

古樂篇に大雅の文王を周公の作とする説が見え、史記周本紀には周頌の時邁を周文公の作としてあるが、これらとても必しも古くからいひ傳へられてゐたものでは無いので、鷓鴣については、孟子公孫丑篇に孔子の語として、爲此詩者其知道乎といふやうな評が載せてあるから、孟子のころには周公の作として知られてはゐなかつたらしい。(これで見ると、金縢は孟子より後に書かれたものゝやうである。)また周文公がもし前章に述べた如く周公旦を指すものならば、かういふ名の作り加へられたのが新しくなければならぬことをも考ふべきである。周南の關雎は漢代に傳へられてゐた齊詩や魯詩の學派では、呂氏春秋の説とは違つて周康王の時のものとせられてゐたらしく、史記の儒林傳や十二諸侯年表序にも周道の衰へた後の作としてあるが、韓詩外傳卷五には孔子の言としてそれを、王道之原と説いてゐ、後出の毛傳もほゞそれを繼承してゐる。また商頌の作者もしくは其の傳來について異説のあつたことは、前章に述べたところで知られよう。かういふやうに同じ篇についても所説區々であり、毛傳の如く極めて放縱な態度で甚しき牽強附會の言をなすものも生じたのであるから、左傳の説とても必しも據るところがあつたものばかりでは無からう。

本來、詩の國風は例へば上記の碩人や黃鳥などの如く、何等かの歴史的傳説に關係のあるものも無いでは無いが、其の多數は、作者はもとよりのこと、作られた時代をも場所をも、内容の上からは、知ることができないものであるから、それらについての昔からの解説は、何れも説くも

のゝ任意な附會である。國風とはいふものゝ、それぞれの國の民謠を編纂したもので無いことは、ことばづかひも詩としての形も一樣であつて、其の間に特殊な地方色のあることが認められず、稀には其の國の地名水名などの現はれてゐるやうな例も無いでは無いが、多くは詞章の内容にも地方的特色が現はれてゐないこと、周南召南といふやうな國名で無い稱呼が作られ、それが國名と同じやうに取扱はれてゐることなどによつても知り得られる。詩としての性質は、其の詩形から見ると、多數人によつて合唱せられた歌謠であり、多分、舞蹈がそれに伴つたものであらうと思はれるし、また詞章の主題からいふと、戀愛詩とも稱すべきものが少なくないので、そこに民謠と見なしても支障の無い點があり、實際、數多き篇章のうちにはどこかの民謠を取つたものも無いでは無からう。さうして、詩の全體から見ると、周公の名によつてつけられたらしい周南が國風の最初に置かれてゐること、また頌には魯頌といふものが特に加はつてゐることなどを考へ、なほ後に詳説するやうに、經典としての春秋が魯の記録もしくはそれに基づいて編述せられた何様かの年代記を主なる資料として述作せられたものであること、儒教の禮樂説に於いて説いた如く、儒家の講説した儀禮にも、し何ほどか世間の實際の儀禮に本づくところがあつたとするならば、それは魯人のであつたらうと推測せられることなどを思ひ合はせると國風にも、し民謠から出たものがあるならば、それはやはり主として魯人のであつたらう。が、上記の詩としての性質は、必しも民謠には限らないのであり、さうして、詩

が儒家によつて編纂せられたものならば、それは民謡よりはむしろ士大夫の間に知られてゐたものに直接の由來があらうと考へられるから、余は國風の諸篇には魯の宮廷の樂師や舞人の演奏したものが少なくあらうと臆測する。宮廷所屬の樂師や舞人があつたこと、またそれが可なりの多人數から成立つてゐたことは、種々の説話から推測し得られるからである。勿論、そればかりでは無く、民謡から採られたものも幾らかはあらうし、また民謡の形式によつて詩人の作つたものも無いでは無からう。さうして、これらの詩を、觀風采俗といふやうな政治的理論から、春秋時代に存在したといふ諸國に配當したのが國風ではあるまいかと思ふ。

また雅頌は國風とは違つて歴史的傳説もしくは説話に關係のあるものが多く、従つてさういふ諸篇は學者の手になつたものであらうが、其の説話のうちには、尙書に見える周初の物語を本としてそれを潤色し又はそれに附加せられたものがある。例へば周の祖先としての后稷と姜嫄の名によつてそれに結びつけられた其の母の異常懐妊及び后稷の生ひ立ちとの話、公劉、古公亶父、王季に關する種々の物語、又は文王受命のことなどがそれである。尙書には關係が無いが、褒姒説話のやうなものさへも用ゐられてゐる。だから、それを尙書について前章に述べたところと對照して見れば、其の點から、これらの詩篇の製作の時代を知ることができ。特に后稷を周の祖先とすることは、舜典に見える此の名を用ゐたものであるらしく、従つてそれは舜典の製作よりも後の附會と見るべきである。詩のかういふ諸篇は、多分、戰國時

代に入つてから程経た後、孟子からいくらかも隔つてゐない前の作であらう。從來、傳説や説話が詩の題材として用ゐてあるといふことが理解せられず、詩そのものをさういふ説話や傳説に語られてゐる時代の作として考へるのが常であつたが、それは固より誤である。もつとも、雅のうちには、諸侯もしくは民間の祭祀に用ゐられたもの、もしくはそれを潤色したもの、もあらうが、さう見ることは、それらの篇章の製作時代を考へることは關係が無い。さすれば、かういふ雅頌が儒家の經典として編纂せられた時期も、ほゞ推測せられる。

さて、雅頌の編纂の時期が知られるならば、國風についてもまた同じことが考へ得られよう。さうして國風の編纂の時期が知られるならば、其の諸篇が樂の詞章として用ゐられてゐた時代も、またそれから推測せられるであらう。勿論、全體としての詩も、また國風や雅頌の部分も、初から今傳へられてゐるやうな形に編纂せられてゐたには限らず、後になつて篇章に増減があつたり、いくらか體裁が變へられたりしたことがあつたかも知れず、むしろさう想像する方が自然であらう。國風に周南、召南といふ部類のあるのも、初からのことかどうか、明かでない。これは傳説的人物としての周公召公を尊重するところから生じた特殊の部類だてと名稱とであるが、それを國名と同じやうに取扱ふのは極めて不自然だからである。また國風のうちに歴史的傳説に關係のある諸篇には、小雅などに入るはずでありながら、何等かの事情から國風に移されたものがあるのでは無からうか。或はまた商頌の如きは、多分、後から附加へられ

たものであらう。殷代の作に擬せられたものゝあることは、詩の全體から見て不調和だからである。かう考へて來ると、詩の篇章の作者などに關する上記の諸説が初から附會であり、從つてそれが同じ篇章についてもいろいろに説き得られたことは、いよいよ明かになるであらう。さすれば左傳に於いて新しい附會説が現はれたとしても、怪しむには足らぬ。

左傳の説話には詩と同じく尙書もまた數引かれてゐるが、それは詩について上に述べたところと同じ理由からである。たゞ現存の篇名を擧げてあつて出典の明かな場合はよいが例へば莊公八年、僖公二十四年、文公七年、成公十六年、襄公五年、十四年、二十一年、二十三年、昭公十七年、哀公六年などに夏書、僖公五年、襄公三十一年に周書、また襄公十一年、二十一年、二十五年及び昭公六年、十年に書とある如く、篇名の記して無い時に、それらが如何なるものであるか、問題になる。もつとも莊公十四年の商書は盤庚を、文公五年、成公六年の商書は洪範を、また宣公十五年、成公二年、十六年、及び昭公八年の周書は共に康誥を指してゐることが、其の引用句から知られるのであるが、これらは特殊の例であつて、其の他の場合には引用句が何れも現存の尙書には見えないものであるから、夏書や周書の何の篇であるか、わからぬ。古來の注釋家が逸書としてゐるのは、此の故である。ところが、これらのうちで僖公五年及び哀公六年のは宮之奇及び孔子の語に周書もしくは夏書が引用せられてゐるのであり、それらの語の大部分は史記の晉世家及び楚世家に見え、其の背景となつてゐる説話さへも史記と同じであるか、史記か

ら來てゐるかであるに拘はらず、これらの引用句のあるところのみが史記には無い。さすれば、これは左傳の添加と認むべきものである。さうして此の二つの例から類推すると、其の他の場合もまた同様であらう。何れの場合の史記には全く存在しない、説話中の人物もしくは「君子」の言に於いて、あり、其の言の多くは儒教思想から成立つてゐるが、史記と對照して見ると儒教思想を含む説話が多く、左傳の創案であると上に説いたことが、こゝでも回想せられねばならぬ。しかし史記よりも後の時代にかゝる逸書が存在したとは思はれないから、引用句として記されてゐるものはいふまでも無く、それが尙書から引用せられたといふことさへも、左傳の造作に違ひない。篇名を擧げずして單に夏書周書または書と書いてあるのも、上記の、また後にいふ、二三の例外を除けば、事實それが存在したもので無いからのことであらう。(上に述べた哀公六年の孔子の語のうちに見える夏書には陶唐の名があつて堯を指してゐるらしいが、前章に説いたやうに、堯を陶唐氏といふことは、戰國末よりも後に現はれた説であるから、かゝることの記された尙書のあるべきはずが無い。)襄公四年の夏訓もまた此の例であり、特に「有窮后羿」の四字のみが引かれたことになつてゐるのは、其の引きかたが無意味であつて、夏の説話に語られてゐる此の名を點出せんがための造作であることを示すものである。さうして此のことは、文公十八年の季文子の言に、周公……作誓命とあつて、此の誓命は尙書的一篇らしく見えながら、周本紀などにも、其の名の記されてゐないものであることによつても、

類推せられよう。左傳の作者は、其の篇中の語と共にかゝる篇名をさへ作つたのである。さすれば、上記の夏書周書などを逸書と考へたのは、左傳の記載を文字のまゝに信用したからのことである。事實さういふ逸書があつたのでは無い。後の偽古文尙書の諸篇にはこれらの語句が利用せられてゐる。恣に古人の語を作つた左傳の作者後にいふやうに孔子の言をさへ數多く作つたほどの漢儒であるから、かゝる假託の言をなすことを憚つたとは考へられぬ。因に附言する。成公二年、襄公三十一年、昭公元年に秦誓からの引用句があるが、これは前漢末に秦誓として傳へられてゐたものから取つたのであらう。秦誓については古來種々の説があるが、左傳の引用句に關する限りに於いては、かう考へられる。

但し、こゝに一言すべきは、淮南子の覽冥訓、汜論訓、史記の楚世家、主父偃傳及び貨殖傳、または秦策などに周書からの引用句が載つてゐるから、それによると、漢初には周書と稱せられたものがあつたやうにも見える、といふことである。さうして、墨子の七患篇、明鬼篇下、韓非子の説林篇、難勢篇、または呂氏春秋の所々に、周書もしくは夏書、殷商書からの引用句があることを參考すると、さういふ名のもものは戰國末にもあり、從つて淮南子や史記などに引いてある周書は、其のころから傳へられたものらしくも思はれる。現に汜論訓には、韓非子、説林訓のと同じ語がある。ところで、これらの名は一般に儒教の經典としての尙書の稱呼として用ゐられてゐるので、上記の諸書の記載についていふと、墨子明鬼篇の夏書禹誓が尙書の甘誓篇のこと、

解せられるやうな例もあるが、すべてがさうであるかどうかは問題であつて、それからの引用句には、思想に於いても文體に於いても、尙書中のものとは見なし難いものが多いことを思ふと、其の多數は尙書では無く、三代のそれぞれのことか記してあるために、さう呼ばれたものであらう。むしろ一步を進めて、それらが或る特定の書の名では無く、例へば周のことの記してある書を何れも周書の名で呼んだと見るのが妥當であらう。ところが左傳のは、概していふと、尙書の諸篇の語句に類似した思想と文體とを有つてゐるから、それとこれとの間には、いづづから趣を異にするところがあるので、こゝにいふ夏書や周書の例で左傳のを推測することはできない。例へば、僖公五年の周書からの引用句としてある、皇天無親、惟德是輔、は第四章に述べたやうな此の種の慣用語を、左傳の作者が尙書の文體に擬して改作したものと解し得られる。他にも此の類のものがあるかも知れぬ。たゞ襄公十一年及び二十五年の書からの引用句は、所謂逸周書の程典解及び常訓解に見えてゐて、それと、文公二年の周志からの引用句が、其の大匡解の語であること、を互に参照すれば、これらは逸周書から取られたもの、やうであり、從つて左傳の書もしくは周書は此の書を指すのでは無いかとも臆測せられる。が、周書からの引用句が何れも、現存逸周書逸篇も脱文もあるものではあるけれども、諸篇には見あたらす、さうして夏書の名を負うてゐるものが藝文志にも記して無く、さういふもの、前漢末にあつたらしい形迹が無いのに、左傳には夏書から引いたこととしてある語句の多いことを

考へると、此の臆測はむりであつて、逸周書から取つてあるのは僅少の除外例とすべきであらう。のみならず、單に「書」とあるのは古書の汎稱としての普通名詞とも解せられるので、「書曰」は「傳曰」などの例と見なし得られる。が、それとても事實、何等かの古書から引用せられたことを示すには限らぬ。文公六年の史記の言に「前志有之」として、また襄公二十五年の仲尼の言に「志有之」として、何の書かわからぬものからの引用句の如く記してある語があるが、これもまた同様であらう。(上記の淮南子、史記、漢書、もしくは先秦の諸書に周書から引いてある語句も、また現存の逸周書には存在しないが、此の書籍は前漢後半期に作られたものらしいから、これは當然であつて、其の周書が逸周書で無いことは疑があるまい。所謂周書が或る特定の書の名で無いとすれば、なほさらである。周書の稱呼を此の意義で用ゐることは後までも繼續せられ、たらし、漢書の蕭何傳、王商傳などに其の例がある。)

詩書の引用は經典の權威を立てることになるのであるが、儒家の教説そのものゝ權威を示すものとしては、豫言の方法がある。左傳には豫言が甚だ多く、國の治亂、戰の勝敗はもとより家の盛衰興亡、個人の榮枯生死についてまでそれが行はれてゐて、而もそれがみな適中してゐる。豫言そのものゝ意義と左傳にそれが用ゐてある理由とに關しては、別に後篇に至つて考へようと思ふが、其のうちに儒教思想にもとづいたものがあるといふことだけをこゝに述べて置かう。それは即ち、禮を守り徳を修め仁義の道にかなつた行動をするものは國が治まり

家が榮え然らざるものは禍をうける、といふことを根據として、そこから君主なり其の臣下なりの現在の行動を見て、其の國、其の人の未來の運命が豫知せられる、とするのであり、或は説話中の人物をして、或は所謂「君子」をして、其の豫言をさせてゐる。此の種の豫言は呂氏春秋にも見えてゐて、例へば先謙覽悔過篇の王孫滿、不苟論當賞篇の内史與の豫言の如きがそれであり、前者は秦本紀にも左傳の僖公三十三年にも取つてある。先謙覽先謙篇の屠黍や白圭の豫言は嚴密に儒教的であるとはいへないが、道徳的ではあるから、こゝに附記してもよからう。これは春秋時代よりも後の話になつてゐるから、左傳には取られてゐない。また、韓非子外儲說篇にも、晏子の豫言が載せてあるが、左傳の昭公三年及び二十六年にそれから出たらしいものが見えてゐる。史記にもそれがあるので、秦本紀の穆公に對する「君子」の、宋世家の楚成王に對する叔詹の、また晉世家の桓叔についての「君子」の豫言などはみな此の類である。ところが、左傳に於いてはかういふものが頻繁に現はれて來るので、其のうちには、史記に見えるものと同じ説話に於いては、あるが、それに關する豫言のみは史記に無い場合が少なくない。三四の例を擧げてみると、桓公十八年の申繻の、莊公十一年の臧文仲の、また成公四年の季文子の豫言は、何れも魯世家に記されてゐるものと同じ説話に於いて語られてゐるが、これらの豫言は世家には見えてゐない。また、僖公十一年の召武公の、十四年の慶鄭の、十五年の「君子」の、又は成公十六年の韓獻子の豫言も、それに關する説話は晉世家にもあるに拘はらず、そこには豫言が記

してない。哀公七年の子服景伯の吳に對する豫言が吳世家に出てゐないのも同じ例である。さうして此のことを例へば莊公三十二年の史嚳の文公四年の「君子」の十五年の季文子の又は成公六年の士貞伯の或は襄公二十四年の然明の豫言の記されてゐる説話が其の豫言と共に全く史記に見えないものであることに參照して考へると、左傳は史記の説話を取つた場合には、それに新しく豫言を作り添へ、また説話そのものを新に考案した場合には、それと共に豫言をも作つたものであることが推測せられる。豫言が盡く適中してゐるのも此の故であつて、適中するやうに作られたからである。豫言の内容をなす儒教思想について上に述べたところ、また占星術による豫言について次章に説くところと對照して見れば、此の推測はおのづから確かめられよう。

左傳にはまた儒家の教として説かれてゐることが上代に實行せられてゐた如く語つてある説話が少なくないので、これもまた左傳の説話が儒家の作であることの一證であるが、それはおのづから彼等の教説の權威を示すことにもなるものである。君主の政治としては第一章に述べた晉文公が民を教へた後にそれをを用ゐたとか禮を民に示したといふやうな話が其の著しき例であるが、僖公十八年の衛文公が能く國を治めるものに位を譲らうとしたといふ話、成公十八年及び襄公九年の晉悼公昭公六年及び十四年の楚の平王棄疾の話なども、儒教思想によつてこれらの君主を理想化したものである。僖公二十四年の周の襄王がみづから不

徳をいつてゐること、漢代の帝王の詔勅に數、朕之不徳の語のあること、參照、昭公四年の楚靈王が霸たらんとして禮を問うたといふことなども、やはり王者霸者の儒教化である。閔公二年の衛が「敬教勸學」の故に國が榮えたといふ話、昭公三年及び二十六年の晏子の言の田氏は民心を得てゐるから齊を有するやうにならうといつたといふ話、又は僖公十九年の梁が民心を失つたために國が亡びたといふ話、或はまた桓公六年の隨が政を修めたため楚が伐たなかつたとか、閔公元年の魯は周の禮を守つてゐるから齊はそれを討つてはならぬと仲孫湫がいつたとかいふ話など、何れも儒教の教説によつて作られ、儒家の講説するやうなことが上代の實際状態として存在した如く語られたものである。霸者の列國に對する態度に關することではあるが、襄公二十五年の晉が諸侯の幣を薄くして禮を重んじたといふ話が儒家の教説によつてそれが實行せられたやうに語つたものであるといふことは、第四章に述べて置いた。前節に考へた豫言とても、それがみな適中したことになつてゐる點では、やはりこゝにいふのと同様である。これらのうちで、僖公十八年の衛文公、襄公九年の悼公、昭公十四年の平王に關するものは史記の記載に一つの由來があり、昭公三年の晏子の言にも、韓非子「外儲說篇」に見えるものから出てゐるところがあるが、其の他の左傳のみに見えるやうである。

また特殊のことがらについていふと、儒家の説く禮樂が實際行はれてゐたものとして語られてゐる説話が多い。禮については、例へば襄公十二年の公が周廟に臨んだといふこと、十七

年の晏嬰の服喪二十九年の被殯のことなどがそれであるが、最後の禮記の檀弓篇の記載と照應するところがある。昭公十一年の單子が「視不登帶、言不過步、貌不道容」であつたため叔向に死を豫言せられた話、定公十五年の邾子と定公との玉を執り玉を受けた容姿が或は仰ぐに過ぎ或は俯するに過ぎたので、子貢がそれを禮を失したと評したといふ話なども、曲禮篇に「凡視上於面則敖、下於帶則憂」とあるやうな考へかたと關係がある。少しく趣は違ふが、襄公十一年の盟詞のうちにある司盟は神の名となつてゐるが、これは周官の秋官に屬する官職としての司盟の名をとつたものではあるまいか。もしさうならば、此の説話の作者の知識には周官が存在してゐたのである。なほ一般的にいふと、説話中の人物に禮と非禮とを説かせてある場合が多いが、それは春秋時代に儒家の禮が實行せられてゐたといふ豫想の下に作られたものとしなければならぬ。また樂については、上に述べた如く樂工が詩の詞章を歌ふことになつてゐる點にそれが現はれてゐるが、成公十二年の楚子が郤至を享した時の、また襄公十年の宋公が晉侯を享した時の奏樂に關する説話もまた同様であり、特に前者については兩君相見の時の禮を郤至に對して行ふべきで無いといひ後者に於いては晉侯が天子の樂を聽いて懼れたといふところに、禮樂は政治的地位によつて等差があるとし其の分際を犯すべからざるものとする儒家の主張が明示せられてゐる。楚にも儒家の説くやうな禮樂が行はれてゐたといふ點に注意するがよい。

襄公四年の晉侯が穆叔を享した時の奏樂の話にも同じ思想が現はれてゐるが、此の話については別に考ふべきことがある。こゝでは金奏に「肆夏之三」と、鹿鳴に「文王之三」と、鹿鳴之三とを用ゐたとしてあるが、最後の鹿鳴と四牡と皇々者華とを指すものらしく、さうして此の三篇を歌ふことは、儀禮の郷飲酒禮及び燕禮に見えてゐる。本來、儀禮の諸篇に於いて種々の儀禮に歌ふべきものと定めてある詩の篇章は、儒家の特殊の禮樂の演習用として三百篇中より選び出された樂の詞章であるらしく、それが儀禮に採用せられたものゝやうである。禮としては性質の違つてゐる郷飲酒禮にも燕禮にも、同じ篇章、即ち上記の鹿鳴以下の三篇、魚麗、南有嘉魚、南山有臺、及び關雎、葛覃、卷耳、鵲巢、采芣、采蘋が用ゐられてゐるのも、それは推測せられる。此のうちの鹿鳴以下の三篇は小雅の、また關雎以下の三篇、鵲巢以下の三篇はそれぞれ周南召南の、卷首にあるものであり、毛傳では采蘋の前に草蟲があるが、これは或は儀禮の據つた本と順序が違つてゐるのかも知れぬ、さうしてそれらの詞章の意義は郷飲酒禮にも燕禮にも關係の無いものであるから、これらの諸篇が選ばれたのは、詩の諸卷のはじめに置かれてゐるからでは無かつたらうか。さすれば、これもまた詩を經典として講習してゐた儒家が、新に樂の詞章として用ゐるために、これらの篇章を選択したことを示すものである。たゞ魚麗、南有嘉魚、南山有臺は其の内容が饗宴にふさはしいものであるから、それがために採られたのであらう。さて左傳の此の説話で鹿鳴以下の三篇を歌ふことにしてゐるのは、儀禮の記載によつたもの

と解せられる。「儀禮」の聘禮には奏樂のことが無いために、燕禮や郷飲酒禮などのをとつたのである。「文王之三」を歌ふことは「儀禮」のどこにも見えないが、これも大雅の卷首にあるものであることを考へると、やはり「儀禮」の上記の説に示唆せられて選擇したものらしい。左傳には穆叔の言として鹿鳴を、君所以嘉寡君也、四牡を、君所以勞使臣也、また皇々者華を、君使臣と解してゐるが、かゝる意義は詞章そのものには存在しないことであるから、此の話の場合にあてはまるやうに左傳の作者が附會したことではあるまいか。此のうちの四牡の解釋は毛傳と同じであるが、他の二つはそれとは少しく違つてゐる。「文王」を、兩君相見之樂也とした穆叔の解釋も、また毛傳の説には無いことである。「國風」のうちの幾つかの篇章が儒家の演奏した樂の詞章として選擇せられてゐたにしても、それは詩の編纂せられない前にそれに採られた歌謠の或るものが魯の宮廷樂師によつて演奏せられてゐたこととは、直接の聯絡は無い。樂曲としても、それとこれとは同じで無かつたはずである。儒家の樂が世間の樂と違ふものであることを彼等が主張してゐたのでも、そのことは知られる。また肆夏の名は「儀禮」の大射禮と燕禮の記とに見え、禮記の玉藻篇、郊特牲篇及び禮器篇にも記されてゐるが、「周官」の鐘師の掌る金奏に九夏の目があつて肆夏は其の第二になつてゐるから、これは歌曲では無く、鐘鼓を以て奏するものに違ひない。それを穆叔に、天子所以享元侯也といはせたのも、また左傳の創意らしい。「儀禮」や禮記の記載からは、さういふ解釋ができないからである。もつとも「周官」には王

の樂として記されてゐるし、郊特牲篇にもさう見られるやうな書きかたがしてあるから、前漢末の學者は「儀禮」に拘泥しなかつたらしいが、それにしても左傳のやうな意義はそれらには見出されぬ。要するに、此の話は「儀禮」の規定と精密には一致しないが、ほゞそれに本づいて作られ、さういふ規定が實際に行はれてゐた如く語つたものである。

なほ襄公二十年の宋公が季武子を享した話にも魚麗と南山有臺とを賦したことが見えるが、これは樂師が樂として歌つたのでは無いから、四年の話とは意義が違ふけれども、詩に於いて此の二篇をとつたのは、やはり「儀禮」に由來があらう。また昭公二十五年の宋公が昭子を享した話にも「賦新宮」といふことが記してあるが、これは大射禮に、歌鹿鳴、管新宮とあり、燕禮の記に、升歌鹿鳴、下管新宮とあるのによつても知られる如く、歌曲の名では無く、管樂の名としなければならず、従つてそれには詞章は無いはずであるから、それを賦すといふのは解し難い。詩は堂上で歌ひ瑟を伴奏とするもの、管は堂下で奏するものであつて、此の二つの間には明かな區別がある。だから「儀禮」でも前者については「歌」と書いてあるが、後者には決してさう書かれてゐない。また郷飲酒禮にも燕禮にも堂下で奏する笙の樂として南陔、白華、華黍、由庚、崇丘、由儀の名が記してあるが、これもまた同様であり、管とあるのは笙をさしてゐるらしい。ところが毛傳では此の六曲を、有其義而亡其辭とし、前の三曲の名を魚麗の次、南有嘉魚の前に、後の三曲の名を南山有臺の後に挙げ、さうして其の義を説いてゐる。辭の無いのに義が知られるは

ずは無いが、毛傳の説いてゐる所謂義は何れも曲名の文字によつて考案したものである。だから、これは毛傳の作者が儀禮の記載を誤解してそれを詩の篇章の名と思つたからのことである。其の曲名を擧げるについて上記の位置を選んだのも儀禮にこれらの曲名が魚麗以下の三篇と共に記されてゐるためである。これらの樂曲も儒家の間に練習せられてゐたものであらうが、前漢後半期になると儒家の禮樂の演習が一般に廢れて來たから、其の末期にはかういふ誤解が生じたのも無理は無い。左傳に賦新宮とあるのも之と同じ事情から生じた同じ附會である。それを後世の注釋家が逸詩と見たのは左傳を盲信したからである。が、よし誤解から出たことにせよ、かういふ話の作られたのは儀禮の規定を實際に行はれたものゝ如く語らうとしたからであることは疑が無い。たゞ毛傳の説と左傳の話と何れが前に現はれたかは問題であるが、こゝに述べたところだけについていふと、左傳の話は必しも毛傳の説を依つて始めて生じたものとは考へ難い。儒家が禮樂を實習したことについては、儒教の禮樂説第二章及び第七章參照。

襄公二十九年の延陵の季子が來聘した時に樂を奏してきかせたといふ話も、また儒家の樂が春秋時代に實際魯で演奏せられてゐたものとするのである。詩の國風の一々及び雅頌を歌はせ、また大武、韶、箴、大夏、韶、箴などを舞はせたといふのだからである。話の主眼は季子に歌舞の一々についての感想をいはせるところにあるらしく、それはそのづからそれらの歌舞の

意義を説明することにもなるので、そこに儒家の詩や樂の解釋が現はれてゐるが、鄭風や陳風については、それに亡國の豫言が絡ませてある。詩を賦した時に其の詩に對する感想をいはせる話は襄公二十七年にも昭公十六年にもあるので、特に前者には豫言さへ附加してあるが、これは樂人の樂としての演奏について、は無く、また其の感想は必しも詩の解釋とすべきものでは無いから、季子の話とは其の點で違ふところがある。ところが、此の話は吳世家にも見えてゐて、文字も同じであり、また魯世家にも季子來聘のことを記して、問周樂、盡知其意、魯人敬焉、といつてあり、淮南子主術訓にも、延陵季子聽魯樂、而知殷夏之風、と見えてゐる。だから、樂の話は史記の書かれた時代には既に存在したことが知られるやうである。なほ此の話に關聯して語られてゐる季子が齊鄭衛晉に歴遊した話も、やはり左傳と同じ文字で吳世家に記されてゐるのみならず、鄭衛晉の世家にもそれぞれあつて、衛世家の外は文字もほぼ同じである。たゞ左傳には魯の叔孫穆子との對話があるが、吳世家にもそれは見えず、また鄭世家には左傳にある子産と衣帶を贈答したこと、晉世家には叔向に關することが無いだけの違ひがある。齊世家には季子の話が全く載せて無いが、鄭や晉の世家と對照して見ると、これは偶然の遺脱であらう。さすれば、これもまた史記編纂時代に既にあつた話らしく、左傳は史記によつてそれを増補したものと一應は見られるやうである。しかし史記時代にあつた樂を聞いた話が、果して左傳に見えるやうなものであつたかどうかは、なほ問題であらう。左傳には、周樂とし

てありながら、國風の全部を歌ひ夏殷の舞とせられてゐるものをも、演奏したことになつてゐるが、魯世家には、周樂の語が見えてゐるに拘はらず、それが如何なる樂であるかは記して無く、さうして左傳の如く夏殷の舞などを周樂といふのは少しく奇である。もつとも、淮南子にも「魯樂」といひながら、知殷夏之風としてあるが、周樂は夏殷の樂に對する語であるのに、魯樂はただ魯に保存せられ學習せられてゐる樂といふ意義に解し得られるから、其の間に違ひがあるとも解せられぬことは無い。しかし一方で、周樂といひながらそれが魯樂とも傳へられてゐるのを見ると、此の二つは同義の語として用ゐられたのかも知れず、もともと儒家が其の教説に於いて雅樂として説いてゐるものを意味するのであるから、魯でも周でもよいのであらうか。だからこれは問題外としても、次に魯の樂工がすべての國風を歌つたやうに語られてゐることに疑問がある。

これについては第一に、詩の國風の樂としての性質を考へねばならぬが、それがもし上に推測したやうなものであるとするならば、そのうちには事實詩の編纂せられた時代に魯の宮廷樂人の歌つたものもあらうが、それは固より國風として、詩の如く分類せられてゐたのでは無い。國風として分類せられたのは、儒家の經典としての詩が編纂せられた時からのことである。だから、この話はさういふところから出たのでは無くして、既に述べた如く、詩を詞章として歌ふ儒家の樂が魯に於いて實際行はれてゐたものとして、構想せられたのであり、季子の感

想といふものが儒教的意義に於いて語られてゐるのでも、それは知られる。ところが、儒家の練習し演奏してゐた樂の詞章は、詩のうちから選擇せられた少數のものであつたから、さういふ練習の實際に行はれてゐた時代には、國風のすべてを歌ふといふやうなことは、考へられなかつたであらう。従つて此の話は、前漢後半期になつて、かゝる練習が廢れた後に、作られたものらしい。國風や小雅大雅などを歌つたとしてゐるのみで、其のうちのどの篇章を歌つたかが具體的に説かれてゐないのも、樂として、詩を歌ふことが事實としては無くなつてゐたためと解せられる。此の話の國風の順序は、前漢末に世に現はれた毛傳のと違ふところがあるから、それよりも前から傳へられた本によつたものかも知れぬが、それは勿論この推測を妨げない。さすれば、これは魯世家などに見えるやうな史記時代に既に存在した話に本づいて、後からそれを左傳に見えるやうな形に展開させたものではあるまいか。特に唐風について、陶唐氏の遺風といつてあることが、一層この推測を強める。唐を陶唐氏としての堯の故國とすることは、問題の季子の言といふものゝ外には、史記のどこにも記されてゐないからである。「詩」の唐がどこの地を指したものであるかは明かでも無く、毛傳に唐風の諸篇を晉の君主や政治に關係させて説いてあるのは、固より恣意な附會であつて、其の詞章には何れの篇に於いてもさういふ意義が無いのであるが、詩の編纂せられた時に晉の地と唐の名との間に何等かの關係があるやうにもし傳へられてゐたとすれば、其の所謂唐はやはり唐叔虞の説話に語られてゐ

る唐、即ち晉の地を意味するのであらう。唐叔虞の説話が何時からあつたかは明かで無く、現存の書での初見は呂氏春秋審應覽重言篇であらうと思はれるが、必しも其のころに作られたものとは限らず、多分戰國中期ごろからしきりに世に現はれた種々の春秋に記されてゐたことであらうと想像せられ、従つてそれは國風の編纂せられた時にも既に存在したと見て、支障は無いやうである。が、呂氏春秋はいふまでも無く、史記に於いても、此の説話の唐を堯の故國として説いてあるところは無い。堯本紀にもさういふことは見えぬ。また此の唐を堯の子孫の封國とするやうな考が史記時代に無かつたことは、前章に述べた武王が堯の後を封じたといふ話に於いて、呂氏春秋にも周本紀にも、またそれを繼承してゐる後の樂記篇の記載にも、封國の名が區々になつてゐるに拘はらず、それを唐としてあるものが一つも無いことによつて明かである。晉世家の話では周公が唐を誅滅したことになつてゐるが、これも唐を堯の後とするところは調和しない思想である。だから、唐叔虞説話の唐を堯に關係させて説くやうになつたのは、史記よりも後のことであらう。堯の稱呼を唐としたのは、既に説いた如く、戰國時代からのことらしいが、其の唐がよし地名に由來するものであつたにしても、この唐では無く、晉の地としての唐を堯に結びつけたのは、唐の名が既に堯の稱呼とせられてゐながら、其の由來が知られなくなつてゐた後世になつて、名と同じであるところから新しく附會せられたことらしい。余はかう考へて、詩の唐風について堯を想起した季子の感想は、前漢後半期で

無くては作り得られないものであらうと推測する。たゞ毛傳の唐風蟋蟀の解釋にも、やはり同じことが説いてあつて、其の文字にも左傳の季子の言と關係のあるところがあるから、其の前後如何が問題になる。季子が唐風の詩についていつてゐることを毛傳では唐の風俗として説いてあるので、それから考へると、季子の言の方が先に現はれ、毛傳はそれによつて書かれたものゝやうにも見えるが、唐風の唐を其の名によつて堯に附會することは、必しも左傳の創意とは限るまいから、さうばかりも定め難い。上文にもをりにふれて言及したことがあるやうに、左傳の詩に關する説話と毛傳の解釋とは一致してゐる場合もあり、然らざることもある。其の間の關係は明かで無く、特に齊魯の詩の傳が今日に傳はらず、従つてそれと左傳の説話に見えるところとの關係の知り難いことが、一層それをわからなくするのであるが、これについては、左傳は特殊の説話に、詩を利用するのであるから、毛傳の説が既に現はれてゐたにしても、それに従ひ得る場合と然らざる時とがあつたらうといふこと、さうしてまた左傳の説話の作者は、從來の何れの解釋とも無關係に、任意に詩を取扱ひ得たはずであることを考へる必要があらう。だから、今の場合についても、毛傳の方が前に書かれてゐたと見ることもできる。しかし、それはそれとして、他の國風については季子の言に毛傳と關係のあるらしいところが無いから、季子が詩の演奏をきいた時の感想といふものゝ全體は、毛傳とは離れて考へねばならぬ。さうしてそれは左傳の作者の構想では無からうか。左傳に於いては、詩を賦する場合

にそれについての感想を何人かに語らせてある話の例が他にもあること、季子の感想には左傳に例の多い性質の豫言が絡まつてゐることなども、此の推測を助けるものゝやうである。

以上は季子の説話に於ける詩についての考察であるが、舞に關しては別に考へねばならぬことがある。上に引いた如く淮南子に、知殷夏之風とあるから、それは左傳に語られてゐるやうな三代の舞を見たといふ話によつて書かれたものでは無いかとも思はれるからである。黃帝以後歴代の王朝の始祖がそれぞれ樂を作つたといふ話は、呂氏春秋仲夏紀古樂篇に見えてゐて、漢代の述作にも數、それが繼承せられてゐるが、荀子儒效篇に周公について、合天下、立聲樂、といひ、武象起而韶護廢矣と説いてあるのを見ると、呂氏春秋の記載のやうなことは、荀子のころにもいはれてゐたらしい。しかし此の話に於いて堯舜の前の帝王を黃帝、顓頊、嚳としてあつて、史記五帝本紀と同じ五帝の系列がそこに現はれてゐる、其の次に三代が記されてゐるのを見ると、それは荀子の時代よりも前からあつたものとは考へ難い（五帝に關する前章の考説參照）。或は、此の話の堯舜の前の三帝に關するものは新しいけれども、堯舜以後のはそれよりも前からあつた話として考へられないかといふに、それは、次にいふ如き理由から、舜の樂の名を招又は韶としてあることによつて否定せられよう。荀子に韶護とあるのは、多分韶と護とを連記したもので、其の韶は呂氏春秋に舜の樂としてある九招の招らしいからである。後の漢書禮樂志には舜の樂を招としてある。歴代の樂として説かれてゐる樂曲の名は、禮樂志で

は呂氏春秋と少しづつ違つてゐるから、後出の書によつて漫に推測はしがたいが、二書の間には照應する點のある此の場合には、かう見て大過はあるまい。荀子の韶護は左傳の季子の説話に見える韶護とは違つてゐるので、後者は韶護を一つの樂の名として用ゐたものであり、またそれを殷の樂と解してゐる後の注家の見解は、此の説話の解釋としては、當つてゐようと思はれるが、舜の樂に擬せられてゐるらしい韶箭の名に於いて韶の文字が用ゐてあるところに、荀子や呂氏春秋などの説の繼承せられてゐる跡が見える。なほ禮記の樂記篇や周官の大司樂の章などと參照して、かういふ樂の名が思ひ思ひに變へられたり古帝王や種々の祭祀に配當せられたりしたことを、曉るべきである。と、ところで舜典に樂のことは見えてゐるが、樂曲を新に作つたといふ話は無く、勿論招といふ曲名も記されてゐない。益稷に、蕭韶九成、鳳凰來儀とある韶も、其の書きかたから見て、樂曲の名とは解し難からう。さうして、孟子梁惠王篇に徵招角招といふ語があつて、それが歌曲の稱呼とせられてゐ、またそれに徵と角との五聲の名が冠せられてゐるのを見ると、招は樂曲の一般的稱呼として孟子の時代には用ゐられたらしい。論語述而篇の、子在齊、聞韶樂、の韶も、またそれによつて解すべきものであらう。齊の田氏を陳の支流とし、陳を舜の後とする説話によつて、此の韶を舜の樂と説く漢書禮樂志の説の如きは、いふまでも無く附會である。後世の書ではあるが、白虎通の禮樂篇に韶といふ樂器の名が記されてゐるのを見るに、招韶、鞀はもと樂器の名であつて、益稷の韶もそれであり、それが轉じて

