

華夷觀念の変容

日 原 利 國

貴州省の西境に未開部族の小国があった。『史記』によると西南夷の一種で、その名は夜郎国。漢の版図の広大なことを知るよしもなく、武帝のさしむけた使者に「漢は我が大なるに孰れぞ」と胸を張ったという。いわゆる「夜郎自大」である。

夜郎国でもそうならば、長い優れた文化の伝統をもつ中国人が、強い自尊心をいだくにいたるのは、自然の趨勢であらう。自国の文化の優越性に対する強烈な自負と自信は、すでに古代においてはごくまれ、それは中華意識と呼ばれる。天下において、文化的にはもつとも卓越した、地理的には中央の地、との矜恃である。類似の考えは古代のバビロニア、エジプト、インドなどにも見出される。が、それらと中華意識との違いの一つは、徳治主義の介在とされる。中国の天子の徳は四方に波及すべきものであり、「傳天の下、王土に非ざる莫く」(『詩経』北風)、よく仁政を行えば僻遠の夷狄も「遠しとして届らざる無く」(『尚書』大禹謨)、「日月の照らす所、従い服せざる莫し」(『史記』五帝本紀)。

「蛮夷が率い服し」「百獸も率い舞う」(『尚書』舜典) 王道国家は、中華思想の極致を示すものであらう。

「四海を以て家と為す」を理想の姿とする漢民族には、異族を排斥し夷狄を峻別する觀念は、もともと稀薄だったのであらうか。例を春秋時代にとるならば、五霸の一人にこそえられる晋の文公は、戎狄の女性の生んだ子であった。すなわち晋の王位継承争いに登場する、献公の五人の公子のうち、世子申生の母は齊姜(齊桓公の娘)。奚齊を生ん

だ驪姫は「国色」といわれるほどの美貌ながら驪戎の女性。卓子の母は驪姫の妹。重耳（後の晋文公）の母は大戎子。夷吾（後の晋惠公）の母は小戎子、ともに翟の狐氏の女性である。つまり世子申生を生んだ齊姜以外の四人の女性はことごとく戎狄の出身であり、これは晋献公がとくに夷狄趣味であったわけではあるまい。周の天子襄王も翟から皇后を迎えており、狄后と称されている。異民族との通婚、それも夷狄とされる女性と僭老の契を結ぶことに抵抗感がほとんどなかったのかもしれない。

このような通婚をも忌まない開放的な世界主義は、漢民族の優位のもとに、その文化が順調に四方へ波及し、「鎬京辟雍、西よりし東よりし、南よりし北よりし、思いて服せざる無し、皇王は蒸なるかな」（『詩経』文王有声）、こういう状況のときに發揮される性質のものであろうか。中国文化の卓絶を認め、それを教養として学び、王道思想の実現に努めるならば、たとい夷狄でも華夏として遇されるのは、上古からの伝統でさえある。「舜は……東夷の人なり。文王は……西夷の人なり。……志を得て中国に行うこと、符節を合するが若し。先聖と後聖と、その揆は一なり」（『孟子』離婁下）。王道の実践者ならば、出身が夷狄であろうとも華夏と認め、聖人としての称賛をも惜しまない。

しかし、中国の天子が常に必ず仁徳の政治を行うわけがなく、四方の諸国も常に必ず中国に慕化朝貢するとは限らない。王畿（方千里）の地を中心にして、その外に方五百里ごとに甸服・侯服・綏服・要服・荒服の五服（『尚書』益稷）、あるいは侯服・甸服・男服・采服・衛服・蠻服・夷服・鎮服・藩服の九服（『尚書』康誥）を配するのは、天子を中心にしてその威光がしだいに外遠に及ぶとする、中華主義の世界観にはかならない。四方の諸地域が常にその状態をよしとして階層的支配に甘んじ、その卓越した文化に浴するのを光榮と考えるはずがない。

夷狄の中には「中国と敵する」ほどの強大国が出現することもあるであろうし、華夏中心の世界秩序に反発し、みずから「天地の生ずる所、日月の置く所なる、匈奴の大单于」（『史記』匈奴伝）と位置づけて、尊大に構える者も現われるであろう。帰服せず朝貢しないのみか、反抗して華夏の矜持を傷つけかねない。「夜郎自大」も自尊心を傷

つけられれば怒るであろう。まして華夏を侮蔑し、攻撃の矛先を向けようものなら、誇り高き中華意識は猛然と憤激する。もともと異民族に対して寛容で、夷狄との通婚さえ忌まない漢民族もがぜん排他的となり、武力にうったえて膺懲せよと意気こみ、夷狄 撃つべし、の攘夷論が沸騰する。華夏は文化的に卓越しているだけでなく、軍事力においても夷狄を圧倒する強大国であるべきなのだろう。だが中国の武力が劣勢で夷狄の侵攻にたえられないとき、また危機や動乱の時代には、攘夷論は屈折し、憤怒は鬱積しかねない。

さまざまの状況での夷狄論はしだいに集約され整理される。あまたの主張を溶解して、いわば理論的な完成体へと近づいていく。その最初の試みが『公羊伝』にまとめられたもの、かと思われ^る。『公羊伝』の夷狄観は、戦国時代のあまたの論議を濾過した、儒家の一つの解答と見てよからう。では『公羊伝』の華夷観念はどのようなものなのか。まず、これについて述べなければならぬ。

× × × × × × × ×

基本的な立場の問題であるが、『公羊伝』は華と夷を分かち基準を文化的な優劣におく。——秦（夷狄）は「嫡の名を匿す」嫡庶の別がなく勇猛な者を選んで後継者とする（昭公五年）、夷狄の君の介葛盧や白狄は「朝する能わず」升降揖攘の礼をなしえない（僖公二十九年、襄公十八年）、と蔑視する。これは習俗・礼制の違いであろう。また「戎は衆なれども義なし」（莊公二十四年）、「楚は夷国にして、強なれども義なし」（僖公二十一年）と擯斥する。これは道義性の問題である。呉は伯苜の戦で宿敵の楚軍を破って大勝し、楚の王宮に攻め入って「呉の」君は「楚の」君の室に舍し、大夫は大夫の室に舍す、蓋し楚王の母を妻とするものあり（定公四年）と、その淫乱無道を唾棄する。呉は楚の君臣にとっては勝敗の常、おそらく習俗的なことかもしれないけれど、公羊氏はそれを夷狄の醜惡、人倫にもとる猥雑と罵るのである。

