

『帝王世紀』の成立とその意義

南澤良彦

漢代は歴大な知識が集積され産出された時代であった。生成論や上古から當代に至る歴史についての知識もこの時代に大きく擴充し、それらに基づいて知識人はそれぞれ獨自の世界觀・歴史體系を構想し、それを自らの著書や古典の注釋の中に記述した。それらは司馬遷の斷念した黃帝を遡る上古史の記述をも含むものであった。しかしながら、漢代には『史記』に缺ける黃帝以前の上古史を備え且つ『史記』に匹敵する規模・體系を有する通史はついに現れなかつた。ところが次の時代になると、歴史を爲し得る限り始原へと遡及し、天地開闢以來の通史を企圖する一群の書が登場した。それらの中にはさらに生成論から書き起こすものさえあった。すなわち、蜀の譙周の『古史考』、吳の章昭の『洞紀』、吳の徐整の『三五曆紀』、そして晉の皇甫謐の『帝王世紀』である。これらの書はいずれも亡佚して今日に傳わらない。しかし『五經正義』・類書・史書地理書やその注にしばしば引用されており、兩晉南北朝から隋唐にかけての盛行ぶりが窺える。なかでも皇甫謐の『帝王世紀』は諸書に引用されるばかりでなく、北魏の元延明の注や隋の虞綽の『帝王世紀音』を得たほど重視された。

皇甫謐（二一五〜二八二）、字は士安、自號は玄晏先生、安定朝那（寧夏固原³）の人。魏晉二代に徵召されるも終に處士の身を守った。傳は『晉書』卷五十一にある。「帝王世紀十卷。皇甫謐撰。起三皇盡漢魏。」と著錄するのは『隋書』經籍志である。また南宋の王應麟『玉海』卷四十七藝文「編年」は『帝王世紀』について次の様に言う。

書目、晉正始初、安定皇甫謐撰。以漢紀殘缺、始博案經傳、旁觀百家、著帝王世紀并年歷、合十二篇。起太昊帝、迄漢獻帝。

書目に、晉の正始の初、安定の皇甫謐撰と。漢紀の殘缺せるを以て、始め博く經傳を案じ、旁ねく百家を觀、帝王世紀并びに年歷を著す、合して十二篇。太昊帝より起し、漢獻帝に迄る。

晉に正始の年號はなく、「迄漢獻帝」とは隋志の「盡漢魏」の記事と齟齬をきたすなど正確とはいひ難いにせよ、この記事は當時の『帝王世紀』觀を傳えている。注目すべきは、「百家」を雜えるとはいへ、皇甫謐の依據した史料は基本的に「經傳」であるとの指摘である。『古史考』や『洞紀』も、その基本的な據りどころは「舊典」や「傳・記」すなわち經學の知識であったと言われる。もっとも、劉知幾が「玄晏帝王紀、多採六經圖讖。」（『史通』採撰篇）というのは事實であり、それは『古史考』や『洞紀』にも該當する。しかしながら、それ

が「引書之誤」だとする批判は劉知幾の見解であり、皇甫謐たちの時代の一般認識ではない。經學は陰陽五行説をはじめとする諸學派の知識を攝取してその知識を擴大し、兩漢の間に個別的な一學問分野から、古代中國の文化全般に關與する、知識の集合體にまで發展した。そしてそのなかで緯書（六經圖讖）の知識は大きな比重を占めており、經書の空隙を埋める貴重な文獻だったのである。經學または社會において、かなりの緯書の知識の信憑性が承認されていたからこそ、譙周や皇甫謐はそれを活用して、上古史の體系的な記述を確信をもって行い得たのである。

本論考は『帝王世紀』の佚文を検討し、また緯書を含む漢代經學や他の古史研究の書の成果との比較を通して、『帝王世紀』に固有の歴史觀・世界觀を解明しようとするものである。

二

『帝王世紀』は生成論を備える。すなわち、『太平御覽』卷一天部の「太易」類から「太極」類にかけて分割採録されているものである。『太平御覽』所引の條文を點綴すれば次の通りである。

天地未分、謂之太易。「元氣始萌、謂之太初。」氣形之初、謂之太始。「形變有質、謂之太素。「太素之前、幽清寂寞、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。謂之履洪。蓋道之幹。既育萬物成體。於是剛柔始分、清濁始位。天成於外而體陽。故圓以動。蓋道之實。」質形已具、謂之太極。（附記を参照）

この生成論は皇甫謐の全くの獨創ではない。だが、それでもなお『帝王世紀』の生成論と呼ぶに値する獨自性を備えている。言い換え

『帝王世紀』の成立とその意義

れば、この生成論は皇甫謐が明確な意圖のもとに、先行の諸説を改變し綜合した成果なのである。そして、その意圖には當時（魏晉）の思潮が鮮明に反映しており、右の生成論の特質は魏晉の思想の本質に關わる。その解明が重要である所以である。そこで『帝王世紀』の生成論の獨自性を解明するために、まずその基になった先行の諸説を確認しておく。

漢代（とくに東漢）において主流であったのは氣の理論による生成論である。そしてその發展に大きな役割を果たしたのは緯書であり、三氣五運の説によって完成を見たと言われる。ところで、この方面には既に戸川芳郎氏の研究があり、ほぼ定論と思われるので、戸川氏の説を參考にして漢代の生成論史を概観してみよう。

東漢前期の『白虎通』天地篇は「太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。」と言う『（易緯）乾鑿度』の文を引用する。これが三氣説である。『乾鑿度』本文は三氣の時間的順序については曖昧だが、『白虎通』では太初↓太始↓太素の展開を時間的推移として記述する。そして三氣説は『帝王世紀』の生成論に較べて太易と太極とを缺くとはいえ、魏の博士張揖が『廣雅』釋天に書き記したように、三氣のみで生成論を完全に展開できる。

さて東漢中期には三氣説とは獨立して、太素の語のみで天地未分の前の状態を説く者たちがいた。張衡（『靈憲』）と王符（『潜夫論』本訓篇）とはその代表的人物である。『靈憲』（續漢書）天文志上、劉昭注所收）では元氣發生から天地形成までを太素と呼ぶのであるが、この文獻の劃期的な點は、さらに「太素之前」を想定したことである。それまでの生成論においては元氣つまり「有」のレヴェルにとどまっていた生成の始原を、太素（有）の前つまり元氣すらない虚無に設定したので

ある。張衡はこの虚無状態を「溟滓」と呼び、また「道之根」と言う。そして「無自り有を生ず」つまり有なる氣は虚無なる「道根」から生まれるのだと明言する。元氣のさらに始原として虚無(道)を生成論に導入したこと、これこそがその後の生成論に『靈憲』の與えた重大な寄與である。さらに『靈憲』は世界における人(聖人)の役割についても述べる。すなわち道の發展である世界の生成過程の最終的局面において聖人が登場し、道を體して世界を秩序づけると言うのである。この自然と人事との關係についての觀念を論じるときにも、『靈憲』の果たした役割は無視できない。

