

の董因の言にもそれがある。次には儒教思想であつて、齊、曹、秦での説話に於ける姜氏、倍負、闞司空、季子などの言に或は詩書をひき或は禮をいひ徳をいひ義をいつてあるのがそれである。左傳には見えない衛の懿武子の語にも同じことがあり、文公の間に答へた胥臣の言といふものにもまたそれがある。左傳には無いが、史記の宋の條に見える公孫固の言も、晉語では儒教思想で書きかへてあるし、楚の條に「以適諸侯禮待之」とあるのを晉語が「以周禮享之」と改めたのも、同じ意味からである。なほ周語には文公に命を傳へた内史興の言といふものを載せてあるが、それには文公の禮を守つたことを述べて儒教思想によつてそれを讚美してゐる。(これは文公が始めて位に即いた時のこととして、また文公が王を納れたことの由來を語るものとして、作られた話のやうであるが、史記にも左傳にも見えないのみならず、晉語にも記して無いことを思ふと、晉語の記者とは別人の作であらう。或は左傳の僖公十一年に見える惠公の無禮に對する同じ人の批評といふものに誘はれたものかも知れぬ。)さうして此の三つの思想によつて從來の説話を修飾することは、後に詳説するやうに左傳の記載の全體にわたつて行はれてゐるものであり、其のうちの儒教思想については、既に述べたところからも此のことが知り得られる。さすれば晉語の上記の修飾は左傳と共通の精神から出たことであつて、たゞ文公説話に於いては左傳よりもそれが多くなつてゐるのみである。さうして前章に述べた如く齊語が前漢末の編述であることに參照して考へると、左傳もほゞそれと同時代に、たゞ國

語よりはいくらかの前に書かれたものであることが知られるであらう。

なほ新序を見ると、原を伐つた話は韓非子から、鄴を伐つた時の行賞の話は呂氏春秋から取つてあるが、天子を納れた話と鄭を圍んだ時の話とは左傳と同じであつて、それは左傳から取つたものとするに支障は無い。また説苑には、一方で城濮の役の行賞の話が呂氏春秋及び韓非子と同じであり、封狐文豹の皮の話がやはり韓非子、喻老篇から出てゐる。また歸國の後の行賞の話に於いて韓詩外傳卷三のと呂氏春秋のとが結び合はされてゐるやうな例もあると共に、他方では、衛を伐つた時の公子盧の言といふ、他には見えない話があり、史記とほゞ同じ介子推の話がありながら、其の複製とも見なすべき舟子僑の隱遁譚もある。舟子僑は左傳では所謂三罪の一として誅せられたことになつてゐる。要するに二書ともに新舊種々の説話が載せてあるが、これは此の二書の性質として當然のことである。たゞ新序卷二に幾つも見える文公の遊獵の話は儒教思想で作られたものであつて、其のうちには「神不勝道、而妖亦不勝徳」といふやうな語も見える。また説苑卷二十には文公が會盟に於いて諸侯と共に「無以美妾疑妻、以下數條の道徳的意義のあることを盟つたといふ、齊桓公の葵丘の會の話の模倣と見なすべき、物語がある。これは必しも儒教思想であるには限らぬが、それについて、君子聞之曰、文公其知道乎、其不王者猶無佐也」といつてあるところに、儒教的色彩が見えてゐる。なほかういふ傾向については、大戴禮記の衛將軍文子篇に「易行以俟天命、居下位而不援其上、觀於四方也、不忘其親、苟

思其親、不盡其樂、以不能學、爲己終身之憂、蓋介山子推之行也、とあり、さうしてそれは介子推から
隱通説話を除き去つて、其の代りに推を儒教的君子化したものであることも、參考せられよう。
此の篇は前漢後半期に書かれたものと推測せられる。これらは他に所見の無い新しい話で
あるが、それが左傳の特色をなす説話と同じ思想の所産であることが注意せられねばならぬ。
以上の考説は頗る煩雜であつたが、文公説話の發展の徑路に於ける左傳の地位を明かにす
るには、これだけのことを述べなくてはならなかつたのである。そこで、前章に説いた桓公説
話とこれとを對照して見ると、霸者としての事業にそれぞれ特色があると共に、共通の點も存
在する。文公の霸業が尊王の舉と密接な關係を有つてゐるやうに語られたのは、戰國末から
であるが、桓公に尊王思想を附與したのは、漢代のことらしいから、それは一つは文公の説話に
誘はれたのであらう。しかし桓公説話の尊王は攘夷思想と結びつけられたが、此の思想は
文公説話には無いことであつて、文公が楚を伐つてもそれを夷狄視したやうなことはないは
てゐない。桓公には山戎を伐つた話があるが、文公は狄と親近な關係を有つてゐたやうにな
つてゐる。同じく霸となつても文公には桓公の如く天下の諸侯を服屬させたやうに語られ
なかつたのも、文公説話に中國對夷狄の思想が入つて來なかつたことが主要なる理由であら
う。また桓公には會盟征戰の物語が多いのに、文公にはそれが少いが、これは主として君主の
地位に於た年數の長短によることである。また桓公の相としては一人の管仲があつたやう

になつてゐるが、文公の臣にはそれほど力のあるものが無く、幾人もの輔佐の名が傳へられ
てゐるし、文公には巡歴譚があり、それには狄でも齊でもまた秦でも婦人に關する物語が附隨
してゐるが、桓公にはさういふことが無い。さうしてそれは、説話がいろいろに變化して來て
も、其の變化の方向が戰國以前から存在した説話によつておのづから定められ、或は制約せら
れたことを示すものらしい。今日に於いて知り得られる説話は、ほゞ戰國末期のものからで
あるが、桓公については其の會盟征戰、繼絶存亡、また管仲の輔佐を得たことなど、文公につい
ては短日月の間に霸となつたこと、諸國を巡歴したことなどは、即ちさういふ説話であつて、多分
戰國時代に編述せられた幾種かの春秋に記されてゐたものであり、さうしてそれはまた春秋
時代から語り傳へられたことが戰國時代になつて漸次潤色せられたものであらう。晉が獻
公惠公時代に内亂相ついで起り、他國の干渉をうけてゐたといふ話がもし事實ならば、それが
文公即位の後、忽然としてあのやうな勢力を得るやうになつたのは、頗る解し難いことであつ
て、文公が霸となつたといふ説話の根柢に存する歴史的事實の如何なるものであつたかは、明
かかたし、諸國巡歴の如きも、豫言を以て充たされてゐる後の説話の事實で無いことが明か
であるのみならず、巡歴そのことにどれだけの事實が含まれてゐるかも問題であるが、これも
またかゝる潤色のためにもとの傳説が知られなくなつたためであらう。が、ともかくも、かう
いふやうにしてそれぞれ特色のある説話が桓公と文公とについて結成せられたのである。

しかし霸となつた理由といふやうなことに於いては同じことが語られてゐるので、一は柯の會について、他は原を伐つたことについて、信を諸侯に示したといふ話のあるのが、其の例であるが、これもまた或は、どちらかの一つが本であつて、他はそれを模倣したのかも知れぬ。さうして、もし臆測を加へるならば、これは桓公の方が本であつたのではあるまいか。霸者の性格は先づ桓公に於いて定められたらしく見えるからである。王命によつて伯となつたこと、また王から大輅彤弓矢などを賜はつたことも、兩方にある話であるが、勤王思想が先づ文公に附會せられたことから考へると、これは或は文公について先づ語られ、それが桓公にも適用せられるやうになつたものであらうかと思はれる。漢代に於ける説話の儒教化に至つては、兩者共通であり、それが左傳に於いて著しく現はれてゐることは、いふまでも無いが、これは既に述べた如く、武帝以後の思想界が儒教によつて統一せられたからである。

第三章 五霸に關する説話 其の三

襄公、繆公、莊王、及び闔閭の説話

齊桓晉文に次いで考ふべきは宋の襄公の説話であるが、襄公を五霸の一人として數へ得べきかどうかは問題である。史記宋世家には「齊桓公卒、宋欲爲盟會」と見えてゐて、襄公が齊の桓公の後を承けて霸者の地位を占めようとしたことが記してあるが、其の次に「宋襄公爲鹿上之盟、以求諸侯於楚、楚人許之、公子目夷諫曰、小國爭盟、禍也、不聽」とあるのも、楚と争つてゐた齊の地位を宋が繼承しようとしたといふ意味から書かれたのであらう。「此の書きかたでは楚が中原の盟主の地位を有つてゐたやうに見えるが、このことについては後に述べよう。」しかし、鹿上の盟に次いで行はれた孟の會に於いて、襄公は楚に執へられ、釋されて後に鄭を伐つたが、それから導かれた楚との泓の會戰で大に敗れたとある。霸業は成就しなかつたといふのである。孟の會と鄭の役、泓の戰とのことは、僖公二十一年及び二十二年のこととして春秋の經に記されてゐるのを見ると、それは古傳説に存在したものと解せられる。しかし、經には桓公没後の會盟の記事に於いて宋を首に擧げてあり、征戰の場合にも宋が指導的地位にあつたやうに書いてあるから、短い期間ではあるが、襄公は盟主として取扱はれてゐるやうに見える。そこにやはり古い傳説の精神が現はれてゐるのであらう。史記の記載に於いては、鹿上

の盟、孟の會、鄭及び楚に對する襄公の行動に對し目夷が一々それを諫め其の失敗を豫言してゐるので、それによると初から襄公の影は薄かつたやうに思はれるが、これは執へられたり敗戦したりしたといふ傳説に本づいて後から作られた話に違ひない。史記には採られてゐないが、公羊傳にも孟、霍の會について目夷の諫と襄公がそれを聽かなかつたこと、並に公が楚に執へられたことについての説話とが載せてある。これもまた同じ意味で作られたものであらうが、たゞそこには豫言めいた話は無い。ところが左傳では此の豫言が史記よりも多くなつてゐる。史記の目夷の諫言や豫言が文章までも殆ど其のまゝ取つてある（たゞ鄭の役の場合のは諫めたものを大司馬固としてあるが、倍公二十一年には、小國爭盟、禍也、の次に史記には見えない、宋其亡乎、幸而後敗、が附加してあり、十九年にも目夷に、將以求霸、不亦難乎、得死爲幸、といはせてある。なほ其の外にも十六年に周内史叔興が襄公に答へた言として、君將得諸侯而不終、と記してあり、二十年には縁もゆかりも無い臧文仲に、宋襄公欲合諸侯を聞いて、鮮濟と評させてある。これは左傳が史記の記載に現はれてゐるやうな思想を一層發展させたことを示すものであつて、其の逆の徑路は考へられない。左傳の思想が、經に現はれてゐるやうな古い傳説とは、精神を異にするものであることは、いふまでも無からう。なほ、倍公十六年の隕石や六箇退飛の記事は叔興の豫言を作る好材料となり、十九年の、邾人執郈子用之、を襄公のさせたこととしたのも、目夷に豫言させる機會を作つたのであらう。少くとも後者については、

經には左傳の如き意味は見えてゐない（前者については後章參照）。そこで、史記や左傳では襄公は殆ど霸といはれる資格が無いことになつてゐるから、さういふ思想からいふと、襄公を五霸の一人に數へることは妥當で無いやうに見える。その加へて無い説のあるのは、此の故であらう。けれどもまた、一方でそれを加へる説のあるのは、或は五霸をほゞ同時代のものとしようとしたためでもあらうが、また春秋の經の精神が繼承せられたためでもあるらしい。

ところで、史記には所謂宋襄の仁の物語があり泓の敗戦を其の故としてゐるらしいが、一方で襄公を目夷の諫を聽かず豫言に耳をかさずして霸となることに焦心したもののやうに記してあるのは、此の物語の精神とは矛盾してゐる。一つは襄公を儒教的君子人としたもの、他はそれに反するものだからである。宋襄の仁として世に傳へられてゐる物語は、韓非子外儲説篇に見えてゐて、そこには仁義に親しむもの、禍として法家眼からそれを評してあるが、それとは違つて、公羊傳が、臨大事而不忘大禮、とし、雖文王之戰、亦不過此、と激稱してゐるのは、儒教眼から視たものである。戰の敗れたのは、有君而無臣の故であり襄公の罪では無い、といふのが公羊傳の説である。太史公も、襄公既敗於泓、而君子或以爲多、傷中國闕禮儀、襄之也、宋襄之有禮讓也、といつてゐるが、襄公を讚美することは、ほゞ公羊傳と同じであるから、多分、其の思想を繼承したものであらう。のみならず、太史公は、襄公之時、修行仁義、欲爲盟主、其大夫正考父美之、といひ、仁義を修めたことを霸たらんと欲した襄公の行動の全體に及ぼしてゐるが、これは霸

となることに焦心したといふ世家の一半の記載とは一致しないものであることを思ふと、泓の戦の襄公に對する批評を其のまゝ公のすべてにおしひろめて適用したものであらう。但し穀梁傳には此の物語に對する批評は無く、其の代りに戦の動機を孟雱の耻に對する報復として見、そこから戦ふべからざるに戦つたものとして襄公を非難してある。儒家の見解も一様では無かつた。本來、此の物語は襄公の敗戦の傳説に本づいて仁義を嘲り儒家を讒笑せんがために作られたものであり、法家もしくは道家の間から現はれたものらしい。仁義を行つたために失敗したといふことは、法家もしくは道家の思想からのみいひ得られることであつて、韓非子、五蠹篇、淮南子、汜論訓、說山訓、及び人間訓に見える徐の偃王の説話などにも其の例があることを思ふと、此の推測に誤はあるまい。儒家の態度としては、道を行つたために敗戦したといふ説話が作られたとは考へられないであらう。(此の話が事實で無いことは話そのものから明かである。)然るに後の儒家は、仁義を行つたといふ話であるために、それを逆用して却つて襄公を讚美する具とした。しかし敗戦そのことは蔽ひ難い傳説上の事實であるために、公羊傳の如く苦しい辯解をしたり、穀梁傳の如く顧みて他をいつたりしなければならなかつたのであらう。かういふやうにして作られた物語と同じく襄公の失敗の傳説を基礎としながら別の思想からそれを當然視した諫言や豫言の話とが、二つともに採られたため、史記の記載には上記の如き矛盾が生じ、其の記載の一半と太史公の言との間にも齟齬ができたので

ある。たゞ史記に於いて注意すべきは、目夷に、兵以勝爲功、何常言與、といはせ、襄公の態度に對立するものとしての戰國的兵家的見解を明かに浮き上がらせたことである。

そこで、左傳を見ると、一方で泓の戦に關して史記と同じ物語があり、また倍公八年に襄公と目夷とが儒教的道德思想によつて互に位を讓つたといふ話を載せてあるので、それがために襄公には仁君の面かげがあることになつてゐるが、それと共に、史記と同じく諫を用ゐざる不明の君として、また十九年には上に述べた鄒子の話に於いて、不仁の君として襄公を描いてゐる。此の八年と十九年の話は史記には見えないことであるから、それが加はつてゐるため、襄公の矛盾した二面が史記よりも一層強く示されることになつた。のみならず、泓の戦に於ける目夷を、史記と同じく、但しそれよりも一層強調せられた言辭で、戦は勝つたためのものであると主張する兵略家のやうに寫しながら、十九年の曹を圍む條に於いて史記には見えない一挿話を點出し、戦ふには先づ徳を脩めねばならぬといふ儒教思想によつて目夷に襄公を諫めさせてゐるから、目夷にもまた矛盾した二面があることになつた。儒教的君子人としての襄公には兵略家たる目夷が反對し、征戰を以て霸たらんとする襄公をば儒家めいた目夷が諫めてゐるのである。これは史記の記載をもとにしてそれを修飾し誇張したと共に、儒教的色彩を目夷の一面に加へたからのこと、見なくてはなるまい。左傳の襄公説話が如何なるものであり如何にして構成せられたかは、かう考へるとほゞ明かになるであらう。(孟の會の時に、

目夷が楚は夷國で義を知らぬから、兵車之會をせよといつたけれども、襄公は楚と、乘車之會を約したからといふので、それを聽かなかつた。ために、楚に執られたといふ話が公羊傳にある。泓の戦の話と精神を同じくするものであるから、多分、そのつくりかへであらう。また呂氏春秋孝行覽長攻篇には、越が餓えて吳に食を求めた時に、伍子胥がそれを拒絶して越を伐てと進言したに拘はらず、吳王夫差は、此の如きことは不仁不義の行であるとして、それを聽かず、越の乞を許して食を與へたがために、後つひに越に滅ぼされるやうになつた、といふ話があつて、これも宋襄の仁のと同工異曲の物語であるが、史記の説話に於いて襄公の態度と戰國的精神との對立が明かになつてゐる點は、或はこれを學んだものかも知れぬ。

次には秦の繆穆公の説話を考へねばならぬ。繆公が西戎に霸となつたといふことは呂氏春秋不苟論不苟篇にも記されてゐて、同じことが史記の秦本紀にも左傳の文公三年にも見えてゐる。しかし霸といふのは本來諸侯の盟主となり諸侯に對して指導的地位を占めるもの稱呼であり、さうして其の諸侯は中國の諸侯でなければなるまいから、西戎に霸となるといふことは霸の本義に背くものであらう。秦本紀に繆公の死後に於ける「君子の評といふものを載せてあるが、其のうちに、東服強晉、西霸戎夷、然不爲諸侯盟主」といふ語がある。これは繆公が霸者になり得なかつたといふのであるから、霸戎夷は實は眞の霸では無いとせられたのである。韓詩外傳卷六に繆公を、小霸としてゐるのは、之がためかと思はれる。また秦本紀に、遂

霸西戎といひ、それを承けて、天子使召公過賀繆公以金鼓と記してあるが、桓公や文公の霸となつた時の賜とは違つてゐるやうに記してあるところに、繆公を眞の霸として取扱はないことが暗示せられてゐるかも知れぬ。たゞ孔子世家に見える孔子の言といふものに繆公を評して「秦國雖小、其志大、處雖僻、行中正」といひ、また百里奚に國政を委ねたことをも讚美し、さうして「雖王可也、其霸小矣」といつてあるから、思想の上には、繆公を普通の意義での霸とする見かたもあつたらしい。左傳僖公十五年の晉の陰飴甥の言に「秦可以霸」とあるのも、此の點に於いて參考せられよう。しかし史記を見ると、繆公は所謂中原に其の權威を樹立したやうには記してない。晉の惠公や文公を援けて位に即かせたことはあるが、文公が霸であつた間は、それと對抗せず、其の死後には晉と戰つて二たび敗れ、一たび勝ち、其の勢力相如くものであつた。だから、東服強晉といふのは當らぬ評である。秦本紀でも、繆公の事迹を叙する場合には、秦用由余謀、伐戎王、益國十二、開地千里、といひ、それを承けて、遂霸西戎と書いてあり、霸は西戎に對するものとなつてゐる。然るに左傳には戎のことが無く、晉を伐つて勝つた記事のすぐ後に、遂霸西戎の語を着けてあるが、晉に勝つて西戎に霸となるといふのは無意味である。さうして史記では晉に勝つたことが戎を伐つたことの前に記してあるのと、左傳の記事には文章までもそれと同じところがあるのを見ると、左傳は史記の文をとりながら戎に關することを削除したものであつて、それがために上記の如き記載の生じたことが知られる。始めからかう

いふ無意味なことの書かれるはずは無い。

そこで問題は、左傳が何故に戎に關することを削除したかであるが、それは繆公の霸を晉に勝つたことと關係させて説かうとしたからではあるまいか。史記は西戎に霸となつたのは由余の謀を用ゐたからだといつてゐるが、左傳はそれとは違つて、遂に西戎をうけて、用孟明也といひ、霸となつたことについて、晉に對する戰爭に深い關係のある孟明の名を擧げてゐるのでは無いか。左傳は更に此の語の次に、君子是以知秦穆公之爲君也、舉人之周也、與人之壹也、といひ、孟明に信任したことを讚美してゐるので、それは史記の君子……曰嗟乎秦繆公之與人周也を敷衍したものであるが、たゞ史記は此の句を晉に勝つた時の繆公の行動に關係させて記してゐるのに、左傳は其の語を取りながら其の意義を一轉し、また霸となつたことをいつた後にそれを説くことにしたのである。さすれば、これもまた上記の推測を助けるものであらう。もしかう考へ得るならば、左傳には繆公を中原に勢威を及ぼした眞の霸者としようとする意圖が潜在してゐるのであつて、上に述べた陰飴甥の言も、それと一脈の相通ずるところのあるものであるが、一方では舊來の因襲によつて、新西戎の語を用ゐたため、文面の上には互に齟齬する二つの思想が現はれることになつたのである。歴史的にいへば、此の意圖は孔子世家に見えるやうな思想から展開せられたことであり、孟明の名を擧げたのも、一つは孔子の言にある百里奚から轉じて來たものと見られるが、かういふ思想の生じたのは、西戎に霸となつたと

いはれてゐたため、其の霸の名に重きを置いたところから、却つて、西戎を遺却するやうになつたものと推考せられる。また呂氏春秋には、西戎に霸となつたのは法を嚴にしたためであるやうに記してあるので、これは法家的の思想であるが、史記では、秦本紀に於いては上記の如く説いてあると共に、孔子世家に於いては、上に述べた如く、霸となつた理由についても別の見かたがしてある。左傳は霸の意義に於いて後者に從ひつゝ、霸となつた理由については、それを晉に對する戰勝に歸したのである。けれども、それは左傳の思想上の取扱ひに過ぎないので、繆公の事迹としての説話はそれとは一致せず、中原に霸となつたやうなことは少しも語られてゐない。文公六年に見える繆公の死後に於ける、君子の評といふものに、秦穆之不爲盟主也、宜哉、といつてあるのは、上に引いた秦本紀の文の一句を其のまゝ取つたのではあるが、上記の意圖とは矛盾してゐる。それにも拘はらず、此の評語が取られてゐるのは、霸者となつたことが事迹として傳へられてゐなかつたからであらう。但し、秦本紀の「西戎戎夷をば取らなかつたので、そこに意味があるのかも知れぬが、其の代り左傳の意圖には最も適切な語である、東服疆晉をも棄てねばならなかつたのは、此の二句が對稱的に用ゐられてゐるからでもあつたらうか。史記によりながら、變つた思想で繆公を取扱はうとしたため、かういふことが起つたのである。穀梁傳には、僖公三十三年の經の文について、狄秦也といふ解釋がしてあり、公羊傳でも同様であるが、これは道德的意義で秦の出師を非難したものであるものゝ、かういふこ

とが考へられた根柢には、秦を西戎の霸、もしくは西戎そのものとする思想が潜在したのではあるまいか。

秦の領土に關する左傳の記載に於いても、また史記のと一致しない點があるので、そこにもやはり左傳の上記の精神が現はれてゐるかも知れぬ。秦本紀にも晉世家にも、繆公が晉の惠公の即位を後援するに當り惠公が其の報酬として河西の地を秦に與へる約束をしたが、即位の後に至つてそれを實行しなかつたといふことが記してある。左傳の僖公十五年に「晉侯、賂秦伯以河外列城五、東盡虢、南及華山、內及解梁城、既而不與」とあるのは、之に應ずるものゝやうであるが、内は河内、即ち河東をいふのであらうから、これは河西の地では無く、また河外として記されてゐる諸城の地も其のすべてが河西と呼ばれるべきものかどうか、東盡虢略といふやうな書きかたから考へると、頗る疑はしい。だから、これは左傳の作者が史記の説話を改作したもの、と認められる。此のことが惠公の即位した僖公の九年もしくは其の翌年の説話に見えずして、こゝに書いてあるのも、此の點について史記に従はなかつたことを示すものである。秦本紀にはまた、其の後に起つた兩國の會戰に於いて晉軍が敗れ、惠公が捕虜となつた時、釋されて歸るを得たために河西の地を秦に獻じたことが見え、それを承けて、是時秦地東至河」と記してある。晉世家にはこのことが書いて無いが、それは、多分、偶然の遺脱であらう。ところが左傳には全く此の話が見えず、其の代りに、僖公十五年の十一月、即ち秦本紀に晉惠公が河

西の地を秦に獻じたとしてある月にかけて、於是秦始征晉河東、置官司焉、といふことが記されてゐる。これは秦本紀の説とは明かに齟齬してゐるが、於是の文字がありながら、何等それを導き出す記事が其の前に無く、突如としてかう書き出してあるのが甚だ解し難いことを思ふと、これは秦本紀の「秦地東至河」によつてそれに一轉化を施したものであることが推測せられる。即ち東方に於いて河までの地域が新に加はつたといふのを改め、河から其の東方に進出したことにしたのである。さすれば、河西の地を晉から得たことを記さなかつたのも、之がためであつて、河西は初から秦の有であつた如く見せようとしたのであらう。上に述べた如く、晉が河西の地を秦に與へることを約して實行しなかつたといふ史記の記載を取らず、其の地域を河外及び河内に改めたのも、此の故であつて、所謂河外が河西でないことは、これから逆に推測し得られる。これは左傳の記載を論理的に整頓したものと、しての觀察であつて、やゝ妥當で無いやうでもあるが、それには類例がある。女樂を遣つて戎王を惑溺させ、又たそれによつて由余を得たといふ、呂氏春秋貴直論雍塞篇にも上記の不苟篇にもまた、韓非子十過篇にも見え、秦本紀にも採つてある、有名な説話が左傳には載せて無いが、これは、上に述べた如く、戎を伐つたことの抹殺せられてゐるのと關係があるらしく、戎を伐たないことにしたため、其の由来としての説話までも抹殺したのである。だから、此の二つの場合については、かういふ觀察をなし得るのである。さうしてかう考へることが許されるならば、左傳は秦の晉に對する勢

力を史記よりも大きくしてゐるのであつて、そこに上に述べた思想と相關するところがある
と見ても大過はあるまい。

以上は繆公を霸とすることの意義に關して左傳が史記の記載に本づきながらそれを變改
したことを説いたのであるが、左傳と史記との同じ關係は他のことについても亦たいひ
得られる。僖公十五年の晉の飢饉に際して繆公が食物を贈つたといふ話は史記には記して
ないが、これは十三年に見える同じやうな話の複製であつて、左傳に於いて新しく附加せられ
たものと見なすべきである。十三年の記載の一半は晉世家の同一文章であるが、十五年の
に見える繆公の言は、晉世家には惠公を釋した時にいつたとしてあるものであるから、これは
左傳が晉世家の文章をとつて、前者は其のまゝに、後者はそれを別の話に移して用ゐたものと
解する外は無い。なほ十三年の子桑の語は秦本紀のを修飾したものであつて、それを晉世家
からとつたものと結びつけてある。文公元年の繆公が穀の戦で晉軍に破られた孟明を罪せ
よといふ左右の言を斥け敗戦は孤之罪也といつたといふ話も、史記には無いが、これは秦本紀
とほゞ同じことの記してある僖公三十三年の記載をくりかへしたものであり、史記に本づい
た左傳の造作に違ひない。それから僖公十四年の晉が秦の饑饉に際して其の糶の請を拒絶
したといふ話の慶鄭の言、十五年の陰飴甥の言、及び晉に穀を贈るについての繆公の語は、何れ
も晉世家のまた文公三年の霸となつたことについての君子の評、六年の繆公の死後に於ける

君子の言は、何れも秦本紀の記載と同じ意味もしくは同じ文字でありながら、それに儒教思想
が加はつてゐるが、これもまた前二章に説いた幾多の類例と共に、史記の記載を左傳が修飾し
たものとしなければならぬ。文公二年にある孟明の施政と晉の趙成子のそれに對する批評
ともまた儒教思想によつたものであるが、これは史記に全く見えないことであつて、左傳の創
意らしい。また上記の慶鄭の言、三十三年の孟明の語のうちにある豫言めいたことも、史記に
は見えないが、これもまた同じ理由から同様に見なすべきものである。

ところで左傳は、十五年に繆公をして、姑樹德焉、以待能者、といはせてある如く、繆公その人を
儒教化し君子化してゐるが、それと共に、三十二年及び三十三年に見える如く、鄭を伐つに當つ
て蹇叔の諫をきかず、其の師が周に對して禮を失した、といふやうな話をも記してゐるので、其
の間に思想の齟齬がある。これは前者が左傳の創意であるのに、後者が舊來の説話であるか
らである。後者は穀の役の敗戦を誘致したとせられてゐるものであつて、それは呂氏春秋先
識覽悔過篇に見え、左傳にあるやうな敗戦の豫言も既にそこに記されてゐるし、また公羊傳に
も穀梁傳にも史記にもまた淮南子人間訓にも、幾らかづつ變つた形で現はれてゐるが、左傳は
呂氏春秋の系統をうけたものである。たゞ穀の北陵が文王の風雨を避けたところであると
いふ話は公羊傳によつたものであり、孟明などの將軍の名については史記を參考して書かれ
てゐるやうであるが、北陵の外に南陵の名を擧げてゐるのは、呂氏春秋に見える南岸北岸の語

に由來があり、周文王に對する話として新に夏后阜を附會したものらしい。百里奚の名の見えないことも鄭の商人の言行に關することも、左傳は呂氏春秋の説に従つたものであつて、特に後者については呂氏春秋の記載を豫想しなくては解し難い文字がある。史記の説話は、呂氏春秋に見える蹇叔の外に百里奚を挙げ將軍をも此の二人の子としてある點に於いて、穀梁傳及び公羊傳と同じである。しかし呂氏春秋のが此の説話の原の形を保つてゐるといふのでは無いので、鄭の商人との交渉の場合に三人の將軍の名を挙げ、「三帥」といふ語をも用ゐてゐるのを見ると、出師の時の物語に蹇叔の子の二人のこのことのみ記してあるのは、多分、百里奚の子のことが遺脱してゐるのであらう。淮南子人間訓にも、やはり孟明を主將とし、又た「三率」の語の用ゐてあることが、參考せられる。さすれば、史記の記載が此の點では却つて原の形に近いものである。左傳にはこの話に於いても、繆公が後に過を悔いたといふことが説いてあるもので、それもまた呂氏春秋に既に見えてゐることであるが、これは必しも儒教思想から來たものとは限らない。なほ繆公の儒教化に反するものとしては、文公六年の殉死の物語を挙げ得るが、これはほゞ史記と同じであつて、たゞそこに見える殉死者の多數であつたといふことが書いて無いのと、上に一言した如く、それに對する「君子」の評言に儒教思想の潤色が加はつてゐるのとが違つてゐるのみである。のみならず、史記にも従つて左傳にも記してある如く、詩の秦風の黃鳥は此の物語によつたものゝやうであるから、これは詩の編修せられた前から既に傳

説として存在したものらしい。それが左傳の儒教化の精神と一致しないのは、當然である。だから、左傳もこゝでは、上記の「君子」の評言によつて、繆公の行動を儒教思想に背反するものとしてゐる。

更に考ふべきは、左傳には上に述べた如く、繆公が女樂を戎王に遣つたといふ物語が載せて無いことについてである。此の物語は隣國に聖人のあるのは敵國の憂であるといふ戰國思想と、隣國の政をみだし其の君臣を離間する戰國的術策を正當視する考とから生まれたものであつて、儒教思想とは矛盾するものであるから、繆公を儒教化しようとした左傳がそれを取らなかつたのは、こゝに意味があるやうに見えるかも知れないからである。特に史記では此の物語に反儒家思想、道家思想が附會せられてゐるので、中國の亂れるのは仁義禮樂法度によつて治めようとするからであり、戎は治まる所以を知らずしておのづから治まるのであるといふ由余の言にそれが見えてゐるから、直接に繆公に關することでは無いけれども、左傳の作者は此の點で此の物語を斥けたのでは無いかといふことが考へ得られるやうでもある。しかし左傳は、桓公や文公についても、襄公についても、既に説いたところでは知られる如く、一方で彼等を儒教化すると共に、他方ではそれを傷ける説話をも載せてゐるのであるから、かういふ觀察は當を得たものではあるまい。特に由余の言は、韓非子「十過篇」では、儉素であつた上代には天下が治まり文章を重んずるやうになつてから亂れて來た、といふ意味になつてゐて、それ

は寧ろ墨家の思想とすべきものであることから考へても、かういふことは如何やうにも附會し得られるものであるから、それに拘泥する必要は無かつたはずである。だからそれよりも寧ろ此の物語の取られなかつたのは、上文に述べたやうに、全體として、戎を伐つたことを默殺しようとする意圖が左傳の作者にあつたからと見る方が妥當であらう。(史記の由余の言は、そこに黄帝が禮樂法度を修めたといふことがあるのを見ると、戰國末か漢初かに作られたものであらう。)もつとも全體に、左傳の繆公に關する記載には、史記よりも説話が少いので、孟子萬章篇にも見えてゐて可なり古くからの傳説らしい百里奚の用ゐられた話も、また呂氏春秋仲秋紀愛士篇や韓詩外傳卷十に記されてゐる馬を食うたものに憐を加へたがため其の報恩をうけたといふ話も、史記にはあるが、左傳には無いことを思ふと、戎王の話の取られなかつたのも、亦た或は其の例として考へることができるとも、知れぬ。が、それはどう考へられるにしても、左傳の繆公が儒教的君子と戰國的君主との二面を有つてゐること、さうして前者が左傳の創意から出たものであることは明かであらう。(女樂を遣るといふ話の意義については後章に説くであらう。)

次に問題とすべきは楚の莊王である。が、それを考へる前に成王について一言して置く必要がある。といふのは、楚世家に成王の即位を記し、初即位、布德施惠、結舊好於諸侯、使人獻天子、天子賜昨、曰、鎮爾南方、夷越之亂、無侵中國、於是楚地千里、とあつて、之によると成王を霸者として

視ようとする考があつたやうに見えるからである。天子から賜があつたといふことは晉文公秦繆公の説話にも其の例があり、特に、賜昨は齊桓公のと全く同じであることが注意せられる。もつとも上記の天子の命によると、楚は南方の夷を統御すべきものとなつてゐるので、そこに霸者、即ち中原の諸侯の盟主の概念とは一致しないところがあるのみならず、此の思想は楚そのものを夷狄視する考から出てゐるやうであるが、他方で好を諸侯に結ぶといふことはいはれてゐる點に霸者のおもかげが見えてゐる。なほ、上にも言及した如く、宋の襄公が霸とならうとした時に諸侯を楚に求めたといふことが宋世家にあるが、これは成王を霸者として書いたものと解せられる。宋世家にはまた、成王無禮、有以知其不遂霸也といふ鄭の叔瞻の言が載せてあるが、これもまた、遂げなかつたとはしたけれども、霸として取扱はうとする態度が其の根柢に潜在してゐるのであらう。要するに、楚を南方の夷とするのと、霸となり得るほどな強國とするのとの二つの考へかたが混和せられたゝめに、かういふことがいはれたのである。しかし天子に獻じ、又た昨を賜はつたといふことは、桓公説話にも見えてゐる楚世家にも載せてある、楚が王室に賦を納れなかつたといふ話とは矛盾してゐるのであるから、これは新しい取扱ひかたであり、多分、史記に始めて現はれたものであらう。何故に成王がかう取扱はれたかは明かでないが、春秋の經にも、僖公元年(成王十三年)に始めて楚の名が現はれ、從來荆と記されてゐたのが、かう改められてゐるので、それは成王の時から楚の勢力が強盛になつた

やうに考へられてゐたからのことらしく、また桓公文公襄公の説話にも中原に霸となるには楚との争が伴はねばならなかつたやうに語られてゐるのを見ると、此のころからの楚を中原の霸者に對立するものとして視るやうになつてゐたからであらう。成王を霸者と見なすやうな考へかたは、その更に一轉したものであつて、霸者に對立するものが霸者そのものになつたのである。(楚世家に「齊桓公始霸、楚亦始大」とあるのは、楚の強大を霸者の始めて起つた時からとしたのであつて、此の考へかたから派生したものであり、齊楚を對立させることが特に強められたものである。さて左傳の僖公二十一年及び二十二年に上に引いた宋世家の二條の記載と同じことの見えるのは、史記に從つたものと推定すべきである。十八年に、鄭伯朝于楚とあるのは、後になつて鄭が半ば楚に服事してゐたため、其の起原を説くために書かれたことであるが、成王に關する上記の見解に誘はれた構想であらう。詳言すると、これまで霸としての齊に服事してゐた鄭が、前年に桓公が死んで齊が霸の地位を失つたため、其の敵であり對立者である楚に朝するやうになつたといふのである。これは經にはもとより、史記にも記されてゐないことであり、左傳の創案と見なされる。

ところが、莊王になると明白に霸として取扱はれてゐる。呂氏春秋不荀論貴當篇や韓非子、喻老篇には「遂霸天下」と記され、韓詩外傳にも、卷二には莊王に任用せられたといふ孫叔敖の話をして、孫叔敖治楚三年、而楚國霸といつてあり、また卷三にも孔子の言として、楚莊王之霸、其

有方矣、制節守職、反身不貳、其霸不亦宜乎、といふことが載せてある。孔子の言の附記してある韓詩外傳の莊王の話は、史記及び左傳の哀公六年の條では昭王のこととなつてゐるが、何れに於いても孔子の語が楚昭王通または知大道矣、其不失國也宜哉、となつてゐて、霸の文字が無いのを見ると、これは莊王を昭王に改めたため、變改であらう。(韓詩外傳のは、王が病んだ時に河に鱉れといふ卜の言を聽かなかつたけれども病は癒えたといふ話であり、史記のは、災異の兆があつたので禍を臣下に移す呪術を行へといふ周の太史の言を用ゐなかつたといふ話がそれに結びつけられ、それがために叙述がやゝ混亂してゐるが、同じ主題の話を重ねてゆくことは説話の變化の徑路に於いて數見るところであるから、史記の話は韓詩外傳のよりも後のものに違ひない。左傳は史記の二つの話をそれぞれ別のものとして叙述してゐると共に、韓詩外傳の文字を取つたところもあり、また其の何れにも見えない夏書といふものからの引用語もある。史記のに本づいてそれを潤色したものであることは明かであらう。)また淮南子汜論訓にも孫叔敖に信任して霸となつたとある。それから史記を見ると、楚世家には莊王について霸の語を用ゐては無いが、陳を伐つて其の地を縣とした時に王を諫めたといふ申叔時

の言に「何以復令於天下」とあるから、やはり王を霸者として見る考があつたはずである。此の諫によつて陳を復したとあるのも、所謂存亡を霸者の任とすることが聯想せられてゐるので、無からうか。また秦本紀には莊王の時のこととして、當是之時、楚霸爲會盟、合諸侯、と明記し

である。なほ淮南子人間訓にも上記の陳を復した話について、諸侯聞之、皆朝於楚、といつてあるから、やはり莊王を霸としたのである。ところで、左傳では宣公十一年の上記の申叔時の諫に、諸侯之從也、討有罪也、……以討召諸侯、といふことがあつて、それは即ち莊王を霸としたものであり、また十四年には孟獻子に楚を大國といはせてあるが、後にいふやうに大國は霸者の國の稱呼として左傳には用ゐてある。二年に、鄭……受命于楚、伐宋、とあるのも、十一年に鄭の子良に楚を晉と對稱させてあるのも、みな左傳が楚を霸者の國として取扱つてゐることを示すものである。さすれば、莊王は左傳に於いては明白に霸となつてゐるといはねばならぬ。しかし、莊王が中原の諸侯の盟主となり諸侯がそれに服事したといふやうな具體的な説話は、どの書にも記されてゐない。春秋の經にもたゞ宣公十一年に鄭陳と辰陵に盟つた話があるのみである。鄭や陳が其の威歴に服し宋が其の兵を蒙つたことはいふまでもなく、宣公十五年の經にある如く魯が莊王の許に使を遣はしたやうなこともあるが、中原の諸侯が莊王を霸と仰いだらしい形迹はどこにも無い。上記の秦本紀に、爲會盟、合諸侯、とあるが、これは霸の稱呼を用ゐたがために、それから導かれた文字に過ぎず、淮南子人間訓のも、第一章に引いた、齊桓繼絶而霸、と同じ考へかたから書かれたものであつて、諸侯の楚に朝した説話などがあつてそれによつたものでは無い。左傳に於いても同様であつて、上に引いた申叔時や孟獻子の言は、莊王が霸であつたといふ概念に本づいて書かれたまでのものであることは、明かである。さす

