

王肅の政治思想

——「感生帝説」批判の背景——

南澤良彦

はじめに

「初め、(王)肅、賈(逵)・馬(融)の学を善くして鄭氏(玄)を好まず。同異を采会し、尚書・詩・論語・三礼・左氏の解を為り、及びに父(王)朗の作る所の易伝を撰定し、皆字官に列さる⁽¹⁾」と、『三国志』卷十三の王朗伝に附載されたその伝(以下、本伝と略称する)に記され、また晋から唐までの正史の礼志や『通典』などに、鄭玄の学説と並んで、その学説がしばしば引用されていることから分かるように、魏の王肅(一九五～二五六、字は子雍、東海郟県の人)は、ある時期には鄭玄と学界を二分する權威を有した、反—鄭玄学派の經学者として知られている。そして彼の学問・思想の研究は、これまでほぼ經学の枠内で行われてきた⁽²⁾。

しかしその本伝を見れば、王肅が成人後の生涯を、ほんの一時期を除いて、ほとんど一貫して曹魏政權の官僚として送ったことが理解され、その上、本伝の大半が上奏文や政治的発言で占められていることから、王肅の政治家としての側面を見落とすことはできないように思われる。政治家としての側面を無視して、經学者としての側面からだけでは、王肅の学問・思想の全体像の把握は不可能であろう。

本稿は、これまで余り顧みられることのなかった、官僚—政治家として現実政治に実際に携わった王肅の政治思想を取り上げ、その特徴を解明し、更にその政治思想が如何に学問に反映されているのかを、「感生帝説」批判を中心に論じようとするものである。

一、曹魏初期の政治思想

王肅の伝を収める『三国志』卷十三は、「鍾繇・華歆・王朗伝」と題されている。これら三人はいずれも魏帝国初期の三公、建安年間に曹操につかえ、公国、王国そして帝国へと成長していく曹魏政権のなかでつねに高い地位にあった人々であり、彼らを一まとめに列伝した陳壽の意図は明らかである。これに陳羣を加えたのが、主要な曹魏政権における漢末清流知識人出身の高官たちである。曹魏政権初期の政治的イデオロギーはほぼこれらの人々が形成したといつてもよい。³⁾曹操の幕下に成人し、やがて曹魏政権の官界をかけのぼっていく王肅の政治思想が、その影響を深くうけたであろうことは想像に難くない。そこで王肅の政治思想を解明する前に、彼の父王朗を中心にした曹魏政権初期の政治思想の特色を論じてみよう。

延康元年（二二〇）十月庚午（二十八日）、東漢の献帝から天子の御璽と印綬とをもたらされ、帝位をゆずる冊詔をうけた魏王曹丕は、群臣をひきつれ繁陽の地に築かれた壇にのぼって帝位につき、禅譲の儀式をとりおこなった。『三国志』の本文（卷二、文帝紀）はごく簡単に記すだけだが、裴松之の注に引用されている『献帝伝』がその経過を詳述している。⁴⁾それはまず曹丕が魏王についてまもないころ、左中郎将李伏が「孔子の玉版」なる予

言書を根柢に漢魏の政權交替を曹丕に進言したことを述べる。やがて十月乙卯(十三日)、魏王曹丕に天下を禪讓することを表明する献帝の冊詔が出される。この後この冊詔をあわせて四度にわたる献帝の詔勅、曹丕の三度におよぶ辞退の上書、その間に受禪を嘆願する十通をこえる魏の群臣の上奏をはさんで、さまざまな符瑞・讖緯・經書の引用・過去の歴史の典故の利用によって莊嚴なものにされた漢魏の政權交替劇は十月二十八日の儀式に結実する。王朗は旧友に書きおくれた書簡のなかで当日の模様を

むかし、「終を文祖に受く」のことばを『尚書』(舜典)に読み、また「(天の)曆数(爾の)躬に在り。允に其の中を執れ」のことばを『論語』(堯曰篇)に読みましたが、まさかこんなに長生きし、ちょうど天命を聖主が受ける機会に出会い、みずから三度の辞退のお言葉を耳にし、多くの瑞祥が総集するのを見、堂の上の盛大な儀礼を見、祭祠のかがやくかがり火の青い烟を見ようとは思ひもありませんでした。時にぼうっとして、堯舜の時代に生き、天上の紫微宮の天庭にいたのではないかと思つたほどでした。(『三国志』卷三十八、許靖伝、裴注所引『魏略』の「王朗与文休(許靖)書」)

と、興奮さめやらぬ筆致で述べている。この儀式は、演出した当事者にとってさえ感動的であり、ここで確立された方式は以後の王朝革命の範例となった。⁽⁶⁾ いわば中国政治上画期的な事件ともいえるこの禪讓をいさる文書類に、曹魏政權の首脳たちの政治思想が反映されていないはずはない。そこで一例として乙卯(十三日)にだされた漢献帝の冊詔をとりあげ、かれらがいかなる時代認識と政治思想をもつて漢魏革命を正統化しているかをみておこう。

……そもそも命運の運不運は、徳によって上下する。三代が年数を占つたのは、『春秋』に述べられている。

だから天命は不変でなく、帝王は一姓に限られていないのは、由来が久しいのである。漢の政道が次第に衰えてから、すでに久しい年月が経過した。安帝・順帝以後、世は秩序を失い、沖帝・質帝は在位短く、三代続いて世嗣がおらず、帝権はかけはじめ、帝室の典範はくずれた。朕の時代になると、天は災いを降し、无妄の厄運の会⁷に遭遇し、漢の火徳の消えゆく期運にめぐりあった。異変は身辺から起こり、禍いは宦官に起因した。董卓は間隙に乘じ、その悪は澆や獯よりもひどく、遷都を強行し、旧都の宮殿や宗廟を焼き払った。その結果、中国は分裂し、強敵が虎のように争い、華夏中国は鼎が沸騰するような争乱状態になり、蝮や蛇のような悪党が路を塞いでしまった。このときに当たっては、もはや一尺の土地も漢の所有でなく、一人の匹夫も朕の民でなかったのだ。幸いに武王（曹操）の徳が天運をうけ、神のような武を奮ってくれたおかげで、凶暴なもののどもを取り除き、中華をすっかり安定させ、帝室を安んじてくれた。いま魏王（曹丕）は曹操の事業を継ぎ、至徳は光輝き、御衝は迷いなく、布徳は優遠、声教は四海を被い、仁風は辺境までゆきわたっている。だから四方から珍宝がいたり、人も神も響き応じる。天の曆数はまことにそなたの身に在るのだ。むかし舜に二十の大きなてがらがあつたので、堯は天下を譲った。禹に治水の手柄があつたので、舜は天下を譲った。漢は堯の火徳を承けており、聖人に帝位を伝える道理をもち、その上神靈に順い、天の明らかな命令にしたがい、二人の娘を降嫁させ、魏に嫁がせたのである。使持節行御史大夫事太常の張音を遣わし、皇帝の御璽とその綬を捧げもたせる。王よ永遠に万国に君臨し、敬んで天威をみにつけ、まことに中庸の道を保持せよ。天の福祿は永遠につづくだろう。これを敬しみなさい。⁸（『三国志』巻二、文帝本紀、裴注所引『献帝伝』）