東漢後期においては、有と無とを有形と無形とに嚴密化して、「有と無」の生成論が展開される。高誘(『淮南子』注)や鄭玄(『乾鑿度』注)が當時の思潮を代表する。鄭玄注を伴った現行の『乾鑿度』は『白虎通』所引の三氣説から發展して、「有と無」の生成論の形式となっており、「有形は無形より生ず」と述べ、三氣(有)の上位に「未見氣」つまり虚無なる太易を設定した。さらに鄭玄注には、無には有を生む能力はなく、有は「忽然として自生」するのだ、という魏晉期に特徴的な思想の先驅ともいべき考えが提示される。さて、三氣五運の生成論は、現行『乾鑿度』の太易プラス三氣説が、三氣の下位に太極を加えた『鉤命決』の五運説に進展して、一應の完成を見るのである。

以上、戸川氏の説を私なりの理解によってきわめて簡略に記した。詳細は戸川氏の周到な研究に譲るが、本論考の目的である『帝王世紀』の生成論の獨自性と魏晉の特徴を説明するという視點からみると、いささか補説の餘地があると思われる。そこで以下に『帝王世紀』に開わりの深い生成論の諸説を再検討し、私見を述べてみたい。まず検討

するのは、現行『乾鑿度』卷上の次の箇所である。なお括弧内は鄭玄注である。(書き下し文は後半のみ掲げる。)

太易者、未見氣也。〈以其寂然無物、故名之爲太易。〉太初者、氣之始也。〈元氣之所本始。太易既自寂然無物矣。焉能生此太初哉。則太初者、亦忽然而自生。〉太始者、形之始也。〈形見此天象、形見之所本始也。〉太素者、質之始也。〈地質之所本始也。〉氣形質具而未離、故曰渾淪。〈雖舍此三始、而猶未有分判。老子曰、有物混成、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。〉

視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也。易无形畔。〈此明太易無形之時、虚豁寂寞、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、然後化生一之形氣也。〉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。〉(『易緯乾鑿度』卷上、『重修緯書集成』卷一上、二四―五頁)

之を視れども見えず、之を聽けども聞こえず、之を循むれども得ず、故に易と曰ふなり。易に形畔無し。〈此れ太易無形の時、虚豁寂寞として、以て視・聽・尋すべからざるを明かにす。繫辭に、易に體無しと曰ふは、此の謂ひなり。〉易變じて一と爲る。〈一は北方を主どり、氣漸く生ずるの始。此れ則ち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

始なり。萬物皆形見す。此れ則ち太始氣の生ずる所の者なり。七變じて九と爲る。西方は陽氣の終る所、究の始なり。此れ則ち太素氣の生ずる所なり。九なる者は、氣の變ずるの究なり。乃ち復た變じて一と爲る。此の一は則ち元氣の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、然る後化して一の形氣を生ずるなり。一なる者は形變ずるの始、清輕なる者は上りて天と爲り、重なる者は下りて地と爲る。質形見するなり。

まず『乾鑿度』本文から検討しよう。この文章は鄭玄注に従えば、右の様二段に分けられる。第一段落には太易・太初・太始・太素の四者が登場する。太易とは氣の出現以前(の状態)をいう。また太初・太始・太素は、それぞれ氣・形・質の始原を意味するとされる。この始原においては、萬物の端緒となる氣・形・質はすでに備わっているとはいえず、依然未分離であり、いわば混合體の状態であり、渾淪と呼ばれる。

第二段落では生成論が別の角度から述べられる。まず、感覺認識不能であり形畔(輪郭)のない「易」が説かれる。なお、「視之不見、聽之不聞、循之不得」とは『老子』十四章に由來する道を形容する表現であり、「易」は道であることを暗示している。この「易」は「一」↓「七」↓「九」と順次變化し、「九」は再び「一」に變化する。この「一」はもはや最初の「一」とは異なり、混合體から萬物が分化する端緒であり、氣の清濁・輕重に應じて、ここに天地が形成される。

次に鄭玄注を検討してみよう。鄭玄注では、本文の二つの段落は融合されている。太易とは「寂然無物」、「虚豁寂寞」なる状態(なにもなくうつろ)で、視・聽・尋(觸)等の感覺認識は不能である。この太

易状態から、「忽然而自生」というメカニズムによって元氣が発生する。この元氣の發生する始原が太初である。ついで、天の象の始原、また萬物の端緒である形が發生する。これが太始である。さらに、地の質が發生する。この始原が太素である。ここにようやく天地・萬物の構成要素(氣・形・質)は出揃った。しかしこれらの構成要素は相互に混合して未分離である。太素の過程にまで到達した生成活動は、混沌の氣の内部で、最終的な循環活動の局面すなわち天地を生成し得る「一之形氣」の化生を経て、ついに象(天)と質(地)とを生成するに到るのである。

この『乾鑿度』巻上の鄭玄注は、本文の單なる敷衍に止まらず、東漢にいたる生成論の諸説を承け總合・發展させた獨得の説であり、生成過程を、一貫して氣の發展活動の視點から述べる。また渾淪を『老子』二十五章の「有物混(渾)成、先天地生。」をもって解釋し、太易を『易』繫辭上傳の「易無體」という「易」に相當すると述べて、天地・萬物の根源たる道・易に言及し、本體論的面目をも備えている。

この點で、鄭玄が『乾鑿度』本文の「視之不見」以下を前文に接續させず、改めて太易について行った説明だと考えていることは重要である。すなわち、先ほど指摘したように『乾鑿度』本文において「易」が『老子』の道に相當することが示唆されており、鄭玄はその「易」を虚無の太易だと解するのだから、鄭玄は太易(虚無)の段階で既に道は存在すると考えていると言える。そして渾淪(有氣)をも道のあるとされと云うのだから、鄭玄は、道とは天地・萬物として元氣に先立って存在し根拠づける本體・根源と認識していたようである。『靈憲』では、太素の前の虚無なる状態を道根と言ひ、そこから元氣が発生した状態を道幹と呼び、道幹の「渾淪不分」なる様を右の『老子』二十

五章をもつて表現している。鄭玄はこの『靈憲』の考えを承け、さらに道と『易』の説く本體・根源たる易とを同一視していたことが分る。ところで、『乾鑿度』卷上には以上検討したもの(假に太易―渾淪型生成論と呼ぶ)とは別に、次の様な生成論(假に太極型生成論と呼ぶ)も説かれている。括弧内はやはり鄭玄の注である。

易始於太極、(氣象未分之時、天地之所始也。)太極分而爲二、故生天地。(輕清者上爲天、重濁者下爲地。)〔重脩緯書集成〕卷一上、二二頁)

