

The Contorol of Ch'i in Rituals. : with special reference to Kuo-yu and Shin-chin

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/910

「気」の操作と祭祀

——『国語』と『詩経』をめぐる——

久富木 成大

The Control of Chi in Rituals.

—with special reference to Kuo-yü and Shih-chin—

Shigehiro Kubuki

はじめに

一、「気」の操作の実態

(一) 地震と「気」

(二) 後世の文献による考察

(上) 陰陽と水土——『淮南子』から

(下) 『漢書』の引く『国語』の記事について

(三) 地震の影響について

(四) 宣王から幽王へ

二、「気」の操作が不可能であるとする考え

三、「気」の操作を支える精神構造

(一) 考察の材料としての『詩経』をめぐる問題

(二) 「興」をめぐる問題

(三) 「興」と祭祀

おわりに

注

はじめに

「気」は中国哲学を構成する諸々の概念のうち、大きな関心を寄せられているものの一つである。それは、「気」が小は陰陽の変化から、大は四季の循環に至るまで、人間生活の環境の根底に余すところなく座を占めているからに外ならない。

「気」の重大さは、それが人間の外的環境を左右しているからばかりではない。人間の身体でさえ、「気は身の充なり」（『管子』心術下）とされ、生命そのものについてまで、「気あれば生し、気なければ死す」（『管子』枢言）といわれている。このように、人間存在そのものが、「気」に完全に制約されているという見解もあるほどである。

他方では、古代の典籍、例えば『国語』や『詩経』などのなかにおいて、「気」そのものに人間はあまり縛られず、それどころか、あるいは「気」を操作し得るかのごとき記述さえ見られるのである。

ここでは、いかなる場合には人間は「気」を動かさうのか、また、操作しえないとするのかを、古典の記述を分析することによって明らかにしてみたいと思う。それと同時に、そのことの持つ哲学史上の意味と位置付けについても考えをのべておかなければならぬであろう。

一、「氣」の操作の実態

(一) 地震と「氣」

「氣」を動かす、ないしは操作するとはどういうことであろうか。具体的なそのありさまを古典の述べるところにしたがって見てゆきたい。

○幽王二年、西周三川皆震、伯陽父曰、周將亡矣、夫天地之氣、不失其序、若過其序、民亂之也、陽伏而不能出、陰迫而不能蒸、於是地有地震、今三川實震、是陽失其所、而鎮陰也、陽失在陰、川源必塞、源塞國必亡、夫水土演而民用也、水土無所演、民乏財用、不亡何待、昔伊洛竭而夏亡、河竭而商亡、今周德若二代之季矣、其川源又塞、塞必竭、夫國必依山川、山崩川竭、亡之徵也、川竭、山必崩、若國亡、不過十年、數之紀世、夫天之所棄、不過其紀、是歲也、三川竭、岐山崩、十一年、幽王乃滅、周乃東過。(幽王二年、西周の三川皆震ふ。伯陽父曰く、周は將に亡びんとす。夫れ天地の氣は、其の序を失はず。若し其の序を過つは、民これを亂すなり。陽伏して出づる能はず、陰迫りて蒸る能はず、是に於いて地震ふ有り。今、三川まことに震ふは、是れ陽その所を失ひて、陰に鎮さるるなり。陽失ひて陰に在れば、川源は必ず塞がり、源塞がれば國必ず亡ぶ。夫れ水土は演(うるほ)ひて民用ふ。水土演ふ所無ければ、民財用に乏しく、亡びずして何をか待たんや。昔、伊洛竭きて夏亡び、河竭きて商亡ぶ。今、周徳二代の季の若し。其の川源また塞がり、塞がれば必ず竭きん。夫れ國は必ず山川に依る。山崩れ川竭く

るは、亡びることの徴なり。川竭きれば、山は必ず崩れん。若し國亡ぶれば、十年を過ぎざるは、數の紀なり。夫れ天の棄つる所は、其の紀を過ぎず、と。是の歳三川竭き、岐山崩る。十一年、幽王及ち滅び、周乃ち東遷す。『國語』卷第一周語上) 西周最後の王、幽王の治世の二年、西曆七八二年^①、首都鎬京の付近を流れる三川、つまり涇水、渭水、洛水の流れにそつた一帯で地震が起こつた。周の大夫、伯陽父がこのことに関して発言した。

まず、このたびの地震は周王朝滅亡の前兆であると伯陽父はいう。そのことはしばらく措き、そもそも地震の起こる原因は、当時は「氣」に由来するものであると考えられていたもようである。伯陽父の言をかりるならば「陽氣が地下におしこめられて外に出ることも出来ず、陰氣に圧迫されて上に升ることもかなわない」ということになる。しかも、このような陰氣の圧迫に加えて、「陰に鎮(とぎ)される」といわれているように、陽氣は出口も塞がれているとされているのである。こうして地震が起こるのだという。つまり、本来は下方にあるはずの陰氣が上から陽氣を押しさえつける。それを押し返して上昇し、あるべき上方の地位を占めようとする。こうした土中で陽氣と陰氣との激しいせめぎあいがあるが地面の上下左右の動きとしてあらわれるということになる。ここで我々は伯陽父の言として「天地の氣」が、陽の氣と陰の氣とにいいかえられているということに注目しておきたい。

陰陽の氣が、このように居るべき位置を違えることによつて、地震以外に何か影響があるのであろうか。伯陽父はいう。「陽失ひて陰に在れば、川源必らず塞がる」と。すでに述べたように、陽氣が陰

気の下にあれば地震が起り得るのであるが、その際、さらに川の源が塞がることがあるという。水源が涸渇して川の水が無くなるのである。しかし、その直接の原因については、地が震う場合のように、ここまではまだ明らかにしていない。韋昭^⑤の注でも「地動けば、則ち泉源ふさがると説くのみである。しかし、伯陽父は「源塞がれば、国必らず亡ぶ」源塞国必亡」という句をへだてて、その水源の涸れる理由の説明に入る。それによると、「水土演（うるお）う」ということが、地震の際には妨げられ、実現しなくなるからであるとされている。このことは韋昭の解に、「水土の氣、通ずるを演となす。演とは猶、潤のごときなり」とあり、さらにまた「水氣潤さざれば、土枯れて養はず」とも後の解で説き加えられている。

伯陽父は地震の原因を「天地の氣」の乱れ、陰陽の氣の有り所の混乱逆転にあるとしてとらえた。ただし、水源涸渇の原因については、すでに見てきたように「氣」のレベルのこととしてではなく、地震に伴って起こるところの水と土との問題としてとらえている。しかし伯陽父にくらべてはるか後世、三国呉の人韋昭は水源涸渇の問題もまた「氣」のレベルのこととして解いている。伯陽父が具体的な物質としてあげた水と土との問題を、である。これら「天地の氣」、「陰陽」、それと具体物としての「水と土」、さらに「水氣と土氣」との関係については考察を加える必要があるのであろう。

(二) 後世の文献による考察

ここでしばらく後世のものであるが、目を転じて、陰陽の「氣」と、具体物としての水と土のことについて考えてみたい。

(1) 陰陽と水土——『淮南子』から

○天墜未形、馮馮翼翼、洞洞瀾瀾、故曰太始、太始生虚霏、虚霏生宇宙、宇宙生氣、氣有涯垠、清陽者、薄靡而爲天、重濁者、凝滯而爲地、清妙之合專易、重濁之凝竭難、故天先成而地後定、天地之襲精、爲陰陽、陰陽之專精、爲四時、四時之散精、爲萬物、積陽之熱氣生火、火氣之精者爲日、積陰之寒氣爲水、水氣之精者爲月、日月之淫氣、精者爲星辰、天受日月星辰、地受水潦塵埃、昔者共工與顓頊爭爲帝、怒而觸不周之山、天柱折、地維絕、天傾西北、故日月星辰移焉、地不滿東南、故水潦塵埃歸焉。（天墜〔ち〕の未だ形あらざるに、馮馮翼翼、洞洞瀾瀾たり。故に太始と曰ふ。太始は虚霏を生じ、虚霏は宇宙を生じ、宇宙は氣を生ず。氣に涯垠あり。清陽なる者は、薄靡して天と爲り、重濁なる者は、凝滯して地を爲る。清妙の合專するは易く、重濁の凝竭するは難し。故に天まず成りて、地のちに定まる。天地の襲精は陰陽と爲り、陰陽の專精は四時と爲り、四時の散精は萬物と爲る。積陽の熱氣は火を生じ、火氣の精なる者は日と爲り、積陰の寒氣は水と爲り、水氣の精なる者は、月と爲り、日月の淫氣、精なる者は星辰と爲る。天は日月星辰を受け、地は水潦塵埃を受く。むかし共工は顓頊と帝たらんことを争ひ、怒りて不周の山に觸る。天柱折れ、地維絶え、天は西北に傾く。故に日月星辰移る。地は東南に満たず、故に水潦塵埃歸す。『淮南子』卷三 天文訓)

ここでは先ず初めに、天地がまだ形をとらない状態、即ち太初から「氣」が生ずるまでを説く。そのことについて、太始から宇宙が

生じ、宇宙のなかから「氣」が生ずるといふ。

生じた「氣」は一樣ではなく、清濁の区別があるのだとされる。そして清なるものが先ず「天」となり、濁つたものが沈下して「地」となると述べられている。

「天と地の襲精」^⑨、つまり「氣」が合体して陰陽二氣が生ずるとする。そしてこの二氣のいずれが「專精」、即ち精であることが多いかどうかによって四季の変遷が実現し、そこから万物が出現すると述べている。

ここにみてきたようにして万物が生ずるのであるが、我々が知りたいのは、それら万物のなかで「土」と「水」との、陰陽の氣とのかかりについてである。このことを考えるにあたって、以下の文章を検討したい。

右に『淮南子』から引いた文章のなかで、「積陰の熱氣は火を生じ、火氣の精なる者は日となり、積陰の寒氣は水となる」と。さらにいふ。「水氣の精なる者は月となり、日月の淫氣、精なる者は星辰となる。天は日月星辰を受け、地は水潦塵埃を受く」と。

「積陰の寒氣は水となる」と右に明言している。ここから先ず、「水」は陰氣の産物と見ることは動かないであろう。問題は「土」についてである。

先に『淮南子』から引いた文章では、「清陽なる者は薄靡して天となり、重濁なる者は凝滯して地となる」といつていたことを改めて想起したい。この文章は対句によって構成されている。以下のごとくである。

清陽者、薄靡而爲天

重濁者、凝滯而爲地

ここに、明らかなように、両句は天と地という相反するものが対応して並列し、句を形成している。この句作りからわかるように、「天」を構成する「氣」が清陽なる者、即ち陽氣であるということになり、これと対応する、「地」を構成する重濁なる者は当然のこととして、清陽の対であることから、陰氣であるということになる。

