

『古史考』と『帝王世紀』

—— 儒教に即した上古史と生成論 ——

渡邊義浩

はじめに

三國から西晉にかけて、『史記』五帝本紀が記す以前の上古史が多く著された。それらの中で、ある程度の逸文を残すものに、譙周の『古史考』と皇甫謐の『帝王世紀』がある。両書に共通することは、『史記』への批判を機に執筆されたという動機である。

『史記』は、『春秋』を継承して著された「一家の言」であるが、その叙述が經典に基づいていないとする批判は、前漢末から存在した。『史記』を「実録」と評する揚雄も、太史公自序に記される「六家の要指」が、『老子』を尊重し儒家を批判することに、強く反発している。また、班彪は、『史記』が「黄老を崇びて五經を薄くせず」⁽²⁾ することを批判した後、「誠に(司馬)遷をして五經の法言に依り、聖人の是非と同じくせしむれば、意も亦た庶幾からん」と述べている。父の批判を承けた班固は、『尚書』を継承して『漢書』を著し、

あえて『史記』と重複する高祖劉邦より記述を始めることで、前漢を儒教に基づく在るべき姿に描き直したのである。⁽⁴⁾

こうして前漢時代の記述は、『漢書』により儒教に基づくものとなったが、それ以前の三代・春秋戦國に関する『史記』の儒教に基づく記述は正されることなく、五帝以前については、『史記』に記述がない。こうした中で著された『古史考』と『帝王世紀』は、どのような方法により、これらの時代を儒教に基づいて描こうとしたのであろうか。本稿は、両書が描いた上古史と生成論の検討により、儒教に即した「史」の記述の意義を考察するものである。

一、『史記』批判と蜀學の伝統

班彪は、『後傳』略論において、『史記』の記述が、第一に、多くの見聞や記録を載せるよう努めたものの、史実の選択を厳正にしていること、第二に、黄老思想を尊び五經を軽んずるなど、儒教を

価値基準の中心に置かないこと、第三に、項羽を本紀に陳勝を世家に立てるなど、司馬遷自らが立てた紀傳體の体裁を破っていること、第四に、名だけで字がなく縣だけで郡が記されないなど、人名・地名の表記に統一性の無いことを批判している。とりわけ第二の、儒教を価値基準の中心に置かないことが、司馬遷を「極刑の咎」に追い込んだ理由である、と重視する。このため班固は、司馬遷を「良史」とは見なさず、『尚書』に匹敵する漢の「史」を著すために『漢書』を「述」べたのである（注(3)所掲渡邊論文）。しかし、その記述の範囲は、前漢一代に止まったため、それ以外の時代における『史記』への批判は、後代に継承されることになった。

『三國志』を著した陳壽の師としても知られる譙周は、『史記』を次のように批判し、それを克服するため『古史考』を著した、と司馬彪は言う。

初め譙周おもと以へらく、司馬遷史記の周・秦より以上を書するに、或いは俗語・百家の言を採り、専ら正經に據らずと。周是に於て古史考二十五篇を作り、皆舊典に憑りて、以て遷の謬誤を糾す。(司馬)彪復た以へらく、周未だ善を盡くさざるなりと爲す。古史考の中の凡そ百二十二事もて當たらざると爲すを條するに、多く汲冢紀年の義に據る。亦た世に行はる。⁽⁵⁾

譙周の『史記』への批判は、『史記』が「周・秦より以上を書するに、俗語・百家の言を採り、専ら正經に據ら」ないことに置かれていた。『史記』が儒教に基づかないことへの批判の継承である。

ただし、譙周の『古史考』は、西晉の時に出土した汲冢書の『竹書紀年』に比べると、なお「善を盡くさ」ないと司馬彪には判断された。このため、司馬彪が著した『古史考』への批判は、世に流通したのである。『古史考』への批判の流通は、『古史考』の普及を前提とするもので、『隋書』卷三十三經籍志二には、「正史」として『史記』と『漢書』の間に『古史考』が著録されることは、それを端的に物語る。

さて、譙周の学問は、本来の蜀學が讖緯思想を中心に置き、天文觀測に努め、天象の変化により予言を行うことに対し、歴史の中から予言を引き出すことに特徴を持つ。それでも、早逝した父の譙畊は讖緯に通じており、譙周も早くから讖緯の学に親しんでいたと考えてよい。しかし、譙周は、楊春卿から始まる天文觀察を重視する蜀學の伝統を直接的には継いでおらず、讖緯の学を杜瓊から受けたものの、楊春卿の系譜から外れる秦宓に師事している。⁽⁶⁾これが、譙周の学問を特徴づける「史」の重視の淵源である。

譙周の師である秦宓も、讖緯思想を重視はしたが、その本領は「史」にあった。秦宓は、司馬遷の『史記』に代表される上古史が、五帝をすべて同族とすることを批判している。

初め(秦)宓、⁽¹⁾帝系の文に、五帝は皆同とに一族たりとあるを見、宓其の然らざるの本を辨ず。又⁽²⁾皇・帝・王・霸、⁽³⁾參龍の説を論じ、甚だ通理有り。譙允南少き時、數と往きて諮訪し、其の言を⁽⁴⁾春秋然否論に紀錄せしも、文多きが故に載

せず。⁽⁷⁾

秦宓が批判した『史記』の五帝同族説は、①「帝系の文」に基づくという。「帝系」とは、『大戴禮記』帝繫篇のことで、現行の『大戴禮記』帝繫第六十三にも、五帝を一族とする記載がある。『大戴禮記』は、宋のとき「十四經」に列せられる書籍であり、『史記』の記述が經典に基づかないとの批判は、当たらなくも思える。しかし、「帝系」の記事については、すでに『史記』が弁護するほどの批判も寄せられていた。

『史記』卷一 五帝本紀の「太史公曰」は、「孔子 傳ふる所の宰予 五帝の徳を問ふ、及び帝繫姓は、儒者 或いは傳せず。……其の表見する所は皆虚ならず（孔子所傳宰予問五帝徳、及帝繫姓、儒者或不傳。……其所表見皆不虛）」と述べ、『孔子家語』五帝徳篇と共に、その記事は虚妄ではない、と『大戴禮記』帝繫篇を弁護している。それでも、司馬貞が『史記索隱』に、「二者皆 正經に非ざるを以て、故に漢時の儒者 以爲へらく、聖人の言に非ずと。故に多く學を傳へざるなり（以二者皆非正經、故漢時儒者以爲、非聖人之言。故多不傳學也）」と述べるように、漢の儒者はこれらを「正經」と認めなかったという。それでは、「五帝」の記述は、何に基づくべきなのであろうか。それは、②「皇・帝・王・霸」の問題と併せて、二で検討したい。