夷狄を差別するこれらの事柄は、いずれも道義の有無、習俗や制度の相違であり、いうなれば文化的な概念である。「戎は禽獸なり」(『左伝』襄公四年)とか、「戎狄は豺狼なり」(『左伝』閔公元年)といった辛辣な言葉はなく、華夷の別を根源的な血液の違い、人と禽獸の差とする記述は、『公羊伝』には見当たらない。『左伝』によると、晋の范宣子の詰責にあった、戎子の駒支は、「我が諸戎は、飲食衣服、華と同じからず、贄幣 通ぜず、言語 達せず、云々」(襄公十四年)と反論している。戎と晋との間に、飲食・衣服・贄幣・言語など共通でない部分のあったことは、想像にかたくない。『論語』にも夷狄の習俗を「髪を被り衽を左にす」(憲問)と言い、『穀梁伝』にも「髪を祝たち、身に文いれす」(哀公十三年)と見える。このような差異もあったであろうが、これを『公羊伝』が夷狄視する国々にすべて推し当ててよいものかどうか、速断はできない。しかし、いずれにせよ文化の相違である。とくに『公羊伝』においては、華と夷の差別は文化的な優劣に限られ、人と禽獸の隔絶といった観念は全くない。

中国は文化的にもっとも卓越しているとの自負は、『戦国策』(趙策)にも「中国は、聡明叡知の居る所なり、万物財用の聚まる所なり、賢聖の教うる所なり、仁義の施す所なり、詩書礼楽の用うる所なり、異敏技芸の試す所なり、遠方の觀赴する所なり、蛮夷の義行する所なり」と説かれており、『公羊伝』が文化の上下優劣によって華夷を分かつのは、当時の通念、あるいは集約的な見解にちがひなく、後世の伝統観念ともなるものである。

さて『公羊伝』の華夷論を構成する重要な要因は、およそ次の三点である。その第一は受容の論理であり、夷狄も文化的に向上すれば、華夏社会の一員として受け入れる用意のあること。華夷の差別が文化の高低によるのであれば、夷狄も「進化」向上すれば、華夏社会に受け入れられ、差別が撤廃されるのは理の当然にすぎないものの、『公羊伝』のばあい、それはやはり徳化主義と表裏の関係にある。すぐれた文化の所在である華夏に慄れ、王者の徳教を慕って来朝するならば、これを受容するにやぶさかでない。

たとえば楚国。夷狄とはいえ大國なのに、『春秋』の莊公一〇年(前六八四)に「荆」という州名で初出し、つい

で莊公一四年にも、一六年にも現われるが、いずれも「荊」と州名で呼ばれている。「春秋」の筆法としては、はなはだ卑しんだ処遇である。それが莊公二三年には「荊人 来聘す」と記され、『公羊伝』は「荊 何を以て人と称する。始めて能く聘すればなり」と説く。夷狄といえども「王化を慕い、聘礼を修めて、正朔を受ける者」は、「之を進めて」華夏に迎え入れる用意のあることを示した筆法とされる（何休注）。この後、楚はしだいに「進化して」、僖公元年（前六五九）に及んで「楚人」と称され、ついに文公九年（前六一八）椒が使者として魯に来聘するや、『春秋』は「楚子 椒をして来聘せ使む」と記録する。子は子爵。『春秋』が「楚子」と爵称したのは、公羊氏も「始めて大夫有るなり」と伝して、華夏の諸国と異なる礼制の備わったことを認めたのである。

例としてもう一つ呉をあげよう。当時楚と並んで夷狄のうちでは強大国の呉が、中国諸侯と交渉をもつのは、楚にくらべて百年おくれ、『春秋』成公七年（前五八四）に現われるのが最初である。以後「漸を以て進み」（何休注）、襄公五年（前五六八）に「呉人」の呼称が用いられ、ついで襄公一二年に、呉の君主の卒去が初めて記録される。襄公一二年に「呉子 札をして来聘せ使む」と見え、「呉子」と爵称されるが、これは『公羊伝』によると、「季子（季札）を賢とする」が故の特例にすぎない。しかし昭公二三年（前五一九）には『公羊伝』も、「呉、少しく進む」と評価する。それが定公四年（前五〇六）にいたると、「夷狄なれども中国を憂えた」ために、「呉子」の爵称が与えられ、ついに哀公一三年（前四八二）の黄池の会では盟主の地位に立ち、「呉 是に在れば、則ち天下の諸侯、敢て至らざる莫き」にまで達するのである。

呉・楚は、当時屈指の大国であるが、小国でも赤狄の別種の潞は「善を為した」ために華夏に包容され、「潞子」と爵称されている（宣公一五年）。以上のごとく、夷狄から華夏に上昇する可能性が肯定され、事実、中国社会に迎え入れられ、「夷狄、進んで爵に至った」例がいくつか数えられる。

『公羊伝』の華夷観念を構成する第二の要因は強度の勸戒主義である。礼ないし道義が向上して、夷狄から華夏に

移行した者でも、もし人倫にもとる不埒な言動を犯せば、容赦なく夷狄に押し戻す。例を呉にとるならば、伯莒の戦（定公四年）で「呉子」と爵称されるに至ったが、楚軍を破って、楚の王宮に侵入して、楚王の妻を奪い母を犯し、淫乱をはたらいたため、途端に「呉」と貶称され、その猥雑を痛罵される。『公羊伝』に、

呉 何を以て子。（爵）を称せざる。夷狄に反ればなり。〈定公四年〉

その行為が夷狄の不倫に逆戻りしたための貶価にはかならない。

勸戒主義は中国の諸侯をも例外としない。華夏と夷狄の境界が礼の高下であり、差別の基準が道義の有無によるものならば、理論的には、華夏の諸国といえども、その言動のいかんによっては、夷狄に突き落されることがありうるわけである。『春秋』『公羊伝』には、華夏が夷狄に貶降された実例が少なからず見え、勸戒はむしろ華夏を主たる対象としているかの感さえある。

たとえば徐国——王者の後裔の杞国は「先聖の法度の存する所」である。これを脅し、ついに攻め滅ぼした徐は、「悪重き」が故に狄と貶される（何休注）。すなわち僖公十五年に「楚人、徐を豊林に敗る」と記録され、「徐人」または「徐師」と称されないのは、夷狄に転落されたためである。

鄭や晋をも厳しく懲戒する。「鄭、許を伐つ」（成公三年）、「晋、鮮虞を伐つ」（昭公十二年）の筆法がそれである。

——鄭の襄公は夷狄の楚と心を同じうして「しはしば諸夏を侵伐した」（成公三年何休注）。また晋はまず同姓の国（鮮虞）を伐って「威を立て覇を行なわんとした」（昭公十二年何休注）。それ故「鄭伯」「晋侯」と爵称すべきところを、あえて「鄭」「晋」と記して、「夷狄の号を作した」のである。

