

永祿

延喜 令和

慶應

水上雅晴 編
高田宗平 編集協力

貞観

長徳

年号と東アニア

安和

— 改元の思想と文化 —

天平

萬壽

八木書店

和銅

天徳

天平勝宝

【カラー口絵】年号を決める―記録・文書・漢籍―

序―本書の概要と意義― 水上雅晴 i

総論―日本年号の来歴と特色― 所 功 i

第一部 文字・言葉・記録 51

1 迎陽記の改元記事について 小川剛生 53

2 金沢文庫本『群書治要』移点の意味 石井行雄・猪野 毅・近藤浩之 75

3 年号勅文から見た日本中世における類書利用

―『修文殿御覧』をめぐって― 高田宗平 95

4 年号と貨幣―中国貨幣「漢興」「大夏真興」を起点として― 大形 徹 121

5 中国出土資料紀年考 名和敏光 149

第二部 朝鮮・ベトナムと年号 165

1 近現代朝鮮のナショナリズムと年号 月脚達彦 167

2 ベトナムの年号史試論

―十・前黎・李・陳朝期（十世紀―十四世紀）の事例を中心に― ファム・レ・フイ 185

第三部 年号と正統性 217

1 年号と王朝交代 217

2 受命と改元―漢末の改元をめぐって― 清水浩子 219

3 東アジアにおける四―六世紀の「治天下大王」と年号 多田伊織 245

4 鎌倉期の年号勅申者の家と公武政権 甘 懐真 265

5 南北朝期日本の不改年号と私年号 福島金治 285

田中大喜 305

第四部 「時」の支配 325

1 五胡十六国前期「列国元年」紀年研究序説 童 嶺 325

2 平安時代初期の王権と年号 久禮旦雄 327

3 「二世一元」制度の淵源―明朝の年号をめぐって― 鶴成久章 351

4 近世日本における一世一元論 大川 真 371

5 年号と暦法―本居宣長における作為「人作」と自然「神作」― 清水正之 393

第五部 改元の思想的要素	427
1 天命・暦法と年号	鄭吉雄 429
2 日本中世における改元と陰陽家	赤澤春彦 459
3 祥瑞改元から災異改元へ	水口幹記 479
4 文字の想像力と改元	
―改元における「キャンフ」なるものをめぐって―	尾形弘紀 501
5 難陳 ―朝廷における改元議論の集録―	水上雅晴 521
第六部 年号と時間	545
1 中国古代の暦運説 ―数理と展開―	武田時昌 547
2 日本の古代における年号制の成立について	細井浩志 573
3 術数の原理 ―『兼良公三革説』を中心に―	末永高康 597
4 近世民衆の年号認識 ―噂や狂歌を事例として―	吉野健一 619
第七部 資料紹介	641
1 国立歴史民俗博物館所蔵「〔経光卿改元定記 寛元 宝治 建長〕	
―影印、附・略解題―	高田宗平 645
2 霊元上皇宸筆 国立歴史民俗博物館所蔵「年号事」覚書	所功 687
あとがき	水上雅晴 697
執筆者一覧	701
附 録	1
1 索引	3
事項……3 人名……7 年号……15 史資料……21	
2 続群書類従 改元関係記事索引	石井行雄・猪野毅・近藤浩之 27
3 中国・日本・朝鮮・ベトナムの公年号一覧	36

1 天命・暦法と年号

鄭 吉 雄

一 問題の提示

古い時代の中国において、天命の觀念、暦法の施行、年号の制定は、いずれも天文天象の觀測を離れることはなかった。本稿では天文天象という角度から、最初に「三正」の暦法の問題について説き、次に天命の問題について論じ、最後に王朝年号の繫年の問題、つまり「元年」と称して「二年」と称さず、「正月」と称して「二月」と称さない問題について論じる。

二 「三正」辨疑

殷商時期、暦法の制定には「日」と「月」とが主として用いられた。当然、殷人は節氣を把握しており、彼らの

天象観測は、おそらく太陽・月にとどまらず、星辰も含んでいたと思われる。『逸周書』周月に云う。

「惟れ一月、既に南至、昏に昴・畢見わる、日は短きこと極まり、暋は踐長、微陽、黄泉より動き、陰、万物に惨たり。是の月、斗柄建子、始昏に北指し、陽氣虧け、草木萌蕩す。」

『逸周書』各篇の年代について、学界には甚だ多くの異なる見解がある。「周月」の成立年代については、文中に見える「閏無中氣（一年を二十四に等分した二十四節氣は「正節」と「中氣」が交互に十二ずつあらわれる。月の朔望によって月を決めていくと、その「中氣」が入らない月があらわれる。その月を閏月とすること）」の説が戦国後期に始まると誤解し、そのことから『逸周書』を戦国末年の成立とする先行研究もあるが、実際のところ、「周月」の成立時期は、三正・三統等の語が見えることから、もとより西周の初めでないことは確定でき、まして『尚書』の「召誥」「洛誥」といった歴史的な実録と同列に論じることができない。しかし、そこに記述されている内容はあきらかに殷周の際の歴史事実と符合して、後人の加工修正が加えられている点に異なるにすぎない。「周月」の「惟れ一月」は周曆の一月であり、夏曆（立春の月を一年の始まりの月とする曆法）の十一月であり、またおよそ今の西曆の十二月にあたる⁽¹⁾。この節候では黄昏の時に、「昴・畢見わる」。「昴」宿と「畢」宿はいずれも金牛宮に属し、明るさの等級が比較的高い星宿である。「日、短きこと極まり」というのは、冬至の月は、まさしく日の光が北半球から最も遠ざかる時期であるためである。「周月」の作者が「微陽、黄泉より動き」と言うのは、「陽」の力が厳冬にあつて最も衰えている時、まさしく「一陽」が「刹那」の間に「来復」する時だと考えるからである。つづいて「周月」は「日月権輿」について述べる。

日月俱に牽牛の初に起り、右回して行る。月周天して起（進）ること一次にして、日と宿に合す。日行、月に一次周天して、斗有星辰に厝舎し、終われば則ち復た始まる。是れ日月の権輿と謂う。

「斗柄建子、始昏に北指し」から「日月俱に牽牛の初に起り」までは、冬至の時の天象の描きである。「日月、牽牛の初に起る」は、劉歆『三統曆』にも「牽牛の初、冬至る」といい、『漢書』律曆志に「太初曆、冬至の日は牽牛の初に在り」というのと同様の意味である⁽²⁾。冬至の日、太陽は南回歸線上にあり、距離は北半球から最も遠くなる。二十世紀東アジアの天文学者飯島忠夫・新城新藏等は、この一段について牽牛星が赤経（right ascension）零度（春分点、vernal equinox）の位置にあることを示すと解説しているようである。

「周月」における「日月権輿」四字の意味について、「月周天して起る」の「起」字を諸本がいずれも「進」に作ることから、孫詒讓は「超」に作るべきでないかと考え、「超辰」の意に理解した⁽³⁾。実際のところ、「起」に作る方が「進」に作る方が、この句の意味は非常に解釈しづらい。確実なことは、地球の表面から天空（天球）を仰ぎ望むと、黄道（太陽が見かけ上動く道、すなわち日行之道）と白道（月が動く軌跡、すなわち月行之道）が定期的にふたつの点で交わるということである。これが「宿に合す」である。「周月」には「周正の歳首」「四時、歳を成す」「各おの孟仲季有り」、さらに「春三月中氣」より「冬三月中氣」に至るまでの「十二中氣」、および「閏には中氣無く、斗は両辰の間を指す」について述べられている⁽⁴⁾。前半の長々と続く文章は、すべて周王朝が建てた新曆の法統が、いささかも大自然の現象と規律に違背しないことを説いている。故に下文に云う。