こうしてみると、「天」はすべて陽氣の所産であり、地はすべて陰氣の所産であり、地はすべて陽氣の成すところということになるが、事はそれほど単純ではない。右に『淮南子』から引いた文章では、「積陽」の熱氣が火を生じ、その火氣の精なるものが日、即ち太陽となるという。他方、「積陰」の寒氣が水となり、水氣の精なるものが月となるという。さらに、日月の淫氣、即ち残余の氣が星となると述べている。したがって、星には日・月の氣の性質である陰陽兩氣が受けつがれることになる。これらの記述をうけて『淮南子』のこの項では、「天は日月星辰を受け、地は水潦塵埃を受く」と、また対句を用いて結ばれている。

ここに見てきたように、天が日月星辰を受け入れて成立している以上、天もまた純粹に陽氣だけから成立しているわけではない。月は陰氣、星辰は日月の淫氣、つまり陰陽兩氣をふくむからに外ならない。ところで、ここに引いた文章の対句としての構造について見ておきたい。対句にも種々あるが、ここは王力のいうところの工対であると考えられる。工対について王力は「同類の詞、相對す。……

反義詞もまた工対に算（かぞ）う」といい。また「天文を以て天文に對し、人倫を以て人倫に對す」という。^⑧『淮南子』のこの文章の對句の構造はつきのごとくである。

天受日月星辰

→ →

地受水潦塵埃

この對句が、どういう意味で王力のいうところの「同類の詞」が相對するところなのか。それはこれまで見てきたところの、日月星辰が陰陽の氣から成り、それを受ける天もやはり陰陽の氣が混成しているということと関連してくる。工対としてのこの對句は、天と地の、この陰陽兩氣から成るとする同類性を以て相對させられているのだと見るべきであろう。

以上みてきたところにより、「地」の受け入れるものは「水潦塵埃」、つまり雨水や塵埃の類とされるのであるが、これは我々が目にするところの、「土」であるといつてもよいであろう。この土もまた、「天」に受け入れられている日月星辰がそうであったように、単純な存在ではなく、陰陽兩氣が複雑に入り交って構成されているもののごとくである。

しばらく話しが岐路にそれたが、この岐路での目的は、「水」と「土」との陰陽の性質をきわめることにあつた。その結論は、水は陰氣、土は陰陽兩氣の性質を持つところにあつた。

なお、土が陰陽兩氣の性質を持つとはどういうことであろうか。五行思想では、「一に曰はく水、二に曰はく火、三に曰はく木、四に曰はく金、五に曰はく土」といい、そのなかでも「中央は土」とい

うような特別な待遇を「土」に与えている。ここに「土」が陰陽兩性を有するということがの本質がよくあらわれていると思われる。

水と土との以上の考察を経たうえで、本来の問題にたちかえりた。即ち地震が起ると、なぜ伯陽父のいうように川が涸渇するののかについて答えねばならない。このことについて伯陽父は結論だけを述べ、その間の因果関係についてはふれていないのであるから。これは以下に節を改めて考察したい。

(下) 『漢書』の引く『国語』の記事について

前節と同じように、ここに掲げるものも後世のもの、ないしは後世の潤色が施された文献であるが、『漢書』が『史記』を引いて述べているところについて見ていきたい。

○史記周幽王二年、周三川皆震、劉向以爲金木水火沴土者也、伯陽甫曰、周將亡矣、天地之氣不過其序、若過其序、民亂之也、陽伏而不能出、陰迫而不能升、於是地有地震、今三川實震、是陽失其所而填陰也、陽失而在陰、原必塞、原塞、國必亡、夫水、土演而民用也、土無所演、而民乏財用、不亡何待、昔伊雒竭而夏亡、河竭而商亡、今周德如二代之季、其原又塞、塞必竭川竭、山必崩、夫國必依山川、山崩川竭、亡之徵也、若國亡、不過十年、數之紀也、是歲川竭、岐山崩、劉向以爲陽失在陰者、謂火氣來煎枯水、故川竭也、山川連體、下竭上崩、事勢然也、時幽王暴虐、妄誅伐、不聽諫、迷褒姒、廢其正后、廢后之父申侯與犬戎共攻殺幽王、一曰、其在天文、水爲辰星、辰星爲蠻夷、月食辰星、國以女亡、幽王之敗、女亂其内、夷攻其外、京房易傳

曰、君臣相背、厥異名水絶。(史記の周の幽王二年、周の三川皆震ふ、と。劉向おもへらく、金木水火、土を沍ふ者なり、と。

伯陽甫曰く周將に亡びんとす。天地の氣は其の序を過たず。もし其の序を過つは、民これを亂すなり。陽伏して出づる能はず、陰迫りて升る能はず。是において地震ふこと有り。今三川まことに震ふ、是れ陽其の所を失ひて陰に填められればなり。陽失はれて陰にあれば、原(もと)必らず塞がる。原塞がれば國必らず亡ぶ。夫れ水土うるほひて民用あるなり。土うるほふ所なくして、民、財用に乏しければ、亡びずして何を待たんや。昔、伊維つきて夏亡び、河つきて商亡び、今、周の徳、二代の季の如くして、其の原もまた塞がり、塞がれば必ずつき、川つきれば山必らず崩る。夫れ國は必らず山川に依り、山崩れ川つきるは亡の徴なり。若し國亡びるに、十年を過ぎざるは數の紀なり、と。是のとし川つき、岐山崩る。劉向おもへらく、陽矢はれて陰にあるとは、火氣きたりて水を煎枯するをいふ。故に川つきるなり。山川體を連ぬれば、下つき上崩るるは、事の勢しからしむるなり。時に幽王暴虐、誅伐を妄りにし、諫を聽かず、褒姒に迷ひて其の正后を廢し、廢後の父申侯と犬戎と共に幽王を攻殺す。一に曰く、其れ天文にありては、水を辰星となし、辰星を蠻夷となす。月、辰星を食すれば國は女を以て亡ぶ。幽王の敗は女その内を亂し、夷その外を攻むればなり、と。京房の易傳に曰く、君臣あい背けば、その異、名水絶ゆ、と。『漢書』卷二十七下之上、五行志第七下之上)

『漢書』は、前漢の古典学者劉向^①の解釈を引用して説明する。そ

もそも地震のもととは、「陽失はれて陰に在り」ということであつたが、このことについては劉向は伯陽甫、即ち『國語』でいうところの伯陽父であるが、そのいうところをふまえている。ただし、そこに止まることなく、劉向は一步を進めて、伯陽甫いうところの、「川源必らず塞がる」ということを、原理的に説明してくれている。

劉向のいうところによると、「火来りて、水を煎枯す」ということになるのだという。つまり、地下の陰氣、即ちここではそれは水であるが、その下におしこめられた陽氣、即ちここでいうところの火の問題としてとらえる。なお、ここでいうところの「水」「火」は、五行の「氣」のレベルでのことである。したがって劉向のいうところも、水火二氣のせめぎあいとして、基本的には考えられているものである。ただ、現実の現象としては、水が火熱によつて煎りつけられて蒸発してしまうことになる。そのため、川は水源からして火が無くなり、涸渇してしまうことになるわけである。

(三) 地震の影響について

これまで見てきたところで明らかになつたように、「氣」の乱れによつて地震が起ころるのであるという考えがあり、同時にそうしたおりに、やはりその「氣」のあり方によつて川の水源が枯れるというような事態も出現するのだとする考えもあつた。更に地震の影響は広がり、川源が枯れると、同じく「氣」の作用で山が崩壊すると信じられていた。このことは、先の伯陽父の発言のなかで「川つきれば、山必らず崩る」とあるところに明白となつている。この部分の章昭の注には、「水泉、潤わざれば、枯朽して崩る」とある。『漢

書』五行志における劉向の説では、「山川は体を連ねる」ということと、火気に煎りつけられた土からは水気が欠け、ポロポロになってしまふということが説かれた。山岳の土台ともいえる麓の川の土がバラバラに崩壊すれば、山がくずれ落ちるのは当然のことである。

「氣」の乱れが地震をおこし、三川の水源が涸渇し、山が崩壊するという諸々の事象のあいだには、見てきたように合理性があり、因果関係が思考によってきちんとはえられていているということがわかった。

地震と、水源の涸渇と、山の崩壊とが起これば、農耕中心の当時の社会的生活はすべて成り立たない。伯陽父は、夏殷両王朝の滅亡の前にも、こういう大地震があったという。こうした歴史的事象をもとに、このたびの地震も、周王朝滅亡の兆しであると考え。これも又、歴史的経験から引き出された因果関係であり、論理としてはそれなりに合理的なものといえよう。

四 宣王から幽王へ

「氣」の乱れが地震を起こすというのであるが、先の伯陽父の言によれば、そうした「氣」の乱れが「民これを乱す」となっていることに大きな注目がはらわれなければならない。この部分についての注解は以下のごとくである。

○過失也、言民者、不敢斥王也。(過とは失なり。民と言ふは、敢へと王を斥(さ)さざるなり。『國語』章昭注)

「氣」を乱した張本人は幽王その人であると言いたいところであるが、伯陽父は遠慮して、「民」といったのであるというのである。

ところが、『國語』ではどういう理由で幽王が「氣」を乱したかについては言及していない。『國語』では、それどころか、周王朝の亡国につながるこの「氣」の乱れの遠因を、あたかもその一代前の宣王の悪政に由来するかのような記述をおこなっている。以下のごとくである。

○且無故而料民、天之所惡也、害於政、而妨於後嗣、王卒料之、及幽王乃廢滅。(且つ故なくして民を料ふるは、天の惡む所なり。政を害ひて、後嗣を妨げん、と。王、卒に之を料ふ。幽王に及びて及ち廢滅す。『國語』周語上)

しかしながら、『漢書』の引く『史記』の幽王二年の記事においては、幽王自身の失政について具体的にのべ、わけても亡国の直接の原因となった褒姒に迷った事実については詳しい^④。このことに関していえば、幽王は褒姒の意をむかえようとして、いわば褒姒の精神的奴隷になり下っていたといえる。ここには、あるいみで陰陽の逆転^⑤状況がうかがわれ、それは先の伯陽父の言うところとも合うであろう。

このように、幽王自身、たしかに亡国を招いてはいる。しかし、先に見たとおり、『國語』の著者が幽王の失政と亡国の遠因を宣王にありとしたことの意味も、ここで確かめてみたいと思う。

では、次代の幽王にまで影響が及んだとされるところの、宣王のさまざまの悪政のうち、最も決定的とみられ、まず第一に数えあげられるものは何か。『國語』の説くところに従って見てゆきたい。

