The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	鄭玄の感生帝説 : 周の始祖説話を中心として
Author(s)	南, 昌宏
Citation	中国研究集刊. 1992, 11, p. 44-66
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61037
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

鄭玄の感生帝説
——周の始祖説話を中心として

南　昌宏

一、感生帝研究の提要的略述

本論に入る前に、感生帝に関する諸論考について略述しておく。その際、提要的に紹介することを旨とする。

近代的研究において感生帝を話題に取り上げたものとしては、白鳥庫吉氏の講演の筆記である、『史学雑誌』三二－三（大正一〇年）所収の「東洋史談話会講演要項——白鳥博士の「周代古伝説について」——」が、おそらく最初のものであろう。この中で白鳥氏は、『史記』「周本紀」に見られる感生伝説を、「folklore」として紹介している。そして、「感生伝説はreligiousのものであるが之がdevelopeして受命の君となるともはやmoralのものとなる」と述べている。

日本において、感生伝説の研究に先鞭をつけた論文としては、白鳥清「殷周の感生伝説の解釈」（『東洋学報』一五－四、大正一五年）が挙げられる。白鳥氏は、感生伝説に関する様々な文献を列挙しながら、「上代支那の国民思想を討究するといふ点から」考察を加えている。そして、殷・周の始祖伝説は、天帝の代理である玄鳥の卵を呑んだり、天帝の足跡に接触したりするという「magic ceremony」による懐妊を通じて、「古代支那人が子供を得んとする熱望の表現されてゐる文献」であるとする。さらに、感生伝説の解釈を基礎に敷いたうえで、白鳥氏は、「天子といふ尊号の起源は、其の初め天に請へば天が子供を授けてくれるといふ信仰があつたので其の信仰を基礎として為政者自らが為政に便せし為めに自称した」として、〈天子〉という言葉の起源をも類推している。

出石誠彦『支那神話伝説の研究』（中央公論社、昭和一八年）所収「上代支那の異常出生説話について」（初出は『民族』四－四、昭和四年）は、「世界各地の諸民族の間に異常出生（supernatural birth）に関した説話」があることを踏みながら、中国の異常出生説話について論じたものである。殷・周の始祖説話については、ほぼ前記の白鳥清氏の論文に拠っているものの、「玄鳥の卵を呑むといふ説話は、新個体の本源が玄鳥その

ものにあると考へたのではなく、寧ろそれは卵にあると考へたと見るのが至当であらう」として、〈玄鳥よりも卵を重視する〉ということを強調している。また、植物・雷・虹・星などに関連する出生説話や、「普通の者以上に母の胎内に長く留まつた」説話にも触れたうえで、「かゝる説話が如何にして現はれるに至つたか、その意味」は何であったかを考察する。そして、「この種の説話は帝王は普通人と異る偉大なるものであることを表明しようとしたところに中心の意味がある」と結論している。出石氏には、前記の『支那神話伝説の研究』所収の諸篇の外に、『支那上代思想史研究』（藤井書店、昭和一八年）所収の諸篇にも、感生帝に関する言及がある。

『服部先生古稀祝賀記念論文集』（冨山房、昭和一一年）所収の佐藤廣治「鄭説に据る感生帝及び其の郊祀」は、「感生帝の思想は……鄭説にありては之れあるが為に、其の思想の全般に亙りて頗る神秘的伝説的の色彩を加へ、延いて彼の経説に影響する所尠からざるを見る」が、「但、鄭玄は素より世の所謂思想家にあらざるを以て、其の著述中に於て感生帝に関する思想を一括し系統的に論述せしもの」がないため、「彼の諸種の典籍に施したる注釈文を拾摭し之を帰納的に組織する」ことによって論究したものである。まず、「古来鄭の天説を六天説と称すれども、按ずるに鄭自ら六天を以て呼べるを見ず。孔疏の敷衍は鄭意に当らざるに似たり」と、従来の六天説を否定したうえで、五天帝の定義について、「五行を主」り、「分担して万物を生育すると共に、更に後世帝王たるものゝ始祖を感生するの一大作用を営む」ところの五天帝、即ち蒼帝霊威仰・赤帝赤熛怒・黄帝含枢紐・白帝白招拒・黒帝汁光紀であると定義する。次に、緯書に感生を説くものが多いことに触れ、「鄭が緯書を以て至要なる所据となせしこと想ふに難からず。惟ふに此の感生の説たる、漢室の神聖と深き関係を有し、漢代に於ける国家的伝説とも見るべきものにして、其の社会民心に浸漬する所、頗る深且つ広なりしが如し」と記す。そして、「郊祀」「魯の郊祀」「周の郊祀」「祈穀」「配食者」の項を立てて、「鄭玄の想定したる感生帝及び其の郊祀の大略」を述べている。

通常は〈感生したところの帝王〉即ち后稷・契などを感生帝と呼ぶのに対し、この佐藤氏の論考は〈感生せしめるところの天帝〉を感生帝と定義している点で注意を要する。

森三樹三郎『中国古代神話』（清水弘文堂書房、昭和四四年景印刊行、原本は『支那古代神話』昭和一九年）第二章「帝王の感生伝説」は、「感生説は、後世になるほど多くなる傾向があり、中には明かに後人の捏造にかかると認められるものも少くはない。そこで……比較的古くから伝承されて来たと思はれるものを二三選んで挙げ」、論じたものである。まず、殷の始祖伝説について、森氏は、「毛伝の解釈は詩経（玄鳥）の本文に対して忠実」で、「鄭箋がこれを感生説によつて解釈したのは、あらかじめ史記殷本紀や緯書によって予備知識を得てゐたからであ」り、（殷の伝説に関しては）「明確な感生伝説は…

…史記に先行する文献を求めることは、まづ断念しなければならない」と考察している。そして、「なぜ史記は殷の始祖を神秘化した」のかを、「司馬遷の時代、すなはち漢代が天子を神秘視する機運に向つてゐたからである」と説明している。次に、周の始祖伝説については、「周の始祖のそれ（感生伝説）は詩経などにも明らかに見えてゐる」とし、「詩（生民）の古意に比較的忠実な鄭玄の解釈に従つて」いる。森氏は、「足跡の親指に当るところを踏んだ」ということの意味を重視し、「親指のところだけで人間の足の大きさに匹敵するほど、巨大」、即ち〈偉大な天帝〉のものであることを、詩人は強調したかったのだ、と説明する。また、「生民」の詩を『詩経』「閟宮」「斯干」の詩と関連させて、〈子授けの神事〉が行われていたとする解釈については、「着想としては卓抜であるが、惜むらくは確実な根拠を欠いてゐる。まづは一憶説として存するほかはあるまい」としている。そして、后稷が棄てられるということに対する、毛伝と『史記』との解釈の相異についても論じている。最後に、その他の感生伝説として、「緯書の主要な任務が、天子の権威を神秘化することにあったのは勿論」であり、「帝王に関する感生伝説……の大部分は漢代になつて創作されたもので……時には一部の専門家までが、緯書に現れた説話を古代の神話として無批判に採用してゐる」ことは、「甚だ遺憾なことと言はなければならない」と結んでいる。

安居香山『緯書の成立とその展開』（国書刊行会、昭和五四年）後篇第三章「感生帝説の展開と緯書思想」は、安居氏によれば、「相生的五徳終始説を骨子とした緯書の感生帝説は、漢王朝の火徳たる位置付けを確立すると共に、漢は堯の後裔であるとする説を、決定的なものとしたことを明らかにすることができた。……更に、緯書のごとき感生帝説の立説の時期は、歴史的・思想的背景から考えて、前漢末よりも、寧ろ後漢初において形成されたであろうという推論も……結論づけることができた」論考である。

辺土名朝邦「鄭玄の詩経解釈学」（『九州大学中国哲学論集』六、昭和五五年）は、鄭玄が「讖緯を積極的に採用していった」代表的なものとして、『詩経』「生民」を例に挙げ、「鄭玄がなぜ讖緯説をうけいれたかの理由について考えて」いる。辺土名氏の説については、本論考「四、鄭玄の感生帝説」で検討を加える。

