければならぬが、それは何人でありまた何時のことであつたらうか。

そこで考へるに、序説第二章で述べた如く、春秋が儒家の講説をまつて始めて其の意義の解し得られるものであるとすれば、それは、本來、儒家の經典として儒家によつて作られたものとするのが自然である。年代記の形をとりながら儒家の教説を寓するといふむりなしかたも、初から儒家の經典として作られたからだとすれば、其の理由がおのづから理解し得られる。さうしてまたこのことは、春秋の述作が一つの學派として儒家の既に存立した後であることを示すものである。此の點から見ると、春秋述作の時期は儒家の宗師としての孔子の時代からは或る年月を経過した後、即ち戰國初期とするのが妥當であらう。また春秋では現實の王には曾て用ゐられたことの無い、従つてまた魯の記録には存在しなかつたはずの「天王」といふ稱呼が周の王に與へられてゐるが、これは尙書の二典の「帝」について第二篇第六章に説いたと同じ理由によつて戰國時代に入つてからの思想であることが推測せられ、従つて春秋述作の時期に關する上記の推定をたしかめる用をなすものである。さすれば、春秋を孔子の述作と



するのは事實では無く、儒家の假託に過ぎないものとしなければならぬ。かゝる假託が春秋の作られた時に行はれたのか又は後からなのか、わからぬが、春秋が哀公十四年に終つてゐるとすれば、それは孔子卒去の二年前であり、従つて孔子に假託するためにはさうしたものと推測せられるから、春秋は多分、初から孔子の作に擬して作られたものであらう。ともかくも孟子の時代には既にさう假託せられてゐたことは明かである。序説第二章に述べた如く孔子製作説話に曖昧と不徹底とのあるのも、孔子の作でないものを孔子に附會し、魯の記録のみによつたもので無いのをさう説きなしたところに由來がある。春秋といふ稱呼が魯の史記の名であつたといふのも疑はしい話であつて、官府の記録にかゝる名があつたとは考へ難いやうである。公羊傳の莊公七年に「不脩春秋の名」とそれからの引用句と見なすべきものとが記してあつて、今の春秋の基礎になつたものがやはり春秋の名を有つてゐたことにしてあるが、此の説は其の全體が公羊傳の記者もしくはそれに採られた春秋の解釋者の造作に過ぎなからう。引用句まで記してはあるが、當時さういふ書が實際に遺存したとは思はれぬ。かゝるものが戰國末乃至漢初に存在したといふ話はどこにも無い。これは「星實如雨」といふ記載が解し難かつたために考案せられたことらしいので、穀梁傳には全く異なつた解釋のしてあるのもそれは知られるが、後者はまた穀梁傳の記者が所謂「不脩春秋」の存在を認めなかつたことを示すものでもある。公羊傳にそれのあるのは、孔子の言といふものを斷えず新作してゐた

ほどの儒家として、かゝることを假構するに躊躇しなかつた一例證となるに過ぎぬ。(公羊傳には此の不脩春秋を魯の記録とは書いて無く、また「君子脩之」といつたのみで孔子の名も出して無い。けれども公羊傳とても春秋を孔子の作とする通説に従つてゐたことは疑が無い。孔子の名を記さなかつたのは、其の記載が道德的意義を有たないものであるからかも知れぬ。)或はまた穀梁傳の定公十四年に「石尙」といふものが「欲書春秋して天王を諫め魯に服を歸した」といふ話があつて、これもまた春秋をもとの記録の名としたものであるが、此の話は孔子が春秋に於いて書くべきを書き書くべからざるを書かなくかつたといふことがあるので、それを春秋の基礎となつたといふ記録にまで及ぼしたところから作られたものである。此の「春秋」が周の記録のやうに解せられるのも、それがために考へかたが混亂したからである。歸服の記事がめづらしく此の年に現はれてゐるため、それを禮の復興として賞美せんがために案出せられたものらしい。要するに春秋の名をかゝるいふやうな意義に用ゐるのは、何れも後人のしわざである。

春秋の述作が戰國時代の初期であるとしても、こゝに一考すべきは、其の終結に「西狩獲麟」の記載のあることである。麟は空想の動物であるから、此の記載が歴史的事實で無いことは明かであり、さうしてかゝる記載が其のことのあつたとせられてゐる哀公十四年もしくは其の後の二三年間に作られたもので無いことも、またおのづから推測せられる。が、問題はむしろ

それが春秋述作の時に書かれたものかどうかにある。春秋には、よし歴史的事實で無いことがあるにしても、かゝる空想譚は記されてゐず、そこに外観上、歴史的事件の年代記と見なされ得る理由があるから、獲麟の記載は此の意味に於いて春秋の全體の精神と調和しないものである。何人の西狩であるか、記されず、甚だ漠然たる書きかたのしてあるのも、一般の記載の例とは違ふ。そこで考へるに、獲麟が空想譚であるとすれば、それには何等かの意味が無ければならぬが、それは何であらうか。麟は鳳と並び稱せられ、漢代には其の出現が聖君明主の上にある時の祥瑞として考へられた。其の他の場合には現はれるもので無いとせられたのである。しかし尙書の益稷、詩の卷阿に見える鳳、詩の麟趾に用ゐてある麟、または孟子の公孫丑篇に説いてある麟鳳には、何れも祥瑞の意味は無く、また全體に尙書の諸篇や詩の雅頌に祥瑞譚の見えてゐないことを思ふと、儒家が祥瑞説を取入れて、麟鳳を祥瑞視するやうになつた時期は、早くとも戦國末期より前ではあるまい。戦國中期までは、たゞ空想的な靈獸靈鳥として取扱はれたのみであらう。ところで春秋の獲麟譚は、麟を獲たこと、いひかへると麟の現はれたことに意味があるので、麟は現はれるために現はれたことになつてゐる。狩に於いて獲られたといふ點に、靈獸としてはやゝふさはしからぬ感はあるが、かう考へる外は無。さうしてかう考へるとすれば、それは現はるべき理由があつてのこととせられたに違ひなく、従つてまた祥瑞として構想せられたと見なければならぬ。が、さうなると、此の記載が戦國初期のもの

のであるかどうか、疑はれて来る。孔子が筆を獲麟に絶つたといふことは、漢代の文獻には數、見えてゐるが、現存の先秦の書にはそれが存在しないことも、また此の疑を助ける。さうしてそれについては、此の場合の祥瑞が何のためのものとせられてゐるかを考へねばならぬ。

そこで考へるに、春秋の末期に明君聖主、即ち眞の王者があつたといふことは、何人にも思慮せられなかつたに違ひないから、かゝる時に麟を出現させたことは、むりであり不合理である。しかし出現させたには違ひないから、強ひてそこに意味を求めると、それは、王者ならぬ王者が、當時にあつたためとするか、又は未來に出現すべき王者のためとするか、何れかの外には考へやうがあるまい。前者は即ち孔子素王説を根據として、麟が孔子のために現はれたとするのであるが、孔子素王説は、序説第二章に述べた如く、孟子の思想に其の由來があり、戦國末期に發達したことながら、それが明かな形を具へたのは、漢初であつたらしい。また未來の王者のためであるとするのは、さういふ王者の現實に存在する時で無ければ考へ得られないことであるから、それは天下の統一せられた後の思想であり、さうして秦の皇帝を暴君虐主視し、漢の王室を讚美する儒家の態度からいふと、漢代に至つて始めて生じ得たものであらう。二つの考の何れにしても、漢代の思想としなければならぬ。さすれば、此の記載は漢初に作られたものではあるまいか。ところで西狩といふことは、孔子については意味が無いが、漢の王室に關しては、西方の秦を破つて帝位についた事實の寓喩として解し得られるやうであるから、作者の

意圖は、多分、後者にあつたのであらう。西狩をかう解すれば、其の書きかたの漠然としてゐるのも、麟が狩によつて獲られたことになつてゐるのも、當然である。或は獲麟が春秋の終結となつてゐるために、それを春秋の述作そのことに關係させて考へ、従つてまたそこから素王としての孔子のために、麟を出現させたものと解することもできなくは無いやうであつて、說苑至公篇に記されてゐる說、または左傳の杜序の疏に引いてある孔舒元本の公羊傳といふものの考はそれであるらしいが、獲麟の記事を最後に置いたのは、後から添加したためであるとして、單純に解し得られ、必しもそれを春秋の述作に關係させて見なくともよさうであるから、かう見ることの根據は薄弱である。(孔子世家には春秋の作を獲麟の後に置いてあるが、說苑の上記の說では其の前のことになつてゐる。かういふことについても、思ひ思ひに種々のことが考へられたのである。)獲麟の記事の添加せられない前の春秋の最後の記事がどうなつてゐたかはわからぬが、隱公元年のはじめに何等異常の事件の記して無いことを思ふと、このもまた同様であつたらうと推測せられる。哀公十四年には或は特殊の事件の記載が無かつたのかも知れぬ。

もつとも、初から考へかたを改めてかゝれば、獲麟そのことを祥瑞とはせず、狩によつて獲られたといふ點を重視してそれを麟の本質に背くものとし、そこから麟が出づべからざる時に出で捕へられたことにしたのだといふ解釋ができないでも無い。しかしこれとても、麟を瑞

獸とする思想の上に立つてゐるものであり、さうして上に述べた如く其の思想が春秋の述作せられた戰國初期よりも後に生じたものであるとすれば、其の思想の存在するやうになつた時代に於いて、何の意味でかゝることが案出せられたのか、そこに疑問が生ずる。もしまた假に祥瑞說が戰國初期から儒家に用ゐられてゐたとするならば、春秋述作の際に、春秋時代を明君聖主の無かつた時麟の出づべからざる時と見て、かゝる記載が作られたものと解し得られるやうでもあるが、それにしても何故に出づべからざる麟を故らに出現させたのか、わからぬのみならず、上にも説いた如く、かゝる空想的のことが此の一つのみ春秋に書かれたことに疑が生ずる。何れにしても、此の解釋にはむりがある。根本的にいふと、出づべからざるに出たといふことは、祥瑞といふ觀念そのものと矛盾するのであるが、思惟の論理的で無い上代支那人の考へたこととして、かゝる矛盾があつてもさして怪しむには足らぬかも知れぬ。けれども、上記の疑問はどこまでも疑問である。そこで、かう考へるよりも寧ろ、此の記載は獲麟そのことを祥瑞とする意味で書かれたもの、従つてそれは後から添加せられたものとする方が、妥當であらう。が、要するに獲麟は本來むりな考へかたで作られた話であり、解し難い記載である。だから、それをどう解釋するにしても、種々の困難がある。たゞ上に述べた理由から、かゝる記載が孔子の時代に作られたもので無いことだけは、疑があるまい。

なほ獲麟の記事そのものゝ考察には用のないことであるが、それに關する左傳の解釋をこ

こで一應検討して置きたい。さうしてそれには、豫め公羊穀梁二傳のそれを觀察して置くことが便である。公羊傳は麟について、仁獸也、有王者則至、無王者則不至、といつてゐると共に、獲麟については、孔子が麟を見、孰爲來哉と叫んで袍のぬるゝまで涕泣したといふ一場の劇的光景を現出させてゐるが、またそれとは別に、西狩獲麟、孔子曰、吾道窮矣、とも書いてある。此の二つの間に思想上の聯絡があるのか無いのか曖昧であり、それぞれの話の意義も明かでない。後の方の話には、顔淵や子路の死と獲麟とを並べ擧げてあるところから考へると、吾道窮矣は孔子の道が世に行はれなかつたといふ儒家の通説により、それを孔子の言として、漠然、獲麟の話に結びつけたまで、あつて、獲麟そのことの意義を解釋しようとしたものでは無いやうであるが、前の方の話の麟を見て泣いたといふ理由は知り難い。たゞ其の次に序説第二章に述べたやうな春秋述作の精神を説いてあることから推測すると、當時には王者が無く道が行はれないから後聖の出現をまつために春秋を作つたとして、獲麟の記載をも其の意味で解し、孔子をして王者の無い時に麟の現はれたことを驚き且つ悲しませたのかも知れぬ。孔子を故らにこゝに登場させたのも、獲麟を春秋の述作と關聯させて説かうとしたからではあるまいか。もしさうならば、それは麟が出づべからざる時に出たとする點に於いて、上に述べた一解釋と同じところのある考である。たゞさう見る場合には、孔子の道を撥亂反正の業にあるとすることになるが、春秋から導かれた思想として、特に漢の王室と儒教とを結びつけようとし

た漢初の儒家の思想として、かゝることの考へられたのも、深く怪しむべきでは無からう。ところで公羊傳は、麟は狩に於いては無く、微賤の采薪者に獲られたのであるが、麟の現はれたことを重大視して、狩と書いたのだ、といふ奇異な解釋をしてゐる。これは、狩で獲られたといふことが瑞獸たる麟にはふさはしくないと思つたからの、むりな考案であらう。次に穀梁傳は、土地が示して無いといふ理由から、同じく狩で無いといふ解釋を下し、狩と書いた理由について、公羊傳と同じことをいつてゐるが、獲麟そのことの意義については何の説明をも試みてゐない。

そこで左傳を見ると、西狩於大野、叔孫氏之車子鉏商獲麟、以爲不祥、賜虞人仲尼、觀之曰、麟也、然後取之、とある。これは文字どほり、狩に於いて獲られたものとしたのであるが、たゞ其の捕獲者を微賤のものとした點に於いて、公羊傳の思想から轉化して來た跡があり、はじめ不祥としたといふのも、出づべからざるに出たといふ考へかたに一すぢのつながりがある。のみならず、仲尼が登場させたのも、公羊傳の話に因縁が無くは無い。仲尼が麟であることを知つてゐたといふのは、第二篇第五章に一言した大人の骨や肅慎の矢の話と同様、孔子を博識者とする思想とも聯絡があるが、孔子をこゝに導き出したことについては、かう考へられる。また左傳は穀梁傳と同様、獲麟そのことの意義を説明しようとはしなかつたが、しかし穀梁傳とは違つて、それを重大視したやうな形迹は無い。左傳の經が獲麟で終つてゐないことも、思想上、これ

と關係があらう。獲麟の後の經を孔子の書いたものとしようとしたのかどうかはわからず、十六年の「孔丘卒」でそれを結んであるのも、春秋を孔子の作として其の死んだ時まで經を繼續させようとしたのと、孔子の死で終らせるためにそのことを經の記載としたのと、二つの考の奇異なる混亂を示すものであるが、それはともかくも、獲麟で終つてゐないことは、獲麟そのことを尊重しないものであるとは解せられる。これは多分、獲麟が麟の出現を祥瑞とする思想と一致せず、解し難いことであるところから、來てゐるのであらう。さうして、其の意義を解釋するよりも獲麟といふ事件の始末を細叙するといふ態度をとつて、上に引いたやうな説話を作つたものらしく、其の點にやはり左傳の特色がある。獲麟の記載については左傳の後にも種々の見解が現はれたので、周が亡び漢が起ることの前兆とする種々の緯書及びそれを繼承した何休の考、麟は獲られた後に死んだとしてそれを孔子の死が近づいた徴とする何休や許慎の説、初から死麟であつたとする王充の論衡の指瑞篇に見える説などがある。これらは何れも公羊傳の思想に本づいてそれに放縱な臆測を思ひ思ひに加へたものであるが、かういふことの行はれたのは、上にも述べた如く、獲麟そのことがむりな構想であり、それに不合理が含まれてゐるため、種々な見かたからそれを合理的に説かうとしたためである。

考察はわき道に入つて獲麟の解釋に言を費し過ぎた感があるが、立ちもどつて春秋の性質と其の制作時代とを上記の如く考へると、そこに今一つの問題がある。それは、儒家の經典と