この本文は言うまでもなく、『易』繫辭上傳の「易有太極、是生兩儀。」を意識した文である。注目すべきは鄭玄の注である。一見して氣付かれるのは、「太極分而爲二、故生天地」の注「輕清者上爲天、重濁者下爲地」が『乾鑿度』の先ほどの箇所本文と同じ表現であることである。この表現は氣の理論による生成論の常套句であるから、明らかに鄭玄は太極型生成論を氣の理論による生成論の一種として理解していたのである。さらに注目すべきは「太極」の鄭玄注「氣象未分之時、天地之所始」であろう。この表現は太易―渾淪型生成論の太素から變化した天地を生成し得る「形變之始」である。「一」の鄭玄注「元氣形見而未分者」の表現とほぼ同一である。つまり鄭玄は、『乾鑿度』に併存する太極型と太易―渾淪型との二つの生成論を同一のものとして認識していたのである。「太極」は「形變之始」である。「一」に相當する。また鄭玄の解釋では「形變之始」である。「一」は「渾淪」であったから、「太極」は「渾淪」に他ならない。いわゆる五運説は、このような鄭玄の認識を明文化したものであろう。

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。(唐の法琳『辯正論』三教治道篇第一上、陳子良注所引。『大正新脩大藏經』二二一〇、四九〇頁)¹⁰⁾

この説は『乾鑿度』の生成論を四六文の形式でコンパクトに要約しており、鄭玄注の趣旨に合致する。渾淪を太極に置き換えて太極型生成論を太易―渾淪型生成論と結合し、漢代における氣の理論による生成論の完成を試みたのである。そして五運説は後世に一定の影響を與えた。

『帝王世紀』が五運説を受容していることは明瞭である。しかしながら、太易については重大な相違が認められる。五運説では、「太易者、未見氣也」という『乾鑿度』の説を承け繼いで、太易は「氣象未形」つまり元氣發生の前の虚無の段階として、太初に先立つ生成過程における一過程と規定された。一方『帝王世紀』は太易を「天地未分」と規定する。字義通り解釋すれば太易は天地開闢以前の狀態であり、恐らくは元氣の發生した太初以後、天地開闢に至るまでの生成過程の全體を總稱するものとして想定されたのである。皇甫謐の時代には太易の概念はまだ定論はなく、五運説の太易概念を皇甫謐は承認できなかった。そして『帝王世紀』の太易概念は、魏晉の思潮をよく反映していると言える。

周知の通り、太易―渾淪型の生成論を説く右の『乾鑿度』と全く同一の文章が、現行の『列子』天瑞篇に収録されている。その『列子』の太易を東晉の張湛は、「三者(三氣)宗本」、「萬化宗主、冥一而不變者」と注解しており、生成論というよりも本體論としての傾向が強い。なお張湛は太易を、『易』繫辭傳の「太極」・『老子』の「渾成(道)」に相當するとし、太易(虚無)と太極(渾淪(有氣))との對立關

係を堅持する鄭玄とは相違する。『帝王世紀』の太易概念は生成論としての性格を備えながら、三氣の總稱という意味からは本體論的な張瀕注の方向にきわめて接近している。

五運説は、基本的に鄭玄の生成論と合致し、漢代における氣の理論による生成論の一つの完成品であった。しかも四六文という時流に合った形式で表現され、比較的流通性も高かったであろう。しかしながら、定型句は功罪兩面があり、五運説では、生成過程をもっぱら氣の一元的・自律的發展過程として説明することに成功した半面、『乾鑿度』本文や鄭玄注に見られた本體論的側面への言及は切り捨てられることになった。五運説の流通性が高いが故にそれだけにこの點を致命的缺陷と見る人々があり、皇甫謐もその一人だったのであろう。『帝王世紀』の序論ともいべき生成論において、皇甫謐は自己の世界觀を明確に十全に伝えるべく五運説を改變したのである。

皇甫謐がその生成論において本體論的側面を強調したかったことは、『靈憲』の生成論を取り入れたことから明白である。本章の最初に掲げた『帝王世紀』の條文のうち、太素の項の括弧で括った「太素之前」から「蓋道之實」までの部分は、『靈憲』をダイジェストして作成されている。既述の通り、『靈憲』においては氣と並んで（それ以上に）道の働きを重視する。道は、氣及び氣から成る天・地・人・萬物（有）に先立って存在し、それらを生み出した秩序づける根源である。そしてともに根源たる道を體することによって、天地（自然）は萬物を生み育み、聖人（人間）はそれに秩序を興えるのである。皇甫謐は人間社會を含めた宇宙の本源に道が存在することを、まさに宇宙のそもそもの始まりを説く生成論において明示するの必要を感じ、『靈憲』をダイジェストすることがその目的に最も適うと考えたので

あろう。『靈憲』の世界觀が如何によく皇甫謐の世界觀と合致し歴史觀に反映しているのかについては本章で詳述されよう。

ところで五運説と『靈憲』との結合は太素の語の共有によって可能になった。しかしながら、五運説―『帝王世紀』の太素は氣が質を有することであり、一方『靈憲』の太素は「道之幹」であった。それは元氣の發生という點では五運説の太初に相當し、「渾沌不分」という點では太極に相當する。要するに兩生成論は概念構造を異にしており、太素の語を共有するからといって簡単に結合できない。そこで皇甫謐は『靈憲』の「太素始萌」に「質」の一字を挿入して「太素質始萌」と改變して太素の概念を首尾一貫させ、『靈憲』の生成論を五運説の中に組込んだ。ここに『帝王世紀』の生成論が成立したのである。

三

太易―渾沌型生成論にせよ太極型生成論にせよ、氣の渾沌たる状態（渾沌・太極）からやがて氣の輕重・清濁に應じて天と地とが形成されるを含む萬物が生まれるとするのは、氣の理論による生成論のいずれも一致するところである。この間を記述した『帝王世紀』の條文は未発見であるが、それが五運説と『靈憲』とを藍本とするからには右の通りの生成過程を想定していたと考えられる。そこで、天地開闢後の歴史記述に目を轉じることにする。次の條文に着目しよう。

自天地關設、人皇以來、迄魏成熙二年、凡二百七十二代、積二百七十六萬七百四十五年。分爲十紀。一曰九頭、至十曰疏訖。（隋の曹憲『博雅音』釋天所引、王念孫校本による）

天地關設して自り、人皇以來、魏の成熙二年に迄るまで、凡そ二百七十二代、積むこと二百七十六萬七百四十五年。分ちて十紀と

爲す。一に曰く九頭より、十に曰く疏訖に至る。この『帝王世紀』の大枠を示す文の藍本は、『廣雅』釋天に見い出せる。すなわち

天地辟設、人皇以來、至魯哀公十有四年、積二百七十六萬歲。分爲十紀、曰、九頭・五龍・攝提・合雒・連通・序命・循蜚・因提・禪通・疏訖。(王念孫『廣雅疏證』卷九上による。)