また雞父の戦（昭公三三年）の記録に当って、『春秋』が「呉は頓・胡・沈・蔡・陳・許の師を雞父に敗る」と書き、「中国をして之に主たら使めざる」表現にしたのは、

中国も亦た新たに夷狄なればなり。〈昭公三三年〉

何休も「中国の夷狄に異なる所以は、其の能く尊尊を以てなり。王室 乱るるも肯て救うもの莫く、君臣上下 壊敗し、亦た新たに夷狄の行い有り。故に之に主たら使めず」と説いている。

このように、華夏の大国でも夷狄に貶降する、『公羊伝』の勸戒主義は、前漢の公羊学の大師・董仲舒の祖述するところとなり、後漢末に漢代公羊学を集大成した何休にも踏襲される。董仲舒は『春秋繁露』（楚莊王篇）において、

『春秋』に曰く、「晋、鮮虞を伐つ」と。奚ぞ晋を惡んで夷狄に同じうするや。

と設問して、礼や信にもとれば、盟主国の晋でも夷狄に下落される所以を述べ、また同書（竹林篇）に、

『春秋』に曰く、「鄭、許を伐つ」と。奚ぞ鄭を惡んで之を夷狄とするや。

と設問して、衛繆公が卒して喪に服している衛國を侵略した（成公二年）のは「無義」、列國が盟約をかわした獨国会（成公二年）に叛いて許國を攻伐したのは「無信」、この二つの「大惡」の故に、鄭を貶斥して夷狄としたのだ、と述べている。

『春秋』の「晋、鮮虞を伐つ」にも、「鄭、許を伐つ」にも、公羊氏は伝を立てていないが、何休は双方に詳しい注解を施し、その理由を述べて、「故に之を狄とす」「故に之を夷狄とす」と結んでいる。一般には、衰乱から升平へ、さらに太平へという、直線的な發展史觀の構想者とみられている何休も、「夷狄、進んで爵に至る」前進の方向とともに、「華夏、貶せられて夷狄と為る」後退の側面をも十分に認めて、勸戒を説くわけである。

『公羊伝』の華夷觀念を構成する第三の要因は熾烈な攘夷である。『論語』（憲問）には、孔子が管仲の功績をたたえた、有名な問答が収められている。管仲は斉の桓公を輔佐して諸侯に覇たらしめ、天下を安定させた。もし管仲がおらなかつたならば、中国は夷狄の侵略にあつて、被髮左衽の風俗を強いられていたであろう、と孔子は強調する。

斉の桓公の夷狄撃攘の功を『公羊伝』も高く評価する。『春秋』僖公四年の「楚の屈完、来たりて師に盟い、召陵に盟う」に伝して、

其の「師に盟い、召陵に盟う」と言うは何ぞ。師 召陵に在ればなり。師 召陵に在れば、則ち曷なほ為れぞ盟を再言するや。楚を服するを喜べばなり。何ぞ楚を服するを喜ぶと言うや。楚は王者有れば則ち後に服し、王者無ければ則ち先ず叛く。夷狄なり、而して亟しばしばしば中国を病なやます。南夷と北狄と交こもごもし、中国は絶えざること綫いとの若し。桓公 中国を救いて夷狄を攘い、卒しやくとく荆を怙おそす、此れを以て王者の事と為すなり。其の「来たりて」と言うは何ぞ。桓「公」の主た為るを与ゆるすなり。

向背 常なき南夷の楚がしきりに中国を攻略し、それに北狄の侵寇もあつて、中国は「絶えざること綫の若く」壊滅の危機にひんしていた。このとき桓公が夷狄を撃攘して中国を救つたのである。

桓公の覇者としての地位は、ふつうには葵丘の会盟（僖公九年、前六五一）で確立したとされる（『左伝』『孟子』『史記』）。しかし『公羊伝』は、この召陵の会盟において「桓の主た為るを与ゆるす」と言つて、桓公に盟主、すなわち覇者たるの地位と榮譽を承認する。それほどに「楚を服するを喜ぶ」のである。何休の注にも、桓公の功德のうち「楚を服するより大なるは莫し」と述べられている（僖公四年）。「諸侯の義、專討するを得ず」（宣公十一年）を、『公羊伝』は「春秋の義」と説く。天子の命を受けずして専ら討伐の軍を起こすべからざるもの、それが諸侯なのであった。にもかかわらず、『公羊伝』はここで桓公の「專討」を非難しないのみか、「伯討」と是認し、あまつさえ「王者の事」とまで称揚する。至上の賛辞である。卓越した華夏社会の防衛と文化の護持は、偉大な王者の事業にちがいない。桓公が「夷狄を攘い」「卒しやくとく荆を怙おそす」、壊滅の危機から「中国を救つた」ことは、絶大な功績なのであろう。ところで、夷狄の侵寇が華夏文化の壊滅につながるものならば、侵略されて無惨な破壊をこうむつた後に、その撃退に苦慮するのでなく、侵攻と破壊の前に、あらかじめその危惧を取り除いておくのがより賢明、との考えも萌すであらう。一般に『公羊伝』の判断方式は、その危険性のある場合、いまだ現実化せざるの時に、「微細を未然に絶つ」のを最善とする。魯の莊公の濟西の役が賞賛される所以であらう。

魯の莊公は武力をもって戎を駆逐した。その戎、すなわち「済西の地を窺った」戎は、魯に中国に攻め入ったわけではない。だが来寇の危惧を察知した莊公は「未だ然らざるの前に、これを防遏しようとしたのである。『春秋』の「公、戎を済西に追う」に伝して、公羊氏は言う、

此れ未だ伐つ者有らざるに、其の「追う」と言うは何ぞ。其の中国の為に追うを大とするなり。此れ未だ中国を伐つ者有らざるに、則ち其の中国の為に追うと言うは何ぞ。其の未だ至らざるに予め之を禦ぐを大とするなり。

（公羊十八年）

侵寇の事実がないのに、莊公は軍を出して戎を蹴散らしたのであった。つねに仁義をとなえ、徳治を標榜する華夏のしわざとも思えない。武力による制圧が魯国の安全を保障する、との力の論理に立った、威だけだかな行動である。

しかるに『公羊伝』は、莊公の先制攻撃を「其の未だ至らざるに、予め之を禦ぐを大とするなり」と称揚する。

いったい『春秋』『公羊伝』は、戦争を否定し、攻伐を悪とする。「徳に任せずして力に任ずる」を卑しとし、干戈は「設くれども用いる勿く、仁義以て之を服する」を善しとしている。それ故、あまたの戦攻侵伐が「春秋に義戦なし」と、ことごとく否定される。だが例外が二つある。一つは復讐のための戦であり、もう一つは対夷狄戦である。力による夷狄の討伐は、仇讐への報復とともに肯定する。むしろ推称する。