れば、莊王を霸とすることは、本來、むりな話であるが、これは齊や晉に對立するものとして楚を視たところから來たことであらう。上記の子良の言は即ちそれを示すものであると共に、また楚が眞の霸とせられてゐないことを語るものでもある。霸が同時に二人あるはずは無いからである。

しかし、莊王が兵を周郊に觀して鼎の輕重を問うたといふ楚世家の物語は、霸とするよりも一步を進めて、王位を視ふ意あるものとしたやうである。特に、在德不在鼎といひ、周德雖衰、天命未改、鼎之輕重未可問也、といふ王孫滿の語は、かう解しなければ無意味である。此の物語は「下世三十、卜年七百」といふことの記してあるのを見ると、早くとも周室滅亡の後に作られたものであることがわかるが、それは桓公が封禪を行はうとしたといふ話と同じやうな理由から同じ時代に現はれたものか、又は楚の君主のみが特に古くから王と稱してゐたやうに傳へられてゐることに誘はれて生じたものか、何れかではあるまいか。もし前者ならば、それは莊王が霸とせられてゐたことに基礎があるのであらう。此の物語は左傳の宣公三年にも見えてゐて、其の文章は概ね史記と同じであり、たゞ王孫滿の言に史記に無い語が加はつてゐるのみである。それが史記に本づいた記載であることは、かゝる場合の多くの類例から見ても疑があらまい。「周鼎説話そのものについては舊稿、漢代政治思想の一面に私見を述べて置いた。」とところで左傳には、呂氏春秋似順論似順篇にある陳が兵備を修めるために民が服してゐな

いのを知つて莊王がそれを伐つて取つたといふ話、恃君覽驕志篇及び韓詩外傳卷六にあるみづから省みて徳の無いことを憂へたといふ話、呂氏春秋審應覽重言篇及び韓非子喻老篇に記されてゐる即位の後の三年を爲すこと無くして過したといふ話、また韓詩外傳卷二にある樊姫の言から孫叔敖が推舉せられるやうになつたといふ話、卷七の過のあつた臣下を庇護したために其の報恩をうけたといふ話、卷十の孫叔敖の直諫によつて晉を伐つことを止めたといふ話、或はまた淮南子道應訓の詹何に治國の道を問うたといふ話、などの何れも見えてゐない。これらのうちで第三のは、日夜淫樂に耽つたといふことを附加して、史記に取つてあるが、其の他のは史記にも載せて無いのを見ると、これもまた左傳が史記によつて書かれたからであるまいか。勿論、文公十四年にある闕克及び公子燮の物語、また成公二年にある莊王が夏姫を納れようとしたのを諫によつて止めたといふ話は史記には無く、文公十六年の庸を、宣公五年の若敖氏を滅ぼした時の説話も、史記には見えないが、史記に無い説話を附加することは左傳の一般の例である。(成公二年の話は新序卷一に見えてゐるが、これは新序が左傳から取つたものと解せられる。)宣公九年乃至十一年の陳に關する記載は陳世家と楚世家とにより、たゞ後の場合に於いて陳世家に見える孔子の言を削り、却つて前の場合に於いてそれには見えない孔子の言が載せてあるが、それに特殊の理由があるとは思はれぬ。十一年の申叔時を責めたといふ話に、初には楚子と書きながら、突如として、王の語を用ひてゐるのは、陳世家の文

字を襲用したからであるらしいことが、注意せられる。次に十二年の鄭を伐ちまたそれを許した話は、鄭世家とは少しく違ふところがあるが、楚世家とほぼ一致してゐる。此の話は公羊傳及び韓詩外傳卷六にもあるが、文章の上ではそれと左傳のとは聯絡が無い。なほ鄭を助けるために出動したといふ晉軍に對する鄭の戦の記事は頗る精緻であつて、兩軍の何れの側にも和戦兩様の主張があり、それがために兩軍の間に種々の交渉が行はれ、種々の曲折を経ながら遂に開戦せられた情勢が、細叙せられてゐるが、これは史記には全く見えないことである。しかし最初に記してある晉軍の編制は晉世家の記載とほぼ同じであり、晉軍が敗れて歸つた後に其の將桓子が責を負うて死を請うた時の話も、文章は違ひ人の名などにも齟齬するところはあるが、晉世家に記されてゐるものであることを考へ、さうしてまた公羊傳及び韓詩外傳卷六に、戦を非とする意見がありながら戦はざるを得なかつたといふ話があり、晉軍が破れた時のこととしてそこに記してある「爭舟而指可掬也」の句が別の場合のこととはせられながら、左傳に用ひてあるのを見ると、左傳の上記の叙述は、其の資料として史記の記載を取つてゐると共に、公羊傳及び韓詩外傳の説話に示唆せられて新しく構想せられたものであることが推知せられよう。戦に勝つた後の莊王の言は、儒教思想によつて作られたものであるが、それは公羊傳及び韓詩外傳に「百姓何罪」といつて退軍したといふ話に淵源があらう。しかし其の儒教的な言辭は、楚を評して徳立ち刑行はれ典禮の正しい有道の國であるといつてゐる晉

の隨武子の言と共に、左傳の創意であることが、上文に數述べた類例からも知り得られる。晉の欒武子の言にある子犯の語、また上記の桓子の請に關しての士貞子の諫言にある文公の語が、何れも僖公二十八年の記載と照應するものであることも、またそれらが左傳の作者の構想であり、或はそれによつて潤色せられてゐることを證するものである。それから、宣公十四年の宋が楚の使を殺したことに關する說話は、史記には見えないものであつて、呂氏春秋恃君覽行論篇の所説から出てゐるやうであるが、十五年の宋を伐つた時の話は、呂氏春秋にも韓詩外傳卷二にもあることながら、左傳のは鄭世家及び宋世家の記載を修補潤色したものとすべきである。要するに、左傳の莊王に關する說話は主として史記のを取つたものであるが、まゝ韓詩外傳や呂氏春秋によつて書かれたところもあるのである。さうして左傳の創案とすべきものは概ね儒教思想から成立つてゐる言辭であつて、隨武子に楚を有禮の國といはせたり、宣公十二年に莊王や孫叔敖に詩を引き成公二年に巫臣に周書を引いて語らせたりしたのは、其の最も著しきものである。これは楚を中國視するものであると共に、莊王を霸とする考へかたを道德的見地から支持したものであつて、戰に勝つたのも霸となつたのも儒教の道が實現せられたからであるといふのが其の精神である。莊王の君子化儒教化は公羊傳にも韓詩外傳にも既に其の萌芽は見えてゐるので、鄭を教した時の王の言として、篤於禮而薄於利、または重禮而賤財といつてあり、淮南子繆稱訓に同じく王の語として、有德者受尊爵、有功者受甘田

宅、といふことが記してあるのも其の例であるが、左傳ではそれが明かな形となつて現はれてゐる。

なほ附言すべきは、楚語に見える莊王の太子の教育について、士聲及び申叔時が王に對へた言といふものゝことであるが、それには、或は堯舜啓湯文王の故事をひき、或は詩禮樂春秋などを教へること、仁義忠信を明かにすることなどが説いてあつて、すべてが儒教的である。此の語は、史記にはもとより、左傳にも記されてゐないものであるが、左傳に於いて楚が儒教化せられてゐると同じ思想の所産である。こゝにはまた楚を中國視するやうな言もあるが、この思想は説苑及び新序にも見えてゐる。それを最も明かに説いてゐるのは、説苑卷十四の孫叔敖の推舉に關する話、これは上に記した韓詩外傳のとは全く違つたものであるのうちに、ある莊王の語であつて、それは、寡人得以長於中國、令行於絕域、遂霸諸侯、といふのである。卷十三に「築爲五假之臺、臺成而鴈諸侯、諸侯請約、莊王曰、我薄德之人也、諸侯請爲鴈、乃仰而曰、將々之臺、宵々其謀、我言而不當、諸侯伐之、於是遠者來朝、近者入質」とあるのも、莊王を中國の諸侯の盟主としたものに違ひない。さすれば新序卷四に記してある孔子の言といふものに、楚莊王霸其有方矣、下士以一言而敵還、以安社稷、其霸不亦宜乎、とあるのも、同じ意義に於いてあらう。これは晉が楚を伐たうとした時に楚の君臣が心を一にしてゐるのを見て退軍したといふ話についてであるから、晉楚對立の觀念からかういふ語が導かれたものであるかも知れぬが、それにして

も霸の意義は同じである。霸といはれることになつたために、莊王が儒教思想での徳を具へたものとせられ中國諸侯の盟主とせられたのであらう。

さて最後には吳王闔廬の説話にも一瞥を與へねばなるまい。闔廬を五霸の一に數へる説があるからである。呂氏春秋孝行覽長攻篇に、吳王夫差に對する伍子胥の言として、吾先王之所以霸といふことが見えてゐるが、これは闔廬を霸としていつたものである。仲秋紀簡選篇に闔廬のことを記して、東征至于庫廬、西伐至于巴蜀、北迫齊晉、令行中國、といつてあるのは、征討の地域に甚しき誇張があるやうに思はれるのみならず、北方に於いて齊晉に迫るとしなが、ら令が中國に行はれたといつてゐるところに矛盾さへもあるが、此の篇の全體の書きかたから見ると、闔廬を霸者としたために、そこから、令行中國の一句が導き出されたものらしい。史記には霸の稱呼も用ゐて無く、中國に威令の行はれたやうな記事も見えず、たゞ楚を伐つてそれを敗り一時郢を占領したことが記されてゐるのみである。楚を伐つたについて唐蔡の二國と聯合したことになつてゐて、其の蔡は中國の一諸侯であるが、其の他には中原に於いて吳の命に服し又は吳と行動を共にしたものが闔廬の時代にあつたらしく書いては無い。(蔡のことは春秋の定公四年の經に記してあるが、蔡侯以吳子及楚人戰于柏舉、とあつて、吳よりも蔡を主にしてある。また唐の名はそこには無い。)たゞ越世家に記してある夫差に對する伍子胥の言に、我令而父霸といふ語があるが、闔廬が霸となつたやうに見えることは史記のどこに

も無いのであるから、これは偶然かゝる文字のある説話がこゝに取られたまでのことであらう。定公四年の蔡を助けて楚を伐つた時の話について、公羊傳が闔廬に對する伍子胥の言として、君如有憂中國志、云々といはせ、それによつて夷狄ながらも中國を憂ふる心のあつたものと評し、穀梁傳にも同じ話と見解とを記した上に、此の戰を、信中國而攘夷狄と記してあるのを見ると、楚を夷狄視したところから、それと戰つた吳を中國のためにはたらいしたものとする思想が導かれたらしい。或は吳が太伯の裔とせられてゐたことがそれを助けたでもあらう。これは闔廬を霸としたのでは無いが、霸とすること、思想上、或る聯絡はあるので、史記編纂のころにもかういふ考が存在したことを考ふべきである。(公羊穀梁二傳の此の説は經に、吳子と書いてあることの解釋として記されてゐるものであり、また中國云々の言は蔡と行動を共にしたといふ經の記載によつて案出せられたものらしいから、そこに附會の迹のあることは勿論である。)

しかし史記には夫差について齊を敗つたり、魯に百牢を徵したりしたことが記してあるのみならず、吳王北會諸侯於黃池、欲霸中國以全周室、といひ、また晉と長を争つたことも見えてゐるから、それによると上に引いた呂氏春秋の記載は、寧ろ夫差にあてはまるところがあるやうである。淮南子人間訓にも、後にいふ子貢の語として、夫差を霸王の業をなさんとするものとしてある。勿論、夫差は、越のためには敗亡したが、越は夷蠻であるから、それは中國に於ける霸業

とは無關係に考へ得られるかも知れぬ。たゞそれがために霸業が成就しなかつたとしなればならぬことは明かである。また、全周室の語に至つては、霸の名に誘はれて、無意味に書き加へられたまでであらう。夫差が中原に活動したといふことは春秋の經に既に現はれてゐるのであつて、齊や魯との關係は固より、其の他にも陳を伐ちまた救つたことなどが見えてゐるが、吳王が諸侯の盟主となつたらしい形迹は經のどこにも認められない。哀公十三年の黃池の會についても、諸侯を會したやうには記して無く、たゞ、公會晉侯及吳子于黃池とあるのみであるから、史記が「欲霸中國」と書いたのは、經の記者の思想では無いはずである。經に見える吳晉の會合には、霸を争ふ意味が潜在するやうに見られるかも知れぬが、魯が參加したといふのを見ると、さう解するのは無理であらう。しかし、黃池の會について、吳主會也と記し、吳在是則天下諸侯莫不敢至也と説いてゐる公羊傳は、夫差を霸者と認めてゐたものであり、欲因魯之禮、因晉之權、而請冠端而襲、其籍于成周、以尊天王、といひ、會乎諸侯、以尊天王、と解してゐる穀梁傳の見解も、ほゞ同様であらうから、二傳に於いては史記と同じ思想が存在するものと考へられる。穀梁傳の尊王の觀念がどこから導き出されたかは明かでないが、本來、二傳の此の解釋は「吳子」といふ稱呼についてのであり、さうして穀梁傳ではそれを吳王みづから稱したものの尊を辭して卑に居たものとしてゐるやうに解せられるから、王と稱しないところに尊王の意があるものと考へたのであらうか。もしかう解し得るならば、史記の全周室も或はこゝに由來が

あるかも知れぬ。また晉と長を争つたといふ史記に見える話は、何時何處に於いてのこととせられたのか明かでないが、これは晉と霸を争ふ意味で語られたものに違ひないから、これもまた春秋の經に於いては豫想せられなかつたことである。だから夫差を霸者としようといふやうな考は、春秋の書かれたよりも後、いかに早くとも戰國末に生じたものであらう。穀梁傳に黃池の會について上に引いた如く書いてあると共に、同じところにまた、吳夷狄之國也といつて、吳が中國に權威を認めさせるには魯の禮と晉の權とによらなければならなかつたのも其の故であるやうに説き、吳東方之大國也、累々致小國、以會諸侯、以合乎中國、といつて、吳みづからは中國以外の東方の國であるやうにも記してあるのは、吳王を霸者と見ることがむりであつたからであらう。そこに載せてある孔子の言といふものに、大矣哉、夫差、未能言冠而欲冠也、とあるのも、此の考から出たことらしい。「吳を夷狄の國とすることについては後章に述べる機會があらう。」

そこで左傳を見ると、それにもまた闔廬を霸といつてあるところが無い。さうして定公四年の楚との戰の記事に、蔡と共に唐を擧げてあるのが、史記と同じであり、煩冗を避けるため一列擧げしないが、其の他の記事にも、楚世家及び吳世家のと密接の關係のあるものがあることを思ふと、左傳もほゞ史記の思想を繼承してゐるらしい。三年には、蔡と楚との關係について、蔡世家とほゞ同じ記載があるのに、史記には見えない唐成公といふものゝ話がそこに結び

つけてあるが、これは四年の説話を導くために左傳が新に加へたものであらう。宣公十二年の晉楚の戦の記事にも、經にはもとより史記にも無い唐惠侯のことが見えてゐるが、これも此の吳楚の戦の説話と思想上の關聯を有する構想ではあるまいか。その記事に唐狡蔡鳩といふ二人の名のあるのも、また此の推測を證するものゝやうである。たゞ昭公三十年に楚の子西の言として、吳光闔廬新得國而親其民、視民如子、辛苦同之、將用之也。……吳周之冑裔也、而奔在海濱、不與姬通、今而始大比于諸華、光又甚文、將自同於先王、といふことが記してあり、また哀公元年の同じ子西の言にも闔廬が儉素にして民を恤み、民と勞逸を共にしたことが説いてあつて、闔廬を理想的君主とし、先王の語を用ゐた點に於いては儒教的色彩さへも施してあるのを見ると、そこに微かながら霸者の面影が見えるやうでもあるが、これは闔廬が楚に對する戦に勝つたために、其の理由を儒教的見地から説明しようとして考案せられた説話に過ぎなからう。昭公三十一年の史墨の豫言に、吳其入郢乎、終亦弗克、とあるのが、吳軍が郢から撤退したといふ説話によつて作られてゐることを、參考すべきである。但し子西の言は明白に吳が太伯の後であるといふ説話を根據として書かれてゐること、吳を尊重するには此の意味の含まれてゐることを、注意しなくてはならぬ。

然らば夫差はどうかといふに、哀公七年に魯に對して百年を徵したといふ史記に記されてゐる話があつて、そこに晉と吳とを對照した言があり、また十三年に子貢が夫差の行動について、或者難以霸乎、といつたとあるのによつて、夫差を、其の勢威が中原に及んだもの、霸とならうとしたものと見たことが推測せられるので、此の點でもまた史記と同じである。たゞ左傳には夫差の敗亡の豫言が數多く記されてゐるので、早く昭公三十二年に史墨の言として、占星術からのそれがあり、哀公元年の條に伍子胥、陳の逢滑及び楚の子西の道德的意義に於いてのそれ、また十一年にも伍子胥のそれが見える。さうして道德的意義に於いての豫言には、みな夫差を君主たる徳の無いものとして説いてある。これらのうちで十一年の伍子胥の言は、いかたが違つてゐながら、史記にも記されてゐるが、其の他は何れも史記には無いことである。魯に百年を徵した話の景服の言のうちにも同じ豫言があるが、これも史記には見えてゐない。此の話は、史記では、吳世家でも孔子世家でも、吳に其の要求を撤回させたことになつてゐるのを、左傳では要求のまゝに與へたことにしてあるが、これは、吳の要求を非禮として、其の非禮が實行せられたことにし、さうして、禮を守らないものは亡びるといふ思想によつて、そこから吳の敗亡の豫言を導き出すためであるらしい。夫差が越に破られたといふのは事實として傳へられてゐたことであるから、それによつて此の豫言が作られ、夫差が不徳の君主ともせられたのであるが、霸として中國に命令しようとしたことが或る程度に實現せられても、越に破られた以上、究竟失敗に終つたことになるので、そこから霸業が成就しないといふ、上に引いた言も生じたのである。これについても左傳は、史記を繼承してゐる。一々の説話が史記に

よりながらそれに修飾を加へたものであることも、それを證するものであらう。定公十四年の闔廬の死んだ時の話、哀公元年の伍子胥の諫言、十一年の子貢の死んだ話、十三年の吳晉の先を争つた話など、何れも此の例である。最後の話は、吳晉の争に魯を參加させてあるのを見る。左傳ではそれを黃池の會の延長として取扱つてゐるやうであり、史記には無い、盟の一語を加へたのも其のためらしいが、これも史記の記載の曖昧なのを明確にしようとしたものであり、史記によりながら史記に無い魯に關する話が附加せられたのである。

しかし左傳の説話が史記の發展したものであることは、七年の魯に百牢を徵した話に於いて其の標本的な形を見ることが出来る。史記には子貢が吳の大宰嚭に説いてそれをやめさせたことにしてあるのを二つに分け、百牢に關することについては新に子服景伯と、吳人と對話を作り、子貢と嚭とは別の場合の應對をさせてあること、景伯に天數を周の禮に結びつけて説かせたり豫言をさせたりしてあること、また其の言のうちにある晉に對する前例の話が昭公二十一年の記載に對應するやうに作られてゐること、子貢の言にある太伯と仲雍との話が、吳世家の卷首の記載に於いて同じ行動をとつたやうになつてゐる此の二人に各別の行動をさせてあり、また其の太伯について、治周禮といつてあるのが子貢が周の禮を説いたといふ史記の記載に導かれたものと考へられること、などによつてそれが知られる。此の話に於いて子貢が周の禮を説いたことにしてある史記の記載は、黃池の會について、因魯之禮とい

つてゐる穀梁傳の説に由来があるかとも思はれるが、此の話の左傳の記載は史記から出てゐるに違ひない。また思想的に見れば、周の禮がいはれ子貢をはたらかせてもある史記の此の話に儒教的色彩のあることが明かであるのみならず、魯の禮を説いてゐる穀梁傳の説にも既にそれが認められるが、左傳には反覆禮を説いてあつて、此の儒教的色彩が甚だ濃厚になつてゐる。(左傳の禮の説が前漢末の儒家の見解であることは後にいはうと思ふ。)上に述べた元年の伍子胥の諫言について史記を修飾してあるのも、主として徳を説くことに於いて、あるから、やはり同じ傾向の現はれである。さうしてそれが史記を修飾する場合の左傳の常套手段であることは、上に數述べたところである。なほ此の伍子胥の言のうち、夏の少康の故事を説いてゐるところがあつて、そこに、虞思於是以妻之以二桃、といふことがあるが、これは史記に「有虞思夏德、於是妻之以二女、」から轉化し、虞が夏德を思ふとあるのが、虞思といふ人の名に變つたものである。

かういふやうに左傳の説話の多くは史記に本づいて書かれたものであるが、中にはさうで無いものもある。八年の魯を伐つ時の話、十二年の葵皐の會の話、吳と衛との交渉及びそれについて子貢が活動した話、また二十年の公子慶忌を殺した話などは、史記には全く見えてゐない。これらのうち、吳と衛との交渉について子貢の活動した話は、孔子が子貢を推薦したことになつてゐることなど、少し變つた形で淮南子人間訓に記されてゐるが、そこにある子貢

の語の子之欲成霸王之業、不亦難乎、は左傳の「難以霸王」の由來するところであるらしいことを思ふと、左傳の此の語は淮南子に本づいてそれを修飾したものであらう。「子貢を拉し來つたのは論語先進篇の所謂四科に於いて子貢を言語に屬させてゐるからのことであらうか。」しかし其の他の語は現存の漢代の典籍には見えないやうであるから、多分左傳の創案であらう。吳と衛との交渉に於いても、左傳が子貢に禮を説かせてゐるのは、淮南子とは違つてゐるので、これは百半を徵せられた時の話に誘はれたものらしく、さうしてそれが儒教思想によつて書かれてゐることを注意すべきである。上にいつた士服景伯の名を出したり、衛侯に關する豫言の話を附加したりした點にも、左傳の創意が見える。最後の一つは呂氏春秋仲秋紀忠廉篇の話と關係はあるが、話そのものは同じで無いから、それから出たものでは無い。これについては十一年の伍子胥の諫言と其の死との話が呂氏春秋貴直論知化篇にも見えてゐるものながら、左傳のはそれとは違つて吳世家から來てゐることが參考せられよう。なほ附記するが、史記の仲尼弟子列傳には子貢が齊吳越晉の間を往來して説客的辯舌を弄し、吳をして齊を伐ち晉と戦はしめ、また吳越の争を激成させたことが記してあるが、これが果して史記にもとからあつたものであるかどうかは問題である。これは子貢に戰國遊説の士のしごとをさせたものであつて、其の言辭にも儒教的意義のあるものが無いのみならず、一人についてこれだけの記述をすることは、仲尼弟子列傳に於いては全く異例であるのと、此の遊説の話はいふまで

も無く、黃池の會を吳晉の會戰としたり、其の會戰のすぐあとで越に破られたやうに書いたりしてあることが、吳のはもとよりの世家の記載ともあまりに違つてゐることゝから、此の疑が生ずる。所謂縱横の術を説くものゝ間で作られた話らしくも見えるが、早くとも戰國末以後のものであることは、子貢の言辭のうち、夫差を霸とし周室に盡したものと、する話が既に存在した時で無ければ書き得られない文字があるのもわかるし、上記の點から史記以前のものとも見がたい。多分、左傳にあの如く子貢をはたらかせてゐるのに示唆せられて、それより後に作られた話が、史記に挿入せられたものであらう。左傳では哀公十二年にも十五年十六年にも子貢をはたらかせてあるが、十六年の外は何れも外交官の任務を帯びたものとして取扱はれ、或は説客的言辭をいはせてあるから、仲尼弟子列傳の説話はそれから發展したものと見るのが妥當であらう。黃池で兵を動かしたやうな話は左傳には無いが、次にいふやうに國語にはそれがあるから、それを吳晉の會戰としたのは、國語に本づいて更にそれを一轉させたものではあるまいか。

要するに、闔廬も夫差も霸として見るには適しないものであるが、闔廬を霸とした呂氏春秋に見えるやうな考は、楚を伐つてそれを破つたといふことゝ楚が曾て霸であつたといふこととが思想上結合せられたところから生じたものではあるまいか。史記がそれによらず、却つて夫差に霸者のおもかけを認めようとしたのは、闔廬の説話に霸者たる實が見えないために

それを夫差に移さうとしたものであらう。左傳は史記を繼承したのであるが、夫差が敗亡したものであるために、儒教的見地からそれを不徳の君主とし、従つてまた霸業が成就しなかつたやうに語らざるを得なかつたのである。國語には闔廬の話は無いが、夫差については、越王句踐の臣の種が、有伯諸侯之心といつたとあり、句踐が夫差に對していはせたといふ外交辭令にも、四方の諸侯をして吳に事へさせることが説いてあるし、また晉と長を争つたといふ話でも、晉が諸侯の盟主であるといふ意味で、それに對抗し、兵力によつてそれを解決しようとしたやうに明記してあり、其の争ふ辭柄としても、天子の命を奉じ天子に對する禮を守ることがいつてあるのみならず、晉の發議により吳王の稱を吳公と改めて盟誓をしたことにしてあり、會の後には周の王室に其のことを告げ王からそれを嘉納せられたことが叙してある。此の天子に關すること改稱のことは、穀梁傳から脱化して來たものゝやうであるが、全體からいふと、國語の物語は史記や左傳の思想を更に一步進めて、夫差が實際、霸となつたやうに語つたものであつて、王室をいふのも、霸者は王事に盡すべきものとする見解から來てゐるのである。晉と長を争つた話を黃池の會のこととしてあるのは、左傳を繼承したものであるが、そこで吳が先にたつたやうにしてあるのは、左傳及び其のものになつた吳世家の記載とは反對になつてゐる。さうしてそれは、吳王を吳公と改めさせることを條件として、晉が讓つたといふのであるから、やはり霸として取扱はうとしたところからの變改である。晉世家には、吳世家とは違

ひ、吳を長としたと記してあるから、かういふ話も前からあつたではあらうが、國語の書きかたからは、かう推測せられる。國語の夫差に關する説話には、儒教的意義のあるものは少く、僅に夫差を伐たうとする越の側の軍議に於いて、戰には智仁勇を要すといふやうなことが見えるくらゐであるが、これは左傳の昭公二十年、定公四年などにも例がある。すべての説話が甚しく修飾せられたものであるから、夫差を霸者として取扱つたのもまた其の一例であらう。

闔廬及び夫差の説話を考へたちなみに、越王句踐が霸として取扱はれてゐることを一言して置かう。史記の越世家に、句踐已平吳、乃以兵北渡淮、與齊晉諸侯會於徐州、致貢於周、周元王使人賜句踐胙、命爲伯、と見え、また土地をそれぞれ楚宋魯に與へたことが記され、さうして、諸侯畢賀、號稱霸王、といつてある。史記に於いては、天子が胙を賜ふといふことは、齊桓公楚成王の話に、また命じて伯とするといふことは、晉文公に、其の例があるから、句踐のもやはりそれに倣つて語られたものであり、霸として取扱はれたことに伴つて生じた説話に違ひない。さうして第一章に述べた如く、特殊の意味からではあるが、句踐を五霸の一人として數へた説話が、呂氏春秋に見えてゐるから、句踐の此の取扱ひかたは、そこに由來があるであらう。けれどもかういふ説話の作られたのは、比較的新しいことであるらしい。越は吳楚よりも遠裔の地であり、一層強い意味での夷蠻として考へられてゐたことも、このことについて注意せらるべきである。さて越が吳を滅ぼしたのは、所謂獲麟よりも後のことであるが、哀公の末年までの記載を有す

る左傳には、越と魯との交渉、哀公が越に身を寄せるやうになつたことが見えてゐる。しかし句踐を覇として取扱つてあるやうな文字は見えないが、それが何故であるかはわかりかねる。

第四章 晉楚の抗争に關する種々の説話

左傳に於ける五霸の説話と其の説話發展史上の地位とは前章までの考説によつてほゞ明かにせられたであらうが、覇者としての勢威を有つてゐたものは必しも所謂五霸には限らぬ。楚莊王が歿してから吳王闔廬が出るまでの間は、晉が概ね中原の盟主たる地位を保つてゐると共に、楚がそれに對立する力を有し、此の時代の國際關係は晉楚の對抗と其の勢力の消長とによつて支配せられてゐたやうに語られてゐる。二國の中間にある諸國特に鄭の如きは其の何れかに依屬し、或は媚を何れにも呈して、纔に國を保ち得たといはれてゐる。齊桓公の時から世に現はれた中原と楚との對立の形勢は、晉文公が桓公の地位を繼承してから後、長い間、持續せられたので、時にいくらかの變化はあつても、多くは晉が中原の諸侯を率ゐてゐたやうに見えるのである。それがどこまで歴史的事實であるかは問題であるにしても、説話の上ではさうなつてゐる。のみならず、春秋の經文の記載から考へても、後世の歴史から類推しても、或る程度までそれは事實として信じ得られよう。史記を見ると、魯世家には、成公四年のこととして「魯欲背晉合於楚、或諫乃不」とあり、鄭世家には、成公十年魯の成公十六年にかけて「背晉盟、盟於楚」、簡公二年魯の襄公九年に「兩親晉楚」、また二十七年魯の昭公三年に「朝晉……又朝楚」と記されてゐるが、これらは晉楚の間に於ける魯や鄭の地位を示すものである。また晉について

は、晉世家に、厲公元年魯の成公十一年にかけて、欲和諸侯、三年に、與諸侯伐秦、六年に、欒書曰不可、以當吾世而失諸侯と見え、同じ年の楚に對する鄢陵の勝戦について、晉由此威諸侯、欲以令天下、求霸とあり、やゝ後れては秦本紀の景公十五年魯の襄公十一年に、是時晉悼公爲盟主、晉世家の、悼公十四年魯の襄公十四年に、率諸侯伐秦などの記事がある。楚については、楚世家に、靈王三年魯の昭公四年のこととして、楚使使告晉、欲會諸侯、諸侯皆會楚於申とあり、それについて、秦本紀には、靈王……爲盟主と書いてある。これらは、晉と楚とが盟主の地位を有し又は得んとしたことを語るものである。但し史記の編述せられたるに、晉の歴代の君主や楚靈王などを、霸と呼ぶ習慣であつたかどうかは明かでない。呂氏春秋先誠覽觀世篇に、王者不四、霸者不六、とあるのを見ても、戰國末までは、説話上の霸者は所謂五霸に限られてゐたやうであり、史記にも襄公や共王以後の晉楚の君主には、霸の名が用ゐてない。たゞ上に引いた晉世家の厲公六年の「求霸」といふ語はあるが、此の書きかたは其のころ諸侯の盟主となつてゐたやうに記してあるのと一致しないやうであり、そこに當時の晉の君主を霸と稱する習慣の無かつたことが暗示せられてゐるのかも知れぬ。

ところで、晉楚の上記の地位は左傳の説話に於いて一層明かになつてゐる。晉楚争盟のことについては、成公元年に、兩國の間に處せんとする魯の態度が、威宣叔の言として記され、二年にも經文に見える諸侯の蜀の盟を、畏晉而竊與楚盟として説いてあるが、襄公十年の得罪於晉、

又得罪於楚……得罪於二大國、必亡とあり、二十九年にも同じ人が、堅事晉楚といつたとあるのも、また二國の地位を示すものである。また盟主としての晉の地位については、成公三年の威宣叔の言に、晉爲盟主、四年の季文子の言に、晉侯之命在諸侯矣といつてあり、なほ上に引いた魯世家の記載と同じ話もあつて、史記に、或諫とあるのがこゝでは季文子のこととなつてゐる上に、其の意見の内容も記してある。また成公八年には、晉のことといふについて、大國制義以爲盟主といひ、懼晉之不遠、猶而失諸侯也といふ同じ季文子の言が載せてある。或はまた襄公十一年の晉の范宣子の言に、不慎必失諸侯、昭公三年の張趯の語に、晉將失諸侯とあるなども、此のころ晉が中原の盟主であつたといふことを豫想して始めて解し得られる話である。なほ襄公二十七年には、楚康王が晉の范武子を評して、宜其光輔五君以爲盟主也といつたとあり、昭公三年には、鄭の遊吉が、昔文襄之霸也云々といつて、文公の外に襄公をも霸と稱してある。十三年の平丘の會の如きは、晉が諸侯に威を示すために召集したものとあり、特に齊や魯に對しては威嚇手段を用ゐたやうに語つてある。要するに、晉の盟主たる地位は此の時期に於いても失はれず、持續せられたやうに見える。成公十八年に、悼公が官司を立て、孝弟禮義を誨へ、民衆を撫育したといふ種々の政令を叙した後、所以復霸也といつてあるが、これはかゝる政令が霸となることの要件であるといふことを道德的見地から説いたものであると共に、十七年に記してある范文子の言の如く、道德的に非難をうけてゐた厲公の弑せられた後をうけ

た悼公であるために、其の即位を霸の復活と見たのでもあるらしい。悼公が霸の地位を復活したとすれば厲公の時にはそれが失はれてゐたことになるが、經文の記載に於いても左傳の説話でもさういふ形跡は少しも無いのに、それをかう取扱つたのは、厲公が弑せられたために、それを道德的缺陷のあるものとし、そこから更に一步を進めて霸者たる資格の無いものとしたのであらう。左傳の記者が其の特殊の見解によつて霸者の地位を厲公から奪ひ、さうして新に悼公にそれを與へたのである。此の年の晉が宋を救ふために兵を出したといふ話に見える韓獻子の言に「成霸安疆自宋始矣」とあるのは、之に應ずるやうに作られたものらしい。史記にも悼公について「修舊功、施德惠」と書いてあるから、左傳の説話はそれを一層發展させたものであらうが、しかし史記には霸の地位の復活といふやうなことは書いてなく、却つて上に述べた如く厲公について「求霸」のことが説いてあるから、これは左傳の創意に違ひない。晉語に魯襄公の四年に當るらしい悼公の五年にかけて「於是乎始復霸」と記してあるのは、左傳を繼承したものとすべきである。次に楚については、上記の成公二年の蜀の盟に關する解釋の外に、襄公二十六年に「不伐鄭、何以求諸侯」といふ康王の言があり、昭公四年には史記と同じ靈王の行動が記されてゐ、また十三年には「余尙得天下」云々といふ靈王の語がある。これらのうちで、成公四年の晉に關する魯の話と昭公四年の楚靈王の物語との外は、何れも史記には見えないことである。左傳が晉の盟主としての地位とそれに對抗する楚の態度とを重要視してゐるこ

とはこれでもわかるが、事實、此のことに關する説話は多く左傳に記されてゐる。前三章に於いて五霸に關する説話を考へて來た著者は、今そのうちの主要なるものに對して一應の觀察を試みるべき必要を感ずる。

しかし晉楚の抗爭に關する説話を考へる前に、晉と秦及び齊との關係についてのを一顧して置くべきであらう。秦は昔からの晉の敵國であるのみならず、五霸の一に數へられた穆公の國であり、齊は晉が霸者の地位をそれから繼承した桓公の國であり、また後にもいふやうに、此の二國は東西の強國として一般に考へられ、晉楚に次いで最も有力視せられてゐたものだからである。さて、晉秦の關係については、左傳の文公七年、八年、十年、十二年などに交戦の記事があるが、それは概して晉世家や秦本紀のと大差の無いものであり、たゞ十二年の、史記には見えない晉軍の編制や戦争の説話があり、そこではたゞいた晉の趙穿の行動も晉世家の記載とは齟齬してゐるのが、目につくのみである。軍の編制を詳記することは左傳の常習である。また戦争の説話に見える趙穿の秦軍に對する態度には宋襄の仁の物語にも似かよつた點があることを思ふと、此の説話は戦陣の間にも道德を説かうとする左傳の創案では無からうか。次は成公十一年の河を夾んでの盟誓であるが、そこに記されてゐる范文子の「是盟也何益」といふ批評の言は、史記には無いものである。これは晉世家にも秦本紀にも「秦倍盟、與翟合謀、擊晉」と記されてゐるために、其の豫言めいた意味で作られたものらしい。十三年に至つて晉は諸

侯と共に秦を伐つたのであるが、晉世家にはそれに先だつて行はれたこととして、使呂相讓秦といふ記事があり、左傳には長々しい其の詰責の辭が載せてある。此の辭には前漢後半期に至つて數用ゐられた虞夏商周といふやうな語があるが、それよりも重要なのは、秦が狄と共に楚にも好を求めて共に晉を伐たうとしたといふので、其の不信をせめてゐることであつて、これは史記には全く見えない話であるから、上に引いた史記の記載に本づきながら、晉楚抗爭が當時の大勢であつたために、狄に更に楚を加へた左傳の創意であらう。秦から楚に提議したといふ言のうちに、余唯利是視といふ語のあるのも、盟に背いたといふ史記の記載から導き出されたものに違ひない。戰爭の説話には、やはり晉軍の部隊編制が詳記してある。なほ襄公十一年、十四年にも二國交戦の記事があるが、後者には、使六卿帥諸侯之師といふ晉世家から出たと思はれる文字があると共に、涇水をわたるについての諸侯の軍の態度及び晉の叔向の幹旋、濟つた後の晉の將帥の行動、秦に奔つた士鞅の嬖氏に對する豫言などの、史記には無い説話があり、さうしてそれには、叔孫穆子が詩を賦したり、士鞅が召公の故事を引いたりしてゐる點に於いて、儒教思想によつて潤色せられた跡が見える。たゞ晉の將帥の行動については、此の前年に記されてゐる諸將が任につくに當つて互に相讓つたといふ話とは、其の精神に於いて齟齬するところがあるやうである。前年の記載は此の年の戦役の説話を導くために書かれてゐるらしく、見まゐるに拘はらず、かういふことのあるのは、説話は説話として單獨に考案せら

れたからであらう。それから、襄公二十五年に附載せられてゐる一節にも、また二十六年にも、兩國和平の記事があるが、それには秦本紀及び十二諸侯年表に秦の景公が晉に行つて盟つたとあるのとは一致しないところがある。たゞ二十五年に、成而不結とある點は、年表と同じであり、秦本紀の「已而背之」とも相應するところがある。

以上が文公乃至襄公の時代のこととして左傳に見えてゐる主要なる説話であるが、最後の和平に關するものを除けば、それらはみな史記に本づいてそれを潤色したものであることが知られる。これらの説話には往々秦を不信の國としてあるが、これもまた其の由來は史記にある。但し成公十三年に、諸侯是以睦於晉として晉を稱揚してあるが如きは、一つは不信の秦に對照させるため、一つは此の時の役に諸侯が晉の命をうけて軍を出したことになつてゐるからの左傳の創意であらう。(諸侯が晉と親睦であるといふことは、別の意味からではあるが、襄公十三年、十九年などにも見えてゐる。これもまた晉が盟主の地位にあつたといふ知識によつて作られたことであらう。)襄公十四年に、秦が毒を涇水の支流に投じたために人が多く死んだとあるのも、秦が不信の國となつてゐるところから作られた話であり、やはり左傳の創意と見なされる。ところで、秦が史記に於いてかういふ風に取扱はれ、それが左傳によつて繼承せられたのは何故かといふに、それは中原の盟主としての晉に服従してゐなかつたことになつてゐるからであらうと、一應は考へられる。春秋の經に於いても、秦が晉の命をうけたこ

