

騶子五行說考

林 克

序言

五行思想史上に占める重要性にも拘らず、騶子の五行説は、その資料的制約のためによく知られていない。五行説の要件の一に五行間の相互規定關係があり、その主たるものは相生關係と相勝關係である。兩者は、「戰國楚帛書」^①や銀雀山漢墓出土の「孫臏兵法」^②などに依れば、戰國中期に存在したことが明らかであるが、騶子の五行説は相勝關係に基づくと五德終始説のみ、と言われてきた。錢穆氏^③は嘗てこの通説に異論を唱え、相生關係に基づくと五行説も騶子に存在する、と主張した。本稿は、この錢穆説の妥當性を確認した上で、騶子の五行説の解明に當らうとするものである。

一 錢穆説について

騶子には五行に関する二説があったとする、錢穆説の概要は次の通りである。

「漢書」藝文志は、騶子の著作として、「鄒子終始」五十六篇及び「鄒子」四十九篇の二書を載せる。その内、前者は「史記」封禪書（以下、封禪書^④と稱す）の

自齊威宣之時、騶子之徒論著終始五德之運、及秦帝而齊人奏之、故始皇採用之、

及びその集解に引く如淳（以下、如淳^⑤）の

今其書有五德終始、五德各以所勝爲行、秦謂周爲火德、滅火者水、故自謂水德、

と對應し、後者は封禪書（以下、封禪書^⑥）の

騶衍以陰陽主運顯於諸侯、

及びその集解に引く如淳（以下、如淳^⑦）の

今其書有主運、五行相次轉用事、隨方面爲服、

と對應する。如淳の言から考えて、「鄒子終始」五十六篇は帝徳の五行相勝的運移を述べたものであり、「鄒子」四十九篇は四時の五行相生的推移に伴なう政令を述べたものである。「周禮」司燴の

掌行火之政令、四時變國火、以救時疾、

の鄒司農注に引く鄒子、即ち騶子に

春取榆柳之火、夏取棗杏之火、季夏取桑柘之火、秋取柞櫨之火、

冬取槐檀之火、

とあり、この騶子の言は、「論語」陽貨の「鑽燧改火」の集解中の馬融所引の「周書」月令の一文と全く同文であることから、騶子に五徳

終始説の他に五行相生的な時令説のあったことは明らかである。

以上が錢穆説の概要であり、その細部に關しては異論がないわけではないが、その論旨は極めて妥當なものである。この錢穆説を支持する一證を次に述べよう。

「鄒子」及び「鄒子終始」は、「漢」志に於て陰陽家に屬する。司馬談の六家要指に依れば、陰陽家の説く所は「其序四時之大順」「四時、八位、十二度、二十四節、各有教令、順之者昌、逆之者不死則亡」というものである。従つて、陰陽家に屬する騶子の著作に時月的政令が存在したことは當然のことであり、騶子に時月的政令が無かつたとする方が、むしろその證明を必要とするのではなからうか。また、封禪書⑧は「主運」に陰陽を冠して「陰陽主運」と稱するが、これは「主運」が陰陽に深く關わることを司馬遷が明言しているのであり、この陰陽は六家要指に云う陰陽と同じものと考えられるから、「主運」が時月的政令を説くものであることは、まず間違いないことである。

以後、この錢穆説に従つて、五行に關する騶子の二説を考察してゆくが、その際、帝徳の五行相勝の運移を述べる説を従來通り五徳終始説と稱し、四時の五行相生的運移に伴なり政令を述べる説を、封禪書⑧の記述に依つて、陰陽主運説と稱する。

二 騶子の著作について

騶子の著作についての考察を行うに當り、必要となる資料をまず擧げておく。

「史記」孟子荀卿列傳（以下、引用する場合には、例えば孟子荀卿列傳④のように著わす）

④ 騶行諸有國者益淫侈、不能尙徳、若大雅整之於身、施及黎庶

騶子五行説考

矣、⑤乃深觀陰陽消息而作怪迂之變、終始大聖之篇十餘萬言、⑥

其語闕大不經、必先驗小物、推而大之、至於無垠、⑦先序今以上至黃帝、學者所共術、大竝世盛衰、因載其機祥度制、推而遠之、至天地未生、窮冥不可考而原也、⑧先列中國名山大川、通谷禽獸、水土所殖、物類所珍、因而推之、及海外人之所不能睹、⑨稱引天地剖判以來、五徳轉移、治各有宜、而符應若茲、⑩以爲儒者所謂中國者、於天下乃八十一分居其一分耳、中國名曰赤縣神州、赤縣神州內自有九州、禹之序九州是也、不得爲州數、中國外如赤縣神州者九、乃所謂九州也、於是有裊海環之、人民禽獸莫能相通者、如一區中者、乃爲一州、如此者九、乃有大瀛海環其外、天地之際焉、⑪其術皆此類也、⑫然要其歸、必止乎仁義節儉、君臣上下六親之施、始也濫耳、⑬王公大人初見其術、懼然顧化、其後不能行之、⑭是以騶子重於齊、⑮適梁、惠王郊迎、執賓主之禮、⑯適趙、平原君側行撤席、⑰如燕、昭王擁彗先驅、請列弟子之座而受業、築碣石宮、身親往師之、作主運、

「史記」秦始皇本紀

始皇推終始五徳之傳、以爲周得火徳、秦代周、徳從所不勝、

「鹽鐵論」論鄒

④ 鄒子疾晚世之儒墨、不知天地之弘、昭曠之道、將一曲而欲道九折、守一隅而欲知萬方、猶無準平而欲知高下、無規矩而欲知方圓也、⑤ 於是推大聖終始之運、以喻王公、⑥ 先列中國名山通谷、以至海外、所謂中國者、天下八十一分之一、名曰赤縣神州、而分爲九州、絕陸不通、乃爲一州、有大瀛海圍其外、此所謂八極、而天地際焉、