して何故にかゝる年代記を用ゐたかといふことである。春秋には日常生活に於ける道德的規範を説くやうな場合も無く、個人として道德的修養を談ずる機會も無い。そこに記されてゐることは、天子と霸者と諸侯との行動であり、其の間の種々なる交渉である。従つてそれは、天下の政治を如何にすべきか世を如何にして治平にすべきか、儒家の講説の主題となり、或は治亂興廢の跡によつて政治の得失を論ずることが儒家によつて重要視せられるやうになつた時代に於いて、それに關する何等かの主張なり見解なりを寄託しようとしたものであらう。しかし、それにしても、必しも年代記の形を用ゐることを要しないのであるが、それが年代記となつてゐるのは、此の種のもの、が何等かの形に於いて既に世に存在してゐたため、それを利用したからであらう。それが魯の官府の記録であるかどうかは明かでないが、少くともそれを一つの主要なる資料としたものであらうとは推測せられる。さういふ既存のものを特殊の意圖によつて改編し添削し又は書きかへたのが、所謂春秋であるらしい。だから、其の記載のすべてに一々作者の見解が寄託せられてゐるのでは無くして、既存の年代記に記されてゐたため、それが寫し取られたまでのものも少なくないであらう。書きかたがあれほど簡單になつてゐるから、すべての記載について何等かの講説を加へることは必要であり、そこに經典としての用もあつたであらうが、其の講説が、あらゆる記載について一々儒教思想から特殊の解釋を施すことであつたとは、必しもいひ難い。だから後世の儒家の解釋にはむり

がある。しかし、歴史的事實とは見なせないもの、新に作り加へたものが、此の年代記的記載のうちには散在するとすれば、春秋は、全體としては、學者の手に成つた擬年代記であるといはねばならぬ。さうしてかゝる擬年代記が作られたのは、上に述べたやうな支那の民族生活と並に其の間に形成せられた知識階級の地位と思想とまた其の態度とに根本的の由來があらう。けれどもそれは形態に於いても思想に於いても尙書とは甚しく趣を異にするものである。前者についていふと、それは尙書が資料の無い、或は乏しい、遠い上代のこととして作られたため、全然架空の、或は多分にさういふ要素を含む、説話を構造することができ、従つてまた思想を思想として言説の形で表現することもできたのに、春秋は比較的近い時代に關するものであつて、年代記の形を有する資料が存在したため、儒家の思想は隱約の間にそれに寄託せられたに過ぎないとの故であるらしい。また後者についていふと、其の作者に學派のちがひがあつたのではないかと思はれる。舊稿、儒教發達史の一面面に述べたことがあるやうに、尙書の最も早く書かれた部分は、儒家の手になつたものでは無いやうに思はれるふしがあるが、よしその作者が儒家であるにしても、革命説によつて王朝の更迭を是認する其の態度は、實權の無くなつた周の王室に、文字の上で、王としての權威を與へようとする春秋の述作者とは、思想の傾向を異にするものであつたに違ひないから、そこから上記の如き推測ができるのである。此の二つは、王朝の更迭しない限りは其の王朝を王朝として認めるといふ點に於いて、調和が

できなくは無いので、そこに革命説と名分論とが儒家の政治思想の兩面として取扱はれ得る理由があり、詩の雅頌に於ける文王武王の讚美はどこまでも尙書の革命思想を繼承しそれを強調したものであると共に、天子を天子として尊崇する思想がそこに現はれてゐるのも、此の故である。尙書の革命説は、何等かの形で遺存してゐたらしく思はれる王朝更迭の傳説にもとづき、それを肯定する理論として立てられたものであり、王室の權威の無くなつてゐた時代には其の説の容認せらるべき、或は主張せらるべき一面の理由があつたと共に、ともかくも現實の存在である王室に對して名義上の權威を與へようとする思想の生ずべき他の一面の理由も、また當時にあつたのである。

## 第三章 左傳の思想と前漢末期の儒教

儒家の經典としての春秋は前章に述べたやうにして作られ、さうしてそれが戰國時代を経て漢代に傳へられ、種々の學者によつて種々に講說せられたのであるが漢代に於いては儒家の學が所謂六藝のそれぞれを専門的分科とするやうになつたため、春秋の學にも其の専門家が生じたと共に、序説第二章に説いた如き事情から、公羊穀梁の二つの學派が形成せられた。それから後も、時の經つに従ひ、二學派の内部に於いてそれぞれ新しい見解が生じて來たので、公羊學派から出た董仲舒が災異を説いたのでも其のことは知られるが、後になつて穀梁學派に屬する劉向が同じく災異を論じたのを見ると、思想界の一般的趨向が二つの學派に同じやうな影響を與へたことも、また考へられねばならず、全體としては春秋の取扱ひかたにいくらかづつの變化が生じた。後に傳はらない鄒氏傳夾氏傳といふやうなものも、かゝる氣運に促がされて作られたものであらう。其の最後に全く新しい形を取つて現はれたのが左傳であるので、其の製作の時期が前漢末であることは、第二第三兩篇の各章に於いて説いた如く、それに記されてゐる説話が史記以後で無ければできないものであり、それに現はれてゐる思想が前漢末の儒家のものであることによつて、おのづから知られたはずである。そこで、左傳に關する文獻上の記載によつて、其の製作を前漢末と推定した序説第一章の考證が、左傳そのものゝ内

容の上から、肯定せられたことになる。前漢末期には六藝に關してそれぞれ新見解、新著作が現はれたので、詩には毛傳が作られ、禮には禮記として編纂せられた諸篇の大部分及び周官、樂には樂記の諸篇が書かれ、また易には孟喜や京房の新説が出、それによつて楊雄の太玄の作られる氣運が導かれた。たゞ書についての新作は現はれなかつたやうであるが、其の代り劉向の洪範五行傳論のやうなものができた。儒學は官學となり、其の經典は固定しても、人の思想は何時と同じでは無いから、定まつた儒學の分科としての六藝、定まつた經典について、それぞれ種々の新説が提唱せられたのである。さすれば春秋についてもまた同じことが要求せられたに違ひないので、左傳は即ち其の要求に應じて作られたものである。さうして、左傳が春秋の傳でありながら、常に詩書が引用せられ、禮樂が論ぜられ、また數、易が語られ、六藝が春秋を中心として盡くそこに結合せられてゐるやうに見えるのは、直接に禮とは關係の無い問題を取扱つた諸篇が少からず、禮記のうちに編入せられ、また易によつて春秋の災異が説かれたり、災異をいふことによつて春秋と尚書の洪範とが、天文曆數を考へるについて易と春秋とが、結びつけられたりしたことによつても知られる。前漢末の儒教の一傾向の現はれである。六藝が儒教の分科としてそれぞれ専門的に學ばれはしても、同じ儒教の分科であるのと、如何なる思想も相互の間に何等かの關係をつけ得るものであるのと、また陰陽説や五行説や曆や時令の思想が儒家の學の諸方面に其の影響を與へた如く、時代の流行が同じやうに六藝のすべて

を動かしたのと、これらの事情から、一面に於いてかういふ傾向が生じたのである。これらの點から見ても、左傳が前漢末の著作であることに疑は無からう。

しかし前漢末の儒家の學風として六藝がいろいろに結びつけられたといふことは、六藝が総合的に研究せられ、それによつて一つの思想體系が組立てられたといふのでは無い。それはせいぜい六藝の取扱ひに於いて其の間に種々の交錯が生じ、また同じ思想が六藝の何れをも色づけたといふだけのことである。六藝は依然として獨立の分科としての六藝であつて、其の間には幾多の思想上の齟齬や矛盾が存在する。これは儒家が道家の説を取入れ又は陰陽説や五行説や天文曆數の術を包容しても、それが外面的のつなぎ合はせに過ぎないのと同じである。藝文志には六藝を一原に歸し易を詩書禮樂春秋、即ち所謂五學の本とする説が見えてゐて、それは劉歆の意見であらうが、かういふ考へかたをするにしても、易が如何なる點で五學の本原であるかを具體的に説いて無いのは、それが思想そのものゝ考察から出たことでは無いからであるが、根本的には支那人の考へかたが種々の知識を觀念の聯合によつてつなぎ合はせるのみであつて、論理的な思惟をしないのと、事物を事物としてそれをありのままに正しく認識しようと思はず、初から恣意の態度でそれを玩弄するのとの故であらう。(此の劉歆の考へは、六藝に五常を配當しようとして剩つた一つを其の根原としたまでのことでもあり、劉歆の全體の意圖として易を六藝の主位に置かうとしたからでもあるが、思想としては、すべての

道は一原から出たもの又は一に歸するものとしてある。莊子天下篇や史記太史公自序に見える司馬談の言に歴史的由來がある。さうして、其の一原説もしくは歸一説にしても、たゞ道は一つであるといふまでのことであつて、其の一つの道が種々の教説の何れの點に如何に存在し、それと種々の教説といかに關係するかは、考へられてゐない。左傳に詩書禮樂や易に關することが多く説かれてゐるのも、またそれと同じであり、六藝の思想を齊整綜合し、それによつて春秋の精神を發揮しようとしたのではなく、種々の場合に於いて思ひ思ひにそれらの所説を採りそれを利用したまでのことである。従つて、其の間には前篇の諸章に説いたやうな思想上の矛盾が到るところに現はれてゐる。たゞ易が尊重せられ、休祥災異の説が流行し、陰陽説、五行説または天文曆數の思想などがそれらと種々に交錯して學界を風靡したのが前漢末の狀勢であつて、六藝の講説に於いても、此の意味に於いて、天人之際を論ずることが重要視せられてゐたとすれば、左傳に於いてもまた、六藝を取扱ふに當つて、吉凶禍福の觀念がそこに優位を占めてゐるのは、此の時代の儒家の思想の表現せられたものとして當然である。のみならず、それは、そのづから成敗と利害とによつて行動する霸者の戰國的思想と結びつき得るものであり、従つてそこに戰國時代から傳へられた霸者に關する説話との契合點がある。左傳の全體を貫通する道德觀歴史觀が此の思想の上に立つてゐるといふことは、既に述べたところである。そこで、人の道を人の道として説き、また利から離れた義を説く儒家固有の思想が



なほ其の傍に存在しつゝ、全體から見ると、其の力がひどく弱められて来たのである。が、それが弱められて来たといふことは、儒教の精神が壊れたことである。さうしてそれが壊れたのは、儒家の道德説そのものが、本來、基礎の甚だ薄弱なものであるのと、時勢の變化及び儒者の地位との故である。

儒家が道德を説くに當つて其の基礎をどこに置いたかといふと、第一は人そのもの、普遍的な人性に、第二は政治的君主たる先王に、また第三は宇宙の理法にであつた。第一は仁の説に胚胎し、孟子の性善説となつて現はれたものであり、第二は荀子に至つて最も發展した形を有するものである。第三は漢儒の思想であるが、それは人の道德を自然の存在と見る點に於いて第一に、また宇宙の理法を先王の教の本據とする點に於いて第二に結合せられる。ところが第一では如何にして罪惡の生ずるかを説明せられず、従つてそれを克服する方法が立たないし、第二では政治的君主に如何にして教化の主たる實質があるかとせられたのか、また君主の教化といふことが如何にして可能であるか、よし可能であるにしても、説かれるが如き効果が如何にしてそれに生ずるのか、それがわからないのみならず、明白なる事實として、如何なる時代、如何なる國にもさういふ實質のある君主は無く、君主の教化の行はれたことも無い。人の道德を人の道德として説く儒教に於いては、超人間的な存在、例へば神の如きものを、道德の本源とすることはできないので、其の代り帝王を理想化して、そこから道德が出るものとしたので

あるが、それは事實としては、あり得べからざることである。先王としたところに帝王の理想化があるが、先王も同じく帝王であり、さうして帝王は常に先王と同じであることが要求せられるけれども、それは、本來、實現せられないはずのことである。人の道德を人の道德として立てようとしたのは、上代人の思想としては、興味深いことであり、現代人の要求にも適合することであるが、かゝる考の生じたのは、知識社會が權力階級の從屬者であり、従つて、道德思想に於いても、人の權力を以て人を支配しようとしたところに、其の一理由があらうと思はれるから、それがかういふ形をとつて現はれたのも當然ではある。しかしそれが實際的に無意味であることも、また明かである。さうして上記の二つの考が何れも無意味であるとすれば、第三のが同様であることは、既に述べたところによつておのづから推測せられよう。が、根本的には、宇宙、即ち自然の理法を道德法と同一視するところに、道德の基礎を破壊する思想が潜在するのである。道德法と自然の理法とを同一視するのは、もと比擬から出たことであるが、それがかう考へられるやうになつたところに、人の道德を立てる確かな基礎がすゑられなかつた徴證がある。道德を人の道德として立てようとするれば、一方ではそれを個人の人格に本づけると共に、他方ではそれに社會的歴史の意義のあることを認めねばならぬのに、儒教道德に於いては二つともそれができず、さうしてそれができないのは、上代支那人の生活に於いては當然のことであつた。

しかし、かゝる問題が如何に考へられるにせよ、それには拘はらず、實踐的意義に於いての道徳は何等かの形で説かれねばならぬ。そこで實踐的には、道徳を權力關係から見、權力無きものが權力あるものに、弱者卑者賤者が強者尊者貴者に、服従して其の命を奉ずることが道徳であるとするか、又は功利的に見て、正善なるものは福利を得、然らざるものは禍害を蒙るとするか、何れかを取る外は無かつた。此の二つは上代支那の實社會に於ける道徳觀念であり、一般人の常識であつたが、前篇第四章及び第六章に説いた如く、儒家は禮の觀念によつて前者を肯定すると共に、後者についてもそれと妥協する傾向が、早くから儒家の思想の、少くとも一面には存在した。其の第五章に説いた如く、儒家が祭祀や呪術を容認したのも、また後者と關聯するところがあり、其の道徳的側面に於いては、畢竟同一思想の現はれとして見らるべきであるが、これは人の道徳を人の道徳として立てようとしながら、事實上、それができなかつたことを示すものである。漢初の儒家が易を取つて其の經典としたのは、かういふやうにして儒家そのものにそれを取入れ得る素地があつたからであるが、それを取入れたことが、ますます此の傾向を強めたこともまた疑が無い。君主の政治道徳として説かれた災異説の如きも、政治と道徳とを混淆して考へる儒家に於いては、一般的に災禍を避け、利福に就くことを道徳的に承認する思想がそれによつておのづから誘致せられ、従つてまた此の傾向を助ける。要するに、吉凶禍福と成敗利害とによつて行動することを是認する思想が儒家の間に勢力を得て

來たのである。儒教の精神は、かくして漸次壞類したといはねばならぬ。禍福と利害とによつて行動することは、孟子の思想に背反するのみならず、荀子の禮樂教化説とも一致しないものだからである。だから漢儒が一方で禮樂教化説を實行しようとしながら、他方でかういふ思想を是認してゐるのは、大なる自家矛盾である。しかし、これには理由があつた。災異説の如きは、民衆の生を遂げさせるのが帝王の任務であるといふ思想と共に、漢代になつて儒家が其の教を時の政治的權力に結びつけようとするために採用せられた氣味もあり、易とても儒教の宣傳に便宜を與へたものだからである。

本來儒家は祿仕を目あてに學問をしたものではあるけれども、學問そのものを職業とする其の社會的地位と、現實の状態を非とする其の思想的態度とから、一般人の實生活、現實の社會状態からは離れた思想を、思想として玩ぶ傾向が生じたので、先王の道を説き、先王の禮樂といふものを作つたのも、畢竟それであり、戰國末期からは、儒冠儒服といふものを用ゐてゐたことから知られるやうに、彼等は其の日常生活に於いてさへ一般の習俗に従はないことを誇示するやうになつてゐたほどである。けれども、一方では世間に向つて儒教を宣傳する必要があるために、特に彼等が祿仕した場合、まじめに其の主張を實現させようとするものが、其の間にあつたとすれば、其のためになほさら、實世間との接觸が要求せられるのと、他方では彼等みづから其の心情に於いては、やはり一般人と異ならぬものがあるのと、これらの事情から、其の

