

『尚書中候』における太平神話と太平國家

間嶋潤一

一

『尚書中候』(以下、『中候』と略す)という緯書がある。それはつとに亡んでしまっているが、残存の佚文によっておおよその内容はわかる。『尚書』の名を冠しながら、經文の釋義をほとんど行わず、歴代の聖王などに顯現したとされる瑞祥を専ら説くのである。しかも『中候』がとくに重視する瑞祥は、ありきたりの瑞祥ではなく、神のごとく、すなわち神的言語——啓示と認めうるものである。それはまず、『河圖』『洛書』(以下、『圖書』と略す)である。聖王が太平の世を招來したとき、また禪讓が行われるとき、『圖書』は黃河・洛水から神使たる龍・龜が携えてくるものである。そして、新王朝がひらかれるとき、龍・龜以外の神使によって、受命王にもたらされる、『河圖』『丹書』などとよばれるものがある。このような瑞祥を中心に据え、天象や草木などの瑞祥をその周邊に配置する太平・禪讓・受命の神話を、『中候』は構想する。神のごとく、神の意思にみちあふれているのが、『中候』の世界なのである。

また十八篇あるとされる『中候』の篇名を検すると、『握河紀』『考河命』『雒予命』『雒師謀』『救省圖』などがあるように、『河』『雒』

〔洛〕〔圖〕の字をもちいた篇名が多い。この點に注目すると、『中候』は『圖書』に擬せられていたと考えられる。しかもその刪定者は孔子とされる。『中候』は、孔子になる『圖書』とでもいへべき性格をもつ、極めて特異な緯書なのである。

このような『中候』に注を施し、自己の學問の本質を規定するのに資したのが、後漢末の大儒、鄭玄である。以下にこのことを指摘しよう。

鄭玄には『六藝論』という著述がある。それは今日、大部分が散佚してしまっているが、斷片からアウトラインは知りうる。六藝(經)の概論と、六藝それぞれに對する自身の解釋のよつたつ基本理念・その方法の表明とを行うものである。このような『六藝論』のなかで、つぎにあげる三條は、いずれの經書に對する見解をのべたものか、出典において明示されず、また内容からもそれが特定できない。だがしかし、從來より、そこには鄭玄の經書解釋學のライトモチーフが示されていると認められている。このような三條のなかに、わたしは『中候』の思想をみるのである。

(I) 六藝者、圖所生也。(公羊傳序疏引)

六藝は、圖の生ぜし所なり。

(2)河圖・洛書、皆天神之言語、所以教告王者也。(詩・文王序疏引)

河圖・洛書は、みな天神の言語にして、王者に教告する所以のものなり。

(3)太平嘉瑞、圖書之出、必龜龍銜負焉。黃帝・堯・舜・周公、是其正也。若禹觀河見長人、卓陶於洛見黑公、湯登堯臺、見黑鳥至、武王渡河、白魚躍、文王、赤雀止於戶、秦穆公、白雀集於車、是其變也。(同上)

太平の嘉瑞、圖書の出づるや、必ず龜・龍これを銜み負う。黃帝・堯・舜・周公は、是れ其の正なり。禹の河に觀して長人に見い、卓陶の洛に於いて黑公に見い、湯、堯臺に登りて黑鳥の至るを見、武王の河を渡るに白魚躍り、文王の赤雀戸に止まり、秦の穆公、白雀の車に集まるが若きは、是れ其の變なり。

みてのとおり、以上の三條はすべて、「圖書」をとりあげるものである。これだけでも、鄭玄がいかに「圖書」を重視しているかは知れるのである。

では鄭玄は、「中候」をどのようにおそっているであろうか。それを明らかにうかがいうるのが(2)と(3)である。ただ以下にのべるその指摘は、最小限度のものであり、「中候」の本文を示しながらの詳細なる考察は後日に期する。

まず(2)は、「圖書」は王者に教告する「天神」の言語であるというものである。鄭玄は、「圖書」を「天神」が語る神的言語―啓示と認めているのである。(3)においては、瑞祥の顯現を「正」のパターンと「變」のパターンとに分類する。「正」のパターンは、太平の瑞祥として「天神」の言語たる「圖書」が顯現するもので、黃帝・堯・舜・周公の場合とされる。「六藝論」の佚文には、伏羲のとき「圖書」が顯

現したというものがあ**る**。これをあげないのは、「正」のパターンが「中候」にもとづくものであったからである。「中候」の太平神話は、黃帝・堯・舜・周公のために構想されているのである。一方「變」のパターンは、そこにとりあげられている聖王に注目すると、基本的には受命の瑞祥の顯現をいうものと考えてよいだろう。そしてやはり「中候」を検するならば、これら聖王と、聖王それぞれにあらわれたとされる異形の人や色を冠する鳥・魚とは、その受命神話にそっくりみえる。ただ「中候」のそれでは、異形の人などは受命の瑞祥とはざれておらず、受命を告げる神のことはを携えてくる神使となつてい**る**。鄭玄もそのようなものと認めて、これらをあげているのである。かれは、「正」のパターンの神使は必ず龍・龜であると限定しているのであるから、これ以外のものが神使となるのが「變」のパターンともなるのである。ただこのように太平と受命、神使の違いがあるといえ、二つのパターンが神的言語―啓示であることにはかわりがない。また「變」のパターンのなかには「河圖」「丹書」とよばれるものもあることから、鄭玄は二つのパターンのそれを「圖書」と總稱する。これを示すのが(2)でもある。「變」のパターンもふくんでこそ、「圖書」は王者に教告する「天神」の言語といえるのである。

(2)と(3)は、以上のように「中候」にもとづいてつづられたものであった。そしてわたしは、(1)もまた「中候」から導かれたものと考え、**る**。「六藝は、圖の生ぜし所なり」、すなわち六藝の根源・中核は、「天神」の言語たる「圖書」にありとする認識である。鄭玄の六藝觀の根幹を示すものだが、このような認識をかれがもちえた契機を、わたしは「中候」の太平神話のなかにみるのである。それは「握河紀」という一篇に構想されている堯の太平神話である。堯に顯現した「河

「圖」に擬せられている、この「握河紀」は『中候』のなかでもすぐれて特異な一篇である。『中候』は黃帝の太平神話も構想するのだが、獨立した一篇を設けておらず、この「握河紀」のなかでそれを語る。その太平神話は、たんなる挿話としてではなく、堯の太平神話の模範的典拠として示されているのである。そして、太平を招來した聖王に顯現する「圖書」の内容があかされているのは唯一、「握河紀」のみである。『中候』はこのようなことを「握河紀」に仕掛けることによって、堯が支配する太平國家とよびうる神聖國家を示唆するのである。すなわちそこにこそ、「六藝は、圖の生ぜし所なり」という認識成立の契機があるのである。

