

## 曆法からみた漢火德説の再検討

石合香

### はじめに

前漢末の元始年間（西暦一〇五年）、劉歆は三統曆中の「世經」に於いて漢火德説を世に提唱した。劉歆による漢火德説とは、木德太昊帝から始まる漢王朝までの歴代帝王の系譜を五德の相生轉移によつて連ね、漢王朝を以て閏位秦の後の火德王朝とするものである。（表一参照）そして同時に、此の漢火德説は、武帝期以後定説となつていた相勝的五德轉移による漢土德説を完全に覆す内容を持つていた。

「表一」「世經」の帝王系譜

木德 — 1 太昊帝「炮犧氏」 — 6 帝嚳「高辛氏」 — 11 武王「周」

閏位水 — 共工 — 帝摯 — 秦

火德 — 2 炎帝「神農氏」 — 7 唐帝「陶唐氏」(堯) — 12 漢高祖皇帝「漢」

土德 — 3 黃帝「軒轅氏」 — 8 虞帝「有虞氏」(舜) — (新)

金德 — 4 少昊帝「金天氏」 — 9 伯禹「夏后氏」

水德 — 5 顓頊「高陽氏」 — 10 成湯「商」

此の劉歆による漢火德説提唱の意圖に就いては、古來様々な視點から分析がなされ、諸説が提出されてきたが、決定的な定説を見ないまま今日に至っている。

從來一番妥當とされてきた學説は、顧頡剛等による王莽の漢室篡奪

曆法からみた漢火德説の再検討

の正當化説であろう。此の説では、漢と王莽の新との關係に重點を置いて漢火德説を分析している。つまり劉歆の漢火德説は、火德の漢から土德の新への王朝交代を「火德の堯から土德の舜への禪讓の再現」とする意圖の下に説かれたとするのである。此の説は、王莽による漢室篡奪が目前に迫っている當時の政治的状況から推せば、一見動かし難い説得力を持つている。

しかし、此の漢室篡奪の正當化説、及びその他の漢火德説に關する從來の諸説は、その分析方法に於いて未だ十分な考察がなされていない點が有つたと思われる。それは私見に在つては、三統曆の「曆法」からの分析である。

周知の様に劉歆編纂の三統曆は、單に數字を連ねただけの「曆法」ではない。劉歆は三統曆の冒頭で以下の様に言う。

一に曰く數を備ふ、二に曰く聲を和す、三に曰く度を審にす、四に曰く嘉量、五に曰く權衡。參五以て變じ、其の數を錯綜し、之を古今に稽へ、之を氣物に効し、之を心耳に和し、之を經傳に考ふれば、咸其の實を得て、協同せざるはなし。

此は劉歆の三統曆編纂に當たつての方針・構想の提示である。三統曆の主要構成要素は、十二律管及び曆法等の様々な計算によつて導かれた「數」に據る法則體系である。此の三統曆で行われている

様々な「數」の計算を劉歆は、「參五以て變じ、其の數を錯綜す」という『易』繫辭上傳の語を以て表現している。繫辭上傳では、此に續いて「其の變に通じ、遂に天下の文を成す。其の數を極め、遂に天下の象を定む」(通其變、遂成天下之文。極其數、遂定天下之象)という語がある。劉歆がここで此の『易』の語の引用をしているのは、自らの手になる三統曆が、「數」の變化・交錯(計算)に據って天地人の間の萬物の終始法則を明らかにする事を提示するためである。

此の事は、此に續けて劉歆が、三統曆の理論は、「古今・氣物・心耳・經傳」という、古今のあらゆる事物・經傳に對照させても悉く其の本質を捉え、相應じ、適用できない物は無い、としている事からも伺える。即ち劉歆は、三統曆を以て天地人・經傳の全てを貫く普遍的な法則體系とする事を、自らの編集意圖として提示しているのである。そして三統曆の法則體系の中心は、三統曆の「曆法法則」なのである。

では、三統曆の「曆法法則」は、どの様に天地人を貫く普遍的法則として機能しているのだろうか。此を明らかにする爲には、先ず三統曆の「曆法」の循環法則の實際を検討しなければならない。以下では其の分析を行う。

### 一 曆法の循環法則

#### A 一章・一統・一元

周知の様に三統曆は大陰太陽曆法であり、曆日と季節との間にはほぼ一定の對應を持たせる爲に閏月を挿入し、「氣朔を調える」曆法操作が必要となる。三統曆では、十九年間に七閏月を挿入するという置閏法を用いており、此の十九年を以て一章と稱する。

また、三統曆は曆推算の始めを十一月(夏正)朔日に冬至が合致する日に取っており、一章が経過すると再び十一月朔日に冬至が合致する。此は、日の端數八一分の六一日だけ始めの時刻より後れて起る。日の端數が無くなるのは八十一章即ち一五三九年後である。此を一統と呼び、三統を以て一元とする。以上が三統曆の曆日の循環法則である。

#### B 三統曆の置閏法

上述の様に置閏とは、曆日と季節のズレを解消する爲に行われる曆法上不可欠な操作である。閏月の配置方法には種々あるが、三統曆では無中置閏法の恒氣法が採用されている。無中置閏法は、二十四節氣の「中氣」を基準として閏月を配置していく方法である。三統曆では此の置閏法に就いて以下の様に言う。

經の四時に於けるや、事亡しと雖も必ず時月を書す。時は啓閉を記す所以なり、月は分至を紀す所以なり。啓閉とは、節なり。分至とは、中なり。節は必ずしも其の月に在らず、故より時の中は必ず正數の月に在り。故に傳に曰く、先王の時を正すや、端を始に履み、正を中に擧げ、餘を終に歸す。端を始に履めば、序は則ち愆たず。正を中に擧ぐれば、民は則ち惑はず。餘を終に歸すれば、事は則ち諱らずと。(『左傳』文公元年) 此れ聖王の閏を重んずるなり。

此の部分の顔師古の注に言う。

端を始に履むとは、歩曆の始を謂ふなり。以て術の端首と爲すなり。正を中に擧ぐるとは、一卦を分かちて十二月となし、中氣を擧げて以て月を正すを謂ふなり。餘を終に歸すとは、餘日有れば、則ち終に歸し、積みて閏を成すを謂ふなり。

劉歆は、『左傳』文公元年の「端を始に履み、正を中に擧げ」を引用し、置閏法によつて、①端（十一月朔冬至）を始（章首）とし、②正（正しい月つまり中氣固有の月）を中（中氣）に配す事が常に可能となる、と説いている。此は置閏法に據つて曆日と季節のズレが解消され、①章首は常に十一月朔冬至となり、②「中氣」は必ず各々固有の月に置かれるようになる事を示している。つまり閏月とは、曆循環には欠かせない補正装置なのである。

