

劉歆の三統説・六藝観とその班固『漢書』への影響

—「天人の道」の分析を通して—

南部 英彦

Liu Xin (劉歆) 's theory of "San Tong (三統)" and view of "Liu Yi (六藝)"
and its influence on Ban-Gu (班固) 's "Han-Shu (漢書)"
through analyzing on the idea of "Tian Ren Zhi Dao (天人之道)"

NAMBU Hidehiko

(Received September 29, 2017)

はじめに

後漢初期の歴史家・班固(三二～九二)の思想における儒教的要素を指摘する代表的な研究に、福井重雅氏の「班固『漢書』の研究」がある。福井氏は、『漢書』高帝紀下の論贊をもとにして、班固の思想が、漢堯後説の標榜・漢火徳説の支持・『左伝』の偏重・讖緯思想の受容という四点から成り立つことを指摘する。そして、班固は自ら信奉するこの四本の思想を主軸として、『漢書』を完成させたとする。福井氏はまたこの点に関連して、前漢末期の劉向(前七九～前八)・劉歆(？～後二三)父子は、漢堯後説・漢火徳説を唱えるとともに『左伝』を顕彰し、図讖家でもあったとしたうえで、班彪・班固父子は、そうした時代の趨勢に感化されて漢堯後説・漢火徳説・『左伝』・図讖に傾倒したと述べる。

実際、劉向・劉歆父子の思想は、班固『漢書』の思想に影響を与えたと見られる。劉歆の「三統曆譜」「鐘律書」が律曆志の中核を成す記事として掲載され、劉向・劉歆の災異説が五行志に多く収められ、また藝文志が劉歆の「七

略」に基づいて作られたという事実が、そのことを示唆する。とりわけ、劉歆の班固への思想的影響を考えるうえで注目されるのは、劉歆・班固の両者が「天人の道」という概念を用いることである。劉歆の「三統曆譜」には「易と春秋とは天人の道なり(易与春秋、天人之道也)」という言葉がある。一方、『漢書』睢両夏侯京翼李伝の贊には「神明を幽贊して、天人の道に適合する者は、易・春秋より著らかなるは莫し(幽贊神明、通合天人之道者、莫著乎易・春秋)」という。両者が用いる「天人の道」とは、天人相関の在り方という意味だと捉えられる。そして両者のこの文意の一致から、『易』と『春秋』とにより、天人相関の在り方が明らかになるとの理解が、劉歆から班固へと継承されたと推測されるのである。

そこで本稿では、劉歆の三統説における「天人の道」の分析をもとにして、劉歆の三統説・六藝観が班固の『漢書』へ与えた強い影響の存在を指摘したい。考察の手順は次の通り。まず『漢書』における劉歆の「天人の道」の語の用例を確認したうえで、「三統曆譜」「鐘律書」及び劉向・劉歆の五徳終始説(『漢書』郊祀志贊所引)の分析を通して、劉歆の三統説が示す天人相関の在

り方の特徴とそれを支える学問の特色とを捉える。次に、それらと劉歆の六藝観との関係を勘案して、古文学者としての劉歆の在り方について考察する。さらに、劉歆の三統説と六藝観とが『漢書』においていかに継承されたかに論及し、最後にまとめをする。

一、劉歆の三統説が示す「天人の道」

『漢書』における、劉歆の「天人の道」の語の用例は、序でふれた律曆志の例の他に、五行志序に一例ある。本節では、五行志及び律曆志の「天人の道」の語の用例を順に見たうえで、「三統曆譜」「鐘律書」の三統説が示す天人相関の在り方の特徴を捉え、またそれと劉向・劉歆の五徳終始説との連関を調べて、その後、それらの考察結果をまとめる。考察の際には、劉歆が論拠として用いる学術が何であるかに、適宜注意を払っていく。

(1) 五行志の「天人の道」

まず、五行志序が載せる劉歆の説に「天人の道」の語の用例がある。ここで劉歆は、『易』繫辞上伝の「天は象を垂れて、吉凶を見し、聖人之に象る。河図を出し、雒は書を出して、聖人之に則る」という文に拠りながら、虚義が天を継ぎ王となつて河図を授かり、これを模範として画したのが八卦であり、禹が洪水を治めて雒書を賜り、これを模範として陳べたのが洪範九章であることと述べ、河図・雒書は経と緯の關係にあり、八卦・九章は表と裏の關係にあると述べる。次いで、その後殷道が衰えると文王が『周易』を敷衍した。周道が衰えると孔子が『春秋』を祖述し、その際、八卦の乾坤が示す陰陽の道理と洪範が示す五行の咎徴とを模範とした。それにより、「天人の道」は燦然と明らかになったとする。

ここで劉歆は、『易』・『書』洪範・『春秋』という三つの書物が形成された過程を示し、表裏の關係にある『易』と洪範とに基づいて成った『春秋』により、「天人の道」が明らかになったとする。劉歆が三書の關係をこのように述べる理由については、律曆志の「天人の道」の検討を通して考察を加えることにしたい。

(2) 律曆志の「天人の道」

次に、序で引いた「三統曆譜」の「易与春秋、天人之道也」という文は、次

の資料のなかに見える。

『春秋』の経文が「一」を「元」として始めを統べるのは、『易』の太極が首であるのに当たるところである。春と秋との二つによって一年を表すのは、春・秋が『易』の天地の中氣に当たるからである。春に毎月、王と書するのは、王が『易』の三極を統べる者だからである。四季を通じて事件がなくとも必ず四時の名称と月名を記すのは、『易』の四象の区分に当たる。四季と月とによって、二分・二至・二啓・二閉の区別を立てるのは、『易』の八卦の位置に対応する。事物の成敗を象徴的に示すのは、『易』の吉凶の現れに当たる。諸侯による朝聘や会盟は、『易』の大業の根本に当たる。それゆえ、『易』と『春秋』とは、天人の道なのである（経元一以統始、易太極之首也。春秋二以目歳、易兩儀之中也。於春毎月書王、易三極之統也。於四時雖亡事必書時月、易四象之節也。時月以建分至啓閉之分、易八卦之位也。象事成敗、易吉凶之効也。朝聘會盟、易大業之本也。故易与春秋、天人之道也）。

戸川芳郎氏が指摘するように、ここでは、『易』繫辞上伝の「易に太極有り。是れ兩儀を生ず。兩儀は四象を生ず。四象は八卦を生ず。八卦は吉凶を定む。吉凶は大業を生ず（易有太極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業）」という世界の生成発展の原理に、『春秋』の「元」・「王」や人事の成敗・治政の大事などの系列を適合させることによって、そのなかに「天人の道」、つまり天道と人道の相関關係、宇宙自然の法則と人間社会の原則との一般的一致を見出そうとしている、といえる。

さてここで、前掲資料の「於春毎月書王、易三極之統也」とある部分に着目したい。「三極」という語は、『易』繫辞上伝に「六爻の動くは、三極の道なり」（六爻之動、三極之道也）とある言葉で、天地人の三才を指す。劉歆は、繫辞上伝の「太極↓兩儀↓四象↓八卦」という世界生成の図式の「兩儀」と「四象」の中間に「三極」を挿入する。一方、「三統曆譜」の別の箇所には「春三月に於いて毎月、王を書するは、元の三統なればなり。三統は一元に合す」（於春三月、毎月書王、元之三統也。三統合於一元）とある。ここで劉歆は、先の資料と同じ『春秋』の書法の説明において、「三極」を「三統」と言い換え、三統を統べる「元」なる根元を設定する。この点をふまえて先の「於春毎月書王、易三極之統也」（「三統曆譜」）という文を見直すと、劉歆は三統を統べる「元」として「王」を捉えていることになる。実はこの点が、劉歆の三統説が示す天人相関の在り方の大きな特徴と認められるのである。そこで、

この特徴が意味するところを、以下劉歆が説く「元の三統」の具体相との関わりから、考察することにした。

劉歆が「元の三統」の「元」に当てるもの一つに、「太極」がある。

太極は中央の元氣なり。故に黄鐘と為し、其の実は一輪。其の長を以て自ら乗ず。故に八十一を日法と為す。権衡度量を生ずる所以にして、礼楽の繇りて出づる所なり（太極、中央元氣。故為黄鐘、其実一輪。以其長自乗、故八十一為日法、所以生権衡度量、礼楽之所繇出也）。（「三統曆譜」）

「太極」は、宇宙の中央に位置する「元氣」であり、従って十二律の黄鐘に当たり、その容積は一輪である。そしてその長さ九寸を二乗した積の八十一という数字が、日法、つまり一日の長さの分母に当たるとともに、度量衡や礼楽の出でくる大本であるとする。「太極」は先述のように『易』繫辞上傳の概念である。「太極」「元氣」については次のようにある。