二

さて『中候』が「握河紀」に構想する堯の太平神話は、つぎのようにはじまる。

堯が即位して七十年たつたとき、景星が天空の翼宿にあらわれ、鳳皇が庭閣に舞いおり、朱草が郊野に生え、嘉禾が田畝に茂り、甘露がふり、醴泉が湧いた。このような奇跡をみた伯禹は、「昔帝軒提象、配、永循環」(太平御覽卷七九引)とのべる。

まずここままで、考察の対象となりうるのは伯禹のことばである。謎語のようであり、わかりにくいものであるが、鄭玄によって「軒、軒轅、黃帝名。永、長也。循、順也。黃帝軒轅、觀攝提之象、配而行之、以長順斗機爲政」(同上)と注せられ、その眞意が説き明かされている。これにしたがい、つぎに伯禹のことばを検討しよう。

まず「昔帝軒提象、配」。「帝軒」とは黃帝軒轅の略である。「提」とは星座の名、攝提の略、すなわち天空の亢宿にある大角をはさんで

向きあっている左攝提と右攝提である。では、このような攝提の象を觀測する目的はなにとされるのか。『中候』は、このあとすぐつづく伯禹のことばのなかに時節を意味するタームを示しており、それは鄭玄によって「四時之期」と注せられている。左右の攝提のあいだを北斗七星の斗杓が指すことから、攝提は時節を決定するのに利用されていたのである(史記・天官書)。かくて鄭玄のバラフレイズは、つぎのようになる。むかし黃帝は、斗杓の指す方向にある攝提の位置(攝提之象)を觀測し、それに合うように時節を決めていた(配而行之、と。つづく「永循環」は、黃帝は長年、斗機にしたがって政治を行っていた、ということである。「機」は斗機の略であるわけだが、その斗機とはなんだろうか。ここに「斗機絶綱、玉衡撥、攝提亡」(太平御覽卷八七四引)という『易緯是類謀』の佚文がある。斗機・玉衡・攝提を一組にして、これらに異常現象がおこったことをいうものである。このうち、玉衡は北斗星の第五星であり、攝提は右のようなものであった。とすると、斗機は天文器具などではありえず、北斗七星のなかのいずれかの星と認めねばならない。すなわちそれは、第三星の天璣以外には考えられないのである。かくて黃帝の政治は、天璣の運行にしたがうものということになる。ただ緯書には、天子は北斗七星のあり方を模範とする政治を行うべきであり、北斗に七星があるように、地上の天子にも七政があるという考えがあることに注目すると、北斗七星の一行の運行のみにしたがうことだけではなにも意味をなさないだろう。『中候』のいう黃帝の政治は、その天璣をふくむ北斗七星の運行の法(以下、北斗の法と略す)にしたがう政治と敷衍されねばならないのである。また緯書が北斗七星をあらわすとき、「璿璣玉衡」とか「璣衝」とし、そのなかの二三の星を特記するに止める。より簡略

さをもとめる『中候』の場合は、「機」の一星をもって北斗七星を指している、考えられるのである。

またさきにみた攝提の觀測も、北斗七星の斗杓の方向を問題とするのだから、つまるところ北斗の法の觀測にはかならない。黃帝の政治は、確かに北斗の法を模範とする政治といえるのである。

さて、伯禹はつづけて「天地休通、五行期化」(同上)とのべる。右のような政治を行った結果、黃帝の支配する世界に聖なる相があらわれたことの指摘である。これに付される「休、美也。天地美氣相通行、應四時之期而變化」(同上)という鄭玄の注によるならば、伯禹がいう「天地」は、構造的にとらえるべきものである。まず「天地」には宇宙原理の陰陽の二氣が象徴されている。それゆえに美という意の「休」は、一字で美氣、というタームに擴張されることとなる。しかしその一方で、「天地」はそのまま陰陽にいかええない。つまり陰陽の二氣は、「天地」の屬性といえるのである。このような「天地」は、なんらかの神性が指定されている神格と認めうるだろう。また逆にいうと、そうした「天地」の屬性であればこそ、陰陽の二氣に美という形容もあたえうる。かくて「天地」の美氣が世界にあまねくゆきわたり、それはまた黃帝が決めた時節のサイクルに應じて、周期的に循環したと解しうる、伯禹が指摘する世界の相は、「天地」の神聖性の表徴と認められる。黃帝の支配する世界は「天地」の神聖性の表徴にみちた聖なる有機體に化している、とわれわれは考えてもよいのである。

三

また、こういった世界を考えるにあたって、つぎのような『中候』

『尚書中候』における太平神話と太平國家

の敘述は注目にあたいる。「堯即政七十年、鳳皇止庭。伯禹拜曰、昔帝軒提象、鳳巢阿閣」(左傳昭公十七年疏・路史後紀卷五注引)とあり、堯にくだった數ある瑞祥のなかで、とくに鳳皇がとりあげられ、それは黃帝が北斗の法を觀測したことによってこそ顯現した瑞祥とされていることである。また緯書全般をみわたしても、黃帝に顯現する瑞祥としてこの鳳皇と「圖書」がしばしば並擧されている。ということとは、黃帝の太平の本質を規定するものとして、この兩者は缺かしえない瑞祥と認められていたということである。「圖書」はあとで論じることとし、こういう鳳皇について問題となりうるのはそのシンボルズムである。

われわれは、瑞祥の鳳皇があらわれたのは戰國中期のころであることを知っている。それは、太平到來の瑞祥として登場するのである。これよりのち、さまざまな瑞祥の意義が問題となつたが、そのとき鳳皇はつねに太平の瑞祥であり、受命のそれとされることはなかつた。そして、そのシンボルズムもすでに最初にあらわれた鳳皇のなかで確立していた。鳳皇の羽根の模様がとりあげられ、頭の部分が天子の德義、後半身が「天地」をそれぞれ象徴しているというその考えは、みづからの德義による政治が、宇宙の諸秩序を生起・再生する最高神と認めうる「天地」の神聖性を體したものであったから、天子は太平を招來しえたというシンボルズムの主張である。漢代になると、羽根の色や鳴き聲などがとりあげられてさまざまな解釋が示されたが、基本的には戰國中期の鳳皇のシンボルズムを踏襲したものとなつている。

さきにみたように、『中候』では「天地」の神聖性の表徴の關聯は、黃帝が北斗の法を模範とする政治を行った結果においてとされて、右の『中候』の敘述でもまた、それを契機として以上のようなシ

ンポリズムをもつ鳳皇が黄帝のために顯現したとされるのである。つまり『中候』の文脈においては、黄帝のそのような政治こそが、宇宙の諸秩序を生起・再生する「天地」の神聖性を體しうる太平の政治ということになるのである。

とすると、『中候』がいう「天地」に指定されている神性は、その本質を考えるならば、明らかに宇宙の最高神・北極星の神性を指しているものと認めうる。北斗の法は、北極星の存在様式を無視しては考えられないからである。そのすぐれて規則たらしい運行は、眞北にあつて不動の恒星ととらえられていた北極星を軸とするのである。つまり黄帝の太平の政治は、このような北極星の絶対的な存在様式が、北斗七星との關係において開示する神聖性を具現するものといえるのである。

