

漢代曆運説の形成と数理

武田時昌

Development of the Historical Destiny Theories on Calendrical Systems of the Han Dynasty
TAKEDA Tokimasa

- はじめに
- ① 曆運説の誕生
 - ② 漢高祖元年の五星会聚現象
 - ③ 『五星占』の惑星運動論(一)―填星三〇年周期説
 - ④ 『五星占』の惑星運動論(二)―太白八歳五出説
 - ⑤ 五星会聚説の数理構造
 - ⑥ 前漢末の予言と革命
 - ⑦ 王莽の無血革命と災厄説
 - ⑧ 「陽九百六」の災厄説
 - ⑨ 「新」王朝の三万六千歳曆
 - ⑩ 緯書曆の天地開闢説
 - ⑪ 易緯の曆術の数理構造
 - ⑫ 緯書曆と三統曆の比較
- 結びにかえて

論文要旨

漢代に流行した曆運説について、総合的な考察を試みた。天文律曆学との関連性を探りながら数理構造を解明し、その形成過程を明らかにした。そして、思想的、社会的な作用を多角的に検討し、漢代思想革命に果たした役割を明確にした。

変革の周期性に着眼した立論は、五百年周期で聖人が出現するという孟子の言説に始まる。秦漢には、素朴な周期説から数理思想に発展し、伏生『尚書大伝』等において、三皇五帝、三王五伯の王朝変革が唱えられ、夏殷周の三正説、五行相剋による五徳終始説と関連づけがなされた。

やがて、曆運説は前漢末の終末論として大流行する。その契機は、天文曆法との数理的な結合にある。変革のサイクルには、古四分曆(顛頊曆、前漢六曆)の暦定数が用いられている。秦から漢初に用いられた顛頊曆について、馬王堆漢墓から出土した『五星占』を手がかりに数理的考察を試みると、水準の高い惑星運動論が展開されていることがわかる。漢の高祖が漢中に入った時に生じたときされる五星会聚現象も、こ

れまで翌年の天体現象を流用したと見なされてきたが、『五星占』に掲載する周期説によつて理論的に導き出せる。顛頊曆とそれに派生する前漢六曆がユニークな暦元説や年代記を唱え、それが曆運説の数理的基盤となったのである。緯書では、それをさらに発展させ、独自の曆構造と古帝王伝説を展開する。そこで、その曆術の構造的把握を試み、古四分曆に三統曆も含めて比較、検討を行った。

社会的な作用としては、王莽の政權篡奪から光武帝の漢王朝復興に至る政治的変革を引き起こしたことが、最も注目される。そこで、『漢書』に詳論される革命と予言の記録を読み解くことで、曆運説が援用されていく具体的様相を追跡した。そして、前漢末の災異説から讖緯説への変容、後漢の緯学の成立という流れのなかで、思想界に与えた影響を探った。

【キーワード】緯書、終末論、顛頊曆、讖緯説、王莽

はじめに

前漢の武帝によって、儒家が標榜する五経の注釈学（経学）が国家の学間に公認され、官吏登用の道となり、それまで中心視されてきた道家思想や黄老刑名学は斥けられる。ところが、孔子以来の儒家思想がそのままに継承されたわけではない。経義の解釈を基礎にいた政治実践というスタンスを取りつつ、自然哲学、法律、軍事、天文律暦、医薬などの諸分野において、道家、法家、兵家などの先秦諸子百家が多様に唱えた学説を儒家的にアレンジして取り込むことで、政治思想の構造的なグレードアップに乗り出し、国家を主導する総合的な学問体系の構築を目指した。

そのような実践学から形而上学への哲学志向は、戦国末から秦にかけて六経それぞれの注釈である「伝」「説」「記」が孔子やその弟子に仮託されて編纂され、經典化していく過程においてすでに胎動しているが、政治思想の表舞台に華々しく登場する端緒を開いたのが、春秋公羊学の董仲舒である。彼が主唱した災異説は、『春秋』の歴史記事および公羊伝の解釈を判例として、自然界に生起する災害、異変は、為政者による政治的過失に起因するものであり、天が譴責したと考える^①。それは、明らかに同時に発達していた占星術、望気術の天文知識を援用し、政治批判の歴史哲学に造り替えたものである。その後も尚書学では夏侯勝、斉詩学では翼奉、易学では京房、春秋学では劉向、劉歆など、災異学者が続出し、天文律暦学の専門知識を導入し、経解釈の範囲を逸脱して、天地自然と人倫社会の感応関係をアナロジーとする政治哲学が一世を風靡した。

災異説の流行は、儒家思想の枠組みを拡大させ、儒生が天人感応説、陰陽五行説、物類相感説などに依拠する多様な言説を自由に議論できる

場を提供した。その結果、儒生と方士の知識基盤が共通になり、経術と方術の境界線が曖昧になって峻別できなくなる。そのような思想的な混濁の帰結として緯書が編纂される。予言と革命の政治イデオロギーが天文占、暦法、音律などの天文律暦学の科学知識や占術理論を絡めて大々的にそこに展開される。それらの一連の出来事は、漢代思想革命と呼ぶべき大事件だった。

前漢末から後漢初めにかけて、災異思想は曆運説と結合して讖緯思想に変容する。讖緯思想の基礎理論は、緯書という一群の著作にまとめられた。しかも、易・書・詩・礼・楽・春秋の六経、『孝経』『論語』と河図、洛書の名を冠し、孔子が経義を詳しく解説した釈経の書と唱えられた。後世において、緯書は「奇怪虚誕」の妄説と指弾され、漢代儒学の黒歴史となるが、王莽の政権篡奪、光武帝の漢家復興の政治的な大変革と連動して、そのような偽経の編纂が敢行されたことが、漢代学術空間の特異性を明示する^②。

緯書がもたらしたもので、後世に最も影響を与えたのは、古帝王伝説とその数理基盤となった天人感応説または陰陽五行説である。三皇五帝をはじめとする古帝王は神話、伝説のなかで大いに語られていたが、緯書は歴史上の人物として系譜化し、天地開闢から秦漢に至る国家興亡の歴史を詳論する。孔子の主張する儒家思想の中心的な命題は、堯舜や周の文王の治世は理想的な政治が行われており、乱れた現世を治めるにはその秩序を回復する必要があるとする。そのような復古主義的な歴史観を基盤として、古代史の創造を企てたのである。そして、そこから易姓革命のイデオロギー、王朝交替の数理、受命改制の理念を汲み出し、天人感応的な治国論、陰陽五行説による統治論を多面的に展開した。

緯書によって明示された古代王朝をめぐる歴史観は、三国時代以降においても大きな波紋を及ぼし、徐整『三五歴記』、韋昭『洞紀』、皇甫謐『帝王世紀』、任昉『述異記』などの古史、雑史類が多数成立し、唐の司

馬貞は『史記』に三皇本紀を補筆するに至る。緯書に説かれる古帝王説は、諸説紛々としており、統一的ではない。最も中心的な論説が展開されるのは、易緯と春秋緯である。それらの古帝王説において、最も特徴的であるのは、顛頂曆とも、太初曆・三統曆とも異なる緯書特有の曆術Ⅱ緯書曆が用いられていることである。しかも、王莽から光武帝に至る政治的変革を導き出した曆運説、終末論と密接な関連性が見出せる。緯書編纂がいかなる企てであったのかを探る手がかりがそこにある。

さらに言えば、後漢四分曆をめぐる改曆論争の時に論拠に援用され、中世、近世における曆運説にも、形を変えながら受け継がれている。⁽³⁾日本では、一〇世紀初頭より辛酉歳、甲子歳に改元を実施してきたが(革年改元)、その論拠は、易緯の「辛酉革命、甲子革命」、詩緯の「十周参聚、氣生神明、戊午革運、辛酉革命、甲子革政」と鄭玄注に依拠するものであった。⁽⁴⁾そのように、術数学の中世、近世的な展開を考えうる。えでも、前漢末から後漢にかけての曆運説の形成は重要な考究課題である。

そこで、本論文は、漢代の曆運説が形成される過程を考察し、科学思想史的見地からその数理構造を明らかにしたい。⁽⁵⁾

① 曆運説の誕生

漢代の曆運説の理論的基盤は、王位継承の正統性を主張する受命改制説にある。易姓革命によって新たな王朝を創立すると、「正朔を改め、服色を易える」こと、すなわち曆法を制定してカレンダーを天下に発布し、天命を受けて即位したことを知らしめた。そして、五徳終始説における五行配当説に従って諸制度を一新することで、天意に応じ、新王としての「明法」のコンセプトを明示した。改曆は、天象とのズレを補正する目的でもしばしば行われたので、必ずしも王朝改革に直結するわけ

ではない。疫病の流行、水旱の災害などを払拭し、社会を安定し、民心を一新させる方策としては、年号の改変も行った。そのように、「改曆」⁽⁶⁾は、儒家的な礼教国家を象徴する重要な政策の一つであった。

太陽太陰曆の特徴として、月の満ち欠けの周期を一ヶ月とし、その一二周の日数と一太陽年の周期とのズレを、閏月を置くことで調整しようとするので、日月の会合周期や日月食の周期性が当初から強く認識された。そして、五惑星の運行周期を正確に把握できるようにすると、天文占の対象が彗星、流星や明るい恒星から五惑星を主体とするものに切り替わり、五惑星の運行周期を曆法の数理構造に取り入れた。⁽⁶⁾

曆法の数理が歴史的な出来事が繰り返されるといふ循環史観と結合すると、曆運説が誕生する。⁽⁷⁾王朝の交代、聖人の出現における周期性に早期に気づいた人物は、孟子である。『孟子』尽心下の末尾において、聖人出現の五百年周期説を論述する。

堯・舜より湯王に至るまで、五百余歳経った。禹・皋陶の場合には(堯舜の治世のやり方を)見て知り、湯王の場合には(遠い昔のことを)聞いて知った。湯王より文王に至るまで、五百余歳あった。伊尹・萊朱の場合には見て知り、文王の場合には聞き分けて洞察した。文王より孔子に至るまで五百余歳経った。太公望・散宜生の場合には実見して理解し、孔子の場合には聞き分けて洞察した。孔子より今に至るまで、百余歳経ったばかりで、聖人の世を去ってからそんなに遠く隔ってはいないし、聖人の居所(孔子のいた魯国)からさきわめて近くにいる。このようであって、知ることができなければ、誰も知りえないことになる。

古代王朝の聖王として最も尊敬される堯・舜、殷の湯王、周の文王と同列に孔子を扱う。そのために、後世において、孔子を素王(無冠の帝王)とする説として注目を集めた。孟子は聖人出現の周期が五〇〇余年になっていることに着眼し、禹・皋陶、伊尹・萊朱、太公望(呂尚)・

散宜生といった聖王の側近にいて輔佐した名臣、賢者と同様の役割を自任する。したがって、聖人が五〇〇年後に出現することを予見した暦運説ではない。ところが、漢代になると、近未来に聖人の到来を告げる孟子の予言として現実味を持って注目されるようになる。『史記』太史公自序では、司馬談が司馬遷に告げた言葉に引かれる。

周公が死んでから五百年経って孔子が出た。孔子から今に至るまで五百年になっている。それを受け継いで明らかにし、易伝を正し、春秋を継ぎ、詩書礼楽の際に本づくことができる人物がいるだろう。

素朴な五百年周期説は、やがて政治変革をもたらす天運の数理思想に発展する。『史記』天官書に言う。

いったい天運は、三十歳で一たび小変し、百年で中変し、五百年でして大変する。大変が三回あるのが一紀であり、三紀で大いに備わる。これが天運の大数である。国を治めるものは必ず三五の運を貴ぶ。上下それぞれ千年で、その後天人の際が途絶えることなく備わっていく。

天の運期は、三〇年で小変、三倍強の一〇〇年で中変、五倍の五〇〇年で大変し、さらに三倍の一紀一五〇〇年、また三倍の三紀四五〇〇年で大備する。為政者はそのような「三五の運」を必ず貴ぶと言う。

「三五の運」は、暦運説の数理思想を形成した中核的な概念である。「三五」には、天官書のように、「三十」「五十」「三百年」「五百年」という年数のほかに、三正（または三統、三才）五行、三皇五帝、三王五伯（五覇）という解釈がなされた。「三正」とは、夏、殷、周の三代で歳首の月が寅月（一月）↓丑月（二月）↓子月（十一月）と推移したとする説である。

早期の言説としては、漢初の伏生の著作とされる『尚書大伝』に「天地人の道備わり、三五の運興る」とある。『尚書大伝』を引く『風俗通義』

卷一では、その前後で三皇、五帝、三王、五伯に論及し、「三五の運」とは三皇五帝、三王五伯と交替していくこととする。三皇には諸説あるが、『尚書大伝』では、遂人（燧人）、伏羲、神農とする。遂人は、人間社会に火を起こす道具（燧）をもたらし、伏羲は八卦を發明して社会を制度化し、神農は農耕を普及させたので、それぞれ天、人、地に配する。三皇によって天地人（三才）の道が完備し、三皇↓五帝↓三王↓五伯という「三五」の暦運が生起したというのである。さらに、五伯を述べた末尾に言う。

「三統」とは天地人の始め、道の大綱である。「五行」とは品物の宗である。道は三の数によって興り、徳は五の数によって成る。だから、三皇五帝、三王五伯において、至道は遠からず、三五にして復た反（返）る。

「三五」を年数ではなく、三正五行、三皇五帝、三王五伯と言い換える。古代王朝が変革してきた暦運を別のテクニカルチームで表現したと理解しているのである。

『後漢書』郎顛伝に「臣（郎顛）は聞く、天道は遠からず、三五にして復た反ると」とあり、李賢注は、『春秋合誠図』の「至道は遠からず、三五にして反る」を引き、さらに次のような宋均注を引く。

三は三正なり。五は五行なり。三正五行、王者改代するの際会なり。能く此の際に於いて自ら新にして初めの如くんば、則ち無窮に通ずるなり。（『重修緯書集成』卷四下、二四頁）

『春秋保乾図』では、孔子の言として、
三百年にして、斗歴 憲を改む。（『統漢書』律曆志所引、『重修緯書集成』卷四下、五一頁）

とある。この緯文は、後漢四分曆に改曆する根拠に活用された。「斗歴」とは、古代の曆法が北斗七星の斗杓が指す方位によって季節を定めたことに由来する。曆法を固定的なものとは考えずに、三〇〇年ごとに改正

して天象とのズレを補正していく必要があると考えた。同書には、「王者、三百年にして一たび法を蠲(明)らかにす」(『後漢書』陳寵伝および『晋書』刑法志所引、『重修緯書集成』卷四下、五二頁)とあり、三〇〇年を周期として法令を一新するのも、改暦と連動するからである。

郎顛は、孔子の言として「漢三百載、斗歴改憲(原文は「斗」を「計」に作るが、劉敞注の指摘に従う)」という同類文を引き、続けて言う。

三百四歳を一徳と為す。五徳一千五百二十歳にして、五行更(ご)も用いらる。(『後漢書』郎顛伝)

三〇〇年とは、顛頊暦の一紀(一五二〇年)を五分した三〇四年に五行を配当した概数であると解釈する。同様の配当説は、『易緯乾鑿度』卷下に見える。

孔子曰く、至徳の数、先ず木金水火土の徳を立て、三百四歳を合して、五徳備わる。凡そ一千五百二十歳にして、大終し初めに復る。

(『重修緯書集成』卷一上、六二頁)

五百年周期説は、『尚書考靈曜』に見えるが、顛頊暦の二元四五六〇年の年数にも言及がある。

五百載にして、聖符を紀す。(『太平御覧』卷四〇一所引、『重修緯書集成』卷二、四一頁)

四千五百六十歳にして、精初めに反り、命几を握り、河図を起し、聖受けて思う。(『初学記』卷一七所引、『重修緯書集成』卷二、四一頁)

五〇〇年で聖王が河図洛書の符命を記し、四五六〇年で天精が初源状態に復帰し、命運(「几」は「機」に通ず)を掌握して河図を出現させ、聖王がそれを授かって天命を熟慮するという。

『易緯弁終備』では、

三五にして環復し、七十六載にして閏常に反る。(『重修緯書集成』

卷一下、一七頁)

と述べる。「七十六載」とは、古四分暦の一九年七閏法において、七年(一菴)は積日数に端数がなくなる年数である。「三五」に対する鄭注には、「三五、千五百二十歳(原文脱「五」字)」とあるように、一紀一五二〇年の上二桁を、九九算によって「三五」(二十五)と表記したと解釈する。

以上のように、緯書の三五周期説では、「五百」は概数のままであるが、「七十六」「三百四」「一千五百二十」「四千五百六十」という顛頊暦または古四分暦の大周期の実数を掲げる。そして、さらに天地開闢以来の大周期の暦術を展開する。

②漢高祖元年の五星会聚現象

前漢末に大流行する曆運説は、古四分暦の曆定数に依拠する⁽⁸⁾。一年の長さを三六五四分の一とし、一九年で七回の閏月を設ける。したがって、一九年二三五ヶ月が最初の小さな周期となる。一周天の度数を一年の長さで合致させて三六五度四分の一とすれば、太陽が一周天する行度(運行速度)は、一日一度となる。一九年で二三五ヶ月ということは、一朔望月(月の盈ち虧けの周期、すなわち新月から新月、または満月から満月までの日数)は、二三五分の一九歳(= $365 \frac{1}{4} \text{日} \times 19 / 235 = 29 \frac{499}{940} \text{日} = 27 \frac{59}{940} \text{日} \neq 29 \frac{530851}{940} \text{日}$)である。一朔望月とは、月が太陽と再び同じ位置に来て会合する周期(会合周期)を意味するので、日月の行度差は一二度一九分の七($365 \frac{1}{4} \text{度} \div 29 \frac{499}{940} \text{日} = 12 \frac{7}{19} \text{度} / \text{日}$)と算定され、月の行度は一日に一三度一九分の七と定めたことになる。恒星周期(一周天する周期)で言うと、二七日一〇一分の三二七となる($365 \frac{1}{4} \text{度} \div 13 \frac{7}{19} \text{度} / \text{日} = 27 \frac{59}{940} / 1016 \text{日} = 19 \frac{254}{940} \text{歳}$)。

一朔望月の真値は二九・五三〇五八九日であるから、古四分暦の定数のほうが少し大きい。といっても、もともと日月が複雑な軌道上を不等速運動していて、実際には二九・二七日から二九・八三日までの間を推移する平均値であり、一時的な観測によって容易に補正される誤差というわけではない。長期にわたる観測データを数的処理して、一九年七閏という置閏法の周期を設定したのである。

一九年より大きな周期について言えば、一年は四分の一日の端数があり、四年で一日分となるが、一九年（一章）は四の倍数ではないので、総日数は整数値にはならない（ $365\frac{1}{4}\text{日} \times 19\text{年} = 29,499,940\text{日} \times 235 = 6939,374\text{日}$ ）。この場合、日月の会合は、起点と同じ地点にはならず、全天を四分の三ほど先に進んだところの星宿に位置する。年初においてともに起点に復帰し、日月合宿となるのは一九年の四倍を経過した七六年である。七六年は九四〇ヶ月、二万七千七百九十九日であり、日の端数がなくなる。そこで、七六年を「一部」とする。

歳や日は六十干支を用いて記述するが、七六年およびその総日数二万七千七百九十九日は、いずれも六〇の倍数ではなく、起点と同じ干支にはならない。歳干支の場合、七六年と六十干支との最小公倍数は、一一四〇年（二五部、四一万六三八五日）である。日干支の場合、二万七千七百九十九日と六十干支との最小公倍数は五万五一八〇日、すなわち一五二〇年（二〇部）である。いずれも、歳首の歳干支、日干支のどちらかが同じになる周期である。両方ともが同じ干支に復帰するのは、四五六〇年、一六六万五五四〇日が必要とする。

秦王朝に施行され、漢の太初暦まで用いられた顛頂暦では、甲子日に復帰する紀日法を優先して一五二〇年を「一紀」とし、三紀四五六〇年を「一元」とする。そして、四五六〇年を一大周期として甲寅歳甲子日に暦元を定め、日月、歳干支、日干支とともに五惑星も含めた初源状態への回帰を想定する。暦元で日月五星（七曜）が起点（宮室五度）に会

聚する現象は、「日月は合璧のごとく、五星は連珠ごとし」（日月が連ね合わせた璧玉のようであり、五惑星が連なる珠玉のようである）と表現される。つまり、暦元において主張される日月五星（七曜）の会聚説は、観念的、思弁的に描き出した理想状態というわけではなく、数理的な裏付けが存在するのである。

日月五星の会聚現象をモチーフにした暦元説、瑞祥説は緯書に多出するが、『史記』『漢書』の張耳・陳余伝にすでに語られている⁽⁹⁾。すなわち、高祖元年（前二〇六）に高祖（劉邦）が進軍して関中に入ろうとする時に、五惑星がすべて東井に集まった。五星会聚現象は、聖王が出現し、秦帝国を滅ぼす予兆であった。そのことにいち早く気づいたのは、張耳である。魏の名臣だった張耳には陳余という刎頸の友がいた。陳勝・呉広の乱が生起すると、張耳と陳余は陳勝のもとへ赴き家臣となる。ところが、秦軍との抗争や項羽、劉邦の覇権争いのなかで、二人の仲は決裂し、互いに戦うはめになる。項羽に秦を滅亡させた際に、趙を代と常山に二分し、常山王に張耳を任命する。陳余は褒賞の格差に恨みを抱き、軍を率いて張耳を襲い、打ち破る。敗北した張耳は、楚の項羽のもとに亡命しようとしたところ、占星家の甘公が次のように語った。

漢王が関中に入り、秦都咸陽に攻め込もうとした時に、五星が東井に会聚しました。東井は、秦の分野です。真つ先に到達した人物が必ず覇者となります。楚は絶大な強さを誇っておりますが、後には必ず漢に隷属することになるでしょう。

張耳は、甘公の勧めに従って翻意し、漢王劉邦（高祖）に帰服する。『史記』張耳・陳余伝の一節であり、二人の人間模様は劉邦の覇道を彩るエピソードの一つである。

東井における五星会聚は、『史記』高祖本紀や天官書でも記録されるが、明確な年月は記さない。『漢書』では、高帝紀上に「元年冬十月、五星、東井に聚まり、沛公、霸上に至る」とあり、一〇月のこととする。

また、『漢書』天文志でも同様に漢元年一〇月のこととし、

曆法で推算すると、歳星（木星）に従ったものである。これは高皇帝が受命する予兆である。

と述べる。さらに、食客（甘公）の発言の一部を「五星、歳星に従って聚まる。当に義を以て天下を取るべし」と書き換え、漢王が東井の分野である秦地に入って、義の行いによって天下を統一する予兆と解釈する。

今回の五星会聚は歳星が主導するものであり、義によって天下を平定する瑞祥とする。それは、歳星に「義」を配当するからであり、『石氏星経』や『史記』天官書の説くところである。

