

春秋經及び春秋左氏傳における「天王」について

吉 永 慎 二 郎

On "Tian Wang 天王" in the Chun qiu Sutra 春秋經
and the Zuo shi Commentary on Chun qiu 春秋左氏傳

Shinjiro YOSHINAGA

This treatise has made the matter of Tian Wang 天王 clear as follows.

The term of Tian Wang which is twenty-six times used in the text of the Chun qiu Sutra 春秋經 and is seven times used in the Zuo shi Commentary on Chun qiu 春秋左氏傳, and that was originally accepted from the southern States of Wu 吳 and Yue 越 that were called the Barbarian Countries 夷狄 by the Center Country 中國. Based on the discription of the Stories of Nations 國語, the King of Wu who was counted among the five supreme rulers in the age of Chun qiu was called as Tian Wang at the last period of the age of Chun qiu. The reason why the Barbarian Country named her King as Tian Wang was in order to opposite and overcome the King of the Center Country (Zhou 周) who had been called as Tian zi 天子.

However about two hundred years after, at the middle period of the age of the Warring States 戰國, the writers of the texts of the Chun qiu Sutra and the Zuo shi Commentary standing by the lords in the Center Country, for example the lord of Wei 魏, began to call the King of Zhou 周 as Tian Wang. Because of they intended namely to recover the supreme status of the King of Zhou and really for the lords in the Center Country to seek after the supreme power in the new world given the name of Tian xia 天下 where both the Center Country and the Barbarian Countries were included.

キーワード 春秋、天王、中國、夷狄、天下

かつて明末の考証学者の顧炎武は「天王」について、「尚書の文、但だ王を稱するのみ。春秋は則ち天王と曰ふ。當時楚・吳・徐越みな王を僭稱するを以て、故に天を加えて以て之を別かつなり。趙子曰はく、天王と稱して無二の尊を表すなり、と。是なり。」^①と述べている。

ここに言う「當時」とは、漠然と春秋時代を指すものとも解せられる(顧炎武の經学的思考は敢えてこのような曖昧な表現を用いさせたのであろう)が、論理的には楚・吳・越がみな王を僭稱した時および「春秋」成立の時を指すものとせねばな

らないであろう。そして吳越の勃興は春秋末期のことである(楚の武王元年が前七四〇年、吳の壽夢元年が前五八五年、越王句踐元年が前四九六年である^②)。したがって、ここに示される顧炎武の理解を論理的に整理すると、次のようになる。

「天王」は、春秋末期に楚・吳・越が「王」を僭稱したのに対抗して、用いられ始めた称号であり、「春秋」が制作される際にこれを用いた(或いは孔子が「春秋」を修めた「際にこれを称した」もの^③で、東周初期からの呼称ではなく、ましてやそれ以前には尚書に見えるように「王」と称するのみであった、と。

確かに、顧炎武の示唆するように文献実証的には「天王」の語は春秋末期以後に用いられたという状況は動かしがたい。

しかも、春秋経や春秋左氏傳における「天王」の呼称の具体的用例の検討からは、「無二の尊を表す」というよりも、むしろ周王への貶意さえ読み取れるという点が注目される。また『國語』の用例では「天王」は「夷狄」とされる呉・越の記事（いずれも呉王を指して言う）には見られるが、「中国」の記事（周・魯・鄭・晉・齊語）には見られないのである。これらは顧炎武の右のような見解にも依然として孕まれるその経学的思考（ここでは華夷秩序に基づく世界観や孔子制作説）による理解に対しても、さらに再検討を促すものと言えよう。

果たして、この「天王」なる用語はいつ頃、誰によって、いかなる地において用い始められたものであろうか。この問題を検討することは、春秋テキストの成立についても少なからぬ示唆を提起することになろう。

(一) 春秋経における「王」と「天王」と「天子」

周知のように、春秋経（本稿では春秋経の文は左氏經を用いる^④）においては、周王を指す用語として「王」と「天王」と「天子」という三種の呼称が用いられている。

しかしして、「天子」の語は成公八年の「天子使召伯來錫公命」の一例があるのみであるから、春秋経の用語は「王」と「天王」に二分されるとしてよいであろう。「王」の用例については、140例が見られる。そのうちの大部分は、「王」が曆法の主宰者であることを示す「王正月」「王二月」「王三月」の三種の型式による表現である。「王正月」については次の各年の正月の記事に98例が見られる。

隱元、十。桓元、二、十、十八。莊元、三、五、八、十、十一、十六、十九、二十一、二十二、三十。閔元、二。僖元、二、三、四、六、八、十、十五、十六、十八、二十四、二十五、二十六、三十、三十一。文元、三、五、八、十一、十三、十四。宣元、三、四、九、十一、十六、十七。成元、三、五、六、七、九、十四、十六、十八。襄元、二、八、十一、十四、十六、十九、二十、二十一、二十二、二十九、三十、三十一。昭元、三、四、五、六、七、十、十一、十五、二十、二十三、二十六、三十、三十一、三十二。定、三、五、六、七、八、九、十五。哀元、二、八、十五、十六。

また、「王二月」については次の各年の二月の記事に18例が見られる。

隱三、四、十。莊二、四、二十。僖三十三。文二、十八。宣二。成十五。襄十七、二十三、二十六。昭二十四。定四。哀九、十。

さらに、「王三月」については次の各年の三月の記事に20例が見られる。

隱七。莊六、十二、十八、二十四、二十八。僖九、十二、十九。文十。成十一。襄四、六、十二。昭十八、二十一、二十八。定元、十。哀四。

「王正月」の用例が哀公十六年にまで及んでいることは、哀公十四年で終わる公羊・穀梁型の春秋経に対して左氏型の春秋経がより本来の面目を伝えるテキストであることを示す一証と言えよう。

右の用例以外の「王」の記述には、次の4例の記事が挙げられる。

(1) 桓五年「蔡人衛人陳人從王伐鄭。」 (2) 莊元年「王使榮叔來錫桓公命。」
(3) 文五年「王使榮叔歸含且賙。」 (4) 文五年「王使召伯來會葬。」

これらはいずれも当代の周王を指して「王」と称するものである。

したがって、先の曆法の主宰者としての「王」も直接には当代の周王を指すものと理解するのが妥当であろう^⑤。

次に「天王」の用例については、26例が見られる。

まず王の死を記す筆法としての「天王崩」が、次の各年の記事の9例に見られる。

隱三、桓十五、僖八、文八、宣二、成五、襄元、襄二十八、昭二十一。

右の表記以外の例は、次の17例に互って見られる。

- 1 隱元年「天王使宰嚭來歸惠公仲子之賙。」 2 隱七年「天王使凡伯來聘。」
 - 3 隱九年「天王使南季來聘。」 4 桓四年「天王使宰渠伯糾來聘。」
 - 5 桓五年「天王使仍叔之子來聘。」 6 桓八年「天王使家父來聘。」
 - 7 桓十五年「天王使家父來求車。」 8 僖二十四年「天王出居于鄭。」
 - 9 僖二十八年「天王狩于河陽。」 10 僖三十年「天王使宰周公來聘。」
 - 11 文元年「天王使叔服來會葬。」 12 文元年「天王使毛伯來錫公命。」
 - 13 宣十年「天王使王子來聘。」 14 襄三十年「天王殺其弟年夫。」
 - 15 昭二十三年「天王居于狄泉。」 16 昭二十六年「天王入于成周。」
 - 17 定十四年「天王使石尚來歸賑。」
- このうち2 3 4 5 6 13はいずれも「來聘」の記事であり、1 17は「歸（おくる）」¹¹が「會葬」、¹²が「錫命（命をたまふ）」¹³の記事である。
- それ以外の7 8 9 14 15 16の記事は、いずれも「天王」とっては名譽な記事では

