

博士論文

論文題目 漢代経学に於ける五行説の変遷

氏名 平澤 歩

漢代經學に於ける五行説の変遷

平澤歩

目次

序論

……
1

第一章 先秦期

……
11

一、「木・火・土・金・水」

……
13

二、時令

……
20

三、鄒衍の五徳終始説

……
33

四、『日書』

……
39

小結

……
42

第二章 前漢期

……
51

一、漢朝の徳運

……
53

二、時令

……
58

三、『洪範五行伝』

……
67

小結

……
73

第三章 劉向

……
79

一、『洪範五行伝論』

……
81

二、五徳終始説と説卦伝

……
99

小結

……
102

第四章 劉歆

……
109

一、『洪範五行伝』の改造と運用

……
111

二、五徳終始説

……
121

三、易の位置付け

……
132

小結

……
145

第五章 後漢期

……
151

一、修母致子説

……
153

二、月令に関する諸問題

……
163

三、鄭玄の五行説

……
176

小結

……
186

結論・引用書目

……
199

結論

……
200

引用書目

……
202

序論

序論

本研究は、五行説が漢代の経学上で如何に発展したかということについて、論述を試みる。

五行説はすでに先秦時代に存在していたが、この期間に生み出された様々な言説が、漢代に至って整備・総合化された。この整備・総合化が、後代の発展・飛躍に繋がったのである。二千余年に亘る五行説史に於いて、漢代は、謂わば最初の成熟期にあたる。

漢代の、とりわけ経学に関連する五行説の傾向は、次のようにまとめることができるだろう。先秦時代に展開された様々な五行説が、前漢期ではそれぞれ別個に発展し、そのうちの月令・五徳終始・洪範五行等が、儒者にも用いられるようになった。前漢末頃になると劉向・劉歆がそれらの体系化を試み、後漢期には分野を越えた議論が活発化した。これは、経学が各經典ごとに整備・展開された後に、前漢末頃から兼修の傾向を強くし、そして五経を横断した議論が活発化して行ったのと、同期している。

五行説の歴史に於いても、漢代の学術に於いても、当時の五行説は重要な位置を占めている。そこで、本研究は漢代経学に於ける五行説を考察する。

五行とは何か

そもそも、「五行」とはどのようなものか。林克氏による定義が、要点を押さえている。

五行は各々が木・火・土・金・水の五物質の性質のどれか一つをもち、五者間に存在する序列に従って相互間の関係を規定しあう五気である。両者（平澤注：陰陽と五行のこと）はひとしく盛衰・集散して、事物の



	木	火	土	金	水
方位	東	南	中央	西	北
季節	春	夏	季夏	秋	冬
五色	青	赤	黄	白	黒
五味	酸	苦	甘	辛	鹹
五音	角	徵	宮	商	羽

方位・季節などの、五行への配当

生成・消滅を含むあらゆる変化をつかさどる作用因であるとともに、事物を構成する質料因である……(中略)……五行は五分類できるあらゆる事物の範疇である。(1)

具体的に言えば、方位・季節・五原色など異なる領域の事物を五つの分類(「木・火・土・金・水」)に大別し、同じ分類に入れられた事物同士に、共通の性質・作用や対応関係を見出そうとするのである。たとえば、暖かくなり行く季節である春と、太陽が昇る方角である東は、同じく「木」に分類される。そして、この「木」というカテゴリーに、色彩では植物の色である「青」が属する。そこで、春に天子は青い服を身にまとい、東の郊にて春の氣を迎える。このように、本来異なる領域に属する事柄同士を、五行への配当を介して結びつけ、関連させて考えるのが、五行説の第一の特徴と謂えよう(2)。

また、「木・火・土・金・水」の間に、「相生」「相克(相勝)」「相沴」などの相互関係を想定し、更にそれを他の領域の物事に適用させるのも、五行説の特徴である。例えば、「木は土に勝ち、金は土に勝ち……」といった相克の関係を王朝交代史に適

用することで、「黄帝（土）に夏王朝（木）が交代し、夏王朝（木）に商王朝（金）が交代し……」という歴史観が生み出された。

五行説は戦国期に成立し、秦を経て漢代になって大いに盛り上がった。とりわけ後漢期には、経学・歴史学・天文学・医学等々に於いて頻繁に用いられ、五行によって様々な現象・規律が説明された。例えば、『白虎通義』五行篇には、次のような文言が見える。

火、陽、君之象也。水、陰、臣之義也……（中略）……五行之性、火熱水寒、有温水、無寒火、何。明臣可爲君、君不可更爲臣。

火は陽であり、君主の象である……（中略）……五行の性質では、火は熱く水は冷たい。温かい水は存在するのに、冷たい火が存在しないのは、何故か。これは、臣下が君主になることはできるのだが、君主が再び臣下の身分に戻ることができないことを意味している。

子之復讎、何法。法土勝水、水勝火也。子が仇討ちをするのは、何に基づくのか。それは、土が水に勝つのが、水が火に勝つからであることに基づくのである。

前者では、君主を火、臣下を水とした上で、臣下の即位が可能であることと、君主の退位・臣従が不可能であることを、水・火の性質に関連付けて説明している。後者では、「火が土を生む（土は火の子）」「水は火に勝つ（水は土の親である火を害する）」「土は水に勝つ（土は、親である火を害した水を害する）」という五行相生・相勝によって、仇討ちの正当性と五行の法則との共通性を述べる。なお、『白虎通義』五行には他にも、妻が家を離れて夫

の家に嫁ぐことや、水に浮く臓器と浮かない臓器の違い等、様々な事柄・現象を五行によって説明している。

多くの場合に於いて、五行は分類概念として用いられ、かつ、その分類は相対的である。例えば、人間は、木に属す「鱗虫（鱗のある動物）」や火に属す「羽虫（翼のある動物）」等に対して、「裸虫（鱗・翼・毛・甲羅などで覆われていない動物）」として土に配当される。一方で、聖人にはそれぞれ徳が配当され、例えば漢の高祖劉邦は火徳とされる（3）。しかし、そこで、人間であり劉邦であるという人物が果たして「土」なのか「火」なのかという

木	火	土	金	水
鱗蟲	羽蟲	裸蟲	毛蟲	介蟲

生物としては「土（裸蟲）」に当たる

木	火	土	金	水
太昊 帝嚳 文武	炎帝 帝堯 漢高祖	黄帝 帝舜 ……	少昊 禹王 ……	顓頊 湯王 ……

帝王としては「火」に当たる



『三才図会』人物篇 漢高祖像

うことを、固定的に定めようとはしない。鳥（火）や魚（水）に対しては人間として土に当たるとし、殷の湯王（水）や周の文武（木）に対しては漢朝の帝王として火に当たる。つまり、「生物」「王朝」といったそれぞれの領域に於いて、それがどのような位置を占め、どのような働きを有するかといったことに応じて、それぞれ相対的な属性名として五行が附与されるのである。ただし、単なる分類概念ではなく、何らかの働きを有する実在としての五行、すなわち、「五行の気」なるものが想定されることもあった。以下の例では、五行に分類された物事同士の相互作用を媒介したり、或いは五行的属性を有する物体・性質を形作ったり

するものとして、「五行の氣」が想定されている。

傳曰、貌之不恭、是謂不肅……(中略)……時則有下體生上之痾、時則有青眚青祥。唯金沴木。說曰、……(中略)……氣相傷、謂之沴、沴猶臨莅、不和意也……

『洪範五行伝』に、「容貌が恭しくないこと、これを不肅(嚴肅ではない)という……(中略)……時に下半身のもの上半身に生えるという痾が起こり、時に青色の眚・祥が現れる。これらは金が木を損ねたのである」とある。「説」に、次のように言う。「……(中略)……氣が(他の氣を)傷つけること、これを『沴』という。『沴』とは『対立する』ということと同じであり、不和という意味である……」(4)

性所以五、情所以六者、何。人本含六律五行氣而生、故内有五藏六府、此情性之所由出入也。

性が五つあり、情が六つあるのは、何故か。人は生まれつき六律・五行の氣を含んでおり、体内に五臟六腑を有している。この五臟六腑が、性情の出入りする場所なのである。(5)

前者に於いては、『洪範五行伝』の「唯金沴木」という字句を、「説」が「金の氣が木の氣を損なう」という意味に解している。つまり、人間の行動によって、五行の木の氣が損なわれ、その結果、「下體生上之痾」「青眚青祥」といった異常現象が起こるといっているのである。また、後者では、人が五行の氣を含んで生まれるために、体内に肝(木)・肺(金)・心(火)・腎(水)・脾(土)が形成され、仁(木)・義(金)・礼(火)・智(水)・信(土)の五つの性を持つようになるという(6)。いずれに於いても、五行そのものとして「氣」

が存在し、事物の形成等に影響すると考えられている。

従って、五行とは、大抵の場合に於いては物事を分類する概念であるが、しかし、特に前漢末以降では、「氣」という存在として意識されることもあった、と謂えよう。

先行研究概観

古人にとつて、五行は天地人に共通する原理であり、不易の法則と見なされた。そのため、五行説はあらゆる学術に入りこみ、中国人の世界観・倫理観・社会規範に強い影響を与え続けた。このような五行説について、梁啓超氏は「二千年来の迷信の大本營」と言い(7)、また顧頡剛氏は、「五行とは、中国人の思想律であり、中国人の宇宙の系統に対する信仰である。二千年以上もの間、五行は極めて強固な勢力を有している」と述べる(8)。

五行説に対し、既に明清期には疑問が投げかけられていた(9)。また、民国期以降になると、思想・学問の西洋化が推し進められる中で、五行への信仰は非難の対象となつて行つた(10)。そして、伏羲や黄帝が発見・制定したという説(11)を盲信せず、五行という觀念が実際にいつ頃、どのように形成されたのかについて、議論がなされるようになった。

議論の口火を切つたのは、梁啓超氏が一九二三年に発表した論文「陰陽五行説之來歴」であつた(12)。梁氏は、早期の文献に見える「陰」「陽」「五行」には、陰陽の消長や五行の相生・相克といった内容が含まれていないことを指摘する。そして、後世盛んに説かれるような陰陽五行説は「燕齊方士」に始まると考え、鄒衍・董仲舒・劉向がこういった「妖言」を形成・発展させ、世間に広めたと断ずる。

その七年後に顧頡剛氏が「五德終始説下的政治和歴史」を著し(13)、梁

氏の説を更に推し進め、鄒衍のいた斉・魯・鄒の辺りが儒学の中心地であったことを傍証に挙げながら、鄒衍が儒家であった可能性を指摘した。つまり、子思・孟子からの儒学を受け継いだ鄒衍が、儒学に加えて、原始的な五行思想（単に事物を五つに分類する考え方）を用いて、徳運に依拠して祥瑞が現れることやそれらに依じた統治方法を説いたというのである。顧氏のこの論文は、こういった五行説の発祥のみならず、更に、鄒衍の唱えた五徳終始説が秦漢期の政治的情勢の中で如何に変遷したかを整理している。処々に武断が見られるものの、王莽期に至るまでの五行説変遷史を本格的に論じており、後の議論の基礎となる重要な論文である（14）。

梁氏の論は鄒衍による造作を重視し、顧氏も概ねこれに基づいている。しかし、その後、早期の資料に見える五行説の要素に着目して、鄒衍が突然全てを作り上げたとせず、五行説の形成過程について考察する研究が盛んになる（15）。

齊思和「五行説之起源」（16）は、『左伝』に見える「火、水妃也（火は水の妃である）」（昭公九年）、「水、火之牡也（水は火の牡である）」（昭公十七年）といった字句に着目し、五行同士のこういった断片的な相互関係が、後の理論的な五行思想の萌芽となったと考える（17）。また、その発展は天文の分野で遂げられたと考える。具体的には、『淮南子』天文訓や『漢書』卷二十六 天文志に見られるような、星宿を五色で区別し、日月の軌道を五色で表現するという発想が、徐々にその形を整えて五行説へと発展したと推測している。要するに、「五行」が、具体的な五物を指す用語から始まって徐々に抽象的な象徴へと化し、また地上の物であったのが天文へ適用されて用法が拡大し、やがて、それが鄒衍に至って遂に宇宙万事を包括する五行となったというのが、齊氏の説である。

胡厚宣「論五方觀念及「中國」稱謂之起源」（18）は、更に遡って、殷代の

甲骨文を参照する。すなわち、甲骨文に「東土受年」「南土受年」「西土受年」「北土受年」といった四方受年の卜辞が見え、また別に「中商」という言葉が見えることを根拠に、東西南北中央という五方の觀念が殷代に有ったと言う。また、「帝五臣」「帝五工」という記述から、「五」に対する意識を見出す。胡氏は、こういった五方の觀念や「五」に対する意識が、後の五行説の濫觴となったと考える。



「東方日析」
（『甲骨文合集』第五集、中国社会科学院历史研究所編、中華書局、1979年）

五行説について殷代に遡って議論を提起した胡厚宣氏の説は、学界に大きな影響を及ぼした。赤塚忠「中国古代における風の信仰と五行説」（19）は胡氏の説を支持し、更に発展的研究を行った。赤塚氏は様々な甲骨文資料を調査することで殷代における五方・五帝臣、及び風の信仰を考察し、四方風を四季風と見なし（20）、それを五行説の源流と結論した。すなわち、四方風を季節ごとに推移し、循環することが、後の『呂氏春秋』十二紀や『礼記』月

令に見えるような、五行説を備えた春夏秋冬の時令に発展したという。そして、洪範の字句も、五材としての木・火・土・金・水の組み合わせも(21)、こういった季節の変化・循環を探究して来た経験の上で生み出されたものとして説明できるという。こうした流れの上で、五行説を「人間界、特に君主に適用」したこと、「季節の変化・循環から引き離して独立のいつそう普遍の原則」として「王朝交代の必然的原則としたこと」、及び「符応」を説いたことが鄒衍の発明であると見なす。

また、龐朴「陰陽五行探源」(22)は、胡厚宣説を更に推し進め、五方の概念の他にも、卜辞資料に「五臣」・「五火」といった言葉が見えることを根拠にし、殷人が「五」を尊んだと指摘した。それだけでなく、これらが「原始五行説」の痕跡であると述べ、殷代に既に五行的体系があったと主張する。そして、後に五行思想は五材や干支を取り込み、五味・五色・五声を加え、膨張して行った。それが、やがて出自の異なる陰陽思想や八卦思想と融合し、その融合結果が『管子』や『逸周書』の数編、及び『周易』説卦伝に見えるという。鄒衍による五徳終始説も、それは陰陽五行説の発展という流れの上に乗った発明に過ぎなかったとする。

一方、池田末利「五行説序説——五材から五行へ——」(23)は、胡氏の説について、「東南西北と中商が連続的に契トされている例は無い」「五方觀念が当時既に存在していたとしても、それが五行と関係を有する根拠は見出し得ない」とし、同意しない。

池田氏自身は、『春秋左氏伝』や『国語』に見られる字句を元にして(24)、「五行」「五材」を生活に必要な諸物質と見なし、それが「生活に必須な物質の神格化・祭祀化」されることもあった(25)とした上で、こうした物質的で相互に干渉しない五行の觀念を「素材五行」「静的な五行」と呼ぶ。そして、それが陰陽の動的原理(相互に干渉し合い、変質すること)に触発され

ることで、段々と動的性質を得て行ったと考える。そして、鄒氏が「従来の素材的・断片的な五行説を集成してこれを原理化し、以て五徳終始説を創成した」と言う。

また、金谷治氏は、更に赤塚氏・龐朴氏の説をも批判する。まず、四方風が仮に時令説の源流であったとしても、時令説と五行説が結びついたのは後からのことであって、五行説の源流を四方風とすることはできないと指摘する。そして、そもそも殷代の四方風が季節の推移循環を示していたのかという点についても、疑問を表す。また、甲骨文に「五方」という語が無いこと、「五火」の意味がはっきりしないことを挙げ、龐氏の所謂「原始五行説」の根拠が薄弱であると指摘する。

金谷氏自身は、『尚書』洪範や『管子』諸篇、そして楚帛書などについての考察から、次のように推測する。まず、時節の推移についての思考から時令が生じ、その過程で陰陽や氣の思想も発展した(金谷氏は、殷代の四方風が陰陽や時令へ続くと推測する)。一方、五行説は、何故「五」であって何のためにまとめられたかは不明ながら、生活に必要な水・火を尊んだり土を祀ったりする伝承から、『左氏伝』に見られるような素朴な五材の組み合わせが始まり、それが抽象化されて洪範のような五味等への配当が行われるようになった。戦国中期頃までに、時令の側で、四季を四方に配することに伴って中央についての考察がなされ、楚帛書や『管子』幼官図に見られるような五行説への接近が起り、その後に、鄒衍が五行説を季節の循環ではなく王朝交代史に当てはめて、五徳終始説を唱えた、という(26)。

なお、鄒衍五行説については、林克氏による詳細な考察がある。林氏は、鄒衍の五徳終始説の特徴を、①各王者に非視覚的な徳が備わり、②新王朝誕生時にその徳が祥瑞という形で現れ、③新王朝はそれに応じて政治制度を整える、という三点にまとめる。また、林氏は、この①の特徴に、天与で非視

覚的な徳を唱えた思孟五行説(27)からの影響を見出す。すなわち、鄒衍が思孟学派の流れを受けて、従来の五材的な五行とは異なる、非視覚的な五行を設定する五徳終始説を生み出したものという。また、時令に於ける五行説は、季節ごとの非視覚的な盛徳(①に類似)が、その時節に燃やす木の煙によって可視化され(②に類似)、その気に応じて居所衣食等を規定する(③に類似)という構成となっており、林氏は、これを、鄒衍説の影響を受けたものと見なしている(28)。単なる物質としての五行が抽象的・非視覚的な概念へ発展したことから、鄒衍の位置付けとを関連させて明晰に論じており、今後も議論すべき重要な問題を提起している。

五行説は、伝統的には伏羲や黄帝が発見したとさえされて来たが、梁氏・顧氏が五行説の成立年代を鄒衍にまで下らせた。しかし、その後の研究では、むしろ出土資料などを参照しながら鄒衍以前の五行説を探究し(29)、その揺籃を殷代にまで遡って求める考察まで行われている(30)。すなわち、五行説の素材となる觀念が、いつから、どのように存在し、鄒衍が五行説の整備・飛躍において如何なる役割を果たしたかということが、注目される。

以上の通り、先秦時代における五行説の形成や、その素材となった概念については多くの議論がなされている。一方、顧頡剛氏が長大な紙幅を割いて論じた、秦漢期における五行説の変遷についても、多少の研究がある。例えば、小林信明氏は、先秦期についても考察しながら、かなりの紙幅を割いて漢代の五行説について全般的に論じている(31)。また、島邦男氏も、時令文献の文面を比較し、それぞれの成立時期を推測した上で、漢代における五行説の推移について考察した(32)。これら早期の研究は、漢代五行説の推移をやや直線的に捉えた上で、広範な資料を検討しながら五行説全体の発展を述べる姿勢を特徴とする。

しかし、既に李零氏や邢義田氏が指摘しているように(33)、時令説に限っても、戦国秦漢期には複数の系統があり、しかも同一系統同士でも異説を有している。ましてや五行説全体が、相互矛盾の無い体系として発展したとは考えにくい。従って、小林氏や島氏による推理には、いくらか無理がある。これからは、五行説諸系統の変遷それぞれについて綿密な研究を行い、それらの成果を総合して、五行説発展史を記述し直す必要があるだろう。

既に、五徳終始説の分野では、讖緯説という視点から詳細な研究が積み重ねられており(34)、医学においても『黄帝内経』などに見られる五行的言説について、学派・学説の形成時期を仮定・推定し、内容の変遷を分析する研究がなされている(35)。これらの研究成果を踏まえ、補足を加えることにより、五行説の発展について新たに論述し直すことが可能になりつつある。

本研究の方針と構成

本研究では、漢代における五行説、とりわけ経学における展開について以下の二つの方針に基づいて論じる。一つは、ある程度信用できる資料のみに依拠すること。そして、もう一つは、あくまでも五行説に対する考察に留めることである。

五行に関する文献には、出自の怪しいものが少なくない。例えば、『春秋繁露』五行諸篇は董仲舒の五行説を研究する際の重要資料として扱われているが、筆者はこれを董仲舒の説とは信じない。その内容や『漢書』の記述から考えれば、後漢以降の作と考えるべきである(その理由については第五章第二節で詳論する)。このような疑問の強い文献を、本研究では極力使用しない。そのために資料が不足し、明確な結論に至らない場合もあるが、これは已むを得ない。

また、前漢から後漢にかけての五行説の変遷に関連して、様々な事柄が考

えられる。例えば、前述したように五行の総合化が経学の兼修化と時期が一致することを、筆者は偶然ではないと考えている。他にも、天に対する観念の変遷といったことも、関係するかもしれない。しかし、本研究では、これらのことを詳論しない。本研究の対象はあくまでも五行説であり、その考察に留めるべきだからである。それに、そもそも著者自身の実力不足により、このように壮大な題材は論じ切れない。

第一章では、先行研究を元にして、先秦時代の五行説について整理する。この時期は、「木・火・土・金・水」の五種の名や、五行・方位・季節の配当、そして五行相勝の規則といった基本的な要素が出揃う、五行説の萌生期と謂えるだろう。

第二章では、前漢期の五行説の、特に五徳終始説・時令説及び『洪範五行伝』について検討する。これらは同じく五行を用いていても、それぞれ独自の理論・体系を有しており、異なる分野同士の内容を比較した場合には矛盾も見出される。先秦期と同様に、未だなお雑多な説が別々に発達していた時期である。また、この時期に、『洪範五行伝』・五徳終始説・時令説が徐々に儒者たちに用いられるようになった。すなわち、五行説が儒学に入りこんだ時期である。

第三章、第四章では、それぞれ劉向と劉歆による、五行説の整理・体系化について論じる。相互に異なる理論・内容を有する幾つかの五行説を、劉向親子は、易や月令の下にそれらを整合させ、体系化を進めた。

第五章では、後漢期の経学における、五行をめぐる議論を紹介する。劉向親子によって体系化が図られたとはいえ、それで落ち着いたわけではなく、むしろ異分野間の複雑な議論が引き起こされた。この議論の複雑化が、五行説に更なる発展を準備したと謂えるかもしれない。

- (1) 『中国思想文化事典』(東京大学出版会、二〇〇一年)四六九頁。林氏はこれに先立って、「陰陽五行小識」(『人文科学』第三号、一九九八年)でも、ほぼ同様の定義を述べている。
- (2) 木村英一「五行思想の成立と其背景」(『支那学』第十号第一卷、一九四〇年)は、このような思考について、次のように述べる。
- 配當とは相異なるものを互に對置結合する事であると云える。相異なるものが互に對置結合される為には、相異なるものが互に平行し對應するものとして考へられてゐなければならぬ。然るに種々のものを平行し對應するものとして考へるのは支那思想の一大特色である。
- 筆者も木村氏の見解に同意する。五行説の他に、例えば『釈名』などに見られるような、音韻の平行・対応によつて概念の説明を図る思考も、その例に挙げられるであろう。なお、五行説に於いては、相異なるもの同士を並行・対応させようとするあまり、本来四種類しかない事柄であるのに、それを五行に当てはめようとして、分類を増やす例すら見出される。季節において「季夏」(「中央」「土用」とする説もある)を作り出して「土」に対応させようとしたのが、その代表的な例である。
- (3) 異説もある。後述。
- (4) 『漢書』卷二十七 中之上 五行志中之上。
- (5) 『白虎通義』情性。
- (6) 五臟・五性(五常)の五行への配當には、異説もあるが、『白虎通義』の中では、この配當で一貫している。
- (7) 梁啓超「陰陽五行説之來歴」(『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年)。
- (8) 「五行、是中國人的思想律、是中國人對於宇宙系統的信仰。二千餘年來、它有極強固的勢力」顧頡剛「五德終始說下的政治和歷史」(『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年)。
- (9) 明代中期には王廷相が「五行辨」を著し、五行は本来は民生に供する物資の分類であつたと主張し、更に後人がその五行をむやみに干支や五臟・星辰に割り当てたとして非難した(『明文海』卷一百一十二 辨丙)。また、清代初期には、吳肅公「五行問」が、五行の相生・相克を秦漢の方術家たちによる捏造と断じた(『昭代叢書』甲集卷二)。
- (10) 陳独秀による『青年雜誌』創刊の辞「敬告青年」が、その代表格である。中国人の落伍の例として、「士不知科學、故襲陰陽家符瑞五行之說、惑世誣民」「醫不知科學、既不解人身之構造、復不事藥性之分析、菌毒傳染、更無開焉、惟知附會五行生剋寒熱陰陽之說」と述べる(『青年雜誌』第一卷第一号、一九一五年)。
- (11) 『管子』五行「昔黃帝……(中略)……作立五行、以正天時」、『史記』卷二十六 曆書「太史公曰、神農以前尚矣。蓋黃帝考定星曆、建立五行、起消息、正閏餘、『白虎通義』号「於是、伏羲仰觀象於天、俯察法於地、因夫婦、正五行」
- (12) 前出。
- (13) 前出。
- (14) 顧氏には、他に「秦漢的方士與儒生」という著作があり、更に広範に網羅している。ただし、これはテーマを陰陽五行説に限つておらず、また本人が「通俗小冊子」(「我是怎樣編寫『古史辨』的」(『古史辨』第一冊、上海古籍出版社、一九八二年)、十頁)と述べているように、記述は非常に簡潔である。
- (15) なお、顧氏の論文以前にも、飯島忠夫「宇宙生成論と太一陰陽五行」(『支那古代史論』第一書房、一九二五年)や新城新蔵「干支五行説と顛項曆」(『東洋天文学史研究』、弘文堂、一九二八年)が、五行説が五惑星の観測に発祥すると考える説を述べている。しかし、これらの推論には文献的論拠が不足し、かつ、五惑星の運行や占術が五行の相生・相克とどのような關係を有するかについての具体的な検討が欠けている。
- (16) 『師大月刊』第二十二期、一九三五年。
- (17) 木村英一「五行思想の成立と其背景」(前掲注参照)は、これら以外にも「火勝金」(昭公三十一年)、「水勝火」(哀公九年)を挙げ、次のように述べる。
- 一方において前述の如く五材・五物の如き思想があり、それが五行の前身であつたと思はれると同時に、他方に於いて木・火・土・金・水の五者全部の間の相生・相勝の如き循環關係が未だ考へられない以前に、此處に見る如き「水は火を消す」「火は金屬を鑠す」等の任意の二者間の相互作用關係が断片的に知られて居り、而もその或るものは

天體現象とも社會現象とも同一視さるる如き前論理的性格を帯びて居た、と想像しても少しも不自然ではない。後にも述べる如く鄒衍に至つて始めて之を反省整理して五者相勝の關係を構成したのではないからうか。

- (18) 『甲骨学商史論叢』初集第二冊、齐鲁大学国学研究所、一九四四年。
(19) 赤塚忠著、赤塚忠著作集刊行会編『中国古代文化史（赤塚忠著作集第一巻）』（研文社、一九八八年）所収。
(20) 四方風については、やはり胡厚宣氏が既に初步的考察を行っている。甲骨資料「東方曰析」などを元にして、殷代に四方風が存在し、それぞれの名が『山海経』や『尚書』堯典にも見えることを論証している。胡厚宣「甲骨文四方風名考証」（『甲骨学商史論叢』初集第二冊、前掲）参照。
(21) 時令・洪範・五材については、後述。
(22) 『中国社会科学』一九八四年第三期。
(23) 『中国古代宗教史研究——制度と思想』、東海大学出版会、一九九八年。
(24) 池田氏は出土資料の確実性について疑問を呈し、「成立過程の不鮮明な先秦古典に拠る他ない」と考える。
(25) その例として、『春秋左氏伝』昭公二十九年「夫物物有其官、官脩其方……（中略）……故有五行之官、是謂五官。實列受氏姓、封爲上公、祀爲貴神、社稷五祀、是尊是奉。木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥、土正曰后土」が挙げられる。
(26) 金谷治「五行説の起源」・「陰陽五行説の成立」（『中国古代の自然観と人間観（金谷治中国思想論集 上巻）』、平河出版社、一九九七年）。
(27) 林氏が思孟五行説の具体的内容と考えるのは、楚簡や帛書の『五行』である。その他、多くの学者も同じく『五行』を思孟五行説と考える。ただし、『五行』の内容を思孟学派の説と認定することに疑問を呈す考えもある。池田知久『馬王堆漢帛書五行篇』の成書年代とその作者」（『馬王堆漢帛書五行篇研究』、汲古書院、一九九三年）を参照。
(28) 林克「陰陽五行小識」、前出。
(29) 劉樂賢氏は、陰陽五行説が鄒衍に発するという考え方は、出土文献資料によって既に誤りであることが証明されたと述べる。また、劉氏自身も、色・数字・干支の配当や相克といった重要な五行的言説が竹簡に見えることを論じている。『日書』所反映の陰陽五行学説」（『睡虎地秦簡日書研究』、文津出版社、一九九四年）を参照。

(30) 特に井上聰『古代中国陰陽五行の研究』（翰林書房、一九九六年）は、文献だけでなく、発掘の結果明らかとなった墓所の様式をも材料にして、大胆に五行説の形成・発展について推論している。

- (31) 『中国上代陰陽五行思想の研究』、講談社、一九五一年。
(32) 『五行思想と礼記月令の研究』、汲古書院、一九七一年。
(33) 李零「読幾種出土発現的選択類占書」（『中国方術統考』、東方出版社、二〇〇〇年）、同「読銀雀山漢簡（三十時）」（同書）、邢義田「月令与西漢政治」（『治国安邦——法制・行政与軍事』、中華書局、二〇一一年）。
(34) 代表的なものとしては、安居香山氏による考察「劉漢關係緯書の五徳終始説」（安居香山・中村璋八『緯書の基礎的研究』、国書刊行会、一九七六年）・「感生帝説の展開と緯書思想」（『緯書の成立とその展開』、国書刊行会、一九七九年）が挙げられる。また、徐興無「論讖緯文献中的天道聖統」（『讖緯文献与漢代文化構建』、中華書局、二〇〇三年）や楊權「新五徳理論与両漢政治——「堯後火徳」説考論」（中華書局、二〇〇六年）も、様々な讖緯資料を用いて詳細な考察を行っている。
(35) 山田慶児「医学の伝授」（『夜鳴く鳥』、岩波書店、一九九〇年）、同氏「九宮八風説と「風」の病因論」（『中国医学の起源』、岩波書店、一九九九年）、林克『黄帝内経』における陰陽説から陰陽五行説への変容」（『大東文化大学漢学会誌』第三十号、一九九一年）。

第一章 先秦期

先秦期に編まれた文献資料の中には、五行に関係する記述がいくつか見られる。それらは雑然としていて体系化されていない。また、「木・火・土・金・水」の五者のみだけではなく、この他に「穀」や「田」を加えて六者一組としている例も見られる。

五行の相互関係については、鄒衍の五徳終始説が五行の相勝を用いて王朝交代を説明した他に、『左伝』や『墨子』にも断片的な相勝説が見られる（ただ、それらが五行全てについて述べる説であったかは確認できない）。また、相生説については、現存する資料の中からはその明証が得られないのみならず、出土資料の中には「土生木、木生火、火生土」という土・木・火の三者間での相生が説かれた字句も見え、後代の五行相生説とは異なる説が存在したと考えられる。つまり、この時期の五行説について考える際には、後代の五行説の構造・内容に縛られず、様々な可能性を想定しながら資料に向き合わなくてはならない。

漢代の経学に於ける五行説について考察する前に、まず本章で、先秦期の各資料に見える五行に関する言説を概観する。これにより、五行が当初はそれほど整然とした体系を有してはならず、時令や占術、正統論等の様々な分野でそれぞれ別個に発展したことを確認したい。

一、「木・火・土・金・水」

「木・火・土・金・水」といえば、後代ではまず五行のことであり、各種事物を分類し、相生・相克といった相互関係を考察するための概念である。

しかし、『尚書』や『左伝』といった早期の文献に見える「木・火・土・金・水」は、分類や相互関係を示す概念というよりも、単に民生に供される物資という、極めて具体的な意味で用いられることが多い。このような「木・火・土・金・水」は、『左伝』の記述(1)に因んで「五材の五行」とも呼ばれる。

ただ、『左伝』の中には、「水・火」や「火・金」の相克を示す、やや抽象化された五行概念も登場する。また、一説には、『墨子』に五行全体の相克を念頭にした説が見えるという。これらを如何に考えるべきだろうか。

本節では、「木・火・土・金・水」の五者に関する記述を含む早期の伝世文献を取り上げ、問題を整理する。

『尚書』洪範

周の武王が殷を滅ぼした後、殷の遺臣箕子に政治の要諦を訊ねると、箕子は洪範九疇(禹が天より賜ったとされる大法。五行・五事・八政・五紀・皇極・三徳・稽疑・庶徴・五福六極の九項目)を以ってそれに答えたという。『尚書』洪範にはその内容が掲載されており(2)、その第一項目「五行」には、水・火・木・金・土が述べられている。

五行。一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。水曰潤下、火曰炎上、木曰曲直、金曰從革、土曰稼穡。潤下作鹹、炎上作苦、曲直作酸、從革作辛、稼穡作甘。

五行。第一に水、第二に火、第三に木、第四に金、第五に土。水は潤い下り、火は燃え上がり、木は曲げられたり伸ばされたりし、金は変形させられ、土は実りを生む。潤い下るのは塩味をなし、燃え上がるのは苦味をなし、曲げられたり伸ばされたりするのは酸味をなし、変形させられるのは辛味をなし、実りを生むのは甘味をなす。

これは、「五行」として「木・火・土・金・水」の全てを挙げる初期の例であり(3)、後世の五行説では、この記述を元にして様々な言説が展開される。しかし、陳其元が述べているように(4)、ここでの「五行」は元々はそれほど抽象的な概念ではなく、具体的な物質とその性質・味を述べるのみだったと考える方が良いだろう。少なくとも、ここに分類概念としての意味は見出せず、また相生・相克の記述も無い。

後世にしばしば問題となるのが、この洪範で列挙される五行の順序である。相生の順であれば「木・火・土・金・水」、相克の順であれば「土・木・金・火・水」である。しかし、洪範における五行の順序は、そのいずれでもない。おそらく、相生・相克の観念と無関係であったためであろう。

洪範五行の水(一)・火(二)・木(三)・金(四)・土(五)という順序・数字は、後に五行の「生数」として説明され、それぞれに五を加えた水(六)・火(七)・木(八)・金(九)・土(十)は五行の「成数」として用いられるようになる(5)。特に成数は時令で用いられ(6)、更には始皇帝が水徳を自称した際には様々な制度を「六」によって定めたという(7)。

しかし、当初からそのような術数的な理論に基づいて構想されたかは疑問で、少なくとも洪範篇の文言のみからそれを読み取るのは不可能である(8)。

むしろ『尚書大伝』が述べるように(9)、「水・火」を飲食に必要な物、「木・金」を工作・建築に必要な物、「土」を万物を生み出す物と分類できる。あるいは、「水・火」「木・金」「土」を、順に「生存上、常に必要とされる基本物資」・「不足してもすぐには生存に関わらない物資」・「間接的には不可欠だが、直接用いることは少ない物資」と考え、緊急性・必要性の順に並べられていると解釈することも可能かもしれない(10)。ともあれ、少なくともこの順序に深遠な術数的意味を見出されるのは、後世の解釈や他の文献に於いてであり、洪範自体にそれを求めることは難しいだろう。

『左伝』文公七年・昭公二十九年

上古の五行説の形成を研究する上で、『左伝』はよく用いられる基本資料であるが(11)、「木・火・土・金・水」の五者全てを含む記述は、実はそれほど多くない。管見の限りでは、文公七年と昭公二十九年の二例のみである。以下、順にそれを引く。

夏書曰、戒之用休、董之用威、勸之以九歌、勿使壞。九功之德、皆可歌也、謂之九歌。六府三事、謂之九功。水火金木土穀、謂之六府。正徳利用厚生、謂之三事。

夏書に、「美を以つて戒め、罰を以つて正し、九歌を以つて薦めよ。これらを損ねてはならぬ」と申します(12)。「九歌」とは、九功の徳を歌つて称えることです。「九功」とは、六府・三事のことです。「六府」とは、水・火・金・木・土・穀のことで、「三事」とは、正徳(徳を正す)・利用(事物を活用する)・厚生(人々を豊かにすること)のことです(13)。

夫物物有其官、官脩其方……(中略)……故有五行之官、是謂五官。實列受氏姓、封爲上公、祀爲貴神、社稷五祀、是尊是奉。木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥、土正曰后土。

それぞれの物には官が設置され、その官がそれに関する技術を修めまします。彼らは列せられて氏姓を授かり、上公に封爵されました。そして、貴神として祭られることとなり、社稷の五祀が彼らを尊奉しております。木正を句芒と言ひ、火正を祝融と言ひ、金正を蓐收と言ひ、水正を玄冥と言ひ、土正を后土と言ひます。

文公七年の文では、水・火・金・木・土の五者のみならず、穀を加えて「六府」と言う。水・火・金・木・土をひとまとまりの五行としていないことから、この五者に何か術数的に特別な意味を見出さず、単に、六種の民生に必要な物資のうちの五種、という程度の認識であると考えられる。

一方、昭公二十九年の文は、木正・火正・金正・水正・土正を「五行之官」と呼び(13)、木・火・金・水・土を「五行」と認識していることが明らかである。

なお、ここで五行の官の祭祀について述べていることを、池田末利氏は「生活に必須な物質の神格化・祭祀化」としている(14)。ただ、実際にそのような「神格化・祭祀化」が当時行われていて、『左伝』の文がそれを改変しながら反映しているのかもしれないが、しかしこの字句を字面通りに読む限りでは、句芒や祝融は木そのものや火そのものではなく、それを司る官名に過ぎない。従つて、五行の神格化の明証とはしがたい。以下、『左伝』昭公二十九年の続きである。

少皞氏有四叔、曰重、曰該、曰脩、曰熙、實能金木及水。使重爲句芒、該爲蓐收、脩及熙爲玄冥。世不失職、遂濟窮桑、此其三祀也。顓頊氏有子、曰犁、爲祝融。共工氏有子、曰句龍、爲后土。此其二祀也。后土爲社。稷、田正也。有烈山氏之子、曰柱、爲稷。自夏以上祀之。周弃亦爲稷、自商以來祀之。

少皞氏に、重・該・脩・熙という四人の子孫がおり(15)、金・木・水によく通じていました。そこで重を句芒とし、該を蓐收とし、脩と熙を玄冥としました。彼らは代々その役目を果たし、少皞氏の成功を助けました。これが、社稷五祀のうちの三祀でございます。顓頊氏に犁という子がおり、祝融に任じられました。共工氏に句龍という子がおり、后土に任じられました。これが、二祀でございます。后土が、社です。稷とは、田正(田を司る官の長)のことです。烈山氏に柱という子がおり、稷に任じられました。夏以降は彼を祀りました。周の弃もまた稷となったので、商以降は彼を祀りました。

ここでは、社稷に祭られているのが、上古に職責を果たした人々であることが述べられている(16)。

そもそもここで引いた文言は、晋の大夫蔡墨が、龍が生きたまま得られなくなつたことについて説明した言葉である。蔡墨によれば、上古に於いては龍を飼うことができていたが、後世に「水官弃矣、故龍不生得(水官が廃れたために、龍が生きたまま得られなくなつた)」と言うことである(蔡墨は龍を水棲生物と考える)。このように、木・火・金・水・土を修める官の重要性と、それが現在不十分であることを述べるのが趣旨であつて、木・火・

金・水・土自体は依然として具体的な物質に留まつている。

なお、興味深いのは、「五行之官」「社稷五祀」としておきながら、木正・火正・金正・水正・土正の他に田正を挙げることである。文公七年で水・火・金・木・土に穀を加えて六府としてのことと、ここで木・火・金・水・土に田を加えた六者を社稷に祀る対象としていることは、やや似ている。穀も田も、穀物の栽培・収穫に関係する。これらの言説が作られた当時において、「五」という枠はそれほど強固ではなく、食糧に関係する穀や田を加えて六種とすることに抵抗は無かつたのかもしれない。

『左伝』昭公九年・昭公十七年・昭公三十一年・哀公九年

これまで検討したのは、いずれも五種の物質を列挙するのみの文章で、五行間の相互関係については一切言及が無かつた。しかし、『左伝』の昭公九年・昭公十七年では、それぞれ「火、水妃也」「水、火之牡也」という、水・火間の関係について述べられている。

夏四月、陳災。鄭裨竈曰、五年、陳將復封。封五十二年、而遂亡。子産問其故。對曰、陳、水屬也。火、水妃也、而楚所相也。今火出而火陳、逐楚而建陳也。妃以五成。故曰五年。

夏四月、陳で火災が起こつた。鄭の裨竈が、「五年後に陳が諸侯として復歸するでしょう。復歸してから五十二年後に、滅亡してしまうでしょう」と述べた。子産がその理由を訊ねると、次のように答えた。「陳は水に類します。火は水の妃であり、また、楚が治めるものです。この度、火(17)が現れて陳に火災が起こつたのは、楚を追い出して陳を再建するということです。そして、妃とは、五によつて成就するものです。だ

から『五年』と言ったのです」

冬、有星孛于大辰西、及漢……(中略)……梓慎曰、往年吾見之、是其徵也。火出而見。今兹火出而章、必火入而伏。其居火也久矣……(中略)……若火作、其四國當之、在宋衛陳鄭乎。宋、大辰之虛也。陳、大暉之虛也。鄭、祝融之虛也。皆火房也。星孛天漢。漢、水祥也。衛、顓頊之虛也、故爲帝丘。其星爲大水、水、火之牡也。其以丙子若壬午作乎。水火所以合也。

冬、彗星が大辰(18)の西方に現れ、東方の天の川にまで到った……(中略)……梓慎が次のように述べた。「昨年も私は同じ現象を観測しました。今回のことの前触れだったのです。つまり、火が出て来て彗星が現れたのです。今年は火が出ると彗星がはつきりと見えました。火が没してから彗星も姿を消すでしょう。彗星が長い間、火に付き従っているのです……(中略)……もし火災が起こるとすれば、四ヶ国、つまり宋・衛・陳・鄭に於いてでしょう。宋は大辰の分野に当たり(19)、陳は大暉の、鄭は祝融の跡地であり、いずれも火の宿るところです。彗星が天の川に到ったことについては、次のように考えられます。天の川は、水の象徴です。衛は、顓頊の跡地であり、そのために帝丘と称せられます。衛に当たる星は大水(20)であり、水は火の牡です。そこで丙子もしくは壬午の日に火災が起こるでしょう。水火が合わさるためです」といいます」

前者では陳を水、楚を火に配当し、火が水の「妃」であると述べる。後者では、天文の大辰を火、天の川・大水を水に配当し、諸侯の宋・陳・鄭を火、衛を水に配当する。更には丙・午を火、壬・子を水に配当した上で、これら

を関連付けて彗星を解釈している。それぞれ陳についての配当は異なるが、水が火の「牡」であり、火が水の「妃」であるという説は整合する。また、火・水を具体的な物質ではなく、天体や日付・国名の属性を示し、それらを関連付ける抽象的な概念として用いていることが明らかである。

そして、昭公三十一年・哀公九年では、「火勝金」「水勝火」といった、明確に相克を示す文言が見られる。

十二月辛亥朔、日有食之。是夜也、趙簡子夢童子羸而轉以歌。旦占諸史墨曰、吾夢如是、今而日食、何也。對曰、六年及此月也、吳其入郢乎、終亦弗克。入郢必以庚辰。日月在辰尾、庚午之日、日始有謫、火勝金、故弗克。

十二月辛亥の朔日、日蝕が起こった。この夜、趙簡子が、童子が裸で転がりながら歌う、という夢を見た。朝になってこれについて、史墨に「このような夢を見た。そして今、日蝕が起こった。これはどういうことなのか」と訊ねた。史墨は、次のように答えた。「六年目のこの月に、呉が郢に入城するでしょう。ただ、結局は勝ち切らないでしょう。郢への入城は、きつと庚辰の日でしょう。この度、日・月がいずれも辰の尾(21)に在り、庚午の日に、太陽に異変が生じ始めたからです。また、火は金に勝つので、(呉は楚に)勝ち切らないのです」

晉趙鞅卜救鄭、遇水適火、占諸史趙史墨史龜。史龜曰、是謂沈陽、可以興兵、利以伐姜、不利子商。伐齊則可、敵宋不吉。史墨曰、盈、水名也。子、水位也。名位敵、不可干也。炎帝爲火師、姜姓其後也。水勝火、伐姜則可。

晉の趙鞅が、鄭を救援することについて占ったところ、「水が火に適く

という結果を得た。そこで、これについて史趙・史墨・史龜に訊ねた。史龜は、次のように答えた。「これは『沈陽』というものです。戦争をしなくても良く、姜姓を伐つには良いが子商を伐つには良くありません。つまり、齊を伐つことはできませんが、宋を敵にするのはよろしくありません」また、史墨は、次のように答えた。『盈』というのは、水に關する名です(22)。そして、『子』は水の位です(23)。名と位とが拮抗しているので、伐つことはなりません。一方、炎帝は火師であり(24)、姜姓はその後裔です。水は火に勝つので、姜を伐つのは問題(25)ありません」

前者は庚を金、午を火とし、「火勝金」という言葉を口にしてしている。後者は「盈(贏)」「子」を水に当て、炎帝とその子孫を火に当て、それらの間に「水勝火」という関係を説く。明確に、相克の關係が述べられている。

以上の通り、『左伝』には、十干・十二支や諸侯を「水」「火」「金」に配当し、それらの間に「妃」「勝」といった關係を見出す言説が見られる。ただし、これを以て、後世の所謂「五行相勝」が完備していたと判断することは控えたい。何故なら、これらの言説には「木」「土」が登場しないからである。例えば、十二支の子・午がそれぞれ水・火に対応することは明らかだが、丑・辰・未・戌が後世のように土に配当されるかは不明である。また、五行に加えて「穀」が想定されていたかもしれない。それに、水が火を消す、火が金を熔かすというのは、相勝關係として理解しやすすい事柄だが、木が土に勝つ、金が木に勝つといった事柄は、すぐに思いつく關係ではない。これらが見えない以上、五行相勝が完備していたとは判断しがたい。そこで、ここでは、少なくとも水火や火金の間に相勝という言葉があった、と述べるに留めたい。

『墨子』經下・經説下

『墨子』經下・經説下には、五行の相勝についての文言ではないかと言われている一節がある(25)。ここでは、この文言について考察する。以下は、『墨子』經下の文である。

五行毋常勝、説在宜。

五行の間で必ず勝つものは無い。その理由は「宜」(26)ということにある。

そして、それに対する解説と見なされる經説下の文言は、次の通りである(句読に諸説ある箇所には、句読を打たない)。

五合水土火火離然火鑠金、火多也。金靡炭、金多也。合之府水、木離木若識麋與魚之數惟所利(27)。

かつて梁啓超氏が『墨子』は先秦諸子の中で、最も読みにくい(28)、「古書の中で最も読みにくく、最も興味深いのは、『墨子』の經上・經下・經説上・經説下・大取・小取の六編である」(29)と述べていたように、この經説下の文も非常に難解で、解釈が分かれる。

まず、孫詒讓『墨子問詁』による解釈に従って訳出すると、以下のようになる。

五合(五行が合うこと)。木は火を生む(30)。火は(木に)着いて燃える。火が金を熔かすのは、火が多いからである。金が炭を削るのは、金が多いからである。両者を合わせると水になる(31)。木は土に着く(32)。

オオジカや魚がいずれも利益のあるものへ向かうのみで、愛憎の無いこと(33)を知るようなものである。

一応は筋が通るが、いくつかの字を意によって改めている。

譚戒甫『墨辯発微』(34)は、更に多くの字を改め、次のように解釈する。

五(「五行母常勝」の経文について)。金・水・土・木・火・離(35)。
そして火が金を熔かすのは、火が多いからである。金が炭を費やし
尽くすのは、金が多いからである。金が集め(36)、火が木につ
くのは(37)、オオジカや魚の性質が、それぞれ利とする森や川へ行
くことを認めるようなものである。

また、高亨『墨経校詮』(38)は、次のように解する。

五(「五行母常勝」の経文について)。金・水・土・火・木(39)。燃え
る火が金を熔かすのは、火が多いからである。金が炭火を消すのは、金
が多いからである。金は水に付着し(40)、火は木に着いて燃える(41)。
また、オオジカと魚の性質も、利とするところに着く(42)。

その他にも様々な訳・注があるが、それぞれ異なる解釈を行っており、定
説は無い。しかし、「火鑠金、火多也。金靡炭、金多也」の部分については、
概ね一致している。すなわち、火が多ければ火が金を熔かし、金が多ければ
金が炭(もしくは炭火)を消滅させると解釈する。そして、これが経文の「五
行母常勝」を説明していると考えるのである(43)。

仮に「火鑠金、火多也。金靡炭、金多也」が「五行母常勝」を説明してい
るとするならば、この「五行母常勝」は、『左伝』昭公三十一年の「火勝金」
や哀公九年「水勝火」といった言説とは内容が異なる。五行の間に必ず
しも一方的な勝敗の法則が規定されるのではなく、それぞれ場合によつ
て結末が異なるということになるからである(44)。

一説には、『墨子』のこれらの文章は、当時流行していた五行相勝説へ
の反論であり、裏を返せば、当時すでに五行相勝説があったことの証明
になるという(45)。しかし、『墨子』経説下が確実に述べているのは、金・
火の間の関係であつて、その他の部分については不明瞭な点が多い。『左
伝』昭公三十一年・哀公九年の場合と同じく、五行全ての間における相
勝関係が明確に規定されていた明証とはしがたい(46)。

以上の考察により、早期に成立したと考えられる伝世文献に見える「五行」
や「木・火・土・金・水」については、次のことが言える。

・五行(木・火・土・金・水)は、基本的には、生活に必要な五種類の物
資を指すと考えられる。ただし、『左伝』には、国や干支を五行に当て
はめる言説も見える。つまり、どの程度体系化されていたかは不明なが
ら、抽象的な分類名を示す場合もあった。

・「穀」や「田」を加えて、六者で一組となることもあった。従って、木・
火・土等々が挙げられていても、必ずしも五者一組とは限らない。
・火と水や、金と火との間に、それぞれ勝敗の関係が説かれる例があるが、
五通りの完備した五行相勝関係が想定されていたとは限らない。

これらを概観するに、「五行」とそれを構成する「木・火・土・金・水」の五者、それに国や干支を当てはめる発想、そして少なくとも一部の間に於ける相勝関係といった、五行説の素材となるものはほとんど揃っている。ただ、体系的を持つ抽象的な五行説が既に発達していたと見なすには、明らかに根拠が足りない。

『左伝』や『墨子』経・経説が成立したと考えられる前四世紀頃に、こういった五行説の素材（もしくは断片）が存在し、それが前三世紀以後の五行説の体系的な整備・流行につながって行ったと考えておくのが、無難ではなからうか。

二、時令

五行説の發展史を考える上で、時令についての考察は欠かせない。時令とは、簡単に言えば、季節ごとの自然現象や政令についての記述である。そして、時令説においては、様々な事物について、それがどの季節に属するかが述べられている。五行説が幅広い範囲にわたって事物を五行に配当したのも、その多くは時令による記述を元に行っている。

しかし、時令も、もともとは四季・十二ヶ月（つまり四の倍数）を基本としており、五行とは数が対応しなかった。時令が五行説に対応し、その重要な一角を担うようになるためには、季節の数を「四」ではなく「五」にすることが必要であった。つまり四季に「土」「中央」「季夏」というような時節を足すことにより、謂わば「五季」となることが必要だったのである。そして、この「五季」化を促したのが、五方という観念との結合であった。

本節では、早期の時令説について、特に五方観念との結びつきに注目しながら、簡単に考察する。

五方観念は殷代から存在したのか

時令説についての考察に入る前に、まずは五方観念についての議論を整理したい。一部の学者は、甲骨資料を元にして、殷代に五方観念が存在したと考え、しかもそれが五行説の濫觴となった、更には「原始五行説」の痕跡であるとまで説く。あまりに時代を遡り過ぎているが、まずはこの説について、問題を整理したい。

胡厚宣氏は、甲骨資料に見られる「東土受年／南土受年／西土受年／北土受年」という文言と、また商を「中商」と称する例を挙げ、殷代に既に「東南西北＋中」という五方観念があったと考えた。更に、上帝の臣として「帝

五臣」「帝五工」「帝五工臣」という語が見られることについて、次のように述べる。

帝臣が五であるのは、五方という観念に由来するのである。上帝は人間世界の中央・東・南・西・北の五方の主宰であり、その臣もまた五という数になったのである。そして、これは後世の五行学説の濫觴であった。（1）



郭沫若『殷契粹編』（科学出版社、二〇〇二年）より第九〇七片「四土受年」（上から「北土受年」「西土受年」「南土受年」「東土受年」と刻まれている）。

龐朴氏は胡氏の説を支持し、甲骨資料に見える「五臣」「五火」などを五方に対応する概念とし、周人もこのような観念を引き継いだと考えた（2）。仮に胡氏や龐氏が言うように、殷代から五方観念があり、様々な事物を五方に結び付けて考える発想があったとすれば、「木・火・土・金・水」という分類名ではなかったにせよ、五行と同様の分類観念が殷代から存在したことになる。

しかしながら、池田末利氏が「五方観念が当時既に存在していたとしても、それが五行と関係を有する根拠は見出し得ない」と批判するように（3）、こ

これらの甲骨文を五行説の濫觴と断定することには、無理がある。「帝五臣」にしても「五火」にしても、その具体的な内容は不明であり、五方と結びつきを有していた証拠は一切無い。

やはり池田氏が「東南西北と中商が連続的に契トされている例は無い」というように、そもそも五方観念が存在したのかすら、怪しい。この問題について、井上聰氏は、「四方位の存在は中央を加えた「五」によって初めて認識される」「四」プラス「一」こそ「五」なのである」とし、四方観念そのものが五方観念であると考ええる。そして、胡氏が挙げた根拠の他に、殷代の大型墓所に「亞」形の構造が見られることや、河図・洛書の数字配列を挙げて、次のように主張する。

「亞」形にしても「十」形にしてもそれが中央と四方からなる形状であることには違いなく、この形状と前述した五方の観念とは明らかに関係があると思われる、五方観念と四方風の関係より、亞形は殷人の世界観、宇宙観であるとともに、四季を踏まえた一年の具体的な構造図であると考えられる。(4)

『河図』、『洛書』の構造はともに中央に「五」が置かれており、「五」はまさに中央「一」プラス四となっている。また全体としての構成も／＼の如く、五方「十」となる。(5)

しかし、井上氏の説には問題がある。まず、河図と洛書は、そもそも最初期から数字の配列であったか不明である。例えば、劉歆は河図を八卦とし、洛書を洪範九疇と見なした(6)。また、四方の観念が自動的に五方観念の存在を意味するならば、むしろ五方観念の存在は何の画期も特殊性も表しておらず、四方の概念を持つ他の文明と何の区別も無いことになる。やはり、

四季などとの結びつきを俟って、初めて五行説の濫觴としての五方と謂うことが出来るだろう。

以上のことから、殷代に五方観念が存在したと断定することはできない。また仮に存在したとしても、それが「帝五臣」「五火」と関係を有した証拠は無く、龐朴氏の言うような「原始五行説」と見なすのは、今のところ無理である。

早期の時令説

五方の観念を伴わない時令説は、かなり早期から見られる。以下、その例を示す。

ある程度まとまった形で残っている時令説の中で、最も早期のものと考えられるのが、『大戴礼記』に収録されている夏小正である(7)。夏小正では、正月から十二月に到るまでの各月について、天文・時候・行事が羅列され、各記事についての説明が付されている。各月ごとの記事数には不均等が見られ、ここでは繁を避けて、比較的字句の少ない六月を例に挙げる。

六月。初昏、斗柄正在上。五月大火中、六月斗柄正在上、用此見斗柄之不正當心也。蓋當依。依、尾也。煮桃。桃也者、柀桃也。柀桃也者、山桃也。煮以爲豆實也。鷹始摯。始摯而言之何也、諱殺之辭也、故言摯云。

六月。日暮れ時に、北斗の柄が真上を向く。五月に大火が南中し、六月に北斗の柄が真上を向くのであるから、北斗の柄が心宿にぴったり対応してはいなかったことが分かる。おそらく依に当たるのだろう。依とは、尾宿のことである。桃を煮る。桃とは、柀桃である。柀桃とは、山桃のことである。煮て、漬物にするのである。鷹が摯(獲物を撃つこと、狩

獵)を行うようになる。「撃を行うようになる」というのは、殺すことを忘む言い方であり、だから単に「撃」と言うのである。

詳しい説明の部分を除き、時令の本文と考えられる部分のみを示すと(8)、「初昏、斗柄正在上」「煮桃」「鷹始撃」の三者となる。つまり、順に、天象・行事・時候を挙げている。このように、夏小正では、極めて素朴な事項を列挙するのみであり、後世の『礼記』月令等の時令文献に見られるような、五行への配当や、政治を誤った際に発生する災害といった事柄は無い(9)。

やや断片的・散発的で、月ごとのまとまりはないが、『詩経』豳風 七月にも、月ごとの天象・行事・時候が数多く歌われている(10)。次に、そのうちの一節を引く。

七月流火、九月授衣。一之日鶩發、二之日栗烈。無衣無褐、何以卒歲。三之日于耜、四之日舉趾。同我婦子、饁彼南畝、田畯至喜。

七月には大火が西へ下り、九月には冬着の準備。一の日(11)には凍えた風が吹き、二の日には空気がひどく冷たい。衣服も毛織物も無くして、歳を越せるわけもない。三日には鋤を準備し、四の日には足を上げて耕作する。妻子と共に、南の畑へ食事を届ければ、田畑の役人はとても喜ぶ。

後の節には「春日載陽、有鳴倉庚(春の日は暖かく、倉庚が鳴く)」「五月鳴蜩(五月には蟬が鳴く)」といった歌詞も見られる。夏小正と同様に、ごく身近な生活を述べており、後の月令等のような、政治的判断に関することや、時宜を得ない政令に伴う災害といった事柄は見られない(12)。

以上のように、早期の時令文献は、五行や五方への結びつきを有していなかったのである(13)。

『管子』諸篇

『管子』では、複数の篇に時令的言説が見える。すなわち、幼官・四時・五行・七臣七主・禁蔵・度地・輕重己である。これらについて、島邦男氏や金谷治氏が詳細に考察し、相互の影響関係や成立年代の前後について推定している(14)。また、久保田剛氏が、幼官・四時・五行の三篇についてそれぞれ専論している(15)。

これらのうち、七臣七主・禁蔵・度地・輕重己の四篇は、一年を四ないし八の時季に分けてそれぞれの時令を述べており、五行や五方・五季といった「五」分類の觀念との関係は薄い。ただし、後の月令などと同じく、季節に「生・長・収・蔵」の性質や政治における「刑・徳」との対応を見出す発想を有しており、素朴な時事・農事の記述に留まる夏小正や七月詩とは明らかに異なる。以下、例として、禁蔵・輕重己の中で春の時令を述べた部分を順に示す。

當春三月、菽室煖造、鑽燧易火、杼井易水、所以去茲毒也。
舉春祭、塞久禱、以魚爲牲、以麩爲酒、相召、所以屬親戚也。
毋殺畜生、毋拊卵、毋伐木、毋天英、毋拊竿、所以息百長也。
賜鰥寡、振孤獨、貸無種、與無賦、所以勸弱民。發五正、赦薄罪、出拘民、解仇讎、所以建時功、施生穀也。

春の三ヶ月では、室や竈を火で暖め、木をきりもみして新しい火を起こし、井戸を掘って新しい水を汲む。これは毒気を祓うためである。春祭の祭りを行って、疫気を祓い、魚をいけにえにし、麴で酒を醸し、人を

呼ぶ。これは親戚を集めるためである。動物を殺さず、卵を撃ち割らず、木を伐らず、若芽を折らず、筍を掘らないようにする。これは万物の成長を促進するためである。独り身の老人や孤児たちに施し、作物の種の無い者や租税を払えない者に貸し与える。これは弱い人々を励ますためである。五正を發布し、罪の軽い者を赦し、拘束された人々を解放し、仇敵を和解させる。これは時宜に適った功績を立て、農業を盛んにするためである。

以冬至始、數四十六日、冬盡而春始。天子東出其國四十六里而壇、服青而纁青、搢玉搯、帶玉監、朝諸侯卿大夫列士、循於百姓、號曰祭日、犧牲以魚。發號出令曰、生而勿殺、賞而勿罰、罪獄勿斷、以待期年。教民樵室鑽鑿、墮竈泄井、所以壽民也。耆耄耨懷鉛鉛又檀權渠纒絲、所以御春夏之事也、必具。教民爲酒食、所以爲孝敬也。民生而無父母、謂之孤子。無妻無子、謂之老鰥。無夫無子、謂之老寡。此三人者皆就官而衆。可事者不可事者食如言而勿遺。多者爲功、寡者爲罪、是以路無行乞者也。路有行乞者、則相之罪也。天子之春令也。冬至から四十六日目に、冬が終わって春が始まる。天子は都城から東の方向に四十六里行き、祭壇を設け、青い服を着て青い纁冠をかぶり、玉の笏を身につけ、玉の裝飾を帯び、諸侯・卿大夫・列士に謁見し、百官を見て回る。これを「祭日」と言う。いけにえは魚を用いる。「生かして、殺すな。賞を与えて、罰するな。刑罰を執行せずに、一年間待て」という号令を出す。人々に、室を暖めさせ、火を起こさせ、竈で火を焚かせ、井戸を掘らせるのは、人々を長生きさせるためである。鋤・鍬・鎌・繩の類は、春夏の仕事を行うためのものである。これは必ず備える。

人々に酒食を作らせるのは、孝・敬に努めさせるためである。生まれながらに父母のいない者を「孤子」と言い、妻も子もいない者を「老鰥」と言う。夫も子もいない者を「老寡」と言う。この三種の人々は官署に集める。働ける者も働けない者も、それぞれの言葉通りに食事を与えて行き渡らせる。収容数が多い場合は官署の功績とし、少ない場合は罰すれば、道端に乞食はいなくなる。道端に乞食がいれば、それは宰相の罪である。以上が、天子の春令である。

一方、幼官・四時・五行の三篇には、明確に五方・五季の觀念が述べられ、五行との結びつきを考えることができる。以下、これらについて考察する。幼官は、方中・東方(春)・南方(夏)・西方(秋)・北方(冬)の五者について、それぞれ二回ずつまとまった記述がなされている(幼官篇と同文を掲載する幼官図篇では、それぞれのまとまりを「本図」「副図」として区別する。時令に関係するのは主に「本図」である)。以下、東方本図にあたる箇所を引く。

春行冬政、肅。行秋政、雷。行夏政、闕。十二、地氣發、戒春事。十二、小卯、出耕。十二、天氣下、賜與。十二、義氣至、修門閭。十二、清明、發禁。十二、始卯、合男女。十二、中卯。十二、下卯。三卯同事。八舉時節。君服青色、味酸味、聽角聲、治燥氣、用八數、飲於青后之井、以羽獸之火爨。藏不忍、行馭養。坦氣修通、凡物閑靜形生。理合內空周外、強國爲圈、弱國爲屬、動而無不從、靜而無不同。舉發以禮、時禮必得。和好不基、貴賤無司、事變日至。此居於圖東方方外。春に冬の政令を行えば、寒冷になる。秋の政令を行えば、雷が発生する。

夏の政令を行えば、閉ざされる。始めの十二日は、地の気が上つて来る。春の事は慎む。次の十二日は小卯で、田野で耕作する。次の十二日は、天の気が下つて来る。賜与を行う。次の十二日は、義氣が至る。門を修繕する。次の十二日は清明で、禁錮を解く。次の十二日は始卯で、男女を婚姻させる。次の十二日は中卯。次の十二日は下卯。三卯とも、行うべき事は共通する。八通りに時節の事を執り行う。君主は青色の服を着て、酸味を味わい、角声を聴き、燥気を治め、八という数を用い、青后の井戸から水を飲み、羽の生えた動物の火によって炊事を行う。仁愛の心を持って、養育を行う。穏やかな気が行き渡り、あらゆる物事が開けて落ち着き、現れ生ずる。理が内に集まり、外側へ広まる。強国も弱国も従い、動いても静まっても全てが従い、同調する。挙動は礼に拠り、時も礼も必ず宜しきを得る。和平・友好がしつかりせず、貴賤が管理されていないければ、変事が続々と生じる。以上、図の東方外側の部分。

ここでは順に、違令に伴う災異、十二日ごとの時候と時令、そして君主の行うべき事柄について述べている。島邦男氏が、五つの「本図」に当たる内容について一覽表にまとめているので、参照されたい(次頁)。

島氏の一覽表に示されている通り、方中は東西南北とは異なり、違令・時候・時令についての記載が無く、専ら服飾や音・氣・徳といった、君主のなすべき事柄についてのみ述べている。つまり、一年の中で「方中」に当たる時季が想定されておらず、依然として一年は四季であり、五季ではない。

それでは、時節として存在しないにも拘らず、「ここで「方中」に関して「服黄色」「味甘味」「用五數」等々といった事柄が述べられているのは、如何なることなのか。久保田剛氏は、方中の「五和時節」「治和氣」といった機能性が、「四時に分述せられた時令のすべてに対して、超越的に、中枢的な働き

をするものであり……(中略)……この篇全体の構成の、また内容の根源的存在となるものであった」と言う。これは説得力があり、また数の問題(後述)にもよく適合する説である。

四方に対する中央(方中)という概念が明確に打ち出されていることに、ここでは更に、味と数について注目したい。

この篇に於いて五味は「方中——甘、東方——酸、南方——苦、西方——辛、北方——鹹」のように、五方と対応することが述べられている。これは夏小正や七月詩はもとより、禁蔵・度地・輕重己といった『管子』の他の時令関連文献にも見えない。そして、前節で取り上げた『尚書』洪範に述べられる五行・五味に符合する。すなわち、次のように整理できる。

洪範

水——潤下——鹹
 火——炎上——苦
 木——曲直——酸
 金——從革——辛
 土——稼穡——甘

幼官

(土)——方中——甘
 (木)——東方——酸
 (火)——南方——苦
 (金)——西方——辛
 (水)——北方——鹹

季	違令の災異	時	令	時	節	服	色	管	聽	治	氣	用	飲	水	爨	火	藏	德	行	爲	居	
土				五和時節	黃	甘	宮	和	氣	五	黃	后	之	井	保	獸	之	火	溫	濡	數	中
春	春行冬政肅、 行秋政雷、 行夏政闌、	十二地氣發、戒春事、十二小卯出耕、十二天氣下賜與、 十二義氣至、修門閭、十二清明發禁、十二始卯合男女、 十二中卯、十二下卯、三卯同事、	八舉時節	青	酸	角	燥	氣	八	青	后	之	井	羽	獸	之	火	不	忍	毆	養	東
夏	夏行春政風、 行冬政落、 重則雨雹、 行秋政水、	十二小鄴至德、十二絕氣下、下爵賞、十二中鄴賜與、 十二中絕收聚、十二大暑至、盡善、十二中暑、 十二小暑終、三番同事、	七舉時節	赤	苦	羽	陽	氣	七	赤	后	之	井	毛	獸	之	火	薄	純	篤	厚	南
秋	秋行夏政葉、 行春政華、 行冬政耗、	十二期風至、戒秋事、十二小卯薄百爵、十二白露下收聚、 十二復理、賜與、十二始節、賦事、十二始卯合男女、 十二中卯、十二下卯、三卯同事、	九和時節	白	辛	商	濕	氣	九	白	后	之	井	介	蟲	之	火	恭	敬	搏	銳	西
冬	冬行秋政霧、 行夏政雷、 行春政蒸泄、	十二始寒盡刑、十二小榆賜予、十二中寒收聚、 十二中榆大收、十二寒至靜、十二大寒、之陰、 十二大寒終、三寒同事、	六行時節	黑	鹹	徵	陰	氣	六	黑	后	之	井	鱗	獸	之	火	慈	厚	薄	純	北

島邦男『五行思想と礼記月令の研究』p.47 より

括弧付きで示したように、幼官に於いては五行についての明文が無い。しかし、後世の時令（のみならずあらゆる五行説）に於いて、「土——中央、木——東方、火——南方、金——西方、水——北方」という対応が存在することを考えれば、この一致は偶然ではないことが分かるだろう。更に、数についても同様の関係が見出せる。

洪範

水——一
火——二
木——三
金——四
土——五

幼官

(土)——方中——五
(木)——東方——八 (||三十五)
(火)——南方——七 (||二十五)
(金)——西方——九 (||四十五)
(水)——北方——六 (||一十五)

一見すると「土——五」以外の数字は異なるように見えるが、幼官の四方の数は、洪範五行のそれぞれの数に五（土の数）を足した和に等しい。やはり洪範と同様の数を用いていると謂えよう。そして、五という中央の数を四季それぞれに加えたことは、前引の久保田氏の仮説によってまた説明可能である。すなわち、方中（中央）が、四季それぞれに対して「和」という機能を

果たしていると考えられる（16）。

以上のように、幼官には、洪範五行からの影響が見出せる。すなわち、四季・四方に方中を加えて五者にしており、味・数の配当に於いて洪範と共通する。そして、これらの特徴は、後の『礼記』月令等にも引き継がれる。幼官には「五行」という語は見えないが、五行が時令に結びついて展開して行く、ごく初期の段階が、ここに現れていると謂えよう。

『管子』四時も同様に四季・四方と中央との五者を設けており、方位・徳・四季・氣・五行・政令・違令に伴う災異・十干といったことを挙げている。以下、東方に当たる部分を例に引く。

東方曰星、其時曰春、其氣曰風。風生木與骨、其徳喜贏、而發出節時。其事號令、修除神位、謹禱糞梗、宗正陽、治隄防、耕芸樹藝、正津梁、修溝瀆、整屋行水、解怨赦罪、通四方。然則柔風甘雨乃至、百姓乃壽、百蟲乃蕃、此謂星徳。星者掌發為風。是故春行冬政則雕、行秋政則霜、行夏政則欲。是故春三月、以甲乙之日發五政。一政曰、論幼孤、舍有罪。二政曰、賦爵列、授祿位。三政曰、凍解修溝瀆、復亡人。四政曰、端險阻、修封疆、正千伯。五政曰、無殺麀夭、毋蹇華絕芋。五政苟時、春雨乃來。

東方は星に当たり、その時は春、その氣は風に当たる。風は木・骨を生じ、その徳は喜び満ちることであり、時節を發する。この時節の政令は、次の通りである。「神を祭るところを整え修め、謹んで幣帛を供え、正陽を尊び、堤防を整え、耕作や植樹を行い、渡し場や橋を直し、水路を修理し、屋根を葺いて水を通し、恨みを和解させ、罪を赦し、四方を疏通させる」そのようにすれば、穏やかな風と時宜を得た雨が至り、人々

は長寿となり、あらゆる生き物が繁殖する。これを「星徳」と言う。星は発することを司り、風を吹かせる。このようであるから、春に冬の政令を行うと草木が枯れ、秋の政令を行うと霜が降り、夏の政令を行うと閉ざされる。そのため、春の三ヶ月間、甲乙の日に五つの政令を発する。第一の政令は、幼い孤児を調べて養い、罪人を赦免するという内容である。第二の政令は、爵位を授け、俸禄・官位を授けるという内容である。第三の政令は、氷が解けたら水路を修繕し、逃亡者を復帰させるという内容である。第四の政令は、悪路を改善し、領地の境界部を整備し、畦道を整えるという内容である。第五の政令は、仔鹿を殺さず、花や筍を抜かないという内容である。これら五つの政令が時宜に適切であれば、春雨が降るだろう。

様々な事物をこの篇がどのように配当しているかについては、久保田氏の整理した図が簡明である(次頁右)。ここで注目すべきは、「木」「火」「土」「金」「水」といった言葉が見られることである。すなわち、幼官よりも明確に、時令の中に五行が入りこんでいることが明らかである。また、表には取られないが、十干の五方・五行への対応も示されている。

東方——木——甲乙之日
 南方——火——丙丁之日
 中央——土
 西方——金——庚辛之日
 北方——水——壬癸之日

幼官・四時兩篇の成立年代の前後は、よく分からない(17)。幼官が洪範に

見える味・数を取り込んでいる一方で、四時は「木」「火」「土」「金」「水」という明文を掲げ、かつ十干と対応づけている(18)。ともあれ、五行を時令に取り入れる取り組みが(19)、兩篇に頷かれていると考えられよう。幼官・四時では一年を四季に分け、中央には特に季節は割り当てられていない。一方、五行篇では、一年三百六十日を七十二日ごとの五季に等分する。以下、その一部を引く。

日至、睹甲子、木行御。天子出令、命左右・士師・内御、總別列爵、論賢不肖士吏、賦秘賜賞於四境之内、發故粟以田數。出國衡、順山林、禁民斬木、所以愛草木也。然則、水解而凍釋、草木區萌、贖蟄蟲卵菱、春辟勿時、苗足本。不癘雛穀、不夭麋麋、毋傳速、亡傷纏祿、時則不凋。七十二日而畢。冬至の後、甲子の日になってから、木行によって政事を取り仕切る。天子は政令を発し、左右の侍官・士師・内御に命じて、全ての爵位を定め、士吏の賢愚を論考し、蓄えを放出して国内の人々に賞与し、農地の大小に応じて古い穀物を分け与える。国衡を遣わして、山林を保全させ、人々が木を伐ることを禁じさせる。これにより、草木を保護する。このようにすれば、水が流れ、凍ったものが融け、草木が芽を出し、地中の虫や芽・菱を去らせる。春に開いた農地は時宜を待つ必要は無く、苗は根元を固める。鳥の雛を殺さず、仔鹿を殺さず、鹿を追わず、幼子を傷つけない。時宜に適えば、草木は枯れない。この時期は七十二日間で終わる。

このような時令が、「木行」「火行」「土行」「金行」「水行」と続く。すなわち、甲子の日から木季が始まり、その七十二日後の丙子の日から火季、

(1)	東方曰星、其時曰春、其氣曰風、風生木與骨、	其德喜贏而發出節時、	……此謂星德、星掌發、發為風、
(2)	南方曰日、其時曰夏、其氣曰陽、陽生火與氣、	其德施舍修樂、	……此謂日德、日掌賞、賞為暑、
(3)	中央曰土、	土德、實輔四時出入、	……此謂歲德、歲掌和、和為雨、
(4)	風雨節土益力、	土生皮膚膚、	……此謂月德、月掌罰、罰為寒、
(5)	西方曰辰、其時曰秋、其氣曰陰、陰生金與申、	其德憂哀、靜正嚴順、	……此謂辰德、辰掌收、收為陰、
(6)	北方曰月、其時曰冬、其氣曰寒、寒生水與血、	其德淳越、温怒周密、	……此謂月德、月掌罰、罰為寒、

久保田剛『時令説の基礎的研究』 p.167 より

六相	蚩尤(天、當時)	大常(地、廩者)	蒼龍(東、土師)	祝融(南、司徒)	大封(西、司馬)	后土(北、李)
五鍾	青鍾大音	赤鍾重心	黃鍾灑光	景鍾昧其明	黑鍾隱其常	
五行(五季)	木(甲子からの七十二日間)	火(丙子からの七十二日間)	土(戊子からの七十二日間)	金(庚子からの七十二日間)	水(壬子からの七十二日間)	
政令	總別列爵……	令掘溝澮、津旧塗……	不誅不貞……	選禽獸之禁……	其氣足則發而止……	
違令	不賦不賜賞……	亟行急政……	修宮室、築臺榭……	攻山擊石……	決塞、動大水……	

更に七十二日後の戊子の日から土季……といった具合で、それぞれの期間についての時令が述べられている。各季節への事物の配当についてまとめられた表（前頁左）を参照されたい。

この五行篇の特徴は、五行の土に季節を対応させ、明確に「木→火→土→金→水」の順を示すのみならず、しかも他の四季と同じ日数（七十二日間）を割り当てていることである。これまで考察した時令説の、四季や十二ヶ月に基づく区分よりも、五行説からの影響を強く受けた構造と謂えよう。このことにより、島邦男氏は、この篇を四時・幼官よりも後の成立と考える。

しかしながら、具体的内容に目を向けて見ると、幼官篇が味・数・獸・氣を、四時篇が日月星辰・氣・肉体を五行に配当しているのに比して、五行篇による五行配当はそれほど多くない。また、黄帝の臣下として六人が列挙され、彼らが管轄するのは天地東南西北の六方であり、つまりこの篇に於ける五分類モデルは徹底していない。かつ、漢代に『淮南子』時則訓や『白虎通義』五祀に五季区分が見えながら、年間を四季に分割する明堂月令が有力であったように（20）、四季区分の時令と五季区分の時令とは並存したと考えるべきである。従って、一年を五等分することのみを以て、『管子』五行の成立年代を他篇よりも下ると判断することはできないだろう。

以上に考察した通り、『管子』幼官・四時・五行の三篇の時令説には、それぞれ異なる方向・程度で五行が取り入れられている。幼官篇には洪範五行に由来する数・味等の配当が反映され、四時篇には「木・火・土・金・水」という五行の名が明示され、十干との対応も見られる。五行篇では、一年を「木・火・土・金・水」の五季に五等分しており、「木・火・土・金・水」という順序を固定し、それぞれを対等に扱っている。前二者はかなり抽象的

な概念をも含めて事物の配当を充実させ、一方、後者は五行に当てはめるために一年の区割りを四季から五季に改めている。それぞれの成立年代の前後を断定することは難しいが、いずれも時令が五行説を取り入れていく過程を示す文献と謂えよう。

『呂氏春秋』十二紀

『呂氏春秋』は、戦国最末期の成立と伝えられる文献で（21）、紀・覽・論から成る。十二篇ある紀の冒頭には、それぞれ一ヶ月ごとの時令説が掲げられ、これは「十二紀」と呼ばれる。後世に於いて最も代表的な時令としての地位を確立した『礼記』月令も、この『呂氏春秋』十二紀の文面をそのまま用いている。すなわち、十二紀は、最も重要な時令説と謂えよう。

十二紀では、『管子』諸篇よりも内容が充実しており、構成も整然としている。以下は、孟春紀の文である。

孟春之月。日在營室、昏參中、旦尾中。其日甲乙、其帝太皞、其神句芒、其蟲鱗、其音角、律中太蔟。其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶。祭先脾。東風解凍、蟄蟲始振、魚上冰、獺祭魚、候雁北。天子居青陽左个、乘鸞輅、駕蒼龍、載青旂、衣青衣、服青玉。食麥與羊。其器疏以達。是月也、以立春。先立春三日、太史謁之天子曰、某日立春、盛德在木。天子乃齋。立春之日、天子親率三公九卿諸侯大夫、以迎春於東郊。還、乃賞公卿諸侯大夫於朝……（中略）……是月也、命樂正入學習舞。乃修祭典、命祀山林川澤、犧牲無用牝。禁止伐木、無覆巢、無殺孩蟲胎夭飛鳥、無麋無卵、無聚大眾、無置城郭、揜骼羅罟……（中略）……孟春行夏令、則風雨不時、草木早槁、國乃有

恐。行秋令、則民大疫、疾風暴雨數至、藜莠蓬蒿竝興。行冬令、則水潦為敗、霜雪大摯、首種不入。

孟春の月。太陽は室宿に位置し、日暮れ時には參宿が南中し、明け方には尾宿が南中する。日は甲乙、帝は太皞、神は句芒、動物は鱗のあるもの、音は角、律は大蔟がこの月に当たる。数は八、味は酸味、臭いは生臭さ、五祀は戸に当たり、祭祀では脾臓を初めに供える。東風で氷が解け、冬眠していた動物が活動を始め、魚が氷を背にし、獺が魚を祭り、候雁が北へ飛んで行く。天子は青陽左个にいて、鸞鳥の車に乗り、蒼龍の馬に車を牽かせ、青旗を立て、青い衣を着て、青い玉を帯びる。麦と羊を食べる。器は肌理が粗く開けているものを用いる。この月は、立春に当たる。立春の三日前に、太史が天子に「何日は立春でございます。盛徳は木に当たります」と告げる。天子はそこで物忌みをする。立春の日に、天子は自ら三公・九卿・諸侯・大夫を率いて東郊で春を迎える儀式を行う。帰還した後に、公卿・諸侯・大夫を朝廷にて賞を与える……(中略)……この月は、樂正に命じ、学舎にて舞を講習させる。そして祭典を修め、山林川沢を祀らせる。いけにえには牝を用いない。樹木の伐採を禁じ、鳥の巢をあさることや、動物の子供・胎児・幼児や飛鳥を殺すこと、鹿の子や卵を捕ることはしない。人々を大勢集めて城郭を築くことはしない。白骨や、まだ肉のついた骨を埋葬する……(中略)……孟春の月に夏令を行えば、風雨が時宜を得ず、草木が早く枯れ、そして国中に恐れが広まる。秋令を行えば、人々に疫病が流行し、暴風雨が度々起こり、雑草・害草が生い茂る。冬令を行えば、水ためが腐敗し、霜・雪が大いに降り、稷が実らない。

