

三國時代における「公」と「私」

渡邊義浩

はじめに

曹魏の基礎を築いた曹操の覇権は、荀彧ら「名士」層の支持に負う所が多かった。徐州大虐殺により招いた曹操集團最大の危機を、程昱の在地社會への規制力と、荀彧の獻策に基づく獻帝擁立で乗り越えたことはそれを端的に示す。後漢「儒教國家」を支えていた「寛」治から、法刑を重視する「猛」政へと儒教を内發的に展開した「名士」層は、曹操の「猛」政を支持し、その勢力擴大を支えたのである。袁紹との決戦である官渡の戦いも、潁川「名士」の情報収集力とその状況分析が大きな勝因となった。しかし、赤壁での敗戦を機に、曹操が曹魏の建國を目指す時、漢を正統とする儒教を學んでいた「名士」層と曹操との對時性は高まった。荀彧の死はそれを象徴する。さらに曹操は、「名士」の價值基準の中核にある儒教に對抗するため「文學」を宣揚したが、それは「文學」的才能に豊かな曹植と曹丕との後繼者抗爭を惹起する。陳羣ら「名士」層は儒教に基づき曹丕を支持し、曹丕の後繼と曹魏の建國に協力する代償として九品中正制度を採用させ、「名士」の自律的秩序を國家の官制に反映させたのである。

このような君主権力と「名士」とのせめぎあいの中で、曹丕は、後

漢「儒教國家」で強く正統化されていた漢の支配をいかなる論理で否定して、曹魏を建國したのであろうか。本稿は、漢魏革命の正統化の論理を探り、その特徴を考察するものである。

一、漢魏革命の正統性

漢魏革命は、王莽のそれに次ぐ史上二度目の禪讓という形式を取った。漢打倒の困難さを物語る煩瑣な手續きの中で、曹丕は、四次にわたり漢の獻帝に禪位の詔敕を出させ、「三讓」の形を整えて曹魏を建國したのである。

禪讓の經緯は、『三國志』卷一文帝紀注引『獻帝傳』（以下『獻帝傳』）に詳しく記録されている。そこには、三種の漢魏革命正統化の論理が掲げられている。第一に漢魏革命を堯舜革命に準えること、第二に緯書・讖緯思想による正統化、第三に天文・分野説に基づく瑞應である。ただし、この三種は並列に理解すべきものではない。第一の論理が、第二・第三のそれを支えているのである。

小林春樹によれば、第二の緯書・讖緯思想に關しては、「當塗高」という一語に、曹魏の獨自性が集約されるといふ。受禪への經緯を記す『獻帝傳』の中で最も多くの緯書を引く許芝の上言には、

春秋玉版讖に曰く、「赤に代はる者は魏公子なり」と。春秋佐助期に曰く、「漢は許昌を以て天下を失ふ」と。故に白馬令の李雲事を上りて曰く、「許の昌んなる氣は、當塗高に見はる。當塗高なる者は、當に許に於て昌へん。當塗高なる者は、魏なり。象魏なる者は、兩觀の闕、是なり。道に當たりて高大なる者は魏なり、魏當に漢に代はるべし」と。今魏の基は許に昌んなれど、漢の徵は許に絶つ。乃ち今效見はる。李雲の言の如く、許昌は相應ずるなり。

とある。許芝は、當塗高を重視する李雲の言の前提に、「赤に代はる者は魏公子なり」を置いてゐる。當塗高が漢に代わり得る根據の淵源は、赤をシンボルカラーとする火徳の堯の子孫たる漢が、黄色の土徳である舜の子孫に代わられることにある。つまり、堯から舜への禪讓を典範とすることで、漢からの禪讓を受け得ることが、緯書による正統化の中核に置かれてゐるのである。

また、第三の天地の示す瑞應、すなわち天文・分野説に關して、小林春樹注(3)所掲論文は、大塚が曹魏の分野で、そこに歲星が位置することで曹魏の受命は正統化されてゐる、とする。「獻帝傳」の中でこれを詳細に説く給事中博士の蘇林と董巴の上奏に、

今十月斗の建、則ち顓頊受命の分なり。始め魏十月を以て受禪するは、此れ符を始祖の受命の驗と同じくするなり。魏の氏族は顓頊より出で、舜と祖を同じくするは、春秋世家に見ゆ。舜は土徳を以て堯の火を承ぎ、今魏も亦た土徳を以て漢の火を承ぐ。行運に於て、堯舜の授受の次に會す。

とあるように、天文・分野説も、曹魏の氏族が顓頊から出で、舜と祖先を同じくすることを同時に掲げてゐる。分野説に基づく正統化もま

た、堯から舜への革命に漢魏革命を準える論理にその正統性の淵源を求めてゐるのである。

緯書や瑞應が單獨ではなく、常に堯舜革命に漢魏革命を準える記述と共に語られるのは、曹魏を正統化する緯書や瑞應が、かつて漢を正統化してゐたものの換骨奪胎に他ならず、曹魏の獨自性を主張し得なためである。漢のそれと同質に、曹魏の支配は正統化されるものの、なぜ曹魏が漢に代わることが正しいのか、という漢魏革命の正統性は、緯書や瑞應單獨では十分には説明し切れない。緯書や瑞應は、堯から舜への革命に漢魏革命を準えることを俟って、はじめて十全にその正統性を保障し得るのである。

それでは、漢魏革命の正統性を支える堯舜革命は、いかなる論理に基づいて行われたと認識されてゐたのであろうか。「後漢紀」卷三十 獻帝紀 建安二十五年に、

冬十月乙卯、詔して曰く、「朕位に在ること三十有二載、天下蕩覆するに遭ふも、幸にも宗廟の靈に頼り、危ふくして復た存す。然れども天文を瞻仰し、民心を俯察するに、炎精の數は既に終はり、行運は曹氏に在り。是を以て前王は既に神武の續を樹て、今王は又明德を光裕して以て其の期に應ず。是れ曆數 昭明たること亦た知る可し。『大道の行はれしや、天下を公と爲し、賢を選び能に與す』と。故に唐堯は厥の子を私せずして、名は無窮に播かる。朕 羨みて之を慕ひ、今 其れ踵を堯典に追ひ、位を魏王に禪らん」と。

とあるように、漢魏禪讓の詔において、その規範とされた堯舜革命は、「大道の行はれしや、天下を公と爲し、賢を選び能に與す」と。故に唐堯は厥の子を私せずして、名は無窮に播かる」と述べられる「公」