と云う「年紀」の記事である。魯の哀公十四年(前四八二)の翌年から魏の咸熙二年(晉の泰始元年、二六五)までが七四五年だから、『帝王世紀』と『廣雅』とは天地開闢を同じ時點に置いている。魯の哀公十四年とは獲麟の年である。そして開闢以來獲麟までを二七六萬年とするこの年數は、蔡邕の曆議の中で「元命苞・乾鑿度皆以爲、開闢至獲麟、二百七十六萬歲。」(『續漢書』律曆志中)と言及されているように、緯書に由來する。また『廣雅』の記事に見える十紀説も緯書に由來する。そして緯書の中で最も整備された歴史體系を形成し記述したのは『春秋命歷序』であり、『廣雅』の記事はこの『命歷序』の歴史體系をほぼ忠實に傳えるといわれる。

ところで『廣雅』年紀(『命歷序』)の起點は「天地辟設、人皇以來」とされている。つまり最初の帝王は人皇なのである。その人皇について『命歷序』は「人皇九頭、提羽蓋乘雲車、出暘谷分九河。(人皇九頭、羽蓋を提して雲車に乗り、暘谷より出でて九河に分かる。)(『文選』卷十一「魯靈光殿賦」李善注所引)と云う。人皇の屬する紀が九頭紀なのは、ここに述べられた九頭なる人皇の特徴に因むのであろう。

そもそも天皇・地皇・人皇(泰皇)については『史記』秦始皇本紀に「古有天皇、有地皇、有泰皇、泰皇最貴。」という萌芽的な記事が見られる。しかしながら、これらを天地開闢後の最初の帝王として設定

したのは緯書である。たとえば『河圖括地象』には「天地初立、有天皇氏。澹泊自然、與極(宋元明三本作「太極」)同道。身佩九翼、以木德王。無所施爲、自然而化。(天地初めて立つるや、天皇氏有り。澹泊自然、太極と道を同じくす。身に九翼を佩び、木德を以て王たり。施爲する所無く、自然にして化す。)(『辯正論』卷二注所引、大正藏二二一〇、四九〇頁)という文があり、明瞭に天皇を開闢後最初の帝王として設定している。

これは人皇を最初の帝王とする『命歷序』の説と食い違ふ。上述の通り『命歷序』は最も整備された歴史體系を有していた。しかしながら『史記』以來天皇・地皇・人皇をセットにする觀念が一般的であったから、『命歷序』の様に人皇だけを切り離して最初の帝王に据えるよりも、天皇を開闢後最初の帝王に据えて天皇・地皇・人皇を連ねる方がより自然に感じられたであろう。事實、後世の書には次の様な記述が見られる。

天地立、有天皇。十三頭、號曰天靈、治萬八千歲。(以木德王。)
地皇十一頭、治萬八千歲。人皇九頭、兄弟各三百歲、依山川土地之勢、財度爲九州、各居其一方、因是而區別。(藝文類聚)卷十一所引による。括弧内は『太平御覽』卷七十八所引によって補った。
天地立ちて、天皇有り。十三頭、號して天靈と曰ふ、治むること萬八千歲、木德を以て王たり。地皇十一頭、治むること萬八千歲。人皇九頭、兄弟各をの三百歲、山川土地の勢に依りて、財度して九州と爲し、各をの其の一方に居る、是れ因りして區別あり。

これは類書に採録された項峻『始學篇』の條文を點綴したものである。一見して明らか様な様に、この記事は『命歷序』の説(人皇九頭)を基礎にして、天皇と地皇とを加上している。同様の記事は『三五曆

『紀』や『洞紀』にも見える。『始學篇』は『隋書』經籍志經部小學類に「始學十二卷。吳郎中項峻撰。」と著録される識字書であり、記述内容は常識の範囲内であらうから、この記事は當時(三國時代)の一般的な認識を示していると思われる。『帝王世紀』もこの認識を共有していたことは、「天地開闢 有天皇氏・地皇氏・人皇氏。或多穴夏巢、或食鳥獸之肉。天地開闢するや、天皇氏・地皇氏・人皇氏有り。或いは多穴夏巢し、或いは鳥獸の肉を食す。」(『北堂書鈔』卷一百五十八所引「帝王世説」と言う佚文から窺える。なお「或多穴夏巢、或食鳥獸之肉」とは『禮記』禮運に典據を持つ、上古のいまだ家屋や火化のない時代を形容する表現である。

『命歷序』を代表とする緯書の形成した歴史體系は東漢以降の知識人に一定の影響を與えた。とくに開闢以來獲麟までを二七六萬年とする年数は概ね承認され、曆學や社會における共有の知識となった。皇甫謐もこの時間的枠組みを承け入れている。また皇甫謐は天皇・地皇・人皇が天地開闢後現れたと述べる。これも當時(魏晉)の通説を承け入れた結果である。しかしながら、緯書やその流れを汲む『始學篇』などと大きく相違して、現存する『帝王世紀』の佚文に見える人帝としての天皇・地皇・人皇に對する言及は右の一文のみであり、しかもそこでは未開性が述べられるばかりで緯書の説く様な彼らの偉大さはあまり讀み取れない。これは關係條文の亡佚といった文獻學的問題ではなく、むしろ皇甫謐の歴史觀に起因する現象であらう。あらかじめ結論を言えば、『帝王世紀』における真正な意味での歴史は伏羲から始まるのであり、それ以前の時代の帝王たちに對する評價は相對的に低く、それゆえ記述も必要最小限に留められているのである。ところで、緯書の知識が學界を蔽う前に獨自の歴史體系を構築した

『帝王世紀』の成立とその意義

文獻がある。それは劉歆の『世經』(『漢書』律曆志下所收)である。『世經』は年代的に『史記』と緯書との間に位置するばかりでなく、漢代における歴史理論の展開を検討する上でも注目し得る重要な文獻である。¹⁶⁾『世經』はまず伏羲について次の様に言う。

太昊帝。易曰、炮犧氏之王天下也。言炮犧繼天而王、爲百王先、首德始於木、故爲帝太昊。

ふところは炮犧天を繼いで王たり、百王の先と爲り首德木より始まる、故に帝太昊爲り。

伏羲を繼ぐ帝王は火徳の神農である。次は土徳の黄帝、そして黄帝を繼ぐのは『史記』では項顛であったが、『世經』では少昊であり、項顛は少昊を繼ぐとされている。ここで『世經』の正統帝王・王朝の系譜を示せば、「伏羲(木)―神農(火)―黄帝(土)―少昊(金)―項顛(水)―帝嚳(木)―堯(火)―舜(土)―禹・夏(金)―湯・殷商(水)―武王・周(木)―漢(火)」となる。