とのあるやうな記載はどこにも無い。しかし他方からいふと、秦が盟に背いたとか、成而不結とかいふことも經の思想では無いので、それは成公十一年の盟誓も襄公二十五年及び六年の和平も、經には全く見えてゐないものであることによつて、明かに知られる。經には無い盟誓の話が現はれたために、そこからかういふことが導き出されたのである。さすれば、秦を不信の國とするのは新しい考へかたである。それは或は、秦の行動を無道視する漢代に生じたものかも知れず、盟誓の話も同じ時代の造作として見られはしまいか。

ところが、齊と晉との關係はこれとは違ふ。春秋の經を見ると、成公襄公昭公の時代に於いては齊が常に晉を主とする種々の盟會にあづかり、また數、晉と共に兵を動かしてゐる。これは齊が盟主としての晉の地位を承認してゐたことを示すものであらう。兩國戰を交へたこともあるが、それはむしろ特殊の場合である。左傳の説話では此のことが明かになつてゐるので、襄公二十二年に、晏嬰は齊が受命於晉ことをいひ、晉に對する責務として、小所以事大を説いてゐるし、二十三年にも同じ晏嬰が晉を盟主といつてゐる。また上にも一言した如く、昭公十三年の平丘の會には齊は晉に威嚇せられて其の命を聽いたとしてある。これらのことは史記には記されてゐないから、後にも説くやうな、中國の盟主としての晉を尊重する左傳の特殊の見解であらうが、史記とても春秋の記載を承認してゐたではあらう。ところで、兩國の交戦は成公二年晉の景公十一年、齊の頃公十年、襄公十八年、晉の平公三年、齊の靈公二十七年、及び

二十三年に行はれてゐて、それらは經にも記してある。第一のは、晉が魯衛を助けて齊を伐ち齊が敗れたといふので、晉齊魯衛の世家にも其のことは見えてゐるが、たゞ戦後に於ける晉の郤克に對する齊使の應答には史記のどこにも無いことが左傳にはある。それには晉の要求が不孝を諸侯に令するものであり先王の道に背くものであること、古の四王が徳を樹てたことなどを説き、また數、詩を引用してゐる點に、儒教思想が濃厚に現はれてゐる。また五伯が王命に役事したことをいふ點に、霸者の事業が勤王にあるとせられた時代の思想が見えてゐる。左傳の造作とすべきであらう。次に第二のは、晉が魯を助けて齊を伐つたのであり、これもまた晉と齊との世家に簡單な記載があるが、左傳には、世家に見える晏嬰の語が其のまゝ取つてあると共に、そこには無い戰爭に關する種々の説話が載せてある。たゞそれには特殊な思想的意義は存在しない。晉の將軍の中行獻子が河に溺つた話のあるのも、何の意味からであるか明かでないが、祈禱の語にある神主の語は、杜預の解してゐるが如く、民をさすものらしく、さうしてそれは、後に詳説するやうに、左傳に初めて現はれた特殊の思想であるから、此の話もまた左傳の創案とすべきである。また第三のは、齊が晉を伐つた話であるが、こゝにもまた晉や齊の世家には見えない晏嬰、崔杼、陳文子などの言が記してある。此の前年にも晏嬰の齊侯を諫めた語と陳文子の對話とが載せてあつて、上に引いた嬰の語はそこから取つたのであるが、これは齊世家に、晏嬰田文子諫とあるのによつて書かれたものである。此の年の嬰などの言も

それに誘はれたものらしい。しかし嬰や文子の言には兩年の何れのものにも二十五年に行はれた崔杼の弑逆に對する豫言となつてゐるところがあるので、そこに史記には存在しない左傳の特異點がある。要するに晉齊の關係についての左傳の説話には、一方に齊が晉を大國としてそれに服事したといふ思想があると共に、他方には左傳に通有な方法によつて史記の潤色した迹が現はれてゐるのである。なほ襄公元年の條にも晉が齊を伐つたことが簡単に記してあつて、それは齊世家にも見えてゐるが、經には無く、晉世家にも載つてゐない。經に見えない話が如何にして齊世家に現はれてゐるかは知り難いが、左傳は齊世家のを其のまゝ取つたものらしい。

こゝまで考へて置いて、此の時代の最も主要なる問題である晉楚の關係についての説話をしらべて見る。左傳には、成公三年及び四年から七年までの毎年、また九年に、それが見えるが、三年のは楚に捕はれてゐた晉の知罃が歸國を許された際の楚王との對話であつて、知罃が晉人としての責務を完くすべきことを毅然としていひ放つたところに道徳的意義があり、楚王がそれを聞いて晉未可與争といつたところに晉の地位の動かぬことが示されてゐる。次に四年以後のは何れも鄭に關するものであつて、其のうち四年のは經に記載が無く、鄭世家にも見えないが、史記の年表には見えてゐる。五年から七年までは、いくらかの齟齬するところはあるが、鄭世家にもほぼ同じことが記してある。たゞ六年の鄭を救つた晉の軍が祭

を侵した時の諸將の論議は、此の年のはじめに鄭悼公が晉に朝したとき、舉止宜を失したので死を豫言せられたといふ話と共に、史記には無いものである。但し祭を侵したことは、世家には見えないが年表には記してある。また九年の楚囚に關する説話も史記には見えず、さうしてそれには儒教思想が濃厚に現はれてゐる。此の年に晉楚の和平が行はれたことになつてゐて、楚囚の説話ではそれが范文子の提議したものゝやうにいつてあるが、此の和平は經には見えず、史記でも晉楚の世家には無く、たゞ年表のみに記されてゐるものである。それから十二年には晉楚盟約の説話があるが、これについてもまた、此の盟約が經にも無く、晉楚の世家はもとより、年表にも載つてゐないこと、特に説話に於ける郤至の言が儒教的であり、儒教の禮樂が實際に行はれてゐるやうに説いてあること、またそれに關する范文子の言が豫言になつてゐること、などを考へねばならぬ。なほ十五年には、楚の北侵に關する子反と子囊との對立した意見及び申叔時の言が記してあるが、これもまた史記に見えない話であるのみならず、戰役そのことが史記には記載が無い。しかし經には、楚子伐鄭とある。左傳の子囊の言は晉との盟約に背くを不可とするのであるが、これは十二年の上記の盟約の説話から來てゐる。

次には十六年の晉楚の鄧陵の戰である。これに關する記事は晉世家にもあり、欒武子の言、范文子と郤至との對立した意見さへもそこに見えてゐるが、左傳にはとどころに史記と同じ文字が用ゐてありながら、宣公十二年の鄭の戰の場合に於ける如く、史記には全く書いて

ない戦役の経過についての詳密なる説話があり、晉の諸將の意見や其の論争も史記よりは細かに叙述せられてゐて、范文子の非戦主義が明かになつてゐるし、楚の側でも申叔時の儒教思想を含んだ戦争觀が記してある。戦陣の間に於いて郤至と楚王とが晉信を通じたこと、晉軍が楚の公子を捕虜にしたこと、また史記には無い話であるが、これは、翌十七年の欒武子が郤至を讒陥したことについての左傳の説話と晉世家の記載との間に差異があり、左傳には此の二つの話がそこに利用せられてゐるけれども史記にはさうなつてゐないこと、相應するものである。なほ襄公八年から十一年までにも連年鄭に對する晉楚の出兵の話があり、時には兩軍の衝突となつたやうに語られてゐるが、これについては精密には對應しないところがありながら、ほゞそれと同じことが鄭世家にも簡單に記してある。左傳には、八年の晉楚に對する鄭の態度を定めるについての子驪の言に、詩を引いたり、九年の晉との盟誓の場合に子驪や晉の知武子に大國の徳を説かせたり、儒教的色彩の施してあるところもあつて、それは史記には無いことであるが、九年に子驪が唯彊是從が鄭の態度であると直截に喝破してゐるのは、却つて鄭世家の兩親晉楚と一致するものである。左傳にはまた襄公十六年にも晉が楚を伐つた話があるが、これは經にも史記にも見えないことであり、十八年には楚が鄭を伐つた時に晉の師曠が南風の號からざるを知つて楚の功なきことを豫言したといふ話があるが、楚の世師のことは經に記されてゐるけれども師曠の話は史記にも無い。これらのことについて

ては一々言を費すまでもあるまい。

ところで、かう説いて來ると、晉楚の争についての左傳の説話は概ね史記に本づいてそれを潤色したものであることが知られるので、儒教的言辭や道德的意義のある豫言はもとよりのこと、戦役の経過を叙し説話を複雑にしたところに於いても、また同様である。經にも無く世家にも見えずして年表にのみ記されてゐることも、或は左傳の造作であつて、年表のは後人が左傳によつて追加したもので無からうかの疑がある。年表の如きものに於いては、かゝることは極めて容易になし得るのである。また經にも史記のどこにも見えない成公十二年の晉楚の盟約の如きは、全く左傳の造作とする外は無からう。なほ鄆陵の戦については晉語にも二三の説話があつて、それは、文字にいくらかの差異がありながら、ほゞ左傳に見えるのと同じことであるが、それがあまりに断片的であるのと重複した點があるのとから考へると、左傳から取つて少しくそれを修飾したものであらう。戦勝の後の范文子の言に、左傳では、周書曰として康誥の「惟命不予常」の一句が引いてあるのを、晉語には其の代りに出典を挙げずして「天道無親、唯徳是授」といふ語が用ゐてあるが、これは左傳に周書の引用句について、范文子が「有徳之謂」と附言したことになつてゐるため、そこから「唯徳是授」の句を想起しての變改であらう。これは晉語の説話が左傳から取られてゐることの一證であると共に、かゝることが説話に於いて任意に變改せられる一例として見るべきものでもある。(晉語の上記の語は、左傳の僖公

五年の宮之奇の言に「周書の語として引いてある皇天無親、惟德是輔」とは同じであり、さうしてそれは淮南子詮言訓の「天道無親、唯德是與」また史記の伯夷傳に「或曰」として載せてあり、老子にも編入せられてゐる「天道無親、常與善人」と關係がある。少しづつ、轉訛しながら格言のやうにいひ傳へられてゐたものらしい。さうして史記と左傳と國語との上記の關係は、前章までに考説した幾つもの例と一致するものである。成公十二年の盟約の說話を左傳の造作とするが如きは、甚しき臆斷のやうに感ぜられるかも知れぬが、晉楚の關係については、兩國互に争ひつゝ、和平を欲し、和平を欲しつゝ、争つてゐるやうに、左傳は語つてゐるので、申叔時や范文子の言として戰を非とする意見が述べてあるのも、此の意味で解すべきものであり、そこに儒教思想での平和主義も現はれてゐるやうであるから、その點からも、かう見ることには十分の理由がある。勿論、これは歴史的事實では無く、また經の見解でも無く、左傳の解釋であることを忘れてはならぬ。さうして此のことは、有名な弭兵の盟を考へることによつて一層明かにせられるであらう。

宋の向戌が列國間の兵戰を弭めさせるために先づ晉楚齊秦四國の許諾を得、次に諸小國の贊同を得て、宋に諸侯の使臣を招致し、共に平和の盟約をした、といふ所謂弭兵の盟、即ち宋の盟は左傳の襄公二十七年に其の經過が詳細に叙述してある。のみならず、其の前々年に當る二十五年に、晉の趙武が魯の穆叔との對話に於いて其の希望を語つたことになつてゐるし、前年

に當る二十六年の祭の聲子が楚の伍舉に告げたことばのうち、向戌が晉楚の和平を斡旋する意圖があるといつてあり、また同じ年の楚が鄭を伐つた時のこととして子産に「晉楚將平、諸侯將和」といへせてもあつて、弭兵の盟は前々から企圖せられ準備せられてゐたやうに説いてある。それから二十七年の宋の盟が行はれた後に晉楚が互に使節を交換したといふ記事があるが、翌二十八年には此の盟約の條件によつて、此のころ楚に依存してゐたらしい陳蔡杞などの諸侯が晉に朝し、また晉の勢力の下にあつた魯公、鄭伯などが楚に朝した話があり、宋公も楚にゆかうとして途から歸つたとしてある。また三十一年にも、同じ理由で衛侯が楚に行つたことになつてゐる。さうして、昭公元年には此の盟を尋ねるがために虢の會が行はれたやうに説いてあり、四年の申の會についてもこれと聯絡がつけてある。宋の弭兵の盟は、左傳に於いては、これほどに重要視せられてゐる。ところで、宋の會と其の盟との並に虢の會のことには經に見えてゐて、此の兩度の會には珍らしく、晉と楚との代表者が相並んで參會してゐることになつてゐるから、それらは晉を盟主として頻繁に行はれてゐた此のころの多くの會盟とは趣を異にするものとして、經の記者にも考へられてゐたであらう。さうして經の此の二つの記事は、晉楚の和平が何等かの程度で成立つてゐたことを暗示するものとして、解せらるべきではあらう。しかし、天下の諸侯をして齊しく戰をやめさせる意味での弭兵といふやうな特殊の目的を以て行はれたものといひ得られるかどうかは疑はしく、宋の會には齊秦の二國

が、虢のには秦が會に加はつてゐないことから考へても、さう見るとは困難である。また兩度の會の何れについても、公羊傳にも穀梁傳にもさういふ意味があつたらしく説いては無く、また史記の何れの世家にも會盟のあつた記事すら見えてゐないが、これらの會盟がもし古くからさばかり重要視せられてゐたものならば、これは甚だ解し難いことではあるまいか。

なほ宋の會盟の經過として左傳に説いてあるところを見ると、楚の子木が盟約の條件として「晉楚之從、交相見」といふことを提議してゐるし、楚の態度を語る場合にも「晉楚無信久矣」といつたとあり、また盟誓の際には「晉楚爭先」といふ語があるのみならず、上記の二十六年の聲子や子産の言にも「晉楚の和平のこと」をのみいつてある。また虢の會の時にも「晉の祈午が、宋之盟、楚人得志於晉」といつたとある。左傳に於いても、晉楚兩國の問題として宋の盟を取扱ふ態度のあることは、明かであらう。經の記載とても或る程度に晉楚和平の意義があるものと解し得られるから、晉楚を主として説いてある左傳の此の態度は、おのづから經文の暗示してゐる意義を把へ得たものである。それにも拘はらず、一方に於いてそれを弭兵の會としたのは、晉楚の和平は、おのづから天下の弭兵になるといふ見解から、其の弭兵を目的として會盟が企てられたやうに構想せられたものであり、そこに左傳の作者の意圖があつたのであらう。初には齊秦を參加させることにして置きながら、中ごろ楚王の意見によつて二國を除外したやうに語つてあるが、これは、弭兵の盟とするためには東西の二強國をも加へねばならぬと共に、二

國の名が見えてゐない經の記載と一致させるためには二國を除かねばならぬからであつたらう。しかし此の二國の地位は必しも同様では無いので、上に説いた如く、秦は全く晉から離れてゐたが、さりとて楚との間にさしたる關係も成立つてはゐるが、また齊は、時に晉と戰ふことはあつても、概してそれを盟主としてゐたのであるから、經に於いて宋の會盟に齊の加へてないのは、秦とは違つた事情によるものと見るべきであり、虢の會にはそれが參會したことになつてゐるのでも、このことは知られよう。但し左傳に於いては、秦を不信の國としながら晉と盟誓したこともあるやうに記してあるから、其の點で經とは取扱ひかたが違つてゐるが、それにしては齊とは同じで無い。だから二十八年になつて、齊侯を晉にゆかせ、また雖不與盟、敢叛晉乎、と陳文子にいはせましたので、そこに、齊の地位を語り、また虢の會に參加したことゝの聯絡をつけようとした用意があるらしい。宋の盟の故に齊が晉に朝したやうに記してあるのは、陳蔡などと列記したところから生じた書きかたの疎漏かと思はれる。しかしこれは、齊と秦とを同じやうに招請しようとしたこと、また二國を除外する理由となつた「晉楚齊秦匹也」といふ趙孟の言として記されてゐることゝは矛盾するので、そこにも宋の盟を弭兵の盟としたことのむりが現はれてゐる。

弭兵の盟としたのが左傳の新しい構想であるといふことは、なほ上に述べた其の前後の説話からも推測し得られる。襄公二十五年の趙文子の言は、敬行其禮、道之以文辭、以靖諸侯、兵可

以弭」といふのであるが、これは文子が諸侯の幣を薄くして禮を重くした話に關聯して説かれてゐる。(二十四年の幣と徳とについての范宣子と子産との對話は、此の話の伏線として書かれたものらしい。)薄幣重禮は漢儒の作である禮記の聘儀篇や大戴禮記の朝事篇に見えてゐることであるが、趙文子はそれを實行したといふのである。(財と禮との關係については、儀禮の聘禮篇の記や、荀子の大略篇にも説いてあるが、これらもまた漢代の述作らしい。)また禮を行ふことによつて平和が期待せられるといふことは、荀子に源を發し漢儒によつて繼承せられた思想であり、國際關係に於いて禮と文辭との尊重すべきことは、襄公二十五年、昭公二十五年などを初として左傳にそれを説いてある例が少なくない。次に二十六年の聲子の言には「實以春夏、刑以秋冬」といふ、前漢後半期に至つて儒家の好んで談じた時令説が含まれてゐる。また二十八年に鄭伯宋公が、三十一年に衛侯が楚に行つたこと、また二十八年に齊侯が晉に朝したことは、經にも史記の世家にも見えてゐない。宋の盟の説話を完備させるために、盟約の條件が實行せられたやうにしようとして、これらの記事が左傳には作られてゐるのであらう。それに關聯して語られてゐる二十八年の鄭の遊吉及び子産の楚での魯の穆叔の鄭での、また三十一年の衛の北宮文子の鄭及び楚での言説が、君徳をいひ禮儀を説き辭令を論じ、又は豫言をしてゐるやうになつてゐるのも、左傳の説話の通例である。魯の襄公が楚に行つたことのみは經に明文があるが、翌二十九年までそこに留まつてゐたことになつてゐるのを見ると、そ

れは別な理由からと考へられてゐたに違ひない。左傳はかゝる明文が經にあるのを利用して、それを宋の盟の故と説きなしたのである。また宋公が途から歸つたとしてゐるのは、楚に行つたことが經に無いからの考案らしい。要するに、宋の盟に關係のあるやうにしてゐる種種の説話は、左傳に於いて始めて現はれたものであり、さうして説話の内容がよく此のことゝ調和してゐる。(二十九年に襄公の楚での説話があるが、これは禮記の檀弓篇に出てゐるものを取つて少しくそれを改めたのであらう。哀公十六年の哀公が孔子を誅した辭が、檀弓篇の記載によつてそれに潤色を加へたものであることを、參考すべきである。)

上記の考説は、晏子春秋と國語とを參照することによつて、更に證明せられるやうである。左傳の昭公二十年に齊侯の病の話があつて、そこに晏子の言といふものがあるが、そのうちに宋の盟の時のことが説いてあり、其の文字は襄公二十七年の一節と殆ど同じである。さうしてまた此の話は、晏子春秋卷七に其のまゝ載つてゐる。ところで、これと同じ話は、晏子春秋の卷一にも見えてゐるが、たゞそれには晏子の言のうち宋の盟に關することが無い。そこで、晏子春秋の此の二つの話と左傳のとを交互對照して考へると、昭公二十年の左傳の説話は、晏子春秋の卷一の話によりながら、それに襄公二十七年の宋の盟に關する一節をとつて補入せられたものであり、卷七の話はかうして書かれた左傳のを其のまゝ寫し取つて、後から晏子春秋に加へたものであることが知られる。後にいふやうに此の例は他にもある。従つてこれ

は、宋の盟の話が左傳の新案であることを證するものである。次には、宋の盟に關係のある襄公二十六年の祭の聲子の言といふものが楚語にも載つてゐるが、そこには左傳にあるやうな向戌が晉楚の和平を斡旋するといふことが見えな。賞刑を論じ恤民を説きそれを禮の大節といつてゐるところも、左傳のみにあつて楚語には無く、さうしてそれが左傳の説話に例の多いものであることを考へると、左傳の聲子の言は、楚語にあるやうなものが本になつて、それが潤色せられてゐることが知られるから、晉楚和平に關する一句もまた、翌年の弭兵の盟に對應させるために、新に左傳が挿入したものに違ひない。だから、こゝからも宋の盟を弭兵の盟とするのが左傳の創意であることは證せられる。左傳の聲子の言のうちにある析公や雍子の話に對應する記載が左傳に無いのを見ると、此の言の全體が他に本づくところのあるものであることは、明かである。楚語のは其のものとの話の繼承せられたものであらう。たゞそれに見える王孫の話が左傳に無いことを思ふと、楚語では左傳とは別な添加が行はれてゐるのかも知れぬ。なほ晉語には宋の盟に關する話が載せてあるが、それは左傳から取つたものである。左傳には、楚氛甚惡とか、楚人衷甲とかいふ暗示的の記載があるのみであるのに、晉語には、楚令尹子木欲襲晉軍と明言してあること、趙文子に對する叔向の言が左傳よりも修飾せられてゐることは、それを證するものである。叔向の言のうち、鮮卑の名が現はれてゐるのを見ると、この修飾は後漢以後に行はれたものではあるまいか。

なほ宋の盟に關する左傳の説話について一言しなければならぬのは、全體に晉を信あるもの楚を不信なものとしてあることである。楚がやゝもすれば兵を動かさうとする態度に出たに拘はらず、晉は靜平を失はずして信を守つたことになつてゐるし、盟に當つても晉が楚に先を譲つたのである。約に従つて先づ使を楚に遣はし盟をさせたのも、晉である。また二十八年には、楚の屈建の死に對し、晉が喪の禮を行ひ、三十年には、鄭を伐つことを勸めるものがあつても盟を守つてそれを許さなかつたことが記してある。次にいふ魏の會の説話にも、宋の盟に於いて晉は信を守り楚はさうで無かつたといふことが、祁午や趙文子の言として説いてある。これは晉秦の關係について上に述べたやうな態度で書かれてゐるのと同じやうな筆法ではあるが、楚を惡しざまにいはうとする特殊の理由があつたのでは無く、中原の盟主としての晉を尊重したのと、其の晉がなほ盟主の地位を保持してゐたことになつてゐるのとの故らしい。秦のことから類推すると、漢に對しての楚が聯想せられたのでは無いかとも思はれるが、さう見るのは臆測に過ぎてゐよう。なほ晉が楚に先を譲つたのを、諸侯歸晉之徳只といひ「務徳無爭先」といふ理由からであるとし、また鄭伯の享宴に人々が詩を賦してゐるなど、儒教的色彩が施されてゐることは、楚の子木や鄭の伯有に關する豫言のあること、使節間の種々の交渉が精細に叙してあること、共に、左傳の説話の定型ではあるが、宋の盟を弭兵の會とした根本の意圖に儒教的平和主義の存在することも、またそれによつておのづから推測せられるで

あらう。

次には昭公元年の虢の盟のことが問題になる。上にも述べた如く經にも會のことは記載してあるが、宋の盟の場合と違つて盟のことが別に書いてない。左傳には三月甲辰盟として經には無い其の盟の話があるのである。これは虢の會を「尋宋之盟也」と解したがため再び盟をしたことにしてそれと對應させたのであり、弭兵の盟をこゝまで延長させたものらしい。史記には會のあつたことすら見えてゐない。さて盟に關する説話は、楚公子圍、即ち後の靈王、が僭越であつたといふこと、それに對する諸國の使節の種々の見解と、それについての批評及び豫言とから成立つてゐるが、圍の話は後に王となつたことから作られたものに違ひない。盟そのものについては再び説くべきことも無いので、かういふ傍話が案出せられたのであらう。また盟の記事のすぐ次に魯が鄆を取つたことについて魯の使節の叔孫穆子に關する説話が見えてゐるが、これは虢の會を弭兵の再盟としたために、魯の行動をそれに背いたこととしたのであるから、左傳に於いて始めて現はれたものであらう。晉語にも此の話があるが、それは左傳によつて書かれたものとすべきである。なほ晉語には、宋の盟にも虢の盟にも晉の使節となつて活動した趙文子が此の年に死んだことを記し、それを承けて諸侯叛晉と書いてあるが、これは多分次にいふ申の會が楚によつて召集せられたからの推斷であらう。左傳が三年に晉將失諸侯といふ張趯の言を載せてゐるのも、或は同じ理由からかも知れぬ。

最後には、楚靈王が盟主となつて召集したことになつてゐる昭公四年の申の會である。此の會のことは楚世家にも見えてゐるので、楚が先づ晉に告げて諸侯を會したやうに記された。ただ晉宋魯衛が往かなかつたといつてある。ところが、經によると、此の會に列したものは蔡陳以下、概ね楚の勢力の下にあつたらしい小國であり、其の他にはたゞ鄭と宋との名が目につくのみであるから、本來、諸侯を會したといふほどのことでは無い。多分、楚が主位にあつたものとして記され、従つて盟主であつたやうに見える會が、珍らしく經に現はれてゐるところから、それを廣く中原の諸侯を會したものと解し、それがために從來の盟主であつた晉に告げて行つたものとし、さうしてまた何等かの理由から晉宋魯衛が參加しなかつたやうに構想したのが、史記の説話であるらしい。伍舉が三代の諸王及び齊桓晉文、即ち所謂六王二公の先例を擧げたに對し、王が桓公の例を用ゐようといつたといふ話のあるのも、楚が始めて中原の盟主となつたことを最初の覇者としての桓公の故事に擬する意味からであらう。晉宋の世家には全然これについての記載が無いが、魯衛の世家に二國の君主が病と稱して往かなかつたとあるのは、參加しなかつたこと、ししたために作られた説話と解せられる。たゞ經には明白に宋世子と鄭伯との名が見えるのに、楚世家には上記の如く宋を除き、また鄭世家にも此の會について鄭君病、使子産會諸侯、としてあつて、經と矛盾してゐるのが、何故であるかは知り難い。ところが左傳には、初に晉に對して承諾を求めたこと、晉は徳を脩めるものに諸侯が従ふのであ

るから楚と地位を争ふには及ばぬといふのでそれを許したこと、晉と諸侯との態度をきづかつた靈王の言に對して、宋の盟があるからそれを守つて晉も許し諸侯も參會するであらうと子産が答へたことが記してある。これは史記の思想を一層發展させたものであつて、晉楚對立の形勢と楚が此の時初めて中原の盟主たる地位に立たうとしたものであることゝを、明示した點にそれが見える。宋の盟にそれを結びつけたのは史記に無いことであるが、これは左傳としては自然な着想である。晉が楚に許したことにしてあり、それについて徳を説いてあるのも、宋の盟に於いて楚に先を譲つたといふのと同じ思想であり、それと聯絡をつけたものらしい。不参加の諸侯を魯衛曹邾としたのも史記とは違つてゐるが、これは經の記載と齟齬しないやうに史記を變改したものに違ひない。會に當つて靈王が子産と宋の左師とに禮を問うたといふ話、また靈王に對する此の二人の豫言も、史記には見えないものであるが、これは上記の徳に關するものと共に、左傳に通有な儒教的色彩であり、左傳によつて附加せられたものである。椒舉、史記の伍舉が六王二公の先例を説くについて先づ諸侯無歸、禮以爲歸、云々といつたといふのも史記には無いことであつて、同じく左傳の添加したものとすべきである。要するに、左傳の申の會に關する説話は經の記載からは離れてゐるので、史記に本づいてそれを修飾したものである。「韓非子」十過篇に申の會について、宋太子後至、執而囚之、狎徐君、拘齊慶、其、と記し、また中射士が合諸侯不可無禮、此存亡之機也、といつてそれを諫めたといふ話を載せ

てある。左傳にも、宋太子佐後至とあるが、それは史記には無いことであつて、此の十過篇の話と何等かの聯絡があらう。但し太子を執へたことは左傳には見えない。たゞこゝに禮を説いてあるのが韓非子の思想としては解し難いやうに思はれるから、此の篇は或は後になつて「韓非子」に附加せられたものかも知れぬが、左傳の述作よりは前に存在したものと見るのが妥當であらう。左傳に見える椒舉の諫といふものが、桀紂及び幽王のことをいつてゐるところは楚世家の伍舉の言と全く同じであるけれども、世家のは禮を説いてゐないのに、左傳にはそれが見え、さうしてそれは十過篇の中射士の諫に見えてゐることであるから、左傳のこゝの話は史記と韓非子とを維ぎ合はせて更にそれを潤色したものらしい。慶封については、それを殺したことが申の會の後の吳を討つた時のことゝして經に記されてゐるのに、「韓非子」には上記の如く書いてあるが、これは左傳には取つてない。左傳にも慶封を殺した話があるが、其の時期は經に従つて書かれてゐる。

申の會から後には、晉楚の關係についてさしたる説話が左傳に現はれてゐない。たゞ昭公五年及び六年に、兩國間に婚姻が行はれ、それについて使節の往復のあつた話があつて、それは史記には見えないことであるが、其の話に於いて叔向や蘧啓疆に禮を説かせてあり、また棄疾の王位に即くことの豫言がしてあるのは、左傳の通例である。それから考へると、此の話の全體が左傳の創案と見なされるので、晉楚和平譚の餘波もしくは終結として作られたものであ

らう。はるか後の定公四年の召陵の會について、晉が棄盟取怨といふ理由で諸侯の楚の征討に参加しなかつたといふ話のあるのも、やはり同じ精神から出たことでは無からうか。經では明かに晉侯が此の會の主位にゐたことになつてゐるのみならず、それが「侵楚」にかけて書いてあるのを見ると、これは左傳が經の示すところを變改したものである。また昭公五年の説話に於いて楚靈王が晉の女を迎へながら其の送使を辱めようとしたといふやうなことの語られてゐるのは、楚を不信の國とする思想がこゝにも現はれたものと解せられる。さて、昭公のころから後に晉楚の關係についての説話が少いのは、楚の隣に吳が活動を始めたのと、晉の内部に權臣が勢を振ふやうになつたとのために、晉楚對抗の形勢に變化を生じたといふことに起因があるのであらう。晉についていふと、經には昭公の晉にいつたことが數記されてゐるし、公の時には晉を主位に置いた列國の會も行はれたやうになつてゐるから、盟主としての晉の地位がなほ持續せられてゐるやうには解せられるが、其の會の前よりは稀になつてゐることが注意せられねばならず、定公の時になると、上記の召陵の會を最後として、それから後にはさういふ記事が見えなくなつてゐる。それは即ち晉の勢力の衰退を示すものであらう。左傳では、上にも記した昭公十三年の平丘の會に於いて諸侯が晉に屈服したことになつてゐる。諸侯事晉未敢攜貳、と衛人がいつたやうにも記してありながら、威を諸侯に示すためにそれが召集せられたところ、諸侯朝而歸者皆有貳心といふ状態が暗示せられてゐる。

晉の威は漸く傾きかけて来たといふのであらう。さうして定公四年の召陵の會に關する話に於いて、諸侯方貳といふ荀寅の言を載せ、また晉人の行動について、晉於是乎失諸侯とも記してあるのを見ると、晉は此の時から盟主の地位を失つたやうに左傳は説かうとしたらしい。さすれば、これらの點については左傳はほゞ經の思想を繼承し、それを説話の形に於いて示してゐるのである。史記では此の形勢の變化が明かに記されてゐないから、これは左傳の經文の解釋から來てゐるらしい。また楚については經には多く記載が無い。左傳には、上に述べた靈王の申の會の後のこととして、昭公七年に章華臺の落成とそれに關する昭公の召致との話とがあり、十二年に鼎を求めようとした物語があるが、これらは何れも史記によつたものであり、特に十二年のは文章にもほゞ同じところがある。昭公に關する話は魯世家にあるので、それは經の「公如楚」によつて作られたものらしいが、經ではたゞ楚を強國として見たのみであらうと思はれるのに、史記では楚に召致せられたことにしてある點に於いて、楚の勢威を一層大きくしてゐる。また楚世家にある鼎の物語は莊王の話の複製と見なすべきであり、従つてそれよりも後の作であらうが、これも靈王が盟主とならうとしたといふのを更に一步進めた構想であり、申の會の説話から派生したものである。さうして、これらの説話と其の精神とが、左傳によつて繼承せられたのである。たゞ昭公十三年にある靈王が天下を得んことを卜して不吉であつたため龜を投じて天を詬つたといふ話は、史記には全く見えてゐないが、これは

また鼎を求めようとしたといふ話から更に派生したものであらう。前章に述べた如く、鼎を求めるとは天子たらんことを欲するものだからである。平王についても、左傳は昭公十四年に民を愛撫したこと禮を守つたことが説いてあるが、これも楚世家の「施惠百姓」に由来があり、上記の昭公六年の「棄疾平王」が位に即くことの豫言も思想上これと聯絡がある。もつとも十九年には平王の行爲が眞の撫民で無いといふ批評が載せてあるが、これは後になつて楚が吳に破られたことに照應させるためである。また靈王については盟主たらんとする志があつたやうにしてありながら、平王にそれを繼續させなかつたのも、靈王の話が申の會に關する經の記載から思ひついて作られたもの及びそれから派生したものに過ぎず、楚が其のころさういふ地位を有つてゐたといふ傳説などがあつたためでは無いからであらうが、これもまた史記を繼承したものである。要するに、此の時代の楚に關する左傳の説話は、種々の修飾が施してあり新しいものが附加してもあるが、概ね史記から出てゐる。宋の盟の話などに著しく現はれてゐる如き楚を不信の國とする思想がそれらに見えないのは、晉楚抗爭の物語で無いからであらうが、一つはまたそれが史記に見えないものだからでもあらうか。

晉楚抗爭の説話に關する考察は是に至つて終を告げる。定公のころからは吳楚の爭が説話の中心になつてゐるが、それは既に前章に述べたところである。

第五章 孔子及び子産に關する説話

左傳には孔子に關する記載が可なり多く見えてゐるが、其の大部分は孔子の言といふものであつて、事迹を語り行動を叙してあるところは割合に少い。其の少いうちでも重要なものは、孔子の祖先に關する話と夾谷の會の話との二つである。

祖先に關する話は昭公七年の孟僖子の遺言といふものに記されてゐるので、それは「禮人之幹也、無禮無以立、吾聞將有達者、曰孔丘、聖人之後也、而滅於宋、其祖弗父何、以有宋而授厲公、及正考父、佐戴武宣、三命茲益共、……臧孫紇有言、曰聖人有明德者、若不當世、其後必有達人、今其將在孔丘乎」といふのである。祖先とせられてゐる聖人の何人であるかは明言して無いが、弗父何について、以有宋而授厲公といつてゐるのは、宋の君主の地位を繼ぐべきものであつたといふことであるから、普通に説かれてゐるやうな宋を殷の後とする系譜とそれとを對照すれば、孔子は殷の湯王の後裔とせられたことになる。さすれば聖人は湯王を指してゐるのであらう。しかし、聖人有明德者、若不當世、其後……とある聖人は湯王のことでは無いに違ひないから、そこに疑義が生ずる。そこで考へるに、左傳の此の遺言は、それに關する説話と共に史記の孔子世家にも記されてゐるが、遺言に於いては、冒頭の禮を説いてあるところが史記には無く、また臧孫紇の言といふものを引いてあるのが史記では其の名を挙げずして「吾聞」としてあることの

他は、一二の文字の出入を除けば、文章までもほゞ同じである。しかし、こゝに注意すべきは、今問題とした左傳の語句が史記では、聖人之後、雖不當世、……となつてゐることである。「不當世」は「聖人」についていつたのでは無くして、聖人之後に關しての話である。だから、此の史記の記載に於いては、聖人を湯王として何等の支障が無い。左傳と史記との此の差異が如何にして生じたかといふに、前章までに述べた多くの例から類推すれば、左傳が史記によつてそれを書き改めたからであらう。孔子を殷の後とする以上、其の祖先としての聖人は湯王の他に求めることができなからうから、其の解釋を妨げる左傳の書きかたは甚だ不自然であるが、それは史記の書きかへた時に生じた不用意の錯誤と見なされよう。或は「有明德者」といふやうな文字の加はつてゐることを思ふと、國を讓つたといふ弗父何を聖人と見ての故意の改作であるかも知れぬ。たゞ其の場合には、はじめに聖人とあるのも、またそれを弗父何のことにとりなしたものとしなければならぬやうであるが、改作者がそこまで考慮してゐたかどうかは不明である。が、それは何れにしても、左傳に見える孟僖子の遺言、從つてそこに語られてゐる孔子の祖先の話は、史記編述の時代に既に存在してゐたものゝやうである。けれども、これについては考ふべきことが種々ある。其の一は、同じ史記の宋世家には、厲公は場公を弑して自立したことになつてゐて、孟釐僖子の言に見えるところとは、齟齬してゐること、史記には孟釐僖子の言が弗父何始有宋而嗣、厲公と書いてあり、左傳よりは、いひかたが明瞭である。また太史公

の贊に、襄公之時、修行仁義、欲爲盟主、其大夫正考父、美之、故追道契、湯、高宗、殷、所以興、作商頌、とあつて、正考父を襄公の時の大夫としてあるのも、孟釐僖子の言に見えるところとは、時代が遙かに隔つてゐることである。太史公の贊に、正考父を孔子の祖先らしく書いて無いのも、注意すべきことであらう。かういふやうに互に一致しないことが、同じ史記に記されてゐるのは、史記が別々の資料からそれらを取つたからとしなくてはなるまいが、然らば、さういふ一致しない説話が如何にして生じてゐたであらうか。なほ孔子世家のはじめに記してある祖先の系譜には、其先宋人也、曰孔防叔、とあつて、それから伯夏、叔梁紇を経て孔子に至る家系が見えるのみであり、弗父何や正考父の名も無く、宋の公族であるといふことも記されてゐないが、司馬遷の時に孔子が湯王の後であり、宋の君主たるべき地位にあつたものゝ裔孫であるとして、一般に知られてゐたならば、こゝに其のこの書いて無いのは、解し難いやうである。或はこれもまた、史記の此の部分の資料として取られた記録のまゝであるかも知れぬが、もしさうならば、其の記録の書かれた時に上記の如き説話が存在したかどうか、疑問になる。

そこで、史記編述の時代に孔子の祖先について如何なることが語られてゐたかを、廣く文献上の記載について考へてみるに、禮記の檀弓篇に孔子の語として、丘、殷人也、といふことが記してあり、さうして此の篇は禮記諸篇のうちでも比較的早く書かれたものであるらしいから、司馬遷のころにも孔子の祖先が殷人、いひかへると宋人であるといふことは語られてゐたので、

孔子世家の卷首の上に引いた語もやはりそれをいつたものであらう。が宋人としての祖先の系譜はそれだけでは知り難い。ところが穀梁傳には桓公二年の經の「宋督殺其君與夷及其大夫孔父」について或曰「其不稱名蓋爲祖諱也孔子故宋也」と記してあるからそれによると宋の大夫の孔父を孔子の祖先とした説が穀梁傳の編述せられた時にあつたのである。こゝに「或曰」の二字を冠してあるがこれは此の説が當時に於いてはたゞ一説として存在したに過ぎないものであつたからであらう。もつとも倍公二十五年の「宋殺其大夫」を解釋する場合には「其不稱名姓以其在祖之位尊之也」と直書してありさうしてそれは此の説と思想上の關係があるに違ひないから此の説は穀梁傳の述作者によつて肯定せられてゐるやうである。しかし同じく祖先であることを理由としながら桓公二年の場合にはたゞ名を稱しないとし倍公二十五年のには姓をも稱しないとしたところに齟齬がありさうして後者については所謂大夫の何人であるか知られてゐなかつたはずであるからこれは同じく宋の大夫と記されてゐるために前者の思想を強ひて後者に適用したものであり前者が穀梁傳の書かれた時に既に世に存在したものであるとは違つて後者は穀梁傳の述作者の附會であらう。が前者とても古くからあつたものであるかどうかは問題である。史記の宋世家にも孔父が華督に殺されたことは記してありそれについて督が孔父の妻の美しいのに魅惑せられたこと當時の民衆の困苦は孔父の責であるやうに宣傳したといふことさへ説いてあるに拘はらず孔父が孔子の