と「私」の捉え方に基づき正統化されていたのである。

かかる「公」の規定は、『禮記』禮運に、「大道の行はれしや、天下を公と爲し、賢を選び能に與し、講すること信にして脩むること睦なり。故に人は獨り其の親を親とせず、獨り其の子を子とせず」とある。「天下爲公」という論理により支えられていた。「天下を公と爲す」という読み方は、鄭玄の注およびそれを受けた孔穎達の解釈に基づく。溝口雄三によれば、後世では「天下は公爲り」と読み、共同互惠の社會を天下公の大同世界として描き出したものと捉えられるに至るといふ。これに對して鄭玄は、「公は猶ほ共のごときなり。位を禪り聖に授け、これを家せざるなり」と注を附し、天下が公なのではなく、天下に對して君主が公であるべきなのだとする。公でなければ、君主は交替すべきなのである。思想的に禪讓が準備されたと考えてよい。孔穎達も、公とは聖徳の人にその位をゆずり、子孫に私傳しないこと、堯舜の例がそれである、と鄭玄の見解を踏襲する。ここに、禪讓革命が行われていた時代における『禮記』解釋の特徴を見ることが出来る。漢魏革命は、漢の衰退を背景に禪讓を許容するに至った『禮記』禮運の「天下爲公」という論理により正統化された堯舜革命を論據に、正統化されているのである。

ただし、「天下爲公」という論理により革命を正統化した曹魏は、自らが「公」でなくなれば革命を起される宿命を背負った。曹魏以降、禪讓が繰り返された所以である。「聖漢」が孔子の祝福を受けた論理的には絶対的正統性を持つ國家であったことに對して、曹魏は相對的な正統性しか持ち得ていない國家になったと言ひ換えてもよい。故に曹丕は即位後、「公」の政治に努めざるを得なかった。

二、天下を公と爲す

文帝曹丕は、「天下爲公」という『禮記』禮運を典據とする儒教の論理により、後漢の禪讓を受けて曹魏を建國した。しかし、かかる論理だけで、漢を絶対的正統としてきた儒教を自己の價值基準の中核に置く「名士」のすべてを心服させ得たわけではなかった。『三國志』卷十三華歆傳 注引華嶠の『譜敘』に、

文帝受禪す。朝臣は三公已下 並びに爵位を受く。歆は形色時に忤るを以て、徙され司徒と爲りて、爵も進まず。魏の文帝久しく憚らず、以て尙書令の陳羣に問ひて曰く、「我天に應じ禪を受く。百辟・羣后、人人の悦喜 聲色に形れざるは莫し。而るに相國及び公のみ獨り怡ばざる有るは、何ぞや」と。羣 起ち席を離れ長跪して曰く、「臣と相國とは曾て漢朝に臣たり。心は悦喜すと雖も、義は其の色に形る。亦た陛下の實に應に且つ憎まれんとするを懼る」と。帝 大いに悦び、遂に重んじ之を異とす。

とあるように、文帝に受禪を勧めた家臣團の筆頭となった相國の華歆は、漢魏の禪讓を喜ばない態度を示し、左遷されている。曹魏の受禪を心からは喜ばない「名士」は、多く存在したと考えてよい。しかし、文帝は、華歆と同様な態度を見せた陳羣の辨明を受け入れざるを得なかった。「天下爲公」が相對的な正統性しか保証しないことに加えて、敵國である蜀漢・孫吳が存在し、後繼を争った曹植も未だ健在であった。文帝は、儒教に基づく「公」の政治を推進し、正統性を常に顯在化する必要に迫られていたのである。

即位の翌年、文帝は、孔子の子孫である孔羨を宗聖侯に任じて孔子の祭祀を行わせるとともに、百戸吏卒を置いて孔子廟を守らせた

〔三國志〕卷二文帝紀。かつて後漢「儒教國家」の祭祀を完成した章帝は、孔子廟を盛大に親祭している。しかし、後漢の皇帝による孔子廟の親祭は、安帝の延光三年を最後に途絶え、そののち祭祀は、孔氏一族およびそれを支援する儒教的官僚の個人的努力に任せきりになっていた。文帝は、國家による孔子廟祭祀の復興により、儒教の尊重を象徴的に示したのである。

また、日食に際して、有司がその責任を問うために太尉の免官を求めた時、文帝は詔を下してこれを禁止し、日食などの天譴を自分の責任として受け止めた。こうした行爲は、後漢「儒教國家」では、安帝の永初元年まで行われていた。天譴の自己責任化は、自らの支配が天に基づく正統性を持つことを明確に示すことになる。文帝は、後漢「儒教國家」で重視されていた孔子廟祭祀の復興や災異の自己責任化を通じて、三國時代の「名士」層が希求する「儒教國家」の再建に向けた姿勢を明示したのである。

かかる方向性の中で、人事の基準もまた儒教に置かれた。文帝の黄初年間には、官僚は「儒雅」であることを評價の基準とされたのである。ために曹操期の唯才主義に基づき「事能」により評價されていた楊沛は、その能力を十全に發揮し得なかったという〔三國志〕卷十五賈逵傳注引『魏略』。曹操期に推進された唯才主義に代わり、儒教が昇進の價值基準に据えられているのである。

こうした文帝による儒教、すなわち「名士」の中核的價值基準の尊重は、自己の王位繼承に際して、潁川出身者を中心とする「名士」層から支持を受けたことへの報恩にもその一因を求め得る。即位とともに、潁川「名士」の中心であった陳羣の九品中正創設の獻策を受諾したことに加えて、即位の翌年、潁川郡の租税を一年間免除したことは、

その端的な表現である〔三國志〕卷二文帝紀。或いは、前述した蜀漢・孫吳および曹植の脅威をその一因と考えてもよい。いずれにせよ、文帝のかかる支配は、結果的にその政權のあり方を「公」的な立場へと導き、禪讓の正統性を立證するうえで重要な役割を果たしたのである。

溝口雄三注(7)所掲著書によれば、中國の皇帝は天あるいは天下の公という原理世界から見下される時、しばしば「一姓一家の私」と貶稱される。皇帝がその天下萬民の公に背き、天下萬民の離反を招くような事態になれば、皇帝一家はもはや公家ではなく、單なる「一姓一家の私」として、公の立場から追放されるという。

また、尾形勇によれば、皇帝の親族は「私」と稱され、親族に恩を加えることは「私恩」、父子の情は「私情」と表現されるという。一族や外戚を「私恩」によって政治に参畫させる皇帝は、「公」的存在としての國家權力の運用者としては相應しくない。かかる皇帝の「私」的基盤の強化を皇帝權力の強化、國家の「公」的運営の推進を國家權力の強化と呼稱するのであれば、文帝の施政はいずれの傾向を持つものであろうか。