『史記』天官書において、

其（歳星）の在る所、五星皆従いて一舎に聚まれば、其の下の国、義を以て天下を致すべし。（歳星の条）

五星皆（熒惑に）従いて一舎に聚れば、其の下の国、礼を以て天下を致すべし。（熒惑の条）

其（填星）の居る所、五星皆従いて一舎に聚まれば、其の下の国、重を（以て）天下を致すべし。（填星の条）

五星皆太白に従いて一舎に聚まれば、其の下の国、兵を以て天下を致すべし。（太白の条）

五星皆辰星に従いて一舎に聚まれば、其の下の国、法を以て天下を致すべし。（辰星の条）

『開元占経』卷一九、五星占一、五星相犯一には、「石氏（星経）曰く」として、同類文が見られる。歳星には「義」、熒惑に「礼」、填星に「重」（重徳）、太白に「兵」、辰星に「法」がそれぞれ配当される。その配当説は天官書の五星を論述した各条の冒頭に、「義失者、罰出歳星」（その国の義が失われると、天の下の罰は歳星に出現する）などと述べられていることと対応する。太白の「兵」は、太白が殺（殺戮、滅殺）を司る

からであり、辰星の「法」は、刑法を念頭においている。填星の「重」は、『石氏星経』（『開元占経』卷一九、五星占一、五星相犯一に引く）には「重徳」とあり、「重厚な徳」を意味するのであろう。填星は中央に配されて四方を統括しており、「礼、徳、義、殺、刑、失而填星乃為之動揺」（その国の礼、徳、義、殺、刑がごとごとく失われると、填星はそこで大きく揺れ動く）とあり、他の四惑星の四徳も合わせてすべて失われると填星が異常な動きを示すと考える。

歳星が「義」、熒惑が「礼」となるのは五行配当を想起させるが、漢代の五行説のように、「仁義礼智信」の五徳をそのまま当てはめることはしない。それは、五行説が画一化されてしまいう以前に五星占の理論化がなされていることを示唆する。天文占では、刑罰、死亡に関する占断を多用するために、「礼義」と「刑殺」がワンセットであり、儒家の重視する五徳説は馴染まない。

先秦の天文学では、木星や土星の運行周期はある程度把握していたが、火星や内惑星の周期は正しく把握できなかった。そのためにかえって、火星は不規則な動きの凶星であり、金星は兵事を司る軍神とされ、地上に生起しようとする出来事に即応して自由な振る舞いをすると考えた。とりわけ、三つ以上の会聚現象は日月食とともに天の異変の代表格であり、リーダー格の惑星が何らかの意図を持って他星を招き寄せると解釈した。

『漢書』律曆志が五星会聚を高祖元年一〇月の出来事に特定しているのは、五星の位置を推算して歳星が東井に位置することを確認し、他星を会聚させたと考えたのである。この天文曆学的アプローチによる理論づけが、後世に大きな波紋を及ぼすことになる。数理天文学的な見地から最も問題であるのは、太陽の附近を旋回する内惑星（金星・水星）が一〇月に東井に位置することはあり得ないことである。太陽の躡次が東井に来るのは十二次座標での「午月」（五月）である。内惑星が太陽よ

り最も遠ざかる最大離角は、金星は約四八度、水星は約二二度だから、内惑星が東井に位置する時期は、太陽が東井に居る期間より一ヶ月くらい前後に広めることができる。しかし、五ヶ月後の一〇月になると、太陽の躡次は心から尾・箕を経て南斗と移行していく。内惑星が太陽のそばを離れて東井までやって来ることはない。つまり、この五星会聚説は、天体観測の結果を踏まえた言説ではないことは明らかである。

内惑星に関するそのような天文学的な矛盾は、昔の天文学者でも十分に推論できる。漢志が、木星が「義」を用いて他の四星を呼び寄せたとするのは、そのような天文知識を前提とする。現代天文学の計算によると、漢高祖元年一〇月に東井に宿る惑星は、土星だけであり、木星はまだ畢から觜参の間にあり、東井に入宿するのは半年後のことである。したがって、漢志の推算は、木星の周期に誤差が多くて間違っている。だから、実際の天文現象の観測によって立論されたとするならば、「高祖元年」「冬十月」の記載に誤りがあることになる。

その修正案を提示することを最初に言い出したのは、北魏の高允である。高允(三九〇—四八七)は、北魏の崔浩が筆禍事件で誅殺される原因となった国史編纂に加わった人物である。崔浩は専門家を集めて漢元以来の日月薄蝕、五星行度を考校し、前史の誤りを批判して新たに魏暦を作った。彼が高允にそれを示したところ、高允は五星会聚が机上の空論ではなく、実際の天体観測を踏まえた言説とするならば、一〇月とするのは理論上あり得ない現象であることを指摘し、「史官が出来事を神秘化しようとして、数理の推察を怠った」と厳しい批判を浴びせかける。そして、推算によって「前三月」に改めるべきであると提言する(『魏書』及び『北史』高允伝)。

『漢書』天文志の「漢元年十月」は、顛項暦では一〇月を歳首としていたので、漢高祖元年の最初の月に当たる。高允が言う「前三月」とは、そこから三ヶ月前、すなわち前年(秦二世三年)七月のことである。高

允が指摘した五星会聚の史謬は、後の学者の注目を集めた。『漢書』の注釈者では、劉放が『漢書刊誤』で高允の所説を敷衍し、秦の「十月」が「前三月」＝七月であると折衷案を唱える。歳首の「十月」(夏暦の一〇月)を一番目の月として数えた場合の「十月」(十番目の月)が「七月」に相当する。だから、五星会聚現象が生起したと漢志が記載する「十月」は、実際には高允が指摘する夏暦の七月(前三月)であるとする。そして、三ヶ月後の正月(＝夏暦の十月)に秦に入ったとし、五星会聚現象が「前三月」＝「七月」であることに合理的な説明をつける。

宋儒から毛奇齡、顧炎武、閻若璩等の清朝考証学者に至るまで、五星会聚や秦暦での改月説を議論するのに、高允や劉放の所説を論拠に用いる。もっとも王引之は、高祖が一〇月に始めて霸上に至ったが、一〇月を歳首とする秦暦の改正を行っていないことを論拠に、秦の「十月」を「七月」に補正するのは妥当でないと一喝する。

五星会聚の現象が実際に生起したかは、推算すれば検証できる。近世において、すでに詳しい考察を練り広げた人物がいる。明の邢雲路である。彼は授時暦を用いて推算し、一〇月には木・火・土の三星は俱に東井にあるが、金・水の二星は東井にない。ところが、八月には日躡は東井にあり、土・金・水三星は俱に東井に会聚すること、火星は申酉間にあって、未(東井)に至らないが、それほど遠く離れていないとする。さらに火星が合わないのは、授時暦の火星の運行周期が少し大きいため、遡及計算の誤差が生じたと推察する(『古今律曆考』五九、曆法二四、曆法、五星)。

現代天文学による正確な位置計算は、能田忠亮氏によってなされた。¹⁰⁾ 能田氏は、高祖元年の前年の七月、八月には五星会聚とはならず、一年後の七月に近似的な会聚現象が起こったことを指摘する。それによれば、九ヶ月後に生起した五星会聚現象の観測記録を用いて、劉邦による

天下統一、漢王朝の創建を顕彰する伝説がまことしやかに捏造されたということになる。

③『五星占』の惑星運動論(一)——填星三〇年周期説

以上の諸説は、いずれも五星会聚が実際に生起し、それを目撃したという前提に立った議論である。天体観測の結果に忠実な立論であるならば、能田説で話が終わっている。しかし、史実のでっち上げという点では変わりがないから、もしそれが事実だとすると、『史記』に記録されるまでの漢初において、王莽の符命や光武帝の図讖のような易姓革命の瑞祥を捏造する風潮が兆していたということになる。

ところが、歴代の議論で欠如している視点がある。それは、ときに施行された顛項曆の惑星運動論で五星会聚説が導き出せるかどうかである。五星会聚の現象は、五惑星の運行周期を知っているならば、実際に目撃しなくても立論できる。易姓革命、聖王出現の瑞祥はさわめて非日常的な現象を前提にしている、しかも日月五星の会聚現象は暦元の初源状態に想定されるものである。天体観測とは次元の異なる暦運の思想がそこに介在している公算が大である。したがって、数理天文学の推算に依拠して根も葉もない虚言と断定したり、別の時期を憶測したりするよりも、当時の天文曆術で数理的に導き出せるかどうかを検討すべきである。

そもそも張耳伝に引く甘公の予言は、国家による天体観測の結果を記録した公文書に基づく考察ではなく、当時に風聞された逸話、史話の類である。五星会聚は、高祖受命の瑞祥である。それを劉邦の武勇伝ではなく、張耳の亡命話に織り込んでいるところに、隠された情報源の存在があったことをほめかしている。もしそうであるならば、暦元での日月五星会聚説を唱える顛項曆がそこに関与しているにちがいない。

張耳、陳余は、魏の名臣であり、ともに傑出した人物として天下に名を馳せた。秦漢の際に活躍した群雄のなかで、親交のあった二人の決裂抗争は際立ったエピソードである。陳余に殺害されかけた張耳が、項羽に庇護を求めずに、劉邦の元に亡命したことは、当時の状況からすれば、予想外の行為であった。そこに、項羽から劉邦へと歴史が動くターニングポイントがある。だから、張耳が劉邦を選ぶための先見性を説明する仕組みを必要とした。そこで登場するのが、天文占に通じた甘公である。陳余の食客である彼は、明言はされていないが、『甘氏星經』を伝えた斉(一説に楚)の甘徳を思わせる人物である。年代的に合致するか、当時に実在するのかが覚束ないが、そのような天文に通じた人物がいたとしてもおかしくない状況があったにちがいないし、何らかの天文書が流布していたはずである。

したがって、真つ先に検討すべきは、顛項曆における惑星運動論である。顛項曆の曆構造を伝える史料は乏しく、『淮南子』天文訓、『史記』天文書の記述によって推察された。そして、『漢書』律曆志に掲載された三統曆と比較され、太初曆を含むそれ以前の古曆の惑星運動論は稚拙なものと見なされてきた。ところが、馬王堆漢墓帛書『五星占』の発見によって、三統曆の前段階としてそれなりの精度のある運行周期を定式化しており、『淮南子』『史記』の記載がきわめて粗悪なデータであったことが判明した¹⁾。最も問題であったのは、金星(太白)と土星(填星)の運行周期である。歴代の議論において、顛項曆が閑却されてきたのは、そのためである。

馬王堆三号漢墓から出土した帛書の一つである『五星占』は、五惑星の運行理論と占術を詳しく論述した天文書である。その著述形式は、『淮南子』天文訓、『史記』天官書、『漢書』天文志や『開元占経』所収の石氏、甘氏、巫咸の先秦三家による天文占と近似しており、内容的に重なり合う部分も数多くある。惑星運動論について、運行周期や行度表を掲

げるが、填星（土星）、太白（金星）に関しては、天文訓、天官書より精度の高い周期を論述していた。

『淮南子』天文訓では、填星には「歳ごとに一宿を鎮行す」と述べ、歳星の「十二歳にして二十八宿を行る」と対比させ、歳星は一歳一次、填星は一歳一宿として二十八宿との関連づけがなされる。公転周期で言うところ、木星は十二年、土星は二八年であり、土星は一年ごとに二十八宿を一宿ずつ巡り、二八年で一周年する。二十八宿の距離（星度）は、等分されているわけではなく、行度の半分以下や二倍以上の場合があるので、木星が二次、土星が二十八宿を巡るとするのは、概念上の言説である。

『史記』天官書では、歳行は「十二度百十二分度之五」に誤るが（正しくは、十三度百二十分度之五）、公転周期は同じく二八年とする。

ところが、『五星占』では、公転周期は三〇年とする。末尾の行度表には、秦始皇帝元年から漢文帝三年までの七〇年間に、立春において惑星が太陽とどの星宿に会合して東方の空に「晨出」するかを一覧表に掲げる。記載するのは、歳星、填星、太白の三惑星であり、熒惑、辰星は欠いている。填星の場合は、宮室を起点とし、一歳ごとに一宿ずつ移動させ、一歳一宿の概念を当てはめる。ところが、星度が歳行より二倍以上ある宮室と東井の二宿は、二年続きで滞留し、ちょうど三〇歳で二十八宿を一巡りさせる。

行度表に付された説明文によると、一歳一宿という素朴なものではなく、もっと詳しい運行理論を定めている。

秦始皇帝元年正月、填星、宮室にあり。日行八分、卅日にして行くこと一度、終歳行くこと十二度卅二分。見（現）るること三百四十五日、伏すること卅二日なり。凡そ見るること三百七十七日にして復た東方に出ず。卅歳にして一たび天を周る。廿歳にして歳星と合し、大陰の紀と為す。（秦始皇帝元年正月、填星在宮室、

日行八分、卅日而行一度、終（歳）行（十二度卅二分。見三百四十五日）日、伏卅二日。凡見三百七（十）七日而復出東方。卅歳一周于天。廿歳与歳星合、为大陰之紀。）

三〇日一度、三〇歳で一周年することを明言する。一度は二四〇分、一周天は三六五度六〇分であり、一日の平均行度は八分（三〇分の一度）、一年（三六五日六〇分）で二度四二分進む（ $8\frac{240}{30}$ 度/日 $\times 365\frac{1}{4}$ 日 $=1242240$ 度 $=130$ 周天）。

「凡見三百七十七日而復出東方」とあるのは、晨に東方に出現してから天空を渡って夕方に西方に伏入し、再び東方に晨出する周期、すなわち（太陽との）会合周期が三七七日であることを意味する。恒星周期を三〇歳とした場合には、太陽との行度差三〇分の二九度（ $1\frac{1}{30}$ ）によって一周天する日数を $365\frac{1}{4} + (1-1\frac{1}{30}) = 377\frac{49}{58}$ という算式によって導くか、三〇歳で二九周すると考え、 $365\frac{25}{30} \times 30 = 377\frac{49}{58}$ と計算するか、どちらでも三七七日五八分の四九（二九分の三〇歳）となる。『五星占』の体例に従って分母を二四〇分に揃えると、分子は二〇二一九分の二二（ $49\frac{58}{2022229}$ ）となるから、三七七日二〇二分余である。その端数を省いて整数値だけを記したと考えられる。会合周期三七七日のうち、姿を見せない伏行の期間を三二日とするのは、実際には太陽のそばを運行しているために、陽光のなかに埋もれている期間である。その離角は前後あわせて一次分（二二分の一周年）としていことがわかる。

土星の公転周期の真値は約二九・四五八年だから、二八歳より三〇歳のほうがずっと精度が高い。しかも、暦元での五星会聚を想定するならば、二八歳では不都合であり、三〇歳のほうが断然いい。なぜならば、暦元において日月五星の会聚を想定するのであれば、五惑星の公転周期は、一元四五六〇年の約数でなければならない。『五星占』の土星三〇年であれば問題ない。ところが、四五六〇は七を約数に持たないから、

『淮南子』『史記』のように土星の二八年周期説では初源状態には回歸しない。

顛頊曆以降には、土星の公転周期もさらに精密な数値に補正され、二九歳半の真値に近づく。太初曆を踏襲する三統曆では、二九歳二九分の二三(29 23/29歳)という精密値を設定する。その数値の補正は、木星の場合と連動している。すなわち、木星の場合には、顛頊曆の一二歳で一周(一二次)という公転周期が実際よりも長すぎることを察知し、その一二倍となる一四四歳経過すると一二周してさらに一次多い一四五次を行くと定めた。土星の場合には、顛頊曆の三〇歳で一周だったのを、木星と同様に考えて一二倍の三六〇歳で一四五次(一二周してさらに一次)、あるいは一四四年では五八次を行くとする。つまり、顛頊曆における木星との公転周期の比率(一二:三〇||二:五)を一定に保ったままの補正を行ったのである。

ところが、不思議なことに、漢以降の文献において曆法の専門書を除けば填星の「三十歳周期説」はまったく顔を出さず、依然として「二十八歳周期説」が踏襲される。例えば、『開元占経』填星占一、填星行度二に引く『洪範五行伝』には、

填星、上元甲子歳、十一月朔旦冬至、夜半甲子時を以て、日月五星と俱に牛前五度に起し、二十八宿を順行して右旋す。歳ごとに一宿、二十八宿(歳の誤りか)にして天を周る。

とある。本書は、劉向の著した『洪範五行伝論』からの引用と思われるが、やはり填星が歳ごとに一宿を移動し、二八歳で一周天としている。

日月五星会聚の曆元説を述べた箇所であり、顛頊曆の曆元説(「甲寅歳正月元旦立春に宮室五度における晨出」ではなく、甲子歳冬至夜半に日月五星が牛前五度からスタートする時点を採用する。先秦の古曆では、曆元に冬至日を採用し、冬至点を牽牛初度とする。しかし、冬至点は歳差現象によって移動し、前漢には約五度西にずれて斗宿にある建星

にあった。「牛前五度」とはそのことを指す。したがって、太初曆以降の曆術に依拠する立論である。それでも、填星は依然として二八歳で一周天としているのである。

また、『史記』天官書及び『漢書』天文志における晋灼注、『黄帝内経』金匱真言論篇の王冰注でも、一歳一宿であり、二八歳で一周天という注釈を施している。中世以降も、『淮南子』天文訓、『史記』天官書を踏まえて、二八歳周期説が語られ続ける。それは、一歳ごとに一宿を「鎮行」することを字義通りに受け取っているからである。『五星占』の行度表でも、二年連続で逗留する宮室や東井の二宿を除けば、一歳一宿の考え方が受け継がれている。そのために、顛頊曆が唱えた三〇年周期説をかき消してしまったのである。

④『五星占』の惑星運動論(二)——太白八歳五出説

金星には一周天の公転周期(恒星周期)ではなく、太陽との会合周期に関係する見伏の日数を記述する。金星、水星の場合、地球よりも内側にあつて太陽の周りを旋回する内惑星であるために、太陽との距離(離角)が小さいときには陽光のなかに埋もれて見えない。地球上において、地球から見ると金星と太陽が一直線に並ぶ状態を「合」と呼ぶ。金星が太陽の前側にあつて、地球と太陽を結ぶ線分上に金星が来るのが「内合」、金星が太陽の後側にあつて、地球と金星を結ぶ線分上に太陽が来るのが「外合」である。地球から天体を観測した見かけの運行において、太陽は一日一度ずつ東行する。それに対して、内惑星の動きが太陽と同じ速さ(日行一度)であれば太陽との見かけの距離(離角)は変わらない。行度が一度よりも大きいと太陽に対して前進し、行度が一度より小さいと太陽に対して後退する。後退するといっても、実は金星はゆっくりと東行(順行)している場合であり、太陽の位置を基準にして、金星が退

行しているように見えるだけであり、逆行とは異なっている。

金星が内合点から外合点に向かって動き始めると、金星は次第に後退し、同じ場所にいた太陽から後方に離れていく。そして、太陽との離角が大きくなると、陽光がまだ明るくならない夜明け前後に東の空に姿を現す。それが、明けの明星である。太陽から後退して最大離角となった後、太陽より速度を上げて前進し、次第に太陽に接近していき、やがて陽光に吞まれて見えなくなる。明けの明星が観測される間の運行を「晨行」と呼ぶ。陽光のなかを伏行し、外合点で太陽に追いつき、さらに追い越して太陽の前方を進む。その伏行を「浸行」と呼ぶ。太陽との離角が大きくなると、陽光が暗くなっていく夕暮れ前後に西の空に姿を現す。それが、宵の明星である。その運行が観測される期間が「夕行」である。太陽から先行して最大離角となった後、太陽より速度を下げて後退し、次第に太陽に接近していき、やがて見えなくなる。伏行して再び東の空に姿を現すまでを「伏」と呼ぶ。

『五星占』では、見伏の周期として、以下のような日数を掲げる。

晨行二二四日↓浸行二二〇日↓夕行二四〇日↓伏一六日九六分

「九六分」の分母は二四〇であり、約分すると五分の二となる。総日数は五八四・四日、すなわち一・六年である。

この周期は、金星が太陽の周りを一周する公転周期ではない。その間に地球が動いているので、地球から見ると金星と太陽が同じ位置関係になる会合周期である。その真値は約五八三・九日で、誤差は半日ほどだから、かなりすぐれた近似値を得ている。

また、一サイクルの運行速度について、晨行（明けの明星）や夕行（宵の明星）には、一〇〇日、六〇日、六四日の三期間に分け、三段階の速度変化を考える。

晨行・遅行（二二〇分）一〇〇日↓平行（一度）六〇日↓疾行（一度一八七半）六四日

夕行・疾行（日行一度二八分）一〇〇日↓平行（日行一度）六〇日↓遅行（日行四〇分）六四日

遅速によって離角が変化する。中間の六〇日は、いずれも太陽と同じ速度（平行、日行一度）で運行し、同じ離角（最大離角）を保ったまま併走する期間である。晨行の最大離角（西方最大離角）は五〇度、夕行の最大離角（東方最大離角）は五三度三分の一としており、晨行と夕行では対称型にはなっていない。三期の日数の区切り方を一〇〇日、六〇日、六四日の順序でそのまま繰り返すから、疾行と遅行の日数が入れ替わってしまっているのである。太初曆（または三統曆）以降では、遅行と疾行の日数を入れ替え、対称型となるように修正される。

『五星占』によれば、顛頊曆における金星の運動論は素朴なところはあるが、想定外の水準の高さを誇るものであった。ところが、『淮南子』天文訓では、その周期として、

太白元始、正月建寅を以て熒惑（宮室の誤り）と晨に東方に出で、二百四十日にして入る。入ること百二十日にして夕に西方に出で、二百四十日にして入る。入ること三十五日にして復た東方に出ず。

と述べる。すなわち、晨行二四〇日↓伏二二〇日↓夕行二四〇日↓伏三十五日であり、総日数（会合周期）は六三五日となる。

『史記』天官書では、天文訓と少しだけ異なる数値を掲げる。

其の出ずるや、十八舎を行き、二百四十日にして入る。東方に入り、十一舎を伏行すること、百三十日にして「出ず」。其の西方に入るや、三舎を伏行すること、十六日にして出ず。

総日数は、六三〇日である（晨出二四〇日↓浸行一三〇日↓夕出二四〇日↓伏一六日）。

いずれの場合も、顛頊曆に比べてはるかに粗悪であり、両書が顛頊曆および太初曆の正確な暦定数を伝えていないことは明らかである。

行度表の末尾には、金星の運行周期について「五出、為日八歳、而復

与營室晨出東方」とある。太白の晨出から晨出までを「一出」（＝会合周期）とし、太白の「五出」が日（太陽）の八歳（八回の周天運動）に相当し、その周期で太陽と金星がともに起点（營室五度）に復帰することを説明したものである。

『五星占』の運行モデルは、晨出、夕出するまでの伏行（「浸行」「伏」）の期間は、太陽と同じ星宿に位置し、太陽との離角を想定していない。実際には太陽とある程度離れないと陽光に隠れて見えない。その臨界点である「始見去日度数」は、惑星の明るさで多少の増減があるが、三統曆では統一的に半次に設定する。半次は一二次の半分（二四分の一）周天、 $15\ 1010/4617$ 度 \approx 約 $15\ 219$ 度）である。顛頂曆では、晨出、夕出ともに零度とし、太陽との合宿状態にあると考える。だから、金星の運行を述べた冒頭では「〔……撰〕提格以正月与營室晨出東方」（撰提格に正月を以て營室とともに晨に東方に出ず）と表現される。曆元である撰提格の正月朔日に、太陽は營室五度に躡次している。太陽と合宿していた金星は、太陽から離れはじめて營室と一緒に夜明け前に東方に出現する。その次に太陽と会合するのは、一・六年後であり、八年後に營室に復帰する。『五星占』では、その一サイクルについて、「五出、為日八歳、而復与營室晨出東方」（五出して、日を為すこと八歳、復た營室とともに晨に東方に出ず）と明記する。

