

Title	市にさげぶもの：中国古代の市と予兆
Sub Title	On forebodings found at the market-places in ancient China
Author	桐本, 東太(Kirimoto, Tota)
Publisher	三田史学会
Publication year	1986
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.55, No.4 (1986. 5) ,p.33(303)- 45(315)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19860500-0033

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

市にさげぶもの——中国古代の市と予兆

桐 本 東 太

『楚辭』天問は、

曰く、

遂古の初、誰か之れを伝え道う。

上下未だ形あらず、何に由りて之れを考う。

にはじまり、中国古代の神話伝承を疑問体の形をかりて時代の流れにそいながら順次に配列していったものであるが、その問いもいよいよ終幕に近づこうというあたりに、

妖夫曳衞し、何をか市に号べる。

周幽誰をか誅さんとして、焉こゝに夫の褒姒を得たる。

との問いが発せられる。この二組で一つがいを構成している発問のうち後半の一句が、愛妾の褒姒を溺愛するの

市にさげぶもの——中国古代の市と予兆

あまり、遂に我が身と王朝の破滅をまねいた幽王の物語をふまえた上で提出された疑問であることは、まず間違いない。ところがこれに対し、対句の片われをなすべき前半の一句については、連綿と続く『楚辭』の解読の長い歴史の流れをくぐり抜けてきたにもかかわらず、必ずしも解釈が固定しているとは言いがたい。従来の注釈家達のこの句に対する理解は、ごく大まかに見てほぼ二通りの分岐を示しているが、それらはいずれも『国語』鄭語に残された次のような著名な説話の一段にこの句を結合した上で前後の脈落をつけようと試みている点において、共通の土台に立ってなされた議論であると言える。

(1)宣王の時に「檠くわの弧ゆみと箕えびらの服まじこ、実に周国を亡ぼさん。」という「童謡」がうたわれる。

(2) たまたまこの器を売り歩く夫婦があった。

(3) そこで王はこれを捕えて刑戮しようとする。

(4) ある夜捨て子の泣く声がある。これを聞いた夫婦はその子をひろって褒国へ逃亡する。この赤子が褒奴である。

(5) 褒奴は後に褒国から幽王へ献上され、王の寵愛をほしいままにし、遂には亡国の大禍をもたらす。

まず第一の説は、「妖夫曳衞、何号于市。」の一句を(3)の段落に結びつけ、次のように解説する。

(童謡がうたわれたあと) 夫婦有りて是の器を売る。
以て妖怪と為し、執りて之れを市に曳戮す。⁽¹⁾

この説を提唱した後漢の王逸は、天問の解釈史上にあつて冒頭に位置する人物であるにもかかわらず、この解釈はその後に輩出する天問の注釈家達の間には大きな賛同を勝ち取ることができなかった。その理由はかかつて、彼の語釈が説得力を欠いていた点に存する。つまり王逸は「曳衞」の二字を「曳戮」に同意であると見なし、いわゆる棄市に該当するような状況をここに想定したようであるが、後に検討するように、「衞」の一字は全く刑罰を含まない。従つてこの説を踏襲しようとするならば、「衞」字はどうしても別の漢字に変換されなければ

ならない。たとえば近年では聞一多氏がこの立場に属し、「衞」を「衛」の誤まりとしてこれを置きかえ、新たに生まれた「曳衞」の一語を以て、捕縛された罪人のありさまを示すものと主張された⁽²⁾。もしこの誤記説が正しいとするならば、王逸の理解は新たな装いのもとに再評加されたことになる。しかし古典の読解にあたっては、なるうことなら文字の改正は極力つつしむべきであり、我々は文字を別字に動かすことなく、総合的に本文の内容を把握する道を今少し模索する必要がある。ただ聞氏があえて原典に手を入れてまで王逸の棄市説に執着されたのは、「曳衞」する「妖夫」の姿の中に、ただの日常のありきたりな光景とは異なる何ものかの存在を鋭敏に察知されていたからではあるまいか。我々が王逸及び聞氏の説から学ぶべきは、ここに一種非日常的世界を策定した彼らの姿勢である。