さて以上にみてきたように、黄帝の太平を伯禹にいわしめる『中候』の意圖は、堯が黄帝と同じ太平の政治を行い、同じ太平の世を實現させた、と認定することにある。また『中候』がつづる、堯につづく舜の太平も黄帝のそれとかわらない。つまり黄帝と同じ相の開顯と鳳皇の顯現が、黄帝よりのちの聖王による太平到來のときである、と考えるのである。

四

つぎに黄帝のために用意される瑞祥が「圖書」である。黄帝の太平の世について、伯禹が最後にいう「河龍圖出、洛龜書威。赤文像字、以授軒轅」(太平御覽卷七九引)が、それである。黄河・洛水から龍・龜によつてもたらされた「圖書」には、赤い文字のようなものが書かれており、それは黄帝にこそ授けられたものであつた、と伯禹は指摘

するのである。

ならば、授けた主體はなにとされるのか。それは「天地」であることは贅言を要しまい。ただ『中候』がのべる「圖書」顯現は、以下のようなほかの緯書のそれとは同定しえない。

たとえば『孝經援神契』に、「天子孝、天龍負圖、地龜出書」(初學記卷十七等引)とある。これは、つぎのように考えるものである。龍・龜の屬性は、それぞれ「天」「地」の神性の外延にある。それゆえに龍・龜は「天」「地」の神使として、それぞれ「圖」「書」を携えあらわれる、と考えるのである。また『春秋說題辭』に「河以通乾出天苞、洛以流坤吐地符」(詩・文王疏引)とある。これは右の『孝經援神契』の考えを補完するものである。黄河・洛水を、乾―「天」・坤―「地」に通じ流れている對偶神とし、これから顯現する「河圖」を「天苞」、「洛書」を「地符」とよんでいるのである。

しかしすでに指摘したように、字面はさておき、『中候』の「天地」に指定されている神性は北極星の神性であつた。また「洛書」を「地符」と解しうる『中候』の敘述はなく、むしろ「河圖」と同じものとしてとらえている。『中候』の場合、そうした「天地」に連なる川が黄河・洛水であり、その神使が龍・龜であつたのである。

さて黄帝の太平をまつて、このように「圖書」は鳳皇とともに顯現するのだが、その「圖書」は鳳皇と異にして神的言語―啓示であつた。この點に注目するならば、「圖書」の顯現は「天地」の言語行爲といえる。しかし、このような「天地」から黄帝への言語的コミュニケーションの成立は、黄帝に「天地」とのなんらかの神的同索性が想定されなければ、理論的には不可能なことである。じつは緯書のなかでは、そうした神性が黄帝にあたえられているのである。

五

黄帝は、つづく顓頊・帝嚳・堯・舜の四帝、および夏・殷・周三代の始祖などに共通する祖神とされ、また人類の文化を創造した文化英雄と認められていたことは、『史記』『五帝本紀』にみえるとおりである。このような黄帝であるから、古帝王傳説に富む緯書のなかでも、黄帝傳説はとりわけ多い。すぐれて緯書の文脈において潤色されているそれらのなかで、われわれが注目したいのは黄帝についての感生帝説である。たとえば、『河圖握矩起』に「黃軒母曰地祇之子、名附寶。之郊野、大覽纒北斗樞星、耀感附寶、生軒轅」(太平御覽卷一三五引)とあるのが、その代表的なものである。地祇のむすめの附寶は、霓光が北斗樞星をめぐって光かがやいたのを感じ、黄帝を生んだといわれている。これによれば、黄帝は北斗七星の第一星たる天樞による感生帝となる。北極星の神性の外延にある北斗七星の精を黄帝は受けているといえるのである。つまり黄帝には北極星に近い神性がアブリオリにあたえられているのである。これに對して、堯などの感生帝説は、天空の翼・軫の北にある太微中の五帝の座星のいずれかに感生したものとされる。緯書が説く感生帝説のなかで、北斗七星によるとするのは唯一、黄帝の場合だけなのである。

このような黄帝のみに許容される感生帝説は、『中候』の「天地」に近い神性を黄帝に措定するものなのである。『中候』は、その黄帝が「天地」の神聖性を體する太平の政治を行うことによって、太平の相の現前のうちに「圖書」が顯現するという。とすれば、その太平の政治は生得の神性を充實させ、擴張するものである。そのように認めることによって、黄帝と「天地」とのあいだに神的同等性が成立し、

『尙書中候』における太平神話と太平國家

兩者のあいだに言語的交流の道がひらかれるのである。そしてこのうちにこそ、『中候』は天啓傳達者を出現させうる。こうして啓示をうけるとされる黄帝は、「天地」に匹敵する存在に化することとなるのである。

以上のような黄帝の太平神話を堯のそれに組み入れることによって、『中候』は、「圖書」の顯現と、堯が「天地」に化することとは相即不離なものとする。だが、黄帝と同じ太平の相を招来しているとのべる点においては、黄帝に匹敵するような神的力量を堯に措定してはいるが、その堯は北斗七星ではなく、太微中の五帝の座星の一つによる感生帝であった。太平のうちに「天地」の啓示がくだされうる神的力量は備わっていないのである。そこで、黄帝と同じ神性を堯に措定するためには、「圖書」を顯現させる装置が必要となる。それを『中候』は堯の太平神話のなかにしつらえるのである。

かくて『中候』は、さきの伯禹のことはにつづけてつぎのようになる。

堯は群臣をひきいて黄河に臨み祭壇を設け、その上に立ち祭儀を行う。そのうち黄河に壁を沈めたところ、五色の榮光が黄河よりおこり、美氣があたり一面に光かがやいた。そのとき、黄河から龍が「河圖」をふくんであらわれた。

すなわち『中候』は、堯のために黄河から「河圖」を顯現させる装置としてとくに沈璧の禮を構想するのである。それは『中候』に限らず、ほかの緯書における黄帝の太平神話にも装置されていない祭儀である。われわれは、こういった沈璧の禮の意味を論じることとなるが、それに先立って兩漢の時代に沈璧の禮が實際に行われており、それは遠く殷の「沈」という祭法による河神儀禮を傳承するものである。

ことを確認しておく。というのは、堯の太平神話のなかの沈璧の禮は、實際のそれを換骨奪胎した机上の祭儀といえるからである。

六

殷の時代、黄河に牛などの犠牲を沈めて河神に卜祭していたことは、卜辭によってわれわれは知っている。この犠牲を沈める「沈」の祭法は殷、つづく周の版圖が擴大するにつれて、黄河に限らず、ほかの地域の太川・名川にも適用されるようになる。玉幣も沈める供物としてかぞえられ、河川のランクに應じた祭儀が構想されたのである。