○宣王即位、不籍千畝、虢文公諫曰、不可、夫民之大事在農、上帝之粢盛、於是乎出、民之蕃庶、於是乎生、事之供給、於是乎

在、和協輯睦、於是乎興、財用蕃殖、於是乎始、敦厯純固、於是乎成、是故稷爲大官、古者太史順時視土、陽燿憤盈、土氣震發、農祥晨正、日月底于天廟、土乃脉發、先時九日、太史告稷曰、自今至于初吉、陽氣俱蒸、土膏其動、弗震弗渝、脉其滿^日、穀乃不殖、稷以告王曰、史帥陽官、以命我司事、曰、距今九日、土其俱動、王其祇祓、監農不易、王乃使司徒咸戒公卿百吏庶民、司空除壇于籍、命農大夫、咸戒農用、先時五日、警告有協風至、王卽齋宮、百宮御事各卽其齋三日、王乃淳濯饗醴、及期、鬱人薦鬯、犧人薦醴、王裸鬯饗醴乃行、百史庶民畢從、及籍、后稷監之、膳夫農正陳籍禮、太史贊王、王敬從之、王耕一撥、班三之、庶民終于千畝、其后稷省功、太史監之、司徒省民、太史監之、畢、宰夫陳饗、膳宰監之、膳夫贊王、王歆大牢、班嘗之、庶人終食、是日也、誓帥音官、以省風土、廩于籍東南、鍾而藏之、而時布之于農、稷則徧誡百姓、紀農協功、曰、陰陽分布、震雷出滯、土不備壅、辟在司寇、乃命其旅曰、徇、農師一之、農正再之、后稷三之、司空四之、司徒五之、太保六之、太師七之、太史八之、宗伯九之、王則大徇、耨穫亦如之、民用莫不震動、恪恭于農、修其疆畔、日服其縛、不解于時、財用不乏、民用和同、是時也、王事唯農是務、無有求利於其官、以干農功、三時務農、而一時講武、故征則有威、守則有財、若是乃能媚於神、而和於民矣、則享祀時至、而布施優裕也、今天子欲修先王之緒、而棄其大功、匱神之祀、而困民之財、將何以求福用民、王不聽、三十九年、戰于千畝、王師敗績于姜氏之戎。(宣王、位に卽きて千畝に籍せず。虢の文公諫めて曰く、不可なり。夫れ

民の大事は農にあり。上帝の黍盛も是において出で、民の蕃庶も是において生じ、事の供給も是において在り、和協輯睦も是において興り、財用蕃殖も是において始まり、敦厯純固も是において成る。是の故に稷は大官たり。古は太史、時に順ひて土を視る。陽燿く憤盈し、土氣震發し、農祥は晨に正しく、日月は天廟に底り、土は乃ち脉發す。時に先ずること九日、太史、稷に告げて曰く、今より初吉に至り、陽氣俱に蒸し、土膏それ動かん。震かさず、渝えずんば、脉それ滿^日して穀乃ち殖せず、と。稷もつて王に告げて曰く、史、陽官を帥めて以てわが司事に命じて曰く、今を距ること九日、土それ俱に動かん、と。王それ祇祓ひて農を監して易へざれ、と。王乃ち司徒をしてみな公卿百史庶民を戒め、司空をして壇を籍に除し、農大夫に命じてみな農用を戒めしむ。時に先ずること五日、誓、協風の至ること有るを告げ、王齋宮につき、百官御事、各々其の齋につくこと三日、王乃ち淳濯して醴を饗す。期に及んで鬱人鬯を薦め、犧人體を薦め、王、鬯を裸ぎ醴を饗して乃ち行く。百史庶民畢く從ふ。籍するに及び、后稷これを監し、膳夫農正、籍禮を陳べ、太史は王を贊け、王、敬みてこれに從ふ。王耕して一撥し、班ごとにこれを三にし、庶民、千畝を終ふ。其の後稷功を省るに、太史これを監し、司徒民を省し、太師これを監し畢りて、宰夫饗を陳ぬるに、膳宰これを監す。膳夫王を贊け、王大牢を歆け、班ごとにこれを嘗し、庶人食を終ふ。是の日、誓は音官を帥めて以て風土を省る。籍の東南に廩して鍾めてこれを藏し、時にこれを農に布ふ。稷は則ち徧く百姓を誡め、農を

紀し功を協せしめて曰く、陰陽分布し、震雷滯を出す。土、備さに墾さずんば、辟は司寇に在り、と。乃ち其の旅に命じて曰く、徇れ、と。農師はこれを一たびし、農正これを再びし、后稷はこれを三たびし、司空はこれを四たびし、司徒はこれを五たびし、太保はこれを六たびし、太師はこれを七たびし、太史はこれを八たびし、宗伯はこれを九たびし、王は則ち大いに徇る。耨穫もまたかくの如し。民はもつて震動せざるは莫く、農に恪恭し、其の疆畔を修し、日に其の罽を服ひて、時に解らず、財用乏しからず、民もつて和同す。是の時に、王事はただ農を是れ務めて、利を其の官に求めて、以て農功を干すことを有る無し。三時に農を務めて、一時に武を講ず。故に征すれば則ち威あり。守れば則ち財有り、是の如ければ乃ち能く神に媚ばれ、民に和す。則ち享祀時に至り、布施優裕なり。今、天子は先王の緒を修めんと欲して、其の大功を棄て、神の祀を置しくして、民の財を困しむ。はた何を以て福を求め民を用ひんや、と。王聽かず。三十九年、千畝に戦ひ、王の師、姜氏の戎に敗績せり。〓

『國語』周語上

宣公は即位しても「籍田の礼」を挙行しなかつた。この「礼」について、韋昭は以下のように注解する。

○籍、借也、借民力以爲之、天子田籍千畝、諸侯百畝、自厲王之流、籍田禮廢、宣王即位、不復古也。(籍は借なり。民の力を借りて以てこれを爲す。天子の田籍は千畝、諸侯は百畝なり。厲王の流されしより、籍田の禮、廢され、宣王即位するも古へに復さず。〓『國語』周語上、韋昭注)

「籍田の礼」は王の個人的な行事ではなく、民とともに行う国家的な、古くからの伝統を受けつぐところの重大な政治の一環であつたかのごとくである。こうした事情をさらに詳しく知るために、宣王にこの礼を復活させるよう強く諫めた虢の文公のことばを聞いてみたい。

虢の文公は、この礼が農業にも深いかわりを持つことから、農業の重大さから説きはじめる。そこに説かれているのは、整理すると以下の五項目である。第一に、上帝にささげる穀物は農業の産物である。第二に、民の食物として、民の身体形成のもととなり、人口増加のもととなるのは農産物が主となっている。第三に農業を通じて人民が助け合うことが、社会安定の大きな助けとなる。第四に、財産は多く農産物によって生み出される。第五に、人民の豊かな人情も農業によつて培われ、はぐくまれるところが多い。このように国家を営むことの大きな基礎となっている主産業の農業と、「籍田の礼」とは深くかわつていとされるのである。

では、その「礼」はどういう手順で行われるのか。まず太史が天体を観測し、しかるべき天象が現われると、太史はそのことを農事の長官、稷に知らせ、稷はそれを王に伝え、そこで王はしかるべく行動を開始するということになる。この間のことを詳しく詳しく記すと、以下の如くなる。

太史は天体の観測により得た情報で、地中の陰陽の「氣」の変化を推測する。星座等、天象と地象とは連動するものと考えられていたからに外ならない。この地中の観測を『國語』の本文では「時に順つて土を覘(み)る」という。その結果を「陽、痺(あつ)く憤

盈し、土氣震発し、……土乃ち脉発（ばくはつ）す」と記す。つまり、太史の見るところでは、冬から春に移行しようとする今、冬のあいだじゅう陰気のために地中におしこめられていた陽気が、勢いをもりかえしているという。そして、土中に満ちわたった陽気は土中で土脈を脈動させているとする。このような状況が地中に生じた場合、人間はどう対処すべきであるかというところ、「震（う）ごかさず、渝（か）えずんば、脉それ満告して、穀乃ち殖せず」という。このことについての韋昭の解は以下のごとくである。

○震、動也、渝、變也、告、災也、言、陽氣俱升、土膏欲動、當即發動變寫其氣、不然、則脉滿氣結、更爲災疫、穀乃不殖也。

（震は動なり。渝は變なり。告は災なり。言ふところは、陽氣ともに升起、土、膏（うるほ）ひ動かんと欲す。當に即ち、其の氣を發動し、變寫せしめるべし、と。然らずんば、則ち脉滿ち、氣結し、更に災疫をなし、穀乃ち殖せざらん。）『國語』周語上、韋昭注）

陽氣が土中で発動し、その勢いが嵩じると災いが生じ、穀物も繁殖しなくなるといふ。そうした事態を避けるには、ここにいうように、余分の陽気を「発動變寫」しなければならぬ。即ち「発（ひら）き動かし、變（か）え写（のぞ）く」ということをしなければならぬのである。

このことは、土をひらき、中にこもっている「氣」を、場所を変えさせ、とり除くことであり、それは具体的には土を耕すことによつて達成されるのである。

話しを前にかえし、太史からの知らせを稷によつてもたらされた

王は、「耕す」べき五日前から、諸役人は三日前から齋戒沐浴してその日に備える。この行事が神聖なものであることを、このことによつて我々は知ることが出来るであろう。

この「耕す」日の到来を『國語』の本文では「期に及ぶ」という。この日、王は農具と地とに、酒をそそぐ。この行事が神事に属することが更に明らかとなる。

この行事の参加者は、「百吏、庶民、畢（ことごと）く従う」と本文にいうように、王、役人、庶民、国をあげてのものであることがわかる。そうして、『國語』の本文がいうところでは、「王、耕して一撥し、班ごとにこれを三にし、庶民千畝を終わる」と、なっている。王は一すきだけ耕し、あとは役人や庶民たちが協力して千畝の田を耕すことを完了する。この、「王一撥」によくあらわれているように、これはあくまで模擬的な儀礼であつたといえるであろう。そうして、「耕す」ことが終ると、参加者一同が酒をのみ、食事をともにして、この行事がめでたくおわるのである。

この「千畝の籍田の礼」は、以上にみてきたように、地中にこもつた余分の陽気がおよぼす災害をさけるために行うものであつた。したがつて、陰陽の「氣」の乱れを調和させるための行事であることになるが、それが神聖な、神事であつたことはすでに見てきたごとくである。この行事が神事であることは、虢の文公の以下のことばによつて、更に明白となる。

「今、天子は先王の緒を修めんと欲して、其の大功を棄て、神の祀を置（とぼ）しくして云々と。つまり、「籍田の礼」を行わないことは、ここにいうように、神への祭祀を欠くことでもあつたので

ある。

冬から春への移行期における地中の気の変動は、中国全土の地中において起こるものであろう。それは単に耕地ばかりでなく、山野をも広くふくむであろう。

「千畝の籍田」における王のわずか一すきの動作が、「千畝」の田の、中国の耕地すべての、ひいては山川藪沢をもふくむ中国全土の、土中におけるこの時期の陰陽の「気」の乱れを整える力を発揮したと、当然のこととして見られたはずである。地中に残存した過剰な陽気のもたらす災害は、さきに見てきたように、「穀乃ち殖せず」というように、ここに限定されるものではないであろう。