また、各月に配当される事物については、島邦男氏が詳細にまとめている。

次頁にその表を掲載する。

島氏の表を見れば明らか通り、季節ごとの時候・儀式・政令や違令に伴う災異の他、色・味・数等諸事物の配当も幼官より更に充実している。例えば、各季節に食物(五穀・五畜)や、臓器が割り当てられている。また、『左伝』に説かれる五正(句芒・祝融・后土・蓐収・玄冥(22))。前節を参照)が「神」として取り入れられている他、やはり『左伝』に古代の帝王として紹介される太皞・炎帝・黄帝・少皞(23)・顓頊が、「帝」として挙げられている。

島邦男氏は、十二紀の夏の時令に見える「其性禮、其事視」を根拠にして、「現本呂氏十二紀」を『洪範五行伝』よりも後に成立したと考え、「原始呂氏十二紀」と区別する。更に、中央土に具体的な季節が配されていないことに拠り、土に七十二日間を当てる『管子』五行よりも前の成立と考える。ただ、これはいずれも疑問である。以下、問題の「其性禮、其事視」を含む部分を示す。

孟夏之月。日在畢、昏翼中、旦婺女中。其日丙丁、其帝炎帝、其神祝融、其蟲羽、其音徵、律中仲呂。其數七、其性禮、其事視、其味苦、其臭焦、其祀竈、祭先肺……

孟夏の月。太陽は畢宿に位置し、日暮れ時に翼宿が南中し、明け方に女宿が南中する。日は丙丁、帝は炎帝、神は祝融、動物は羽の生えたもの、音は徵、律は仲呂がこの月に当たる。数は七、性は礼、五事は視、味は苦味、臭いは焦げくささ、五祀は竈に当たり、祭祀では肺を初めに供える……

孟夏の時令以外に五常を示す句が見えないことに加え、高誘注に「其性禮、

季冬	仲冬	孟冬	季秋	仲秋	孟秋	中央土	季夏	仲夏	孟夏	季春	仲春	孟春	季月
婺女	斗	尾	房	角	翼	/	柳	東井	畢	胃	奎	營室	日躔
婁	東壁	危	虛	牽牛	斗	/	月令火	亢	翼	七星	孤	參	昏星
氏	軫	七星	柳	指提	畢	/	奎	危	婺女	牽牛	建星	尾	旦星
壬癸	壬癸	壬癸	庚辛	庚辛	庚辛	戊巳	丙丁	丙丁	丙丁	甲乙	甲乙	甲乙	其日
頊	頊	頊	少皞	少皞	少皞	黃帝	炎帝	炎帝	炎帝	太皞	太皞	太皞	其帝
玄冥	玄冥	玄冥	蓐收	蓐收	蓐收	后土	祝融	祝融	祝融	句芒	句芒	句芒	其神
介	介	介	毛	毛	毛	倮	羽	羽	羽	鱗	鱗	鱗	其蟲
羽	羽	羽	商	商	商	宮	徵	徵	徵	角	角	角	其音
大呂	黃鐘	應鐘	無射	南呂	夷則	之宮	林鐘	蕤賓	中呂	姑洗	夾鐘	太簇	律
六	六	六	九	九	九	五	七	七	七	八	八	八	其數
鹹	鹹	鹹	辛	辛	辛	甘	苦	苦	苦	酸	酸	酸	其味
朽	朽	朽	腥	腥	腥	香	焦	焦	焦	羶	羶	羶	其臭
行	行	行	門	門	門	中	竈	竈	竈	戶	戶	戶	其祀
腎	腎	腎	肝	肝	肝	心	肺	肺	肺	脾	脾	脾	祭先
玄堂右个	玄堂太廟	玄堂左个	總章右个	總章太廟	總章左个	太廟太室	明堂右个	明堂太廟	明堂左个	青陽右个	青陽太廟	青陽左个	居堂
玄輅	玄輅	玄輅	戎路	戎路	戎路	大輅	朱輅	朱輅	朱輅	鸞輅	鸞輅	鸞輅	乘輅

島邦男『五行思想と礼記月令の研究』p.231 より

「其事視」に対応する文言が見えないことから考えるに、「其性禮、其事視」は単に後世の誤入であると考えられる。例えば、唐の玄宗期に編纂された『唐月令』は、『呂氏春秋』十二紀に類似した文言から成るが、四季・中央土についての記述にそれぞれ「其性仁、其事貌」「其性禮、其事視」「其性信、其事思」「其性義、其事思」「其性智、其事聰」という文言を加えている。こういった文言が高誘以後に混入したと考える方が、自然であろう。少なくとも、『現本呂氏十二紀』と『原始呂氏十二紀』とが異なるという充分な根拠にはなり得ない。

また、土に配当される季節の有無を以って、十二紀を『管子』五行よりも遅れると考えることにも、問題がある。五行篇に於ける五行配当は、『管子』の幼官篇や四時篇に較べても未発達であり、土に七十二日間が配当されることのみによつて成立年代を断じるのは難しい。これについては既述した。

そして、五行篇が北方に分類する后土は、『呂氏春秋』十二紀やそれ以降の『淮南子』天文訓・時則訓といった時令説ではいずれも中央に分類されている。このことから、むしろ、五行篇を十二紀以前の成立と見なす方が妥当である。すなわち、『管子』五行に於ける「六相」分類が先行し、その後、『呂氏春秋』十二紀が、『左伝』昭公二十九年に言及される「五正」等を元に配当・項目を改め、それを『淮南子』天文訓等が引き継いだと考えられるのである。

ともあれ、四季と五季との問題や、成立年代の先後の如何に拘らず、『呂氏春秋』十二紀は、非常に重要な時令文献である。何故なら、洪範五行や『左伝』に見えるような様々な伝承を吸収し、最も内容を拡充させ、構成を整えた時令だからである。漢代の経学者は、明堂月令（後の『礼記』月令）を重用することで五行説を整理・発展させて行くが、これらの元になったのは明

らかに十二紀の内容である。十二紀が様々な事物を吸収し、五行に割り当てて整頓したことが、漢代経学の五行説に及ぼした影響は極めて大きい。これについては、次章以降で詳論する。

以上、先秦期の時令のいくつかを取り上げ、五行説との関連について簡単に論じた。古い時期の時令には五行説との関連が見えない一方で、『管子』幼官・四時・五行の三篇は、明らかに五行説を有している。そして、『呂氏春秋』十二紀に至つて、それ以前の説を多く踏まえるとともに、五行配当を拡充し、様々な事物を五行の系列に取り込んでいる。

しかしながら、十二紀が従来の説を全て吸収したのではなく、また、以後の時令説が全て十二紀から発したのではない。漢代以降も、十二紀とは系統を別にする時令説が並存した。これについては第二章で論じる。

三、鄒衍の五徳終始説

ここでは、五行説の祖とも言われる鄒衍の説について、基本的な事柄を確認し、そして彼と「思孟五行」との関係について再考する。

鄒衍の生平

鄒衍が如何なる人物であつたかについては、『史記』卷七十四 孟子荀卿列伝附騶衍伝に大まかな紹介がある。

齊有三騶子。其前鄒忌……(中略)……其次騶衍、後孟子。騶衍睹有國者、益淫侈、不能尚徳。若大雅、整之於身、施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變・終始大聖之篇十餘萬言。齊には三人の騶子がいた。一人目は鄒忌であり……(中略)……二人目は騶衍であり、孟子よりも後の人物である。騶衍は、国を治める者たちが、奢侈にふける度合いを深め、徳を尊重できない様子を目の当たりにした。大雅にも、「まずわが身を修め、そして庶民にそれを及ぼす」という(1)。そこで、陰陽の消息を深く洞察し、『怪迂之變』・『終始大聖』の篇、十余万言を著した。

これによれば、鄒衍は、徳を重んじない当時の世相に対して『怪迂之變』・『終始大聖』を著し、それは「陰陽消息」を省察することによって編み出されたものだったという。

また、鄒衍は各地を遍歴し、行く先々で重んじられたという。

王公大人初見其術、懼然顧化、其後不能行之。是以騶子重

于齊、適梁、恵王郊迎、執賓主之禮、適趙、平原君側行楫席、如燕、昭王擁替先驅、請列弟子之座而受業、築碣石宮、身親往師之。作主運。

王公や大人は、騶衍の説を聞いた当初は、驚いて心を惹きつけられるものの、その後で実行することは結局できなかった。こうして、騶子は齊で重んじられ、魏に行くくと恵王が城市の外まで出迎えて客人を尊重する礼を行い、趙に行くくと平原君が付き添って案内し、自ら席の塵を払い、燕に行くくと昭王が箒で道を清めながら先導し、弟子として教えを受けたいと願ひ、碣石宮を築かせ、自らそこへ通つて師事した。そして、騶子は『主運』を著した。

前引の文に「後孟子」とあり、またここで趙の平原君や燕の昭王といった人物が上がっていることから(2)、齊で言えば宣王・湣王の時期、すなわち前四世紀末から前三世紀前半頃に活躍したと考えられる。

その立説は「必先驗小物、推而大之、至于無垠(必ずまず小さい物について考察し、そこで得られた知見を推し広げて大きなものに適用し、ついには無限にまで及ぶ)」ということを特徴とした。この手法により、まず中国の事物を考察し、そして誰も目にしたことのない海外の様々な事物を語り、更には天下が中国の八十一倍広く、所謂「九州」のようなものが更に八つ存在するとまで述べた。これは「大九州説」と呼ばれる。

また、「先序今、以上至黄帝、學者所共術。大並世盛衰、因載其襪祥度制。推而遠之、至天地未生窈冥(まず今のことを整理し、それによって黄帝にまで遡る。これは学者たちに共有される手法である。そして、大きく各時代の

盛衰を並べて、それぞれの吉祥・凶兆・制度を述べる。これを敷衍して、天地の生じる以前の幽遠な時代にまで論が及んだ」という手法も取り、これにより、「天地剖判以來五徳轉移治、各有宜而符應（天地が分かれて以来の、五徳が移り変わって治者を変遷させ、それぞれに適切な制度があつて符瑞が生じた）」という説を唱えた。これを「五徳終始説」と謂う。

大九州説にしても五徳終始説にしても、いずれも身近な事柄に対する考察から敷衍して、直接見聞きできない遠い事柄を語るといふ性格は共通する。要するに、その考察対象が空間であれば大九州説であり、時間であれば五徳終始説なのである。以下、特に五行と関連が深い五徳終始説について、詳しく整理する。

五徳終始説

鄒衍の五徳終始説について、『史記』の卷二十八封禪書には、次のような記述が見える。

自齊威宣之時、騶子之徒論著終始五徳之運、及秦帝而齊人奏之、故始皇采用之。

齊の威王・宣王の時から、騶子の徒が終始五徳の運行を論じており、秦の始皇帝の時になって齊の人がこの説を奏上した。そこで始皇帝はこれを採用した。

どのような説であつたのか直接の説明は無いが、五徳終始説を始皇帝が何らかの形で採用したことが分かる。

同じく封禪書に、以下の記述がある。

或曰、黄帝得土徳、黄龙地螾見。夏得木徳、青龍止於郊、草木暢茂。殷得金徳、銀自山溢。周得火徳、有赤鳥之符。今秦變周、水徳之時。昔秦文公出獵、獲黑龍、此其水徳之瑞。於是、秦更命河曰、徳水、以冬十月爲年首、色上黑、度以六爲名、音上大呂、事統上法。

ある人が述べた。「黄帝は土徳を得たので、黄龍とみみずが現れました。夏は木徳を得たので、青龍が郊野に止まり、草木が生い茂りました。殷は金徳を得たので、銀が山から溢れました。周は火徳を得たので、赤鳥の符瑞が起りました。今、秦が周に取って代わり、これは水徳の時でございます。昔、秦の文公が獵に出かけた際に黒龍を獲たことがありました。これは水徳の瑞祥でございます」そこで、秦は河を改名して「徳水」と名づけ、冬十月を年始とし、色は黒を尊び、数度は六によって定め、音は大呂を尊び、統治に於いては法を重んじた。

ここでは黄帝から秦に到るまで、五行の相克によって王朝交代が生じたという説が紹介される。そして、それに拠って、秦が自らを水徳とし、年始を十月とし、色は黒、数は六、音は大呂、物事では法を重んじる姿勢を示したことが述べられている(3)。

ここで明言はされていないものの、この説は鄒衍五徳終始に基づくと考えられる。何故なら、『文選』賦丙京都下左思三都賦 李善注の引く劉歆『七略』に、次のことが述べられているからである。

鄒子有終始五徳、從所不勝。木徳繼之、金徳次之、火徳次之、水徳次之。

鄒子は終始五徳説を唱え、五行の勝たない方に徳が変遷したという。木

徳がそれ（土徳）を継ぎ、金徳がそれに続き、火徳がそれに続き、水徳がそれに続く。

ここでは明確に、鄒氏の五徳終始説が、「土徳」→「木徳」→……→「水徳」という内容であったことが記されている。封禪書の「或曰」以下の内容は、これと同じ趣旨である。

また、『呂氏春秋』有始覽 応同の以下の文も、封禪書の「或曰」とほぼ同じ内容であり、やはり鄒氏の説に基づくと考えられる。

凡帝王者之將興也、天必先見祥乎下民。黃帝之時、天先見大蟻大螻、黃帝曰、土氣勝。土氣勝、故其色尚黃、其事則土。及禹之時、天先見草木秋冬不殺、禹曰、木氣勝。木氣勝、故其色尚青、其事則木……（中略）……代火者必將水、天且先見水氣勝、水氣勝、故其色尚黑、其事則水。水氣至而不知、數備、將徙于土。

帝王が興隆しようとしている時には、必ず天がまずその祥瑞を人々に示すのだ。黄帝の時には、天がまず大ミミズ・大ゲラを示し、黄帝は、「土気が勝つ」と述べた。土気が勝つので、そこで色は黄色を尊び、物事は土に則った。禹の時になると、天はまず草木が秋・冬にも枯れないという現象を示し、禹は、「木気が勝つ」と述べた。木気が勝つので、そこで色は青を尊び、物事は木に則った……（中略）……火に取って代わる者はきつと水によってであり、天はまず水気が勝つ瑞祥を見せるだろう。水気が勝つので、そこで色は黒を尊び、物事は水に則る。水気が至っているのにそれに気づかず、その期間が極まってしまえば、土へ遷ってしまおうだろう。

以上の説は、次のように整理できるだろう。

- ・各王朝には五行の徳がある（『七略』・封禪書・応同篇）。
- ・黄帝——土、夏——木、商——金、周——火、次の王朝——水
- ・王朝交代の順序は、五行相克の順である（『七略』・封禪書・応同篇）。
- 土——木——金——火——水
- ・各王朝には、その徳を示す瑞祥が伴う（封禪書・応同篇）。
- ・黄帝——黄龍・地螾の出現、夏——青龍の出現・草木の繁茂、
- 商——銀の出現、周——赤鳥の出現
- ・各王朝は、その徳に基づいて制度を定め、尊重する色を決める（封禪書・応同篇）。
- ・黄帝——黄色、夏——青色、商——白色、周——赤色

第一節で扱ったように、諸侯を五行に配することは『左伝』に見られる。過去の王朝を五行に配する発想自体は、その延長上にあると謂えよう。また、五行の相克も、やはり第一節で引いたように、『左伝』や『墨子』にその一部が見られる。五徳終始説はこういった発想を組み合わせ、五行の中で完結させ、その上で王朝交代理論に応用したのである。

また、封禪書によれば、このような説に基づいて始皇帝が自らを水徳とし、色では黒を尊び、数字では六、音では大呂を尊ぶといったことを黄河に対して述べたという。前節で整理した通り、『管子』幼官が黒・六を北方冬に配当し、『呂氏春秋』十二紀では明確に五行の水と関連づけている。こういった時令の説を、季節ごとの具体的制度としてではなく、五行への配当という抽象的な要素として吸収し、それによって時令とは関連しない、各王朝の制

度変遷を論じる材料としたことが分かる。また、十月を年始としながら、時令で十月に配される応鐘ではなく、十二月に配される大呂を尊んでいる。これも、月ごとの制度という時令本来の性質ではなく、単に五行の水に属する音律ということに基づいて、大呂を選んだのであろう。

ただし、鄒衍から始皇帝に到るまでの間にやや時間があき、また封禪書が「燕齊海上之方士傳其術、不能通、然則怪迂阿諛苟合之徒自此興、不可勝數也（燕齊の海上の方士たちがその説を伝承したが、よく理解することはできなかった。そのため、迂遠な怪説をなしてこびへつらう輩が盛んにこの説を用い、その数は数え切れない程多かった）」と述べていることから、秦朝が水徳として選択した事物は、鄒説に本来備わっていたものではなく、後の方士たちが追加した事柄かもしれない。

しかし、五行説史を考える上では、これらが鄒氏自身が唱えた説であったかどうかはさほど重要ではない。いずれにしても、五材の性質や占術の論理（『左伝』や『墨子』に見られる）として説かれた五行相克を用い、時令による配当をも利用して、戦国後期から秦漢にかけての時期に、歴代の徳運・制度変遷を論じる五徳終始説が形成されたと考えることができる。

「思孟五行」との関係について

『荀子』非十二子に、次のような語がある。

案往舊造説、謂之五行、甚僻違而無類、幽隱而無説、閉約而無解。案飾其辭、而祇敬之、曰、此真先君子之言也。子思唱之、孟軻和之。

昔のことを考察して説をなし、彼らはこれを「五行」と言った。しかし、条理から外れていて規範に則っておらず、分かりにくくて明確に説明せ

ず、言葉が少なくてよく分からない。それなのに、言辭を飾り、それを崇め、「これは誠に昔の君子の言葉である」と言う。子思がこれを唱え、孟軻がそれに和した。

すなわち、子思・孟子等が、古代のことに基づいて「五行」という説をなしたという。

かつてはこの「五行」を、「木・火・土・金・水」のことと解釈する説もあった(4)。しかし、一九七三年に馬王堆漢墓から「仁・義・礼・知・聖」という五つの「行」について述べる帛書『五行』が発見されて以降、思孟五行の「五行」を「木・火・土・金・水」と見なすことについては、妥当ではないと考えられるようになった(5)。更に、一九九三年に郭店楚墓から竹簡『五行』が出土したことにより、『五行』の成立が荀子より遡ることが明らかにになり、思孟五行説の「五行」が「仁・義・礼・知・聖」の五行を指す可能性は、益々高くなった(6)。

帛書『五行』の文章が「経」とそれを解説する「説」から成るのに対し、楚簡『五行』は「経」のみであり(7)、かつ「経」の構成も両者でかなり異なる。しかし、そこには共通の思想が見られ、特に冒頭部分はほぼ共通の字句が並ぶ。以下、楚簡『五行』の冒頭部を引く。

慧型於内、胃之惠之行。不型於内、胃之行。義型於内、胃之惠之行。不型於内、胃之行。豊型於内、胃之惠之行。不型於内、胃之□。□□於内、胃之惠之行。不型於内、胃之行(8)。

聖型於内、胃之惠之行。不型於内、胃之惠之行。惠之行五和、胃之惠。四行和、胃之善。善、人道也。惠、天道也。

仁が内面に形成されていることを「徳の行」と言う。内面に形成されて

いない（後天的に獲得された）ことを「行」と言う。義が内面に形成されていることを「徳の行」と言う。内面に形成されていない（後天的に獲得された）ことを「行」と言う。礼が内面に形成されていることを「徳の行」と言う。内面に形成されていない（後天的に獲得された）ことを「行」と言う。内面に形成されていない（後天的に獲得された）ことを「行」と言う。聖が内面に形成されていることを「徳の行」と言う。五つの「徳の行」が和すことを「徳」と言い、四つの「行」が和すことを「善」と言う。善は人の道であり、徳は天の道である。

『五行』には、次の二点の主張が見られる。

・「五行」（仁・義・礼・知・聖）の徳の実現のためには、まず心の働きが必要とされる。例えば、「変」（心に思い慕うこと）を端緒として、そこからいくつかの段階を経ることで「仁」の実現へ到達できる。また、「直」（まっすぐな心を持つこと）を端緒として、そこからいくつかの段階を経ることで「義」の実現へ到達できる。すなわち、徳について、その端緒となる生来の性質やそれを志すことといった内在的な要素と、実際に実現した状態とに分けて考え、先天性・後天性、意志・結果のいずれをも重視している。

・四行（帛書によれば「仁・義・礼・知」）が「和」「す」ことを「善」と謂い、五行全てが「和」「す」ことを「徳」と謂う。「善」は人道であり、「徳」は天道である。すなわち、五行の実現・統合により達する理想的境地が、個々の五行よりも一段高い次元として想定されている。

「五行」として挙げられるうちの「仁・義・礼・知」は、『孟子』にも見える概念であり、その端緒として内心の状態が重視される点も共通するが、具体的な主張にはかなりの隔りがある。そのため、この文献が果たして思孟五行説と如何なる関係を有すのかについては議論がある（9）。いずれにせよ、この『五行』に、「木・火・土・金・水」との対応が全く見られない点については、諸家の見解は一致している。

ところが、林克氏は、『五行』を思孟五行の説と見なした上で、鄒衍五徳終始説を、これと関連付ける論を試みている。林氏は、鄒衍の五徳終始説の特徴を、①各王者に非視覚的な徳が備わり、②新王朝誕生時にその徳が祥瑞という形で現れ、③新王朝はそれに応じて政治制度を整える、という三点にまとめ、そして、この①の特徴に、天与で非視覚的な徳を唱えた『五行』との類似を見出す。すなわち、鄒衍が思孟学派の流れを受けて、従来の五材的な五行とは異なる、非視覚的な五行を設定する五徳終始説を生み出したと考えるのである。また、鄒衍の五徳終始説が王朝の推移を説くことにも、『孟子』公孫丑下・尽心下に見える王朝五百年周期説、つまり孟子からの影響を見出す（10）。

林氏の説は、鄒衍を孟子の系譜に位置づける、意欲的な試論である。ただ、現存する資料からは、十分な根拠を得られない。例えば、非視覚的な徳という点では、『管子』四時に見える「星徳」「日徳」といった言葉も、これに当たる。かつ、その徳に応じて何らかの現象が顕現するという説も、やはり時令に見ることができ、すなわち、必ずしも『孟子』や『五行』の影響と言いつてもいい切れない。

現在のところ、簡帛の『五行』と鄒衍説との関連を見出すのは、難しい。

鄒衍の五徳終始説は、王者の徳を五行に分類し、しかもそれによって歴史上に於ける王朝交代を説明することにより、五行説を大きく拡充した。また、『左伝』には断片的に見えるもの（現存する資料の中では五行相克が完備した最初の例でもある。鄒衍本人の説か否かは不明ながら、水徳として「六」「大呂」の尊重が主張される等、時令説からも五行的要素を取り入れている。相克説と時令説を吸収して、王朝交代史という、両者と異なる新たな領域の五行説を作り出したと謂えよう。

鄒衍の説は、戦国後期に非常に流行したという。また、やや後れて戦国晚期に書かれたと考えられる『日書』には、五行相勝説が見える（次節を参照）。これが鄒衍説に影響されたためか否かを断定するのは難しいが、少なくとも前三世紀に鄒衍や日者たちによって五行相勝が用いられたことが分かる。

四、『日書』

ここでは、睡虎地秦墓や放馬灘秦墓から出土した『日書』に見える五行説について取り上げる(1)。

伝世文献に見える日者の言説

『日書』とは占いの書であり、択日を中心として、様々な占術が記されている。こういった占いを行う者たちを「日者」と謂い、『史記』卷一百二十九には日者列伝も設けられている(2)。『史記』日者列伝に先秦期の日者の伝記は記録されていないが、『墨子』貴義に日者と墨子との会話が掲載されており、戦国期に活躍した日者の言説の一片を窺える。

子墨子北之齊、遇日者。日者曰、帝以今日殺黑龍於北方。而先生之色黑、不可以北。子墨子不聽、遂北、至淄水、不遂而反焉。日者曰、我謂先生不可以北。子墨子曰、南之人不得北、北之人不得南、其色有黑者、有白者、何故皆不遂也。且帝以甲乙殺青龍於東方、以丙丁殺赤龍於南方、以庚辛殺白龍於西方、以壬癸殺黑龍於北方。若用子之言、則是禁天下之行者也。是圍心而虛天下也。子之言、不可用也。

墨子が北の方角の齊まで行こうとしたところ日者に出くわした。日者は、「帝が今日は黒龍を北方で殺す。先生の色は黒く、北へ行ってはなりません」と言った。墨子は聴き入れず、結局北に行つて淄水までは着いたが、目的は遂げずに帰つて来た。日者は、「私は先生に『北へ行ってはなりません』と申し上げましたのに」と言った。そこで、墨子は次のように述べた。「それでは、南の人は北へ行けず、北の人は南へ行けなく

なります。黒い色の者もいれば、白い色の者もおります。どうして、みながみな目的を遂げられないことになってしまふのでしょうか。また、帝は甲乙の日に青龍を東方で殺し、丙丁の日に赤龍を南方で殺し、庚辛の日に白龍を西方で殺し、壬癸の日に黒龍を北方で殺します。もしあなただの言う通りにしていたら、天下全ての者の通行を禁じることになってしまうでしょう。これは人々の思いに逆らい、天下をないがしろにすることです。だから、あなたの言う通りにはできません」

この逸話から、日者たちの間で日付と色と方角とを関連付ける占法が行われていたことが分かる。その組み合わせは、次の通りである。

・ 甲乙——青——東
・ 丙丁——赤——南
・ 庚辛——白——西
・ 壬癸——黒——北

同様の例が『左伝』昭公十七年の条に見え、壬を水に、丙を火に対応させた占辭が、梓慎によつて述べられている。また、昭公三十一年では、史墨によつて庚を金に、午を火に当てた占辭が述べられている。これら『左伝』の場合、更にそれらの間で「水、火之牡也」「火勝金」といった、相勝と考えられる関係が見える(第一節参照)。

これらの文献が成立したと考えられる戦国中期までに、日干・色・方位を関連付け、更には「牡」「妃」といった相克を利用した占術までもが考え出

されていたことが分かるだろう。ただし、第一節で述べたように、五行相勝が完備して述べられる例は無く、特に「土」や「戊」「己」についてのよきに考えられていたかについては、不明である(3)。

五行相勝説

一方、時代が下って戦国晩期、すなわち鄒衍の活躍した時期よりやや後の頃には、五行全ての相勝関係が盛んに説かれていたことが確実である。睡虎地秦墓より出土した二種の竹簡『日書』は、前三世紀中頃に成立したと考えられ(4)、そこには五行相勝説が完備している。以下、順に甲種第八十三簡背面参・第九十一簡背面参・第九十二簡背面式、乙種第七十九簡式・第八十七簡式である。

金勝木、火勝金、水勝火、土勝水、木勝土。東方木、南方火、西方金、北方水、中央土。

金は木に勝ち、火は金に勝ち、水は火に勝ち、土は水に勝ち、木は土に勝つ。東方は木、南方は火、西方は金、北方は水、中央は土である。

丙丁火、ニ勝金。戊己土、ニ勝水。庚辛金、ニ勝木。壬癸水、ニ勝火。丑巳金、ニ勝木。未亥□□□勝土。辰申子水、ニ勝火。

丙丁は火であり、火は金に勝つ。戊己は土であり、土は水に勝つ。庚辛は金であり、金は木に勝つ。壬癸は水であり、水は火に勝つ。丑巳は金であり、金は木に勝つ。未亥□は□であり、□は土に勝つ。辰申子は水であり、水は火に勝つ。

まず甲種の引文では、五行全ての相勝関係と共に、方角と五行との対応が述べられている。また、乙種では、十干と五行との対応と、五行の相勝が見え(5)、続けて十二支に於ける三合が説かれている(6)。

ここには具体的な占いが付せられていないので、相勝の論理を当時如何にして用いたかは不明である(7)。おそらくは、日付の選択や方位の吉凶といった事柄についての占いに用いたのである。

五行相生説

五行相勝のみならず、五行相生も秦簡『日書』に見出されるという説がある。ただし、結論から言えば、これは疑問である。以下、この問題について簡単に論じる。

饒宗頤「秦簡中的五行説与納音説」(8)は、睡虎地秦簡『日書』乙種「夢」に、五行相生説に基づいた記述があるという。以下、該当箇所(第一八八簡壹・第一九三簡壹)を引く。

甲乙夢被黑裘衣冠、喜、入水中及谷、得也。丙丁夢□、喜也、木金得也。戊己夢黑、吉、得、喜也。庚辛夢青黑、喜也、木水得也。壬癸夢日(9)、喜也、金得也。

甲乙の日に黒い裘を着て冠をかぶっている夢を見たら、喜ばしい。水中や谷に入るのが、「得」である。丙丁の日に□を夢で見たら、喜ばしい。木・金が「得」である。戊己の日に黒いものを夢で見たら、吉であり、「得」であり、喜ばしい。庚辛の日に青・黒を夢で見たら、木・水が「得」である。壬癸の日に白いものを夢で見たら、喜ばしく、金が「得」である。

饒氏によれば、甲乙（木）の日に黒（水）を夢で見るのは、「水生木」の相生関係であるので「得」。庚辛の日に青（木）と黒（水）を夢で見るのは、「火生木」（饒氏の書き誤りであろう。恐らくは「水生木」の意）によって「得」。壬癸（水）の日に「日（白）」（金）を夢で見たら、「金生水」により「喜」であると解釈される。

しかし、「甲乙——黒」「壬癸——白」は一応共通の関係とも考えることができるが（ただし、これも「日」を「白」に改めることによって可能となる）、
「戊己——黒」や「庚辛——青・黒」とは一貫していない。かつ、そもそも「甲乙——黒」「壬癸——白」自体も、それが「相生」という関係を念頭に置いた上で立てられた説と断定することはできない。それがたまたま後人にとつての五行相生説と合致したに過ぎないだろう。

また、放馬灘秦墓出土竹簡『日書』に、五行の相生関係を明言した字句が見えるという説がある。左に、その画像を掲げる。



甘肅省文物考古研究所『天水放馬灘秦簡』

（中華書局、二〇〇九年）より『日書』乙種第七十七簡下段

甘肅省文物考古研究所『天水放馬灘秦簡』の釈文はこれを「水生木、木生火、火生土」と読み、この字句を含む段を「五行相生及三合局」と名づける。すなわち、五行相生説と考えている。

しかしこの写真を見ると、明らかに「土生木、木生火、火生土」と書かれている。思うに、土から草木が生え、草木に火が燃え、燃えた後に土が残るという、土・木・火三者の循環を示すのではなからうか。少なくとも、この

「土生木」を「水生木」と読んで、戦国晩期から五行相生説が存在したと主張することには、無理があるだろう。

……
以上の通り、秦簡『日書』には五行相勝説が完備された形で見えるが、五行相生説の明文は見えない。五行相勝説の完成自体が鄒衍の手に成るのか否かは不明ながら、戦国晩期に相勝説がある程度流行していたことは明らかであり、それが鄒氏やその後学たちの影響である可能性も考えられる。一方で、五行相生を見出すことは難しく、現在のところ、相生説の整備は漢代になつてからと考えるのが無難であろう。

小結

以上の考察から、五行説を構成する「木・火・土・金・水」や諸事物への配当、そして相勝説といった事柄について、先秦期の状況をまとめると下の表のようになる。それぞれ部分的に共通点を有していることから、領域を超えた交渉が考えられる。

しかし、例えば時令は季節ごとの事柄を述べ、五徳終始は王朝交代を論じるといった具合に、それぞれが全く別の事柄について五行を用いているに過ぎず、それらを体系化して統一した五行説が唱えられた形跡は見られない。また、時令説同士でも、季節の扱い方や五音の配当に異同が見られ、統一されていない。同じく五行を用いているとはいえ、それぞれ別個の説として並存したのである。

つまり、他の分野の説を部分的に利用して自説を拡充することはあったものの、彼我の説を総合的に整合させようとする意識は見当たらない。

『呂氏春秋』十二紀	睡虎地『日書』	五徳終始説	『管子』五行	『管子』四時	『管子』幼官	『墨子』貴義	『墨子』經・經説	『春秋左氏伝』	『尚書』洪範	五行の名数五味五色五音方位季節十干相勝
○	○	○	○	○	×	×	△	○	○	五行の名
○	×	○	×	×	○	×	×	×	○	数
○	×	×	×	×	○	×	×	×	○	五味
○	○	○	○	×	○	○	×	×	×	五色
②	×	×	×	×	①	×	×	×	×	五音
○	○	×	×	○	○	○	×	×	×	方位
①	×	×	②	①	①	×	×	×	×	季節
○	○	×	○	○	×	○	×	△	×	十干
×	○	○	×	×	×	×	△	△	×	相勝

「○」は有、「×」は無、「△」は部分的に見えることを示す。

「①」「②」は互いに異なる配当を有していることを示す。

- 一、「木・火・土・金・水」
- (1) 襄公二十七年「天生五材、民並用之、廢一不可。誰能去兵」ただし、ここでの「五材」が「木・火・土・金・水」を示すというのは、後世の注釈による説であり、『左伝』中に明文は見出せない。
- (2) 洪範の成立時期については様々な議論がある。代表的な研究として、劉節「洪範疏証」(『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年)、張西堂『尚書引論』(陝西人民出版社、一九五八年)一八七・一九〇頁、松本雅明「尚書洪範篇の成立」(『世界史研究』第二十六号、一九六〇年)、野村茂夫「洪範再論」(『中国哲学』第二十五号、一九九六年)が挙げられる。上限については明確な根拠を見出せないが、下限については、『左伝』に引文が見えることから、『左伝』よりは早く成立したと考えられる。なお、野村氏は、原初の洪範と伝世の洪範とを区別し、戦国末期の秦で活動していた道家・法家折衷の一派によって、原初の洪範(現行の洪範よりも内容が少なく、皇極の一部分を中心とした文献)が作成されたと推論している。非常に興味深い分析だが、『左伝』に三徳や稽疑についての字句が引かれていることから、結論は疑わしい。
- (3) 『尚書』甘誓には「王曰、嗟六事之人、予誓告汝。有扈氏、威侮五行、怠棄三正」という文があり、この「五行」について鄭玄は「五行、四時盛徳所行之政也」と言い、『史記』卷二「夏本紀 裴駟集解所引」、孔穎達疏は「五行、水・火・金・木・土也。分行四時、各有其徳」とする(『尚書正義』夏書 甘誓)。しかし、果たしてこれをもとも「木・火・土・金・水」の五行や、その五行と結びついた時令を指す字句であるのかは疑問である。梁啓超氏は、五種の行へべき道、と解釈する(『陰陽五行之來歴』、『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年)。
- (4) 『庸問齋筆記』卷七 李善蘭星命論「五行肇見于洪範、不過言其功用而已、言其性味而已、初不言其生尅也」
- (5) 『五行大義』卷一 五行及生成數に詳しい。また、『周易』繫辭上の「天一、地二、天三、地四、天五……」と関連付けて解釈されることもある。
- (6) 『礼記』月令「孟春之月……其數八」「孟夏之月……其數七」「中央土……其數五」「孟秋之月……其數九」「孟冬之月……其數六」
- (7) 『史記』卷六 秦始皇本紀「始皇推終始五徳之傳、以爲周得火徳、秦代

- 周徳従所不勝、方今水徳之始……(中略)……數以六爲紀、符法冠皆六寸、而輿六尺、六尺爲步、乘六馬」
- (8) ただ、林克氏は四方風占いを記した甲骨資料に「北・南・東・西」の順が見えることについて、洪範の「水・火・木・金・土」の序列の起源と重要な関係があると考える。なお、林氏によれば、「洪範の五行は潜在的に明堂や風占いと関係をもつ」という(『陰陽五行小識』、『人文科学』第三号、一九九八年)。
- (9) 「書伝曰、水火者、百姓之求飲食也。金木者、百姓之所興作也。土者、萬物之所資生也。是爲人用」(『尚書正義』周書 洪範疏)
- (10) 「土」については、他の「木・火・金・水」四者とともに物を作り上げたり効用を発揮させたりするものと見なす考え方も、早期から存在する。例えば、『国語』鄭語には「先王以土與金木水火雜、以成百物」とある。これと洪範の「稼穡」とは「土」の働きについての解釈が異なるが、いずれにしても、「土」と「木・火・金・水」四者とを区別する傾向があったことは確かである。
- (11) 『左伝』の成書年代については様々な議論があり、過去には劉歆による偽造を疑う説まで唱えられた。鎌田正「左伝成立年代の推定」(『左伝の成立と其の展開』、大修館書院、一九六三年)は、『左伝』に見られる予言的の中の下限に基づいて、紀元前三百二十年頃と推測している。また、新城新蔵「歳星の記事によりて左伝国語の製作年代と干支紀年法の発達とを論ず」(『東洋天文学史研究』、弘文堂、一九二八年)は、天文記事に基づいて、紀元前三六五年以降という推定を行っている。前四世紀の半ばから後半にかけての時期に成立したと考えるのが、穩当であろう。
- (12) 『偽古文尚書』虞書 大禹謨がこの字句を収録している。
- (13) なお、『左伝』では昭公二十五年にも「五行」という言葉が見られる。「夫禮、天之經也、地之義也、民之行也。天地之經、而民實則之。則天之明、因地之性、生其六氣、用其五行。氣爲五味、發爲五色、章爲五聲」しかし、この「五行」が木・火・土・金・水の五者であるかは確定できない。直前に「民之行」と述べていることから、単に「五種の正しい行い」ということかもしれない。
- (14) 池田末利「五行説序説——五材から五行へ——」(『中国古代宗教史研

究——制度と思想』、東海大学出版会、一九九八年。

(15) 「四叔」について、孔穎達疏は「四叔是少皞之子孫、非一時也、未知於少皞遠近也」と述べる(『春秋左伝正義』昭公二十九年疏)。

(16) 『國語』魯語上にも、同内容の語が見える。「昔烈山氏之有天下也、其子曰柱、能殖百穀百蔬。夏之興也、周棄繼之。故祀以為稷。共工氏之伯九有也、其子曰后土、能平九土、故祀以為社」

(17) 「火」とは、心星のこと(杜預注)。

(18) 大辰とは、房宿・心宿・尾宿のこと(『爾雅』釈天)。

(19) 劉歆は、宋の先祖が大辰の星の祭祀を司つたためという(『漢書』卷二十七下之下 五行志下之下引劉歆説)。杜預は、大辰(大火)が宋の分野に当たると注する。

(20) 大水は、室宿(『漢書』卷二十七下之下 五行志下之下引劉歆説)。

(21) 「辰尾」とは、龍(東方七宿)の尾宿のこと(杜預注)。孔穎達疏は、『爾雅』釈天の「大辰、房・心・尾也」を引き、「辰尾」を「大辰の尾」として説明する(『春秋左伝正義』昭公三十一年疏)。

(22) 趙氏の姓は嬴(盈)。また、盈(み)ちるということとは、水に関係する。

(23) 「子」は宋の姓。また、十二支の子は、五行では水に当たる。

(24) 『春秋左氏伝』昭公十七年「炎帝氏以火紀、故為火師、而火名」

(25) 『墨子』諸篇は非常に雑多で、異なる内容や体裁が多く見られる。そのため、一時期に一人の手によって編まれた文献とするのには無理があり、やや長い時間をかけて複数の人たちによって形成されたと考えられている。渡辺卓「墨子思想」(宇野精一他編『墨家・法家・論理思想』講座東洋思想第四卷)、東京大学出版会、一九六七年)を参照。

経上下・経説上下については、『莊子』天下において、南方の墨者三派がいずれも「墨經」をそらんじたという記述が見えるものの、この「墨經」が現行『墨子』の経上下・経説上下四篇であったと断定することはできない。渡辺卓氏は、「ここに『墨經』というのは単に現在の語が意味する経の上・下二篇ではなく、開祖の言というものを集めた文献を広くさしていたと思われる」と述べる(前掲書、八七頁)。

これらの篇の成立年代について、胡適氏は、恵施・公孫龍と同時期の「別墨」による製作と考え(『墨子哲学』、『胡適禪宗』第七卷、安徽教育出版社、二〇〇三年)、錢穆氏もそれに賛同する(『墨子書的内容』、『墨子』、商務印書館、一九三〇年)。一方、梁啓超氏は、経上を墨子の自著、経下

は墨子の自著と後人による補填、説上下二篇を後学による補填と考える(『読墨経餘記』、『墨経校釈』、『無求備斎墨子集成』七、成文出版社、一九七五年)。ここでは大まかに、前四世紀と考えておく。

(26) 高亨『墨経校註』(科学出版社、一九五八年)は、「多」の誤りと考え、「多」の意とする。

(27) ここに提示したテキストは畢沅注本(『無求備斎墨子集成』七(成文出版社、一九七五年)所収)と清乾隆四十八年刊影印本に基づく。

(28) 梁啓超『墨子学案』、商務印書館、一九二二年、一一頁。

(29) 同、七八頁。

(30) 「水土火」を、孫氏は「木生火」の誤りと考える。

(31) 「合之府水」を、孫氏は「合之成水」の誤りと考え、金が火によって溶かされて液体になることとする。

(32) 「木離木」を、孫氏は「木離土」の誤りと考え、『周易』離卦象伝の「艸木離乎土」と同義とする。これより前の「火離然」の「離」も、孫氏は同象伝に基づいて「離(つく)」の意で解釈する。

(33) これに続く「無欲惡」三字を、孫氏はこの節の末尾と考える。

(34) 譚戒甫『墨辯發微』、宏業書局、一九七三年。

(35) 譚氏は「合」を「金」の誤りとする。また、二字ある「火」の一方は

「木」の誤りと考える。

(36) 譚氏は「合」を「金」の誤りとする。

(37) 譚氏は下の「火」字を「木」の誤りとする。

(38) 前掲注参照。

(39) 高氏は、「合」「火」を「金」「木」の誤りとし、また「離」字を衍と見なす。

(40) 高氏は、「合」字を「金」の誤りと見なす。

(41) 高氏は、「若識」を「識若」の誤りと見なし、「熾若」の意とする。

(42) 高田淳氏も、高氏の解釈に従って訳出を行っている(『墨経の思想——経下・経説下について——』、『東京女子大学論集』十五卷一号、一九六四年)。

(43) ただし、現行本『墨子』の経下と経説下は、順番が一致してはいない。経と説とを対応させて解釈するのも、内容のつながりによって判断しているに過ぎない。従って、経説下のこの文言が、果たして本当に「五行母常勝」の解釈であるかは、実はよく分からない。

(44) なお、『孫子』虚実にも「五行無常勝」という語が見える。情勢に応じて用兵を変える必要を説き、そのことの喩えとして「五行無常勝、四時無常位、日有短長、月有死生」と述べている。杜佑は、「言五行更王、四時迭用」と注するが、『通典』卷一百六十一「兵十四」、仮に『墨子』と同じ用いられ方とすれば、五行の相互関係が情勢によって変わることを意味すると考えられる。

(45) 吳毓江『墨子校注』(中華書局、一九九三年)。また、樂調甫氏は、五行について常勝派と非常勝派の二派があり、墨子は後者に属したと考える。「梁任公五行説之商榷」、『古史辨』第五卷、上海古籍出版社、一九八二年。高亨氏も同様の説を述べる(『墨經校註』)。

(46) なお、『墨子』には、これとは別に、五行説の形成を考える上で重要な文章が見られる。後述。

二、時令

(1) 「帝臣之有五、當由五方而來。蓋上帝為人間中東南北五方之主宰。爲帝之臣者、遂亦有五數。然則此即後世五行學説之濫觴」(論五方觀念及「中國」稱謂之起源)、『甲骨學商史論叢』初集第二冊、齊魯大學國學研究所、一九四四年) なお、丁山氏は、この帝五臣が月令に列挙される五方神(句芒・祝融・后土・蓐収・玄冥)ではないかという(「帝五丰臣与四中星」、『中国古代宗教与神話考』、上海文芸出版社、一九八八年)。しかし、甲骨文にはその名までは記されておらず、また方位や季節との関連も未詳であり、根拠は不十分である。

(2) 「陰陽五行探源」(『中国社会科科学』一九八四年第三期)

(3) 「五行説序説——五材から五行へ——」(『中国古代宗教史研究——制度と思想』、東海大學出版會、一九九八年)

(4) 「四方風と五行思想」(『古代中国陰陽五行の研究』、翰林書房、一九九六年)。

(5) 同。

(6) 『漢書』卷二十七上「五行志上」劉歆以爲、虞羲氏繼天而王、受河圖、則而畫之、八卦是也。禹治洪水、賜雒書、法而陳之、洪範是也。

(7) 夏小正の成立年代については、天象の視点からいくつかの議論がなされている。古くは、能田忠亮氏が、「(三月) 參則伏」、「(四月) 昴則見」等の記事を紀元前二〇〇年頃、「(七月) 初昏織女正東郷」、「(十月) 織女正

北郷則旦」等を紀元前六〇〇年頃の天象によく適合すると算出した(「夏小正星象論」、『東洋天文学史論叢』、恒星社、一九四三年)。近年では、胡鉄珠氏が詳細に検証した結果、夏至に大火が昏時に南中すると考えた場合、夏小正の各記述が紀元前八〇〇年頃の星象とよく符合していることを示す。また夏至と大火昏中との前後によつては、これらが夏代から用いられていたとも考えられる(『夏小正』星象年代研究、『自然科学史研究』二〇〇〇年三期)。いずれにしても、かなり早期(戦国期よりは遡る)の成立と考えられる。

(8) 本文と説明との区別など、テキストについての考察は、久保田剛「夏小正について」(『時令説の基礎的研究』、溪水社、二〇〇〇年)に詳しい。

(9) 共通の内容(正月の「獺獸祭魚」「鷹則爲鳩」等)は数多く見られる。夏小正の時令説が、後世の時令の源流の一つであったことは確かであろう。

(10) 松本雅明氏は、構成の複雑さや時令的言説、教訓的な内容、そして曆法の問題から「春秋中期にちかい成立」と考える(『詩經諸篇成立に関する研究』、東洋文庫、一九二八年、六二六―六三二頁)。一方、孫作雲氏は、小雅「鹿鳴之什」山車(孫氏はこれを宣王期の成立と考える)に先んじる字句である他、周公期のことを詠んでいる点や、階級闘争が先鋭化していない点によつて、西周初年の作と考える(『説七月』、『詩經与周代社会研究』、中華書局、一九六六年)。孫氏の説は不十分な根拠・憶測に基づいており、同意できない。

(11) 毛伝は、十一月、周の曆の正月のこと(つまり夏曆の十一月)と解す。以下「二之日」「三之日」「四之日」も同様(順に夏曆の十二月・一月・二月)。

一方、孔穎達疏は「一月之日」「二月之日」と解す。

(12) ただし、やはり夏小正と同様に、後世の時令説と同一の内容が見える。例えば、「有鳴倉庚」は『礼記』月令にもある。

(13) その他、『周書』時訓解も、五日ごとの時候(七十二候)を述べており、やはり五行への配当とは関連が見られない。ただし、姚際恒『古今偽書考』は、これを漢以後の作としている。また、新城新蔵氏が『周書』に見える紀年・曆日の考察から、これらを劉歆以後の偽作と述べている(『東洋天文学研究』、一九二八年、九二―一〇五頁)。

(14) 島邦男「五行説の展開」(『呂氏春秋十二紀首章の成立』、『五行思想と礼記月令の研究』、汲古書院、一九七一年)、金谷治「『管子』の思想(下)」(『管子の研究』、岩波書店、一九八七年)。

(15) 久保田剛「管子幼官篇について」「管子四時篇について」「管子五行篇について」『時令説の基礎的研究』、溪水社、二〇〇〇年。

(16) 久保田氏は更に、幼官が十二日ごとの時節を述べていることも、この数によって説明できると考える。春には八時節、夏には七時節、秋には九時節、冬には六時節、計三十時節三百六十日、これがまさしく「春——八、夏——七、秋——九、冬——六」に基づいているというのである。ただし、現行本では秋に八時節、冬に七時節である（久保田氏は「一項目の誤入の結果そうなった」と考える）。

(17) 島邦男氏は「四時——幼官」の順と考え、金谷治氏は「幼官——四時」の順と考える。金谷氏は五行の順序について考察し、「土・木・火・金・水」という幼官よりも、十干と結びつけた上で「木・火・土・金・水」とした四時篇の方が「もはやそれ以外には動かさしにくい位置」であり「五行説との接合の問題点をよく考え」ており、一歩進んでいると考える。一方、島氏の説は、四時篇を祖本と子本とに分け、十干との結合箇所を後世の付加（子本）と考えることよって成立している。島氏の説は、裏を返せば、四時篇を祖本と子本とに分けずに一篇と考えた場合、幼官・四時兩篇に前後を考えるのは難しいということである。また、金谷氏の説にも問題がある。金谷氏は「幼官篇の場合には、明堂の図型の中央の記事が、それを文章として横にひろげた場合に最初におかれたという、ただそれだけの不安定な要素がある。少なくとも、そうも考えられるというだけの不確実さがある」と言うが、十干と五行との結合は既に『左伝』に見え（前節を参照）、四時篇の新しいさを示す根拠として充分ではない。また、『管子』には、ほぼ同じ文面からなる幼官図篇があり、幼官篇は当初、図として伝わっていた可能性が高い。現行本の順になったのは、本来図であったものを「横にひろげた」時であり、それは幼官のテキストが成立した時だったとは限らない。これらの篇の前後を考えるためには、もう少し資料が必要であろう。なお、井上聡氏は、幼官篇が殷代の東北重視を、四時篇が周代の西南重視を反映していると考える（『四方風と五行思想』、前掲）。しかし、殷人が巨大墓所を造る際に東北を重んじたことと幼官篇が中央を四方より先に挙げたこととを関連づける論法には、やや無理があり、やはり論拠が不足している。

(18) 十干を五行と対応させる考え方は『左伝』に見え（前節を参照）、また四方と対応させる考え方は『墨子』貴義に見える。

子墨子北之齊、遇日者。日者曰、帝以今日殺黑龍於北方。而先生之色黑、可以北。子墨子不聽、遂北而反焉。日者曰、我謂先生不可以北。子墨子曰、南之人不得北、北之人不得南、其色有黑者、有白者、何故皆不遂也。且帝以甲乙殺青龍於東方、以丙丁殺赤龍於南方、以庚辛殺白龍於西方、以壬癸殺黑龍於北方。若用子之言、則是禁下行者也。是圍心而虛天下也。子之言、不可用也。

四時篇の特徴は、これらを四季に関連づけて、時令の中に取り込んだことと謂える。なお、『鶡冠子』天権には、「左木、右金、前火、後水、中土」「春用蒼龍、夏用赤鳥、秋用白虎、冬用玄武」といった文言が見える。これは、幼官や四時等の時令に於いて五行・五色・五方・四季の関連付けがなされた後の説であろう。

(19) これらの篇がいつ頃の成立なのかは、不明である。なお、これらとしばしば比較されるのが、前三〇〇年前後のものとされる子彈庫楚墓から出土した帛書である。この楚帛書では、四木と十二神が描かれ、中央には四時の発祥の神話や時宜を守ることの重要性が語られ、上下左右には三ヶ月ごとの時令が記されている。四方・四時の觀念は明確だが、中央には何かの配当や時令といった事柄は見られず、五行説としては未発達であることから、幼官・四時よりも五行説の影響が浅い段階と考えられる。饒宗頤・曾憲通『楚帛書』（中華書局香港分局、一九八五年）、李零『長沙子彈庫戰國楚帛書研究』（中華書局、一九八五年）、金谷治『陰陽五行説の成立』、『中國古代の自然観と人間観』（金谷治中国思想論集 上巻）、平河出版社、一九九七年）、李零『楚帛書与日書：古日者之説』（『中国方術考』（修訂本）、東方出版社、二〇〇一年）、森和「子彈庫楚帛書における五行説と宗教的職能者」、『史観』第百五十七冊、二〇〇七年）を参照。同時期に異なる段階の説が並存した可能性や地域差も考えられるため、幼官篇・四時篇が楚帛書の書かれた年代よりも遡らないと断言することはできないが、とりあえず本論ではこれらの篇を概ね前四世紀後半から前三世紀頃として考える。

(20) 『淮南子』時則訓と『白虎通義』五祀は、いずれも季夏六月を土に当ててゐる。なお、『白虎通義』五行には、四季の後の十八日間を土に当て、別の区分法も見える。

(21) 『史記』卷八十五 呂不韋列伝。また、『呂氏春秋』十二紀の末尾には「序意」と題する序文が付せられ、その冒頭に「維秦八年、歲在涒灘」と

あり、前二四一年の執筆と考えられる。更に、十二紀には「大尉」という秦漢期の官名が見える他、孟冬を年始とする記述があり（秦は孟冬十月を年始とした）、これは秦に於いて編纂されたことの傍証として挙げられる。孔穎達は、秦が十月を歳首としたのは天下統一後、つまり呂不韋の死後であることを論拠に、十二紀・月令は呂不韋が秦の曆を参照して編纂したものとは考えられないと主張する（『礼記正義』月令疏）。しかし、七国統一前の成立と考えられる睡虎地秦墓出土竹簡『日書』には、一年十二ヶ月についての記述を十月から始める例がいくつか見える。すなわち、天下統一以前から十月を一年の始まりとする考え方があったことが分かる。従って、孔疏による批判は不適當である。

(22) 祝融・土后は『管子』五行に「六相」として見える。祝融は、子彈庫出土楚帛書に登場し、『山海經』海外南經では獸身人面の神と紹介されている。尊収は、『国語』晋語二では人面・白毛・虎爪の刑神として登場する。ただ、ここでは五神の内訳・配当から考えるに、『左伝』昭公二十九年に見える伝説に由来することは確実であろう。

(23) 王孝廉氏は、少皞に太陽神的性格を見出し、太皞が昇日であるのに対し、少皞は落日に当たると考える。すなわち、太陽の沈む方角である西に割り当てられたと見なす（『夢与真実——古代的的神話』、邢義田主編『永恒的巨流』、聯経出版事業公司、一九八一年）。少皞を西方の神とする考え方は古く、秦の襄公が自らの封地が西辺であることから「主少皞之神（少皞の神の祭祀をつかさどる）」と自認し、西時を造ったという逸話がある（『史記』卷二十八 封禪書）。

三、鄒衍の五徳終始説

(1) 『毛詩』の大雅には見えない。また、三家詩にこの句があったという説も見当たらない。なお、『毛詩』大雅の中では、文王之什思齊「刑于寡妻、至于兄弟、以御于家邦」が比較的近い意味を有している。『毛詩正義』はこれについて、「正己身以及天下之身、正己妻以及天下之妻、正己之兄弟以及天下之兄弟……（中略）……又能爲政治於家邦、使之皆如己也」と言っている。

(2) 顧頡剛は、魏の恵王は年代が著しく異なることから、「梁恵王」については孟子の故事と混同したものと考える（『五徳終始説下的政治和歴史』、『古史辨』第五冊、上海古籍出版社、一九八二年）。孟子と混同したと言

い切ることにはできないが、「後孟子」という記述や燕昭王・平原君の年代と比較して考えるに、やはり「梁恵王」は何らかの誤りであろう。

(3) ただし、栗原朋信氏・鎌田重雄氏はこれらを漢人の捏造という。栗原朋信「秦水徳説の批判」（『秦漢史の研究』、吉川弘文館、一九六〇年）、鎌田重雄「秦三十六郡」（『秦漢政治制度の研究』、日本学術振興会、一九六二年）を参照。また、睡虎地秦墓出土竹簡『日書』には十月から始まる記述が散見し、七国統一以前から秦が十月を年始としていたと考えられる。しかし、仮に封禪書の記事が漢人の捏造であるとしても、遅くとも前漢武帝期までの間にこのような言説がなされたと言うことはできるだろう。すなわち、本節で示した、戦国晩期から秦漢期にかけて、五徳終始説が時令説の五行的要素を吸収し、その説を拡充させたという筆者の考えを変え、必要は無い。

(4) 例えば、童書業「五行説起源的討論」（『古史辨』第五冊、上海古籍出版社、一九八二年）、徐文珊「儒家和五行的關係」（同）が挙げられる。

(5) 龐朴「思孟五行新考」（『帛書五行篇研究』、齊魯書社、一九八〇年）を参照。

(6) ただし、郭店楚墓の下葬年代を「戦国中期偏晩」と見なす学界の傾向に対して、池田知久氏等は疑義を唱え（池田知久・近藤浩之・李承律「序文」、『郭店楚簡儒教研究』、汲古書院、二〇〇三年）、内容の研究から、『五行』の成立年代を荀子以後と考える（『郭店楚簡『五行』の研究』、『郭店楚簡儒教研究』、汲古書院、二〇〇三年）。すなわち、この推定に従えば、『五行』に列挙される「仁・義・礼・知・聖」は、必ずしも「思孟五行」の「五行」とは断定し得ない。

(7) ただし、池田知久氏は、「経」が先に成立して「説」がそれより後に制作されたとは考えず、単に「説」が出土しなかったに過ぎないと言う（『郭店楚簡『五行』の研究』、前出）。

(8) 「□□」より「之行」までの十六字を帛書は欠く。

(9) 池田知久氏は、『五行』と「思孟五行」との関係に懐疑的な態度を取り、両者を結び付けて考える諸説を批判している（『馬王堆漢帛書五行篇』の成書年代とその作者）、『馬王堆漢帛書五行篇研究』、汲古書院、一九九三年）。池田氏自身は、『五行』には荀子説の影響が強く見られるとし、生来の「徳」という先天性（天道）を重視する孟子学派の思想と、それを拡充して実現して行く後天性（人道）を重視する荀子学派の思想とを折衷

- する学派による制作と考える（郭店楚簡『五行』の研究、前出）。また、渋谷由紀氏も、『孟子』と『五行』との思想的差異について指摘し、『五行』の内容を思孟学派の説と認定する考えに疑問を呈している（郭店楚簡『五行』と『孟子』に見られる「道」の思想について、『後漢経学研究會論集』第二号、二〇〇五年）。一方、末永高康氏は、『五行』を子思の学派による学説とみなし、帛書『五行』の「説」部分も孟子もしくはその影響を受けた人物による作品と考える。つまり、『五行』の成立は孟子に先行すると見なしている。また、末永氏に拠れば、孟子は『五行』の思想的影響を強く受けたが、「不動心」の発見以後に『五行』から離れ、独自の学説を発展させて行った。そのために『孟子』と『五行』との相違が生じたと言う（『孟子』と『五行』、『中国思想研究』第三十四号、二〇一三年）。
- (10) 「陰陽五行小識」、『人文科学』第三号、一九九八年。

四、日書

- (1) 九店楚墓出土竹簡『日書』など、楚簡にも『日書』はあるが、秦簡のように整備された五行説は見えないので、ここでは取り上げない。
- (2) ただし、現存する日者列伝は褚少孫が補った篇とされている。張守節『史記正義』卷一百二十八 龜策列伝注「史記至元成間、十篇有録無書。而褚少孫補景武紀・将相年表・禮書・樂書・律書・三王世家・蒯成侯・日者・龜策列傳。日者・龜策、言辭最鄙陋、非太史公之本意也」
- (3) 例えば、白起拔郢の直前頃（前三世紀前半）の成立と考えられている九店楚簡『日書』には、「……（欠落）……甲乙丙丁不吉、壬癸吉、庚辛城成日。……（欠落）……丙丁庚辛不吉、甲乙吉、壬癸城成日。凡秋三月、庚辛壬癸不吉、丙丁吉、甲乙城成日。凡冬三月、壬癸甲乙不吉、庚辛吉、丙丁城成日」という文言が見られ、これは次のような図式と考えられる。
- 春（東） → 庚辛（西） が成日
夏（南） → 壬癸（北） が成日
秋（西） → 甲乙（東） が成日
冬（北） → 丙丁（南） が成日
- いずれも真逆の方位に当たる十干を成日としており、ここに「土」や「戊・己」（＝中央）という要素が入る余地は無い。
- (4) 劉樂賢「睡虎地秦簡『日書』的内容与性質」、『睡虎地秦簡日書研究』

文津出版社、一九九四年）を参照。ただし、下葬年代は七国統一後である。

「出版説明」、『睡虎地秦墓竹簡』、文物出版社、一九九〇年）を参照。

- (5) 「甲乙木、三勝土」が見えないが、これは恐らく第七十八簡の破損部分に書かれていたと考えられる。

- (6) 三合とは、木・火・金・水が十二支のどこで「生」じ、どこで「壮」となり、どこで「老」となるかを割り当てること。放馬灘秦墓出土竹簡『日書』第七十三簡式、第七十六簡式に「火、生寅、壮午、老戌。金、生巳、壮酉、老丑。火、生申、壮子、老辰。火、生亥、壮卯、老未」とあり、より明確に三合を説いている。

- (7) 工藤元男氏は『日書』甲種の「病」の占法に、五行相勝、更には五行相生の關係を見出す。「病」の文は次の通りである。

- 甲乙有疾……（中略）……戊己病、庚有□、辛酢。若不□、煩居東方、
歲在東方、青色死。
丙丁有疾……（中略）……庚辛病、壬有間、癸酢。若不酢、煩居南方、
歲在南方、赤色死。
戊己有疾……（中略）……壬癸病、甲有間、乙酢。若不酢、煩居邦中、
歲在西方、黄色死。
庚辛有疾……（中略）……甲乙病、丙有間、丁酢。若不酢、煩居西方、
歲在西方、白色死。
壬癸有疾……（中略）……丙丁病、戊有間、己酢。若不酢、煩居北方、
歲在北方、黑色死。
- 工藤氏によれば、「甲乙有疾」→「戊己病」「丙丁疾」→「庚辛病」や「壬有間、癸酢」→「若不酢、煩居南方」「甲有間、乙酢」→「若不酢、煩居邦中」に五行相勝の關係が、「庚辛病」→「壬有間、癸酢」「壬癸病」→「甲有間、乙酢」や「甲乙有疾」→「丙丁有疾」「戊己病」→「庚辛病」に五行相生の關係があるという（『睡虎地秦簡『日書』における病因論と鬼神の關係について』、『東方学』第八十八輯、一九九四年）。
- しかし、「甲乙有疾」→「戊己病」「壬有間、癸酢」→「若不酢、煩居南方」「庚辛病」→「壬有間、癸酢」といった「縦」の關係は、単に日数の経過を示しているようにも見え（発病（「疾」）→四、五日後に悪化（「病」）→一、二日後に小康を得る（「間」）→翌日に祭祀を行う（「酢」））必要がある、といった具合である）、必ずしも五行の相勝・相生に基づくとは断定できない。また、「甲乙有疾」→「丙丁有疾」「戊己病」→「庚辛病」等の「横」

の関係は、十干の順に従って文章を並べていることによる必然的な帰着であり、ここに相生が想定されていると考えることはできない。

(8) 『新亜書院学術年刊』第十四期、一九七二年。

(9) 饒氏は「日」字を「白」と見なす。

第二章

前漢期

前漢期は、先秦期から諸五行説を引き継ぎ、それを拡充した時期であった。例えば、五行の相勝が引き続き論じられるに加えて、相生説も登場する。また、儒学にも積極的に五行が用いられるようになった。例えば、儒者たちが漢朝の徳運について議論し、『尚書』洪範を元にして『洪範五行伝』が説かれ、時令の一系統である月令が礼の重要文献として地位を高めた。

しかし、各分野でそれぞれ五行を用いた論理を充実させて行く一方で、分野を超えた結びつきはそれほど強くなかった。例えば、羊が月令では木に配当されながら、『洪範五行伝』では火に配当される等、一つの事物が分野によって異なる配当のされ方をしていった。また、時令説の中でさえも、季節の区分や五音の配当等、大小の差異がいくつも見られる。すなわち、五行説として整合した一つの体系を有しておらず、かつそれを目指すような議論も見られない。

やがて前漢末期になると、劉向と劉歆が、このように別個に発達を遂げた五行説同士を結び付けて体系化を試み、更には配当のバラつきを解消させるために、旧説を書き換えることもあった。このように、彼らの五行説は、前漢期の他の諸五行説と性格が大きく異なる。筆者は、五行説史上、劉向・劉歆が重要な画期であったと考える。

そこで本章では、前漢期の、劉向・劉歆より以前の五行説、特に五徳終始説・時令・『洪範五行伝』を取り上げ、それらの内容・構造について分析する。これによって、前漢期の五行説の発展と多様性（つまり不統一さ・バラつき）について示す。

一、漢朝の徳運

前章で紹介したように、戦国後期に「黄帝（土）→夏（木）→商（金）→周（火）→水徳の王者」という五徳終始説が唱えられ、『史記』封禪書によれば、始皇帝がその説に拠って秦朝を水徳と見なしたという。ここでは、前漢期に於ける、五徳終始説をめぐる議論について、簡単に考察する。

漢初の尚赤について

漢の高祖劉邦は赤を尊び、軍旗の色等に用いたという。以下は、『史記』卷八 高祖本紀の記述である。

祠黄帝、祭蚩尤於沛庭。而夔鼓、旗幟皆赤、由所殺蛇。白帝子、殺者赤帝子、故上赤。

高祖は黄帝と蚩尤を沛の庭に祀った。そして太鼓に血を塗り、旗じるしはいずれも赤くした。これは高祖が蛇を殺したことに基づく。蛇は白帝子であり、それを殺すのは赤帝の子であるから、赤を尊んだのである。

ここで言う「殺蛇」については、卷二十八 封禪書に詳しい。

高祖之徼時、嘗殺大蛇。有物曰、蛇、白帝子也。而殺者、赤帝子。

高祖は身分の低かった頃、大蛇を殺した。すると、「蛇は白帝の子である。そして、これを殺すのは、赤帝の子である」という声が聞こえた。

この故事は、秦朝（白帝子）を劉邦（赤帝子）が滅ぼすことの予言と解釈さ

れ、従来、このエピソードと劉邦の尚赤について、五徳終始説に於ける漢朝の位置付けという角度から、議論が交わされてきた(1)。

しかし、そもそもこれを五徳終始の文脈で解釈することは、果たして妥当なのであるか。このことについて、本節では若干の疑義を呈したい。

まず、秦を「白帝子」とすることについては、既に先学が指摘している通り、方位が関係していると考えられる(2)。すなわち、秦は列国の中でも西方に位置し、それは五行の金、五色の白に当たる。『史記』卷二十八 封禪書にも、秦の封地が「西垂」に位置することから、襄公が「少皞之神」を司ると自認したことが述べられている。

秦襄公攻戎救周、始列爲諸侯。秦襄公既侯、居西垂、自以爲主少皞之神、作西時祠白帝。其牲用駢駒・黄牛・羝羊各一云。

秦の襄公が戎を攻めて周を助け、それによって初めて諸侯に封ぜられた。襄公は諸侯となると、西の辺境に居ることから、少皞の神の祭祀を司ると自認し、西時を造り、白帝を祀った。生贄は、たてがみの黒い赤馬と、黄色の牛、牡の羊をそれぞれ一頭ずつ用いた。

ここで注意すべきは、秦が諸侯の中で西方に当たるから白帝を祀ったという点であり、王者の徳運としての白徳を称したのではない点である。例えば、『左伝』昭公九年には楚を火に配当する言葉が見えるが(3)、これは決して楚が王者として火徳を備えているということを言っているのではなく、諸侯の中では火に当たるということを述べているに過ぎない。

秦も同様に、諸侯の中では金に当たるが、五徳終始説の言うような金徳

を備えていたわけではない(4)。

始皇帝が火徳周王朝に代わる水徳の王者を自認したことは(5)、五徳終始というモデルに基づく歴史観である。一方、秦が西方を根拠としたのは、地理的な事情である。これらは全く異なる話であり、矛盾せずに共存していたと考えるべきであろう。すなわち、秦は、周を継ぐことから王朝としては水徳であり、それと同時に、その本拠地は西方金に位置し、地理的・軍事的には白帝の管轄するところであったのだ(6)。

劉邦が赤を重んじたのは、単に沛という南方の地の人間であったからかもしれないし、あるいは『左伝』や『日書』に見えるような「火勝金」という占いに基づいたからかもしれない。占いに於ける「火勝金」とは、白い者に対して赤い者が有利だとか、西方に位置する軍隊と戦う場合は南方から攻めた方が良いとか、恐らくはそういったことである。少なくとも、そのような戦略を用いたり縁起をかついだりした者が火徳の王者である、という論理にはならない。

天下を統一した後の劉邦は、暦を改めることもせず、火徳の王者を名乗ることもなかった(7)。秦が西方の地に依拠し、代々白帝の祭祀を行いながら、始皇帝が自らを金徳の王者と考えなかったのと同様に、高祖もまた、南方から挙兵し、赤を尊んで秦朝に勝利しながら、火徳の王者を称することはなかった。

白帝の子たる秦に赤帝の子たる劉邦が勝利したことは確かに「火勝金」と言うことができるが、五行の相勝は『左伝』や『日書』にも見られる理屈であり、必ずしも鄒衍五徳終始説に由来するものではない。かつ、秦を金徳とし、漢を火徳と見なすことは、周朝を火徳とし、それに続く王朝を水徳とする五徳終始説とは、うまく接続しない(8)。劉邦が赤色を重んじたことと、漢朝の徳運とは、本来は別個の事柄であったと考えるべきであろう。

文帝期における議論

草創期から呂後の時代にかけては改制への取り組みが低調で、文帝期になつてから、五徳終始に於ける漢朝の位置付けについて、議論が提起されるようになった。『史記』巻八十四 賈誼列伝は、次のように述べる。

賈生以爲、漢興至孝文二十餘年、天下和洽、而固當改正朔、易服色、法制度、定官名、興禮樂。乃悉草具其事儀法、色尚黃、數用五。爲官名、悉更秦之法。孝文帝初即位、謙讓未遑也。

賈誼は、漢朝が興隆してから文帝即位まで二十年余り経つて、天下が落ち着いて来たので、暦を改め、服色を変え、制度を改め、官名を定め、礼樂を盛んにすべきであると考えた。そこで、そういった事柄や儀法について、大まかに網羅的に整えた。その内容は、色では黄色を重んじ、数では五を用い、官名はいずれも秦代の名称と全く異なるものであった。しかし、文帝は即位したばかりで謙讓し、まだその余裕が無いとして退けた。

秦から引き継いだ官名を悉く変更するというのは、秦朝の次の王朝として制度を改めるといふことである。かつ、黄色を尊び、五という数を用いるのは、水徳の秦(黒色を尊び、六を用いた)に代わる、土徳の王者であるという認識を意味する。

その後、公孫臣が、また土徳への改制を提唱する。『史記』巻二十八 封禪書が、その主張を掲載している。

魯人公孫臣上書曰、始秦得水德、今漢受之。推終始傳、則漢當土德。土德之應、黃龍見。宜改正朔、易服色、色尚黃。魯の人の公孫臣が上書して、次のように述べた。「かつて秦は水徳を得て、今は漢がそれを継いでいます。五徳終始の運行を考えれば、漢は土徳に当たります。土徳の応徴は黄龍が現れるというものでございませう。曆を改め、服色を変え、黄色を重んじるのがよろしいでしょう」

当時の丞相張蒼は漢の徳運を水と考え、この上奏を取り上げなかったが、この後に、果たして黄龍が成紀に現れたことにより、公孫臣は上奏が評価されて博士に任じられ、曆・服制の改革に取り組んだ。しかし間もなく、新垣平が数々の符瑞を述べたて、曆・服色の改正を主張した後に、それらの符瑞が捏造であったことが発覚するという事件が生じたために、文帝の関心は急速に冷め、改制は頓挫する(9)。

張蒼が漢を水徳と考えたのは、高祖が十月に秦を平定して十月を歳首に定めたこと、黄河が金隄で決壊したこと等が根拠であった(10)。十月を歳首としたのが高祖期のことである一方で、金隄の決壊は文帝期のことであり(11)、つまり水徳の符瑞が開祖のみならず、最近に於いても現れていることを主張している。一方、公孫臣の論拠は、これから黄龍が現れるであろうことであり、高祖への符瑞については触れていない。そして文帝は、黄龍が実際に現れたという報告によって公孫臣の主張を是とし、改制を進めようとした。しかし、新垣平が数多くの瑞祥を偽造したという事件が発生したことにより、意欲を失った。

彼らに共通するのは、文帝時代に於ける瑞祥によって議論を行おうとしている点である。言い換えれば、徳運を示す瑞祥は必ずしも開祖に対して生じるのではなく、制度を改革すべき時期・帝王に応じて現れるということであ

る。後漢期の経学や緯書説に於ける火徳堯後説のような、遙か太古の祖先から特定の徳を受け継いでいるが故にその徳を持つ王者となるという発想は、ここには見られない。

武帝の改制

文帝期に頓挫した改制構想が実現するのは、武帝の時である。『史記』卷二十八 封禪書には、次のように記されている。

夏、漢改曆、以正月爲歳首、而色上黄、官名更印章以五字、爲太初元年。

夏、漢朝は改曆を行った。正月を歳首とし、色は黄色を尊び、官名については印章の字数が五字になるように改めた。太初元年に改元した。

『漢書』卷六 武帝紀には「數用五」という記載もあり、つまり賈誼の構想が実現されたことになる。

この時の経緯については、『漢書』卷二十一上 律曆志上に詳しい。

至武帝元封七年、漢興百二歳矣。大中大夫公孫卿・壺遂・太史令司馬遷等言、歴紀壞廢、宜改正朔。是時、御史大夫兒寬明經術。上廼詔寬曰、與博士共議、今宜何以爲正朔、服色何上。寬與博士賜等議、皆曰、帝王必改正朔、易服色、所以明受命於天也。創業變改、制不相復、推傳序文、則今夏時也……(中略)……臣愚以爲、三統之制、後聖復前聖者、二代在前也。今二代之統、絶而不序矣。唯陛下發聖德、宣考天地四時之極、則順陰陽、以定大明之制、爲萬世制……(中略)……遂詔卿・遂・

遷、與侍郎尊・大典星射姓等、議造漢歴。

武帝の元封七年、漢が興隆して百二年が経った。大中大夫の公孫卿・壺遂・太史令の司馬遷等が、「曆の根源が崩壊しております。どうか正朔をお改め下さいませ」と述べた。当時、御史大夫の兒寛が経術に通じていた。そこで、主上は兒寛に詔勅を下し、「博士たちと、これからはいつを正朔とし、服色は何を尊ぶかを協議せよ」と命じた。兒寛と博士賜等が協議した結果、見解が一致し、次のように述べた。「帝王は必ず曆を改め、服色を変え、それによって天から受命したことを示すのでございます。創業の際には制度を改め、同じ制度を使いませぬ。制度の変遷を推しはかり、順序づけてみると、現在の漢朝は夏朝の時に当たるのです……(中略)……私どもめが存じ上げますに、三統の制は、後の聖王が以前の聖王の制度を復活させる場合、直前の二代を前に並べるものです。しかし、今、二代の制度は絶えてしまい、これらを秩序づけることができません。陛下におかれましては聖徳を發揮なさり、天地・四時を突き詰めて、陰陽に則ることで、大いに正明なる制度を定め、万世の決まりとなさって下さいませ」……(中略)……そこで主上は公孫卿・壺遂・司馬遷等に詔勅を下し、侍郎の尊・大典星の射姓等と論議して、漢朝独自の曆を定めさせた。

この記事に拠れば、何らかの瑞祥によって徳運の変遷を察知して制度改革を行ったのではなく、曆の乱れを解消するために改曆を行い、それに伴って服の色や数字に関する制度を一変させたということになる。

服色や数に於いては、黄色を尊び、五を用いるのであるから、明らかに土徳に基づく制度変革である。一方で、一月を歳首とするのは、五行の土に对应した措置ではなく、「三統」を論拠としている。以下、このことについて

詳論する。

太初改曆と三統について

『史記』卷二十六 曆書によれば、夏・殷・周はそれぞれ歳首を異にしたという。

夏正以正月、殷正以十二月、周正以十一月。盖三王之正、若循環、窮則反本。天下有道、則不失紀序。無道、則正朔不行於諸侯。

夏の正月は正月を用い、殷の正月は十二月を用い、周の正月は十一月を用いる。そもそも三王の正月は回転する環のようであり、行き着けば元に戻って来る。天下に道があればその秩序は失われないが、道が無ければ正朔が諸侯の間で行われなくなる。

また、本紀八 高祖本紀の「太史公曰」では、次のようにも言う。

夏之政忠。忠之敝、小人以野。故殷人承之以敬。敬之敝、小人以鬼。故周人承之以文。文之敝、小人以僂、故救僂莫若以忠。三王之道、若循環、終而復始。周秦之間、可謂文敝矣。秦政不改、反酷刑法、豈不繆乎。故漢興、承敝易變、使人不倦、得天統矣。

夏の政は忠を用いた。忠が行き過ぎた弊害として、小人が野粗になった。そこで殷人は、夏を継いで政を行う際に、敬を用いた。敬が行き過ぎた弊害として、小人が鬼神に仕えるようになった。そこで周人は、殷を継いで政を行う際に、文を用いた。文が行き過ぎた弊害として、小人がま

ごころを失った。そこで、まごころの薄さを解決するためには、忠が最も良い。三王の道は、回転する環のようであり、行き着けばまた始まりに戻って来る。周・秦の時代は文が疲弊した時期と謂うことができる。秦政は、周の政治を改めず、むしろ刑罰・法律を過酷にした。何と誤りではあるまいか。そこで、漢が興隆して、その疲弊を受け継いで状況を變え、人々を休め、天統を得たのだ。

この記述により、司馬遷が、「夏(忠) → 殷(敬) → 周(文) → 漢(忠)」という三者循環の歴史観を持っていたことが分かる。そして、秦朝は本来は周朝の「文」を承けて、夏朝のような「忠」の政を行うべきであったのに、むしろ周朝の「文」をより甚だしくしたために、短命に終わったという。

そして、正朔についても同様のモデルが想定されている。太初改暦の際に、司馬遷等は夏正と同じく一月を歳首に定めた。これも、「夏(一月が歳首) → 殷(十二月) → 周(十一月) → 漢(一月)」という三者循環モデルであり、この中に秦朝は組み入れられていない。忠・敬・文のモデルと同じと考えれば、秦は歳首を十一月から一月に戻すべきであったのに、むしろ十一月から更に早めて十月にしたために、このモデルから外れてしまったのである。すなわち、秦が正統な王者としての位置を得ていないということになる。

ここでの問題は、五徳終始に於いては、秦を水徳の王朝と認めた上で漢を土徳として、黄色を尊び数字の五を用いている一方で、三統については秦をカウントせず、漢暦の歳首を一月に定めている点である。これについては、顧頡剛氏が言うように、三統説は眞正を用いるための方便に過ぎなかったと見なすことができるかもしれない(12)。少なくとも、歳首の設定と五徳終始説との整合性は、それほど厳密に考慮されていなかったであろう(13)。

秦に代わった漢が何の徳を有するかについて、いくつかの議論を経て、太初の改制に於いて土徳に決着し、色・数はそれぞれ黄・五を尊ぶことになった。これは、「黄帝(土) → 夏(木) → 殷(金) → 周(火) → 秦(水) → 漢(土)」という五行相勝の王朝交代モデルに基づいており、鄒衍の五徳終始説をそのまま敷衍している。

一方で、高祖について「赤帝子」という逸話が生まれたり、三統説を利用して歳首が定められたりするなど、五徳終始と異なる考え方も並行していた。五徳終始は、あくまでも王朝交代史上に於ける各王者の位置付けと、それに属する瑞祥の分類、及びそれに基づく服色や度数であり、高祖の「赤帝子」逸話や一月歳首との整合性は、特に考慮されなかったであろう。そもそも、高祖が南方の出身で赤を尊んで西方の秦を倒したことから、漢朝の徳運が土であることとは、矛盾しない。

興味深いのは、儒者として名高い賈誼が、土徳改制を構想していたということである。また、武帝によって改制の検討を命じられたのは「明経術」の兒寛であり、改暦の作業を担った壺遂・司馬遷も、また経学に関係のある人物であった(14)。こうした人々の間で土徳説が受け入れられていたことは、控えめに言っても、五徳終始説が儒学に矛盾しなかったことを意味している。五行という概念は、文帝・武帝期には儒者たちに受容されていたのであろう。

二、時令

前漢期の時令説の内容は、先秦の時令説と同様に、非常に雑多である。すなわち、『管子』の幼官・四時・五行と『呂氏春秋』十二紀とで、季節区分に於いて少しづつ差異があつたのと同様に、前漢期の諸時令に於いてもそれらの差異が見られ、異なる系統の時令説が並存していたことが確認できる。