また、此で注目したいのは、三統曆の循環法則に於いては章首の「十一月朔冬至」の直前には必ず閏月が配置される、という事である。三統曆に於ける「十一月朔冬至」とは、章首であるばかりでなく、統首・元首でもある。即ち「十一月朔冬至」とは、三統曆の各大小の循環の起點・第一日目の日なのである。そして各循環に於ける舊循環から新循環への移行時には、必ず「閏月」「十一月朔冬至」という曆法上の事象が繰返されるのである。

以上三統曆の「曆法」の循環法則を概観した。此の循環法則が劉歆によつて天地人を貫く普遍的法則とされている事は先に述べた。しかし三統曆に於いて「曆法」が、具體的にはどの様に天地人の普遍法則とされているかを明らかにする爲には、天地人の相關關係を分析する必要があるのである。以下では、三統曆に於ける天地人の關係を検討していきたい。

## 二 三統曆に於ける天地人の關係

三統曆では、天地人の關係に就いて次の様に言う。

三統は、天施、地化、人事の紀なり。（三統者、天施、地化、人事之紀也）

曆法からみた漢火德説の再検討

此は、劉歆が天地人各々の徳を、天施・地化・人事としている事を示している。

また、劉歆は、「天は地を兼ね、人は天に則る」（天兼地、人則天）とし、天施・地化の働きはほぼ連動して行われ、人事は天に則る事を天地人關係の原則論として説いている。

それでは、天施・地化・人事とは、具體的にはどの様に三統曆に於いて展開されているのであろうか。以下、天地・天人關係に分つて分析を進めて行く。

### A 天地の關係

三統曆での「天施・地化」という天地の關係は、専ら曆の順次に沿つた事物の消長終始の間に現われている。三統曆は曆循環の開始點である十一月冬至月に就いて次の様に言う。

黃鍾：陽氣、黃泉に施種し、萬物を孳萌し、六氣の元と爲るなり。：子に始まり、十一月に在り。（黃鍾：陽氣施種於黃泉、孳萌萬物、爲六氣元也。：始於子、在十一月）

右から、十一月冬至月では、天が陽氣を黃泉に施し、萬物の活動に端緒を付けるとされている事が判る。即ち「天施」とは、「天施氣」という事なのである。

また、此に次いで十二月に就いては次の様に言う。

陰大にして、黃鍾を旅助し、氣を宣べて物を牙せしむなり。丑に位し、十二月に在り。（陰大、旅助黃鍾、宣氣而牙物也。位於丑、在十二月）

右から、十二月には、十一月の「天施氣」を繼いで、地が陰氣を以て天施の氣を宣べて、「物を牙せしむ」とされている事が判る。即ち「地化」とは、「地化物」という事なのである。

以上から、三統曆に於ける天地の働きとは、十一月冬至月に天が氣を施す事から始まり、此の氣を地が受けて物を化し、以下天地の働きは一體となつて萬物の消長終始が展開されていく、という事であることが判る。

此で、先の三統曆に於ける天地間の原則論「天は地を兼ね」とは、天地が連動し一體となり「天は氣を施し、地は物を化す」という働きをする事を示していたのだという事が判つた。此は同時に、此の働きの主體が、専ら天に在る事をも示している。即ち三統曆に於ける天地の徳とは、天の循環法則に則つて「天施氣・地化物」を行い、萬物を消長終始させる事なのである。

此の天地の徳の主體である天の循環法則は、曆の循環の開始(冬至)と共に「天施氣」を開始し、以下曆の四時の循環と共に萬物の消長終始を展開していく。此は三統曆に於ける天の循環法則が、曆の循環法則と一體であると認識されている事を示している。

此の事は、後述する様に劉歆が曆を「天時」としている事からも判る。此の「天時」は、『易』乾卦文言傳<sup>(9)</sup>では、聖人が遵奉すべき天の法則である。つまり劉歆は、三統曆の曆法を以て、天の法則を違ふこと無く具現化した曆法としているのである。

以上をまとめると、次の様になるであろう。

一、天地の働きは天の法則に則つて行われ、「天は氣を施し、地は物を化す」という天地一體の働きによって萬物は消長終始する。

二、三統曆に於いては、天地の徳の循環法則は天の法則であり、天の法則は曆の循環法則と一致している。

右から、三統曆では、天地の徳は曆の循環法則の中に一本化され、曆の循環法則そのものとされている事が判る。

## B 天人の關係

劉歆は天人關係に就いて次の様に言う。

夫れ曆の春秋は、天時なり。人事を列して因るに天時を以てす。傳に曰く、民は天地の中を受けて以て生る。所謂命なり。是の故に禮誼・動作・威儀の則有りて以て命を定むるなり。能者は養ひて以て福に之き、不能者は敗りて以て禍を取る、と。〔左傳〕成公十三年。故に十二公が二百四十二年の事を列し、陰陽の中を以て其の禮を制す。故に春を陽の中と爲す、萬物以て生ず。秋を陰の中と爲す、萬物以て成る。是を以て事はその中に擧げ、禮は其の和に取り、曆數は閏を以て天地の中を正し、以て事を作し生を厚くす。皆命を定むる所以なり。易の金火相革の卦に曰く、湯武命を革め、天に順ひて人に應ず、と。〔易〕革卦象傳〕又た曰く、曆を治め時を明らかにす、と。〔革卦象傳〕人道を和する所以なり。

(傍點筆者)

右に於て劉歆は、先ず『春秋』の書は、曆の春秋という「天時」に則つて人事を連ねている事を説いている。つまり先に見た「人は天に則る」とは、此で「人事は天時(曆)に則る」事とされているのである。そして此はまた、劉歆が設定した、「曆法」が天地人を貫く普遍的法則であるという三統曆上の原則論とも一致する。

また此で注目したいのは、劉歆が『左傳』成公十三年の「民は天地の中を受けて以て生る。所謂命なり」を引用し、天から人に施されるのは、「天地の中」である「命」としている事である。即ち三統曆に於ける天人關係の「天施」とは、「天は天地の中(命)を施す」という事なのである。そして劉歆は此の「命」に就いて、王朝交代時に天から施される「天命」をも想定していた。此は『易』の革卦象傳の

「湯武命を革め、天に順ひて人に應ず」を引用している事から示唆される。

更に劉歆は、「曆數は閏を以て天地の中を正し」と言う。此の事から、曆に於ける「天地の中」は、二十四節氣の「中氣」である事が判る。何故なら、三統曆の置閏法では、閏月によって正されるのは「中氣」とされているからである。また、「天地の中」は天施される事から、先の「天施氣」の「氣」とは、此で「中氣」である事が判る。

では、天から地・人に施される「天地の中」の本質とは、何如なるものか。一言すれば、天の徳それ自身と言えるであろう。地に對しては其の徳を内在化した「中氣」を施して萬物の化生を行わせ、人に對しては其の徳を内在化した「命」を施して人を生み、「禮」を以て「命」を保たせる。此が三統曆に於ける天の徳である。