ない。そして、「來聘」についても、それが諸侯がその臣下を他の諸侯に互いに遣わす礼であり、天王がその大夫を諸侯である魯に來聘せしめるのは、他の諸侯が魯に対するのと同等の礼である点においては、天王を諸侯並に扱っているものとも解釈し得るものであり、「天王」の權威を十全に示すものとは言えない。

これらに見るように、「天王」の記事の用例は、「王」の用例が曆の宣布者とされるその權威を示す記事において用いられているのと比べると、微妙ではあるが無視し得ない特徴的な相違を示すものと言えよう。

(二) 左氏傳における「王」と「天王」と「天子」

次に、左氏傳における「天子」と「天王」の二つの概念の用法の間には重要な相違が看取し得る。

「天子」は55例に互って見られるが、一部の例外(昭公三十二年の「天子曰」は時の敬王を指す)はあるものの、記事の当代の周王を直接的に意味するよりは、周王朝の秩序規範としての天子—諸侯—卿・大夫・士という「命」と「礼」のヒエラルヒーにおける最上位者としての理念的及び位階的概念として用いられている。

これに対して、「天王」は7例が見られるが、もっぱら当代の周王を直接指示する概念として用いられており、したがって具体的な行為者としての「天王」はしばしば批判や褒貶の対象とされている。

このことは、当代の周王である「天王」の行為が「天子」の理念とその規範によって批判されるという次の(1)〜(3)のような記述の中に最も端的に看取し得る。

- (1) (左傳・隱公) 元年。…秋。七月。天王使宰咺來歸惠公仲子之暱。緩、且子氏未薨、故名。天子七月而葬、同軌畢至。諸侯五月、同盟至。大夫三月、同位至。士踰月、外姻至。贈死不及尸、弔生不及哀。豫凶事、非禮。

天王(周の平王)は、隱公の先君惠公及びその夫人仲子の喪に用いる暱(車馬と束帛)を帰って来たが、惠公の喪には間に合わず、且つ夫人仲子は未だ健在であり、この使者の派遣は礼になかったものとは言えなかった。そこでその使者を「宰の暱」とその名をもって記した、とする。そのうえで、天子から士にいたる喪礼における期間と参会者の範圍の規定を述べて、「凶事を予め(予測して贈を贈ることを)する」ことを「非禮なり」と批判する。ここでは「天王」は当代の周王を指しており、「天子」は礼規定における理念的概念であることが明らかに知られよう。

- (2) (左傳・桓公) 十五年。春。天王使家父來求車。非禮也。諸侯不貢車服。天子不私求財。

天王(周の桓王)はその大夫の家父を魯に使わして車を求めさせたのは「禮に非ざるなり」とする。なぜなら、礼の規定では諸侯は天子に車服を貢することはしないのであり、天子たるものは私的に(臣下たる諸侯に)財を要求することはしないのである、とする。ここにおける両概念もやはり(1)と同様の関係で「天王」が当代の周王を指し「天子」は理念的規範的概念である事は明らかである。

- (3) (左傳・僖公) 二十四年。…冬。王使來告難、曰、「不穀不德、得罪于母氏之寵子帶。鄙在鄭地汜。敢告叔父。」臧文仲對曰、「天子蒙塵于外、不敢奔問官守。」王使簡師父告于晉、使左鄆父告于秦。天子無出、書曰、「天王出居于鄭。」辟母弟之難也、天子凶服、降名、禮也。

王(周の襄王)が母弟の難を鄭の汜に避けた際に、自らを「不穀」と称して魯に告げしめた。これについて「天子」たるものは天下を家とするゆえに「天子は出する無し」であるが、經文に「天王出でて鄭に居る」と襄王の鄭の汜への鄙居のことを書くのは、「天子」は難を避けるときには「凶服し、名を降すは、禮なり」の規定に沿うものであると釈明する。前二者と異なるのは、(3)では「天王出でて鄭に居る」は左氏經の文であり、それを左氏傳は引用して釈したという体裁になっている。そのうえで、ここに見られる両概念については、やはり(1)や(2)と同様の関係が確認し得よう。

また、襄三十の「天王殺其弟佖夫」や、昭二十一の「天王將鑄無射」などの記述は、「天王」への貶意を内包している。

次に左氏傳における「王」の用例は562例(ごく一部は周王以外の王を指す用例も含む)の多きにわたる。そのうち大部分を占める周王としての「王」の用法は、經における用例と同様に「王正月」(26例)、「王二月」(4例)、「王三月」(3例)の三種の曆法の主宰者としての用例が見られることが示すように、先の經における「王」の概念と基本的に一致する。

したがって、左氏傳においても「王」に比較して、「天王」はやはり批判や褒貶(特に貶意)の対象として用いられている点が注目されるのである。

(三)「天王」の語の出自とその概念

そもそもこの「天王」なる語はいかなる出自を持つものであるか。しばらく春秋經・傳を離れて、汎く先秦の諸文献に徴してこれを検討してみよう。

「天王」の用例の見えるのは、『國語』『逸周書』『莊子』『荀子』『竹書紀年』などの文献である。

まず『國語』には最多の7例が見えるが、それは呉語と越語の次の文である。(以下のI-VIIの「天王」の用例の文については煩を厭わず書き下し文を付する)

I、吳王夫差起師伐越。越王句踐起師逆之江。大夫種乃獻謀。曰、「夫吳之與越、唯天所授、王其無庸戰。云々。」越王許諾。乃命諸稽郢行成於吳。曰、「寡君句踐、使下臣郢不敢顯然布幣行禮、敢私告於下執事、曰、「昔者越國見禍、得罪於天王、天王親趨玉趾、以心孤句踐、而又有赦之。君王之於越、繫起死人而肉白骨也。孤不敢忘天災、其敢忘君王之大賜乎。今句踐申禍無良、草鄙之人敢忘天王之大德、而思邊垂之小怨、以重得罪於下執事。句踐用帥二三之老、親委重罪頓類於邊。今君王不察、盛怒厲兵、將殘伐越國。…夫諺曰、「狐埋之、而狐搢之、是以無成功。」今天王既封殖越國、以明聞於天下、而又刈亡之、是天王之無成勞也。雖四方之諸侯、則何實以事吳。」敢使下臣盡辭、唯天王秉利度義焉。」(『國語第十九』)

