

# 班固「典引」「兩都賦」の天人論の特色

南部 英彦

The Characteristic of the Theory of Correlation between Heaven and Man  
in Ban-Gu (班固) 's "Dian-Yin (典引)" and "Liang-Dou-Fu (兩都賦)"

NAMBU Hidehiko

(Received September 28, 2018)

## はじめに

西暦二五年、光武帝が即位して、後漢王朝が興起した。「受命」という観点からすると、西暦八年にいったん滅んだ漢王朝が、王莽・新の十五年弱及び更始帝の二年弱を中間に挟んで、再受命したことになる。本稿は、兩漢の受命に対する後漢の歴史家・班固(三二～九二)の見方を示す「典引」「兩都賦」という二つの著作を取り上げる。

「典引」は兩漢を併せ称え、「兩都賦」は西都長安にまさる東都洛陽の美点を称えるという具合に、兩作の叙述の方針には相違があるものの、これらは班固が、後漢明帝の時代に漢の受命とその統治の在り方を称賛する目的で著述した点において一致する。本稿は、この兩作の兩漢の受命に関わる記述に着目し、その学術的根拠を調べることで、その天人論の特色を捉えようとするものである。なお如上の考察に当たっては、「天人の道(天人相関の在り方)」という概念の分析から、劉歆の三統説・六藝観が班固「漢書」の学術・政治・歴史に関する思想へ強い影響を与えたとした前稿<sup>①</sup>の視点を適宜用いることにする。

## 一、「典引」における漢の受命

「典引」とは、『文選』所収本の蔡邕注<sup>②</sup>を参考にすると、へ『書』堯典に現れた堯の常法を引き継ぎ伸ばす<sup>③</sup>という意味だと捉えられる。また「典引」序は、司馬相如「封禅文」が「靡なれども典ならず」、楊雄「劇秦美新」が「典なれども実亡し」と捉え得るにも関わらず、これらが後世の手本とされる情況に飽き足らず、大漢の美德を改めて発揚しようとしたことを述べる。ここに、「典引」を、堯を嗣ぐ漢徳の真の規範たらしめようとする班固の強い意識を看取できる本節では、班固のこの意識に基づく「典引」の天人論の特色を、三項に分けて捉えていく。なお、論述の便宜のため、「典引」の内容を四段に分ける<sup>④</sup>。

### (1) 五徳終始説の採用

まず、第一節冒頭の記述を取り上げて、その内容の特色を捉えたい。

太極の元、兩儀始めて分かれ、烟烟焜焜として、沈みて奥なる有り、浮びて清なる有り。沈浮交錯して、庶類混成す。肇めて民主に命じて、五徳初めて始まり、草昧玄混の中に同ず。繩を踰え契を越え、寂寥として詔ぐる亡き者は、系得て綴るを得ざるなり(太極之元、兩儀始分、烟烟焜焜、有沈而奥、有浮而清。沈浮交錯、庶類混成。肇命民主、五徳初始、同於草昧玄混之中。踰繩越契、寂寥而亡詔者、系不得而綴也)。

太極なる宇宙の根元から、兩儀(陰陽二氣)が分れ出で、それらが浮沈・混

合して万物を生み成し、そこではじめて民の主が天命を受けて、帝王の五徳の循環が混冥の中に開始された。この五徳の循環の起源は、文字・言語を越えた次元のものであるため、『易』の繫辭伝も記録していないのだという。班固は次のように続ける。

厥の氏号を有ち、天を紹ぎて闡き繹めるは、元を太昊皇初の首に開かざるは莫し。上いかな、復なるかな、其の書猶ほ得て修むるなり。斯を垂ぐの代は、通変神化し、光を函みて未だ曜やかず。夫の上に乾則を稽へ、降りて龍翼を承け、諸を典謨に炳かし、冠徳を以て卓絶するが若き者は、陶唐より崇きは莫し。陶唐胤を舎きて有虞に禪り、有虞も亦夏後に命じ、稷・契は載を熙め、越えて湯武を成し、股肱既に周ねし。天は遇ち功を元首に帰し、將に漢劉に授けんとす（厥有氏号、紹天闡繹、莫不開元於太昊皇初之首、上哉復乎、其書猶得而修也。丕斯之代、通変神化、函光而未曜。若夫上稽乾則、降承龍翼、而炳諸典謨、以冠徳卓絶者、莫崇乎陶唐。陶唐舎胤而禪有虞、有虞亦命夏后、稷契熙載、越成湯武、股肱既周。天迺帰功元首、將授漢劉）。

天命を受けて元首となった、氏号をもつ最初の者は伏羲氏・太昊で、そことは書物〔易〕繫辭下伝に記された。その後、帝王は、変化の理に通じて神妙な教化を行ったが、その統治の足跡は茫漠として明確ではない。その後、「乾則」（天の法則）に法り、后稷・契という股肱の臣を得て行ったその統治が『書』の典謨に記録され、道徳の冠首となった王者が、陶唐氏・堯である。堯は舜に譲り、舜は禹に禪り、禹とともに堯舜の臣下であった后稷と契は、後裔として殷湯王・周武王を生み成した。そこで天は改めてその功績を元首たる堯に帰するとともに、その後継として漢の劉氏に命を授けようとしたという。ここに見られる漢を堯の後継として位置づける態度は、「典引」第二節の「高光二聖、蓋し当天の正統を膺け、克讓の帰運を受け、炎上の烈精を蓄へ、孔佐の弘陳を蘊むを以てなりと爾云ふ（高光二聖、蓋以膺当天之正統、受克讓之帰運、蓄炎上之烈精、蘊孔佐之弘陳云爾）」という文にも明らかで、班固は、高帝・光武帝がともに、堯の天統・火徳・謙讓を嗣いだとする。そこで、「典引」第一節冒頭に記された帝王の系譜のうち、伏羲に続く「通変神化」の統治を行った帝王の名を蔡邕注により補い、さらに堯・漢がともに火徳であるという条件を考慮すると、班固が【図一】のような帝王の五徳の循環を描いていることが分かる。

【図一】 木↓ 火↓ 土↓ 金↓ 水↓ (木)

(民主) ∴ 太昊 ↓ 炎帝 ↓ 黄帝 ↓ 少昊 ↓ 顓頊 ↓  
 (伏羲氏) (神農氏) (軒轅氏) (金天氏) (高陽氏)  
 帝嚳 ↓ 堯 ↓ 舜 ↓ 禹 ↓ 湯 ↓  
 (高辛氏) (陶唐氏) (有虞氏) (夏后氏) (殷)  
 武 ↓ 高祖  
 (周) (漢・劉氏)

この班固の描く帝王の五徳の循環は、劉向・劉歆父子の五徳終始説に依拠すると推測される。『漢書』郊祀志下の贊に、班固は劉向・劉歆父子の五徳終始説を引用している。

劉向父子以為へらく、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、終りて復た始まり、神農・黄帝自り下、唐虞三代を歴て、漢火たるを得。故に高祖始めて起るに、神母夜号きて、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。昔共工氏は水徳を以て木火に間ふ。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、神母夜号、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）。

右の「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」という部分は、劉歆の「世経」〔漢書〕律曆志下所引が示す五帝徳の運次とも合致するもので、木徳の包羲氏から始まる帝王の五徳の循環において、漢が堯の運次を嗣ぐ火徳の王朝に当たることという。先述のように班固が、漢が堯の天統・火徳を嗣ぐとするのも、劉向・劉歆が、漢高祖に「赤帝の符」が著れたのは、自ずから天統に当たるからだとするのを承けたものだと考えられる。さらに劉向・劉歆が、共工氏及び秦を木火の間の水の閏位とすることに注意したい。「典引」第二節で、漢が周末の孔子の道を受けており、高帝・光武帝が興起した際に秦の胡亥と王莽が自ずから滅んだように記される（本稿第一節（3）参照）のは、この劉向・劉歆の説を承けて両漢が周に次ぐ正統な王朝であり、秦・王莽はその間の閏位であることを示すものだろう。班固は『漢書』王莽伝下の贊においても、秦・王莽を「炕龍絶氣、非命之運、紫色揮声、餘分閏位」なる王朝と位置づけている（本稿第四節参照）。