さて『世經』の重要な特徴は三點ある。第一は五行相生説を歴史理論に導入したこと。第二はその帝王の系譜に少昊を加えたこと。そして第三には伏羲を天を繼いで王となった百王のさきがけであると明言したことである。周知の通り、五行説を王朝交替の説明原理とした創始者は鄒衍である。もっともそれは相克説であった。西漢半ばから主流となったのは相生説であり、劉向・劉歆がその主唱者と見做されていたことは『漢書』郊祀志贊が示唆している。またそのころ『左傳』(昭公十七年)の記事を契機に、少昊は『呂氏春秋』や『禮記』月令における秋の帝としてだけでなく、現實に黄帝と項顛との間に存在した人帝としても一般に認知されつつあった。『左傳』を含む古文經を

熱心に推奨したのは他ならない劉歆である。ここに少昊を折り込んだ斬新な古史體系『世經』が生まれたのである。

『世經』に示された伏羲以下の帝王の系譜と五行配當とは、東漢以降の歴史體系に共通する基本的な枠組みとなった。しかしながら、緯書の影響をこうむって以後の歴史體系は、開闢以來獲麟までを二七六萬年とする長大な年數に對應して著しく擴張された。鄭玄の『六藝論』にも東漢の擴張された歴史體系を窺わせる次の様な箇所がある。

遂皇之後、歷六紀九十一代、至伏羲始作十言之教。〔禮記〕大題正義所引、十言原作十二言、段玉裁の校勘に従う。〕太昊帝庖犧氏、姓風、蛇身人首、有聖德。燧人歿必羲皇生。其世有五十九姓。羲皇始序制、作法度。皆以木德王也。……在位合一萬一千一十二年。炎帝神農氏、姓姜、人身牛首。有火瑞、即以火德王。有七世、合

五百年也。〕軒皇〔黃帝〕姓公孫、……以土德王天下。有十二姓、凡十三世、合治一千七十二年。〔辯正論〕卷一注所引

『六藝論』では『世經』に較べて伏羲の前に無数の帝王が加上され、各帝王も一代限りでなく王朝化している。このように王朝化するのには『命歷序』に基づいている。『禮記』祭法正義所引の『春秋命歷序』によれば、炎帝は「傳八世、合五百二十歲」、黃帝は「傳十世、二千五百二十歲」、少昊は「傳八世、五百歲」、項暉は「傳二十世、三百五十歲」、帝嚳は「傳十世、四百歲」とあると云う。傳世・年數にいささかの相違があるにせよ、鄭玄が十紀説を含めた『命歷序』の歴史體系を受容していたことは明瞭である。そして自己の經學・經書觀を披瀝した書たる『六藝論』に右の記述があることから、鄭玄は緯書の歴史體系の正當性を確信していたことが分る。

さて三國蜀の譙周『古史考』になるとさらに長大な帝王の系譜が見

られる。

有聖人、以火德王、……號曰燧人、次有三姓、乃至伏羲。〔禮記〕大題正義所引〕譙周以爲、伏羲以次有三姓、始至女媧、女媧之後五十姓至神農、神農至炎帝一百三十三姓。〕譙周以神農・炎帝爲別人、又以神農爲木德、女媧爲水德。〔以上『禮記』曲禮上正義〕炎帝之後凡八代五百餘年、軒轅氏代之。〔補三皇紀〕索隱所引〕聖人有り、火德を以て王たり、……號して燧人と曰ふ、次に三姓有りて、乃ち伏羲に至る。〕譙周以爲らく、伏羲次を以て三姓有り、始めて女媧に至り、女媧の後五十姓にして神農に至り、神農より炎帝に至るまで一百三十三姓ありと。〕譙周神農・炎帝を以て別人と爲す、又神農を以て木德と爲し、女媧を水德と爲す。〕炎帝の後凡そ八代五百餘年、軒轅氏之に代る。

『古史考』の特徴は、帝王毎に五行の徳を更新することである。また神農と炎帝とを別人とし、各帝王間は世でなく姓で結ばれる。世が帝王一代を示すとすれば、姓は王朝であり、より長大な年數が想定できる。

鄭玄にせよ譙周にせよ『世經』に較べて遙かに複雑な系譜を提示したのは、開闢以來獲麟までの年數を二七六萬年とする東漢以來の一般認識を前提としていたからである。皇甫謐もこの年數に依據していたことは上述の通りである。しかしながら、歴史觀においては『帝王世紀』は東漢一代を素通りしてむしろ『世經』に直接繋がる。以下そのことを検討しよう。

大障帝庖犧氏、風姓也。母曰華胥、遂人之世、有大人之迹、出於雷澤之中。華胥履之、生庖犧於成紀。蛇身人首、有聖德。〔燧人氏沒、庖犧代之。繼天而王、首德於木、〕爲百王先。帝出於震。

未有所因、故位在東主春。象日之明、是以稱大皞。〔禮記〕月令正義所引。括弧内は『初學記』卷九所引によって補った。

大皞帝庖犧氏、風姓なり。母を華胥と曰ふ。遂人の世、大人の迹有り、雷澤の中に出づ。華胥之を履み、庖犧を成紀に生む。蛇身人首、聖徳有り。燧人氏の没するや、庖犧之に代る。天を繼いで王たり、徳を木より首め、百王の先と爲る。帝は震に出づ。未だ因る所有らず、故に位は東に在りて春を主る。日の明に象り、是を以て大皞と稱す。

『帝王世紀』は開闢後に天皇・地皇・人皇が現れたと記していた。ここではさらに燧人の存在を記す。燧人氏が没した後に伏羲が王となったのである。にも拘らず伏羲は「百王先」つまり最初の帝王なのである。この觀念は明白に劉向・劉歆に由來している。劉歆らは自らの依據する正統的な知識（『易』・『左傳』）によって最古の帝王を伏羲と認定した。しかしながら、皇甫謐の時代の歴史の知識は緯書によって飛躍的に増大しており、伏羲の前には無数の帝王が加上されていた。それでもなお伏羲を最初の帝王と主張するからには、自ずから劉歆らとは別の根據が無くてはならない。『帝王世紀』におけるそれは感生帝説である。

感生帝説とは、殷や周の始祖の出生にまつわるそれらしい記述がすでに『詩』に見え、『史記』を経て緯書（讖緯）思想に至って整備された觀念である。帝王の先祖や帝王は皆、その母が天の太微五帝の精に感じて生まれるというのがその原理である。そして『帝王世紀』は全面的に感生帝説をその歴史觀に導入した。およそ文獻に確認される限り感生帝説を有する最古の帝王は伏羲である。その意味で伏羲は「繼天而王」すなわち大人の跡（天帝の精）によって感生した、天（帝）の

地上における繼承者として最初の帝王なのである。『帝王世紀』は、劉歆の伏羲Ⅱ最古の帝王という觀念を伏羲Ⅰ最初の感生帝という觀念に變換し、その上で劉向・劉歆の付與した伏羲の「首徳於木、爲百王先。」「帝出於震、未有所因、故位在東主春。」すなわち五行・正統王位・方位・四時すべての端緒を體現する屬性をそのまま繼承して、伏羲の突出した地位を再確認する。