樂曲をも呼ぶことになつたのではあるまいか。それはともかくも、孟子の時代にはまだ招が舜の樂とせられてゐなかつたことは、これでもわかる。だから、上記の説話はほゞ、荀子のころ、即ち戰國末に始めて世に現はれたものとして大過はあるまい。ところが、かういふ歴代の樂といふものは、たゞ説話の上で作られた名稱に過ぎず、事實、戰國末に於いてもさういふ名の樂曲があつたのでは無く、従つてまたそれが實際に練習せられ演奏せられてゐたのでも無いから、それは儒家の經典として、詩が存在し、またそのうちの或るものが樂曲の詞章として儒家によつて練習せられてゐたのとは、事情が違ふ。禮記の樂記篇に孔子の語に託して武象の樂の舞容が説いてあるが、其の六成の解説の甚しく空想的であることから見ても、それが實際行はれた舞樂の説明で無いことは知られる。また、荀子によると、此の説話の少くとも一部分は周公に結びつけて説かれてゐたやうであるが、呂氏春秋には黃帝などについてもそれがいはれてゐるのであるから、本來、儒家から出た説話では無いやうであり、此の點でも、詩とは違ふところがある。さすれば淮南子の「知殷夏之風」は此の季子の話に見えるやうな三代の樂をいつたものでは無く、魯で樂を奏したとあるところから、魯に三代の禮が具はつてゐるといふやうな説が生じたと同じく、三代の樂も保存せられたやうに思ひなして、漠然かう書いたまでのことと解せられる。所謂三代の樂は主として舞をいふのであり、左傳にも「見舞」とあるのに、淮南子には「聽魯樂」と記されてゐることも、また注意せられよう。けれども、左傳述作のころになると、

「詩を樂として練習することは廢れてゐたから、其の點でこれらの舞も樂としての詩と同様になり、また、周官の春官大司樂の章に意義をかへてこれらの樂曲の名を用ゐてゐるのでも知られる如く、それが儒家の樂として考へられるやうになつてゐたのであるから、左傳の作者がこれらを「詩」の國風と同じやうに取扱つたとしても、不思議は無い。余はかう考へて、舞を見せた話もまた左傳の説話作者の創案であらうと推測する。約言するに、季子が樂をきいたことについての左傳の説話は、吳世家から寫しとられたのでは無くして、其の反對であり、後になつて何人か、それを左傳から取つて吳世家に書き加へたものであらう。

樂に關する説話がかう考へられるとすれば、齊衛鄭晉歴訪の物語もまた同じやうに見えるべきでは無からうかといふ疑も生ずるが、これについては確かな推測がしかねるから、しばらく上に説いたやうに考へて置くのが妥當であらう。季子が賢人であつたといふことは、呂氏春秋恃君覽分篇、韓詩外傳卷十などにも見え、吳世家にはそれに關する種々の話が載せてあるが、禮記の檀弓篇に孔子が吳に行つて其の葬を觀たといふやうな話があるほどであるから、それを儒教化したのも左傳に始まつたことでは無い。左傳の襄公三十一年、哀公十年などに記されてゐる説話は、史記には無いことであつて、左傳の創意らしく、特に後のあまりに年代が後れてゐるのを見ると、話を作るに當つてさういふことに氣がつかなかつたのであらうと思はれるのであるが、それらに現はれてゐる思想は前からのを繼承したものであり、特に哀公十

年の季子が戦を事として民を苦めることを非とし徳を務めて民を安んずべきことを説いたといふのであつて、純然たる儒教思想によつて作られてゐる。左傳のほかにも季子説話は新に作られてゐるので、説苑卷七の晉にいつた時の話などがそれである。これは吳世家にもそれを寫しとつた左傳昭公二十七年にも見える如く、晉に聘したといふ話によつて作られたものであらう。季子の話につれて考察がわき道に入つたが、立ち歸つていふと、既に述べた如く、此の説話に於いて儒家の樂が實際、魯の公室で演奏せられたやうに語つてあることは明らかである。

儒教思想によつて作られた左傳の説話については以上説いて來たところまでほゞ其の主要なものを考へ得たことと思ふが、最後に一言すべきは、どこどこに見えてゐる孔子の言といふものに關してである。其の多數は何人かの言行に關する批評であつて、文公二年の臧文仲、宣公二年の董狐、成公二年の衛の當局者、襄公二十三年の臧武仲、二十五年及び三十一年、昭公十三年及び二十年の子産、襄公二十七年の宋の享宴に與つたもの、昭公五年の叔孫昭子、十二年の楚靈王、二十年の虞人、二十八年の魏獻子、二十九年の趙鞅及び荀寅、定公九年の趙鞅、十五年の子貢、哀公六年の楚昭王、十一年の冉有に於いてのが其の例であるが、此のうちで魏獻子、趙鞅に關するものは道德的意義に於いての豫言であり、趙鞅及び荀寅に於いてのも、それによつて晉の滅亡が豫言せられてゐる。楚靈王及び昭王に關するものも、彼等の言行と成敗の跡とを關

係させて説いてある點に於いて、豫言と同性質のものであるが、特に靈王のは、王が終を全くしなかつたことの理由を説いた言ながら、弑せられた記事の前にそれを記してあることによつて、讀者には豫言らしい感と興へる。また哀公十五年のは子貢の豫言についての批評であり、三年の陳に於いて魯の火災をきゝそれを桓僖の廟であらうといつたといふのも、知り得ないことをいひあてたのであるから、そこに豫言と共通の點がある。

ところで、これらの孔子の言といふものが如何にして左傳に現はれたかといふことが問題であるが、此のうちで宣公二年のは晉世家に、哀公三年のは孔子世家に見え、また六年のは楚世家に記されてゐる。宣公二年のは趙盾殺其君といふ大史の史筆に對する批評であつて、董狐古之良史也云々といふのであるが、董狐の名が突如として孔子の言に現はれてゐる其の書きかたは甚だ不自然である。然るに晉世家には、其の前に大史の董狐であることが記されてゐるから、此の不自然が無い。これは左傳が、史記によりながら、不用意に前の方の董狐の名を削り、大史の稱呼をのみ襲用したことを示すものであらう。なほ世家に見える示昧明の趙盾を救つた話が、左傳では提彌明、示昧明と靈輒との二人のことになつてゐるが、これは、説話發展の徑路から考へて、左傳が世家の示昧明を二人に分けたものであることが知られる。左傳の此の説話の全體が史記から出てゐることは、此の點からも證せられよう。次に哀公三年のついでには、火災そのことに關して孔子世家には、南宮敬叔救火とのみあるのに、左傳には其の他に

子服景伯や季桓子などの行動が記され特に財を顧ずして御書や禮書を取り出させたとか象魏を藏せしめたとかいふ話のあることを考へねばならぬ。前者は左傳の説話の例の多いことであるのみならず禮に重きを置く前漢末の思想がそこに現はれてゐるし、後者は周官の天官大宰の職務として記されてゐることに由來があるらしい。さすれば此の話もまた左傳が史記のを増補したものと解せられる。また哀公六年のについては既に第三章に述べて置いた。以上は左傳の孔子の言の史記に見えてゐるものであるが、其の他の何れも史記には存在しない。昭公十二年のは楚世家の物語に關係はあるが、孔子の語そのものは左傳が其の物語に附加した部分の説話周穆王の昔がたりを材料とした諷諫と共にそこには見えてゐず、定公九年のも其の基礎となつた話は晉世家にあるが、孔子の語はそこに無い。また昭公二十九年のは、其のうちにある晉文公のことが左傳の創意である倍公二十七年の説話と照應するものである。これについては史墨が孔子とは全く違つた豫言をしてゐることも注意せられる。だから、これらは概ね左傳の造作と見るべきものであらう。もつとも文公二年のは、其のうちにある爰居を祀つたことが説話としては左傳には記されてゐないものであるから、それを左傳の造作と見るには此の點に支障があるが、これは或は爰居の話が一たび左傳に記されてゐたものながら、左傳が今の形を成した時までの間に削られたのかも知れぬ。といふのは、爰居といふ海鳥を祀つたことについての此の話は魯語に記されてゐるが、それには展禽の祭祀に

關する講説があつて、それは禮記祭法篇の所説と同じであり、さうして左傳の昭公二十九年にそれと關係のある記載があるのを見ると、魯語の此の話は左傳述作の前からあつたものらしいからである。しかし孔子の語は魯語には見えないから、それは左傳に於いて新に加へられたものとすべきである。或は左傳が魯語にあるやうな話によつて孔子の言を作りながら、其の話をば取らなかつたと單純に解してもよいであらう。なほ魯語の話には別に由來があるので、爰居の名は見えないけれども、魯郊に來て止まつた海鳥を祭つたといふことは、莊子至樂篇の孔子の語にある。魯語の話はそれを儒教思想で取扱つたものである。ところで、左傳がかういふやうにして孔子の語を作つたことには、戰國末からの歴史的由來があることを考へねばならぬ。

呂氏春秋を見ると、それには古人の言行に對する孔子の批評的言辭が數多く載せてある。遠くは不荀論不荀篇の武王貴直論過理篇の比干に關すること、春秋時代に於いては孝行覽義賞篇の晉文公、恃君覽召數篇の司城子罕、孔子と同時代では慎行論求人篇の子産、孝行覽義賞篇及び慎大覽慎大篇の趙襄子についてのものがそれであり、先識覽察微篇の門人の子路及び子貢に關するものもある。中には仲冬紀當務篇の楚の直躬、恃君覽知分篇の次非の如き、時代の不明な説話的人物についてもあるが、恃君覽觀表篇の郈成子の如きは春秋時代の人として傳へられてゐたものであらう。遠い昔の、而もよく人に知られてゐる話について、孔子問之曰と

いふやうな書きかたのしてあるのは異様であるが、ともかくも古人に關する説話にもとづいた批評の言である。其の説話は呂氏春秋の編述よりも前から傳へられてゐたものと推測せられるが、孔子の言といふものにもまたそれがあらう。例へば義賞篇の二つの例の如く、一篇のうちにはすべし孔子と書き或は仲尼と記し稱呼の一定してゐない場合があるのも、それ別に々の出典があることを示すものかも知れぬ。またこれらのうちで晉文公及び義賞篇の趙襄子に關するものは、何れも韓非子難篇にも見えてゐる。其の外儲説篇には晉文公の原を伐つたことについての孔子の批評があることをも、參考すべきである。しかしそれとても、さまで古いものであるとは考へられぬ。上にも述べたやうに、古人に關する批評でありながら「聞之曰」と書いてあることから、それは知られるので、これは孔子もまた古人であるがために、それと説話の人物との時代の距離が明かに筆者の脳裡に意識せられず、同じく遠い昔として、其の意味で同時代である如く思はれもしたからではあるまいか。なほ韓詩外傳にも同じやうな孔子の言が記されてゐるので、卷三の宋の君主及びかの楚莊王史記左傳では昭王に關するもの、卷八の廉稽や伯宗や晏子についてのなどが其の重要なものである。晏子春秋卷三及び卷五にもまた晏子に關する孔子の批評があつて、後者には上記の韓詩外傳のと同じものが見える。また淮南子の道應訓にも類似の例がある。これらのうちにも、また戰國時代からいひ傳へられたものがあらうと思はれるので、現に道應訓には呂氏春秋の次非や其の慎大篇の趙襄子に

關するものが其のまゝ取つてある。ところで、これらの孔子の言を其の思想の上から見ると、可なりいろいろであつて、廣い意味でいふと何れも道德的ではあるものゝ、其の多くは必しも嚴密に儒教思想であるには限らず、第二章にも述べた如く晉文公に關するものなどが其の著しい例である。或はまた呂氏春秋の司城子罕、子產、韓詩外傳の廉稽、晏子に關するものは、何れもほゞ同じ意義のものであるが、これも主として外交官的辭令や態度が賞美せられたのである。だからこれらは其のすべてが儒家から出たものでは無く、種々の説話の作者もしくはそれを傳へたものが、孔子の名を假りて、かゝる評語を作り加へたまでのものもあるに違ひない。「莊子」などに孔子の名が、必しもそれを非難する意味からで無く、利用せられてゐる場合のあることをも、參考すべきである。なほこれらのうちには豫言とすべきものが殆ど無く、呂氏春秋慎大篇の趙襄子に關するものが其の唯一の例のやうであるが、これは其の批評が多く古人に關するものだからであつて、晉文公や楚莊王についての如く、其の思想に於いては豫言と同じものもある。(同時代人とも古代人とも見た點に、時代の感じの曖昧さがある。)

しかし所謂孔子の言について別に考へてみる必要があるのは、公羊傳及び穀梁傳に載せてあるものである。二傳は儒家の經典としての春秋の解釋といふ特殊の意義のあるものだからである。特に穀梁傳に於いては、其の桓公二年、十四年、僖公十六年の經文の筆法に關するものであつて、桓公三年、昭公四年のもの間接にそれと關係がある。成公五年と哀公十三年のと

はそれとは違ひ、前者は上に挙げた韓詩外傳卷八の伯宗に關するものと同じであり、たゞ名が伯尊となつてゐるのみであるが、これは豫言の形を有つてゐる。また後者は吳王夫差に對する批評であるが、このことについては既に第三章に述べて置いた。次に公羊傳には昭公十二年と二十五年とに孔子の言がある。前者は「納北燕伯于陽」といふ經文の書きかたについてあるが、これは「北燕伯を陽に納る」と讀むべきものであつて、北燕伯は三年の條にも見えてゐる稱呼であるのに、公羊傳が何故にか「伯于陽者何、公子陽生也」といふ解釋を下したか、それを根據を與へようとして孔子の言を作つたものらしい。さうして此の言は春秋に關する「孟子離婁篇の其事則齊桓晉文、其文則史、孔子曰其義則丘竊取之矣」と滕文公篇の「罪我者其惟春秋乎」とをつなぎ合はせて、それを少しく改めたものである。また後者は、昭公と齊景公との會見の説話についての批評の言である。それが公羊傳編述の前からあつたと思はれる此の説話にも、それから附隨してゐるものかどうかは明かでないが、かういふ場合の孔子の言は公羊傳に於いては他に例が無いから、多分さう考ふべきものであらう。これで見ると、穀梁公羊二傳の孔子の言は經文の筆法に關するものが主になつてゐることが知られるが、これは春秋の傳としての二書の性質から來てゐる。たゞこゝに注意すべきは、上記の穀梁傳の桓公二年の孔子の言は、名從主人、物從中國、といふのであるが、同じ年の同じ經文について公羊傳には、器從名、地從主人、といつてあり、此の二つの間には密接の關係があつて、どちらかの一つがもとになつて他は

それから作られたものとしなければならぬに拘はらず、公羊傳の方ではそれが孔子の言としてないことである。孔子の言とせられたことに如何なる價值があるかは、此の一事でも知り得られよう。

かう考へて來ると、左傳に見える孔子の言といふものを左傳の造作とする推斷に誤の無いことが、おのづから知られるであらう。左傳には穀梁公羊二傳にあるやうな經文の書きかたに關するものは無いが、これは序説第二章に述べた如く左傳の特質が説話を記すところにあるからである。また左傳には呂氏春秋などに見えるものを取らなかつた場合が少なくないが、それに特殊の理由があるかどうかは明かでない。史記の陳世家に見える楚莊王に關するものも、説話そのものは宣公十一年に史記によつて記されながら、それだけは取つてない。しかし場合によつては、儒教思想としてうけとり難いものを取らなかつたことがあるかも知れない。儒教思想であるか無いかは明確に判斷のできないこともあり、儒教思想そのものが時代によつて變化してもゐるから、さうばかりはいひ難からうが、呂氏春秋などの孔子の言には詩書を引いてあるものが無いのに、左傳のには襄公二十三年、昭公五年、二十一年、二十八年、哀公六年などのそれの如く、さういふ例があるのを見ても、左傳の作者の用意は知り得られよう。さうしてこゝに挙げた例のうちで始と終との二つには、引用句の出所を「夏書」としてあるが、「夏書」についての上文の考説が許されるならば、かゝる引用句を含む孔子の言が左傳の造作である

ことは、それによつて一層たしかめられるであらう。昭公十二年の楚靈王に對する評言に、古也有志、克己復禮、仁也、信、善哉、とあつて、これは、いふまでも無く、論語顔淵篇の、克己復禮爲仁、一日克己復禮、天下歸仁焉、によつたものであることを考へると、孔子の語の作られた徑路を其の内容の上から推知することのできる場合さへあるのである。(論語の此の語が何時から孔子の語として傳へられたかといふことは問題となり得るが、左傳編述の時には、これは既に論語に存在したと見るべきであらう。もしさうならば、こゝにも、孔子みづからの語を古の志にあるといはせたところに、古人の語を新作したものゝ時代に對する錯覺があるのである。成公二年の孔子の語に、聞之曰、としてあることも、此の點で參考せられよう。)實をいふと、所謂孔子の言は、君子曰、としてあるものと何の差異もないのであつて、其の道德的意義も、詩書を引用することも、またそれが豫言となつてゐる場合のあることも、みな同じであり、孔子の名をかりたのは、多くは偶然の思ひつきに過ぎないやうに見える。莊公十一年の臧文仲の言は、韓詩外傳卷三の孔子の言を少しく書き改めたものであり、豫言の形をなしてゐることも同様であるが、何故か孔子を變へて臧文仲としてある。さうしてこれは、名が孔子であつても無くても、其の間に違ひの無いことを示すものである。なほこのことについては、上に述べた成公二年の孔子の語の思想と其の表現法とが他に類例のあるものであることを參考すべきである。たゞ孔子の名の用ゐられたのが襄公の末年以後に多いのは、孔子在世の時であることが考慮せられ

たからであらう。なほ左傳にも孔子と仲尼との二様の名稱があるが、此の書に關する限りでは、これもまた偶然のことらしい。孔子の語といふものが漢代に於いて次第に多く作り加へられたといふことは、余が種々の論稿に於いて、をりにふれて言及したところであり、其の材料となつたものを指摘した場合もあるが、左傳についてもまたかう考へられる。上に論語のを取つてそれを修飾した場合のことを一言したが、此の例は禮記の檀弓、禮運、中庸、緇衣、孔子閒居、坊記などの諸篇にもあることを參考すべきである。說苑辨物篇にもまた先進篇の語に由來のあるものがある。

第八章 ト筮及び占星術に關する説話

左傳の一つの特色は豫言の多いことであるが、それには前章に述べた儒教的道德的意義を有するものゝ外に、種々の形に於いての占ひによるものがあり、さうして其の最も重要なものはト筮と占星術とである。そこで、これらの占ひに關する説話が如何にして左傳に現はれるやうになつたかを考へてみなければならぬ。

龜卜に關する説話は、莊公二十二年のが陳世家及び田世家に、また閔公二年のが魯世家に、僖公十七年のが晉世家に、或は哀公六年の昭王の河の祟の話のが楚世家に見える如く、史記にあるものもある。哀公六年のは第三章に述べた如く韓詩外傳にも見えてゐる。しかしまた僖公四年、二十五年、文公十八年、襄公十年、二十八年、昭公十三年、哀公二年、六年、楚が陳を救ふ話にあるもの、九年などの如く史記には記されてゐないものもある。そこで史記に見えないものゝ製作時期が問題になるが、これらのうちで僖公二十五年のがそれについて重要な資料を提供する。これは晉文公が勤王のために師を興さうとする時のト偃のトであつて、黃帝戰于阪泉之兆を得たといふのであるが、此の名稱から推測すると、黃帝が古帝王として一般に考へられ、また炎帝と阪泉に戰つたといふ話の既に人に知られてゐた時代で無くては作られない話であり、從つて如何に早くとも戰國末以後のものに違ひない。ところが第二章に述べた如く、左

傳のこの記事は呂氏春秋から來てゐるが、それにはトのことが見えず、また史記の此の時の説話に於いても同様であるから、これは史記以後に世に現はれたものとするのが妥當である。さうしてこのことは僖公四年のと昭公十三年のによつて確かめられるやうである。前のは晉獻公が驪姫を立て、夫人とすることについてトであるが、それにつけて書いてあるのは、太子申生を讒陥したことは、晉世家にほゞ同じ文字によつて記されてゐるに拘はらず、トの話のみがそこには見えぬ。また後のは、楚の靈王が天下を得ようとしてのであるが、これも其の前後の記事が楚世家と殆ど同じであるに拘はらず、中間に介まれてゐるトの話のみが、やはりそこには無い。これは此の二つのトの話が史記以後に作られたことを示すものであらう。但し史記の龜策列傳には上記の三つの話が共に記されてゐるが、これは龜策列傳が後人の作であることの微證となるのみである。たゞこれらが左傳の創案であるかどうかは問題であるが、前章までに述べた同じやうな場合の多數の例から類推すると、さう見るべきものであらう。(龜策列傳の書かれた時代は明かでないが、索隱や正義にそれを褚少孫の補つたものゝ如く説いてあるのは、少孫みづから、求龜策列傳不能得……寫取龜策卜事、編於下方、といひ、所謂龜策列傳とは全く別のことをそこに書いてゐるのと、齟齬することから見ても、甚だ疑はしいから、それを左傳以後の擬作とするに毫も支障が無い。)哀公六年の昭王が陳を救ふために戰はうとしたといふ話のトもまた、それと一つ々きの話になつてゐる惠王の即位や昭王の

病に關することが楚世家にあつて文章もほゞ同じでありながら、卜のこのみはそこに見えてゐないから、やはり上記の例と見なすべきである。史記にも上に擧げた例のやうに卜の話があるのを見ると、もとからあつた卜のことだけを史記が採らなかつたと考へることは困難であらう。さうして此の考が承認せられるならば、史記の記載とは全然關係のない説話に見えるものも、また同様に推測すべきである。

ところで、これらの卜の話には其の兆もしくは繇辭の記されてゐる場合があるが、これは當時に遺存してゐた龜卜の書から取られたものか、左傳の作者の造作したものか、何れかであらう。史記の始皇本紀三十六年の條及び孝文本紀篇首の卜の話に兆卦の名が見え、後者には繇辭らしく思はれるものさへ記してあるから、漢代に於いても、さういふことを記した龜卜の書はあつたであらう。此の二つの話が事實であるかどうかは問題であるにしても、しかし、左傳の卜の話に見える兆の名や繇がすべてさういふ書によつたものとは考へ難いので、説話の作者によつて案出せられたものもあるに違ひない。其の一つの例は、哀公九年の話に於いて其の兆を「遇水適火」と書いてあることであつて、これは後にいふやうな易の變爻による占ひかたから學ばれたものと解せられる。従つてそれは、かゝる兆が龜卜の方式として定められてゐたものでは無くして、單に思想上構成せられたものに過ぎず、従つて左傳の創案であることを證するものである。さうして、かゝる構想が前漢末で無くてはできなかつたものであること

は、後に述べるところによつて知り得られるであらう。

なほ龜卜の話が新作せられた例は、左傳の外の典籍にも見える。漢書元后傳に、昔春秋沙麓崩、晉史卜之曰、陰爲陽雄、土火相乘、故有沙麓崩、といふことがあり、さうして此の卜の話が元后によつて王氏が權勢を得るやうになつた事實に照應させるために作られたものであることは、此の語につけて書いてあるところからも、また此の傳の篇末に見える揚雄の諫詞によつても、明かであるが、かういふ特殊の意圖を以てかゝる話の作られたのは、一般に昔ばなしを新作することが行はれてゐて、卜についてもまたそれがあつたことに、誘はれたものと推すべきである。僖公十四年の經に記してある、沙鹿崩については、左傳にはたゞ、期年將有大咎、幾亡國、といふ、晉の惠公の難に應ずるやうに作られた、卜假の豫言があるのみであり、卜の話は無いが、元后傳のは多分それに示唆を得て考案せられたものであらう。さすれば、例へば晉語の獻公が驪戎を伐つた時の卜の話の如く、左傳に見えないものが國語に於いて新に作り加へられてゐるのも、怪しむには足らぬ。

左傳の筮に關する説話もまた史記にあるものは甚だ少く、たゞ莊公二十二年の上記の卜の話と並記せられてゐる田敬仲の生れた時のが陳世家及び田世家にあり、閔公元年の畢萬の筮仕のが晉と魏との世家にあるのみである。其の他のはずべて史記には見えてゐない。そこで此の二つの話を讀むと、其の何れに於いても占者の占つた辭は文字までも史記と同じであ

るが、たゞ其の理由を説いたところだけは史記に無くして左傳にのみある。だから、前章までに考察した種々の例からいふと、これは史記の本にして左傳がそれを増補したものと推測し得られるやうである。ところが、こゝに疑問がある。それは、二つの話が何れも變爻によつて占ふ方法によつたものであつて、一は「遇觀之否」とせられ、他は「遇屯之比」としてあるし、また前の方には「周易」の稱呼が用ゐてあるが、余の舊稿「易」に關する一二の考察に於いて置いて置いたやうに、これらは前漢末に至つて始めて行はれた方法であり稱呼であるから、それが史記にあるのは解し難い、といふことである。此の問題を解釋するには、此の二つの外の筮に關する話が如何なるものであり、それが如何にして左傳に現はれたかを考へて見なければならず、それについては先づ筮のこの見える左傳の説話がその見えない史記に於いてどうなつてゐるかをしらべて置く必要がある。第一に、閔公二年の季友の話であるが、こゝでは筮のほかにトも行はれたことになつてゐて、其のトのことはほゞ左傳と同じ文字で史記にも記してあり、さうして、全體の文章の上からいふと、左傳は史記の記載を中斷して其の間に筮のことを挿入した形になつてゐる。次に、僖公十五年の秦が晉を伐つ時の話、筮の話につゞけて書いてある晉侯と慶鄭との對話が晉世家の記載に本づいてそれを潤色したものであり、同じ年の獻公が伯姬を秦に嫁した時の話、其の占辭のうちにある子圉が秦から逃げて歸つたことが史記を殆ど其のまゝ取つてある二十二年の記載と照應するやうになつてゐることに氣がつく。

それから、僖公二十五年の筮は、晉文公が勤王の師を興した場合のことで、上に説いたトと同時に行はれたやうになつてゐるし、宣公十二年のと成公十六年のとは、鄆と郟陵との戦役中のこととしてあつて、何れも史記の記載を修飾した説話のうちにある。また、襄公二十五年の齊の崔武子に關する話、昭公七年の衛の靈公についての話にも、筮のことが見えるが、これは史記には説話の形をなさない簡単な記事が見えるのみである。なほ、昭公三十二年の筮のこの説いてある史墨の言は、其の筮に關係の無い部分に魯世家のと殆ど同じところがあるから、これは左傳が史記のをとつて、それに筮などを説いたところを添加したものとすべきである。此の添加せられた部分の史墨の言のうちには、前漢末の思想と解せられるものが含まれてゐるが、このことについては次篇に至つて説くであらう。これらは、筮のこの見える左傳の説話が史記の記載と何ほどの關係のあるものでありながら、史記には筮のことが見えてゐない場合を挙げたのであるが、其のうちで、閔公二年のと昭公三十二年のとは、筮に關する部分が左傳の添加挿入であることを明示するものであり、宣公十二年のと成公十六年のともまた同様である。さうして、これらの外の筮のこの見える説話は、説話そのものも、それに關係のあるらしい記事も、全然史記には存在しない。さすれば、最初に問題とした二つの例を除いて考へると、左傳の筮の話は左傳に於いて始めて現はれたものゝやうである。

次には筮の内容について考へねばならぬが、上記の僖公十五年、成公十六年及び昭公三十二

年のと、上にはいはなかつた昭公元年のとを除けば、何れも變爻によつて占ふものであり、さうして其の多くには周易の稱呼が用ゐてある。占筮を行ふのでは無く、説話中の人物が易の卦と其の辭とをかりて何等かの意見を述べてゐることもあるので、宣公六年、十二年、襄公二十八年、昭公元年、及び三十二年のがそれであるが、此のうちでも第一から第三までは、やはり變爻によつたものであり、それを周易のこととしてもある。僖公四年にも筮の話があるが、それには卦名が記して無いから、これは論外とする。ところで、變爻を用ゐてある筮の話のすべてについて其の卦と變爻とをしらべて見ると、變ずる爻の爻辭が時には象辭、或は象傳の文字、または卦名も必ず筮の目的に適合する意義を有つてゐることがわかる。閔公二年のは季友の名を占ふのであるが、其の卦は大有[䷍]之乾[䷀]であつてこれは大有の六五が變ずるのであり、さうして其の爻辭の厥孚交如威如吉、が友に關係がある。僖公十五年の晉の伯姬に關するものは既に述べた如く婚嫁を占ふものであり、其の卦は歸妹[䷵]之睽[䷥]で、歸妹の上六が變ずるのであるが、歸妹の名に既に婚嫁の意があり、上六の爻辭の女承筐无實、士刲羊無血、が不吉とせられた此の婚嫁の運命にあてはまる。二十五年の大有[䷍]之睽[䷥]は九三が變ずるのであつて、其の爻辭の公用亨于天子、が文公の勤王に適合する。宣公六年の豐[䷶]之離[䷄]は上六が變ずるのであるが、これは象傳の日中則昃、月盈則食、と上六の爻辭の三歲不覿、凶、とが、此の卦によつて豫言せられた、徳なくして卿たらんとしたものの、禍にあうた、ことを語つてゐる。敗戦の豫言として用

ゐられた十二年のは、師[䷆]之臨[䷒]であつて、變爻である初六の爻辭に、師出以律、否臧、凶、とあるのみならず、師といふ卦名さへも戦に關するものである。「困於石、據于蒺藜、入于其宮、不見其妻、凶、」といふ爻辭を有つてゐる六三の變ずる、困[䷮]之大過[䷛]が、娶るべからざる妻を娶つて禍をうけたといふ襄公二十五年にある筮であり、迷後凶有災眚、といふ爻辭のある上六の變ずる、復[䷗]之頤[䷚]が、楚康王の死の豫言に用ゐられた二十八年の話に見える周易の卦である。或はまた昭公五年の、明夷[䷣]之謙[䷎]、七年の、屯[䷂]之比[䷇]、及び十二年の、坤[䷁]之比[䷇]は、それぞれ初九、初九、及び六五の變であり、さうして第一の、爻辭の、明夷于飛、垂其翼、君子于行、三日不食、は前年に記されてゐる叔孫穆子の行動に、第二の、爻辭及び其の卦の象辭の、利建侯、は衛靈公の即位に適合し、第三の、爻辭の、黃裳元吉、は叛を謀る南蒯の心事を示すものとして用ゐられてゐる。なほ哀公九年のは宋に攻められた鄭を晉が救ふことの可否についての筮として語られてゐるが、其の、泰[䷊]之需[䷄]は六五の變であつて、其の爻辭の、帝乙歸妹、以祉、元吉、は殷の帝乙の子の微子の裔とせられてゐる宋の吉を表徴することになつてゐる。「漢書五行志の昭公七年の日蝕に關する劉歆の説と思はれるものに、於易在豐[䷶]之震[䷲]、といひ、豐の九三の爻辭がそこに用ゐてあるが、豐が震になるのは九三の變によるのであるから、此の取扱ひかたは左傳の例と全く同じであることが注意せられる。」

以上の例から考へると、これらの筮は、説話に於いて作者の意中にある豫言をなすために易

をかりたものであり、先づ豫言の意義に適應するやうな語句のある爻辭を探り求め、次に其の爻辭を含む卦によつて卦の名を定め、さうして其の辭を有する爻の位置を其の爻が變じた場合の卦の名によつて示し、此の二つの卦を當時の筮法に用ゐられてゐた本卦之卦の關係として結びつけたものである。筮をしたといふ話と、易の卦と其の辭とをかりて豫言をしたといふ話とに於いて、全く同じ取扱ひかたがしてあるのを見ても、此のことは明かであらう。何れの筮に於いても、變ずる爻の爻辭が筮の目的によく適合し、また必ず一爻のみが變ずるやうになつてゐるが、これはかう見なければ決して説明ができない。實際に於いては、筮によつて得た卦の爻辭の意義が筮の目的にかう都合よくあてはまるはずがなく、また變ずる爻の數が二爻以上になる場合が生ずべきものだからである。さうして筮が盡く適中してゐるのは、一般の豫言と同じであり、適中するやうに作られてゐるからである。(昭公十二年のは異例であるが、これは道德的見地から筮を取扱つたものである。この問題については次篇に至つて説くところがあらう。)なほ爻の位置を示すに其の爻が變じた場合の卦の名によることは、昭公二十九年の蔡墨の言といふものに其の例があつて、そこには乾☰の初九を姤☱、九二を同人☶、九五を大有☱、上九を夬☱といひ、坤☷の上六を剝☶といつてある。この卦の名は變爻によつて占ふ筮の方式に於いての之卦として、は無く、たゞ爻の位置を示すために其の名を用ゐたのみのことであり、さうして其の示しかたは、余の考では現在の爻を其の反對のものから變じて

生じたものと見て、其の變じない前の爻を有する卦の名を取つたものと解すべきであり、之卦のできるのとは徑路が反對になつてゐるが、卦の形はどちらでも同じであるから、卦の名としては現在の爻が變じた場合のものと見ても支障が無い。さすれば、左傳の筮では之卦そのものには、本來、重要性が無いのであるが、しかし既に說話の上で之卦とせられたのであるから、吉凶を斷ずる理由を説明するためにそれが利用せられる場合もある。例へば倍公十五年、二十五年、宣公十二年、襄公二十五年、昭公五年などの如く、爻の變ずるために生ずる上卦または下卦の變化が考慮せられてゐるのは、之がためであらう。歸妹が睽となるのは上卦の震が離に變ずるのであるから、震之離、亦離之震、が論ぜられ、大有が睽となるのは下卦の乾が兌に變ずるのであるから、天爲澤と説かれ、或はまた師が臨となるのは下卦の坎が兌に變ずるのであるから、川壅爲澤といはれてゐる類である。閔公二年、宣公六年、襄公二十八年などの例の如く、かういふことが考へられてゐない場合もある。それは多分、かゝる説明をすることが困難であつたからであらうが、豫言のために易を用ゐた說話の精神からいへば、それは無くてもよいのである。必要なのは或る爻の辭であつて、卦の變ずることではないからである。かゝる説明は卦を定めるについて初から考慮せられてゐたものでは無く、既に卦が定められた後の附會である。

次に變爻の用ゐてない場合のを見るに、倍公十五年の秦に關するものは蠱☱であつて、これ

は其の家辭の「利涉大川」が河を涉つて進んだといふ戰の話に適應するものとして取られたのである。「蠱之貞風也、其悔山也、歲云秋矣、我落其實而取其材、所以克也」といつて巽下艮上の形による解釋がしてあるのは、卦が定められた後の考案である。また成公十六年の復_三は「動而以順行」と象傳にあるやうに戰勝の意をそれに認めたからであるらしい。筮者の言にある「南國蹙、射其元王、中厥目」は復の卦の意義には關係が無いから、これは楚の敗戦と楚王が目を射られたといふ話とに強ひて結びつけたまでであつて、やはり復の卦の撰ばれた後の着想に過ぎなからう。それから昭公元年の蠱_三は「巽下艮上の形を女巽の男、艮を惑はす意味に解し、それによつて晉平公が内嬖のために病を得たことにあてはめたものらしく、三十二年の大壯_三は其の乾下震上を「雷乘乾」と解し、季氏の權威が公室を凌駕してゐることの象徴としたのであらう。これは變爻の用ゐてある場合と同様、説話の作者の意圖に従つて卦の撰ばれたことを示すものであるが、なほこれらの何れに於いても爻辭が用ゐてないのを見ると、爻辭によらない時には之卦を作らなかつたことがそれによつて知られるので、其の意味では、之卦の作られた理由についての上記の推測を確かめるものである。

たゞ一つの問題は襄公九年の筮に於いて「艮之八」といふ語があり、またそれを「艮之隨」といふといつてあることである。これについては「艮之八」の「八」は晉語の「貞屯悔豫、皆八也、また、泰之八」のそれと同じであつて、爻の變じないことを指すものらしいが、一方にはそれを「艮之隨」と謂ふ

とあるのを見ると、八といつたのは變爻そのことを認めない筮法によつたものとして記されてゐるのであり、さうして變爻による筮法によればそれは隨になる場合だといふのであらう、といふことを上記の易に關する論稿に於いて述べて置いた。「艮之八」の「之」と「艮之隨」の「之」とは意義が違ふので、後者は多くの例の如く、艮が隨にゆくのであるが、前者は、艮の八であり、それについては、上に引いた乾の初九を姤の名で、また坤の上六を剝の名で呼び、それを「乾之姤」または「坤之剝」と書いてあることを参考すべきである。ところで「艮_三が隨_三になるには、六二の爻を除いて其の他の五爻が盡く變じなければならぬが、かゝる例は左傳の筮に於いては他に一つも無く、また此の場合に艮の爻辭が全く顧慮せられてゐないのも異例である。さうして隨について「其出也」といつてあるのを見ると、これは艮の卦を止の義に解し、それに對して出の義を有する隨の卦を取つて、其の二つを本卦之卦の關係に結びつけたものゝやうである。隨の卦に出の義があるといふことは、家辭や象傳の上では認められず、たゞ其の初九の爻辭に「出門交有功」といふことが見えるのみであるが、左傳の此の説話に於いては、隨の卦そのものに出の義があるやうになつてゐることは事實である。さうして此の筮は穆姜が宮に止るかそこを出るかの問題に關するものであり、畢竟、そこに止まつたことになつてゐるのを思ふと、それについて艮と隨とを撰んだ理由は、おのづから推測せられる。ことさらに「艮之八」といつて變爻を用ゐないことを示したのも、宮に止つたことをそれによつて象徴させようとしたのである。

らしい。だから、此の場合に隨を之卦としたのは、他の多くの例とは異なつた考へかたから出てゐるのである。(隨と出とは或は普通では無かつたらうか。此の二字についてかう考へ得る確證を有たないが、漢代の文字の解釋法の一般の例と、こゝに何等の理由をも擧げずして、隨其出也と決めてゐることゝから、かういふ臆測を試みられはしまいか。それから、此の筮について、史の言に易の文言傳の文が用ゐてあるが、文字に少異のあるのは變改したのであらうか。漢書律歷志の「元の意義を説くところには、兩方を併記してある。」なほ附記する。左傳には見えない周語の筮に「乾☰之否☷」の一例があるが、これは下卦の三爻がみな變ずるのであり、さうして此の場合の占ひかたも左傳の例とは違つて乾の卦の爻辭が用ゐてない。變爻を用ゐる占筮の實際によつて構想せられたものであらう。