万物、春に生じ夏に長じ、秋に収し冬に蔵するは、天地の正、四時の極、不易の道。夏数、天を得るは、百王の同じき所。

「天道」が大自然をとりしきることには、もとより不易の規律がある。「夏数、天を得るは、百王の同じき所」は、夏曆の「建寅」が一貫して不易の理であることを明確に認めているから、後の百王が如何に新曆を天下に施行しようとも、実質的に「夏曆」は廢することができないのである。このことから、『詩經』豳風「七月」の中で、「七月」

と「九月」の語によつて夏曆を指し、「一之日」と「二之日」の句によつて周曆を指しており、両者が併存している理由が説明される。「周月」はつづけて云う。

其れ商の湯に在りては、師を夏に用い、民の災を除き、天に順いて命を革め、正朔を改め、服を變じ亨を殊にし、一文一質して、相い沿せざるを示す。建丑の月を以て正と爲し、民の視を易え、天時の大變にしな若うも、亦た一代の事なり。

「正」は歳の始めであり、「朔」は月の始めである。「夏」より「商」に至る叙述の中で、「天に順いて命を革め、正朔を改め、服を變じ号を殊に」した事を述べ、王朝交替の状況を示している。「文」「質」は、曆法について言えば、夏曆は「百王の同じき所」であるから、「周月」の作者がこれを「質」とするのに対して、殷曆は「建丑の月」に改め、新しい時代になつて新曆を施行し、ひと月はやく新たな歳をはじめること、新たな氣風を示し、人民の耳目を新たにしたわけであり、これを「文」とするのである。押さえておかねばならないのは、「四時の極」はそもそもが「不易の道」であること、つまり春夏秋冬の変遷はおおむね安定したもので、人類の生活を統御していることである。かくの如き自然の規律は永久不変にして、人類として改変しえぬものである。国家のなし得ることはただ一月早く正月を宣布し、人民に政治の革新がなされたことを実感させることのみであつた。これこそ「周月」の作者が殷商の改曆を「文」とした意図である。「文」「質」の二者が「相い沿せざるを示す」は、互いに矛盾することなく併存できることを表している。故に「周月」はつづけて云う。

亦た越こに我が周王、伐を商に致し、正を改め械を異にし、以て三統を垂る。敬んで民の時を授け、巡守祭享するに至りては、猶お夏よりす。是れ周月と謂い、以て政を紀す。

文・武が殷を滅ぼした後、殷曆が夏曆を改めた伝統を受け継ぎ、『建子』の月を閏正とする新曆を立てた。

言えは、それは事実であつて、また史実でもある。「敬しんで民の時を授け、巡守祭享するは、猶お夏よりす」は、実際のところ、各種の政治と農業の活動について説いたものであり、用いられているのは依然として夏曆である。

筆者がこの点について煩をいとわず詳しく説明を行うのは、春秋時代の晋国と魯国がいずれも「周正」を用いていないことから、「三正」の信憑性に疑いを持ち、それは一種の「託古」で、まったく行われたことがない理想にすぎないと考える学者がいるためである。これは実のところ考え過ぎである。王朝が新暦を施行するのは、政治的宣伝の意味合いが何よりも大きく、実際には民間に用いられる暦に干渉することは無かったのであり、諸国の用いる暦にすら干渉することは無かったのである。「文」と「質」との区分についてきちんと理解していれば、誰しもこのような疑念をいだくことは無いに違いない。

『逸周書』周月を通して、夏・商・周と朝代の移り変わりに従って改暦することは、歴史の中で現実に発生した事であることがわかる。春秋時代に至っても、このことは依然として伝述されていた。『左伝』昭公十七年に云う。

梓慎曰く、……火出づ、夏に於いては三月と爲し、商に於いては四月と爲し、周に於いては五月と爲す。夏數、天を^つ得。

「火」はさそり座のアンタレスを指し、春夏の間にあらわれ、季節にしたがって西へ移る。幽風「七月」に見える「七月流火」は、それが西へと移る現象を述べたものである。「夏數、天を待」はまさに「周月」から引かれた言葉であり、換言すると、西周には「三統」や「三正」等の名称が無かつたとはいえ、周代以前に王朝が移り変わる中で、二種の暦法が並存していた。民間で用いられていた夏曆がその一であり、殷商が施行した「建丑の月」と周王朝が施行した「建子の月」とがもう一つである。前者は自然に則つていて改変することはできないのに対して、

後者は示威的な性格を有する。これが「三正」「三統」の説の来源であり、また梓慎の説こうとした意味である。換言すると、曆法の施行は純粹に実用に属すること以外に、政治的宣伝の役割も元来含まれていたのである。これこそが『春秋公羊伝』何休注において次のように説かれていることである。

王者、命を受くるに、必ず居処を徙し、正朔を改め、服色を易え、徽号を殊にし、犠牲を変え、器械を異にするは、之れを天に受け、之れを人に受けざるを明らかにす⁽⁸⁾。

「之れを天に受け、之れを人に受けず」と言っているからには、王たる者にとって、どのような行動も「正朔を改めること以上にふさわしいものは無いと想定することが出来よう。この行動は、「夏数、天を得るは、百王の同じき所」という事実に影響を及ぼさないばかりでなく、大自然に密着した「曆」に借りて、新たな王朝が定まったという雰囲気を示すことができる。董作賓は言う。

春秋時代、晋は夏正を用い、魯はその初期に依然として殷正を用いており、民間では前代の正朔を沿用していたことがわかる⁽⁹⁾。

春秋時代の魯の文公や宣公以前においては、冬至の次の月、つまり「殷正」の月を正月としていた。文公・宣公以後において、はじめて冬至を含む月、つまり「周正」を正月としたのである⁽¹⁰⁾。このような現象があっても何ら不思議なことではない。邶風「七月」に「七月、九月」と「一之日、二之日」とがあるのをみれば、周民族の郷土詩歌は周曆と夏曆を併用しているのであり、春秋の各国がひとつの「曆」を選んで実用に供するにせよ、政治的に用いるにせよ、そもそも民間において「不易の道、百王の同じき所」の曆を用いることが妨げられることはないのだから、晋国が夏正を用い、魯国が殷正を用いていても、どうして怪しむに足らうか。それどころか、史実を考えると、周の平王は鄭・鄭・鄭の保護下にあり、あつたたく東遷している。東遷の始めにおいて、天下の勢力はすでに殷

曆であり、朝王の支持によってなんとか命脈をつないでいた。西周初年に天下を統一し、新曆を施行した時の雰囲気ははや失われており、各国がそれぞれの考えによつて異なる曆を施行していても不思議ではない。

客観的な自然の規律と古人の主観的な願望との間に存在する落差は、絶えず種々のトラブルを引き起こした。日月、群星の運動原理の複雑性を理解しようとしても、それは古人がなしうることでなく、天文曆法の知識は、上古政治にとって示威的な意味を存分に備えていたから、天象の秩序と規律は、統治者の主観的な願望を反映した政治的な意義について言えば、極めて重要であり、整然とした天上の秩序は、地上の秩序を決めるものであった——日月列星の運行が不変であつても、統治者は一年の正月、あるいは建寅、あるいは建丑、あるいは建子など、新たな解釈を打ち出し、新王朝の新たな氣風を押し広げようとしたのである。