銀雀山漢墓出土時令諸書

銀雀山漢墓より出土した竹簡群(1)の中には、「陰陽時令占候之類」とまとめられる諸書があり、そこには時令説も見られる。

第一七二五簡・第一八七九簡は『三十時』と呼ばれ、欠損が甚だしいながらも、「十二日一時」「五時、六十日」「十時、百廿日」等の字句が見えることから、一年三百六十日を十二日ずつ、三十の「時」に区分していることが分かる(2)。この区分は『管子』幼官に共通する(前章第二節参照)。具体的な字句を比較しても幼官と共通する内容はほとんど見当たらないが、時節の名前の中には、「大寒之陰」(幼官)と「大寒之隆」(『三十時』)、「小卯」(幼官)と「少曼」(『三十時』)、「中卯」(幼官)と「中生」(『三十時』)など、いくつか共通の字を持った組み合わせが見られる。

第一八八七簡・第一九〇〇簡は『四時令』と呼ばれ、『管子』五行と類似する字句を有する。以下、例として、春(木季)の時令と考えられる部分(第一八八八簡・第一八九二簡)を引く。

出令、命東輔入御、令曰、總版列爵、選賢不宵受士……(欠損)
……禁斬伐、所以養……(欠損)……蟄虫卵剽、春辟審物生酸。不
列扞雛敵、不列元嬰兒。

政令を發し、東輔・内御に命ずる。政令の内容は次の通りである。「全ての爵位を定め、賢愚を区別し、士に……(欠損)……を授け……(欠損)……伐採を禁じ、それによって……(欠損)……を育て……(欠損)……地中の虫や卵・剽を……(欠損)……、春辟審物生酸(意義未詳)。鳥の雛を斬らず、幼い者を斬らない」

また、比較のため、左に『管子』五行の該當箇所を示す。

日至睹甲子、木行御。天子出令、命左右・士師・内御、總別列爵、論賢不肖士吏、賦秘賜賞於四境之内、發故粟以田數。出國衡、順山林、禁民斬木、所以愛草木也。然則、水解而凍釋、草木區萌、贖蟄蟲卵菱、春辟勿時、苗足本。不瀆雛敵、不夭麋鹿、毋傳速、亡傷緹祿、時則不凋。

冬至の後、甲子の日になってから、木行によって政事を取り仕切る。天子は政令を發し、左右の侍官・士師・内御に命じて、全ての爵位を定め、士吏の賢愚を論考し、蓄えを放出して国内の人々に賞与し、農地の大小に応じて古い穀物を分け与える。国衡を遣わして、山林を保全させ、人々が木を伐ることを禁じさせる。これにより、草木を保護する。このようにすれば、水が流れ、凍ったものが融け、草木が芽を出し、地中の虫や芽・菱を去らせる。春に開いた農地は時宜を待つ必要は無く、苗は根元を固める。鳥の雛を殺さず、仔鹿を殺さず、鹿を追わず、幼子を傷つけない。時宜に適えば、草木は枯れない。この時期は七十二日間で終わる。

このように両者は非常に似ており、また他の季節についても類似の文面が多く見られる。しかし、『四時令』は、「七月朔日」「十月朔日」といった字句が見えることから、おそらくは年間を三ヶ月ずつの春夏秋冬に区切っていると考えられ、年間を七十二日ずつ五等分する五行篇とは構成が異なる。

このように、『三十時』は幼官篇と季節区分が共通するが具体的内容は一致せず、『四時令』は五行篇と具体的内容がかなり一致するものの季節区分が異なる。これらの時令説は、幼官篇や五行篇から発展したものと考え難い。五行説の要素があまり見られないことから考えれば、かなり前の段階で幼官篇や五行篇と枝分かれし、五行説の影響の薄い系統として存続していた時令だったのかもしれない。

第一八八〇簡・第一八八六簡は『迎四時』と呼ばれ、四季の気を迎える儀式について述べている。以下、そのうちの第一八八〇簡・第一八八四簡を引く。

故距冬日至……(欠損)……六日、天子迎春于東堂……(欠損)……
角、舞之以羽狄、此迎春之樂也。距春分卅六日、天子迎夏……
……(欠損)……高七尺、堂……(欠損)……天之□、昌之以羽、舞之
以鼓□、此迎……(欠損)……天子迎……(欠損)……九等、白□九乘、
斬……(欠損)……六等、黒□六乘、斬……(欠損)……
冬至から……(欠損)……六日後、天子は春を東堂で迎える……(欠損)……
角声で……(欠損)……、羽飾りをまといて舞う。これが迎春の樂である。
春分から四十六日後、天子は夏を……(欠損)……で迎える……(欠損)……
……高さは七尺で、堂の……(欠損)……天の□、羽声で歌い、鼓を伴いな
がら舞う。これが迎……(欠損)……天子は……(欠損)……で迎える……

(欠損) ……は九層、白□が九乘、旗印は……(欠損) ……は六層、黒□が六乘、旗印は……(欠損) ……

欠損が甚だしいが、各季節の始まりに天子が四方の堂で気を迎えること、堂の高さや、楽・舞の音程・楽器に規定があることを、知ることができる。

ここで五声の羽を夏に割り当てているのは、『呂氏春秋』十二紀等の時令説(羽を冬に当て、夏には徵が当てられる)とは異なり、『管子』幼官と一致する(3)。なお、『皇覽』に収録されている迎気の礼が、この『迎四時』とかなり共通しているが、ここでも夏に配当される音は十二紀と同じく徵であり、羽ではない(4)。このように、五声の方位・季節に対する配当には二説あり、前漢期には、幼官と『迎四時』のように夏に羽を配当する説が、夏に徵を配当する十二紀のような説と並存していたことが分かる(5)。

なお、時令ではないが、第一九八四簡・第一九八六簡には五行相生を説く字句が見える。

故土苦木、……(欠損)……以報木。木苦金、乃生火以……(欠損)……
……苦火、乃生水以報火。火苦水、乃生土以報水。水苦土、
乃生木以報土。
故に、土は木に苦しめられるので、……(欠損)……することによって木に報復する。木は金に苦しめられるので、そこで火を生じて……(欠損)……
……「金は」火に苦しめられるので、そこで水を生じて火に報復する。
火は水に苦しめられるので、そこで土を生じて水に報復する。水は土に苦しめられるので、そこで木を生じて土に報復する。

「火苦水」「水苦土」「土報水」「木報土」等は五行相勝に基づいてお

り、「(火) 乃生土」「(水) 乃生木」等は五行相生に基づいている(6)。「淮南子」天文訓にも相生の記述が見え(7)、前漢前期までには五行相生説が用いられるようになっていたことが分かる。

『淮南子』天文訓

『淮南子』には、時令説や、時令の影響を受けたと考えられる説がいくつかに収録されている。

まず、天文訓の「五星」について説いた段には、時令説の影響が濃厚に見られる。

東方、木也。其帝太皞、其佐句芒、執規而治春。其神爲歳星、其獸蒼龍、其音角、其日甲乙。南方、火也。其帝炎帝、其佐朱明、執衡而治夏。其神爲熒惑、其獸朱鳥、其音徵、其日丙丁。中央、土也。其帝黄帝、其佐后土、執繩而制四方。其神爲鎮星、其獸黃龍、其音宮、其日戊己。西方、金也。其帝少昊、其佐蓐收、執矩而治秋。其神爲太白、其獸白虎、其音商、其日庚辛。北方、水也。其帝顓頊、其佐玄冥、執權而治冬。其神爲辰星、其獸玄武、其音羽、其日壬癸。

東方は、木である。帝は太皞、佐は句芒に当たり、コンパスを手に取り、春を治める。神は歳星であり、獸は蒼龍、音は角、日は甲乙に当たる。南方は、火である。帝は炎帝、佐は朱明、秤を手に取って夏を治める。神は熒惑であり、獸は朱鳥、音は徵、日は丙丁に当たる。中央は、土である。帝は黄帝、佐は后土に当たり、墨繩を手に取って、四方を管理する。神は鎮星であり、獸は黄龍、音は宮、日は戊己に当たる。西方は、金である。帝は少昊、佐は蓐收に当たり、定規を手に取って秋を治める。

神は太白であり、獸は白虎、音は商、日は庚辛に当たる。北方は、水である。帝は顓頊、佐は玄冥、重りを手に取って冬を治める。神は辰星であり、獸は玄武、音は羽、日は壬癸に当たる。

五惑星を五行に配当する際に、方位・季節・十干・五帝・五佐・五音の配当をも論じ、そのほとんどが『呂氏春秋』十二紀の内容に一致する。方位を媒介として、天文と時令とが融合された例と謂えよう。

また、七十二日ごとの時令を述べた箇所もある。

壬午冬至、甲子受制、木用事、火煙青。七十二日、丙子受制、火用事、火煙赤。七十二日、戊子受制、土用事、火煙黃。七十二日、庚子受制、金用事、火煙白。七十二日、壬子受制、水用事、火煙黑。七十二日而歳終、庚子受制。歳遷六日、以數推之、七十歳而復至甲子。甲子受制、則行柔惠、挺羣禁、開闔扇、通障塞、毋伐木。丙子受制、則舉賢良、賞有功、立封侯、出貨財。戊子受制、則養老鰥寡、行糶鬻、施恩澤。庚子受制、則繕牆垣、修城廓、審羣禁、飾兵甲、儆百官、誅不法。壬子受制、則閉門閭、大搜客、斷刑罰、殺當罪、息關梁、禁外徙……(中略)……丙子干甲子、蟄蟲早出、故雷早行。戊子干甲子、胎夭卵殞、鳥蟲多傷。庚子干甲子、有兵。壬子干甲子、春有霜……

壬午の日に冬至の場合、甲子の日(すなわち立春の数日前)に受制し、木に基づいて物事を行い、煙は青い。七十二日後、丙子の日に受制し、火に基づいて物事を行い、煙は赤い。七十二日後、戊子の日に受制し、土に基づいて物事を行い、煙は黄色い。七十二日後、庚子の日に受制し、

金に基づいて物事を行い、煙は白い。七十二日後、壬子の日に受制し、水に基づいて物事を行い、煙は黒い。七十二日後に一年が終わり、庚子の日に受制する(8)。一年で六日ずれ、この数から計算すれば、七十年後に甲子受制から始まる年に戻って来ることになる(9)。甲子受制の期間は、恩恵を施し、禁錮されていた者たちを解放し、門を開き、関所や砦を開け、木を伐採しない。丙子受制の期間は、賢良を取り立て、功勞者に褒賞を与え、諸侯を封じ、貨財を振舞う。戊子受制の期間は、老人や独り身の者たちを養い、かゆを施し、恩沢を施す。庚子受制の期間は、城壁を修繕し、捕まった者たちの罪を審議し、武器を手入れし、百官を引き締め、不法を罰する。壬子受制の期間は、門を閉じ、外来の者を一斉に搜索し、刑罰を行い、有罪者を処刑し、関所や橋を閉ざし、出入りを行わせない……(中略)……丙子が甲子を干犯すれば、冬眠していた動物が本来より早く出現し、そして雷も時節より早く始まる。戊子が甲子を干犯すれば、胎児・幼児や卵、鳥獸が傷つくことが増える。庚子が甲子を干犯すれば、兵乱が起こる。壬子が甲子を干犯すれば、春に霜が降る……

七十二日ごとに木・火・土・金・水が割り当てられるのは『管子』五行と同じであり、また、木・火・土で徳を施し、金・水で刑を行うという刑徳の割り当てでも一致する(10)。

ここで取り上げた二つの時令は、いずれも五行説の影響を強く受け、五種の時節や方位を設けている。また、天文訓には他にも「八風」という説も見られ、年間を四十五日ずつ八等分する。つまり四季に基づいている。そして、「中央」や「土用事」といった第五の方位・季節を設定していない(11)。

何謂八風。距日冬至四十五日、條風至。條風至四十五日、明庶風至。明庶風至四十五日、清明風至。清明風至四十五日、景風至……(中略)……條風至、則出輕繫、去稽留。明庶風至、則正封疆、修田疇。清明風至、則出幣帛、使諸侯。景風至、則爵有位、賞有功……

八風とは何か。冬至から四十五日後(立春)に、条風が吹く。条風が吹いてから四十五日後(春分)に、明庶風が吹く。明庶風が吹いてから四十五日後(立夏)に、清明風が吹く。清明風が吹いてから四十五日後(夏至)に、景風が吹く……(中略)……条風が吹けば、軽い罪の者を釈放し、拘留者を解放する。明庶風が吹けば、境界を整理し、農地を整える。清明風が吹けば、贈り物を用意して、諸侯に使者を送る。景風が吹けば、封爵・褒賞を行う……

『淮南子』時則訓

『淮南子』時則訓には、十二月令・五位・六合という、三種の時令説が見られる。

まず第一に十二月令を取り上げる。以下は、孟春の月の時令である。

孟春之月。招搖指寅、昏參中、旦尾中。其位東方、其日甲乙、盛徳在木、其蟲鱗、其音角、律中太簇、其數八、其味酸、其臭羶、其祀戸。祭先脾。東風解凍、蟄蟲始振蘇、魚上負水、獺祭魚、候鴈北。天子衣青衣、乘蒼龍、服蒼玉、建青旗。食麥與羊……(中略)……朝于青陽左个、以出春令。布徳施惠、行慶賞、省徭賦。立春之日、天子親率三公九卿大夫、以迎歲于東郊。修除祠位、幣禱鬼神、犧牲用牡。禁伐木、毋覆巢殺胎

天、毋麋毋卵、毋聚衆置城郭、掩骼薶醜。孟春行夏令、則風雨不時、草木旱落、國乃有恐。行秋令、則其民大疫、飄風暴雨總至、藜莠蓬蒿並興。行冬令、則水潦爲敗、雨霜大雹、首稼不入。正月官司空、其樹楊。

孟春の月。招搖が寅を指し、日暮れ時には參宿が南中し、明け方には尾宿が南中する。方位は東、日は甲乙、盛徳は木、動物は鱗のあるもの、音は角、律は太簇がこの月に当たる。数は八、味は酸味、臭いは生臭さ、五祀は戸に当たり、祭祀では脾臓を初めに供える。東風で氷が解け、冬眠していた動物が活動を始め、魚が氷を背にし、獺が魚を祭り、候雁が北へ飛んで行く。天子は青い衣を着て、蒼龍の馬に乗り、蒼い玉を帯び、青い旗を立てる。麦と羊を食べる……(中略)……青陽左个に朝して、春令を發する。徳恵を垂れ、褒賞を与え、徭役を削る。立春の日に、天子は自ら三公・九卿・大夫を率いて東郊で歳を迎える儀式を行う。祭壇の位を清掃し、幣を捧げて鬼神に祈り、いけにえには牡を用いる。樹木の伐採を禁じ、鳥の巢をあさることや、動物の胎児・幼児を殺すこと、鹿の子や卵を捕ることはしない。人々を大勢集めて城郭を築くことはしない。白骨や、まだ肉のついた骨を埋葬する。孟春に夏令を行えば、風雨が時宜を得ず、草木が枯れ、そして国中に恐れが広まる。秋令を行えば、人々に疫病が流行し、暴風・暴雨がいずれも起こり、雑草・害草が生い茂る。冬令を行えば、水ためが腐敗し、霜・雪が大いに降り、稷が実らない。正月は、官では司空、樹木では楊が配当する。

これは『呂氏春秋』十二紀とほぼ一致する。左に十二紀の字句を再掲する。

孟春之月。日在營室、昏參中、旦尾中。其日甲乙、其帝太皞、

其神句芒、其蟲鱗、其音角、律中太簇。其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶。祭先脾。東風解凍、蟄蟲始振、魚上冰、獺祭魚、候雁北。天子居青陽左个、乘鸞輅、駕蒼龍、載青旂、衣青衣、服青玉。食麥與羊。其器疏以達。是月也、以立春。先立春三日、太史謁之天子曰、某日立春、盛徳在木。天子乃齋。立春之日、天子親率三公九卿諸侯大夫、以迎春於東郊。還、乃賞公卿諸侯大夫於朝……(中略)……是月也、命樂正入學習舞。乃修祭典、命祀山林川澤、犧牲無用牝。禁止伐木、無覆巢、無殺孩蟲胎夭飛鳥、無麋無卵、無聚大衆、無置城郭、揜骼薶醜……(中略)……孟春行夏令、則風雨不時、草木早槁、國乃有恐。行秋令、則民大疫、疾風暴雨數至、藜莠蓬蒿並興。行冬令、則水潦爲敗、霜雪大摯、首種不入。

孟春の月。太陽は室宿に位置し、日暮れ時には參宿が南中し、明け方には尾宿が南中する。日は甲乙、帝は太皞、神は句芒、動物は鱗のあるもの、音は角、律は太簇がこの月に当たる。数は八、味は酸味、臭いは生臭さ、五祀は戸に当たり、祭祀では脾臓を初めに供える。東風で氷が解け、冬眠していた動物が活動を始め、魚が氷を背にし、獺が魚を祭り、候雁が北へ飛んで行く。天子は青陽左个において、鸞鳥の馬に乗り、蒼龍の馬に車を牽かせ、青旗を立て、青い衣を着て、青い玉を帯びる。麦と羊を食べる。器は肌理が粗く開けているものを用いる。この月は、立春に当たる。立春の三日前に、太史が天子に「某日は立春でございます。盛徳は木に当たります」と告げる。天子はそこで物忌みをする。立春の日に、天子は自ら三公・九卿・諸侯・大夫を率いて東郊で春を迎える儀式を行う。帰還した後に、公卿・諸侯・大夫を朝廷にて賞を与える……(中略)……この月は、樂正に命じ、学舎にて舞を講習させる。そして祭

典を修め、山林川沢を祀らせる。いけにえには牝を用いない。樹木の伐採を禁じ、鳥の巢をあさることや、動物の子供・胎児・幼児や飛鳥を殺すこと、鹿の子や卵を捕ることはしない。人々を大勢集めて城郭を築くことはしない。白骨や、まだ肉のついた骨を埋葬する……(中略)……孟春の月に夏令を行えば、風雨が時宜を得ず、草木が早く枯れ、そして国中に恐れが広まる。秋令を行えば、人々に疫病が流行し、暴風雨が度々起こり、雑草・害草が生い茂る。冬令を行えば、水ためが腐敗し、霜・雪が大いに降り、稷が実らない。

ただ、十二紀が季夏の月を五行の火に当てているのに対して、時則訓はこれを五行の土に当ててゐる。

季夏之月。招搖指未、昏心中、旦奎中。其位中央、其日戊巳、盛徳在土、其蟲羸、其音宮、律中百鐘、其數五、其味甘、其臭香、其祀中霤、祭先心。涼風始至、蟋蟀居奥、鷹乃學習、腐草化為蚋、天子衣苑黃、乘黃駒、服黃玉、建黃旗。食稷與牛……(中略)……是月也、樹木方盛、勿敢斬伐。不可以合諸侯、起土功、動衆興兵、必有天殃。土潤溽暑、大雨時行。利以殺草、糞田疇以肥土壘。季夏行春令、則穀實解落、多風欬、民乃遷徙。行秋令、則邱隰水潦、稼穡不熟、乃多女災。行冬令、則風寒不時、鷹隼蚤擊、四鄙入保。六月、官少內、其樹梓。季夏の月。招搖が未を指し、日暮れ時には心宿が南中し、明け方には奎宿が南中する。方位は中央、日は戊巳、盛徳は土、動物は鱗・羽・毛・甲羅の無いもの、音は宮、律は百鐘がこの月に当たる。数は五、味は甘味、臭いは香ばしさ、五祀は中霤に当たり、祭祀では心臓を初めに供え

る。涼風が吹き始め、コオロギが室内に現れ、鷹が飛ぶ練習をし、腐った草がホタルになる。天子は枯葉色の衣を着て、黄駒の馬に乗り、黄色い玉を帯び、黄色い旗を立てる。稷と牛を食べる……(中略)……この月は、樹木が盛んに茂り、伐採をしてはならない。諸侯を集めたり、土木工事を始めたり、人々を動員して軍事行動をしたりしてはならない。もしそうすれば、きっと天罰が起こるだろう。土が湿潤で蒸し暑く、大雨が時に降る。草取りや、田畑に堆肥を撒いて肥やすのに良い。季夏に春令を行えば、穀物の実りが落ち、風欬が流行し、人々が他所へ遷る。秋令を行えば、丘も湿地も水たまりができ、実りが成らず、女の災いが増える。冬令を行えば、風や寒さが時宜を得ず、鷹・隼が早い時期から活動し、辺境の人々が皆にこもる事態(兵乱等)が生ずる。六月は、官は少内、樹木は梓に当たる。

この前半部分は、十二紀の中央土の時令と合致する。以下は、十二紀の中央土の文である。

中央土、其日戊巳、其帝黄帝、其神后土、其蟲倮、其音宮、律中黄鍾之宮、其數五、其味甘、其臭香、其祀中霤、祭先心。天子居太廟太室、乘大輅、駕黄駟、載黄旂、衣黄衣、服黄玉、食稷與牛。中央土。日は戊巳、帝は黄帝、神は后土、虫は倮虫(鱗・羽・毛・甲羅の無い動物)、音は宮、律は黄鍾の宮がこの月に当たる。数は五、味は甘、臭いは香ばしさ、五祀は中霤に当たり、祭祀では心臓を初めに供える。天子は太廟太室におり、大輅に乗り、黄駟の馬に乗り、黄色い旗を掲げ、黄色い服を着て、黄色い玉を帯びる。稷と牛を食べる。

その一方で、十二紀では季夏の月（すなわち五行の火）に配当されている時令も数多く取り入れられ、特に後半部分にそれが顕著である。以下、十二紀の季夏の月の文を引く。

季夏之月。昏心中、旦奎中……（中略）……涼風始至、蟋蟀居宇、鷹乃學習、腐草化爲蚘……（中略）……是月也、樹木方盛、乃命虞人、入山行木、無或斬伐。不可以興土功、不可以合諸侯、不可以起兵動衆……（中略）……是月也、土潤溽暑、大雨時行。燒薙行水。利以殺草、如以熱湯、可以糞田疇、可以美土疆……（中略）……季夏行春令、則穀實解落、國多風欬、人乃遷徙。行秋令、則丘隰水潦、禾稼不熟、乃多女災。行冬令、則寒氣不時、鷹隼早鷙、四鄙入保。

季夏の月。日暮れ時には心宿が南中し、明け方には奎が南中する……（中略）……涼風が初めて吹き、蟋蟀が軒下に住み、鷹が学び始め、腐った草がヤスデに変わる……（中略）……この月には、樹木が盛んに茂るので、虞人に命じて山に入って木々を見回らせ、伐採する者が無いようにさせる。土木工事を行ってはならず、諸侯を集めてはならず、軍隊や民衆を動員してはならない……（中略）……この月は、土が湿潤で蒸し暑く、大雨が時に降る。雑草を焼き、水をまく。草取りに良く、熱湯を用いる。田畑に堆肥を撒いて、土地を肥やすのに良い……（中略）……季夏に春令を行えば、穀物の実りが落ち、国に風欬が流行し、人々が他所へ遷る。秋令を行えば、丘も湿地も水たまりができ、実りが熟さず、女の災いが増える。冬令を行えば、寒気が時宜を得ず、鷹・隼が早い時期から活動し、辺境の人々が皆にこもる事態（兵乱等）が生ずる。

このように、時則訓の十二月令は、季夏の月を五行の土に当て、五行説と関連の強い部分（方位・十干・虫・五声・律・味・臭・五祀）については十二紀の中央土の部分に記された配当を参照しながら、一方で五行説と関連の薄い部分については十二紀の季夏の月の記述を用いている。すなわち、土に季節を配当し、十二紀と構成を異にするものの、内容は明らかに十二紀を基礎とした上に編まれていることが分かる。

第二に挙げた五位は、厳密には時令というべきではないが、時令説の影響が顕著である。

五位。東方之極、自竭石山、過朝鮮、貫大人之國、東至日出之次、樽木之地、青土樹木之野、太皞・句芒之所司者、萬二千里。其令曰、挺羣禁、開閉闔、通窮室、達障塞、行優游、棄怨惡、解役罪、免憂患、休罰刑、開闢梁、宣出財、和外怨、撫四方、行柔惠、止剛強……

五位。東方の果ては、竭石山から朝鮮を過ぎ、更に大人の国を通り、遙か東の日出づる処、扶桑の地、青土・樹木の野であり、太皞と句芒が司る者達を釈放し、閉鎖を解き、ふさいでいるものを開通させ、皆を開け放ち、交遊を盛んにし、怨みを捨て、労役・刑罰を免除し、憂患を持つ者を放免し、刑罰を止め、関所を開き、財貨を放出し、外敵と講和し、四方を慰撫し、下々に恩恵を施し、強硬策を行わない……

ここでは五方位の果ての地の政令について述べており、季節を明示する言葉は無い。従って、時節ごとの事柄を述べるという時令の性質は有していない。

しかしながら、具体的な政令は、東・南・中央が徳政や生養、西・北が刑罰や収蔵について述べており、春（東）・夏（火）が徳、秋（西）・冬（北）が刑に当たるといふ時令の発想をそのまま引き継いでいる。更に言えば、天文訓の七十二日ごとの「木用事」「火用事」等の時令説と共通の政令が数多く見られる。また、太皞・句芒といった五帝・五神（五佐）の配当も、『呂氏春秋』十二紀と一致する。このように、この段が時令説の発想・内容を借用して、各地の帝・神・政令を説明したことは明らかである。

第三の六合の段では、月同士の関係や違令に伴う災異を述べている。これもまた別系統の時令説である。

六合。孟春與孟秋爲合、仲春與仲秋爲合、季春與季秋爲合、孟夏與孟冬爲合、仲夏與仲冬爲合、季夏與季冬爲合。孟春始嬴、孟秋始縮。仲春始出、仲秋始内。季春大出、季秋大内。孟夏始緩、孟冬始急。仲夏至脩、仲冬至短。季夏德畢、季冬刑畢。故正月失政、七月涼風不至。二月失政、八月雷不藏。三月失政、九月不下霜。四月失政、十月不凍……（中略）……春行夏令、泄。行秋令、水。行冬令、肅。夏行春令、風。行秋令、燕……

六合。孟春と孟秋とが合であり、仲春と仲秋とが合であり、季春と季秋とが合であり、孟夏と孟冬とが合であり、仲夏と仲冬とが合であり、季夏と季冬とが合である。孟春は長くなり始め、孟秋は短くなり始める。仲夏は始め、仲秋は入り始める。季春は大いに出て、季秋は大いに入る。孟夏は緩み始め、孟冬は厳しくなり始める。仲夏は最も長く、仲冬は最も短い。季夏は徳が終わり、季冬は刑が終わる。そのため、正月に政を誤れば、七月に涼風が吹かない。二月に政を誤れば、八月に雷が終

わらない。三月に政を誤れば、九月に霜が降りない。四月に政を誤れば、十月に水が凍らない……（中略）……春に夏令を行えば、漏れる。秋令を行えば、洪水が起る。冬令を行えば、嚴寒となる。夏に春令を行えば、強風が吹く。秋令を行えば、草が茂る……

以上のように、銀雀山漢簡や『淮南子』が書かれた頃、すなわち前漢の前期には様々な時令が並存していた。また、『漢書』卷三十 芸文志に時令と関係すると考えられる書目が多く著録されていること（12）、『白虎通義』に系統を異にするいくつかの時令説が収録されていること等から（13）、前漢末期や後漢期に到っても複数系統の時令説が残存していたと考えられる。

なお、十二紀の系統に属する時令説、すなわち月令が、前漢後期から儒者によつて顕彰され、成帝期には詔令にも用いられるようになる（14）。更に劉歆は、他の時令文献を諸子略や数術略に分類しながら、明堂月令を含む『明堂陰陽』（15）を六芸略に著録した。つまり、經学に関する文献という、他の時令説に比べて別格の地位を与えたのである。そして、經学の一角として認められた月令は、他の五行説にも大きな影響を及ぼすようになった。これについては後述する。

後世に於いてはこのように月令が圧倒的な地位を獲得するのだが、月令はそもそもは時令諸系統のうちの一つに過ぎず、他の系統も並存し続けた。例えば、『呂氏春秋』十二紀が編まれた後にもそれと異なる様々な時令説が行われており、本節で紹介したように、銀雀山漢簡にその一角を見ることができ。また、月令と系統を同じくする時令を時則訓に掲げる『淮南子』も、やはりそれとは系統を異にするいくつかの時令説を併せて収録している。それぞれ、季節の区分が異なったり、五行の配当が異なったり、具体的な政令

が異なったり、矛盾は少なくない。これらが並存し、行われ続けていたの
ある。

三、『洪範五行伝』

前章第一節で、『尚書』洪範に於ける五行について取り扱った。既に述べた通り、洪範篇そのものを見る限り、そこに術数的な意味があったとは考えにくい。しかし、漢代になると、洪範九疇の字を用いて失政と災異（天譴・天罰として生じる災害・異変）とを関連づけ、災異に対処する方法を示す『洪範五行伝』という文献が現れる。本節では、この『洪範五行伝』について、特に五行の要素に注目しながら論じる。

作者について

『洪範五行伝』の作者については、前漢初期の伏生（伏勝）とする説が『宋書』卷三十五 五行志の序文に見え、以後も定説とされて来た。これは、「洪範五行伝」が『尚書大伝』の中的一篇として流伝し（1）、『尚書大伝』が伏生の学説をまとめたものとされているからであろう（2）。

しかし、清代に至って趙翼が伏生制作説に疑義を呈し、その作者を夏侯始昌と考えた（3）。また、民国期には繆鳳林氏が、近年では徐興無氏・陳侃理氏が、いずれも『洪範五行伝』の作者を夏侯始昌とする考えを示している（4）。夏侯始昌説の根拠は、『漢書』卷二十七中之上 五行志中之上の述べる、『洪範五行伝』流伝の来歴である。ここでは伏勝についての言及が無く、『洪範五行伝』に通達した人物として夏侯始昌が最初に挙げられている。また、『漢書』卷七十五 夏侯勝伝に、夏侯勝が夏侯始昌より『洪範五行伝』を授けられ、『洪範五行伝』に基づく諫言を行ったとあることも、その根拠である。しかし、伏勝が『洪範五行伝』を説いたという明証が無い一方で、夏侯始昌が『洪範五行伝』を創作したという記述も見当たらない。すなわち、夏侯始昌説もまた論拠が足りない（5）。

以上の通り、作者については定論が無いのが現状である。ただ、夏侯始昌・夏侯勝に至って活用されるようになったというのは確かであり、つまり成立の下限は前漢中期である（6）。

構成

現在見ることのできる『洪範五行伝』の字句は、おおよそ五種に分けることができる。以下、それぞれの内容を大まかに示す（順序は陳寿祺『尚書大伝定本』（7）による排列に従った）。

A. 「維王后元祀……爰用五事建用王極」（8）

禹が天道を推演し、神の怒りによって六沴（六種の災異）が生じた際に、それを解消する方法を述べたこと。

B. 「長事一曰貌貌之不恭……時則有日月乱行星辰逆行」（9）

五事（貌・言・視・聴・思心）及び皇極を君主の持つべき資質と見なし、そのいずれかに不備がある場合には、それぞれ欠けている資質に応じた咎徴・極、及び妖・孽・禍・疢・眚祥といった災異が生じること。

C. 「維五位復建辟厥沴……我民人無敢不敬事上下王祀」（10）

六沴を解消する祭祀の行い方。該当する月に、礼に則って三度祭祀を行うべきと言う。

D. 「田獵不宿……則水不潤下」（11）

どのような行為が、五行のどれを損なうかについて。詳しくは後述する。

E. 「東方之極……小人樂」（12）

五方位・十二月の地理・時令について述べる。島邦男氏は「五行伝月令」

と呼んだ(13)。ただし、この部分を『洪範五行伝』本来の字句と見なすか否かについては議論があり、筆者はこれを『洪範五行伝』の文とは認めない(14)。

簡潔にまとめれば、失政などの人為的原因によって災異が生じ(B・D)、それらは祭祀によって解消できるということである(A・C)。このうち、漢人によって盛んに用いられ、五行説に於いて重要な意味を有するのはB・Dの部分である。

洪範九疇との関係

右に並べたうちのB・D部分は、『尚書』洪範に述べられている洪範九疇と密接な関係を有する。以下、これについて論じる。

洪範九疇は、五行・五事・八政・五紀・皇極・三徳・稽疑・庶徴・五福六極の九項目から成る。このうち、第一項「五行」・第二項「五事」・第五項「皇極」・第八項「庶徴」・第九項「五福六極」の内容を以下に示す。

第一項「五行」

水——潤下 火——炎上 木——曲直
金——従革 土——稼穡

第二項「五事」

貌——恭——肅 言——従——乂 視——明——哲
聽——聡——聖 思——睿——聖

第五項「皇極」

皇極

第八項「庶徴」

雨——暘——燠 寒——風

・休徴

肅——時雨若 乂——時暘若 哲——時燠若

謀——時寒若 聖——時風若

・咎徴

狂——恒雨若 僭——恒暘若 豫——恒燠若

急——恒寒若 蒙——恒風若

第九項「五福六極」

・五福

寿 富 康寧 攸好徳 考終命

・六極

凶短折 疾 憂 貧 惡 弱

五事の「肅」・「乂」等が庶徴の休徴の中に見えるが、その他については関連を見出すことはできない。つまり、基本的には諸項目に属する事柄を列挙しているのみであり、項目を超えたつながりを明確に説いてはいない。

しかし、『洪範五行伝』は、B部分に於いて、五事や皇極を庶徴・五福六極と関連付けている。以下、その例を示す(いずれも『漢書』五行志の引く字句に基づく)。

貌之不恭、是謂不肅。厥咎狂、厥罰恒雨、厥極惡。時則有服

妖、時則有龜孽、時則有雞禍、時則有下体生上之痾、時則有青背青祥。惟金沝木。

容貌が恭しくないこと、これを不肅（厳肅でない）という。これにより起こる咎徴は狂で、罰は時宜を得ない長雨、六極は悪に当たる。時に衣服の妖が起り、時に龜の孽が起り、時に鶏の禍が起り、時に下半身のものが上半身に生えるという痾が起り、時に青色の背・祥が現れる（15）。これらは金が木を損ねたのである。

皇之不極、是謂不建。厥咎眊、厥罰恒陰、厥極弱。時則有射妖、時則有龍蛇之孽、時則有馬禍、時則有下人伐上之痾、時則有日月亂行、星辰逆行。

君主が中正でないこと、これを「不建」（立たない）という。これによつて起こる咎徴は眊で、その罰は曇天続き、六極では弱がこれに当たる。時に射にまつわる妖が起り、時に龍・蛇の孽が起り、時に馬の禍が起り、時に下の者が上を伐つという痾が起り、時に日月の運行が乱れ、星辰が逆行する。

ここで挙げられている咎徴（「狂」「眊」・極（「悪」「弱」）は、それぞれ洪範九疇の第八項「庶徴」・第九項「五福六極」のうちの凶事として述べられる事柄である。また、こうした災異を「沝（五行の一つが別の一つないし四つによつて損なわれること）」として説明することにより、第一項「五行」にも関連付けている。

また、五行についての説でも、やはり洪範九疇の語句を用いている。

田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時、及有姦謀、則木

不曲直。

狩獵して休まなかったり、飲食に節度を失ったり、出入りに節度が無かったり、（農繁期に人々を使役して）農事を妨げたり、悪事を企んだりすることがあれば、木は曲げたり伸ばしたりできなくなる。

「木」はもとより、「曲直」も洪範九疇に見える概念である。

このように、『洪範五行伝』は、洪範九疇すなわち『尚書』洪範篇の字句を多用し、五行と結びつけている。『洪範五行伝』という名も、洪範の字句を五行に結び付けることによつて、掘り下げた解釈を施したことに由来するのであろう。

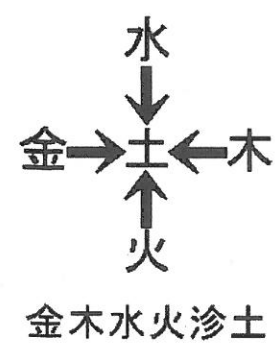
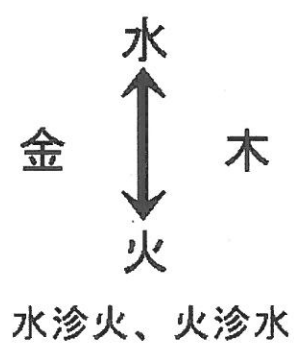
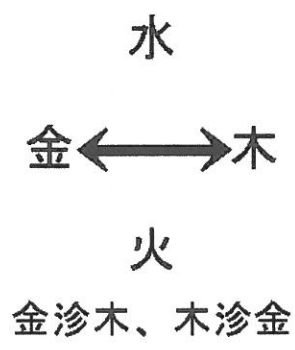
配当の特徴

『洪範五行伝』のB部分は、洪範九疇に含まれる概念を始めとして、その他様々な事物を五事・皇極に振り分けている。参考のために、黄啓書氏がまとめた表を次頁下段に掲載する。

これらの配当の中には、いくつか時令等の五行説との共通点が見られる。まず、背・祥の振り分けが次の通りになっており、五行と色との対応は、他の五行説と一致する。

貌（木）	——	青背青祥	視（火）	——	赤背赤祥
思心（土）	——	黄背黄祥	言（金）	——	白背白祥
聰（水）	——	黒背黒祥			

また、「金沝木」「木沝金」といった五種の「沝」は、金・木・火・水・土を時令等の説に従つてそれぞれ順に西・東・南・北・中央に配当した場合、



	「虫」(動物)	「食」(家畜)
春(木)	鱗	羊
夏(火)	羽	鶏
中央(土)	倮	牛
秋(金)	毛	犬
冬(水)	介	豕

月令に於ける「虫」「食」の配当

	「孽」(生物)	「禍」(家畜)
貌(木)	龜	鶏
視(火)	羸虫	羊
思心(土)	華	牛
言(金)	介虫	犬
聴(水)	魚	豕

『洪範五行伝』に於ける「孽」「禍」の配当

五事	五事不正	咎	咎徴	六極	妖	孽	禍	病	祥	五行干犯
貌	不恭不肅	狂	恆雨	惡	服	龜	雞	下體生上	青	金沝木
言	不從不艾	僭	恆陽	憂	詩	介蟲	犬	口舌	白	木沝金
視	不明不愆	舒	恆奧	疾	草	羸蟲	羊	目	赤	水沝火
聴	不聴不謀	急	恆寒	貧	鼓	魚	豕	耳	黑	火沝水
思心	不容不聖	霧	恆風	凶短折	脂夜	華	牛	心腹	黄	金木水火沝土
皇	不極不建	眊	恆陰	弱	射	龍蛇	馬	下人伐上		日月亂行星辰逆行

黄啓書「試論劉向災異学説之転変」(『台大中文学報』第26期、2007年)より

前頁上段図のようになり、非常に整然とした形で整理できる。つまり、方位と五行との対応を念頭に置いて立説されていることが明らかである。

しかし、その一方で、時令説との相違もある。

まず、五畜の配当がやや異なる。月令では、「食麥與羊」「食菽與雞」「食稷與牛」というように、その季節ごとに食すべき五穀・五畜（羊・鶏・牛・犬・豕）を挙げており、春は羊肉、夏は鶏肉を食すべきと言う。『洪範五行伝』も、五事の不調に対応して生じる異常現象を挙げる中で、「時則有雞禍」

「時則有羊禍」「時則有牛禍」というように、「禍」について六畜（鶏・犬・羊・豕・牛・馬）を挙げているのだが、貌の不調には鶏禍、視の不調には羊禍が生じると言う。すなわち、月令では木に羊が、火に鶏が配当されているのに対し、『洪範五行伝』では木に鶏が、火に羊が配当されている。

また、月令では、「其蟲鱗」「其蟲羽」「其蟲倮」というように、季節ごとに対応する「蟲」（動物）を挙げており、夏は羽虫（羽のある動物）、中央は倮虫（毛や羽や鱗や甲羅の無い動物）、秋は毛虫（毛のある動物）、冬は介虫（甲羅のある動物）を挙げる。一方、『洪範五行伝』では、異常現象の一種である「孽」について、視の不調に対しては羸虫（毛や羽や鱗や甲羅の無い動物）の孽、思心の不調に対しては花の孽、言の不調に対しては介虫の孽、聴の不調に対しては魚の孽が生じると言う。すなわち、羸虫は月令で土に配当されるのに対し、『洪範五行伝』では火に配当され、介虫は月令で水に配当されるのに対し、『洪範五行伝』では金に配当されている。

これらの相違をまとめたのが、前頁中段の図である。五畜についてはかなりの共通点が見られ、何らかの影響関係か、あるいは共通に基づいた何らかの観念があったのかもしれない（16）。一方、「虫」については全く共通点が見られない。そもそも『洪範五行伝』は孽を必ずしも全て「○蟲之孽」としておらず、「龜孽」「魚孽」などが見られる。野生の動植物に関する災異を

「孽」としてまとめる際に、月令に見られる「鱗虫」「羽虫」といった五種の「虫」という用語や五行への配当にはあまり注意しなかったか、少なくとも合致させようとする意識は無かったのであろう。

同様に、月令と一致しないのが、C部分で述べられている、不調の五事・皇極と、それに伴う災異を解消する祭祀を行うべき月との関係である。以下、その部分を引く。

二月三月維貌是司、四月五月維視是司、六月七月維言是司、
八月九月維聽是司、十月十一月維思心是司、十二月與正月維
王極是司。

二月・三月は貌を司り、四月・五月は視を司り、六月・七月は言を司り、
八月・九月は聴を司り、十月・十一月は思心を司り、十二月・正月は王
極（皇極）を司る。

これによれば、貌（木）は二・三月、視（火）は四・五月、言（金）は六・七月、聴（水）は八・九月、思心（土）は十・十一月に当たり、月令の春（木）一・三月・夏（火）四・六月・中央（土）該当月無し、もしくは六月・秋（金）七・九月・冬（水）十・十二月）とは対応していない（17）。

以上のように、色や方位といった基本的な事柄は他の五行説と一致するもの、細かい配当に於いては独自の説が立てられ、月令と合致しないことがいくつもある。ただ、そもそも『洪範五行伝』は、諸災異を君主の資質の欠如と関係づけるのであって、月令とは話題の異なる文献である。『洪範五行伝』が、介虫（甲羅のある動物）を君主の言（金）の不調によって生じるものと説くことと、月令が、同じく介虫を冬（水）に当たる動物と見なすこととは矛盾せず、両立し得るのである。

以上、本節では、『洪範五行伝』についての基本事項を確認した。これは、『尚書』洪範に示された洪範九疇の文面を用いて、諸災異を五行・五事・皇極に配当する。尚書学に五行説を持ち込んだ文献と謂えよう。

『漢書』五行志によれば、この文献は夏侯始昌から夏侯勝へ、そしてそれ以降もそれぞれ「所賢弟子」に伝えて行ったという(18)。実際、夏侯氏の学を継ぐ者によって用いられることはあったが(19)、あまり盛んに宣伝された形跡は無い(20)

しかし、前漢末、劉向によって顕彰され、劉歆による議論を経て、大いに流行するようになり、後漢に至ると班固がこれに基づいて『漢書』五行志を撰し、また鄭玄も注釈を付けた。このようにして、後の経学に於ける五行説に、大いに影響を与えた。これらについては次章以降に論じる。

小結

前漢期の五行説は、基本的には先秦期と同様に雑多で、異なる系統が並存していた。それぞれの分野で独自に事物を五行に配当し、また、五行の相互関係についても相勝であったり六合であったり滲であったりと、異なる説が運用された。

『漢書』卷三十 芸文志では数術略 五行類に於いて、『泰一陰陽』『四時五行経』『陰陽五行時令』『鍾律災異』『刑徳』『五音奇胲用兵』等々、三十一家六百五十二巻を著録している。これらは現存せず、本章で考察しなかったが、恐らく択日・時令・災異・納音といった事柄について、五行を用いて説いた文献であろうと推測される。これらについて、芸文志は次のように説く。

皆出於律歴之數、而分爲一者也。其法亦起五徳終始、推其極則無不至。而小數家因此以爲吉凶、而行於世、寔以相亂。

これらはいずれも律暦の數に由来し、それが分かれてそれぞれの派をなしたものである。また、これらの法は五徳終始にも由来し、五行を敷衍し尽くして、あらゆるものについて論じた。しかし、卑賤な占術家たちがそれに基づいて吉凶を判断するようになり、その術が世間に行なわれて、段々と本来の學術を乱して行つたのである。

劉歆の考え（『漢書』芸文志は劉歆『七略』に基づく）では、術數の学は本来「明堂義和史卜之職」であり、つまり由来は一つであると見なす。それが分派し、「小數家」たちによって有象無象の雜説が展開されたという。

しかし、前章・本章で考察した通り、少なくとも現存する資料を見る限りは、むしろ雜然と發生した雜多な諸五行説が、そのまま各自で發展して来た

と考えられる。そして、前漢中期頃から、そういった雜多な諸五行説の中のいくつかが、儒者たちによって用いられるようになったのである。

例えば、五徳終始説は戦国・秦代には方士たちによって唱えられていたのだが、文帝期に賈誼によって漢土徳説が提唱され、武帝期には兒寛や司馬遷といった学者による議論を経て、遂に改制を実現した。時令は様々な説が存在していたが、『呂氏春秋』十二紀・『明堂月令』の系統、すなわち月令が魏相・李尋等によって用いられ、成帝期には詔令にも使われている。『洪範五行伝』は『尚書』洪範に基づいて作成され、夏侯勝以降の尚書学者たちによって用いられた。

このような、儒家による五行説の吸収という背景の下で、前漢末に、劉向・劉歆によって五行説の改造が行なわれた（1）。これについては次章以降に論じる。

なお、董仲舒の作とされる『春秋繁露』にも五行について説いた篇がいくつかあるが、本章では取り上げなかった。何故なら、これらの篇は前漢期の成立とは考えにくいからである（2）。

一、漢朝の徳運

- (1) 顧頡剛「五徳終始説下的政治和歴史」(『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年)、楊向奎「漢初屬徳」(『西漢經學与政治』、独立出版社、二〇〇〇年)、楊權「五徳終始理論与西漢前期徳制的演變」(『新五徳理論与兩漢政治』、中華書局、二〇〇六年)等。
- (2) 例えば、楊權氏前掲論文は、秦朝の統治の中心地が西方だったから「白帝子」であり、劉邦が起兵したのが南方だったから「赤帝子」であると見なされたと言う。
- (3) 前章第一節を参照。
- (4) かつ、後には祭祀の対象が白帝のみに止まらず、宣公が青帝を祀る密時、靈公が黄帝を祀る上時と炎帝を祀る下時を造り、劉邦が関陝に入った時には白帝・青帝・黄帝・赤帝の四帝が祀られていたという(『史記』卷二十八 封禪書)。「史記」封禪書によれば、猷公期に霸王出現の予言と共に「金瑞」を得たとあるが、その後も金徳の制度を整えることはせず、始皇帝による「水徳」認定へ到る。すなわち、鄒衍の五徳終始説に基づいて金徳を自認したことは無かった。
- (5) ただし、前章第三節の注で言及した通り、始皇帝の水徳自認とそれに基づく制度変革については、漢朝の土徳を主張する漢人による捏造という説がある。しかし、仮にそのような政治的意図に基づく記述だったとしても、『史記』が秦水徳説の他に、秦襄公の白帝祭祀や劉邦の白蛇退治をも記録していることは、これらが秦水徳・漢土徳という彼らの主張を損なわないものだとは判断されたからと考えられる。
- (6) 岩本憲司氏は、秦が「白帝」「青帝」「炎帝」を祀ったことを「所謂五行説とは關係があつても、五徳終始説とは關係がない」「これらは、方位・夢・符瑞などのしるしによつて、その時々で色を決めたものに過ぎない」と言う。また、劉邦が黒帝祠を建てたり、文帝が五時を祀ったり五帝廟を祀ったりする際に赤を用いたのも、また同様の「単純な理由によつた」とする。更に、秦から文帝期までこういった流れが続いていたことから、始皇帝による水徳採用の話は「中間の一点のみで實施され、後は舊にもどつた、というのは奇妙」であるので「疑わざるを得ない」と述べる(「相勝から相生へ——兩漢に於ける五徳終始説の變遷に關する一般公式——」、

『跡見学園女子大学国文科報』第二十五号、一九九七年)。

- (7) むしろ、「水徳の瑞を獲た」とすら考えていたという(『史記』卷二十六 曆書)。また、漢朝草創期から呂后期にかけては、改制にまではしばらく手が回らなかつたため、秦の曆・服色をそのまま用いたともいう(同曆書、『漢書』卷二十五下 郊祀志下 贊)。いずれにせよ、高祖が徳運の変遷を根拠にした改制をなさなかつたことは確かである。
- (8) なお、沈約は五行相生の論理を用い、「赤帝子」土徳漢、「白帝子」水徳秦」とすることにより、鄒衍の五徳終始説に接続させようとしている(『宋書』卷十二 曆志上)。やや苦しい説であろう。
- (9) 『史記』卷二十六 曆書、卷二十八 封禪書。
- (10) 『史記』卷二十八 封禪書、卷九十六 張蒼列伝。
- (11) 『史記』卷二十九 河渠書。
- (12) 『論語』衛靈公に「行夏之時」というように、一月を歳首とする夏の曆は、評価が高い。
- (13) なお、董仲舒の作と伝えられる『春秋繁露』の三代改制質文篇には、より充実した内容の三統説が見える。「黒統(一月が歳首)——白統(十二月)——赤統(十一月)」というモデルで、黒統の王朝の制度では黒色を多用し、白統の王朝の制度では白色を多用し、赤統の王朝の制度では赤色を多用するという。そして、実際の王朝交代については、「夏(黒)——殷(白)——周(赤)——新王(黒)」とする。文中には、「春秋應天作新王之事、時王黒統、正魯、尚黒、紂夏、親周、故宋」とあり、『春秋』が次代の黒統の王者のために制作されたと述べている。
- 顧頡剛氏は、太初の改制が五徳終始に基づく服色(土徳は黄色を尊ぶ)を採用しながら、一方でそれと矛盾する服色規定(黒統は黒色を尊ぶ)を持つ三統説を採用したことについて、「漢は黒統ということになり、黒統は『朝正服黒、首服藻黒、正路輿質黒……(中略)……』であるのに、ここでは服飾は黄を尊んでいる。これらは矛盾してないだろうか」と批判する(『五徳終始説下的政治和歴史』)。しかし、司馬遷等の述べる三統説は、色について言及しておらず、五徳終始と矛盾することはない。
- そもそも、司馬遷等が『春秋繁露』三代改制質文を踏まえていたか否かも、実は定かではない。『史記』卷四十七 孔子世家には、孔子の『春秋』

制作について「乃因史記、作春秋、上至隱公、下訖哀公十四年、十二公。據魯、親周、故殷、運之三代」と述べており、前引の三代改制質文の字句に類似してはいるものの、三統や新王については言及しておらず、孔子世家全編を見渡しても三統・新王に関する記述は見当たらない。『史記』・『漢書』の記述に基づいて考える限り、司馬遷等の考える三統とは、歳首を何月にするかということであり、色についての規定を意識していたかは不明である。

『礼記』檀弓上には「夏后氏尚黑、大事斂用昏、戎事乘騶、牲用玄。殷人尚白、大事斂用日中、戎事乘騶、牲用白。周人尚赤、大事斂用日出、戎事乘騶、牲用騂」とあり、夏が黒を重んじ、殷が白を重んじ、周が赤を重んじたという伝承自体は古くからあったようだが、ここでは暦については言及していない。また、『尚書大伝』では、「夏以孟春月爲正、殷以季冬月爲正、周以仲冬月爲正」(『白虎通義』三正所引)、「周人以日至爲正、殷人以日至後三十日爲正、夏人以日至後六十日爲正。天有三統、土有三王。三王者、所以統天下也」(『尚書正義』周書 微子之命 疏所引)のように、三統について明言しているが、三色について述べたかどうかは定かではない。このように、太初改曆に伴う尚色の変更に於いて、三統と五徳終始とは衝突していなかったと考えられる。なお、石合香氏は、太初改曆の主導理念が五徳終始説であり三統説ではないと指摘した上で、改曆があたかも三統説に則って行われたかのような記述になっていることについて、「班固による巧みな資料操作のためである」と推論する(『秦漢期の受命改制——五徳終始説と三正説による検討』、『東方学の新視点』、五曜書房、二〇〇三年)。そのように考えられても説明できるが、あまり安易に資料の操作や捏造という断定を行うべきではないだろう。

二、時令

(1) 銀雀山漢墓の埋葬年代は漢の武帝初期、竹簡の抄写年代は景帝期から武帝初期の頃と考えられる。「銀雀山漢墓竹簡情況簡介」(『銀雀山漢墓竹簡(卷)』、文物出版社、一九八五年)を参照。

(2) 『三十時』の構成・内容については、李零「説銀雀山漢簡《三十時》」(『中国方術統考』、東方出版社、二〇〇〇年)が詳しく整理している。

(3) 五声の五行への配当については、武田時昌「五音と五行」(『陰陽五行のサイエンス 思想編』、京都大学人文科学研究所、二〇一一年)に詳しい。武田氏は、月令型と幼官型の他に、鷓冠子型(『鷓冠子』泰鴻・放馬灘秦簡『日書』・孔家坡漢簡『日書』に見える)があることを指摘している。

(4) 『皇覽』は魏の文帝期に編纂された類書で、散佚しているが、その引文が諸文献に散見される。『続漢書』志八 祭祀志中 劉昭注引『皇覽』「迎禮。春夏秋冬之樂、又順天道。是故距冬至日四十六日、則天子迎春於東堂、距邦八里、堂高八尺、堂階三等、青稅八乘、旗尾尚青、田車載矛、號曰助天生。唱之以角、舞之以羽翟、此迎春之樂也。自春分數四十六日、則天子迎春於南堂、距邦七里、堂高七尺、堂階二等、赤稅七乘、旗旄尚赤、田車載戟、號曰助天養。唱之以徵、舞之以鼓鞀、此迎春之樂也……」(『太平御覽』卷五百二十八 禮儀部七引『皇覽』もほぼ同様。なお、同様の迎氣説を含む文章が、『洪範五行伝』の輯本の中に見られるが、これは明らかに『洪範五行伝』に元々備わっていた記述ではなく、恐らくは後漢以降の説である。第五章第二節を参照。

(5) 前漢末期以降の時令説に於いては、十二紀の系統に連なる『明堂月令』(後の『礼記』月令)が諸儒や王莽による推進を受けて圧倒的に優勢となる。その結果、『皇覽』に収録されている迎氣の礼は、文面が『迎四時』とほぼ一致するのにも拘らず、五声の配当は十二紀に合致するように入れ替えられたのではなからうか。

(6) なお、火が水に負けるが、火の子である土が水に勝ち、報復するといった論理は、後の『白虎通義』五行にも見える(「子之復讎、何法。法土勝水、水勝火也」)。

(7) 「水生木、木生火、火生土、土生金、金生水」

(8) 王引之は、「庚子受制」を「庚午受制」の誤りと見なす(『淮南鴻烈集解』天文訓 注所引)。壬子から七十二日後は甲子であり、その六日後が庚午である(庚子の日は三十六日後)、妥当な説である。ただ、『淮南子』天文訓の本文は「○子受制」の政令を説くのみで、「○午受制」の場合については記述が無い。すなわち、天文訓の作者が「○午受制」ということを想定していたかは不明であり、従って「庚子受制」が誤りであったとしても、本来「庚午受制」であったと断定することは難しい。

(9) 王引之は、「七十歳」の「七」を衍字とする(『淮南鴻烈集解』天文訓 注所引)。これは一年を単純に三百六十六日とした場合、六十干支との差が

一年で六日、十年で六十日となり、干支を一周して甲子に戻って来るとい
う計算である。しかし、『淮南子』天文訓は一年の日数を「三百六十五度
四分度之一」としており、三百六十六日ではない。すなわち、一年が「三
百六十五度四分度之一」であることを前提にした場合、「日冬至子午（冬
至は子か午の日）」「歳遷六日（冬至の日は前の年の干支から六日分ずれ
る）」を十年周期と考えることはできない。

一年 365.25 日、「日冬至子午」「歳遷六日」の 366 日周期との間では、
年間 0.25 日、八年間で六日の誤差が生じる。そこで、八年に一回ずつ、「歳
遷六日」を行わない年を設ければこの誤差は解消する。すなわち、冬至が
壬午の年を起点にした場合、翌年の冬至は戊子、二年後の冬至は甲午、七
年後の冬至は甲子となる。しかし、八年後は、そのまま六日進めた庚午と
冬至の日との間に六日の誤差が出るので、六日進めずに、七年後の年と同
じく冬至を甲子の日とし、誤差を解消する。このように八年ごとに「不遷
六日」の年を設けた場合、八十年で一周して最初の状態に戻って来る。

ただ、このように考えてみても、本文の文字は「八十歳而復至甲子」で
はなく「七十歳而復至甲子」であるので、やはり一致しない。しかし、少
なくとも、王引之のように「十歳而復至甲子」と見なし、「七」を衍字と
言い切ることはできない。

(10) なお、『春秋繁露』治水五行・治乱五行の両篇は、七十二日という区分
方法、具体的な政令や違令に伴う災異の内容が、いずれも天文訓のこの部
分と一致する。ただ、『春秋繁露』五行諸篇が董仲舒の手に成る文章であ
るか否かについては議論があり、少なくともいくつかの篇については、後
漢期以降の成立と考えられる。第五章第二節を参照。

(11) 八風の説は、『呂氏春秋』有始覽に言及されている他、銀雀山漢簡にも
見える。

(12) 六芸略に「明堂陰陽三十三篇」「明堂陰陽說五篇」が著録される他、諸
子略に陰陽類二十一一家三百六十九篇が著録され、また数術略にも「四時五
行經二十六卷」「陰陽五行時令十九卷」といった書目が見える。

(13) 八風篇・五祀篇・五行篇に、それぞれ異なる時令説が収録されている。

(14) 魏相・李尋といった人物が月令を顕彰しており、『漢書』卷七十四 魏
相伝、卷七十五 李尋伝)、また成帝の陽朔二年の詔が「其務順四時月令」
と述べている(卷十 成帝紀)。徐復観「呂氏春秋及其对漢代学术与政治的
影響」(『新亞書院學術年刊』第十四期、一九七二年)、陳侃理「從陰陽書

到明堂礼」(『中華文史論叢』第九十七期、二〇一〇年)に詳しい。なお、
馬場理恵子「『時』の法令——前漢月令攷——」(『史窓』六十四号、二〇
〇七年)は、前漢期に時令が教訓から法令へと性格を変えていったことを
論じている。月令の影響力の増大を考える上で、重要な指摘である。

(15) 漢志では「明堂陰陽」について「古明堂之遺事」という原注を付して
おり、この文献は明堂に関する様々な文章を収録していたと考えられる。
例えば、『北史』卷七十一 牛弘伝には「明堂陰陽録曰、明堂之制、周圍行
水左旋、以象天。内有太室、以象紫宮」とある。

鄭玄『三礼目錄』は、『礼記』の月令・明堂位についてそれぞれ「此於
別録屬明堂陰陽記」「此於別録屬明堂陰陽」と述べており、『礼記正義』所
引、『礼記』月令が『明堂陰陽』から採られた文章であること、すなわち
『明堂陰陽』が『呂氏春秋』十二紀や『礼記』月令と基本的に同じである
ことが分かる。王忞麟も、「今禮記月令、於別録中屬明堂陰陽記、故謂之
明堂月令」と述べ、『礼記』月令と『明堂月令』を同一視している(『漢
芸文志考証』卷二)。

ただ、諸書に残る『明堂月令』の引文の中には、「舫人、習水者」(『說
文解字』卷八下 舫、『太平御覽』卷七百七十一 舟部四)、「腐艸爲蠲」(同
卷十三上 蠲、『經典釋文』爾雅音義 積虫)等、『礼記』月令に見えない字
句もある。『礼記』が『明堂陰陽』から月令説(すなわち『明堂月令』)を
採録する際に、いくつかの字句を省略したのであろうか。

三、『洪範五行伝』

(1) 『白虎通義』災変に『尚書大伝』として『洪範五行伝』の字句が引用
されており、また『漢書』卷三十六 楚元王伝 賛に「劉氏洪範論發明大傳、
著天人之應」とあることから、遅くとも後漢の時には『尚書大伝』に収録
されて通行していたことが分かる。

(2) 『史記』や『漢書』にはそうした記述がなく、管見の限り、このよう
な説を確認できるのは南北朝からである。『宋書』卷三十五 行志や『水
経注』卷五 河水に、伏生が『尚書大伝』を著したと述べられている。

(3) 『廿二史劄記』卷二「漢儒言災異」。

(4) 繆鳳林「洪範五行伝出伏生辨」(南京中国史学会編『史学雜誌』第二卷
第一期、一九三〇年)、徐興無『劉向評伝』(南京大学出版社、二〇〇五年)
二八六・二九〇頁、陳侃理「『洪範五行伝』与『洪範』災異論」(『国学

研究』第二六卷、二〇一〇年。

(5) そもそも、清代に程廷祚『洪範五行伝考』、『青溪文集』所収)が「蓋周人之遺書」と述べたように、漢代以前の制作である可能性すらある。

(6) 『洪範五行伝』の流伝は以下の通りである。

『漢書』五行志によれば、前漢末には、夏侯始昌・夏侯勝から優秀な門弟のみに伝えられて許商に至った系統、劉向が校書の際に読んだ系統、及び「劉歆伝」の三系統があった。前二者のテキストは一致するが、劉歆伝は異なる。後漢末には鄭玄が『尚書大伝注』を著し、『洪範五行伝』もその中に含まれた。この鄭玄注のテキストは、「劉歆伝」ではなく、許商系・劉向系のものに依拠している。

『隋書』卷三十二 經籍志一には、鄭注『尚書大伝』三卷、劉向『尚書大伝』十一卷が著録され、新旧唐志にもそれらが見える。だが、宋代にはすでに鄭注本の完本はなくなり、劉向『洪範五行伝論』は、ほぼ全篇が散佚していたという(北宋仁宗御撰『洪範政鑑』序)。「四庫提要」によると、清代に『尚書大伝』は杭州三卷本・揚州四卷本の二種のテキストが伝わり、後者は『洪範政鑑』所引の文言とも合致している善本と評価される。ただ、これも輯本である可能性が高い。

(7) 『尚書大伝』の本文と鄭玄注を蒐集した輯本。『左海文集』に収録され、四部叢刊初篇が縮印している。なお、陳寿祺の他にも孫晴川・盧見曾・盧文弨・孔広林が輯佚・校訂を行っており、また、王闈運『尚書大伝補注』・皮錫瑞『尚書大伝疏證』が注釈を施している。これらについては、浜久雄『尚書大伝』考(『東洋研究』一一三、一九九九年)に詳しい。

(8) 『文獻通考』卷八十八 郊社考二十一・『儀禮經伝通解統編』卷二十六 下 因事之祭に見える引文。また、『統漢書』五行志一 劉昭注の引く建武二年尹敏上疏文、及び同書五行志五 劉昭注の引く永建元年張衡上封文にも一部が見える。

(9) 『漢書』を始めとする諸正史の五行志に見える。なお、『文獻通考』卷八十八 郊社考二十一や『統漢書』五行志の劉昭注には、鄭玄注が引かれている。

(10) 『儀禮經伝通解統編』卷二十六 因事之祭に見える。また、『文獻通考』卷八十八 郊社考二十一にも一部が引かれている。

(11) 『漢書』を始めとする諸正史の五行志に見える。なお、『統漢書』五行志の劉昭注には、鄭玄注が引かれている。

(12) 明の黄佐『六芸流別』に伏生の文として引かれる。ただ、ほとんどの字句は、『洪範五行伝』以外の伝世文獻に見出せる。例えば、東方・南方・西方・北方の地理・朔令については『淮南子』時則訓及び「王居明堂禮」(『礼記』月令篇鄭玄注所引)に、季節を迎える礼樂についての部分は『皇覽』(『統漢書』祭祀志 劉昭注所引)に共通の字句がある。第五章第二節に詳論する。

(13) 『呂氏春秋十二紀首章の成立』、『五行思想と禮記月令の研究』、汲古書院、一九七一年。

(14) 第五章第二節を参照。

(15) 「時則」という言い方をするのは、必ずしもすべてが発生するわけではなく、発生しないものがあつたり、発生に前後があつたりするためであるという(『漢書』卷二十七中之上 五行志中之上引「説曰」)。

妖は、草木の類に異変が起ること。災異が生まれ始めたばかり(「天胎」)で、非常に軽微な段階(同引「説曰」)。ただし、実際には「服妖」「詩妖」「鼓妖」など、草木に限らず、非生物に関する異変も含まれる。

孽は、動物の類に異変が起ること。災異の芽生え始め(「牙孽」)で、「妖」よりも段階が進んでいる(同引「説曰」)。

禍は、家畜に異変が及ぶこと。災異が顕著となる段階(同引「説曰」)。痾は、程度がより一層進み、異変が人に至ること(同引「説曰」)。なお、鄭玄はこれについて「痾病也」と注する(『統漢書』五行志 劉昭注引『尚書大伝』洪範五行伝 鄭玄注)。

眚は、異形のもが生じること(同引「説曰」)。

祥は、外地のものが到来すること(同引「説曰」)。

(16) 例えば、井上聰氏によれば、古代から犬を殺して風を静めたり疫氣を防いだりする儀式があり、そこには犬を五行の金として考える認識を見出せるという(『殷墓腰坑犬呪術と陰陽五行』、『古代中国陰陽五行の研究』翰林書房、一九九六年)。果たして犬を金に配当したためにこれらの儀式が行われたのかは疑問であるが、こうした習慣を敷衍して犬に金を当てる発想が自然に生まれたと考えることはできるかもしれない。

(17) 「診」について方位への配当の意識が見出されるのと同様に、ここでもおそらくは、「貌——東」「視——南」「言——西」「聽——北」「思心——中央」という配当があり、東・南・西・北・中央の順に従って五事を貌・視・言・聽・思心の順に並べ、最後に皇極を置いたのであろう。

『洪範五行伝』は、前述の通り、「木↑↓金」「水↑↓火」のように四方位で表した場合に向かい合う二者の間に「沝」を設定し、「土」を中央に置いた。これは、五行相勝が「木勝土」「土勝水」として木と水との間に土を置いているのとは異なる。同様に、祭祀を行うべき月についての説でも、月令が夏（火）と秋（金）の間に中央（土）を置くのとは異なり、思心（土）は視（火）と言（金）との間には配置されない。五行相勝説や月令説よりも、土の特殊性が高く保たれていると謂えよう。

なお、愈正變は『洪範五行伝』が亥正を用いていると考える。すなわち、ここで言う「二月・三月」は夏正の十一月・十二月に、「四月・五月」は夏正の一月・二月に当たるといふ（『癸巳類稿』卷十）。愈氏の言う通りだとしても、やはり月令とは合致しない。

(18) 『漢書』卷二十七中之上 五行志中之上「孝武時、夏侯始昌通五經、善推五行傳、以傳族子夏侯勝、下及許商、皆以教所賢弟子」

(19) 『漢書』卷七十五 夏侯勝伝「會昭帝崩、昌邑王嗣立、數出。勝當乘輿前諫曰、天久陰而不雨、臣下有謀上者、陛下出欲何之。……(中略)……勝對言、在洪範傳曰、皇之不極、厥罰常陰、時則有下人伐上。惡察察言、故云臣下有謀」、卷八十一 孔光伝「會元壽元年正月朔日有蝕之、後十餘日傳太后崩。是月徵光詣公車、問日蝕事。光對曰、臣聞、日者、衆陽之宗、人君之表、至尊之象。君德衰微、陰道盛彊、侵蔽陽明、則日蝕應之。書曰、羞用五事、建用皇極。如貌言視聽思失、大中之道不立、則咎徵薦臻、六極屢降。皇之不極、是爲大中不立、其傳曰、時則有日月亂行、謂眇・側匿、甚則薄蝕是也。又曰、六沝之作、歲之朝曰三朝、其應至重。乃正月辛丑朔日有蝕之、變見三朝之會。上天聰明、苟無其事、變不虛生……」孔光は、父の孔霸が夏侯勝から教えを受け、それを伝授された。このようにして大夏侯尚書に通じ、許商と並び称された（『漢書』卷八十八 儒林伝）。

(20) 王鳴盛は、歐陽・大小夏侯が博士官に立てられ、そこで『洪範五行伝』の説も講習されたと考えるが（『十七史商榷』卷十三）、そのような記述は『漢書』から見出せない。そもそも、歐陽尚書は『洪範五行伝』と関わりを持たない。陳侃理氏は、『洪範五行伝』は夏侯尚書の少数の学者たちの中でのみ伝えられ、後に劉向が世に出したと考える（『洪範五行伝』与『洪範』災異論）、『国学研究』第二十六卷、二〇一〇年）。陳氏の説が妥当である。

小結

(1) 逆に、儒家説に吸収されていない五行説については、劉向・劉歆はあまり論じていないし改造の対象にもなっていない。例えば、月令以外の系統の時令説や、あるいは医家による五臓配当も前漢期には既に行われていたと考えられるが（山田慶児氏の「医学の伝授」（『夜鳴く鳥』、岩波書店、一九九〇年）や「九宮八風説」と「風」の病因論（『中国医学の起源』、岩波書店、一九九九年）を参照）、劉向・劉歆がこれらについて留意した痕跡は管見の限り見当たらない。ただし、後漢期には、医学に於ける五行配当も儒家たちによる議論の対象となった。

(2) 第五章第二節にて詳論する。

第三章

劉向

本章では、劉向の五行説について考察する。

劉向、字は子政、原名を更生といい、昭帝期に生まれた。幼少の頃より『枕中鴻宝苑秘書』に親しみ(1)、仕官の後にその才能を宣帝に評価されて『春秋穀梁伝』を授かり、石渠閣会議に参加して五經の異同を論じた。元帝期には蕭望之・周堪と共に宦官の弘恭・石頭の専横に対抗するものの、政争に敗れて免官され、庶人に落とされた。成帝期に石頭等が誅されると、劉向は再び取り立てられ、光禄大夫に任じられた。劉向は成帝に重用されて活躍し、この時期に諸書の校讎を任され、礼制を論じ、また外戚の王氏の専横を抑制するために様々な上奏を行った。『漢書』に「年七十二卒。卒後十三歳、而王氏代漢」とあることから、成帝崩御の前後に卒したと考えられる(2)。

劉向の業績は非常に多い。『列女伝』『新序』『説苑』といった著作はもとより、とりわけ後世へ巨大な影響を残したとされるのが校書事業であり、これによって多くの文献のテキストが定まった(3)。本研究では、それらについては措いておいて、専ら劉向の説いた五行説、『洪範五行伝論』と五徳終始説を扱う。これらの理論・構造を分析することで、劉向の五行説の特徴を明らかにする。

一、『洪範五行伝論』

劉向『洪範五行伝論』は、『春秋』等に見える諸災異を『洪範五行伝』に基づいて分類し、如何なる行為がそれを引き起こしたかを説く文献である。後世、災異や五行に関する言説に度々引用される他、『漢書』五行志の藍本にもなった(1)。「続漢書」以降『明史』に到るまでの多くの正史が『漢書』に倣って五行志を設けたことを考えれば、その影響は極めて大きい。

ここでは、『洪範五行伝論』が如何なる特徴を有しており、『洪範五行伝』等の五行説に対して劉向が如何なる姿勢を有していたかを考察する。

天譴としての災異

劉向は、政治の乱れが災異を引き起こし、政治を正せば災異が静まると考えていた。これは『洪範五行伝』を目にする前から一貫した考えであり(2)、初元年間に外親を通じて元帝へ上奏した文に、それが既に顕れている。

前弘恭奏望之等獄決、三月、地大震。恭移病出、後復視事、天陰雨雪。由是言之、地動殆爲恭等。臣愚以爲、宜退恭・顯以章蔽善之罰、進望之等以通賢者之路。如此、太平之門開、災異之原塞矣。

以前、弘恭が蕭望之等を獄に下すように奏上しましたが、その三月には大きな地震が起きました。そして、弘恭は病によって官府から退出しましたが、その後また政治に携わるようになるに、空が暗くなって雪が降りました。こうしたことから考えるに、地震が起こったのは恐らく弘恭達のためでございましょう。私めは、弘恭・石顯を退けて、彼らが善人を貶めたことに対する罰を示し、蕭望之達を登用して賢者が政治を行

う道を開くのがよろしいかと存じます。こうして太平の門が開かれれば、災異の原因は塞ぎ止められるのでございます。

そして、成帝期になると石頭が誅され(弘恭は元帝期に既に死去)、宦官の専横は止んだが、代わって外戚の王氏が権勢を振るうようになった。この時期に災異が度々起こり、劉向はそれらを、外戚が高い地位を得て勢力を増し、王鳳兄弟達が政治を行っているために生じていると見なした。劉向が『洪範五行伝論』を著したのは、まさにこの時のことであり、様々な災異の解釈を通じて外戚の専横を批判した。王氏の権勢を削いで、秩序ある政治を回復しようとする意図が、『洪範五行伝論』には込められていたのである(3)。

このようにして編まれた『洪範五行伝論』には、劉向のそうした災異観が反映されており、『漢書』五行志に「劉向以爲」として引かれる文からそれを見出すことができる(4)。

春秋桓公十四年八月壬申、御廩災……(中略)……劉向以爲、御廩、夫人八妾所春米之臧以奉宗廟者也。時夫人有淫行、挾逆心。天戒若曰、夫人不可以奉宗廟。桓不寤、與夫人俱會齊、夫人譖桓公於齊侯、齊侯殺桓公。

『春秋』桓公十四年八月壬申、御廩に火災が起こった……(中略)……劉向は以下のように考える。御廩とは、夫人や妾たちが搗いた米を保存し、それを宗廟に供えるためのものである。当時、夫人は淫行をなし、しかも逆心を抱いていたので、天が、この夫人は宗廟に奉仕させるべきではない、というように戒めたのだ。しかし、桓公はそれを悟らず、夫人と

共に齊へ行って会盟に参加した。その結果、夫人が桓公のことを齊侯に誇り、桓公は齊侯によって殺されることとなった。

昭帝時有鵝鵝或曰禿鷲、集昌邑王殿下、王使人射殺之。劉向以爲、水鳥色青、青祥也。時王馳騁無度、慢侮大臣、不敬至尊、有服妖之象、故青祥見也。野鳥入處、宮室將空。王不寤、卒以亡。

昭帝の時、鵝鵝、または禿鷲ともいうものが、昌邑王の御殿の下に集まったので、昌邑王はそれを射殺させた。劉向は以下のように考える。水鳥は色が青いので、青祥にあたる。当時、昌邑王は車馬で駆けずり回ること甚だしく、重臣達を侮り、天子を敬わず、既に服妖という現象が起こっていた。そこで青祥が現れたのである。野鳥が入って来るというのは、宮室が空になろうとしているということである。しかし、昌邑王はそれを悟らず、ついに身を滅ぼしてしまった(5)。

劉向によると、こうした災異が発生した当初は、まだ行いを改めれば将来身に降りかかる禍を防ぐことができるという。すなわち、為政者にとつて災異は警告であり、指標であるというのだ。ほとんどの場合では、この二例のように、結局それを悟らずに破滅してしまうのであるが、行動を改めることで良い結果に転じたものもわずかにある。

書序曰、伊陟相太戊、毫有祥桑穀共生。傳曰、俱生乎朝、七日而大拱。伊陟戒以修德、而木枯。劉向以爲、殷道既衰、高宗承敝而起、盡涼陰之哀、天下應之、既獲顯榮、怠於政事、國將危亡、故桑穀之異見。桑猶喪也、穀猶生也、殺生之兼失

而在下、近草妖也。

書序に「伊陟が帝太戊の宰相となると、毫にて、桑と穀が一体となるという禍が起こった」とあり(6)、それについて、『尚書大伝』では「共に朝廷に生え、七日のうちに両手で抱えるほどの大きさになった。伊陟が徳を修めるように戒めると、木は枯れた」という。劉向は以下のように考える。殷の政治は既に衰えていたが、高宗(7)がその衰亡の中で即位し、喪の哀しみを尽くしたため、天下がそれに応じた。しかし、そうやって栄光を得た後に、政事を怠ったので、国はまた危亡の局面にさしかかり、故に桑穀の異変が現れたのである。「桑」とは「喪」ということであり、「穀」は「生」ということである。生殺の権限が下にあるために起こったのであり、草妖と謂えるだろう。

ここでは、政治の好転によって災異が消滅したことが述べられている(8)。劉向はこの話を特に好んだようで、『説苑』君道にも同様の話を載せている(9)。

殷太戊時、有桑穀生於庭。昏而生、比旦而拱。史請卜之湯廟、太戊從之。卜者曰、吾聞之、祥者、福之先者也。見祥而爲不善、則福不生。殃者、禍之先者也。見殃而能爲善、則禍不至。於是、乃早朝而晏退、問疾弔喪、三日而桑穀自亡。

殷の帝太戊の時に、桑穀が朝廷に生じた。夕方になつて、朝になるとひとかかえにもなつた。史官はこれについて湯王の廟で卜すことを請ひ、太戊はそれに従つた。すると、卜者は、「私はこのように聞いております。『吉祥は福の前に来るものであるが、吉祥があつても不善をなせば、福は生じない。凶兆は禍の前に来るものであるが、凶兆があつても善をな

すことができれば、禍は至らない』と言った。そこで、早くに来朝して遅くに退出し、病人を見舞い葬式を弔問するようにしたところ、三日で桑穀は自ら亡くなった。

高宗者、武丁也。高而宗之、故號高宗。成湯之後、先王道缺、刑法違犯、桑穀俱生乎朝、七日而大拱。武丁召其相、而問焉。其相曰、吾雖知之、吾弗得言也。聞諸祖已(10)、桑穀者、野草也。而生於朝、意者國亡乎。武丁恐駭、側身修行、思先王之政、興滅國、繼絕世、舉逸民、明養老。三年之後、蠻夷重譯而朝者七國。此之謂存亡繼絕之主。是以高而尊之也。

高宗とは、帝武丁のことである。彼を高きものとして宗(たつと)んだので、「高宗」と号したのである。成湯の後、先王の政道が損なわれ、刑法が背かれていたために、桑穀が共に朝廷に生え、七日のうちに両手で抱えるほどになった。武丁は宰相を召して、これについて問うた。宰相は、「私は存じておりますが、とてもではありませんが申し上げられませんが」と言った。そこで同じことを祖已に訊ねると、「桑穀は野草ですが、それなのに朝廷に生えたというのは、国の滅亡を意味するのです」と答えた。武丁は恐れおののき、身を慎んで徳行を修め、先王の政を鑑み、滅んだ国を復興し、断絶した家を再興させ、在野の人材を登用し、老人を養う者を表彰した。すると、三年後には、蛮夷で入朝するものが七国にも上った。これを、滅亡・断絶しそうなものを存続させる主と謂うのである。故に、武丁を高きものとして尊ぶのだ。

このように、劉向の考えでは、災異を解消する手段は、ひとえに善政の執行によるものであった。つまり、成帝当時に頻発していた災異についても、

王氏の専横を正せば、解消されることになる。

前漢期には、災異を鎮圧するための方術や儀式も説かれていた。例えば、柏梁台の火災の後、武帝は越人の「火災があると、宮殿をより大きく再建することに、火災を鎮めて打ち勝つ」という巫術に従い、建章宮を築いた(『漢書』卷二十五下 郊祀志下)。しかし、劉向はこのような方術・儀式には否定的であった。劉向の主張する対処法というのは、ひたすらに行動を改め、善政を行うことのみである。劉向にとつて、災異は譴責であり、禍を禳つても政治を改めなければ意味はないのである。むしろ、災異には、政治を改めるチャンスという意味すらあったのかもしれない。劉向は、『新序』雑事・『説苑』君道に、それぞれ以下の話を収録している。

齊有彗星、齊侯使祝禳之。晏子曰、無益也、祇取誣焉。天道不諂、不貳其命、若之何禳之也。且天之有彗、以除穢也、君無穢德、又何禳焉。若德之穢、禳之何益……(中略)……若德之回亂、民將流亡、祝史之爲、無能補也。公説、乃止。

齊に彗星が現れた。齊侯は祝官にそれを禳わせようとしたが、晏子が言った。「無益です。偽りを行うに過ぎません。天道は明らかであり、その命に誤りはありません。それをどうやって禳うことができません。また、天が彗を現したというのは、それによつて穢れを除こうとしているのであります。もし君の徳に穢れが無ければ、いったい何を禳うというのでしょうか。もし徳に穢れがあれば、それを禳ったとしてもどうなりましょう……(中略)……もし徳が惑い乱れば、民は流亡することになります。祝史の行いでは、それをどうすることもできません」公はそれを聞いて喜び、祭祀を中止した。(11)