呉二煥「六天説の背景」（『中国思想史研究』五、一九八二年）は、「天祭に係わる諸経の記述の不一致に対して鄭玄がどのような統一的意味賦与をし、そういう作業に具体的にどの緯書のどういう内容が用いられているかを調べること」を目的とし、「勿論それは結果的に鄭玄の経学においての緯書の意味を問い直すことになろう」と述べている。「鄭玄にとってこのような郊祀の二つの目的（郊天と祈穀と）が互いに矛盾し合わないで済むことができたのは所謂感生帝説のお陰で」あり、また、「郊祀における感生帝の概念も結局五徳終始説の理論的帰結と

して考えることができる」と呉氏は説く。

池田秀三「緯書鄭氏学研究序説」（『哲学研究』五四八、一九八三年）は、鄭玄による経学の総合体系化の理念を究明するための第一歩として、緯書の重要性を説いたものである。池田氏は、「『毛詩注』には符瑞を中心としていくつかの緯書説が見えるのであるが、そのハイライトとも言うべきはかの感生帝の説であろう。鄭玄が感生帝の説、すなわち聖人の異常出生譚を歴史事実として固く信じていた」と言い、「この感生帝信仰を彼にもたらしたもの……それは緯書であった」と考えている。

御手洗勝『古代中国の神々』（創文社、昭和五九年）本論第一部「夏・殷・周の始祖伝説」は、「伝説上において、始祖として伝えられている人物、とくに当該氏族人が始祖として早くから伝承していた人物は……当該氏族の成立とともに古い神である実例が存する」という考えのもとに、文字の音韻を利用することによって、各々の王朝の始祖の正体を解明しようとするものである。契・后稷が取り上げられているものの、感生帝であることは、ほとんど考察の対象となっていない。

南澤良彦「王粛の政治思想――「感生帝説」批判の背景――」（『中国思想史研究』一〇、一九八七年）は、「官僚―政治家として現実政治に実際に携わった王粛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」たものである。南澤氏によれば、「為政者が安易に呪術的宗教的なものに頼り、かえって自己の徳を高め、善政を施そうとする自覚的な努力を怠ることがあってはならない」という王粛の観念が、感生帝説を否定する理由の一つであった。

中国における感生説話の研究には、『聞一多全集（一）』（開明書店、民国三七年）及び中島みどり訳注『中国神話』（東洋文庫、一九八九年）所収の聞一多「姜嫄履大人跡考」がある。聞氏は、『詩経』「生民」は農耕祭祀における象徴的な舞踏の文学的な表現である、と説明している。しかし、后稷が感生帝であるか否か、という経学上の解釈については、問題にしていない。

顧頡剛編著『古史辨（一）』（太平書局、一九六二年）所収の顧頡剛「我的研究古史的計画」では、姜嫄が夫なくして后稷を産んだことについて、「母系時代であったから、母しか知られていない」、「自由恋愛であったため夫が分からない」、あるいは「事実はどうあれ、民衆は確かに信じていた」などの説を紹介している。

袁珂『中国古代神話』（商務印書館、一九五一年初版、一九五七年増訂、伊藤敬一他訳『中国古代神話』みすず書房、一九六〇年発行、一九七一年新版）は、第一章「導言」で、周揚氏の言葉を引きながら、神話と迷信とには確かに本質的な違いがあるものの、「多くの神話には、多かれ少かれ迷信の要素がまざっていて」、二者を区別する時には、「十分に慎重でなければならない」と、まず指摘する。次に、感生説は神話であると

言い、「伝説と神話のちがいは、伝説が文明の進歩につれて、次第に神話における粗野な成分を排除し、より合理的な人情味のある構想と設定をこれに代え、かくて神話が伝説に進化したことにある」と定義する。そして、第五章「帝俊、帝嚳和舜」で、「民族の始祖になった息子の母親たちについては「始祖誕生」をめぐるおもしろい神話がいくらかある」として、契・后稷の誕生譚を述べている。

また、袁珂『中国神話史』（上海文芸出版社、一九八八年）は、第四章「先秦及漢初文献中的神話」で、『詩経』「生民」「玄鳥」に記されたものは「神話の原始的な記録」であり、同じ話であっても、『史記』に記されたものは「文学的な描写」であると言う。そして、第五章「漢代的感生神話及其他」では、「漢代には感生神話が大量に現れ、それは、当時の統治者による愚民政策の要求にも適っていた」、「統治階級は感生神話を借りて天命思想を宣揚しただけではなく、自らも感生神話を創造した」と述べ、緯書などに見える感生説話を紹介している。

本論文で主として扱う周の始祖説話では、〈足跡を踏む〉という行為が重要な意味を持つ。そこで最後に、民俗学では〈足跡〉にどのような意味合があるのか、を見ておく。

フレイザー『金枝篇（一）』（岩波文庫、一九五一年発行、一九六六年改版）第三章「共感呪術」には、「足跡に害を加えることによって、その足跡をつけた足に傷害を与えることができるというのは全世界にあまねく見られる信仰なのである」として、いくつかの例が挙がっている。その中には、相手を傷つけるものばかりではなく、次のような「恋呪」もある。「南スラヴ人の乙女は、自分の好きな若者のつけた足跡の土を掘りとって、それを花鉢の中へ入れる。その鉢に決して凋むことがないという金盞花を植える。すると草花が成長して金色の花を開き、その花が決して凋まないと同じように恋人の愛もまた成長して花を開き、愛は決して凋むことがない。」外に、出石氏「上代支那に於ける神話及び説話」（前掲『支那神話伝説の研究』所収）には、「Hartland氏の伝へるところに依ると、白耳義Ardennesの Spaにある Groesbeck泉の傍には St. Remacleの足跡と称せられるものがあり、子無き婦人は此処を訪れて、泉の水を飲みその足跡を踏んで子を得る霊験の現はれることを乞ふ」という例が挙がっている。

二、后稷の感生に関する諸説

后稷の感生説話には、記述者の意識の上から、大きく分けて次の三つの異なった解釈がある。すなわち、（a）伝説・伝承としての記述、（b）歴史的記録としての記述、（c）経学上の解釈としての記述の三者である。以下、各々の用例をいくつか挙げることとする。

先ず、（a）伝説・伝承としての記述には、次のようなものがある。

思士は妻あらずして感じ、思女は夫あらずして孕む。后稷
巨跡に生まる。（『列子』「天瑞」）
稷は維れ元子なり。帝何ぞ之を竺する。之を氷上に投つ。
鳥　何ぞ之を燠むる。（『楚辞』「天問」）
言うこころは、后稷の母　姜嫄　出でて大人の迹を見る。
怪しみて之を履み、遂に娠有りて后稷を生む。……姜嫄
后稷の　父無くして生まるるを以て、之を氷上に弃つ。
（王逸注）

恐らく、これらは民間に伝承されていた物語りを、最も素朴に書き記したものと思われる。また、

母　姜原　天の跡を履みて后稷を生む。（『春秋繁露』「三代改制質文」）
后稷の時、大人の迹を履み……（『論衡』「吉験」）
（『論衡校釈』は、「時」を「母」に校する。）

これらは、自説の具体的な証拠として、民間に流布していた物語りを取り上げて記載したものであろう。ただし、『春秋繁露』の言葉について、蘇輿は「疑うらくは董子が元（原）文に非ず」と注している。

次に、（b）伝説であった感生説話を歴史として後世に留めようとしたものに『史記』「周本紀」がある。

周の后稷、名は弃。其の母〔である〕有邰氏の女を姜原と曰う。姜原　帝嚳が元妃為り。姜原　野に出で、巨人の跡を見る。心　忻然として説び、之を踐まんと欲す。之を踐めば而ち身の動くこと孕む者の如し。期に居りて子を生む。以て不祥と為し、之を隘巷に弃つるも、馬牛の過ぐる者皆辟けて踐まず。徙して之を林中に置くも、適々、山林の多人に会い、〔その多人が〕之を遷せり。渠中の冰上に弃つるも、飛鳥　其の翼を以て之を覆薦す。姜原　以て神と為し、遂に収養して之を長ぜしむ。初め之を弃てんと欲す。因りて名づけて弃と曰う。
（『詩経』「生民」の「誕寛之平林、会伐平林」に対する孔疏に「又、此の后稷を棄て、之を平地林木の中に置くも、人の平林に往伐する有るに会値す。木を伐るの人、見て之を収取す」とある。そこで、『史記』にある「多人」の語を、差し当たり、「伐木之人」と解しておく。）