さて、『帝王世紀』において感生帝説と五行相生説とは不可分に結合してその歴史觀の主柱をなしている。これは伏羲以降の帝王の條文を概観すれば直ちに了解される。

女媧氏、亦風姓也。承庖犧制度、亦蛇身人首。一號女希、是爲女皇。〔初學記〕卷九所引「包犧氏没、女媧氏代立、爲女皇、亦風姓也。女媧氏没、次有大庭氏・柏黃氏・中央氏・栗陸氏・驪連氏・赫胥氏・尊盧氏・混沌氏・皞英氏・有巢氏・朱襄氏・葛天氏・陰康氏・无懷氏。凡十五世、皆習〔初學記〕卷九所引作襲」包犧氏之號也。〔周易〕繫辭下傳正義所引

女媧氏、亦風姓なり。庖犧の制度を承け、亦蛇身人首。一號女希、是れ女皇爲り。「包犧氏の没するや、女媧氏代り立つ、女皇爲り、亦風姓なり。女媧氏の没するや、次に大庭氏・柏黃氏・中央氏・栗陸氏・驪連氏・赫胥氏・尊盧氏・混沌氏・皞英氏・有巢氏・朱襄氏・葛天氏・陰康氏・无懷氏有り。凡そ十五世、皆包犧氏の號を習ぐなり。

伏羲を繼いだのは女媧である。これは譙周の系譜とも揆を一にしている。しかし譙周が女媧は伏羲から三姓隔てて水徳を有すると言うのは大きく相違し、『帝王世紀』の女媧は伏羲の制度を繼承した帝王であり、大庭氏以下の諸王とともに伏羲の號を襲ぐ、いわば伏羲王朝の

一員に過ぎない。伏羲王朝の五行配當は一律に木徳であらう。五行の徳が轉換するには天帝の關與が必要なのである。

神農氏、姜姓也。母曰姁媼、有裔氏之女、名女登。遊於華陽、有神龍首、感女登於尙羊、生炎帝。人身牛首、長於姜水、有聖徳。

以火承木、位在南方主夏、故謂之炎帝。都於陳、在位百二十年而崩。至榆岡、凡八世、合五百三十年。(『初學記』卷九所引)

黃帝、少典之子、姬姓也。母曰附寶、見大電光繞北斗樞星照野、感附寶而生黃帝於壽丘。龍顏、有聖徳。……以土徳王。在位百年而崩、年百一十歲。(同上)

神農は感生帝であつた。それゆゑ聖徳を有し、新たな五行の徳である火徳を得たのである。黃帝も同じで、感生帝であるから正統性を有しているのである。さて『帝王世紀』において黃帝を繼ぐものは少昊(金徳)である。皇甫謐は少昊を黃帝の子だとする。少昊の次は項顛(水徳)、黃帝の孫である。次は帝嚳(木徳)、少昊の孫である。黃帝・少昊・項顛・帝嚳はそれぞれ一代であり、『命歴序』や鄭玄の説くような長大な世數を『帝王世紀』は採らない。帝嚳の後は長子摯が繼ぐ。しかし摯に徳なく、異母弟堯(火徳)が帝位に即く。堯が帝位を禪讓した舜(土徳)は項顛の子孫である。以上の五行の徳を有する帝王たちはみな感生帝である。『世經』の確立した五行相生による帝王の系譜は緯書思想の洗禮をうけた後、『帝王世紀』において感生帝の系譜として再生したのである。そして『帝王世紀』の伏羲から舜に至る感生帝はとりもなおさず三皇五帝なのである。すなわち『史記』五帝本紀索隱・正義によれば、孔安國『尙書序』・『帝王世紀』・孫氏注『世本』は、伏羲・神農・黃帝を三皇とし、少昊・項顛・帝嚳・堯・舜を五帝とすると言う。そして、孔安國『尙書序』は東晉以後に晩出

した所謂『僞古文尙書』僞孔傳の序であり、孫氏注『世本』は書目不載で年代不明、つまりこの説は『帝王世紀』に初見されるのである。

そもそも『三皇五帝』の語は夙に『周禮』(春官外史)や『呂氏春秋』(禁塞篇など)に見える。その構成について具體的な議論が行われたのは、漢代においてであつた。しかしながら、三皇の構成はついに定論を見なかつた。東漢の應劭『風俗通』皇朝篇によれば、『春秋運斗樞』は伏羲・女媧・神農とし、『禮號諡記』は伏羲・祝融・神農とし、『合文嘉』・『尙書大傳』は燧人・伏羲・神農とすると言う。漢魏の學者の中では、應劭は最後の説に與し、また鄭玄は伏羲・女媧・神農とする説を採り、宋均や譙周は燧人・伏羲・神農説であつたと言う。『禮記』禮運正義)伏羲と神農とは三皇の成員として不動であるが、残る一員に誰を入れるのかはそれぞれの論者の價值観によつて異なる。

一方、五帝の構成は『史記』五帝本紀正義に「太史公依世本・大戴禮、以黃帝・項顛・帝嚳・唐堯・虞舜爲五帝。譙周・應劭・宋均皆同。」とある通り、『史記』の説がほぼ定論となつていた。注目すべきは、『史記』はともかく『世經』以來、黃帝と項顛との間に少昊を挿入する歴史體系が確立していたにも拘らず、三皇五帝論では依然として少昊は排除されることである。つまり三皇五帝論とは單に帝王の系譜をたどることではなく、いわば論者の價值観によつて顯彰された帝王のランキングなのであり、その評價基準はやや保守的な傾向にあると言えよう。この點で興味深いのは鄭玄の説である。

鄭注中候敕省圖、以伏羲・女媧・神農爲三皇、以軒轅・少昊・高陽・高辛・陶唐・有虞六代爲五帝。德合北辰者皆稱皇、感五帝座星者皆稱帝、故三皇三而五帝六也。(『毛詩譜序』正義)

鄭(玄)尙書)中候敕省圖に注するや、伏羲・女媧・神農を以て

三皇と爲し、軒轅・少昊・高陽・高辛・陶唐・有虞の六代を以て五帝と爲す。徳北辰に合する者は皆皇と稱し、五帝座星に感ずる者は皆帝と稱す、故に三皇は三にして五帝は六なり。

鄭玄は『史記』の五人の五帝に少昊を加えて六人五帝説を稱える。その論據は「感五帝座星者皆稱帝」、五帝座星とは太微五帝のことだから、これは感生帝説に他ならない。鄭玄は感生帝説の理論によつて初めて少昊を三皇五帝論に導入することに成功したのである。もつとも鄭玄の三皇五帝論は三皇と五帝とで評價基準が異なる。三皇は徳の北辰に合することが條件なのであり、感生帝であることだけが條件の五帝よりも上位の存在なのである。ただし鄭玄は三皇の一員に女媧を數えるが、自ら「鄭玄云、女媧修伏羲之道、無改作。」(『尙書序』正義)と言うのであれば、緯書(『春秋運斗樞』)の權威以外に女媧を三皇とすべき積極的な根據はない。要するに鄭玄の三皇五帝論は、感生帝説によつて少昊を五帝の一員に含めた點で劃期的であつたが、三皇については全く従來からの説を踏襲したに過ぎないのである。