さて右の劉向・劉歆の五徳終始説は本来、劉歆の三統説の一部を成している

と考えられる。漢を天統王朝とするのがその証拠である。そうであれば、「太極の元」から分かれた両儀から万物が生じ、民の主が天命を受けたという「典引」冒頭の記述も、「太極・元氣」が天地人三統へ分かれ、天統・地統が万物を生成し、人統の王者が万物の性命を治めるという三統の相互関係を示す劉歆の三統説⑩に基づくと見るのが自然だろう。このように班固が漢を、堯を嗣ぐ天統・火徳の王朝として称揚する際に依拠するのは、五徳終始説を内に含む劉歆の三統説だと考えられ、この点が「典引」の天人論の第一の特色として認められる。

## (2) 六藝・図書の機能の区別

次に、「典引」第二節冒頭の部分に着目したい。

(天) 其れをして三季の荒末を承け、亢龍の災孽に値らしむ。泉象闡くして恒文乖り、彙倫駁れて旧章缺く。故に先に玄聖に命じて、学を綴ぎ制を立て、洪業を宏亮にして、祖宗を表相し、詰を迪びくを賛揚せしむ。備はれる哉、燦爛として、真に神明の式なり(俾其承三季之荒末、值亢龍之災孽。泉象闡而恒文乖、彙倫駁而旧章缺。故先命玄聖、使綴字立制、宏亮洪業、表相祖宗、贊揚迪詰、備哉燦爛、真神明之式也)。

天は漢を、三代の末世に遭遇させた。日月星辰の運行が乱れ、天下の常道・先王の旧文が失われたこの末世に際して、天はあらかじめ玄聖孔子に命じて、「学」制を定め、漢の祖宗が賢人を導く助けとさせた班固はいう。ここでいう「玄聖」とは、蔡邕注⑪を参考にすると「素王」を含蓄すると捉えられる。「素王」たる資格をもつがゆえに、孔子に対して次代の帝王たる漢を補佐せよ

との天命が下ったと解釈できる。それでは、孔子が定めた「学」制とは何か。この点については、第四節に「図書の亮章なるは、天哲なり。孔猷の先ず命ぜらるるは、聖孚なり」(図書亮章、天哲也。孔猷先命、聖孚也)という対句が参考になる。「孔猷」とは孔子の道を指す。その道とは、孔子が定めた六藝⑫が示す「帝王の道」(乃至「天人の道」)を指すと考えられる。孔子が定めた六藝が「帝王の道」を示す書であるという認識は、『漢書』楚元王伝が載せる劉歆の「移書讓太常博士」に示されており、これを承けた『漢書』儒林伝の序では「六藝は、王教の典籍にして、先聖の天道を明らかにし、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)と述べるからである(「典引」の「先命玄聖、使綴字立制」という表現は、班固のこの六藝観に基づくものだろう)。だから「典引」第二節の後文に高帝・光

武帝の受命について「蓋以膺当天之正統、受克讓之歸運、蓄炎上之烈精、蘊孔佐・弘・陳・云爾」というのは、孔子の道が漢の統治の補助となったことをいう。また「典引」第四節に「三才を顕定して昭登するの績は、堯に非ざれば興らず。遺策を鋪聞して下に在るの訓は、漢に匪ざれば厥の道を弘めず。乾坤を経緯して、三光に出入し、外には渾元を運らせ、内には豪芒を沾して、性類は理に循ひ、品物は咸亨ること、其れ已に久し(顕定三才昭登之績、匪堯不興。鋪聞遺策在下之訓、匪漢不弘厥道。至於経緯乾坤、出入三光、外運渾元、内沾豪芒、性類循理、品物咸亨、其已久矣)とあるのは、堯が三才を治めた功績とともに、漢が堯の道に従って統治を行った実績を、併せて称賛したものである。

ただし先の「図書亮章、天哲也。孔猷先命、聖孚也」という対句が、天が孔子に命じて六藝という「帝王の道」を定めさせたことと併せて、漢が天から図書(河図洛書)を受けたことを称えるものであることに注意したい。班固が六藝とは別に、図書の出現を重視するのは、右の対句の直前に「若し然く之を受くれば、宜しく亦勲愆して力を旅べ、以て厥の道を充し、恭館の金騰を啓き、東序の秘宝を御めて、以て其の占を流すべし(若然受之、亦宜勲愆旅力、以充厥道、啓恭館之金騰、御東序之秘宝、以流其占)とあるように、班固にとって「帝王の道」は漢の実際の統治に役立てるもので、図書は漢が受命した事実を証明する天の言葉だからである。

このように天命により玄聖孔子が漢の統治の補助として定めた六藝(帝王の道)と併せて、漢の受命を証明する図書を重視する点が「典引」の天人論の第二の特色である。

## (3) 「乾則」に従うということ

第二節・冒頭で「俾其承三季之荒末、值亢龍之災孽。真神明之式也」として、夏殷周の末世に当り、孔子が漢のために六藝を定めたとしたのち、漢の高帝・光武帝の興起の在り方を班固は次のように描写する。

是を以て高・光二聖は、其の域に宸居して、時至り気動きて、乃ち龍のごとく見はれ、淵に躍る。翼を拊ちて未だ挙がらずして、則ち威靈は紛紜、海内は雲蒸として、雷動き電燦し、胡は縊れ、莽分かれたれて、尚其の誅に莅まず(是以高光二聖、宸居其域、時至気動、乃龍見淵躍。拊翼而未挙、則威靈紛紜、海内雲蒸、雷動電燦、胡縊莽分、尚不莅其誅)。

漢の高帝・光武帝の革命は、北辰のような要位に在って、衰世から盛世へと向かう時運の転換に乗る形で興り、秦二世皇帝の胡亥と王莽はこの時運の変化

に圧倒されて滅んだという。ここで第一節で堯が「乾則」に法り、「龍翼」(股肱の臣下)を得て即位したとし、第二節で漢高帝・光武帝の革命が時運に乗り、龍が現れて淵に躍るようであったとするその表現に着目したい。これらは、堯及び漢の革命の在り方についてそれぞれ龍の比喩を用いる点で共通しており、また先述のように「典引」では堯・漢とともに天統王朝と認めることから、漢高帝・光武帝の革命の在り方は、「乾則」に従う堯のそれと合致するものだったと班固がすると推測されるからである。そこでこの点を、班固の学術的根拠を探ることで確認してみたい。

まず堯が「乾則」(天則)に従って統治したとする点は「論語」堯曰篇に「堯曰く、咨、爾舜、天の曆数は爾の躬に在り。允に其の中を執れ。四海困窮すれば、天禄は永へに終らん(堯曰咨爾舜、天之曆数在爾躬、允執其中、四海困窮天禄永終)」とあって、舜への禪譲に当たり、王朝の命数は王者が中正な統治を行う限りにおいて保たれると論ず堯の言葉や、「論語」泰伯篇に「子曰く、大なるかな、堯の君為る、唯天を大と為し、唯堯之に則る(子曰、大哉、堯之為君唯天為大、唯堯則之)」という堯のみが天に法ったという孔子の言葉に基づくものだと見られる。この『論語』に見られる、天に従い禪譲する堯の君主像は、劉歆の三統説が堯を天統王朝とする(本稿第一節(1)参照)ことに符合する。次に「乾則」という用語と「龍」の比喩を併せ用いる点は、陽の六爻から成る『易』乾卦の爻辞とそれに関わる易伝に基づくと考えられる。まず乾卦爻辞を一覧すると、九三爻辞(君子終日乾乾、夕惕若、厲、无咎)を除く初九から上九までの五つの爻辞が、「龍」を比喩に用いつつ、主体の実践の在り方を述べていることが注意を惹く。初九に潜龍にして用ふること勿れ(潜龍勿用)」、九二に「見龍田に在り、大人を見るに利あり(見龍在田、利見大人)」、九四に「或いは躍りて淵に在り、咎無し(或躍在淵、无咎)」、九五に「飛龍天に在り、大人を見るに利あり(飛龍在天、利見大人)」、上九に「亢龍悔有り(亢龍有悔)」とあるのがそれである。ここに、初九から上九へと六位を一爻ずつ上るに従って、淵に潜んでいた龍が、姿を現し、淵に躍り、その後天に飛び上がり、天を昇りつめて後悔するという変化の様相が描かれていると捉えられる。こうした乾卦爻辞の全体を捉えて、乾卦象伝は次のように述べる。