ここでは、③「叅龍の説」なども含んだであろう④「春秋然否論」に書き留められた、春秋時代に関する『史記』への批判を取り上げ

『古史考』と『帝王世紀』

たい。「春秋然否論」は、『隋書』卷三十一 經籍志一 經に、「五經然否論 五卷 晉散騎常侍譙周撰」と著録される書籍の一部と考えられる。『漢魏遺書鈔』・『玉函山房輯佚書』に佚文を収録するが、検討し得るほどの内容はない。そこで、師の秦宓の學説を繼承する、譙周の『古史考』により、春秋時代に関する『史記』への批判を検討しよう。

（莊公）十六年、宋・衛と與に共に、周の惠王を伐つ。惠王 温に出奔す。惠王の弟たる積を立てて周王と爲す。【集解】譙周曰く、「春秋傳を按ずるに、燕子の積と與に周の惠王を逐ふ者は、乃ち南燕の姞姓なり。世家 以て北燕と爲すは、之を失す」⁽⁸⁾と。

司馬遷が、燕世家として立傳する燕は、召公奭を始祖とする「北燕」で、周と同姓の「姬姓」である。これに対して、春秋時代には、河南に「姞姓」の「南燕」があった。譙周は、周の惠王を逐った燕は「南燕」であり、「北燕」の記録である燕世家に、この記事を載せることは失当、と批判しているのである。

『春秋左氏傳』莊公 傳十九年に、「衛師・燕師 周を伐つ（衛師・燕師伐周）」とある記事に、杜預は、「燕は、南燕なり（燕、南燕）」と注をつけており、莊公 傳二十年の正義に引く服虔注も、「南燕は、伯爵なり（南燕、伯爵）」と述べて、ここでの燕を南燕と解釈する。このように、譙周は、「正しさ」の基準を『春秋左氏傳』に置いて、『史記』の春秋時代に関する記述を誤りと批判するのである。

もう一例掲げよう。譙周は、齊の田常が後宮への他者の出入りを禁ぜず、多くの子を遣したという『史記』の記述を次のように批判する。

田常、乃ち齊國中の女子の長七尺以上なるを選び、後宮に爲ぶ。

後宮百を以て數ふ。而して賓客・舍人の後宮に出入する者をして禁ぜざらしむ。田常卒するに及び、七十餘男有り。【索隱】

……然れども譙允南^①春秋を案じて、「陳恆は人と爲り、

志大にして君を殺すの名を負ふと雖も、行事に至りては亦た脩整なり。故に能く自ら保つ。固より苟しくも禽獸の行を爲す

ものに非ず。夫れ事を成すは徳に在り、姦子七十有りと雖も、

祇だ以て亂を長くするのみ。事豈に然らんや。^②言其れ實に非ざるなり」とす。

譙周は、田常が後宮に男の出入を禁ぜず、多くの子を遣したという『史記』の記述に対して、①「春秋を案」じて、その②「實に非ざる」ことを指摘する。ここでも譙周は、「正しさ」の基準を『春秋』に置いて、『史記』の記述が經典に合わないことを批判している。

さらに譙周は、前二例のように司馬遷が記した事実を批判するばかりでなく、次のように司馬遷の列傳を記す姿勢そのものも批判する。

公伯繚字は子周。【索隱】……而るに譙周云ふ、「疑ふらく公

伯繚は、是れ讒慝の人、孔子責めざるも、而るに云ふ、「其れ命を如何せん」と。弟子の流に非ざるなり。今亦た列比して

七十二賢の數に在らしむるは、蓋し太史公の誤りならん」と。^⑩

……

司馬遷が仲尼弟子列傳に記載する公伯繚について、譙周は「七十二賢の數に」入れるべきではない、と批判する。『論語』は、公伯繚について、次のように伝えるためである。

公伯寮子路を季孫に慝ふ。子服景伯以て告げて曰く、「夫

子固に公伯寮に惑へる志有り。吾力猶ほ能く諸を市朝に肆

さん」と。子曰く、「道の將に行はれんとするや、命なり。道

の將に廢れんとするや、命なり。公伯寮其れ命を如何せん」と。^⑪

公伯繚は、季孫氏に子路を讒言した者で、心配した子服景伯が処罰しようかと孔子に尋ねたほどの小人である。こうした者を孔子の弟子の中から「七十二賢」に選んで仲尼弟子列傳に記す、司馬遷の執筆態度そのものを譙周は批判しているのである。

このように譙周は、『史記』の記述を『春秋左氏傳』や『論語』などの經典に基づいて、正しくないと批判し、列傳の記載のあり方に疑問を呈した。經典に合わせるという確信から生まれる。ここにこそ「正しい」事実が記されているという確信から生まれる。ここに近代歴史学の客觀的事実を正しいと考える立場との違いを見ることができよう。それでは、譙周が「正しい」記述を求める理由は、經典との整合性を取るためだけなのであろうか。

譙周において、「正しい」歴史記述は、「正しい」予言と結びつい

ていた。たとえば、蜀學を修めた周羣は、建安七（二〇二）年、越
嵩郡の男性が女性に変化したことを聞き、国家の交替を予言してい
る。前漢の哀帝の時にも同様のことが起こり、王莽により前漢が滅
ぼされているためである（『三國志』卷四十二周羣傳注引『續漢
書』）。事実、延康元（二二〇年）に、後漢は曹丕により滅ぼされた。
予言は、これまで全く起こらなかったことを予想できない。予言に
は、蜀學で盛行した天文の觀察と並んで、過去の事実を知る、すな
わち「史」を知ることが不可欠なのである。したがって「史」は、
予言と密接な関係を持つ。そもそも天文の運行や暦法を掌る史官が
残した過去の記録、それが「史」であり、ゆえに予言は、「史」を
重視するのである。このため、春秋三傳の中では、『春秋左氏傳』
が最も予言に近接性を持っていた。¹²

譙周は、『春秋左氏傳』に見える名の付け方から、蜀漢の滅亡を
次のように予言する。

春秋傳に著はずに、「晉の穆侯、太子を名づけて仇と曰ひ、弟
を成師と曰ふ。師服曰く、「異なる哉、君の子を名づくや。嘉
耦を妃と曰ひ、怨偶を仇と曰ふ。今君太子を名づけて仇と曰
ひ、弟を成師と曰ふ。始めて亂を兆せり。兄は其れ替れんか」
と。其の後果たして服が言の如し」と。^①漢の靈帝二子を名
づけ史侯・董侯と曰ふに及びては、既に立ちて帝と爲るも、後
に皆免ぜられて諸侯と爲る。師服の言と相似たり。^②先
主諱は備、其の訓は具はるなり。後主の諱は禪、其の訓は授