此の天の徳の「施」には、明らかな法則性が見られる。それは、曆循環の法則である。天地間の「天施氣」は、天の法則（天時）である曆循環の法則に則って行われる事は先に見た通りであるし、天施の「氣」が「中氣」と判明した事で、此の事は一層はつきりする。「中氣」とは、曆循環によってその次序が決定されているからである。

また、天人間の「天施命」に關しても、循環法則が見られる。此は帝系中の「天命」の五徳相生の循環法則である。

此の天地と天人各々に於ける「天施」の循環法則の間には、何如なる關係があるのであろうか。此は、劉歆が天人に「人は天に則る」という關係を設定している事から判る。即ち、帝系（人事）は曆（天時）に則るのである。そして此は三統曆上の原則論なのである。

以上の事をまとめると、次の様になるであろう。  
一、三統曆では、天地人の徳は、「天施・地化・人事」とされ、天地

曆法からみた漢火徳説の再検討

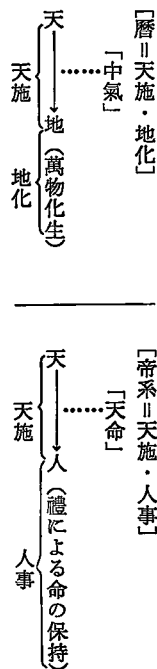
人を貫く普遍的法則は「曆法」の循環法則である。

二、天地の徳は曆の循環法則に則って其の働きを行う。即ち、天は順時、自身の徳を内在化した「天地の中」(中氣)を施し、地は此を受け物を化生し、萬物は消長終始する。

三、天人關係では、天は自身の徳を内在化した「天地の中」(命)を施し、人は「禮」によって此の「天地の中」(命)を保つ。

四、天から施される「命」は、王朝交代時に於ては「天命」であり、王朝交代（帝系）の法則は「曆法」の循環法則に則る。

此は以下のように圖式化される。



右の圖を見ると、曆の循環の「中氣」と帝系の循環の「天命」には、明らかな對應關係が認められる。天から施される「天地の中」は、曆に於ては「中氣」、帝系に於ては「天命」となつて、各々地と人に其の固有の徳を發動させている。つまり、各關係に於いて「中氣」と「天命」とは全く同じ機能を有しているのである。

さて、以上で見えて来たのは全て、天が「天地の中」を施して行われる天地人の循環法則である。しかし、先述の様に「曆法」の循環法則中には、「天地の中」である「中氣」を受けない「閏月」という存在がある。そして「曆法」の循環に則った帝系にもまた「天地の中」である「天命」を受けない「閏位」が存在する。以下では、此の「閏月」と「閏位」が三統曆に於てどの様な位置付けをされているのかを

分析し、「閏月」と「閏位」の關係を分析したい。

C 「閏月」と「閏位」

三統曆では「閏月」を以下の様に言う。

朔、中を得ず、是を閏月と謂ふ。陰陽交はると雖も、中を得ざれば生ぜざるを言ふ。(朔不得中、是謂閏月。言陰陽雖交、不得中不生)

此でいう「中」とは、言うまでもなく「天地の中」たる「中氣」である。即ち三統曆に於ける「閏月」は、天から「天地の中」である「中氣」を施されない、天から隔絶した月とされているのである。先述の様に曆循環中に展開される天施・地化は、先ず天から「中氣」が施される事によって、地が物を化生していく。天から隔絶し、天から「中氣」が施されない「閏月」に在っては地が物を化生する事はできず、結果「陰陽交はると雖も、中を得ざれば生ぜざるなり」という事になるのである。此は「閏月」が曆循環に在りながら、曆循環中に展開される事物の消長終始の序に與れない月である事を意味している。

また三統曆では、「中氣」が施される月は其の「中氣」の名稱で呼ばれ、此によって各月の陰陽消長に於ける役割りが表わされる。ところが「閏月」には「中氣」が施されないので無名の月となり、前月の月名に従って閏何月と稱されるだけなのである。

次に、帝系に於ける「閏位」に就いて検討したい。三統曆では「閏位」を以下の様に言う。

祭典に曰く、共工氏は九域に伯たり、と。言ふところは、水徳有りと雖も、火木の間に在れば、其の序に非ざるなり。知刑に任せて以て彊し。故に伯たるも王たらざるなり、と。秦は水徳を以て

して、周漢木火の間に在り。

右から、帝系に於いては「閏位」の共工・秦は、五徳の序が木火土金水を以て循環している中、木と火の間に水が入る「其の序に非ざるなり」という存在だという事が判る。また、「伯たるも王たらざるなり」から、「閏位」とは、「天命」を受けて王たる他の王朝とは異なる存在である事を意味する。つまり帝系に於ける「閏位」とは、天から「天地の中」である「天命」を施されない、天から隔絶した存在である事が判る。「閏位」が天から「天地の中」を施されない以上、曆循環で「閏月」が「中氣」を得ないため物の化生消長に與れないのと同様、「閏位」も民に何ら徳化を及ぼす事ができない存在なのである。

此で帝系に於ける各王朝の「號」を調べると、「閏位」には「號」が無い事が判る。例えば太昊帝に關しては、「太昊帝・天下號して炮犧氏と曰ふ」とあり、以下各帝には全て「天下號・・」とある。(表一参照)しかし共工・秦に關しては、「天下號・・」が無く、「號」が記載されていないのである。「號」に就いて『史記』五帝本紀では、「其の國號を異にし、以て明徳を章かにす」(異其國號、以章明徳)とあり、「號」は各帝の「徳」の表れとされている。帝系に於いても「號」が無いのは、「天命」を天施されない閏位の帝に限られている。即ち帝系に於ける「號」とは、各帝に施される「天命」によって決定される各帝固有の「徳」の表れという事ができるであろう。

以上をまとめると次の様になるであろう。

一、「閏月」・「閏位」は、共に天から「天地の中」を施されない、天から隔絶した存在である。

二、そのために「閏位」・「閏月」は、各々の循環(曆循環・帝系循環)に在りながらも、その順次に與り事物を化す事ができない存在で

ある。

三、「閏月」・「閏位」は、共に各々の働き・徳の表れである名・號が無い存在である。

先に見たように、曆循環の「中氣」と帝系循環の「天命」には、明らかな對應關係が認められた。そして此でも曆循環の「閏月」と帝系循環の「閏位」には、その各循環に於ける存在の位置付けの上で對應關係が見られるのである。以下では帝系の循環法則を分析し、右で考察した曆と帝系の對應關係を具體的に明らかにしていきたい。