「淮南子」齊俗訓高誘注

鄒子曰、五德之次、從所不勝、故虞士、夏木、殷金、周火、

「文選」卷六魏都賦李善注所引「七略」

鄒子有終始五德、從所不勝、木德繼之、金德次之、火德次之、水德次之、

「文選」卷五九齊故安陸昭王碑文李善注

鄒子曰、五德從所不勝、虞士、夏木、殷金、周火、

さて、騶子の著作について、「漢」志は「鄒子終始」及び「鄒子」と云い、如淳は「五德終始」及び「主運」と云って、兩者に於ける名稱は一致しない。また、齊俗訓注、魏都賦注所引「七略」、安陸昭王碑文注に依れば、五德終始説は「鄒子終始」ではなく、「鄒子」に含まれることも考えられる。これらの問題について考察を加えよう。

封禪書④の索隱に

案主運是鄒子書篇名也、

とあり、孟荀列傳⑤の索隱に

按劉向別錄云、鄒子書有主運篇、

とあるのに依れば、「主運」は篇名と考えられる。また、「漢」志の「鄒子四十九篇」の班注は

名衍、齊人、爲燕昭王師、居稷下、號談天衍、

と云い、孟荀列傳⑤をふまえて注したと思われるので、主運篇は「鄒子」四十九篇中に含まれるものと考えられる。

「五德終始」は、その名稱から、「鄒子終始」と關聯するものであることが明白であり、「鄒子終始」は、「漢」志に依って、書名であることが明白である。従って、「五德終始」は「鄒子終始」五十六篇中の一篇と考えるのが適當である。とすると、魏都賦注所引「七略」の

「鄒子有終始五德」は、どのように解すればよいのであろうか。孟荀列傳⑤には「終始大聖之篇」なる篇名が見え、論鄒⑥にはこれとよく似た「推大聖終始之運」という表現が見える。論鄒⑥の「推大聖終始之運」の云う所は、終始大聖篇の記述内容を「推す」であることは明らかである。これと全く同様のパターンを、「五德終始」と始皇本紀の「推終始五德之傳」との間に見ることが出来る。また、封禪書④には「論著終始五德之運」とあり、「終始五德之傳」或は「終始五德之運」が、五德終始篇の記述内容を指すものであることは明らかである。これを以て、魏都賦注所引「七略」の「鄒子有終始五德」を考えたと、「之傳」或は「之運」はないが、「終始五德」は五德終始篇の記述内容を示しているものと考えられる。かくて、「七略」中の「鄒子」は書名ではなく、それは騶子その人、或はその著作一般を指すものと考えられる。齊俗訓注及び安陸昭王碑文注の「鄒子」も同様に考えられる。

以上により、「五德終始」が「鄒子終始」中の篇名であることは間違いないと思われるが、ここで新たな問題が生じる。それは、五德終始篇と、今見た孟荀列傳中の終始大聖篇の關係何如、という問題である。金谷治氏は孟荀列傳を分析し、騶子の立論の基本的方法を説明する際に、今本には錯簡があるとして、①の後に②を移し、②の後に③を移した。この件に關する金谷氏の解明の結果は妥當なもので、それには全面的に従うが、今本の改訂に關しては疑問が残る。孟荀列傳①・②・③・④は「鄒子終始」の篇次に従いつつ、司馬遷がその概要を述べたもの、と私は考える。⑤は時間的な事實の檢證とそれに基づく類推の篇、⑥は空間的な事實の檢證とそれに基づく類推の篇、⑦は⑥を前提とする假説の篇、⑧は⑥を前提とする假説の篇、と考えられ

る。孟荀列傳⑩は、周から遼って黄帝に至る歴代王朝の盛衰と禘祫制度を述べるが、その記述は歴代王朝の始祖を中心とするものではないか。歴代王朝の始祖はとりもなおさず大聖であり、その變遷の跡を遡ったものに類推部分を加えたものが⑩であつて、篇名は事實の檢證部分に基ついて「終始大聖」と名づけられ、その篇が「鄒子終始」の第一篇であつたために、孟荀列傳や論鄒篇はあたかも書名の如き扱いをしたものであらう。孟荀列傳⑩では、記述の中心が歴代王朝の始祖から五徳の轉移に變り、それ故、篇名を「五徳終始」にしたと思われる。五徳終始説との關聯で言へば、五徳終始篇が主となるが、一般的に五徳終始説と稱するものには終始大聖篇の内容も含まれると考へる。

大九州説については、本稿の詳しく論ずるところではないが、概言すれば、先に示したように五徳終始説と別個の篇に書かれていた場合と、五徳終始説と同一篇に書かれていた場合(①②、③④がそれぞれ一篇となる)とが考へられる。

以上をまとめると、「鄒子終始」には終始大聖篇と五徳終始篇が含まれ、兩篇は五徳終始説を述べ、「鄒子」には主運篇が含まれ、それは陰陽主運説を述べる、と考へられる。

三 思孟五行について

鄒子の五行説の考察に入る前に、鄒子以前の子思・孟子にあつたといふ五行について見ておく必要がある。荀子「非十二子篇」に見えぬ思孟五行が何如なるものかについては、古來議論が絶えなかつた。近年、龐樸氏は、馬王堆漢墓から出土した「老子」甲本巻後古佚書第一、即ち「帛書五行篇」に加えて、「孟子」「新書」を主たる典據と

して、思孟五行とは「孟子」盡心下に見える仁義禮智聖である、との新説を唱へた。この龐樸説は極めて説得力に富むものである。しかし、非十二子篇楊保注に

五行、五常、仁義禮智信是也、

とあるものは、ほぼ同様の注釋が「毛詩」烝民の鄭箋にも見えることから、簡単に棄てるべき説ではないと考へる。

天生烝民、有物有則、民之秉彝、好是懿徳、(大雅・烝民)

天之生衆民、其性有物象、謂五行仁義禮智信也、(鄭箋)