行度表に晨出、晨入、夕出、夕入の時に位置する星宿を、秦始皇帝元年からの運行として營室を始点として順次列挙している。晨出の星宿で言うと、營室 \rightarrow 軫 \rightarrow 昴 \rightarrow 箕 \rightarrow 輿鬼と推移する。

晨出	晨入	夕出	夕入	積年数
一出 營室	角	虚	翼	一・六歳
二出 軫	昴	翼	婁	三・二歳
三出 昴	箕	婁	心	四・八歳
四出 箕	柳	心	東井	六・四歳

五出 輿鬼 營室 東井 虚 八歳

この八歳五出説は、注目すべきである。なぜならば、曆元における日月五星の会聚現象を想定することに密接に関わってくるからである。金星の運行は、一出（会合周期）で天を一・六周するので、太陽との会合地点、つまり晨出の星宿は營室 \rightarrow 軫 \rightarrow 昴 \rightarrow 箕 \rightarrow 輿鬼と移動し、五回の会合（五出）の後に起点の營室（營室五度）に復帰する。今日風に公転周期で言うと、太陽が八周天する間に太白は一三周天する。それ以降は、同じ星宿の運行を繰り返す。つまり、見伏の星宿を含めて考えるならば、会合周期の五倍である八歳が行舎運行の最短サイクルになる。木星や土星の恒星周期は、ちょうどいい整数値だから、行舎運行のサイクルと一致する。そこで、太白には、この晨出周期の八歳を恒星周期のように用いることができるのである。

実のところ、『史記』天官書にも、「五出」の周期説が見出せる。

其の紀上元、撰提格の歳を以て、營室と晨に東方に出で、角に至りて入る。營室と夕に西方に出で、角に至りて入る。角と夕に出で、畢に入る。畢と晨に出で、箕に入る。畢と夕に出で、箕に入る。箕と晨に出で、柳に入る。柳と夕に出で、營室に入る。柳と夕に出で、營室に入る。凡そ出入すること東西各五にして、八歳二百二十日と為り、復た營室と晨に東方に出ず。

「畢」は「昴」の誤りであり、營室 \rightarrow 角 \rightarrow 昴 \rightarrow 箕 \rightarrow 柳 \rightarrow 營室というサイクルで運行する。「五出」の周期は「八歳」ではなく、「八歳二百二十日」としており、会合周期を六二八・四日としていることになる。

この場合、太陽が八歳で八周天して營室に戻った後に、さらに二二〇日経過すれば、日行一度で運行する太陽は營室から二二〇度進んだ星宿（三統曆の星度では角）に位置する。ということは、その時点で太白が營室に復帰したとするなら、太陽と会合するというのは大いに矛盾す

る。そもそも金星が太陽から二二〇度（反対から数えて一二五・二五度）も離れた地点にいることになるが、太陽の附近を旋回し、最大離角でも五〇度程度の太白が、そんなに遠ざかる現象はあり得ない。

天官書のすべての記載が顛頂曆に劣っているかという点、そういうわけではない。金星の運行において、晨行には「必逆行一、二舎、上極而反」（必ず逆行すること一、二舎にして、上に極まりて反る）、夕行には「必逆行一、二舎而入」（必ず逆行すること一、二舎にして入る）とあり、運行の期間中に一、二舎の逆行があるとする。

逆行する現象について、天官書の末尾には、次のように司馬遷のコメントがある。

先秦の甘氏、石氏の曆法における五星法では、ただ熒惑（火星）だけに「反逆行」があるとするだけだったが、現今では熒惑が逆行して星宿を守る場合に加えて、他の惑星の逆行、日月の薄蝕の場合も含めて占候を行うようになった。私（司馬遷）は史官の記録を調べ、実際に起こった出来事を鑑みると、この百年の間に五星が出現すると逆行しないものはなかった。逆行する場合には常に盛大に輝いて色を変えろという現象を伴い、日月の薄蝕には南北の運行に定まった時節がある。それが（日月五星の）「大度」（大法則）である。

太初曆の数理構造の特色として、五星すべてに逆行現象を発見したこと、日月薄蝕を定式的に把握したことを明言している。出現時に太陽との離度が零度ではなく、始見初出度数を設定するようになると、逆行する現象が異常ではなく、常軌の運行として正しく認識されるようになるのである。なお、「日月薄」とは、日月合宿の「朔」でない時に起こる日蝕のことである。また、「反逆行」は、西行（逆行）から向きを反転させて東行（順行）する動きを含めている。そのように、太初曆の最新理論がはっきりと顔を覗かせている。

『開元占経』に引く石氏、甘氏にも天官書と同類文が見られる。それ

らが先秦に成立した星経の初源的な姿をどの程度伝えているのか疑わしいところがあり、最終的な成立年代は前漢末であるとする指摘もある¹²⁾。したがって、断定的なことは言えないが、天官書の記載が、『五星占』の八歳五出説に顛頂曆以前の古説を折衷させた論説である可能性が考えられる。いずれにせよ、顛頂曆から太初曆にグレードアップしたことを部分的にしか伝えず、粗悪な周期に差し替えているのだから、『史記』天官書において、改悪の謗りは免れない。そのために、顛頂曆の水準の高い惑星運動論は地下に埋もれてしまい、太初曆も貶め、三統曆にすべての手柄を持って行かれてしまう要因となった。司馬遷は太史令として太初曆の制定に関わった責任者であっただけに、その罪は大きい。『史記』によって、歴代随一の歴史家と褒め立てられる司馬遷にしてはあまりにお粗末である。地下からの証言によって黒歴史が暴かれてしまったのである。

5 五星会聚説の数理構造

『五星占』によると、顛頂曆では、土星の公転周期を二八年から三〇年に補正し、さらに金星に八歳五出という原点回帰の会合周期を設定した。それによって、曆元における日月五星会聚説が、単に概念上の理想状態ではなく、天文理論の裏付けが得られるようになる。すなわち、木星一二、土星三〇、金星八は、それぞれ一元四五六〇年の約数になっており、一元を終えると必ず起点である宮室五度に回帰する。

『開元占経』六四、災変期応四が引く巫咸の言には、次のような佚文が存在する。

（巫咸曰く、）五星の合、金星は金日を以てし、木星は木日を以てし、水星は水日を以てし、火星は火日を以てし、土星は土日を以てす。月期は十二辰、其の災の変を候うに、其の殺時を以てす。甲乙日、

応は金に在り、丙丁日、応は水に在り、戊己日、応は木に在り、庚辛日、応は火に在り、壬癸日、応は土に在り。五星皆法を同じくするなり。歳星は木を主るなり、日は甲乙を以てす。熒惑は火なり、日は丙丁を以てす。填星は土なり、日は戊己を以てす。太白は金なり、日は庚辛を以てす。辰星は水なり、日は壬癸を以てす。二十八舎は十二子を以てす。故に金の応は火に在り、木の応は金に在り、水の応は土に在り、火の応は水に在り、土の応は木に在り。故に木の期は十二日・十二月・十二歳なり、火の期は四十三日・四十三月・四十三歳なり、土の期は二十八日・二十八月・二十八歳なり、金の期は八日・八月・八歳なり、水の期は十日・十月・十歳なり。

天の異変に対する応変が出現する時期は、金の場合には火に在るといふ具合に、五行相克関係の勝たざる相手に在るとし、木期は「十二日」「十二月」「十二歳」といふ具合に「十二」といふ数によって、火は「四十三」「乙巳占」は「四十」に作る、土は「二十八」、金は「八」、水は「十」といふ数によってそれぞれ定数を導いている。それぞれの数は、五星の運行周期に依拠すると思われる。金星の八歳五出説をすでに用いているが、填星は依然として「二十八歳」としている。巫咸説が顛頂曆に先立つものであるとすれば、とても興味深い。同時に辰星の「十」、熒惑の「四十三」とあるのは、古四分曆がそれらを定式的に把握していたことを窺わせており、二星の運行周期を探る手がかりとして注目される。ただし、「四十三」は四五六〇の約数ではない。『五星占』の行度表では火星、水星を扱わないので、それらの周期がどのようであったのかは判然としないが、巫咸と同様の発想を持っていたならば、一元四五六〇年の約数で原点回帰の周期説を唱えていたと思われる。それを推察するには、別の角度からの考察が必要なので、別稿に期したい。

顛頂曆の日月五星会聚説のキーワードとなるのは、暦元を「晨出」としたことである。すでに述べたように、顛頂曆での惑星運行モデルでは、

惑星の逆行（見かけの逆行）を想定できないいたために、実際に観測されるはずの晨出、夕出の時の太陽との離角（始見去日度数）は数理上、無視する。そして、晨入、夕入後の伏行の期間すべてにおいて、日行一度とした場合の太陽の躔次と合致させ、太陽と離角ゼロの合宿状態で併走していたと仮定する。晨出、夕出の時点が太陽から離れ始める瞬間である。だから、「会聚していた日月五星が宮室とともに晨出して」それぞれの運行を開始し始めるという暦元説が唱えられているのである。

『五星占』の三つの表を対照すると、それぞれの惑星同士の合宿を読み取ることができる。惑星間の合宿現象に注目度が高かったことは、歳星の条に「廿四歳一与大〔白〕合宮室」、填星の条に「廿歳与歳星合、为大陰之紀」とあり、（宮室での）歳星と太白、填星と歳星の会合周期にそれぞれ言及していることからはっきりと窺える。

一般に等速運動する二つの天体の会合周期は、それぞれの恒星周期（あるいはその逆数である日行行度）から行度差を導き出し、周天度数を行度差で割って求めることができる。歳星は日行二〇分、填星は日行八分だから、その行度差一二分（ $12/240=1/20$ 度）である。宮室五度から同時にスタートした両星は、歳星が先行し、一日に一二分、二〇日一度の割合で遠ざかっていく。やがてぐるりと一周して填星に追いつくには、三六五度四分の一の二〇倍の日数、つまり二〇歳かかる（ $1+1/20=1/20$ ）だから、填星と歳星の会合周期は、二〇歳となる。

ところが、金星の場合、運行速度が速く、二二四日余り、三分の二年未滿で一周天する。会合周期が一歳五分の三なので、今日に言う恒星周期は二二四日一三分日の一〇（一二三分の八歳、 $85+(1+8/5)=87/3$ 歳 $=224\ 10/13$ 日 $=224$ 日 184 分 $87/3$ ）である。金星と木星の行度差は、二四分の三七（ $138-1/12=37/24$ ）であり、会合周期は三七分の二四歳（ $24/37$ 歳 $=236\ 34/37$ 日）となる。もともと、この数値はずっと等速で運行すると仮定した理論値である。二二〇日という短い周期において

は、顛頂暦の段階でも、金星、木星ともに出現期間中には運行の遅速があることをすでに認識しており、あまり実際的ではない。『五星占』で木星が金星と宮室で「廿四歳」という会合周期を採用するのは、内惑星に恒星周期を考え、行度差から算出したわけではない。

そこに用いられているのは、宮室での会合周期である八歳五出説である。金星に五出の八歳を用いて、木星一二歳、土星三〇歳との最小公倍数を求めると、合宿周期が得られる。

木星と土星	六〇歳
木星と金星	二四歳
土星と金星	一二〇歳
木星と土星と金星	一二〇歳

このようにして求めた年数は、同じ星宿での会合周期であり、宮室であれば太陽も含めた三者、四者が一舎に会聚して晨出する「理論値」となる。

歳星と填星の場合、起点での会合周期は、一二歳と三〇歳との最小公倍数である六〇歳である。さきほど、行度差を用いて算出した二〇歳の会合周期は、三分の二周回った地点での会合であり、起点ではない。『五星占』が六〇歳ではなく、二〇歳という小周期を算出しているから、単純に恒星周期の最小公倍数によって会合を求めたわけではないことがわかる。

その三惑星に暦日の周期（一部、日月の暦元回帰の周期）を加えた会聚は、一二〇歳と七六歳との最小公倍数である二二八〇歳となる。さらに干支の周期を加えて、甲寅日甲子日に日月と三惑星がそろって原点に復帰するのは、四五六〇歳となる（三星会聚一二〇歳、一節七六歳、歳の干支の周期六〇歳、日の干支の周期八〇歳の最小公倍数）。「大終」の一五二〇歳は、三の倍数ではないから、歳星や土星は起点に復帰しないが、一元四五六〇歳（三終）には日月と三惑星の会聚が実現するのであ

る。

参考のために、同様にして填星の恒星周期が二八歳である場合の周期を求めておくと、木星との会合周期は二一歳である（ $(1+1/21)/28$ ）²¹⁾。また、起点での会合周期は、二八歳と一二歳との最小公倍数である八四歳である。二一歳もしくは八四歳と太白の八歳との最小公倍数は一六八歳、三惑星と暦日の周期七六歳との最小公倍数は三一九二歳である。それらの周期を用いた言説は、どこにも登場しない。そのことは、填星の恒星周期を三〇歳と修正したことが、五星会聚説の数理化に向かわせる契機となったことを示唆している。ただし、一元四五六〇歳の七倍である「三万一千九百二十歳」は、『周髀算経』や緯書に登場する。土星の公転周期を二八歳とした場合に歳干支、日干支を加えた会聚説の大周期である。それについては後述する（一章参照）。

なお、『五星占』の太白条には、

凡そ五星は五歳にして一たび合し、三歳にして遇う。其の遇うや美しければ、則ち白衣の遇なり。（凡五星五歳而一合、三歳而遇、其遇也美、則白衣之遇也）。

という一節がある。五星は五歳ごとに合宿し、三歳ごとに遭遇するとし、美しい場合には地上での白衣の会合（葬式）があると言う。「遇」は「一合」（合宿）よりも少し距離のある遭遇であり、出遭いの美しさとは、惑星の輝き具合を言うのだろう。『開元占経』を通覧しても、類似する論説は見出すことができないが、天宮上における（二星以上の）の遇合を地上の「白衣の会」とする占辞は存在する。五歳合宿、三歳遭遇は会合周期としてきわめて短すぎるので、二十八宿座標における厳密な遇合ではなく、十二次座標における大まかな接近現象を指していると考えられる。直後の記述では、太白と歳星、太白と熒惑、熒惑と辰星といった二惑星の遇合、相犯の現象に言及する。顛頂暦では、それをさらに発展させ、五星の運行周期によって数理的に整合させることで、五星会聚説

を唱えているのである。つまり、五星遇合から五星会聚へと数理化する過程には、惑星運動論の理論的な飛躍がある。そこに、天文占と曆法とが結合し、中国天文学のパラダイム形成がなされる契機を見出すことができる。

さて、『五星占』の惑星運動論によって高祖元年の五星会聚現象が導き出せるかを検討しよう。

行度表によれば、高祖元年立春には木星、土星はいずれも東井とともに東方に晨出する。高祖元年は、起点の秦始皇元年正月立春から四〇年後である。木星と土星の会合周期は二〇年であり、四〇年後だと宮室から三分の一回った東井で合宿する。

高祖受命説が語られている立春二ヶ月前の冬一〇月だと、会聚地点から歳星は五度、填星は二度手前にあり、両星は三度ほど間隔を空けて東井に入宿している。前年の七月になると、歳星は一三度半、填星は五度手前にあり、両星は八度半離れる（この計算は、行度表と同じく、平均速度での運行を前提としている）。東井は約三〇度（漢志では三三度）の幅があるので、前年七月でも両星が東井にあると言えなくはない。

金星の場合、立春には宮室とともに晨出するが、木星、土星のように運行速度は遅くないので、同じ星宿にいるわけではない。そこで立春の前後で、東井に位置する時期を求めれば、木・土・金の「三星会聚現象」の予測ができる。

五星占に記された晨行、夕行の運行周期によれば、太白が東井を通過するのは、高祖元年の前年（秦二世三年）であれば、五月初旬から約二〇日間、西の空に夕行する。また、立春後に金星が東井に位置するのは、六月中旬から七月初旬の約二〇日、東の空に晨行する。『五星占』の曆定数で推算した場合に、木、土二星の会聚現象は、高祖元年に起きることになり、金星を含む三星の会聚であれば、前年五月もしくは元年六・七月に限定される。

現代天文学によって提起された高祖元年七月の五星会聚現象は、顛頊曆の運行周期を用いて数理的に導き出せるのである。そのことは、もちろん偶然の一致であるが、仮に推算して三星会聚の天文現象を予測したとすれば、天体観測によってその現象を「検証」できたはずである。そして、顛頊曆の惑星運動論が精度の高いものであることを確信したにちがいない。

『五星占』には、水星、火星の運行周期に論及がない。顛頊曆では何らかの周期を設定していたと思われるが、『五星占』『淮南子』天文訓において、それらの運行周期に論及がないことは、顛頊曆の最新理論が天文知識として十分に浸透していなかったことを示唆している。立論者にとっても同様の状況下であり、水星、火星の運行周期を知る手がかりを欠いていたという事態も考えられる。判然としないならば、それらを強引に東井に移動させることに躊躇はなかつただろう。いずれにせよ、高祖元年の冬一〇月に五星すべてが一宿に会聚させるには、木星と土星との二星会聚を根拠として、他の三星の運行周期を無視した拡大解釈が必要であった。

以上の考察は、五星会聚説を想起する契機は、天体観測や目撃情報というよりも、会合周期の数理に着眼して捻り出した言説であった可能性を示唆する。聖王興起の瑞祥は、正統的な政治革命であったことを証明するシンボリックな現象であるだけに、注目度は高い。それが「根拠ある予言」として成立するためには、顛頊曆の天文占理論にうまく整合させていなければならない。後世からは天象と乖離した机上の空論に思えるものでも、十分な説得力のある数理的な裏付けがあったかもしれないのである。そのような見方がこれまでほとんど強調されていないのは、三統曆の推算に比べて、顛頊曆が過小評価されてきたからである。

顛頊曆の独自の試みは、土星三〇年、金星八年の周期を定式化したことで、惑星運動論の周期説を曆法の数理には組み込むことができるよう

になったところにある。その結果、暦元における日月五星会聚現象が生起すると言説が、天文理論による数理的な整合性を持って主張され、天文暦数学の数理思想を確立し、術数学を発進させるうえで、大きな役割を果たしたのである。

実際に観測した天象よりも、数理的な整合性を優先させることは、多種多様に考案された天文暦法の数理構造を考究するうえで、留意しなければならぬことである。漢代には、顛頊暦から太初暦、三統暦、そして四分暦へと、惑星運動論が飛躍的に精密化した。その理論構築には、観測データに対する何らかの数的処理が介在している。その発端となる思想的な基盤が、暦元における日月五星（七曜）会聚説にほかならない。

そのように考えれば、賢者としての名声があった張耳の逸話において、甘徳と思しき人物を登場させ、漢王朝の成立に関連づけられて高祖元年に五星会聚説が主張されることは注目すべきである。たとえその語り手が内惑星の運行に十分な理解がなく、冬一〇月の現象としてしまっていたとしても、その背後には天文暦数に着眼する政治思想が萌芽しようとする気運を感じ取ることができる。それが天文暦法の研究を促し、天体観測の精度を高め、やがて太初暦の制定に結実するのである。

五星会聚現象は、暦元の理想的な天文状態として神聖視され、天文暦術や緯書で大いに議論されるようになる。その理論的基盤は、『五星占』の証言により、顛頊暦によって切り拓かれたことが明らかになった。

⑥ 前漢末の予言と革命

暦運説は、顛頊暦の日月五星会聚現象による暦元説と連動して主張される。その言説は、『尚書大伝』『史記』から緯書へと発展するが、政治の表舞台に登場するのは前漢末である。それは、緯書の編纂時期に少し先行する。

元帝、成帝の時代になると、匈奴は分裂して弱体化して北方の脅威は薄らぐ反面、外戚や宦官によって政権が牛耳られ、政情がきわめて不安定になった。成帝（在位紀元前三三—紀元前七）は、政事を顧みず、酒色に耽って鬼神を好み、後継の男子ができないことにつけ込んで、怪しげな方術の士が政界に暗躍した。そのような社会的動向で最も目立った事件は、国家の盛衰サイクルによって災厄の到来を予言する一派が出て、世紀末的な危機意識をさらに煽ったことである。彼らは、王家の勢力が中衰する運気を払拭し、再受命を図るべきであると主張した。事の起ころは、成帝の時代、斉の人甘忠可が『天官暦包元太平経』を著し、次のように唱えたことによる（『漢書』李尋伝）。

漢王朝は天地の大終の暦運に遭遇しており、天から再び受命しなおす必要がある。天帝は真人赤精子を遣わして私にその方法を教えただ。

そして、その教えを夏賀良・丁広世・郭昌らに伝授した。『天官暦包元太平経』がどのような書であるかは不明であるが、「天官暦」という新暦による受命改暦を主張したと考えられる。天帝の使いである「真人赤精子」は、「火徳」である漢王朝の配当色を用いている。鄒衍の唱えた五徳終始説は五行相克説による王朝交代の順序（土（黄帝）↓木（夏）↓金（殷）↓火（周）↓水（秦・漢））であったが、前漢末には劉向、劉歆等によって五行相生説を用いる新説（木↓火↓土↓金↓水）が提唱され、後漢以降はこちらのほうが主流となった。

甘忠可とその弟子による暦運説は、大きな波紋を投げかけ、裁判沙汰になるが、その取り調べに当たったのは、劉向、劉歆父子である。甘忠可の進言は、中壘校尉の劉向によって「鬼神に仮託して、天子をないがしろにし、衆を惑わす」ものと糾弾され、裁判の途中に彼は病死し、弟子の賀良らも不敬罪で連座する。しかし、弟子達は再度、チャンスを見、哀帝に重用されていた災異学者の解光、李尋に接近する。解光は、

甘忠可の書のことを上奏すると、今度は奉車都尉の劉歆が「五經に符合しないので、施行すべきでない」と反対した。李尋は、前に父の劉向がダメ出しして獄に下した事例を、子の劉歆があえて認めるはずがないと反論した。長安令となっていた郭昌は、李尋に夏賀良らの援助を願い出た。李尋は、夏賀良らを宮殿の黄門で待詔し、しばしば帝に召されて謁見することができるように取り計らった。

そこで、夏賀良一派は、成帝に実子がおらず、甥の哀帝に後を継がせたこと、また哀帝が病気がちであることにつけ込んで、次のように進言した。

漢の曆運では中衰の時期に差し掛かっていて、再受命すべきです。成帝は（師の甘忠可の進言を聞き入れず）天命に応じなかったために跡継ぎが得られませんでした。今、陛下は長患いに苦しみ、異常な現象が頻繁に起こっているのは、天が人に謹告しているからです。すぐにでも元号を変更したほうがいいでしょう。そうすれば延年益寿が得られ、皇子が生まれ、災異も止むにちがいありません。

道理を理解しても実践できなければ、天の殃咎が至って滅亡するはめになり、さもなければ洪水が起こるか火災が発生し、人民を消し去ってしまうことでしょう。

哀帝は、夏賀良らの進言を聞き入れ、建平二年（紀元前五）六月甲子日に年号を「太初元將」と改め、自分の号を「陳聖劉太平皇帝」とし、漏刻の時刻制度を一日一〇〇刻から一二〇刻に変更するに至った。

改元の目論見はたいした効験がなく、夏賀良一派はさらなる改革を企てようとしたが、排除しようとした外戚の圧力に屈し、失敗に終わった。二ヶ月後の八月に改元の詔は撤回となり、元の年号に戻された。夏賀良らは、左道を執って国政を乱し、国家を傾け転覆させようとした罪で処刑され、李尋や解光も死一等を減せられ、僻地の敦煌郡に左遷された。