齊の桓公は、中国が「絶えざること綫の若き」存立の危機を救ったのであるから、その功德を多とするのも首肯しえないではない。しかし魯の莊公の済西の役に、「將に然らんとして未だ形れざる時に」夷狄を撃退したとして、とりわけ高い評価を与えるのは、理解に苦しむ。夷狄ならばどうして先制攻撃が容認されるのか。いまだ侵寇しない夷狄を駆逐することが、なにゆえ公羊氏の戦争観に抵触しないのか。それほどに夷狄は憎悪すべき、殲滅すべき存在なのであろうか。

侵寇しない夷狄に対して先制攻撃をかけるとは、なんと無法で過酷なことか。「其の未だ至らざるに予め之を禦ぐ

を大とする」とは、卑劣な奇襲の是認にほかならない。夷狄であれば、過酷な態度も免罪とされ、卑劣な手段も正当化されるかのごとくである。

ことほどさように夷狄を憎悪し、仇敵視するのは、華夏の軍事的劣勢に原因する、と考えられる。

諸夏の軍事力は夷狄の強勢に及ぶべくもなく、稀な、あるいは局地的な例外を別とすれば、精悍な夷狄と交戦するたびに大敗を喫し、しばしば君主さえ捕獲される惨状を呈した。軍事においても優越すべきはずの諸夏の敗北、それは痛恨の極みであったろう。ましてや惨敗の果ての君主の生獲、夷国への拉致は、たえがたい屈辱であった。敗績、生獲がまぎれもない事実であろうとも、事実であることの承認を『公羊伝』はあくまで忌避しようとする。

隠公七年の冬、天子の使者として魯に来聘した凡伯が、戎の襲撃にあつて捕えられ拉致される、という不祥事が起きた。このことを『春秋』は「戎、凡伯を楚丘に伐ちて以て帰る」と記録する。戎に捕えられたのが事実なのに、「執」と書かずに、あえて「伐」の字を用いたのは、

夷狄の中国を執うるを与さざるなり。

と『公羊伝』は言う。

莊公十年、夷狄の荆（楚）が蔡の軍隊を撃破し、蔡の君主を生獲して連れ帰ったが、それを『春秋』に「荆、蔡師を莘に敗り、蔡侯献舞を以て帰る」と書き、ことさら「獲」の字を用いないのも、『公羊伝』の釈義によると、

曷為れぞ其の獲と言わざる。夷狄の中国を獲うるを与さざるなり。

また僖公二十一年のこと、諸侯が霍に会した折、宋公が楚子に執えられた。楚は宋公を人質にして宋国の略取をたくらんだのである。だが『春秋』は「宋公・楚子・陳侯・蔡侯ら霍に会し、宋公を執えて以て宋を伐つ」と記録し、「宋公を執えた」のが、夷狄の楚子であることを、避けて言わない。この書法も『公羊伝』は、

曷為れぞ楚子之を執うと言わざる。夷狄の中国を執うるを与さざるなり。

と説く。

(以上、定稿。以下、未定稿)

戦鬪での敗北は無論のこと、君主まで夷狄に生獲される劣勢はいかんともしがたく、僖公元年(前六五九)には邢国が、ついで僖公二年に衛国が「狄に滅ぼ」された。戦鬪による征服と支配の意志にもえる楚の強盛ぶりは特にめざましく、「中国 絶えざるごと綫の若き」は偽りざる実情であった。

このような武力面における格段の劣弱にもかかわらず、なおかつ文化的優越感は固く維持しようとする。むしろ戦陣における相つぐ敗退という現実と直面し、軍事的劣勢を思い知らされれば知らされるほど、ますます文化においては優越するとの意識をかきたてたかのごとくである。

それゆえ哀公十三年(前四八二)諸侯が黄池の会をもち、圧倒的に優勢な軍事力を誇る呉が盟主の座についたとき、『公羊伝』も「呉、会を主とる」と言いつて、その事実を記しながら、なおかつ意識としては、あるいは理念としては、「夷狄の中国に主たるを与さず」と、その覇権を否定しようとした。事実と反発した、中華意識の異常な燃焼を示して、『春秋』—『公羊伝』はその理念史を閉じるわけである。軍事的劣勢がかえって華夷観念を刺戟し、夷狄への憎悪と侮蔑を強め、過激な攘夷思想を結果したのであろうか。

『公羊伝』の華夷観を構成する、これら三つの要因のうち、とりわけ注目すべきは、勸戒主義であろう。もし人倫にもとる破廉恥を犯せば、ひとたび受容した夷狄を押し戻すだけでなく、もともと華夏の諸国でも夷狄に貶降するといふ。なにゆえ、このような厳しい倫理が華夷論におこまれたのであろう。考えられるのは、当時の社会国家の現実からの要請である。

『春秋』の描く華夏諸国は潰乱の、というより自滅の危機にあった。「国を亡ぼすもの五十二、諸侯の奔走してその社稷を保つを得ざる者、勝つて数う可からざる」(『史記』太史公自序等)の争乱、「子にして其の父を弑し、臣にして

て其の君を弑する」(同上、もとは『易』坤文言伝)悖倫、道義の腐敗と秩序の壊乱には目をおおうものがあつた。この情況における、華夏から夷狄への貶価という勸戒は、大きな意義をになう。華夏諸国に対して、侮蔑すべき(夷狄への貶降)を鳴らすことよつて、その悖倫を規正し、争乱を阻止しようとの意図は顕著である。一字褒貶とよばれる『春秋』の筆誅は、「乱臣賊子を懼れしめた」(『孟子』滕文公下)というが、とりわけ華夏から夷狄への下落は、事柄が具体的なだけに、直接的効果を期待しえたのではなからうか。文化的先進国であり、道義の所在であるべき華夏から、野鄙と侮蔑の代名詞である夷狄への転落は、はなはだしい屈辱であるだけに、大きな規制力を持ち得たであろう。少なくとも『公羊伝』は大きな規制力を期待したのではなからうか。