今一つの問題は周易の稱呼であつて、これもまた上記の舊稿に於いて、變爻を用ゐる筮法が周易といはれるやうになつたことを説いて置いた。左傳でも多くは變爻のある時にそれが用ゐられてゐるが、必しもさうばかりとは限らず、昭公元年には變爻が無くして此の名が記されてゐるし、變爻があつても筮とのみ書かれてゐる閔公二年、僖公二十五年などの例もある。しかし前者は周易でも變爻の生じない場合があることによつて、後者は必しも一々此の稱呼を用ゐる必要の無いことによつて、其の理由が解釋し得られよう。なほ術語についていふと、僖公十五年「内卦下卦に貞、外卦上卦に悔の稱呼が用ゐてあるが、貞悔は本來吉凶を意味する

語であるらしく、従つて此の用法は新しいものである。これもまた左傳の筮の話が前漢末の作として考へ得られる一證となるかも知れぬ。「晉語の貞、屯、悔、豫は解し難い語である。屯の内卦と豫の外卦とが同じであるところから、いはれたものかとも臆測せられるが、それにして、もあまりに放恣ないひかたである。」

以上の考説によつて、最初に問題とした二つの外の左傳の筮は、實際占筮を行ふ場合にあり得べきものでは無くして、説話の作者の机上の構造として始めて解し得られること、またそれが前漢末の易と其の筮法とに關する知識によつて作られたことが、ほゞ明かになつたであらう。そこで立ち歸つて問題の二つを見ると、それは何れも上に説いた變爻を用ゐる場合のすべての例と同じ性質のものであることがわかる。莊公二十二年の「觀☱之否☷」は六四の變であつて、其の爻の辭の「觀國之光、利用賓于王」が田敬仲が齊に仕へ、其の子孫が後に齊の君主となつたことの豫言として適切なる文字である。また閔公元年の「屯☰之比☶」は上に説いた昭公七年のと同じであり、其の變爻たる初九の爻辭及び象辭の「利建侯」は畢萬が晉に仕へて後の魏侯の祖となつたことの豫言となるのである。比の象傳の「先王以建萬國、親諸侯、も、いくらかの關係があるやうに見えるが、これは偶然のことと過ぎない。前の場合の坤下巽上が坤下乾上に變つたことを「坤土也、巽風也、乾天也、風爲天、於土上山也」と解し、また後の場合の下卦の震が坤となつたことを「震爲土、車從馬、足居之、兄長之、母覆之、衆歸之」と説いてゐるのは、上に述べた例の如

く、卦が定められた後の考案に過ぎない。かゝることが如何やうにも附會し得られるところに易の本質があるので、これについてもまた上記の舊稿に述べて置いた。さすれば、此の二つもまた左傳の筮の一般の例と同じく左傳に始めて現はれたものであり、それが史記にも記されてゐるのは、後人が左傳から取つてそれを史記に書き加へたからとすべきであらう。史記に見えない文字の左傳にあるのは、書き加へた時に節略せられたことを示すものと解せられる。前章までに説いた説話に同じやうな例のあることを回想すれば、此の推測に理由のあることが知られようでは無いか。さすれば、初に擧げた疑問は、おのづから解消するのである。

なほ史記には、此の二つの話に於いて、田世家にも晉魏の世家にも、筮でありながら卜の語が用ゐてあるが、これは卜が事實上、世に行はれず、易筮のみが尊重せられ、従つて卜と筮とが思想上混淆せられるやうになつた時代に書かれたことを示すものではあるまいか。田敬仲に關しては陳世家にのみ、以周易筮之とあるが、これは左傳の文字を其のまゝ用ゐたからであらう。左傳には閔公二年の季友、僖公四年の驪姫、二十五年の文公の勤王、哀公九年の鄭を救ふことについての占ひに卜と筮とを併せ行つたやうにしてあり、また驪姫の場合には卜と筮とを比較した「筮短龜長」といふ語を載せ、僖公十五年の伯姫のことについても「龜象也、筮數也」といふやうなことが説いてあるほどであるから、左傳の書かれたころには筮が卜といはれるやうなことは無かつたであらう。襄公七年の經に卜とあるのを、それに関する左傳の孟獻子の言には卜

筮としてあつて、此の場合に用の無い筮の一字を加へてあるのが、易の流行してゐた前漢末の思想を現はしてはゐるものゝ、なほ上代には卜の尊重せられてゐたことが知られてゐたので、其の意味で「筮短龜長」といふことさへもいはれたほどであることを考ふべきである。閔公二年、僖公十五年などに卜を掌るものが筮をしたやうに語つてあるのも同じ考へかたからであらう。「周官」に三易及び筮人が大卜の所管となつてゐ、また卜を重んずる意味に於いて、凡國之大事、先筮而後卜」と規定してあるのも、之と同じである。

本来、占ひの一方式として戰國末期に構成せられた易が、漢初に至つて儒家の經典として採用せられ、それから後次第に勢力を得て、終に漢書藝文志によつて傳へられてゐる劉歆の七略に見える如く、六經の首位に置かれ六藝の根本とせられるやうになつたのは、其の思想的側面として陰陽説を有つてゐるのと、其の數理的構成が理説を弄するに適し、また何ごとにも結びつけ得られるとの故であらうと思はれるので、さういふものを有たない卜が儒家に取入れられなかつたのは、裏面からそれを證するものゝやうである。さうして既に易が儒家に用ゐられ、卜が用ゐられなかつたとすれば、儒教によつて思想の統一せられるやうになつた前漢後半期に至つては、占ひの方式としても、卜よりは易筮が尊重せられたのは當然である。けれども、春秋の經には卜のことのみ見えてゐるし、また上代に卜の行はれてゐたことは當時に於いても忘れられてはゐなかつたのであるから、左傳の説話には卜と易筮との二つが用ゐられ、易

筮とは全く別に、それと並んで、卜の話が作られてゐるのみならず、周官と同じく筮よりも卜を重んずる思想さへもそこに現はれてゐるのである。たゞ易筮の尊重せられてゐたことは、卜に關する説話の上にも現はれてゐるので、上に一言した哀公九年の卜の兆を「遇火適水」としたのがそれである。「適は之」と同義を有する語であるから、これは易の用語を別の文字で書きかへたものである。さうして卜に於いては、一の兆から他の兆に變ずるといふことは無いはずである。易に於いては爻の形に剛柔の二つがあり、それが陽と陰との象徴とせられてゐるため、陰陽變化の理論によつて爻の變ずることが案出せられたのであるが、それは卜には本來あるべからざることなのである。なほこゝに水と火とを用ゐてゐるのは五行説の影響であらうが、これもまた卜の兆の名としてはふさはしくない。だから、これは古くから傳へられた龜卜の書などに準據があるのでは無からう。たゞ王莽傳に卜のことを記して「兆遇金水王相」といつてあるから、前漢末にはかういふ兆の取扱ひかたがあつたらしい。左傳の作者はそれによつて上記の如き説話を構想したのであらう。

次に考へねばならぬのは占星術からの豫言である。僖公五年の晉が虢を伐つことについての卜假の言も其の例であるが、襄公及び昭公の時代に於いてそれが最も多いので前者には十八年に楚が鄭を侵した時の董叔の、二十八年に宋鄭の饑に關する梓慎の言、また同年に周靈王及び楚靈王の、三十年に鄭の伯有などの死に關する裨竈の言があり、後者には、八年に陳の滅

亡についての史趙の、九年に其の復興及び最後の滅亡についての裨竈の、十年に晉平公の死に關する同じ人の、十一年に蔡侯に關する萇弘の、十七年及び十八年に宋衛陳鄭の火災に關する申須及び梓慎の、また三十二年に吳についての史墨の言がある。なほ豫言の形にはなつてゐないが、襄公九年の宋の火災を占星術から解釋してゐるのも、其の思想は同じである。これらはすべて史記には見えてゐないが、たゞ昭公八年の一つは史記の記載と關係があるので、それは同じく陳の滅亡を豫言してゐる陳世家の史趙の言と對照して見ると、左傳に於いては世家のそれが二分してあつて、其の中間に左傳にのみ見える占星術に關する語の置かれてゐることがわかるからである。これは明かに、左傳が史記の文を寫しとりながら占星術に關する數句をそれに挿入したことを示すものであり、従つてまた其の他の同じ思想によつて作られた説話が同じく左傳の創案であることを類推せしめるものである。ところで、これらの豫言は何れも經の記載と照應するやうになつてゐるが、たゞ襄公二十八年に豫言せられてゐる宋鄭の饑は經には無く、左傳に翌年のこととして記されてゐるのみである。翌年の説話は、多分豫言を適中させるために作られたものであり、豫言の方がもとなつてゐるのであらう。さうしてそれは占星術の知識を示さうとしたところに意味があるらしい。また昭公九年の陳に關する豫言に、五年陳將後封、封五十二年而遂亡、とある前半は經の記載に合ふやうになつてゐるが、後半は春秋以後のこととせられてゐる陳の滅亡を、史記十二諸侯年表の如く湣公の二十

三年魯哀公十六年とするにしても、哀公十七年としてある陳世家及び左傳の説によるにしても、年數が一致しない。精密に一致させようとすれば占星術からの説きやうが無いためにかうしたのであらうが、さうまでしてかゝる豫言が作られてゐることに注意すべきである。

占星術は勿論左傳に始めて現はれたものでは無く、其の簡單なものは極めて古い時代からの民間傳承として世に存在したに違ひないのみならず、天文の知識の發達と共に種々の複雑なものも知識社會によつて考案せられたのも、戰國時代からのことであり、史記天官書の記載などによつてそれが知り得られる。だから上記の如き占星術による豫言が左傳の創案であることを確實に證明するには、其の豫言の内容が占星術の發達もしくは變遷の歴史に於いて如何なる地位にあるものであるかを考へることが必要であるが、余の現在の知識に於いては、それは他日の攷究に譲らねばならぬことを遺憾とする。たゞ倍公五年、襄公九年、昭公八年及び九年のに鶉火の名、また襄公二十八年のに星紀及び玄枵、三十年のに降婁及び娥訾、昭公十一年のに豕韋、暋訾及び大梁の名が用ゐてゐるのは、歲星の所在を示すものとしての十二次が既に知られてゐた時代の思想であり、従つてそれが前漢末の知識によつてゐることを示すものである。十二次の名が記してなくとも、襄公二十八年、昭公十年、十一年及び三十二年のは、何れも歲星の所在が豫言の中心觀念となつてゐる。さうして、それによつて豫言を構成する方法は區々であり、繁簡一様でないが、其の單純なる一例は昭公八年の陳の滅亡に關するものであ

つて、これは陳が顛頊の族であるといふところからそれを水とし、歲星の所在が鶉火であるためにそれを火とし、火によつて水が克服せられるとしたものらしい。水が火に克服せられるといふのは異様な考へかたであるが、これはたゞ火と水とを相關ふ性質を有するものとして取扱つたのみのものである。また其の複雑なる例としては襄公二十八年の梓慎のを擧げ得るので、「春無冰」といふ時の序を失したことに、「歲在星紀而淫於玄枵」といふ歲星の所在の次を過つたことゝを結びつけると共に、前者を陰陽説で解釋して、「陰不堪陽」とし、後者については、四神説と五行説とを取入れて、玄枵を玄武に歲星を龍に附會し、さうしてそこから「蛇乘龍」といふ思想を引き出し、かくして歲星に擬せられた龍を更に天官の五宮に於ける東宮蒼龍の義に轉用することによつて、二十八宿の分野の觀念にそれを導き、それによつて禍をうける國を蒼龍に屬する房心角亢に當る宋鄭とし、また玄枵の枵とそれに當る星宿の名の虛との字義によつて、其の禍を饑としたのである。「蛇乘龍」はこゝにはさして用のないことであるが、これは「陰不堪陽」に適應させるために考へ出されたものであらう。但し同じ年の裊龜の説は、北方の星紀及び玄枵に於ける星次の亂れが其の衝である南方の烏帑、即ち鶉火鶉尾に、従つてまた其の分野である周と楚とに禍を與へるといふので、それによつて周王と楚子との死を豫言したものである。「歲棄其次而旅明年之次」を經に見える周王楚子の死に結びつけようとして分野の思想をそれにあてはめるために、「衝」といふ觀念を利用したゞけのことであつて、比較的簡單な考へ

かたである。たゞそれを梓慎のに比べてみると、春無冰を問題にしなかつた點に違ひはあるものゝ、同じ天文上の現象から全く異なつた豫言が導き出されてゐるところに、占星術が如何に放恣なものであるかを示されてゐる。歳星が次を過るといふのは、實は歳星の所在を十二次に配當することが不精密な方法であるために、實際の運行がそれに適合しなくなるからであるので、過誤は歳星にあるのでは無くして、かゝる配當のしかたにある。然るにそれを歳星の運行の過である如く考へ、そこから人間生活に於ける何等かの災禍とそれとを結びつけようとするのが、支那の占星術である。これは、後にもいふやうに、日月星辰の運行に本づいて定められるはずの曆であるのに、却つて逆に、曆が天體の運行を統制するやうに思ふのと、同じ考へかたから來てゐるのである。

歳星の所在とは關係の無い場合に於いても、考へかたは同じであるので、例へば、昭公十八年の心宿の星の名としての大火の見えることを、火といふ語によつて、火災に附會したのであり、襄公九年のは十二次の一つの名である鶉火の火と、心宿の星の名としての大火の火と、また古の官名としての火正の火とを、同じく火の名を有つてゐるところから、相互に關係づけると共に、更に分野の觀念をとり入れて、それによつて宋の火災を解釋したのである。昭公九年の陳の復興に關する豫言にも、四月にかけて經に記してある陳の火災を心宿の火の出たことゝ結びつけてあるので、そこに此の豫言の占星術的意義があるが、其の復興を説くには、それとは

別な考へかたが主になつてゐる。それは、火水之妃也といふことによつて、水に屬する陳が火（火災）にあうて却つて力を得、楚を逐うて復活するといふのであり、また、妃以五成といふことによつて、其の復活を五年の後としたのである。此の考へかたは、これだけではわかりかねるが、漢書五行志の火の條に見える解説によつて、其の意味が知られる。それは、易の繫辭傳にある天地の數の一から五までと、尙書の洪範の五行の水、火、木、金、土といふ序位とを結合することによつて、交互に天陽奇地陰耦の性格を有する一二三四五の數を、順次、水、火、木、金、土のそれぞれに配當すると、天一は陽奇であり、地二は陰耦であるために、天一にあたる水が男性、地二にあたる火が女性となり、それによつて水火の關係が、牡妃とせられるのである。しかし場合によつては五の數を加へることによつて、性を定めるので、木、天三を牡とし、土、天五であるが、五を加へて地十とするを妃とし、土、天五を牡とし、水、地六とするを妃とし、火、天七とするを牡とし、金地四を妃とし、金、天九とするを牡とし、木、地八とするを妃とするのが、それであり、そこから、妃以五成といはれる。五を加へるのは、妃に限らず、また水に對する火の如く、妃にしても五を加へないことがあるから、かういふいかたは、妥當では無いが、これは、妃を主として考へる場合であるのと、比較的多數の例であるのを、すべての法則である如くいはうとしたのとの故らしい。かゝる牡妃の關係を定めたもの意圖は、水と火と、火と金と、金と木と、木と土と、土と水との、五行相勝の關係に於いて、勝つ者を牡、勝たれるものを妃としようとするところにあつたらしいが、水

と火と、または金と木とを、牡陽と妃陰との關係とするのは、陰陽に配當せられる場合の五行のそれぞれに性格に背反するから、そこで上記の如き方法によつて五行の一行に數を附與し、さうして其の數の奇耦によつて、陰であるべき水や金を陽の地位に、陽であるべき火や木を陰の地位に置きかへ、其の他をもそれに準じて取扱つたのである。五を加へることのあるのは、それによつて奇耦の地位を顛倒させるためである。奇數を加へるから、もとの奇が耦になり耦が奇になる。洪範の五行の序位は、偶然さう書かれたに過ぎないものであつて、相勝または相生の順序にそれぞれ意義があるのとは違つてゐるが、それに意義をつけ、其の序位を示す數を五行のそれぞれの性格を定める數と見なしたのである。此の考へかた、また其のうちの一から四までに五を加へることは、呂氏春秋十二月紀の四季及び中央の數に於いて其の例があり、五德を歴代の王朝に配する場合にもそれが用ゐられてゐるので、こゝにいふ五行牡妃の説にもそれから來てゐるところがある。しかし、二つの事物の關係を牡妃と見なすことは、他の場合にも行はれてゐるので、史記の天官書に五星の位置について、木在北、金在南、曰牝牡といつてあるのも其の例であり、淮南子天文訓にも、北斗之神有雌雄といふことがあるから、五行に牡妃をいふのは、それらに誘はれたものであらう。天官書の説は星の位置の南北についていつたので、星の名の木と金との五行としての性格には關係が無い。また數に奇耦のあることは數そのものに固有な性質であり、さうして數を天地に配することは、こゝには關係が無いから、繁

辭傳の語を用ゐたのは無用の附會である。

五行志にはまた易の説卦傳の坎水を中男、離火を中女とする説をも記し、水火を牡妃とすることはそれから出てゐるやうにもいつてあるが、易の坎離を水火とすることは五行説とは全く別の考であり、またそれを男女に擬するのは卦の形から出たことであつて、やはり五行説とは違つたものであるのみならず、此の男女は牡妃の意義では無い。其の上に、此の説明は水火の場合の外には適用のできないことであるから、一部分だけにいひ得ることを全體の説明としようとしたのである。だからこれは、かゝることが易について説かれてゐるため、強ひてそれをこゝに結びつけたものに過ぎない。五行牡妃の説は占星術に關する思想では無いが、占星術はかゝる説をも取入れ得るのであり、また、本來意義の無い洪範の五行の序次を示す數に意義を有たせたり、もともと關係の無い繁辭傳の語と此の序次に關係をつけたりする、此の説のやうな考へかたそのものが、本來、占星術のそれと同じでもある。五行説と占星術とは、もともと關係の無いものであるが、五行説の流行につれて、占星家もそれを利用するやうになつたので、史記の天官書に見える占星思想には、すべての方面に於いて、それが重要なるはたらしきをしてゐる。五星を五行の名で呼ぶことも、またそれに伴ふものであつた。(五星の運行と五行の推移との間に思想上の聯絡があるやうに見る説もあるが、五星はそれぞれ獨自に運行するのであり、五行は相生にせよ相勝にせよ、五行相互の關係に於いて推移が行はれるといふの

であるから、其の間に根本的の違ひがある。だから、こゝに考へたやうな説が左傳に於いて占星術に取入れてあるのも、そこに歴史の由來はあるが、また占星術が如何なる思想をも利用しなければならぬからでもある。ところで、昭公九年の豫言に於いては、なほ火(祝融)と楚との關係をも説いてあるが、こゝでは火は陳に結びつけられてゐるから、此の場合にそれをいふのは、事ろ思想の運びを混亂させるものである。然るにさういふことまでもち出して來るところに、占星術家の考へかたが現はれてゐる。或は五行の相勝による、杜妃の本來の意義によつて水(陳)が火(楚)に勝つことをいはうとしたのかも知れぬが、もしさうならば、そこに却つて考へかたの混亂がある。

かういふやうに、本來無關係なくつもの觀念を、其の間に何等かの接觸點を見つけることによつて、結び合はせ、さうしてそれによつて或る思想を形成してゆく考へかたは、上代支那人の思惟の一方式ともいふべきものであつて、種々の場合に用ゐられてゐるが、易による占ひのしかたもまたそれと同じである。もつともこれは、一定の卦爻とそれに繋けてある一定の辭とによつて變化極まりなき人事を占はねばならぬために、本來意義の無い數理的の組合はせから成立つてゐる卦爻の形象に意義を有たせ、無關係な觀念や事物の間に何等かの關係をつけることによつて、卦爻及び其の辭と占はうとする人事とをつなぎ合はせねばならぬからである。あるので、説卦傳に記されてゐるやうな、八卦の一一に與へられた意義は、其のつなぎ合はせ

の媒介をなす主要な觀念であるが、其の點に於いては一定の天文上の現象を種々の人事に對應させようとする占星術もまた同じであつて、こゝでは分野の觀念や陰陽説五行説などが兩者の媒介をなすのである。言語や文字そのものにもまたかゝる媒介の任務を與へられることがあるので、同音であることによつて異義の語を、また同語であることによつて異なる觀念を、恣に結びつけることが行はれるのである。さうしてそれは、語の形態の上に品詞の區別の無い支那語の特質によつて助けられてゐる。たゞ過去の事實として語らるべき説話にそれを適用するに當つては、説話の上に於いては未知であり占ひによつて初めて豫知せられるべきことが、説話作者の腦裡に於いては既定のことであるため、易でも占星術でも、其の取扱ひかたに幾らかの違ひが生ずるので、其の既定のことに適合させるために、それぞれの場合に應じて一々異なつた徑路を取り異なつた材料を用ゐなくてはならぬ。占星術に於いて、歳星の所在によつたり、心宿の星としての大火の位置によつたり、主とするところがいろいろになつてゐるのも、また考へかたが上に述べた如く、繁簡區々になつてゐるのも、此の故である。なほ根本的には、占星術の思想を適用し得る場合と然らざる場合とがあるはずである。襄公昭公の時代にそれが多いのは、すべての點に於いて此のころに説話が多くなつてゐる故でもあり、また史記天官書にも名の見えてゐる襄弘とか裨竈とかいふ占星家が此の時代の人として知られてゐたからでもあらうが、一つはこゝに理由があるかも知れぬ。さうして左傳が、或は易

により或は占星術により、或はまた前章に説いた如き儒教道德の思想により、何ごとについて
も何人かに豫言をさせてゐるとすれば、占星術による豫言が左傳の造作であることは、此の點
からも推測せられねばなるまい。

なほこのことは國語との對照によつても考へ得られるやうである。晉語を見ると、文公が
五鹿で土を與へられたといふ話に、歲在壽星及鶉尾といふ理由での子犯の豫言があり、齊に
た時の話に、晉之始封也、歲在大火、から導き出された姜氏の豫言、また國に歸つた時の話に、以辰
出而以參入を根據とした董因の豫言があるが、三つの話が何れも左傳にあるに拘はらず、これ
らの豫言は一つもそこには見えぬ。さすれば、これは左傳の占星術的豫言と同じ性質のもの
を國語が更に添加したと見るべきであらう。さうして、それについては、第五章の實沈と鬪伯
とに關する考説に於いて、姜氏と董因との上記の言に言及したことが、回想せられる。豫言で
は無いが、周語の景王が無射を鑄た時の説話に見える伶州鳩の語にも、歲在鶉火、月在天駟、日在
析木之津、辰在斗柄、星在天竈、といふことがあつて、此の説話は左傳の昭公二十一年のに本づい
て作られたものと考へられることを、注意すべきである。(こゝに鶉火を歲星の所在としな
がら、同じく十二次の一つである析木をば日の所在としてあるが、後者は歲星と日月星辰との
所在を併記しようとする特殊の構想のために、日について析木の名をかりたままであるから、
一般の例とは見なし難い。

以上は何等かの事變、それは一般的には經に明文のあることを豫言するために占星術の思
想を借りて來たのであつて、それに用ゐられた天文上の現象は經などに記載があるので無
い。それぞれの年に於ける歲星の所在や大火の出現が、如何にしてさう想定せられたかは問
題であるが、後世の何人かによつて想定せられたものではある。それは概ね占星家の言辭中
に説かれてゐるが、昭公十八年の夏五月火始昏見の如く、傳の本文に記載せられてゐる場合も
ある。しかしそれとても、經には見えてゐない。ところが、それは違ひ、經に明文のある天文
上の異變をもととして、それを何等かの事變の前兆と見なす考へかたがあるので、所謂災異に
よつて春秋を説くのがそれである。其の重要なものは日蝕であるが、左傳には日蝕による
豫言が極めて少い。全體に左傳には經に多い日蝕についての傳が稀にしか存在せず、其の稀
な場合のうちでも、桓公十七年の日の書いてないことについての、襄公二十七年のは月日に
誤があるといふこと、また、莊公二十五年、文公十五年及び昭公十七年の日食の時の呪術的
宗教的儀禮についての、左傳の作者の見解である。さうしてそれを災異の兆として取扱つて
あるのは、僅に昭公七年、二十一年、二十四年及び三十一年の四條であるが、其の第二には日食に
災のある場合と無い場合とがあるといふことが説かれてゐるし、第三には其の禍を水とする
のと早とするのとの反對した見解が載せてあり、また第四には夢の話がそれに結びつけてあ
るので、著しく災異としての日蝕の力を弱めてゐる。董仲舒が春秋の災異を説いた場合には、

すべての日蝕に應ずる災異が一々示してあり、後の劉向劉歆に於いてもまた同様であることが漢書五行志によつて知られるが、それに對照して考へると、左傳の此の態度の何故であるかが問題となるやうである。それは或は、公羊學者たる董仲舒の思想に對して、特に異を立てようとしたからのことではあるまいか。左傳の鼓吹者たる劉歆が同じく日蝕の災異を説いたのは、董仲舒を繼承したのでは無くして、一つは父の劉向の蹤を追うたのであり、また一つは一般に占星術的思想を重視したからのことであらう。

なほ之と關聯して考ふべきは彗星に關するものであるが、これは文公十四年のが叔服によつて宋齊晉の君の死せんとする兆とせられ、昭公十七年のが申須及び梓慎によつて翌十八年の宋衛陳鄭の火災を表徴するものとせられてゐる。哀公十三年のは左傳には説が無い。このことについてもまた董仲舒の見解が五行志に見えてゐるので、それには第一のが、齊宋魯莒晉皆弑君、第二のが、王室大亂、また第三のが、亂氣蔽君明としてある。第一については左傳は董仲舒と同じで、たゞ魯莒の二國を除いたゞけであるが、第二は前兆のとりかたが全く違ふ。昭公十八年の四國の火災については、上に述べた如く、其の年にも占星術的な豫言が記してあるから、同じことについての豫言が二重になつてゐるが、十七年ののは經の「有星孛大辰」に大辰、即ち心宿の星の名としての大火の名が出てゐるために、それから火の語の觀念聯合によつて火災を導き出したのであつて、此の點では翌年のと同じであり、哀公九年のにもまた同じ考へかた

が含まれてゐる。たゞ宋にそれを附會することは、襄公九年の「如く分野の觀念でできるけれども、他の三國にはそれが適用せられないから、第六章に述べたやうな別の考へかたによらねばならなかつた。もつとも衛には迂曲な方法によつて分野の觀念による星宿、即ち營室をあてはめたのであるが、それは五行思想に於いて水に擬せられる北方に屬するものであり、天漢の流るところともせられてゐるから、それを誘ひ出すために、經には見えない「西及漢」の三字を上記の經の記事の次に添加してある。董仲舒とは違つた新しい取扱ひかたである。さうして此のことを哀公十三年のに傳の無いこと、考へ合はせると、彗星のについてもまた左傳は董仲舒に對して異を立てようとしたのではあるまいか。文公十四年のには他に思ひつきが無かつたのか、董仲舒を踏襲したけれども、魯莒の名を除いたところに同じ態度が現はれてゐるらしい。もしかう見ることが許されるならば、左傳の占星術的豫言が董仲舒よりも後のものであることは、おのづから知り得られるであらう。

五行志を見ると、董仲舒などが災異として説いた經の記事には、天文上の現象でないものも少なくないが、それもまた左傳では重要視せられてゐない。多くの場合には全く傳が無く、稀にあつても、例へば隱公九年の「大雨震電」について「書始也」といひ、「大雨雪」について「書時失也」といつてある如く、書きかたの説明か、又は莊公七年の「恒星不見」について「夜明也」といひ、「星隕如雨」について「與雨偕也」といつてある如く、文意の解釋かに過ぎない。たゞ僖公十六年の「隕石于宋五」

れば陰陽序を失して降雹などのあることをいつてゐる。歳氷の法をいつたのは雹からの聯想であらうが、あまりに特殊なことであり、かゝることから陰陽の序が失はれるといふのも、思想の聯絡はあるけれども、あまりに業々しい。しかし、かういふところにも漢人の思惟のしかたが現はれてゐるのであらう。それから、成公五年の梁山に關するものは、第七章で言及したことのある韓詩外傳及び穀梁傳に見える説話の改作であつて、伯宗尊の行爲を反對にしてあり、従つて二書の何れにも見える孔子の語が削られてゐる。晉語も之と同じであるが、それは左傳によつたものであらう。此の梁山の崩壊を災異と見るについても、劉歆は、歳在鶉火といふ占星術的思想を加味してゐることが五行志によつて知られるが、これは此の思想に關する上記の考説を補ふものである。

考説は、經に記載の無い天文上の現象に本づく占星術的豫言から離れて、經に記載せられてゐる天變地變などを災異の兆として取扱ふことに移つて來たが、もとへ歸つてみると、占星術的豫言と同じ性質のものに、望氣に本づく豫言があるので、例へば昭公十五年及び二十年の梓慎の豫言がそれである。これもまた史記には見えないものであり、占星術的豫言から類推して、やはり左傳の創案とすべきであらう。「望雲氣」といふことは史記天官書にも記されてゐるし、説話としても周大史が雲によつて楚昭王の疾を豫言したといふことが楚世家に見え、左傳の哀公六年にもそれが取つてあるが、これもまた前漢末に至つて特に流行の勢を強めたもの

であり、王莽が靈臺をたて、後漢になつてもそれが繼承せられたのは、此の故である。靈臺は天象を観たり望氣を行つたりするところとして設けられたものらしいからである。左傳の僖公五年に觀臺の名の見えるのも、上代には王に靈臺の設があり、さうしてそれと同じものが諸侯にもあつたとして、諸侯のために此の名が案出せられたのであらう。「儒教の禮樂説」に述べて置いた靈臺に關する考説、參照。「周官」では春官に屬する保章氏といふものが占星や望氣を掌ることになつてゐるが、此の名は曆を司る馮相氏と共に、周官の作者によつて新しく案出せられたものであつて、古くからの習慣からいへば、それは史の任務であり、漢代の官制でも同様である。しかし、周官の作者が特にかゝる官職を設け、かゝる官職名を案出したのは、やはり前漢末に於いて此のことが尊重せられてゐたからであらう。

第九章 説話の概観

前章までに説いたところは、左傳の重要な説話について、それらが如何にして此の書に現はれるやうになつたかを知らうとしたものである。其の方法は、左傳の説話を遺存する種々の古典の記載と比較することによつて其の發展の徑路を探索するのと、歴史上、特に思想上の事實と對照することによつて其の製作の時代を考へるのと、また左傳の多くの説話には其の間に共通な思想もしくは形式のあることを認め、それによつて左傳の作者の手になつたものであるかどうかをしらべるのと、此の三つが其の主なるものであり、初のうちは、概して第一第二の方法を用ゐたのであるが、後になるに従つて、おのづから第三の方法を加へることができ、さうやうになつた。さうしてそれによつて、左傳の説話には左傳の作者によつて作られ又は潤色せられたもの、少くともさう解するに支障の無いもの、多いことが知られたのである。さうしてそれは、おのづから序説第一章に述べた左傳製作の時代に關する余の見解を、内容の上から肯定することになつたのである。すべての説話についてかゝる検討を行ふには至らなかつたが、左傳の説話の性質と其の由來とを知るには、上文に試みたゞけで十分であらう。しかし、説話の發展の徑路は必しも遺存する典籍の年代的順序に従つてゐるには限らず、またそれが明かに推測し得られるものゝみでも無い。このことについては、をりにふれて上文

にも言及したが、更に一二の例を補足することによつて、それを概観して置かうと思ふ。第一にいふべきは、直接に左傳の説話につながらのあるものは多くの場合に史記の記載であるが、いつもさうばかりで無い、といふことである。例へば定公八年の寶玉大弓を盗んだものを陽虎としたのは、史記には無いことであるが、公羊傳にさう説いてあるのを見ると、左傳はそれによつたものであらう。また僖公二年に晉が虢を伐つたために璧と馬とを虞公に贈つて道を假りたといふ話があつて、これは晉世家にも簡單に出てはゐるが、文章の上から見ると、左傳は穀梁傳によつたものである。此の話は呂氏春秋の慎大覽權勳篇にも、韓非子十過篇にもあつて、二書の記載はほゞ同じであり、また公羊傳にも見えてゐるが、左傳に最も近いものは穀梁傳のである。たゞ呂氏春秋と韓非子とは、此の話につけて其の場合の虞の宮之奇の諫言と、晉が虢を伐つた後で、すぐに虞を亡ぼしたことゝが説いてあるが、穀梁公羊の二傳は虞を亡ぼしたことを四年の後または僖公五年としてあるので、それは晉が僖公二年に虞と共同して虢を伐ち五年に虞公を執へたとある經の記載に適應させようとしたからである。然るに左傳は宮之奇の諫をも五年にかけて記し、其の年また晉が虞に道を假りて虢を伐つたやうにしてあるが、此の點は晉世家によつたものである。宮之奇の諫言中に、呂氏春秋にも、韓非子にもまた二傳にも見えず、たゞ史記にのみ記されてゐることのあるのも、左傳が史記から取つたところのあることを示すものである。五年に晉がまた虢を伐つたといふことは、經には見えてゐな

いが、史記にさう記されたのは、宮之奇の諫を五年のことにしたためてあり、それはまた此の諫言の直後に虞が亡びたことにして諫言の力を強めようとしたからであらう。虢はもと二年前に滅びたやうに考へられてゐたらしく、周語にさう書いてあるのは、史記よりも前にあつた話が傳へられてゐるのであらう。「呂氏春秋や韓非子の説話も、虢を伐つたこと、虞を亡ぼしたことの間に二年の隔りがあることになつてゐる經の記載には適應しないものであるが、それはもともと年代に拘泥しない説話だからである。」要するに、左傳の此の話には史記によつたところもあるが、其の主要な部分は穀梁傳から來てゐる。或はまた莊公十一年の宋の大火を弔はせたといふ話は宋世家にも見えることであり、臧文仲の名の出でゐるのもそこに由來があるが、文字は多く韓詩外傳卷三のを取つてある。宣公二年の鄭が宋を伐つた時の華元と羊斟との話もまた宋世家にあるが、左傳はそれによらずして呂氏春秋の先誠覽察微篇から此の話を取つてゐるので、それは文字のほゞ同一であることから知り得られる。史記には名を羊羹としてあるが、左傳は羊斟の名を用ゐたので、それもまた呂氏春秋によつたからである。たゞ呂氏春秋では此の話によつて華元の用意の足らなかつたことを難じてゐるのに、左傳は羊斟が私怨によつて敗戦を誘致したことを責めてゐるので、そこに左傳の説話に通有な道德的意義がある。なほ定公九年の齊侯が陽虎の言を聽かうとしたのを鮑文子が諫めたといふ話も、史記には見えないものであり、さうして鮑文子の諫言の文字によつて考へると、左傳はそ

れを、韓非子、難篇から取つてゐるやうである。

左傳の説話の出所について今一つ考へて置かねばならぬのは、晏子春秋である。襄公二十五年の崔杼の變に於ける晏子の行動についての話には、晏子春秋卷五に見える同じ話と同じ文章があり、昭公三年の晏子と叔向との對話は、其の卷四に見えるものと、また其の次の晏子の宅に關する話は卷六にあるものと、文章までもほゞ同じであるし、昭公二十年の齊侯の病の時の話、和と同一の差異と死に關することゝを齊侯に説いた話、また二十六年の慧星を禳はうとしたことゝ陳氏に民が歸することゝについての意見を述べた話は、いづれも同じ書の卷七にあつて、文章が殆ど同じである。そこで晏子春秋のこれらの説話と左傳のそれらとの本末如何が問題になるが、其のうちの昭公二十年の齊侯の疾に關する晏子の言については、既に第四章に述べて置いた。其の場合と同様、慧星に關する話は、違つた文章で晏子春秋卷一にも出てゐるから、これは左傳がそれに本づいて例の如き潤色を施したものを二十六年の條に記し、それがまた後になつて晏子春秋の卷七のに寫し取られたものであらう。陳氏に關する話も、また別に晏子春秋卷三に見えてゐるが、左傳のは文章に於いて、韓非子外儲説篇にある同じ話と密接の關係があるから、左傳はそれによつたところが多いに違ひない。但し左傳のが、少しく文字の變つてゐるところはあるが、ほゞ其のまゝに晏子春秋の卷七のに寫し取られてゐるところは、前と同じである。二十年の二つの話は、何れも晏子春秋の他の篇には見あたらぬやう

であるから、これは左傳によつて新に作られたものであり、それが卷七の取られたのであらう。特に和と同一の話は、其の起首の「景公至自敗」が左傳に於いて其の前に書かれてゐる田獵の話が無ければ無意味であることを思ふと、晏子春秋の左傳から出てゐることは、一層たしかめられよう。(これは論語子路篇の「君子和而不同」から展開せられたものらしい。) また死に關する話には爽鳩氏といふ名が出てゐるが、これは第五章に説いた昭公十七年の鄭子の談に見えるものであることが注意せられねばならぬ。何故にそれを齊の地にゐたものとしたかはわからぬが、鄭子の説話によらなくては此の名は用ゐられなかつたに違ひない。なほ思想の内容からいふと、上記の諸説話は何れも儒教思想を主調として作られたものであつて、或は禮を説き或は詩を引いてゐるなど、左傳の説話の特色を具へてゐるが、それはかう見て始めて解し得られることである。晏子春秋に於ける晏子の言といふものゝうちには儒教的色彩を帯びたものはあるが、詩書を引いてあるものは、こゝに問題としてゐるものゝ外には、僅に一二あるのみであつて、殆ど無いといつてもよい。さうしてかう考へて來ると、昭公三年の晏子の宅についての話も、また同様であることが、おのづから類推せられる。こゝにも、詩が引かれ禮が説かれ刑を省くことがいはれてゐて、説話そのものが儒教思想によつて作られてゐるからである。同じ年の晉子と叔向との對話は、やゝ趣を異にするところがあるが、其のうちに、胡公大嬖とある大嬖は第五章に述べた如く左傳に始めて現はれたものらしいから、此の點から見

て、これもまた左傳のが本であらうと考へられる。左傳のは齊世家及び晉世家に見える晏子及び叔向の語によつて構想せられたものであらうが、史記のは二人の對話を二分して齊と晉とに關することを各別にそれぞれに編入したものと推測せられるから、其のものとの形は史記によつて傳へられてはゐず、また其の出所も不明である。それから襄公二十五年のは齊世家にも記載があつて、そこにも左傳及び晏子春秋のと同じ文章があるが、左傳の此の年の崔杼の弑逆の説話は史記から取つたものであることが文章の同じであることから知られるので、それによつて考へると、晏子に關する話もまた齊世家に本づいてそれを修飾したものであり、さうして齊世家の記載は晏子春秋を資料として書かれたものらしい。たゞ史記に無くして晏子春秋にある文字が左傳にも見えるから、左傳は其の修飾に當つて晏子春秋からも取るところがあつたと解せられる。以上の所説を綜合すると、左傳の説話には、直接に晏子春秋によつてそれを潤色したものと、史記をとほして間接にそれから出てゐるものがあるが、左傳の副意になつたものもあつて、それが晏子春秋のを修飾したものと共に、却つて現存の晏子春秋に取られてゐる場合がある、といふことである。晏子春秋(或は晏子)は史記編述の時に存在したことが管晏列傳の贊によつて知られるが、現存の書は後に至つていろいろに手が加へられたものとしなければならぬ。