この外には、『列女伝』「棄母姜嫄」があるものの、劉向の著作意識が歴史事実の叙述であったかどうかには問題がある。下見隆雄『劉向『列女伝』の研究』（東海大学出版会、平成元年）によれば、『列女伝』は女性の実伝の形を借りて、作者の女性論ないし社会政治思想を語るのが本体であり、歴史上の文献資料にも、様々なかたちで作者の工夫が加わることがしばしばであると言う（七四～七五頁）。しかも、「棄母姜嫄」は、劉向の意図によって都合の良い設定が組まれている（一二六～一二七頁）ということであれば、単純に歴史としての記述とは言い切れない。

最後に、（c）経学上の解釈としての記述であるが、これが

本稿の最も注目しているものである。

履帝武敏、歆攸介攸止、載震載夙、載生載育、時維后稷（『詩経』「生民」）

これについて、鄭玄は感生帝説に立って、次のように解釈している。

「帝」とは上帝なり。「敏」とは拇なり。「介」とは左右なり。「夙」の言、肅なり。郊禖を祀るの時、時に則ち大神の迹有り。姜嫄　之を履む。足　満たす能わず。其の拇指の処を履むや、心体　歆歆然として其れ左右し、止住する所、人道の己に感ずる者有るが如し。是に於いて遂に身ごもること有り。而して肅戒して復た御せず。後　則ち子を生みて之を養長す。之に名づけて弃と曰う。舜　堯に臣たりて之を挙ぐ。是れ后稷為り。

ところが、毛伝は「生民」の解釈に、感生帝説を一切採用しないで、次のように解釈している。

「履」とは践なり。「帝」とは高辛氏の帝なり。「武」とは迹、「敏」とは疾なり。帝に従いて天に見ゆ。将に事えんとすること斉敏なり。「歆」とは響、「介」とは大なり。「止」とは福禄の止どむる所なり。「震」とは動、「夙」とは早、「育」とは長なり。后稷　百穀を播して以て民に利す。

経書の解釈として、毛伝が〈合理的〉とされる理由の一つがここにある。

すると、一般的には毛伝を尊重すると言われている鄭玄が、なぜ、こうも食い違った解釈をしたのか。あえて異なった解釈をするということは、鄭玄には、毛伝を否定してまでも、儒学の体系に感生帝説を組み込もうとする意図があったのではないだろうか。

物語りであった感生帝説話は、この毛・鄭の対立以後、経学上の問題として、肯定すべきか否かの学説として扱われるようになる。その論争は、以後、清朝まで続くのだが、基本的には毛伝を採るか鄭箋を採るかという、どちらかの立場に集約される。以下、『詩経』「生民」についての注釈のうちから、代表的なものを挙げてゆく。

魏の王肅『聖證論』（『詩経』「生民」孔疏所引）

王肅　馬融を引きて曰く、「帝嚳　四妃有り。上妃の姜嫄后稷を生む。次妃の簡狄　契を生む。次妃の陳鋒　帝堯を生む。次妃の娵訾、帝摯を生む。摯　最も長たり。次いで堯、次いで契。下妃の三人　皆　已に子を生むも、上妃の姜嫄　未だ子有らず。故に禋祀して子を求む。上帝大いに其の祭祀に安んじて之に子を与う。任身するの月　帝嚳崩じ、摯　即位すれども崩じ、帝堯　即位す。帝嚳崩じて後十月して后稷生まる。蓋し遺腹の子なり。天の安んずる所と為ると雖も、然れども寡居して子を生めば、衆の疑う所と為る。申説す可からず。姜嫄　后稷の神奇　必ず害う可からざるを知る。故に之を棄てて以て其の神を著し、因り

て以て自ら〔の無実を〕明らかにせんと欲す。堯も亦　其の然るを知る。故に姜嫄の之を棄つるを聴す」と。肅　融が言を以て然りと為す。

ただし、ここで言う馬融説は、鄭玄嫌いの王肅の偽作であるかもしれない。鄭玄の師である馬融の名を出すことは、鄭玄を越えようとする際には効果的だからである。

また、同じく王肅『毛詩奏事』（『詩経』「生民」孔疏所引）には、次のように記す。

其の奏に云う。稷・契の興るは、民事に徳を積み功を累ぬるを以てに自〔るのであ〕り、大迹と燕卵とを以てせず。且つ夫あらずして育むは、乃ち載籍の妖と為す所以、宗周の喪滅する所〔以〕なり。其の意、大迹を履むの事を信ぜず。而も又、棄つるの意を申〔説〕する能わず。故に以て遺腹の子と為し、姜嫄　嫌を避けて之を棄つ。

王肅を批判するのが、魏の王基『毛詩駁』（『詩経』「生民」孔疏所引）である。

王基　之を駁して曰く、凡そ人に遺体有り、猶以て嫌を為さず。況や帝嚳は聖主、姜嫄は賢妃なれば、反って当に遭喪の月に於いて便ち礼を犯すを嫌すべけんや。人情　然らざるの一なり。就い融が言の如く審に是れ帝嚳の子なるも、凡そ聖主・賢妃の生子、未だ必ずしも皆賢聖にして神明の祐くる所と為る能わず。〔例えば〕堯に丹朱有り、舜に商均有り、文王に管・蔡有り。姜嫄　帝嚳に御されて身る有り。何を以て其の特り神奇有るを知りて之を寒氷に置かんや。仮令、鳥　翼を覆わざれば、終に疑い逾々甚だしくして、則ち后稷は父無しの子と為り、嚳に淫昏の妃有り、姜嫄は汚辱の毀り有らん。当に何を以て自ら明らかにすべけんや。本より嫌を避けんと欲して、嫌又甚だし。然らざるの二なり。又、『世本』云えらく、「帝嚳　其の四妃の子を卜す。皆天下を有つ」と。若し融が言の如く、任娠の月にして帝嚳崩じなば、姜嫄すら尚未だ身る有るを知らず、帝嚳　焉くんぞ知りて之を卜すを得んや。苟も其の理として前に礙を繋ぐを却くるに非ずんば、義　通ずるを得ず。然らざるの三なり。……誠に肅が言の如くんば、神霊すら尚能く二龍をして妖女を生みて以て幽王を滅ぼさしむ。〔そうであれば〕天帝　反って当に精気を以て聖子を育みて以て帝王を興す能わざるべけんや。此れ、感生の事有るを明らかにする所以にして、難りを為す所以に非ざるに適う。肅　二龍の実に褒姒を生むを信じ、天帝の能く后稷を生むを信ぜず。是れ、上帝　但能く妖を作すも、嘉祥を為す能わず、悪を為すに長ずるも、善を為すに短しと為すを謂う。肅の乖戻、此れ尤も甚だし。

『聖證論』に対する晋の馬昭の駁（『詩経』「生民」孔疏所引）には、

馬昭　曰く、稷の奇なること、〔姜嫄が后稷を〕既に棄つるの後に見わる。未だ棄てざるの前、何を用て知るや。

とある。

『聖證論』に対する晋の張融の評（『詩経』「生民」孔疏所引）には、次のように記す。

張融　云えらく、稷・契の年　堯より稚し。堯　嚳と帝位に並び處らざれば、則ち稷・契　焉くんぞ嚳の子為るを得んや。若し稷・契をして必ず嚳の子たら使めば、『史記』の如し。〔つまり、『史記』によれば、稷・契は〕是れ堯の兄弟なり。〔ところが『史記』の内容から推すと〕堯賢弟〔である稷・契が〕有るも七十〔年〕用いず、舜〔の出現〕を須ちて之を挙ぐ〔となってしまう〕。此れ、然らざること明らかなり。『詩』の雅・頌には、姜嫄　迹を履みて〔后稷を〕生み、周の始祖と為る。有娀　玄鳥を以て商を生み、契　玄王と為る。即し毛伝・『史記』の説の如く、嚳　稷・契の父為らば、帝嚳聖父・姜嫄正妃　配合して子を生むは人の常道なれば、則ち『詩』何故に但其の母を歎ずるのみにして其の父を美めざる。而も〔『詩経』「閟宮」に〕「赫赫たる姜嫄、其の徳　回ならず、上帝是れに依る」と云う。是れ后稷を生むに、周・魯　何ぞ殊に特り姜嫄の廟のみを立つるや。

