

Title	『詩経』東方未明の一解釈
Sub Title	A new interpretation of Dong Fang Wei Ming (東方未明) in Shi Jing (詩経)
Author	桐本, 東太(Kirimoto, Tota)
Publisher	三田史学会
Publication year	1990
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.59, No.2/3 (1990. 7) ,p.131(301)- 143(313)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19900700-0131

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.

『詩経』東方未明の一解釈

桐 本 東 太

一

『詩経』齊風には東方未明と題する一篇が収録されている。『詩経』の中でも詩意のはっきりしない詩篇の一つである。まず本文と書き下しをあげる。

- 一、東方未明 東方未だ明けず
顛倒衣裳 衣裳を顛倒す
顛之倒之 之を顛し之を倒す
自公召之 公より之を召す
- 二、東方未晞 東方未だ晞^あけず
顛倒裳衣 裳衣を顛倒す
倒之顛之 之を倒し之を顛す
自公令之 公より之を令す
- 三、折柳樊圃 柳を折りて圃に樊^ふすれば

『詩経』東方未明の一解釈

続いて詩序であるが、

狂夫瞿瞿 狂夫も瞿瞿たり
不能辰夜 辰夜すること能わず
不夙則莫 夙^{はや}からざれば則ち莫^{おそ}し

東方未明は節無きを刺^{そし}るなり。朝廷の興居、節無くして、号令時ならず。挈^{ケツ}壺^コ氏も其の職を掌る能わず。とし、「朝廷」の下々に対する号令の目茶苦茶なさまをうたうとする。今日にいたるまで、諸家も基本的にはこの立場から詩を理解しており、それは次にあげる、『漢詩大系』⁽¹⁾の訳文を一読するだけでも察せられよう。

- 一、東方未明 夜も明けぬうち
顛倒衣裳 慌て衣裳をさかさまにつけ
顛之倒之 衣^{うわぎ}を下に裳^{すそ}を上
自公召之 君のお召しに急いで

二、東方未暘 東の空もまだ白まない中から

顛倒裳衣 慌てて衣裳をさかさまにつけ

倒之顛之 あべこべに着けて

自公令之 君よりの御命令に急がねばならぬ

三、折柳樊圃 柳を折って樊まがきに刺しておけば

狂夫瞿瞿 無茶な男も越えては行かぬ

不能辰夜 昼夜の時間も計りかねてのお召し

不夙則莫 早くなったり遅くなったり

こうした解釈は『荀子』大略篇に

諸侯其の臣を召せば、臣は駕を俟たず、衣裳を顛倒

して走るは礼なり。詩に曰く「之を顛し之を倒す、

公より之を召す」と。

とあるように、すでに戦国期には提出されたものであり、ある意味では以後の注釈家たちは、『荀子』が最も早期に表明したこの解釈を、そのまま忠実に踏襲し続けただけであつたともいえる。

一般的に言うならば、時代精神の反映であり、結晶ですらある文学作品の読解にあたっては、それが生み出された時代に近い地点に身を置けば置くほど、作品の真意に到達しうる可能性は高まるはずである。しかし中国の古代文学においても、この公理はただちに成立するもの

であろうか。よく知られているように、『論語』子路篇には次のような孔子の言葉が残されている。

子曰く、詩三百を誦するも、之に授くるに政を以て

して達せず、四方に使いして専り対ひとうること能わざ

れば、多しと雖も亦奚を以て為さん。

孔子はここで、たとえどんなに多くの詩を暗唱していたところで、それを政治や外交の場で自在に活用できなければ、結局は無意味に等しいことを弟子たちに諭している。このことからわかるように、当時の知識人たちにあって、詩篇の政治・外交上への応用、つまり自己の言説の正統化を目的とする詩の引用は、必須のテクニクであった。しかもそれは、白川静氏が「しかし饗宴のとき詩篇を謎のように使われてはたまらない」と悲鳴をあげておられるように、^②決して詩の原義を忠実にふまえた上での詩の利用ではない。それどころか、ここぞという晴れ舞台に臨んだ時、詩の本来の意味をいかに臨機応変に読み替えてゆくかという一点にこそ、詩を口の端にのぼせて堂堂の弁論を展開する知識人の独壇場があつたとさえ言えるのであつて、^③こうした事実を考慮にいれるならば、『詩経』の時代に近づけば近づくほど、語句解釈の精度も自動的に高まるという楽観主義はとうてい採用