文帝が、次弟曹彰の軍事的才能、三弟曹植の文學的才能を恐れ、疎族を除く曹氏一族の政治への關與を嫌ったことは周知のとおりである。また、『三國志』卷二文帝紀に、「夫れ婦人の政に與るや、亂の本なり。今より以後、羣臣は事を太后に奏するを得ず。后族の家は輔政の任に當たるを得ず」とあるように、文帝は外戚の政治への參與を禁止している。かかる外戚抑制策は、『三國志』卷五后妃武宣下皇后傳に、

黄初中、文帝 太后の父母を追封せんと欲す。尙書の陳羣奏して

曰く、「陛下 聖徳を以て運に應じ命を受く。業を創め制を革むるに、當に永く後の式と爲るべし。典籍の文を案ずるに、婦人に土を分け爵を命ずるの制無し。禮典に在りては、婦は夫の爵に因る。秦は古法に違ひ、漢氏も之に因る。先王の令典に非ざるなり」と。帝曰く、「此の議 是なり。其れ施行すること勿かれ。作者せる詔を以て下して之を臺閣に藏し、永く後の式と爲せ」と。

とあるように、陳羣の主張に沿うものであった。陳羣は、「天下爲公」の典據でもある『禮記』、その郊特性に、「婦人は爵無く、夫の爵に従ふ」とあることを典據に、漢代では行われていた皇太后の父母への追封を禁止させた。「名士」の淵源である後漢末の「黨人」は、宦官や外戚による私的な國政への關與を排除することを目指していた。陳羣の祖父である陳寔もまた「黨人」であった。陳羣は、「名士」の價值基準に即した國政運用へと文帝を導くことにより、「黨人」以來の抱負を實現していったのである。

こうした「名士」の抱負を受容しながら、一族・外戚の政治參與を排除する文帝の施政は、「私」的な皇帝權力の強化ではなく、「公」的な國家權力の運営を目指したものと見える。壽陵の建設に際して、薄葬を命じたことも（『三國志』卷二一文帝紀）、同様の文脈で理解できよう。文帝は「儒教國家」の再建を目指し、人事基準も儒教に置き、一族・外戚を偏重しない「公」の政治を展開することにより、「天下爲公」の論理に基づいた受禪の相対的な正統性を顯在化することに努めたのである。

ただし、文帝の政治が一度だけ「私」に傾斜したことがある。以前から嫌っていた鮑勛を、廷尉の高柔の法を盾にした抵抗を退け、法を枉げて處刑したのである（『三國志』卷二十四高柔傳）。擧兵直後の

曹操を支えた鮑信の子である鮑勛は、剛直で面諫をも辭さず、文帝に嫌われていた。陳羣・司馬懿が宮正（御史中丞）に推薦したため、文帝は「已むを得ず」これを用いた。しかし、黃初六年、些細な罪の彈劾を見送ったことを理由に、「勛は鹿を指して馬と作す。廷尉に收付せよ」との詔が出されて罪に陥れられ、鍾繇・華歆・陳羣・辛豐・衛臻・高柔ら錚々たる「名士」の助命嘆願にも拘らず、誅殺されたのである。文帝死去の二十日前であったという。

曹操が見せた「名士」抑壓策に戻り、これまでの「名士」との協調關係を破綻させた文帝。死を目前にして、曹眞・曹休とともに陳羣・司馬懿を輔政に任じなければならぬほどに伸張していた「名士」の勢力に對して、最後の抵抗を試みたのか。あるいは、明帝を最後まで立太子しなかったように、後繼者への不安が「名士」との對決へと文帝を驅り立てたのか。いずれにせよ、文帝は最後に「名士」との對峙性を見せつつも、「天下爲公」が相対的な正統性しか保證しないこと、及び曹植の影と孫吳・蜀漢の存在が故に、「公」的な政治運用、つまり皇帝と「名士」層との協力により國家權力全體を強化することに努めたのである。

三、國家權力と皇帝權力

こうした不安定な狀況の中で即位した明帝は、『三國志』卷三明帝紀に、

儒を尊び學を貴ぶは、王教の本なり。自頃 儒官 或いは其の人に非ざれば、將た何をか以て聖道を宣明せんや。其れ博士を高選し、才もて侍中・常侍に任せよ。郡國に申救し、士を貢ぐに經學を以て先と爲せ。

とある詔を出し、治世の當初は儒教を尊重して、それに基づき人材を登用する「公」の政治を目指さざるを得なかった。「名士」の中心である陳羣が、儒教に基づく「公」の政治を行うよう上奏していたことに應えたのである（『三國志』卷二十一「陳羣傳」）。

かかる「公」的な枠組みを保持しながら、明帝は國家權力全體の強化から始めていった。明帝は、父の文帝から寵愛を受けておらず、文帝崩御の直前まで皇太子に任命されなかった。また、ある時には、明帝が崩御して、代わって曹植が即位した、とのデマを流されたこともあった。明帝は、皇帝としての地位の不安定さを解消する必要に迫られていた。それを、當初は「公」的に、國家權力全體の強化の中で推進しようとしたのである。

儒教を尊重して國家權力の正統性を示す際に、原理的な提論となるものは、改制論である。漢代の公羊學により體系化された『白虎通』三三篇に代表される改制論は、歴代の王朝を黒色を尙び建寅の月を歳首とする黒統、白色を尙び建丑の月を歳首とする白統、赤色を尙び建子の月を歳首とする赤統に分類する三統（三正）説に基づいていた。文帝は、黃初元年の詔により「羣代の美事を集」めると述べ、正朔については「虞夏の故事に依」として、夏曆と同じく建寅の月を歳首とする漢の正朔を改めなかった。明帝は正朔を改めんとする詔を下し、公卿以下に議論をさせた。議論の中心となった侍中の高堂隆は、明帝の意向に沿って正朔を改めるべきことを力説し、それに太尉の司馬懿、尙書僕射の衛臻、尙書の薛悛、中書監の劉放らが賛成し、侍中の繆襲、散騎常侍の王肅、尙書郎の魏衡らは反對した（『宋書』卷十四「禮志一」）。結局、明帝末の青龍五年、山荏縣に黃龍が現れたことを機に、曹魏を地統、建丑を歳首とする改制が行われた。ここでは、司馬懿が高堂隆