三 「天命」の理想性——可知か、不可知か——

古人は宇宙の知識を十分に持ち合わせていなかったため、天地の秩序についての観測も、日月星辰の規律にもとづいて行うよりなかった。彼らについて言えば、規律の中に誤差が存在することに絶えず気がついていたが、長期的に見ると安定していて、かつ運行が予知可能な日月星辰の規律に影響を及ぼすことはない、と仮定するしかなかった。心理面でこのような認識が確立されたことで、「天」によつて人事の「命」が確定されると見る考えが意義を持つに至った。換言すると、古人は、星象の誤差を観測することで「天命」の信頼性を疑うようなことはなく、「天命」が絶対であつて信頼できるという前提のもと、「天」に対する自身の認識が不足していると謙虚に考えるばかりだったのである。殷周以降、すくなくとも秦漢の時期に至るまで、中国人は実際のところ、このような心理状態

にあり続けながら、次第にこれらの天人合一思想を作りあげていった。つまり自然と人事とが相互に対応するという考えである。この対応は、天文から人事に及ぶだけでなく、地理にも及ぶ。『春秋左氏伝』襄公九年によると、宋国で火災が発生した時に、晋侯が士弱に尋ねている。双方のやりとりは以下のようなものである。

（晋侯、士弱に問いて）曰く、「吾れ之れを聞く、宋災あり、是に於いてか天道有るを知る。何の故なるか。」（士弱）対えて曰く、「古えの火正、或いは心を食し、或いは味を食さば、以て内火を出だす、是の故に味は弱火為り、心は大火為り、陶唐氏の火正閼伯、商丘に居り、大火を祀りて、火もて時を紀す。相土之れに因る、故に商は大火を主とす、商人、其の禍を闕て之れを豊に敗る、必ず火に始まる、是こを以て日ありて其の天道有るを知るなり。」

士弱の「陶唐氏の火正閼伯、商丘に居り、大火を祀り」および「商は大火を主とす」という言葉は、中国の「星野」という觀念に及んでいる。つまり天上における星辰の分布と地理上の国家の分布とは、一つ一つ対応しているという考えである。星野という思想がいつ始まったか不明だが、数千年にわたって影響を持ち続けた。清代に至るまで、地方志には常に「星野」もしくは「方野」という項目があり、その地が属する天文上の位置を説明した。

古代文献に記される「文王受命」という説の解釈について、最近、清華簡「程寤」篇（逸周書の佚篇）が世に出たことで、学界ではあらためて関連する問題を探求しはじめた。「受命」の説は非常に早くからあり、『尚書』無逸においては、「殷王中宗、敬恭に賓しんで天命を畏れ、度を自いて民を治め、祇しむ懼れて敢えて荒寧せず」まで遡るほか、さらに「文王、命を受くるとき惟れ中身」と説かれる。のちに司馬遷は『史記』周本紀において、互いに争った「虞・芮の君」が西伯を訪ね、最終的には譲り合つて戻つたが、そのことを聞いた諸侯が「西伯は蓋し命を受くるの君」と述べたことを記している。『史記』の故事は、おそらく次の『詩経』大雅「綿」に由来する。

虞芮、厥の成を賀し、文王、厥の生を嗣かす。

別の説では「程寤」に記される「大姒の夢を解く」の後に受命したとする。晁福林「從清華簡『程寤』篇看「文王受命」問題」は、文王の受命の問題について詳細に論じ、おおむね以下のように考える。周人の「受命」は、第一段階は、商王の命を受けて西伯となつたこと、第二段階は、「程寤」に記す通り、大姒が夢をみた後に周公が明堂で占い、「商命を皇上帝より受け」たこと、つまり殷商にかわつて天命を継承したのを知つたことを意味する。第三段階に至ると、「大命を受」けることまで拡大し、それは周公が摂政となつた時期におこり、周は天命を受けて天下を治めるようになった。晁福林の説明はかなり明確であるが、筆者は以下のことを補なわねばなるまい。早期における「受命」の意味については、董作賓がずっと以前に明らかにしているのである。『詩経』采薇正義に引く『帝王世紀』に云う。

文王、命を受くること四年、周の正月丙子朔、昆夷氏、周を侵す。一日に三たび周の東門に至るも、文王、門を閉ざし徳を修めて与に戦わず。

董作賓は『殷曆譜』「殷帝辛五十六祀、一一一九年壬午、周武王三祀（立之四年）」条において次のように説く。

按ずるに、周人は武王即位の年を周の受命の年とするのが常であり、「文王」はすべて「武王」の誤りに違いない。武王は紀元前一一二二年己卯に即位しており、この紀元前一一一九年まで、ちょうど四年である。故に「命を受けて四年」と称するのである。周人が「文王、命を受けて九年にして崩す」と称するのは、殷王の命を受けたことを意味し、それは「西伯」となる命を受けたにすぎない。武王が即位したことを「命を受く」と称するのは、同様のことに違いない。後代、この「受命」を「上帝の命を受く」、すなわち「天命」を受けたこととするのはこじつけであり、『詩』『書』や古い銘文に見える例は非常に多いが、ここでは詳しく述べな

い。……受命の説は、そのはじめは事実にもとづいていた。『尚書』無逸正義は、「文王受命」に対する鄭玄の説を引き、「殷王嗣位の命を受く」と云う。卜辞に、武乙・文武丁の世において「周侯に命ぜらる」ことの記録があるのは、鄭説の証拠となろう。文王は二度受命しており、一度は位を継いで周侯となった時であり、もう一度は西土方伯、つまり西伯となった時である。文王が没し、武王が立つた時も、殷王室の命を受けたに違いない。今ここで考察すると、ここに出てくる「王」はおそらくいずれも帝辛を指している。周人が天下を取ると、受命の史実が神秘化され、人の王からの命だったものが天の神からの命へと変化し、そうして文王が天命を受けたという説ができたのである。文王の受命が西伯となった年であり、また天命を受けた年であつて、武王が紂を伐ったのは、文王の位を継いで命を受けた年だと考えるから、所謂「十一年」や「十三年」は、いずれも「文王受命」から起算する。この説は殷暦、『世経』、『史記』にもとづいており、周の年を考察する近頃の学者が落とし穴にはまり込んでいるため、論じないわけにはいかないのである⁽¹⁵⁾。

董氏はつづけて『詩経』や西周の鼎の銘文を引用し、「周初に朝野が一致して周が天命を受けたと吹聴した熱烈な運動」について説明しているが、後に出土した清華簡「程寤」を目にすることができなかつたため、大姒の夢については論及のしようがなかった。そのため、晁氏の論文はやはり大いに参考に値する。

『爾雅』釈天に「夏は歳と曰う」と称し、郭璞注に「歳星の行くこと一次なるに取る」と云う。また「商は祀と曰う」の注には「四時の一たび終わるに取る」と云い、「周は年と曰う」の注には「禾の一たび熟するに取る」と云い、「唐虞は載と曰う」の注には「物の終わりにて更めて始まるに取る」と云う⁽¹⁶⁾。これらのことから、「一年」に関する四種の呼称は、いずれも自然界の四季がひとめぐりすることから意味を取っていることがわかる。それは古人の「天」に対する自然観察の結果である。『殷墟書契考釈』下「凡例」第七において、羅振玉は次のように説く。