できなくなってくる。そこで本小論では、あえて『荀子』の解釈を踏襲するという旧来の道をとらず、「東方未明」の全句にわたって再度の検討を試みてみたいと思う。

二

それでは新たな考察を加えるにあたって、一体どこを起点にすればよいのであろうか。つとに白川静氏が「三章は詩意解しがたく云々」とされているように、⁽⁴⁾全体の中でも特に意味の不明瞭なのは最終章である。なかでも王柏が「此の二句は（中略）上下の意と貫せず、未だ必ずしも本文ならず」（『詩疑』）とよそ者扱いを決めこんだ、第一・二句、つまり「柳を折りて圃に樊すれば、狂夫も瞿瞿たり」というフレーズは、従来の読み方に固執する限り、確かに前後の脈絡にうまくおさまらないように見える。我々はここを突破口にして、作業を進めてゆくことにしよう。

まず、冒頭の「柳」であるが、従来はこれを狂夫（「無茶な男」）を防ぐ防御壁と解釈してきた。しかし毛伝が「柳は柔脆ゼイの木（中略）柳を折りて以て藩園を為るも、禁ずるに益なし」と述べているように、柳は果たして現実の暴力を防ぐにあたって、充分にその力を発揮できた

であろうか。むしろ『齊民要術』に

術に曰く、正月の旦、楊柳の枝を取りて戸上に著けば、百鬼家に人らず。

とあるのなどを引いて、諸先学が繰り返し指摘されてきたように、⁽⁵⁾中国の民俗において、古来柳に強く期待されていたのは避邪の効能であった。つまり柳を圃（畑地）にさしたたのは、田畑の邪気を払うためではなかったか。

そうすると、第二句の意味も考え直さねばならないだろう。通説に従えば、第二句に登場する「狂夫」とは、「無茶な男」、つまり一種の愚者であるということになっている。これは「狂夫」の有様を形容した「瞿瞿」に対して、旧注が「守る無きの貌」（毛伝）、「驚顧の貌」（集伝）という解釈を施していることを見ても明らかである。しかし白川静氏がすでに指摘されているように、⁽⁶⁾同じ『詩経』の中でも全く異なる「瞿瞿」の用法が存在する。しかもそれは次の例にも明らかのように、良い意味で使われている。

たのしみ 楽を好むも荒すさむこと無かれ、良士は瞿瞿たり。

（唐風、蟋蟀）

瞿瞿然として礼儀を顧みるなり（同、毛伝）

つまり「瞿瞿」を、最初から愚者の形容と決めてかかることは必ずしもできない。そこで改めて「瞿瞿」の基本義を考えてみよう。まず『説文』を見ると、「瞿、雁隼の視なり」とあって、「瞿」字は単独で用いられた時、鳥の視線を示すものであることがわかる。それでは字を重ねた場合はどうであろうか。『礼記』玉藻篇には次のような用例が残されている。

視る容は瞿瞿たり梅梅たり。

ここでもやはり「瞿瞿」は視線の形容に用いられている。すると「狂夫」は視線に特色のある存在であると言えそうである。しかもそれは

瞿瞿とは左右顧望の容なり。(『荀子』非十二子篇注)

瞿瞿とは眼目速瞻の貌なり。(『礼記』檀弓注)

とあるように、視線を左右にすばやく動かす動作を意味し、ここに何らかの儀礼的な所作を想定できないであろうか。

「瞿瞿」の意味をここまで絞り込んでおいた上で、この動作の当事者である「狂夫」の方を検討してみよう。

私は東方未明の「狂夫」を、『周礼』夏官で、官僚とその下士官を列挙した箇所に

方相氏、狂夫四人。

とあるのに結びつけて理解すべきであると考えている。⁽⁷⁾『周礼』では方相氏の配下の者が「狂夫」の呼称で呼ばれているが、四人の下士官の属性は、本質的に彼らの上司に等しいものと考えてよい。周知のように方相氏について、同書には次のような説明がなされている。