太極・元氣は、三を函みて一と為る。極は、中なり。元は、始なり。十二辰を行るに、始めて子に動く。又之を丑に參じて三を得。又之を寅に參じて九を得。又之を卯に參じて二十七を得。又之を辰に參じて八十一を得。…又之を戌に參じて五万九千四十九を得。又之を亥に參じて十七万七千一百四十七を得。此れ陰陽徳を合し、氣の子に鐘まきて、万物を化生する者なり（太極元氣、函三為一。極、中也。元、始也。行於十二辰、始動於子。又參之於丑、得三。又參之於寅、得九。又參之於卯、得二十七。又參之於辰、得八十一。…參之於戌、得五万九千四十九。又參之於亥、得十七万七千一百四十七。此陰陽合徳、氣鐘於子、化生万物者也）。

（「鐘律書」）

「太極・元氣」は、天地人の三統を包み込んで一となったもので、宇宙の中央に位置する。そして、この一は十二辰の子の位置において発動する。この子における一という数は、丑から亥までを経る間に、その三倍が十一回繰り返されて、十七万七千四百四十七という数にまで増大する。そしてこの数の増大は、陰陽二氣が子の位置に種をまき、万物を化生することの象徴であるという。「鐘律書」の他の箇所には「数とは、一十百千万なり。事物を算数して、性命の理に順ふ所以なり。…本は黄鐘の数より起こり、一に始まりて之を三にし、三三して之を積み、十二辰の数を經、十有七万七千一百四十七にして、五数備はる（数者、一十百千万也、所以算数事物、順性命之理也。…本起於黄鐘之数、始於一而三之、三三積之、歷十二辰之数、十有七万七千一百四十七、而五数備矣）」とある。これを併せ考えると、劉歆は、黄鐘の一が十二辰を経て順次三

倍されていくことを、太極の元氣が天地人三統へと展開し、性命の理法に従って万物を生成する過程だと見なすと捉えられる。

ここでいう「性命の理」とは何か。「三統曆譜」には「五六とは天地の中の合するものにして、民の受けて以て生ずる所なり。…十一にして天地の道畢り、終わりて復た始まるを言ふなり」（五六者天地之中合而民所受以生也。…十一而天地之道畢、言終而復始）という文がある。十二辰の子の位置に種まかれた「太極・元氣」としての一が、丑から亥に至るまでに、十一回三倍されていくという循環は、天の中数の五と地の中数の六とを合わせた十一という数と合致することから、まさしく天地が働きを合せて万物を生み出す数理だと劉歆はするのだろう。ここで「三を函みて一と為る」ところの「太極・元氣」こそが天地の数理（五・六）を統合し発動させる本体の理法として機能することに注意したい。「性命の理」とは、「太極・元氣」を根元とし、天地による生成を通して万物に刻印され共有される理法だと捉えられるのである。そこで次には「太極・元氣」に内在する理法に従って発動する三統の相互関係の在り方をさらに詳しく見てみよう。

「鐘律書」は、「三統とは、天が施し与え、地が作り育て、人が営みを行う筋目である（三統者、天施・地化・人事之紀也）」と述べたのち、天施・地化・人事それぞれの指すところを、次のように記述する。

十一月は、乾の初九なり。陽氣地下に伏し、始めて著れて一と為り、万物萌動して、太陰に鐘まく。故に黄鐘を天統と為し、律長は九寸なり。九は、中和を究極して、万物の元と為る所以なり。易に曰く、天の道を立つるを、陰と陽と曰ふと。六月は坤の初六なり。陰氣任を太陽より受け、継養化柔して、万物は生長す。之を未に棼らしめ、種をして剛強にして大ならしむ。故に林鐘を地統と為し、律長は六寸なり。六は、陽の施を含み、之を六合の内に棼らしめ、剛柔をして体有らしむ。地の道を立つるを、柔と剛と曰ふ。…正月は、乾の九二なり。万物棟通し、寅に族出して、人奉じて之を成す。仁以て之を養ひ、義以て之を行ひて、事物をして各おの其の理を得しむ。…故に太族を人統と為し、律長は八寸なり。八卦を象る。…人の道を立つるを、仁と義と曰ふ。天に在りては象を成し、地に在りては形を成す。后は以て天地の道を裁成し、天地の宜を輔相して、以て民を左右す。此れ三律の謂にして、是を三統と為す（十一月、乾之初九。陽氣伏於地下、始著為一、万物萌動、鐘於太陰。故黄鐘為天統、律長九寸。九者、所以究極中和、為万物元也。易曰、立天之道、曰陰与陽。六月、坤之初六。陰氣

受任於太陽、繼養化柔、万物生長。楸之於未、令種剛強大、故林鐘為地統律長六寸。六者、所以含陽之施、楸之於六合之内、令剛柔有体也。立地之道、曰柔与剛。：正月、乾之九二。万物棟通、族出於寅、人奉而成之、仁以養之、義以行之、令事物各得其理。：故太族為人統、律長八寸、象八卦立人之道、曰仁与義。在天成象、在地成形。后以裁成天地之道、輔相天地之宜、以左右民。此三律之謂矣、是為三統」。

ここでは天施・地化・人事という三統の働きを、十二月（十一月・六月・正月）・乾坤十二爻（乾の初九・坤の初六・乾の九二）・十二律（黄鐘・林鐘・太族）・十二辰（子・未・寅）にそれぞれ結びつけて説明している。先に「太極・元氣」とされた黄鐘を子の位置に当てるのは、中央の「太極・元氣」、すなわち「中和を究極」した「万物の元」としての一の理法が天統において発動すると見るからだろう。全体としては、十二月・十二辰という宇宙の循環と拡がりにおいて天地が万物を生成し、その万物の「性命の理」を王者が教化により完成せしめるという三統の相関関係を説いている。これが劉歆の三統説が示す天人相関の在り方である。なお、前引の「鐘律書」の資料の「順性命之理」という文言及び右の資料の傍線部で示した『易』の引用箇所が、「昔者聖人之作易也、將以順性命之理。是以立天之道曰陰与陽、立地之道曰柔与剛、立人之道曰仁与義。兼三才而兩之」云々という『易』説卦伝の文章の一部であることに注目したい。この説卦伝の文を鑑みるならば、劉歆の三統説は、『易』説卦伝における易を作る聖人の立場に近いとひとまず言えるだろう。

ところで『漢書』律曆志が載せる前漢・武帝期の兒寬の言葉に「帝王必ず正朔を改め、服色を易ふるは、命を天に受くるを明らかにする所以なり（帝王必改正朔、易服色、所以明受命於天也）」とある。この受命した帝王による改暦という統治行為は、人統における王者の役割に深く関連すると考えられる。そこで「三統曆譜」に記された革命及び改暦に関わる記述を調べたい。

劉歆は曆としての春秋は人事を天時に順って配列したものだと言う。そして「伝曰」として『左伝』成公十三年の「民受天地之中以生、所謂命也。是故有礼誼動作威儀之則以定命也。能者養以之福、不能者敗以取禍」という文を引用して、『春秋』は、十二公二百四十二年の人事を配列して、事を為し礼を行う際には春（陽の中氣）・秋（陰の中氣）を基準とし、また曆数においては閏月を加えて天地の中氣を正すことで、事を行い民生を厚くしてその命を安定させるのだと述べる。ここに天地の中氣に基づく民の性命を、天地の中氣に順う曆や礼義を用いて調和せしめるといふ、王者の統治の方法と目的が記されている。

る。また「易の金火相革むるの卦に、湯武命を革むるは、天に順ひて人に応ずるなりと曰ひ、又曆を治め時を明らかにすと曰ふは、人道を和する所以なり」（易金火相革之卦曰、湯武革命、順乎天而応乎人。又曰、治曆明時、所以和人道也）と言う。ここで劉歆は、革卦・象伝及び同・大象の言葉を引用しながら、天人に順う革命及びこれに伴う改暦は、人道を調和させる意義をもつとする。すると、劉歆が、三統の統括者を王とするのは、王者を、受命により、民の性命の教化による完成を使命として担う者とする一方、この使命を遂行できない場合には天人に順う革命が起り、天命を失う存在であるともすることを意味する。ここで劉歆が、受命の王者と被治者としての民の命とを区別していることにも注意しておきたい。

さて受命による改暦という王者の使命に関わって、「三統曆譜」で劉歆は「三代各おの一統に拠るは、三統常に合して迭る首と為り、三統の首に登降して、五行の道を周還するを明らかにするなり（三代各拠一統、明三統常合、而迭为首、登降三統之首、周還五行之道也）」と述べ、劉歆は【図1】のような三統・五行の循環・交錯を示す。

【図1】

- 〔天統〕 子半 萌——赤（火）
- 〔地統〕 丑初 肇化——黄（土）
- 丑半 牙化——白（金）
- 〔人統〕 寅初 孽成——黒（水）
- 寅半 生成——青（木）

そのうえで「太極は三辰五星を上に連らせ、元氣は三統五行を下に転らす。其の人に於けるや、皇極、三徳五事を統ぶ（太極運三辰五星於上、元氣転三統五行於下。其於人、皇極統三徳五事）」（「三統曆譜」）と述べる。ここでは「元」を天地人という三つの位相に開き、それぞれに「太極」「元氣」「皇極」を当てて、その三つの根元的理法としての「元」が三的事象と五的事象を統括するという基本構造を示している。

