博士論文　　平成 28（2016）年度

中国古代の動物観をめぐる研究

―鳥のイメージから見る古代の環境と心性―

慶應義塾大学大学院文学研究科

史学専攻　東洋史学分野

矢島明希子

目次

序…… 1
1. 中国の伝統的学問における動物の識別…… 1
2. 動物と精神文化…… 7
3. 総合的研究…… 14
4. 各章の位置づけ…… 16

第 1 章　中国古代における悪鳥観……19
はじめに……19
1. ふくろうのイメージ……20
2. 鳴き声のイメージ……29
3. 文字文化の普及とイメージの固定化……32
4. ふくろうに対する嫌悪感の違いと環境……37
おわりに……40

第 2 章　漢代画像石に見るふくろうの表象……42
はじめに……42
1. 先行研究と古代のふくろう……42
2. 漢代画像石に見るふくろう像……48
3. ふくろう像の地域的特徴と変化……64
おわりに……74

第 3 章　中国古代の鴟夷……76
はじめに……76
1. 事例と先行研究……78
2. 各事例から見る「鴟夷」の機能……85
3. 媒介としての獣皮とふくろう……93
おわりに……98

第 4 章　中国古代における鳩の表象……100
はじめに……100
1. 鳩とは……100
2. 鳩杖について……109
3. 季節・陰陽に基づく鳥獣の性格づけ……115

おわりに……123

第 5 章　中国古代における鳥の声と社会……125
はじめに……125
1. 倉庚のイメージ……125
2. 鳴き声の作用……131
3. 鳴き声の解釈……136
おわりに……141

結……143

鳥類参考図……150
参考文献……156

序

―中国古代の動物観をめぐって―

有史以来、動物は時に人間の敵であり、時には協力して狩りを行う仲間であり、時には神に捧げられる供物となるなど、人間社会の中で多様な顔を見せる。伊藤清司は、人間の生活範囲を「内なる世界」、それを取り巻く周辺世界を「外なる世界」と呼んだ[1]。動物は、主に「外なる世界」を住処とするものであるにもかかわらず、人間生活に深く入り込み、内外を行き来する中間的存在といえる。

本論では、その動物の中でもとりわけ鳥に注目したい。鳥は人々の頭上を飛び交い、多彩な声色で鳴き、神話や伝承の中で象徴的な役割を果たしている。たとえば、殷の始祖神話は、始祖・契の母が玄鳥の卵を飲んだことによって契が生まれたとされる[2]。また、周が殷を倒す直前に赤い鳥が周の社に降り立ったという伝説が見える[3]。こうした王朝の根幹に関わる神話・伝承については、以下に見るように、瑞祥やトーテム論の中で論じられてきた。しかし、人々の日常生活の範囲にいる鳥たちにはさほど目が向けられない。そこで、より身近な鳥に着目し、人々がその鳥に対して抱くイメージから、古代中国の人々の自然との関係や心性を探るつもりである。

その前に、先行研究から中国古代の動物観をめぐる研究の課題を明らかにしたい。人間社会における動物の役割は多様であるため、研究のアプローチも多様である。まずは、文献史料に見える動物の分類とそれに関する知識の伝達に関する研究がある。次に神話・伝承における動物や、動物形の遺物から見る文化・習俗など、精神文化的な研究について述べる。最後に、これらを総合した研究を紹介し、課題を検討する。

１．中国の伝統的学問における動物の識別

---

[1] 伊藤清司『中国の神獣・悪鬼たち―山海経の世界』（増補改訂版、東方書店、2013 年）、2 頁。

[2] 『史記』巻三・殷本紀「殷契、母曰簡狄。有娀氏之女、爲帝嚳次妃。三人行浴、見玄鳥墮其卵。簡狄取呑之、因孕生契。」

[3] 『墨子』非攻下「赤鳥銜珪、降周之岐社曰、天命周文王伐殷有國。」

（1）名物学・訓詁学・本草学

古代の文献上に見える動物の名を現在の生物名に同定しようとするとき、根本的な問題は、古来人々がどのように動物を識別し、それに関する知識を伝達してきたのかということである。これを知るために、まず、中国の伝統的な学問における名と分類について確認したい。

名を知るということは、未知の対象を他のものから識別する行為である。そして、分類することは、識別したものを秩序立てる行為といえよう。中国古代において、草木鳥獣の名を知ることは、重要なことであった。『論語』陽貨篇に、

> 小子、何莫學夫詩。詩可以興、可以觀、可以羣、可以怨。邇之事父、遠之事君。多識於鳥獣草木之名。
>
> （小子、何ぞ夫の詩を學ぶこと莫からんや。詩は以て興こすべく、以て觀るべく、以て羣すべく、以て怨むべし。邇くは父に事え、遠くは君に事う。多く鳥獣草木の名を識る）

とあることは、それを如実に物語っていると同時に、伝統中国における学問のあり方を方向づけた。

文献に現れる動植物について調べるには、その第一手として字書・辞書に当たるのが常だろう。中国におけるこの種の書物は、古くは『爾雅』や『説文』があり、名物学・訓詁学を中心とした小学類という伝統的な学問領域を築いてきた。「名物」とは、その名前と実態（形状色彩）であり[4]、「訓詁」とは言葉の意義を読み解くことである[5]。

名物学の成立と展開については、青木正兒「名物学序説」（同著『中華名物考』春秋社、1959 年）に詳しい。青木によれば、名物学は訓詁学の一大部分であり、訓詁学・名物学の鼻祖としてそれぞれ『爾雅』と『釈名』を挙げ、その根源は『詩』の名物研究にあったとする。『爾雅』をはじめとする訓詁学の系統は、宋の『埤雅』や『爾雅翼』などにおいて『詩』や『礼記』・『儀礼』・『周礼』のいわゆる三礼など経学との関係を保ち続け、薬効を主眼とする本草学とは性格を異にすると述べる。名物学は、陸氏『毛詩草木鳥獣虫魚疏』(以下『陸

---

[4] 『周礼』天官・庖人「庖人掌共六畜・六獣・六禽、辨其名物」の賈公彦疏に「此禽獣等皆有名號物色。故云、辨其名物」という。

[5] 『漢書』巻八十七・揚雄列伝「訓詁通而已」の顔師古注に「詁謂指義也」という。

疏』)をはじめとした『詩』の名物学、いわゆる「多識之学」へと発展し、さらに、格古（古器物）・本草（動植鉱物）・類書などへ細分化して展開したという。そして、清代の考証学の隆盛の中で、名物訓詁に対しても詳細な考証が加えられ、本草学と出入するようになるとする。

このような伝統的学問で重視されたのは、先攻する権威的な文献を踏襲しているかどうかであり、引用に多くの字数が費やされた。このような手法には、現在は散逸してしまった書物が引用文の中に残されるという利点がある。『毛詩正義』に多く引かれた『陸疏』がその典型だろう。しかし、史料として用いる場合には、時代や地域性が確定しがたく、問題も多い。

近年は、博物学の視点から名物学や本草学が論じられている。小林清市「清朝考証学派の博物学—『爾雅』釈草篇注を手がかりに」（山田慶兒篇『東アジアの本草と博物学の世界』思文閣、1995 年）に沿って、ものの名に関する中国の伝統的な学問の方法を見てみよう。

小林は、18 世紀から 19 世紀にかけて、西欧列強の拡大とともに博物学という動植物に対する新しい波が押し寄せる中で、清朝考証学者がどのように動植物（「もの」）を見ていたのかという関心から出発する。訓詁学とは古典の釈義を目的とするため、「甲は乙なり」の形式で示され、これが単なる同語反復に陥ってしまう可能性があり、『詩』に対する毛伝・鄭箋の態度は、その名を識り暗喩を察知することに尽きるという。小林は、こうしたものの名を識ろうとする方向を訓詁学派的、ものの具体的な形態を知ろうとする方向を本草学派的とし、晋・郭璞は『爾雅』に注して、訓詁学派を基礎に本草学派的視点を取り入れはじめたと指摘する。そして、郭璞の注釈も権威化され、唐・邢昺『爾雅注疏』にほぼそのまま踏襲される。権威化した先学に対し、「目験」によって解釈し直そうと試みたのが清の考証学者・郝懿行である。しかし、小林は、郝懿行の考証もこれまでに作り上げられたもののイメージを再確認したものに過ぎず、文献資料の記載内容以上のものを見ようとしないと結論づけた。

名物研究から派生して、特に動植物に関する一領域を築いたのが本草学である。本草学も、過去の文献に対して補注が重層的に堆積し、時代が降るにつれて多様化していくことは名物学・訓詁学と同様である。また、薬物の書であるが故に、薬効を重視し、効用・食用・外見を分類原理として踏襲してきた。このような経緯について、山田慶兒は「本草という学問のありかたについて、容易にそこから脱出できない強固な伝統ができあがってい

た」とし、「形式の墨守は伝統を維持させる慣性の法則である」と述べた[6]。山田は、明・李時珍『本草綱目』の時珍集解がこのような伝統的本草学に独自の観察や見聞を加え、伝承・習俗にわたって活写したことを指摘し、本草学の伝統から脱却し、博物学的な思考への画期となったとする。

今、筆者が対象とするのは古代の文献にあらわれた動物であり、以上のような伝統的学問の制約を受けている。小林が指摘するように、訓詁・名物学の書は「甲は乙なり。一名は丙、一名は丁」という表記方法を多用するために、複数の書の表記を統合すると、同物異名あるいは異物同名となってしまうものも少なくない。具体的な動物を扱う以上、現在の名前（和名・学名）と生態を示す必要があるが、こうした混乱のために、西洋的な生物学によって分類・命名された生物と完全なる一対一の同定を行うことは、非常に困難であるといわざるをえない。

近代自然科学の視点から、文献上の動物の同定を試みる研究もある。郭郛・ニーダムほか『中国古代動物学史』（北京：科学出版社、1999 年）の中で、郭郛は『山海経』・『爾雅』・『詩』に登場する鳥獣虫魚について、網羅的に現在の中国名と学名の解釈を挙げるが[7]、個別具体的な考証を示していない。西洋に由来する近代科学と、中国の伝統的な学問との枠組みの違いをどのように乗り越えていくのかは大きな課題である。

では、中国の伝統的な学問の中で、動物はどのように位置づけられてきたのだろうか。そもそも「動物」の語は、『周礼』地官・大司徒に、

> 以土會之法辨五地之物生。一曰山林。其動物宜毛物、其植物宜阜物、其民毛而方。二曰川澤。其動物宜鱗物、其植物宜膏物、其民黑而津。三曰丘陵。其動物宜羽物、其植物宜覈物、其民專而長。四曰墳衍。其動物宜介物、其植物宜莢物、其民皙而瘠。五曰原隰。其動物宜羸物、其植物宜叢物、其民豐肉而庳。
>
> （土會の法を以て五地の物生を辨ず。一に曰く山林。其の動物は毛物に宜しく、其の植物は阜物に宜しく、其の民は毛にして方なり。二に曰く川澤。其の動物は鱗物に宜しく、其の植物は膏物に宜しく、其の民は黒くして津なり。三に曰く丘陵。其の動物は羽物に宜しく、其の植物は覈物に宜しく、其の民は專にして長なり。四に曰く墳衍。

---

[6] 山田慶兒「効分け・食分け・見分け―本草から博物学へ」（同編『物のイメージ―本草と博物学への招待』朝日新聞社、1994 年）。

[7] 郭郛・ニーダムほか『中国古代動物学史』（北京：科学出版社、1999 年）、37-118 頁。

其の動物は介物に宜しく、其の植物は莢物に宜しく、其の民は晳にして瘠なり。五に曰く原隰。其の動物は羸物に宜しく、其の植物は叢物に宜しく、其の民は豐肉にして庳なり）

とあり、毛（狐など体毛のあるもの）・鱗（魚など鱗のあるもの）・羽（雉など羽毛のあるもの）・介（亀など水陸両生のもの）・羸（虎など毛が短く草むらにいるもの）の総称である。

『爾雅』の分類は、釈詁・釈言・釈訓・釈親・釈宮・釈器・釈楽・釈天・釈地・釈山・釈丘・釈水・釈草・釈木・釈虫・釈魚・釈鳥・釈獣・釈畜の 19 項目である。このうち、釈虫以下、『周礼』にいう「動物」の属目はそれぞれ、言語や人間社会に関する項目と同列に扱われる。

山田慶兒は、このような項目立てが字書・史書・類書でほぼ一致していることから、現代の生物学の分類原理は進化系統にもとづいて行われ、自然分類とは生物に限られるのに対し、古代中国において、自然と人間社会とは一貫して同じ秩序原理がはたらいており、人間社会と自然は同じ空間に位置づけられると述べ、こうした世界像としての分類を「世界分類」と呼んだ[8]。山田はまた、世界分類の一部をなす動植物の分類について、前掲『周礼』地官大司徒が特定の地勢に代表的な生物群を挙げていることから、地勢＝生態系という視点が入っているのがやや異質ではあるものの、生態による分類体系が漢代までにはできあがっていたとする。本草学でもこの自然分類を基礎に、さらに薬効によって三品（養命・養性・治病）、明代に学問・知識が官僚から都市の富裕商人や庶民へ広がっていく中で、『本草綱目』のような世界像の分類は大綱を自然分類により、細目を技術的な実用分類による複合分類へ移行し、博物学へと移行していくという。これは、名物学が次第に専門的に細分化され、技術書・実用書に発展していく状況と同様である。

（2）博物学

動物に関する知識は、中国の伝統的学問から博物学に発展する。では、西洋の博物学と比較して、さらに中国の学問の特徴を確認したい。山田慶兒は、「本草は東洋で生まれた薬物の記述であり、博物学は西洋で生まれた自然の記述である」とし、自然のすべてのもの

[8] 山田慶兒「本草における分類の思想」（同篇『東アジアの本草と博物学の世界』思文閣、1995 年）。

を人間との関わりにおいて捉えようとするのが博物学であるという[9]。

西洋博物学の発展に大きく寄与したのは現在の分類体系を作ったリンネと、自然を文学的に叙述し博物学ブームを巻き起こしたビュフォンであろう。西洋博物学の歴史については、生物学者・西村三郎『文明のなかの博物学』上下（紀伊国屋書店、1999 年）にまとめられている。西村は、本草学を中核とした東洋の博物学について、西洋博物学と比べて分類原理が日常的・常識的（生活に役立つかどうか）であること、体系よりも個別を重視したことが特徴であると指摘する[10]。

以上のように、中国の伝統学問は、現在の我々が依拠する西洋由来の「科学」とは異なる基盤・枠組みに基づいて成立している。西洋博物学は形態・形質の違いを観察し分類してきたが、詩注や小学類の中で発展した名物学・訓詁学は先行文献を踏襲するのみに終わり、実際にものを観察するなど具体的な考証は重視されなかった。郭郛らのように、古代の動物について自然科学的な視点から分類・同定を試みるにしても、歴史的文献の文字記載からは、名前と生態に関するわずかな情報しか得られないため、字形や音の近い名前の混乱を解決することは困難で、現在のリンネ式の極めて細分化され限定的な分類を古代の文献に名前のみ現れる動物に当てはめることは難しい。しかし、その名前の動物がなにものなのか、どのような生態であるのか特定しないことには、議論に支障が出よう。本論でも文献上の鳥名について、どのように解釈されてきたか検討し、現在の学名を示すが、それはあくまで参考にすぎないことを承知願いたい。異なる基準で分類されたものの名前を、無理矢理に現在の枠にはめようとすることは、当時の人々の思考を歪めかねないと危惧するためである。