くるなり。劉已に具はり、當に人に授け與ふべしと言ふが如
きなり。意者に穆侯・靈帝の子を名づくるよりも甚だしと。¹³

譙周は、『春秋左氏傳』桓公傳二年の「師服の言」を踏まえて、
①「漢の靈帝」の二子である「史侯」（劉辯）が即位したのち弘農王、
「董侯」（劉協）が禪讓して獻帝から山陽公という「諸侯」になつた
ことを説明する。そのうえで、②蜀漢の二主の「備」と「禪」とい
う諱から、蜀漢の未來を予言したのである。譙周が後主に降服を勧
めたのは、この予言に基づく。

このように、未來を知り、現在の生き方を考えるためには、經典
に基づく過去の「正しい」歴史の認識が必要なのである。このため、
譙周は「史」を究めようとした。なかでも、夏・殷・周より以前の
『史記』の記述に疑問を持ち、『古史考』を著して、中国の歴史の始
まりを明らかにしようとしたのである。

二、上古史の再構築

『古史考』は、上古史の中で、『史記』が著さなかつた五帝以前の
「三皇」を重視した。司馬遷がその「史」の上限を黃帝に止めたこ
とは、後漢以降、批判が多かつた。前漢に有力であつた黃老思想に
対抗する中で、「帝」の上位者としての「皇」が設定されたため
である。それが、一に掲げた譙周の『史記』批判の①五帝同族説、お
よび②「皇・帝・王・霸」の問題と関わる。「儒教國家」が成立し

た後漢の白虎観会議の結果を整理した『白虎通』は、「皇」を「帝・王・霸」との中で、次のように規定している。

帝・王なる者は何ぞや、號なり。……徳天地と合する者は帝と稱し、仁義合する者は王と稱す、優劣を別つなり。……皇なる者は、何の謂ぞや。亦た號なり。皇は、君なり、美なり、大なり。天人の總、美大の稱なり。……鈞命決に曰く、「三皇は歩み、五帝は趨り、三王は馳せ、五伯は驚す」と。¹⁵⁾

『白虎通』は、「帝」が「王」よりも上位の「號」であることを確認したのち、「皇」が「天人の總、美大の稱」であるとす。そして、緯書の『孝經鈞命決』を引用して、君主は、「三皇」「五帝」「三王」「五伯（霸）」の順に尊重されるべきことを説くのである。譙周が②「皇・帝・王・霸」の順を問題とし、『史記』が「五帝」より始まり、その上位にあるべき「三皇」を記さないことを批判する理由である。そして、『白虎通』は「三皇」を次のように規定している。

三皇なる者は、何の謂ぞや。^①伏羲・神農・燧人を謂ふなり。或いは曰く、「伏羲・神農・^②祝融なり」と。禮に曰く、「伏羲・神農・^②祝融は三皇なり」と。古の時、未だ三綱・六紀有らず、民人但だ其の母を知るのみにして、其の父を知らず。能く前を覆ふも後を覆ふ能はず。之に卧すれば詿法、之に行けば吁吁、飢うれば即ち食を求め、飽くれば即ち餘を棄て、毛を茹で血を飲み、而して皮葦を衣る。是に于て伏羲、仰ぎて象を天に觀、俯して法を地に察し、夫婦を因し、五行を正し、始めて人道を

定む。八卦を畫きて以て下を治め、下伏して之に化す。故に之を伏羲と謂ふなり。之を神農と謂ふは何ぞや。古の人民、皆禽獸の肉を食らふ。神農に至りて、人民衆多にして、禽獸足らず。是に於て神農、天の時に因り、地の利を分ち、耒耜を制し、民に教へて農作せしむ。神にして之を化し、民をして之を宜しくせしむ。故に之を神農と謂ふなり。之を燧人と謂ふは何ぞや。^③木燧を鑽りて火を取り、民に教へて熟食せしめ、人の利性を養ひ、臭を避け毒を去る、之を燧人と謂ふなり。之を祝融と謂ふは何ぞや。祝なる者は、屬なり。融なる者は、續なり。^④言ふところは能く三皇の道を屬續して之を行ふ。故に祝融と謂ふなり。¹⁶⁾

『白虎通』は、三皇を①「伏羲・神農・燧人」、あるいは「伏羲・神農・祝融」とする。「或説」は続く「禮」を典拠とするが、陳立が指摘するように、これは『禮含文嘉』という緯書である。ただし、②「祝融」は、④「三皇の道を屬續」する者と位置づけられ、さほど重視されてはいない。『白虎通』は、人道を定めた伏羲、農業を教えた神農の後に、③火とその用い方を教えた燧人が現れた、と順序づけるように、「伏羲・神農・燧人」という「三皇」の中で、筆頭の「伏羲」を尊重しているのである。

これに対して、『古史考』は、「燧人・伏羲・神農」を「三皇」とする¹⁷⁾。これは、構成要素は『白虎通』と同じであるが、筆頭に置く「燧人」を最重要視することが特徴である。「燧人」は、『白虎通』

では、③「火を取り」「熟食」させ、「人の利性を養ひ、臭を避け毒を去」らせた、とされていた。『古史考』は、「燧人」を次のように定義している。

古史考に曰く、「太古の初め、人は露精を吮ひ、草木の實を食らひ、野處に穴居し、山には則ち鳥獸を食らひ、其の羽皮を衣、血を飲み毛を茹で、水に近きには則ち魚鱉螺蛤を食らひ、未だ火もて腥臊を化す有らざれば、多く腸胃を害ふ。是に於て聖人有り、火徳を以て王たりて、鑽燧を造作し、火を出して人に熟食せしめ、鑄金して刃を作るを教ふ。民人大いに悦び、號して燧人と曰ふ」と。¹⁸⁾

『古史考』は、筆頭に置く燧人が、「太古の初め」において、民人に火を用いさせたと重視する。ただし、『白虎通』と比べて、燧人の属性として新たに掲げるものは、「鑄金して刃を作る」ことだけであり、火との関わりで「火徳の王」と規定することをも含め、燧人を筆頭とすべき特別な思想がそこに存するわけではない。¹⁹⁾したがって、『白虎通』との順序の違いは、基づいた經典の違いと考えてよい。