次に第二の説であるが、それはこの立場を代表する洪興祖が、

「曳」とは牽くなり、引くなり。「衞」とは熒絹の切、行きて且つ売るなり。「曳衞」とは、夫婦相引きて、行きて市に売るを言うなり。

と述べているように、鄭語の(2)の段落との対照から「妖

夫曳術」を行商に出た夫婦のことを言うものと解し、「何号于市」をその二人が市場で呼び売りをしている様子を写すものと解釈する。そうすると前後を合わせたこの部分の発問は、口語訳に附された場合おおよそ次のようになる。

怪しい男が妻を引きつれ歩きながら売っていたが、
どうして市場で呼び売りをしたのか。

周の幽王は誰を誅罰しようとして、それによりあの
褒姒を得たのであろうか。
(藤野岩友氏訳)⁽³⁾

近年の日本における『楚辞』の訳業をアト・ランダムに通覧してみても、この部分の翻訳は皆、藤野氏に同一歩調をとっており、⁽⁴⁾こちらの解釈が今日ではどうやらより強い支持を集めているようである。それというのも洪興祖の示した「術」の字釈が『説文』の、

術、行きて且つ売るなり。(中略)術は或いは玄に从う。

に基づくものと思われる以上、訓詁としての手堅さは王逸のそれをはるかに凌駕しているがためである。しかしこの解釈を採用した場合、王逸の読みでは確かに息づいていた非日常的な雰囲気があとかたもなく霧散してしまいうのみならず、他にもいくつかの疑問点を摘出しな

けにはゆかない。まず最も素朴な全体の構成の問題として、この立場からする解釈では、藤野氏の訳文を一瞥するだけでも容易に納得されるように、前半と後半の発問が整然たる対句の関係を全く構成しない。これは天問の他の発問形式の見せる原則に照らしあわせてやや不自然である。また細かな語釈の問題に立ち入るなら、「妖夫」を「怪しい男」と解釈するだけで果たして十分であるか否かも疑問である。そしてこれは第一の説にも該当する不審事であるが、そもそも「妖夫」という三人称単数の名詞を二人づれの夫婦を含蓄するものと見なしうるであろうか。このように第二の説は訓詁上の明快さにもかかわらず、なお首肯すべからざる点が少なくない。そこで洪興祖が鉄壁の論拠とした「術」字の字釈から再検討してみよう。

たとえば『後漢書』蔡邕列伝の「故伊摯有負鼎之術。」に注した李賢は、次のように述べている。

「摯」とは伊尹の名なり。『史記』に曰く、伊尹、湯を干めんと欲すれども由無く、乃ち有莘の媵臣と為り、鼎俎を負いて滋味を以て湯に説き、王道を致す。「術」とは自ら媒術するなり。

つまり無名時代の伊尹は湯王に致仕しようとするが

こにもよるべが無く、止むを得ず自分自身で自己と王との橋わたし役をつとめた、と言うのである。言うまでもなく「売る」という行為は、商品の売り手から買い手への仲介をはたすことに他ならないが、「術」の一字が使用された時、そこに期待された橋わたしされるべき物品は、どうやら狭義の「商品」に限定されないうようである。それは『広韻』が、

術、自媒なり。

と説き、その「自媒」について『管子』形勢篇に、

自媒の女、醜とせられて信ぜられず。

とあるのを見ても明らかである。ここに言う「自媒」とは自ら仲人の役をかって出ること、すなわち自分自身が男女の間の仲介をつとめることを意味している。つまり「術」の一字はただ単に商取り引きの行為のみをさし示したのではなく、物を売るという行為も含め、更に広く媒介の役割をはたすこと全般を表現する時に使用された可能性がある。単なる類推の材料にすぎないが、南方熊楠がかつて「ヒジリという語」という小論の中で、ラテン語 *saga* の複数形 *sagae* が産婆・ト女・媒女・香具媚薬売り・墮胎師等を広く意味する単語である旨を紹介していたことが想起される。つまり *sagae* は香具媚薬売り