この文書（むろん、獻帝の手になるものではなく、曹魏の官僚の誰か——一説に衛覬^{（9）}の手になるもの）は、曹魏政権の人々の歴史観をよく要約している。すなわち、東漢王朝における皇帝権力の衰微を、その火徳の命運の終結と解釈し、また黄巾の乱に始まる一連の混乱を、天の暦数がすでに去ったにもかかわらず、皇帝を称していることへの譴告とみなし、そして曹魏による政権奪取を、天命の嚴肅な受諾と認識したのである。

ところで、注目に値するのは、「斯の時に当たり、尺土も復た漢の有に非ず、一夫も豈に復た朕の民ならん」の一文である。類似の表現は建安二十四年（二一九）十月に孫權が曹操にたいし、臣と称し「天命」を説いた上書を送ってきたさいの陳羣や桓階の上奏文中に見出だされる。

漢は安帝より以来、政権は帝室を去り、皇帝の血すじはしばしば断絶し、今日に至っては、ただ名号があるにすぎず、一尺の土地も一人の人民も、いずれも漢の所有ではありません。王朝の命運はとくに尽き、天の暦数もとくに終わっており、それらは今日に始まったことではありません。だから桓帝・靈帝の時代に、図讖・緯書に通じているものたちは皆「漢の五行の氣の火は尽き、黄の土の氣をもつ家がきつと興るだろう」といったのです。殿下（曹操）は期運に応じ、天下の十分の九を領有しているながら、漢に服事しておられ、民たちは希望を注ぎ、遠きも近きも怨み嘆いております。それ故に孫權が遠方にあつて臣と称しているのです。これは天と人の感応が、氣を異にしていながら声を齊しくしているということです。^{（10）}（『三国志』卷

一、武帝紀、裴注所引『魏略』

つまりこれらの二つの文書には共通して、漢はもはや一片の土地、一人の人民さえ所有しておらず、逆に曹魏は（多少の誇張が加わっているが）中国の大半を手中に収め、衆望を集めているが故に、漢から魏へ政権はわたる

べきなのだという認識が存在する。王朗もこの時期曹操に下問され、はつきり魏による中国統一、統治の構想を述べているから、同じ認識を共有していたといえる。曹魏政権の高官たちは、漢魏の政権交替の必然性と曹魏の正統性の根柢を、表面上は符瑞や古典の典拠で虚飾しているとはいえ、実質上は現実的事実においているのである。

さて天命を嚴肅に受諾した曹魏王朝を、その首脳たちはいかなる思想・世界観のもと、いかなる方向へと導こうとしたのであろうか。実質上は現実的事実にその根柢をおいているとはいえ、政権奪取を禅讓革命という形式でおこなったことは、かれらの思想・世界観の背景にあるものが儒教的教養にほかならないことを明瞭に示している。はじめに述べたように曹魏政権の政治的イデオロギーを形成したのは主に漢末清流知識人出身の人々であったから、これは当然ともいえる。本稿の主人公王肅の父であり、曹魏政権の三公（最初司空、のち司徒）であった王朗を例にとれば、『三国志』の本伝によると、かれは『歐陽尚書』を家学とする楊賜に師事し、易・春秋・孝経・周官（周礼）の注釈を著した生粹の儒学者であった。他のひとびともほぼ同様である。そこで王肅にたいする影響を考慮して王朗の政治思想についてのべておこう。

本伝に載録された彼の六つの奏議のうちから、建安二十五年（二二〇）正月、曹丕が曹操の没後魏王の位を嗣いだばかりのころに奉った「勸育民省刑疏」は次のように述べる。

戦乱（黄巾の乱）が起こつて以来三十年余り、四海のうちは混乱し、万国ごとく疲れ苦しんでいます。

先王（曹操）が盜賊を取り除き、孤弱（漢献帝）を扶育されたおかげで、遂に華夏に復び綱紀がもたらされました。兆民を鳩集し、ここに魏の国では領内に雞鳴き狗吠え、四境に達する状況になり、民衆は欣々とし

て升平の世に出会ったことを喜んでおります。¹²（『三国志』本伝）

このあと上奏文は、いまだ臣伏せぬ呉・蜀との戦闘を予期し、それへの準備のために人民に兵士の育成をはかる目的のもと、「育民省刑」をおしすすめよと進言し、そうすれば「十年之後、既拜者必盈巷、二十年之後、勝兵者必滿野矣」と結ばれるが、注目すべきは「雞鳴狗吠、達於四境」という文章である。これはそれ自体は『孟子』に典拠をもつが、上奏文の主旨からみれば、むしろ直接的には次に記す『史記』律書の一節を踏まえているのだろう。

『史記』律書において司馬遷は、秦末漢初の動乱に乗じて中国の支配下を脱した南越・朝鮮を武力討伐し、ふたたび中国世界の統一をはかれと求める將軍陳武らの議にたいして、国民の疲弊を主な理由に、「且らく軍を議する無かれ」とその獻策を却下した文帝の文章を記したのち、「故に人民は内外の夫役なく、農業に従事できた。天下は殷賑を極め、穀物の收穫高は十余錢にもなった。鳴鶏吠狗、煙火は万里にたなびいた。和楽というべき状態であろう」とのべ、更に

太史公曰く、文帝の時代、おりしも天下ははじめて塗炭の苦しみから解放され、人民はその生業を楽しみ、誰もがそうあることを願ったので、騒乱の起こらないことを可能にした。故に民衆はその結果平安だったのである。自ら六七十歳の年寄りもまたいままで一度も市井にやつてこず、子供のように遊び戯れていた。孔子が賛美した有徳の君子というものであろう。¹³（『史記』卷二十五、律書）

と文帝を賛美する。王朗の上奏文とこの文とは、「雞（＝鶏）鳴き狗吠ゆ」の表現の共有のみならず、主旨もほぼ同一であるから、王朗が理想社会の候補の一つに、西漢文帝の治世を想定していたことがうかがわれる。