（「舜を須ちて之を挙ぐ」は、阮元本の十三経注疏では「須舜嚳之」となっているが、『史記』「五帝本紀」の「舜……年三十堯挙之」、馬国翰『玉函山房輯佚書』所収の『聖證論』張融評によって「嚳」を「挙」に改めて読んだ。また、『史記』「五帝本紀」に「堯立七十年得舜」とあるのを参考に、「須」を「用いる」ではなく、「待つ」の意に解した。）

晋の孫毓『毛詩異同評』（『詩経』「生民」孔疏所引）は、次のように記す。

孫毓　云えらく、天道の徴祥　古今之有り。皆人道に依りて霊助有り。劉媼の高祖を任むとき、著く雲龍の侔有り。褒姒の生まるるも、玄黿の妖に由る。巨迹の感　何ぞ独り然らざる。而して自ら其の夫帝嚳の迹を履むと謂わば、何ぞ異として之を神とするに足らん。乃ち敢えて隘巷・寒冰に棄て、覆翼の応有らんや。而れども、王伝に「其の神奇害う可からざるを知る」と云うは、何を以て徴と為すや。且つ匹夫・凡民も遺腹の生子　古今之有り。嚳崩ずるの月にして当に奸を為すを疑うべきは、夫の有識者の能く言う所に非ず。鄭説長ずと為す。

唐の孔穎達『毛詩正義』「生民」疏（「誕彌厥月、先生如達……」の章）では、

羣賢　鄭を以て長ずと為す。長ずれば則ち信あり。言う所の王短とは、短なれど猶未だ悉くさず。

（この部分を、加賀栄治『中国古典解釈史・魏晋篇』（勁草書房、昭和三九年、一二一頁）では、前述の孫毓の言葉としているが、『漢魏遺書鈔』『玉函山房輯佚書』では『毛詩異動評』に含めていない。また、『毛詩異動

評』の結びの言葉には「□□為長」が多用されているため、ここでは孔穎達の疏と判断した。）

と言い、鄭玄の説の方が王粛の説よりも優れているが、王粛も完全に誤りというわけではない、とする。鄭玄と毛伝との違いについては、両者の優劣には触れず、各々が依拠する文献の相異を指摘するに止めている。このことについては、「三、鄭玄の緯書観」で触れることとする。

北宋の欧陽修『詩本義』「生民」は、鄭玄の説を完全に否定する。

妄儒　守る所を知らずして択ぶ所無し。惟伝うる所あれば則ち信じて従う。而して曲学の士　奇を好み、怪事を得れば則ち喜び、附して説を為す。前世、此れを以て六経の患を為す者　一に非ず。后稷の生、説く者　其の怪に勝えず。以て遍くは攻む可からず。……毛の　能く迹を履むの怪を信ぜざるは、善し。……鄭　又自ら讖緯に惑い、専ら『命歴序』を用いて言う……。

ここで欧陽修は、感生説話を「怪事」として退けている。

南宋の朱子は、『詩集伝』「生民」において、

巨迹の説、先儒　或いは頗る之を疑う。而れども、張子曰く、「天地の始め、固より未だ嘗て先に人有らず。則ち人固より化有りて生ずる者なり。蓋し天地の気　之を生ず」と。蘇氏も亦曰く「凡そ物の常物に異なるは、其れ天地の気を取ること常に多き〔を以て〕が故に、其の生や、或いは異なり。麒麟の生　犬羊に異なり、蛟龍の生　魚鼈に異なり。物　固より然る者有り。神人の　生まれながらにして以て人に異なる有るは、何ぞ怪しむに足らんや」と。斯の言　之を得たり。

と述べて、鄭玄の感生帝説は必ずしも否定できない、という立場をとる。次に挙げる『朱子語類』巻八十一「生民」にも、同趣旨のことを述べている。

欧公の　祥瑞を信ぜざるに自るが故に、後人　纔に祥瑞を説くを見るも、皆之を闢く。若えば後世の所謂祥瑞の如きは、固より偽妄多し。然れども豈後世の偽妄に因りて真実なる者も併せて皆以て無しと為す可けんや。「鳳鳥　至らず、河　図を出ださず」の孔子の言、亦以て非と為すと成さず。

巨跡を履むの事、此の理　有り。且つ契の生まるるが如き、『詩』中にも亦云えらく「天　玄鳥に命じ、降して商を生ましむ」と。蓋し以為えらく、稷・契は皆　天　之を生ずるのみ。人道の感ずる有るに非ず。常の理を以て論ず可きに非ず。漢の高祖の生も亦此れに類す。此れ等は言を以て尽くす可からず、当に意もて之を会して可なり。

南宋の李樗は、『李迂仲・黄実夫　毛詩集解』で鄭玄の説を退けている。

世の怪誕を好む者　皆以えらく、稷・契は父無くして生まる、と。契は卵に生まれ、稷は巨跡に生まる。其の自りて

始まる所を問えば、則ち詩の載する所と曰う。……嗚呼、孔子　怪力乱神を語らず。夫子の怪を語らざる所以は、其の世を惑わすを以てなり。豈　六経を以て後世に垂訓して、乃ち神怪の事を載せんや。

明の李卓吾は、『史綱評要』「周紀、文王」の条「其先祖后稷」の頭注に

父は上帝、母は姜嫄。

と記し、契や漢の高祖の誕生についても、すべて感生帝説を採っている。

清の方観承は『五礼通考』巻一百二の案語で、次のように言う。

姜嫄の事、馬融　以て遺腹の生子と為すは、最も無稽にして辨ずるに足らず。毛・鄭の二説は倶に通ず可きに似たり。而れども毛説　長ずと為す。……彼の康成　又　『史記』を過信して之を衍するのみ。……〔『詩経』経文中に〕常に怪を語らざるは、固より孔子の家法なり。

王肅所引の馬融説は取るに足らないとし、「怪を語らず」という点で、毛伝の方が鄭玄の説より優れているとするのである。

ところが、同じく『五礼通考』巻一百二でありながら、清の秦蕙田の案語は鄭玄の説の方が優れているとする。

「姜嫄」〔について〕。毛伝は高辛氏の帝に配すと謂い、鄭箋は高辛氏の世妃と謂う。二説　同じからず。鄭箋　長ずと為す。蓋し嚳と稷との父子為ること、『〔史〕記』『〔毛〕伝』に徴信す可き無し。而れども「祭法」『国語』の嚳を禘するの文を以て之を推せば、則ち帝嚳の後と為す者を以て従う可し。

「履帝武敏歆」〔について〕。毛伝は帝嚳の迹を履むと謂い、鄭は大人の迹を見て其の拇を履むと謂う。二説　亦同じからず。朱子　独り鄭氏を是として謂えらく「鄭　『史記』に拠る。臆説に非ず」と。

清の李黼平『毛詩紬義』「生民」（『皇清経解』巻一三四九）は、

毛意も亦……箋に同じ。天に感ずるの説　已に箋に同じくんば、夫に御さるるや否やは深く求むる勿る可し。無論、房闥の事は後世の得て知る所に非ず。仮い復た夫に御さるるも、天に感ぜしむること、何の礙あらん。