楚莊王見天不見妖而地不出孽、則禱於山川曰、天其忘予歟。此能求過於天、必不逆諫矣。安不忘危、故能終而成霸功焉。楚の莊王は、天が妖を示さず、地が孽を出さないために、山川に祈禱して「天は私のことを忘れてしまったのか」と述べた。これは、過失について天からの譴責を求めることができるということであり、諫言を必ず受け入れるという態度である。このように、安泰であっても危険を忘れずにいたからこそ(12)、最終的に覇業を達成したのである。

また、『洪範五行伝』には、災異を解消する祭祀について述べた箇所があるのだが(13)、現存の資料を見る限り、劉向『洪範五行伝論』がそれを参照した痕跡は見られない。『洪範五行伝』の分類法を用いて災異を解釈した一方で、『洪範五行伝』の述べる、祭祀を以つて災異を解消する説は採らなかつたのであろう。

このような、徹底して人事として災異を考える思想によつて編まれた『洪範五行伝論』は、過去の事件について洪範五行伝による分類を用いながら論じている。更に実践的には、現在・未来の為政者への警告集・教訓集であり、政治改善の処方集というべき性格を有していたのである。

『洪範五行伝』の運用

劉向は『洪範五行伝』の配当を用いて、『春秋』『左伝』等に記録された災異記事を解釈し、『洪範五行伝論』を著した。ここでは、それがどのような手法であったかを、『漢書』五行志に引かれた劉向説を引きながら、具体的に紹介する(14)。

次の記事では、『春秋』宣公三年正月に記載されている、郊祭のいけにえに用いる牛の口が傷ついたことについて、これを「牛禍」に分類することに

よつて解釈を行っている。

宣公三年、郊牛之口傷、改卜牛、牛死。劉向以爲、近牛禍也。是時宣公與公子遂謀共殺子赤而立、又以喪娶、區霽昏亂……宣公三年、郊祭のための牛の口が傷ついた。そこで改めて占つて別の牛を用意したところ、牛は死んだ。劉向は以下のように言う。これは牛禍と考えられる。当時、宣公は公子遂と共に企み、子赤を殺して即位した。更に、喪中に婦人を娶つた。このように、暗愚で混乱していたためである……。

「區霽昏亂」というのは、「思心之不容」の咎である「霽」に当たる(15)。「洪範五行伝」に於いて「牛禍」を引き起こすのは「思心之不容」であり、「思心之不容」の中で述べられる「霽(愚昧で判断力に欠くこと)」という状態を当時の状況に当てはめた結果、「牛禍」の原因を宣公の暗愚さと特定したのである。

次の記事では、「蝻」を「介虫之孽」、すなわち「言之不従」に属する孽と解釈した上で(16)、更に五事の言が五行の金に当たることから、金の不調である「不従革」を引き起こす原因として『洪範五行伝』に挙げられている「飾城郭」と結びつけて解釈を行っている(17)。

桓公五年秋、蝻。劉歆以爲、貪虐取民則蝻、介虫之孽也。與魚同占。劉向以爲、介虫之孽、屬言不従。是歲、公獲二國之聘、取鼎易邑、興役起城。

桓公五年秋、蝻の害があった。劉歆は以下のように言う。貪欲・残虐で民から取り立て過ぎたので蝻の害が生じた。これは介虫の孽であり、魚

孽と同じように（「聴之不聡」に応じた災異として）解釈される。劉向は以下のように言う。介虫の孽は、「言之不従」に属す。この年、公は宋・鄭二国から聘物を受け、鼎を取って邑を交換し、民衆を徴用して城市を築いた。

次の例は、「青祥」にも当てはまり、また「牛禍」にも当てはまるとして、二重に解釈を行っている。

成公七年正月、驪鼠食郊牛角。改卜牛、又食其角。劉向以爲、近青祥、亦牛旣也。不敬而備霽之所致也……（中略）……象季氏乃陪臣盜竊之人、將執國命以傷君威而害周公之祀也……（中略）……成公怠慢昏亂、遂君臣更執于晉……

成公七年正月、ハツカネズミが郊祭のための牛の角をかじった。改めて占い、別の牛を用意したところ、ネズミがまたその角をかじった。劉向は以下のように言う。これは青祥と考えられ、また牛禍でもある。不敬であり、かつ愚昧であるために生じた災異である……（中略）……これは季氏が陪臣でありながら権勢を盗み、国主の命令を我が物として発して君主の威勢を傷つけ、周公の祭祀を危うくさせたことの頭れである……（中略）……成公は怠慢・暗愚であり、君臣が度々晋に捕えられると……ということになってしまった……

ここで、この災異は「不敬而備霽」によって生じたと述べている（具体的には君主の威勢を季氏が傷つけ、君主自身が暗愚であったこと）。「不敬」は五事の貌の変調「不恭」に当たり、「青祥」の原因である（18）。また「備霽」は「思心之不容」の咎である「霽」に当たり、「牛禍」の原因である（19）。

また、『春秋』にその例を見つけれない場合もある。

庶徴之恆寒。劉向以爲、春秋無其應。周之末世舒緩微弱、政在臣下、奧煖而已。故籍秦以爲驗……（中略）……始皇既冠、毒懼誅作亂、始皇誅之、斬首數百級、大臣二十人、皆車裂以徇、夷滅其宗、遷四千餘家於房陵。是歲四月、寒、民有凍死者……

庶徴の恒寒。劉向は次のように言う。『春秋』には恒寒の応が見当たらない。周朝の末期は代々だらけて権勢は微弱で、政柄は臣下に握られていたので、暑さばかりが続いたのである（20）。そこで、秦代のことを例証とする……（中略）……始皇帝が即位すると、嫪毐は誅罰を恐れて叛乱を起こし、始皇帝はこれを誅殺し、斬首は数百級に上り、大臣二十人を道連れに車裂きにして、更に宗族を皆殺しにし、四千余家を房陵に移した。この年の四月、冷夏となり、人々の間で凍死者が出た……

『洪範五行伝論』執筆の際に、劉向は『春秋』の編年に従うのではなく、「比類相従、各有條目（分類してそれぞれに条目を立て）」るという方法を採用した、つまり『洪範五行伝』の挙げる災異項目に従って記事を分類したために、このように『春秋』に例が見出せない項目をも立てることにもなったのであろう。

そして、『春秋』の災異記事のみならず、戦国・秦、そして漢代の災異をも『洪範五行伝』によって解釈する。

昭帝時、昌邑王賀遣中大夫之長安、多治仄注冠、以賜大臣、又以冠奴。劉向以爲、近服妖也。時王賀狂悖、聞天子不豫、

弋獵馳騁如故、與騶奴宰人游居娛戲、驕嫚不敬。冠者尊服、奴者賤人。賀無故好作非常之冠、暴尊象也。以冠奴者、當自至尊墜至賤也。

昭帝の時、昌邑王劉賀は中大夫を長安に派遣し、仄注冠を多く作り、大臣に与え、更には奴婢にまでかぶらせた。劉向は以下のように言う。これは服妖と考えられる。当時、昌邑王劉賀は常軌を逸し、天子が快く思っていないことを知りながら、相変わず狩獵に駆けずりまわり、馬飼の奴婢や料理人といった輩とほうほうへ行つて遊びまわり、驕り高ぶつて敬意が無かった。冠は衣服の中でも尊い物であり、奴婢は人間の中でも賤しい者である。劉賀が理由もなく通常と異なる冠を作ったのは、突然尊位に昇ることの前触れである。奴婢に冠をかぶせたのは、自分から至尊から至賤へと転落するであろうことである。

「服妖」は「貌之不恭」に属する災異であり(21)、五事の貌は五行の木に当たる。そして、「不敬」は「貌之不恭」に当たり、また、盛んに「弋獵馳騁」することは木の変調を引き起こすとされる(22)。

以上のように、劉向『洪範五行伝論』は、災異を『洪範五行伝』に従つて五行・五事・皇極の十一項目に振り分け、それらの不調を引き起こす原因として挙げられている事柄と関連付けることによって、当時の何が悪く、改めるべきであったかを具体的に説明している。

後に、班固は、陰陽の理屈によつて災異を解釈する手法を「假經設誼、依託象類、或不免乎、億則屢中(經典を用いて解釈を行い、象徴や同類といったことに依拠して論を組み立てたが、大概是『色々してみたらいくつか当たった』というようなものである)」と批判した(23)。しかし、その一方で、劉向『洪範五行伝論』を藍本とし、『洪範五行伝』の分類に拠つて『春秋』

等の災異記事を解釈する五行志を『漢書』の中に創設した。それどころか、五行志の冒頭では、

周道敝、孔子述春秋、則乾坤之陰陽、效洪範之咎徵、天人之道粲然著矣。

周の政治が衰えると、孔子は『春秋』をまとめた。その際には、易の乾坤に示された陰陽の理に法り、洪範に示された咎徴の戒めに従つた。こうして、天人の関係がはっきりと明らかになった。

とまで述べ、孔子が易や洪範九疇に基づく災異解釈を行つていたという考えを示している。逆に言えば、後人は、易や洪範九疇(及びそれを詳細に解釈した『洪範五行伝』)に則つて読むことによつて、初めて『春秋』に示された「天人之道」を理解できるということになる。つまり、劉向の手法を非常に高く評価しているのである。

易説の多用

劉向『洪範五行伝論』には、いくつか『周易』の字句や易説を用いた災異解釈が見られる。以下、五行志の引く劉向説である。

書序又曰、高宗祭成湯、有蜚雉登鼎耳而雉。祖己曰、惟先假王、正厥事。劉向以爲、雉雉鳴者、雄也、以赤色爲主。於易、離爲雉、雉、南方、近赤祥也。

書序にまた、「高宗が成湯を祀つた時に、雉が飛んで来て鼎に止まって鳴いた。祖己は、『至道の先王たちは、(このようなものを見れば)行いを正したものです』と述べた」とある(24)。劉向は次のように言う。雉

で鳴くのは雄であり、色は主に赤である。また、易では、離は雉とされるので、雉は南方であり、従って赤祥と考えられる。

ここで「於易、離為雉」というのは、『周易』説卦伝の「離為雉」の句であり、またやはり説卦伝「離也者、明也。萬物皆相見、南方之卦也」により、これが南方に当たることが分かる。南方は五行では火であり、五色では赤に当たる。従って雉の災異を「赤祥」としたのである。

次の二例では、十二消息卦(25)に拠って気候を説明し、災異を解釈している。

僖公三十三年十二月、隕霜不殺草。劉歆以為、草妖也。劉向以為、今十月、周十二月。於易、五為天位、君位。九月陰氣至五、通於天位、其卦為剝、剝落萬物、始大殺矣、明陰從陽命、臣受君令而後殺也。今十月隕霜而不能殺草、此君誅不行、舒緩之應也。是時公子遂顛權、三桓始世官。天戒若曰、自此之後、將皆為亂矣。文公不寤、其後遂殺子赤、三家逐昭公。僖公三十三年十二月、霜が降りても草が枯れなかった。劉歆は、これを草妖と言う。劉向は次のように言う。今の十月は、周の十二月である。易では、第五爻は天の位であり、君の位である。九月には陰気が第五爻に至り、天の位に達する。この卦は剝(䷖)である。そのため、この月には万物を剥落させ、本格的に枯らし始める。これは陰が陽の命に従い、臣が君の令を受けて、そして誅殺することを示している。しかし、ここでは十月に霜が降りても草を枯らせなかった。つまり、君の誅罰が実行されず、弛緩していることへの応徴である。当時、公子遂が専横し、三桓が官位を世襲するようになり始めていた。天が「これ以後、きっと皆

が乱を起こすだろう」というように戒しめたのである。文公はそのことを察知せず、後に遂が子赤を殺し、また三桓が昭公を追放してしまった。

定公元年十月、隕霜殺菽。劉向以為、周十月、今八月也。消息卦為觀。陰氣未至君位而殺、誅罰不由君出、在臣下之象也。是時季氏逐昭公、公死于外、定公得立、故天見災以視公也……
定公元年十月、霜が降りて豆を枯らした。劉向は以下のように言う。周の十月は今の八月に当たるとする。消息卦では八月を觀(䷓)とする。陰気が君位(第五爻)まで至っていないのに豆を枯らしたというのは、誅罰が君主からではなく、臣下から出ていること象徴である。この時、季氏が昭公を追い出し、公は外国で死に、定公が即位したので、天が災を表して定公に示したので……

また、次の例も易説を用いて解釈を行っている(26)。

隱公九年三月癸酉、大雨、震電。庚辰、大雨雪……(中略)……
劉向以為、周三月、今正月也、當雨水、雪雜雨。雷電未可以發也、既已發也、則雪不當復降。皆失節、故謂之異。於易、雷以二月出、其卦曰豫、言萬物隨雷出地、皆逸豫也。以八月入、其卦曰歸妹、言雷復歸。
隱公九年三月癸酉、大雨が降り、雷電が生じた。庚辰には大雪が降った……(中略)……劉向は以下のように言う。周の三月は、今の正月に当たる。雨が降るべきであるのに雪が混じり、雷電が発するべきではないのに発した。雷電が発したら雪はもう降るべきではない。いずれも時節を

失したものであり、故に異と謂う。易では、雷は二月に出るものとされ、その卦は豫[䷏]である。万物が雷に伴って地を出、全てが安らぐということである。八月に地に入り、その卦は帰妹[䷵]である。雷がまた帰るといふことである。

以上のように、劉向は、『春秋』の災異記事を『洪範五行伝』のみならず、易説をも用いて解釈した。また、最初の例では、書序の災異記事を解釈するために、説卦伝によって災異記事を五行の火へ配当し、更にそれによって『洪範五行伝』の「赤祥」に割り当てている。董仲舒が専ら陰陽によって『春秋』の災異記事を解釈し(27)、『春秋』以外の経典を用いなかったのは異なり、一つの経典を解釈するために、多くの経典を複合的に関連付けて用いたのである。これが、劉向の五行説運用の特徴と謂えるだろう。

漢志に見える「説曰」について

『漢書』五行志には、各五行・五事・皇極の冒頭に「傳曰」が引かれ、その後「説曰」が続く。いずれについても特に説明が無いが、「傳曰」については、これが『洪範五行伝』の文であることは明らかである(28)。一方、「説曰」が何者の説であるかは、議論がある。筆者はこれを、劉向が『洪範五行伝』を解釈・運用する上で依拠した説であると考え、そればかりでなく、「説曰」の中には劉向の説も組み込まれているのではないかと考える。ともあれ、この「説曰」は、劉向の災異説・『洪範五行伝』解釈とよく噛み合い、学術的性質としてもよく似ている。

○「説曰」が『洪範五行伝』の内容に準拠していること

まず、「説曰」の特徴として、「傳曰」即ち『洪範五行伝』の内容に準拠し、

その文言について詳細な説明を加えた文面となっていることが挙げられる。例として、「木不曲直」の箇所を挙げる。

傳曰、田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時、及有姦謀、則木不曲直。

伝に云う。狩獵して休まなかったり、飲食に節度を失ったり、出入りに節度が無かったり、(農繁期に人々を使役して)農事を妨げたり、悪事を企んだりすることがあれば、木は曲げたり伸ばしたりできなくなる。

説曰、木、東方也。於易、地上之木爲觀。其於王事、威儀容貌亦可觀者也。故行步有佩玉之度、登車有和鸞之節、田狩有三驅之制、飲食有享獻之禮、出入有名、使民以時、務在勸農桑、謀在安百姓。如此則木得其性矣。若乃田獵馳騁、不反宮室、飲食沈湎、不顧法度、妄興繇役、以奪民時、作爲姦詐、以傷民財、則木失其性矣。蓋工匠之爲輪矢者多傷敗、及木爲變怪、是爲木不曲直。

説に云う。木は東方である。易では、地(坤)の上の木(巽)を觀[䷓](坤下巽上)とする。王事に於いては、威儀容貌が、観えるものに当てはまる。そのために、歩行の際には佩玉によって、車に乗る際は和・鸞の鈴によって速度を調節し、狩をする時には三驅の制度があり、飲食には享める際の礼があり、宮室への出入では名分を必要とし、民を使役するのには適切な時を選び、農業・養蚕の奨励に努め、万民を安んずるよう思案する。このようにすれば、木は性質を全うする。もし、狩獵に駆け回って宮室に戻らず、飲食に耽って規則を守らず、労役をむやみに起こして人々の時を奪い、邪悪な謀略で民の財を傷つけば、木はその

性質を失う。車輪や矢を作る職人の仕事が失敗だらけになったり、木が異変を起こしたりするというのは、木が曲げたり伸ばしたりできなくなることに当てはまる。

「説曰」の「田狩有三驅之制／田獵馳騁不反宮室」、「飲食有享獻之禮／飲食沈酒」、「出入有名／不顧法度」、「使民以時務在勸農桑／妄興繇役以奪民時」、「謀在安百姓／作爲姦詐以傷民財」如此則木得其性矣／則木失其性矣」は、それぞれ『洪範五行伝』の「田獵不宿」「飲食不享」「出入不節」「奪民農時」「有姦謀」「則木不曲直」に対応し、それぞれの良いあり方と悪いあり方について説明している。

また、「火不炎上」についても同様のことが言える。

傳曰、棄法律、逐功臣、殺太子、以妾爲妻、則火不炎上。
伝に云う。法律をないがしろにしたり、功臣を追い出したり、太子を殺したり、妾を妻にしたりすると、火が燃え上がらなくなる。

説曰、火、南方、揚光輝爲明者也。其於王者、南面郷明而治。
書云、知人則愆、能官人。故堯舜舉羣賢而命之朝、遠四佞而放諸貪。孔子曰、浸潤之譖・膚受之訴不行焉、可謂明矣。賢佞分別、官人有序、帥由舊章、敬重功勳、殊別適庶、如此則火得其性矣。若乃信道不篤、或燿虛僞、讒夫昌、邪勝正、則火失其性矣。自上而降、及濫炎妄起、災宗廟、燒宮館、雖興師衆、弗能救也、是爲火不炎上。

説に云う。火は南方で、光を発して輝くものである。王者に於いては、南面し、明るい方向に向けて政治を行うのである(29)。また、『書

経』に「人を知る者は愆といふべきであり、人をうまく登用できる」と言う(30)。故に堯・舜は賢人たちを登用して朝廷に出仕させ、四佞(共工・驩兜・三苗・鯀)を遠ざけて貪欲なものたちを放逐した。孔子は「沁みこむような誹謗や肌を刺すような訴えが行われないのであれば、明と謂うことができる」と言った(31)。賢人・佞人がきちんと区別され、人の登用に秩序があり、古い決まりに従い、功労者を敬い、適子・庶子の区別をはっきりさせれば、火は正しき性質を全うする。もし、道をあまり信じず、虚偽が栄え、讒言を行う者が用いられ、邪が正に勝てば、火はその性質を失う。火が上から下に降り、火災がみだりに生じ、宗廟を焼き、宮館を燃やし、大勢を動員しても食い止められないというのは、火が炎上しないことに当てはまる。

「棄法律」について「帥由舊章」「信道不篤」、「逐功臣」について「賢佞分別、官人有序」「敬重功勳」「或燿虚僞、讒夫昌、邪勝正」、「殺太子」について「殊別適庶」、「則火不炎上」について「如此則火得其性矣」「則火失其性矣」が、それぞれ対応している。

また、こうした五行についての「説曰」の内容は、全て、「①概説 ②あるべき様子 ③あるべきでない様子 ④災異の具体例」の順に並んでいる。いずれの項目でも、①では「木、東方也」「火、南方」として方位への配当から説き始め、②では「其於……如此則○得其性矣／○得其性矣」「○」には五行のいずれかが入る、③では「若乃……則○失其性矣」という形にし、④は「是爲木不曲直」「是爲火不炎上」といった末尾で締めくくる。このように、『易』や『尚書』や『論語』の言葉と結び付けて『洪範五行伝』の内容を説明しつつ、形式が非常に整っているのが「説曰」の特徴である。

五事や皇極についての「説曰」にも、同様のことが当てはまる。すなわち、

以下のように「①概説 ②咎 ③罰 ④極 ⑤妖 ⑥孽 ⑦禍 ⑧痾 ⑨
管・祥 ⑩診 ⑪福」に区分できる。

傳曰、貌之不恭、是謂不肅。厥咎狂、厥罰恆雨、厥極惡。時
則有服妖、時則有龜孽、時則有雞旤、時則有下體生上之痾、
時則有青眚青祥。唯金診木。

伝に云う。容貌が恭しくないこと、これを不肅(嚴肅ではない)という。
これにより起こる咎徴は狂で、罰は時宜を得ない長雨、六極は悪に当た
る。時に衣服の妖が起こり、時に龜の孽が起こり、時に鶏の禍が起こり、
時に下半身のものが上半身に生えるという痾が起こり、時に青色の眚・
祥が現れる。これらは金が木を損ねたのである。

(説曰、)①貌之不恭、是謂不肅。肅、敬也。内曰恭、外曰
敬。②人君行己、體貌不恭、怠慢驕蹇、則不能敬萬事、失在
狂易、故其咎狂也。③上慢下暴、則陰氣勝、故其罰常雨也。
④水傷百穀、衣食不足、則姦軌並作、故其極惡也。一曰、民
多被刑、或形貌醜惡、亦是也。⑤風俗狂慢、變節易度、則爲
剽輕奇怪之服、故有服妖。⑥水類動、故有龜孽。⑦於易、巽
爲雞、雞有冠距文武之貌、不爲威儀、貌氣毀、故有雞旤。一
曰、水歲雞多死及爲怪、亦是也。⑧上失威儀、則下有彊臣害
君上者、故有下體生於上之痾。⑨木色青、故有青眚青祥。⑩
凡貌傷者、病木氣、木氣病、則金診之、衝氣相通也。⑪於易、
震在東方、爲春爲木也。兌在西方、爲秋爲金也。離在南方、
爲夏爲火也。坎在北方、爲冬爲水也。春與秋、日夜分、寒暑
平、是以金木之氣易以相變、故貌傷則致秋陰常雨、言傷則致

春陽常旱也。至於冬夏、日夜相反、寒暑殊絕、水火之氣不得
相併、故視傷常與、聽傷常寒者、其氣然也。⑪逆之、其極曰
惡、順之、其福曰攸好德。

「容貌が恭しくないこと、これを不肅という」と言う。「肅」とは敬の
ことである。内心について「恭」と謂い、外面について「敬」と謂う。
人君が行動する際に、容貌が恭しくなく、怠慢で驕り高ぶり、万事を敬
虔にこなすことができず、狂気じみて異常な状態となる。故にその咎は
狂なのである。上が怠慢で下が粗暴であれば、陰気が勝つ。故にその罰
は常雨なのである。降雨・洪水が穀物を害して衣食が足りなくなれば、
悪事が起こる。故にその極は悪なのである。一説に、民に刑罰を受ける
ものが多くなり、容貌が醜悪になるためという。これもまた妥当である。
風俗が狂慢になり、節度を踏み外し、軽率奇怪な服装となり、故に服妖
が生じるのである。水に棲む者が動くので、故に龜孽が生じるのである。
易では、巽は鶏に当たり、鶏がとさかと爪を持つのは文武を兼ね備えた
容貌であるが、威儀が失われるとその容貌も失われ、故に鶏禍が生じる
のである。一説には、洪水があつた年には鶏が数多く死に、それが怪を
なすことと云う。これもまた妥当である。上が威儀を失えば、下の強臣
が君主を損なうということも起こるのであり、故に下半身のものが上半
身に生じるという痾が生じるのである。木の色は青く、故に青眚・青祥
が生じるのである。およそ貌が損なわれれば、木の気が傷つき、そこで
木の気が傷つけば、金がそれを損なう。これは、衝突する気(木↓↓金、
火↑↑水)が相通ずるためである。易では、震は東方にあり、春・木で
ある。兌は西方にあり、秋・金である。離は南方にあり、夏・火である。
坎は北方にあり、冬・水である。春と秋とは、ともに昼夜が等しく、
寒暑も平均で、そのために金気・木気は互に変化し、貌が損なわれて

秋陰の常雨を呼び起こし、言が損なわれて春陽の常旱を呼び起こすということになるのである。冬と夏とは、昼夜の時間は反対で、寒暑も全く異なることから、水気・火気は兼ね合うことができず、故に視が損なわれた時は常奥で、聴が損なわれた時は常寒となり、その氣自体に対応したものが起こるのである。貌の正しくないあり方によって生じる極（六極）は悪であるのだが、それとは反対に、あり方を正しくした場合に生じる福（五福）は攸好徳（善行を好むこと）である（32）。

傳曰、視之不明、是謂不愆。厥咎舒、厥罰恆奥、厥極疾。時則有草妖、時則有羸蟲之孽、時則有羊甌、時則有目痾、時則有赤眚赤祥。惟水沝火。

目が明るくないことを、これを不哲（判断力が無い）という。これにより起こる咎徴は舒であり、罰は暖冬であり、六極では疾（疾病）である。時に草木の妖が起こり、時に羸虫の孽が起こり、時に羊の禍が起こり、時に赤色の眚・祥が現れる。これらは、水が火を損ねたのである。

（説曰）①視之不明、是謂不愆。愆、知也。②詩云、爾德不明、以亡陪亡卿。不明爾德、以亡背亡仄。言上不明、暗昧蔽惑、則不能知善惡、親近習、長同類、亡功者受賞、有罪者不殺、百官廢亂、失在舒緩、故其咎舒也。③盛夏日長、暑以養物、政氾緩、故其罰常奥也。④奥則冬温、春夏不和、傷病民人、故極疾也。⑤誅不行則霜不殺草、繇臣下則殺不以時、故有草妖。凡妖、貌則以服、言則以詩、聽則以聲。視則以色者、五色物之大分也、在於青祥、故聖人以爲草妖、失秉之明

者也。⑥温奥生蟲、故有羸蟲之孽、謂螟螣之類當死不死、未當生而生、或多於故而爲災也。劉歆以爲、屬思心不容。⑦於易、剛而包柔爲離、離爲火爲目。羊上角下跪、剛而包柔、羊大目而不精明、視氣毀故有羊甌。一曰、暑歲羊多疫死、及爲怪、亦是也。⑧及人、則多病目者、故有目痾。⑨火色赤、故有赤眚赤祥。⑩凡視傷者病火氣、火氣傷則水沝之。⑪其極疾者、順之、其福曰壽。

「目が明るくないことを、これを不哲という」という。「哲」とは知のことである。詩に「お前の徳が明らかでないために、陪臣も卿士もおらず、お前の徳を明らかにしないために、背後の良臣も傍らの賢人もいない」と言う（33）。これは、主上が明哲ではなく、愚昧で惑っているために、善悪の判別がつかず、側近に親しんで、同類を取り立て、功績の無い者が賞を受け、罪の有る者が誅殺されず、官職が乱れに乱れる、ということである。この失政の原因は怠慢さに在るので、故に、その咎は舒なのである。夏の盛りでは日も長く、その暑さで万物を成長させるのだが、そこで政治に緩みが生じる。故に、その罰は常奥なのである。暑さが続けば冬も暖かく、春・夏は休まらず、人々を傷つけ、病気にさせる。故にその極は疾なのである。誅罰が行われなければ霜が草を枯らさない、これは臣下に誅罰の権が渡れば誅殺が時宜を得ないということであり、故に草妖が生じるのである。「妖」というものは、五事のうちの貌であれば服に、言であれば詩に、聴であれば声に現れるのだが、しかしここで視に関して色に現れないのは、五色によって物事が大別され、それぞれの色に関する眚・祥が既に設定されているので、そこで聖人は草妖を視にまつわる妖とし、権柄が失われたことの現われと見なしたのである。温暖であれば虫を生じ、故に羸虫の孽が生ずる。これは、螟・螣（稲の

害虫)の類が死ぬべき時に死ななかつたり、生まれるべきでない時に生まれたり、従来よりも多く生じることによつて災害をなす、ということを目指す。劉歆は、羸虫の孽は「視之不明」ではなく、「思心不容」に属すると言う。易では、二つの剛爻が柔爻を包むのが離三である。そして、離は火であり、目である。羊は上に角があり、下に蹄があり、(真ん中に柔らかい体があるので)剛が柔を包んでいる。また、目が大きいのに視力は優れない。この故に、視気が損なわれた時に、羊禍が生じるのだ。一説には、猛暑の年には疫病で死ぬ羊が多く、それが怪をなすこと、という。これもまた通ずる。人間にこれが及べば、目を患うものが増え、故に目痾が生じるのである。火の色は赤であるので、故に赤眚・赤祥が生ずる。およそ視の気が傷つけば火の気を病み、それで火の気が傷つけば水がそれを損なうのである。正しくないあり方によつて生じる極は疾であるのだが、あり方を正しくした場合は、それに当てはまる福は寿(長寿)である。

傳曰、皇之不極、是謂不建。厥咎眊、厥罰恆陰、厥極弱。時則有射妖、時則有龍蛇之孽、時則有馬禍、時則有下人伐上之痾、時則有日月亂行、星辰逆行。

伝に云う。主が中正でないこと、これを「不建」(立たない)という。これによつて起こる咎徴は眊で、その罰は曇天続き、六極では弱がこれに当たる。時に射にまつわる妖が起こり、時に龍・蛇の孽が起こり、時に馬の禍が起こり、時に下の者が上を伐つという痾が起こり、時に日月の運行が乱れ、星辰が逆行する。

(説曰) ①皇之不極、是謂不建。皇、君也。極、中。建、立也。②人君貌言視聽思心五事皆失、不得其中、則不能立萬事、失在眊悖、故其咎眊也。③王者自下承天理物。雲起於山、而彌於天。天氣亂、故其罰常陰也。一曰、上失中、則下彊盛而蔽君明也。④易曰、亢龍有悔、貴而亡位、高而亡民、賢人在下位而亡輔。如此、則君有南面之尊、而亡一人之助、故其極弱也。⑤盛陽動進輕疾。禮、春而大射、以順陽氣。上微弱則下奮動、故有射妖。⑥易曰、雲從龍。又曰、龍蛇之蟄、以存身也。陰氣動、故有龍蛇之孽。⑦於易、乾為君為馬、馬任用而彊力。君氣毀、故有馬禍。一曰、馬多死及為怪、亦是也。⑧君亂且弱、人之所叛、天之所去、不有明王之誅、則有篡弑之禍、故有下人伐上之痾。⑩凡君道傷者病天氣。不言五行診天、而曰日月亂行、星辰逆行者、為若下不敢診天。猶春秋曰王師敗績于貿戎、不言敗之者、以自敗為文、尊尊之意也。

「君主が中正でないこと、これを「不建」と言う。「皇」とは君主のことであり、「極」とは中正のことで、「建」とは立の意である。君主の貌・言・視・聽・思心といった五事が全てあるべき状態を失い、中正を得なくなれば、万事を成り立たせられなくなる。その失政の原因は暗昧さに在り、故にその咎は眊なのである。王者は下から天の命を承けて万物を治めるものである。雲は山から生じ、天を覆う。従つて、天の気が乱れば、その罰は常陰となるのだ。一説には、上の者が中正なあり方を失うと、下の者が強く盛んになつて、君主の輝きを覆つてしまふ、という。『易』に、「昇り過ぎた龍は後悔する。貴くても居るべき位が無く、高くても人々から離れてしまふ。賢人が下位に居ても、君主を輔弼することができない」と言う(34)。このようであると、君主は、南

面して治政を行う尊さを有していても、誰からも助けを得られない。故に、その極は弱なのである。盛んな陽は素早く動き回る。礼では、春に大射の礼を行い、それによって陽気を制御する。しかし、上の者の力が微弱であれば、下の者たちが妄動し、そこで射妖が生じるのである。『易』では「雲は龍に従う」(35)、「龍・蛇がこもるのは、自らの身を守るためである」という(36)。そして、陰気が動き出すと、龍蛇の孽が生じる。易では、乾は君であり馬である(37)。馬は使役され、力が強い。そして、君の気が損なわれると、そこで馬禍が生じる。一説には、馬が多く死んで、それが怪をなす、という。これもまた通じる。君主が混乱していて微弱であれば、人々には反逆され、天には取り去られる。聡明なる王者としての誅罰が行われなければ、篡奪・弑殺が起こり、故に下人が上を伐つ病が生じる。君道が傷つけば、天の気を病ませるものであるが、ここで「五行 天を沴(やぶ)る」と言わずに「日月 行を乱し、星辰 逆行す」と言っているのは、下の者が天を損なうということにしないためである。これは、『春秋』が「王師 賈戎に敗績す」と言つて(38)、「(○)が(○) 王を敗る」とは言わず、王者が自ら敗北したという文にしているのと同様、尊いものを尊んでいるのである。

まず、「於易」「順之」といった言葉がそれぞれ孽(⑦)、福(⑩)に見えるように、やはり形式についてある程度統一が図られていることが分かる。また、『易』や『詩』など、様々な經典からの引文が説明に用いられていることも、五行についての「説曰」と同様である。

①～⑩は全て『洪範五行伝』の内容に則り、そのような配当になる理由について述べている。福(⑩)は『洪範五行伝』に無い内容だが、これは『尚書』洪範の「五福六極」に基づいている。『洪範五行伝』が五事・皇極それ

ぞれに極(④)を割り当てていることから、そのうちの五つについて、極の割り当てに依拠して五福を配分しているのである(39)。従つて、やはり『洪範五行伝』に依拠していると謂えよう。また、皇極では胥祥(⑨)が無いが、これはそもそも『洪範五行伝』に該当するものが無いので「説曰」も説明を加えていない、ということに過ぎない。

そして、孽については、『洪範五行伝』・劉向説と、劉歆説とは配当が異なる(次章で後述)。このように議論が起こり得る箇所であるが、「視之不明」に関する「説曰」では劉歆説ではなく、『洪範五行伝』による配当に従っている。また、その他の箇所でも劉歆説に従わず、『洪範五行伝』による配当にほぼ準拠している(例外が一つあるが、これについては後述する)。

なお、「貌之不恭」のみ、⑨と⑩との間に、罰(③)の配当に関しての説が挟まれている。何故ここにこのようなものがあるのかは不明だが、配当はやはり『洪範五行伝』に準拠しており、かつ易を用いて『洪範五行伝』の諸罰配当のうちの四者を説明する内容となっている。

○他経を引き、特に説卦伝を多用すること

「説曰」の中には、『洪範五行伝』の内容について『尚書』以外の諸経を用いて説明する記述が多く見られる。例えば、火不炎上についての「孔子曰、浸潤之譖、膚受之訴不行焉、可謂明矣」は『論語』顔淵の引用であり、視之不明についての「詩云、爾德不明、以亡陪亡卿。不明爾德、以亡背亡仄」は『詩経』大雅 蕩之什 蕩の句、皇之不極の「猶春秋曰、王師敗績于賈戎、不言敗之者、以自敗爲文、尊尊之意也」というのは『春秋』成公元年の記事についての『公羊伝』や『穀梁伝』に基づく説を述べている(40)。

そして、特に多く見られるのが、『周易』説卦伝に基づく説である。まず、木不曲直の「於易、地上之木爲觀」や火不炎上の「其於王者、南面鄉明而治」

が挙げられ(41)、そして五事・皇極の禍(7)では、「異爲雞」(貌之不恭)、「離爲火爲目」(視之不明)、「乾爲君爲馬」(皇之不極)等々、必ず説卦伝の字句が引かれている。

○劉向が「説曰」の内容を参照していること

漢志に引かれた劉向説の中には、いくつつか、「説曰」の文言を踏まえた言辭が見られる。

昭帝時有鵠鵠或曰禿鷲、集昌邑王殿下、王使人射殺之。劉向以爲、水鳥色青、青祥也。時王馳騁無度、慢侮大臣、不敬至尊、有服妖之象、故青祥見也。野鳥入處、宮室將空。王不寤、卒以亡。

昭帝の時、鵠鵠、または禿鷲ともいうものが、昌邑王の御殿の下に集まったので、昌邑王はそれを射殺させた。劉向は以下のように考える。水鳥は色が青いので、青祥にあたる。当時、昌邑王は車馬で駆けずり回ること甚だしく、重臣達を侮り、天子を敬わず、既に服妖という現象が起こっていた。そこで青祥が現れたのである。野鳥が入って来るというのは、宮室が空になるうとしているということである。しかし、昌邑王はそれを悟らず、ついに身を滅ぼしてしまった。

ここで起きた災異について、劉向は「青祥」と判断する。これは『洪範五行伝』の分類では「貌之不恭」に属するものである。劉向の記述では、これが起こる前に「服妖之象」があり、そのため、後に「青祥」が現れたという。このように「妖→祥」という順に深刻な段階であると捉える認識は、「説曰」が「妖」を軽いものとし、「管」「祥」を甚だしく重いものと述べるのと

共通する(42)。

また、この災異を引き起こした原因の一つに「時王馳騁無度」を挙げる。これは明らかに、「木不曲直」の原因として「説曰」の挙げる、「田獵馳騁、不反宮室」の文を踏まえている。これに関して、『洪範五行伝』では「田獵不宿」と書かれるのみであり、「説曰」の文を見ていなければ、単に「馳騁無度」と言われても何のことか分かりにくい。つまり、劉向のこの言葉は、「説曰」の「田獵馳騁、不反宮室」という字句を念頭に置いているはずである。

班固が述べる『洪範五行伝』の系統は、「夏侯始昌——夏侯勝——許商」の師承、劉向、及び劉歆の三者である(43)。「説曰」としてまとめた内容で冒頭部に掲げられているのは、当然これら三者のいずれかの説のはずだ。そして、劉歆の説は『洪範五行伝』と配当が異なり、『洪範五行伝』に準拠した「説曰」とは性格が異なる。従って、夏侯尚書の系統か劉向の系統かということになり、いずれにしても劉向はそれを目にしていたと考えられる。

○夏侯尚書との相違

では、「夏侯始昌——夏侯勝——許商」で受け継がれて来た説である可能性はどうだろうか。この学統で生み出された説を劉向が見て、上の例で挙げたような「妖→祥」の災異発生段階や「馳騁無度」という言葉を用いたということは、十分有り得る。

この可能性について検討するためには、まず夏侯氏の学説について把握しなければならぬのだが、記録が少ないため、その全貌は分からない。特に、夏侯始昌については情報が少なく、『漢書』の本伝には、五経に通じて齊詩と尚書を教授したということ、そして陰陽に詳しく、火災を予言したということが述べられている程度である(44)。

夏侯勝については多少長めの伝がある（『漢書』卷七十五 夏侯勝伝）。その中でも『洪範五行伝』に関連するものとしては、始昌より尚書と『洪範五行伝』を伝授され、災異を説いたということ（45）、及び、『洪範五行伝』に依拠して霍光の謀略を察知したという記事がある。

會昭帝崩、昌邑王嗣立、數出。勝當乘輿前諫曰、天久陰而不雨、臣下有謀上者、陛下出欲何之……（中略）……勝對言、在洪範傳曰、皇之不極、厥罰常陰、時則有下人伐上。惡察察言、故云臣下有謀。

昭帝が崩御し、昌邑王が即位したが、度々外出した。そこで夏侯勝は、輿に前からぶつかって諫めた。「天が長い間暗いのに雨も降っておりません。これは、臣下の中に上に対して何かを企んでいる者がいるのです。陛下は外出してどこへ行かれるおつもりなのですか」……（中略）……夏侯勝は（霍光に）答えて言った。『洪範五行伝』には『皇が極でない』とその罰として常陰が生じ、ある時には下人が上を伐つ』と言います。はっきりと申し上げるのは憚られたので、臣下に企みがある、とのみ申し上げたのです」

ここで「天久陰而不雨」という状況を「皇之不極」の罰である常陰とみなす、というのには、『洪範五行伝』に対する解釈である。しかし、五行志の「皇之不極」に対する「説曰」では、このような言説を全く引いていない。そして、常陰の記事の冒頭で、次のように、「一曰」という形でこの説が見える。

皇極之常陰、劉向以爲春秋亡其應。一曰、久陰不雨、是也。劉歆以爲、自屬常陰。

皇極の常陰については、劉向は『春秋』ではこれに当たるものが無いと考える。一説には、曇り続きであるのに雨が降らない状態のこと、と言う。劉歆は、曇り続きであること自体を常陰と見なす。

もし「説曰」が夏侯勝の説、もしくはそれを継承した弟子の言説であれば、まず「説曰」の中で常陰について「天久陰而不雨」という言葉が有つて然るべきであろう。しかし実際には、その言葉は「一曰」という異説として惹かれており、扱いが軽い。

また、夏侯勝伝には、以下のような記載もある。

勝從父子建字長卿、自師事勝及歐陽高、左右采獲、又從五經諸儒問與尚書相出入者、牽引以次章句、具文飾説。勝非之曰、建所謂章句小儒、破碎大道。

夏侯勝の従兄弟に建という者がおり（46）、字を長卿と言った。建は夏侯勝と歐陽高に師事し、それぞれから様々な説を得た。そして、諸学者達にそれぞれの研究する諸經典と『尚書』の文とが関連する部分について質問し、そこで得られた経説を『尚書』の章句に引き込んで、文辞を増やして飾り立てた。勝はこれについて、「建は『章句の小儒』というもので、経学の大道を損なっている」と非難した。

『尚書』の章句を作る際に、『尚書』以外の經典に関する学説を多く参照・利用した夏侯建のやり方を、夏侯勝は非難している（その後、このために大夏侯は袂を分かち、石渠閣會議にも両派が別個に参加している）。これにより、夏侯勝は、『尚書』の文を解釈する際にはあくまでも『尚書』の学説に則るべきである、という姿勢を持っていたことが分かる。そして、この姿

勢は、『周易』の説卦伝を始めとする他経を多く引くという、前節で述べたような「説曰」の性質とは相容れない。

大夏侯の学統の中で、その『洪範五行伝』についての学説が見られる数少ない例が、孔光による対問である。

會元壽元年正月朔日有蝕之、後十餘日傅太后崩。是月徵光詣公車、問曰蝕事。光對曰、臣聞、日者衆陽之宗、人君之表、至尊之象。君德衰微、陰道盛彊、侵蔽陽明、則日蝕應之。書曰、羞用五事、建用皇極。如貌言視聽思失、大中之道不立、則咎徵薦臻、六極屢降。皇之不極、是爲大中不立、其傳曰、時則有日月亂行、謂眇・側匿、甚則薄蝕是也。又曰、六沴之作、歲之朝曰三朝、其應至重。乃正月辛丑朔日有蝕之、變見三朝之會。上天聰明、苟無其事、變不虛生……

ちように元壽元年正月朔に日食が起こり、十数日後に傅太后が崩御された。この月に孔光が公車の待遇で召され、日食について訊ねられた。それに対し、孔光は「私めが聞きますに、日というのは衆陽の宗であり、人君の表れであり、至尊の象であると申します。もしも君主の徳が衰え、陰なる道が盛んになって陽の領分を侵して遮ると、日蝕がその表れとして起こるのです。『書経』に「五事を羞(すす)め用いる」「皇極を建て用いる」とございます。もしも貌・言・視・聴・思の正しき有り様が失われ、大中の道が立たなければ、咎徴(常雨・嚴寒などの災異)が相次ぎ、六極(天逝・貧などの災禍)が度々起こるようになります。この「皇之不極」、大いなる中正が立たないことについての伝では「時には日月の乱行が起こる」と申しまして、日月の運行速度に狂いが生じ、甚だしい時は光を失ったり蝕が起こったりすることがこれに当たります。

また、六沴の発生について述べており、歳の始めは「三朝」(年の始め・月の始め・日の始め)に当たるとされ、特に重大なことへの応とされます。つまり、正月辛丑朔に日蝕が起こったというのは、異変が三朝の時期に現れたということです。上天は聡明でありまして、もし何事も無ければ、変異を意味無く生じさせたりはしません……」

儒林伝によれば、夏侯尚書の学統には、「夏侯勝→周堪→許商」と「周堪→牟卿」の他に、「夏侯勝→孔霸→孔光」の系統があったという(孔光は牟卿にも教えを受けているので、同時に「夏侯勝→周堪→牟卿→孔光」でもあった)(47)。このことから孔光は『洪範五行伝』の学を伝授されていたと考えられ、実際に、右の孔光の上奏文には「時則有日月亂行」「六沴之作」といった『洪範五行伝』の文言が見える。

この上奏文の、貌・言・視・聴・思の正しい有り様が失われることで「皇之不極」となるという説は、漢志の「説曰」と共通する。ただ、「皇極」についての訓詁が若干異なる。漢志の引く「説曰」では「皇、君也。極、中建、立也」としているのに対し、孔光は「皇之不極、是爲大中不立」としている。すなわち、「皇」に対する訓詁が、「大」と「君」とで異なっている。以上のように、夏侯勝の「常陰」についての説が漢志では異説扱いであること、章句作成に於ける他経使用に対する夏侯勝の考え方から、「説曰」が夏侯勝説をそのまま遵守してはいないことが分かる。また、夏侯勝の学統上でなされた解釈と、「説曰」の説とでは、訓詁に違いが見られる。これらのことから直ちに「説曰」が許商『五行伝記』を使用していないとまでは断定できないまでも、夏侯尚書の学統で形成された説そのままである可能性はあまり高くない。

以上考察したように、「説曰」の言辭との合致という点では、劉向の説はほぼ問題ない。また、ある經典の字句を解釈するために他經を利用するという手法も、劉向の學術的性質によく符合する。

また、注目すべきは、前述した通り、「説曰」も劉向の災異解釈も、説卦伝の多用という点で共通することである。

そして、「於易」という言葉遣いも特徴的である。「説曰」と劉向説にはよく見られるこの二字であるが、『漢書』全体では決して多くはなく、この兩者を除くと、他には僅かに劉歆説及び『春秋左氏伝』についての經説に見られるのみである。「説曰」と劉向説との関わりは非常に深かったのだろう。

ただし、「説曰」の中には、劉向以外の説、それも劉歆以降と考えられる説が混ざつてもいる。それは、「思心之不睿」の孽に関する記述である。

温而風則生螟螣、有裸蟲之孽。劉向以爲、於易、巽爲風爲木、卦在三月四月、繼陽而治、主木之華實。風氣盛、至秋冬木復華、故有華孽。

温かくて風が吹けば、螟・螣が生じ、故に裸蟲の孽が起こるのである。劉向は以下のように言う。易では、巽は風・木であり(48)、この卦は三月・四月に当たり、陽を継いで治まり、木では花・実を司る。風氣が盛んになると、秋・冬に至っても木がまた花を咲かせ、このようにして華孽が起こるのである。

この文は、二つの点で、例外中の例外と謂えるものである。まず、「劉向以爲」と明示されて劉向説が引かれているのが第一点(「説曰」の部分で「劉向以爲」という四字は他に見られない)。そして、最初に掲げられている説が、『洪範五行伝』による配当ではなく、劉歆説に基づく配当になっている

のが第二点である。

『洪範五行伝』と劉歆説とでは、孽の配当は異なる。「思心之不睿」では、前者が華孽を配当させるのに対し、後者は羸蟲之孽(裸蟲之孽)を配当させる。そして、これらの相違に対し、五行志で引かれる「説曰」は、基本的には『洪範五行伝』による配当に準拠する内容となつてはいるのだが、ここでの「説曰」は「思心之不睿」によつて「裸蟲之孽」が起こるとしている。

この配当は、それまでの「説曰」の体例と食い違ふのみならず、内容にも矛盾を来たしている。「羸蟲之孽」は、「視之不明」に関する「説曰」で既に挙げられており(49)、つまり「視之不明」によつて起こる災異と見なされている。それになのに、同じく「羸蟲之孽」がここでは「思心之不睿」によつて起こる災異とされているのは、配当が重複する。このような内部矛盾を生じさせている点でも、異例である。

一方、ここで異説として引かれている「劉向以爲」以下は、『洪範五行伝』による配当と一致し、「視之不明」に関する「説曰」による配当とも矛盾しない。加えて、「於易、巽爲風爲木」として冒頭で説卦伝を引くのも、「説曰」が鶏禍や牛禍についてそれぞれ「於易、巽爲雞」「於易、坤爲土爲牛」としている手法に一致する。仮に、この孽についての「説曰」が「於易、巽爲風爲木……(中略)……故有華孽。一曰、温而風則生螟螣、有裸蟲之孽」となつていれば、全く違和感がない。

何故このようになっていたのか。「説曰」が劉向以前になされたものであつて、それが「思心之不睿」の孽について「温而風則生螟螣、有裸蟲之孽」と述べているのだろうか。しかし、これは「説曰」全体の体例に合わないのみならず、「思心之不睿」に「羸蟲之孽」を配当する劉歆のテキストが「獨異」という班固の叙述にそぐわない(50)。

あるいは、これまで「説曰」として引かれてきた学説が「思心之不睿」の

孽についての説明のみを欠いており、そこで班固が、劉歆説に基づく「温而風則生螟蟥、有裸蟲之孽」を有力説として冒頭に引き、その後ろに異説として劉向説を足したのだろうか。しかしこの場合、他の箇所でも劉向説を異説として引くことが一切無いことについて、考える必要がある。個々の災異解釈で非常に多く作成・引用されている劉向説が、『洪範五行伝』の文についての解釈ではこの一箇所のみ引用されているというのは、かなり不自然であり、異説を数多く紹介する五行志の体裁にもそぐわない。もし、仮にそうであったとしたら、劉向は他の箇所について全て「説曰」の元となった学説に賛同していて、そのために新たに説をなさなかった（もしくは、説をなしたが、ほとんど従来と同じものであったので、班固が引用するまでも無いと判断した）ということになる。

ともあれ、これまで述べて来たように、「思心之不容」の孽についての「温而風則生螟蟥、有裸蟲之孽」以外の箇所では、劉向が「説曰」と異なる説を作成した形跡は見られず、むしろ「説曰」と形式上でも内容上でも極めてよく一致する考えを持っていたことは明らかである。班固が「説曰」として引用した学説（もしくは学説群）は、劉向と非常に近い関係を持っており、劉向の説を含んでいる可能性も高いと謂えるだろう。

劉向は『洪範五行伝』を用いて『春秋』の災異記事を解釈し、時には『周易』説卦伝等の易説をも用い、複数の經典を結び付けた説を立てた。また、『漢書』五行志の引く「説曰」は、劉向が『洪範五行伝』本文を解釈する上で基づいた学説（もしくは劉向自身の学説）と考えられ、そして諸災異の配当を説明する際にやはり説卦伝を多用しているのが特徴である。

このように、劉向による『洪範五行伝』理解ならびに災異解釈に於いて、

易、特に説卦伝は重要な意味を持つ。更には、『洪範五行伝』のみならず、五行の配当・循環原理一般についても、説卦伝に基づいて理解していたように考えられる。このことについて意識しながら、次節では、劉向の五徳終始説と説卦伝について考察する。

※本節は、拙稿『漢書』五行志と劉向『洪範五行伝論』（『中国哲学研究』第二十五号、二〇一一年）を大幅に改稿したものである。

二、五徳終始説と説卦伝

前節で、劉向が易説を用いて災異記事を解釈し、『洪範五行伝』による災異分類を『周易』説卦伝を多用しながら解説した（もしくはそのような解説に依拠した）ことを論じた。本節では、劉向が説卦伝に基づいて五徳終始説を改変したことを紹介し、併せて説卦伝そのものが如何なる構造を持つているかについて考察する。

劉向の五徳終始説

『漢書』卷二十五下 郊祀志下の賛には、「劉向父子」が提唱した五徳終始説について言及している。

劉向父子以爲、帝出于震、故包羲氏始受木徳。其後以母傳子、終而復始。自神農黃帝、下歷唐虞三代、而漢得火焉。故高祖始起、神母夜號、著赤帝之符、旗章遂赤、自得天統矣。

劉向父子は次のように言う。『帝は震より出づ』とあるように、包羲氏が最初に木徳を受命した。その後、母より子に伝わるという五行相生の順に従って徳が移り、水まで来て終わるとまた木から始まった。神農・黃帝から以下、唐・虞・三代を経て、漢が火徳を得たのだ。そのために、高祖が決起した時に、神母が夜に啼き、赤帝の符瑞が生じた。そして高祖は旗じるしを赤くし、自ら天の統を得たのである」

それまでは、「黃帝（土）→夏（木）→殷（金）→周（火）→」という五行相勝の順に基づき、漢朝の徳運は水もしくは土とされて来た（前章第一節参照）。一方、漢志の賛によれば、劉向父子が五行の相勝ではなく

相生の順に基づき、「包羲（木）→……→神農→黃帝→……→唐堯→虞舜→夏→殷→周→……→漢（火）」という、従来とは全く異なる五徳終始説を唱えたという（1）。

劉向父子が何故このような説を唱えたのかについては、諸説ある（2）。そして、いずれの説にも不足や批判の余地があり、定説は無い（3）。現存する資料を素直に読む限り、劉向説について分かることは、以下の三点である。説卦伝を根拠にして最初の帝王を木徳包羲氏としたこと。包羲氏以降は五行相生の順に五徳が変遷したと考えたこと。そして、漢の徳を設定するに当たり、王朝創設者である高祖に関する赤帝伝説を重視し、火徳としたこと。

ここで注目すべきは、劉向等が『周易』説卦伝の文「帝出于震」を根拠にして、黃帝よりも前の、最初の帝王として木徳の包羲氏を設定したことである。震☳が東方であり、五行の木に当たるといふのも、説卦伝の文「震、東方也」に依拠している（4）。

前節で考察したように、劉向はしばしば易説を用いて災異を解釈している。また、劉向『洪範五行伝論』の説（もしくは劉向が採用した説）と考えられる、『漢書』五行志に引かれる「説曰」は、説卦伝を多用して『洪範五行伝』を解説していた。そして、王朝の徳運を論じる際にも、説卦伝と五徳終始説をうまくつなげるために、前者の「帝出于震」を包羲氏のことと解釈し、後者の構造を作り変えるという処置を行っている。謂わば、説卦伝を中心にして、本来は相異なる五行説同士を、関連付けて論じたのである。

このように、劉向の五行説に於いて、説卦伝が重要な役割を果たしていることが分かる。

説卦伝の構造について

『周易』説卦伝は(5)、八卦を様々な事物に当てはめて列挙しているのが特徴である。例えば、動物や身体部位について、次のように言う

乾爲馬、坤爲牛、震爲龍、巽爲雞、坎爲豕、離爲雉、艮爲狗、兌爲羊。

乾は馬、坤は牛、震は龍、巽は鶏、坎は豕、離は雉、艮は犬、兌は羊に当たる。

乾爲首、坤爲腹、震爲足、巽爲股、坎爲耳、離爲目、艮爲手、兌爲口。

乾は首、坤は腹、震は足、巽は股、坎は耳、離は目、艮は手、兌は口に当たる。

このようにして様々なものを八卦に当てはめている。そして、五行についても、金が乾(6)、地(土)が坤(7)、木が巽(8)、水が坎(9)、火が離に当てられ(10)、五行も揃っている。

問題の「帝出于震」の句は、次の一節の冒頭である。

帝出乎震、齊乎巽、相見乎離、致役乎坤、説言乎兌、戰乎乾、勞乎坎、成言乎艮。

帝は震から出現し、巽で齊(ととの)い、離で姿を見せ合い、坤で役を行い、兌で言を悦び、乾で戦い、坎で働き、艮で言を成す。

そして、この後に、この一節について解説した字句が続く。

萬物出乎震。震、東方也。齊乎巽。巽、東南也。齊也者、言萬物之絜齊也。離也者、明也。萬物皆相見、南方之卦也。聖人南面而聽天下、嚮明而治、蓋取諸此也。坤也者、地也。萬物皆致養焉、故曰致役乎坤。兌、正秋也、萬物之所説也、故曰説言乎兌。戰乎乾。乾、西北之卦也、言陰陽相薄也。坎者、水也、正北方之卦也、勞卦也、萬物之所歸也、故曰勞乎坎。艮、東北之卦也、萬物之所成終而所成始也、故曰成言乎艮。萬物は「震から出現」する。震は、東方である。「巽で齊(ととの)う。巽は、東南である。齊うというのは、万物が清め整えられることである。離は、明であり、万物が姿を見せ合う、南方の卦である。聖人は南面して天下の聴政を行い、明に向かって治める。これは離卦に基づくからである。坤は、地である。萬物がここで養育を行い、そのために「坤で役を行」うのである。兌は、秋の最中であり、万物が悦ぶ時節である。そのために「兌で言を悦」ぶのである。「乾で戦」う。乾は、西北の卦である。つまり、(戦うとは、)陰陽が迫り合うことである。坎は、水であり、真北の卦であり、働いて止まない卦であり、万物が帰り着くところである。そのために、「坎で働」くのである。艮は、東北の卦であり、万物が終わりを成し、また始めを成すところである。そのために、「艮で言を成」すのである。

ここで、「帝出乎震」の一段の列挙する八卦の順「震→巽→離→坤→兌→乾→坎→艮」は、すなわち「東→東南→南→西南→西北→北→東北」という順である。また、東方にあたる震卦について「萬物出于震」と述べ(春は万物の出現する季節)、西方にあたる兌卦を

「正秋」と述べていること、東北の艮で万物が終始すること等から、「春分→立夏→夏至→立秋→秋分→立冬→冬至→立春」という季節の推移も表現していると考えられる。

そして前述の通り、離卦は火、坎卦は水に当たる。つまり、南方が火、北方が水ということになる。同様に、東南巽は木、西南坤は土、西北乾は金に当たる。これらを整理すると、左の表のようにになる。

震	巽	離	坤	兌	乾	坎	艮
東	東南	南	西南	西	西北	北	東北
春分	立夏	夏至	立秋	秋分	立冬	冬至	立春
木	火	土	金	水			

このようにすると、「木→火→土→金→水」、つまり「以母伝子」という五行相生の順が見えてくる(11)。

劉向は『周易』説卦伝の「帝出于震」に基づき、最古の帝王として木徳の包羲氏を設定した。それだけでなく、歴代王朝の徳運について、五行相生説による変遷を唱えたことも、説卦伝による五行変遷の順から影響を受けているように考えられる。

ただ、説卦伝のこの段の字句は、季節の推移を示している。春東方に万物が出現し、夏に盛んに姿を現し、秋に実りの悦びや戦争があり、冬北方は万物が帰って行く収蔵に当たる。少なくとも、王朝交代史を示した文言として読むのは無理である(12)。

劉向の五徳終始説における説卦伝の用い方は、五行の配当や循環原理とい

った抽象的な次元によって、本来異なる話題であるのにも拘らず、互いの字句や構造を関連させるといふ手法と謂える。すなわち、一年が春(震卦)から始まるように、王朝交代史(人類史とも謂えるかもしれない)も木徳から始まるべきと考えた。また、春(震・巽)から夏(離卦)、中央土(坤卦)、秋(兌・乾)を経て冬(坎)に至ると同様に、王朝の徳運も木から火、土、金を経て水に至り、そして再び春が来るのと同じく木徳へ戻って来る。このように、季節の推移と類似している。

類比し、統一させるだけであれば、五徳終始説の五行相勝に従い、説卦伝を並び替えても良かったはずであるが、劉向父子はそうしなかった。それは恐らく、『周易』が経書であることに加え、易に、季節の循環・王朝交代、更には天文・律曆に共通する根源的な原理を見出したからではないだろうか。劉向の子劉歆については、劉向よりも多くの資料が残っており、易を特別視していたことが、更に詳細に確認できる。これについては次章で考察する。

小結

劉向の五行説は、それ以前の五行説に較べ、易を多用することを特徴とする。説卦伝や消息卦を用いて『洪範五行伝』の文言や『春秋』の災異を説明し、また説卦伝に基づいて、木徳伏羲氏から相生の順に徳運が巡る新たな五徳終始説を唱えた。このように劉向は易の論理によつて、五行の様々な運行・配当を説明した。これは、易を五行説の中心原理に位置付け、易を軸として諸五行説を整理・体系化する試みと謂えよう。

このような劉向の試みは、その息子劉歆によつて更に推し進められる。劉向は易によつて経学に於ける五行説の部分を整理したが、劉歆は更に、易を根本原理として経学そのものを体系付けようとした。以下は、『漢書』卷三十芸文志 六芸略の小序に引かれる、劉歆『七略』の語である。

六藝之文。樂以和神、仁之表也。詩以正言、義之用也。禮以明體、明者著見、故無訓也。書以廣聽、知之術也。春秋以斷事、信之符也。五者蓋五常之道、相須而備。而易爲之原、故曰、易不可見、則乾坤或幾乎息矣。言與天地爲終始也。至於五學、世有變改、猶五行之更用事焉。

六芸の文は次の通りである。『楽経』は神を和す方法であり、仁の顕れである。『詩経』は言葉を正す方法であり、義の働きがある。『礼経』は姿形のあり方を明らかにする方法であり、明らかにしているのだから（その効能は）既にはつきりしており、そのためこの經典についての解釈は不要である（つまりその名の通り、五常の礼に当たる）。『書経』は先賢の言葉を広く聴く方法であり、知の術である。『春秋』は事柄の善し悪しを評価する方法であり、信の顕れである。以上の五者は五常の道

であるから、必ず全てを備えなければならない。一方、『易経』はそれらの根源である。故に、「もし易の働きが見えなくなれば、乾坤（天地）はほぼ終息である」（『周易』繫辞伝上）と言う。つまり、易は天地と終始を共にするのである。一方、その他の五学は、時代ごとに変化がある。五行が交代しながら役割を果たすようなものである。

ここでは、易を不易の理法と見なし、諸経学の根源と説いている。劉向説に較べ、易の地位が格段に高く引き上げられている。

劉向・劉歆はいずれも易学の顕彰・五行説の体系化を推し進め、その大きな方向性が共通するのではあるが、ただ、両者の具体的な説を較べると、その差異は小さくない。五行説の体系化に於いて、劉向が専ら易の理法を用いて諸物の配当を関連付けたのに対して、劉歆が五行の配当について易を用いた例はあまり見出せない。劉歆が実際に五行の配当を整理する際に用いたのは、易ではなく専ら月令であった。この点で、劉向と劉歆の説は、大きく異なる。

劉歆は易を極めて高く評価し、諸経学の根幹と見なしたのに、五行の具体的な配当を整理する際には易を用いない。これは何故だったのだろうか。おそらく、劉歆は易を抽象的な数理に関する理法と考え、五行の分類という具体的な事物に関する規則とは区別したからであろう。

次章では劉歆による五行説改造と、易をどのような方面で用いたかについて、詳しく論じる。

(1) 淮南王劉安が方士数千人に作らせたという方術書。これに基づいて劉向は鍊金術を上奏したものの失敗し、死刑に処されるべきところを、兄の安民の請願により罪を減ぜられた(『漢書』卷三十六 楚元王伝劉向伝、『風俗通義』正失)。

(2) 『漢書』卷三十六 楚元王伝劉向伝。劉向の生平については町田三郎「劉向論」(『秦漢思想史の研究』、創文社、一九八五年)に詳しく紹介されている。なお、劉向の生没年については、清代から議論がある。徐興無「劉向生卒年考異」(『劉向評伝』、南京大学出版社、二〇〇五年)を参照。

(3) また、ある程度の書籍分類も行ったと考えられる。劉向・劉歆二代に亘る事業の成果は『漢書』芸文志に見え、この芸文志は専ら劉歆『七略』に基づくことから、書籍の分類、つまり学術体系の整理は劉歆の代に完成されたと考えられる。ただ、「詔命光禄大夫劉向校經傳・諸子・詩賦、步兵校尉任宏校兵書、太史令尹咸校數術、待醫李柱國校方技」ということにより(『漢書』卷三十 芸文志)、成帝が劉向に校書を命じた時から、既に經伝・諸子・詩賦・兵書・數術・方技という、書籍を分類する考えが存在していたことが分かる。少なくとも「經伝・諸子・詩賦」と「兵書」・「數術」・「方技」の四区分が無ければ、四者で作業を分担できなかったはずである。従って、『七略』ほど詳細で明晰ではなかったにしても、その元となるような分類は劉向の時点で既になされていたと見るべきだろう。

一、『洪範五行伝論』

(1) 『漢書』五行志の中で「劉向以爲」として引かれる字句は、『洪範五行伝論』の引文と考えられ、五行志に挙げられている災異解釈の大半を占める。なお、田中良明「漢書」天文志と『洪範伝』(『東洋文化』第百五号、二〇一〇年)は、『漢書』天文志の記述と『開元占経』に引用される「洪範伝」「五行伝」の字句との比較に基づき、「天官書と比較したときに明示される漢志の独自性・特徴の一端が『洪範伝』に由来する」と述べる。すなわち、天文志にも『洪範五行伝論』が深く影響を及ぼしていると考ええる。

(2) 劉向が『洪範五行伝論』を知ったのは成帝期である。『漢書』卷三十六 楚元王伝劉向伝に、次のように言う。

上方精於詩書、觀古文、詔向領校中五經祕書。向見尚書洪範、箕子爲

武王陳五行陰陽休咎之應。向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記、推迹行事、連傳禍福、著其占驗、比類相從、各有條目、凡十一篇、號曰洪範五行傳論、奏之。天子心知向忠精、故爲鳳兄弟起此論也。然終不能奪王氏權。

(3) 『漢書』卷三十六 楚元王伝劉向伝。

(4) 五行志の掲載する「劉向以爲」について、劉向『洪範五行伝論』の文をそのまま引いたものではないとする説もある。和田恭人『漢書』五行志中の劉向説について——『洪範五行伝論』との乖離について——(『人文科学』第七号、二〇〇二年)では、「劉向以爲」が、『洪範五行伝論』の他に、劉向による上奏文や『春秋』への注釈を原資料とし、それらが班固の手によって編集されたものと論じている。

和田氏のこの推論は、范甯『春秋穀梁伝集解』の引く劉向説が『洪範五行伝論』の災異解釈パターンとは別の傾向を持つことを論拠とし、劉向には『洪範五行伝論』とは別の『春秋』注としての著述があったという推測の上で成り立っている。しかし、『春秋』注として別の専著があったならば、災異記事以外についても劉向説が有って然るべきだが、筆者の調べたところ、范甯注で劉向説を引くのは災異記事についてのみである。また、五行志の引く劉向説に『春秋』の筆法を解釈する言い回しがあることも、『春秋』の記事を解釈する性質を持つ『洪範五行伝論』とは矛盾しない。加えて、和田氏は、班固が劉向による一つの言説を二つに分けて引いたと考えられる例、二つの言説を一つにまとめて引いたと考えられる例を挙げているが、いずれの例も、そのように考えずとも意味が通る文である。

何より、比較対象とされている『穀梁伝集解』に見える引文自体が、劉向説の原貌に近いものであるか否かについての検証が、不足している。

(5) 服妖も青祥も、『洪範五行伝論』が「貌之不恭」の応として挙げる災異。『漢書』五行志の掲載する「説曰」(『洪範五行伝論』)に対して劉向が採用したと考えられる解説(後述)によれば、「妖」は異変としての程度が浅く、「祥」は程度が深いとされる。ここでの、服妖の段階で昌邑王が行動を改めず、青祥を引き起こしたという解釈は、この考え方に基づく。

(6) 顔師古注によれば、『尚書』商書 咸又篇の序。『偽古文尚書』商書 咸

(7) 帝太戊と高宗とは、別人。劉向の著作か班固の収録の際に混乱があったのだろう

(8) もつとも、このような捉え方は劉向の創見ではなく、ここで引かれる『尚書大伝』や、その他『史記』卷三殷本紀でも同様の見解を示す記述が掲載されている。

(9) 『説苑』の編纂については、『漢書』卷三十六 楚元王伝附劉向伝に、「及采傳記行事、著新序・説苑凡五十篇、奏之」とある。そして、目録上では、『漢書』卷三十 芸文志 諸子略に「劉向所序六十七篇。新序・説苑・世説・列女傳頌圖也」、「隋書』卷三十四 經籍志 子部に「新序三十卷。録一卷、劉向撰。説苑二十卷。劉向撰」とあり、それぞれ「劉向所序」「劉向撰」とされている。

羅根澤「新序説苑列女傳不作始於劉向考」(『古史辨』第四冊、上海古籍出版社、一九八二年)は、『説苑』叙録に劉向が「説苑雜事」を「校」して『説苑』をなしたとあることを論拠として、『説苑』の成書を劉向以前と見なし、それを得た劉向が校讐したに過ぎないと考える。つまり、劉向の撰著とは認めない。

一方、池田秀三「劉向の学問と思想」(『東方学報』(京都) 第五十冊、一九七八年)は、そもそも『説苑』叙録の真偽が疑わしいと断つた上で、そこに示された編集作業について論じる。池田氏は『新苑』即ち現行本『説苑』は、舊來の『説苑雜事』を單に校定しただけのものではなく、劉向が主觀的意圖を以つて全面的に改編したものである」と述べ、仮に『説苑』叙録が羅根澤の前提の通りに劉向の真筆だったとしても、『説苑』には劉向の思想が強く反映されているという見解が成り立つことを述べている。また、更に、『新序』も『説苑』と同様の性格で編纂されたものと考え、雜事篇に劉向の評語が見えることをその論拠として挙げる。

筆者は池田氏の見解を支持し、『説苑』・『新序』に劉向の思想が現れていると考える。

(10) 『論衡』異虚の引く同一の逸話が、この部分を「問祖己祖己曰」六字に作ることから、この意味として解す。

(11) この話は『晏子春秋』にも採られており、黄以周の校勘記によれば、元刻本では外篇第七に収録されている。「晏子書録」によれば、劉向がこれを編集する際、内容が六経の義に適うものを六篇の内篇とし、内容が重複しているが文辭が異なるものと、経術にそぐわず晏子の言とは考えられ

ないものを、それぞれ一篇ずつの外篇としたと言う。外篇第七は、このうちの前者、すなわち内篇と義理が共通しているものに当たる。

内篇には、同様の義理を説く文が、いくつも見られる。五帝を祭つて福を受けようとする景公に対して、晏子が徳を修めなければ福は降らないとして諫める逸話(卷一)、身の衰弱から祝宗に上帝へ福を請願させようとする景公に対して、福を降すには行動を慎み善政を行うのみであり、祝宗の祭祀は神への要求ではなく神への謝罪のためであると説く逸話(卷三)等である。

(12) 『周易』繫辭下「君子安而不忘危、存而不忘亡、治而不忘亂、是以身安而國家可保也」

(13) 例え、『文獻通考』卷八十八 郊社考には、「維五位復建、辟厥沴。曰、二月三月維貌是司、四月五月維視是司、六月七月維言是司……(中略)……禦貌於奮忿、以其月從其禮祭之、參乃從。禦言於訖衆、以其月從其禮祭之、參乃從……」という引文が見える。「以其月從其禮祭之、參乃從」とは、該当する月に該当する礼に法つて祭り、三度祭ればうまく行く、といった意味であろう。

(14) なお、『漢書』五行志の引く劉向説には、『洪範五行伝』を用いていることが明らかなものと、『洪範五行伝』との関係が不明瞭なものがある。黄啓書氏は、劉向伝に掲載された上奏文等を考察し、劉向の災異説には董仲舒説に依拠したもの、『洪範五行伝』を用いたものがあり、後者は『洪範五行伝論』執筆以後の上奏文に見られる特徴であることを明らかにしている。そして、『洪範五行伝論』は、『洪範五行伝』のみならず董仲舒説にも依拠していたと考えている(「試論劉向災異学説之転変」、『台大中文学報』第二十六期、二〇〇七年)。そこで、明らかに『洪範五行伝』に依拠しているもののみを引いて考察を進める。

(15) 「思心之不睿、是謂不聖。厥咎霧、厥罰恒風、厥極凶短折。時則有脂夜之妖、時則有華孽、時則有牛禍、時則有心腹之痾、時則有黄眚黄祥、時則有金木水火沱土」(『漢書』卷二十七下之上 五行志下之上引『洪範五行伝』)

(16) 「言之不從、是謂不艾。厥咎僭、厥罰恆陽、厥極憂。時則有詩妖、時則有介蟲之孽、時則有犬舛、時則有口舌之痾、時則有白青白祥。惟木沱金」(『漢書』卷二十七中之上 五行志中之上引『洪範五行伝』)

(17) 「好戰攻、輕百姓、飾城郭、侵邊境、則金不從革」(『漢書』卷二十七上 五行志上引『洪範五行傳』)

(18) 「貌之不恭、是謂不肅。厥咎狂、厥罰恆雨、厥極惡。時則有服妖、時則有龜孽、時則有雞旤、時則有下體生上之痾、時則有青眚青祥。唯金沝木」(『漢書』卷二十七中之上 五行志中之上引『洪範五行傳』)

(19) 前掲注参照。

(20) 「舒緩」「奧煖」は、いずれも「視之不明」に属す。「視之不明、是謂不愆、厥咎舒、厥罰恆奧、厥極疾。時則有草妖、時則有羸蟲之孽、時則有羊旤、時則有目痾、時則有赤眚赤祥。惟水沝火」(『漢書』卷二十七中之下 五行志中之下引『洪範五行傳』)

(21) 前掲注参照。

(22) 「田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時、及有姦謀、則木不曲直」(『漢書』卷二十七上 五行志上引『洪範五行傳』)

(23) 『漢書』卷七十五 眭兩夏侯京翼李伝贊。

(24) 顔師古注によれば、商書 高宗彤日の序。『古文尚書』でも高宗彤日に収録。

(25) 毎月に一卦ずつを当てる説。例えば、一月は泰☰☷、四月は乾☰☰、七月は否☷☶、十月は坤☷☷である。卦氣説の十二辟卦と一致する。

(26) 惠棟「六日七分図」は、豫を二月、帰妹を八月に当てている(『易漢学』卷一 孟氏卦氣図説)。すなわち、惠棟の描いたこの図によれば、劉向は孟喜の卦氣説に従ってこの災異記事を解釈したと考えられる。

ただし、卦氣説については不明瞭な点もある。僧一行『曆議』によれば、孟喜の卦氣説では坎・離・震・兌をそれぞれ冬至・夏至・春分・秋分に当て、この四卦の各六爻、合計二十四爻を二十四節氣に当てたという。そして、冬至に中孚を当てたともいう。また、京房の卦氣説では、坎・離・震・兌に八十分の七十三日ずつ、頤・晋・井・大畜に五日と八十分の十四日ずつ、その他の五十六卦には六日と八十分の七日ずつ当てたという(『新唐書』卷二十七上 曆志上)。「魏書」卷一百七上 律曆志上の収める正光曆には、同様の説が述べられ、更に各月の割り当てが一覧となつて挙げられている。

十一月、未濟・蹇・頤・中孚・復。

十二月、屯・謙・睽・升・臨。

正月、小過・蒙・益・漸・泰。

二月、需・隨・晉・解・大壯。

三月、訟・豫・蠱・革・夬。

四月、旅・師・比・小畜・乾。

五月、大有・家人・井・咸・始。

六月、鼎・豐・渙・履・遯。

七月、恒・節・同人・損・否。

八月、巽・萃・大畜・賁・觀。

九月、歸妹・妄・明夷・困・剝。

十月、艮・既濟・噬嗑・大過・坤。

僧一行の論と合わせて考えれば、これが孟喜・京房による六十卦の配当とも考えられるのだが、惠棟の描いた「六日七分図」とは一卦ずつずれている。そのため豫卦は三月、帰妹は九月となり、劉向説と一致しない。

また、緯書にも卦氣説が見えるが、やはり一定しない。『周易稽覽図』は正光曆の引く卦氣説と同様の割り当てを行っているが、『周易稽覽図』には「至于歸妹、八月卦也。陽氣歸下、陰氣方盛」という句が見える。

思うに、当時の中国で行われていた曆法に於いて、二十四節氣と十二月とは毎年同じ組み合わせとはならない。そのため、卦氣説に於いても、豫・帰妹が二月・八月になる年と三月・九月になる年があったはずである。そして、劉向は災異を解釈する都合上、隠公九年を前者の年として考えたのではなからうか。

(27) 董仲舒による災異解釈の特徴については、和田恭人『漢書』五行志に見える災異説の再検討——董仲舒説について——(『大東文化大学中国学論集』第二十号、二〇〇三年)に詳論されている。また、坂本具償『漢書』五行志の災異説——董仲舒説と劉向説の資料分析——(『日本中国学会報』第四十集、一九八八年)が、董仲舒説と劉向説との弁別を試みている。

(28) 全く同じ文を『統漢書』五行志が「五行傳曰」として引く他に、『漢書』五行志そのものの中にも、「洪範五行傳」の文として「傳曰」と同じ字句が見られる。「賀欲出、光祿大夫夏侯勝當車諫曰、天久陰而不雨、臣下有謀上者、陛下欲何之。……(中略)……勝上洪範五行傳曰、皇之不極、厥罰常陰、時則有下人伐上。不敢察察言、故云臣下有謀」(卷二十七下之上 五行志下之上。これは五行志が引く「傳曰、皇之不極、是謂不建、厥咎眚、厥罰恆陰……(中略)……時則有下人伐上之痾……」と同じ文である)。

また、『新序』雑事の引く「鴻範傳（洪範傳）」も同様である。「宋康王時、有爵生鸚於城之陬。使史占之、曰、小而生巨、必霸天下……（中略）：臣向愚以鴻範傳推之、宋史之占非也。此黑祥、傳所謂黑眚者也、猶魯之有鸚爲黑祥也。屬於不謀、其咎急也」（『漢書』卷二十七中之下五行志中之下の「傳曰、聽之不聰、是謂不謀、厥咎急……（中略）……時則有黑眚黑祥」に見える）

これらにより、漢志の「傳曰」が『洪範五行伝』の引文であることは明らかである。

(29) 『周易』説卦伝「聖人南面而聽天下、嚮明而治」

(30) 『尚書』虞書 皋陶謨。

(31) 『論語』顔淵。

(32) 洪範九疇の第九項に、五福（五種の福祿）と六極（六種の災禍）が挙げられている。『尚書』洪範篇「五福、一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命。六極、一曰凶短折、二曰疾、三曰憂、四曰貧、五曰惡、六曰弱」この「説」はこれらを、一組ずつ対応するもの（「弱」のみが余る）として対置しているのだろう。

(33) 『詩經』大雅 蕩之什 蕩。

(34) 『周易』乾卦 文言伝。

(35) 同右。

(36) 繫辭伝下。

(37) 『周易』説卦伝「乾爲天、爲圓、爲君……」「乾爲馬」

(38) 『春秋』成公元年。

(39) 「説曰」では、「惡／攸好德」「憂／康寧」「疾／壽」「貧／富」「凶短折／考終命」の組み合わせとしているが、「六極／五福」の中で余った「弱」が配当される「皇之不極」については、福を配当しない。

(40) 『公羊伝』成公元年「曷爲不言晉敗之。王者無敵、莫敢當也」「穀梁伝』成公元年「爲尊者、諱敵、不諱敗。爲親者、諱敗、不諱敵。尊尊親親之義也」

(41) 『周易』説卦伝「坤爲地」「巽爲木」「聖人南面而聽天下、嚮明而治」。觀☵☵は坤下巽上であり、そのために「地上之木」と言うのである。

(42) 『漢書』卷二十七中之上五行志中之上「説曰、凡草木之類謂之妖、妖猶天胎、言尚微、蟲豸之類謂之孽、孽則牙孽矣。及六畜謂之魘、言其著也。及人謂之痾、痾、病貌、言深也。甚則異物生謂之眚、自外來謂之祥」

(43) 『漢書』卷二十七中之上五行志中之上「孝武時、夏侯始昌通五經、善推五行傳、以傳族子夏侯勝、下及許商、皆以教所賢弟子。其傳與劉向同。唯劉歆傳獨異」

(44) 『漢書』卷七十五 夏侯始昌伝。

(45) 同卷七十五 夏侯勝伝「從始昌受尚書及洪範五行傳、説災異」

(46) 卷八十八 儒林伝では「從兄子」となっている。

(47) 『漢書』卷八十八 儒林伝「周堪字少卿、齊人也。與孔霸俱事大夏侯勝……（中略）……堪授牟卿及長安許商長伯。牟卿爲博士。霸以帝師賜爵號褒成君、傳子光、亦事牟卿、至丞相、自有傳。由是大夏侯侯有孔許之學」前漢尚書学の師承については、野村茂夫「前漢『尚書の学』試探」（『愛知教育大学研究報告（人文・社会科学）』第二十七輯、一九七八年）に詳しい。