『古史考』と同じく、燧人を筆頭に置く經典は、前漢の伏生の弟子である張生・歐陽生らの撰述によるという『尙書大傳』²⁰⁾である。尙書大傳に説くに、「遂人を遂皇と爲し、伏羲を戲皇と爲し、神農を農皇と爲すなり。遂人は火を以て紀す。火は、太陽なり。陽は尊し。故に遂皇を天に託す。伏羲は人事を以て紀す。故に

戲皇を人に託す。蓋し天は人に非ずんば因る不^なく、人は天に非ずんば成らざるなり。神農は地を以て紀す。地力を悉し、繁疏を種う。故に農皇を地に託す。天地人の道備はりて、三五の運興れり」と。²¹⁾

『尙書大傳』は、『古史考』と同様に、「遂人(燧人)」を三皇の筆頭に置く。その属性は火であり、火は太陽で尊いため、天に「託」されたという。このように、燧人を伏羲より上位に置くものには、他に『莊子』繕性篇・『易緯通卦驗』もある。しかし、本引用が基づく『風俗通義』²²⁾が、『春秋運斗樞』の「伏羲・女禍・神農」説、『禮記』禮記の「伏羲・祝融・神農」説、『禮記』禮記の「伏羲・神農」説を抑えて『尙書大傳』の「遂人・伏羲・神農」を「三皇」として採用するように、『尙書大傳』こそが、燧人を高く評価する經典であった。

そして、後漢の經學を大成した鄭玄もまた、『尙書大傳』に注をつけたこともあり、「六藝論」において、『尙書大傳』の「遂人・伏羲・神農」説を踏襲している。

①遂皇の後、六紀九十一代を歴し、②伏犧に至る。始めて十言の教を作りて、以て君民の別を厚くす。……②大昊帝包犧氏、姓は風、蛇身人首にして、聖徳有り。……③炎帝神農氏、姓は羌、人身牛首にして、火瑞有り。²³⁾

このように、鄭玄の「六藝論」は、①「遂皇」(燧人)、②「伏羲」(伏羲)、③「神農」という三皇説を取っている。譙周の『古史考』

が、「燧人・伏羲・神農」の三皇説を主張するのは、後漢末の大儒である鄭玄が注した『尙書大傳』の影響下にあると考えてよい。謙周は、その經學に緯書を縦横無尽に取り入れた鄭玄が注を付けた『尙書大傳』などに依拠して、『史記』に存在しなかった「三皇」を記述したのである。

一方、鄭玄説に代わって王肅説が尊重された西晉に生きた皇甫謐の『帝王世紀』は、謙周の『古史考』を継承しながらも、「伏羲・神農・黃帝」という三皇説を取った⁽²⁴⁾。司馬遷の『史記』卷一「五帝本紀」は、黃帝より始まるので、それを三皇に含むことは、「三皇五帝」を根本的に見直したことの現れである。ただし、皇甫謐の『帝王世紀』は、人の歴史としての始まりである「三皇五帝」を見直すに止まらなかった。『帝王世紀』は、人の歴史の先にある万物の根源を探ろうとしたのである。

三、万物の根源

『帝王世紀』の輯本を作成した徐宗元は、『帝王世紀』の始まりの文章を次のようであった、としている。

天地の未だ分かれざる、之を^①太易と謂ふ。元氣の始めて萌ゆ、之を^②太初と謂ふ。氣形の始め、之を^③太始と謂ふ。形變質有り、之を^④太素と謂ふ。大素の前、幽情寂寞にして、象と爲す可からず。惟だ虚惟だ無、蓋し道の根なり。道既に建ちて

より、猶ほ無有を生む。太素の質始めて萌え、萌えて未だ兆さず、之を彪洪と謂ふ。蓋し道の幹なり。既に萬物を育み、禮を成し、是に於て、剛柔始めて分かれ、清濁始めて位し、天は外に成りて體陽す。故に圓くして以て動く。蓋し道の賓なり。質形已に具はる、之を^⑤太極と謂ふ。⁽²⁵⁾

万物の根源を問う『帝王世紀』の宇宙生成論は、①「太易」、②「太初」、③「太始」、④「太素」、⑤「太極」の「五始」より構成される。「五始」のうち、②「太初」、③「太始」、④「太素」は、戸川芳郎が指摘するように、後漢に普及していた「三氣」説を構成するものである。「三氣」説とは、万物化生の以前、混沌の状態を「氣」(②太初)・「形」(③太始)・「質」(④太素)が未分離の宇宙と規定するものであり、『白虎通』では、次のように描かれている。

始めて起こるや先づ^②太初有り、後に^③太始有り、形兆既に成る、名づけて^④太素と曰ふ。……故に乾鑿度に云ふ、「^②太初なる者は、氣の始なり。^③太始なる者は、形兆の始めなり。^④太素なる者は、質の始めなり」と。⁽²⁷⁾

『白虎通』に引用される『易緯乾鑿度』(後掲する鄭玄注のものとは、思想的な内容が異なる)では、なお曖昧であった「三氣」の時間的順序は、『白虎通』では、②太初↓③太始↓④太素という時間の推移として表現されている。これに、張衡『靈憲』や王符『潜夫論』本訓篇に記される「太素」(『白虎通』・『帝王世紀』の④太素とは異なる)、すなわち「元氣」発生の前が加えられる。ここに、

宇宙生成論は、「元氣」すらない「虚無」が設定されたのである。『帝王世紀』の生成論に大きな影響を与えている張衡の『靈憲』を掲げよう。

(1) 太素の前は、幽清玄靜、寂寞冥默にして、象を爲す可からず。厥の中は惟れ虚にして、厥の外は惟れ無なり。是の如き者は永久なり。斯れ(2)溟滓と謂ふは、蓋し乃ち道の根なればなり。道の根既に建つや、(3)無より有を生ず。太素始めて萌ゆるや、萌ゆれども未だ兆さず、氣を并はせて色を同じくし、渾沌として分かれず。故に道志の言に云ふ、「(5)物有り渾成し、天地に先だちて生ず」と。(28)

張衡は、(1)「太素の前」を「虚」「無」であるとし、それを(2)「溟滓」と呼んで、「道の根」であるとす。そして、「道の根」が建つと(3)「無より有」が生ずるといふ。ここでは、有なる「氣」は、「虚無」なる「道の根」から生まれている。こうして、「有」は「虚無」から生ずるといふ生成論が、「三氣」論に加えられた。『帝王世紀』の記述で言えば、①「太易」が設定されたのである。

そして、注(26)所掲戸川論文が述べるように、これに高誘の『淮南子』注や鄭玄の『易緯乾鑿度』注が加わることににより、「三氣五運」説が成立し、『帝王世紀』の思想的な背景は完成する。ここでは、鄭玄の『易緯乾鑿度』注を掲げよう。「」が鄭玄注である。