思想とても何の點かで一般世俗の欲求と妥協する必要があつた。それは種々の方面に現れてゐることであつて、孟子の王道論にも荀子の禮樂説にも、或は當時の君主の欲望を是認し或は所謂王侯大人の地位と權力とを肯定してゐる點に於いて、其の意味が含まれてゐるが、易を採用したのは其の最も顯著なるものである。易は占ひの一方方法であり、吉凶禍福を前知するためのものであつて、道徳を説く儒家の本來の使命とは何等の關係が無く、その精神に於いて儒家の教説とは背反するものだからである。また新に天下の統一せられた漢初に於いて禮樂の制定を説き、陰陽説五行説災異説などといろいろに交錯した考へかたによつて、民の生を遂げさせることが帝王の任務であるといふやうなことを説いたのも、或は漢室の權威に追従し又はそれを擁護し、或は儒家の主張を民衆の欲求と一致させたものであり、さうしてそれは、儒教の勢力を強めるにも儒者が地位を得るにも都合のよいことであつた。これらは相互に起源を異にし、精神を異にする思想であるから、其の間に幾多の齟齬や矛盾があるけれども、さういふことをば顧慮するところ無く、それらの種々の思想を恣にたなぎ合はせて儒家の主張としたので、漢儒の禮樂説が荀子を繼承しながらそれとはいくらか違つたものになつてゐるのも、主としてこれがためである。しかしそれにしても、はじめのうちはなほ傳統的思想の方が優位であつた。然るに前漢の中葉以後、私學であつた儒教が官學となり、儒生が、更となるやうになると、別の意味から儒者はやはり時に阿り俗に従はねばならず、それによつて此の趨

勢が益、強められた。

更に少しく此の間の消息を語つてみよう。彼等は一面に於いては、思想家の常態として其の思想、其の主張そのものにそれを實現する力があるやうに考へてゐたのみならず、前篇第六章に述べた如く、彼等が權力者に隸屬するものであつたため、彼等の思想そのものにそれを實現させる權力があるやうに思つてゐたと共に、彼等の儒家としての地位を支持し擁護するためには、其の主張、其の思想を鼓吹し宣傳しなければならなかつたので、そこから漢室の任務としての禮樂の制定や又は時令とか陰陽の變理とかいふことを説いたのであるが、他面に於いては、帝王の無かつた時代に、もしくは私學の地位にあつて、考へられ主張せられた帝王の任務に關する思想が、現實の帝王により帝王の權力によつて實現せらるべきもので無いことを、何等かの程度、何等かの意味で、覺らねばならなかつたに違ひない。だから、前漢末期の儒者は、彼等の主張を主張することによつて、其の主張が實現せらるべきものゝ如くも考へると共に、空言と知りつゝ、其の主張を主張するのでもあつて、其の心理には此の二つが交錯してゐた。しかし空言であることに氣がついた點からいへば、儒家の思想は單なる思想として玩び得るものとせられるか、然らざれば、空言で無いことを示すために、實生活と交渉の深い何ごとか、強く説かれねばならぬ。前者は儒家の學の一面の傾向として常に存在したところであるが、儒教が單なる學説で無くなつた當時に於いては、それよりも後者に重要な意味がある。私學

として儒家の間にのみ講説せられてゐた時代とは違つて言説の上でなりと一般の知識社會もしくは所謂士大夫の間に呼びかける態度をとらねばならなかつたからである。民衆は儒家の相手とするところでは無いから、それは問題外であるが、一般の知識階級に對しては儒家の權威を示さねばならなかつたのである。陰陽說、時令說、災異說、要するに禍害を除き福利を求め、帝王の任務とする思想が、一層力をこめて主張せられたのもまた、吉凶禍福を豫知するものとしての易がますます尊重せられ、孟喜京房などの説いた如く、易そのものには關係の無い方面にまでそれがひろげられたり、劉歆の思想の如く、それが六藝の本原とせられたりしたのも、みなそれを示すものである。今日から考へれば、これらもまた實生活には何の交渉も無い空言であり、徒らに知識を玩弄するに過ぎないもの、一種の思想的遊戯であるが、當時に於いてはそれが禍福を主とし、利害を主とする點に於いて、古典的な儒家の教説よりも、一般人の欲求に縁の深いものと思はれたのである。さうしてさういふ思想が時の帝王なり權力者なりを動かすやうになれば、次には其の帝王に阿諛し、權力者の意を迎へて、それによつて勢力と地位とを得ようとするのが、儒者の一般の風潮となり、いよいよ其の流行を促がしたのである。これが成帝哀帝の時から王莽の勢力を振ふやうになつた時まで、即ち前漢末の状態であつた。かう考へて來ると、儒教に勢力を與へようとしたことは、却つて儒教そのもの、精神を壞顔させることになつたので、それは、逆にいふと、儒教は其の精神を崩さなければ世間に

勢力が得られなかつたといふことになるのである。

ところが、儒者の權力者迎合は、前漢末に於いて王朝の更迭を是認する思想となつて現はれた。支那の知識階級は、本來、權力階級の隸屬者として發生し、後までも其の性質が持續せられたのであるから、儒者とても同様であり、祿仕によつて始めて其の地位が定まるのであつた。權力に追従する彼等の態度は、畢竟、そこに起因がある。仕へるにも義があるといふ教があるには違ひないが、仕へることが必要である以上、實際には、それが利を得るためであることはいふまでも無い。そこで君主が其の地位にある以上、如何にして其の地位を得たものであるか、仕へるものにとつては問題で無くなる。漢室が天下を統一して天子となつた後には、其の天下を取つた方法が儒家の思想に背反するものであつても、儒者はそれを問ふことをせず、争つてそれに用ゐられんことを希望する。さうして、それがためには、思想上、漢室を聖天子視し、先王の道を行ふもの、行ふべきもの、もしくは行つたものとする。王朝の更迭を肯定し、是認する尙書の教説は、一面の意味に於いては、それについて極めて都合のよい理由を供給するものとなつた。のみならず、春秋の精神と稱せられる名分論、天子を尊崇する思想も、また現在の王室を正當視する理論的根據となることができた。ところで、儒教が官學となり、儒生が吏となつてからは、更に此の傾向が強められた。戰國時代には、實生活の上では、儒者も時の權力者に追従し、それに祿仕したけれども、思想の上では、私學として先王の道を説く儒家は、むしろ當時

の権力者に對する反抗者の地位にあつたのに、これから後は、思想の上でもまた権力者に追従しこれを擁護することが出来るやうになつたのである。権力者崇拜、成功者讚美の聲は、かくして儒者の口から、公然、放ち得られるやうになつた。儒教が官學となつたといふことは、儒者の祿仕が制度化せられ、また制度の上になつて、知識階級の出身者として、儒者のみが吏となる特權を得たといふ意味であつて、儒者が権力者の隷屬であることが、法制上、確認せられたことを示すものである。(儒教が思想界を統一したといふのも、世に行はれたといふのも、かういふやうにして、祿仕を生命とする知識階級のものが、みな儒教に趨つたことに外ならぬ。)しかし漢室の勢威が衰へ、代つて權力を握るものが現はれると、これまで漢室に追従したものは、同じ意味で新権力者に追従する。さうして、權力者の更迭が是認せられる。儒者が争つて王莽を讚美し、その行動に對して儒教の教説からの思想的支持を與へたのは、怪しむに足らぬ。春秋及び左傳に關すること、其の一例を擧げるならば、自孔子作春秋、以爲後王法、至于哀之十四、而一代畢、協之於今、亦哀之十四也、といふのが漢室の滅亡を肯定する一根據とせられ、左傳襄公十一年の魏絳の説話が、春秋之明義として、王莽の功德に對する褒賞の先例とせられてゐるのを見るがよい。

かう考へて來ると、前篇第三章に述べた左傳昭公三十二年の季氏の讚美と、其の權勢を得たことを正當視し更に進んでそれが魯の公室に代るべきことを是認する態度とは、かゝる思想の反映であり、王莽の權力を得た時代に於いて始めていひ得られたものであることがわかる。王朝の更迭を是認する思想は、尙書から出て一般に承認せられたものであり、季氏の説話も畢竟それによつたものではあるが、其の考へかたは新王朝の成立した後になつてそれを是認するのである。歴史的事實として、儒家が漢室を正當視したのも、漢室が現在の王朝として成立してゐたからである。然るに季氏に關する此の説話は、魯の公室が現に存在するに拘はらず、臣下たる季氏のそれに代らんとすることが是認せられるといふのであるから、これは儒家の思想としては特殊の状態の下に於ける特殊の見解であり、さうして其の状態は、王莽の將に漢室に代らんとする前漢末の形勢に最もよく適合するのである。(歴史的事實としての王莽の場合には、尙書の禪讓の思想や五德轉移の説や又は讖といふやうなものによつて、其の新王朝の成立の豫想が是認せられたことになつてゐるが、左傳の季氏の説話には、それは現はれてゐない。説話は説話であつて、現實の事態がすべてそこに利用せられるには限らないからである。)ところで、權力なきものが權力あるものに服従しなければならぬのは、權力の問題であり事實の問題であつて、思想の問題では無く、故らに儒家が思想の上からそれを支持するには及ばぬ。儒教は、此の場合、たゞ權力者が權力を得たことを如何にして正當視すべきかの理論を供給するのみであるが、權力者が權力を得たのは、かゝる理論の故では無いから、それは畢竟、事實を蔽ふ一種の欺瞞に過ぎない。さうして、權力のあるところに思想が追従するならば、權

力に對する思想の權威は零である。かゝる權威の無い思想が權力者の權力を行ふ具として利用せられるためにのみ存在するのは當然であつて、儒教は是に至つて全く其の思想としての權威を失つたといはねばならぬ。さうして、さうなつた理由を思想そのものについて考へると、儒家の政治思想が政治の實際、現實の事態としての權力者の權力の得喪とは無關係なものであり、事實の解釋でも實現し得られる理想でも無いところ、その根本がある。さういふ非現實的な思想が現實の前に權威の無いことは明かであるが、儒家はそれを恰も現實の事態である如く考へ、もしくは説き、それによつて儒教の思想の權威を立てようとしたので、それがために却つて逆に現實の事態が儒教の思想の實現せられたものである如く説かれるやうになり、儒教の思想そのものが時の權力者の權力を飾るに過ぎないものとなり果てたのである。帝王の任務についていふと、現實の帝王の無かつた戰國時代には、單なる思想として、如何なることも考へ得られたが、現實の帝王の存在する漢代となつては、それと現實との矛盾が生じ、そこから斯ういふことが起つたのである。だから、それは儒教そのものが初から荷つてゐた必然の運命なのである。

前漢末の儒教は此の如き状態であつた。さうしてそれが左傳の種々の説話に反映してゐるのである。さすれば、左傳は儒教の壞顏の道程に於いて著しき目標となるものであるといつても、過言では無い。勿論、左傳の説話に現はれてゐる思想には、儒教の本色の保たれてゐる

ものも少なくない。儒教の壞顏は儒教そのもの、内部に其の起因があるのでもあるが、儒教の精神とは一致しないものを他から取入れ、もしくはそれと妥協することによつて導かれたのでもあり、さうして左傳には後者に關して此の矛盾する二面が並存するのである。それは前漢末の儒家の思想にそれが並存してゐたからであるが、並存し得たのは、當時の學者に論理的な思惟の力が無かつたからでもあり、實踐を目的とする道德の教でありながら、其の教に實生活を指導する力が無く、單なる思想として玩ばれるのみであつたからでもあり、また本來、實生活に基礎の無い、實生活から遊離した思想として形成せられたものだからでもある。だから、儒教に固有な思想に本づいた種々の説話が左傳に作られてゐるのも、たゞ其の作者の有つてゐる知識が利用せられたまでのことである。實踐的に意味の無いものであることは、それと矛盾する思想によつて作られたものが同じくそこに存在することによつても、明かである。たゞ事實としては、さういふ思想が實生活を指導する力を有たなかつたけれども、左傳の作者は、それが世を動かし人を動かし得るもの、如く考へてもゐたらしい。知識の無い多數人の上に立つて彼等みづからのみが知識を有つてゐることを自覺してゐた上代支那の知識階級に屬するものは、其の知識を以て人に教へようとした。これは支那の學問のしかたにも現はれてゐることであつて、教へる師と教へられる弟子とがあり、師の有つてゐる知識を教へられ、學ぶのが弟子である。支那の學問のしかたは、師が弟子を指導しつゝ、共に眞理を研究しよ

うといふのでは無い。道德について、教といふことが重要視せられたのも、こゝから出たことであるが、そこからまた、人は教へれば教へたまゝになるといふことが考へられ、さうして其の教が、本来、言説によつて知識を興へることであるために、言説に大なる權威と力とがある如く思はれ、言説を立てることは、人に其の言説を信奉させることであるが如く考へられるやうになつた。春秋が書かれたために亂臣賊子が懼れるといふのも、此の意味からである。彼等が帝王の師を以て任じてゐたのも之と同じ思想からであるが、帝王が民を教へるといふことも、また一つは彼等自身のかういふ任務を帝王に附與したものであつて、數説いた如き權力者に隸屬してゐる彼等の地位が、かういふことを考へさせたのである。勿論、これは知識階級なり學者なりの自己陶醉に過ぎないのであつて、彼等の教といふものに事實さういふ効果があるのでは無い。春秋が書かれても、亂臣賊子は少しも懼れるところが無かつたでは無いか。帝王が民を教化するといふことも、また曾て行はれたためしが無い。が、彼等はさうは考へず、教といふものに効果があるもの、それが實行せられるものと思つてゐた。だから、左傳の作者にもまたそれがあつたことが想像せられるのである。相互に矛盾する種々の思想が並存し混淆してゐるのは、其の思想が實踐的意義を有たないことの徵證ではあるが、作者はそれぞれ思想を其の場合ごとに離れ離れに取扱つてゐたのであらうから、それは彼等の此の考を妨げるものでは無かつた。けれども、これは左傳の作者の考へかたの一面であつて、他の一面では、

其の思想は知識として有つてゐたに過ぎないものであり、其の説話はかゝる思想を、説話もしくは説話中の言説によつて、表現することに興味を抱いて作られたものである。此の意味からいふと、左傳は、畢竟前漢末の一部の儒者が春秋の解釋に一新機軸を出さうとして著作したものであり、たゞそれだけのものである。左丘明といふ架空の古人にそれを假託したのが、公羊傳や穀梁傳を凌駕しようとするためであつたといふことは、序説第一章に述べたところである。

補 遺

第二篇第八章、卜筮及び占星術に關する説話のうちで、變爻を用ゐる易の筮法、即ち之卦を作ること、は前漢末期に至つて始めて行はれるやうになつたものであるといひながら、其の理由を詳しく述べなかつたが、これは舊稿易に關する一二の考察にそれが考證してあるからであつた。ところが、此の考證には不備の點があり、やゝ妥當で無いところもあることに氣がついたから、こゝに改めてそれを説いて置かうと思ふ。易に關する左傳の説話の作られた時代を考へるには、これは重要なことだからである。

變爻は或る卦の或る一つもしくはいくつかの剛爻が柔爻となり、又は柔爻が剛爻となることであるが、それによつて卦の形が變化するから、此の變爻が行はれ得る限り行はれると、六十四卦のどの卦からも其の卦の外に六十三づつの卦が作り得られる、いひかへると本卦の外すべての卦が之卦となり得るのである。ところで、六十四の卦は所謂重卦によつて形成せられたものであるが、變爻は其のことを全く顧慮せず、それを一つのものとした上で考へられたことであり、さうしてそれにも拘はらず、爻に獨立のはたらきをさせる點に於いては、まともなつてゐる一卦を更に六爻に分解して取扱ふものである。また變爻は其の根柢に、六十四卦の何れの卦も他の卦から作られるものであるといふ考が存在するが、六十四卦はそれぞれの卦を