(48) 『周易』説卦伝「巽、爲木爲風」

(49) 『漢書』卷二十七中之下五行志中之下「説曰、温輿生蟲、故有羸蟲之孽、謂螟螣之類當死不死、未當生而生、或多於故而爲災也」

(50) 前掲注参照。

二、五徳終始説と説卦伝

(1) 『漢書』卷二十一 下律曆志に劉歆「世経」が掲載されており、この五徳終始説がより詳細に述べられている。次章で詳論する。

(2) 顧頡剛氏は、王莽による篡奪を正当化するための理論であったと考えた。すなわち、火徳の堯が土徳の舜に禅譲したのと同様に、堯の子孫にして同じく火徳の劉氏が舜の子孫にして土徳の王氏に禅譲すべきということ唱えるために、作り出されたという。また、ここで相生説に改めたのは、『周易』説卦伝による八卦の方位への配当が相生の順であり、これを口実にして古史系統を大幅に改造したという。顧氏の考えに従えば、劉向父子というよりも劉歆一人によつて完成された説ということになるだろう。何故なら、劉向は王莽より前の人物であり、かつ王氏の専横にも抵抗していたので、王莽による禅譲を正当化するための理論を提唱することは、時期的にも思想的にもありえないからである（『五徳終始説下的政治和歴史』、『古史辨』第五冊、上海古籍出版社、一九八二年）。

また、狩野直樹氏は、「劉向の時代に一方では漢が堯の後であると云ふ話が盛に行はれ、それから又赤帝の子云々の話から漢は火徳であるといふ説が混合して来た」ため、従来の相勝説による運次は都合が悪くなり、月令に見

られるような相生説に基づく、新たな五徳終始説を劉向達が提唱したと考える（『五行の排列と五帝徳に就いて（統編）』、『讀書叢余』、みずが書房、一九八〇年）。漢が堯の子孫であるという説は、『漢書』卷七十五 陸弘伝の掲載する陸弘の上書文に見え（『漢家堯後、有傳國之運』）、また劉向もそのように考えていたようである。『漢書』卷一下 高祖紀 贊の引く劉向の頌文に、「漢帝本系、出自唐帝。降及于周、在秦作劉。涉魏而東、遂爲豐公」という。

一方、小林信明氏は、むしろ月令の五行相生説と一致させることを主目的として、劉向・劉歆が新たな五徳終始説を作り出したとする。小林氏によれば、五徳も月令も共に「歴家乃至歴數と深く結んだもの」であり、一方が相勝を用い、また一方が相生を用いるのは内部矛盾であったとする。また郊祀制度も相生の順を用いていた。これらのことから、劉向父子は月令・郊祀に整合させるために、五徳終始説を改造したと考える。そして、その際に説卦伝や『左伝』を引くのは、単に「劉歆の資料主義的合理性の發露」であったと考える（『五徳終始説攷』、『中国上代陰陽五行説の研究』、講談社、一九五一年）。

久野昇一氏は、曆法の角度からの説明を試みている。劉歆の三統曆は、1539年間を一統とし、三統4617年間を一元とする。そして、久野氏によれば、殷代に孟統（人統）が始まり、漢武帝太初元年に仲統（天統）が始まると言う。そして、天統に赤、地統に黄・白、人統に黒・青が割り当てられるのである（劉歆以前の三統説（三正説）では、「黒統」「白統」「赤統」の三者が置かれている。これに青・黄を補い、「黒」→「青」→「赤」→「黄」→「白」の順、すなわち「水」→「木」→「火」→「土」→「金」の順に整合させるとこのようになる、というのが久野氏の論である）、「人統（殷（黒）・周（青））→天統（漢（赤））」というモデルとなり、漢に赤（火）を割り当てることになると言う（『前漢末に漢火徳説の称へられたる理由に就いて』（上・下）、『東洋学報』第二十五卷第一号・第四号、一九五〇・一九五一年）。

近年では徐興無氏が、高祖受命の時に五惑星が井宿（南宮朱雀に属する星宿）に集まったことを火徳説の根拠と考える。前漢後期から五行相生説が有力になり、更にこの星聚東井説話を加えることにより、漢火徳説が形成されたという（『讖緯文献中的天道聖統』、『讖緯文献与漢代文化構建』、中華書局、年）。

そして、楊權氏は、漢初に「准火徳制」が存在し、漢朝を火徳と考える説が以後も根強く残っていたために、劉向がそれに基づいて新たな五徳終始説

を生み出したと考える（『新五徳終始理論的産生与「堯後火徳」説的成型』、『新五徳理論与両漢政治——「堯後火徳」説考論』、中華書局、二〇〇六年）。

（3）顧氏・狩野氏・小林氏の説は久野氏によって批判されているが、久野氏の説自体も、夏以前の徳運を説明できない点で、説得力を欠いている。徐氏の説は、論拠としている星聚東井説話が漢火徳説と結びつかないが疑問である。『史記』卷八十九 陳余列伝では「漢王之入關、五星聚東井。東井者、秦分也」とあり、井宿はそもそも秦を指すものとして解釈される。また、徐氏がいくつつか引いている讖緯の文を見ても、井宿を火徳と結びつける内容は見当たらない。

楊氏の説も、漢初に「准火徳制」が存在したという点に疑問がある。漢初に劉邦が赤色を用いたことは確かだが、そのことと漢朝の徳を五行の何にするかは結びつかない（前章第一節を参照）。ただ、漢初の時点でのように考えられていたかを別にして、劉向当時に限って言えば、赤帝に関する伝説や高祖が赤色を重んじたことを以て、漢朝を火徳と見なす考え方が力を持っていた可能性は、十分にある（つまり、狩野氏の言う、「赤帝の子云々の話から漢が堯の後であるといふ説が混合して来た」に当たる）。

（4）なお、説卦伝の「帝出于震」のみでは、最初の帝王が木徳に属するということしか示せない（例えば『莊子』繕性が燧人氏を伏羲氏より前に置いているように、伏羲氏は必ずしも最古の帝王とは認識されていない）。その最初の帝王を包羲氏とするのは、恐らく繫辭伝に依拠しているであろう。すなわち、『周易』繫辭伝上に挙げられる最古の帝王が、伏羲氏なのである。

（5）説卦伝の成立年代については、廖名春『説卦』新証、『中国文哲研究通訊』第六卷第三期、一九九六年）・鄭万耕『序卦』『晚于《説卦》的一个例証』（『中国哲学史』二〇〇六年四期）に詳論されている。前漢初期より遡り、戦国時代とも考えられるという。

（6）「乾爲天、爲圓、爲君、爲父、爲玉、爲金、爲寒、爲氷……」

（7）「坤爲地、爲母、爲布……」

（8）「巽爲木、爲風、爲長女……」

（9）「坎爲水、爲溝瀆、爲隱伏……」

（10）「離爲火、爲日、爲電……」

（11）なお、夏（南）と秋（西）との間に土（中央）を置くのは、『管子』五行や『淮南子』時則訓といった時令説と共通する。また、『呂氏春秋』十二紀も季夏の月の段に中央土を置いているので、記述の順序としては「夏」→

土—↓秋」となっており、やはり共通している。
(12) なお、古賀登氏は、説卦伝の「帝」を黄帝のことと推論する。すなわち、「帝出乎震、齊乎巽、相見乎離、致役乎坤、説言乎兌、戰乎乾、勞乎坎、成言乎艮」という字句は、「震—↓巽—↓……—↓艮」の順を主張する者たちだが、この八卦の順序を黄帝の業績と結びつけることによって確定しようとして、黄帝の業績を八段に分けて対応させ、それに更に季節を結びつけて記述した文であると言う（『易説卦伝の帝について』、『東方学論集』、東方学会、一九九七年）。

第四章

劉歆

劉歆、字は子駿。後に秀と改名し、字を穎叔とした。成帝期に父劉向と共に宮中の蔵書の校定に従事し、あらゆる學術に通じた。哀帝期、劉向の死後も、王莽の推挙により取り立てられて五經の領校を継続・完成し、更に目錄『七略』を著した。また、『左伝』『毛詩』『古文尚書』を学官に立てようとし、太常博士に書簡を送って責めたが、失敗。平帝期になると中壘校尉、更には羲和官に任命され、権勢を更に強める王莽と共に郊祀・明堂・辟雍の整備に努め、紅休侯に封ぜられた。更に律曆を校定し、『三統曆』『三統曆譜』を著した。王莽が即位すると、国師・嘉新公とされ、様々な改革に従事したが、新末の動乱期に新朝転覆を謀ったのが露見し、自殺した。

劉歆の業績もまた、父劉向に劣らず多岐に亘り、後世に大きな影響を及ぼした。とりわけ、中国史上最初の目錄とされる『七略』の執筆と、『左伝』や『古文尚書』といった古文經典の頭影は、その後の學術の方向性を決めた。ただ、本研究はそれらには焦点を置かず、専ら五行や易の位置付けといった側面から、劉歆の思想を考察する。

一、『洪範五行伝』の改造と運用

班固によれば、『洪範五行伝』の系統は、「夏侯始昌——夏侯勝——許商」の師承、劉向、及び劉歆の三者であり、劉歆の用いたテキストのみが前二者と異なるという(1)。劉歆は父劉向と共に宮中の蔵書を校定した際に『洪範五行伝』を見たのであるから、つまり、劉向と同じテキストを元にしながら、それを改変したものと考えられる。そして、改変した『洪範五行伝』を用いた結果、災異の解釈も劉向と大きく異なることになった。

本節では、劉歆が『洪範五行伝』にどのような改造を施したのか、そして具体的に災異記事をどのように説明したのかについて考察する。

『劉歆伝』による災異配当

劉歆が用いた『洪範五行伝』(以下『劉歆伝』)は歴代芸文志には著録されていないが(2)、『劉歆貌伝』、『劉歆皇極伝』等として、『漢書』を始めとする諸書に引文が見え、その大まかな内容を知ることができる。以下、『漢書』五行志に見える『劉歆伝』の引文を示す。

劉歆貌傳曰、有鱗蟲之孽・羊觥・鼻病。説以爲、於天文、東方辰爲龍星、故爲鱗蟲。於易、兌爲羊、木爲金所病、故致羊觥。與常雨同應。

貌についての劉歆の『洪範五行伝』では、「鱗虫の孽・羊の禍・鼻の病が起ころ」と言う。その説は、次のように言う。「天文では、東方の辰星を龍の星とする(3)。つまり(東方木に当たる貌の不調によって孽を起こすのは)鱗のある動物である。易では、兌卦は羊である(4)。木は金によって脅かされるので、(貌の不調によって、金に属する動物によ

る災異、つまり)羊の禍が起ころ。常雨と同様に貌の不調に応ずる災異である」

劉歆言傳曰、時有毛蟲之孽。説以爲、於天文西方參爲虎星、故爲毛蟲。

言についての劉歆の『洪範五行伝』では、「時に毛虫の孽が起ころ」と言う。その説は、次のように言う。「天文では、西方の参星を虎の星とする(5)。そのため、(言の不調によって起ころのは)毛のある動物(による災異)なのである」

劉歆視傳曰、有羽蟲之孽・雞觥。説以爲、於天文、南方喙爲鳥星、故爲羽蟲觥。亦從羽、故爲雞。

視についての劉歆の『洪範五行伝』では、「羽虫の孽が起ころ」と言う。その説は、次のように言う。「天文では、南方の喙星を鳥の星とする(6)。そのため、(視の不調によって起ころのは)羽のある動物の孽なのである。また、羽のある動物に属するので、(家畜に関する禍は)鶏なのである」

劉歆聽傳曰、有介蟲孽也。

聴についての劉歆の『洪範五行伝』では、「介虫の孽が起ころ」と言う。

劉歆思心傳曰、時則有羸蟲之孽。謂螟螣之屬也。

思心についての劉歆の『洪範五行伝』では、「時に羸虫の孽が起ころ」

と言う。これは螟・蟥（稻の害虫）の類のことである。

劉歆皇極傳曰、有下體生上之病。説以爲、下人伐上、天誅已成、不得復爲病云。

皇極についての劉歆の『洪範五行伝』では、「下半身のものが上半身にが生える病が起こる」と言う。その説は、次のように言う。「下の者が君主を伐つたのであれば、それで天の誅罰は完了しているので、それを更に病と見なすことはできない」

まず禍の配当について、『洪範五行伝』が「貌——鶏、言——犬、視——羊、水——豕、土——牛」としているのに対し、『劉歆伝』は「貌——羊、視——鶏」であると主張する。貌（五行では木に当たる）の不調が羊禍を引き起こすことについて、『劉歆伝』の「説」は、羊が説卦伝で兌卦（五行では金に当たる）に配され、「金——木」（五行の相沴の関係）によって、貌の不調から羊の禍が生じるとする。これは班固が「禍は妖・疢・祥・眚と同類であり、（他については木に属する事物による災異と見なしているのに）禍だけが他と異なっている（木と対抗する金に属する羊によるものであると見なすこと）のは有り得ない」と言って批判するように（7）、やや無理のある説である。また、鶏を視（五行では火に当たる）に配することについては、説卦伝の文を用いることすらせず、天文に於いて南方に朱鳥が配されることを以って、鶏も同様に視に当たると述べている。これについても班固は反駁し、その説を用いない（8）。

劉歆は、何故このように苦しい説明をしてまで配当を入れ替えたのか。これについては先行研究があり、いずれも月令に基づくと考えている（9）。

『洪範五行伝』と『劉歆伝』による禍の配当

	貌(木)	視(火)	思(土)	言(金)	聴(水)
『洪範五行伝』	鶏	羊	牛	犬	豕
『劉歆伝』	羊	鶏	牛	犬	豕

月令による五畜の配当

春(木)	夏(火)	中央(土)	秋(金)	冬(水)
羊	鶏	牛	犬	豕

『洪範五行伝』と『劉歆伝』による孽の配当

	貌(木)	視(火)	思(土)	言(金)	聴(水)
『洪範五行伝』	亀	羸虫	華	介虫	魚
『劉歆伝』	鱗虫	羽虫	羸虫	毛虫	介虫

月令による五虫の配当

春(木)	夏(火)	中央(土)	秋(金)	冬(水)
鱗虫	羽虫	倮虫	毛虫	介虫

すなわち、『漢書』五行志の引く『劉歆伝』が特に言及していない言・聴・思心の不調によって引き起こされる禍が、『洪範五行伝』による配当と同一であるという過程に基づけば、『劉歆伝』による配当は前頁の表のように整理でき、月令による配当と一致する(10)。

また、孽の配当についても、同様のことが言える。貌・視・言の不調によって引き起こされる孽については、天文を用いて説明しているが、聴・思心については説明が見えない(11)。これもまた、月令の配当に基づくと考えられる(12)。前頁にそれぞれの配当をまとめた表を掲載する。なお、孽については、班固は概ねこの『劉歆伝』に基づいて災異を配当している(13)。

以上のように、『劉歆伝』が孽・禍の配当を変えたのは、月令説に基づいたためであった(14)。このように考えると、「説」が天文や説卦伝によってそれらについて説明しているのは、単に災異の配当に関する説明というよりも、もはや、月令が何故そのように配当しているのかについての説明を兼ねているとも謂えるかもしれない。

災異解釈の特徴

劉歆も劉向同様、『洪範五行伝』の論理に基づいて『春秋』の災異を解釈した。

春秋、桓公十四年八月壬申、御廩災……(中略)……劉歆以爲、御廩、公所親耕籍田、以奉粢盛者也。棄法度、亡禮之應也。『春秋』桓公十四年八月壬申の日に御廩で火災が起こった……(中略)……劉歆は次のように言う。「御廩は、公が自ら籍田を耕して、それで収穫した供物を捧げるための蔵である。(この火事は)規律や礼をないがしろにしていたことに応じて起こったのだ(15)」「(16)

桓公元年秋、大水……(中略)……劉歆以爲、桓易許田、不祀周公、廢祭祀之罰也。

桓公元年秋に洪水が起こった……(中略)……劉歆は、次のように言う。「桓公が許の地を交換し、周公を祀らず、祭祀を廃止したことへの罰である(17)」「(18)

前者は『洪範五行伝』の「棄法律……(中略)……則火不炎上」、後者は「廢祭祀……(中略)……則水不潤下」に基づいて解釈を行っている。

ただ、前述の通り、劉歆は月令に基づいて『洪範五行伝』の配当を変更した。そのため、具体的な災異の解釈も、必然的に劉向とは異なった。左はその例である。

嚴公十七年冬、多麋。劉歆以爲、毛蟲之孽為災。劉向以爲、麋色青、近青祥也……

莊公十七年冬、オオジカが多く出現した。劉歆は、「毛虫の孽が災をなした」と言う。劉向は、次のように言う。「オオジカは青く、この事件は青祥であろう……」(19)

桓公五年秋、蝻。劉歆以爲、貪虐取民則蝻、介蟲之孽也。與魚同占。劉向以爲、介蟲之孽、屬言不從。是歲、公獲二國之聘、取鼎易邑、興役起城。

桓公五年秋、蝻の害があった。劉歆は以下のように言う。貪欲・残虐で民から取り立て過ぎたので蝻の害が生じた。これは介虫の孽であり、魚孽と同じように(「聴之不聡」に応じた災異として)解釈される。劉向

は以下のように言う。介虫の孽は、「言之不従」に属す。この年、公は宋・鄭二国から聘物を受け、鼎を取って邑を交換し、民衆を徴用して城市を築いた。(20)

前者では、劉向が青祥と見なす一方で、劉歆は毛虫の孽と見なす。劉向は、『洪範五行伝』に毛の生えた動物に関する災異を分類する項目が無いために、色彩に基づいて貌之不恭によって起る青祥と解釈した。一方、『劉歆伝』の言之不従には「毛虫之孽」という項目があり、劉歆はオオジカの災異をこれに当てはめた。

後者では、共に蝨による食害を介虫の孽と見なすが、劉向がこれを言の不調によって起こったと考える一方で(21)、劉歆はこれを聴の不調によって起こったと見なしている。これも、劉向の用いた『洪範五行伝』と、劉歆の用いた『劉歆伝』とで配当が異なるためである。

また、『左伝』の説を好んで用いることも、劉歆の災異解釈の特徴と謂える。例えば、次の例が挙げられる。

釐公十六年正月、六鵠退蜚、過宋都。左氏傳曰、風也。劉歆以爲、風發於它所、至宋而高。鵠高蜚而逢之則退。經以見者爲文、故記退蜚。傳以實應、著言風。常風之罰也。象宋襄公區霧自用、不容臣下、逆司馬子魚之諫、而與彊楚爭盟。後六年、爲楚所執、應六鵠之數。

僖公十六年正月、六羽の鵠が後ろ向きに飛び、宋の都に至った。『左氏伝』は「強風のためである」と言う。劉歆は次のように言う。「風が別の場所で起こり、宋に至って高さを増した。鵠が高いところを飛んでこの風に出会い、後ろ向きに飛ばされたのだ。『春秋』の経文は、観測さ

れた事柄を書き記すもので、単に「後ろ向きに飛んだ」と書いたのである。『左伝』は経文に対して実際の現象を説明するので、はっきりと「風」と述べたのである。つまり、常風の罰である。宋の襄公が暗愚で一人よがりであり(22)、臣下の意見を聞かず、司馬子魚の諫めに逆らって強大な楚と盟主を争ったことを象徴している。それから六年目に、楚に捕らわれた。これは六羽の鵠という数に対応している」(23)

劉向は庶徴の常風に該当する記事を『春秋』に見出せないと考えるが(24)、一方、劉歆は『左伝』の「風也」という文言に基づいて、僖公十六年の記事を常風に当たると考え、宋の襄公が「区霧」であることの応と述べる(25)。このように、『左伝』に基づいて劉向と異なる解釈をする例がいくつか見られる(26)。

陳侃理氏は、劉向・劉歆の災異説を比べ、劉歆の説の方が理論的に首尾一貫していることを指摘する。劉向による解釈は、『洪範五行伝』だけではなく董仲舒説に従うことも多く、理論上の整合性よりも具体的な解釈を重んじていた。これを陳氏は、その背景に漢室を守るための政治闘争があったためと考える。一方、劉歆は、諸災異を『五行伝』や分野説に規則的に当てはめ、うまく当てはまらない場合には解釈をせず、恣意的な運用を避ける。例えば、日蝕については、分野説に拠って、どの国に応じた災異なのかを述べるばかりで、具体的にどのような行為が問題であったかの解釈は数例しか見当たらない(27)。そして、そのほとんどは『左伝』に見える説にそのまま従っている。

陳氏は、このような劉歆の災異説は、劉向の実用主義的な傾向から「学理化」していると考ええる。すなわち、論理の合理化・解釈の規範化・理論体系の完善化によって、儒家の災異説の学理化を推し進めたと言う(28)。陳氏の

論は、災異学説史に於ける劉歆の位置を、的確に言い表している。

皇極について

五行説の観点から見た場合、劉歆による災異解釈の第一の特徴は、前述の通り、『洪範五行伝』の改造に由来する配当の変更である。筆者は更に、皇極の扱いに注目する。以下、『漢書』五行志が皇極の不調に拠る災異記事を収録した箇所（卷二十七下之上 五行志下之上・卷二十七下之下 五行志下之下）に見える、劉歆説について考察する。

漢志によれば、皇極の不調に関する『劉歆伝』の文言では、痾の配当のみが『洪範五行伝』と異なるという。

劉歆皇極傳曰、有下體生上之痾。説以為、下人伐上、天誅已成、不得復為痾云。

皇極についての劉歆の『洪範五行伝』では、「下半身のものが上半身に生える痾が起こる」と言う。その説は、次のように言う。「下の者が君主を伐つたのであれば、それで天の誅罰は完了しているので、それを更に痾と見なすことはできない」

君主が下の者に伐たれば最早譴責ではなく誅罰の完成であるから、これは災異に当たらないというのはもつともな理屈である。加えて、『洪範五行伝』の他の痾はいずれも人体に関するものであるのに、皇極のみが「下人伐上」となっていたのを、「下体生上」という身体に関する事柄（なお、元々は貌の不調によつて起こる災異に分類されていた）に改めたという、体裁を統一した意味もある。ただし、そもそも『春秋』に「下体生上」に分類すべき災異記事が無く、劉歆が実際にこの文言を用いた例は見当たらない。

そもそも、劉歆が皇極の不調として災異を解釈する例自体が、地上に於ける災異については見つからない。以下は、『漢書』卷二十七下之上 五行志下之上（班固が皇極の不調に分類した諸災異のうち、天文以外の記事を収録する巻）に引かれた、数少ない劉歆説である。

嚴公十八年秋、有蜮。劉向以為、蜮生南越。越地多婦人、男女同川、淫女為主。亂氣所生、故聖人名之曰蜮……（中略）……劉歆以為、蜮盛暑所生、非自越來也。

莊公十八年秋に、蜮が発生した。劉向は次のように言う。「蜮は南越に生ずる。越の地では婦人が多く、男女が一緒に川に入り、淫女が主である。その乱気が生んだ虫を、聖人は「蜮」と名づけた……（中略）……」劉歆は、「蜮は酷暑によつて生まれるものであり、越から来たのではない」と言う。

文公十一年、敗狄于鹹。穀梁・公羊傳曰、長狄。兄弟三人、一者之魯、一者之齊、一者之晉。皆殺之。身橫九晦、斷其首而載之、眉見於軾。何以書、記異也……（中略）……劉歆以為、人變、屬黃祥。

文公十一年、狄を鹹で破った。『穀梁伝』と『公羊伝』は、次のように言う。「長狄である。三人兄弟で、一人が魯へ行き、一人が齊へ行き、一人が晋へ行き、いずれも殺された。身体は九畝もの長さで、首をはねて車に載せたところ、その眉が軾から見えた。何故これを記したのか。異を記録したのである」……（中略）……劉歆は、「人の異変であり、黄祥に属する」と言う。

前者では、劉歆は劉向説を否定するのみで、具体的な解釈を施さない(29)。後者に於いては、単に「黄祥」(思心の不調によつて生ずる災異)に属するというのみである。つまり、漢志を見る限り、劉歆が皇極の不調によつて地上の災異を解釈した例は、無いのである。

一方、天文に関する災異記事を収録した『漢書』卷二十七下之下 五行志下之下には、劉歆による解釈が数多く引かれている。ただ、その大半を占める日蝕説は、専ら分野説に拠っており、『洪範五行伝』の「皇之不極」に関する字句に結びつけた解釈は見られない。

桓公三年七月壬辰朔、日有食之、既……(中略)……劉歆以爲、六月、趙與晉分。先是、晉曲沃伯再弑晉侯。是歲、晉大亂、滅其宗國。

桓公三年七月一日、壬辰の日に、皆既日蝕が起こった……(中略)……劉歆は次のように言う。「六月であり、趙と晉の分野に当たる。これより以前、晉で、曲沃伯が晋侯を二度弑殺した。この歳に、晉で大きな兵乱が起こり、曲沃伯が宗家を滅ぼした」

十七年十月朔、日有食之……(中略)……劉歆以爲、楚鄭分。
桓公十七年十月一日に、日蝕が起こった……(中略)……劉歆は「楚・鄭の分野に当たる」と言う。

僖公五年九月戊申朔、日有食之……(中略)……劉歆以爲、七月、秦晉分。
僖公五年九月一日、戊申の日に、日蝕が起こった……(中略)……劉歆は、「七月であり、秦・晉の分野に当たる」と言う。

襄公十四年二月乙未朔、日有食之……(中略)……劉歆以爲、前年十二月二日、宋燕分。

襄公十四年二月一日、乙未の日に日蝕が起こった……(中略)……劉歆は、「前年の十二月二日であり、宋・燕の分野に当たる」と言う。

昭公七年四月甲辰朔、日有食之……(中略)……劉歆以爲、二月、魯衛分。傳曰、晉侯問於士文伯曰、誰將當日食。對曰、魯衛惡之。衛大、魯小。公曰、何故。對曰、去衛地如魯地。於是、有災。其衛、君乎。魯、將上卿。是歲八月、衛襄公卒。十一月、魯季孫宿卒……

昭公七年四月一日、甲辰の日に日蝕が起こった……(中略)……劉歆は次のように言う。「二月であり、魯・衛の分野である。『左伝』に次のようにある。『晋侯が士文伯に、「日蝕は誰を指しているのか」と訊いた。士文伯は、「魯と衛に対するものでしょう。衛では重大であり、魯はそれほどでもないでしょう」と答えた。晋侯は「何故か」と訊いた。士文伯は「衛の地から始まり、魯の地に達したからです。そのため、災が起こるのです。衛では、君主でしょう。魯では、上卿でしょう」と答えた。この年の八月に、衛の襄公が卒した。また、十一月に、魯の季孫宿が卒した……』……」

二十四年五月乙未朔、日有食之……(中略)……劉歆以爲、二日、魯趙分。是月、斗建辰。左氏傳、梓慎曰、將大水。昭子曰、旱也。日過分而陽、猶不克。克必甚。能無旱乎。陽不克莫、將積聚也。是歲秋、大雩、旱也。二至二分日有食之、不爲災。

日月之行也、春秋分日夜等、故同道。冬夏至長短極、故相過。相過同道而食、輕不爲大災。水旱而已。

昭公二十四年五月一日、乙未の日に、日蝕が起こった……(中略)……劉歆は次のように言う。「五月二日であり、魯・趙の分野に当たる。この月に、北斗は辰を指す。『左氏伝』に、以下の記録がある。『梓慎は、「洪水が起こるでしょう」と言った。一方、叔孫昭子は、「旱魃が起こるでしょう。日が春分を過ぎて、時節は陽となったのに、依然として陰に勝ちませんでした。(そのために日蝕が起こりました。)これから陽が勝つとなると、きつと甚だしいことでしょう。どうして旱魃が起こらずに済みましよう。そもそも、陽が勝たないで動かないでいると、陽がどんどんと蓄積されるものなのでございませう」と言った』この歳の秋、『大いに雨乞いを行なった』と『春秋』に記録されており、これは旱魃が起こったためである(すなわち昭子の言が的中した)。冬至・夏至・春分・秋分に日蝕が起こることは、災とは見なされない。日月の運行では、春分・秋分では昼夜が同じ長さであり、つまり陰(月)・陽(日)が軌道と同じくする。冬至・夏至では昼夜の長短が極まり、つまり陰・陽が互いを抜かず。抜いたり軌道を同じくしたりすれば、(重なり合うので)蝕が起こる。これは軽微な異常であり、大災ではない。洪水や旱魃程度で済むのだ」

劉歆は、ほとんどの日蝕記事について、分野説に基づいて、該当する諸侯を示すのみで、具体的な応驗を述べない(ここではその例として桓公十七年・僖公五年・襄公十四年の記事のみを引いたが、大半がこのようにどの分野に当たるかを述べるのみである)。具体的な解釈を示しているのは、桓公三年・昭公七年・昭公二十四年の三例のみであり、かつそのうちの二例(昭

公七年・昭公二十四年)は『左伝』の説に依拠している。また、『左伝』に拠らずに解釈を施している桓公三年の記事に於いても、君主の死去・滅亡に対応すると考える点で、昭公七年の記事に関する『左伝』の説と一致する。つまり、劉歆は『左伝』に基づいて、日蝕は、該当する国の君主の死去・滅亡を意味するという規則を立て(ただし、昭公二十四年の伝文に基づき、二至二分の日蝕は例外とされる)、それによって『春秋』の日蝕記事を解釈したのである。そして、ほとんどの記事について、単に該当する国を述べたのみで、具体的な応驗を述べていないのは、この規則に基づく解釈が難しかったために(つまり該当する国の君主が死去したという記事を見出せなかった)、無理に解釈を施さなかつたのであろう。ともあれ、劉歆の日蝕解釈は専ら『左伝』と分野説に基づいており、『洪範五行伝』に基づいた痕跡は見られない。

漢志には日蝕の他にも天文の異変が掲載され、劉歆説もいくつか引かれているが、いずれに於いても『左伝』の説に基づいて解釈・敷衍するのみで、やはり『洪範五行伝』に基づく説は見当たらない(30)。それでは、劉歆はこれらの異変に対し、君主はどのように考えるべきであり、どのように行動すべきであると見なしたのだろうか。

隠公三年二月己巳、日有食之……(中略)……左氏劉歆以爲、正月二日、燕越之分野也。凡日所躔而有變、則分野之國失政者受之。人君能修政、共御厥罰、則災消而福至。不能、則災息而禍生。故經書災、而不記其故。蓋吉凶亡常、隨行而成禍福也。

隠公三年二月己巳の日に、日蝕が起こった……(中略)……左氏学の劉歆は、次のように言う。「正月二日は、燕越の分野に当たる。そもそも、

日の宿る位置で異変が起きた場合、その分野に当たる国で政治に失敗している者が、それに対応するのである。その君主が政治を改め、慎んでその罰を防ぎ止めれば、災は消えて福が至る。それができなければ、災から進んで、禍が生じる。そのために、『春秋』では災を記録しても、その理由を著していないのである。吉・凶に常はなく、行いによって禍・福が分かれるからである」

この劉歆説によれば、日蝕が起こった際、日がどの分野に宿っているかによって、どの諸侯に対する罰なのかが割り出せることになる。更に、「修政」・「共御」によって、災禍（桓公三年・昭公七年の日蝕に対する劉歆説に基づけば、君主の死去に相当すると考えられる）の到来を防ぐことができるという。

更に、次のようにも言う。

昭公七年四月甲辰朔、日有食之……（中略）……劉歆以爲……（中略）……傳曰……（中略）……對曰、不善政之謂也。國無政、不用善、則自取適于日月之災。故政不可不慎也。務三而已。一曰擇人、二曰因民、三曰從時。此推日食之占、循變復之要也。易曰、縣象著明、莫大於日月。是故聖人重之、載于三經。於易、在豐之震曰、豐其沛、日中見昧、折其右肱、亡咎。於詩、十月之交、則著卿士司徒下至趣馬師氏、咸非其材。同於右肱之所折、協於三務之所擇。明小人乘君子、陰侵陽之原也。昭公七年四月一日、甲辰の日に、日蝕が起こった……（中略）……劉歆は次のように言う「……（中略）……『左伝』に、次のようにある。『……（中略）……士文伯は、（その詩は）政治が良くないということを言っている

のです。国にまっとうな政治を布かず、善人を用いないというのは、日月による災という譴責を招き寄せるのです。ですから、政治はくれぐれも慎しまなければなりません。そして、為政に当たっては、以下の三点について努めれば良いのです。一つ目は良い人材を登用すること、二つ目は人々の思いを踏まえること、三つ目は時宜に従うことと「さいます」と答えた」これは、日蝕の解釈から敷衍し、異変から恢復することの要点を踏まえている。『易』には、『象を掛けることについて、最も明らかなのは日月である』と言う（31）。そこで聖人は日蝕を重んじ、三種の經典に記載したのである。『易』では、豊[☰]から（第三爻が変化して）震[☳]になった時の爻に、『幕を広げ、日中でも微かな光を見る。右の肘を折る。咎なし』と言う（32）。『詩』では、「十月之交」の詩で、卿・士・司徒から趣馬・師氏に至るまで、いずれも適切な人材ではないことを歌っている（33）。これは『易』の謂う『右肱が折れた』というようなものであり（34）、『左伝』に於いて士文伯の挙げる『三務』のうち『摺』に当たる。小人が君子に乗るのが、陰が陽を侵害することの原因であることを示している」

ここで、劉歆は『左伝』の引く士文伯の説を良しとする。すなわち、「摺人」・「因民」・「從時」によって政治を改めることを、日蝕の解消方法とする。裏を返せば、これらが適切に行なわれていないことが、その国に当たる分野で日蝕が起こる原因となるということである。そして、『周易』の「豊其沛、日中見昧」を日蝕に関連付け、続く「折其右肱」をその原因である人材登用の不適切さと見なした上で、『詩経』十月之交の文言をも用い、『周易』『詩経』の二経にも共通の道理が説かれていると言う。

一方、『洪範五行伝』の皇之不極の条には、「皇之不極、是謂不建。厥咎眚、

厥罰恒陰、厥極弱……」とあるだけで、「扱人」・「因民」・「従時」のいずれに当てはまる文言も見られない。つまり、劉歆は、天文の災異を為政の乱れと結びつけるものの、『洪範五行伝』の皇極の条には全く依拠しておらず、整合性も追究していない。

以上の通り、劉歆の災異説に於いて、地上の災異を皇極の不調と見なして解釈した例は見えず、また天体の異変についてはそもそも『洪範五行伝』に依拠せず、専ら『左伝』に掲載される説に基づいて解釈を行っている。

劉向の依拠した解釈と考えられる「説曰」では、皇極の不調によつて起こる災異について、天や乾(天に当たる卦)に結びつける解釈が多々見られる。

王者自下承天理物。雲起於山、而彌於天。天氣亂、故其罰常陰也……(中略)……易曰、亢龍有悔、貴而亡位、高而亡民、賢人在下位而亡輔。如此、則君有南面之尊、而亡一人之助、故其極弱也……(中略)……易曰、雲從龍。又曰、龍蛇之蟄、以存身也。陰氣動、故有龍蛇之孽。於易、乾爲君爲馬、馬任用而彊力。君氣毀、故有馬禍……(中略)……凡君道傷者病天氣。不言五行沴天、而曰日月亂行星辰逆行者、爲若下不敢沴天。猶春秋曰、王師敗績于貿戎、不言敗之者、以自敗爲文、尊尊之意也。

王者は下から天の命を承けて万物を治めるものである。雲は山から生じ、天を覆う。従つて、天の気が乱れば、その罰は常陰となるのだ。一説には、上の者が中正なあり方を失うと、下の者が強く盛んになって、君主の輝きを覆つてしまう、という。『易』に、「昇り過ぎた龍は後悔する。貴くても居るべき位が無く、高くても人々から離れてしまう。賢人が下位に居ても、君主を輔弼することができない」と言う。このようである

と、君主は、南面して治政を行う尊さを有していても、誰からも助けを得られない。故に、その極は弱なのである……(中略)……『易』では「雲は龍に従う」、「龍・蛇がこもるのは、自らの身を守るためである」という。そして、陰気が動き出すと、龍蛇の孽が生じる。易では、乾は君であり馬である。馬は使役され、力が強い。そして、君の気が損なわれると、そこで馬禍が生じる……(中略)……君道が傷つけば、天の気を病ませるものであるが、ここで「五行天を沴(やぶ)る」と言わずに「日月行を乱し、星辰逆行す」と言っているのは、下の者が天を損なうということにしないためである。これは、『春秋』が「王師貿戎に敗績す」と言つて、「(〇〇)が王を敗る」と言わず、王者が自ら敗北したという文にしているのと同様、尊いものを尊んでいるのである。

『洪範五行伝』は五行・五事を地上の五方に位置づけており、この「説曰」では、それに加えて、このように皇極を上方の「天」に対応させて解釈する。四方の金・木・水・火が中央の土を沴る(前章第一節を参照)のと同様に、五方の五行が上方の天を沴るのである。ここでの皇極は、「上」「天」といった具体的なイメージを伴っており、五行・五事が「東」や「春」等に対応するのと同様である。

一方、劉歆の認識では、「皇極——五行」の関係は、「天——地」の関係とは言い難い。

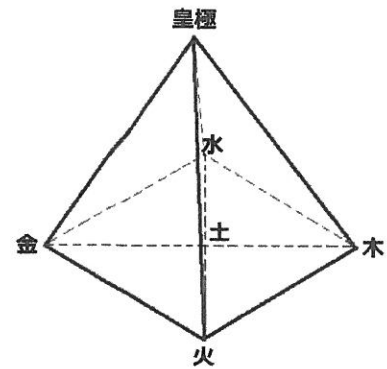
劉歆の著した『三統曆譜』では、天に於いては太極が三辰(日・月・斗)と五惑星を巡らし、地に於いては元気が三統と五行を動かすのと同様に、人に於いては皇極が三徳と五事を統べる。つまり、天地人に於いて、それぞれ、「一」が「三」・「五」を統括するという関係を見出している。そして、天の三辰と地の三統は「三」同士、天の五星と地の五行は「五」同士であり、そ

れぞれ対応すると言う(35)。

従って、天と人との間にも同様の配合関係が考えられる(なお、地の五行に人の五事を配当することは、『洪範五行伝』に見える考え方である)。つまり、人に於ける「一」なる皇極に配合されるのは天に於ける「一」なる太極であり、「二」なる日月が引き起こす日蝕等の災異には対応しない。日蝕に關して言えば、劉歆の日蝕説が用いる「三務」(『左伝』に説かれる「扱人」・「因民」・「従時」)がまさしく「三」であり、皇極よりもよく符合する(36)。

では、劉歆は皇極をどのように考えたのであろうか。『三統曆譜』に於いて、太極や元氣は曆数・律数や三正・五行を導き出す根本・法則として説かれる。人倫に於ける皇極も、恐らくはそのような根本・法則であり、具体的なイメージを伴わない、つまり何らかの物体によって象徴されたり、何かの時間・空間に結びつけられたりしない、極めて抽象的な概念であったと考えられる。

そのために、劉歆は、『春秋』の多くの災異記事を、『洪範五行伝』(『劉歆伝』)の述べる五行や五事に結び付けて解釈したのにも拘らず、皇極に当て



「説曰」に於ける皇極のイメージ

はめて解釈することは無かったのであろう。

以上、本節では、劉歆による『洪範五行伝』の改造と災異解釈について考察した。劉歆は月令に基づいて『洪範五行伝』を改造した上で、理論的に首尾一貫した災異解釈を行った。劉向『洪範五行伝論』が時に董仲舒の説も用いながらほぼ全ての記事について具体的解釈を施したのに対し、劉歆は専ら『洪範五行伝』のみに拠って災異を解釈し(時には記事に解釈を施さないこともあり)、これによって整合性を保った。

ただ、劉歆は、劉向(及び後の班固)が皇極の不調として分類・解釈した記事については、皇極の不調に属すと述べることはなかった。日蝕等の天文の異変についても、分野説に基づいて諸国に割り当て、専ら『左伝』の説に基づいて解釈を施した。これは、夏侯勝や劉向等が皇極を中正の徳とし、方位では上方に当たるとし、基本的には五事と同様の概念と考えたのとは異なり、劉歆が皇極を三徳・五事より抽象的・根源的な上位概念と見なしたためであろう。そして、この発想の背後には、天地人それぞれに「一——三・五」の構造を設け、同じ数字に当たるもの同士を対応させて考える思想が存在する。これについては、後の節で詳しく考察する。

二、五徳終始説

前章第二節で、劉向が説卦伝を用いて、従来と異なる五徳終始説を提唱したことについて考察した。劉歆も劉向同様、木徳伏羲氏から始まり、五行相生の順に徳運が進み、火徳の漢朝に至るという歴史観を唱えた。『漢書』律曆志には、『三統曆』に附随して「世経」が収録されており、これによって劉歆の五徳終始説の全貌を知ることができる。本節では、「世経」を分析し、劉歆の五徳終始説について考察する。

帝王の系譜

『漢書』卷二十一 律曆志下は、前半部で『三統曆』の計算方法を述べ、後半部で「世経」に基づいて過去の歴史を概述している。以下、「世経」部分から、歴代帝徳に関する部分を引用する。

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。徳始於木、故爲帝太昊。作罔罟、以田漁、取犧牲、故天下號曰、炮犧氏。

太昊帝。『周易』（繫辭伝）に、「包犧氏が天下の王者となった時」とある。つまり、包犧氏が天から継承して王となり、最初の王となったというのである。五行の徳は木から始まるので、帝太昊という。網を作り、狩や漁によって生贄を獲たので、天下の人々は包犧氏と呼んだ。

祭典曰、共工氏、伯九域。言、雖有水徳、在火木之間、非其序也。任知刑以彊、故伯而不王。秦以水徳、在周漢木火之間。周人譽其行序、故易不載。

『祭典』に、「共工氏が九州の覇者となった」とある(1)。つまり、共工氏は水徳を持っていたが、火・木の間の時期に君臨したので、帝徳の順序には合わなかったのである。知恵と刑罰によって強大になったので、覇者ではあったが王者ではなかった。秦も水徳で、周・漢の木・火の間に位置する。周の人は徳運の系譜から共工氏の順番を除いたので、『周易』では共工氏を掲載していない。

炎帝。易曰、炮犧氏没、神農氏作。言、共工伯而不王、雖有水徳、非其序也。以火承木、故爲炎帝。教民耕農、故天下號曰、神農氏。

炎帝。『周易』（繫辭伝）に、「炮犧氏が没して、神農氏が興隆した」とある。つまり、共工が覇者とはなかったが王者ではなく、水徳を持ちながら、帝徳の順序には当たらなかったため、神農氏が火徳によって木徳(太昊)を継いだということであり、そのために炎帝という。人々に農耕を教えたので、天下の人々は神農氏と呼んだ。

黄帝。易曰、神農氏没、黄帝氏作。火生土、故爲土徳。與炎帝之後、戰於阪泉、遂王天下。始垂衣裳、有軒冕之服、故天下號曰、軒轅氏。

黄帝。『周易』（繫辭伝）に、「神農氏が没して、黄帝氏が興隆した」とある。火が土を生むので、黄帝は土徳である。炎帝の後裔と阪泉の野で戦い、天下の王者となった。最初に「衣裳を長く垂らした」、つまり軒車に乗り冕服を身に着けたので、天下の人々は軒轅氏と呼んだ。

少昊帝。考徳曰、少昊曰清。清者、黄帝之子、清陽也、是其子孫、名摯立。土生金、故爲金徳、天下號曰金天氏。周興、摯已其樂、故易不載、序於行。

少昊帝。『考徳』に、「少昊は清という」とある。清とは黄帝の子、清陽のことである(2)。少昊帝はその子孫であり、名を摯という者が即位した。土は金を生むので、金徳であり、天下の人々は金天氏と呼んだ。周が興隆すると、その音楽を用いなかったので、『周易』では記載しない。帝徳には列せられる。

顓頊帝。春秋外傳曰、少昊之衰、九黎亂徳。顓頊受之、乃命重黎。蒼林昌意之子也。金生水、故爲水徳。天下號曰、高陽氏。周興、摯已其樂、故易不載、序於行。

顓頊帝。『国語』(楚語下)に、「少昊氏が衰えると、九黎が徳を乱した」
「顓頊が少昊氏を継ぎ、重・黎に命を下した(3)」とある。顓頊は、蒼林昌意の子である(4)。金は水を生むので、水徳である。天下の人々は高陽氏と呼んだ。周が興隆すると、その音楽を用いなかったので、『周易』では記載しない。帝徳には列せられる。

帝嚳。春秋外傳曰、顓頊之所建、帝嚳受之。清陽玄囂之孫也。水生木、故爲木徳。天下號曰、高辛氏。帝摯繼之、不知世數。周興、摯已其樂、故易不載。周人禘之。

帝嚳。『国語』(周語下)に、「顓頊が立てたものを、帝嚳が継承した」とある。帝嚳は、清陽玄囂の孫である。水は木を生むので、木徳である。天下の人々は、高辛氏と呼んだ。帝摯を継いだのだが、君臨した期間は

分からない。周が興隆すると、その音楽を用いなかったので、『周易』では記載しない。ただ、周人は嚳を禘した(5)。

唐帝。帝系曰、帝嚳四妃、陳豐生帝堯。封於唐蓋。高辛氏衰、天下歸之。木生火、故爲火徳。天下號曰陶唐氏。讓天下於虞、使子朱處於丹淵、爲諸侯。即位七十載。

唐帝。『帝系』に、「帝嚳の四人の妃、(その一人である)陳豊が帝堯を生んだ」とある(6)。堯は唐に封ぜられた。高辛氏が衰えた時に、天下が堯に帰服した。木は火を生むので、火徳である。天下の人々は陶唐氏と呼んだ。天下を虞に譲り、自分の子の朱を丹淵に置き、諸侯とした。七十年間即位した。

虞帝。帝系曰、顓頊生窮蟬、五世而生瞽叟、瞽叟生帝舜。虞虞之媯汭、堯嬪以天下。火生土、故爲土徳。天下號曰、有虞氏。讓天下於禹、使子商均爲諸侯。即位五十載。

虞帝。『帝系』に、「顓頊は窮蟬を生み、五世の後に瞽叟を生み、瞽叟が帝舜を生んだ」とある。虞の媯汭におり、堯が天下を舜に譲った。火は土を生むので、土徳である。天下の人々は有虞氏と呼んだ。天下を禹に譲り、自分の子の商均を諸侯とした。五十年間即位した。

伯禹。帝系曰、顓頊五世而生鯀、鯀生禹。虞舜嬪以天下。土生金、故爲金徳。天下號曰夏后氏。繼世十七王、四百三十二歳。

伯禹。『帝系』に、「顓頊の五世の後に鯀を生み、鯀は禹を生んだ」とある。虞舜が禹に天下を譲った。土は金を生むので、禹は金徳である。天

下の人々は夏后氏と呼んだ。十七代、四百三十二年間続いた。

成湯。『書経』湯誓、湯伐夏桀。金生水、故為水徳。天下號曰商、後曰殷。

成湯。『書経』湯誓に、湯が夏の桀を伐つたことが載っている。金は水を生むので、湯は水徳である。天下の人々は商と呼び、また後には殷と号した。

武王。『書経』武王伐商紂。水生木、故為木徳。天下號曰周室。

武王。『書経』武王が商の紂を伐つたことが載っている。水は木を生むので、木徳である。天下の人々は周室と呼んだ。

秦伯……(中略)……凡秦伯五世、四十九歳。

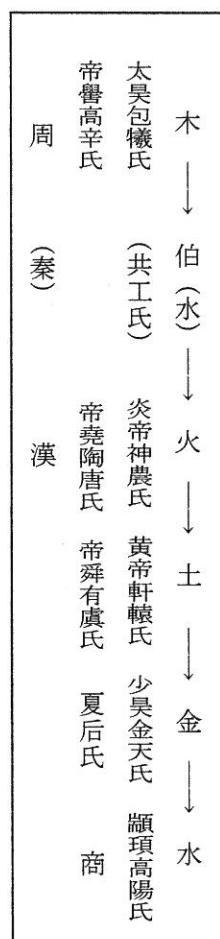
秦伯……(中略)……合計で秦伯は五代、四十九年間であった。

漢高祖皇帝、著紀。伐秦繼周、木生火、故為火徳。天下號曰漢。

漢の高祖皇帝については、本紀を参照。秦を伐つて周を継承した。木は火を生むので、火徳である。天下の人々は漢と呼んだ。

『周易』に基づいて最初の帝王を包犧氏とし、五行相生の順で帝王が推移するという点は、『漢書』郊祀志の紹介する「劉向父子」の説と同様である。

以上の記述をまとめると、次のような系譜となる。



ただ、郊祀志の引く「劉向父子」説の特徴に加えて、以下の事柄が挙げられる。

- ・包犧氏を太昊氏と、神農氏を炎帝と同一視すること。
- ・包犧氏と神農氏、周と漢との間にそれぞれ共工氏・秦を置き、いずれも水徳の覇者とし、正規の五行相生の順に則った帝王とは認めないこと。
- ・黄帝と堯との間に少昊氏・顓頊・帝嚳を置くこと。

第一の特徴については、崔述が詳しく考察しているので、次節で取り上げる。

第二の特徴は、一般に「閏徳」と呼ばれる。まず、秦が水徳を称したこと(もしくは漢土徳説を主張する漢人たちによつてそのように考えられたこと)は、第一章・第二章で取り上げた通りである。また、共工氏も、『淮南子』兵略訓に「炎帝為火災、故黄帝擒之。共工為水害、故顓頊誅之」とあるように、もともと水と関連する人物と認識されており、水徳を当てることに問題は無い。

しかし、秦が周・漢の間に位置するのは当然ながら、共工氏が包犧・神農の間に位置すると見なすことについては、議論の余地がある。例えば、『淮

南子』兵略訓によれば共工は顓頊と同時期の人物であり、『史記』五帝本紀では堯・舜の臣下とされ、いずれにしても神農より時代が下る。また、『国語』魯語上や『礼記』祭法では共工が覇者となったとされるが、その時代に ついては明文が無い。

『世経』の中で、共工氏を包犧・神農の間に置く根拠として示されるのは、『左伝』昭公十七年の文である。以下、『世経』の論述である。

春秋昭公十七年、郟子來朝。傳曰、昭子問、少昊氏鳥名、何故。對曰、吾祖也、我知之矣。昔者、黃帝氏以雲紀、故為雲師而雲名。炎帝氏以火紀、故為火師而火名。共工氏以水紀、故為水師而水名。太昊氏以龍紀、故為龍師而龍名。我高祖少昊摯之立也、鳳鳥適至、故紀於鳥、為鳥師而鳥名。言、郟子據少昊受黃帝、黃帝受炎帝、炎帝受共工、共工受太昊、故先言黃帝、上及太昊。

『春秋』の昭公十七年に、「郟子が來朝した」とあり、『左伝』には、以下のようない記事がある。「昭子が『少昊氏が鳥の名を用いたのは何故か』と訊ねると、郟子は次のように答えた。『少昊氏は私の祖先であり、よく存じております。昔、黃帝氏は雲を範とし、そこで雲師を立て、官名は雲によって名づけました。炎帝氏は火を範とし、そこで火師を立て、官名は火によって名づけました。共工氏は水を範とし、そこで水師を立て、官名は水によって名づけました。太昊氏は龍を範とし、そこで龍師を立て、官名を龍によって名づけました。私たちの始祖少昊摯が即位した時、鳳鳥がやって来たので、鳥に範を取り、鳥師を立てて、官名を鳥によって名づけました』つまり、郟子は、少昊が黃帝を継ぎ、黃帝が炎帝を継ぎ、炎帝が共工を継ぎ、共工が太昊を継いだことから、まず黃

帝について述べ、それから太昊まで遡ったのだ。

『左伝』の中で、郟子は「黃帝・炎帝・共工・太昊・少昊」の順に過去の人物を挙げている。これは、劉歆によれば「先言黃帝、上及太昊」という。つまり左のように、郟子は「太昊→共工→炎帝→黃帝」について、左のように時間を遡って挙げたという。

時系列 …… 太昊→共工→炎帝→黃帝
郟子の挙げた順序…… 太昊→共工→炎帝→黃帝

このように、郟子が時間を遡って述べたと考えれば、共工氏は確かに太昊と炎帝の間に位置することになる。ただ、郟子がそのような述べ方をしたと考える根拠は『左伝』に見出せないし、そもそも年代順に述べたとは限らない。しかし、郟子が「太昊(→共工)→炎帝→黃帝」の推移を述べたと解釈することは、月令が太昊を木、炎帝を火、黃帝を土に配当することと、五行相生による五徳終始モデルに、よく合致する。かつ、「太昊(木)→共工(水)→炎帝(火)」という徳運は、一周後の「周(木)→秦(水)→漢(火)」とも符合する。

第三の特徴である黃帝・堯の間の諸帝の列挙は、資料を総合した結果、可能になったと言える。顓頊を帝譽が継いだという関係は、『国語』周語下や『史記』五帝本紀に記述が見える。一方、『左伝』昭公十七年・『国語』楚語下には、少昊が天下に君臨し、その後に顓頊が王者となったという記載がある。これらを総合すれば、「少昊→顓頊→帝譽」という関係は、自然に導き出される。

ただ、問題は、劉歆が包犧・神農を黃帝の前に置く根拠として用いた『周

『易』繫辭伝下には少昊・顓頊・帝嚳の名が見えず、それどころか黄帝と堯・舜が連続する帝王であるかのように説いた、次の文言があることである。

包犧氏没、神農氏作……(中略)……神農氏没、黄帝・堯・舜氏作。

包犧氏が没し、神農氏が興隆した……(中略)……神農氏が没し、黄帝氏・堯氏・舜氏が興隆した。

この問題について、「世経」では、「粵已其樂」と説明する。すなわち、周の人たちが少昊・顓頊・帝嚳の音楽を用いなかったために、『周易』では帝王の系譜に採らなかったのであると。このように、如何にも取ってつけたような釈明によって、『周易』との矛盾を回避している。こうした処理により、従来の五徳終始説が跳ばしていた三帝を(いずれも徳運としては「黄帝」の土徳に含まれていた)、『世経』ではそれぞれに別々の徳を当てながら、月令(少昊・顓頊をそれぞれ金・水に配当する)に符合する形で組み込んだのである。

突き詰めれば、「世経」の眼目は、第一に、太昊から顓頊に至る五帝を、月令と一致させたという点にあるだろう。『周易』繫辭伝の記載を用いることにより、黄帝より以前に二帝がいたことを示し、『左伝』や『国語』の文を組み合わせて、黄帝以後に少昊・顓頊が続いたという結論を導き出した。これにより「太昊(木)——炎帝(火)——黄帝(土)——少昊(金)——顓頊(水)」という、月令の配当そのままの帝王の系譜を作り上げたのである。また、第二の眼目として、共工・秦をいずれも覇者として扱うことにより、五行相生による帝徳の推移というモデルを崩さずに、木徳の太昊から火徳の漢に至るまでの系譜を整備したことが挙げられる。

ただ、この「世経」では、各帝王にまつわる瑞祥がほとんど述べられていない。強いて挙げれば、『左伝』の引文に、少昊氏の時に鳳凰が現れたと述べられるくらいで、それと少昊氏の金徳との関連は不明である。

そもそも鄒衍の五徳終始説は、五行相勝の順によって王朝の徳運が推移するということに加え、王者が興隆する際には瑞祥が現れ、その瑞祥によって五行の何に当たる徳かを知ることができるというものであった。文帝・武帝期の漢水徳説・漢土徳説の論争も、やはり瑞祥の有無が大きな論点となっていたし、『漢書』郊祀志に「劉向父子」として引かれる説も、漢朝の火徳について「赤帝の子(劉邦)が白帝の子を殺した」と泣く嫗の瑞祥を挙げている。しかし、この「世経」では「伐秦繼周、木生火、故爲火徳」等と、五行の推移を述べるのみである。

劉歆の関心は、『周易』や『左伝』『国語』といった経書の記載を用いて、月令に合致するように五徳終始説を整備することであり、経書に記載されていない瑞祥をいちいち並べ立てて帝徳に符合させることは重要でなかったであろう。

崔述による批判

「世経」では、月令や『左伝』に見える太昊・炎帝と『周易』繫辭伝下に見える伏羲・神農を同一視し、それぞれに木徳と火徳を当てている。しかし、実はこの処理には無理があり、清代に崔述が詳しく論じ、的確な指摘をしている。ここでは、やや長くなるが崔述『補上古考信録』の論述を引用し、検証したい。

崔述はまず、『補上古考信録』巻上前論にて、五帝に関する諸説について整理している。

三皇五帝之文見於周官、而其說各不同。呂氏春秋以黃帝・炎帝・太皞・少皞・顓頊爲五帝、蓋本春秋傳、而月令因之。大戴記以黃帝・顓頊・帝嚳・堯・舜爲五帝、蓋本之國語、而史記因之。至三統歷、則又以包羲・神農・黃帝・堯・舜爲五帝、其說以易傳爲據。

三皇・五帝についての文は、『周官』に見えるが(7)、具体的な内容については各説で異なる。『呂氏春秋』は黃帝・炎帝・太皞・少皞・顓頊を五帝とする。これは『春秋左氏伝』に基づいたからであり、そして月令がこれに拠った。『大戴礼記』は黃帝・顓頊・帝嚳・堯・舜を五帝とする。これは『国語』に基づいたからであり、そして『史記』がこれに拠った。『三統歷』に至って、今度は包羲・神農・黃帝・堯・舜を五帝とした。この説は『周易』繫辭伝に依拠している。

まず第一の系統として挙げられる黃帝・炎帝・太皞・少皞・顓頊を五帝とする説は、崔述によれば『左伝』に基づくという。すなわち、昭公十七年の次の文である。

鄭子曰、吾祖也、我知之。昔者、黃帝氏以雲紀、故爲雲師而雲名。炎帝氏以火紀、故爲火師而火名。共工氏以水紀、故爲水師而水名。大皞氏以龍紀、故爲龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也、鳳鳥適至、故紀於鳥、爲鳥師而鳥名……(中略)……自顓頊以來、不能紀遠、乃紀於近、爲民師而命以民事、則不能故也。

鄭子は次のように答えた。「(少皞氏は)私の祖先であり、よく存じております。昔、黃帝氏は雲を範とし、そこで雲師を立て、官名は雲によつて名づけました。炎帝氏は火を範とし、そこで火師を立て、官名は火によつて名づけました。共工氏は水を範とし、そこで水師を立て、官名は水によつて名づけました。大皞氏は龍を範とし、そこで龍師を立て、官名を龍によつて名づけました。私たちの始祖少皞摯が即位した時、鳳鳥がやつて来たので、鳥に範を取り、鳥師を立て、官名を鳥によつて名づけました……(中略)……顓頊以降は、遠くのものから範を取ることが出来ず、卑近なものから範を取ったので、民師を立て、人々に関する事によつて名づけました。つまり、かつてのようにはできなかつたのです」

ここでは、古代の帝王として黃帝・炎帝・共工・太皞・少皞・顓頊が順に挙げられており、共工を除いた五者が、『呂氏春秋』十二紀や『礼記』月令が各季節・各方角の「帝」として掲げる五者と一致する。また、第二の系統である黃帝・顓頊・帝嚳・堯・舜の五帝は、『大戴礼記』五帝徳に見える。

宰我問于孔子曰、昔者予聞諸榮伊、言黃帝三百年。請問黃帝者人邪、抑非人邪。何以至于三百年乎……(中略)……孔子曰、黃帝、少典之子也、曰軒轅……(中略)……以與赤帝戰于阪泉之野、三戰、然後得行其志……(中略)……宰我曰、請問帝顓頊……(中略)……孔子曰、顓頊、黃帝之孫、昌意之子也、曰高陽……(中略)……宰我曰、請問帝嚳。孔子曰、玄囂之孫、螭極之子也、曰高辛……(中略)……宰我曰、請問帝堯。孔子曰、高辛之子也、曰放勳……(中略)……流共工于幽州、以變北狄。放驩兜于崇山、以變南蠻……(中略)……宰我曰、請問帝舜。孔子曰、螭牛之孫、瞽瞍之子也、曰重華……(中略)……宰我曰、請問禹。

孔子曰、高陽之孫、鯀之子也、曰文命……

宰我が孔子に訊ねて言った。「以前、私は榮伊から『黄帝は三百年続いた』と聞きました。黄帝というのは人なのでしょうか、人ではないのでしょうか。どうして三百年も生きていられたのでしょうか……(中略)

……孔子は次のように答えた。「黄帝は、少典の子であり、名を軒轅という……(中略)……赤帝と阪泉の野にて戦い、三戦して、その目的を達することができた……」宰我は「帝顓頊についてお教え下さい」と言った……(中略)……孔子は次のように答えた。「顓頊は黄帝の孫で、昌意の子であり、名を高陽という……」宰我は「帝嚳についてお教え下さい」と言った。孔子は、次のように答えた「玄囂の孫、蟠極の子であり、名を高辛という……」宰我は「帝堯についてお教え下さい」と言った。孔子は次のように答えた。「高辛の子であり、名を放勳という……(中略)……共工を幽州に流刑し、共工は北狄となった。驩兜を崇山に放逐し、驩兜は南蛮となった……」宰我は「帝舜についてお教え下さい」と言った。孔子は次のように答えた。「驩牛の孫、瞽瞍の子であり、名を重華という……」宰我は「禹についてお教え下さい」と言った。孔子は次のように答えた。「高陽の孫、鯀の子であり、名を文命という……」

これは『史記』巻一 五帝本紀に掲げられる五帝と一致する。また、崔述によれば、これは『国語』に基づくという。すなわち、魯語上に見える次の言のことであろう。

昔烈山氏之有天下也、其子曰柱、能殖百穀百蔬。夏之興也、周棄繼之、故祀以爲稷。共工氏之伯九有也、其子曰后土、能平九土、故祀以爲社。黄帝能成命百物、以明民共財、顓頊能

修之。帝嚳能序三辰、以固民。堯能單均刑法、以儀民。舜勤民事而野死。鯀鄣洪水而殛死、禹能以德修鯀之功……(中略)……故有虞氏禘黄帝而祖顓頊、郊堯而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖顓頊、郊鯀而宗禹。商人禘嚳而祖契、郊冥而宗湯。周人禘嚳而郊稷、祖文王而宗武王。

昔、烈山氏が天下を治めた時に、烈山氏の子に柱という者がおり、百穀・百蔬を栽培しました。また、夏王朝が建てられると、周の棄がこの職を継ぎました。そのために、彼らを祀つて稷としました。共工氏が九州の覇者となった時、共工氏の后土という子が九州の土地を整備しました。そのために、彼を祀つて社としました。黄帝は万物に名づけ、人々にそれを教えて共有させました。そして、顓頊がその業をよく修めたのです。帝嚳は三辰の運行法則をよく調べ、人々を安定させました。堯は刑・法を整備し、人々を正した。舜は下々のことに従事し、野に死にました。鯀は洪水を塞ごうとして刑死しましたが、禹が徳によって鯀の功績を完成させました……(中略)……そこで、有虞氏は黄帝を禘して顓頊を祖とし、堯を郊して舜を宗としました。夏后氏は黄帝を禘して顓頊を祖とし、鯀を郊して禹を宗としました。商人は嚳を禘して契を祖とし、冥を郊して湯を宗としました。周人は嚳を禘して稷を郊し、文王を祖として武王を宗としました。

果たして本当に月令が『左伝』に基づき、『大戴礼記』と『史記』が『国語』に基づいているかは定かではない(8)。ただ、これらの二つの組の間で、帝王の内訳の傾向には確かに差異がある。前者には帝嚳の名が見えず、後者には太皞が見えない。

崔述は、これらに『周易』繫辭伝に見える包羲氏・神農氏を加え、上古の

帝王を「包羲氏→神農氏→黄帝氏→炎帝氏→共工氏→太皞氏→少皞氏→顓頊氏→帝嚳氏」とまとめる。このように整然とまとめることは是非ともかくとして、少なくとも『周易』・『左伝』・『大戴礼記』に見える帝系を、それらの文言通りの順序で繋ぎ合わせれば(9)、このようになる。つまり、炎帝・共工・太皞は黄帝よりも後と考えることになる。

『補上古考信録』巻下 炎帝の項では、更に詳しく、包羲・神農と太皞・炎帝とが別人であり、劉歆説が成り立たないことを論じている。

漢書律曆志以炎帝爲神農氏、太皞爲包羲氏。後之學者編纂古史、皆遵之無異詞。以余考之、不然。易傳曰、庖羲氏没、神農氏作。神農氏没、黄帝・堯・舜氏作。是庖羲・神農在黄帝之前也。春秋傳曰、黄帝氏以雲紀、故爲雲師而雲名。炎帝氏以火紀、故爲火師而火名。共工氏以水紀、故爲水師而水名。太皞氏以龍紀、故爲龍師而龍名。是炎帝・太皞在黄帝之後也。庖羲・神農在黄帝之前、炎帝・太皞在黄帝之後、然則庖羲氏之非太皞、神農氏之非炎帝也、明矣。

『漢書』律曆志では、炎帝を神農氏とし、太皞を包羲氏と見なしている。後の学者が古史を編纂する際には、いずれもこの説に従い、異説を唱えていない。しかし、私が考えるには、この説は正しくない。繫辭伝に、「庖羲氏が没し、神農氏が興隆した」「神農氏が没し、黄帝・堯・舜氏が興隆した」と言う。つまり、庖羲・神農は黄帝より前である。一方、『左伝』では、「黄帝氏は雲を範とし、そこで雲師を立て、官名は雲によって名づけました。炎帝氏は火を範とし、そこで火師を立て、官名は火によって名づけました。共工氏は水を範とし、そこで水師を立て、官名は水によって名づけました。太皞氏は龍を範とし、そこで龍師を立て、

官名を龍によって名づけました」とある。つまり、炎帝・太皞は黄帝より後である。庖羲・神農は黄帝より前であり、炎帝・太皞は黄帝より後であるのだから、庖羲氏が太皞ではなく、神農氏が炎帝ではないことは、明らかであろう。

すなわち、『左伝』昭公十七年の文言をそのまま読めば、「黄帝氏→炎帝氏→共工氏→太皞氏→少皞氏」となり、ここでの太皞・炎帝と、繫辭伝が黄帝以前の帝王として挙げる包羲・神農とは時期が一致しない。

更に、『史記』の記述からも、神農と炎帝とが別人であることが窺えるという。

史記五帝本紀曰、軒轅之時、神農氏世衰、諸侯相侵伐、暴虐百姓、而神農氏弗能征。又曰、炎帝欲侵陵諸侯、諸侯・軒轅乃脩德振兵、以與炎帝戰於阪泉之野、三戰然後得其志。夫神農氏既不能征諸侯矣、又安能侵陵諸侯。既云世衰矣、又何待三戰然後得志乎。且前文言衰弱、凡兩稱神農氏、皆不言炎帝。後文言征戰、凡兩稱炎帝、皆不言神農氏。然則與黄帝戰者自炎帝、與神農氏無涉也。其後又云、諸侯咸尊軒轅、爲天子代神農氏、又不言炎帝。然則帝於黄帝之前者自神農氏、與炎帝無涉也。封禪書云、古者封泰山禪梁父者七十二家、而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山禪云云、慮羲封泰山禪云云、神農封泰山禪云云、炎帝封泰山禪云云。夫十有二家中、既有神農、復有炎帝、其爲二人明甚、焉得以炎帝爲神農氏也哉。『史記』五帝本紀には、次のように言う。「軒轅が生きた時代は、神農氏の治世が衰え、諸侯同士が戦争し、人々を苦しめていたのだが、神農

氏はそれを征伐することができなかった」「炎帝が諸侯を侵略しようとしていたので、そこで諸侯と軒轅が徳を治めて兵を起し、そして炎帝と阪泉の野で戦い、三回戦った後に目的を達成した」そもそも神農氏が最早諸侯を征伐することができなかったというのに、そこでどうして諸侯を侵略することができよう。また、神農氏の治世が衰えたというのに、それでどうして三回も戦って、それでようやく目的を達せられたということがあろうか。そして、前文で「衰えた」と言っている対象は、いずれも「神農氏」と書いており、「炎帝」とは言っていない。後の文で「戦った」と言っている対象は、いずれも「炎帝」と書いており、「神農氏」とは言っていない。そうすると、黄帝が戦ったのは炎帝ということであり、神農氏とは関係無いのだ。その後ではまた、「諸侯がいずれも軒轅を重んじたので、神農氏に代わって天子となった」というところでも、「炎帝」とは言っていない。そうすると、黄帝より前に帝であったのは神農氏であって、炎帝とは関係ない。封禅書では、次のように言う。「古代に泰山・梁父で封禅を行なったのは七十二家あり、管仲はそのうちの十二を記録している。『昔、無懷氏が泰山で封を行い、云云で禅を行い、慮義が泰山で封を行い云云で禅を行い、神農が泰山で封を行い云云で禅を行い、炎帝が泰山で封を行い云云で禅を行い……』」この十二家のうちに、神農が挙げられ、更に炎帝も挙げられており、彼らが別々の二人であることは非常に明らかである。どうして、炎帝を神農氏と見なすことができようか。

また、その他の文献を見ても、炎帝と神農とを同一人物として扱う例が見当たらない。

戦国策曰、神農伐補遂、黄帝伐涿鹿而禽蚩尤。亦列神農於黄帝前、而不云炎帝。晉語曰、黄帝以姬水成、炎帝以姜水成。亦列炎帝於黄帝後、而不云神農。春秋傳云、炎帝爲火師、姜姓其後也、與國語炎帝姜姓之説合。皆云炎帝、不云神農……(中略)……蓋自史記以前、未有言庖羲風姓爲龍師、神農姜姓爲火師者。亦未有言太皞畫八卦作網罟、炎帝制耒耜爲市廛。然則庖羲氏之非太皞、神農氏之非炎帝也、明矣。

『戦国策』秦策に、「神農は補遂を討ち、黄帝は涿鹿で戦って蚩尤を捕えました」とあり、これも神農を黄帝より前に並べ、そして「炎帝」とは呼んでいない。『国語』晋語には、「黄帝は姬水にて興隆し、炎帝は姜水にて興隆しました」とあり、これもまた炎帝を黄帝より後に置き、そして「神農」とは呼んでいない。『左伝』哀公九年に、「炎帝は火師を立てました。姜姓はその後裔でございます」と言う。これは、『国語』が炎帝を姜姓という説と合致する。いずれも「炎帝」と言い、「神農」とは言わない……(中略)……『史記』以前には、庖羲が風姓で龍師を立てたとか、神農が姜姓で火師を立てたとかと言う説は無かった。また、太皞が八卦を描いて網を作ったとか、炎帝が農具を作って市場を定めたとかと言う説も無い。つまり、庖羲氏が太皞ではなく、神農氏が炎帝ではないのは、明らかである。

そして、劉歆が太皞を包羲氏と、炎帝を神農氏と同一視したのは、帝王の系譜と月令の配当とを一致させるために行なった処理だったと推理する。

自戦國以後、陰陽之術興、始以五行分配五帝、而呂氏春秋采之、月令又述之、遂以太皞爲木爲春、炎帝爲火爲夏、少皞爲

金爲秋、顓頊爲水爲冬、黃帝爲土爲中央。然亦但言其德各有所主、不謂太皞先於炎帝、炎帝先於黃帝也。宣元以後、讖緯之學日盛、劉歆不考其詳、遂以五行相生之序爲五帝先後之序、而太皞遂反前於炎帝、炎帝遂反前於黃帝矣。然考之易傳、前乎黃帝者爲庖羲・神農、其名不符。考之春秋傳、炎帝・太皞皆有黃帝之後、其世次又不合。於是、不得已謂太皞即庖羲氏、炎帝即神農氏、而春秋傳文爲逆數、謂少皞受黃帝、黃帝受炎帝、炎帝受共工、共工受太皞、故先言黃帝、上及太皞也。

戰國時代以後に陰陽の術が興隆し、この時期になつてようやく、五行に五帝を配当するようになった。『呂氏春秋』がこの説を採り、月令もまたそれに従い、こうして、太皞を木・春に当て、炎帝を火・夏に当て、少皞を金・秋に当て、顓頊を水・冬に当て、黃帝を土・中央に当てるようになった。しかし、これもまた、それぞれの徳が司る季節・方位を述べたに過ぎず、太皞が炎帝よりも前だとか、炎帝が黃帝よりも前の帝王だとかといったことを言っているのではない。宣帝・元帝期以後に、讖緯の学がどんどんと盛んになり、劉歆はよく考えずに、五行相生の順序を五帝の時代の先後と見なしてしまった。こうして、太皞は本来とは逆に炎帝より前となり、炎帝は本来と逆に黃帝より前となった。しかし、説卦伝に拠つて考えれば、黃帝より前は庖羲・神農であり、名前が符合しない。『左伝』に拠つて考えれば、炎帝・太皞はいずれも黃帝より後であり、世代の順序が符合しない。そこで、劉歆はやむを得ず、太皞が庖羲氏であり、炎帝が神農氏であるとして、『左伝』の文言を時代を遡る順に記述したものと見なした。そこで、劉歆は、「少皞が黃帝を継ぎ、黃帝が炎帝を継ぎ、炎帝が共工を継ぎ、共工が太皞を継いだので、（鄭子は）まず黃帝を述べ、そこから遡つて太皞に言及した」と言ったのだ。

以上の崔述の説は、劉歆説の問題を的確に指摘している。また月令の配当が本来は歴史上の順序を示してはいないというのも、妥当な見解である。

それでは、劉歆が無理な解釈・操作を行つてまで、帝王交代史と各季節・各方位の五帝とを一致させようとしたのは、何故だったのであるうか。顧頡剛氏は、新朝の正統性を主張するための措置だったと見なすが(10)、筆者はそのようには考えない。帝王の名であれば、諸書を探せば他にいくらでも見出すことができ(11)、何も無理に炎帝と神農氏を同一人物にしないで、「包羲(木徳)――……――堯(火徳)――舜(土徳)――……――漢(火徳)――新(土徳)」という系譜にすることは可能だったはずである。それにも拘らず、このような処理を行つたのは、やはり月令との符合を目指したからであろう。

前節で考察した通り、劉歆は月令による配当に基づいて、『洪範五行伝』を改造している。そして、本節で示したように、また五徳終始説も、月令に符合させるように改造している。このように、月令との符合は、非常に重要なことだったのである。

……
劉歆は、劉向同様に『周易』説卦伝・繫辭伝に基づき、木徳伏羲氏から五行相生によつて徳運が遷り変わる五徳終始説を唱えた。そして、その内訳は明らかに月令の配当に則っている。更には、月令と一致させるために、太皞を伏羲と、炎帝を神農と同一視するという、やや無理な処理まで行つた。

処々で『周易』との符合を主張しながら、全体的に見れば月令との合致を図つたことは明らかであり、この点で『洪範五行伝』の改造とも共通する。すなわち、いずれに於いても、劉歆は、月令に基づいて事物の五行への配当

を統一し、如何なる話題（帝徳・災異等）であろうとも、同一の事物に対しては同一の配当がなされるように、試みたのである。

劉歆は、『明堂陰陽』を六芸略に著録しており（12）、明堂月令を経学の一角として認めていた。そして、平帝期には王莽の力に拠って『古文尚書』『毛詩』『周礼』等と共に月令についての博士官を立て（13）、また自身も義和となり、明堂を治め（14）、そして広く月令を頒布した（15）。これらのことから、劉歆が月令を重視したことは明らかである。

月令は、時間と空間とを関連付け、天地人に於ける非常に多くの事物を五行に配当する。つまり、自身の立説に文献的根拠を見出そうとした場合に、豊富な明証を提供し得る文献である。劉歆はこの月令を、神々の祭祀から人々の生活に至るまでのあらゆる事柄を整理して秩序付ける手段として、諸経学の中でも最も適した文献と見なしたのではなからうか（16）。そのために、劉歆はこのように月令によって諸五行説を改造し、体系化したのであろう。

それでは、月令に基づいて五行説を体系化した劉歆にとって、易は如何なる位置付けに在ったのか。五行の配当に於いて月令が規範として用いられる一方で、易説は一見すると補助的にしか用いられていない。

しかし、劉歆の思想に於いて、易は決して低い位置付けに在ったのではなく、むしろ五行よりも高次の抽象的・根源的な原理として君臨していた。次節では、劉歆の律曆思想を題材に、それを論じる。

三、易の位置付け

前二章では、劉歆が、月令による配当に基づいて、『洪範五行伝』と五徳終始説を改造したことを考察した。処々に『周易』を引用し、易と矛盾しないことを主張してはいるが、易説で全てを説明し切ることができず、(明言こそしないものの)月令に拠っていることは明らかである。

それでは、劉歆の五行説に於いて、易は如何なる位置に置かれていたのだろうか。本章では、『漢書』律曆志に記載された劉歆の律度量衡論と『三統曆』・『三統曆譜』を考察し、劉歆が易を五行よりも根源的な原理として捉えていたことを論じる。

律度量衡論

『漢書』卷二十一上 律曆志上には、劉歆が律度量衡について取りまとめて条奏した文の概要が収録されている。ここでは専ら、「三」の累乗の数と、『周易』繫辭伝に示された諸数によつて、様々な事物の数値が決まることを論じている。そして、「三」自体が、後述する通り、易と関連付けられている。つまり、易理から数・律・度・量・衡を導き出すことを、論じているのである。

冒頭部に、次のように言う。

一曰、備數。二曰、和聲。三曰、審度。四曰、嘉量。五曰、權衡。參五以變、錯綜其數。稽之於古今、効之於氣物、和之於心耳、考之於經傳、咸得其實、靡不協同。

第一に、数を完備すること。第二に、音声を調和すること。第三に、度をはつきりさせること。第四に、量に通じること(1)。第五に、権(お

もり)と衡(天秤)。「三・五によつて変化し、その数を交錯する」という(2)。これを古今について考え、氣・物にあてはめ、心・耳になじませ、經・伝に明証を求めてみると、全て実態を得ており、適合しないところが無い。

これから数・律・度・量・衡について考察することを、宣言した文である。ここで注目すべきは、『周易』繫辭伝の「參伍以變、錯綜其數」という字句を引用している点である。以下の論では、「三」「五」という数値が重要な役割を果たす。

まず、数について、劉歆は次のように述べる。

數者、一・十・百・千・萬也。所以算數事物、順性命之理也。書曰、先其算命。本起於黃鐘之數、始於一、而三之三、三積之歷十二辰之數、十有七萬七千一百四十七、而五數備矣。數とは、一・十・百・千・万である。事物を計測し、生まれ持った理法に従うための手段である。『尚書』に、「まず算・数を定めてから命ずる」という。黄鐘の数に基づく。すなわち、一から始まり、三で乗じて三となり、十二辰の数だけ(十一回)三を乗じると、十七万七千四百四十七が得られ、こうして五数(一・十・百・千・万)が揃う。

ここでは、 $1 \cdot 3 \cdot 9$ という具合に、「三」ずつ乗じることと、「五」つの桁を得ることを論じている。すなわち、「參五以變」に当てはまる。ただ、単に五桁の単位を得るだけであれば九回乗じて 19683 を導き出せば良い

はずであるが、それにも拘らず十一回乗じて十二番目の数177147を得ている。これは、続く音律論と関係している。

音律については、まず宮・商・角・徵・羽の五声について述べ、これらが五行・五常・五事、及び君・臣・民・事・物の関係に対応していることを示している。

聲者、宮・商・角・徵・羽也……(中略)……協之五行則角爲木、五常爲仁、五事爲貌。商爲金、爲義、爲言。徵爲火、爲禮、爲視。羽爲水、爲智、爲聽。宮爲土、爲信、爲思。以君・臣・民・事・物言之、則宮爲君、商爲臣、角爲民、徵爲事、羽爲物。

声とは、宮・商・角・徵・羽である……(中略)……これを五行と合わせると、角は木に当たり、五常と合わせれば仁に当たり、五事と合わせれば貌に当たる。商は金・義・言に当たる。徵は火・礼・視に当たる。羽は水・智・聴に当たる。宮は土・信・思に当たる。君・臣・民・事に配当すれば、宮は君に、商は臣に、角は民に、徵は事に、羽は物に当たる。

このように諸物を配当する五声(ひいては五行)が如何にして生じるかについては、「五聲之本、生於黄鐘之律。九寸爲宮、或損或益、以定商・角・徵・羽(五声の基準は黄鐘の律から生じる。律管九寸を宮としてから、損益して商・角・徵・羽を定める)」「と言い、またその算出方法は「九六相生、陰陽之應也(九と六によつて生じる、つまり陰陽に対応する)」「と言う。「九」というのは陽爻の数九、「六」というのは陰爻の数六であり、すなわち、この計算方法は易理に対応する。

五声を導き出すための、十二律の具体的な算出方法は、次の通りである。

參分損一下生林鐘、參分林鐘益一上生太族、參分太族損一下生南呂、參分南呂益一上生姑洗……(中略)……參分亡射損一下生中呂。

(黄鐘の長さ)を三分の二にすると林鐘を下生し、林鐘を三分の四にすると太族を上生し、太族を三分の二にすると南呂を下生し、南呂を三分の四にすると姑洗を上生し……(中略)……無射を三分の二にすると中呂を下生する。