しからば『公羊伝』は、なにゆえ、道義の悖乱への警鐘として、夷狄を利用したのか。考えられる一つの理由は、人格神としての(天)の觀念の稀薄なことである。「天道」「天命」という熟した使いかたは見当たらない。総じて『公羊伝』のばあい、天の有意性を前提とした語句も数例あるにはあるが、有意の天を中核にすえた倫理、たとえば「天道は善に福して淫に禍す」(『尚書』湯誥)、「神は仁に福して淫に禍す」(『左伝』成公五年)といったことを、積極的に説かない。また天の配剤とか神の摂理といった思想はない。人格神が地上の人間の行為を照覽し、天譴を下す、あるいは華夏の善悪を評定する、という視角がほとんどない。絶無と言つてよい。天の權威をからずに、『春秋』じたいが「善を善とし、悪を悪とする」というのである。とすれば、倫理の源泉も、譏刺褒貶の根拠も、すべて『公羊伝』じたいの中に措定されなければなるまい。

『春秋』—『公羊伝』は、天神によつて人の倫理を規律することをしない。また孟子のごとく四端説や性善論を展開して、道徳を人間の内在的規範として成立させようとする努力も試みない。だが内に神を持たないものは、外に悪魔を必要とするのであろうか。聖なる天を拒否した『公羊伝』は、呪うべき悪魔として夷狄を発見したのである。天の意志ののつとつて善を行なえ、の立場を選ばないならば、悪魔を恐れて淫悪をはたらくな、と訴えざるを得なかつた。

たのであろうか。それとも、神の威光や道徳律を力説するよりも、夷狄に転落する屈辱のほうが、現実主義の華夏民族には迫真力があつたのであろうか。夷狄への貶価は、体面にこだわり外的矜持を異常に重んずる華夏諸国にとって、屈辱の最たるものであるだけに、効果は測りしれない。

華夏の対極は必ず夷狄であつた。華夏が文化の所在であり、道義性の高い誇るべき世界とされるのに対して、夷狄すなわち狄道は低劣にして醜悪、反価値そのものであつた。しかし華夏も所行のいかんによっては、あの晋のごとき諸侯の会盟に牛耳をとつた屈指の大国でも、「無義」「非道」を犯せば、容赦なく夷狄に貶降される。不断に貶価の警鐘を鳴らし、下落への緊張をかきたてることによって、華夏諸国を覚醒し、その言動を規制する。道義再建のための起動として、夷狄を有効に利用しようとしたのである。

× × × × × × × ×

漢代になって大々的に夷狄論が展開されたその最初は、昭帝の始元六年（前八一）、詔りによって召集された塩鉄会議においてである。それは政府当局を代表する丞相・御史と、民間有識者ともいふべき賢良・文学とが、塩や鉄の統制専売の是非をめぐる、意見をたたかわした討論集会である。

塩鉄の専売は、匈奴戦のための老大な軍事費調達という経済的必要から、武帝の元狩四年（前一一九）に実施された。しかしそれは、あの酷吏による仮借なき誅殺などとともに、豪族勢力削弱の一環としてなされたものであつた。それ故、論争は塩鉄統制の問題にとどまらず、おのずから武帝の政策全般へと波及し、さらには政策の背後にあるイデオロギッシュなもの、現実政治を支える指導原理にまで進展せざるをえなかつた。

北方の異族である匈奴への遠征、それは測るべからざる深淵であり、物的人的資源をほとんど無限に呑み尽くさずにはおかない。そのため匈奴戦の社会経済問題への転化はさげられず、国家財政を枯渇させただけでなく、人民の生

活の困窮と荒廃を余儀なくさせた。論争の一方の当事者である賢良・文学は、「今、百姓 蠶蠶として中外寧からざる所以は、咎 匈奴に在り」(『塩鉄論』備胡——以下篇名のみ記す——)と指摘し、匈奴戦がいかに無謀な侵略であり、かつ疲弊と消耗以外の何物でもない所以を論ずる。

いったい何故に莫大な犠牲を払ってまで匈奴への攻撃を敢行するのか。丞相・御史によると——「匈奴は桀黠であり、擅恣まじしままに塞に入つて、中国を犯厲し、郡県を殺伐」(本議)した。これに対して金帛の宝をあまた贈り、単于に厚く聘遣し、「無義の詐を信ずる」(世務・結和)がごとき軟弱外交は、「(盜賊の) 蹠躡に親しみ、猛虎を扶ける」に等しい。匈奴問題は全くの力関係であり、「征備せざれば、則ち暴害 息やまず」(謀奏)。それで武帝は「武を以て折る可く、徳を以て懷なつく可からざる」をさとり、匈奴の「滋いよ甚だしき暴害」を武力によって討伐する挙にでたのであるという(結和)。

匈奴問題がこのような認識に立つべきものならば、征戦は肯定され、匈奴膺懲すべしの強硬論が支持されるであろう。確かに漢は武帝のとき武力による積極的な攻勢へと、匈奴対策を大きく転換させたのであり、高祖以来の、それまでの和親策はいかにも屈辱的なものであった。

高祖劉邦が楚の項羽を撃滅して、ようやく中原の統一を果たしたころ、匈奴の冒頓単于は「尽く北夷を服従し、北アジア諸族を征服して」(『史記』匈奴伝)、強大な遊牧帝国「匈奴」の建設をなしていった。「而して南のかた中国と敵国たり」(『史記』匈奴伝)、漢帝国と対立し、その前に立ちはだかるだけではない。冒頓は攻撃の矛先を漢に向け、四十万騎をひきいて山西の北部から長城を越えて太原に迫った。時に前二〇〇(漢七)年、高祖はみずから三十二万の歩兵をひきいて迎え撃つたのであるが、畏とも気づかず劣弱の兵を追って北上し、平城(今の大同の東南)で冒頓の大軍に囲まれてしまった。雪の中で飲まず食わずの七日の後、冒頓の夫人(閼氏あつし)に賂まねをして包圍の一角を解いてもらい、かろうじて逃げ帰ることができた(『史記』匈奴伝)。いわゆる「平城の恥」である。

以後の高祖は匈奴とはひたすら和平につとめ、王室の娘を単于にさしだし、毎年多くの絹布や酒米・食物などの歳幣を贈り、「約して兄弟と為り、以て和親す」、匈奴が兄、漢が弟の關係で和を結んだのである。

漢の弱腰に乗じた匈奴は、漢をあなどって、和議が成立してからも北辺にしばしば侵寇し、いよいよ驕慢となり、高祖の没後、単于は未亡人の呂太后に手紙を送って、暴言をはいた。「あなたはお一人、わたしもひとり者、ともにつれづれの身、願わくば、有る所を以て、其の無き所に易えん」夫婦になってはいかがでしょう、と『漢書』匈奴伝。激怒した呂太后は使者を斬って、匈奴を討つといきまいた。諸將はこれを押しとどめて言った。「高帝の賢武を以てして、然もなお平城に困しめり」。さすがの呂太后も思いとどまらざるをえなかった。匈奴との和親、その屈辱的な關係にたえるよりほかなかったのである。