次には左傳の説話に史記のよりも古い形の遺存してゐる例のあることが注意せられる。

成公三年の齊侯朝于晉將授玉、郤克趨進曰、寡君未之敢任、其の一つである。晉世家には此の時のことを齊頃公如晉欲上尊晉景公爲王、景公讓不敢、と記してあり、齊世家にもまた齊頃公朝晉欲尊王晉景公、晉景公不敢受、といつてあつて、左傳とは全く違つたことになつてゐる。朝聘に玉を用ゐるといふのは、儀禮などの所説から見ても、上代に行はれた風習として一般に信ぜられてゐたことらしいけれども、齊侯が晉侯を尊んで王とするといふのは、無意味な話である。だから、史記の記載は、史記もしくは其の資料となつたものゝ編者が、玉の字を、王と誤讀したところから生じたものであり、もとの説話は左傳の記載の如きものであつたらう。左傳の作者が自己の見解によつて史記のを改めたのでは無いかとも疑はれようが、此の年に齊侯が晉に行つたことは經には見えてゐないけれども、前年に行はれた兩國の戦争に於いて齊が敗れたことの歸結として、史記編述の前から、それに關する説話はあつたらうと推測せられるから、それが何等かの典籍によつて後にも傳はつてゐる、左傳がそれによつて上記の如く書いたと見るのが妥當である。

なほこれについては、間接に此のことゝ關係のある宣公十七年の説話が左傳に於いて比較的もとの形を存してゐることをも、參考すべきである。それは晉の郤至が齊に使して頃公に謁見した時に帷中から觀てゐた婦人が笑つたといふのであるが、史記に於いては、齊世家の記載は左傳と同じであるのに、晉世家では魯衛の使者同時に謁見したることになつてゐて、郤克、

而魯使蹇衛使眇、故齊亦令人如之、以辱客、の狀を頃公の母が樓上から觀て笑つたといふ話にしてある。此の晉世家の話は、使節の數や其の不具の狀態に少異はありながら、公羊傳にも穀梁傳にも見えてゐるので、前者には、成公二年の戦役の記事の後に、前此として、郤克と魯使の臧孫許とが跛と眇とであつたことが記され、後者には、成公元年のことゝして謁見者を四國の使節とし、季孫行父、秃、晉郤至、眇、衛孫良夫、跛、曹公子手、僂、であつたと書いてある。そこで、これらの種の變異に於いて其の何れが原の形であるかゝ問題になるが、齊世家及びそれと同じである左傳のが最も素朴であり、婦人が帷中からぬすみ見をして笑つたといふ點にも、説話としての自然さが認められるから、それが最初に現はれた話であつて、他の三つは笑つたといふところから其の理由を使者が不具であつたことにし、またそれを晉と共に魯衛曹が齊と戦つたといふ成公二年の戦役に關係させるために、使者の數を多くしたのであらう。其の最も發展した形が穀梁傳のであつて、これは二年の經の文に見える四國の將帥の名を其のまゝ、使者にあてはめると共に、話そのものを其の直前である元年の事件としたのである。史記には晉世家に於いても、それを景公八年、即ち魯の宣公十七年のことゝしてあり、年表もまた同様であるのを見ると、それはもとのからの説話がさうなつてゐたからであるべきことが推測せられる。齊世家には一年の前に當る頃公六年のことゝしてあるが、これは年次の誤算と解せられる。さすれば、史記編述の時には此の話に既に種々の變異が生じてゐたのであつて、齊世家はもとのからの

話を晉世家は其の變形したものを取つたのである。左傳に原の形が現はれてゐるのは、齊世家によつた「めか」又は其の資料となつたものが傳はつてゐてそれに従つた「めか」わからぬが多分前者であらう。といふのは、齊世家にも二年の戦役の話に於いては、郤至を笑つたものを頃公の母としてあるので、それは變形した説話によつたものであり、左傳もまたそれを踏襲してゐるやうに見えるからである。(左傳には宣公十七年の此の話の次に斷道の會について、齊使の一人が途中から歸り、三人は晉に執へられたがまた逃げて歸つたといふ話が記してあるが、これは齊世家に「晉郤克執齊使者四人河内殺之」とあるのを改作したものであつて、其の理由を苗賁皇といふものゝ言を假りて説いてある。左傳の説話には新舊種々の分子が混在してゐるのである。なほ附言するが、此の齊世家の話も、此の會に齊が加はつてゐないことになつてゐる經の記載に適合させるために作られたものらしい。考説がやゝ横みちに入つたやうであるが、史記によらずして、又は史記をとほして、史記編述時代に行はれてゐたものよりも古い形の説話が左傳に現はれてゐる場合のあることは、此の例によつても知り得られるであらう。

史記の記載と關係のある左傳の説話に於いても、其の關係の如何なるものであるか、明かでないことがある。ほゞ同じ説話でありながら文章上の關係の無い場合が其の一つであつて、例へば昭公二十二年の楚の費無極忌が太子建を靈王に誅したといふ話と楚世家の同じこと

についての記載との如きがそれであり、左傳が史記の書きかへたのか、又は別の資料からそれを取つたのか、わからぬのである。左傳が史記の説話を取る時には、何等かの程度で其の文章をも襲用するのが一般の例であるのと、上に述べた如く、史記に見える説話でも、史記によらずして韓詩外傳とか穀梁傳とかいふものから取つた例もあるのと、此の二つから推測すると、此の場合には、多分後者であらうとは推測せられるが、たゞそれを積極的に證明することはできない。これは漢代に存在して左傳の作者に資料を供給した典籍の今日に遺つてゐるものが少いからである。たゞかう考へると、前數章に於いて史記に本づきながら左傳の作者によつて潤色せられたものとして説いた多くの説話にも、また實は左傳の作者の潤色では無くして、史記の資料となつた典籍から左傳が取つたものがあるのでは無いかといふ疑が生ずるかも知れぬ。例へば第七章に述べた倍公十一年の召武公の言を晉世家の「召公譏之」によつて、また第四章に説いた襄公二十二年の晏平中の語を齊世家の「晏嬰田文子諫」によつて、左傳の作者が構想したものとせず、史記の資料となつた典籍に既に存在したものを左傳が寫し取つたものと見ることはできないか、史記のこれらの記載とても、召公なり晏嬰なりの語として具體的に記されたものがあつて、それによらなくては、かうは書き得られなかつたのではないか、といふことが考へられなくもなからう。現に晉世家には襄公元年(魯の倍公三十三年)の「秦師過周無禮」についてたゞ「王孫滿譏之」とあるのみであるのに、呂氏春秋先識覽悔過篇には王孫

滿の語が詳しく記してあるから、晉世家のは呂氏春秋によつて書かれたものと考へられる。だから、それに關する左傳の記載は呂氏春秋に由來があるとしなければならぬ。また一々例を擧げるまでもなく、説話の發展の段階から見ても、史記のよりは後の潤色としなければならぬもの、もしくは思想の上から前漢後半期に修補せられたことの推測せられるものとても其の時代の、即ち史記より後に現はれた典籍に出所のあるものが無いにも限るまい。

或はまた史記に全然見えてゐない説話にも左傳の創意で無いものもあるべきことが想像せられもするので、例へば莊公三十二年の神が莘に降つたといふ話の如きがそれである。これは周語にも同じ話が見えてゐるが、それは左傳のよりも發達した形を具へてゐるから、此の二つについていふと、周語のは左傳のを修飾したものとすべきであらう。しかし、此の話は經の記載には何の關係も無いものであり、また話そのものがあまりに特異なものでもあるから、其のすべてが左傳の創案では無く、前からあつた話が何ほどかそこに利用せられてゐるのではあるまいかと疑はれる。其の出典も、それが如何なる話であつたかも、わかりかねるが、かういふ推測をすることは可能である。さうしてこれについては、海鳥爰居に關する孔子の言の由來に關して第七章に説いたことが參考せられよう。或はまた他に出典のあることが左傳の説話そのものから推測せられる場合もあるやうである。例へば昭公三十二年及び定公元年の晉が諸侯と共に成周に城いたといふ話の如きがそれであつて、そこに劉子の名が突如と

して現はれてゐながら、何故に現はれたか、明かでない、また長弘についての豫言がありながら、其の豫言を導き出すやうな長弘の行動が少しも記されてゐないのを見ると、これは左傳が既に存在する説話を取つてそれを潤色しながら、もとの話にあつた劉子や長弘のことを逸脱したのであるまいかと推測せられる。ところが周語に見える此の話では、劉文公と長弘とが築城を企圖したことになつてゐるので、そこに見える二人に對する豫言とそれとがよく照應してゐるし、全體に話の筋がとほつてゐる。左傳のは、多分周語によつて今日に傳へられてゐるやうな話に本づき、さうしてそれに修飾を加へたものであらう。周語の話が何時作られたかはわからぬが、左傳の述作とほぼ同じころのことではあらう。本來、此の話は昭公三十二年の經の記載を根據としたものではあるが、話としての中心觀念は長弘などの死を豫言するところにある、さうしてそれは左傳に例の多い思想だからである。但しこれは、或は左傳の話がもと周語に見えるやうなものであつたのを、左傳の幾たびかの修削の際に今あるやうな形に變へられ、さうしてもとの話が却つていくらかは手が加はつてもゐるやうが、周語によつて傳へられたのかも知れない。經の記載に根據のある話であることが、かう考へるに都合のよい事情ともなるのである。かの爰居の話の如きも、魯語との關係に於いて、これと同じことが推測せられるのであるが、たゞそれは經の記載とは聯絡の無いものであるから、魯語に見えるやうな話によつて左傳が孔子の言を作つたものとも解せられる。周の築城の話についても

爰居の話についても、二様の考へかたの何れが當つてゐるかは明かでもなく、またそれを他によ
りどころのあるものと見るにしても、其のよりどころの何であるかはほゞ知り得られるので
あるが、全體から考へると、史記に見えない話のうちにも、左傳の創案で無く而も其のよりど
ろのわからないものがあらうといふことだけは、想像し得られる。

以上の所説を綜合して觀ると、現存の典籍のみについて説話の發展の徑路や其の作者また
は潤色者を考へることには、いくらかの危険のあることが知られるのである。それならば、如
何なる説話を左傳の創案または潤色として見るべきかといふに、それは説話の形式及び内容
に於いて左傳の多くの説話に通有な特色のあるものをさう見るより外にしかたが無い。だ
から、例へば晉世家や齊世家の資料となつたものに、よし上に述べた如く召武公や晏平仲の語
が記してあつたにせよ、僖公十一年や襄公二十二年の左傳の記載はさういふ特色を具へてゐ
るのであるから、それは左傳の作者によつて構造せられたものと斷定するに、支障が無いはず
である。或はまた史記に見えずして經には根據のある隱公十一年の公が齊侯鄭伯と共に許
を伐つた時の語の如きは、第七章に述べた如く、儒教思想を基調としたものである點に於いて、
左傳に通有な特色を有つてゐるから、これもまた左傳の作者の創案とすべきである。従つて
前章までに説いたところは、概して妥當の推斷であつたことが知られる。しかし、例へば莊公
二十八年の楚の子元が鄭を伐つた話の如きは、やはり史記には見えずして經に根據のあるも

のではあるが、左傳の創案かどうかは明白でない。上記の特色が十分に現はれてゐないから
である。かういふ例もあることを注意しなければならぬ。但し説話の材料を他の典籍から
取つてゐる場合とても、作り上げられた説話が上記の特色を具へてゐるならば、その説話は左
傳の作者の手に成つたものとして考へらるべきである。

なほ史記から取つてある左傳の説話に於いても、其の史記の記載の出所の明かに知られな
い場合があるので、これもまた遺存する典籍が少いからである。例へば第一章に言及したこ
とのある僖公十一年の周の王子帯が戎を招いて王城を攻めたといふ話は、左傳の修飾らしい
揚拒泉阜伊維といふ戎の居地の名と、秦晉が戎を伐つて周を救ひ晉が周と戎とを和平させた
といふことゝの外は、周本紀にも齊世家にも見えてゐることであるが、經にはそれに關係のあ
る記載が無い。管仲説話の一つとして作られてゐたものであらうとは臆測せられるが、史記
はそれを何から取つたのか、わかりかねる。たゞ史記編述の時には第一章に述べたやうな種
種の春秋もあり、國語と稱せられたものもあつたのであるから、さういふものから出てゐる記
事のあるべきことが推測せられるので、これなども或は其の一例であらうかと思はれる。此
の例は所々に見えるが、これについては、韓詩外傳とか禮記の檀弓篇とかに見える種々の説話
にも、現存の典籍に於いて其の出所の求められないものゝあることを、參考すべきであらう。
なほ一つの例を擧げるならば、文公十一年の長狄の話も、また史記に見えてゐながら其の出所

の知り難いものである。少しく煩雜ではあるが、こゝで此の話の變化の徑路を考へてみよう。史記を見ると、魯世家には此の年にかけて狄を鹹に破り、長狄喬如を獲たことが記してあるが、それに關聯して、宋では武公春秋よりも前の時代の時に來攻した鄂瞞を破つて、長狄緣斯を獲、晉では景公の時魯の宣公十五年に路を滅して、喬如の弟の夢如を、また齊では惠公二年魯の宣公二年に鄂瞞の來侵を擊退して、其の弟の榮如を獲、衛人もまた季弟の簡如を獲たので、鄂瞞がそれによつて遂に亡びた、といふことが書いてある。これで見ると、宋の場合のみ時代がひどく隔つてゐるし、また鄂瞞といふ名は長狄の部族名もしくは國名として記されてゐるらしく見えるけれども、晉の伐つたといふ路とそれとの關係が明かになつてゐない。然るに宋世家には武公の時の話は無くして、昭公四年魯の文公十一年に長狄緣斯を得たとあり、また晉世家には長狄の話は全然無く、たゞ景公七年魯の宣公十七年にかけて、滅赤狄といふことがある。同じ史記に於いて話が互に一致してゐないやうである。魯世家には齊について魯世家と同じことが記してあるけれども、たゞ榮如の名がそこには見えず、また衛世家には此の話が全く無いが、これらは必しも魯世家と矛盾するものとは限らぬ。しかし宋世家晉世家のはそれとは違ふから、そこに問題がある。そこで經を見ると、文公十年に「狄侵宋」、十一年に「狄侵齊」、また叔孫得臣敗狄於鹹とあり、宣公十五年「晉師滅赤狄潞氏」、十六年「晉人滅赤狄甲氏及留吁」と見えてゐる。文公十年及び十一年に宋齊魯を侵したものは單に狄としてあり、宣公十五年は晉の

滅ぼした路は赤狄としてあつて、何れも長狄とはしてない。さすれば魯世家の話に於ける魯と晉とのことは、年代に於いて經の記載に適應するやうになつてゐるが、上記の點に於いて既に經との齟齬があり、齊と宋とのことは年代さへも經には合はない。宋世家の年代とても經とは一年の差異がある。かう考へると、長狄の話が本來、經の記載と關係のあるものであるかどうか疑はれねばならぬ。

もつとも公羊穀梁の二傳に於いても、文公十一年の齊魯を侵した狄を長狄と解してあるもので、其の何れにも、兄弟が三人で、一人は齊に、一人は魯に、また一人は晉に行つたといひ、齊魯を侵したものはそれぞれ殺されたが晉へ行つたものはどうなつたかわからぬと書いてある。これは經に齊魯のことのみ見えてゐて晉を侵した記事が無いからのことであらうが、それにも拘はらず、兄弟を三人としてゐるのは、經の記載とは別に長狄の話があつたことを示すものである。さうしてそれは穀梁傳に「傳曰兄弟三人、佚宕中國、瓦石不能害、叔孫得臣……射其目、身橫九畝、斷其首而載之、眉見於軾」といひ、長狄を怪異な人類とし、またそれについて特に「傳曰」と書いてあることから知られよう。長狄說話は、もとは、かゝる怪物退治の物語であつたのである。文公十一年に狄の齊魯を侵した記事が經にあるところから、それに結びつけられたのである。怪異な人類は當然、夷狄だからである。ところが魯世家の話では、公羊穀梁二傳に於いてわからぬことになつてゐる晉を侵したものを二十年後の話にしてあるが、これは其の年に

晉が赤狄路氏を滅ぼしたといふ記事があるため、それに附會したのである。たゞ齊についてもまたそれを七年後のこととしてあるが、それが何故であるかはわかりかねる。或は晉の話の後年のこととしたために、齊の話をそれと魯の話との中間に置いたものかも知れぬ。これは兄弟三人を三國に配してそれぞれの侵入者としたのであるが、三人に喬如榮如夢如といふ名のつけられたのも、また新しいことであり、さうしてそれは、叔孫得臣の子の宣伯の名が喬如であつたため、それを此の長狄の名を取つたものとして、また他の二人のはそれに倣つて、作られたものと解せられる。鄂瞞の名も同じ時から現はれたものではあるまいか。さすれば、宋のことは長狄説話が經の記載に附會せられた初には無かつたものであるが、文公十年の經に狄の宋を侵したことがあるため、それに對應させるために後から添加せられたのであらう。だから、それは初には宋世家にあるやうなものであつたのを、後に魯世家の如く、武公の昔のことに改めたものらしい。宋世家の年紀が經と一年ちがつて十一年になつてゐるのは、誤算のためか、又は齊魯の話に誘はれてそれと同じ年にしたのか、何れかであらうが、武公の時のこととした理由は知り難い。けれども、宋の話が後の添加であることは、長狄の名のつけかたが他の三人と違つてゐることからも證せられる。衛の話もまた後の添加であるので、衛世家にその見えないのも、また此の故であるかも知れぬが、名の簡如は三人のに倣つて作られたものである。また晉世家に此の話の無いのは、別に經に本づいた赤狄に關する記載があるから

であらう。但し其の年紀に經と一年もしくは二年の差異があるのは、誤算と認められる。

かう考へて來ると、上に説いた史記の記載に齟齬のある理由は、おのづから知り得られる。さうして、史記の此の話が史記の編者の手に成つたものでないことは、かゝる不一致のあることから推測せられるが、公羊穀梁二傳に見える話が史記の如き形を取つて現はれたのが何時であり、何の書に於いて、あつたか、いひかへると史記の直接の資料となつたものが何であつたか、はわからないのである。たゞそれと二傳の説話との間に上に述べたやうな差異のあるところから見れば、それは新しいものであつたに違ひない。長狄説話は孔子世家に別のものが見えてゐるので、それは禹が群神を會稽に招致した時に禹に殺されたといふ防風氏の話であり、古い洪水説話から出たものながら、儒家によつて古の帝王とせられ政治的地位を與へられた禹が、新しい形によつて再び説話化せられた物語に於いて、ある。これは魯語には記されてゐるが、左傳には取つてない。なほ大人國といふ名が淮南子墜形訓にも山海經の如きものにも見えてゐるので、かゝる異常な人類の四裔の外に存在することが種々の形の説話として語られてゐたに違ひなく、春秋の記事に附會せられたものも其のうちの一つであらう。

以上は史記の長狄説話に關しての考説であるが、左傳には魯世家のを殆ど其のまゝ取つてある。たゞ魯に來攻する前に鄂瞞の齊を侵したことが書いてあるのと、齊の話が襄公二年魯の桓公十六年のこととなつてゐるのが、違つてゐる。前者は史記には閑却せられてゐる經

に適應させるためであり、後者は襄が惠の誤寫であるかも知れず、其の年を史記と同じく二年としてあることからさう推測せられる。また左傳には宋について史記には見えない將士の名が現はれてゐるが、これは魯に關して同じやうなことが記されてゐるので、それに對應させるために、またそれに倣つて、左傳が書き加へたものらしい。なほ襄公三十年に晉の師曠の言として、此の時、魯では僑、喬、如の他に虺也、豹也を獲たといふことがいつてあるが、これは叔孫喬如の話に誘はれ、其の弟の叔孫豹の名から思ひついて添加せられたものであらう。此の説話の如きは、思想上、特殊の意義のあるものでは無く、勿論、儒教的色彩もついてゐないのであるから、たゞ史記にあるがために興味ある説話として襲用せられたのみのことであらう。

概観するに、左傳の説話には、史記よりも前の典籍によつたもの、史記よりも古い形を有するもの、また史記以後の典籍によつたもの、或は史記から取つてはゐるが其の史記の記載の出所が現存の典籍では知り難いものなどがある。此の一章の考説は二三の例によつて其のことを明かにし、なほさういふものゝ間に於いて或る説話の左傳の創作であることが如何にして知り得られるかといふ問題にも言及し、それによつて前章までの考説を肯定したのである。左傳の述作せられた時にも、藝文志によつて知られる如く、史記以前から傳へられた種々の春秋もしくはそれに類するものが存在し、また史記以後の述作も現はれてゐたやうであるから、それらの書の記載が左傳の説話の資料とせられたこともあつたらうと想像せられ、従つて、現

存の書に所見の無い説話としても、そこに何ほどの根據のあるものが少なくないかも知れぬが、よしさうであるにしても、左傳はそれを其のまゝに寫し取つたのでは無く、左傳の特殊の思想によつてそれを潤色し又は改作したに違ひない。これは、史記に見える説話を左傳が如何に變改したかを考へれば、それによつて容易に類推し得られることである。さすれば、さういふものとても、左傳に現はれてゐる説話としては殆ど左傳の創作と見て支障が無いこととなる。それらの種々の典籍は年代記的な形を有つてゐるものでは無いから、年代記としての左傳が、後章に詳説するやうに、一種の史觀によつて種々の説話の間に聯絡をつけてゆくには、此の點からも獨立した一つ一つの説話とは違つたものに作りかへられねばならぬのである。左傳の説話のすべてにさういふ聯絡がつけてあるのでは無いけれども、さうなつてゐるものが多いことは、後に述べるところによつて知られよう。

左傳の説話に於いて他の典籍に由來のあるものと新作せられたものがあることについては、ほゞ上述の如く考へられるが、如何なる方法によつて在來の説話が變改せられ又は新しいものが作られたかは、一々の説話に關して説いたところによつて既に知られたであらう。前者についていふと、思想的には儒教思想の潤色を施した種々の形に於いての豫言を附加することが、其の最も重要なものであり、また説話を構成するためには、例へば第二章に述べた文公説話に於いて呂氏春秋と史記と、また韓非子と史記とを、此の章に説いた虢の話に於い

て穀梁傳と史記とをつなぎあはせてある如く、一つの說話について種々の典籍の記載を結合することが數行はれてゐる。新しい說話にもまた儒教思想の假託と豫言とのために作られたものが多いことはいふまでも無い。なほ左傳の說話は殆どみな對話によつて成立つてゐるので、それはかくすることによつて其の輪廓が說話の形をなすからでもあると共に其の說かうとするところは事件なり人物の行動なりに對する、主として儒教思想からの批評や意見であるからでもある。さういふ意見や批評を對話として構成することによつて、說話が成立つてゐるのである。戦争の說話に於いてすら、かゝる對話が大部分を占めてゐるので、將帥の行動や軍の進退が將帥間の對話を導き出し又は彼等に對話をさせるために語られてゐるやうな場合もある。例へば宣公十二年の鄆の戰に於いて晉楚兩軍の間に種々の交渉が行はれたといふ話などがそれであつて、それに絡ませて幾多の對話が作られてゐるのである。かういふ對話の資料の知り得られる場合もあるので、例へば隱公五年の觀魚についての臧僖伯の莊公二十三年の觀社についての曹劌の諫言、または文公二年の躋僖公についての夏父弗忌の言やそれに対する君子の評といふやうなものが、それらのことを不正とし非禮として難じてある公羊傳や穀梁傳の經の解釋に本づき、それを當時の人物の意見とし言説として構成したものであることは、おのづから推測せられる。非禮としたのでは無いが、隱公五年の公と衆仲との對話は、やはり公羊穀梁二傳の解釋によつて作られてゐる。昭公十六年の子服景伯と季

平子との對話に於ける景服の言の、晉之公室、其將遂卑矣、君幼弱、六卿強、が晉世家の記述の文である。六卿強、公室卑、によつて作られてゐるのも、また此の例である。左傳が何ごとについても古人の言を作り對話を作らうとしたことは、これでも知られよう。なほ對話に於いて古典や故事を引用することが多く、またそれが漢代の學者の學問のしかたの反映であるといふことは、第七章に説いて置いた。以上は一々の說話に關することであるが、左傳には、一の說話にあることが他の說話に利用せられてゐて、それがために說話と說話との間に照應の生じてゐる場合が多いので、これについては上にも言及したことがあるが、なほ二三の例を擧げるならば、僖公二十七年の晉の文公の、作執秩以正其官、が昭公二十九年の仲尼の言に、二十八年の城濮の役に於ける子犯の語が宣公十二年の鄆の戰に於ける欒武子の語に、また同じく二十八年の鄆伯傅王が襄公二十八年の子産の言に、それぞれ照應してゐる。閔公二年の季友の生れた時の話、昭公三十二年の史墨の言に用ゐてあるが、前者が魯世家から取つたもの、後者が魯世家を増補したものでありながら、魯世家の史墨の言には此のことが無いのを見ると、かゝる照應は左傳の作者の好んで用ゐたものらしい。襄公二十五年の子産の言、また定公元年の薛宰、四年の子魚の言に見える城濮の役に於ける文公の命、または踐土の盟の語といふものが、僖公二十八年の戰役及び盟誓の說話には無く、昭公七年の公が楚にゆくについて夢を見たといふ話に、襄公の同じ場合にも同じやうなことがあつたといつてあるに拘はらず、襄公二十八年の公

が楚に行つた時の話にはそれに照應することが記されてゐないといふやうな例もあるが、これは多分左傳が今の形を具へるまでに、幾人かのまた幾たびかの手が加へられたために生じたことであり、最後の修飾の際に於ける不用意からの脱漏であらう。以上は一つの説話に語られてゐることが他の説話に用ゐられた例であるが、説話全體が他の説話に照應するやうに作られてゐる場合も少なくない。豫言の説話にはそれが多いので、これは其の豫言の實現せられたものとしての説話と照應するやうに作られねばならぬからである。上にも一言した如く、年代記たる春秋の傳としての左傳であるから、單に其の點からも、前後の説話の間には何等かの聯絡のつけられるのが當然であるが、左傳には、豫言の説話に於いて其の典型的な表現を有する特殊の史觀があるから、其の意味からも説話と説話との間には照應が無ければならぬのである。このことについては、なほ後章に述べるであらう。

左傳は、斯の如くにして作られ、斯の如き形を有する説話が年代記的に排列せられたものである。そこで考ふべきは、左傳の作者は何のためにか、その説話を作り、またそれを春秋の傳としたのであるか、かゝる多くの説話には、それに共通な思想もしくはそれを一貫する精神ともいふべきものがあるのであらうか、あるならばそれは何であるか、さうしてそれは上代支那の思想史に於いて如何なる地位を占めるものであるか。これが本篇に於いて攷究しなければならぬ問題である。

第三編 左傳の思想と其の歴史的地位

第一章 霸者觀と其の二側面

余は前篇に於いて左傳の説話と其の發展の徑路とを考へるに當り、先づ五霸に關するものを問題とした。左傳の思想と其の歴史的地位とを検討するについても、また霸者についてのそれから始めるのが順序であらう。霸者の時代の年代記的記録とせられてゐる春秋の傳としては、それが最も重要であり、さうして霸を如何なるものと観るかは、時代によつて變化があつたからである。

現存の典籍で霸の如何なるものであるか、説いてあるのは、孟子に始まる。公孫丑篇にはそれを王と對比して、以力假仁者霸、霸必有大國、以德行仁者王、王不待大、といつてあるが、告子篇にも天子王が諸侯の治績と行動とを見て其の任務を怠ることの甚しきものを討つことを述べた後に、天子討而不伐、諸侯伐而不討、五霸者摟諸侯以伐諸侯者也、といひ、また前篇第一章に述べた桓公の葵丘の會に於ける五命を擧げて、今之諸侯皆犯此五禁、といひ、それによつて、五霸者三王之罪人也、今之諸侯五霸之罪人也、と斷じてある。孟子は霸を一方では王に、他方では今之諸侯に對比してゐるが、前者については、霸は力を以て諸侯を威壓し、兵を以て諸侯に臨むもの

であるのに、王は徳を以ておのづから諸侯を歸服させるものであるとし、此の點に於いて霸と王とは反對の性質を有つてゐるとするのである。所謂王は古の聖王としての先王をいふのであり、従つてそれは諸侯の上に君臨したものであるから、同じく諸侯を服屬させてゐた霸との對比がそこに成立つ。勿論、王と霸とは本來その地位を異にするものであるのみならず、純然たる説話上の、少くとも學者によつて理想化せられた先王と或る程度まで事實が傳へられてゐたものと認められる霸とを對比することには、大なるむりがあるが、これは王と霸とによつて諸侯を服屬させる方法に違ひがあつたといふ孟子の解釋の上に立つた、其の點についての對比である。また後者については明かに説かれてゐない嫌があるが、當時の事實として諸侯、即ち諸國の君主は互に争闘攻伐して、勢の趨くところ、大は小を併せ強は弱を滅ぼすこととなるのであるから、諸侯を諸侯として存在させながら、其の上に威壓を加へてゐた霸とそれとの違ひは、おのづから知り得られる。しかし孟子は王を諸侯に對する地位に於いては無く、民に對する態度の上からも見てゐる。さうして今の諸侯でも民に對して仁政を行へば王となり得られることを主張し、王の出現を未來に待望してゐたので、梁惠王篇に見える「王道はそれがために説かれたものである。王道は王としての道、即ち王の行動の道德的規範ではあるが、それと共にまた如何にして王となり得べきかの道、即ち王となる方法でもある」ところで、王道論は、王道を行ふ一人の君主があれば、天下の民が盡くそれをその君主に叛い

て此の一人に歸服し、國と國との對立状態は、おのづから解消する、といふのであるから、未來に待望せられる王は天下を混一して其の君主となるものであつて、先王の如く諸侯の上に君臨するものではない。従つて、かう考へる場合には、王に二つの意義が生じ、未來に出現すべき王としては、霸との對比が成立たないことになる。孟子の思想では、何れの意義での王でも民衆に對する君主としての態度には違ひが無いはずであり、そこに所謂王道があるのであらうが、それは當時の君主の行動とは相容れぬものであるから、民衆に對する君主としての王に對比せらるべきものは、霸よりも寧ろ、今之諸侯である。民衆に對する君主としての霸の行動は多く語られてゐないので、それは、霸を諸侯の上に立つものとしてのみ見てゐるからであらう。もつとも、梁惠王篇に齊桓晉文の事は仲尼の徒の語らないところであるといひ、それに反對するものとして仁政、即ち所謂王道を説いてゐるのを見ると、孟子は民衆に對する霸の政を王道に反するものとしてゐたやうでもある。霸もまた諸侯の一人である以上、孟子の王道論からいへば、それが仁政を行つたならば、おのづから天下の民の歸服を得て王となつたはずであるから、王とならずして霸たるにとゞまつてゐたのは、仁政を行はなかつた徵證として見られるので、現に公孫丑篇の管仲を論じてゐる一節には、さう解すべきところがある。但し湯武の如き先王は民と共に諸侯の歸服をも得たものと思つてゐたらしいので、それは王道論の精神とは齟齬する考であるから、孟子の主張は此の點に於いて論理的に徹底してはゐない。これは

孟子の思想の淵源をなしてゐる尙書の説話に於いて、王の諸侯に対する關係と民に對するそれとの交渉が明かにせられてゐず、諸侯を服屬させて其の上に君臨したはずの王でありながら、思想上、民の歸することによつて其の地位が得られたやうになつてゐるからであるが、孟子に於いては、過去の存在としての王と未來に待望せられる王との間に根本的の違ひがあるにも拘はらず、王道を説くに當つては、そのづからそれを同視するやうになつたところから生じたのであらう。或はまた梁惠王篇の霸に關する思想の如きは、當時の君主の行動を古の霸に反映させた點があるのでもあらう。霸の民に對する態度については、盡心篇に「王者之民騶虞如也、王者之民皞皞如也」といつてゐるところがあるが、これは果して孟子の言であるかどうか、此の篇の全體からも、また此の語の示すところからも、疑はしいやうであるから、しばらく論外に置く。「盡心篇の所説には、其の思想に於いて、孟子の他の諸篇のとやゝ趣を異にするものがある。恐らくは眞の孟子の言を録したものであるまい。」たゞ孟子の思想に於いて明かに知り得られるのは、霸は武力を以て諸侯を威壓し、彼等に命令するもの、同じく諸侯を服従させてゐても其の服従のさせかたが儒教思想での王とは違ふものとせられ、其の意味で霸の行動は儒教の精神に背反してゐる如く説かれてゐることである。なほ孟子は「王道といふものを説いてゐないが、これは霸者の道德的規範としての道の意義に於いては、霸そのものが根本的に道に背くものとせられてゐるからであり、また「霸」となる方法としての道の意義に於いて

は、霸は過去の存在たるのみで未來に待望せられるもので無いからであらう。

然るに、荀子になると、霸の意義が少しく變つて来る。荀子は孟子とは違ひ、王道に對して「道の語を用ゐると共に、強道といふ稱呼をも作り添へ、君主の道にこれらの三つがあるやうに説いてゐる。王制篇によると、王者は仁と義と威とが天下に行はれることによつて、不攻而勝、不攻而得、甲兵不勞而天下服するものであり、霸者は其の國については、田野を闢き倉廩を實し、人材を用ひ賞罰を嚴にすると共に、他の諸侯に對しては、存亡繼絶、衛弱禁暴、而無兼併之心、ものであり、また強者は武力により戰爭によつて他國に勝ち他國を滅さんとするものであつて、それが何れも王道霸道強道の實現者であるといふ。「臣諸侯者王、友諸侯者霸、敵諸侯者危」といふのも、また王霸篇に「義立而王、信立而霸、權謀立而亡」といつてあるのも、此の三つに當るものである。強者は實はみづから危くするもの亡ぶべきものとせられてゐる。これは主として諸侯に對する態度からの區別であるが、王霸篇に於いて他の方面から考へられてゐる。與積禮義之君子爲之則王、與端正信全之士爲之則霸、與權謀傾覆之人爲之則亡、また「粹而王、駁而霸、無一焉而亡、」などの「亡」といふのも、やはり上記の強者に應ずるものらしい。これらの例では危きものは即ち亡びるものとせられてゐる。但し強國篇には「隆禮尊賢而王、重法愛民而霸、好利多詐而危、權謀傾覆幽險而盡亡」とも、善日者王、善時者霸、補漏者危、大荒者亡」ともいつてあり、また王制篇には「民衆に對する態度について、王者富民、霸者富士、僅存者富大夫、亡國富篋篋、實府庫」と説いて

あつて、何れも君主を四種に分けてあるが、王霸の外の二つは、危きものを僅に存するものとし、それと亡びるものとを區別したのであり、さうしてそれは多分、危と亡と用語に差異のあるところから來てゐるのであらう。最後のは、富民と富士とを王と霸とに配當したために、士より上をあてるものが一つでは足らなかつたといふ理由もあらうが、それのみで無いことは、他にも同じく四種に分けた場合のあることから知られる。しかし王と霸とに對しては、危も亡も共に強に當るものとして考へられたに違ひない。これで見ると、強者は孟子の「今之諸侯」にあてはまるものらしいが、たゞ荀子の此の考へかたでは、王霸強の三つは君主の等級となつてゐるので、そこに孟子が王と霸と、もしくは王と當時の君主とを反對のものと見たのとは、少しく違ふところがある。其の等級を分つ標準には、道德的見地からの高卑と、成功の大小とか存亡とかいふことが、混淆せられてゐるので、それは孟子が王の行動の道德的規範であると共に王となる方法でもある王道を説いてゐるのと、或る共通點を有するものではあるが、荀子の「むしろ過去の存在としての王理想化せられた先王と霸と多くの諸侯とについて、彼等の行つたところをそれぞれの道として説いたものである。孟子のとは違ひ、荀子の王道には王となる道としての意義が無く、或は少く、従つてそれは、天下を混一する方法を、現實の問題として、當時の君主に教へることを主とするものでは無かつた。王道と並べて霸道強道の名を用ゐたのも、此の故らしい。

荀子の思想とても孟子を繼承してゐるところがあるので、仲尼篇で仲尼の門人は五伯霸をいふを羞ぢるといつたり、霸を解して「依乎仁而蹈利者也、小人之傑也」といつたりしてゐるのがそれであり、後者は上に引いた孟子の「假仁」に由來がある。王霸の對稱そのことが實は孟子から出てゐるのであらう。民を富ますものを王としてゐるものも、畢竟孟子の王道、即ち仁政と同じになるので、何れも君主と民衆とを對抗的關係にあるもの利害相反する地位にあるものと見た上で、君主が自己の利を計らずして民を利用することを努めるのが王道であるといふのであるが、これは支那の政治形態に於いておのづから考へらるべきことではあるものゝ、孟子に其の先驅があるには違ひない。しかし荀子の霸者觀の特色は、禮を修めるものを王とし、それに對して、仲尼篇及び王霸篇に見える如く、霸を「非本政教也、非致隆高也、非纂文理也」といひ、禮と教とによらぬものとしてゐる點であつて、これは荀子の思想の核心となつてゐる禮の説から出たことである。さうして禮を儒教の根幹とする荀子の思想からいふと、彼もまた霸を儒教の精神に背くものとしてゐるのであり、考へかたは違ひながら、其の點ではやはり孟子と一致してゐる。たゞ王道に背反するといふよりは、王道の下位にあるものとして、霸道を見ると、そこに孟子に比べると、幾らか霸を尊重した跡がある。のみならず、王制篇に王道霸道強道の區別を説いた後、「知此三具者、欲王而王、欲霸而霸、欲強而強矣」といつてあるのも、此の三つを道としての等差としたのみで、王者霸者強者を必しも君主の人としての道德的地位の高卑とのみ

は見なかつたことを示すものゝやうである。さうしてそこに孟子を繼承したところとは幾らかの齟齬する點があるのである。

王霸の區別は王を尊み霸を卑しむ意味に於いて儒家の主張するところであり、儒教思想による考へかたであつたが、それが思想界に力を有つて來ると、儒家ならぬものもまたそれを用ゐるやうになつたので、呂氏春秋などに其の形迹が現はれてゐる。愼大覽下賢篇に齊桓公が自己の地位に驚らずして賢者を尊重しなければならぬといつたといふ話を記した後、世多舉桓公之内行、内行雖不修、霸亦可矣、誠行之此論、而内行修、王猶少、と評してあるが、これは王霸を區別しながら、孟子や荀子とは別な見地からそれを説いたものである。季冬紀介立篇に介子推の説話を記し、それについて、此文公之所以不王也、といつてあるのも、之と關係のあることであり、文公を王たらざる霸としての批評であるが、儒家の説きかたとは必しも一致してゐない。開春論愛類篇に惠子の言として、大者可以王、其次可以霸也、といふ語が載せてあるが、これも儒家の思想とは違つた考からである。季春紀先己篇に、五帝先道而後德、故德莫盛焉、三王先教而後殺、故事莫功焉、五伯先事而後兵、故兵莫彊焉、といつてあり、また有始覽名類篇に、芒味因天之威、與元同氣、といふことをいつた後に、帝者同氣、王者同義、霸者同力、勳者同居、則薄矣、亡者同名、則勃矣、と説いてあるが、王の上に帝の一階級を置いたのは、三王の上に五帝の置かれたことに應ずるものであると共に、帝については道家の思想が附會せられてゐるので、特に先己篇のは、老子