もう一例これを裏付ける資料は、太和元年（二二九）明帝が大規模に宮殿造宮を行おうとしたのを諫める上奏文「戒宮修宮室」である。衣食住全般にわたって質素にすることで中国を支配し、五服を弼成し得た禹、節儉を身から家、家から国に及ぼし覇権を確立し得た越王句踐の事績をのべた後

漢の文帝・景帝もやはり先祖の事業を拡大し、洪緒を増大したいと考えたのです。故に百金の台への思いを断ち切り、黒い紬つちの服を着て儉を明らかにし、宮廷内では大官を減員して貢献を受けず、外では労役を省いて農業に努めることができたのです。そこでよく升平と称され、ほとんど刑罰を用いずにすんだのです。¹⁵（『三

国志』本伝）

と、景帝を含めているにせよ、要するに「升平」をもたらした文帝を禹に比肩して賞賛しているのである。そして王朗が賛美する漢文帝、あるいは禹や句踐たちが「升平」をもたらしたのは、彼らが自らを慎ましやかにすることで王者の有徳・威厳を表し、下民に模範を垂れたからである。ここに王朗の政治思想の特色がある。王朗は儒教が国教化され、漢が全盛期を迎えた武帝とその時代の豪奢な社会にたいしては批判的だった。たとえば右の引用の直後に「孝武の能く其の軍勢を奮ひ、其の外境を拓きし所以は、誠に祖考の蓄積の素より足れるに因る。故に能く大功を成す」と述べる。武帝が大功―中国世界の拡大を成し遂げたのは、祖考―文帝・景帝二代の蓄積を利用した結果にすぎず、かれ自身の徳目によって完遂したわけではない。また魏帝国成立まもないころに文帝に奉った「節省疏」¹⁶は、冒頭まず前代における過剰な国家儀式の第一に漢武帝の創始した長安の雲陽・汾陰における大祭をあげている。ついで不合理で猥雑な行政組織・豊富な威儀として、龐大な数の祭祠およびそれに付随する犠牲や宝石、綺羅を飾った座席や童女たちの舞、あるいは酒や楽師、後宮の女官や学校の教授・学生などを

列挙していく。なぜこれらが不合理なのかといえ、三代より隆^{かさ}んにして、礼の中を過ぐるに近^きく、「既に爾栗慤誠の本、掃地簡易の指に違ひ、又質に替えて文を損し、泰を避けて約に従ふの趣を失」しているから、つまりは礼の精神を逸脱しているからである。奢侈に流れた主な原因をこの上奏文では秦の余弊に求めているが、武帝以来野放図に拡大した西漢王朗の宗教儀礼・政治組織のありさまは、皇帝権力の莊嚴という儒教のもつ一面のみが異常に増殖した畸形的世界だと、王朗は認識していたのである。

このような畸形的礼教世界は、儒教の本質にたいする無知による誤った世界であり、理想社会からはほど遠く、歴史的にみても王莽の出現をまねき、漢は中絶する。光武帝が再興した東漢王朝も章帝以後は、あるときは外戚によって、あるときは宦官によって政権は壟断され、黄巾の乱を契機になしくずしに統治能力を失った。この漢から、魏は禅讓という形式で帝権を譲り受けた。このことは魏の高官たちにとって、魏の正統性の表明であるとともに、魏王朝が儒教を指導教学とし、礼教政治の完全な実現を志向する国家であることの表明でもある。そして王朗の上奏文に端的に表されているように、曹魏の志向する理想国家とは、漢武帝時代のような絢爛として過剰な礼教国家でなく、土階三等、屋根は芽で葺いた宮殿しか設けなかった堯・舜・禹の聖人君主の時代、あるいはもっと現実的具体的には文帝治世の西漢のような、有徳の君主のもと質実な国家なのであった。

二、王肅の政治思想

黄初年間（二二〇～二二六）中に散騎黃門侍郎にはじめて任官した王肅は、太和三年（二二九）散騎常侍に昇

進し、その前年死去した父と入れ替わるようにして明帝にそば近く仕えることになった。宮廷の内外において両者のあいだで親しく言葉が交わされたであろうと想像されるが、本伝にはつぎのような問答が載せられている。

明帝が嘗て問うた、「漢の桓帝の時に白馬令の李雲が上書して『帝とは諦なり。しかし乱れきった今の政治状況を見ると』是れ帝は（物ごと）にたいして」諦^{つしま}かならざらんと欲す』と批判した。どういうわけでこのようなものが殺されないでいられるのか。」王肅が対えていう、「ただ言葉が不穩当だっただけです。その真意を尋ねれば、いずれも真心を尽くし、国家の欠陥を補なおうと思っているのです。しかも皇帝の威厳はかみなり以上のもので、一匹夫を殺すのは蟻を殺すのと変わりありません。（だから逆に）そのような人間を寛大に扱って許してやれば、切言を容受することを示し、徳宇を天下に広めることができます。ですから私が思いますに、李雲を殺すというのは必ずしも正しいとはいえません。」（本伝¹⁷）

「好學多識、特留意於法理」（『三国志』卷三、明帝本紀裴注所引『魏書』）と評され、英邁であるが、やや法術を好む傾向のある明帝には、結局は獄死したとはいえ、皇帝に対する大不敬の罪を犯した李雲が殺されなかったことがきわめて不審であった。法に量れば不敬罪は当然死刑にあたるからである。この疑問にたいして王肅は法理とは異なる次元の回答をあたえ、同時に明帝を教導する。李雲の言葉は表面だけみれば、確かに不敬である。しかしその言葉は、国を思う一念から発しており、他意はない。したがって死刑を適用するのには賛成しかねる。これが王肅の回答の前半である。後半はさらに重要で、王肅の政治思想の特色がうかがえる。つまり皇帝は地上における至上の絶対権力者であるが、また同時に寛容の精神をもって政治を行う有徳者であらねばならない、という主張がこめられているのである。そしてこの主張を王肅は上奏文中にたびたび述べている。

景初年間（二三七—二三九）、さかんに宮殿が造営され、民衆は徵発されて農業に従事できず、労役の期限はでたらめ、刑殺は倉卒におこなわれた。王肅はそれを諫める上奏文起草し、その中であるべき皇帝の政治を実際に即して次のように述べる。