大なる哉、乾元。万物資始し、乃ち天を統ぶ。雲行り雨施し、品物流形す。大明終始し、六位時に成る。時に六龍に乗りて以て天を御す。乾道變化し、各おの性命を正し、保合大和して、乃ち利貞たり。庶物に首出して、万国咸寧なり(大哉乾元、万物資始、乃統天。雲行雨施、品物流形。大明終始、

六位時成、時乘六龍以御天。乾道變化、各正性命、保合大和、乃利貞。首出庶物、万国咸寧)。

「乾元」とは、天道を統括して万物を生み成す、その根元としての働きであり、それが雲雨のような気のめぐりとなって現れたのが天道である。そしてこの天道の變化・終始は、乾卦の六位のそれぞれが示す時として示される。そこで統治者はこの六位のそれぞれに示された龍の在り方を模範として天道を統御すれば、万物各個の性命は正されて国家は安寧となるというのである(六龍」という表現から、象伝が九三爻辞をも龍の在り方を示すと見ると分かる)。

次に象伝の「六龍」(陽の六爻)に関わる文言伝を見てみよう。潜龍用ふる勿れとは、陽氣潜藏すればなり。見龍田に在りとは、天下文明なり。終日乾乾すとは、時と偕に行ふなり。或いは躍りて淵に在りとは、乾道乃ち革まるなり。飛龍天に在りとは、乃ち天徳に位するなり。亢龍悔有りとは、時と偕に極まるなり。乾元の用九は、乃ち天則を見すなり(潜龍勿用、陽氣潜藏。見龍在田、天下文明。終日乾乾、与時偕行。或躍在淵、乾道乃革。飛龍在天、乃位乎天徳。亢龍有悔、与時偕極。乾元用九、乃見天則)。

これは、乾卦初九から上九までの爻辞の意味するところを解説しながら、乾卦の所謂「六龍」全体の繋がりを示すものである。すなわち、初九(潜龍勿用)、九二(見龍在田)、九三(終日乾乾)という過程を、潜伏していた君子が運気の上昇とともに世に現れて民の徳化に精励することと捉え、九四(或躍在淵)に至ると乾道の大なる變化つまり革命が起こり、九五(飛龍在天)で君子が天子の位に就いて、上九(亢龍有悔)で極まり滅ぶとして、時運の盛衰・循環を表示するのである。この乾道の變化・循環に深く関連すると考えられるのが、革卦の象伝である。そこには「文明にして説び、大いに亨りて以て正しく、革りて当たれば、其の悔乃ち亡ぶ。天地革まりて四時成り、湯武革命して、天に順ひ人に応ず。革の時、大なるかな(文明以説、大亨以正、革而当、其悔乃亡。天地革而四時成。湯武革命、順乎天而応乎人。革之時大哉)」とある。この革卦象伝を踏まえて、先の文言伝の「或躍在淵、乾道乃革」という言葉を見直すと、乾卦の九四は、上九の「亢龍」の「悔」が亡んで、天地が命を革め、新たな天子が世に登場するその時を指すということになる。このように乾卦の象伝・文言伝と革卦象伝を相互に関連づけて理解するのが、「典引」の立場だと考えられる。つまり、こうした王者の順応すべき天時の循環法則―先の文言伝の「乾元用九」の示す「天則」―こそが、「典引」の「乾則」で

あり、「乾則」に従って興起する「龍」のごとき堯を補佐する臣下が「典引」のいう「龍翼」であろう。このように見ると、第二節冒頭で「三季の荒末」の「亢龍の災孽」というのは、周末が、乾卦の六位における、上九の「亢龍有悔」の時に当たるとをいう。そしてこの時、天命により孔子が六藝を定めて漢帝に対して「帝王の道」を示したと班固はまず位置づける。そのうえで漢高帝・光武帝の革命は龍が現れて淵に躍るようであった云々という表現により、この両帝が、「潜龍勿用（乾卦初九）」「見龍在田（九二）」「終日乾乾（九三）」の時を経た「或躍在淵（九四）」の時に天地の革命の機運に乗って世に出現し、「飛龍在天」の時に即位した、つまり漢は孔子の「帝王の道」に基づき、堯と同様に「乾則」に従って元首となったと班固はするのである。『易』象伝・文言伝の「六龍」の考えは、原則として乾卦の初九から上九までの一循環を一王朝の曆数に当てるものだが、班固は、秦・王莽を「亢龍絶氣、非命之運」の王朝と見て、『漢書』王莽伝下、光武帝の即位を「受命中興」と見る（『漢書』礼楽志）ので、漢については周に次ぐ王朝として変則的に、秦（上九・亢龍）↓天地革命（九四）↓高帝即位（九五）↓王莽（上九・亢龍）↓天地革命（九四）↓光武帝即位（九五）という二循環を想定すると考えられる。いずれにせよ、『易』乾卦「六龍」の循環を王朝の曆数に当てる班固の考え方は、「典引」第一節の五徳終始説と連動すると捉えうる。

さてこうした「乾則」の概念は「六爻の動くは、三極の道なり（六爻之動、三極之道也）」（『易』繫辞上伝）「易の書為る遠ざくべからず。道為る屢々遷り、變動して居らず、六虚に周流して、上下常無く、剛柔相易り、典要を為すべからず、唯変の適く所のままなり（易之為書不可遠、為道屢遷、變動不居、周流六虚、上下无常、剛柔相易、不可以典要、唯変所適）」（繫辞下伝）「六爻の相雜はるは、唯だ其の時の物なり（六爻相雜、唯其時物也）」（繫辞下伝）とあり、易卦の六位（六虚）における陰陽二爻つまり陰陽二氣の変動・周流には、天地人三道が交錯して成るその時々々の天下の情況が反映されるとする考えが根底にある。劉歆はこの易伝の考えを承けて「易と春秋は天人の道なり（易与春秋、天人之道也）」（『漢書』律曆志上所引「三統曆譜」と述べ、算木（直径一分・長さ六寸）の一握りの本数の二一六は、「大衍の数、其の用四十九」（『易』繫辞上伝）をもって、陽の六爻（乾卦）を得たとき、陽爻が「六虚に周流する（繫辞下伝）、つまり乾策二百十六を得て、乾策が完成する（49 + 216 + 6 = 271）」ことを象徴する（『漢書』律曆志上所引「鐘律書」という。ここで劉歆は、陽の六爻より成る乾卦を、陰陽二氣が「六虚に周流す」することの典型と見る。すると

「典引」のいう「乾則」は、実は易学を自己の學術の基盤の一つとする劉歆の三統説の理論に基づくと考えられる。「乾則」が五徳終始説と連動することからもそう考えられるのである。<sup>23</sup>

このように、漢を「乾則」に従う堯の後継として提示するに当たり、「論語」の天に従い禪讓する堯の君主像及び劉歆の三統説に依拠すること、この点が「典引」の天人論の第三の特色と認められる。

これまで、班固の「典引」「兩都賦」における漢の受命に関する記述の學術的根拠を推定して、その天人論の特色を指摘してきた。「典引」の天人論の特色として指摘した三点は、漢を「乾則」に従う天統・火徳にして謙讓なる堯の後継として提示し、その際にその論拠として、「論語」の天に従い禪讓する堯の君主像及び劉歆の三統説（五徳終始説を内に含む）に依拠する点、及び天命により玄聖孔子が漢の統治を補助すべく定めた六藝と漢の受命を証明する図書とを併せて重視する点、の二点に整理できる。

## 二、「兩都賦」における漢の受命

本節では、後漢明帝に対して班固が奏上した「兩都賦」の内容を見ていく。

「兩都賦」はその序によると、明帝の時代が天下太平で、宮城・苑囿などの制度が整備されているにも拘わらず、長安の耆老が盛んに長安の旧制を称えて洛陽を卑しむ風潮を正す目的で作られたものである。「西都賦」では、西都賓が東都主人に対して、長安を都とした経緯とその制度の美点を述べ、「東都賦」では、東都主人がこれに反論して東都が西都にまさる理由を述べる。ここでは、漢高帝・光武帝の受命に関する班固自身の見解がまとめて記される「東都賦」の内容を中心に、その天人論の特色を捉えていく。