風の表現法をさへ學んである。王と霸とについては、儒家の説を用ゐてあるが、道家的の帝を其の上に加へたところに特殊の意義があり、それだけ王の地位が低められた。たゞ何れの場合にも、霸を王より下級のものとしたことは同じであつて、有始覽論大篇の、五伯欲繼三王而不成、既足以爲諸侯長矣、にも、それは現はれてゐる。ところが、仲秋紀前選篇に、兵の精良を選ぶべきことを説いて、古者有以王者、有以霸者、有以湯武齊桓、晉文、吳闔廬是矣、といつてゐるのは、王と霸とを傳説上の君主の地位を示す稱呼として用ゐたまで、あつて、實質的には殆ど差異の無いもの、少くとも武力を用ゐた點に於いて同じものとしたのである。これは、いはゞ王を實質的に霸に引下げたのであるが、それに反して、前篇第二章に述べた如く、不苟篇當賞篇に於いて、晉文公に、輔我以義、導我以禮者、といはせ、内史興に、晉公共霸乎、昔者聖王先德而後力、晉公其當之矣、と批評させてあるのは、霸の儒教化であると共に、それを儒教的意義での王に引上げたのである。德によるものが王であり、力によるものが霸であるといふ孟子の見解からいふと、此の文公は、霸で無くして王である。愼大覽不廣篇に、文公の事業について、答犯に、繼文之業、定武之功、といひ、成教といはせてあるのも、また同様であらう。王を霸にするにしても、霸を王にするにしても、王と王との區別が沒却せられたこと、少くとも輕視せられたことは同じである。かうなつたのは、王霸の區別が單なる思想上の問題であつて、實際的意義を有たないものだからであり、帝道の一つが王道霸道の上に加へられたのも、また同じところに理由がある。

さうしてそれは當時の形勢としては、如何なる君主のことを考へるにも武力の使用を認めないわけにはゆかず、従つて霸を卑しめる思想があまりにも現實の事態に適合しないことが知られたので、そこに王を霸に近づける一理由があり、それと共に同じ事態が儒家をして霸者を排除するよりもそれを包容する方に傾かしめたので、それが霸を王に近づける事情となつたであらう。前者は霸の實質を尊重し、後者は其の名を襲用しながら其の實を變へたのであるが、何れにしても霸と王との區別をなくしたことは同じである。

霸と王とを結合した霸王といふ稱呼が新に生じたことも、また之と關聯して考へらるべきであつて、上にも述べた下賢篇の桓公の言にも、また恃君覽驕恣篇の李悝の言、または不苟論貴當篇などにも、此の語が霸と同意義に用ゐてある。これは傳説上の霸者を霸王と稱したのであるが、思想上、霸と王との區別が重要視せられなくなつたことから誘はれたものに違ひない。さうしてそれは、多分、儒家ならぬ方面に於いて用ゐ初められたものであらう。といふのは、例へば姦劫弑臣篇、外儲説篇六反篇、五蠹篇などに於ける如く、韓非子に多くそれが見えてゐるからである。これらのうちで姦劫弑臣篇には、伊尹管仲商君を霸王之術に明かなるものとしてあるが、これは湯王と桓公と孝公と、即ち儒家の王と霸と、強國の君と、を同じ地位に置いたものである。呂氏春秋審分覽知度篇に、霸王者託於賢伊尹呂尚管夷吾百里奚、此霸王之船驥也、とあるのは、これと思想上の聯絡があるべきことを考へるがよい。また外儲説篇には桓公に

關することであるから、これは霸を霸王といつたのであるが、五蠹篇のは、儒者飾辭曰、聽吾言則可以霸王、と書いてあるから、これはむしろ王を霸王といつたものと解せられる。韓非子の如き法家の思想としては、徳によるといふ儒者の王を認めないと共に、力を用ゐるといふ意味では、霸を尊重すべきはずであるから、實質的には王を霸と同視すると共に、名稱の上では、霸を王に擬し、そこで霸王といふ語が作られたのであらう。或は王者の出現による天下の混一が眼前に期待せられるやうになつたと共に、其の混一が武力による外に途の無いことが明かになつたところにも、此の語の作られた由來があるのであらうか。天下の混一は諸侯の上に君臨することでは無いから、其の意味では、霸道を行ふのでは無くして、荀子の彊道によるのであるが、霸といふ名が世に存在するため、武力によるといふ意味でそれが法家に用ゐられたのである。「孟子公孫丑篇の丑の言にも、霸王の語が見えるが、これは、霸と王との二つを連稱したもので、らしい。王と霸とを峻別してゐる孟子の門人が一つの稱呼としての霸王といふ語を用ゐたとは解し難いからである。」

以上は孟子以後戰國末までの霸者觀の變遷の概要である。孟子に於いては、尙書に見える湯武の放伐と其の精神としての革命思想とを先王の道とすること、天下を混一して其の王とならうとする當時の諸侯の欲望を肯定しつつ、彼等の實際の行動とは違つて、其の方法を仁政とする考とを結びつけ、それによつて所謂王道を説くのが主眼であり、霸者については、それ

を王者と對比し、先王の道に背き、儒家の精神に背くものとするところに、意味があつたやうである。荀子に於いては、少しくそれとは違ひ、霸者に或る積極的意義を與へたのであるが、理想的君主を王として、霸をそれよりも下位に置いたところに、儒家の態度が見える。呂氏春秋の編述せられたころになると、儒家の間にも、霸を儒教化し、王者化しようとする傾向が現はれて來たけれども、それは彼等の一部に過ぎなかつたであらう。初から儒教的意義に於いての王者の存在を認めない法家は、その點で、霸者を尊重したが、しかし法家の主張は、むしろ儒家によつて排斥せられた強者の道を行ふことであつたので、秦の天下混一は、おのづからそれに適應するものであつた。強者の道によるものは、儒家の言の如く亡びるには限らなかつたので、弱者は亡びたが、強大者は益々強大を加へて終に天下の主となつたのである。たゞ同じく儒家の王者とは違ひ、また同じく力を用ゐる點に於いて、今の強者は昔の霸者と相通ずるところがあるから、其の意味で新しく、王皇帝となつた秦室には、霸者の面影があり、従つてそれは霸王といつてもよいものである。史記の周や秦の本紀または封禪書に見える、周太史儋の豫言の物語に霸王といつてあるのは、始皇を指したもので、らしいが、かう書かれたのは、此の話の作られた秦代か漢初かに、始皇を霸王と呼ぶ習慣があつたからであらう。さて、これは天下の混一が儒家の王道によつて行はれなかつたことを證するものであるが、しかし必しも、秦が法家の思想を實現したといふのは無い。現實の狀勢を道德的に否認する儒家とは反對に、それを肯定

する法家の主張が、おのづから現實の狀勢に適應したまでのことである。

ところで、秦に代つた漢室は、おのづから、秦の此の地位を繼承したものであるのみならず、項羽との争に勝つたことによつて帝位を得たのであるから、其の意味からでも、また儒家の王者では無い。項羽が霸王と稱したといふ話もあるが、それがもし眞ならば、劉邦もまた霸王と呼ばれてもよかつたはずである。漢室は、いはゞ、霸道を以て王となつたものである。だから、漢代に於いては、王と霸との區別は、現實の君主の地位についていふ限り、無意味になつたのである。(項羽が西楚の霸王となつたといふことは、項羽本紀にも高祖本紀にも見えてゐるが、これが公式の稱號として、項羽の時に用ゐられたのか、又は當時世間からさう呼ばれたのみのことか、但しは後人が文字に記すに當つてさう稱したに過ぎないのか、問題である。此の時には、義帝を名義上の帝として上に戴くと共に、劉邦などの諸將をそれぞれ地に封じて王としたので、さういふ諸王の上に立つてそれらに君臨する王、即ち王に霸たるもの、といふ意義で、項羽みづから霸王といふ稱號を用ゐたのかも知れぬが、もしさうならば、其の「王」は天下の君主としての、即ち霸に對する意義での「王」では無くして、戰國時代から慣用せられた地方的君主の稱呼としての「王」であり、従つて此の霸王には上に述べた霸王とは意義の違ふ點がある。たゞ、霸の語を用ゐたことは注意せられねばならぬので、そこにやはり武力を以て地位を得たといふ意味での霸王の稱の繼承せられた跡が見える。もしまた世間から或は後世から、さう呼んだもの

とすれば、それはたゞ前から知識社會に知られてゐた此の稱呼が漠然適用せられたのであらう。秦始皇が霸王といはれたらしいこと、また漢書嚴安傳に載せてある安の上書に陳勝吳廣などの秦末に兵を起して一時勢力を得たものを伯王といつてあることが、参考せられる。けれども思想の上で君主の道を考へる場合には、やはり依然として王と霸との區別が説かれてゐるので、儒家の間には傳統的にさういふ風習がある。例へば、荀子大略篇に、隆禮尊賢而王、重法愛民而霸、好利多詐而危、とあり、韓詩外傳卷一にもそれが採つてあるが、これは荀子の思想の繼承である。韓詩外傳卷六にはまた楚莊王の言として、能自取師者王、能自取友者霸、與居不若其身者亡、といふことが載せてあるが、これは呂氏春秋恃君覽驕恣篇に見えるものながら、そこには「霸が存になつてゐる。戰國策の齊策に蘇秦の語として、祖仁者王、立義者伯、用兵窮者亡、といつてあるのも、仁と義とを王と霸とに配當したところから見ると、儒者の思想をとつたものに違ひないが、同じ文中に伯王の語が用ゐてあることから考へると、それは漢儒の言であらう。此の仁義の配當は、仁を義よりも高いものとしてのことであらうが、上に引いた如く荀子は義を王に信を霸にあて、いつたことがある。かういふことは其の時々、思ひつきで如何やうにも説き得られるのである。禮記表記篇の孔子に假託せられてゐる、至道以王、義道以霸、もまた之に似た考へかたであるので、至道は仁義を兼ねたものであるといふ鄭玄の解釋は當つてゐるらしい。「至孝近乎王、至弟近乎霸」といふ祭義篇の語もまた之に關聯して想起

せられよう。何れも王と霸との間に道德的意義に於ける等差をつけたまでである。或はまた淮南子人間訓の「臣聞、王主富民、霸主富武、亡國富庫、今君欲爲霸王者也、」といつてある魏の西門豹の言といふものも、やはり漢儒が前に述べた荀子の語によつて作つたものであらう。逸周書文傳解の「有十年之積者王、有五年之積者霸、無一年之積者亡、」は少しく違つた點から見たものではあるが、蓄積をいふところにそれと或るつながりがある。秦穆公は行が中正でよく人を擧げたといふので、孔子がそれを雖王可也、其霸小也、と評したといふ孔子世家に見える話、齊桓公の管仲に對する態度について、至於霸、而不能以王、といつてゐる新序卷四の説なども、王と霸とを區別した點に於いて儒家の因襲によつたものである。說苑卷一に、上に引いた韓詩外傳卷六に見える莊王の言といふものを取り、それに王を賢君、霸を中君、亡者を下君とすると、いふ意味の語が添加してあること、卷七に、政有三品、王者之政化之、霸者之政威之、強者之政脅之、といひ、荀子の思想を一轉して此の三つを君主が民の態度に應じて施すべきものとしてあること、などは、王霸を君主の等級とせずして、或は同じ地位にある君主の資質の差異とし、或は一人の君主の施政の方針の違ひとしてある點に於いて、傳統思想を變改したものであるが、これもまた王と霸とが君主の地位の區別としては、現實的には意味がなくなつてゐた時勢の故である。

だから、一方にかういふ考へかたが行はれたと共に、他方では儒者とても王と霸との區別そ

のものを没却するやうにもなつて來てゐる。孔子世家に齊人が孔子爲政必霸、霸則吾地近焉、我之爲先併矣、といつたとあるのは、孔子の政を霸道に引下げたのでもなく、また孔子の政によつて高めらるべき魯の地位を霸といふ名で呼び霸を王者の地位におし上げたのでもなく、ただ王霸の區別が重要でなくなつた時代であるために、儒家もまた漠然かういふいひかたをしたと見るのが、妥當のやうである。齊世家の夾谷の會の說話にも、景公害孔丘相魯、懼其霸、とあつて、これは前篇第五章に述べた如く儒家の手になつたものと推測せられるが、其の意味はやはり同様であり、それによつて孔子世家の上記の語をも類推すべきであらう。たゞし、同じく王霸を區別しないにしても、これとは變つた取扱ひかたもある。漢書鼂錯傳に載せてある錯の意見に五伯を、德匡天下、威匡諸侯、…舉天下之賢主、五伯與焉、といつてあるが、これは徳を説いてゐるのを見ると、霸の實質を王に高めたので、そこに儒家の思想が現はれてゐるのであらう。晉世家に見える重耳の言に、齊桓公好善、志在霸王、とあるのも、霸を王に近づけた意味で霸王と稱したもののらしいから、そこにやはり同じ思想が見えるのではあるまいか。禮記經解篇に、義與信、和與仁、霸王之器也、とある、霸王は、霸と王とを併稱したものか、又は霸王を一つの稱呼として用ゐたのか、明かでないが、何れにもせよ、王霸を同一視し、それに王の屬性を附與したものである。説苑反質篇に、晉文公を道を知るものとし、王とならなかつたのはたゞ輔佐が無かつたからだといつてゐるのも、また霸の地位にあつた文公を、人として、王に高めたもので

ある。或はまた史記の太史公自序の後から書き加へられた部分に、存亡國繼絕世、補敝起廢、王道之大者也、とあるのも、霸者の事業とせられてゐた存亡繼絶を王道としたのであつて、これは王道といふ語に重きを置いた考へかたながら、やはり儒家の側のしわざであらう。

儒者ならぬ方面に於いては、なほさらである。史記の齊世家の太公望說話に霸王といつてあるのは、文王を指してゐるが、これは說話の由來から見ると、儒家の言では無からう。このことについては、管子霸言篇に霸王のことをいひ、先王や聖人を其の術を知つたものゝやうに説いてあることが参考せられる。管子には霸王を一つの名稱として、霸の義にも用ゐてあると共に、また霸と王とを連稱したものゝ如く解せられる場合もある。霸形篇に桓公についてさういつてある類は前者であるが、霸言篇のは同じ文中に王と霸とを區別して書いたところがあることから見ると、後者の例とすべきであらう。但し後者とても王霸といはずして霸王としてあるところに、前者との混淆があり、王を霸視する傾向が現はれてゐる。或は王と霸とを區別しながら混同もしてゐるので、霸王の稱の用ゐられたのは此の混同のためかも知れぬ。勿論、管子にも王と霸との區別が所々に説いてもある。五輔篇に、大者欲王天下、小者欲霸諸侯、といつてあるのも、霸言篇に、得天下之衆者王、得其半者霸、とか、豊國之謂霸、兼正之國之謂王、とかいつてあるのも、それである。王と霸との傳統的な概念とは違つてゐるので、そこに王霸の名稱が現實的には意味の無いもの、思想の上で任意に弄ばれるものとなつた時代の思想

が見えるのであるが、二つの間に區別をつけた點は因襲的である。幼官篇に仁義忠信を行ふものを王とし、審謀章禮、選士利械を霸としてあるのは、傳統的な分子を含んではゐるが、それから離れたところもあり、特に霸の章禮に於いてさうである。なほ五輔篇には仁義を霸王の要として説いてあるが、これは霸王の語がどういふ意義に用ゐられたとするにしても、霸を儒教的意義での王と同視したものはあり、従つて霸の儒教化王者化である。儒家の書でない、管子にかういふ思想が含まれてゐるのは、一見奇怪のやうであるが、これはあらゆる漢代の思想が殆どみな此の書に取入れられてゐるからであつて、權言篇に王主霸主義主亡主の別を説いてあるのも、また荀子及び淮南子人間訓の上に引いた語に由來がある。

なほ此のことについては、乘馬篇大數に王霸の上に帝を加へ、また幼官篇及び兵法篇に帝王霸の上に更に皇の一階級が加へてあり、其の何れにも道家の思想が附會せられてゐることを考へ合はすべきである。帝については、上に述べた如く、呂氏春秋に既に其の先驅が現はれてゐるので、淮南子本經訓に帝王霸君の四を太一陰陽四時六律に比擬し、またそれに道家的解釋を加へてあるのは、呂氏春秋に見える説に誘はれたものであらう。秦族訓には上に引いた有始覽名類篇に見える説によつて帝王霸の別をいひ、それに、荀子の王霸篇などに記されてゐる「無一焉者亡を」つなぎ合はせたとあるが、其の帝には既に述べた如く道家の思想が寄託せられてゐる。史記商鞅傳の荀子に本づいた王道霸道及び強國之術の上に帝道が置かれてゐる。

るのも、やはり同じ思潮の現はれてあり、それを映に附會したものであつたが、たゞこれには帝道の何であるか、説いてない。管子では、乘馬篇には、帝を、無爲者とし、それから爲の語を展開させることによつて王霸の二つを解釋し、無以爲者を前者に、爲而不貴者を後者にあてた。霸の次に君と臣とが説いてあつて、これは上記の淮南子本經訓の順序によりながら、君の一階級がそこにあるため、それに對して臣を附加したものであらうが、君を、不自以爲所貴とし、臣を、貴而不過度としたのは、霸について、貴の語を用ゐたため、そこから導き出されたことである。また幼官篇のは、上に述べた王霸の外に、皇を、處虛守靜といふ道家の思想で説き、帝に五行説を附會したものであるが、兵法篇には、明一者皇、察道者帝、通德者王、謀得兵勝者霸としてあつて、皇から王までは道家の思想によつて其の資質の漸次降下することをいつたものであり、次に王に配當せられた道家的意義での、徳を儒教的意義の轉化することによつて、徳によらずして力によるといふ霸に移つたのである。皇が加へられたのは、説話上の五帝の前に三皇が置かれるやうになつて來たのに應ずるものである。皇は加へて無いが、淮南子人間訓の、五帝貴徳、三王用義、五霸任力、の徳も、また道家的意義で用ゐられたものらしく、それに儒教思想による王霸の別を結びつけて、かういはれたのであらう。義は詳しくは仁義といふべきものであるが、修辭上の便宜から義とのみいつたものと解せられる。これらは君主の諸階級を説くに當つて種種の學派の思想を恣につなぎ合はせてそれにあてはめたものであり、また其の考へかたには

聯想によつて一の觀念から他の觀念に移つてゆく、支那思想には例の多い方法をとつたものがある。が、ともかくも、霸といふ稱呼にさまざまの意義が與へられたことは、之によつても知られるので、霸の概念はこゝに至つて、傳説上の五霸の人物や行動とすらも、殆ど關係の無いものになつてしまつた。道家の思想を附會したものゝ如きは、空想的でさへある。(白虎通の號篇に引いてある禮記諡法に、德象天地稱帝、仁義所生稱王、とあるから、儒家も王の上に帝を置いて此の二つにかういふ意義を附與したこともあつたと見える。仁義よりも高い徳を説いたのは、前漢後半期の儒家の思想である。なほ原典には此の次に霸のことが記してあつたのではないかと思はれるが、明かでない。けれども漢書元帝紀に見える宣帝の言に、漢家自有制度、本以霸王道雜之、奈何純任德教用周政乎、とあるのは、霸王の道を儒教思想での王道と對立させたものであり、従つてそこには、上文に説いたやうな漢室興起の狀態とそれから生じた漢室の地位とに相應するところがある。これは思想のために思想を弄する學者の所説とは違つて、帝王の言であるだけに、霸王の稱呼をも實際的意義のあるものとして用ゐたのである。

以上は主として、王と霸との稱呼が如何なる意義に用ゐられたかを検討することによつて、霸者觀の變遷を見ようとしたのであるが、後になるほど、取扱ひかたが抽象的になり、或は空想的になり、さうでない場合でも、君主としての心事、臣下もしくは民衆に對する其の態度といふやうな點に注意が向けられて來たことが、ほゞそれによつて知られたであらう。儒教化せら

れ道家化せられた場合には、力を用ゐて諸侯を服屬させたといふ霸の根本義さへも拋棄し去られた觀がある。平和の時代である漢代、特に事實上、諸侯の無くなつてゐた時代である其の中期以後の思想としては、かうなるのが當然である。従つて霸が如何なる事業をなしたかといふやうなことは、一般的に霸といふものを考へる時には、おのづから輕視せられるのであるが、しかし傳説上の人物としての霸を説くに當つては、それを無視するわけにゆかぬ。そこで、漢代に於いては、それについて種々の新しい取扱ひかたが生じて來たが、このことに關しては、五霸の説話を考察した前篇に於いて既に余の見解を述べて置いた。其のうちで、注意すべきは、霸と王との混同であつて、晉世家に文公に儒教的色彩を施してあるのは、實質に於いて霸者を王者化したものであり、穀梁傳が哀公十三年の黃池の會に於ける吳王夫差を魯の禮と晉の權とによらんとしたものと解してゐるのは、霸者の地位を求めると共に王者の道を行はうとしたといふのであらう。また桓公について公羊傳に王者の行つたやうに説いてあり、齊世家に見える如く封禪の話が作られたのも、楚世家に莊王が鼎の輕重を問うたといふことの語られてゐるのも、それぞれ違つた考へかたながら、霸を王の地位に進めたものである。また楚世家の申の會の説話に見える伍舉の言に三代の諸王と齊桓晉文とを同様に取扱つてゐるのは、王を霸者化したものであらうか。いろいろに語られてはゐるが、霸と王との限界を無くしたことは同じである。次には、霸が天子のためにはたらく、或は天子を輔ける、又は兵を動

かすにも天子の命をうけてする、といふ思想であつて、史記には、桓公にも文公にもまた楚成王や吳夫差についても、それが語られてゐる。五伯について、十二諸侯年表の序に、挾王室之義、以討伐爲會盟主、といつてあり、漢書嚴安傳に見える安の上書にも、伯者常佐天子、興利除害、誅暴禁邪、匡正海內、以尊天子、と説いてある如く、一般に霸の任務がこゝにあるやうに考へられても來たのである。さうして此の考は、霸といふものを制度上の存在として見、王命によつて其の地位を與へられるものとするこゝと、相伴ふものであつて、既に述べた如く、史記の文公説話にそれが明白に現はれてゐる。周本紀に平王東遷後の状態を叙して、周室衰微、諸侯彊併、弱齊楚秦、晉始大、政由方伯、といつてある、方伯は齊桓、晉文などの霸者を指したものと解する外は無からうが、それをかう稱してゐるのは、霸者を制度化したものであり、さうしてそれから類推すると、禮記玉藻篇に天子、伯、諸侯と次第して其の自稱を説いてあるところの、伯もまた五霸などを想起しつゝ、それを制度上の存在として考へたものらしい。かういふ考は、思想的には制度を重んずる儒教思想から出たことであると共に、こゝにもまた其の一由來があり、また實際状態から見ると、漢室の嚴として存在してゐる時代の故でもあらう。霸を王と兩立させながら王の權威を立てようとするには、かうするより外にしかたが無く、さうして王の權威を立てようとするのは、漢人として自然な考へかたである。桓公の時には王者の事を行ふ王が無かつたやうにいつてある公羊傳の説とは違つて、これは霸者の現はれた時にも王の權威が存在したこゝ

とを示すものといはねばならぬ。しかし、霸を制度上の存在とすることは、霸の意義を根本的に變改したものであつて、切實にいふと、それはもはや霸ではないのである。以上は必しも漢代に至つて始めて現はれたことのみでは無く、其のうちには、上に述べたところからも知られる如く、戰國末に既に生じてゐた傾向の一層進められたものもあるが、霸の制度化に至つては漢代の新思想とすべきものゝやうである。ともかくも制度が立てられ、それによつて政治が運用せられてゐる平和の時代には、實力によつて勢威をふるつたことになつてゐる戰亂時代の霸者の意義が失はれねばならなかつたのであらう。

こゝまで考へて來て左傳の説話に現はれてゐる霸者觀を見ると、上に述べた儒教化の一面が特に強められ、それが殆どすべての場合におしひろめられてゐることが目につく。左傳は儒家の經典たる春秋の傳であり、儒家の手になつたものであるから、これは當然であるが、それと共に左傳の述作の前漢末であることが、このことによつても知り得られる。これは前篇に説いたところで既にわかつてゐるはずであるが、そこで言及しなかつた又は詳説しなかつた二三の例を擧げてみるならば、僖公七年の招攜以禮、懷遠以德、といふ管仲の言、僖公十五年の服者懷德、といふ晉人の語、成公八年の大國制義、以爲盟主、是以諸侯懷德、無有貳心、霸主將德是以、といふ季文子の言、さては襄公九年の鄭に對する態度を論じた晉の知武子の、我實不德、而要人以盟、豈禮也哉、非禮何以主盟、姑盟而退、脩德息師、而來終必獲鄭、何必今日、我之不德、民將棄

我豈唯鄭若能休和、遠人將至、何恃於鄭、または昭公四年の司馬侯の脩德以待其歸など、何れも霸となるの用意として德を修めることを説いたものであるが、德を以て諸侯を歸服させるのは、孟子の思想からいふと、霸者のことではなくして王者の道である。現に昭公四年には上記の言と共に、先王務脩德といふことがいつてあるので、これは、僖公十九年の子魚が先づ德を脩めねばならぬことを其の君に説くについて、文王が教を脩めて崇を伐つたといふ話をしたり、成公二年の賓媚人が、反先王、則不義、何以爲盟主といつたりしてゐるのと共に、霸者は先王を模範とせよといふのである。上記の知武子の言もまた此の文王の話と同じ考へかたから出たものである。德と共に禮をいつてゐる場合のあるのは、荀子を繼承して王道を禮に關係させて説くことが一般に行はれてゐた漢代の思想であるが、閔公元年の仲孫湫が、霸王之器を説くについて第一に、親有禮をいひ、昭公四年の椒舉が諸侯の盟主となることについて、諸侯無歸、禮以爲歸といつてゐるが如きは、禮を特に尊重したものの例である。僖公二十二年に楚成王についてそれが禮を失したといふ叔詹の言をのせた後、諸侯是以知其不遂、霸也と書いてあるのも、同じ思想である。(これは宋世家にも見えてゐるが、ここでは、此の語が叔詹の言のうちに含まれてゐる代りに、詹の語が左傳よりも省略せられてゐて、意義が通じがたい。左傳によつた後人の添加ではあるまいか。)もつとも左傳に於いては、後章に説くが如く、禮の語が多義に用ゐられてゐる。例へば昭公三年に遊吉が、昔文襄之霸也、其務不煩諸侯、令諸侯三歲而聘、五歲而朝

有事而會、不協而盟、といひ、それを禮を昭かにするためであると説き、三十年の同じ人の言にも、諸侯所以歸晉君禮也、禮也者、小事大、大字之、之謂事大とあるが如く、霸と諸侯との關係が禮といはれてゐるので、それは荀子の意義での、即ち霸といふものゝ存在が豫想せられない状態に於いて王の定めたものとなつてゐる。禮では無い。小事大は實力の關係から來ることであつて、禮とは根本の精神を異にしてゐるからである。然るに、それがかう呼ばれてゐるのは、霸を制度上の存在として諸侯を統御するものと見たからのことである。

霸を制度上の存在とすることは、其の任務が諸侯の統御にあるといふ意味に於いて、霸を王視し王の地位に置いたものである。現に上記の三十年の場合に、かゝる禮を説くについて、先王之制を引き合ひに出してゐる。襄公九年の鄭に對する態度について、晉の知武子が、先王之制をいつてゐるのも、昭公十三年の晉が諸侯の會盟を求めたといふ話に於いて、叔向が、明王之制を、其の盟に於いて子産が、周之制を、説いてゐるのも、また之と同じであつて、何れも霸と諸侯との關係を古の制度といふものによつて律しようとしたのである。勿論、古の制としてこれらの諸條に記してあることが、儒家によつて一般に説かれてゐるものであるには限らないので、叔向の言にある、明王之制の如きは、そこに會盟のことがあるのを見ても、儒家の通説でないことは明かである。それはたゞ、霸者の存在を古の制度であるが如く説いたものに過ぎないが、こゝでは、霸者をさう取扱つたことが重要なのである。なほ成公十八年の晉悼公が霸とな

つた理由を儒教思想で説き、民を用ゐるに時を以てすとか共儉孝弟を子弟に訓へさせるとか
いふことがいつてあるところに、官職の制を明かにしたといふことが見えてゐるが、これは霸
者の國內の制度と其の精神とを王者のそれの如く見なしたものであることを注意しなければ
ならぬ。昭公二十九年の仲尼の言に、晉は唐叔の受けた法度を守つてゐたので文公の霸と
なつたのもそれに由來があるといふことをいつてゐるのも、同じ思想である。しかし霸を制
度上の存在とするのは、上代の制度として普通に考へられてゐることでは無いので、そこから
種々の思想の混亂が生ずる。哀公十三年の、王合諸侯、則伯帥侯牧、以見於王、伯合諸侯、則侯帥子
男、以見於伯、といふ子服景伯の言は其の一例であつて、侯伯子男といふ五爵の稱呼が用ゐてあ
るに拘はらず、この伯は霸の義であつて侯子男が爵名であるのとは違つてゐる。王と伯とを
對稱しまた伯が侯牧を帥む、侯が伯に見えるといふのは、伯を春秋時代の伯、即ち霸の義としな
くては解せられぬことである。「侯牧」の侯は諸侯の通稱としてであり、侯帥子男のそれは爵
名としてのである。「伯を古の制度としての」方伯の伯と考へられなくもないやうであるが、此
の言は吳君が魯君を以て晉君に朝見しようといふ提案についての抗議であり、こゝに引い
た一節の次に吳や晉を伯と稱してゐるのであるから、さうは考へられぬ。方伯を想起してそ
れに附會するため上記の如く書かれたのもあらうが、伯の語の指すところは春秋時代の
伯であり、霸であるとしなければならぬ。さうして霸についてかういふことはいはれたのは、

霸を制度上の存在としたためである。これらは霸を諸侯の上に立つものとしてのことであ
るが、王に對する地位についても、またそれが制度上の存在とせられてゐる。文公が王命によ
つて霸となつたといふことは其の最も顯著な例であるが、それは文公の勤王に伴つたことと
せられてゐる。さうして霸の勤王については左傳の所々に其の思想が見えるので、成公二年
の上に引いた賓媚人の言のうちに、五伯之霸也、勤而撫之、以役王命、とあり、襄公十一年の盟
誓に、葵王室の一項があつたやうに記され、二十九年に鄭の子展が、堅事晉楚、以蕃王室也、といつ
たと見え、また昭公二十五年に晉の趙簡子が諸侯をして王に粟を輸し、成を具へさせたとあり、
三十二年に范獻子が、從王命以紓諸侯を説いたとあるなど、何れも霸の任務が諸侯を帥むて王
事に盡すことであるといふのであり、從つてそこに霸の制度化の一面と相關するところがあ
るのである。

しかし、左傳とても霸の本來の意義を全然没却したのでは無い。上にも一言した僖公十五
年の晉人の言や成公八年の季文子の言には、懷德と共に、武者畏刑とか、畏刑とかいふことが説
かれてゐるし、昭公十三年の叔向の語にも、諸侯不可以不示威といつてゐる。また閔公元年の
仲孫湫の言には、霸王といふ稱呼を用ゐてゐるのみならず、因重固、間攜貳、覆昏亂、が親有禮と共
に其の器とせられてゐる。力を以て諸侯を威服し機會に乗じて隣國を滅ぼすのは王者の道
では無くして霸者のことであるから、これは霸に關する傳統的の思想である。たゞそれを王

者の道と結合して説いてあるところに左傳の特色がある。

以上説いたところを要約していふと、左傳に於いては、霸を霸として見る傳統的思想とそれを儒教化し王者化し制度化する新しく生じた考とが併存するので、全體から見ると、左傳の霸者觀には相反する二側面がある。しかし左傳の特色とするところは寧ろ後者にある。が、儒教思想と傳統的な霸者の思想との關係については、なほ種々の點からの考察を要する。本章にそれを説き試みるであらう。

第二章 霸者の戰國的精神と儒教思想との對立及び抱合

左傳は春秋の傳であり、春秋は霸者の時代の記録であるといふ。春秋には霸者の行動が詳記してないが、霸者に關する説話は世に傳へられてゐて、武力により征戰により諸侯に威壓を加へて其の盟主となり、往々弱小國を討滅したものとせられてゐる。かういふ説話には戰國時代の典籍によつて知られるものがあり、從つてそれには其の時代の戰亂の狀態や君主の行動も反映してゐるのであらうが、武力を用ゐるとすれば戰に勝つことが第一に考へられねばならず、利害關係の錯綜してゐる多くの諸侯を服従させようとするれば、それがために種々の術策を施さねばならぬことは、何時の世でも同じであらうから、歴史的事實であるかどうかは別問題として、霸者の説話には早くからさういふことが多く語られてゐたこと、想像せられる。たゞ儒家の思想に於いては、一方にかゝる行動を王道に背き儒家の道に反くものとして排撃したと共に、他方では霸者を王者化し儒教化するやうにもなつて來たので、戰國末から後の霸者の説話には相反する此の兩面が存在する。特に漢代に於いては後者の傾向が漸次強められ、左傳に至つて其の極に達したのであるが、儒家が霸者を霸者のまゝに觀てそれを排撃するよりも、王者化儒教化してそれを包容する方に傾いたのは、後に述べるやうに霸者として成功

したものは成功したゞけの理由を儒教的見地から與へようとしたからであると共に、また霸王の道によつて興つたとせられる漢室を王者化しようとした儒家の全體の態度に誘はれたからでもあり、霸者の行動を説話として語る以上、それを全然排撃するのでは意味をなさぬしたりすることではできなかつたから儒家としての立場からの見解と、傳統的な霸者のもしくは戰國的思想とが、左傳の霸者の説話には交錯して現はれてゐるのである。これは前篇第一章から第三章までの五霸の説話に對する考察に於いて既に述べたところではあるが、思想の方面から見ても更に補説すべきことがある。

左傳に於いては上記の交錯は多く對話の形に於いて現はれてゐるが、それは左傳の説話そのものが多く對話の形を有つてゐるからであると共に、相反する二様の見解を説話上の人物に假託して表出するには、これが最も適當な方法だからでもある。例へば僖公十四年の秦が糴を乞うた時の晉の慶鄭と執射との、三十三年の秦に對する晉の態度を定めるについての欒枝と原軫との、又は宣公十二年の鄭の戰に於ける隨武子と先穀との對話、或は成公十五年の北侵についての楚の子囊と子反との論争及びそれに關する申叔時の意見、また翌十六年の鄧陵の戰に於ける晉の范文子と郤至との對話の如きが、それであつて、或は隣國の饑を救はないのは不仁、不義、不詳、無親であるとし、或は秦が會て示した好意に背くのは非であるとし、又は徳立

ち刑行はれ政に常經あり典禮の整つてゐる楚と戰ふを不可とし、或はまた盟誓に背かざることを先づ内を和することを重要視するのと、或は隣國の災を自國の幸とし、或は秦の行動は晉にそれを破る好機會を與へたものとし、又は霸業を維持するには武力によらねばならぬとし、或はまた利あれば進むのみ盟誓は顧るに足らずとし、戰はずして退くは恥なりとするのと、相容れざる二つの意見がそこに説かれてゐる。何れも儒家の、少くとも儒教的色彩を帯びてゐる、思想と力によつて敵を敗らうとする霸者の戰國の見解との對立である。さうして宣公十二年と成公十五年との場合では、結果に於いて非戰論者の儒教的意見が適中し、僖公三十三年と成公十六年との場合では、主戰論者の霸者の戰國的主張によつて成功したことになるが、これは戰の勝敗については從來の説話が其のまゝ踏襲せられ、上記の對話はそれとは別に考案せられたものだからである。たゞそれがあつたから、新しくこれらの對話に添加せられた儒教的見解と傳統的な霸者の戰國的思想とに、それぞれの意義が與へられたことになつてゐる點に、一種の興味はある。主戰論者の霸者の戰國的主張によつて勝戦となつた場合にも、敵の敗戦には敗戦すべき理由があることになつてゐて、僖公三十三年の秦、成公十六年の楚がそれであり、そこにやはり儒教的道德思想が假託せられてゐることは、注意を要する。いひかへると、此の場合では、勝つた側には無く、敗れた側に於いて儒教的見解の權威が示されることになつてゐる。特に成公十六年の楚の申叔時の意見は、楚の側に於いて、儒教的見地から其

の敗戦を豫言したものである。

勿論、かういふやうな見解の對立は必しも左傳に至つて始めて現はれたものでは無く、前篇にも言及したことがあるやうに、早くは呂氏春秋に見える説話に其の先驅があるので、孝行覽義賞篇に見える晉文公の城濮の役に於ける雍季と子犯との互に反對した意見が其の例であり、史記には役後の行賞の話に於いてそれが狐羆子犯と先軫とのことになつて現はれてゐるし、上に述べた左傳の僖公三十三年の話は先謙覽悔過篇の晉公と先軫(原軫)との對話にそれが見え、晉世家になつて左傳の如く欒枝と原軫との對話としてそれが繼承せられてゐる。呂氏春秋には無く史記にのみ見える話もあるので、上記の僖公十四年の慶鄭と執射との、成公十六年の范文子と卻至との對話は、晉世家に記されてゐる。たゞ呂氏春秋や史記では儒教的色彩が淡いか又は無いかであり、従つて霸者の戰國の見解に對立するものは廣い意義での道德的なるものであるのに、左傳では儒教的色彩が濃厚になり又は新に附加せられてゐるために、霸者の戰國の見解に對立するものが儒教思想として現はれてゐるのである。史記と左傳とに於いては此のことが明かに知られるので、僖公十四年の慶鄭の話は史記ではたゞ約に倍き好意に報いないことを非とするだけの意味であり、成公十六年の范文子についても史記には左傳に見えるやうなことが説いてない。さうして宣公十二年の隨武子の、また成公十五年の申叔時、儒教思想による意見は、史記には全く無いものである。左傳に於いても戰國的精神に反

するものが必しも儒教思想であるには限らぬ場合もあるので、例へば襄公二十七年の楚の伯州犂と子木との對話の如きがそれである。これは諸侯を會盟させるには信が無くてはならぬといふのと、利を事とするのみ信などは問題でないといふのと、對立であるが、かゝる意味で信をいふのは儒教思想としなくてもよいのである。けれども多くの例から見ると、左傳の特色としては上記の如く解せられる。