方相氏の掌、熊皮を蒙り、黄金四目、玄衣朱裳、戈を執り盾を揚げ、百隸を帥う。時に難(＝讎)し、

以て室を索め、疫を殴る。大喪には匱ひろぎに先んじ、墓に及び壙かに入り、戈を以て四隅を撃ち、方良を殴る。

つまり、すでに先学も指摘されているように、方相氏の職掌は①避邪、②葬送儀礼における死者の先導、の二点⁽⁸⁾にあり、そもそも避邪とは邪気を異界に向けて放ちうつことであるから、死者を異界へ導く第二の職掌とは矛盾しない。そして、「東方未明」で「狂夫」の果たしているらしい役割は、①に符合する。しかも、そればかりではなく、方相氏は「黄金四目」とあるように、特にその視線を以て人々に奇怪な印象を与える存在であった。彼の下士官たちが、果たしてそのコスチュームにいたるまで上司の模倣に終始したか否かは、なお今日断定するだけの材料を欠いてはいる。しかし『詩経』によまれた「狂夫」が、数ある動作の中でも特にその眼光を形容の対象

とされていることは、こうした記載と比較してみると、到底偶然と思われないのではあるまいか。

このように見てくるならば、第三章の第一・二句は、方相氏の属が柳を畑地に挿し、その汚れをはらう儀礼に従事することを示したくだけりであると解釈できる。それでは以上のような仮説の延長線上に、第一・二章の詩句をうまく位置づけることができるであろうか。次にこの問題を考えてみよう。

三

詩の全体を一読しただけでもたちどころに察せられるように、第一・二章の主眼は「顛倒衣裳」である。従来はこれを、諸侯の命令があまりにも不規則に出されるので、臣下の者は服をきちんと着る暇も無い、と解釈してきたこともすでに見たとおりである。そもそも「顛倒」とは上と下をひっくりかえすのか、表と裏をひっくりかえすのか、一般には先にあげた訳文が示すとおり、前者に解するのが普通のものであるが、『毛詩会箋』に

顛とは二物互いに上下を錯するなり、倒とは一物の表裏、之を錯するなり。

とあるように、そのどちらであるかを、詩の文面のみか

ら決定することはむづかしい。ただ、さしあたって解明されなければならないのは、古代の中国において、衣服を「顛倒」することの帯びていた意味である。

かつて孔子は、弟子の子貢に「管仲は仁者に非ざるか」と問われた時、管仲を肯定的に評価する態度を示し、次のように答えている。

管仲、桓公に相として、諸侯に覇たらしめ、天下を一匡す。民、今に到るまで其の賜を受く。

管仲は主君の桓公に仕えて彼を覇者にまでのしあげ、さらに人々は今も彼の恩恵を享受している。彼が仁者でないはずはない。

管仲微なかりせば、吾其れ被髪・左衽せん。

もしも彼がいなかったならば、私は「被髪」し「左衽」していたであろう、と（『論語』憲問篇）。ここで孔子の説く「左衽」について、邢疏は次のような字釈を示しており、これが今日ではほぼ定説になっている。

衽とは衣衿を謂う。衣衿、左に向くを、之を左衽と謂う。

つまり本来は右前であるべき襟筋を、左前にしてしまうことが「左衽」なのである。¹⁰⁾これがなぜ一大事なのかという、邢疏が続けて

夷狄の人は被髪・左衽す。言うところは、管仲無かりせば、則ち君は君たらず、臣は臣たらず、中国は皆夷狄と為る。

と述べているように、「被髪」や「左衽」が、中華文明の恩恵に浴さない異民族の風習だから、というのが一般の解釈である。こうした考えはまるで誤っているとは言えないであろう。しかし後に例を挙げるように、例えば「被髪」一つを取ってみても、中華の民がこの装いを凝らすことが無かったわけではない。むしろ孔子の言葉は、中華の民ですら「被髪」や「左衽」といった風体を取ったその瞬間に、彼等自身の置かれた位置が、自動的に文明の中心部から限りなく逸脱してゆくことを示している⁽¹¹⁾と見た方がよさそうである。それを「夷狄」に結びつける従来の解釈は、そうした事情をとりあえず地理的空間の中に解消し、整合的な理解をはかったものと考えられる。さしあたってここでは、古代中国の人々にとつて、襟を左向きにするか右向きにするかというただそれだけのことが、管仲の人物を評価するに際し、充分に引きあいに足すに足るだけの重大事であったことを確認しておけば、それでよい。

さて、「左衽」は衣服のごく一部分を「顛倒」させたも

のにすぎないが、それでは次に、衣服の全体をひっくり返している例を見てみよう。それは『晏子春秋』に載る、以下のようなエピソードである。

晏子が晋に使用した時のこと、その道中で、人の「僕」としてこき使われていた越石父なる人物に遭遇した。晏子は彼が賢者であることをたちどころに見抜き、左轡^{サシ}をもって彼の身をあがなうのであるが、『晏子春秋』によると、二人の出会いには次のようなものであった。