まず、「東都賦」の冒頭部分には次のようにある。

大漢の元を開くや、布衣を奮ひて以て皇位に登り、數期に繇りて万世を創るは、蓋し六籍も談ずる能はず、前聖の得て言ふ靡き所なり。此の時に当たりて、功は横いままなるも天に当たり、討は逆なるも民に順なる有り（大漢之開元也、奮布衣以登皇位、繇數期而創万代、蓋六籍所不能談、前聖靡得言焉。当此之時、功有横而当天、討有逆而順民）。

漢が元首となった際には、高祖が布衣の身分から皇位へと登り、數年のうちに万世にわたる統治の基盤を築いたのであり、この事實は、六藝や前代の聖人が語り得なかつたことだと言う。ここで「功有横而当天」というのは、高祖が

関中に進軍し、秦王子嬰が降った時、五星が東井に聚まったこと、つまり「受命の符」が下ったことを指す。一方「討有逆而順民」というのは、臣下の身分で君主を伐つたのではあるが、これを秦の民が喜んで受け入れたことを指す。

ついで班固は「往者王莽逆を作し、漢祚中斂するも、天人誅を致し、六合相滅す」(往者王莽作逆、漢祚中斂。天人致誅、六合相滅)という情況に当たって再受命した光武帝が、洛陽を都としたその統治の在り方を次のように描写する。

故に下人号きて上訴し、上帝懐ひて降監す。乃ち命を聖皇に致す。是に於いて聖皇乃ち乾符を握り、坤珍を闡き、皇図を披き、帝文を稽へ、赫爾として発憤し、応ずること興雲の若く、昆陽に霆発し、憑怒して雷震す。遂に大河を超え、北嶽を跨ぎ、号を高邑に立て、都を河洛に建つ。百王の荒屯を紹ぎ、造化の盪滌に因り、元を体し制を立て、天を継ぎて作る。唐統に系がり、漢緒を接ぎ、群生を茂育し、疆宇を恢復し、勳は在昔を兼ね、事は三五より勤めたり(故下人号而上訴、上帝懷而降監。乃致命乎聖皇。

於是聖皇乃握乾符、闡坤珍、披皇図、稽帝文、赫爾発憤、応若興雲、霆撃昆陽、憑怒雷震。遂超大河、跨北嶽、立号高邑、建都河洛。紹百王之荒屯、因造化之盪滌、体元立制、繼天而作。系唐統、接漢緒、茂育群生、恢復疆宇、勳兼乎在昔、事勤乎三五)。

光武帝が受命した際には、「乾符」「坤珍」という天地の祥瑞や「皇図」「帝文」という皇帝たれとの図書を手にして、河洛の地洛陽に建都した。元首の地位に就いて制度を立てたのは、天の意志を継いだもので、堯を嗣ぎ漢を継続させて、群生を育て、天下を恢復させたとする。ここで班固が、光武帝の即位の際の受命の符の出現のみならず図書の出現を強調するのは、光武帝の受命の事実は六藝の語り得ない範疇の事柄であって、文字で書かれた図書の出現を待つてはじめて証明されると班固は認識するからである。班固は次のように続ける。

建武の元、天地革命す。四海の内、更に夫婦を造り、肇めて父子有り、君臣初めて建ち、人倫寔に始まる、斯れ乃ち伏羲氏の皇徳に基づく所以なり。州土を分かち、市朝を立て、舟車を作り、器械を造る、斯れ軒轅氏の帝功を開く所以なり。襲んで天罰を行ひ、天に応じ人に順ふは、斯れ乃ち湯武の王業を昭らかにする所以なり。都を遷し邑を改むるは、殷宗中興の則有り。土の中に就くは、周成隆平の制有り。尺土一人の柄に階らざるは、符を高祖に同じくす。己に克ち礼に復りて、以て終始を奉ずるは、允に孝文に恭しむなり。章を憲らかにし古を稽へ、岱を封じて勅成するは、儀、世宗より炳やく。六経を案じて徳を校へ、古昔に眇へ功を論じて、仁聖の事

已に該はり、帝王の道備はる(建武の元、天地革命。四海之内、更造夫婦。肇有父子、君臣初建、人倫寔始、斯乃伏羲氏之所以基皇徳也。分州土、立市朝、作舟輿、造器械、斯乃軒轅氏之所以開帝功也。襲行天罰、応天順人、斯乃湯武之所以昭王業也。遷都改邑、有殷宗中興之則焉。即土之中、有周成隆平之制焉。不階尺土一人之柄、同符乎高祖。克己復礼、以奉終始、允恭乎孝文。憲章稽古、封岱勅成、儀炳乎世宗。案六経而校徳、眇古昔而論功、仁聖之事既該、帝王之道備矣)。

光武帝の元首として在り方は、天地が革命し、そこで初めて夫婦・父子・君臣の人倫を再建したもので、これは伏羲氏の統治に相当する。州土を分け、市場を立て、舟車・器械を作ったのは黄帝の統治に相当する。天に応じ人に順つて王莽を誅したのは、湯武の放伐に相当する。洛陽に遷都したのは、殷の盤庚が河北から河南に遷都して中興を実現したことに基づく。国土の中央に都を選したのは、周の成王が太平の時代をもたらした制度に基づく。布衣の身分から身を起したのは高祖の即位の在り方に等しい。克己復礼の態度で生者・死者に尽くしたのは世祖・文帝にまさる。法制を整え、古礼に従って泰山で封禪の儀を行い、功績を石に刻んだのは、世宗・武帝にまさる。このように六経を鑑み、古帝王及び漢の祖宗の治績に準拠して功徳を整えたことで、光武帝の「帝王の道」が備わったと述べる。

ここで「東都賦」の「土中に即くは、周成隆平の制有り」という記述に注目したい。ここにいう「土中」とは、『書』召誥の周公旦の成王に対する訓戒を典故として持つ言葉で、四方の土地の中央である洛陽を指す。後文にもこの「土中」に関わる記述が有る。「永平の際」、つまり明帝時代の事業の一つを「周旧を増し、洛邑を修め、翩翮巍巍、頭頭翼翼として、漢京を諸夏に光やかせ、八方を総べて之が極と為す(増周旧、脩洛邑。扇巍巍、頭翼翼、光漢京于諸夏、総八方而為之極)」と述べる箇所である。ここに八方を総べる「極」というのは、劉歆の「鐘律書」に「極は中なり(極、中也)」「漢書』律曆志上)というのを承けたと見られ、明帝は周制を承けて洛陽を増修して、「土中」つまり国土の中心としたと班固は述べるわけである。実はここに、班固が、洛陽を長安にまさると見る理由がある。「東都賦」の末尾において、東都主人は「今論者は但だ虞夏の書を誦し、殷周の詩を詠じ、義文の易を講じ、孔氏の春秋を論じ、能く古今の清濁を精しくし、漢徳の由る所を究むること罕なり(今論者但知誦虞夏之書、詠殷周之詩、講義文之易、論孔氏之春秋、罕能精古今之清濁、究漢徳之所由)」と述べ、西都賢が長安を良しとするのは、『書』詩』易』春秋』つまり六藝

への準拠の範囲から出ず、「漢徳の由る所」つまり天命に通じていないとしたうえで、西都と東都とを比較して次のように述べる。

西戎に僻界し、險阻四塞し、其の防禦を脩むるは、土中に処り、平夷洞達し、万方輻湊するに孰与れぞ。秦嶺九嶷、涇渭の川は、曷ぞ四瀆・五岳の河を帶し、洛に沂ぼり、凶書の淵なるに若かん。建章・甘泉、列仙を館御するは、靈台・明堂の天人を統和するに孰与れぞ（僻界西戎、險阻四塞、脩其防禦、孰与処乎土中、平夷洞達、万方輻湊。秦嶺九嶷、涇渭之川、曷若四瀆・五岳、帶河沂洛、凶書之淵。建章甘泉、館御列仙、孰与靈台明堂、統和天人）。