吳王夫差師を起して越を伐つ。越王句踐師を起して之を江に逆ふ。大夫種乃ち謀を獻じて、曰はく「夫れ吳の越におけるや、唯だ天の授くる所のみ、王其れ戰を庸ふる無かれ。云々」と。越王許諾す。乃ち諸稽郢(越の大夫)に命じて成を行はしめて、曰はく、「寡君句踐、下臣郢をして敢へて顯然として幣を布き禮を行はしめず、敢へて私かに下執事に告げしめて、曰はく『むかし越國禍せられ、罪を天王に得るも、天王親しく玉趾を趨らせ、心に句踐を孤つるを以てすれども、しかも又之を宥赦す、君王の越におけるや、繫れ死人を起して白骨に肉あらしむるなり。孤敢へて天災を忘れず、其れ敢へて君王の大賜を忘れんや。今句踐禍を申べ良無し、草鄙の人敢へて天王の大徳を忘れて、邊垂の小怨を思ひ、以て重ねて罪を下執事に得んや。句踐用て二三の老を帥ひ、親ら重罪を委ねて邊に頓類す。今君王察せず、盛んに怒りて兵を屬ね、將に越國を殘伐せんとす。…夫れ諺に曰はく「狐これを埋めて、狐これを搢く、是を以て功を成す無し」と。今天王既に越國を封殖し、以て明らか

に天下に聞こゆ、しかるに又これを刈亡す、是れ天王の勞を成す無きなり。四方の諸侯と雖も、則ち何ぞ實に以て吳に事へん」と。敢へて下臣をして盡く辭せしめんや、唯だ天王利を乘り義を度れ」と。

この6例の「天王」のうち、最初の1例は吳王闔廬であり、『國語』韋氏解「見禍於天得罪、謂傷闔廬也。言天王、尊之以名。」、他の5例は吳王夫差を指している。

II、大夫種：曰、「寡君句踐、乏無所使、使其下臣種不敢徹聲聞於天王、私於下執事、曰、「寡君之師徒不足以辱君矣。云々。」(『越語上第二十』)

大夫種：曰はく、「寡君句踐、乏しくして使ふ所無し、下臣種をして敢へて聲を徹して天王に聞せず、下執事に私かにせしめて曰はく、「寡君の師徒、以て君を辱むるに足らず。云々。」

この1例は吳王夫差を指して「天王」と言う。

なお、越語下の「范蠡對へて曰はく、「(吳王に)辭を専くし禮を尊び、…尊ぶに名を以てせよ」に杜預は「之を天王と謂ふなり」と注している。

このように『國語』で、周・魯・齊・晉・鄭・楚語には見られぬ一方で、呉・越語に「天王」の用例が見られることは、いかに解せられようか。

周知のように『國語』は、『漢書』律曆志下において「春秋」の「外傳」として引用せられており、また後漢前期の王充は「國語左氏之外傳也、左氏傳經辭語尚畧、故復選錄國語之辭以實。然則左氏國語世儒之實書也。(國語は左氏の外傳なり、左氏の經に傳するに辭語尚畧なり、故に復た國語の辭を選録して以て實たす。然れば則ち左氏・國語は世の儒の實書なり。)(『論衡』卷第二十九、案書篇)と述べている。

王充に拠れば、『國語』の一部は左氏傳に「選録」されている。されば、今本『國語』はその残余を編作したものと想定され、その最終的な編作の段階は左傳と同様に戦国中期頃まで下る可能性が留保されよう。そのうえで、そこに編纂されている各国の「語(ものがたり)」は、むしろ王充が「實書」とするよう、春秋の歴史的記述や伝承を相応に踏まえるものとの想定は許容されるであろう。

されば、右の國語の「天王」の用例は、春秋末において周王朝封建の諸侯からなる左傳の所謂「中国」においてではなく、逆に「夷狄」の地である呉・越において「天王」の語が用いられたという可能性を想定せしめよう。

次に『逸周書』には2例が見えるが、特に「天王」についての概念規定を行って

いる記述が注目される。

Ⅲ、王曰、「在昔后稷、惟上帝之言、克播百穀、登禹之績、…上帝曰、『必伐之。』今予惟明告爾、予其往追○紂、遂臻集之于上帝、天王其有命爾、百姓獻民其有綴芻、夫自敬其有斯天命、云々。」(商誓解)

王曰はく、「昔后稷に在りては、惟だ上帝を之れ言ひ、克く百穀を播き、禹の績に登る、…上帝曰はく、『必ず之を伐て』と。今予れ惟れ明らかに爾に告げん、予れ其れ往きて紂を追○し、遂に之を上帝に臻集し、天王其れ爾に命ずる有り、百姓獻民其れ芻を綴る有り、夫れ自ら其の斯の天命有るを敬しまん、云々。」

ここでは「天王」は周の武王自らを指すようであるが、紂を伐つ「天命」は「上帝」によって天王たる武王に発せられている。ここには、天命思想の体系に「天王」を位置づけんとする意図を看取し得るであろう。

Ⅳ、侯能成群、謂之君。君有廣德、分任諸侯而敦信、曰、予一人。善至于四海、曰、天子。達于四荒、曰、天王。四荒至、莫有怨訾、乃登爲帝。(太子晉解) 侯能く群を成す、之を君と謂ふ。君に廣徳有り、諸侯を分任して信を敦くし、予一人と曰ふ。善四海に至るを、天子と曰ふ。〔善〕四荒に達するを、天王と曰ふ。四荒至りて、怨訾有る莫ければ、登りて帝と爲る。

ここでは、その徳による統治範囲の拡大に対応して、天子(四海に至る)↓天王(四荒に達す)↓帝(四荒至る)、という序列を明確に示している。

この「四海」の語は、國語・論語・管子・孟子・荘子・荀子・禮記・周禮・晏子春秋・山海經・越絶書・文子・呉越春秋・呂氏春秋等の書にみえるが、「四荒」はこのうちの呂氏春秋にのみ見える。その用語が戦国後期に登場したものであることを窺わせる。また、「帝」を頂点としての「帝—天王—天子」という序列化の思考も戦国後期のものであろう。

逸周書の資料的性格については、所謂汲冢逸書の一であるとして「汲冢周書」と題する通説と、これを疑問視する見解とが並びに行われている。

『四庫全書総目』卷五十・史部別史類の「逸周書十卷」の項は、これについて考証して後者の見解を是としている。その要旨は次のようである。

隋書經籍志や唐書藝文志は俱に此の書は晋の大康年間に汲郡にある戦国魏の安釐王の家中より得たとして「汲冢周書」と称して久しいが、晋書武帝紀等の記載では汲郡の不准の得た所の竹書七十五篇の具体的篇名を記すが、「周書」なる書

の記載は無い。また晋の杜預の春秋集解後序にも汲冢の諸書の目を載せるが、やはり「周書」の目は無い。これは周書が汲冢より出たものではないことを示している。一方、漢書藝文志は「周書七十一篇」と記し、今本「逸周書」はこれより一篇少ないが、陳振孫の書録解題が「凡そ七十篇、敘一篇その末に在り」とすることから、漢書の記載は敘を含めて言うもので、その実は今本の篇数と合致する。その記事の内容は、史記の武王克商の記事は本書と相応じ、許慎の説文や論語の馬融註、周禮の鄭元註、儀禮の王會註はいずれも「周書」を引用している。これらはいずれも汲冢より竹書の出土する以前の記事であり、「周書」が漢代に存在していたことを証明する。晋の郭璞註の爾雅や唐初の本善註の文選においては、いずれも「逸周書」として引用している。一方、「汲冢周書」と称するようになるのは、梁の任昉が竹簡漆書を得たが弁識しえず劉顯に示した所、劉顯はこれを孔子の柶書の余と見なし、やがて汲冢竹簡と合して一体化され、隋書の編者がこれを誤って經籍志に採用したためと推定される、とする。