という商品の仲介者に対するのと同様、ト女、すなわち神意の媒介をつとめる者に対しても冠せられたのである。 「術」字もこれと相似た性格を持つ漢字であったように思われてならないのである。このように考えてくるならば、白川静氏が大著『説文新義』の「術」字の項で披露された見解は大変に興味深い。

楚辞天問に「妖夫曳術 何号于市 周幽誰誅 焉得夫褒姒」とあって、術とは曳術のことをいう。(中略) 曳術とは神がかりの状態で叫号する意である。天問の句は褒姒の出生と周の滅亡を予言する神怪な事実をいうもので、国語にはこの類の説話が多い。神が狂夫狂婦に憑って神意をあらわすこともあり、また巫が自らエクスタズの状態となって詛祝を行なうこともあって、字の原義はおそらくそういう術媚の行為を意味したものと思われる。

氏は要するに「妖夫」を神がかりの男とし、彼が褒姒の出生から周の滅亡にいたるまでの一連の物語を呼号している場面の中に、この句が本来映し出すべき真実の映像を求められたのであり、従来の伝統的な解釈のたどってきた二筋の軌跡とは全く異なる地平から、「妖夫」による託宣の表出という観点を導入されたところに、氏独

自の卓越した斬新性が認められる。本小論では基本的に白川静氏の見解を受け継ぎながらも、「市にさげぶもの」を描いた他の史料を比較検討することにより、氏の説に對する若干の解釈の深化と若干の軌道修正を試みてみたいと思う。

二

『墨子』非攻・下篇には、禹が夏王朝を創始するにいたったいきさつを、禹による三苗の征討にからめて叙述した一つの伝承が収録されている。それによると太古の世、中国の辺境部で三苗が反乱をおこし、それと連動して中国の内部に様々の異常事が生じた。『墨子』の描くその異常事とは次のようなものである。

日妖宵に出で、血を雨ふらすこと三朝(三日間)。龍廟に生じ、犬市に哭く。夏に氷り、地は坼けて泉に及ぶ。五穀変化し、民は乃ち大いに振る。

これら一連の天変地異を予兆、なかんずく凶兆の表出と見た近年の注釈書の解説は正鵠を射ていると思われる。ただ太陽が夜のしじまに天空をかけり、血の雨が下土に降りそそぐといった事態は、現代に生きる我々でも、それが凶兆として不吉の刻印を帯びていることを容易に理

市にさげぶもの——中国古代の市と予兆

解できるが、しかし一見して奇異の感を禁じ得ないのは、犬が市場でほえ叫ぶことにまがましい予感をつのらせ、恐れおののいた古代の人々の心情である。この点について謎ときを試みられたのは、筆者の知る限り渡辺卓氏が随一である。

犬が人々の多く集まる広場で、人間が葬礼に哭するよう到大声で鳴いた。衆人環視の場所であり得ない現象が起きたという意味において凶兆と扱ったのであろう。

氏はここで犬と市の両者について個別に、それぞれどのような理由から凶兆の演出者としての役割をわりふられたのかを推測されている。まず市について、そこが「衆人環視」の場所であり、凶兆のたち現われる空間として満点の舞台効果が期待できたがため、犬のさげぶ場所として選択されたという氏の推測は、たとえば大量の殉葬者を調達するため白鶴の舞踏ショーで人々を眩惑し、これをおびきよせようとした呉王闔閭が、ショーの舞台にわざわざ「呉市」を選んだこと(『呉越春秋』闔閭内伝)を想起しても、ひとまずは納得される。しかしそこで犬が「人間が葬礼に哭するよう到大声で鳴いた」ことが人の目に凶兆とうつつたという渡辺氏の解釈は果たして

正しいであろうか。氏の解釈では凶兆を告げしらせるために市でなくべき動物が何故犬でなければならなかったかという点が、十分明らかにされていない。「犬哭于市」を前後に羅列された一群の凶兆の中に整合的に解消して読みとくためには、古代の中国において犬が観念的に付与されていた特殊な位層を探知して見る必要があるようである。