と言い、毛伝と鄭箋との解く意は同じであるという案を提出している。

清の朱彬『経伝攷證』「履帝武敏」（『皇清経解』巻一三六五）について、

此れ当に毛の読みの如くなるべし。

として、毛伝の説を採っている。

清の汪家禧『経義叢鈔』「稷契非帝嚳子説」（『皇清経解』巻一三八二）では、姜嫄のことを、

未だ嫁せずして子を生む。

として、后稷は父のいない感生帝であると考えている。

清の何焯『義門読書記』巻八「生民」は、

首章「履帝武」。当に鄭箋に従うべし。然らずんば則ち下の二章　反って人情に遠し。

とし、后稷が姜嫄に捨てられるという次章から推して、鄭玄の感生帝説に賛成している。

清の陳澧『東塾読書記』巻十五に、

生民の詩〔において〕……鄭君の緯説を取ることの精確なること此の如し。

と言うのは、感生帝説に直接は触れていないものの、帝嚳と后稷との親子関係については、緯書に基づく鄭玄の説を「精確」と評している。

以上に示したものは、全ての資料を網羅したわけではない。しかし、解釈史のおおよその流れはつかめるであろう。鄭玄を批判すべく登場した王肅の説は、魏晋の頃に、たちまち否定されてしまい、以後は毛伝と鄭玄との優劣を論じることに終始する。

王肅に対する批判を見てみると、魏晋には、鄭玄の説が非常に一般的・常識的なものであったことが窺われる。ただ、唐以降になると、鄭注が経書なみの地位を得たという学問上の地位の確立や、学派間の論争などの事情がからんでくると思われる。そのため、諸家の意見を、単に感生帝説論争の一端としてのみ扱うわけにはいかないであろう。そのことは、『鄭志疏証』の皮錫瑞注に「後人の　必ず毛を申して鄭を駁するは、皆　是非を辨ぜずして、徒に門戸を争う者なり」と指摘されている。もっとも、方観承と秦蕙田（号は味経）とは、『清儒学案』によれば、どちらも味経学案に属しており、同じ学派であっても、前述のような意見の違いが見られる場合もある。

結局、争点は毛伝と鄭玄との説の食い違いにあり、根本的な問題は、鄭玄がなぜ毛伝に従わなかったのか、ということに尽きる。

三、鄭玄の緯書観

鄭玄が毛伝に従わなかった理由として、鄭玄は感生帝説を事実として信じていたからだ、という意見がある。例えば、狩野直喜『両漢学術考』（筑摩書房、昭和三九年）、池田秀三「緯書鄭氏学研究序説」（前掲）などがそうである。しかしながら、これらの説も直ちには首肯し難いので、以下に疑問点をいくつか挙げることにする。

先ず、毛伝・王肅らが感生帝説を否定し得るだけの知性――因果律を素朴に認め信奉するという意味での知性――を備えていたにもかかわらず、鄭玄だけがそれを固く信じていたとは考えにくいのではないだろうか。例えば、後漢の時代、王充が数々の事例を迷信として否定したことは有名であるし、桓譚や鄭興も讖緯を信じなかったということが『後漢書』の各々の列伝

に記されている。しかも、鄭玄は天文学や数学に通じていたことが知られており、論理的思考にも長じていたと思われる。一般の民衆ならばともかく、同時代・同レベルの知識人の考え方に、それほどの差異があったのか、という疑問が残る。

次に、狩野氏が根拠とするのは、許慎『五経異義』（『詩経』「生民」孔疏所引）の

『詩』斉・魯・韓、『春秋公羊』説、聖人　皆　父無く、天に感じて生まる。『左氏』説、聖人　皆　父有り……天に感ぜずして生まる。

に対する鄭玄『駁五経異義』（孔疏所引）の

諸々の「感生は父無きを得、父有れば則ち感生せず」と言うは、此れ皆偏見の説なり。商頌曰く、「天　玄鳥に命じ、降して商を生ましむ」と。娀簡　鳦子を呑み契を生むを謂う。是れ聖人の感ずることの経に見ゆるの明文なり。劉媼は是れ漢の太上皇の妻、赤龍に感じて高祖を生む。是れ父有りて神に感じて生まるる者に非ずや。

という文である。しかし、これは、許慎が考えていなかった〈父がいて感生する〉という、言わば新しい解釈に基づく説明であり、それまでの〈感生帝には父がいない〉とする純粋な感生帝説とは異なる。このことを皮錫瑞『経学通論』「論詩斉魯韓説聖人皆無父感天而生太史公褚先生鄭君以為有父又感天乃調停之説」は、

鄭君〔は今文・古文の〕二義を兼取し、調停の説を為す。

と評している。しかも、その新解釈は、王粛所引の馬融の説（前引）とも似ており、論法としては、『詩経』の経文や現王朝の高祖を例に挙げておけば、論敵の反駁を許さないものとなる。これは、見様によっては、感生帝説を利用しているとも考えられる。そもそも、王莽以来、知識人にとって讖緯は利用するものではあっても、信じるものではなかったように思われる。

また、池田氏は、孔穎達の疏を尊重している。しかし、孔疏には多分にご都合主義的な部分がある。例えば、姜嫄が帝嚳の妃であったか否かについて、毛伝は「后稷の母　高辛氏の帝に配す」、つまり〈帝嚳の妃であった〉と言い、鄭玄は「高辛氏の世妃為り」、つまり〈帝嚳の後世の子孫の妃であった〉と言う。この事を、孔疏は次のように説明する。

『大戴礼』「帝繫篇」〔に〕「帝嚳　其の四妃の子を卜す。皆　天下を有つ。上妃は有邰氏の女、姜嫄と曰い、后稷を生む。次妃は有娀氏の女、簡狄と曰い、契を生む。次妃は陳鋒氏の女、慶都と曰い、帝堯を生む。下妃は娵訾の女、常儀と曰い、摯を生む」〔とある〕。堯と契とを以て倶に嚳の子と為す。『家語』『世本』其の文も亦然り。故に毛此の伝及び玄鳥の伝を為り、司馬遷　五帝本紀を為るとき、皆　依り用う。其の後、劉歆・班固・賈逵・馬融・服虔・王粛・皇甫謐等、皆以て然りと為す。……其れ緯候の書及び『春秋命歴序』の五帝伝世の事を言うや、毛説を為す者皆　信ぜざる所なり。……鄭　讖緯を信ず。『命歴序』に

「少昊　八世を伝え〔て顓頊に至り〕、顓頊　九世を伝え〔て帝嚳に至り〕、帝嚳　十世を伝え〔て堯に至る〕」と云うを以てすれば、則ち堯は〔十世代も前の〕嚳の子に非ず。稷の年　又、堯より少ければ、則ち〔后稷の母である〕姜嫄　帝嚳の妃為るを得ず。故に「堯の時に当たり、高辛氏の世妃為り」と云い、〔姜嫄は〕其〔すなわち帝嚳〕の後世子孫の妃為るを謂う。人世の短長　定まり無し。是の時に於いて、書　又、散亡し、未だ其の幾世為るかを知らず。故に直(ただ)　世を以て之を言うのみ。其れ『大戴礼』『史記』の諸書、皆　鄭の信ぜざる所なり。

ここで問題とされているのは、姜嫄の配偶者についてであるから、〈毛伝は『史記』を信じ、鄭玄は『史記』を信じていなかった〉とする孔疏は正しい。ところが、こと感生帝に関しては話が逆になる。先にも挙げたように、『史記』は后稷を感生帝と見なしており、姜嫄の配偶者の問題を除けば、大筋は鄭玄の説と一致する。それにもかかわらず、孔疏は、『史記』と鄭玄とが同じく感生帝説を述べていることには、なぜか全く触れず、〈鄭玄の感生帝説は讖緯に基づいている〉ということを力説するばかりなのである。後世の朱子あたりになると、鄭玄の感生帝説が『史記』とも共通していることを指摘している（前引した『五礼通考』の秦蕙田の案語参照）。