班固が、東都を西都よりまさるとする理由は、洛陽が「土中」つまり万方が輻輳する国土の中央に在り、かつ河洛に直面しているがゆえに、天地が河凶・洛書を下す天地の中心に位置しつつ、天と人とを統べ治めることが可能であるところにある。そもそも劉歆の三統説は「太極は三辰五星を上に運らせ、元氣は三統五行を下に転らす。其の人におけるや、皇極 三徳五事を統ぶ」（『漢書』律曆志上）といい、「太極・元氣・皇極」という三つの「元」がそれぞれ三統・五行を統括する構造をもつ。先に触れた劉歆の「鐘律書」に「太極元氣は、三を函みて一と為る。極は中なり。元は始なり（太極元氣、函三為一。極、中也。元、始也）」とあるのを参考にする、「皇極」とは君主が中正であることを意味する。劉歆の三統説においては、天地人の道を統括するのがこの「皇極」であり、君主の中正が確立しない場合には、五行の氣の変化を通して革命が起こることになる。つまり、劉歆の三統説を承けて、受命の王者である漢の皇帝が、「皇極」つまり君主の中正を、都城の位置取りという観点から確立したとするのが、「東都賦」の洛陽が「土中」に当たるという見解であろう。そして劉歆の「三統曆譜」に「太極は中央の元氣なり（太極、中央元氣）」（『漢書』律曆志上）とあるのを参照すれば、帝都が「土中」に位置することは、「太極・元氣・皇極」という三つの「元」の位置を、宇宙の中心に合致させる意味があったのである。

このように、劉歆の三統説に依拠して、光武帝が洛陽に建都し明帝がこれを増修したことを六藝に基づく最上の統治の在り方だとする点、また凶書を、六藝の説き及ばない漢の受命を証明する唯一のしるしであるとする点、両都「賦」における天人論の特色である。

### 三、班固における六藝と凶書

「典引」「両都賦」それぞれの天人論の特色として挙げた二点ずつを併せ見ると、両作に共通して、六藝・凶書の漢の統治にとつての機能を区別しながら、これらをもとに重視する態度を確認できる。そこで班固の天人論の学問的立場をより深く捉えるため、この班固の態度の学術的根拠や歴史的背景について考察しておきたい。

「典引」の、玄聖孔子が、天命により漢の統治を補助すべく六藝（帝王の道）を定めた（本稿第一節（2）参照）とする考えの濫觴は「春秋、天子の事なり（春秋、天子之事也）」（『孟子』滕文公下）という立場から「春秋の義を制して以て後聖を俟つ（制春秋之義以俟後聖）」（哀公十四年）と述べる『公羊伝』にある。この伝文は『春秋』の現在の意味づけをなしており、そこには「孔子は漢のために春秋を制作した」という考え、そして『春秋』は漢に王者の資格を与える、漢のための革命の書だという考えが含まれる、とされる。この考えを嗣いだのが董仲舒とその後学であり、『春秋繁露』に「孔子新王の道を立つ（孔子立新王之道）」（玉杯篇）とあり、「春秋は天に应じて新王の事を作り、時に黒統を正す（春秋応天作新王之事、時正黒統）」（三代改制質文篇）とある。ここでの「新王」は漢を指し、その正統性の保証を孔子、さらに天に求めている。そこで「力の能く致す所に非ずして自ずから至る者は、西狩獲麟、受命の符なり（有非力之所能致而自至者、西狩獲麟、受命之符也）」（符瑞篇）といつて、「獲麟」を、孔子に天命が降りた符瑞とする。そしてこの見方は「孔子春秋を作るに、先ず王を正して万事を繫け、素王の文を見ず（孔子作春秋、先正王而繫万事、見素王之文焉）」（『漢書』董仲舒伝・第二次対策）という所謂孔子素王説へと結びつくのである。「典引」における「玄聖（素王）」としての孔子の位置づけは、「獲麟」を素王孔子の受命の符瑞とする董仲舒学派の春秋公羊学の流れを汲むものとひとまず考えられる。

先に「典引」のいう孔子の道とは、劉歆のいう孔子が定めた「帝王の道」としての六藝を指すとした（本稿第一節（2））。そこでこの「帝王の道」と孔子素王説との関係について考えてみたい。『漢書』五行志序が引く劉歆説は、『易』繫辞上伝の「天は象を垂れて、吉凶を見し、聖人之に象る。河は凶を出し、雒は書を出して、聖人之に則る（天垂象、見吉凶、聖人象之。河出凶、雒出書、聖人則之）」という文に依拠しながら、慮義が天命を受けて王となつて河図を授かり、これを模して八卦を画し、禹が洪水を治めて雒書を賜り、これを模して「洪範」を陳べた。その後殷道が衰えると、八卦に基づいて周文王が

『周易』を敷衍し、周道が衰えると、この『易』の陰陽と「洪範」の咎徴に基づいて孔子が『春秋』を述べた。これら三書により「天人の道」は燦然と明らかになったとする。劉歆説の、本来天・与・凶書に基づく『易』・「洪範」をもとに孔子が『春秋』を制作したとするの考えこそが、孔子が受命の素王であるとの考えを伏在させていると考えられる。そして劉歆の「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。だから「典引」が天命により玄聖孔子が「帝王の道」を定めたとするのは、実は董仲舒学派の春秋公羊学を三統説を支える学的基盤の一つとして摂取した劉歆の古学をもとに、孔子を受命の素王とする考えを前面に出して表現したのだと考えられよう。

そうだとすると、六藝・凶書の漢の統治に与ったの機能を区別する班固の考え方も、右の劉歆説に由来すると考えられるだろうか。劉歆にとつて、河図は八卦のもとになった図形であり、雒書は「洪範」の基礎を成す六十五文字であり、従つて第一義的には『易』・「洪範」・「春秋」の示す「天人の道」の模範・原型なのであつて、「受命の書」一般を意味するものではなかつたと思われる。だからこそ、劉歆自身は何らかの物や事に託して「受命の符」が現れることは認める（本稿第一節（一）で掲げた「劉向父子」の五徳終始説を参照）一方で、「受命の書」が天地から現実の下ることについては「五経に合せず」として否定的だつたのである。しかし先の劉歆説が、天命を受けた伏羲・禹・文王・孔子の四人の手により、『易』・「洪範」・「春秋」という三書が成立したという考えを含むことに注意すると、凶書を六藝の権威の根源とするこの構図こそが、劉歆の意志を超えて、やがて凶書を「受命の書」と見なす知識人の認識を導いたと推測される。王莽・光武帝が文字で書かれた符命・凶書を自己の受命の証明書として用いたのはこの認識に基づくものであり、班固は前漢末から後漢初にかけてのこうした思想界の動向を承けたと考えられるのである。

そこで六藝・凶書の機能を区別する班固の態度のもう一つの根拠として、光武帝による凶讖重視の態度が考えられる。一例として、建武三十二年の封禪の際の刻石文（後漢書「祭祀志上所引」）を参照したい。刻石文では「河図赤伏符」「河図会昌符」「河図合古篇」「河図提劉予」「雒書甄曜度」「孝経鉤命決」の文を載せて「河洛の後に命じ、経讖の伝ふる所なり」（河雒命后、経讖所伝）と述べ、「昔在帝堯は、聡明密微にして、舜庶に譲与し、後裔機を握る（昔在帝堯、聡明密微、譲与舜庶、後裔握機）」としつつ、その後の王莽の帝位篡奪にふれ、そのうえで「皇天は皇帝を睠顧すれば、匹庶を以て命を受けて中興し、年二十八

載兵を興し、次を以て誅討し、十有餘年、罪人斯に得（皇天睠顧皇帝、以匹庶受命中興、年二十八載興兵、以次誅討、十有餘年、罪人斯得）」として、以後三十二年間の自身の業績を述べて「皇帝唯だ河図洛書の正文を慎み、是の月辛卯、柴して泰山に登封す（皇帝唯慎河図雒書正文、是月辛卯、柴、登封泰山）」という。ここでは、漢を堯の後裔とすること、光武が革命により王莽を打倒したとすることが注意されるが、さらに注目すべきことは、刻石文が示す、凶書と六藝との機能の相違である。刻石文が引用する凶書の一つ、「河図会昌符」を見てみよう。

河図会昌符に曰く、赤帝九世、巡省して中を得、治平なれば則ち封じ、誠に帝道孔矩に合すれば、則ち天文靈出し、地祇瑞興す。帝劉の九、命を岱宗に会す。誠に善く之を用ふれば、姦偽萌さず。赤漢の徳興り、九世会昌して、岱を巡れば皆当たる。天地の九を扶くるは、崇経の常なればなり。漢大いに之を興せば、道は九世の王に在り。泰山に封じ、石に刻みて紀を著し、梁父に禪し、退省して考ふること五たびなれ（河図会昌符曰、赤帝九世、巡省得中、治平則封、誠合帝道孔矩、則天文靈出、地祇瑞興。帝劉之九、会命岱宗、誠善用之、姦偽不萌。赤漢徳興、九世会昌、巡岱皆当。天地扶九、崇経之常。漢大興之、道在九世之王。封于泰山、刻石著紀、禪于梁父、退省考五）。