『周禮』「春官・大宗伯」の「以狸沈祭山川、林澤」は、こういった歴史背景をもつ祭法の指摘なのである。要するに河神を祀る基本的な祭法は「沈」といえ、それは後代においてもかわることがなかったが、玉のなかでもとくに璧を沈めるという祭儀は、前漢の武帝の場合を以て嚆矢とする。黄河が瓠子で決壊していたとき、武帝はみずから白馬とともに璧を沈め、河神を祀ったのである。これ以後、河神への供儀として璧と白馬は缺かしえないものとなる。

ただその河神は、さきに見た『中候』が示す黄河・洛水の屬性や、『春秋説題辭』のそれにも直接的にはつながらない。殷は河神に禱りを卜し、雨を乞い雨止めを懇訴していたのである。武帝の場合もこの年、ひどいひでりがあった。ただ河神を祀ったとき、武帝がうたう『瓠子歌』（史記・河渠書）からは、廣大な黄土大地の地形をかえてしまふ黄河の洪水の跳梁に對する、恐れをうかがうる。雨の量によって、黄河は豊穰をもたらすとともに恐るべき災害をもたらすのである。要するに河神はなによりも豊穰の神であり、農作の豊凶を大きく左右するものであったのである。そしてこういった河神信仰は、後漢

の時代にも傳承される。河・洛における「沈」禮は、とくに雨乞いの祭儀として行われていたのである。

また後漢の時代、つぎのような場合にも「沈」禮は行われていた。天子が行幸の途中、黄河やその支流付近をよぎったときである。黄河には白馬・珪・璧をそれぞれ一つ、支流の渭水・灃水・涇水・洛水などには珪・璧をそれぞれ一つを沈めるといふように、それは制度化されていたのである。ではその祭儀は、どのような意味をもっていたのであろうか。

この問題を考えるにあたっては、行幸を中斷してまで黄河に立ち寄りという點が鍵となる。その往來の無事を黄河の河神に祈る、あるいは感謝する祭儀と考えらるのである。とすると、この祭儀の濫觴もまた、遠く殷にさかのぼり求めらる。田狩などで王が都をはなれるとき、その往來の無事を祈る祭儀が殷にはあり、その卜辭は水害の有無を問うという定式をとっていたのである。いつその牙をむきだすやら知れない黄河の溢流に對する恐れが、こういった卜辭を生んだのである。おそらくこの殷の祭儀が、やがてじかに黄河の河神に祈るものとなり、それゆえに「沈」の祭法がとられるようになったのであろう。行幸の途中に行われる「沈」禮の對象となる河神は、さきにのべた股よりつづくその屬性の外延にある、と解してもよいのである。

ところが『中候』は、沈璧の禮をすぐれて太平の祭儀と認めた。そこで河神の屬性はおき、その供物とされる璧に論點をしぼってみよう。

じつは、玉に對する信仰が古來より中國にはあった。玉はなにか呪術的なものとされ、それを贈り物とすることは靈的關係を結ぶことを意味する、と考えられていたのである。こういった玉に對する信仰は、

出土されている精美な玉器が證明するように、すでに殷の時代にはあったようである。そして、かく信仰の對象となつていた玉は、やがて二つの祭儀のなかに定着する。まず、神々を祀るとき玉とされた。それを供物とすることによつて、神々の力が分與されることを期待したのである。また玉は、諸侯が聘饗の儀禮において儀器としてもつものとされた。その場合の玉は、君臣のあいだの靈的結合を象徴するものと認めうる。おそらく周の時代には成立していたのであろう、以上の祭儀における玉のなかで、われわれがとりあげるべきは前者の玉である。實際に河神の供物として沈められていた玉も、そのような玉であつた。また玉のなかでも、璧はすぐれて呪器とされ、天神を祀るとき供物とされる。それは、春秋時代につくられた齊器の「洵子孟姜壺」に示されているとおりでである。以上のような璧玉信仰をもととして、『周禮』「春官・大宗伯」にある「以蒼璧禮天、以黃琮禮地、以青圭禮東方、以赤璋禮南方、以白琥禮西方、以支璜禮北方」も構想されたのである。『中候』の沈璧の禮は、そうした璧玉信仰をすぐれて自己の文脈のなかにおいたものといえるのである。

七

要するに、璧を沈めて「天地」の供物とする『中候』の沈璧の禮は、實際に行われていた祭儀の、以上にのべたような非常に長い傳統と複雑な歴史をふまえながらも、堯の太平神話において独自の構造・機能をもつ祭儀としてあらたに構想されたものである。すなわちそれは、すでに論じた黄帝の太平神話にしたがい考えるならば、つぎのように具體化しえよう。

「天地」に連なる黄河のかたわら、黄帝のとき龍が「河圖」を携え

『尙書中候』における太平神話と太平國家

あらわれ去つたところに堯は祭壇を設ける。聖なる場所における祭儀のなかで堯は、「天地」の神力的分與を期待しうる呪力をもつ璧に、太平を招來しえた黄帝に匹敵する自己の力をやどらせる。「天地」の神聖性にみちあふれた、このような聖なる時間のなかで、堯は「天地」の屬性をおびた存在に移行するのである。われわれはまず、璧を沈めるまえに行われる祭儀の、堯に對して果たす機能をこのように考へる。というのは、黄帝の場合のように「天地」とのあいだになんらかの神的同等性が堯に想定されねば、啓示はおこりえないからである。

こうして璧は堯の神的表徴ともなる。そこで堯は、これを沈めるといふ聖なる行爲によつて、すぐれて強化された神力的を行使し「天地」に働きかける。それは黄河という回路にながれるエネルギーのように傳達され、「天地」は啓示を堯にあたえうる状態におかれる。こゝういう状態に到達したことを示すのが、璧を沈めたのちに黄河よりおこる現象である。五色の榮光と美氣の眩耀は「天地」の屬性を構成する、宇宙原理の五行と陰陽の開顯を象徴する。つまりこの現象は、堯の働きかけに應じて啓示を語りかけようとする神意の表徴と認めうるのである。かくてこそ、つぎに天啓傳達者の龍があらわれるという奇跡が設定できるのである。

以上のように黄河と璧の屬性をすりかえるだけで、實際に行われていた沈璧の禮は、堯のための聖なる祭儀とかわりえたのである。ただ黄帝の場合と違って、「洛書」の顯現はない。それはすでに指摘したように、堯の太平神話をのべるこの「握河紀」は、堯に顯現した「河圖」に擬せられている一篇であり、堯に對する「洛書」の顯現は裝置しえないからである。ただ『中候』の敘述はつぎのように展開し、

「洛書」の顯現も想定されている。

すなわち『中候』は、沈璧の禮のあと「龍馬銜甲、赤文綠色、自河而出。臨壇止響、吐甲圖而覽。甲似龜背、表廣九尺」(左傳序疏・路史餘論卷六等引)とつづけ、龍がふくんできた「河圖」は、龜の背に似た、綠色の匣に收められており、その表面には赤い文字が書かれているというのである。ここで見逃しえないのは、「河圖」を收める匣の形容に龜の背が用いられていることである。これによって『中候』は、龜が背負つてくる、「洛書」を「河圖」に包攝させているのである。太平を招來した堯のために、黄帝と同じように「洛書」の顯現も裝置しているのである。