晏子、晋に之き、中牟に至る。弊冠・反裘・負芻し、塗^{みち}の側^{かたわら}に息う者を睹^みる。

つまり晏子の眼にとまった越石父は、破れた冠をかぶり、裘^{かわじゅも}を逆さまに着用し、芻を背負っていたわけであるが、それでは彼はなぜ、自分の衣服をわざわざひっくり返して着込んだのであろうか。例えば『晏子春秋集釈』に引く盧文弨は、

反裘とは其の毛を惜しむを謂う所なり。

として、「反裘」が、衣服の表面のふさふさとした柔毛を摩滅させてしまわぬための配慮であるとの解釈を示しているが、いかんせん、望文生義の印象は免れがたい。むしろ、「弊冠」「反裘」「負芻」は越石父が外的に帯びていた「しるし」であって、我々はこの「しるし」を無音声

の言語、つまり一種のメッセージとして読み解く必要があるのではないかと思われる。

まず冠であるが、これが先ほどの「左衽」と同様、古代の中国人にとって決してゆるがせにできない重要な意味を持っていたことは、絶命寸前の子路の発した「君子は死しても冠を免がず」（『史記』仲尼弟子列伝）という言葉とともに、広く知れ渡った事実であろう。冠がこれほど重要視されたのも、『荀子』大略篇に

天子は山冕^ぶし、諸侯は玄冠し、大夫は裨冕^{べい}し、士は韋弁^{わい}するは礼なり。

とあるように、それがいくつかの等級をもつて日常の世界を分節し、そこに一種の秩序を導入する機能を持っていたからに他ならない。もしもそうだとするならば、頭に載せた冠が破れているということは取りも直さず、冠を載せた当事者が、すでに日常の秩序の埒外に身を置いていることを示していると考えられよう。従って「弊冠」の意味するところは、冠そのものを最初からかぶらない「被髪」に近いものがあるといえる。例えば殷の紂王の暴虐ぶりに愛想を尽かした箕子は

乃ち被髪し、詳^{いっ}り狂して奴と為る。（『史記』宋微子世家）

と伝えられているが、ここに示されているのは、「被髪」が日常の秩序からの逸脱を示す具体的な「しるし」であり、それが身分の上では「奴」に対応し、さらに精神的な状況に移しかえられると「狂」になるということである。「奴」はまさに越石父の身分に等しく、「狂」はおのずから「狂夫」を想起させる。

ちなみに先にあげた『晏子春秋』の異伝を録する『史記』管晏列伝は、晏子に遭遇した時の越石父は罪人であったと述べている。罪人と奴僕の間が本来の正しい伝承であったのか、という問題の立て方もできるかもしれないし、また、罪人が同時に奴僕であることは物理的にも全く不可能ではなかったのだが、しかしここで、より留意しておかねばならないのは、罪人も奴僕も日常の秩序から疎外された身分であり、両者ともに意味論のレベルでは全く同位であるということである。そしてそうした状況を外的に表象する具体的な「しるし」が、他ならぬ「弊冠」であったのである。

次に「負芻」であるが、これは「弊冠」とは異なり一種の動作である。人の挙動はそもそも、それを行なう者の状況を指し示す「しるし」たりえるであろうか。

ここで見落としてはならないことは、古代の中国と

は、そこで壮大な体系化を果たした「礼」の煩瑣な規定が端的に示しているように、音声言語以外にも、身体各部を駆使した意志伝達の手段を極度に発達させていた社会であったということである。⁽¹²⁾我々は、物を「負う」ことが一種のメッセージとして機能していた可能性を検討してみる必要がある。

『史記』廉頗・藺相如列伝によると、藺相如と仲違っていた廉頗は、藺相如の寛大な言葉を伝え聞き、彼のもとを訪れて自己の過ちを謝した。その時の有様を『史記』は次のように描いている。

廉頗は之を聞き、肉袒・負荊し、(中略)罪を謝す。索引によると「肉袒とは、衣を袒かたぬぎて肉を露わすなり。負荊とは、荊は楚なり、以て鞭と為すべし。」、つまり自分がかむち打たれるべき存在であることを明示するため、廉頗はむちを背中に負って、藺相如のもとに出頭したのである。また『呂氏春秋』慎行篇によると、崔杼サイシュと二人で齊の莊公を謀殺した慶封は、その後邪魔になった崔杼をも死に追いやるなど悪虐非道ぶりを存分に發揮した。しかし、ついには楚の靈王の発動した軍隊によって、捕われの身となってしまう。靈王は彼を虜とするやいなや、