周知のように東亞における犬崇拜については、先学により多くの研究が蓄積されてきた。犬そのものの探究が本論のテーマではないので、そのすべてをここで立ち入って検討することは差し控え、中でも犬崇拜の全体像について概括的な研究を公けにされた松本信広氏の所説を参照したい。氏はまず槃瓠伝説の中に水界からただよび来たる犬の表象を見出し、続いて犬には「魂の運搬者、嚮導者たる靈魂動物としての意味」が付与されていたことを述べ、「犬が冥界の案内者であるという信仰も広く拡まっていた思想である」とも示唆されている。⁽⁹⁾ また伊藤清司先生は、中国の西南部に居住する少数民族の間にひろがる異界から穀物を人類のもとに招来する犬の伝承についての研究を発表されている。⁽¹⁰⁾ ここに登場する犬のはたす役割は一見全く相互の脈落を欠いているよう

に見えるが、仔細に観察してみると、それらはすべて明白な共通項によって巨大な連環を構成していることが判明する。つまり水界より示現する犬といい、魂の冥界への運搬者としての犬といい、更にはまた穀物を人類にもたらす犬といい、それらはすべてこの世とは次元を異にする異界と我々の生活する世界とをつなぎ、その間を自在に往復する媒介者としての犬に他ならないのである。⁽¹¹⁾ そしてこの観念が古代の中国にも生きていたことは「芻狗⁽¹²⁾」の存在がこれを証する。古代の中国における芻狗の使用は様々であったが、そこにもまた犬に期待された共通の効能が看取される。たとえば『莊子』天運篇に見える芻狗は祭礼に供せられ、厄払いの役割をはたすものであった。

夫^かの芻狗の未だ陳^{つら}ねざるや、盛るに篋^{はこ}術^{じゆつ}を以てし、巾^{おん}うに文繡^{ぶんしゆう}を以てして、尸祝^{ししき}は齋戒^{さいがい}して以て之れを將^{まさ}むるも、其の已^{すで}に陳^{ちん}ぬるに及びては、行く者は其の首脊^{しゆせき}を踐^{ふみ}み、蘇^{くさか}る者は取りて之れを爨^たかんのみ。

あるいは巫医が病気の治癒に芻狗を利用することもあった。この場合、芻狗は患者の病根を転移せられ、それを異界へ向けて放ち棄^あつたために用いられている。

上古の医^いたる者、(中略)菅^{すげ}を以て席^{せき}を為^{つく}り、芻^{わら}を以

て狗を為り、北面して祝して十言を発するのみ。

諸の扶えられて来たる者、輿せられて来たる者、皆平復すること故の如し。（『説苑』弁物篇）

またこれとは逆に、幸福を外界からもたらしてくるよう、人々が芻狗に願いをこめることもあった。『淮南子』説山訓に見える芻狗がこれである。

芻狗、之れを待ちて福を求む。

つまり芻狗もやはり異界と現世をつなぐ媒介者としての能力を前提に人々から使役されたのであり、古代の中国人が異界との交渉に関わる事がらを処理するのに際してしばしばわらを束ねて犬の人形をこしらえたのも、犬そのものにそうした能力の潜在することを確信していたからに他ならない。だから『史記』封禅書で、武帝に仙人に遭遇した次第を言上した臣下の者が、

一老父の狗を牽くを見る。「吾は巨公に見えんと欲す。」と言いて、已にして忽ちに見えず。

と述べているように、この世とあの世とを自在に往き来する神仙の属が、そのかたわらに犬をひきつれていたこととは決して偶然ではない。古代中国の犬は予兆の告知者としてきわめて高い資格を有していたのであり、『墨子』が三苗反乱の凶兆として多くの天変地異を語りながら、

市にさげぶもの——中国古代の市と予兆

そこに市にさげぶ犬の姿を書きそえたことは、まことによく犬の性能をこころえた、適切かつ妥当な配役であったと言ふことができるのである。

三

さて、言うまでもなく予兆、ないし凶兆の告知は、古代の中国において犬にばかり課せられた役割ではなかった。「人」がそうした役割をはたすこともままあったのである。『戦国策』齊策・六に残された記録の語るところによると、たび重なる暴挙の果て、遂には燕に敗れて出奔した閔王を責め、淖齒は次のように注進している。天、血を雨ふらし衣を沾すは、天、以て告ぐるなり。地、圻けて泉に至るは、地、以て告ぐるなり。人、闕に当たりて哭く有るは、人、以て告ぐるなり。