さて祭壇に臨んだ龍は、このような「河圖」を吐き立ち去る。堯は「河圖」を開きみる。そこには「列星之分・斗正之度・帝王錄紀・興亡之數」(同上)が書かれていた、と『中候』はいう。黄帝の太平神話のなかで言及しなかった啓示の内容を、『中候』はここではじめて指摘するのである。黄帝の太平神話を堯のその模範的典拠として示す『中候』にとつて、黄帝に啓示がくだされたという一點で十分にその機能を果たしたといえ、啓示の内容は沈璧の禮による「圖書」顯現の敘述のなかでこそ指摘されるべきものであったのである。

以下にその啓示の内容を考察するが、やや詳しく論じる必要のある前半の「列星之分・斗正之度」はあとまわしにして、後半の「帝王錄紀・興亡之數」からとりあげよう。

この兩者は、過去から未來にわたる帝王や王朝の興亡の記録とまとめうる。不可逆な歴史時間はそのように生起しなければならないのであるから、これは宇宙の最高神がもつ権能と認めえよう。こうしたものが堯にあたえられたというのである。

つぎに啓示の前半の「列星之分・斗正之度」の考察である。まず「列星之分」とは星宿の分野をいい、天空を二十八あるいは十二の星宿にわかち、それと中國諸區域とのあいだに地理的對應をつけるものである。こういうことが「河圖」の啓示の内容とされる意味については、ついであげられる「斗正之度」を検討したあとにこそ指摘できよう。

さてその「斗正之度」は北極星を軸とする、すぐれて規則ただし北斗七星の運行のあり方、すなわち北斗の法ととらえうるものである。それが啓示の一つにかぞえられているということは、地上の王者がしたがう模範とされていた、斗極の運行の秘義が堯にわかされたということである。これによって堯は、「天地」に措定されている北極星の神性を獲得するのである。とすれば、さきの「列宿之分」に對する、つぎのような宗教的評價も許容されるであろう。われわれは、中國天文學が星宿の分野を北斗七星に關連づけ、北斗七星をめぐると考えていたことに注目するのである。こういう考えにしたがうと、星宿の分野は北極星を中心とする宇宙の見取り圖といつてもよいのである。ただ、それが啓示の内容であるという一點からすれば、たんなる宇宙の見取り圖とはいえず、すぐれて宗教的意味があたえられているものと認めねばなるまい。つまりそれは、中心に位置する北極星の神聖性の放射をあびる、聖なる宇宙秩序として描かれている、と考えるのである。かくて、「列星之分」と「斗正之度」とは一括してもよく、それらは北極星を中心にひろがり運行する宇宙秩序の構造ととらえうる。そしてそれは、堯にこそあたえられる全宇宙であり、また北極星の神性を體している堯によってのみ支配を貫徹しうるものであったのである。

『中候』が「握河紀」一篇に構想する堯の太平神話は、以上のよう
な太平到来の祭儀たる沈璧の禮による啓示で、一應の完了にいたる。
だが、堯は國家を主宰する皇帝である。そうした堯の地位の本來的機
能から考へるならば、沈璧の禮による啓示が、そのままだちに『中
候』の太平神話の終點とはいえない。啓示をうけた堯は宇宙の最高權
威者と化しているのである。このような堯が支配を貫徹するときは、
その國家が従前のものとは全く様相を異にする國家として誕生すると
きである。それは宇宙を貫く太平國家とよびうる神聖國家である。
かくて堯に課される任務は、つぎのごとくとなる。「天地」の啓示を
かたどる太平國家の構想である。『中候』の太平神話はこうして終わ
るのである。

八

さて、『六藝論』の「六藝は、圖の生ぜし所なり」という鄭玄の認
識にもどらう。この認識成立の契機が、以上のような『中候』の太平
神話のなかにうかがいうる太平國家であったことを確認するのであ
る。

まず鄭玄の經書解釋學の特質について、行論上、ふれねばならな
い。周知のこともあるが、それはつぎのようである。かれは、『周
禮』を中心・根本の基準とし、『儀禮』『禮記』とをあわせて、それら
を緊密に關連づけ有機的に交錯させて體系だてた。そしてこのような
禮體系のなかに、すべての經書を位置づけ總合する。かれは、全經書
をその構成に參與せしめる大統一國家の世界を構想したのである。ま
たこの大統一國家は、周の太平國家の具現と認めうるものでもあつ
た。その中心・根本の基準とされた『周禮』は、かれにとつて「周公

『尙書中候』における太平神話と太平國家

致太平之迹」(序周禮慶典)、周公が太平をもたらした偉跡であつたの
である。さらに、そこに裝置されている祭儀に注目するならば、この
大統一國家の源泉には、北極星を神格化した昊天上帝が据えられてい
る。その王者は昊天上帝と匹敵する「神なる王」であり、また大統一
國家が樹立される地上世界は昊天上帝のヒエロファニーとされるので
ある。つまり鄭玄が構想するそれは、昊天上帝を最高權威におく宇宙
構造であつたのである。

鄭玄の構想する大統一國家がこのようであるとすると、それは『中
候』の太平國家と基本的にはかわることがない。ただ『中候』のそれ
は、その神性に北極星の神性が指定されている「天地」の啓示―「圖
書」をかたどるものと考えられたが、鄭玄のそれは全經書、すなわち
六藝のなかに構想されるものとなつている。ここに「六藝は、圖の生
ぜし所なり」という認識成立の契機がある。六藝の根源・中核は「天
神」―この場合は昊天上帝に限られる―の言語たる「圖書」にありと
認識し、「六藝」を「天神」の言語がエクリチュール化された聖なる
テキストととらえてこそ、鄭玄の構想する大統一國家は、昊天上帝を
その源泉に据えうる太平國家として現出するのである。

とすると、太平の瑞祥として黄帝・堯・舜、そして周公に「圖書」
が顯現する場合を「正」のパターンとする意味がさらに明らかとなる。
それは、昊天上帝の啓示―「圖書」をかたどる太平國家を構想したも
のたちの系譜であつたのである。周公になる『周禮』自體もそのよう
に認めなければ、それを中心・根本の基準とする大統一國家も太平國
家とはなりえない。かくて『六藝論』の三條はすべて、鄭玄が構想す
る大統一國家―太平國家につらなるものとなる。このような點におい
て、この三條には鄭玄の經書解釋學のライトモチーフが示されてい