『爾雅』釈天に「商は祀と曰う」とあり、之れを卜辞に徴するに、「祀」と称する者四、「司」と称する者三。

「惟れ王の二祀」と曰い、「惟れ王の五祀」と曰い、「惟れ今に九祀」と曰い、「王の廿祀」と曰い、「王の廿司」と曰う。是れ商、「年」を称して「祀」と曰い、又た「司」と曰うなり。「司」は即ち「祠」字、『爾雅』に「春祭を祠と曰う」とあり、郭『注』に「祠の言食」とあり。『詩』正義に孫炎を引き、「祠の言食」と云うは、郭『注』の本づく所と為す。是れ「祠」と「祀」音義俱に相い近く、商の時に在りては、殆んど「祠」と「祀」とを以て祭の総名と為し、周の始めに「祠」を以て春祭の名と為す。故に孫炎、商の祀と称するを釈し、「四時の祭祀の一たび訖るに取る」と謂うは、其の説殆んど之れを得たり⁽¹⁷⁾。

「年」字は甲骨文では𠂔(甲二八七二)に作り、ひとりの人が穀物を背負っている様子を象っており、豊かな収穫の意味をあらわしている。『説文解字』に云う。

年は、穀の熟するなり。禾に従う、千の声。

董作賓は次のように指摘する。殷代の甲骨で「年」が用いられるのは、「求年」と「受年」の場合のみである。「求年(年を求む)」は後世の「祈穀」の祭であり、「受年」は「受泰年(泰の年を受く)」、すなわち穀物の豊作の意であつて、いずれも歳を記録するのに「年」を用いてはいないことがわかる。⁽¹⁸⁾『逸周書』のような周代の典籍には、文王の時代の周人が歳を記録するために「祀」を用いている例が多く見られる。例えば『逸周書』酆保に「維れ二十十三祀庚子朔」とあるが、朱右曾は「二十三」を「四十三」に作るべきであり、周文王の四十三祀が殷帝辛の四十六祀に相当するとみなす。そこで潘振は「祀と称するは、殷の正朔に従うなり」と考えた⁽¹⁹⁾。また『逸周書』小開には「維れ三十有五祀」とあり、劉師培は次のように説く。

文王、命を受くる以前、蓋し殷正を用い、命を受けて以後は則ち周正を用うること、均しく本書に即きて之れ

を駁すべし⁽²⁰⁾。

劉師培は「受命」がどの年の出来事かを指摘していない。『尚書』洪範に云う。

惟れ十有三祀、王、箕子を訪ぬ。

偽孔伝には、以下のように解説されている。

商は祀と曰う。箕子、祀と称するは、本を忘れざればなり。此の年の四月、宗周に帰するに、先づ武成に告げて、次に天道を問う。

「洪範」のほか、実は「洛誥」にも「功を記さん。宗ぶに功を以てし元祀と作さん。……惇く將礼を宗び、元祀に称秩せん」との記述があり、『逸周書』柔武にも「維れ王の元祀、一月既生魄、王、周公旦を召して曰く……」とある。「洪範」は周人が記したものであり、殷人の立場から書かれたものではない。それでも「祀」と称しているのは、必ずしも箕子とその本づくところを忘れなかったことを意味するわけではなく、あるいはただ単に殷商の「祀」を襲用して、「年」を用いなかっただけの話かもしれない。

次に、紀月について論じる。もともと殷商の暦法における紀月の習慣は、幾度もの変更を経ていた。董作賓は甲骨文の紀月に対する考察を通じ、以下のように推論する。

殷正では、天文月の建丑月を一月や正月と称する。殷庚十五年から祖庚七年に至るまでは、一月と称して正月と称さず、閏月を十三月と称している。祖甲は曆を改め、その元年から正月と称して一月と称さず、閏月は一年の中に並べている。武乙と文武丁は古に復し、一月と称して、閏月を十三月と称している。帝乙と帝辛はふたたび改め直し、正月と称して、閏月も一年の中に並べ、十三月は設けてない⁽²¹⁾。

甲骨文中に記録されている文字から帰納したものであるから、その説は至って正確である。しかし、結局「二月」

がなぜ「正月」と呼ばれるかについては、董作賓も「二月は『正月』とも称する」ことしかわかっていない。武丁の時の卜辞は全て「二月」であつて「正月」は見られず、帝乙・帝辛の頃の卜辞はこれと反対である。これらの表記について例外は見られないが、正直なところ、その原因についてはよくわかっていない⁽²²⁾。

数理上は、一から十二、あるいは十三までの数字で紀月を行うのが合理的である。なぜ後に一月を正月と改めるようになったのだろうか。「正」字は甲骨文では口と止とに従っており、原義は当然、前に向かって行動するという意味である。「口」が城邑、一つの地域を表すのは、邑・章等の字と同じパターンである。「邑」は、人がある場所に座っていることを象り、城壁があり、住民がいることを表している。「章」は、二つの「正」字が城郭の左右にあり、人がここで守衛に当たっていることを意味する。「正」は、殷代において本来は征伐の「征」の字として用いられ、足を目的地に向けて前進することを示しているから、『爾雅』釈言では征を行と訓じる。『説文』では正を是と訓じており、この字は正すの意もそなえている。一月を正月と改めるのは、暦法上、必ず深い意味がある思われ、そのため正月という名称は周秦以後も用いられた⁽²³⁾。

周知のごとく、王国維（一八七七一―一九二七）『殷周制度論』に述べられているように、周民族は殷商を滅ぼした後、礼楽服色の制度に関して多くの改革を行ったが、殷人の習慣を受け継いだ部分も少なくなかった。帝乙・帝辛の時期の卜辞では、一律に「正月」と称し、「二月」と称していないことに留意しなくてはならない。だから周代の経典の中で「二月」がおしなべて「正月」と称されているのは、もとより歴史的な淵源があるのであり、それは決して以下に引く『春秋公羊伝』の解釈のようなものではない。

曷^{なんす}為れぞ先に王と言いて後に正月と言う。王の正月なればなり。何ぞ王の正月と言う。一統を大^{おほ}べはなり。

何休『注』に云う。

夏は斗建寅の月を以て正と為し、平旦を朔と為し、物の見わるるに法り、色は黒を尚ぶ。殷は斗建丑の月を以て正と為し、鶏鳴を朔と為し、物の牙すに法り、色は白を尚ぶ。周は斗建子の月を以て正と為し、夜半を朔と為し、物の萌ゆるに法り、色は赤を尚ぶ。

孔穎達『疏』には、以下のように解説されている。

凡そ十二公の即位、皆正月に在り。是を以て有事無事を問わず、皆「王の正月」と書するは、人君の即位の年を重んずる所以なり。

『公羊伝』の注と疏は、いずれも「斗建」を背景としており、専ら「即位の年」という部分に着目して「正」字の解釈を行っている。さらに、「大一統」の義まで敷衍し、「統」字を「始」と解釈している⁽²⁵⁾。ここから「物事の最初を正す」という新たな意味が導き出された。甲骨文が発見されたことで、現在では、このような新しい意味づけは西周において礼楽が定まった後になされたことがわかっている。

公羊家はこうに「正月」と記されることを称揚するが、左に引くとおり、『尚書』武成では依然として「一月」という呼称を用いている。たとい歴代の学者が「武成」は「古文尚書」であつて偽造品であると指摘していても、ここ一世紀、武王が殷を滅ぼした年代を研究する学者たちが皆、この一篇によつて殷を滅ぼした年月を定めていることに対する妨げとはならない。