一つのみとまつたものと見る以上、剛爻と柔爻との組合は、その變異によつて形成せられてゐるので、爻の一方の剛柔と其の組合はせと、並にそれによつて定められた卦の形とは、本來の性質としては、卦ごとに一定したものであり、六十四卦はそれぞれ獨立して存在するものであるから、爻が變るといふことも、一の卦から他の卦が生ずるとか作られるとかいふことも、あるべきはずが無い。これらの點から見ると、變爻が今の形に於ける易の成立してから遙か後になつて案出せられたものであることは、明かに推測せられる。現に、象傳にも、象傳にも、また筮法の記してある繫辭傳にも、一たび卦が定められた後に、その變る場合があるといふやうなことは、全く説かれてゐない。だから、變爻が案出せられた時期は、これらの書の作られたよりも後であると思ふべきであらう。舊稿に述べて置いた如く、象傳にも、恒、咸、隨などについて、それらの卦の或る位置にある剛爻もしくは柔爻を他の卦の形に於ける其の位置の動いたものとして説明しようとしたらしい形迹のある場合はあるが、それは爻の剛柔が反對になることによつて卦の形が變るのでは無く、またさう説明し得られる卦は少數の一定のものに限られてゐるのみならず、それは或る卦の成立の過程を解釋しようとする一つの企てに過ぎないので、筮法には關係の無いことである。だから、これは變爻とは全く違つた考へかたから來たものであり、一般的に一つの卦から他の卦が作られるといふ思想の上に立つものでも無い。さて、變爻は爻の剛柔が反對になるのであるから、それを陰陽のはたらきにあてはめていふ

と、陰が忽然として陽になり、陽が忽然として陰になるのであるが、それは、陰極まつて陽が生じ、陽極まつて陰が生ずるといふ、陰陽二氣のはたらきに時間的過程があると、する陰陽消長の思想とは一致せず、陰陽説からは説明のできないことである。しかし、これは、一爻の形の上に変化を示さうとするからのことであつて、其の思想的根據は、やはり陰陽の消長といふことにあるのであらう。さうしてそれは、筮法の上に示されてゐるらしい。筮法に於いて如何なる場合に爻が變ずるとせられたかについては、明かな記載が無いやうであるが、九と六とに於いて變じ八と七とに於いて變じないとせられたことが、ほゞ推測せられるから、九と六とは所謂老陽、老陰であつて、二氣のそれぞれ極まつて將に變ぜんとする状態にあることの象徴と見なされ、八と七とは、所謂少陽、少陰で、二氣のまだ極まるに至らざる状態を象徴するものとせられたのであらう。陰陽の老少といふことが、易の筮法について何時からいひ出されたかも、遺存する文獻の上からは、明かに知り難いやうであるが、變爻が案出せられたとすれば、それと共に考へられてゐたはずである。易に於いて爻の剛柔を定める方法が、初から繫辭傳に記されてゐるやうな煩雜なものであつたとは思はれないが、爻辭を記す場合に、其の爻の剛柔を九と六との數によつて示してあるのを見ると、今傳はつてゐる易の本文の定められた時には、九と六との數が得られるやうな方法であつたことは推測せられねばならず、さうしてまた九と六との數が得られる方法を立てることは、できなかつたらうと思はれるから、それは九六と共に八七

をも得られるやうになつてゐたに違ひない。繫辭傳の方法は即ちそれであつて易の本文の定められた時から傳へられたものであらう。けれどもそれによつて定めねばならぬ爻の性質は剛柔の二種しか無いのであるから、七は九と共に奇數を、八は六と共に偶數を示すものとせられ、それによつて剛柔が定められたので、九と六とは奇と偶とを代表し、從つて爻の剛と柔とを示すものとして本文に用ゐられたらしい。ところが九六と八七とが得られるとすれば、それらのすべてを各有意義のものとしようとする企ての生ずるのも、自然の傾向であるから、そこで、陰陽消長の思想に本づいて陰陽を象徴する奇偶の數に各、老少があるとし、それを四つの數にわりあてたのであらう。變爻といふことが、こゝから生じたのである。しかし爻の變ずるのは忽然として剛柔が反對になるのであつて、爻の形の上では其の變化に時間的過程のあることが示されないから、上記の思想的根據と變爻そのこととの間には齟齬があり、そこに變爻といふ方法のむりがある。

然らば、如何にしてかういふむりなことが案出せられたのかといふに、それは、卦と卦との間に時間的推移の關係をつけてゐる十二消息卦の如き考へかたによつて誘はれたのであらう。十二消息卦は一の卦から他の卦が作られるといふのでは無く、たゞ剛爻もしくは柔爻の數と位置との變異に一定の順位があるやうに見える十二の卦を排列して、それによつて陰陽消長の過程を象徴させたのみであるが、其の排列は、一爻づつ爻の剛柔を變へてゆくことによつて

順次に次の卦が作られたやうになつてゐると、其の思想的根據が陰陽消長の理であるのと、此の二點に於いて變爻による新筮法を導き出す機縁となり得るのである。さうして繫辭傳の今の形をなしたのが、上記の舊稿に於いて述べた如く、漢初であつたらしいこと、十二消息卦に現はれてゐるやうな思想は、復や臨の象傳に於いてかすかな萌芽が見えてゐるに拘はらず、前漢後半期に至つて始めて形を成したものであること、さうして變爻による卦の變化が京房の世卦說や所謂焦氏易林などの思想の根據として用ゐられてゐることを思ふと、それが前漢末期に於いて始めて世に現はれたものであることは、おのづから知られるはずである。(所謂焦氏易林の製作年代は問題であるが、前漢末と見て大過が無からうといふことは、舊稿に述べて置いた。近ごろ Karlgren 氏は此の書を王莽時代の崔篆の作だらうと推定した。注意すべき見解である。)一の卦から他の卦を作ることの考へられたり、ましまつた一つの卦でありながら爻に獨立のはたらきをさせたりするのは、卦の六十四の形を其のまゝにして置きながら、其の取扱ひかたに新奇を求めようとするところから起つたことであつて、後漢以後になつても、それは種々の方法で行はれてゐる。筮法としては所謂互體を見ることも其の一つであるが、左傳の莊公二十二年の筮の話に「觀之否」について筮者に山をいはせてあるのが、もし杜預の説いてゐる如く否の二三四に於いて艮の形が認められるからの考であるならば、それは互體を見るのが前漢末に行はれてゐたことを示すものであらうか。が、かういふやうな種々の

取扱ひかたの生じたのも、卦が剛柔二爻の組合はせから作られ、また六爻の卦には種々の形に於ける三爻の卦が含まれてゐるため、其の組合はせをいろいろに變化させ、又はいろいろの形で三爻の卦を見、さうしてどう變化させても、どう見ても、何等かの卦の形が現はれるからである。これらのこと、易の由來及び其の形成せられた歴史とについては、上記の舊稿と並に、洪範の筮に關する一臆説とに説いて置いた。

易のことをいつたついでに附記する。左傳の筮の話には、閔公二年の「大有之乾」について、「同復于父、敬如君所」といひ、僖公十五年の蠱について、「千乘三去、三去之餘、獲其雄狐」といひ、また成公十六年の復について、「南國蹙、射其元王、中厥目」といつてある如く、ふと見ると易の爻辭もしくは象辭らしくも思はれさうな、さうして今の易には無い語が記してある。が、これは筮者の言として作られたものと解するに何の支障も無い文字であつて、卦の名につけて、「曰」としてこれらの語が書いてある其の書きかたは、爻辭などを記す時でも、筮者の言の場合でも同じである。特殊の修辭法が用ゐてあつたり韻語になつてゐたりするのは、占筮の話であるが、ために作者が特に意を用ゐたまでのことである。かの焦氏易林が韻語で書かれてゐることも、参考せられよう。或は爻辭や象辭の體を模したものかも知れぬ。(このことについては、第四篇第一章の左傳の文體を考へたところ參照。)さうして、本文に考説して置いた如く、閔公二年の筮が、説話には明記して無い大有の六五の爻辭、僖公十五年及び成公十六年のが、やはり同様である。

の象辭と復の象傳の語とによつて案出せられたものであるとすれば、説話の表面には作者の意圖があからさまに現はれてゐない場合もあること、それと共にまた、例へば昭公元年の蠱の如く、象辭にも爻辭にも見えない思想によつて或る卦の用ゐられてゐる場合のあることを、注意すべきである。説話は、畢竟説話であることを忘れてはならぬ。

昭和十年九月十七日印刷  
昭和十年九月二十日發行

定價金七圓

著者 津田左右吉

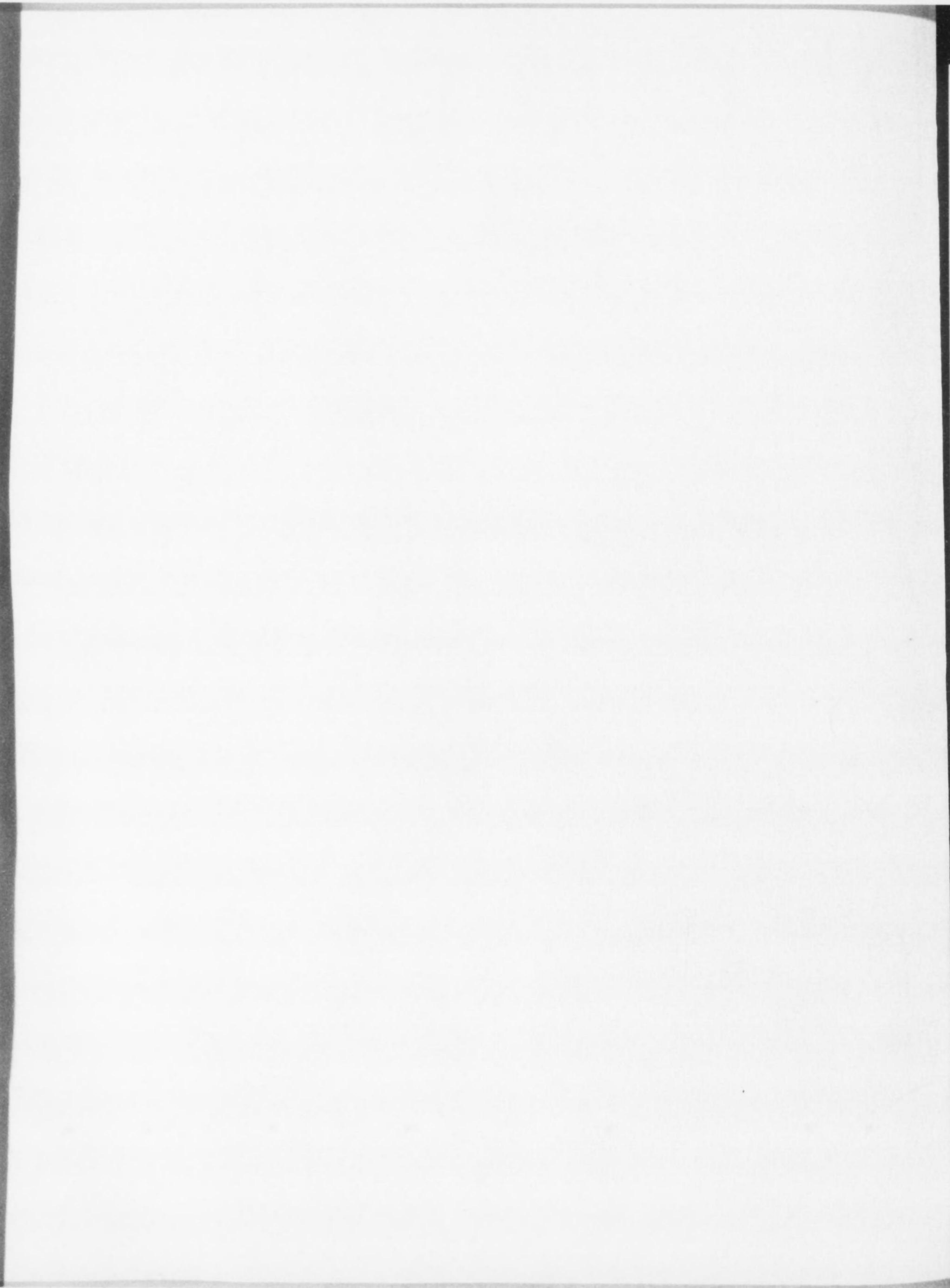
發行者 岩井大慧

印刷者 島連太郎

印刷所 三秀舍

發行所

東京市本郷區駒込上富士前町百四十七番地  
財團東洋文庫



A  
STUDY OF  
THE TSO-CHUAN

IN THE LIGHT OF THE  
DEVELOPMENT OF CONFUCIAN THOUGHT

BY

SOKICHI TSUDA

The Toyo Bunko Bunsô  
Series A, Volume XXII

TOKYO  
THE TOYO BUNKO

1935

A STUDY OF THE TSO-CHUAN 左傳  
IN THE LIGHT OF  
THE DEVELOPMENT OF CONFUCIAN THOUGHT

The purpose of the present dissertation consists in elucidating the nature of the *Tso-shih-chuan* 左氏傳 or *Tso-chuan* 左傳 as it is more commonly called—a commentary on the *Ch'un-ch'iu* 春秋 which constitutes one of the Confucian classics, the ideas it contains, and the position and significance these ideas play in the development of Confucian thought.

BOOK ONE

INTRODUCTION

CHAPTER I

Date of the *Tso-chuan* Surmised from the  
Accounts in Available Documents

The present study commences with a consideration as to the date at which the *Tso-chuan* was composed. Although Tso CH'IU-MING 左丘明, a contemporary of Confucius, is generally assigned as the author of the *Tso-chuan*, this is a matter we can hardly accept indiscriminately. In an attempt to solve this problem, all the references on the *Tso-chuan* in the available documents of the Former Han period have been studied and criticised. This has led to a conclusion that the earliest proof of the existence of the *Tso-chuan*, it may be definitely asserted, only dates from the last stage of the Former Han period (roughly, the last quarter of the 1st century B. C.). No reference has been found which would ascertain the existence of the *Tso-chuan* at the Pre-Ch'in period. It may be inferred, therefore, that the *Tso-chuan* was written at the above-mentioned period and that the name Tso CH'IU-MING 左丘明 as its author was adopted. The real author is unknown, but we may presume that it was written neither by a single writer nor at a single period and that the original manuscript by an unknown writer was gradually modified in a course of time by YIN HSIEN 尹咸, CHAI FANG-CHIN 翟方進,

LIU HSIN 劉歆 and others so that it has finally taken the form it now has. The writer of this dissertation has investigated why the book was written at the above-mentioned period and why the factitious name TSO CH'U-MING 左丘明 was adopted. He has also criticised a legendary assertion that various ancient documents in old-style ideographs have been discovered, and has proved its groundlessness.

#### CHAPTER II

##### Development of the Interpretation of the *Ch'un-ch'iu*

In this chapter, the writer has made an observation as to the general significance the *Ch'un-ch'iu* 春秋 was held to have by ancient scholars, as to what points the expounders concentrated their attention upon, as to what aspects their interpretation was directed to, and finally as to how this was developed historically. To go into more details, this chapter is a study of the speculation of *Méng-tzu* 孟子 and *Hsün-tzu* 荀子, the views apparent in the *Kung-yang-chuan* 公羊傳 and the *Ku-liang-chuan* 穀梁傳,—the two books assigned for the earlier part of the Former Han; also a study of the opinions of various scholars such as TUNG CHUNG SHU 董仲舒, LIU HSIANG 劉向, and LIU HSIN, and of various intervening stages of transition. This has been done in an attempt to find out the peculiarity the *Tso-chuan* possesses in its exposition of the *Ch'un-ch'iu* and the position it takes in the above-mentioned stages of transition in history.