「籍田の礼」を行うことを宣王に迫った虢の文公のことばは、「はた、何を以て福を求め、民を用いんや」とむすばれる。「籍田の礼」による陰陽の「気」の調和は、王にとつての福、ひいては中国全人民、全土をおおう「福」を実現するものであると見なされていることが、ここから明白となる。このことは見方をかえれば、王の「一すき」による陰陽の調和は、広く中国全土の陰陽の乱れを整えるべく作用するものと見なされていたということが、またわかるのである。したがって、これは「気」の操作の空間的な広がり作用についていうものと考えてよい。

『国語』編著者には、「籍田の礼」を欠くことの災厄は、時間を超えて後世にまでも及ぶものと認識されていたかのごとくである。虢の文公が宣王に「籍田の礼」を挙行することをすすめ、それに対して『国語』の本文は「王聴かず（王不聴）」とあり、この三語につづけて「三十九年、千畝に戦い、王の師、姜氏の戎に敗績す」となっ

ている。

宣王の即位の初年に「籍田の礼」を欠き、その治世の三十九年目に欠礼の災厄がおよんだという編者の認識が、こうした行文をなさしめたものと思われる。「気」の乱れの影響が時間を超えて後世にまで及ぶとすることの例とみてよいであろう。

「籍田の礼」が神事、つまり祭礼の一つであることはすでに指摘したごとくである。神事としてのこの「礼」の持つみを、しばらく考えてみたい。

「籍田の礼」は、農事の出発点であり、『国語』の右に引用した文章では、農事の展開が、各段階ですべて記述されている。農事が、陰陽の「気」と深いつながりを持つことは、すでに述べたが、「籍田の礼」のしめくりとして、農事の長官の后稷は百姓を戒めて以下のように演説する。「陰陽分布し、震雷滞を出す。土つぶさに墾さざれば、辟（つみ）司寇に在り」と。

「籍田の礼」は、土中の陰陽を分布、即ち調和させることである。時はあたかも陰陽の調和した春分である。これが農事の出発点であり、時の「気」の消長に合わせなければならぬ。したがって農事の進行状況は種々の農官によって、さいごには王によって巡視し、監督される。

このように陰陽の消長に従った農事は、結果的にどのようなものと成るのであろうか。さきに引いた『国語』の本文では、以下のごとくいう。「故に征すれば則ち威あり、守れば財あり、是のごとくんば乃ち能く神に媚（よろこ）ばれ、民に和す」と。即ち、軍事と財政と民政がととのい、神の喜ぶ政治が実現するのである。

この神の喜ぶ政治こそ、陰陽の「氣」の整序された結果に外ならない。

『国語』の宣王についての記述は、以下に内乱や敗戦や苛酷にわたる徴兵等々が連続してしるされている。神の喜ばない、いわば「氣」の乱れが拡大された状況が積み重ねられていくのである。

「籍田の礼」を復活させることによって、いわば王一人の決心によつて整序されたはずの「氣」である。『国語』の記述による限りにおいて、その乱れが逆に、宣王によつて拡大されたことになる。

宣王が「籍田の礼」を怠った事から雪ダルマ式に拡大され再生産されつづけたその悪政の終りに、敗戦の勢いをもりかえそうとして、苛酷な徴兵がおこなわれた。これを諫めて仲山父が以下のようにいった。

○且無故而料民、天之所惡也、害於政、而妨於後嗣。（且つ故無くして民を料ふるは、天の惡む所なり。政を書ひて、後嗣を妨げん。Ⅱ『国語』周語上）

仲山父のいうごとく、宣王の失政は後嗣、即ち幽王に崇ったかのごとくである。仲山父の諫言を無視した宣王の記事は、『国語』では以下のごとく結ばれる。

○王卒料之、及幽王乃廢滅。（王卒にこれを料ふ。幽王に及びて乃ち廢滅す。Ⅱ『国語』周語上）

結局のところ、宣王が乱した「氣」は、宣王の時代のみか後嗣の幽王の時代にまで悪影響を及ぼした。幽王が犬戎に殺され、周が一つたび亡んで洛陽に東遷を余儀なくされたという歴史的事象を、ここはふまえて、『国語』の編纂者は記したものだと思われる。それにして

も、この間の事情はいろいろに説明が可能であろうが、『国語』の編纂者たちは、宣王にしろ幽王にしろ「氣」の乱れを整えれば整えられたものを、二人ともそれをしなかった、即ち、神を喜ばすような政治を執行しなかったということ、一貫して指摘し、批判しつづけているのである。

ここにこれまで見てきたように、『国語』のなかでは、人間は「氣」を良くも悪くも操作することができると思われていることが許されるであろう。しかも、その操作の影響は空間と時間を超越して及ぼすことが出来ると考えられていたかのようである。

なお、ここでいう「氣」の操作とは、「氣」が本来的に有している陰陽二氣の基本的運動の形式を超えたものを指す。したがって、人間は如何様にも「氣」を動かすことはできるのであるが、それは決して恣意的に行なつてはならないこととされていた。人が「氣」を動かすには、必ず祭礼を通じて、あるいは介在させて行ない、常に神の喜ぶであるう結果を生むような「氣」のあり方を作り出さなければならぬという厳しい掟があったもののごとくである。さもなければ、亡国などの不幸に遭遇することを免かれることは出来ないと思われていたのである。

二、「氣」の操作が不可能であるとする考え

前章においては「氣」の乱れを正したり、又は「氣」を乱したりするなどして、「氣」を操作できるとする立場について見てきた。ここではそれに反し、「氣」は絶対に人間は動かすことは出来ないとする考えもあつたのだということについて見ていきたいと思う。例え

ば、以下のような文章を読んでみたい。

○地者政之本也、朝者義之理也、市者貨之準也、黃金者用之量也、諸侯之地、千乘之國者、器之制也、五者、其理可知也、爲之有道、地者政之本也、是故地可以正政也、地不平均和調、則政不可正也、政不正、則事不可理也、春秋冬夏、陰陽之推移也、時之短長、陰陽之利用也、日夜之易、陰陽之化也、然則陰陽正矣、雖不正、有餘不可損、不足不可益也、天地莫之能損益也、然則可以正政者、地也、故不可不正也、正地者、其實必正、長亦正、短亦正、小亦正、大亦正、長短大小盡正、正不正、則官不理、官不理、則事不治、事不治、則貨不多、是故何以知貨之多也、曰、事治、何以知事之治也、曰、貨多、貨多事治、則所求於天下者寡矣、爲之有道。(地は政の本なり。朝は義の理なり。市は貨の準なり。黄金は用の量なり。諸侯の地、千乗の國は、器の制なり。五の者は、其の理知るべきなり。之を爲すに道有り。地は政の本なり。是の故に地は以て政を正すべきなり。地、平均和調ならざれば、則ち政は正すべからざるなり。政、正しからざれば、則ち事は理むべからざるなり。春秋冬夏は、陰陽の推移なり。時の短長は、陰陽の利用なり。日夜の易るは、陰陽の化なり。然らば則ち陰陽は正し。正しからずと雖も、餘りあるも損すべからず。足らざるも益すべからざるなり。天地もこれを能く損益すること莫きなり。然らば則ち以て政を正すべき者は、地なり。故に正さざるべからざるなり。地を正す者は、其の實必ず正し。長もまた正しく、短もまた正しく、小もまた正しく、大もまた正しく、長短大小盡く正し。正、正しからざ

れば、則ち官おさまらず、官おさまらざれば、則ち事おさまらず、事おさまらざれば、則ち貨多からず。是の故に何を以て貨の多きを知るか。曰く、事おさまれり、と。何を以て事の治まるを知るか。曰く、貨多し、と。貨多く事治まれば、則ち天下に求むる所の者寡し。之を有道といふ。『管子』卷第一、乘馬第五)

ここで注意すべきは以下の文章である。「春秋冬夏は、陰陽の推移なり。時の短長は、陰陽の利用なり。日夜の易(かわ)るは陰陽の化なり。然らば則ち陰陽は正し。正しからずと雖も、餘り有るも損すべからず。足らざるも益すべからざるなり。天地もこれを能く損益すること莫きなり」。

土地の正しい分配が、政治の根本であると、ここではない。その正しい分配とは、地味の評価が正確に行なわれ、分配に際してそれがよく反映していることである。このようにして与えられた土地が物資を生み、人々の仕事の場となり、政治の出発点となる。したがって土地にこそ人間は多大の制約を受け、土地に人間は動かされていくといえよう。

人間を制約しているのは土地ばかりでは無い。陰陽二気の変化は、春夏秋冬の移りかわり、昼の交替にあらわれる。してみると陰陽の変化の運動は正しいはずのものである。仮りに、正しくないとしてみても、人力によってその気の消長を左右し、その量を損益し、その運動を操作することはできない。これは凡人だけのことであり、同じ人間でも聖人は別であろうか。『管子』の注解者、唐の尹知章は以下のようにいう。

○假令、時有盈縮不正、則百六之運數當然也、雖有堯湯之聖、不能免之、故不可損益也。(もし、時に盈縮ありて正しからざれば、則ち百六の運數、まさに然るべきなり。堯湯の聖ありといへども、これを免かるる能はざるなり。故に損益すべからざるなり。〓『管子』卷第一、乘馬第五尹知章注)

このように、陰陽の気の動きを操作できないのは、聖人も凡人も同様であるという。『管子』から引いてここに示した文章では、基本的には人間は「氣」を動かして、そのみによつてはよりよい政治はできないのだということを主張しようとする。ただ、土地を正しく運用することのみが、よりよい政治を行うための要諦であると、より現実的な立場をここでは述べているのである。

ここで主張されているのは、純粹に個人としての人間は、あるいは人間の力だけでは、たとえそれが凡人であろうと聖人であろうと、絶対に陰陽の「氣」の増損を、動きを、操作できないとするのである。

ただ、右の見解のみで『管子』は統一されていて、そこに何の発展も用意されていないのではない。たとえば『管子』の「幼官」、あるいは「四時」篇等には、政治、即ち「まつりごと」の名において四季の推移、循環を変更しうることを説いている。これは、君主のなしうることとしてである。そのことの一端を、例として以下にあげておこう。

○其時曰春……號令、修除神位、謹禱幣梗……春行冬政、則雕、行秋政、則霜、行夏政、則殺。(其の時を春と曰ふ。……號令には、神位を修除し、幣梗を謹禱し……春に冬政を行へば、則ち

雕む。秋政を行へば、則ち霜ふる。夏政を行へば、則ち殺す。〓

『管子』卷第十四、四時第四十)