すなわち、黄鐘から $2/3$ と $4/3$ を交互に十一回乗じてることによつて、十二律を求めることができる。そして、宮・商・角・徵・羽の五声は、黄鐘を宮とした場合、残りの商・角・徵・羽は順に太族・姑洗・林鐘・南呂であるのだから、いずれも黄鐘から $2/3$ と $4/3$ を数回乗じてることによつて長さが求められる。数の単位について、一に「三」を乗じることによつて一・十・百・千・万の「五」つの桁を得たのと同様に、宮から「三」($2/3$ もしくは $4/3$)を乗じることによつて宮・商・角・徵・羽の「五」つの声を得るのである。また、黄鐘から「三」を十一回乗じて得られた十二律は、十二ヶ月に対応する(3)。そして、十一回乗じて最後に得られた中呂は、黄鐘に対して $65536/177147$ 、つまりこの分母は前に数の単位について求めた 177147 と同一である。ここに、五桁・十二数と五声・十二律とを関連させようとする意図が見える。

度・量については、それぞれ分・寸・尺・丈・引と合・合・升・斗・斛の五種類ずつある。いずれもほぼ十進法であり(合と合のみが「合合爲合」という二進法)、「三」を乗じる方法は採られていない。ただ、黄鐘の律管の長

さを基準に決めており(4)、黄鐘の長さは「三」の累乗であるので、音律を介してやはり「三」の易理と繋がっていると謂えよう。

衡に用いる権(おもり)も、また五種類(銖・兩・斤・鈞・石)であり、黄鐘の律管に入る黍の重さに基づく(5)。更に、それぞれの単位の数値について次のように述べる。

二十四銖爲兩、十六兩爲斤、三十斤爲鈞、四鈞爲石……(中略)
 ……二十四銖而成兩者、二十四氣之象也。斤者、明也。三百八十四銖、易二篇之爻、陰陽變動之象也。十六兩成斤者、四時乘四方之象也。鈞者、均也……(中略)……重萬一千五百二十銖、當萬物之象也。四百八十兩者、六旬行八節之象也。三十斤成鈞者、一月之象也……(中略)……四鈞爲石者、四時之象也。重百二十斤者、十二月之象也。終於十二辰而復於子、黄鐘之象也。千九百二十兩者、陰陽之數也、三百八十四爻五行之象也。四萬六千八十銖者、萬一千五百二十物歷四時之象也。二十四銖を二兩とし、十六兩を一斤とし、三十斤を一鈞とし、四鈞を一石とする……(中略)……二十四銖で一兩となるのは、二十四節氣の象である。斤とは、明ということである。三百八十四銖は、『周易』上下二篇の爻数であり、陰陽が変動することの象である。十六兩で一斤となるのは、四時に四方を乗じた象である。鈞とは、均しいということである……(中略)……一鈞の重さは一万一千五百二十銖、これは万物の象である。四百八十兩であるのは、六十日が八節を巡ることの象である。三十斤で一鈞となるのは、一ヶ月の象である……(中略)……四鈞を一石とするのは、四時の象である。一石の重さが百二十斤なのは、十二ヶ月の象である。十二辰を終えてまた子に戻るのは、黄鐘の象である。千九百二

十兩であるのは、陰陽の数であり、三百八十四爻に五行を乗じた象である。四万六千八十銖であるのは、一万一千五百二十の物が四時を経ることの象である。

ここでは単に二十四銖が一兩で、十六兩が一斤で、といったことだけではなく、それぞれの数値がどのような数と関連しているのかについて述べている。それらをまとめると、以下のように示すことができる。

兩||銖×24 ……二十四節氣
 斤||兩×16 ……四時×四方
 斤||銖×384 ……六爻×六十四卦
 鈞||斤×30 ……三十日(一ヶ月)
 鈞||兩×480 ……六十干支×八節
 鈞||銖×1520 ……万物の数(11520)(6)
 石||鈞×4 ……四時
 石||斤×120 ……十二ヶ月
 石||兩×1920 ……六爻×六十四卦×五行
 石||銖×46080 ……万物の数×四時

これらの重さの単位について、四時・十二ヶ月・二十四節氣・三十日といった時間の数と関連付けるとともに、六十四卦や万物の数といった、易の数とも関連を持たせている。これにより、易理が重量をも統制していることが示される。

以上のように、数・律・度・量・衡のいずれの論に於いても、「三」の累乗の数を用いて「五」つの数値を算出し、併せて十二ヶ月・二十四節氣や一

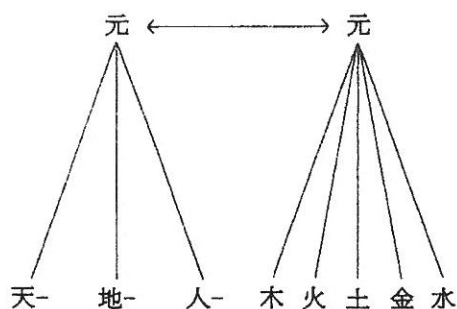
ヶ月の日数にも関連付けている。すなわち、「參伍以變」を始めとする易の理法が、万象の根源として設置されているのである。

それでは、五行はどのように捉えられているのであろうか。これまでの考察によっても、数の対応から考えれば、五行は五数・五声・五度・五量・五権と同様に「五」の部類に属する観念であり、易理によつて導き出される側のものとして予想される。

次節では、更に『三統曆譜』を題材として、このことを確認する。

『三統曆譜』

漢志には、劉歆の『三統曆』の計算法とともに、それについて論じた『三統曆譜』が収録されている。この『三統曆譜』では天地人のそれぞれに於いて、根源原理としての「一」が、「三」や「五」を生じる構造を論じている。このことについては、既に川原秀城氏が詳細に考察しており、その構造を左図のようにまとめている(7)。



川原氏によれば、劉歆は、天地人のそれぞれに於いて、根源的理法である「元」が三統(「三」)・五行(「五」)を統轄すると考えたと言う。更に、群籍を分類した『七略』では、經学に於いては不易の学術である易学が楽・詩・礼・書・春秋を統轄し、また全学術に於いては經学が諸子・詩賦・兵書・術数・方技を統轄するという、二重の「元—五」という構造があることを指摘している。

本節では、川原氏の研究を踏まえた上で、『三統曆譜』(及び『三統曆』の計算法)の中で、「一」なる易の理が「五」なる五行を導き出すこと、すなわち劉歆が易を五行の根源と考えて運用していたことを、具体的に考察し、確認する。

『三統曆譜』では、天地人それぞれに於ける「一」「三」「五」の関係について、次のように総論している。

傳曰、天有三辰、地有五行。然則三統五星可知也。易曰、參五以變、錯綜其數、通其變、遂成天地之文。極其數、遂定天下之象。太極運三辰五星於上、而元氣轉三統五行於下。其於人、皇極統三德五事。故三辰之合於三統也、日合於天統、月合於地統、斗合於人統。五星之合於五行、水合於辰星、火合於熒惑、金合於太白、木合於歲星、土合於填星。

『左伝』(昭公三十二年)に、「天に三辰が有り、地に五行がある」と言う。それならば、三統と五星についても同様であろう。『周易』(繫辭伝上)に、「三・五によつて變化し、その数を交錯する。その変化に通曉して天地の様子を示し、その数を究明して天下の現象を定める」とある。太極が三辰・五星を上に巡らせ、元氣が三統・五行を下に巡らせる。人に於いては、皇極が三德・五事を統べる。そして、三辰と三統との対応

は次の通りである。日は天統に当たり、月は地統に当たり、斗は人統に当たる。また、五星と五行との対応は次の通りである。水は辰星に当たり、火は熒惑に当たり、金は太白に当たり、木は歳星に当たり、土は填星に当たる。

ここでは、天に於いては太極が三辰五星を運行し、地に於いては元気が三統五行を運行し、人に於いては皇極が三徳五事を統べることを述べている。いずれに於いても、「一」が「三」「五」を統括していることが分かる。また、「三」同士・「五」同士には関連性があるということをも述べている。これは、季節・方位といった異なる範疇の事物であつても五行の同じ区分に配当されるもの同士が関連性を持つ、という五行説の発想と類似している。

以下、「太極」「元氣」といった概念や、それらがどのようにして「三」「五」を統括するのかについて、劉歆が如何に考えていたかについて分析する。

まず太極とは、繫辭伝に「易有大極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦……」という太極のことであり、万象の根源とされる。また、元とは、易の「元・亨・利・貞」の元であり、劉歆は十二律に於ける黄鐘を天の六氣(8)の根源と考え、「元氣」と呼ぶ(9)。また、律度量衡論の中に「太極・元氣、函三爲一。極、中也。元、始也」という言葉が見えることから、劉歆が、「太極」「元氣」をそれぞれ「中」「始」という性質を持つとし、いずれも内部に「三」を含む「一」であると思つていたことが明らかである。

一方、皇極については、ほとんど言及が無い。元々は『尚書』洪範に挙げられる洪範九疇の一つであり、『漢書』五行志の引く「説曰」によれば、「君主の中正」と解釈される。しかし劉歆がこれをどのように解釈したかは不明であり、また、第一節で考察したように、『春秋』の災異を皇極の不調として解釈した例は見つからない。ここでは、天・地に於ける太極・元氣と同様

に、「中」「始」といった含意を持ち、内部に「三」を含む「一」という性質を有する概念と考えておく。

太極は、如何にして「三辰」「五星」を統括するのか。上引の文から、天に於ける「三辰」「五星」は、それぞれ日・月・斗と五星であることが分かる。そして、太極、つまり易理が、これらの動きを定めることについては、『三統曆』(律曆志下所引)に述べられている。すなわち、日・月・惑星の運行を計算するための定数に、易の数が用いられているのである。以下、日月の運行や会合を求めるための定数「統母」のうち、易の数が見える例をいくつか示す。

日法八十一。元始黄鐘、初九自乗、一會之數、得日法。閏法十九。因爲章歲。合天地終數、得閏法。

日法は八十一である。元始なる黄鐘の値、乾卦の初九を自乗した、一會の數であり、これによって日法を得る。閏法は十九である。これを章歲とする。天・地の終數を足すと(10)、閏法を得る。

會數四十七。參天九兩地十、得會數。章月二百三十五。五位乘會數、得章月。月法二千三百九十二。推大衍象、得月法。會數は四十七である。「天九」を三倍し、「地十」を二倍して(11)、(その和によって)會數を得る。章月は二百三十五である。「五位」に會數を乗じて(12)、章月を得る。月法は二千三百九十二である。大衍の象から敷衍して、月法を得る(13)。

朔望之會一百三十五。參天數二十五、兩地數三十、得朔望之會。

朔望の会は、一百三十五である。天数二十五を三倍し、地数三十を二倍して(14)、朔望の会を得る。

この他に、統法・元法・通法・章中・中元等々の定数が挙げられているが、そのほとんどが右に示した日法・閏法・章月・月法・朔望之会の数値を用いて求められており、つまり初九や「天九地十」、「参天兩地」といった易の数・語句を根源にしている。

ここで興味深いのは、日法の八十一という数を求める上で、そこで用いる数を「元始黄鐘」とあると言うことである。「元始黄鐘」とは「元氣」、つまり地に於いて三統・五行を巡らせる「一」なる「元氣」である。劉歆は、天に於いて「太極」が三辰・五星を管制するとし、地の「元氣」とは用語を変えているのだが、この計算法ではそれらが区別されていない。つまり、突き詰めれば「太極」も「元氣」も相通じるものなのであろう。

また、五惑星についても、五行の数に加えて、易の数を用いて歳数を算出している。

木金相乗爲十二、是爲歳星小周。小周乘《策》、爲一千七百二十八、是爲歳星歳數。

木(13)・金(14)を乗じると十二となり、これが歳星の小周である。小周に坤の策数(1144)を乗じると一千七百二十八となる。これが歳星の歳数である。

金火相乗爲八、又以火乘之爲十六、而小復。小復乘乾策、爲三千四百五十六、是爲太白歳數。

金・火(12)を乗じると八となり、更に火を乗じると十六となる。こ

れが太白の小復である。小復に乾の策数(1216)を乗じると三千四百五十六となる。これが太白の歳数である。

土木相乗、而合經緯爲三十、是爲鎮星小周。小周乘《策》、爲四千二百二十、是爲鎮星歳數。

土(15)・木(13)を乗じ、その經・緯を合わせると三十となる。これが鎮星の小周である。小周に坤の策数を乗じると四千三百二十となる。これが鎮星の歳数である。

火經特成、故二歲而過初。三十二過初、爲六十四歲、而小周。小周乘乾策、則太陽大周、爲一萬三千八百二十四歲、是爲熒惑歳數。

火は単独で成り立つので、(他の五行の数を乗せずに)二歳で初期位置へ至る。三十二回初期位置に至ると六十四歳であり、これが小周である。小周に乾の策数を乗じると太陽(火)の大周となり、一万三千八百二十四歳である。これが熒惑の歳数である。

水經特成、故一歲而及初。六十四及初、而小復。小復乘《策》、則太陰大周、爲九千二百一十六歲、是爲辰星歳數。

水は単独で成り立つので、(他の五行の数を乗せずに)一歳で初期位置に及ぶ。六十四回初期位置に及ぶと、小復である。小復に坤の策数を乗じると、太陰(水)の大周となり、九千二百一十六歳である。これが辰星の歳数である。

五惑星の小周(内惑星の場合は小復)の数値を五行の数(水一、火二、木三、

金四、土五)を用いて求め、これに乾卦の数216もしくは坤卦の数144を乗せて大周(内惑星の場合は大復)の値を出す。また、算出された水星・火星の歳数を平均すると11520、つまり繫辭伝の言う「萬物之數」にもなるという(15)。このように、これらの数値は易理に満ちているのである。

歳数は、見中法や見閏分といった数値を導き、更にこれらの定数と日月に関する定数の「章中」「元中」「章月」を用いて、惑星の現れる時(年・節氣・月名)や位置(十二次)を計算する。

以星行率減歳數、餘則見數也。東九、西七、乘歳數、并九七爲法得一、金水晨夕歳數。以歳中乘歳數、是爲星見中分。星見數、是爲見中法。以歳閏乘歳數、是爲星見閏分。

各惑星の行率で歳数を減じた余りの数が、(木星・火星・土星の)見数である。(水星・金星は、)東に現れる場合は九、西に現れる場合は七であり、それぞれに歳数を乗じ、九・七の和によって除して得た商が、金星・水星の晨(東)・夕(西)の歳数である。歳中で歳数に乗じたのが、惑星の見中分である。惑星の見数とは、見中法である。歳閏で歳数に乗じたのが、惑星の見閏分である。

推五星見復。置太極上元以來、盡所求年、乘大終見復數。盈歳數得一、則定見復數也。不盈者、名曰見復餘。見復餘盈其見復數、一以上、見在往年。倍一以上、又在前往年。不盈者、在今年也。

五星の見(外惑星の周期)・復(内惑星の周期)を計算する方法。太極上元以来の年数に大終(16)の見・復の数を乗じる。これを歳数で除した商を定見数・定復数とする。剰余を、見余・復余という。見復余が見

復の数以上(二倍以下)であれば、前年に惑星が現れている。二倍以上であれば、前々年に現れている。見・復の数以下であれば、今年に現れる。

推星所在、見中次。以見中分乘定見復數、盈見中法得一、則積中法也。不盈者、名曰中餘。以元中除積中餘、則中元餘也。以章中除之、餘則入章中數也。以十二除之、餘則星見中次也。中數從冬至起、次數從星紀起、算外則星所見中次也。

惑星の所在、見中次を計算する方法。見中分で定見数もしくは定復数に乘じ、見中法で除した商を積中法とする。剰余を中余という。元中で積中を除した剰余を、中元余とする。これを章中で除した剰余を、入章中数とする。これを十二で除した剰余が、星見中・星見次である。星見中の数は冬至から始まり、星見次の数は星紀から始まる。この計算結果が、惑星の見える中氣・十二次である。

推星見月。以閏分乘定見、以章歲乘中餘、從之。盈見月法得一、并積中、則積月也。不盈者、名曰月中餘。以元月除積月、餘名曰月元餘。以章月除月元餘、則入章月數也。以十二除之。至有閏之歲、除十三。入章、三歲一閏、六歲二閏、九歲三閏、十一歲四閏、十四歲五閏、十七歲六閏、十九歲七閏。不盈者、數起於天正、算外則星所見月也。

惑星の見える月を計算する方法。閏分で定見に乘じ、また章歲で中余に乘じ、加える。見月法で除した商に積中を加えたものを、積月という。剰余を月中余という。元月で積月を除した剰余を、月元余という。章月で月元余を除した商が、入章月数である。十二でこれを除し、閏年の場

合は十三で除す。入章の後、第三年・第六年・第九年・第十一年・第十四年・第十七年・第十九年が、それぞれ閏である。剰余は、天正(十一月)から数え、その計算結果が星の見える月である。

このように、易から導き出した数値を元にして、五惑星の運行が定まるのである(17)。また、(節気は太陽の位置を基準とし、月名は満ち欠けの日数に拠るのであるから、当然と言えは当然ながら)この計算には日月の定数も関係している。言い換えれば、「五」の位置を定めるのに、「三」の数値が関係している。前述したように、劉歆の律度量衡論では「三」が「五」を定める上で大きな働きを發揮する。また、後述するように、劉歆は三統から五行の色・順序が定められるとも論じている。数字同士の関係という抽象的な次元で、類似した構造を有している。

以上の通り、天に於いて、「一」なる元氣黄鐘の値に基づき、易に説かれる数値を運用することによって、三辰五星の動き方が規程されることが確認できる。

地に於いて、元氣が三統を巡らせる過程については、律度量衡論の中の、鐘律を論じる部分に於いて詳述されている。

三統者、天施、地化、人事之紀。十一月、乾之初九……(中略)……故黄鐘爲天統。律長九寸、九者所以究極中和、爲萬物元也。易曰、立天之道、曰陰與陽。六月、坤之初六……(中略)……故林鐘爲地統。律長六寸、六者所以含陽之施、棼之於六合之内、令剛柔有體也。立地之道曰柔與剛、乾知大始、坤作成物。正月、乾之九三……(中略)……故太族爲人統。律長八寸、象八卦……(中略)……是爲三統。其於三正也、黄鐘子爲天正、

林鐘未之衝丑爲地正、太族寅爲人正。

三統とは、天が施し、地が化し、人が事える法則である。十一月は、乾卦の初九であり……(中略)……そこで黄鐘が天統なのである。律長は九寸、九というのは中和を極め、万物の元となる数である。『周易』(説卦伝)に、「天の道を立てて、陰・陽と言った」という。六月は、坤卦の初六であり……(中略)……そこで林鐘が地統なのである。律長は六寸、六というのは陽の作用を含み、それを六合の中に榮えさせ、剛・柔に実体を得させる数である。「地の道を立てて、柔・剛と言った」(説卦伝)、「乾は大始を司り、坤は物を生成する」(繫辭伝上)と言う。正月は、乾卦の九三であり……(中略)……そこで太族が人統なのである。律長は八寸、八卦を表す……(中略)……以上の三者が三統である。三正について言えば、黄鐘子は天正、林鐘未の衝である丑が地正、太族寅が人正である。

ここでは三統を天統・地統・人統をそれぞれ黄鐘九寸・林鐘六寸・太族八寸とする。そして、黄鐘を三分損益して林鐘・太族が導き出されるのであるから、つまり元氣黄鐘九寸から天・地・人の三統が派生することになる。ここで何度か繫辭伝・説卦伝の字句が引用され、消息卦に基づいて月の爻を述べているのに加え、前述したように劉歆によればそもそも三分損益自体が剛爻九・柔爻六に基づき、また「參天兩地」に適う計算方法である。「一」なる元氣黄鐘から「三」なる三統が導き出されることが確認できる(18)。

また、五行については、『三統曆譜』が「天以一生水、地以二生火、天以三生木、地以四生金、天以五生土」と述べ、繫辭伝上の「天一、地二、天三、地四、天五」と関連付けて、その生成と数を説明している。つまり、やはり易理が「五」を生じるのである。

更に、『三統曆譜』は次のようにも述べている。

二五相包而生天統之正、始施於子半、日萌色赤。地統受之於丑初、日肇化而黄、至丑半日牙化而白。人統受之於寅初、日孽成而黒、至寅半日生成而青。

三・五が包み合つて天統の正月を生じ、まず子の中点に置く。(色では) 日が昇りはじめの色、つまり赤に当たる。地統が丑の初点にて引き継ぐ。(色では) 日が赤から変わり始めて黄となり、また丑の中点に至ると日が芽を出して来て、白となる。人統が寅の初点にて引き継ぐ。(色では) 日がすっかり出てきて黒となり、そして寅の中点に至ると日が完成して青となる。

ここでは、天統を子半(赤)、地統を丑初(黄)と丑中(白)、人統を寅初(黒)と寅中(青)にすることにより、五行の色と相生の順序を導き出している。五惑星の運行の計算が、易理だけでなく三辰をも用いて導き出されるのと同様、五行についても、易の文言が数を導き出すとともに、三統によって色と相生が導き出される。両者は類似の構造を持つと謂えよう。

以上の通り、地に於いても、三統・五行が、元氣と易理によつて生み出される事が確認できる。

人に於いては、皇極が三徳・五事を統べるのであるが、前述の通り、劉歆が皇極を如何に解釈していたかは不明である。ただ、三徳・五事についてはいくつかの言説を見出せる。これにより、劉歆の考えの一端を知ることができらる。

『三統曆譜』では、「三徳」に関して、次の語が見える。

傳曰、元、善之長也。共養三徳、爲善。又曰、元、體之長也。合三體、而爲之原。

『左伝』に、「元とは、善の長である。三徳を共養し、善をなす」と言い(昭公十二年)、また「元は、体の長である」とも言う(襄公九年)。元は三体を包含しており、これを根源と見なすのである。

この「三徳」について、『左伝』昭公十二年についての杜預注は、正直・剛克・柔克、つまり洪範九疇に挙げられる三徳とみなし、孔穎達等もそれに従つて疏を著している。しかし、ここでの三徳とは、『周易』に述べられる亨・利・貞の三者であろう(19)。何故なら、この昭公十二年の伝文は易の「黄裳元吉」(坤卦六五爻辞)について説いた言であり、かつ劉歆は更に襄公九年の「元、體之長也。亨、嘉之會也。利、義之和也。貞、事之幹也」(20)と結び付けているからである。

従つて、ここで劉歆が述べているのは、『周易』の説く元・亨・利・貞の四徳のうち、元が別格であり、他の三徳を包括・統制しているということと考えられる。そして、前引の「皇極統三徳五事」の「三徳」も、また亨・利・貞のことであろう(21)。

劉歆は「皇極」の「極」を「中」と訓じている一方、ここでは三徳の長を「元」としている。「元」とは、地に於いて三統・五行を巡らせる「元氣」の訓に当たる。天に於いて「太極」が三辰・五星を巡らせるとしておきながら、「元氣」によつて三辰の定数を導き出すのと同じように、ここで人に於いても、「皇極」が三徳・五事を統べるとしながら、三徳の長を「元」と言う。要するに、天地人それぞれについて「太極」「元氣」「皇極」三者を割り当てるものの、これら三者は、結局は一体なのである(22)。

人に於ける「五」、つまり五事については、『三統曆譜』に説明が見えず、

「皇極」「元」がこれらを生じたり規定したりする過程については、全く不明である。ただ、前引の通り、律度量衡論に於いて五事は五行に当てられており、対応関係は見出せる。

以上のように、劉歆の説では、天・地に於いて、「一」なる太極・元気が易理に基づいて「三」なる三辰・三統を規定し、更に「五」なる五星・五行を規定する。また、人に於いても、「一」なる皇極（元）が「三」なる三徳を包含すると考えた（ただし、皇極が五事を規定することについては、論が及んでいない）。また、太極・元氣・皇極は通用し、三辰・三統、そして五星・五行・五事は対応関係を有する（ただし、三徳がどのように三辰・三統に配当されるかについては不明）。

この五星・五行・五事の対応関係は、五行説に於ける配当関係に当たる。そして、これら「五」は、「一」と易理によつて生成・統制される。しかし、「五」同士の配当の関係は、実は従来の五行説に基づいている。例えば、五行と五事の配当は、『洪範五行伝』に拠っており、また五星の五行への配当は『淮南子』天文訓によるものと合致する。

また、十二律の十二ヶ月への配当も、律管の長さの順、つまり時令に基づいて配当されている。

劉歆の説では、十一月に当たる黄鐘から三分損益して十二律を求めるのみならず、十二ヶ月の数について、十一月から順番に三を乗じて行く。

太極・元氣、函三爲一。極、中也。元、始也。行於十二辰、始動於子、參之於丑得三、又參之於寅得九、又參之於卯得二十七……(中略)……又參之於酉得萬九千六百八十三、又參之於戌得五萬九千四十九、又參之於亥得十七萬七千一百四十七。太極・元氣は、三を内含しており、一である。極とは、中である。元と

は、始である。これが十二辰を巡る。まず子から動き始め、丑にて三倍して三となり、更に寅にて三倍して九となり、更に卯にて三倍して二十七となり……(中略)……更に酉にて三倍して一万九千六百八十三となり、更に戌にて三倍して五万九千四十九となり、更に亥にて三倍して七千一百四十七となる。

一方、黄鐘の長さを仮に一として十二律を三分損益した場合、林鐘は三分の二、太族は九分の八、南呂は二十七分の十六……夾鐘は一万九千六百八十三分の一万六千三百八十四、亡射は五万九千四十九分の三万二千七百六十八、中呂は十七万七千四百七十七分の十三万七千七十二となる。つまり、律管の分母を考えれば、林鐘・太族・南呂……夾鐘・亡射・中呂の順に、十二月・正月・二月……八月・九月・十月とすれば、右に示された各月の数と合致する。

ところが、それにも拘らず、劉歆はそうにはしない。これら三分損益の順によつて生み出された十二律は、十二ヶ月に於いて「自黄鐘始而左旋、八八爲伍(黄鐘から左回り、八ずつで組になる)」、つまり林鐘・太族・南呂……夾鐘・亡射・中呂は、順に六月・正月・八月……二月・九月・四月となると言う。これは、月令による配当と完全に一致する(23)。

また、前引のように、劉歆は地統を林鐘に当てた上で、三正の地正が十二月であることについては「林鐘未之衝丑爲地正」と説明している。もし、林鐘を六月ではなく十二月に割り当てておけば、このような措置は必要なかったはずである。つまり、十一月から三分損益の順に、十二月林鐘・正月太族・二月南呂としておけば、太極・元氣が十二辰を巡る数値とも一致し、三正に於ける地正十二月もスムーズに導き出せたのに、劉歆はそうにしなかった。恐らくその原因は、月令が林鐘を六月に当てており、劉歆は月令の配当を重んじたからであろう。

こうしたことから、劉歆にとって易理は三統・五行・十二律を導き出す根本原理ではあるものの、導き出された五行や十二律を如何に配当するかについては、易理とは関係なく、月令や『洪範五行伝』といった従来の五行説を用いたと考えられる。

郊祀説

劉歆の「一——三・五」のモデルは、その郊祀説にも反映されている。ここでは、劉歆・王莽による郊祀改革のうち、「一——三・五」に関わる部分、すなわち「六宗」の解釈と諸神の配置について考察する。

『尚書』虞書 皋陶謨によれば、舜は堯の禪讓を受けた後に、「類于上帝、禋于六宗、望于山川、徧于羣神」という一連の祭祀を行なったという。この中の「六宗」というのが何を指すのかについては、様々な議論がなされている。例えば、歐陽尚書・夏侯尚書はいずれも、六方（上下四方）のいずれでもなく中央に在り、恍惚としていて陰陽変化を助ける存在と説き(24)、古文尚書の学派では、日・月・北辰・泰山・河・海の六者と説いた(25)。

これに対し劉歆は、「六宗」を「易の六子」、すなわち水(☵)・火(☲)・雷(☳)・風(☴)・山(☶)・沢(☱)と考えた(26)。「六子」というのは、天(☰)・地(☷)から生み出された子のことである(27)。また、水(☵)は火(☲)と、雷(☳)は風(☴)と、山(☶)は沢(☱)と、それぞれ組をなす。つまり、三組である。

この六宗と万物とが如何なる関係にあるかについては、王莽が『周易』説卦伝の「水火不相逮、蠱風不相諍、山澤通氣、然後能變化、既成萬物也(水・火が干渉し合わず、雷・風が害し合わず、山・沢が気を通わせることで、変化を實現し、万物を生成する)」を引き、この三組からなる六宗が万物の生成に関係することを示した上で、次のように述べる。

日月蠱風山澤、易卦六子之尊氣、所謂六宗也。星辰水火溝瀆、皆六宗之屬也。

日・月・雷・風・山・沢は、易の八卦のうちの六子の尊氣であり、「六宗」と呼ばれるものです。星辰・水・火・溝の類は、いずれも六宗の属でございます。(28)

つまり、日・月・雷・風・山・沢はもとより、星辰・水・火・河川の類も、また六宗に属するという。

そして、劉歆はこれらを踏まえて、郊祀を次のように整理して考えた。

今稱天神曰皇天上帝、泰一兆曰泰時。而稱墜祇曰后土、與中央黃靈同。又兆北郊未有尊稱、宜令墜祇稱皇墜后祇、兆曰廣時。易曰、方以類聚、物以羣分。分羣神、以類相從、爲五部、兆天墜之別神。中央、帝黃靈・后土時、及日廟・北辰・北斗・填星・中宿・中宮、於長安城之未墜兆。東方、帝太昊青靈・勾芒時、及蠶公・風伯廟・歲星・東宿・東宮、於東郊兆。南方、炎帝赤靈・祝融時、及熒惑星・南宿・南宮、於南郊兆。西方、帝少皞白靈・蓐收時、及太白星・西宿・西宮、於西郊兆。北方、帝顓頊黑靈・玄冥時、及月廟・雨師廟・辰星・北宿・北宮、於北郊兆。

そこで、天神を皇天上帝と呼び、泰一の兆を泰時と申します。そして、地祇を后土と言ひ、これは中央の黄靈と同一でございます。また、北郊に兆を設けましたが、まだ尊稱を有してはおりません。地祇を皇地后祇と呼び、その兆を広時と名づけるべきでございます。『周易』(繫辭伝上)に、「方以類聚、物以羣分(方位・事物は同類・同群によって集まった

り区分されたりする」とあります。そこで、群神を五部に分類し、天地のそれぞれの神々に兆を設けるのです。中央は、帝黄霊と后土の時、それに日廟・北辰・北斗・填星・中宿・中宮であり、長安城の未の方角の地に兆を設けます。東方は、帝太昊青霊と勾芒の時、それに雷公・風伯の廟、歳星・東宿・東宮であり、東郊に兆を設けます。南方は、炎帝赤霊・祝融の時、それに熒惑・南宿・南宮であり、南郊に兆を設けます。西方は、帝少皞白霊・蓐收の時、それに太白星・西宿・西宮であり、西郊に兆を設けます。北方は、帝顓頊黒霊・玄冥の時、それに月廟・雨師廟・辰星・北宿・北宮であり、北郊に兆を設けます。(29)

ここでは、まず五帝・五神・五惑星を五行説に基づいて五方に分類している。とりわけ五帝・五神については、月令の説と一致する。

中央……黄霊・后土・填星
東方……太昊青霊・勾芒・歳星
南方……炎帝赤霊・祝融・熒惑
西方……少皞白霊・蓐收・太白星
北方……顓頊黒霊・玄冥・辰星

そして、それらに加えて、日・月・星辰・雷・風・雨を、以下のように、三つの時に割り当てる。

中央……日・北辰・北斗
東方……雷公・風伯
北方……月・雨師

日・月・星辰・雷・風・雨(水)は、いずれも王莽が「六宗の属」として挙げたものである。つまり、ここでも「三」(六宗)と「五」(五帝・五神・五惑星)との、「三——五」の区分が見られるのである。

そして、「二」に当たるのが皇天上帝であり、これは単独で泰一兆に祀られる。既に武帝が、五方の五時とは別に上位の泰時を設けているが(30)、劉歆説はそれを更に推し進めた。諸神を五分類した上で、更に六宗に属する日・月・星辰等をも五時(のうちの三時)に併せ祀る。謂わば皇天上帝以外の全てを五時に集約・分類した上で、それらとは隔絶した別格の「一」なる存在として皇天上帝を設置しているのである。

王莽は、三組の六宗が機能することによって、「能變化、既成萬物」という。しかしながら、六宗自体が「易の六子」、つまり乾坤の理によって生み出されるもの(「子」)である。つまり、六宗は、万物を成り立たせるものであるが、しかしその六宗ですら、易理によって生み出されるものであり、皇天上帝の下位に当たる。

すなわち、劉歆の郊祀説に於いても、「二」(皇天上帝)が抽象的・絶対的な上位者として君臨し、その下に、易理によって生み出され、秩序づけられる「三」(六宗)・「五」(五分類される諸神・万物)が実体として存在するという、「二——三——五」という構造が採られているのである。そして、「五」に於ける五分類の方法は、やはり月令の説を中心としている。

……
以上考察したように、劉歆は律曆・度量衡に於いて、根源・中和なる「二」から易理によって「三」「五」が生み出されたり秩序付けられたりするという構造の論を立てていた。すなわち、易の理論が最も重要な位置を占める。

しかし、「一」や「三」よりも下位に当たる「五」なる諸物は、易理によって導き出された存在ではあるが、その内部で五分類する方法は、むしろ月令を中心とする五行説に拠っている。

劉歆にとって、易は、様々な具体的事物の数値を導き出す高次にして根源的、不易の理法である。しかし、それより低い次元の具体的な諸物を、数値と関係なく五分類することには、あまり関係しない。それよりも、月令の方が、非常に多くの事物を五分類・十二分類し、関連付けることについて、具体的な明証を多く提供し得る。このために、律曆度量衡に於いては専ら易理によって自説を展開しながら、『洪範五行伝』や五徳終始説の改造に於いては月令を基準にして、易をそれほど用いなかったのであろう。

小結

劉向が易によって諸五行説（特に諸物の配当）を関連付けようとしたのに対し、劉歆は一步進めて、易を天地人を貫通する根源的な理法と見なし、「一——三・五」という相似の（時にフラクタルな）構造によって、整然とした律暦度量衡論を展開し、祭祀の改革・体系的整備を唱えた。

その一方で、五行の配当については、月令説に合致させる改造が目立ち、易は時々取ってつけたように引用されるのみである。すなわち、諸概念の構造・数値を決める高次で抽象的な段階では易が中心的な理法であり、それによって導き出された諸物を五行や十二辰に割り当てるといって低次で具体的な段階では、月令が中心的な分類法となるのである。

ただ、劉歆は、月令の配当に基づき、『洪範五行伝』や五徳終始説を改造・整備し、分野を超えて五行説の体系化を図ったのだが、全ての五行説を月令に符合させるには至らなかった。例えば、『周礼』では鶏人が春官に、羊人が夏官に属しており、月令や『劉歆伝』が鶏を夏・視（火）に、羊を春・貌（木）に配当するのは合致しない。また、『周易』説卦伝が羊を兌に、鶏を巽に配しているのも、複雑な説明によって付会する必要がある。

このように、劉歆は高次の段階では易理によって万象の根源を「一」に集約させる一方で、低次の段階では月令を用いて、諸物を分野を問わず画一的に「五」「十二」に分類し、世界を整然と秩序付けて論じた。とりわけ後者の試みによって、様々な事象について類推して論じるという手法の幅が広がった。例えば、従来は介虫（甲・殻のある動物）は災異に関して金、季節に関しては水という具合に、同一のものであっても分野によって五行の分類が異なり、他の分野で議論する際に基準がまちまちであった。しかし劉歆は介虫の配当を水に統一し、これによって災異や時期以外についても、水に当

てはめて議論することが容易になったと謂えるだろう。『周易』同人象伝に「君子以類族辨物」というが、「類族」が明確であつてこそ、「辨物」が可能なのである。

後漢になると、様々な学者が分野や学統を超えて、諸物の五行への配当を議論するようになる。そして、劉歆が『周易』説卦伝を付会しながら『洪範五行伝』を月令に適合するように書き換えたように、後漢の諸学者もまた、発祥・系統の異なる、相互に矛盾する諸五行説を、うまく摺り合わせることに苦心した。次の章では、劉歆以後の儒学者が、如何にして五行説を議論したかについて考察する。

一、『洪範五行伝』の改造と運用

- (1) 『漢書』卷二十七中之上 五行志中之上「孝武時、夏侯始昌通五經、善推五行傳、以傳族子夏侯勝、下及許商、皆以教所賢弟子。其傳與劉向同。唯劉歆傳獨異」
- (2) そもそも『漢書』芸文志は、劉歆の著作を著録しない。また、『隋書』卷三十二 經籍志一 經部も、劉向注『尚書洪範五行伝論』十一巻を著録する一方で、劉歆の『五行伝』は見えない。劉歆の『五行伝』の説がどのような形で『文獻通考』『儀禮經伝通解統編』等に引かれるまで伝わったのかは、不明である。
- (3) 『史記』卷二十七 天官書「東宮蒼龍、房心」 『爾雅』釈天「大辰、房心尾也」
- (4) 『周易』説卦伝「兌爲羊」
- (5) 『史記』卷二十七 天官書「參爲白虎」
- (6) 同天官書「南宮朱鳥……(中略)……柳爲鳥」 『爾雅』釈天「味、謂之柳」
- (7) 『漢書』卷二十七中之上 五行志中之上「既與妖疴祥眚同類、不得獨異」
- (8) 同書卷二十七中之下 五行志中之下「雜於易自在異、說非是」
- (9) 小林信明「洪範五行伝攷」『中国上代陰陽五行説の研究』、講談社、一九五一年)、鎌田正「劉歆に於ける左伝の表章と其の学問」『左伝の成立と其の展開』、大修館書店、一九六三年)、黄啓書「試論劉向、劉歆『洪範五行伝論』之異同」『台大中文學報』第二十七期、二〇〇七年)、陳侃理「八卦、九疇与『春秋』…災異論儒学伝統的構建」『儒学、数術与政治——中国古代災異政治文化研究』(北京大学博士論文)、二〇一〇年)等。
- (10) 『呂氏春秋』孟春紀「食麥與羊」、孟夏紀「食菽與雞」、季夏紀「中央土……(中略)……食稷與牛」、孟秋紀「食麻與犬」、孟冬紀「食黍與麋」
- (11) 聴について介虫の孽を当てていることについては、天文の北宮に玄武が当てられることよって説明できるかもしれない。しかし、思心について蠱虫の孽を当ててることを天文によつて説明するのは、恐らく困難である。少なくとも、天文に於いて中央に蠱虫を配することが先にある、それを参照して『劉歆伝』が思心に蠱虫を当てたとは、考えにくい。

- (12) 『呂氏春秋』孟春紀「其蟲鱗」、孟夏紀「其蟲羽」、季夏紀「中央土……(中略)……其蟲倮」、孟秋紀「其蟲毛」、孟冬紀「其蟲介」
- (13) 『漢書』五行志は、言の不調に毛虫の孽を、視の不調に羽虫の孽を、聴の不調に魚の孽と介の孽を、思心の不調に蠱虫の孽を当てている。これは『劉歆伝』の配当に従っている。ただし、皇極の不調に龍蛇の孽を当てるのは『洪範五行伝』の配当に従う。『劉歆伝』の説では、天文の東宮が蒼龍であることに基づいて貌の不調に鱗虫をに配当しているのだから、龍蛇の孽は貌の不調に配当されると考えられる。つまり、班固は、龍蛇の孽(鱗虫の孽)については、『劉歆伝』に抵触しても『洪範五行伝』の方に従ったのである。班固が五行志の編纂に当たって折衷的手法を採ったことについては、拙稿「劉向『洪範五行伝論』と『漢書』五行志」『中国哲学研究』第二十五号、二〇一一年)を参照。
- (14) なお、疴については、貌の不調に鼻の疴、皇極の不調に下体生上の疴を当て、月令とは関連が見出せない。陳侃理氏によれば、人体の器官の中で鼻が容貌に関わることや、下半身のものが上半身に生えることが「下人伐上」を象徴していることを理由と言う(陳氏前掲論文)。
- (15) 『洪範五行伝』に「棄法律……(中略)……則火不炎上」とあることに基づく。また、礼を五行の火に当てる考え方(『漢書』卷二十六 天文志等に見える)に拠ったのかもしれない。
- (16) 『漢書』卷二十七上 五行志上。
- (17) 『洪範五行伝』に「簡宗廟、不禱祠、廢祭祀、逆天時、則水不潤下」とあることに基づく。
- (18) 『漢書』卷二十七上 五行志上。
- (19) 同書卷二十七中之上 五行志中之上。
- (20) 同書卷二十七中之下 五行志中之下。
- (21) かつ、その原因の一つとして「興役起城」を挙げているのは、『洪範五行伝』の「……飾城郭、侵邊境、則金不從革」を念頭に置いているのだから。
- (22) 『礼記』中庸「子曰、愚而好自用、賤而好自專、生乎今之世、反古之道。如此者、裁及其身者也」
- (23) 『漢書』卷二十七下之上 五行志下之上。

(24) 同「庶徵之常風、劉向以爲、春秋無其應」

(25) 『洪範五行伝』に「思心之不容、是謂不聖。厥咎霧、厥罰恒風……」
とある。すなわち、君主が霧(蒙昧)であることによつて恒風が起ること
される。

(26) 黄啓書氏前掲論文に詳しい。ただし、劉向も『左伝』を用いることは
少なくない。鎌田正氏前掲論文を参照。

(27) 桓公三年七月・昭公七年四月・二十四年五月の三例のみである

(28) 陳氏前掲論文。

(29) 「盛暑所生」というのは、あるいは視之不明の恒燠に属す災異とい
うことかもしれない。いずれにせよ、これを皇之不極に属する災異として
説いていない。

(30) 以下、それらの例である。四例とも、『春秋』の災異記事について『左
伝』が何らかの説明を施し、それについて劉歆が更に補足・敷衍をなして
いることが確認できる。

莊公七年四月辛卯、夜恒星不見、夜中星隕如雨……(中略)……左氏傳
曰、恒星不見、夜明也。星隕如雨、與雨偕也。劉歆以爲、書象中國、
夜象夷狄。夜明、故常見之星皆不見。象中國微也。星隕如雨、如、而
也。星隕而且雨、故曰與雨偕也。明雨與星隕、兩變相成也。洪範曰、
庶民惟星。易曰、雷雨作解。是歲、歲在玄枵、齊分壅也。夜中而星隕、
象庶民中離上也。雨以解過施、復從上下、象齊桓行伯、復興周室也。
周四月、夏二月也。日在降婁、魯分壅也。先是、衛侯朔奔齊、衛公子
黔牟立。齊帥諸侯伐之。天子使使救衛。魯公子翬顛政、會齊以犯王命。
嚴弗能止、卒從而伐衛、逐天王所立。不義至甚、而自以爲功。民去其
上、政繇下作、尤著。故星隕於魯、天事常象也。

文公十四年七月、有星孛入于北斗……(中略)……左氏傳曰、有孛星北
斗。周史服曰、不出七年、宋齊晉之君、皆將死亂。劉歆以爲、北斗有
環域、四星入其中也。斗、天之三辰、綱紀星也。宋齊晉、天子方伯、
中國綱紀。彗、所以除舊布新也。斗、七星、故曰、不出七年。至十六
年、宋人弑昭公。十八年、齊人弑懿公。宣公二年、晉趙穿弑靈公。
昭公十七年冬、有星孛于大辰。……(中略)……左氏傳曰、有星孛于大
辰、西及漢。申繻曰、彗、所以除舊布新也、天事恒象。今除於火、火
出必布焉。諸侯其有火災乎。梓慎曰、往年、吾見是其徵也。火出而見、
今茲火出而章、必火入而伏。其居火也、久矣。其與不然乎。火出、於

夏爲三月。於商、爲四月。於周、爲五月。夏數得天。若火作、其四國
當之、在宋衛陳鄭乎。宋、大辰之虛。陳、大昊之虛。鄭、祝融之虛。
皆火房也。星孛及漢、漢水祥也。衛、顛頊之虛、其星爲大水。水、火
之牡也。其以丙子若壬午作乎。水火所以合也。若火入而伏、必以壬午。
不過見之月。明年夏五月、火始昏見、丙子風。梓慎曰、是謂融風、火
之始也。七日其火作乎。戊寅風甚。壬午太甚、宋衛陳鄭。皆火。劉歆
以爲、大辰、房心尾也。八月、心星在西方。孛從其西、過心、東及漢
也。宋、大辰虛、謂宋先祖掌祀大辰星也。陳、太昊虛、慮義木德、火
所生也。鄭、祝融虛、高辛氏火正也。故皆爲火所舍。衛顛頊虛、星爲
大水、營室也。天星既然、又四國失政相似、及爲王室亂、皆同。

釐公十六年正月戊申朔、隕石于宋、五。是月、六鵲退飛、過宋都……
(中略)……左氏傳曰、隕石、星也。鵲退飛、風也。宋襄公以問周內史
叔興曰、是何祥也。吉凶何在。對曰、今茲魯多大喪。明年齊有亂。君
將得諸侯而不終。退而告人曰、是陰陽之事、非吉凶之所生也。吉凶繇
人、吾不敢逆君故也。是歲、魯公子季友・鄆季姬・公孫茲、皆卒。明
年、齊桓死、適庶亂。宋襄公伐齊行伯、卒爲楚所敗。劉歆以爲、是歲、
歲在壽星、其衝降婁。降婁、魯分壅也。故爲、魯多大喪。正月、日在
星紀、厭在玄枵。玄枵、齊分壅也。石、山物。齊、大嶽後。五石、象
齊桓卒而五公子作亂。故爲明年齊有亂。庶民惟星、隕於宋、象宋襄將
得諸侯之衆、而治五公子之亂。星隕而鵲退飛、故爲得諸侯而不終。六
鵲、象後六年、伯業始退、執於孟也。民反德爲亂、亂則妖災生。言吉
凶繇人。然後、陰陽衝厭、受其咎。齊魯之災、非君所致。故曰、吾不
敢逆君故也。

(31) 『周易』繫辭傳上「法象莫大乎天地、變通莫大乎四時、縣象著明莫大
乎日月、崇高莫大乎富貴」

(32) 『周易』豐卦 九三 爻辭。

(33) 『詩經』小雅 節南山之什 十月之交 (西周末期、十月辛卯の日に起こ
った日蝕を詠んだ詩)に「皇父卿士、番維司徒、家伯維宰、仲允膳夫、聚
子內史、蹶維趣馬、楛維師氏」とある。皇父・番・家伯・仲允・聚・蹶・
楛が、それぞれ卿士・司徒・宰・膳夫・內史・趣馬・師氏となり、これら
七人が政治をほしきままにしたという。

(34) 『尚書』虞夏書 皋陶謨に「帝曰、臣作朕股肱耳目」とある。臣下に適
切な人材が登用されていないことは、股肱耳目が機能を果たしていないこ

とに当たる。

- (35) 『漢書』卷二十一上律曆志上引劉歆『三統曆譜』「太極運三辰五星於上、而元氣轉三統五行於下。其於人、皇極統三德五事。故三辰之合於三統也、日合於天統、月合於地統、斗合於人統。五星之合於五行、水合於辰星、火合於熒惑、金合於太白、木合於歲星、土合於填星」後節で詳論する。
- (36) 『三統曆譜』に述べられる「三徳」が何を示すかについて、劉歆は具體的には述べていないが、『左伝』に於ける易説を引いていることから、恐らくは『周易』の三徳(亨・利・貞)であると考えられる(後述)。しかし、五事が単に貌・言・視・聽・思のみで止まらず、その中に恭・乂・哲・謀・聖や仁・義・礼・智・信等が関連付けられるように、この「三務」もまた「三徳」に関連付けられるのではないだろうか。

二、五徳終始説

- (1) 『礼記』祭法「共工氏之霸九州也、其子曰后土、能平九州、故祀以爲社」とある。なお、『国語』魯語上でも、同様に共工が九州の覇者となつたという記述がある。
- (2) 『史記』卷一五帝本紀「黄帝居軒轅之丘、而娶於西陵之女、是爲嫫祖。嫫祖爲黄帝正妃、生二子、其後皆有天下。其一曰玄囂、是爲青陽……(中略)嫫祖爲黄帝正妃、生二子、其後皆有天下。其一曰玄囂、是爲青陽……(中略)……顓頊崩、而玄囂之孫高辛立、是爲帝嚳」
- (3) 『国語』の原文では「乃命南正重、司天、以屬神。命火正黎、司地、以屬民」
- (4) 昌意は黄帝の子。『史記』卷一五帝本紀「黄帝居軒轅之丘、而娶於西陵之女、是爲嫫祖。嫫祖爲黄帝正妃、生二子、其後皆有天下……(中略)……其二曰昌意、降居若水……(中略)……昌意之子高陽立、是爲帝顓頊也」
- (5) 『礼記』祭法「周人禘嘗而郊稷、祖文王而宗武王」
- (6) 『大戴礼記』帝繫のことか。
- (7) 『周礼』春官外史「掌三皇五帝之書」
- (8) 例えば、『国語』に見える烈山氏という帝王は、『大戴礼記』『史記』の謂う所の「五帝」には含まれない一方で、『左伝』昭公二十九年に少皞や共工と共にその名が見える。単純に二系統に分類することはできない。
- (9) 前述の通り、劉歆は『左伝』の文言を逆から読むことによって、「世経」の五徳終始説と整合させている。
- (10) 「五徳終始説下的政治和歴史」『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、

一九八二年)

- (11) 例えば、『韓非子』五蠹には「有巢氏」「燧人氏」といった聖王の名が見える。
- (12) 『漢書』卷三十芸文志。『明堂陰陽』や明堂月令については、第二章第二節の注を参照。

第二節の注を参照。

- (13) 『漢書』卷九十九上王莽伝上。
- (14) 『漢書』卷三十六楚元王伝附劉歆伝。
- (15) 敦煌懸泉遺跡にて発見された『使者和中所督察詔書四時月令五十条』には、「安漢公大傅大司馬」(王莽)とともに「羲和臣秀」(劉歆)の名が見え、毎月の時令・禁令が述べられている。その内容は、『呂氏春秋』十月紀等の月令と共通する字句が大半を占めており、月令の中から土木事業や庶民の生活に関する部分を抜粋して配布したことが分かる(君主の行う祭祀や、事物の五行への配当といった事柄については、言及されていない)。黄人二「敦煌懸泉置《四時月令詔条》整理與研究」(武漢大学出版社、二〇一〇年)を参照。
- なお、後に王莽は、山沢を人々に開放して飢饉に対処しようとした際に、「順月令者、其恣聽之(月令に従うのであれば、人々が山沢の物を取るのを許す)」と述べている(『漢書』卷九十九下王莽伝下)。この命令は、劉歆等と頒布した月令が広く行き渡っていたことを前提にしている。

- (16) 諸物の五行への配当に限って言えば、劉歆は月令を『周礼』よりも優先した。前節で述べたように、劉歆は『洪範五行伝』の「木——鶏、火——羊」という配当を、月令に従って「木——羊、火——鶏」と改めた。ところが、『周礼』では、鶏人を春官に、羊人を夏官に配しており、むしろ『洪範五行伝』と一致する。劉歆はこの『周礼』による配置を無視して、『洪範五行伝』の改変に踏み切ったのである。

三、易の位置付け

- (1) 後文の「五量嘉矣」についての顔師古注に、「嘉、善也」とある。これに従って訳出した。
- (2) 『周易』繫辭伝上。
- (3) 「黄鐘。黄者、中之色、君之服也。鐘者、種也……(中略)……始於子、在十一月。大呂。呂、旅也。言、陰大旅、助黄鐘、宣氣而牙物也。位於丑、在十二月。太族。族、奏也。言、陽氣大奏地、而達物也。位於寅、在正月。

夾鐘。言陰夾助大族、宣四方之氣、而出種物也。位於卯、在二月。姑洗。洗、絜也。言、陽氣洗物、辜絜之也。位於辰、在三月。中呂。言、微陰始起未成、著於其中。旅助姑洗、宣氣齊物也。位於巳、在四月……(中略)……應鐘。言、陰氣應亡射、該臧萬物、而雜陽闕種也。位於亥、在十月。これらの配当は、月令と一致する。

(4) 「本起黃鐘之長。以子穀秬黍中者一黍之廣、度之。九十分黃鐘之長、一爲一分」 「本起於黃鐘之會。用度數、審其容。以子穀秬黍中者千有二百、實其會、以井水準其際」

(5) 「本起於黃鐘之重。一會容千二百黍、重十二銖」

(6) 『周易』繫辭伝上「二篇之策、萬有一千五百二十、當萬物之數也」 剛爻は策数が三十六、柔爻は策数が二十四であり、剛・柔は六十四卦の中にそれぞれ百九十二爻ずつあるので、 $(36+24) \times 192 = 11520$ 、これを万物の数という。

(7) 『劉歆の三統哲学』、『兩漢天学考』、創文社、一九九六年。

(8) 『左伝』昭公元年「天有六氣、降生五味」

(9) 『漢書』卷二十一上「律曆志上」黄鐘……(中略)……爲六氣元也、以黄色、名元氣」

(10) 『周易』繫辭伝上「天一、地二、天三……(中略)……天九、地十」

(11) 同「參天兩地」 「天九、地十」

(12) 同「天數五、地數五、五位相得而各有合」

(13) この計算については『三統曆譜』にて詳論されている。「元始有象、一也。春秋、二也。三統、三也。四時、四也。合而爲十、成五體、以五乘十、大衍之數也。而道據其一、其餘四十九所當用也。故筮以爲數。以象兩、兩之。又以象三、三之。又以象四、四之。又歸奇象閏十九及所據一、加之。因以再扞、兩之。是爲月法之實」すなわち、易の大衍の数50から1を抜き、両儀の2、三極の3、四象の4を乗じ、閏数19と最初に抜いた1を加え、更に再扞の2を乗じると月法2392になるという。

(14) 『周易』繫辭伝上「參天兩地」 「天數二十有五、地數三十五」

(15) 「合太陰・太陽之歲數、而中分之、各萬一千五百二十一」

(16) 千五百三十九年間のこと。『三統曆』に「九章歲爲百七十一歲、而九道小終。九終千五百三十九歲而大終、三終而與元終」とある。

(17) これらの計算については、能田忠亮・藪内清『漢書律曆志読書雜記』、『漢書律曆志の研究』、臨川書店、一九七九年)に詳しい。

(18) 劉歆は更に、『春秋』の「於春三月、毎月書王」という筆法が、「元之三統」を反映しているという。周の一月(夏曆の十一月)は天正、二月(夏の十二月)は地正、三月(夏の正月)は人正に当たり、『春秋』ではしばしば「王正月」以外に「王二月」「王三月」という記事が見える。ただし、これは決して「毎月書王」ではなく、例えば隠公元年や桓公元年では、「春王正月」の後の三月は単に「三月」とのみ表記する。要するに、一年の初めの記事について、その月の頭に「王」をつけるというだけのことである。何休が「凡十二公即位、皆在正月、是以不問有事無事、皆書王正月。所以重人君即位之年矣。若非即位之年、正月無事之時、或有二月王、或有三月王矣」というのは、『春秋公羊伝』隠公元年 何休注)、妥当な解釈であろう。

(19) なお、亨は通ること、利は和すこと、貞は、正しいことの意味と考えられる(『周易集解』乾卦 卦辞注引子夏易伝「元、始也。亨、通也。利、和也。貞、正也」)。

(20) 『周易』乾 文言伝にも同文が見える。

(21) ただし、第一節の注釈で述べたように、洪範九疇の三徳との対応を排除はしない。また、『左伝』の説く「三務」が対応している可能性も高い。ただ、ここで『左伝』の易説を引いている以上は、亨・利・貞の三語で代表されると考えるのが、経学として素直な読み方である、ということである。

(22) 劉歆の思想では、一つの理法が部分や全体で自己相似的に機能することがある。例えば、ここでは天地人それぞれで「一」が「三」を含みつつ、これら三者異名の「一」も実は一体であると考えられる。そして、地に於ける「三」である「三統」は、その内部に「天統・地統・人統」を含んでおり、「天・地・人」の分類法が入れ子構造になっていると謂える。また、川原氏の指摘するように、学術分類に於いても六芸が他の五種の学術の上位に君臨し、かつ六芸の中でも易が他の五経の上位に置かれ、「一——五」の構造が自己相似する。

このようなフラクタルな構造は、元々五行説にも存在している。例えば動物の中で人間は五行の土に配当されるが、五臓にはそれぞれ別の五行が配当される。ただ、五行の場合は話題ごとに様々な分類がなされるために、結果的にこのような類似な構造が入れ子的に生じたのであろう。一方、劉歆説の特徴は、意図して同一の構造を大小様々な次元で適用し、どの段階

でも同じ理法が機能する体系を作り上げた点にある。

(23) 第一章第二節を参照。

(24) 『周礼注疏』春官「大宗伯疏引『五經異義』「今歐陽夏侯説、六宗者、上不及天、下不及地、傍不及四時。居中央、恍惚無有神、助陰陽變化、有益於人、故郊祭之」 歐陽・夏侯の六宗説については、池田雅典「歐陽尚書の六宗について」(渡邊義浩編『兩漢における詩と三伝』、汲古書院、二〇〇七年)に詳しい。

(25) 同引『五經異義』「古尚書説、六宗、天地神之尊者。謂天宗三、地宗三。天宗、日月星辰、地宗、岱山河海。日月屬陰陽宗、北辰為星宗、岱為山宗、河為水宗、海為澤宗。祀天則天文從祀、祀地則地理從祀」

(26) 『尚書正義』虞書 舜典疏「孔光劉歆、以六宗謂乾坤六子、水・火・雷・風・山・澤也」

(27) 『周易』説卦伝「乾、天也、故稱乎父。坤、地也、故稱乎母。震一索而得男、故謂之長男。巽一索而得女、故謂之長女。坎再索而得男、故謂之中男。離再索而得女、故謂之中女。艮三索而得男、故謂之少男。兌三索而得女、故謂之少女」

(28) 『漢書』卷二十五下 郊祀志下。

(29) 同。

(30) 目黒杏子「前漢武帝期における郊祀体制の成立——甘泉泰畤の分析を中心にして——」(『史林』八十六卷六号、二〇〇三年)に詳しい。なお、この「一——五」の構造は、『洪範五行伝』の「皇極——貌・言・視・聽・思心」(前述)の他、『周礼』の「庖人——鶏人・羊人・牛人・犬人・豕人」や『賈誼新書』六術の「樂——仁・義・礼・智・聖」といった説にも見られる。

第五章

後漢期

後漢の五行説は多種多様であり、劉向・劉歆のように分野を越えて諸五行説を関連付けて論じる者もいれば、前漢期と同様に個々の分野で異なる構造・配当を許容する言説も見られる。

前者に類する説としては、例えば永平四年春、東平憲王劉蒼が明帝を諫めて上書した文面が、『洪範五行伝』の句を引きながら、それを「失春令」と説き、時令の思想を以て『五行伝』を解釈している(1)。つまり、本来異なる事柄(時候・災異)についての説である時令と『洪範五行伝』とを、同じく五行を説いたものとして結び付けて考えたのである。後者では、例えば『白虎通義』が、五祀篇では一年を春(木)・夏(火)・季夏六月(土)・秋(金)・冬(水)の五季に区分しながら、五行篇では一年を九十日ずつ四分し、各季節の末尾十八日を「土王」とし、五行の土は「王四季、居中央、不名時」であると言う。また、五帝についても、五行篇では五方五季の帝を「太皞・炎帝・黄帝・少皞・顓頊」とし、月令説に従っているが、号篇では「黄帝・顓頊・帝嚳・帝堯・帝舜」を歴史上の五帝とする説を採っており、劉歆のように季節の五帝と歴史上の五帝とを統一させてはいない。

しかし、『白虎通義』もまた、五祀の際に供える臓器については月令に従いながらも、配当は歐陽尚書・医学の説に従い、それらをうまく融合させようとしている(2)。結果的には様々な系統の五行説が体系化されなまま並存しているが、相異なる説同士を融合させようとする議論自体は存在したのである。

このように、本来系統の異なる五行説同士をうまく符合させようとする意識は、(結果的にうまく符合できたか否かはさておき)後漢期の学者の多くが共有していた。本章では、後漢期の学説(もしくは時代が確定できないものの後漢以降と考えられる学説)のいくつかを取り上げ、その議論の手法について考察する。

一、修母致子説

後漢期では、漢朝の徳を火と考える説が光武帝によって支持・顕彰され、大いに流行した(1)。特に讖緯は、劉氏が堯の後裔であり(堯後)、堯と同じく火徳を有すること(火徳)に関して、様々な瑞祥を並べ立てて、漢朝の正統性を強力に裏付けた。更に、それらに加えて、孔子が赤徳(火徳)の王朝である漢の制度として聖典『春秋』を制作した(孔為赤制)という説をも唱えた。

孔為赤制説は、聖人孔子の權威によって漢家の天下を裏付け、漢王朝が他の王朝と一線を画す存在であることを意味する。つまり、『春秋』を始めとする儒教經典が行われ続ける限り漢朝が存続する、という普遍性を唱えることが可能となり、火徳・堯後を補完する働きを有する(2)。この説に先立つて、『春秋公羊伝』では孔子が後世の聖王のために『春秋』を制作したと述べ(3)、また、『春秋繁露』では『春秋』制作を受命改制と見なす(4)。こうした公羊説の孔子素王説の構図を継承しつつ、火徳漢朝の正統論に変化させたのが孔為赤制説であり、それを讖緯が取り入れたのであろう。

こういった讖緯説がもてはやされる中で、賈逵は『左伝』の明文のみによって漢の堯後・火徳を証明、つまり讖緯の主張と同じことを証明できることを示した。更に、立説者は不明ながら、やはり『左伝』の明文によって、「修母致子」(五行の「火」に当たる徳が修められた場合、その瑞祥として「火」の子に当たる「土」の属性を持つものが出現する)という説が唱えられた。筆者はこの修母致子説を、左伝学者が孔為赤制を証明するために、様々な五行説を組み合わせて作り上げた主張と考える。つまり、左氏学独自の論理・明証によって孔為赤制を示すことで、讖緯やそれを利用する公羊学に対抗したのではなからうか。

以下、この修母致子説の内容について、この説が形成された背景やその後の展開について考察する。

讖緯の火徳堯後説・孔為赤制説

讖緯は哀帝・平帝の頃に発すと言われ(5)、また光武帝期に校訂がなされたのであるから(6)、大まかには前漢末から後漢初頃に形成されたと考えられる。そして、讖緯がこの時期に果たした大きな役割が、漢朝の正統性を、新しい理論によって支持することであった。

漢王朝を復興した光武帝は、讖緯に傾倒し、大いに流行させた人物としても知られている。兄伯升が健在であった頃から「劉秀當為天子」という讖文を耳にし(7)、即位に当たっては「四七之際、火為主」という『赤伏符』が届けられ(8)、讖緯を意識しながら天下を取った。また、即位の後も讖緯を天下に宣布し、讖緯を批判する学者を叱責・冷遇した。そして、讖緯の流行は光武帝一代のみには留まらず、以後の皇帝も讖緯を重んじ、讖緯に基づいて礼制の変更が図られたり、讖緯に沿って経説が整理されたりした(9)。

このように讖緯が歴代皇帝に支持され続け、盛んに用いられた一つの原因は、讖緯の中に、漢の火徳・堯後を述べる明文があったことである(10)。そして、讖緯の文言は雑然としていて内容が矛盾することもあったが(11)、漢朝の徳運に関しては、火徳で統一されている。これは、火徳説を主張するために意図的に造作されたものであることと(12)、たとえ土徳説等があったとしてもそれらが校定の際に削除されたであろうことを示している(13)。このような過程を経て形成されたものであるから、火徳堯後を説く際に最も使いやすい典拠であり、旧来の経書・経説よりも遙かに、当時の正統論の要望

を満たした。

孔為赤制説についても、やはり同様に、讖緯によって明文が提供されている。例えば、『尚書考靈耀』や『春秋感精符』には「孔子為赤制、故作春秋」、「墨孔生、為赤制」等の文言が見える(14)。これらは、水徳の孔子が(15)、火徳の漢朝のために『春秋』を制作した、つまり孔子が漢朝を予見し、その正統性を認めていたということを主張している。

以上のように、後漢期に於いて、火徳・堯後・孔為赤制の三者が一体となつて漢朝の正統論を構成し、讖緯がそれと結びついた。当時、讖緯の文辞が漢王朝の正統を裏付けるために用いられたのだが、実際には、讖緯の内容が正しいということ自体が、そこに予言されている漢王朝の実在によって説得力を持ったと云うべきであろう。すなわち、讖緯が聖典と見なされて流行したのは、その内容が、当時「真実」(もしくは「真実であるべきこと」と見なされていた漢朝正統論に合致していた、つまり「正しい」ものであったからこそのことだ。

王莽のための記述が削除されたように、讖緯であれば即ち聖典であったのではなく、「真実」に合致しなければ、讖緯の文辞と雖も聖典の地位を剥奪されたのである。まして、讖緯でも経書でもない経説であれば、なおさら、当時の「真実」に合致させなければ、その「正しさ」を公認させることは困難だったはずである。

公羊学者による獲麟解釈

鄭玄が「公羊善於讖」と述べているように(16)、公羊学と讖緯説とは相性が良い(17)。孔為赤制も、そもそもは公羊の孔子素王説から発展したものであり、『公羊伝』(哀公十四年)に見える「制春秋之義、以俟後聖」という文言と親和する。更に、何休『春秋公羊解詁』では、哀公十四年の獲麟の記事

に対する注で、讖緯を多用して孔為赤制説を説いている。

得麟之後、天下血書魯端門曰、趨作法、孔聖沒、周姬亡、彗東出、秦政起、胡破術、書記散、孔不絶。子夏明日往視之、血書飛為赤鳥、化為白書、署曰演孔圖。中有作圖、制法之状。孔子仰推天命、俯察時變、却觀未來、豫解無窮、知漢當繼大亂之後。故作撥亂之法、以授之。

獲麟の後、天から血で書かれた文字が魯の端門に降つて来て、そこには「法を速やかに制定せよ。まもなく聖人孔丘は没し、姫姓周室は滅ぶ。故に彗星が東に現れた(18)。秦王政が勃興し、胡亥が帝王の道を破壊する。聖典は散り散りになるが、孔子の教えは断絶しない」と書いてあった。子夏が翌日行つて見ると、血書は空に舞い上がつて赤鳥となり、変化して白い文字となり、「演孔図」という題名が書かれていた(19)。その中には図があり、法制について描かれていた。孔子は天を仰いで命運を察し、地を眺めて時の変化を悟り、更に未来を見て遙か先のことを予知し、漢室が大乱の後に王者を継ぐことを知った。そこで混乱を治める法を著し(20)、授けたのである。

夫子素案圖録、知庶姓劉季、當代周。見薪采者獲麟、知為其出。何者。麟者木精、薪采者庶人、燃火之意。此赤帝、將代周、居其位。故麟、為薪采者所執。西狩獲之者、從東方、王於西也。東卯、西金象也。言獲者、兵戈文也。言、漢姓卯金刀、以兵得天下。

夫子はもともと図讖を読んで、庶人の劉季が周に代わることを知っていた(21)。そして、薪取りが麟を獲たのを見て、その前兆であることを悟

った。何故かという、次の通りである。麟は木の精であり(22)、薪取りは庶人であり、火を燃やすという含意がある。つまり、赤帝が周に代わって王位に即こうとしているのである。そこで、麟が薪取りに捕らえられたのだ。西へ狩りに行って獲たというのは、東から興隆して西で王になるということである。また、東は十二支では卯であり、西は五行では金を示す。獲というのは、兵器を意味する字である。つまり、漢の姓が「卯金刀」(「劉」)であり、兵事によって天下を得ることを意味する。

これをまとめれば、「麟」木精「周」「薪采」庶民・火「漢」であり、孔子は図讖によって「西狩獲麟」を周漢交代の前兆であると悟り、来たるべき漢朝のために『春秋』を著したということになる。

このような獲麟解釈は何休の独創だったのではなく、遅くとも後漢中期には公羊学者たちによって唱えられていた。以下、許慎『五經異義』に引かれた議論を示す。

公羊説、哀十四年獲麟、此受命之瑞、周亡失天下之異。

公羊学の説に「哀十四年の獲麟は、受命の瑞祥であるが、周が天下を失うことについての異変でもある」と言う。(23)

公羊説云、麟者木精、一角赤目、爲火候。

公羊学の説に「麟は木精である。しかし、一角で目が赤いため、火の徴でもある」と言う。(24)

「麟」木精「周」と考え、獲麟が火徳劉氏の受命と周の滅亡を示していると解釈する主旨は、何注と全く同じである。また、何休のように「薪采」火

漢」とはしていないが、麟の目が赤いという根拠を挙げることで、やはり獲麟に火徳の瑞祥という意味を付与している。やや強引ながらも、公羊学はこのように讖緯と密接に結び付きながら、經典の文言によって孔為赤制説を導き出し、漢朝の正統性(及び『公羊伝』が漢朝の正統性を導き出せること)を主張したのである。

修母致子説の内容と根拠

このような公羊説に対して、左氏学側は、次のような説を唱えた。

左氏説、麟是中央、軒轅大角獸。孔子脩春秋者、禮脩以致其子、故麟來、爲孔子瑞。

左氏学の説では「麟は中央に属す、軒轅大角の獸である。孔子が『春秋』を修めたので、礼が修められることでその子を至らせ、そのために麟が現れ、孔子についての瑞祥をなした」と言う。(25)

説左氏者云、麟生於火、而遊於土、中央軒轅大角之獸。孔子作春秋、春秋者禮也。脩火徳以致其子、故麟來而爲孔子瑞也。

『左伝』を説く者は、「麟は火から生まれて、土に移る、中央軒轅大角の獸である。孔子が『春秋』を作り、『春秋』は礼に当たる。火徳を修めてその子を至らせ、そのために麟が現れ、孔子についての瑞祥をなしたのである」と言う。(26)

五常の礼は、五行では火に当たる。また、方位の中央は、五行の土に当たる。つまり、この左氏説は、『春秋』編纂(礼、火)が「麟(中央土)」を至らせた、という論である。これがつまり、五行相生の原理で母に当たる火が修

められるとその子に当たる土が現れるという、修母致子説である。

『春秋』編纂(火)

←(火生土)

麟の出現(土)

この左氏説は、明言こそしていないが、麟を土に配当しながらも、「修母致子」という複雑な論法を経ることで『春秋』編纂を火徳に関連付けており、やはり孔為赤制説への意識が見られる。

もし麟を土に配当しつつ『春秋』への応徴と見なすのであれば、『春秋』を土に配当すれば済むことである(27)。あるいは、陳欽のように麟・『春秋』を両方とも金に配当するという手段もある(28)。いずれも、帝王の徳に対して同類の事物が応じるという、シンプルな瑞祥説で処理でき、修母致子のようなややこしい説明をせずに済む。それにも拘らず、そのようにしなかったのは、『春秋』を火徳漢朝に結び付け、公羊・讖緯の説に対抗する意図があったからであろう。

なお、親に当たるものを修めることで子に当たる応徴が至るといふ修母致子の論理は、『左伝』に明証を求めることができる。孔穎達等によると、修母致子の根拠は『左氏伝』昭公二十九年の「水官弁矣、故龍不生得(水官が修められていないので、故に龍が生きたまま得られなくなった)」に見出されるという(29)。

龍は左氏説では木に配当される(後述)。そして、水官が修められていないために龍が至らなくなったのであれば、裏を返せば、龍が至るのは水官が修められたが故である。従って、この『左氏伝』の記述から、水官(水母)が修められることで龍(木子)が至るといふ論理、すなわち修母致子の構

図を導き出すことができる。

このように、修母致子の理論的根拠は、『左伝』の文言に得ることができ。立論の根拠が得られるのみならず、『左伝』を明証とすることで、左氏学ならではの独自性を主張することも可能となったのである。

賈逵との関係について

誰が修母致子説を作ったのかについては、資料が不足しているため、明らかではない。『春秋左伝正義』(哀公十四年疏)は、この説を唱えた者として「賈逵・服虔・穎容」を挙げる。

賈逵・服虔・穎容等皆以爲、孔子自衛反魯、考正禮樂、脩春秋、約以周禮。三年文成、致麟。麟感而至。取龍爲水物、故以爲脩母致子之應。

賈逵・服虔・穎容等は、いずれも「孔子が衛より魯に帰り、礼・樂を研究して正し、『春秋』を編纂し、周の礼に則ってまとめた。三年にして完成し、そして麟を至らせた。麟が感応して現れたのである」と言う。『左伝』昭公二十九年の「龍爲水物」に基づいて、修母致子の応じ方であると考えたのである。

このうち、服虔・穎容は『五経異義』よりも後の人物であるので、修母致子説を立てたのではなく、継承したに過ぎないと考えられる。また、残る賈逵についても、孔疏の「取龍爲水物、故以爲脩母致子之應」という説明が、賈逵の説に元々含まれていたのが不明であるため(服虔・穎容の頃になって付加された内容かもしれない)、この資料では、修母致子説の提唱者であるか否かを確定することはできない。

ただ、賈逵が修母致子説に非常に親和する学説を唱えていたことは確認でき、修母致子説の成立と何らかの関係を有していたと考えられる。以下、このことについて考察する。

賈逵の春秋説と修母致子説との間には、以下の類似点を見出せる。

・『春秋』編纂——獲麟」という順序が共通する。『史記』『春秋繁露』『説苑』そして讖緯はいずれも、獲麟の後に『春秋』編纂がなされたと考えている(30)。後の杜預も、「獲麟——『春秋』編纂」と考えており、麟が『春秋』完成に対する応徴と見なす説を非難している(31)。一方、賈逵は「三年文成、致麟」としており、『春秋』の完成が麟を至らせたと考えられる。この時間的順序は、修母致子説の前提と謂えよう。

・賈逵は、『春秋』制作を「立素王之法」と見なす(32)。「春秋」を素王の法とするのは公羊学の説であるが、修母致子説の前提でもある。『春秋』を次の王者のための法と見なすことによって、獲麟を漢朝と結び付ける解釈が成り立つ。

・賈逵は、火徳・堯後という漢王朝の正統を裏付ける事柄について、讖緯を用いず、『左氏伝』一書によって十分な根拠が提供されることを主張した(後述)。修母致子説も、また、『左氏伝』昭公二十九年の文を明証とし、讖緯を用いずに、孔為赤制説という漢朝正統論に整合する解釈を導き出している(そして、このような修母致子説によって、賈逵の火徳説が補完され、左氏説の漢朝正統論が完成されたとも謂える)。

これらのことから、修母致子説は、賈逵もしくは賈逵と関係の深い者による説と考えられる。また、賈逵の弟子許慎の手に成る『五経異義』に収録されていることから、賈逵・許慎と同時期、後漢中期頃に唱えられたと推測できる。

賈逵は、後漢前半期の人である。父の賈徽は劉歆から『左伝』『国語』『周礼』を学び、他にも『古文尚書』や毛詩を修めた。そして、その英才教育を受けた賈逵も、やはり古文学者となった。白虎観会議に参加した際に章帝に認められ、さらにその後の上奏が評価されて、『左伝』を教授することになった。また、『左伝』・『国語』の注釈等、多くの著作をなし、『左伝』や『毛詩』・『周礼』といった古文学の興隆に寄与した(33)。

范曄によれば、賈逵がこのように活躍し、『左伝』を顕彰し得たのは、他の左氏学者よりも「能附會文致」したからであるという。例えば、賈逵は建初元年の上奏文で、次のように述べている。

五経家皆無以證圖讖明劉氏爲堯後者、而左氏獨有明文。五経家皆言顓頊代黄帝、而堯不得爲火徳。左氏以爲少昊代黄帝、即圖讖所謂帝宣也。如今堯不得爲火、則漢不得爲赤。其所發明、補益實多。

五経の学では、劉氏が堯の後であるという、讖緯が明らかにしていることを証明することができませんが、『左氏伝』にはその明文がございませぬ。五経の学ではみな顓頊が黄帝に代わって即位したと言いますが、それでは堯が火徳となることができません。『左氏伝』では少昊が黄帝に代わったとしており、これは讖緯で「帝宣」と云う人物のことです。もし堯が火徳となりえなかつたら、漢も火徳ではありえなくなります。このように、『左氏伝』が明らかにし、補うことは誠に多いのです。(34)

ここでは、『左氏伝』によって、火徳説・堯後説の根拠が得られることを主張している。まず、『左氏伝』の記述を繋ぎ合わせれば「帝堯陶唐氏→御龍氏→豕韋氏→唐杜氏→范氏→劉氏」という系譜となり(35)、帝堯から劉氏に至る血縁関係を示すことができることを述べる。そして、五行相生の王朝交代モデルで堯と漢の二者を火徳と見なすためには、黄帝の次の代に少昊氏の存在が必要であるが(前章第二節を参照)、それも『左氏伝』に明文が見出せると言う(36)。そして、賈逵はこの上奏により、『左氏伝』及び自らの地位を高めると言うことに成功している。

ただし、これを以って直ちに賈逵を讖緯に立脚・傾倒した人間と断ずるべきではない。この上奏文は、『左氏伝』が讖緯に一致する、という口調で宣伝しているが、実際には、堯後・火徳の根拠が『左氏伝』一書に全て見出せることを述べている。つまり、王朝公認の正統観である堯後説・火徳説に明証を提供することで讖緯は興隆したが、『左氏伝』も同じ役割を果たし得るということである。極端に言えば、讖緯に取って代わる余地をも残している。賈逵は、讖緯の内容の矛盾を述べ立てたこともあったと言う(37)。曆論でも、讖緯の中で賛同できる文言を引くことはあるものの、現在の事実と乖離する部分に対しては迎合しない態度を顕わにしている(38)。

ここに引いた上奏文でも、『左氏伝』が讖緯と合致することよりも、『左氏伝』のみで堯後・火徳を導き出せることを強調しており、それによって『左氏伝』の正しさを示すことに眼目があつたと考えられる。即ち、賈逵にとつては、堯後・火徳が「真実」(もしくは「真実であるべきこと」)であり、それが第一に優先される。その上で、讖緯との符合を示す文言を散りばめつつ、堯後・火徳に合う『左氏伝』の優秀さを主張したのである。

賈逵が『左氏伝』によって堯後・火徳を導き出したように、修母致子説も『左

氏伝』の明文を根拠として、孔為赤制と符合する獲麟解釈を実現させた。そして、これらはいずれも、当時に於いて「真実」とされた漢朝正統論を優先した経説であった。

また、修母致子説は、『春秋』編纂の後に獲麟が起きたとし、麟を五行の土に配当する点で、木や火に配当する讖緯とは対立している。これは、天文等の分野で四靈獣について一般に考えられていた配当を反映しており(後述)、讖緯の文言を絶対視しない賈逵の姿勢と共通する。

以上のことから、筆者は、賈逵もしくは賈逵と同時期で関係の深い左氏学者が、この修母致子説を立てたと考える。

五靈獣について

鄒衍以来の五徳終始説では、瑞祥とそれを引き起こした人物・業績は、五行ではいずれも同じ行に配当されるという「当方来応」が、一般的な認識であった。文帝・武帝期の徳運論争も、水徳や土徳の瑞祥の有無が、大きな論点であった。また、前引の公羊説が、『公羊伝』の明文によって麟を「木精」と言いながら、そこに「赤目」という出所不明の論拠を加えることで麟を「火候」にしたのも、「当方来応」によって『春秋』を赤徳漢朝に結びつけるためであった。

このような「当方来応」に従った場合、麟を土にするのであれば、その出現を引き起こした『春秋』編纂も土に配当することになる。しかし、それでは孔為赤制説と矛盾し、公羊説に対抗できない。そこで『左氏伝』昭公二十九年の文等を使いながらひねり出されたのが、修母致子説であった。

それならば、始めから麟を火に配当させれば良かったのではなからうか。そもそも、何故、麟を土に配当するのだろうか。

麟の配当について、やはり『五経異義』が議論している。

公羊説、麟木精。左氏説、麟中央、軒轅大角之獸。陳欽説、麟是西方毛蟲。許慎謹按、禮運云、麟鳳龜龍、謂之四靈。龍、東方也。虎、西方也。鳳、南方也。龜、北方也。麟、中央也。公羊の学説に「麟は木精である」と言う。左氏の学説では「麟は中央で、軒轅大角の獸である」と言う。また陳欽は「麟は西方の毛の動物にあたる」と言う。私許慎は僭越ながら以下のように考える。礼運に「麟・鳳・龜・龍を『四靈』と言う」とあることを踏まえるに、龍は東方で、虎は西方、鳳は南方、龜は北方、麟は中央にあたる。(39)