祖先であるといふことは書いて無い。史記編述の時には穀梁傳は既に存在したはずであるのに孔父を孔子の祖先とする説は宋世家に取られなかつたのであるがこれは穀梁傳の上記の説が新しく世に現はれまだ一般には信ぜられてゐなかつたものであることの一證では無からうか。或曰「はさう見るに甚だふさはしい文字であり公羊傳には孔父と孔子との關係の全く説かれてゐないこともまた此の考を助けるものゝやうである。さて穀梁傳の此の説では孔父を宋の大夫とはしてあるが其の公族とは説いて無いからそれが殷の王室の後裔として考へられてゐたかどうかは明かすべくなく弗父何とか正考父とかいふものが孔父の家に存在したとせられてゐたかどうかも知り難い。以上は穀梁傳の記載についての考であるがここに注意すべきは韓詩外傳卷八に受命者必以其祖命之といふことを説くに當つて孔子爲魯司寇命之曰宋公之子弗甫有孫魯孔丘命爾爲司寇」といふ話が記してあることである。これには孔父のことは見えないが孔子が宋の公族たる弗甫父の裔孫であるといふのであるからそれは或は弗父何の後として正考父の加はつてゐる系譜によつて書かれたものであるかも知れず従つてそれは史記の孟釐子の言に見える説と聯絡のあるものであらうかとも思はれるがこれについてもまた考ふべき問題がある。

漢書の梅福傳を見ると元帝の時に匡衡が孔子の子孫を殷の後として封すべきことを上言したが「以其語不經遂見寢」といふことがある。匡衡の意見は宋の後が絶えてゐるから別に殷

の後を求め、それを始封君として湯の統を承けさせるがよいといふのであり、さうして孔子を殷の後としたのは、禮記に「丘、殷人也」とあるからだといふ。これによると、元帝のころには孔子が湯の後裔であるといふ説があつて、檀弓篇の上に引いた語も其の意味に解せられてゐたやうであるが、此の考が、不經とせられたのを見ると、當時の通説では無かつたことが推測せられる。元帝の時に周の後裔を侯に封じたことがあるから、不經とせられたのは殷の後を封ずることでは無くして、孔子を殷の後裔とすることであつたに違ひないからである。しかし梅福傳及び成帝紀によると、成帝の時になつて梅福も匡衡と同じ意味の上言をしたことがあり、一度は用ゐられなかつたけれども、後遂に其の意見が實行せられ、孔吉が殷紹嘉侯に封ぜられたといふ。此の事件のかういふ經過によつて考へると、韓詩外傳に見える上記の話や史記の孟釐子の言にあるやうな孔子の祖先の系譜は、前漢末まではまだ一般には承認せられてゐなかつたものゝやうである。が、韓詩外傳や史記にこれらの記載があつたほどならば、それがかういふ風に取り扱はれてゐたといふことには、少しく奇怪の感が生じはしまいか。匡衡の意見には其の主張の根據として禮記をのみ舉げてあるし、成帝の時には左氏、穀梁、世本、禮記の記載によつて議を定めたやうに記されてゐて、そこに史記や韓詩外傳の名の見えないことも、考へ合はされねばならぬ。韓詩外傳はさまで尊重せられなかつたと見るにしても、史記の顧られなかつたことは注意を要する。禮記には孔子の祖を殷人としてあるのみであり、穀梁傳には宋

の大夫としてあるのみで公族とはなつてゐないから、此の二書は實は孔子を殷の後裔とする根據にはならないものであるが、それをさへ舉げながら、明かに孔子の祖先を宋の公族としてある史記の名がそこに記されてゐないのは、解し難いことのやうである。そこで考へるに、世本には詩の毛傳の商頌の疏に引いてあるところによると、宋の湣公から孔子までの系譜が記してあつて、そこに弗甫何、正考甫父、また孔父嘉の名が記されてゐる。穀梁傳や左傳の疏に引いてある世本には孔父嘉以後の系譜のみが見えてゐるが、これは孔父に關して引用せられたからであらう。さすれば、これは上記の推定の根據になるものであるが、世本の此の記載が何時書かれたものであるかはわからぬ。早くから世に知られ一般に信ぜられてゐたことならば、元帝の時に其の説が、不經とはせられなかつたであらうから、其の説の現はれたのは新しいことでは無かつたらうか。世本といふ書の全體が新しいもので無いにしても、此の記載は新しく書き加へられたものと推測することができるやうである。もつとも穀梁傳には孔父について名を稱しないといふ解釋がしてあり、さうしてそれは孔父の稱呼には名が含まれてゐないかと考へたためであるから、穀梁傳の書かれた時には世本に見える嘉といふ名は或は既に世に傳へられてゐたかも知れぬ。穀梁傳の説は孔父の名の何であるか知られてゐなくとも成立つのはあるが、かういふ推測をなし得られぬでも無い。(宋世家にも孔父嘉としてあるところが一ヶ所だけあるが、其の他にはすべて孔父と記してあるから、これは後人の傍記な

どが混入したのであらう。さうしてさう推測する場合に、孔父嘉といふ名の傳へられたのが、もし春秋の經の孔父を孔子の祖先と見ることに關係のあることであつたとするならば、孔父嘉から孔子までの系譜もそれと共に作られてゐたであらうか。が、よしそれにしても正考甫から前の系譜はそれとは別に考へてみる必要がある。宋世家の贊には正考父を襄公の時の大夫としてあるのに、世本の系譜では孔父嘉の父となつてゐて、それよりも前の時代に置かれてゐることも注意せらるべきである。これは、世本が正考甫を強ひて孔子の祖先の系譜に加へようとしたけれども、孔父嘉以後の系譜は既に作られてゐたがために、それを孔父嘉よりも前の時代に置かなくてはならなかつたからだとすれば、都合よく解釋せられるのではあるまいか。また前漢末期に世に現はれた詩の毛傳の商頌の序には、微子至于戴公、其間禮樂廢壞、有正考甫者、得商頌十二篇於周之大師とあつて、正考甫が戴公の時の人とせられてゐるやうであるが、もしさうならば、孔父嘉の父としては時代が離れ過ぎてゐる。毛傳のいふところは宋世家の贊に見える説の一轉したものであり、従つて孔子の祖先の系譜とは關係なしに正考甫の時代をはやめたものであらうが、孔子の祖先として、無い場合の正考甫について其の時代が區々に語られてゐることは、其の人と時代とが明かに考へられてゐなかつたからであり、従つてまた世本に見えるやうな孔子の祖先の系譜が強ひて作られたものであることの一證ではあるまいか。

さて、左傳に於いては、孔父の話が隱公三年及び桓公二年に見えてゐるが、それはほぼ宋世家の文と同じであつて、たゞ隱公三年の穆公の言に儒教的意義の修飾を加へたり、君子の評に商頌を引用させたりしてあるのが違つてゐるのみである。さうして二條の何れに於いても、孔父が孔子の祖先であるやうなことは記して無く、またそれを公族ともしてないので、これもまた史記と同じである。だからこゝでは左傳はすべて史記によつて書かれてゐるに違ひない。(桓公二年の條に一ヶ所だけ孔父嘉と記してあるところが、それは史記では孔父となつてゐるところであるから、これもまた後人の傍記の挿入であらう。そこで、はじめの問題に立ちもどり、昭公七年の孟僖子の遺言を含む説話の全體を史記に對照してみると、遺言に於いて既に説いたやうな差異のある外に、史記では其の遺言を子の懿子に對していつたものとしてあるのが、こゝでは大夫にいつたやうになつてゐること、史記では禮を孔子に學ばせるについても懿子のみのことをいつてゐるのに、こゝでは何忌懿子の外に、說南宮敬叔かの名を出してあること、また史記には見えない仲尼の言といふものが附記してあること、などにも兩者のちがひが見える。史記の一方が單純であり自然であつて、左傳のは造作が加へてあり、特に遺言の冒頭にある禮に關する講説は、史記に本づいてゐる多くの説話に於いて左傳によつて加へられた儒教的色彩の一例と見なすべきものである。だから、左傳の此の説話の全體が、史記に本づいてそれを潤色したものと推斷すべきであり、従つて孟僖子の遺言について最初に述べ

たことがそれによつて證明せられることになる。また孟僖子の死は、經文にも昭公二十四年と明記してあるに拘らず、左傳が其の遺言といふものを十七年も前の昭公七年に載せたのは、孔子が襄公二十二年に生れたことにしてある史記に、孔子年十七として此の話が記されてゐて、其の年が昭公七年に當るからであることも、注意すべきである。

ところが、かう考へて來ると、上に述べた如く、孔子を殷の後裔とするについて、其の根據を左傳にとりながら史記を閑却したこと、また史記に明文のある系譜が不經とせられたことの理由が解し難く、そこに新なる疑問が生ずる。そこで余は、次のやうに推測しようと思ふ。それは、孔子世家の孟釐子の言とそれに關する説話とは史記の原本には無くして後になつて挿入せられたものであり、従つてまた前漢末に於いても、それが挿入せられてゐない本もあつたのであるが、左傳は其の挿入せられた本から此の話を取つたであらう、といふことである。孟釐子の言にある弗父何のこと、正考父の時代とが宋世家の記載と其の贊とに齟齬してゐることも、かう推測することによつて都合よく解釋せられるし、正考父の時代が毛傳の説とほゞ一致してゐることも、またそれを助けるやうである。なほその、滅於宋は、文章の上からは解し難い語であるが、もしそれが孔父の殺されたことをいふのならば、これは、孔父を孔子の祖先とする説の一般に信ぜられ、またそれを宋の公族として取扱ひ、弗父何や正考父の系統に加へるやうになつた後に書かれたものであることを、注意すべきである。やゝ懸断に近いやうで

もあるが、史記に後から挿入せられた部分のあることは序説第一章に述べた十二諸侯年表の序の例もあり、また此の話は孔子には直接の關係の無いことであり、それだけで一つのまとまりを有つてゐる獨立のものであつて、孔子世家の敘述の上から見ても頗る疣贅に類してゐることを思ふと、此の推測にむりの無いことが知られるであらう。此の話は、本來、年代記的に書かれたものでは無いので、それは、孟釐子病且死といふ書き出しと、今孔丘年少好禮といふ孟釐子の語とが年代的に見て甚しく齟齬してゐることからも知られるはずであるから、孔子の年齢の順序を追うて其の事蹟を敘してある孔子世家に此の話のあるのは、世家の體として甚だ不調和なのである。(左傳は孟僖子が、病不能相禮といふことをいひ、そこから禮に關する此の遺言を導いてゐるが、これは昭公七年のこととするために強ひて考案せられたことである。) さすれば、かの韓詩外傳の話もまた後からの附加ではあるまいか。此の書の如き断片的の説話を順序も無く書き集めたものには、かゝることは行はれ易いからである。

かう考へると、司馬遷の時代には孔子を殷の後裔とする説はまだ生じてゐなかつたと解することができるので、孟釐子の言が宋世家や其の太史公の贊に見えるところと矛盾してゐるのも、怪しむに足らなくなり、漢書の梅福傳の記載もまた支障なく理會せられる。なほ孟僖子の言に見える孔子の祖先の説話の中心思想は、聖人は政治的君主たるべきものであるといふことであり、孔子を聖人たる湯王の後裔としたのも、一つは孔子を尊尙するために其の祖先を

帝王としたものであると共に、一つはやはり聖人と帝王とを同一視する思想から出たこと、考へられるが、此の思想については既に序説第二章に述べて置いた。たゞ湯王に附會せられたのは、宋の大夫の孔父を祖先としたことから誘はれたものであり、さうして孔父を祖先としたのは、孔子の祖先が宋人であるといふ話があつたのと、孔といふ姓が同じであるとのためであらう。孔子の祖先が宋人であつたといふ話が何時から世に現はれたかは知り難いが、禮記の檀弓篇の物語はそれによつて作られたものであり、さうしてまた禮は三代によつて異なるといふことが一般に説かれるやうになつた後のものである。「明王不興而天下其孰能宗予」といふ此の物語の孔子の語には、諸侯に用ゐられなかつたといふ古くからの話とは違つて、特に「明王をいつたところ」に、王の現實に存在する時代の反映があらうから、その作られた時代も決して古いことでは無い。但し宋人であるといふことが全く後からの附會であるか、又は何ほどかの事實に本づいた傳説に由来があるのかは、今のところ知り難いといつて置くのが妥當であらう。たゞ論語八佾篇の「夏禮吾能言之、杞不足徵、股禮吾能言之、宋不足徵也」には、股について特に親しみを有つてゐるやうな語氣が無いのに、此の語の意義を一轉し且つ同じ篇にある別の語をも取つて附加へた禮記中庸篇の「吾說夏禮、杞不足徵也、吾學股禮、有宋存焉、吾學周禮、今用之、吾從周」には、宋に或る權威を有たせてあるのを見ると、後者は孔子が宋人であるといふ説に本づいて前者を變改したもので無いかと思はれるが、もしさうならば、論語の此の語の

書かれた時には、さういふ説はまだ無かつたのではあるまいか。

なほ一言すべきは、上に述べた如く後から孔子世家に挿入せられた話に於いて、孟僖子の子の懿子及び南宮敬叔が孔子について禮を學んだとしてあるが、これは多分孔子世家にもとからあつた、南宮敬叔が孔子と共に周に赴いて禮を問うたといふ話に本づいて考案せられたものであらう。南宮敬叔が論語憲問篇に見え、仲尼弟子列傳にも記してある南宮适（括）また公冶長篇先進篇の南容であるかどうかは確言し難いやうに思はれるが、此の名は孔子の門人として傳へられてゐて、そこからかういふ話も作られてゐたのであらう。さて孔子世家は、孔子が周に赴いて禮を問うたことについて、蓋見老子云と附記し、またそれを承けて老子の孔子に教へたといふ語をも載せてあるが、老子に禮を問ふといふことは、そのことみづからが無意味でもあり、それに對する老子の語が毫も禮に關することを含んでゐないのでもあるから、これは「適周問禮」といふ話と老子の孔子に教へた語といふものと、本來無關係な二つの話のあつたのを、孔子が老子に學んだといふ話が別にあるところから、此の二つを結びつけ、蓋見老子云の語を挿むことによつて、それを一つの話としたものであらう。この老子の語は、索隱によると、莊子から取つたものらしいことをも考ふべきである。孔子が老子に學んだといふことは、呂子春秋仲春紀當染篇に見えてゐて、それは老子を孔子の上に立たせようとする意味で道家の作つた話であり、現に、莊子「天運篇」にもそれが見えてゐる。史記では老子の傳にも

孔子世家のと同じやうな話があつて、こゝでは明かに孔子適周、將問禮於老子、と書いてあるが、上に述べたところから考へると、これは孔子世家の説話の一步進んだものであることが知られる。さうして此の話の老子の言には、莊子外物篇に見える老萊子が孔子に教へたといふ語とほゞ同じ意義のことが含まれてゐるし、それに附記してある孔子が老子を評した語といふものは、天運篇から來てゐる。何れにしても道家から出た話が本になつてゐるので、禮を問うたといふことは調和しないものであるが、漢代の儒家は孔子が老子に學んだといふことを承認しつつ、儒家の特殊の立場から、其の學び又は學ばうとしたものを禮としたのである。また説話の形成せられた徑路からいふと、孔子が周に赴いて禮を學んだといふ話が儒家に於いて別に存在したために、それと老子に關する話とを糺ぎ合せたのであらう。天運篇では老子を訪うたところを沛としてあるが、孔子世家でも老子傳でもそれが周となつてゐるのは、之がためである。かういふやうに南宮敬叔が孔子と俱に周にいつて禮を問うたといふことは、老子に關する話とは本來別のものであつた。たゞ儒家の一般の思想では、周の禮は魯に存してゐるといふのであるから、禮を學ぶために周にゆくといふ話は、單に此の點から見ると、少しく奇異に感ぜられなくも無いが、禮を究めるために其の本源である周にゆくといふことは、禮の最も完備したものが周のであるといふ思想からは、むしろ當然であらう。觀念の上でかういふ聯絡がつけ得られるのである。左傳は此の話を取らずして、たゞそれによつて構想せら

れ後から孔子世家に挿入せられたものを本にしてそれを修飾したのであるが、こゝに一言したいのは、孔子世家には、及釐子卒、懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉、とあつて、南宮敬叔の上に特に「魯人」の二字の加へてあるのを見ても、そこでは此の二人が兄弟とはせられてゐないのに、左傳では、昭公十一年に於いて、二人を明白に同胞兄弟としてあり、其の母に關する物語さへも記してあることである。これもまた史記に二人の名が列記してあるところから出た構想であるかも知れぬ。上にも述べた如く孟僖子の言に、史記とは違つて、二人の名の列舉してあるのも、之に伴ふ變改であらう。孔子世家に「魯人」の二字のあるのは、周にゆく話に、魯南宮敬叔云々と書いてあるのに誘はれたのであらうが、それにしても懿子と兄弟であるやうには見えぬ。

次は左傳の定公十年に見える夾頰谷の會に於いて孔子が活動したといふ話である。定公が齊の景公と夾谷で會盟した時に孔子が其の儀を相け、毅然たる態度で齊の禮を失つたことを責め、また盟誓の語として曾て齊が魯から取つた地を歸すべきことを言明したために、會の後に齊から其の地を歸して來た、といふのである。經には夾谷の會と齊から地を歸して來たことゝが、別の事件を中に挿んでゐるが、時期の甚しく隔つてゐないことのやうに記してあるから、後者が前者と何等かの關係があることゝして考へられてゐたらうとは、自然に推測し得られる。左傳はそれを會盟に於ける孔子の活動によるものとしたのである。しかし經には二つの間に關係のあることが明記して無いから、關係の無いものとして解釋することも

またなし得られる。公羊傳には地を歸したことを解釋するに當つて、孔子行乎季孫、三月不違、齊人爲是來歸之、といひ、孔子が政治に關與してゐたためとしてあるが、夾谷の會と關係をつけ、説いてゐないのは、此の故であらう。ところが穀梁傳に於いては、左傳と同じく二つの間に關係をつけ、やはり孔子が會盟で活動したために還地のことが行はれたやうに説いてある。たゞ會盟に於ける齊人の行動とそれに對する孔子の處置とについては、左傳と違つた話が記してある。齊人が鼓噪して定公を執へようとしたので、孔子は、兩君合好、夷狄之民何爲來爲、と叱責し、景公は孔子が、古人之道を行ふに對して齊人が夷狄之俗に從つた過を謝したといふこと、會盟の後に齊人が優人を舞はせたので孔子がそれを誅殺させたといふことがそれぞれであり、さうしてそれについて、因是以見、雖有文事、必有武備、孔子於頰谷之會、見之矣、といふ評語が附記してある。此の評語は、孔子は禮に長じてゐるがそればかりでは無く、勇氣もあつて武を用ゐることもできたといふのであり、それから推測すると、此の孔子の物語には、一般に儒者は文に通じてゐても武を知らぬと考へられてゐることの反證とする意味が含まれてゐるらしい。

そこで史記を見ると、孔子世家のはば、穀梁傳のと同じであつて、たゞ齊人の鼓噪を、四方之樂を奏するためのこととし、從つて孔子の言にあつた、夷狄之民が、夷狄之樂になつてゐるのと、過を謝した景公の語が歸國の後に群臣に對していつたことにしてあるのが、違つてゐるのみである。夷狄之樂を奏させたのは、穀梁傳の、夷狄之民の語から誘はれたものであるが、傳の

は非禮を行つた齊人を道德的意義に於いて夷狄と稱したものであるのに、こゝではそれを眞の夷狄にとつてある。またはじめに、夷狄之樂を奏することにしたため、次の優人の戲が宮中之樂と稱せられ、奏樂が二重になつたが、これも後者に於いて穀梁傳をそのまゝ取つたからである。會盟の記事に晏子の名の出でゐるのと、齊が會を企てたのは、魯用孔丘、其勢危齊、と景公に説いた犁鉏の言によつたものとしてあるのは、穀梁傳に見えないことであるが、全體の記述が穀梁傳を繼承してそれを潤色したものであることは明かである。孔子が、臣聞、有文事者必有武備、有武事者必有文備、といつたところも、穀梁傳の上に引いた評語を修飾して孔子の語としたものであることは、いふまでも無い。犁鉏の言といふものも、其の根本の精神は隣國に聖人あるは敵國の憂なりといふ思想にあるのであつて、孔子世家には齊が魯に女樂を遣つたといふ話の場合にも同じ犁鉏の言として同じことがいつてあるが、こゝにそれが適用せられたのは、孔子が會盟ではたらいだといふ話に導かれたのであらう。また魯の世家の記載は穀梁傳によつてそれを略記したものと認められる。しかし齊世家では犁鉏の言が、孔丘知禮而怯、請令萊人爲樂、因執魯君、可得志、となつてゐて、景公が、害孔丘相魯、懼其霸、の故に其の議を納れたといふことである。魯君を執へようといふのは、穀梁傳から來てゐるが、萊人の樂といふのは、萊夷といふ稱呼の古典に見えることから考へると、夷狄の樂を一轉したものであつて、孔子世家の話に本づいてゐる。孔子を評した言は孔子が盟會に於いて儀を相けたといふ話から、知禮

の語を導き出すと共に、怯の一字によつて上に説いたやうな孔子の此の物語に含まれてゐる意味、其の裏面に存する思想を表現したものである。また孔子に關して、霸の語を用ゐたのは、孔子世家の上にも言及した女樂を遣つた話の場合にも其の例があるが、其の思想史上の意義については後章に詳説するであらう。なほ齊世家では孔子が萊人を誅殺させたやうに書いてあるが、これは、兩度の奏樂を一度にして優倡の戲を省いたため、それについての話を萊人に移したのである。要するに、齊世家の記載には、直接に穀梁傳に由來する部分と、孔子世家に見える話を経て間接にそれから出てゐる部分とがある。

かう考へて來て左傳の記載を回顧して見ると、それには齊世家と同じ犂鉏の言がある。ただこゝでは、其の名が犂彌となつてゐるのと、萊人を用ゐることはいつてあるが樂を奏させることが説いて無いのが違つてゐるのみである。また孔子の語に、兩君合好、而裔夷之俘以兵亂之、とあるのは、穀梁傳の大同少異であるが、たゞ裔夷が道德的意義に於いていつたのでは無く、萊人を指してゐるところに齊世家との聯絡がある。「士兵之」といひ萊人を誅殺することを命じたやうにしてあるのも、齊世家の記載によらなければ解し難いことであらう。さすれば、左傳の説話は穀梁傳と史記とに本づいて構想せられたものとすべきである。たゞ左傳には穀梁傳に見えるやうな劇的光景を叙したところが無いが、其の代りに孔子に徳を説き禮を説かせ、特に齊侯が定公を贖しようとしたといふ一案を設けて、それについても孔子に禮を論

じさせてあるので、そこに左傳の特色がある。さうしてこれは、前章までに數説いた如き左傳の説話に共通のものである。盟誓の語を作り添へてあるのは、齊が地を歸したといふ話について其の由來を説いたものであるが、左傳の説話の構成に於いてかういふ方法が用ゐられた例の多いことは、これもまた別に後章に説くであらう。概括するに、夾谷の會で孔子がはたらいた話は、現存の文獻では、穀梁傳に始まり史記を経て左傳に及んだものであるが、公羊傳に、齊が土地を歸したことを孔子に關係させて解釋してありながら、此の話の見えないことを思ふと、それは穀梁傳の創意であり、さうしてそれは第一章に考説した柯の會の物語に示唆を得て作られたものではあるまいか。會盟壇上の劇的光景も、齊が侵地を歸したといふことも、類似してゐるからである。たゞ夾谷の會には孔子をはたらかせたところに特異點があるが、それは此の會が孔子の生存した時代であるのと、孔子について武の一面を示さうとしたとの故である。

なほ左傳には、定公十二年の仲由が季氏の宰となつて三都を毀たうとしたといふ話に於いて、孔子が定公の居所に迫つて來た費人を伐たせたことが記してある。孔子の名が突如として現はれるのは、異様の觀があるが、此の話は孔子世家の記載と文章も全く同じであり、たゞそこには仲由が季氏の宰となつたのも、三都を毀たうとしたのも、孔子の意見から出たこと、孔子の命によつたものであるやうに書いてあるのに、左傳にはそれが記されてゐないだけの違ひ

があることを思ふと、これは左傳が史記の文を取りながら、孔子に關することの一部分を省いたためであるとするれば、其の理由が自然に解し得られる。三都を毀つといふ話は經の記載に應ずるものであるが、公羊傳もそれを孔子の意見から出たことのやうに説いてゐて、其の語は孔子世家にも取つてあるが、孔子世家にあるやうな説話は公羊傳には無い。孔子が仲由に三桓の城を毀たしめたといふことは魯世家にも簡単に記してあるから、史記の編述よりも前からあつたものではあらうが、それが何時からいれたことであるかはわからぬ。たゞ孔子が國政に關與したといふことゝ勇斷であつたといふことゝに聯絡のある説話であらうとは推測せられる。左傳には取られてゐないが、孔子世家には記してある少正卯を誅したといふ話もまた同様であつて、これは漢代の著作らしい、荀子の宥坐篇や淮南子の汜論訓に見えてゐる。古くからの傳へらしくは無い。孔子世家には季康子の間に答へて孔子から軍旅の事を學んだといつたといふ冉有の言が記してあつて、それは衛靈公の間に答へたといふ有名な孔子の言の「俎豆之事、則嘗聞之、軍旅之事、未之學也」とは矛盾してゐることをも參考すべきである。思ふに戰國末か漢初かに、かういふやうな武を用ゐた話が孔子に結びつけられたのであつて、夾谷の會に關する穀梁傳の話も其の一例であらう。儒家は徒らに登降趨翔の禮のみを説いてゐるといふ非難に刺戟せられたところから作られた説話と解せられる。しかし左傳の作者は全體の傾向として、孔子說話のかういふ方面をば好まなかつたやうであり、夾谷の會につい

ても武を用ゐたことをば軽く取扱ひ、それよりも孔子に禮を説かせることに重きを置いた。三都の破壊を孔子の命としなかつたのも、少正卯の話を取らなかつたのも、此の故ではあるまいか。三都破壊の話で孔子の名を出したのは、其の部分だけ史記の文を其のまゝ用ゐたからの過誤と見なされる。なほこのことについては、哀公十一年に衛の孔文子が敵を攻めようとして孔子にそのことを問うた時、孔子が「胡簋之事、則嘗學之矣、甲兵之事、未之聞也」と答へたといふ話があつて、其の前後の文は全く孔子世家と同じでありながら、此の語だけそれとは違つてゐることを參考すべきである。此の語は上に引いた靈公に對する孔子の言を殆ど其のまゝ取つて此の場合にあてはめたものと見る外は無からうが、それは左傳の作者が史記の文をとりながら、禮を尊び兵を卑しむ特殊の思想によつて、此の點だけ原文を書きかへたものと推測すべきである。原文にはたゞ「仲尼辭不知」とあるのみである。衛世家にも「仲尼不對」とある。左傳は此の語のすぐ後に孔子が魯に歸つたことを記し、田賦のことについて冉有に教へて聞かせたといふ語を録してゐるが、それにも禮をいひ、周公之典を説いてある。これは翌年の經の「用田賦」を解釋するために、論語先進篇や孟子離婁篇に見える冉有が季氏のために租税を重くしたといふ話によつて作られたものらしい。魯語にも孔子の説いた言に少異はありながら、同じ話が載せてあるが、それが田賦に關するものである以上、やはり春秋の經によつて作られたものとしなければなるまいから、これは左傳に本づいてそれを修飾したものであらう。なほ

哀公十四年には孔子が齊を伐たんことを請うたといふ話があるが、これは論語憲問篇に見え
ることを修飾變改したものである。たゞ其の變改が、吾以從大夫之後也、故不敢不言、といふの
とは調和しないものであるに拘はらず、可克也といつて戰勝の確信を披瀝させたところにあ
るのは、上に述べたやうな左傳の態度とは一致しないやうであるが、これは或は君を殺したと
いふ陳恒を伐つところに道德的意義を認めただからでもあらうか。孔子についてはこれらの
說話の他に、古の官のことを説いた郷子について學んだといふ話が昭公十七年に見えてゐる
が、これは孔子が博識であつたといふ考へかたから來てゐるらしいので、孔子世家や魯語に孔
子が墳羊や大人の骨や肅慎の矢について講説をしたといふ話のあるのと、同じ思想の所産で
あり、次に述べようと思ふ鄭子産についても同じやうなことのいはれてゐるのと、互に參照す
べきものである。博識を尙ぶ學徒の腦裡から生まれた說話に違ひない。或はまた昭公二十
年に琴張といふものに孔子が説いてきかせたらしく解せられる語が載せてあるが、これもま
た琴張の名と共に左傳の造作らしい。孔子家語七十二弟子解に琴張を門人の一人として記
してあるが、史記の仲尼弟子列傳には此の名が見えないことを思ふと、家語は左傳の此の記載
によつて新にそれを加へたものであらう。なほ左傳に多く見える孔子の言といふものにつ
いては、別に後章に於いて考へるであらう。

孔子に關する左傳の說話を検討したにつれて、そのづから想起せられるのは、孔子をして數

其の言行を讚美せしめ、其の死を聞いて、古之遺愛也と嘆稱し、哀惜せしめたやうに記してある
鄭の子産の語である。子産に關する左傳の記載は、襄公十九年の卿となつたといふことから
昭公二十年の其の死に至るまで、毎年殆ど間斷なく現はれてゐるので、同時代の晉の叔向や齊
の晏嬰の說話と共に、左傳の讀者に特殊の興味を喚び起させる。今その記載を通覽すると、そ
れには政治家または外交家としての事蹟と稱すべきものと學者としての知識見解ともいふ
べきものがあるが、前者とても其の重要なるものは主として其の言説であるから、左傳に於
ける子産について考ふべきは畢竟その思想にあるといつても大過は無い。政治家としては、
襄公三十年に、都鄙有章、上下有服、田有封漁、廬井有伍、大人之忠儉者、從而與之、秦侈者、因而斃之、と
いふ其の施設と、初は之がために民の怨嗟を買つたが、後には却つて謳歌せられたといふ話と
が載せてあり、三十一年には政に當つて人言を聞くことを努めたといふこと、昭公四年には丘
賦の法を行つたといふことが記してある。昭公六年の刑書を鑄たといふ話も、それについて
叔向に答へたといふ書によると、子産の關與したとして語られてゐるらしい。これらの
說話に語られてゐる子産の施設には法家的の傾向があるやうに見えるが、それは昭公二十年
の死に臨んでの子大叔に對する遺言に、我死、子必爲政、唯有德者、能以寬服民、其次莫如猛、夫火烈、
民望而畏之、故鮮死焉、水懦弱、民狎而翫之、則多死焉、故寬難、といつてあるのと相應するものゝや
うである。ところが一方ではまた、襄公二十六年の六邑を與へられたのを辭して三邑を受け

たといふ話、三十年の宗室間の紛争についての行動、昭公十二年の簡公の葬儀についての處置の話などに於いて、よく禮を守り禮を重んじたことが説いてあつて、其の禮は儒教的意義であるから、それを上記の說話と對照して見ると、其の間に不調和の感がある。禮を守り禮を知つてゐたといふことは、外交家としてもまた説かれてゐるので、襄公二十五年の陳を伐つた時の話、昭公四年の申の會の記事などが、其の例であるが、左傳に數多く記されてゐる子産の外交的辭令は多く、儒教思想によつたものである。晉に對する襄公二十二年のそれには禮をいひ、二十四年には徳を重んじ幣を軽くすべきことが説かれ、二十五年には周の徳とか先王の命とかいふ語が用ゐてあるし、昭公十三年の平丘の會に於けるもの、十六年の韓宣子來聘の時のにもまた周の制を説き禮を説いてあり、さうしてこれらのうちの襄公二十五年及び昭公十六年のについては、孔子がそれを賞讃したやうに書いてある。外交的辭令を尊重することは、必しも儒家に特殊な考へかたでは無く、従つて其の内容もまた儒教思想によるには限らないのであり、現に叔向に稱美せられてゐる襄公三十一年の晉に於ける子産の言には、特殊な儒教思想が含まれてゐないのであるが、左傳には後にいふやうに辭令を禮として見る傾向があると共に、それに記されてゐる辭令には、其の内容として多く儒教思想が用ゐてあるので、子産のもまた其の著しき例である。

次には學者としての識見ともいふべきものであるが、それには襄公二十八年の祭について

の、三十年の陳についての、また昭公四年の申の會に於ける楚についての道德的見地からの豫言、昭公元年の晉平公の病についての、十七年及び十八年の鄭の火災についての、十九年の龍が關つたことについての道德的合理主義的見解など、儒教的色彩を帯びてゐるものと、昭公元年の晉で實沈と臺駘との故事を、七年の晉に聘した時に厲鬼のことを説いてきかせたといふ話の如く、博識であつたといふことの示されてゐるものがある。二十五年の子大叔の言によつて傳へられてゐる禮の講説もまた此の意味に解し得られる。禮を説いたとせられた點に於いては子産の儒教化であるが、講説そのものには學者としての博識が示されてゐる。九年の裨竈が占星術的豫言をしたことについて其の説明をきいたといふ話もまた、孔子が郷子に學んだといふのと同様、裏面から博識の由來を説いたことになるであらう。左傳の豫言は後章に詳説するやうに道德的見地からするものと、卜筮もしくは占星術の類からするものとの二種類があつて、子産のは前者であるが、後者についても其の知識を得ようとしたといふのであらう。

以上は子産に關する左傳の記載の主要なるものを概観したのであるが、これらの記載が如何にして左傳に現はれてゐるかを考へてみると、第一に氣のつくことは政治家としての行動について、思想上法家的色彩を有するものは、呂氏春秋や韓非子に見えてゐるところと密接の關係があるといふことである。上に記した襄公三十年の話は、呂氏春秋先識覽樂成篇に記さ

れてゐるものであつて、文章までもほゞ同じであり、たゞ左傳では子産の施政の項目が多くなつてゐるのみである。これは子産の政治とそれに對する民心の向背の變化とを概括して説いたのであつて、本來、年代記的に記載せられる性質のものでは無く、三年の後の民衆の批判といふものが書いてあることによつてもそれは知られるのであるから、年代記的な組み立てになつてゐる左傳に於いて始めて現れたものでも、年代記から取られたものでも、無いはずである。さすれば、これは左傳が呂氏春秋から取つてそれを少しく潤色したものと解すべきである。呂氏春秋には孔子の政に當つた時のこととしてある類似の説話と併記せられてゐるが、左傳は子産のをのみ取つて此の年の條に記したのであらう。左傳には見えないが、みづから卑しくして人に學んだといふ話も呂氏春秋の慎大覽下賢篇にあるので、それは左傳の三十一一年の記載と其の精神を同じくするものである。それから昭公二十年の遺言は、韓非子内儲説篇に記されてゐることと同じであり、たゞそこには「有徳者能以寛服民」といふことが無く、必以嚴莅人とのみいつてあるところに差異があるのみであるが、韓非子外儲説篇に見える説話に於いて太公望などが法家化せられてゐることを思ふと、これもまた法家が子産を法家化したものと考へられる。さすれば、それが左傳に現れてゐるのは、左傳が韓非子の説話を取つたものと見なさねばなるまい。かう考へると、呂氏春秋慎大覽下賢篇に「相鄭十八年、刑三人、殺二人、桃李之垂於行者、莫之援也、錐刀之遺於道者、莫之舉也」とあるのも、政が嚴であつたといふ意

味であるらしい。「孟子萬章篇には欺くに方を以てすれば君子も欺くべしといふことを説くについて子産が欺かれた話を載せてあるが、韓非子難篇には子産が其の智を以て民の姦を觀破したといふことが見えてゐて、此の二つを對照すると、戰國末期の子産觀は必しも一定してゐなかつたことが知られるやうであり、さうしてそれは學派のちがひに由來することであるかも知れぬが、荀子王制篇の「修禮者王、爲政者彊、取民者安、聚斂者亡」といふことを説いてあるところにも、子産取民者也、未及爲政也、といひ聚斂をしたといふ成侯嗣侯よりは優つてゐるが、政を爲したといふ管仲よりも劣つたものとしてあるのを見ると、儒者とても必しも子産を君子視し賢人視してゐなかつたやうである。呂氏春秋の説話では民心を得たやうになつてゐるが、それも儒教的意義での仁政を行つたといふのでは無いから、子産の儒教化も戰國末にはまだ行はれてゐなかつたのであらう。左傳にも此の一面が繼承せられてゐるのである。丘賦や刑書の話も上記の呂氏春秋や韓非子の記載の系統に屬するものであつて、それは多分前からあつた説話を左傳が何等かの書から取つたのであらう。

次に、史記を見ると、鄭世家に子産を「仁人」とし、「爲人仁、愛人」としてあつたり、鄭の火災について災を禳ふよりは、不如脩徳といつたと記してあつたり、また循吏傳に其の政績として「喪期不令而治を擧げたりしてあるから、子産が儒家によつて仁人視せられ、其の施政の儒教化せられた形迹が現はれてゐる。なほ循吏傳の「門不夜闔、道不拾遺」は、呂氏春秋のとは違つて、徳化の意味

に於いてあるかとも思はれる。さすればこれは子産の政治の効果を儒教思想によつて理想化したものである。世家に延陵季子が子産に「子爲政必以禮不然鄭將敗」といつたとあり、また孔子嘗過鄭與子産如兄弟」と記され、孔子が其の死を聞いて「古之遺愛也」といつて啼泣したといふ話の載せてあるのも、之がためであらう。もつとも子産の儒教化は史記に始まつたのは無く、韓詩外傳卷三に子貢の言として記されてゐる子産は「治鄭一年而負罰之過省、二年而刑殺之罪亡、三年而庫無拘人、故民歸之如水就下、愛之如孝子敬父母」といふのであるから、それは子産を法家的に見たよりは儒教化したものである。穀梁傳にも鄭の火災に關する子産の言といふものも載せてあるが、それも儒教的合理主義の思想である。

ところで、左傳の子産は、上に述べた如く、一面に於いて著しく儒教的色彩を帯びてゐるので、鄭の火災についての子産の言行も、文字は違ふが、史記と同じ思想で書かれてゐるし、延陵季子の言は史記とほぼ同じ文字によつて襄公二十八年に記されてゐ、また子産の死を悼んだ孔子の言にも史記と同じことがあつて、それらは史記により或は其の記載を取つて、それに修飾を加へたものであることが推測せられる。六邑を興へられて三邑を受けたことは鄭世家に見えてゐるが、左傳に載せてあるやうな禮を説いた子産の言はそこに無いから、これも左傳が史記の記載によつて構想したものであらう。(左傳のこの話には子展が八邑を興へられたことが記してあるが、これは史記に見えてゐない。鄭世家は子産のことを書くのが主では無い