① 太易なる者は、未だ氣を見ざるなり。「其の寂然として無物なるを以て、故に之を名づけて太易と曰ふ。」② 太初なる者は、

『古史考』と『帝王世紀』

氣の始めなり。「(1)元氣の本始する所、太易は既に(2)自づから寂然として無物なり。焉んぞ能く此の太初を生ぜんや。さすれば則ち太初なる者は、亦た(3)忽然として自生す。」③ 太始なる者は、形の始めなり。「形見なり。此の天象は形見の本始する所なり。」④ 太素なる者は、質の始めなり。「地質の本始する所なり。」氣・形・質、具にして未だ離れず、之を(4)渾淪と謂ふ。「此の三始を舍くと雖も、而も猶ほ未だ分判有らず。」(5)老子曰く、「物有り渾成す、天地に先だちて生ず」と。渾淪なる者は、萬物の相渾成して、而して未だ相離れざるを言ふなり。「萬物の此の三者に資せざるは莫きを言ふなり。」(30)

すでに、南澤良彦が詳細に論ずるように、鄭玄の注は、『易緯乾鑿度』の敷衍に止まらず、独自の論理を展開している。そこで、『易緯乾鑿度』の主張から確認すると、張衡が「虚無」と表現した「三氣」以前の「未だ氣を見ざる」状態を『易緯乾鑿度』は①「太易」と名付ける。『帝王世紀』の名称と同じである。そのうち、万物の端緒となる「氣」「形」「質」の始原の状態を②「太初」・③「太始」・④「太素」と呼ぶ。「三氣」論である。この名称も『帝王世紀』に継承されている。しかし、①「太易」から②・③・④の「三氣」がいかにか生まれるのか、という生成論がそこに展開されることはない。これに対して、鄭玄注は、①「太易」から②「太初」が生成される論理を(3)「忽然として自生す」と表現する。生成されるものは、(1)「元氣」である。それでは、(1)「元氣」は①「太易」といふ(2)「自

づから寂然として無物な」もの、すなわち「無」から生ずるのか、というところ、そうではない。②「太初」は(2)「自づから生」まれる、すなわち(3)「忽然」と「有」が「自生」するのである。これが、鄭玄の生成論である。「虚無」から「有」が生まれるという張衡の『靈憲』とは、異なる宇宙生成論であることを理解できよう。

続いて鄭玄の『易緯乾鑿度』注は、別の角度から『帝王世紀』でいう⑤太極の形成を表現する。

(6)之を視れども見えず、之を聴けども聞こえず、之を循むれども得ず。故に易と曰ふなり。易に形畔無し。「此れ①太易無形の時、虚豁寂寞として、以て視・聴・尋す可からざるを明らかにす。繫辭に易に體無しと曰ふは、此れ之の謂なり。」易變じて一と爲る、「一は北方を主どり、氣漸く生ずるの始め、此れ則ち②太初氣の生ずる所なり。」一變じて七と爲る、「七は南方を主どり、陽氣壯盛の始めなり。萬物皆形見す、此れ則ち③太始氣の生ずる所の者なり。」七變じて九と爲る、「西方は陽氣の終はる所、究の始めなり、此れ則ち④太素氣の生ずる所なり。」九なる者は氣變ずるの究なり。乃ち復た變じて一と爲る、「此の一は則ち元氣形見して、未だ分かれざる者なり。夫れ陽氣内に動き、周流終始し、然る后(7)化して一の形氣を生ずるなり。」⑤一なる者は形變ずるの始め、清輕なる者は上りて天と爲り、「象の形見はる。」濁重なる者は下りて地と爲る。「質の形見はる。」⁽³²⁾

『易緯乾鑿度』は、(6)『老子』十四章を踏まえることで、「易」が「道」であることを暗示する。易は「一」から「七」、「七」から「九」、「九」から「一」へと変化するが、最後の「一」は、氣の生ずる②「太初」を表現していた最初の「一」とは異なる。混沌から万物が⑤「變ずるの始め」の「一」であり、「清輕なる者は上りて天と爲り、濁重なる者は下りて地」となる「一」である。ここに天地が形成される。これが、『帝王世紀』でいう⑤「太極」である。

これに対して、鄭玄注は、①「太易」が「虚豁寂寞」であり、視覚・聴覚・触覚(尋)の対象ではないことを確認したうえで、②太初(氣)↓③太始(形)↓④太素が自生したのち、(7)「化して一の形氣を生」ずることで「象」(天)と「質」(地)が生ずる、という本体論(存在論)を示す。万物の始原は、万物の存在に先立つ事物以外の力によって神話的に解釈されることなく、万物は「有」から「自生」すると主張しているのである。①「太素の前」を「虚」「無」とする張衡とは、ここが明確に異なる。したがって、張衡も鄭玄も引用する(5)『老子』二十五章の「物有り渾成す、天地に先だちて生ず」に暗示される「道」は、鄭玄の場合には「無」ではなく「有」として捉えられることになる。万物の根源を「無」ではなく「有」と考えることが、鄭玄の本体論の特徴である。

一方、曹魏の何晏によって創設された玄學において、何晏は「道」を「無」と説き、それを存在者を生み支える絶対的超越者と位置づけ、『老子』注を著した王弼は「無」を「道」よりも上位に置いた。⁽³³⁾

しかし、玄學の展開の中で、やがて『莊子』注を著した郭象は、形而上的根源としての「無」を否定し、存在者は突然「歎」と「有」と説く。³⁴ここに、「忽然として自生す」という鄭玄の本体論の影響を見ることができよう。

これに対して、皇甫謐の『帝王世紀』は、すでに引用した資料の二重傍線部に、「惟だ虚 惟だ無、蓋し道の根なり。道既に建ちてより、猶ほ無 有を生む」と述べるように、『易緯乾鑿度』の字句と論理を用いながらも、鄭玄注が万物の根源を「無」ではなく「有」に求めることには従わない。「三皇」説においても、譙周が従った鄭玄注『尚書大傳』の所説に従わなかったように、皇甫謐の『帝王世紀』は、万物の根源についても鄭玄説には与さない。西晉に生きた皇甫謐の『帝王世紀』の思想的位置を理解することができよう。ただし、西晉の官学である王肅の生成論が伝わらない以上、その「正しさ」の基準が儒教經典に置かれなくなったか否かを判断することはできない。少なくとも、宇宙生成の起源が「無」か「有」かを除けば、その論理は鄭玄の「三氣五運」説の影響下にある。