#### BOOK TWO

##### STORIES IN THE TSO-CHUAN AND THE STAGES OF THEIR DEVELOPMENT

In Book Two, the chief stories related in the *Tso-chuan* have been compared, one after another, by referring to the accounts in the original text of the *Ch'un-ch'iu*, and to the stories of the same themes in *Méng-tzu*, *Hsün-tzu*, *Han-fei-tzu* 韓非子, *Lü-shih Ch'un-ch'iu* 呂氏春秋, *Kung-yang-chuan*, *Ku-liang-chuan*, *Han-shih-wai-chuan* 韓詩外傳, *Huai-nan-tzu* 淮南子, *Shih-chi* 史記, *Han-shu* 漢書, *Kuan-tzu* 管子, *An-tzu* 晏子, *Shuo-yüan* 說苑, *Hsin-hsü* 新序, and the extant *Kuo-yü*

國語. The stages of their development have been considered by referring to the landmarks in political history and development of thought from the Chan-kuo 戰國 period down to the end of the Former Han. Thus an attempt has been made to find out the place the stories in the *Tso-chuan* take amongst them.

#### CHAPTER I

##### Stories concerning the "Five Leaders." Part 1. Stories of Huan-kung 桓公

Among the princes of the *Ch'un-ch'iu* period, some exercised overwhelming a power that they dominated over the other princes and were styled the *pa* 霸 or *po* 伯, namely, the leaders. This chapter treats of the stories concerning Huan-kung 桓公, the first of the leaders, who was ruler of Ch'i 齊, and argues that the stories given in the *Tso-chuan* include those markedly coloured at the last stage of the Former Han. Those are considered to reflect the ideas of a period when all China was unified under a single ruler, a peaceful age, and a time when Confucianism dominated the thought of the literati.

#### CHAPTER II

##### Stories concerning the "Five Leaders." Part 2. Stories of Wên-kung 文公

This is a study of the stories concerning Wên-kung 文公, ruler of Chin 晉, who was the leader after Huan-kung of Ch'i. The author here has made clear that the stories given in the *Tso-chuan* are far better developed than those recorded in the *Shih-chi* and the other works before it and also that these are markedly coloured by Confucian thought.

#### CHAPTER III

##### Stories concerning the "Five Leaders." Part 3. Stories of Hsiang-kung 襄公, Miu-kung 繆公, Chuang-wang 莊王, and Ho-lu 閻閻

The number of the leaders is usually set as five, and the phrase



*Wu-pa* 五霸 or the "Five Leaders" was coined. However, who else should be adopted besides Huang-kung of Ch'i and Wên-kung of Chin to make up the five is not definitely settled. In this chapter, the writer, taking a view that Hsiang-kung 襄公 of Sung 宋, Miu-kung 繆(穆)公 of Ch'in 秦, Chuang-wang 莊王 of Ch'u 楚, and Ho-lu 鬲閔 of Wu 吳 make up the five, has examined each of the stories on them, and has arrived at a conclusion similar to that he had in the preceding chapters.

#### CHAPTER IV

Stories on the Conflict between Chin 晉 and Ch'u 楚

It is said that at the time of Wên-kung of Chin 晉 and also of Chuang-wang of Ch'u after him, opposition arose between Chin, the mighty power in Northern China, and Ch'u in the south, and it continued a considerable time. This chapter criticises the stories of the conflict between the two provinces and concludes that they were written after the *Shih-chi* and demonstrated that the well-known story of the peace conference among various provinces at Sung is one newly constructed later than the *Shih-chi* by a writer of the *Tso-chuan*.

#### CHAPTER V

Stories concerning Confucius and Tzū-ch'an 子產

The stories about Confucius are selected with a special discretion of the writers of the *Tso-chuan* from among those given in various works down to the *Shih-chi*. Some of them could not have been written except at the last stage of the Former Han. Those concerning Tzū-ch'an 子產, while retaining, on the one hand, his aspect of the characteristic school of the Pre-Ch'in period, give, on the other hand, a newly developed phase of the Confucian scholar, which asserts itself to a considerable extent in the stories of him. Those connected with astronomy were constructed by using knowledge available at the last stage of the Former Han and the same stories given in Chêng-shih-chia 鄭世家 of the *Shih-chi* are only an addition by later writers who quoted from

the *Tso-chuan*. These points have been discussed in the chapter.

#### CHAPTER VI

Stories concerning the Archaic Emperors and the Ancestors of the Princes

The stories in the *Tso-chuan* comprise those on the archaic emperors in Chinese traditions such as Huang-ti 黃帝, Shao-hao 少昊, Chuan-yü 顓頊, Yao 堯 and Shun 舜 and those on the ancestors of the various princes reigning in the Ch'un-ch'iu period. In this chapter, they have been investigated one after another as to their significance and dates, and some of them have been found out to date only from the last stage of the Former Han. Moreover, out of sheer necessity for this inquiry, the author's own opinion as to the date of the *Shang-shu* 尚書 or *Shu-king* 書經 has been given briefly.

#### CHAPTER VII

Stories Composed of Confucian Thought

Many stories given in the *Tso-chuan* are also compiled in the *Shih-chi*, but those in the *Tso-chuan* differ in that they are more or less coloured in Confucian vein, and this statement is also true of those not given in the *Shih-chi*. The characters in the stories often quote passages from Confucian classics in their speech, and Confucian thought underlies the often-repeated prophecy. It is frequently written as if *li* and *yo* 禮樂, which the Confucianists of the Chan-kuo period constructed, was carried out in ancient times. In this chapter, the author, after investigating those stories, asserts that they are mostly coloured or newly created by the writers of the *Tso-chuan*. The circumstances under which the words of Confucius were composed are considered, with some reference to the nature and date of the *Shih-king* 詩經 as one of the Confucian classics.

#### CHAPTER VIII

Stories concerning the Art of Divination and Astrology

This chapter especially emphasizes that the art of divination by the

use of the *I* 易 and the art of prophesying by the use of the *I* contain some knowledge not accessible till the last stage of the Former Han, that the handling of the *I* in the stories are always so uniform that one finds a definite rule, that some of the stories given also in the *Shih-chi* are only those quoted from the *Tso-chuan* and inserted in the *Shih-chi* by a later hand, and that the astrology is that based on the knowledge accessible at the last stage of the Former Han. Moreover, the views of the *Tso-chuan* on natural disasters have been discussed.

#### CHAPTER IX

##### Generalization of the Stories

This is a generalization of the views presented in the eight foregoing chapters, with reference to the processes by which the stories dating from the Chan-kuo period came to have the particular form that those in the *Tso-chuan* now take, and also the reasons why those recorded only in the *Tso-chuan* could be regarded as new creations by the writers of the *Tso-chuan*. By inquiring also into some of the stories which it was impossible to discuss in the foregoing chapters, the same points have been further confirmed by the writer.

#### BOOK THREE

##### THOUGHT IN THE TSO-CHUAN AND ITS HISTORICAL POSITION

In the preceding section, it has been argued that most of the stories in the *Tso-chuan* are adaptations of those dating from a previous period or new creations by the writers of the *Tso-chuan*. The aim of this book consists in analyzing the thought to find out what it really is, in observing the logical as well psychological processes by which the thought came to be formed, and in considering the historical position it takes in whole Confucian thought.

#### CHAPTER I

##### Two Phases of the Leader

First, the development of the idea of the *pa* or the leader during

the period covering Mencius's time and the last stage of the Former Han, is traced; during the Chan-kuo period it was regarded the opposite of the *wang* 王 or prince; namely, one who acted contrary to the Confucian idea of politics, but towards the close of the same period this opposition of ideas grew more obscure. In the Han period, the *pa* became only an abstract idea with no bearing upon actual politics; therefore, Confucianists began to confucianize it into something more or less similar to the *wang* or prince. The *Tso-chuan* gives both the conventional phase handed down from the Chan-kuo period and the newer phase developed in the Han period. One is intermingled with the other in the *Tso-chuan*.

#### CHAPTER II

##### Opposition and Interfusion of the Warlike Spirit of the Leader and Confucian Thought

Some of the stories in the *Tso-chuan* show opposition and conflict between the warlike spirit of the Chan-kuo period, in which any hostile prince was to be destroyed by the use of force, trickery, and diplomacy, and Confucian thought which, as the *pa* was confucianized and regarded as something more less similar to the *wang* prince, opposed this kind of conduct. The characters in the stories are represented to oppose this attitude in words and deeds. At the same time, while destruction of a hostile prince and use of force are admitted on the one hand, the success of such measures is asserted to depend upon the strength of Confucianism; nay, observance of Confucianism is a necessity as a means of destroying and defeating enemies. From this standpoint, the two ideas are often reconciled. And in this connection there is an idea of combining righteousness and profit which Mencius sharply differentiated and pronounced as opposing each other, but are here put as going hand in hand, and profit as coming out of righteousness.

### CHAPTER III

#### Agreement and Discrepancy between the Spirit of the *Ch'un-ch'iu* and the Thought in the *Tso-chuan*

Some of the stories in the *Tso-chuan* give an idea to recognize it as an institution that the *pa* or leader should rule the other princes, consequently to justify the authority of the leader. This means that the seat of power is recognized as that of authority; therefore, the authority of the Chou family who ruled only in name is set at naught. This fails to agree with the popular view of the *Ch'un-ch'iu* that its characteristic spirit is to assign, though in thinking only, authority to the traditional royal family. However, some of the stories of the *Tso-chuan* also contain ideas in accordance with this spirit of the *Ch'un-ch'iu*, which again shows the duplicity of the thought of the *Tso-chuan*. It is noteworthy, however, that the *Tso-chuan*, a commentary of the *Ch'un-ch'iu*, should contain the thought here referred to. In addition to this, the stories in the *Tso-chuan*, for a similar reason, sometimes accept the idea of a subject gaining power to oust a ruler,—a view in accordance with the idea in the *Shang-shu* which approves of a change of dynasties, but contrary to the spirit of the *Ch'un-ch'iu*.

### CHAPTER IV

#### Duplicity of Thought on *Li* 禮

In a number of places of the *Tso-chuan* *li* is advocated both by its writers as well as by the characters in its stories. This is sometime based on orthodox Confucian ideas, but not so at other times. In the latter cases, *li* politically implies a code which formulates the relations between the leader and the other princes and the interrelations among the princes themselves as independent political powers. And the special emphasis placed by the *Tso-chuan* on interpreting observance or neglect of *li* as deciding life or death, weal or woe in our life, does not agree with Confucianism which demands observance of *li* as a sheer moral obligation.

### CHAPTER V

#### Conflict and Harmony between Magic and Religion, and Confucian Morals

Confucianism advocates morality as morality for man; it interprets morality not only quite independent of religion, but also rationalistically tending to deny religion. Since religion and magic art played so important a part in this actual life that they could hardly be ignored, some of their phases came to be recognized as *li* after a moral significance was given to them. For this reason, the stories in the *Tso-chuan* include an idea of relying upon religion and magical art themselves, an idea to deny them and to prefer morals to them, and an idea to deem them effective only when morals could be observed—all these ideas in a complicated form. In this chapter, various relations among them have been considered. Moreover, an analysis and a historical development of the idea of *T'ien* 天 (Heaven) have been attempted and it has been asserted as prominent in the stories of the *Tso-chuan* that while, on the one hand, a significance has been given to the functions of *T'ien* or Heaven which controls man, on the other hand, an idea has arisen to disregard the moral duties of man because of his inability to control his own life, everything being beyond him and in the hands of Heaven.

### CHAPTER VI

#### Views on Morality and History

The view on morality prevailing in the most stories of the *Tso-chuan* is one that the virtuous are rewarded with happiness and the wicked are punished with calamities, and that may be further interpreted to mean that the successful and the powerful are those who have done good deeds and the unsuccessful and powerless are those who have done wicked deeds. The prophecies of moral significance often told in the *Tso-chuan* are all based upon this idea. Here is the idea of singing praises of success. A number of new stories specially written to justify this view of morality and some old stories applied to the same use, in

the process of which the historical events discussed in the stories are correlated with one another make up the *Tso-chuan*. This is also an expression of its fundamental view of history.

BOOK FOUR  
CONCLUSION

CHAPTER I

Characteristic of the *Tso-chuan* as a Commentary  
of the *Ch'un-ch'iu*

The commentaries prior to the *Tso-chuan* were chiefly commentaries on the manner of its writing. This is clearly shown by the *Kung-yang-chuan* and the *Ku-liang-chuan*. On the other hand, the *Tso-chuan*, in narrating the events recorded in the *Ch'un-ch'iu* and supplementing its shortcomings connects various stories with the chronological accounts of the *Ch'un-ch'iu*, and finds some moral causality between a historical event and another related in those stories. In this lies the characteristic of the *Tso-chuan*, and elucidations on the manner of writing are not so much stressed. Although the *Tso-chuan* itself seems as a whole a chronicle, but it is a series of stories. In China an epic was not produced, but pseudo-chronicles were written. They deal with not the deeds of the people, but those of the princes. The presence of the *Tso-chuan* may be regarded a phenomenon of this characteristic of Chinese literature.

CHAPTER II

Nature and Date of the *Ch'un-ch'iu*

The *Ch'un-ch'iu* which is generally taken as a chronicle of Lu 魯 includes accounts hardly acceptable as records of historical events. In this sense, the *Ch'un-ch'iu* also may be looked upon as a pseudo-chronicle. Although its chief materials must be the chronological government documents of Lu, the book is not intended as an accurate record of the government. Not every one of the items presents a unique idea or

contention; but it must be admitted that some are penned out of homage to the royal family of Lu. The date of the work must be put about the beginning of the 4th century B. C., and from the very beginning, it seems that Confucius was assumed as its author. Only *Huo-lin* 獲麟, its last article, seems to have been written and added about the beginning of the Han dynasty.

CHAPTER III

Ideas of the *Tso-chuan* and Confucianism at the Last  
Stage of the Former Han Dynasty

That the date of the composition of the *Tso-chuan* was probably the last stage of the Former Han, may be inferred from bibliographical documents on the *Tso-chuan* as discussed in Book One. Quite independent from this, one and the same conclusion alone is possible for the ideas of the *Tso-chuan* as considered in the chapters of Book Two where the *Tso-chuan* is viewed as a work of the last stage of the Former Han. Therefore, in this chapter the writer has investigated the circumstances under which these ideas came into being at the last stage of the Former Han, and has thereby attempted to elucidate the special reason, in the development of Confucian thought, for which the *Tso-chuan* saw the light. Thus concludes this dissertation.