---

9 山田慶兒、前掲論文（注 6）。

10 西村三郎『文明のなかの博物学』下巻（紀伊国屋書店、1999 年）、566-568 頁。リンネの植物分類体系は、生殖器官の構造を分類原理とする。また、西村は、東アジア思想の根本原理である陰陽や五行の「気」の原理について、「いうまでもないことだが、すべてを説明し尽くす原理とは科学的な原理ではありえない。それは宗教的テーゼもしくは擬似科学というべきものである。しかも、陰陽説は、原因と結果とを結びつける明確な因果関係という媒介を経ることなく、陰と陽という原因から直接もろもろの結果を引き出す、あるいはそれらを安易に観念的に結びつける点で、論理的ではなく科学的でもない。そもそも、陰と陽というのは、実態が曖昧で不明確な概念だから、それを持ちだして説明しても、じつは説明したことにはならない。説明したような気分、理解したような気分になっているだけである（傍点は原文）」と述べる（下巻 602 頁）。確かに、陰陽は現代の科学とは異なる理論体系であるが、それを「説明したことにならない」といってしまうのは、現代科学からの一方通行的な見方といえないだろうか。

しかし、このような困難はあるが、自然科学的考証が無意味だというつもりはない。文献史料に見える自然の記録に対する自然科学的な考証は、古代の生物相や環境変化・気温変化に関する研究に大きく寄与した[11]。気温や環境が変化すれば、季節の到来を象徴する物候も変化する。そのため、物候となる鳥などの生息範囲や遷移の推定は[12]、それが記録された文献資料の成立過程を検討するためにも参考になる。

２．動物と精神文化

（１）神話・伝説上の動物

次に、神話伝承の中に登場する動物について考えてみたい。はじめに述べたように、殷の始祖神話や周の克殷の瑞祥など要所で動物があらわれる。時代が降って、志怪小説には盤瓠伝説のような異類婚譚[13]など動物に関する怪異譚は多い。神話伝承において、動物たちは不思議な力を持ち､時に人を助け､時に人に災厄をもたらすものであった｡『山海経』五蔵山経は、そのような力を持つ動物たちの宝庫である。たとえば、南山経に、

長右之山……有獸焉。其狀如禺而四耳。其名長右、其音如吟、見則郡縣大水。

（長右の山……焉に獣有り。其の狀禺の如くして四耳。其の名は長右、其の音は吟ずるが如く、見るれば則ち郡縣に大水あり）

とあり､長右という獣の出現は､洪水をもたらすとされている｡また､同じく南山経には､

丹穴之山……有鳥焉。其狀如雞、五采而文、名曰鳳皇。首文曰德、翼文曰義、背文曰

11 竺可楨「中国近五千年来気候変遷的初歩研究」(『考古学報』1972 年第 1 期）は、諸文献に見える春分に玄鳥（家燕 *Hirundo rustica guttaralia*）が飛来するという記事を検討材料のひとつとする。

12 たとえば、郭郛・ニーダムほか、前掲書（注 7）は第 11 章に「動物物候学和動物地理学」という章を設け、文献上の物候記録と 20 世紀に調査された物候の記録を比較している。

13 『捜神記』巻十四「高辛氏有老婦人、居於王宮、得耳疾、歷時醫爲挑治、出頂蟲大如繭。婦人去後、置以瓠蘺、覆之以盤、俄爾頂蟲、乃化爲犬。其文五色、因名盤瓠、遂畜之……乃募天下有能得戎呉將軍首者、購金千斤封邑萬戸、又賜以少女。後盤瓠銜得一頭……」

禮、膺文曰仁、腹文曰信。是鳥也、飲食自然、自歌自舞、見則天下安寧。

（丹穴の山……焉に鳥有り。其の狀雞の如く、五采にして文あり、名づけて鳳皇と曰う。首文を徳と曰い、翼文を義と曰い、背文を禮と曰い、膺文を仁と曰い、腹文を信と曰う。是の鳥也、飲食自然にして、自ら歌い自ら舞い、見るれば則ち天下安寧たり）

とあり、後世、四霊のひとつに数えられる鳳凰の姿が見える。『山海経』が描く世界は「外なる世界」であり、伊藤清司はこのような神獣・幼獣の本質は、正負両義的な性格にあったとする[14]。

（2）鳳凰―神鳥をめぐる諸問題

では、神話伝説上の動物について、鳳凰を例に挙げ、先行研究を見てみよう。鳳凰は、龍や麒麟とともに中国の伝説上の動物の代表格であり、多くの論点がある。主な議論は、概して①原型論、②神使としての鳳（トーテム論)、③瑞祥形成論の三つに大別できよう。それぞれについての研究を概述する。

①原型論

文献記載や象形文字・図像に描かれた姿・生態から、その他の鳥との同定を試みるものである。フェニックス、玄鳥など神話的な鳥も含まれるが、「鳳」「鳳凰」は時代や文献によって、その性格が一定せず、どれも定説には至っていない。ディエニィは、鳳凰の原型に関する議論について、自然界の中に鳳凰の原型を求めることはできず、「肝心なのはそれが象徴（シンボル）だということだ」と指摘し、鳳凰を完全に象徴的鳥とみなすことで、鳳凰の雑種性及びその道徳的価値を説明できると述べる[15]。徳の象徴として体系化された鳳凰という点では、この立場を支持する。現実的などの鳥にも当てはまらない複合性が象徴的鳳凰の特徴と言え、これを一種類の鳥と結びつけることは不可能だろう。

---

[14] 伊藤清司、前掲書（注 1）218 頁。

[15] ジャン - ピエール・ディエニィ「鳳凰とフェニックス」（興膳宏訳『中国文学報』第 39 号、1988 年)。また、鳳凰とフェニックスの関係について、多くの接点があるものの、以下の三点から別物であるとする。①一定間隔をおいての再来、死と復活というフェニックスの基本的命題が鳳凰には見られない。②フェニックスは不死と肉体蘇生への願望を表し、礼楽の繁栄を象徴する儒教的とも壮大な楚的鳳凰とも別のモデルである。③フェニックスは太陽の周期的な衰弱と再生のイメージを持つが、鳳凰と太陽の関係は朱雀との混乱に由来しており、数種の鳥が混合している鳳凰の象徴的意義を一つの本源に由来させることはできないとする。

林巳奈夫は青銅器や画像石などの神鳥文様を分類整理し、これらはいずれも神格化された非現実的な鳥であり、鳳凰に類する鳥は時代・地域によってさまざまに呼ばれていたと考えられ[16]、漢代に総称として「鳳」「鳳凰」と呼ばれたとする[17]。これによれば、時代・地域によって、それぞれに異なる鳳凰像があったのではないかと推測される。

②神使としての「鳳」・トーテム論

まず、赤塚忠の研究を紹介する。赤塚は、甲骨文の「鳳」は風を指し、風が神秘的鳥の存在と考えられ、風（＝鳳）を帝の使いとした[18]。秦漢代は瑞祥とされるが、殷代は天帝の使者である鳳をなだめることに重点があり、一般的な吉祥というより、帝の部務を司る呪術的神霊であったと述べ、周代には鳥の神使観が一般化し、祭祀において鳥をいる射礼が固定化する中で、鳥の呪術的象徴化が進んだとした[19]。

また、白川静は、鳳は古くから神鳥とされており、古文字では「風」に通じ、風神を鳳とし、神話において鳥は、神の使者であり媒介者であるという。これは鳥形霊の観念によるもので、甲骨金文の中に鳥形の神霊、鳥占いなど鳥に関わる儀礼や官職が見え、金文に見える鳥の象形的文字はその職能の集団（氏族）標識的な意味があったと述べる[20]。

「鳳」字の原義に関して、「風」の仮借字とするのは今や定説であり、風を神使と見る。この時点では、中立的な神の使いであり、その出現を瑞祥とは見ない。白川の説は、より普遍的な鳥の使者観を提示するものである。

神使・鳳凰を古代の民族トーテムと見なす説がある。鳳凰トーテム説は、甲骨文に見える姓だけでなく、殷が卵生神話を持つことから論じられ[21]、于省吾や胡厚宣など中国の著

---

16 たとえば、「鸞」「鴛鸞」など。

17 林巳奈夫「鳳皇—序説」（同著『殷周時代青銅器文様の研究』第七章、吉川弘文館、1986年）および同「鳳凰の図像の系譜」（『考古学雑誌』第52巻第1号、1996年）。

18 甲骨文（遺935）について、郭沫若、董作賓らは「帝使鳳（風）」と読み風を上帝の使者とするが、島邦夫は「帝事風」と読み、帝の祭祀に止風を祈るものとする（島邦夫『殷墟卜辞研究』新版、汲古書院、2004年、199-200頁）。どちらを採るかで内容は大きく変わるが、帝使としての風を表す鳳も、災異としての風を表す鳳も、風を霊的な力と見なし、鳥によって表したという点では変わらない。

19 赤塚忠「かささぎのわたせる橋—振鷺の舞と鳥の「興」」（同著『赤塚忠著作集第』5巻（詩経研究）研文社、1988年。初出は『近代』第11・13号、1955年）。

20 白川静「鳥の民俗学」（同著『白川静著作集』第3巻、平凡社、2000年）。白川も、金文に見える鳥形文字について、種族間の社会関係を規定するトーテム的なものものというよりも、むしろ古代王朝の成立過程における政治的関係を示すもので、殷王朝成立後も氏族標識的な意味として残されたと推測する。

21 たとえば『楚辞』天問「簡狄在台嚳何宜。玄鳥致貽女何喜」と、「玄鳥」の卵生伝説が

名な研究者の間では、積極的にこれを認める傾向にある[22]。しかし、トーテミズムの定義には研究者・研究対象によって揺れがあり[23]、彼らが「トーテム」という用語について、あまり注意を払っていないことが気にかかる。一方、日本では懐疑的な姿勢がとられており[24]、たとえば松本信広はトーテミズムの定義・条件を提示し[25]、古姓の中に動植物や天象に関する名称があることや、官職名や祖先の伝説に自然崇拝や動物崇拝が見えることから、過去においてトーテミズムが存在したことの傍証にはなり得るとした上で、確かにトーテミズムといえるものは存在しないとする[26]。

以上に述べたように、トーテミズムという近現代の文化人類学的概念を、文献や考古遺物しか材料がない状況で、中国古代社会にそのまま適用するのは無理があるのではなかろうか。

③瑞祥形成論

見える一方で、同じ『楚辞』離騒には「鳳皇既受詒兮。恐高辛之先我」と、玄鳥と鳳凰が同じ役割で記される一節が見える。

[22] 中国における古代トーテム（図騰）研究には、于省吾「略論図騰与宗教起源和夏商図騰」（『歴史研究』1959 年第 11 期）、胡厚宣「甲骨文商族鳥図騰的遺跡」（『歴史論叢』第 1 輯、1964 年）などに始まる研究がある。これらは、トーテムを氏族の象徴あるいは徽章、自己の祖先であり保護者であるとして、比較的広義にとらえているようだ。

[23] 「トーテミズム」の語について、『文化人類学事典』（丸善、2009 年、466-477 頁）は「特定の人間集団が動植物や事物と特別の類縁関係を持ち、集団構成員がそれらと親族関係にあると信じられたり、畏敬の念に基づいて食べたり使用したりすることを禁忌とする慣行や制度をいう。祭祀に際して、崇拝対象を殺して供食する供犠を行う場合もあり実態は多様である」とする。この用語をめぐっては論争があり、『文化人類学文献事典』（弘文堂、2004 年、806-807 頁）によれば、人類学におけるトーテミズムの議論は、20 世紀前半マクレナンの報告を発端にフレーザー、デュルケム、フロイト、ラドクリフ＝ブラウン、マリノフスキーらによって論じられた。これらに対して、レヴィ=ストロースは学問的客観性の外見のもとに未開人を自分たちとは異質の存在に仕立て上げようとする傾向があり、西洋近代の幻想として批判し、これによって論争は集結したとされる。

[24] 林巳奈夫、前掲論文（注 17、1996 年）や白川静、前掲論文（注 20）も部族標識とするにとどまり、「トーテム」説はとらない。そのほか、池田末利「中国古代に於けるトテミズムの問題」（『宗教研究』第 35 巻第 3 輯、1961 年）や鉄井慶紀「中国神話中の鳥モチーフ—祖神と天地創造の場合」（同著『中国神話の文化人類学的研究』平河出版社、1990 年）もトーテム説には否定的である。

[25] 松本は条件として次の三点を挙げる。①未開なる狩猟・漁業・農業を営んでいること。②未だ神の観念を発生せざること。自らの魔術によって神秘の力を制御できると信じていること。③名と同名物との間に密接な関係を認める傾向の存在すること。（松本信広「支那古姓とトーテミズム」同著『東亜民族文化論攷』誠文堂新光社、1968 年）

[26] 松本信広、前掲論文（注 25）。

『漢書』や『後漢書』において、鳳凰は政治的な瑞鳥として表われる[27]。赤塚や白川が述べるように、鳳凰の原初的役割が中立的な仲介者であったとすれば、いつごろから瑞祥として国家政治と結びつき、現在のような絶対的シンボルに発展したのだろうか。

鳳凰に関する基本的研究である出石誠彦「鳳凰の由来について」（同著『支那神話伝説の研究』増補改訂版、中央公論社、1973 年）によると、『詩』などに見える鳳凰は明瞭に瑞祥とはいいがたく[28]、単に立派な鳥の意味に過ぎないが、戦国末から漢代に至るにつれて、瑞祥思想が形成され、漢代の記録では鳳凰が明確に瑞祥となると述べる。

伊藤清司は、鳳凰とは『山海経』に見える神怪同様に合成獣的な性格を持った超自然的存在であり、それが次第に「善なる怪」とみなされ人口に膾炙したとする[29]。前掲したように、『山海経』には様々な徳目を身につけて天下安寧をもたらす「鳳皇」が見える。『山海経』の鳳皇については、松田稔の研究に詳しい。松田は、鳳皇の形成段階には、霊妙な外見を有し天下安寧をもたらすとされる段階、様々な徳目を配備し群鳥を従え梧桐竹実を食らう霊鳥として完成する二段階あるとした[30]。

さらに、瑞祥として完成されつつある時期の鳳凰像として、松浦史子の研究を参照したい。松浦によれば、『後漢書』五行志では鳳凰に似た五色の大鳥が災異として現れ、『論衡』では、鳳凰や麒麟に関する「真偽判断」が見られることについて[31]、これは後漢末の政治状況を反映しており、『宋書』五行志では五色の大鳥に対する災異観が薄れ、符瑞志には瑞祥として記録されるという[32]。

これらのことから考えると、瑞鳥・鳳皇として整理される以前は、『山海経』に見える異形の神怪のように、限られた一定の在地社会によって伝承されていたものと考えられ[33]、