君主が、春に冬の「まつりごと」政を行えば、寒気がおそつて植物が枯れ雕(しぼ)む。秋の「政」を行なえば、春にもかかわらず、秋の霜が降る。夏の「政」を行えば、春であるはずであるが、激しい夏の暑熱がおそつて植物などを焼き尽す。

『管子』のここに述べるところは、君主が「まつりごと」政治によつて、季節の循環を自由に操作することが出来るということについてである。ただし、それはあくまで「まつりごと」政を通じてであることを忘れてはならない。そして、その「まつりごと」政とは、ここに引いた文章の冒頭にいうように、「神位を修除し、幣梗を謹禱」して、つまり神殿を払い潔め、幣(ぬさ)を神に献じ、祈りをささげて行なうことである。まつりごととは、まさしく祭りごとの事であり、したがつてここで述べられた君主の四季の循環の操作は、人間である君主が単独で行なうのではなく、神と共に行なっているということになるのである。

三、「氣」の操作を支える精神構造

(一) 考察の材料としての『詩経』をめぐる問題

考察の材料とするのは、おもに第一章で題材とした『国語』と、西周から春秋時代というように、この『国語』と記載内容の時期が重なることの多い『詩経』とである。

現在ほぼ完全な形で伝わっている『詩経』のテキストは古文系の『毛詩』のみであり、今文系の『齊詩』『韓詩』『魯詩』のいわゆる

三家詩は、そのテキストおよび解釈は、今は佚書となり断片的な形でしか伝わっておらず、輯佚書として参照することができるだけである。

『毛詩』は、そのフルネームを『毛詩詁訓伝』といい、前漢の毛亨が著作した『詩経』の注釈書であり、毛亨はそれを毛萇に授けたものとされている。

後漢の古文隆盛の風潮を受けて、『毛詩』は世に流行した。後漢末の大儒鄭玄がこれを取りあげて「箋」を加えたことにより同時代および後世の支持を得て、『毛詩鄭箋』として現在に至るまで、完全な形で伝わった。なお、三家詩は隋以前にすべて亡佚したとされている。

現行の『毛詩』の各詩には序文がつけられている。ただし、巻頭の詩『閔雎』の序文のみは、他の詩の序文に比べて長文であり、ここには『詩経』全体の序文（＝大序）とこの「閔雎」の序文（＝小序）とが錯簡のかたちで混交しているものである。

なお、これら序文の作者および大序と小序との区分については諸説があつて一定しない。『文選』では序文の作者を孔子の弟子、子夏としているし、『後漢書儒林伝』では衛宏と明記し、『隋書経籍志』では子夏の文章を後に毛公と衛宏が手を加えたとする等々である。

ここで注目したいのは、いわゆる「大序」の部分に「詩の六義」が説かれ、そのなかに「興」がふくまれているという事実である。そうして、『毛伝』では、百十首の詩について、「興也」と明記し、その詩が「興」の修辭によつて成り立っていると判断しているのである。この「興」については後に章を改めて考えることとし、一応、

詩の六義について、行論の必要上、その概要を確認しておきたい。詩の六義は、いわゆる「毛詩大序」に以下のごとく説かれる。

○詩有六義焉、一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌。（詩に六義あり。一に曰く風、二に曰く賦、三に曰く比、四に曰く興、五に曰く雅、六に曰く頌。＝『詩大序』）

詩の六義、即ち「風」「賦」「比」「興」「雅」「頌」について、その相互の関係が『毛詩正義』に以下のごとく説かれている。

○風之所用、以賦比興爲之辭、故於風之下即次賦比興、然後次以雅頌、雅頌亦以賦比興爲之、既見賦比興於風之下、明雅頌亦同。

（風の用ふる所、賦比興を以てこれが辭と爲す。故に風の下に即ち賦比興を次し、然る後に以て雅頌を次す。雅頌もまた賦比興を以てこれをつくる。既に賦比興を風の下にあらはせば、雅頌もまた同じきこと明らかなり。＝『毛詩正義』）

つまり、「風」に賦比興があり、同様に「雅」にも「頌」にも賦比興があるのだと、『毛詩正義』の著者達は解している。なお、「大序」の述べるところでは、「風」は国々の民謡、「雅」は「天下の事を言ひ、四方の風をあらはす。これを雅といふ。雅とは正なり。王政の由つて廢興する所を言ふなり」とまた「大序」にいう。「風」が地方の民謡であつたのに対して、「雅」は都の歌ということができらる。『頌』は祖先の祭祀における、祖先への頌徳の歌である。

「風」「雅」「頌」がここに述べたごときものであるとすれば、その各々に有るとされる「賦」「比」「興」とは何か。同じく『毛詩正義』のいうところについて見てみたい。

○賦者直陳其事、無所避諱、故得失俱言、比者比託於物、不敢正

言、似有所畏懼、故云見今之失取比類以言之、興者興起志意、讚揚之辭、故云見今美以諭勸之、……比之與興、雖同是附託外物、比顯而興隱。(賦は其の事を直陳し、避諱する所なし。故に得失ともに言ふ。比は物に比託し、敢て正言せず、畏懼する所あるに似たり。故に今の失をあらはすに、比類を取りて以てこれを言ふ。興は志意を興起し、讚揚するの辭なり。故に今の美を云ひあらわし、喩を以てこれを勸む。……比と興とは、同じくこれ外物に附託すといへども、比は顯にして、興は隱なり。||

「詩大序」「毛詩正義」

ここに述べるように、「賦」「比」「興」ともに、修辭に関する言葉である。そして「賦」は直陳というように、直叙法のことをさし、「比」は物に託し、「興」は喩(たと)えを以てすというように、二者ともに比喩法をさすとみてよい。では、同じ比喩でも、どこが違うかといえば、『毛詩正義』もいうように、「比は顯にして、興は隱」ということになる。即ち、「比」は明喩、「興」は隱喩であるということになるであろう。

以上のべたように、「詩経」は、詩の内容上、「風」「雅」「頌」にわかれ、それぞれが「賦」「比」「興」という修辭法によって表現されているのだということになる。

(二) 興をめぐる問題

『詩経』を誌むのに、詩篇を生んだ社会の研究を通してする仕方が徹底して成されはじめたのは、それほど古いことではない。このことの発端をひらいたのはフランス人、マルセル・グラネであった。

それは、一九一九年、彼の最初の著書、『Fêtes et Chansons anciennes de la Chine』²⁾の出版によってである。

グラネのこの著書の扉には、「デュルケームとシャバンヌを記念して」という献辭が記されている。このことによつて明らかになつて、グラネはこの著書のなかにおいて、その師デュルケームの宗教社会学と、同じく師であるシャバンヌの中国古代歴史学を縦横に駆使するとともに、自らの中国での実地調査も随所に生かしている。両師から受けた方法論と、グラネ自身の調査にもとづく洞察とが両輪として生かされているのである。グラネのこの書の出現によつて、『詩経』は、その儒教道德的解釈学から解放されたといつてもよい。このことは古く宋代以来試みられてきたが、未だここまで徹底することはなかつたのである。

グラネが右の書で解明したのは、中国古代社会で人々がいかなる生活をしてきたか、その中でいかなる信仰をいだいていたか、その信仰はどのような宗教行事、つまり祭りを通して形成され、深められていったかという点にある。こうしてグラネは、『詩経』の国風篇の詩の多くが、村落共同体の祭礼での、男女の歌合戦の産物であるとする立場をうち出した。そうして、その観点から詩篇を解釈した。グラネ以後の詩経研究は、グラネの引いた路線にそいつつも、それを修正することを行ないながら進められた。このことは、中国をよそにして、日本においてより活発に、より精密に行なわれた。

晩近における詩経学において期を画するものは、一九六〇年代における松本雅明、白川静両氏の論争³⁾であった。その争点は多岐にわたるものの、結局のところ、それは「興」の何物かを問うところに

あったといつてよい。

松本氏は、社会の変化とそれに伴う祭礼の変動が詩、なかんずく「興」に変化を与えるとした。具体的には、主文に先立つ気分象徴としての「興」が鮮明で印象がきわ立つたものから、形式的で法則化したものに變化していくという。そのため、興の變化が、詩の新古の層の分析の手がかりとなると考える。

白川氏は周代の東方の氏族社会に「風」が、西方の貴族社会を背景に「雅」が、それぞれ平行して発生したとする。そうして、「興」は古代的自然観や、前論理的融即の法則や言霊信仰ないしは予祝の呪詞などを含む古代的觀念の反映の所産と見た。そのため、詩形にしても、「興」にしても、社会變動とは無関係で、詩の新古を弁別する手がかりにはならないと考え、松本氏の立場を批判した。

周王朝の社会的構造および性質への視点が両氏のあいだでは異なるとはいえ、その「興」についての考えの差が大きすぎて、論争に実りをもたらすことが無かった。松本氏の「興」についての考えからは、旧来の「興」から引きずっている比喩ないし象徴というような要素を色薄くし、白川氏の「興」観に、単なる古代的思維をこえた、より幅広い祭礼の觀念をとり入れてみる必要があるであろう。このようにしたうえで、両氏の「興」の立場を初めて統一し、より高次の詩の理解に役立てることが可能になるであろう。こうしたところこそ、グラネが目ざした道の延長線が届いてくるのであろうと思われる。

「興」についての、大きな発想の転換が、あるいは新たな視点がどこかに無いであろうかを、探す必要があるであろう。

(三) 「興」と祭祀

われわれは、すでに第一章で祭祀を通じて「氣」の操作をするということを見てきた。ここで『詩経』で歌われている祭りの場面を通じて新たに、どのような側面を知ることができるであろうか。『詩経』には、さまざまな祭りが直接、あるいは間接に歌われる。その祭りの規模も非常に大きなものから、極く小規模なものまで多様である。ここでは、その両極にあると思われるものを取り上げて見ていきたいと思う。

大規模の祭りとして、第一章でと同じく、ここでもまた農祭をとりあげてみたい。

○載芟載柞、其耕澤澤。

千耦其耘、徂隰徂畛。

侯主侯伯、侯亞侯旅、

侯疆侯以。

有嘽其饁、思媚其婦、

有依其士。

有略其耜、俶載南畝。

播厥百穀、實函斯活。

驛驛其達、有厭其傑、

厭厭其苗、緜緜其廩。

載穫濟濟、有實其積、

萬億及秭。

爲酒爲醴、烝畀祖妣、

以洽百禮。

有飴其香、邦家之光。
有椒其馨、胡考之寧。
匪且有且、匪今斯今、
振古如茲、

(載ち芟し載ち柞し、
其の耕すこと澤澤たり。

千耦其耜、隰に徂、畛に徂、
侯れ主侯れ伯、侯れ亞侯れ旅、
侯れ疆侯れ以。

噴たる其の饁あり、思に其の婦を媚し、其の士を依する有り。

略たる其の耜有り、載を南畝に俶む。
厥の百穀を播す。實に斯の活を函む。

驛驛として其れ達し、厭たる其の傑有り、厭厭たる其の苗、
縣として其れ薫す。

載ち穫ること濟濟たり。
實るあり其れ積む、萬億及び秭。

酒を爲り醴を爲り、祖妣に烝め畀へ、以て百禮に洽くす。
飴たる其の香有り、邦家の光。

椒たる其の馨有り、胡考の寧き。
且にのみ且れ有るに匪ず、

今にのみ斯れ今なるに匪ず、
振古により茲の如し。

『詩經』周頌「載芟」

この詩について「詩序」は、「載芟は春の籍田にして、社稷に祈る

なり」と述べる。また鄭玄の『鄭箋』には、「籍田は甸師氏の掌る所なり。王耒耜を載せ、耕すところの田は、天子千畝、諸侯百畝なり。籍の言たる借なり。民力を借りて之を治む。故にこれを籍田と謂ふ」とある。伝統的に、右の詩は「籍田」、つまり春の農祭の詩ということになっている。