## 索引

<b>あ</b>		と正月	97-8
悪來と秦の系譜	332	と禍福觀	606-7
闕伯説話		と支那思想	658
神として	297-8	と前漢末の儒教	606-7, 713, 721-2
の由來	295-6	と董仲舒	97-8
と實沈	291-8	<b>う</b>	
と宋	291-4, 334-5	禹	
晏氏春秋	15, 461-3	の祖先	335
<b>い</b>		と顓頊	335
懿子(何忌)		禹貢	552
と孔子	267, 271	<b>え</b>	
と南宮敬叔	273	衛	
緯書	72, 75-8	と繼絶存亡説話	124-6, 130, 145-6
逸周書	338, 387	と顓頊	342-7
夷狄		と顓頊之虚	342-6
夷	693	と康叔	359
狄	695-6	英六と六蓼	355
に關する經の記載	696-7	易	
と漢代の對外關係	131, 559	の思想	642, 645-6
醫和	303-41	と陰陽説	439
尹咸		とト	439-40
と左傳の製作	58, 61	に傳のある理由	90-1
と左傳の傳承	3-4, 22, 24, 58	の傳と春秋の傳	90-1
殷虛	337-8	と曆との結合	316, 607
尹更始		と春秋と曆との結合	104-6, 608-9, 713-4
と左傳の製作	61	發展の理由	439
と左傳の傳承	4, 22	儒家の採用	439, 718-20
陰陽説		六藝に於ける易の地位	714-5, 721-2
と易	439	と道德説との結合	600
と占星術	443-5		

と京房	104, 607, 631-2, 735
易姓革命と五帝	312-3
越王句踐	229-30
越子と越王	563-5
燕	
の祖先	359-61
と召公	359-61
炎帝	
齊の祖として	335-6
の官名	313-4
と神農	310-1, 320
と姜姓	336
と四嶽	336
と共工	336
延陵季子	286, 289
鄒陵の戦	232, 241-4

お

王、王者	
王といふ稱呼	482
孟子の	482-4
荀子の	485
と覇との對稱	481, 487
の覇者化	489-98, 501-2
と王道説	482-4
と諸侯及び民	482-4
と今之諸侯	483, 486
と帝	488-9
呂氏春秋に於いて	488-91
王帝皇といふ稱呼	364, 498-9
王道	
孟子の	482-4, 486, 491-2, 524-5, 720
の二つの意義	482
孟子と荀子との相違	486-7
董仲舒の	97-8

と仁義の戦	514
と覇道	481-7, 514-5, 524-5, 539
と春秋の解釋	85-6, 97-8
孟子の王道と革命説	491
と覇の儒教化	539
應報觀	
の起原	649
の性質	649
の個人性	600-1, 661-2, 665, 671
道徳的意味の	600-1, 606-7, 644-6, 649, 656-7
と儒家の思想	656-60
と卜筮及び占星術	645, 650, 661
死生に關する	602
王莽	
と左傳	51
と古文尙書	46
と嘉禾篇	50
の靈臺	456-7

か

介子推説話	
文公説話に於いて	180-4, 189-90
に於ける隱遁譚	180-4, 180-90
の漢代の變化	182-4
河間獻王	
の古文典籍蒐集譚	41-3
と左氏春秋	55
賈誼と左傳の傳承	22-3, 56
夏虛	
と唐叔	337-9
と大夏	338-9
虢	
の族姓	353
と晉	359-60
虢の盟	

の記載	245, 252
と虢の會	245-6, 251-2
と晉楚の關係	245-6, 670
と弭兵の盟	245, 252
と其の傍話	252
革命説、天命説	
の天の觀念	367, 636
と孟子の王道	491
と神	336, 367, 622, 636
と帝王の系譜	312
と春秋の精神	539, 543-4, 546
と左傳の思想	539, 543-4
と儒教の政治道徳	546, 636
と名分論	710-1
と詩の文王武王	711
形成の時代背景	366-7, 546
獲麟説話	
の性質と春秋	701-4
と春秋述作の時代	701-2
の公羊傳の解釋	705-8
の穀梁傳の解釋	707
の左傳の解釋	705-8
の左傳以後の解釋	708
と孔子	703-4, 706-8
と孔子素王説	703-4
夏書	694-5
火正	295-6, 299-301
禍福觀	
と左傳の禮	571-2, 597-8
と陰陽説	606-7
と呪術祭祀	612, 617-20, 627-8
と前漢末の思想	597, 607
神を故人とする思想	295-9, 318-9
漢	
の祖先に關する話	348-51

の系譜と龍	347, 349-51
の祖先と堯	347-50
の祖先と劉累	347-51
貫公	
左傳の學者として	30-1
と左傳の學統	22, 54-5
桓公説話	
春秋の記載	114
論語の記載	114-5
孟子の記載	115
史記の記載と左傳	150-2
孟子及び荀子の桓公觀	118-20
儒家の桓公觀の變化	118-20, 137-41
漢初までの發展の要約	141-2
前漢末の變化	142-6
左傳のと左傳以前のとの異同	146-52
左傳の、史的地位	146-54
と武帝の思想統一	143, 192
覇となつた方法	116-8
繼絶存亡	124-6, 145-7
山戎征討	126-8, 147-8
柯の會	117-8
召陵の會	128-30, 148
葵邱の會(陽穀の會)	139-43, 149, 192
封禪の話	137-9, 148
中國の統一者として	130-7
と秦漢時代の對夷政策	131-2
一匡天下と勢力範圍	134-7
に於ける勤王思想	127-30, 134, 137-9, 143, 147-8, 190
王者との混同	119, 121, 130-1, 137-9
の儒教的王者化	133
の儒教的賦彩	139-43, 149, 192
と文公説話との對照	190-2
桓生	30-1



と大業	329-30	齊を伐つ話	280
と契	329-30	鄭子に學んだ話	280-3
と巨人説話との意義	329	の言に關する説話	414-23
玄冥	298-302, 319	と南宮敬叔の話	271-3
<b>こ</b>			
孝		と三都破壊譚	277-9
と支那人の家族生活	664	と獲麟説話	414-23, 703
と禮	575	と左丘明	62-3, 66, 68-70, 73
の功利性	659	を博識者とする話	280, 707
皇	498-9	左傳に於ける孔子、仲尼の名稱	423
孔安國と古文尙書	35, 43-6, 48	高辛	
項羽	493	と實沈、閼伯	291
孔甲		と八愷八元	319-20
と龍に關する話	350-1	離騷に見える	326
と劉累	347	と暈	326
孔吉	264	江生(翁)	
郊祀	531, 576-7	と穀梁傳の學統	81-8
康叔		と穀梁傳の編述	83-4
の系譜	186-7	と穀梁子	83-4
と殷虛	337-8	句踐説話	229-30
と衛	359	公孫固	12-3
孔子説話		黃帝	
と春秋	9, 16-7, 75, 86-7	古帝王として	424
の春秋製作譚	85-6, 699-701, 706-8	と軒轅	310-1, 320
と公羊傳	78, 81	と堯舜禹	312
左傳の孔子説話の由來	267-8, 272-3, 276-7, 279	と雲	314-5
素王説	100-2, 703	の裔の話	312-3, 368
の祖先	259-70	と儒家	309, 311-2
の祖先と殷の湯王	259-60	と道家	311
殷の裔とする話	263-4, 268-70	洪範篇の製作時代	363
の祖先説話の製作時代	269-70	孔父	
適周問禮の話	271-2	と孔子の祖先	262-70
夾谷の會の話	273-9	と孔父嘉	265-6
		孔父嘉と孔子の系譜	265-6
		句芒	301, 319
		孔防叔と孔子の祖先	261

阜陶の裔	355	穀梁傳	
高陽氏		といふ名稱	83
と顓頊	311, 320, 325-6	の編述時代	83-5
と八凱八元	319-20	と穀梁子	81-4
と楚の祖先	325-7	と江生	81-4
閼廬(閼)説話		と劉向	3
史記と左傳	221-8	と子夏	75
呂氏春秋及び史記と左傳	227-8	の學統	81-2
淮南子と左傳	226	の春秋の解釋	
左傳の創意	226	59-60, 84, 93-5, 419-20, 531, 667	
五霸の一として	218-22, 227	左傳との經の解釋上の相違	667
覇とする話の生成	227	春秋の傳としての特色	
の理想化	540	59, 108, 419-20, 576	
句龍	299	に於ける禮	571, 575-6
魯		胡常	61
と少皞	310, 318	古帝王	
と高辛	320, 326	戰國末までの	309
と玄鳥説話	329	の司馬遷時代の考へかた	309
の帝とされた理由	330	の説話の展開	309-13
國語		の系列の成立と其の時代	310
の編纂時代	66-7	と儒家	309-13
の性質	67	に關する新説話	318
と左丘	66-7, 70-1	の樂	410-2
と春秋	10-1, 66-7, 71	諸侯の祖に擬定せられた時代	368
の左丘と左傳の左丘明	70-1	その擬定者	369
と現存の國語	67, 70-1	の血統關係の造作	312, 320-1, 334
現存の國語の編纂時代	67, 682-3	の系譜製作と支那人の生活	370
現存の國語と左丘明	67, 70-1	古典の偽作	49-50
左傳の外傳として	683	古文の意義	
穀梁子		古書として	19, 27
といふ人	81-2	古字として	27-9, 41
と穀梁傳	81-4	春秋古文といふもの	19-20
と子夏	81-2	古文左傳に關して	27-9
穀梁學派の成立	81-4, 712	古文(古字)の性質	39-40
穀梁春秋	5-6, 64-5	古文左傳	



の發見譚	26-33, 50-4	五行説	
の發見譚の作られた理由	51-2	と洪範の五行の序位	446-7
の發見譚と劉歆	26-33, 50-4	と五帝	113, 309
の古文の意義	27-9	五行の官	299-302
古文尙書		と五星	447-8
の發見譚	27-8, 35, 37-48	五行牡妃と水火牡妃	445-7
と孔安國	35	と占星術	295-6, 443, 445, 447-8, 453
古文典籍發見譚		相勝説の占星術への適用	445-6
の批判	34-50	と前漢末の儒教	713-5
と文字の性質	39-40	五行の官	295-302
古文尙書	27-8, 35, 37-48	五行牡妃説	445-7
古文禮記	35-7, 41-2	吳公と吳王	220-1
古文論語	35-8, 48, 50	五帝(天の神として)	
古文孝經	35-8, 48, 50	の名	309
古文左傳	26-33, 50-4	の由來	309
逸禮(禮古經)	36-8, 41-2, 50	の現れた時代	310
胡母生		と儒家	311-3
と公羊傳の述作	80-1	五帝(古帝王として)	
と公羊傳の學統	79-80	の成立した時代	309-10, 334
と公羊子	80-1, 83-4	五帝本紀の	310, 312
古論語	73	の血統關係の造作	312, 334, 370
鯀	323, 335	の官名	314-5
吳		諸侯の祖先として	325-58, 367-9
の祖先と太伯	358-9, 552-5	と五行思想	113, 309
の王の稱號	220, 547-51, 559, 561-6	と三王	113, 310
左傳の吳の扱ひかた	560-5	に關する左傳の説話	313-25
左傳の吳の稱號	561-3	と儒家	309-11
と吳子	220-1, 547, 550, 556-7, 561, 565	五帝徳	10, 18, 312-3
と鬻荊	552-6, 558	五帝轉移説	
の夷狄視	229, 552-6, 559	の思想	642
の夷狄視と漢代の對外關係	131, 559	と漢室の系譜	349
と子貢	225-7	と五帝及び共工	317-8
吳王闔廬(闔)	闔廬説話を見よ	五霸	
吳王夫差	夫差説話を見よ	といふ稱呼	111-3, 232
吳回と楚の祖先	327-8	の五といふ數	111-3

の名	111-4	の學統	4, 7, 23-4, 54-7
		學官に立てられたこと	51-7
		の創意	234-5, 287, 454, 669
		春秋の傳としての特色	59-60, 63, 108-9, 421, 667-71, 673, 682-6, 690
		の春秋の解釋	59-60, 63, 108-9, 529-30
		の春秋に矛盾する二思想	529-30
		の説話 左傳の説話を見よ	
		の道德觀	222, 228, 234, 396-7, 400, 511-2, 515-7, 539-40, 598, 617-8, 641-2, 657, 660-7
		の道德觀の特色	528, 641, 644-6, 660, 673-4, 676
		の矛盾する思想	511-2, 529-30, 627, 644, 727
		の歴史觀と道德觀	539-40, 667, 675-6
		の歴史觀と説話の形態	477, 480, 667-8
		の成功者讚美の思想	528, 539, 547, 660, 676, 724
		の周室の扱ひかた	530-2
		の年代記的性質	107, 477, 480, 667, 673, 678, 682-5, 688
		の文學的性質	687-8
		の文體	687
		の體裁の不統一	59-60
		の形態と説話の内容	685
		と史記との異同	684-5
		と尙書の性質	690
		と劉歆 劉歆を見よ	
		と前漢末の儒教	713, 715, 726-7
		の儒教思想史上の地位	726-7

災異説		と儒家の道德説	642-3, 650-1, 656-7, 718-9
		と前漢末の儒教	713, 715, 721-2
		と春秋の解釋	104, 451-2, 651
		と占星術	451, 650-1
		を説く心理	656
		に依る左傳の豫言	451-5, 650-1
蔡叔	357-8		
蔡墨	298, 301-2		
左丘		と左丘明	66-71
		と國語	66, 70-1
左丘明		太史として	24
		と春秋の述作	25-6, 57
		の左傳に假託された理由	65-72
		と左丘	66-71
		と左傳の傳承	20-6, 65-7
		と孔子	62-3, 66, 68-71, 73
		論語に見える左丘明	66, 71-3
		と現存の國語の著者	67, 71
左氏春秋	4, 62-8		
左傳		といふ名稱	2, 20
		の作者	57-62
		の述作時代	56-9, 61-2, 74, 110, 373, 458, 712
		述作の意圖	683, 686, 713, 729
		と左丘明	20-1, 65-7, 729
		の述作と穀梁家	61-2
		の傳承	21-4

左傳の説話		二十八宿、分野の思想	291-6, 443
の由来	379, 458-63, 476, 677-8, 681	の儒教的賦彩	267, 276-7, 373, 382-4, 462
の由来の推究法	458	左傳の豫言	
出所不明の説話の問題	467-70	の作りかた	651-3
と史記との関係	324, 373-7, 459, 684	内容上の二種	652
左傳の創案か否かの標識	470	思想上からの二種	645-6
の造作方法	477, 668-71, 677-82, 685	の性質	644-51, 661, 686
の二大別	477	の適中	398, 653-6
古い形の説話	463-6	道徳的豫言の思想的由来	649
の敘述の様式	477, 480, 667-75	に於ける時間の觀念	654-5, 672-3
の對話の形式	383, 478-9, 510, 686-7	と儒教的説話	396-8
の間の照應	479-80	と儒家の心理	655-7
の特色		と應報觀	396-7, 600-1, 645-6
148-9, 188, 235, 248, 276-7, 462,		と祥瑞災異	650-1
470, 477-8, 571-2, 667, 670-1, 675,		孔子に託された	314-3
682, 684		儒教思想による	396-8
の古典故事の引用	382-96, 479, 713	易による	431-40
に於ける豫言	左傳の豫言を見よ	占星術による	440-50
に於ける君子と君子曰	375-6, 379, 383, 422, 646	望氣による	456-7
に於ける義と利	521-3, 526-7, 659	個人の禍福に關する	596-9, 652
に於ける詩の賦と誦	184, 384-5, 387, 530, 594	に於ける禍福の個人性	597, 599-601, 651, 661-2, 667, 671-4
現今の詩經にない詩	386-7	占ひの心理的起原	646
禮樂に關する	399-414	左傳の禮	
夷狄に關する	696-7	呪術祭祀に於ける	576-80, 584
孔子の言に關する	414-23	政治的秩序として	504-5, 533, 536
卜に關する	424-7, 438-40	國際道義として	581-2, 587-9
筮に關する	427-40, 736-7	會同朝聘に於ける	583, 585-6
占星術に關する	291-4, 302, 440-56	と朝聘會同の道徳化	586, 588-9
妖異に關する	631-3	國內の政治に於ける	590-2
詩の作者に關する	387-8, 392	儀禮と容止及び敬	594-7, 602, 604, 606
に見える道徳的合理主義	455	容止と禍福	597-9, 606
の博識を尊ぶ思想	303, 383-4		

容止と心氣	597
儀禮と處世術	598
に於ける儀禮の重點	594
儀禮を輕視する思想	597, 603-5
儀禮の宇宙論的説明	604-6
爵の扱ひかた	568
と曆及び時令説	605-6
と禍福の觀念	571-2, 597-9, 606-7
と陰陽説	606-7, 609
と鬻の制度化及び儒教化	533, 582, 585-6, 589
と儒家の正統的禮	571-2, 583, 587-8, 610
と春秋の精神	571, 580, 582, 589
の特色	571-2, 584, 586, 588-9, 600
と前漢末の思想	571-2, 597, 605-7, 609, 627-8
の概観	610
三皇	
の成立	113, 310
三皇五帝三王の系列	309-10
と儒家	309-13
三王	
の三といふ數	111
と五帝	113, 310
山戎征討説話	
の起原	126-7
公羊傳の解釋	126-7
穀梁傳の解釋	126-7
史記の解釋	127-8
戎及び山戎	693-6
三統曆	
の思想	104-5, 608-9
と劉歆	58, 104-5
三墳五典八索九丘	374