### 三 帝系の循環法則

帝系の各帝王に關する記載は、「世經」に最も詳しく記されている。しかし此で注目したいのは、帝系の循環法則が三統と五行の融合である事を明示している以下の文である。

三代は各々一統に據るは、三統は常に合して、迭に首と爲り、三統の首に登降し、五行の道に周還することを明らかにするなり。故に三五相ひ包みて生ず。天統の正は、始めて子半に施し、日は萌せしめて色は赤。地統は之を丑初に受け、日は肇化して黄、丑半に至れば、日は牙化して白。人統は之を寅初に受け、日は孽成して黒、寅半に至れば、日は生成して青。天施は子に復し、地化は丑よりして辰に畢り、人生は寅よりして申に成る。故に曆數の三統は、天は甲子を以てし、地は甲辰を以てし、人は甲申を以てす。孟仲季迭に事を用ひ統首と爲る。

此で劉歆は、各王朝に於ける三統・正朔(十二辰に據る二十四節氣の表示)・五行(五徳)・萬物の化生等の關係を示している。此をまとめたものが表二である。

曆法からみた漢火徳説の再検討

「表二」劉歆の三統説

|    |    |             |       |    |
|----|----|-------------|-------|----|
| 天統 | 子半 | (十一月の中氣・冬至) | 赤(火徳) | 萌  |
| 地統 | 丑初 | (十二月の節氣・小寒) | 黄(土徳) | 肇化 |
|    | 丑半 | (十二月の中氣・大寒) | 白(金徳) | 牙化 |
| 人統 | 寅初 | (正月の節氣・立春)  | 黒(水徳) | 孽成 |
|    | 寅半 | (正月の中氣・驚蟄)  | 青(木徳) | 生成 |

右の劉歆の三統説、即ち帝系の循環法則の特徴は、次の三點である。

- 一、起點が天統→夏正の十一月冬至月→赤(火徳)に置かれている。
- 二、三統は曆の次序(十一月→十二月→正月)に沿って循環し、五徳は相生順に轉移する。
- 三、三統と五徳の推移は事物の消長終始と軌を一にする。

此の劉歆の帝系の特色は、三統曆成立前の他の王朝交代理論との比較分析に據ってよりはっきりと判る。

三統曆成立以前の王朝交代に伴う正朔の循環理論は、『漢書』律曆志の班固編集部分に於ける太初改曆時の兒寬等の上奏に其の一端が見える。即ち兒寬は、「今夏の時なり。……三統の制は、後聖前聖を復するは、二代前に在るなり」(今夏時也。……三統之制、後聖復前聖者、二代在前也)と言ひ、夏殷周の三代の正朔を以て三統の循環を説いている。此の三統の循環説は、『春秋繁露』三代改制質文篇の夏殷周三代の正朔循環説と一致する。即ち三代改制質文篇では、①夏・殷・周三代に各々黒統(建寅)・白統(建丑)・赤統(建子)を嘗て、②「三正は黒統を以て初む」とし、三統は黒統→白統→赤統の順で循環するので、正朔も建寅→建丑→建子の曆循環と逆の次序で循環する。即ち、此の順次に於て秦を閏位とし漢が直ちに周を繼ぐとすれば、漢は黒統となり建寅(夏正)に當たるのである。

また、秦の始皇帝に採用されたとされる終始五德説は、五行が相勝順に循環する説であり、周を火徳としていた。

武帝の太初改曆時（前一〇四年）の正朔・服色の改制では、右の二種の王朝交代理論が共に採用された。即ち、正朔に就いては兎寛の上奏した三統説（劉歆の三統説との區別のため以下舊三統説と稱す）を用い、秦を閏位とし、漢を周正（建子）を繼ぐ夏正（建寅）とし、服色に就いては終始五德説を用い、秦を順次に入れて、漢を秦の水徳（黒）を繼ぐ土徳（黄）としたのである。

此の改制では、①秦の取り扱い方が確定されていない②服色は、舊三統説では夏正が黒統に當たる事から黒となり、黄と一致しない、という二點の矛盾が生じた。そして、此の時に生じた秦の取り扱いと服色の色の不統一を解消するため、相勝順次であつた終始五德説を相生に變更し、劉歆の三統説と帝系が成立したと言うのが、従来の諸家の見解である。

確かに劉歆の三統曆の帝系では、秦を閏位と確定し、終始五德説の相勝循環から相生循環への變更が行われている。しかし、秦の取り扱いと服色の統一の爲だけに帝系の王朝交代の循環理論を成立させたのであれば、劉歆の三統説には従来の舊三統説を踏襲した部分が相當あつて然るべきであらう。だが、劉歆の帝系に於ける王朝交代の循環理論と太初時採用の舊三統説には、相容れない點が多く存在しすぎるように思われる。

舊三統説と劉歆の三統説を比較してみると、上述の様に舊三統説では、①夏・殷・周三代に各々黒統（建寅）・白統（建丑）・赤統（建子）を當て、②黒統から始まり、曆循環の逆に三統は推移していく。しかし、劉歆の三統説では、①夏・殷・周は、各々金徳（白）・水徳（黒）・

木徳（青）であり（表一参照）、更に夏は地統で建丑月の歳首、殷・周は人統で建寅月の歳首とされ、②三統は天統（赤）から始まり、曆の次序通りに歳首が循環し、一つとして一致する事項が無い。

また、劉歆の三統説は太初改制時の正朔・服色とも異なる。上述の様に太初時には、漢は土徳（黄）と舊三統説の夏正（建寅）を採用した。しかし劉歆説では、漢は火徳（赤）で天統（建子）に配當されているのである。

これは、劉歆の帝系に於ける王朝交代の循環法則が劉歆以前の王朝交代理論に依據したものではない事を示している。

では、劉歆は何に據つて自らの王朝交代の循環法則を構成したのであろうか。それは、三統曆の「曆法法則」である。此の事は、劉歆が帝系の三統説と「曆法」の三統説の關係を説いている部分から推測される。

劉歆は、三統説に次いで「天施は子に復し、地化は丑よりして辰に畢り、人生は寅よりして申に成る。故に曆數の三統は、天は甲子（三統曆の第一統首の日の干支）を以てし、地は甲辰（第二統首の日の干支）を以てし、人は甲申（第三統首の日の干支）を以てす。孟仲季迭に事を用ひ統首と爲る」と言う。此は、劉歆の帝系循環の天統・地統・人統の三統が、三統曆の「曆法」の第一統首・第二統首・第三統首と各々對應している事を示す。即ち、劉歆は、三統曆の「曆法」の順次に見立てて、帝系の天地人の三統を構成しているのである。

また、上述の様に、①劉歆の三統説の三統は曆循環に則つて歳首が推移し、五徳も曆循環に則つた物の消長順次の色によってその推移が表されており、②三統曆に於いて、帝系は「曆法」の循環法則に則るとされ、「曆法」の「中氣」・「閏月」は帝系の「天命」・「閏位」と對