を支持し、明帝の改制に賛同したことを確認しておきたい。

次に國政の方針を検討しよう。文帝はその諡にも現れるように、前漢の文帝を理想とし、寛容な政治を心がけた。その傾倒ぶりは、前漢文帝への批判に反論して、『太宗論』を著すほどであった（『三國志』卷二「文帝紀」注引「魏書」）。文帝の政治は、後漢「儒教國家」で正統化されていた「寛」治の繼承と評することができよう。これに對して明帝は、「猛」政を推進する。太和中、太傅の鍾繇に肉刑の復活を上奏させた。この時、議論に加わった者は百數十人に及んだというが、王朗の肉刑反對の意見に同調する者が多く、蜀漢・孫吳が未だ平定されていないことを理由に肉刑の復活は見送られた（『晉書』卷三十「刑法志」）。それでも、明帝の法刑整備への思いは強く、太和三年には、『新律十八篇』の編纂が完成した（『資治通鑑』卷七十一「魏紀三」）。「新律十八篇」の制定には、荀彧（き）と穎川「名士」の中心となつた陳羣を筆頭に、荀彧の子である荀詵、庾嶷といった穎川「名士」が参加している（注（9）所掲渡邊論文）。明帝が推進した「猛」政の實現に、陳羣を筆頭とする穎川「名士」も協力しているのである。

これら明帝の政策は、一見すると「名士」との協調に努めた文帝の政策と對照的なようである。しかし、「名士」は明帝の諸政策に、必ずしも全面的には反對していない。改制の議論において賛成側・反對側に、共に「名士」が存在し、肉刑の問題に關しても、「名士」は贊否の雙方に分かれて議論を交わしている。中でも、前者において司馬懿が明帝の意向を支持し、後者の流れの中から生まれる「新律十八篇」の編纂において陳羣が中心となったことには注目すべきである。明帝の政策が「公」、すなわち國家權力の強化の方向性を持つ限りにおいて、「名士」はこれを推進することに吝かではなかったのである。

さらに人事の運用を考察しよう。文帝が「儒雅」、つまり「名士」の價值基準の中核をなす儒教をそのまま人事基準として受容したことは、前述の通りである。文帝期に陳羣の獻策により制定された九品中正制度においても、その價值基準の根底には「孝」という儒教の根本的な徳目が置かれていた。⁽²⁶⁾これに對して、明帝は劉劭に考課法を作成させている。多田狷介によれば、劉劭の考課法は、法家の術としての性格を有していたことに特徴があるという。⁽²⁷⁾かかる考課法を作成させたのは、「名士」の閉鎖的仲間社會内での名聲の高めあいが國家の官制秩序に反映することを嫌ったためである。明帝は、「浮華」の徒、具體的には、夏侯玄・諸葛誕・鄧颺らが「四聰」「八達」などと稱し、互いに仲間を推奨しあつたことを彈壓している。⁽²⁸⁾そして、名聲は畫に描いた餅と同じであるから、名聲を基準に選舉を行うことの無いように、と吏部尙書の盧毓に詔を下しているのである。⁽²⁹⁾『三國志』卷二十二盧毓傳。

また、「文學」の才能のみで文帝の寵愛を受けて成り上がった吳質が、司空の陳羣を攻撃した際にも、明帝はそれに乘じ「切詔」して陳羣を叱責している。その時、「天下」は、「司空は(陳)長文に如かず」と反應したという。⁽³⁰⁾『三國志』卷二十一王粲傳附吳質傳 注引「吳質別傳」。人事問題を中心に、明帝は次第に「名士」の自律的秩序との對峙性を顕在化させ、「天下」の動向と對立、すなわち「天下」に對して「公」ではなくなつてきているのである。

四、愷悌の君子

明帝の政策が、「公」より「私」へと決定的に轉換する契機は、青龍二年の諸葛亮の陣没である。太和六年十一月の曹植の薨去も、明帝

の皇帝權力にとつて歓迎すべき事柄であつたが、諸葛亮の陣没は、曹魏という國家への外壓の減少をもたらした。それにより、國家權力そのものの強化ではなく、その内部における明帝の「私」的皇帝權力を伸張させる餘裕が生じたのである。

太和六年より、すでに副都許昌で景福殿・承光殿の造營に着手していた明帝は、諸葛亮陣没の翌青龍三年から、洛陽の太極殿・昭陽殿をはじめ、宮殿・樓門・御苑の大規模な造營を開始した。渡邊信一郎によれば、曹魏洛陽宮の特徴は、宮城の配置が天の星象配置に擬せられたところにある。天空の星象配置に法つて、それを地上に再構成したのである。それは、天子としての皇帝權力の根源が天に由來し、天下の政治が密接な照應關係にあることの表現であつた、という。⁽³¹⁾明帝の皇帝權力を強化するためには、重要な意味を持つ造營と言えよう。しかし、その造營には、公卿から學生まで數萬人が動員された。長安から移した承露盤や銅人翁仲、馬鈞に制作させた「からくり」で宮殿を飾りたる奢侈とも相俟つて、明帝は、非常に多くの「名士」から批判を浴びることになった。袁樞『通鑑紀事本末』卷十 明帝奢侈も参考にしながら列擧すると、衛覬(21)、數字は『三國志』の卷數、以下同)・陳羣(22)・衛臻(22)・高柔(24)・孫禮(24)・高堂隆(25)・辛豐(25)・王基(27)・毋丘儉(28)・王肅(13)・董尋(3)・張茂(3)・司馬懿(晉書)卷一 宣帝紀)が、時ならぬ宮殿の造營に反對している。

これらの批判に對して、明帝が前漢蕭何の故事を典據に辨明したように、宮殿の造營は、すべて「明帝の奢侈」を目的としたわけではない。しかし、蜀漢との死闘が終わつた直後の大規模な宮殿造營は、明帝の皇帝權力を強化するためのだけの「私」的行爲と「名士」には受け

止められた。なかでも、最も激しく批判を展開した者が高堂隆である。『三國志』卷二十五 高堂隆傳に、

今若時の急無きも、公卿・大夫をして竝びに廝徒と共に事役に供せしむ。之を四夷に聞かしむるは、嘉聲に非ざるなり。之を竹帛に垂らしむるは、令名に非ざるなり。是を以て國を有ち家を有つ者は、近きは諸を身に取り、遠きは諸を物に取り、嫗煦養育す。故に稱すらく、「愷悌の君子は、民の父母なり」と。今上下役に勞れ、疾病凶荒して、耕稼する者は寡く、饑饉荐臻して、以て歳を卒る無し。宜しく愷悌を加へ、以て其の困を救ふべし。臣

在昔の書籍に載する所を觀るに、天人の際、未だ應ぜずんば有らざるなり。是を以て古の先哲の王は、上天の明命を畏れ、陰陽の逆順に循ひ、矜矜業業として、惟だ違有るを恐れり。然る後、治道は用て興こり、徳は神符と與にす。災異既に發すれば、懼れて政を脩め、未だ流祚を延期せざる者有らざるなり。爰に末葉に及びて、閻君・荒主、先王の令軌を崇はず、正士の直言を納れず、遂に其の情志を以てし、變戒を怙忽す。未だ禍難に尋踐し、顛覆に至らざる者有らざるなり。

