

# 孫盛の歴史評と老子批判

蜂屋邦夫

## 目次

前 言	二〇
一 孫盛の生涯	三
二 歴史評	三
(一) 礼論	三
(二) 制度政策論	三
(三) 符瑞怪異のこと	三
(四) 人物評価	三
(五) 人物批評	六
(六) 記述批判	六
(七) 裴松之による批判	一九
孫盛の歴史評と老子批判	一九

三 太伯三讓論	一三四
四 《更生論》批判	一四〇
(一) 《更生論》	一四〇
(二) 孫長沙書	一四二
(三) 答孫	一四四
五 老子批判	一四六
(一) 老聃非大賢論	一四六
(二) 老子疑問反訊	一五五
結語	一六九

前 言

六朝時代は歴史思想において特異な発達をみ、歴史書が、《漢書》芸文志の六芸略春秋に附属した位置から《隋書》經籍志における独立した史部へと発展したことは周知のことであろう。既に、文献目録を通して六朝の歴史意識を検討する試みや、その他、六朝の歴史学を分析した論述も多い。<sup>①</sup>一方、この時代はまた、仏教が受容されることによって儒仏道のいわゆる三教の間に交渉が始まり、思想史上に特殊な位置を占める時代であった。これら二つの事柄は、いったいどのような関係にあるのであろうか。現世に沈潜する歴史学と現世を超越する仏教が同時に発達したことは奇妙なことではなからうか。これは、単に別な流れにすぎなかつたのであろうか。

そこで本稿では、歴史学と三教交渉という問題につき、東晋の孫盛の諸著作をとりあげて検討した。孫盛を選択したおもな理由は、魏晋時代に関する歴史書があること、老子批判の論文があること、神滅不滅問題への言及があること、などである。また、東晋時代そのものが、三教交渉史上に特別の意味をもつこともある。ただ検討した結果は、力量不足は別としても、芳しいものではない。《史通》など後世の評価によってではなく、六朝歴史学自体についての盛の位置づけの問題が残り、道家・仏教批判も資料の制約から十分に考察できなかったからである。

本稿は、いささか煩わしいけれども、孫盛の論述にほぼ逐一しながらその思想展開を検討した。盛は比較的単純な思索家のようなことから、その思想の特色だけを諸資料から抽出してまとめ上げることは割に簡単な作業であろう。しかし、そうすることが盛の思想・学問の全体を捉えたことになるかどうかは別問題であり、特に歴史論評の場合は、論評される歴史の事実を抜きにしてその論評の思想性だけを検討してもほとんど無意味であろう。そこで本稿は、盛の論述に即しつつ、まずその生涯を本伝を中心に考察し、それから諸論を分析した。なお、一などは章、(一)などは節、1などは項をあらわす。

## 一 孫盛の生涯

《晋書》孫盛伝<sup>五二</sup>を中心として盛の生涯の事蹟を瞥見すれば次のようである。

孫盛、字は安国は、漱石枕流の逸話で有名な楚の孫、東晋の文章家綽の從兄である。父の洵(孫楚伝<sup>三六</sup>、晋陽秋)は、潁川太守(予州)となり、郡において賊に遇つて殺され、盛は一〇歳で難を避けて江南の地に渡つた。ここに賊と

いい、難というのは、石勒が予州の地を侵寇したいわゆる永嘉の乱についていうのであろう。勒は、永嘉五年三二月に汝南(予州)に寇し、一〇月には予州諸郡に寇した(懷帝紀)。また、孫統伝二六には、統洵の弟纂の子)は幼くして綽(統の弟)および従弟盛と江を過つたとあり、他の東晋貴族と同様に、この時に一族で渡江したと思われる。時に盛が一〇歳であれば、その生年は三〇二年、永寧二年か太安元年ということになる。この推定が正しければ、盛は享年七十二歳であるから、その生涯は三〇二年から三七三年まで、寧康元年の卒となる。

長ずるにおよんで、盛は博學にして清談の名手となった。当時、殷浩が清談の名手として著名であり、浩と対抗しうるのはただ盛だけであつたという。伝には浩との談論二話が載録され、そのことによつて盛の名が知られ、起家して、佐著作郎となつた、とある。これはいつ頃のことであろうか。

A 殷浩は、伝四七によれば、征西將軍庾亮の記室參軍(世説文學篇22注引の庾亮僚屬名と中興書では司馬)となり、累遷して司徒左長史となつた。庾亮の征西將軍任官期間は、咸和九年三三四月に陶侃が薨じた後(成帝紀、亮伝)から、咸康六年三三〇正月一日に薨ずるまで(成帝紀)であり、また、王導は大寧元年三三三四月に司徒となり(明帝紀)、咸康四年三三六六月に丞相と改められ、翌五年三三九七月に薨ずるまでその任にあつた(成帝紀)。したがつて、殷浩は三三〇年代の後半に武昌に鎮する庾亮の屬僚から王導の左長史となつたことがわかる。

B 孫盛と殷浩との間に交わされた清談とは、一つは、盛が浩の所にでかけていき、食物を前にして談論して塵尾の毛がごとごとく食物のなかに落ちてしまい、また食物が冷えて暖めること数回、夕方になつても結局決着がつかなくなつたという話である。これは《世説》文學篇31に採録されているが、また《太平御覽》三九〇人事部三言語に《郭子》の話としてみえており、これが原文であろう。

C 他の一つは、盛はまた医・卜の書と、《易象妙於見形論》を著わしたが、易論につき浩は竟に論破できなかつた、という話である。これもまた《世説》文学篇56に採録されている。世説によれば、殷浩、孫盛、王、謝など清談の名士たちがすべて会稽王のところに集まり、浩と盛は盛の「易の象(☳☳などの卦象)は現実の形よりも妙すくれている」という論をめぐって議論したが、浩は盛を論破できず、そこで劉惔タツが迎えにやられてやって来て、惔によってついに盛論は敗られた、という。司馬昱、後の簡文帝が会稽王と呼ばれていることを根拠とすれば、これは昱が撫軍將軍となる咸康六年三四〇〔簡文帝紀〕以前の話であり、王、謝とは王濛、謝尚のことである。<sup>(2)</sup>なお、《晋書》劉惔伝四五にもこの話が採録されているが、それには「惔は雅ツバに善く理を言うを以て、簡文帝初めて相たりしとき、王濛と並ともに談客と為し、俱に上賓の礼を蒙こうむる。時に孫盛、易象は見形よりも妙なるの論を作り、……」とある。昱が丞相となつたのは太和元年三六一一〇月であり〔海西公紀〕、この話ともより合わないから、この相とは永和二年三四六二月以降の輔政〔穆帝紀〕を指すのであろうが(これはまた王濛伝六三からも裏づけられる)、後述する盛や謝尚の任官の情況と合わず、惔伝の年紀はとれない。いま、《世説》に拠っておく。

一方、Aによつて殷浩は三〇年代後半に武昌に赴任しており、盛もまた後述するように晩くとも三三四年以降は武昌にいたはずであるから、三〇年代後半以降に浩と盛が王濛、謝尚、劉惔らと会稽王のもとで談論したと想定することには困難である。謝尚は三〇年代末から江夏相などを歴任して、王濛、劉惔の存命中はほとんど都外にあり〔謝尚伝四九〕、また大興三年三三〇生まれの司馬昱の年齢と、さらにBCとも盛の起家以前のこととされていることを勘案すれば、Cは三三〇年代の前半、三三二―三年の頃のことであろう。時に孫盛は三〇歳前後、司馬昱は一〇代の前半、殷浩らはおそらく二〇歳から二〇代前半であつたろう。Bについては、盛、浩とも庾亮の屬僚であつた三〇年代後半にまで、

その可能性はひろげられる。

さて、この時までに盛は既に清談の名手としての一定の評価を得ていたが、また、その思索活動全般についての特質も形成していたと思われる。それは、Cにつき《世説》注に引く次のような盛論の要旨から看取されるのである。

聖人は、器かたちを觀ただけでは(世界の)変化を伝達するには不十分であることがわかったので円応(世界の全き活動)を著龜に表わしたのであり、円応は不変の法則とすることはできないからその妙なる迹(現象)を六爻に寄託したのである。六爻は周めぐり流れて唯だ(世界の)変化の適ゆくところにしたがうので(易・繫辭伝下七)、一画ではあつても吉凶いずれも彰あきらかになるのであり、その一をはつきりさせないと(吉凶が)分からなくなつてしまうのだ。器かたちに擬なまえ象に託して慶咎がそれぞれ著あきらかなるので、器に拘泥すれば、(慶咎が)分からなくなつてしまうのだ。それゆえ、八卦をしつらえたのは、思うに縁化するものを影かたちづけ述べたのであり、天下は一つの形にこと寄せて見しめされたのである。円かなる影かたちはまだ備わつていない象すがたを備え、一つの形はまだ形あらわれていない形を兼ねているのである。それゆえ、天地の道を尽くしても乾・坤と妙を齊ひとしくはせず、風雨の変化も巽・坎と体すがたを同じくはしないのである。(聖人知觀器不足以達變、故表円応於著龜；円応不可為典要、故寄妙迹於六爻。六爻周流、唯化所適。故雖一画、而吉凶並彰、微一則失之矣。擬器託象、而慶咎交著、繫器則失之矣。故設八卦者、蓋緣化之影迹也；天下者、寄見之一形也。円影備未備之象、一形兼未形之形。故尽二儀之道、不与乾坤齊妙、風雨之變、不与巽坎同体矣。)

論辭は繫辭伝による所が多い。主題は、論題に明らかなごとく、世界の現象それ自体よりもむしろ現象の変化に即して抽象された易象の方に眞実が示されている、ということである。その所以を右論中に求めると、易象が現実世界の

すべての変化をあらわし吉凶慶咎を明らかにしていること、すなわち現実世界を意味づけていることと、現実にはまだあらわれない形象をあらかじめ示すことが考えられる。ただ、乾坤巽坎の論議からいえば、盛論としては後者に重点があろう。

現象自体よりも、それを抽象化した易象の方が妙であるという発想は、清談場裡の偏抗の辞であるとしても、なおかつその観念性は注目に値する。敷衍すれば、これは現実の世界よりも儒教經典の方が現実の真髓を提示するという考え方であり、この精神から現実を眺めればすべて六経を注釈するものでしかないであろう。とすれば、たとえば歴史事実を検討する場合は、それが經典にどれほど合致あるいは乖離するかという観点から評価されるはずであるが、孫盛の歴史評価を具さに検討すると、後述するようにまさにそうした性格が顕著に看取されるのである。しからは、このいわば逆立ちした発想は、盛の思考の特質であり、この観念性が、漢末から西晋末に至る動乱時代に後続しつつなお鞏固に儒家的徳目からのみ歴史を論評しえた根拠であるといえよう。

なお、これが必ずしも清談場裡の戯論に終始するものではないことは、次のことから漠然とではあるがうかがえる。すなわち、《魏志》王弼伝二八裴注には、弼の《易注》を批判した次のような議論が記載されているのである。これは、その形式からいって《魏氏春秋》の評語であろう。

孫盛曰く。《易》の書物たるや、神を窮め変化を知るものであり〔繫辭伝下三〕、天下の至精でなければどうしてこれに関与しえようか〔繫辭伝上二〇〕。世の注解はほとんどみな妄である。いわんや王弼は傳会の弁によって玄妙なる主旨を籠統ひきくろみしようとするのであるからなおさらである。それゆえその浮わついた解釈を叙べては麗辭が目に溢れるが、陰陽を造る点のふでは妙なる蹟あと（現象）は（普通の現象と）区別がないのであり、六爻の変化、もろもろの象が效たとる

もの、日時歲月、五氣の相互作用に至つては、弼はみな斥けて無視し、関わらないものが多いのである。観るべき点もあるけれども、おそらくかの大道を泥けがすものであろう。(孫盛曰：易之為書、窮神知化、非天下之至精、其孰能与於此。世之注解、殆皆妄也。況弼以傳會之弁而欲籠統玄旨者乎。故其叙浮義則麗辭溢目、造陰陽則妙蹟無聞、至于六爻變化、羣象所效、日時歲月、五氣相推、弼皆擯落、多所不闕。雖有可觀者焉、恐將泥夫大道。)

《易》伝の解釈は盛流のもので必ずしも正確ではなく、また、さきの盛論の主旨が明示されているわけではないけれども、弼注のいわゆる義理による解釈を排し、六爻の變化や羣象の所效などを尊重する点から考えれば、さきの論と矛盾するものではない。これを極論すればさきの論となるであろう。

さて、孫盛は佐著作郎六品として起家した。これは官界へのスタートとしては悪いものではない。<sup>(3)</sup>しかし、家貧しく親は年老い、小邑の令たらんことを求めて瀏陽の令となつた。三〇歳ごろまで起家しなかつたとすれば、この説明もそのまま了解できる。瀏陽は荊州長沙郡劉陽〔地理志〕であろう。小邑の令として任官したことから考えると、これは八品官であろう。伝には、このあと太守陶侃が參軍七品とし、庾亮が侃に代つてから征西主簿とし、転じて參軍となつた、とある。ところが、陶侃は、太寧三年三三五月以降、征西大將軍、荊州刺史その他の官についており〔伝三六、明帝紀〕、咸和四年三三九三月には長沙郡公になり〔成帝紀〕、江陵から巴陵に鎮を移し、ついで武昌に移っている〔伝〕。盛伝の太守、陶侃はもとより誤りであるが、これは長沙郡公を太守としたのではあるまいか。とすれば、盛の參軍は早くとも咸和四年三三九以前には溯れず、晚くとも咸和九年三三四には任官していたことになり、それ以前の佐著作郎と瀏陽令を併せて、前述のように三〇年代前半の起家と考えたわけである。

庾亮は、陶侃を引き継いで荊州刺史・征西將軍となり、武昌に鎮したが、その時孫盛をそのまま留めて主簿とした。



ついで参軍に転じたというのは、《世説》言語篇49によれば記室参軍である。亮の死後、庾翼が安西將軍・荊州刺史などとして武昌に鎮し〔伝四三〕、盛はその諮議参軍となり、ついで廷尉正六品に遷ったが、たまたま永和元年三四五七月に翼が死んで八月には桓温がその官を引き継ぎ〔穆帝紀〕、盛をとどめて参軍とした。廷尉正には就任しなかつたと思われる。盛は、温の参軍として蜀遠征の軍に加わり、それなりの職責を果たして、蜀平定後に安懷侯三品の爵を賜わっている。安懷侯は広州東官郡の侯である。温が蜀遠征に出発したのは永和二年三四六一一月であり、翌三年三四七三月には成都を攻めて平定した〔穆帝紀〕。盛は蜀地において蜀漢滅亡時の姜維にまつわる伝説に接し〔二七〕11〕、また、劉禅の庶弟である劉永の孫劉玄が李雄によって安樂公に封ぜられて禅の後嗣とされていることを目撃している〔蜀志四後主太子璿伝・注引孫盛蜀世譜〕。この時、盛はすでに歴史書の著述をはじめていたはずであるが〔後述〕、ここの記述からいっても無論まだ完成してはいない。

盛は累遷して温の従事中郎六品となり、永和一〇年三五四二月から九月の関中北伐軍に加わって洛陽恢復に関わり、その功によって吳昌侯三品となった。吳昌侯は荊州長沙郡の侯であり、その機縁によるのか、ついで長沙太守五品に任官されている。劉汝霖《東晋南北朝學術編年》はこれを升平元年三五七のこととしているが、その根拠は不明である。太守任期中に、貧乏のゆえを以て頗る収奪を行なったが、これを察知した監察の部従事も盛の高名ゆえに弾劾しなかつた。盛は、わざわざ温に「州は従事を派遣して風声を覘探させているが、進んでは威鳳来儀の美なく、退いては鷹鷂搏撃の用がない。湘州を徘徊してまさに怪鳥たらんとす」と、放蕩なる書信を出している。温は、永和元年三四五以降、興寧三年二六五二月まで荊州刺史であった〔哀帝紀〕。温は盛の書を得て、再び従事を派遣し、重ねてその狼籍ぶりを捜査し、盛は檻車に囚えられて州治に送られたが、温は捨てて罪としなかつたという。これだけでは盛の真意は不

明であるが、奇怪なことには違いない。劉汝霖は盛の老子批判論文をこの後に懸けるが、想像の域を出ない。<sup>(5)</sup> ついで秘書監三品となり、給事中五品を加えられ、前述のように七二歳で卒した。なお、《御覽》三四職官部三著作郎に引く《晋中興書》には、「孫盛、歴散騎常侍三品、秘書監、常領著作」とある。

孫盛の生涯の事蹟を伝を中心に検討しても、分かることはほぼ右の程度である。あとは著述に関する記事が若干得られるだけである。それぞれの著述の検討に入るまえに、その成立年を中心に概略の検討をしておこう。伝によれば、盛は篤字にして倦まず、年少より老年に至るまで手から書物を離さず、《魏氏春秋》、《晋陽秋》を著わし、また詩賦論難數十篇を造つたという。《弘明集》五所載の老子批判二論文の末尾にもまた盛の伝を付して、「少くから墳索を涉獵し、史籍を本懐とした。そこで曰つた、『賢聖は玄邈<sup>おくよか</sup>くて、言葉では捉えられない。だが、仁愛は自分から及ぼし、庶物を陶<sup>おし</sup>え染<sup>みちひ</sup>いている。漸次に教化する功績は、經史に過ぎるものはない』と。そこで《晋陽春秋》三十余卷を著わした」とある。(少遊涉墳索、而以史籍為懷。故曰。賢聖玄邈、得諸言表、而仁愛自我、陶染庶物、漸漬之功、莫過乎經史。著晋陽春秋三十余卷。) 故曰の内容は《晋陽秋》の序の一部であろうか。なお、これは《集古今仏道論衡》卷一(大正藏52)の、集論者曰として記した文章を節録したもの。両書とも道宣の撰であるが、《集古……》は龍朔元年六六、《弘明集》は麟徳元年六六四の年記が冒頭にみえる。いずれにせよ、歴史書への関心が若年からのものであることと、歴史がそれ自体としてではなく、聖賢の教化と関連して理解されていることが注目されよう。

《北堂書鈔》五七設官部九秘書監五六に引く《晋中興書》に「為秘書監、尊尚好學。自少及老、手不積卷。既為史官、乃著三國晋陽秋<sup>(6)</sup>」とあり、盛の歴史書著述を秘書監時代の晩年のこととしているが、着手したのは既に壮年のころであろう。なぜなら、《世説》排調篇25には、褚裒三〇三―四九と盛との間に、盛の国史完成をめぐる会話があるからである。《世

説の記事をそのまま歴史事実と見做すことはできないにしても、文学篇25にも哀と盛の間に南北の学問の相違をめぐる会話があり、ほぼ同年代の両者が何らかの交渉をもっていたことは事実であろう。いま、排調篇の記述に拠っておくと、会話は次のようなものであった。

哀：卿の国史はいつごろ完成しますか。

盛：久しく完成させようとはしているのですが、公務で暇がなく、今日に至りました。

哀：古人は「述べて作らず」といっています。どうして蚕室の中に入りたがるのでしょうかね。

この話は、いつごろに措定できるであろうか。褚哀は、康帝が琅邪王である時(咸和二年三三七以降——康帝紀)、娘を妃とした関係から予章太守(江州)に転出したが、これは三〇年代の末頃と思われる。その後、康帝の即位(咸康八年三四三以降、各地の刺史その他の官を歴任し、永和五年三四九—二月に卒するまで、ほとんど建康以外の地に居り、これらの一方、盛もまた、三〇年代前半に瀏陽令として転出して以来、四〇年代を通してほぼ荊州の地に居り、これらの任官・任地の措定は極めて大まかなものであるとしても、両者が接触する機会は少なかつたと思われる。ただ例外的に確実に接触した可能性があるのは、庾亮府での宴会においてである。孟嘉伝六八には、太尉庾亮が江州を領していたとき(荊州刺史と同時)、正月元旦に大いに州府の人士を饗したことがあり、予章太守褚哀も参加したことがみえる。哀と盛とが接触した可能性は、この時、あるいは盛の瀏陽令任官以前がもっとも高いのである。とすれば、晩くとも哀の卒する四〇年代の末、しかしおそらくは三〇年代の末頃には盛の著作活動は一般に知られていたことになる。しかし、もしそうであれば、著作期間は三〇年以上にも亘ることになり、これもまた考えにくい。晩年の秘書監時代に、文籍を掌どる職責を生かして著述したと考えれば著作期間の無理はないが、褚哀の話とは矛盾する。あるいは、着手

そのものは早かったとしても、集中的に執筆して完成させたのが晩年、というのが実状であつたらうか。

盛伝はつづけて次のようにいう。《晋陽秋》は詞が卒直（ことば）で理は正しく、良史と称されたが、桓温はこれを読んで怒り、盛の息子に「枋頭では確かに敗け戦さであつたが、どうして尊君の説く所のようなことがあるうか。もしこの史がそのまま行なわれれば、自ずから君の門戸を閑とどぎすことになりませぬ」といった。息子はあわてて謝まり、盛に刪改してくれよう頼んだが、盛は激怒して承知しなかつた。息子らは勝手に改め、盛は定本を書いて慕容儁に寄託した。大元中に孝武帝が博く異聞を求めたとき、はじめて遼東にこれを得て、考校してみると違つた部分が多く、書物はそのまま両存することになつた、と。

このことによつて、劉汝霖は《晋陽秋》の著述を太和五年三七〇に懸（つ）けてゐる。枋頭の戦いは太和四年三六九九月のこと、桓温は前燕の慕容垂に敗れ、死者三万人を出したといふ〔海西公紀、温伝六八〕。前燕は太和五年三七〇一月に王猛によつて滅ぼされたので〔海西公紀〕、劉汝霖は前述の説をとつたのである。ただし、慕容儁は升平四年三六〇正月に死んで子の暉が位をつぎ、枋頭の役は暉の時のことであつた〔哀帝紀、慕容儁・暉載記〕。また、《隋書》経籍志には、

《晋陽秋》三十二卷（哀帝、孫盛撰）。

とあり、伝の記事の信憑性を疑わせる。あるいは廢帝時代は未完であつたから哀帝までとしたか。太元中の事柄は、《集古今仏道論衡》卷によれば、盛の子潜が、太元一五年三九〇に書物を奉上したことであるが、伝の「始めて遼東に得た」といふ記事と、潜らが盛の意図に逆らつて改刪したことを考えると、上書の件は信憑性が薄い。

《隋志》にはまた、

《魏氏春秋》二十卷（孫盛撰）。

が収録されている。章宗源《隋經籍志考証》や文廷式《補晋書芸文志》などには、《隋志》に採録されていない著書が考証されているが、いま、すべて省略し、ただ、《魏氏春秋》、《晋陽秋》とも評語が附されていること、また《魏氏春秋異同評》なるものが附論もしくは別行していたことだけをつけ加えておきたい。

なお、孫盛の著述として注目すべきものに、《弘明集》<sup>五</sup>所載の、羅含《更生論》をめぐる含との論争がある。これは、盛の長沙太守時代のものである。羅含伝<sup>六二</sup>によれば、含は桓温が南郡公になったとき（升平四年<sup>三六〇</sup>一月——哀帝紀）、その郎中令となったが、その前は尚書郎から温の征西戸曹參軍、宜都太守（荊州）を歴任しており、盛との論争は五〇年代後半の、おそらくは征西戸曹參軍から宜都太守のころのことであろう。劉汝霖は升平二年<sup>三五八</sup>に郎中令任官と《更生論》著述を懸けるが、郎中令の時期を誤り、論文執筆にも確証はない。

右のことを背景として、次に孫盛の諸著作中にその思想を検討していきたい。おそらく著述として最晩年のものと思われるが、しかし代表作である歴史書をまず検討し、ついで羅含との論争、老子批判を考察することとする。

## 二 歴史評

前章でのべたように、《魏氏春秋》、《晋陽秋》の両著には孫盛による評語が附されており、それによって盛の思想・学問の概略が知られる。また、前者には盛が資料として拠った諸本の異同について判定した《異同評》があり、これによって盛の資料批判の妥当性につき検討できる。さらに、《三国志》裴松之注には盛書の記事・論評への批判がみられ、

盛の作書の姿勢や盛書の信憑性の問題を考察しうる。とくに松之の判断は、諸本の比較検討のうえにたつており、その判断には一定の客観性がある。残念ながら盛書とともに佚書であるから、本書の検討も一往のものにすぎないが、いま斐注所引などを中心に佚文を収輯し、その特色の一斑を考察してみたい。論評の性格によつて数節に分けたが、これはむろん便宜的な分類であり、盛論としては相互に関連するものである。また、論旨をとることよりも、おおむねは議論全体を概観してその論調を検討することを主眼とした。

(一) 礼 論

儒教秩序を金科玉条とする孫盛にとつて、礼の規定に直接に関わる事柄についての論評は、きわめて重要であつたと思われるが、佚文はいずれも長大なものではない。それは、節録されたためというより、規定である以上、問題の所在が比較的はつきりしていたためであろう。これには、およそ次の一〇項目が数えられる。

1 魏の文帝が鄴の東城門に幸して、夏侯惇のために哀を發したること

魏志二文帝紀：延康元年三〇夏四月庚午五日大將軍夏侯惇が薨じた。

魏書に曰く：王は素服して鄴の東城門に幸し、哀を發した。(王素服幸鄴東城門、發哀。)

孫盛曰く：礼の規定では天子は同姓の者に対しては宗廟門の外で哭す。城門で哭したのは場所をまちがえている。

(在礼、天子哭同姓於宗廟門之外。哭於城門、失其所也。)

これにつき、盧弼《三國志集解》に何焯《義門讀書記三國志》と彭孫貽《香堂史論》の批判を引く。焯説は「魏は夏侯と

同姓ではなく、だから婚姻も結んでいる。孫盛の議論は非である、「この時、漢の獻帝は在位しており、いきなり天子の礼をもって曹丕を責めるのは悖りあやまでないといえようか」というものである。両説はその限りでは全く正しい。ただ、それにしても盛論のミスはあまりにも単純すぎはしないか。また、では諸侯が異姓の者の為に哀を發する場合であれば、盛論はどういうことになるのか。ここで注目されるのが《通典》八「礼四一凶三」の「天子が大臣および諸親の為に哀を挙げるの議」に載録された三例である。

第一は、「後漢の明帝の時、東海恭王が薨じた。帝は出でて津門亭に幸し、哀を發した」ということ。《晋書》礼志中（宋書・礼志四）を典拠とする。恭王については、范曄《後漢書》東海恭王彊伝三三に、

永平元年五八、彊病、……及薨、臨命上疏謝曰、……天子覽書悲慟、從太后出幸津門亭、發哀。

李注：津門、洛陽南面西頭門也、一名津陽門。每門皆有亭。

とある。しからば、天子が同姓の者に対して城門で哭したことは先例があることになる。

第二は、「魏の大司馬曹真が薨じた。王肅は《拳哀表》を為つくって云った：『礼に在りては、大臣の喪は天子臨弔す。諸侯の薨にもまた庭哭す。同姓の臣は異姓より崇たつし。秦より漢まで、多く闕あやまりて修めず。光武におよんで頗るその礼に遵したがう。時に羣臣、競勸せざるなし。博士范升は上疏し、称揚して以て美と為す。旧礼に依つて、位を為つくりて哭し、宗族を敦睦すべし』と。そこで城東に幸して、帳を張つて哭した。鍾大傅が薨じた時もまた臨弔した』ということ。曹真が死んだのは太和五年三三三月であり〔明帝紀〕、結論を先にいえば、孫盛はこの時のことについて論難したのではなからうか。ただし、陳寿書の明帝紀、曹真伝九いづれも帝の發哀のことをいわない。

王肅の上表中にある博士范升云々とは、范曄書の祭遵伝一〇に、光武帝が、天水の公孫述討伐中に死亡した遵の喪車

を洛陽城門に見送つて瞻望涕泣したことに對し、范升が遵を追称して、

……古者、臣疾君視、臣卒君弔、徳之厚者也。陵遲已來久矣。及至陛下、復興斯礼、羣下感動、莫不自勵。……

と上疏した事柄を指すのであろう。王肅は、その議論中に同姓異姓の別に触れつつも、結局はこの先例に依つたのである。

第三は、「晋の武帝の咸寧二年（二七六）十一月——晋書・礼志中）に詔した：『諸王公・大臣の薨には、三朝に哀を發す。應<sup>ス</sup>は月を踰えて樂を挙げ、其の一朝に哀を發する者は、三日樂を挙げず。』按ずるに摯虞の《決疑注》に云う、『國家（天子）は同姓の王公妃主の為には東堂で哀を發し、異姓の公侯都督の為には朝堂で哀を發す。』と』ということ。ここに、漢魏方式と違つて、王公大臣の薨における發哀について、同姓異姓の別が具体的に示されている。（三朝などの考証は略す。）この方式は、場所の特定を別にすれば盛説と通ずる。

では盛説の規定はどこから來たかといへば、《左伝》襄公一二年の

凡諸侯之喪、異姓臨於外、同姓臨於宗廟、同宗於祖廟、同族於禰廟。

を根拠とする。これは《周礼》春官・大宗伯の「王哭諸侯亦如之」下の鄭注、

哭諸侯者、謂薨於国、為位而哭之。檀弓曰「天子之哭諸侯也、爵弁經紵衣。」

につき、孫貽讓《正義》に、

同姓則為位於廟、異姓則為位於外也。左襄十二年伝云：凡諸侯之喪……、王哭諸侯礼、当与彼同。

とあるとおり、天子の場合も同じと考えられる。また、天子が素服することについては、右の鄭注にも引用された《礼記》檀弓上の経文の鄭注に説明がある。



以上の検討によつていえば、孫盛は、咸寧二年の詔は何ら顧慮せず、もつぱら《左伝》の規定によつて魏の文帝（実は明帝？）の哭礼とその理論的根拠である王肅説を批判したと思われる。裴注が盛説を夏侯惇の場合にかけたのは、おそらく非であろう。とすればまた、《三国志集解》に引く焯・孫貽両説とも批判の根拠はなくなるのである。

## 2 陳羣らが明帝に送葬を止めさせたこと

魏志三文帝紀：黃初七年三三六六月戊寅三日、（文帝を）首陽陵に葬った。殯から葬まで、みな制度通りに事に従った。

魏氏春秋に曰く：明帝が葬を送ろうとしたとき、曹真、陳羣、王朗などは、熱暑であるからと固く諫めたので止めた。孫盛曰く：いったい埋葬のことは孝子の極痛であり、人倫の道はこれより重いものはない。故に「天子は七月にして

葬り、同軌ちゆうきのものはすべて至るのである。」<sup>①</sup>「いったい義によつて感ずる気持でも、なお埋葬に臨むという哀を尽くすのであり、いわんや天性が中に発して礼を敦くする者がこれを重んずる場合はなおさらである。魏氏の徳は、代々しっかりとっていないわけである。昔、華元は厚葬したので君子は君を悪に棄てるものだと評したが、羣らの諫と、棄てることいづれが甚だしからうか。（夫窀穸之事、孝子之極痛也、人倫之道、於斯莫重。故天子七月而葬、同軌畢至。<sup>②</sup>夫以義感之情、猶尽臨隧之哀、況乎天性發中、敦礼者重之哉。魏氏之徳、仍世不基矣。昔、華元厚葬、君子以為棄君於惡、羣等之諫、棄孰甚焉。」

① 窀穸は墓穴に棺を下すこと。《左伝》襄公一三年、「楚子（共王）疾。告大夫曰、……唯是春秋窀穸之事。」杜注：窀、厚也。穸、夜也。厚夜、猶長夜。……長夜、謂葬埋也。

② 《左伝》隱公元年、「天子七月而葬、同軌畢至。」杜注：言同軌、以別四夷之國也。

③ 《左伝》成公二年、「八月、宋文公卒。始厚葬、用蜃炭、益車馬、始用殉、……。君子謂：華元・樂舉、於是乎不臣。臣治煩去惑者也。是以伏死而爭。今二子者、君生則縱其惑、死又益其侈。是棄君於惡也。何臣之為。」

ここでは、具体的状況は一切無視されて礼の規定が何よりも尊重され、《左伝》によって議論を展開していることが顕著である。

3 洛陽の宗廟が完成し、鄴の廟から神主いはいを迎えたこと

魏志三明帝紀：太和三年三九一月、廟が始めてでき、太常の韓暨に節を持たせて高皇帝・太皇帝・武帝・文帝の神主を鄴から迎えさせ、一二月己丑二〇日に到着して廟に奉安した。

孫盛曰く：「死者に事えるには生者に事えるようにせよ、祭りには神がいますようにせよ」といい、神主を迎遷したことは全く正しい。(事亡猶存、祭如神在。迎遷神主、正斯宜矣。)

① 曹騰、嵩、操、丕のこと。

② 《論語》八佾三。また《礼記》中庸にもほぼ同様の表現がある。

洛陽への遷都は黄初元年三〇一二月であり、宗廟はむろん宮殿に附設されるものであるから早晚完成さるべきものであった。しかるに盛が引く礼の規定は礼の精神をいうものであって、この場合とは直接の関係はない。ここに、殊更に礼の規定を押し出す盛の姿勢が顕著である。

4 殤女に封諡して継嗣を立てたこと

魏志五文昭甄皇后伝：太和六年三三明帝の愛女淑が薨じ、淑を追封し諡して平原懿公主とし、廟をたてた。(文帝の皇后)昭甄皇后の亡從孫黃を扶んで合葬させ、黃を列侯に追封し、(明帝の)夫人郭氏の從弟惠をその後嗣とし、甄氏姓を繼承させ、惠を平原侯に封じ、公主の爵を襲わせた。

孫盛曰く：礼の規定では、婦人にはもとより封爵の典はない、況や幼児について大邑を建ててやるとは。惠は異族のものであり、家系でないものを継ぎ、功績もなく親族でもないのに母爵を襲わせたのは、情にもとり典に背くこと、まったく甚だしいものである。陳羣が反対し、楊阜が前例を引いて比べているが、どちらも、極力先王の礼を陳べて封建継嗣の義を明らかにすることができず、至忠の言葉としては闕けるところがあるようだ。《詩》に「赫々たる師尹、民の具に爾を瞻る」とあり、宰輔の職務は疏略にはできないものである。(於礼、婦人既無封爵之典、況于孩末、而可建以大邑乎。惠自異族、援繼非類、匪功匪親、而襲母爵、違情背典、於此為甚。陳羣雖抗言、楊阜引事比並、然皆不能極陳先王之礼、明封建継嗣之義、忠至之辭、猶有闕乎。詩云、「赫赫師尹、民具爾瞻。」宰輔之職、其可略哉。)

① 昭甄皇后とは、元來は袁熙の妻であり、袁氏が滅ぼされたときに曹丕に奪われて妻とされたという著名な逸話の主である。後、黄初二年三三二六月に自殺せしめられており、明帝は母を傷む氣持が強かったということが帝紀に散見する。

② 惠は、明帝の元郭皇后の叔父立の子、即ち郭氏であり、甄氏にとつては異族である。

③ 《礼記》雜記、「凡婦人從其夫之爵位。」注：婦人無專制、生礼死事、以夫為尊卑。

婦人分封問題については、これより前、既に陳羣に議論がある。《魏氏春秋》に云う：黄初三年三三三、帝、太后

の父母を封せんと欲す。尚書陳羣奏して曰く、「按ずるに、典籍の文に婦人の分土命爵の制無し。礼に在りては、婦人は夫爵を用うるのみ。秦は古法に違ひ、漢氏は之に因る、先王の令典に非ず」と。帝曰く、「是なり」と〔御覽一九八封建部一爵、北堂書鈔四八封爵部下婦人封二三〕。

④ 母爵を襲させたというのは、形式上、淑を甄黄に妻せたことになるからである。

⑤ 《魏志》三陳羣伝：（司空）羣上疏して曰く、「八歳より下の殤は礼の備えざる所なり、況や未だ暮月ならずして而も成人の礼を以て之を送り、為に制服を加え、朝を挙げて素衣し、朝夕に哭臨す。古より以来、未だ此の比有らず」と。

⑥ 《魏志》三五楊阜伝：帝將に自ら臨送せんとす。（少府）阜、上疏し曰く、「文皇帝・武宣皇后の崩せし時、陛下みな送葬せず、……何ぞ孩抱の赤子に至りて送葬す可けん哉」と。

⑦ 《詩》小雅・節南山。伝：赫赫、顕盛貌。師、大師、周之三公也。尹、尹氏、為大師。具、俱。瞻、視。箋：此言、尹氏女居三公之位、天下之民、俱視女所為……

右において、楊阜の先例主義はともかく、陳羣の意見は《儀礼》喪服に基づいており、先王の礼を陳べていないといえない。明帝の採否とは別問題である。当該問題には羣の述べた側面も含まれるのであるから、盛の議論もまた事柄の半面のみを対象としたにすぎない。なお、事例の特定はできないが、《北堂書鈔》四八封爵部下婦人封二三に「孫盛《晋陽秋論》に云う、婦人の封は国を亡ぼし政を乱す。（婦人之封、亡国乱政。）」とあり、この問題につき盛にはさらに議論があつたことがわかる。