そして、皇甫謐の『帝王世紀』に直接的に影響を与え得るような、鄭玄の「三氣五運」説が、現在、『辯正論』に引用される『鉤命決』に整理され、次のように記されていることにも注目したい。

易鉤命決に云ふ、「天地 未分の前、太易有り、太初有り、太始有り、太素有り、太極有り、五運と爲るなり。氣象 未だ形れず、之を太易と謂ふ。元氣始めて萌ゆ、之を太初と謂ふ。氣・形

の端ある、之を太始と謂ふ。形變じて質有る、之を太素と謂ふ。質形已に具はる、之を太極と謂ふ。五氣を轉變す、故に五運と稱す。氣・形・質具りて未だ相離れず、皆太易の名にして五種有るを言ふなり。爾の時 空虚にして、未だ人物有らざるなり」と。³⁶

『易鉤命決』という緯書の事例は、安居香山・中村璋八(編)『重修緯書集成』(前掲)によれば皆無ではないが、「鉤命決」と言えば『孝經鉤命決』が一般的であり、『辯正論』に引用されるこの書の由来は明らかにし難い。それでも、この『易鉤命決』が注(31)所掲南澤論文の評するように、鄭玄の「三氣五運」説を四字句により簡潔にまとめていることは間違いない。むしろ、注目すべき点は書の由来ではなく、これが『辯正論』に引用されていることである。

『辯正論』は、唐の法琳が武徳九(六二六)年に、外教の邪を批判して、仏教の正なることを弁じた書である。この文章が引用される「三教治道の篇第一」は、儒教思想に立つ上庠公子が、佛教に對する疑義を呈し、古學通人が佛教の側から論破するという内容を持つ。すなわち、『辯正論』は、儒教を代表する生成論として鄭玄の「三氣五運」説を取り上げ、これを批判しているのである。それは、『帝王世紀』もそうであるように、生成論が単なる万物の根源論に終わることなく、「三氣五運」により天地が開闢した後、「三皇」に代表される人の統治が始まる、とされているためである。人がどのように生きるかを考えるために、万物の根源は探られていた

のである。

『帝王世紀』は、次のように生成論を人間を記す「世紀」論と繋げていたと考え得る。

天地の開闢するや、天皇氏・地皇氏・人皇氏有り。……人皇より以來、魏の咸熙二年に迄ぶまで、凡そ二百七十二代、二百七十六萬七百四十五年を積む。分ちちて十紀と爲す。⁽³⁷⁾

天地開闢より『春秋』の哀公十四（前四八一）年までを「二百七十六萬」歳とするのは、「春秋緯」の説である（『後漢書』志一律曆中）。戸川芳郎は⁽³⁸⁾、これを受けて『帝王世紀』を後漢に興起した經學史觀とも称すべき、三皇・五帝の帝王統治を重ねあわせた禮敎國家的歴史觀をベースにして、細密な曆數の操作を加えた緯書説による年代觀を軸にして成立した、と評している。

このように『帝王世紀』は、緯書と緯書への鄭玄の注が築き上げていた生成論・本体（存在）論の影響を受けながら、「無」から「有」が生まれるという生成論を採用した。それを承けて、三皇・五帝以下の人間の歴史が始まるとしたのである。万物の根源から人間の歴史が始まるまでの間に神は介在しない。中国の「史」に、天地開闢をめぐる神話が根ざさなかつた理由の一つはここにある。

おわりに

譙周は、『史記』の記述を『春秋左氏傳』や『論語』などの經典

に基づいて批判した。經典にこそ「正しい」事実が記されると考えたためである。近代における客観的に正しい事実を記そうとする歴史学との違いである。そして、譙周にとって「正しい」歴史記述は、「正しい」予言に結びついていた。譙周が後主に降服を勧めたのは、『春秋左氏傳』を典拠とする予言に基づく。未来を知り、現在の生き方を考えるためには、過去の「正しい」歴史の認識が必要である。したがって、『古史考』が重視した「三皇」も、經典に依拠して「燧人・伏羲・神農」と規定された。譙周は、鄭玄注『尚書大傳』を代表とするような經典を論拠に、『史記』になかつた「三皇」の歴史を記述したのである。

また、皇甫謐の『帝王世紀』は、万物の根源を「三氣五運」説に求めながらも、鄭玄の生成論には従わなかつた。そして、明らかにし得た万物の根源に続けて「三皇・五帝」に関する記述を再編成する。これらの営為を承けて、唐の司馬貞は、『史記』に「三皇本紀」を附載した。この結果、『古史考』と『帝王世紀』の世界觀は、以後の中国の「史」における生成論に大きな影響を与えていくのである。

『古史考』が問いかけたのは、「史」において「正しい」とは何か、という問題である。それは、儒敎の經典に基づくことであつた。そこには、漢帝国の崩壊に伴う価値觀の崩壊、そこから導かれる「正しさ」の不明瞭化への挑戦があつた。後漢末の混乱期において、鄭玄は、「正しさ」を緯書を用いて構築した經典間の無矛盾の体系性

に求めようとした⁽³⁹⁾。譙周は、蜀學における予言を天文から「史」に基づくものへと展開すると共に、「史」の「正しさ」を經典に求めたのである。一方、皇甫謐は『帝王世紀』で、「史」は、どこまで遡るべきか、という課題に答えた。それは、「史」の存立意義を問うことでもあった。皇甫謐は、人間・文明の由来を知ることから、万物の根源にまで遡ろうとしたのである。その背後には、長大な歴史を主張する佛教の存在と、万物の根源を究めようとする玄學への対抗を見ることができ、これらの問題については稿を改めて論ずることにしたい。

注

- (1) 渡邊義浩「『史記』における『春秋』の継承」[RILASJOURNAL] 六、二〇一七年)を参照。
- (2) 誠令(司馬)遷依五經之法言、同聖人之是非、意亦庶幾矣(『後漢書』列傳三十上 班彪傳)。なお、『漢書』が成立するまでの『史記』の評価については、嘉瀬達彦「諸子としての『史記』—『漢書』成立までの『史記』評価と撰統状況の検討」(『立命館文学』五九〇、二〇〇五年)、中西大輔「新末〜後漢初期の『史記』とその補統者について」(『学習院史学』四七、二〇〇九年)を参照。
- (3) 渡邊義浩「『漢書』における『尚書』の継承」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六一—一、二〇一六年)を参照。
- (4) 渡邊義浩「『漢書』が描く在るべき『古典中国』像」(『日本儒教学会報』二、二〇一八年)を参照。
- (5) 初譙周以、司馬遷史記書周・秦以上、或採俗語・百家之言、不專據正經。周於是作古史考二十五篇、皆憑舊典、以糾遷之謬誤。(司馬)彪復以、周