この詩は、しかし「籍田」のことのみ限定して歌っているのではない。まず「籍田」の祭りの準備から述べはじめ、祭りの当日のことに及ぶ。つぎに種子まきから収穫までを、途中に除草や中打ちの作業をはさんで描写していく。その後に収穫祭のさまをえがく。そうして、これら一連のことが、古代から今に至るまで、連綿として行われつづけたことを述べて、しめくくりとしている。

ここで我々は「籍田」の記述における、この祭儀の参加者の階層に注目したい。それについては、「天子」「侯伯」「上大夫」「下大夫」そして「農民」があげられている^②。当時の社会を構成している、貴族、庶民のすべてがこの祭りに参加しているということになるであろう。すでに第一章でも見てきたごとくであるが、大規模とはいえず、国家的なこの祭儀への参加者が、その階層からしてこのように多彩であり、別け隔てが無いことに対しては、十分な注目が払われなければならない。

つぎに大切なことは、祭りへの参加者が酒を飲み、御馳走を食べ、酒食を供えられた神霊とともに喜びを別ち合ひ、おそらくは、感情と精神の一体化がそれによって実現されているであろうことである。なお、ここでいう神霊は、右の詩にいうところの「祖妣」のことであるが、『鄭箋』ではこれを「先祖、先妣」という。天子あるい

は人民すべての祖先の靈魂のことである。祭りとは、このように、そこで祭られた神靈と、祭りに参加した人々とのあいだでなんらかの意味での一体化が計られ、それが実現されるものであるということには、大きな注目が払われなければならない。

農祭詩「載芟」は、「且（ここ）にのみ、且（これ）有るに匪らず。今にのみ斯（これ）今なるに匪ず。振古よりかくの如し」といつてしめくくられる。ここでは、古代から現在までの連続性が説かれる。その連続するものの内容は、豊年であり、神靈への信仰である。秋の収穫祭は、豊年を感謝して、酒食を神靈と共にし、神靈への信仰、つまり神靈との一体感を確認する機会であった。その一体感のもたらず感激のことが「振古よりかくの如し」というものであったのである。『詩経』では、同じく収穫祭をうたう詩が、右にあげた詩につづいて置かれている。むすびの宴会の部分以下のごとくになっている。

○百室盈止、婦子寧止。

殺時惇牡、有秣其角。

以似以續、續古之人。

（百室盈ちて、婦子寧し。

時の秣牡を殺す、秣たる其の角あり。

以て似ぎ以て續ぎ、古の人に續ぐ。

Ⅱ『詩経』周頌「良耜」

ここでは、このはるかかな祖先の世から続いている豊作の恵みが、今だけでなく、子孫の代までも絶えることなく続くようにと、神に牛を犠牲として捧げて祈るのである。このように、この祈りのこと

ばには、過去、現在、未来と連続する神の恵みが感謝され、それだけにここには神に対する強い信仰の念が含まれている。神には犠牲や香ばしい酒をそなえ、人々は酒や肉を食べて、神も人もその美味を心から楽しみ味わう。神の恵みと、それに対する人間の報恩の念とは、この祭礼を媒介にして、一体のものとなる。先の神への連続して絶えることの無い信仰の情の吐露は、同時に、神との一体感の確認を、絶えることなくながす言葉でもあったということができよう。

では、神と一体化するということはどういうことであるのか。この問いへの答えを得るために、「籍田」や収穫祭のような、国家的な大きな祭りではなく、ごく小規模の祭りに目を転じて、神と人のかかわりの本質を解明する手がかりを得てみたいと思う。小規模であるということは、神と人との距離も近くて、その関係のありようをさぐるのに便宜があるように思われるからである。ここでは、以下に「国風」から一篇を選んで読んでみたい。

○螽斯羽、詵詵兮。

宜爾子孫、振振兮。

螽斯羽、薨薨兮。

宜爾子孫、繩繩兮。

螽斯羽、揖揖兮。

宜爾子孫、蟄蟄兮。

（螽斯の羽、詵詵たり。

爾の子孫に宜しく、振振たり。

螽斯の羽、薨薨たり。

爾の子孫に宜しく、繩繩たり。

螽斯の羽、揖揖たり。

爾の子孫に宜しく、蟄蟄たり。

Ⅱ 『詩経』國風、周南「螽斯」

この詩は動物によって歌いおこされていることから、修辭的にいつて、「興」の詩ととらえるべきであろう。しかし、すでに述べたように、「興」の場合、『毛伝』では「興也」と注記されるのが例であった。ところが、『毛伝』はここでは何もそのことについては触れていない。『鄭箋』も同様である。しかしながら、この常識に反する事態は早くから問題になっていたようである。『鄭箋』の背後で、鄭玄と弟子の張逸とが、以下にかかげるようなやりとりをしていた。このことは今、『鄭志』^④によって知ることができる。

○答張逸云、若此無人事實興也、文義自解、故不言之、凡說不解者耳、衆篇皆然。(張逸に答へて云ふ。此れ人事無きが若きも、實は興なり。文義自ずから解く。故にこれを言はず。凡そ説くは、解せざる者のみ。衆篇皆しかり、と。Ⅱ『鄭氏佚書』二十一之三『毛詩志』、「螽斯」)

「螽斯」は、動物で歌いおこされ、その直後に人事が述べられるという「興」の定形をとっていない。しかしこれはまぎれもなく「興」であると毛亨は解していたのだと、鄭玄はいう。さらに、一読して「興」とわかるものについては、毛亨はわざわざ「興也」と書かなかつたのであり、わかりにくいものに限って「興也」と書いて注意を促したのであると、鄭玄は弟子の張逸に教えている。

以上の論をふまえると、「螽斯」こそは「興」の中の「興」とでも

いうように、典型的な「興」の詩であるということができよう。

螽斯は、「毛伝」では蚣蟴という。これはキリギリスであろうか。朱子の『詩集伝』では蝗の属とする。イナゴの類か。なお、この詩で呼びかけの語として用いられている「爾(なんぢ)」を、朱子は『詩集伝』で、「爾とは螽斯を指す」という。我々はここで朱子の注をふまえながら、この「爾」を、貴者に対する二人称^⑤、「あなた様」ととりたたい。

詩の大意は以下の如くである。「螽斯様が羽根を翻へして、飛んでいらつしやる。あなた様のご子孫も続々とお生られになり、繁栄し、長く仲むつまじく幸せでいらつしやいましょう」と。周代の人々が、「螽斯」が子供を沢山生み、どんどん繁殖する虫であるということ、その繁殖力の強さに注目し、そのことを歌ったと見ることができると。

古代中国では子供が多く、子孫が繁栄するということが幸福の大条件であった。この観点から螽斯こそは多子多孫、子孫繁栄の象徴として、虫ながら憧憬的として見られる存在であった。こうして単に象徴であることにとどまらず、自然神、あるいは雑神^⑥の一つとして神格化され、人々の崇拜の対象となつていったのも自然なりゆきであろう。

「螽斯」は、この虫の多産を誉めたたえて歌うわけであるが、さらに『詩経』の歌が多くそうであったように、この詩にも踊りが付随していたものと推し計られる。そのため、歌のリズムに合わせて踊るにつれて、人々の感動は高められ、深化されたはずである。それに伴って、螽斯の神性への崇敬と、それにあやかつて人々の子孫

繁榮を願う気持ちとがいやがうえにも高められていく。この詩の構成が、これを導くしくみに、巧みに作られているのである。こうした感動のなかで、螽斯、つまり神と人とが、あるいみで一体化することになる。

祭りにおいて、螽斯を崇え、信仰する歌と踊りのなかにおいて、人々は神としての螽斯と一体化してしまう。このように、信仰を通じて神と人とが一体化するというのはいかなることをいうのであろうか。このことを慧眼にも「氣」に着目して、鄭玄は以下のように説明した。

○箋云、凡物有陰陽情慾者無不妬忌、維蚣蟻不耳、各得受氣而生子、故能洗然衆多、后妃之德能如是、則宜然。(箋に云ふ。凡そ物、陰陽情慾ある者、妬忌せざるは無し。これ蚣蟻しからざるのみ。各おの氣を受けて子を生むことをう。故によく洗然として衆多なり。后妃の徳、よく是の如ければ、則ち宜しく然るべし。〓『詩経』国風周南、「螽斯」鄭玄『箋』)

后妃の徳云々は、儒教道徳の立場からするものであるが、ここではこのことは措いて論じない。ここでまず注目したいのは、螽斯が、「物」でありながら、「物」の免かれえない通弊である嫉妬から自由な存在であるとする認識である。その陰陽の「氣」の特殊なあり方が螽斯をそのようであらしめているのであり、「物」を超えさせていることになる。つまり「物」を超えた、信仰の対象としての神が出現する。こうした神を信仰することは、この神と同様の能力を得ようとする、現世的利益への追求に根ざしている。この神の能力が、陰陽の「氣」の特殊なあり方に由来するものであるとするならば、

人々は同様の「氣」のあり方を追求し、自らの内に実現しようとする。神への信仰を通して、神と一体化し得たということは、「氣」のあり方を、こうして神と同様のものとする、それはまた言葉を変えれば、神と「氣」のあり方を共有することに外ならない。

このように、神としての螽斯への信仰のたまものとして、螽斯と同様な「氣」のあり方を一身に獲得し、実現する。そうして鄭玄が螽斯についていうように、「各おの氣を受けて子を生むを得」と同様、人間もまた多子と子孫繁榮を実現しようのである。

『詩経』における「興」の修辭法の詩は、しばしばこうして自然神を讃える歌となることが多い。そして、「興」の詩はその神への信仰によって、その神の陰陽のあり方を、わが身にも実現し、その意味において、神と一体化しようとする、往々にして目ざされたもののごとくである。