應關係を持つている。此で更に、帝系の三統説が「曆法」の三統に對應關係が有るとすれば、帝系の循環法則は「曆法」の循環法則に據つて構成されていると言つてよい事になるであらう。つまり劉歆は、既存の王朝交代の循環理論に「曆法」の循環法則を導入する事によつて、自らの帝系の循環法則を構成したのである。

それでは、帝系の循環を劉歆の三統説及び「曆法」の循環法則に據つて検討してみよう。

劉歆の三統説は、天統（火徳）から始まり、以下地統（土徳・金徳）・人統（水徳・木徳）という順次で五徳が循環している。此の順次は、天から「天命」を施された王朝のみの配列なので閏位は入っていない。帝系では、人統である木徳の後に閏位がある。

此で帝系がその循環法則を則っている「曆法」に於て閏月がどの様な位置付けをされていたかを振返つてみると、「曆法」の各循環（一章・一統・一元）の最終月は必ず閏月とされている事は先述した通りである。

また三統曆に於いて劉歆は、「易は窮まれば則ち變ず、故に閏法と爲す」（易窮則變、故爲閏法）と言つている。此は、『易』繫辭下傳の「易は窮まれば則ち變ず」を引用して閏法を説き、「曆法」に於いては閏月がある種の「變換點」である事を示している。即ち、閏月とは、舊循環の最終に在つて、新循環を迎えるための變換點なのである。

此等の事から、帝系の順次は、天統↓地統↓人統↓閏位とされていると考えられる。

此で問題なのは、帝系の第一王朝は木徳の太昊氏とされ、その直後に早くも閏位の共工が置かれている事である。事實、劉歆は太昊帝に就いて「首徳は木に始まる」と言つて、その帝系順次の首としてい

曆法からみた漢火徳説の再検討

る。しかし此の「首徳」とは、太昊帝のみの事で、以下閏位の帝繫までが帝系の第一循環であり、第二循環は唐帝（火徳）から始まると解釋する事を可能にする記載が帝系にある。

此は「世經」に於いて、①太昊から帝繫までの各帝に就いて『易』に帝名がある場合には「易に曰く」とし、ない場合には「易に載せず」という記載があるが、唐帝以下の帝王にはその記載がない。②太昊から帝繫までの帝王には在位年の記載がないが、唐帝以下の帝王には必ずある、という事である。此は、太昊帝から帝繫までの帝王が唐帝以下の帝王と明らかに區別されている事を意味している。

以上の事から、帝系の循環を劉歆の三統説によつて區切り直すと、次の様になる。

〔第Ⅰ循環〕太昊帝（木徳）→帝繫（閏位）

〔第Ⅱ循環〕唐帝（火徳）→秦（閏位）

〔第Ⅲ循環〕漢（火徳）

以下では、劉歆が、此の帝系の第Ⅰ・第Ⅱ・第Ⅲ循環各々に就いてどの様な位置付けをしているのかを検討し、何故この様な帝系を構成したのかを分析したい。

#### 四 第Ⅰ・第Ⅱ・第Ⅲ循環の各位置付け

##### A 第Ⅰ循環 太昊帝（木徳）→帝繫（閏位）

第Ⅰ循環の帝王には、太昊帝以下帝繫までの八帝が配置されている。そして、この中の太昊帝・炎帝・黄帝・少昊・顓頊は元始五年（西暦五年）の王莽の五帝祭祀の上奏中に見られる五帝である。

『漢書』郊祀志の元始五年の王莽の上奏は、①『尚書』堯典「上帝に類し、六宗に禋す」を引き、②六宗を、『易』の説卦傳の「天地位を

定め、山澤氣を通じ、雷風相ひ薄り、水火相ひ射はず、八卦相ひ錯はる(天地定位、山澤通氣、雷風相薄、水火不相射、八卦相錯)を敷衍して、乾坤の六子(水火雷風山澤)とし、③劉歆等の説として、『易』繫辭上傳「方は類を以て聚まり、物は羣を以て分る」を引いて、「羣神を分つに類を以てし、相ひ従はしめて五部と爲し」(分羣神以類、相従爲五部)、五帝を中央黄帝・東方太昊・南方炎帝・西方少昊・北方顓頊としている。此の五帝祭祀に於ける五帝は五方と關連付けられており、また、月令の五帝とも一致している。

此で三統曆を見ると、大陰―北方―冬―水・大陽―南方―夏―火・少陰―西方―秋―金・少陽―東方―春―木・中央―四方の中―四時の季―土、という、五行を五方・五時に配置する説がある。此は、上述の三統説の五行の順次とは別系統の説である。即ち劉歆は、帝系の第Ⅰ循環では五方に據つて五帝を配置し、五帝を元始五年の五帝祭祀と一致させているのである。

此で考えられるのは、劉歆の帝系は、折衷的に構成されているという事である。即ち、帝系の第Ⅰ循環は自身の五帝祭祀案に一致させ、第Ⅱ循環以下は三統説に一致させて構成しているのである。

此の事から、第Ⅰ循環と第Ⅱ・第Ⅲ循環の各帝の扱ひが何故異なっていたかが判ってくる。つまり、第Ⅰ循環の帝群は「天帝」として扱われているので、六宗を『易』で解釋した様に各帝に就いて『易』を以て説明し、當然在位年は記載しない。また、第Ⅱ循環以下の帝群は「人帝」として扱われているので在位年が記載されているのであろう。

## B 第Ⅱ循環 唐帝(火徳)／秦(閩位)

第Ⅱ循環では、「人帝」の唐虞三代王朝が並び、秦で終焉を迎える。

此の第Ⅱ循環以降の帝系に就いて劉歆がどの様な論を持っていたかは、『漢書』楚元王傳の『太常博士に移するの書』と同藝文志の七略が参考になる。即ち劉歆は、唐虞から秦までの時代推移を次の様に言う。

昔唐虞既に衰へて、三代迭みに興る。聖帝明王、累りに起りて相ひ襲ひ、其の道甚だ著る。周室既に微にして禮樂正しからず、道の全きし難きこと此の若し。是の故に孔子道の行はれざるを憂ひて、國を歴て聘に應ず。衛より魯に反り、然る後樂正しくして、雅頌乃ち其所を得たり。易を修め、書を序で、春秋を制作し、以て帝王の道を紀す。夫子没して微言絶ゆるに及んで、七十子終りて大義乖く。重ねて戰國に遭ひ、籩豆の禮を棄て、軍旅の陳を理め、孔子の道抑へられて、孫吳の術興る。陵夷して暴秦に至り、經書を燔き、儒士を殺し、書を挾むの法を設け、古を是とするの罪を行ひ、道術是に由りて遂に滅ぶ。(『漢書』楚元王傳)

劉歆は、先ず唐虞から三代までの時代を「聖帝明王、累りに起りて相ひ襲ひ、其の道甚だ著る」と評す。そして、周が衰へ、孔子が此の唐虞三代を祖述憲章し、「帝王の道」を易・書・春秋等の經典中に紀し止めたと言っている。