鄭箋の「謂五行仁義禮智信也」の意味は、「五行たる仁義禮智信をいうのだ」に違ひない。一方、「孟子」告子上に

惻隱之心、仁也、羞惡之心、義也、恭敬之心、禮也、是非之心、

智也、仁義禮智、非由外鑠我也、我固有之也、弗思耳矣、故曰、

求則得之、舍則失之、或相倍蓰而無算者、不能盡其才者也、詩

曰、天生烝民、有物有則、民之秉彝、好是懿徳、

とあり、仁義禮智は人が本來的に具有するものであることの證明に烝民の句を引用する。烝民の鄭箋と告子上とを對比すれば、鄭箋が告子上の一文をふまえて烝民の句を解していることは明らかである。従つて、鄭箋に云う五行は、孟子に五行というものがあれば、當然それをすものと考えられる。つまり、思孟五行とは仁義禮智信五常であるといふのは、楊注のみならず、鄭玄も同じ見解なのである。かくて、指孟五行は五常であるとする説は、無視し難いものとなるのである。思とが、先の龐樸説と楊注とを對比すると、兩者は仁義禮智を共有し、異なるのは聖と信だけである。相違がわずか一ヶ所だけということから見ると、兩説は何らかの形で關聯することが考へられるので、それについて検討してみよう。

所謂五行説の要件の一に、各種事物を五行に配當することがあるが、次に示す「樂動聲儀」の記述は、そのごく一般的な例である。

宮……動脾也、商……動肺也、角……動肝也、徵……動心也、羽……動腎也、

肝仁、肺義、心禮、腎智、脾信也、

ここに見られる五音・五藏・五常の配當とよく似た配當が「史記」樂書に見える。

宮動脾而和正聖、商動肺而和正義、角動肝而和正仁、徵動心而和正禮、羽動腎而和正智、

「樂動聲儀」と樂書とを對比すると、仁義禮智聖は、仁義禮智信五常と全く同じ扱いを受けるものであることが明らかである。この事實に加えて、仁義禮智聖は「孟子」「帛書五行篇」「新書」「史記」に見え、仁義禮智信五常は「莊子」庚桑楚、「春秋繁露」以降に頻繁に見えることを勘案すれば、仁義禮智信五常は古くは仁義禮智聖であったと推定できる。つまり、思孟五行は、元來仁義禮智聖であったものが、後に仁義禮智信に變化したと考えられる。龐樸説と楊倞説はいずれも正しく、兩説の相違は時代の相違にある、と言えよう。しかし、何故に時代によって變化したのであるうか。

不知命、無以爲君子、言天之所生、皆有仁義禮智順善之心、（韓詩外傳「卷六」）

知仁誼、然後重禮節、重禮節、然後安處善、（漢書「董仲舒傳」）

右の二例は、仁義禮智が善と深く關わるものであることを示す。馬王堆出土「老子」甲本卷後古佚書は仁義禮智を「四行」と表現し、「四行」と善との關係を次のように云う。

四行成、善心起、四行刑、聖氣作、（古佚書第四）

四行和、謂之善、善、人道也、（帛書五行篇）
以上によれば、仁義禮智は人道の範疇に屬することが明らかであるが、このことは

仁之於父子也、義之於君臣也、禮之於賓主也、智之於賢者也、聖之於天道也、命也、（孟子「盡心下」）

に依つても確認できる。盡心下に於て、聖のみが天道に配され、殘る仁義禮智が人道に配されているのは明白である。つまり、思孟五行に於ては、天道と人道という極めて大きな格差が五行間に存在する。一方、所謂五行説に於て、五行のそれぞれは對等な關係にある。「史記」樂書に於て既に見たように、思孟五行は所謂五行説と後に關わりを持つことになるが、その際に聖と仁義禮智との間の格差を是正する必要が生じるはずである。そこで、聖と音韻的にも近く、聖の人道への投影ともいべき信を以て聖に代え、ここに於て思孟五行は仁義禮智信へと變貌したものとと思われる。

ところで、仁義禮智信五常は、今見たように五行と呼ばれる他に、五徳とも呼ばれる。「毛詩」小戎に「玉有五徳」とあるが、この五徳は、正義に依れば、「禮記」聘義の

君子比徳於玉焉、溫潤而澤、仁也、縝密以栗、知也、廉而不劓、義也、垂之如隊、禮也、……孚尹旁達、信也、

を指すと云う。「五行大義」論五常は、五常は五徳と稱すると明言する。

五常者仁義禮智信也、行之終久、恒不可闕、故名爲常、亦云五徳、以此常行、能成其徳、故云五徳、

結局、仁義禮智信一物にして五常、五行、五徳の三名を有することになるが、このことは何如に解すればよいのであろうか。

〔仁刑於内〕謂之德之行、不刑於〔内〕謂之行、義刑於内、謂之德之行、不刑於内、謂之行、智〕刑於内、謂之德之行、不刑於内、謂之行、聖内、謂〔之〕行、禮刑於内、謂之德之行、不刑於内、謂之行、聖刑於内、〔謂之德之行、不刑於内、謂〕之行、

右の「帛書五行篇」の冒頭の一文は、仁義禮智聖が内に形わられた場合「徳之行」と稱し、内に形われない場合、それは外に形わられる場合と同義であると考えられるが、その場合に「行」と稱する。そこで思孟五行に於ては、「行」が「刑（形）」を意味すると推定できる。ここで想起されるのが「漢」志の

五行者五常之刑氣也、

である。この一文は五行と五常との關係を明言し、「行」が「形」を意味すると解釋する。この一文は漢代の五行の定義であるという制約はあるものの、「行」に關して「帛書五行篇」と認識を同じくするので、思孟五行にも適用できると考えられる。とすると、思孟に於ても、五徳或は五常は徳そのものを意味し、五行とは五徳或は五常が顯現したものを意味すると考えられる。これは非視覚的な徳と、それに對應する視覚的な行とに由來するはずで、「周禮」師氏鄭注の

徳行、内外之稱、在心爲徳、施之爲行、

に見られるような、儒家の傳統的教義である徳行一致、徳行對應が發展したものと考えられる。五徳或は五常と、五行との關係は、以上で明らかであろう。

五徳と五常との關係は「五行大義」の明言する所であるが、古い資料は見當らない。或は五徳は仁義禮智聖を指し、それと區別するため、仁義禮智聖を五常と呼んだものであろうか。詳しいことは不明である。