淖齒の語る言葉の中で、天と地の演出する異常な現象は『墨子』のそれと全く同一であり、かたや三苗の反乱に際して「犬」が「哭」することによってはたした凶兆の表出者としてのつとめを、ここでは「人」がそっくりそのまま代行していることは一目瞭然である。しかもその「人」は淖齒が、

之れを求むれば則ち得ず、之れを去れば則ち其の声

を聞く。

と述べているように、尋常普通の人間とは少々異なる範疇に属する人種であつたらしい。『楚辞』天問の中にあつて、わざわざ「妖」の一字を冠して書きとどめられた男の正体も、ここに見える「人」に性格を同じくするものではなかつたらうか。

そもそも当時、一連の凶兆は総括して「妖」と呼ばれた。たとえば殷の帝太戊、突如として朝廷にはえ出でた桑と穀がわずか一日のうちにとどもその枝葉を虚空にみなぎらせたのを見て恐れおののき、賢臣伊陟に事の次第を問う。伊陟はこれに答え、いたずらに凶兆に怯えるよりも、まず何より率先して徳を修むべきことを説き、臣聞く、妖は徳に勝たず。

と諫めたと伝えられている（『史記』殷本紀）。また『呂氏春秋』慎大篇によると、滅亡直前の殷の領野にもやはり凶兆が出来た。克殷の後、武王は殷の捕虜に問うていわく、

若の国に妖有らんか。

すると捕虜の返答に、

吾が国に妖有り。昼に星を見、天、血を雨ふらす。

此れ吾が国の妖なり。

とあつたと言う。更にこの「妖」の表出者を『漢書』五行志では、

妖犬、妖羊、妖人……

等々と書き記している。「妖夫」もおそらくただ単に「怪しい男」と解釈するのみでは十分ではなく、それは不吉な啓示を告げ来たる人の謂であつたと見るべきであらう。そして、

其の吉凶妖祥を知るは、僂巫跛擊（せむしと足なえの巫祝）の事なり。

と『荀子』王制篇が書き記しているように、このようなお告げの人間での管掌は巫祝の徒のよくするところであつた。だから「妖夫曳術」とは白川氏が説くところの「巫が自らエクスタズの状態となつて詛祝を行なう」場合に該当するものと見なければならぬ。そして『楚辞』天問にあっては対句をなすべき後半の一段で周王朝の滅亡が語られているわけであるが、巫祝の徒が国家の命運にかかわるような託宣を発することもあつたのは、『史記』晋世家に残された次に紹介するような逸話によって、これを知ることができる。献公の時、驪姫の讒言によって新城の地で自らの命を絶つた太子申生は、代わりして恵公の治世となり、自分のなきがらが改葬されたのを期

として、かつて彼の御者をつとめていた男の前に幽界の者として姿をあらわし、かく告げる。

後十日、新城の西偏に將に巫者有らんとす。

果たしてそれより十日の後、巫祝がその地でお告げを發した。『史記』はその様子を次のように描いている。

児、乃ち謡いて曰く「恭太子（申生）、更め葬らる。

後十四年、晋、亦昌^{さか}えざらん。昌^{さか}えは乃ち兄（重耳）に在り。」

このエピソードは、巫祝の託宣が一国の消長を予告するという点で天問の一句を想起させるばかりではなく、そこに登場する「妖夫」の挙動を解く上で見のがせない箇所が他にもある。すなわち晋世家では巫祝の託宣の告げ方が「謡」（うたう）と表現されているというのがその一点、更に巫祝そのものを「児」（こども）と表記しているというのがその二点である。こうした点をふまえながらここで再び鄭語の説話に回歸するならば、そこに語られた周王朝の滅亡前史を構成する各段落のうち、天問の一句と相互照射して理解すべき相方として、王逸の推した(3)、あるいは洪興祖の推した(2)以外に更に適当な有資格者を見い出すことができるように思われる。おそらく市場で託宣を發する妖夫の姿と二重写しにすべき段落は、