---

27 『漢書』巻八・宣帝本紀・元康二年「三月、以鳳皇・甘露降集、賜天下吏爵二級」、『後漢書』巻七十六・循吏列伝・秦彭伝「在職六年、轉潁川太守。仍有鳳皇・麒麟・嘉禾・甘露之瑞、集其郡境。肅宗巡行、再幸潁川、輒賞賜錢穀、恩寵甚異。」

28 『詩』大雅・巻阿「鳳凰于飛、翽翽其羽、亦集爰止。」

29 伊藤清司「『山海経』の民俗社会的背景」（『国学院雑誌』第 86 巻第 11 号、1985 年）。

30 松田稔「『山海経』の鳳皇の系譜」（同著『『山海経』の比較的研究』笠間書院、2006 年。初出は『漢文学会々報』第 29 輯、1984 年）。

31 『論衡』講瑞「今五色之鳥・一角之獣、或時似類鳳皇・騏驎、其實非真。」

32 松浦史子「「鳳凰に似る四羽の凶鳥」（発明・焦明・鸜鵒・幽昌）の来歴について―前田尊経閣文庫本『天地瑞祥志』引『楽斗図』を端緒に」（同著『漢魏六朝における『山海経』の需要とその展開―神話の時空と文学・図像』汲古書院、2012 年。初出は「関於瑞祥志中可見的似鳳四凶鳥（発明・焦明・鸜鵒・幽昌）之来歴―以日本前田尊経閣文庫本『天地瑞祥志』引『楽斗図』為端緒」『新世紀神話研究之反思国際検討会論文集』2011 年）。

33 伊藤清司「中国古代の山岳祭祀―『山海経』の研究」（『稲・舟・祭』刊行世話人編『稲・舟・祭―松本信広先生追悼論文集』六興出版、1982 年）。

鳳属もそれぞれ地縁的な存在であった可能性がある。このような在地の神怪が政治的に編成・序列化されていく過程の中で、鳳凰は善の存在として瑞鳥化したものと考えられるが、松浦の研究からは、後漢に至ってもその善悪判断には揺れがあり、善悪両義的な存在であり続けていたことがうかがえる。

以上に鳳凰の研究動向を紹介したが、この他、朱雀や太陽の鳥との関係を含めれば、状況はさらに混沌とするだろう。それは同時に、伊藤が指摘する鳳凰の複合性・多義性を示すものとも考えられる。このような複合性はその他の神獣についても言える[34]。彼らは、その善悪両義性を核として、時代毎の文化背景や地域性を身につけながら理想観念のシンボルに肥大化させていったのではないだろうか。

（3）シンボルと図像

次に、図像の中の動物について考えていきたい。西洋美術においては、図像の中に寓意などの意味を読みとるイコノロジー（図像解釈学）の系譜があり、肖像画や宗教画などの解釈が行われてきた[35]。このような解釈方法は、あるものを寓意とみなしうる文化背景を、見る者が共有していることが前提となる。

では、中国古代の図像学はどのような状況にあるのだろうか。動物図像の歴史的変遷については、土居淑子が概述している。土居によれば、動物文の歴史は古く、空想動物の文様は文明社会の発展と深く関わっているという。新石器時代の動物モチーフは長期にわたって繰り返しあらわれ、何らかの意味を持っていたと考えられ、特に鳥と蛙は広い範囲に長期間継承されたという。そして、異形の動物図像を含め、動物表現が大きく展開したのは殷時代であり、饕餮文など様々な種類の文様があらわれるとする。そして、春秋戦国時代になると動物たちは活動的な表現がとられ、狩猟や祭祀などの情景の中に組み込まれたとする[36]。

この他、中国古代の動物図像については林巳奈夫の一連の研究があり、饕餮や鳳凰など

---

34 四霊など幻想動物を総合的に扱った著書に、張競『天翔るシンボルたち―幻想動物の文化誌』農山漁村文化協会、2002 年）がある。

35 エルヴィン・パノフスキー『イコノロジー研究』（浅野徹ほか訳、筑摩書房、2002 年。初版は美術出版社、1971 年。訳者が依拠した版は Panofsky, Erwin; *Studies in iconology: humanistic themes in the art of renaissance*, New York: Harper Torchbooks, 1962）。

36 土居淑子「古代中国の動物図像」（同著『古代中国考古・文化論叢』言叢社、1995 年、初出は『象徴図像研究』第 2 号、1988 年）。

についてその形式の変化を詳細に追っている[37]。また、張光直『中国青銅時代』（小南一郎・瀬間収芳訳、1989 年。訳者が依拠した版は『中国青銅時代』香港：香港中文大学出版社、1982 年）第 13 章「商周青銅器上の動物紋様」は、動物図像の性格を探るうえで示唆に富む。氏は、犠牲に供される動物（「物」）には巫覡が天地の間を通じるのを助ける働きがあることから、殷周時代の青銅器を飾った動物紋様にも同じ性格があるとした。これは、青銅器が祭祀に用いられる礼器であるということが重要である。つまり、動物の種類やデザインだけでなく、動物が何に表され、それがどのように用いられたのかを踏まえなければならないのである。

図像解釈の問題について、小南一郎が漢代画像石を例に挙げて問題提起している。小南は、図像や文様はそれぞれの時代の文化的意味体系の中で固有の意味を持っていたとし、画像をテーマごとに切り離して考えるのではなく、他の画像との相互関係、特に配置などの空間的な関係を検討することで本来の姿を捉えられるのではないかという[38]。確かに、画像石の研究は別の墓葬の同じ題材の図を比較し、それが表す意味を探る方法に力点が置かれてきたといっていいだろう。しかし、信立祥『中国漢代画像石の研究』（同成社、1996 年）は、生者が祖先を祀る祠堂と死者の世界である地下墓室の画像石を分けて考察するなど、空間に着目した研究も実は少なくない[39]。

これら漢代画像石にも多くの動物が描かれており、その表現は多岐にわたる。鳥についていえば、画面に一羽（あるいは一対）大きく描かれ、鳳凰と呼べるような容姿を持つものから、樹木や家屋の周りに何羽も描かれることもあり、あるいは食用に絞められて厨房に懸けられるものもある。これらは明らかに性格が異なり、一概に鳥といっても、画像全体の性格を踏まえた上でその意味を捉える必要がある。

また、画像の空間的関係は、墓葬内の配置だけでなく、それぞれ地域に特徴的な形式があることが分かっている。それぞれの文化の中で、画面を構成する要素が決まっていたということは、画面上の配置や描かれたものには特定の意味があり、その画面全体の意味を構成するシンボルとして機能していたことになるだろう。たとえば、楼閣礼拝図の中で楼

---

37 林巳奈夫「所謂饕餮紋は何を表わしたものか―同時代資料による論証」（『東方学報』第 56 号、1984 年）、同前掲論文（注 17、1996 年）、同『神と獣の紋様学』（吉川弘文館、2004 年）など。

38 小南一郎「図像のそなえる意味―漢代墓葬画像を例として」（『中国考古学』第 10 号、2010 年）。

39 画像石研究の概況については、菅野恵美『中国漢代墓葬装飾の地域的研究』（勉誠出版社、2012 年）の序章を参照されたい。

閣の屋根に神鳥が表されることについて、信立祥は、漢代、祭祀の場には神霊がいるとされ、墓地や祠堂の画像の中に仙禽神獣が表されるのも当然であるとする[40]。つまり、ここでの神鳥は、墓主がきちんと祭祀を受けていることを表すシンボルであったといえよう。

では、このようなシンボル的題材はどのように選択されるのだろうか。シンボルについて、ジャン・シュヴァリエは、常に多元的で両極を結びつける性質があり、ある人間、ある集団のためにしか存在しないものだという。また、その理解は、無意識の中に潜在し、合理的な学問より何らかの直感に依存しているとし、それらは意識や知覚の様々なレベルに応じて響きが違ってくると述べる[41]。カッシーラーもまた、祭祀や神話のシンボル形式の動機として、感性の重要性を説く[42]。前述したように、鳳凰の類は古くからシンボル的にあらわれるが、それを形づくった古代の人々の感性とはどのようなものだったのだろうか。中国古代史研究において、人々の感性・心性の問題は、いまだ研究が進んでいない領域である。動物を含めた自然に対する人々の意識の変化は、当然その周辺環境の変化を連動するものと考えられるため、文化史だけではなく、環境史の面からも研究の意義があるように思われる。

３．総合的研究

以上のように、中国古代における動物をめぐっては、様々な視点から論じられ、多くの研究成果がある。しかし、総合的な研究となると多くはない。ここで、最近の研究をひとつ紹介したい。Sterckx, Roel; *the Animal and the Daemon in Early China*, New York：State University of New York Press, 2012 である。

Sterckx は、中国古代における動物について、①文献上の動物分類、②人間との地縁的・精神的相互関係、③動物界の中での種の変化、④異界との関係という四つの側面から考察

---

40 信立祥『中国漢代画像石の研究』（同成社、1996）、74-75 頁。土居淑子『古代中国の画像石』（同朋舎出版、1989 年、132 頁）は非現実世界を表すものとする。

41 ジャン・シュヴァリエ「よみがえるシンボル」（同編著『世界シンボル大事典』金光仁三郎ほか訳、大修館書店、1996 年。訳者が依拠した版は Chevalier, Jean; *Dictionnaire des symboles*, Paris: R. Laffont, c1982）。

42 カッシーラー『シンボル形式の哲学』第 2 巻神話的思考（木田元訳、岩波書店、1991 年。訳者が依拠した版は Cassirer, Ernst; *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II. Das mythische Denken, 1925）。

する[43]。まず、①について、前述したように、中国では名前に大きな関心があり動物の名前を説明することは、「正名」（名前と機能が一致すること）の原理に基づき、名前を理解することは宇宙や世界を支配することであると考えられていた[44]。そして、動物を分類する枠組みは、祭祀・儀礼など人間生活の社会宗教的基準と実践によっており、気血や陰陽の性質の違いによって区別され、動物にも人間社会と同じ道徳理論が適用されるとする[45]。人間社会と動物が同じ基準で分類されるという観点は、前述した山田慶兒の説に近い[46]。

次に②は犠牲や軍旗に象られる動物の規定を例に挙げ、動物はそれぞれの土地と強く結びついているという。また、領土の拡大に伴う周辺からの貢物の献上は、経済的役割で捉えられがちであるが、外来の動物をうまく利用することは、君主の徳を表す象徴的機能を持つとする[47]。そして、君主の徳が動物を教化することから、人間と動物の関係は精神的連続体として描かれ、人間による教化は自然界全体に及ぶという認識があったと述べる[48]。動物と徳との関係は、人々の心性を図る好材料となるものと思われる。動物の地縁的性格は、伊藤清司が『山海経』における神獣たちを「ところの神」と称したことからも[49]、動物と土地との結びつきがうかがえる。

最後に、③と④は密接に結びついている。Sterckx が指摘するように、戦国時代以降、文献には様々な動物の変化・変身が記録されている。人間から動物に変化するもの[50]、季節のサイクルに合わせた動物の変身[51]、様々な動物が混じる混成獣、象徴的な仮面や皮革によって人間が動物をまねる変身、人間の悪行や天災に対する警告など予兆としての変化など、動物の変化の文脈は多様である。Sterckx は、様々な動物の特徴を一身に帯びた動物が神秘化・聖化されると同様に、外見的変化は自然の摂理を越えた、つまり、異界からの警告を暗示するものとする。そして、君主の徳性とは、動物界の変化のパターンを理解し、変化の意味を読み取り、自然界のバランスから異常性を識別し、それに対処すること

---

43 Sterckx, Roel; *the Animal and the Daemon in Early China*, New York：State University of New York Press, 2012、4 頁。
44 Sterckx、前掲書（注 43）、39 頁。
45 Sterckx、前掲書（注 43）、68 頁。
46 山田慶兒、前掲論文（注 8）。
47 Sterckx、前掲書（注 43）、101-118 頁。
48 Sterckx、前掲書（注 43）、162 頁。
49 伊藤清司「山川の神々（三）―「山海経」の研究」（『史学』第 42 巻第 2 号、1969 年）。
50 たとえば、禹の父・鯀が死後黄熊に変身したという故事（『左伝』昭公七年「昔堯殛鯀于羽山、其神化爲黄熊、以入于羽淵」など）。
51 たとえば、仲春に鷹が鳩に変わるという記述（『礼記』月令「鷹化爲鳩」など）。

にあるという[52]。自然界に予兆反応が起きたとき、聖人はまず人間の誤解や過ちを予兆が現れた原因と説明し、奇獣の出現をよく知られた動物と関係付けて命名することは、異常を枠組みの中にはめ込み、不可解な事物を明確化・中立化することであるとした[53]。

Sterckx の議論は、古代中国の動物観を通じて人々が自己をどのように認識していたのかという問題が核になっている[54]。この研究は、いかに古代文献上の動物世界が人間社会の象徴的なモデルとなっており、道徳観念を強く反映したものかということを広範な史料から浮彫にするものである。しかし、人間が自然を分類し秩序立てるという、人間からの積極的行為に重点を置いているためか、古代の人々が周囲の自然環境をどのように知覚・認識していたのかという受動的な部分の議論が不足しているように思われる。さらに、動物世界に直接的な影響を与える自然環境そのものの歴史的変化が考慮されていない点に物足りなさを感じる。

また、人々が動物に投影する道徳観念もまた、時代とともに変化している。これは、特定の動物を道徳的シンボルとして認識する人の感性・心性に変化が起きていることを示していよう。そこで、本論では、人々が動物に対して抱くイメージの変化、特に鳥類のイメージに着目したい。中国古代社会において、鳥は鳳凰のような輝かしいシンボルとして登場する。では、その対極にある悪鳥のイメージとはどのようなものなのか、また、より身近な鳥たちを人々がどのように認識していたのだろうか。中国古代の人々の動物に対するイメージがどのように形成・伝達され、変化していったのかという問題を中心に議論するつもりである。

４．各章の位置づけ

最後に、本論の構成と各章の内容について簡単に紹介する。

第１章　中国古代における悪鳥観

---

[52] Sterckx、前掲書（注 43）、203-204 頁。
[53] Sterckx、前掲書（注 43）、237 頁。
[54] この他、中国人が歴史的に動物をどのように位置づけてきたのかという問題について考察したものには、本間次彦「禽獣について」（廣瀬玲子編著『人ならぬもの―鬼・禽獣・石』法政大学出版局、2015 年）がある。

まず、悪鳥のイメージを持つ鳥について検討する。文献資料上、悪鳥として名高いのはふくろう（鴞・鴟鴞・梟・鵩）である。ふくろうを悪とする記述には、「悪声」という評価が多く、声によって悪鳥のイメージが発生したものと考えられる。ただし、図像資料からは、明確な悪鳥のイメージは看取できず、鳳凰との対比によってふくろうが明確にマイナスに傾くのは戦国以降である。本章では、文献中のふくろうのイメージがどのように定着したのか、情報伝達の変化と環境の変化から述べる。