ところで「其於人、皇極統三徳五事」という文の「皇極」「三徳」「五事」という用語はみな『書』洪範九疇の一つで、「三徳」は剛克（天統）・柔克（地統）・正直（人統）を、「五事」は貌（木）・視（火）・思（土）・言（金）・聴（水）をそれぞれ指す。またこの「皇極」の語義に関しては、『漢書』五行志で班固が掲げる、伏生『洪範五行伝』の「皇之不極」に関する文章の解説を参考にしたい。それは、以下に示すように、この解説での「皇

「極」の解釈が劉歆の三統説の立場と照応すると考えるからである。五行志下之上において班固は、「伝曰」として伏生『洪範五行伝』の「皇之不極、是謂不建。厥咎眚、厥罰恒陰、厥極弱。：時則下人伐上之痾。：」という文を掲げ、これに対する次のような解説を載せる。

皇の極ならず、是を建てずと謂ふ。皇は君なり。極は中なり。建は立なり。人君の貌言視聽思心の五事皆失はれて其の中を得ざれば、則ち万事を立つる能はず、失は眚悖に在り、故に其の咎は眚なり。王者下自ら天を承けて物を理む。雲の山より起りて、天に弥ぬし。天氣乱る、故に其の罰は常陰なり。：此くの如ければ、則ち君に南面の尊有れども、一人の助け亡し。故に其の極は弱なり。：君乱れ且つ弱なれば則ち人の叛く所にして天の去る所なり。明王の誅有らざれば、則ち篡弒の禍有り。故に下人上を伐つ所の痾あり（皇之不極、是謂不建。皇、君也。極、中、建、立也。人君貌言視聽思心五事皆失、不得其中、則不能立万事、失在眚悖、故其咎眚也。王者自下承天理物。雲起於山、而弥於天。天氣乱、故其罰常陰也。：如此則君有南面之尊、而亡一人之助、故其極弱也。：君乱且弱、人之所叛、天之所去、不有明王之誅、則有篡弒之禍、故有下人伐上之痾）。

この解説では、「皇極」を君主が中正を得ることとする。そして、君主が中正でなく、貌言視聽思心の五事が乱れるときには、身体の失調や君権の弱化、ひいては明王の誅伐が行われるか、または姦臣による篡弒が起こるかすると同時に、王者は天を承けて物を治める立場であるがゆえに、天氣の乱れを通して、天命・王位の喪失へと至るといふ。つまり、君主が中正な統治を実践しない場合には、五行の氣の乱れを通して、自ずと天人に順う革命が起こることになる。この「皇之不極」に関する解説は、劉歆の言う「皇極」による「三徳五事」の統括が正常に機能しない場合の、「皇極」と「太極」「元氣」との相関関係の在り方を示すと見なせる。なぜなら、先述のように劉歆は、「太極元氣、函三為一。極、中也」（『鐘律書』）と述べ、「太極・元氣」を、宇宙の中央に位置する、中和を極めた万物の根元としての一の理法と見ており、また王者がこの理法に基づく天地の中氣に順う統治を是としていることから、班固が載せる「皇、君也。極、中」との解釈は、「極」を「中」と解し、中和・中正を重視する点において、劉歆の三統説と照応するからである。従って、劉歆も「皇極」を「君主が中正であること」との意で用いていたとしてよからう。そこで前掲の「於春毎月書王、易三極之統也」（『三統曆譜』）という文の

「極」を「中」の意で読むならば、劉歆は、王者を、天地人三道の中和を統べ

治める者とする理解できる。²⁰⁾

ところで、前掲の「三統曆譜」では『易』の革卦を「易金火相革之卦」と表現していた。『易』革卦は離下兌上で、説卦伝では八卦のうちの離は南方の卦で火に当たり、兌は「正秋也」とあるので、西方の卦で金に当たる。一方、『鐘律書』に「火、炎上」「金、從革。改更也」（傍点部は『書』洪範の文による）とあるので、劉歆は革卦を「金火がともに革める」卦として捉えているのである。他方、『漢書』藝文志・數術略・五行家の小序に「五行者、五常之形氣也」とあるように、劉歆は五行の氣それぞれが仁義礼智信という倫理的性質を含むとする。すると、受命の王者が仁義による万物の教化を使命とするのは、「太極・元氣」を根元とする「性命の理」が「五常」の性質を含むからであり、それゆえ、教化の主体である王者が五事の中正を失うと、五行の氣の變化に天が感応して革命が起こる、と劉歆はすると考えられる。そして『易』革卦の象伝に「天地革まりて、四時成る。：革の時は大なるかな（天地革而四時成。：革之時大矣哉）」とあるように、革命に当たっては天時が大いに革まるのであって、だからこそ劉歆は、一新された時運に応じた曆を治めることで人道を調和することを王者の使命とするのである。

そうであれば、劉歆が「元」を敢えて三つの位相に開くのは、王者は三統の統括者ではあるが、革命によりその地位を喪失する可能性をもつとの意味で、天地の在り方と一体と見るからだということになる。従って、劉歆が想定する天人相関の在り方は、五行の氣の變化を媒介にした、機械的な感応関係といふべきものである。だから、『漢書』五行志下之下の、隠公三年二月己巳の日食の災異について、劉歆が「人君能く政を修め、厥の罰を共御すれば、則ち災消えて福至る。能はざれば則ち災息えて禍生ず（人君能修政、共御厥罰、則災消而福至。不能、則災息而禍生）」と述べるのは、心身の中正を失うに至らない段階ならば、君主は為政を修復することで災禍を消失させることが可能であることをいっているのである。

以上の考察から、三つの「元」がそれぞれ三統・五行を統括するという、劉歆の三統説の構造は、易伝の学に加えて『書』洪範の学を用いていたことが知られる。さらに劉歆は、この三統説の構造について、『春秋繁露』の学を用いていたと思われる。『繁露』玉英篇には次のようにある。

惟だ聖人のみ能く万物を一に属ねて、之を元に繋ぐなり。是を以て春秋は一を変じて之を元と謂ふ。元は猶ほ原のごときなり。其の義は以て天地の

終始に随ふなり。：故に元なる者は、万物の本為り。而して人の元、焉に在り。：故に人の天気より生じ及び天気を奉ず者と雖も、天の元本・天の元命と与にして、其の為す所に違ふを得ざるなり。故に春正月とは、天地の為す所を承くるなり、天の為す所を継ぎて之を終ふるなり。：天地の元、奚をか此に爲し、悪をか人に施さん。其の意の理を貫承するを大ぶなり（惟聖人能属万物於一而繫之元也。：是以春秋變一謂之元。元猶原也。其義以隨天地終始也。：故元者為萬物之本。而人之元在焉。：故人雖生天氣及奉天氣者、不得与天元本、天元命而共違其所為也。故春正月者、承天地之所為也、繼天之所為而終之也。：天地之元奚為於此、惡施於人。大其貫承意之理）。

聖人・王者だけが万物を一なる「天地の元」へと結びつけることができる。その意味で聖人・王者は「天地の元」とは独立に「人の元」たる資格をもつ。「人の元」たる王者は、天の元本・天の元命に基づく天気を受けて生じた以上あくまで天地の理法に準拠して民を統治することを使命とするのであり、これが天意としての理法を貫くということなのだ、という。これは、「太極・元氣」を根元的理法とし、天地人という三つの「元」を設ける劉歆の所説に通じるものである。またこうした「人の元」としての王者の使命を、『繁露』王道通三篇は次のように説明する。

古えの文を造る者は、三画にして其の中を連ぬ。之を王と謂ふ。三画とは、天地と人となり。而して其の中を連ぬる者は、其の道を通ざるなり。天地と人との中を取りて以て貫を為して之を參通するは、王者に非ざれば孰か能く是に当らん（古之造文者、三画而連其中、謂之王。三画者、天地与人也。而連其中者、通其道也。取天地与人之中以為貫而參通之、非王者孰能当是）。

三という字の三画の中心を貫くと王字になり、その三画はそれぞれ天地人に当たるから、天地人三道の「中」を貫通するのが、王者であるという。これはまさしく劉歆が示す受命の王者の統治の在り方に当たる。さらに受命の王者の使命に関しても、『繁露』三代改制質文篇に次のようにある。

何を以て之を王の正月と謂う。曰く、王者は必ず命を受けて而る後王たればなり。王者の必ず正朔を改め、服色を易へ、礼楽を制め、天下を一統するは、姓を易ふるは、人を継ぐに非ざるを明らかにして、通ずるに己の之を天より受くるを以てする所以なり（何以謂之王正月。曰、王者必受命而後王。王者必改正朔、易服色、制礼楽、一統於天下、所以明易姓、非繼人

通以己受之於天也）。

易姓革命により即位した王者は、天子として受命したことを示すために、必ず改暦等の改制を行うのだという論旨も、革命と改暦を連結させる劉歆の立場に通ずるだろう。このように、「元」が三統・五行を統べるという劉歆の三統説は、易学・洪範学・春秋公羊学を基軸にして成っていたのである。

(3) 劉向・劉歆の五徳終始説

さらに、『漢書』郊祀志の贊が引く「劉向父子」の五徳終始説にふれておきたい。それはこの五行説が、劉歆の「世経」（「三統曆譜」所収）の五徳終始説や「元」が三統・五行を統括するという劉歆三統説の構造と深く連関するからである。