しかるに、陳羣にもそうした議論があつたことよりすれば、陳羣は黄初三年と太和六年の案件の中心問題をそれぞれ

れ婦人分封、送葬儀礼であるとみなしたのであり、しかもこの問題の場合、誕生にも満たぬ幼児の葬を皇帝自ら率先して送り、「朝を挙げて素衣し、朝夕に哭臨す」る方が顕著なうごきであったに違いない。したがって盛論は、情況の想定に欠けるものといえまいか。

しかし礼学上の批判としては、盛論は正当なものであった。しかしまた、蔡邕《独断》上に、

帝之女、曰公主、儀比諸侯。帝之姊妹、曰長公主、儀比諸侯王。異姓婦女、以恩沢封者、曰君、比長公主。

《通典》三四職官一六内官に、

凡婦人無爵、従夫命之爵、坐以夫之齒。至秦漢、婦人始有封君之号。

とあり、また陳羣の黄初三年の上奏にもあつたように、秦漢ではこの婦人には封爵のきまりはないという規定は尊重されず、魏もここに漢を襲つたことになる。こうした情勢は、それなりに一定の歴史情況を反映していると思われる。それに対して盛論は、礼論には本質的に歴史を超越する面があるとしても、歴史情勢を分析するよりも礼の規定によつて事柄を一概に裁定するものであつた。

##### 5 王肅が、漢帝を皇として諡に配するように奏請したこと

魏志三王肅伝：青龍二年三三四月に猷帝が崩じた時、王肅は、帝と皇には差があり、「皇は差や軽いものである。それゆえ、高祖の時には国に二王は無くなつたので、父が存命していても皇と称させたのは、二王の嫌まがれを非とすることを明らかにしたのである。況や今は臨終に贈るのであり、皇と称させて諡に配すべきである」と奏したが、明帝は従わず、追諡して漢孝猷皇帝とした。

孫盛曰く：「化が神と合する者を皇といい、徳が天と合する者を帝という。」<sup>①</sup>それゆえ、三皇が号の創であり、五帝がそれに次いだ。とすれば、皇という称は帝よりもすぐれたものである。肅が軽いと考えたのは、いかにも謬りではなからうか。（化合神者曰皇、徳合天者曰帝。<sup>①</sup>是故三皇創号、五帝次之。然則皇之為称、妙於帝矣。肅謂為輕、不亦謬乎。）

① 《帝王世紀》曰：孔子称、天子之徳、感天地、洞八方。是以、化合神者称皇、徳合天地者称帝、仁義合者称王（芸文類聚二帝王部一総載帝王。また、御覽七六皇王部一叙皇王上）。

この盛論には、次のような裴松之の反論がある。

臣松之以為らく：上古は皇皇后帝といい、次は三人と五人につき皇を先とし帝を後とすること誠に盛のことばのとおりである。しかし、漢氏の諸帝は父を尊んで皇としたが、実際には「貴い身分ではあつても位にはついていないか、位が高くて民を所有していない」<sup>①</sup>のであり、帝に比べれば軽いといわざるを得ない。魏は漢の礼に因り、名号は改めなかつた。孝献が崩じたときにどうして遠く古義を考え得ようか。肅の云う所は、蓋し漢制に就いて言つただけである。それを謬だとするのはつまり漢を譏ることであり、肅を難ずることではない。（上古謂皇皇后帝、次言三五、先皇後帝、誠如盛言。然漢氏諸帝、雖尊父為皇、其实际則貴而無位、高而無民、比之於帝、得不得謂之輕乎。魏因漢礼、名号無改。孝献之崩、豈得遠考古義。肅之所云、蓋就漢制而為言耳。謂之為謬、乃是譏漢、非難肅也。）

① 《易》乾・文言伝・上九。

まさにその通りであり、松之の論難に過不及はない。前項同様、盛論は秦漢から魏に至る歴史の実状を無視して、

論評の基準を遠く先王の制に求めたものといえよう。

何焯の説によれば、「肅の説は蔡邕に出た。しかし、秦は莊襄王を尊んで太上皇としたのであり、漢はその名に沿ったのである。必ずしも貴くして位なく、高くて民がなかったわけではない」という。蔡邕《独断》下には、

高祖得天下、而父在上、尊号曰太上皇。不言帝、非天子也。孝宣繼孝昭帝、其父曰史皇孫、祖父曰衛太子。……

光武繼孝元、亦不敢加尊号於父祖也。世祖父南頓君曰皇考祖、……

とあり、また、たとえば《白虎通》号に、

帝王者何、号也。号者、功之表也。所以表功名德、号令臣下者也。徳合天地者称帝、仁義合者称王、別優劣也。

……

とあり、帝、王、皇などにつき東漢時代に現存秩序を合理づける体系化が進んださまがうかがわれる。盛論の拠った《帝王世紀》は、一方で東漢の体系化を承けつつ、一方で時代を遙かに溯って秩序づけしなおす姿勢を示している。その意味で、これは盛論に通ずる所があったのである。

## 6 明帝の廟号をあらかじめ定めたこと

魏志<sup>三</sup>明帝紀：景初元年<sup>三</sup>三月六月に有司が奏した、<sup>①</sup>「武皇帝は乱を撥<sup>おさ</sup>めて正に反<sup>かえ</sup>したので魏の太祖と為して樂は武始の舞を用い、文皇帝は天に応じて命を受けたので魏の高祖と為して樂は咸熙の舞を用い、帝は制作し治を興したので魏の烈祖と為して樂は章斌の舞を用いる。三祖の廟は万世毀たず、その余の四廟は親が尽きれば迭毀すること周の後稷・文・武の廟祧の制のようにする。」

孫盛曰く：「いっさい諡は行ないを表わし、廟は容かたちを存するものである。どちらも亡くなった後で著おきらかにするのであり、〔帝者の〕そもその始めを原もとねて終りを要もとめ、百世に示すわけなのである。未だ在世中に祖宗を逆制し、死ぬ前にあらかじめ自ら尊あたらび顛あらかすことはなかつたのである。昔、華元・樂拳は（主君である宋の文公を）厚ほうく斂しつて譏あざわられ、周人は凶礼をあらかじめ行なつて礼に違ちがつたが、魏の羣司は、ここにおいて正しさを失つたのである。（夫諡あざな以表行、廟以存容、皆於既没、然後著焉、所以原始要終、以示百世也。未有当年而逆制祖宗、未終而予自尊顛。昔、華・樂以厚斂致譏、周人以予凶違礼、魏之羣司、於是乎失正。）

① また《宋書》礼志三に「羣公有司始奏定七廟之制」として同趣旨の文がみえ、つづけて孫盛《魏氏春秋》曰、として盛論を引く。

② 《逸周書》諡法五四、「諡者行之迹也、号者功之表也。……有功安民曰烈、秉德遵業曰烈。……」

③ 《穀梁伝》桓公一八年、「桓公葬、而後拳諡。諡、所以成德也。於卒事乎、加之矣。」范注：諡者、行之迹、所以表徳。人之終、卒事畢於葬、故於葬、定称号也。……

また、閔公元年、文公元年にも同様の文あり。また、《白虎通》諡に、「天子崩、臣下至南郊諡之者、何。……」とある。

④ 《易》繫辭伝下七、また同上四にもほぼ同文がある。

⑤ 本節②③参照。

⑥ 《左伝》隱公元年、「秋七月。天王、使宰咺ケツ來、歸惠公・仲子之贈おくりもの、」緩。且子氏未薨、故名。」杜注：惠公葬在春秋前、故曰緩也。子氏、仲子也。薨在二年。贈、助喪之物也。……「予凶事、非礼也。」杜注：仲子在、而來贈



故曰予凶事也。

この項に関しては、《集解》に引く錢大昭(三國史弁疑)、王鳴盛(十七史商榷四〇三國志三「三祖」)などの諸説は、論点は異なってもいずれも盛説を支持する。また、大昭、鳴盛ともに、礼の規定として「祖とは功あるもの、宗とは徳あるもの(の称)、(祖有功、而宗有徳——孔子家語・廟制三四)」を引き、盛説の不備を補っている。

ここで孫盛の議論の構造を考えてみると、まず主題の一般的規定をのべ、その規準と対照して当該事件を批判し、古昔の例を挙げて証拠づけ、念をおすように断案するという形である。この形は、さまざまなる変形を伴いつつも、礼論のみならずほぼどの議論にも共通してみられる。この論弁形式の特徴は、はじめの一般的規定が、問題となつてくる事柄をすべて包含して一方的に裁定するところにある。換言すれば、孫盛にとって一般的規定は疑うべからざる前提であつて、事柄の具体性はすべてこれに従属するのである。このことは、盛の歴史論一般を検討するまえに注意しておくべきであらう。

#### 7 晋が前代の正朔服色を用いること

宋書・礼志一：晋の武帝の泰始二年(二六)九月、羣公<sup>①</sup>が奏した、「堯・舜・禹は、天子の系統を易えたからといって制度を改めることはしなかったが、殷の湯王・周の武王に至つてそれぞれ五行の數<sup>めくり</sup>を推しすすめた。孔子は、邦<sup>おさ</sup>の為め方を問われて、『夏の時制、殷の輅<sup>ろ</sup>と周の冕の制度を行ないたい』と答えたが、これは百代に通ずる言葉である。思うに、よく治まる政治をし五行の運<sup>めぐ</sup>りに繫<sup>しば</sup>られないことを期したのである。今、大晋は三皇の蹤を継ぎ、舜・禹の迹をふみ、天に応じ民に従い、有魏より禪を受けたのであり、宜しく一に前代の正朔服色を用いるべきこと、すべて舜が

堯に遵したがつた故事のようにすべきであつて、(その方が)義において弘いのである」と。奏して裁可された。(「唐堯・舜・禹不以易祚改制、至於湯・武、各推行數。宣尼答為邦之間、則曰行夏之時、輅・冕之制、通為百代之言。蓋期於從政濟治、不繫於行運也。今、大晉繼三皇之蹤、踵舜・禹之迹、応天從民、受禪有魏、宜一用前代正朔服色、皆如有虞遵唐故事、於義為弘。」奏可。)

孫盛曰く：旧に仍よるのは非である。且つ、晋は金行であつて、服色が赤を尚よんでいるのは、天の道に考えあわせると、その違たがうこと甚だしい。(仍旧、非也。且晋為金行、服色尚赤、考之天道、其違甚矣。)

① 《通典》五五礼二五吉二四「歷代所尚」の記載によれば、これは散騎常侍傳元の上議によるものであつた。

② 《論語》衛靈公二五。

泰始二年の上奏は魏の姿勢を繼承するものであつた。《宋書》礼志一には、この上奏の前に、魏の文帝による黄初元年三〇の詔が載せられている。

孔子称、「行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞。」此聖人集羣代之美事、為後王制法也。伝曰、「夏數為得天」〔左伝昭公一七年〕。朕承唐・虞之美、至於正朔、当依虞・夏故事。若殊徽号、異器械、制礼樂、易服色、用牲幣、自当随土德之數。每四時之季月、服黄十八日、臘以丑、牲用白、其飾節旄、自当赤、但節幡黄耳。其余郊祀天地朝会四時之服、宜如漢制。宗廟所服、一如周礼。

右の詔を考え併せると、魏晋における正統的発想は、禪讓と放伐では五行の決まり方が違ふこと、孔子は後王の為に法を制したこと、を根拠とするものであつた。晋の「服色尚赤」は、魏を経由して漢制を繼承したのである。これらの事實は、為政の当事者が王朝の徳を具現する方途に腐心したことを示しているが、盛論は一般論としての五行の循

環に立脚しており、理論的には破綻はないとはいえ、現実性に乏しいといわざるを得ない。《宋書》礼志に、盛論につづけて、「宋、禪を受けるに及んで、また魏晋の故事の如し」とあるのはその明証である。

#### 8 庾純が、父が老いても帰養を申しでなかったこと

晋書・庾純伝三〇、また、通典六八礼三嘉三「居官帰養父母議」。これらによつて簡単に事件とその対策論を述べると次のようである。発端は、司空賈充が朝士を招いて宴会した折、河南尹庾純は遅刻してやつて来て、言葉のやりとりから口論になり、充は、純が「父が老いているのに帰つて孝養も尽くさない」と非難し、純は高貴郷公に言及して充を罵倒した（賈充は高貴郷公弑殺の黒幕）ことにあつた。後で純は懼れて河南尹と関内侯の印綬を返上して上表し、自ら弾劾して、「礼では『八十は月ごとに制す（親が八〇歳になれば衣服のうち作り易いものを作つておく）』〔礼記・王制〕というのに、自分は生育の恩もおもわず、老父を養いたたいということを申し出なかつたのはよくない。充が責めたのもつともである。《易》や《論語》には酒戒のことがあつたのに〔易・未済・上九、論語・子罕九〕、自分が従わなかつたのは遺憾である。役所は私の官を免じ、廷尉は罪を結し、大鴻臚は爵土を削りますように」という主旨のことをいふた。御史中丞孔恂は純を弾劾して官を免ずるようにと請うた。そこで詔して「尊卑の礼、貴賤の序を犯し、上官を侮つて無礼である」として純の官を免じた。また、父が老いたのに供養したいと求めなかつたことにつき、礼典に拠つてその臧否を検討させたと、太傅何曾、太尉荀顛、驃騎將軍齊王攸は、「礼では『八十の者については一子は政に従わしめず、九十の者についてはその家は政に従わしめず』〔礼記・王制〕となつており、純の場合、八一歳の父親について子供三人は家におり、礼に欠けていない。ただし、卿尹にある人として、荒醉して忿怒を肆にしたのは至

孝の行ないではなく、常人の欠点に習なまつたものであり、譏貶すべきである」と議し、司徒石苞は、「官を榮として親を忘れ、不忠不孝だから除名して爵土を削れ」といい、司徒西曹掾劉斌は、「純の兄峻は、父が老いたことを以て帰ることを求めたがゆるされなかった。純についてもそれに従って判定すべきである。純は京尹であり、父は界内にいるので、時には定省しているから、ひとり礼法の外にあるということで貶黜するのは理ではない。また、礼の規定にもはずれていない。ただ、宰相を罵辱したことはよろしくないが、既に貶退を加えることが示されているので、議論する所はない」という意見を表明した。これに対して、純の部下である河南功曹史の龐札らが表して、ほぼ斌などの意見と同様に、礼にはずれていないということ、および、郡内での純の人柄や忠勤ぶりを褒め、表してしばしば定省していること、純を責めれば忠誠の実を損い、純と充との争いは酔と忿とによるにすぎないから罰しないように、と述べた。以上について、また、純を免官したのは将来の酔戒とされただけである、との詔が下り、純は国子祭酒とされた。ほぼ右の如き経過をもつ事件に対して、《通典》には盛論が付されている。

孫盛《晉陽秋論》に云う：冢宰大臣のごときは、家事を以て王事を辞すということはなく、小を抑えて大を全うする。

だが、その立場にないものは、固より宜しく陟すなご咄とつの恩（孝子が父を慕うこと）を尽くすべきである。匹夫の志の如きも奪うべからざるものがあり、たとえ裁抑おさまられても、孝子の心はどうして忍んで言わないということができようか。純が未だ嘗て誠を告げなかったのは非である。（若乃冢宰大臣、不以家事辞王事、抑小全大。自非此族、固宜尽陟咄之恩。如匹夫之志、或不可奪、縦見裁抑者、孝子之心、何得忍而不言。純未嘗告誠、非也。）

これは、結論としては石苞の見解に近く、「礼の規定にははずれていない」とする当時の一般見解は無視している。しかも、充と純の抗争には、実は純を含めた多くの官僚たちの間にそれ以前からの充の為政と人柄への反撥が根底と

してあったのであるが、そうした実状も盛論には些かも反映されていない。即ち盛論は、その情況の中に言動を置いて考えるのではなく、礼の議論を些かでもそれに関連しうる事項に一概にあてはめる、というものである。

なお、この事件の年代につき若干の考察をしておく、時日特定に役立ちうる事柄は、賈充の司空時代は泰始八年二七二七月から咸寧二年二七六八月まで〔武帝紀〕、司徒石苞は泰始九年二七三二月癸巳三五の薨〔武帝紀〕ということだけである。その他の者の任官等の事項は、わかる範囲で矛盾はない。また、前の詔は戊申の詔と呼ばれているが、二七二年七月から七三年二月二五日の間に戊申は七月七日、九月八日、十一月九日、一月九日の四回あり、おそらく九月、十一月あたりがこの事件としてもっとも蓋然性の高い時期である。

### 9 晋の元帝が太廟で懷帝愍帝に親ら觴酌をとって祠らんと詔したこと

宋書・礼志三：晋の元帝は太興三年三〇正月乙卯に詔して曰つた、「吾は上つた世祖（武帝）を継ぐと雖も、懷・愍皇帝に對してはいずれも北面して臣を称した。いま太廟に祠るに、親ら觴酌を執らず有司に事を行なわせているのは、情においても礼においても安らかでない。礼に依つて更め処す可きである」と。（吾雖上繼世祖、然於懷・愍皇帝、皆北面称臣。今祠太廟、不親執觴酌、而令有司行事、於情礼不安。可依礼更処。）

孫盛《晋春秋》に曰く：《陽秋伝》に云う、「臣と子は一例なり」と。君の位を継いだとはいえ、後の尊位を以ても前の敬いを降廢させないのである。昔、魯の僖公は上つた莊公を嗣いだが、（文公によつて）長幼の序を尊重されて（閔公の先に）升され、「逆」を為した。古義に照らしてみれば、明詔は是である。（陽秋伝云、「臣子一例也。」雖繼君位、不以後尊、降廢前敬。昔、魯僖上嗣莊公、以友于長幼而升之、為逆。準之古義、明詔是也。）

① 春と陽は互換の誤りである。

② 僖公元年「元年春王正月」の《公羊伝》に、「公、何を以て即位を言わざるか、弑君を継ぐ子は即位を言わず。此は子に非ざるなり、其の子を称すは何ぞや（何休解詁：僖公は閔公の庶兄。閔公は子般を継いだことに抛り、伝では子を言わない）、臣子一例なり、（解詁：僖公は成君を継ぎ、閔公は未だ一年を踰えない君を継いだ。礼では、諸侯は諸父や兄弟を臣とするが、臣が君を継ぐことは丁度子が父を継ぐようなものであり、その服はみな斬衰であるから、それゆえ伝では臣子一例と称したのである）」とある。

公何以不言即位、繼弑君子、不言即位。此非子也、其称子、何。

僖公者、閔公庶兄。据閔公繼子般、伝不言子。

臣子一例也。

僖公繼成君、閔公繼未踰年君。礼、諸侯臣諸父兄弟、以臣之繼君、猶子之繼父也、其服皆斬衰、故伝称臣子一例。

③ 文公二年「八月丁卯、大事于大廟、躋僖公」《公羊伝》「大事者、何。大禘也。大禘者、何。合祭也。其合祭、奈何。毀廟之主、陳于大祖。……躋者、何。升也。何言乎升僖公、譏。何譏爾、逆祀也。其逆祀、奈何。先禘而後祖也。（解詁：伝曰後祖者、僖公以臣繼閔公、猶子繼父、故閔公於文公亦猶祖也。）」また、同経の《左伝》には「逆祀也」とあり、以下、案件の責任者としての宗伯である夏父弗忌の理由づけをあげ、ついで、それにつき「礼を失した」とする君子評をのべ、さらに孔子の評を付す。事柄はまた《国語》魯語上にみえる。

孫盛は、懷帝愍帝の臣下であつた元帝が帝位を継いだ以上、二帝を祖禘にあてて考ふるべきだといふのである。こ

れは、一見当然の議論のようであるが、元帝は世代としては武帝を継いだのであるという別問題への批判または調停は意識されていない。《宋書》礼志には元帝の詔に対して太常華恒の反対意見、即ち、「今、聖上は武皇帝を継がり、宜しく漢の世祖の故事に準じて、親ら觴爵を執らざるべし」というものがつづいている。恒の意見はさらに継統するが、その部分はまだ《通典》四八礼八吉七「兄弟相継藏主室」に詳細に採録されている。いま、《通典》により、主要部分を書き下せば、

臣、以為らく（以字拠全晋文補）聖朝已に漢制に従う。今、聖上、武帝を継ぎ、廟の昭穆は四代（宋書作世）のみ。前の太常賀循、博士傅純（拠宋書補等、並びに以為らく、恵・懐・愍帝の三帝は宜しく（拠宋書補）別に寢廟を立つべし、と。臣以為らく、廟は当に主を容るるを以て限と為し、亦た常數無し。……これを前議に准ずるに、七を以て正と為し、七室に限らざるを知る。故に、兄弟旁及する有りと雖も、禘祫に至りては昭穆を越えざれば、則ち韋郡・潁川を復た還して（両字拠宋書補）、宜しく七代の礼を全うすべし、……

というものであった。つまり恒説は、後漢の光武帝が廟制上は前漢の元帝を継いだ先例を根拠とし、代としては七世（予草から数えると恵・懐まで数えたらしい）をととのえるが、恵・懐は元帝の昭穆に当たらないからみずから觴酌はとらず、室だけは増す、というものであったと思われる。恒説の根拠となった後漢の事情は、《後漢書》光武帝紀一「十九年春正月庚子、追尊孝宣皇帝曰中宗。始祠昭帝・元帝於太廟……」の李注に、

《漢官儀》曰、「光武第雖十二、於父子之次、於成帝為兄弟、於哀帝為諸父、於平帝為祖父、皆不可為之後。上至元帝、於光武為父、故上繼元帝而為九代。故《河圖》云『赤九會昌』、謂光武也。」然則宣帝為（曾）祖、故追尊及祠之。とあり、また同じく祭祀志下九に、

光武皇帝崩、明帝即位、以光武帝撥亂中興、更為起廟、尊号曰世祖廟。以元帝於光武為穆、故雖非宗、不毀也。とあることなどに看取されよう。なお晋代における礼制上の問題が、儒教經典に基づいて決定されるということのほか、本節にしばしば認められたように漢魏の制度を踏まえて議論されたものが多いことが注目される。

華恒の説は驃騎長史温嶠によって訂正され、驃騎將軍王導が嶠の議に従ったことよって、当面の結論としては元帝の詔の通りになった。《宋書》礼志に載録された両者の議論は次のようであつた。

温嶠議：凡そ兄弟は相もとに廟に入らずと言うは、既に礼の文に非ず。且つ、光武は劍を奮つて振起し、名を孝平に策さず、務めて（抛中華書局本校その事を神にし以て九世の讖に応じ、また古くは廟を共にせず、故に別に立つ。今上は、策名を以て言へば、光武の事に殊なれり、躬ら烝嘗を奉ずるは、經に於て既に正しく、情に於ても又た安し。太常恒の、二府君を還して以て七世を全うせんと欲するは、嶠おと謂らく、是れ宜なり、と。

王導議：其れ子に非ざる者は、直だ「皇帝、敢て某皇帝に告ぐ」と言う可し。又た、若し一帝を以て一世と為せば、則ち禰を祭らず、反つて庶人に及ばず。

帝は両者の議に従つて、結果的には盛説と一致したが、そこに到る過程は同じでなく、恒・嶠が漢代との同異に論点を置き、導が常識的であるのに比べて、孫盛においては經典依存の態度が顕著である。

#### 10 東海国の妃が嗣王と服を異にしたこと

宋書・礼志二：晋の穆帝の時、東海国が言上するには、哀王が薨じて年を踰え、そこで嗣王が来て位を継いだが復た追服はせず、羣臣はみな已に吉に反つていたので、国妃も亦た宜しく同じように除くべきである、と。詔して曰く、



「朝廷が権かりの制に従うわけは、<sup>(9)</sup>王事を以て奪うからであり、変札をなすのではない。婦人には、家督を伝えるという意義は大きく、若し権制に従えば、その意義をどこに託したらよからうか」と。そこで国妃は三年の制を終えた。(晋穆帝時、東海国言。哀王薨踰年、嗣王乃來繼、不復追服、羣臣皆已反吉、国妃亦宜同除。詔曰、「朝廷所以從權制者、以王事奪之、非為變札也。婦人伝重義大、若從權制、義將安託。」於是、国妃終三年之制。)

孫盛曰く：三年の札を廢し、儉薄の源を開いたことは、漢魏の間違いの大きなものである。いま、もし夫の方は宜しく王事を以て服喪期間を奪うべきであり、婦人の方は本服を終える可きだとすれば、吉凶の儀礼が宮寢に雜まじわり陳べられ、綵素の制(喪礼用の白衣とそれ以外の彩色の衣)が奥と表とで乖異するということになり、むしろ情にも札にも俱たがに違い、哀樂が所を失ってしまうのだ。蕃国は業務が寡いのであるから、宜しく聖典にある通りにすべきこと、疑い無いことなのだ。(廢三年之礼、開儉薄之源、漢・魏失之大者也。今、若以丈夫宜奪以王事、婦人可終本服、是為吉凶之儀、雜陳於宮寢、綵素之制、乖異於内外、無乃情礼俱違、哀樂失所乎。蕃国寡務、宜如聖典、可無疑矣。)

東海哀王冲は咸康七年三四月辛酉二日に薨じた(成帝紀)。成帝は翌八年六月癸巳八日に崩ずるのであるが(成帝紀)、冲の伝三によれば、崩に臨んで「哀王は嗣なく、国統將に絶えんとす。朕の哀怛する所なり。其れ小晩生の弈(後の海西公)を以て哀王を繼いで東海王と為す」と詔した。この司馬弈が東海王を繼いだ時に羣臣はみな吉に反っていたが、国妃だけ三年の喪を終了したわけである。三年が二五カ月であるにせよ二七カ月であるにせよ、建元元年三三三には除喪していたとみるべきであろう。ところが、康帝は建元二年三三四月九月戊戌二六日に崩じ(康帝紀)、穆帝は己亥二七日に皇帝位に即いたのである(穆帝紀)。従って、《宋書》が穆帝時代のこととしてこの事件を記載するのは時期を失して

おり、正しくは康帝の時とすべきであろう。

盛論は、これまで検討して来た礼論同様、一概に聖典に依拠するものであり、しかも「蕃国寡務」とは議論として説得性に著しく欠けるものではなからうか。また、批判の方向が、東海国の事例を通してむしろ漢魏の失礼のさまにむけられていることは、晋代の儀礼が漢魏を承けていることを明示するものであろう。

礼の議論として纏められるものは右のとおりである。その特色は、《左伝》その他の、所謂先王の典と目されるものによって、その規定とずれた事柄を一概に否定することにある。その際、漢制を承けた魏晋の特殊情況は顧慮されず、事柄の具体性について想像に欠ける所があった。これは、事柄を歴史的対象として見るのではなく、左伝的世界をそのまま魏晋にあてはめる見方である。従って、礼の規定を殊更に前面に押し出すことによって、礼論としての一般性はもったけれども、礼と現実との関わりを深く追求してはいない。

論断の構造は、主題の一般的規定を前提として、それとずれによって問題事項を批判し、古昔の例を提出して証拠だて、念を押すように断案を下すというのが典型的のようである。一部、盛論に対する裴松之の反論があるが、盛論に比較して極めて客観的精神に富むものといえよう。

## (二) 制度政策論

### 1 韓浩が、人質をとって劫おびやかす者を斬ったこと

魏志九夏侯惇伝：興平元年一九四令を著わした。「今より已後、質を持する者あらば、みな当に并せ繋つべく、質を顧る

勿れ。」是に由り、質を劫かす者は遂に絶えた。

孫盛曰く：案ずるに、光武紀の建武九年<sup>三</sup>に、盜は陰貴人の母と弟を劫かし、吏は質に拘わつて盜に迫ることができなかつたので、盜はそのまま質を殺した、とある。とすれば、合せ撃つのはつまり古制である。安帝順帝より以後、政教は陵遲し、質を劫かすものは王公を避けず、しかも有司にして能く國憲を遵奉する者がなくなつてしまつたが、浩が始めて復た斬つたので、魏武は嘉したのである。<sup>(10)</sup>（案光武紀、建武九年、盜劫陰貴人母弟、吏以不得拘質迫盜、盜遂殺之也。然則合擊者、乃古制也。自安・順已降、政教陵遲、劫質不避王公、而有司莫能遵奉國憲者、浩始復斬之、故魏武嘉焉。）

① この光武紀が何によつたかは判らない。范曄書の光烈陰皇后紀一〇上には、

（建武）九年、有盜劫殺后母鄧氏及弟<sup>キ</sup>、帝甚傷之、乃詔大司空曰、「吾微賤之時、要於陰氏、……とある。

この并撃の事件は、《集解》引の何焯の説明によれば、既に《後漢書》橋玄伝<sup>四</sup>に先例がある。即ち、靈帝の光和元年一七八に、玄の少子が人に劫執されたが、玄は兵を促してこれを攻めさせ、子供もろとも賊を殺したのである。玄伝には、

このとき玄は闕にいつて罪を謝し、天下に「凡そ質を劫かすもの有らば、皆并せこれを殺し、財宝を以て贖つて姦路を開張することを得ず」と詔することを乞うた。詔書してその章を下した。初め安帝より以後、法禁は稍弛<sup>ヤ</sup>み、京師に質を劫かすものは豪貴を避けなかつたが、是れより遂に絶えた。（玄乃詣闕謝罪、乞下天下、「凡有劫質、皆并殺之、不得贖以財宝、開張姦路。」詔書下其章。初自安帝以後、法禁稍弛、京師劫質、不避豪貴、自是遂

絶)

とある。范書に書かれた事件を盛も知っていたとすれば、「自是遂絶」という記述の信憑性に問題はあるとしても、盛論は事実の叙述としては不精確といえよう。ただし、陳志の表現もあるから、これは一概に断定できない。

孫盛は、合撃は古制であると判断したがゆえに、魏武が韓浩を嘉したことを評価したのであろう。古制という判断は引用した光武紀から出たものに違いないが、その論理は甚だ曖昧である。論拠は、吏が「質に拘わって」盗に迫れなかったことのほかにはない。即ち、質が高貴であるが故に、質に拘わって盗に迫れなかったのであるから、一般の場合なら盗質ともに并撃するのである、という論理であらうが、「拘質」にここまでの意味をもたせるのはやはり無理であろう。加えて、この一例を以て古制であると断ずるのも軽率ではなからうか。要するに、この案件においては盛の強引な論法と尚古主義が顕著であり、その意味で「評」の姿勢をよくあらわしている。

## 2 和洽が、選用には専ら儉節を尚ぶこと宜しからずと論じたこと

魏志三和洽伝：毛玠と崔琰は忠清を以て事をとりしきり、選用にはまず儉節を尚んだ。洽が言うには、「天下の大器は位と人とにあり、単に節檢を以てすべきではない。儉素が普通以上であるのは、己れの方針であるうちはよいが、人々を格づけると失うところが多からう。……いったい教えを立てて俗を觀る場合は、中庸に処りて継続しうることが貴いのである。いま、一概に堪え難い行ないを崇んで、違った行き方を束縛し、勉めてそうしていけば必ず疲弊してしまうであらう。古の偉大な教えは、務めて人情に通ずることに在ったのである。凡そ激詭の行ないは、偽りを隠し容いのである」と。(時毛玠・崔琰、並以忠清幹事、其選用先尚儉節。洽言曰、「天下大器、在位与人、不可以一

節檢(抛中華書局校本)也。儉素過中、自以処身則可、以此節格物、所失或多。……夫立教觀俗、貴処中庸、為可繼也。今崇一概難堪之行以檢殊塗、勉而為之、必有疲瘁。古之大教、務在通人情而已。凡激詭之行、則容隱偽矣。」

孫盛曰く：昔、先王が世をおさめ民を觀て教えを設けた際は、質素や文飾は時により代るがわる用いたけれども、車服札秩・貴賤等差に關しては不変であつた。魏は漢の乱を承け、風俗は侈泰びたであり、誠に古制を仰思して約簡を訓え、奢を肆にさせず儉にして十分札にあたるようにさせ、進んでは蜉蝣の刺りなく、退いては採莫の譏りを免れさせるようにすべきである。そのようにすれば、よく治まって頌聲がおこるのである。いったい、枉を矯めて正を過ぎれば巧偽が生まれるし、克己だけ訓れば民の志は險隘になってしまう。これは、聖王が人民を陶化し、邪を閑とがぎ誠を存しようとした道ではない。和洽の言は、是において允なるものである。(昔、先王御世、觀民設教、雖質文因時、損益代用、至於車服札秩、貴賤等差、其婦一揆。魏承漢乱、風俗侈泰、誠宜仰思古制、訓以約簡、使奢不陵肆、儉足中礼、進無蜉蝣之刺、退免採莫之譏。如此則治道隆而頌聲作矣。夫矯枉過正則巧偽滋生、以克訓下則民志險隘、非聖王所以陶化民物、閑邪存誠之道。和洽之言、於是允矣。)

- ① 詩・曹風・蜉蝣。奢を刺したもの。
- ② 詩・魏風・汾沮洳。儉を刺したもの。
- ③ 易・乾・文言(九二)。

長大な議論の割には内容に乏しく、奢・儉に偏ることをさけて中庸を尊べ、というにすぎない。和洽の選挙論には、漢魏の際の過度の儉節主義と偽善への批判を通して、時蔽と人情の機微を衝いた点が認められるが、盛論は、古制を強調し、聖王の道一辺倒である。とくに、過度の儉節を批判した洽論を論題としながら、「魏承漢乱、風俗侈泰」であ

るから中庸を尊べとした点は、議論の背景である歴史情況を全く軽視したものであろう。

3 陳武が戦死し、孫権が自分の愛妾を殉葬させたこと

吳志一〇陳武伝：陳武は孫権に従って合肥を撃ち、命を奮って戦って死んだ。孫権はこれを哀れんで、自らその葬に臨んだ。

江表伝曰く：権は命じてその愛妾を以て葬に殉じさせ、客二百家を復した。(復の義未詳、報の義か。)

孫盛曰く：昔、三良が秦の穆公に殉葬されて、秦の軍隊は東征できなかつたし、<sup>①</sup>魏武子の妾は嫁せられて、秦の杜回がつまづきたおれた。<sup>②</sup>禍福の報はこのようにあきらかである。孫権は計術に任じて生者を死者に従えさせたから、吳の時世が短かつたこと亦たもつともではなからうか。(昔、三良從穆、秦師以之不征、<sup>①</sup>魏妾既出、杜回以之僵仆。<sup>②</sup>禍福之報、如此之效也。權仗計任術、以生從死、世祚之促、不亦宜乎。)

① 《左伝》文公六年、「秦伯任好卒。以子車氏之三子奄息・仲行・鍼虎為殉。……君子是以知秦之不復東征也。」

② 《左伝》宣公一五年、「魏顆敗秦師于輔氏、獲杜回、秦之力人也。初、魏武子有嬖妾無子。武子疾、命顆曰、『必嫁是。』疾病則曰、『必以為殉。』及卒、顆嫁之曰、『疾病則乱。吾從其治也。』及輔氏之役、顆見老人結草、以亢杜回。杜回躡而顛、故獲之。夜夢之曰、『余而所嫁婦人之父也。爾用先人之治命。余是以報。』」

これには、何焯の「殉妾の事は固より非なり、孫盛の論亦た奢闊おほびらにして当なし」という評が適切であろう。盛論では、《左伝》によって議論していることと、禍福の報を信じていることが注目される。事柄を全面的に左伝的世界から見ているといえる。