……誠にどうか陛下、德音を発し、明詔を下して深く人夫の疲労をあわれみ、厚く兆民の貧窮をあわれみ下さい。徵用中の兵士のうち急を要しない部署のものから精強を選抜し、一万人ごとに分けてとどめて一年交替にし、全員に休息の期間があることを知らせれば、みんな喜んで仕事につき、辛くとも怨みを抱かないでしょう。計算すれば一年間で延べ三百六十万人、決して少なくありません。一年経つたものには三年の休息を与えます。その他の人夫は分散させて農業につかせるのが、無窮の計です。そうすれば倉庫には穀物が満ち溢れ、民衆には余力ができましょう。ここで事業を起こせば成功しない事業はなく、教化を行えば成功しない教化はありません。そもそも民衆における信とは、国家の大宝なのです。孔子は仰っております、「古より皆死あり、民信に非ざれば立たず」（『論語』顔淵篇）と。（中略）先に陛下が洛陽に行幸されたおりに民衆を徵発して宿営を築かせました。担当の役人は宿営が完成すれば帰すよう命令しました。ところが完成後、別の事業にその労働力を利用しようとして、そのとき解放しませんでした。担当者は目の利益に惑わされてしまい、経国の根本を顧みなかったのです。わたくしが愚考しますに、今後また民衆を徵発する場合は命令を明確にして期限を守るべきです。事業がひき次いである場合は、いつそもう一度あらためて徵発したほうがよく、信を失うことがあってはなりません。……（本伝、「上疏請恤役平刑」）

「徵発」とは、人民の側から言えば、主要な義務の一つである。宮殿や宿営を人民を使役して造営するのも皇帝

の当然の欲求であろう。しかし皇帝すなわち有徳者たることを主張する王肅はそこに一定のはじめを求める。そしてその根拠を『論語』の孔子の言葉に置いている。『論語』顔淵篇の要旨はこうである。子貢に政治の要諦を聞かれた孔子は、食の充足、軍備の充足、そして人民が信頼の心をもつことの三条件を挙げた。さらにその優先順位を問われた孔子は、軍備を削り、食を削り、「自古皆有死、民無信不立」と述べて、政治の要諦についての問答を結ぶ。

すなわち孔子にとって、そしてこの言葉に基づいて論を立てる王肅にとって、ここで言う「信」こそが、為政者に求められる最も重要な徳目であると見なされているのである。それ故に必要な以上の無意味で過剰な事業のために徴発をおこなったり、徴発の期限を無視したりして、皇帝は民衆にたいして信義を失うような政治を行ってはならないのである。

つぎに王肅の理想視する社会の見取図のいったんを示した上奏文を読むことにする。

仕事のない官位を除いて急を要しない扶持を減らし、徒食の費用を削って閑な官職を併合して下さい。官職には必ず職務があつて職務としてその仕事を行い、仕事には必ず俸禄があつて俸禄はその業績の代償です。これこそは往古の不変の掟、当今においても宜しく行ふべきことです。官職が少なくて俸禄が厚ければ、朝廷の出費は少なくて出仕の心は励まされます。各自才能と力量とを展開し、頼りあふことはありません。仕事の内容をはつきり言葉で奏上させ、その言葉の内容通りかはつきり調べ、その仕事の能力があるかないかは、皇帝陛下の心中で判断します。だから堯・舜は官職を設定して職務を分担したとき、まず公卿にその仕事を申し述べて命令し、その後ではじめて龍を納言——ちようど今の尚書のようなもの——に任命し、皇帝の命

令を取り次がせただけなのです。夏・殷は詳述できませんが、『甘誓』に「六事の人」とありますから明らかに六人の公卿であり、これもやはり仕事を典るものです。周の官制は完備しています。五日ごとに朝廷で政務を執り、公卿大夫はみな出仕して司士がその官位を区別しました。その記に「座して道を論ず、これを王公と謂ひ、作ちてこれを行ふ、これを士大夫と謂ふ」とあります。漢初は前代にならい、公卿は皆みずから朝廷に出仕して仕事をしました。故に高祖は逃げる周昌を自ら追いかけて、武帝は奉奏にきた汲黯を遠くから許可し、宣帝は公卿を五日に一度参内させました。しかし成帝が初めて尚書を五人置きました。これから衰微していき、朝廷の儀礼もそれにつれて失われました。五日ごとに朝廷で政務を執る習わし、公卿と尚書とにそれぞれ仕事を報告させることを復活するべきです。廃礼を復興して、すぐれた皇帝政治を発揚すれば、誠にいわゆる名称は美しく内容は充実しているということです。(本伝、「陳政本疏」)

この上奏文は具体的に当時の曹魏政権の政治情勢を反映して、合理的な行政組織を作り、有能な官僚を登用し、尚書を介さず皇帝とその官僚とが直結することが理想的な政治のしくみであると説いている。いいかえれば王肅の理想視する社会の見取図は、職名と職務との一致した合理的で有能な官僚機構をもつ社会、さらに先の「上疏請恤役平刑」をあわせ考えれば、そのような官僚機構を従えた有徳の君主が、民衆と信義によって深く結ばれた社会なのである。この点に王肅が、父王朗をはじめとする初期の曹魏政権の高官たちの政治思想を継承し、発展させた跡をうかがうことができる。王朗たちは自分たちの曹魏政権の志向する理想国家を、武帝の絢爛として過剰な儀礼・組織をもつ西漢でなく、堯・舜・禹の聖人君主、具体的現実的には文帝治世の西漢のような、有徳の君主の下の質実な国家として想定した。王肅はこの基本理念を継承し、また質実な国家という理念に、名実の一

致した有能な官僚組織をもつ合理的な国家という具体的なイメージを付与した。更に有徳の君主に最も必要な徳目として「信」を提示したのである。「信之於民、国家大宝」、これが王肅の考える「経国之体」政治の根本であり、この基本に忠実であるとき、あらゆる事業が達成され、ことごとく教化は成就する。

ところで王肅も儒教の伝統にもれず、上古三代、ことに周をその範例と見なすのである。「周礼則備矣」の「周官」をいま「周の官制」と訳したが、直後の「其記曰」以下に引用される文章が『周礼』冬官考工記の冒頭ちかくの一節だから、『周礼』そのものをさすとみなしてもよからう。いずれにせよ王肅は『周礼』もしくは周の官制こそは完備した規範だと断言し、そんな規範にのっとった礼を廃止したのが、漢を滅亡にみちびいた原因とまでは明言していないにせよ、周において完成された旧礼の復興が、「光宣聖緒」つまり皇帝の徳治の目にみえる発揚につながり、それがとりもなおさず、名実ともにすばらしい充実した礼教国家を実現する基本なのである。