『古史考』と『帝王世紀』

- (6) 譙周の学問と蜀學の伝統については、吉川忠夫「蜀における讖緯の学の伝統」(『讖緯思想の総合的研究』国書刊行会、一九八四年)を参照。なお、中林史朗「後漢末・晋初に於ける地方学者の動向—巴蜀地方における譙周グループを中心として」(『土浦短期大学紀要』九、一九八一年)、楊代欣「論譙周」(『諸葛亮与三国文化』成都出版社、一九九三年)、呉佑和「譙周和他在史学上的貢獻」(『歷史文獻研究』五、一九九四年)、王定璋「譙周与陳寿」(『蜀学』一、二〇〇六年)もある。
- (7) 初(秦)宓、^①見帝系之文、五帝皆同一族、宓辨其不然之本。又論^②皇·帝·王·霸、^③秦龍之說、甚有通理。譙允南少時、數往詣訪、紀錄其言於^④春秋然否論、文多故不載(『三國志』卷三十八 秦宓傳)。
- (8) (莊公)十六年、與宋·衛共、伐周惠王。惠王出奔溫。立惠王弟穰爲周王。【集解】譙周曰、按春秋傳、燕與子穰逐周惠王者、乃南燕姁姓也。世家以爲北燕、失之(『史記』卷三十四 燕世家)。なお、譙周「古史考」の春秋時代に関する記載は、すでに吉川忠夫「汲冢書発見前後」(『東方学報』(京都) 七一、一九九一年)で検討されている。
- (9) 田常、乃選齊國中女子長七尺以上、爲後宮。後宮以百數。而使賓客·舍人出入後宮者不禁。及田常卒、有七十餘男。【索隱】……然譙允南^①案春秋陳恆爲人、雖志大負殺君之名、至於行事亦脩整。故能自保。固非苟爲禽獸之行。夫成事在德、雖有姦子七十、祇以長亂。事豈然哉。^②言其非實也(『史記』卷四十六 田敬完世家)。
- (10) 公伯繚字子周。【索隱】……而譙周云、疑公伯繚、是讖類之人、孔子不責、而云、其如命何。非弟子之流也。今亦列比在七十二賢之數、蓋太史公誤。……(『史記』卷六十七 仲尼弟子列傳)。
- (11) 公伯寮黜子路於季孫。子服景伯以告曰、夫子固有惑志於公伯寮也。吾力猶能肆諸市朝。子曰、道之將行也與、命也。道之將廢也與、命也。公伯寮其如命何(『論語』憲問篇)。

(12) 『春秋左氏傳』における古いと予言については、久富木成大「釈巫史―「左伝」における古いと予言」(『金沢大学教養部論集』人文科学篇二四―二、一九八七年)を参照。

(13) 春秋傳著、晉穆侯、名太子曰仇、弟曰成師。師服曰、異哉君之名子也。嘉耦曰妃、怨偶曰仇。今君名太子曰仇、弟曰成師。始兆亂矣、兄其替乎。其後果如服言。^①及漢靈帝名二子曰史侯・董侯、既立爲帝、後皆免爲諸侯。與師服言相似也。^②先主諱備、其訓具也。後主諱禪、其訓授也。如言劉已具矣、當授與人也。意者甚於穆侯・靈帝之名子(『三國志』卷四十二杜瓊傳)。

(14) 『白虎通』に整理された「古典中國」の在り方については、渡邊義浩「規範としての「古典中國」」(『日本儒教学会報』一、二〇一七年)を参照。

(15) 帝・王者何、號也。……德合天地者稱帝、仁義合者稱王、別優劣也。……尊者、何謂也。亦號也。皇、君也、美也、大也。天人之總、美大稱也。……鈞命決曰、三皇步、五帝趨、三王馳、五伯騫(『白虎通』卷一號)。「白虎通」は、陳立『白虎通疏證』(中華書局、一九九四年)を底本とした。

(16) 三皇者、何謂也。謂^①伏羲・神農・燧人也。或曰、伏羲・神農・^②祝融也。禮曰、伏羲・神農、^③祝融三皇也。古之時、未有三綱・六紀。民人但知其母、不知其父。能覆前而不能覆後。卧之詿詿、行之吁吁、飢即求食、飽即弃餘、茹毛飲血、而衣皮革。于是伏羲、仰觀象于天、俯察法於地、因夫婦、正五行、始定人道。畫八卦以治下、下伏而化之。故謂之伏羲也。謂之神農何。古之人民、皆食禽獸肉。至於神農、人民衆多、禽獸不足。於是神農、因天之時、分地之利、制耒耜、教民農作。神而化之、使民宜之。故謂之神農也。謂之燧人何。^④鑽木燧取火、教民熟食、養人利性、避臭去毒、謂之燧人也。謂之祝融何。祝者、屬也。融者、續也。^⑤言能屬續三皇之道而行之。故謂祝融也(『白虎通』卷一號)。

(17) 『禮記注疏』卷一 曲禮上に、「然れども宋均 援神契に注し、甄耀度を引くに、數、燧人・伏羲・神農をば、三皇と爲す。誰周の古史考も亦た然りとす(然宋均注援神契、引甄耀度、數燧人・伏羲・神農、爲三皇。誰周古

史考亦然)」とある。

(18) 古史考曰、太古之初、人吮露精、食草木實、穴居野處、山則食鳥獸、衣其羽皮、飲血茹毛、近水則食魚鱉螺蛤、未有火化腥臊、多害腸胃。於是有人、以火德王、造作鑽燧、出火教人熟食、鑄金作刃。民人大悅、號曰燧人(『太平御覽』卷七十八 皇王部三)。

(19) 阿部幸信「燧人考」(『九州大学東洋史論集』三三、二〇〇五年)は、燧人を「中華と夷狄」という秩序をうち立てた聖人として礼賛された主張するが、「白虎通」などとの比較や經學的な検討も不十分であり、疑問である。

(20) 張生・歐陽生を著者とするのは、鄭玄『尚書大傳注序』による。池田秀三「尚書大傳」初探(『中村璋八博士古稀記念東洋學論集』汲古書院、一九九六年)は、それを詳細に論証したものである。

(21) 尚書大傳說、遂人爲遂皇、伏羲爲戲皇、神農爲農皇也。遂人以火紀。火、太陽也。陽尊。故託遂皇於天。伏羲以人事紀。故託農皇於人。蓋天非人不因、人非天不成也。神農(以地紀)。悉地力、種稷蔬。故託農皇於地。天人道備、而三五之運興矣(『風俗通義』卷一 皇朝篇)。「風俗通義」は、吳樹平(校釈)『風俗通義校釈』(天津古籍出版社、一九八〇年)を底本とした。なお、吳樹平に従って補った字句は、()で示した。