その上で、その成書時期については、左傳に所引の周書の「勇則犯上、不登於明堂」「慎始而敬終、終乃不困」「居安思危」などの文がいずれも今書にあることから「則ち春秋の時已に之れ有り、特だ戦國以後また輾轉して附益す、故に其の言駁難なるのみ、その本始を究むれば、終に三代の遺文たること廢すべからざるなり」とする。

四庫全書総目の考証は、現存資料の範囲では合理的な考証として傾聴すべき見解と言えるが、竹簡漆書の混入の弁には、やや不明の点も残る。

晉書五十一・束皙傳には、汲冢書の世に出た状況を次のように記している。

初太康二年、汲冢人不准盜發魏襄王墓、或言安釐王冢、得竹書數十車。…大凡七十五篇、七篇簡書折壞、不識名題。

即ち、当初は不准のあばいた「數十車」分の竹書が存在したとし、秘府に藏められたものが七十五篇で、そのうちの弁識し得る六十八篇の篇名を記している。秘府に藏められたもの以外に世に出た「竹書」が存在した可能性も否定し得ないと言えよう。

仮に逸周書が汲冢書であったとした場合には、その制作は汲冢紀年(竹書紀年)が「恵成王」の後の「今王」(襄王)の「二十年」(前299年)を以て終わることから、戦国後期の魏におけるものとなる。また「逸周書」が伝世の文献であるとした場合にも、先のⅣの記事の内容からするとやはり戦国後期以降のものとなろう。

しかも、『逸周書』では周の武王を「天王」と称し、「中国」の立場から「夷狄」にもその徳を及ぼす「天王」の概念として用いている点が注目されよう。この点では『國語』の記事とはまさに対照的であり、また対称的である。これは『國語』以降の「天王」概念の展開の到達点を示唆するものと言えよう。

次に検討しなければならないのは、この汲冢出土の書を代表するテキストである『竹書紀年』の「天王」の用例である。なお、周知のように『竹書紀年』については、今本テキストが唐初から明に至るころの時人の偽撰であることは、晉書・束皙傳註や四庫全書総目の指摘するところであり、ここでは朱右曾の輯録した『汲冢紀年存真』のテキストに拠ることとする（今本竹書紀年には「天王」の語は見えない）。

V、〔幽王〕十年、申侯魯侯及許文公、立平王于申。以本太子、故稱天王。伯盤與幽王、俱死于戲。虢公翰立王子余臣于攜。周二王並立。（朱右曾輯録『汲冢紀年存真』）

十年、申侯魯侯及び許の文公、平王を申に立つ。本の太子たるを以て、故に天王と稱す。伯盤と幽王と、俱に戲に死す。虢公翰王子余臣を攜に立つ。周二王並立す。

これは「天王」の語の由来を平王の故事に託して、「本の太子」から「王」になつたので「天王」と称した、と説明する。しかし、これを歴史的事実の記事と見るのが困難であることは、平王を「天王」と称した東周及び春秋期の古典（例えば詩・書）の用例が、問題となる春秋經と左傳以外には皆無であるということからも知られる。

このような「天王」の概念はあくまでも、戦国後期の『竹書紀年』の編作者の認識として、まずは理解されなければならないであろう。そのうえで、これを春秋經や左傳との関連から考察すると、春秋經では平王以下の歴代周王の死を「天王崩す」と称しているように、「天王」の用語は東周の平王以降の王に対して使用されているのであるから、春秋の經・傳を読んでいたであろう『竹書紀年』の編作者にとつては、平王の歴史記事において「天王」の用語の概念規定を示さんとするのは必要かつ適切な措置と考えられていたものと推測されよう。

この汲冢紀年（竹書紀年）の記事と春秋經や左傳との近似性については、晉書・束皙傳が「其の紀年十三篇は、…、蓋し魏國の史書なり、大略は春秋と皆多く相應ず」と記し、また晉の杜預は『春秋經傳集解』後序において「其の紀年篇は、…、其の著書の文意大いに春秋經に似たり。…、諸の記す所は多く左傳と符同し、公羊・

穀梁と異なる」と述べている通りである。

竹書紀年の記事からは、「天王」の用語が春秋經や左傳はもとより、いまや魏國と密接に関連するものであることが知られるのである。

次に『周禮』の用例について検討しておきたい。

VI、凡喪、爲天王斬衰、爲王后齊衰。…、大札・大荒・大災、素服。公之服、自衾冕而下如王之服。侯・伯之服、自鷩冕而下如公之服。子・男之服、自毳冕而下如侯之服。侯・伯之服、自鷩冕而下如公之服。子・男之服、自毳冕而下如侯之服。（春官宗伯・司服）

凡そ喪は、天王の爲には斬衰し、王后の爲には齊衰す。…、大札・大荒・大災には素服す。公の服は衾冕より下は王の服の如くす。侯・伯の服は、鷩冕より下は公の服の如くす。子・男の服は、毳冕より下は公・伯の服の如くす。

「天王」に対する喪禮を「斬衰」と規定し、また公・侯・伯・子・男の五等爵によって各々その朝聘及び助祭の服を規定している。五等爵の分類によるのは、左傳や春秋經と共通する観点と言えよう。『周禮』の編作は戦国期と見られるが、「天王」の用例においてもそのことを傍証することになる。

最後に『莊子』及び『荀子』の用例について検討しておきたい。

VII、昔者舜問於堯、曰、「天王之用心何如。」堯曰、「吾不敖無告、不廢窮民、苦死者、嘉孺子而哀婦人、此吾所以用心已。」舜曰、「美則美矣、而未大也。」堯曰、「然則何如。」舜曰、「天德而出寧、日月照而四時行、若晝夜之有經、雲行而雨施矣。」堯曰、「膠膠擾擾乎。子、天之合也。我、人之合也。」夫天地者、古之所大也、而黃帝・堯・舜之所共美也。故古之王天下者、奚爲哉、天地而已矣。（『莊子』天道第十三）

むかし舜の堯に問ひて、曰はく「天王の心を用ふること何如」と。堯曰はく「吾無告に敖らず、窮民を廢せず、死者を苦とし、孺子を嘉みして婦人を哀れむ、此れ吾の心を用ふる所以のみ」と。舜曰はく「美とすれば則ち美なるも、しかれども未だ大ならざるなり」と。堯曰はく「然れば則ち何如」と。舜曰はく「天徳ありて寧を出だし、日月照らして四時行るは、晝夜の經有り、雲行きて雨施すが若し」と。堯曰はく「膠膠擾擾たるかな。子は、天の合なり。我は、人の合なり」と。夫れ天地なる者は、古の大とする所なり、しかも黃帝・堯・舜の共に美とする所なり。故に古の天下に王たる者は、なにをか爲さんや、天地のみ。