「廃礼復興」、そして名実の一致、これが王肅の学問・思想と現実政治との接点にほかならない。『周礼』をはじめとするかずかずの経書を学ぶ目的は、学問のための学問、物知りのデレタラントになることにあるのでは勿論なく、それに確かに秘められている、かつて実現されていた、そしていま再現すべき——と、すくなくとも儒者たちには信じられてきた——往古の理想社会のありさまを細部にいたるまで究明することにある。王肅にとつて経書とは、ありうべき一つの理想社会の様子を、なにがしか後世の為政者のために伝え残した書物であり、為政者が常に参考すべき規範なのであった。ここにじつは王肅が鄭玄の経書注を痛烈に批判した、批判しなくてはならなかった理由のひとつが存在する。この点を「感生帝説」批判を中心にして、節を改めて論じることしよう。

三、王肅の感生帝說批判

鄭玄学——すなわち「大典を括囊し、衆家を網羅し、繁誣を刪裁し、漏失を刊改して、是れより学者略ぼ帰する所を知る」(『後漢書』列伝二十五、鄭玄伝、論)と評された東漢一代の大儒鄭玄の学問体系を学ぶところから、王肅の本格的な經学研究は開始された。しかしやがて王肅は鄭玄学にもものたりなき、あるいは危険を感じとり、その革新を決意し、自己の学問体系を構築する。『孔子家語』序において王肅は自己の学問形成のいきさつを回顧している。

鄭玄の学問が流行して五十年になる。わたしも成童(十五歳くらい)で始めて学問に志したときは、やはり鄭玄の学問を学んだ。しかしその字句・内容を追求し、前後の文脈を考えると、意味が通らず、矛盾する箇所が多かった。そこで鄭玄の学問を排斥したのだ。しかし世間はその真意を理解せず、みだりに前師を論駁して前人に異を唱えるものだという。そこで慨然として「私は決して論難を好むのではない。やむをえなかったからだ。聖人の門はいまや塞がつて通じないし、孔氏の路には枳棘がみちている。(儒者として)どうしてこれを開き明けようとしなないでいられようか。(私が切り開いた)この道により従うものがないといふのもまた私の罪ではない」となげいた。こういうわけだから經礼を選定し、その意味を述べ明らかにし、朝廷で制度を論じるときは、すべて実見した拠り所があるのだ。²⁰(『孔子家語』王肅序)

一世を風靡していた鄭玄学を排斥するのはその信奉者からの猛烈な反発を招いたが、しかし王肅にとってはやむ

にやまれない行為、かれの目にはあまりに矛盾だらけと映る鄭玄の学問では儒教の精神は開闢されないからだ。にもかかわらず鄭玄学が学界に隆盛をきわめるのは危険な徴候、国家を誤った方向にみちびきかねない。それゆえに鄭玄学を排斥し、儒教の經典を省察し、それにもとづいて礼教国家を実現できる学問体系を構築しなくてはならない。

鄭玄学は王肅にとつて生涯をかけてのりこえなくてはならない高峰であつた。逆にいえば鄭玄学は常に意識するとせざるにかかわらず、王肅を強く呪縛していた。それゆえにかれが最も先鋭的に鄭玄を批判することがらは、すなわち最も重大だ認識する論題にほかならない。そのひとつが「感生帝説」をめぐる問題である。本節では主に前節で述べた王肅の政治思想とも密接に関連し、きわめて重要なこの問題について論じることにする。

王肅の「感生帝説」批判が最も顕著に見られるのは、『毛詩』大雅「生民」の詩における、周の始祖の出生をめぐる問題に關してである。その一節「履帝武敏歆、攸介攸止、載震載夙、載振載育、時惟后稷」に鄭玄が

帝は上帝、敏は親指、介は左右、夙の言は肅である。郊禘を祭ったときに、折しも大神の跡があり、姜嫄がこれを踏んだ。(跡が大きすぎて、姜嫄の)足では満たせず、親指の所を踏んだら、心も体も歆歆として、右に左に動いてとまった様子が、男女の交わりで自分に感じるものがあつたが如きだつた。そしてその結果妊娠し、肅戒してその後はいたさなかつた。後に子を生み、育て上げ、弃と名付けた。舜が堯に仕えていた頃彼を推挙した。これが后稷である。(『毛詩』生民、鄭箋)

と注したのに対して、王肅はまず馬融の説を引用して次のように述べる。

帝嚳には四人の后がいた。上后の姜嫄は后稷を生んだ。次の后の簡狄は契を生んだ。その次の后の陳鋒は帝

堯を生んだ。その次の後の娥訾は帝摯を生んだ。摯が一番年長、次が堯、次が契。下後の三人が皆既に子を生んだのに、上後の姜嫄にはまだ子がなかった。そこで禋祠を行って子を求めた。上帝は大いにその祭祠に満足して姜嫄に子を与えた。妊娠の月に帝嚳が崩御し、摯が即位した。しかし彼も崩御して帝堯が即位した。帝嚳が崩御してから十ヶ月後に后稷は生まれた。蓋し遺腹の子である。天に祝福されたとはいえ、しかし一人身で子を生んだのであるから、世間に（本当に帝嚳の子かを）疑われても、説明できなかった。姜嫄は后稷が神奇で決して危害を加えられないのを知っていたので、彼を棄て、そうしてその神を著させて、それに因って自らを認めさせようとした。堯もやはりそのことを知っていたので、姜嫄が后稷を棄てたことを許したのだ。『毛詩』生民、疏）

后稷はその母姜嫄が上帝＝大神の足跡を踏んで受胎された子ではない。たとえ父帝嚳の死後十ヶ月もたつて生まれた「遺腹の子」だとはいえ、紛れもなく帝嚳と姜嫄との間に出来た子なのである。「上后姜嫄に未だ子あらず、故に禋祠して子を求む、上帝大ひに其の祭祠に安んじてこれに子を与ふ」と上帝＝天の関与はあるにせよ、それは間接的なものであり、姜嫄と上帝＝大神（の足跡）との交接を説く鄭玄説のような直接的なものではない。馬融説ではあくまで后稷は姜嫄と帝嚳との交接の結果受胎されたのである。この馬融説に同意する王肅はさらに后稷や契が興隆したのは、自ら徳を積み、民事に功を累ねたからである。大神の足跡や蒸の卵のおかげなのではない。しかも夫の種でもないのに養育するなどと言うことは、書物に妖と見なされ、周に滅ぼされたことである。（同上）