劉歆父子以為へらく、帝は震より出づ。故に包羲氏始めて木徳を受け、其の後母を以て子に伝へ、終りて復た始め、神農・黄帝自り下、唐虞三代を歴て漢、火たるを得。故に高祖始めて起つに、神農、夜号きて、赤帝の符を著し、旗章遂に赤なるは、自ずから天統を得たればなり。昔共工氏水徳を以て木火に間するは、秦と運を同じくして、其の次序に非ず、故に皆永からず。（劉向父子以為帝出於震、故包羲氏始受木徳、其後以母伝子、終而復始、自神農・黄帝下歴唐虞三代而漢得火焉。故高祖始起、神農夜号、著赤帝之符、旗章遂赤、自得天統矣。昔共工氏以水徳間於木火、与秦同運、非其次序、故皆不永）。

まず冒頭の「帝出於震」という言葉は『易』説卦伝の文である。これは、震卦の方位（説卦伝に「万物出乎震、震、東方也」ともある）をもとに、次の「故包羲氏始受木徳」という文を導くものである。「其後以母伝子、終而復始」というのは、包羲に続く王朝の五徳が相生の順序で循環することをいう。一方、この「故包羲氏：而漢得火焉」という文は、劉歆の「世経」が示す五徳の循環（【図2】参照）と密接な関係にある。

【図2】劉歆「世経」の五徳終始説



(周) (漢)

「故包義氏：而漢得火焉」とは、包義氏（木徳）から始まる五徳の循環において、漢は堯の運次を嗣ぐ火徳の王朝に当たることという。この五徳終始説において、劉歆が、漢を火徳にして堯の後継と位置づけるために、少昊帝・金天氏の名を『左伝』から抜き出して金徳に当て、また上掲資料に「昔共工氏：故皆不永」とあるように、共工氏・帝摯・秦を木火の間の水の閏位として五徳の運次から除外するという具合に、歴代帝王の系譜について操作を行っていることに注意したい。

さらに上掲資料は「故高祖始起、神母夜号、著赤帝之符、旗章遂赤」と続け、『漢書』高帝紀に見える、漢高祖に関する故事を用いながら、「赤帝の符」の出現に言及する。「赤帝の符」とは、赤帝よ天子たれとの符瑞の意である。そして、この符瑞の出現について「自ずから天統を得たればなり」と述べるのは、漢の受命が、自ずから、三統説における「天統」に当たる（【図1】参照）がゆえに、漢は火徳に当たり堯の後継なのだ和刘向・劉歆はするのである。このことは、先の五徳終始説が、本来「元」が三統・五行を統括する構造をもつ劉歆の三統説の一部を成していること、また従って王朝の交代は革命により起こると劉歆が考えていたことを示す。

さてこの劉向・劉歆の五徳終始説は、『繁露』符瑞篇に「力の能く致す所に非ずして自ずから至るは、西狩獲麟、受命の符、是れなり（有非力之所能致而自至者、西狩獲麟、受命之符是也）」とあるような、受命者には符応が自ずから下るといふ考えを伴っている。また本節（1）で見た、『漢書』五行志序が引く劉歆説が抛る、天象や河図・洛書に聖人が法るといふ『易』繫辭上伝の文言も、「受命の符」の概念を支持するものだと判断される。この「受命の符」は、新たに天子となる者の条件を人に伝える、天の意志の現れと見うるものである。劉歆の三統説に即して言うに、劉歆が想定する天人相関の機構は自然なるものであるが、しかしこの機構が倫理的規範性を帯びていることを考慮すると、劉歆は、自然なる天人相関の機構それ自体を天の大いなる意志と見ると考えられる。そして王者は、この自然にして有意志の天から命を受け、三統の統括という使命を担うと劉歆はするのだろうか。

(4) まとめ

本節（1）～（3）で見たように、劉歆の三統説は、「元」が三統・五行を統括する構造をもっており、それにより、天人相関の在り方を説明する理論だ

と捉えられる。すなわち劉歆は、天統・地統が万物を生成し、人統の王者が万物の性命を教化により完成せしめるという三統の相互関係を説く。ここで劉歆は、王者を、天地人三道の中和を統べ治める者として位置づけたうえで、天人の機械的感応関係を基盤とする自然の機構を想定する。だから、王者が中正を失うと、五行の気の変化に天が感応して、自ずから天人に順う革命が起り、その際、受命した新王へ符瑞が下るので、王者はこの天意・天命に順って、三統の統括という使命を担う、とするのである。またこの三統説は、五徳終始説を内に含んでおり、革命に伴い、王朝の三統五徳の循環の一齣が運るとする。ここで劉歆は、漢を、天統・火徳に当たる堯の後継王朝と位置づける。

そして、劉歆は、右のような三統説の理論を、己の易学・洪範学・春秋公羊学を総合し、これを天人論の基軸に据えることで形成したと認められる。天地人三道の中和の統括者として王者を位置づける春秋公羊学の立場は、天地人の中和に順うことを是とする、易学の陰陽の理論と洪範学の五行の理論とを前提としてはじめて作り上げられたと劉歆は考えたのではないか。それゆえ、本節（1）で見た、『漢書』五行志序が引く劉歆の説は、『易』の陰陽と洪範の咎徴に基づいて成った『春秋』により、「天人の道」が明らかにになった、と表現したのである。

ところで、『漢書』郊祀志の賛が引く劉向・劉歆の五徳終始説では、金徳に当たる少昊帝・金天氏の名を『左伝』から抜き出しており、本節（2）で見たように、「三統曆譜」では『左伝』の文章をしばしば自説の論拠として用いている。そうであれば、古文学者であった劉歆において、『繁露』の公羊学と『左伝』の学とがいかに結びついていたのが問題となる。この点については、次節での、劉歆における三統説と六藝観との連関の検討を通じて考察することとしたい。

二、劉歆の六藝観と「帝王の道」

『漢書』藝文志は、劉歆が哀帝の命により作成した宮中圖書の目録「七略」に基づく。ここでは『漢書』藝文志・六藝略大序などから読み取られる劉歆の六藝観に着目し、それと劉歆の「天人の道」との関係を考えてい。

『漢書』藝文志・六藝略・大序は、六藝について、「楽」「詩」「礼」「書」「春秋」は、それぞれ仁義礼知信の五常に配当され、相互に必要としてあって完備し、また時代ごとに改変するとする一方で、『易』は、天地と終始

をともしする不易なものだとする。ここに劉歆の、易学が不易の根源として他の五学を統括する構造が示されている。この構造と、「三統曆譜」が示す、「元」が三統・五行を統括する構造とが一致乃至照応していることは、川原秀城氏の研究^②が指摘するところである。この事実から、劉歆が、六藝を、「天人の道」を示す書としての体系をもつと認識していたことが推測される。この点を、古文学者としての劉歆の在り方という観点から、一歩進めて考察を加えておきたい。

前漢・哀帝期に劉歆が古文テキストである『左氏春秋』『毛詩』『逸礼』『古文尚書』学官に立てるべきことを建言した文書「移書讓太常博士」（『漢書』楚元王伝）の冒頭には次のようにある。

昔唐虞既に衰へて三代迭る興り、聖帝明王、累る起りて相襲ひ、其の道甚だ著らかなり。周室既に微へて礼樂正しからず、道の全くし難きや此の如し。是の故に孔子は道の行われざるを憂へ、国を歴して聘に応ず。衛自り魯に反り、然る後樂正しく、雅頌乃ち其の所を得。易を修め、書を序し、春秋を制作して、以て帝王の道を紀す（昔唐虞既衰、而三代迭興、聖帝明王、累起相襲、其道甚著。周室既微而礼樂不正、道之難全也如此。是故孔子憂道之不行、歷国应聘。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）。

ここでは、唐虞三代の道の衰微を見て、これを憂えた孔子が、『樂』『詩』『易』『書』『春秋』のそれぞれに関与し、これを改修整備したのであり、そのことではじめて、これら五つの書物は「帝王の道」の体系を備えたと述べる。そして劉歆は、孔子の没後、孫呉の術と暴秦の弾圧によつて、孔子が遺した「道術」はいったん滅び、漢初の衰微を経て発見されたのが、『左伝』等の古文テキストだとするのである。

それでは、この文書が言及しない『礼』について、劉歆はどのように見ていたのか。ここでは、漢初に河間獻王が獲得したとされる古文テキスト『周官』に対してとつた劉歆の行動に注目したい。『漢書』藝文志・六藝略・礼家の項に「周官経六篇」が著録されている。班固の自注には「王莽の時、劉歆博士を置く」（王莽時、劉歆置博士）とあり、また荀悦『漢紀』の孝成皇帝紀に「歆 周官十六篇を以て周礼と為す。王莽の時、歆奏して以て礼経と為し、博士を置く（歆以周官十六篇為周礼。王莽時、歆奏以為礼経、置博士）とある。劉歆が『周官』に博士を置いた「王莽の時」とは、王莽が大司馬の地位にあって権勢を揮った平帝の元始年間（後一〜後五）頃を指すと思われる。そして