「河図会昌符」の文中、「赤帝九世」「帝劉之九」とは漢高帝から九世代目に当たる光武帝を指している。また「帝道孔矩」とは、孔子の定めた「帝王の道」としての六藝をいうと考えられる。「赤帝九世」の光武帝が統治の中正を得てはじめて封禪するのは、孔子の定めた「帝王の道」に合致して祥瑞を得られる（「天地扶九、崇経之常」というのも同様の意味だろう）というのである。この刻石文がいう「河雒」「河図雒書」とは、「河図会昌符」をはじめとする五つの凶書を指すのは明らかであり、加えて「経讖」とは刻石文が引用する「孝経鉤命決」（緯書）を指すと考えられる。

このように光武帝が刻石文に用いた凶書そのものが、「帝道孔矩」を漢の統治の是非を量る基準として用いている。ここから、光武帝が、帝王の受命を証明する凶書と、天が承認する統治の規範としての「帝道孔矩」（六藝）とを区別していたことが確認できる。「典引」の、玄聖孔子が天命により「帝王の道」を定めたという考えも、右の凶書の在り方と齟齬しないであろう。

以上、班固が六藝・凶書の漢の統治に与ったの機能を区別しつつ、これらをもとに重んじるのは、劉歆の古学を継承するその学問的立場と、光武帝の凶書

重視の態度を肯定する後漢初期の歴史家としての立場とに由来すると推測できる。

#### 四、天運と人為の相互関係

「兩都賦」において班固は、東都が西都よりまさるとする理由として、洛陽が「土中」つまり万方が輻輳する国土の中央に在り、かつ河洛に直面しているがゆえに、天地が河凶・洛書を下す天地の中心に位置しつつ、天と人とを統べ治めることが可能であることを挙げていた。これは、光武帝・明帝の人為の大きさを強調しているように見える。それでは班固は、人為と天運との相互関係をどのように捉えていたのだろうか。先述のように光武帝の洛陽遷都には、劉歆の三統説における「太極・元氣・皇極」という三つの「元」の位置を、宇宙の中心に合致させる意味があった。一方「典引」では、劉歆の三統説に依拠して、漢が堯の後継であることを説き、衰替から隆盛へと変化する時運に乗って、漢帝の革命が興ったとしていた。これらを勘案すると、光武帝の洛陽遷都は、あくまでも王莽の滅亡と漢の再興という革命に現れた天意を忠実に実現する行為であり、あくまでも天運を人為の規範としてその上位に置きながら、漢の永続を目指したと班固はする、と考えられる。

天運を人為の上位に置く班固の考え方は、『漢書』王莽伝の贊にも見られる。贊は「(王)莽既に不仁にして、佞邪の材有りて、又四父歴世の権に乗り、漢の中微して国統の三絶するに遭ふ。而して太后は寿考にして之が宗主と為る。故に其の姦慝を肆にして、以て篡盜の禍を成すを得(莽既不仁而有佞邪之材、又乘四父歴世之権、遭漢中微、国統三絶、而太后寿考為之宗主、故得肆其姦慝、以成篡盜之禍)」という。王莽が元后に連なる王氏一族の権勢に乗って漢の政權を脅かす一方、成帝以降、皇統が断絶する危機を三度迎えたという漢の衰微した状況を、王太后が一人長寿を保ち漢を宗主として支えたため、ついに王莽の篡奪へと至った。班固はこの漢滅亡への過程を「是を推して之を言へば、亦天時にして、人力の致すに非ず(推是言之、亦天時、非人力之致矣)」と、天時による必然だとする。さらに秦と王莽の滅亡の理由を併せ述べて、次のようにいう。「昔秦は詩書を燔きて以て私議を立て、莽は六藝を誦して以て姦言を文る、同帰殊塗にして、俱に用て滅亡す。皆炕龍の絶氣、非命の運、紫色堦声、餘分の閏位なれば、聖王の驅除せりと爾云ふ(昔秦燔詩書以立私議、莽誦六藝以文姦言、同帰殊塗、俱用滅亡、皆炕龍絶氣、非命之運、紫色堦声、餘分閏位、聖

王之驅除云爾)」。班固は、秦は詩書を焚いて私家の議論を起し、王莽は六藝を用いて言論を虚飾してともに滅亡した、つまり秦・新の両王朝は「帝王の道」を正しく用いずに滅亡したとしながら、その滅亡の根本的理由を、両者が本来、時運の衰替期に生じた閏位としての王朝であったことに求めるのである。つまるところ、班固は、王朝の創始から滅亡へと至る王朝の暦数は、有意志の天道の自ずからなる趣きにより決定されるのだが、帝王は革命に現れた天意を能う限り正しく実現することが最大の使命だとするのである。宇宙における天運の支配力の大きさを上位に置き、元首たる皇帝が「帝王の道」に従い中正なる統治を行うことによって、王朝の歴数を保つべく人事を尽くしたのが光武帝・明帝であったと班固はする、と考えられよう。そして、この天運と人為の相互関係についての見方も、実は劉歆の三統説の影響を被っていると考えられるのである。

#### おわりに

以上、班固の「典引」「兩都賦」の兩漢の受命に関わる天人論には劉歆の三統説の影響が色濃く見られることを中心に論じてきた。「典引」「兩都賦」はいずれも、易学・洪範学・春秋公羊学を基軸とする古学としての劉歆の三統説<sup>④</sup>を主な学術的根拠とし、六藝・図書それぞれの漢の統治に果たす意義を重視しつつ、堯の後継たる漢の受命の必然とその統治の正しさを論述することに主眼を置いた著作だといえよう。とりわけ「典引」では「高光二聖、蓋以膺当天之正統、受克讓之歸運、蓄炎上之烈精、蘊孔佐之弘陳云爾(第二節)」という具合に、高帝・光武帝が、堯の天統・火徳・謙讓を継ぎ、孔子が定めた六藝を國家統治の規範としたと述べるとともに、図書の出現を強調して漢の受命を権威づけようとした。班固はこのような形で、「典引」なる一篇を、堯の常法を嗣ぐ漢徳の眞の規範たらしめようとしたのである。

『漢書』律曆志下所収の劉歆「世経」(「三統曆譜」の一部)の末尾には、王莽の居摂と帝位篡奪、更始帝による王莽の討滅とその即位、光武帝の「受命中興復漢」の記事が置かれており、これらは実は班固の加筆部分と見られる。この点によると班固は、後漢明帝の時期に、『漢書』の編纂と並行して、この劉歆「世経」が示す五帝徳の運次に基づく兩漢の受命の正統化を「典引」「兩都賦」の著述により図ったと考えられる。ただし、劉歆自身は「受命の書」が現実に天地から下ることについては否定的であった(本稿第三節参照)。「漢書」では、

漢高帝に対して、「受命の符」が出現したとするに止まって、図書が出現したとはしていない<sup>⑧</sup>。しかし「典引」『兩都賦』では、漢高帝・光武帝の受命を証明する図書の出現を強調する。これは後漢初期の歴史家の班固にとって、前漢一代の歴史の叙述を目的とする『漢書』とは異なり、「典引」『兩都賦』では実際に「赤伏符」なる讖記に依拠して即位し、図書に依拠して封禪を行った光武帝の再受命を高帝の受命と抱き合わせて正統化することが必要だったためだろう。

注

(1) 本稿で用いる「典引」『兩都賦』の本文は、いずれも『文選』所収本(上海古籍出版社、一九八六)を底本として用いる。『文選』において「典引」は巻四七・符命に、「兩都賦」は巻一・京都上にそれぞれ収められている。

(2) 「典引」の序の冒頭に、永平十七年に賈逵・傅毅・杜矩・展隆・郗萌等とともに明帝に召された際に、小黃門の趙宣が『史記』秦始皇本紀を手にして、司馬遷の贊で誤っているものはあるかと問うと、班固は「此贊實誼過秦篇云、向使子嬰有庸主之才、僅得中佐、秦之社稷未宜絶也。此言非是」と答えたことが記される。秦の滅亡が君主の賢愚によるものではなく、時運の必然であったことを明帝に向けて論証することが、「典引」執筆の目的であったと考えられる(本稿「おわりに」を参照)。