以上をまとめると、思孟五行は古くは仁義禮智聖であり、後に仁義禮智聖へと變化した。仁義禮智聖或は仁義禮智聖は、概言すればこれを五行と稱し、析言すれば、徳としてのそれを指す場合には五徳或は五常と稱し、その徳が顯現したものを指す場合には五行と稱するものと考えられる。

四 五徳終始説について

五徳終始説の内容について明言するものは、二章に引いた「史記」孟荀列傳①・②、始皇本紀、「淮南子」齊俗訓注、「文選」魏都賦注所引「七略」及び安陸昭王碑文注、一章に引いた「史記」封禪書④及びその集解所引の如淳④が主なものである。五徳終始説を記述する旨の明確な言及はないが、五徳終始説と關聯する記述が「呂氏春秋」「淮南子」「史記」に見えることを、顧頡剛氏は指摘する。封禪書には

黃帝得土徳、黃龍地螾見、夏得木徳、青龍止於郊、草木暢茂、駘得金徳、銀自山溢、周得火徳、有赤鳥之符、

とある。この一文は「黃帝得土徳」と云い、「文選」注等の引く鄒子に見える五徳終始説が「虞土」と云うのと異なる。應同篇には

凡帝王者之將興也、天必先見祥乎下民、黃帝之時、天先見大螾大螻、黃帝曰、土氣勝、土氣勝、故其色尙黃、其事則土、及禹之時……及湯之時……及文王之時……代火者必將水、天且先見水氣勝、水氣勝、故其色尙黑、其事則水、

とある。封禪書と同じく、黃帝を土とすることの他、五徳終始説では「徳」が勝つが、應同篇では「氣」が勝つ點に違いが見られる。齊俗訓の記述には、封禪書や應同篇に見られた相違點はないが、服色以外に存在する社・祀・葬・樂の諸制については、五徳終始説のものか否

かを判断すべき資料がなく、不明である。

「文選」注等の引く鄒子が虞舜土とするところを、封禪書・應同篇が黃帝土とすることに於ては、「史記」五帝本紀に於て黃帝から虞舜までの五帝を一代とするものと同じであらうとする、顧頡剛氏の説が適切なものと思われる。しかし、それだからといって、封禪書や應同篇の記述が直ちに騶子の著作ということにはならない。封禪書や應同篇が騶子の五德終始説と深く關わるものということだけが、今確實に言えることである。

應同篇の、「德」ではなく、「氣」が勝つという點について考察しよう。「漢」志に「五行者五常之刑氣也」とあるものは、「五行者五德之刑氣也」と書き換えが可能なることを前章で明らかにした。この「漢」志の定義を應同篇に適用すると、五德自體は非視覺的なものであるが、五德中のある一德が勝つと、その德に應ずる氣がやはり勝ち、祥瑞となつて出現する、と解することができる。つまり、應同篇の「氣」が勝つという記述は、五德終始説と相い容れないものではなく、「漢」志の定義の援用に依つて、兩者の隠れた關係が明らかになつたのである。ここに於ても、應同篇が騶子の著作そのものとは斷言できないが、兩者が極めて密接な關係にあることは明白であり、これに依つて、五德終始説は轉移する非視覺的な德と、その德に應ずる視覺的な氣、即ち刑氣であり、それはまた行と呼ばれるが、その行とが對應する構造になつていたと考えられる。

ところで、右の應同篇と五德終始説との關係の検討に際して、觸れなかつた問題がある。五德終始説の五德とは土德・木德・金德・火德・水德であるのに對し、五常たる五德は仁義禮智信(聖)である。この相違に考慮することなく、論を進めたことが問題なのである。こ

れについて詳しく論ずることは紙幅の關係もあり、稿を改めて行うこととするが、その要點だけを述べれば次のようになる。

「鹽鐵論」論儒に云うように、騶子は儒墨の學に依つて諸侯に求めたが用いられず、他派の學をも採用し、獨自の學説を展開して初めて成功を収めたが、その基本はあくまでも儒墨の學であつた。その儒術については思孟派の學であつたと思われ、それ故に仁義禮智聖たる思孟五行を基礎とし、それに兵家・墨家等で唱えられていた土木金火水五行を結合し、そこで五德終始説を生み出した。従つて、「漢」志の五常たる五德に對應する五行の定義は、應同篇や五德終始説に適用可能である。

さて、先の考察によつて、五德終始説は德行對應の構造を持ち、その行は德が氣に現われたものと推定した。この德とその刑氣たる行の對應は、前章で述べたように、傳統的儒家教義の德行一致或は德行對應を發展させたものと考えられる。ところで、次の二例に依れば、受命の王朝はその王朝の德に従つて、正朔服色等を改めることが必須の條件と考えられている。

方今水德之始、改年始、朝賀皆自十月朔、衣服旄旌節旗皆上黑、

數以六爲紀、云云、(「史記」秦始皇本紀)

於是秦更命河曰德水、以多十月爲年首、色上黑、度以六爲名、音上大呂、事統上法、(「史記」封禪書)

德に則つて正朔服色等を改めることは、德に應じた行爲をすることである。従つて、ここに於ても五德終始説は德行對應の構造になつており、これは先の德と刑氣たる行との對應よりも、意味的には本來的な儒家教義に近いものと言えよう。

以上をまとめると、五德終始説の基本構造は德・行が對應するもの

であり、行には徳に對應する形氣と、徳に對應する行爲との二種がある。形氣たる行は總稱して五行と呼ぶものと思われ、思孟五行に通じらるものである。行爲たる行は五行と總稱するかどうか不明であるが、意味的には儒家の傳統的教義により近いものである。要するに、五徳終始説はその構造面から見ると、基本的には儒家思想に依っていると
思われる。

五 陰陽主運説について

陰陽主運説の内容を明言するものは、一章に引いた封禪書⑩の集解に引く如淳⑪と、「周禮」司燼の鄭司農注に引く改火の一文だけで、資料は極めて少ないが、それについて考察を進めよう。