「礼経」として公認された『周官』を、劉歆は『周官経』として己の図書目録中に著録したと考えられる。

それでは劉歆が、『周官』を「周礼」であり「礼経」であるとして学官に立てたことは何を意味するのか。次に示す『左伝』昭公二年の記事を手掛かりとして考えてみたい。

二年春、晋侯、韓宣子をして来聘せしむるに、且つ政を為すを告げて来たり見ゆるは、礼なり。書を大史氏に見る。易象と魯の春秋とを見て曰く、周の礼は尽く魯に在り。吾乃ち今周公の徳と周の王たる所以とを知る、と（二年春、晋侯使韓宣子来聘、且告為改而来見、礼也。觀書於大史氏、見易象与魯春秋、曰周礼尽在魯矣、吾乃今知周公之徳与周之所以王也）。

『易』の象と魯の『春秋』において、周公の王徳が「周礼」として示されているという、この『左伝』昭公二年の韓宣子の言葉は、古文学者である劉歆に對して、『易』と『春秋』によつて示される「周礼」こそが「帝王の道」であるという示唆を与えたのではなからうか。そうだとすると、劉歆が、『周官』を「周礼」であり「礼経」であるとして学官に立てたことは、劉歆が古文の『左伝』昭公二年に説かれる、『易』『春秋』が示すところの「周礼」として古文の『周官』を見なし、『周官』を、孔子が整備した六藝の一角を占める経書として認定したことを意味しよう。こうして古文学者の劉歆は、平帝期には、『礼』をも含めた六藝全体を、「帝王の道」だと捉えるに至つたと考えられる。一方劉歆には「易与春秋、天人之道也」（『三統曆譜』）という言葉があった。この言葉は、『易』『春秋』から周公の「周礼」を看取できるとする『左伝』昭公二年の内容を劉歆が重視したものだらう。それとは別に、この劉歆の考え方に影響を与えたと思われるのが、『繁露』である。『繁露』玉杯篇には次のようにある。

君子は位に在る者の悪を以て人を服する能はざるを知るや、是の故に六藝を簡びて以て之を贍養す。詩・書は其の志を序し、礼・樂は其の美を純にし、易・春秋は其の知を明らかにす。六学は皆大にして各おの長ずる所有り。詩は志を道ふ、故に質に長ず。礼は節を制ふ、故に文に長ず。樂は徳を詠ず、故に風に長ず。書は功を記す、故に事に長ず。易は天地に本づく、故に数に長ず。春秋は是非を正す。故に人を治むるに長ず。能く兼ねて其の長ずる所を得て、其の詳を偏挙する能はざるなり（君子知在位者之不能以悪服人也、是故簡六藝以贍養之。詩書序其志、礼樂純其美、易春秋明其知。六学皆大、而各有所長。詩道志、故長於質。礼制節、故長於文。樂詠

徳、故長於風。書者功、故長於事。易本天地、故長於數。春秋正是非、故長於治人。能兼得其所長、而不能偏拳其詳也。

玉杯篇は、君主が涵養すべき書物として六藝を挙げ、六藝それぞれの書物としての性格と長所とを述べる。ここでは特に、『易』『春秋』について知を明らかにする点での共通項を認めつつ、『易』は天地に基づくので数理に長じ、春秋は物事の是非を正すので治人に長ずるとする点が注目される。この『易』『春秋』に関する記述は、『易』『春秋』を「天人の道」だとする劉歆の三統説の形成に強く影響したであろう。さらに六藝はその長所を兼ね修めるようにすべきであり、細部を取り上げてはならないとする玉杯篇の見解も、『漢書』藝文志・六藝略・大序等に見える劉歆の同軌の論旨へと受け継がれたと考えられる。

さて、劉歆における「帝王の道」と「天人の道」との関係、上述の、古文学者としての劉歆の在り方を整理しつつ考えてみたい。劉歆は、『易』『春秋』から、「周礼」を看取しようとする古文の『左伝』の見解を重視して、古文の『周官』をこの「周礼」に当たる「礼経」として学官に立て、己が構想する孔子が整備した「帝王の道」へと組み入れた。一方劉歆は、それと並行して、この『易』『春秋』両書の思想的連関を考察する過程で、『易』『春秋』は「知」を明らかにする点で共通する一方、『易』は天地の数理に長じ、『春秋』は治人に長じると区別する『繁露』の所説から、この両書をもとに「天人の道」が明らかになるという示唆を得た。そのうえで、六藝の兼修を重んじる『繁露』の所説を是として、不易の『易』が他の変易する五学を統括するという六藝の構造を形成すると同時に、易学・洪範学・春秋公羊学に基づいて、「元」が三統・五行を統括するという自身の三統説の構造を考案した。

このような経緯で、哀帝期から平帝期にかけて（前七〜後五）、劉歆により、六藝は「天人の道」乃至「帝王の道」を示す書物として体系付けられた。本節（一）で見た、『漢書』五行志序が引く劉歆の説が、孔子が『易』・洪範に基づき相述した『春秋』により、「天人の道」が明らかになったとするのは、劉歆にとって「天人の道」と「帝王の道」とが重なり合う概念であったことを示すものである。劉歆のいう「帝王の道」とは、「天人の道」を前提とする受命の王者の在るべき統治の在り方を指す、と捉えられる。このように劉歆は古文学者の立場から、孔子が整備した「天人の道」ないしは「帝王の道」を構想したのであり、その春秋学は、『繁露』の公羊学を己の左伝学中に取り込み、これを天人相関論の基礎に据えることで成ったと考えられる。そして劉歆にとり、

易学・洪範学・春秋公羊学を基軸にして構築したその三統説は、孔子の「道術」としての六藝の精華であったといえる。

三、劉歆の三統説・六藝観の『漢書』への影響

本節では〈六藝の意義〉、〈民の教化〉、〈漢の受命〉、〈漢書』の叙述〉のそれぞれに対する班固自身の見解を調べ、劉歆の三統説・六藝観の『漢書』への影響の存在を確認する。

（一）六藝の意義

班固は、劉歆の「七略」をもとに『漢書』藝文志を作成した。藝文志の序文は「昔仲尼没して微言絶へ、七十子没して大義乖る（昔仲尼没而微言絶、七十子喪而大義乖）」という文から始まる。この文は、前掲の劉歆「移書讓太常博士」の末尾の「以紀帝王之道」の直後の文言とほぼ重なるから、ここに劉歆の六藝観を継承する班固の態度を看取できる。実際、『漢書』儒林伝・序文の冒頭に「六藝は王教の典籍にして、先聖の天道を明らかにして人倫を正し、至治を致す所以の成法なり（六藝者、王教之典籍、先聖所以明天道、正人倫、致至治之成法也）」と述べる。次いで六藝の由来を、班固は次のように述べる。周道が衰えたのち二百年余りを経て孔子が出現した。孔子は、末世に際会したために己の言葉と道とが世に行われぬことを嘆き、古今の典籍を推し極めて「是に於いて書を叙ぶれば則ち堯典に断じ、楽を称すれば則ち韶舞に法り、詩を論ずれば則ち周南を首とす。周の礼を綴ぎ、魯の春秋に因り、十二公の行事を挙げ、之を繩すに文武の道を以てして、一王の法を成し、獲麟に至りて止む。蓋し晩くして易を好み、之を讀みて韋編三絶して、之が伝を為る（於是叙書則断堯典、称楽則法韶舞、論詩則首周南。綴周之礼、因魯春秋、挙十二公行事、繩之以文武之道、成一王法、至獲麟而止。蓋晩而好易、讀之韋編三絶、而為之伝）」と、六藝を改修整備したのであり、「近聖の事に因りて、呂て先王の教を立て」（因近聖之事、呂立先王之教）たのだと述べる。

班固は、六藝を、天道に基づき人倫を正して世を治めるための、孔子が整備した先王の教えだとする。これは、六藝を、孔子が関与して「天人の道」乃至「帝王の道」としての体系を整えた書だとする劉歆の六藝観を継承したものである。序でふれた、『漢書』睢夏侯京翼李伝の贊に「幽贊神明、通合天人之道者、莫著乎易・春秋」とある言葉は、そのことを端的に示している。

(2) 民の教化

班固は、礼楽志序及び刑法志序において、天道に基づき人倫を正すという教化の方法・目的を、己の人間観と絡めて説いている。

人 天地陰陽の氣を函めば、喜怒哀楽の用有り。天其の性を稟くるも節する能はざるなり。聖人能く之が節を為むるも、絶ゆる能はず。故に天地に象りて礼楽を制むるは、神明に通じて、人倫を立て、情性を正し、万事を節する者なり（人函天地陰陽之氣、有喜怒哀楽之情。天稟其性而不能節也。聖人能為之節而不能絶也、故象天地而制礼楽、所以通神明、立人倫、正情性、節万事者也）。（礼楽志序）

人は天地の貌に肖て、五常の性を懐き、聰明精粹にして、有生の最も靈なる者なり。：聖人既に明愨の性を躬にして、必ず天地の心に通じ、礼を制め教を作り、法を立て刑を設け、動くに民情に縁り、天に則り地に象る（人肖天地之貌、懷五常之性、聰明精粹、有生之最靈者也。：聖人既躬明愨之性、必通天地之心、制礼作教、立法設刑、動縁民情、而則天象地）。（刑法志序）