中国が夷狄に屈従するという、この倒錯した状態は、建国から六、七十年して中央集権体制が固まり、「雄材大略」と称される武帝が現われるまで続いた。すでに大宛を討伐し、その勢威を外国にとどろかせた武帝は、さらに匈奴への鉄槌をもくろみ、詔を下して言った。

高皇帝は朕に平城の憂を遣せり。高后の時に、単于の書 絶だ悖逆なりき。むかし斉の襄公、九世の讎を復し、春秋 之を大とす。『史記』匈奴伝

高祖がこうむった平城の恥、単于が呂太后を嘲弄した手紙。その屈辱は華夏の天子を匈奴討伐にかりたてる「九世の讎」なのであろう。

政治や文化だけでなく、財政や軍備も充実して集権体制の確立した漢帝国、君臨するのは意気さかな青年天子武帝。匈奴との關係を積極的な武力行動にでざるを得ない情況と判断したのは事実であらう。

しかし塩鉄論議における丞相・御史の討伐肯定論は、おのれの立場を擁護せざるをえない必要性の所産であり、現行政策の継続を前提としての議論であることを看過してはならない。もし匈奴戦への懐疑的な見解に左袒するならば、

塩鉄酒の専売、均輸など一連の現行増収策は、それらを継続すべき最大の理由の一つを失うこととなる。だから丞相・御史は、匈奴への進攻は「不義を討ち、不仁に備え」、「寇賊を除き、百姓を安んずる」湯武の師である、と執拗に正当づけを試みたのであろう（地広・備胡・結和）。

丞相・御史の見解が現行政策を擁護せざるをえない立場の所産である点を考慮にいれても、なおかつ目立つのは、その権力意識である。匈奴を「漢家の巨郡に当たらず、六国の用・賢士の謀あるに非ず」（論功）と、ことさら蔑視する。ところが、かつて諸侯にすぎない燕や趙ですら、夷狄の侵寇を撃退したのに、いま「漢国の大、士民の力」をもって蛮族の跳梁を許しているのは、その征服欲を刺戟せずにはおかない。「沉んや万里の主と小国の匈奴とをや。それ天下の力勤を以てせば、何ぞ權らざる。天下の士民を以てせば、何ぞ服せざる」（結和）。まさに秦の蒙公が「鷲鳥の群雀を追う」がごとく匈奴を撃走させたと同様に、「強漢の威」に乗じて駆逐すべきであると説く（伐功・論勇）。丞相・御史の見解にめだつ、もう一つの特徴は力への過信である。匈奴問題を力関係とみ、武力で攻撃を加えない限り、侵略を阻止しえないと判断する丞相・御史にとって、依拠しうるのは強大な武力のみであった。必要なのは権力であり、欠くことのできないのは武力であった。

丞相・御史にとっては過去の政治史が力関係の変化移動であっただけでなく、現実の政治を左右するのも力関係であった。とりわけ豪族問題——刑罰権力による豪族の族滅をも辞さない、凶暴な彈圧は力の対決そのものであった。力を唯一原理とおおぐ丞相・御史は、信義を重んぜず、徳を無用の長物としりぞける。

匈奴は数しほ親するも、而れども常に先ず約を犯し、貪侵盜驅し、詐謀に長ずるの国なり。反復して信なく、百たび約して百たび叛く。朱象の移らず、商均の化せざるが若し。而るに其の用兵の備を信じて、之れに親しむに徳を以てせんと欲す、亦た難し。〈和親〉

道徳や信義はそれほど脆く、それほどに頼りにならないのに、もし「修礼長文」を政治の指針とするならば、周

朝くのごと「国は蕩弱で、自ら存すること能わず、……身すて以に放遷せられ、宗廟 祀を絶つ」(誅秦)に至るであろう。

これと対蹠的なのは秦である。徳治を拒否し、道義に一顧の価値を与えず、強大な支配体制を確立し、武力によって四圍を畏服せしめた秦、——これこそ稱賛すべきであり、始皇の力による統治こそ範とすべきである。

秦は、既に天下を併わせ、東のかた沛水を絶ち、並びに朝鮮を滅ぼし、南のかた陸梁を取り、北のかた胡狄を卻け、西のかた氐羌を略し、帝号を立て、四夷を朝せしめ、舟車の通ずる所、足跡の及ぶ所、畢まじく至らざる靡なし。

其の徳に服するに非ず、其の威を畏るるなり。力 多ければ則ち人朝し、力寡ければ則ち人に朝せらる。〈誅秦〉辺境の騷擾は力関係であり、四方の夷狄の侵寇を撥ね返しうるのも武力のみであった。「桀黠」な夷狄に対しては、かの(秦の)蒙公が「鷲鳥の群雀を追う」が若く、匈奴を撃走せしめたと同様に、「強漢の威」に乗じてこれを撃滅すべきであると、武断的攘夷主義を説く(伐功・論勇)。

賢良・文学の見解は、丞相・御史とは対蹠的で、夷狄は道德によって教化し、文化的に包摂すべしとする。一切の軍備は無用であり、戦争は無道として斥ける、かなり徹底した平和論者である。だが、いかなる性質の外征をも否定するわけではない。「壤土の利を貪る」侵略は許さるべくもないが、「民の患を救い」人民の生活の安定と平和のため、破邪の剣はやむを得ずと容認し、その例として湯武の戦をあげる。「早の雨を望むが若ごとき」民の要望による義戦には、民は「簞食壺漿して、以て王師を逆かぶらう」るであろう(伐功)。だが現実の匈奴戦は、民の意向に反するばかりか、生活を踏みにじり、社会を擾乱させながら、独善的に強行されている。

第一、辺境には憂うべき事態はなく、干戈を用いなければならぬ必要もない(憂辺)。「事を好むの臣」が戦乱を挑発する以前には、「匈奴は和親を結び、諸夷 貢を納れ、即ち君臣外内相信じ、胡越の患なし」(結和)。その時、「上は求めること寡くして贍たり易く、民は安楽にして事なく、田を耕して食らい、桑麻して衣、家に数年の畜あり、