これ以降、皇帝の求心力はなくなり、まさに予言通りに世紀末の様相

を呈する。改元を取行させた周期説は妄言として表向きは斥けられるが、国家の衰亡を予言する曆運説は強烈なインパクトを与え、悪政批判の儒家的な災異説を予言と革命の讖緯説に変容させる。そして、儒家の枠組みを逸脱して易姓革命の政治イデオロギーを供給し、符命（新王受命のお告げ）による王莽の政權篡奪、凶讖（聖王出現）の未来記による光武帝の漢王朝再興の政変を巻き起こす端緒を開いた。

『天官曆包元太平經』が唱えた曆運説の具体的な内容は伝わらない。後漢末の太平道の經典である『太平經』の祖本の一つと見なされることもある。しかしながら、現行本では曆運説と直接に関連する論述を見出すことはできない。史書で言及があるのは、王莽の政權篡奪劇において、暴挙を正当化するための論材に援用される。その具体的様相を明らかにするために、以下で王莽が漢王朝を一時的に滅ぼし、「新」という国号の新王朝（以下、王朝名の場合には「新」王朝と表記）を創建した経緯を振り返ることにする。

王莽が漢家を乗っ取って真天子に就き、「新」王朝を樹立した過程は、『漢書』王莽伝に詳述される。その政変は、緯書の成立と密接に関わっている¹³ので、以下で概略を窺うことにする。

王氏の一族は、王莽の伯母である王政君が元帝の側室に入り、成帝を生んだ後に正妻と成った後に、皇后に立てられ、外戚として権勢を極めた。王莽自身は父兄が早死にしたために微力であったが、王政君の兄の王鳳に認められ、政界に進出した。成帝綏和元年（紀元前八）にライバルだった淳于長（王政君の姉の子）を失脚させ、王根の後任の大司馬となり、王氏の権力を牛耳るようになった。翌年に哀帝が即位すると罷免されたが、元寿二年（紀元前一）に哀帝が崩御すると九歳の平帝を擁立し、妹を平帝の皇后に立て大司馬に返り咲いた。元始五年（紀元六）には平帝を毒殺し、二歳の劉嬰（遠縁の広戚侯劉顕の子）を太子に立てて自ら摂政となり、あげくには三年後に劉嬰を退けて皇帝に即位し、国号

を新と改めるに至った。

王莽のクーデターは、武力による「放伐」ではなく、「禅讓」というスタイルの無血革命であった。それを実現させた立役者は王莽を筆頭に劉歆などの大儒を含む経学を修めた儒者達である。禅讓とは、世襲に依らずに有徳者に帝位を平和的に譲渡することで、太古の昔、堯から舜、舜から禹へと帝位が譲り渡されたとする伝説に由来し、儒家的な理想政治を美化する代名詞であった。哀帝の死後、皇帝に就くために王莽やその周辺が画策した陰謀は、実に巧妙であり、上奏文に経書を多用して正当化を試みる。しかし、経書以上に効果的だったのは、祥瑞と符命である。それが、前漢末の政治思想を席捲した讖緯思想にほかならない¹⁴⁾。

平帝が即位した翌年の元始元年正月に、王莽は内々に手を回して益州に使いを出させて、南方の越裳氏から白雉一羽、黒雉二羽を献上させた。というのは、周王朝において、周公が武王の死後、幼い成王を輔佐して摂政を務めた時に、越裳氏がいくつかの通訳を重ねて白雉を献上してきたという故事があるからである。蛮夷からの貢ぎ物は天下泰平をもたらした理想政治を象徴しており、白雉は周公再来の祥瑞だった。王莽の側近達は、白雉を宗廟に供え、太后（王政君）に王莽を周公に見立てて摂政にするように進言した。大司馬の王莽は、摂政就任の要請にすぐに応じないで、王莽は謙讓の美德を發揮して何度も固辞し、儒家が理想とする品行方正な有徳者を演じた後、漢を安泰に導いた嘉号として周公にちなんで「安漢公」を授かって、幼帝を補佐する太傅として政治の実権を掌握する。白雉という周公祥瑞伝説をモチーフにして、実に手の込んだ政權篡奪の劇場がここに開幕する。

一方、「符命」とは、皇帝となるべき天命としてのしるし、天が下したお告げの類である。前漢末に出現する符命の第一弾は、平帝が崩御した元始五年一二月のこと、武功県知事の孟通が井戸を浚えて得た「丹石の符」である。「丹石の符」とは、白い石に丹書がくっついており、形

状は、上円下方（上方が円く、下が四角）の天地構造を摸しており、「告安漢公莽為皇帝（安漢公莽に告ぐ、皇帝となれ）」と朱書きされていた。武功県が属する前輝光郡の謝翬がその祥瑞を上奏した。太后は、「これは天下を誹謗するものであり、施行すべきではない」と反論したが、王莽の取り巻きに押し切られ、王莽は「安漢公」を改称し、祭祀の辞では称えて「假皇帝」といい、臣民には「撰皇帝」と呼ばせ、自らは「予」（天子の自称）と称えることになった。そして、年号を「居撰」に改めた。

符命の第二弾は、居撰三年（紀元八）に齊郡に「新井」（新たに湧き出た井戸）、巴郡に「石牛」（石製の牛）、右扶風に「雍石」（雍県の石）が出現した。「新井」は、七月に齊郡臨淄県の昌興亭に湧き出た井戸のことである。亭長である辛当は、一晚で何度も見た夢に、天公の使いが出てきて、「撰皇帝当為真（撰皇帝、当に真（皇帝）と為るべし）」と告げ、「もしわしの言うことが信じられないというなら、この亭のなかに新たな井戸が出来ているだろう」と語った。果たして、夢のお告げ通りに、水が湧き出る井戸が新たに出来ていて、深さが一〇〇尺近くもあった。

一月壬子冬至（九日）に巴郡の牛の形をした石、六日後の戊午（一日）に右扶風雍県の文字が刻まれた石が、それぞれ未央宮の前殿に運び込まれた。王莽と太保安陽侯の王舜（王莽の従弟）らと見ていると、天風が巻き起こり、砂塵であたりが見えなくなった。風がやむと、石の前には銅符と帛図があった。その銘文には「天告帝符、献者封侯。承天命、用神令」（天、帝符を告ぐ。献ずる者は侯に封じ、天命を承り、神令を用いよ）と記されていた。

王莽は、これらの符命を用いて年号を「初始」に改め、漏刻の一時を一〇〇刻から一二〇刻にする制度改革を行った。儒家的な謙讓の態度を貫き、「真天子」をまだ名乗らないだけで、易姓革命による受命改制と同等の政策を実施したのである。

最後の決定打は、益州広漢郡梓潼県の哀章という人物が捏造した神託

の「凶書」である。銅匱（銅製の箱）に入っていて、検印密封した二つの表書きには「天帝行璽金匱図」「赤帝行璽某伝予黄帝金策書」と署名される。「行璽」とは、皇家に伝わる印璽であり、箱の中身（金匱図、金策書）が天帝、赤帝からの授かり物であることを示す刻印である。「某」とは、「高皇帝の名」と説明するように、漢の高祖の実名「邦」を書くことを忌避したものである。相生説による五徳終始説では、火徳の赤帝から土徳の黄帝へと受け継がれる。したがって、「某伝予黄帝金策書」とは、赤帝として漢王朝を創建した劉邦が受け継ぎ、次王朝の黄帝となるべき人物に賜与せんとした伝国の金策書（金箔の竹簡に記された策命書）を意味する。そこには、王莽が真天子となり、皇太后が天命に従うように記されている。また、金匱図、金策書ともに王莽以下の大臣八名に加えて、王興、王盛という立派な名前をした架空の人物、そして哀章の偽名の総勢一人の姓名と就くべき官爵が記されている。

哀章は、新井、石牛の符命が公表されると直ちに高廟に向いて銅匱を僕射に手渡し、王莽に上聞された。黄徳の王に対する符命をアピールして、時刻は黄昏時、衣服は黄衣であった。王莽は、赤帝の子、高祖からの「伝国金策の書」によつて黄帝の末裔として神託を得たとして、ようやく真天子に就く決意を表明した。そして、易姓革命による受命改制を発令し、国号を「新」に定め、変更したばかりの年号を廃止して初始元年一二月朔日を始建国元年正月朔日に改め、諸制度を土徳に統一した。

符命、神託の予言書は、偽作、捏造が大いに疑われるのにも関わらず、誰も口を挟んで暴挙を阻止しようとはできないのは、王莽とその取り巻きが仕組んだ政権奪取の策略が実に巧妙であったことを物語る。そもそも漢家に乗っ取った首謀者が外戚とはいえず、当初から辣腕を振るうエリート政治家というわけではないのに、品行方正で信望を集め、有徳者として聖人の周公に擬えるほどの存在になるという設定が成立すること自

体、奇異な感じがするだろう。善人であることをカモフラージュさせたのは、怪しげな方術ではなく、儒者が依拠する経術であった。狡猾な毘を仕掛け、対抗勢力を黙殺させたのは、経書の権威を盾に取った智謀である。符命をめぐる上奏に関わった人物は、県の知事や政府の高官であり、奏上した文章には、符命を根拠づけ、王莽を周公と人物像を重ね合わせるために、『尚書』周書・君奭、周書・洛誥、（逸篇の）嘉禾篇、『礼明堂記』（『礼記』明堂位）といった経文、経説を引証して議論を組み立てる。王莽の禪讓を装った無血革命を成功させた立役者は、怪しい民間の「方士」ではなく、経書に通じて官吏となった「儒生」であった。

経書の教えを政治実践に応用して理想とする太古の徳治政治を再現するという儒家のスタンスは変わらないが、悪徳政治家を糾弾する批判の眼を持つ賢臣、忠臣という保守的な役割に止まらずに、政治的な変革を行つて理想国家の建設を目標とする革新的な政治家を目指すようになったのである。したがって、自然界の災害、異変を為政者の政治的過失と結びつけ、『春秋』の出来事を判例として「悪者探し」をする災異説が、春秋公羊学という歴史哲学から飛び出て革命イデオロギとなることを志向し、祥瑞、符命という聖王出現の超常現象の解説に手を染めていくのは当然の成り行きである。災異から讖緯への変容は、前漢末における儒家を中心とする政治思想の中心で興起したことなのである。武力を一切用いない無血革命が成就するところに、前漢末に特異な思想空間が形成されていたことを明示する。武帝期における董仲舒の災異思想を基軸にした儒教独尊の思想改革が、経書と符命による無血の易姓革命に帰着すること、先秦諸子百家の思想地図はすっかり塗り替えられ、原始儒家思想も完全に解体し、経書と緯書による脱構築が行われるのである。まさに、漢王朝を滅亡させた王莽の符命革命は、後にも先にもない思想大革命でもあった。

⑦ 王莽の無血革命と災厄説

王莽が真天子に上り詰める過程で、新井・石牛・雍石の祥瑞、金匱圖・金策書の図書が陸続と出現する。緯書と内容的に直結するように見えるが、少し距離がある。暦運説においては、前述した甘忠可の予言書が初始元年に改元しようとした時の王莽上奏文で言及される。すなわち、建平二年を太初元将元年に年号を改めた時に用いられた「甘忠可、夏賀良の讖書」が蘭台（宮廷図書館）に収蔵されているとし、元将元年というのは「大将が摂政の位に鎮座していて改元することを予言した文であったと再解釈し、『尚書』康誥、『春秋』隱公元年、『論語』季子の文を引証して改暦を断行する。

居撰三年一月甲子日に太后に王莽が上奏した冒頭では、

陛下は至聖であられるのに、王家の不幸に遭われ、漢室十二世、三七の災厄に遇われて、天の威命を承り、臣莽に詔して摂政の位に座らせ、孺子の委託を受け、天下の寄託を任されるように命ぜられました。

と述べ、高祖より数えて一二世が「三七の厄」に遭遇したとする。甘忠可の暦運説では成帝を第九世としており、呂后時代の二人の少帝は数えない。その後、哀帝、平帝に皇太子の孺子嬰（皇帝に即位せずに終わる）を加えると、一二世となる。

その一ヶ月後となる始建国元年正月に王莽が帝位を禅譲させ、孺子嬰を定安公に封ずる際の策命の冒頭でも、次のように言う。

ああ、爾嬰よ、むかし皇天は汝の太祖（漢の高祖）を助けて以来、十二世、享国二百十年を経て、（天の）暦数は予が躬にあることになった。

「暦数在于予躬」は、堯が舜に、舜が禹に帝位を譲るときに「天之暦

数在爾躬（天の暦数、爾の躬に在り）と語った禅譲の故事を踏まえる。その言葉は、『尚書』大禹謨、『論語』堯曰のほか、『春秋繁露』郊語にも引かれる。また、『漢書』律曆志上では、「暦数」の起源を説明する総論のところ引用される。経説に暦運説を導入する糸口がそこにあった。

「三七の厄」については、「三」「七」の積である二一〇年目の節目に国家的な災厄が生起し、大変革が起こるとする暦運説である。成帝の末期、元延元年（紀元前一二）に谷永（？―紀元前八）が上奏した書状に次のようにある。

陛下、八世の功業を承り、陽数の標季に当たり、三七の節紀に涉り、无妄の卦運に遭い、百六の災厄に直たる。三難、科を異にし、雜焉として会を同じくす。（『漢書』谷永伝）

成帝は第九代であるので、「九」は陽数の最後であることを指摘し、「三七の節紀」「无妄の卦運」「百六の災厄」という三つの災難が生起する暦運のサイクルが同時に迫ってきているとする。

「百六の災厄」は、入元初年から数えて一〇六年後から陽災（干魃、火災）が九年間続く災厄を言う。无妄の卦運は判然としないが、无妄卦が「望外の災」の卦とされることに依拠し、无妄卦が配された時運に最大の災害が起こるとする易説と思われる。¹⁵⁾

谷永は、典型的な災異学者である。成帝建始三年二月朔日に日食と地震が同時に生起した時に推挙され、天子の下問に答えて出世の糸口をつかみ、災異現象をめぐってしばしば上疏し、成帝が酒色に耽って政事を顧みないためであると諫めた。その主張は、

私は次のように聞いております。災異とは、皇天が人君の過失を譴告したものであり、厳格な父による明白な訓戒のようなものである。畏怖して慎み改めれば、禍は消え福が降りますが、忽せにしてそのまま放置しておく、咎罰は除かれません。

と述べ、董仲舒が主唱した災異説に基づき、『尚書』『詩』『易』『論語』『洪範伝』などを引証して経学的に根拠づける。

三難の上奏文においても、成帝が即位してから二〇年間、衆多な災害、甚大な異変が一斉に交錯して生起し、その数は『春秋』の記録を超えているとし、正月朔日に日食があり、四月に四方の衆星が白昼に流れ落ち、七月に彗星が天を横切るといふ異常な天文現象が相繼いだことを指摘し、「下地に萌しがあつて、その後には異常な天現象が出現するので、慎まないと下地に萌しはますます」と述べる。そして、次のように締めくくる。

少しく愚臣の言を省みて、三難の災厄に感悟し、大きな異変に深く怖れ、心を安定させて善を行い、邪悪な想いを忘れ去り、これまでの過ちを繰り返すことなく、政事に精励して、至誠によって天を感応させるなら、積もる異変は天上に塞がれ、禍乱は下地に平伏し、何の憂患もなくなることでしよう。

谷永の上奏文で見逃せないのは、曆運説が甘忠可のような方士と貶される人物ではなく、儒生によって唱えられ、災異説の立論に組み入れられていることである。甘忠可の終末論とどの程度関連するのかわからないが、谷永は京氏易に精通したとされる。経書を修めた災異思想家の間で曆運説が注目を集め、政界に次第に広まりつつあることが窺える。

谷永が語った三難の曆運説のうち、无妄の卦運の期間は明確ではないが、他の二説は漢の創立、太初曆を施行した太初元年丁丑歳（紀元前一〇四）をそれぞれ起点とする。すなわち、「三七の節紀」は、漢王朝の創立から数えると、元延元年は一九五年目であり、一五年後が二二〇年目となる。すなわち、平帝元始四年甲子歳（紀元四年）に当たる。「陽九・百六の災厄」は、太初元年丁丑歳から数えるなら、その前年の元始三年癸亥歳（紀元三）から始建国三年辛未歳（紀元一）までの九年間となり、王莽の政權篡奪の時期にちょうど重なり合う。

平帝元始四年は、王莽が平帝の皇后に娘を立てた年であり、翌年に平

帝を毒殺し、自ら摂皇帝となり、さらに三年後、居攝三年（紀元八）の一二月に、真天子となり、国号を「新」と名づけ、易姓革命による改元を行った。まさに漢王朝の曆運は尽きてしまい、見事に的中した世紀末の大予言となるのである。王莽が「三七の節紀」を引いて自らの無血革命を正当化するのも頷ける。

「陽九百六の災厄」についても、始建国五年の下書に言及がある。

予が受命して真天子に即位してから始建国五年に至るまで、すでに五年になる。陽九の厄はすでに越え、百六の会はすでに過ぎ去った。

当時、王莽は匈奴を討伐しようと軍隊を出撃させていたが、將軍の莊尤（？—二三、避諱により「嚴尤」と表記される）の諫言に、「今始建国三年、天下は陽九の厄に遭っており、数年間の飢饉が続く、西北の辺境が最も甚だしいです」と述べる（匈奴伝）。『資治通鑑』では始建国三年のこととする。太初元年を起点とすると、陽九の厄が明けるのは、始建国四年であるから、ぴったりと符合する。

また、天鳳三年（紀元一六）五月には、官吏の俸給制度を下して次のように言う。

予は陽九の厄、百六の会に遭い、国の財用が不足し、人民が騒動していたために、公卿より以下、一ヶ月の俸禄は十縵の布二匹、あるいは帛一匹であった。予はいつもそのことを思うたびに、こころを痛めないことはなかったのである。今、厄会はすでに過ぎ去り、府庫はまだ充足しているわけではないが、ほぼ供給できるようにになった。六月朔日庚寅から官吏の俸給をすべて制度通りに支給し始めることにせよ。

王莽は対外政策に強硬な態度をとったため匈奴と戦争になった。そのため、軍隊を動員し、現地への物資を供給することが、国庫を空にし、国民を大いに疲弊させた。その原因を「陽九百六の災厄」に転化し、厄明けによる善政をアピールすることで人民の信望を回復しようとしている。

る。暦運説は、漢王朝の衰微を根拠づけ、国家の乗っ取りを正当化する
ためだけではなく、国策の是非、得失を問う議論にも大いに活用された。
為政者の横暴を抑止する論拠にもなりうるが、災異、飢饉による政治不
信の鋒先をかわすことで権力者を擁護する道具にもなりうる両刃の剣で
あった。

⑧「陽九百六」の災厄説

暦運説の萌芽は、成帝期に始まったわけではない。「三七の節紀」は、
谷永に先んじて宣帝（在位前七四―前四八）の時代に活躍した路温舒が
唱えている。『漢書』路温舒伝によると、彼は祖父から天文暦数学を伝
授され、「漢厄三七の間」を悟って封事を奉った。したがって、二一〇
年という年数は、まだ五〇余年を残す近未来であった。その暦理は、齊
詩学派の四始五際説に依拠すると思われる、詩緯にも展開されている。¹⁶⁾

「无妄の卦運」は、谷永が学んだ京氏易が関与しているにちがいない。
京氏易では、一年に六四卦を配当する分卦直日法（六日七分法）が有名
であるが、それとは別に易卦配当による大周期説が唱えられていたにち
がいない。京氏易を敷衍する易緯にも、独特の暦運説が展開されている。

「陽九百六の災厄」は、『漢書』律曆志上に引く『易九厄（Ⅱ厄、阨）』
に具体的な説明がなされている。それによれば、顛頊暦の暦元回帰の大
周期一元四五六〇年と太初暦の一元四六一七年の年数差五七七年に着目す
る災厄説であり、陽災（干魃）もしくは陰災（水害）が数年にわたって
生起する災厄の周期が交互にやっけて来ると考える。すなわち、『漢書』
律曆志上に言う。

易九阨に曰く、初め元に入ること百六にして、陽九あり、次に三百
七十四にして、陰九あり、次に四百八十にして、陽九あり、次に七
百二十にして、陰七あり、次に七百二十にして、陽七あり、次に六

百にして、陰五あり、次に六百にして、陽五あり、次に四百八十
にして、陰三あり、次に四百八十にして、陽三あり。凡そ四千六百十
七歳にして、一元と終わる。経歳四千五百六十、災歳五十七なり。

陽九・百六の厄災とは、陽災（旱災）、陰災（水災）の歳が一定の周
期に交互にやっけて来るとするものである。その周期は、施行する太初暦
に顛頊暦の暦定数を折衷させる。すなわち、太初暦の一元四六一七年と
古四分暦（顛頊暦または前漢六暦）の一元四五六〇年との年数差五七
年に着目し、四五六〇年を「経歳」（災歳ではない経常の歳）とし、それ
に五七七年を「災歳」として附加させ、太初暦の一元の年数に合致させる。

災歳五七七年を経歳四五六〇年に割り込ませるために、両者をそれぞれ
九期に分ける。災歳の連続する期間を九年、七年、五年、三年の陽数（奇
数）とし、水旱（陰陽）の災害が交互に繰り返されると考えると、通算
して四八年になる。災歳五七歳には九年足りないから、陽九をもう一つ
付け加えて九期とし、「陽九、陰九、陽九、陰九、陽九、陰九、陽九、陽七、陰五、陽五、
陰三、陽三」という順序に並べる。

一方、経歳四五六〇年は、一二〇年の倍数を考え、四八〇、四八〇、
七二〇、七二〇、六〇〇、六〇〇、四八〇、四八〇という順序で、八期
に分ける。九期とするには、もう一期必要なので、最初の四八〇年だけ
変例を設け、一〇六年と三七四年に二分する。

それぞれ九期に分けた経歳と災歳を交互に並べると、以下のような周
期の災厄説となる。

一〇六年↓陽九年↓三七四年↓陰九年↓四八〇年↓陽九年↓七二〇
年↓陰七年↓七二〇年↓陽七年↓六〇〇年↓陰五年↓六〇〇年↓陽
五年↓四八〇年↓陰三年↓四八〇年↓陽三年

孟康注では、次のように数理的な説明を試みる。すなわち、最初に入
元して一〇六歳を経過すると、陽九の厄があるのは、前の一元四六一七
歳が終わると、「閏年」と同じように、まだ残余の気があるためである。

経歳の年数については、「九八七六の易数」を用いて説明する。七二〇歳、四八〇歳は老陽九、老陰六の八〇倍とする。六〇〇歳を導くのは、少陽七、少陰八の八〇倍である五六〇、六四〇において、易爻では少陽七、少陰八は不変爻であり、気が通じ合わないから、二数を合計して二分して平均値を求めたものである（四八〇年 \parallel 八〇年 \times 老陰六、七二〇年 \parallel 八〇年 \times 老陽九、六〇〇年 \parallel （八〇年 \times 少陰八 $+$ 八〇 \times 少陽七） \div 二）。

四八〇歳が四回、七二〇歳が二回であるのは、「陽は奇、陰は偶」であるから、老陰六から得られる四八〇歳は陽災、陰災が二度ずつ訪れる。少陽七、少陰八の平均値である六〇〇歳が陽災、陰災が一度ずつであるのは、「七八は不変爻だから、陰陽の匹偶はおらず、それぞれ一度だけである」とし、災歳は「五陽四陰」「陽早陰水」の陰陽配当説になっていると注解する。如淳注も同じ発想の説明である。乗数とする「八〇歳」について、次のように言う。