次に劉歆は、孔子の没後に「微言絶え」、「大義乖き」、儒教の正統が次第に失われていったとする。

また、六藝が損われていく様を次の様に言う。  
惑者は既に精微を失ひて、辟者はまた時に隨ひ抑揚し、道本に違離す。……是を以て五經乖析す。(『漢書』藝文志・諸子略・儒家)

更に劉歆は、右の様に「道本に違離」していく要因として、①「弟子に口授し、弟子退きて言を異にし」、「弟子各々、其の意に安んじて、

以て其の眞を失う」事、②「衰世に至りて、是非正無く、人其の私を用ふ」、「博學の者も又た多く聞きて疑はしきを闕くの義を思はず」という事を擧げている。此は、五經の乖析は、後人による私意雜入の五經傳授にその原因がある事を指摘するものである。

その後更に時代は衰へ、閭位の秦に至る。秦に至って遂に、「經書を燬き、儒士を殺し、書を挾むの法を設け、古を是とするの罪を行ひ、道術是に由りて遂に滅ぶ」というカタストロフを迎えるのである。此の様に唐虞三代によって築かれた「帝王の道」は、「道術」の滅亡と共に終焉を迎えたのである。

### C 第三循環 漢(火徳)

劉歆は、第二循環の起點である天統王朝に漢を當てた。此はどのような意味を持つのであろうか。天統に就いて、三統曆では次の様に言う。

十一月は乾の初九なり。陽氣、地下に伏し、始めて著はれて一と爲る。萬物萌動し、太陰に鐘す。故に黃鐘を天統と爲す。律は長さ九寸。九は中和を究極し、萬物の元爲る所以なり。

右から天統は、①十一月(冬至月)、易卦では乾の初九、十二律では黃鐘という、各事項に於ける「起點」に配され、②「中和を究極し」、「萬物の元」たる存在とされている事が判る。

また、天統に配された黃鐘に關して、三統曆には次の様な記載がある。

太極は中央の元氣なり、故に黃鐘爲り。……權衡度量を生ずる所以、禮樂の繇りて出ずる所なり。

右から黃鐘は、「禮樂の繇りて出ずる所」とされている事が判る。此の黃鐘に關する記載は、そのまま天統への意味付けでもあると考え

られる。

以上から、三統曆に於ける天統とは、全事象の始めであり、「中和を究極す」・「萬物の元」・「禮樂の繇りて出ずる所」という存在とされている事が判った。

此の天統の意味付けは、帝系に於ける天統王朝の「天命」の意味付けでもある。第二循環の火徳・天統の唐帝は、續く四帝のさがけとなって「帝王の道」を築いた。つまり、唐帝は正に帝系の第二循環に於ける全事象の始め・「萬物の元」・「禮樂の繇りて出ずる所」だったのである。

そして劉歆は、漢を第三循環の起點である火徳・天統王朝とした。

此は唐帝が第二循環に於て「帝王の道」のさがけとなった様に、漢王朝も第三循環のさがけの王朝となる事が其の「天命」として定められている事を意味している。即ち漢王朝は、秦によって破壊された六藝の復興の起點王朝であり、第二循環で築かれた「帝王の道」を再生する事を「天命」として擔っている王朝なのである。

此の六藝の復興と「帝王の道」の再生は何に據ってなされるのか。それは古文經である。此は、劉歆が六藝略の春秋の項で次の様に言っている事から判る。

周室既に微にして、載籍殘缺す。仲尼前聖の業を存せんことを思ひ、乃ち稱して曰く、夏の禮は吾能く之を言ふも、杞微するに足らざるなり。殷の禮は吾能く之を言ふも、宋微するに足らざるなり。文獻足らざるが故なり。足らば則ち吾能く之を徵せん、と。  
〔論語〕八佾篇 魯は周公の國なるを以て、禮文物を備へ、史官法有り。故に左丘明と其の史記を觀、行事に據り、人道に仍り、興に因つて以て功を立て、敗に就て以て罰を成し、日月を假りて以

て曆數を定め、朝聘を藉りて以て禮樂を正す。褒諱貶損する所有りて、書に見はずべからず、弟子に口授す。弟子退きて言を異にす。丘明、弟子の各々其の意に安んじ、以て其の眞を失はんことを恐る。故に本事を論じて傳を作り、夫子の空言を以て經を説かざるを明らかにするなり。春秋に貶損する所の大人は、當世の君臣にして威權勢力有り、其の事實皆傳に形はる。是を以て其の書を隠して宣へず、時難を免るる所以なり。末世に及んで口説流行す。故に公羊・穀梁・鄒・夾の傳有り。四家中、公羊・穀梁は學官に立つ。鄒氏は師無く、夾氏は未だ書有らず。

以上から、劉歆は、『左傳』こそ仲尼の「眞」を傳へ、「前聖の業」が保たれている書であるとしている事が判る。つまり『左傳』は、帝系の第Ⅱ循環に於ては「前聖の業」を保存し、第Ⅲ循環に於いては「前聖の業」を再生するための「文獻」なのである。

此れは、劉歆の次の言にも現われている。  
其れ古文の舊書、皆徵驗有り、外内相應す、豈に苟にするのみならんや。夫れ禮失はれれば之を野に求む、古文は猶ほ野に愈らざらんや。(楚元王傳)

また劉歆は、現行の公羊・穀梁は末世の口説であり、左丘明が恐れた後人の私意の雜入による産物であると評している。  
此れは、劉歆の次の様な言葉にも見られる。

口説を信じて傳記に背き、末師を是として往古を非とす。……此の三學(古文經の逸禮・尙書・左傳)を抑へ、尙書を以て備れりと爲し、左氏を謂ひて春秋を傳へずと爲すは、豈に哀しからずや。(楚元王傳)

以上から、劉歆の考に在っては、古文經は「眞」とされ、今文經は

後人の私意の雜入の産物とされている事が判る。そして「帝王の道」の再生は、「眞」なる「文獻」に據ってなされなければならない。つまり、「帝王の道」の再生は六藝の復興に在り、六藝の復興は古文經の採用に在る、と劉歆は説いているのである。そして此が、第Ⅲ循環の火徳・天統に當たった漢王朝の果すべき「天命」なのである。

### おわりに

以上、三統曆を中心に劉歆の思想の一端を分析してきた。三統曆に於ける劉歆の學術的興味を中心は、彼の經學的世界觀を如何に天の法則性と合致させ、整合性を持たせるかという所に在った、と思われ。その中から生まれた漢火徳説は、漢王朝の「天命」が六藝の再生と「帝王の道」への回歸に在る事を示していた。これは、經學的世界に於ける漢王朝の果すべき使命の提示である。つまり、劉歆が「曆法」という天の理法に據って帝系を構成したのは、彼の經學世界と天の理法との融合であり、漢火徳説は、天の理法に據って定められた漢王朝の經學的「天命」を提示するために提唱されたのである。