県官は貨財を余す」状態であったと、かつての平和を賛美する。

賢良・文学が——武帝が武断的な行動に出るまでは「匈奴は和親を結び、諸夷 貢を納れ、即ち君臣外内相信じ、胡越の患なし」と説くのは、歴史的な経過と事実の認識が甘みにすぎない。しかし辺境は軍事力を行使しなければならぬような、憂うべき状況ではないとの主張は、この時点では事実に近い。塩鉄會議、すなわち昭帝の始元六年の当時は、武帝即位の初めに比べると、客観情勢がすこぶる変わっている。武帝の時代、とりわけ元朔（前一二八—一二三）・元狩（前一二二—一二一）年間に、將軍の衛青や霍去病が十数回にわたって匈奴に侵攻し手痛い打撃を与えており、それに匈奴じたいが冒頓・老上・軍臣（前二〇九—一二六）の三單于で最盛期を過ぎて、すでに衰亡期にさしかかり、内部的不和や分裂があつて、元狩二年（前一二一）渾邪王の投降をはじめとして、匈奴の諸王がたびたび漢に亡命あるいは帰服してきており、北辺の憂はほとんど解消されていた、といつてよい状況にあつた。しかし丞相・御史はこの事実を死角に没して見ようとしぬ。

賢良・文学は、また塞外の地は経済的にとるに足りないとする。「不牧の地、不羈の民」に対して「聖王は兵を加えず、力を事としない」ものであり、それは「百姓を煩わし中国を勞するに足りない」と考えるからである。にもかかわらず、いま肥沃な中国を捨てて、「不毛寒吉の地」に侵出して、経済的ななんの収獲も期待できない（論功・輕重）。かえて中国が荒廢し、「地広くして耕さず、種多くして釋せず、力を費して功なく、詩に云う、無田甫田、維秀驕驕」（地広）のこうはいを招いたと憤激する。

賢良・文学は第三に、戦争によつてもたらされた内政の腐敗をつく。「それ軍を外に用い、政、内に敗る」（備胡）。生活の破綻から「姦偽 萌生し、盜賊 並び起こる」は、避けられない戦争の必然悪だと喝破する。遠征に原因する人心の怨嗟、生活の破綻、社会の騷擾が事実であり、賢良・文学は閭里の窮状を目撃しているだけに、人民の生活と社会の治安問題の観点からする討伐反対論は傾聴に値する。

賢良・文字が郷党の窮状や人民の憤悶を坐視するに忍びない以上、消耗と罪惡の匈奴戦を批判するのは当然であろう。しからば、いったい賢良・文字は辺境問題に対してどのように対応しようとするのか。彼らはやはり伝統的な徳治主義者であった。

之に加うるに徳を以てし、之に施すに恵を以てすれば、北夷は必ず内に向かい、塞を歎いて自ら至らん。然る後に以て外臣と為す。〈憂辺〉

もし漢と匈奴との關係に、力の論理を無視しえない実体があるならば、この和親策は処士の迂遠とせしられよう。だが賢良・文学の「仁義を崇ぶに非ざれば、以て民を化するなし」(輕重)の信条は変わらない。いにしえ君子は

「仁を立て義を修め、以て其の民を綏ん」じた。それゆえ「邇き者は善を習い、遠き者は之に順った」、それで魯に仕えた孔子は、初めの三月で斉を平らぎ、後の三月で鄭を平らぎ、「徳を以て近きを安んじ遠きを綏んぜん」と務めた。その結果、「魯に敵国の難、鄰境の患は無く、強臣は節を変じて忠順」となった。季桓子が「その都城を驟し、大国が義を畏れて好みを合し、齊人は来りて鄆讎龜陰の田を帰した」。このように政を為すに徳を以てすれば、独り害を辟けて衝を折るのみに非ざるなり、欲するところ求めずして自ら得」へ備胡。

道徳仁義による政教が宜しきをうるならば「欲するところ求めずして自ら得」、蛮貊の邦といえども、必ずや「塞を歎いて自ら至る」ものである(憂辺・崇礼)と、樂觀的な期待可能性にかたむく。

だが道徳仁義による政治は、賢人君子を得て始めて可能であり、十分な実現を期待しうるものである。教化とか感化といった人格的要素を媒介とするために、とくに君子の拔擢、賢人の登用には深甚の考慮が払われなければならない。賢良・文学の道徳仁義の強調が、賢者を重く任用すべしの要求と、並行的になされる所以であろう。「賢者の在るところは国重く、去る所は国輕き」が故に、「聖王は賢を以て宝と為す」(崇礼)。このことは『春秋』にも「山に虎豹あれば、葵藿之が為に採られず。國に賢士あれば、辺境之が為に害われず」(崇礼)と見える。子玉・得臣さえ晋文

公を「側席」させ、宮之奇さえ晋獻公を「不寐」にしたという（崇礼）。

誠に行義を以て阻と為し、道徳を塞と為し、賢人を兵と為し、聖人を守と為さば、則ち能く入るなし。此の如く
 んば、則ち中国に狗吠の警なく、而して辺境に鹿駭狼顧の憂なし。〈險固〉

中国だけでなく、辺境にも「鹿駭狼顧の憂」がないならば、一切の武力行動は不要であり、将兵も軍備も無用の長物となろう。「險を阻むは義を阻むに如かず」（險固）。築かれた城郭は必ず陥落し、作られた溝壘は必ず決潰する。「地利は人和に如かず、武力は文徳に如かず」（險固）。天然の險塞に囲まれ、自然の要害を控え、百万の精兵を擁する国家も、武力に依拠するかぎり、いまだ敗亡しないものはなかった。だが、「道徳を以て城と為し、仁義を以て郭と為さば、之を敢て攻むるなく、之に敢て入るなし。文王是れなり。道徳を以て軸と為し、仁義を以て劍と為さば、之に敢て当たる莫く、之を敢て御ぐ莫し。湯武是れなり」（論勇）。丞相・御史が金城鉄壁の軍備を一時も欠くことができない所以を力説し、内政も国際政治も物理的力関係でとらえ、武力だけに至上の信頼を寄せるのと対照的に、賢良・文学は、

詩に云う、「此の中国を恵み、以て四方を綏んず」と。故に彼の氏羌より、敢て来王せざるなし。其の威を畏るるに非ず、其の徳を畏るるなり。〈論勇〉

と主張する。賢良・文学によると、治国の道は「中より外に及び」、「近き由り遠きに及ぶ」ものであり（刑徳・誅奏、ついに

徳行 延いて方外に及び、舟車の臻る所、足跡の及ぶ所、沢を被らざる莫し。蛮貊異国も、訳を重ねて自ら至る。

此の時に方り、天下和同し、君臣 徳を一にし、内外 相信じ、上下輯睦す。〈世務〉

このような道徳的世界国家が自然に実現するという。

× × × × × × × ×

塩鉄論議において御史は武力による討伐を強調し、文学は仁徳による和親ないし懐柔を主張する。対立は鋭く、論旨も鮮明であるが、いずれの主張にも勸戒主義は見あたらない。仁徳による和親を「受容の論理」と同じカテゴリーとみなしうるならば、御史の討伐論は「攘夷論」にほかならず、『公羊伝』の華夷觀念を構成する三要因のうち、二つであり、勸戒主義が欠落している。