八十歳にして則ち甲子冬至なり。一甲子六十日は、一歳三百六十日にして、八十歳に四百八十甲子を得。又た五日あり。五八、四十にして、四百日と為る。又た四分日之一あり。八十歳にして八十分有り。八十分は二十日たり。凡そ四百二（原文作「八」）十日にして、七（原文作「七十」）甲子を得。八十歳にして合すれば四百八十七甲子にして、余分皆な尽きたり。故に八十歳にして則ち一甲子冬至なり。

一見、難しそうな内容に見えるが、一年を古四分曆の三六五日四分の一とした場合に、起点となる冬至日に、（時刻も考慮に入れて、日の端数がない状態で）日干支が甲子に復帰する周期が八〇歳になることを説明したものである。すなわち、八〇年（総日数二九二二〇日）で六十干支が四八七周することを説明するのに、三六〇日と五日四分の一を分けて、八〇倍して考える。一年のうち、三六〇日は干支が六周するので、八〇年だと四八〇周する。八〇年で通算すると、五日は四〇〇日、四分

の一は二〇日だから、合わせて四二〇日となり、干支が七周する。だから、八〇年で四八七周して、余分がない状態で甲子日の冬至に復帰する。

顛頤曆も太初曆・三統曆も、一九年七閏法を用いて一章一九年二三五ヶ月を小周期とし、積年の日数の端数がなくなる一都七六年を中周期とする。ところが、総日数は六〇の倍数にならないから、起点（暦元）の甲子日に復帰しない。古四分曆の場合、一年で三六〇日より五・二五日の余分があるので、冬至点の日の干支は四年で二一個の割合でずれていき、八〇年二万九二二〇日でちょうど余分のなく、初源状態（一月朔旦冬至甲子日）となるのである。洪邁が『容齋隨筆』で、基数に八〇年を用いるのは、四五六〇年を八〇年で割るとちょうど災歳の合計数五七七年になると指摘する。そのような数の一致も当初から意識されていたかもしれない。

『乾鑿度』では、「入軌年数」から「水旱の厄」を算定する類似する曆術が存在する。「世軌」の法と呼ぶものであるが、『易』の筮法における「六七八九の数」から算出される。陽九・百六の術も同類の数理である。ただし、六〇〇年を導くのに、少陰八と少陽七との平均値を用いる変例になっており、易数との結合は後づけの解釈である可能性もある。

ところで、この曆運説では災歳の年数は経歳中に含まない。だから、起点から数えた積年数（「入元」の年数）は中途半端な数値になる。最初の四八〇年の場合、一〇六年と三七四年に分けて、起点となる首歳から一〇六年後経った後に、九年間の陽九の災歳があるとすると、積年数で言うくと、入元して一〇六年間は経歳であり、その翌年の一〇七年から一一五年までの九年間に陽九の災歳となる。そして、その後の三七四年間が経歳（積年数一一六歳から四八九歳）であり、翌年から陰九の災歳（積年数四九〇歳から四九八歳）が続くことになる。一サイクルにおいて、災歳の始まりと終わりの積年数を掲げると、次のようになる。

	始年	終年
陽九	一〇七	一一五
陰九	四九〇	四九八
陽九	九七九	九八七
陰七	一七〇八	一七一四
陽七	二四三五	二四四一
陰五	三〇四二	三〇四六
陽五	三六四七	三六五一
陰三	四一三二	四一三四
陽三	四六一五	四六一七

入元以来の積年数は実に不揃いである。そのため一〇六年、三七四年を設定したことにまったく数理的な注解がなされていない。一〇六は素数五三の二倍、三七四は素数の一一と一七の積の二倍であり、暦定数にあまり用いない数である。「百六」は、「陰六」とも呼ばれ、易数との結合が想定されている。「陽九・百六の会」とするのは、「陽九」（老陽の数九）と「陰六」（老陰の数六）とを対比させ、「入元百六」の変革期に陰陽が混ざり合い、「陽九・百六（陰六）の交会」となると考えたのであるう。

漢志では「初入元百六、陽九、次三百七十四、陰九」という言い方がなされて、四八〇年を一〇六年と三七四年で二分したとしか読めない。ところが、一般的には「入元百六」という表現は、一元の初年をひととして数えて一〇六年目を指す。だから、九一〇六年経過した一〇七年目からの九年間であれば、入元以来の積年数で言えば、「入元百七（歳）」となるはずである。「入元百六」は、一般的には入元初年から数えた積年数が一〇六年目、つまり一〇五年後となり、漢志の記載とは一年ずれる。その場合、最初の四八〇年は一〇五年と三七五年に二分されており、入元以来の一〇五年間が経歳であり、陽九の厄が九年間続き、次のサイク

ルは三七五年間の経歳の後に、陰九の厄が九年間続くことになる。一〇五という数値は一、三、五、七の陽数の積であり、三七五は五の三乗の三倍である。災歳の年数が九から三に至る陽数であることと対応する。そのように一から一〇までの奇偶の自然数や六七八九の数を用いた数理思想は、象数易や占術の常套手段であり、分割の数理としてはこちらのほうがもっともらしい。もしそうであるならば、「入元百六」の「百六」という数値に引きずられ、「三百七十五」とすべきところを「三百七十四」に誤ってしまったことになる。初源的な数理は、一〇五年というのを二区切りとし、一〇六年目（起点から一〇五年後）から陽九の災歳が九年続くので、「陽九百六の災厄」と命名されたと考えられる。

ただし、莊尤の発言によると、太初元年（紀元前一〇四）から数えて一一五年目（一一四年後）に当たる王莽始建国三年（紀元一一）にはまだ百六陽九の災厄は続いているとし、それが終わったことを明言するのは二年後の始建国五年の王莽下書である。起点から一〇六年目（一〇五年後）からの九年間としたのでは、始建国三年が厄明けの年になってしまうので、莊尤の発言とは合致しない。漢志のように、一〇七年後からの九年間とすれば、陽九の災厄の末年が建国三年に当たる。律曆志の記載は、王莽のブレインであった劉歆の三統曆に依拠するから、劉歆の時点ですでに「入元百六」の解釈が誤っていたとせざるを得ない。曆学者の劉歆がそのような誤読をするはずがないから、少なくとも彼が『易九厄』の編纂に直接関わっていなかったことを示唆する。情報源の『易九厄』をそのまま転載したにちがいない。

そのことは、太初曆・三統曆の「一元」を顛頂曆または古四分曆の「一元」との年数差に、そもそも曆学的な意味は見出せないことから証明できる。太初曆・三統曆の一五三九年（二統）、四五二七年（一元）は顛頂曆の一五二〇年（一紀）・四五六〇年（一元）に近似した数値であるものの、曆法の周期としては顛頂曆の一部七六年、一紀一五二〇年に

相当している。厳密に言えば、両者の「一元」の差に着眼するものの、曆定数としては意味合いが異なるものを強引に結びつけているのである。

⑨「新」王朝の三万六千歳曆

『易九厄（二厄、阨）』は、『漢書』律曆志に引用されて、太初曆・三統曆の系統であるかのように見えるが、前漢末に古四分曆を唱えた殷曆一派や京氏易およびそれらに影響された緯書により深く関係することを指摘しないといけない。谷永が京氏易を学んだ人物であることがそのことを裏づける。また、甘忠可一派は劉向・劉歆父子によって糾弾されており、影響はあったとしても敵対関係にあったことも、前漢末の天文曆術が多様な方向性を持っていたことを窺わせる。

『漢書』谷永伝を手がかりに、そのことを考察すると、永始元年（前一六年）九月に黒龍（の雲氣）が東萊郡に出現した時、下問された谷永は天文知識に依拠して災異を解釈し、易・書・詩等の経文を引証して答えた。その上奏文に、

漢王朝は（三正説で）夏正（建寅の月を歳首とする）を実施しております。夏正では色は黒であり、（出現した）黒龍は、同姓の形象です。龍は陽徳で、小より大に行くものです。だから、王者となる瑞応です。

と述べ、漢王朝を三正説によって夏王朝を継ぐ水徳とする。黒龍の出現は、同姓によるクーデターを企てる人物がいて、王者となろうとする瑞祥ではないかと推測する。そして、九月には黒龍の出現に加えて、晦日に日食があり、翌年二月己未日（四日）の夜に隕石があり、乙酉日（二月三〇日、晦日）に日食が起こったことについて、六ヶ月で四回の異変があり、しかも二度も同じ月に起こっているのは、三代の末世、春秋の

乱世にもなかつた前代末聞のことであるとし、為政者の甚だしい過失が原因として主君を窺めた。

災異学者らしい言説であるが、漢王朝を水徳としているので、鄒衍が唱えた五行相克による五徳終始説と三正説を折衷させており、同時に唱えられていた劉向・劉歆の五行相生による漢火徳説、甘忠可の赤精子説を用いていない。前漢末の経学に導入された陰陽五行説が一色に染まるものではなく、諸説が混在していたのである。

したがって、王莽期の天文律曆学の動向は、国師であった劉歆および三統曆の影響だけで議論すべきではない。王莽の「新」王朝が用いた曆が「三万六千歳曆」であったことも、その傍証として指摘できる。『漢書』王莽伝によると、天鳳六年（紀元一九）には、赤眉軍などの反乱軍が各地で掠奪を繰り返すのを憂慮し、太史に命じて三万六千歳曆紀を推し測らせ、六年ごとに改元を行うことにした。そして、翌年から三万六千歳曆に従って地皇という年号に改元した。下書には、

紫閣図に「太一、黄帝は皆仙人になって天に昇り、音楽を崑崙山、度山の上で奏でた。後世の聖主で瑞祥を得た者は、音楽を秦の終南山の上で奏でるべきである」と述べる。予の不敏さ、奉行することの未明さが、今ようやく論されたのだ。再び寧始將軍を更始將軍に改称して、符命に従うことにする。『易』（繫辭上伝）に「日々新たなるをこれ盛徳と謂い、生生なるをこれ易と謂う」と言っているのではない。予はその饗応を受けようと思う。

將軍の官職名を「寧始」から「更始」に改名したのは、更ためて始めからやり直すことを含意させ、『紫閣図』に記された符命に応じようとしたのである。実際に行ったことは、「新」王朝の音楽を明堂、太廟において初めて献上し、群臣は鹿革の弁冠を初めてかぶった。反乱軍を鎮圧して社会を安定させ、世情を一新させるために、改元を行うとともに、初心に立ち返って受命改制のやり直しを試みたのである。しかし、演奏

された音楽について、ある者が評して「高く清らかで厳しさがあって物悲しいが、王朝を興すにふさわしい調べではない」と語ったとあり、効果はさほどなかった。

六年ごとの改元、黄帝に太乙を加えた昇仙を語る河図の類（紫閣図）を引用し、音楽を演奏する饗宴を行うこと、三皇（天皇、地皇、人皇）の一つにちなむ年号など、いずれも漢志に掲載された三統暦とは関係性がさほど見出せない。むしろ、古四分暦系の前漢六曆やそれを発展させた緯書暦との関連性を想起させる。

「一万八千歳」「三万六千歳」という年数について、唐の司馬貞が『史記』を補うために緯書や徐整『三五歴紀』等を参照して著した三皇本紀では、天地が創立した時の三皇説において、天皇氏の治世が兄弟二人で各一万八〇〇〇歳であり、人皇氏は一人で各一万八〇〇〇歳、人皇氏は兄弟九人で、一五〇世、総計四万五六〇〇歳であると言う。

また、『三五歴紀』に、三皇氏に先立つ盤古による天地開闢伝説として語られている。

天地は渾沌としていて鶏卵のようであったが、盤古はその中で生まれた。一万八〇〇〇歳たって、天地が開闢し、陽気は清んでいて天となり、陰気は濁って地となり、盤古はその真ん中にいた。一日に九変し、天に神となり、地に聖となり、天は日ごとに一丈高くなり、地は日ごとに一丈厚くなり、盤古は日ごとに一丈背が伸びた。そのようにして一万八〇〇〇歳が経つと、天の数は高さを極め、地の数は深さを極め、盤古は長さを極めた。その後になすなわち三皇が出て、一に起り、三に立ち、五に成り、七に盛んになり、九に処るようになった。だから、天が地を去ること九万里となった。

『周髀算経』に論述される蓋天説の天地構造説がモチーフになっている。三皇や盤古の年数は、三万六千歳暦に由来するのかもしれない。

古帝王伝説と暦術との結合を振り返ると、太初暦が施行された後、昭

帝期の元鳳三年（紀元前七八）に太史令の張寿王が太初暦に代わって黄帝調律暦を用いるように主張したことが注目される。黄帝調律暦とは、「寿王の暦は乃ち太史官の殷暦」とあるように、古四分暦を敷衍した暦法であり、暦元を甲寅歳に置く殷暦の一つであった。太史令とは、国立天文台を統括する天文暦官の長官である。その司天官の要職にいる張寿王が待詔として擧用された李信とともに考案したものであり、まったくのデタラメな方術というわけではない。

そこで、主暦使者の鮮于妄人が詰問したが、張寿王は承服せず、太陽の晦朔、月の弦望、八節、二十四気などを観測して暦算との間の精度を考査することになった。元鳳三年一月朔旦冬至から五年二月末まで、一家の暦を比較して粗密を検討した結果、寿王の暦は順位が低く、却下された。また、翌年についても調べると、太初暦が一番であった。張寿王は、それでも主張を改めず、太初暦を誹謗しつづけたので、当初には罪は問われなかったが、あげくに獄に下されるに至った。施行三〇年後の元鳳六年ようやく、是非が確定したとされる。

黄帝調律暦では、黄帝より元鳳三年にいたる年数を六〇〇〇余歳とする、また、張寿王が諸官に送りつけた移書の『帝王録』の記載には、舜や禹の年齢が長すぎて人間の寿命とは符合せず、化益（伯益）が禹に代わって天子となり、驪山の娘が殷周の間に天子となるなど、独自の古帝王説が展開されていた。そのために、鄒衍の著作である『終始』と比べ、「経術に合致しないこと」と批判された。『終始』には、鄒衍が唱えた五徳終始説による古代王朝の年代記が論述されていたのであろう。黄帝以来、元鳳三年まで三六二九年と明言されているので、黄帝元年は太初元年から約三六〇〇年（正確に言うると三六〇三年前）ほど遡ったところに定める。歳干支は甲寅ではなく甲戌である。

黄帝調律暦は、殷暦の一つとされるので、甲寅元であり、元鳳三年までの年数の「六千余年」は、古四分暦の大周期は一元四五六〇年である

から、それより一紀一五二〇年ほど遡った六〇八〇年に余分を加えた年数になる。殷曆または顓頊曆の起点として有力視されるのは、紀元前一五六七年であるから、紀元前六一二七年が最もふさわしい。したがって、元鳳三年までは六〇四九年（積年数で言うくと六〇五〇年）であったと推定される。『終始』が記載する黄帝の治世を二五〇〇年ほど遡らせて、甲寅元の一大周期に合致させ、黄帝以下、五帝三王に新たな王を挿入し、それぞれの治世の年代を増やして、新たな古代王朝興亡の歴史を策定したのである。

張寿王の事件以降、太初曆が批判されることはなくなったが、民間の術士たちによって古四分曆系の曆術は伝えられ、姿を消すわけではない。成帝期には、前漢六曆（黄帝曆・顓頊曆・夏曆・殷曆・周曆・魯曆）があり、劉向がその是非を議論して『五紀論』を著している。易緯、春秋緯に展開される曆術は、甲寅元の殷曆をさらに発展させたものである。甘忠可の『天官曆包元太平経』が依拠する真人赤精子の曆術も、『黄帝調律曆』と同じ系統であったにちがいない。

一方、王莽の三万六千歳曆は、『終始』の年数の一〇倍になっていることが注目される。太初曆支持者が重んじた『終始』に依拠して、黄帝から天地開闢の三皇まで遡らせたのかもしれない。三六〇年を一サイクルにする曆術は、齊詩学の四始五際説や詩緯に見られ、中世以降の太乙術にも受け継がれている。

その流れのなかで、緯書という特異な「儒書」が編纂されていく。緯書に展開された曆運説は、顓頊曆、殷曆などの古四分曆系の周期説を敷衍するものであるが、そのなかには『易緯乾鑿度』『尚書考靈曜』のように当時に施行する太初曆の曆定数を記載するものを含む。ところが、実際の曆運計算には、一年に三六五四分の一を用いており、表向きだけの折衷説である。その具体的内容については、章を改めて議論する。

⑩緯書曆の天地開闢説

緯書は、主として古四分曆の曆定数に依拠する。ところが、『易緯乾鑿度』では、一ヶ月を二九日と八一分日の四三とし、太初曆の一朔望月の日数を掲載する。ただし、一年の長さには三六五四分の一を用いるので、曆術の計算には無関係である。表向きは施行曆である太初曆に依拠しているようで、実質的には顓頊曆または前漢六曆を踏まえた立論になっている。しかし、両曆の折衷的な態度に終始するのではなく、『易』『春秋』の経伝と接合させた独自の曆術を展開する。それは、実際に施行することを目的とするものではないが、緯書曆と呼べるものである。古帝王伝説を有史化して、古代から漢に至る王朝興亡史を素描し、易理と春秋災異に陰陽五行説を絡めた曆運説を展開する。後漢の改曆論争では論拠として中心的な役割を担っており、数理思想として大きな影響力を発揮した。

緯書曆の最大の特徴は、曆元を天地開闢まで遡らせたところにある。『尚書考靈曜』に次のような曆元説が見られる。

天地開闢し、元曆名を紀し、月首甲子冬至、日月五緯、俱に牽牛初
に起し、日月懸壁の若く、五星編珠の若く、青龍甲子、撰提格
孳（生）ず。（『太平御覽』卷一七所引文による、『重修緯書集成』卷
二、三一・三二頁）

鄭玄注が指摘するように、「青龍」（または「蒼龍」）は、後世の「太歳神」のことであり、青龍が寅の方位にある時を「撰提格」と名付ける。「青龍甲子」は、『周髀算經』趙爽注では「青龍甲寅」に作るが、いずれにせよ甲寅歳（別称は旃蒙撰提格）甲子日に曆元があることを表現したものである。天地が開闢して、最初の曆法によって名称が定められ、曆元の歳首である甲寅歳甲子日（朔旦）冬至に日月五星がそろって牽牛初

度に生起した。その時の天文現象は、日月や五惑星はひと繋がりに結びつけられた璧玉のようであったとする。なお、『初学記』巻一、星第四の引用文では、「仰觀天形、如車蓋、衆星纍纍、如連貝」（天の形状を仰いで観察すると、車の蓋（傘）のようであり、衆星が重なり合って連ねた貝殻のようになっていゝる）という一文が続き、『尚書中候』にも天地開闢での日月五星会聚現象を述べた類似文があったとする。¹⁷⁾

それらは、いわゆる殷曆の曆元説（甲寅元）を説明したものである。顛頤曆の正月元旦立春に宮室五度における晨出説ではなく、冬至日を採用し、冬至点を牽牛初度とする。冬至点が牽牛初度にあつたのは紀元前八世紀頃であり、歳差現象によつて移動し、前漢には約五度西にずれて斗宿（建星、牛前五度）にあつた。太初曆、三統曆では、その補正値を用いているが、殷曆や緯書曆では依然として牽牛初度にあるとし、実際の観測よりも先秦古曆の伝承を優先する。

『春秋命歴序』には、孔子が『春秋』を著した後に修めて後世に数理を伝えたと述べる。

孔子 春秋の故を為治し、退きて殷の故曆を修め、其の数をして後に伝うべからしむ。（『晋書』律曆志下所引、『重修緯書集成』卷四下、一二七頁）

そして、天地開闢から「獲麟」の年までの積年数を「二百七十六万歳」とする独自の曆説を唱える。「獲麟」の年とは、『春秋』が哀公十四年（紀元前四八一）春において「西狩獲麟」（哀公が西に狩りに出て麒麟を捕獲した）という記事で終わっていることによる。泰平の世に出現する聖獣とされる伝説の麒麟が乱世に姿を現し、異様な化け物として捕獲され殺害された。そのことに、孔子は絶望して筆を絶ち、世を去つた。その孔子説話によつて、理想だった「古代社会」の終焉として強く認識された。緯書は、孔子が最晩年に著した六経を補完する釈経書とされるので、「獲麟」の年を起点として天地開闢に遡る曆術を立論する。

漢志によると、前漢六曆や三統曆の曆元は一四万年前後であるから、「二百七十六万歳」という積年数は、桁外れの壮大な数値である。その大数を導き出したのは、易数との結合による。その数理構造は、『易緯乾鑿度』に論述されている。¹⁸⁾ すなわち、卷下、求卦主歳術において、次のように述べる。

常に太歳を以て歳を紀し（『後漢書』黄瓊伝の所引文では、「太歳」の下に「為歳」二字がある）、七十六を一紀と為し、二十紀を一部首と為す。……即ち一歳積日を置き、二十九日と八十一日分の四十三とを法として之を除し、一を得れば命じて月と日（原文は「日」につくるが、張惠言『易緯略儀』の校勘に従う）い、積月十二と十九分月の七とを得。一歳（この二字は衍字）七十六を以て之を乗すれば、積月九百四十、積日二万七千七百五十九を得。此れ一紀なり。二十を以て之を乗すれば、積歳一千五百二十、積月万八千八百、積日五十五万五千一百八十を得。此れ一部首なり。（『重修緯書集成』卷一上、四六・四七頁）

一紀（七十六年）や一部首（二〇紀、一五二〇年）は古四分曆の定数である。

日法は二九日と八一分日の四三とし、太初曆の一朔望月の日数を用いている。その場合には、一歳は三六五日一五三九分の三八五となり、古四分曆より六一五六分の一日多くなる（ $365 \frac{385}{1539}$ 日 - $365 \frac{1}{4}$ 日 = $1/6156$ 日）。ところが、一紀七十六歳の総日数を二万七千七百五十九日（ $365 \frac{1}{4} \times 76$ ）としている。つまり、太初曆での余分（一五三九分の一九日、 $1/6156$ 日 $\times 76 = 19/1539$ ）を切り捨ててしまうことで、四分曆に転化させ、実質的には一年を三六五日四分の一としてしていることになる。「二十九日与八十一分日四十三」を「二十九日与九百四十四分日四百四十九」と書き換え、四分曆法だけを用いたとしたほうが、理路整然とするのはいうまでもない。『乾鑿度』卷下の曆術で展開される象数理論では、一年

を三六五日四分の一とする分卦直日法（六日七分法）をその基盤に据えており、八十一分法による日数はまったく関与していない。さらに、『乾鑿度』の他の箇所には、

歴は三百六十五日四百分の一を以て一歳と為す。（『重修緯書集成』卷一上、四五頁）

と述べ、一年が三六五日四分の一であることを表明する記述すら存在する。ところが、『続漢書』律曆志に「『乾鑿度』、八十一分の四十三を日法と為す」と述べられているから、八十一分法の記述を後人の改竄に帰するわけにはいかない。『乾鑿度』自体が、おそらくは矛盾を承知のうえで、現実に施行されている太初曆の情報を織り込み、最新の曆術であることをカモフラージュしているのである。