と自説を展開する。后稷や契が興隆し、天命を受けた正統王朝の周や商の始祖となったのは、彼ら自身の人間社

会における積徳累功の結果であつて、好運にも感生帝の精に生母がたまたま接触した偶然の賜物なのではない。言い換えれば素質はもちろん先天的に備えていたに違ひなからうが、後次的努力によつて徳を高め、聖王たる資格を獲得したとき、はじめて天命が必然的に降るのであり、先天的に受命の聖王に生まれるべく運命づけられていたわけではない。すなわち王肅は感生帝説を否定するばかりでなく、さらに感生帝説を生む、帝王の權威の由来を安易に超自然のものに求めようとする思想的土壤をも排斥する立場に立つのである。

ところで鄭玄の言う「感生帝」、大神₂₃上帝とは具体的には何を指すのであらうか。これについては、鄭玄は例えば『礼記』大伝の一節「礼、不王不禘、王者禘其祖之所自出、以其祖配之」に注して次のように述べている。

すべて大祭を禘という。「自」は「由」。大いに其の先祖の由つて出る所を祭るとは、天を郊祀することを言うのである。王者の先祖は皆、大微五帝の精に感じて生まれたのである。蒼は靈威仰、赤は赤熛怒、黄は含

枢紐、白は白招拒、黒は汁光紀である。²⁴……（『礼記』大伝、鄭注）

すなわちその精によつて王者の先祖を生みだす感生帝とは、太微宮内の天帝、靈威仰・赤熛怒・含枢紐・白招拒・汁光紀だと解釈するのである。そしてまた『周礼』春官小宗伯の一節「兆五帝於四郊」に鄭玄はつぎのように注する。

五帝とは、蒼を靈威仰といい、大昊をこれに配食する。赤を赤熛怒といい、炎帝をこれに配食する。黄を含枢紐といい、黄帝をこれに配食する。白を白招拒といい、少昊をこれに配食する。黒を汁光紀といい、顓頊をこれに配食する。²⁵（『周礼』春官小宗伯、鄭注）

つまり靈威仰・赤熛怒・含枢紐・白招拒・汁光紀という名を持つ大微五天帝こそが、四郊において祭られる五帝

に他ならない。⁽²⁶⁾

これに対して、王肅は『孔子家語』五帝篇において次のように述べている。

天に五行、水・火・金・木・土がある。季節を分けそれぞれ化育して万物を生成する。その神を五帝という。
へ(王肅注)五帝は五行の神、天をたすけて物を生成するものである。ところが讖緯は皆これのなまえを作っている。これもまた妖怪の妄言である。古代の王者たちが交代するにあたり、法を五行に取った。五行が更ごも王となり、終始して相生ずるというのもやはりその義に象るのである。へ(王注)五行に法り更ごも王となり、終始して相生ずるとは、最初は木徳で天下に王となり、その次は相生の順序で次々と受け継いでゆくということである。ところが諸説はなんと五精の帝が(天から)下って王者を生むといっているが、それらが「帝」であるとはおそらく言えないであろう。ゆえに聡明で徳高き王は死後五行に配される。そこで太皞は木に配され、炎帝は火に配され、黄帝は土に配され、少皞は金に配され、顓頊は水に配された。(中略)五行は上帝を補佐して(万物を)成し、五帝と称される。太皞の属はこれに配され、また帝と云い、その号に従うのだ。へ(王注)天は至尊である。物はその号を共有できない。(天は)また兼ねて上帝とも上天とも称し、その五行に天の仕事を補佐させ(万物を)成させる。これを五帝というのだ。地に五行があつてその精神が天上に在るから、また「帝」と為すのである。五帝は黄帝の属だから、また「帝」と称し、また天の五帝の号に従うのである。⁽²⁷⁾へ(『孔子家語』卷六、五帝第二十四)

この篇は『家語疏証』の著者孫志祖も、『孔子家語疏証』の著者陳士珂も確たる出所をあげていない。孫志祖が「案ずるに此の篇は王肅の造る所、礼記・左伝を雜采し、仮りて季康子の問答と為し、以て鄭康成の六天の説を駁す」

と言う通り、王肅が鄭玄説を論駁するために、創作したと考えられる。そこでこの篇については注のみならず、本文も彼の思想を述べたものとして読むことができよう。感生帝説をその土壤ごと根こそぎ否定した王肅の説においては、太微宮内の五天帝とする鄭玄説は明白に否定され、緯書に基づく靈威仰等の名称は「妖怪妄言」とま
で決めつけられているのである。更に「天至尊、物不可以同其号、亦兼称上帝・上天」というのは、唯一の天
上帝²⁸上帝²⁹上天を主張するもので、とりもなおさず鄭玄の「六天説」を批判したものと言えよう。

王肅の解釈は以下の通りである。すなわち、地上に存在する五行の神が、天上にあつては天（上帝・上天）
の補佐をし、万物を生成する。これが五帝と呼ばれるものである。そして生前地上において「明王」であつた太
皞・炎帝・黄帝・少皞・顓頊は、死後それぞれ五行の木・火・土・金・水に配され、帝と称される。また黄帝等
はその配された五行の神が五帝と称されるのに倣つて、同じく五帝と呼ばれるのである。

ところで、太皞・炎帝・黄帝・少皞・顓頊が死後五行に配され、五行の神とともに五帝と呼ばれるのは、彼ら
が生前「明王」だつたからであると説明されている。このことは王肅の思想の上できわめて重要だと思われる。
「感生帝説」批判においても君主の「積德累功」の重視が、その根底にあつた。君主の權威を超自然的な事柄で
説明せず、人事における「積德累功」という君主自身の努力に求める王肅の考え方は、前節でみた彼の政治思想
と一致する。王肅の政治思想によれば、君主²⁹為政者はすべからず有徳者でなくてはならない。災異説の權威で
あつた王肅は「天人相関説」の信奉者でもあつた。皇帝は天の子であり、善政には種々のめでたい祥瑞が現れる。
しかし祥瑞の方から皇帝の權威を説くのは、論理の逆立ちである。王肅は為政者が安易に呪術的宗教的なものに
頼り、かえつて自己の徳を高め、善政を施そうとする自覺的な努力を怠ることがあつてはならないと考えていた

のであろう。この觀念が、「感生帝説」を否定する重要な理由の一つであつた。

結び

王肅の理想視した社会とは、職名と職務との一致した合理的で有能な官僚機構を従えた有徳の君主が、民衆と信義によつて深く結ばれた社会であつた。そしてこれは、堯・舜・禹の聖人君主、具体的現実的には文帝治世の西漢のような、有徳の君主の下³¹の質実な国家をその志向する理想国家として想定した、父王朗をはじめとする初期の曹魏政権の高官たちの政治思想を継承し、発展させたものであつた。またそのような理想社会を築く上での典拠・規範が、經書であつた。