従って、「興」の詩は、神を祭る祭りを通じて、人が神の力をかりて、「氣」を調和させる、又は「操作」するという面を持っていたということがわかる。

『詩経』の詩が作られ、歌われていた時代には、ここに「興」の詩としてのべた、一群の詩があり、その働きも厳然として人々に了解されていたはずである。しかし、春秋、戦国、秦漢と時代が経過し、詩が注釈の時代に入ると古えの祭りもとだえ、信仰もすたれた。詩が持つ信仰の構造が、もしそうした時代でも一読して明白なものには、何事も注記する必要はなかった。『毛伝』が「興也」と、わざわざ注記して注意をうながさなければならなかった数々の詩とあわせて、「興」の詩は、古えはこの詩を歌い踊ることによって、「氣」

の操作を、人々がしたのであるということがわかる。

詩の六義でいうところの「興」は、したがって、神々への信仰を歌い興（おこ）す構造であったと考えるべきであろう。

おわりに

陰陽の「気」の運動形式には「昇降・出入・転化・循環」の四つがあるとされる。また、陰陽両気の運動の相互関係には、併起的と継続的との二つがあるとされる。こうした「気」の独自の運動以外に、人間が「気」を動かし、操作できると考えられていたのであるうか。

天子が「籍田の礼」を怠ることは、一面では土中に鬱積した陽気の上昇をさまたげ、他の一面では太古から続いた農祭での、神と人との交渉の連環を断ち切ることであった。そのためにおこった「気」の変乱はその天子の時代に敗戦等の悪厄をもたらすのみか、次代の天子の治世にまで、亡国をもたらすほどの多くの不幸な出来ごとを生じさせた。一人の人間が、神事を怠ったために生ぜしめた「気」の乱れが、空間と時間とを超えて作用したことになる、ここに我々は、悪い方向にはあるが、人間が「気」を操作したとされる例を見ることができよう。

『詩経』の「興」の詩は、自然神への信仰心を歌い興（おこ）すという修辭法をもって作られている。こうして、これらの詩のなかで自然神は人格化され、深い信仰を通じて、人々はその自然神の「気」のあり方を理想のものとし、その「あり方」をまた自己のうちに再現しようとする。それは、気または気のあり方を通じて、人と自

然神との一体化ともいえる。また、信仰の極度に深められた状態に到達することを目ざすことといってもよいであろう。そうして、目ざす「気」の状態を自己のうちに獲得できたとき、例えば、祈った神によって違うものの、多くの子供が授かったり、子孫が繁栄したり、良き配偶を得たりと、その「気」のあり方のもたらす影響は多彩である。

「興」の詩は、個人が、個人にかかわる「気」を、自然神の祭り
の信仰によって、よりよき方向に操作するものであり、ここにもまた、我々は人間が「気」を操作する例を見ることができるとともに、人間が「気」を操作するとき、そこに介在する神、ないしは神への祭祀の持つ位置づけを、「興」における「気」の操作の例は、我々に教示してくれるのである。

以上に見てきたように、「気」はたしかに人間が、よくも悪くも操作できるものとして認識されていたということがわかった。しかしそれには二つの条件が付されていることであることを忘れてはならない。一つは、それが『国語』周語や『詩経』の述べる世界であるという時代的な制約、ないし限定の下でのものであるという点である。もう一つは、なんらかの形で、例えば、意図的な無視をも含むが、人が「気」を操作するには、そこに神があるいは祭礼が介在するという事実である。小稿の論じた人間の「気」の操作に関する諸々の事象は、以上の二つの条件を負ったものであった。その上で、人間が「気」を操作できるかどうかの問いへの答えは、「出来る」ということになるのである。

以上に、我々は二つの制約を付して、その下で人間は「気」を操

作できるのだという結論を得た。ただし、二つの制約の一つ、『国語』や『詩経』の時代という時代性の問題から我々の得た結論に存在する問題点について、新たな視点から検討を加えてみたい。

その問題点というのは、後出の、おそらくは戦国時代以後の成立と見られる『国語』は別として、ほぼ成立時の姿を保存していると考えられる『詩経』には「氣」の字の使用例が一字も無いということに対してである。そのため、『詩経』の時代には、まだ「氣」の概念は存在していなかったものと考えざるを得ない。だとすると、先にのべた『国語』周語や『詩経』における「氣」の操作はどのように解すべきであろうか。

『詩経』の時代には、まだ「氣」そのものの概念は成立していないにもかかわらず、「氣」の概念の原型は存在していたものと考えられる。その具体的なものとしては、殷代甲骨文に見られる風と土の精霊^⑩と同類のもので、その範囲の拡大されたものが考えられる。先にのべた「興」の詩で信仰の対象となった神々が、おそらくはすべて精霊として存在し、それが人々の信仰の対象となったのであろう。「興」の詩は、多くはこれら精霊への信仰の詩である。そして又、それらは恋愛の歌であり、山川の祭りにおいて、男女が歌垣などを通じて歌い、踊るものであった^⑪。祭りにおける歌や踊りによって人々の信仰心は昂められ、人々の精神は精霊と一体のものとなった。この精霊と人間の精神の一体化は、人間の深い信仰によってもたらされたのであるが、その間のメカニズムは、同類のものとの感応としても解しうるであろう^⑫。

『詩経』の時代、あるいはまた『国語』周語の時代は、前述の諸々

の精霊の満ちあふれた世界であった。こうした精霊と人間との交渉が集約的にとり行われ、記録されたのが、『詩経』の「興」の歌の数々であった。

『孟子』にいう。「王者の迹（あと）熄（や）んで詩亡ぶ。詩亡ぶて然る後に春秋作（おこ）る」（「離婁」下）と。ここでいう「詩亡ぶ」とは、詩の修辭のうち、「興」が亡びたことにより、『詩経』の伝統に連なる様式を備えた詩が再生産されることが無くなったことをいう。このことは、『詩経』の解釈の時代になって、『毛伝』や『鄭箋』の関心が、「興」に大きく傾いていることよって推知することができるのである。「詩が亡びる」ということは、したがって、修辭法としての「興」の亡びるということであったといい替えることができるであろう。

「詩が亡びた」あと、孟子のいうように『春秋』の時代に入る。衆知のごとく、春秋・戦国時代の文献から、「氣」の字の使用が始まり、一般化してくる。こうした事情を総合して考えるとき、「興」と「氣」とは共存できない何物かがあるかのごとく思われてならない。しかし、一方ではまた「興」と「氣」には連続するなにかが有るのではないかということを我々に推測せしめる事象が目につくのである。「興」のどこかに、「氣」と通ずるものがあったのかも知れない。すでに第三章の(三)項で見たごとく、「螽斯」の詩における「興」の主演、螽斯の神性を、即ちその神が神であるゆえんのもの、陰陽の「氣」のあり方として鄭玄は示して見せてくれた^⑬。このように、「興」をめぐる諸事象のなかには、後に「氣」に翻訳し、置きかえることのできる部分もまた有ったのだということができよう。ここ

で確認し、強調しておきたいことは、多様な「興」の内容をなす諸要素のうち、後に「氣」に翻訳可能な部分は、各々の詩によって小さきまざまであるということである。しかしながら、後に「氣」に翻訳されたものは、「興」の詩における、神の神性、つまり神が神であるゆえんのもので中心をなしていることは否めない。

「興」の修辭法により歌われた詩歌の中で、神は宗教的な信仰の対象であった。人々の心は祭礼を通じてそれらの神の神性、即ち精霊と一体化し、結果的にそのことによって自らの心のあり方を操作した。

西周から東周へと時代が変わり、詩の母胎としての社会の性格も变化した。この間の村落の古代的共同体の変貌、都市における宗法の崩壊⁹⁴とが、古代的祭礼の伝統を消失せしめた。「興」が亡びたのも、こうした背景によってである。そして、虫や鳥などの、多くの自然神への信仰も失われてしまった。かつての「精霊」は、信仰の対象としてではなく、当世流行の陰陽の「氣」によって、理的に分析されるようになった。

「詩が亡び」、「興が亡んで」、こうして「氣」として、古えの精霊のあるものは、その他の多くのものといっしょに、春秋・戦国期以降の文献に多くの姿を見せるようになる。そして、そこでは人間は自在に「氣」を操作しているかのごとく見えるのである。

『論語』における「血氣をコントロールすること」(季氏第十六)、「氣を屏(おさ)めること」(郷党第十)、『孟子』の「浩然の氣を養うこと」(公孫丑上)、さらには医学書の『黄帝素問』における藥物による人体内の氣の調整、『後漢書』の方術伝における術士の氣の操

作等々、『詩經』の「興」の場合と異なり、神とかかわりなく、人間が独自に「氣」を操作しているかのように見えるであろう。

しかし、『詩經』が亡んだのちのこととして、前漢の韓嬰はその著『韓詩外伝』のなかで同類相引としての感応のことを信じ、「凡そ氣を治め、心を養う」には、誠を尽して神に感応して、はじめてそのことが可能であると説いた⁹⁵。韓嬰は佚詩、三家詩のうち、『韓詩』を漢初に伝えた人である。「氣」を治め養うのに、神を介在させておこなうこの方法は、『詩經』の「興」の詩で、人々が神を信仰することによって、その神の精霊を自らのうちにとり入れ、心のあり方を精霊と同一のものとしようとした、そのやり方に通じるものである。ここに見られるように『詩經』が亡んだのちにも、やはり「氣」の操作に際し、『詩經』の時代の影響がどこかに生きているのであるとする視点を失ってはならないであろう。

おわりに、もう一度まとめておきたい。「興」と「氣」が共存しえないのは、「興」が神とその祭りを必須のものとしたのに対し、「氣」は、神とその祭りを一度、完全に除外して成立するところの、独自の運動の形式と相互の関係をもって生成消滅する、何物かであったからである。しかし、「興」を構成する多種多様な要素のうち、ある部分は後の「氣」と共通の性格を持つものがあつた。「興」でうたわれる神の神性、つまり「精霊」は、信仰によって、あるいは感応により、人々の心の中に再構成、ないしは再現される。これは一つの例であるが、「興」の諸要素のうち、いくらかはこの「感応」のように「氣」と共通する性質を持つものがある。このような「興」の構成要素は、すでに先に述べたところの、「氣」の概念の原型」に属する

ものであり、「詩が亡んだ」時代には、これらは直ちに「氣」におきかえられ、訳しかえられて文献のうえに登場した。「興」の詩の一つ、「螽斯」において、神としての螽斯の神性、つまり精霊を、鄭玄が「氣」のこととして説いて見せたごとくである。

「興」の詩は、それを歌い踊ることによって神への信仰を昂め、神と一体化し、その神の神性、即ち精霊を我が身のうちに移しかえ、働かせるしくみになっていた。これは我が身における「氣の概念の原型」を、より好ましい神の持つ「氣の概念の原型」へと変更し、操作することに外ならない。小稿ではこの「氣の概念の原型」の操作の実態をあげて示し、それが「氣」の哲学の流れの中でいかなる位置を占めるかを明らかにすることを目標とし、ほぼその目的を達し得たかと思っている。