如淳の「五行相次轉用事」について、錢穆氏は

是東方木、南方火、中央土、西方金、北方水、春夏秋多相次用事
的、

と云う。具體的には、「淮南子」天文訓の

- 壬午冬至、甲子受制、木用事、火煙青、
- 七十二日、丙子受制、火用事、火煙赤、
- 七十二日、戊子受制、土用事、火煙黃、
- 七十二日、庚子受制、金用事、火煙白、
- 七十二日、壬子受制、水用事、火煙黑、
- 七十二日而歲終、

のようなものが、「五行相次轉用事」の内容と思われる。そうであるならば、「五行相次轉用事」の五行は、木火土金水五行である。また、「釋名」釋天には

五行者五氣也、於其方各施行也、

とある。「於其方各施行」は如淳の「相次轉用事、隨方面爲服」と意味に通じるものであるから、「五行相次轉用事」の五行は五氣と推定できる。以上から、「五行相次轉用事」とは、五氣たる木火土金水五行が擔當分野で順次機能してゆく、という意味であると思われる。「隨方面爲服」について、錢穆氏は

一年的春夏秋冬、天子所服、應該隨時不同、

と云う。「方面」を四時に置き換えて解釋しているが、「釋名」釋天の「四時、四方各一時」を引くまでもなく、四方と四時とは古くから結合しているので問題はない。具體的には、「呂氏春秋」十二紀、「禮記」月令の

天子居青陽左个、乘鸞輅、駕蒼龍、載青旂、衣青衣、服青玉、食麥與羊、其器疏以遠、(孟春之月)

天子居明堂左个、乘朱輅、駕赤騂、載赤旂、衣赤衣、服赤玉、食菽與雞、其器高以狹、(孟夏之月)

……………

の如きものを指すのであろう。右に引いた月令、孟春の月の鄭注に
皆所以順時氣也、

とあるが、この注は、擔當の時節・方位で五氣たる五行が順次機能するとした、「五行相次轉用事」に對する解釋の妥當性を確認する一證となり得よう。以上から、「隨方面爲服」とは、五氣たる五行に應じて、それぞれ服すべき居所衣服等があることを意味すると思われる。

これまでは陰陽主運説に直接關聯する記述を中心に、その説の内容について考察して來たが、次に陰陽主運説と間接的關聯が想定される資料を用いて、その内容を考察しよう。

「呂氏春秋」十二紀、「禮記」月令には、立春、立夏、立秋、立冬

に先立つ三日に於て、太史が天子に謁げていうことばが見える。

某日立春、盛徳在木、

某日立夏、盛徳在火、

某日立秋、盛徳在金、

某日立冬、盛徳在水、

これは、四時のそれぞれに應ずる木火土金水たる五徳があることを述べているが、それが騶子とあまり時間的隔りのない「呂氏春秋」に見えること、その「呂氏春秋」の應同篇に五徳終始説と深く關わる記述が見えること、また五徳終始説は五徳と五行が對應する構造であったことを考えると、四時に木火土金水たる五徳を配することは、騶子がこれを既に行い、十二紀はその影響下にあると推定できる。

「史記」夏本紀の集解に引く鄭玄は

五行、四時盛徳所行之政也、

と云い、五行が四時の盛徳に従って行う政である、と明言する。四時の盛徳に従って行う政とは、時月令及び時月令に従う政治を意味するものと考えられ、この鄭注は甘誓篇の五行を解したものであるが、四時それぞれに盛徳があると説く陰陽主運説にも適用可能と思われる。

以上の考察によって、次のような陰陽主運説像が得られる。四時それぞれに盛徳があり、それを總稱して五徳という。五氣たる五行があり、五徳と對應して順次事を用いてゆく。天子の居所衣服等は五氣たる五行に従う。また、五徳に應じて行う政があり、これも五行という。結局、陰陽主運説は五徳と五行との對應を基本とし、その五行には五氣たる五行と政たる五行の二種がある、と言える。これは先に考察した五徳終始説の構造とほとんど同じである。構造上の主たる相違は、五徳終始説の五氣は形氣であるのに對し、陰陽主運説の五氣はこ

の點が明らかでないことである。

これまでの陰陽主運説の考察に當って、取りあげなかった資料がある。「周禮」司燭注に引く改火の一文である。季節に應じて取火の木を改めることは、「論語」陽貨にも見える古制である。戰國中期以前のものといわれる「戰國楚帛書」は一種の時月令であるが、そこに描かれた十二月と一月の間の青木、三月と四月の間の朱木、六月と七月の間の白木、九月と十月の間の黒木は、この改火に用いる木であると思われる。従って、改火の一文が騶子の時令中であつたとする推定の妥當性は、この點からも確認できよう。

この改火に關する記述が、既に引用した「淮南子」天文訓に見える。今、必要とする部分を再録すれば、「木用事、火煙青」「火用事、火煙赤」……であるが、ここに云う「火煙」は改火の制の火であるに違いない。天文訓の時令とほぼ同文を載せる「春秋繁露」治水五行は、これを「木用事、其氣燥濁而青」「火用事、其氣慘陽而赤」……に作ることから、改火の火である「火煙」を「氣」と見なしていたと推定できる。この推定は、「淮南子」説山訓に「以火煙爲氣。殺豚烹狗」とあるものに依つて、妥當なものと認められる。とすると、ある季節に應ずる木から得た火煙は、その季節に應ずる氣と見なされているわけで、その氣は視覺的なものである。ここで、先の「五行は五徳の形氣」が想起される。即ち、陰陽主運説に於ても、四時の盛徳たる五徳と、それに對應する形氣という様式が存在すると思われる。五徳終始説は、勝つた徳に對應する氣が勝つて、視覺的に瑞祥となつて出現するという構造を持つのに對し、陰陽主運説は、盛徳に對應する五氣たる五行が事を用いるという構造の他に、盛徳に對應する形氣たる五行（火煙）を人爲的に作り出す構造を伴なう、と考えられる。

この陰陽主運説の改火の制の目的は、「周禮」に見える改火の制の目的

以救時疾、(司燹)

所以禳去時氣之疾也、(同賈疏)

から類推すれば、形氣たる五行の火煙を燃やすことに依つて、五氣たる五行が事を用いるのを圓滑ならしめることであつたと思われる。また更には、徳と氣との相関を介して、四時の五徳にまで影響を及ぼすことを意圖したのではあるまいか。この推測を裏づけるものが、「文選」卷六魏都賦注に引く劉向「別錄」等に見える鬻子吹律の話である。