これによれば、左氏学の説では、麟を中央土に配当していたという。ただ、ここで許慎が『礼記』礼運の「麟鳳龜龍、謂之四靈」を引いておいて、龍・鳳・龜・麟の五つを挙げるのは、論理としては少々おかしい(40)。そして、礼運に加えて、月令や『大戴礼記』の記載を踏まえれば、陳欽のように麟を西方金に配当するのが、經学の理屈として完結しているだろう(41)。しかし、四靈獸について考えると、麟ではなく虎を西方金獸と見なす説は、古来有力である。例えば、天文では、西方の参宿や西宮全体の精を白虎とする(42)。また、『礼記』曲礼は、行軍の際に掲げる旌旗について、「行、前朱鳥而後玄武、左青龍而右白虎」と言っている(南を前にした場合、北が玄武、東が青龍、西が白虎となる)。更に、墳墓の吉凶を巡る論でも、『呉越春秋』では白虎を金精の化身とし(43)、少し時代は下るが管輅も玄武や朱雀などと共に白虎について言及する(44)。

礼運篇で挙げられていないにも関わらず、許慎が虎を四靈に加えて西方に配当することで、麟を中央に配する左氏説に賛同したのは、当時の四靈獸についてのこうした考え方を反映させたのであろう。すなわち、龍・鳳・虎・

龜をそれぞれ東(木)・南(火)・西(金)・北(水)に当てるという、天文などに於いて採られている配当を踏まえた上で、麟・鳳・龜・龍を「四靈」とする礼運篇を解釈したために、西(金)に虎が当てられる一方で麟が余り、それを中央(土)に当てることになったのであろう(45)。すなわち、左氏学は、西(金)に虎を当てる従来の四靈説を損なわず、かつ『春秋』編纂を火徳漢朝と関連付ける孔為赤制説とも符合させるために、『春秋』(火)→麟(土)という獲麟解釈(修母致子説)を編み出したのであろう。

その後の展開

以上考察したように、修母致子説は、天文等の四靈獸説を保ちつつ礼運の「四靈」とも符合させ、かつ漢朝の火徳を『春秋』(特に『左伝』)によって裏付けるといふ試みであった。このように様々な要素と関連して生み出されたこの論理は、その後もまた、様々な説と関連し、展開して行った。

『毛詩正義』は、『毛氏詁訓伝』の「麟信而應禮」(周南 麟之址注)、「騶虞、義獸也。白虎黒文、不食生物。有至信之徳、則應之」(召南 騶虞注)、「鳳皇靈鳥、仁瑞也」(大雅 生民之什 卷阿注)について、修母致子説に基づく解釈を示している。

言信而應禮、則與左氏説同、以爲脩母致子也……(中略)……騶虞傳云、有至信之徳則應之、是與左傳説同也。

「麟が」信にして礼に応ず」と言うのは、左氏説と同じく、修母致子であると考えているのである……(中略)……「騶虞」の毛伝に「至信の徳有れば則ち之に応ず」と言うのは、左氏説と同じである。(46)

言仁瑞者、五行傳及左氏說皆云、貌恭體仁則鳳皇翔、言行仁德而致此瑞。毛此意、用臣之仁以致南方鳳……(中略)……以用臣所致者、皆脩母致子應也。

「(鳳凰が)仁の瑞である」と言うのは、『五行傳』及び左氏の学説で「容貌が恭しく仁を行えば、鳳凰が翔ぶ」と云うもので、つまり仁徳を行えばその瑞祥を引き起こすということである。毛伝のこの言葉は、臣下の用い方が仁であれば南方に当たる鳳を呼び寄せるということである……(中略)……臣下を用いることで引き起こされるのは、いずれも修母致子に則った応瑞である(47)。(48)

すなわち、「礼(火) → 麟(土)」「信(土) → 騶虞(白虎、金)」「恭・仁(木) → 鳳凰(火)」という構図で、毛伝の字句を解釈しているのである。

このように毛伝解釈に修母致子が用いられるようになった正確な時期は、不明である。修母致子の説が見られる最初の文献である『五経異義』には騶虞についての議論もあり、毛伝の説が支持されているが、ここでは修母致子説は紹介されていない(49)。修母致子に基づく毛伝解釈は、許慎当時ではまだ行われていなかったであろう。

許慎よりやや下り、後漢末の蔡邕になると、修母致子説によって毛伝を解釈する例が見出せる。班固「典引」に「擾緇文皓質於郊」という句があり(50)、ここでの「緇文皓質(黒い模様)に白い下地の動物」というのは、毛伝「騶虞、義獸也。白虎黒文」に基づいて騶虞のことを記述しているのだろう。そして、これに対して蔡邕は、「思睿信立、則白虎擾」と注釈している。五事の思、五常の信はいずれも五行の土に当たり、それが五行の金に当たる白虎(騶虞)をなつかせるといふ。つまりこれは、修母致子に基づいている。こ

のことから、蔡邕の頃までには、『毛詩正義』に見えるような、修母致子に基づいて毛伝を解釈する言説が現れていたであろう。

蔡邕による「典引」注には、更に、「貌恭體仁、則鳳凰來儀」「視明禮脩、則麒麟來應」「聽德知正、則黃龍見」と説かれ、つまり「貌・仁(木) → 鳳凰(火)」「視・礼(火) → 麒麟(土)」「聽・知(水) → 龍(木)」という内容が見える。上述のように、麒麟・龍の修母致子は左氏の学説であり、蔡邕はこれを毛伝の騶虞・鳳凰・麒麟の解釈に応用している。このように、許慎から蔡邕に至るまでの間に、修母致子は毛伝解釈にも用いられるようになり、毛伝の明文によって麟・龍・白虎・鳳凰について述べるにまで至ったのである。

そして、同じく蔡邕の手に成る『月令章句』では、これに「神龜」「玄武」を加え、次のように述べる。

天官五獸、左蒼龍、大辰之貌……(中略)……亦龍生於水、遊於木……(中略)……修其母致其子、五行之情也。故貌恭體仁、則鳳凰來儀。言從和義、則神龜至。視明禮修、則麒麟臻。智聽故事、則黃龍見。思叡信立、則白虎擾。

天官の五獸のうち、左は蒼龍であり、東宮大辰の貌である……(中略)……また龍は水より生じ、木に移る……(中略)……母に当たるものを修めれば子に当たるものを至らせるといふのは、五行の性質である。そのために、容貌が恭しく仁を身につければ、鳳凰が至る。言葉が従われ義に適えば、神龜が至る。視が明らかで礼が修められれば、麒麟が至る。故事をよく知り、よく聴けば、黃龍が現れる。思慮が賢く信が確立していれば、白虎がなつく。(51)

ここでは、天官の五靈獸全てについての修母致子を説いており、五常五事と五靈獸を全て備えた修母致子説を完成している。また、「貌恭」「言従」等は『尚書』洪範や『洪範五行伝』の字句を念頭に置いており、つまり、『尚書』『毛詩』『春秋』の三経にまたがる五行説と謂えるだろう。

そして、蔡邕よりも更に後、服虔『春秋左氏伝解詁』による獲麟注にも、修母致子説が見られる。

夫子以哀十一年自衛反魯、而作春秋、約之以禮、故有麟應而至。

夫子は哀公十一年に衛から魯に戻って『春秋』を作った。その際に、礼に則ってまとめたので、麟が応じて現れた。(52)

麟中央土獸、土爲信。信、禮之子。脩其母致其子。視明禮脩而麟至、思睿信立而白虎優、言従又成而神龜在沼、聽聰知正則名川出龍、貌恭性仁則鳳皇來儀。

麟は中央土の獸であり、土は五常では信に配当する。信は礼の子に当たる。母に当たるものを修めれば子に当たるものを至らせる。故に、視が明らかで礼が修められれば麟が至り、思慮が賢く信が確立していれば白虎がなつき、言葉が従われ義が成就すれば神龜が沼に現れ、よく聴くことができ知の働きが正しければ名川が龍を出し、貌が恭しく人となりか仁であれば鳳が出現する。(53)

前者は賈逵による説とほぼ同じである。また、後者は蔡邕『月令章句』の文言をかなり利用している。

ただし、服虔は獲麟の記事について、以下のように言う。

言西者、有意於西。明夫子有立言、立言之位在西方、故著於西也。

「西」と言っているのは、西という方角に特別な意味があるからである。夫子は『春秋』編纂によって、言を立てたが、言を立てるというのは方位では西方に当たるので、その故に麟が西に現れた、ということを示しているのだ。(54)

これは陳欽や鄭玄の「立言之説」を取り込んだものと考えられる(55)。修母致子説と立言之説とは、いずれも左伝学者の説ではあるが、学統を異にしており(56)、内容としても対立するものだった。その両者を服虔は、麟自体を土に配当しておいて、「西狩獲麟」「西狩於大野」の「西」という字に基づいて獲麟に金を配当することによって、解釈の衝突を避けつつ取り込んだのである。

しかし、こうなると、『春秋』編纂は、火だけではなく、金にも配当されるということになる。ここには、『春秋』を火徳漢へ結び付けようとする意識は、もはや存在しない。服虔は、礼(火)が修まったからその子に当たる信(土)の獸を至らせたという先師の説を祖述してはいるが、それはもはや孔為赤制を説明するための手段というよりは、単に五行の理法の一つとしてしか認識されていないのではなからうか。

皮錫瑞は、「漢經學所以盛、即謂聖經為漢制作、故得人主尊崇」と言う。

これは、後漢の經学に対する的確な指摘と謂えよう。經学は王朝のためにマジカルな権威付けを用意し、王朝はそのような經学を顕彰した。

修母致子説は、賈逵・許慎の頃（白虎觀會議が催され、『五經異義』が執筆される等、左氏学・公羊学が激しく主導権を争っていた時代）に作り出された五行説であった。天文に於ける四霊に礼運の四霊を符合させて五霊とした上で、また漢朝を火徳とする新しい五徳終始説にうまく対応し（58）、『左伝』の地位を向上させるために、この修母致子説が作り出された。ここでは、系統を異にする複数の五行説が、相互に関連付けられている。

後漢末期、蔡邕や服虔の頃になると、『毛氏詁訓伝』の文言とも関連付けられ、更に内容を充実させた。それに伴い、孔為赤制説としての性格は薄くなり、単に五行の一つの原理という程度の意識に落ち着く。漢朝が衰退していったという時代背景に加え、『左伝』の地位が向上しており、もはや漢朝正統論を主張する必要は無かったためかもしれない。後漢が減じた後に杜預が著した『春秋経伝集解』では、麟を五霊の一つに数えるという説は引き継がれたものの、『春秋』編纂が麟を至らせたという説は明確に否定され、麟の出現・捕獲は「非其時、虚其應」であるとする（『春秋経伝集解』序）。つまり、漢朝の前兆としての意味は、微塵も無い。

漢朝の衰退とともに孔為赤制説は滅びるが、一方、修母致子の構造は、単なる五行の理法として残存する。以下は、『五行大義』論配気味の説である。

養生經云、肝色青、宜食鹹、稻米・牛肉・棗。心色赤、宜食（酢）酸（59）、犬肉・李。肺色白、宜食甘、麥・羊肉・杏。脾色黄、宜食苦、大豆・豕肉・粟。腎色黒、宜食辛、黍・雞肉。此五食、皆以所生能養其子也。

『黄帝養生經』では「肝臓の色は青なので、塩味、米・牛肉・棗を食べると良い。心臓の色は赤なので、酸味、犬肉・李を食べると良い。肺の色は白なので、甘味、麦・羊肉・杏を食べると良い。脾臓の色は黄色な

ので、苦味、大豆・豚肉・粟を食べると良い。腎臓の色は黒なので、辛味、黍・鶏・肉を食べると良い」と言う。これら五食は、いずれも五行に分類するとその子に当たる臓器を養うものである。

五行説の思考が分野を越えて共有され、本来の立説の意図と関係しない形で活用されるようになった、一つの例と謂えるだろう。

※本節は、拙稿「修母致子説の成立とその変容」（『中国——社会と文化』第二十六号、二〇一一年）を大幅に改稿したものである。

二、月令に関する諸問題

五行説には元来様々な系統が存在したが、前漢末の劉歆は相異なる五行・十二辰を、月令の配当によつて統一し、体系化しようとした。その試みは、後漢に至つて、むしろ他の系統の五行説によつて月令の配当について解釈し直したり、甚だしくは内容を混ぜ合わせて新たな時令説を生み出すに至つた。つまり、劉歆が系統間の垣根を取り払つたために、むしろ月令以外の系統に基づいて月令の内容を議論することになつたのである。

本節では、後漢期、もしくは後漢以降と考えられる文献に見える、月令の配当・文面に関する諸問題について考察する。

五臓の配当

『礼記正義』月令疏の引く『五経異義』並びに『駁五経異義』には、五臓の配当を巡る議論が見える。

異義云、今文尚書歐陽説、肝、木也。心、火也。脾、土也。肺、金也。腎、水也。古尚書説、脾、木也。肺、火也。心、土也。肝、金也。腎、水也。許慎案、月令、春祭脾、夏祭肺、季夏祭心、秋祭肝、冬祭腎。與古尚書同。鄭駁之云、月令祭四時之位、及其五藏之上下次之耳。冬位在後、而腎在下。夏位在前、而肺在上。春位小前、故祭先脾。秋位小却、故祭先肝。腎也、脾也、俱在鬲下。肺也、心也、肝也、俱在鬲上。祭者必三、故有先後焉。不得同五行之氣。今醫病之法、以肝爲木、心爲火、脾爲土、肺爲金、腎爲水、則有瘳也。若反其術、不死爲劇。

『五経異義』に、次のように言う。「今文尚書の欧陽説では(1)、肝臓が木、心臓が火、脾臓が土、肺が金、腎臓が水に当たる。古尚書説では、脾臓が木、肺が火、心臓が土、肝臓が金、腎臓が水に当たる。私許慎が考えるに、月令では、春に脾臓を祭り、夏に肺を祭り、季夏に心臓を祭り、秋に肝臓を祭り、冬に腎臓を祭る。これは古尚書説と同じである」。

鄭玄(『駁五経異義』)がこれに反駁して、次のように言う。「月令では四時の位を祭るので、五臓の上下に依つて並べているに過ぎない。冬の位は後ろであり、腎臓も下方にある。夏の位は前であり、肺も上にある。春の位はやや前であるから、「祭祀では脾臓を初めに供える」のだ。秋の位はやや後ろであるから、「祭祀では肝臓を初めに供える」のだ。腎臓・脾臓はいずれも横隔膜の下にある。肺・心臓・肝臓は、いずれも横隔膜の上にある。祭祀では三者を用いるので、祭る順番に先後があるのだ。これは各臓器を持つ五行の気とは対応しない。また、今の病気を治す医法では、肝臓を木とし、心臓を火とし、脾臓を土とし、肺を金とし、腎臓を水とし(2)、(これに基づくから)病気を治せるのだ。もしこの方法に反したら、死なないうまでもひどいことになるのだ」

許慎・鄭玄が引く諸説を整理すると、今文尚書説と医学説では「肝——木、心——火、脾——土、肺——金、腎——水」であり、古尚書説と月令では「脾——木、肺——火、心——土、肝——金、腎——水」である。ここで許慎は月令説に従う一方で、鄭玄は月令説を五行とは関係しないと見なして、医学説を採る。

後漢当時に於いて、今文尚書・医学側の「肝——木、心——火、脾——土、

肺——金、腎——水」という説は有力だったようで、『孝経援神契』(3)・『春秋元命包』(4)といった緯書に見える他、『釈名』にも肝臓を木に配当する説が記載されている(5)。

一方、月令の説も捨て難かった。前引のように鄭玄が臓器の位置を元にした説明を展開している他、それより以前に『白虎通義』もまた、緯書や医学説に従いながらも、月令に符合させようと議論している。以下、五祀篇の文である。

月令、春言其祀戸、祭先脾、夏言其祀竈、祭先肺、秋言其祀門、祭先肝、冬言其祀井、祭先腎、中央言其祀中霤、祭先心。春祀戸、祭所以(特)「時」(6)。先脾者、何。脾者、土也。春木主、煞土、故以所勝祭之也。是冬腎、六月心、非所勝者。以祭、何。以爲土位在中央、至尊、故祭以心。心者藏之尊者。水最卑、不得食其所勝。

月令に於いて、春では「五祀は戸に当たり、祭祀では脾臓を初めに供える」、夏では「五祀は竈に当たり、祭祀では肺を初めに供える」、秋では「五祀は門に当たり、祭祀では肝臓を初めに供える」、冬では「五祀は井に当たり、祭祀では腎臓を初めに供える」、中央では「五祀は中霤に当たり、祭祀では心臓を初めに供える」と言う。春に戸を祀るのは、時宜に合うものを祭るのである。「脾臓を先に供える」というのが何故かは、次の通りである。脾臓は土に当たる。春は木が主であり、(五行相勝によつて)土を殺す。そこで負かした土を祭るのである。一方、冬は腎臓、六月は心臓、つまり負かす対象ではない。これを祭るのがどういふことかという、次の通りである。土の位は中央とされ、至尊であるので、心臓を祭るのである。心臓は最も尊い臓器である。水は最も卑賤

であるので、負かす対象を食すのはいけないのである。

ここでは、「肝——木、心——火、脾——土、肺——金、腎——水」の配当を採った上で(7)、月令の祭祀が「春——脾、夏——肺、中央土——心、秋——肝、冬——腎」とすることについて、「以所勝祭之」「至尊」「至卑」という三種の論法によつて解釈している。やはり鄭注同様に苦しい理屈だが、そもそも異なる系統の説を符合させるのであるから、苦しいのは当然である。後漢末になると、鄭玄の他に、高誘もまた五臓の配当について議論している。以下、月令の「春——脾、夏——肺、中央土——心、秋——肝、冬——腎」という配当について論じた、高誘の『呂氏春秋注』を引く(8)。

脾屬土。陳俎豆、脾在前、故曰、祭先脾。春木勝土、先食所勝也。一説、脾、屬木、自用其藏也。

脾は土に属す。俎豆を陳列する際に、脾が前に置かれるので、本文で「祭祀では脾臓を初めに供える」と言うのだ。春の木は土に勝ち、負かした土に当たるものを最初に食すのである。一説には、脾は木に属し、同じ五行に属す臓器を用いるのだとも言う。

肺、金也。祭神之先進肺、用其勝也。一曰、肺、火、用自其藏。

肺は、金に当たる。神を祭る際にまず肺から捧げるのは、(火・夏が)負かす金に当たるものを用いるのである。一説には、肺は火に当たり、同じ五行に属す臓器を用いるのだとも言う。

祭祀之肉、先進心。心、火也。用所勝也。一曰、心、土、自

用其藏也。

祭祀の肉では、まず心臓から捧げる。心臓は、火に当たる。(中央・土が) 負かす火に当たるものを用いるのである。一説には、心は土に当たり、同じ五行に属す臓器を用いるのだとも言う。

肝、木也。祭祀之肉、用其勝、故先進肝。又曰、肝、金也、自用其藏也。

肝臓は木に当たる。祭祀の肉では、(秋・金が) 負かす木に当たるものを用いるので、まず肝から捧げるのである。一説には、肝臓は金に当たり、同じ五行に属す臓器を用いるのだとも言う。

祭祀之肉、先進腎。屬水、自用其藏也。

祭祀の肉は、まず腎臓から捧げる。腎臓は水に属し、同じ五行に属する臓器を用いるのである。

ここでは、「春—脾、夏—肺、秋—肝」「冬—腎」については『白虎通義』とほぼ同様の説を述べている。ただし、「中央土—心」については、土の「所勝」が火であるとしてしていることについては、不明である(9)。

ともあれ、高誘もまた、『白虎通義』や鄭玄と同じく、五臓の配当自体は緯書や医書の説に従いつつ、その上で何とか月令の配当を説明しようとした。そのために、「春—脾、夏—肺、中央—心、秋—肝」については「用其勝」としながら、「冬—腎」については「自用其藏」とし、不統一な苦しい説を施している。

五畜の解釈

五畜の配当についても、月令と他の説との間で、差異がある。月令が「春

(木)—羊、夏(火)—鶏、中央土—牛、秋(金)—犬、冬(水)—彘」とするのに対し、『洪範五行伝』では「貌(木)—鶏、視(火)—羊、思(土)—牛、言(金)—犬、聽(水)—豕」としている。つまり、羊と鶏の配当が逆である。前述のように、劉歆は前者に従って、後者を「貌(木)—羊、視(火)—鶏、思(土)—牛、言(金)—犬、聽(水)—彘」と並び替え、配当を一致させた。この措置について班固は、「春與秋、氣陰陽相敵、木病金盛、故能相并、唯此一事耳(10)。既與妖疴祥管同類、不得獨異」「雞、於易自在巽、說非是」と批判している(11)。

後漢に於いては、劉歆のように字句を大胆に並び替えることはなされず、五臓と同様、五畜についても、原典の字句をそのままにして、うまく解釈を施すことによつて符合させ、五行説としての統一性を実現しようとした。

具体的に問題となる字句は、月令の「(孟春之月) 食麥與羊」「(孟夏之月) 食菽與雞」「(中央土) 食稷與牛」「(孟秋之月) 食麻與犬」「(孟冬之月) 食黍與彘」であり、これを如何に解釈するかということが、議論の中心である。既に古藤友子氏が鄭玄・蔡邕・高誘の解釈をまとめ、議論している(12)。こ

こでも、基本的には古藤氏とほぼ同じ資料を用いて、各説の特徴について確認したい。

まず、蔡邕『月令問答』の説を考察する。

問、春食麥羊、夏食菽雞、秋食麻犬、冬食黍豕之屬。但以爲時味之宜、不合於五行。月令服食器械之制、皆順五行者也。説所食、獨不以五行、不已畧乎。曰、蓋亦思之矣。凡十二辰之禽、五時所食者、必家人所畜。丑牛、未羊、戌犬、酉雞、亥豕而已。其餘龍虎以下、非食也。春木王、木勝土。土王四

季、四季之禽、牛屬季夏、犬屬季秋。故未羊、可以爲春食也。夏火王、火勝金、故酉雞可以爲夏食也。季夏土王、土勝水、當食豕而食牛。土、五行之尊者、牛、五畜之大者、四行之牲、無足以配土德者、故以牛爲季夏食也。秋金王、金勝木、寅虎非可食者。犬豕而無角、虎屬也、故以犬爲秋食也。冬水王、水勝火、當食馬而禮不以馬爲牲、故以其類而食豕也。然則麥爲木、菽爲金、麻爲火、黍爲水、各配其牲爲食也。雖有此說、而米鹽精粹、不合於易卦所爲之禽、及洪範傳五事之畜、近似卜筮之術。故予畧之、不以爲章句。聊以應問、見有說而已。質問、「春に麦と羊を食べ、夏に豆と鶏を食べ、秋に麻と犬を食べ、冬に黍と豕の類を食べると、月令に言います。しかし、これは単にその時ごとに味の良いものを挙げているに過ぎず、五行には適合しません。月令の服・食・器械の制度はいずれも五行に則っているのに、食べるものについて説いた章句だけは、五行に則っていないというのは、仕方なく省いたのでしょうか」回答、「私もそのことを考えたのです。そもそも、十二辰の禽獸のうち、五季に食べるのは、人々が飼っているものに決まっています。つまり、丑の牛、未の羊、戌の犬、酉の鶏、亥の豕だけです。その他の龍・虎等々は、食べません。春は木が王となり、木は土に勝ちます。土は四季それぞれで王となり、四季に属する禽獸のうち、牛は季夏に属し、犬は季秋に属するので、未の羊を春の食とすることができません(13)。夏は火が王となり、火は金に勝つので、酉の鶏を夏の食とすることができます。季夏は土が王となり、土は水に勝つので、豕を食べべきようですが、牛を食べます。何故ならば、土は五行の中で尊いものであり、牛は五畜の中で大きいものです。木・火・金・水に属すいけにえでは、土徳に供えるのに不足ですので、牛を季夏の食とするので

す。秋は金が王となり、金は木に勝つのですが、寅の虎は食べられませんが、犬・豕には角が無いので虎の類です。そこで、犬を秋の食とするのです。冬は水が王となり、水は火が勝つので、馬を食べべきなのですが、礼で馬をいけにえとすることは無いので、その同類という理由で豕を食すのです。そして、麦は木に、豆は金に、麻は火に、黍は水に当たり、それぞれは五畜のいけにえと組になって食とされるのです。このような説はあるものの、論理の精粗が不揃いで、また、易卦に配当される禽獸や『洪範五行伝』で五事に配当される五畜にも符合しません。まるで占術のような解釈であるので、そこで私はこれを章句とせず、省いたのです。これは、とりあえず問いに答えるために、説が一応用意してあつたことを披露したに過ぎません」

蔡邕は、牛を丑に、羊を未に、犬を戌に、鶏を酉に、豕を亥に当て、つまり十二生肖に基づいて五畜の五行への配当を定めている(14)。ただ、このようにした場合、牛・羊・戌が同じく土に配当されるということになり、三者を振り分ける際に、また別個の説明が必要となる。結局は、末尾で自ら述べているように、論理が不統一で、あまり確証のない説となっている。

ここで興味深いのは、「不合於易卦所爲之禽、及洪範傳五事之畜」と述べていることである。つまり、蔡邕は十二生肖に基づいて五畜を五行に配当し、その上で月令の配当に符合させるために論を展開しているのだが、それと同時に、『周易』説卦伝や『洪範五行伝』に於ける五畜に符合させる必要をも感じていたことである。結局は実現しなかったが、このように系統ごとに異なる配当をうまく統一する、何らかの理論を考え出そうとしていたのであろう。

一方、鄭玄は「木——鶏、火——羊、土——牛、金——犬、水——豕」と

いう『洪範五行伝』型の配当に基づいて、月令の配当を解釈している。

麥、實有孚甲、屬木。羊、火畜也。時尚寒、食之以安性也。麦は、種に殻があり、木に属す。羊は、火に当たる家畜である。春はまだ寒く、これらを食するのは養生のためである。

菽、實孚甲堅合、屬水。雞、木畜。時熱、食之亦以安性也。豆は、実が堅い殻に包まれており、水に属す。鶏は、木に当たる家畜である。夏は熱く、これらを食するのはまた養生のためである。

稷、五穀之長。牛、土畜也。

アワは、五穀の長である。牛は、土に当たる家畜である。

麻、実有文理、屬金。犬、金畜也。

麻は、実に模様があり、金に属す。犬は、金に当たる家畜である。

黍、秀舒散、屬火。寒時、食之亦以安性也。彘、水畜也。

黍は、穂がバラけており、火に属す。寒い時節であり、これらを食するのはまた養生のためである。豚は、水に当たる家畜である。

これは、『洪範五行伝』型の配当に則って、月令の字句を何とか説明しようとしている。すなわち、春に羊（火）を食べること、夏に菽（水）・鶏（木）を食べることを、それぞれ「時尚寒、食之以安性也」「時熱、食之亦以安性也」と付会している。ただ、冬についても同様に「寒時、食之亦以安性也」と述べるものの、黍（火）とともに彘（水）をも食すのであるから、論理が

衝突している。

なお、『洪範五行伝』型」と表現したが、鄭玄が「木——鶏、火——羊、土——牛、金——犬、水——豕」という配当を採用したのは、『洪範五行伝』に記載されているからというよりも、実は『周礼』の文言によく符合するからである。また、穀物の配当についても『周礼』への配慮が見られる。これらについては、次節にて示す。

高誘もまた、何らかの配当を基準にして、月令を説明しているようだが、やや分かりにくい。

麥屬金、羊屬土。是月也、金土以老。食所勝也。

麦は金に属し、羊は土に属す。この月は、金・土が衰えている。そこで（木が）負かすものを食すのである。

菽、豆也。

菽とは、豆のことである。

稷・牛、皆屬土。

アワ・牛は、いずれも土に属す。

犬、金畜也。

犬は、金に当たる家畜である。

彘、水屬也。

豚は、水に当たる家畜である。

『呂氏春秋』孟夏紀の「食菽與雞」に対する注は「菽、豆也」のみで、五行が記されていない。一方、『淮南子』時則訓の「食菽與雞」に対する注では、「雞・豆、皆屬火所養」と言う。

菽、豆、連皮也。雞・豆、皆屬火所養。

菽は、豆のことである。皮が連なっている。鶏・豆は、いずれも火が養うものに属す。

牛・犬・彘については、「牛——土、犬——金、豕——水」という、月令・『洪範五行伝』両者に共通する配当を採っている。また、羊を土に当てているのは、羊を十二支の未（季夏の月、土）に当てる考え方に拠ったのであろうか。ただ、この場合、五畜のうちの二者（牛・羊）が土に属することとなる。そして、鶏について「火所養」に属するとのみ述べ、火に属すのか火以外の何かに属すのかが、はっきりしない。

また、麦・羊についての「食所勝」も、羊についてであればそれほど問題ないが、麦については説明できていない。中央土の祭祀の供物で心臓から捧げることについての「用所勝也」と同様、高誘の五行説には不明瞭さが残る。

五臓について『白虎通義』・鄭玄・高誘がなした解釈と同様、五畜についての蔡邕・鄭玄・高誘の解釈も、それぞれ異なる配当・理法に基づきつつも、各自で何とか月令の記述を説明しようとしている。ただ、いずれも論理の不統一さや不自然さは残る。

そもそも、月令・『五行伝』・十二生肖といった、発生・系統の異なる複数の五行説による配当を、うまく体系付けて説明すること自体に難がある。ただ、このようにして様々な異説を総合しようと試みることは、彼ら後漢の学者たちの基本的な姿勢であり、万物に通じる真理を追究する際の理念でもあ

ったのだろう。

所謂「五行伝月令」について

劉歆は月令に従って『洪範五行伝』や五徳終始説の配当を書き換え、蔡邕や鄭玄は異なる系統の五行説同士をうまく符合させるために、様々な付会の説をなした。一方、時期は明確でないのだが、異なる系統の五行説同士を融合させて、新たな文献が制作されることもあった。『洪範五行伝』に付随して『尚書大伝定本』に収録される、「東方之極……（中略）……小人樂」の一段（『五行伝月令』）が、その一つである。ここでは、「五行伝月令」について考察し、劉歆以後の学者が『洪範五行伝』と月令その他の時令を融合させて作り出した文献であることを明らかにする。

『尚書大伝定本』は、清代に陳寿祺によって編まれた『尚書大伝』の輯本であり、皮錫瑞『尚書大伝疏証』の底本ともなり、現在でも『尚書大伝』を研究する際の基本的なテキストとされている。この中には『洪範五行伝』の字句も蒐集されており、その末尾に、五方位・十二月の地理・時令について述べる「五行伝月令」が収録されている。ただ、陳寿祺自身は、その文体や、『五行伝』の他の部分と字句が重複すること、及び早期の文献に引用が見えないこと（明代の黄佐『六芸流別』に至ってようやく伏生の書として引かれる）から、『尚書大伝』に元々有った内容ではないと考えた。

この部分の成立年代について、小林信明氏は、『淮南子』時則訓との比較から、時則訓よりも先行するものと結論している。その根拠としては、この「五行伝月令」が時則訓よりも地理的記述が簡略で、「中央之極」部分に朔令が無いことを挙げている。つまり、時則訓は、この「五行伝月令」を参照した上で、地理的内容や「中央之極」の朔令といったものを適宜増やして作成されたものであると言う。また、時則訓の時令は基本的に三字句に揃えら

れているのに、「中央之極」についてのみ四字句・六字句が混ざっていることを指摘し、これを以て時則訓が『五行伝』に無い「中央之極」の令を辛うじてひねり出したものと論じる(15)。

また、島邦男氏も、「時則訓の文はこの『五行伝月令』を採って成り、又時則・呂氏の共通部分の漢初十二紀はこの『五行伝月令』の時令を採っている」という理由によって、これを漢代初期の成立と見なしている(16)。

小林氏の論拠のうち、地理的記載の繁簡・「中央之極」の令の有無は、必ずしも時代の前後を特定できるものではない。何故なら、時代的に後のものが先立つものを整理・省略したとも考えられるからである。そして、時則訓の文体の乱れも、必ずしもそれが『五行伝』に由来するとは断定できない。

また、島氏の立論には、『淮南子』時則訓と「五行伝月令」が土に当たる時令を季夏に配し、『呂氏春秋』十二紀と『礼記』月令が土と季夏とを明確に分離していることから、前者よりも後者が時代的に下ると見なす考えがある。この前提に立つならば、確かに、「五行伝月令」が時則訓や十二紀より後に成立したものは考えられない。しかし、季夏に中央土を当てる時令は、後漢期に至っても依然有力であり、例えば『白虎通』には「六月祭中霤。中霤者土在中央也、六月亦土王也」とある。すなわち、土と季夏との分離を以て時代の先後を判別することはできない。

この「五行伝月令」の文は、方位についての記述・令と、各月の時令を順に述べており、四方・十二ヶ月(各方位に三ヶ月ずつ付随する)、及び「中央之極」(月は割り当てられない)からなる。そして、そのほとんどが他の伝世文献に共通する内容で構成されている。東方・南方・西方・北方についての記述では、地理・朔令は『淮南子』時則訓や「王居明堂礼」(17)に共通の文言が有り、季節を迎える礼楽についての部分は『皇覽』(18)、五事とその休徴は『尚書』洪範による組み合わせと一致し、各月の時令・禁令に於い

ては月令や、漢志の引く『洪範五行伝』に同一の文言が見える(19)。

ここで注意すべきは、「五行伝月令」が時則訓や「王居明堂礼」等と共通する文言を有するのに対し、時則訓や「王居明堂礼」等の文献の間では、相互に共通する文言を持たないことである。仮に、これらの文献が「五行伝月令」を参照して編まれたならば、例えば時則訓の中に「王居明堂礼」や『皇覽』と共通する字句を多少含まれていてもおかしくないのだが、実際にはそのようなになっていない。従って、「五行伝月令」を後出と考える方が、自然であろう。

以下、小林氏が問題とした「中央之極」部分について考察する。

中央之極、自崑崙、中至大室之野、帝黄帝・神后土司之。土王之日、禱用牲、迎中氣于中室、樂用黃鐘之宮。爲民祈福、命世婦、治服章、令民口虐。其禁、治宮室、飾臺榭、内淫亂、犯親戚、侮父兄。

中央の極は、崑崙から中央に向かって大室の野に至るまでの範囲で、帝は黄帝、神は后土を司る。土王の日、祈禱に牲を用い、中気を中室に迎え、その際の樂は黄鐘の宮を用いる。民のために福を祈り、世婦に命じて服章を治め、民に口虐させる。禁令は、宮殿を建築すること、楼台を飾り立てること、節操の無い女を納れること、親族の秩序に逆らうこと、及び父や兄を侮ることである。

東方・南方・西方・北方に関する記述と同様、やはり時則訓と共通する内容が多く(点線部)、禁令は『五行伝』の文言と一致する(実線部)(20)。その一方で、他の方位とは異なり、月は割り当てられておらず、その代わりに「土王之日、禱用牲、迎中氣于中室」という、時則訓や『皇覽』には記述の

無い儀礼について述べられている。

ここで注目すべきは、「爲民祈福、命世婦、治服章」が、時則訓の中の「中央之極」ではなく、「季夏之月」の令に見られることである。仮に小林氏の言うように、時則訓が「五行伝月令」を参照したのであれば、その「季夏之月」の時令がこの点線部を用いたのにも拘らず、同じく「中央之極」の地域について述べた部分ではそれを採らなかつたということになる。そうではなく、「五行伝月令」の方が、時則訓の「中央之極」部と「季夏之月」部の双方を用いて、説をなしたのである。

陳侃理氏は、「この部分の作者は、『淮南子』時則訓の十二月令と五位の部分を融合させて縮め、東西南北の四位の令をそれぞれ三分割して対応する月に分け、そして時則訓に有った「中央」の令はうまく配置できずに割愛した」という考えを示す(21)。これが実情に近いであろう。「五行伝月令」の成立は『淮南子』より下り、そして、数々の古い言説が融合して形成されたものと考えられる。

そもそも、同じく『淮南子』時則訓に収録された説と言っても、十二月の令と五方位の令とは構造・内容が異なる。「五行伝月令」では、それらを融合させた結果、季節についての説であるのか、地理についての説であるのか、性格がはっきりとしないものとなっている。

更に、洪範五行の説をも加えたために、内部矛盾すら生じている。以下は、その「季夏」の部分である。

季夏之月、御明堂右个、牲先心、設主于中霤、索祀于坤隅、
思必睿、厥休時風。朔令曰、起毀宗、立無後、封廢國、立賢
輔、郵喪疾。

季夏の月、明堂の右个に詣で、生贄はまず心臓から捧げ、神主を中霤に

設置し、坤の方角の隅にて祭祀を行なう。思慮は賢明でなくてはならず、それに対する応瑞は、時宜を得た風である。その朔令には、「廃れた宗族を再建し、後嗣のいない族に後嗣を立て、国を失った諸侯を再び封じ、宰相を立て、死者・病人のいる家に施しをせよ」という。

冒頭で「御明堂右个」としているのは、時則訓が季夏について「朝于中宮」として中央土に属させるのは異なり、『呂氏春秋』十二紀や『礼記』月令のように、季夏を南方火に属すると見なしての処置である(22)。同様に、「起毀宗」以下も、時則訓の「南方之極」に見える令であり(23)、やはり、季夏を中央土ではなく南方火に分類する考えに基づく。ところがその一方で、「牲先心、設主于中霤」という文言は、十二紀・時則訓のいずれに於いても南方火ではなく中央土に配当される内容である(24)。また、「思必睿、厥休時風」とは、『洪範五行伝』で土に当てられる事柄である。すなわち、この「季夏之月」部分では、南方火・中央土の両者についての言説が、混在しているのである。

更に、洪範五行の説を用いるに当たっては、「南方之極」の一部である「季夏」の部分で五事の「思」(五行では土に当たる)を採っておきながら、先述したように「中央之極」部分でも「稼穡不成」(五行の土の不調)に関する『洪範五行伝』の文を用いている。すなわち、『五行伝』に於いて同系に分類される両者を、「南方之極」と「中央之極」とに分裂して用いている。

このように、そもそも『洪範五行伝』の構造を損ねる処置を施された「五行伝月令」が、『洪範五行伝』に元々含まれていたとは考えられない。

以上の考察より、「五行伝月令」は、後人が複数の時令説と『洪範五行伝』及び八卦を八方へ配当する考え方を融合させて立てた説であることが明らかである。十二月令を四方に割り振り、それらとは別に中央を設置した上で

『五行伝』の内容を付加したのである。ただ、時令・地理・洪範五行といった異なる系統の説を融合させ、特に季夏の月を五行の火に当てる説と土に当てる説の双方を用いたために、内部で矛盾を引き起こしている。

『春秋繁露』五行順逆・五行五事について

『春秋繁露』には五行について説いた数篇があり、これらはまとめて「五行諸篇」と称され、董仲舒の手に成るのか否かについて議論されて来た(25)。筆者は、この全篇について判断することはできないが(26)、少なくとも五行順逆・五行五事兩篇については、「五行伝月令」と同様に、劉歆以降に『洪範五行伝』と月令その他の時令を融合させて作り出した文献であることが、明らかである。以下、このことについて論ずる。

まず、五行順逆篇は、五行を季節に当て、その時令について説く文章である。しかし、時令を説くにも拘らず、明らかに『洪範五行伝』の要素を含んでいる。以下は、それが最も顕著な「水」の部分である。

水者冬、藏至陰也。宗廟祭祀之始、敬四時之祭、禘祫昭穆之序。天子祭天、諸侯祭土。閉門閭、大搜索、斷刑罰、執當罪、飭關梁、禁外徙。恩及於水、則醴泉出、恩及介蟲、則鼃鼃大爲、靈龜出。如人君簡宗廟、不禱祀、廢祭祀、執法不順、逆天時、則民病流腫・水張・痿痺、孔窺不通。谷及於水、霧氣冥冥、必有大水、水爲民害。谷及介蟲、則鼃深藏、鼃鼃响。水は冬であり、至陰を内包する。宗廟の祭祀の端緒であり、四時の祭を敬い、昭穆の序によって並べられた祖先を禘祫する。天子は天を祭り、諸侯は土を祭る。門戸を閉鎖し、外客を探し、刑罰を執り行い、罪に当たる者を捕らえ、関所や橋梁を整備し、外部との往來を断つ。恩が水に

及べば醴泉が湧き、恩が介虫に及べば巨大なスッポンやワニが育ち、靈龜が出現する。もし君主が宗廟を疎かにしたり、祈禱をしなかったり、祭祀を執り行わなかったり、法の運用が規則に外れたり、天の時に逆らったりすれば、人々の間で流腫・水張・痿痺が蔓延し、管が詰まる。谷が水に及べば、霧がかかって暗く、洪水がきつと生じ、水害が起こる。谷が介虫に及べば、龜が奥深くに隠れ、スッポンやワニが吼える。

ここでは、まず「水」が「冬」に当たり、万物を蔵する時節であると述べる。また、「閉門閭……禁外徙」の文言(点線部)は、そのほとんどが『淮南子』時則訓に見え(27)、『春秋繁露』治水五行の字句にも近く(28)、明らかに時令説に由来するものである。しかし、一方で、「如人君」以下、冬の時令に反する不適当な行いとして述べられている行動の中には、いくつか『洪範五行伝』から取ったと考えられる字句が見られる(実線部)(29)。また、「恩及介蟲」「谷及介蟲」とし、五行の水に介虫を対応させるのは月令に由来するが、この水を損ねた場合に起こる災異に介虫を当てるのは、劉歆の『五行伝』の特徴と共通する。

「火」「土」「金」についての文言も、「水」の場合とほぼ同様に、基本的には時令の言説であり、その中に『洪範五行伝』の字句と劉歆説を反映する構成となっている。

ただ、少し事情が異なるのは、「木」についての部分である。

木者春、生之性、農之本也。勸農事、無奪民時、使民歲不過三日、行什一之税、進經術之士。挺羣禁、出輕繫、去稽留、除桎梏、開門闔、通障塞。恩及草木、則樹木華美、而朱草生。恩及鱗蟲、則魚大爲、鱣鯨不見、羣龍下。如人君出入不時、

走狗試馬、馳騁不反宮室、好淫樂、飲酒沈湎、縱恣、不顧政治、事多發役、以奪民時、作謀增稅、以奪民財、民病疥搔・溫體、足胗痛。谷及於木、則茂木枯槁、工匠之輪多傷敗、毒水滄羣、漉陂如漁、谷及鱗蟲、則魚不爲、羣龍深藏、鯨出見。木は春であり、生命の根本、農業の根本である。農事を奨励し、人々から時を奪わず、人々を年に三日以上労役させず、十分の一の税率を施行し、経術の士を取り立てるのだ。禁錮されていた者たちを解放し、軽罪の者を釈放し、拘置している者を逃がし、牢に繋がれている者を解放し、門戸を開け、閔所や砦を開ける。恩が草木に及べば樹木が盛んに生い茂り、朱草が生える。恩が鱗虫に及べば、魚が大きく育ち、チョウザメや鯨は出現せず、群龍が降臨する。もし君主の出入がふさわしい時を踏まなかったり、犬を走らせ馬を乗り回したり、駆け回って宮室に帰らなかったり、淫美な音楽を好んだり、飲酒にふけったり、好き勝手にふるまったり、政治を顧みなかったり、労役を乱発して人々から時間を奪ったり、邪な企みで増税して人々の財産を奪ったりすれば、人々が疥搔や温体を病み、足や脛を痛める。谷が木に及べば、繁茂していた木が枯れ、職人が車輪を作る際に失敗が増え、毒水が大量に立ち起こり、池を干上がらせて漁を行なう。谷が鱗虫に及べば、魚が成長せず、群龍が深く隠れ、鯨が現れる。

これもやはり他と同様に時令を基礎とし、時令説と共通する文言があり(点線部)(30)、かつ、劉歆伝の説を踏まえて「谷及鱗蟲」と言う。そして、春の時令に反する行いを述べる字句(実線部)は、『洪範五行伝』というよりも、漢志に引かれる「説曰」の文言に近い(31)。この「説曰」というのは、第三章第一節で考察した通り、劉向等が用いた、『洪範五行伝』の内容を敷

衍した学説である。従って、五行順逆篇がこれを引くのは、『五行伝』のみならず、それに付随する学説の影響をも受けていることを示している。

陳侃理氏は、五行順逆篇と『洪範五行伝』の先後関係について、判断を保留しつつも、前者の方が漢代以前の様相を留めており、後者はそれに改変が加えられたものを継承していると考ええる。陳氏はその根拠として、五行順逆篇よりも『洪範五行伝』の方が整った文体で内容が多いこと、後者が「侵邊境」である箇所が前者では「侵陵諸侯、貪城邑之略」となっていることを挙げて(32)。

しかし、筆者は、むしろ五行順逆篇の成立が『洪範五行伝』より後れ、劉歆よりも以後の成立だったと考える。

まず、五行順逆篇は、『洪範五行伝』及び漢志の引く「説曰」と共通の内容・字句を持つ部分と、『淮南子』等に見られる時令説と共通の内容・字句を持つ部分を含んでいる。仮に『洪範五行伝』や「説曰」が後の成立で、五行順逆篇の記述を利用して編纂されたのであれば、五行順逆篇に混在する時令的文言をも引いて然るべきであるのに、そのような例は見られない。このことから、『淮南子』や『洪範五行伝』・「説曰」よりも後出と考えられる。つまり、董仲舒の説とは見なし難い。

また、『漢書』五行志は、劉歆の『五行伝』の内容を「独異」と言う(33)。そして、五行順逆篇が「谷」として挙げる「鱗蟲」「介蟲」等の災異配当は、『劉歆伝』による孽の配当と一致する。仮に五行順逆篇が『劉歆伝』に先立つものであれば、漢志はそれに触れて然るべきであるし、『劉歆伝』のみが異なるという言い方はあり得ない。少なくとも、班固は五行順逆篇を目にしている。

つまり、五行順逆篇も「五行伝月令」と同様に、時令説と『洪範五行伝』とを融合させて制作されたものと考えられるのである。月令に従って『洪範

五行伝』を書き換えた劉歆よりも、程度が進んでいると謂えよう。

五行順逆篇と対照的なのが、五行五事篇である。この篇は洪範五行の説を主眼とし、前半部では、『洪範五行伝』に従って五行と五事とを直接結びつけ、王者が五事の理想的状态を保つべきことを主張する(34)。そして中間部では、五事の理想的状态について洪範九疇に基づいて説明する(35)。これらことから、この篇が、洪範五行の説を核とすることは明らかである。

しかし、後半部では、こうした土台の上に、時令的要素を付加した説が開される。以下、そのうちの二例を挙げる。

王者能敬則肅、肅則春氣得、故肅者主春。春陽氣微、萬物柔易、移弱可化。於時陰氣爲賊、故王者欽、欽不以議陰事、然後萬物遂生、而木可曲直也。春行秋政、則草木凋。行冬政、則雪。行夏政、則殺。春失政、則(原闕)

王者が敬い深ければ嚴肅であり、嚴肅であれば春氣が得られる。嚴肅さが春を司るのである。春は陽氣がまだ弱く、万物が柔らかく移ろいやすく、柔弱であるので変化できる。この時には、陰氣が時節を害する。そこで、王者は恭しく慎むのであり、陰事を企むことは控える。すると、万物が生じるようになり、木をうまく曲げたり真つ直ぐにしたりできる。春に秋の政を行うと、草葉が枯れ落ちる。冬の政を行うと、雪が降る。夏の政を行うと、殺生が起こる。春に政治が乱れると、(原闕)

王者能治則義立、義立則秋氣得、故又者主秋。秋氣始殺、王者行小刑罰、民不犯、則禮義成。於時陽氣爲賊。故王者輔以官牧之事、然後萬物成熟、秋草木不榮華、金從革也。秋行春政、則華。行夏政、則喬。行冬政、則落。秋失政、則春大風

不解、雷不發聲。

王者が物事をよく治めれば義が通り、義が通れば秋氣が得られる。義が秋を司るのである。秋氣は殺氣の始めである。王者が小さい刑罰を執行し、民が犯罪を行なわないので、礼・義が成る。この時には、陽氣が時節を害する。そこで、王者は統制を強めることで秋氣を助ける。すると、万物が成熟し、秋に草木が花を咲かせることはなく、金属をうまく変形させられる。秋に春の政を行うと花が咲く。夏の政を行うと、樹木が高く伸びる。冬の政を行うと、枯れ落ちる。秋に政治が乱れると、春に強風が吹いて氷が解けず、雷鳴が生じない。

「敬」「肅」というのは、五事の「貌」(五行では木に当たる)の理想的状态である(36)。ここでは、「貌」が理想的状态であることよって「春氣」が得られると言う。そして、「春氣」が得られることにより、「木可曲直」という、五行の木の理想的状态が実現されるとしている。ここでは、為政者の言動である五事と、その影響を受けて安定したり損なわれたりする五行との間に「春氣」という概念が持ち込まれており、にわかには時令的な色合いが生じて来ている。そして、続く「春行秋政……」「行冬政……」「行夏政……」等といった記述は、完全に時令の説を用いている(37)。

「治」「義(又)」は、五事の「言」(五行では金に当たる)の理想的状态である(38)。「王者能治則義立……」の段も、やはり「秋氣」を媒介として用い、そして、末尾は完全に時令的文言を以て結ぶ。

前半・中間部で『洪範五行伝』に基づいて王者の修めべき徳目を説いているのにも拘らず、後半部ではそれらの徳目が「春氣」「秋氣」と関連して説かれ、季節ごとに修める事柄として述べられている。全篇を通じて読んだ場合、五事が果たして通年で維持すべきものなのか、季節ごとに切り替える

べきものなのかが、不明確である。この不明確さは、やはり時令と洪範五行という異なる系統の五行説を融合させたために、生じているのであろう。

五行順逆篇は時令説を主体とし、『洪範五行伝』に関する説を取り込んでいる。一方、五行五事篇は五行伝の説を核とし、時令的要素も強い。両者とも、本来は趣旨・内容が異なる『洪範五行伝』と時令を、五行という次元で融合させている。論理に不明確さや不整合があるものの、このように本来異なる話題についての説を五行を媒介にして結び付け、融合させる営為には、五行について体系的・総合的に論じる意識が見出せる。

『南斉書』五行志の引く『伝』について

『漢書』が五行志を設けた後、『続漢書』『宋書』がそれを継いだ。三者はいずれも諸災異を五行・五事・皇極に分類して記録し、各項目の冒頭で『洪範五行伝』の文言を引くという体裁を取る。つまり、災異記事を『洪範五行伝』の体系下に位置づけているのである。

しかし、梁代に蕭子顯が著した『南斉書』五行志ではその体裁が崩れ、とりわけ、それらで引用される『伝』は、漢志に見える『洪範五行伝』『洪範五行伝論』とは大幅に文言が異なる。そして、その文言の変化には、上で考察した『春秋繁露』五行順逆も多少関係している。(そもそも五行順逆篇自体が漢代の成立か否か不明であるが)五行順逆篇に見られた時令・洪範五行の融合が、漢代以降にも続いたことを簡単に紹介する。

『南斉書』五行志では、五行・五事・皇極の各冒頭部に『洪範五行伝』を引用することはせず、雷・地震・旱・流言等々、災異の種類ごとに断片的に『伝』を引く。種々の災異を記録し、それについての説を掲げることが重視するが、『洪範五行伝』の体系への意識は非常に弱くなっている。

そして、南斉志の引く『伝』の内容自体も、従来の五行志とは異なり、少

なくとも班固の時の『洪範五行伝』そのままではなくなっている。以下は、その「水伝」の文である。

水、北方冬、藏萬物、氣至陰也。宗廟祭祀之象。死者精神放越不反、故爲之廟以收其散、爲之貌以收其魂神、而孝子得盡禮焉(39)。敬之至、則神歆之、此則至陰之氣從、則水氣從溝瀆隨而流去、不爲民害矣。人君不禱祀、簡宗廟、廢祭祀、逆天時、則霧水暴出、川水逆溢、壞邑軼鄉、沈溺民人、故曰水不潤下。

水は北方・冬に当たり、万物を收藏し、その気は至陰である。宗廟・祭祀の象である。死者の精神はあちこちに行ってしまつて帰つて来ないので、彼らに廟を作ることによって散り散りの精神を集め、彼らの宿る形体を作ることによって魂神を集める。このようにして、孝子が礼を尽くすことができるのである。十分に敬えば、神がそれを享受し、至陰の気が正常に運行し、水気が溝にそつて流れ、人々に害をなさない。もし君主が、祈禱をしなかつたり、宗廟を疎かにしたり、祭祀を執り行わなかつたり、天の時に逆らつたりすれば、霧・水が突然出て来て、川の水が逆流・決壊し、村落を破壊し、人々を溺れさせる。このため、水が潤い下らないと言うのだ。

一見して、『洪範五行伝』本来の文(40)とは異なることが分かる。実線部は『洪範五行伝』の文言であり、波線部は漢志が「説曰」として引く字句(41)に近いが、その他に、点線部は『春秋繁露』五行順逆の「水者冬、藏至陰也。宗廟祭祀之始」の内容と共通する。

また、「木伝」も、以下の通りである。

東方。易經地上之木爲觀。故木於人、威儀容貌也。木者春、生氣之始、農之本也。無奪農時、使民歲不過三日、行什一之稅、無貪欲之謀、則木氣從。如人君失威儀、逆木行、田獵馳騁、不反宮室、飲食沈湎、不顧禮制、出入無度、多發繇役、以奪民時、作爲姦詐、以奪民財、則木失其性矣。蓋以工匠之爲輪矢者多傷敗、故曰木不曲直。

東方について、『易經』では地上の木を觀☵☰とする。そのため、人についての場合、木は威儀・容貌に当たる。木は春であり、生気の始めであり、農事の根本である。農時を奪わず、人々を年に三日以上労役させず、十分の一の税率を施行し、貪欲な企みをしなければ、木気が正常に運行する。もし君主が、威儀を保たず、木行の規則に逆らい、狩をして駆け回り、宮室に帰らず、飲食にふけったり、礼や制度を顧みず、出入に節度が無く、労役を乱発して人々の時を奪い、邪な企みを弄して人々の財産を奪えば、木が本来の性質を失う。職人が車輪を作る際に失敗が増える。このため、木が曲がったり真つ直ぐにしたりできなくなる、と言うのである。

点線部はやはり五行順逆篇と共通する。また波線部は、「説曰」に見える字句でもあり、かつ、上で考察したように五行順逆篇にも共通する字句が多い。五行順逆篇は時令説を基本としながら、『洪範五行伝』の説を取り込んでいた。一方、『南斉書』五行志の引く『伝』は、洪範五行の学説を軸にしなから、更に五行順逆篇の内容を取り込んでいる。南斉志の引く『伝』には、このような謂わば二重構造が見られるのである。つまり、この時には既に『洪範五行伝』と時令との間の垣根が相当に低くなり、それぞれで形成された言

説・配当は、五行の水や木という抽象的次元を経由して、相互に干渉し合っていたのである(42)。

劉向・劉歆以降の五行説は、月令・『五行伝』・説卦伝等、異なる系統に属するいくつかの説を、うまく関連付けて辻褄を合わせようとする傾向がある。場合によっては、『劉歆伝』のように、依拠するテキスト自体を書き換えることもあった。例えば、羊は月令で春(木)に配当され、『洪範五行伝』で視(火)に配当されるので、劉歆は羊を木に属すると見なして『洪範五行伝』の文言を書き換えた。本節では、後漢以降に、辻褄を合わせるための複雑な注や、様々な系統の五行説を融合させたテキストが生まれたことを紹介した。系統の異なる経説や五行説を結び付ける上で重要なのは、一つの文献のごく短い字句のみから長大な理法を展開することよりも、複数の文献から明文を探し出して来て提示し、相互の関連性と自説の妥当さを示すことであった。そして、このように明証が求められることによって、時には個々の文献が説いている論理を離れて、他の文献との整合のために恣意的な解釈や改変がなされるようになった。甚だしい場合には「五行伝月令」のように、諸文献から関連する説を引いて総花的に列挙し、内部で論理が衝突する例すら見られる。

次節では、鄭玄の五行説について考察する。鄭玄は他の学者にも増して明証を重視し、徹底して經典の明文に基づいて説をなした。五行に関しても、様々な文献に基づき、複雑な論理を展開している。

三、鄭玄の五行説

本節では、鄭玄の五行説について考察する(1)。鄭玄の著作は数多く、三礼の注が伝世する他、佚書の字句も諸書に引かれており、現在でもその思想を検討するための資料に事欠かない。そのため、その五行説についても、詳細に考察することができる。以下、五行に関する様々な説を分析し、鄭玄が五行について如何なる姿勢を採っていたかを分析する。

四霊

鄭玄の五行説の特徴は、經書・緯書に明証を求めると謂える。たとえ当時の多くの学者達に受け入れられている説であっても、經書や緯書の記述にそぐわなければ従わない。この姿勢が最も顕著に表れているのが、四霊の配当である。

第一節で考察したように、漢代では「龍——東(木)、鳳——南(火)、虎——西(金)、龜——北(水)」という四霊獸の説が有力で、許慎『五経異義』や修母致子説ではこれに基づいて「龍(木)・鳳(火)・麟(土)・虎(金)・龜(水)」という五霊獸説が採られた。しかし、鄭玄はこのような配当を認めず、『駁五経異義』にて反駁を加えている。

古者聖賢言事亦有效、三者取象天地人、四者取象四時、五者取象五行。今云、麟鳳龜龍、謂之四靈。是則當四時明矣。虎不在靈中、空言西方虎者、麟中央得則無近誣乎。

古代の聖人賢者が何かを言う際には根拠がある。三であれば天地人に象り、四であれば四季に象り、五であれば五行に象る。『礼記』礼運では「麟・鳳・龜・龍を四霊と謂う」と言うのだから、四季に当たることは

明確である。ここで虎が靈獸の中に挙げられていないのに、根拠も無く「西方は虎」と言うのだから、麟が中央であるというのは、ほとんどでたらめであることを免れない。

すなわち、礼運に「四霊」とある以上、これは四方に対応した言葉であり、「四霊」の一つである麟は四方のいずれか(鄭玄は西と考える(2))に配当されるべきであり、中央(土)に属するとは考えられないという。そして、虎を西(金)に配当する説を採らない(3)。

許慎や蔡邕が採った「龍(木)・鳳(火)・麟(土)・虎(金)・龜(水)」という五霊獸説は經典に根拠が見出せない。經典に根拠が見出せない以上は、当時如何に有力視されていたようと、従う必要は無い。つまり、『礼記』礼運の「麟鳳龜龍、謂之四靈」という經文を解釈する際には、この俗説に依拠しない。ここには、文献的根拠を重んじる鄭玄の姿勢が如実に現れている。

五常

緯書に依拠した例としては、五常の配当が挙げられる。

『漢書』の律曆志・天文志や『白虎通義』性情に見えるように、後漢期の学者達の多くは、「仁——木、礼——火、信——土、義——金、知——水」と、五常に五行を当てて考えていた(4)。第一節で考察した修母致子説も、またこの配当に基づいている。

一方、鄭玄は「仁——木、礼——火、知——土、義——金、信——水」、つまり信・知を入れ替えて考えた。『礼記』中庸の鄭注に、次のように言う。

木神則仁、金神則義、火神則禮、水神則信、土神則知。
木神は仁、金神は義、火神は礼、水神は信、土神は知である。

このような配当は、『周易乾鑿度』に見える。

孔子曰、八卦之序成立、則五氣變形。故人生而應八卦之體、得五氣以爲五常。仁義禮智信、是也。夫萬物始出於震。震、東方之卦也、陽氣始生、受形之道也。故東方爲仁。成於離。離、南方之卦也、陽得正於上、陰得正於下、尊卑之象定、禮之序也。故南方爲禮。入於兌。兌、西方之卦也、陰用事、而萬物得其宜、義之理也。故西方爲義。漸於坎。坎、北方之卦也、陰氣形、盛陰、陽氣含閉、信之類也。故北方爲信。夫四方之義、皆統於中央。故乾坤艮巽、位在四維、中央所以繩四方行也、智之決也。故中央爲智。故道興於仁、立於禮、理於義、定於信、成於智。

孔子は次のように述べた。「八卦の順序が確立すれば、五氣が形を変え、そのため人は生まれながらにして八卦の形体に應じ、五氣を稟けて五常をなす。五常とは、仁・義・礼・智・信である。万物は震から出現する。震は、東方の卦であり、陽氣が生じ始め、形体を持つようになるところである。そのため東方は仁なのである。離で成就する。離は、南方の卦であり、陽が上方で正位を得て、陰が下方で正位を得る。このように尊卑の象が定まるのであり、これは礼の秩序である。そのため南方は礼なのである。兌で伏し隠れる。兌は、西方の卦であり、陰によって物事が取り仕切られ、万物がその道理を受ける。これは義の理である。そのため西方は義なのである。坎で進む。坎は、北方の卦であり、

陰氣が現れ、陰が盛んになって陽氣がその中に閉じ込められる。これは信の類である。そのため北方は信なのである。これら四方の義は、いずれも中央に統制される。そのため乾・坤・艮・巽は四維に配置され、中央が四方の道を制御する。これは智による判断である。そのため中央は智なのである。そして、道は仁から起こり、礼にて確立し、義で正され、信で定まり、智にて成就する」

つまり、鄭玄が、班固や蔡邕といった学者達とは異なる配当を唱えたのは、このような緯書の記述に依拠したためと考えられる(5)。「信——土、知——水」という配当が経書に見出されない以上、鄭玄としては旧説に従う必要は無いのである。それよりも、『周易乾鑿度』の明文と合致させる方が、重要だったのである(6)。

五畜

それでは、経書の間で異なる配当が見られる場合は、どのように考えるのであろうか。結論から言えば、鄭玄は『周礼』の配当を重んじ、他の經典に見える配当については、うまくこじつけて『周礼』の配当に接近させるか、あるいは矛盾が生じないように処理している。以下、五畜の配当を例に、このことを考察する。

『周礼』は、いけにえの家畜を管理する官として、地官の牛人・春官の鷄人・夏官の羊人・秋官の犬人を設けている。冬官は欠如しているが、いけにえに用いる家畜として残っているのは豚であるから、「豕人」のような官が設けられていたと推定される。これらを五行に当てはめれば、「鷄——木、羊——火、牛——土、犬——金、豕——水」となる。

一方、『礼記』月令は、「(孟春之月)食麥與羊」、「(孟夏之月)食菽與雞」、

「(中央土) 食稷與牛」、「(孟秋之月) 食麻與犬」、「(孟冬之月) 食黍與麋」と述べ、「羊——春(木)、鶏——夏(火)」という組み合わせとなっている。これは右に示した『周礼』の配当に合致しない。

この両者の矛盾について、鄭玄は如何に考えたのか。月令に対する鄭注に、『周礼』への合致を優先する鄭玄の姿勢がよく現れている。

麥、實有孚甲、屬木。羊、火畜也。時尚寒、食之以安性也。
麥は、種に殻があり、木に属す。羊は、火に当たる家畜である。春はまだ寒く、これらを食するのは養生のためである。

菽、實孚甲堅合、屬水。雞、木畜。時熱、食之亦以安性也。
豆は、実が堅い殻に包まれており、水に属す。鶏は、木に当たる家畜である。夏は熱く、これらを食するのはまた養生のためである。

稷、五穀之長。牛、土畜也。
アワは、五穀の長である。牛は、土に当たる家畜である。

麻、実有文理、屬金。犬、金畜也。
麻は、実に模様があり、金に属す。犬は、金に当たる家畜である。

黍、秀舒散、屬火。寒時、食之亦以安性也。麋、水畜也。
黍は、穂がバラけており、火に属す。寒い時節であり、これらを食するのはまた養生のためである。豚は、水に当たる家畜である。

ここでは、前節で論じた通り、春に羊(火)を食べること、夏に鶏(木)

を食べることを、それぞれ「時尚寒、食之以安性也」「時熱、食之亦以安性也」と解釈して、うまく符合させようと試みている。月令の配当に従って「羊——木、鶏——火」とすれば話は簡単なのだが、そのようにはしない。『周礼』による配当を優先するためである。

鄭玄は、『洪範五行伝』への注でも、また『周礼』型の「鶏——木、羊——火、牛——土、犬——金、豕——水」という配当を採る。

雞、畜之有冠翼者也、屬貌。
鶏は、とさかや翼のある家畜である。五事では貌に属す。(7)

犬、畜之以口吠守者、屬言。
犬は、口で吠えて番をする家畜である。五事では言に属す。(8)

羊、畜之遠視者也、屬視。
羊は、遠くまで見ることが出来る家畜であり、五事では視に属す。(9)

豕、畜之居閑衛而聽者也、屬聽。
豚は、囲いの中に居て、人の言うことをよく聴く家畜である。五事では聴に属す。(10)

地、厚德載物。牛、畜之任重者、屬思。
地は、「厚い徳によって物を載せる」と言う『周易』坤象伝)。牛は、重い荷物を背負う家畜である。五事では思に属す。(11)

そして、『周礼』天官包人「凡用禽獸、春行羔豚膳膏香、夏行腍鱠膳膏臊、

秋行犢麋膳膏腥、冬行蠶羽膳膏膾」に対する注では、まさしく『周礼』の地官牛人・春官鷄人・夏官羊人・秋官犬人に基づいて、五畜を五行に配当する考えを明らかにしている。

膏腥、雞膏也。羔・豚、物生而肥。犢與麋、物成而充。膾・鱠、曠熱而乾。魚・鴈、水涸而性定。此八物者、得四時之氣尤盛、爲人食之弗勝。是以用休廢之脂膏煎和膳之。牛、屬司徒、土也。雞、屬宗伯、木也。犬、屬司寇、金也。羊、屬司馬、火也。

「膏腥」とは、鶏の脂である。仔羊と豚は、生まれながらに肥えたものである。仔牛と仔鹿は、成長して充実するものである。干し肉と干し魚は、熱で乾かして干したものである。魚と雁は、水が枯れてその特性が定まるものである。これら八種の物は、特に盛んな四時の氣を得ており、そのままでは人間が食べるに耐えない。そこで、休廢の脂膏を用いて調理し、調和させて食べるのである。牛は、司徒に属し、土に当たる。鶏は、宗伯に属し、木に当たる。犬は、司寇に属し、金に当たる。羊は、司馬に属し、火に当たる。

ここでは、『周礼』に於いて牛人が地官大司徒に、鷄人が春官大宗伯に、羊人が夏官大司馬に、犬人が秋官大司寇の下に属していることを根拠として、「牛——土」「鷄——木」「犬——金」「羊——火」であると明言する(12)。

ところで、『周易』説卦伝には、「兌爲羊」という文言がある。鄭玄は、これについてどのように説明したのであるうか。兌は西方金に配当される卦であり、これに従えば羊も金に配当しなければならず、『周礼』や月令に対する注と齟齬を来たす。この「兌爲羊」について、鄭玄は次のように言う。

其畜好剛鹵。

羊という家畜は、固くて塩氣の強い地を好む。(13)

『説文解字』卷十二上鹵が「鹵、西方鹹地也」というように、鹵は西方と結び付けてイメージされる土地である。鄭玄の理屈によれば、羊がこのような土地を好むから、西方兌と結び付くのであり、羊自体が金に属すかどうかについては述べない。述べないことによつて、他の箇所羊を火に属す家畜として論じていることとの矛盾を、避けているのであろう。

以上の通り、五畜について、鄭玄は『周礼』の配当に従っている。『周礼』及び『洪範五行伝』は配当が合致し、問題なく解釈ができたが、月令と『周易』については、やや苦しい説明を加えたり、鹵切れの悪い説明に留めたりしている。

五穀

鄭玄は、五穀についても、同様に、『周礼』の記述に基づくために、月令に対してややこしい注解を施している。以下、このことについて示す。

『礼記』月令の鄭注では、五穀についても月令本来の配当に従わず、「麦——木、黍——火、麻——金、菽——水」とした上で、夏に鷄・菽を食べることを「時熱、食之亦以安性也」とする等、何とか付会して説明しようとしている。とりわけ、冬に食べる黍を火に配当したために「寒時、食之亦以安性也」という説明が必要となり、それによつて却つて、冬に豚肉(水に配当される)を食べることに論理が衝突し、自己撞着を引き起こしてしまっている(鄭注の文面は前頁を参照)。これもまた、『周礼』の文を優先したためと考えられる。

『周礼』天官 食医に、以下のようにある。

凡會膳食之宜、牛宜稌、羊宜黍、豕宜稷、犬宜粱、鴈宜麥、魚宜菰。

膳食の適切な組み合わせは、牛には米、羊には黍、豚には稷、犬には粱、鴈には麦、魚には菰が相応しい。

ここには「羊宜黍」という句が見える。前述の通り、鄭玄は羊を火に配当するので、ここで羊と組になっている黍も、火に属することになる。つまり、この『周礼』食医の文によつて黍が火に配当されるために、月令注でも「秀舒散、屬火」と述べ、黍が火に属するという説を採つたのである。

五虫

五畜・五穀については、月令の配当に従わず『周礼』の記述に基づいて説明を行なつた。そもそも、鄭玄は月令を周公の作とは認めておらず(14)、そのために月令を『周礼』より一段下の文献と考えたのであろう。しかし、『周礼』とうまく符合すれば、月令による配当に従う場合もあった。

左は、月令の五虫(「孟春之月」其蟲鱗・「孟夏之月」其蟲羽・「中央土」其蟲倮・「孟秋之月」其蟲毛・「孟冬之月」其蟲介)に対する鄭注である。

象物孚甲將解。鱗、龍蛇之屬。

殼が解けようとしている物に象る。鱗虫とは、龍蛇の類である。

象物從風鼓葉。飛鳥之屬。

風によつて舞い起こされる物に象る。飛鳥の類である。

象物露見不隱藏。虎豹之屬、恒淺毛。

頭れていて、隠れていない物に象る。虎・豹の類で、常に毛が浅い。

象物應涼氣而備寒。狐貉之屬、生旃毛也。

涼氣に應じて寒さに備える物に象る。狐・貉の類で、厚い毛を持つ。

介、甲也。象物閉藏地中。龜鼈之屬。

介とは甲羅のことである。地中に隠れる物に象る。龜・鼈の類である。

これは五畜・五穀の場合と異なり、月令による配当に従っている。

なお、中央土に属する「倮蟲」の具体的な例に「恒淺毛」という「虎豹之屬」を当てることは、虎を西方金に当てない鄭玄の考え方(前述)が反映されている(15)。

動物を「鱗・羽・倮・毛・介」の五虫に区分する分類は、『周礼』地官大司徒に見える。その土会の法(土地ごとの貢税を定める法)に、次のようにある。

以土會之灋、辨五地之物生。一曰山林、其動物宜毛物、其植物宜早物、其民毛而方。二曰川澤、其動物宜鱗物、其植物宜膏物、其民黑而津。三曰丘陵、其動物宜羽物、其植物宜藪物、其民專而長。四曰墳衍、其動物宜介物、其植物宜莢物、其民皙而瘠。五曰原隰、其動物宜羸物、其植物宜叢物、其民豐肉而膚。

土会の法によって、五種の土地の産物を弁別する。第一は山林である。動物は毛の多いもの、植物は草が良く、人々は毛深く四角い。第二は河川である。動物は鱗の有るもの、植物は油分の多いものが良く、人々は黒く潤っている。第三は丘陵である。動物は羽の有るもの、植物は固い種の有るものが良く、人々は細長い。第四は水際や低地である。動物は甲羅のあるもの、植物は莢のあるものが良く、人々は白くて痩せている。第五は湿原である。動物は毛の無いもの、植物は繁茂するものが良く、人々は肉付きが良く背が低い。

鄭注では、この五地（山林・川沢・丘陵・墳衍・原湿）を五行に分類しては
いないが（16）、毛物・鱗物・羽物・介物・羸物のそれぞれについて、月令注
と同様の説明を施しており、やはり解釈は一貫している。

毛物、貂狐貉貉之屬、緝毛者也。鱗物、魚龍之屬、津潤也。
羽物、翟雉之屬。核物、李梅之屬、專園也。介物、龜鼈之屬、
水居陸生者。莢物、薺莢王棘之屬。皙、白也。瘠、臞也。羸
物、虎豹貔雷之屬、淺毛者。叢物、萑葦之屬。
毛物とは、ムジナ・狐・テン・アナグマといった類で、毛深いものであ
る。鱗物とは魚・龍の類で、潤っている。羽物とは雉の類である。核物
とは、李や梅の類で、楢田である。介物とは亀・鼈の類で、陸で生まれ
て水中にいるものである。莢物とは、覆いや莢・棘の有るものである。
皙は、白いこと。瘠は、やせていること。羸物とは、虎や豹の類で、毛
の薄いものである。叢物とは、シソや葦の類である。

また、考工記梓人の「天下之大獸、五。脂者、膏者、羸者、羽者、鱗者」

に対しても、次のように注釈する。

脂、牛羊屬。膏、豕屬。羸者、謂虎豹貔螭、為獸淺毛者之屬。
羽、鳥屬。鱗、龍蛇之屬。
「脂」とは、牛・羊の類である。「膏」とは、豕の類である。「羸」とは、
虎・豹・貔・螭で、毛の浅い獸の類である。「羽」とは、鳥の類である。
「鱗」とは、龍・蛇の類である。

ここでは鱗・羽・羸の三者が月令・大司徒と共通しており、この三者につい
ては月令・大司徒と同様の注を施している。

これらのことから、鄭玄の五虫・四靈の説は、次のように整理できる。

五行	虫	詳細	四靈
木	鱗	龍蛇之屬	龍
火	羽	飛鳥之屬	鳳
土	倮	虎豹之屬	(無)
金	毛	狐貉之屬	麟
水	介	龜鼈之屬	龜

一方、『洪範五行伝』にも「羸虫之孽」「介虫之孽」といった語が見られ、
それぞれ視之不明（火の不調）・言之不從（金の不調）に対応するとされる。
つまり、月令とは配当が異なる。これについて、鄭玄は辻褄を合わせるため
に特殊な注を施している。以下、『洪範五行伝』の「貌之不恭」時則有龜孽
「視之不明」時則有羸蟲之孽「思心不容」時則有華孽「言之不從」時
則有介蟲之孽「聽之不聰」時則有魚孽への注を順に示す。

龜、蟲之生於水而游於春者。屬木。

龜は、水に生まれて春に動き回る動物である。五行では木に属す。(17)

羸、螟蟲之類、蟲之生於火而藏於秋者也。

羸は、ズイムシの類である。火に生まれて秋に隠れる動物である。(18)

華、當爲夸。夸蚘、蟲之生於土而遊於土者。

「華」は、「夸」とすべきである。ミミズであり、土に生まれて土の中で動き回る動物である。(19)

蜾蠃蝟蟬之類、生於火而藏於秋者也、屬金。

蝗や蟬の類である。火に生まれて秋に地中に隠れる動物である。五行では金に属す。(20)

魚、蟲之生水而游於水者也。

魚は、水に生まれて水の中で動き回る動物である。(21)

羸虫(倮虫)・介虫について、月令や大司徒・梓人の注ではそれぞれ「虎豹之屬」「龜鼈之屬」としている一方で、この『洪範五行伝』に対する注では

「螟蟲之類」「蜾蠃蝟蟬之類」、つまり虫のこととしている。このように月令や大司徒の倮虫・介虫とは別のものと見なすことによつて、配当の矛盾を避けているのである。

また、月令等の注で介虫に当たると見なしている亀について、この『洪範五行伝』の注では「蟲之生於水而游於春者」と述べることににより、水にも木

にも属するというような説明を施している。このように、亀が水にも属し得るといふ余地を残すことによつて、破綻を避けている。

鄭玄は『洪範五行伝』に対して、『劉歆伝』のように文面を書き換えることはしなかったが、うまく解釈を施すことによつて、『周礼』との矛盾を回避し、全体の辻褃を合わせるといふ態度を採つたのである。

六天と六方

鄭玄のよく知られている学説の一つに、六天説というものがある。これは天の神を天皇大帝・靈威仰・赤熛怒・含枢紐・白招拒・汁光紀の六者と見なし、天皇大帝と後五者に対して別々の祭祀を設けるという説である。これは「一——五(木・火・土・金・水)」という構図であり、一見、整然とした構造を有しているようだが、実際には複雑である。以下、このことについて考察する。

六天説の内容については、『春秋左伝正義』桓公五年疏が詳しく説明している。

鄭玄注書、多用讖緯、言、天神有六、地祇有二。天有天皇大帝、又有五方之帝。地有崑崙之山神、又有神州之神。大司樂、冬至祭於圜丘者、祭天皇大帝、北辰之星也。月令、四時迎氣於四郊、所祭者祭五德之帝、大微宮中五帝坐星也。春秋緯文耀鉤云、大微宮有五帝坐星、蒼帝其名曰靈威仰、赤帝曰赤熛怒、黃帝曰含樞紐、白帝曰白招拒、黑帝曰汁光紀。五德之帝謂此也。其夏正郊天、祭其所感之帝焉。周人木德、祭靈威仰也。曾無冬至之祭、唯祭靈威仰耳。唯鄭玄立此為義。

鄭玄の『尚書』注では讖緯の説を多用しており、次のように言う。「天

の神には六つ、地祇には二つがある。天には天皇帝と、五方の帝がいる。地には崑崙山の神と、神州の神がいる。『周礼』大司楽の『冬至に圜丘にて祭る』とあるのは、天皇帝を祭るのであり、これは北辰の星である。月令の、四季に四郊で各季節の氣を迎えるというのは、そこで祭られるのは五徳の帝であり、大微宮の中の五帝坐の星である。『春秋緯文耀鉤』に、「大微宮には五帝坐の星があり、蒼帝はその名を靈威仰といい、赤帝は赤燿怒といい、黄帝は含枢帝といい、白帝は白招拒といい、黒帝は汁光紀という」とある。鄭玄の言う「五徳の帝」とは、このことである。夏正に天を郊すのは、(五徳の帝のうち)始祖を感生させた帝を祭るのである。周人は木徳であるので、靈威仰を祭る。かつては冬至の圜丘の祭は無く、靈威仰を祭るのみであった。鄭玄だけが、この祭祀を立てるべきとした。

これによれば、天には天皇帝(22)と五帝があり、前者は冬至に円丘で祭る北辰の神、後者は季節ごとに郊で祭る五徳の神であると言う。また、五帝については、『周礼』春官 小宗伯「兆五帝於四郊」の注釈で、次のように言う。

五帝。蒼曰靈威仰、大昊食焉。赤曰赤燿怒、炎帝食焉。黃曰含樞紐、黃帝食焉。白曰白招拒、少昊食焉。黒曰汁光紀、顓頊食焉。

五帝とは、以下の通りである。蒼徳の帝を靈威仰と言い、大昊を配食する。赤徳の帝を赤燿怒と言い、炎帝を配食する。黄徳の帝を含枢紐と言、黄帝を配食する。白徳の帝を白招拒と言、少昊を配食する。黒徳の帝を汁光紀と言、顓頊を配食する。

この五帝の内訳は『左伝正義』の引く『春秋文耀鉤』と全く同じであり、つまり緯書の説を用いている。

鄭玄が六天説を唱えた理由については、池田秀三氏が「冬至の『圜丘』祀」と夏正郊祀とを両立させようとする」と論じている(23)。これが妥当であろう。

具体的には、『周礼』春官 大司楽に「冬至、於地上之圜丘奏之。若樂六變、則天神皆降、可得而禮矣」とある一方で、『周易乾鑿度』には「三王之郊、一用夏正」とあり、両者は共に天の神を祀る儀式でありながら(24)、その時期は冬至と夏正とで異なる。そこで、鄭玄は圜丘での儀式を昊天上帝の祭祀と見なし(25)、夏正の郊祭を「受命之帝」を祀る儀式と考え(25)、両者を別の神を祀るものと考えることによって、矛盾を回避したのである。

そして、この「受命之帝」とは、具体的には各王者の始祖を感生させる五帝であると説明される。『礼記』大伝の鄭注に、次のように言う。

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、赤則赤燿怒、黃則含樞紐、白則白招拒、黒則汁光紀。皆用正歳之正月、郊祭之。

それぞれの先祖を生み出したものを大々的に祭ることを郊と言、これは天を祀るのである。王者の始祖は、いずれも大微五帝の精に感応して生まれた。蒼徳は靈威仰に感応し、赤徳は赤燿怒に感応し、黄徳は含枢紐に感応し、白徳は白招拒に感応し、黒徳は汁光紀に感応する。いずれも夏曆の正月に、これらを郊祭する。

そして、『礼記』月令の「(立春之日)迎春於東郊」「(立夏之日)迎夏於南郊」

等々には、それぞれ「迎春、祭倉帝靈威仰於東郊之兆也」「迎夏、祭赤帝赤燿怒於南郊之兆也」等と注釈し、夏正の郊祭の他に別途、迎氣の祭りですれぞれの方位に当たる帝を祭ると述べることによって、小宗伯の「兆五帝於四郊」とも折り合いをつけている。