る、とわたしは考へる。またそうした三條は、鄭玄の晩年になる『毛詩箋』のあとにこそ著されうるのである。

このようなことを指摘するためには、今まで言及しなかつた『中候』における周公の太平神話をとりあげねばならない。それは「摘雒戒」という一篇にあり、つぎのようなものをあげよう。「若稽古周公旦、欽維皇天、順踐祚、即攝七年、鸞鳳見、莫爽生、青龍銜甲、玄龜背書」(詩・周頌譜疏引)と「周公攝政、歸政成王。沈璧於河、榮光幕河、青雲浮至。青龍銜玄甲、臨壇、吐圖而去」(開元占經卷二二〇引)であり、後者には「周公攝政、歸美成王、制禮作樂、天下治和。榮光五色、從河水出、幕覆其上、浮雲從榮光中來。青龍者、蒼帝靈威仰之使也」(同上)という注が付されている。まず前者のなかで注目すべきは、周公に神性が措定されていることである。この一點は、鄭玄の構想する大統一國家が太平國家となるには缺かしえないものである。太微中の五帝の座星による感生帝の系譜に位置づけられていない周公の、昊天上帝の啓示がくだされうる神的資格と、これはなるのである。だが右の二條では、周公の太平神話はつぎのようにつけつけられている。周公は、成王に政權をかえす居攝七年のとき、禮樂を制定したところ太平の相が開顯した。そこで沈璧の禮を行うと、龍・龜が「圖書」を携えあらわれたというのである。「圖書」顯現が『周禮』制作の契機とはされておらず、その「圖書」も鄭玄によつて周の受命帝・蒼帝靈威仰の啓示とされる。『周禮』制作の應徵として龍・鳳皇が顯現したという、鄭玄の『周禮注』序の佚文の「周公定之、致隆平龍鳳之瑞」(序周禮廢興引)は、このような「中候」の敘述にもとづくものなのである。だがしかし、これでは周公になる『周禮』が「圖書」をかたどる太平國家とはなりえない。すなわち、鄭玄自身の構想する大

統一國家は太平國家として現出しないのである。かくてかれは、周公のためにあらたな太平神話を構想する。それは、かれが大統一國家——太平國家の構想を完成させるものでもある『毛詩箋』にいたつて完成する。そしてその太平神話は、かれ獨自な太平認識にもとづくものでもあつた。詳細は後日の課題とするが、つぎにその素描をして置く。

救いようのない殷の終末のうちに放伐が敢行され、周はひらかれる。だがまもなく、受命王の武王は崩御する。殘存していた殷の勢力がよみがえり、攝政の位に就いたばかりの周公は受難にあう。この勢力が掃された周公の居攝三年、このときを鄭玄は太平到來のときと認め、昊天上帝の神聖性にあふれた太平の相を示し、太平の瑞祥を裝置する。このような太平の實現を契機として、『周禮』は周公によつて着手され、その居攝六年に完成される、と鄭玄は考へるのである。

以上のように王朝の興亡にことよせ、宗教的な意味合いすらもたせて鄭玄は太平を語るのである。これは當時にあつては、特異な太平認識といわねばなるまい。後漢の中期・末期の諸儒や知識人たちも、政治的社會的混亂を反映してか、太平なる語を強く意識した。だがかれらは、唐虞三代を並立させ、これらの黄金時代を太平の世と認め、その理想世界を具現したのである。

ではなぜ鄭玄は、堯などの黄金時代ではなく、殷周革命に託する太平認識を示すのであろうか。わたしは今のところ、太平道の思想に刺激されたのではないかと考へている。鄭玄の生涯をみると、太平道の信者となんらかのかかわりを認めうることから、それは十分に可能性のあることなのである。

注(1) 『中候』には文獻學的問題がある。後漢の文獻のなかでは、『白虎

通』(爵篇)と『論衡』(是應篇)とにそれぞれ一條がみえるだけで、唐代にいたってその篇名と多くの佚文が出現する。これらが後漢に通行していたものといえるか、が問われるのである。ただあとで論じるように、これら佚文のなかには、後漢末の鄭玄の『六藝論』なる著述が明らかに援用しているものと認めうるものがある。また南朝・劉宋の范曄になる『後漢書』

『鄭玄傳』には、鄭玄が『中候』に注を施したとの指摘がある。後漢中期において、なにゆえに『中候』がとりあげられなかったか、組上へのせねばならぬ問題ではあるが、小稿では、『中候』の篇名とその佚文を後漢に通行していた『中候』そのものと基本的には認める立場をとる。

(2) 『中候』が十八篇あること、それが孔子の刪定になることについては、やはり『六藝論』の佚文に「孔子求書、得黃帝文孫帝魁之書、迄於秦穆公、凡三千二百四十篇。斷遠取近、定可以爲世法者、百二十篇。以百二篇爲尙書、十八篇爲中候」(尙書序疏引)とある。これは『尙書緯』にもとづくものと認めうるが、安居香山・中村璋八編『重修 緯書集成』巻二(書・中候)(明德出版社、一九七六年)などの輯佚書は、「尙書緯」の本文とみなしている。また鄭玄がいう十八篇を特定したりえで、それぞれの篇名の性格を論じるのが、右の安居・中村書「解説」である。参照。

(3) 現存する『中候』に付されている注について、小稿では鄭玄の注と基本的に認める立場をとる。とくに周の文王・武王の受命をめぐる鄭玄『尙書注』の解釋は、『中候』の注によって補完されるのである。このことについては、拙稿「鄭玄における孝の意義―殷周革命と『周禮』國家

―」(鎌田正博士八十壽記念漢文學論集、大修館書店、一九九一年)参照。(4) 加賀榮治『中國古典解釋史・魏晉篇』(勁草書房、一九六四年)第二章・第三節・三「鄭玄の禮解釋と魏晉解釋の方向」に詳しく論じられている。

(5) 注(2)で示した『六藝論』の佚文に再度、注目すると、その主張は

『尙書中候』における太平神話と太平國家

『尙書』と原據を同じくし、ともに孔子の刪定になるというもので、鄭玄は『中候』に『尙書』との相同性を認めつつも、それとは異なる思想性をみているのである。このような認識が、鄭玄の經書解釋の設計圖とでもいべき『六藝論』に示されているのである。緯書のなかでも、鄭玄にとつて『中候』は重要なものであったのである。

(6) 伏羲皇生、其世有五十九姓。羲皇始序、制作法度、皆以木德王也。制嫁娶之禮、受龍圖。(辨正論・三教治道篇注引)

(7) このなかで問題となるのは、受命王と認めえない阜陶と秦の穆公があげられていることである。『中候』の「苗興」なる一篇に「阜陶之苗爲秦」(詩・秦譜疏引)とあり、これにしたがう鄭玄は「詩譜」「秦譜」で「堯時有伯翳者。實阜陶之子。佐禹治水。水土既平。舜命作虞官、掌上下神鳥獸。賜姓曰嬴」という。舜より嬴姓を賜った秦の始祖・伯翳を阜陶の子と認めるのである。とすると、阜陶と秦の穆公とをあげることは、歴史王朝として否定しえない秦王朝にかかわるものと推測できるが、それを受命王と同格で「變」のパターンに屬せしめる鄭玄の意圖はどのようなものといえるか。後日の課題でもある。