(22) 『風俗通義』における生成論と三皇については、池田秀三「説風俗通義 皇朝篇札記」(『中国思想史研究』一六、一九九三年)を参照。

(23) ① 遂皇之後、歷六紀九十一代、至^②伏羲。始作十言之教、以厚君民之別。……^③大昊帝包犧氏、姓風、虵身人首、有聖德。……^④炎帝神農氏、姓羌、人身牛首、有火瑞(孔廣林(輯)『通德遺書所見錄』六藝論、中文出版社、一九七三年)。

(24) 『史記』卷一 五帝本紀の索隱に、「孔安國の尙書序、皇甫謐の帝王世紀、孫氏注の世本は、並びに伏羲・神農・黃帝を以て三皇と爲し、少昊・顓頊・高辛・唐・虞を五帝と爲す(孔安國尙書序、皇甫謐帝王世紀、孫氏注世本、並以伏羲・神農・黃帝爲三皇、少昊・顓頊・高辛・唐・虞爲五帝)」とある。

(25) 天地未分、謂之^①太易。元氣始萌、謂之^②太初。氣形之始、謂之^③太始。形變有質、謂之^④太素。太素之前、幽情寂寞、不可爲象。惟虛惟無、蓋道之根。自道既建、猶無生有。太素質始萌、萌而未兆、謂之形洪。蓋道之幹。既育萬物、成禮、於是、剛柔始分、清濁始位、天成於外而體陽。故圓以動。蓋道之賓。質形已具、謂之^⑤太極。(徐宗元(輯)『帝王世紀輯存』中華書局、一九九四年)。

(26) 戸川芳郎「帝紀と生成論―『帝王世紀』と三氣五運」(『中国哲学史の展開と模索』(創文社、一九七六年、『漢代の學術と文化』研文出版、二〇〇二年に所収)。また、安正発「『帝王世紀』研究史述略」(『寧夏師範学院学报』社会科学版、三七―四、二〇一六年)は、中国における「帝王世紀」の研究動向整理である。なお、余方平「对皇甫謐《帝王世紀》的再評價―以《帝王世紀》对幾個重要地望的臆断為例」(『河南師範大学学报』哲学社会科学版三三―四、二〇〇六年)、陳肖男・張秋芳「『帝王世紀』原始宗教思想探研」(『吉林省教育学院学报』二七、二〇一一年)、横山きのみ「皇甫謐の著作に見える世界観―『高士伝』『帝王世紀』の意義」(『六朝学術学会報』一四、二〇一三年)もある。

(27) 始起先有^②太初、後有^③太始、形兆既成、名曰^④太素。……故乾鑿度云、^②太初者、氣之始也。^③太始者、形兆之始也。^④太素者、質之始也(『白虎通』卷九 天地)。

(28) ^①太素之前、幽清玄靜、寂寞冥默、不可爲象。^②厥中惟虛、厥外惟無。如是者永久焉。斯^③謂溟滓、蓋乃道之根也。道根既建、^④自無生有。太素始萌、萌而未兆、并氣同色、渾沌不分。故道志之言云、^⑤有物渾成、先天地生(『後漢書』志十 天文上注引『靈憲』)。

(29) 高誘の『淮南子』注については、池田秀三「高誘賞書」(『東方学』一〇、二〇〇五年)を参照。

(30) ^①太易者、未見氣也。「以其寂然無物、故名之曰太易。」^②太初者、氣之始也。「^①元氣之所本始、太易既^②自寂然無物矣。焉能生此太初哉。則太初者、亦^③忽然而自生。」^④太始者、形之始也。「形見。此天象形見之所本始也。」

^④太素者、質之始也。「地質之所本始也。」氣・形・質、具而未離、謂之^④渾淪。「雖舍此三始、而猶未有分判。」^⑤老子曰「有物渾成、先天地生。」渾淪者、言萬物相渾成、而未相離。「言萬物莫不資此三者也。」(安居香山・中村璋八(編)『重修 緯書集成』卷一上(易上)、明德出版社、一九八一一年)。

(31) 南澤良彦「『帝王世紀』の成立とその意義」(『日本中国学会報』四四、一九九二年)。

(32) ^⑥視之不見、聽之不聞、循之不得。故曰易也。易无形畔。「此明^①太易無形之時、虛豁寂寞、不可以視・聽・尋。繫辭曰易無體、此之謂也。」易變而爲一、「一主北方、氣漸生之始、此則^②太初氣之所生也。」一變而爲七、「七主南方、陽氣壯盛之始也。萬物皆形見焉、此則^③太始氣之所生者也。」七變而爲九、「西方陽氣所終、究之始也、此則^④太素氣之所生也。」九者氣變之究也。乃復變而爲一、「此一則元氣形見、而未分者。夫陽氣內動、周流終始、然後^⑦化生^⑧之形氣也。」^⑤一者形變之始、清輕者上爲天、「象形見矣。」濁重者下爲地。「質形見矣。」(安居香山・中村璋八(編)『重修 緯書集成』卷一上(易上)、明德出版社、一九八一年)。

(33) 堀池信夫「漢魏思想史研究」(明治書院、一九八八年)。

(34) 渡邊義浩「郭象の『莊子注』と貴族制―魏晉期における玄学の展開と君主権力」(『六朝学術学会報』一三、二〇一二年)。

(35) 王肅の学問については、李振興「王肅之經学」(華東師範大学出版社、二〇一二年)、池田秀三「王肅の学問」(『三国志研究』九、二〇一四年)を参照。

(36) 易鉤命決云、天地未分之前、有太易、有太初、有太始、有太素、有太極、爲五運也。氣象未形、謂之太易。元氣始萌、謂之太初。氣・形之端、謂之太始。形變有質、謂之太素。質形已具、謂之太極。轉變五氣、故稱五運。言氣・形・質具而未相離、皆太易之名有五種也。爾時空虛、未有人物也(『辯正論』卷一)。

(37) 天地開闢、有天皇氏・地皇氏・人皇氏。……自人皇以來、迄魏咸熙二年、

凡二百七十二代、積二百七十六萬七百四十五年。分爲十紀（徐宗元（輯）『帝王世紀輯存』中華書局、一九九四年）。

(38) 戸川芳郎「人間史のこと」（『古代中国の思想』放送大学教育振興会、一九八五年、『漢代の学術と文化』前掲に所収）。

(39) 堀池信夫「鄭玄学の展開」（『三国志研究』七、二〇一二年）。