市にさげぶもの——中国古代の市と予兆

先学達の推した(2)(3)段の一步先に位置する冒頭の一段こそが最もふさわしい。つまり妖夫が市場で口ばした託宣とは、白川静氏の推定されたような、褒姒の誕生から説きはじめて周王朝の転覆にまで及ぶ長大な物語などではなく、「檠^{くわ}の弧^{ゆみ}と箕^{えびら}の服^{えびら}、実に周国を亡ぼさん。」という「童謡」だったのではあるまいか。⁽¹⁴⁾かつて伊藤清司先生が指摘されたように「古代の童謡もまた、単なる幼童の歌ではなく、それは多分に巫歌の性格を呈している。⁽¹⁵⁾

（中略）童謡はもともと巫祝の歌の性格を帯びていた。」のである。このように考えてくるならば、天問の該句の現代語訳はおおよそ次のような形で示されるであろう。

妖夫曳術

巫祝の徒が足をひきずり神⁽¹⁶⁾がかりの状態で、

何号于市

一体何を市場で託宣したのか。（周王朝の滅亡を予告する童謡を——）

周幽誰誅

周の幽王は一体誰を誅殺しようとして、

焉得夫褒姒

あの褒姒を手に入れたのだろうか。（その結果、果たして周王朝は滅びるのだが——）

こう解することによって、従来の口語訳ではややちぐ

はぐであつた前半部と後半部のつながりも、明快な対句の關係に転化しうる。しかも巫祝と市場とは古代の中国にあつて決して無縁の存在ではなかつたらしい。それはたとえば求雨儀礼の執行に際し、

巫を市の傍に聚め、之れが為めに結蓋す。

と述べた『春秋繁露』求雨篇の記述の中にも確認することができし、更にまた『詩經』陳風に収められた東門之粉の一篇は、巫祝と市との関わりを明瞭にうたつていゝる大變興味深い歌謡である。

一、東門之粉 東門の粉（にれ）

宛丘之栩 宛丘の栩（おか）

子仲之子 子仲の娘が

婆娑其下 そこで舞う

二、穀旦于差 よい日、それ（ゆ）徂

南方之原 南の原に

不績其麻 麻をも績（つ）まで

市也婆娑 市（いち）に舞う

三、穀旦于逝 よい日、それゆけ

越以鬻邁 さあつれ立って

視爾如莪 そなたは莪（あおい）の花のよう

貽我握椒 くれた山椒一にぎり

訳詩者の目加田誠氏が「貽我握椒の句からしてもこの詩が陳国の巫風に關係ある事が考えられる。」とされたのは、この詩に対するまことに適切な理解であつた。古代の中国における市の風景は、時として視野の一面にそこに婆娑する一点の巫祝の姿を加えていたのである。

そして市場は巫祝との間に何らかの縁由があつたばかりではなく、凶兆が立ち現われる場所としてもまた、決して不適當な空間ではなかつたようである。なぜなら市場に現前する凶兆は、ただ『楚辭』と『墨子』ばかりの伝えるところではないからである。たとえば『呂氏春秋』明理篇は篇の末尾に一連の凶兆を列挙しながら、