このような孔疏によって、「彼（鄭玄）が緯書と『史記』のどちらを重んじたか（すなわち緯書を重んじたこと）を知るべきであろう」とする池田氏の意見は、納得し難い。

この姜嫄の配偶者問題について、『鄭志』（『詩経』「生民」孔疏所引）に、趙商と鄭玄との問答が残っている。

趙商　問う、「此の箋に「姜嫄は高辛氏の世妃為り」」と云うは、意うに、以て帝嚳〔自身〕の妃に非ずと為す。『史記』に、嚳は姜嫄を以て妃と為す。是れ后稷を生みしこと明文皎然たり。又、毛も亦　高辛氏帝〔すなわち帝嚳〕と云う。苟も先籍を信ぜば、未だ其の偏隠を覚らず。是を以て敢えて問う、毛〔伝の説〕を易うるの義を。」〔鄭玄が〕答えて曰く、「即し姜嫄　誠に帝嚳の妃ならば、大人の迹を履みて歆歆然たるは、是れ真意に非ず。乃ち神気有るが故に、意　歆歆然たり。天下の事、前を以て後を験すも、其の合わざる者は、何ぞ悉く信ず可けんや。是の故に、悉く信ずるも亦非なり、信ぜざるも亦非なり。稷　堯より稚し。堯　見（現）に天子為り。高辛〔すなわち帝嚳〕と堯と並びに天子の位に在らんや〔だから、帝嚳の子孫で、堯が天子であった時代の当主の妃が姜嫄であるとしたのだ〕。」

（「其の偏隠」とは、差し当たり、「鄭玄先生の立てた、これまで全く現れていなかった説」と解しておく。もっとも、『鄭志疏証』（楊家駱編、読書劄記叢刊第二集、世界書局印行、中華民国七一年）では「偏隠」となっている。その場合は、「偏っていて、世間に現れていない説」と解しておく。）

「生民」の鄭箋も考慮して、要点をまとめると以下のようになる。「后稷が生まれた時、天子は堯であった。もし仮に、毛伝や『史記』の言う通り、后稷を産んだ姜嫄が帝嚳の自身の妃であり、しかも堯と后稷とが共に帝嚳の子であったとするならば、后稷が産まれた時、帝嚳と堯とが同時に天子であったことになるではないか。」鄭玄は、緯書を引き合いに出すことなく、きちんと説明している。とすれば、鄭玄の説の根拠が緯書にあるとは、必ずしも言えないであろう。

しかも、文献に対する「悉く信ずるも亦非なり、信ぜざるも亦非なり」という鄭玄の態度は、恐らく、緯書に対しても同じであったろう。したがって、孔穎達の疏から導かれる鄭玄評価は、唐代という限られた時代におけるものであって、それをもって、広くあらゆる時代に適用できるものではないと考える。

以上、述べたような疑問が残るために、鄭玄が感生帝説を信じていたという説を鵜呑みにはできない。しかし、一方で、後漢には緯書が流行し、鄭玄が積極的に緯説を取り入れたことは事実である。結局のところ、二十世紀に生きる我々が、二世紀の人物である鄭玄の心情になりきることはできない。したがって、鄭玄が感生帝説を信じていなかったと断言できないのと同様、信じていたとも断言できない、ということになろう。

四、鄭玄の感生帝説

これまで感生帝説は、民俗学的視点、神話研究、あるいは緯書との関連から説かれているものがほとんどであった。鄭玄が緯書を積極的に採用していたことは確かであり、感生帝説が緯書に顕著に見られることも事実である。しかし、それ以外にも、鄭玄の感生帝説は、経書解釈という見地からも研究されるべき課題である。というのは、鄭玄が緯説を引用するのは、緯書と経書とに密接な関連があるからであり、鄭玄の最終的な目的は儒学の大成にあったからである。

ところで、感生帝説を経書解釈からとらえた論文は数少ないが、その一つが、辺土名朝邦「鄭玄の詩経解釈学」（前掲）である。辺土名氏は、鄭玄が感生帝説を受け入れた理由として、次の四つを挙げている（番号は、辺土名氏が付したものと同一）。

①「生民」の詩を前後矛盾なく解釈するため。

②古来伝承されてきたその事実を尊重し、個別具体的な説話を排除することを望まなかったから。

③漢王朝の支配権の神聖性に対する細かな配慮があったから（漢王朝と讖緯との関係は密接であり、讖緯の支持は、政治的には、漢王朝の神聖性を称揚することを意味していた）。

④讖緯が国家的に内学と規定され、外学（経学）を補完するものとして、当時の学問体系にくりこまれており、必須の知識であったため。

以下、これらを手掛かりとして私見を述べることとする。

④について

後漢時代の学問的風潮として、讖緯の知識が必須であったことは言うまでもない。讖緯説は、何休の『春秋公羊伝』注にも見られるように、今文学派に顕著な特徴であり、今文・古文を折衷したとされる鄭玄にとっても、当然の知識であったはずである。しかしながら、「讖緯が国家的に内学として規定され」ていたという点は、非常に疑わしい。

鄭玄が生きていた当時は、黄巾の乱も激しく、各地で反乱が起きていて、後漢末であると同時に、三国時代の初期でもある。そのような時代、果たして漢が有機的に機能している統一政権の状態にあったかどうか、問題である。仮に理念上は「国家」と呼べたとしても、すでに市井の一学者であった鄭玄にとって、〈国家的規定〉がどれほどの効力を持ち得たかにも疑問が残る。

また、「讖緯が国家的に内学として規定」されていた、という事実があったのかどうか。例えば、小島祐馬『中国思想史』（創文社、昭和四三年、二三六頁）には、「後漢時代になると、緯は多くの学者によって経と同一の価値を認められ、またある場合には、緯をもって経よりもさらに深遠なるものとなし、緯を「内学」といい、経を「外学」とさえいうようになった」とあるものの、〈国家的に規定されていた〉とまでは言っていない。外に、安居氏『緯書の成立とその展開』（前掲、四九～五〇頁）も、「内学」について記しているが、同書中にも、やはり〈国家的に規定されていた〉とは述べていない。しかも、「内学」「外学」という言葉自体に、そもそも問題がある。

「内学」の語は『後漢書』「方術列伝」に

光武に及んで尤も讖言を信ず。……是れ自り習いて内学と為し、奇文を尚び、異数を貴び、時に乏しからず。

と見える。これは、唐の李賢の注によれば、

「内学」とは図讖の書を謂う。其の事秘密なるが故に「内」と称す。

とある。つまりここでは、「内学」は「外学」に対する言葉ではなく、「内密の学」と解している。緯書の書名に、『孝経内事』『春秋内事』など「内」字を用いることと関係があるかもしれない。

北魏の酈道元『水経注』巻四十には、

王隠が『晋書』に曰く「漢末の博士　敦煌の侯瑾は内学を善くす……」

とあるが、ここで言う「内学」が何を指すのかは、はっきりしない。

唐の房玄齢『晋書』「葛洪列伝」には、

〔葛洪の〕従祖の玄、呉の時に道を学び、仙を得、号して葛仙公と曰う。其の錬丹の秘術を以て弟子の鄭隠に授く。洪　隠に就きて学び、悉く其の法を得。後、南海の太守、上党の鮑玄に師事す。玄も亦内学す。

とあり、この「内学」は、神仙術・道教に関係がありそうである。

また、『晋書』「索靖列伝」には、

〔敦煌五龍と称された氾衷・張甝・索綝・索永・索靖のうち〕四人　並びに早く亡くなり、唯、靖のみ経史に該博にして内緯に兼通す。

とあり、「経史」と「内緯」とが対で使われている気配はある。しかも、敦煌という土地は、前引の『水経注』にも見えていた。

「内学」と「外学」とを併称する用例としては、宋の司馬光『資治通鑑』「後漢紀、順帝、永和二年」の条に、

冬十月甲申。上　長安に行幸す。扶風の田弱〔が、〕同郡の法真〔は〕内外学に博通する〔人間であること〕を薦む。

とあり、元の胡三省の『通鑑』注によれば、

東漢の諸儒　七緯を以て内学と為し、六経を外学と為す。

としている。『通鑑』が参考にしたと思われる『後漢書』「法真列伝」には

法真……学を好めども常家無く、内外図典に博通す。

とあり、清の恵棟の注（『後漢書集解』所引）に

『三輔決録』注に云う、「少くして五経に明るく、讖緯に兼通す。学ぶに常の師無し」と。

と記す。『三輔決録』は後漢の趙岐撰、晋の摯虞注で、南朝宋の范曄撰の『後漢書』より古い。また、晋の陳壽撰『三国志』「管寧列伝」には

〔張〕臻　少くして太学に游び、学　内外を兼ね、後　郷里に帰る。

とある。ここで言う「内外」の意味も、よく分からないが、張臻という人物は、隠遁生活をし、祥瑞などに詳しかったようである。また、先に挙げた葛洪列伝にも記されていた上党という土地にも一時いたらしく、道教との関係も感じさせる。