から、史記の編述せられた時に子展の話があつたならば、それを省いて子産の六邑のこのみ記す理由はあるまい。だからこれは左傳が附加へたものと見なければならぬ。)或はまた昭公四年の申の會に關して、左傳には子産が禮を説いたことが記してあるが、此の會についてはやゝ詳しい記載が楚世家にあり、そこに見える伍舉の言は左傳とほぼ同じであるに拘はらず、子産の此の話は無い。これもまた左傳が史記をもととしてそれを修飾したものとすべきである。(申の會の記載には史記と左傳と齟齬するところがあつて、それについては第四章に既に述べて置いたが、これは此の推測の妨とはならぬ。)數説いた如く史記の記載によりながら、それに儒教思想による潤色を加へるのが左傳の一般の例であるから、上記の如く考へられるのである。外交上の辭令などは全く史記に見えず、豫言もまた同様であるが、それらに儒教思想が現はれてゐるとすれば、これもまた同じ理由によつて左傳の創意と見なされよう。襄公二十八年、三十年、三十一年、昭公十二年の諸條に子産が鄭伯に相として楚または晉に行つたといふ記事があり、上記の外交的辭令や豫言のうちには其の場合のこととして語られてゐるものもあるが、これらの記事は、春秋の經にはもとよりのこと、史記にも全く見えてゐないものであることをも参考すべきである。たゞ鄭世家には前公二十七年に公が子産を従へて楚に朝したことが記してあるから、上述の記事はそれにならつて新に構想せられたものらしい。左傳には此の年昭公三年のこともまた記されてゐるが、饗宴に於いて楚の靈王が吉日の詩を

賦したことが書いてあるところに、一味の儒教的分子がある。(此の年、鄭伯は晉にも行つたが、其の時は公孫段が随つてゐたとある。世家にはたゞ「簡公朝晉とのみあるのを、左傳は楚の場合の子産に對せしめるために、かういふことを補つたのであらう。要するに、左傳では史記を修飾し又は史記に無い話を多く作つて、史記よりも幾層か強く子産を儒教化したのであるが、たゞさうなると、呂氏春秋や、韓非子に由來のある子産の一面とそれとの間には不調和が生ずる。刑書を鑄たことについて、叔向をして子産に對し儒教思想からの忠言をさせ、子産をして「若吾子之言」と答へさせたのも、またかの遺言に有徳者は寛にして民を服させるといふ一句を加へ、またそれに關して孔子に「善哉、政寛則民慢、慢則糾之以猛、猛則民殘、殘則施之以寛、寛以濟猛、猛以濟寛、政是以和」といへせ、強ひて法家的の思想に儒教思想を加味し又は儒教思想によつて法家思想を緩和しようとしたのも、或は此の不調和に氣がついてそれを調和しようとするためであつたかも知れぬ。よしさうで無いにしても、非儒教的傾向の見える説話に儒教的色彩を施したものであることは明かであらう。

なほ子産に關する説話に左傳の作者の構造したものがあるといふことは、例へば襄公二十五年の然明に關するもの、又は二十八年、三十年、昭公元年、四年、十一年などに見える種々の豫言が、何れも年代記的に前後の記載と照應するものであることから、知り得られよう。豫言といふものが何れも後人の造作であり、特に左傳に見えるものゝ多数は左傳の作者によつて作

られてゐるといふことは、後章に詳説しようと思ふ。襄公二十六年に子産が晉楚の和すべきことをいつてゐるのも、明年の弭兵の會を豫期した言であるが、此の會が左傳の作者の腦裡から出たものであるといふことは、第四章に説いて置いた。二十九年の裨諶が子産に政を行はせなければ國が亡びるであらうといつたといふ話も、子産が政に當つてよく國を治めたといふ傳説に本づいて作られたものであることはいふまでも無いが、それは多分、上にも述べた延陵季子の言から示唆せられて左傳の作者が構想したものであらう。それから子産が博識であつたといふ話は、同じ時代の左傳の記載についていふと、襄公九年の士弱、昭公四年の申豐、九年の裨竈、十七年の鄭子、または二十九年の蔡墨の言などの例であるから、これもまた左傳に於いて始めて現はれたものであらう。たゞ一つの問題は、昭公元年の實沈臺駘に關する子産の講説が鄭世家に記されてゐることであつて、これは文字も殆ど同じであり、たゞ子産が養生の道を説き異性について姓を辨ずべきことを説いてゐるところが、史記には見えないのみであるから、それによると、これは史記編述以前に既に存在したものゝやうである。孔子の博識であつたといふ話が孔子世家に記されてゐることを思ふと、子産の此の物語が史記にあつても怪しむには足りなからうが、しかし、之については種々の疑がある。此の話は其の全體が鄭には何の關係も無いことであるから、たゞ鄭の子産の言であるといふだけの意味で、それを鄭世家に載せてあるのが甚だ解し難いこと、晉平公の疾といふことが晉世家には全然見えてゐな

いこと、話が平公の間から起つてゐるのに、終に至つて突如として叔鸞向の名を出し、平公及叔鸞曰、善、博物君子也、厚爲之禮於子産、と書いてあり、首尾相應してゐないこと、などがそれである。また話の内容についていふと、實沈については、それが參の神であり、參が晉の星であることを説くに當り、晉の地がもと唐の領土であつたのを成王が唐を滅ぼして王の弟である晉の祖の叔虞をそこに封じたといふことがいつてあるが、此の叔虞の話は、晉世家の首にも記してあつて文字もほゞ同じであるに拘はらず、屬之參而蕃育其子孫といふ一句がそこには見えてゐない。これには何か意味がありげである。また鄭世家には、唐について、其季世曰、唐叔虞といふ一句があつて、文章の上からいふと、それは成王に滅ぼされた唐の君主のことであるやうに見えるが、晉世家では唐叔虞は成王の弟の名としてのみ記されてゐる。説話によると、虞といふ名は武王の夢に天帝が現はれて命じたものであり、唐の地を與へるといふ意味でつけられたやうになつてゐる。多分、上代の二王朝を唐虞と連稱する習慣があつたところから思ひついで作られたことであらう。さすれば、同じ名ものが成王に滅ぼされた唐の君主として語られるといふのは、解し難いことである。思ふに、これは叔虞が唐の後を承けたことになつてゐるために、それを唐の季世と書いたのであつて、文章の上から上記の如く解すべきではあるまい。が、かういふ無理な書きかたのしてあることには、何か理由があるので、無からうか。そこで考へるに、鄭世家と左傳の昭公元年と同じやうに記されてゐる此の話は、參を晉又

は唐の星であるとすると共に、辰、即ち大火、を宋又は商の星とし、參と辰とを、古の高辛氏の二子で、一は大夏に居り、一は商丘宋の地に居たといふ、實沈と閼伯との主る神として説いたものであるが、參と辰とを晉と宋とに配當することは、二十八宿の分野の思想から來てゐるらしい。參は益州または趙か魏かに、大火を含む心は豫州または宋にあてられてゐるのが、史記天官書淮南子天文訓、天官書の索隱に引いてある星經、または漢書地理志に見える分野の配當だからである。昭公十五年の周の景王の言に、唐叔：「處參虛」とあり、十七年の梓慎の言に「宋大辰之虛也」とあるのも、同じことをいつたものである。「公羊傳の昭公十七年に「大火爲大辰」とあるのを見ると、辰は大辰ともいはれたのである。「公羊傳の昭公十七年に「龍宋鄭之星也」とあるのも、心と淮南子に於いて鄭に配當せられてゐる角亢とが、天の五宮に於ける東宮蒼龍に屬するものだからであることが、參考せられよう。「昭公十七年の梓慎の言に「鄭祝融之虛也」とあるが、このことについては後にいはう。しかし、實沈と閼伯との名は史記にも淮南子にも見えてゐない。たゞ實沈は漢書律歷志に歲星の所在を示す十二次の一つの名として記されてゐるので、それは二十八宿の畢から井までに當るものとなつてゐるから、參は其のうちに含まれてゐる。實沈の名と參とを結びつけることは、これと關係があるのであらう。さすれば、これは前漢末に至つて始めて現はれた思想ではあるまいか。「堯典に見える星の名の鳥と火とは、一方に虛と昴との二十八宿の名があることから考へると、十二次のそれであつて、鳥は鶉首、

鶉火、鶉尾であり火は大火であるやうにも思はれるが、もし十二次から二つを取つたのなら、大火を火として其のまゝに用ゐながら、鶉の三つを總稱して鳥としたといふことは疑はしい。だから、これは堯典の書かれた時に十二次の名稱のあつたことを證するものとはいひ難からう。また爾雅の釋天にも十二次の名の幾つか見えてゐるが、此の書の編纂時代が明かでない、また種々の名稱が混雜して記してもあるから、それによつて十二次の名の初めて定められた時代を知ることがむづかしい。十二次の區分が何時定められたかは別の問題として、律歷志に記されてゐるやうな其の名稱は前漢末に至つて始めて現はれたものとすべきである。天官書にも天文訓にも全くそれが見えず、歲星の位置が二十八宿によつて示されてゐることは、かう考へなければ解し難い。

また關伯は左傳の襄公九年の士弱の言に、陶唐氏之火正であつたものとせられ、商丘に居つて大火を祀つたので、それから大火が商宋の星となつたといふことが説いてある。火正の稱呼を用ゐてある點は違ふが、全體の意義は昭公元年のと同じである。堯の時としたのも高辛氏の子とせられたからであらう。たゞこゝに一言して置くべきは、律歷志に於いては大火は實沈と同じく十二次の一つの名ともせられてゐて、其のうちに心が含まれることになつてゐるが、此の名は本來は上に述べた如く心のうちの大星を指したものであつて、大火が心の分野である宋商の星とせられてゐるのも此の故である、といふことである。十二次の一つの名と

して大火が用ゐられたのは、心を含む其の一次を心のうちの大星の名によつて表示したものであらう。晉語の齊の姜氏が重耳に告げたといふ語のうちに晉之始封也、歳在大火、關伯之星也、實紀商人とあつて、關伯の星が十二次の一つとしての大火となつてゐるのは、此の二つの大火の混淆であり、むしろ星の名の大火が十二次の一つのそれに轉化したものである。ところが晉語の此の語は同じ話の記してある史記にも左傳にも見えないことであつて、左傳を修飾した國語の記者の創意であらう。晉語にはまた重耳が多年の流浪から故國に歸つた時、河に迎へた董因が、元年始受實沈之星也、實沈之墟、晉人是居、所以興也、君之行也、歳在大火、關伯之星也、是謂大辰、といつたといふ話を載せてあるが、これもまた十二次の一つの名としての大火が關伯の星とせられてゐると共に話そのものは史記にも左傳にも見えないことであり、其の點に於いて姜氏の言にあるのと同じである。また左傳には晉の星を二十八宿の參としてあるのに、こゝでそれが十二次の一つの實沈となつてゐるのは、實沈に參が含まれてゐるからであり、また左傳に實沈を參の神としてあることに導かれたのもあらうが、それよりも國語の此の文の書かれた時には、二十八宿の無くして、それとは別に、十二次の分野が説かれてゐたからだと見る方が妥當であらう。周官春官の保章氏の條の鄭玄の注に、十二次の分野のこと、が記してあつて、晉の星を實沈、宋の大火としてあることを、參考すべきである。さすれば晉の星が實沈とせられたのは、關伯の星が十二次の大火とせられたのと同じ考へかたであるこ

とが、おのづから知られる。「星と地方的區劃との配當は二十八宿の分野に限らないので、史記天官書にも五遊星と春秋時代の諸國との關係の說いてあるところが、春秋緯の文耀鉤には魁樞機等の七星と九州との配當が記してあり、元命包には二十八宿のと其の他の星とが混淆して十二州にあてゝあつたらしい。後になるほど、かういふことがいろいろに考案せられたので、十二次の配當も其の一例である。」さて實沈と參とを結びつけることが、もし上述の如く前漢末になつて現はれたものであるとすれば、閼伯の名も、それを大火と結びつけることも、やはりそれと同様に見えるべきものではあるまいか。もしさうならば、左傳の上記の説話は前漢末の新説によつて構想せられたものであり、それを更に國語の記者が發展させて所々に適用したのであらう。

なほ昭公元年の話について考へるに、閼伯と實沈とが互に争つてゐたとあるのは、大火と參とが反對の位置にある著明な星であるところから考案せられたものらしいが、晉語の姜氏の語に晉の始封を、歲在大火の年とし、董因の言に重耳の出奔を大火の歸國を實沈の年としてあり、以辰而出、而以參入、といつてあるのも、やはり此の意味で大火と參とが常に聯想せられてゐたためであらう。また昭公元年の話には、一方で實沈參神也といひながら他方では實沈……主參としてあつて、そこに矛盾があるが、これは實沈が星次の名であること、神を古人としよと考へかたとが結びつけられたからの混亂であり、古人としたために參そのものであ

るべき實沈が參を祀つたことにもせられたのであらう。「主參は古來の解釋の如く參を祀る意義であらう。閼伯が大火を祀つたといふ話も、古人が星を祀つたといふことは實沈の場合と同じであるが、たゞこれは閼伯が本來、星の名でも神の名でも無いところに實沈とは違ふ點がある。其の點から見ると、此の二つはそれぞれ由來を異にするものであらう。然らば閼伯の由來はどうかといふに、襄公九年には閼伯が古の火正の官にゐたものとしてあるが、此の話は古いものではあるまい。鄭や楚の世家に古の火正のことが記されてゐるが、これは五行の一つとしての火の神である祝融を古人とし、燔の時に火正の官に任ぜられたものとしたのであるから、此の閼伯の話の如く大火の星を祀るものとしての火正では無く、さうして祝融は其の本質として火の神であることを思ふと、火正といふ官職の名がもし考案せられたならば、祝融をそれにあてるのが自然であり、從つて最初に行はれたことであつたらうと考へられるのに、それとても史記編述の前にも無いところのことであつたらしいからである（前漢の儒教と陰陽説附注參照）。大火の星を祀る官職を火正といつたのは、祝融の意義での火正の名が存在したため、それを借り用ゐた新しい考案であり、いはゞ五行思想が占星術的思想に轉化したのである。（祝融は句芒、蓐收、玄冥などと同じく知識社會の間に生じた五行説に於いて五行を象徴する神とせられたものであり、民間信仰から出たものでも民間説話によつて傳へられたものでも無いが、一度び神となつた上は、それが墨子明鬼篇に見えるやうに説話化せられもした。

それが漢代になると、古人ともなつたので、これは支那思想の一面に存在する合理主義の現れでもあるが、火正といふ官としたことには次にいふやうな別の理由がある。漢書五行志の火の條に見える「説」には「古之火正、謂火官也、掌祭火星行火政。帝嚳則有祝融、堯時有關伯、民頼其德、死則以爲火祖、配祭火星」とあり、火正としての祝融と關伯とを時代を異にして火正の職にゐたものゝやうに説いてあるが、これは二つの意義の火正を、名の同じであるところから、強ひて結びつけたものに過ぎない。祝融を嚳の時としたのは楚や鄭の世家の記載に關伯を堯の時としたのは上記の左傳の士弱の言に、よつたものとしなければならぬ。さうして、此の大火を祀る話の他には、關伯の名の由來を推測し得られるやうな記載は見當らぬ。たゞ實沈とは性質の違つたものであることだけが考へられるのみである。ところで、昭公元年の説話は此の二つを對稱的に用ゐ、高辛氏の二子として同じやうに取扱つたのであるが、かういふやうな由來が違ひ性質が違ふものを結びつけることは、新しい考案であるとしなければならぬ。だから、それを前漢末に於ける左傳の創意と見れば、最もよく説話の發展の徑路が理會し得られる。

たゞこゝに注意すべきは、實沈の場合の如く、神を古人としようとする考は上記の祝融に既に其の例があるのみならず、淮南子の汜論訓にも同じ思想が見えてゐて、そこには社と稷とを古人としての禹と后稷とであるやうに記してあるから、これは必しも前漢末にはじまつた考

へかたでは無い、といふことである。しかし、それは史記や淮南子の書かれたよりも後に至つて一般に受入れられたものであつて、禮記祭法篇及びそれとほゞ同じことの説いてある魯語の展禽の言といふものには、全體として古人を神として祀ることをいつてあると共に、社と稷とを共工氏の子の后土と厲、又は烈山氏の子の農、又は柱とにしてあるのでも、このことは知られる。祝融または禹や后稷の如く古くから知られてゐたものでは無く、厲山氏といふやうな聞きなれない名の用ゐてあるところから見ても、祭法篇などの説は史記や淮南子のよりも後出のものであることに疑はるまい。祭法篇にはまた黄帝などを祀ることを禮として説いてあるが、五帝本紀の贊によると、司馬遷の時代には黄帝などの堯舜よりも前の古帝王は儒家に於いては多く語られてゐなかつたのであるから、それを儒家の禮としての祭祀の對象として説いたのは、それよりも後のことに違ひない。祭法篇が全體として新しいものであることは、これも證せられる。さすれば、そこに説いてあるやうに神を古人として見る考へかたが儒家に採用せられたのも、また史記などの編述よりも後のことであるのみならず、一般にそれが流行したのは前漢後半期であるらしい。實沈を古人とすることが前漢末に始まつたものであることは、この點からも肯定せられよう。五行志に見える上記の「説」には、古人としての關伯が神として祀られるやうになつたことがいつてあるが、それもまた神を古人とすることゝ同じ思想の現はれであると共に、其の説きかたは、民に功あるものが死した後に神として祀ら

れたやうにいつてある祭法篇の思想を繼承したものであつて、前漢末に於いてかゝる考の儒家に用ゐられたことが、それによつて知られる。此の説は左傳の襄公九年の士弱の言に、古之火正、或食於心、或食於味、とあることに關聯していはれたものであり、此の語を心や味に配食する義と解してのことであるが、此の解釋は正しからうと思はれるから、上記の思想は左傳にもまた存在することが知られる。「味を加へたのは、それが十二次の一つの鶉火に含まれてゐる星宿であるからであつて、鶉火に、火の語があるため、こゝに附會せられたのであらう。」五行志の説が何人の意見であるかは明かでないが、左傳の既に存在した時に書かれ、思想上それと密接の關係のあるものであることは、推測し得られる。さて、以上の煩雜なる考説によつて左傳に見えるやうな實沈闕伯の物語は前漢末に作られたものであることが、ほゞ證し得られたであらう。さうして此のことは、次にいふ臺駘の話を検討することによつて、一層明かにならうと思ふ。

臺駘は汾の神であるとせられてゐるが、それは金天氏の子で玄冥師となつた味といふものの子であり、父の官をついで功績があつたため、汾に封ぜられたものであるといふ。これもまた古人を神としたのであつて、其の點で上に述べたところと同じことが考へられるが、なほ其の父が金天氏の子であるといふことについては、昭公二十九年の祭墨の言として記されてゐる説話に、少皞氏の子の脩と熙とが水正の官たる玄冥となつたと説いてあることを、参考しな

ければならぬ。金天氏は、漢書律歷志に見える劉歆の五德轉移の説によると、少皞であり、また其の子が、名は違つてゐるが、同じく玄冥の官にゐたとせられてゐるからである。玄冥は五行を象徴する五神の一たる水の神とせられてゐるものであるのに、祭墨の言では、それを官の名とし水正としたのであるが、それは、此の場合に五神のすべてが五行の官とせられたからである。これは漢書藝文志によつて傳はつてゐる劉歆の説に於いて、あらゆる思想を古の官から出たものとして説き、上代には何事にも官があつたとするやうに、すべてを政治的に見る支那思想と、王莽によつて實現せられた如く、制度を立てるといふことに特殊の興味を有つてゐた前漢末の儒家の思潮と、前項に述べたやうな神を古人とする考へかたとが、結びついて生まれ、たものであつて、此の點から見ても、それが前漢末の造作であることが知られる。后土の官にゐたものを共工氏の子として社に於て、それと共に烈山氏の子の柱といふものを稷に於て、あるのは、上に記した魯語の展禽の言といふものとは、同じであることから、それは證せられよう。后土を社とすると共に土正として、其の地位にゐたといふ共工氏の子に句龍の名をつけ、稷をも官名として、其の職務を田正としてあるのは、五官のすべてを同じやうな形で説くと共に、其のうちの一つの后土を社に於て、たゞめに、一般に社と連稱せられてゐる稷をもそれと同様に取扱はうとしたからであつて、そこに社稷について其の由來を説くこと、五神について、のそれが結合せられ、従つてまた此の二つの取扱ひかたの交錯した形迹が見られる。

社稷の一つが五官の内に入り他が其の外に置かれたのも、稷が官名であるのにそれに対する社は后土といふ官名を有することになつてゐるのも、此の故である。さうしてかういふ混亂のあるのは、左傳の此の説話が展禽の言となつてゐるものよりも後に作られたことを示すものでもある。火正といふ官の名は、上にも記した如く、楚や鄭の世家にも現はれてゐるが、それは必しも、五行の官がすべて具はつてゐたものとして、火正を其の一つと見たのでは無い。また左傳の此の説話に於いて、天の五帝の一つであり水を表徴する顓頊の子の摯が火正祝融とせられてゐるのは、奇であるが、これもまた此の話の新しいことを示すものであつて、史記の太史公自序に見えるやうな黎摯を顓頊の時の北正とする話が一轉して顓頊の子孫とせられ、また字體の上から北正が火正と誤られたために、祝融と結合せられたからであらうと推測せられる。太史公自序には北正黎に對し南正重の名が記されてゐるが、これは尙書呂刑篇の重黎の二分せられたものである。もつとも、重黎を顓頊の裔としたまたそれを魯の時の火正であり祝融であつたものとする説が、楚世家に見えてゐて、重黎を火正とすることは、火正黎の稱呼から誘はれたものであると共に、其の名には呂刑篇の原名が用ゐられたものと思はれもするので、もしさうならば、上記の如く推測せられる説話や稱呼の變化は、史記編述前に既に行はれてゐたものとしなければならぬやうであるが、これは楚の祖先として祝融や顓頊をあてはめた物語に於いて、あつて、其の成立らについては、本章に説くやうに、別に考ふべきことがある。

が假にさう見るにしても、楚に關係の無い説話としては、もとの形のまゝに傳へられ、それが太史公自序に現はれてゐるものと解せられる。左傳のもまた、楚の祖先として、は無く、名も重黎とせられずして摯黎としてある點に於いて、楚世家の物語とは違つてゐる。たゞ摯が火正祝融の名となつてゐる點に於いて、太史公自序には存在しない新しい取扱ひかたが現はれてゐるのみであるから、其の變化の理由を上記の如く考へ得るのである。楚の祖先としては、大戴禮記の帝繫篇にも鄭語にも、みな重黎の名が用ゐてあり、太史公自序と聯絡のあるものにしては、史記の厯書にも漢書の律歴志にも、また楚語の觀射父の言にも、官をば北正とせずして火正としながら、名をばすべて黎と書いてある。火正祝融と顓頊との關係については、かう考へられるが、水正たる玄冥や木正たる句芒が金を表徴する少皞氏の子とせられてゐる左傳の説話は、他に所見が無い。何故にかゝる系譜が作られたかは知り難いが、説話を作るに當つて五行思想そのもの、精神を忘れたものであるには違ひなく、そこにも此の説話の新しく作られた微證が見える。なほ木正句芒の名を重としたのは、太史公自序に北正黎に對するものとして南正重の名が用ゐられてゐるため、摯が火正祝融の名とせられたのに誘はれたものであらう。説話の發展の徑路を種々の點からかう考へて來ると、蔡墨の言といふものは前漢末で無くして作り得られないものであることが知られる。さすれば、それは左傳の作者の創意であらう。従つて、それと同じことの説いてある昭公元年の臺駘の説話も、また同様に見なさね

ばなるまい。こゝには玄冥の下に師の一字が加へてはあるが、それが官の名とせられてゐ、また臺駘の功績が水澤に關して説かれ、汾川に封ぜられたことになつてゐるのを見ても、單に玄冥とあるのと同じであることが知られる。師は官たることを示すために添へられたのであらう。(此の一節の考説については舊稿前漢の儒教と陰陽説第七章及び附注參照。但し少しく見解を改めた點がある。)

かう考へて來ると、鄭世家に此の話のあるのは、後人が左傳から寫し取つて補入したものであることが、おのづから知られるのではあるまいか。上に述べた如く唐叔虞の物語に於いて晉世家には見えない、屬之參而蕃育其子孫の一句の存在するのも、左傳がもとであるとすれば、其の理由がよく理會せられる。また、其季世曰唐叔虞は唐人是因以服事夏商といふ句を承けたからであつて、かういふ句のあるのは、また此の話の中心點が、實沈のことを談じ、それと唐との關係を説く占星術的思想にあるからであり、さうしてさういふ思想を古人に假託すること、後章に詳説するやうに、史記には殆ど無くして左傳に於いて著しく現はれてゐるものであるから、これは史記としては甚だ不自然な書きかたであるが、左傳としては必しもさうでは無い。左傳では唐叔虞を説くよりも占星術をいふことに重點が置かれてゐるからである。なほこのことについては、實沈臺駘の説話を、史莫之知と記してあることをも考慮すべきであつて、これはこれらの話が從來世に知られなかつたものであり、新説であることを語つてゐると

共に、それが占星術として考案せられたことを示すものである。こゝの史は占星術に通ずるものとしての史であつて、記録を掌るものとしての史では無いと見なければならぬことを、注意すべきである。なほ左傳には此の話を叔向の間に對して子産の答へたものとしてあるの、鄭世家に叔向の名の出てゐるのもそこに由來があるとすれば、さう書かれた理由がよくわかる。左傳には、晉侯問子産之言曰、博物君子也、重賄之、とあるが、鄭世家は、全體の説話を叔向と子産との對話としてある左傳の記述によつて、上に引いたやうに書きかへたものである。さうしてまた子産を、博物君子と評したといふのも、既に説いた如き多くの説話によつて知られるやうに、博識を尙ぶ左傳の特殊の思想から出たものと解すべきである。現に病んでゐる場合に、其の原因としての神の祟について人の知らないことを親切に説明し、兼ねて養生の法を教へてくれた子産に對し、よそよそしくもかういふ評言をしたといふのが、説話としては筋のとほらぬことであるが、それは説話の精神が子産の博識を示すところにあつたからである。(こゝの子産の言には別に合理主義的思想、道德思想も現はれてゐるが、それは此の話に博識を尊重するのとかういふ思想との二つが結びつけられてゐることを示すものである。これもまた此の説話が左傳の作者の考案になつたものと見るにふさはしいことであるが、更に一歩を進めて考へると、子産の次に秦の醫和が同じ平公の病について道德思想と陰陽説に本づいた病理學的觀察とを混和したやうなことを説き、蠱の語や其の文字の意義をも解説した話が

あつて、其の話には子産のと同じ博識を尙ぶ思想が見え、またそれに對して趙孟が「良醫也」と評したといひ、「厚其禮而歸之」と記してあるのは、子産に對する上記の書きかたと好一對をなすものであるから、子産の話と醫和のとは初から相伴ふものとして構想せられたらしい。鄭世家には鄭の子産の話のみが添加せられたものと認められる。なほ醫和のことについては、成公十年に晉景公の病んだ時に秦から醫緩を招いた話があり、やはり「良醫也」といはれ、「厚爲之禮而歸之」としてあることを参考すべきである。同じ主題の物語が二様の形をとつて二つの場合に於てはめられたのであらう。醫和の話は晉語にも見えてゐるが、それは左傳のと共通の文字を含んでゐると共に、趙孟や晉侯に對する豫言とか上醫は國を醫すとかいふやうな、左傳には見えない話に重きが置かれてゐるのであるから、これは左傳の本にしてそれを潤色したものであらう。實沈臺駘の説話に關する鄭世家と左傳との本末については、單に文字や説話を對照したゞけでは上記の見かたとは反對の觀察をすることもできなくは無いので、鄭世家のを左傳が取つてそれに潤色を加へたものとも見られようが、説話の内容を檢討することによつてその作られた時代を考へると、かう見るのが妥當であらう。

昭公二十年に見える物語については上に述べたやうな特殊の考察を要したのであるが、一般には史記と左傳と同じ説話のある場合には、左傳が史記によつてそれを修飾したものと考へられることは、既に説いたとほりである。しかし、左傳が史記によらないこともあるので、

例へば鄭世家には上にも言及した如く、孔子嘗過鄭、與子産如兄弟云と見え、仲尼弟子列傳にも孔子が鄭に於いては子産に嚴事したとあるのに、左傳にはさういふことが見えてゐない。孔子が何時鄭に行つたやうに語られてゐたかは明かでないが、魯の定公の末年から哀公の時代にかけての諸國流浪の間とせられたには違ひなく、孔子世家には哀公の初年のやうに記してある。然るに左傳では昭公二十年に子産が死んだことになつてゐるから、孔子が鄭に行つたのは子産が歿してから二十餘年の後のことになる。もつとも鄭世家及び十二諸侯年表には子産の死を聲公の五年、即ち魯の定公の十四年、にかけて記してあるが、それによるにしても、孔子世家の記載から見ると孔子は子産に會へなかつたはずである。だから、孔子と子産との關係についての上記の説は、孔子が子産を讚美したといふ話のあるところから、それに本づいて不用意に構想せられたものに過ぎず、古くからの傳説では無かつたらう。左傳の作者も年代の齟齬に氣がついて、それを取らなかつたのではあるまいか。鄭世家にはまた子産の死に對して孔子が「古之遺愛也」と哀悼したことをいつたすぐあとに「兄弟子産」の四字が記してあるが、文章の上から見ると、それは上記の語句を承けたことにはならず、孤立した文字であり、こゝにかう書いてあるのでは全然意味をなさぬものであるから、これは司馬遷の原文にあつたのでは無く、上に記したやうな説によつて後人の加へた傍注などが本文に竄入したものと解せられる。なほ子産の歿年に關する鄭世家や年表の記載は、循吏傳の子産の條に「治鄭二十六年而

死とあるのに齟齬してゐる。子産の死を聲公五年としたのでは其の治鄭は定公九年、即ち魯の昭公の二十一年に始まつたことになるが、鄭世家には簡公の時代から政を執つたやうに記してある。鄭世家には子産は簡公の十二年、即ち魯の襄公の十九年に卿となつたと記され、また二十二年、即ち魯の襄公の二十九年の條の延陵季子の言といふものによつて推測すると、此の年の後まもなく國政を主宰するやうになつたらしく解せられるが、此のうちの後者を起點として計算しても、二十六年では定公の十一年、即ち魯の昭公の二十三年、ころに死んだことにならねばならぬ。史記にはかういふ自家矛盾がある。また上にも引いた如く呂氏春秋には相鄭十八年とあるから、循吏傳の記載も必しも古い傳へとは考へられぬ。左傳には子産の卿となつたことを襄公十九年としてあるが、これは史記によつたものであり、また國政を主宰したことを三十年にかけて記してあるが、これは史記にも見える前年の延陵の季子の言といふものに本づいて其の翌年にそれをあてはめたものであらう。たゞ没年を昭公二十年としたのが史記によつたもので無いことは明かに知られるが、それに何等かのよりどころがあつたかどうかはわからぬ。多分これらのことについては明かな記載が古書にも見えてゐなかつたのであらう。呂氏春秋審應覽離謂篇、淮南子汜論訓などに子産が鄧析を誅したことが見えてゐるが、左傳にはそれを駟馱子然が殺したことにし定公九年にかけて記してあるの、これも左傳が悉に變改したのか、又は呂氏春秋などは違つた説話があつてそれによつたの

か、わかりかねる。鄧析は荀子非十二子篇によると所謂辯者として戰國末に喧傳せられた名であつて、はじめは荀子から遠からぬ時代の人とせられてゐたらしいが、呂氏春秋では上記の如く子産と同時代の古人となつてゐるほどであるから、左傳のやうに取扱はれても、さしたる不思議は無い。古人とせられてゐる人物にはかういふ例が少なくないので、例へば左傳には昭公定公時代に數、其の名が現はれ哀公三年に殺されたことになつてゐる襄弘が、呂氏春秋審應覽精論篇では晉の襄公の時、魯の文公のころの人として劉康公左傳の宣公十年、成公元年及び十三年に此の名が見えるとの對話が記されてゐるし、韓非子内儲説篇には晉の叔向左傳には昭公の前半まで其の名が見えてゐるの譏によつて殺された話が見え、また史記封禪書では周靈王魯の襄公のころに仕へたものとして共に、孔子と同時代であるやうに解せられる書きかたも見える。禮記の樂記篇にも孔子が襄弘から聞いたといふ語を載せてあるから、漢代では概して春秋末期の人とせられてゐたらしく、左傳もそれに従つたのであらう。周語にも周敬王の時の話があるから、ぼゞこれと同じである。しかしこれは呂氏春秋の記載とはあまりに違つてゐる。晉の襄公と魯の襄公との混同があるかも知れず、また左傳には劉文公に事へたとあるのを見ると、呂氏春秋の劉康公がそれに轉訛したのでは無いかとも思はれるが、ともかくも襄弘の時代がいろいろに變つて來てゐることは明かである。襄弘についていふと、それが實在の人物であるかどうかすらも問題であらうと思ふが、少くとも説話に現はれ

る古人の時代について必しも確かな傳へがあつたもので無いことは、おのづから推測せられる。さすれば子産に關して上記の如き齟齬のあるのも、怪しむには足りないであらう。

第六章 古帝王及び諸侯の祖先に關する説話

左傳には往々古帝王に關する説話が記されてゐるが、其のうちにはかういふ説話が諸侯の祖先の事蹟として語られてゐる場合もある。今その主要なるものを史記及び其の他の文獻上の記載と比較對照することによつて、此の種の説話の發展の過程に於いて左傳のが如何なる地位を占めるものであるかを考へ、また如何なる特殊の思想がそこに表現せられてゐるかを觀察しようと思ふ。

第一に問題とすべきは、黃帝とか顓頊とか又は大皞少皞とかいふやうな堯舜よりも前に置かれてゐる古帝王に關する説話であるが、左傳が儒家の經典たる春秋の傳であり儒家の書であるとすれば、それにかういふ古帝王の物語があるのは、儒家がこれらの帝王の存在を承認した上のことであると思ふ。ところが、儒家に於いては少くとも戰國末までは堯舜が最古の帝王として説かれてゐたので、史記の五帝本紀の贊に、學者多稱五帝尙矣、然尙書獨載堯以來、而百家用黃帝、其文不雅馴、薦紳先生難言之、孔子所傳宰予問五帝德及帝繫姓、儒者或不傳、とあるのを見ると、司馬遷の時代となつてもなほ儒家の間には堯舜よりも前の帝王を説くことを好まないものがあつたらしい。五帝は本來知識社會の間に形成せられた五行説に由来を有する天の神としての大皞炎帝黃帝少皞顓頊であり、後にそれが古の帝王となつて上記

の順序で堯舜の前に置かれたが、五帝といふ稱呼が堯舜の次の三代の君主、即ち所謂三王、に對するものとして其のすぐ前の五代の帝王の總稱とするに都合がよかつた。ゆゑ、そのづから五帝の末尾の帝王として堯舜を其のうちに包含させることになり、其の結果として首位にゐた大皞炎帝の二帝が五帝のうちから其の外に押し出されるやうになつたらしいこと、其のころまた別に燧人氏、庖犧氏、神農氏といふやうな古の帝王のあつたことを説くものもあつて、それが三皇として五帝の前に置かれてゐたゆゑに、上記の二帝はそれぞれ庖犧神農に結合せられるやうになつたと思はれること、燧人氏と同じやうな性質を有する有巢氏といふ古帝王の名も作られてゐたが、三皇の一として燧人氏が加はり有巢氏が取られなかつたのは偶然のことであり、さうしてそれは三の數にあてはめる必要があつたからである、かういふ徑路を経て三皇五帝三王といふ古帝王の系列が作られたが、天の神としての五帝の現はれたのは五行説のほゞ成立した時であるから、それは前三世紀の初より前では無く、さうして三皇五帝の上記の系列の定められたのは戰國末であつたこと、炎帝と神農とのまだ結合せられてゐなかつた状態は、管子封禪篇や史記の五帝本紀及び封禪書に於いても認め得られること、それと共に特殊の事情から魯が五帝のうちに入り、それがために少皞が驅逐せられるやうにもなつたので、五帝本紀の五帝は即ちそれであること、此の五帝の系列は呂氏春秋に見えてゐるから、其の成立は戰國末であつたこと、これらは舊稿漢代政治思想の一面に於いて説いたところである。五

帝本紀に記されてゐる如く、黃帝の名を軒轅といひ顓頊を高陽氏といふやうになつたのも、一つは大皞を庖犧氏とし、炎帝を神農氏としたのに誘はれたもので、比較的新しいことであり、本來無關係な傳説上の名稱を結びつけたものであらう。(軒轅は五帝本紀には黃帝の名となつてゐて、其の姓は公孫とも有熊とも書かれてゐるが、軒轅氏といふ古帝王の名が、莊子胠篋篇に記されてゐる。漢書律歷志に見える劉歆の五德轉移説に於いては、此の軒轅氏を黃帝の號とし、太昊の庖犧氏や炎帝の神農氏などと同様に取扱つてある。)

ところで、戰國末から漢初にかけての儒家とても、かういふ古帝王の説話を知らなかつたのでは無く、三皇もしくは五帝の名を口にしたでもあらう。現に、荀子非相篇に五帝の名が見え、正論篇には大皞燧人が太古の帝王であつた如く書いてある。しかし、それらは本來儒家から出たものでは無いから、それを堯舜及び三代の君主の如く儒教思想に於いての先王としては説かなかつたのである。黃帝顓頊または神農は戰國末からそれぞれ何等かの道を教へ又は法を立てたものともせられてゐたので、黃帝が道家の祖とせられた場合のあることはいふまでも無く、莊子の山木篇、知北遊篇などには神農の道の、また淮南子齊俗訓には、顓頊之法のことが見えてゐるが、これは多分儒家の堯舜に對抗する意味でこれらの帝王を堯舜とは違つた道を説いたものとしたのであらう。このことについては、道家の思想と其の開展第四篇第七章を参照し、神農の言といふものは早く、孟子滕文公篇にも見えてゐるので、それが果して孟子時代

に傳へられてゐたものであるかどうかは別に考へて見なければならぬことであるが、此の神農の言が儒家の思想と相容れぬものであることはいふまでも無い。さすれば、此の點からも儒家は一般には、黃帝神農などを尊尙しなかつたことが推測せられる。「莊子在宥篇に黃帝が始めて仁義を以て人心を束縛したとあり、呂氏春秋離俗覽上德篇に徳と義とで天下を治めることを神農黃帝の政としてあり、また史記秦本紀に由余の言として黃帝が禮樂制度を立てたやうに説いてあるが、これらは或は事物の起源を古の帝王に歸する思想から、或は上代に道が行はれてゐたといふ考から、書かれたことであつて、必しも黃帝などを儒家の先王としたのでは無く、またそれが儒家から出た説であるともいひ難い。上に引いた司馬遷の言によると、史記編述の時には五帝徳帝繫姓のことを孔子と宰予との對話として説いたものがあつたので、五帝本紀の系譜はそれによつて記されたらしいが、それとても儒家の手になつたものであるかどうかは問題であるので、五帝の間に血統關係をつけ、儒家の堯舜禹を黃帝の裔孫としたのも、むしろ儒家ならぬものゝ造作として見る方が妥當のやうである。少くとも堯舜禹については、それは禪讓説話の精神に背くものであり、また堯舜禹を黃帝の下位に置くものだからである。孔子の名を用ゐたのも、從來黃帝などを承認してゐなかつた儒家の教祖にそれを説かせたところに意味があるらしい。もつとも、史記に殷の祖の契と周の祖の棄とを黃帝の後とせられてゐる魯の子の地位に置いてあるのが、やはり易姓革命の思想と一致しないものであ

つて、かういふやうに説話上の歴代の王朝をすべて黃帝の裔孫としたことについては、別に理由があらうと思はれるが、それにしても、堯舜禹については上記の如く考へられよう。「司馬遷の見た五帝徳と帝繫姓とが現存の大戴禮記中の篇章として今日に傳はつてゐるものであつたかどうかは明かでないが、前者については其の敘述の順序から、後者については史記とは違つてゐることやそれには記して無いことが大戴禮記の存在する點から見、大戴禮記の後に改修せられたものゝやうに考へられる。しかし後になると、儒家も五帝などを包容しそれを儒教化するやうにもなつたので、大戴禮記に入つてゐて前漢後半期の作と認むべき武王踐祚篇や虞戴徳篇では黃帝に儒家の道を説かせてゐる。五帝徳や帝繫が今大戴禮記として傳はつてゐる禮記のうちには收められるやうになつたのも、また同じところに理由があらう。かう説いて來ると、堯舜より前に置かれた古帝王の説話が儒家の典籍に現はれるやうになつた時代も、ほぼ推測し得られる。「古帝王の名は上に記したものに限らず、特に道家の書にはそれが多く見えてゐるが、今の問題には直接の關係が無いから、こゝには言及しない。」まづこれだけのことを念頭に置いて、次に左傳の説話をしらべて見る。