### 注

- (1) 三統曆は、班固により「推法密要」と稱され、やはり劉歆の手になる鐘律書と共に『漢書』律曆志に収録され今日に至っている。
- (2) 『漢書』律曆志の構成は、①鐘律書(劉歆編纂) ②各王朝に於ける曆の推移(班固編纂) ③三統曆(劉歆編纂) a 三統曆の哲學的解釋 b 日月の推算と惑星周期・日月食計算。c 「世經」(三統曆に據る歴代王朝の年代推算・太昊から漢朝までの帝王系譜)となっている。本論文では鐘律書からの引用も、以下便宜的に三統曆と稱する。

(3) 劉歆の漢火德説提唱意圖に就いての代表的な説は以下の通りである。

- ①王莽の漢室篡奪の正當化説。顧頡剛『五德終始説下的政治和歴史』  
『古史辨』五、上海古籍出版社、一九八二・津田左右吉「漢代政治思想の一面」『儒教の研究』第二、岩波書店、一九五二 ②漢魏後裔説と漢火德説の合理化説。狩野直喜『五行の排列と五帝德に就いて』・同續編『續書纂餘』、みすず書房、一九八〇・久野昇一「前漢末に漢火德説の稱へられたる理由に就いて」上下(東洋學報二五の三・四、一九三八) ③王朝の德推移の定理化(月令に依據)説。小林信明「漢志に現れた陰陽五行思想」・「五德終始説攷」『中國上代陰陽五行思想の研究』、講談社、一九五二 ④太初曆で生じた三正と五德の矛盾解消説。顧頡剛『三統説的演變』『古史辨』七、上海古籍出版社、一九八二・久野前掲論文・能田忠亮、藪内清『漢書律曆志の研究』(全國書房、一九四七)・川原秀城「三統曆の世界—經學成立の一側面—」『中國思想史研究』一九七七年度論文集、後『中國の科學思想—兩漢天學考』、創文社、一九九六に所收)

(4) 表一には便宜的に筆者が新王朝を記載したが、元始年間に編集された劉歆の「世經」には、當然の事ながら新王朝の記載は無い。

(5) 三統曆の曆法に就いては、此までに詳細な研究の蓄積がある。その主なものは、錢大昕『三統術衍』を始め、新城新藏『東洋天文学史研究』(弘文堂書房、一九二八)・飯島忠夫『補訂支那古代史論』(恒星社、一九四一)能田・藪内前掲書等がある。本論文も此等の先人の研究成果の上に成り立っている。

(6) 一日備數、二日和聲、三日審度、四日嘉量、五日權衡。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。

(7) 三統曆全體の思想構造分析に就いては、川原前掲論文・戸川芳郎「後漢を迎える時期の元氣」『氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展

曆法からみた漢火德説の再検討

開一』第一部、第四章、第一節。東京大學出版會、一九七八)・堀池信夫「劉歆の『三統曆』」『漢魏思想史研究』第一章二の(白)。明治書院、一九八八)等参照。

(8) 三統曆では、一朔望月の長さを二九と八一分の四三日、一回歸年の長さを三六五と一五三九分の三八五日としているから、十九回歸年と三三五朔望月(十九年×十二月十七日)は、共に六九三九と八一分の六一日となり、嚴密に一致する。此の故に十九年を置閏法の一周期の一章とするのである。三統曆の曆計算に就いては、能田・藪内前掲書「三統術の法數」一参照。

(9) 三統曆では、月は夏正(建寅月が正月)で表示され、太初曆の夏正採用を襲っている。三統曆と太初曆の關係に就いては、能田・藪内前掲書「三統曆の成立」一参照。

(10) 置閏法の種類に就いては、藪内清『中國の天文曆法』(平凡社、一九九〇)二六三〜二八三頁・新城前掲書四三二〜四三五頁参照。

(11) 三統曆に採用された二十四節氣とは、一太陽年を二十四等分し、冬至の「中氣」から始めて、以下「節氣」・「中氣」と交互に配置していくものである。此の太陽の運行を基準にした二十四節氣によって、季節を容易に知ることができる。二十四節氣と中氣に就いては、能田・藪内前掲書五一〜六〇頁参照。

(12) 無中置閏法とは、①太陽年を十二等分した「中氣」から「中氣」までの日時は、月の運行を基準とする各月よりも僅かに長いため、「中氣」の配置される日は月を追い毎に後ろにズレて行く。②そして、凡そ二年半餘毎に「中氣」を含まない月ができ、これが閏月とされる、という置閏法である。無中置閏法に就いては、能田・藪内前掲書五一〜五二頁・新城前掲書四三二頁参照。

(13) 經於四時、雖亡事必書時月。時所以記啓閉也、月所以紀分至也。啓閉者、節也。分至者、中也。節不必在其月、故時中必在正數之月。故傳

曰、先王之正時也、履端於始、舉正於中、歸餘於終、履端於始、序則不愆。舉正於中、民則不惑。歸餘於終、事則不諱。此聖王之重閏也。

(14) 履端於始、謂步曆之始。以爲術之端首也。舉正於中、謂分一晷爲十二月、舉中氣以正月也。歸餘於終、謂有餘日、則歸於終、積而成閏也。

(15) 此の部分の解釋は三統曆の曆法に關しての事であつて、『左傳』當時に就いての曆法解釋ではない。三統曆の置閏法に就いての解釋は、新城前掲書四三四頁に據つた。

(16) 三統曆の置閏法では、凡そ二年半餘毎に閏月が配置されるが、最終の第七番目の閏月は、必ず各章の最終に配置される。

(17) 『易』乾卦文言傳には「夫れ大人なる者は、……天に先だちて天違はず、天に後れて天時を奉ず」（夫大人者……先天而天弗違、後天而奉天時）とある。

(18) 「禮誼・動作」を、『左傳』は「動作・禮義」に作る。

(19) 夫曆春秋者、天時也。列人事而因以天時。傳曰、民受天地之中以生。所謂命也。是故有禮誼・動作・威儀之則以定命也。能者養以之福、不能者敗以取禍。故列十二公二百四十二年之事、以陰陽之中制其禮。故春爲陽中、萬物以生。秋爲陰中、萬物以成。是以事舉其中、禮取其和、曆數以閏正天地之中、以作事厚生。皆所以定命也。易金火相革之卦曰、湯武革命、順乎天而應乎人。又曰、治曆明時。所以和人造也。

(20) 惠棟は『春秋左傳補注』（皇清經解卷三五五）に於て、成公十三年の此の箇所に「天地の中とは、命なり」と注している。なお、此の「民は天地の中を受けて以て生る。所謂命なり」は、『中庸』の「天の命する、之を性と謂ふ」との関係で解釋される事が多い。三統曆の此の箇所も『中庸』との關係を以て分析する事は興味深い問題であり、今後の課題としたい。