以上は左傳に於いて儒教思想と霸者の戰國の見解との對立が説話の形によつて語られてゐる例を挙げたのであるが、僖公二十二年の泓の役に於ける宋襄公と目夷との對話の如きも、また之に準ずべきものである。左傳に記されてゐる襄公の言は、それだけでは必しも儒教思想として解すべきものとは限らぬが、前篇第三章に述べた如く、此の説話は、本來、儒教思想を營笑する意味で作られたものらしいから、さう解しても支障は無い。たゞさう解する場合、儒教思想を實行して敗戦したことになり、さうして其の他には、此の戦に關する限り、敗北の理由が説かれてゐないから、其の點で儒家の典籍たる左傳の説話として甚だ異様の感があるが、これは戰國末から傳承せられてゐた説話が其のまゝ取られてゐるからのことである。しかし左傳にも、十九年の鄆子のことや曹を討つた話に關する目夷の言に於いて、襄公の徳の無いことが暗示せられてゐるから、全體としてはそこに敗亡の理由が求め得られるやうになつてゐるが、其の代り泓の役の説話とそれとの矛盾が著しく目に立つ。

さて、これまで述べたところは、儒教思想と霸者の戰國的態度とを互に對立するものとして取扱つてゐる場合のことであるが、此の二つを抱合せようとする考へかたもまた種々の形に於いて現はれてゐる。霸者にしても戰國諸侯にしても、其の事業は、畢竟他國との戰に勝つて自己の勢力を強大にするところにあつたので、根本的には、さういふことが儒教の精神に背反するものである。春秋に義戰なしといつた孟子は、仁義の戰をば先王の行つたこととして賞讃してゐるが、仁政を行へば民が歸服するといふ彼の王道論を徹底させれば、それすらも既に十全の道では無いはずである。たゞ自己の利を圖るために戰つたのでは無く、民を安んずるために戰つたものとして、それが寛容せられるのみである。それにも拘はらず、孟子が仁義の戰といふものを賞讃してゐるのは、所謂先王が武を用ゐたことになつてゐるために、それをかう解釋して、説話上の先王の事蹟を是認するためであつたらしい。しかし、霸者や戰國諸侯は自己の勢力を強大にするため、即ち自己の利を得るために他の國と戰つたものとせられてゐるから、其の意味で孟子の精神に背反してゐる。孟子の王道論とても、一面の意義に於いては、戰國諸侯が王の地位を得るための道を説いたものであるから、それは即ち諸侯が王とならうとすること、いひかへると自己の利を得ようとすることを承認するものであり、従つて其の點では、儒教の精神に背反するものとして、霸者などを責めるわけにはゆかないはずであるが、其の代り、王道を行へば戰によりずして民が歸服するといふのであるから、此の點で

は、同じく自己の利を得ようとするものでありながら、其の方法に差異があるとして、武力を用ゐた霸者を排撃し得るのである。これは孟子の見解に於いてのことであるが、武力を用ゐるを非とするのは、儒家の全體の傾向であるから、それは孟子には限らぬ。のみならず、一般的には儒家は自己の利を圖る君主の行動を表面からは是認することはしない。論理的に推究すれば、結局それを是認することになるにしても、明らかにさうは説かないのが常である。ところが、左傳に於いては、霸者や諸侯が自己の勢力を強大にしようとして努力することが許容せられてゐるのみでなく、其の方法として戰を用ゐることすらも、必しも否認せられてはゐないので、其の點で、霸者の戰國的思想を繼承したところがあるといふことができる。これは、上にも述べた如く、霸者などに關する戰國時代からの傳説を或る程度に踏襲してゐるからであらう。たゞ戰によりずして勢力を強大にし利を得ることができれば、それが最上の道であるといふのと、武力を用ゐるにしても、其の用ゐるかたがあるといふのと、此の二點に於いて、儒教思想が適用せられてゐるので、そこに儒家の典籍たる左傳の精神が存在する。二つの思想の抱合といつたのは、此の意味に於いてある。實をいふと、上に記した、霸者の戰國的主張に對する儒教的思想とても、概していふと、此の意義のものであるが、ここでは二つの思想の對立といふ側から見たのを、こゝではそれを抱合せせる側から觀察するのである。次に此の抱合の種々相をしらべてみよう。

其の第一は、覇者となり強國となる方法は戦では無くして徳であるといふ考へかたである。これは既に上に述べたことであるが、こゝで再びそれをいふのは、このことが自己の勢力を強大にするための方法として考へられてゐるといふ點に於いてである。齊桓公が「以此衆戰、誰能禦之、以此攻城、何城不克」といつたに對して、屈完が「君若以德綏諸侯、誰敢不服、君若以力、楚國方城以爲城、漢水以爲池、雖衆無所用之」と答へたといふ、僖公四年の話は、最もよくそれを示すものである。五年に晉の士蔣が「詩の『懷德惟寧、宗子惟城』を引いて、君其脩德而固宗子、何城如之」といつたとあるのは、みづから守るためのことではあるが、寇讎に對する用意は城よりも徳にあるといふ思想は、それと同じである。要するに戦はずして勝つのが敵に對し列國に對する最上の道であつて、それには徳による外は無いいふのである。次には、徳があれば戦つても勝つ、或は戦つて勝つには徳のあることが必要だ、といふ考へかたである。晉文公が城濮の役に勝つたのは徳の故であるといふので、僖公二十八年には「能以徳攻」と評してある。徳を修めて後に攻めねばならぬといふ宋の子魚の言は、前章にも引いて置いた。さて、徳のあるものが戦に勝つといふのは、徳が無ければ敗れるといふのである。僖公三十三年の秦の師は禮が無いから戦に敗れるといふ、王孫滿の豫言は即ちそれであつて、所謂禮は徳の具體的表現である。またそれを敵とするものゝ方についていふならば、徳のある國の軍に對しては戦つても勝算が無いといふこととなるので、僖公二十八年の楚王の言に「軍志の『有徳不可敵』を引いてあるのも、

文公二年の秦の孟明が徳を脩めて晉を伐たうとしたに對し、趙成子が「念徳不忘、其可敵乎」といつたといふのも、また上に述べた宣公十二年の鄭の戦に於いて晉の隨武子が徳刑政事典禮の整つてゐる楚とは戦つても利が無いといつたとあるのも、或はまた襄公九年の楚の子囊が「晉君類能而使之、舉不失選、官不易方、其卿讓於善、其大夫不失守、其士競於教、其庶人力於農穡、商工阜隸、不知遷業」といふ晉には當るべからずといつたといふのも、みなそれである。さうしてそれを裏面からいふと、徳ある國は他から攻められず、徳の無い國は攻められるのであつて、桓公六年に隨が季梁の言をきいてよく政を修めたために楚から伐たれなかつたとあり、襄公三十年に陳が兵備に力を盡して民を虐げるといふことを楚に攻められて敗亡するといふ豫言の根據として子産が説いてゐるのは、其の例である。

なほ此の考へかたを、一時の戦役ばかりでなく、國際闘争の全體に及ぼしていふならば、徳のある國は滅ぼすことができず、徳の無い國は滅ぼされる、といふことになる。閔公元年の「魯可取乎」といふ桓公の問に對して仲孫湫が「魯不奔周禮、未可動也」と答へたといひ、定公九年の齊侯が陽虎の請によつて兵を出して魯を取らうとした時に「魯未可取也、上下猶和衆庶猶睦、……若之何取之」といつて鮑文子が諫めたといふ話は、前者であり、僖公五年の虞が宮之奇の諫をきかないやうな不徳の君を戴いてゐたために晉に併せられたといふのは、後者である。ところが、これもまた裏面からいふと、他の國を滅ぼすには其の國君に徳が無く、其の國政の修まらな

いを見てそれに乗ずるのが得策だといふことになるので、上記の仲孫湫が、間搆貳、覆昏亂、霸王之器也、といつてゐるのは、それを示すものである。諷間を行つたり賄賂を用ゐたり種々の誘惑を施したりするのが、かかる場合に強國の取るべき術策とせられてゐるが、それは其の國に術策が施されるだけの間隙があり弱點があり、其の君主に誘惑をうけるだけの不徳の點があるからである。虞の君主も晉の賄賂をうけて遂に國を失ふに至つたとせられてゐる。更に別の方面から考へると、國君に徳があり政の修まるのは賢臣がそれを輔翼するからであるといふのが知識社會に普通な思想であるから、賢臣のある國をば取らうとするなどいふ考がそこに生ずる。僖公七年の齊が鄭を服屬させようとした時に管仲が、鄭有叔詹堵叔帥叔三良爲政、未可間也、といつてそれをやめさせたといふのは、其の例であり、晉が虞に賄賂を贈らうとした時に獻公が、宮之奇存焉、といつてそれを顧慮したのも、此の故である。しかし、ぜひと其の國を取らうとすれば、かかる賢臣のはたらけないやうにし又はそれを用ゐさせないやうにすることが必要なので、それがためにも上記の術策が用ゐられるが、それとても其の君主が徳の無い場合に於いてのことである。いろいろの考へかたがあるが、何れにしても徳を修め禮に循ひ政を正しくすることの必要が説かれてゐる。

しかしこれは、戦に勝ち他の國を滅ぼし自己の勢力を強大にすることを許容し是認した上の考である。消極的に國を守り國を保つ用意としても説かれてゐるが、それもまた國を保つ

國を守ることのできない場合に他の強國がそれを破りそれを滅ぼし得ることを前提として、自己の勢力を強大にすることをすべての行動の目的とする霸者の戰國的思想を根柢とした、其の目的を達するための方法を考へるに當つて、儒教思想をそれにあてはめたまでのものであることが知られる。晉文公が王事に勤め禮樂を修めたのは楚を破つて霸となるためであり、秦の孟明が徳を修めたのも晉を伐つためであつたといふのが、僖公二十七年、文公二年に見える文公説話、穆公説話の意味である。莊公二十七年の晉が魏に兵を出さうとした時に士蔣は、禮樂慈愛、戰所畜也、夫民讓事樂和、愛親哀喪、而後可用也、といつたとある。禮樂慈愛は戦に勝つための用意に過ぎないものと考へられたのである。或はまた成公十六年の楚の申叔時、徳刑詳義、禮信、戰之器也、も同様に解せられる。かういふ考へかたの成立つた徑路を推測すると、其の起原は、霸となり戦に勝つた理由を儒教思想によつて解釋し、徳があつたからだとしたところにあるであらうが、それが一轉して、徳を修めることを戦に勝ち霸となる條件として説くやうになり、再轉して、霸となり、戦に勝つために徳を修めるといふことにせられたものらしい。襄公二十七年の宋の子罕の言の、兵之設也久矣、所以威不軌而昭文徳也、の如きは、兵そのものを文徳を昭にするためのものとする點に於いて、上記の如き考へかたとは違つてゐるが、しかしそれを承けて、聖人以興、亂人以廢、廢興存亡、昏明之術、皆兵也、といひ、聖人の興るにも兵に

よらねばならぬといつてゐるのを見ると、それが兵によらずして徳によるといふやうな純粹の儒教思想でないことは、おのづから知られるので、兵によらねばならぬとする以上、戦つて勝たねばならぬとせられ、そこから戦勝第一主義が導かれ得るのである。が、かうなると、覇となり戦に勝つのが目的でもあり根本でもあるから、盟に背き信を守らず、力にまかせて敵を破り他の國を滅ぼすことができればそれでよいのであつて、そこから上に記したやうな儒教思想と傳統的な霸者の戰國的思想との對立が生ずるのである。儒教思想のあてはめられた場合でも、それが如何なる意味に於いてあるかは、このことから知り得られる。術策を弄して人の國を亂すに至つては、戦に勝ち人の國を滅ぼす方法としても、純然たる霸者の戰國的態度であつて、それは毫も儒教思想の與かるところでは無いが、たゞ此の場合でも、亂されるのは徳が無く政が修まらないからだとして、儒教思想をそこにあてはめることができる。これが上に述べた霸者の戰國的態度と儒教思想との抱合の意味である。傳統的な霸者の説話を説話として繼承する以上、それをもとにして考へねばならないから、おのづからかうなつたのである。前章には、霸が儒教化王道化せられたことを説いたが、それとても傳説上の霸者について具體的にいはれてゐる場合には、多くはこゝにいふ意味に於いてのことである。たゞ、霸の制度化せられた一面には別に考ふべき點があるが、これは次章に至つて述べるであらう。君主が徳を修めることによつて自己の勢力を強大にする、即ち自己の利を求め、ことがで

きるといふ上記の考へかたに關聯して解すべきことに、義によつて利が生ずるといふ思想がある。僖公二十七年の趙衰の言の、詩書義之府也、禮樂德之則也、德義利之本也、は詩書禮樂によつて教へられる儒教の徳と義とを本として始めて利が得られるといふのではないか。成公二年の仲尼の言の、名以出信、信以守器、器以藏禮、禮以行義、義以生利、はそれから利以平民を導き出してあるところに、やゝ違つた考へかたがあるが、義から利が生ずるといふ點は同じである。昭公十年の晏子の、利不可強、思義爲愈、義利之本也、また成公十六年の申叔時の、義以建利も、左傳に於いてはやはり儒家の思想として認められる。一般的にいふと、義と利とを峻別し、前者を揚げて後者を抑へた孟子の見解はいふまでもなく、或は君子喻於義、小人喻於利、といひ論語里仁爲美、或は見利思義、といひ憲問篇、儒家の道德思想としては義と利とを相反するものとするのが普通であるのに、左傳にはかういふことがいはれてゐる。勿論、義と相反する利は自己を利することであつて、他を利することではなからうが、義から生ずるといふ利もまた自己を利することに違ひない。霸者もしくは戰國的君主についていへば、戦に勝ち國を強くし、或はまた他國を滅ぼすことが、即ちそれである。だから、左傳の説話に於いてかういふことが人々にいはせてあるのは、やはり利を求め、霸者の戰國的態度と義を重んずる儒教思想との抱合として見なければならぬ。義を行ふものに利が來るといふのは、畢竟後章にいふやうな利害禍福を善惡の行爲の應報とする常識の見解ではあるが、儒家の典籍たる左傳にそれが説いてあり、

それが是認せられてゐるところに、こゝにいふ意味があるのである。もつとも、昭公二十九年の魏獻子の言のうちには「居利思義」の一句があり、三十一年の「君子の意見にも、君子……行則思義、不爲利回、不爲義疚」とあるので、そこには却つて上記の論語の語と同じことがいはれてゐるが、これは他國に對する態度に關してのことではなく、或る人の個人としての美點を擧げた場合、または春秋の筆法をいふについて言及せられたまでのことであるから、こゝにいふのとは意味が違ふ。

が、かういつて來ると、義と利との關係について更に考ふべきことがある。義と利とを峻別することは個人道德としては當然であるが、自己を利するのでなくして他人を利することは往々義である場合があり、また君主道德としては民を利することが即ち義であらう。上記の仲尼の言といふものに見える利は君主が民を利することではなく、さりとて民と對立する意義に於いて君主みづから利することでもなく、たゞ義から利が生ずるといふ一般的概念をここに適用したものに過ぎないやうであるが、それを民に關係させて説いてゆくところに、君主としての道が考へられてはゐる。しかし、列國對立して相鬭争する場合に、他國に對する行動として義を説き利をいふのは、それは考へかたが違はねばならぬ。ここでは他國を利するといふことにどれだけの道德的意義があるか、問題となるからである。列國對立の形勢を根本的に解消させるか、又は列國の間に恒久の平和を成立たせ、列國が互に相利することによ

つて各存立するといふ状態を展開させるか、さういふことができればともかくも、もし然らずして他國を利し他國を強盛ならしむることは自國を損し自國を弱小に導くことに外ならぬといふ事情の下に於いては、自國を利することは必しも義に背くものではない。だから左傳の上記の思想にも一應の意義はあるのである。たゞ其の利が民の利ではなくして君主のみの利であるとすれば、即ち戦も争も民の利益のためには無くして君主の勢威のためであるとすれば、そこにまた別の問題が生ずるので、其の點では孟子の説いたところが回想せられねばならず、霸者や戰國的君主が自己の利のために他國に對して行動することが、儒教思想に背反するものとして、排撃せられ得る。従つて、それを是認する左傳の思想は、其の意味に於いて、やはり霸者の戰國的精神を傳へたものと見なされねばならず、たゞ義によつてのみ利が得られるとした點に儒教思想との抱合があるのみである。

けれども、上に述べたところは必しも左傳に始まつた考へかたのみではなくして、其のうちには戰國末以來の思想を繼承したものがあつた。上記の僖公五年の虞に關する話、また三十三年の秦師に關する豫言は、前篇第九章及び第七章に述べた如く、現にそれが呂氏春秋に見えてゐる。また同じ書の特君覽召數篇には、荆王が宋を伐たうとしたとき、宋には賢主仁相があつて民心が歸服してゐるから、伐つても勝てないといつて諫めたものがあつた。いふに、伐たなかつた、といふ話があり、似順論似順篇には、陳は官府に蓄積が多く、武備が嚴重で、賦歛徭役が重い

ため民が上を怨んでゐるからといふので、荆莊王がそれを伐つて取つたといふことが見えてゐる。また慎行論求人篇には、晉が鄭を攻めようとしたが、鄭には子産がゐるといふのでそれをやめた、とある。それから不苟論不苟篇には、戎王をして其の賢相由餘を斥けさせるために、秦繆公が女樂を贈つて戎王を惑溺させたといふ話がある。これらは何れも上記の思想の淵源をなすものである。女樂については、なほ韓非子内儲説篇に齊景公が魯の哀公に、また晉獻公が虢にそれを贈つた話があるが、前者は孔子を魯から去らせるためとしてあり、後者については秦策に舟子僑が虢にゐることを懼れてのこととしてある。話としては何れかの一つがもとで他はそれが適用せられたものであらうが、其の根柢をなす思想は、韓非子十過篇の上記の戎王に關する話に於いて、隣國有聖人、敵國之憂也、といふ格言めいた語となつて現はれてゐる。戰國的精神の最も直截なる表明であらう。何れの國にも聖人があつて、それがために多くの國が治まり其の民が安らかであれば、それは喜ぶべきことであるのに、却つてそれを憂とすると、いふのは、すべての君主の目ざすところが隣國を滅ぼして自國を強大にすることにありとせられたからである。孟子の王道論とても、實は之と同じ思想が基礎になつてゐるので、仁政を行ふ君主が天下の王となり得られるといふのは、さういふ君主が一國にのみあつて他はみな虐主を戴く國である場合のことである。何れの國の君主もみな仁政を行へば、天下を混一する王者は出現しないことになる。民衆からいへば、必要なのは仁政であつて、君主が多

數であるか一人になるかは問題では無いはずであるのに、孟子がかういふ意味での王者の出現を説いてゐるところに、孟子自身の主張の基礎となつてゐる戰國的精神がある。現實の戰國君主の行動と孟子の主張との差異は、たゞ隣國を滅ぼすに武力によつてするか仁政によつてするか、の點にあるのみであり、さうして其の何れにしても、隣國に聖人なくして民心が其の君に離叛することを要する。管子霸言篇に、國脩而隣國無道、霸王之資也、とあるが、それは晉に霸王の資であるのみで無く、また實に孟子の所謂王者の資であり、王道の實現に必須の條件である。

漢代の文獻に於いてもまた同じ思想がある。上記の左傳の桓公と屈完との對話は、少しく文字が違ひながら、齊世家に見えてゐるし、秦師の無禮についての敗戦の豫言は秦本紀に取つてあり、晉の虜を滅ぼした話も晉世家に記されてゐる。また隣國に聖人のあることを懼れるといふ思想は、前篇第五章にも前章にも述べた如く、孔子世家や齊世家の孔子に關する説話に見えてゐる。晏子春秋卷八にも記されてゐるし、同じ考から女樂を贈つたといふ話も、戎に對することゝ魯に對することゝ、二つながら史記に採られてゐて、一は秦本紀、他は孔子世家に見えてゐる。それから晏子春秋卷三には、魯は君が義にして民がそれを戴いてゐるから、攻めてそれを取ることはできぬ、齊はみづから政を修めて魯の亂れるのを待つがよいといふ、景公に對する晏子の進言がある。たゞ呂氏春秋のでも、これらの諸書の中でも、其の徳をいひ不徳をいふの

は必しも儒教思想であるには限らないのを、左傳は儒教的見地からそれを繼承し、或はそれを儒教化してゐる。さうしてまた、儒教思想によつて新に上に記したやうな多くの説話を作つてゐるのである。

なほ義と利との關係についても左傳の思想には由來がある。「荀子榮辱篇に、先義而後利者榮、先利而後義者辱」とあるが、榮辱は畢竟利害であるから、これは義が利になるといふのである。呂氏春秋には諸所に之に關する説があるが、左傳の思想に直接の關係のあることをいふと、愼大覽不廣篇に「義且利」とあるのがそれである。これは晉文公が勤王によつて霸となつたことをいつたものであり、勤王は義で霸となつたのは利であるといふのである。孟夏紀尊師篇の「義之大者、莫大於利人」の如きは、君主の民に對する政についていつたものであり、従つて義が自己の利になるといふのでは無いが、離俗覽上德篇に「義之爲利博矣」といひ、愼行論無義篇に「義者百事之始也、萬利之本也」といつてある類は、個人についてのことであるから、其の利は自己の利をさしてゐる。後者の例を見ても、義と利とを結びつけようとする考へかたが此のころにあつたことは知られる。「墨子經說篇にも、仁愛也、義利也」とあつて、これは墨子の學派に特有の思想としても解せられるが、義を行ふものに利が來るといふのは、上にも述べた如き意味での常識的見解であるから、一般にはかういふ考の起るのもむりは無い。嚴密なる儒教道德の見地からは、義と利とは區別せられねばならぬから、そこで義與利者、人之所兩有也、雖堯舜不能去民

之欲利、然而能使其欲利不克、其好義也、雖桀紂亦不能去民之好義、然而能使其好義不勝、其欲利也」といふやうな「荀子大略篇」の思想も生ずる。これは君主の教化に關していはれたことであるが、民に利を欲する心があるとするのは荀子から來てゐると共に、義を好む心をそれと並存させたのは孟子との折衷である。漢書の蕭望之傳に見える望之の意見に此の一節が其のまゝ用ゐてあるのを見ると、かゝる思想は教化に重きを置く漢儒によつて承認せられてゐたやうである。禮記の坊記篇に民を教へても、民猶爭利而忘義といつてあるのは、義を好むことを教へよつて生ずるものとする點に於いて、むしろ荀子の思想であるが、義と利とを反對のものとすることは、上記の見解と同じである。けれどもこれらは教化的意義を離れた道德說として、は意味が少いものである。だから一方では、易の文言傳の「利義之和也」といふ上記の常識的見解と一致する思想が、漢代の儒家によつて承認せられたので、大戴禮記四代篇に「義利之本也」とあるのは、それが政治道德に適用せられたものとして注意せられる。禮記の大學篇に載せてある「國不以利爲利、以義爲利也」といふ孟獻子の言は、義と利とを反對のものとしながら、利が利にならずして義が利になるといふ點に於いて、此の考へかたと一致するところがある。さうしてこれらは漢儒の思想を表はしたものととして左傳の考へかたと密接の交渉がある。左傳のは、霸者に關する特殊の見解としては、上記の呂氏春秋の晉文公に對する批評に由來があると共に、一般的にはこれらの漢儒の思想に誘はれたものであらう。國語にも義を利の本とす

る考が所々に見えてゐるので、例へば晉語の獻公が申生を廢しようとした時の丕鄭の言に「義以生利」とあり、公の死んだ時に里克が「義者利之足也」といひ、公子重耳の秦にゐた時に季子が「義以尊利」といつたとある類がそれである。何れも左傳の説話に見えるところと共通の思想である。さうして、此の考は、後にいふやうに、禍福が重要視せられると共に成功者を讚美する、左傳に於いて最も顯著な思想と同じ根本から出たものであつて、そこにもまた前漢末期の儒教の特色と相關するところがある。

第三章 春秋の精神と左傳の思想との

一致及び矛盾

余は前章に於いて、霸者強者が實力により征戰によつて自己の勢力を強大にすることを努め、かくして諸侯を威服させ或は弱國を討滅しようとする態度が、左傳によつて思想上、是認せられてゐることを述べたが、第一章に説いた如く、霸が漢儒によつて制度化せられ、左傳によつて更に其の思想が擴充せられたとすれば、それはかくして獲得せられ保持せられた霸の地位もまた思想上、是認せられ、實力の關係が名分上の關係として取扱はれたことを示すものである。制度は要するに名分を定めるものだからである。しかし、實力の關係が其のまゝ常に名分上の關係とせられ、強弱の勢が即ち道德的意義を有する尊卑の定まるところであるとするれば、名分には獨立の權威が無いことになる。さうして名分の權威が無ければ、世に亂臣賊子は無い。何ごとをしたにしても、強いもの勝つたものが正しいのである。ところが、春秋は孟子によつて亂臣賊子の懼れるものとせられてゐる。序説第二章に述べた如く、戰國末以來の儒者が春秋の書きかたに道德的批判が寓せられてゐるとし、名分を明かにする微意があるとしたのは、あのづからそれと一致する。春秋述作者の本來の意圖がどこにあつたかは明かでないが、王室に關することについては、此の考が或る程度に是認せられる、といふこともまたそこ

に説いて置いた。さすれば左傳の上記の思想は、左傳が解釋しようとする春秋そのもの、精神として考へられてゐることに矛盾するではないか。けれども、左傳はどこまでも春秋の傳である。だから、一面にはまた春秋の精神として一般に傳へられてゐるところを繼承した點があるべきはずである。もしさうならば、左傳には此の點に於いて相反する二つの思想が混在するに違ひない。それを考へてみようとするのが、此の章の意圖である。

第一に考へねばならぬのは、周の王室をどう取扱つてゐるかといふことである。王室を王室として見ようとする、いひかへると、實際には權威の無い王室に、其の名に應ずる權威を思想の上で與へようとする、これが春秋の寓意であるとすれば、左傳にもまた春秋の此の精神と調和する言辭や説話がある。例へば、莊公三十一年の「凡諸侯有四夷之功、則獻于王、王以禮而」に、桓公が山戎の捷を魯に獻じたのは非禮であるといふ作者の言、成公二年の「晉が齊の捷を周に獻じた時に先王の禮に背くものとしてそれを容れなかつた」といふ話、または諸侯が王に朝した時の王の宴樂に於いて賦すべき詩の「淇露、諸侯が王命をうけて征討の功を獻じた時に王から賜はるべき彤弓を詠じた詩を、魯公が來聘した衛人のために賦したのは非禮である」といふ文、公四年に見える話、穆叔が晉侯の享宴で肆夏の三の演奏には拜しなかつたといふ襄公四年の話、または宋公が晉侯を享するため、殷の天子の樂である桑林を演奏したので、晉侯が懼れて疾を得たといふ襄公十年の話などが、其の例である。何れも王と諸侯との間に亂る

べからざる分限があり、それが禮であるといふ思想によつて作られてゐる。これらのうちで最初の「つは、齊侯來獻戎捷」といふ經の記載についての解釋であるが、此の解釋が經の作者の意志であるとは、勿論、考へられず、穀梁傳にも公羊傳にもそれぞれ全く違つた解釋がしてあることからも、それは推測せられる。また他の四つは左傳のみに見える説話である。だから、ここにいふのは、これらの解釋や説話そのものが春秋の經の一々の記載の寓意を明かにしたといふのでは無く、其の根柢をなしてゐる思想に全體としての春秋の精神と一致するところがあるといふことである。〔淇露も彤弓も詩の詞章そのものには左傳の説話に語られてゐるやうな意義は無い。毛傳にもほゞ同じ解釋がしてあるが、それが附會であることはいふまでもあるまい。また桑林といふ樂は他に所見が無いやうであるから、左傳の説話の作者の創意になつたものであらう。〕穀梁傳の桓公元年に「天子在上、諸侯不得以地相與也」といふ思想によつて經の文を解釋してあり、公羊傳の僖公三十一年に魯の郊祀を非禮とする經の解釋、昭公二十五年に昭公の臣が魯は天子の禮を行つてゐるといつたといふ話を載せてあるのも、之と同じ考へかたであるので、左傳にも畢竟、それを繼承したところがあるのである。〔公羊傳や穀梁傳のこれらの解釋が經の記者の眞意であるに限らないことは、左傳について述べたのと同じである。〕ところが、左傳にはこれとは反対な態度で書かれてゐるところもあるので、例へば、隱公三年に「周鄭交質」とか「周鄭交惡」とか記され、それに對する「君子」の評に「周と鄭とを二國」として對

等に取扱つてあるのがそれである。(十一)年に鄭伯の言として「王室而既卑、周之子孫日失其序」とか「天而既厭周德矣」とかいふことのあるのは、春秋時代の王室の實際の状態をかう観て、それによつて書かれたものであらうが、實際に權威が無いにしても思想の上でそれに權威を與へ、筆法の上で王室を王室の地位に置かうとするのが春秋の精神であるならば、三年のやうな書きかたは、明かにそれに背反するものである。しかしそれよりも重要なのは、霸に關する左傳の取扱ひかたに於いて春秋の精神と一致しないところのあることである。

霸について先づ想起せられるのは、それが王室の命を奉じ或は王室のためにはたらいたといふ話のあることである。これは一見、王室の權威を立てるものゝやうではあるが、實はさうではない。一方では霸といふものゝ存在と其の特殊の地位勢力とを認めた上のことであると共に、他方では霸の力によらなければ王室の權威が保たれないといふことを明示するものだからである。話そのものが、霸を本位とし、其のはたらしきの一つとして勤王といふことが案出せられたものであつて、王を本位とし、王を王として思想の上で其の權威を立てるために、勤王をさせたものではない。昭公三十二年に王が成周に築くことを晉侯に請うたので、晉侯は「天子有命、敢不奉承」といひ、諸侯と共に其の事に當つたといふ話があるが、霸としては天子の命を奉じなければならぬが、王としては、霸にそれを請はねばならぬとしたところに、上記の思想がよく現はれてゐる。文公説話に、文公の勤王を説きながら、文公が王を河陽に召致した

やうに書いてあるのも、同じ思想から出たことであつて、こゝでは、文公が王を召致するだけの權威を有つてゐたやうにさへいはれてゐるのである。王を輔けるとか王のためにはたらくとかいふことの考へられた點に於いては、王が尊重せられてゐるには違ひないが、もともと霸者の説話であり、さうして其の霸者は實力を有つてゐたものとせられてゐるから、王を尊重するにしても、おのづから上記の如き説話が作られたのである。たゞ第一章に述べた如く、勤王と關聯して、霸の存在が、王との關係に於いて、制度化せられ、霸の地位が王命によつて與へられるものとせられたことについては、王にそれだけの權威を有たせたことにはなる。しかしこれは、霸が王のためにはたらくといふ考の更に進められたものでもあると共に、制度を重んずる儒家の思想と漢代の政治的狀態とがそこに反映してゐるのでもあるから、特殊の理由による特殊の取扱ひかたとして見るべきである。全體としては、霸の尊王の説話は、王に王たる權威を與へることを主としたものでは無い。

それのみならず、左傳は、霸が諸侯を帥む諸侯が、霸に服することを禮としてゐるので、そこに諸侯との關係に於いての霸の制度化があるのであるが、これは、王が存在するに拘はらず、王にあらざして、王の權威を有し、王の地位にあるものを許容することである。諸侯を帥む諸侯に服せられるものは、王のみであるべきはずなのに、霸がさういふ權威を有することが禮として、名分上、是認せられてゐるからである。だから、かういふ左傳の思想は、明かに上記の春秋の

精神とは矛盾するものである。左傳では霸者の國が大國といはれ、それに服事する國が小國と稱せられてゐるので、「小國受命大國」文公三年とも、「小事大、大字之」昭公三十年とも、また其の反對として、「大不字小、小不事大」哀公七年ともいはれてゐる。これだけで見るならば、大國と小國との交渉は單なる實力の關係であるので、襄公十一年の臧孫紇が「凡我同盟、小國有罪、大國致討」といひ、十九年の季武子が「小國之仰大國也、如百穀之仰膏雨焉」といつてゐるのも、又は成公八年の季文子の言に「大國制義爲盟主……信以行義、義以成命、小國所望而懷也」とあり、襄公八年の子展の語に「小所以事大、信也」とあるのも、或はまた哀公七年の子服景伯が「小所以事大、信也、大所以保小、仁也」といつてゐるのも、此の實力關係の上に立つて小國が大國の有する威力を是認すると共に、大國の小國に對する信義と仁慈とが要望せられることをいつたものである。勿論、これは左傳が春秋時代に於ける大國と小國との關係を事實のまゝに記さうとしたのではなく、思想上、それに道德的意義を附與したものである。大が小を慈み、小が大を仰ぐといふに至つては特にさうである。孟子の霸者觀と左傳のそれとの間に大なる差異のあるのも之がためである。左傳のは、霸者が徳を以て諸侯を歸服させるといふ考に伴ふものである。全體に左傳では、諸侯に對する霸者の命令がよく行はれ、小國がみな大國の權威に服事してゐるやうに語られてゐる場合が多いので、例へば襄公四年に「公如晉、聽政」とあり、それによつて魯が鄆を屬地とすることを許されたやうに記してある。九年に鄆を伐つてゐる諸侯に對する

晉の令といふものが載せてあることによつても、それは知られるが、これとても事實さうであつたと考へらるべきではなく、左傳の霸者觀が具體的の物語とせられたまでである。しかし、かういふ道德的意義の與へられた大國も、其の大國たる基礎が威力にあるとせられてゐることはいふまでもない。襄公二十七年の子罕の言に「小國……事大國、所以存也」とあり、定公九年の鮑文子が魯の未だ取るべからざる理由を説くについて「能事大國、を其の一つに擧げてあるのも、之がためである。小國が大國に依存し、或は其の保護をうけるといふのではあるが、それは大國に事へ大國の命を奉ずることによつて始めて成立つ關係であり、もし大國に事へなければ覆滅を免れないといふところに、大國の威力があるのである。だから事實としては、左傳とても、大小間の交渉がかかる道德的要求に適合しないものであることを承認しなければならなかつた。襄公八年に二大國の間に介在する鄭をして「大國不加徳、晉、而亂以要之」といひ、唯彊是從の外は無いといはせてあるのも、二十七年に同じく鄭の子木をして「晉、楚無信、久矣、事利而已、苟得志焉、焉用有信」と喝破させてあるのも、皆それを示すものである。大と小とは、畢竟實力の關係だといふのである。

けれども、かう考へられた他の一面に於いては、左傳は晉に大小の關係に道德的意義を附與したのみならず、上に述べた如く名分上それを是認し、それを制度化してゐる。成公十八年の臧武仲、襄公二十八年の慶封、昭公三十年の遊吉の言などに「小事大、もしくはそれと、大字之」とを

禮といつてあるのがそれである。なほ此のことについて特殊の意味のあるものを挙げると、襄公元年の「凡諸侯即位、小國朝之、大國聘焉、……禮之大者也」といふ作者の言は、大國と小國との國交の儀禮に等差のあることを禮としたのであり、二十八年の子産の辭にも大の小に對する禮と小の大に對する禮とに違ひのあることを説いてある。此の禮を具體的にいふと、小國が大國に朝聘し幣を出すことが其の最も重要なものとせられてゐるので、襄公八年には、公如晉、朝且聽朝聘之數、會于刑丘、以命朝聘之數、使諸侯之大夫聽命、ともあり、昭公三年の子大叔の言には、昔文襄之霸也、其務不煩諸侯、令諸侯三歲而聘、五歲而朝、といつてあるし、また襄公二十八年には子産が、小適大について、重其幣帛ことを説いたとある。此の幣は、大國に對する服從の表示であると共に、一種の貢賦の意味を有するものである。襄公八年に鄭の子駟が晉楚の何れにも服從すべきことを説くについて、敬共幣帛以待來者、小國之道也、犧牲玉帛、待於二竟、以待強者、といつてゐると共に、襄公二十四年に晉が諸侯に課する幣が重いこと、二十五年には幣を薄くして禮を重くしたことが記してあるのも、此の故である。宣公十五年の孟獻子の言に、小國之免於大國也、聘而獻物、とある如く、朝聘も幣帛も大國の侵略を免れるための方便として考へられてゐるが、さうして小大の關係が實力の關係であるとすれば、さう考へるのが當然であるが、それでありながら、かういふことが禮とせられたのは、小大の關係即ち霸の存在を制度化したからである。ところが諸侯が相互に聘使を交換すること、其の場合に幣を贈るこ

とは古の禮として儒家の説いてゐるところであるが、同じく諸侯の列にあるものでありながら、小國が大國の命によつて朝聘し上記の如き意味の幣を供することは、儒家のいふ古の禮では無い。儒家の先王の制には、霸といふものは存在せず、従つて同じく諸侯でありながら小國に命を下す大國といふものも無いのであるから、さういふ關係に於いての禮は無いはずである。さうしてもしか、さういふ命を諸侯に下し得るものがあるとするならば、それは王の外には無いのであるから、かういふことを禮とするのは、霸を王の地位に置いたものである。現に襄公二十八年の子産の言には、小國が大國に對して、共其職貢、といひ、二十九年の叔侯の語に、魯之於晉也、職貢不乏、といひ、また襄公十三年の子服景伯の言に、魯が大國としての吳に幣を出すことを、敵邑之職貢於吳、といつてあるが、これでは諸侯の王に對する義務を霸に對して行はせたことになるとはいへない。幣のことではないが、襄公三年に公が晉に朝した時に稽首したので、晉の知武子が、天子在、而君辱稽首、寡君懼矣、といつたといふ話があるが、これは小國の魯が大國の晉に對して天子に對する禮を用ゐたといふのである。儒家の古の制度としては諸侯を帥ゐるものは王なのであるから、大國と小國との關係を制度化し、其の間の交渉を禮として認めることになれば、霸を王の地位に置いて取扱ふよりしかたがないので、そこからかういふことがいはれたのである。けれども、それが天子と諸侯との秩序を亂し、従つてまた名分を亂すものであることは、いふまでも無いから、左傳のかういふ取扱ひかたは、禮に關する儒家の通説に背

いてゐるのみならず、一般に春秋の精神とせられてゐることに矛盾するものである。左傳のかういふ態度は經の書きかたの解釋にも見えることであつて、襄公八年の邢丘の會の經の記載について、尊晉侯也といつてあるのは、其の一例である。晉も其の他の諸國も同じく諸侯であるから、特に晉のみを尊ぶのは、春秋の精神とするところでは無い。これは左傳の特殊の思想から出たものと解すべきである。因にいふ。霸と諸侯とを大國小國と稱することもまた左傳の創意ではあるまいか。孟子梁惠王篇に、以大事小といひ、以小事大といふことが説いてあるが、所謂大小はたゞ文字のまゝの大國小國の義である。齊策に見える蘇秦の言といふものにも大國小國の語があるが、これもまた同様であらう。