とある。引用の前半では、高堂隆は、「愷悌の君子は、民の父母なり」という字句を論據に、民を疲弊させる宮殿の造營を批判している。この字句は、『詩經』大雅 洞酌の「豈弟の君子は、民の父母なり」を踏まえている。後漢「儒教國家」を完成させた章帝の詔においても、「五教寛に在りとは、帝典の美とする所、愷悌の君子とは、大雅の歎ずる所なり」(『後漢書』本紀三 章帝紀)とあるように、「寛」治を勵行する典據である今文『尙書』堯典の「五教在寛」とともに「愷悌の君子」が引用されており、これが當時の儒教における理想的な支配のあり

り方であったことを理解できる。また、この字句は、『孝經』廣至徳章にも、「詩に云ふ、『愷悌の君子は、民の父母なり』と。至徳に非ざれば、其れ孰か能く民に訓ふること、此くの如く其れ大なる者あらんや」と引かれている。後漢「儒教國家」では、衛士はみな『孝經』を誦じていたと言われ、『孝經』を誦し得ることは察擧の最低限の條件でもあった(注(25)所掲渡邊論文)。

「民の父母」とも仰ぎ慕われる「愷悌の君子」としての君主像、それは典據である『孝經』が最重要視する「孝」たる支配者像の象徴であった。後漢「儒教國家」において、中心的な支配理念であった「孝」は、「黨人」の流れを汲み「儒教國家」の再建を目指す「名士」の價值基準の根底ともなっていた(注(25)所掲渡邊論文)。高堂隆は、「名士」の價值基準の根底に置かれた「孝」が理想とする「民の父母」としての君主の姿を明帝が踏み外していることを厳しく批判しているのである。『禮記』表記篇には、「詩に云はく、『莫莫たる葛藟、條枚に施へり。凱弟の君子、福を求むること回ならず』と。其れ舜・禹・文王・周公の謂か」とあり、曹魏が祖と仰ぐ舜は「凱弟の君子」と稱えられている。舜の後裔である明帝は、「愷悌の君子」として「民の父母」となり得る支配を展開しなければならぬ。それが高堂隆の願いであった。

引用の後半では、高堂隆は、天人相關説を展開して、このまま災異を無視し続けると王朝は轉覆してしまふ、と警告する。前述したように、明帝の父、文帝は日食という天譴に際して、三公への彈劾を禁止し、自らその天譴に應えることに努めていた。「天下爲公」を論據とする相対的な正統性しか持たない曹魏は、天譴に對して眞摯に對應しなければ、その正統性が失われてしまふからである。

高堂隆は、明帝が未だ平原王であったころからの守役であった。群臣の中で、明帝を最も親身に心配している者と言つてもよい。ゆえに明帝も、この上奏文を読み、「隆の此の奏を觀るに、朕をして懼れせしむ」と反省をし、また、その死去に際しては、「天下 吾が事を成すを欲せず、高堂生 我を捨てて亡せり」と高堂隆の死を嘆く（『三國志』卷二十五 高堂隆傳）。死の床から高堂隆は、最後の奏文を行つていた。

『三國志』卷二十五 高堂隆傳に、
臣 黃初の際、天其の戒を兆し、異類の鳥、燕の巢に育長し、口・爪・胸 赤きを觀しが、此れ魏室の大異なり。宜しく鷹揚の臣を蕭牆の内に防ぐべし。諸王を選び、國に君とし兵を典らしめ、往往にして某時し、皇畿を鎮撫し、帝室を翼亮せしむ可し。昔周の東遷するや、晉・鄭に是れ依り、漢 呂の亂に、實に朱虛に頼る。斯れ蓋し前代の明鑒なり。夫れ「皇天は親しむこと無く、惟だ德のみを是れ輔く」と。民 德政を詠はば、則ち期を延ばし歷を過ぐ。下 怨歎有らば、録を擧り能に授く。此れに由り之を觀れば、天下の天下にして、獨り陛下の天下に非ざるなり。

とある高堂隆の上奏からは、三つの内容を讀み取り得る。第一には、司馬氏の擡頭である。胡三省が注するように、「鷹揚の臣」とは、司馬懿を指す（『資治通鑑』卷七十三 魏紀五）。黃初年間よりすでに、災異として顯れている司馬氏の擡頭を防がなければならぬのである。第二には、そうした司馬氏の擡頭を許してしまつた理由である。王朝存立の定數を延ばすために必要な「德政」を行わず、「下」に「怨歎」があるために司馬氏が擡頭したのである。明帝は、「天下の天下にして、獨り陛下の天下に非ざる」ことを猛省しなければならぬ。高堂隆が使つたこの字句は、『漢書』卷八十五 谷永傳に、

臣聞くならく、天蒸民を生ずるも、相治する能はず、爲に王者を立てて以て之を統理せしむ。海内を方制するは天子に爲するに非ず、列土をば封疆するは諸侯に爲するに非ず、皆以て民に爲するなり。三統を垂れ、三正を列し、無道を去り、有德を開くは、一姓に私せず。明たる天下は乃ち天下の天下にして、一人の天下に非ざるなり。

とある谷永の言葉を典據とする。谷永の主張には、「天」は劉・曹と云つた「一姓」に「私」させるために、「天子」を立てたわけではなく、「民」のために「天子」を立てたのだ、という認識が示されている。これは前掲した「天下爲公」の「公」「私」の捉え方と同質と言つてよい。諸葛亮陣没後の明帝の施政は、「私」に傾斜し過ぎてゐる。明帝が「天下を公と爲」さなければ、「曹氏」という「一姓」の「私」は、打倒されてしまふ。高堂隆はこう分析して、明帝の回心を願つてゐるのである。そして第三に、司馬氏擡頭への對抗策として一族の重用を掲げている。しかし、曹氏という「一姓」を尊重する一族の重用は「私」的行爲であり、「公」を尊重すべしとする第二の主張と矛盾する。高堂隆の分析では、事態はそれほどまでに切迫してゐたのであろうか。

一族優遇の障礙となつてゐた曹植が十一月に薨去する太和六年の二月、すでに明帝は曹室の「藩屏」とするために、諸王の待遇改善を始めていた（『三國志』卷三 明帝紀）。父の文帝は、「公」の立場から一族の政治關與を抑制してゐた。それを「私」の立場から自己の皇帝權力を強化するために行つた明帝の一族優遇策は、最終的には臨終の際、明帝の叔父である燕王の曹宇を筆頭に、曹眞と曹休のそれぞれの子である曹爽と曹肇、宗室に準ずる夏侯獻、曹操の婦人の連れ子であり宮