し

史	
の意義	24, 608, 628, 646-7, 689
と太史	608, 647
と内史	647-8
と占星術	302-3, 608, 628
左傳の説話に見える	646-8
豕韋	347-8, 350, 442
之卦	
之といふ語の二つの意義	434-5
之と適	440
の性質	731-6
左傳の筮に於ける	432-4
肆夏	
は歌曲でない	402
の左傳の解釋	402
子夏	
の春秋に結合された事情	78
と穀梁傳	75
と公羊傳	75-8
と穀梁子	81-2
四嶽	
炎帝の後として	336
と共工	336
と伯夷	331, 336
史記	
編述の形式	674
と國語との類似	684
と左傳との相違	684-5
と左傳の説話	324, 373-7, 459, 684
四季と官名	316
四季の祭祀	577-9
詩經	
の編纂	390-2

國風の編纂時代	390-1	の儒教化	285-8
雅頌の編纂時代	390-1	の法家的傾向	281, 283-5
の篇章の作者に関する説話	387-8, 392	戦國末の子産觀	285
國風の性質	388-90	と鄧析	306-7
雅頌の性質	390-1, 690	四神と占星術	443
國風の樂としての性質	406-7	支那思想	
の篇章と禮樂	400-4	と支那人の社會生活	657, 662-5, 672, 674
に於ける歌曲と管樂	403-4	と知識社會の性質	100-1, 121-2, 656-8, 661, 683, 686, 689, 717, 727-8
と春秋	86	と思惟の方式	105-7, 448-9, 456, 500, 586, 714
の諷刺	93-4	と支那語の特質	106, 449
の左傳に於ける引用	383-92	合理主義	22-3, 295-6, 616-7, 636, 640
賦詩と名分	530-1	の特色	39, 49, 299, 662, 671-2, 683
唐風の唐と堯	408-9	に於ける實踐道德の二方向	718
と戎狄征討説話	130-1	支那人	
四凶説話		の生活	支那人の生活を見よ
の製作時代	321	の思惟の方式	支那思想を見よ
舜典の四凶	322-3	の考へかたと支那語の特性	106, 449
史記の記載	222-4	學問のしかた	727-8
と古帝王	319-22	支那民族と夷狄	696
諡號に於ける公と侯	360	に英雄説話のないこと	688-9
子産説話		支那の歴史の起原	690
左傳の記載	281-3	支那人の生活	
左傳の説話の由來	283-8	家族本位の	370, 662-5
左傳の造作	288-9	自己本位の	663-4
の二面	281	社會生活	657, 662-5, 674
史記の扱ひかたと左傳	285-8	民族生活	689
政治家外交家として	281-2	に於ける國	664-5
學者として	282-3	の特異性	662-5, 674
の歿年	305-6	と支那思想	370, 657, 661-7, 674, 689, 717-8
の豫言	283, 286-9	に於ける呪術祭祀	572, 612, 624
養生の説	289		
實沈、臺駘の説	283, 289-92		
の博識に関する話	283, 289, 303		
に見える儒教思想	281-3, 285		

司盟	400	と鄭	343-5
社と稷	296-7, 299-300	祝融之虛	342-5
周		叔梁紇	261
の稱號	569	朱虎	323
文王以前の系譜	358	呪術祭祀	
の同姓製作	370	鬼神の祭祀	613-5
周易		鬼神の種々	614-5
の稱呼と筮法	428, 430, 436	呪術の種々	616
左傳に於いて	430, 436	神と民	620-3
周樂	405-6	の性質と儒家	579, 612-4, 627-8, 718
周官(周禮)		左傳に於ける	576-7, 579-80, 613-6
の製作	49-50	と禍福觀	612, 617-20, 627-8
と古文典籍發見譚	41, 43	と儒家の合理主義	617, 623, 636, 643
と四季の官名	315-6	と儒家の道德觀	613, 617-8, 627-8, 718
の保章氏及び馮相氏	457	舜	
周公		古帝王として	309
周の郷士として	360-2	舜典の説話	365
尙書の周公説話	364	の帝といふ稱號	364, 366
周公旦と周文公	361	の系譜	334
と魯	359	と象	353-4
の封地の話と魯頌	359	虞及び虞舜の稱呼	358
周書		の樂	410-11
と尙書の周書	394-5	春秋	
と左傳の周書	395	といふ名稱の起原	16-7
と逸周書	395-6	といふ名のもの	9-18, 700-1
周襄王と文公説話	155, 159	の述作の時代	699
周の禮	591	の述作と孔子	75, 86-7, 699-700
周文王之法	371	は魯の公室の記録か	692-9, 709
叔向(僑)と子産説話	282, 290	擬年代記として	699, 710
祝融		と國語	10-1, 66-7, 71
の説話の展開	295-6	と麻譜課	10-1
古人として	296, 319, 344	孟子の春秋	16
と火正	300-1, 395-6	と晉乘楚檣杙	14
と顓頊	300, 326-8	の古經	50, 53-4
と楚の祖先	325-8	の名稱と左傳	18

述作の動機の説	85-6, 102	漢初の	96-102
の義	春秋の義を見よ	漢代の傾向	103-5
の徴と約	88-9, 107-8	としての大一統	96-9, 103
の精神	春秋の精神を見よ	元年春王正月について	87, 96-103
の解釋	春秋の解釋を見よ	董仲舒の	97-102
諸傳の作られた理由	89-90, 709	と災異説	104, 451-2, 651
の傳と易傳	90-1	春秋の義	
儒家の經典として	86, 89, 577	孟子に於いて	85-9, 93
の事と尙書の言	109	荀子に於いて	88-91
の諷刺と禮	575, 589	の矛盾	91-2
の禮	574, 577, 586	としての貶損諷刺	92-4, 102-3, 570
と曆及び禮	608-9	としての名分	94-5, 529, 545, 568, 571
の讖號	550-1	と事	109
と易及び曆との結合	104-6, 608-9, 713-4	と爵の上下	568-70
の性質と尙書の性質	710	と禮	545, 571, 574, 580
の性質と獲麟の記事	701-5	春秋の精神	
の記載の事実性	692, 697-8	と尙書の革命説	539, 543-6, 546
の述作と支那人の生活及び思想	688-9, 710	と左傳の覇者觀	529-30, 538, 568, 571
の曆	698	と左傳との矛盾	529-30, 536-8, 543-4, 565, 568, 571-2
十二公二百四十二年といふ數	698	と儒家の政治道德説	545-6, 728
の年代記の形態	91-2, 95, 708-11	と名分論	95, 545-6, 571, 723
春秋緯	72	と禮	530-1, 571, 574-5, 580
春秋古經	28	書	
春秋古文	9, 19-20	左傳の引用する	392-3
春秋の解釋		古書の汎稱として	396
公羊傳の	59-60, 93, 96, 419-20, 531, 667	招(詔)	410-2
穀梁傳の	59-60, 93, 419-20, 531, 667	象	353-4
左傳の	59-60, 108-10, 529-30	商均	354, 368
孟子の	85-8, 98	小皞	
荀子の	88-91	天の神として	347
史記に見える	89	の官	313-4
儒家の解釋の共通點	92-4	官名の鳥	315-6
漢初までの	85-95	官名の製作時代	316-7
		と魯	337, 340-2, 347

鄭の祖として	335	秦	
と爽鳩氏	345, 349	と晉との關係	235-8
召公		を不信とする話	237-8
と燕	359-61	の祖先の話	329, 332-3
と召伯	360-1	の系譜の製作時代	331-2
と尙書の召誥	360	を賤む思想	331
小皞之虛		と顯頊	329-33
の意義	341-2, 346-7	と玄鳥説話	329-30
と魯公及び魯	337-41	と伯翳	330-2
焦氏易林	735-6	縉雲	329
尙書		申公と江生	81, 83
諸篇の製作時代	363-7, 388	神主	239, 621-2
製作の由來	689-90	晉乘楚檣杙	14
の性質と春秋の性質	710-1	神農	
の思想と春秋の精神	539, 546	三皇の一として	310-1
の革命説と儒家の政治説	545-6, 636, 710-1, 723	の由來	311
の革命説と左傳	544-5	と炎帝	310-1
の先王と孟子の王道説	483-4	の裔の話	368
堯典、舜典	364-6	と儒家	309, 311-2
の周書	363-4	と道家	311-2
禹貢の性質	552	申の會	
と左傳の性質	690	經の記載	253
召陵の會		史記の話の作られた事情	253
と晉楚和平譚	255-6	左傳と史記	253-4
と晉の襄運	256-7	韓非子の記載と左傳	254-5
晉		から派生した話	257
盟主として	231-5, 238	晉文公	文公説話を見よ
と秦との關係	235-8	秦繆(穆)公	繆(穆)公説話を見よ
と齊との關係	238-40	實沈	289-98
と楚との關係	240-55, 559	重耳と董因	293-4
を信ある國とする考	251	戎狄	692-4
中國の代表者として	231-2, 251, 559	十二消息掛	734-5
と吳	220-1, 256	十二次	291-4, 442-4
と實沈	290-2	重黎	
		楚の祖先として	300-1, 325-8

と祝融	327	の基礎	716-8
重と黎	625-7	と宇宙の理法	716-7
儒家		の特色	573, 619, 623, 659, 663-4, 715-7
の實生活	719-22	と宗教	612-3, 618-20, 627-8, 657, 716, 718
の社會的地位	91, 573, 719, 723-4	と應報觀	658-60, 676, 718
の思想と生活	658, 731, 737	の個人性	660, 662-6, 671-2, 674
の道德說	儒家の道德說を見よ	と先王	716-7
の平和主義と覇	514-5	と教の意味	728
と呪術的儀禮	579-80, 718	に於ける帝王の教化	716, 728
王朝更迭に對して	546-7, 710-1, 723-5	の缺陷	716
人事と自然現象とについて	571, 606-7	と實生活	719, 721, 727-8
の合理主義	22-3, 616-7, 623, 636, 643	政治道德說	545-6, 573, 665-6, 725-8
の思考態度と應報觀	656-7	と左傳の霸者觀	512, 515, 519-20
の天の觀念	635-6	荀子(荀卿、孫卿)	
の天と人との關係	642-3	と左傳の傳承	22-4
の天の觀念と禍福觀	642	と穀梁傳の學統	81-2
の制度尊重	502, 533	の春秋の解釋	88-91
の思想と政治的背景	49, 96-7, 533, 722-4	の王道と霸道	485-8
儒教の官學となつ意味	724	の禮と覇	487
官學となつた後の變化	720-2	の君主の四種別	485-7
前漢末の思想傾向	299, 319, 316, 416, 527-8, 571-2	の禮樂說	719-20
	597, 605-9, 627, 712-6, 721-6	の韶護に關する說	410-2
前漢末の六藝	712-5	襄公說話	
前漢末の傾向と儀禮	597, 605-9, 627	經と史記及び左傳	193-5
の經典にある矛盾	91-2	五霸の一として	193-4
の思想の壞種	715-6, 717-9, 722-3, 726-7	の矛盾する二面	195-7
に對する漢室統一の影響	49, 96-9, 129, 334, 502, 510, 533, 606-7, 719-20, 723-6	に於ける左傳の說話の地位	197
と王莽	724-5	の儒教的色彩	195, 197-8
儒家の道德說		仁の話	194-6
		法家の批評	194-6
		儒家の見解の種々	193-5
		時令說	
		と禮	605-7
		と前漢末の儒教	248, 316, 607, 713, 721-2

仁	716	陳の祖先として	323-4
		衛と顓頊之虛	342-6
		と儒家	309
		占星術	
		の起原	442, 628
		の性質	444, 628
		の恣意性	443-4
		と合理主義	629-30
		と道德的觀念	627-9, 645-6
		と呪術祭祀	628
		の豫言と卜筮による豫言	650
		の思想と劉歆	454-6
		占星術に關する說話	
		左傳と史記	441-5
		經の記載と左傳	441
		の製作時代	442-4
		は左傳の創意	441, 450, 454, 628
		と天文上の現象	451, 633
		と數の奇偶	445-6
		と歲星の所在及び十二次	442-4
		と陰陽說	443, 445-6
		と五行說	443, 445-9, 453-5
		と分野の觀念	443, 453, 661
		諸思想攝取の理由	448
		の思想と劉歆	454-6
		先王の道	
		孟子の	491
		と儒家の道德說	659, 716-7
		筮に關する說話	
		史記に見える	427-4
		史記と左傳	427-9
		の製作時代	428, 436
		の筮の構成法	431-2
		の變爻	428, 430-3
		に於ける之卦	432-4
		水火之牡(火水之妃)	343, 445-7
		遼人氏	309-10
		鄭氏傳及び夾氏傳	21-2, 50-60, 712
		す	
		せ	
		齊	
		の祖先の話	330-1, 335
		の系譜	331-2
		と炎帝	335-6
		僻陋之國	111-2
		の領土	135-7
		と晉との關係	238-40
		齊楚抗爭の起原說話	136-7
		正考父(甫)と孔子の祖先	261-8
		星座と地方的區劃	294
		齊桓公	桓公說話を見よ
		誓命	393-4
		契	
		殷の祖として	329
		と玄鳥說話	329
		顓頊	
		天の神として	342
		古帝王として	310-1, 325, 330
		と祝融	300, 326-8
		と高陽	310-1, 325-7
		と重黎	325, 625-6
		と禹	335
		と共工との争	314
		顓頊之法	311
		顓頊之虛	342-6
		秦の祖先として	329-33
		楚の祖先として	325-8



と卜筮	633, 639	と大一統	98, 103
と占星術	633, 638	の災異説	98-9, 451-5, 712
と禍福観	642	の災異説と左傳	451-5, 712
天道及び天之道	633-4, 637	と陰陽説	97-9
左傳の説話に於いて	633-5, 640-2	饕餮	319, 321-2
天王	699	陶唐氏	358, 393, 407
天人之際	607, 640, 715	道家の思想	
天道		と支那人の生活	663
占星術に於いて	630, 633	と儒家の道德説	665
董仲舒の説	97-8	と禍福観	659
と天之道	633-4, 637		
傳	經、傳を見よ		
田氏説話の意味	544-5, 547		
		<b>な</b>	
		南宮敬叔	
		と孔子の話	267, 271
		と南宮适(括)	271
		と懿子	273
		<b>に</b>	
		二十八宿	291-4, 443
		<b>は</b>	
		覇(伯)	
		の意義	111, 113-4, 159, 198, 488
		孟子に於いて	484, 534
		荀子に於いて	485
		管子に於いて	497-8
		覇と伯	113, 506
		と王	481-2, 487-503
		と王及び諸侯	481-4, 532-4
		と覇王	166-7, 489-91
		と五覇	232
		の性格	
			116-8, 120-1, 159, 192, 198, 484, 506
		となる方法	
			116-8, 120-1, 155, 516-7, 519