鄒衍在燕、有谷、地美而寒、不生五穀、鄒子居之、吹律而溫至黍生、今名黍谷、

氣に對して人間の側から積極的にはたらきかけて、好ましい状態に變化させてゆく呪術的な方式を、鬻子が採用していたことをこの一文から窺うことができ、これと同様のことが陰陽主運説にも當然含まれていたと考えられる。このような陰陽主運説に諸侯が強い關心を寄せたという事は、そこに含まれる諸方式を履行した場合に得られる成果が、竝のものではなかったことを物語る。そのような成果とは、次代の王者の地位、或はその資格以外には考えられない。それであればこそ、王公大人は懼然として顧化し、その説に諸侯は耳を傾けたのであらう。

鬻子は五徳終始説に於て、王朝交代の歴史法則を示したものの、その法則に従つて次代の王者となるための具體策は示さなかつたものと思われる。その具體策は陰陽主運説の方に説かれていたことが、改火の一文から推定できるのである。

陰陽主運説に次代の王者となるための具體策が書かれていたとする

と、次代の王者となることは、換言すれば終始する五徳の運を我がものとするのであるから、篇名「主運」は「運を主る」という意味であらう。終始五徳の運は歴史法則であり、變えることはできないであらうから、「運を主る」とは、次代の王者をめざす者の徳を終始する五徳に同調させる、というような意味であつたと思われる。

既に見た通り、封禪書は篇名「主運」に陰陽を冠して「陰陽主運」と稱した。孟荀列傳には「深觀陰陽消息」とあるから、「陰陽主運」の陰陽は消息する陰陽であらう。この消息する陰陽の實體が何であるか、簡單には決定し得ないが、主運篇は概言すれば時月令であり、六家要指に陰陽家の説く所として「四時之大順」或は「四時、八位、十二度、二十四節、各有教令」が擧げられていることから考えると、時節を單位として消息する陰陽二氣であらう。この假定が正しければ、「陰陽主運」とは消息する陰陽二氣が運を主るということになるが、ここで先に述べた吹律が重要な意味を持つてくる。吹律は運を主る陰陽二氣に作用して、それを變化させ得る方策なのであり、詳細は不明であるが、吹律のような方策が他にも陰陽主運説に含まれていたと考えられる。封禪書が「主運」に陰陽を冠することから、陰陽主運説に含まれる次代の王者の運を得るための諸方策も、直接的には陰陽二氣を對象とするものであつたと思われる。

陰陽主運説に示された次代の王者となるための具體策は、相當煩瑣なものであつたことが孟荀列傳①の「其後不能行之」から窺われる。一方、實力を以て王者となつた始皇にとつて、その煩瑣な具體策は履行する必要がない。始皇としては、我がものとした徳を逃がさなければよいのであるから、その關心は五徳終始説の方だけに向けられることになる。それを物語るのが、第一・二・四章で引用した始皇本紀や

封禪書の記述であると思われる。

陰陽主運説の大體は時月令であるが、一般的な時月令が王たる者のカレンダーと言えらるのに對し、陰陽主運説は王たらんとする者のカレンダーと言えよう。そこに書かれた王者の徳を得るための方策は、修養的なものと呪術的なものとがまざり合つたものであつたと思われ。修養的方策は十二紀・月令等に見えるものとはほぼ同じものと考えられ、呪術的方策は氣にはたつきかけ、氣と徳との相關を介して、徳に影響を及ぼすものであつたと思われる。

さて、金谷治氏に依れば、孟荀列傳の分析から、五徳終始説と大九州説に共通して見られるのは、事實に基づいた類推、そして假説の設定という自然科学的な方法である。この分析結果は陰陽主運説についても適用可能であろうか。本稿で考察して來たものは、設定された假説の部分である。その假説に至る前段階として、事實に基づいた類推が存在したかどうかが問題である。

陰陽主運説は概言すれば時月令であり、時代的には「管子」幼官篇・四時篇の時令より後、「呂氏春秋」十二紀より前である。成立の前後關係から、陰陽主運説の具體的内容の概略を類推すれば、幼官篇・四時篇と十二紀との中間的形態であつたと思われる。十二紀は幼官・四時兩篇に比べると、時令としては格段の進歩を上げており、十二紀と幼官・四時兩篇の間の中間的存在として陰陽主運説を想定することは、この兩者間に存在する格差に對して合理的な説明を提供するものである。

さて、島邦男氏に依れば、十二紀の内容は

(一)日躔・中星その他の五徳の配當

(二)時候

(三)五徳に則る君徳の顯彰

四天子卿大夫の制及び時令

(四)違令の災異

の五項から成る。この五項の全てが陰陽主運説に存在したかどうか不明であるが、如淳の「隨方面爲服」は白項に、甘誓鄭注の「四時盛徳所行之政」は四項にはほぼ相當し、白項は幼官・四時・十二紀のいずれにも存在するので、陰陽主運説にも存在したと思われる。今、白項の違令の災異に注目する。

小林信明氏に依れば、「漢書」五行志の基本的な形は「經(洪範)・傳(洪範五行傳)・說(春秋・漢事例)」であり、その目的は「漢の事象の解明」であり、「春秋」は「漢の事象を説く爲の道程」であるが、「春秋」の記事として取り擧げられているものは何れも特殊なもので、一に災異に屬することであるから、五行志は又災異の記に外ならない。「五行志に洪範や洪範五行傳説が取りあげられるのは當然のことであるが、「春秋」が取りあげられなければならない理由は何か。また、小林氏は「漢の事象の解明の爲の論據が、經・傳・說・春秋を通して示される」が、「董仲舒の如きは完全に陰陽説に據っている」と云う。災異の解釋に關して董仲舒は洪範や洪範五行傳を用いていないこと、洪範の後出性とを勘案すると、災異の解釋の論據は古くは「春秋」だけであつたに違いない。「春秋」は所謂五行説には全く言及しないものの、五行志がそれを取りあげる理由は、この點にあると思われる。