(8) このなかで注目すべきは、河精の白面長人より「河圖」を賜り、治水を命じられる禹の場合である。これが『中候』の文脈においては、夏禹の受命神話となっている。詳細は後日に期するが、『中候』の考える神使は、五帝終始説にしたがう色を冠する、天啓傳達者でなければならなかった。そしてその啓示は、それぞれの受命帝、すなわち太微五帝のいずれかのものである。禹の「河圖」の内容は受命の啓示とはいえないが、神的言語であることにはかわりなく、また神使の河精に白を冠していることから、啓示を授ける主體は禹の受命帝・白帝白招拒といえるのである。このような受命神話は『中候』独自のものと認められ、鄭玄が(3)をのべるにあたって、『中候』にもとづいていることは明らかなのである。また阜陶と秦の穆公に對する瑞祥顯現も、現存する緯書のなかでは『中候』のみにみえる

ものである。

(9) 以下、小稿で引用、あるいはとりあげる『中候』の佚文とその注は、前掲安居・中村書にしたがう。また皮錫瑞『尚書中候疏證』(師伏堂叢書所收)もあわせて参考にし、あらためたところもある。本論において要約した原文は「堯即政七十年、景星出翼、鳳皇止庭、朱草生郊、嘉禾整連、甘露潤液、醴泉出山」(詩生民疏・左傳昭公十七年疏・太平御覽卷八〇等引)である。

(10) われわれが今、問題としている『中候』の本文と同意の敘述が、ほかの緯書にある。それは黄帝ではなく、遂皇の政治をいうものであるが、これに對する鄭玄の注は『中候』の注を補うものとなっている。『易緯通卦驗』に「遂皇始出、握機矩」とあり、鄭玄は「矩、法也。言遂皇持斗機運轉之法、指天以施政教」(以上、禮記大題疏引)と注するのである。ここでも「機」を斗機の略とし、遂皇が天璣の運行にしたがう政治を行っていたと指摘している。ただ『中候』の注と異にして、「指天」の二字を挿入する。すなわち鄭玄の注をパラフレイズすると、遂皇が天璣の運行の法を把握し、それのつとめて天空の運行を調べたとのえて政教を施した、ということになる。では、鄭玄がこのように「指天」を加えたのはなぜか。それは「斗機運轉之法」の意を擴張せんがためである。中國天文学においては、北斗の法の觀測にもとづいて天空の運行を調べていたのだから、「指天」をそのあとにつづけることによつて、「斗機運轉之法」が北斗の法であることを示唆したのである。

(11) 喬松年輯『緯攷』を底本とする前掲安居・中村書は、これを「我應」という一篇に分類する。しかし、出典においては「握河紀」の佚文であることが明示されている。

(12) 以上は、拙稿「太平と河圖・洛書—前漢武帝期の太平國家の構想—」(東方宗教第八〇號、一九九二年)参照。

(13) 「握河紀」と同じような性格をもつと考えられる「考河命」という篇

に、「舜曰、朕維不仁、冀茨浮着、百獸風晨。若稽古帝舜曰重華、欽翼皇象。帝舜至於下稷、榮光休至。黃龍負卷舒圖、出水壇畔、赤文綠錯」(太平御覽卷八一引)とある。ただ、右でのべられる「圖書」顯現は、やがて論じる沈璧の禮のあとにこそ想定されるべきものである。「舜沈璧于河、榮光休至、黃龍負卷舒圖、出入壇畔」(藝文類聚卷九八引)という佚文もあるのである。

(14) 啓示のメカニズムについては、井筒俊彦「言語現象としての『啓示』」(岩波講座・東洋思想 第四卷所收、一九八八年)参照。

(15) 中村璋八「緯書における黄帝について」(東京教育大學漢文學會報 十四號、一九五三年)は、九十一條にもおよぶ緯書の黄帝傳説を採取し、その類別を試みている。

(16) 「斗樞を運(めく)らす」と讀める「運斗樞」なる「春秋緯」があるように、北斗七星の動きによつて占星を行りにあたつて、この天樞の動きはとくに重要であつた。

(17) 太微五帝による感生帝説の系譜のなかに黄帝も組みこまれている。たとえば、顧頡剛『中國上古史研究講義』(中華書局、一九八八年)をみよ。われわれは、そうした系譜を否定するのではなく、つぎのように考えるのである。黄帝と同じ土徳に屬する舜の場合の感生帝説は、『詩含神霧』に「握登見大虹、意感而生帝舜」(太平御覽卷八一等引)とあるように、大虹によつて握登が懷妊し舜を生んだとされる。さらに『河圖著明』に「握登見大虹、意生黃帝、謂舜」(路史後紀卷十一注引)とあれば、大虹によることは、太微五帝の一つの黄帝含樞紐に感生するということになる。われわれはここで、本論に示した黄帝の感生帝説のなかに、霓光がかがやいたとあることを想起しよう。霓は虹の一種である。つまり、こういった霓光の現象がその感生帝説のなかに挿入されていることが、太微五帝による感生帝説の系譜にも黄帝を位置づける資格なのである。しかし舜と異にして、これのみに止まらず黄帝の場合は、さらにその霓光が北斗七星をめぐ

るとされる。黄帝は「北斗神」(清河郡本河圖始開圖)といえるのである。ただつぎのような問題がある。「尙書帝命驗」に「姚氏縱華感樞」(初學記卷九・路史後紀卷十一注引)とあり、舜も樞星の精に感生したと解されることである。しかし、黄帝の場合は必ず樞星に北斗が冠されるに對し、「尙書帝命驗」ではたんに「樞」というにすぎない。かくてこれに付されている注は、とくに「樞」をとりあげて「樞如虹也」(路史後紀卷十一注引)という。黄帝含樞紐による感生帝説を以て解するのである。おそらく「尙書帝命驗」の敘述は、同じ土徳ということ、黄帝の感生帝説に牽引されたものであらう。緯書は舜を「北斗神」とは解しなかつた、と認めるべきである。