中で育つた秦朗と、すべて一族・宗族で幼帝曹芳の輔佐を命じた遺詔へと繋がって行く。その詔を私怨から揜じ曲げ、曹爽と並んで司馬懿を輔政に指名させたものが、中書監の劉放と中書令の孫資であった。近臣の寵用は、明帝の施政を「私」へと傾斜させるだけではなく、最終的には明帝の意志と異なる司馬懿の輔政を招いたのである。

明帝の施政が、宮殿造營から一族の重用・近臣の寵用と「私」へと傾斜して行く一方で、司馬懿は、順調に勢力を伸張させていった。青龍四年の陳羣の死去により「名士」の中心となった司馬懿は、遼東遠征の際、寒さに襦を請う兵士に對して、「襦は官物なり、人臣に私施無きなり」と述べるなど（『晉書』卷一 宣帝紀）、嚴格に「公」と「私」を分けながら「名士」の支持を獲得していった。やがて、明帝の死後、曹爽が曹氏の皇帝權力の強化をはかると、州大中正の制を出して「名士」の曹爽への反發を束ね、正始の政變により曹爽を打倒し、實權を掌握するのである。

かつて景初年間、諸葛亮から曹魏を守った司馬懿の聲望を恐れる明帝は、陳矯に「司馬公は忠正なり。社稷の臣と謂ふべきや」と尋ねたことがある。陳矯は、「朝廷の望なり。社稷は未だ知らず」と答えたという（『三國志』卷二十二 陳矯傳 注引『世語』。禪讓の最終段階で華歆を筆頭とする四十六名の家臣が連名で受禪を勧めた「魏公卿上尊號表」は、

臣ら前に上言すらく、「漢帝は天命を奉じて以て固く禪し、羣臣は天命に因りて以て固く請ふも、陛下は天命に違ひて以て固く辭す。臣ら頑愚なるも、猶ほ其の不可なるを知る。況んや神祇の心をや。宜しく納許を蒙むり、以て海内欣戴の望に福ふるべし」と。

との文言から始まる。曹魏は、「海内」の「望」に應えて、「天下を公と爲」すために、漢の禪讓を受けたはずであった。しかし、すでに司馬氏が朝廷の「望」となっているというのである。天もこれに呼應する。『三國志』卷三 明帝紀 注引『魏氏春秋』に、

是の歲（青龍三年）、張掖郡刪丹縣の金山の玄川溢涌し、寶石の圖を負ひ、狀は靈龜を象どるあり。……石馬七有り、其の一は仙人之に騎り、其の一は羈絆たり、其の五は形有るも善く成らず。……馬は中より四面に布列し、色皆蒼白たり。其の南に五字有り、曰く、「上上三天王」と。又曰く、「述大金、大いに曹を討ち、金は但だ之を取る。金は中に立ち、大金馬一匹中に在りて、大吉開壽、此の馬は甲寅述水」と。

とある。土徳で黄色をシンボルカラーとする曹魏に代わるものは、金徳で白をシンボルカラーとする。それが「馬」だと言うのである。明帝の青龍三年、すなわち明帝が大規模な宮殿を造營し始めた年、天は曹氏を見放していた、とされていくのである。

おわりに

曹丕は漢魏革命にあたって堯舜革命を典範とし、『禮記』禮運の「天下爲公」という概念により、自己の支配を正統化した。後漢「儒教國家」が『春秋』公羊傳を中心に漢の支配を論理的には絶對的に正統化していたことに比べると、自己が「公」より「私」へと轉化した時、革命を許容する論理を内包する「天下爲公」は、相對的な正統論であると言えよう。かかる相對性の因由は、それを支えた禪讓という形式が、趙宋を最後に消滅する經緯と係わりながら考える必要がある。「黨人」に代表される後漢の儒教的官僚が命を懸けて「漢」を護ろう

としたことに對して、三國時代の「名士」は皇帝權力に對して自律性を有していた。「名士」の自律的秩序は、兩晉南北朝の貴族へと繼承され、隋唐帝國においても貴族の自律的秩序は殘存していた。臣下が皇帝權力に對して自律性を持つ中で、皇帝權力の絕對性を打ち出すことは難しい。趙宋以降の科擧官僚と皇帝の關係と、三國以降隋唐までの「名士」・貴族と皇帝權力の關係との違いに、「天下爲公」が相對的正統性を有するに止まり、禪讓が繰り返された理由の一端を求めめることはできよう。

しかし、皇帝と臣下との關係の分析のみにより、かかる問題が解決するわけではない。「天下爲公」という字句に明確に現れるように、そこには「天」に對する考え方の相違、「天觀」の變化が横たわるのである。溝口雄三注(14)所掲論文は、中國の天に對する考え方が天の外粹性において共通しながらも、唐から宋初にかけて、天人相關から天人合一へ、具體的には天譴事應から天譴修德、そして併續的に天理修德へと變化したと主張する。こうした「天觀」の變化と皇帝と臣下との關係がいかなる係わりを持って展開するのか。今後の課題として掲げておきたい。

注

- (1) 渡邊義浩「曹操政權の形成」(『大東文化大學漢學會誌』四〇、二〇〇一年)、渡邊義浩「『寬』治から『猛』政へ」(『東方學』一〇二、二〇〇一年)、渡邊義浩「三國時代における『文學』の政治的宣揚―六朝貴族制形成史の視點から」(『東洋史研究』五四―三、一九九五年)。
- (2) 禪讓および漢魏革命の經緯については、宮川尙志「禪讓による王朝革命の研究」(『六朝史研究 政治・社會篇』日本學術振興會、一九五六年)