これらによると、人は天地陰陽の氣から生じて、「五常の性」をもち、万物のなかで最も聰明な存在であるが、その性とともにある喜怒哀楽の感情の働きには節度がない。そこで「明愨の性」をもつ聖人は、天地を模範として礼楽・法刑を立て、天地の神明に通じつつ、人の情性を正し、万事に節度を保つのだという。班固が説くこの「五常の性」は、劉歆の三統説が「太極・元氣」を根元とする「性命の理」が「五常」の性質を含むとするのを承けて表現したものと見える。

また班固は、地理志下において、教化の目的をさらに詳しく記す。

凡そ民は五常の性を函む。而れども其の剛柔緩急ありて、音声同じからず、水土の風氣に繋がる。故に之を風と謂ふ。好悪取捨動静常亡く、君上の情欲に随ふ、故に之を俗と謂ふ。孔子曰く、風を移し俗を易ふるに、樂より善きは莫しと。聖王上に在りて、人倫を統理し、必ず其の本を移し、其の末を易ふ。此れ天下を混同し、之を中和に一ならしめて、然る後王教成るなり（凡民函五常之性。而其剛柔緩急、音声不同、繫水土之風氣、故謂之風。好悪取捨、動静亡常、随君上之情欲、故謂之俗。孔子曰、移風易俗、莫善於樂。言聖王在上、統理人倫、必移其本、而易其末。此混同天下之一度中和、然後王教成也）。

民はみな「五常の性」をもちながら、居住する地域の気候・風土や君主の嗜好の影響を被り、その好悪・言動に偏りが生じる。そこで王者が行う教化の目的は、人倫を統べ治めて、民の習俗を移し易え、中和の道へと帰一させるところにあるとする。班固が記す、この「王教」の目的は、劉歆の三統説における、天人三道の中和を統べ治めるといふ王者の使命を承けたものと認められる。

(3) 漢の受命

班固は『漢書』天文志の序で、地上の「州国・官宮・物類」はすべて天上の日月星辰に対応するため、地上における君主の失政は、陰陽の気の変化を通して天上の日月星辰の運行の異常をもたらすとして、「明君之を觀て寤り、身を飭し事を正し、其の咎を思ひて謝すれば、則ち禍除かれて福至るは、自然の符なり（明君觀之而寤、飭身正事、思其咎謝、則禍除而福至、自然之符也）」と述べる。これは、劉歆が示す自然の機構としての天人相関の在り方を承けたものと見なせる。

『漢書』における漢の受命は、この自然の機構を前提とするものであった。そのことは、『漢書』高帝紀下の贊の記述によって確認できる。ここで班固は、『左伝』の文言を用いて、陶唐氏の後裔に劉累がおり、その血筋が夏殷周の時代を経て漢高祖へとつらなることを示し、「漢帝本系、出自唐帝」という劉向の見方を挙げて、漢堯後説の根拠とする。そのうえで「由是推之」として「漢 堯運を承け、徳祚已に盛んなり。蛇を断ちて符を著せば、旗幟赤を上げ、火徳に協ふ。自然の応にして、天統を得たればなり（漢承堯運、徳祚已盛。断蛇著符、旗幟上赤、協于火徳。自然之応、得天統矣）」と述べるのである。この「由是推之」以下の班固の記述が、劉向・劉歆の「高祖始起、神母夜号、著赤帝之符、旗章遂赤、自得天統矣」（『漢書』郊祀志の贊が引用する。第一節(3)参照）という説を踏襲したものであることは明白である。班固は、『左伝』と劉向の説を用いて、劉氏の漢が堯の末裔と認められることを示し、これを前提として、劉歆の三統説を承けながら、漢を、天から「受命の符」を得た、天統・火徳に当たる堯の後継王朝とするのである。

(4) 『漢書』の叙述

『漢書』叙伝下の冒頭では「固以為へらく、唐虞三代は、詩書の及ぶ所にして、世よ典籍有り。故に堯舜の盛んなりと雖も、必ず典謨の篇有りて、然る後名を後世に揚げ、徳を百王に冠たらしむ（固以為唐虞三代、詩書所及、世有典

籍、故雖堯舜之盛、必有典謨之篇、然後揚名於後世、冠德於百王」として、『書』の「典謨の篇」に記される堯舜時代の百王に冠たる功德を強調する。そのうえで「漢は堯運を紹ぎて、以て帝業を建つ（漢紹堯運、以建帝業）」との立場から、「元を高祖に起こして、孝平王莽の誅に終わるまで、十有二世、二百三十年。其の行事を綜べ、五経を旁貫して、上下に洽通せしめて、春秋考紀・表・志・伝、凡て百篇を為る（起元高祖、終于孝平王莽之誅、十有二世、二百三十年。綜其行事、旁貫五経、上下洽通、為春秋考紀・表・志・伝、凡百篇）」と述べ、前漢一代に範囲を限定した史書を作成したと言う。ここには、『漢書』百篇は「典謨の篇」（『書』の二典三謨）を模範とし、五経（六藝）の精神が貫通する書であるという班固の意識が顕著に現れている。⁽⁴³⁾

他方、叙伝下の末尾で、叙伝の叙目として、班固は次のように述べる。

凡そ漢書は、帝皇を叙ぶ。官司を列ね、侯王を建つ。天地に準ひて、陰陽を統べ、元極を闡きて、三光を歩る。州域を分かち、土疆を物て、人理を窮め、万方を該ぬ。六経を緯して、道綱を綴り、百氏を総べて、篇章を賛らかにす。雅故を函み、古今を通じ、文字を正して、学林を惟ふ（凡漢書叙帝皇、列官司、建侯王。準天地、統陰陽、闡元極、步三光。分州域、物土疆、窮人理、該万方。緯六経、綴道綱、総百氏、贊篇章。函雅故、通古今、正文字、惟学林。述叙伝第七十）。

『漢書』は、「帝皇」たる漢帝の統治の次第を叙べたものである。それは、第一に、官職と諸侯王とを設置したこと。第二に、天地に準拠して陰陽を統御し、根元たる太極を据えて日月星辰の運行法則を推定し、また州域の境界を区分して各地の特色を捉え、また人倫を窮めて万方を治めたこと。第三に、六藝を結び合わせ、道綱を整えて、百家の篇章を統べ治めたこと、である。これにより、漢帝が、官僚と諸侯王とを輔佐と定める一方、六藝を模範としつつ、天地の道を把握して、人倫を統べ治めたその実態を叙述することを、『漢書』の理念としていたことが理解される。そうだとすれば、『漢書』の叙述の理念の中心に、劉歆の三統説と六藝観とが位置付いていることが知られる。同時にここから、高祖以下の漢帝の統治を、三統を統べる王者のそれと見なすと同時に、伏羲以来の帝王の系譜のうち、堯を特に取り上げて漢をその後継に当てることにより、漢朝の正統化を図る、班固の意識を窺うことができる。

以上の考察により、〈六藝の意義〉、〈民の教化〉、〈漢の受命〉、〈『漢書』の叙述〉の各方面における『漢書』の記述が、劉歆の三統説・六藝観に立

脚していることが確認できたと思う。『漢書』叙伝上が載せる班固の「幽通賦」に「道は混成して自然なり、術は原を同じくして流れを分かち（道混成而自然兮、術同原而分流）」とあるように、班固は、孔子の「道術」としての劉歆の古学を継承していたのである。

おわりに

最後に本稿の要点を記しておきたい。劉歆の三統説は、「元」が三統・五行を統括する構造をもっており、それにより、天人相関の在り方を説明する理論だと捉えられる。すなわち劉歆は、天統・地統が万物を生成し、人統の王者が万物の性命を教化により完成せしめるといふ三統の相互関係を説く。ここで劉歆は、王者を、天地人三道の中和を統べ治める者として位置づけたうえで、天人の機械的感応関係を基盤とする自然の機構を想定する。だから、王者が中正を失うと、五行の気の変化に天が感応して、自ずから天人に順う革命が起こり、その際、受命した新王へ符瑞が下るので、王者はこの天意・天命に順って、三統の統括という使命を担う、とするのである。またこの三統説は、五徳終始説を内に含んでおり、革命に伴い、王朝の三統五徳の循環の一齣が運るとする。ここで劉歆は、漢を、天統・火徳に当たる堯の後継王朝と位置づける。

この劉歆の三統説は、易学・洪範学・春秋公羊学を基軸にして成る。一方、劉歆の三統説の構造と、不易の易学が他の五学を統括するという六藝の構造は、照応すると見なせる。劉歆は、六藝を孔子が整備した「帝王の道」を示す書であるとした。劉歆のいう「帝王の道」とは、「天人の道」を前提とする受命の王者の在るべき統治の在り方を指す。劉歆はこの「天人の道」乃至「帝王の道」を、古文学者の立場から構想したのであり、その春秋学は『繁露』の公羊学を己の左伝学中に取り込み、これを天人相関論の基礎に据えることで成ったと考えられる。そして劉歆にとり、易学・洪範学・春秋公羊学を基軸にして構築したその三統説は、孔子の「道術」としての六藝の精華であったといえる。