(18) 以上の『中候』の原文は、「修壇河洛、仲月辛日、昧明、帝立壇、磬折西向、伯禹進迎、舜契陪位、稷辨護。乃沈璧於河、禮備、至于日稷。榮光出河、休氣四塞、龍馬銜甲、赤文綠色、自河而出」(文選卷十四注・太平御覽卷八〇・初學記卷六・路史餘論卷六等引)である。これには「進迎、接神也。稷、官名。謂棄辨護者、供時用、相禮儀。榮光五色、從河水中出。休、美也。四塞、眩耀四方也。龍而形象馬、赤燦怒之使也。甲所以藏圖文、赤色而綠地也」(太平御覽卷八〇等引)という鄭玄の注が付されているが、ここにはわれわれの問題となりうる一點がある。龍を堯が感生する赤帝赤燦怒の神使と認めていることである。これにしたがえば、その注はのこっていないが、沈璧の禮によつて顯現する舜の場合の龍も、堯の例に對應して舜が感生する黄帝含樞紐の神使ということにならう。しかしあとで論じるように、『中候』の文脈においては、堯・舜に顯現する龍はその神性に北極星の神性が指定されている。「天地」の神使と認めるべきである。鄭玄のものに、堯などにつかわされる神使は、赤帝赤燦怒などの神性を包攝する、北極星の神格化された昊天上帝の神使と考えるようになる。『六藝論』でいう「正」のパターンは、昊天上帝が太平の瑞祥として「圖書」をくだす場合と認めうるのである。このことはあとで指摘する。

『尙書中候』における太平神話と太平國家

(19) 朱天順『中國古代宗教初探』(上海人民出版社、一九八二年)第三章「地上自然神崇拜及其演化」第三節「河川之神」參照。

(20) 『史記』「河渠書」にみえる。

(21) 白川靜「水の民俗學」(文字遊心、平凡社、一九九〇年)參照。

(22) 林劍鳴・余華青・周天游・黃留珠『秦漢社會文明』(西北大學出版社、一九八五年)第十章「頻繁的祭祀活動」參照。

(23) 漢記今曰、天子行有所之、出河、沈用白馬珪璧各一、(中略)涉涓灊涇洛沓名水如此者、沈璧珪各一。(續漢書・祭祀志上注)

(24) 注(21)と同じ。

(25) 『周禮』「春官・大宗伯」の「以玉作六瑞、以等邦國。王執鎮圭、公執桓圭、侯執信圭、伯執躬圭、子執穀璧、男執蒲璧」とあるのは、その整理された制度である。

(26) 白川靜「字統」(平凡社、一九八四年)、「璧」の項を參照。

(27) 堯が洛水において沈璧の禮を行い、龜によつて「洛書」がもたらされたとする「握河紀」の佚文も現存する。これは、「河圖」顯現に對應するように付加されたものと認めるべきであらう。鄭玄のころの『中候』は、このような敘述もふくむものであったと思われ。それはあとでとりあげ「摘雜戒」という一篇にうかがいうる。

(28) 後半の二句に對する注は、「舜當爲隣、亦止也。贊、去也」である。

(29) とくが、注(13)で示したように、舜の太平神話である「考河命」の佚文においては、「河圖」は「洛書」を包攝していない。斷片を考察の對象とする緯書研究の困難さは、このようなところにもある。

(30) 『中候』が構想する堯以後の聖王や王朝の交替はつぎのようである。堯から舜への太平のうちの禪讓は、禪讓を決意した堯によつて行われる沈璧の禮においてえる、「河圖」の啓示にもとづく。またその舜は、即位五年に自身が招來する太平をまての沈璧の禮を行い、十四年に二度めの沈璧の禮を行う。舜から禹への禪讓もまた、「河圖」の啓示にもとづくので

ある。「中候」は、このように沈璧の禮を禪讓のための祭儀ともするのである。ただ舜・禹の際の沈璧の禮は、堯・舜の際のそれと異にして、太平のうちに行われるものとはなっていない。一瞬時のことであるが、「中候」は天地崩壞的な神話を挿入し、それを禪讓のための沈璧の禮を行う契機とするのである。そしてこのように即位する禹には太平神話を構想しない。つまり、「中候」は堯・舜の二代と、夏禹以後の興亡をくりかえす王朝とのあいだに別なる歴史時間を想定するのである。堯・舜の二代についていえば、堯から舜という支配者の交替にもかかわらず、そこに連続性をもたせているのである。そしてその連続性は、沈璧の禮を行いうる神的資格に保證されている。堯・舜の二代は、可死的な支配者の變化をとまわらない「天地」の神聖王朝というべきものである。ただ舜が禹に禪讓したことは、「中候」としても否定しえない歴史事實であった。そこで「中候」は、舜・禹の際に沈璧の禮を裝置する一方で、天地崩壞的な神話も挿入して、兩者のあいだの斷絶を示唆したのである。このようにはじまる夏禹以後の王朝は、太微五帝のいずれかを受命帝とする王朝であり、堯・舜の二代の「天地」の神聖王朝に對して、五帝の神聖王朝というべきものである。ただ「中候」は、このなかで殷湯に沈璧の禮を行わせる。受命の瑞祥の顯現のまゝに、それは裝置されているのであるが、堯の場合のように「天地」の表徴である榮光がおこつたとはされない。このような沈璧の禮を湯の受命神話のなかに、「中候」がわざわざ裝置するのは、夏禹の場合と異にして、禪讓ではなく放伐によって湯は王朝をひらいたこと、すなわち殷はその草創から五帝の神聖王朝であることの強調である。なお「中候」の佚文には、沈璧の禮のあと湯のために黑龜が顯現したという一條がある。これは「中候」本来の湯の受命神話と認めえないものである。そして、周も當初は、五帝の神聖王朝としてひらかれる。以上のことは、『六藝論』の「變」のパターンとも關係しており、あらためて詳細に論じるところとする。

(31) ニーダム『中國の科學と文明』第五卷(思索社、一九七六年)第二章「天文學」(e)「極および赤道を中心とする中國天文學的特徴」参照。
 (32) 拙稿「鄭玄の祭天思想について——『周禮』國家における國丘祀天と郊天——(中國文化、大塚漢文學會報第四五號、一九八七年)・鄭玄の祀地思想と大九州説」(緯學研究論叢、平河出版社、一九九三年)参照。

(33) このように考えると、「六藝は、國の生ぜし所なり」と孔子六藝刪定説との關係をどのようにとらえればよいか、が問題となる。今後の課題である。

(34) 『六藝論』の成立年代については、さまざまな議論がある。拙稿「鄭玄の『六藝論』詩論」について(北海道教育大學紀要第三三卷・第一號、一九八一年)参照。ただこの三條については、このように考えうるのである。

(35) 「摘雜戒」という篇名に注目すると、たとえば「周公攝政七年、制禮作樂。成王觀于洛、沈璧。禮畢、王退。有玄龜、青純蒼光、背甲刻書。上躋於壇、赤文成字、周公寫之」(太平御覽卷九三二等引)などが、本来のその佚文と考えられる。本論においてつぎに示す佚文は、「洛書」顯現に對應するように「河圖」顯現が付加されたものであろう。だがしかし、鄭玄はこれらに明らかにしたがっている。鄭玄のころの「中候」は付加されたものもふくむものであったのである。

(36) この一條は、出典においては篇名が明示されていないが、内容から考えると、明らかに「摘雜戒」の佚文である。

(37) 三石善吉『中國の千年王國』(東京大學出版會、一九九一年)第一章「黃巾の亂——道教的千年王國」参照。

(38) 太平道の思想については、前掲三石書参照。