三國時代における「公」と「私」

を参照。

- (3) 小林春樹「三國時代の正統理論について」(『東洋研究』一三九、二〇〇一年)。讖緯思想については、平秀道「魏の文帝と圖緯」(『龍谷大學論集』四〇四、一九七四年)も参照。
- (4) 春秋玉版讖曰、代赤者魏公子。春秋佐助期曰、漢以許昌失天下。故白馬令李雲上事曰、許昌氣見于當塗高。當塗高者當昌於許。當塗高者、魏也。象魏者、兩觀闕是也。當道而高大者魏、魏當代漢。今魏基昌于許、漢徵絕于許。乃今效見。如李雲之言、許昌相應也。
- (5) 今十月斗之建、則顛項受命之分也。始魏以十月受禪、此同符始祖受命之驗也。魏之氏族出自顛項、與舜同祖、見于春秋世家。舜以土德承堯之火、今魏亦以土德承漢之火、於行運、會于堯舜授受之次。
- (6) 冬十月乙卯、詔曰、朕在位三十有二載、遭天下蕩覆、幸賴宗廟之靈、危而復存。然瞻仰天文、俯察民心、炎精之數既終、行運在乎曹氏。是以前王旣樹神武之績、今王又光裕明德以應其期。是曆數昭明亦可知矣。大道之行、天下爲公、選賢與能。故唐堯不私於厥子、而名播於無窮。朕羨而慕之、今其追踵堯典、禪位于魏王。
- (7) 溝口雄三「中國の『公』と『私』」(『文學』五六―九、一〇、一九八八年)。「天下爲公」という理念が、このうち大同の理想として受け繼がれ、特に近代期には康有爲の『大同書』というユートピア世界像の提示に、また孫文の革命の原理として三民主義へと連なることに關しては、溝口雄三「『公私』」(岩波書店、一九九六年)も参照。
- (8) 例えば、『宋書』卷十六 禮志三に掲げる劉裕即位の策文においても、晉から宋への禪讓を正統化する論理として「天下爲公」が使用されている。
- (9) 後漢末の春秋學者である何休は、『春秋公羊解詁』の中で、孔子が『春秋』を「聖漢」のために著した、と理解している。渡邊義浩「『寬』治から『猛』政へ」(前掲)を参照。また、小林春樹「後漢時代の東觀

について——『後漢書』研究序説』(『史觀』一一一、一九八四年)は、漢の支配を正統化した圖識は、漢は火徳の聖王である堯の後裔が立てた王朝であり、それは、意志をもった天や聖人孔子などによって絶對的に支持された神聖王朝である、とする立場にもとづいて書かれた豫言の書である、としている。

- (10) 内山俊彦「魏晉の改制論と正統論」(『中村璋八博士古稀記念東洋學論集』汲古書院、一九九六年)によれば、三統論的改制論は、漢に絶對的な正統性を付與していたとする。その中心理念であった漢代の春秋學が、王朝の地位・權威の正統化というイデオロギー性を濃厚に持っていたのに比べ、晉代の春秋學は、史實の記録・褒貶による勸善懲惡を主眼とする、いわば史學的な性格に近づいたといえる、という。後漢「儒教國家」の絶對的な正統化に大きな役割を果たした春秋學は、その役割を減退させていくのである。

- (11) 文帝受禪。朝臣三公已下並受爵位。歆以形色忤時、徙爲司徒、而不進爵。魏文帝久不憚、以問尙書令陳羣曰、我應天受禪。百辟・羣后、莫不人人悅喜形于聲色。而相國及公獨有不怡者、何也。羣起離席長跪曰、臣與相國會臣漢朝、心雖悅喜、義形其色。亦懼陛下實應且憎。帝大悅、遂重異之。

- (12) 例えば、漢の「四世三公」の家柄であった楊彪も、曹丕が受禪の飾りとして魏王國の太尉に起用しようとしたことを辭し、曹魏の建國後の下賜も固辭する上章をして、漢への思いを形に現している(『後漢紀』卷三十 獻帝紀)。

- (13) 渡邊義浩「中國古代における祭祀權——後漢時代の孔子廟祭祀を中心」(『北海道教育大學紀要』第一部B 社會科學編 四三—二、一九九三年、『後漢國家の支配と儒教』雄山閣出版、一九九五年に改題のうえ所収)。

- (14) 『三國志』卷二文帝紀。溝口雄三「中國の『天』」(『文學』五五—一

二・五六—、一九八七・八八年)は、漢から唐にかけての天人相關の時代には、自然現象を通して示される天意とは災異、具體的には日食・彗星などの天變、水旱・地震などの地變であり、歴代の皇帝はこれを天の譴責(天譴)または豫告(天戒)と受けとめ、これに對應することを政治の基本と觀念していた、とする。また、影山輝國「漢代における災異と政治——宰相の災異責任を中心に」(『史學雜誌』九〇—八、一九八一年)は、皇帝自らが天譴に對應することは、政治の實權が、皇帝という本來それを保有すべき人間の手に安定して掌握されているためであり、君主權力の強大さを示す、と評している。

- (15) 尾形勇「中國古代の「家」と國家」(『岩波書店』一九七九年)。なお、溝口雄三注(7)所掲論文によれば、こうした「私」からやがて、皇帝權力そのものを「私」と捉えることへと「私」の概念は展開していくという。

- (16) 文帝は、黃初五年、「天下損耗」を理由に、郡を單位とした後漢以來の諸士の封土を縣單位へと縮小している(『三國志』卷二十 彭城王據傳)。また、文帝の曹植への壓迫については、松本幸男「曹植の悲劇的生涯について」(『立命館文學』一四五、一九五七年、『魏晉詩壇の研究』朋友書店、一九九五年に所収)を参照。

- (17) 文帝の外戚抑壓、逆に明帝期以降の曹魏・西晉における外戚・宗室の復讐については、下倉涉「散騎省の成立——曹魏・西晉における外戚について」(『歴史』八六、一九九六年)を参照。

- (18) 黃初中、文帝欲追封太后父母。尙書陳羣奏曰、陛下以聖德應運受命。創業革命、當永爲後式。案典籍之文、無婦人分土命爵之制。在禮典、婦因夫爵。秦違古法、漢氏因之。非先王之令典也。帝曰、此議是也。其勿施行。以作著詔下藏之臺閣、永爲後式。

- (19) 渡邊義浩「後漢時代の黨錮について」(『史叢』六、一九九一年、『後漢國家の支配と儒教』前掲に改題のうえ所収)。

(20) 『三國志』卷十二 鮑助傳。佐藤達郎「曹魏文・明帝期の政界と名族層の動向——陳羣・司馬懿を中心に」『東洋史研究』五二—一、一九九三年)は、これを鮑助を支持した陳羣を中心とする名族層と、曹操以來の名族抑制の方針をとろうとする文帝との間の對立、乖離と捉えている。

(21) 尊儒貴學、王教之本也。自頃儒官或非其人、將何以宣明聖道。其高選博士、才任侍中・常侍者。申救郡國、貢士以經學爲先。

(22) 『三國志』卷三 明帝紀。福原啓郎「三國魏の明帝——奢靡な皇帝の實像」『古代文化』五二—八、二〇〇〇年)は、明帝が文帝の寵愛を受けられなかったのは、明帝の母甄皇后の「賜死」が原因であるとす。また、裴松之が出生の疑惑を指摘する明帝の年齢矛盾については、平勢隆郎「景初の年代に關する試論」『日中律令制の諸相』東方書店、二〇〇二年)を参照。