『易緯乾鑿度』では、七六年を「一紀」、二〇紀を一部首（一五二〇年）とする。後漢四分曆の場合には、前者を一部、後者を一紀とし、これとは逆になる。『乾鑿度』では、一五二〇年を七六年ごとに「二〇部」に分ける。その名称からいえば、後漢四分曆のように、七六年を「一部」とするほうが理にかなっている。

ところが、『淮南子』天文訓に、顓頊曆の曆定数を説明して、

天一以て始めて建し、七十六歳にして、日月復た正月を以て宮室五度に入り、余分無きを、名づけて一紀と曰う。凡そ二十紀一千五百二十歳にして大周し、日月星辰復た甲寅元に始まるなり。

とあるので、七十六歳を「一紀」とするほうが古説であるかもしれない。いずれにせよ、『乾鑿度』は過渡的な著作で、新旧両方の所説が混在するのである。

顓頊曆の大周期である一元四五六〇年を上元、中元、下元（または、天元、地元、人元）の三元に分け、一元（一五二〇年）をそれぞれ「二十部」に分けた場合、それぞれの部の歳首における歳干支、日干支に規則性が見出せる。歳干支のサイクルは四五六〇年で重複なく一周し、日干

支は一五二〇歳で一周する。

その配列は、歳干、歳支、日干、日支ごとに別々に眺めると、規則性が見出せる。歳支は寅↓午→戌の三組（火の三合）、日支は子→卯→午→酉の四組（四正）の単純な繰り返しとなる。歳干は甲→庚→丙→壬→戊の陽干が相克の順行（勝たざる所への移動）であり、日干は甲→癸→壬→辛→庚→己→戊→丁→丙→乙という具合に十干の逆回りになる。

△天元▽

甲寅歳甲子日	庚午歳癸卯日	丙戌歳壬午日	壬寅歳辛酉日
戊午歳庚子日	甲戌歳己卯日	庚寅歳戊午日	丙午歳丁酉日
壬戌歳丙子日	戊寅歳乙卯日	甲午歳甲午日	庚戌歳癸酉日
丙寅歳壬子日	壬午歳辛卯日	戊寅歳庚午日	甲寅歳己酉日
庚午歳戊子日	丙戌歳丁卯日	壬寅歳丙午日	戊午歳乙酉日

△地元▽

甲戌歳甲子日	庚寅歳癸卯日	丙午歳壬午日	壬戌歳壬酉日
戊寅歳庚子日	甲午歳己卯日	庚戌歳戊午日	丙寅歳丁酉日
壬午歳丙子日	戊寅歳乙卯日	甲寅歳甲午日	庚午歳癸酉日
丙戌歳壬子日	壬寅歳辛卯日	戊午歳庚午日	甲戌歳己酉日
庚寅歳戊子日	丙午歳丁卯日	壬戌歳丙午日	戊寅歳乙酉日

△人元▽

甲午歳甲子日	庚戌歳癸卯日	丙寅歳壬午日	壬午歳辛酉日
戊寅歳庚子日	甲寅歳己卯日	庚午歳戊午日	丙戌歳丁酉日
壬寅歳丙子日	戊午歳乙卯日	甲戌歳甲午日	庚寅歳癸酉日
丙午歳壬子日	壬戌歳辛卯日	戊寅歳庚午日	甲午歳己酉日
庚戌歳戊子日	丙寅歳丁卯日	壬午歳丙午日	戊寅歳乙酉日

『乾鑿度』は、そのサイクルに着眼し、歳首の日干支を冠して七六年ごとの部の呼称とする。例えば、『乾鑿度』卷下に、周の文王が殷の紂王を討伐して周王朝を創立した事績を、次のように記述する。

今、天元に入ること二百七十五万九千二百八十歳にして、昌西伯を以て命を受けり。戊午部に入ること二十九年にして、崇侯を伐ち、靈台を作り、正朔を改め、王号を天下に布き、録を受け河図に応ぜり。〔重修緯書集成〕卷一上、四八頁〕

周の文王が殷の紂王を討伐したのは、「天元戊午部二十九年」とする。天元の起点（「甲子部」）から数えて七番目が「戊午部」になり、歳首の干支は「庚寅歳戊午日」（入元以来の積年数は五六七年）、「戊午部二十九年」は積年数四八五年で、戊午歳になる。文王受命の歳は、天地開闢以来の積年数「天元二百七十五万九千二百八十歳」とあるので、暦元から数えて六〇六番目の天元に入って、七番目の「戊午部二十四年」になる（ $2759280 = 605 \times 4560 + 76 \times 6 + 24$ ）。したがって、文王受命の歳は、「伐崇」より五年前の癸丑歳ということになる。

蔡邕の暦議では、『春秋命歴序』を引用して、獲麟の年が「庚午部二十三歳」であり、さらに獲麟から数えて二七五年目の「丁卯部六十九歳」が漢元年の前年であるとす。漢元年乙未歳が紀元前二〇六年であるから、そこから逆算すると、獲麟の年が紀元前四八一年、文王受命の年は、紀元前一〇八八年と算定される。

さらに、上元の起点（甲子部元年）は、紀元前一五六七年であり、天地開闢の暦元は、そこからさらに六〇五元（ 2758800 年）遡った甲寅歳に設定している。紀元前一五六七年は、湯王が暴君、桀王を伐ち、殷王朝を建設した殷王朝の創立した年（甲寅歳）であり、文王によって滅ぼされるまで四八〇年続く。文王受命の翌年に、周王朝が創立したと考えると、甲寅歳となる。三五暦運説の王朝交替サイクルである五〇〇年だと六十干支の倍数ではないから、甲寅歳による易姓革命とするために、四八〇年を選定していると考えられる。

なお、天地開闢より獲麟に至る積年数は、庚午部二三年であるとする
と、二七五万九千八百七十七年（ $605 \times 4560 + 76 \times 14 + 23 = 2759887$ ）。積年数

は暦元の甲寅部甲子歳を一歳として数えるから、実際の隔年数は、二七五万九千八百八十六年となり、「二百七十六万歳」には一四年不足する。だから、「二百七十六万歳」は概数を挙げたものである。

「二百七十六万歳」という大きな年数を得る数理には、緯書暦が理論基盤に据える殷暦の上元説が関与すると思われる。『開元占経』卷一〇五には、前漢六暦の暦元の干支および上元から開元二年の今にいたる積年数が、次のように述べられる。

黄帝暦 上元辛卯より今に至ること、二百七十六万八百六十三算外。

顓頊暦 上元乙卯より今に至ること、二百七十六万一千九十九算外。

夏暦 上元乙丑より今に至ること、二百七十六万五百八十九算外。

殷暦 上元甲寅より今に至ること、二百七十六万一千八十算外。

周暦 上元丁巳より今に至ること、二百七十六万一千一百三十算外。

魯暦 上元庚子より今に至ること、二百七十六万一千三百三十四算外。

この積年数は、緯書暦の天地開闢より獲麟に至る「二百七十六万歳」を用いた数値である。『五経算術』李淳風注にも、同様の積年数が述べられている。例えば、『春秋』魯僖公五年正月辛亥朔を推すの法」條の李注に、「周曆上元丁巳従り僖公五年丙寅に至ること、積二百七十五万九千七百六十九算」とあるが、掲載年数はすべて『開元占経』の周暦の積年数と符合する。

六暦の数値の違いは、上元の干支が異なるだけである。獲麟から開元二年（紀元七一一四）までは、一一九五年隔てる。「算外」という表記法では、暦元となる最初の歳からの隔年数を表すから、殷暦の積年数は一年プラスして、二七六一〇八一年となる。獲麟の積年数「二百七十五万九千八百八十六歳」に一一九五年を加えると、その年数が得られるので、緯書暦の積年数と一致する。

『漢書』律曆志下、世経には、三統曆の推算を用いて前漢六曆を論駁し、その優位性を誇示する。三統曆の上元は、太初元年から一四万三二二七年遡ったところに置いた。一方、前漢六曆について、

四分、上元より伐桀に至ること、十三万二千一百十三なり。其の八十八紀、甲子府首は、伐桀に入るの後、百二十七歳なり。

とあり、「四分上元」の年数が掲げられている。「伐桀」から一二七年後が八八紀 ($132113 + 127 = 132240 = 1520 \times 87$) の甲子府首となるという。「府首」とは『乾鑿度』にいう「部首」と同義であり、顓頊曆の一紀一五二〇年に当たる。この「四分曆」は、太初元年（紀元前一〇四）が起算の起点となっており、上元はそれより八八紀 ($1520 \times 88 = 133760$ 年）以前とする。この「四分曆」は、曆元の干支が「丁巳」となり、周曆と一致する。

王先謙『漢書補注』が引く李銳説は、『五經算術』李淳風注にみられる周曆の積年数から五七六元（二六二万六五〇年）を除去したものが、その上元以来の積年数と符合することから、「四分曆」が周曆であると論証している。それは、きわめて鋭い指摘である。

同様に考えるならば、殷曆の上元は、『開元占経』掲載の積年数から五七六元を除去すればいい。または、その計算をしなくても、殷曆は甲寅元であり、周曆の上元から五七年後（「丁巳」から「甲寅」までの年数）であることがわかっているのので、五七歳を引けばいい。したがって、太初元年から133703（133760-57）年前、殷王朝創立の湯王元年（紀元前一五六七）から132240（133703-1567-104）年前、二九元（一元の二九倍、または八七府首）遡った時点になる。その殷曆の上元から緯書曆の天地開闢までの年数五七六元を導くには、別の数理が必要である。そこで、注目されるのが、易緯における易数の導入である。

①易緯の曆術の数理構造

緯書曆の理論基盤は、易数にある。易緯の曆術には、二法ある。世軌法と二七六万歳曆とである。

世軌法とは、三万一九二〇歳を「天命を授かる」一大周期とし、四二軌に等分して易卦に割り当てる曆術である。『易緯乾鑿度』巻下に言う。

孔子曰く、三万一千九百二十歳にして、録凶もて命を受け、易姓四十二、純徳七有り（原文は「四十二純」を「三十二軌」に作るが、鄭注に「一本作四十二軌」とあり、張惠言は「軌」は「純」とすべきであると言う。張惠言の校勘に従う）。其の三は天に法り、其の四は地に法る。五王に三十五有り、聖人、君子を半にす。消息卦の純なる者は帝と為り、純ならざる者は王となる。六子上は帝に及ばず、下は王に過ぐる有り。故に六子は純と雖も乾坤と為らず。（『重修緯書集成』巻一下、四八・四九頁）

七六歳の「一紀」（後漢四分曆の一部）を基本的な周期とし、一〇紀（七六〇年）ごとに一卦を配当して「一軌」、陰陽二卦の二軌一五二〇歳を「一部首」（一部、または一部、四二軌（三万一九二〇歳）を「二極」（二一部首、四二〇紀）とする。四二軌に配当する易卦は、十二消息卦を三巡させ、さらに六子卦（乾坤を除く八卦、坎離震巽艮兌）を加える。乾坤二卦を除くのは、十二消息卦に含まれているからである。乾坤二卦を純徳として「帝」、残りの十二消息卦は「王」とし、六子は「帝」と「王」の中間的存在と見なす。一極のサイクルには、乾坤が各三回、坎が一回、合計七回出てくる。「易姓四十二、純徳七有り」とあるのは、坎を純徳に加えるからである。そして、四二軌に聖人、君子、庸人、小人のいずれかを配当する。

「三万一千九百二十歳」という大周期は、『周髀算経』にも見られる。『周

『髡算經』は、蓋天説の宇宙構造を数学的に説明したものであり、句股定理（三平方の定理）や三角測量の相似計算を応用した重差術といった数学理論を論じた数学書でもある。『九章算術』とともに中国数学のバイブルと見なされており、緯書と同じく、前漢末から後漢初めに成立したとされる。巻下に次のように述べる。

陰陽の数、日月の法、十九歳を一章と為す。四章を一部と為す、部（原文は「部」字がないが、今補う）は七十六歳なり。二十部を一遂と為す、遂は一千五百二十歳なり。三遂を一首と為す、首は四千五百六十歳なり。七首を二極と為す、極は三万二千九百二十歳なり。生数皆終わり、万物始めに復る。天以て元を更め、曆を作り紀す。

一極三万一九二〇年を「万物を生じる数がすべて尽き、万物が最初の状態に復帰し、天が曆元を変更し、新たな曆を作成し、記録する」という一大周期とする。ここでは、一章（一九歳）↓一部（七六歳）↓一遂（二五二〇歳）↓一首（四五六〇歳）↓一極（三万一九二〇歳）という順序であり、『易緯乾鑿度』の名称と少し異なっているが、両者の立脚する数理は共通する。

趙爽注は、『易緯乾鑿度』『尚書考靈曜』等の緯書を引用しながら、一遂、一首、一極について、次のように注解する。

遂は竟なり。言うところは、五行の徳、一終して竟わり極まり、日月辰の終わりなり。

首は、始なり。言うところは日月五星、終わりに復た始まるなり。

極は、終なり。言うところは、日月星辰、弦望晦朔、寒暑の推移、万物の生育、皆な復た始まる、故に之を極と謂う。

一遂の「遂」は、「竟わる」という意味であり、三〇四歳ごとに配当された五行の徳が極まり終わって、一終（一巡）する周期であり、日月辰もちょうど曆元状態になる。「日月辰」には、五星（五惑星）は含まれない。一首では、それに五星が加わり、日月五星の七曜が曆元の初源

状態（曆元の起点）に回帰する。さらに、一極では、天体だけではなく、寒暑の推移、万物の生育に至る自然界の現象のすべてが復帰する一大周期となる。

一首は、顛頊曆の一元に相当する。趙爽は、『尚書考靈曜』の文を用い、日月五星が起点（牽牛初度）に会聚し、連なる宝石のようになり、干支も甲寅歳甲子日となり、曆元の初源状態に復帰する周期であると注釈する。

考靈曜に曰う、「日月首甲子冬至、日月五星、俱に牽牛の初に起す。日月は合璧の若く、五星は聯珠の如し。青竜甲寅、摂提格（並）〔孳〕まれ、四千五百六十歳にして、〔積〕〔精〕初に〔及〕〔反〕る」と。故に首と謂うなり。

一極の大周期を唱えてはいるが、顛頊曆の五星会聚の周期はそのまま踏襲しているのである。

『尚書考靈曜』には、
四千五百六十歳にして、精、初めに反り、握命の人起し、河、凶を出し、聖、受けて思う。（『初学記』一七所引、『太平御覽』四〇一の引用文によって、「几」は「人」に改める。『重修緯書集成』卷二、四一頁）

とあり、万物の精が初源に立ち返る周期とする。鄭玄注では、

聖とは堯を謂うなり。天、命を握り、人当に起つべき者あらば、河乃ち凶を出す。帝堯受けて之を思い、以て曆数を受（授）くるなり。

と述べ、『尚書』堯典を踏まえて「聖」を帝堯のこととし、天命を掌握した人物がまさに生起しようとする瑞祥として、黄河が河凶を出現させ、それを授かった聖王（帝堯）は自然の秩序、天下の治世を熟考し、曆数を授けると解釈する。これも、『周髡算經』と同類の主張である。

『易緯乾鑿度』や『周髡算經』が想定した一極という大周期は、顛頊曆の一元を七倍して、七曜、北斗七星または二十八宿という七や二八の

基本数を約数に加えるために導き出したにちがいない。填星の二八歳周期説を議論したように、顛頤暦の一元四五六〇歳は、七や二八の倍数ではない。四五六〇(=二の四乗×三×五×一九)の約数を考えると、一桁の自然数では七と九がその中に入っていない。そこで、一元を七倍して三万一九二〇歳(七元)の大周期を設定し、一から八までの自然数、一二、一九、二八などの基本数を約数に持つように工夫したのである。もともと一から九までの自然数すべてを含む周期とするには、一極をさらに三倍する必要がある(二一元、九万五七六〇歳)。三統暦では、日法の分母八一や日月九道の「九」を重視しているので、暦定数や周期は九の倍数が基本数になる。『乾鑿度』や『周髀算経』の暦術が七倍の一極で止めており、九の倍数としないのは、三統暦とは別系統の暦術であることをほのめかしている。

易緯の二つの大周期は、易卦を導く筮竹の策数と絡めた数理構造になっている。その理論的基盤は、『易緯乾鑿度』主歲卦術にある。六四卦を三二年、二卦を一年に配当する。二卦は一二爻あるから、一爻が一ヶ月になる。同書卷上にそのことを説明して、次のように述べる。

天の氣、三微にして一著を成し、三著にして一体を成す。(『重修緯書集成』卷一上、二九頁)

その鄭玄注では、「一微」が五日(一候)、「一著」が一五日(一氣)であるとす。ところが、巻下の末尾に同一文が見られ、その注釈鄭玄注ではなく、後人の注釈)がその誤りをすでに正しているように、「一微」が一〇日、「一著」が一月(三〇日)を表すとすべきである。というのも、「三微」が一月にあたるとする考えは、『尚書大伝』(『白虎通』三正篇所引)などで主張された「三微の月」、すなわち夏殷周三代の暦が正月をそれぞれ異なる三正説から連想されたものと考えられるからである。

一微が一〇日であり、一月にあたる「一著(三微)」とは、一爻を指し、

三月にあたる「一体(三著)」とは、上下卦を構成する(三画の)八卦を指す。「一体」を上下に重ね合わせれば、易卦が完成されるが、全部で「十有八微」になる。つまり、繫辭伝でいう一爻が一微に相当し、「四營(一變)」から「十有八變」の間に存在する過程が、「微・著・体」によって具体化されている。それによって、『乾鑿度』の暦術における易卦と暦日との結合が、『易』の筮法にもとづくものであることを示そうとしたのである。

易卦を決定する時に用いる筮竹の数は、五〇本から一本減らした四九本である。それを左右で二分し、右手の一本を薬指と小指の間に掛けて除外した後、左右それぞれの筮竹の数を四で割った余り(割り切れる場合は四本)を減らすという操作(一本を小指に掛ける操作は最初だけ)を三度繰り返す。すると手元に残った策数は三六、三二、二八、二四のいずれかになる。それをさらに四で割ると、「九八七六の数」が得られ、九を老陽(陽の変爻)、六を老陰(陰の変爻)、七を少陽(陽の不変爻)、八を少陰(陰の不変爻)に割り当てて、乾卦の場合は六爻すべて老陽九(策数三六本)だから、六爻の策数の総数は二一六本(=三六×六)、坤卦の場合には六爻すべてが老陰九(策数二四本)だから策数一四四本(=二四×六)となる。後世の筮法では、取り除いた筮竹の数の多少によって、九八七六の数を決める方式になるので、そのような策数はあまり意識されない。しかし、三統暦や緯書では、余りのほうではなく策数(析数)を用いて大周期を導出するための基数とする。乾策二一六、坤策一四四は、陰陽二元による「大数」とし、それを合計した三六〇本を一年の日数に当てて、一年三六〇日とすると、一本(一策、一析)が一日に当たる。少陽七、少陰八を組み合わせる他卦の場合は、二一六と一四四の間になるが、六爻の陰陽を反転させた二卦を一組とすると、陰陽各六爻となり、(少陽七+少陰八)×四×六=三六〇だから、二卦の合計数は乾坤二策の合計数と同じく三六〇本となる。

易卦は六四卦三八四爻あり、その策数(析数)の総合計は、三六〇本の三二倍、一一五二〇本(=三六〇本×三二卦)である。一析(一本)を一日とすると、一万一五二〇日となる。ところが、一年を三六五日四分の一の実数を用いると、三二卦を当てた三二年の実質的な総日数一万一六八八日よりも一六八日少なくなる。そこで、緯書暦では、易数との結合を目的として、暦日と整合させようとし、総析数一万一五二〇日と一部(顛頊暦の一紀)七六歳の総日数二万七七五九日との最小公倍数を求めると、一億〇六五九万四五六〇日、年単位で言えば、二九万一八四〇年が得られる。この年数は、全卦の析数と暦日とが初原状態に復帰し、同時に卦と爻も同様の状態になる一大周期である。

この大周期は、『乾鑿度』巻下、求卦主歲術で言及される(『重修緯書集成』巻一上、四七・四八頁)。すなわち、百九二部首三八四〇紀、三二卦の九一二〇周であり、また一万一五二〇析の九二五三周に当たるので、「易が一大周し、律暦の数が相得られる」と論ずる。また、『礼斗威儀』にもタオ(道)の根源=宇宙の初源状態である「太素」に復帰する周期であると言う。

二十九万一千八百四十歳にして反り、太素冥茎たり。蓋し乃ち道の根ならん。(『太平御覽』巻一所引、『重修緯書集成』巻三、六八頁) 二九六万歳暦の暦元説は、その九倍である二六二万六五六〇年に近い数値を用いる。顛頊暦の暦定数に依拠すれば、二九万一八四〇年は、一元の六四倍なので、易卦の六四卦とちょうど符合している。ということからは、わざわざ九倍してさらに大きな周期を設ける必要はないから、何らか別の数理が働いているはずである。

緯書での暦元説は、顛頊暦と同様に暦元での日月五星会聚現象を唱えるものであった。そのことに着眼すると、漢志掲載の五惑星それぞれの「大周」(または「歳数」)の年数が注目される。「大周」の数値は、木星

一七二八、土星四三二〇、金星三四五六、火星一三八二四、水星九二一六である。五惑星の運行周期は分数値となるが、それらの数値は、年単位の仮分数とした場合の分子に合致する。つまり、『五星占』における木星八歳、土星三〇歳、金星八歳のごとく、五惑星それぞれが起点に復帰する年数になっている。

その惑星周期が『五星占』に掲載された顛頊暦の周期をどのように補正したのかを明確にしておく、外惑星の木星、土星の公転周期は、二年で一週(一二次)、三〇年で一週(一二次)から一四四年に一四五次、三六〇年で一四五次とする。木星と土星の周期の比率は、二・五のままに据え置いて、一四四年、三六〇年でそれぞれ一次分(1/12周)を増やしたのである(12+1/12=145/12周)。したがって、一四四年、三六〇年の一二倍である一七二八年、四三二〇年が起点復帰の一サイクルとなる。

内惑星の金星の場合、会合周期の「一出」(三統暦では「一復」、四分暦では「一終」)は、五分の八歳から二一六一分の三四五六歳に補正する。顛頊暦では八歳で五回太陽と会合し、暦元の起点に復帰する。木星が一次多くなる一四四年の場合は一八倍の九〇回になるが、そこで半次増やして、九〇回二四分の一とする(90+1/24=2160+1/24=2161/24)。すなわち、一四四年の二四倍である三四五六年(3456=144×24)より一回増えて、二二六一回の会合となり、会合周期は二二六一分の三四五六年に補正したことになる。(144/(90+1/24)=(8×18)/(5×18+1/24)=(8×18×24)/(5×18×24+1)=3456/2161)。火星や水星も同じような数的処理による補正值を導き出しているにちがいない。

この公転周期、会合周期を用いて、顛頊暦と同様に起点での五星会聚の周期を考えたとすると、「大周」(木星一七二八、土星四三二〇、金星三四五六、火星一三八二四、水星九二一六)の最小公倍数、すなわち一三万八二四〇年となる。さらに、易の一大周期二九万一八四〇年との