4 文帝が喪に居りながら大いに宴会したこと

魏志三文帝紀：延康元年三〇秋七月甲午二〇日、軍は譙に次し、大いに六軍及び譙の父老百姓を邑の東で饗した。

孫盛曰く：昔、先王が孝を以て天下を治めるや、内には天性を節し、外には四海に施して、（親が）存命中には敬を尽くし、亡くなつては哀を極め、諒闇に思慕し、政を冢宰にまかせ、それゆえ「三年の喪は天子より庶民にまで達する」というのである。であるからこそ、君・父・師に尽くす義は悖であり、臣子として恩にむくいること篤く、政治に雍ぎ熙むこと隆んに、国を経る道が堅固なのである。聖人が天地に通じ、人倫に厚く、至教を顯らかにし、風俗を教くする所以である。これは、万世不易の典であり、百王の服膺する制度である。それゆえ、喪礼に素冠して鄙人は「庶見」の譏りをうけ、<sup>①</sup> 宰予は暮を降して孔子に不仁であるという歎きを発せしめ、<sup>②</sup> 子類は戚を忘れて君子に禍を楽しんでいると思われ、<sup>③</sup> 魯侯は服を易えて《春秋》に終りを全うしないことが知られたが、これらはどうして至痛の誠心をすて哀樂の大節をうしなっていないものであろうか。故に、夏殷周の末期や戦国七雄の衰世でも、縗斬の喪服を旬朔の間に廃してしまい、喪服を着ている時の麻の帯や竹の杖を反哭の日<sup>④</sup>にすててしまう者はいなかったのである。漢の文帝のときになって古制を変えたので、<sup>⑤</sup> 人道の紀は一旦にして廢れてしまひ、<sup>⑥</sup> 續素は至尊から奪われ、<sup>⑦</sup> 四海は音楽を演奏しないきまりを忘れてしまひ、<sup>⑧</sup> 羣后は義の感情を闕き、<sup>⑨</sup> 君親は大いなる教化をすててしまったのである。文帝は節約や絳綸を心がけたのであるが、徳声を樹てて俗を教化するといふ点では、固よりすでに道はその当時に薄んぜられ、風は百代に頽れたのである。且つ、周の武王は位牌を車に載せて陣したが牧野では戦にならず、<sup>⑩</sup> 晋の襄公は續服を墨ぞめにして秦の三帥を俘虜とした。<sup>⑪</sup> 務に即応し功を済すことでは、服する点で一体どちらが害つていであろうか。魏王は既に漢の制度に従つて大札を替え、もつと

も重い哀に処りながら饗宴の樂を設け、子孫に垂範する始めに居りながら王化の基を墜り、禪を受けるに及んで二女を顛納し、至恤を忘れて先聖の典をねじまげ、天心を喪つてどうして(天命を)全うできようか。というわけで、王の寿命も長くなく、魏世が短いことがわかるのである。(昔者、先王之以孝治天下也、内節天性、外施四海、存尽其敬、亡極其哀、思慕諒闇、寄政冢宰、故曰、「三年之喪、自天子達於庶人。」夫然故、在三之義悼、臣子之恩篤、雍熙之化隆、經国之道固。聖人之所以通天地、厚人倫、顛至教、敦風俗、斯万世不易之典、百王服膺之制也。是故、喪礼素冠、鄭人著庶見之譏、宰予降菴、仲尼發不仁之歎、子頽忘戚、君子以為樂禍、魯侯易服、《春秋》知其不終、豈不以墜至痛之誠心、喪哀樂之大節者哉。故雖三季之末、七雄之弊、猶未有廢續斬於旬朔之間、枳麻杖於反哭之日者也。逮於漢文、變易古制、人道之紀、一旦而廢、續素奪於至尊、四海散其遏密、義感闕於羣后、大化墜於君親。雖心存貶約、慮在經綸、至於樹德垂声、崇化變俗、固以道薄於当年、風頽於百代矣。且武王載主而牧野不陳、晋襄墨縵而三帥為俘、応務濟功、服其焉害。魏王既追漢制、替其大礼、処莫重之哀、而設饗宴之樂、居貽厥之始、而墜王化之基、及至受禪、顛納二女、忘其至恤以誣先聖之典、天心喪矣、將何以終。是以知王齡之不遐、卜世之期促也。)

① 礼記・王制五。

② 詩・檜風・素冠。序：素冠、刺不能三年也。鄭注：喪礼、子為父三年。父卒、為母三年。時人、恩薄礼廢、不能行也。

③ 論語・陽貨一七。

④ 《左伝》莊公二〇年、「王子頽、享五大夫、樂及徧舞。鄭伯聞之、見虢叔曰、『寡人聞之、哀樂失時、殃咎必至。』」



今王子頹、歌舞不倦、樂禍也。……

⑤ 《左伝》襄公三十一年、「穆叔不欲曰、『……且是人(昭公のこと)也、居喪而不哀、在感而有嘉容、是謂不度。不度之人、鮮不為患。若果立之、必為季氏憂。』」武子不聽、卒立之。比及葬、三易衰、衰枉如故衰。於是昭公十九年矣、猶有童心。君子是以知其不能終也。」

⑥ 反哭とは葬を終え家に帰って行なう礼である。《礼記》檀弓下、「反哭之弔也、哀之至也。反(家に帰っても)而亡焉。失之矣。於是為甚。」

⑦ 《漢書》文帝紀四、「遺詔曰、『……其令天下吏民、令到出臨三日、皆服。……』」また、宋書・礼志三など。

⑧ 《尚書》舜典、「二十有八載、帝乃殂落。……三載、四海遏密八音。」伝：遏、絶。密、静也。八音、金石絲竹匏土革木。四夷絶音三年、則華夏可知。言盛徳恩化、所及者遠。

⑨ 史記・周本紀。

⑩ 《左伝》僖公三十三年、「子墨衰絰、敗秦師于殽、獲百里孟明視・西乞術・白乙丙、以歸。」注：晋文公未葬、故襄公称子。以凶服從戎、故墨之。

⑪ 貽厥とは本来は子孫、及び子孫に遺す謀のこと。尚書・五子之歌。

⑫ 《魏志》文帝紀三注引《献帝伝》禅代衆事、「乙卯、冊詔魏王禅代天下曰、『……漢承堯運、有伝聖之義、加順靈祇、紹天明命、釐降二女、以嬪于魏。……」

なお、これは堯が二女を嬪(キセイ)に釐(おさ)め降して舜に娶せ、舜を試した故事を踏まえたものである。尚書・堯典。

⑬ 前注に見た堯の精神を歪曲したことをいう。

この項もまた長文にして内容に乏しい。盛の論旨に即せば、むろん礼論に含めてもよい。盛論は、要するに三年の喪を尽くすべしというものであり、溯って漢の文帝を批判し、「哀樂の大節」を失ったさまざまな古例を引いて論難し、魏文の行為からして魏の短命を当然とするのであるが、一見してその經典主義は甚だ顕著であろう。

5 孫権が魏の封を受けたこと

吳志三吳主權伝：建安二五年三〇一一月、孫権に策命して曰つた、「蓋し聖王の法は、徳を以て爵を設け、功を以て禄を制した。……いま君を封じて吳王と為し、……敬しんで訓典を敷め、以て朕が命に服し、以て勳めて我が国家を相け、永えに爾が顯烈を終えよ」と。

孫盛曰く：昔、伯夷叔斉は周に屈せず、魯仲連は秦民と為らなかつた。① いったい、匹夫の志でもなお義として辱しめられないものなのに、列国の君で天下を三分し、しかもその節操を一定せずに、或いは臣となつたり或いは拒否したりすべきであろうか。私が吳・蜀を觀るに、いずれも漢を奉ずると称しながら、漢が代るに至つて固く臣節を秉ることができなかつた。君子は、このことによつて、子孫を隆盛にすることができずに結局は大国に併吞されてしまふことがわかるのである。もしも孫権が羣臣の議論に従つて生涯漢の將を称したならば、どうしてその義が天下を悲しませその仁が百世を感じさせないことがあるうか。（昔伯夷・叔斉不屈有周、魯仲連不為秦民。② 夫以匹夫之志、猶義不辱、況列国之君三分天下、而可二三其節、或臣或否乎。余觀吳・蜀、咸稱奉漢、至於漢代、莫能固秉臣節、君子是以知其不能克昌厥後、卒見吞於大国也。向使權從羣臣之議、終身稱漢將、豈不義悲六合、仁感百世哉。）

① 魯仲連は戦国・斉の人。史記八三。

裴注はまた《江表伝》を引き「昔、沛公もまた項羽によって漢王とされた。これは蓋し時宜である」という権の意見を載せるが、これが当事者の計術であろう。これに対して盛論は、仁義の観点から古例を引いて説をなし、とくに「君子是以知……」は《左伝》の君子評をそのまま継承しており、形式・思想ともに《左伝》に即そうとしたものであることがわかる。

6 婦人の政治参与を禁じたこと

魏志三文帝紀：黄初三年三三九月甲午言詔していった、「いったい婦人が政に与るのは、乱の本である。今から以後、羣臣は事を太后に奏してはならない。后族の家は輔政の任に当たってはならず、みだりに茅土の爵（即ち封建）を受けてはならない。この詔を後世に伝え、もし背違するものがあれば、天下共にこれを誅せよ。」（夫婦人与政、乱之本也。自今以後、羣臣不得奏事太后、后族之家不得当輔政之任、又不得横受茅土之爵。以此詔伝後世、若有背違、天下共誅之。）

孫盛曰く：いったい国を経め政治を営むのは必ず俊喆の輔に憑るのであり、賢者や立派な徳ある者が必ず為政の任に居るのである。故に、周朝が盛んであった時でも婦人が参与していたのである。とすれば、坤としての婦人の道は天としての天子を承けて南面に二あることなく、三従の礼は至順と謂うのであり、号令は天子から出るとして、<sup>①</sup>（天子だけが）事を奏じさせ行を専らにするのは古義ではない。昔、申氏・呂氏はまことに周をたすけたのである。<sup>②</sup> 苟も天下を心とし、徳にこそよっていれば、<sup>③</sup> 親疏それぞれに職責を授ける場合も至公なること一である。

どうして后族だからといって必ず斥け遠ざけることがあるか。前漢・後漢の末期には、王道は陵遲し、そのため外戚が寵に憑つてもつぱら秩序を乱したのである。ここに自ずから時世は昏く道はうしなわれ、運祚がまさに移らんとしたのであり、たとえ王莽・呂后の難がなくても、どうして斉の田氏や秦の趙高の禍に乏しいことがあるか。後世からこのようなことを觀れば、深く酖毒の戒を懐くのである。魏文に至つて遂に一概の詔を發したのは、有識者の爽言と謂うべきであつて、帝者の宏議ではないのである。(夫経国營治、必憑俊詰之輔、賢達令徳、必居参乱之任、故雖周室之盛、有婦人與焉。然則坤道承天、南面罔二、三從之礼、謂之至順、至於号令自天子出、奏事專行、非古義也。昔在申・呂、実匡有周。苟以天下為心、惟徳是杖、則親疏之授、至公一也。何至后族而必斥遠之哉。二漢之季世、王道陵遲、故令外戚憑寵、職為乱階。(於)此自時昏道喪、運祚將移、縱無王・呂之難、豈之田・趙之禍乎。而後世觀其若此、深懷酖毒之戒也。至於魏文、遂発一概之詔、可謂有識之爽言、非帝者之宏議。)

① 論語・季氏一六。

② 《詩》大雅・崇高、「崧高維嶽、駿極于天。維嶽降神、生甫及申。維申及甫、維周之翰。四國于蕃、四方于宣。」箋：申、申伯也。甫、甫侯也。皆以賢知入為周之楨幹之臣。

甫侯は即ち呂侯のことである。甫・申は姜姓であり、代々周と婚姻を結んだ。姜は大嶽の子孫である〔右詩の伝、左伝・莊公二二年〕。

③ 《左伝》僖公五年、「(宮之奇)対曰、『臣聞之。鬼神非人実親、惟徳是依……』

とあり、之奇が引用する逸周書にも似た表現が多い。

これについて周寿昌(三國志注証遺「孫盛論失」)は、魏の文帝は漢の失政に鑒みたのであって、帝者の宏議でないとはいえない、と反論としている。盛論は、魏文の方針が古義でないことと、徳にこそ依るべきである点を論拠とするが、申氏・呂氏の話は具体性に乏しく、惟徳主義も観念的であり、歴史の議論としては寿昌の反論の方が常識的であろう。ここでは、盛の古義尊重と徳論をみれば十分であろう。

#### 7 魏の諸后はみな幽賤出自であること

魏志五明悼毛皇后伝：明帝が王であったとき、河内の虞氏を妃としたが、帝位についたときは虞氏は皇后になれなかった。……虞氏は、「曹氏は自ら好んで賤を立て、未だ義を以て挙げた者はいない。……殆ど必ずこのことよって国を亡ぼし祀をうしなうであろう」といい、遂に細けられて鄴宮に遷された。

孫盛曰く：古の王者は必ず令淑を求めて至徳(てんし)に対揚し、王化を関雎にひろめ、淳風を麟趾(しんし)に致したのである。<sup>①</sup>夏殷周の末期になって、いずれもこの伝統を乱し、義は情によって溺(しず)み、位は寵によって昏(くら)まされ、貴賤は章らかでなく、下は陵(しよ)ぎ上は替り、興隆衰廢するのも、みなこれ(これ)によることなのである。魏は武帝より明帝に至るまで、三皇后は幽賤より起こり、もともと既に卑しいのであるから、どうして(魏の)世を長ずることがあろうか。《詩》に、「絺(ち)や綌(けい)や、淒(せい)として風(ふう)ふく」とあるのは、このことを謂うのであろう。(古之王者、必求令淑以対揚至徳、依王化於関雎、致淳風于麟趾。<sup>①</sup>及臻三季、並乱兹緒、義以情溺、位由寵昏、貴賤無章、下陵上替、興衰隆廢、皆是物也。魏自武王、暨于烈祖、三后之升、起自幽賤、本既卑矣、何以長世。《詩》云、「絺兮綌兮、淒其以風。」其此之謂乎。)

- ① 詩・周南・閔睢、同・麟之趾。家庭がよく治まつて公族が盛んなること。  
 ② 詩・邶風・綠衣。ここでは、妻妾貴賤に次序がないこと。

この項も盛論の形式をよく表わしている。《詩》によつて纏めることも、《左伝》の論評形式を踏まえたのである。魏后の出自と、孫盛の論評は、六朝貴族制の形成以前と、ほぼ固定化しかけた時代意識を反映していると思われる。

8 魏の諸王は匹夫に同じであること

魏志一九陳思王植伝：植は前過によつて事あるごとに（食邑などを）半減され、一年中に三度都を徙され、常に汲々として歎なく、遂に疾を發して（太和六年三三三二月）薨じた。時に四一歳であつた。

孫盛曰く：異なるかな、魏氏の封建は。先王の典に度はからず、藩屏の術を思わず、敦睦の風たかに背かいた。漢初の封建は、或ものは権は人主に倅つしく、不度といえるけれども、時勢がそうさせたのである。魏氏の諸侯は、陋なること匹夫と同じであり、呉楚七国の乱に懲りたといつても、枉を矯めて度が過ぎてゐる。且つ、魏が漢に代つたのは、徳を積んだことに由るのではなく、風沢は微かかであるうえ、天下もまた統一されてゐない。而も枝幹も切りとつて権力を他姓に委ね、勢いは病氣の木と同じ、危ういことは幕に巢作りした燕と同じであり、たちまち亡びたのは天が喪ぼしたわけではない。五等の制は万世不易の典である。六代の興亡は曹冏が詳論してゐる。<sup>④</sup>（異哉、魏氏之封建也。不度先王之典、不思藩屏之術、違敦睦之風、背維城之義。<sup>①</sup>漢初之封、或權倅人主、雖云不度、時勢然也。魏氏諸侯、陋同匹夫、雖懲七國、矯枉過也。且魏之代漢、非積徳之由、風沢既微、六合未一、而彫翦枝幹、委權異族、勢同癩木、危若巢幕、不嗣忽諸、非天喪也。五等之制、万世不易之典。六代興亡、

曹閔論之詳矣。<sup>④</sup>

① 《詩》大雅・板、「懷德維寧、宗子維城。無俾城壞、無斷斯畏。」また《左伝》僖公五年や昭公六年にもこの詩が引かれており、盛論としてはむしろそれを意識したものであろう。

② 《左伝》襄公二九年、「夫子之在此也、猶燕之巢于幕上。」注：言至危也。

③ 《左伝》文公五年、「臯陶庭堅、不祀、忽諸。德之不建、民之無援、哀哉。」不祀忽諸は急にほろび尽きるさまであり、諸は助辞。不嗣、忽諸も同じであらう。

④ 曹閔の論は、魏志三〇武文世王公伝の評に付された注に引く《魏氏春秋》に載録されている。

これまた、先王の典を根拠とし、《左伝》に由来する表現が多い。本節2の貴賤等差と同様に、五等の制を不易の典とするが、これらは無論儒家の常識であろう。魏が漢の弊を改めたことを認めつつも、皇室における天子専権に反対したのは、晋朝貴族制にたつものとも考えられる。しかし西晋朝の衰亡の主因となった八王の乱は意識されていないようである。また、権を異族に委ねたことも批判の視野に入っているのであるから、盛論は厳密な意味での天子専権そのものに反対しているのではない。このことは、盛の君臣関係説を考えるうえで注意しておくべきであらう。

### 9 陳羣が宮室の管治を諫めたこと

魏志三三陳羣伝：青龍中三三三、宮室を管治したので百姓は農時を失った。羣は上疏していった、「……吳蜀未だ滅びず、社稷は安らかであります。二国が動き出さないうちに、武を講じ農を勧めて応待すべきです。今、この急をすてて宮室を先にすれば、臣は、百姓が困苦して敵に応じようがなくなることを懼れるものであります。……」と。帝

は答えていった、「王者の宮室は並立すべきである。賊を滅した後はただ罷守すべきで、どうして役を興せようか。これもとより君(羣)の職務で、蕭何の大略である」と。羣はまたいった、「昔、漢祖はただ項羽とだけ天下を争い、羽が已に滅亡し、宮室が焼失していたので、蕭何が武庫と太倉を建てましたが、いずれも要急のものであり、それでもなおその壮麗さがそしられました。今、呉蜀はまだ滅びず、古と同じにするわけにはいきません。……」

孫盛曰く：周の礼では天子の宮には斷礪タクロウの制があつた。<sup>②</sup>だが質文の飾りは時代によつて推移したのである。漢は周秦の弊を承けたので、宜しく簡約の政治を教くすべきであるのに、蕭何は宮室を飾りたて、後嗣に奢侈を示した。

これがつまり武帝の千門万户の大いに興つた所以であつて、<sup>③</sup>どうして「復た増す所がない」といえようか。<sup>④</sup> 況や魏氏はまさに呉蜀の難があり、四海は塗炭の艱くまみに罹っているのに、蕭何の過議をのべて立派な先例としたのは、どうして大道に惑わず得失の弁に昧くなくことであろうか。何の方策こそ、百代の君主を奢侈儉約という点で眩ませてしまったのである。《詩》に、「この言葉の玷きずは為すべからず」というのは、このことであろう。(周礼、天子之宮、有斷礪之制。<sup>②</sup>然質文之飾、与时推移。漢承周・秦之弊、宜敦簡約之化、而何崇飾宮室、示修後嗣。此乃武帝千門万户所以大興。<sup>③</sup>豈無所復増之謂邪。<sup>④</sup>況乃魏氏方有呉・蜀之難、四海罹塗炭之艱、而述蕭何之過議、以爲令軌、豈不惑於大道而昧得失之弁哉。使百代之君、眩於奢侈之中、何之由矣。《詩》云、「斯言之玷、不可為也。」<sup>⑤</sup>其斯之謂乎。)

① 《漢書》高帝紀二下、「八年前一九九二月、至長安。蕭何治未央宮、……上見其壯麗、甚怒、……何曰、『天下方未定、故可因以就宮室。且夫天子以四海爲家、非令壯麗亡以重威、且亡令後世有以加也。』」

② 《國語》晉語八、「天子之室、斷其椽而擊之、<sup>きりて</sup>加密石焉。」注：密、細密文理。石、謂砥也。先粗擊之、加以密砥。



③ 《史記》孝武本紀二、「於是作建章宮、度為千門万户。」

④ 注①参照。

⑤ 詩・大雅・抑。箋：人君政教一失、誰能反覆之。

陳羣の上疏によつて、明帝は「減省する所有」だったので、事柄に関しては盛論は贅言である。先王の典に係づけられ、《詩》によつて纏め得るのでこの論を為したとしか考えられない。本節2および8にみたごとく、盛論では万世不易の礼や制度に重点があると思われるが、ここで質文の飾が時と推移するといったのは、これが封建秩序を支える精神に関するものというより、単に表面的な物と見たからであろう。また、蕭何も陳羣も、それぞれその時の情況を踏まえて発言しているが、盛論ではその情況性にはあまり注意が払われず、蕭何の議論を一概に過議としている単調さは、他の項と同じである。

#### 10 孫皓を帰命侯に封じたこと

吳志<sub>三</sub>孫皓伝：評して曰く、……皓は淫刑をほしいままにしたので、隕斃<sub>三</sub>流黜されたものは蓋し数えきれない。……淫を窮め修を極めたので、宜しく腰首分離して百姓に謝すべきである。不死の詔を蒙ったうえに、さらに帰命侯として寵を加えられ、どうして曠蕩の恩、過厚の沢でないことがあろうか。

孫盛曰く：いったい、古は、君をたてたのは羣黎<sub>もろびと</sub>を司牧<sub>おさ</sub>めるためであるから、必ず天地を仰協<sub>ひとびと</sub>して万物を覆<sub>そで</sub>たのである。そこでもし淫虐を縦にし、羣生を酷被すれば、天はその君を殛してその祚を剋絶し、南面の尊を奪つて独夫として戮を加えたのである。それゆえ、湯王・武王は鉞を抗げたけれども不順の譏りは犯さず、漢の高祖は劍

を奮ったけれども節を失したという議論はおこらないのである。どうしてか。誠に四海の酷讐であつて人も神も擯斥したからである。況や孫皓の罪は逋寇(天子のつとめをせず寇<sup>あだ</sup>することか)を為し、虐なること桀紂以上であるから、首を素旗に梟してもなお冤魂に謝るには不足であり、室を汚し社に荐<sup>すす</sup>めてもまだ暴迹を<sup>②</sup>するに不足であるのに、顛命を以て優遇し、寵錫を加えたのは、どうして<sup>③</sup>僭<sup>つし</sup>んで天罰を行ない、罪を伐ち民を弔うの義であるか。こういうわけで、僭逆が懲らされず、凶酷が戒められないことがわかるのである。《詩》に「彼の譖人を取りて豺虎に投界<sup>せ</sup>せん」<sup>④</sup>とあり、いささかの譖りでもなおこのようであるから、いわんや僭虐の場合はおさらである。そのうえ、神旗は電掃して兵は偽箱に臨み、理窮まり勢迫られて、その後<sup>⑤</sup>に命を請うたのであるから、不赦の罪は彰らかであるし、また三駟の義も塞がり、権道の極みだとしてもやはり取るところはないのである。(夫古之立君、所以司牧羣黎、故必仰協乾坤、覆燾万物。若乃淫虐是縱、酷被羣生、則天殛之、剗絶其祚、奪其南面之尊、加其独夫之戮。是故、湯・武抗鉞、不犯不順之譏。漢高奮劍、而無失節之議。何者。誠四海之酷讐、而人神之所擯故也。沉皓罪為逋寇、虐過辛・癸、梟首素旗<sup>⑥</sup>、猶不足以謝冤魂、滂室荐社<sup>⑦</sup>、未足以紀暴迹、而乃優以顛命、寵錫仍加、豈翼行天罰、伐罪弔民之義乎。是以知僭逆之不懲、而凶酷之莫戒。《詩》云、「取彼譖人、投界豺虎」<sup>⑧</sup>。聊諧猶然、矧僭虐乎。且神旗電掃、兵臨偽箱、理窮勢迫、然後請命、不赦之罪既彰、三駟之義又塞、極之權道、亦無取焉。)

① 《史記》殷本紀：周武王斬紂頭、懸之白旗。

② 《礼記》檀弓下、「臣弑君、凡在官者、殺無赦。子弑父、凡在官者、殺無赦。殺其人、壞其室、滂其宮、而<sup>みずたまり</sup>猪焉。」

《尚書》甘誓、「用命、賞于祖。弗用命、戮于社。」社に存めるとは戮して薦めることをいうか。

③ 詩・小雅・巷伯。

④ 《易》比・九五、「顯比。王用三驅，失前禽。邑人不誠，吉。」注：夫三驅之礼、禽逆來趣己、則舍之、背己而走、則射之。愛於來、而惡於去也。……

ここもまず古の規定を出し、若干例をあげ、当面の問題を批判し、《詩》を援用し、それとの対比で当面の問題を再論して断案を下すという形式である。やはり全体が左伝的世界を彷彿させ、「是以知……」もその君子評の形式を踏襲したものであろう。

以上が、かりに制度政策論として纏めうる議論である。どれも同じような形式と内容であり、現実の複雑さを先王の典に根拠して割り切ったがゆえに、長文の割には内容の乏しいものが多い。そこで特徴としては、やはり、古制・古義を尊重し、全体が《左伝》の議論部分や君子評を思わせる論調となっていることであろう。したがって、場合によっては議論のための議論となつて、歴史事実ははなはだ軽視され、古制を強調するあまり論理展開の強引な論法となる。換言すれば、これは歴史論評というより、儒家の徳論そのものであり、貴賤の等差という類いの封建秩序の維持こそが主題となる議論であつたといえよう。なお、一部に六朝貴族制を反映した論調のあつたことも記憶されてよい。

### (三) 符瑞怪異のこと

《左伝》中に符瑞や怪異の事例は多いが、《魏氏春秋》等の記事、および盛論にも散見する。これも左伝的世界の投影

であり、さらにまた、前漢末以来の讖緯思想を継承するものでもあった。要約すれば、孫盛はかかる事柄を現実のこととして信じていた、ということにすぎないが、しかしこの迷信的思想が仏教の更生説とは一線を画すことは、『更生論』の検討に先だって注意しておくべきであろう。いまは、佚文中からかかる性質のものを拾集するにとどめておく。

1

魏志<sup>二</sup>杜畿伝。文帝の時代、杜畿が御楼船を作つて陶河で試航中、風にふかれて沈没し、水死したこと。

魏氏春秋に曰く：以前、あるとき畿のところに童子がやってきて、「司命さまが貴方を召すようにと私をつかわされました」といった。畿ががんばつて助命を願つたところ、童子は「では貴方のために代りの者を見つけましょう。絶対に他言は無用です」といって、たちまち見えなくなつてしまつた。それから二〇年たち、そのことを人に話してしまつたところ、その日のうちに亡くなつたのである。時に六二歳であつた。（初、畿嘗見童子、謂之曰、「司命使我召子。」畿固請之、童子曰、「今将為君求相代者。君其慎勿言。」言卒、勿然不見。而此二十年矣、畿乃言之。其日而卒、時年六十二。）

2

魏志<sup>三</sup>華歆伝。明帝の時代、歆が太尉となつたこと。

列異伝に曰く：歆は、諸生時代に人の家の門外で夜を明かしたことがあつた。その婦人が夜お産をしたが、しばらく

くして二人の役人が門にやって来て、歌をみて驚いてしりぞき、顔を見合わせて、「公がこんな所におられる」といいあった。しばらくためらっていたが、一人が、「籍をきめなければいかん、ぐずぐずしていられようか」といって、すすみ出て歌にむかって拝し、二人して入っていった。出てきて並んで歩きながら、「何歳にするか」と相談し、一人が、「三歳だな」といった。夜が明けて、歌は去った。後で、このことを確かめたく思い、三年たつていつてみたところ、果たして子供はすでに死んでいた。そこで歌は自分が公になることを知ったのである。（歌為諸生時、嘗宿人門外。主人婦夜産。有頃、兩吏詣門、便辟易卻、相謂曰、「公在此。」躊躇良久、一吏曰、「籍当定、奈何得住。」乃前向歌拜、相将入。出並行、共語曰、「当与幾歳。」一人曰、「当三歳。」天明、歌去。後欲驗其事、至三歳、故往問兒消息、果已死。歌乃自知当為公。）

臣松之按ずるに、《晋陽秋》に説く魏舒の少時宿を寄すること、またこのようである。考えるに、理屈上二人ともにこのことがあるはずがない。伝者が違うことによるのであろう。今はむしろ《列異》を信ずる。

《晋書》魏舒伝二には、

舒嘗詣野王、主人妻夜産、俄而聞車馬之声、相問曰、「男也、女也。」曰、「男、書之、十五以兵死。」復問、「寝者為誰。」曰、「魏公舒。」後十五載、詣主人、問所生兒何在、曰、「因条桑為斧傷而死。」舒自知当為公矣。

とあり、これが《晋陽秋》を典故としたことがわかる。情況の細部は《列異伝》と異なるので、一話に限定する松之の論断が必ずしも正しいわけではないが、《世説》などの異聞の収録情況を考えれば、松之の判断はまず常識的といつてよからう。ただし、信憑性という点では両話とも似たようなものである。

3

魏志三明帝紀。青龍三年三五珍石が出現したこと。

魏氏春秋に曰く：この年、張掖郡刪丹県金山の玄川が溢れ、凶のある石を涌出した。そのありさまは靈龜のようで、

……川の西に立っていた。……玉匣があり、……「述大金、大討曹、金但取之、金立中、大金馬一匹在中、大告、  
（当作吉）開寿、此馬甲寅述水」と書いてあった。……（是歳張掖郡刪丹県金山玄川溢、涌寶石負凶、状象靈龜、  
……立于川西。……有玉匣……曰、「述大金、大討曹、金但取之、金立中、大金馬一匹在中、大告開寿、此馬甲寅  
述水」。……）」

これはまた《宋書》符瑞志上、《芸文類聚》一〇符命部・符命などにも載録されている。

4

宋書・五行志一。晋の武帝の咸寧元年二七五八月丁酉二三日、大風が太社の樹を折り、青氣が出た。これは青祥である。

……明年、元帝が生まれた。

孫盛以為らく：中興の表である。晋室の乱に武帝の子孫は残ったものがなかったが、社樹が折れたのはその応であり、

また恒風の罰である。（孫盛以為中興之表。晋室之乱、武帝子孫無子遺、社樹折之応、又恒風之罰也。）

《宋書》五行志には、明らかに盛の文章をそのまま引用した孫盛曰……の形式もあるので、この以為が盛論の直接の引用であるかどうかには疑問がある。また、引用は、おそらく「中興之表」までであろう。これはまた《晋書》五行志上にも記載され、文字に若干の違いがある。以下の数項についても同様である。

宋書・五行志一。晋の武帝の太康五年二八四五月、宣帝廟の地が陥没し、梁が折れた。八年二八七正月、太廟殿がまた陥没し、改めて廟を作り、基と泉とを築いた。その年の九月、そのまま更に新廟を営み、遠くから名材をはこび、銅柱を雜まじえた。陳繆を匠とし、六万人を動員した。一〇年二八九四月に完成した。十一月に梁がまた折れた。

孫盛曰く：この時、後宮殿にも孽火があり、また廟の梁が原因なく自然に折れた。これより前、帝は健康がすぐれず、ますます悪くなった。明年、帝が崩じ、王室は頻りに乱れ、そのまま天下を亡った。(于時、後宮殿有孽火、又廟梁無故自折。先是、帝多不予、益惡之。明年、帝崩、而王室頻乱、遂亡天下。)

《晋書》五行志上には盛論の引用はなく、「明年帝崩、而王室遂乱」は地の文である。盛論はおそらく自折までであるう。

太平御覽九八皇王部三東晋元皇帝。元帝紀の総評。

晋陽秋に曰く：昔、秦の始皇帝が東遊したとき、氣を望見する者が云った、「五百年の後、東南の金陵の地に天子の氣があります」と。……盛衰するに、……晋は金行であり、四海に奄君しており、金陵の祥はここにこそあったのだ。……所謂、五百年の後、まさに王者あるべしである。また、孫皓が亡びんとしたとき、吳郡の臨平湖では一夜にして草木が自然になくなり、湖辺に石函が見つかり、中に青白い小石があつて……上に白帝という字があつた。……これは中宗が五湖に興る徴であつたろう。太康三年二八三、建業に寇があり、余姚の人任振が《周易》によ

つて占い、「寇がすでに滅んでのち、三八年して揚州に天子があらわれるであろう」といった。また太安中三〇二丁に、「五馬が江をおよぎ渡り、一馬が化して龍となる」という童謡があったが、永嘉の大乱に王室は淪覆し、ただ琅邪・西陽・汝南・南頓・彭城の五王だけが生きのび、中宗が祚に登るに至った。これより先、歳星は辰に鎮し、太白四星は斗牛の間に聚まり、五鐔がまた晋陵にあらわれ、冥数の玄感すること符契を合するが、若きである。また、はじめ、玄石の凶に牛が馬を継ぐものがあつた。そこで宣帝は深く牛氏を忌<sup>きら</sup>つて、遂に二つの櫛<sup>まがだる</sup>をつくり、その一つに酒を貯えておいて帝が先にのみ、立派な方には毒をいれて部将の牛金を酖殺した。ところが、恭王(元帝の父)の妃夏侯氏は、小役人の牛欽と通じて元帝を生んだのであり、やはり符があつたわけである云々。(昔秦始皇東遊、望氣者云、五百年後、東南金陵之地、有天子氣。……盛案……有晋金行、奄君四海、金陵之祥、其在斯乎。……所謂五百年之後、当有王者也。又孫皓將亡、吳郡臨平湖、一夜草木自除、于湖辺得石函、中有小石青白色……上有白帝字。……豈中宗興五湖之徵歟。太康三年、建業有寇。余姚人任振、以《周易》筮之曰、「寇已滅矣後、三十八年、揚州当有天子。」又太安中、童謡曰、「五馬浮渡江、一馬化為龍。」永嘉大乱、王室淪覆、唯琅邪・西陽・汝南・南頓・彭城五王獲濟、至是中宗登祚。先是、歳星鎮辰、太白四星、聚于斗牛之間、五鐔又見于晋陵。冥数玄感、若合符契焉。又初玄石凶、有牛繼馬後、故宣帝深忌牛氏、遂為二櫛、其一口以貯酒、帝先飲。佳者、以毒者、酖其将牛金。而恭王妃夏侯氏、通小吏牛欽、而生元帝、亦有符云。)



たので獲えた。

孫盛曰く：「いったい秀孝とは天下の彦士であり、樂賢堂は賢を養うを樂しむ所である。晋は喪乱以後、風教凌夷し、秀に策試の才なく、孝に四行之実(孝弟忠順——礼記・冠義)が乏しい。麿が前に出てきたのは、あるいはこのためであるうか。(夫秀孝、天下之彦士、樂賢堂、所以樂養賢也。晋自喪乱以後、風教凌夷、秀無策試之才、孝乏四行之実。麿興於前、或斯故乎。)

《晋書》五行志中では、「孫盛以為為吉祥。夫秀孝……」に作るが、傍点四字は李慈銘の《晋書札記》にいうごとく、「孫盛」上にあつたと考へるべきであらう。

8

宋書・五行志三。晋の成帝の咸康三三五四二のはじめ、地に毛が生え、白管白管に近い。

孫盛以為為らく：民勞の異であらう。この後、胡は滅し(石虎、永和五年三三九卒)、中原は化へいに向かい、将相はみな思ひの儘にした。そこで、方鎮はしばしば革まり、辺境のまもりも遷つたが、みな部曲を擁帶し、ややもすれば万数もあつた。その間、征伐徵賦があり、役に寧歳なく、天下は擾乱して民は疲れて怨んだ。(孫盛以為為民勞之異。是後、胡滅而中原向化、将相皆甘心焉。於是、方鎮屢革、辺戌仍遷、皆擁帶部曲、動有万数、其間征伐徵賦、役無寧歳、天下擾動、民以疲怨。)

《晋書》五行志中では、胡滅は石季龍滅に作る。また、盛論の引用は、おそらくは「民勞之異」だけであらう(晋書作人勞之異也)。

右において、1は孫盛が死をどう考えていたかを示す一資料である。盛は、このことを實際の話と信じていたらしい。2の、盛書では魏舒におこつたとされる話も同様である。これらは、定命論と怪異性によつて、典型的な六朝の話となっている。4578は符瑞の解釈であり、5のほかはいずれも災異の祥とされていることが注意される。とくに7は、儒家孫盛にとつて批判の多かつた事柄であろう。356は晋受命と元帝中興の符瑞をいつたものであり、とくに6につき、盛自身の考えとしても全面的に支持していることが注目される。牛欽の話は、後に劉知幾《史通》採撰一五に、

沈氏著書、好誣先代。於晋則造奇說、在宋則多出謗言。前史所載、已譏其謬矣。而魏收党附北朝、尤苦南国、承其詭妄、重以加諸、遂云、馬、穀、出於牛、金、……

として批判されたものであるが、沈約の奇説は実は孫盛に拠つたのであることがわかる。盛が、現王朝の中興者に対して出自の奇説を憚らず述べたのは、歴史の事実を追求する態度からというよりも、符瑞を盲信する態度の方が圧倒的に強かつたからである。この奇怪事の真相はどうでもよいが、歴史の叙述としては、《史通》に散見する孫盛批判にあるとおり(後述——七節末附論)、盛論は事の輕重のバランスを失つていといわざるを得ないであろう。

#### (四) 人物評価

盛論の論調は、おおむねは魏晋の失政あるいは悖行と見做すものを、先王の典にもとづいて批判したものであるが、少数の人物評価も残されている。本節はそれらを概観し、その内容を簡単に分析してみよう。