之に斧質を負わしめ、以て諸侯の軍を徇めぐらしむ。

つまり全軍を引き回しにした後で、「乃ち之を殺した」のである。この場合も慶封が当然死罪に処されてしかるべき人間であることを示しているのは、彼の背中に重くのかかる斧と質(注によると鑕に同意)、すなわち刑罰の道具であったことは疑問の余地がない。

このように背中に背負った物が、それを背負う人間の置かれた状況を示すメルクマールになりうるとしたならば、「負芻」は一体いかなるシグナルを読者にに向けて発信しているであろうか。このことを考える上で参考となるのは、「負芻」というタームを冠した人名の存在である。例えば『史記』楚世家によると、秦によって虜にされた楚の最後の王は負芻であり、また『孟子』離婁篇には同名の盜賊が登場する。捕虜といい、盜賊といい、ともに日常の身分秩序の外にある点では軌を一にしている。ここから「負芻」の帯びていたおおよその意味を推測できるように思われる。

以上、「弊冠」と「負芻」について考察を加えてきたが、そこから得られた結論を「反裘」にも適応することが可能であるなら、さらに遡及して「顛倒衣裳」の意味も大体明らかにすることができたと言えるのではあるま

いか。つまり、「東方未明」がその第一・二章で、身に着けた衣服を逆さまにすることを繰り返したっているのは、それによって日常の世界の埒外にいったん出ることを意味しており、それは邪気を外の世界に追いやる者の服装として、まことに似つかわしいものだったのである。

四

これで第一・二章に見える衣服の意味はおおよそ理解できたように思われる。続いて残りの問題を検討してみよう。

まず詩の指し示す時間帯であるが、かりに白昼Ⅱ秩序の世界、夜間Ⅱ非秩序の世界、という策定が可能であるとしたならば、この儀礼は「東方未明」「東方未晞」、つまり夜の世界において執り行われたのである。小林太郎氏は歴代王朝で挙行された、宮中における驅邪儀礼としての儼の事例をかなり豊富に列挙されているが、例えば『後漢書』礼儀志・中がその開始時間を「夜漏上水」とし、『通典』卷一三三が「其日未明」と記していることから明らかのように、それらはおおむね夜間を選んで執行されている。また『詩経』の中には他にも、

靈雨其れ零つ、彼の信人に命じ、星みて言に夙に駕し、桑田に説らん。(鄘風、定之方中)

と、宗教儀礼を夜間に執り行うことを示した詩句が徴せられ、「東方未明」もこうしたコンテキストの中に解消して理解されるべきであると思われる。

それではこうした宗教儀礼の主役をなぜ狂夫と呼んだのであろうか。白川静氏はつとに、『周礼』に見える狂夫について、次のような考察を展開されている。

方相氏は『周礼』夏官にみえ、その「序官」に「狂夫四人」とあり、これに服するものは「狂夫」とよばれる。下屬は士・史・徒のようなのが例であるから、これは特別のことである。『楚辞』の「抽思」「狂顧南行す」の注に「狂は遽なり」というように、その動きのはげしいことをいうものである。すなわちエクスタシーの状態において、その所作が行なわれるのである。

しかしすでに見たように、「狂」とは何よりも、日常の秩序体系を逸脱した状態を指す言葉である。従って、荊通は説きて聴かれず、已に詳り狂して巫となる。

(『史記』淮陰侯列伝)

とあるように、異なる世界とのコミュニケーションをつ

かさどる巫祝の徒は「狂」ときわめて近い位置にあった。「神のお告げを伝える者の必ず物狂いであったこと」(柳田国男¹⁷)は何も我が国に限ったことではない。肩吾に姑射山の神人の話しを開陳し(『莊子』逍遙遊篇)、また、孔子がともに語らんと欲したという(『論語』微子篇)狂接輿の「狂」たるゆえんも恐らくこの点にあった。彼には日常の秩序にからめとられた人間には見えないものが見えたのであり、それは決して「乱世のころであったから、狂人といってもほんとうの狂人ではなく、狂人のふりをして身をくらましている隠士がたくさんいた」(貝塚茂樹¹⁸)といった程度の存在ではなかったはずである。「東方未明」において、儀礼の執行者は儀礼の過程で異界と交渉を持つが故に「狂夫」と呼ばれたものと思われる。