明末清初の顧炎武は、『日知録』巻十八「内典」で

東漢の儒者は則ち七緯を以て内学と為し、六経を外学と為す。

と記し、朱彝尊『経義考』「説緯」には

東漢の世、七緯に通ずる者を以て内学と為し、五経に通ずる者を外学と為す。……蓋し当時の論、咸　内学を以て重しと為す。

とある。

清に入ると、何焯『義門読書記』巻十五には

張衡　謂う、「讖は哀・平に起こる」と。則ち夏賀良は其れ漢人内学の祖か。

と言う。また、孫星衍『問字堂集』「与段大令書」には、「外学」の語はないものの、

鄭康成の馬季長に勝る所以の如きは、其の内学に兼通するを以てなり。

とあり、皮錫瑞『経学歴史』「経学極盛時代」に、

故に光武　赤伏符を以て命を受け、深く讖緯を信ず。五経の義、皆　讖を以て決す。……是に於いて五経を外学と為し、七緯を内学と為し、遂に一代風気を成す。

とあるように、「内学」「外学」の語がしばしば見られるようになり、用語としては、清朝には定着していたと思われる。

使用されている言葉を時代順に整理すると、晋の摯虞「五経・讖緯」（『後漢書』恵棟注所引）、晋の王隠「内学」（『水経注』所引）、晋の陳壽「内外」、南朝宋の范曄「内学」「内外図典」、唐の李賢「内密」、唐の房玄齢「内学」、宋の司馬光「内外学」、元の胡三省以後「内学は緯学、外学は経学」となる。恐らく、〈後漢時代、緯学を「内学」と言い、経学を「外学」と言った〉とする従来の見解は、清朝の箚記類に基づくものと思われる。

以上によれば、魏晋南北朝時代に、緯学・経学の併称として「内学」「外学」という呼称があった可能性はある。しかし、後漢における用例や、「内学」という言葉の正確な意味については、依然として未詳である。また、漢代に「讖緯が国家的に内学と規定されていた」かどうかについても、確実な文献資料は得られなかった。

③について

鄭玄の学問上、漢王朝の神聖性を称揚することに、どのような意味があったと言えるだろうか。先にも述べたように、当時、漢は実質的には国家と呼べるような状態にはなく、王朝の神聖性を称揚することにも、前漢や後漢初期ほどの意義や効果はなかったと思われる。しかも、鄭玄は党錮の禁に遭って以来、隠遁生活を送っており、漢王朝と関係を持とうとしなかったことが、『後漢書』「鄭玄列伝」の記述

党事起こるに及んで、乃ち同郡の孫嵩等四十余人と倶に禁錮せられ、遂に隠れて経業を修め、門を杜ざして出でず。

などからも分かる。そのうえ、漢王朝と敵対していた黄巾の賊までもが、優れた人物として鄭玄を尊敬していたことが、同じく列伝の

建安元年、徐州自り高密に還る。道に黄巾の賊数万人に遇うも、玄を見て皆拝し、相約すに、敢えて県境に入らず、と。

という言葉からもうかがえる。これらを考慮すれば、鄭玄が漢王朝の神聖性を称揚していたとは、一概に言えないのではないだろうか。

また、後漢末期には、讖緯の利用が必ずしも漢のためにはなされず、魏のために讖緯を利用した例もある。例えば『三国志』「魏書、武帝紀」裴松之注所引『漢紀』には、侍中太史令の王立の言葉として

前に太白　天関を守り、熒惑と会す。金・火　交会するは、革命の象なり。漢の祚　終わり、晋・魏は必ず興有る者なり。……天命に去就有り、五行　常には盛んならず。火に代わる者は土なり。漢を承くる者は魏なり。能く天下を安んずる者は曹姓なり。唯、曹氏に委任する而已。

とある。同じく裴松之注所引『魏略』には

是を以て桓・靈の間、諸々の図緯に明らかなる者、皆言う、「漢行の気尽き、黄家 当に興るべし」と。

（『後漢書』「陳寵列伝」注所引『風俗通』に「漢家火行 午に盛んなり」、また、『後漢書』「西羌伝」に「性 堅剛勇猛、西方金行の気を得」とあることから、「漢行」とは「漢家火行」、「黄家」とは「黄家土行」の意に解す。）

とあり、漢の火徳は尽き、新たに土徳の王朝が興隆するという予言がなされている。したがって、緯書の利用が即ち漢王朝の擁護とはならないのである。

②について

毛伝および王粛所引の馬融説は、現代人から見ると常識的な判断による解釈と言えるかもしれない。しかし、民間における伝説の流布を考慮すれば、『詩経』は感生帝説を踏んで書かれたと考えたほうが自然であろう。前掲の白鳥清論考も「感生伝説の記載せられた文献の最古のものは、詩経の中に記されてゐる殷及び周の古伝説である」（五五頁）とし、森三樹三郎『中国古代神話』（前掲）も、周の始祖伝説については、鄭玄の解釈は古意に比較的忠実であると述べている（一四五頁）。また、王粛所引の馬融説に対する厳しい批判を見れば、『詩経』を読む場合、鄭玄に従って感生帝説で読むほうが、後漢末から魏晋にかけての人々にとっては自然だったのであろう。現代の我々が感生帝説を奇異に感じるのとは逆に、当時の人々にとっては、〈因果律信奉〉的に説く王粛の解釈のほうが非常識であったのかもしれない。

このように考えれば、鄭玄の解釈は『詩経』の字句を素直に読んだ、しかも、広く一般に受け入れられる自然なものであったと考えられる。

①について

鄭玄は感生帝説を取り入れることによって、『詩経』「生民」の内容を前後矛盾なく解釈した、とする辺土名氏の説は正しいと思う。しかし、話はそれだけにとどまらない。鄭玄の儒学は一つの体系を構成しており、体系内部での矛盾を許そうとしない。したがって、「生民」一篇のみならず、『詩経』一経の内部、更に、その他の経書にも、感生帝説が矛盾なく取り入れられていると考えられる。

例えば、『詩経』内部において、周王朝の始祖伝説と関連する篇には、「生民」の外に「斯干」「閟宮」がある。斯干の

似続妣祖

についての鄭玄の箋は、

「似」の読み　巳午の巳の如し。「巳続妣祖」とは、巳に其の宮廟を成す。「妣」とは先妣、姜嫄なり。「祖」とは先祖なり。

（「巳に」とは、孔疏によれば、「巳の方角の地に」と

いうことである。）

とある。毛伝が「妣」を特定していないのに対して、鄭玄は「妣」とは姜嫄であると断定している。その理由について、孔穎達は次のように述べている。

「妣」とは是れ先妣、姜嫄なることを知るは、以えらく、特牲少牢祭祀の礼　皆　其の妃を以て夫に配して食し、特り妣の廟を立つる者無ければなり。……此の「妣」の文〔字〕も亦「祖」〔の文字〕の上に在り。故に是れ姜嫄なるを知る。

つまり、配するべき夫が無く、しかも先祖より上に位置する者として、姜嫄に比定したわけである。そして、その根拠の一つが、次に挙げる「閟宮」の詩なのである。

「閟宮」の

閟宮有侐、実実枚枚

について、毛伝は

「閟」とは閉なり。先妣姜嫄の廟　周に在り、常に閉じて事無し。孟仲子曰く、是れ禖宮なり。……

と記す。ここで毛伝は、「閟宮」を姜嫄の廟と言っている。ところが、毛伝の考え方に沿って解釈すれば、『詩経』全体には矛盾が生じるのである。毛伝は生民を解釈するに当たって、「姜嫄は高辛氏の帝に配された」と言っている。「高辛氏の帝」とは、通常、帝嚳のこととされる。すると、夫である帝嚳を無視して姜嫄だけが祭られるのはおかしい。姜嫄廟が存在することと自体がそもそもおかしい、という話になりかねないのである。しかしながら、閟宮は実在し、そのうえ、「禖（子宝を授ける神）」として姜嫄は祭られていたのに、帝嚳には廟がない。経書であるはずの『詩経』に、このような矛盾が生じることを、鄭玄は承服できなかったのではないだろうか。