と繼絶存亡	126, 145	覇者観	
の勤王		孟子の	116-7, 481-5, 534
	128-9, 143, 148, 155-7, 159, 166-7,	荀子の	116, 485-8
	174, 190, 501-2, 507, 532-3	左傳の	155, 168, 172, 503-8, 532-4
の勤王譚の製作時代	159, 167-8	左傳の特色	503, 507-8, 511-2, 533-4
の儒教化	133, 142-3, 149, 168-9,	孟子と左傳との相違	534
	172, 176, 192, 195, 205, 215-7,	春秋の精神と左傳の覇者観	
	487-90, 498, 509-10, 520, 538-9		529-30, 538, 568, 571
の儒教化と禮	589	左傳の覇者観と禮	
の制度化	168, 192, 501-8, 529,		504-5, 533, 535-8, 571
	535-6, 538, 571	戦国末までの變遷	
の制度化と禮	504-5, 535-6, 582, 585		159, 166-7, 172, 486-91
の制度化と名分	529, 537-8	秦以後の變遷	491-503
の王者化	510, 537-8	漢代の新傾向	500-1, 503, 509-10
の王との接近及び混同		に於ける儒教的道德観	511-2, 519-20
	119, 121, 130-1, 137-8, 489-96, 581	八凱八元説話	
と王との思想的區別	494-5	の製作時代	321
儒教化制度化王者化の關係	538	史記と左傳	324
と王道説	481-7, 514-5, 539	と史克の言	323-4
と禮及び名分		八元の五教	321
	487, 529-31, 533, 536-7, 545-7, 568	と古帝王	319-21
と儒教との抱合	515, 520, 523	覇道	
と春秋の精神	85-6, 529-32, 537-8	といふ稱呼	484-6
と聖人	524	荀子の	485-7
と道家思想の附會	488-9, 498-501	と孟子	484
大國と小國	212, 534-8, 540	と王道	481-7, 514-5, 524-5, 539
霸王		と禮	487
といふ稱呼	166-7, 490-1, 496-8	梅福	263-4
と秦室及び始皇	492		
と漢室及び劉邦	493, 500, 502	<b>ひ</b>	
と項羽	493	裨謀	289
伯夷	330	百國春秋	15
伯繫(伯翳、栢翳)	330-2	百里奚	199, 206, 208
伯夏	261	蜚(飛)廉	
伯禽	337-8, 340	説話の原形	322





李氏春秋	15
離騷	
の製作時代	326
に見える楚の祖先	325-6
劉歆	
と左傳の製作	58, 61, 65
と左傳の傳承	22, 24-5, 55-6
の左傳の扱ひかた	
25-6, 52-3, 65, 75, 109	
と古文左傳發見譚	26-33, 50-5
と左丘明の書を隠した話	52-3, 57
の春秋の見かた	109
と天文星曆	24, 58
の災異説と左傳の鼓吹	452, 454-5
の占星術的思想	452, 454-6
の五徳轉移説	317
の三統曆	58, 104-5, 608-9
の易の取扱ひかた	714-5
劉向	
と古文典籍發見譚	36, 46-8
の災異説	452, 454-5, 712
と占星術的思想	454
の思想と劉歆	454-5
の洪範五行傳論	2-3, 713
劉果	347-51
莒	556-7
呂佖と呂尙	356
呂氏春秋	11-12, 17
呂尙	太公望を見よ

れ

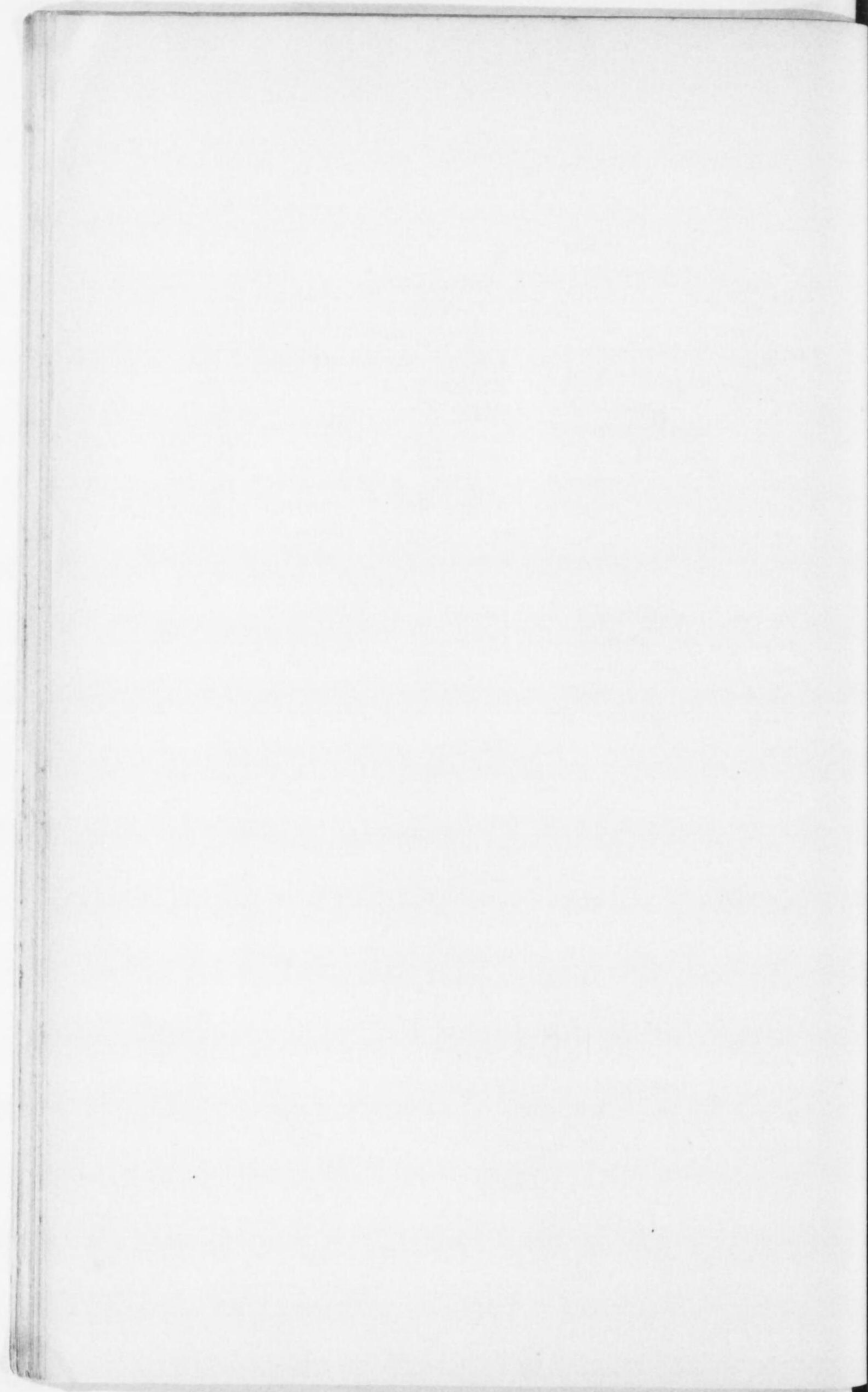
禮	
儒家の	572-4, 666, 718
の思想と儒家の社會的地位	573, 719
春秋に於いて	574, 577, 586

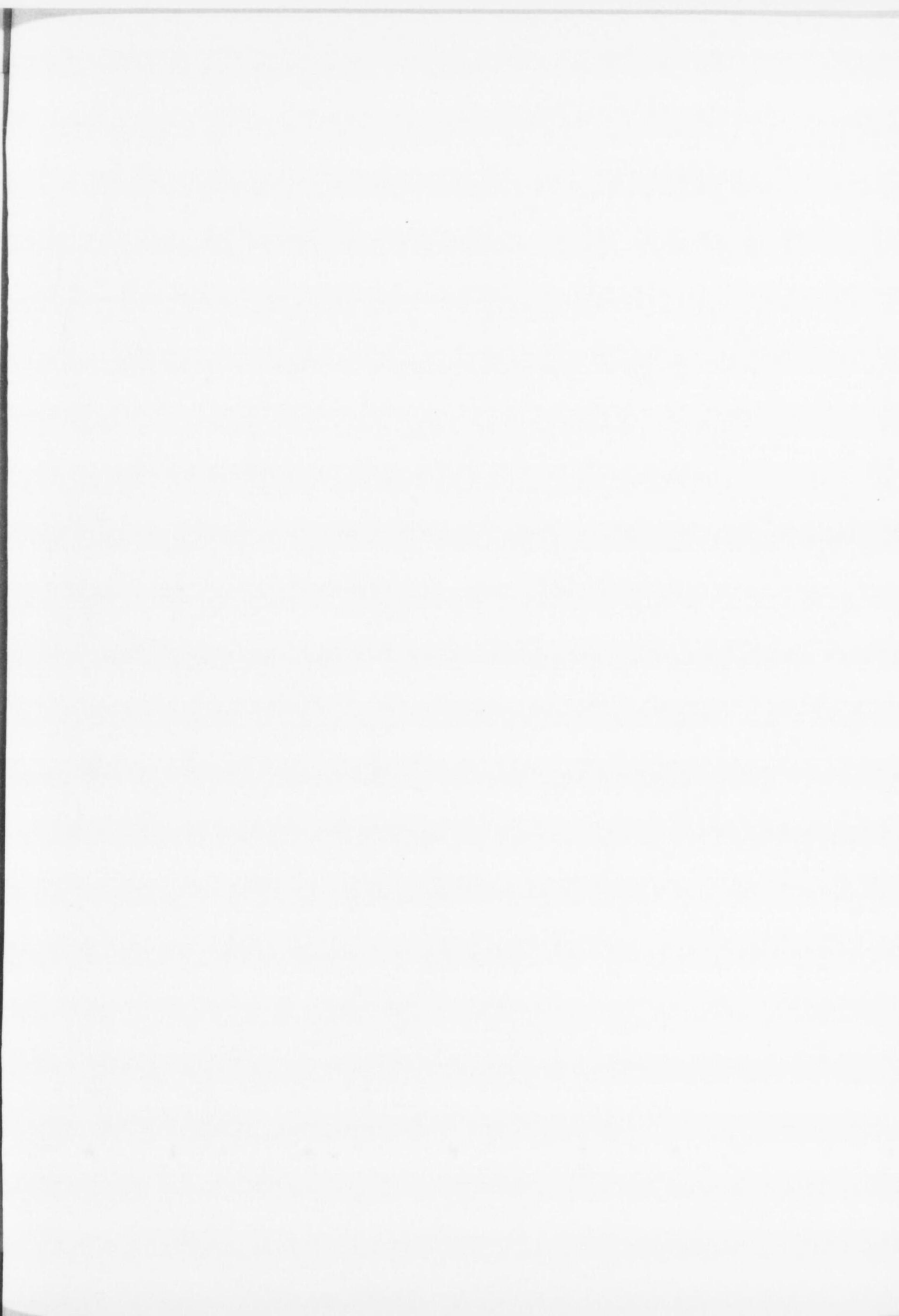
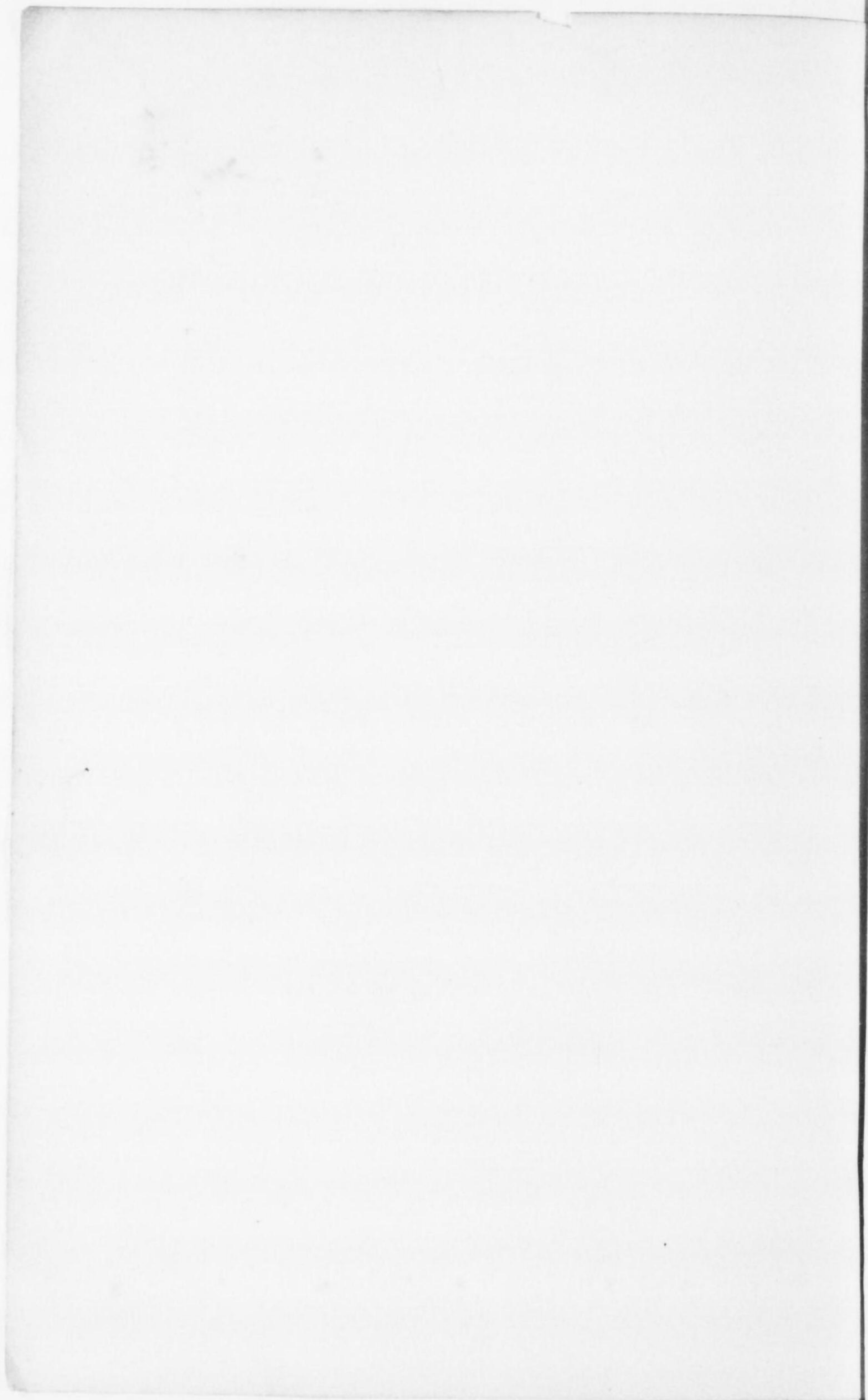
と春秋の義	545, 571, 574, 580
公羊傳穀梁傳の禮の扱ひかた	
571, 575, 579-80	
左傳の	左傳の禮を見よ
三傳の儀禮の扱ひかた	575-80
儒家の儀禮説形成の時代	577
呪術的儀禮の性質	580
呪術的儀禮と儒家の態度	
579-80, 612-3, 618, 627-8	
四季の祭祀	578-9
と夷狄思想	573
と名分	530-1, 537, 545-6, 571
と舉止動作	596
と讓	379
と大國小國の關係	535-6, 589
と左傳の覇者觀	504-5, 533, 538, 582
と易と春秋との結合	608
と前漢末の思想	597, 605-9, 627
に關する左傳の説話	399-404
犁(黎)	300-1
靈王説話	
話天の話	257-8, 629
鼎を求めた話	257, 340
と孔子の豫言	314-5
と虢の盟	252
と申の會	253-4
禮樂	
と詩	401-9
樂と舞	410-4
と政治的地位	400
覇となる方法として	519
荀子の	719-20
に關する左傳の説話	399-414
犁鉏と犁彌	275-6
烈(厲)山氏	297, 318

曆	
の觀念	605-6
と禮	605-7
と春秋	608
曆運	642
と前漢末の思想	608, 713

ろ

魯	
と周公	359
と少皞之虛	340, 377
老子と孔子とに關する話	271-2
魯恭王	恭王の古文典籍發見譚を見よ
論語と古論語	73
論語古	36, 50







123.6  
Ts34

123.6  
Ts34