(21) 「中」に就いては、本論文一のBに於いて引用した三統曆の「分至とは、中なり」・「時の中は必ず正數の月に在り」・「正を中に擧げ」等で、

「中」は、何れも「中氣」である事を参照。

(22) 例えは十一月は冬至、二月は春分、五月は夏至、八月は秋分と、一年の陰陽消長に於ける各月固有の役割りが明示されている。此の各月及び閏月の名稱に關しては、新城前掲書四三三頁・蔽内前掲書一七五頁参照。

(23) 顏師古は此の『祭典』を『禮記』祭法篇とし、此の部分と同篇では「共工氏之霸九州也」に作る。また『國語』魯語では、「九域」を「九有」に作る。

(24) 祭典曰、共工氏伯九域。言雖有水德、在火木之間、非其序也。任知刑以疆。故伯而不王。秦以水德、在周漢木火之間。

(25) 三代各據一統、明三統常合、而迭爲首、登降三統之首、周還五行之道也。故三五相包而生。天統之正、始施於子半、日萌色赤。地統受之於丑初、日肇化而黃、至丑半、日牙化而白。人統受之於寅初、日肇成而黑、至寅半、日生成而青。天施復於子、地化自丑畢於辰、人生自寅成於申。故曆數三統、天以甲子、地以甲辰、人以甲申。孟仲季迭用事爲統首。

(26) 此の解釋は、此の箇所の臣瓚の注「十二辰に分ちて、各、上中下有るを謂ふ。半と言ふは、中に在るを謂ふなり。また寅初に受くとは、此れ上を謂ふなり」（謂分十二辰、各有上中下。言半、謂在中也。又受於寅初、此謂上也）に據る。

(27) 『漢書』律曆志の構成に就いては、本論文注(2)参照。

(28) 『史記』秦始皇本紀二十六年参照。

(29) 『漢書』武帝紀の太初元年五月参照。

(30) 劉歆が三統曆で「夏の數は天を得たり、と。『左傳』昭公十七年）四時の正を得るなり」（夏數得天。得四時之正也）と言っている事から、劉歆が夏を天統に當てたとする見解もある。しかし此の「夏數得天」とは、此の直後に劉歆が「得四時之正也」と言っている様に、舊三統説の夏正（建寅）による月の表示方法が四時に合っているという程の意味と

思われる。現に三統曆の月表示は全て舊三統説の夏正に據っている。

- (31) 川原前掲論文でも、劉歆の三統説と現行制度（太初時改制）との矛盾が指摘されている。

- (32) 劉歆が太昊から少昊までの帝を『左傳』昭公十七年によって配置しているのは周知の事なので、ここでは述べない。

- (33) 『續漢書』祭祀志中、六宗の注では、乾坤六子を劉歆の説とする。

- (34) 三統曆には、「大陰者、北方・多・水・大陽者、南方・夏・火・少陰者、西方・秋・金・少陽者、東方・春・木・中央者、陰陽之内、四方之中・於時爲四季、土」とある。

- (35) 小林前掲書一三三〜一三五頁には、帝系の太昊・顓頊と、月令の五帝及び劉歆の五帝郊祀の構想との一致を以って、帝系は月令の影響下に成立しているとする。確かに太昊・顓頊の五帝は月令と一致しているが、此はこの五帝のみで、第Ⅰ循環以下は劉歆の三統説に據っている事から、帝系が直ちに月令に據ってその循環法則を構成したとは言えないであらう。

- (36) 昔唐虞既衰、而三代迭興。聖帝明王、累起相襲、其道甚著。周室既微而禮樂不正、道之難全也如此。是故孔子憂道之不行、歷國應聘。自衛反魯、然後樂正、雅頌乃得其所。修易、序書、制作春秋、以紀帝王之道。及夫子沒而微言絕、七十子終而大義乖。重遭戰國、棄籩豆之禮、理軍旅之陳、孔子之道抑、而孫吳之術興。陵夷至于暴秦、燔經書、殺儒士、設

- 夾書之法、行是古之罪、道術由是遂滅。

- (37) 惑者既失精微、而辟者又隨時抑揚、違離道本。是以五經乖析。

- (38) 此は『漢書』藝文志・六藝略・春秋の項の、左丘明が『左傳』を制作した動機に就いての一節である。原文は注(44)参照。

- (39) 至於衰世、是非無正、人用其私。『漢書』藝文志・六藝略・小學

- (40) 博學者又不思議闕疑之義。『漢書』藝文志・六藝略總序

- (41) 三統曆に「鐘は種なり」(鐘者、種也)とある。施種の意。

曆法からみた漢火徳説の再検討

- (42) 十一月、乾之初九。陽氣伏於地下、始著爲一。萬物萌動、鐘於太陰。

- 故黃鐘爲天統。律長九寸。九者所以究極中和、爲萬物元也。

- (43) 太極中央元氣、故爲黃鐘。所以生權衡度量、禮樂之所繇出也。

- (44) 周室既微、載籍殘缺。仲尼思存前聖之業、乃稱曰、夏禮吾能言之、杞不足徵也。殷禮吾能言之、宋不足徵也。文獻不足故也、足則吾能徵之矣。

- 以魯周公之國、禮文備物、史官有法。故與左丘明觀其史記、據行事、仍人道、因興以立功、就敗以成罰、假日月以定曆數、藉朝聘以正禮樂。有所褒譏貶損、不可所見、口授弟子。弟子退而異言。丘明恐弟子各安其意、

- 以失其真。故論本事而作傳、明夫子不以空言說經也。春秋所貶損大人、當世君臣有威權勢力、其事實皆形於傳。是以隱其書而不宣、所以免時難也。及末世口說流行。故有公羊・穀梁・鄒・夾之傳。四家之中、公羊・穀梁立於學官。鄒氏無師、夾氏未有書。

- (45) 「文獻」は、文は文籍、獻は賢材とするのが通常の解釋だが、此では便宜的に文籍を「文獻」と稱す。

- (46) 其古文舊書、皆有徵驗、外內相應、豈苟而已哉。夫禮失求之於野、古文不猶愈於野乎。

- (47) 信口說而背傳記、是末師而非往古。抑此三學、以尙書爲備、謂左氏爲不傳春秋、豈不哀哉。

- (48) 上田早苗『史記』の構成と終始五徳説(『東洋史研究』三八の四、一九八〇)は、『史記』にも、秦を黃帝からの五徳の一循環の最終王朝とし、漢を古文經を以て文化の再生をする新循環の起點王朝とする循環史觀が見られる事を指摘している。

- (49) 三統曆と劉歆の經學に就いては、川原前掲論文参照。