また「兩都賦」は『後漢書』班彪列伝上に引用されており、その前文に(固)自為郎後、遂見親近。時京師脩起宮室、濬繕城隍、而閑中耆老猶望朝廷西顧。固感前世相如・寿王・東方之徒、造構文辭、終以諷勸、乃上兩都賦、盛称洛邑制度之美、以折西賓淫侈之論」という。班固が蘭台令史から選って郎となったのは、明帝・永平六年(六三)のこと(鄭鶴声『漢班孟堅先生固年譜』、台湾商務印書館、一九八一による)だから、「兩都賦」は明帝の時代に奏上されたとするのが妥当である。

(3) 南部英彦「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―」(『山口大学教育学部研究論叢』67、二〇一八)「以下「前稿」と呼ぶ

(4) 「典引」題の蔡邕注に「典引者篇名也。典者常也、法也。引者伸也、長也。尚書疏、堯之常法、謂之堯典。漢紹其緒、伸而長之也」とある。

(5) 「典引」序に「伏惟相如封禪、靡而不典。楊雄美新、典而亡実。然皆游揚後世、垂為旧式。…不勝区区、窃作典引一篇、雖不足雍容明盛万分之一、猶啓発憤満、覚悟重蒙、光揚大漢、軼声前代、然後退出溝壑、死而不朽」とあるのに拠る。なお、「東都賦」の末尾には東都主人の反論に感服したのち、東都主人に五篇の詩を授けられた西都賓が、東都主人に対して「美哉乎斯詩、義正乎楊雄、事実乎相如」と述べる箇所がある。これは「兩都賦」が、「典引」と同様の、司馬相如「封禪文」及び楊雄「劇秦美新」に対する批判的意識に立つて著作されたことを示す。

(6) 「第一段」太極之元：將授漢劉」「第二段」俾其承三季之荒末：詰誓所不及已」「第三段」鋪觀二代洪纖之度：光藻朗而不渝」「第四段」矧夫赫赫聖漢：皇哉唐哉」

(7) 『後漢書』班彪伝下が引く「典引」李賢注に「湯、契之後。武王、后稷之後」とある。

(8) 「典引」のこの文の「蕃炎上之烈精」について、蔡邕は「謂火、漢之德也」と注する。

(9) 「典引」蔡邕注に「号太昊曰伏羲、炎帝曰神農、黄帝曰軒轅、少昊曰金天、顓頊曰高陽、帝嚳曰高辛、堯曰陶唐、舜曰有虞」とある。

(10) 前稿・第一節(3)を参照。

(11) 前稿・第一節(3)及び第二節(2)【図1】を参照。

(12) 前稿・第一節(4)では「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位置づけたいうえで、天人の機械的感應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應して、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」と述べた。

(13) 李善注に「玄聖、孔子也。莊子曰、夫虚静恬淡、玄聖素王之道也」とあり、「莊子」天道篇には「虚静恬淡寂寞无為者万物之本也。…以此処上、帝王天子之徳也。以此処下、玄聖素王之道也」とある。これを参考にすると、「玄聖」とは「素王」を含意すると考えられる。

(14) 「典引」第四節の「孔猷」が六藝を指すことは、同じ第四節に「是時聖上固以垂精遊神、苞拳藝文、屢訪群儒、論咨故老、与之斟酌道徳之淵源、肴覈仁誼之林藪、以望元符之臻焉」とあり、その蔡邕注に「言六藝者道徳之深本、而仁義之叢藪也」とあることから分かる。また前稿・第二節では、前漢哀帝期から平帝期にかけて、劉歆により、六藝は孔子が定めた「天人の道」乃至「帝王の道」として体系づけられたこと、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ことを述べた。

(15) 前稿・第二節及び前稿・注(33)を参照。「移書議太常博士」において、孔子が定めた「帝王の道」は「孔氏の道」「仲尼の道」そして「道術」と言い換えられている。

(16) なお、この「典引」の「先命玄聖、使綴学立制」という表現の、前漢末から後漢初にかけて流行した「孔丘秘経」との関わりの有無について一考しておきたい。王莽の時代に劉歆と共に校書の業に当たった蘇竟が劉歆の兄の子の龔に与えた書簡に「孔丘秘経、為漢赤制、玄包幽室、文隱事明。且火徳承堯、雖昧必亮、承積世之祚、握無窮之符、

王氏雖乘間偷篡、而終嬰大戮、支分體解、宗氏屠滅、非其効歟」(『後漢書』蘇竟傳)とあり、同じく王莽の時代の鄧暉が王莽へ与えた上書に「天地重其人、惜其物、故運機衡、垂日月、含元包一、甄陶品類、顯表紀世、圖錄豫設。漢・歴・久・長、孔・為・赤・制、不使愚惑、殘人乱時」(『後漢書』鄧暉傳)とある。これらによると「孔丘秘經」は、漢堯後説・漢火徳説に絡めて漢の暦数の延長乃至再受命を説く讖緯の書であったようだが、班固の「典引」は、この「赤制」と重なる「制」という表現を用いながらも、この「制」に劉歆のいう「帝王の道」という意味を込めたと考える。

(17) ここにいう「恭館之金籒」「東序之秘宝」とはいずれも「典引」後文にいう漢の受命を証する「図書」(河図洛書)を指すと考えられる。『六臣註文選』の呂尚注に「啓、開也。恭館、置金籒之所也。金籒、周公請命之書、藏之於匱、緘之以金。書云、天球河図在東序。東序、東廂也。秘宝則河図也。此二物皆可以占驗受命之事、故開而進之以流伝其占也」とあるのが参考になる。

(18) 「典引」蔡邕注に「言高祖光武如北辰居其所、而衆星拱之」とある。

(19) 『後漢書』班彪伝下所引「典引」の李賢注に「龍翼謂稷・契等爲堯之羽翼」とある。

(20) 『漢書』札樂志に「世祖受命・中興、撥乱反正、改定京師于土中」とある。

(21) ここに掲げた「六爻之動、三極之道也」(繫辭上伝)という文の韓康伯注に「三極、三材也。兼三材之道、故能見吉凶、成變化也」とある。また繫辭下伝に「易之爲書也、广大悉備。有天道焉、有人道焉、有地道焉。兼三材而兩之、故六。六者非它、三材之道也。道有變動、故曰爻。爻有等、故曰物。物相雜、故曰文。文不当、故吉凶生焉」とあり、説卦伝に「昔者聖人之作易也、将以順性命之理。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。兼三材而兩之、故易六画而成卦。分陰分陽、迭用柔剛、故易六位而成章」とあるのを参照。

(22) 川原秀城「中国の科学思想―兩漢天文学考」(創文社、一九九六)IV 劉歆の三統哲学 (159頁、160頁)に拠る。なお、傍点は南部による。

(23) 前稿・第二節では「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」と述べた。また、劉歆の三統説が五徳終始説を内に含むことについては、本稿第一節(1)でふれた。

(24) 『後漢書』班彪伝下所引「兩都賦」の李賢注に「高祖入関、秦王子嬰降、而五星聚于東井、此功有横而当天也」とある。

(25) 『漢書』天文志に「凡五星所聚宿、其国王天下。從歲以義、從熒惑以礼、從填以重、從太白以兵、從辰以法」とあり、「漢元年十月、五星聚於東井、以曆推之、從歲星也。

此高皇帝受命之符也」とあるのが参考になる。

(26) 『後漢書』班彪伝下所引「兩都賦」の李賢注に「逆謂以臣伐君。…及高祖入関、秦人争献牛酒、此爲討有逆而順人也」とある。

(27) 『後漢書』班彪伝下所引「兩都賦」の李賢注に「乾符坤珍謂天地符瑞也。皇図帝文謂図緯之文也」とある。

(28) 『易』序卦伝に「有天地然後有万物、有万物然後有男女、有男女然後有夫婦、有夫婦然後有父子、有父子然後有君臣、有君臣然後有上下、有上下然後礼義有所錯」とあるのに拠る記述である。

(29) 黄帝が中国の州土を分割し舟車を作ったことについては『漢書』地理志上に「昔在黄帝、作舟車以济不通、旁行天下、方制万里、画壘分州、得百里之国万区」と見える。黄帝・堯・舜が舟・杵・矢などの道具を作ったことについては『易』繫辭上伝に見えるから、黄帝が州土を分割したと記すのは別の伝承に拠ったのだろう。