この災異解釋の論據を「春秋」に求めることは、騶子に連なるのではなからうか。騶子がよく用いる「推而大之」「推而遠之」は

案春秋而適往事、窮其端而視其故、(「春秋繁露」竹林)

爲春秋者、得一端而多連之、見一空而博貫之、(同精華)

内其國而外諸夏、内諸夏而外夷狄、言自近者始也、(同王道)

春秋推見至隱、(司馬相如傳贊)

などと同じ思考類型で、春秋家に特徴的なものである。また、思孟五行は騶子の五行説に影響を與えているが、「春秋」を最初に論じたのは、その孟子である。漢代儒者の宗たる董仲舒は、春秋を修め、五行に長じた。これより見れば、騶子と春秋學とは、並々ならぬ關係にあると思われる。騶子は「春秋」を事實として受け取り、それに基づいて類推し、陰陽主運説中の違令の災異の假説を設定したのではなからうか。そうであるならば、「漢」志春秋家に「鄒子傳十一卷」とあるものは騶子の著作であつて、そこに騶子の「春秋」の解釋が載せられていたものと考えられる。要するに、騶子は違令の災異については、事實を「春秋」に求め、それに基づく類推を「鄒子傳」に收め、假説の設定は主運篇に於て行ったと思われる。

違令の災異以外の陰陽主運説について、「事實に基づく類推」が存在したという資料を持たないが、違令の災異の例から考へて、何らかの「事實に基づく類推」が存在したと考えられる。つまり、陰陽主運説も事實に基づく類推、そして假説の設定という方式に則つていたものと言えよう。

以上をまとめると、陰陽主運説は體裁としては時月令であるが、一般的なものとなつて、王者となるための方策を示すカレンダーである。

その構造は徳行の對應を基本とし、行には徳に對應する氣と政との二種がある點では五徳終始説と同じであるが、氣に對して人爲的にはたらしめて、氣そのもの、或は氣と對應する徳を變化させるシステムを含む點では、それと異なる。また、論理の展開に關しては、五徳終

始説や大九州説と同じく、事實に基づく類推、そして假説の設定という方式を取ると思われる。

六 假説の證明について

これまで述べた所に依つて、騶子の二種の五行説は、いずれも事實に基づく類推と、假説の設定という手續を経て提起された假説である、と考えられよう。そこで問題となるのは、騶子に依る假説の檢證の有無である。次にこの點について考察しよう。

紀元前四三三年に埋葬されたという曾侯乙墓から出土した編鐘の五音の排列は、「管子」地員篇に見える徵羽宮商角と同じであり、一般的な宮商角徵羽と異なるものである。この編鐘の出土に因つて、地員篇の五音の排列が戰國初期のものであることが明らかになつた。地員篇には、この他にも一般的な五行配當と異なる、角蒼・商白・宮黃・羽赤・徵黒という五音と五色の對應が見られるが、五音の例から推して、これも戰國初期か、或は遅くとも戰國中期のもので考えられる。五音には右に示した律長順の他に相生順がある。地員篇の記載する次序は

相生順 宮・徵・商・羽・角

律長順(短) 角・商・宮・羽・徵(長)

であり、これと同じ地員篇の五音と五色との對應に依つて五色に置き換へると

相生順 黃・黒・白・赤・蒼

律長順 蒼・白・黃・赤・黒

となる。この相生順は蒼赤黃白黒という五行相生の次序と、律長順は黃蒼白赤黒という五行相勝の次序と、どちらも黃の位置が異なるだけ

で、それぞれ基本的には同じである、と島邦男氏⁽¹⁷⁾は云う。妥當な見解と考える。「孟子」には、五音と六律に關する樂理が、彼の時代に既に完成していたことを示す一文がある。

師曠之聰、不以六律、不能正五音、
音律の次序に備わる普遍的法則性は

王者制事立法、物度軌則、壹粟於六律、六律爲萬事根本焉、(史記「律書」)

などの記述からも明白なことであり、鬪子は五音の有する二種の次序を自説の證明に用いたのではなからうか。鬪子が律を吹いて氣を變じたという話は、彼が樂理に精通していたことを暗示し、それを利用して假説の證明を行ったことは十分に考えられる。

「孟子」にはまた、當時の天文學の發達と普及とを示す一文がある。

天之高也、星辰之遠也、苟求其故、千歲之日至、可坐而致也、

戰國前期末の紀元三六〇年頃に、初めて五惑星を觀測したのが甘公・石申兩人であり、この兩人が春秋末期に萌芽した五行説を開花させた、と新城新藏氏⁽¹⁸⁾は云う。飯島忠夫氏⁽¹⁹⁾は、五行と五星との密接な關係は、木星は青く、火星は赤く、土星は黄色く、金星は白く、水星は灰黑色であることに依って知ることができ、五行説は先づ天上の五星を本として成立した、と云う。私は兩氏の見解を全面的に支持するものではないが、五惑星と五行説とが密接に關聯するという指摘には從いたい。

下の惑星周期表は惑星のもつ基本的な二周期、即ち會合・恒星兩周期をまとめたものである。甘石兩人の觀測値は「開元占經」所引のもの、「五星占」は馬王堆漢墓より出土したものである。表に於て「甘石

惑星周期表

星名	會合周期			恒星周期			星色	五色
	甘・石	五星占	今測値	甘・石	五星占	今測値		
辰(水)	126日		115.88日			87.97日	不明	黒
太白(金)	620日と732日	584.4日	583.92日			224.7日	白	白
熒惑(火)			779.94日	1.90年		1.88年	赤	赤
歲(木)	400日	395.44日	398.88日	12年	12年	11.86年	黄綠	青
填(土)		377日	378.09日		30年	29.46年	黄	黄

星經」の數値に缺落があるが、五惑星中で觀測しにくいといわれる辰星の會合周期をかなり正確に測定していることから、缺落部分も元來は存在したものと推定でき、その觀測値も精度の點でかなり劣るとはいえ、殘存する數値から見ても、今測値と無視できない程にかけ離れるものではないと考へる。この二周期を短い方から排列すると