『帝王世紀』には、感生帝であり(それゆゑに)新たな五行の徳を付與された帝王の系譜が存在した。すなわち伏羲・神農・黃帝・少昊・項顛・帝馨・堯・舜という系譜である。皇甫謐の認識では、これらの帝王は天(天帝)と直接結びついており、他の諸王とは全く異なる懸絶した存在なのである。これらの帝王に正統性を認知した行爲が自體が、皇甫謐の歴代の帝王に對するランキングに他ならない。感生帝説・五行相生説に基づく評價基準以外に、あらためて三皇五帝論のため別の理論を求めらるる必要を皇甫謐は感じなかつた。すでに確立した正統なる帝王の系譜を伏羲から順に三皇五帝の枠組みに配當して、ここに革新的な『帝王世紀』の三皇五帝説が成立したのである。

『帝王世紀』の成立とその意義

四

緯書は漢代の經學に歴大な知識を供給した。そして緯書に批判の眼を向ける學者も少なからず存在した一方で、緯書に由來する知識は確實に東漢以降の社會に浸透した。本論考の主題とした生成論や歴史體系についても、それらの整備・擴充に緯書及び緯書に由來する知識の果たした役割はきわめて大きかつたと言える。生成論においては、『鈞命決』の五運説の出現によつて、漢代の氣の理論による生成論の展開は完結したのである。また歴史體系の形成においても、『命歷序』を代表とする緯書の及ぼした影響は深刻であつた。とくに天地開闢から獲麟までを二七六萬年とする年數は廣く普及した。また劉歆が正統的な知識(經書)に依據して最初の帝王と認定した伏羲の前に、緯書は無數の帝王を加上し、最初の帝王に天皇や人皇を當てる。さらに伏羲以降の各帝王も一代限りでなくその後多くの世數を重ねる王朝の開祖とされた。魏晉の古史研究の書もこれらの知識を受容し、博識を競つた。『帝王世紀』も例外ではなく、緯書に由來する知識を多く受容した。しかしながら、皇甫謐にとつて緯書は漢代におけるほどの權威を有することはなく、受容は批判的・選擇的に行われたのである。

『帝王世紀』は天地開闢をさらに遡つて生成論から書き起こされている。これは『帝王世紀』以前の史書にはほとんど類例を見ない形式であるが、『帝王世紀』の生成論は皇甫謐の世界觀を鮮明に反映し、この書の序論の役割を果たしている。この生成論は二つの典據を持つ。つまり五運説と『靈憲』とである。皇甫謐は五運説を基本的な形式として承け入れた。それは五運説が氣の理論による生成論として完

成度の高いものだったからである。しかしながら五運説の採用は太易概念の變更を必要とした。魏晉も後になるにつれ、時代の思想的關心は生成論より本體論(存在論)に移り、『列子』張湛注に顯著な様に、太易の概念も虚無の段階とする生成論的な見方から、有の本源とする本體論的な角度によって規定されるようになったと思われる。「天地未分」つまり天地開闢以前の總稱とする『帝王世紀』のやや曖昧な太易概念は、生成論の形式で太易の本體的性格を表現しようとした、いわば魏晉思想史における過渡期的産物である。『靈憲』の生成論をも受容したのは、まさにこの様な本體論志向のあらわれである。『靈憲』の生成論は、生成過程を道の成長過程として捉らえ、さらに天地の生み出した萬物に聖人が秩序を興えたと述べる。つまり道は世界の根源であり、天と人とはともに道を體して世界の完成をめざす協働者なのである。道の役割をきわめて重視するこの『靈憲』の生成論を取り入れることによって、はじめて皇甫謐は、自己の世界觀を十全に表現できる生成論を獲得したのである。

『帝王世紀』は緯書由來の長大な時間的枠組みを受容している。また開闢後最初の帝王である天皇・地皇・人皇についても緯書の知識を受け入れている。しかしながら、詳細な記述は伏羲を起點とした。それは感生帝説をきわめて重要視することによる。感生帝説とは、眞に偉大な帝王は觀念的のみならず現實に天(天帝)の精を稟けて生まれ(天子(天の子))であるとする觀念であり、天人相關思想の極端な現れである。皇甫謐の考えでは、伏羲こそ最初の感生帝として天を繼いで王となった百王の先であり、それゆえ五行相生の徳を有する最初の帝王なのである。正統性を認知される帝王は感生帝であり、感生帝だけが新たな五行の徳を受命できる。ところで感生帝説を整備したの

も實は緯書である。その主目的の一つは、漢を堯と同じく火徳の感生帝傳説を有する王朝として正統化することであった。しかし東漢時代においてこの觀念が社會の通念となった後は、擴大の一途をたどる緯書の歴史體系の中で、感生帝説はさほど重視されず半ば埋没していた。ところが皇甫謐は感生帝説を天人相關思想を如實に反映したものとして評價し、正統性の重要な判断規準と見做したのである。三皇五帝論においても、舊説に因循することなく、またことさら新たな帝王評價の基準を案出することもなく、すでに形成した正統なる帝王の系譜を三皇五帝の枠組みに配當したに過ぎなかった。それは結果として從來の舊説のいずれとも共通しない革新的な新説となったが、皇甫謐独自の世界觀からする必然の歸結だったのである。

皇甫謐の世界觀の根柢には天人相關思想が存在する。生成論における道の重視もそのあらわれである。そしてこの思想によって『帝王世紀』の記述を一貫した。その結果、『帝王世紀』は資料的には緯書に多く依存しながらも、野放圖に擴大した東漢の緯書の歴史體系をきわめて理論的に整理し、独自の明快なスタイルを備えることに成功した。ここに單なる帝王の年代記に終わらず、さらに独自の世界觀を讀者に伝える理念的とさえ言える歴史理論の書としての『帝王世紀』が成立したのである。

注(1) 『古史考』は『隋書』經籍志史部正史類(『舊唐書』經籍志・『新唐書』藝文志では雜史類)に、『洞紀』は隋志雜史類に、『三五曆紀』は兩唐志史部雜史類に、『帝王世紀』は隋志雜史類に、それぞれ著録される。これらの書物が通史を意圖して上古以來の帝王の事蹟を年代記的に記録した一群の文獻であると指摘するのは、戸川芳郎「帝紀と生成論」(『中國哲學史