このように、鄭玄は、冬至の圜丘祀天と夏正郊祀という、日付の異なる天への祭りを矛盾無く説明するために、天に於いて天皇帝と五帝という六帝を設けた。

そして、五帝は天の祭祀のみならず、方位・季節といった地上の事柄にも関連付けられている。このために、鄭玄の方位に関する説は、やや入り組んだ内容となり、時にはバランスの悪い説明をすることもあった。

『周礼』春官 大宗伯には、玉器によって天地四方に礼する祭祀が述べられている。以下、その経文と鄭玄注を示す。

以玉作六器、以禮天地四方。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、以玄璜禮北方。
玉を用いて六種類の祭具を作り、それによって天地四方に対して礼を行なう。蒼璧を用いて天に礼を行い、黄琮を用いて地に礼を行い、青圭を用いて東方に礼を行い、赤璋を用いて南方に礼を行い、白琥を用いて西方に礼を行い、玄璜を用いて北方に礼を行う。

此禮天以冬至、謂天皇帝在北極者也。禮地以夏至、謂神在崑崙者也。禮東方以立春、謂蒼精之帝而太昊句芒食焉。禮南方以立夏、謂赤精之帝而炎帝祝融食焉。禮西方以立秋、謂白精之帝而少昊蓐收食焉。禮北方以立冬、謂黑精之帝而顓頊、玄冥食焉。禮神者、必象其類。璧圓象天、琮八方象地、圭銳象

春物初生、半圭曰璋、象夏物半死、琥猛象秋嚴、半璧曰璜、象冬閉藏地上無物唯天半見。

ここで天に対して礼を行なうのは冬至であり、これは天の北極にいる天皇帝であることを意味している。地に対して礼を行なうのは夏至であり、これは崑崙にいる神であることを意味している。東方に対して礼を行なうのは立春であり、これは蒼精の帝であり太昊・句芒を配食することを意味している。南方に対して礼を行なうのは立夏であり、これは赤精の帝であり炎帝・祝融を配食することを意味している。西方に対して礼を行なうのは立秋であり、これは白精の帝であり少昊・蓐收を配食することを意味している。北方に対して礼を行なうのは立冬であり、これは黒精の帝であり顓頊・玄冥を配食することを意味している。神に対して礼を行なう場合、必ずそれと同類のものに象る。璧は円形で天を象る。琮は八角形で地を象る。圭は先が尖っており、春に物が生じ始めることを象る。圭を半分にしたものを璋と言い、夏に物が半ば死ぬことを象る。琥は猛獸の形をしており、秋の気候が厳しいことを象る。璧を半分にしたものを璜と言い、冬に物がしまいこまれて地上になくなり、天だけが半分見えていることを象る。

鄭玄は、蒼璧を以って「天」を祭る儀式を、冬至の天皇帝の祭祀、つまり圜丘祀天と見なす。また、黄琮を以って「地」を祭る儀式は、夏至の崑崙の祭祀、すなわち方丘祀地と見なす(27)。そして、四方については、四立の迎氣と見なし、五帝のうちの四帝(蒼精之帝・赤精之帝・白精之帝・黒精之帝)が祭られると考えた。

ここで、五帝のうちの四帝が挙げられているのにも拘らず、残る黄精之帝(含枢紐)については言及しない。何故なら、地については方丘祀地という、

圓丘祀天に匹敵する大祭が当てられており、含枢紐の入り込む余地が無いのである。そもそも含枢紐は天の神であり、地祇ではないのだから、經文に「禮地」とある以上、ここに入れることはできない。

それならば四方についても、天の太微の四帝を当てない方が、含枢紐のみを欠落させるよりもバランスが良い。經文で四方については「天」とも「郊」とも書かれていないのだから、靈威仰や赤熛怒等を当てる必要は無いはずである。しかし、四人帝（太昊・炎帝・少昊・顓頊）と四人神（句芒・祝融・蓐收・玄冥）のみを祭ることになると、天地の天皇大帝・崑崙に対して釣り合わない。そこで、太微帝を祀って人帝・人神を配食するという形にして神明の格を合わせたために、結果的に含枢紐が余ってしまったのであろう（28）。論理としては破綻を免れているが、構図のバランスは悪い。

鄭玄は、經書・緯書の字句に依拠して、独自の五行説を展開した。その際には特に『周礼』に見える配当を重んじ、しばしば『周礼』を中心として様々な經典に見える記述を相互に結び付け、解釈を施した。

經典ごとに相異なる配当に対しても巧みに対処し、相互の矛盾や論理の破綻を避けているが、やや苦しい処置も目立つ。「介虫」に対しては大司徒・月令の注と『洪範五行伝』の注とで解釈を別にし、また月令注で冬に黍（火に当たる）を食べることについて「寒時、食之亦以安性也」と述べ、豚（水に当たる）を食べることは目をつぶっている。

また、六天説では、天の神について「一（天皇大帝）——五（太微五帝）」という構図を設けながら、五帝を地上の方位にも対応させたために、説明が込み入り、かつバランスの悪い構造となっている。これに較べると、劉歆の「一——三・五」モデルの方が、構造は遙かに整然としている。

小結

前漢期に劉向・劉歆が提唱した、複数の文献に見える五行説を関連付けて説明するという手法は、後漢期に至って盛んに行なわれた。そして、劉向父子の時以上に、明証を求める文献学的姿勢が強まり、多くの明文について議論を交わすようになった。

その反面、明証を求める余りに議論が細分化・複雑化し、学者達は經典間の細かい差異をうまく説明するために苦心するようになった。例えば、鄭玄は『周礼』を中心とした經典解釈の体系を作り出したが、実際には苦しい説明やアンバランスな構造が見られ、劉歆の唱えた「一——三・五」の構造のようには奔放でなく、整然ともしていない。

五行説は本来、複数の系統を有している。加えて、經典の中には、そもそも五行を意識せずに事物を述べた記述が膨大にある。結局、これらを矛盾無く説明しようとする事自体が、そもそも非常に困難なのである。しかし、そのもとより無理な試みの中で、様々な工夫が施され、様々な理屈が生み出された。その産物が鄭玄注月令の「寒時、食之亦以安性也」という言い方であったり、修母致子説であったりする。

五行説には様々な理法が存在するが、その中には修母致子説のように、現実上の都合からひねり出されたものがある。それらを少しずつ解明して行くことによって、五行説発展史を更に詳細に論述し直すことが可能になるのはなかるうか。

(1) 『後漢書』列伝三十二 光武十王 東平憲王蒼伝「臣聞時令、盛春農事、不聚衆興功。傳曰、田獵不宿、食飲不享、出入不節、則木不曲直。此失春令者也」

(2) 『白虎通義』五祀「月令、春言其祀戸、祭先脾、夏言其祀竈、祭先肺、秋言其祀門、祭先肝、冬言其祀井、祭先腎、中央言其祀中霤、祭先心。春祀戸、祭所以時。先脾者、何。脾者、土也。春木主、煞土、故以所勝祭之也。是冬腎、六月心、非所勝者。以祭、何。以為土位在中央、至尊、故祭以心。心者藏之尊者。水最卑、不得食其所勝。月令を素直に読めば、春の祭祀で脾臓を先に供えるのであるから、脾臓は木に属す。しかし、ここでは脾を土に配当した上で、「木勝土」の論理でそれを付会している。脾臓を土に配当するのは、歐陽尚書や医学の説であり、月令の説ではない。『札記正義』月令疏引『駁五經異義』「今文尚書歐陽説、肝、木也。心、火也。脾、土也。肺、金也。腎、水也……(中略)……今醫病之法、以肝爲木、心爲火、脾爲土、肺爲金、腎爲水」

一、修母致子説

(1) 建武二年に王朝の徳を火徳と定め(『後漢書』帝紀一上 光武紀上)、そして、封禪の際の詔でも、自らを帝堯の余福に預かる者と述べた(『統漢書』祭祀志上 劉昭注引『東觀漢記』)。なお、これによってすぐに土徳説が駆逐されたのではなく、例えば王充は土徳説を支持した(『論衡』驗符)。

なお、福井重雅氏は、建武七年の杜林上疏の記事(『統漢書』祭祀志上及び『後漢書』列伝十七 杜林伝)を以つて、後漢初期の時点で堯後説が正式に否定され、左伝派の学者のみが堯後説・火徳説を主張し続けたものとみなす(「班固の思想」上)、『漢代儒教の史的研究——儒教の官学化をめぐる定説の再検討——』汲古書院、二〇〇五年)。ただ、杜林が述べたのは、漢朝を興隆させたのが高祖であつて堯ではないこと、堯を祭る伝統がないこと、民心を混乱させないために旧制に従うべきことであり、光武帝はこの上疏に従つて堯を郊祀することを止めたに過ぎない。劉氏の血筋を遡れば堯に至るといふことや、漢が火徳であることを否定してはいない。また、封禪の時の詔から、その後も堯後を自認し続けたことが分かる。

(2) ただし、公孫述は、孔為赤制を漢の有限を主張する根拠とした。『春秋』が隠公から哀公までの十二公を記述することと、漢が高祖から平帝までであることが一致するという(『後漢書』列伝三 公孫述伝)。

(3) 哀公十四年「制春秋之義、以俟後聖」

(4) 三代改制質文篇「春秋應天作新王之事、時正黒統」、符瑞篇「有非力之所能致而自至者、西狩獲麟、受命之符是也。然後託乎春秋正不正之間、而明改制之義」

(5) 後漢の張衡が、「若夏侯勝・眭孟之徒、以道術立名、其所述著、無讖一言。劉向父子、領校祕書、閱定九流、亦無讖録。成哀之後、乃始聞之……(中略)……諸言讖者、皆不能説至於王莽篡位、漢世大禍、八十篇何爲不成。則知、圖讖成於哀平之際也」と述べる(『後漢書』列伝四十九 張衡伝)。

後に、『文心雕龍』や『尚書正義』もその説を紹介している(正緯篇「通儒討覈、謂起哀平」、周書 洪範疏「緯侯之書、不知誰作。通人計覈、謂偽起哀平」。それよりも遡ると考える説もあるが(姜忠奎『緯史論微』巻一に諸説が列挙されている)、張衡の説が最も妥当である。

(6) 『後漢書』列伝六十九下 儒林下 薛漢伝「建武初爲博士、受詔校定圖讖」

(7) 『後漢書』列伝五 鄧晨伝「王莽末、光武嘗與兄伯升及晨、俱之宛、與穰人蔡少公等讖語。少公頗學圖讖、言劉秀當爲天子。或曰、是國師公劉秀乎。光武戲曰、何用知非僕邪。坐者皆大笑、晨心獨喜」

(8) 同書帝紀一上 光武紀上「光武先在長安時同舍生彊華、自關中奉赤伏符曰、劉秀發兵、捕不道、四夷雲集、龍鬪野、四七之際、火爲主」。この文は、高祖から二百二十八年後(「二十八」||「四七」)に光武帝劉秀が決起し、火徳漢を再興したことを指すものと解釈される。「河図赤伏符」として封禪の際にも使用された。なお、陳蘇鎮「漢室復興的政治文化意義——讖緯和《公羊》學對東漢政治的影響」(『春秋』與漢道……兩漢政治與政治文化研究)、中華書局、二〇一一年)は、光武帝のために制作されたものではなく、光武帝のために解釈が変えられたものであったと論じている。陳氏に拠ると、この「劉秀發兵捕不道、四夷雲集龍鬪野、四七之際火爲主」は、もともと高祖(劉季)が獲麟の二百七十五年後(約二百八十八||「四七」)に即位したことを指すものだったと云う。

(9) 讖緯の流行について紹介した先行研究は数多いが、井ノ口哲也「後漢時代における五経と讖緯」(『後漢経学研究會論集』創刊号、二〇〇二年)が多くの資料を引きつつ、簡明にまとまっている。なお、井ノ口氏のこの研究は、皇帝権力との結び付きによって讖緯が興隆したことを述べつつ、讖緯が「五経」に關与し、五つの経を束ねる紐帶的役割を果たしたことを論じている。

(10) 火徳説を述べる讖緯の文言は、光武帝封禪の刻石文に多く見える(『統漢書』祭祀志上)。堯後説については、『尚書中候』に「卯金刀帝出、復堯之常」(『春秋公羊伝注疏』哀公十四年疏引「中候」。「卯金刀」=「劉」と有るのが代表例である。

(11) 例えば、張衡の上疏が讖緯同士の矛盾を指摘している(『後漢書』列伝四十九 張衡伝)

(12) 安居香山「劉漢關係緯書の五徳終始説」(安居香山・中村璋八『緯書の基礎的研究』、国書刊行会、一九七六年)は、緯書資料中に、漢を火徳以外の徳に配するものが無いことから、その多くが光武帝時に形成されたという考えを示している。

(13) 『後漢書』に、薛漢が讖緯の校定を行ったという記事(列伝六十九下 儒林下 薛漢伝)、光武帝が尹敏に讖緯から王莽関連の内容を削除させるよう命じた記事(列伝六十九上 儒林上 尹敏伝)が見える。これらのことから、少なくとも漢朝正統論に関する文言は、光武帝に都合の良いように編集されている可能性が高い。

(14) それぞれ、『後漢書』列伝三公孫述伝の李賢注、列伝十九 鄧曄伝の李賢注に引かれている。その他にも、『隸釈』巻一「魯相史晨祠孔廟奏銘」引「尚書考靈曜」、『春秋公羊正義』隱公元年疏引「春秋説」が挙げられる。

(15) 「墨孔」は、孔子が黒徳(水徳)であることを示している。なお、『春秋繁露』三代改制質文は、『春秋』を黒徳の「新王」のために作られたと述べている(ただしこれは、黒・白・赤の三色の循環モデルであり、五色の五行とは異なる)。孔子を水徳と関連付けることについては、安居香山『孔丘秘経』考(『緯書の基礎的研究』前出)に詳しい。

(16) 『春秋穀梁伝注疏』序疏引鄭玄「六芸論」。

(17) 呂宗力「緯書與西漢今文學説」(安居香山編『讖緯思想の綜合的研究』国書刊行会、一九八四年)、鍾肇鵬「讖緯與漢代今文學」(『讖緯論略』遼寧教育出版社、一九九一年)が、讖緯に公羊学と共通する説が多く見ら

れることを指摘している。また、陳蘇鎮「漢室復興的政治文化意義——讖緯和《公羊》學對東漢政治的影響」(『春秋』與漢道：兩漢政治與政治文化研究』前出)は、讖緯の流行によって公羊学の勢力が再興したと論じている。

なお、讖緯には「公羊全孔經」という文言まで見え(『初学記』文部經典引「春秋孔演図」、公羊学を支持する者達が制作に関わっていたことが窺える。

(18) 『春秋』哀公十三年「冬十有一月、有星孛于東方」『公羊伝』「孛者、何。彗星也」

(19) 春秋緯の一つ(『後漢書』列伝七十二上 方術上 樊英伝 李賢注「七緯者……(中略)……春秋緯、演孔圖・元命包・文耀鉤……」)、「孔演図」ともいう。かつては宋均の注があった。佚書。安居香山・中村璋八『重修緯書集成』卷四上(明德出版社、一九八八年)が輯佚している。古代の聖人にまつわる感生帝説や瑞祥についての文言が多い。『初学記』獸部 麟の引く『春秋孔演図』には、「蒼之滅也、麟不榮也、麟木精也」とあり、麟の出現が木徳周の滅亡(蒼之滅)の予兆であると述べている。

(20) 『春秋』のこと。『公羊伝』哀公十四年「君子曷為為春秋。撥亂世」

(21) 『春秋公羊伝注疏』哀公十四年疏引「尚書中候」「卯金刀帝出、復堯之常」

(22) 『公羊伝』哀公十四年「麟者仁獸」を踏まえている。五常の仁は、五行の木に配当される。

(23) 『礼記正義』礼運疏引「五経異義」。

(24) 『春秋公羊伝注疏』哀公十四年疏引「五経異義」。

(25) 『礼記正義』礼運疏引「五経異義」。

(26) 『春秋左伝正義』哀公十四年疏引「五経異義」。

(27) 例えば、左氏学興隆の祖と謂える劉歆は、『七略』に於いて、『春秋』を五常の信に当てている(『漢書』卷三十 藝文志)。信は、一般に五行の土に配当される。

(28) 『礼記正義』礼運疏引「五経異義」陳欽説、麟西方、毛蟲。孔子作春秋、有立言、西方兌、兌爲口、故麟來」

(29) 『春秋左伝正義』哀公十四年疏「賈逵・服虔・穎容等皆以爲、孔子自衛反魯、考正禮樂、脩春秋、約以周禮。三年文成、致麟。麟感而至。取龍爲水物、故以爲脩母致子之應」

(30) 『史記』卷四十七 孔子世家、『春秋繁露』符瑞、『說苑』貴德、『春秋公羊伝注疏』哀公十四年疏引「演孔凶」、「文選」賦庚 班固幽通賦 李注引「春秋緯」等。

(31) 『左伝』杜預序「麟鳳五靈、王者之嘉瑞也。今麟出非其時、虛其應而失其歸。此聖人所以爲感也。絶筆於獲麟之句者、所感而起、固所以爲終也」先儒以爲、制作三年、文成致麟。既已妖妄

(32) 『春秋左伝正義』序疏引賈逵序「孔子覽史記、就是非之說、立素王之法」

(33) 『後漢書』列伝二十六 賈逵伝。

(34) 同。

(35) 『左伝』襄公二十四年「宣子曰、昔句之祖、自虞以上、爲陶唐氏。在夏、爲御龍氏。在商、爲豕韋氏。在周、爲唐杜氏。晉主夏盟、爲范氏」。昭公二十九年「有陶唐氏、既衰、其後有劉累」。文公十三年「秦人歸其帑、其處者爲劉氏」。なお、班彪「王命論」も、堯後の根拠として「左伝」を挙げてゐる(『漢書』卷一百上 叙伝上)

(36) 『左伝』昭公十七年。前章第二節を参照。

(37) 『後漢書』列伝四十九 張衡伝「往者侍中賈逵、摘讖互異三十餘事。諸言讖者、皆不能説」。

(38) 『統漢書』律曆志中引「賈逵論曆」。堀池信夫「律曆思想の崩壊」(『漢魏思想史研究』、明治書院、一九八八年)に詳しく指摘されている。

(39) 『礼記正義』礼運疏引『五経異義』。

(40) 鄭玄は「古者、聖賢言事、亦有效。三者取象天地人、四者取象四時、五者取象五行。今云、麟鳳龜龍、謂之四靈、是則當四時、明矣。虎不在靈中、空言西方虎者、麟中央得、則無近誣乎」と批判している(『礼記正義』礼運疏引『駁五経異義』)。つまり、礼運に麟・鳳・龜・龍を挙げているのは、この四者で四季に対応しているのであって、ここに挙げられていない虎も合わせて五方・五行というのには有り得ないという理屈である。

(41) 月令では、春・夏・中央土・秋・冬に対し、順に鱗虫・羽虫・倮虫・毛虫・介虫を当てる。また、『大戴礼記』曾子天円には、「毛蟲之精者、曰麟。羽蟲之精者、曰鳳。介蟲之精者、曰龜。鱗蟲之精者、曰龍。倮蟲之精者、曰、聖人」とある。これらを組み合わせれば、麟は毛虫であり、秋(金)に当たる。

(42) 『史記』卷二十七 天官書「參爲白虎」、同司馬貞索隱引『春秋文耀鉤』

「西宮白帝、其精白虎」

(43) 『芸文類聚』山部下 虎丘山引「吳越春秋」闔廬死、葬於國西北、名虎丘……(中略)……傾水銀爲池、池廣六十步、黃金珠玉爲鳧。專諸之劍、魚腸三千在焉。葬之已三日、金精上陽、爲白虎、據墳。故曰虎丘」『古今圖書集成』坤輿典 冢墓部 雜録引「吳越春秋」闔閭葬虎丘、十萬人治葬。經三日、金精化爲白虎、踰其上。因號虎丘」

(44) 『三國志』魏書 方技管輅伝「輅隨軍西行、過母丘儉墓下、倚樹哀吟、精神不樂。人問其故、輅曰、林木雖茂、無形可久。碑誄雖美、無後可守。玄武藏頭、蒼龍無足、白虎衝戶、朱雀悲哀、四危以備、法當滅族。不過二載、其應至矣」

(45) なお、『左伝』杜預序も「麟鳳五靈、王者之嘉瑞也」と述べ、麟を「五靈」の一つとする考えを示している。これについての孔穎達疏は、次のように述べて、礼運との辻褃を合わせようとしている。

麟鳳與龜龍白虎五者、神靈之鳥獸、王者之嘉瑞也……(中略)……只言麟鳳、便言五靈者、舉鳳配麟、足以成句、略其三者、故曰五靈。其五靈之文、出尚書緯也。禮記禮運曰、麟鳳龜龍、謂之四靈。不言五者、彼稱、四靈以爲畜、則飲食有由也。其意言、四靈與差物爲羣。四靈既擾、則差物皆備。龍是魚鱗之長、鳳是飛鳥之長、麟是走獸之長、龜是甲蟲之長。飲食所須、唯此四物。四物之内、各舉一長、虎麟皆是走獸、故略云四靈。杜欲備舉諸瑞、故備言五靈也

(46) 『毛詩正義』周南 麟之址疏。

(47) ここで「以用臣所致」と言っているのは、瑞祥の起り方が、人臣と君主とで修子致母式か当方來応式かが異なるという説であろう。熊安生は、「若人臣官脩、則脩母致子之應。左氏之說是也。若人君脩其方、則當方來應。孔子脩春秋爲素王法、以立言、故西方毛蟲來應」と言う(『礼記正義』礼運疏引熊氏説)。

(48) 『毛詩正義』大雅 生民之什 卷阿疏。

(49) 『周礼注疏』春官 鍾師疏引『五経異義』「今詩韓魯説、騶虞、天子掌鳥獸官。古毛詩説、騶虞義獸、白虎黑文、食自死之肉、不食生物。人君有至信之德、則應之。周南終麟趾、召南終騶虞、俱稱嗟嘆之。是麟與騶虞、皆獸名。謹按、古山海經鄒書云、騶虞獸。説與毛詩同。是其聖獸也」

(50) 『文選』符命 班孟堅典引。

(51) 『五行大義』論五靈引「月令章句」。なお、ここでの「貌恭體仁、則鳳

鳳來儀「視明禮脩」「思睿信立、則白虎擾」は「典引」注と字句が共通し、特に「白虎擾」は、班固「典引」の「擾緇文皓質於郊」を反映している。つまり、これは蔡邕以前の説をそのまま継承したのではなく、「典引」への注釈等を通じて蔡邕自身が考え出した言説であることが分かる。修母致子説の発展過程に於いて蔡邕が果たした役割は、相当大きかったのではないだろうか。

(52) 『春秋左伝正義』杜預序疏引服虔説。

(53) 『礼記正義』礼運疏引服虔注。

(54) 『春秋左伝正義』哀公十四年疏引服虔説。

(55) 『五経異義』には「春秋」・麟をいずれも金に配当する陳欽の説が引かれており(前掲注参照)、鄭玄「駁五経異義」もこれを支持する(『礼記正義』礼運疏)。「世説新語」文学に記される鄭玄・服虔邂逅説話の信憑性ともかくとして、服虔「春秋左氏伝解詁」が鄭玄の説を参照した可能性は高い。

(56) 立言の説をなした陳欽は賈護の系統にある左伝学者で、賈逵が連なる劉歆の系統とは別の学派であった(『後漢書』列伝二十六 陳元伝)。

(57) 『経学歴史』経学極盛時代。

(58) 五徳終始説が、五行相勝の順による鄒衍説から五行相生の順による劉向・劉歆説に転換したことは、王朝の符瑞について様々な新説を生んだ。とりわけ讖緯には多くの言が見え、漢の火徳については前述の通りであり、また例えば周の木徳についても、「蒼耀稷生、感迹昌」(『毛詩正義』大雅生民之什 生民疏引『尚書中候』稷起)、「殷紂之時、五星聚於房。房者蒼神之精、周據而興」(『芸文類聚』符命部 符命引『春秋元命苞』)等と云う。ただ、周については、鄒衍説では火徳とされておらず、『尚書』にもそれに関連する説があったと考えられる。すなわち、董仲舒「賢良对策」が受命の符の例として「書曰、白魚入于王舟、有火復于王屋、流爲鳥」と述べており(『漢書』卷五十六 董仲舒伝)、また賈逵が『尚書』について上疏した文にも「流爲鳥」という句が引かれていたという(『尚書正義』虞書堯典疏)。現存のテキストには見えないが、この符瑞は、漢代の『尚書』には確かに存在したはずである。つまり、この逸話が周の火徳を示すものとして使われていたことは、想像に難くない。

この赤鳥の符について、周を木徳として説明するために、讖緯は説話の内容を改変した。すなわち、「季秋、朱雀銜丹書、入鄴、止于昌戸。昌拜

稽首、受最曰、姫昌、蒼帝子」と言う(『芸文類聚』符命部 符命引『尚書中候』)。このようにすれば、同じ説話によって周の木徳を示すことができる。また「鳥有孝名。武王卒父大業、故鳥瑞臻」として赤鳥を単に孝の現れとする場合もある(『史記集解』卷四 周本紀注引鄭注『尚書』引『尚書説』、『太平御覽』羽族部 鳥引『尚書緯』)。

もし修母致子説によってこの説話を解釈すれば、「周(木)→赤鳥(火)」となり、明快である。ただ、このような説は現存の資料では見当たらない。

(59) 天文抄本では「酸」に作るという(中村璋八『五行大義校註』、汲古書院、一九八四年)。これに従う。

二、月令に関する諸問題

(1) 『五行大義』論配藏府の引く『五経異義』では「尚書夏侯歐陽説」となっている。

(2) 『黄帝内経素問』六節藏象論「心者、生之本、神之變也。其華在面、其充在血脉、爲陽中之太陽、通於夏氣。肺者、氣之本、魄之處也。其華在毛、其充在皮、爲陽中之太陰、通於秋氣。腎者、主蟄、封藏之本、精之處也。其華在髮、其充在骨、爲陰中之少陰、通於冬氣。肝者、罷極之本、魂之居也。其華在爪、其充在筋、以生血氣、其味酸、其色蒼、此爲陽中之少陽、通於春氣」、『五行大義』論配藏府の「素問」にも、類似的の文面が見える。医家による五臓の配当については、山田慶児「医学の伝授」(『夜鳴く鳥』、岩波書店、一九九〇年)、同氏「九宮八風説と「風」の病因論」(『中国医学の起源』、岩波書店、一九九九年)、林克「『黄帝内経』における陰陽説から陰陽五行説への変容」(『大東文化大学漢学会誌』第三十号、一九九一年)を参照。

(3) 『五行大義』論配藏府引「孝経援神契」「肝仁、故目視。肺義、故鼻候。心禮、故耳司。腎信、故竅寫。脾智、故口誨」、『太平御覽』人事部四形体引「孝経援神契」「肝仁、肺義、腎志、心禮、膽斷、脾信、膀胱決難」なお、前者では腎臓に信、脾臓に智を当てているが、これは五常の信・智をそれぞれ五行の水・土に当てる考え方に拠るのであろう。緯書によく見られる説である。「易緯乾鑿度」「夫萬物始出於震、震東方之卦也、陽氣始生、受形之道也、故東方爲仁。成於離、離南方之卦也、陽得正於上、陰得正於下、尊卑之象定、禮之序也、故南方爲禮。入於兌、兌西方之卦也、陰用事、而萬物得其宜、義之理也、故西方爲義。漸於坎、坎北方之卦也、

陰氣形、盛陰陽氣含閉、信之類也、故北方爲信。夫四方之義、皆統於中央、

故乾坤艮巽位在四維、中央所以繩四方行也、智之決也、故中央爲智」『五

行大義』論禽蟲引『鉤命訣』「失仁則龍麟不舞、失禮則鸞鳳不翔、失智則

黃龍不見、失義則白虎不出、失信則元龜不見」『札記正義』王制疏引「孝

經說」「木性則仁、金性則義、火性則禮、水性則信、土性則知」

(4) 『白虎通義』情性引『春秋元命苞』「目者、肝之使。肝者、木之精、蒼

龍之位也。鼻者、肺之使。肺者、金之精、制割立斷。耳者、心之候。心者、

火之精、上爲張星。陰者、腎之寫。腎者、水之精、上爲虛危。口者、脾之

門戶。脾者、土之精、上爲北斗、主變化者也」『五行大義』論配藏府引『春

秋元命苞』「目、肝使。肝氣仁而外照」

(5) 積形体「肝、幹也、五行屬木」ただし、他の臓器については、腎臓が

水に属することを説くのみである(腎、引也。腎屬水)。

(6) 『白虎通疏証』は「特」に作るが、四部叢刊本『白虎通德論』に基づ

いて「時」に改める。

(7) 『白虎通義』は性情篇にて、「五藏、肝仁、肺義、心禮、腎智、脾信

……(中略)……肺者、金之精……(中略)……肝、木之精也……(中略)……心、

火之精也……(中略)……腎者、水之精……(中略)……脾者、土之精也」と明

言している。また、五行篇では、肝臓・肺に関して次のような議論を行な

っている。

木所以浮、金所以沈、何。子生於母之義。肝所以沈、肺所以浮、何。

有知者、尊其母也。

この『白虎通義』の五行篇では、様々な事物を五行に配当し、それによつ

て自然現象と人倫とに同一の規則を見出そうとする論が数多く見られる。

ここで肝・肺の浮沈を論じるのも、またその一環である。

(8) 『淮南子』時則訓にも、ほぼ同じ注が施されている。

(9) 『淮南子』の高注にも、やはり「心、火也、用所勝也」とある。

(10) 劉歆が「於易、兌爲羊。木爲金所病、故致羊旤」とし、木の不調によ

つて金に属する羊が異常を起すことと述べていることに對する反論である。

(11) 班固の批判にも問題があり、鶏が易(説卦伝)に於いて巽(木)に属

するから貌(木)に配当されるのであれば、説卦伝に於いて兌(金)に属

する羊を視(貌)に配当することは、やはり矛盾している。

(12) 「四時食宜・食禁をめぐる議論と五行説——四季と五味・五行のつな

がり」(武田時昌編『陰陽五行のサイエンス 思想編』、京都大学人文科学

研究所、二〇一一年)

(13) ここでは土を各季節の末尾に置いている、つまり十二支で言えば丑・

辰・未・戌が土に当たる。

(14) 十二生肖は、既に放馬灘秦墓出土竹簡『日書』に見え、盗人探しの占

いに用いられている。甘肅省文物考古研究所『天水放馬灘秦簡』(中華書

局、二〇〇九年)を参照。

(15) 小林信明『洪範五行傳攷』、『中国上代陰陽五行思想の研究』、講談社、

一九五一年。

(16) 島邦男『漢初十二紀』、『五行思想と禮記月令の研究』、汲古書院、一九

七一年。

(17) 『札記』月令 鄭玄注所引。

(18) 『統漢書』祭祀志 劉昭注所引。その他、銀雀山漢簡『迎四時』にも、

五音の配当は異なるが、類似の文言が見える。

(19) 皮錫瑞『尚書大伝疏証』が詳細に指摘している他、陳侃理氏が「東方

之極」部分について簡明な対照表を作っている(『洪範五行傳』與『洪範』

災異論)『国学研究』第二十六卷、二〇一〇年)。

ここでは、東方に関する部分を例に、それを示す。

東方之極、自竭石山、東至日出榑木之野、帝太皞・神句芒司之。自冬

日至數四十六日、迎春于東堂、距邦八里、堂高八尺、堂階八等、青稅

八乘、旂旒尚青、田車載矛、號曰助天生。倡之以角、舞之以羽、此迎

春之樂也。孟春之月、御青陽左个、禱用牡、索祀於良隅。貌必恭、厥

休時雨。朔令曰、挺羣禁、開閉闔、通窮室、達障塞、待優游、其禁毋

伐林木。仲春之月、御青陽正室、牲先脾、設主於戶、索祀于震正。朔

令曰、棄怒惡、解役罪、免優患、休罰刑、閉關梁、其禁田獵不宿、飲

食不享、出入不節、奪民農時、及有姦謀。季春之月、御青陽右个、薦

用鮪、索祀于異隅。朔令曰、宣庫財、和外怨、撫四方、行柔惠、止剛

強、九門磔禳、出疫于郊、以禳春氣。

「東方之極、自竭石山」「帝太皞・神句芒司之」「挺羣禁、開閉闔、通窮室、

達障塞、待優游」「棄怒惡、解役罪、免優患、休罰刑、閉關梁」「宣庫財、

和外怨、撫四方、行柔惠、止剛強」は『淮南子』時則訓の東方の令、「自

冬至至數四十六日、迎春于東堂、距邦八里、堂高八尺、堂階八等、青稅八

乘、旂旒尚青、田車載矛、號曰助天生。倡之以角、舞之以羽、此迎春之樂

也」は『皇覽』や『迎四時』、「御青陽左个」「其禁毋伐林木」「青陽正室」

「青陽右个」は月令、「貌必恭、厥休時雨」は『尚書』洪範、「田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時、及有姦謀」は『洪範五行伝』に見える字句・内容である。

また、孟春が「艮隅」、仲春が「震正」、季春が「巽隅」であるというのは、『周易』説卦による八卦の方位への割り当てに基づいており、月令・時則訓・『皇覽』・『洪範五行伝』のいずれにも見えない。

(20) 時則訓「季夏之月……(中略)……爲民祈福……(中略)……命婦官染采、黼黻文章、青黃白黑、莫不質良……」「中央之極、自昆侖東絕兩恆山……(中略)……黃帝・后土之所司者、萬二千里……」「洪範五行伝」「治宮室、飾臺榭、內淫亂、犯親戚、侮父兄、則稼穡不成」

(21) 陳氏前掲論文「這一部分的作者、將『淮南子・時則』中十二月令和五位元的部分整合起來加以縮編、把東西南北四位之令各自一分爲三、拆入對應的三個月、而『時則』中央之令由於無處安放只好割愛」

(22) 『呂氏春秋』十二紀・『礼記』月令は、『淮南子』時則訓とは異なり、季夏を南方火に属させ、中央土と明確に分離する。これらに於いては、「季夏之月」について「天子居明堂右个」と述べ、孟夏・仲夏と同様に「明堂」に居るものとする。そして、「中央土」では「太廟太室(大廟太室)」に居ると述べている。「五行伝月令」が「季夏之月」に「明堂右个」を割り当てたのは、これと共通する。

(23) 時則訓「南方之極……(中略)……其令曰……(中略)……起毀宗、立無後、封建侯、立賢輔」

(24) 『呂氏春秋』季夏紀「中央土、其日戊巳、其帝黃帝……(中略)……其祀中霤、祭先心」、『淮南子』時則訓「季夏之月、招搖指未、昏心中、且奎中。其位中央、其日戊巳、盛德在土……(中略)……其祀中霤、祭先心」

(25) 相原健右『春秋繁露』偽書説に関する一考察(『後漢經學研究会論集』第二号、二〇〇五年)に詳しい。

(26) 鄧紅氏は「九篇全体を貫く天道原則をみてみると、五行九篇は一つの分割できないものであることが明白になる」と述べる(『五行』、『董仲舒思想の研究』、人と文化社、一九九五年)。しかし、例えば治水五行篇・五行順逆篇の二篇を較べると、重複した文面が多く、一貫していない。

なお、福井重雅氏は、董仲舒「賢良对策」の研究から、董仲舒の説を骨子としつつも、後人による説を増補付加して集大成された「董仲舒書」なる文献が、後漢期に存在したのではないかと推論している(『董仲舒の対

策の再検討』、『漢代儒教の史的研究——儒教の官学化をめぐる定説の再検討——』汲古書院、二〇〇五年)。「春秋繁露」も、このような「董仲舒書」から派生・形成されたために、重複が生じたのかもしれない。

(27) 時則訓「孟冬之月……(中略)……修羣禁、禁外徙、閉門閭、大撻客、斷罰刑、殺當罪、阿上亂法者誅」

(28) 治水五行篇「水用事、閉門閭、大搜索、斷刑罰、執當罪、飭關梁、禁外徙、無決隄」この治水五行篇は、一年を七十二日(この五季(「木」「火」「土」「金」「水」)に分け、それぞれの時令を説く篇である。

(29) 『洪範五行伝』「簡宗廟、不禱祠、廢祭祀、逆天時、則水不潤下」

(30) 『淮南子』時則訓「仲春之月……(中略)……去桎梏……」「東方之極……(中略)……其令曰、挺羣禁、開閉閭、通窮室、達障塞……」「春秋繁露」治水五行篇「木用事、則行柔惠、挺群禁。至於立春、出輕擊、去稽留、除桎梏、開門閭、存幼孤、矜寡獨、無伐木」

(31) 『漢書』卷二十七中之上「五行志中之上」説曰、木、東方也……(中略)……若乃田獵馳騁不反宮室、飲食沈湎不顧法度、妄興繇役以奪民時、作爲姦詐以傷民財、則木失其性矣。蓋工匠之爲輪矢者多傷敗、及木爲變怪、是爲木不曲直。一方、『洪範五行伝』の文は、「田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時、及有姦謀、則木不曲直」となっている。ただ、五行順逆篇の「出入不時」は、『五行伝』の「出入不節」に近い。故に、より正確には、『洪範五行伝』と「説曰」の内容を両方とも踏まえたものと、謂うべきである。

(32) 陳氏前掲論文『洪範五行伝』與『洪範』災異論。

(33) 『漢書』卷二十七中之上「五行志中之上」孝武時、夏侯始昌通五經、善推五行傳、以傳族子夏侯勝、下及許商、皆以教所賢弟子。其傳、與劉向同。唯劉歆傳獨異

(34) 「王者與臣無禮、貌不肅敬、則木不曲直、而夏多暴風。風者、木之氣也、其音角也、故應之以暴風。王者言不從、則金不從革……(中略)……王者視不明、則火不炎上……(中略)……王者聽不聰、則水不潤下……(中略)……王者心不能容、則稼穡不成……」

(35) 「五事。一曰貌、二曰言、三曰視、四曰聽、五曰思。何謂也。夫五事者、人之所受命於天也、而王者所修而治民也……(中略)……王者、貌曰恭、恭者敬也。言曰從、從者可從。視曰明、明者知賢不肖、分明黑白也。聽曰聰、聰者能聞事而審其意也。思曰容、容者言無不容。恭作肅、從作乂、明

作哲、聰作謀、容作聖。何謂也。恭作肅、言王者誠能內有恭敬之姿、而天下莫不肅矣……」

(36) 『尚書』洪範「貌曰恭」「恭作肅」

(37) 具体的な中身は異なるが、例えば『淮南子』時則訓にも、ある季節に他の季節の時令を用いた際に生じる禍が述べられている。一方で、『洪範五行伝』は季節を問題とせず、為政者が常に五行・五事・皇極全てを良い状態で保つことを説く。このように、両者はそもそも趣旨を異にする。

(38) 『尚書』洪範「言曰從」「從作乂」。『漢書』卷二十七中之上「五行志中之上」「乂、治也」

(39) 「死者精神放越……(中略)……孝子得盡禮焉」を、影蜀本(景印宋蜀大字本。『百衲本廿四史』に収録)・影北監本(景印南宋紹興間江南重刊北宋監本。『仁寿本二十五史』に収録)は「死者精神放越不反者、故爲之廟以收散、爲之貌以收其魂神、而孝子得盡禮焉」に作る。中華書局校点本は毛氏汲古閣本・武英殿本に拠って「者」字を削り、「其」字を補う。これに従う。なお、覆南監本(『南齊書』汲古書院、一九七〇年。松会堂覆万曆中南監刊本を影印)・金陵書局本(金陵書局同治刊本)は「死者精神放越不反、聖人爲之宗廟、以收其魂氣、春秋祭祀、而孝子得盡禮焉」に作り、漢志の文言に更に近い。

(40) 「簡宗廟、不禱祠、廢祭祀、逆天時、則水不潤下」

(41) 『漢書』卷二十七上「五行志上」説曰、水、北方、終臧萬物者也。其於人道、命終而形臧、精神放越、聖人爲之宗廟、以收魂氣、春秋祭祀、以終孝道……(中略)……霧水暴出、百川逆溢、壞鄉邑、溺人民、及淫雨傷稼穡、是爲水不潤下」

(42) なお、南齊志の引く『伝』は、『洪範五行伝』もしくは劉向『洪範五行伝論』(南北朝期に於いて、しばしばこの両文献は区別されずに用いられる)であったと考えられる。ただし、班固が見て漢志に用いた時のテキストトから、かなりの変化があったと考えられる。このことは、南齊志の引く『伝』と、『魏書』靈徵志の引く『洪範論』及び『隋書』五行志の引く『洪範五行伝』の文を比較すれば、明らかである。以下、簡単にそれを示す。まず、雹・降雪についての、漢志の引く劉向説(班固当時の『洪範五行伝論』の内容・南齊志の引く『伝』・後魏志の引く『洪範論』を順に示す。

劉向以爲、盛陽雨水、温煖而湯熱、陰氣脅之不相入、則轉而爲雹。

盛陰雨雪、凝滯而冰寒、陽氣薄之不相入、則散而爲霰。故沸湯之在閉器、而湛於寒泉、則爲冰、及雪之銷、亦冰解而散、此其驗也。故雹者陰脅陽也、霰者陽脅陰也。春秋不書霰者、猶月食也。(漢志)

傳曰、雨雹、君臣之象也。陽之氣專爲雹、陰之氣專爲霰。陽專而陰脅之、陰盛而陽薄之。雹者、陰薄陽之象也。霰者、陽脅陰之符也。春秋不書霰者、猶月蝕也。(南齊志)

洪範論曰、陽之專氣爲雹、陰之專氣爲霰。此言陽專而陰脅之、陰專而陽薄之、不能相入、則轉而爲雹。猶臣意不合於君心也。(後魏志)

(なお、「陽之專氣爲雹、陰之專氣爲霰」は『大戴禮記』曾子天円に同じ字句が見える。何らかの関連があるのかもしれない)

桓公八年十月、雨雪。周十月、今八月也、未可以雪。劉向以爲、時夫人有淫齊之行、而桓有妬媚之心、夫人將殺、其象見也。桓不覺寤、後與夫人俱如齊而殺死。凡雨、陰也、雪又雨之陰也。出非其時、迫近象也。(漢志)

傳曰、大雨雪、猶庶徵之常雨也、然有甚焉。雨、陰。大雨雪者、陰之蓄積甚也。一曰、與大水同象、曰攻爲雪耳。(南齊志)

洪範論曰、春秋之大雨雪、猶庶徵之恒雨也、然尤甚焉。夫雨、陰也、雪又陰也。大雪者、陰之積積盛甚也。一曰、與大水同、冬故爲雪耳。(後魏志)

基本的にはいずれも同様の趣旨であり、つまりいずれも劉向『洪範五行伝論』の引文、もしくはそれに基づく記述であると分かる。しかし、その中でも、漢志に較べて、南齊志・後魏志間の方が文言の差異が少ない。

また、次の例では、劉向説と他の者による説とが錯綜して伝達されているように見える。

(説曰)於易、乾爲君、爲馬。馬任用而疆力、君氣毀、故有馬禍。一曰、馬多死、及爲怪、亦是也。(漢志)

文帝十二年、有馬生角於吳、角在耳前、上鄉。右角長三寸、左角長二寸、皆大二寸。劉向以爲、馬不當生角、猶吳不當舉兵鄉上也。(漢志)

傳曰、易曰、乾爲馬。逆天氣、馬多死、故曰有馬禍。一曰、馬者、

兵象也。將有寇戎之事、故馬爲怪。(南齊志)

洪範論曰、馬者、兵象也、將有寇戎之事、故馬爲怪也。(後魏志)

南齊志の「易曰、乾爲馬」は漢志の「説曰」の内容であるが、続く「逆天氣、馬多死、故曰有馬禍」はむしろ異説として紹介される。「一曰」の説である。また、後魏志の引く『洪範論』の内容は、漢志の引く劉向説とは異なり(元来の劉向説は、馬ではなく角を兵象としている。例えば、成公七年正月の鼯鼠が郊牛の角を食した記事について、「角、兵象。在上、君威也」と言う)、南齊志が「一曰」という異説として紹介している内容である。『伝』・『洪範論』は、いずれも、劉向説とは異なる説として引かれた文言を、取り入れている。

後魏志の引く『洪範論』には、次のように、漢志・南齊志に見えない記述もいくつも見える。つまり、後魏志が単に南齊志から孫引きしたのではなく、当時何らかの形で伝わった『洪範五行伝論』のテキストを参照したと考えられる。

洪範論曰、龍、鱗蟲也、生於水。雲亦水之象、陰氣盛、故其象至也。人君下悖人倫、上亂天道、必有篡殺之禍。(後魏志)

洪範論曰、刑罰暴虐、取利於下、貪饕無厭、以興師動衆、取邑治城、而失衆心、則蟲爲害矣。(後魏志)

なお、前者の「龍、鱗蟲也」には、月令もしくは『劉歆伝』の配当による影響が考えられる。また、「生於水」は前節で考察した左氏説、修母致子説にも似ている。こういった洪範五行以外の分野で立てられた説をも吸収して、『洪範五行伝論』のテキストは変化したのであろう。

『隋書』卷十七・十八の五行志は、『魏書』靈徵志に較べ、『漢書』五行志の体裁に立ち返る姿勢が見られる。例えば、後魏志は諸災異を「地震・山崩・大風・大水・湧泉・雨雹・雪・霜・無雲而雷・鼓妖・雷・霧・桃李花(季節外れの開花)・火不炎上・黒眚黒祥・赤眚・青眚・夜妖・人痾・金沝・龍蛇之孽・馬禍・牛禍・羊禍・豕禍・鷄禍・羽虫之孽・蝗虫螟・毛虫之孽」の順に並べている(これらは、この順に数項目ずつ、大まかに地・水・天候・火・色や明暗・人・像・鳥獸虫に八分できる。類書による分類に似ている)。一方、隋志は、五行・五事・皇極という分類に立ち返

つて災異を並べている。

隋志の引く『洪範五行伝』は、基本的には『洪範五行伝』・「説曰」及び劉向『洪範五行伝論』の内容から成り立っている。以下、隋志の引く『洪範五行伝』と、漢志の引く「伝」(『洪範五行伝』・「説曰」・劉向説とを比較して挙げる。

洪範五行傳曰、水者、北方之藏、氣至陰也。宗廟者、祭祀之象也。故天子親耕以供粢盛、王后親蠶以供祭服、敬之至也。發號施令、十二月咸得其氣、則水氣順。如人君簡宗廟、不禱祀、逆天時、則水不潤下。(隋志)

傳曰、簡宗廟、不禱祀、廢祭祀、逆天時、則水不潤下。説曰、水、北方、終藏萬物者也。其於人道、命終而形藏、精神放越、聖人爲之宗廟、以收魂氣、春秋祭祀、以終孝道……(中略)……至發號施令、亦奉天時。十二月咸得其氣、則陰陽調而終始成、如此則水得其性矣……(漢志)

洪範五行傳曰、雷霆託於雲、猶君之託於人也。君不恤於天下、故兆人有怨叛之心也。(隋志)

史記秦二世元年、天無雲而雷。劉向以爲、雷當託於雲、猶君託於臣、陰陽之合也。二世不恤天下、萬民有怨畔之心。是歲陳勝起、天下畔、趙高作亂、秦遂以亡。(漢志)

しかし、隋志に見える引文の中には、漢志中に引かれた「説曰」や劉向説よりも南齊志の引く『伝』や後魏志の引く『洪範論』に近い文言も多い。例えば、雹・馬に関する説は、次のようになっていて、これは南齊志の引く『伝』や後魏志の引く『洪範論』に近い(南齊志・後魏志の文言は前引)。

洪範五行傳曰、雹、陰脅陽之象也。

洪範五行傳曰、馬者、兵象。將有寇戎之事、故馬爲怪。

洪範五行傳曰、逆天氣、故馬多死。

また、災異の分類についても改変が見られる。

洪範五行傳曰、言之不從、是謂不乂。厥咎僭、厥罰常陽、厥極憂。

時則有詩妖、時則有毛蟲之孽、時則有犬禍、故有口舌之痾、有白眚白祥。惟木沝金。

洪範五行傳曰、視之不明、是謂不知。厥咎舒、厥罰常燠、厥極疾。時則有草妖、時則有羽蟲之孽、故有羊禍、故有目疾、有赤眚赤祥。惟水沝火。

漢志の引く『五行伝』では、「言之不從」に伴う孽は「介蟲之孽」、「視之不明」に伴う孽は「羸蟲之孽」とされており、これとは異なる。言に毛虫、視に羽虫を当てるのは『劉歆伝』（つまり月令の影響。第四章第一節を参照）である。歴代五行志は、「言——介虫」「視——羸虫」という配当を述べる『五行伝』を冒頭に掲げながらも、災異記事の区分では「言——毛虫」「視——羽虫」という分類を採用して来たが、隋志の時には、「言——毛虫」を改めた『五行伝』が引かれるのである。

他にも、隋志の引く『洪範五行伝』には、以下のような文がある。

洪範五行傳曰、陰氣強積、然後生水雨之災。

五行傳曰、犬、守禦者也。

洪範五行傳曰、哭者死亡之表。

いずれも、漢志には全く見えない説である。最初の例は後魏志に「洪範論曰、大水者、皆君臣治失而陰氣積盛強、生水雨之災也」とあるものと共通する。後二者については、他の文献に全く見つかからない。

南北朝隋唐期の諸文献に引かれた『洪範五行伝論』の文には、『漢書』に全く見えないものが多く、かつ災異の解釈とは直接関係しないようなものまである。例えば、以下の例は、釈物とでも謂うべき内容である。

洪範五行傳曰、麻者、聖人所以揆天行而紀萬國。〔北堂書鈔〕歲時部曆

尚書洪範五行傳云、夫握方尺之鏡、處深澤之下、而上引太清。物類之應、可不慎耶。〔同 服飾部 鏡。陳禹謨校補注本（万曆二十八年序刊）は、「方尺」を「方諸」に、「物類之應」を「物類相隨」に作る〕

劉向洪範五行傳曰、天子曰靈臺、諸侯曰時臺、所以觀天文之變。〔初學記〕居処部台

これらが全て劉向『洪範五行伝論』に元々ある文面で、漢志に収録されなかったものとは考えにくい。それよりも、後世付加されたものであった可能性の方が、十分考えられるであろう。

このように、『洪範五行伝』は、切り分けて引用され、更に類書的な順序に排列され、災異と直接関係の無い文脈で用いられたり、雑多な文面を加えられたりもした。劉向が『春秋』の災異解釈に『洪範五行伝』を用いたのは、災異を分類して体系的な解釈を行うためであったのだが、後にはそのような体系的な思考とは関係なく、ある一つの事物がどのような性質・意味を持つかという事柄を述べる文献として用いられている。これは、先に考察した「五行伝月令」や『春秋繁露』諸篇に於いて、異なる系統の五行説が融合したために、それぞれの系統が本来持っていた体系的・一貫性が損なわれていることとも似ている。

三、鄭玄の五行説

(1) 字は康成、北海国高密県の人。太学で京房『易伝』・『春秋公羊伝』・三統曆・『九章算術』を学び、張恭祖より『周礼』・『礼記』・『春秋左氏伝』・『韓詩』・古文『尚書』を教授された。のち、盧植の紹介により馬融に師事した。『周易』・『尚書』・『毛詩』・『周礼』・『儀礼』・『礼記』・『論語』等に注釈を施したほか、「天文七政論」・「六芸論」といった著作がある。〔後漢書〕列伝二十五 鄭玄伝。藤堂明保「鄭玄研究」（蜂屋邦夫編『儀礼土昏疏』汲古書院、一九八六年）、吉川忠夫「鄭玄の学塾」（川勝義雄・礪波護編『中国貴族制社会の研究』、京都大学人文科学研究所、一九八七年）、間嶋潤一「鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想」（明治書院、二〇〇〇年）を参照。

(2) 『礼記正義』礼運疏引『駁五経異義』「玄之聞也、洪範五事、一曰言、言作從、從作又。又、治也。言、於五行屬金。孔子時周道衰亡、已有聖德無所施用。作春秋以見志、其言少」可從、以爲天下法。故應以金獸……〔中略〕……如此、脩母致子不若立言之說密也。『毛詩正義』周南 麟之趾疏引『駁五経異義』は「其言少從」を「其言可從」に作る。これに従う。

(3) 月令の「中央土」其蟲倮」に対しても「虎豹之屬、恒淺毛」と注釈し、虎を土に属する「倮虫」と見なし、金には配当しない。

(4) 『白虎通義』性情「肝所以仁者何。肝、木之精也、仁者好生……〔中略〕……肺所以義者何。肺者、金之精、義者斷決……〔中略〕……心所以爲禮何。

心、火之精也。南方尊陽在上、卑陰在下、禮有尊卑……(中略)……日照有似於禮、上下分明。腎所以智何。腎者、水之精。智者、進而止無所疑惑。水亦進而無惑……(中略)……脾所以信何。脾者、土之精也。土尚任養萬物爲之象、生物無所私、信之至也……」『漢書』卷二十一上 律曆志上「協之五行、則角爲木、五常爲仁、五事爲貌。商爲金爲義爲言、徵爲火爲禮爲視、羽爲水爲智爲聰、宮爲土爲信爲思」卷二十六 天文志「歲星曰東方春木、於人五常仁也、五事貌也……(中略)……熒惑曰南方夏火、禮也、視也……(中略)……太白曰西方秋金、義也、言也……(中略)……辰星曰北方冬水、知也、聰也……(中略)……填星曰中央季夏土、信也、思心也」

(5) また、詩緯や孝經緯にも同様の配当の説が述べられている。『群書類從』卷四百六十二 諸道勘文「神樞靈轄云、詩緯云、水神信也。又云、水之精主信云々」『五行大義』論五常「鄭玄注禮記中庸篇、木神則仁、金神則義、火神則禮、水神則信、土神則智。詩緯等、亦同」『礼記正義』王制疏「孝經說云、性者生之質。若木性則仁、金性則義、火性則禮、水性則信、土性則知」

(6) 鄭玄は『周易乾鑿度』に注を施している。このことから、『周易乾鑿度』を重視していたことが窺える。

(7) 『統漢書』五行志一 劉昭注所引。

(8) 同。

(9) 同書 五行志一 劉昭注所引。

(10) 同書 五行志三 劉昭注所引。

(11) 『礼記正義』月令疏所引。

(12) 各季節で「休廢之脂膏」(「休廢」というよりも「死」に当たると考えられる)を用いると述べているのは、「冬——(水王、木相、火死、土囚、金休)——羊(火)の脂を用いる」「秋——(金王、水相、木死、火囚、土休)——鶏(木)の脂を用いる」ということである。このような理屈に拠って、經文の「膏腥」という言葉を「雞膏也」と解釈したのである。同じ箇所について、杜子春の説は以下のように云う。

膏臊、犬膏。膏腥、豕膏也。鱸、魚也。羽、鴈也。膏羶、羊脂也。

これに基づくと、「夏——犬膏」「秋——豕膏」「冬——羊膏」となる。材料が少ないので断定し難いが、月令では犬を秋、豕を冬、羊を春に配当しており、杜説は、各季節で次の季節に当たる家畜の脂を用いると解釈しているように考えられる(黄以周『礼書通故』食礼通故は、杜説では春に鶏

膏(鶏は月令で夏に当たる)が配当されるべきだが、鶏から脂が取れないために省いたと、推論している)。

また、鄭衆は「膏香」を牛脂、「膏臊」を豕脂と解し、「春——牛脂」「夏——豕脂」という構図にするが、何に基づいてこのように言うのかは不明である。

このように「膏腥」「雞膏也」という解釈は先儒の説と異なり、鄭玄独自の説と考えられる。

(13) 『周礼注疏』夏官疏引『周易』説卦伝 鄭玄注。なお、賈公彦疏はこの鄭注を引き、羊は火にも金にも属すと述べている。ただ、ここに示された引文を見る限りでは、鄭注は羊を金に属すとは明言していない。

(14) 鄭玄は次のように述べている。

名曰月令者、以其記十二月政之所行也。本呂氏春秋十二月紀之首章也。以禮家好事抄合之、後人因題之名曰禮記、言周公所作。其中官名時事、多不合周法。『礼記正義』月令疏引『三礼目錄』

具体的には、例えば月令の孟夏之月に見られる「命大尉、贊桀俊、遂賢良、舉長大」という字句について、鄭注は「三王之官有司馬、無大尉。秦官則有大尉」と指摘する。実際に月令が「秦世之書」(『周礼』春官 龜人 鄭玄注)であるかはともあれ、鄭玄はこれを「多不合周法」と考えていたのである。車行健「論鄭玄對『禮記・月令』的考辨」(『東華人文學報』第一期、一九九九年)に詳しい。

(15) これは一般的な解釈ではないだろう。例えば『大戴礼記』曾子天円には「毛蟲之精者曰麟、羽蟲之精者曰鳳、介蟲之精者曰龜、鱗蟲之精者曰龍、倮蟲之精者曰聖人」とあり、倮虫に人間を当てている。

(16) そもそも五行に分類しにくいのに加え、『周礼』春官 大司楽に「凡六樂者、一變而致羽物及川澤之示。再變而致羸物及山林之示。三變而致鱗物及丘陵之示。四變而致毛物及墳衍之示。五變而致介物及土示。六變而致象物及天神」とあり、五虫・五地の組み合わせが一致しないためか。

(17) 『統漢書』五行志一 劉昭注所引。

(18) 同書 五行志一 劉昭注所引。

(19) 『文献通考』郊社考二十一 祈禳所引。

(20) 『統漢書』五行志一 劉昭注所引。

(21) 同書 五行志三 劉昭注所引。

(22) 鄭玄によると、「昊天上帝」のこと(『尚書正義』虞書 舜典疏「鄭玄

篤信讖緯、以爲、昊天上帝謂天皇帝、北辰之星也。五帝謂靈威仰等、太微宮中有五帝座星。是也。如鄭之言、天神有六也。『昊天上帝』は、『周礼』春官 大宗伯に見える。

(23) 池田秀三「鄭玄の六天説と兩漢の礼学」(渡邊義浩編『兩漢儒教の新研究』、汲古書院、二〇〇八年)。

(24) 郊が天への祭祀であるというのは、『礼記』郊特性及び『孝經緯』に基づく(郊特性「郊之祭也、迎長日之至也。大報天、而主日也。兆於南郊、就陽位也」)、『周礼』春官 大司樂 鄭玄注「孝經説曰、祭天南郊、就陽位」。鄭玄がこれらに依拠していることは、郊祭を南郊で行なうと述べていることからも確認できる(『礼記』祭法 鄭注「祭上帝於南郊、曰郊」)。

(25) 『周礼』春官 大宗伯 鄭玄注「昊天上帝、冬至於圜丘所祀、天皇帝」

(26) 同 鄭玄注「王者又各以夏正月、祀其所受命之帝於南郊、尊之也」

(27) 『周礼』春官 大司樂に見える祭祀である(「夏日至、於澤中之方丘奏之。若樂八變、則地示皆出、可得而禮矣」)。

(28) 大宗伯で述べられている玉器が、天地四方の最高神に対応しているという考えは、『儀礼』覲禮「方明者、木也。方四尺、設六色、東方青、南方赤、西方白、北方黑、上玄、下黄。設六玉、上圭、下璧、南方璋、西方琥、北方璜、東方圭」に対する鄭注にも見える。

方明者、上下四方神明之象也。上下四方之神者、所謂神明也。會同而盟明神監之、則謂之天之司盟。有象者、猶宗廟之有主乎。

六色象其神、六玉以禮之。上宜以蒼璧、下宜以黄琮。而不以者、則上下之神、非天地之至貴者也。

方明に嵌め込まれた玉の色・形が、大宗伯「以蒼璧禮天、以黄琮禮地」に合致しないために、方明は「天地之至貴者」ではなく「上下之神」を象るに過ぎないと言うのである。裏を返せば、大宗伯の文言が「天地之至貴者」に対応している、と考えていたことが分かる。

そもそも、『周易』坤 文言伝に「天玄而地黄」とあるように、天に玄、地に黄を当てるのは、古代中国ではごく普通の発想である。しかし、鄭玄は『周礼』を重んじるので、それと合致しない記述は、一段低く扱うのである。

結論・引用書目

結論

五行説は、もともと統一された学説ではなく、時令・占術・正統論等の諸分野に於いてそれぞれ別個に発展した理論であった。既に先秦期から、ある程度は分野を超えた共通点・影響関係が見出されるものの、相互に差異が多く、そういった差異を解消するための議論も見当たらない。

前漢期になると、諸五行説の中で、特に五徳終始・月令・洪範五行が儒家に用いられるようになった。ただ、系統ごとの相違は依然として残り、事物の配当や、用いられる五行の論理（相勝・相生・相沴等）は異なった。

こうした中で、前漢末に劉向が、易学に符合するように洪範五行・五徳終始を解釈・改造し、五行説の体系化に着手した。そして、劉歆は、五行を含む万象の数理を易理の下位に置くという大胆な構想の下で、五行については月令に基づいて諸説を改造し、統一を図った。

後漢期にも依然として相異なる諸説が並存したが、多くの学者たちによつて、こうした分野ごとに見られる配当の差異を解消する説明が試みられた。公羊学に対抗するために左氏学者が修母致子説をひねり出したり、『周礼』を中心とした經学体系を構築するために鄭玄が月令の文言に難解な解釈を施したり、個々の動機はそれぞれであった。しかし、その背後には、五行が首尾一貫した理法であり、様々な文献（とりわけ經典）に見える五行説が体系的に整理されるべきであるという、共通した認識があったのであろう。そして、この認識・方針は、現存の資料を見る限りでは、劉向・劉歆に発するよう考えられる。

劉向親子、とりわけ劉歆は明確に、諸學術の体系化を構想した（劉歆の學術体系化の構想は、『漢書』芸文志に見える）。五行説の体系化も、この構想の一環だったのであろう。

ただし、実際に着手したのは、専ら經学（律曆・制度を含む）に於ける五行説の統一である。易の説卦伝や卦氣説、尚書の洪範五行、礼の月令、春秋の災異説、これらを易・書・礼・春秋の垣根を越えて結び付けたのが、劉向・劉歆の五行説であった。しかし、これら儒家に受容されたもの以外にも、前漢期には択日・時令・医学等の分野で五行説が存在している。『漢書』芸文志を見ても、五行に関すると考えられる多くの文献が、六芸略以外の類目に著録されている。劉向等の五行説は、それらについて言及するには至っていない。

また、劉向と劉歆とは、それぞれの方針に若干の差異がある。劉向は一つ一つの文献的根拠をうまく結び付けることに腐心し、一貫した体例は見えない。一方、劉歆は壮大な構想に基づいて明瞭な体例を示し、時には文献の改造も辞さない。例えば、『洪範五行伝』について、劉向は本文を改造せずに『周易』説卦伝等に基づく解釈を施したのに対し、劉歆は本文を改造して『劉歆伝』と呼ばれる新たなテキストを作り、それによつて月令の配当と合致させた。

後漢期、許慎や蔡邕・鄭玄等といった多くの学者たちは、劉向的な姿勢の方を採った。根拠とする文献の字句は改造せず、何とかうまく整合する解釈をひねり出す。『周礼』を中心とする体系を構想した鄭玄でさえ、それとなくそぐわない月令の記述について、文面を書き換えずに、解釈を工夫することによつて何とか乗り切ろうとした。また、班固は『漢書』五行志に於いて、個々の配当では劉歆説を採ることが多かったが、しかし、それでも時には劉歆説に従わなかった。劉歆の五行説の面目は個々の配当ではなく、整然と統一された体例にあるのだから、時に従い、時に従わないという班固の折

衷的手法は、劉歆の方針を引き継いだとはやはり謂えない。

また、所謂「五行伝月令」や『春秋繁露』五行順逆・五行五事は、『洪範五行伝』と月令を融合させて造作された文献であり、解釈によってではなくテキストの操作によって配当を統一するという点では、劉歆の手法に似ていると謂えるかもしれない。しかし、原典に無い字句を多く付加しており、しかも内容に不明瞭さや自己矛盾があり、劉歆の厳密さや壮大さには全く及ばない。

思うに、劉歆の、易理を頂点とした「一——三・五」の構造や、月令を中心とした五行説の統一は、堅牢に完成されているために、後人には応用しにくかったのではなからうか。『白虎通義』五行・蔡邕『月令問答』・鄭玄『尚書大伝注』に見られるように、後漢期の経学者たちは医学・十二生肖・星座といった領域に於ける知識も取り込んで、五行説を拡大した。その際に、劉歆のモデルはあまりにも堅固で、五行説を拡大するには不都合である。劉向のように、柔軟に（悪く言えば場当たりの）解釈することによって異説を結合する手法の方が、扱いやすかったのであろう。

ともあれ、経学に於ける五行説は、劉向・劉歆を境にして性格が明らかに変わった。時令や五徳終始といった領域ごと（あるいは学派ごと）と言えるかもしれない）にそれぞれ別個の説を為して干渉していなかったのが、劉向等以降には領域を越えて通じる解釈を求めようになり、時に融合して新たな文献を造作するまでに至った。この原因は、いくつか考えられる。後の学者たちが劉向・劉歆から影響を受けたことや、五行を分類概念以上の「気」として捉える認識の発達に加えて、書籍が前漢期に較べて入手しやすくなったことや、今文経学の成果を取り入れながら経説を構築する古文経学の手法という要素も重要であろう。また、宣帝期に石渠閣で五経の異同が議論されたように、学派を越えて論定を試みる思潮がちょうど劉向の頃から高まって来

ていたという背景も考えられる。これらのことを検討するには、巨大な視野と、多岐に亘る知見が必要であり、筆者の能力は未だ及ばない。

本研究では専ら、五行説が前漢と後漢の間、劉向・劉歆を境として、議論の傾向が大きく変わったという現象を示した。この現象の背景・原因については、今後も継続して研究して行きたい。

引用書目

古典籍

- 『十三經注疏附校勘記』、(台北) 芸文印書館、一九八一年。
『周易集解纂疏』、廣文書局、一九七一年。
『易漢學』、(百部叢書集成) 所收、(台北) 芸文印書館、一九六九年。
『易緯八種』、新興書局、一九六六年。
『尚書大伝定本』、(四部叢刊初編) 所收、(上海) 商務印書館、一九一九年。
『宋鈔本洪範政鑒』、書目文獻出版社、一九九二年。
『大戴禮記解詁』、中華書局、一九八三年。
『儀禮經伝通解』、(朱子全書) 所收、上海古籍出版社、二〇〇二年。
『禮書通故』、中華書局、二〇〇七年。
『春秋繁露義証』、中華書局、一九九二年。
『白虎通疏証』、中華書局、一九九四年。
『經學歷史』、(台北) 芸文印書館、二〇〇〇年。
『經典積文彙校』、中華書局、二〇〇六年。
『積名彙校』、齊魯書社、二〇〇六年。
『說文解字』、中華書局、一九六三年。
『史記』、中華書局、一九八二年。
『重要文化財宋版漢書』、汲古書院、二〇〇七年。
『後漢書』、(百衲本廿四史) 所收、台灣商務印書館、一九六七年。
『三國志』、中華書局、一九五九年。
『宋書』、中華書局、一九七四年。
『南齊書』、中華書局、一九七二年。
『魏書』、中華書局、一九七四年。
『隋書』、中華書局、一九七三年。
『北史』、中華書局、一九七四年。
『新唐書』、中華書局、一九七五年。
『十七史商榷』、中華書局、一九八七年。
『二十二史劄記』、廣文書局、一九七二年。
『國語集解』、中華書局、二〇〇二年。
『山海經校注』、巴蜀書社、一九九六年。
- 『晏子春秋』、中國子學名著集成編印基金會、一九七八年。
『水經注校証』、中華書局、二〇〇七年。
『通典』、中華書局、一九八八年。
『文獻通考』、(台北) 商務印書館、一九八七年。
『偽書通考』、鼎文書局、一九七三年。
『四庫全書總目提要』、(上海) 商務印書館、一九三三年。
『楚帛書』、中華書局香港文局、一九八五年。
『九店楚簡』、中華書局、二〇〇〇年。
『郭店楚墓竹簡』、文物出版社、一九九八年。
『睡虎地秦墓竹簡』、文物出版社、一九九〇年。
『天水放馬灘秦簡』、中華書局、二〇〇九年。
『銀雀山漢墓竹簡』、文物出版社、一九八五年。
『隸積·隸統』、中華書局、一九八五年。
『補上古考信錄』、(百部叢書集成) 所收、(台北) 芸文印書館、一九六六年。
『荀子集解』、中華書局、一九八八年。
『新書校注』、中華書局、二〇〇〇年。
『新序詳注』、中華書局、一九九七年。
『說苑校証』、中華書局、一九八七年。
『癸巳類稿』、(上海) 商務印書館、一九五七年。
『十一家注孫子校理』、中華書局、一九九九年。
『管子校注』、中華書局、二〇〇四年。
『韓非子集解』、中華書局、一九九八年。
『黃帝內經集注』、浙江古籍出版社、二〇〇二年。
『五行大義』、廣文書局、一九八七年。
『墨子間詁』、中華書局、二〇〇一年。
『呂氏春秋新校釋』、上海古籍出版社、二〇〇二年。
『淮南鴻烈集解』、中華書局、一九八九年。
『論衡校釋』、中華書局、一九九〇年。
『風俗通義校注』、中華書局、二〇一〇年。
『庸間齋筆記』、中華書局、一九八九年。
『北堂書鈔』、文海出版社、一九七八年(孔廣陶校注本)。

『芸文類聚』上海古籍出版社、一九九九年。
『初学記』中華書局、一九六二年。
『三才図会』成文出版社、一九七〇年。
『古今圖書集成』中華書局、一九八五年。
『群書類従』統群書類従完成会、一九六〇年。
『世説新語校箋』宏業書局、一九七六年。
『莊子集解・莊子集解内篇補正』中華書局、一九八七年。
『文選』(台北)芸文印書館、一九六七年。
『明文海』中華書局、一九八七年。
『昭代叢書』上海古籍出版社、一九九〇年。
『文心雕龍校証』上海古籍出版社、一九八〇年。

近人著作

赤塚忠著、赤塚忠著作集刊行会編『中国古代文化史(赤塚忠著作集第一卷)』研文社、一九八八年。
飯島忠夫『支那古代史論』第一書房、一九二五年。
池田知久『馬王堆漢帛書五行篇研究』汲古書院、一九九三年。
池田末利『中国古代宗教史研究——制度と思想』東海大学出版会、一九九八年。
井上聰『古代中国陰陽五行の研究』翰林書房、一九九六年。
金谷治『管子の研究』岩波書店、一九八七年。
金谷治『中国古代の自然観と人間観(金谷治中国思想論集 上巻)』平河出版社、一九九七年。
狩野直樹『読書叢余』みすず書房、一九八〇年。
鎌田重雄『秦漢政治制度の研究』日本学術振興会、一九六二年。
鎌田正『左伝の成立と其の展開』大修館書院、一九六三年。
川原秀城『両漢天学考』創文社、一九九六年。
久保田剛『時令説の基礎的研究』溪水社、二〇〇〇年。
栗原朋信『秦漢史の研究』吉川弘文館、一九六〇年。
小林信明『中国上代陰陽五行思想の研究』講談社、一九五一年。
島邦男『五行思想と礼記月令の研究』汲古書院、一九七一年。
新城新蔵『東洋天文学史研究』弘文堂、一九二八年。
能田忠亮『東洋天文学史論叢』恒星社、一九四三年。

能田忠亮・藪内清『漢書律曆志の研究』臨川書店、一九七九年。
福井重雅『漢代儒教の史的研究——儒教の官学化をめぐる定説の再検討——』汲古書院、二〇〇五年。
堀池信夫『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年。
間嶋潤一『鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想』明治書院、二〇一〇年。
松本雅明『詩経諸篇成立に関する研究』東洋文庫、一九二八年。
溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』東洋文庫、二〇〇一年。
安居香山・中村璋八『緯書の基礎的研究』国書刊行会、一九七六年。
安居香山『緯書の成立とその展開』国書刊行会、一九七九年。
山田慶児『夜鳴く鳥』岩波書店、一九九〇年。
山田慶児『中国医学の起源』岩波書店、一九九九年。
吉川忠夫・富谷至『漢書五行志』(東洋文庫 50)、平凡社、一九八六年。
陳侃理『儒学、数術与政治——中国古代災異政治文化研究』(北京大学博士論文)、二〇一〇年。
陳蘇鎮『春秋』與漢道…兩漢政治與政治文化研究』中華書局、二〇一一年。
丁山『中国古代宗教与神話考』上海文芸出版社、一九八八年。
高亨『墨經校証』科学出版社、一九五八年。
郭沫若主編、中国社会科学院歷史研究所編、『甲骨文合集』第五集、中華書局、一九七九年。
胡厚宣『甲骨学商史論叢』初集第二冊、齊魯大学国学研究所、一九四四年。
胡適『胡適全集』第七卷、安徽教育出版社、二〇〇三年。
黃人二『敦煌懸案置』《四時月令詔条》整理與研究』武漢大学出版社、二〇一〇年。
李零『中国方術統考』東方出版社、二〇〇〇年。
李零『中国方術考』(修訂本)、東方出版社、二〇〇一年。
梁啓超『墨經校釈』《無求備齋 墨子集成》七)成文出版社、一九七五年。
劉樂賢『睡虎地秦簡日書研究』天津出版社、一九九四年。
樂調甫『梁任公五行説之商榷』《古史辨》第五卷、上海古籍出版社、一九八二年。

龐朴『帛書五行篇研究』、齊魯書社、一九八〇年。
錢穆『墨子』、商務印書館、一九三〇年。
孫作雲『詩經與周代社會研究』、中華書局、一九六六年。
吳毓江『墨子校注』、中華書局、一九九三年。
邢義田『治國安邦——法制・行政與軍事』、中華書局、二〇一一年。
徐興無『讖緯文獻與漢代文化構建』、中華書局、二〇〇三年。
徐興無『劉向評伝』、南京大學出版社、二〇〇五年。
楊權『新五德理論與兩漢政治——「堯後火德」說考論』、中華書局、二〇〇六年。
楊向奎『西漢經學與政治』、獨立出版社、二〇〇〇年。
張西堂『尚書引論』、陝西人民出版社、一九五八年。
鍾肇鵬『讖緯論略』、遼寧教育出版社、一九九一年。
相原健右『春秋繁露』偽書說に関する一考察、『後漢經學研究会論集』第二号、二〇〇五年。
池田秀三『劉向の學問と思想』、『東方學報』(京都)第五十冊、一九七八年。
池田秀三『鄭玄の六天說と兩漢の礼學』、『兩漢儒教の新研究』、汲古書院、二〇〇八年。
池田知久『郭店楚簡『五行』の研究』、『郭店楚簡儒教研究』、汲古書院、二〇〇三年。
池田知久・近藤浩之・李承律『序文』、『郭店楚簡儒教研究』、汲古書院、二〇〇三年。
池田雅典『歐陽尚書の六宗について』、『兩漢における詩と三伝』、汲古書院、二〇〇七年。
井ノ口哲也『後漢時代における五經と讖緯』、『後漢經學研究会論集』創刊号、二〇〇二年。
石合香『秦漢期の受命改制——五德終始說と三正說による検討』、『東方學の新視点』、五曜書房、二〇〇三年。
岩本憲司『相勝から相生へ——兩漢に於ける五德終始說の變遷に關する一般公式——』、『跡見學園女子大學國文科報』第二十五号、一九九七年。
木村英一『五行思想の成立と其背景』、『支那學』第十号第一卷、一九四〇年。
工藤元男『睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の關係について』、『東方學』第八十八輯、一九九四年。

久野昇一『前漢末に漢火德說の稱へられたる理由に就いて』(上・下)、『東洋學報』第二十五卷第一号・第四号、一九五〇・一九五一年。
古賀登『易說卦傳の帝について』、『東方學論集』、東方學會、一九九七年。
古藤友子『四時食宜・食禁をめぐる議論と五行說——四季と五味・五行のつながり』、武田時昌編『陰陽五行のサイエンス 思想編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年。
坂本具償『漢書』五行志の災異說——董仲舒說と劉向說の資料分析——、『日本中國學會報』第四十集、一九八八年。
渋谷由紀『郭店楚簡『五行』と『孟子』に見られる「道」の思想について』、『後漢經學研究会論集』第二号、二〇〇五年。
末永高康『『孟子』と『五行』』、『中國思想研究』第三十四号、二〇一三年。
高田淳『墨經の思想——經下・經說下について——』、『東京女子大學論集』十五卷一号、一九六四年。
武田時昌『五音と五行』、『陰陽五行のサイエンス 思想編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年。
田中麻紗巳『劉向の災異說について——前漢災異思想の一面——』、『集刊東洋學』第二十四号、一九七〇年。
田中良明『漢書』天文志と『洪範傳』、『東洋文化』第百五号、二〇一〇年。
藤堂明保『鄭玄研究』、『儀礼士昏疏』、汲古書院、一九八六年。
野村茂夫『前漢「尚書」の學』、『試探』、『愛知教育大學研究報告』(人文・社會科學)第二十七輯、一九七八年。
野村茂夫『洪範再論』、『中國哲學』第二十五号、一九九六年。
馬場理恵子『「時」の法令——前漢月令攷——』、『史窗』六十四号、二〇〇七年。
浜久雄『『尚書大傳』考』、『東洋研究』一一三、一九九九年。
林克『『黃帝內經』における陰陽說から陰陽五行說への変容』、『大東文化大學漢學會誌』第三十号、一九九一年。
林克『陰陽五行小識』、『人文科學』第三号、一九九八年。
松本雅明『尚書洪範篇の成立』、『世界史研究』第二十六号、一九六〇年。
目黒杏子『前漢武帝期における郊祀体制の成立——甘泉泰畤の分析を中心に——』、『史林』八十六卷六号、二〇〇三年。
森和『子彈庫楚帛書における五行說と宗教的職能者』、『史觀』第百五十七冊、二〇〇七年。

吉川忠夫「鄭玄の學塾」、『中國貴族制社會的研究』、京都大學人文科學研究所、一九八七年。

和田恭人「漢書」五行志中の劉向說について——『洪範五行傳論』との乖離について——、『人文科學』第七号、二〇〇二年。

和田恭人「漢書」五行志に見える災異說の再檢討——董仲舒說について——、『大東文化大學中國學論集』第二十号、二〇〇三年。

渡辺卓「墨子思想」、『墨家・法家・論理思想（講座東洋思想第四卷）』、東京大學出版會、一九六七年。

陳独秀「敬告青年」、『青年雜誌』第一卷第一号、一九一五年。

陳侃理「從陰陽書到明堂禮」、『中華文史論叢』第九十七期、二〇一〇年。

陳侃理「《洪範五行傳》与《洪範》災異論」、『國學研究』第二六卷、二〇一〇年。

顧頡剛「我是怎樣編寫《古史辨》的」、『古史辨』第一冊、上海古籍出版社、一九八二年。

顧頡剛「五德終始說下的政治和歷史」、『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年。

胡鉄珠「《夏小正》星象年代研究」、『自然科學史研究』二〇〇〇年三期。

黃啓書「試論劉向災異學說之轉變」、『台大中文學報』第二十六期、二〇〇七年。

黃啓書「試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同」、『台大中文學報』第二十七期、二〇〇七年。

廖名春「《說卦》新証」、『中國文哲研究通訊』第六卷第三期、一九九六年。

梁啓超「陰陽五行說之來歷」、『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年。

劉節「洪範疏証」、『古史辨』第五冊下、上海古籍出版社、一九八二年。

羅根澤「新序說苑列女傳不作始於劉向考」、『古史辨』第四冊、上海古籍出版社、一九八二年。

呂宗力「緯書與西漢今文學說」、『讖緯思想の綜合的研究』國書刊行會、一九八四年。

繆鳳林「洪範五行傳出伏生辨」、（南京中國史學會編）『史學雜誌』第二卷第一期、一九三〇年。

龐朴「陰陽五行探源」、『中國社會科學』一九八四年第三期。

齊思和「五行說之起源」、『師大月刊』第二十二期、一九三五年。

饒宗頤「秦簡中的五行說与納音說」、『新亞書院學術年刊』第十四期、一九七二年。

童書業「五行說起源的討論」、『古史辨』第五冊、上海古籍出版社、一九八二年。

王孝廉「夢与真寔——古代的神話」、邢義田主編『永恒的巨流』、聯經出版事業公司、一九八一年。

徐復觀「呂氏春秋及其对漢代學術与政治的影響」、『新亞書院學術年刊』第十四期、一九七二年。

徐文珊「儒家和五行的關係」、『古史辨』第五冊、上海古籍出版社、一九八二年。

鄭万耕「《序卦》晚于《說卦》的一个例証」、『中國哲學史』二〇〇六年四期。