惟れ一月壬辰旁死魄。越こに翼日癸巳、王朝に歩くこと周よりし、于きて商を征伐す。厥の四月、哉生明、王来たること商よりし、豊に至る。

偽孔伝で「一月は周の正月」と説き、『漢書』律曆志も「周正」と明言している⁽²⁶⁾が、結局のところ、殷正の「正月」(夏曆十二月)なのか、それとも周正の「正月」(夏曆十一月)なのかについては、学界の中に異なる意見が認め

られる(『正月』とする学者すらいる)。それは、主として『逸周書』世俘解によく似た記載があるためである。

惟れ一月丙辰、旁生魄、若こに翼日、丁巳、王乃ち歩くこと周よりし、商王紂を征伐す。

陳逢衡は、『漢書』律曆志所載の「武成」の内容にもとづき、「旁生魄」を「旁死魄」、「丁巳」を「癸巳」、「丙辰」を「壬辰」と改める⁽²⁷⁾。右に引く武成の「一月」が殷正によるか周正によるかについて、これまで学者が様々な論を出してきた。朱右曾は「王、十一年建子月三日癸巳を以て乃ち行く」と指摘し、『彙校集注』では顧頡剛の見解を引いて以下のようにまとめている。

『孔伝』では当時において依然として殷正を用いていたと考え、丑月二日と定めた。陳以綱の『漢志武成日月表』も亥月二日と定めた。王国維『生霸死霸考』では子月二十五日としている。本文で「一月」と明言されていることを踏まえれば、周正で言うところの月は建子、殷正で言うところの月は建丑となり、亥の月が「一月」と称される道理は無い⁽²⁸⁾。

董作賓はその「定点月相」の理論に基づき、「武成」の「一月壬辰旁死霸」は殷曆正月(小の月)三日であり、「一粦」こに来たる二月既死霸に若り、粦こに五日甲子、商王紂を滅す⁽²⁹⁾は殷曆二月(天の月)一日己未、甲子は六日であることを論証した。三月には殷商が既に滅んでいるため、月の表示「四月旁生霸」は周曆による四月(小の月、殷曆三月)十六日甲辰を指している。このように計算すると、殷曆三月(周曆四月)には庚戌がある⁽³⁰⁾。このことから、「武成」篇の記載には、殷を滅ぼす前後に至るまで、周がなおも殷曆を用いていて、殷を滅ぼした後になつて周曆に改めたことが見事に反映されていることがわかる。

「文王受命」の後、武王がその事業を引き継ぎ、兵を挙げて紂王を伐った。事が成就してすぐさま周正に改めたのは、本稿第二節「三正」辨疑で説いたように、新たな気風を示すためである。どうやら事前の準備があつた

ようであり、それゆえ殷を亡ぼしてすぐに改暦を実施できたのである。上古の帝王は、「天」の權威を借りて、人々に向けて天子が政權を獲得したことの正当性を示したのであり、それが新たな王朝の成立に必要なプロセスであったことが見て取れる。

暦法によつて自然の規則をあらわし、周人がみずからの意志にもとづいて「天命」の觀念に解釈を加えたことは、『逸周書』命訓にも見える。

天、民を生じて大命を成し、司徳に命じて之れを正すに禍福を以てし、明王を立てて以て之れを順ならしめて、曰く、「大命は常有り、小命は日成る。」成れば則ち敬あり、常有れば則ち広し。広くして以て命を敬すれば、則ち度は極に至る。夫れ司徳、義を司りて、之れに福祿を賜う。福祿は人に在り、能く懲無からんか。若し懲ありて過ちを悔ゆれば、則ち度は極に至る。夫れ或いは不義を司りて、之れに禍いを降す。人に在りては、能く懲無からんか。若し懲ありて過ちを悔ゆれば、則ち度は極に至る。夫れ民生じて醜明らかならず、以て之れを明らかにする無くんば、能く醜無からんや。若し醜有りて競いて不醜を行えば、則ち度は極に至る。……人を正すに、極有るに如くは莫く、天に道³²うに極無きに如くは莫し。天に道うに極有れば則ち威あらず、威あらざれば則ち昭かならず。人を正すに極無ければ則ち信あらず、信あらざれば則ち行われず。明王、天を昭かにし人に信あらしむるに度を以てし、地に功して以て之れを利し、使し人に信ありて天に畏あらば、則ち度は極に至る³³。

「命訓」の一つ前の篇は「度訓」であり、「度訓」の「度」は天行の度数を指し、「訓」は訓示を指し、それは陳逢衡の言うところの「天行、度有りて四象正し、皇極、度有りて万民順なり」である。「命訓」の「命」は「天命」を指し、「天命」は天行度数と密接な関係がある。この話の中で、作者は「天」と「人」との間に境界線を引く。「天」

は人民を生み、同時に「人」に二つの大きな宝を与えた。一つは禍福を司る神であり、人民に徳行を遵守するよう奨励した。もう一つは天子であり、人民の生活を滞りなく行えるようにした。「命」によつて区分すると、「人」の「命」は「小命」であり、徳行を積むことで獲得され、徳行があると政治上の模範となることができる。「天」の「命」は「大命」であり、徳を修めることで成すことができるものではなく、何かに遵守して獲得できるような如何なる方法も無く、天の常道——治乱・革命——に寄託することで実現されるものである。「大命」は「天」に属して「人」には属さず、「小命」は「人」に属して「天」には属さない。大命は治乱にもとづき、王朝の交代に実現される。日月星辰の規律のように、その規律はどこまでも届くものであり、人類が徳行に力を尽くすことで獲得できるものではない。小命はそれとは異なり、次第に進んでいくものであり、人事に対する恭敬・謹慎によつて獲得し、福を招いて禍を避けることができる。「人」について言うところ、「徳」と「義」を遵守できるならば、天から福祿が与えられる。福祿は人によつて決まるが、人が間違いを犯さないはずがないので、重要な点は、当事者が「懲ありて過ちを悔い」、「競いて不醜を行ひ」、「之れに勸むるに忠を以てし」、「恐れて教を承く」ることできるかどうかである。これら全てが「極」であり、準則である³³。「度は極に至る」は、天による勸善懲惡や福善禍惡の基準の在りかを示しており、それはまた統治者が人類の行為を正すために用いる指導方針でもある。「天命」に至つては、一般人が追求できるものではない。なぜなら天命が畏れられるのは「無極」である点にあり、それは予知できないものであつて、人類が徳行を積もうと勉め励んでも到達しようがないからである。もしも大命（天意）が予知可能であれば權威が失われてしまい、人類に至高の譴告を与えることができなくなる。であるから「天」を知ることができるとあるならば威嚴が失われ、威嚴が失われればその力が明らかでなくなる。小命（禍福）はそうではなく、人類が遵守する明確な基準が必要であり、それが無ければ治道が行き詰まって行われがなくなる。これが「人

を正すに極無ければ則ち信あらず、信あらざれば則ち行われず」の意味するところである。

四 「元年」と「二年」

中国の伝統的な年号の呼称では、「正月」と称して「一月」と称さず、それが殷商の時代にまで遡るものであることは、すでに上で述べた。降つて秦代に至ると、「正月」が「端月」と称されることまであつたが、これは特例と見なければならない。「元年」と称して「二年」と称さないことについても由来がある。『後漢書』律曆志中に云う。