## 1 孫策

呉志二孫策伝。陳寿の評に、策は英傑の士であるが輕佻な性質ゆえに身を損なつたこと、江東に割拠したのは策がはじめたこと、をいう。

孫盛曰く：孫氏の兄弟はいずれも明略は羣を絶しており、もとい基事を創立したのは孫策の方策によつたのである。自ら臨終の日に顧命して孫権に委ねた。……本を正し名を定めることは国の大防であり、疑式を杜絶するのは釁を消す良謨である。それゆえ、魯の隱公は義に矜つたばかりに羽父の禍をまねき、宋の宣公は仁を懷いたために殤公の哀しきをもたらしした。いづれも小善を思い目先の名譽を求めたのであり、経綸の凶りごとに達せず、子孫に残す謀を考えなかつたのである。……孫策は開国の主となつたが、……嗣子は幼少であり、薪を析つても荷うことができず、これを奉ずれば魯の桓公・斉の田市の難がおこるし、これを崇めれば与夷と子馮の禍がおこるのである。① こういうわけで、名を正し本を定め、貴賤の区別をはつきりさせたのである。……情にたがい事としてむずかしいが、遠図をいだいて永く維城を保とうとしたことにおいては、乱の萌しもないうちに治めたというべきである。陳氏の評は、いまだ達論ではない。(孫氏兄弟皆明略絶羣。創基立事、策之由也、自臨終之日、顧命委權。……夫正本定名、為国之大防、杜絶疑式、消釁之良謨。是故、魯隱矜義、終致羽父之禍、宋宣懷仁、卒有殤公之哀。② 皆心存小善、而不達経綸之凶、求譽当年、而不思貽厥之謀。……策為首事之君、有呉開国之主、……而嗣子弱劣、析薪弗荷、奉之則魯桓・田市の難作、崇之則与夷・子馮之禍興。③ 是以正名定本、使貴賤殊邈、……於情雖違、於事雖儉、至於括囊遠凶、永保維城、可謂為之于其未有、治之于其未乱者也。陳氏の評、其未達乎。)

① 《左伝》隱公一一年、「羽公請殺桓公、將以求大幸。公曰、『為其少故也。吾將授之矣。使宮菟裘、吾將老焉。』羽

父懼、反譖公子桓公、而請弑之。……十一月……壬辰、羽父使賊弑公子爲氏。」菟裘は魯の邑。隱公はそこに隠居しようとしたのである。爲氏は魯の大夫。「杜注」

② 《左伝》隱公三年、「宋穆公疾。召大司馬孔父、而屬殤公。……対曰、『羣臣願奉馮。』公曰、『不可。先君(宣公)以寡人為賢、使主社稷。若棄德不讓、是廢先君之舉也。豈曰能賢。……」

《左伝》桓公二年、「宋督攻孔氏、殺孔父而取其妻。公怒。督懼遂弑殤公。……召莊公于鄭、而立之、以親鄭。」宣公と穆公は兄弟、宣公の子は殤公(与夷)、穆公の子は莊公(馮)である。

③ 《左伝》昭公七年、「古人有言曰、『其父析薪、其子弗克負荷。』」父が薪を割って子が負うとは、子孫がよく父祖の業を継ぐことである。

④ 史記・田儋伝三四。田儋の子市は田榮によって斉主に立てられたが、王たるの実力なく、後に榮によって殺された。魯桓については注①参照。

⑤ 注②参照。

⑥ 本章二節8注①参照。

## 2 田豊

魏志六袁紹伝。袁紹は豊の作戦に従わなかったので敗れ、豊に嘲笑されると考えて殺したこと。

孫盛曰く：君は才を審かにすることを貴び、臣は主を量ることを尚ぶ。君が忠良を用いれば伯王の業が隆盛になるし、臣が闇后を奉ずれば覆亡の禍が至る。……烈士が君に事える場合、己を存しようと思うことはない。諸侯の臣に

- は義として去就があるが、まして田豊は袁紹の純臣ではないのである。<sup>①</sup>《詩》に「逝きて將に汝を去り、彼の樂土に適かん<sup>②</sup>」とあるように、乱邦を去つて有道の君についてもよかつたのである。(……故君貴審才、臣尚量主。君用忠良、則伯王之業隆、臣奉闇后、則覆亡之禍至。……烈士之於所事、慮不存己。夫諸侯之臣、義有去就、況豊与紹非純臣乎。<sup>①</sup>《詩》云、「逝將去汝、適彼樂土」、言去乱邦、就有道可也。)
- ① 田豊はもと冀州の牧韓馥の部下である。後漢書・袁紹伝六四上参照。
- ② 詩・魏風・碩鼠。

### 3 文聘

魏志一八文聘伝。文聘は劉表の忠臣であり、荊州が曹操の支配下に入っても、操にすぐには伺候しなかつたこと。

孫盛曰く：父に資りて君に事え、忠孝の道は一つである。<sup>①</sup>臧覇は少くして孝烈の称があり、文聘は垂泣の誠を著わした。<sup>③</sup>そこで魏武は初対面で二方の任を委ねたのであり、どうしてただ壯武であるだけで倉卒の間に知られようか。(資父事君、忠孝道一。<sup>①</sup>臧覇少有孝烈之称、文聘著垂泣之誠。<sup>③</sup>是以魏武一面、委之以二方之任。<sup>④</sup>豈直壯武見知於倉卒之間哉。)

- ① 礼記・喪服四制四九、孝經・士人章五。
- ② 魏志一八臧覇伝。覇は一八歳のとき、獄に送られる父を山中で奪還した。
- ③ 劉表に対する忠誠の表明である。文聘伝。
- ④ 聘は江夏太守(聘伝)、覇は琅邪相(覇伝)とされた。聘は呉に対する前線である荊州を、霜は青・徐の二州を委

ねられたのである。

#### 4 張遼

魏志二七張遼伝。建安二〇年二五、張遼が呉の攻撃から合肥を守ったこと。

孫盛曰く：兵は詭道であり、正攻法と奇策とを相資とるものである。……羣帥が協力しなければ師を棄てることとなる。合肥の守りに関しては、……呉軍は衆く魏軍は寡いので、呉軍は必ず食糧の氣持になるであらう。決死の兵によつて食糧の卒を撃てば、その勢いは必勝であり、勝つてから守れば、守備は必ず堅固である。そこで魏武は適材を選び、分担をきめ、愈々のときの秘策を授け、固守と出戦をうまくみあわせたのである。事実その通りになつたこと符契を合わせるごとくであり、絶妙なことである。(夫兵固詭道、奇正相資、……羣帥不和、則棄師之道也。至於合肥之守、……且彼衆我寡、必懷食糧。以致命之兵、擊食糧之卒、其勢必勝。勝而後守、守則必固。是以魏武推選方員、參以同異、為之密教、節宣其用。事至而応、若合符契、妙矣夫。)

#### 5 蔣濟

魏志二四蔣濟伝。司馬宣王が曹爽らを誅したとき、濟は都郷侯に封じられたが、固辞したこと。

孫盛曰く：蔣濟が邑を辞退したのは、心に負かないと謂うべきである。語に、「利の為に回よこしまならず、義のために疚いじしからず」<sup>①</sup>とあるが、蔣濟これあるかな。(蔣濟之辞邑、可謂不負心矣。語曰、「不為利回、不為義疚」、蔣濟其有焉。)

① 左伝・昭公三年。

右の五項において、4を除いていずれも《左伝》や《詩》などによって議論している。実は4もまた、本稿では省略したが、議兵に関して「犄角之勢」（左伝・襄公一四年）など《左伝》の表現によっている。

事実の問題としては、文聘は結局劉表の勢力を守れず曹操に降つたのであるし、蔣済は曹爽の「禍心」に対して何もできず、封邑の辞退も許されなかつたのであり、盛論の様に両者を評価することは当時の見方に立つたとしても過称であろう。1は陳寿の、「輕佻果躁にして身を隕せまい敗を致す」という評に対する反論をも意図しているが、孫策の落命のありさまを見れば、寿評は穩当なものであろう。2の議論は、袁紹が閹君であることを当然の前提としているが、たとえば姜維評や華歆評にみられるごとく〔次節3および七節12〕、孫盛はおおむねは主君を替えることはそれ自体として批判しているのであるから、ここは盛論の中では浮きあがっている。

右のように、人物評価の場合も、これまでの場合と同じように、行為や事柄の位置づけを客観的に追求するといふよりも、それらが自らの信奉する先王の典からみてどう判定しうるかの方に重点があるようである。端的にいえば、孫盛は左伝的世界にこれらの人物をとり込んだのである。このことは、次にみる人物の言動批評の場合もほぼ同じである。

(五) 人物批評

孫盛評なるものがどれほどあったものかは知る由もないが、佚文に関するかぎり人物の言動についての批評がもつ

とも多い。盛論については、すでに礼論をはじめとしてかなり詳細に検討してきたので、本節はごく簡単に検討しよう。また、孫盛の原文も省略する。項目の排列は、前節までと同様ほぼ年代順に並べたが、時期が限定できないものもあり、前後は必ずしも厳密ではない。

1

魏志「武帝紀」興平元年一九四、曹操は陶謙を征し、過るところ殘戮することが多かつたこと。

孫盛は「伐罪弔民」〔孟子・滕文公下などによる〕は古の令軌だから、謙を罪することで属部を殘戮したのは過であるとする。古の令軌から発想する点に特徴がある。

2

魏志「三何夔伝」建安二年一九七ころ、夔は曹操の掾属となつたが、操がよく掾属に杖を加えるので、毒薬を用意して死んでも辱しめられまいとしたこと。

盛論は、君が臣を使うのは礼に拠り、臣が君に事えるのは忠に拠る。公府の掾属は古の造士であり、つみとがあられば刑黜してもよいが、むちうちの罰を加えるのは、「之を導くに徳を以てし、之を斉えるに礼を以てす」〔論語・為政〕ということではない。しからば、士の出処は君の徳を度つて身を投じ、可否の節を行動に審かにしなければならぬ。故に高尚の徒は王侯に束縛されないが、その他のものは世塗に身を委ね時に従うのである。夔は時勢を知つて寵を受けたが、薬によつて君を強要したのは、《詩》の、「唯此の褊せまき心」〔魏風・葛屨〕ということ、放逐するのはよ



いが宥すのは非である、とする。

使臣・事君の一般論から先王の典を引き且つそれによつて終束させる点は、盛論の形式をよくあらわしている。「公府掾属、古之造士也」とする点や、君臣関係を上からの礼、下からの忠として、即ちいわば義による結合として捉えている点に、左伝的世界に依拠する盛論の特色が発揮されている。しかし、君の徳を度つて否なりとした場合は、「故、高尚之徒、抗心於青雲之表……」という表現からいえば、盛論では出処の処しか道はないようである。「自非此族、委身世塗……」の場合は、その君の命ずるまま、箕子や柳下惠・蕭何・周勃のように、恥辱があつても忍ばなければならぬのである。とすれば、君臣関係を義による結合として、一見、君の責任を追求することくでありながら、實際上は臣の行動は著しく制約されているといわざるを得ない。これは、前節2について考察したことと通ずる面がある。ただし、表現上の事柄にすぎなかつたにもせよ、王侯権力や爵号車服に束縛されない高尚の徒を高く評価していることは、おおむねは頑固な儒家といつてよい孫盛にとつても、晋代において隱逸者の価値がほとんど常識となつていたことを示していよう。

### 3

魏志二三華歆伝：孫策が江東の地を略し、歆は策がよく兵を用いることを知つて奉迎し、策も上賓の礼で待遇したこと。盛論：大雅は出処の分を定めるものだが、歆は処士の韜逸の風もなく、出土の躬を匪とするの操(易・蹇・六二)もなく、邪儒(虞翻のこと)の説にまよい、陵肆の徒と交わりを結んだ。昔、許・蔡の君は位を失つて諸侯に列せられず(左伝・成公二年)、州公は寔まことに来て魯人は賤恥としたが(左伝・桓公六年)、歆の咎はこれより大きい。

これは孫策を陵肆の徒とする前提から出た議論である。前節1の評価とは矛盾する。《左伝》における諸侯と、漢末の太守を同視するのは、公府の掾属を造士に置きかえる発想と同じである。ただし、これはまた、無論、孫盛に限られた発想ではない。《左伝》による挙例の内容自体は、策は上賓の礼を以て待遇し、歎は予章を逃げ出したわけではないのであるから、適当ではなからう。

## 4

魏志一武帝紀：建安九年二〇四、曹操は鄴を平定して袁紹の墓に祀り、紹の妻を慰勞した。

盛論は、先王の誅賞のありさまをのべ、それとの対比で紹を批判し、社に戮し宅を汚す（本章二節10②）のは古の制であるのに、操の行為は政を失ったものである。怨を匿して人に友となるのは前哲も恥じ（論語・公治長五）、旧館の人に与えるために驂を解きはなしたのは義として虚涕はしない（礼記・檀弓上）であって、紹の方で道に乖よき、好みが絶たれた以上、哭することはない。昔、漢の高祖は項羽の死に対して哀を發して政を失したが（史記・項羽本紀）、魏武も同じ謬を犯した、とする。

こども、先王の為政と典故によつて議論することに特徴がある。ただし、この盛論に対しては、趙一清（三國志注補）の、史には飾詞が多いので盛論も余計な論評だとする説、《集解》引の或説の、操の挙は弔伐ではないので宅を汚す必要などないとする反論、宋・唐庚（三國雜事）の、紹と操はかつて盟友であるから、公義を以て討つても私恩を以て哭したのは古の道であり、「孫氏の論はただに僻学というだけでなく、蓋し小人というべきである」という批判がある。論点は違ふが、いずれも盛論の批判である。盧弼は、《世説》惑溺篇の曹丕が袁熙の妻を獲たことを引いて、事実その

ものを偽とし、趙説と或説を是とする。唐庚の説は、他の場合も含めて盛論以上に道義的性格が強く、宋学的といえるが、<sup>(11)</sup>盛論自体がその次元でまともにかみ合う性格をもっていたことは注目されてよい。

なお、孫盛は曹操の行為を批判したが、後世は必ずしも操の行為を難するわけではない。《宋書》袁粲伝四九に、齊の永明元年四八三の詔を引き、

昔、魏矜袁紹、恩給丘墳、晋亮兩王、榮覃余裔。斯蓋懷旧流仁、原心興宥、二代弘義、前載美談。……とある。兩王は蜀・吳の王のことであろう。亮はたすける、覃は及ぶ、流はひろめること。

5

魏志三〇鄧哀王沖伝：建安一三年二〇八、曹沖が死んだ時、曹操が曹丕にむかって、「これは自分の不幸、お前たちの幸福だ」といったこと。

孫盛は、《春秋》の義では、嫡を立てるのは長を以てし賢を以てしない〔公羊伝・隱公元年〕のであるから、沖が存命しても立てるべきではないのに、死亡してからこの言を発するとは、《詩》に「言を易かろしるなかれ」〔大雅・抑〕とあるのに操はこれを易かろしじた、という。

沖は環夫人の子であり、卞皇后の子たる丕とは立場が違うので、結論としては盛論のとおりとなるが、論点は他項と同様《春秋》の義が漢魏の際にどの程度通用すべきものか、という点にある。

6

魏志三趙儼伝：儼が策略で関中から二万余人を東に徙したことを。

孫盛は、国をおさめるのは礼により、民は信がなければ立たない。周の成王は桐葉の言を棄てなかったし〔史記・晋世家〕、晋の文公は原を伐つ時の誓いにたがわなかった〔左伝・僖公二五年〕。儼の詐術は信義をうしなつたものである、とする。

ここのも、当時の状況を分析するというより先王の典によって一概に論断する点で、盛論の特色をよく示している。

7

蜀志七法正伝：正が蜀郡の太守となり、報復の暴政をとっているのに、諸葛亮が抑制しないこと。

孫盛は、威福が下にあるのは国を害することであるから、功臣でも勝手なことはできないはずだ。ゆえに、顔頡は嘗て忠勤したといつても命にさからつて刑せられ〔左伝・僖公二八年〕、楊干は親族であっても陣を乱したことで戮を加えられた〔左伝・襄公三年〕のであり、亮の言は政刑を失した、とする。

ここのは、威福は上より行なわるべしとする秩序観を基本とし、《左伝》に証をとつた議論である。

8

魏志二毛玠伝：玠が誣告され、その弁明をしたが曹操が免官したことを。

孫盛は操の失政とし、《易》の「明らかに庶獄を折す」〔豊・象伝〕、伝の「直を挙げて枉に措く」〔論語・為政三〕およ

び顔淵二三をあげ、誣告の信ずべからざるをいい、さらに漢の高祖が蕭何を出獄させて宰相としたことと比較して操の度量を難する。

毛玠が人事のむずかしさを述べて自己弁護したことには説得力があるが、それに関わることなく、先王の典によって失政を批判する点に、やはり盛論の特色がある。なぜなら、もし盛論の通りであるとすれば、直である毛玠が上にいれば、「民は服さないものはない」はずであるから。孫盛の形式論には、その議論自体に矛盾があるといえよう。

9

魏志二六蘇則伝：則及び曹植が魏が漢に代つたことを聞き、服喪して悲哭したこと。

孫盛は、士は非とする所に事えず、事える所を非らせないもので、出処は大事であるのに、則は名を新朝に策しながら質を異代に委ね〔左伝・僖公二三年、国語・晋語九〕二心を懐きながら曹丕に対して爽言を奮おうとした。《詩》に「士や極まり罔し、その徳を二三す」〔衛風・氓〕とあり、「士の二三すら猶お妃偶を喪う」〔左伝・成公八年〕のであり、人臣ならなおさらだ、と駁する。

陳志と注引の《魏略》では則について記述を若干異にし、盛論は陳志に基づいている。ただし、漢魏交代に喪を發したごと自体は両書とも同じである。盛論は出処去就の分を強調するが、漢魏の際に、漢官から魏官になり、しかも心情的に漢朝を奉ずる者は多かつたはずであり、則が例外的であつたとは思われない。従つて、策名の所屬によつて士人のとるべき行為を截然と規定する盛論の硬直した形式性に対しては、封建思想自体のなかからも唐庚によつて、

魏氏が禪を受けても漢帝は尚存していた。縞素して哀を挙げたのは誠に輕はずみである。しかし、孫盛が武志だ

というのもまちがっている。……死を哀しんで生に事え、以て天命を待つのは人臣の分である。どうしてこれを「その事える所を非とし、その非とする所に事える」と謂えようか。孫盛の鼻音は人をして聞いて悪ましめるものである。「三国雜事」

と批判されている。これも、盛論が道学的次元でもまともにかみ合う性質のものであったということであろう。

10

魏志二三華歌伝：歌が賜与された生口どれいを出して嫁せしめたこと。

盛論：慶賞威刑は必ず君主から出るべきであつて、それゆえ子路は私饋して孔子によって食器こびを毀され〔韓非子・外儲説右上〕、田氏は盜施して《春秋》に譏られた〔左伝・昭公三年〕のである。歌は元首すいとう〔司徒〕でありながら、黙つて嘉賜を受けつつ独り君子づらをしており、作福の嫌〔尚書・洪範〕を犯し、匹夫の仁を行なつたにすぎない。

ここは7と同様、権力は上にあるべしとする秩序觀を基本とする。《韓非子》をもその典拠としてゐることに看取されるように、ここの盛論はむしろ法家的傾向がある。これに対して何焯は、孫論は高きに似て情に遠いと断じ〔義門読書記〕、唐庚は、

孫盛は刻薄の資を以て学を草竊乱賊の世にうけ、性しやうも習しゆもみな悪い。故にその論議の類いもみなこのようである。いったい、「牛は見たが未だ羊は見っていない」〔孟子・梁惠王上〕というのは孟子の所謂仁術であり、どうして偏宥といえようか。孫盛を魏文の時代に廷尉にすれば、歌は私饋盜施を以て誅されたであろう。東晋が盛を用いなかつたのは間違つていない。

と、宋学的な人性論によつて盛を酷評する。廷尉については一章参照。庚も、盛は廷尉正には任官しなかつたと判断したわけである。歌が『作福』して文帝と権を争う可能性が少しでもあれば盛論の批判も妥当であるが、そうでない以上、何焯の反論をもつともすべきであろう。盛論は、慶賞の一般論から、古例をひき、先王の典によつて結論づけることに眼目があつたと思われる。

11

蜀志四三許慈伝：許慈と胡潜が伝をたてられたこと。

孫盛は、蜀は人士が少ないので両者も載述されたとする。だが何焯は、慈は「仁に篤く、大経四、小経三に通じ、中土にあつても述べなくてよい」と論駁する。慈が通じた大経四とは三礼と毛詩、小経三とは易・書・論語である。

12

呉志一〇凌統伝：孫権は統を厚く信頼しており、統が死んだ時は哀しみをとめられず、数日間膳をへらし、また銘誄を作らせた。

盛論：孫権が士を養うありさまは、心をつくし思いを傾けて死力を求めており、周泰・陳武・呂蒙・凌統などにつき、こまごましたことに気をくばっている。それゆえ、徳や仁の点で遜色はあるが、何年も南方に覇をとなえることができたのである。しかし、覇者王者の道は、大なるもの遠なるものを期するのであつて、易やすらかで簡おほらかで親しみが

長く続き、円満にしてその功績を大きくできる〔易・繫辭伝上〕のであって、目先の細事にかかずらわるものではない。語に、「小道とはいえども必ず観るべきところはあるが、遠くまで進むには足をとられる」〔論語・子張一九〕というのはこのことであろう。

ここも、権の行動を霸王の道と先王の典に照らして批判し、令徳・仁沢に欠けるとするところに、孫盛の価値基準がよくあらわれている。何焯の、「権の行為は、殉妾の件だけが礼を失したのであり、その他は王者の靡さないことであり、ただその根本ではないというだけである。《周礼》には細々とした規定があるのである。孫盛の論意は、迂遠であり緻密でない」とする批判が要を得ている。

## 13

呉志四士變伝：広州刺史呂岱が、交趾太守を自称する土徼を計略によってだまし討ちにしたこと。

孫盛は、政治には信義が大切であり、斉桓の徳は柯會に彰らかであり〔公羊伝・莊公一三年〕、晋文の義は原を伐つことに顕らかである〔左伝・僖公二五年〕。呂岱は徹らに安全を保証し、徹らが肉袒して身命を委ねたのに滅ぼした。だから君子は、孫権が遠略できず、呂氏が断絶することがわかるのである、という。

一般論から、《春秋》を引き、君子の知を以てしめくくり、全体を左伝的世界に変えている。一般に、盛論は、信義を裏切る奇策は評価しない。なお、《晋書》地理志下によれば、広・交二州を置いたのは黄武五年三六であり、この事件もその時のことである。



呉志二朱桓伝：桓は全琮の指揮に不満で、病いに託して前線から建業に帰って治病したが、孫権は、その功績・能力を惜しんで罪に問わなかったこと。

盛論：《書》に、「臣下は作威作福しない。作威作福すれば家に凶、国に害がある」〔洪範〕とある。桓の賊忍は虎狼に近く、語に、「一夫を得て一国を失う」〔左伝・莊公一二年〕というが、罪をほしいままにさせて刑を欠くこと、失いずれが大であろうか。

この批評も、事をほとんど經典の次元に還元している。臣による作威作福を否定することは10と同じである。したがって、内容も、権力系統における秩序の維持を主眼としており、法家的発想に近い。

魏志三明帝紀：景初三年三九正月、明帝を高平陵に葬ったこと。

孫盛は、明帝の親政と寛容をほめ、ただ、徳を建て風を垂れることを思わず、維城の基〔本章二節8①参照〕を固めなかったことを惜しむ。ここの《詩》の引用も、《左伝》の用例を踏まえていると考えた方がよいかも示れない。

蜀志二五宗預伝：宗預が呉に聘したこと。注引の《呉歴》に、預が孫権との別れに臨んで、「蜀は小さく、隣国といっても東西それぞれ頼っており、呉も蜀も互いになくはならぬものである」といったことが載せられている。

孫盛はこれに對して、帝王が世を保つのは道と義によるのであり、詐力に任ずれば必ず敗れる。昔合従の計は破られ、隗囂と公孫述の連合は失敗したが〔後漢書・隗囂伝〕、それは道德の基が固くなく、心を一つにできなかったからである。しかも「呉は蜀がなくてはだめ、蜀は呉がなくてはだめ」というのは諂いだ、と批評する。道義を強調するのは盛論に其通するが、その内容は必ずしも明瞭でない。

17

呉志三呉主權伝：太元元年三二七月、臨海の羅陽県の神・王表が、水旱の小事を説いて往々驗あること。

孫盛は、国が興らんとする時は民に聴き、亡びんとする時は神に聴く〔左伝・莊公三二年〕ものであるが、孫權は為政よろしきを得ず、涼徳が多い。福を妖邪に求めたのはまさに亡びんとする兆だ、とする。しかし、盛はまた、符瑞を信じ《春秋》の占者を尊重しているのであるから、ここは《左伝》を引用せんがための議論ともいえる。

18

蜀志三譙周伝：周が、蜀の後主に、魏に降服することを説いたこと。

譙周は情勢を分析して四カ条の論拠をあげて降服をすすめる、それなりの説得性があるが、孫盛は、《春秋》の義では国君は社稷に死し〔公羊伝・襄公六年〕、卿大夫は位に死すのであるから、降るべきではない。攻守相方の情勢からいっても、後図も計れるし、越王が闔閭を破り、田单が騎劫を擡いた〔史記・田单伝三〕ようにできたはずである。《春秋》の古例をみても、国の存滅は人謀によるのである、として、周論を難じた。姜維評〔七節11〕と違つて蜀の存続が可

能であつたかの如き情勢分析を行なつており、歴史事實に対して一貫した認識は認められない。蓋しここも《春秋》の義と古例の引用に関心があつたと思われる。

人物批評としてまとめ得るものは、ほぼ右のとおりである。論評の対象となつた事柄はさまざまであり、それらに即せば論評はほとんど妥当でない。だが、盛論の特色はある程度把握できる。即ち、上下の秩序保持を強調し、場合によつては君主の強権を是認して法家思想に近づくが、しかしそれは、秩序維持のためであつて、法を説くわけではないので、発想の基盤はむしろ儒家思想である。根本的な徳目は、《春秋》に具現されている道義であり、魏晉と春秋の情況を同一視することによつて魏晉の事柄を論評した。いわゆる先王の典によつて議論を展開することは、盛論全般を通してもっとも顕著な特色である。

《春秋》に依存する仕方は形式的・表面的であり、一概の論をたてるから、論評の対象となつたものの言動は截然と論断し去られるが、それは同時に盛論に頑固な硬直性を与え、とくに宋代の唐庚から批判をうけたことは考慮に値する。唐庚の批判は片々たるものであるけれども、盛論が宋学的道徳論——とまでは云えないにしても少なくともその方向にあるもの——とまともにかみ合う性質のものであつたことを示している。

孫盛はまた、出処の分について関心が強い。世俗に束縛されない高尚の士の存在価値をもっとも高く評価しているが、そこには魏晉の風潮の影響があろう。このことはまた、老子批判を検討するに先だつて注意しておきたい。ただ、孫盛にとつては、高尚の士はほとんど觀念化されて、出処の出にこそ議論の焦点があつたことも無論のことである。

(一) 記述批判

孫盛の著述に《魏氏春秋異同評》なるものがあつたことは一章にのべた。本節は、それに記載されたと思われるものを中心として、いわば歴史事実の真偽を検討した記述批判と見做しうるものをまとめて考察しよう。

1

魏志六袁紹伝：建安四年一九九、袁紹が、精卒一〇万、騎万匹を簡えらんで許を攻めんとした。

《世語》：紹の歩卒は五万、騎は八千である。

孫盛評して曰く：案ずるに、魏武は崔琰に、「きのう君の州の戸籍を調べたが、三〇万が得られる」と語っている。

これによつて推測すると、ただ冀州の勝兵だけでもこれだけあるのであるから、幽・并・青州を兼ねた場合はなおさらである。紹の大挙は、必ず師をこぞつて起つたであらうから、一〇万が近からう。(案魏武謂崔琰曰、「昨案貴州戸籍、可得三十万衆。」由此推之、但冀州勝兵已如此、況兼幽・并及青州乎。紹之大挙、必悉師而起、十万近之矣。)

これについて、《通鑑》も魏志の文のとおりに作っている。

2

呉志二孫策伝：建安五年二〇〇、曹操が袁紹と官渡で対戦しているとき、策はひそかに許を襲つて漢帝を迎えようとし

たが、出陣を前に許貢の客に襲撃された。

《江表伝》：孫策は広陵太守陳登を討つべく、軍を丹徒にすすめて運糧を待っていた。その間、鹿狩りに出て従騎とはぐれ、単騎でいたところを、以前策に殺された許貢の食客に襲われたのである。その時、策が誰何すると、「韓当の兵で、ここで鹿を射ております」と答えたので、「当の兵は自分はみな識っている。汝等は見えたことないぞ」といざま一人を射たが、残る二人が弓を射て頬に命中させた。従騎が追いついて、みな刺殺した。

《九州春秋》：策は、曹操が北のかた柳城を征すと聞いて、悉く江南の衆を起こして自ら大司馬と号し、許を襲おうとしたが、勇を恃んで用心しなかつたので災難にあつたのである。

孫盛《異同評》に曰く：凡そこの教書は、それぞれ欠点がある。孫策は、その威が江外に行なわれて、六郡を略有したといつても、黄祖が上流におり、陳登が心腹の間におり、そのうえ、土地の豪族たちもことごとく帰復したわけではなく、操と紹が大決戦をしていても、どうして策に汝・頴を遠征して帝を呉・越に遷す余裕があるうか。

……また、袁紹は建安五年に黎陽に至り、策は四月に害に遇っているのに、《魏志》が、「策は曹操が袁紹と官渡で対戦しているのを聞いて」というのは、謬りであろう。登を伐つ説に証があると思われる。また、《江表伝》は、策が韓当の軍士を全部識っていたので詐であることを疑つてすぐさま一人を射殺したと説くが、いったい三軍の将士には新参のものもおり、策は大将であるから、どうして全部識つていられよう。識らぬ顔だからといつてすぐさま射殺するというのは、論としておかしい。また、策が殺されたのは五年であるが、柳城の役は一二年であり、《九州春秋》は乖錯もつとも甚だしい。（凡此教書、各有所失。孫策雖威行江外、略有六郡、然黃祖乘其上流、陳登聞其心腹、且深險彊宗、未足帰復、曹・袁虎争、勢傾山海、策豈暇遠師汝・頴、而遷帝於呉・越哉。……又

案袁紹以建安五年至黎陽、而策以四月遇害、而《志》云策聞「曹公与紹相拒於官渡」、謬矣。伐登之言、為有証也。又《江表傳》說策悉識韓当軍士、疑此為詐、便射殺一人。夫三軍將士或有新附、策為大將、何能悉識。以所不識、便射殺之、非其論也。又策見殺在五年、柳城之役在十二年、《九州春秋》乖錯尤甚矣。

これは、盛論としては客観性もあり、かなり説得力のある論評であろう。儒家的価値判断が直接には関係しない問題については、考証も穩当であることがわかる。しかし、これに対しては、裴松之の反論がある。

臣松之案するに……孫盛の譏るところもまだ悉く是というわけではない。黄祖はすでに策に破られてより意気があがらないし、劉表もともと兼井の志はないので、上流にいても呉・会がうかがわれる心配はない。策の挙は、理として先ず陳登を攻めるべきであるが、ただ拳兵の目標は登だけではない。祖郎・嚴虎などの強族はすでに滅ぼしてしまい、他の山越は考慮に値しない。とすれば、策の遠謀はその暇がないとはいえない。もし試みが成功して大権を手中にできれば、淮・泗の間はどこでも都にしてよいのであつて、必ずしも江外にわたり、帝を揚・越に遷すべきであろうか。案するに《魏武紀》では、武帝は建安四年にすでに官渡に駐屯しており、つまり策が死ぬ前にずつと袁紹と交戦しており、そこで《国志》の記事も謬ではないのである。許貢の客は名もない小人であるが、よく恩遇に感じ、義に臨んで生を忘れ、卒然奮発すること古烈と倅しいものがあつた。《詩》に「君子に微猷あれば小人与に属せん」〔小雅・角弓〕とあるが、貢の客はこれあるかな。

この反論によれば、松之も対陳登作戦を事実としており、戰略目標をどこに置いたかで解釈を異にするだけである。猷帝を奉ずることの難易可否は、当時の情勢の中でさらに検討して判断を下すべき事柄であり、ここでは、松之の議論の方が、許貢の客を評価することを含めて、孫盛の通論を思わせること、即ち、儒家的価値判断に傾斜すると、両

者の史評はそう懸絶したものではなくなる、ということを見れば十分であろう。

3

蜀志九先主備伝：劉備は劉表の客となつたが、荊州の人士で備に帰するものが日ごとに増えたので、表は疑つてひそかに禦ごうとした。

《世語》：劉表は嘗て備を宴會に招き、蒯越と蔡瑁はその機會に備をとりおさえようとしたが、備は覺り、偽つて厠にいき、潜かに遁れ、的廬という馬にのつてにげた云々。

孫盛曰く：これは事實の叙述ではない。備はこのとき羈旅にあり、客と主では勢は違つており、もしこうした變があれば、どうして晏然として劉表の時代を全うしてつみなきを得ようか。これみな世俗の妄説であり、事實ではない。（此不然之言。備時羈旅、客主勢殊、若有此變、豈敢晏然終表之世而無釁故乎。此皆世俗妄説、非事實也。）

《世語》にはこの類いの記述が多かつたようである。しかし、孫盛の《魏氏春秋》や《晋陽秋》も、「異聞錯出」のものであり、「芻蕘の鄙説を以て刊して竹帛の正言と爲した」というのは《史通》の評である〔古今正史外篇二、採撰一五、七節末附論参照〕。《集解》に引く元・郝経は、陳志によつて《世語》を支持しているが、これだけの材料から断案を下すことはむづかしい。盛論に理ありと見るべきであらう。

4

呉志九魯肅伝：曹操が東征せんとしたとき、孫権側の議論では投降派が多かつたが、肅ひとり反対し、権に認められ

た。

《魏書》および《九州春秋》：曹操が荊州を征せんとしたとき、孫権は大いに懼れた。魯肅は、実は権に操を拒ませようと思ひ、口では権に降ることを説いた。権は怒つて肅を斬らうとしたので、そこで肅は、劉備を助けるようにと本音をいい、権はそれを然りとして周瑜を派遣して備を助けた。

孫盛曰く：《吳書》および《江表伝》では、魯肅は一たび孫権に見えるや曹操を拒むことを説き、帝王の略を論じている。劉表が死んだときも、使者になつて変を觀ることを請願しており、ここでまた激説して曹操を迎えることを勧めらるゝいはれないのである。またこの時、操を迎えることを勧める者は多いのに、ひとり肅を斬らうとしたというのは論としておかしい。（《吳書》及《江表伝》、魯肅一見孫権、便説拒曹公、而論帝王之略。劉表之死也、又請使觀變、無緣方復激説勸迎曹公也。又是時勸迎者衆、而云独欲斬肅、非其論也。）

《吳志》魯肅伝の記述は前後一貫しており、権と肅の関わり方も理解可能である。《吳書》と《江表伝》もこれと同一主旨のものであらう。ただし、これらを以て、記述の根拠を異にすると思われる《魏書》と《九州春秋》を、論として一貫しないとして批判することは、嚴密に言えば論理としては成立しないが、《吳書》などがより多く事実を伝えたものとするれば、盛論のとおりである。

5

蜀志三先主備伝：曹操が劉備を荊州に攻めたとき、孫権は周瑜らを派遣して備を助けた。

《江表伝》：劉備は周瑜を迎えてこれを異としたが、心ではまだ必ず北軍を破れるとは信じていなかった。そこで、



後方にぐずぐずし、二千人をひきいて関羽・張飛とともにおり、背て瑜にかかわらなかつたのは、思うに進退の計を為していたのである。

孫盛曰く：劉備は雄才であり、必亡の地にいて急を呉に告げ、援助を得たからには、江渚を顧りみて後計を懐くはずがない。《江表伝》の記述は、呉人が美を専らにせんとした辞であろう。（劉備雄才、処必亡之地、告急於呉、而獲奔助、無緣復顧望江渚而懷後計。《江表伝》之言、当是呉人欲專美之辞。）

ここも盛論には客観性があり、そのとおりであろう。

6

魏志二武帝紀：建安一三年二〇八二月、孫権は劉備のために合肥を攻めた。曹操は江陵から備を攻め、巴丘に至って張翥を派遣して合肥を救わせた。権は翥が来たと聞いて逃げた。操は赤壁に至り、備と戦ったが、利あらず、大疫もあり、軍を還した。