そこで問題となるのは、左傳が春秋の傳でありながら、何故にかういふ態度を以て説話を作り經を解釋したかといふことである。それは、霸者を制度化したのであり、さうして制度化したのは、儒教化したことに伴ふものであるが、霸者を儒教化し制度化し、その意味で實質的に霸者を王の地位に進めたために、名分の上では、霸をして王の地位を犯させることになり、そこから却つて儒教の禮の觀念にも背き、春秋の精神にも矛盾することになつたのである。さて何故にそれが制度化せられたかといふことについては、第一章に所見を述べて置いたが、儒教化せられたことについては、第二章に説いたことのうちで、霸者として成功した理由を儒教的見地から解釋しようとしたためであるといふ一事が重要な意味を有つ。成功して霸となつた

のは、其の行動が儒教の道とするところにかない、其の政治が儒教的であつたからだといふところに、霸者の儒教化の重點がある。これは儒家の政治思想としては古い由來のあるものであつて、湯武革命説の精神が即ちそれであり、孟子の王道論もまた同様である。左傳はたゞそれを、王者にはなく、霸者に適用したのみのことである。春秋の精神に背馳することが尙書に思想的適合することになるのであるが、これは本来、春秋と尙書とが異なつた或は相反する思想的基礎の上に立つてゐるものだからである。ところが、成功者に成功するだけの道德的理由があるとするのは、おのづから失敗者には失敗するだけの道德的缺陷があるとすることになるのであつて、霸者としても、吳王夫差などの場合がそれであるやうに語られてゐるが、此の思想は左傳に頻繁に現はれてゐる豫言の本づくところでもある。これは畢竟、成功者讚美の結果のみが注目せられる。前章に述べた如く、霸者の行動を儒教化すると共に、其の動機の非儒教的であり、戰國的であることが承認せられてゐるのも、おのづから此の思想と調和するものである。勿論、豫言などの説話に於いては、人物の心事従つて其の行動の動機が考へられてもゐるが、それは説話の構造に於いてのことであつて、さういふ説話を作つたのは、即ち成功の豫言をしたのは、結果に於いて成功してゐたからのことである。ところで、かういふやうに成功者が道德的に讚美せられるのは、即ち成功者はすべて正善であり、利を得たものは即ち義を

行つたものとせられることである。戦に勝つた君主は徳を修めたものであり、強大になつた國は善政が行はれたものである。晉悼公や楚平王や吳王闔廬が理想化せられ仁君化せられ、其の反面で夫差が虐主化せられてゐるのも、前者が或は霸となり、或は王となり、さうして後者が國を失つたからである。要するに、すべての考へかたが成敗の迹に本づいてゐる。正善なるものは成功し義を行ふものに利が來るとするのは、一般人の見解であつて、それは論理的には成功したものは正善であり利を得たものは義を行つたのだといふのとは同じでないが、左傳のは、成敗の迹の既に知られてゐる歴史傳説に従つて、其の成敗を儒家の道德的見地から解釋しようとするところから起つた思想であるために、おのづから後者のやうな考へかたになつたのである。(これには禍福の觀念が儒教思想に於いて重要な地位を占めてゐた前漢末の思潮とも關係があるが、このことは後章に述べよう。)所謂大國、所謂霸者の存在を是認してそれに道德的權威を與へ、小國のそれに服事することを禮として説いたのも、其の思想的根據はこゝにあるといはねばならぬ。

ところで、かういふ思想が左傳に存在するとすれば、霸者ならざるものゝ説話にもまたそれが現はれてゐてよいはずである。魯の政權を握つた季氏を讚美し、それを斥けようとして失敗し亡命して外に死んだ昭公を非難してゐるのは、即ちそれではあるまいか。季氏が公室に對して僭越で無禮であつたといふ話は、論語にも見えてゐるのであるから、儒家では一般にさ

う考へられてゐたことらしく、公羊傳昭公二十五年の昭公の言に、季氏爲無道、僭於公室、久矣」とあるのは、それによつて書かれたものゝやうであるが、左傳は其の點に重きを置かず、季氏が權力を得たのは當然であると説いてゐる。さうしてそれは民が歸服してゐたからだといふのである。もつとも公羊傳にも、昭公の言に對して公の臣の子家駒が、上にも一言した如く、公室もまた天子の禮を行つてゐるから同じく僭越だといふと共に、季氏得民衆久矣」といつたところから、季氏が民心を得てゐたといふことは必しも左傳に始まつた考ではない。魯世家にも「季氏亡乎」といふ晉の趙簡子の間に對し、政在季氏を是認してゐるやうな口吻で季氏の「不亡」を豫言してゐる史墨の言が載せてある。しかし魯世家が昭公について、不知天奔魯乎、抑魯君有罪于鬼神乎、といった齊の子將を、季氏の賄賂をうけたものとしてゐるのを見ると、季氏の問題に關して昭公を非難するのが公正でないといふ考が、此の話の根柢にあるらしい。世家にはまた晉が昭公のために盡力しようとしたのを、季氏が其の六卿に賄賂を贈つたために、それが行はれなかつた、といふことも記してある。ところが左傳では、先づ二十五年に宋の樂祁をして魯君失民矣といはせ、また子家子をして季氏について、隱民多取食焉といはせ、此の子家子の言は史記にあるのを潤色したものであるが、史記には民のことが無い、昭公は民を失ひ、季氏は民望を得てゐることが明言してある。次に二十六年には史記に見える齊の子將の言が取つてあるが、二十七年にもまた季氏の賄賂を得た晉の范獻子に、甚得其民……有天之贊、有民之

助」といつて季氏を讚美させてゐる。范獻子が賄賂を得たといふのは、史記に翌年のこととしてある晉の六卿に關する上記の記載に本づいたものであり、またそれに言議をさせたのは、子猶の話に倣つた話の筋に過ぎないから、此の場合では、それとは別に、季氏に對する讚美を左傳の作者の思想として解すべきである。(史記に贈賄の記事のある年の前年に此の話をあてはめたのは、此の年の扈の會を昭公のための計畫に關聯させて解釋しようとしたからであつて、かゝる解釋は左傳の新案である。)さて三十二年に至り、昭公が薨じた記事の後に、史記に見える趙簡子と史墨との對話を改作して載せ、季氏出其君而民服焉、諸侯與之、君死於外而莫之或罪、の何故であるか、問はれたに對して、物生……有陪貳……各有妃耦、王有公、諸侯有卿、皆有貳也、天生季氏、以貳魯侯、爲日久矣、民之服焉、不亦宜乎、魯君世從其失、季氏世脩其勤、民忘君矣、雖死於外、其誰矜之、といはせてゐる。季氏の地位は自然の理法によつて天の與へたものであり、久しく其の地位にあつたために民が服したのだといふのである。(上記の范獻子の言は、よく之と一致してゐる。それが左傳の作者の思想であることは、このことから知られる。)

ところが、左傳の史墨はそこから更に進んで、君臣無常位、自古以然、故詩曰、高岸爲谷、深谷爲陵、三后之姓、於今爲庶、王所知也、在易卦、雷乘乾、曰大壯、天之道也、と大膽に喝破してゐる。魯の公室が位を失ひ、臣下たる季子が代つて君となつても、それは天の道だといふのである。事實としては、昭公は亡命して死んでも、其のあとには定公が立ち、季氏もまた魯の君とはならなかつた

けれども、昭公の此の話についてかういふことがいはれたのは、そこに左傳の作者の特殊の見解があるものとして重大視せらるべきである。左傳の史墨の言に假託せられてゐるこれらの思想は、史記のそれには全く見えないことであつて、左傳に於いても、其の後の史記から寫し取られた部分に、爲君愼器、與名不可以假人、とあるのとは一致してゐない。左傳の史墨の言には、史記のを殆ど其のまゝ寫し取つたところと左傳の作者の思想とをつなぎ合はせてあるため、其の間にかゝる不調和が生じてゐる。左傳の思想に於いて季氏が民の歸服を得たといふことは、公羊傳から導かれたものであらうが、それが左傳によつてかう展開せられたのである。さて臣下とても久しく顯要の地位にあれば、民が服し、民が服すれば、君主としての實權を握るのが當然だといふのは、實權を握つてゐた事實があるために、民が服したといふ解釋によつて、それを儒教道德の見地からは認したものであるが、此の思想を一般に及ぼせば、臣下が君主の實權を握るやうになることが、如何なる場合にも是認せられねばならぬ。要するに、實權を有するものは有すべき道德的理由があり、従つて有するのが正當であるといふことになるのである。これは、覇が王にあらざして王の地位にあり、王の權力を有つてゐることの是認せられるのと同じである。かういふ考へかたが季氏を僭越とし、無禮とする思想と違ひ、春秋の精神と矛盾してゐることは、いふまでもない。但し左傳は更に進んで、季氏が公室に代つて魯の君主となることを承認するものであつて、それは即ち尙書の革命説の示すところと一致する。

春秋の傳たる左傳は、春秋の精神に背いて、それと相反する尙書を繼承し其の精神を發揮したことになる。何故に左傳に於いてかういふことがかう直截に説破せられたかといふことについては、後章に至つて更に考へるであらう。

もつとも諸侯の臣が其の君の地位を奪つたことは、齊の田氏に於いて其の例があるので、これについては、齊世家にも田敬仲世家にも田氏が民に徳を施して其の歸服を得たことが記され、それを理由として齊の政の田氏に歸すべきことが、晏子の豫言の形に於いて説かれてゐる。さうしてそれは第一篇第七章及び第九章に述べた如く、韓非子外儲説篇や晏子春秋卷三に見える説話に關係があらうと思はれるから、此の思想は史記よりも前に既に存在したものらしい。左傳はそれを更に發展させて、昭公三年及び二十六年に見える説話とした。「韓非子」や左傳の二十六年の話は、齊の君主が徳を修め禮を守ることによつて田氏の勢を得ることが防がれるといふのであるが、これは君主に對する教訓の形に於いて説かれたからであつて、かゝる話の現はれたのは、其の前に田氏が民の歸服を得たために齊の君主になるであらうといふ豫言の話があつたからに違ひない。さうしてかゝる豫言の話は、田氏が齊侯の地位を奪つたといふ事實に本づいて、それを正當視するために作られたものとしなければならぬ。だから、此の話の基礎をなす思想は、やはり湯武革命説の精神と一致するものである。季氏に關する上記の思想は、或は此の話によつて導かれた點があるかも知れぬ。たゞ田氏が齊侯となつたの

は、春秋時代よりも後のことであるから、左傳としては、それはたゞ晏子の豫言として記されてゐるに過ぎず、またそれには、二十六年の話に於ける如く、其の實現を防止することが説かれてもゐる。然るに季氏に對するものは、昭公に關して語られてゐることによつて、あるから、春秋の傳としては、そこに特殊の意味があるのである。

しかし更に翻つて考へると、春秋の精神とせられてゐる名分論とても、また禮の説とても、其の根柢には之と同じ思想が潜在してゐる。名分論も禮の説も、思想の上で、現實に存在するものとせられてゐる権力者とそれによつて立てられた政治的秩序、即ち権力關係とを保持しようとするところに意味があるのであるが、かゝる権力者が過去の或る時代の或る状態の下に或る方法によつて其の權力を得たものであるとすれば、それは畢竟上記の意義に於いての成功者に外ならぬのである。だから名分論にも禮の説にも、其の根柢には、権力者が曾て更迭したること、過去の政治的秩序の一たび覆されたことが、豫想せられてゐなければならぬ。いひかへると、春秋の精神といふものが人の思慮に上るには、先づ尙書の思想の如きものゝ存在すべきことが考へられねばならぬ。たゞ未來に於いて現在の権力者の更迭と現在の秩序の顛覆とを許すか否かの點に、兩者の區別があるのであるが、その許されない理由がどこかにあるといふのか。儒家の政治道徳説に於いては、権力者の權力の維持せられるのは、権力者みづからの徳にあることになつてゐるが、事實として、すべての権力者が有徳の人であることは期待

せられないから、何時かは其の権力の覆滅する時の來ることが考へられねばならぬ。従つて名分論や禮の説に意味のあるのは、権力者が権力を有する限りに於いてのことであり、名分や禮によつて権力者の権力を保持させることはできない。この意味に於いて儒家の政治道徳説の根本は、尙書の革命思想とは一致するが、春秋の精神や禮の思想とは異なつた立場にあるものである。しかし権力者に権力のある間は、名分論も禮の説も適用せられるのであるから、そこに儒家の經典として尙書と春秋との並び存する理由がある。春秋に寄託せられてゐる特殊の名分思想とても、實權こそ無けれ、名義上の王室がなほ存續してゐたがために生じたものである。當時もし周室に代つて王となつてゐたものがあつたならば、かゝる思想は現はれなかつたに違ひない。秦漢時代には何人も周室に思を致すものが無かつたでは無いか。さうしてそこに尙書の革命説の成立の理由がある。古今を通じて支那の儒家は、一方に於いては如何なる場合にも王朝の更迭したことを是認すると共に、他方に於いては如何なる王朝の下に於いても其の王朝を讚美するので、王朝の更迭といふ事實の生じたことによつて前後の王朝に對する儒家の態度は忽然として變化し、昨日の叛賊は今日の聖天子とせられるのが常であるが、其の思想的根據は即ちこゝにある。権力の所在がいかに動き、権力者がいかに更迭するかは、儒家の力の及ばざるところであるので、彼等はたゞ常に権力の動いた迹を見てそれに従ひ、其の権力者が権力を有する限りそれを擁護すればよいのであり、そこに彼等の任務

がある。左傳の権力者成功者を讚美し、其の行動を道徳的に是認したのも、それと共に別の見地から名分を説き、禮を説いてゐるのも、また之と同じである。たゞ左傳は一定の時代の記録とせられてゐる春秋といふ經の解釋であつて、其の時代には王朝の更迭が無く、それと共に事實上の存在として霸といふ特殊の権力者があつたために、それが上に述べたやうな形で現はれてゐるのみである。さうして権力者の更迭は、王室ではなくして、諸侯の家に於いてそれが考へられたのである。田氏や季氏を讚美し、彼等が権力を得ることを是認した意味はこゝにある。

左傳の書きかたと春秋の精神とせられてゐることゝの關係について、なほ考ふべきは、楚と吳との取扱ひかたに於いてある。經には楚と吳との君主を楚子、吳子と書いてあるが、これは宋公、晉侯、鄭伯、滕子、許男などと同じ例であつて、此の二國の君主の爵が子であることを示すものであらう。さすれば、春秋では楚も吳も同じく周の諸侯である點に於いて、所謂中原の諸國と何等の區別がないことになつてゐる。春秋に記されてゐる諸侯の爵名に、歴史的事實として、どれだけの眞實性があるかといふことは別の問題として、春秋ではさうなつてゐるのである。ところが、一方では、説話の上に於いて、楚も吳も春秋時代から其の君主が王と稱してゐたやうに傳へられてゐると共に、他方ではそれが夷狄の國ともせられてゐるので、兩方ともに春秋の思想とは違つてゐる。春秋時代に吳楚の君主が王と稱してゐたといふことは、呂氏春

秋などに見える種々の説話にも記されてゐるので、楚については、それは上に數引用したところによつても知られるし、吳についても、孝行覽長攻篇貴直論知化篇などの話にさう書いてある。さすれば、このことは戰國時代からの傳へには違ひなく、多分序説第一章に述べた種々の春秋などにさうなつてゐる説話があつたのであらう。史記の説話にはそれが繼承せられてゐる。たゞそれが歴史的事實であるかどうかは問題であるので、北部の諸國に先だつて吳楚の君主のみが早く王と稱したことに疑問がある。

そこで、此のことを今少しく立入つて考へねばならぬが、先づ楚についていふと、それが強大なる力を有つてゐて、而も其の地域が南方であつたため、周の王室に對抗する意味でかういふ稱號を用ゐたとして、一應は解せられぬことも無いやうであるが、もし楚世家に記されてゐるやうに、楚がまだ強大にならなかつた前から王と稱してゐたとすれば、かう考へるのはむりであり、また齊や晉がそれと對抗してゐたといふ説話に或る程度の事實があるとするならば、楚が王と稱してから長い年月の間、齊晉が依然として諸侯としての稱號を保持してゐたといふのも、うけとり難い話である。もつとも、楚が本來、周の王室に服屬してゐなかつた國であり、其の君主は諸侯の列に入つてゐなかつたと想像するならば、それが早くから王と稱してゐたとしても、甚しき支障は無いかも知れず、また楚と齊晉との間には此の點に於いて大なる差異があるから、齊晉が後まで其の歴史の稱號を棄てなかつたとしても、そこに意味はある。しか

し、楚世家に見える系譜によると、其の王の稱號は純然たる支那式の諡であるから、もし假にそれを事實と信ずるならば、かゝる諡を用ゐた時代に於いて楚の文化がそれほどになつてゐたのは、それよりも可なり前の時代から支那文化が多分、支那民族と共に、其の地方に及んでゐたこと、従つてまた楚が支那民族の一國であつたことを示すものであり、従つてさういふ時代にさういふ國であつた楚の君主が、政治的關係に於いて、諸侯に列してゐなかつたと考へることは、むりがある。だから上記の疑問は依然として存在する。世家には熊渠や熊通、武王が王と稱する理由を説いてゐる説話があるが、これは、いふまでもなく、此の稱號の起源を説明するために作られたものに過ぎない。勿論、世家の説話は楚の物語の最初の形ではなく、後からの潤色が加はつてゐるものに違ひないから、其の最初の形に於いて何時から王の稱號が用ゐられたやうになつてゐたかは明かでないが、呂氏春秋貴直論直諫篇に文王の話があるのを見ると、文王の名も、従つてそれと對稱的になつてゐる其の父としての武王の名も、やはりかの種々の春秋に現はれてゐたものらしい。けれども、それが春秋時代の事實かどうかは、わかりかねる。さうして、もし上記の疑問に理由があるとすれば、春秋時代の王の稱號は或は後世からつけられたものではなからうか。吳についても、またそれが勢力のさまで強大で無かつたころから王と稱したやうに傳へられてゐるので、その點で楚に關して述べたと同じことが考へられる。たゞ吳の王には諡が傳はつてゐないから、此の點で楚と違ふところは、あるが、文化

の上からの考察は、吳に對する場合でも楚と同様である。地理的位置から見ても、吳の文化が楚よりも劣つてゐたとは考へられないからである。だから、それが早くから王の稱號を用ゐたことには、やはり疑問があるのみならず、短時間の間しか勢力を有たなかつた吳は、それが勢力を有つてゐた時に於いても、其の君主が果して王といつてゐたかどうか、そこからもまた疑問は生ずるのである。

また別の方面からいふと、春秋に楚子吳子としてあるのは、それが書かれたころにはまだ吳楚の君主が古くから王と稱してゐたといふ説話が無く、春秋時代には其の君主が所謂中原の諸侯と同じ稱號を用ゐてゐたやうに傳へられてゐたことを示すものではないかと思はれる。が、吳楚について王といふ稱號を用ゐることは、それに周室と同じ地位を與へるものであつて、周の王室に王室としての名義上の權威を與へようとしたらしい春秋としては、これは避けねばならぬことであるから、よし當時さういふ説話があつたにしても、春秋の記者はそれに従はなかつたのでは無いか、といふ想像も成立つてあらう。だから、上記の如く簡單に思ひなすわけにもゆかぬ。けれども、かう想像する場合には、吳子楚子の稱呼を用ゐたことに何の根據があつたのか、さういふ爵名を恣に用ゐることが、春秋述作の精神に適合することとして考へられたのか、といふやうな疑問も生ずるので、そこから、かゝる想像の可能性も可なり弱められはするであらう。或はまた春秋に諸侯の死と葬との記載があつて、前者には名を、後者に

は諡號を用ゐるのが一般の例であるが、吳楚については、其の君主の死の記事はあるけれども葬のことは見えず、従つて諡號も書いて無いので、そこから楚については、王としての諡號を書くことを避けたのでは無いかの臆測も加へ得られる。もしさうならば、それは王と稱してゐたといふ説話が當時すでにあつたことを豫想することになる。しかし吳については、諡號が全く傳へられてゐないから、それに對してかういふ臆測を加へることはできず、従つて楚に對する此の臆測の妥當性もまた弱められて来る。さうして其の反對に、楚とても諸侯の習慣として某公といふ如き諡號が用ゐられてゐたのを、後になつてそれが王としての諡號に書き改められたと解することができるかも知れぬ。但しさう考へる場合、王としての諡號の傳へられてゐない吳の君主については、諸侯としての諡號も傳へられてゐないことになり、従つてそれが諸侯の列にあつたことも疑はれて来るので、そこに此の推測の難點がある。要するに、このことについては、明かな推測が下しかねるが、歴史的事實としての吳楚の君主の稱號が何であつたとするにしても、戰國時代に存在した説話には、吳楚の君主が春秋時代から王と稱してゐたやうに語られてゐたといふこと、また春秋には、王の稱號が用ゐて無く、他の諸侯と同様にそれを取扱つてあるといふこと、さうして春秋の此の取扱ひかたが如何なる事情からであつたにしても、それはおのづから周の王室に王としての名義を與へようとする精神に適合することにはなつてゐるといふこと、だけは明かである。

次に吳楚を夷狄とすることもまた、一面の傾向としては戰國時代からあつたので、蠻荆といふ語が其の初期に作られたであらうと思はれる。詩の小雅の采芣に見えてゐるのみならず、それには蠶稅と對稱的に用ゐられてゐるやうであり、魯頌の闕宮に戎狄是膺、荆舒是懲とあるのも、荆舒を戎狄と同視したものであるかも知れぬ。また吳太伯が蠻地に奔つたといふ話も、前篇第六章に述べた如く、戰國時代の末期には存在したものらしい。しかし、楚はいふまでもなく吳とても、春秋時代の説話として、戰國時代から語られてゐるところによると、それは決して夷狄ではなくして、支那民族の國である。楚はもと荆と呼ばれたといふが、荆の名については、へても、儒家の經典の禹貢に於いては、荊州は九州の一であつて、夷狄の地として取扱はれてはゐない。禹貢は何等かの意義に於いての政治道徳を説いてゐる尙書の諸篇とは違つて、さういふ意義を有たない一種の地理志であり、極めて特異のものであるから、本來は尙書的一篇として書かれたものではなからうと推測せられ、従つて其の述作年代も、尙書の諸篇との關係からは考へ難い點があるが、洪水説話がかゝる形をとるに至つた思想上の徑路と其の構造とから推測すると、戰國時代に入つてからのものではあらう。詳細なる考説は別に述べなければならぬ。其の禹貢に荆の地がかう取扱はれてゐるのである。なほ孟子や、莊子などに見える楚に關する説話によつて考へても、當時の楚は文化的にも支那民族の國として視られてゐたことは疑が無い。吳もまた禹貢の揚州の區域であつて、此の點では荊州の楚と同じである。

〔周本紀にも吳世家にも吳太伯が荆蠻に奔つたと書いてあるから、それによると吳の地も荆に含まれてゐることになつて、禹貢の記載とは一致しない。荆は吳楚の地方の總稱として用ゐられてゐたのを、禹貢の記者が机上で九州の名稱を定めた時に、荆の地域を狭めて楚の地方にのみあてはめ、吳の地方については別に揚州の名を作つたのか、又は吳の地方を荆に含ませたのが後のことであつて、荆は本來、楚の地方のことであつたのか、或はまた太伯の話は、もとはただ南方の蠻夷の間に奔つたといふのみであつて、荆蠻といふ名は漠然その方向を示した稱呼に過ぎず、其の土地のどこであるかが明かには語られてゐなかつたのを、後になつて其の太伯を吳の祖先に擬したために、奔つた地が吳になつたのか、明かでないが、それは何れにしても、ここにいふことには關係が無い。〕なほ楚辭に見える如く、舜の二妃が湘水の神に附會せられ、呂氏春秋にある如く、禹が會稽に葬られたといふのも、吳楚の地方が支那民族と其の文化との圈内にあるとせられてゐたからである。二十八宿の分野の配當に楚や吳越の加はつてゐるのが戰國時代からのことであるならば、これもまた同じことを示すものである。春秋に吳楚の國を中原の諸侯と同視してあるのは、此の見かたと一致してゐる。それとは全く違つた考へかたながら、其の君主が王と稱してゐたといふ説話の一般に信ぜられてゐたのも、また同じところの理由があらう。其のころの思想としては、王といふ稱號は支那民族の國のこととして始めて許されたであらうと思はれるからである。呂氏春秋などに見える吳楚に關する種々

の説話にも所謂中原の諸侯についてのそれと異なつた特色は全く見えず、すべてが同じ思想、同じ道德觀念によつて成立ち、同じ文化を有つてゐることになつてゐる。

たゞ支那の民族と其の文化とが北方から南方にひろがつて行つたやうに推測せられる歴史上の大勢から見ても、戦國時代に於いても、北方人の思想の一面には、吳楚の地方を未開視し文化的に輕視する傾向があつたらうとは想像せられる。或は其の地方の民俗に所謂中原の地方のそれと違つたところのあることが知られてゐたであらう。さうしてそれが吳楚の地域もしくは其の民が夷蠻と接觸し或は交錯するところのあつたこと、結びつけて考へられたであらう。荆蠻といふ語の行はれたのは、かういふところに起源があるのではなからうか。吳世家によつて知られる如く太伯が夷蠻の地に入つて其の王となり夷蠻の俗に従つたといふのも、此の意義で吳もしくは吳楚の方面が夷蠻視せられたからであらう。治者階級は支那文化を有つた支那民族でありながら被治者階級は民族としても文化の上でも夷蠻である、といふところから作られたもの、やうにも見えるが、事實として治者階級と被治者階級の間にさういふ區別があつたとは必しもいひ難く、従つて戦國時代にさういふことが知識として存在したかどうか疑問であるから、それよりも寧ろ上記の如く解釋したい。太伯が王となつたといふ點から見れば、此の説話は儒教思想としては、本來矛盾を含んだものであるので、儒家からいふと太伯は夷蠻の俗を化して中國の風に従はせなければならぬのであるが、こ

れはたゞ太伯を一國の君主の祖先とするについて、其の地が夷蠻であるといふ上記の思想をそれに結びつけたまでの話である。なほ全體としては吳楚を中原の諸國と同視しながら、一面に於いて上記の意義でそれを夷蠻視する思想が史記に繼承せられてゐることはいふまでもない。楚世家に熊渠や熊通、武王をして、我蠻夷也といはせてあるのも、天官書の太史公の贊に、秦楚吳越夷狄也とあるのも、それを示すものである。

ところが儒家の春秋の解釋に於いては、政治的、道德的意義に於いて吳楚を夷狄視する思想があつて、公羊傳及び穀梁傳にそれが現はれてゐる。楚についていふと、公羊傳には莊公十年、僖公四年及び文公九年にそれが見えてゐるし、また僖公四年の濤塗といふものには楚を南夷といはせ、二十一年の宋の目夷にも楚夷國也と語らせてゐる。穀梁傳には莊公十年、僖公十五年、文公二十七年、宣公十一年、襄公七年、昭公十一年、及び定公四年に、何れも楚を夷狄として取扱つてゐる。また吳に關しては、公羊傳の成公十五年、襄公二十九年、昭公二十三年、定公四年及び哀公十三年と、穀梁傳の襄公十年、定公四年及び哀公十三年とに、其のことが説いてある。これらのうちで二三の場合を除く外は、何れに於いても、所謂夷狄と中國とを對稱的に用ゐてあるが、特に公羊傳の僖公四年には楚を夷狄也と明言し、さうして齊桓公のそれを伐つたことを、救中國而攘夷狄と評してあると共に、其の理由を説いて、有王者則後服、無王者則先叛、といつてゐる。これは夷狄を政治的意義に於いて中國の外にあり中國の王に服事すべきものとし

たのである。桓公は王では無いが、王者之事をしたものとせられてゐるのである。穀梁傳の莊公十年にも楚を、聖人立必後至、天子弱必先叛、といひ、公羊傳と同じことが説いてあるが、たゞこれは中國の一諸侯である祭侯との關係をいふ場合のことであるから、此の解釋は實はこゝにあてはまらないものであり、中國に對する意義に於いて楚を夷狄としたため、此の思想が附會せられたのである。二傳の何れにも定公四年に於いて、吳を夷狄ながらに、有憂中國之心も、もしくは、信中國而攘夷狄ものとしてあるのは、やはり吳が、中國の諸侯たる祭侯と共に、夷狄たる楚を伐つたとせられたからのものである。夷狄が政治的意義に於いての中國に對する稱呼として用ゐられてゐることは、これでも知られるが、かう考へる以上、吳楚の君主を中國の君主の稱である王と書くことは、此の思想には背く。二傳の何れにも此の稱呼が用ゐてないのは、多分、この故であらう。(公羊傳の宣公十二年十五年などには楚の莊王の稱呼が用ゐてあるが、これは何かの書から寫し取られたものと思はれる説話に於いてゝあるから、もとの書に存在した稱呼が其のまゝこゝに出てゐるのであらう。)

それと共に、二傳の此の考は春秋の書きかたに現はれてゐる思想ともまた明かに背反する。春秋では吳楚の君主を中原の諸侯と同じく吳子楚子と書いてあるからである。そこで二傳は春秋の此の書きかたに何等かの説明を施さなくてはならぬ。楚子についてはそれが見えないうやうであるが、吳子にはそれが數、試みられてゐる。定公四年の上記の説は其の一例であ

るので、こゝでは二傳の何れも、吳を中國のためにはたらいだものとして、それを尊重する意味で吳子と書かれたとしてある。哀公十三年に於いても、公羊傳は吳が中國の諸侯を會したために、穀梁傳はそれと共にまた天王を尊んだために、それを尊重して吳子と呼んだといふ解釋をしてゐる(穀梁傳の此の條には、吳子の稱は吳王が天王を尊ぶためにみづから謙抑していつたものゝやうにも書いてあつて、説きかたがやゝ曖昧であるが、全體としてはこゝにいつたやうな解釋のしかたである)。經に吳子と書いてあるのは上に述べたやうな理由からであるから、二傳の此の解釋が恣意な附會であることはいふまでも無い。もつともこれには、經に於いて單に吳と記してあるところがあるため、そこから吳子の稱呼をば特殊の意味があつて書かれたものとする考が生じたのである。二傳ともに、定公四年の、吳入楚の、吳は、吳の君臣の行為を道德的意義に於いて非難し道を知らぬものとしてそれを夷狄視した筆法であると解し、其の反對に、襄公二十九年の、吳子をば、賢人季札がゐたために、吳を尊んだ書きかたであるとしてゐるのを見るがよい。しかし、此の類の解釋が何の根據も無い附會であることはいふまでもあるまい。國名のみが記してあることは、所謂中國の諸侯の國についても、其の例が可なりにあることを考へねばならぬ。もつとも其の多くは君を殺したとか公子や大夫を殺したとかいふ場合のことであつて、さういふ場合にかう書くことが例であるとすれば、其の書きかたに何等かの意義があるとすべきではあらうが、しかし一方では、隱公三年に、衛州吁弑其君完、文

公十四年に「齊公子商人弑其君舍」また十八年に「齊人殺其君商人」と書いてあると共に、他方では文公十年の「秦伐晉、成公三年の「鄭伐許」、または昭公十二年の「晉伐鮮虞」の如き例も見えるから、さうばかりもきめかねる。後の例の昭公十二年の「晉伐鮮虞」について穀梁傳は「其曰晉、狄之也」といひ、道德的意義に於いて夷狄視したために國名のみを書いたと解してゐるが、僅か三年の後の十五年に「晉荀吳帥師伐鮮虞」といつてあるのを見ると、これは當らぬ解釋である。成公三年の「晉荀吳帥師伐鮮虞」といつて、同じことながら書きかたが前年のと變つてゐることを、注意しなければならぬ。此の書きかたには關係の無いことであるが、穀梁傳には「僖公三十三年の記載について、狄秦也」と説いてゐるところがあり、定公十年の説話にも孔子や齊侯に齊を夷狄といはせてあるので、それは何れも道德的意義に於いてあるから、さういふ思想が此の書きかたの解釋にも適用せられたのであらう。だから、これは經の書きかたの意義を解し得たものとはいひ難い。なほ穀梁傳は莊公十年の「荆敗蔡師」について「荆」と書いた理由を説き、狄之也といつてゐるが、荆楚は本來穀梁傳によつて夷狄視せられてゐるものであるから、此の場合についてかう説くのは、自家矛盾である。さうしてこのことは、吳についても同様にいひ得られる。これらの點から見ても、吳と書いてあることに關する上記の解釋は承認し難いものである。なほ上記の襄公二十九年や定公四年の場合では、政治的意義を離れた道德的見地からの説明をしてゐるが、これは一貫した思想でこれらの稱呼を解釋することができないからで

ある。これから推測すると、楚子の稱呼について二傳ともに其の解釋がしてないのは、それがさまざまの場合に數多く現はれてゐるため、かゝる附會をすることができなかつたからであるまいか。要するに二傳は強ひて吳楚を夷狄として取扱はうとしたために、經の記載との矛盾が生じ、そこからいろいろのむりができたのである。

然らば二傳が政治的意義に於いて吳楚を夷狄としたのは何故であるかといふに、それは一つは上に述べた如き文化的意義に於いてそれらを夷蠻視する傾向のあつたことに導かれたのでもあらうが、前篇第一章に楚について説いたやうに、漢代の對外關係の反映であるところに主なる意味があるらしい。北方の齊もしくは晉を以て中國を代表させ、それに對立したものととして楚を夷狄とし、従つてまた同じく南方にあつて楚と争ひ或る時期には北方に對して楚と同じ地位に立つてゐた吳をも同じやうに視たのである。しかしこれは二傳の思想ではあるが、必しも儒家の通説ではない。孔子世家の春秋製作のことを記してあるところに「吳楚之君、自稱王、而春秋貶之曰子」といつてあるが、これは春秋の書きかたに特殊の意味があるとしたものではあるけれども、それは王を僭稱と解し、諸侯でありながら王と稱したと見たからのことであつて、夷狄としての吳楚の君を尊重したためであるといふ二傳の説とは反對であり、従つてそれには吳楚を政治的意義から夷狄とする思想は含まれてゐない。禮記の坊記篇に「春秋不稱楚越之王、……恐民之惑也」とあるのも、同じ考へかたからであらう。坊記篇には吳が

擧げてないが、それについてもまた同様に考へられてゐるに違ひない。此の解釋は春秋の書きかたと説話上の稱呼との齟齬から生じたものであつて、王といふ稱呼が歴史的事實として春秋時代に存在したと見たために、春秋の精神とせられてゐる名分論からかう推斷したのである。

これだけ考へて置いて左傳を見ると、そこでは二傳と違つて吳楚を夷狄視してはゐない。左傳が政治的に楚を覇者と認めてゐるのみならず、それに關する多くの説話を儒教思想によつて潤色し、或は新作し、其の君臣に儒教的言説をさせ、其の人物と行動とを儒教化してゐること、吳についてもまたそれを大國と認め、季札について第七章に述べた如き物語を作つてゐることなどは、吳楚を支那民族と其の文化との圈内にあるものとして、即ち中國に列するものとして、取扱つてゐることを示すものである。哀公七年の子貢の言に「太伯端委以治周禮仲雍嗣之、斷髮文身、贏以爲飾、豈禮也哉、有由然也」とあり、太伯を夷蠻の俗に従はなかつたものとして、吳世家によつて知られてゐる説話に一轉化を與へたのは、おのづから上に述べた此の説話に含まれてゐる矛盾を緩和するものであるが、それと共に子貢がかゝる言辭によつて禮に従ふことを吳に要求したといふのは、左傳の作者が禮を守り得べきものとして、即ち中國の諸侯に伍するものとして、吳を視てゐたからである。これは呂氏春秋や史記などに見える説話と共に、それに含まれてゐる思想を繼承し、またそれを發展させたからでもあるが、すべての説話を儒

教化しようとする左傳の特殊の意圖によつて、それが強められたのもある。たゞ僖公十五年に經の「楚人伐徐」を解して「徐即諸夏故也」としてあり、昭公二十六年の王子朝の言に楚を荆蠻といつてある類は、楚を諸夏の國でないとしたものゝやうであり、また成公七年の巫臣が吳に射御乘車戰陳を教へたといふ話は、吳を蠻夷視して「上國」の外に置いたものらしく、哀公十二年の衛侯に關する説話及び十三年の司馬寅の語に至つては、明かに吳を夷と呼んでゐるので、かういふやうな例もあるが、これは上に記した如く史記にも見える知識社會の一面の思想が、深く注意せられずして、繼承せられたものであらう。現に成公七年の話は、吳世家にも晉世家にも見えてゐることを潤色したものである。これらは左傳の特殊の思想でもなく、左傳がそれに重きを置いてゐるものでもない。かういふやうに左傳は吳楚を中國諸國の列に置いてゐるのであるから、其の君主についても、一方では説話上の稱呼である王の稱號を襲用すると共に、他方ではそれを楚子吳子ともしてゐるのに、不思議はない。二つとも夷狄と見ては書かれなないことだからである。たゞ此の二つの間には矛盾がある。前者は左傳の特色として説話を多く記したからであるが、それがために經の思想と一致せず、後者は經の思想に調和させようとして、其の書きかたに従つたものだからである。さうしてそれがために、稱呼が甚しく混亂し、従つて此の點に於いては、左傳の考へかたのどこにあるか、わからなくなつてゐる。

左傳の稱呼の用ゐかたについて、其の二三の例を擧げてみると、楚に關しては、僖公二十八年

の莊王が晉の軍にあうて退かうとした時の話、宣公十二年の鄭伯を救した話、昭公四年の靈王が申の會について禮を問うた話、十二年の周に鼎を求めさせた話、または哀公六年の昭公の城父で死んだ時の話などは、何れも史記の記載によつてそれを潤色したものであるが、それらの話のはじめには楚子と書き出してありながら、話の進行中に突如として王の稱呼が現はれて来る。これは、説話としては史記の文字を踏襲したのに、年代記的記事の形をとるためには經の書きかたに倣つたからのことであらう。もつとも、史記にも見える話でありながら文章の上ではそれとの聯絡の無い場合にも、同じ例があるので、昭公二十年の費無極忌が太子と伍奢とを讒した話の如きがそれである。それと共にまた、史記によつてそれを潤色した話に於いて、初から武王及び文王と書き出してある、莊公四年及び六年の如き例、史記の文を其のまゝ寫し取りながら、そこに楚王とあるのを楚子と改めた宣公三年の莊王が鼎の輕重を問うた話の如き例もある。また史記に無くして左傳の創案とすべき話に於いても、昭公四年の申の會を開くについての靈王と子産との對話、または昭公三十年の吳の二公子を封する話などの如く、楚子と王とが混用せられてゐることがあり、僖公六年の成王が許公を救した話の如く、單に楚子とのみしてあるところ、桓公六年の武王が隨を伐つた時の話、宣公十五年の莊王と申犀との對話の如く、王とのみ書いてある場合、また襄公二十六年の康王が鄭を伐つた時の子産の語に楚王とある如く、談話のうちに王の稱呼の用ゐてあることもある。しかし概していふと、年代