「天王」の法るべきものが人道に合するのみならず天道にも合すべきことが説か

れるが、その天道とは「天地（のありかた）」であるとす。

この天地型世界観と「天王」が対応して理念されているのであるが、これは「天命（天の命令）」を受けた王（周王）を「天子（天の元子）」とする、天の理念に基づく「天子」の概念とは異質なものと見えよう。

Ⅷ、序官。…本政教、正法則、兼聽而時稽之、度其功勞、論其慶賞、以時順脩、使百吏盡免、而衆庶不偷、冢宰之事也。論禮樂、正身行、廣教化、美風俗、兼覆而調一之、辟公之事也。全道德、致隆高、綦文理、一天下、振毫末、使天下莫不順比從服、天王之事也。故政事亂、則冢宰之罪也。國家失俗、則辟公之過也。天下不一、諸侯俗反、則天王非其人也。（『荀子』王制第九）

官を序ぶ。…政教に本づき、法則を正し、兼ねて聴きて時に稽へ、其の功勞を度り、其の慶賞を論じ、時を以て順ひ脩め、百吏をして盡く免め、衆庶をして偷まざらしむるは、冢宰の事なり。禮樂を論じ、身行を正し、教化を廣め、風俗を美にし、兼ねて覆ひて調へて之を一にするは、辟公の事なり。道德を全くして、隆高を致し、文理に基づきて、天下を一にし、毫末をも振り、天下をして順ひ比びて従ひ服せざるなからしむるは、天王の事なり。故に政事亂るは、則ち冢宰の罪なり。國家俗を失ふは、則ち辟公の過ちなり。天下一ならず、諸侯俗反するは、則ち天王其の人に非ざるなり。

冢宰は政教と法則によって官吏を率い民を治め、辟公は禮樂と教化によって國家の風俗を美にして民を調えるのに対して、道德と文理によって天下を一にして諸侯を従服せしむるのが「天王」であるとする。

この「道德」とは、「王者の制、道は三代を過たず」（王制第九）の「道」であり、「王者の論、徳として貴ばざる無し」（同上）の「徳」の謂である。

したがって、この「天王」も「天—命—天子」という伝統的な天命の理念に基づく「天子」の概念とは異なり、「道德」と「文理」に基づくものとして定義されている。これは先のⅦの「天王」が天地型の世界観によって立つ天下の治者を示しているのと同様に、天命型の「天子」とは異なる概念規定に立つものと言えよう。

以上の先秦文献及び出土資料の「天王」の用例の検討から浮かび上がってくる「天王」の概念を整理すると次のようになる。

- 1、『国語』では「中国」の諸侯ではなく「夷狄」の王である呉・越の記事において、呉王闔廬及び夫差を指して「天王」と称して用いられている。（Ⅰ、Ⅱ）
- 2、戦国後期の「中国」の記録と見られる『逸周書』では、周王朝の体制のなか

で用いられる概念として、「上帝」の命令を受けたとされる「武王」のことを「天王」と称し、また、「善四荒に達する天王は、「善四海に至る」天子よりも上位の概念として規定される。つまり「中国」の周圉の「夷狄」にもその徳を及ぼす「天下」の治者として「天王」は理念される。（Ⅲ、Ⅳ）

3、また戦国期の魏の記録である『汲冢紀年』（竹書紀年）では、東周の始めの平王を「本の太子」であるという理由で「天王」と称している。（Ⅴ）

4、やはり戦国期の文献と見られる『周禮』では、周の天子を「天王」と称して、五等爵の秩序とともにこれを位置付けている。この点は、春秋経や左傳の記述と共通する（Ⅵ）。

5、「天王」の理念的背景としては、『莊子』は「天地」型世界観によって、『荀子』は三代に普遍する「道德」の立場によって立つことを提示しており、これらは周王朝の伝統的な「天命（天の命令）」型理念とは異質である（Ⅶ、Ⅷ）。これを要するに、「天王」の概念は周王朝の伝統的な（天—命—天子）のヒエラルヒーによる受命の「天子」という概念に変わるもの、しかもその上位概念として登場して来たと思われる。

問題は、このような「天王」の概念は、果たして周王朝の体制の中（中国）から出て来たのか、あるいはその外から即ち夷狄の側から出て来たのか、という点である。「中国」から出て来たのだとすると、周王朝自らその「天子」の概念の聖性を相対化することとなるのであるからその発信者は周王の側からであるとは考えられず、周王を凌がんとする「中国」の諸侯の中からということになる。春秋経や左傳では先に考察したように、褒貶の対象として「天王」の語を用いていることは、このような想定を首肯せしめる。しかして、この春秋経や左傳を除けば、『国語』の周及びその諸侯国である魯・晉・鄭・齊といった中国の記事には全く「天王」の語が見られない事、さらに詩や書にも全く用いられていない事などは、この語が春秋期に「中国」において用いられていたとの想定に疑義をもたらす。一方、この用語は竹書紀年や逸周書に見るように戦国後期の諸侯（魏など）において周王を指して用いられていたことは確実であると見られる。

そこで注目されるのが、呉・越という「夷狄」の地において用いられていたことを示す國語の記事である。果たして「天王」は戦国期の「中国」の諸侯が用いる前に、呉・越において用いられていた用語と見てよいのであろうか。

(四) 五霸における「中国」と「夷狄」

この問題をさらに考察するための補助線となる議論として、ここで春秋期における五霸について考察しておきたい。

五霸の議論についての伝世の文献の記載は次のようになる。

1 A、孟子曰、「五霸者、三王之罪人也。今之諸侯、五霸之罪人也。今之大夫、今之諸侯之罪人也。」(『孟子』告子下篇)

B、(趙岐註) 五霸者、大國秉直道、以率諸侯、齊桓・晉文・秦穆・宋襄・楚莊、是也。三王、夏禹・殷湯・周文王、是也。

2、雖末在僻陋之國、威動天下、五伯是也。…故齊桓・晉文・楚莊・吳闔閭、越句踐、是皆僻陋之國也。威動天下、疆殆中國、無它故焉、略信也、是所謂信立而霸也。(『荀子』王霸篇第十一)

3 A、五霸者何謂也、昆吾氏・大彭氏・豕韋氏・齊桓公・晉文公也。昔三王之道衰而五霸存其政、率諸侯朝天子、正天下之化、興復中國、攘除夷狄、故謂之霸也。昔昆吾氏、霸於夏者也。大彭氏・豕韋氏、霸於殷者也。齊桓・晉文霸於周者。

B、或曰、五霸謂齊桓公・晉文公・秦穆公・楚莊王・吳王闔閭也。霸者伯也。行方伯之職、會諸侯、朝天子、不失人臣之義。云々。

C、或曰、五霸、謂齊桓公、晉文公・秦穆公・宋襄公・楚莊王也。」(いずれも班固『白虎通德論』卷一・號)

4、春秋說、齊桓・晉文・秦穆・宋襄・楚莊、是五伯也。(應劭『風俗通義』皇霸第一)