第２章　漢代画像石に見るふくろうの表象

文献資料上は悪鳥とされたふくろうが、図像資料ではどのように表現されていたのかを示す。ふくろうが描かれたモチーフには、他の鳥たちとともに楼閣上に描かれるものと、一対の鳳凰の頭上に推し戴かれる構図の２パターンある。前者は楼閣の中で子孫が祖先（死者）に礼拝する図であり、祖先に対する孝行を示すものと考えられる。後者は墓室の後室後壁に配置された図であり、ここにはしばしば昇仙図が配置される。これらのことを踏まえると、どちらも悪鳥のシンボルとは考えがたい。また、ふくろうが描かれた画像石には、地域的な偏りがある。それはなぜか。自然環境や文化環境の違いによるイメージの地域差を描き出していきたい。

第３章　中国古代の鴟夷

本章では、ふくろうのイメージがどのように機能していたのかについて考察する。春秋末期、呉の重臣である伍子胥は、呉王の夫差の怒りを買い自殺させられた後、遺体を鴟夷という皮袋に入れられて江に流された。鴟夷とは一体何か。『国語』呉語では、「鴟鵜」と表記され、鳥の性質を強く帯びたものであったことがうかがえる。獣皮の袋そのものが、空間や身分を転換させる媒介装置として機能しているのに加え、「鴟」はふくろうのことであることから、前章で見た古代におけるふくろうの性質が、この鴟夷にも関係しているのではないかと考えられる。また、鴟夷に関する記述は東方地域に偏向しており、前章で述べたふくろう文化の偏向と一致するため、ふくろう文化の地域性を補強することができよう。

第４章　中国古代における鳩の表象

本章ではふくろうから離れ、季節の移り変わりと密接に結びついた鳥のイメージについ

て検討する。月令類や詩において、鳩は女性・採桑・婚姻のイメージが色濃い。あるいは、漢代ころから老人を支える杖の先端に飾られ（鳩杖）、養老の標識となっていた。この両者のイメージ接点はどこにあるのだろうか。さらに、季節毎に現れる鳥たちを季節の循環の枠組みで捉え、引いては陰陽の気の循環と補充を基本とする中国の宇宙観の中に動物を位置づける分類概念について検討する。

第５章　中国古代における鳥の声と社会

同じ春の鳥でも、鳩が陰陽循環の中に位置づけられたのに対し、倉庚は春を告げる鳴き声が注目されたようだ。本章では、季節を告げる鳥の鳴き声の記述から、中国古代社会における鳥の声について検討する。これは、自然界の音環境を考えるに当たって、サウンドスケープという概念を中国古代社会にも適応できないかという試みである。さらに、予言などメッセージとして聞かれた鳥の声の記述の変化について、音声文化と文字文化の推移との関係から検討する。

なお､本論中の鳥名について､カタカナ表記は現在の生物分類に基づく特定の鳥を指し、より広義の一般的な総称・通称には、ひらがな、あるいは漢字表記を用いる。

末尾に､本論に登場する主な鳥の図を中国野生動物保護協会主編『中国鳥類図鑑』(鄭州：河南科学技術出版社、1995 年）によって示した。適宜参照されたい。

第１章

中国古代における悪鳥観

―ふくろうのイメージの固定化とその背景―

はじめに

中国におけるふくろう（鴟鴞）は[1]、「悪鳥」というイメージが強い。たとえば、『太平御覧』巻九二七は、「悪鳥」という項を設けて「梟」に関する記事を収めている。しかし近年はその見方が変わってきている。遼寧省および内モンゴル自治区にまたがる紅山文化地区から出土した玉鴞や【図 1】、河南省安陽から出土した鴟鴞形青銅器【図 2】など、ふくろう型考古遺物が出土したことで、中国の研究者から鴟鴞神信仰について多くの論文が発表されたのである。

【図 1】

①紅山文化玉鴞

②紅山文化玉猫頭鷹

【図 2】

①鴞卣（商代晩期 1980 年河南安陽大司空南 539 号墓出土）

②殷墟婦好墓鴟鴞紋

[1] 日本では一般的に猫の耳のような羽（羽角）があるものを「ずく」や「みみずく」と呼ぶが、現在の生物学では、羽角の有無にかかわらず総じてフクロウ目（Strigiformes）に分類される。拙論では総称として「ふくろう」あるいは中国での慣習に従って「鴟鴞」と呼ぶ。

その論点を整理すると、次の三点にまとめられる。

①考古遺物に見えるふくろうを信仰対象（鴟鴞神）と見なし、その性格について検討するもの[2]。

②とりわけ殷代のふくろう像に着目し、これを殷の始祖とされる玄鳥の原型とするもの。玄鳥の原型には諸説あるが、殷文化における鴟鴞神が注目されて以来、ふくろうを殷人の始祖トーテムと見なす説が増えつつある[3]。

③古代のふくろう対処法や撃退法に関するもの[4]。

これらの研究から、西周以前のふくろう信仰やふくろうに対する俗信の一部を垣間見ることはできる。しかし、ふくろう信仰は主に図像資料から看取できるものであり、以下に見るように、文献資料においては、ふくろうは概ね悪鳥と伝承されている。

これまでの研究では、ふくろうが悪鳥とされたことを述べるものの、古代の人々がふくろうの何を恐れ、悪鳥として伝承し続けたのかという検討が十分でない。出土遺物など図像資料ではふくろうが悪鳥とみなされていないとすれば、一体なぜふくろうは悪鳥・不祥の鳥とみなされてきたのだろうか。その背後にどのような社会環境があったのか、本章では特に文献資料を中心に考えていきたい[5]。

１．ふくろうのイメージ

ふくろうは特殊な鳥である。洋の東西を問わず、古くから強烈なイメージが付与されてきた。そのイメージを検討する前に、ふくろうとはどのような鳥なのか、その生態を簡単

---

[2] 劉敦愿「中国古代芸術中的梟類題材研究」(『新美術』1985 年第 4 期)。他に馬承源『中国青銅器研究』(上海古籍出版社、2002 年、368-369 頁)、葉舒憲「紅山文化鴞神崇拝与龍鳳起源―兼評龐進『鳳図騰』」(『文化学刊』2006 年第 1 期）など。日本では林巳奈夫「中国古代の目尻と目頭の下がった目―鴟鴞神を中心として」(『泉屋博古館紀要』第 18 巻、2001 年）がある。

[3] 孫新周「鴟鴞崇拝与華夏歴史文明」(『天津師範大学学報（社会科学版）』2004 年第 5 期)、馬銀琴「論殷商民族的鴟鴞崇拝及其歴史演化」(『天問』程恭譲主編、江蘇人民出版社、2006 年)、葉舒憲「玄鳥原型的図像学探源―六論「四重証据法」的知識考古範式」(『民族芸術』2009 年第 3 期)、逯宏「玄鳥神話在周代的接受」(『長江大学学報（社会科学版）』2011 年第 12 期）など。ただ、中国古代社会におけるトーテミズムの有無などの議論を含めて、殷代の鴟鴞神を「玄鳥」と結びつけるにはまだ検討すべき問題が残されていよう。

[4] 王政「『詩経』与「不祥鳥」」(『民族芸術』2001 年第 3 期)。

[5] 画像石など出土資料から見ると、西周以降、必ずしもふくろうが嫌悪されていたとはいえない。これについては、本論第 2 章を参照されたい。

に紹介したい。

現在、フクロウ目（鴟形目 Strigiformes）に分類される鳥は 150 種以上あり、世界の広汎に分布している。小さいものは 40g、大きいものは 4kg にもなり、種によって体格差が大きい。生息地も種によって様々だが、主に森林・疎林・渓谷・岩場などの樹木の洞や穴に営巣する。最も大きな特徴は、夜行性の猛禽という点であろう。鳥類は一般的に暗闇では目が利かないが、ふくろうは瞳孔が大きく、視細胞の一種である桿体細胞が発達しているため、微弱な光でも感受できる。聴力にも優れ、獲物の位置を正確に知ることができ、風切羽の縁に柔らかい羽毛があることによって、羽音を立てずに小動物などの獲物に近づき捕食する[6]。ふくろうは暗闇の強者なのである。

（1）西洋におけるふくろうのイメージ

西洋でふくろうといえば、まず「ミネルヴァのふくろう」が挙げられる。ギリシア神話ではアテナ、すなわちローマ神話のミネルヴァは、知恵と戦争の女神であり、ふくろうはミネルヴァの随従とされる[7]。その理由には諸説あるようだが、16 世紀イタリアの神話学者カルターリは、次のように述べる。

> 梟は賢明な人の賢くて善き忠言を意味している……ミネルヴァの目は梟の目と同じ色をしており、夜目鋭かったとは、賢者というものは難儀で隠されたことどもをも見知るものであり……知性の目で真実を貫いてみせるという意味である[8]。

カルターリは、特にふくろうの目に言及する[9]。このような賢者のイメージは、中国のふくろうには見られない。

一方、ローマ時代のプリニウスの『博物誌』では、ふくろうについて次のように記述している。

---

6 孫悦華・潘超「我国的鴟形目鳥類」（『生物学通報』2001 年第 36 巻第 3 期）。
7 コキンメフクロウの学名は、*Athene noctua* と、アテナの名を冠す。
8 ヴィンチェンツォ・カルターリ『西欧古代神話図像大鑑』（大橋喜之訳、八坂書房、2012 年。原書は Cartari, Vincenzo; *Imagini de i dei de gli antichi*, 1571）443-444 頁。
9 この他、アテネには「ふくろうの眼」を意味するグラウコス glaukos なる尊称があったという（荒俣宏『世界大博物図鑑』第 4 巻［鳥類］、平凡社、1987 年、221 頁）。

たとえば小フクロウ、ワシミミズク、ウルラ〔訳者注：コノハズクの類のミミズク〕などがそれだ。これらはみんな日中は眼がよく見えない。ワシミミズクは陰鬱な鳥で、このうえなく凶兆だと見られている。とくに公の占いにおいては。それは砂漠や、ただ誰も行かないばかりでなく、恐ろしい近寄れない場所に住んでいる、不気味な夜鳥で、その鳴き声は音楽的なしらべではなく叫びである。だからそれが市内に、あるいはどんなところでも日中に姿を現わすと、それは恐ろしい凶兆である。……セクストゥス・パルペリウス・ヒステルとルキウス・ペダニウスが執政官であったとき〔後四三年〕一羽のワシミミズクがところもあろうにカピトルの神殿に舞い込んだ。そのためその年の三月七日に市の清め式が行われた。また火の鳥と呼ばれる不吉な鳥もいる。その鳥のために市がしばしば清めの式を行ったことが年代記に見えている。……ある人々はそれを、「キイキイフクロウ」と呼び、ラベオは「警告フクロウ」と呼んでいる。[10]

時代は降って、18 世紀イギリスの牧師ホワイトは、ふくろうは民衆にとって恐怖の対象であったことを記録している。

シロフクロウは、ものすざましい剣幕で、ゴロゴロとか、シッシッとかの音を、さかんに立てますが、かうした威嚇はその目的にかなひます。と言ふのは、嘗てかかる場合、妖鬼や幽霊が教会の墓にひしめき合っていると想像したため、村中のものが武器を執って立ち、教会へ馳せ集まったことを私は知っていますから。……シロフクロウは又、飛びながらよく恐ろしい叫び声をあげる。多分この叫び声から、瀕死の人の窓辺に訪れると迷信的に思われている、ナキブクロウという別種が実在するかのような、俗間の想像が生じたのでしょう[11]。

ほぼ同時代のフランスの博物学者ビュフォンも、コキンメフクロウは、教会や墓地など死者の住処（すみか）に出没することから、しばしば「教会ふくろう」などと呼ばれ、迷信深い人々

10 中野定雄ほか訳『プリニウスの博物誌』第 1 巻（雄山閣、1986 年。訳者が依拠した版は *Plinii naturalis historia*, Loeb 英訳版）440-441 頁。
11 ギルバト・ホワイト『セルボーン博物誌』下巻（寿岳文章訳、岩波書店、1949 年。訳者が依拠した版は White, Gilbert; *The natural history of Selborne*, Benjamin White, 1789）70 頁。

からは「死の鳥」などと呼ばれたと記録している[12]。

このようなふくろうに対する恐怖心について、19 世紀の社会学者スペンサーは、ふくろうが死者の住処と同じ場所に棲みついているため、ふくろうは死者がその姿を変えたものと考えられ、畏怖の対象となったとする[13]。ビュフォンやホワイトの記述からも、ふくろうのイメージが墓地や教会など、死霊の住処であり、かつ祈りの場と結びついていたことがわかる。加えて、ふくろうの鳴き声が、その恐怖心の喚起に一役買っていることは、鳴き声を「叫び」と表現したプリニウスやホワイトの記録から看取できよう[14]。

（2）中国におけるふくろうのイメージ

中国では、殷墟小屯宮殿地区の灰坑からトラフズク属（耳鴞属 *Asio*）の頭蓋骨が出土しており[15]、当時からふくろうが生息していたことがわかっている。現在、中国に生息するふくろうはメンフクロウ科（草鴞科 Tytonodae）が 2 属 3 種、フクロウ科（鴟鴞科 Strigidae）が 11 属 28 種おり、容貌や鳴き声、生息域ともに多様である[16]。概して南方に分布する種が多く、メンフクロウ科のふくろうは、西は雲南省南部から東は湖南省と安徽省南部以南に分布し、フクロウ科のアオバズク属（鷹鴞属 *Ninox*）も熱帯雨林に生息する[17]。最も広く分布するのはワシミミズク（雕鴞 *Bubo bubo*）で[18]、ふくろうの中でも体長が大きく、非常に大きな声を発する[19]。一方、スズメフクロウ属（鶺鴒属 *Glaucigium*）のような小型の種は、鳴き声が比較的小さくて高い傾向にある。

このように、中国に生息するふくろうは多種多様であり、異称・俗称も非常に多い。そこでまず、ふくろうの名称について字書の解釈を確認したい。

---

12 Buffon; *The natural history of birds: From the French of the Count de Buffon. Illustrated with engravings; and a preface, notes, and additions, by the translator,* Vol. I, London: Printed for A. Strahan, and T. Cadell in the Strand; and J. Murray, 1792, 307-308 頁。

13 Herbert Spencer; *The Principles of Sociology,* Vol.1, New York and London: D. Appleton and Company, 1912, 336-338 頁。

14 ふくろうの世界誌は、福本和夫『フクロウ―私の探梟記』（法政大学出版局、1982 年）、飯野徹雄『ふくろうの文化誌―イメージの変貌』（中央公論社、1991 年）に詳しい。

15 侯連海「記安陽殷墟早期的鳥類」（『考古』1989 年第 10 期）。

16 孫悦華・潘超、前掲論文（注 6）。

17 孫悦華・潘超、前掲論文（注 6）。

18 中国野生動物保護協会主編『中国鳥類図鑑』（河南技術出版社、1995 年）188-198 頁。

19 クリストファー・M・ペリンズ監修『世界鳥類事典』（山岸哲日本語訳監修、同朋舎、1996 年。訳者が依拠した版は Perrins, Christopher M.; *The illustrated encyclopedia of birds*, Prentice Hall Trade, 1991）、181 頁。