孫盛《異同評》に曰く：按ずるに、《呉志》では劉備は先に操軍を破り、その後で権が合肥を攻めたというが、ここでは権が先に合肥を攻め、後に赤壁の事がある。両者同じでないが、《呉志》が是である。（按《呉志》、劉備先破公軍、然後権攻合肥、而此記云権先攻合肥、後有赤壁之事。二者不同、《呉志》為是。）

ここも盛論のとおりである。《魏志》によるとすれば、曹操は、江陵から長江沿いに巴邱に到り、そこから張翥を派遣したことになるが、いったい、呉の勢力範囲にある長江中流を横断させて進軍させたのか、それとも再び江陵から襄陽あるいは江夏經由で派遣したのか。前者は論外であり、後者も救急策とするには迂遠である。しかも、孫権は張

憲が来てから退却し、それから赤壁の戦鬪があることになるが、これは日数のうえでほとんど不可能である。一方、《呉志》の記述にはこのような無理はない。また、《魏志》にも、一四年三月には軍は譙に至り、七月には渦水から淮水に入り、肥水に出て合肥に軍したとある。孫權の合肥出陣は、赤壁の役ののち、それまでの間のことであろう。

7

魏志「武帝紀」建安二四年二九一〇月、王は洛陽から南のかた関羽を討ち、到着する以前に徐晃が羽を攻めて破り、羽が逃げて曹仁の包圍が解けた。王は摩陂に軍した。

《魏氏春秋》：夏侯惇は、天下は咸く漢祚が已に尽きたことを知っているとして、曹操に皇帝に即くことを勧めた。

《曹瞞伝》および《世語》：桓階は、曹操に正位を勧めたが、夏侯惇は、まず蜀を滅ぼし呉を帰服させてから舜・禹の軌に遵うことを説き、操はこれに従った。操が薨するに及んで、惇は前言を悔み、病氣になって卒した。

孫盛評して曰く：夏侯惇は漢の官たることを恥じ、求めて魏印を受けたのであり、桓階は惇にくらべると義直の節がある。伝記を考えてみると、《世語》は妄であろう。（夏侯惇恥為漢官、求受魏印。桓階方惇、有義直之節、考其伝記、《世語》為妄矣。）

評にいう夏侯惇の言動は本伝九に見えるが、惇が漢官たることを、恥じて、魏官になったというより、臣とせざるの礼には当たらないという、むしろ謙遜した行為である。桓階伝三三にも、盛説の証拠となるような事柄はないようである。強いていえば、嘗て上官の張羨にむかい、袁紹と曹操の人物批評を行なつて、「曹公は弱しと雖も、義に仗つて起ち、朝廷の危を救い、王命を奉じて有罪を討つ」としたことがそれに当たるかもしれない。しかし、階もまた

曹氏のために忠であつた。いずれにせよ、盛説は単なる憶測にすぎず、他の根拠を欠く限り、《魏氏春秋》の記述自体も盛の創作を疑わせる。

8

蜀志五諸葛亮伝：章武三年三三の春、劉備は危篤となり、亮に後事を託して、「嗣子が輔けられるようなら輔けよ、不才ならば君が王となれ」といった。

孫盛曰く：「いたい、道に仗り義を扶けとし、信順を体现してこそ、主を匡たすげ功を済なし、終に大業を定められるのである。語に、「棋士が碁石をもつたままよつていては、相手に勝てない」「左伝・襄公二五年」とあるが、況や君の才否を量つてその忠節を変えるようでは、どうして強隣を摧服して四海を囊括できようか。劉備の命令は、これより甚だしい乱はない。世に或いはこう謂うものがある、「劉備は委付の誠を固くし、且つ蜀人の志を一にしよ」と思つたのである」と。君子曰く、然らず。苟も寄託する相手が忠賢ならば、こうした誨戒は不要であり、もしも人物でなければ篡逆の道を啓くべきではない。というわけで、古の顧命は必ずことば語言を賄のこしたが、詭偽の辭は孤を託するの謂ではない。幸いにも、たまたま劉禪は閹弱で猜うとが険がいの性がなく、諸葛の威略は異端ひまんを檢衛するに十分であつたので、異心を起こさせることがなかつただけである。そうでなければ、ほとんど疑隙不逞のつみを生じていたであらう。これを方便であるとするのは、感説にほかならない。(夫杖道扶義、体存信順、然後能匡主濟功、終定大業。語曰、「弈者拳棊不定、猶不勝其偶。」況量君之才否、而二三其節、何以摧服強隣囊括四海者乎。備之命亮、乱孰甚焉。世或有謂、備欲以固委付之誠、且以一蜀人之志。君子曰、不然。苟所寄忠賢、則不須若斯

之誨、如非其人、不宜啓篡逆之塗。是以、古之顧命、必貽話言、詭偽之辭、非託孤之謂。幸值劉禪闇弱、無猜險之性、諸葛威略、足以檢衛異端、故使異同之心、無由自起耳。不然、殆生疑隙不逞之釁。謂之為權、不亦惑哉。これは、劉備の遺命と或説の批判である。遺命は道義の観点から批判され、臣下が君の才否を量ることが斥けられているが、田豊評価の場合(四)②と併せ考えると、盛論は一貫していない。《集解》に引く或説は、両者の言動を全面的に肯定し、堯舜の公道を論じて、「孫盛ひとり未だこれを思わざるのみ」と断じている。道義的観点をもち出す場合、盛論にはこうした浅薄さがつねにつきまとうようである。或説批判については、「君子曰」や古の顧命に言及する点、やはり《左伝》の形式を踏んでいるが、内容的には、前半と同じく直線的発想で、情勢の複雑さの前ではやはり説得性のあるものとはいいい難いであろう。

## 9

吳志二朱然伝：赤烏五年二四三、朱然は柁中(河南の地)を征した。魏將蒲忠・胡質らは、忠の退路を断たんとした。忠らは利あらず、みな退いた。

孫氏《異同評》に曰く：《魏書》および《江表伝》は、然は景初元年三三七、正始二年二四二の二度出でて寇を為し、胡質・蒲忠を破つたのは景初元年である、という。《魏志》は《魏書》を承けながら、依違どつちかすで、質らが然に破られたとはいわず、ただ「然は退いた」というだけである。《吳志》は、赤烏五年二四三に、これは魏の正始三年であるが、魏將の蒲忠が朱然と戦い、忠は利あらず、質らはみな退いた、という。按ずるに《魏志》少帝紀および孫權伝には、この年にはどちらも事なく、これは当然、陳寿が誤って吳の嘉禾六年三三七を赤烏五年二四三としただけなのであろう。

《魏書》及《江表伝》云、然以景初元年・正始二年、再出為寇、所破胡質・蒲忠在景初元年。《魏志》承《魏書》、依違不說質等為然所破、而直云然退耳。《吳志》說赤烏五年、於魏為正始三年、魏將蒲忠与朱然戰、忠不利、質等皆退。按《魏少帝紀》及《孫權伝》、是歲並無事、当是陳壽誤以吳嘉禾六年為赤烏五年耳。

① 《魏志》少帝紀に、「正始二年三四月夏五月、吳將朱然等圍襄陽之樊城、太傅司馬宣王率衆拒之。六月辛丑退」とある。しかし盛がいうのは、この事かどうか問題がある。

孫盛は、《魏書》などにより然と質・忠との交戦を景初元年に置いたのである。即ち、そこまで《魏書》などの記事であったと思われる。そうでなければ、正始二年を排除する理由がないからである。つぎに、單純に、魏の景初元年に相当する吳の嘉禾六年をあて、赤烏五年を誤りとしたのである。しかるに、注①で考えたように、《魏志》にあるはずの「然退」の文は、少帝紀や胡質伝などに見あたらず、却つて少帝紀正始二年の項に司馬懿を登場させて朱然との交戦を記している。ただしまた、胡質伝にも、年代は記さずに、司馬懿の逸話と同じ話が質のこととして述べられている。これらの間には記述の混乱がある。

一方、潘眉(三國志攷証)の説では、陳志の誤りは赤烏四年を五年としたにすぎないといひ、少帝紀以下、四条の証拠をあげる。盧弼もこれに賛成しており、現存資料から考証する限り、潘眉説が妥当であろう。ただ、《異同評》に引く《魏書》などは、然の出征を景初元年・正始二年としてその間五年、一方、朱然伝には赤烏五年三四三と赤烏九年二四六の二度にわたる相中出征の記事があり、その間五年、両説に何らかの關係があるかもしれない。潘眉は、裴松之が盛説を論難していない点を「最為疏処」と非難しているが、眉の時点で《魏書》などを目撃し得ない以上、その非難は不当であろう。

10

吳志一九諸葛恪伝：孫峻が恪を宮中に呼んで誅さんとしたとき、散騎常侍張約・朱恩らは、密かに書を恪に与えて危険を説いたので、恪が帰りかけたところ、太常滕胤に出合い、胤が上殿することを勧めたので、上殿し、謀殺された。

《呉歴》：張約・朱恩は密かに書して恪につげた。恪はそれを滕胤に見せ、胤は恪に帰るよう勧めたが、恪は、「峻は小子だ。どうして邪たぐらみができるものか。ただ恐らく酒食に毒でもいれる位だ」といって、藥酒をたずさえて入った。

孫盛評して曰く：恪は胤と親厚く、約らの疏よみは非常の大事をつけており、勢として当然胤に見せて安危を相談するであらう。しかし、恪は性質が強梁つよきで、加えて普段から峻を侮っており、(峻の謀計を)信じないで入ったのであり、どうして胤がちよつと勧めたくらいで、すぐにそれに従つて禍を冒すであらうか。《呉歴》のほうが勝っている。

(恪与胤親厚、約等疏、非常大事、勢応示胤、共謀安危。然恪性強梁、加素侮峻、自不信、故入、豈胤微勸、便為之冒禍乎。《呉歴》為長。)

ここの盛論には説得性があり、《通鑑》もまた《呉歴》をとっている。

11

魏志三傳嘏伝：司馬師が死んだ時(正元二年三五五)、嘏は司馬昭とただちに洛陽に還り、昭はそのまま輔政した。

《世語》：景王は疾はなはだしく、朝政を傳嘏に授けたが、嘏は敢て受けなかった。薨ずるに及んで、嘏は秘めて喪を

発さず、景王の命を以て文王を許昌から召し、公軍を領させた。

孫盛評して曰く：晋の宣・景・文王が魏の宰相となるや、権は重くして相継承し、王業の基となつたのである。どうして小ものの傅嘏が首をつつ込めようか。《世語》にいうことは、正しくなからう。（晋宣・景・文王之相魏也、権重相承、王業基矣。豈叢爾傅嘏所宜閒廁。《世語》所云、斯不然矣。）

ここは、司馬懿以来の、曹氏との権力闘争を考えれば、盛論はもつともというべきであろう。

12

呉志一九孫綝伝：孫亮と綝に隙があり、亮は公主魯班・太常全尚・將軍劉承と、綝を誅することを議した。亮の妃は綝の従姉の女であり、その謀を綝に告げた。綝は衆を率いて全尚を夜襲し、弟の恩を遣つて劉承を蒼龍門外に殺し、それから宮を囲んだ。

《江表伝》：亮は全尚の息子全紀を召し、密謀していった。「卿は詔を卿の父だけに告げ、卿の母に知らせてはならぬ。女人は大事に曉らかでないし、そのうえ綝の同堂の姉だ……。」紀は詔を承け、尚に告げた。尚は深い思慮もなく紀の母に語った。紀の母は人をやつて密かに綝に知らせた。綝は、夜、兵を發して亮を廢さんとし、明けがたには兵はすでに宮を囲んだ。亮はその妻を罵つて、「お前の父が憤憤で我が大事をだめにしました」といい、また紀を呼んだが、紀は、「臣の父は詔を奉じて謹まず、上に負き、また見える面目もございませぬ」といつて自殺した。

孫盛曰く：亮伝には、亮は少くから聡明であつたとある。事の勢としてまず紀と謀るはずであり、先に妻に知らせる

はずはない。《江表伝》は漏泄を説明してすじ道がとおっており、事において詳細である。(亮伝称亮少聡慧、勢当先与紀謀、不先令妻知也。《江表伝》説漏泄有由、於事為詳矣。)

ここは、両書の説はともにあり得ることであるが、盛論のように考えるほうが常識的ではあろう。

本節は、孫盛の歴史評の中でもっとも妥当な議論がみられるところである。左伝的世界をはなれ、儒家の道義や經典が表面から退けば、孫盛もかなり歴史事実に即した議論ができることがわかる。盛論を批判した松之の論の方が、この場合は却って歯切れの悪いものであった。しかし、8にみたように、いわば先王の典に属する論題が出てくると、その価値にふりまわされて情勢判断が皮相になる。これは他節の盛論と同じである。また、人情の機微を論じても、7のようにあて推量も多く、《魏氏春秋》の記事の信憑性を疑わせるものもある。総じて、歴史事実をそれ自体として認定しようとする精神の片鱗は認められるとしても、歴史批判というにはほど遠い。この点は、次節に見る裴松之の議論との大きな違いである。このことは、孫盛の意図が、歴史に場を借りて儒教世界の秩序を鞏固ならしめんとするところにあったことに由来するものであろう。

#### (七) 裴松之による批判

これまでの検討のうちに、すでに裴松之三七二―四五一による批判のあるものがあつた(一)5、(六)2。それらにおいては、両説を対照することによって歴史評の性格がともにより明瞭になったように思われる。ここで、残りの批判をまとめて検討し、盛論の特色をいっそう明確にしておきたい。



魏志「武帝紀：建安五年二〇〇、袁紹をすてて劉備を討つことに諸將が反対したが、曹操自ら備を征さんとして、「劉備は人傑だ。いま撃たなければ必ず後の患となるう。袁紹は大志はあつても判断は遅く、きつと動かない」といった。

孫盛《魏氏春秋》に云う：諸將に答えて曰く、「劉備は人傑なり。將に憂を寡人に生ぜん」と。(劉備、人傑也、將生憂寡人。)

臣松之以為らく：史が言を記すこと、既に潤色が多いので、前代の記録の述べるところに事實に非ざるものがある。

そのうえ、後代の作者がさらに解釈を施して改め、事實を失うことますます遠くなつてしまふのである。凡そ孫盛が書を製するときは、多く《左氏》を用いて旧文を易えてしまふのであり、このような場合は、一にとどまらない。まったく、後世の學者にとつてどうして信用できようか。そのうえ、魏武はまさに天下を以て志を励ましていたのに、夫差の死に甘んずる言葉を使うのは、もつともそぐわないことである。(史之記言、既多潤色、故前載所述、有非実者矣。後之作者、又生意改之、于失実也、不亦弥遠乎。凡孫盛製書、多用左氏以易旧文、如此者非一。嗟乎、後之學者、將何取信哉。且魏武方以天下勵志、而用夫差分死之言、尤非其類。)

① 《左伝》哀公二〇年、「勾踐將生憂寡人。寡人死之不得矣。」これは、呉が越に敗れ、夫差が自殺も認められずに発する嘆きの言葉であり、「勾踐將に寡人を生憂せんとす。寡人死せんとするも得ざるなり」と讀むべきものである。したがって、事情は松之の批判のとおりである。孫盛は、《史記》呉大伯世家一の、

七年、呉王夫差、聞齊景公死而大臣争寵、新君弱、乃興師北伐齊。子胥諫曰、「越王句踐、食不重味、衣不重采、弔死問疾、且欲有所用其衆。此人不死、必為呉患。……」

などと混同して誤読したのであろう。なお、《史通》言語二〇にも松之のこの論を引き、同じように盛書を批判する。ここは、盛書が《左伝》の文章をもつて魏晋の事実を書き替える一般的傾向を批判したものである。しからば、《魏氏春秋》や《晋陽秋》は、単なる書名である以上に、その内容を的確に表現したものと考えるべきであろう。換言すれば、孫盛にとつて、歴史は左伝的世界の言動に移しかえられ、そこでの規範に位置づけられてこそ、歴史としての意味をもつとされた、といえる。この点は以下の項目を通してますます明瞭となろう。

## 2

魏志二孔融伝(崔琰伝附)：魯国の孔融は曹操をうやまへず、誅せられた。

《魏氏春秋》に曰く：(建安一三年二〇八、融が罪せられたとき)二子は年八歳で、ちようど奕棋ゲイムをしていた。融が逮捕されても、端座して起たない。左右が、「父が執えられたのに、どうして起たないのか」というと、二子は「巢ウツがこわされて卵がこわれないことがありますよ」といい、そのまま俱に殺された。……(二子年八歳、時方弈棋、融被収、端坐不起。左右曰、「而父見執、不起何也。」二子曰、「安有巢毀而卵不破者乎。」遂俱見殺。……)《世語》に曰く：融の二子はみな齒のぬけかわる年頃であった。融が逮捕されたとき、二子を顧みて、「どうして辞さないのか」というと、二子はともに、「父上さえこのようです。どうして辞せましょう」と答えた。必ず俱に死ぬと考えたのである。(融二子、皆齟齬チソコ。融見収、顧謂二子曰、「何以不辭。」二子俱曰、「父尚如此、復何所辭。」以爲必俱死也。)辞はいとまじいの挨拶をすることであらうか。

臣松之以為らく：《世語》にいう、二子は辞さず、必ずともに死ぬことを知った、というのはどうやら納得できる。孫

盛の言の如きは、誠に理解できないところである。八歳の小児にしてよく禍福を了解でき、聰明特達で卓然とすぐれているときには、その憂樂の感情は成人以上のものこそあれ、どこに父親が逮捕されても顔色も変えずに奔基しており、あたかも暇豫のんびりした状態にいるかのような者がいるであらうか。……盛はこれを美談としているが、むしろかの人の子を賊するものである。思うに、奇を好むの情多く、しかも言が理を傷つけることを知らないことによるのである。(《世語》云融二子不辭、知必俱死、猶差可安。如孫盛之言、誠所未譬。八歳小児、能玄了禍福、聰明特達、卓然既遠、則其憂樂之情、宜其有過成人、安有見父取執而曾無變容、奔基不起、若在暇豫者乎。……盛以此為美談、無乃賊夫人之子与。蓋由好奇情多、而不知言之傷理。)

ここは、自然の感情の動きから盛書を批判しており、盛書の形成された所以も的確に把握していると思われる。松之の論中で省略した箇所は古例の引用であるが、それは、盛論にみられた、全体を左伝的世界に転換せしめる引用とは違つて、常識的なものである。

### 3

蜀志七法正伝：建安一九年三四、劉備軍は成都を囲み、劉璋の配下である蜀郡太守許靖は城壁を乗越えて降服しようとしたが、露見し、できなかつた。璋が降つてのち、備は、靖を薄んじて用いながつたが、法正は許靖には名声があるので、「宜しく敬重を加えて遠近を眩まし、昔の燕王が郭隗を待遇したことをまねるべし」といい、備はそれに従つた。

孫盛曰く：「いったい、賢に礼し徳を崇とぶのは邦を為める要道であつて、墓に土盛りし閭に式すのは、先王の令軌で

ある。故に必ず体行英逸、高義世を蓋つて、その後で四海をひろく視て、羣黎を振服しうるのである。苟もその人物でなければ、道だけが虚しく行なわれることはない<sup>④</sup>。靖は、家にいる時代は不穆を友とし、出仕すれば位を非所にうけ、信についていえば夷險にして心をかえるし、見識の点ではほとんど賢首となる。どうして先ず寵すればそれによって感致されるという者があるうか。もし浮虚を崇び、儉薄が榮えれば、直を秉り義に仗る土には、一体どのようにして礼するのであるうか。法正は眩惑の術を務め、貴尚の風に違ひ、靖を郭隗に譬えたが、その<sup>とも</sup>倫ではないのである。(夫礼賢崇徳、為邦之要道、封墓式閭、先王之令軌、故必以体行英逸、高義蓋世、然後可以延視四海、振服羣黎。苟非其人、道不虛行。靖処室則友于不穆、出身則受位非所、語信則夷險易心、論識則殆為賢首、安在其可寵先而有以感致者乎。若乃浮虚是崇、儉薄斯榮、則秉直仗義之士、将何以礼之。正務眩惑之術、違貴尚之風、譬之郭隗、非其倫矣。)

臣松之以為らく：郭隗は賢でないのにお権計を以て寵を蒙つた。況や文休は名声夙に著しく、天下は英偉と思つてゐるのである。末年に瑕(踰城投降のことか)はあつたけれども、ことは彰徹<sup>あきらか</sup>でなく、もし礼を加えなければ、どうして遠近の疑惑を釈けようか。法正が靖を隗にくらべたのは当たつていないわけではないのに、盛は「封墓式閭」によって難じてゐるのは、何とも迂遠なことだ。盛論のとおりであれば、燕の照王も非なのであり、どうして唯だ劉翁だけが非であるうか。不穆を友としたというのは、失は許劭によるのであり、蔣濟の論をみてみれば、許靖のとがでないことがわかる。盛がまた、位を非所にうけたと譏つたのは、董卓に仕えたことを謂うのである。卓は、はじめ政をとつて賢俊を顕擢し、その策爵を受けた者は森然としてみな妥当であつた。文休が選官となつたのは、卓が(洛陽に)来る前であり、後に中丞に遷り、超越を為さなかつた(僭越なことはしなかつた、か)。

これによって貶るとすると、荀爽・陳紀の儔<sup>⑤</sup>は、みな世に擯棄されてしまうであろう。(郭隗非賢、猶以權計蒙寵、況文休名声夙著、天下謂之英偉、雖末年有瑕、而事不彰徹、若不加礼、何以釈遠近之惑乎。法正以靖方隗、未為不当、而盛以封墓式閭為難、何其迂哉。然則燕昭亦非、豈唯劉翁。至於友于不穆、失由子將、尋蔣濟之論、知非文休之尤<sup>④</sup>。盛又譏其受任非所、將謂仕於董卓。卓初秉政、頭擢賢俊、受其策爵者、森然皆是。文休為選官、在卓未至之前、後遷中丞、不為超越。以此為貶、則荀爽・陳紀之儔<sup>⑤</sup>、皆必擯棄於世矣。)

① 戦国策・燕策一。史記・燕召公世家四。

② 《尚書》武成、「釈箕子囚、封比干墓、式商容閭。」伝：皆武王反紂政。囚、奴、徒隸。封、益其土。商容、賢人、紂所貶退。式其閭巷、以礼賢。

③ 易・繫辭伝下七。

④ 蜀志七龐統伝注引・蔣濟《万機論》。また、蜀志八許靖伝注引《万機論》。

⑤ 蜀志八許靖伝。

盛論は、先王の典を引用しつつ、賢の内実のあるものを礼遇せよというにすぎないから、実状を踏まえた松之の反論は妥当である。盛論の、「譬之郭隗、非其倫矣」は論として成りたたない。ここも、盛の徳目尊重の觀念性が目だつようである。許靖に関しては、盛論では不信感が前提となっているが、しかし、「友于不穆、受位非所」も、蜀志によつて判断する限り、松之の批判の方が説得力があるように思われる。

4

蜀志<sup>三</sup>後主禪伝：建興元年<sup>三三三</sup>夏、牂牁太守朱褒が、郡を擁して反した。

《魏氏春秋》に曰く：はじめ益州從事常房が部を行つたとき、褒が謀反しそうだと聞き、その主簿を捕えて案問し、これを殺した。褒は怒り、房を攻めて殺し、謀反したからだと言曲した。諸葛亮は房の諸子を誅し、その四人の弟を越雋に徙し、情勢を安定させようと計った。褒はそれでも改悛せず、そのまま郡を以て叛し、雍闓に呼応した。(初、益州從事常房行部、聞褒將有異志、収其主簿、案問殺之。褒怒、攻殺房、誣以謀反。諸葛亮誅房諸子、徙其四弟於越雋、欲以安之。褒猶不悛改、遂以郡叛、応雍闓。)

臣松之案じて以為らく：房は褒に誣られたので、執政は宜しく澄察するはずであり、どうして妄りに不辜を殺して姦慝を悦ばすことがあるのか。これは殆ど妄である。(房為褒所誣、執政所宜澄察、安有妄殺不辜以悦姦慝。斯殆妄矣。)

松之の反論は、根拠となる資料を提出しない限り説得力はない。亮についての評価が、盛の時代よりも高くなっていることを反映するか。

5

魏志<sup>三</sup>高柔伝：景初二年<sup>三三八</sup>、公孫淵が遼東に拠って叛したので、その兄の晃を投獄して葉殺せしめた。これには、高柔の、「《書》に、『罪を用て厥の死を伐ち、徳を用て厥の善を彰らかにす』と称すは、これ王制の明典なり。晃および妻子叛逆の類いは、誠に応に梟梟すべく、遺育せしむる勿れ。而れども臣竊かに聞く、晃さきにしばしば自ら帰り、

淵の禍萌を陳べたり、と。凶族たりと雖も、心を原<sup>もと</sup>ねて恕すべし。それ仲尼は司馬牛の憂を亮<sup>はら</sup>し、祁奚は叔向の過を明<sup>あ</sup>かす、在昔の美義なり。臣以<sup>も</sup>為らく、見まことに言あらば宜しくその死を貸すべく、苟も自ら言無くんば、便ち當に市斬すべし。いま、進んではその命を赦さず、退いてはその罪を彰<sup>あ</sup>さず、圜<sup>あや</sup>に閉著して自ら引分(自決のこと)せしむれば、四方が国を觀てあるいはこの挙を疑わん」という弁護論があつた。

孫盛曰く：聞くところでは、五帝時代には誥誓の文が無く、三王時代には盟祝の事が無いと。とすれば、盟誓の文は

三代の末より始まり、質任の策は周の衰微より起つたのである。いったい、かの一に貞なるものは則ち天地も動かすべく、機心<sup>⑤</sup>が内に萌せば鷓鴣も下りて来ない。況や信が不足なのに人民が己れに必ず付いてくることを願ひ、自分の方で猜疑心をもちながら相手が必ず懷<sup>な</sup>いてくれることを望むのは、氷をかかえて温を求め、炭を抱いて涼を希うようなものである。そのうえ、功を求めて勝手なことをする連中は、情に背き計に任じ、利に昧<sup>くら</sup>んで親を忘れ、孝慈の愛をすて、身を危うくする禍を慮わぬものはないのである。こういうわけで、周・鄭は互いに惡<sup>にく</sup>みあい、漢の高祖は羹を請い、隗囂は子を捐て、馬超は父に背いたのである。……世主は……解網の仁においてすぐれ、<sup>⑪</sup>来蘇の恵みをもたらし、<sup>⑫</sup>雷霆の威を耀かし、時雨の施して潤せば、不恭の者も一朝に衽をただし、ただけしい者も膝を都門に屈することであらう。……苟も、それができずにかの計術に仗れば、……卒戮の罰を行なわざるを得ず、やはり、盟を瀆<sup>けが</sup>すのは一人に由りながら而も「其の師を墜<sup>う</sup>わしめ、克く遺育無からしむ」というのみである。……もし曲<sup>ま</sup>さにその(質の)意を哀れんで悉く活かしてしまふのであれば、人の子に、親を危険な目にあわせても自らは生きるといふ悖行を長せしめるであらう。……柔は、……遠義を開張して、この近制を鑄<sup>た</sup>てるべきであつた。……古は、殺人のうちにもまた仁があつたのである。獄に刑したことは未だ失ではない。

〔開五帝無詭誓之文、三王無盟祝之事。④然則盟誓之文、始自三季、質任之作、起於周微。夫貞夫之一、則天地可動、機心内萌、則鷗鳥不下。⑤況信不足焉而祈物之必付、猜生於我而望彼之必懷、何異挾冰求温、抱炭希涼者哉。且夫要功之倫、陵肆之類、莫不背情任計、昧利忘親、縱懷慈孝之愛、或慮傾身之禍。是以周・鄭交惡、⑦漢高請羹、⑧魏囂捐子、馬超背父、⑨……世主……勝之以解網之仁、⑩致之以來蘇之惠、耀之以雷霆之威、潤之以時雨之施、⑪則不恭可斂衽於一朝、怨嗥可屈膝於象魏矣。……苟不能然、而仗夫計術、……自不得不有不忍之刑、以遂孥戮之罰、亦猶瀆盟由乎一人、而云「俾墜其師、無克遺育」之言耳。……曲哀其意、而悉活之、則長人子危親自存之悖。……柔……宜開張遠義、繩此近制、……古者殺人之中、又有仁焉。刑之於獄、未為失也。〕

臣松之以為らく：事の理を弁じ章らかにするには、その時の宜を得ることを貴ぶのであって、大言を虚唱してついに無用に帰するようなことはしないのである。浮誕の論は、事実に適切でなく、あたかも魍魎の像を画きながら犬馬の形がわからないようなものである。質任のことが興つたのは近世に仿つた(始まつたの義か)のではなく、況や三国が鼎峙し、遼東ははるかに遠いから、その親族をとどめて事を未然に防ぐのは非ではない。柔が、晃には先言の善があり、宜しく心を原ねて宥すべきだといったのに、盛は柔が遠理を開張してこの近制をすてることができないと責めたが、いったい何のつもりかさっぱり判らない。もし猜つたり防いだりするのが非であつて質任は廢止すべきだというのなら、大いに先王の道を明らかにして任者の生死には預るべきではない。晃が任となつてから、年歳すでに久しいのに、どうして活殺の際になつてはじめて至理の根本を論じ得ようか。……その迂闊なること甚だしいものだ。漢の高祖は事態が窮まつたから方便で親を助けたのであり、これを酷忍のところが總括するのは既に已に大いに間違っている。……晃は兄でありながら弟を告発し、その事は果して驗があつたのに、



晃を殺して過防すべきであると謂う。もし、言っても死、言わなくても死なら、どうして善に帰する心を杜よまぎ、刑を正す中を失わないことであろうか。趙括の母があらかじめ願ひ出しておいて罪を免がれ、鍾会の兄が密言したことで子を全うしたように、古今にこうしたことは蓋し少くないのである。晃が前に言ったということは、事柄としてはこれらの例と同じであり、ひとり否閉に遇ったことはまことに哀むべきである。(弁章事理、貴得當時之宜、無為虚唱大言而終歸無用。浮誕之論、不切於実、猶若画魍魅之象、而躡於犬馬之形也。質任之興、非防(集解云応作仿)近世、況三方鼎峙、遼東偏遠、羈其親属以防未然、不為非矣。柔謂晃有先言之善、宜蒙原心之宥。而盛責柔不能開張遠理、綱此近制。不達此言竟為何謂。若云猜防為非、質任宜廢、是謂応大明先王之道、不預任者生死也。晃之為任、歷年已久、豈得於殺活之際、方論至理之本。……其為迂闊、亦已甚矣。漢高事窮理迫、權以濟親、而綏之酷忍之科、既已大有所誣。……晃以兄告弟、而其事果驗、謂晃応殺、將以過防。若言之亦死、不言亦死、豈不杜歸善之心、失正刑之中哉。若趙括之母、以先請獲免、鍾会之兄、以密言全子、古今此比、蓋為不少。晃之前言、事同斯例、而獨遇否閉、良可哀哉。)

- ① 尚書・盤庚上。
- ② 論語・顔淵二。ただし、司馬牛の憂をほらしたのは子夏である。
- ③ 左伝・襄公二十一年。
- ④ 穀梁伝・隱公八年。
- ⑤ 易・繫辭伝下。
- ⑥ 列子・黄帝篇三。

- ⑦ 左伝・隠公三年。
- ⑧ 史記・項羽本紀七。
- ⑨ 後漢書・隗囂伝三に、光武帝が囂の子恂を誅したことがみえる。
- ⑩ 魏志六董卓伝。
- ⑪ 史記・殷本記三。湯の「網開三面」のこと。
- ⑫ 尚書・仲虺之誥。
- ⑬ 易・繫辭伝上。
- ⑭ 左伝・僖公二八年。
- ⑮ 史記・廉頗藺相如列伝二。
- ⑯ 魏志三八鍾会伝。

こは、盛論も松之の反論もともに長大であるが、盛論に内容的な新しさはない。まず、古代の理想状態から漸次的衰微をのべ、典型的な墮落歴史観を示す。その極まるところが「酷忍」の風であるが、世主が先王の道を実現すればその風は防げると考えている。ここに儒家孫盛の面目は明瞭である。しかるに、現実的にそれができない以上、盛によれば質任の策が用いられて、当然琴戮の罰が行なわれるのであり、「殺人の中の仁」としてこれもまた《左伝》に根拠を求めている。要するに盛論は、まずは先王の至道によること、次に質任をとる以上は一概に誅すべしというものであるが、どちらも先王の典を根拠としつつ、論としては一貫性を欠いている。

これに対して松之の反論は、時宜の必要性から説きおこしてすこぶる現実性に富んでいる。ついで質任の効用と、

柔に対する盛の論難から、盛の論理の破綻を衝いて完璧に論破しているといつてよい。漢の高祖につき論駁し、鍾会の場合（これは公孫淵の場合より後であるからあまり適例ではない）などを援用し、議論として周到である。盛と松之の発想の相違は、松之の表現を借りれば、浮誕の論をなす道徳家と、実に切なる歴史家の相違といえよう。

6

魏志九夏侯玄伝：嘉平六年二五四二月、玄は東市に刑された。

《魏志春秋》に曰く：玄が執えられたとき、衛將軍司馬文王（昭）は涙を流して命ごいをしたが、大將軍（師）は、「お前は趙司空の葬に行つた時のことを忘れたのか」といつた。これより先、司空趙儼が薨じた時、大將軍兄弟は葬に行つた。賓客は百をもつて数えた。玄は遅れてやつて来たが、大勢の賓客は咸く席をたつて迎え、大將軍はこのことから玄を悪んだ。（……玄之執也、衛將軍司馬文王流涕請之、大將軍曰、「卿忘会趙司空葬乎。」先是、司空趙儼薨、大將軍兄弟会葬、賓客以百数、玄時後至、衆賓客咸越席而迎、大將軍由是惡之。）

臣松之案ずるに、曹爽は正始五年二四四に蜀を伐ち、その時、玄はすでに関中都督であり、正始一〇年二四九に爽が誅滅された後になつて、はじめて洛陽に還つたのである。案ずるに、少帝紀では司空趙儼は正始六年二四五に亡くなつており、玄は儼の葬に出られるはずもなく、玄が入朝したという若きことも、紀・伝にはその記事はない。これは妄に近く、事実ではない。（曹爽以正始五年伐蜀、時玄已為関中都督。至十年、爽誅滅後、方還洛耳。案少帝紀、司空趙儼以六年亡、玄則無由得会儼葬、若云玄入朝、紀・伝又無其事。斯近妄不実。）

松之が根拠とした記事は、齊王芳紀四の、「（正始）五年春二月、詔大將軍曹爽率衆征蜀」、曹爽伝九の、「正始五年、

爽乃西至長安、大發卒六七万人、從駱谷入。……」、および、これらと対照しての玄伝九「頃之、為征西將軍、仮節都督雍・涼州諸軍事。与曹爽共興駱谷之役、時人譏之。爽誅、徵玄為大鴻臚、数年徙太常」であろう。これらの陳志の記述に拠る限り松之の考証は正確であり、本項は盛書が奇説を好んで載録した一例とならう。

7

〔魏志〕齊王芳紀：嘉平六年三五四九月、大將軍司馬景王は帝を廢することを謀らんとして、皇太后に以聞した。

《世語》および《魏志春秋》並びに云う：この秋、姜維が隴右に寇した。時に安東將軍司馬文王は許昌に鎮していたが、徵して還らせて維を撃たせることとなった。京師に至り、帝は平樂觀で軍が過るのに臨んだ。中領軍許允は左右の小臣と謀り、文王の挨拶の折にこれを殺し、その衆を把握して大將軍を退けようとした。すでに詔書はできていた。文王が入って来たとき、帝はちようど粟を食べていたが、芸人の雲午らが「青頭鶏だ、青頭鶏だ」と唱えた。青頭鶏とは鴨のことである。帝は懼れて命令を出せなかった。文王は兵をひきいて入城し、景王はこれによって帝を廢せようと謀った。（此秋、姜維寇隴右。時安東將軍司馬文王鎮許昌、徵還擊維、至京師、帝於平樂觀以臨軍過。中領軍許允与左右小臣謀、因文王辭、殺之、勸其衆以退大將軍。已書詔于前。文王入、帝方食粟、優人雲午等唱曰、「青頭鶏、青頭鶏。」青頭鶏者、鴨也。帝懼不敢發。文王引兵入城、景王因是謀廢帝。）

臣松之案ずるに、夏侯玄伝および《魏略》には、許允はこの年の春に李豊事件に関係している。豊が誅されてから、充は出されて鎮北將軍とされたが、出発するまえ、官物を放散した罪で廷尉に逮捕され、楽浪に徙され、追つて殺された。允はこの秋にはもとより領軍となつてこの謀りごとをなすことはできなかったのである。（夏侯玄伝及