これによれば、「五霸」の呼称について言及したのは現存する伝世の文献では1 Aの『孟子』にまで溯り得る。しかして孟子は五霸の内容については具体的には記さず、その注釈者である1 Bの後漢の趙岐の記す所は、3の後漢初期の班固の『白虎通德論』の記す三説のうちのCや、4の後漢末期の應劭『風俗通義』の説と一致する。この三者(1 A、3 C、4)の説は、基本的には後漢人の共有した認識としてまず理解されなければならないであろう。

特に右の3と4の例は、「諸侯を率いて天子に朝し、天下の化を正して、中国を復興し、夷狄を攘除す」という春秋学的思考を踏まえるものと見られる。春秋学的な華夷観からすれば、周の覇者として五人を数え挙げる際に、中国の諸侯を最も多

く含む3 Cや4の説が採用されるに至ることは容易に推測し得よう。

これに対して、春秋時代の覇者を最も歴史実態的に数え挙げたのが、2の『荀子』の説と言えよう。「信立ちて霸たり」という原則によって、「末に僻陋の國に在りとも、威は天下を動かす」という観点から五人を数え挙げる『荀子』の記事には華夷秩序型の世界観は殆ど看取し得ない。

『荀子』の記事が歴史の実態を最もよく反映するものであることは、次の五霸とされる人物の在位年代一覧表からも容易に理解されよう^⑧。

齊の桓公	前685年～前643年在位
晉の文公	前637年～前628年在位
宋の襄公	前651年～前637年在位
秦の穆公	前660年～前621年在位
楚の莊王	前613年～前591年在位
吳王闔閭	前515年～前496年在位
越王勾踐	前496年～前467年在位

宋襄は齊桓の在位に一部年代が重複し、秦穆の在位年代には全く包摂される。そして秦穆は齊桓と晉文との在位に一部年代が重複する。一方、齊桓、晉文、楚莊、闔閭、勾踐はその在位は吳王と越王の一年の並立の外は全く重複しない。「諸侯の長と爲るを伯と曰ふ」(『荀子』揚倂注)とするように、同時に二人の伯(覇者)が存在することは覇者たるの要件を満たさぬことからすれば、齊桓・晉文について秦穆・宋襄を並挙することは、歴史の実態としては極めて不合理なものとなる。2以外のこれらの説が經学的(春秋学的)思考から生まれたものであって、歴史の実態を反映するものではないことは明らかであろう。

したがって、五霸を歴史の実態に即して数え挙げれば、『荀子』の説の妥当性は容易に首肯されよう^⑨。

そこで『荀子』の五霸の説によってこの春秋という時代を考察してみると、五霸の二人(齊桓・晉文)は「中国」の諸侯であるが、三人(楚莊・闔閭・勾踐)は「夷狄」の王であるという事実が示すように、前半は「中国」優位、後半は「夷狄」優位という推移がこの時代の特徴として把握し得よう。

既に荀子の観点は、これら「中国」と「夷狄」を包摂する「天下」という世界観に立っていること、したがって彼の「信立ちて霸」という原則は天下に普遍するものとして認識されていることは先に指摘した通りである。しかして、「天下」の用

語が戦国期に使用され始める概念であるとの指摘がつとになされているように、荀子のこのような認識はあくまでも戦国期に普遍化し、支配的となる理解である。春秋の当代においてこのような認識が行われていたとは、勿論考えられない。

むしろ、荀子の指摘するような五霸の時代が春秋という時代の特質であるとする点、そこにおいては、この中国と夷狄の間の、軍事的にはもとよりさらに政治的及び文化的次元での覇権をめぐる確執は熾烈を極めるものであったと推測されよう。このような時代の認識を比較的率直に伝えるのは、孟子の次のような言葉である。

昔者禹抑洪水、而天下平。周公兼夷狄驅猛獸、而百姓寧。孔子成春秋、而亂臣賊子懼。(『孟子』滕文公下篇)

孟子は戦国中期の人物であるから、「天下」的世界の認識のうえに歴史を回顧するのであるが、周王朝創業の宰相である周公の功績を「夷狄を兼ね猛獸を驅つて、百姓寧んず」としている。「中国(周王朝体制)」が「夷狄」を兼ねて支配することをその功績とするのである。

しかししてこれが東周の春秋期の場合には、特にその後半には、先のように「夷狄」が「中国」を「兼ねる」事態が生ずるのである。

ほかならぬ春秋末期に生きた孔子の言辞とされる言葉からは、この時代の時人の認識が窺えよう。

子曰、夷狄之有君、不如諸夏之亡也。(八佾第三)

樊遲問仁。子曰、居處恭、執事敬、與人忠。雖之夷狄、不可棄也。(子路第十

三)

「夷狄の君有るは、諸夏(中国)の(君)亡きにしかず」とするのは、「中国」の政治秩序(および政治文化)の「夷狄」に対する絶対的優位の表明と言えよう。

また居處の恭、しさと執事の敬、みと人への忠という「仁」の在り方は、「中国」と全く礼と俗を異にする「夷狄」においても通用する、との孔子の言葉は、仁の道徳の普遍性についての表明である。同時にこれは中国と夷狄との文化的断絶を自明の前提とする認識を逆説的に示しているよう。

孔子の生きた時代(前551年〜前479年)は、まさしく夷狄の覇権の時代であり、特に呉(闔閭・夫差)の覇権の時代である。これらの言葉には、夷狄の存在を認識し、それを受け入れざるを得ない時代の雰囲気窺うことも可能であろう。

後世の孟子が表明したように「中国」が「夷狄」を兼ねることは有るべき理想と

されたのであるが、春秋末の現実には「夷狄」が「中国」を兼ねるという力関係に有った。ここにおいては、諸夏たる中国の国々は確固とした名君を輩出し得ず、「夷狄」の強力な君主に服さざるを得ないという状況に在った。しかし、そのような状況に在っても、「中国」の政治秩序や政治文化は絶対的に「夷狄」に優るものである、との自負として孔子の言葉は理解し得よう。

さてこのような、状況が春秋末期であったとすると、先の『國語』の「天王」の記事は次のように理解することが可能であろう。

当代の覇者である呉王およびその周辺が、「夷狄」はもとより「中国」をも兼ねて「天下」に向かってその權威を表明するとき、周王を意味する従来の「天子」なる呼称に対抗して、「天王」という呼称を用いたものと想定される、と。

この理解を今少し敷衍すれば、周王による封建によって国を建てた「中国」の諸侯と異なり、楚・呉・越の「夷狄」の君主は周王に臣従する義務を有せず、したがって「王」を自称していたのであるが、彼らが「夷狄」のみならずさらに「中国」をも兼ねて「天下」に覇者として臨むときには、周王たる「天子」の称号に対抗し得る「名」を持つことが有るべき理想として追求されよう。ここに「天王」なる呼称が彼らの中から登場する合理的理由が存するものと考えられるのである。