『漢書』における、〈六藝の意義〉、〈民の教化〉、〈漢の受命〉、〈『漢書』の叙述〉に関する班固の見解を見ると、劉歆の三統説・六藝観とそれら貫く「天人の道」乃至「帝王の道」の考えが与えた強い影響の痕跡を確認できる。班固はこの劉歆の学術・思想を継承したうえで、漢が天統・火徳に当り、堯の後継王朝であることを強調するのである。従って、『漢書』の学術・政治・歴史に関する思想の根底に、劉歆の三統説・六藝観が位置付いていたと

認められる。⁽⁵⁾班固は、まさしく孔子の「道術」としての劉歆の古学の継承者であったといえよう。

なお、「典引」「両都賦」等を材料として、漢王朝の賛美と図書信奉とがいに結びついているのかを調べ、班固の天人論の特色をさらに詳しく把握することが、今後の課題となる。

注

(1) 福井重雅「班固『漢書』の研究」(『漢代儒教の史的研究—儒教の官学化をめぐる定説の再検討—』、汲古書院、二〇〇五の第三篇)。福井氏は『漢書』高帝紀下・贊の「断蛇著符」という班固の記述から「讖緯思想の受容」という班固の思想の要素を引き出す。しかし、この「符」は、漢高祖が蛇を斬った折の「吾子、白帝子也、化為蛇、当道、今者赤帝子斬之、故哭」という一老嫗の発言(『漢書』高帝紀上)がそれに当たると考えられる。従って「断蛇著符」との班固の記述は、文字で書かれた図書や讖緯の書とは区別し、劉向・劉歆の五徳終始説を受容したとする方が適切であろう(本稿三節(3)を参照)。なお、福井氏は、班彪「王命論」に基づいて、班固のいづく思想のすべてが、父・班彪のそれを直接継承するものであったことを述べている。

(2) 「鐘律書」および「三統曆譜」の作成時期は、『漢書』平帝紀の元始五年(後五)の記事として「徵天下通知逸経、古記、天文、曆算、鍾律、小学、史篇、方術、本草及以五経、論語、孝経、爾雅教授者、在所為賀一封軹伝、遣詣京師。至者数千人」とあることから、ともに平帝の元始五年と見なす。両書は内容的に密接な関係にあると考えられる。

「鐘律書」は、兒玉憲明「劉歆の音律理論」(『待兼山論叢』哲学篇15、一九八二)の注(6)の考証に従い、『漢書』律曆志上・序文の「故刪其偽辭、取正義、著于篇」以下の「一曰備数」から「用竹為引者、事之宜也」までの文章がそれに当たると見なす。「三統曆譜」は、同じく律曆志上の「(劉) 向子歆究其微眇、作三統曆及譜以説春秋、推法密要、故述焉」以下の「夫曆春秋者、天時也」から律曆志下所載の「世経」の「哀帝建平四年、元寿二年、著紀即位六年」という記事までと見なす。「世経」の「平帝著紀即位元始五年、以宣帝玄孫嬰為嗣、謂之孺子」以下末尾までの記述は、劉歆の「鐘律書」「三統曆譜」作成後に生じた事柄に関する記述であるから、班固の加筆部分と考えられる。

(3) 本稿は、『漢書』(中華書局出版、一九六二)を底本として用いた。

(4) 「易曰、天垂象、見吉凶、聖人象之。河出図、雒出書、聖人則之。劉歆以為慮義氏繼天而王、受河図、則而画之、八卦是也。禹治洪水、賜洛書、法而陳之、洪範是也。

；以為河図・雒書相為経緯、八卦・九章相為表裏。昔殷道弛、文王演周易。周道敝、孔子述春秋。則乾坤之陰陽、効洪範之咎徴、天人之道粲然著矣」という文による。

(5) 戸川芳郎「後漢を迎える時期の元氣」(小野沢精一・福永光司・山井湧編『氣の思想—中国における自然観と人間観の展開—』、東京大学出版会、一九七八、第一部・第四章)。

(6) 『易』繫辞上伝の当該箇所は韓康伯注に「三極、三才也」とある。『易』繫辞下伝に「易之為書也、广大悉備。有天道焉、有人道焉、有地道焉。兼三材而両之、故六。六者非它、三材之道也。道有變動、故曰爻」とあり、説卦伝に「立天之道曰陰与陽、立地之道曰柔与剛、立人之道曰仁与義。兼三才而両之。故易六画而成卦。分陰分陽、迭陽柔剛、故易六位而成章」とあるのは、「六爻之道、三極之道也」と内容的に重なるから、やはりこの「三極」は「三才(三材)」を指すと認められる。

(7) 「三統曆譜」は、一ヶ月の基本定数を二十九日と八十一分の四十三日とし、さらに十九年七閏法を採用して、一年の長さを三六五五九分の一五三九分の三八五日とする。能田忠亮・藪内清「漢書律曆志の研究」(全国書房、一九四七)の四〇頁によると、三統曆が太初曆を踏襲したのは「曆の基本定数たる年月の長さ、及びこれより導かれる一章十九年、(一統)八十一章一五三九年、及び(二元)二百四十三章四六一七年」(括弧内は筆者の補足)である。

(8) 「鐘律書」に「鐘者種也」とあるのに従い、「鐘」字を「種蒔く」の意で解釈する。

(9) 「鐘律書」では「天地之中数五」「地之中数六」とある。これらは「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十」(『易』繫辞上伝)の真ん中の「天五、地六」を指す。

(10) 能田忠亮・藪内清両氏の前掲書の二〇二頁で、宋祁の説に従って、「九三」を「九二」に改めるのに従う。

(11) この資料に「十一月、乾之初九。陽氣伏於地下、始著為一、万物萌動、鐘於太陰」とあるのと、前掲の「鐘律書」に「太極元氣、函三為一。…行於十二辰、始動於子」とあり、「鐘律書」の他の箇所「大陰者北方」とあるのを対照すると、天統の位置は子となる。

(12) 「鐘律書」における十二月・乾坤十二爻・十二律・十二辰の対応関係については、能田忠亮・藪内清両氏の前掲書の二〇二頁の図表にまとめられている。

(13) 「歴春秋者天時也。列人事而因以天時」という文による。

(14) ただしこの引用文は、今本『左伝』成公十三年の文と比較すると、少し文字の異同があり、今本では「民受天地之中以生、所謂命也。是以有動作礼義威儀之則以定命也。

能者養之以福、不能者敗以取禍」となっている。

(15) 「故列十二公二百四十二年之事、以陰陽之中制其礼。故春為陽中、万物以生。秋為陰中、万物以成。是以事舉其中、礼取其和、曆数以閏正天地之中、以作事厚生、皆所以定命也」という文による。

(16) 「三統曆譜」の「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、日肇成而黒、至寅半、日生成而青。…三微之統既著、而五行自青始、其序亦如之。五行与三統相錯」という文による。

(17) 「三統曆譜」に「三辰之合於三統也、日合於天統、月合於地統、斗合於人統。五星之合於五行、水合於辰星、火合於熒惑、金合於太白、木合於歳星、土合於填星。三辰五星而相経緯也」とあるのと対応する。

(18) 川原秀城『中国の科学思想―兩漢天学考』（創文社、一九九六）の「IV劉歆の三統哲学」の一七九頁―一八〇頁による。また「元」が三種の位相をもつことについては同書の一五三頁も参照。

(19) 前掲の五行志下之上の資料の後文に「劉歆皇極伝曰有下体生上之病。説以為下人伐上、天誅已成、不得復為病云」とある。この劉歆の「皇極伝」は、「皇之不極」（君主が中正でないこと）により起こる「時則有下人伐上之病」という現象を、「洪範五行伝」の「貌之不恭」による起こる「時則有下体生上之病」という咎徴と関連づけて捉える。

(20) この劉歆の立場は、「易」繫辞上伝に「天尊地卑、乾坤定矣。…乾以易知、坤以簡能。…易簡而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣」とあるような、天地の簡易なる働きに従い天下の理を得てその「中」に人が立つとする考えに基づき、展開されたものである。

(21) 『漢書』藝文志・数術略・五行家の小序に「五行者、五常之形氣也。書云、初一日五行、次二曰羞用五事、言進用五事以順五行也。貌言視聽思心失而五行之序乱、五星之變作、皆出於律曆之數而分為一者也」とある。

(22) 『漢書』董仲舒伝に「仲舒所著、皆明経術之意、及上疏条教、凡百二十三篇。而説春秋事得失、聞拳・玉杯・蕃露・清明・竹林之属、復数十篇、十餘万言、皆伝於後世」とある。董仲舒の著書について「百二十三篇」というのは、『漢書』藝文志・諸子略・儒家の項に著録される「董仲舒百二十三篇」と篇数において一致する。筆者は、董仲舒の著書として記される「聞拳」等の「数十篇十餘万言」は、実は董仲舒の後学の撰にかかると思うが、これは今本『繁露』（全八十二篇、うち三篇缺）の原本に当たり（玉杯・竹林の二篇が今本の篇名にある）、この原本『繁露』は、先の「百二十三篇」