『爾雅』釈鳥

鴟鴞、鶹鳩。（鴟鴞は鶹鳩）

【郭璞】鴟類。（鴟の類）

狂、茅鴟。（狂は茅鴟）

【郭璞】今鵂鶹也。似鷹而白。（今の鵂鶹也。鷹に似て白し）

怪鴟。

【郭璞】即鴟鵂也。見廣雅。今江東通呼此屬爲怪鳥。（即ち鴟鵂也。廣雅に見ゆ。今江東に通じて此の屬を呼びて怪鳥と爲す）

梟、鴟。（梟は鴟）

【郭璞】土梟。

雚、老鴉。（雚は老鴉）

【郭璞】木兔。似鴟鵂而小、兔頭有角、毛脚、夜飛、好食鷄。（木兔なり。鴟鵂に似て小さく、兔頭にして角有り、毛脚、夜飛び、鷄を食らうを好む）

まず、「鴟鴞」について郭璞は「鴟類」とする。「鴟」は、すぐ後の本文に「梟は鴟」とあるため、これはふくろうの類と考えてよいだろう[20]。また、「鴞」は『本草綱目』巻四十九禽部引『本草拾遺』に「鴞即ち梟也」とあり、単独でもふくろうを指す。「茅鴟」及び郭注の「鵂鶹」について、郝懿行『爾雅義疏』は「即ち今の猫兒頭。其の頭は貓に似、大目にして毛角有り。其の鳴は轂轆貓と曰う」と容貌や鳴き声に言及している[21]。「怪鴟」の郭注「鴟鵂」は、『荘子』外篇・秋水篇に「鴟鵂は夜に蚤を撮り、毫末を察すれども、晝に出づれば目を瞋るとも丘山を見ず」とあることから、これも夜行性のふくろうと見てよい。

---

20 「鴟鴞」の鳥名解釈は、ふくろう説の他に「鴟鴞、鶹鳩」の「鶹鳩」を「鷦鷯（スズメ目ミソサザイ科 *Troglodytes troglodytes*）」とする説がある（『詩』豳風・鴟鴞・毛伝など）。ここでは『爾雅』邢昺疏が「先儒皆以爲今之巧婦。郭注此云鴟類、又注方言云鶹鳩、鴟鴞、鴟類。非此小雀明矣、是與先儒意異」としていることから、郭璞に従い鴟鴞＝ふくろう説をとる。鴟鴞と鷦鷯の鳥名解釈の混乱については、田永涛「『詩・豳風・鴟鴞』「鴟鴞」釈名与語指諸説弁証」（『清華大学学報（哲学社会科学版）』2009 年増第 2 期）、山田純「「鷦鷯」という名の天皇—鳥名と易姓革命」（『日本文学』第 57 巻第 2 号、2008 年）を参照されたい。

21 郭璞は「茅鴟」の色を白としているが、現在、中国に生息するふくろうのうち、特に色の白いものは、北のツンドラ地帯に生息するシロフクロウ（雪鴞 *Nyctea scandiaca*）か、南方に生息するミナミメンフクロウ（草鴞 *Tyto capensis*）が考えられる。あるいはすでに絶滅した種である可能性も十分考えられ、確定しがたい。

また、「鵂鶹」について『本草綱目』巻四十九禽部は「其の聲は連轉として、休留休留と云うが如し」としており、「鵂」はその鳴き声の転写した名称だろう。この鳥は、江東では「怪」とされた。最後の「萑」は、字形に外見的特徴が表われている。「萑」について、『説文』第四篇上は「萑は雎の屬。隹に从い、艸に从う。毛角有り。鳴く所其の民に旤有り」とし、郭璞が「兔頭にして角有り」というように、羽角のある鳥の象形字である[22]。郭注によれば、「鴟鵂」より小さく夜行性で鶏を捕食するといい、ふくろうの特徴を十分備えている。

これら「鴟鴞」「茅鴟」「鴟鵂」「梟」「萑」「老鵵」「木兔」などには、体格差や羽角の存在、色の違いが認められるものの、『本草綱目』巻四十九禽部は「鴞・鵩・鵂鶹・梟は皆惡鳥也。説く者往往にして混注す」としており、それぞれがどの種を指すか確定するのは困難である。拙論では、ひとまず上述した名で呼ばれる鳥をふくろうとみなし、論を進めたい。

ふくろうは、『爾雅』や『説文』の中ですでに「怪鳥」や「鳴く所其の民に旤有り」などマイナスイメージがみられ[23]、このようなふくろうに対する不吉なイメージは後世にも引き継がれる。本草書にはふくろうにまつわる言い伝えが集約されているため、これによって検討したい。

唐・陳蔵器『本草拾遺』(『本草綱目』巻四十九禽部「鴟鵂」所引)[24]

鉤鵒、即爾雅鵋鵙也。江東呼爲鉤鵒。其狀似鴟有角、怪鳥也。夜飛晝伏、入城城空、入室室空。常在一處則無害。若聞其聲如笑者、宜速去之。北土有訓狐、二物相似、各

---

[22] この「萑」は「隹」「艸」に従う字であり、「艸」に従う植物の「萑」とは別字である(白川静『説文新義』第4巻、白鶴美術館、1970年、57頁)。

[23] 「梟」は『説文』第六篇上に「梟、不孝鳥也。故日至捕梟磔之。从鳥在木上」とあり、西洋にはない「不孝鳥」というイメージが加わる。不孝のイメージは、『漢書』巻二十五上・郊祀志上「祠黄帝用一梟・破鏡」の孟康注に「梟、鳥名。食母」とあり、ふくろうは母鳥を食らうとされたことから来るものと思われる。ただ、ふくろうの幼鳥が母鳥を害する習性はなく、このイメージは、モズやカッコウなどとの鳥名解釈の混同に起因する可能性がある。鳥名解釈の混同については注20で触れたが、山田純(前掲論文、注20)によれば、『芸文類聚』や諸漢籍の注釈から鳥名解釈について整理すると、鷦鷯(ミソサザイ)隼(ハヤブサ)不穀(カッコウ・フフツドリ)百舌鳥(モズ)木菟(ミミズク)は鳥名が交換され、別の鳥であっても解釈上は同じ鳥になってしまうという現象が起きるという。この研究を踏まえて、谷口慎次「鵙と梟について—その混同と受容」(『仏教大学大学院紀要文学研究篇』第38号、2010年)は、「梟」が食母・不孝鳥と言われる理由は、カッコウがモズの巣に托卵する習性と関係しているとする。この問題については第4章を参照されたい。

[24] 宋・唐愼微『証類本草』巻十九は「鴟鵂」「鴞」を分けず、「鴞目」の段に『本草綱目』が引く「鴟鵂」と「鴞」を合わせたほぼ同文を載録する。

有其類。訓狐聲呼其名、兩目如猫兒大于鴟鴞。作笑聲、當有人死。又有鵂鶹、亦是其類、微小而黃、夜能入人家、拾人手爪、知人吉凶。有人獲之、嗉中猶有爪甲、埋之戸内、爲此也。

（鉤鴞、即ち『爾雅』の鵂鶹也。江東呼びて鉤鴞と爲す。其の狀は鴟に似て角有り、怪鳥也。夜飛び晝伏し、城に入らば城空しく、室に入らば室空し。常に一處に在らば則ち害無し。若し其の聲の笑うが如き者を聞かば、宜しく速かに之を去るべし。北土に訓狐有り、二物相い似たりて、各其の類有り。訓狐は聲其の名を呼び、兩目猫兒の如く鴟鴞より大なり。笑聲を作さば、當に人の死すること有るべし。又鵂鶹有るも、亦是れ其の類なりて、微小にして黃、夜は能く人家に入り、人の手爪を拾い、人の吉凶を知る。人之を獲り、嗉中に猶お爪甲有りて、之を戸内に埋めること有るは、此の爲め也）

同『本草拾遺』（『本草綱目』巻四十九禽部「鴞」所引）

鴞即梟也。一名鵬、吳人呼爲魋魂。惡聲鳥也。賈誼云鵬似鴞。其實一物也。入室、主人當去。此鳥盛午不見物、夜則飛行、常入人家捕鼠食。

（鴞即ち梟也。一名は鵬、吳人呼びて魋魂と爲す。惡聲の鳥也。賈誼、鵬は鴞に似たりと云う。其の實は一物也。室に入らば、主人 當に去るべし。此の鳥 盛午は物を見ず、夜には則ち飛行し、常に人家に入り鼠を捕らえ食う）

ふくろうに関する記述は、外見的特徴を除くと、①異称・方言について（鵂鶹・訓狐や鵂鶹など）、②鳴き声の特徴（「其の聲は笑うが如し」）、③不祥・不吉であること（鳴くと人が死ぬ、人家に入り込むとその家が空になる）、④人の爪を拾って吉凶を知ることが挙げられる[25]。さらに、明の王圻編『三才図会』では「俗説に鴞鳴かば則ち人死すと。疑うらくは則ち恠鴟と鵬・鵂鶹・鬼車鳥・姑獲・鉤鴞・訓狐とは同類ならん」とされ、小児を攫うと言われる姑獲鳥や鬼車という妖怪と同類とされた[26]。

---

[25] ふくろうと爪に関する記述は、ふくろうがペリット（丸呑みした獲物のうち消化できなかった骨や羽など）を吐き出す習性と関係しているのではなかろうか。『本草拾遺』が「嗉中猶有爪甲」という「嗉」はえぶくろであり、「爪甲」とはペリットを指すのかもしれない。

[26] これら小児を害する鳥の怪異について、山田慶兒は、小児の病気に関わる疫鬼とそれに対する呪術療法が原型にあるとする（「夜鳴く鳥」『夜鳴く鳥―医学・呪術・伝説』岩波書店、1990 年）。

では、これらふくろうは経籍史書にどのように記述され、解釈されてきたのだろうか。『詩』にはふくろうが登場する詩が数篇ある。

『詩』陳風・墓門（第二章）

墓門有梅、有鴞萃止。夫也不良、歌以訊之。

（墓門に梅有り、鴞有りて萃まり止む。夫や良からず、歌いて以て之に訊げん）

【毛傳】梅、柟也。鴞、惡聲之鳥也。萃、集也。

（梅は柟也。鴞は惡聲の鳥也。萃は集也）

【鄭箋】徒以鴞集其上而鳴、人則惡之。性因惡矣。

（徒だ鴞其の上に集まりて鳴くを以て、人則ち之を惡む。性惡なるに因ればなり）

『詩』大雅・瞻卬（第三章）

哲夫成城、哲婦傾城。懿厥哲婦、爲梟爲鴟。

（哲夫 城を成し、哲婦 城を傾く。懿 厥の哲婦、梟爲り鴟爲り）

【鄭箋】梟鴟、惡聲之鳥。喻褒姒之言無善。

（梟鴟、惡聲の鳥。褒姒の言 善無きを喩う）

これら『詩』の「鴞」「梟」「鴟」に対して、毛伝も鄭注もその容貌には触れず、「惡聲之鳥」と声について述べる。また、鄭玄は『周礼』秋官・哲蔟氏の「哲蔟氏、掌覆夭鳥之巢」に対して「覆猶毀也。夭鳥、惡鳴之鳥。若鴞鵬」と注しており、妖鳥とは鳴き声の悪い鳥を指し、ふくろうはその代表的な鳥だという認識がうかがえる。

史書や寓話の中でも、ふくろうのイメージは決して良いものではない。以下に数例を挙げる。

『漢書』巻六十三・五武子列伝

臣敞欲動觀其意、即以惡鳥感之、曰「昌邑多梟。」故王應曰「然。前賀西至長安、殊無梟。復來、東至濟陽、乃復聞梟聲。…」

（臣敞其の意を動觀せんと欲し、即ち惡鳥を以て之を感ぜしめて曰く「昌邑梟多し」と。故の王應えて曰く「然り。前に賀、西のかた長安に至るに、殊に梟無し。復た來

たりて、東のかた濟陽に至る。乃ち復た梟聲を聞く。…」）

『晏子春秋』内篇雑下・柏常騫禳梟死将為景公請壽晏子識其妄[27]

景公爲路寢之臺、成而不踊焉。柏常騫曰「君爲臺甚急、臺成。君何爲而不踊焉？」公曰「然。有梟昔者鳴、聲無不爲也。吾惡之甚、是以不踊焉。」柏常騫曰「臣請禳而去。」公曰「何具？」對曰「築新室、爲置白茅。」公使爲室、成、置白茅焉。柏常騫夜用事。明日、問公曰「今昔聞鴞聲乎？」公曰「一鳴而不復聞。」使人往視之、鴞當陛、布翌、伏地而死。

（景公、路寢の臺を爲り、成るも踊(のぼ)らず。柏常騫曰く「君臺を爲ること甚だ急にして、臺成るも、君何ぞ爲るも踊らざらんや？」と。公曰く「然り。梟有りて昔(ゆうべ)に鳴き、聲爲さざる無き也。吾れ之を惡くむこと甚し。是れ以て焉に踊らず」と。柏常騫曰く「臣禳いて去らせんことを請う」と。公曰く「何をか具せん？」と。對えて曰く「新室を築き、爲に白茅を置かん」と。公室を爲らしめ、成れば、白茅を焉に置く。柏常騫夜事を用う。明日、公に問いて曰く「今昔鴞聲を聞くか？」と。公曰く「一鳴して復たとは聞かず」と。人をして往き之を視しむれば、鴞陛に當りて、翌を布し、地に伏して死す）

『説苑』談叢

梟逢鳩。鳩曰「子將安之？」梟曰「我將東徙。」鳩曰「何故？」梟曰「郷人皆惡我鳴、以故東徙。」鳩曰「子能更鳴可矣。不能更鳴、東徙猶惡子之聲。」

（梟鳩に逢う。鳩曰く「子將に安(いず)くに之(ゆ)かんとす？」と。梟曰く「我れ將に東徙せんとす」と。鳩曰く「何の故か？」と。梟曰く「郷人皆我が鳴を惡む、以て故に東徙せん」と。鳩曰く「子能く鳴を更(か)えれば可ならん。鳴を更うること能はざれば、東徙すれども猶お子の聲を惡まん」と。）

注目されるのは、これらもやはりその鳴き声を「悪」としているという点である。『説苑』談叢にはまさしく「郷人皆我が鳴を惡む」と直接的に記されている。『晏子春秋』の景公も「聲爲さざる無き也」と、ふくろうの声が何か引き起こすと恐れた。加えて、前掲『三才図会』に「鴞鳴けば則ち人死す」と、ふくろうの鳴き声が人の死の要因になるとされる

27 この故事は銀雀山漢簡「晏子」にも見られる。

ことを踏まえれば、ふくろうへの恐怖・嫌悪の根源はその鳴き声にあったと考えられる。

２．鳴き声のイメージ

（1）声による存在認識と畏怖

次に、古代の人々が、周囲の鳥獣の鳴き声をどのように認識していたのかを検討する。前掲の『漢書』巻六十三・五武子列伝では「東のかた濟陽に至り、乃ち復た梟聲を聞く」とされ、『晏子春秋』でも「梟有りて昔(ゆうべ)に鳴き、聲爲さざる無き也」とあり、その鳴き声によってふくろうの存在が認識されている。闇夜に活動する夜行性の鳥は、声によって聞き分けられていただろうことは想像に難くない。