しかし勸戒主義の欠落は塩鉄會議に限らない。漢代の華夷論のほとんどが政治的な視点だけにとらわれて、倫理に言及しない。『漢書』匈奴伝において、班固は漢初からの対匈奴問題を通観して

高祖の時は則ち劉敬、呂后の時は樊噲・季布、孝文の時は賈誼・朝錯、孝武の時は王恢・韓安国・朱買臣・公孫弘・董仲舒、人見る所を持し、各おの同異有り、然れども其の要を総べば、兩科に帰するのみ。

と要約している。論議は和親か征伐かであり華夷觀念が和親か征伐かの政治論におおわれて、倫理を没却するのは墮落とくさされてもしかたあるまい。倫理を没して政治論に終始することに、漢代にはすでに不審が持たれなかったのであろうが、班固は『漢書』匈奴伝の賛を次のようなみずからの対夷狄策を記して、しめくくる。

「夷狄は」外にして内れず、疎じて感づけず、政教は其の人に及ぼず、正朔は其の国に加えず、来れば則ち懲して之を御し、去れば則ち備えて之を守る。其の義を慕いて貢獻すれば、則ち之に接するに礼讓を以てし、羈靡して絶たず、曲げて彼に在ら使む。蓋し聖王、蛮夷を制御するの常道なり。『漢書』匈奴伝

夷狄とは深い交渉を持つのを避けて、来寇すれば討ちて斥け、慕化朝貢すれば包容する。これが最も賢明なやりかた、「聖王の常道」だと述べてはばからない。「聖王の常道」さえも「攘夷」拒絶か、「受容」和親かの二つの選択肢しかもたず、「勸戒」を没している。

夷狄觀念に、「勸戒」といった倫理的要素があったのは戦国末までのことであらうか。

漢代になると、政治は倫理的要素をしないで稀薄にしてゆく。華夷觀念が勸戒主義を失って、もっぱら攘夷か受容かの、政治論に墮してしまふのも、免れない趨勢であったのかもしれない。

漢以後、華夷觀念は複雑になりち密な論理を多角的に展開する。

注

(1) 經学史の通説によると、『公羊伝』は子夏の門人の公羊高の作とされる。通説の系譜はにわかには信じがたいとしても、伝承は古く、長い口伝の間に、伝義が累層的に形成され、伝文がしだいに附加された。そして書物として最終的な整理の手が加えられたのは、漢の文・景帝の交であるが、主要な部分は戦国期の論議や説話の集成と見て大過なからう。

(2) 『公羊伝』の莊公一〇年に、「州は国に若かず、国は氏に若かず、氏は人に若かず、人は名に若かず、名は字に若かず、字は子に若かず」と義例が述べられており、これによると子―字―名―人―氏―国―州という序列の最下位に位置するのが、州名による呼称であり、楚を「荆」と記録するのは、もともと蔑視した冷遇なのである。

(筆者 ひはら・としくに 元京都大学文学部〔中国哲学史〕教授)

〔附記〕 筆者は、本稿の草稿を携へて入院された。御病床においてなほ完成を期し、渾身の努力をふるはれたが、半ばにして逝かれた。「六一八頁参看」従つて本稿は筆者の御絶筆である。未定稿は御遺族の了解を得て、池田秀三助教授が整理された。

(編輯者)

is taken up for the subject of discussion. In his *Ślokavārttika*, Kumāṛila (ca. 600-650 A. D.) fully develops the idea set forth in this portion of *MS* and *ŚBh*, and expounds the views that *bhāvanā* is the meaning of a sentence, and that the meaning of a sentence is formed by the construction of the meanings expressed by the component words (*abhihitānvaya*). The author of this paper intends to make a detailed examination of Kumāṛila's theory of *bhāvanā* and that of *abhihitānvaya* in the main article which will appear later.

Transformation of Thought about Chinese- Barbarians Relations

by Toshikuni Hihara
Professor of History of Chinese
Philosophy,
Faculty of Letters,
Kyoto University

Hua-i-lun 華夷論 (arguments on relations between Chinese and Barbarians) has been brought to its first theoretical completion in *Ch'un-ch'iu-kung-yang-chuan* 春秋公羊傳. As the basis of the argument, *Ch'un-ch'iu-kung-yang-chuan* distinguishes between Chinese from Barbarians not by the difference of races, but by the fact whether they are civilized or not. *Hua-i-lun* mentioned in this book has following three important ideas,

- 1 idea of reception; Barbarians are received as members of Chinese when they have once civilized
- 2 idea of encouragement of goodness and punishment for wrongness; even the members of Chinese, if they act against morality, they

lose their position as Chinese and degrade to Barbarians

- 3 vehemency of the exclusion of Barbarians; Chinese must guard their civilization decisively by force whenever Barbarians invade to destroy it

Among these three ideas, the second one is peculiar to *Ch'un-ch'iu-kung-yang-chuan*. Indicating to the members of Chinese, who in actuality did various immoral acts, the possibility of degrading to Barbarians, *Ch'un-ch'iu-kung-yang-chuan* appealed to them for improving their morality.

Later in *Han* 漢 period, *hua-i-lun* came into question at the Conference of Salt and Iron where they discussed the propriety of monopoly of salt and iron that had been enforced in order to supply armaments expenditures for battles against Barbarians. How *hua-i-lun* was discussed at this conference is seen in *Yen-t'ieh-lun* 鹽鉄論 (Discourses on Salt and Iron) which is equivalent to the proceedings. According to it, those who supported monopoly asserted to subjugate Barbarians by force, while those who opposed asserted to subjugate them by enlightenment with morality.

Comparing with *Ch'un-ch'iu-kung-yang-chuan*, it must be noted that *Yen-tieh-lun* lacks "the idea of encouragement of goodness and punishment for wrongness". In other words, when they consider relations between Chinese and Barbarians, they give precedence to political matters that urge them to subjugate Barbarians either by force or by enlightenment, and take no account of ethical aspect that is esteemed in *Ch'un-ch'iu-kung-yang-chuan*. This deficiency of ethical consideration is not seen *Yen-t'ieh-lun* alone, it is the characteristic of *hua-i-lun* in *Han* period. Here we can see an evidence that in *Han* period politics came to lose its morality.

(summarized by Shuzo Ikeda)