(23) 『三國志』卷三 明帝紀。郭熹徵「論魏晉禪代」『新史學』八一—四、一九九七年)は、明帝には曹植の存在が重くのしかかっていたとする。崩御の際、明帝が帝位を繼承することが可能な燕王の曹宇ではなく、「才弱き」曹爽を輔政に選んだ背景には、すでに薨去していた曹植の影があった、とするのである。松本幸男「曹植の悲劇的生涯について」(前掲)の説くように、明帝の警戒ゆえに曹植は、文帝期に引き續き、明帝期でも政治の中樞に參畫して蜀漢・孫吳を滅ぼす、という自己の抱負を實現することはできなかったのである。

(24) 董仲舒から本格化する三統説については内山俊彦「董仲舒における歴史意識の問題」『哲學研究』五五—九、一九九三年)、魏晉における史學の發達に伴い改制論から正統論へと國家の正統理念が展開することについては注(10)所掲内山論文を参照。

(25) 渡邊義浩「九品中正制度における『孝』」『大東文化大學漢學會誌』四一、二〇〇二年)。

(26) 多田狹介「劉劭とその考課法について」『中嶋敏先生古稀記念論集』

上、汲古書院、一九八〇年、『漢魏晉史の研究』汲古書院、一九九九年に所収)。

(27) 夏侯玄らの浮華、及びそれへの明帝の彈壓については、松本幸男「夏侯玄と曹爽政權——正始の論壇の一考察」『立命館文學』三八六—三九〇、一九七七年、『魏晉詩壇の研究』前掲に所収)、渡邊義浩「浮き草の貴公子 何晏」『大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か』東方書店、二〇〇一年)を参照。

(28) 渡邊信一郎「宮闕と園林——3—6世紀中國における皇帝權力の空間構成」『考古學研究』四七—二、二〇〇〇年)。

(29) 前漢蕭何の故事とは、大規模な宮殿造營を怒った劉邦に對し、壯麗な宮殿の造營は王朝・皇帝の威信を目に見える形で表現する手段であると答えたことを指す(『史記』卷八 高祖本紀)。

(30) 今無若時之急、而使公卿・大夫並與厮徒共供事役。聞之四夷、非嘉聲也。垂之竹帛、非令名也。是以有國有家者、近取諸身、遠取諸物、嫗煦養育。故稱、愷悌君子、民之父母。今上下勞役、疾病凶荒、耕稼者寡、饑饉荐臻、無以卒歲。宜加愍卹、以救其困。臣觀在昔書籍所載、天人之際、未有不應也。是以古先哲王、畏上天之明命、循陰陽之逆順、矜矜業業、惟恐有違。然後治道用興、德與神符。災異既發、懼而脩政、未有不延期流祚者也。爰及末葉、闇君・荒主、不崇先王之令軌、不納正士之直言、以遂其情志、恬忽變戒。未有不尋踐禍難、至於顛覆者也。

(31) 古文の「毛詩」では「豈弟」につくるが、今文の「魯詩」「韓詩」では「愷悌」につくる(王先謙『詩三家義集疏』中華書局、一九八七年)。高堂隆は今文家であるため、『三國志』に掲げられる上奏文どおりの「愷悌」とすべきであるが、ここでは現行の「毛詩」に従った。

(32) 高堂隆の發議に基づき、明帝は、曹魏が舜の末裔であることを明示するため景初元年に祭祀を改革し、皇皇帝天を圓丘に祀り、始祖舜帝を以て配し、皇天之神を郊に祀って武帝を配し、皇考文帝を宗祀して以て上

帝に配した。しかし、司馬懿派の蔣濟は、曹氏は舜の後裔ではなく、邾氏の後裔であるとして、高堂隆と激しく論争している。高堂隆が壓倒されることはなかったが、曹魏の正統性の根底に置かれていた魏舜革命に疑義を提出された痛手は大きいものであった。なお、この論争が内包する今文・古文の争いに關しては、藤川正數「魏晉時代における喪服禮の研究」(敬文社、一九六〇年)を参照。

(33) 臣觀黃初之際、天兆其戒、異類之鳥、育長燕巢、口・爪・胸赤、此魏室之大異也。宜防鷹揚之臣於蕭牆之內。可選諸王、使君國典兵、往往某時、鎮撫皇畿、翼亮帝室。昔周之東遷、晉・鄭是依、漢呂之亂、實賴朱虛。斯蓋前代之明鑒。夫皇天無親、惟德是輔。民詠德政、則延期過歷。下有怨歎、擢錄授能。由此觀之、天下之天下、非獨陛下之天下也。

(34) 臣聞、天生蒸民、不能相治、爲立王者以統理之。方制海內非爲天子、列土封疆非爲諸侯、皆以爲民也。垂三統、列三正、去無道、開有德、不私一姓、明天下乃天下之天下、非一人之天下也。

(35) 明帝による近臣の寵用のうち、劉放・孫資の專横を中心とする中書系統官の政治への關與については、山本隆義『中國政治制度の研究——内閣制度の起源と發展』(同朋舎、一九六八年)を参照。また、中書と竝んで近臣として寵用され、「名士」からの批判も多かった校事官については、官蔚藍「論三國時期之校事制度」(『大陸雜誌』六一七、一九五三年)・牛朴「論三國時期的校事制度」(『福建論壇』(文史哲)一九八八年)一五、一九八八年)を参照。

(36) 正始の政變について、伊藤敏雄「正始の政變をめぐって——曹爽政權の人的構成を中心に」(『中國史における亂の構圖』雄山閣出版、一九八六年)は、地方の族的勢力とは無縁な曹爽政權を司馬氏が打倒して門閥化が決定化したと述べるが、葭森健介「魏晉革命前夜の政界——曹爽政權と州大中正設置問題」(『史學雜誌』九五—一、一九八六年)は、曹爽政權を中央偏重の傾向を持ちながらも、全國的な輿論を踏まえた名望家

政權の樹立を目指したものと位置づける。正始の政變を前者の理解により捉え得ることについては、渡邊義浩「浮き草の貴公子 何晏」(前掲)を参照。

(37) 臣等前上言、漢帝奉天命以固禪、羣臣因天命以固請、而陛下違天命以固辭。臣等頑愚、猶知其不可、况神祇之心乎。宜蒙納許、以福海內欣戴之望。(『隸釋』卷十九)。

(38) 是歲、張掖郡刪丹縣金山玄川溢涌、寶石負圖、狀象靈龜……有石馬七、其一仙人騎之、其一羈絆、其五有形而不善成。……馬目中布列四面、色皆蒼白。其南有五字、曰、上上三天王。又曰、述大金、大討曹、金但取之。金立中、大金馬一匹在中、大吉開壽、此馬甲寅述水。