そこで最初に考ふべきは昭公十七年の鄭子の言といふものである。これは上代の帝王としての黃帝炎帝共工大皞少皞の時の官名がそれぞれ雲火水龍鳥で紀されてゐたといふことを説いたものであつて、少皞の官の歴正は鳳鳥氏、分司啓閉を司るものは玄鳥氏、伯趙氏、青鳥氏

丹鳥氏といはれ、司徒司馬司空司寇は祝鳩氏、鵙鳩氏、鳩鳩氏、爽鳩氏と稱せられてゐたといふのである。顓頊以下は此の例で無いとしてそれを除いてあるが、其の代りに共工を加へてあるから、此の五帝は五行のそれぞれに當るものではある。(共工は漢代政治思想の一面第二章及び附注に於いて説いて置いた如く、本來民間信仰に於ける水の神の名であつたらしいが、後には多く古人として、特に水害を起したものととして、語られるやうになつた。が、民を害する力のあるものは民を治める力を有つてゐるものとも考へられ、そこからまた古帝王としても語られるやうになつたので、呂氏春秋孟秋紀蕩兵篇にも既にそれが見えてゐる。しかし、知識社會の間に形成せられた五行説に由來を有する古帝王としての五帝に於いては、水に當るものは顓頊とせられるのが普通であつて、そこから顓頊と共工との争といふ説話も生じた。)さて、上記の五帝は五行には當つてゐるけれども、黄帝以下の其の順位が五行の順位にもそれに本づいた五帝の順位にも違つてゐること、官の名といふものが炎帝の火と共工の水との外はずべて五行とは關係が無いものであること、大皞の龍が此の帝を東方にあて春にあてたところから來てゐるとすれば、其の點では五行説及びそれと密接の交渉のある陰陽説と聯絡があるけれども、五行説に於いて西方に當る少皞が、陰陽説に於いて一般に南方にあてられてゐる鳥を用ゐたやうになつてゐる點では、それと齟齬してゐること、などを思ふと、此の説話が一種特殊のものであることが知られる。たゞ五帝本紀の黄帝の條に官名皆以雲命爲雲師とあつて、そ

れが果して史記の原文であるとすれば、黄帝と雲との關係は司馬遷の時に既に説かれてゐたのであるが、それが如何なる意味のことであるかは史記には記してない。また逸周書嘗麥解に黄帝赤帝などの時代のこととして、命少昊請司馬鳥師以五帝之官といふことが見えてゐるが、これも意味がよくわからぬ。左傳に於いては少皞について「鳳鳥適至、故紀於鳥」とあるから、それから類推すると、官の名の上記の如きあてかたは、それぞれの帝王の時の瑞祥によつたものとせられてゐるやうでもあるが、炎帝と共工との火と水とは寧ろ帝王の性質によつて考案せられたものと解すべきであらうから、少皞のは、其の官名を詳説するについて、特にかういふ解釋を與へたのみのことであるかも知れぬ。

そこで此の説話が本來如何なる意味のものであるかを考へるに、一々の官名を説いてあるのは、鳥の名を用ゐたといふ少皞についてだけであるが、其の第一に擧げてあるのは、歴正であり、また分至啓閉を司るそれぞれの官があるとしてあることを思ふと、これは、曆日と四季の變化とを其の時々の鳥にあてはめるところに、主なる意味があるのであらう。呂氏春秋の十二月紀にも記されてゐる如く、鳥は一般に季節を知るものとして考へられてゐたからである。さすれば、他の四帝は少皞のをいふための類例として説かれたに過ぎないやうである。従つて、それらについては、一々の官名が考へられてはゐなかつたに違ひない。火や水などによつて種々の官名を作ることとは不可能であらう。さすれば、少皞のに於いても、司徒司馬以下に鳥

の名をあてたのは、曆と四季とのそれに誘はれて強ひて案出せられたものらしい。何故に曆日や季節に鳥を配當するに當つてそれを少皞の時のこととしたかは、わかりかねるが、かういふことの考へられたのは、官制を作るに當つても曆と四季とが最大の關心事となつてゐた時代の思想であつて、其の點に於いて、四季を官名とした「周官」の製作と共通の思想から出てゐるものであることが知られる。官名を四季にとすることは「周官」に始まつたものでは無く、前漢の儒教と陰陽説第四章に説いて置いた如く、早くは尙書大傳に其の萌芽が見え、其の後に断片的に文獻の上に現はれて来るが、「周官」によつてそれが大成せられたのである。さうしてこのことは、易に關する一二の考察に於いて述べた如く、前漢末に於いて易の卦爻が種々の方式で曆日や季節に配當せられ、また上記の論稿の第十二章に述べた如く、時令の思想が儒教の政治説に浸潤し、それが實行せらるべきもので、もあるやうに考へられて来たこと、同一思潮の現はれてゐる。これらを參照して考へると、昭公十七年の鄭子の言に見える少皞の時の官名といふものが、前漢末の思想から生まれたものであることは、ほゞ推測せられよう。左傳に於いては他の諸條にも曆日と季節との特に重要視せられてゐるところがあるので、例へば桓公五年には祭祀を季節に關係させて説いてあり、倍公五年には、分至啓閉、必書雲物、といふことが見え、哀公七年の子服景伯の語には十二を、天之大數、といつてあるし、また十二年には孔子に天文を説かせ、河曆の過を指摘させてゐる。漢書劉向傳に見える向の上奏に、孔子が哀公に對して

「夏桀殷紂、暴虐天下、故曆失則、攝提失方、孟陬無紀、といつたとあること參照。」時令の思想もまた左傳に散見するので、例へば隱公七年、九年、桓公四年、十六年、莊公二十九年、倍公二十年、襄公二十六年などに、それが現はれてゐる。鄭子の言として記してあることがすべて左傳の作者の構想に成つたものであるかどうかは明かで無く、上に一言した逸周書魯麥解の記載も、此の點に於いて注意せられるが、逸周書とても前漢末期の擬作としなければならぬものであるから、かかることの考案せられた時期は、ほゞ推測し得られる。史記に見える黄帝の官名の話がもし史記編述のころよりも前からあつたものならば、それはかういふ構想を誘ひ出す用をなしたでもあらう。

なほ此の説話に於いて、其工を古の帝王として擧げ、黄帝炎帝大皞少皞と同様に取扱つてあるのも、五行思想から出た五帝の觀念とは一致しないものであるが、これは前章に言及したところのある禮記祭法篇の所説に、其工が黄帝顓頊堯舜禹などと列記せられ、漢書律歷志に見える劉歆によつて編成せられた五德轉移の説に於いて、五帝の外に其工の名が擧げてあるのと互に參照して考ふべきことであるので、從來多くは水害を起したものとせられてゐた其工が、或は民に功あるものとせられ、或は水との關係をさへ離れ、單に古の帝王として取扱はれるやうになつたことの一例であり、其工説話の發展の徑路からいへば、最後の段階に位するものである。逸周書の史記解に見える其工も、古の帝王としてのであるらしい。劉歆の五德轉移の

説に於いて、其の順序には加へないやうにしながら、水徳を有するものとして共工の名を擧げたのは、それと秦とを對應させるためであつて、そこに特殊の理由があるけれども、それにしても、共工が古帝王として考へられてゐたからであることは、いふまでも無い。左傳の鄭子の言といふものに於いては、此の共工が顓頊に代つて五帝のうち、其の地位を占めたやうにさへ見える。また史記の五帝本紀などでは、五帝から省かれてゐた少皞が、こゝで重要視せられてゐるのは、それが本來、神としての天の五帝の一であるからでもあるが、古帝王の名を擧げるに當つて、史記の記載に拘泥しなくなつたことを示すものでもあらう。祭法篇に魯と共に少皞が列記してあること、上記の劉歆の五德轉移の順序にもそれが數へられ、五行に於ける其の地位によつて金天氏といふ號をも加へてあることを考ふべきである。さうしてこれは、共工が新しい形で取上げられ、又は烈山氏といふやうな古帝王の名が案出せられたのと、同じ思潮の現はれてあり、古帝王について新しい説話の作り加へられることに伴つて生じた現象である。詳しくいふと、さうなれた古帝王の名に新しい説話を附加すると共に、説話を寄托すべき古帝王の名を新しく作ることが要求せられたのである。(烈山氏は後には神農に結合せられたやうであるが、前漢時代にはまださういふ形迹が見えない。)

次には昭公二十九年の祭墨の言に見える少皞氏、顓頊氏、共工氏、及び烈山氏の子が古の五官及び履とまつたといふ話であるが、これについては少皞氏の子のことを説いてある元年の子

産の語と共に、既に前章に言及して置いた。神を古人としまたそれを古の官とすることは、前漢後半期に至つて儒家に採用せられた思想である。なほ祭墨の言に少皞氏の名の用ゐられてゐることについては、前項の所説を回想すべきであり、また其の子が木正句芒や水正玄冥となつたといふのは、餘りに五行思想から離れた考へかたであつて、それは火正祝融が顓頊氏の子とせられてゐたのに誘はれたものであるらしいこと、また此の話が社稷を共工氏及び烈山氏の子としてある禮記祭法篇には記されてゐないものであり、それに導かれてそれをつぎにしたものらしいことを顧慮すべきであらう。新しい説話が作り加へられるに従つて、考へかたが次第に放縱になつて來たのである。それから、此の話には、周易が引用してあるが、其の易の取扱ひかたもまた前漢後半期に至つて始めて生じたものである。このことについては別に後章に述べようと思ふ。

今一つ考ふべきは、文公十八年の季文子が大史克をして文公にいはせたといふ語のうちにある、高陽氏及び高辛氏の時の才子たる八愷、八元と、帝鴻、少皞、顓頊、緡雲の時の不才子たる四凶、即ち渾敦、窮奇、檮杌、饕餮との話である。八愷、八元は堯が用ゐることのできなかつたものであるが、舜がそれを擧げて、八愷には后土を主らせ、八元には五教を四方に布かせたとある。また四凶のうち、檮杌までは堯が除くことのできなかつたものであるが、舜が饕餮と共にそれを四裔に流して、魍魎を禦がせたとある。八元が舜典に見える契のしごとをしたものとせられ、

四凶がやはり舜典の共工、驩兜、三苗、鯀の改作であることはいふまでも無からうが、問題は此の語が何時また何のために作られたかといふ點にある。そこで先づ注意せられるのは、史記の五帝本紀などに於いて顓頊と結びつけられてゐる高陽氏が顓頊の外にそれと並べて記されてゐることであるが、これは例へば炎帝と神農氏、黃帝と軒轅とが本來無關係のものであつたのに、それが結合せられて五帝本紀に記されてゐる如く傳へられるやうになつたことを參考すると、五帝本紀よりも前の思想であるやうにも見えようが、高陽氏と並んで高辛氏の名があり、さうしてそれが上に述べた如く比較的新しく五帝のうち地位を占めるやうになつた魯の氏とせられてゐるものであることを思ふと、さうばかりも速断しがたい。さうしてこゝにもまた少皞氏が現はれてゐること、帝鴻氏、摯雲氏といふやうな聞きなれない古帝王の名が用ゐられてゐることを思ひ合はせると、これらの古帝王と其の説話とは、前項に説いたと同じ理由によつて、史記よりも後に作られたものではあるまいか。八愷八元をいふ場合に高陽高辛の名を用ゐ、四兇をいふに當つて少皞顓頊などの名を擧げたのは、所謂才子と不才子とをそれらに配當したことに意味は無からうけれども、古帝王の名を二くみにわけてあるところに作者の態度が見えるのであつて、それは或は既に結びつけられてゐた顓頊と高陽氏との名を二分して用ゐたことに誘はれたものであるかも知れぬ。また八愷八元について、世濟其美、不隕其名、以至於堯、といふ三凶について、世濟其凶、增其惡名、以至於堯、といひ、個人の名として記して

ありながら氏族の名のやうにも見える書きかたのしてあるのは、頗る奇怪であるが、これは、多分、これらの人物を、時代のちがふものとして考へられてゐた幾人もの帝王に關係させて説きながら、何れも同じく舜によつて用ゐられ又は流された如く語らうとしたからのことであらう。(神農が帝王の名から王朝の名に轉じた場合のあるのと同視すべきではあるまい。)もしさうならば、それは説話を作るに當つて單にそれを説話として見、それを假托した古帝王の年代記上の位置に重きを置かなかつたからであるが、これもまた説話製作の態度が甚しく放縱になつたことを示すものであらう。さうしてこれらは、上記の昭公十七年及び二十九年の説話と互に参照することによつて、此の説話がやはり前漢末の作であることを想像させる重要な理由となるものである。もつとも、此の話に現はれてゐる思想のすべてが後世のものであるには限らない。八元の五教がこゝでは、父義、母慈、兄友、弟共、子孝、としてあつて、孟子が契の教へたものとして説いた五倫とは違つたものになつてゐるが、儒教の實踐道徳に於いて述べた如く、かういふことは戰國時代から漢代を通じて往々説かれてゐることである。また四凶は多分、民間信仰に於ける惡鬼の名を取つたものであらうから、これもまた或る時代に限つた思想ではない。饕餮はいふまでも無いが、呂氏春秋恃君覽恃君篇に饕餮と窮奇とを連記して、それを北方の夷狄の名としてあるのを見ると、窮奇は饕餮と同じく惡鬼の名として知られてゐたのが、そこでは夷狄の稱呼として適用せられたのであらう。また檮杌は周語に、商之興也、檮

杻次於丕山」と見えてゐて、こゝではよい神の名としてあるが、これは神の性質が反對になつたものらしい。渾敦もまた、莊子「應帝王篇」に帝神の名としてあるところに、其の古い面影が見える。さうしてこれらの四凶を四裔に流して魍魎を禦ぐとしたのは、宋玉の作に擬せられてゐる楚辭の招魂に見える如く、支那民族の周圍には惡鬼がゐるといふ思想、また張衡の東京賦にあるやうに、儀の儀禮を行ふことによつて中國の惡鬼を四裔に放却するといふ思想に由來するものであつて、それはまた部落などによつて行はれる呪術的儀禮の意義が、思想上ひろげられて、支那民族の全體に關するものとせられたのである。たゞ此の説話では、本來惡鬼である四凶が四裔に流されることによつて、却つて惡鬼を禦ぐ任務を與へられたのである。だから、これらは必しも前漢末で無くては書かれないことでは無いが、前漢末に作られた説話に現はれても、毫も支障の無いものではある。

しかし、こゝに一つの問題がある。それは、此の話が、所々に文字の少しく足らぬところはありながら、殆ど其のまゝ、史記の五帝本紀の舜の條に記されてゐるから、それは前漢末に作られたものとはいへないでは無いか、といふことである。そこで史記をよく見ると、此の話は、堯乃試舜、五典百官皆治」と舜入于大麓、烈風雷雨不迷」との中間に置かれてゐるが、此の二句は、同じ五帝本紀の堯の條にもひどく文字を改めずに取りつてある舜典の篇首の一節の、慎微五典、五典克從、納于百揆、百揆時叙、賓于四門、四門穆々、納于大麓、烈風雷雨弗迷、から來てゐるのであつて、本

來連續すべきものであるのに、それが遠く隔離せられてゐるのは、後から何人か、此の説話を其の中間にはめこんだために、むりに二分せられたからではあるまいか。さうしてそれがこゝにはめこまれたのは、左傳の史克の言に於いて此の話の次にそれを總括して、故、虞書數舜之功、曰、慎微五典、五典克從、無違教也、曰、納于百揆、百揆時序、無廢事也、曰、賓于四門、四門穆々、無凶人也、といつてあるために、此の話を舜典の上記の一節の解説となるべきものと見たからであらう。ところが、上にも述べた如く、本來、此の話は舜典の契の話と四凶を罰した話とに本づいてそれを改作したものであるが、五帝本紀には、其の原の話を舜典から其のまゝ寫し取つて、一つは舜の條の一つは堯の條に記してあるから、此の話が別にあるのは重複といふべきである。此の點から見ても、此の話が史記の原文にあつたもので無いことが推測せられはしまいか。(後世の注釋家の如く、この話の八元のうちに舜典に見える契がなければならぬとか、四凶が舜典の四凶であるとか、説くのは、勿論、附會である。此の話は舜典の説話を別の形で作りかへたものであり、其の複製とも見なすべきものではあるが、一つの説話の異傳では無い。舜典には、朱虎熊羆とか、夔龍とかいふやうな名が臣下の人物の名として用ゐてゐるので、左傳の此の物語の八元の名のうちの、虎熊豹狸などは、それを模倣したものであらうが、八元が舜典に見える人物の何人かを指してゐるのでは無い。また舜典の四凶のうちの、共工、驩兜、鯀はやはり民間信仰の鬼神の名を取つたものであらうが、それと此の話の四凶の名とは由來を異にするもので

あらう。また左傳に於いては、此の説話が吉人を用ひ凶人を除くべきことを説いた史克の言のうちにあるのであり、實例を古に求めて其の説を證明しようとして語られたやうになつてゐるので、才子を用ひ不才子を去つたことにつき一々昔の語を冠してあるのも此の故であるのみならず、其の説くところと此の話とが緊密に結びつけられ、史克の言の全體が首尾照應した完璧をなしてゐる。然るに史記では、上述の如く此の話そのものが疣贅の如く感ぜられるのであり、また左傳と同じに記されてゐる昔の文字が無意味に見える。史記に此の不調和のあることは、左傳の説話をとつて後から、舜本紀に挿入したものと見て、はじめに其の理由が説明し得られるのではあるまいか。史記の此の話の終結に、於是四門辟言、母凶人也、とあるのも、上に引いた左傳の文から轉化して來たものとすべきであつて、其の反對の徑路を考へることにはむづかしからう。たゞ説話そのものについて、兩書を對照すると、左傳の方に文字の多いところが、八體八元の一々の名の如きも左傳にのみ見えてゐるが、これは史記に挿入するに當つて少しく文字を節略したからであらう。史記と左傳と同じ説話のある場合には、概ね左傳が史記に本づいてそれを増修したものと解せられるから、この場合もまた其の例であるやうに見えるかも知れぬが、余は上に總説したやうな理由から、此の場合についてはかう解釋しようと思ふ。昭公九年の詹桓伯の言といふものに、先王居檣杪于四裔、以禦魑魅、とあるが、これは同じ左傳の記者が此の話を取つてそこに利用したものであるもので、それは例へば昭公二

十年の晏子の言に、爽鳩氏の名を擧げてあるのが、上に説いた鄒子の言に見えるものを用ひたのと同じであつて、左傳に於いては珍らしからぬことである。

なほ注意すべきは、古帝王としての五帝が諸侯の祖先とせられてゐる場合のあることであつて、かの鄒子の言にも少皞を其の祖先として説いてある。これは楚陳秦などが顓頊の後であるといふ史記の楚陳の世家及び秦本紀の説が、其の先驅をなしてゐるのであらう。楚が顓頊の後とせられたことについては、余は曾て漢代の儒教と陰陽説の附注に於いて、火正祝融が五行思想としては南方に當るものであるが、ために楚の祖とせられ、さうして其の火正となつたといふ重黎が史記の太史公自序に見える話の如く顓頊の時の人とせられてゐたため、それが一轉して顓頊の裔となり、そこから生じたものである、と説いて置いた。重黎は太史公自序では重と黎とに二分せられてゐるが、楚の祖先としては呂刑篇のものと名が用ゐられたものと考へるのである。重黎の時代が魯の世となつてゐるのも、顓頊の裔とせられたためである。が、これについては、屈原の作として漢代に傳へられてゐた離騷に、帝高陽之苗裔とあることをも考へねばならぬ。史記の屈原傳によれば、屈原は楚の王室と同姓とせられてゐるから、此の高陽がもし顓頊をさしてゐるならば、屈原の時に既に楚は顓頊の裔であるといふことがいはれてゐたやうに見える。しかし、上に説いたところでも知られるやうに、顓頊が古帝王の名とせられたのは、戦國末であり、それが高陽氏と結合せられたのは、更にそれよりも後であらうと

思はれるから、離騷がもし果して屈原の作であるならば、此の高陽は顓頊をさしたるものとは考へ難い。さすれば、楚が顓頊の後といはれるやうになつたのは、もと高陽の裔とせられてゐたためであり、高陽の名が顓頊と結合せられてから後のことである、といふ推測が可能になるので、必しも祝融を媒介とする必要は無いやうである。たゞそれとは別に、上に説いたやうな徑路によつて祝融は楚の祖先とせられたであらうし、其の時期も、既に述べたところから考へると、漢代のことであるらしいから、かう見る場合には、顓頊と祝融とを血統的に結びつけたのは、却つて顓頊が楚の遠祖とせられてゐたためである、と解し得られよう。顓頊と祝融との結合は如何にしても不自然であるから、そこには、傳説上の人物としての二人の性質には關係の無い、何等かの外的理由が無くてはならぬのである。但しこれは離騷を屈原の、少くとも戰國末よりは幾らか前の、作としてのことであるが、道家の思想と其の開展に於いて言及したことがあるやうに、離騷の製作時代には疑問があるから、傳説のまゝにそれを信ずることができぬかも知れぬ。もしさうならば、そこに語られてゐる高陽は或は顓頊をさしてゐるでもあらう。高辛の名も同じ離騷に現はれてゐて、それと、有娥之佚女と關係がありけにいはれてゐるのを見ると、これは譽をさしてゐるらしいことが、參考せられよう。むしろ高辛の名で譽の現はれてゐることが、離騷が屈原よりも後の作である一證となるであらう。が、それにしても離騷が祝融を楚の祖先とする説話の生じたよりも前の作であるとすれば、祝融との關係については、

やはり上記の如く觀察し得られる。たゞ其の場合、何故に顓頊が楚の祖先とせられたかの説明がつかねるが、たゞ一つの解釋は、楚の祖先として其の前から高陽の名が用ゐられてゐたとすることであつて、さう見れば、結局やはり上に説いたと同じ徑路で顓頊の名が導入せられたことになる。もしまたさうで無いとすれば、離騷の製作時代を更にひき下げ、祝融が楚の祖とせられたよりも後とすることによつて、それが説明し得られるので、其の場合には、最初に述べたやうに、祝融の父祖とせられることによつて顓頊既に高陽に結びつけられてゐるが楚の祖先となつたと見るのである。

楚の祖先を顓頊とすることについては、かういふやうに種々な考へかたが可能であるが、何れにしても、顓頊はもとよりのこと、高陽の名の用ゐられたのも、さほど古いことでは無いに違ひなく、楚の祖先を中國の古帝王から出たやうにしようとする特殊の意圖の下に作られたことであらう。祝融を祖としたのもまたそれと同じ動機からであつたことは、おのづから推測せられるので、かういふことが幾度も企てられ、さうしてそれが次第につなぎ合はされたのであらう。楚世家には、重黎が祝融となつたことを記しつつ、楚の祖先はそれでは無く、其の弟であつて兄の地位を繼いだ吳回といふものとしてあるが、これもまた後の變改であり、火正祝融を重複させたものであつて、もとは重黎が楚の祖先とせられてゐたであらうと思はれる。重黎の名は記して無いが、楚を火正祝融の後としてある鄭世家の説が即ちそれであり、鄭語に重

黎を楚の祖としてあるのも、それを繼承したものらしい。また全體からいつても、楚世家の系譜に於いて、其後中微、或在中國、或在蠻夷、弗能紀其世、といふ數句より前の部分と後のとは、本來別の時期に作られたものであるのを、かういふ語によつて強ひてつなぎ合はせたものであり、さうしてそれは、後の方にある鬻熊以下の名のつけかたが、前の方の顓頊高陽から吳同の子孫としての六氏までとは、全く違ふことから知られるのであるが、後の方のは比較的古くから傳へられたものらしく、それに反して前の方のは新しい製作であり、たゞ其の終の穴熊が後の方のに倣つて作り添へられたものであらう。「其後中微」云々と同じ意味のことは、秦本紀魏世家などの祖先の系譜を書いたところにもあつて、説話上の人物と其の遠祖に擬せられたものとを結びつける常套手段である。(大戴禮記の帝繫篇の系譜は顓頊から其の孫までの名が楚世家とは違つてゐるが、これは多分、史記編述の後に改められたものであらう。吳同の後として六氏の出た話は楚世家と同じであるが、たゞ世家には見えないことが、それに附加せられてゐる。また鄭語の史伯の言に見える祝融の後の八姓の話は、楚世家及び帝繫篇に本づいてそれを潤色したものである。)以上は楚世家についての考であるが、左傳には僖公二十六年に祝融を楚の祖先として取扱つてゐるところがあるのみで、顓頊と楚との關係の記してあるところは無く、此の祝融のことも、楚世家の成王の條の記事を取つたものである。従つてそれは、前章に考説した昭公二十九年の蔡墨の言に見える、大正祝融の輩を顓頊氏の子とする話とは、聯

絡の無いものであらう。

史記の秦本紀には秦の祖先をもまた顓頊としてあるが、たゞこれは顓頊の裔に當る女の生んだ子の大業といふものから其の家が始まつてゐるといふのであるから、顓頊は普通の意義での祖とせられたのでは無い。女は玄鳥の卵を呑んで大業を生んだことになつてゐるが、此の卵に關する話は、もと民間説話であつたらしく、さうしてそれが殷の祖としての契に結びつけて語られてゐたことは、詩の商頌の玄鳥によつても知り得られる。たゞ殷本紀には契の母を譽の妃としてあるが、玄鳥の作られた時に既にさう傳へられてゐたかどうかはわからぬ。周の祖の棄の母も巨人の跡をふんで棄を妊娠だといふのであつて、これもまた民間説話を棄に結びつけたものであり、さうしてそれも既に詩の大雅の生民に取られてゐることであるが、此の話に於いても生民の書かれた時に、周本紀に見える如く、其の夫を譽としてあつたかどうかは知り難い。本來、玄鳥の卵を呑んだとか巨人の跡をふんだとかで妊娠だといふのは、さういふ説話の由來は別にあるとしても、契や棄にそれが結びつけられたのは、殷周二王室の祖先の所出を神祕にしようとしたものであるから、それには譽といふやうな父の地位に立つ人物を設ける必要は無い。むしろ玄鳥や大人が父として考へられたはずである。だから、譽が此の話に入つて來たのは後のことであり、さうしてそれは話そのものには關係の無い別の理由からであつたらう。臆測すれば、それは五帝及び禹の間に血統關係をつけ彼等のすべてを黃

帝の裔としたに誘はれて、契をも棄をも同じ血統に編み込まうとしたからではあるまいか。父ならずして父の地位に立つ魯が、かくして此の話に入つて來たのである。(余は漢代政治思想の一面に於いて魯が五帝に加へられたのは周の王室の祖先とせられてゐたためでは無からうかといつて置いたが、今思ふと、それは妥當で無い。魯が帝とせられたのは、堯の父となつてゐたからであり、棄に結びつけられたよりも前のこととする方が無難であらう。しかし同じ史記の秦本紀の大業については、契と同じ玄鳥の話が用ゐられながら、母の名が見えるのみであつて、其の夫の何人であるかは書いて無い。これは殷周の祖については契と棄とを魯に結びつけるところに重要な意味があつたけれども、秦については、それとは違つて、顓頊の名を擧げることゝ重點が置かれたからのことではあるまいか。祖とすべからざる顓頊を祖と書いてあるのも、此の故であらう。さうして顓頊が戰國末に至つて始めて古帝王とせられたものであることを思ふと、大業について玄鳥の卵の話を用ゐたのは、契にそれが結びつけられたよりも後のことであり、畢竟、契のを模倣したものであることが推知せられる。だから、此の話の作られたのは新しいことに違ひない。

なほ考へるに、史伯の言として、鄭世家に記されてゐるものには、秦を舜の時に百物を懐柔した伯翳の後としてあり、さうしてそれは齊を堯の時に禮を興つたといふ伯夷の後としてあるのに對するものであることを思ふと、これは東西に對立してゐる二大國の祖を同じやうに舜

典に見えざる益と伯夷とに附會したものであり、さうしてそれは、多分、殷周二代の祖が舜典の契と棄とであるやうに語られてゐるのを學んだものであらうと思はれるから、此の説に於いては、秦の始祖が伯翳とせられてゐたのであらう。このことは杞世家にも記してあるが、そこでは伯翳の文字が伯翳となつてゐると共に、齊の始祖であるといふ伯夷の後として太公望の名が記してある。(翳が舜典の益であることは、其の任務の上から明かである。また伯夷を堯の時のものゝやうに書いてあるのは、伯翳について舜の名を擧げたに對し、堯の名を出したまでである。)秦本紀には大業の子に大費といふものがあつてそれが伯翳であるやうに記してあるが、これは伯翳を祖とする説話が既にあつた上に、新に大業の話を附加したため、生じたことゝ解せられる。齊世家に齊の太公望を四嶽の後としてあるが、舜典及びそれを寫し取つてある舜本紀には、四嶽が伯夷を典禮として推薦したやうに説いてあるから、これは齊を伯夷の後とする説を變改したものであることを、參考すべきである。或は系譜を添加し、或はそれを改作したのであるが、史記には、此の新しい系譜ともとのものとが、場所を異にして、兩つながら記されてゐるのである。かう考へると、秦を顓頊の後とする説の新しいことは一層明かになるであらう。齊秦の系譜を上記の如く對稱的のものとしたのは、齊にも秦にも關係の無い學者の机上の造作だからであり、従つてそれは決して古いことでは無いが、此の系譜が史伯の言に於いて祝融を楚の祖とすることゝ關聯して語られてゐるのを見ると、それは漢代に入つ

てから作られたものであらう。前項に説いた如く楚を祝融の後とすることは、漢代の造作だからである。「鄭語の史伯の言は世家のを潤色したものであるが、祝融に關しては、上に言及した八姓のことがそこに説いてある。」さすれば、秦を顓頊の後としたのは、なほさら漢代のこととしなければならぬ。全體に秦本紀に見える秦の系譜には、善御者として傳へられてゐた造父を借りて來たり、又は馬畜を養ふことに長じたものがあるとしたり、禽獸に親しきものとして秦を賤しむ思想が多分に含まれてゐる。「鳥身人言」のものがあつたといふのは、かの伯堅の説話から導かれたものであらうが、鳥獸を掌つたといふ伯堅を舜典から索め出して其の祖としたのが、そもそも同じ思想の現はれてあらう。蜚廉惡來をそれに編み入れたのも、惡來が紂に事へて武王に誅せられたやうになつてゐること、また飛廉が孟子滕文公篇には周公に戮せられたとしてあることを考へると、よい意味で用ゐられたのでは無いに違ひない。「飛廉は、墨子耕柱篇には、夏后に命ぜられ鑄冶の材料として金を山川に取つたことが記されてゐるが、離騷に見えるところから考へると、もとは民間信仰に於ける神の名であつたらしい。それがいろいろに利用せられたのである。」此の點から見ても、秦の系譜の全體が漢人によつて作られたことを推測し得られるやうである。然らば何故に其の祖として顓頊の名が用ゐられたかといふと、それは多分、秦を水徳とする思想によつたものであらう。秦を水徳とするのは、呂氏春秋に見えてゐるのみならず、漢初に於いては一般に承認せられてゐたことだからである。

勿論、水徳とするにしても顓頊を血統上の祖とする必要は無いのであるが、それをかうしたのは、次にいふやうに、五帝の間にも血統關係をつけ、諸侯の祖をも漸次古くしてゆかうとする漢代の學界の一傾向の現はれと見るべきである。

陳もまた顓頊の裔とせられてゐたらしい。陳世家の卷首の系譜には舜の後とあるのみで、顓頊の名は記されてゐないが、史趙が晉平公に答へたといふ語のうち、陳顓頊之族とあるのは此の意味に於いてあらう。これは五帝本紀の系譜の如く舜が顓頊の後とせられ、さうして周本紀や陳世家の説の如く陳が舜の後とせられてゐたとすれば、當然いひ得られることである。武王が王位についでから、黃帝及び堯舜禹湯の後を諸侯に封じたといふことは、呂氏春秋愼大愼大篇に見えてゐるから、戰國末には既に存在した説話であるが、黃帝が古帝王として記されてゐるのを見ても、それが古い傳へで無いことは推知し得られる。周本紀には此の上に更に神農の裔を加へてあるのみならず、黃帝と堯との後を封じたといふ國の名が呂氏春秋とは違つてゐるから、此の話もまた時代によつて變化したやうであるが、舜禹湯の後が陳杞宋であるといふことだけは、史記も呂氏春秋と同じである。「史記よりも後に書かれた禮記の樂記篇にもこのことが見えてゐて、それは神農の無い點で呂氏春秋と同じであるが、黃帝と堯との封國の名は呂氏春秋とも史記とも違つてゐる。封國の名がいろいろに書かれてゐることは、それらが何れも新しく作られた話であつて、古くから傳へられてゐたものでなかつたこ

とを示すものであらう。さて、陳が顓頊の後であるといふのが、顓頊が舜の祖であるとせられたいめであるとするれば、それは五帝本紀の如き系譜の作られた後で無くてはいひ得られないことであるが、此の系譜は黃帝以下の五帝をすべて黃帝の裔としたものであり、さうして其の五帝の系列が上に述べた如く、戰國末以後に定められたものであること、また其の間に血統關係をつけたのは堯舜禪讓の説話の精神と矛盾し、神としての天の五帝を古帝王としたのとも調和しないものであつて、それには何等かの特殊の理由が無くてはならず、多分それは秦漢時代には於いて、易姓革命の舊思想から離れ、秦室もしくは漢室の地位を動かさないものとしようとする思想上の要求と關係のあるものであらうと思はれること、などから考へると、陳を顓頊の後とするやうになつた時期もまたそのづから推知せられるであらう。顓頊とせず黃帝としてもよいのであるが、顓頊も五帝の系列中に置かれてゐるために、舜に最も近い古帝王の名としてそれを取つたのであらう。また世家の史趙の言には、舜の祖先として五帝本紀には見えない幕といふ名が擧げてあるが、これは、舜の後裔として遂といふ名が作られてゐること、共に顓頊を祖とするやうになつてから、作りかへ又は作り添へられたものらしい。此の史趙の言は左傳昭公八年にも見えてゐるが、これは左傳が史記の文を取つたものとすべきであらう。たゞ左傳には史記に存在しない占星術的思想が附加せられてゐるが、このことについては別に後に述べよう。

なほ夏本紀によれば、禹もまた顓頊の後となつてゐるので、それから考へると、杞の祖を顓頊としてもよいのであるが、杞世家などにさう説いてあるところは無い。杞については傳説も少く、従つてそれを説くべき物語の作られる機會が無かつたからであらう。たゞ禹の祖を顓頊としたのは、五帝をすべて黃帝の裔としたのとは少しく趣を異にし、禹も其の父の鯀も共に水に關係のあるものとして、其の意味で顓頊に結びつけられたといふ特殊の理由があるかも知れぬ。左傳には僖公三十一年に杞が夏の後であることが見えてゐるが、杞についてはさしたる説話が作られてゐない。また昭公七年の子産の言に、鯀の神が黃熊に化して羽淵に入つたので三代共にそれを祀つたといふことがあるが、これは鯀が民間信仰に於ける水の神とせられてゐたために作られたものらしく、杞とは關係なく語られてゐる。

以上は楚や秦や陳が顓頊の後とせられた理由と其の時期とを考へたものであるが、其の理由は國によつてそれぞれ違つてゐる。五帝のうちで顓頊のみが多く名ざされてゐるやうであるが、上記の考察によれば、それは偶然のことである。ところで、問題は少皞が郟の祖となつてゐることであるが、これについては其の理由を推測すべき手がかりが無い。たゞこれは左傳に初めて現はれてゐる話であるから、多分上に述べた如く顓頊と少皞とが數説話に上るやうになつたことに誘はれたに過ぎないのであらう。左傳の哀公九年の史墨の言に、齊を炎帝の後としてあるのも、同じやうな企圖が炎帝にも及ぼされるやうになつたことを示すものら

しい。周語の靈王の太子晉の言にも晉語の司空季子の語にも姜姓が炎帝の後であるやうにいつてあるが、齊は世家にも姜姓としてあり、左傳にもそれが繼承せられてゐる。(周語の晉の言は書きかたが明瞭で無いが、上記の如く解する外はあるまい。齊は齊世家には四嶽の後としてあるが、其の四嶽を更に炎帝の後としたのがこれらの説であらう。周語の同じところにも四嶽を共之從孫とも記してあつて、文章の上からいふと、共は古來の注釋家が説いてゐる如く、共工を意味するものゝやうであるから、それとこれを對照すると、共工が炎帝の後といふこととなる。共工が水に關係のあるものであるとすれば、これは頗る奇怪に感ぜられるが、多分一方で四嶽を炎帝の後とするやうになつたと共に、他方ではそれを共工に結びつける説もあつたので、それが不用意になぎ合はされたのであらう。かゝる系譜が恣に作り加へられてゆくことを示す好例である。このことについては、上記の晉語に、黃帝と炎帝とを兄弟としたり、史記五帝本紀の黃帝二十五子、其得姓者十四人、に本づきながら史記には見えない黃帝の子孫の姓氏系譜を具體的に作り上げたりしてあることを、參考すべきである。左傳には莊公二十二年の陳の公子の話に、齊について、姜大嶽之後也といふことがいつてあるが、これは齊を其の地理的位置から四嶽の一たる泰嶽の裔とした左傳の創案であらう。陳世家にも同じことがあるが、これは董に關する説話について後章に説くやうに、左傳から寫しとつて後から挿入したものとすべきである。

ところが少皞と諸侯の國との關係については、別に考ふべき問題がある。それは、左傳の定公四年の説話に於ける衛の子魚の言に、殷虛夏虛に對して少皞之虛といふ文字が見えてゐることである。周の初に魯公が少皞之虛に、康叔が殷虛に、また唐叔が夏虛に封ぜられたといふのである。殷虛夏虛は殷及び夏の故都の地をいふのであらうから、それに對して、それと同じやうないひかたのしてある少皞之虛は、古帝王としての少皞の故都の地といふことであるらしく、從つてそれは少皞といふやうな古帝王の都が或る土地に擬定せられてゐたことを示すものゝやうに見える。が、これは他に全く所見の無いことであるから、果してさう解してよいかどうか、一應の検討を要する。そこで、先づ此の子魚の言といふものを細かく讀んでみると、解し難いことがいろいろある。魯については、命以伯禽而封於少皞之虛とあるが、それを康叔について、命以康誥而封於殷虛、また唐叔について、命以唐誥而封於夏虛とあるのに對照すると、此の伯禽は康誥と同じやうな策命の文を指してゐるらしいが、さういふものゝあつたことは周本紀にも魯の世家にも記されてゐない。唐誥の名もまたこゝにのみ見えてゐるものである。次に魯公には殷民六族を從屬させ、康叔には殷民七族を治めさせたといふことがあるが、康叔と殷民との關係は康誥にも記されてゐるけれども、魯についてのさういふ話は、やはりこのみのものである。それから、康叔の封地を殷虛としたのは、康誥には記されてゐないことであるから、多分、殷民を治めさせたといふ話によつて後から附會せられたのであらうが、康叔