狼の国に入る有り、人の天より降る有り、市に舞鶖

有り（中略）。国に此の物有りて、其の主、驚惶して

亟（すみや）かに革（あらた）めることを知らざれば、上帝、禍を降し、

凶災、必らず亟かならん。

と述べており、市場の上空をふくろろの舞い飛ぶことが不吉の兆しとして例示されている。また『水経注』涑水条に引くところの『竹書紀年』には、

晋の献公二十五年正月、翟人、晋を伐つ。周に、白

兔の市に舞う有り。

とあり、翟人の晋への侵寇に呼応して市場に現われた凶

兆が記録されている。おそらく「妖夫曳術、何号于市」という発問も、こうした市場と凶兆との結びつきの中に解消して理解すべき性質のものなのであろう。⁽¹⁸⁾

それでは凶兆の出現する場所の一つに市場という空間が選択された理由は一体何であろうか。その謎とときの一端は、すでに紹介した渡辺氏の所説の中につくされているが、しかし氏の説くところのみでは事情のすべてが十分に明らかになされているとは言いがたい。そこで最後にこの問題について解明の糸口だけでも探索しておくことにしたい。そもそも古代社会にあっては、市は純粹に経済的な機能以外に様々な機能を付与されていた。⁽¹⁹⁾ 漢代の画像石資料を利用して古代中国における市の景観の復原につとめられた渡部武氏の指摘された「棄市」がその一つである。⁽²⁰⁾ 棄市の状況は諸書に散見されるが、そこに書きとめられた処刑法の実際は、腰斬、火あぶり、はりつけ、車裂などまことに多岐にわたっており、ひとたび処刑が執行されれば、

立秋の後、司寇の徒（刑の執行官）は継いで門（市門のことと想像される）に踵り、市に死するの人の血、路に流る。

と『淮南子』汜論訓が記しているように、その現場は酸

市にさげぶもの——中国古代の市と予兆

鼻をきわめた。思い起こせば王逸が天問の一句を棄市に結びつけた時、彼が「何号于市」の中に聞きとったのは、
俄にして有司に束られて、大市に戮せられれば、天に呼びて啼哭し、其の今を苦傷して、其の始を後悔せざることを莫し。（『荀子』非相篇）

という刑徒達の陰惨な叫び声だったのであるまいか。彼は句の読解そのものには失敗したとは言え、そこにただよう異様な気配は鋭敏に察知しえていたのである。路上一面にどす黒い血がしたたり、断末魔の阿鼻叫喚がこだまする市という空間は、端的に言って人々の日々の生活をおおいつくす日常の意識とは異なる位層に属する感情を喚起する、特異な地点であったと考えられる。そもそも交易場の聖性、あるいは市場の非日常性はすでに人類学者の説くところとなつて久しく、こうした一般論が日本の古代社会には十分に適応可能であることも今では検証済みであり、更に中国古代の市においてもそこに非日常的な性格の看取されることは、大室幹雄氏が指摘されている。⁽²⁴⁾ 古代の中国で市という場がいかなる位層を帯びた空間であったかについては、稿を改めて論じ直さなければならぬが、しかし今までの考察でぼんやりとではあれ浮かびあがってきた市——巫祝——凶兆の三者が

形づくる連環は、先学の説く聖なる空間としての市というシェーマが、中国古代史の上でも生かしうることを微力ながら示唆しているものではないかと考える。本小論ではとりあえず、天問の一句の検討を中心として古代中国の市の見せる相貌の一角を照射するにとどめ、ひとまず筆をおくことにしたい。

註

- (1) 游国恩主編『天問纂義』(中華書局、一九八二年)三八二頁の引文による。後に紹介する洪興祖の説も、同じくこの書に引くところによった。なお筆者は天問の該句に対する先学の解説の集積を、この書によって通覧した。
- (2) 『天問疏證』(三聯書店、一九八〇年)九八〜九頁。
- (3) 漢詩大系『楚辭』(集英社、昭和四二年)一五六頁。
- (4) たとえば青木正児氏の『新訳楚辭』(春秋社、昭和三二年)、星川清孝氏の『新訳漢文大系』(明治書院、昭和四五年)、目加田誠氏の著作集三『定本詩經訳注』(楚辭)(龍溪書舎、昭和五八年)はいずれも藤野氏の立場に同じである。
- (5) 『全集』卷二(平凡社、昭和四六年)五四九頁。
- (6) 『説文新義』卷二(白鶴美術館、昭和四四年)四一四〜五頁。ただし氏の主張の論拠は、文字学の立場からする「衞」の解析と『説文』に見える「衞、行且売也。」の「売」の誤記説に基づいており、筆者がここで示したアプローチとは異なっている。
- (7) たとえば新釈漢文大系や全釈漢文大系の『墨子』の該条を参照のこと。
- (8) 右に挙げた全釈漢文大系『墨子』上(集英社、昭和四九年)三二六頁。
- (9) 『槃瓠伝説について』(『日本民族文化の起源』三、講談社、昭和五三年)。
- (10) 「犬と穀物」(『花咲爺の源流』、ジャパン・パブリッシング、昭和五三年) および『中国民話の旅から——雲貴高原の稲作伝承』(日本放送出版協会、昭和六〇年)の第四章。
- (11) 「古代における導犬の観念について」と題する論文(『東京芸芸大学紀要』第二部門・人文科学、第三〇集、昭和四四年)の中で松本説を継承し、冥界への魂の嚮導者としての犬にまつわる史料を丹念に検討された鈴木健之氏もまた、この世と異界とを往復する犬の性能について示唆されている。
- (12) たとえば『老子』上(朝日新聞社、昭和五三年)六九頁で、『老子』の第五章に見える「天地不仁、以万物為芻狗。聖人不仁、以百姓為芻狗。」に注した福永光司氏の解説を参照のこと。
- (13) 中国の古代社会で巫祝が吉凶禍福の予知にたずさわったことについては、たとえば瞿兌之「祝巫」(『燕京学報』第七期、一九三〇年)一三三二頁を参照のこと。