王肅のこの政治思想や經書觀は儒教の歴史の流れから見れば、実はさほど目新しくなく、むしろ平凡なものである。君主の有徳性といい、「廢礼復興」・名実の一致といい、孔子以来各時代の儒者たちが、程度の差こそあれ、繰り返し口にしてきた、いわば儒教の基本觀念であらう。ただ王肅の口吻に切実味を感じるとすれば、彼がその一翼を担っていると自負する曹魏政権は、誕生間もない施政方針も不安定な政権であり、彼が仕え、教導した明帝は儒教の素養も備え、「聖王」へと成長することを、大いに期待させる英主だったからであらう。また、「天に二日無く、地に二王無し」³²の理念に背いて、王肅の時代中国は明帝の他に皇帝を称する人間が二人も存在し、現実に版図を領有する三国鼎立なる非本来的な状態にあつた。この異常な状態を解消し、漢から譲り受けた「受命の大魏」³³が名実ともに中国全土を支配するようになるには、魏を有徳の王者を頂点に戴く礼教国家に仕立て上げ

るにしくはない——そもそも魏が天命を受けたという認識には、魏の君主は有徳の聖王たるべし、という意識が含まれている——生粹の儒者——政治家の王肅はこう考えていたのであろう。

本稿では、曹魏政権初期の政治思想の特徴を解明し、それを踏まえて王肅の政治思想を論じ、併せて「感生帝説」批判の一論拠を提示した。王肅の政治思想の根幹をなす君主観、理想社会の問題については、ほぼ述べ尽くしたが、しかし鄭玄学批判を伴う彼の経学が、いかにその政治思想を反映しているかについては、「感生帝説」批判を除いては触れずに終わった。この問題は別稿を俟って詳究したい。

注

○本稿において使用したテキストは、正史については中華書局の標点本シリーズを、十三経注疏については阮刻を、『孔子家語』については『四部叢刊』本をそれぞれ底本とし、適宜諸本で校勘した。

(1) 初、肅善賈馬之学、而不好鄭氏、采会同異、為尚書詩論語三礼左氏解、及撰定父朗所作易伝、皆列於学官。

(2) 王肅の学問について比較的詳しい著作に、加賀栄治『中国古典解釈史』（勤草書房 一九六四年）、李振興『王肅之経学』（台湾、嘉新水泥公司 一九八〇年）がある。

(3) 川勝義雄『六朝貴族制社会の研究』（岩波書店 一九八二年、特に第一部第一章）参照。

(4) 卷二、文帝紀の延康元年十月の条の注。

(5) 過聞受終於文祖之言於尚書、又聞歷数在躬、允執其中之文於論語。豈自意得於老聃之齒、正值天命受於聖主之会、親見三讓之弘辞、觀衆瑞之總集、觀升堂穆穆之盛礼、瞻燿燿焜燿之青烟。于時忽自以為処唐虞之運、際於紫微之天庭也。

(6) 宮川尚志『六朝史研究 政治・社会篇』(平楽寺書店 一九七七年複製第一刷) 第二章「禪讓による王朝革命の研究」参照。

(7) 久野昇一「谷永の所謂无妄の卦運に就いて」(『加藤博士還暦記念東洋史集説』一九四一年) 参照。

(8) ……夫命運否泰、依德升降、三代卜年、著于春秋。是以天命不于常、帝王不一姓、由来尚矣。漢道陵遲、為日已久、安順已降、世失其序、冲質短祚、三世無嗣、皇綱肇虧、帝典頽沮。暨于朕躬、天降之災、遭无妄厄運之会、值炎精幽昧之期。變興輦轂、禍由闡臣、董卓乘鸞、惡甚澆醜、劫遷省御、火撲宮廟、遂使九州幅裂、疆敵虎爭、華夏鼎沸、蝮蛇塞路。当斯之時、尺土非復漢有、一夫豈復朕民。幸賴武王德膺符運、奮揚神武、芟夷兇暴、清定区夏、保乂皇家。今王續承前緒、至德光昭、御衡不迷、布德優遠、声教被四海、仁風扇鬼区、是以四方效珍、人神響應、天之曆數實在爾躬。昔虞舜有大功二十、而放勳禪以天下、大禹有疏導之績、而重華禪以帝位。漢承堯運、有伝聖之義、加順靈祇、紹天明命、釐降二女、以嬪于魏。使使持節行御史大夫事太常首、奉皇帝璽綬、王其永君万國、敬御天威、允執其中、天祿永終、敬之哉。

(9) 『全三国文』卷二十八、衛凱の項の敵可均の説。『三国志』卷二十一、衛凱伝の「頃之、還漢朝為侍郎、勸贊禪代之義、為文誥之詔。」にもとづく。

(10) 漢自安帝已来、政去公室、国統数絶、至於今者、唯有名号、尺土一民、皆非漢有、期運久已尽、曆数久已終、非適今日也。是以桓靈之間、諸明凶緯者、皆言漢行氣尽、黄家当興。殿下応期、十分天下而有其九、以服事漢、羣生注望、邈迹怨歎。是故孫權在遠称臣、此天人之応、異氣斉声。……………

(11) 本伝裴注所引『魏略』の「荅太祖遣諮孫權称臣」参照。なお上奏文の題名は敵可均『全三国文』のそれを用いる。以下同じ。

(12) 兵起已来三十余年、四海盪覆、万国殄瘁。頼先王芟除寇賊、扶育孤弱、遂令華夏復有綱紀。鳩集兆民、于茲魏土、使封鄙之内、雞鳴狗吠、達於四境、蒸庶欣欣、喜遇升平。

(13) 『孟子』公孫丑章上「雞鳴狗吠相聞、而達于四境」。更に言えば、『老子』八十章「隣国相望、雞狗之声相聞、民至老死、不相往来」まで遡り得る表現である。

(14) 故百姓無内外之繇、得息肩於田畝、天下殷富、粟至十余錢、鳴雞吠狗、煙火万里、可謂和樂者乎。太史公曰、文帝時、会天下新去湯火、人民樂業、因其欲然、能不擾乱、故百姓遂安。自年六七十翁亦未嘗至市井、游敖嬉戲如小兒狀。孔子所稱有德君子者邪。