《魏略》、許允此年春与李豐事相連。豐既誅、即出允為鎮北將軍、未發、以放散官物收付廷尉、徒樂浪、追殺之。允此秋不得故為領軍而建此謀。

これも前項同様資料上の矛盾を衝いたものである。松之は、事柄自体の当否には言及していないが、盛書は、《世語》に拠って、また奇説を好んで載録したのであろう。

8

魏志四高貴卿公髦伝：正元二年二五正月閏月、毋丘儉が斬られて首が京都に伝えられた。

《世語》に曰く：大將軍は天子を奉じて儉を征し、項に至ったが、儉が既に破られていたので、天子は先に還った。（大將軍奉天子征儉、至項。儉既破、天子先還。）

臣松之、諸書を検するにすべてこの事なし。……案するに、張璠・虞溥・郭頒はみな晋の令史であり、璠・頒は出でて官長となり、溥は鄱陽の内史である。璠は《後漢紀》を撰し、完成しなかつたようであるが、辞藻には観るべきものがある。溥は《江表伝》を著わし、またやや条貫すじみちがある。ただ頒の撰した《魏晋世語》は、（記事は）蹇おとり乏しくまつた秩序がなく、もつとも鄙劣であるが、時にめずらしい記事があるので、頗る世に行なわれた。干宝・孫盛はその言をたくさん採用して《晋書》をつくつたのであり、その中にはこのような虚錯でたらめが往々にしてあるのである。（臣松之檢諸書都無此事。……案張璠・虞溥・郭頒皆晋之令史、璠・頒出為官長、溥、鄱陽内史。璠撰《後漢紀》、雖似未成、辞藻可觀。溥著《江表伝》、亦粗有条貫。惟頒撰《魏晋世語》、蹇乏全無宮商、最為鄙劣、以時有異事、故頗行於世。干宝・孫盛等多采其言以為《晋書》、其中虚錯如此者、往往而有之。）

これは、盛書の資料となつた《魏晉世語》についての総評であり、同時にまた盛書の性格をも批判している。本節6 7などはその具体例であらう。

## 9

魏志三陳泰伝：泰はこれまでの功績によつて邑二千六百戸を増し、景元元年二六〇薨じた。

干宝《晋紀》に曰く：高貴卿公が殺されたとき、司馬文王は朝臣をあつめて変事の対応策をねつた。太常陳泰が来なかつたので、その舅の荀顛に召させた。……王は密室で待つており、「玄伯よ、卿は私がどうしたらよいと思ふか」といふと、「賈充を誅して天下に謝りなさい」と答えた。文王曰く、「私のために更に更にその次の策を考えてくれ」、泰曰く、「泰の言にはただこれ以上のことのみあつて、次善策は知りません。」文王はもはや何もいわなかつた。

(高貴卿公之殺、司馬文王会朝臣謀其故。太常陳泰不至、使其舅荀顛召之。……王待之密室、謂曰、「玄伯、卿何以処我。」対曰、「誅賈充以謝天下。」文王曰、「為我更思其次。」泰曰、「泰言惟有進於此、不知其次。」文王乃不更言。)《魏氏春秋》に曰く：帝が崩ずるや、太傅司馬孚、尚書、右僕射陳泰は、足を枕として帝の戸をねかせ、号哭して哀を尽した。そのとき大將軍が禁中に入つてきた。泰はこれを見て悲しみ極まり、大將軍もこれに對して泣いていった。「玄伯よ、いったい私はどうすればよいか。」泰が、「ただ賈充を斬るだけです、少しは天下に謝れるでしょう」といふと、大將軍はややあつて、「卿よ、そのほかの策を考えてくれ」といふた。泰は、「どうして泰にそれ以下のことを発言させられましようぞ」といふて、そのまま血を嘔いて死んだ。(帝之崩也、太傅司馬孚、尚書右僕射陳泰、枕帝戸於殿、号哭尽哀。時大將軍入于禁中、泰見之悲慟、大將軍亦對之泣、謂曰、「玄伯、其如我何。」泰曰、

「独有斬貫充、少可以謝天下耳。」大將軍久之曰、「卿更思其他。」泰曰、「豈可使泰復發後言。」遂嘔血薨。

臣松之案ずるに、本伝によれば泰は太常とはなっていない。干宝の根拠は未詳である。孫盛は泰の言を改め、やや勝れているけれども、しかし盛書の表現における諸々の改易したところを検討してみると、みな別に異聞があるわけではなく、おおむねは自分の考えでそうしているのであり、多くは旧説に及ばない。およそ發言を記す体裁はその口から出たようにすべきである。表現が立派で事実と違ってしまふのは、固より君子の取らないところであり、況や表現も立派でなく徒らに虚妄を長ずることなどはなおさらである。(本伝、泰不為太常、未詳干宝所由知之。孫盛改易泰言、雖為小勝、然檢盛言諸所改易、皆非別有異聞、率更自以意制、多不如旧。凡記言之体、当使若出其口。辭勝而違実、固君子所不取、況復不勝而徒長虚妄哉。)

ここも盛書作成の原則に関わる部分であり、同時に裴之の実証的精神が看取される。

10

魏志三嵇康伝：嵇康は、景元中二六〇一四、事に坐して誅された。

《魏氏春秋》に曰く：はじめ、康は薬を汲郡の共北山中に採りにいき、隠者孫登にあった。康は話をしようとしたが、登は黙然として答えない。しばらくして去ろうとし、「先生はどうとう何も言ってくれませんか」というと、登は、「君は才が多く識が寡い。今の世をきりぬけるのは難しかろう」と答えた。(……初、康採薬於汲郡共北山中、見隠者孫登。康欲与之言、登黙然不对。踰時将去、康曰、「先生竟無言乎。」登乃曰、「子才多識寡、難乎免於今之世。」……)

《晋陽秋》に云う：康は登とあい、登は長嘯してしばらくしても何もいわない。康は辞去して帰ろうとし、「先生はとうとう何も言ってくれませんか」というと、登は「惜しい哉」といった。（康見孫登、登対之長嘯、踰時不言。

康辭還、曰、「先生竟無言乎。」登曰、「惜哉。」）

（松之案：）この二書はどちらも孫盛の述べたものであり、しかも自ら殊異することのようである。（此二書皆孫盛所述、而自為殊異如此。）

臣松之案ずるに、本伝に「康は景元中に事に坐して誅された」とあるが、干宝・孫盛・習鑿齒らの書は、みな、「正元二年三五、司馬文王が樂嘉からかえり、嵇康・呂安を殺した」という。蓋し《世語》に、「康は兵を挙げて毋丘儉に応じようとした」とあるのにより、儉を破ってすぐに康を殺したはずであると考えたのであらう。しかし事實はそうでない。山濤が選官となり、康を推挙して自分と交替させようとしたとき、康が書翰を送って絶交を告げたことが、その明審なるものである。案ずるに、《濤行状》によれば、濤は景元二年二六に始めて吏部郎に除せられたのである。景元と正元は相さること七、八年であり、《濤行状》によって検討すれば、本伝が審かである。また鍾会伝にも、「会が司隸校尉であったときに康を誅した」とあるが、会が司隸であったのは景元中である。干宝は、「呂安の兄の異は鍾会と善く、異は相国の掾となり、俱に司馬文王に寵があり、そこで遂に安の罪に抵つた」というが、文王は景元四年二六三に鍾・鄧が蜀を平定した後になって始めて相国の位を授けられたのであり、もし異が相国掾のときに安を陥れたのであれば、どうして毋丘儉を破つた年に嵇・呂を殺すことができようか。これもまた干宝の疏謬であり、自ら矛盾しているのである。（本伝云、「康以景元中坐事誅、而干宝・孫盛・習鑿齒諸書、皆云、「正元二年、司馬文王反自樂嘉、殺嵇康・呂安。」蓋縁《世語》云康欲拳兵応毋丘儉、故謂破儉便応殺康也。



其実不然。山濤為選官、欲舉康自代、康書告絶、事之明審者也。案《濤行狀》、濤始以景元二年除吏部郎耳。景元与正元相較七、八年、以《濤行狀》檢之、如本伝為審。又鍾会伝亦云、「会作司隸校尉時誅康」、会作司隸、景元中也。干宝云、「呂安兄巽、善於鍾会、巽為相国掾、俱有寵於司馬文王、故遂抵安罪。」尋文王以景元四年鍾・鄧平蜀後、始授相国位。若巽為相国掾時陷安、焉得以破毋丘儉年殺嵇・呂。此又干宝之疏謬、自相違伐也。」

議論の都合上、松之の論の順序は変えてある。前半は盛の両書を比較した論評であるが、事実の違いとしては黙然と長嘯だけであり、論評するにはあたらぬ。後半は嵇康誅殺年の推定であり、松之の考証の綿密さと妥当性をみるべきである。ただし、批判の対象は主として干宝であり、さらには諸書の根拠となつた《世語》である。引用の盛書には、正元二年説はみえない。

11

蜀志二姜維伝：鍾会は維らをひきいて成都にいたり、自ら益州の牧と称して叛いた。

孫盛《晋陽秋》に曰く：盛は、永和のはじめ、安西將軍に従つて蜀を平定したとき、故老のところへ、姜維が既に降服してのち密かに劉禪に与えた表疏をみた。それには、偽つて鍾会に服事し、会を殺して蜀土を恢復せんと説いてあつた。事はうまくいかず、そのまま滅んでしまつたが、蜀の人は今でもこれを傷んでいる。（盛以永和初從安西將軍平蜀、見諸故老、及姜維既降之後、密与劉禪表疏、説欲偽服事鍾会、因殺之以復蜀土。会事不捷、遂至泯滅、蜀人於今傷之。）

盛以為らく：古人は、「困しむところでないのに困しめば名は必ず辱められ、抛るところでないのに抛れば身は必ず

危うくなる。辱められたうえに危うくなれば、死はすぐ至るであろう」と①いっているが、まさに姜維のことであろう。鄧艾は江由から入り、兵士は少ないのに、維は進んでは節を縣竹の下に奮うことができず、退いては五將を総帥し、蜀主を擁衛し、後図の計をはかることができなかつた。しかも逆順の間を反覆し、情に違うことをむずかしい機会にのぞみ、衰弱の国を以てしばしば兵を三秦に觀し、已に滅んだ邦で理外の奇拳を冀つたのは、闇でなくて何であろう。(古人云、「非所困而困焉名必辱、非所扼而扼焉身必危、既辱且危、死其将至」、其姜維之謂乎。鄧艾之入江由、士衆鮮少、維進不能奮節縣竹之下、退不能總帥五將、擁衛蜀主、思後圖之計、而乃反覆於逆順之間、希違情於難冀之會、以衰弱之國、而屢觀兵於三秦、已滅之邦、冀理外之奇拳、不亦闇哉。)

臣松之以為らく：盛が維を譏つたことはまた当たらない。この時には、鍾会の大軍はすでに劍閣に造っていたが、維が諸將と陣營を列ねて險を守っていたので、会は進むことができず、すでに引きかえす計をはかつており、蜀を全うする功はほとんど成ろうとしていたのである。ところが鄧艾が詭道から入りこんでその背後に出、諸葛瞻が敗れて成都は自潰してしまつたのである。維がもし軍をめぐらせて成都を救えば、会はその背後に乗じたであろう。当時の情勢では、どうして両方とも救えようか。しかも維を「節を縣竹に奮い蜀主を擁衛できなかつた」と貴めるのは理にあわない。会は、尽く魏將を坑あなにして大事をあげ、維に重兵を授けて前驅としようとしていたので、もし魏將がみな死んで兵事が維の手中にあつたとするならば、会を殺して蜀を恢復することは難しくはなかつたであろう。いったい、功が理外になつてその後で奇とするのであり、事が差互したからといってそもそもよろしくないといふべきではない。もし田單の計がうまくいかなかつたとすれば、また愚闇と謂うべきであらうか。(盛之譏維、又為不当。于時、鍾会大衆既造劍閣、維与諸將列營守險、会不得進、已議還計、全蜀之功、幾乎

立矣。但鄧艾詭道傍入、出於其後、諸葛瞻既敗、成都自潰。維若回軍救內、則會乘其背。當時之勢、焉得兩濟。而責維不能奮節駭竹、擁衛蜀主、非其理也。會欲尽坑魏將以舉大事、授維重兵、使為前驅。若令魏將皆死、兵事在維手、殺會復蜀、不為難矣。夫功成理外、然後為奇、不可以事有差牙、而抑謂不然。設使田單之計、邂逅不会、復可謂之愚闇哉。

① 易・繫辭伝下四。

② 史記・田單伝三。

ここは盛論の姜維批判を論破したものであり、情勢分析は松之の方が正確であろう。しかも孫盛はまた、譙周の降服論に反対して蜀を全うすべきことを論じているのであるから〔五節18〕、その論旨の矛盾すること甚だしいといわねばならぬ。蓋し、姜維批判は古人の言あるがための議論であり、事実の分析よりも古典の引用に重点があるとさえいえる。

12

蜀志一四姜維伝：郤正は論をあらわし、維を論じて「姜維が学を楽しんで倦まず、清素節約であるところは、自ずから一時の儀表である」とした。

孫盛曰く：異なるかな、郤氏の論は。いったい、士はあらゆる行ないに操業いさまはすべて違つていても、忠孝の義節ということはあらゆる行ないの冠冕である。姜維は名を魏室に策し、しかも外は蜀朝に奔り、君に違い利に徇つたのは忠といえない。親を捐てて一時のがれをしたのは孝といえない。害を旧邦に加えたのは義といえない。敗れて

も難に死ななかつたのは節といえない。そのうえ、徳政を敷かず、民を疲れさせて出兵し、侮りを禦ぐ任におりながら敵に対して守りを喪つたのは、智勇において云うべきことがない。およそこの六条は、維には一つもない。まことに魏の逋臣、亡国の乱相であるのに、人の儀表だというのは、これまた感であらう。たとえ維が書を好み、わずかに自ら藻潔あつまつしていても、盜者が財を分ける義、程鄭が階を降ろうとした善意①と、どうして異なろうか。

(異哉、郤氏之論也。夫士雖百行、操業万殊、至於忠孝義節、百行之冠冕也。姜維策名魏室、而外奔蜀朝、違君苟利、不可謂忠。捐親苟免、不可謂孝。害加旧邦、不可謂義。敗不死難、不可謂節。且徳政未敷而疲民以逞、居禦侮之任而致敵喪守、於夫智勇、莫可云也。凡斯六者、維無一焉。実有魏之逋臣、亡国之乱相、而云人之儀表、斯亦惑矣。縦維好書而微自藻潔、豈異夫盜者分財之義、而程鄭降階之善也。①)

臣松之以為らく：郤正のこの論は、称すべきものを取つたのであり、維の一切の行為がみな準則とすべきだと謂うのではない。一時の儀表というものは、ただ学を好んだことと儉素であつただけである。本伝および《魏略》は、どちらも、維にはもともと叛心はなく、急逼されて蜀に帰したという。盛の譏貶は、ただ母に背いたことだけを責めるべきであり、その他は過当でもあり、郤正を難ずる所以でもない。(郤正此論、取其可称、不謂維始終行事皆可準則也。所云一時儀表、止在好学与儉素耳。本伝及《魏略》皆云、維本無叛心、以急逼歸蜀。盛相譏貶、惟可責其背母。余既過苦、又非所以難郤正也。)

① 左伝・襄公二四年。程鄭は晋の平公の大夫。なお、《集解》に史記・貨殖伝を引くは誤り。

前項につづいて姜維批判であるが、郤正論文からみれば、松之の解釈が正確である。ただし、郤正は姜維の立場と対照して維を評価しているので、松之の解釈よりもふくらみをもっている。事実判断としては盛論は偏頗であるが、

忠孝など六条の徳目から維を攻撃し、古例を引用して総括する点に、その論の特色がよくあらわれている。

13

呉志一八趙達伝：評していう、三子呉範・劉惔・趙達はおのおのその術に精通し、思を用はたかせることがすぐれている。しかし君子はひとしく心神を役しても遠大な事柄にはたらかせるべきで、それゆえ有識の士は前者（占いなどの技術）をすてて後者（遠大な事柄）をとるのである。

孫盛曰く：いったい未然を玄覽し、來事をあらかじめ鑒ることは、神竈・梓慎①でもなおお苦しんだのである。況や術が

それ以下の者をや。《呉史》には、趙達が東南にまさに王気があることを知って、軽挙して江をわたった、とある。

魏は漢の緒を承け、命を中畿にうけたが、達は予め兆萌を觀ることができず、呉越に逃げこんだのである。そのうえ、術を吝む鄙しさが時に薄んぜられることを知らなかつたのであるから、どうして天道を逆觀して帝王の符瑞を審かにしたのであるうか。昔、聖王は天地の文を觀て八卦の象を画し、故に亶々として著策を成し、變化を六爻に形かたちしたのであり、それゆえ三易は違つていても卦繇の理は一であり、どうして一籌を回轉して、深を鉤まり隠かくるかくことができ、意対逆占して（心で対応してあらかじめ占うことか）しかも能く未來のことを知るものであるうか。流俗は異を好み、妄りに神奇を設けるが、不幸のあたるのは孔子の棄てたところであり、それゆえ君子はその大なるものを志して、（異端を）取ることはないのである。⑤（夫玄覽未然、逆鑒來事、雖神竈・梓慎其猶病諸、

況術之下此者乎。《呉史》書達知東南当有王气、故輕舉濟江。魏承漢緒、受命中畿、達不能予觀兆萌、而流竄呉越。又不知吝術之鄙、見薄於時、安在其能逆觀天道而審帝王之符瑞哉。昔聖王觀天地之文、以画八卦之象、故亶亶成

於著策、變化形乎六爻、<sup>②</sup>是以三易雖殊、卦繇理一、安有廻轉一籌、可以鉤深測隱、<sup>③</sup>意對逆占、而能遂知來物者乎。流俗好異、妄設神奇、不幸之中、仲尼所棄、<sup>④</sup>是以君子志其大者、無所取諸、<sup>⑤</sup>

臣松之以為らく：盛が、「君子はその大なるものを志し、これ（異端）を取るところはない」というのは、故より評家（陳寿）の主旨であつて、新説ではない。その他の譏るところは、みな理ではない。中原の酷乱から建安に至るまでの数十年間に、生民はほとんど尽き、小康に至るころは、（生存者は）みな百死の余なのである。江左は兵革があつたけれども、中国のように甚だしくはなく、どうして達がその安危を計算もせずに、禍に多少があり利は東南にあつてその身を全うできるとわかつた、と知れようか。……京房の籌でもなお自ら刑戮を免れることはできなかったが、<sup>⑥</sup>況や達はただ術を秘密にしたことで薄んぜられたのであり、悔吝の間にあるだけである。古の道術は蓋し一つしかないわけではなく、探蹟の功もどうしてただ六爻だけであらうか。苟もその要を得れば、容易に知りうるのであり、一籌を回轉さすこともどうして怪むに足らうか。達の推算は、その要妙を窮めて幽隱を測り知るのであつて、どうして古に愧じようか。それなのに裨・梓によつて限定づけ、達を妄というのは、篤論ではない。（盛云君子志其大者、無所取諸、故評家之旨、非新声也。其余所譏、則皆為非理。自中原酷乱、至于建安、数十年間、生民殆尽、比至小康、皆百死之余耳。江左雖有兵革、不能如中国之甚也、焉知達不算其安危、知禍有多少、利在東南、以全其身乎。……在京房之籌、猶不能自免刑戮、<sup>⑥</sup>況達但以秘術見薄、在悔吝之間乎。古之道術、蓋非一方、探蹟之功、豈惟六爻、苟得其要、則可以易而知之矣、廻轉一籌、胡足怪哉。達の推算、窮其要妙、以知幽測隱、何愧于古。而以裨・梓限之、謂達為妄、非篤論也。）

① 裨竈は鄭の大夫、梓慎は魯の大夫であり、どちらも《左伝》中の人物で、災祥に通じていた。

② 易・繫辭伝下二、上三。

③ 易・繫辭伝上二。

④ 《左伝》定公一五年、「夏五月壬申、公薨。仲尼曰『賜不幸言而中、是使賜多言者也。』」注：以微知著、知之難者。子貢、言語之士、今言而中。仲尼懼其易言、故抑之。

⑤ 論語・子張一九「子夏曰、雖小道、必有可觀者焉、致遠恐泥、是以君子不為也」参照。

⑥ 漢書・京房伝四五。

盛論は趙達の先見力および異端の術に対する批判であり、典拠による論述と正統的儒家の精神が顕著である。だが、その両方について、松之の反論はいずれも妥当であろう。占術に関しては、当時はいずれも根拠あるものと見做されていたであろうから、盛が《易》のみを依拠すべき經典とするのに対して、松之が達の術を以てなお現実の一面を予知しうるものとしたのは、いわば現実主義に立ったわけである。即ちここにも、經典の權威と古例を尊重する儒家と、現実に即応する歴史家の相違があらわれているとみることができる。

松之評は右のとおりである。これに前節までの二項を加えて総括すれば、その論評はほぼ妥当であるといえよう。1589などには歴史記述自体に関する方法論的な反省が示されており、この歴史批判の意識の有無が両者の論述の差となっているといえよう。

松之によれば、盛書の欠陥は、《左伝》の言を用いて資料を書きかえること、自己一個の見解によって書き替える場合もあること、《世語》などに拠って奇説を好んで採ること、事実の記述に不整合があること、などであろう。これら

は、その論評のとおりであろうが、盛論の立場でその由来を考えてみると、魏晉の情況を一概に《左伝》の世界と重ねて考ふる精神にその原因があらう。《左伝》に記録されているさまざまな事実が、君子評や孔子の評価、引用される先王の典によって位置づけられ、規範の集大成とされているように、魏晉の事実が孫盛によって經典的次元で位置づけられ、儒家の徳目を規準として裁定されるのである。したがって、よくいえば、この精神は歴史の事実よりも眞実を求めんとするものである。歴史論としての一貫性を欠いたのは、ここに主因があらう。たとえば蜀の滅亡に關して、あるいは投降路線を論難し、あるいは抵抗の奇策を批判する。歴史論としては齟齬するが、先王の道を守るといふ点で、盛にとつては矛盾しなかつたのであらう。

しかし、眞実を求めれば事實はどうでもよい、とはいえない。孫盛も、前節にみたように、正しい事實を求めることに無関心ではない。だが一たび先王の典によつて道義の徳目が議論の中心に置かれると、事實は徳目によつて分断されてしまふのである。要するに盛論においては歴史は客觀視されず、松之はその点を批判したのであり、逆にいえば、松之においてははかなりの精密さをもつて、歴史学が成立していたといえるであらう。

盛論において儒家の徳目が前面に出て歴史事實の検討に疏略であつた点は盛の思想として認められるが、奇説を好んで事實に反した点は思想として評価しうるものではない。《世語》が流行していたこと、干宝らの著書にも往々その影響があることを考えれば、これは孫盛だけの欠陥ではないが、歴史を客觀視しない精神が奇説癖を助長した側面もあらう。さらにいえば、歴史を逸話として解釈する傾向は、魏晉の清談にも關連するであらうし、やがて《世説新語》に大成される流れの中にあるものでもあらう。孫盛の《左伝》癖の根拠という肝心な点は、なお他の史書との關連を考えねば解明されないが、盛書は決して孤立した存在ではなかつた、といふことはいえるであらう。



裴松之による批判につづいて、ここで、後世の評価についてごく簡単に補っておきたい。劉勰《文心雕龍》史伝<sup>一六</sup>には、「鄧粲の《晋紀》が始めて条例をたて、漢魏を疏略にして殷周を憲章した。鄧粲は曲学ではあつたが、先王の典を發揮せんとする心はあつたのである。孫盛が例を立てるときは、粲にならつた(至鄧粲晋紀、始立条例。又擺落漢魏、憲章殷周、雖湘川曲学、亦有心典謨。及安国立例、乃鄧氏之規焉。)」とあり、才略<sup>四七</sup>には、「孫盛と干宝は歴史の實質よりも文飾がすぎており、先王の典を發揮することを志した(孫盛・干宝、文勝為史、準的所擬、志乎典訓、戸牖雖異、而筆彩略同。)」とあるから、《晋陽秋》は祭書を規準として、宝書と同様に先王の典に依拠したものであることがわかる。すなわち盛書の《左伝》癖は独創ではないらしいが、条例の内容がどんなものかはよく分からず、《魏氏春秋》にも触れていないので、全体として總の評価がどのようなものであるかについては、若干曖昧なところがある。

劉知幾《史通》は盛を左伝家に属せしめる〔六家一〕。論贊<sup>九</sup>には、「荀悦以後、歴史記述は実よりも華、理よりも文に流れ、雄辞・儷事が誇張されたが、そのうちでも善者を択べば干宝・范曄・裴子野であり、習鑿齒は時に観るべき所があるが、孫盛は全く採るに足らない(自茲以降、流宕忘返、大抵皆華多於実、理少於文、鼓其雄辞、誇其儷事。必択其善者、則干宝・范曄・裴子野、是其最也。……孫安国都無足採、習鑿齒時有可觀。)」という。それは、《魏氏春秋》は孔衍の《漢魏尚書》と並んで奇を好んで俗を厭<sup>あざむ</sup>き、旧にならずんで新をすて、稽古の宜はあつても従時の義がなく(好奇厭俗、習旧捐新、雖得稽古之宜、未達従時之義。)(題目<sup>二</sup>)、異聞が錯出する(古今正史<sup>外二</sup>)ものであるし、《晋陽秋》は、旧事を梁益(増減)し、故老に訪ね、芻蕘<sup>くわうたい</sup>の鄙説を竹帛の正言とした(梁益旧事、訪諸故老、夫以芻蕘鄙説刊為竹帛正言、而輒欲与五經方駕、三志競爽、斯亦難矣。)(採撰<sup>一五</sup>)からであろう。

およそ《史通》が盛書に言及する場合は、ほとんどが批判である。すなわち、盛書は、魏晋人の言動を《左伝》の言を以て記述し、しかもその応用を誤り（故裴少期譏孫盛録曹公平素之語、而全作夫差亡滅之詞、雖言似春秋、而事殊乖越者矣。）〔言語二〇——前出〕、《左伝》や荀悦の《漢紀》が夏夷に関して記事の量を変えていることを以て夷狄を賤しんで諸夏を貴ぶ所以だと考え、荀悦はそうはしていないのに匈奴を抑えていると曲解したの、凡庸な意見を頑固に主張して委曲を尽していると自負したことであり（孫盛稱《左氏春秋》書吳・楚則略、荀悦《漢紀》述匈奴則簡、蓋所以賤夷狄而貴諸夏也。……盛既疑丘明之擯吳・楚、遂誣仲予（荀悦）之抑匈奴、可謂強奏庸音、持為足曲者也。）〔探蹟二七〕、《春秋》の「元年春王正月」などの書法には当時の情況を反映する実質的な意味があるのに、「某年春帝正月」というように形式だけ無意味にまねたり〔摸擬二八〕している、というのである。これは、本章で詳細に検討した盛書の特質を、他書との比較においてかなりの確に把握しているように思われる。ただし、これらは主として歴史書としての形式にかかわる批判であり、盛論の「思想」の内部にまで詳細に立ち至つての批判ではない。そこで、つぎに、その観点から、本章で節別に検討してきたことをごく簡単に纏めておきたい。

本稿では盛の両書について八〇項目弱を検討したにすぎず、これらが両書において本来どの程度の割合を占めるものであるかは知る由もない。佚文はこのほか数十項目あるが、盛書の特徴を考える資料とはなり難い。そこで、本稿は、本来ありうべき盛書の全体からみてはなはだ条件づきの検討であるが、それでも一定の特徴は想定可能であり、松之以下《史通》に到る批判を勘案すれば、かりに完書を検討しえたとしても、結論的にはそう違つてこないのではないか、と思われる。

盛論のもつとも顕著な特色は、《左伝》を中心としていわゆる先王の典に拠つて議論をすることである。魏晋の情況を《左伝》の世界に移行させ、君主評その他のそのでの価値観によつて一概に裁定する。したがつて、魏晋の情況が固有する性質は看過され、その現実との関わりは薄くなる。これは、無論、儒教經典の尊重ということで総括しうる事柄であるが、しかし、たとえば礼論において漢魏方式は多く批判されて古制・古義が提唱されているのであり、この場合、魏制は多く漢制の継承であるから、即ち漢代的儒教が批判されたことを意味する。したがつて、儒家の徳目を一概に尊重することのうちにも、漢以後東晋までの儒学の展開の微かな反映が読みとれよう。

このことはまた、出処の分に関心をもち、高尚の士を高く評価したこのうちにも看取される。無論、出処それぞれを認めるのは、儒家思想自体に本来含まれる発想であるが、世俗と積極的に関わる方向により多く価値を置くこともまた明瞭である。しかるに、周知のように、六朝では道家思想と結びついてむしろ処が評価され、また、聖人の完璧性も道家思想や、後には仏教思想との対比において強調されたのであり、盛論はその影響を無自覚裡にうけているのである。しかし盛の儒家精神は、処の評価を観念的なものとさせ、實質上は出の次元の議論に終始した。

盛論の眼目は、士人は儒家的な道義に即して言動し、世俗世界において貴賤等差などの封建秩序がきちんと維持されることを主張するところにあつた。それを具現するものが先王の典であり、その實際上の運用が《左伝》に展開されていたわけである。この観点から魏晋の現実をみると、現実そのものに即してそれを論評するのではなく、その現実がいかに古制・古義に合致しているかが要点となり、現実をとおしていれば徳目の眞実をそこに見るのである。それゆえ、たとえば人物を評価するにせよ批判するにせよ、事実の複雑な性質あるいは意味を一貫して追究することよりも、一定の規準から論評することが大切となり、事実の側面からいえば事柄は分断され、前後矛盾し、場あたりのな解釈

となるのである。換言すれば、事柄に即せば盛論はほとんど妥当でない。松之の批判は主としてこの点に集中しており、歴史論評としては盛論よりはるかに勝れたものであった。

松之の批判には、歴史記述の方法論的反省から盛書作成の一般的批判がみられ、その分析に鋭いものが感じられる。その批判内容は本節にみたとおりであるが、それによって盛書の性質はいっそう明瞭になった。端的にいえば、松之においては歴史学（無論これも括弧つきのものではあるが）が成立していたのに対し、盛書は歴史に場を借りた儒家の道徳論であった、といえようか。だが、徳目に関係しない事柄であれば、六節にみたように、盛論もかなり事実 に即した判断をしている。それゆえ、孫盛に歴史記述の能力がなかったとは思われない。結論への方向づけは別として、  
主題提示——事実批判——古例拳証——断案という論弁の構造自体にも鋭い感覚が認められる。これらの側面を包含しつつも前述の道義主義の特色が顕著なのであるから、盛の思想による方向づけは余程強力であるといえる。

定命論、怪異譚、符瑞信仰、奇譚好みなどは、盛書もやはり六朝精神史の流れの中にあることを示している。なお、歴史事実と古義・古例の内容との間には往々にしてずれがあり、また、先王の典の解釈自体にも妥当でないものもあって、これらを更に詳細に分析していけば孫盛の学問の幅と深さを把握することができよう。ただ、これは余りにも末節にわたり、煩瑣でもあるので、本章で論じた以上のことは省略しておく。

### 三 太伯三讓論

これは《論語》泰伯第八の文をめぐる經典解釈上の議論であるが、しかし論題は歴史上の事実とされることであり、盛

論としては歴史論の一環として検討することができよう。《芸文類聚》三人部五讓、《太平御覽》四三四人事部六五讓下に採録された論文は次のようである。

孔子は、「太伯はまったく至徳というべきだ。三たび天下を讓ったが、民は称えることもできなかった」といった。鄭玄は、「葉を採ることに託して行ったのが一讓である。喪に奔らなかつたのが二讓である。髪を切り身にいれずみ文したのが三讓である。三者の美はみな蔽われ隠れて著らかでない」とし、王肅は、「その讓は隠れており、それゆえ称えることもできないのである」という。盛思うに、鄭玄は既にまちがっているが、王肅もまた分かつてはいない。玄のいうところの三迹は顯然として天下のともに見るところであり、どうして「隠れて著らかでない」といえようか。かりにも三迹が著らかであれば、高讓は知られるわけで、また「その讓は隠れている」ともいえない。思うに、泰伯の出したことで讓迹はすでに露わであり、喪に奔らなかつたことは故より同じ事柄である。断髪したというのは《左伝》の明文と矛盾しており、道理にあわない。④ しかれば則ち、三讓と称するのは、古公から文王にいたるまでにおいて、周の王業が亶父に顕らかとなり昌が受命したことを、泰伯は玄冥のうちにみてとり、周の太子の位を棄てたのが一讓である。遜遁に仮託して、喪に赴かないという譏りをうけ、ひそかに大美(季歷)を推したのが二讓である。胤嗣がないのに、仲雍の子を養って後嗣とすることをしなかつたのは、深思遠妨であつて、周の嗣を昌にあらしめ、天人とも協従し、四海の悠悠ひびひびにいささかも疑惑ならしめたのが三讓である。およそこの三者は帝王の業であり、そこで孔子は「三たび天下を讓った」といったのであり、子臧や季札のたぐいの普通の讓ではないことをいっているのである。

① 論語・泰伯八。

② 盛論引：託採葉而行、一讓也。不奔喪、二讓也。斷髮文身、三讓也。三者之美、皆蔽隱不著。なお、金谷治編《唐抄本鄭氏注論語集成》、一九七八・五、平凡社、二二九頁には、

三以天下讓者。見季歷賢。又生文王。又聖人之表。欲以讓焉。以為無大王之命。將不見聽。大王有疾。因過吳越。採葉。大王没。而不返。季歷為喪主。一讓。季歷赴之。不來奔喪。二讓也。勉喪之後。遂斷髮文身。俛以為飾。三讓。三讓之美皆蔽隱不著。故人無得而稱之。三讓之德。莫大於此。

とある。

③ 盛論引：其讓隱、故民無得而稱焉。なお、何晏《集解》引の王肅説には、

季歷賢、又生聖子文王昌。昌必有天下、故泰伯以天下三讓於王季。其讓隱、故無得而稱言之者、所以為至德也。とある。

④ 《左伝》哀公七年、「大伯端委以治周礼。仲雍嗣之、断髮文身、羸以為飾、豈礼也哉。有由然也。」注：大伯・仲雍、讓其弟季歷、俱適荆蛮、遂有民衆。大伯卒、無子。仲雍嗣立、不能行礼致化、故效吳俗。言其權時制宜、以辟災害、非以為礼也。端委、礼衣也。

⑤ 左伝・成公一三年。史記・吳太伯世家一。

鄭玄説は讓の内容をすべて泰伯と季歷の關係で捉えている。《集解》引の王肅説は、「泰伯は天下を三たび王季に讓つた」というのであるから、三讓の内容は明言されていないが、ほぼ鄭玄説に即したものであろう。

まずこれらについての盛論を検討すると、玄説につき「三迹は顯然として天下の共に見るところ」というのは、玄を批判したことはない。玄は、これらの行為の意味が、当時の世間一般には知られなかったこと、換言すれば、

その行為が至徳と認められたのは孔子の顕彰があつたからにはかならないこと、をいつたのであり、したがつて、三迹が顕然として天下に見られたとしても、玄の論旨には一向に抵触しないのである。したがつて、「三迹が著らかになれば高讓も知られる」というのも難論として成立しない。この盛論は、ある行為はその意味が常に明白である、とされているといえるであろう。そこで、盛論は、この前提にたつて、これらの三迹は行為として天下が共にみるところなのであるから、三讓は自ずから明白であり、孔子の顕彰を待つまでもなく、天下の民が「得て稱する無き」ことなどあり得ない、したがつてこれらは孔子のいうものではない、ということをお願いするのである。しかし、同時に、同じ前提から、その行為が一定の意味を自ずから明らかにしてしまふとすれば、そもそも孔子が顕彰する余地などはじめからあり得ないことになる。これは、明らかに、議論として成りたつていないが、その原因は前提となる盛論にあつた。ところで、「三迹が著らかになれば高讓も知られる」という盛論をさらに考えてみると、この高讓は、その実質があるにもせよ、実は後世の評価にすぎない。当時に顕らかであれば民もまた稱するはずである。しかるに、一方で、「隠して未だ著われず」とか「その讓隠なり」とはいえない、といつており、その当時において既にあきらかであるかの如き評価をしている。それゆえ、この盛論には、孫盛自身は意識していないが、後世と当時の評価の同一視が内在しているといわねばならない。この発想は、歴史評において春秋と魏晉を同一視した精神につながるものではないか。この精神が根底にあるとすれば、歴史評において、ある事柄は常に一定の価値評価をもつという考え方が無自覚裡にその論理展開に影響することも、無理なく理解できる。さらにいえば、この発想から、歴史がそれ自体として取りあげられ、検討されるということはほとんどありえず、極論すれば、孫盛の歴史評が、經典の精神を發揮する場にすぎないことも了解しうるのではあるまいか。