(五) 天型世界観と天地型世界観

では「天王」には「天子」に対抗し得る理念的背景が果たして存するのであろうか。

まず「天子」の呼称の理念的来源を示すと考えられるのは、次の尚書の記事である。

嗚呼皇天上帝、改厥元子茲大國殷之命。惟王受命、無疆惟休、亦無疆惟恤、嗚呼其奈何弗敬。(召誥)

ああ皇天上帝、その元子に茲の大國殷の命を改む。惟れ王命を受け、疆り無く惟れ休しく、疆り無く惟れ恤ふ、ああいかなぞ其れ敬まざらんや。

皇天上帝はその元子(太子あるいは長子)として周の文王に殷の命を改めた。これを継承していまや孫の成王はその命を受けたことを言う。

また同じく召誥の

嗚呼、有王雖小、元子哉。

ああ、有王小なりと雖も、元子なるかな。

も、やはり文王の受命を武王を経て継承する幼少の成王を「元子（長子）」と称している。いずれも受命の周の文王およびその子孫を「天の元子」とするもので、これが「天子」の呼称の来源をなしている。

したがって、「天子」とは、天の元子として天の命を受くる者を言うとしてよいであろう。召誥ではそれは周のみならずさらに、夏・殷・周の王朝の開祖である禹・湯・文王（およびその子孫）として語られている。

一方、同じく尚書の洪範が、「天子作民父母、以為天下王（天子を民の父母と作し、以て天下の王と爲す）」とするのは東周以後おそらく戦国期の思考を反映するものと見られる。

「天子」の語の背後に有るのは、絶対者たる「天」の「命（令）」を受けた者という天命思想の理念であるとしてよいであろう。このような絶対者たる「天」の觀念を中心とする周の世界観を「天型世界観」と呼んでおきたい。

これに対して、「天王」の語の背後に有る理念は、周王朝の命の思想を正当化する絶対者としての「天」を相対化する、「天地」という理念に在ると思われる。それを端的に示すのが、先の『莊子』の文である。

「天王の心を用ひること何如。」…夫れ天地なる者は、古の大とする所なり、しかも黄帝・堯・舜の共に美とする所なり。故に古の天下に王たる者はなにをか爲さんや、天地のみ。

先の「天子」が「天の命令」を受けた夏・殷・周の王として理念されているのに対し、「古の天下に王たる者」としての「天王」は「天地」を美とし、これに法る者であって、その典型的先例は黄帝・堯・舜に求められる。彼らは夏殷周三代に先行する時代の王であって、この点でも「天子」に先行する理念として位置付けられている。

したがって「天王」は、「天子」と呼称される周王に先行する時代の、「天地」に法り天下を治める「王」として理念されて用いられ始めた可能性が想定されよう。

この理念的背景としての「天地」という世界観は、楚地からの出土資料をも含む老子テキストに普遍的に見られるように、「道」や「自然」としてさらに理念化されてゆくものであり、南方系の伝統的思想であったと見られるのである。荀子における「道」の概念は、道家と異なり「人為」を基軸にするものではあるが、「天型世界観」よりはこの「天地」型世界観により親和的なのと言えよう。

このように考察してくるならば、「天王」なる呼称は、「中国」の王（周王）は「天」の「命」を受けるとする伝統的理念による呼称としての「天子」に対抗して、道家系の思惟にも繋がる「天地」型の理念を背景にして、「天子」を相対化し、これを凌ぐ呼称としての理念的背景をもって登場するに至ったものと理解されよう。したがってこのような呼称は「中国」の内部から登場してくるというメカニズムは想定し難い。むしろ最も適合的な地域は、「中国」の内部ではなく、その辺縁もしくは外部に、即ち「夷狄」の地に求められよう。

したがって、『國語』の呉語・越語における「天王」の用例は、南方の呉越からの「夷狄」と「中国」を兼ねる「天下」の覇者の登場を契機として、この呼称が「夷狄」の地から用いられ始めたことを示唆するものと理解することができよう。

以上の考察が妥当であるならば、「天王」なる語は、春秋末期に「夷狄」において「中国」を兼ねて「天下」の覇者たらんとする呉王や越王によって、在地の天地型世界観の理念と関連しつつ使用され始めたことと推定されることになる。

(六) 結びとして

先の考察によれば、「天王」なる呼称は、春秋末期に「中国」の天子（周王）に対抗し、これを凌ぐ概念を有する用語として、「夷狄」の地より「中国」を兼ねて「天下」を動かさんとする呉・越の王が用い始めた可能性が想定された。また、これより約200年後の戦国期の魏の襄王の墓より晋の時代に出土した資料『竹書紀年』には、この用語が用いられており、また戦国末期の成立かもしくは魏王墓の出土資料かと疑われる文献（『逸周書』）にもこの用語がその定義とともに使用されていることが確認された。

特に竹書紀年や逸周書では天命思想の体系中に「天王」概念が位置付けられるに至っており、「周王」を指して（例えば周の武王や平王を指す用語として）「天王」と称している。即ち、「天王」は既に完全に「中国」の概念となるに至っているのである。

これらの資料に最も密接に関連するのは魏の国である。「中国」の諸侯国、とりわけ家臣の身に公位を篡奪した田氏の齊や、卿の立場で晋を三分して諸侯となった韓・魏・趙の国々は、周の伝統主義の軀からは相対的には自由な実力本位の君主たちである。そして戦国の主要な諸侯国（所謂韓・魏・趙・齊・燕・秦・楚の七雄）

の中で、戦国前期に強国として天下を窺ったのが「夏王」を称した魏であった。魏侯は前三五一年には「夏王」を称し、次いで前三三四年には齊に遅れること四年後であるが「王」(惠王)を称するに至る。その後継の魏王(襄王)の墓より出土した資料に「天王」の語が用いられていることは、彼らがある時期から、「中国」化した「天王」の呼称とその理念を活用し始めたことを示す明証と言えよう。

春秋左氏傳や春秋経に見られた「天王」の用例は、これらの二つの用例の、即ち春秋末期の「夷狄」(呉・越)における「天王」と戦国後期の「中国」(魏など)における「天王」との、両者の中間の時期に位置付けられよう。

そこで注目されるのは、先に考察したように春秋左氏傳や春秋経では「天王」は「天子」よりは上位概念であるとは言えず、現実の周王を指す「天子」はしばしば「天子」という規範的概念によって褒貶を加えられ、多くは貶意を以て記されているということである。

この事理由は、小稿の上来の考察からするならば、次のように解釈できよう。「天王」の用語は本来は「夷狄」の王が「中国」をも兼ねる実力を示す呼称として「中国」の「天子」の権威に対抗する意識を以て用い始めたものと見られる。したがって「中国」においてこれを用いることは周王室の側からではなく、周王の権威を實質的には相対化せんとする意図をもつ新興の実力諸侯の側に立つ春秋テキストの編作者によって始められたのではないかと想定される。しかもその一方で、三晉を始めとする新興の実力諸侯から見ると、新たな天下的世界において「天王」を称する呉・越の王は「天子」たる周王をはるかに凌ぐ実力と権力を有するものと認めざるを得なかったものと考えられる。そこで、彼ら「中国」の実力諸侯の立場に立つ春秋テキストの編作者は、これに対抗して「中国」の王たる周王を「天王」と称することによって、逆に「天下の王」としての「名」を復興(実は新たに「名」として獲得)させんとしたものと想定される。