それでは、鄭玄の箋はどのように解釈しているだろうか。

「閟」とは神なり。姜嫄神の依る所。故に廟を神宮と曰う。

鄭玄は、姜嫄を神霊としてとらえている。続く「閟宮」の

赫赫姜嫄、其徳不回、上帝是依、無災無害、彌月不遅

について鄭玄は

「依」とは其の身に依るなり。「彌」とは終なり。赫赫乎として顕著なる姜嫄や、其の徳　貞正にして回邪ならず。天　是れを用て馮依して精気を降して、其れ之を任（はら）ます。又、〔妊娠時には〕災害無く、〔出産時には母の身体を〕坼（さ）かず副（さ）かず。人道の十月を終えて子を生む。遅晩ならず。

（「坼かず副かず」とは、『詩経』「生民」の一節である「不拆不副」に基づく。陸徳明『経典釈文』では、「「副」〔とは〕……『説文』云えらく「分」なり。『字林』云えらく「判」なり。」と説明する。孔疏では、「「折・堛（拆・副）」〔とは〕皆「裂」なり。」と説明する。）

と解釈して、ここでも感生帝説を説くのである。

このように、鄭玄は、『詩経』の「生民」「斯干」「閟宮」

を矛盾なく解釈するために、感生帝説を導入していると思われる。

更に、鄭玄の感生帝説による経書の解釈は、『詩経』のみならず、『周礼』にも見えている。『周礼』「春官、大司楽」の

乃奏夷、則歌小呂、舞大濩、以享先妣

の鄭玄の注には

「先妣」とは姜嫄なり。姜嫄　大人の跡を履み、神霊に感じて后稷を生む。是れ周の先母なり。周　廟を立つるに、后稷自り始祖と為せば、姜嫄　妃する所無し。是を以て特り廟を立てて之を祭る。之を閟宮と謂い、之を閟神という。

とある。繰り返し、感生帝説を解いているのに加えて、『詩経』「閟宮」を意識した注釈であることは明らかであろう。鄭玄は、感生帝説を用いることによって、『周礼』と『詩経』との間に整合性を見いだし、矛盾のない経書の体系を作り出すことができたと言えよう。

しかも、この『周礼』及び『詩経』の経文があるからには、姜嫄はどうしても祭らなければならない存在となる。その場合、姜嫄を祭るに足る条件として、鄭玄の注には次の三つが示されている。すなわち、（a）始祖よりも上位にあること、（b）夫に配される必要のない女性であること、（c）神格であること、である。

（a）について、『周礼』「春官、大司楽」の「……以て天神を祀る……以て地示を祭る……以て四望を祀る……以て山川を祭る……以て先妣を享る……以て先祖を享る」という経文に対する賈公彦の疏が説明をしている。

〔鄭注に〕「周の廟を立つるは、后稷自り始祖と為せば、姜嫄　妃する所無し」と云うは、周の七廟を立つるは、后稷自り已下なり。更に后稷が父の廟を立つるを得ず。故に姜嫄　妃する所無し。〔鄭注に〕「是を以て特り廟を立てて之を祭る」と云うは、其の先母を尊敬するを以てが故に、特り婦人の廟を立てて之を祭る。

始祖である后稷が敬意を表して廟を立て、しかも父には廟がないということから、母である姜嫄の位は、唯一、后稷よりも更に上となると言える。

（b）については、『詩経』「斯干」・『周礼』「春官、大司楽」の注解の中で鄭玄が「姜嫄　妃する所無し」と述べている。しかし、一方、『史記』・毛伝・王粛所引の馬融などが採用している、「姜嫄の夫は帝嚳である」という説も有力であった。帝嚳は天子であったから、天子である夫を無視して妻を祭る、ということはあり得ない。したがって、鄭玄には、「姜嫄の夫は帝嚳ではない」ということを証明する必要があった。その証明の一つとして、『詩経』「生民」の注に、

堯の時に当たり、高辛氏の世妃為り。

と鄭玄は述べている。また、『詩経』「生民」孔疏所引の『鄭志』には、

稷　堯より稚し。堯　見（現）に、天子為り。高辛と堯と

並びに天子の位に在らんや。

と述べている。つまり、鄭玄の考えでは、「帝嚳と姜嫄との間の子が后稷であるとすれば、帝嚳と堯とは同時代の人物であることになり、二人の天子が同時に存在することになってしまう。したがって、帝嚳は姜嫄の夫であるはずがない。姜嫄の夫は、帝嚳の子孫の或る人物だった」という証明が成り立つのである。そして、「感生帝には父はいない」という通説に対しては、本論考「三、鄭玄の立場」で挙げた『駁五経異義』で反論している。こうして、周の始祖であり感生帝でもある后稷を産んだ功績によって、姜嫄は夫が存在したにもかかわらず、独立して廟に祭られることが可能となるのである。

（c）については、『詩経』「閟宮」・『周礼』「春官、大司楽」の鄭玄の注を読めば十分であろう。また、先に挙げた『周礼』経文の

天神・地示・四望・山川・先妣・先祖

という言葉に関して、唐の賈公彦の疏では、山川以上を「自然之神」と解している。「自然神」と「祖先神」との中間に位置する「先妣」は、やはり特異な神格と思われる。

これら（a）（b）（c）を満たすものとして、感生帝説は最も適していたと言えよう。しかも、感生帝説を取り入れることによって、「生民」一篇だけでなく、『詩経』の他の二篇に加えて『周礼』をも矛盾なく解釈できることとなったのである。

また、『周礼』「地官、土均」の鄭玄注

礼俗は、邦国都鄙の民の行う所、先王が旧礼なり。「君子　礼を行うに、俗を変うるを求めず」（と「曲礼」にもある）。

について、孫詒讓『周礼正義』は次のように解している。

「大宰」（鄭）注に云う、「「礼俗」とは、昏姻喪紀の旧くより行う所なり」と。当代　行う所の礼に非ず、其の旧俗の変わらざる者に従うを謂う。……鄭の彼（すなわち「曲礼」）の注に云う、「「求」とは猶「務」のごとし。其の故俗を変うるに務めず、本を重んず。先祖の国を去りて他国に居るを謂う」と。

すなわち、『周礼』「天官、大宰」の鄭玄の注は時間的な変化、『礼記』「曲礼」の鄭玄の注は空間的な変化に関する記述ととらえている。そして、各々の変化に対して、鄭玄は、旧礼・旧風俗を保持することに努めていたと考えられる。

この点から見ても、『詩経』や『周礼』の経文に明記されている〈先妣を祭る〉という周の旧礼・旧風俗を残すための説明として、感生帝説は都合良いものだったと思われる。しかし、特に（b）に顕著なように、鄭玄の解釈にも、かなり複雑な解説を必要とする部分、あえて言えば強引な部分が生じていることも認めなくてはならないであろう。

五、おわりに

以上、感生帝説という讖緯思想を通じて、鄭玄の経書解釈に

ついて述べて来た。こうした場合に、決まって言われることに、「経書を解釈する際に、緯書を補助的に使用した」というものがある。しかし、本当に、緯書は経書を体系づけるための補助的役割しか持たなかったのだろうか。緯学は経学よりも価値が低かったのだろうか。本論考を書いているうちに、そのことについて疑問が生じて来た。今の我々が感じているほどには、経学と緯学とに優劣はなかったのではないだろうか。

従来、鄭玄は後漢の〈経学〉の大成者として評価されて来た。しかし、果たして、そうであろうか。鄭玄の著作の中には、経書と並んで緯書の注釈が多数ある。しかも、緯書の説が経学を体系づけるために、非常に重要な役割を担っている。こう考えてみると、鄭玄の学問体系とは、単に〈経学〉のみならず、経学と緯学とを融合した〈儒学〉の大成としてとらえなおす方が妥当なのではないだろうか。ひいては、これまで〈経学〉〈讖緯〉などと分類されがちであった後漢の学問全体を、もう一度、総括的に見直す必要があるのではないだろうか。