だが、玄説に欠点がないわけではない。一讓と二讓には、ことの性質として差がなく、盛論のいうとおり一事とみるべきであろう。断髮のことも、鄭玄は《史記》呉太伯世家に拠ったのであるが、《左伝》に拠るかぎり盛論が支持されるべきである。左伝学者としては、この一項を以てしても、玄説は同意し難いものであったろう。

では、盛の三讓論はどうか。第一は周の太子の位を棄てたこと。鄭玄注にも「太伯、周大王之太子」とあるが、王位を継がなかったのであるから、無論、太子の位を棄てたということになる。第二は、奔喪しないという譏りを受けたことであるが、これは玄説の二讓と同じである。第三は、嗣をもたなかったことであるが、その典拠は不詳である。《史記》呉太伯世家および《左伝》哀公七年(注④)の文から推量したか。これは盛説の独創であるが、亶父が死んで季歴が立った時点で既に一讓しているので、季歴が死んで文王が立つべき時に太伯の継嗣をして季歴を継がしめないということを意味しており、継嗣がないから文王が立ったというのは、結局、文王に讓った、ということと同じである。また、「三たび天下を讓った」という表現から看取される讓の一回的な行為、という性格からいっても、嗣を立てないということは状態に近く、盛説も説得力に欠けるように思われる。

結局、三讓の内容を決定するきめ手はないようである。東晋時代には玄・盛説は行なわれず、その他の二説が一般的であったらしい。皇侃《論語疏》に引く范寧の説明、《史記》呉太伯世家《正義》に引く江熙の説明、いずれも整理するところは、文字の若干の異同を別として同じである。江熙は、《通典》四七七に太元六年三八の「皇子廟議」、同九六礼五六に「難范寧」の文があり、寧と同時代の人物らしい。しからば、盛説は、東晋中々末期には、論破し去られていた、といえるかもしれない。両者の整理によれば、次のような両説があった。

- 1 太王の病いに因り、葉を呉越に採るといふことに託して反らず、太王が薨じて季歴が立ったことが一讓である。



季歴が薨じて文王が立つたことが二讓である。文王が薨じて武王が立ち、ここに遂に天下を有ったこと、これが三讓である。

2 太王が病み、菓を採ることに託して出て、生きてはこれに事えるに礼を以てしなかったことが一讓である。太王が薨じて反らず、季歴に喪をつかさどらせて、死してはこれに事えるに礼を以てしなかったことが二讓である。断髮文身し、使いものにならないことを示して、季歴に祭祀をつかさどらしめ、祭るに礼を以てしなかったことが三讓である。

2 説は玄説を訂正して礼の観点から論じたものであるが、「三たび天下を讓った」とする孔子の発言に相応するかどうかには問題があろう。1 説は、文字どおり「天下を讓った」点を強調し、盛説の主旨もこれに近い。また、皇侃に引く繆協も同説である。因みに、顧炎武も同じ説を展開している（日知録、三以天下讓）。この説は、天下に拘わって武王まで数える点に無理があろう。

右のように、両説ともそれぞれ難点があり、玄説まで含めた諸説の中では、盛説は第三讓の説得力にやや欠け、他項も明晰とはいえないが、よく考えたものといえるだろう。ただ、玄説を論破した論理には破綻があり、これは孫盛の論理能力の限界を示すと同時に、ある行為には常に一定の意味があるという前提は、盛の非歴史的な発想とも通じていると思われる。また、《左伝》に拠ることも、その歴史論と共通するものといえよう。

四 《更生論》批判

《弘明集》卷五(大正蔵52)に収録されている羅含《更生論》をめぐる論争は、簡単なものではあるが神滅不滅論争史の一齣を構成するものといつてよい。これら三篇については、すでに訳注が公刊されているので、《更生論》と《答孫》<sup>12)</sup>についてはそれに拠つて大意をとつて考え、《孫長沙書》は別解もあるので改訳して検討したい。なお、これらの議論は三五〇年代後半に行なわれたであろうことは、第一章に考察した。

(一) 《更生論》

大意は次のようである。

向秀は、「天とは万物あらゆるいきものの総名であり、人は天中の一物である」といつている。いま、万物には数たまひがあり、天地は無窮であるが、無窮の変といつても万物と離れては存せず、万物が生まれ更らなければ天地は終つてしまふ。天地が終らない以上、万物の生まれ更ることがわかる。旧論もまた、「聖人は易を作つてすでにその窮極をあらわし、神を窮めて化を知り、理を窮めて性を尽す」といつている。神が窮められる以上、形あるものは数たまひがないことはできない。人も物も、彼も我も、そのものとしての数があり、分がある。有と無、彼と我は、それぞれに互いに転化はしない。万物は聚散隠顯し、無窮の塗に循環し、またそのものに復する。この自然は秩序があり、毫分もたがわれない。

また、神と質とは自然の偶オッドである。偶には離合があり、死生の変化がある。質には聚散があり、循環している。人

や物の変化にはそれぞれ性があり、性には分があり、それゆえ復することには一定性がある。物は散ずれば混淆するが聚まれば乱れない。神と質は冥々のうちに出会い、符契の自ずから合するようである。

凡そ今生は昔生に即して生じ、(いまの)事は故事に即しているが、その体からだにおいては(昔生と)厝まじることがないし、その意こころは(昔生の)自分自身と冥合しているので、それぞれ自分では覚らない。いま、談者は、徒らに昔の自分が今の自分でないことを知っているだけで、今の自分が故もとは昔の自分であったことを知らない。達観者は、死生を斉しくみ、ねむりと眼覚めの状態だというが、誠にもっともである。

右が、やや詳しくみた《更生論》の大意である。明らかなように、典拠は向秀のおそらくは《莊子注》と、《易》伝を發揮した旧論であり、別に仏教的なものではない。周知のように、循環は《易》の、復帰は《老子》の、死生同一視は《莊子》の説くところであり、含は、特に復帰についての内容を変えつつ、これらを更生という觀念にまとめたのである。

天は万物の総名であり、かつ無窮に変化をなすので、無窮の変化は万物の外に出られず、万物には数があるから更生しなければ天地は終ってしまうという論理は妥当なものである。旧論によって「神が窮めうる」ものである以上、形あるものには数がある、と論ずることを含めて、含の分析力は鋭い。数や性、分は、その物としての限定性を違った観点から規定した概念であろう。数は客観的に眺められた限界性、性は種類としての同一性、分は主観的な個別性といえようか。万物はこれらの限定性を担いつつ、秩序正しく無限に循環するというのは、中国思想上にしばしばみられる予定調和風の考え方であるが、おそらく、四時の循環と動植物が死生を経てその種類をくり返すことを反映した発想であろう。含は、その死生循環のさまを、神質の離合、質の聚散によって説明する。これも、《莊子》などの、気の聚散によって生命を考える思想に根拠したものであろう。しかし含の場合は、生命の一回的な死を力説している

のではない。ただ、神の規定は必ずしも明晰ではない。即ち、神質が離れて、質の方は散聚するとしても、神はどうであるのか。思うに、質には聚散があるとす以上、神にはなく、不滅のものと考えたのではないか。とすれば、これは、神は形に宿る、がゆえに形から離れて不滅であり得ると考える場合の神不滅論とほぼ同じであり、神質を同等の立場において冥合するとした点が違うだけである。即ち、神質が偶であり、神が隠顕しつつ連続するとすれば、質もまた散じて後己れに聚復するのであり、その神質が冥合して昔生から今生が生み出されるということになるのである。万物一般については、本来のへだたりが百世に及んでもその旧を失わないとして、類としての連続性をいえば『更生』のありさまは十分いい尽くせたであろうが、人については、体と意が相違し且つ連続することを云う必要があったと思われる。

『更生論』は短い論文であり、不明晰なところもあるが、その内容はほぼ以上のようなようである。主旨は、万物の生命の、総体的にみた連続性にあり、『莊子』などの気(含の用語では質)の聚散による生死観に拠りつつ、方向としては生命の無限の連続性をいうところに特徴がある。思想史的にいえば、環転、往復といった表現には仏教の輪廻思想をもみるべきであろうし、更生によって結局は神不滅を説くことも当時の仏教の中心思想を支持したことであるから、中国本来の儒家・道家思想を駆使しつつ、しかもそれと違った方向に思想を發展せしめた点が注目される。これに対して、孫盛の批判は、羅含の文章を、その本来あるべき世界に置き戻したものといえる。

(二) 孫長沙書

これは私見によって訳してから検討する。

《更生論》をよく読みますと、変化について包括し、聚散について窮め尽くして、思考のすじみちも立派であるうえに、主旨も表現もよく、好論文であります。しかし、私の意見には、なお異なるところがあります。おもうに、万物が変化して異形となるものは数えきれないほどあり、まさにそうなる理は失してはいないのですが、ただ（異形になるまでの）隠れて顕われることに年代がかります。しかるに、いま、万物が変化して、なお多少とも再び（もとの）形を得るものがあるはずであり、ことごとくまさに遠いところで冥するを待ち、耳目もその成りゆきをみとどけることができず、その後でそのもとのものに復する、という縁いづれはありません。私が思いますのに、形がこなごなに散ってしまえば、知もまた同様です。こなごなに入り乱れて異物となってしまうでしょう。物はそれぞれその旧を失い、また昔日のままではありません。これが情あるものの悲歎する所以です。だとすれば、貴方はひとり合点で自らを慰藉していてはいけません。〔省更生論、括囊変化、窮尋聚散、思理既佳、又指味辞致亦快、是好論也。然吾意猶有同異以今、万物化為異形者、不可勝數、応理不失、但隱顯有年載。然今、万化猶応多少有遷得形者、無縁尽当須冥遠、耳目不復開逐、然後乃復其本也。吾謂、形既紛散、知亦如之。紛錯渾化、為異物他（他字疑うらくは也字の誤）。物各失其旧、非復昔日。此有情者、所以悲歎。若然、則足下未可孤以自慰。〕

右において無縁（は無由）と同様で、そのいわれがないこと、孫盛の用例は二（一）45に見える。尽当の当はあるいは無義の用法かもしれない。

孫盛の批判は、羅合が、万物が変化しても形成された物には混淆がなく、それぞれ性分をもちつつ本に復し、生命や意は連続こころしている、といった点にむけられている。形が紛散すれば知もまたなくなり、更生することはないという盛論は、《莊子》流の生命観を示している。その論理の展開は次のようであろう。

万物は化して異形となるものが多いが、そうなるには年代がかかり、そのありさまは判然としない。しかし、いま万物はもとのものに復するという以上、万化のうちには多少とも(多少のどちらに力点があるかはわからないが、論旨に影響はない。いま、少に力点を置いて考えたが、多ならさらに批判点をはつきりする)、年載をかけず目前で、もとのものに還って形を得るものがあるべきで、耳目も及ばぬ遠いところで冥合してその本に復するというはずがない。しかるにそういうことはないので、含論はなりたない、というものである。

孫盛が、万物が異物になりうることを認めたのは、《易》伝や《左伝》などによったと思われ、この神秘を好む発想は、歴史評における符瑞等の尊重に通ずるものであろう。この反論は、《易》や《莊子》など伝統的な典籍の常識的解釈にもとづき、いわば神滅論の立場にたち、含論にくらべて穩当なものであったといえようか。歴史評にみた、先王の典に拠って発言する盛論の特色は、ここにも別なかたちであらわれている。

### (三) 答 孫

……返事を戴いて欣んでいます、まだ納得がゆかず、すつきりしない気持がやみません。どうぞ前の文章をお調べ下さい。(更生論でも)やはり「物はすべて変化しない」とはいつていません。ただ、変化しても各自がその変化するところを得ているのであり、崩壊してもやはりその旧体を失いません。……一度だけの更生ではなく、窮まることなく長しなえに更るのです。終つてまた始に復ることは、その数は歴然としています。今のこともよく分らないのに、どうして更ることが分かりましょうか。思うに、(私の言葉は)悲しみのあまりの妄言ですが、通ずるところを問い求めて下さい。どうして単なる慰めで、いささかそれに寄せて氣をほらしたにすぎない、といえましょうか。

右が羅含の答論である。孫盛は、変化の内容を異形と還形とに分け、結局、還形はあり得ないとしたが、含の答は、「物は化さないことはない」といいつつ、旧体を失わないという点でやはり異形への変化を認めておらず、《更生論》を反復しただけで盛論とはかみあっていない。末文は、孫書の末文を併せて考えると、羅含に《更生論》を書かせる個人的な事情があつたことをうかがわせる。

三書の往復において「神不滅」という明言はなく、必ずしも全体がこの問題のみをめぐって展開されているとはいえないが、羅含の論が、伝統的資料によりつつ結論としては輪廻転生・神不滅をいうものであつたことは注目されてよい。たとえこの神不滅問題などが仏教本来の思想ではなかつたとしても、東晋南朝の仏教の基本問題の一つではあつたのであるから、羅含は、中国の伝統思想の中から仏教を受容する素地を十分に形成しえた、といえよう。これに對して孫盛は、形と知が死とともに消滅するいわば神滅思想を表明しつつも、《易》伝などをそのまま遵守して一面で更生思想の非明証性を批判し、一面で万物が化して異形となる、即ち、遊魂が変をなすが如き神秘的な世界を残したのである。これらの発想は、經典によりつつ、符瑞を信じ怪異の奇言を好んだ歴史評の盛論と、よく通ずるものであつた。

## 五 老子批判

### (一) 老聃非大賢論

東晋時代には、漢魏以来の儒家思想との交渉を経て、老荘思想は常識化し、風俗的にもかなりの盛行をみた。それにつき、いくつかの批判が提出されており、孫盛の本論もその一つに数えられる。しからばその内容はどのようなものであり、これまで検討して来た盛の思想とどのような関係にあるであろうか。論文は《広弘明集》卷五辯惑篇（大正蔵52）に収録されている。他の盛論と同様、いわゆる先王の典と古例の引用に豊富であるが、ここではそれらは省略し、まず論旨をとって検討したい。

大聖は時に乗るのでその迹は因るところにしたがい、大賢は微に次ぐので大聖に従って身を処すのである。因るところの違いによって禪讓と放伐という迹の違いがあり、微に次ぎ大聖の道に従うので出処の仕方は同じである。……理はもとより自然なのであり、わざわざそうするのではない。（夫大聖乗時、故迹浪於所因、大賢次微、故与大聖而舒卷。所因不同、故有揖讓与干戈迹乖、次微道亞、故行蔵之軌莫異。……理固自然、非召之也。）

大賢は庶幾く、象を觀て器を知り、あらかじめ吉凶を包括する。そこで大聖と行動は同じく、統治は順応し、多くの方面に応接し、終始元吉を保ち、とどこおりを窮通し、その方法は（大聖と）同じなのである。ただ、聖を欽い簡易



を樂しみ、大聖に依存して享受し、冥を飲つても自らは冥することができず、寂を悦んでも自らは寂することができない、この点で優劣があるだけである。(大賢庶幾、觀象知器。觀象知器、予籠吉凶。予籠吉凶、是以運形斯同、御治因応、对接羣方、終保元吉、窮通滯礙、其揆一也。但飲聖樂易、有待而享。飲冥而不能冥、悦寂而不能寂、以此為優劣耳。)

中賢第三の人は、聖からかなり距離があり、冥体の道も完全でなく、自然の行動も玄同できない。しかし、古を希うことに勝れた点があり、高尚な想念は堅実であり、淳風を仰慕し、専ら至虚を詠ずる。それゆえ、林谷に栖みとどまった巢父・許由のたぐいや、言行をひかえ制した老子・彭祖の徒がいたのであり、これもわざわざそうしたのでなく、理として自然なのである。(至於中賢第三之人、去聖有間、故冥体之道未尽、自然運用、自不得玄同。然希古存勝、高想頓足、仰慕淳風、專詠至虚。故有栖峙林壑、若巢許之倫者、言行抗轡、如老彭之徒者、亦非故然、理自然也。)

いったい躁がしい者は静けさを好み、柔らかな者は剛いものを愛する。なれたものごとを瀆り、まれな話をむさぼるのは世俗の常である。こうして、偏抗の辞を見ると世に適當するかどうかを考えもせず、誑を矯める議論をみる度をすこす欠点に気づきもしない。案ずるに、老子の書で聖教と同じところは、「大匠に代つて斲る」と「駢拇枝指」の教えであり、聖教にそむくものは、世を救う宜を遠ざけ、「明道は味が若し」の意味をとり違えたことである。六経はどうして虚静の訓や謙沖の誨に闕けていようか。孔子は、「述べて作らず、信じて古えを好み、竊かに我を老彭に比す」とのべたが、この主旨をたずねてみると、老彭の道は聖教の内に包含されてしまふであろう。且つ、二事を指説したただけであつて、実の言ではない。では、どうしてそれを証明できるか。(夫形躁好静、質柔愛剛、瀆所常習、悞所希聞、世俗之常也。是以、見偏抗之辞、不復尋因応之適、觀矯誑之論、不復悟過直之失耳。案老子之作、

与聖教同者、是「代大匠斲」、「駢拇枝指」之喻。其詭乎聖教者、是遠救世之宜、違「明道若昧」之義也。六經何常闕虛靜之訓、謙沖之誨哉。孔子曰、「述而不作、信而好古、竊比於我老彭。」尋斯旨也、則老彭之道、以籠罩乎聖教之内矣。且指說二事而已、非実言也。何以明之。

聖人は淵寂であり、どうして好まないものがあるか。また、三皇五帝以下、制作しなかったものはない。それゆえ易象や經典は爛然としてあきらかであり、棟宇衣裳は時代とともに興ったのである。どこに「述べて作らない」ところがあるか。故に《易》に、「聖人が作って万物が觀る」〔乾・文言〕とあり、これが証となる言である。思うに、老彭の徳を指説したのは、ちようど自分の身の処し方に似たところがあるからにすぎず、（全く同じだと考えるのは）「怨を匿して友となることは、左丘明が恥じ、丘もまた恥じる」〔論語・公治長五〕ようなものである。どうして、聖教の言葉が相体の至（聖賢の極地）を説かないところがないのに及ぼうか。且つ、顔淵・孔子は導養を問題としていないのに、老彭は生を養っている。孔子・顔淵は世俗の人にくみするのに、老彭はこれと異なる。凡そこの數項は、垂聖の迹ではなく、しかもまたその書は往々矛盾しており、ほぼ列挙すれば次の如きである。（聖人淵寂、何不好哉。又三皇五帝已下、靡不制作。是故、易象経墳、爛然炳著、棟宇衣裳、与時而興。安在「述而不作」乎。故《易》曰、「聖人作而万物觀」、斯言之証。蓋指說老彭之徳、有以髣髴類已形迹之处所耳。亦猶「匿怨而友其人、左丘明恥之、丘亦恥之。」豈若於吾言無所不說相体之至也。且顔孔不以導養為事、而老彭養之。孔顔同乎斯人、而老彭異之。凡斯數者、非不垂聖之迹、而又其書往往矛盾、粗列如左。）

盛はまた、老聃の輕拳（隱遁）の主旨がわからないが、戎狄に訓を著れ、殊俗を宣導しようとしたのであろうか。もし殊類を宣導しようとするのなら、左衽は玄化の対象にはならず、孤遊は嘉遁の行為ではない。中国は次第に衰えた

が、訓を敷くのに優先すべきであり、聖人の教えは近くより遠きに及ぼすのである。未だ譎あざむき張たぶらかして險を避け、このように遊あそぶしている者はいないのである。もし禍を懼れて地を避けたならば、聖門は商朝(の末)に隠れてしまい、魯邦にはこのような者(孔子・顔淵などであろう)はなかつたであろう。いやしくもその道を得たならば、刃を余裕に遊ばせ、足を地につけて元吉であり、どうして天心を戎えびす豹の間に違えようか。そうできない者は、朝隱あそを庶あはいながら仙を祈る徒たらざるを得ないのである。(盛又不達、老聃輕拳之旨、為欲著訓戎狄、宣導殊俗乎。若欲明宣導殊類、則左衽非玄化之所、孤遊非嘉遁之舉。諸夏陵遲、敷訓所先、聖人之教、自近及遠。未有譎張避險、如此之遊也。若懼禍避地、則聖門可隱商朝、魯邦有無如者矣。苟得其道、則遊刃有余、触地元吉、何違天心於戎豹。如不能然者、得無庶於朝隱而祈仙之徒乎。)

昔、裴逸民は崇有・貴無の両論を作り、時の談者はあるいは不しんじつ虚すぐれで達勝たつせつれた道である(貴無論か)と考え、あるいは時の流通きんじつを矯めたもの(崇有論か)と考えた。自分が思うには、無を尚ぶのはもとより間違っているし、有を崇ぶのもやはり正しくない。「道の物たるや、惟れ怵と忽「老子二章」であり、因応にして方なく、「惟れ變の適ところ「易・繫辭伝下七」である。澄淳の時にあえば契を司どるものは垂拱しし(即ち無為)、万動の化にあえば形体は勃然と活動する(即ち有為)のである。こういうわけで、洞察は同じでも有無の教は違ってくるし、聖教は一つであっても稱謂の名が殊なるのである。……しかるに老子は、「古の道を執つて今の有を御そう「老子二四章」とするのであり、逸民は今の有を執つて古の風を絶とうというのである。私はもとよりこの両者は円化の道に達せず、それぞれその一方に矜るものだと考える。(昔裴逸民作崇有・貴無二論、時談者或以為不虛達勝之道者、或以為矯時流通者。余以為尚無既失之矣、崇有亦未為得也。「道之為物、惟怵与忽」、因応無方、「惟變所適」。值澄淳之時、則司契垂拱、遇万動之化、則形体勃

興。是以、洞鑿雖同、有無之教異陳、聖教雖一、而稱謂之名殊目。……伯陽以「執古之道、以御今之有。」逸民欲執今之有、以絕古之風。吾故以為彼二子者、不達円化之道、各矜其一方者耳。」

右の論は、まず聖・賢・中賢の規定からはじまる。この聖人論は、漢魏以来の聖人絶対化の方向を継承していよう。東晋にあつても聖人の内実を冥・寂とし、弁神論的に完璧なものとする考え方は、孫盛に限られていない。<sup>(13)</sup>

中賢論は即ち老子批判となる。ただ、老子を全面的に否定するのではなく、儒教との共通点を認めているのは、やはり儒道合一の時代思潮の影響をうけたのであろう。共通点につき、まず大匠云々は、《老子》七四章の、

民常不畏死、奈何以死懼之。若使人常畏死、而為奇者、吾得執而殺之、孰敢。常有司殺者殺、而代司殺者殺、是代大匠斲。夫代大匠斲、希有不傷其手矣。

のことである。この箴言はさまざまな解釈が可能であらうが、孫盛は、君権の絶対化をいうものと解したのであろう。歴史評にみた作福の謙の議論(二二五)7 10 14)と共通する。駢拇枝指は《老子》ではなく《莊子》駢拇篇の文である。しかし、駢拇篇は、結局は仁義を否定し、自然なる性命の情に任ずることを言うものであるから、これだけでは盛の意図がどこにあつたのか判然としない。あるいは、多弁多智を排して實実を重んずるものと解したのであろうか。

次に儒教との相違点については、まず、その現実からの逃避的性格を批判しており、これは儒家の常識論といえよう。「明道若昧」は《老子》四一章を典拠とする。道を、下士が聞いたら大笑いするものとする如き、非現実的なものと規定する思想を論難したと思われる。孫盛にとつても、道は《易》繫辭伝五に規定されるように、いわば「若昧」なるものであつたらうが、同時にまた、仁義などの明白な徳目を包含して平明なるものであつたはずである。この、平明

にして且つ深遠で神秘的な道の概念は、漢末以来道家思想と交渉をつづけてきた儒家思想の、一つの結論である。この立場にたてば、虚静や謙沖も、儒家思想の主要徳目と考えられて当然であった。

次に《論語》述而七の、孔子発言の論評を展開しているが、これは孫盛の独特な見解である。まず、好む対象を古に限定すれば聖人の淵寂さに反する、というのは、聖人の完全性を論拠としており、三皇五帝以下に制作があつたことを述べるのは、《易》伝などによつた一種の歴史論だといえる。この議論は、孔子発言を聖人の絶対的あり方として固定する見方を、歴史論的弁神論的に論破して、あらゆるものを好み且つ制作もする、即ち、現実と淵寂に、一体化するものとしての聖人像を提起し、その立場から発言の後半部分の眞実ならざることを論証したものである。その前提としては、三皇五帝以下孔子に至るいわゆる聖人は本質的には同一であるとする見方がある。これは、儒家の経典をすべて先王の典として認め、そこから議論を出発させた歴史論と共通する発想であろう。なお、歴史を述べて著作し、古のことの当否を論評した、歴史家孫盛には、孔子発言を絶対的命題とすることは困難であり、一章にみた椿冥流の擲論も一再にはとどまらなかつたであろうから、どこかで自説を展開しておく必要があつたとも考えられる。

さらに聖教と老子思想の相違として、養生問題、世俗への関心をあげ、また、《老子》文中に矛盾ありとするが、次節の《老子疑問反訊》がそれを専論している。軽拳云々というのは、いわゆる化胡説批判である。最後に裴頠の二論に言及するが、貴無論は伝わらず、「今の有を執つて古の風を絶とうとした」という総括から考えればやはり崇有論を主要論文と考えたとしてよいであろう。結論は、道のありさまは惚恍たるものであり、聖教は有無さまざまに時に応じてその現実要因循し、円化するものである、ということであり、冒頭の聖賢の規定と呼応している。盛論としては、歴史評にみられた皮相性や独断、偏破もなく、論理展開もほぼ妥当なものといえよう。

この盛論は、老子を賢者として尊重して《老子》を先王の典と同次元におく風潮への批判であるが、聖賢の規定を盛論のように考える限り、歴史的限界をもった老子が、大賢の位置にとどまり得ないことは明らかであろう。即ち、この盛論は、《老子》自身から老子思想を批判した反訊と異なり、先王の典に依拠して歴史事象を一概に批判した姿勢と同じく、一定の規準から老子を論断し去つたものである。歴史評において観念的にもせよ最高に評価された高尚なるあり方は〔二(五)2〕、ここでは中賢としてしか位置づけられないが、寧ろこの評価の方が孫盛の本音であつたと考えるべきであろう。

老子を聖賢と同列におく場合は、孔・老の関わりをさまざまに述べた《莊子》の寓言は別として、《論語》のこの孔子発言は確かに有力な根拠となつたであろう。この場合、「老彭」の人物特定には必ずしも問題がないわけではないが、孫盛において老は老子であることは明らかである。この発言を実言でないとしたことは、盛論の全体から要請された解釈であろうが、論理としてはかなり説得力があるものと思われる。ここに対照的に尊重されたものは、むしろ、実社会を対象とし、それを円化する聖賢の道であつた。

なお二、三贅言を付すと、既にのべたように、聖人の絶対化と道の神秘性の表現に、漢魏以来の儒道の交渉が反映している。このうち、道を神秘的なものと連関させる発想は、歴史評にみられた符瑞尊重の精神とつながり、また《更生論》を論破した議論にも認められるものであつた。

聖人は有無を超越しつつ同時に包含する、としたのは、魏晉の有無論の一つの結論である。ただし、この点は詳論されていない。有無が禪讓と放伐という聖人の具体的あり方に結びつけられていることは、有無論がいわば哲学的な次元を既に経過して、実際の結論段階に入っていることを思わせる。

なお、孫盛の歴史評の中に、聖賢論に関わるものが一項ある。いま、付論として、簡単に検討しておきたい。

魏志二司馬朗伝：鍾繇と王粲は論を著わして、「聖人でなければ太平を実現できない」といったが、朗は、「伊尹・顔回の徒は聖人ではないけれども、數世相承けさせれば、太平を実現できる」とした。

孫盛曰く：繇はもとより間違っているが、朗もまた正しくはない。昔、「湯は伊尹を挙げ、不仁者は遠ざかった」し

〔論語・顔淵二〕、《易》は、「顔氏の子はほとんど（聖人に）庶幾い。不善を行なえば気がつかなかったことはなく、気がつけば二度と行なわなかった」〔繫辭伝下四〕という。このことからいえば、聖人と大賢とは、出処の行動は同じであり、世を治め感化するという点では理に違いはない。太平をもたらす立派さは、どうして積世を待とうか。

「善人が邦を治めて百年すれば、やはり残暴の人に勝ち刑殺をなくすことができる」〔論語・子路二〕とか、「迹を踐まなければ、やはり室に入れない」〔論語・先進二〕とかいうが、數世の論はここにこそあろう。これと大賢とを比較すると、固より差があるのである。（繇既失之、朗亦未為得也。昔、「湯拳伊尹、而不仁者遠矣。」《易》称

「顔氏之子、其殆庶幾乎。有不善未嘗不知、知之未嘗復行。」由此而言、聖人之与大賢、行藏道一、舒卷斯同、御世垂風、理無降異。升泰之美、豈俟積世哉。「善人為邦百年、亦可以勝殘去殺。」又曰、「不踐跡、亦不入于室。」數世之論、其在斯乎。方之大賢、固有間矣。）」

この盛論は、本節の議論とほとんど同じであり、ただ治世を実現するに積世を必要とする一般善人と老子との違いがあるにすぎない。盛論は、実際上は宰相輔政の職を重視することになるが、鍾繇らの論の背景がわからない以上、現実的な意味評価はむずかしい。

鍾繇と司馬朗の議論は佚しているが、王粲の《難鍾荀太平論》なる論文が、抄録ではあろうけれども、《芸文類聚》二帝王部一総載帝王に残されている。その論旨はおよそ次のようである。

堯舜禹という古の三聖の時代にも、洪水があつたり凶暴なるものがあったり、刑罰は決して乏しくなかつた。三聖でさえ犯罪者をなくすことができなかつたのであるから、他の時代ではなおさらである。孔子は、「ただ上智と下愚は変わらない」「論語・陽貨一七」といつたが、変わらないものは丹朱などである、紂の世では、「殷では誰もかれも草竊・姦宄でないものはなかつた」「尚書・微子」。周公は殷の頑民を洛邑に遷したが、頑民を化し得なかつたことは推知できる。必ず犯罪があり、刑しなければ秩序がなくなるから、刑はやめるわけにはいかない。孟子は、「「尽く書を信ずるは、書なきに如かず」「「尽心下」といつたが、書を吹聴すること大なるものは、刑錯（音は刑罰はなかつた）と主張すること」のたぐいである。どうして億兆の民が数十年をすこして誰一人罪を犯さず、何物も所を失わなかつたことがあるうか。悪いことは無かつたのだ、と謂うのは、「「尽く書を信ずる」ということである。これは、古の聖人の時代は太平であるから刑罰はなかつた、という主張に対する反論のようである。論争の相手の鍾荀とは、鍾は鍾繇としても荀は未詳である。対論は、残されていないので確実なところは不明であるが、おそらく《尚書》大禹謨の、帝舜が皋陶にむかつてその功をたたえた、

刑期于無刑、民協于中、時乃功、懋哉。（伝：雖或行刑、以殺止殺、終無犯者。刑期於無所刑、民皆合於大中之道、是汝之功、勉之。）

を踏まえた議論であつたらう。この対論は、陳志の、「聖人でなければ太平を実現できない」という論題と直結するものではないが、太平を無刑のときとすれば、聖人の時代は太平であつたと謂うことになるから、陳志の論題を含み



込むものといえよう。とすれば、陳志は鍾繇・王粲を一括するけれども、王粲に関しては問題が残る。ただし、太平と刑罰の關係を含めて、その他の資料がない限り、これについては右の程度のことしか分からない。

## (二) 老子疑問反訊

これは前節に「徃徃矛盾、粗列如左」とあった内容であろう。《老子》解釈学史上に位置づけることも可能であるが、ここでは、その論旨に即して盛論としての特色をみるにとどめる。《老子》本文につきほぼ一〇項ほどに纏めうるので、逐条検討していく。なお、本文は、盛引に従って読み下す。

### 1 一章

道経に云う、「故に常に無欲にして以て其の妙を觀、故に常に有欲にして以て其の微を觀る。此の両者は同じく出でて名を異にす。同じく之を玄と謂い、玄の又た玄、衆妙の門。」

旧説および王弼の解釈では、妙を始と謂い、微を終と謂う。いったい、始を觀て終を要め、妙を觀て著を知る〔易・繫辭伝上四、下七など〕のは、達人の鑒みかたである。神を澄ましてその妙始あきを昭らかにせんと欲する以上、それだけでやめて(その他は)宜しく悉く鎮めるべきである。どういふわけで復た有欲を須すつてその終を得ようとするのか。有欲も俱に妙門に出て、「同じく之を玄と謂う」のが宜しければ、それならば(無欲有欲を)徃復すればよく、どうして無欲だけを貴ぼうか。(旧説及王弼、解妙謂始、微謂終也。夫觀始要終、觀妙知著、達人之鑒也。既以欲澄神昭其妙始、則自斯以已、宜悉鎮之。何以復須有欲得其終乎。宜有欲俱出妙門、「同謂之玄」、若然以往復、何

独貴於無欲乎。」

王注は有無に段階をつけ、無を根本とする貴無論の立場にたつ。盛論は、王注および《易》伝などに拠り、有欲にして終を得ようとする態度を破し、ついで本文の後半に拠って無欲のみを尊重する必要はないとする。従つて、前半は《老子》の、後半は王注の批判であり、論理として一貫してはいない。《老子》本文は、引用以前を含めていえば、老子流の天地の構造の觀念をのべた側面もあるう。盛論は、それを人としての応対に限定し、無欲有欲それぞれの有用性を説いて、世俗の常識的次元に終始したといえようか。

## 2 二章

「天下は皆、美の美<sup>た</sup>為るを知る、斯れ悪のみ。皆、善の善為るを知る、斯れ不善のみ。」

盛以為らく：いったい、美悪の名は美悪の实体に生じるのであり、道徳が淳美であれば善名があり、頑<sup>がんこ</sup>器<sup>おろか</sup>で美味であれば悪名がたつのである。そこで《易》に、「悪も積まなければ身を滅ぼすまでには至らない」「繫辭伝下四」とか、「(君子は)美がその中であつて四肢にのびひろがり、事業にあらわれている」「坤・文言伝」とかい、また、「(舜の音楽)韶は美を尽くしているけれども善は尽くしていない」「論語・八佾三」というのである。とすれば、大いなる美や大いなる善は、天下がみな知っているのであり、どうして「斯れ悪」といえようか。虚美は美でなく、善を為す(為善は偽善の誤か)のは善でないというたぐいは、美とするとところが美をすぎ、善とするとところが中と違つているからであり、こうしたものはみな世教の疾むものである。聖王が誠を天下に奮つて示したことは、また自ずからこれらの談論(易や論語の文)からわかるのである。(夫美悪之名、生乎美悪之実、道德淳美則有善名、頑

囂聾昧則有惡声。故《易》曰、「惡不積不足以滅身」、又曰、「美在其中、暢於四支而發於事業」、又曰、「韶尽美矣、未及善也。」然則大善、天下皆知之。何得云「斯惡」乎。若虛美非美、為善非善、所善過美、所善違中、若此皆世教所疾。聖王奮誠天下、亦自知之於斯談。

ここは《老子》の逆説を字義どおりに解し、世教の經典を引用して論破したものである。明らかなように、これは常識論であり、儒家孫盛にとつてこの章は到底受け入れ難いものであつたらう。ところで、すでにみたように、孫盛の歴史評の基本的姿勢は、人物の言動をおおむねはその歴史的情況から切りはなし、それ自体として、先王の典という固定的な基準から論評するものであつた。換言すれば、三章にみたように、ある行為は常に一定の価値を内在するものとされた。しかれば、逆に、一定の評価があればそれのみあう一定の事柄を要求するのは、ごく自然な発想であつたらう。これは、名実の樂觀的にして單純なる一致論であり、盛論につきまとう皮相性は、ここにその一因があると思われる。なお、「韶尽美矣、未及善也」は、韶を武(武王の音楽)とするか、未を又とすべきである。