の後とせられてゐる衛世家にも居河淇間故商墟とあるから、史記時代には既に此の名が用ゐられてゐたのである。(殷虛の名は史記の項羽本紀にも見えてゐるが、其の地が衛についていはれてゐるのと同じであるかどうかは明かでない。なほ左傳の昭公元年の子産の言には宋の地を商丘としてあるが、これは宋が殷の後であるといふところからつけられた名であつて、殷虛といふのとは違つた考へかたからである。)しかし唐叔の封地を夏虛とすることは、史記には見えてゐないのみならず、吳世家には虞仲が周之北故夏虛に封ぜられたとあるから、そこでは夏虛が虞の地となつてゐるし、また晉世家では唐叔の封ぜられたところを河汾之東方百里の地である唐としてある。夏の都といふものは尙書には勿論見えないことであり、夏本紀にも明かには記されてゐず、たゞ禹が商均を陽城に避けたといふことがあるのみであるが、周本紀に自洛汭延于伊瀆……其有夏之居と記してあるから、史記編述の時にはかういふこともいはれてゐたらしい。(本紀のこゝに引いた語の前後の記載は逸周書度邑解にも見えてゐることであつて、上記の語もそこにある。逸周書は史記よりも後に書かれたものであらうが、そのうちには前からあつた説話を取入れたところがあるのであらう。)同じく周本紀に見える幽王の時の伯陽甫の言に昔伊洛竭而夏亡とあるのも、これと關係があらう。が、もし此の有夏之居が夏虛といひ得られるものならば、それは唐の地と一致しないのみならず、同じ史記にある虞の地とも違つてゐる。ところで前章に述べた如く、左傳では唐、即ち後の晉の地である參

を主る實沈を大夏に遷したといふ話があるので、所謂大夏は唐の地を指してゐるやうであるから、此の話と唐が夏虛に封ぜられたといふのとの間には、何等かの關係があるらしく、大夏の名から夏虛が導き出されたのか、又は夏虛の稱呼から大夏の名が作られたのか、何れかであらう。さうして左傳に於いては、かういふ話のために吳世家や晉世家の説が變改せられてゐるのであらう。要するに、夏虛のどこであるか、傳説としても明かに語られてゐなかつたため、説話の作者が思ひ思ひの地に其の名をあてはめたものと解せられるので、唐にそれを結びつけたのも、其の一例と見なすべきである。(漢書地理志の潁川郡陽翟縣の條に「夏禹國」と記されたから、潁川南陽本夏禹之國ともしてあるが、これは史記の上記の説話に陽城の名が出てゐるからのことであらう。)なほ康叔については、啓以商政、また唐叔については、啓以夏政といつてあるが、殷民を治めるについて商政をいふことはともかくも、遠い昔の夏の故地であるといふので、夏政をいふことは、ふさはしからぬ話である。これらの點を考へると、此の説話は左傳の作者の極めて放恣な思ひつきから作られたものであることが推測せられよう。思ふに、唐語の名は康誥に對するため、新に案出せられたもの、夏政は商政に對して強ひていはれたものであり、夏虛の名も殷虛に對する意味に於いて附會せられたのであらう。康叔と殷民との關係は尙書に見え、其の後裔であるといふ衛の地が商墟であるといふ話さへも史記にあるのであるから、それに本づいて、かういふことが考へられたのである。

ところで、此の説話に於いて、殷に對して夏を擧げてあるのは、三代の觀念から出たことに違ひないが、既に此の二代が康叔唐叔にあてられた上は、殘る魯については、それにあてはめ得べき前代が無い。此の話は周初のこととせられてゐるからである。そこで少皞をかりて來たのであらう。たゞ數多き古帝王の名のうちで何故に少皞を撰んだかは、わかりかねる。本來、此の説話は、衛が召陵の會に於いて祭の上に立たうとして、兄弟の順位に於いて叔であつても徳があれば高い地位が得られたといふことをいつたものであるが、管蔡世家にも史鱗子魚が康叔の功德を述べたといふことだけは記してある。左傳の此の説話はそれによつて新に構成せられたものであらう。さうしてそれを構成するについては、楚世家に見え左傳昭公十二年にもそれを潤色して取つてある。楚靈王が鼎を周に求めたといふ物語に於いて、齊晉魯衛が始めて封ぜられた時にそれぞれ寶器を分與せられたといふことのあるのを粉本としたものらしい。これまで問題として來た此の説話には魯公康叔唐叔がそれぞれ器物を與へられたことにしてあり、さうして今いつた楚靈王の物語にも晉唐魯衛が擧げてあり、而もそれらが何れも王母弟即ち叔であることに特殊の意義が與へられてゐるからである。齊は王舅であるためにそこに列記してあるが、叔の地位をいふ此の説話にはそれは用がないから、齊がこゝに除かれてゐるのは當然である。さうして左傳に於いて潤色せられてゐる其の物語に魯について魯父伯禽の名の擧げであるのが、此の説話と同じであることを思ふと、此の説話は楚世家

よりは左傳の物語の方に直接の關係を有つてゐるのであらう。諸侯が寶器を分與せられたことについては、左傳の昭公十五年に其の話があり、唐叔の受けたものを此の説話と同じやうに記してあるが、二つの話の作られた前後本末は明かでない。此の説話にはまた魯の受けたものとして、夏后氏之璜が記してあるが、これは淮南子の精神訓、汜論訓、說山訓、說林訓などに見えてゐる。當時代表的な寶器の稱呼とせられてゐたものらしいから、左傳はそれを取つて此の説話に適用したのである。かう考へて來ると、此の説話が左傳に於いて始めて現はれたものであることは、いよいよ明かである。さすれば、少皞の撰ばれたのは、上文に數言及した如く、前漢末に於いて古帝王としての此の名が往々説話作者に用ゐられた其の一例と見なすべきではあるまいか。五行説に於いては西方に當る少皞が東方の魯に結合せられたのも、上に述べた如く、かゝることについて必しも五行説に拘束せられなかつた説話作者の態度から來てゐるらしい。古帝王となつた上は、天の神としての性質をよのづから離脱したことになるのである。五行説に於ける神としての原意義が願虚せられなかつたのであらう。なほ附記するが、魯世家に「封周公且於少昊之虛曲阜」とある。少昊之虛は傍記の攬入などであらう。漢書地理志にも同じやうなことが記してあるが、後にも其の例を示すやうに、地理志の此の種の記載はみな左傳によつたものである。

さて上記の考は此の説話の少皞を古帝王として解することの不可能で無いことを示すも

の、やうであるが、しかし、既に述べた如く、少皞といふやうな古帝王について其の都を或る土地に於てゝある話は、他に見えないのであるから、そこになほ此の解釋に對する疑問が存在する。さうしてこれについては、昭公十七年の梓慎の言といふものに、陳大皞之虛也とか、衛顓頊之虛也とかいふことのあるのを、考へ合せねばならぬ。此のうちの衛については、上記の語を承けて、故爲帝丘といつてあるから、此の顓頊もまた古帝王としてのであるやうに思はれるが、同じところに、宋大辰之虛也とも、鄭祝融之虛也ともあるのを見ると、さうばかりは斷じ難い。宋を大辰の虛といふのは、前章に述べた如く、分野の觀念から來てゐるのであつて、それは昭公十五年に唐叔……處參虛とあるのと同じいひかたであり、唐叔について其の封地を夏虛としてあるのとは全く違つた思想の現はれであることを、注意すべきである。さうして、それから類推すると、衛を顓頊の虛とするのも、やはり二十八宿の分野をいふのであつて、衛の星宿が營室とせられ、又たそれが北宮に屬するものであるため、それを天の五帝の一として北方に於てられてゐる顓頊の名によつて表示したものであらう。故爲帝丘の次に、其星爲大水と書いてあるのは、これがためである。「故爲帝丘」は衛が帝丘に遷つたといふ僖公三十一年の經に見える話があるため、顓頊が一方で古帝王とせられてゐるところから、顓頊の名を挙げたついでに、それによつて帝丘の名を説明しようとしたものである。地名としての帝丘の「帝」は必しも帝王の義とは限らぬので、例へば、沛丘とも、具丘とも書いてあるのが同じところである如く、文字

は音を寫したまで、あつて意義によつたのでは無からうと思はれるが、左傳の作者は文字によつてかゝる解釋を加へたのである。なほ僖公三十一年には、此の帝丘を夏の王の相に附會したらしく見える説話があるが、文字に誤があるやうであつて意味がよくわからぬ。その「康叔曰相奪予享」は相曰康叔奪予享の誤では無いかと疑はれる。但し陳を大皞の虛とするのは分野の配當としては解し難いやうであり、鄭を祝融の虛とするに至つては其の理由が一層わかりかねる。(分野の配當を記してあるものには、どれにも陳の名が見えぬ。小國であり早く亡びてもゐるから、それを問題外に置いたのであらう。)が、梓慎の言に託せられた此の話は翌年の「宋衛陳鄭災」に對する豫言として作られたものであるから、そこでは強ひても四國のそれぞれを火と關係させて語らねばならなかつた。宋については、それが大辰の虛であることをつたので、これは星の名の大火を火災に附會しようとしたからである。また衛については營室といはず顓頊の名を用ゐたのは甚だ迂曲ないひかたであるが、これも水火之牡也といふ思想で火に聯絡をつけるためであつた。「火水牝牡の說については後章に述べよう。」さすれば、陳の大皞と鄭の祝融とも、また同じやうなむりな考へかたから出たことに違ひない。其のうちで、祝融は火の神であるから、それが火災の話に利用せられたのは、聯想の上から、むしろ自然であるが、鄭にそれを結びつけた理由が問題なのである。鄭と祝融との間に關係がありさうには考へられないからである。さすれば、これは鄭世家のはじめに祝融のことが記されて

ゐるためではあるまいか。此の記載は楚の祖先を説いたのであつて鄭のことをいつたのは無いが鄭の建國の時の話に現はれてゐるため、そこからかういふことが誘ひ出されたのであらう。鄭世家の祝融は古の火正としてのであつて、火の神としてでは無いが、こゝでは大辰や顓頊から類推すると、火の神の意義で用ゐられてゐるらしい。これもまた附會の一つである。また大焯は五行に於いて木に當る天の五帝の一つであるから、木が火を生ずるといふ五行相生の説にもとづき、それによつて火災を説明しようとしたのであらうが、それを陳に於いてたのは、此の國には火に附會すべき何も求め得なかつたため、五行相生の一般的理論によつて火を生ずるといふ木をそれに結びつけたのである。左傳の説話が恣に構成せられたものであるといふことは、これでも知られるが、それはともかくも、かう考へると、大焯や祝融の虚といふのは、大焯や祝融を天の五帝の一つとし、五行の神の一つとして、それに支配せられる土地といふ意義でいはれたのであらう。

但しこゝに一つ考ふべきことがある。五行志に此の説話に對する劉歆の解釋を載せてあるが、それは、宋大辰虚、謂宋先祖掌祀大辰星也、陳太昊虚、感義木德、火所生也、鄭祝融虚、高辛氏火正也、故皆爲火所舍、衛顓頊虚、星爲大水營室也、といふのであつて、何れも古人の虚として説かれてゐる。「宋先祖は宋の地に始めてゐたものといふ意義であつて、宋の君主の血統上の祖先といふのではあるまい。」これは前章に述べた閻伯のことであらう。また衛については顓頊が帝

王としてのであるかどうか、書きかたから見ると不明であるが、他の三國の例から推測すると、其の意義でいはれてゐるらしい。左傳に語られてゐることがもし果して上に考説したやうな意義であるならば、劉歆の此の解釋はそれと違つてゐる。これは歆が自己の思想で恣に解釋を加へたからであらうが、また一つは説話の作者の意圖が彼には知られなかつたからであるであらう。説明のしかたが國によつて區々になつたゐるのは、一貫した思想で解釋することができなかつたからであるとしても、太昊と祝融とを陳と鄭とにあてた理由が説いて無いのは、其の意味がわかりかねた、めらしいことを、參考すべきである。漢書の地理志に、宋については、陶唐氏火正閻伯之虚、衛については、本顓頊之虚、鄭については、本高辛氏火正祝融之虚、また陳について、本太昊之虚と書いてあるのも、これと同じであつて、顓頊も太昊も祝融もみな古人となつてゐるのみならず、宋については大辰之虚といはずして明かに閻伯之虚としてある。ところが、地理志にかういふことの記されてゐるのは、此の四國と、少昊之虚曲阜とがあるのみであるから、これは左傳に本づいたものとしなくてはなるまい。齊については、少昊之世有爽鳩氏と書いてあるのが、左傳の昭公十七年の鄭子の言に爽鳩氏を少焯の時の司寇としてあるのと、昭公二十年の晏子の語に爽鳩氏を齊の地にゐたものとしてあるのとを結びつけたものであることも、これについて參考せられよう。それにも拘はらず、左傳と意義が違つてゐるのは、地理志の編者が左傳を誤解もしくは曲解したからであるらしく、さうしてそれは上記の劉歆の解釋

に導かれたのであらう。ともかくもかういふ解釋によつて、陳や衛が古帝王の意義に於いての大岫や顓頊の故地として新に擬定せられるやうになつたのである。地理志編者の言から考へると、此のことの説いてあるところは劉向の著述から取つたものゝやうにも見えるが、よしさうであるにせよ、其の間に編者の筆も加はつてゐるであらうから、此のことについては歌の説によつて向の原著が變改せられたものと推測せられる。が、劉歆が上記の如く説いたのも、地理志の編者がかういふ變改を行つたのも、顓頊祝融などの名が神としても古人としても解せられるものであり、さうして前章に述べた如く神を古人として見ようとするのが前漢末の一般の傾向であつたからであると共に、「虚」といふ文字が種々の意義に用ゐられたからである。殷虚夏虚といふのと參虚といふのとは、明白に其の用ゐるかたが違つてゐる。「虚」は墟の義であつても、古帝王のむたところ故都のあとなどをいふために用ゐられたものらしく、墨子耕柱篇の「昆吾之虚、殷本紀の「有城之虚」などが其の例であり、左傳僖公二十八年の「有辛之虚」もまたそれであるが、後には他の意義にも適用せられたのである。のみならず、左傳では昭公十年の「禘廟之言にある如く、歲在顓頊之虚」といふやうなこともいへられてゐる。これは歲星が十二年の玄枵に在ることをいふのであるが、玄枵が二十八宿の虚危を含み、其の虚危が北宮に屬するものであるため、かういふ表現法をとつたのである。これは虚危の分野である齊に關していつたものである。爾雅の釋天の「顓頊之虚」もまた此の天文上の區域をさしてゐる。ところ

で、虚の語がかういろいろに而も放恣な態度で用ゐられてゐるのを見ると、最初に問題とした魯を「少皞之虚」とすることも、よしそれが殷虚夏虚に對していはれてゐるにせよ、必しも少皞が古帝王として考へられたものとのみは定め難い。さうして魯は奎婁の分野であり、これらの星宿が西宮に屬するものであることを思ふと、魯にあてられた少皞は、衛の顓頊の場合と同じ意味で、西方にあてられた天の五帝の一つとして解するのが妥當のやうである。後の注釋家はそれを古帝王と見るのであるが、これは鄭の祝融や衛の顓頊が古人として説かれてゐることと共に、漢書地理志の思想を繼承したものであらう。因みに附記する。僖公二十一年に任宿須句顓臾について「實司大岫與有濟之祀」といつてあるが、此の大岫も後人の解する如く伏羲では無く、古帝王としての大岫でも無く、天の五帝の一つとしてのそれであらう。何故に大岫を祀るとしたかは明かでないが、それは分野の觀念から出たものとは思はれない。さうして齊の附近にあるとせられてゐる三國の地理的位置から考へると、多分、それを東方の帝としてのことであらう。（此の三國は風姓としてある。後に伏羲が風姓とせられたのは、こゝに由来があるのでは無からうか。）

堯についても左傳に其の後裔の話がある。それは昭公二十九年の蔡墨の言に見えてゐることであつて、陶唐氏の後である劉累が擾龍の術を蒙龍氏に學び、其の術を以て夏の孔甲に仕へ、孔甲の上帝から賜はつた龍を畜つたので、御龍氏といふ名を與へられ、豕韋のあとに封ぜら

れた、それが晉の范氏の祖だといふのである。襄公二十四年にも、范宣子が其の祖について、自
虞以上爲陶唐氏、在夏爲御龍氏、在商爲豕韋氏、といつたとあるが、また文公十三年には、范武子の
子孫の秦にむたものが劉氏と稱したといふことがある。ところが、劉累の此の話は既に史記
の夏本紀に記されてゐて、文章もほゞ同じであるから、左傳のはそれによつたものゝやうに見
えるが、史記の此の前後にはたゞ王の系譜及び直接に王の行動に關することのみが記してあ
るのに、其の中間に此の劉累の説話のはさまれてゐるのは、全體の書きかたから見ると不調和の
感があり、また豕龍氏とか豕韋とかいふ、史記にはどこにも記されてゐない、名の突如として現
はれてゐるのも甚だ異様である。のみならず、史記に於いては、上に述べた如く堯の後裔は武
王によつて諸侯に封ぜられたことになつてゐるから、其の外に別に堯の後裔があるといふこと
は、史記編述の時には考へられてゐなかつたらしい。だから、此の話が初から史記にあつたか
どうかは問題である。なほ儒家の聖人であり先王の第一位に置かれてゐる堯の子孫の説話
として、かゝる奇異のこの語られてゐるのは、そこに何等かの特殊の理由がなくてはなるま
ら。

そこで漢書高祖本紀の贊を讀むと、そこには劉向の言を引いて此の劉累を漢の祖先として
ある。漢が堯の後であるといふことは、漢書陸弘傳に見える弘の説にも見えてゐるから、もし
此の傳の記載が眞ならば、昭帝ころに既にさういふことがいはれてゐたのである。しかし史

記の高祖本紀には其の話が書いて無いから、司馬遷の時には、まだそれが作られてゐなかつた
と推せられる。また陸弘傳には、漢代政治思想の一面に述べたことがあるやうに、他の點に於
いても疑はしい話があるから、この記載もまた其のまゝには信用し難いものであるかも知れ
ぬ。よし信用せられるにしても、當時如何なる系譜によつて堯と漢室とがつながれてゐたか
はわからず、漠然漢の始祖を堯としたのみのことであつたかも知れぬ。けれども、上記の劉向
の言によれば、前漢末には其の系譜が構成せられてゐて、劉累が兩者をつなぐ主要の人物とな
つてゐたらしい。さうしてこれは、漢を堯と同じく火徳とする前漢末の五徳轉移説と密接の
關係があるのであらう。さすれば、劉累の名と其の説話とは、前漢末に於いて漢を堯の後裔と
するために作られたものではあるまいか。姓の劉は漢室の祖とするために、其の姓を用ゐた
のであるが、史記の高祖本紀に見える如く、高祖については其の母が龍を見て妊んだといふ話
が作られてゐて、其の容貌さへも龍顔としてあるため、それによつて龍を畜ふ術を知つてゐた
といふことにしたのである。龍は靈物であるから、それを御するものは神異の能力が無けれ
ばならぬ。劉累はそれを有つてゐたといふのである。かう考へることが許されるならば、此
の説話は、禁墨の言にあるやうな形に於いて初めて現はれたものであつて、左傳によつてそれ
が傳へられてゐるのであらう。そこには、孔甲擾于有帝、帝賜之乘龍、河漢各二、といつてあり、龍
の與へられたことを美事としてあるが、こゝにも説話製作の精神が見られるのではあるまい

か。漢との關係が左傳のどこにも記して無いのは、春秋時代の人物の言として書かれてゐるからである。其の代り、蒙龍氏の話を作り添へて御龍氏の由来を示してある。此の蒙龍氏は、豕韋と共に、鄭語に至つて祝融の子孫とせられた。たゞ何故にそれを范氏に結びつけたかはわからぬが、それには深い理由は無く、たゞ劉累から漢高祖までをつなぐには、世に知られてゐる何人かをかりて來る必要があつたからであらう。或は晉が唐の地であり、其の唐が左傳に於いては、後にいふやうに堯の故地であるとせられた。め、晉の范氏に附會したのかも知れぬ。但し孔甲の時に龍の降つたといふ話は、史記編述の時に既にあつたものらしく、封禪書にも「至帝孔甲、淫徳好神、神潰、二龍去之」とあるが、此の書きかたでは、左傳や夏本紀にあるやうな龍累の話がそれに伴つてゐたやうには見えぬ。龍累の話では、龍が去つたのでは無く、また一龍が死んだことになつてゐるからである。封禪書では、龍が何のために降つたとせられてゐるのか明かでないが、淫徳好神、神潰の故に去つたといふのであるから、龍は帝王の徳のある場合に降るもの、神靈なるものとせられたのではあらう。然るに劉累の説話では、乗龍とせられ、死して其の肉が食はれたといふのであるから、靈物ではあるが、封禪書に見えるやうなものでは無く、此の點に於いても封禪書の思想とは一致してゐない。夏本紀には、帝孔甲立、好方鬼神、事淫亂、夏后氏徳衰、諸侯畔之、といふ一節の次に、天が雌雄の二龍を降したことが記してあるが、孔甲の鬼神を好み、淫亂であつたこと、龍の降つたこととの間に關係があるのか無いのか、甚だ曖昧である。もしあるとすれば、龍の降つたのは封禪書や左傳とは違つて不祥事とせられてゐるやうに見えるが、しかし、龍の話そのものには不祥事らしい意味は現はれてゐないから、ここにもまた曖昧な點がある。そこで何故にかう話が曖昧であるか、問題になる。思ふに、孔甲について封禪書に見えるやうな龍の話がもとからあつたので、新に作られた劉累の話とそれと結びつけると共に、累の子孫を范氏とする必要上、少しく原の話と改め、龍が去つたことをいはずして、却つて一龍の死んだことにしたので、左傳の説話であらう。夏本紀のは、後になつて、何人か、更に此の左傳の説話を取つてそれを書き加へたものであるが、孔甲が鬼神を好み、淫亂であつたといふことは、封禪書と同様、本紀にも始から記されてゐたので、それがために全體から見ると、上記の如く、意味の通らない曖昧な話になつたのである。文章についていふと、諸侯畔之までが原からあつた本紀の文で、天降龍二、からあとが左傳によつて書き加へられたものらしい。封禪書には龍のことが記されてゐたが、本紀にはそれが無かつたと推測せられる。かう考へると、本紀の文に上に述べたやうな不調和や異様に感ぜられる點のある理由も、おのづから解せられよう。孔甲を夏后と書いてあるのも、左傳の説話に於いては自然であるが、夏本紀では不自然である。龍の降るといふことに如何なる意味があるかは別の問題として、左傳と史記との劉累説話については、かう見る外はあるまい。なほ周本紀に見える、襄似説話に於いて、夏后氏の衰へた時には、二神龍が帝庭に下つたといふことがあるが、孔甲の時の龍の話

は封禪書に見えるやうな其の原の形に於いても、それとは別のものであつたらう。諸侯の祖先に關する左傳の説話は、史記に記載のあるものについては概ねそれを繼承してゐるが例へば陳世家には始めて封をうけたものとして胡公の名のみが出てゐるのに、左傳の襄公二十五年の子産の言及び昭公三年の晏子の言には、胡公の妻を周の武王の女の大姫としてある如く、史記に記載されてゐないことの見える場合もある。また左傳では、昭公元年の子産の言及び十年の裨竈の言に於いて、周の武王の后である唐叔虞の母の名を邑姜としてあるが、これは楚世家の靈王の言に、齊王舅也とある如く、齊侯が武王の舅であるといふ説によつてつけたものであらう。齊は姜姓とせられてゐるからである。しかし此の名は唐叔虞の話の書いてある晉世家には見えず、また周本紀には武王が齊の女を娶つたといふ話すら記して無い。なほ僖公二十四年の富辰の言に、文王武王周公の子孫が封ぜられたといふ國名を、また襄公二十九年の女叔侯の言に晉の滅ぼしたといふ姫姓の國名を、多く列擧してあるが、其のうちには史記に全く記されてゐないもの名は見えてゐても、姫姓の國といふことの書いて無いものがある。さうして、此の事實と、周語の靈王の太子晉の言に於いて許申、呂を齊と共に四嶽の後とし姜姓としてあること、富辰の言左傳の上記のを改めたものらしいに於いて、此の四國の封ぜられたのを、文王の父の季歴の母であるといふ大姜の故としてあること、それらが何れも左傳には見えない話であつて、左傳よりも後の遺作であるべきこととを、互に参照して考へると、史

記に記載されてゐない左傳の説話も、また史記より後に遺作せられたものであることが、類推せられよう。(申呂を齊と同じく四嶽の後としたのは、齊世家に齊の祖先が呂や申に封ぜられたことがあるやうになつてゐるからであらうが、世家では四嶽を一人の名の如く取扱つてあるのを、周語は四人と見て此の話を作つたものらしい。また四國を大姜に關係させたのは、姜の名によつた附會であらう。)

こゝで少しく左傳から離れて史記の記載を考へてみなければならぬ。史記の記載とても前から傳へられてゐることばかりでは無いので、上にも述べた如く、武王が前朝の裔孫を封じたといふ話に、呂氏春秋には見えない神農の後を加へてあるのも、其の一例である。或はまた、晉世家の宮士奇が虞公を諫めた言のうちにある、虢が虞と共に周の同族であるといふことは、此の諫言の記してある呂氏春秋慎大覽權勳篇にも、韓非子十過篇にも見えてゐないから、これも呂氏春秋などの書かれたより後になつて附會せられたものではあるまいか。舜本紀に舜が弟の象を封じて諸侯としたとあるのも、新しく世に現はれたことらしい。「莊子盜跖篇に見える如く、戰國末もしくは漢初に於いては、舜が弟に對して冷酷であつたやうにもいはれてゐるし、史記淮南厲王傳に見える文帝の語にも、堯舜放逐骨肉とあるのを見ると、そのころにかういふ説があつたらしくは無いからである。「韓非子說疑篇や呂氏春秋離俗覽舉難篇などを見ると、必しも舜の象に對する態度についてののみいつたことでは無いが、一體に堯舜の人情に薄

いことを非難した説が戦國末にはあつたやうであるから、文帝の語もそこに由来があるのであらう。これは、勿論、道家または法家の側の觀察であつて、儒家の聖人を排撃しようとする特殊の意圖がそこに潜在してゐるのではあるが、さういふ非難は、當時世に行はれてゐた舜の傳説から生じたことに違ひない。舜本紀の説話は、或はさういふ非難に對して舜を辯護するために作られたものかも知れぬ。(孟子萬章篇に象は放たれたものでは無い封ぜられたのだといふ孟子の辯があるが、これは、當時、放たれたといふ話があつたため、それをかう説いたのであつて封ぜられたといふ話が其のころにあつたのでは無い。一なほ舜本紀には、禹の時に丹朱と商均とが何れも疆土を有して先祀を奉じたことあるが、これもまた或は武王が堯舜及び夏殷周の後を封じたといふ話に誘はれて作られたことではあるまいか。舊稿、儒教發達史の一面に於いて考説したことがある如く、堯舜の子としての丹朱や商均の名も、また舜禹がそれを避けたといふ話も、尙書には見えないものであり、さうして丹朱の名は孟子の時には既に現はれてゐたけれども、商均はそれよりも後に作られた名であり、現存の書では、韓非子などが初見のやうである。孟子に見える舜禹が堯舜の子を避けても諸侯が舜禹に服従したといふ話は、堯舜が賢者を擧げて位を讓つたといふ尙書の思想を一變し、王位が諸侯の歸服することによつて定まるといふ考へかたをそれに適用したものの、いひかへると湯武革命説話の精神をそれに注入したものであつて、堯舜説話の精神がそれによつて變改せられたのであるが、さういふ説話

の初めて作られた時には、堯舜の子孫の封侯といふことは思ひも及ばなかつたのであらう。だから、上記の如く推測して大過はあるまい。

次に一言すべきは、夏本紀に禹が臯陶の後を英六に封じたといふことが見え、杞世家にもそれに應ずる記載のあることについてである。楚世家に穆王の滅ぼした六を臯陶の後としてあるから、英六と六とは同じ國のやうに見えるが、名の一致してゐないところに疑がある。春秋には、穆王の世に當る文公五年に楚の六を滅ぼしたことが記してあるが、六とは、六とは、其の代り宣公八年に舒蓼を滅ぼしたことがあつて、蓼の名がそこに現はれてゐるのに、楚世家にはそれを單に舒と書いてある。これは、多分、春秋では六と蓼とを二國として取扱つてあるのに、楚世家はそれを一國の名としたからであらう。しかし英六の英の意義はわからず、従つてそれと六蓼との異同も知り難い。が、かういふ齟齬のあるのは、臯陶の封國とすることが恣意の造作であつたためであらう。此の話は、契や后稷が殷周の祖とせられ、伯翳が秦齊の先とせられたのに誘はれて、新しく生じたものと解せられる。(左傳では文公五年に楚に滅ぼされたものを六と蓼との二國としてあるが、これは、六について經に従ひながら、それに見えない蓼のことを添加したのであり、さうしてそれを添加したのは、楚世家に六蓼としてあるからであつて、畢竟それを二分したのである。左傳にはまた二國を臯陶庭堅の後であるやうに書いてあるが、庭堅は上に考へた文公十八年の説話に見える八愷の一人の名であるから、

これは國を二分すると共に其の祖先をも二人に分けたものらしい。

春秋時代の大國として世に知られてゐる諸侯についても、史記の世家に記してあるやうな其の祖先の定められたのは、概ね新しいことである。尙書に見えないものが祖先とせられてゐる國の例を挙げると、太公望の後とせられてゐる齊の如きがそれであるが、これは戰國の中ごろに作られたものらしい。太公望のことは尙書には全く書いて無く、現存の書では離騷及び孟子の離婁篇告子篇盡心篇が其の初見であるが、離騷も孟子の盡心篇も其の製作年代には疑問があり、離婁篇にも後からの攪入があるので、無いかと思はれるふしがある。しかし、さういふ疑いの無い告子篇に、太公之封於齊とあるのは、注意を要する。たゞ次にいふやうな種々の典籍によつて考へると、太公望の世に喧傳せられたのは孟子のころからであるらしいから、齊の祖とせられたのを見るとき、それより遠い前からのことではあるまい。なほ尙書の顧命篇に齊侯呂伋の名があるのを見ると、太公望に呂尙といふ名の與へられたのは、それを齊の始祖として此の呂伋の前に置かうとしたからであらう。「望」は初には名としてつけられたものに違ひなく、従つてそれに尙の名のあるのは、後からの造作と思はれるからである。また、荀子君道篇に太公を姜姓としてあるが、それは齊の姓が姜とせられてゐたために其の祖としての太公をかゝうしたのか、或は其の反對に齊の姓が其の祖に擬せられた太公のそれによつて定められたのか、明かでない。太公望説話そのものも一様で無く、或はそれに變化があつたので、孟子では老

者となつてゐ、隱士のちもかけがあるやうにも見えるが、離騷では屠を業としてゐたものとなつてゐ、呂氏春秋には仕を求めるといふ話が見える。周に仕へた後の話でも、世家の説の如く權謀を以て文王の勢威を強めたといふのは、文王説話そのもの、精神にも背くものであるから、初からのことでは無く、本紀にあるやうに武王の師となつたとか王を助け、紂を伐つたとかいふのが、先づ現はれた話であらう。韓非子外儲説篇の太公望が法家化せられてゐることも、注意せられる。戰國末期の種々の思想が太公望説話に反映して種々の形をそれに與へ、又はそれを變化させたのである。或はまた宋の祖先を微子とすることも、さして古い話ではあるまい。宋世家によれば、微子の封ぜられたのは、紂の子の武庚祿父が誅せられた後に、それに代つて殷の祀を奉ぜさせるためであつたといふのであるが、武庚祿父の話は「殷遺播臣」のことをいつてある尙書の大誥篇にも見えてゐないから、尙書の諸篇の書かれたころにはまだ無かつたものであり、従つて上記の微子の話もまた同様に考へられる。微子を宋の祖としたのは、箕子が朝鮮に封ぜられたといふのと關係があるのかも知れぬが、もしさうなら、それは如何に早くとも朝鮮が既に存在してゐた時代に、即ち、多分、三世紀に入つてから、作られた話としなくてはならぬ。のみならず、根本的にいふと、殷の後を諸侯として存續させるといふことが、革命説話の本來の精神とは一致しないものであらう。

次に周の同姓とせられてゐる諸侯の祖先について、史記の記載を考へると、蔡曹の祖とせら

れてゐる祭叔曹叔の名は尙書には見えてゐない。晉の祖で武王の子であるといふ唐叔虞も、また尙書には無い名である。唐は國名とせられてゐるが、虞の名がそれと關係ありげに語られてゐるのを見ると、此の國の名には堯が聯想せられてゐるやうである。唐が堯の故地として考へられてゐたには限らず、さう見るべき證據は無いが、虞の説話を作るについて名稱の上の聯想はあつたであらう。虞舜の名が堯典に記されてゐるに拘はらず、堯を唐といふことは尙書には見えてゐないが、唐虞の連稱が、孟子萬章篇の孔子の語といふものゝうちにあり、莊子繕性篇にも用ゐてゐるから、孟子のころから後には堯が唐と稱せられてゐたであらう。唐叔虞の説話については、このこともまた参考せられねばなるまい。堯の唐は地名から出たのかも知れぬが、こゝにいふ唐には限らぬ。それは虞舜の虞を晉に滅された虞として考へるに限らぬのと同じである。また堯を唐と稱することが堯の話の現はれた初からで無いとすれば、堯典の「虞舜の虞とか、嬪於虞」とかいふのも、或は後から挿入されたものかも知れぬ。論語泰伯篇に唐虞とあるのは、孔子の言とは見なしがたいので、それは堯舜説話そのものが、後にいふやうに、孔子よりも後に現はれたものだからである。堯を陶唐氏と稱するのは、更に後のこととしなければならぬ。呂氏春秋仲夏紀古樂篇には陶唐氏を太古の帝王の名として堯とは別に記してある。また吳は太伯の後となつてゐるが、文王よりも前の周室の系譜は、かういふ祖先の系譜が、漸次、前の方に加へられてゆく一般の例から類推しても、文武の説話の作られた初

からあつたらしくは考へられず、尙書に於いても、大王王季の名は比較的後世の作としなければならぬ無逸篇や金縢篇にのみ見えてゐるのであるから、さういふ系譜中の人物としての太伯の名が用ゐられてゐる此の話も、また後人の作に違ひない。それが事實で無いことは、いふまでもあるまい。但し史記の吳世家の贊によると、此の話は「春秋古文」に見えてゐるといふことであり、さうして此の「春秋古文」は序説第一章に述べて置いた如く、戰國時代の述作を指したものであるから、此の話もそのころから存在したものであらう。

また始祖の名が尙書中の人物である場合でも、それが其の國に封ぜられたことは尙書には見えてゐないので、魯の周公、燕の召公が其の例であり、衛の康叔とても同様である。康叔が封ぜられて殷民を治めることになつたといふ話は、康誥に見えるが、其の地が衛であるとはして無い。だから、これらの封國の話の作られたのは、何れも尙書の周公召公康叔等に關する諸篇の書かれたよりも後のこと、推測せられる。魯を周公の封地とすることは、詩の編述せられ魯頌の作られたころには既に知られてゐたであらうから、比較的早くからであつたらしく推測せられるし、魯が文武周公を語る儒家の教の本據であつたことも、それについて考へねばならぬが、其の他のそれはそれよりも後のことであらう。燕についていふと、世家の記すところでは、其の君主の諡號が、後には一般の習慣と同じく、某公となつてゐるが、それより前の或る時期の間は某侯としてあるし、また春秋の北燕が此の燕であるならば、其の爵は伯とせられてゐるが、

かういふことは周公と並び稱せられてゐる召公の後としては、不似合であるから、燕の祖を召公としたのは、これらの諡號や爵名の作られた後であるらしい。(世家に於いて諡號を某侯としてあるのは、祭にも其の例があるので、これは始から終までさうなつてゐる。春秋の桓公十七年に祭桓侯とあるのは、それと一致する。小國でも某公としてあるのに、燕や祭にかうなつてゐるのが何故であるかはわからず、爵をいふべき場合で無いのに、爵の侯と同じ稱呼を用ゐてあるのも解し難いが、爵の名の順序から類推すれば、公といふよりも軽くきこえるやうである。もつとも召公は其の出自も語られてゐず、現存の尙書に於いても、召誥といふ篇名によつて太保が召公として解せられ、從つて顧命篇の奭が其の名であり、君奭篇が召公に關するものであることの知られる外には、多く所見が無く、其の功業に於いても地位に於いても、周公と比肩するものとはなつてゐないが、詩の周南召南の名が周召二公のそれに關係のあるものならば、詩の編纂せられたころには、召公は周公と並んで、少くともそれに次いで、重要視せられるやうになつてゐたらしい。だから、上記のやうな推測も不可能では無い。また春秋の宣公十五年、成公八年、昭公二十六年などに周の卿士としての召伯の名が見えてゐるが、此の家がもし歴史的存在であつたならば、説話上の召公とそれとの間に何等かの關係があるのでは無いかと、いふことも考へられるやうである。しかし周公といふ名も、また周の卿士として春秋の成公十二年に記されてゐるので、僖公五年の宰周公を此の意義での周公と解することは困難であ

らう。それと説話上の周公と關係があるかどうか、わかりかねるから、召伯と召公とについても、單純にはさう臆測することができない。詩の甘棠の召伯を普通には周公と並稱せられてゐる召公のことと解してゐるので、甘棠が召南に編入せられてゐることから考へると、それは妥當のやうであるが、召伯の名は小雅の黍苗、大雅の崧高にも用ゐられてゐると共に、大雅の江漢には文武の輔佐としての召公の名が出てゐることを思ふと、そこにはなほ疑がある。甘棠の召伯も、詩の他の篇のそれと共に、もとは周の卿士のこととして詩の作者に用ゐられたのではあるまいか。それはともかくも、燕については、春秋にも記載が極めて少いのを見ると、古い時代のこととして傳へは殆ど無かつたらしいので、其の遠祖の名の如きは、如何やうにも附會し得られたのであらう。史記の世家にも召公以下の九世は世數のみあつて諡が記してなく、それから後のは諡のみあつて名が書いて無いのみならず、公と侯との稱號は違ふが諡の重複が五つもあるので、それは系譜の全體に造作の跡の著しいことを示すものであらう。なほ此のことについては、齊世家及びそれを採つてある左傳の僖公四年の桓公の説話に見え、詩の毛傳に公劉卷阿などの作者としてある召康公といふものが、所謂召公奭をさしたものであるらしく、かゝる諡めいた稱號までも後には作り加へられて來たことをも、參考すべきである。周本紀に詩の時邁の作者として記してある周文公は周公旦をいふらしいから、同じ例は周公にもあるので、それは周公と召公とを並稱する習慣から來てゐるのであらう。さうして二つ

とも史記が初見であるのは、それらの作られた時代を暗示するものである。附記。毛傳には民勞蕩などの作者として召穆公の名が見え、左傳にも僖公十一年の召武公を始として其の後に召穆公、召昭公、召桓公、召簡公などの名が記されてゐて、何れも周の卿士の召伯の家のものとして書かれてゐるやうである。左傳には、例へば莊公二十七年の召伯慶、昭公二十三年の召伯奭などの如き書きかたのしてあるところがあると共に、かういふ稱呼も用ゐてある。同じく周の卿士の家としての周公についても、左傳の隱公六年に周桓公の名がある。此の意義での周公については、黒肩といふものゝことが周本紀にも見え、それが左傳の桓公十八年にも記されてゐるのみならず、此の家のものゝことは左傳には桓公五年を始として數現はれて來るが、かういふ證めいたものは周桓公のみのやうである。それが何故であるか、また二家のかゝる證號が如何にして左傳などに現はれてゐるかは問題であるが、左傳だけに現はれてゐるものとても左傳の造作のみとはいひ難い。晉世家に召公過とあるのは召伯の家のものをさしてゐるらしいが、それが召公と書かれてゐるのは、召武公といふやうな稱呼が召伯の家のものに使はれてゐないためであらうと思はれるからである。(左傳の僖公十一年に、召武公内史過とあるのは晉世家の召公過を二分して二人としたものらしい。周語に、邵公過及内史過とあるのは、それによつたものである。晉世家に王子虎とのみあるのを、左傳の僖公二十八年には、尹氏及王子虎内史叔興父として史記に見えない名を加へてあることが參考せられる。だから