記の記事としては楚子の稱呼を用ゐようとしたものらしく、經に此の稱呼の現はれない前からさうなつてゐる。次に吳に關しても、また吳子と吳王とが併用せられてゐる。史記に本づいて書かれたところでは、襄公十四年の季札が位を辭する話、哀公元年の夫差が越の請和を許さうとした話では、原文に王とあるのを吳子に改め、昭公二十七年の楚を伐つた話では、原文の吳を吳子としてあり、また昭公三十年、定公二年、哀公九年、十年などの史記に見えない話にも、同じく吳子の稱が用ゐてある。それと共に、史記の文を殆ど其のまゝ取つてある昭公二十七年の闔廬が王を弑する話には、原のまゝの王となつてゐる。哀公元年の夫差が越を敗つたところにも、やはり史記によつて吳王としてあるが、すぐ其の次の越の請和の話には、上記の如く、吳子とあるから、こゝでは二つの稱呼が混用せられてゐる。なほ定公四年及び五年には、夫槩の下に特に王の字が附加してあるが、これは史記には無い書きかたであるから、左傳の材料となつたものに何等かのよりどころがあつたらう。要するに、吳に關しても、經に従つて吳子の稱を用ゐようとしながら、それが徹底してゐないのである。

なほ、このことの参考として左傳の越の取扱ひかたを見るに、哀公元年、十一年、十三年などの史記に本づいたところには、原文の越王を越子と改めてあるが、定公十四年には、同じく史記によりながら、原文の句踐をわざわざ越王と書きかへてある。越子といふ稱呼は經には全然見えないことであるから、左傳は楚子や吳子の例に倣つて新に此の稱呼を作つたものらしく、史

記の越王を越子に改めたのも、それと共に越王の稱呼を用いたのも、同じく楚や吳の例に従つたものであらう。越王の稱呼は、その用ひてある説話が呂氏春秋の所々に載せてあり、さうしてそれは戰國時代の載籍によつて傳へられてゐたものであらうから、それが説話上の稱號として其の時代から存在したことは疑がないが、越の始めて現はれた春秋末期から實際用ひられてゐたものかどうかは、やはり明かでない。越は吳の南方であり、従つて吳を夷蠻視するやうな思想からいへば、それよりも一層夷蠻視せらるべきであつて、呂氏春秋にも、孝行覽義賞篇には、戎夷胡貉巴越の語があり、離俗覽高義篇には越を中國でないやうに記してあり、また特君覽恃君篇にも、百越之際を夷狄の列に置いてあるのは、その故であるが、それと共に有始覽有始篇に越を九州の一たる揚州にあてゝあるのを見ると、當時に於いてはそれを中國視する考へかたもあつたらしい。(越を揚州にあてゝあることには、禹貢と對照する場合に疑問も生ずるが、二十八宿の配當に於いて吳越にあてられた斗牛須女が九州としては揚州にあてられてゐるのも、戰國末からのことではあるまいか。)しかし春秋の作者が越をどう視てゐたかは知り難いので、それは越に關する記載が極めて少いからである。越子といふ稱呼の用ひてないのも、吳楚の例から推測すると、偶然のことかも知れぬ。もつとも越について上記の如き二つの思想が戰國末にあつたのは、時代による變化の故としても解し得られるので、それは、はじめ夷蠻視せられたのが後になつて中國の域に加へられるやうになり、さうして、さうなつた後でも前

代の思想がなほ因襲的に繼承せられてゐるからだと考へるのである。越が支那文化の圈内に入つて來たのは比較的新しいことに違ひないからである。さうしてもしかゝる解釋が許されるならば、春秋の製作時代には越は吳楚とは幾らか違つた態度で取扱はれてゐたかも知れぬ。けれども春秋の記載の上からそれを知ることができぬ。だから左傳の書きかたについて、たゞ上記の如き推測を試みる外はない。

要するに左傳は、公羊穀梁二傳とは違つて、吳楚を經の思想の如く中國の諸國と同視し、二國の君臣の言行を儒教化することによつて一層それを強めたのであるが、たゞ一面に於いて其の君主を王と稱する舊來の説話をも繼承してゐるので、其の點に於いて經の記載とは齟齬が生じたのである。王の稱號を用ひることは、吳楚を夷狄視するのでは無くして、支那の文化を有する支那民族の國とするのではあるが、吳子楚子の稱呼が周の王室に從屬する諸侯の地位にあることを示すのとは違つて、吳楚の君主に周の王室と對等の地位を與へるものであるから、そこに名稱の上に於ける春秋の精神との背反があるといはねばならぬ。だから、こゝにも春秋の思想と左傳のそれとの間に相反した二重關係が成立つてゐるのである。勿論、これは單なる稱號についてのことであるので、説話の内容に於いては、それと他の霸者や諸侯との間にさしたる差異があるのでは無い。楚についても吳についても、他の霸者や諸侯と同じ程度に於いて周の王室を尊崇する思想が假託せられてゐる場合のあることは、前篇第三章に説い

たところ、知られたであらう。左傳では、所謂中原の諸侯のことをいふ場合にも、諡によつて某公と書いたり、經に従つて某侯某伯などと書いたりしてあるので、稱呼の一定してゐないのは、吳楚や越に限らない。史記に由來のある説話を見ても、例へば僖公九年の葵丘の會に關する宰孔の言の齊桓公を齊侯とし、二十八年の子玉の死を聞いた時の文公を晉侯と書いてある如く、晉世家の原文を改めてみると共に、宣公九年の話の陳靈公を陳世家のまゝに靈公としてある類も多く、宣公二年の晉靈公の行跡を記してあるところには、晉世家のまゝに靈公としながら、すぐ其の次の趙盾の話に於いては原文の靈公を晉侯と書きかへてあるやうな例さへもある。諸侯の死を記す場合には、經とは違つて諡を記すのが常であるが、文公六年の秦穆公の死は經には記されてゐないに拘はらず、經の一般の例に倣つて、秦伯任好卒と書いてある。また經にも史記にも見えない記載や説話に於いても、或は文公三年に、衛侯如陳とあり、或は僖公三十一年に、衛成公夢康叔と見え、また或は成公十八年に、晉侯悼公即位于朝とある如く、書きかたは區々である。だから、左傳のかういふ書きかたには、さしたる意義のあることを認め難いが、吳楚については王といふ稱號の用ゐられてゐるところに、中原の諸國とは違つた特殊性があるから、それに關しては上記の如く考へられるのである。

吳楚に關する左傳の取扱ひかたを考へたついでに一言すべきは、僖公二十一年、昭公十三年、二十三年などの説話に鄭を蠻夷とし、此のうちの第二のには、莒をさうしてあることについて

てゐる。經には數、邾子莒子の名が見え、二國の君主を諸侯の列に置いてあるのみならず、それに関する種々の記載に於いても、一般の諸侯と何等の差異が認められないから、邾も莒も夷とせられてはゐないはずである。僖公十九年に邾が人を犠牲にしたことが記されてゐるが、これは昭公十一年に楚についてもいはれてゐることであり、二つとも蠻夷の行爲としての記載とは考へられぬ。左傳とても、二國の名の現はれてゐる多くの説話には、それらを蠻夷視してゐるやうな形迹は無く、特に邾については襄公二十七年の宋の盟の話に於いて、季武子に魯の地位を視、邾滕といはせ、昭公四年の申の會の話に於いてそれを魯衛曹と同じやうに取扱つてゐる。文公十三年には、邾文公に儒教的君主道德をさへ説かせてゐるではないか。だから、邾莒を蠻夷とすることは左傳の一般の例では無い。それにも拘はらず、蠻夷とした話があり、經と一致しない思想の存在するのは、何故であるか、わかりかねる。たゞ莒については穀梁傳の成公九年に、莒雖夷狄、猶中國也、といつてあつて、それから推測すると、理由は不明ながら、二國を蠻夷とすることは、左傳に始めて現はれた考では無いやうである。左傳はむしろそれを踏襲したに過ぎないらしい。もしさうならば、左傳の多くの説話がそれと齟齬してゐるのも、左傳の作者の思想とかういふ考とが兩存してゐるためであらう。

最後に考ふべき一つの問題は、左傳が僖公二十七年に杞子について、用夷禮、故曰子、といひ、襄公二十九年にも、書曰子賤之也、と説いてゐることである。杞は桓公時代には其の爵を侯とし

てあり、莊公二十七年、文公十二年には伯、僖公二十三年及び上記の場合には子としてあつて、一様でないが、子と書いてあることについて、かういふ解釋をしたのは、春秋の作者が道德的批判の見地から爵を書きかへたといふのである。しかし、もし春秋の作者が諸侯の行動に一々道德的批判を加へ、それによつて私に爵を上下しようとしたのならば、それは多くの諸侯について頻繁に現はれてゐなければならぬのに、其の例が殆ど無いのは、本來さういふ意圖が無かつたからであらう。のみならず、春秋の解釋としては、これについて更に考へねばならぬことがある。春秋が其の書きかたによつて何等かの義を暗示してゐるといふことは、既に述べた如く、一般に信ぜられてゐることでもあり、或る程度に承認せらるべきことでもあらうが、爵が王によつて定められ、王の授けるものであつて、それによつて諸侯の秩序が保たれるといふ考からは、春秋の作者が私に爵を書きかへるといふことは、それこそ名分を亂すものとしなければならぬ。さすれば、左傳の上記の解釋は春秋の精神とは矛盾するものである。思ふにこれは、上に述べた吳子に關する公羊穀梁二傳の解釋、または楚子吳子についての孔子世家に見える説などに誘はれ、所謂春秋の筆法をかういふところまでおしひろめたものであらうが、二傳や史記の説そのものが既に春秋の精神とは一致しないものとしなければならぬ。「用夷禮」といふ解釋が強ひて考案せられたものであることは、いふまでもあるまい。一つの諸侯について爵の書きかたが區々になつてゐる場合のあるのは、多分、何等かの錯誤の故であらう。何時

も公と書いてある宋が僖公九年に子としてあるのも、隱公七年や十一年に侯としてある滕が桓公二年からは子となつてゐるのも、やはり同じ事情からと推測せられる。前者について穀梁傳や左傳が喪中だからと解し、後者について後世の注釋者が王によつて爵が貶せられたとする類は、強ひて説をなしたものに過ぎない。前者について公羊傳に、後者について三傳の何れにも、解釋がして無いことを考ふべきである。なほこのことについて参考せられるのは、一般に天王の稱呼が用ゐてある周の王が、莊公元年や文公五年には單に王としてあるが、これもまた天の字の遺脱したものであらうといふことである。何休の公羊傳の注に、これらの記事に見える王の處置が非禮であるから、天の字を省いたのだと説いてゐるのは、爵を書きかへたといふよりも一層甚しい附會であらう。稱呼のことでは無いが、例へば文公十八年、宣公四年に「秦伯薨卒」、秦伯稻卒とある如く、かゝる場合には名を記すのが通例であるのに、成公十四年、昭公五年、定公九年には「秦伯卒」のみ書いてあるのも、また特殊の意味のあることでは無く、多分、春秋編述の時に名がわからなかつたのか、又は後に脱ちたのか、何れかであらう。秦繆公については死の記事すら無いが、これもまた遺漏らしい。或はまた一般の慣例に反して、成公十年に晉景公の十八年に厲公の葬の記事の無いのも、同じやうな遺脱であらう。左傳にはこれらについての説話や書きかたの解釋が見えてゐるが、それは勿論、經の作者の意圖を示すものではない。襄公二十五年に齊莊公の葬が書いて無いのは、弑せられたからのことかとも思はれよ

うが三十年に同じく弑せられた蔡景公の葬の記事があるから、さうは考へられぬ。後に傳はつた形に於いての春秋の記載のすべてについて一々「義」があり褒貶があるやうに思ふのは、如何なる書にも無いことの無い文字の錯誤や脱漏のあることすらも忘れたものである。

第四章 禮に關する二面の思想

春秋の「義」といふものにもし名分を明かにする意味があるとするならば、それはおのづから禮の觀念と一致する。禮の政治的意義は、貴賤尊卑の別を立て上下の秩序を定め、さうしてそれを動かすべからざるものとするところにあるのであるが、名分とは即ち此の定められた秩序の表示に外ならぬのである。史記の太史公自序に「君父たり臣子たるものは、春秋之義に通じなければならぬことをいひ、さうして春秋者禮義之大宗也」といつてあるのは、之がためである。これは司馬遷の原文ではなくして前漢末以後に附加せられた部分に見えてゐることではあるが、當時の儒家の思想として其の説をとるには支障がない。公羊穀梁二傳に於いて數禮が説かれ非禮が論ぜられてゐるのも、主として此の意味からであつて、上記の春秋の義といふものは、禮と非禮とを明かにすることであるといひかへても、大過はなからう。しかし春秋の傳として禮をいふことが最も多く、またそれが重要視せられてゐるのは、左傳であつて、それは、左傳には管に名分を明かにし秩序を定めるものとしての禮のみでなく、儒家の禮のすべての方面にわたつてそれが説かれ、なほ其の上に、禮に關する左傳の特殊の見解さへも含まれてゐるからである。さうして此の特殊の見解としては、前章に言及した如く、春秋の經の精神に反して霸者の地位を制度上の存在とするところから生じたものと、禍福の觀念または所謂天

人之道が儒家の思想に大なる力を有つやうになつてゐた前漢末の思潮の現はれとして見るべきものが最も注意せらるべきである。此の二つは何れも儒家の禮に關する正統思想に背くものであるが、左傳とても他方では其の正統思想に於いての禮をも多く説いてゐるので、左傳の禮の思想には相反する二面のあることが、それによつて知られる。左傳には種々の點に於いて此の如き矛盾した思想が對立し併存してゐるので、前二章に説いたところにもそれが見えるし、次章にもまた別の方面についてそのことを述べるつもりであるが、禮に關してもまたそれがある。

そこで先づ問題とすべきは儒家の正統思想に於いての禮であるが、儒家の禮の稱呼には多義がある。其の第一は儀禮であつて、それには祭祀及び呪術に關するものと世俗的のものがあるが、儒家が儀禮として説いたことは、其の何れに於いても實際世間で行はれてゐたものでは無く、よしそれに準據のあるものにしても、儒家の特殊の思想によつて潤色を加へ、さうしてそれに道德的・政治的意義を附與してある。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り、かういふ呪術宗教的な儀禮が數多く行はれてゐたのであるから、道德を説き政治の道を説く儒家も、上記の方法によつて其のうち或るものを是認し又は採用したのである。次には、日常生活に於ける行爲の規範と政治上の秩序及びそれを定めるための制度とがある。儀禮も日常の行爲の規範も政

治的地位の尊卑によつてそれに差異があるとせられてゐるから、此の意味ではやはり政治的秩序に依屬するものであり、さうしてそれに背かないことがまた禮なのである。或はまた場合によつては、道德もしくは政治そのものが禮といはれるやうなことさへある。儒教道德は具體的には弱者・卑者・幼者・無権力者が強者・尊者・長者・権力者に對する服従を意味するものであり、すべてが命令者・使役者と被命令者・被使役者との間の權力關係から生ずるものとして取扱はれてゐるので、道德の根本といはれてゐる孝に於いてそれが最もよく現はれてゐるが、かゝる關係を恒久の秩序として定めるものが禮なのである。道德と政治とが同一基礎の上に立つものとして考へられるのも、主として此の點からであり、道德も政治もそれを禮の一語で表現することができるのも、また此の故である。此の禮は自然に生じた社會的習慣といふやうなものでは無く、帝王の定めたもの、もしくは定めるものとせられてゐるので、道德そのものがやはりさうであり、従つて道德を立てることが政治の一つとなり、そこにも道德と政治との結びつきがある。かういふことの考へられたのは、知識階級文化階級が權力階級もしくは其の隸屬者だからであるが、禮が權力階級の特殊の教養を表示するものとして見られるのも、此のことゝ關係があるので、禮あるものは士大夫以上であり、禮なきものは庶人であるといふ思想がそこに生ずる。さうして同じ考へかたが中國對夷狄の觀念にあてはめられると、中國には禮があり夷狄には禮が無いといふことになる。禮の本來の意義が何でありまたそれが如何

に變化したか、儒家の禮が如何にして構成せられたか、それが如何にして學習せられたか、儒家の禮と實際世間に行はれてゐた禮との關係、儒家の禮に關する思想と其の變化、といふやうなことが、要するに儒家の禮の全般にわたつての考察は、舊稿、儒教の禮樂說に於いて曾て試みたことがあるから、禮が如何にして上記の種々のものを含むかといふやうなことは、こゝでは述べず、たゞ禮の語がかく多義に用ゐられてゐることを一言するにとゞめる。ところで、春秋の經に於いては、上にもいつた如く、政治的秩序の意義での禮が重要視せられてゐる。勿論、禮の語はそこに用ゐてないが、禮の語をさういふ意義に用ゐることは、春秋の製作よりも後に始まつたことであるらしいから、これは當然である。のみならず、春秋そのものには、本來、作者の思想に存在する政治的秩序の何であるか、具體的に説かれてゐないから、よし當時禮の語にさういふ意義が含まれてゐたにしても、其の禮の何であるかは、春秋には明記せられてゐないはずである。けれども、後の解釋者は、經の記載について、此の意義での禮と非禮とを説かねばならなかつた。しかし、春秋と禮との關係は、そればかりではなく、やはり禮といふ文字は用ゐてないけれども、儀禮に關する種々の記載があつて、それについてもまた後の解釋者が數、禮に適つてゐるかどうかを論じてゐる。そこで左傳の禮に關する思想を考へるには、順序として、先づ經の記載についてのそれをしらべてみなければならぬ。

左傳が經の記載について禮と非禮とを説いてゐることは、甚だ多く、其のうちで政治的秩序

即ち貴賤尊卑の分限の意義に於いて禮の語を用ゐてゐる場合も少なくない。これは例證を擧げるまでもないことであるが、其の一二は前章に記して置いた。さうしてそれは公羊傳にも穀梁傳にも見えてゐる考へかたであるから、戰國末からの因襲であるらしく、左傳もまたそれを繼承したものと認められる。たゞ二傳に於いては禮をいふよりも非禮を論ずる場合の方が、多いやうであるが、これは春秋の筆法を諷刺にあるとする見解に本づいたからであるらしい。勿論、三傳の所説が一致してゐるには限らず、むしろ齟齬してゐることが多いのであるから、一々の場合についていふと、それは説くものゝ任意の解釋であり、従つてまた經の作者の思想として見るべきものではない。このこともまた前章に述べて置いた。次には儀禮に關する經の記載についての左傳の解釋であつて、これにも禮とするのと非禮とするのとの二つがある。例へば文公二年の、公子遂如齊納幣、宣公八年及び定公十五年の、雨不克葬、または昭公十五年の、有事于武宮、籥入、叔弓卒、去樂卒事、について、それぞれ禮也といひ、宣公八年の、有事于大廟、仲遂卒于垂、…猶釋、または昭公十一年の、大蒐于比蒲、について、非禮也と説いてゐる類がそれである。此のうちで第一のは、それから祖先の祭祀に説き及ぼし、孝禮之始也と結んで、禮の基礎を孝に置く思想を展開させてゐるし、第二のは、穀梁傳や禮記王制篇の見解とは反對であつて、かういふことについて思ひ思ひの説が儒家によつて提出せられてゐることを示すものであるが、それはともかくも、左傳は儀禮に關する經の記載について、かういふやうに禮と非禮

とを論じてゐる。但し祭祀呪術に關するものに於いて非禮とする場合の少なくないことは、注意を要する。例へば閔公二年の「吉禘莊公を速也」といひ、文公二年の「作僖公主を書不時也」とし、「大事于大廟、躋僖公を逆祀也」といつてある類がそれであつて、こゝには其の何れにも禮の文字が用ゐて無いけれども、それを非禮とする意味のあることは明かである。このことについては當時の人物の言に假託し説話の形でそれを説いてゐる場合もあるので、例へば襄公七年の「三卜郊不從、乃免牲」について孟獻子の語といふものを載せてある類がそれであるが、それと同じやうな記載である僖公三十一年の「四卜郊不從、乃免牲、猶三望」については、作者の言として直にそれを「非禮也」と斷じてあるのを見ると、孟獻子の語の假託であることは明かである。かういふ意義での非禮を論ずることも、また公羊傳や穀梁傳に其の例が少なくないので、左傳に説の見えない場合にも二傳にそのあることがあり、全體からいふと、二傳に於いては左傳よりもそれが重要視せられてゐるが、これは二傳が其の重點を筆法の解釋に置いてゐるからである。此の類の解釋もまたそれが經の作者の思想であるとは考へられないので、例へば前章にも言及したことがあるやうに、公羊傳が上記の僖公三十一年の記載について魯の郊祀を根本的に非禮としてゐるが如きは、儒家の禮の思想を徹底させたものではあるが、それが一般の儒家の傳統の見解と背反してゐることから推測しても、また郊祀を天子の禮とすることが、本來儒家の考案であつて、實際の習慣ではなく、諸侯の國としての魯で郊祀を行つたことが歴史

的事實として信じ得られることから考へても、公羊傳の新解釋に過ぎないことは明かである。(これと同じ説は禮記の禮運篇にも見えてゐるが、それは多分、公羊傳のを繼承したものであらう。)此の記載については、穀梁傳も左傳も公羊傳と同じくそれを非禮としながら、其の理由とするところはみな違つてゐるが、これもまた三傳が種々の着眼點からそれぞれ任意の解釋を下したからである。

本來かゝる批評は、儒家の禮の教説を標準として、それに適するものを禮とし、然らざるものを非禮とするのであるから、春秋の記載に關してかういふ批評の加へられる前に、世間に實際行はれてゐた儀禮とは違つた儒家の特殊の儀禮の説が形成せられてゐなくてはならぬ。ところが、上記の論稿に於いて説いた如く、それは戰國末期からのことらしいから、春秋製作の時代を何時とするにせよ、それが戰國末期より前であるとすれば、其の時代にはまだ儒家のかういふ説が形成せられてゐなかつたであらう。さすれば、此の點から見ても、儀禮の記載に關して禮と非禮とをいふことは、經の作者の意思ではないことが知られる。またもし經の資料となつたらうと思はれる魯の記録に特にかゝることが記されてゐたとすれば、それには何等かの例へば異常のことであつたといふやうな理由があつたかも知れぬが、さういふ記録は春秋の如き儒家の經典ではないから、そこには勿論、儒教思想での禮と非禮とが思慮せられてゐたはずは無い。かう考へて來ると、例へば桓公八年の正月と五月との烝の記事は、四季の宗廟の

祭に一々違つた名があるとし冬の祭のを烝とする儒家の説のまだ生じない前に書かれたものとして、自然に解釋せられるやうである。烝が冬の祭の名であるならば、それが五月に行はれたはずが無いではないか。だから公羊傳や穀梁傳がそれを非禮とするのは、儒家の上記の説が生じた後に、それによつて考へたことに過ぎない。儒家の此の説は、本來、四季の祭にそれぞれ異なるた意義があり儀禮があるといふのではなく、たゞ四季によつて名が違ふといふのみである。もつとも、禮記祭義篇及び郊特牲篇には春禘には樂あり秋嘗には樂なしとあるが、祭統篇には何れにも樂があることになつてゐる。これはかういふやうな區別が後になつて、態につけられたものであることの明證である。だから此の祭名の説は三代によつて學校の名が違ふといふやうなことと同じ考へかたから來てゐる儒家の机上の造作に違ひない。公羊傳及び後の周官に春祠夏杓秋嘗冬烝とあり王制篇及び祭統篇に春杓夏禘秋嘗冬烝とありまた郊特牲篇及び祭義篇に春禘秋嘗とある如く、四季に配當せられた祭の名に説の一致してゐないところがあるのも、此の故である。さうしてそれは詩の小雅の天保篇に、杓祠烝嘗于公先生とあるところから、杓から嘗までを四季に配當して祭の名としたことに始まるのであらう。詩の此の四字は、四季のそれぞれの祭の名として解すべきでは無く、祭祀を行ひ其の主なる儀禮として食物を供へることをいつたものであるらしい。なほ烝に關する上記の記載に「いふ」と正月を所謂周正のそれとすれば、これは冬に當るから、此の正月の記事には問題

が無いはずであるが二傳は此の場合に曆のことを考慮に入れなかつたのであらう。さうして此のことから類推すると、僖公八年の「禘于大廟」もまた儒家がさまざまに説いてゐる如き禘の説の生じない前に書かれたものとして解し得られるのではあるまいか。世俗的の儀禮に關してもまた同じことがあるので、例へば、莊公二十二年の「公如齊納幣」を公羊穀梁の二傳に非禮としてある類がそれである。これは左傳には説が無い。

なほ此のことは、儒家が普通には禮として説いてゐない呪術的儀禮に關する記載についての三傳の解釋によつて、一層たしかめられるであらう。莊公二十五年の經に「日有食之、鼓用牲于社」といふのと、大水、鼓用牲于社于門」といふのと、二條の記事があるが、それについて公羊傳は前者を是認し、後者の社に於いてするのを禮、門に於いてするのを非禮としてゐるし、穀梁傳は前者の鼓を禮、牲を非禮とすると共に、後者の鼓を是認してゐるが、左傳は前者に關しては、幣を社に用ゐる鼓を朝に伐つのが禮であつて、此の記載の如きは「非常」であるとし、また後者に關しては、「凡天災有幣無牲、非日月之背不鼓」といつて此の記載のを「非常」としてゐる。左傳はまた文公十五年にも日食について「鼓用牲于社」を非禮とし、天子：「伐鼓于社、諸侯用幣于社、伐鼓于朝」を禮としてゐるし、昭公十七年にも同じことが説話の形で述べてある。三傳の所説がそれぞれみな違つてゐるのは、かゝる場合の呪術的儀禮が儒家の儀禮の説に於いては禮として取扱はれてゐなかつたために、思ひ思ひの説を立てたからであらう。日食や大水について鼓をう

つたり性を有むたりするやうな呪術的儀禮は、一般の風習として行はれてゐたので、經の記載もそれによつたものであらうが、儒家はそれを尊重せず、従つて儒家の禮の說が定められたころには、それを儀禮としては説かなかつたのである。さうしてそれは、多分これらの呪術が直接に家族生活にも政治的秩序にも交渉の無いものであつて、道徳的意義を附與するに適しなかつたからであらうと推測せられる。

上記の例は、或は儒家の說の定まらない前のもの、或は儒家が說を立てなかつたものについてのことであるが、何れにしても、經の記載が、本來、三傳の說いてゐるやうな意味で書かれたものでないことは、同じである。經の作者が何故にかゝることを記したかは明かでない、それが何等かの特殊の見解から出たものであるかどうかすら知り難いが、もしそれが一般の習慣または恒例として行はれた儀禮について書かれたものとすれば、かゝる記載が經の上に稀に現はれてゐるのは、何の點かで異例と認められたからであらうと推測するのは、必しも無理ではなく、従つて春秋の精神を諷刺にあるとするやうな考へかたには都合のよい資料であるから、儒家が多くの場合それを非禮としたことには、此の點から見て、一應の理由はあつた。けれども、それが經の精神を傳へたものであるとは受取られぬ。

左傳が經の解釋として禮を説いてゐることについて今一つ注意すべきは、國際關係のそれである。例へば、隱公八年の瓦屋の盟について、釋東門之役禮也、といひ、莊公二十八年の、昔糴于

齊について、禮也と記し、また、僖公元年の、齊師宋師曹師城邢について、救患也と解すると共に、凡侯伯救患分災討罪禮也と説き、九年の葵丘の會について、尋盟且脩好禮也と記し、二十七年の、齊孝公卒について、有齊怨不廢喪紀禮也、といひ、又は襄公元年の、邾子來朝と、衛侯使公孫剽來聘と、晉侯使荀息來聘との三條についてそれらを、禮也と説くと共に、凡諸侯即位、小國朝之、大國聘焉、以繼好結信、謀事補闕、禮之大事也、といふ解釋を加へてゐる類がそれである。(襄公元年の上記の解釋は、三條の記事が偶然にも連続して現はれてゐるために、それに誘はれて案出せられたものである。これは邾を小國とし、衛と晉とを大國としたのであるが、衛は左傳の用語例に於いての大國ではないから、そこに附會の跡がある。)或はまた襄公十九年の、晉士匄帥師侵齊、至穀、聞齊侯卒、乃還、について、禮也、といひ、昭公十四年の、意如至自晉、について、尊晉罪己也、尊晉罪己、禮也、と説いてゐるやうなものもある。かういふ例は到るところにあるが、公羊穀梁二傳には見えてゐないから、左傳に至つて始めて現はれたものゝやうである。ところで、儀禮に聘禮があり、禮記にもそれに關する篇章があるのを見ると、經に記されてゐる諸侯間の聘問そのことを、禮とするのも、儒家の思想として一應は肯はれる。特に文公十五年の經の、曹伯來朝について、それを、禮也、といひ、諸侯五年再相朝、以脩王命、古之制也、と説いてゐるが如きは、先王之制を實行したものと見てそれを見たのである。(この五年再朝は、十一年に來朝の記事があるために、いはれたのみであつて、かゝることを古の制として儒家が説いてゐたからでは無く、それを古

之制としたのは、この場合だけの思ひつきに過ぎない。たゞ此の來朝の記載を儒家の禮を行つたものとして左傳が説かうとしたことが、それによつて知られるのである。上に擧げた莊公二十八年、僖公二十七年、昭公十四年の例の如きは、それとは違ひ、禮の語を國際信義とでもいふやうな意義に用ゐたものであるが、それとても禮の語を用ゐる點に於いては、必しも儒家の思想に背くものではない。しかし隱公八年の如く戰によつて争つて來た諸侯の間に平和の約が結ばれること、僖公元年の見える如く列侯が共同の動作をすること、などを禮といふのは、其の列侯を獨立の君主の如く見る點に於いて、儒家の普通の考へかたから離れてゐる。霸者によつて行はれた會盟を禮とするに至つては、禮を先王の定めたものとする儒家の通説とはいひ難いので、それは霸者を制度化することの最も進んだ左傳に於いて始めていひ得られたのである。朝と聘とを小國と大國との區別とするに至つては、同じ考へかたを更に一歩進めたものであつて、前章に述べたやうな、小國の大國に事へることを禮とする思想に伴ふものであり、従つてそこに經の精神と相反するところがある。さすれば、禮に關して儒家の正統思想とそれに反するものとが並存するといふことは、經の解釋に於いて既に現はれてゐるのである。宣公四年の、公及齊侯平莒及邾、莒人不肯、公伐莒取向、といふ經の記載について、それを「非禮也」といひ、平國以禮、不以亂、伐而不治、亂也、以亂平亂、何治之有、無治何以行禮、と説いてゐるやうな例もあつて、これは一見隣國を伐つことを非禮としてゐるやうであり、そこに春秋時代の

諸侯のかういふ行動を儒教眼から排撃する態度があるやうにも解せられるが、實は必しもさうで無く、伐つことを許しながら、それに道があり禮があることをいつたまでのものとすべきである。(此の批評は經の記載とは何の關係も無いことであるのみならず、考へかたにも混亂がある。)左傳の禮に關する思想を考へてこゝまで來ると、おのづから儒家の正統思想から離れねばならなくなつたのであるが、此のことは、經の記載には直接の關係の無い左傳の説話に於いて一層明かになる。

三傳が經の記載を解釋するに當つて、經には存在しない禮の觀念をそれに適用したのは、戰國末以後の儒家の思想に於いて禮が重要な地位を占めるやうになつてゐたからであり、左傳が禮の正統思想に背反することまでも禮として取扱はうとしたのも、また同じところに理由があらうが、左傳に於いては、經の記載の解釋として、はたなく、或は説話中の人物の言行に對する批評として、或は何等かの事件に關するそれらの人物の意見として、種々の意義での禮が説かれてゐる。それには儀禮に關することも少なくないが、其の儀禮は宗教的呪術的のものよりは寧ろ世俗的政治的のもの、例へば諸侯の會同とか朝聘とかいふ類のものに重きが置かれてゐるやうであつて、それは霸者と諸侯との、または諸侯間の相互の關係が多くの説話の主題となつてゐる左傳に於いては、當然のことである。昏禮とか葬禮とかに關することも少なくなく、さうしてそれもまた宗教的呪術的側面よりは社會的道德的側面が主として考へられ

てゐるが、更に一步進んでいふと、それとても直接間接に政治に關するものとして取扱はれてゐる。それはかゝる儀禮が君主もしくは其の行動に關して語られてゐるからである。例へば襄公十二年の「吳子壽夢卒」について「臨周廟禮也」といつてあるのは、同姓の間の禮としてゝあると共に國際道義としてのもあらう。(吳子の死は經の記載によつたものであるが、禮とせられた「臨周廟」は左傳の添加である。)純粹なる宗教的呪術的儀禮とても左傳の説話に語られてゐないではなく、昭公十八年に子産が火災に對する祓禳を行つたことを記しそれを「禮也」と評してあるやうな例もある。これは上記の文公十五年の日食について天子と諸侯とで儀禮の違ふことを説いてあるのと共に、かかる呪術的儀禮を儒家の禮として包容しようとしたからであらう。經の記載に關してかういふ儀禮を説くことは公羊穀梁二傳にも見えてゐるが、左傳はそれをすべての場合におしひろめ經に關係のない説話にも適用したものらしい。さうしてそれは「周官」に種々の祓禳が説いてあるのと互に參照すべきことであり、漢代の儒家が世に行はれてゐる呪術を、或る程度に於いて禮として容認しようとしたことを示すものであらう。さうして儒家の禮として容認することは、おのづからそれに政治的意義を與へることになるのであつて、左傳にそれに関する説話があるのも、主として之がためである。けれども、左傳の説話に於いて最も重要なのは、政治的意義の儀禮であり、さうしてさういふ儀禮の見かた取扱ひかたに左傳の精神が現はれてゐるのである。

既に述べた如く諸侯間の聘問には一定の儀禮のあることが儒家によつて説かれてゐるが、霸者の出現と密接の關係のある諸侯の會同は所謂先王之制には存在しないものであり、従つて、本來、儒家の認めないものであるから、それに儀禮のあることもまた儒家によつて説かれはしなかつた。けれども、霸者を制度化した左傳に於いては、おのづからそれに何等かの儀禮のあることを承認してゐたはずである。が、儀禮のことは後の問題としてこゝには先づ朝聘會同そのことが禮とせられてゐることを考へてみよう。それは、例へば襄公二十一年の叔向の言に「會朝禮之經也」とあり、昭公十三年にも同じ人に「明王之制」としてそのことを詳論させてゐるので知られるが、莊公二十三年の曹劌の語に「夫禮所以整民也」といひ出し、それをうけて、會以訓上下之則、制財用之節、朝以正班爵之義、帥長幼之序」といつてあるのは、其の禮とせられた意味を説明したものである。或る事件としての記載にもそのことが見えてゐるので、其の一二の例を挙げると、隱公八年に「鄭伯以齊人朝王」と記してそれを「禮也」といひ、文公元年に「穆伯如齊始聘焉」といふ話を設けてそれを「禮也」と説くと共に、「好事隣國、以衛社稷、忠信卑讓之道也」といつてある。これらは何れも經に見えないことであるから、此の意義での禮を説くために作られたものと解せられる。桓公九年の經の「曹太子來朝」について「賓之以上卿」といふ、或は十四年の經の「公會鄭伯于曹」について「曹人致餼」といふ、何れも經には無いことを書き加へ、さうしてそれを「禮也」といひ、襄公十二年の經の「公如晉」について同じく經には無い「朝且拜士魴之辱」を書き添

へ、それを「禮也」といつてゐる類も、また同じことであつて、此の例もまた到るところに見えてゐる。かういふやうに會同朝聘そのことが禮とせられるのは、一つはそれに一定の儀禮があることとせられたことに導かれたのであり、一つは霸と諸侯との、もしくは諸侯間の關係を制度化して考へ、そこに政治的秩序が存在するものと見るところに由來があらうが、それと共に、また一つは會同朝聘に道徳的意義を與へようとしたからでもある。成公十二年に郤至の言として朝聘の場合の享宴の禮について、「享以訓共儉、宴以示慈惠、共儉以行禮、而慈惠以布政、政以禮成、民是以息」といつてあるのは上記の曹劌の言や文公元年の禮の解釋と共に、かゝることに道徳的意義を與へた好例證である。勿論、かういふやうな解釋は何れも牽強附會の辯に過ぎず、會同朝聘の實際の意義には遠いものである。郤至の言の享宴から政に及び政から民に及んでゐるが如きは、其の最も甚しきものであつて、それは一つは聯想によつて觀念から觀念へ無統制に移つてゆく支那思想に通有な考へかたであるが、思想としては、本來、儒教的な道徳的意義の存在しないものにそれを與へようとしたからのことである。しかし、強ひてもそれを與へようとしたのは、一つは儒家が一般に禮といふものを同じ態度で取扱つてゐるので、それがこゝに適用せられたのでもあるが、一つは前篇第七章に述べた如く、何ごとについてもそれに儒教的意義を附與しようとする左傳述作の精神の現はれでもある。

ところが、朝聘會同が道徳的意義を與へられることによつて禮とせられるほどならば、かゝ

る特殊の儀禮の伴はない場合に於いても、諸侯相互の間に同じ意義での禮のあることが考へられるのも、自然の傾向である。隱公六年に「京師來告饑、公爲之請糴於宋、衛、齊、鄭、禮也」とあるなどは、其の例であらう。（これは經には全く見えない話である。）或はまた僖公二十二年の「伐邾、取須句、反其君焉、禮也」とか、昭公十六年の「楚子……取蠻氏、既而復立其子、禮也」とかいふやうな例もある。（この二條は經の記載によつたものであるが、反其君といひ、立其子といふのは經に記載の無い左傳の添加である。）成公九年に晉が鄭の行人を殺したのを非禮としてあるのもまた同じ考へかたである。これらの場合の禮は、概していふと、國際道義といふほどのことであつて、禮の語がさういふ意義に用ゐられたのである。隱公三年の「君子結二國之信、行之以禮、又焉用質」とある禮も、また信を示す行爲をいふのであるらしい。成公十五年の「申叔時之信、以守禮」が國際信義についていつたものであることを參考すべきである。或はまた隱公十一年の「君子が經國家、定社稷、序民人、利後嗣、守るものといつてゐる禮は、罪あれば伐ち服すれば許し、寛容の精神を以て隣國に對することでは無いか。さうして、かういふことが禮といはれたのは、列國鬭争の状態を考へるに當つては、ちのづから國際間に道義のあるべきことが思慮せられたといふ事情もあるのであらう。もしさうならば、其の意味に於いては、これもまた正統思想での儒教的禮の觀念とは一致しないものである。儒家が諸侯について禮をいふのは、諸侯を制度上の存在としてのことであり、聘禮の如きも其の意味で説かれたものである。