即ち、実質的には中小の諸侯並みかそれ以下の実力であった周王を、「天王」と称して、名分上は「中国」のみならず「夷狄」をも兼ねる「天下」の「王」として、その権威を改めて「名」において確認し、「文」において天下の秩序を回復する(その一方、「実」においては彼ら「中国」の実力諸侯の覇権を追求する)。そのような試みとして、左氏傳及び春秋経が編作された^④、と考えられるのである。

孟子が「周公 夷狄を兼ね猛獸を驅つて、百姓寧んず。孔子 春秋を成して、乱臣賊子懼る。」と称するのは、孔子制作説に立つものではあるが、このような春秋

テキストの編作の含意を相応に示唆するものとして解することができるのではあるまいか。(本稿了)

【註】

①「日知録」集釋「尚書之文、但稱王。春秋則曰、天王。以當時楚吳徐越皆僭稱王、故加天以別之也。趙子曰、「稱天王以表無二尊。」是也。」(卷四「天王」)。なお集釋所引の「楊氏(楊守)は「吳楚之王、不通于天下、顧氏之言非是」とし、「不因諸國之僭、王者自宜法天耳」と批判するが、経学的な議論の域を出ず、実証性においては顧炎武に一日の長あるに及ばない。

②各西暦年代については平勢隆郎『新編史記東周年表』(一九九五年、東京大学出版会)に拠る。

③「日知録」集釋「春秋不始於隱公、…蓋必起自伯禽之封、以泊於中世、當周之盛、朝覲會同征伐之事、皆在焉、故曰周禮。而成之者、古之良史也。自隱公以下、世道衰微、史失其官、於是孔子懼而修之。自惠公以上之文、無所改焉、所謂述而不作者也。自隱公以下、則孔子以己意修之、所謂作春秋也。」(卷四「魯之春秋」と、顧氏は「孔子」による春秋制作説をとるがその実態を編作と見る。

④周知のように春秋経には三傳に所収の各經文があり、公羊傳、穀梁傳に所収の經が哀十四年「春、西狩獲麟。」で終わるのに対して、左氏傳に所収の經が哀十八年「夏、四月己丑。孔丘卒。」で終わる。左氏經が他の二經に比して、テキストとしては原型により近いものであることは、佐川修「春秋学論考」(昭和五十八年、東方書店)所収「春秋源流考」や、拙著「戦国思想史研究 儒家と墨家の思想的交渉」(平成十六年、朋友書店)第二章「左傳の資料的性格」等を参照。

⑤「王正月」「王二月」「王三月」等の「王」が当代の周王を指すことについては、左傳・杜預注が「隱公之始年、周王之正月也。」と注し、その孔疏が「正、是時王所建、故以王字冠之、言今王之正月也。」とする。また穀梁傳・范甯集解も同じく「隱公之始年、周王之正月也。」とし、その楊疏も「非復文王之歷、用今王之歷」とする。これらの解を妥当とする。公羊傳が「王者孰謂、謂文王也。」とするのは公羊学の特異な解釈である。

⑥「聘礼」が諸侯が互いにその臣下を遣わす礼であることは、周禮秋官・大行人に「凡諸侯之邦交、歲相問也、殷相聘也、世相朝也。」(凡そ諸侯の邦の交はりは、歳に相問ふなり、殷(なかごろ)に相聘するなり、世に相朝するなり)とし、また儀禮・聘禮第八の賈公彦疏に「鄭目錄云、大問曰聘、諸侯相於久無事、使卿相問之禮、小聘使大夫。」(鄭目錄に云へらく、大問を聘と曰ふ、諸侯相久しく事無きにおいて、卿をして相問はしむるの禮、小聘は大夫を使はす)

とある。

⑦漢書律曆志下の「外傳曰、王以二月癸亥、夜陳。」は、『國語』周語下の「王以二月癸亥、夜陳、未畢而雨。」の文を引用し、『國語』を「外傳」と称している。

⑧左氏傳の編作時期の考証及びそれに関する先行研究の整理と検討については、前掲拙著『戰國思想史研究』第二部第二章「左傳の資料的性格」などを参照。

⑨『周禮』を周公旦の作とする経学的見解や劉歆の偽作に帰する見解は文献実証的には夙に『四庫全書總目』卷十九において批判されており、錢穆（『周官著作時代考』燕京學方第十一期所収、民國二十一年）や宇野精一（『宇野精一』中國古典學の展開）北隆館、昭和二十四年）は戦国期の書とする。周禮（周官經）は、旧を一部存しつつも、六官や九州等の記述から戦国期の重層的編作と見られる。

⑩各霸者の在位年代は平勢前掲年表に拠る。

⑪五霸についての荀子説の妥当なることは既に顧炎武も「言春秋之五伯、當列句踐而去宋襄。荀子以桓文及楚莊・闔閭・句踐爲五伯、斯得之矣。」（『日知錄』集釋・卷四・五伯）と指摘している。

⑫安部健夫『中國人の天下觀念―政治思想史的試論―』（昭和三十一年、ハーバード・燕京・同志社東方文化講座委員会）は、春秋時代の「四方」に替わり戦国期には「天下」の呼称が登場するとし、その担い手を墨家とする。また前掲拙著第三部第二章を参照。

⑬孔穎達『尚書正義』はこの「元子」を殷王紂と解釈して「改其太子、謂改天子之位與他姓。即此大國殷之命、謂紂也。言紂雖爲天所太子、無道。猶改之、不可不慎。」とする。天子は天

の太子であって、それは天の命令によって決定されるとし、天はその無道の故に紂を太子とするのを改めたとする。しかし、召誥全篇の論旨からすると「天の命令」は溯って夏禹や殷湯という王朝の開祖に下されたもので、世襲の王にそのつど直接に下されるものではない（後継の王は先王の命を継承して受けるのみである）。したがって、加藤常賢氏の「ああ、皇天の上帝は、その長子（天子、文王をさす）にこの大國殷にあたえてあった命令を改め（与え）られ、そこで（わが）王（成王をさす）が（その）天命を受けることになりました。」（『眞古文尚書集釋』昭和39年、明治書院、一一六頁、括弧の注記はいずれも加藤）との解釈に基本的に従う。

⑭加藤常賢前掲書一一七頁。

⑮天命思想については、天の王への命は絶対的なる命令であり、天意は不可知なるが故にその奉承には徳にたとめねばならぬとする周初天命思想と、「天命」を広く王朝や人の運命として実体化しかつ可知的ではあるが諦観をもって受け入れる外は無とする戦国期の天命思想とは、俊別されねばならない。前掲拙著第二部第一章参照。

⑯『老子道德經』には、例えば「故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大、而王居其一焉。人法地、地法天、天法道、道法自然。」（象元第二十五）とある。一元的な一神教的原理である「天」を相対化する「天地」、そして「道」、「自然」という汎神論的原理は、近年の出土資料にも窺える南方系思想の特質をなしている。

⑰左氏傳・春秋經の重層的編作とその編作者の問題については、前掲拙著第二部参照。