の展望と模索』一九七六年、所収)である。

(2) 元延明の注のことは『魏書』卷二十の本傳に見える。虞緯の書は『隋書』經籍志に著録されている。

(3) 譚其驥主編『中國歷史地圖集』第二冊、第三冊(一九八二年、地圖出版社、北京)の比定による。

(4) 皇甫謐の處世態度については、石川忠久『隱士皇甫謐論』(『漢魏文化』七號、一九六八年、所収)に論じられている。

(5) 『晉書』卷八十二司馬彪傳「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。譙周以へらく、司馬遷の史記周秦以上を書すに、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、皆な舊典に憑りて、以て遷の謬誤を糾す。」

『三國志』吳書二十韋曜傳「囚昔見世間有古曆注、其所記載既多虛無、在書籍者亦復錯謬。囚尋按傳記、考合異同、采摭耳目所及、以作洞紀。起自庖犧、至于秦漢、凡爲三卷。(囚昔世間に古曆注有るを見るに、其の記載する所既に虚無多く、書籍に在る者も亦た復た錯謬す。囚傳記を尋按し、異同を考合し、耳目の及ぶ所を採摭し、以て洞紀を作る。庖犧自り起し、秦漢に至り、凡そ三卷と爲す。)」

(6) 『太平御覽』の篇目構成に依據して、所引の『帝王世紀』の條文を配列した。『帝王世紀』の元來の配列もこの通りであったことは、後述する五運説との關係から確信できる。

(7) 生成論(史)に關する戸川氏の所説は、注(一)前掲論文に初出され、『貴無』と『崇有』(『中國哲學研究』第四號、一九九二年、所収)に詳述されている。

(8) 太易なる語は早くは楊雄『微靈賦』(『太平御覽』卷一所引)に「太易之始、太初之先、馮馮沈沈、奮搏無端。」とみえるが、虚無の意味に限定されているとは思えない。

『帝王世紀』の成立とその意義

(9) 『易緯乾鑿度』卷下にもほぼ同文がある。(『重修緯書集成』卷一上、三八〇四頁)卷下の鄭玄注は、「一者形變之始」の「一」を「二」の誤りとし、太易の變化は陽數(一、七、九)に止まらず、さらに陰數における太初、太始、太素(二、六、八)への發展を見せると述べるなど、卷上の同一箇所の鄭玄注とは、表現・内容ともに相違が顯著である。兩注の整合性を如何に考えるべきかは重大な問題であるが、今後の課題とし、本論考ではこれ以上立ち入らない。なお戸川注(7)前掲論文および安居香山『緯書の生成論』(『緯書の基礎的研究』一九七六年、第一篇第五章)一八六〜八頁参照。

(10) 『重修緯書集成』は、明の劉仲達『鴻書』天文部を出典として、ほぼ同文を卷五「孝經鈞命決」に採録する。文字の異同を記せば、「爲五運也。氣象未形」、「轉變五氣、故稱五運」を、「鴻書」本はそれぞれ、「是爲五運。形象未分」、「五氣漸變、謂之五運」に作る。

(11) 梁の武帝の命を承けて編纂された類書『華林遍略』は五運説を採用したと指摘するのは、勝村哲也「修文殿御覽天部の復元」(山田慶兒編『中國の科學と科學者』一九七八年、所収)六七六頁である。なお吳の徐整『三五曆紀』もこの五運説を採用していたことが、遼の希麟『續一切經音義』卷五に「案三五曆記云、氣象未分、謂之太易。元氣始萌、謂之太初也。氣象之端、謂之太始。形變有質、謂之太素也。質形已具、謂之太極也。」とあることから分る。「氣象之端」は「氣形之端」の誤であろう。

(12) 呂思勉「古史紀年考」下篇(『古史辨』第七冊中編所収)、新城新藏『東洋天文學史研究』(一九八九年、臨川書店復刻)第七篇第十節「所謂開闢の年代」と緯書」、武田時昌「緯書曆法考」(京都大學人文科學研究所研究報告「中國古代科學史論」一九八九年、所収)参照。

(13) この文の典據である東漢の王延壽『魯靈光殿賦』の本文は「上紀開闢、遂古之初。五龍比翼、人皇九頭。」であり、東漢の知識階級において五龍や人皇は開闢當初という特定の時點と結びついて特定のイメージを

喚起する記號であつたことを窺わせる。王延壽は王逸の子、生卒年不詳ながら、二世紀中頃の人と推定される。なおこの賦は西漢景・武帝期の恭王餘の建立した魯の靈光殿の壁畫を詠んだものと言う。(本賦序) もし本賦が本當に恭王創建當時の壁畫の忠實な文章化であるならば、緯書説との關係をも含めて中國思想史上重大な意義をもつが、眞偽の解明は今後の課題としたい。なお、『命歷序』についての研究は前注所掲の諸論考の他、平田篤胤『春秋命歷序攷』、徐旭生『中國古史の傳説時代(增訂本)』(一九八五年、文物出版社、北京)第六章「二、命歷序の古史系統及其補充的來源」があるが、文獻學的精確性からはいずれも不満が残る。

(14) 呂思勉『三皇五帝考』三四五―八頁、顧頡剛・楊向奎「三皇考」一一七―二〇頁(共に『古史辨』第七冊中編に收録) 參照。

(15) 隋の蕭吉『五行大義』卷五に「天皇大帝曜魄質、地皇爲天一、人皇爲太一。」と言う『帝王世紀』の佚文がある。天皇は別にして、地皇・人皇を天神(星辰)とする説は『帝王世紀』以前には見えない。もっとも、この天神としての天皇・地皇・人皇と天帝としての天皇氏・地皇氏・人皇氏とがいかなる關係にあるのかについては、現存資料のみからではよく分らない。

(16) 『世經』は、曆學的研究では能田忠亮・蔽内清『漢書律曆志の研究』(一九七九年、臨川書店復刻)五「世經の研究」が詳しく、古史研究では顧頡剛『中國上古史研究講義』(一九八八年、中華書局、北京)二六「世經」が詳しい。また『世經』を含めた劉歆の思想・學問體系については、川原秀城「三統曆の世界」(『中國思想史研究』創刊號、一九七七年、所收) 參照。

(17) 『漢書』郊祀志贊に「劉向父子以爲、帝出於震(『易』說卦傳)、故包羲氏始受木德。(劉向父子以爲らく、帝は震に出づ、故に包羲氏始めて木德を受く)」とあるから、伏羲を最初の王とする説は劉歆の父劉向に由來する。

(18) 譚周と蜀の讖緯・史學の傳統との關係については、吉川忠夫「蜀における讖緯の學の傳統」(『讖緯思想の綜合的研究』一九八四年、所收) 參照。

(19) 狩野直喜『兩漢學術考』(一九六四年)一五四―六〇頁、また安居香山『緯書の成立とその展開』(一九七九年)後篇第三章參照。

附記 本論文投稿時には、投稿規定に従い、引用文のすべてに書き下し文を付したが、掲載決定後、戸川芳郎學術專門委員の指導により、不必要と判断した書き下し文は削除した。