(14) 『天問纂義』所引の王遠もすでに「言、妖夫牽引而壳糜

弧箕服之器、何以先有童謡、呼号于市乎。云々」と述べており、洪興祖の妖夫「物売りの説を無批判に折衷したため、全体として意味の統一を欠いてしまったにせよ、いちばやく「何号于市」を童謡に結びつけた点は注目すべきである。なおここで取り上げた鄭語の説話はまた、『史記』周本紀の採録するところともなっているが、ここでは鄭語の「宣王之時童謡日、云々」にあたる部分が「宣王之時童女謡日、云々」と表記されており、「女」の一字が多い。『史記会注考證』に従って、これを衍字とすることも可能であるが、あるいは童謡のうたい手を女性とする異伝が存在したのかもしれない。

(15) 「中国古代の歌謡——その呪的性格」(『伝統と現代』第十五号、昭和四十七年) 九四頁。

(16) 『天問纂義』所引の丁晏説に「曳者、其行曳踵也。」とあるのに拠った。

(17) 訳詩、注釈とも『詩経——訳注篇』第一(丁子屋書店、昭和二十四年) 四七九～八一頁。

(18) なお白川静氏は『中国の神話』(中央公論社、昭和五〇年) 二二頁や『字統』(平凡社、一九八四年) 二七〇頁の「街」字の項でも氏の説を再述されており、その際「何号于市」の「市」を「まち」と訓じられている。しかしこれは氏の誤解であろうと思われる。なぜなら先秦時代の文献に見える「市」の用例をすべて検討しただけで容易

に納得されることであるが、この字が名詞として機能している場合、たしかに「いちば」と「まち」の二通りの意味で用いられているのだが、後者の用例は前者に比して至少である。従って何か特別の論拠が存在しない場合、「市」は「いちば」と解するのが妥当であり、ましてや凶兆の立ち現われる場所としての「市」を記述する史料は天問の一例のみにとどまらないのであるから、それらをすべて「まち」と訓すべき積極的な理由が見い出せない以上、「何号于市」の「市」も「いちば」を意味するものと理解すべきである。

(19) 大室幹雄『劇場都市——古代中国の世界像』(三省堂、一九八一年) 一九二頁。

(20) 「漢代の画像に見える市」(『東海史学』第十八号、一九八三年) 三八頁。

(21) 栗本慎一郎『経済人類学』(東洋経済新報社、昭和五四年) 一一一頁。

(22) 山口昌男『道化の民俗学』(新潮社、昭和五〇年) 六一～三頁。

(23) 小林茂文「古代の市の景観——流通外の機能を中心に——」(『文学研究科紀要』早稲田大学大学院、別冊第八集、一九八一年)。

(24) 大室幹雄『正名と狂言——古代中国知識人の言語世界』(せりか書房、一九七五年) 二〇～二頁。
(1985.7.4)