詔書して、三公・百官に下して讎議せしむ。太史令の虞恭・治曆の宗正等議するに、「曆の本を建つるに、必ず先づ元を立つ。元正しくして、然る後、日法を定め、法定まりて、然る後、周天を度りて以て分至を定む。」われわれは、殷商の紀年において既に「元祀」という呼称が用いられていたことを確認した。「元」を用いる原因、それにどのように「曆の本を建つる」かについては、検討する必要がある。文義の上から考察すると、「元正しくして、然る後、日法を定め、法定まりて、然る後、周天を度りて以て分至を定む」は、天体の一周の測定、および二分（春分・秋分）と二至（夏至・冬至）の確定に関わっているようであり、「斗建」は別として、別の方向の解釈はなさそうである。

「天」が崇高であり、「天命」が畏るべきものであることから、もう一つ別の觀念——「元」に行き着く。「元」字は、許慎『説文解字』において一番目に出てくる文字であり、「一」字のすぐ後に並んでいる。『説文』は「一」字について、

惟れ大極に初まり、道は一より立つ。天地を造分し、万物を化成す。凡そ一の属、皆一に从う。

「元」字については次のように云う。

始なり。一に从い元の声。

「一に从う」は、「一」という字の形を取っていることであり、「元の声」は、「元」を音とすることである⁽³⁵⁾。しかし「一に从う」は、実は単にその「一」字の形を取っているだけばかりなく、その義も併せて取っていることを意味している。われわれが了解しているように、『説文』の配列の中で同部に属する字について言うと、配置される位置の遠近は意味の遠近によつて決まっている。許慎の理解によれば、「元」字は「惟れ大極に初まり、道は一より立つ」の「一」字の意味を直接承ける関係にある。按ずるに、「元」字の甲骨文は以下のように作る。

𠄎 鉄、四五・三 元 前四・三二・五

金文では以下のように作る。

元 師虎簋

甲骨文字の上にある横画は、部分的に「天」字の上にある横画の形と似ており、その本義は必ずしも数字の「一」字ではないかもしれないが（筆者：「一」は造字の方法についていうと「指事」である）、もしかすると許慎のいう「惟れ大極に初まり、道は一より立つ」の意を含んでいるかもしれない。あるいは人の頭頂部の位置を象っているかもしれない。下半分は人型であり、甲骨文の他の「人」字が多く「𠄎」の形状に作るのと似ているのが参考になる。とりわけ『周易』乾卦文言伝「元は善の長なり」の一節について言うと、『左伝』襄公九年の穆姜の発言と文言伝との内容が似ていることは周知の事実である。穆姜は次のように言う。

元は体の長なり。


文言伝ではこの「体の長」を「善の長」に作る。「長」は「大」の意であり、⁽³⁶⁾「体」の「大」が指すのが「しゃれこうべ」であるのは、重量があるばかりでなく、人体の活動の中樞であるということによる。これはまさしく穆姜のいう「元」字の本義でもある。故に総合的に考えてみると、「天」と「元」の二つの文字は、上古に字が造られた時に、意味上の関係は相当に密切なもので、そのことが『説文』に反映している。「一」の次が「元」、「元」の次が「天」というように、この三字は密着して配置されており、意味につながりがある。「天」と「人の頭」との間の密切な関係を基礎として、自然(天)と人文(人の頭、物事のはじまり)の一体関係を示しているのである。

周代の經典の中で、「元」字は「大」の意味に用いられることが多い。たとえば『詩経』小雅「六月」に云う。

元戎十乘、以て先に啓行す。

また魯頌「泮水」⁽³⁷⁾に云う。

元龜象齒、大いに南の金を略る。

このふたつの「元」の字義はいずれも「大」の意味に取る。『周易』の「元亨」や「元吉」も、「大」の意味に取る。「大」字の古文の字形は、H・G・クリール(Herlee G. Creel、一九〇五、九四)が「釈天」の一文において指摘しているように、これも人の形であつて、もつぱら大人を指すのに用いられ、「人」一般をの形に作るのとは異なる。『説文』の「大」字は「一」「元」「天」と同列の位置ではなく、単独で一部をなしているが、この三字と同様に「人の形を象」つたものである。

天は大、地は大、人も亦た大なり。人の形に象る。……凡そ大の属、皆大に従う。

これは非常に道理のあることであり、甲骨文の字形の構成とも完全に符合している。「天」「大」「元」の三字の密切な関係は、古文字の形を除いても、經典の中における運用の面も相当一致している。その根拠はあるいは「首」

となり、たとえば紀年の第一年を「元祀」「元年」と称する。あるいは「大」となり、あるいは直接「大」字のかわりとなる。たとえば『尚書』多士に云う。

厥⁽³⁸⁾れ惟れ元命を廢し、降して罰を致す。

「呂刑」に云う。

惟れ天徳を克くするに、自ら元命を作して、配享して下に在り。

五經のうちで、「元」字の字義を最も押し広げているのは、『周易』『春秋』の二書である。『周易』乾卦の卦辭に「元亨利貞」とある。「元」字に対して豊富な解釈を打ち出すことに関しては十翼が最も早く、かつこの「元」字について、その意味をおしひろげて新たな意味を生み出している。たとえば象伝に云う。

大いなるかな乾元、万物資りて始め、乃ち天を統ぶ。雲行き雨施し、品物、形を流く。大いに始終を明らかにし、六位、時に成り、時に六龍に乗りて以て天を御す。乾道變化し、各おの性命を正しくし、太和を保合す、乃ち利貞なり。首は庶物に出でて、万国咸な寧し。

象伝の作者は卦名の「乾」字を取り、卦辭の冒頭の「元」字と結びつけて「乾元」という一つの言葉を作りだし、そうして天道の偉大さをひつくるめて表し、さらに「開始」の意に引伸し、「万物資りて始め」と称し、さらに「天」の意にも引伸するので「乃ち天を統ぶ」と称する。「大」の意にも引伸するので、「大明」「大和」と称し、さらに「首」、つまり「あたま」と「はじめ」の両義へと引伸するので、「首は庶物に出づ」と言うのである。文言伝でも次のように云う。

元なる者は、善の長なり。……君子は仁を体して以て人に長たるに足る。

「長」字の意味も「元」字から引申したものであり、この段の前後に見える二つの「長」字には二つの異なる意味

がある。前者は「大」の意であり、「元」字の字義から引伸したものである。後者の「人に長たる」の「長」は、「おさめる」の意である。文言伝の作者は、『左伝』の中で穆姜が述べている「体の長」句の名詞の「体」字を取り、それを「仁を体す」と他動詞に転化し、実践の意を生み出している。「元亨利貞」句下で孔穎達『周易正義』は「体」を「行」「長」を「治」と解釈する。

言うところは、聖人も亦た当に此の卦に法りて善道を行い、以て万物を長むべし。物、生存するを得て、「元」と為すなり⁽³⁸⁾。

さらに、莊氏の文も引用して説く。

第一節「元なる者は、善の長」なる者は、天の性を体し、万物を生養するを謂う。善の大なる者は、生に施すより善きは莫し。元は生に施すの宗為り、故に「元なる者は、善の長」と言うなり⁽³⁹⁾。

『周易』乾卦が冒頭で「元」字を掲げるのが『易』の作者の本来の意図であるかどうかについては、もはや知るすべが無い。知ることができるのは、『易』学者が「元」字と「天」字の意味を関連させて、意味を引申させたことである。このように関連づけられるのは、実は「一」「元」「天」「大」がいずれも訓詁の面でつながっていることによる。元の字は、『周易』経文の中で特殊な位置を占めており、象伝の作者に「乾元」という言葉を作り出して敷衍させた。これは決して孤立した例ではない。上文に言及した文言伝の「四徳」は、『左伝』襄公九年において穆姜が「随」卦を論じた言葉を襲用しているように見えるが、実際のところ、『左伝』昭公十二年によると、南蒯は枚筮^{はばち}（内容を伏せて占うこと）して「坤の比に之くに遇い」「黄裳元吉」の爻辞を得たところ、恵伯がそれを解釈して言った。