(15) 漢之文景亦欲恢弘祖業、增崇洪緒、故能割意於百金之台、昭倫於弋綈之服、内減太官而不受貢獻、外省徭賦而務農桑、用能号称升平、幾致刑錯。

(16) 本伝裴注所引『魏名臣奏』に見える。

(17) 帝嘗問曰、漢桓帝時、白馬令李雲上書言、帝者、諦也。是帝欲不諦。当何得不死。肅対曰、但為言失逆順之節。原其本意、皆欲尽心、念存補国。且帝者之威、過於雷霆、殺一匹夫、無異螻蟻。寬而有之、可以示容受切言、広徳宇於天下。故臣以為殺之未必為是也。〔後漢書〕列伝四十七、李雲伝にこのエピソードが詳述されている。その中の陳蕃の上疏は、王肅の言葉の典拠である。〕

(18) ……誠願陛下發德音、下明詔、深愍役夫之疲勞、厚矜兆民之不贍、取常食廩之士、非急要者之用、選其丁壯、挾留万人、使一期而更之、咸知息代有日、則莫不悅以即事、勞而不怨矣。計一歲有三百六十万夫、亦不為少。当一歲成者、聴且三年。分遣其余、使皆即農、無窮之計也。倉有溢粟、民有余力。以此興功、何功不立。以此行化、何化不成。夫信之於民、国家大宝也。仲尼曰、自古皆有死、民非信不立。〔中略〕前車駕当幸洛陽、発民為營、有司命以營成而罷。既成、又利其功力、不以時遣。有司徒營其目前之利、不顧經国之体。臣愚以為自今以後、儻復使民、宜明其令、使必如期。若有事以次、寧復更発、無或失信。……………

(19) 除無事之位、損不急之祿、止浮食之費、并從容之官、使官必有職、職任其事、事必受祿、祿代其耕、乃往古之常式、当今之所宜也。官寡而祿厚、則公家之費鮮、進仕之志勸。各展才力、莫相倚仗。敷奏以言、明試以功、能之与否、簡在帝

心。是以唐虞之設官分職、申命公卿、各以其事、然後惟龍為納言、猶今尚書也、以出內帝命而已。夏殷不可得而詳。甘誓曰六事之人、明六卿亦典事者也。周官則備矣。五日視朝、公卿大夫並進、而司士辨其位焉。其記曰、坐而論道、謂之王公、作而行之、謂之士大夫。及漢之初、依擬前代、公卿皆親以事升朝。故高祖躬追反走之周昌、武帝遙可奉奏之汲黯、宣帝使公卿五日一朝、成帝始置尚書五人。自是陵遲、朝礼遂闕。可復五日視朝之儀、使公卿尚書各以事進。廢礼復興、光宣聖緒、誠所謂名美而実厚者也。

(20) 鄭氏学行五十載矣。自肅成童、始志於学、而学鄭氏学矣。然尋文責実、考其上下、義理不安、違錯者多、是以奪而易之。然世未明其欸情、(不)*謂其苟駁前師、以見異於前人。乃慨然而嘆曰、予豈好難哉、予不得已也。聖人之門、方壅不通、孔氏之路、枳棘充焉。豈得不開而辟之哉。若無由之者、亦非予之罪也。是以撰經礼、申明其義、及朝論制度、皆拠所見而言。

* 四部叢刊本にはこの「不」の字があるが、意味が通らないので、今は諸本に従い省いて読む。

(21) 帝上帝也、敏拇也、介左右也、夙之言肅也。祀郊禘之時、時則有大神之迹、姜嫄履之。足不能滿、履其拇指之處。心体歆歆然、其左右所止住、如有人道感己者也。於是遂有身、而肅戒不復御。後則生子而養長、名之曰弃。舜臣堯而拳之。是為后稷。

(22) 帝嚳有四妃。上妃姜嫄生后稷。次妃簡狄生契。次妃陳鋒生帝堯。次妃嫫母生帝摯。摯最長、次堯、次契。下妃三人皆已生子、上妃姜嫄未有子。故禋祀求子。上帝大安其祭祀而与之子。任身之月、帝嚳崩。摯即位而崩。帝堯即位。帝嚳崩後、十月而后稷生。蓋遺腹子也。雖為天所安、然寡居而生子、為衆所疑、不可申說。姜嫄知后稷之神奇、必不可害。故欲棄之、以著其神、因以自明。堯亦知其然、故聽姜嫄棄之。

(23) 稷契之興、自以積德累功於民事、不以大迹与燕卵也。且不夫而育、乃載籍之所以為妖、宗周之所喪滅。

(24) 凡大祭曰禘、自由也。大祭其先祖所由生、謂郊祀天也。王者之先祖、皆感大微五帝之精以生。蒼則靈威仰、赤則赤熛怒、黃則含樞紐、白則自招拒、黑則汁光紀。

(25) 五帝、蒼曰靈威仰、太昊焉。赤曰赤熛怒、炎帝食焉。黃曰含樞紐、黃帝食焉。白曰白招拒、少昊食焉。黑曰汁光紀、顓頊食焉。

(26) 吳二煥「六天說の背景」(『中國思想史研究』第五号 一九八二年) 参照。

(27) 天有五行、水火金木土、分時化育、以成万物、其神謂之五帝。五帝五行之神、佐成物者。而讖緯皆為之名字、亦為妖怪妄言。古之王者、易代而改号、取法五行、五行更王、終始相生、亦象其義。法五行更王、終始相生、始以木德王天下、其次以生之行軼相承。而諸說乃謂、五精之帝、下生王者、其為帝或無可言也。故為明王者而死配五行。是以太皞配木、炎帝配火、黃帝配土、少皞配金、顓頊配水。(中略) 五行佐成上帝、而稱五帝。太皞之屬配焉、亦云帝、從其号。天至尊、物不可以同其号、亦兼稱上帝上天、以其五行佐成天事、謂之五帝。以地有五行而其精神在上、故亦為帝。五帝黃帝之屬、故亦稱帝、亦從天五帝之号。……

(28) 前注(26)の論文参照。また鄭玄と緯書との関係については、池田秀三「緯書鄭氏学研究序説」(『哲学研究』第五百四十八号 一九八三年) 参照。

(29) 王肅が災異說に通曉していたことは、本伝の、嘉平六年の条の「白氣經天」をめぐる司馬師との問答や、その「奉詔為瑞表」(『太平御覽』卷五百八十九)、「賀瑞應表」(『藝文類聚』卷九十九) からうかがえる。但し「賀瑞應表」は「晋王肅」となっており、直ちに三国魏の王肅のものとすることはできない。

(30) 『礼記』曾子問篇等に、孔子の言葉として引かれている。

(31) 前注(5)に引用した「王朗与文休書」に見える言葉。