最小公倍数を取れば、二六二万六五六〇年（五七六元）が得られる。

緯書曆の二七六万歳という曆元説は、殷曆の曆元（殷王朝創立の湯王元年から132240年前）から、さらに二六二万六五六〇年遡った時点、すなわち湯王元年から二七五万八八〇〇年に据えたと考えられる（ $132240 + 2626560 = 2758800$ 、 $29 + 576 = 605$ 元）。周期説としては、顓頊曆または殷曆の四五六〇年を七倍した三万一九二〇年（七元）、六四倍した二九万一八四〇年（六四元）が唱えられているが、二六二万六五六〇年、二七五万八八〇〇年は七の倍数ではないので、前者は考慮に入れていない。曆元説の算出過程に用いたのは、易卦の策数（析数）から導き出される後者の周期である。それを九倍すれば、日月五星会聚の周期とも合致させることができ、九つの時代区分の大周期が導き出せると考えたのである。

緯書曆では、天地開闢してからの人類史を十紀に分け、九龍・五龍・撰提・合雝・連通・序命・脩飛（循蜚）・回提（因提）・禪通・流訖（疏訖）と名付ける。最後の流訖紀は、殷王朝より一三万余年遡る殷曆の曆元説と対応し、伏羲以下の三皇五帝から現世治世を想定しているにちがいない。そこから二九万一八四〇年の九倍の年数を遡らせることで、人皇伏羲から人皇を切り離して独立させて天地開闢の時代に据え直した。そして、人皇から伏羲に至るまでの諸王朝を九つの時代に区分し、伏羲以下の時代を加えた十紀説を着想したと推察される。

⑫ 緯書曆と三統曆の比較

緯書曆における易数と曆数の結合は、周知の通り、劉歆の三統曆でも唱えられている¹⁹⁾。したがって、緯書曆が三統曆の影響を受けていると見なされがちである。しかし、緯書曆は、太初曆・三統曆や劉向・劉歆の災異説とは対立関係にあった殷曆、京氏易に依拠しており、両曆の数理

構造の分析的な比較を行わずに即断すべきではない。

太初曆・三統曆の場合には、一九年七閏法を用いるものの、日月の会合周期を一ヶ月の長さ（一朔望月）を二九日八一分の四三（ $29 \times 81 = 2392/81$ 日）に改変するので、一太陽年の日数は三六五日一五三九分の三八五（ $29 \times 43/81 \times 235 + 19 = 562120/1539 = 365 \frac{385}{1539}$ ）という大きな桁の分数値となる。積年の日数の端数がなくなるのは、一五三九年であり、むしろ古四分曆の「一紀」に近い。一章一九年との間隔が離れすぎるので、九章の一七一年を「九道小終」とし、その九倍の一五三九年（八一章、一統）を「大終」とする。一統の総日数（五六万二二〇日）は六〇の倍数ではなく、日干支は起点に回帰せず、三倍の四六一七年（「一元」、一六八万六三六〇日）でようやく実現する。ただし、歳の干支は回帰せず、もつと大きな周期を必要とする。

超辰法を用いない場合は、九万二三四〇年（二〇元）が歳干支の回帰周期になる。三統曆では一四四年ごとに干支を一つ飛ばす超辰法を用いるので、曆元と同じ歳干支になる年数は六〇歳ではない。一四五次と六〇干支との最小公倍数は、一七四〇である。超辰法を用いて一七四〇次（ \parallel 一四五次 \times 二）を経過する年数は、一四四年の二二倍、一七二八年であり、それが三統曆での歳干支の回帰周期となる。一紀一五三九年との最初公倍数は九万八四九六年（六四紀）、一元四六一七年との最小公倍数は二九万五四八八年（六四元）である。六四紀、六四元というのは易数との結合を企てようとした三統曆にふさわしい周期であるが、漢志には言及がない。

ところが、もしも緯書曆と同様に五星会聚を含めた曆元説を設定するならば、六四元と五星会終の大周期（五惑星の「大周」の最小公倍数）との最小公倍数を求める必要がある。すると、二三六三万九〇四〇年（五二二〇元）が得られる。この大周期は、漢志では「太極上元」として登場する。日月五惑星と歳干支、日干支などがすべて曆元の初源状態

に復帰する一大周期である。劉歆は、易数を用いてその周期を強引に導き出す説明を繰り広げるので、「天文学的意味は稀薄なものである」（能田忠亮・藪内清『漢書律曆志の研究』、八五頁）と論断されるが、上元に設定した一四万三二七〇年（三二一元）という中途半端な周期より、数理的な根拠のある大周期である。緯書暦と対比させるならばこちらのほうが暦元としてふさわしい。後秦の姜岌が「（後漢の）服虔が『春秋左氏伝』を解釈するのに太極上元を用いた」（『晋書』律曆志下所引）と述べているから、後漢の経学者には活用されていて、注目度がなかったわけではない。しかも、太極上元を算出する過程に、緯書暦の二六二万六五六〇の年数も登場し、大いに注目される。

劉歆が行った数理的説明を要約すると次のようになる。五星会聚の周期一三万八二四〇を導くのに、乾策三六に陽九、坤策二四に陰六を掛け、合計した一〇八〇は陰陽それぞれの「一卦の微算策」であり、それを八倍して「八卦が小成」し、上下に重ね合わせるためにさらに八倍し、さらに天地で二倍すると、「大成」する（ $1080 \times 8 \times 8 \times 2 = 138240$ ）。それに「章歳」の一九を掛けると、二六二万六五六〇（ 138240×19 ）になり、日月と会聚する。それを「三会」で三倍して三統と会聚し、また「三統」で三倍して、太極上元（ $2626560 \times 3 \times 3$ ）に復帰する。九章を六倍した五四章（一〇二六）で太極上元を割ると、陰陽それぞれ一万一五二〇となり、「万物気体の数」に当たり、天下の能事が完遂する。

数が大きくなるにつれて、易数ではなくなり、はじめに数値ありきのこじつけの感が強くなる。二六二万六五六〇年では、「八卦大成」に章歳一九を掛けて「日月と会する」とするものの、九の倍数ではないために、日法八一から導かれる周期と関連づけができず、ほとんど意味をなさない。さらに三倍、また三倍することで、五星会聚周期が一七一一周（ 19×9 周）する太極上元を導くための数字合わせをしただけである。

三統暦では、大周期を設定する基数には、日法八一と歳干支の周期

一七二八年が欠かせない。したがって、日月に関する大周期を考えるならば、両者の最小公倍数五一八四とその一九倍（一九年七閏法による基数）の九万八四九六（六四紀）を約数に持たないわけにはいかない。さらに、一元四六一七年の整数倍を選ばないといけないなら、二九万五四八八年（六四元）が約数に不可欠である。それが緯書暦の大周期二九万一一八四〇歳に相当するのである。太極上元の場合、前者の八〇倍、後者の八一倍になっているから、前者の数理に認識が不足しているも、五星会聚の周期を介在させることで何とか理屈づけられたのである。三統暦の数理構造に忠実であれば、緯書暦の二六二万六五六〇年を持ち出すのではなく、六四紀、六四元の八〇倍を直接に導き出して、五星会聚周期と日月、三統との会聚を語るべきであった。

そのように考えるならば、緯書暦のほうが数理的な整合性がある。したがって、緯書暦が三統暦の影響を受けたとする仮説は成り立たない。むしろ、その逆の可能性が考えられる。緯書暦またはそれが依拠する前漢六暦の数理構造に引きずられてしまったため、新案の超辰法の数理を立論に反映させることができなかつたのかもしれない。その痕跡を探るべく易緯の立論と比較すると、易数との結合で数理的に破綻を来している欠陥が浮かび上がってくる。

立論の冒頭で、『乾鑿度』の三微説と同じ文を引く。

三微にして著を成し、三著にして象を成す。

『乾鑿度』では、前述した通り、一微が一〇日、一著（三微）が一ヶ月で一爻、一象（三著）が三ヶ月で三画八卦に対応する。そして、一析（一策）を一日に対応させ、陰陽の総策数一一五二〇の日に依拠して二七六万歳の暦元説を唱える。ところが、三統暦では、太極上元を五四章で割って二万三〇四〇を導き、それが陰陽それぞれの策数一万一五二〇の二倍になることから、それが「万物気体の数」に合致するとしている。そもそも策数一一五二〇とは、繫辭伝という「万物の数」である。その

数理は、六四卦の三〇倍（筮法によって一爻ごとに得られる策数の平均値）、つまり六四卦を得るための策数の総数であることに依拠する。つまり、陰陽各一九二爻の策数がすでに合計されているので、それを二倍して「陰陽各万一千五百二十」することは無意味である。易理を十分に反映させないで、曆数に易数を強引に結びつけた作為が露見する。

そのような論及姿勢は、最初に基数七十二を導くところにも窺える。「十八変」に「四宮」を掛けることを説明して、次のように言う。

二象は、十有八変して卦を成し、四宮して易を成し、七十二と為る。

（二象十有八変而成卦、四宮而成易、為七十二。）

繫辭上伝の「四宮而成易、十有八変而成卦」（四宮して易を成し、十有八変して卦を成す）という筮法を踏まえるが、繫辭上伝では「四宮」（第一変を得るための四段階の操作）から「十有八変」することで一卦ができることを説明したものである。ところが、「十八変」を「四宮」して「七十二」とするという風に経文を倒置してしまふところに劉歆の巧妙な手口が見え隠れする。

「十八変」に「四宮」を掛けて、基数七十二とする。それは、『易』説卦伝の「天を参にし、地を両にして、数を倚す」をもじった「三統を参にし、四時を両にして、相い乗ずるの数」（「三統」の三を三倍した九、「四時」の四を二倍した八を相乗した数）と説明する。基数七十二を三倍すると乾の策数二一六、二倍すると坤の策数一四四が導ける。それも「参天両地」の数理に適っていると考えたのであろう。うまく易数によって根拠づけたつもりなのだろうが、乾の策数二一六は老陽三六の六爻分、坤の策数一四四は老陰二四の六爻分であるので、七二が三六、二四の倍数になっているだけのことである。「四宮して易を成す」とは、易卦の一爻が決まるという文義であり、その三変の操作を六回繰り返して、一八変で六爻の易卦が出来上がる。ところが、劉歆は、経文の「四宮」と「十八変」を前後に入れ替え、一八変を四たび宮んで七十二変すると「易」が出

来上がるとする。だから、一爻ができることを「易を成す」と表現していたのに、何のことかわからない。

以上のように見てくると、劉歆の所説は、易理に依拠するようで、緯書ほどに忠実ではなく、経文の原旨を曲解して強引に三統曆の暦定数に附会させている。つまり、「一卦の微算策」以下の大数を導く数操作を、易数に依拠すると錯覚させ、もつともらしく見せるためのレトリックにすぎないのである。

緯書曆の暦元説と同じように、三微説の一策（一析）を一日に当てて理論的な整合性を求めるならば、太極上元の積日数は八六億三四一六万三三〇〇日である。その日数は、策数一一五二〇の倍数にならないから、太極上元をさらに三倍した大周期を算定する必要がある。したがって、三統曆の太極上元説から緯書曆の二七六万歳の暦元説が導かれたとするより、その逆であるとしたほうが妥当である。

漢志掲載の三統曆の論述において、前掲文の少し前に『易九厄』の陽六百六の災厄説を引用していることが、緯書曆が数理基盤とした曆術の存在を感じさせている。その曆運説は、顛頂曆（または古四分曆）の周期説を敷衍し、実際に施行する太初曆（または三統曆）との一元の年数差五七年に着眼することで、両曆を折衷的に接合させたものであり、『乾鑿度』の曆術にきわめて近似する。

そのような易緯と三統曆、前漢六曆の影響関係は、天文曆法の形成史において、ややこしい問題を孕んでいる。なぜならば、緯書曆の算出過程に、五惑星の「大周」の年数一三万八二四〇年を用いているからである。漢志掲載の惑星周期が、これまで太初曆を継承したものではなく、劉歆の三統曆による独創とされている。そのストーリーは、『史記』天官書と『漢書』律曆志の比較においてなされているが、すでに述べたように、『五星占』の出現によって、『史記』天官書の記載が太初曆の最新データではないことが明白になっている。さらに先秦から前漢にかけて

の天文曆術に関する新出土資料がいくつか発見されており、古代の天文曆法史を再検討する必要がある。その考察については、論者はすでに別稿を準備しており、ここではその問題には深入りしない。

緯書が基盤とする殷曆上元が殷王朝創立の湯王元年（前一五六七）から一三万二二四〇年前であり、ちょうど六〇〇〇年の年数差になっており、三統曆の上元は湯王元年より一四二六六四年前で、五星会聚周期より三四二四年多くなるように設定していて、前漢六曆の上元説を明らかに補正しようとする意図が窺える。つまり、前漢六曆の段階で、その五星会聚周期が定式化されており、それに基づいて上元が定められていた可能性が十分あることだけは指摘しておきたい。

結びにかえて

緯書という特異な「儒書」が編纂されていく過程は、まさに世紀末の様相を呈しており、終末論、曆運説が流行するにふさわしい状況下にあった。その混乱期に乗じて「新」王朝を建設した王莽は、王朝篡奪の謀反人としてきわめて評判が悪い。策謀を巡らして敵対者を退けて摂政に登り詰め、傀儡政権を操って政権を牛耳り、さらに符命を捏造して真天子となる符命を捏造し、禪讓という形式で易姓革命を敢行する。『漢書』王莽伝が描き出す人物像は、狡猾極まりない偽善者である。²⁰

ところが、王莽は儒者を自任し、絶大な権力を行使する独裁者らしからぬインテリであり、劉歆をはじめとして側近を取り巻くブレインには經学を修めた人物が多数いて、武力による国家の転覆とは対極に位置する。符命が進言されていく経緯は、始皇帝の時のように怪しい方士が唱え儒生が阻止するという図式ではなく、県知事クラスの政治家が大いに関与し、上奏文には經書がふんだんに援用される。王莽のクーデターは、武力ではなく、經書の権威を振りかざした儒家的な立場からの無血革命

であった。

そのような希有な政権交代が実現した前漢末の政界には、特異な思想空間が広がっていた。それは先秦諸子百家の学派が解体し、經学的体系の枠組みに溶かし込まれることで生み出されたものである。表向きの看板は儒家思想であるが、実質的には諸家の折衷的な混成物であり、思想構造に大きな変容をもたらした。そこに古代から中世へと移行する學術思想の大きなターニングポイントを見出すことができる。

王莽の治世について、『漢書』王莽伝には具体的な政策が散見する。禪讓による無血革命を成功させただけに、儒家的な立場による理想国家を実現させる意欲に満ちていた。武帝期以降、經書から汲み出した周王朝の諸制度を再興させようとする動きはあったが、それに拍車がかか

る。王莽は、平帝を擁立して大司馬に返り咲き、安漢公の尊号を賜って政治の実権を掌握すると、劉歆等の儒学者を召し抱え、諸制度を整備して儒家的な大改革に乗り出した。元始四年（紀元三）八月には、周王朝の祭祀、政治、教育の場である明堂・辟雍・靈台の起工を上奏し、二〇日ほどで都城南郊に復元し（大土門村遺址の礼制建築群とされる）、翌年正月に明堂で儀礼を盛大に挙行了²¹。また、各地方の学校制度を整備し、前漢に進行した思想的な構造改革を承けて、諸々の学問、技芸を取り込んだ総合的な学問体系の構築を目論んだ。また、元始四年には、六經のなかで欠けていた楽經に学官を立て、博士の人員を一經ごとに五人増した。そして、在野にいる多様な分野の人材を召集して、全国規模の討論集会を催した。『漢書』王莽伝には、その具体的な内容を次のように述べる。

一芸に秀でていて二人以上を教授している天下の人材を徴集し、逸礼・古文尚書・毛詩・周官（周礼）・爾雅・天文・図讖・鍾律（音律）・月令・兵法・史籀文字などの資料を保有し、それに通曉した

者を公車司馬門に参上させた。その結果、天下の異能の人物を網羅し、参集した者は、前後して千人あまりに及び、宮廷内においてそれぞれ自説を弁論させ、乖離、誤謬を正して異説を統一させようとした。

召集した専門家には、天文、音律や図讖の技能者、術者が含まれており、緯書と密接な関連性が予想される。その議事録に相当する書物は伝わらないが、後漢の章帝建初四年（紀元七九）一月から数ヶ月かけて開催された白虎観會議に先立つ経学を基軸にした思想統一のための全国規模の学術集会である。後漢の場合、その会議録は班固によって『白虎通義』にまとめられた。それによれば、緯書が論拠として多数引用されており、経書とともに大きな権威を持つ存在であったことがわかる。緯書を研究する緯学が国家公認の学問として経学と併存される形で盛行したのである。緯書の成立時期を考えるならば、古文学の影響が少なく、王莽の符命に直接的な関わりを見出せないのに、光武帝が用いた図讖に近似するものを含むことなどを勘案すると、元始四年の学術会議が大きな契機となり、王莽が失脚するまでの約二〇年間に編纂されたと推定するのが妥当である。

経学の展開においては、鄭玄が出て、緯書全般に注釈を施し、経解釈に大いに援用することで、後漢の二大学派である今文学と古文学を折衷させ、五経兼修に緯書をも包括する形で経学の集大成を行った。ここにおいてようやく総合的な学問体系が確立する。⁽²²⁾

中世以降は、王朝の興亡を予言する図讖は、国家転覆の危険思想として禁絶の対象となり、世間に緯書が広く流通することはなかった。鄭玄注を理解するために、緯書が援用されることはあっても、漢代の緯学が復活することはない。したがって、儒教を中心とする中国思想史では、識緯思想や緯書は鄭玄の登場によって役割を終える。

ところが、中国的自然哲学の展開を考えるならば、必ずしも漢代だけ

の影響に限定されるわけではない。とりわけ、自然探究の学問を儒家的にアレンジして経解釈の世界に導入し、経術と方術、儒生と方士という対立関係の垣根が取り除かれ、両者を折衷、混在させたことは、中国的な自然哲学の形成を大いに促進させる場を提供した。

先秦方術の世界に自生した自然探究の学問は、科学技術史の見地から眺めると、同時代の他の文明圏を凌ぐほどに高度な水準に達していた。しかしながら、社会的ステータスはそれほど高くなく、閉ざされた空間における専門的な技能であった。やがて秦漢帝国の官僚制に組み入れられるようになる。次第に実用面での有用性が認められるようになる。近年に各地で発掘されている「日書」によると、天文、曆法、医薬および占術に関する社会生活に便利な知識はマニュアル化され、広く頒布されていたことがわかる。また、数学についても、『九章算術』に先行する算術書がいくつか出土している。内容的には、租税の徴集方式、土木工事の仕事量、俸給の分配といった行政上の実用数学を中心とする計算問題集であり、『九章算術』に先行する数学教育のための教材として流布していた。そのように、科学、技術または占術の専門的な知識を扱う科学教育がなされ、その対象は専門家の徒弟だけではなく、下級官吏にも及んでいた。⁽²³⁾

さらに、災異説、曆運説、讖緯説の流行は、思想界一般に科学知識への関心を高め、専門知識の世俗化を促し、陰陽五行説、天人感応説、物類相感説などの説明原理を思想界に定立させた。先秦の自然探究を主導したのは、老子の自然哲学であったが、前漢の後期には易が台頭し、その主体は易象数に基づく数理思想にすり替えられた。その結果、道家思想が漢代思想革命を経て後漢末に道教に変容すると並行して、先秦方術は易を中核とする占術と科学が複合した中世術数学へと変容する。

漢代の易学の主流は、京房の提唱した象数易Ⅱ京氏易である。京房は、六四卦を一年に配当した分卦直日法（六日七分法）などの諸技法を考案

して経解釈に適用した。また、十二律を六十律に敷衍するなど、易数と天文律曆学の結合を企て、易の諸技法を駆使して災異、瑞祥を読み解く独特の災異説、占候易を主張した。

易数と曆数とを結合させた数理思想を発展させたのが、易緯にほかならない。前漢の谷永、後漢の郎顛は、いずれも京氏易を学んだ人物であり、二人の間にも数多くの弟子、追隨者が存在し、緯書の編纂や伝播を担ったと思われる。そのような視座において、京氏易が巻き起こした最も大きな社会的作用は、本稿で考察した曆運説と言いうことができるだろう。

『易』の解釈史における京氏易については、数多くの研究が存在する。⁽²⁴⁾ 漢代の象数易は魏の王弼の義理易によって批判され、京氏易は宋代に廃れて先天易に切り替わるといふストーリーが語られる。ところが、宋代以降に京氏易の唱えた象数易理論がまったく姿を消してしまいうわけではない。近世に流行した断易、五行易の基礎理論に取り込まれており、易占術の世界では中心的な技法として大いに活用され、先天易の数理思想との折衷が試みられていた。経学の枠外に京氏易が展開していることが、まったく見落とされているのである。

曆運説の展開においては、中世にも受け継がれ、道教の終末論、唐宋の太乙術などで改変説が唱えられ、唐代、宋代には太乙神信仰として国家の祭壇造営も行われるに至った。日本においても、三善清行の革命勘文をはじめ、唐代の術数書を基盤として易緯、詩緯に遡及的な解釈がなされ、辛酉歳、甲子歳に改元を必ず行うほどに大きな作用を発揮した。漢代の京氏易や緯学、曆運説の中世、近世的な展開は、術数学という研究アプローチによって初めて立ち現れる問題圏なのである。本稿の考察は、それらを含めた総合的な研究の基礎作業と位置づけており、曆運説の構造的な特色を総括するのは、それを終えてからの課題としておきたい。

註

- (1) 日原利国「災異と讖緯—漢代思想へのアプローチ—」〔日本中国学会報〕二四、三一—四三頁、一九七二、後に『漢代思想の研究』所収、研文出版、一九八六参照。
- (2) 緯書、緯学に関する考察は、その開拓者である安居香山、中村璋八両氏の研究に大いに依拠している。主要な参考文献を挙げると、以下の通りである。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〕、同『重修緯書集成』〔明德出版社、一九七二—一九九二〕、安居香山『緯書の成立と展開』〔国書刊行会、一九七九〕、同『予言と革命』〔探究社、一九七六〕、中村璋八『五行大義の基礎的研究』〔明德出版社、一九七六〕、同『五行大義校註』〔汲古書院、一九八四、増補版、一九九八〕、『日本陰陽道書の研究』〔汲古書院、一九八五、増補版、二〇〇〇〕。また、安居香山編『讖緯思想の総合的研究』〔国書刊行会、一九八四〕、中村璋八編『緯学研究論叢—安居香山博士追悼—』〔平河出版社、一九九三〕、中村璋八博士古稀記念『東洋学論集』〔汲古書院、一九九六〕に収める諸論文についても大いに参照した。
- (3) 拙論『中国古代の曆運説—数理と展開—』〔水上雅晴編『年号と東アジア—改元の思想と文化—』所収、五四七—五七二頁、八木書店、二〇一九〕参照。
- (4) 緯書の日本の展開については、安居香山『平安鎌倉時代に及ぼせる緯学思想の影響について—特に革命勘文を中心として—』〔浄土教の思想と文化—恵谷先生古稀記念—』所収、一三五九—一三九七頁、佛教大学、一九七二〕、『わが国に於ける改元と緯学思想』〔日本文化と浄土教論叢』所収、一三三—一三三頁、井川博士喜寿記念会出版部（専称寺内）、一九七四〕、『中国神秘思想の日本への展開』〔大正大学選書五、大正大学出版部、一九八三〕、所功『年号の歴史—元号制度の史的研究—』〔雄山閣 BOOKS 二二、雄山閣、一九八八、増補版、一九八九〕、佐藤均『革命・革命勘文と改元の研究』〔佐藤均著作集刊行会、一九九二〕、趙立男『緯書の成立および日本への流伝—『易緯』と孟京易学を中心に—』〔アジア文化研究』一五、一四七—一五八頁、二〇〇八〕、末永高康『術数の原理—『兼良公三革説』を中心に—』〔水上雅晴編『年号と東アジア—改元の思想と文化—』所収、五九七—六一七頁、八木書店、二〇一九〕、孫英剛『三善清行『革命勘文』に見られる緯学思想と七—九世紀の東アジア政治—』〔原題』三善清行『革命勘文』所見緯学思想と七—九世紀の東アジア政治—、田中良明訳、水口幹記編『前近代東アジアにおける『術数文化』—『アジア遊学』二四四—所収、一二六—一四二頁、勉誠出版、二〇二〇〕および拙論『三善清行『革命勘文』所引の緯学曆運説』〔中村璋八博士古稀記念『東洋学論集』所収、九六五—九八二頁、汲古書院、一九六六〕等参照。
- (5) 論者は、漢代の曆運説に関して、これまでいくつかの論文を離散的に発表して