つまりこの詩篇の主題は邪氣撃退の宗教儀礼にあり、そこでは「東方未明」(白昼に対する夜間)、「顛倒衣裳」(衣服のひっくり返し)、「狂夫」(秩序の世界の対極としての「狂」という、一連の秩序の逆転が見られる。詩の最末句である「不能辰夜、不夙則莫」は諸家によって字釈に微妙な異同があり、なお最終的な訓みを定めがたいところである。しかし、すでに見たように、詩序は詩全

体の趣旨を「挈壺氏も其の職を掌る能わず」に求めており、さらに正義は「挈壺氏も其の職を掌る能わず、卒章是なり」として第三章もその延長で理解している。すでに白川静氏が的確に批判されているように、詩句の中に挈壺氏(『周礼』夏官)のことは全く見えず、こうした解釈は明らかにこじつけである¹⁹。ただ、儒家が『周礼』の官制まで引きあいに出したのは行き過ぎであったとしても、詩の真意を挈壺氏という時間を司る官僚に付会しようとしたのは、あながち的外れとは言えない。そこに示されているのは時間の「狂い」である。つまり「不能辰夜、不夙則莫」は、時間の「ひっくり返し」をより明瞭な形でうたったものであるかもしれない²⁰。

それでは最後に、「自公召之」「自公令之」について考えてみよう。まず「公」の語義であるが、冒頭に示した『荀子』の解説にも明らかならず、儒者流の解釈では、これを天子の下に位置する諸侯クラスの人物と考えるのが普通であり、陳奐の『詩毛氏伝疏』にいたっては、「挈壺氏が諸侯のもとにいるなど聞いたことがない」として、詩の解釈が自己撞着を起こしてしまっている。しかし谷口義介氏が「公や公子とよばれる存在はもろろん領主階級にほかならない」とされているように、『詩経』

に見える「公」は、諸侯クラスよりさらに一段下位に属する支配者層である。そして、さらに谷口氏は、「甫田」「大田」の分析を通して、この「公」が「田駿や婦子といった田の神のよりしろやその奉仕者を率いて、祭祀を主宰」したことを想定されている。⁽²¹⁾恐らく「東方未明」も、これと同じコンテキストに解消して理解するのが最も正鵠をえていよう。つまり「自公召之」「自公令之」の二句は、齊の地において、かつて田畑の邪氣払いという農耕儀礼が、「公」という階級の指示によって執り行われたことを示していると考えられる。「東方未明」という詩篇は、そうした儀礼を執行する際にうたわれた、儀式歌のようなものであったのではあるまいか。

以上で「東方未明」の全体にわたって、一通りの俯瞰は果たせたと思う。ただ、詩の解釈のみに追われ、詩を生み出した時代そのものにまで十分な考察を及ぼすことができなかったのは、筆者の能力不足によるものであり、歴史の「断章取義」に終始したことを危惧するばかりである。残された多くの問題の解決を今後の課題として、ひとまず擱筆したいと思う。

注

(1) 高田真治『詩経』上(集英社、一九六六年)。

『詩経』東方未明の一解釈

(2) 『中国の古代文学』(一)(中央公論社、一九七六年)二二頁。

(3) つとに青木正児氏も「詩教発展の経路より見て采詩の官を疑う」(『全集』第二巻)と題する論文の中で、「察するに是は当時詩の本義は解りきっているから其れは問題で無く、是を如何に故事附けるか、即ち臨機応変の転義の練習が彼等の問題であった」(三二頁)と述べられている。従うべき見解であろう。

(4) 『稿本詩経研究・解釈篇』(一九六〇年)一六〇頁。

(5) 例えば、水上静夫『中国古代の植物学の研究』(角川書店、一九七七年)四二一―二頁、守屋美都雄訳注『荆楚歳時記』(平凡社、一九七八年)七一頁、沢田瑞穂『芭蕉扇』(平河出版社、一九八四年)一三―七頁など。