その他、山林に住まう鳥獣の鳴き声について、『山海経』北山経では以下のように記している。

> 鉤吾之山……有獣焉。其狀如羊身人面、其目在腋下、虎齒人爪。其音如嬰兒。名曰狍鴞。是食人。
>
> （鉤吾(こうご)の山……獣有り。其の狀は羊身の如くして人面。其の目は腋下に在りて、虎齒人爪。其の音は嬰兒の如し。名を狍鴞(ほうきょう)と曰う。是れ人を食う）

鉤吾の山の狍鴞は、嬰児のような鳴き声を上げるという。伊藤清司は、『山海経』に見える神怪の鳴き声に関して、「妖怪が人間社会に姿を出すときは、決まって異様な声を発する。その声は人間にとってはたいてい威嚇の声に聞こえた」と述べ[28]、このような声を「神怪の証」とみなしている[29]。深い山から響く嬰児のような鳴き声は、非常に恐ろしく感じられたに違いない。睡虎地秦簡「日書」詰咎篇にも、「□鳥獣能く言うは、是れ夭（妖）也」とあり、能くもの言う鳥獣が「妖」とされたことがわかる[30]。ふくろうの鳴き声も、『本草綱目』巻四十九・禽部「鴟鵂」に「其の聲は老人の如くして、初めは呼ぶが若く後は笑う

---

[28] 伊藤清司『中国の神獣・悪鬼たち―山海経の世界』（増補改訂版、東方書店、2013 年）44-45 頁。

[29] 伊藤清司「山川の神々（一）」（『史学』第 41 巻第 4 号、1969 年）。

[30] 睡虎地秦簡「日書」は、劉楽賢『睡虎地秦簡日書研究』（台北：文津出版社、1994 年）に拠った。

が若し」とあり、人の声に喩えられている。とすると、『山海経』における嬰児のような声と同様、恐ろしい神怪と考えられたとしても無理はない。

また、夜に鳴く鳥について、『周礼』秋官・庭氏に、

庭氏掌射國中之夭鳥。若不見其鳥獸、則以救日之弓與救月之矢射之。

（庭氏は國中の夭鳥を射るを掌る。若し其の鳥獸を見ざれば、則ち救日の弓と救月の矢を以て之を射る）

【鄭玄注】不見鳥獸、謂夜來鳴呼爲怪者。

（鳥獸を見ずとは、夜來たりて鳴呼し怪を爲す者を謂う）

とある。夜、姿を現さず鳴き声だけが聞こえる鳥獸は怪異とされ、射るには呪術的な弓矢を必要とした。「夭鳥」は、上述した『周礼』秋官・碁蔟氏に見え、鄭玄は「夭鳥」を「夭鳥は惡鳴の鳥。鴟鵂の若し」と認識している。夜行性のふくろうは姿を現さず、暗闇から声だけが聞こえる恐ろしい鳥の仲間であり、次第に妖怪じみた悪鳥へとデフォルメされていった可能性は十分に考えられる。

（2）予兆・託宣としての鳥の声

漢代、ふくろうは不吉の予兆とみなされていた。このことは、『漢書』巻四十八・賈誼列伝・服鳥賦に見える。

誼爲長沙傅三年、有服飛入誼舍、止於坐隅。服似鴟、不祥鳥也。誼既以適居長沙、長沙卑濕、誼自傷悼、以爲壽不得長、乃爲賦以自廣。其辭曰、單閼之歲、四月孟夏、庚子日斜、服集余舍、止于坐隅、貌甚閒暇。異物來崒、私怪其故、發書占之、讖言其度。曰、野鳥入室、主人將去。問于子服、余去何之？吉凶告我、凶言其災。淹速之度、語余其期。服乃太息、舉首奮翼、口不能言、請對以意。萬物變化、固亡休息。……禍兮福所倚、福兮禍所伏、憂喜聚門、吉凶同域……。

（誼 長沙傅爲たること三年、服有りて誼の舍に飛び入り、坐隅に止まる。服は鴟に似たりて不祥の鳥也。誼 既に適を以て長沙に居る。長沙は卑濕なれば、誼自ら傷悼し、以爲く壽長きを得ずと。乃ち賦を爲り以て自ら廣む。其の辭に曰く、單閼の歲、四月孟夏、庚子の日斜めなるとき、服余の舍に集まり、坐隅に止まり、貌甚だ閒暇たり。

異物來たり崒(あつ)まり、私かに其の故を怪しむ、書を發(ひら)きて之を占うに、讖其の度を言えり。曰く、野鳥室に入らば、主人將に去らんと。子は服に問う、余去りて何くに之(ゆ)かん？吉ならば我に告げよ、凶ならば其の災を言え。淹速の度、余に其の期を語れと。服乃ち太息し、首を舉げて翼を奮う。口は言うこと能わざれば、對(こた)うるに意を以てせんことを請う。萬物變化し、固に休息すること亡し。……禍は福の倚る所、福は禍の伏す所、憂喜門に聚まり、吉凶域を同じうす……。）

長沙に左遷された賈誼は、屋敷にふくろうが入り込んだため、占書によってこれを占うと「野鳥が室内に入ると主人が去る」と出た[31]。さらに、賈誼はふくろうにその占辞の禍福を問う。服鳥賦はふくろうによる占辞の解釈を代弁する形式を取る。

鳥が室内に入ることを占う事例は、『左伝』昭公二十五年に見える。

有鸜鵒來巢、書所無也。師己曰「異哉。吾聞文武之世、童謠有之曰……」

（鸜鵒(くよく)來たりて巢くうこと有り、無き所を書する也。師己曰く「異なる哉。吾れ聞く文武の世、童謠に之有りて曰く……」）

ここでは師己が、鸜鵒が巣を作った意味を解釈している。賈誼の服鳥賦のふくろうは、予兆そのものであると同時に、師己と同様に巫者的役割を果たしているといえる[32]。

巫祝と鳥の関係について、エリアーデは、

世界中のどこででも、動物、とくに鳥の言葉を習得することは、自然の秘密を知り、予言をすることができるのと同価値である。……こうした動物は未来の秘密を啓示する。これらは死者の魂の容器、または神の顕現と考えられているからである。だから、その言葉を習い、その声をまねすることは、あの世や天上界と交通しうる能力に等し

31 どのような占書であったかは不明だが、たとえば『焦氏易林』には「坤之蒙：城上有烏、自名破家。招呼酖毒、爲國患災」とある。鳥が集まり鳴くことについて、その吉凶を言う例は多い。前掲した本草書に「入城城空、入室室空」や「入室主人當去」とあるのもこのような俗信によると考えられる。

32 「師己」について、高木智見は、「師という文字が冠せられる人物で、音楽や歌唱に携わる、あるいは君側に侍り諫言や予言を行うことが確認できれば、その人物は盲目であったと考えて間違えなかろう」とし、「師己」もその条件に当てはまる人物として挙げている（高木智見「瞽矇の力—春秋時代の盲人楽師について」『山口大学文学会誌』第 41 号、1990 年）。

い[33]。

と述べる。また、『詩』に歌われる鳥について、赤塚忠は神霊そのものの来臨であるか、神使であるとする[34]。このような神霊（あるいは神使）は、時に恩恵をもたらし、時に災禍を降す正負両義的存在であった[35]。つまり、ふくろうも本来は正負両義的な性格を持っていた可能性が高い。

３．文字文化の普及とイメージの固定化

（１）音声文化の時代

文献資料ではふくろうは悪とされてきたが、はじめに紹介したような殷代鴟鴞形青銅器や漢代画像石に描かれたふくろう像から嫌悪感はうかがえない[36]。このような違いは、文字と図像という情報伝達の媒体の違いがその要因のひとつと考えられる。そこで、文字言語がふくろうのような神秘的存在をどのように伝えたのかを検討したい。

齋藤道子は、春秋時代の社会秩序の場において、声が文字よりも優位であったことを指摘している。齋藤は、声による伝達はその一瞬性において重みと真正性を持ち、「事実」として切り取られ、また同時に複数の人々を集団化・組織化することができたという[37]。前述したように、闇夜に響くふくろうの特殊な鳴き声は、怪異であり、予兆でもあった。これは、多くの人がその音の異常性を認識し、その象徴性を共有するからこそ成立するものである。それを聞く者には、上述したような声による伝達の力が働いていたものと考えられよう。

また、齋藤は、その後の文字文化の普及について、春秋時代前半までは、異界・神々か

---

[33] ミルチャ・エリアーデ『シャーマニズム―古代的エクスタシー技術』堀一郎訳、筑摩書房、2004 年、176 頁。初版は冬樹社、1974 年。訳者が依拠した版は Eliade, Mircea; *Shemanism, Archaic techniques of ecstasy*, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series LXXVI, Published by Bollingen Foundation, New York, 1964)。

[34] 赤塚忠「かささぎの渡せる橋―振鷺の舞と鳥の「興」」（同著『赤塚忠著作集第』第 5 巻、研文社、1986 年。初出は『近代』第 11・13 号、1955 年)。

[35] 伊藤清司「山川の神々（三）―「山海経」の研究」(『史学』第 42 巻第 2 号、1969 年)

[36] 第 2 章参照。

[37] 齋藤道子「社会規範としての「告」―春秋時代における「声で告げる」ことの機能」(『東海史学』第 40 号、2006 年)。

ら伝達される情報コードを読み取る仲介機能を巫が独占してきたが、春秋後半から戦国期には､文字による知識伝達の普及とともに知識人や医者が巫の領域に進出し始めたために、巫の権威は揺らぎ始めたとする。そして、戦国から漢にかけて、それまで口承されてきた巫の知識が知識人階層によって文字化される中で、それらの情報は統合・体系化されていったという[38]。前述のエリアーデや赤塚が述べるように、鳥を神霊・神使とみなせば、ふくろうなどの鳥獣の声が持つ意味を理解することも、本来巫の独占的な知識のひとつであっただろう。しかし、文字の普及によってこのような知識も広く知られるようになり、神秘のうちに隠されたものではなくなっていったと考えられよう。

さらに、文字が神秘的存在に対してどのような影響を及ぼしたのか、浅野裕一の説を参照したい。浅野は、文字言語の特性として、いったん記録されれば音声言語よりも確実性が高く、時空を越えて普遍的に伝達されるという点を指摘し、言語による命名と分類は混沌とした世界を理路整然と秩序立てることであり、文字言語は世界を体系的意味として叙述・記録する手段であったという。そして、文字による記録は春秋戦国期を通して官僚制の進展とともに発達し、言語に確実さや明瞭さを求めるのは戦国期の思想家の一般的傾向であったと述べる[39]。

『淮南子』本経訓には、

> 昔者蒼頡作書而天雨粟、鬼夜哭。
> （昔は蒼頡は書を作りて天は粟を雨ふらし、鬼は夜に哭せり
> 【高誘】鬼恐爲書文所劾。故夜哭也。
> （鬼は書文の劾する所と爲るを恐る。故に夜に哭く也）

という一節がある。これについて、浅野は、鬼とは人智を越えた超越的な威力を持つ存在として畏怖・尊崇の念を集めていたが、文字の発明はそのような神秘的で混沌とした世界を切り裂き秩序化せんとするものであり、鬼神に代表される神秘的存在はこれによって排斥されたと述べる[40]。

---

[38] 齋藤道子「鬼を哭かせたもの―巫の地位の変容から見る中国戦国期以降の文字文化の浸透」(『東海史学』第 45 号、2011 年)。
[39] 浅野裕一『古代中国の文明観―儒家・墨家・道家の論争』(岩波書店、2005 年)、42-50 頁。
[40] 浅野裕一、前掲書（注 39)、54-57 頁。

つまり、文字言語とは、正負混沌とした存在を秩序化し、さらにそれを普遍的に伝えるものであった。とすれば、文献に記載すること自体が神秘性を排除し、明確化することを志向していたといえるのではないだろうか。そのため、ふくろうが本来有していた両義的な性格は文献資料中には表現されず、悪鳥と定義され、その記載が普遍性を持って伝達されたと推測されるのである。

このような推論に対する傍証として、『詩』の注釈を挙げたい。『詩』の本文におけるふくろうは、内容からしてマイナスイメージに傾いてはいるものの、明確に悪とは表現されていない。『詩』は、本来歌うことによって伝達された音声言語を媒体とする資料であり、音声言語の特色は、その場限りの一過性と、留めおいて意味を吟味することのできない不確実性である[41]。しかし、文字言語として記録された漢代の毛伝は[42]、ふくろうを「惡聲之鳥」（陳風・墓門）として、明確に悪性のものと解釈している。毛伝がふくろうの声に注目し、解釈を施したことは興味深い。鳥の声が神秘的なものとされたことについては上述したとおりである。つまり、毛伝は、ふくろうをその声によって特徴づけ、その神秘的な声の性質は悪性であると明確に分類し定義したといえる。そして、毛伝が『詩』解釈の権威として後世まで尊重され、地域や時代を超えて伝達されたことはいうまでもない。もちろん、注釈自体が本文の意味を明確に理解することを目的とするものであるが、ここにも不確実な事柄の意味を明確にし、それをより確実に伝達するという文字言語の特徴をうかがうことができる。

（2）ふくろうと鳳凰

文献資料の中でふくろうが悪性と識別される過程を考えるとき、戦国時代以降、ふくろうが鳳凰の類と対比関係に置かれたことは看過できない。

「鳳」は、『説文』第四篇上鳥部に、

> 神鳥也。天老曰、鳳之象也、鴻前麐後、蛇頸魚尾、鸛顙鴛思、龍文虎背、燕頷雞喙、五色備擧……見則天下大安寧。
>
> （神鳥也。天老曰く、鳳の象也、鴻前麐後、蛇頸魚尾、鸛顙鴛思、龍文虎背、燕頷雞

[41] 浅野裕一、前掲書（注 39）、39-42 頁。『詩』には歴史的に多くの注釈が存在し、多様な解釈が附されてきたことがその意味伝達の不確実性を物語っている。
[42] 毛伝は『漢書』芸文志に「毛詩二十九巻」とあり、文字によって伝達された典籍である。

喙、五色備えて舉ぐ……見るれば則ち天下大いに安寧たり）

とあり、様々な鳥獣がまじりあった非現実的な鳥とされる[43]。鳳について、赤塚は、殷代の帝使としての鳳は、一般的な吉祥の使者であるよりは、帝の職務を掌る呪術的神霊であったと解している[44]。その瑞祥化について、出石誠彦は、『詩』や『左伝』に見える鳳凰は「珍しく美しい鳥とせられて明確なる祥瑞に至る前の階程を示すもの」であり、「戦国末から漢代に至るにつれ祥瑞の思想は漸く結成するに至ったので、漢代の記録になると、鳳凰は明瞭に祥瑞とせられている」と述べる[45]。これによれば、当初は鳳凰もまた明らかな吉祥ではなく、ふくろうと同様に正負両義的な存在であったといえる。

これらの鳳属とふくろうとの対比があらわれるのは、管見の限り戦国文献以降である。たとえば、『荘子』外篇・秋水篇の、

南方有鳥。其名爲鵷鶵[46]。子知之乎。夫鵷鶵發於南海而飛於北海、非梧桐不止、非練實不食、非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠、鵷鶵過之。仰而視之曰「嚇。」