(30) 『易』革卦・彖伝に「天地革而四時成、湯武革命、順乎天而王乎人。革之時大矣哉」とあるのに拠る記述である。

(31) 『書』盤庚上に「盤庚五遷、将治亳殷、民咨胥怨。作盤庚三篇」とあり、『史記』股本紀に「帝盤庚之時、殷已都河北、盤庚渡河南、復居成湯之故居、迺五遷、無定処。…乃遂涉河南、治亳、行湯之政、然後百姓由寧、殷道復興」とある。ここの記述はこれらの伝承に拠ったのだろう。

(32) 『書』召誥の(周公旦曰)王来紹上帝、自服于土中。且曰、其作大邑、其自時配皇天、感祀于上下、其自時中义。王厥有成命治民」という成王に向けた周公の言葉に拠る。

(33) 本稿・注(32)参照。

(34) 実のところ、「西都賦」でも「及至大漢受命而都之也、仰寤東井之精、俯協河図之靈、奉春建策、留侯演成、天人合庇、以堯皇明、乃眷西顧、寔惟作京」とあり、高祖が受命して長安に建都した際には、天には五星が秦の分野に当たる東井に集まり、地には河図の靈妙なしるしが現れたとする。しかし班固は、「東都賦」で光武帝の革命の際に受命の符及び河図が下ったとしつつ、東都が西都にまさる重要な理由として、国土の中央在って河洛からの河図を直接受け、天と人とを統括し得るといふ東都洛陽の位置取りの正しさを挙げているのである。

(35) 前稿・第一節(2)を参照。

(36) この「公羊伝」及び董仲舒学派の春秋学の在り方に対する見方は、岩本憲司『義』から「事」へ―春秋学小史―(汲古書院、二〇一七)第一章「公羊三世説の成立過程」(初出は一九八〇)及び第二章「何休三世異辭説試論」(初出は一九八一)に拠った。岩本氏は「公羊三世説の成立過程」において、現在に伝わる「公羊伝」の成立過程を、漢以前の「各論的な伝義」をまとめた第一期の成立(前漢景帝期の胡毋生の作)か

ら、漢以後の「総論的な伝義」が附加された第二期の成立（昭帝期の嬴公・畦孟による附加）へと二段階に捉える。その際「制春秋之義以俟後聖」（哀公十四年）という伝文は、第二期に附加された総論的伝義の一部とされる。

(37) 「易曰、天垂象、見吉凶、聖人象之。河出圖、雒出書、聖人則之。劉歆以為虞羲氏繼天而王、受河圖、則而画之、八卦是也。禹治洪水、賜洛書、法而陳之、洪範是也。

：初一日五行、次二日羞用五事、次三日農用八政、次四日叶用五紀、次五日建用皇極、次六日艾用三德、次七日明用稽疑、次八日念用庶徵、次九日嚮用五福、畏用六極。凡此六十五字、皆雜書本文、所謂天乃錫禹大法九章常事所次者也。以為河圖・雒書相為經緯八卦・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、効洪範之咎徵、天人之道粲然著矣」（『漢書』五行志序）という文に拠る。前稿・第一節（1）及び（4）でも、この資料を取り上げた。

(38) 「天人の道」については、本稿・注（14）を参照。

(39) 本稿・注（23）参照。なお、前掲の『漢書』儒林伝序の「六藝者、王教之典籍、先聖所以明天道、正人倫、致至治之法也」という文のあとに班固は「周道既衰、壞於幽厲、礼樂征伐自諸侯出、陵夷二百餘年而孔子興、以聖德遭季世、知言之不用而道不行……究觀古今之篇籍……於是叙書則斷堯典、稱樂則法韶舞、論詩則首周南。綴周之礼、因魯春秋、舉十二公行事、繩之以文武之道、成一王法、至獲麟而止。蓋晚而好易、誦之韋編三絶、而為之伝。皆因近聖之事、呂立先王之教、故曰：下學而上達、知我者其天乎」と記す。ここに孔子を受命の素王とする班固の考えを看取することができる。

(40) 本稿・注（37）に掲げた劉歆説を参照。

(41) 哀帝の時代、成帝時に甘忠可が「漢家逢天地之大終、当更受命於天、天帝使真人赤精子、下教我此道」との意を述べた「天官曆」包元太平經」十二巻に対して、劉歆は哀帝に「不合五經、不可施行」との旨を述べた（『漢書』李尋伝）。劉歆は「受命の書」が実際に天から下ることについては否定的だったと思われる。なお、この「受命の書」という表現は（注43）所引保科論文の用語を借用した。

(42) 池田雅典「光武帝の図讖」「信奉」（『東洋研究』179、二〇一一）参照。

(43) 保科季子「受命の書―漢受命伝説の形成―」（『史林』88・5、二〇〇五）は、前漢末から後漢時代には、天命は河図・洛書として、書物の形で文字に書かれて下されるとの認識が広まっており、王莽篡奪や光武帝の後漢再興の際にも、この思想は援用され、符命・図讖と呼ばれる「受命の書」が盛んに偽造された。とくに、後漢光武帝の「図讖」は、天の書である「図」と「讖」に分類され、光武帝は「図」（つまり河図・洛書）に基づく自身の受命は、経書や同じく孔子の手になる「讖」によって経学的な裏付けを持つと主張した、とする。学ぶところの多い論文であるが、論文の第二章（一）でこの刻石文中の「経讖」を「経書と讖緯」と解することには疑問がある。刻石文にいう「河洛命后」の「河洛」が刻石文の引用する河図・洛書であり、「河洛命后、経讖所伝」と対

句になつてゐるからには、この「経讖」は刻石文が引く「孝経鈞命訣」を指すと考えるのが自然であるから、「経讖」は、やはり「経に関わる讖」の意と捉えるべきではなからうか（この場合、「孝経」が経に相当する）。

(44) 板野長八「儒教成立史の研究」（岩波書店、一九九五）第十章「公羊伝」による『春秋』の図書化（初出は一九七八）の「附言」は「私は『図讖と儒教の成立』において、光武は図讖に基づいて後漢の王朝・国家を成立せしめたが、図讖は経であり、孔子の作つたものであったから、後漢の王朝・国家の成立によって国教としての孔子教が成立したと論じた。然るに班固の『典引篇』によれば、光武は公羊伝の撥乱反正、すなわち『春秋』の義、堯舜の道の実現を期待された後聖であり、その漢帝国は堯の天下と並び称せられるものであった。すなわち後漢王朝並びに国教としての孔子教の成立は公羊伝の予言―讖に應ずる徴驗に當るわけである。しかしここに至るまでには『春秋』の図書化よりさらに進んで、孔子をして図書―図讖と同じ―を信奉しながらも図書を致すことのできない天道の祖述者より、図書を降されるところの天道の君主を指導する權威をもち、天に代わつてこの君主に図書を降すところの玄聖にまで進ましめていなければならなかつた（傍点南部）と述べる。しかし本稿で述べたように『典引』において、六藝と図書の受命の王者に対する意義・機能は区別されており、玄聖孔子は、天命を承けて漢のために六藝乃至「帝王の道」を定めたとされるに過ぎず、天に代わつて漢の君主に図書を下す玄聖に進められてゐるわけではない。

(45) 前稿・第一節（3）では「劉歆の三統説に即して言うと、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、……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」と述べた。

(46) 本稿・注（23）を参照。

(47) 「世経」末尾に「更始帝、著紀以漢宗室滅王莽、即位二年。赤眉賊立宗室劉盆子、滅更始帝」とあり、「光武皇帝、著紀以景帝後高祖九世孫受命、中興復漢、改元曰建武」とあるのを参照すると、班固は更始帝の即位を「漢の受命」とは見ず、閔位と見ると考えられる。

(48) この点は、前稿・注（2）で概ねふれた。

(49) 前掲鄭鶴声「漢班孟堅先生固年譜」は、『漢書』編纂の開始を明帝・永平七年（六四）、『漢書』の完成を章帝・建初五年（八〇）とする。前稿・第三節（4）では、『漢書』叙伝下の記述から、『漢書』の理念を中心に、劉歆の三統説と六藝観とが位置付いており、「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當てることにより、漢朝の正統化を図る、班固の意識を窺うことができる」と述べた。

(50) 前稿・第三節（3）を参照。