(6) 『前掲書』(一九六〇年)一六〇頁。

(7) 例えば『詩経全釈』(貴州人民出版社、一九八一年)は東方未明の注釈において、方相氏のことにも言及しているが、「狂夫」を柳を畑地にはりめぐらす工事の現場監督と解したため、詩の真意を見失ってしまった。方相氏の職掌に土木工事のことは見えないからである。(なお、「狂夫」を工事の監督とする注釈書は相当数にのぼる)。また伊藤清司先生も「古代中国の祭儀と仮装」(『史学』三〇巻一号、一九五七年)で方相氏について論じた時、東方未明の「狂夫」にも言及されている。

(8) 小林太一郎『漢唐古俗と明器土偶』(一條書房、一九四

七年)の第五章。

(9) 類似の習俗については、すでに柳田国男が、自分の姓にからめて柳を田に挿す儀礼について言及し(「田の神の祭り方」、『全集』第十三卷)、また伊藤清司『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、一九八五年)には、少数民族の間で、邪気を撃退するために田に樹木をたてる例があげられている(一〇五頁)。漢族のものではないが、このような儀礼が古代の中国においても存在したことを間接的に示す材料とはなろう。

(10) 顧頡剛氏は「被髪、左衽」(『史林雜識・初編』、中華書局、一九六三年)の中で、従来の解釈に対して疑問を提出し、「左衽」とは左腕のみを袖口に通すことだという新しい解釈を試みられている。しかし氏自身が文末で、童書業氏の反論を紹介されていることから明らかに、童書業氏の反論を紹介されていることからも明らかのように、氏の解釈は、いまだ万人を首肯せうるだけの説得力を備えていない。そこで本稿ではしばらく、旧来の解釈に従っておく。

(11) すでに西岡市祐氏も「被髪雜考」(『國學院雜誌』七三卷四号、一九七二年)と題する論文の中で、「孔子のいった被髪は夷狄の俗となる意ではなく、脱社会を意味していたのではなからうかと考えている」とされている(二七頁)。ちなみに西岡論文は被髪や冠について手際よい考察を展開しており、本稿の執筆に際しても、参考にした部分が多い。

(12) こうした視点を全面に打ちだした最近の論文として、例えば高木智見「古代中国における肩脱ぎの習俗について」(『東方学』第七七輯、一九八九年)がある。

(13) 例えば山口昌男「文化と狂気」(『新編・人類学的思考』、筑摩書房、一九七九年)を参照のこと。

(14) 『前掲書』。

(15) 「説」を「やどる」と訓じた場合、それは何らかの儀礼を行なうためにそこに「やどる」ことを意味することにについては、白川静『中国古代の民俗』(講談社、一九八〇年)二二六〜二七頁に言及がなされている。

(16) 『中国古代の文化』(講談社、一九七九年)二二二頁。

(17) 『妹の力』の序(『全集』第九卷、四頁)。

(18) 『論語』(中央公論社、一九七三年)五二四頁。

(19) 『前掲書』(一九六〇年)一五九頁。

(20) 中国文学の金文京氏から、「不能辰夜、不夙則莫」の解釈について、「辰カラ夜マデスル能ワズ、夙カラザレバ則チ莫シ」と訓み、「朝から夜まで(つまり白昼)は不可能、夜明前でなければ日没後」と理解してはどうか、そうすれば君の趣旨とも合うし、という御教示をいただいた。氏の丁寧な御教示に感謝するとともに、ここに紹介させていただきたい。

(21) 「幽風七月の社会」(『中国古代社会史研究』、朋友書店、一九八八年)八二頁および八六頁。ただし谷口氏は、「東方未明」に見える「公」については、白川静氏の考えを

そのまま踏襲し、これを地主と解釈されている(『前掲書』所収の「小雅甫田と齊風甫田」および『詩経』時代の農業経営)。言うまでもなく、『詩経』の詩篇は広大な時間と地域にまたがっており、そこで用いられている語彙に意味の異同のあることは、充分に考えられることである。しかし「東方未明」の「公」のみに、何ゆえ他の詩篇と異なる字釈を与えねばならないのであろうか。筆者にはそれが、「折柳樊圃」を単純な農作業と見なしたために、このような単純労働に下の者をこきつかうのは地主にちがいないと考えた結果であると思われぬ。そこで、ここでは「公」を領主階級とする解釈をそのまま採用しておくことにする。

追記

本稿を編集部に提出後、白川静氏の「狂字論」(『文字遊心』所収、平凡社)が発表された。白川氏の論考は中国における狂の文化史を考察した意欲的な大作であるが、本稿ではその成果を十分に活用することができなかった。末尾ではあるが、この点についておわび申しあげておきたい。