### 3 三章・二〇章・二七章・四二章・七〇章

「賢を尚ばざれば、民をして争わしめず。得難きの貨を貴ばざれば、人をして盜まざらしむ。常に民をして無知無欲ならしめ、知者をして敢て為さざらしむ。」〔三章〕

又た曰く、「学を絶ちて憂なし。唯の阿と相去ること幾何ぞ。善の惡と相去ること何若ぞ。」〔二〇章〕

下章に云う、「善人は不善人の師、不善人は善人の資。其の師を貴はず、其の資を愛さずんば、知と雖も大迷なり。」

〔二七章〕

盛以為らく：民がもし無欲なら、またどうして師を師とするであろうか。師せんせいと資でしであるからには、学ばないでどうしようというのか。不善が善を師とするからには、賢を尚ばなくてどうしようというのか。貴ぶこと愛することを存する以上、美悪は彰らかならざるを得ず、「相去ること何若ぞ」と謂うことはあるまい。(民苟無欲、亦何所師於師哉。既相師資、非学如何。不善師善、非尚賢如何。貴愛既存、則美惡不得不彰、非「相去何若」之謂。)

又た下章に云う、「人の教うる所、我も亦た以て人に教う。」「(四二章)

「吾が言は甚だ知り易く、而れども天下能く知る莫し。」「(七〇章)

又た曰く、「吾は將に以て教父と為さんとす。」「(四二章)

これらの談論を原なねてみると、未だ「学を絶つ」とは為していない。云うところの絶とは、堯や孔子の学であるうか。堯や孔子の学は時に随つて教を設けたのであり、老氏の言はその尚ぶところを一にしている。時に随つて教を設けたことが道が百代に通ずる理由であり、その尚ぶところを一にしたから変に適應するという点で滞らざるを得ないのである。これがまたおろ弊かなことで、未だ能く通ずるものではないのである。(原斯談也、未為絶学。所云絶者、堯孔之学耶。堯孔之学、隨時設教。老氏之言、一其所尚。隨時設教、所以道通百代、一其所尚、不得滞於適變。此又關弊、所未能通者也。)

孫盛は、《老氏》教章を同一次元においてその不整合を論難している。これらの章の、尚賢、無知無欲、学、善、師資などを一般化すれば、その間に矛盾があることは盛論のとおりである。だが、たとえば四二章の「人の教うる所、我も亦た以て人に教う」は、「強梁なる者は其の死を得ず(まともに死ねない)」を教の内容とすべきであり、二〇章の絶学とは同じように論じられない。したがって、盛論は、各章が完結してもつ意味を、文章を分断して表面的な

意味に一般化したところに成立したが、必ずしも《老子》の思想を把握して反論したものではなかった。絶学については、その学が堯孔の学を指すであろうことはのべたものの、老子の言がその尚ぶところを一にしたというその内容が何を指すのかは判然としない。

#### 4 第四章

「道は沖にして、之を用いても又た盈たず、其の光に和し、其の塵に同じうす。」

盛以為らく：老聃は道を知るものであり、道を体するものではない、と謂えよう。昔、堯が天下に莅あんだときは、日に解あることなく、ここに昭らかに衆に任じ、師もろせが匹夫を錫すいすると、馭すま然ぜん禪ぜんりを授けたのである。どうして、(己れを)沖ほしくして用もちらき、光塵ともに同じような波(即ち言動。波字、宋・元・明・宮本による)をあげなかつたであろうか。老子はそうではない。濁位じやくゐにおりながら、また遠く西戎を導こうとし、行動すれば氣狂いざた、書しよを著ちやくわせば過激の言をはく。和光同塵とは本来このようなものであろうか。そこで私は、道を知つてはいるが、道を体することでは未だし、と思うのである。(老聃可謂知道、非体道者也。昔陶唐之莅天下也、無日解哉、則維昭任衆。師錫匹夫、則馭然授禪。豈非沖而用之、光塵同彼哉。伯陽則不然。既处濁位、復遠導西戎。行止則昌狂其迹、著書則矯誑其言。和光同塵、固若是乎。余固以為知道、体道則未也。)

ここは《老子》の文章を是認し、前節に述べたように《老子》に聖教と一致する面があることを評価しつつ、その文章と、老子の化胡の行為などとの乖離を批判している。矯誑の言云々も含めて、すべて前節の議論と重なるといえる。堯の為政の姿勢は、《尚書》堯典などに拠つたものである。また、ここでも、《老子》では道のありまさまが説明されて

いると思われ、盛論では堯の為政の行動として捉えられている点が注目される。

5 一四章・二一章

道経に云う、「(夷・希・微の)三者は致詰す可からず、混然として一<sup>た</sup>為り。繩繩兮として名づく可からず、無物に復帰す、無物の象、是れを忽悦と謂う。」(一四章)

下章に云う、「道の物<sup>た</sup>為るや、惟<sup>こ</sup>れ悦と忽。忽兮悦兮、其の中に象有り。悦兮忽兮、其の中に物有り。」(二一章)

この二章は、あるいは「無物」といい、あるいは「有物」という。まず、宜しくないところがあるものである。

(此二章、或言無物、或言有物、先有所不宜者也。)

ここも二章の表現の矛盾を難ずる。だが、一四章については、惚悦は「無状之状、無物之象」であり、無物は物の根源的な状態、すなわち道の状態を物に即して述べたものと考えてよいであろうし、二一章はまさに道のありさまで、惚悦でありつつ象あり物ありとするのであるから、無物といい有物というも、道の一面を捉えたもので、本来の差はない。盛論はやはり文章の表面に拘泥したものであるべきであろう。また、《老子》の道概念、あるいは世界観、自然観には、ここでもほとんど関心は示されていない。

6 一四章

「古の道を執りて以て今の有を御す。」

上章に、「執る者は之を失い、為す者は之を敗る」(二九章)とあり、而も復た「古の道を執りて以て今の有を御す」

と云う。あるいは執り、あるいは執らないのは、矛盾の論に陥っていないといえようか。(上章、「執者失之、為者敗之。」而復云、「執古之道、以御今之有。」或執或否、得無陷矛盾之論乎。) これもまた表現上の矛盾を衝いたものであるが、それぞれの章内で検討すれば、作爲的な行動を排する点で共通してないことはない。

## 7 一九章

「聖を絶ち智を棄てれば、民の利は百倍する。」

孫盛曰く：「いったい、仁聖がいれば必ず仁聖の徳迹がある。これにして崇ばなければ、陶訓よばねしえはどこで融あきらになるうか。仁義を尚ばなければ孝慈の道は喪われてしまふ。老氏は「聖を絶つ」と云っておきながら、章ごとに聖人を称えている。聖人を称えるからには、その行迹をどうして絶つことができよう。もし絶とうと思うものが堯舜周公孔子の行迹ならば、聖と称えるものはどの聖人の行迹であるのか。すなわち、もしその言葉のとおりなら、聖人にはその行迹を滅すべきものと、その行迹を称えるべきものとがあることになる。称と滅とは同じでないから、私には誰につき従つたらよいのであろうか。(夫有仁聖、必有仁聖之徳迹。此而不崇、則陶訓焉融。仁義不尚、則孝慈道喪。老氏既云「絶聖」、而每章輒称聖人。既称聖人、則迹焉能得絶。若所欲絶者、絶堯舜周孔之迹、則所称聖者、為是何聖之迹乎。即如其言、聖人有宜滅其迹者、有宜称其迹者。称滅不同、吾誰適従。)

「仁を絶ち義を棄てれば、民は孝慈に復する。」

もしこの文のとおりであれば、仁義を絶たなければ、不孝不慈であろう。また、「善地に居り、善仁に与す」(八

章」というが、「善仁に与す」る仁は、向に云うところの「絶」たんとするものなのか、違うのか、よくわからない。同じだというなら復た称述すべきでないし、違ふというなら二つの仁の意味がよくわからない。一つの仁は絶つべきであり、一つの仁は明らかにすべきであるとは、これまた理解できないところである。もし不聖の聖、不仁の仁と謂うのであれば、教の拒否するものであり、高唱する必要はない。(若如此談、仁義不絶、則不孝不慈矣。復云、「居善地、与善仁。」不審「与善仁」之仁、是向所云欲「絶」者、非耶。如其是也、則不宜復称述矣。如其非也、則未詳二仁之義。一仁宜絶、一仁宜明、此又所未達也。若謂不聖之聖、不仁之仁、則教所誅、不佞高唱矣。) 莊周に至つては、「聖人死せずんば大盜止まず」「胙篋一〇」といい、また、「田常は仁義を竊んで以て齊国を取る」「同」といつている。いつたい、天地が陶鑄するときは善悪を兼ね育てるのであり、それぞれ自然からその性を稟け、理としては相関しないのである。梟鳩は毒を縦ほしにして鸞鳳に学ぶことはなく、豺虎は害を肆ほしにして麒麟に術を借りることはない。これはみな天然の性質がそうなのであつて、ほかのものを須たないのである。どうして凶頑の人だけが仁義に仮りてその姦邪を濟なすことがあるうか。冒頓が父を殺したり(史記・匈奴伝五〇)、鄭伯が鄭を盗んだり(国語・鄭語)したときは、どうしてまた先ず孝道に仮り、それから害を行なつたであらうか。しかるに、莊子や老子は、殺根を攻撃して正しいおしえを毀ち駁したが、これは盜賊をにくんで干戈を銷鑄し、食に噎うせんでいるものをみて嘉うまいたべものを棄てさるのとどこが異らうか。後世の論客は、曲さにその意味を分析し、解釈しているけれども、聖を殺してしまふところに悩み苦しみ、親を忘れてしまふところに困り躓すつかないものはないのである。(退至莊周二、)「聖人不死、大盜不止。」又曰、「田常竊仁義、以取齊国。」夫天地陶鑄、善惡兼育、各稟自然、理不相関。梟鳩縦毒、不佞学於鸞鳳。豺虎肆害、不借術於麒麟。此皆天質自然、不須外物者也。何至



凶頑之人、独当仮仁義以濟其姦乎。若乃冒頓殺父、鄭伯盜鄆、豈復先仮孝道、獲其終害乎。而莊李拑擊殺根、毀駁正訓、何異疾盜賊而銷鑄干戈、觀食噎而絶棄嘉穀乎。後之談者、雖曲為其義辯而積之、莫不艱屯於殺聖、困蹟於忘親也。

この項は三段から成る。まず絶聖云々への論評は聖人概念の問題である。有仁聖必有仁聖之徳迹此而不崇則……は、あるいは徳で句となり、迹此は此を迹としながらの意味か。または迹は逃の譎であるかもしれない。仁聖という以上、仁聖たるべき内実が必ず具わっている、というのは、2に既出した名実論である。ここにも、孫盛の、表現の第一義的な表象に忠実であるという特色がよくあらわれている。老子流に仁聖それ自体の位置づけから反省するという発想は、盛には見あたらないのである。また、堯舜周孔以外に聖人を考えていないのは、前節の聖人の規定と同じであり、これはまた当時の常識でもあつたらう。聖人は一般的な抽象概念ではないのである。

絶仁云々にも、表現自体から論難すると同時に、また、他章との不整合を衝く。確かに《老子》中には矛盾した表現は多いので、盛の見方からすれば十分批判の対象となった。不聖の聖、不仁の仁は、盛にとって深遠な概念ではなく、歴史評にみた匹夫や盗人の仁の如きものか、似而非のものを指すと解されたのであろう。

第三段に莊子批判が出るのは、《老子》一九章と関連して《莊子》胠篋篇にも「聖を絶ち、知を棄てれば、大盗乃ち止む……」の議論があるからである。盛論は老荘思想の「殺根を攻撃する」点を認めつつ、儒家の次元に置くことによつて聖・仁概念の矛盾を衝き、老子莊子が現実に関わる姿勢を論難したものである。注目すべきは、仁義を攻撃する莊子を批判して、善悪の性質は自然に稟受して先天的に決定されているとする点である。これは一般レヴェルについての発想ではなく、上智と下愚は移らないとする儒家の伝統的発想に沿ったものであろうが、階級秩序の絶対性を尊重

し、儒家の徳目を蒙民に強制するためには、この決定論は不可欠であつたらう。

## 8 七〇章・四九章

「我を知る者希まれなれば則ち我は貴し。」「七〇章」

上章に云う、「聖人の天下に在るや、百姓皆其の耳目を注ぐ。」「四九章」

師と資は貴び愛して、必ず万物に彰ひびらかなのである。そのようであれば、知るものはどうして希であり得ようか。知られること希のものが、どうして必ず貴いであろうか。即ち、己の身が天下に貴ばれているのに、どうしてその事実に背いて、抗言して「貴いのは知られることが希だからだ」と云うのであるか。これは、思うに、世の常の風俗を抑動おさめしようと思つてこの過言を發したのであろう。聖教はそんなものではない。その言葉を中和ちゆうわにし、理によつて訓え導くのである。そこで、「家に在つては必ず聞こえ、邦に在つては必ず聞こえる」「論語・顔淵二」というのである。この聞とは「必ず達する」「同」ことである。「善とせられずして悶なし」「易・乾・文言伝」は潜龍の徳であり、「人、知らざるも慍いんみず」「論語・学而」は君子の道である。「衆これを好むも必ず察し、衆これを悪むも必ず察す」「論語・衛靈公一五」るのである。知られることが多くても頭とはしないし、知られることが少なくても貴とはしないのである。誨おしえ誘なほくこと綽ゆつ々として、理は自然そのものである。どうして老聃の言と日と同じくしてその優劣を語れようか。(師資貴愛、必彰万物。如斯、則知之者、安得希哉。知希者、何必貴哉。即己之身、見貴九服、何得背矣、抗言云、「貴由知希」哉。斯蓋欲抑動恒欲、故發此過言耳。聖教則不然。中和其詞、以理訓導。故曰、「在家必聞、在邦必聞」也。是聞「必達」也。「不見善而無悶」、潜龍之徳、「人不知而不慍」、君子之道。

「衆好之、必察焉。衆惡之、必察焉。」既不以知多為頭、亦不以知少為貴。誨誘綽綽、理中自然。何与老聃之言、同日而語其優劣哉。」

これも《老子》中の矛盾した表現の論難である。盛は無論四九章を聖教と合致したものとしている。次に、対照的に聖教の言を引くが、必ずしも原意に忠実ではない。聖教についての形容から考えれば、孫盛は、老子が知る者が稀であることを貴いこととの条件としたことに、一種の被虐的な自己満足を感じたかもしれない。その精神は、孫盛にはまったく無縁であった。

## 9 三八章

「礼とは忠信の薄にして、乱の首なり。前識とは道の華にして、愚の始なり。是を以て、大丈夫は其の厚きに処り、其の薄きに処らず。其の実に処り、其の華に処らず。」

孫盛曰く：老聃は、聖人の礼楽が玄勝の具ではなく、やむを得ず制作したにすぎない、ということを知つていながら、ことさらにそれを毀るのは何故であろうか。それはもとより、礼楽を屏撥しりぞけて、その自然に任ずるといふ論を全うしようとしたからである。どうして、末世がもはや自然の道には返れないということを知らなかつたであらうか。ただ自分が好む考えをのべようと思つただけであり、だとすれば、氣持が好みに束縛されざるを得ず、人びとを救おうと心くだくものではなかつたのである。ただに救わなかつただけではなく、その弊をすすめたのである。（老聃足知聖人礼楽非玄勝之具、不獲已而制作耳、而故毀之、何哉。是故、屏撥礼学、以全其任自然之論、豈不知叔末不復得返自然之道。直欲申己好之懷、然則不免情於所悅、非注心救物者也。非惟不救、乃壞其弊矣。）

あるひとが問うた、「莊子老子がことさらにこうしたことを発言したわけは、思うに聖教と表裏をなすからである。物を陶い訓を明らかにする点では、帰着するところは同じである」と。

盛以為らく：そうではない。いったい、聖人の道は廣大ですべてのことが備わっているのである。ちようど日月が天にかかつて、照らさないものがないようなものである。老氏の言は、みな六經に効なつたものである。どうしてまた、老聃莊周に正してもらう愆あやまりがあるうか。つまり、莊周のいわゆる「日月出でて燭火息まざる」「逍遙遊」ものである。虚誑おぼそき・譎怪てんがのめ・傲詭いっけいの言については、一方に拘滯こざわつてみだりに不經まじがひの奇詞を称しているのである。(或問、莊老所以故發此唱、蓋与聖教相為表裏。其於陶物明訓、其帰一也。盛以為、不然。夫聖人之道、廣大悉備矣。猶日月懸天、有何不照者哉。老氏之言、皆效於六經矣。寧復有所愆之俟佐助於聃周乎。即莊周所謂「日月出矣、而燭火不息」者。至於虚誑・譎怪・傲詭之言、尚拘滯於一方、而横称不經之奇詞也。)

この盛論は二段に分かれるが、明本では或問以下は次項の次、すなわち最後にあるということであり、構成上はその方がよい。

前段は盛論にはめずらしく分析に深みを感じさせる。老子の知をかなり評価しているが、《老子》の表現自体は、前節や本節4などにすでにみたように、部分的には聖教と同じであるとして尊重することがあった。本項においても、礼楽を絶対のものとし点は、老子も孫盛も同じである。歴史評の礼論において盛が礼を尊重したのは、主として礼が儒教の徳目の根底にある精神を表出したものであると考えたからであった。その場合、孫盛は、儒教精神にたつ一種の歴史学者ではあったが、決して単なる礼学者ではなかった、といえよう。本項で、礼楽が「玄勝の具」ではないという場合、盛にとって礼楽を超えた玄勝、すなわち窮極の価値が考えられていたわけである。それは即ち道の徳

であり、仁義などに具現される儒教精神そのものであつたらう。玄勝が窮極の価値である点は老子も同じとされるが、しかし、盛にとつて、これは道家的なものでも、いわんや仏教的なものでもなかつたはずである。<sup>(15)</sup>ただし、観念的にもせよ価値を共通させたところに、やはり漢魏以来の儒道交渉の影響が看取されるし、後段の或問と思想自体は接近していると思われるのである。

老子の窮極的価値は、盛によれば自然であり、これはかなりの確かな判断であらう。盛は、自然を観念として尊重しつつ、現実的なものではないと批判した。自然に即して生きることは、前節でも、聖との距離を認めつつ「希古存勝、高想頓足、仰慕淳風、專詠至虚」として評価され(この規定は中賢についてであるが、事実上は隠者もしくは老子風の生き方についての表現である)、また、その具現の一態である高尚の徒は歴史評(五)2に価値づけられている。これらは、しかし、観念的に尊重されたのであり、現実的に高く評価されたわけではない。本項を含め、こうした点に盛の実際家である側面と、やはりまた漢魏以来の思想史の反映が認められる。結局、孫盛の批判は、老子が聖教の何たるかを十分知りつつも、観念的には妥当としても現実的には虚妄である自然に拘泥して、済民の姿勢を全く棄て、却つてまたげとなった、という点にむけられたのである。

後段は、或問の内容から当時の老荘解釈の一端がうかがえる。これが儒道合一論の基本的立場であらう。それに対して孫盛は、聖教の完全性と老荘の不完全性を結論として述べたにすぎない。なお、「老氏之言、皆效於六經矣」の效は、宋・元・明・宮本では駁に作るとあるが、あるいはこの方がよいかもしれない。

## 10 三九章・五八章

「王侯は一を得て以て天下の貞となる。」「三九章」貞とは正である。

下章に云う、「孰か其の極を知らんや。其れ正無し。正復た奇と爲り、善復た妖と爲る。」「五八章」

この二章を尋ねてみると、あるいは「天下の正」といい、あるいは「正は無い」という。「善人は不善人の師」「二七章」といつておきながら、また「妖である」という。天下の善は一つである。しかも、あるいは師とし、あるいは妖とする。天下の正道は一つである。しかも「正はまた奇である」という。これは私の考えに反するものであり、よく分らないところである。（尋此二章、或云「天下正」、或言「無正」。既云「善人、不善人師」、而復云「為妖」。天下之善、一也。而或師或妖。天下之正道、一也。而云「正復為奇」、斯反鄙見、所未能通也。）  
これも《老子》中の表現の矛盾を論難したものである。この批判も十分なりたつし、また、その章内での意味を深く追究すれば、別な理解の仕方もあり得るであろう。

一〇項目全般については、まず《老子》一書を通じての表現上の矛盾を指摘していることが顕著である。書物は整合的な一つの觀念体系を持つとする立場からは、盛論は一往支持されるべきであろう。しかし、同時に、一書を表現上から通論したことにより、種々の表現が各章ごとにもつ独特の意味は見失われた。換言すれば、盛論は、明快な名実一致論にもとづいて一概に裁定したところに成立したものであり、《老子》理解に出發した論評とはいい難い。だが、このことは盛論に皮相性を与えたと同時に、一種の健康さをもたらした、といえるかもしれない。それは盛論の常識的性格によくあらわれているといえよう。

孫盛の思想として特にめだつことは、まず、老子流の逆説に全く関心を示さず、常識論に終始していることである。

これは、儒家的なものというより、当時の常識そのものと考えてもよいであろう。つぎに、《老子》の自然観や道の議論など、いわゆる世界観に関することには全く興味をもっていないことである。《老子》では道のありさまが述べられていても、盛論では堯の為政のありようとして理解される。これは、孫盛の現実性、實際性(少なくとも思考を現実の問題に限ろうとすること)をよくあらわしている。第三には、性質の善悪決定論をもっていたらしいこと。ただし、これは歴史上の評価の定まったものに関してであり、盛の人間観としてこれを固定してよいかどうかは疑問である。歴史評にもとくにこの観点からの論評はない。この善悪決定論は、階級秩序を維持し、上からの徳目を強制する姿勢に親和して、儒家に多少とも共通した発想であろう。

《老子》自体については、孫盛は必ずしも全面的に否定しない。前節同様、一定程度に聖教に通じうるものと見ている。盛の理解では、老子は知識の上では道を知るものであった。この評価には、漢魏以来の儒道交渉の歴史が反映しているであろう。あるいは、道家思想に通じうる儒家思想が強調されるようになったといってもよい。また、盛論中に引かれた或問には、当時の儒道合一思想が読みとれるが、盛論も、道家の美点は完璧なる聖教のうちに包含されるとしているのであるから、決して或問と大きな距離のあるものではない。それゆえにまた、孫盛としては、現実から距離を保たんとする道家思想を斥け、儒道の間を截然区別する必要を痛感したのである。

## 結 語

以上で、《魏氏春秋》、《晋陽秋》などにおける思想資料とはなり難い数十項目を除いて、孫盛に関する資料のほぼす

べてを検討した。資料自体の偏りと、資料に即すという方法とにより、歴史評の分析が多くなりすぎ、遺憾ながらパランスのとれた論評とはいえない。思想の特色だけを抽出しようとするならば、勿論別な方法もあり得たであろう。資料に即したのは、資料自体の読解が、典拠の問題をも含めてかなり困難なためであつた。典拠については、ほぼ追跡したと考えるが、古例古義を魏晋の事柄に比定することや、古義そのものの理解において、典拠と盛の解釈にはずれがあり、その点をさらに詳細に分析していけば盛の学問の幅と深さ、ひいては当時の学問の性格を考察する一法たりうるであろう。しかし、これは余りに煩瑣にわたる問題であり、また、たとえば干宝など当時の他の歴史家との比較検討など必要であり、今後の問題としておく。

孫盛の生涯について順次考察した場合、特徴的なことは、まず、清談家であることであろう。盛の思想的立場は儒家であるが、実践的というより観念的なそれであつたように思われる。歴史評についても、經典に言及せんがためのいわゆる議論のための議論がめだつ。これらは、現実に密着せずに、観念裡に論理を展開するその清談的傾向と同じ精神に出るものであらう。

つぎに、儒教經典を尊重することであり、これは盛の言説のもつとも顕著な特色である。殷浩との清談で、易象はそれによつて象徴される現実よりも勝れているという議論を展開したが、これは、単なる一場の戯論である以上に盛の思想の特色をよく示すものと思われる。すなわち、敷衍していえば、これは、論理的には実よりも名を尊重する態度であり、したがつて清談的傾向ともむろん合致し、また、具体的には、現実の諸事象よりも儒教經典の方がすぐれ、そこにあらゆるものが具備しているとする經典至上主義の考え方である。盛の歴史評は、まさに魏晋の現実がどの程度經典の世界に合致するかを見たものであつて、經典至上主義の発想から論評したものといつてよい。したがつて、



歴史に関心をもつて一見現実に密着する如くでありながら、実は、限定的な現実を超越する普遍的な価値を尊重したのであり、このことは、一方で現実に沈潜しながら一方で現世を俗越する仏教などを發達せしめた六朝の風潮を、小規模ながら一個の思想に具現したものと解しうる。ただ、このように位置づける場合、孫盛においては現実を相対的に軽視することに成立した事柄にすぎず、六朝思想史としては、歴史学においても仏教においても、勿論はるかに複雑で奥深い問題があつたことも自明であろう。

つぎには、歴史への関心があげられるが、右の特色から容易に認めうるように、盛の関心は、歴史それ自体というより、儒教との関わりにむかつた。このことは、《集古今仏道論衡》の解説に見られる、聖賢の教えを發揮するものは歴史であるという見解が端的に表明している。歴史への関わりということでは、裴松之の歴史学の方がはるかに批判的なものである。ただ、盛の歴史学への傾倒は若年のころからと思われるが、そこへ駆りたためたものが何であるか、かりにそれが聖賢の教化のさまを歴史上の事柄との関連において具示せんとすることであつたとしても、では、生涯にわたつて盛をしてそれに熱中せしめたものが何であるのかは、依然として不明瞭である。単に職務上の著述であるにしては道義的論評に過度であるし、桓温の圧力に屈服しないほどの実事求是の精神が貫徹していたと考えるには、事柄の記述と論評に信憑性に欠けるものが多すぎる。結局は、魏晉の事柄を論述しつつ、左伝的世界の君子たらんとした、という総括以上には出られないのであろうか。

仁義の徳目を具現する君子たらんとすれば、長沙太守時代の収奪はいかにもふさわしくない行為である。当時、貴族の生活は収奪の上に成りたつていたにしても、史書に記されたこの行為は目に余るものがあつたのであろう。この行為と盛論とを対比して盛論の偽善性を指摘するのは容易であるが、また、盛論が現実に密着せず觀念裡に經典に即

すものであることを傍証する事実とみることもできよう。

歴史評については数節に分けて検討したが、これは無論便宜的措置であつた。全般的にいえば、《史通》が左伝家に分類したように、魏晋の事柄を、主として《左伝》を規準とし、さらにその他のいわゆる先王の典に依拠して、一概に裁定したところにもっとも特徴がある。盛の歴史書はともに《左伝》に因んで命名され、引用される例証も極端にいえば古制古義であるがゆえに尊重された。一概に先生の典に依拠するがゆえに、魏晋の事柄が固有した種々の側面はほとんど無視され、それゆえ、その情況の想像には欠けるところがあり、長文にして内実の乏しい議論が多かつた。さらに、左伝的世界を魏晋の情況に重ね合わせる精神の基盤を探ってみると、ある行為は常に一定の価値内容をもつとする思考があつた。これは、時代を超えて名実の一致を前提とする発想であり、歴史評においては多く名によって実を考検し、《太伯三讓論》においては実によって名を限定する発想がみられた。この超時代的な名実一致論が、一概に先王の典に依拠することを可能とし、盛の歴史評を成立させたが、その根拠そのものについての反省はみられず、盛論は方法的な点で裴松之の論評と大差があつた。

だが、先王の典に依拠することには、漢末以来の思想上の影響も認められる。とくに礼論においては漢魏の制を批判したが、これは儒学自体の変化を示すものでもあろう。また、出処去就の分を比較的厳密に論評したことにおいて、実際には出の次元で硬直した議論を展開したにすぎないとはいへ、觀念的にもせよ高尚の士の存在を高く評価したことは、魏晋における道家思想隆盛の影響を受けていると思われる。さらに、怪異・符瑞を信仰し、冥数の玄感に感嘆し、一種の定命論を展開したことなどは、先王の典に拠ると同時に、それ以上に漢から魏晋にかけての風潮に即しているといえよう。また、皇后の出自の議論などに、門閥制が固定しかけた時代の考え方が反映していると思われる。

総じて孫盛の歴史評は、君子評に代表される左伝的な儒家の徳論そのものに近いが、道と義を実現し、権力系統の秩序を維持する帝王の政治に力点が置かれていた。君臣關係を礼と忠との相互的責務の上に成りたつものとし、臣下が無道の君から有道の君に仕え直すことを認めながら、実際はそれを論難することが多く、臣の行為を著しく制限している。信奉する理念と具体的評価にはずれがあり、論評の対象とする言動に関しては酷評が目だつ。そうした点を、とくに道義の観点から後世の唐庚に批判されたが、このことは、盛論が宋学の雰囲気の中で正面から論議されうる性質をもっていたことを示している。徳論であるがゆえに、対象となつた諸事実の間の関連性は軽んぜられ、往々にして前後矛盾した論評となつた。

しかし、一般的な規定から事柄を批判し、古昔の例をあげて裁定するという、議論の論理展開自体には鋭いものがあつた。そこには、清談で錬磨された饒舌な弁論の片鱗がうかがわれる。問題は、一般的な規定が、そのまま魏晋にあてはめられた左伝的世界であつたことにある。したがつて、儒家的価値判断が当面の論題でなければ、盛論の考証にも妥当なものがあつた。その価値判断をもつたがゆえに裴松之の論評の方が説得力におとるものさえあつた。こうした点に、当時の歴史評の性格の一斑を見るべきであらう。盛書に対する松之の批判には方法論的な反省を見せるものがあり、歴史論として貴重な資料となる。その論評はおおむねは妥当なものであつた。松之によれば、孫盛が、既述した《左伝》依拠などのほかに、奇を好んだこと、その資料的根拠は郭頴の《魏晋世語》にあることなどがわかる。盛書は、一面では、やがて《世説新語》に大成される流れの中にあつたわけである。

《太伯三讓論》も論拠として《左伝》に拠り、《更生論》批判もおそらくは《易》や《左伝》などを根拠としている。ここにも盛論の特色は明らかであらう。羅含《更生論》は、中国固有の思想によりながら、全体的な生命の無限の連続性とい

う観点から発展させ、結局、神不滅論といえる議論を展開した。直接的に仏教を支持してはいないが、その論旨は、当時の仏教思想にそのものであった。これに対して盛の反論は、おそらくは先王の典により、万物が異物になりうることを認めつつ、目前で還形することがないことによって、形知同滅を主張するものであった。すなわち、羅含が根拠とした伝統思想をその本来の場に還元し、いわば神滅論を述べたのである。論争の詳細はなお不明瞭であるが、孫盛の発想はいささか看取することができよう。

老子批判二論文は、当時の道家尊重の気風を論難したものである。《老聃非大賢論》において、聖人の完璧性がいわれるが、これは魏晋の聖人論の延長にある。歴史評においては、盛は先王の制につき時と推移するものと不変のものを考えたが、ここでは制作を前提とし、《論語》述而の「述べて作らず、信じて古を好む」という言説を批判した。この解釈は、聖人の弁神論的な完璧性をも論拠とするが、盛論の独創的な点であり、説得力あるものと思われる。これによって孔老を同一次元に置く議論を論破し、同時に、自らの歴史論評の立場を鞏固ならしめたといえる。また、部分的に《老子》の言説を聖教に合致するものと評価したが、それは権力系統の秩序維持として解釈可能なところであり、現実からの逃避的傾向や養生論的側面などはすべて斥けられた。

《老子疑問反証》は、《老子》本文の数章に亘つての矛盾表現を論駁したものであり、その限り常識的である。その立場の根底には、同一の表現は常に同一の意味内容をもつべきであるとする、名実の単純なる一致論がある。これは、歴史評をはじめとして、盛論すべてを貫徹するもつとも根本的な前提である。孫盛にとって、《老子》の逆説的表現は全く無縁であった。だが、無論これは断章主義による批判であって、各章それぞれの固有の意味内容は無視されており、《老子》理解に出発した批判ではない。にもかかわらず、老子はまた、道を体してはいないが知っているものとし

て評価され、前論と同じように部分的に認められているのは、道家思想に対する漢末以来の評価が、この時代すでに常識論に近いものとなっていたからであろう。また、老子思想の中心を自然尊重と捉えたことは、かなり正確な理解であり、その自然主義を非現実的なものと斥けつつも、觀念それ自体としては拒否していないように思われる。ここにも、盛の儒家的側面と同時に、やはり漢魏以来の道家尊重の残滓があったといえようか。

《老子》の思想としては、世界觀、自然觀も重要な構成要素のほずであるが、孫盛はまったく関心を示していない。歴史評を含めて、盛はそれなりに専ら世俗世界に沈潜したのである。敢て世界觀に近いものをいえば、天地は善惡を兼ねて成育し、それらは相關しない、とすることぐらいであるが、これも儒家の性論を繼承するものであろう。なお、老子化胡説に関する論評と、或説にいう老子解釈によって、当時の思想情況の一端が認識できる。孫盛の老子批判は、結局、内容的にそれほど深いものではなく、儒家の現実主義を對置したにとどまったように思われる。

本稿で論述したところは右のとおりである。本稿は、總体的な評価よりも、個々の論述それ自体を分析して、当時の歴史評や老子批判などの一端を明らかにせんと試みたものである。東晋思想史の主要テーマの一つである三教の交渉という問題については、資料の不足もあり、十分に論述できなかった。孫盛個人としては、漢魏以来の思想を繼承し、また、東晋の時代思潮をそれなりに表現しているが、歴史家としても思想家としても、特にきわだつてすぐれた人物であつたようには思われない。

1 重沢俊郎、《文献目録を通して見た六朝の歴史意識》、《東洋史研究》第一八卷第一号、一九五九・七、所収、

吉川忠夫《顏師古の『漢書』注》、《東方學報 京都》第五一冊、一九七九・三、所収、I 顏師古以前における漢書の学、その

ほか。

2 楊勇《世説新語校箋》所引の、程炎震《世説新語箋証》にも、「此王、謝、是王濛、謝尚；非逸少、安石也。知者以此称会稽、不称撫軍与相王、知是成帝咸康六年以前事。当深源屏居墓所之時、濛、尚同下都。若安石、逸少、永和中始会於都下、安国方從桓温征伐蜀洛矣」とある。

3 宮崎市定《九品官人法の研究 科挙前史》一九四六・三、同朋舎、一一六～七頁に、「……晋代から、世人は実務に煩わされる尚書郎を嫌い、六品起家の際には秘書郎、若くは佐著作郎を貴族的な清官として覘うようになった……」とある。

4 劉汝霖《東晋南北朝學術編年》、一九三六・一、上海・商務印書館、四九頁。

5 同右。

6 《初学記》二職官部下秘書監九および《太平御覽》三三三職官部三秘書監に引く《晋中興書》は三国陽秋に作る。

7 劉汝霖、前掲書、七〇頁。

8 同、五四頁。

9 権制については、

藤川正敦《魏晋時代における喪服礼の研究》、一九六〇・三、敬文社、三二四頁以下参照。

10 程樹德《九朝律考》、(一九二五年初版)一九六三・五、中華書局、一一二頁、「持質」項参照。

11 唐庚の論は本節4・9・10に展開される。また、7にも反論があるが、これはあまり説得的でない。唐庚一〇七一～一二二は《宋史》四三三文苑五伝二〇二に次の伝がある。

唐庚字子西、眉州丹稜人也。善属文、举进士、稍为宗子博士、张商英薦其才、除提举京畿常平。商英罷相、庚亦坐貶、安置惠州。会赦、復官承議郎、提举上清太平宮。帰蜀、道病卒、年五十一。庚為文精密、通於世務、作名治、察言、閔俗、存旧、内前行諸篇、時人称之。有文集二十卷。子文若自有伝。

12 《弘明集研究》卷中（訳注篇上）、一九七四・三、京都大学人文科学研究所、二四五～五〇頁。なお、

常盤大定《支那に於ける仏教と儒教道教》、一九三〇・一二、東洋文庫、前編上第二章第一節第八、一、「羅君章の『更生論』」六五～七頁、に若干の論究がある。

13 拙稿《孫綽の生涯と思想》、《東洋文化》五七号、一九七七・三、所収、八八頁以下参照。

14 木村英一《老子の新研究》、一九五九・一、創文社、四一九頁、の訳には、

○（よく）人が教へる様に私も亦（子弟や後輩に）教へるのであるが、（それは）「強いものはまともな死にかたが出来ない」と（いふ言葉である）。私はこの言葉を教訓の父としたいと思ふ。

とある。

15 常盤大定、前掲書、同節第四、孫盛の「老子非大賢論」「老子疑問反訊」、五〇～四頁、は、盛論を仏教の聖賢観との関連において捉え、「孫盛を以て、仏教に暗示を得て、老子を批判せりと見るも、敢て誣言にあらざるべし」、「仏教思想に触れて、之に味方を得たることを断じ得べし」というが、この見解はとれない。なお、久保田量遠《支那儒道仏交渉史》、一九四三・二、大東出版社、第三章、五五～八頁、は、常盤前掲書の引き写しであり、その解説も勿論不可である。

（一九七九・九・二七稿）