に含まれていたと考えている。そして、劉歆と班固の両者は、この今本『繁露』の原本を見ることができたとと思われる。

(23) 『繁露』循天之道篇は、「中者天地之所終始也、而和者天地之所生成也。夫德莫大於和、而道莫正於中。中者天地之美達理也、聖人之所保守也。…是故能以中和理天下者、其德大盛。能以中和養其身者、其寿極命」と述べ、統治者は、理法としての天地・四時の中和の氣に従って、身を養い、天下を治めるとするものも、劉歆のこの立場に通じる。また同篇が、「中者天地之太極也、日月之所至而卻也。長短之隆、不得過中、天地之制也」と言うのは「太極元氣、函三為一。極、中也」（『鐘律書』）という劉歆の文に示唆を与えたと思われる。さらに同・王道篇には「王者人之始也。王正則元氣和順、風雨時、景星見、黄龍下。王不正則上變天、賊氣并見」とあり、王者の正不正は元氣の順不順と相関するという。「元氣」の概念も『繁露』にあるのである。

(24) この資料に見える包羲・神農・黄帝・唐（堯）・虞（舜）のいずれもが『易』繫辞下伝にその統治の在り方が記される。ここにも劉向・劉歆父子による易伝の重視が現れている。

(25) 川原氏前掲書一七五頁の「図IV―8『世経』の五徳終始説」をもとに作成した。

(26) 福井氏前掲論文の第一章・第二節では、少昊氏の名は『左伝』昭公十七年・文公十八年・昭公二十九年・定公四年の各条に見え、金天氏は昭公元年の条に見えること、しかし少昊氏または金天氏の名称は『公羊伝』『穀梁伝』には見えないことを指摘する。

(27) 高祖がまだ沛の亭長であった頃、剣を抜いて蛇を斬ったところ、一人の老嫗が、我が子は白帝の子だが、今赤帝の子に斬られたと言って哭した。そこで、高祖は旗幟を赤にしたという故事。注（一）を参照。

(28) 劉向もまた、陰陽の氣を媒介にした天人相関の機構を想定するが、災異を通して天の教戒が現れるとする点で、劉歆の天よりも、主宰者の天の色彩が強いと考えられる。劉向の天の性格については、南部「劉向『説苑』の公私観とその意味」（『山口大学教育学部研究論叢』61―1・2、二〇一〇）のなかで論及した。またこの旧稿では、劉向が、成帝への上奏の中で、王者が三統を通ずるのは、天命は一姓の独占するものではないことを示すためだとしつつ、成帝が戒慎することで漢家の永続を願う旨を述べたことにもふれた。また劉向の、漢家堯後説・通三統説・天に従う堯の禪讓を至公とする立場は、いずれも「先師董仲舒」の公羊学を奉ずる昭帝期の睦弘の学説を継承したものだとした。

(29) 戸川氏前掲論文は劉歆の「天人の道」を「易伝と董氏春秋学との統合」と見る。

(30) 「易与春秋、天人之道也」（『三統曆譜』）とは劉歆の三統説を構成する『易』・『書』洪範・『春秋』の学のうち、『書』洪範の学を省略した表現だといえる。ただし、本稿二節で述べるように、『易』・『春秋』の両書を特に取り上げて、「天人の

道」だと称するのは、『左伝』昭公二年の文の、『易』『春秋』の両書により、周公の王徳が「周礼」として示されるという主旨を劉歆が重視するからだと考えられる。

(31) 「六藝之文、樂以和神、仁之表也。詩以正言、義之用也。礼以明体、明者著見、故無訓也。書以広聴、知之術也。春秋以断事、信之符也。五者、蓋五常之道、相須而備、而易為之原。故曰、易不可見、則乾坤或幾乎息矣、言与天地為終始也」という文による。

(32) 川原氏前掲書の一八三頁—一八四頁参照。川原氏は、劉歆は三統曆と経学との思想的な合一を冀求したという。

(33) 前掲の「昔唐虞既衰、三代迭興、…以紀帝王之道」の直後に「及夫子没而微言絶、七十子終而大義乖。重遭戰国、棄籩豆之礼、理軍旅之陳、孔氏之道抑、而孫吳之術興。陵夷至于暴秦、燔經書、殺儒士、設挾書之法、行是古之罪、道術由是遂滅。漢興、去聖帝明王遐遠、仲尼之道又絶、法度無所因襲」とある。この部分では、孔子が整えた「帝王之道」は、「孔氏之道」「仲尼之道」そして「道術」と言い換えられている。

(34) 『漢書』景十三王伝中の河間献王伝。

(35) ここにいう「周官十六篇」は「周官六篇」の誤りかと思われる。

(36) 王莽は哀帝没後の元寿二年(前一)、大司馬に再任され、翌年の平帝の元始元年(後一)に、王莽の漢に対する功徳が周公の周に対するそれに比擬されて、王莽は安漢公の称号を得た。劉歆が「周官」を「周礼」であり「礼経」であるとしてこの書の権威を高めたのは、これ以降、王莽が己を周成王の統治を輔佐した周公に擬えつつ、その地位を上昇させていった過程を背景にもつと思われる。ただし、皮錫瑞「経学通論」卷三「論周官改称周礼始於劉歆武帝尽罷諸儒即其不信周官之証」は、「周官」を「周礼」と改称したのは、思うに劉歆が始まるとしつつ、『漢書』に見える孺子嬰の居攝年間(後六〜後七)までの文書では、「周官」を「周礼」と呼称する用例はないと指摘する。

(37) 『漢書』藝文志・六藝略・春秋の項の小序に「周室既微、載籍殘缺、仲尼思存前聖之業。…以魯周公之国、礼文備物、史官有法、故与左丘明觀其史記、撰行事、仍人道、因興以立功、就敗以成罰、假日月以定曆數、籍朝聘以正礼樂。…丘明恐弟子各安其意、以失其真。故論本事而作伝、明夫子不以空言說経也」とある。劉歆にとつての『左伝』が、本来、孔子が「前聖の業」、とりわけ周公の礼文を史官の書法に基づいて保存しようとしたことに基づくことが、ここでは参考になる。また唐・賈公彦「序周礼廢興」が引く馬融「周官伝」に「至孝成皇帝達才通人劉向、子歆校理秘書、始得列序、著于録略。…唯歆独識、其年尚幼、務在広覧博觀、又多鋭精于春秋。末年、乃知其周公致太平之迹、迹具在斯」と述べ、劉歆が「春秋」研究の結果、「周官」が周公が太平時代をもたらした痕跡だと知ったとするのも参考になる。

(38) 『漢書』藝文志・大序に「古之学者耕且養、三年而通一藝、存其大体、玩経文而已。…後世経伝既已乖離、博学者又不思議闕疑之義、而務碎義逃難、便辞巧説、破壞形体。説五字之文、至于二三万言」云々とある。ここに、五経を兼修してこれを体系的に理解せず、一経を専修して一字一句の解釈に煩言を弄する今文学者のあり方への劉歆の批判的意識が現れている。

(39) 『漢書』楚元王伝に「初左氏伝多古字古言、学者伝訓故而已。及歆治左氏、引伝文以解経、転相發明、由是章句義理備焉」とあるように、劉歆は『左氏伝』を以て経を解するとともに、そこに己の發明した内容を加えて、『左氏伝』の「章句」「義理」を作成したという。『繁露』の所説はこの「章句」「義理」の中に取り込まれたと考えられる。

(40) 注(33)を参照。

(41) 『漢書』叙伝下に記される、藝文志の叙目に「虚義画卦、書契後作、虞夏商周、孔纂其業、纂書刪詩、綴礼正楽、象系大易、因史立法。六学既登、遭世罔弘、群言紛乱、諸子相騰。…述藝文志第十」とあるのも、六学(六藝)は孔子が整備したものだとする。

(42) 『左伝』昭公二十九年・襄公二十四年・文公六年から文公十三年までの各条。この点は、福井氏前掲論文の第一章第一節が指摘している。

(43) 渡邊義浩「『漢書』における『尚書』の継承」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第一分冊』61、二〇一五)は、班固の『漢書』は『尚書』を継承して漢の「典・謨」を「述」べたもので、孔子の業に匹敵する當為であったとする。

(44) 「凡漢書叙帝皇」以下の「列官司」から「惟学林」までの全ての句は、「帝皇」を主語として読むべきだと筆者は考える。

(45) 福井氏前掲論文の終章で「董仲舒による儒学の一尊化という『伝承』は、劉向父子らの発想に起因するものではない。やはりそれはいわゆる董仲舒派らの後学の『創作』になるものであり、班固は意図的にそれを継承導入して、『漢書』の列伝として文章化したものと結論づけることができる」と述べる。筆者は、班固の『漢書』が、董仲舒の伝記を殊更に大きく取り上げた事実は、董仲舒後学による『繁露』の公羊学を己の左伝学に撰取して、これを天人相関論の基礎とした劉歆の三統説を、班固が継承したことが深く関与していると考えられる。