きた。それらの論考の大部分は、一九八三年に京都大学大学院文学研究科の博士課程に進学してから文学部助手を経て信州大学に赴任し、一九九五年に再び京都に戻ってくるまでの期間に取り組んだ中国思想史研究によるものである。とりわけ、緯書研究に関しては、その開拓者である安居香山、中村璋八両氏に個人的な指導を仰ぎ、安居香山氏の『中国の神秘思想と緯書』「エビローグ―中国思想研究のこれからの課題」(平河出版社、一九八八)において「易緯への挑戦」という大きな課題をもちいたお蔭で、本格的に取り組むことができた。ところが、転任した人文科学研究所では科学史研究室に所属したこともあり、その研究成果の大部分は未定稿のままとなり、いくつかの論文集に部分的な考察を投稿するに留まった。その後、科学と占術が結合した術数学という未開拓の研究分野の総合的研究に乗り出し、『五行大義』、陰陽道資料および新出の出土簡帛資料などを含めた考察を試み、先秦方術から漢代思想をフィルターにして中世、近世へと展開する流れを追跡し、科学思想的アプローチによる通時代的な研究を試みた。その研究作業において、緯書をめぐるこれまでの論考を補強する論材を得て、部分的な修正の必要性を自覚したが、中途半端な形で放置したままであった。ところが、二〇一四年頃から曆運説の適及的考察を基軸にして研究を再開させた。その契機となったのは、人文研で主宰する術数学研究会において、近藤浩之(北海道大学)、水上雅晴(琉球大学、後に中央大学)、石井行雄(北海道教育大学)の三氏の中心とする北大研究グループと合同で国際ワークショップと易学関連資料合同調査を行ったことにある。その後、国立歴史民俗博物館に入居していた高田宗平氏の発案で、二〇一五年四月からの三年間、北大グループに加えて術数学研究会のメンバーである名和敏光氏(山梨県立大学准教授)等を誘って歴博の公募研究として年号勘文資料の共同研究プロジェクトを立ち上げるに至り(代表者・水上雅晴、研究課題「廣橋家旧蔵文書を中心とする年号勘文資料の整理と研究」)、研究に本腰を入れることになった。歴博において廣橋家旧蔵文書等を調査すると、日本伝存資料の検討が大いに不足しており、これまでの研究成果を見直す必要性を大いに痛感した。同時にまた、年号勘文、革命勘文の関連資料を手がかりとして日本における漢籍受容の具体的様相を探るという大きな研究課題が横たわっていることを認識した。

本稿は、以上のような経緯において、これまでの研究を再検討し、二〇一七年一月二日・二二日の二日間にわたって開催された歴博国際シンポジウム「年号と東アジアの思想と文化」での研究発表(題目「中国古代の曆運思想」)のために準備した研究ノートを加筆、増補したものである。ただし、本稿で扱った議論は、紙面の都合上、漢代に限ることとし、後世的な展開については掲載を見送ることとした。したがって、年号勘文プロジェクトで論者が担当した革新改元の適及的考察においては、遺憾ながら日本伝存資料を検討した考察を十分に反映させるに至らず、本論に至らない基礎作業に終始してしまうこととなった。歴博での

研究成果論文としてはきわめて不十分であるが、今後には統編を準備しているので、ご寛恕いただきたい。

なお、論考の一部は、「中国古代の曆運説―数理と展開」と題して、水上雅晴編『年号と東アジア―改元の思想と文化』(八木書店、二〇一九、注三参照)に掲載したほか、拙著『術数学の思考―交叉する科学と占術』(臨川書店、二〇一八)においても簡略化して論及した。いずれも中間報告的なものであるが、前者においては本稿に未収録の中世、近世的展開の考察が要約されており、後者は研究の立脚点となっている術数学という研究領域と科学思想史的アプローチを概説してあるので、参照してもらいたいと思う。また、これまでの発表論文と議論が重複しないように、個別的な考察を包括して全体像を素描することに力点を置いて、検討済みの論証はできるだけ省略してある。そのために、『五星占』の惑星運動論や緯書曆の数理構造において、結論だけを採り摘まんで説明するだけなので、細部にわたる文献学的な考証と推論に関心がある場合には、注記した前論文に立ち戻る必要があることを補記しておく。

(6) 先秦から漢に至る星辰観、惑星観の変遷については、拙論「先秦の惑星観―五星運動論形成前史」(武田時昌・麥文彪共編『天と地の科学』所収、二二五―二四七頁、人文科学研究所、二〇一九。後に臨川書店より再販、二〇二二)、同「先秦星辰考―惑星と彗星のあいだ」(名和敏光編『東アジア思想・文化の基層構造―術数と「天地祥瑞志」』所収、三一七頁、汲古書院、二〇一九)参照。

(7) 以下の論考に先だって、拙論「緯書曆法考―前漢末の経学と科学の交流」(山田慶兒編『中国古代科学史論』、五五―一二〇頁、一九八九)を発表しているが、この時点では馬王堆帛書「五星占」による顛項曆の数理的考察が十分ではなく、後世的な展開があまり視野に入っていない。本稿の議論は、緯書曆と顛項曆から後漢四分曆に至る漢代曆法の流れにおいて、緯書曆の数理構造を再検討して、その補訂を行ったものである。

(8) 本稿を作成するに際して、中国古代の天文曆法に関しては、『藪内清著作集』(臨川書店、二〇一七―二〇二〇)に再録した諸論考、とりわけ第一巻「定本 中国の天文曆法」、第二巻「漢書律曆志の研究/隋唐曆法史の研究」を大いに参照した。漢代の天文曆術の思想的考察には、堀池信夫「漢魏思想史研究」(明治書院、一九八八)、川原秀城「中国の科学思想―両漢天学考」(創文社、一九九六)、高橋あやの『張衡の天文学思想』(汲古書院、二〇一八)等がある。

(9) 漢初の五星会聚説については、拙論「五星会聚説の数理的考察(上)(下)」(秦漢における天文曆術の一側面)〔中国思想史研究〕三一、一一三―三三頁、二〇一〇、同三二、一一三―三〇頁、二〇一一)の論考を踏まえる。

(10) 『東洋天文学史論叢』(恒星社、一九四三、後に恒星社厚生閣、一九八九)、齊藤国治・小沢賢二『中国古代の天文記録の検証』(雄山閣出版、一九九二)参照。

(11) 『五星占』の惑星運動論については、拙論「太白行度考―中国古代の惑星運動

- 論(一)「『東方学報』京都八五、一一四四頁、二〇一〇」での数理的な考察を踏まえる。
- (12) 『石氏星経』星表の観測年代は、藪内清・前山保勝両氏によって紀元前七〇年頃と推定されている。藪内清「漢代における観測技術と石氏星経の成立」『東方学報』京都三〇(中国古代科学技術史の研究)、一一三八頁、一九五九、後に「中国の天文暦法」第一部・第二章「漢代における観測技術と石氏星経の成立」(臨川書店、一九六九、増補版、一九九〇)、『藪内清著作集』第一巻に収録(二〇一七)・Maeyama Yasukatsu(前山保勝)「On the Astronomical Data of Ancient China (ca.100 ~ +200) : A Numerical Analysis (part I, II)」, "Achieves Internationals d'Histoire des sciences" XXX/XCVII, 247-276, 1975. XXXI/XCVII, 27-58, 1976.
- (13) 王莽の生涯やその政治的変革については、東晋次『王莽：儒家の理想に憑かれた男』(白帝社アジア史選書〇〇三)、白帝社、二〇〇三)、渡邊義浩『王莽：改革者の孤独』(あじあブックス〇七四、大修館書店、二〇一三)・同『古典中国』の形成と王莽』(汲古書院、二〇一九)等がある。
- (14) 王莽、光武帝のクーデターにおける図讖、符命の役割は、安居、中村両氏の緯書研究のメインテーマであるが、その他にも多くの研究書があり、その論文リストが安居香山編『讖緯思想の総合的研究』の末尾(峯崎秀雄編、四二七―四三九頁)にまとめられている。その後において、板野長八氏の論考が「儒教成立史の研究」(岩波書店、一九九五)にまとめられたほか、目新しい論考として以下のような論文がある。問嶋潤「『禪讓と太平国家』「尚書中候」における禪讓神話」『中国文化』五二、二二―二七頁、一九九四)、同「尚書中候」における殷湯の受命神話について」『中国文化』五四、一六―二八頁、一九九六)、同「鄭玄『尚書注』と『尚書大伝』―周公居攝の解釈をめぐって」『東洋史研究』六〇―四七〇―七三三頁、二〇〇二)、同「周公と王莽：王莽期における周公居攝実践の解釈」『中国文化：研究と教育』六三、一一―四頁、二〇〇五)、同「尚書中候」の受命神話―皋陶・秦の穆公の場合」『香川大学国文研究』三一、一八―二五頁、二〇〇六)、岩本憲司「白魚と赤鳥」の話―兩漢に於ける五徳終始説の変遷に関する特異事例」『跡見学園女子大学紀要』三一、一一―三頁、一九九八)、同「緯書と古文学―左氏説を中心に」『中国研究集刊』五〇、一六―三三頁、二〇一〇)、保科季子「漢代における『道術』の展開―経学・讖緯・術数」『史林』八三―五、七五九―七九一頁、二〇〇〇)、同「受命の書―漢受命伝説の形成」『史林』八八―五、六九九―七二五頁、二〇〇五)、同「張良と太公望―漢六朝期受命思想における『佐命』」『寧楽史苑』五九、一一―三頁、二〇一四)、釜谷武志「漢代文学と讖緯思想」『文化学年報』(神戸大学)二五、二九―五五頁、二〇〇六)、春本秀雄「『緯書研究』とその展開―中国学のベクトルと復活」『中国学の十字路―加地伸行博士古稀記念論集』所収、一三〇―一四六頁、研文出版、二〇〇六)、趙立男「符応から讖緯への道―讖緯成立への一試論」『名古屋大学人文科学研究』三五、九七―一〇八頁、二〇〇六)、同「符応と讖緯―漢代思想への一試論」『アジア文化研究』一八、七九―九二頁、二〇一〇)、池田雅典「光武帝の図讖『信奉』」『東洋研究』一七九、六一―八三頁、二〇一〇)、三浦雄城「兩漢期における儒家的符瑞思想の展開」『東洋学報』(東洋文庫和文紀要)九八―一、一一―二九頁、二〇一六)。讖緯思想の成立と漢代的展開に関する中国書に、鐘肇鵬『讖緯論略』(国学叢書第四冊、遼寧教育出版社、一九九二)、黄復山『東漢讖緯学新探』(『経学研究叢刊』三、台湾学生書局、二〇〇〇)、蕭登福『讖緯与道教』(『文史哲』一五一、天津出版社、二〇〇〇)、徐興無『讖緯文献与漢代文化構建』(中華書局、二〇〇三)、殷善培『讖緯思想研究』(中国學術思想研究輯刊・初編第二冊、花木蘭文化出版社、二〇〇八)、同『讖緯中的宇宙秩序』(中国學術思想研究輯刊・初編第二冊、花木蘭文化出版社、二〇〇八)、周徳良『白虎通』讖緯思想之歴史研究』(中国學術思想研究輯刊・初編第三冊、花木蘭文化出版社、二〇〇八)、林政言『讖緯学研究』(中国學術思想研究輯刊・四編第二七冊、花木蘭文化出版社、二〇〇九)、任蜜林『漢代内学―緯書思想通論』(儒道釈博士論文叢書、巴蜀書社、二〇一〇)等がある。
- (15) 卦運の易説については、久野昇一「谷永の所謂无妄の卦運に就いて」(『加藤博士還暦記念東洋史集説』所収、二四五―二六二頁、富山房、一九四二)、同「易緯に見えたる軌に就いて」(『東洋学報』三一―一、七九―九六頁、一九四七)、小沢文四郎「易緯について」(『東洋大学紀要人文科学篇』一〇、五一―六六頁、一九五七)、又「漢代易学の研究」(『易緯德運説の歴史について』(李黎明訳、安居香山追悼論文集『緯学研究論叢』所収、一八〇―二〇九頁、平河出版社、一九九三)、辛賢『漢易術数論研究』(汲古書院、二〇〇二)、同「易緯における世軌と『京氏易伝』」(渡邊義浩編『兩漢における易と三礼』所収、八三―一三三頁、汲古書院、二〇〇六)等がある。易緯の研究については、註(18)もあわせて参照されたい。
- (16) 四始五際説については、久野昇一「四始五際説の思想に就いて」(『東洋学報』二八―三、四二―四四九頁、一九四二)、渡辺弘一郎「詩家の四始に就いて」(『東京文理科大学漢文学会報』一一、六六―八五頁、一九四二)、安居香山「緯書の成立と展開」前編第五章第二節「齊詩学と詩緯との思想的考察」(『国書刊行会』一九七九)、堀池信夫「緯学詩説考―四始五際と三期・三氣―」(安居香山追悼論文集『緯学研究論叢』所収、八五―一一頁、平河出版社、一九九三)および拙論「中国古代の暦運説―数理と展開」(『水上雅晴編『年号と東アジア―改元の思想と文化―』所収、五四七―五七二頁、八木書店、二〇一九)参照。
- (17) 『太平御覽』卷一七、歳の引用文は、以下の通りである。「尚書考靈曜曰、天地開闢、元歴紀名、月首甲子冬至、日月五緯、俱起牽牛初、日月若懸壁、五星若編珠、青龍甲子、攝提格孛」。割注「青龍、歳也。歳在寅、曰攝提格。孛猶生也」。

- また、『太平御覽』卷七、瑞星には、「尚書考靈曜曰、天地開闢、甲子冬至、日月五星、俱起牽牛初、日月若懸璧、仰觀天形、如車蓋、衆星繫繫、如連貝」とある。『初学記』卷一、天第一の「璧月・珠露」条では「尚書中候曰、天地開闢、甲子冬至、日月若懸璧、五星若編珠」、星第四の「編珠・連貝」条では「尚書中候曰、天地開闢、甲子冬至、日月若懸璧、五星若編珠。尚書考靈曜曰、日月五星、冬至起牽牛、日月若懸璧、仰觀天形、如車蓋、衆星繫繫、如連貝」とある。『周髀算經』卷下、趙爽注には「考靈曜曰、月首甲子冬至、日月五星、俱起牽牛初、日月若合璧、五星如聯珠、青龍甲寅、攝提格孛並〔孛〕または「生」の誤り、四千五百六十歳、積及初〔精反初〕の誤り」とある。その他、「玉燭宝典」等の引用文にも、いくつかの文字の異同がある。『重修緯書集成』卷三、三三三頁参照。
- (18) 易緯については、中村璋八『易緯佚文より見たる現行本易緯の性格について』〔内野博士還暦記念東洋学論集、五七―七〇頁、一九六四、又『緯書の基礎的研究』所収〕、同『易緯について』(一)・(二)〔駒沢大学外国語学部論集〕二二、一一七頁、「駒沢大学外国語学部紀要」一四、一一一―一四頁、一九八五〕参照。易緯の研究には、註(15)に掲載した論考に加えて、趙立男『孟京易学と『易緯』』〔名古屋大学中国哲学論集〕五、四五一―四四頁、二〇〇六〕および藤田衛氏に連の研究があり、二〇一九年度に広島大学に提出された博士論文にまとめられている。藤田氏の主要な論文は、以下の通りである。『緯書の成立時期について』〔東洋古典学研究〕三九、一九―四五頁、二〇一五〕、『易緯乾鑿度』上下二卷に附された鄭玄注の真偽』〔東洋古典学研究〕四一、一一九頁、二〇一六〕、『易緯爻辰説の考察』〔日本中国学会報〕六九、三一―一八、二〇一七〕、『易緯八種の真偽問題について』〔東洋古典学研究〕四三、一一二―一〇七頁、二〇一七〕、『易緯稽覽図』に見えたる卦氣説・京氏易との関連をめぐって』〔東洋古典学研究〕四四、一一一―一六頁、二〇一七〕、『易緯』『推厄所遭法』の解析』〔周易命期略秘伝を参考にし〕〔東洋古典学研究〕四五、一一一―一七頁、二〇一八〕、『On the Genealogy of the Yiwei 易緯』〔東洋古典学研究〕四六、一一八頁、二〇一八〕。
- (19) 三統暦の理論構造および後漢四分暦と緯書暦との関連については、川原秀城『三統暦の世界―経学成立の一側面―』〔中国思想史研究〕創刊号、六七―一〇五頁、一九七七〕、同『後漢・四分暦の世界―秦邕の律曆思想―』〔中国思想史研究〕四、七一一―一〇四、一九八一〕参照。
- (20) 王莽期の政策については、渡辺信一郎『中国古代国家の思想構造・専制国家とイデオロギー』〔校倉書房、一九九四〕、同『中国古代の財政と国家』〔汲古書院、二〇一〇〕、金子修一『古代中国と皇帝祭祀』〔汲古書院、二〇一〇〕、目黒杏子『王莽『元始儀』の構造―前漢末における郊祀の変化―』〔洛北史学〕八、八五―一〇三頁、二〇〇六〕、同『後漢郊祀制と『元始故事』』〔九州大学東洋史論集〕三六、三四―六七、二〇〇八〕、飯田祥子『王莽政権支持者の検討―平帝期における王莽と諸生の関係を中心として―』〔東洋学報〕(東洋文庫和文紀要) 九五―一三、二二九―二五六頁、二〇一三〕等がある。
- (21) 王莽期の礼制建築遺址については、唐金裕『西安西郊漢代建築遺址発掘報告』〔考古学報〕一九五九―一、四五―五五、一九五九〕、王世仁『漢長安城南郊礼制建築(大土門村遺址) 原状的推測』〔考古〕一九六三―九、五〇―一五五頁、一九六三〕、楊鴻勳『從遺址看西漢長安明堂(辟雍)形制』〔建築考古学論文集〕、一六九―二〇〇頁、北京、文物出版社、一九八七年〕、同『明堂泛論・明堂の考古学研究』〔東方学報〕京都七〇、一一九―四頁、一九九八〕、永井弥人『前漢末期の明堂建設に於ける王莽の意図』〔日本中国学会報〕四八、四六―五八頁、一九九六〕、姜波『漢唐都城礼制建築研究』〔考古新視野叢書、文物出版社、二〇〇三〕、南澤良彦『中国明堂思想研究―王朝をささえるコスモロジー』〔岩波書店、二〇一八〕等がある。
- (22) 鄭玄の讖緯学については、呂凱『鄭玄之讖緯学』〔嘉新水泥公司文化基金会研究論文第三〇一種、一九七四、第二版、台湾商務印書館、二〇一〇〕、池田秀三『緯書鄭氏学研究序説』〔哲学研究〕四七―六、一九八三〕を参照した。
- (23) 日書については工藤元男『古いと中国古代の社会―発掘された古文獻が語る』〔東方選書、東方書店、二〇一〇〕、古算書については張家山漢簡『算数書』研究会編『漢簡『算数書』・中国最古の数学書』〔朋友書店、二〇〇六〕、中国古算書研究会編『岳麓書院藏秦簡『數』訳注』〔秦漢出土古算書訳注叢書(二)、朋友書店、二〇一六〕参照。
- (24) 漢代の易学に関する主要な研究書は以下の通りであり、本稿の考察にも大いに活用した。本田清『易経―成立と展開―』〔平楽寺書店、一九六〇〕、鈴木由次郎『漢易研究』〔明徳出版社、一九六三〕、戸田豊三郎『易経注釈史綱』〔風間書房、一九六四〕、小沢文四郎『漢代易学の研究』〔明徳印刷出版社、一九七〇〕、高懷民『兩漢易学史』〔中国學術著作奨励委員会叢書五四、一九七〇〕、朱伯崑『易学哲学史』(全四卷、華夏出版社、一九九五、後に東方文化集成、中華文化編に収める)〔崑崙出版社、二〇〇五〕。また、前者を底本とした近藤浩之編の邦訳書〔朋友書店、二〇〇九〕がある。
- (京都大学人文科学研究所、国立歴史民俗博物館共同研究員)
二〇二二年三月一六日受付、二〇二二年九月一五日審査終了

of revolutions and prophecies detailed in the *Book of Han* to follow specific aspects that supported historical destiny theories. We then investigated the effect the theories had on the intellectual world: in the transformation from the natural calamity theory to the theory based on apocryphal texts at the end of Former Han, and in the establishment of the study of *Weishu* in Later Han.

Key words: *Weishu*, eschatology, Zhuanxu calendar, theory based on apocryphal texts, Wang Mang

Development of the Historical Destiny Theories on Calendrical Systems of the Han Dynasty

TAKEDA Tokimasa

We attempted a comprehensive analysis of the historical destiny theories that were popular during the Han dynasty. We investigated their relationship with calendars based on astronomy and uncovered their mathematical structures to discover their formation processes. Then, we performed a multifaceted consideration of its philosophical and social effects and made clear the role the theories played in intellectual revolution in the Han dynasty.

Theories that focus on the cyclical nature of change started with the idea of Mencius that a sage would arise every 500 years. During the Qin and Han dynasties, simple cyclical theories developed into mathematical thought: Fu Sheng's *Shangshu Dazhuan* and other writings theorized on the change of dynasties of "Three Sovereigns and Five Emperors" and "Three Kings and Five Hegemons," and they made connections to the "three first-months" of the three calendars Xia, Yin, and Zhou and to the theory of five virtues based on the correlation of the five phases.

Historical destiny theories eventually gained great popularity as eschatology toward the end of the Former Han dynasty. Their advantage was their mathematical link with the astronomical calendar. For the cycle of changes, the length of the year used was based on the old quarter-remainder calendar (the Zhuanxu calendar and the six calendars of Former Han). We attempted a mathematical analysis of the Zhuanxu calendar, used in Qin and early Han, referencing *Divination Based on the Observation of Five Planets* unearthed at Mawangdui Han tombs, and found that the theory of planetary movement had been developed to a high level. The close assembling of five planets that is said to have occurred when Gaozu of Han entered Hanzhong had been considered an appropriation of an astronomical event that happened the following year, but the theory of periodicity described in *Divination* predicted it. The Zhuanxu calendar and the six calendars of the Former Han derived from it presented unique starting dates and chronologies, and these became the mathematical bases for historical destiny theories. These theories were expanded on in *Weishu*, and independent calendrical structures and ancient emperor legends were developed. We attempted to grasp the structures of these calendars and compared them with old quarter-remainder calendars, including the Santong calendar.

What is most of note is the social effect of political changes: from the usurpation of power by Wang Mang to the restoration of the Han dynasty by Emperor Guangwu. We thus deciphered the record