會合周期 辰・填・歲・太白・熒惑
恒星周期 辰・太白・熒惑・歲・填

となる。五惑星にはそれぞれ固有の色があり、それは大旨五色と對應させることが可能である。つまり、飯島氏が指摘するように、五惑星は固有の色に依って容易に五色と結びつくことができるわけである。先の二周期を五色に依って示すと次の通りである。

會合周期 黒・黄・青・白・赤
恒星周期 黒・白・赤・青・黄

會合周期は黄青白赤黒という五行相勝の次序と同じであり、恒星周期は黄色の位置が異なるだけで、青赤黄白黒という五行相生の次序と基本的に同じである。五惑星の運行は天體の運行の

一部であり、その天體の運行は農耕社會の指導原理たる曆のもつ普遍的法則性を支えるものである。この五星の運行の二周期を假説の證明に用いたならば、その假説は高度の普遍性を有するものと受けとられたであろうことは、想像に難くない。騶子はそれを實行したと思われる。「史記」律書にある

黃帝考定星曆、建立五行、

という一文は、このような證明が行なわれたことを暗示する。或はこの一文は、騶子が自説の證明に用いた遺文であるかも知れない。

五德終始説は五行相勝の次序を持ち、陰陽主運説は五行相生の次序を持つが、この二次序は實質的には五音の次序、五星の次序と全く無關係である。しかし、表面的な類似は本質的類似であるとする古代には一般的な思考様式の場合に於ては、また聲訓に見られるような中國的思考の場合に於ては、二説の次序と五音・五星の次序との表面的類似だけで、十分な説得力を發揮したものと思われる。その類似性を根據に、騶子は古代に於て最も普遍性を具備していると考えられた音律と天文曆法とを用いて、自説の證明を行ったと思われる。「漢書」藝文志に

書云、初一日五行、次二日羞用五事、言進用五事以順五行也、貌言視聽思心失、而五行之序亂、五星之變作、皆出於律曆之數而分爲一者也、其法亦起五德終始、推其極則無不至、

とあり、五行と天文律曆と五德終始の關聯を述べているのは、右の推論に對する一證とならう。

結語

これまでの考察に依つて得られた騶子の五行説の概要は次の通りで

騶子五行説考

ある。

騶子には五德終始説と陰陽主運説の二種の五行説があった。「鄒子終始」五十六篇中の終始大聖篇・五德終始篇は五德終始説を述べ、その内容は帝徳の五行相勝的運移であり、王朝交代の歴史法則を説くものであった。「鄒子」四十九篇中の主運篇は陰陽主運説を述べ、その内容は四時の五行相生的推移に伴なう政令であり、王者の徳を得るための方策を説くものであった。かくて、騶子の五行説はその目的から見れば、淺野裕一氏の指摘の通り、政治思想に屬すべきものである。五德終始説、陰陽主運説の構造について言えば、いずれも徳行の對應を基本とし、行には氣或は形氣たる行と、行爲或は政たる行の二種がある。徳と形氣たる行との對應は思孟五行に通じ、徳と行爲或は政たる行との對應は儒家の傳統的教義を受けつぐものである。従つて、騶子の五行説の基本構造は儒家思想の影響下にあると言えよう。また、二説に於ける論理の展開は、事實に基づく類推、假説の設定、假説の證明の手順を踏み、更にその證明に科學的知見を援用するなどして、時代的な制約はあるものの、その手法は論理的、實證的、科學的であると言える。

騶子は二説を以て諸侯に顯われ、王公大人はその二説に懼然として顧化したと云われる。それは、その説く所が當時の爲政者の關心事であったことに加えて、論理的にまた科學的に當時の最高の水準を具備しており、極めて合理的内容を持つと判断されたからであると思われる。

注(一) 商承祚「戰國楚帛書述略」(『文物』一九六四年第九期)、嚴一萍「楚繪書新考」(『中國文字』二六、二七、二八)等。

- (2) 『銀雀山漢墓竹簡』(壹)。
- (3) 錢穆「評顧頡剛五德終始說下的政治和歷史」(『古史辨』第五冊所收)、及び「先秦諸子繫年」一四四「鄒衍著書攷」。
- (4) 鬻子に陰陽主運説があつたことは、島邦男『五行思想と禮記月令の研究』三六頁が既に述べる所であるが、島氏は陰陽主運説について五行相勝的な五徳の運次等について述べるものとし、私の見解はこれと異なるものである。
- (5) 金谷治「鄒衍の思想」(『東方學會創立二十五周年記念東方學論集』所收)。
- (6) 影山輝國「思孟五行説」(『人文科學紀要』第八一輯所收)には最近までの諸説が整理分類されている。
- (7) 龍樸「馬王堆帛書解開了思孟五行説之謎」(『文物』一九七七年第一期所收)、「思孟五行新考」(『文史』第七輯所收)、及び『帛書五行篇研究』。
- (8) 今本『孟子』は「聖人之於天道也」に作るが、『四書集註』引く或説に「人行字」と云う。
- (9) 顧頡剛「五德終始說殘存材料表」(『古史辨』第五冊所收)。
- (10) 顧頡剛前掲表。
- (11) 錢穆前掲「評顧頡剛云云」。
- (12) 注(1)所掲商承祚、嚴一萍等。
- (13) 金谷治前掲論文。
- (14) 島邦男前掲書五九頁。
- (15) 小林信明「中國上代陰陽五行思想の研究」第二章第一節「漢書五行志考」。
- (16) 黃翔鵬「先秦音樂文化的光輝創造——曾侯乙墓古樂器」(『文物』一九七九年第七期所收)。
- (17) 島邦男前掲書二八二頁。
- (18) 新城新藏「干支五行説と顧頡剛」四、五行説の起原(『支那學』第二卷第六號所收)。
- (19) 飯島忠夫「陰陽五行説」二四頁(『東洋思潮』七所收)。
- (20) 本表は主に陳遵媯『中國天文學史』四四二頁に依る。星色は官島一彦「中國人の惑星觀・序論」(『中國の科學と科學者』所收)に依る。
- (21) 淺野裕一「政治思想としての鄒衍學説」(『文化』三八—三・四所收)。