黄は中の色なり。裳は下の飾なり。元は善の長なり。

恵伯が「元」を「善の長」と定義しているのは、文言伝の作者と同じである。「元」には長大の意があり、「体の長」のしやれこうべの意にしろ、「善の長」の懿徳の意にしろ、いずれも春秋時代の人に共通して受け入れられていた通義であつた。故に『春秋』家は「元」の義を掲げるのが常であつた。『春秋公羊伝』に云う。

元年、春、王の正月。

孔穎達『正義』は次のように解説する。

『左氏』の義の若くんば、天子諸侯を問わす、皆、元年と称するを得。『公羊』の義の若くんば、唯だ天子のみ乃ち元年と称するを得て、諸侯は元年と称するを得ず。此の魯の隠公は諸侯なり、而るに元年と称するを得る者は、『春秋』、王を魯に託し、隠公を以て受命の王と為す、故に元年と称するを得たり。

この一段の内容について見る限り、理屈は通っている。しかし殷商以降、「元祀」「元年」と称していた例からすれば、実際はそうではないことがわかる。もし「王を魯に託す」の説が成り立つならば、魯国が長期間にわたって殷正を用いていたことは、どう解釈したらよいのであろうか。『大戴礼記』保傅^{ほふ}に云う。

君子は始めを慎しむなり。春秋の「元」、詩の「閔睢^{かんし}」、礼の「冠」「婚」、易の「乾」「兌^{たい}」、皆始めを慎み終わりを敬しむのみ。

董仲舒『春秋繁露』玉英篇と王道篇には、「元」を「大」「始」「正」と解する豊富な解釈が見られる。重政篇に云う。

『春秋』、一を變じて之れを元と謂い、元は猶お原のごときなり。其の義、天地の終始に隨うを以てなり。故に人は惟だ終始有りて生じ、必ずしも四時の變に應ぜず。故に元なる者は万物の本為りて、人の元、焉^{どこ}に在り。

深察名号篇に云う。

君なる者は元なり、君なる者は原なり、君なる者は権なり、君なる者は温なり、君なる者は群なり。

「原」「元」の二字はいずれも疑母元部に属する字であり、古音は同じである。そのため『繁露』ではただちに敷衍して「君なる者は元なり、君なる者は原なり」とする。『繁露』では「元」を解釈して「大」「始」の意があるとし、「本」「正」の意に引伸して、その中に君主の至高無上の権威という含意を満たした。この考え方は西周初年の「天命」観念と一致する。もし殷周までさかのぼれば、われわれは「天」の意味が多様であることに気づくだろう。つまり殷商では十支によって帝王を命名し、循環の観念によって天を理解していた。殷末周初に至ると、革命の必要性から「天命」が広く論じられ、王朝の交替を説明するのに用いられるばかりでなく、夏・殷・周の政権交替が一種の自然の規律に則っていることを説明するのに用いられ、革命と統治権の合法性を解釈するに足るものとなった。ここで言う治権とは、「普天の下、王土に非ざる莫し」という観念を指し、周人にとって「天」は至高無上のものなのであった。そのため『詩経』大雅「板」では「天の怒に敬し、敢えて戯すること無かれ。天の渝に敬し、敢えて驅馳すること無かれ」と称し、周頌「我將」では「天の威を畏る」と称して、いずれも周人の「天」に対する畏敬の念を充分に示している。殷商の天子は天の時によって命名し、升天等の神話によって人と神の疎通を明示したが、その状況とは異なる部分がある。

五 結 論

1. 「三正」の政治的効用と意義について言うと、従来より一ヶ月早い月を一年の始まりの月と定めて新暦を施行し、新たな「正」を広めるのは、殷が夏の命を改め、周が殷の命を改めた時に実施されたことであり、政治

宣伝上の意義の方が実際の効用よりも大きかった。というのは、新暦が施行されても、民間において二十四節気の立春を歳首としていた事実に対して実質的な影響が無かったからであり、『詩経』幽風「七月」の中では周暦と夏暦が並存しており、春秋列国で周正を用いない国が多かった。これが古人のいわゆる「文」「質」の区分である。

2. 『逸周書』命訓に「大命は常有り、小命は日び成る」とあるのは、西周王朝における「天命」観を示す重要な記述である。同じ篇の中に「人を正すに、極有るに如くは莫く、天に道うに極無きに如くは莫し。天に道うに極有れば則ち威あらず、威あらざれば則ち昭かならず。人を正すに極無ければ則ち信あらず、信あらざれば則ち行われず」とあって、「天」と「人」が明確に区別されている。天子の大位に関わる天命が大命であり、変化もあれば常道もあるが、従うべき準則は無い。個人の命運が小命であり、従うべき準則があり、毎日の徳行の積み重ねが必要とされる。
3. 中国で帝王の世系を伝承するには、年号の外に、繫年紀月の方法があり、「一月」はいずれも「正月」と称し、「二年」はいずれも「元年」と称し、これは殷商の文献からすでにそうであった。「正」字は甲骨文においては「征伐」を意味していたが、循環する天道観の中では「始めを慎む」意味を体現していた。「元」字の情況も同様であり、しかも「元」の古文字の形は「天」「人」のいずれとも密切な関係があり、殷周二代の敬天重人の思想から発して、『周易』『春秋』等の経書の中に哲学と倫理に関わる豊富な意義を発展させたのである。