（南方に鳥有り。其の名を鵷鶵（えんすう）と爲す。子之を知らんか。夫れ鵷鶵は南海に發して北海に飛び、梧桐に非ざれば止まらず、練實に非ざれば食わず、醴泉に非ざれば飲まず。是に於いて鴟の腐鼠を得るに、鵷鶵之を過ぎる。仰ぎて之を視て曰く「嚇」と）

という一節では、「鵷鶵」と「鴟」はその棲む場所や性格が対称的存在であるという認識が見える。さらに、鳳凰とふくろうは、正と負の対称関係の暗喩として明確に表現される。

『管子』小匡

夫鳳皇鸞鳥不降、而鷹隼鴟梟豐、庶神不格、守龜不兆。

（夫れ鳳皇鸞鳥降らず、而かれども鷹隼鴟梟豐かにして、庶神格（いた）らず、守龜兆せず）

---

43 『説文』でほかに「神鳥」や「神霊」といった特別な力を持った鳥は、「鸞」や「鷖」などがある。これらは皆鳳凰に類する吉鳥と見てよいだろう。

44 赤塚忠、前掲書（注 34）。

45 石出誠彦「鳳凰の由来について」（同著『支那神話伝説の研究』増補改訂版、中央公論社、1973 年。初出は『東洋学報』第 19 巻第 1 号、1931 年）。

46 「鵷鶵」は、清・郭慶藩『荘子集釈』に「鵷鶵、鸞鳳之屬。亦言鳳子也」とされる。

漢代になると、このような対比関係が定型句のように用いられる。

『史記』巻二十八・封禅書

今鳳皇麒麟不來、嘉穀不生、而蓬蒿藜莠茂、鴟梟數至。

（今鳳皇麒麟來らず、嘉穀生ぜずして、蓬蒿藜莠茂り、鴟梟數しば至る。）

こうした表現の反復にも、時空を越えて知識を伝達する文字言語の性格が表われており、ふくろうが持つ意味が固定化されていくことが看取できる[47]。

また、伊藤清司は、神怪が持つ正負の両義性とその分化について、山林藪沢の神怪が祭祀の対象となるにつれて、その怪異性が霊妙さの象徴としてリファインされ、一方負の存在としてとどまり続けたものは依然として恐怖と憎悪の対象であったと述べる[48]。つまり、神鳥が持つ象徴性の秩序化と漢代の祥瑞思想の形成の中で、戦国時代から漢代に鳳が瑞鳥として高められたことの対極として、ふくろうは悪鳥として分類・整理されていった可能性が考えられる。

ふくろうのイメージの固定化は、前掲した賈誼の服鳥賦からもうかがえる。この賦には道家的な人生観が強く表れており、凶兆に惑う賈誼に対してふくろうは、万物は常に千変万化し世界の大きな変化からすれば吉凶など瑣末なことに過ぎないと説き慰める[49]。ふくろうは「貌甚だ閒暇」と、悠然と世俗を超越した存在として描かれるが、このような凶兆の相対化（無効化）は、ふくろうを凶兆とする観念が根底にあればこそ起こりうるだろう。

さらに、後漢の王充『論衡』遭虎篇は、野鳥が室内に入り込むことを凶兆とする俗信に対して、

賈誼爲長沙王傅、鵩鳥集舍、發書占之曰、主人將去。……夫吉凶同占、遷免一驗、俱象空亡、精氣消去也。故人且亡也、野鳥入宅。城且空也、草蟲入邑。

（賈誼 長沙王の傅爲りて、鵩鳥 舍に集まる。書を發して之を占いて曰く、主人將に

47 姚立江「鴟鴞与鳳凰」（『北方論叢』2002 年第 3 期）は鴟鴞と鳳凰は文学における善悪二項対立的表現方法の「文化観念的表征符号」であるとする。ただし、図像資料においてはこのような対比関係は見られない。このことからも、ふくろうを悪鳥と見なす認識は文献資料に特徴的な傾向だということがうかがえる。

48 伊藤清司、前掲書（注 28）、213-214 頁。

49 金谷治「賈誼の賦について」（『中国文学報』第 8 号、1958 年）。

去らんとすと。……夫れ吉凶占を同じうし、遷免験を一にし、倶象空しく亡ぶれば、精氣消え去る也。故に人の且に亡びんとする也、野鳥宅に入る。城且に空しからんとする也、草蟲邑に入る。）

と、占いの吉凶は関係なく、精気が失せれば野生のものが入ってくるものだと結論づけている。ここでも、ふくろうは不吉を告げる予兆だという認識が、世間の常識としてあったことがうかがえる。ただ、王充の思想的特徴も考慮しなければならないが、王充にとって、鳥が告げる吉凶とは一種の象徴的記号であり、否定しうる固定観念になってしまったことを意味している。

４．ふくろうに対する嫌悪感の違いと環境

（1）漢代の荘園とふくろう

ふくろうは自然界に生きるものでありながら、これまでの鴟鴞神研究において、ふくろうと古代の自然環境について考証した論考は皆無といっていい。上述したふくろうの鳴き声への嫌悪感と、文字による知識伝達の普及からくるイメージの固定化という問題に加えて、この問題を避けることはできないだろう。そこで、人間と自然との関係の変化及び自然環境の変化について、試みに検討を加えたい。

漢代以前の人々の生活空間と山林藪沢との関係について、これまで多くの議論がなされてきた。たとえば、殷代、山林藪沢での田猟が祭祀と強く結びついていたことは、松丸道雄によってすでに指摘されている[50]。『左伝』隠公五年には、

鳥獣之肉不登於俎【杜預 1】、皮革・歯牙・骨角・毛羽不登於器【杜預 2】、則公不射、古之制也。

（鳥獣の肉は俎に登さず、皮革・歯牙・骨角・毛羽は器に登さざれば、則ち公は射ざるは、古の制也）

【杜預 1】俎祭宗廟器。（俎は宗廟を祭るの器）

【杜預 2】謂以飾法度之器。（以て法度の器を飾るを謂う）

50 松丸道雄「殷墟卜辭中の田猟地について―殷代国家構造の研究のために」（『東洋文化研究所紀要』第 31 冊、1963 年）。

とあり、君主が田猟で得た獲物は祭祀の犠牲として供されるべきであるという観念がうかがえる。つまり、当時の山林藪沢とそこから得られる鳥獣は、祭祀と深く関係して宗教的価値の強い神聖な性格を有していたと考えられる。

また、人々の生活空間の外に広がる未開の山林藪沢は、伊藤清司の言葉を借りれば、神怪が住まう「外なる世界」であり、それは時に人間社会に危険や災厄をもたらし、時に薬物などの恵みを与える混沌とした世界でもあった[51]。

中国古代における山林藪沢の利用について、増淵龍夫によれば、春秋以前の山林藪沢は邑の共同祭祀のための田猟地であり、共同体の管理規制下にあったが、それが春秋時代には囿として囲い込まれ、禽獣が養育され、池や台が造営されるなど、君主による占有利用のために排他性を増していったという。そして、増淵は、戦国時代には囿の一部を貧民に仮し与えて開墾させて税を徴収するようになり、漢代には囿からの収入が武帝の帝室財政収入の一部となっていたと述べる[52]。つまり、山林藪沢の価値は、共同体祭祀のための獲物を供出する宗教的価値から、春秋以降、税収や商業的利益をもたらす家産としての経済的価値に移っていったと考えられる。

では、山林藪沢の個人的占有が進んだ漢代の囿（荘園）[53]とはどのようなものだったのだろうか。前漢末の王褒の「僮約」は、当時の荘園生活をユーモラスに描いた韻文として知られる。「僮約」には、荘園つきの僮の仕事としてふくろうを追い払うことが見える。その一節を宇都宮清吉の邦訳で紹介しよう。

> 浚園縦魚、鴈鶩百餘、駆逐鴟鳥、持捎牧猪。
>
> 【宇都宮訳】荘園の池をばさらって、魚をはなち、かもとあひるの百つがい、フクロウおっぱらうのをわすれまい。ボウ持ったついでのことに、ブタのせわ

[51] 伊藤清司、前掲書（注 28）、222 頁。
[52] 増淵龍夫「先秦時代の山林藪沢と秦の公田」（同著『中国古代の社会と国家』新版、岩波書店、1996 年。初出は中国古代史研究会編『中国古代の社会と文化』東京大学出版会、1957 年）。
[53] 宇都宮清吉は、個人所有の山林や耕地は「園」や「園囿」など様々に呼ばれたが、その実態はおおむね同じものであるとし、実質的には 8 世紀ごろの荘園に近いものであることから、統一的に荘園と呼んだ（宇都宮清吉「僮約研究」同著『漢代社会経済史研究』弘文堂、1955 年。初出は『名古屋大学文学部研究論集』第 5 号、1953 年）。拙論もこれに従う。

をもたのんだぞ[54]。

この一節から、荘園では家畜・魚類の養殖が行われていたことがわかる。宇都宮は、ここに描かれた荘園は作者王褒の経済的基盤であり、彼の故郷である四川の資中にありふれた風景であったとする[55]。そこには、家畜や耕地の他にも造船のための材木を切り出す豊かな山林や果樹園が広がっていたことが描かれており[56]、そこから得られる産品は所有者が自給自足的に消費するだけでなく、商品として市場に販路を持っていたされる[57]。

荘園のふくろうは、なぜ追い払われなければならないのだろうか。前掲『爾雅』釈鳥「雀」の郭璞注に「夜飛びて雞を食らうを好む」とある。猛禽であるふくろうが、小さな鳥や小動物を補食する鳥であることは今も昔も変わりない。ふくろうを追い払う仕事は、家畜・家禽がふくろうから襲われるのを防ぐためと考えるのが妥当だろう。このような環境において、ふくろうは家財である家畜を損なう害鳥であり、排除すべきものと考えられたのだろう。

（2）イメージの地域差

荘園では害鳥であったが、前掲『本草拾遺』に「常に人家に入り鼠を捕らえ食う」とあるように、ふくろうはねずみ取りの益鳥でもあった。唐の劉恂撰『嶺表録異』中巻に、

> 北方梟鳴、人以爲怪、共惡之。南中晝夜飛鳴、與鳥鵲無異。桂林人羅取、生鬻之、家家養使捕鼠。以爲勝狸。
> （北方は梟鳴けば、人以て怪と爲し、共に之を惡む。南中は晝夜飛び鳴き、鳥鵲と異なること無し。桂林の人は羅取し、之を生鬻し、家家養いて鼠を捕えしむ。以て狸に勝ると爲す）

とあり、唐代、南方ではふくろうが他の鳥と変わるところなく扱われ、その鳴き声も悪声とは見なされていない。このことから、地域によってふくろうの扱いが異なっていたことがわかる。

---

54 宇都宮清吉、前掲論文（注 53）。
55 宇都宮清吉、前掲論文（注 53）。
56 「舍後有樹、當裁作船上至江州」、「植種桃李梨柿」など。
57 宇都宮清吉、前掲書（注 53）。

その要因として考えられるのが、南北の自然環境の違いである[58]。現在、フクロウ科の鳥の多くが熱帯雨林に生息しており、嶺南の環境は、ふくろうの存在を身近に感じさせるものであったに違いない。中国の歴史的気候変化に関する諸研究の中で、竺可楨の果たした功績は大きい[59]。また氏の研究に加えて、その後も古地層に含まれる花粉からわかる植生や野生動物の骨の調査によって、殷墟時代の華北は現在よりもはるかに温暖湿潤な熱帯性気候であったことが判明している[60]。

そして、周代初期からは寒冷化・乾燥化が始まり、春秋時代までは寒冷期となる。原宗子によれば、寒冷期は狩猟採集生活が困難となるため、森林を開墾しての穀物生産が進められ、鉄器が普及した戦国時代になると森林の伐採が急速に進んだとする[61]。たとえば、河南では戦国時代から漢代にかけて、43000～63000 畝の天然林が消失したという数値が示されている[62]。こうした大規模な開墾によって、秦漢以降も華北の森林は急速に減少していったとすれば[63]、それに伴って、ふくろうの生息環境も同様に減少したといえよう。このような南北の環境差から来る人々とふくろうの親和性の違いも、ふくろうへの好悪感に影響を与えたと考えられるのである。

おわりに

以上、ふくろうに対する悪鳥観の根源が、その鳴き声への恐怖・嫌悪にあることを指摘し、なぜ、ふくろうの鳴き声が人々の嫌悪感を呼び起こすようになったのかを、イメージの固定化と、古代の環境変化から検討した。

まず、鳥の鳴き声は神意を伝えるものと考えられていたことから、ふくろうは神の声を

---

58 このような風習は少数民族の風習であった可能性もあるが、「北方」「南中」という対比で記述されていることからすれば、南北の環境の違いに因る所が大きいと考える。

59 竺可楨「中国近五千年来気候変遷的初歩研究」(『考古学報』1972 年第 1 期)。

60 龔高法・張丕遠・張瑾瑢「歴史時期我国気候帯的変遷及生物分布限界的推移」(『歴史地理』第 5 輯、1987 年) および王星光『中国農史与環境史研究』(鄭州：大象出版社、2012 年)、165 頁など。

61 原宗子、『環境から解く中国古代』(大修館書店、2009 年)、60-63 頁。

62 徐海亮「歴代中州森林変遷」(『中国農史』1988 年第 4 期)。

63 史念海『黄土高原森林与草原的変遷』(西安：陝西人民出版社、1985 年)、145-148 頁。一方、江南地域は依然として森林が保たれたものと考えられる。『尚書』禹貢でも、九州のうち木材を貢納する州が兗州・青州・徐州・揚州・荊州と、東方の海岱地域及び南方の州への偏りが見られる。

伝える神使として機能しており、この時点で、ふくろうは正負両義的な存在であったと言える。しかし、暗い深山や夜の鳴き声は怪異と見なされ、その声に対する恐怖が、ふくろうに負のイメージをもたらしたのだろう。そして、ふくろうの悪鳥化は、知識伝達の変化という社会的状況と一致している。春秋時代後期以降、声の持つ力よりも文字による知識伝達の優位性が高まると、それまで尊崇と畏怖の対象であった神秘的存在は否定されていった。鬼神など、正負両義的な意味を持つ神秘的存在に関する知識は、巫など一部の職能者が占有していたが、文字の普及と共に、広く知識人の間にも拡大していく。それに伴って、このような知識は、整理・体系化されていったものと考えられる。ふくろうのイメージも、戦国時代以降、修辞法として鳳凰と対比関係に置かれ、鳳凰とふくろうとは正負の象徴的存在として二極化する。さらに漢代になると、賈誼の「服鳥賦」や王充の『論衡』遭虎に見られるように、ふくろうを悪鳥とする観念は、否定しうる固定観念になっていた。

また、歴史的な気候変動や、戦国期から急速に山林藪沢が切り開かれたことで、山林藪沢はそれ以前に有していた聖性を失っていった。このような時代的な差だけでなく、地域的な差も看取できる。華南の森林豊かな地域では、ふくろうの鳴き声が、恐ろしい声とはとらえられていないことから、ふくろうに対するイメージには環境による地域差があったことが分かる。これら自然環境と人間との関係の変化も、ふくろうの神秘性が失われた一因と考えられるのである。