此のことについては、例へば劉康公とか單襄公とかいふやうな、やはり周の卿士の家のそれと共に、更に攷究を要するであらう。劉康公の名が呂氏春秋審應精論篇に見えることをも考へねばなるまい。

以上は主として現存の尙書を基準として考へたのであるが、いふまでも無く、尙書には亡逸したものが多いから、現存の諸篇だけから推測を試みるのは妥當で無いやうにも見えよう。しかし周書に於いては、周初に關するものは比較的多く遺存してゐるから、それによつてかう考へることに大過は無いと信ずる。たゞかう説いて來ると、尙書に關する一應の見解をこゝに述べて置く必要があらう。本來、尙書とても一時に書かれたものでは無く、またさまで古いものでも無く、周書についていふと、金縢篇の如きは、後にいふやうに、孟子の時代よりも後の作らしい證跡があるし、洪範篇もまたそれが戰國末期に於いて現はれた五行説を直接に誘致したものであり、また儒家によつて政治化せられ合理化せられた禹の説話が、政治的意義を有しながら再び説話化せられてゐる點に於いて、戰國の中ごろよりも前のものでは無いやうである。特に其の政治的意義が洪範の如きものによつて表徴せられてゐるとすれば、それは儒家の傳統的思想からは離れてゐるものであることを考へねばならぬ。全體からいふと、周書の諸篇は漸次作り添へられ或は改刪せられたものらしく、君奭篇や無逸篇に、文王受命の語があり、康誥篇に、天乃大命文王、殪戎殷とあるのも、武王が殷を伐つて位に即いたといふ話の精神と

齟齬するものであることを思ふと、これらは比較的後の作であらう。周公や洛邑のこの説いてある諸篇にも、武王に關するものと調和し難い、或はまた相互に一致しないものがあるやうである。周公説話と文王武王のと、また東土洛邑の設けられた話と西土にゐたといふのは、恐らくは時を異にして現はれた説話であつて、現存の尙書の諸篇に於いては、それがさまざまに結びつけられてゐるのであらう。

堯典舜典については特に一言を要する。二典が孟子の時に存在したことは疑はれまいが、湯武放伐に關する諸篇よりも後の作であることは、それらの諸篇には湯武などの稱號を王としてあるのに、堯舜については上帝の義である、帝の語が其の稱號として用ゐられてゐるのも知られる。これは、戰國時代に於いて諸侯が漸次王と稱するやうになつたため、それよりも上位にあり全民族に君臨するものとしての君主の稱號を新に案出しようとしたからだと推測せられるからである。なほ上に五帝及び三皇について述べた如く、古帝王の名は後世になるほど前の方に加へられて來たこと、帝の上位にあるものとして更に、皇の稱號が作られるやうになつたことを參考すべきである。皇はいふまでも無く、帝としても、現實の君主の稱號としては上代に用ゐられたことが無いので、それはたゞ説話の上に於いて附與せられたのみのものである。堯は曆を正したといふことが其の最も重要な事業とせられてゐるので、かゝることは説話上の帝王、特に歴代の王朝の最初に置かれた帝王の功業としては、ふさはしからぬ

感があるから、堯典の説話は後に變改せられたものであり、其の前には堯について帝王らしき物語が作られてゐたのでは無いかと疑はれないでも無く、曆に關する記載の次に唐突として臣下を登用する話の記されてゐるのが頗る異様であるのも、此の疑を助けるやうである。が、よし曆に關する物語が後から加へられたとするにしても、前からの説話を削除する必要があつたとは考へ難いから、かう疑ふにもむりがある。前からの説話とても、堯を善美の君主としてあつたに違ひないからである。さうして舜に關する舜典の記載は、儒家の理想的君主として、舜があらゆる方面の政治的施設をしたことになつてゐるから、それは舜の説話の最初のものであつたらしいことをも考ふべきである。だから、概言すると、堯舜説話は二典によつて始めて世に現はれたと見て支障はあるまい。(今の舜典はもと堯典の一部分であつたといふ考が殆ど通説のやうになつてゐるが、余はそれに對して疑を有つてゐるから、こゝでも今の舜典を獨立のものとして視て置く。帝王としての舜の事業は今の舜典の記載で盡きてゐるので、其の他に本來の舜典があつたとは考へ難いからである。)勿論、局部的には、二典に於いても幾らかの變改が加へられてゐるかも知れず、例へば舜典に共工の名を二様に用ゐてあつたり、今の舜典にある語句が孟子萬章篇に、堯典曰としてあつたりするものも、其のためかと思はれないでも無いが、よしさう考へるにしても、其の變改は全體のくみ立てを動かすほどのことでは無かつたらしい。「孟子」に引いてあるところでは、放勳が堯の名としてそこに用ゐられてゐて、其

の點が今の舜典とは違つてゐるが、文章の上から見て、これは原文にあつた文字とは認め難い。さすれば、堯典の名にも或は錯誤があるかも知れぬ。湯武とは違つて、堯舜の稱號を王としてある記載が現存の何れの文獻にも遺つてゐないことも、また注意せらるべきである。堯の事業が堯典の如くに語られてゐるのは、曆に關するあのやうな思想が勃興しつゝあつた時に堯の名と其の説話とが作られたからであらう。孟子滕文公篇には堯を讚美した孔子の言が載せてあつて、それも堯典の説話とは調和し難いものであるが、これは堯が古の聖天子とせられてゐたため、此の意味での先王の一般的概念を特殊化して堯の名にあてはめたまでのものであらう。孔子の言としたのは、もとより假託としなければならぬ。孟子はまた、堯舜之道といふ語を用ゐてゐるが、それが堯舜の實踐した道といふ意か、堯舜の教へた道といふ義か、何れにしても、堯については、やはり堯典の説話には相應しない。が、これもまた堯舜の名をあてはめたのみであつて、其の意義は、先王之道といふのと同じであらう。離婁篇に、不以堯之所以治民治民、賊其民者也、とあるが、堯典には堯の民に對する態度といふやうなことが語られてゐないのも、之と同様に解すべきものである。

さて堯典舜典の製作時代が上記の如く考へられるとすれば、所謂夏書、商書、周書の諸篇に於いて比較的古いものでも、それより甚しく遠い前に書かれたものではあるまい。堯典舜典とは考へかたが違つてはゐるが、革命、即ち天の命が革まる、といふ特殊の理論で王朝の更迭を解

釋し、而も殷と周とによつて行はれたといふ前朝の討滅が同じ理論によつて説明せられてゐるのは、王といふものに對する知識社會の要求がかゝる形をとつて現はれたことを示すものであり、さうして王たるものゝ地位の如何にして得られるか、學者の問題となつて、かゝる理論の形成せられるまでに攷究せられたとすれば、さうしてまた天がかゝる意義を有するやうになつたとすれば、それは、一方ではさういふ王の出現を要求するほどな時勢であつたと共に、他方では政治に關する思想が發達してゐたからだと思ふが、政治に於ける天命説は、と其の歴史的變化とについては、後に言及する機會があらうと思ふが、政治に於ける天命説は、神權政治といふやうな政治形態が遠い上代にあつた其の遺物として見るべきものでは無く、神權政治の主張では、なほさら、無い。また阜陶謨、立政、呂刑などの諸篇は、其の間に、思想上、相互の關係があり、舜典の所説とも聯絡があるから、それらの製作時代もほゞ推測せられよう。尙書に關するこれらの見解には、舊稿儒教發達史の一面面に述べて置いたこともあり、全體としては更に詳細なる考察を要することもあるが、其の製作の時代をこゝに一言しなればならぬために、これだけのことを附記するのである。なほ尙書及びそれに現はれてゐる人物の説話は、戰國末期に於いて種々に發展したので、其の跡をたづね、其の意味を考へるのは興味のあることであるが、それはまた別の機會に試みようと思つてゐる。

ところであらう考へて來ると、堯舜の裔についてはもとよりのこと、夏殷の後とか文武の子孫

とかを諸侯の祖先としたのが、決して古くからの話で無いことは、おのづから證明せられるであらう。宋を殷の後とすることについては上に述べたが、陳と杞とを舜と夏との後とするのも、それと同様、机上の製作に違ひない。たゞ何故にこれらの國をさうしたのか、知り難いのみである。従つてまた説話上の堯の後裔の封地が一定せず、さまざまに記されてゐるが如きは、毫も怪しむに足らぬことであり、黃帝の後といふものゝ封土が記され、神農の裔のまで附加せられたのでも、かういふ話の恣に造作せられたことが知られる。丹朱や商均について其の疆土のどこであるか、語られてゐないのは、むしろ作者の正直さを示すものといふべきである。さてかういふ諸侯の祖先の擬定は、上に述べたところによつておのづから推測せられる。如く、一時に行はれたものでは無く、後になるほど漸次それが多くなつて來たに違ひないが、尙書に見える古帝王をそれにあてたものゝうちには、比較的早く定められたものがあらう。しかしそれとても、それらの諸侯が存在した時代にそれぞれの國に於いて主唱せられたものとは考へ難いので、それは儒家の經典の記載を諸侯が一樣に信奉してゐたかどうか、疑はしいからであるが、經典そのものゝ製作時代が上記のやうであるとすれば、それは陳や杞が既に滅び、晉の分裂、齊の公室の更迭、または鄭の滅亡の前後であつたらうから、諸侯の祖先の擬定が如何に早く行はれたにしても、それは春秋列國のうちでは魯衛燕と宋とが僅に遺存してゐた時代もしくはそれより後であつたと考へなくてはならず、従つて此の點からも、上記の推測が確

かめられよう。さすれば、かゝる擬定は尙書を經典とする儒者によつて行はれたものとする外は無からう。さうして、儒家の本據である魯の公室の如きは公式にそれを承認してゐたであらうが、他の諸國は、よしそれらがなほ存在してゐたにしても、同じやうにそれを承認したかどうかは、わかりかねる。既に亡びてゐた諸國についての擬定もあつたであらうが、それは固よりそれらの國の關知せざるところである。けれども、知識社會の間には漸次それが信ぜられるやうになり、序説第一章に述べたやうな諸種の春秋にも記載せられたであらうと想像せられる。さうしてそれが信ぜられて來ると、同じやうな企てが其の他の諸國、それは概ね過去の存在としてのみ知られてゐるものについても試みられ、祖先の人物も或は尙書の記載以外に求められ、或は新に案出せられるのみならず、封國の名さへも新に設けられるやうになつたであらう。荀子君道篇に、周について、兼制天下、立七十一國、姬姓獨居五十三人、周之子孫苟不狂惑者、莫不爲天下之顯諸侯」と記してあるのを見ると、荀子の此の篇の書かれたころには、かういふことがいはれてゐたらしく、よし具體的に其の七十一國と其の祖先の名とが一々定められてゐたかどうかは明かでないにしても、主要な國については其の説があつたらうと思はれるが、それは、かういふやうにして作られた傳へられたことであらう。(此の荀子の記載は書きかたが頗る曖昧であつて、七十一國は諸侯の國の全數として考へられたものか又は周初に新に立てられたものといふのか、明かでない。呂氏春秋先誠覽觀世篇には、周之所封四百餘、服

國八百餘」といふやうなことが記されてゐ、杞世家には周武王時、侯伯尙千餘人」とあるが、これらの數字にはどれだけの意味もあるまい。なほ、荀子には此のことを文王についていつてあるやうに見えるが、それは當然、周が天下を統一した後の話として解すべきである。

さて、儒者によつてかういふことが唱へられ、それがまた世に信用せられて來たのは、魯を周公の後とするやうな特殊の事情のあるものは別として、一般には、其の生活が家族本位である支那人の常情として、後あるを尙び家系の永續を欲求するところから、古帝王にも子孫をあらせようといふ意味があつたのではあるまいか。周と同姓のものが多しやうにしたことにも、封建制度に於ける王室と諸侯との政治的關係を血統關係として見ようといふ、やはり家族制度から出た考があつたかも知れず、もしさうならば、それは五帝を血統でないである五帝本紀の記載とも思想上の聯絡がある。王室の同族が諸侯に封ぜられたといふことは、歴史的事實として考へ得られるが、文獻上の記載によつて知られる如き血統關係は、さういふ事實の傳へられたものでは無い。たゞ五帝本紀のは、秦漢時代の創意らしく、それには政治上の理由があつたと考へられるが、諸侯の姓をいひ祖先の名を定めることも、また漢代になつてから一層多くなつたやうであつて、それは史記の記載について上に述べたところから知られるのであるから、これにもまた同じ理由が幾らかは存在したであらう。陳や齊と周室とを婚姻關係によつて結びつけたことにも、またそれがあつたのではあるまいか。これらのことについては、

漢代の諸侯王の性質と其の地位とをも參考すべきである。さうして此の傾向が史記から左傳に、左傳から國語に移るに従つて、益々強められた。左傳の記載の歴史的地位は、かう見る時は、じめて明かになるであらう。

古帝王に關する説話の左傳に記されてゐるものは、これまで述べたところには限らぬが、其のすべてをこゝで考説するには及ぶまい。もし一二を補ふならば、昭公元年の趙孟の言に、虞夏商周の四朝の王命に従はなかつたものを列擧してあるが、其のうちには、正義に説いてある如く、他の文獻に全く所見の無いものがある。これは多分、四朝の何れについても、それをいはずとして、左傳が恣に造作したのであらう。(四朝を連稱することは、莊公三十二年にも其の例があるが、これは呂氏春秋審應覽審應篇に既に見えてゐることでありながら、禮記の諸篇特に其の前漢後半期の著作に於いて數々襲用せられてゐる。三代に虞の一つを加へたのは、多分、語調の上から來たことらしく、孟子公孫丑篇に三代を夏后殷周といつてあるのも同じ理由からであらう。) また昭公七年の楚の無宇の言に、周文王之法といふことが説いてあるが、これもまた左傳の新案らしい。この無宇の言は、靈王が章華宮を作つた時に亡人をもそこに納れたといふ話から派生したものであるが、此の話は楚世家に見えてゐて、文字もほぼ同じであるに拘はらず、無宇の言はそこに記されてゐないから、此の言の全體が左傳の作者の造作であらう。或はまた、昭公二十六年の王子朝の言に、平王の東遷について、攜王といふものゝ關與したことが

説いてあるが、これも他に所見の無い話であるから、やはり同様に考ふべきものではあるまいか。この話に洛邑の地名を鄭鄆としてあるが、この名は楚世家の莊王の言のうちにあるもので、此の莊王の言は左傳の宣公三年にも其のまゝ取つてある。しかし鄭鄆の名は周本紀にも見えず、それより前の文獻にも出てゐないやうである。上に述べた齊の太公が武王の舅であるといふことが楚世家のみに見えてゐる如く、史記に於いても此の篇には特異な記載がある。其の資料に特殊のものがあつたからであるらしい。なほ左傳が昭公二十六年の説話に此の地名を用ゐたのは、宣公三年に書いたところをこゝに適用したものであらう。これらの一二の例は上文の考説を補ふものであると共に、またおのづから此の篇の第一章から逐次述べて來たところをたしかめる用をもなすであらう。

第七章 儒教思想によつて作られた説話

余は此の篇の第一章乃至第四章に於いて、史記と左傳とに共通な説話を互に對照すると、左傳のは儒教思想によつて史記のを潤色したと認むべき場合の多いことを説いた。此の例は既に述べたところにとゞまらぬので、數へ挙げると限りが無いほどであるが、史記には見えずして左傳にのみ存在する説話にも、また儒教思想の濃厚なもの、もしくはそれによつて構想せられたと考ふべきものが少なくない。左傳は、史記とは違つて、儒教の經典たる春秋の傳として書かれたものであり、儒家の述作であるから、これは當然のことであるが、それと共に、かういふ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ることによつて、左傳の性質や其の製作の時代をも知ることが出来るやうである。

順序として先づ史記と共通の説話に於いて儒教思想の潤色が加はつてゐる幾つかの例を挙げてみよう。其の一は説話中の人物の言が左傳にも史記にもある場合についてあるが、例へば隱公三年の宋の穆公及び君子の言を宋世家のと、衛の石碯の言を衛世家のと、桓公二年の師服、莊公二十七年の士蕪、僖公五年の宮之奇、十四年の慶鄭、宣公二年の趙盾及び鉏麇、襄公三年の君子の言をそれぞれ晉の世家のと、僖公二十四年の富辰の言を周本紀のと、成公二年の齊の賓媚人の言を齊世家のと、また昭公二十年の伍尙、定公四年の鄆公辛の言を楚世家のと對照

して見れば、此のことは明瞭である。其の内容を一々述べることは煩雜であるから省略するが、左傳のこれらの人物の言は或は徳をいひ或は仁義をいひ禮樂をいひまた或は詩を引いてあるが如き、何れも儒教思想の表出であるが、それらはみな史記のには存在しないことである。さうしてこれらは既に述べた多くの類例から見ても、左傳が史記の記載に本づいてそれを潤色したものとすべきであり、其の反對の徑路を考へることは不可能である。史記が左傳のによりながら、其の儒教思想に關する部分を一樣に削除したとは、當時の一般の思潮から見ても、司馬遷の思想から考へても、推測し難い。次には史記の記載と何等かの聯絡はありながら、それに記されてゐない言説の左傳に現はれてゐることであつて、例へば桓公二年の臧哀伯の諫言は魯世家に「君子譏之」とあるのに、僖公十一年の召武公の言は晉世家の「召公譏之」に關係のあるものらしいが、何れも禮に關する儒教思想から成立つてゐる。或はまた昭公十二年の楚靈王が子革について「是能讀三墳五典八索九丘」といつたとあるのは楚世家に「折父について、善言古事焉」といつたとあるのと由縁があらう。「三墳五典の意義は明かたなく、舊來の注釋家のいふ如く、周官に春官外史について記されてゐる「三皇五帝之書」をさすものかどうかも知れないが、後にいふやうに左傳には周官によつて書かれた説話があるのと、此の語の語られてゐる靈王の話の終に仲尼をして王を讚美させてゐて話の全體に儒教的色彩が施してあるのだから考へると、周官の説に示唆せられてかういふ名稱を案出し、數字の聯想から「八索九丘」といふやう

な稱呼を作つてそれに結びつけたものでは無からうかと思ふ。さうしてこれらもまた上記の例から類推して、左傳の作者が史記に本づいて構造したものと解すべきである。同じく儒教思想の表出であり、同じく史記に無くして左傳に見えることであるのみならず、抽象的な記事から具體的な言説の構造せられるのが、説話の發展の徑路として多く見ることだからである。さすれば「君子曰」として載せてある批評の言の儒教思想によつたものに同じことがあつても、怪しむべきでは無い。例へば襄公三年の祁奚に對するものに尙書や詩を引いてあるが、其の尙書のは「無偏無黨王道蕩々」といふ洪範の語であるのを見ると、此の語を取つたのは晉世家の「君子」の評に「不黨」の二字のあるところから導かれて來たものに違ひない。此の一例の示す如く、君子の名を假りた批評の言は史記にも見えてゐるので、其のうちには、晉世家の荀息に對するものゝ如く、詩が引用せられてゐることによつて儒教と關係のあることの知られる例さへもある。しかし左傳にはそれが累見疊出たえまなきほどであり、詩または尙書の引用も常のことであるから、それが一々史記に由來を有するもので無いことは、いふまでも無く、さういふものは却つて稀有である。たゞ同じく稀有の例ながら上記の桓公二年の臧哀伯の諫言の如く、史記の「君子」が臧哀伯といふ特殊の人物となつてゐるやうな場合には、其の諫言が左傳の造作であるのみならず、臧哀伯の名を用ゐたのも、また同じく左傳の假託であることが知られるので、それから類推すれば、儒教思想による或る言説が、古人または説話上の人物の名に假

託せられてゐても所謂君子の批評の如く書いてあつても、それは畢竟同じことであり、何れも左傳の作者の思想であることが一般的にいひ得られよう。二つの方法の何れをとるかはその場合の便宜によつたものに違ひない。

かう考へて來ると、晉に説話中の言説のみならず、説話そのものに於いても史記のを儒教思想によつて修補した場合があらうとは、さのづから推測せられる。左傳に於いては説話そのものが多くは人物の對話もしくは何人かの言説から成立つてゐるので、説話を作ることはいち即ち言説を作ることであり、現に臧哀伯の諫言の後に、周の内史がそれを聞いて臧氏を讚美したといふ史記には無い話が記してあるが、これとても其の話の作られた意味は周の内史の言といふものを記すところにあつたのである。それにしても、周の内史がそれをきいて何ごとかをいつたといふのは説話であり、さういふ説話が作り添へられたのである。此の例は他にもあるので、閔公二年の狐突先友、羊舌大夫などの會話には、儒教の禮に關する説や忠孝の談などが含まれてゐて、それは晉世家には見えてゐないことであるが、此の會話は世家にも記され左傳にも其のまゝ取つてある、公衣之偏衣、佩之金珥、から展開せられてゐるのであるから、左傳の作者が史記に本づいて構想したものとしなければなるまい。また言説を主としなない説話の例についていふと、文公三年に公が晉に行つた時の饗宴の話があり、公が詩を賦したことが見えるが、これは魯世家の公が晉に行つたといふ簡單な記事によつて作られたものであらう。

襄公二十六年の齊侯鄭伯が衛侯のために晉に行つたといふことは、鄭及び衛の世家に見えてゐるものながら、其の時の饗宴で晉侯や齊の國景子、鄭の子展が詩を賦したことなどは、左傳にのみ記されてゐるが、これもまた上記のと同様に見えるべきである。以上は一二の例を見あたるまゝに拾ひ出したに過ぎないが、左傳と史記とに共通な、又は其の間に何等かの關係のある説話に於いて、儒教思想に本づいて書かれたところが、左傳のみにあつて史記に無い場合に、それが如何にして作られたかの徑路を知るには、これだけで十分であらう。

勿論、儒教思想を含んだ説話が左傳に始めて現はれてゐるに限らないことは、いふまでも無いので、それは第一章以下の種々の説話について其のりをりに考證したところでも、既に知られたはずである。成公二年の君に代つて捕へられた逢丑父の話は、公羊傳には敵將郤克に斬られたことになつてゐるが、齊世家には亡けて歸つたこととしてあるもので、それは郤克が忠臣を殺すことを躊躇したため、やうに記されてゐる。道德的見地から公羊傳の話を変改したものであらう。かういふ例さへもあるのである。左傳では郤克が、勤事君者、ためにそれを敎したことにしてあるので、公羊傳によらず史記に従ひながら、それよりも更に道德的な調子を強めたところに意味はあるが、しかしそれは左傳の創意では無い。此の逢丑父の話は、呂氏春秋離俗覽上徳篇に見える鄭の被瞻が、晉の文公に敎されたといふのと酷似してゐるが、第二章に述べた如く、史記の叔瞻の話はそれとは違ひ、左傳は全くそれを採つてゐない。これに何

か理由があるかどうかはわからぬが、左傳にも時々かういふことがある例とはなる。或はまた儒教的意義のある史記の記載を左傳が取らなかつた場合もあるので、魯世家に昭公二十年にかけて、齊景公與晏子狩竟、因入魯問禮、と見え、齊世家にも同じ記事があるが、これは左傳には記されてゐない。孔子世家には此の年のこととして、景公が孔子に秦穆公の霸となつた理由をきいたといふ話が載せてあるが、これも左傳には見えぬ。問禮の物語は魯に周の禮が存するといふ思想から作られたものであつて、必しも孔子に關係のあることとせられたのでは無からうから、それと穆公についての説話とは別のことにはなつてゐるが、何れかの一つが本になつて他はそれによつて作られたものであらう。何れにしても、儒家に縁のある話でありながら左傳に取られなかつたのであるが、しかしこれには深い理由も無く、偶然さうなつたのであらう。かういふこともあるけれども、概していふと、左傳の説話には史記の記載に儒教的潤色を加へたものゝ少なくないことは、明白なる事實である。

上記の考察に誤が無いとすれば、同じく儒教思想によつて書かれてゐる隱公五年の臧倍伯の倍公十九年の子魚の宣公十一年の子良の成公九年の范文子の十三年の劉康公の襄公十三年の楚共王の死に臨んでの十四年の師曠のまた昭公二十三年の沈尹戌の言など、史記の記載とは全然由縁の無いものも、また同様に視るべきである。説話そのものに於いても、例へば隱公十一年の鄭の莊公の言動、莊公二十二年の齊桓公が公子完を襲した話、文公四年の衛の甯武

子來聘のこと、又は成公十二年の郟至が楚に襄公四年の穆叔が晉に行つた時の話などの如き、儒家の講説を根據としなければ構造し得られず、さうして史記には全く見えないものは、何れも左傳の創案としなければならぬ。第一章から第四章までに述べた種々の説話にも此の種のものゝ多いことは、それらの諸章に述べたところでおのづから知られたであらうが、左傳の全體を通じて見ると、かゝる例は枚擧に遑が無いといつてよい。さうしてそれから類推すると、左傳に極めて多い儒教思想に本づいた所謂君子の言も同じく左傳の作者の造作であることは一層明かであらう。例へば文公二年の倍公の祀に關して其の非禮を説いたものゝ如きがそれである。上記の隱公十一年の鄭の莊公の言動につき、禮を知るものとして極力それを讚美した君子の言をのせてあるに拘はらず、すぐ其の次に同じ莊公を政刑を失するものとして非難した君子の評が記してあるのは、二つとも左傳の作者の思想としては解し難いやうに見えるかも知れぬが、これは別の行爲について別の批評を下したまでであつて、人を見ずして言動のみを見、而も其の言動の一々を離れ離れに取扱ふ支那式道德批評としては、毫も怪しむに足らぬことである。さうして例へば文公元年の穆伯如齊始聘焉につき、禮を説いて、忠信卑讓之道也といつてゐる左傳の作者の言の一半が、襄公十三年の君子の評に、讓禮之主也とあるのと同じ意味であるのを見ると、上記の考説はますます確められるであらう。此の二條の禮は其の指すところが違つてゐるが、禮を讓として説く思想には共通のところがある。禮に

種々の意義のあることについては、後章に述べるであらう。說話中の人物の言とても、また左傳の作者の見解と同じものがあるので、例へば昭公二年の叔向が禮を説いて、忠信禮之器也、卑讓禮之宗也、といつてゐるのは、上記の文公元年の作者の言と同じ思想である。だから、此の叔向の言とそれを含む說話とは、左傳の創案としなければならぬ。

のみならず、僖公十一年に周の内史の言として、禮國之幹也、敬禮之與也、とあり、成公十三年に孟獻子の語として、禮身之幹也、敬身之基也、また襄公三十年に子皮の言として、禮國之幹也、殺有禮、禍莫大焉、とあり、昭公七年に孟僖子の言として、禮人之幹也、無禮以無立、とあるなど、時を異にし處を異にする種々の人物が同じやうな表現法で同じやうな意味のことをいつたやうになつてゐるのは、それらが何れも左傳の作者の机上の造作であることを暗示するものである。特に昭公七年の孟僖子の言が、第五章に述べた如く、孔子世家から寫し取られた文のうちに新に挿入せられたものであることは、一層、此の推測をたしかめるものといはねばならぬ。或はまた上にも述べた桓公二年の晉の師服の言の、名以制義、義以出禮、禮以體政、政以正民、と成公二年の仲尼の言の出信、信以守禮、禮以行義、義以生利、利以平民、と成公八年の季文子の言の、信以行義、義以成命、と十五年の申叔時の言の、信以守禮、禮以庇身、とまた襄公二十一年の叔向の言の、會朝禮之經也、禮政之與也、政身之守也、と二十七年の伯州犂の言の、志以發言、言以出信、信以立志、とを對照して、其の思想と表現法とを見れば、僖公二十八年の侯儒の言の、禮以行義、信以守禮、刑以正邪、と成公九年の范

文子の言の、仁以接事、信以守之、忠以成之、敏以行之、と十二年の師至の言の、恭儉以行禮、而慈惠以布政、政以禮成、民是以息、と十六年の申叔時の言の、德以施惠、刑以正邪、詳以事神、義以建利、禮以順時、信以守物、と襄公十一年の魏絳の言の、樂以安德、義以處之、禮以行之、信以守之、仁以厲之、と又昭公六年の叔向の言の、閑之以義、糾之以政、行之以禮、守之以信、奉之以仁、とを、それらと考へ合はせるならば、如何に同じやうな思想が種々の場合に於ける多くの人々の言として記されてゐるかを知らることができよう。文公十八年の季文子の言には、其の表現法と觀念の連鎖とに於いて、初に挙げた幾つかの例と同じである。則以觀德、德以處事、事以度功、功以食民、を周公の言として説いてあるでは無いか。かういふやうなものが決して説話に語られてゐるやうな多くの人々の言として古くから傳へられてゐたもので無いことは、いふまでもあるまい。(論語の衛靈公篇に、義以爲質、禮以行之、遜以出之、信以成之、とあるのは、こゝに挙げた例と酷似したいひかたである。それが孔子の語とせられ論語に編入せられたのは、新しいことであらう。此の篇には、舜を無爲にして治めたものとする道家の思想を取入れた漢儒の言と見なすべきものも含まれてゐることを考ふべきである。また大戴禮記四代篇の、聖知之華也、和仁之實也、仁信之器也、信義之重也、義利之本也、委利生孽、も、其の觀念の推移と表現法とに於いて上に引いたところと共通の點を有するものであるが、此の篇の書かれたのは、前漢末期であらう。)

なほ上記の申叔時の言に限らず、例へば宣公十二年の莊王や昭公五年の遼啓の言の如く、楚

人が儒教的意義での禮を説き、詩を引用してゐることの少なくないことを考へるがよい。後にいふやうに、公羊傳や穀梁傳が楚を夷狄として取扱つてゐるのとは違つて、左傳にはさういふ形迹は見えないが、しかし荆蠻といふ語が用ゐられてゐたほどに、上代の状態としては楚と中原とを文化的に區別してゐたのが、少くとも知識社會の一面の思想であつたことを考へねばなるまい。のみならず、儒教のまだ形成せられなかつた時代、孔子よりも前の時代の説話とせられてゐるものに於いて、政治家にも將帥にも時の君子にも、儒教思想による言説をさせ、儒家の經典の辭句を引用させてあるのが、根本的に奇異なことである。が、それは、かういふ説話が儒家によつて作られたものであり、さうしてまた其の作者は、人の思想が場所によつて違ひ時代によつて變化するものであること、また儒教の思想が何時、如何にして世に現はれたかといふことについて、何等の考慮もしなかつたからである、むしろそれらを考慮しなければならぬことを知らなかつたからである、とすれば、容易に理解せらるべきであらう。儒家の典籍として連作せられた左傳にさういふものゝ多く現はれてゐるのは、之がためであるが、かう考へると、説話中の人物の言説にも左傳の作者の見解にも同じ思想が現はれてゐるのは當然である。さうしてこのことは、次の考説によつて一層たしかめられるであらう。

左傳の説話中の人物や所謂君子の言説には、既に述べたところによつても知られる如く、儒家の經典、特に詩や尙書の辭句を引用してある場合が甚だ多いので、それはかゝる言説に儒家

的意義を帯びさせる一つの方法として考案せられたことであらう。經典の引用はいふまでも無く、儒家の講説や言議には常に行はれてゐたことであつて、如何なる典籍にもその見えないものは無いほどであるが、禮記の坊記篇縮衣篇などには全篇を通じて殆ど一條毎に詩や尙書の句があてはめてある。韓非子の解老喻老の二篇、淮南子の道應訓などに於ける老子の語の用ゐかたを見ると、これは儒家のみのことでは無かつたので、畢竟、一々經典によらなければ其のいふところに權威が無いやうに思はれてゐた當時の思想界の状態が然らしめたのである。だから、左傳の此の方法は儒家の講説のしかたを其のまゝ、説話中の人物や君子の言説に適用したものと云ふべきである。其の引きかたが所謂斷章取義であり、特に詩については其の篇章の全體の情趣にも意義にも何等の交渉の無い附會であることも、また儒家の講説の場合と同じである。たゞ左傳の説話には人物の對話から成立つてゐるものが多く、また其の人物は主として王侯や政治家や將帥などであるため、かゝる人物の對話に於いて一々詩書が引用せられ、甚しきは陣中匆忙の際にもそれが行はれてゐるので、そこに甚しき不調和があり、時にはそれが滑稽にさへ聞えるのである。が、これは儒家ならぬものに強ひて儒家の態度をとらせ、實務に當るものに學究めいた言説をさせたからのことである。たゞ君子の言に於いてはかゝる不調和が感ぜられないが、それは所謂君子が儒家みづからのつけた假面であり、傍觀者であることが明かに知られるからである。左傳にはまた説話中の人物の言として故事

を語り典例を擧げることが多く、上文に述べた鄭子産や鄭子などの言の如く、それらの人物の博識を示すところに少くとも一半の意味があるとしなければならぬ。説話も、少なくない。叔向が博識者として取扱はれてゐることは、昭公五年の楚王の言といふものによつても知られる。これもまた曾て言及したことがあるやうに、それらが學者によつて作られたからであり、當時の學者の志尙するところの一面がこゝにあつたことを示すものである。子産や叔向や晏子や又は襄弘、裨竈、蔡墨などが博識者となつてゐるのみならず、左傳に於いては王侯も將帥も政治家もすべてが博識の學者であり、其の多くは詩書を暗んじてゐる儒者である。經典の語句が引用せられてゐるのも、また一つは此の意味からである。

説話中の人物の言説に經典の辭句を引用させるのは、説話の作者からいふと、經典の權威を立てることになるのであるが、詩については別にそれを賦する説話が多く作られてゐて、これにもまた同じ意義がある。説話中の人物が享宴の時などに詩を歌ふことは、史記にも無いで無く、晉世家に重耳が秦にゐた時その臣の趙衰が黍苗を歌つたといふ話が見えてゐるが、これが唯一の例のやうである。衛世家にも獻公が師曹に巧言の卒章を歌はせたとあるが、これは樂人に歌はせたのであるから、少しく趣が違ふ。ところが左傳にはそれが頻繁に現はれてゐて、何れの場合にも賦と書いてある。たゞ襄公四年及び二十九年には、歌、十四年の上記の衛世家の語を少しく修補して寫し取つたところには、歌とも誦とも記してあり、また二十八年に

は、誦としてあるが、これらは何れも樂人に歌はせたのである。賦は樂歌として歌ふのではなく、たゞ詞章を朗讀することをいふのであらうが、晉世家に歌つたとある話を改作して賦することにしてあるのを見ると、かゝる意味で詩を賦させることは左傳の説話の作者の考案らしい。漢書藝文志の詩賦の條に、不歌而誦、謂之賦、といひ、古者諸侯卿大夫、交接隣國、以微言相感、當揖讓之時、必稱詩以諭其志、といつてあるのは、左傳の説話に本づいて書かれたものゝやうである。(左傳の襄公十四年及び二十八年の誦は歌ふことであるから、藝文志の誦とは違ふ。左傳には、成公十七年に聲伯が夢中で、歌つた話、襄公四年に魯の國人が民謠を誦した話があつて、こゝでも誦は歌と同意義に用ゐられてゐるが、これらは何れも儒家の經典としての詩の詞章のことでは無いから、姑らく別問題とする。また藝文志の稱は、上記の用語例に於いての賦の意義と解せられる。)ところで左傳では、襄公二十七年、昭公元年及び三年の話に見える如く、楚人にも大雅及び小雅の詩を、また襄公十四年の姜戎の話にある如く、我諸戎飲食衣服不與華同、贊幣不通、言語不達、と戎みづからにいへせてある其の戎にまで小雅の詩を賦させてゐる。これは詩を賦するといふことが任意に作られた説話だからである。さうして此の詩の取扱ひがたが斷章取義であることはいふまでも無いが、詞章の何の點かに其の詞章を利用しようとした説話に附會し得るところが無くてはならぬから、詩のあらゆる篇章にそれを求めてゐる。稀には襄公二十六年、昭公十六年の場合の如く、鄭人に鄭風の詩を、また昭公二年、定公四年の、

如く衛人に衛風、秦人に秦風のを、用ゐてある例もあるが、其の他の場合では國風のを採つても其の國人にそれを賦させることができなかつた。さうしてかういふことを説話中の人物に假託したのは、詩の講習を業としてゐる儒者によつて説話が作られたからである。或は彼等みづからの饗宴に於いてかゝることを行ふ風習でもあつてそれを説話に適用したのかも知れぬ。なほ附記するが、襄公五年の「君子の言、昭公四年の子産の言などに、詩曰として引いてある語句が現存の詩に見えないやうな例のあるのは、詩から取らうとして適切なものを得なかつたため、詩の句である如く假構したのではあるまいか。詩とは明記して無いが、書きかたの上から詩の句らしく見える、襄公二十七年の宋の向戌についての「君子の評のうちにあるものも、またこれらの例であらう。なほ昭公十二年の祭公謀父の作つた祈招の詩といふものも、それらと同じやうな假託らしい。此の詩が廣く知られてゐないものゝやうに語られてゐるところからも、さう推測せられる。もつとも、襄公二十六年に齊の國子が賦したとしてある「魯之柔矣」といふ詩は、詩には無くして逸周書太子晉解にあるものらしいから、上記の如き場合のも何か出典があつたかも知れず、襄公二十八年の茅鴟の如く、詩には見えない詞章の名の擧げである場合に於いても、さう想像すべき理由があるやうであり、また漢書武帝紀に載せてある元朔元年の詔勅に、詩云として引いてある句が現存の詩の無いことを考へると、毛傳の經に編入せられなかつた詩の篇章があつたのでは無いかとも推測せられるが、後にいふ尙書の例

から類推すると、架空のものがあるとしても支障は無い。だから、一概にそれを逸詩と解するのは、左傳の説話を誤信したものと云ふべきであらう。さうして逸周書から取つたものゝあることは、かういふ説話が左傳の創意であることを明示するものであらう。逸周書は前漢後半期の作とすべきものだからである。

「詩」の篇章の作者または其の作られた事情を説明した説話のあるのも、また同じく儒家の作だからであらう。隱公三年に碩人を、閔公二年に清人及び載馳を、また文公六年に黃鳥を賦したことが記してあるが、この「賦」は前節に述べたのとは違つて、作の義である。「賦」を此の意義に用ゐた例は、僖公五年にもあるが、これは「詩」の篇章では無い。また僖公二十四年の富辰の言には、常棣を召穆公の、文公元年の秦穆公の語には、桑柔を芮良夫の作としてある。これらのうちには、當時世に行はれてゐた説によつたものもあるらしく、前の四篇については、毛傳の説と一致してゐる。常棣は毛傳には作者が説いて無く、桑柔にはたゞ芮伯としてあつて、左傳の記載と精密に同じでは無いが、齊詩や魯詩にどう説いてあつたかわからぬから、左傳の説が其の創意であるかどうかは知り難い。けれども常棣が周語には周文公の作としてあるのを見ると、説話の上で新しく作者を附會することもなし得られたであらう。「詩」の諸篇の作者について、尙書の金縢に鴟鴞を周公の作としてあるし、呂氏春秋には季夏紀音初篇に周南召南を周公召公の孝行覽慎人篇に小雅の北山の、普天之下莫非王土、率土之濱、莫非王臣、を舜の、また仲夏紀