註

- (1) 黄懷信・張懋鏊・田旭東著『逸周書彙校集注』373頁に引く劉師培の指摘によると、宋・鮑雲龍『天原發微』卷三

- 上および『玉海』巻九の引用文は、いずれも「維十有一月」に作っているが、それは後儒が夏正にもとづいていい加減に改めたものに違いない。
- (2) 『後漢書』律曆志中に、「太初曆冬至日在牽牛初者、牽牛中星也。古黃帝・夏・殷・周・魯冬至日在建星、建星即今斗星也。」とある。
- (3) 『逸周書彙校集注』下冊、57頁。
- (4) 原文では「歳道」に作る。校本によって改めた。
- (5) 按ずるに、古文獻学者の多くは、「孟・仲・季」によって一つの季節を三つの段階に分けることは、比較的早期の文獻には見られないと考えている。故にこのことを一つの証拠として、「周月」篇が晩出の文獻であることを論証する。
- (6) 『逸周書彙校集注』下冊、59頁。
- (7) 「統」字の字義は「本」や「始」である。『春秋公羊伝』隠公元年に「大一統也。」とあり、何休注には「統者、始也。」とある。『周易』乾卦彖伝に「乃統天」とあり、『經典釈文』には「鄭云、『統、本也。』」とある。朱右曾『逸周書集訓校釈』では、「統、本也。寅為人統、丑為地統、子為天統。」と説き、三代を並立して言っている（『逸周書彙校集注』下冊、576頁）。『詩』『書』のいずれにもそれに触れている部分があるとはいえ、「三統」という言葉自体は西周文獻に見られず、後に補入された言葉と見て間違いない。
- (8) 何休解詁、徐彦疏『春秋公羊伝注疏』（李学勤主編『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）巻一、10頁。
- (9) 董作賓『中国年曆総譜』上冊「編輯凡例」（香港大学出版社、一九六〇年）、44頁。
- (10) 黃沛榮・屈萬里・李邁主編『周書周月篇著成時代及有關三正問題的研究』（国立台湾大学文学院、一九七二）によると、このことは日本の天文学者新城新蔵（一八七三～一九三八）が指摘している（12頁）。
- (11) 『北京師範大学学報（社会科学版）』二〇一六年第五期所収。本稿では以下の「中国社会科学網」のサイトより引用した。 http://www.cnssn.cn/ssn/skj/201705/t20170511_3515078.shtml
- (12) 『史記』周本紀に「賜之弓矢斧鉞、使西伯得征伐」とある。按ずるに、『竹書紀年』紂王三十三年に「王錫命西伯得專征伐。」とある。
- (13) 「受商命」の三字は第三簡に見え、「于皇上帝」は第四簡に見える。清華簡「程寤」は、清華大学出土文獻研究与保護中心編、李学勤主編『清華大学藏戰国竹簡（卷）』（中西書局、二〇一〇年）に収録されている。
- (14) 董作賓は『中国年曆総譜』「編輯凡例」の18、22頁において、周文王と武王が天命を受けたことを論じ、18頁3、4行において、「附『殷曆譜』上編卷四『殷之年代』附列『周殷之際年曆表』及本譜曆法之対照、要点如下」と述べ、一部分は『殷曆譜』を参照し、また一部分は『中国年曆総譜』の成果であることを説明している。
- (15) 『中国年曆総譜』上冊「編輯凡例」19、21頁。一点補足しておけば、董作賓および近代の天文曆法学者、たとえば陳遵媯（一九〇一～一九九一）や薄樹人（一九三四～一九九七）などはいずれもオーストリアの天文数学者テオドル・オッポルツァー（Theodor von Oppolzer, 一八四一～一八八六）『食宝典』（Canon der Finsternisse, 英題 The Eclipse Canon）における日食月食の計算を用いている。
- (16) 郭璞注、邢昺疏『爾雅注疏』（李学勤主編『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）188頁。
- (17) 羅振玉『殷墟書契考釈』「礼制第七」（中華書局、二〇〇六年）68頁。
- (18) 「卜辞中所見之殷曆」（董作賓先生全集中集、藝文印書館、一九七七年、174頁）を参照。
- (19) 『逸周書彙校集注』上冊、194頁。
- (20) 前註書、28頁。
- (21) 『中国年曆総譜』上冊「編輯凡例」45頁を参照。
- (22) 董作賓『殷曆中幾個重要問題』、『董作賓先生全集中集』183、184頁を参照。
- (23) 前註書、182、183頁を参照。
- (24) 以上はいずれも『春秋公羊伝注疏』巻一、10、12頁に見える。
- (25) 「大一統」句下の何休注に「統者、始也、揆繫之辭。」とある。前註書、12頁。
- (26) 『漢書』律曆志下に「後三日得周正月辛卯朔、合辰在斗前一度、斗柄也。故伝曰、『辰在斗柄。』明日壬辰、晨星

始見。癸巳武王始癸、丙午遷師、戊午度于孟津。」とある。また武成篇に「惟四月既旁生霸、粵六日庚戌、武王燎于周廟。」とある。

- (27) 『逸周書彙校集注』上冊、43頁。
- (28) 前註書、44頁。
- (29) この原文「粵若来二月」を『漢書』律曆志下では「粵若来三月」と引用するが、「三」は「二」の誤りである。『尚書』武成の孔穎達疏では「粵若来二月」と正しく引用する。
- (30) 『漢書』律曆志下に「故武成篇曰、『惟四月既旁生霸、粵六日庚戌、武王燎于周廟。』」とある。王国維の説に拠れば「一月壬辰」の「一月」は周曆であり、「四月」は必然的に「庚戌」が無い。また董作賓の説によれば「一月壬辰」の「一月」は殷曆であり、「四月……庚戌」の「四月」は周曆（すなわち殷曆の「三月」）であり、その月の十二日が「庚戌」となる。
- (31) 『逸周書彙校集注』上冊、20、27頁。
- (32) 『逸周書彙校集注』上冊、1頁。
- (33) 『尚書』洪範に「皇建其有極」、『中庸』に「峻極于天」とあり、これらの「極」の意味は同じである。
- (34) 陳偉「秦避諱「正」字問題再考察」（『簡帛網』に二〇一四年八月二十七日に発表）および「秦避諱「正」字問題再考察補証」（『簡帛網』に二〇一四年九月一日に発表）における初歩的な発見によると、一年の始まりの月の呼称として用いられる「正」と「端」二字の入れ替わりの状況はすこぶる複雑であり、秦王政であった時期には「正月」と称して「端月」と称していなかったが、秦始皇統一初期の二十六・二十七年では「端月」と称して「正月」と称さず、二十九から三十六年までは「正月」と称して「端月」と称さず、秦二世の元年には「端月」と称して「正月」と称していない。『簡帛網』所載の上記陳論文や魯家亮「二〇一四年秦漢魏晉簡牘研究綜述」（『簡帛』十一期、上海古籍出版社、二〇一五年十一月）23頁を参照されたい。
- (35) 段玉裁注に「古音元九相為平入也。凡言从果某聲者、謂於六書為形聲也。凡文字有義、有形、有音。『爾雅』已下、義書也。『正韻』已下、音書也。『說文』、形書也。凡篆一字、先訓其義、若始也、順也。次順其形、若从某聲

声是。次順其音、若果聲及說若果是。合三者以完一篆。故曰形書也。」とある。

- (36) たとえば、『呂氏春秋』任數「今乱而無賞、則乱愈長矣」句について、高誘注では「長」を「大」と解釈している。高誘注『呂氏春秋』卷十七「審分覽」第五。『諸子集成』（中華書局、一九七八年）第六冊、203頁。
- (37) 顧立雅（H. G. Creel）「釈天」（『燕京學報』第十八期、一九三五年）59、71頁。
- (38) 王弼注、孔穎達疏『周易注疏』（李学勤主編『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）1頁。
- (39) 前註書、14、15頁。
- (40) 拙稿「從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身份認同」を参照。またS. J. Marshall, *The Mandate of Heaven: Hidden History in the Book of Changes*, Surrey: Curzon, 2001.を参照。
- (41) 『詩経』小雅「北山」に「溥天之下、莫非王土。率土之濱、莫非王臣。」とあり、『左伝』昭公七年において辛尹無宇がこれを引用している。

* 本稿は以下の刊本から史料を引用する。

『史記』『漢書』『後漢書』（中華書局標点本）／『逸周書』（『逸周書彙校集注』上海古籍出版社、二〇〇六年）／『三統曆』（『漢書』律曆志、北京中華書局、一九六二年）／『詩経』（『詩経注疏』、『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）／『春秋公羊伝』（『公羊伝注疏』、『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）／『春秋左氏伝』（『左伝注疏』、『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）／『周易』（『周易注疏』、『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）／『經典釈文』（北京圖書館藏宋刻本、上海古籍出版社、一九八四年）／『說文解字』（『說文解字注』北京中華書局、二〇一三年）／『春秋繁露』（『春秋繁露義証』北京中華書局、一九九二年）／『尚書』（『尚書注疏』、『十三經注疏』整理本、北京大学出版社、二〇〇〇年）

（翻訳：伊藤裕水／岸本明子）