さいごに、「氣の概念の原型」は神そのもの、あるいはその靈魂たる精霊であり、その限りにおいて「興」を構成する多様な要素のうちのある部分を占めたのであるが、「氣」は、「氣の概念の原型」からそれらの宗教性を脱し、除去して成立しているのであるということを確認しておきたい。そうして、小稿では、主として第一章で、「氣の概念の原型」しか無かった時代の諸事象を、後世の人々がいかにそれらを「氣」に翻訳して見せてくれたかを確認した。つまり、そこに「氣」で示されているものは、歴史をさか上った現実の場面では、「氣の概念の原型」であったのであるということを我々は知らなければならない。さらに第三章では「氣の概念の原型」の時代そのものをとりあげ、その操作のありさまをとりあげて示したのである。

注

- ① 萬国鼎『中国歴史紀年表』の「西周周王簡表」には、幽王七八一―七七一年という。
- ② 西周、謂鎬京也、幽王在焉、邪岐之所近也、三川、涇渭洛、出於岐山也。|| 吳曾祺『國語章解補正』卷一。
- ③ 烝、升也、陽氣在下、陰氣迫之、使不能升也。|| 前掲書。又いう。陰陽相迫、氣動於下、故地震也。|| 前掲書。
- ⑤ 韋昭|| 三国、吳の学者。字、弘嗣。伝は『三国志』卷六十五にあるが、ここでは名が曜となっている。このことについて裴松之の注があり、「曜本名昭、史爲音譚、改」という。即ち、晉の文帝司馬昭のいみ名を避けたのである。
- ⑥ 例えば四部叢刊所収の「公序本」にはこの部分を欠く。文章の流れからして、無い方がよいであろう。
- ⑦ 水土氣通爲演、演猶潤也|| 韋昭注。
- ⑧ 水氣不潤、土枯不養|| 韋昭注。
- ⑨ 注、襲合也、精氣也。なお、「陶氏曰、此篇高注」と、『淮南集証』卷三の『天文訓』の卷名の解釈の末尾にいう。
- ⑩ 王力（一九〇〇年八月一〇日―一九八六年五月三日）の『漢語詩律学』および『詩詞格律概要』参照。
- ⑪ 『尚書』洪範。
- ⑫ 『禮記』月令。
- ⑬ B.C79~B.C8。
- ⑭ 幽王嬖愛以下、采國語晉語史蘇言、古鈔本、太子下無宜白二字、后以下有其子二字、羣書治要引同、愚按此一節文字煩冗、恐有訛謬。|| 『史記會注考證』卷四。

- ⑮ 例えば、『乾道成男、坤道成女』（繫辭上）に説くごとく、乾は☰と陽爻ばかりで男を、坤は☷と陰爻ばかりで女をさす。
- ⑯ この出来事についての章昭の解は以下のごとくである。姜氏之戎、四戎之別種、四岳之後也、傳曰、我諸戎四岳之裔胃、言宣王不納諫務農、無以事神使民、以致弱敗之咎也。なお、ここでいう「千畝」については、呉曾棋『國語章解補正』では、以下のように述べる。案、内傳桓二年杜註、西河界休縣南有地名千畝。
- ⑰ 劉師培云、欲乃殺訛、……春秋繁露五行五事篇正作「行夏政則殺」。『管子集校』(7)七〇六〜七〇七頁。
- ⑱ 例えば、清、王先謙の『詩三家義集疏』など。なお、同書は民国四年（一九一五年）、初めて刊行された。今は一九八七年、中華書局（北京）の活版校点本によって容易に見ることができるとある。
- ⑲ 五經正義の一。漢毛亨伝、鄭玄箋、唐孔穎達疏。ここに引くのは「大序」の部分。
- ⑳ Marcel Granet (1884〜1940)。社会学者デュルケム、中国古代史学者シャバンヌに学ぶ。一九一一年から一九一三年まで中国に留学し、雲南地方などでの古俗実地調査にしたがう。
- ㉑ この書は、一九三二年、ロンドンでE.D. Edwardsによって『Festivals and Songs of Ancient China』の書名で英訳本が出版された。また、一九三八年（昭和十三年）、内田智雄訳で『支那古代の祭禮と歌謡』（弘文堂）として日本語版が出版された。同書は一九八九年五月、平凡社東洋文庫の一冊として『中国古代の祭礼と歌謡』と改名の上、刊行され、今に至っている。さらに、一九八九年七月には、中国語訳が出版された。書名は『中国古代的祭礼与歌謡』で、張銘遠訳、上海文芸出版社出版である。フランス語の原書は、現在、パリで刊行中のAlbin Michelの一九八二年版を見ることが
- ㉒ できる。
- ㉓ 松本、白川両氏の主張は以下の著作にまとめられている。
- 昭和三十三年（一九五八年）、東洋文庫刊、松本雅明著『詩経諸篇の成立に関する研究』。
- 昭和三十五年六月、油印本、白川静著『稿本詩経研究』通論篇・解釈篇（通論篇は昭和五十六年に朋友書店より、朋友学術叢書の一冊として印行）。昭和三十五年十一月、油印本、白川静著『興の研究（稿本詩経研究別冊）』。
- ⑳ 『毛伝』・『集伝』ともに「主」は家長、「伯」は長子、「亞」は仲・叔、即ち二三男とする。「旅」については、『毛伝』は子弟、『集伝』は衆子弟。しかし、于省吾『詩経新証』（一九三五年刊）に「主伯亞旅の四者は皆當時の天子より以下卿大夫の公田に禄する者を略挙したもの」とある。「籍田」のことに関連して述べる于説を、毛鄭説に比して妥当と認めたい。なお、于省吾の説については、『詩経全釈』（境武男著、汲古書院一九八四年刊）七九一頁、注⑤参照。
- ㉔ 鄭玄と門人達の問答を編集したもの。魏の鄭小同撰。今は佚書。光緒戊子（一八八八年）浙江書局葉、袁鈞輯『鄭氏佚書』のなかに『鄭志』八巻として輯められたものを見ることができるとある。
- ㉕ 貴者之稱。「正字通」古人臣稱君亦曰一。『中華大字典』辰集。
- ㉖ ここでいう「雑神」について、例えば以下のような説明がある。「しかしいづれも人間の一切の運命や幸福にかかはるところの主神ではない。川の神、山の神、風雨雷霆の神、方位の神、動植物に関する神などの一種であらう。それは刻々の自然の変化や脅威において、その崇りを畏れ、祈り或は祭る雑神の一つで……」。『周代の庶民祭礼における神』松本雅明、『東洋学報』第三十八巻第三号、昭和十年十二月。
- ㉗ 此篇則祝賀人多生貴子。……此詩正是利用蠡斯生子繁多的特点、比喻人的

子孫衆多、從而芸術地表現了对多子者的祝賀。此詩在芸術結構上、除與前

詩一樣的採用重章疊唱的形式外、最大的特点是重言疊字用得多。全篇僅三十九字、就有六對重言疊字、洗洗・振振・蕤蕤・繩繩・揖揖・蟄蟄。……

詩人運用歌謠中常見的重言疊字這一富于形象性和節奏感的語言藝術形式、擬声伝形、反復詠唱、從多種角度形容描写螽斯和人的子孫之多、一次次地深入叩動聽衆的心弦、一步步地加強感染讀者的情緒。『詩經楚辭鑿賞辭典』

螽斯、一九九〇年四川辭書出版社。この詩は類似の句が三回くりかえされる、三章「重章疊唱」の形式をとる。(姚際恒はその著『詩經通論』のなかで、この形式を疊咏と呼んでいる)。また、この詩には六対の「重言疊字」が使われている。これらの「芸術結構」、つまり技巧によって、この詩を反復して歌い踊ることを通じて、「多子多孫、子孫繁栄」の祈りと祝賀の思い

とが豊かになり、又、この歌のリズムが人々の心を快く刺激してゆく。このリズムにのつた祈りと思いが歌や踊りをくりかえすごとに人々の心にしみこんでゆき、「聴衆の心弦を叩動」し、じわじわと「読者の情緒への感染」が強められていくと、右に引いた『辭典』ではいう。

『中国医学の氣』(盧玉起・鄭洪新編著、堀池信夫、菅本大二、井川義次訳、一九九三年谷口書店刊) 二二頁。

『道家の思想とその展開』(津田左右吉全集、第十三卷、昭和三十九年岩波書店刊) 二七四頁。

②9 赤塚忠「殷王朝における『土』の祭祀」、「甲骨文に見える神々」(一九九〇年、研文社復刻版『中国古代の宗教と文化——殷王朝の祭祀——』所収)。

③0 グラネ著、内田智雄訳『中国古代の祭祀と歌謠』第一編「詩經の恋愛歌」、第二編「古代の祭祀」(一九八九年、平凡社) 参照。

③1 フレイザー『金枝篇』(岩波文庫、第一冊)第三章「共感呪術」参照。そのなかでも、「類似の法則の上に立つ呪を類感呪術あるいは模倣呪術という」

という記述に注目したい。

③③ これはグラネの前掲書、第一編「詩經の恋愛歌」にとりあげられている六八首の恋愛歌のうち第六。これ以外に、例えば同じ第十六の「蟋蟀」での、蟋蟀の神性を「氣」に関連させて説き、「虹、天氣之戒、尚無敢指者、況淫奔之女、誰敢視之」『鄭箋』、という。同じグラネの第五〇「芣苢」の芣苢や鷹の神性をめぐる事情の周辺に「氣」とのかかわりを認め、鄭玄はまた「芣苢苦而渡處深、謂八月之時陰陽交會、始可以爲昏禮、納采問名、……鷹者隨陽而處、似婦人從夫、故昏禮用焉」『鄭箋』、という。

さらに同じくグラネの第五二「溱洧」の、溱と洧との神性の周辺にも鄭玄は「氣」とのかかわりを認め、「男女相奔、各無匹耦、感春氣並出、託采芣苢之艸、而爲淫洧之行」という。

③④ たとえば、以下のような説がある。「東周の歴史は前七二二年以後、魯の史書『春秋』にしろさされているところから、それは春秋時代(前七七―四八一)ともいわれる。この時代になると、周の社会構成の基礎である宗法

がくずれ、個々の氏がくずれ、個々の氏がその中からあらわれて争い、大氏は小氏をあわせて栄え、村落の共同体は変貌し、地主・自由民・農奴などに分解しはじめる。周初に二百を数えた諸侯の数もしだいに減少し、国々の境域は拡大していく。』『松本雅明「詩經と楚辭」(『古代史講座』一二、古代思想と芸術、学生社昭和四十年、二二七頁)。

③⑤ 板野長八「韓詩外伝と樂記篇」(昭和四十七年、岩波書店刊『中国古代における人間観の展開』所収) 参照。