第２章

漢代画像石に見るふくろうの表象

―その機能と地域的特徴―

はじめに

中国において、ふくろう（鴟鴞）[1]には「悪鳥」というイメージが根強い。『説文』第六篇上・木部によれば、「梟」は「不孝鳥也」とされ、その他「鴞」「鴟」「鵬」の文字で表現されるふくろうの類は一様に悪、不祥の象徴とされてきた。しかし、紅山文化の玉鴞や殷代鴟鴞形青銅器の発見によって、古代鴟鴞神の存在が注目されはじめた。特に、殷文化における鴟鴞神については、中国の研究者から多くの論文が発表されている。画像資料の点から見れば、漢代の画像石にもしばしばふくろうが描かれていることに気づく。そこで、本章では主に漢代画像石に見えるふくろう像を検討し、その特徴と殷代鴟鴞神との関係について考察を加えていきたい。

１．先行研究と古代のふくろう

（1）先行研究

殷文化とふくろう信仰研究の嚆矢となったのは、劉敦愿の一連の研究である[2]。劉は、1979 年に発表された論文で、殷代に尊崇を受けていたふくろうが、戦国時代には人々の嫌悪の対象となり始め、漢代には不祥・不孝の鳥とみなされるようになったとする。そして、

---

1 日本では一般的にふくろう・みみずくという呼称の別があるが、羽角の有無によるもので生物学的な違いではない。現在の生物学では総じてフクロウ目（Strigiformes）に分類される。本論ではこれらの総称として「ふくろう」、あるいは中国での慣習に従って「鴟鴞」と呼ぶ。

2 劉敦愿「中国古代有関梟類的好悪観及其演変」（『劉敦愿文集』下巻、北京：科学出版社、2012 年、初出は『山東大学分科論文集刊』1979 年第 2 期）、劉敦愿「中国古代芸術中的梟類題材研究」（『新美術』1985 年第 4 期）、劉敦愿「夜与夢之神的鴟鴞」（『美術考古与古代文明』台北：允晨文化出版、1949 年）。

ふくろうは鼠取りの益鳥であったにもかかわらず、封建統治階級の捏造と宣伝によって迷信が作り上げられたとし、その名誉回復をはかると宣言した。劉は、古代芸術・文学・宗教において鷹などを含む猛禽類は大変重視されてきたことを指摘したうえで、殷代青銅器に象られたモチーフを検討し、夔紋や饕餮紋と比べると少ないが、ふくろうは他の鳥獣形の中では絶対的に優勢であり、特に殷人の尊崇を集めていたとする。また、これらの鴟鴞像は非常に写実的であることから、殷の工匠が非常によくふくろうを観察していたであろうことを指摘し、信仰の理由として、第一に、猛禽の勇猛さが兵刑と結びつくため、戦争と略奪による原始社会の社会風習が影響しているとする。第二に、ふくろうが夜行性の猛禽であるという点を挙げる。そして、劉は、古代の人々にとって、夜・夢・死は神秘と畏怖を感じるものであり、『爾雅』釈鳥に「狂、茅鴟」とある「狂」は、また「㺒鳥」ともされ、後者について郭璞が「狂鳥、五色にして冠有り」と注したのは、ふくろうが神化したためであると指摘する[3]。そして、夜の世界のふくろうは、人生における夜すなわち死の世界の安全を守るためであったと結論づけた[4]。

劉の研究を受けて、殷文化とふくろう信仰に関する研究が続々発表された。神話・民俗の分野では、殷の始祖神話に現れる「玄鳥」と呼ばれる鳥について、古くから燕とされてきたが[5]、中国の研究者から玄鳥の原型をふくろうとする説が提唱された[6]。また、殷代の卜辞に「征受萑佑〈合集 7628〉」などと見える「萑」は、『爾雅』釈鳥に「萑は老鵵」、『説文』第四篇上・隹部には「萑は雖の属。隹に从い、𦫳に从う。毛角有り。鳴く所其の民に旤有り」とあることから、羽角のあるふくろうを指し[7]、殷人にとってふくろうは佑助を求

---

3 五色という外見は鳳凰など霊鳥に多い外見的特徴である（松田稔「『山海経』の鳳皇の系譜」同著『『山海経』の比較的研究』笠間書院、2006 年。初出は『漢文学会々報』第 29 輯、1984 年）。

4 劉敦愿、前掲論文（注 2、2012 年）。

5『呂氏春秋』季夏紀・初音では、玄鳥伝説について「有娀氏有二佚女、爲之九成之臺、飲食必以鼓。帝令燕往視之、鳴若謚隘。二女愛而争搏之、覆以玉筐、少選、發而視之、燕遺二卵」とする。

6 孫新周「鴟鴞崇拝与華夏歴史文明」(『天津師範大学学報（社会科学版）』2004 年第 5 期)、葉舒憲「玄鳥原型的図像学探源—六論「四重証据法」的知識考古範式」(『民族芸術』2009 年第 3 期)、逯宏「玄鳥神話在周代的接受」(『長江大学学報（社会科学版）』2011 年第 12 期）など。玄鳥原型についての議論は、逯宏がまとめている。これによれば、①生殖器説②雄鶏説③金鳥説玄鳥＝黒鳥は太陽神＝金鳥・三足鳥。④大鵬説⑤鴟鴞説⑥鳥説の六説があるという。鴟鴞（ふくろう）説をとる学説の流れは葉舒憲、前掲論文を参照されたい。

7 『説文』にあるように「萑」は「隹」「𦫳」に従う字であり、「艸」に従う「萑」字とは別字である（白川静『説文新義』第 4 巻、白鶴美術館、1970 年、57 頁)。康殷は「觀」字、「瞿」字などの来源を鴟鴞の形象とする（康殷『古文字形発微』北京：北京出版社、1990

める対象だったことが指摘されている[8]。

日本で出土資料に依拠した古代鴟鴞神の研究は、林巳奈夫の論考がある。林は、殷代後期の鴟鴞紋は饕餮紋と共通する要素があることなどから、「饕餮並みの大物の神格である」と推測している[9]。また、殷代後期の青銅器の鴟鴞紋から西周玉器の鴟鴞神像の変遷を考察して、鴟鴞神は「目頭と目尻の下がった目」を特徴とし、最高神に並ぶ当時一流の神として扱われ、その目の表現だけでイヌワシやフクロウなどのような神の力を備えていると述べる[10]。

これらのことから、ふくろうが殷人にとって特別な存在であったことは明らかである。しかし、これが玄鳥の原型であるとして、それがなぜ「玄鳥」と呼ばれたのかについては論者によって諸説ある[11]。また、鴟鴞形青銅器の流行が殷代晩期であることや、虎などその他の動物紋や饕餮紋などとの関係性など問題が残されており、ふくろうを殷人のトーテムとまで特定するには今後も慎重に検討する必要がある。仮に、ふくろうが殷人のトーテムであったとすれば、西周以降の殷人の移動や祭祀形態の変遷について検討すべきであろう。西周中期から戦国時代末期まで、ふくろうの造形物は見えなくなるため、文献資料におけるふくろうの悪鳥化と関連づけて、周が殷の文化を排斥したとする説がある[12]。確かに、神話研究において、異なる文化集団による征服・被征服関係によって、征服された集団の神が貶められるという構造はすでに論じられてきており[13]、中国古代のふくろう崇拝にも同様の経緯があったことは十分想定される。しかし、第 1 章で示したとおり、文献資料におけるふくろうの悪鳥化は、文字による知識伝達の普及に伴う知識の体系化・類型化と自然環境の変化の影響を受けたことにその要因があると考えられる。

年、103-112 頁)。

8 馬銀琴「論殷商民族的鴟鴞崇拝及其歴史演化」(程恭譲主編『天問』南京：江蘇人民出版社、2006 年)。

9 林巳奈夫『殷周青銅器綜覧』第 2 巻（吉川弘文館、1986 年)、174･270-271 頁。林巳奈夫『殷周青銅器綜覧』第 3 巻（吉川弘文館、1989 年)、99･314 頁。

10 林巳奈夫「中国古代の目尻と目頭の下がった目―鴟鴞神を中心として」(『泉屋博古館紀要』第 18 巻、2001 年)

11 たとえば、「玄鳥」は殷人の、「鴟鴞」は周人の呼び名であるとする説（逯宏、前掲論文、注 6）や、「玄」が「鏇」つまり旋転に通じふくろうの頭の回転や眼の変化を表しているとする説（葉舒憲、前掲論文、注 6）などがある。

12 馬銀琴、前掲論文（注 8)。

13 たとえば、『左伝』文公十八年に見える四凶追放説話など（白川静『中国の神話』中央公論社、2003 年、297-301 頁)。

（2）仲介者としてのふくろう

では、殷代のふくろうにはどのような機能が与えられていたのだろうか。青銅祭器について、張光直は、青銅器に描かれた動物紋は、巫覡が天地の間を交流するのを助ける動物であり、神に捧げられた犠牲であるとする[14]。これに従えば、殷代鴟鴞形青銅器も、その例外ではなかろう。また、殷墟小屯宮殿地区の灰坑から発見された野鳥の骨の中にはトラフズク（*Asio*）の頭蓋骨が混じっており[15]、実際にふくろうが犠牲として用いられた可能性が考えられる。この動物紋や犠牲が、神人交流の際に巫覡を助け導くものであるとすれば、青銅器に見える殷代のふくろうは、その交流を取り持つ仲介者として機能していたことがわかる。

殷代の祭祀における仲介者の存在について、池澤優によれば、殷代甲骨文から見える祭祀については、力の根源としての帝と人間の間に一種の分断が存在し、その間を「仲介者」としての祖先が取り持つような構造であり、神と人がある一点において断絶するのではなく、祖先と生者の間に占具や貞人という複数の仲介者が階層的に連続し、複数の仲介者の間に緊張関係があったとされる[16]。この緊張状態は、仲介者それぞれが抑制し合うだけの力を持っていたことを意味していよう。

古代、ふくろうに限らず鳥が神意を伝える仲介者として機能していたことは、赤塚忠や白川静によって指摘されている[17]。鳥の鳴き声や行動が何らかの予兆とされたことは、『左伝』襄公三十年に、

> 或叫宋大廟曰「譆譆出出。」鳥鳴于亳社、如曰譆譆。甲午、宋大災。宋伯姬卒。
>
> （宋の大廟に叫ぶもの或(あ)りて曰く「譆譆(きき)出出」と。鳥亳社に鳴き、譆譆と曰うが如し。甲午、宋に大災あり。宋伯姬卒す）

とある宋の大火の予兆や、『左伝』昭公二十五年に、

---

14 張光直『中国青銅時代』（小南一郎・瀬間収芳訳、平凡社、1989 年。訳者が依拠した版は同著『中国青銅時代』香港：香港中文大学出版社、1982 年）、436-448 頁。

15 侯連海「記安陽殷墟早期的鳥類」（『考古』1989 年第 10 期）

16 池澤優「宗教学理論における新出土資料―聖俗論と仲介者概念を中心に」（『中国出土資料研究』第 6 号、2002 年）。

17 赤塚忠「かささぎの渡せる橋―振鷺の舞と鳥の「興」」（『赤塚忠著作集』第 5 巻（詩経研究）、研文社、1986 年。初出は『近代』第 11・13 号、1955 年）や白川静「鳥の民俗学」（同著『白川静著作集』第 3 巻、平凡社、2000 年。初出は『文字逍遥』平凡社、1987 年）。

有鸜鵒來巢、書所無也。師己曰、異哉。吾聞文武之世、童謡有之曰……

（鸜鵒來たりて巣くうこと有り、書に無き所也。師己曰く、異なる哉。吾れ聞く文武の世、童謡に之れ有り、曰く……）

と、巫者的存在である師己が、鸜鵒が営巣することを「異」とみなしてその意味を説く記事などからもうかがえる 。また、睡虎地秦簡「日書」甲種・詰咎篇に、

□鳥獸能言、是夭（妖）也。（□鳥獸の能く言うは、是れ夭也）

とあり、劉楽賢は、当時鳥獣が鬼神と同様に神性を備えていたとする[18]。

ふくろうが予兆として機能していることは、『史記』巻八十四・賈生列伝の賦に見える。

賈生爲長沙王太傅三年、有鴞飛入賈生舍、止于坐隅。楚人命鴞曰服。賈生既以適居長沙。長沙卑溼、自以爲壽不得長。傷悼之、乃爲賦以自廣。其辭曰「……發書占之兮、筮言其度。曰『野鳥入処兮、主人將去。』請問于服兮。予去何之？吉乎告我、凶言其菑。淹數之度兮、語予其期。服乃歎息、舉首奮翼、口不能言、請對以意。萬物變化兮、固無休息。……」

（賈生 長沙王の太傅爲ること三年、鴞有りて賈生の舍に飛び入り、坐隅に止まる。楚人鴞に命して服と曰う。賈生 既に適を以て長沙に居る。長沙は卑溼なれば、自ら以爲らく、壽長きを得ずと。之を傷悼し、乃ち賦を爲り以て自ら廣む。其の辭に曰く「……書を發して之を占うや、筮其の度を言えり。曰く『野鳥の処に入るや、主人將に去らんとす』と。請うらくは服に問わん。予、去りて何くに之かん？吉なるや我に告げよ、凶なれば其の菑を言え。淹數の度、予に其の期を語れ。服、乃ち歎息し、首を舉げ翼を奮うも、口は言うこと能わざれば、意を以て對えんことを請う。萬物變化し、固より休息無し。……」）

『文選』巻十三・鳥獣上に賈誼鵩鳥賦として載録されるこの賦は、まず、賈誼の屋敷にふくろうが入り込んだことを占い、さらに、そのふくろうにその占辞の禍福を問いかける。

18 劉楽賢『睡虎地秦簡日書研究』（文津出版社、1994 年）、251 頁。

以降はふくろうによる占辞の解釈を代弁する形式を取るため、ここでのふくろうは、『左伝』昭公二十五年伝における師己のような巫者的役割を果たしているのである。

この他、ふくろうを悪鳥とする文献記述を見ると、『詩』陳風・墓門に、

> 墓門有梅、有鴞萃止。
> （墓門に梅有り、鴞有りて萃（あつ）まり止む）
> 【毛伝】梅、柟也。鴞、惡聲之鳥也。萃、集也。
> （梅は柟（くすのき）也。鴞は惡聲の鳥也。萃は集也）
> 【鄭箋】……徒以鴞集其上而鳴、人則惡之。性因惡矣。
> （徒（た）だ鴞其の上に集まりて鳴くを以て、人則ち之を惡む。性惡に因ればなり）

とあり、『周礼』秋官・哲蔟氏に、

> 哲蔟氏、掌覆夭鳥之巢。
> （哲蔟（てきぞく）氏、夭鳥の巢を覆すを掌る）
> 【鄭注】覆猶毀也。夭鳥、惡鳴之鳥。若鴞鵬。
> （覆は猶お毀（やぶ）る也。夭鳥は惡鳴の鳥。鴞鵬の若し）

とあるなど、漢代の注釈が「悪」とするのはその鳴き声である。エリアーデは、神秘的な力を持つ動物をシャーマンが異界と交渉する際の補助霊と見ている。そして、動物霊の補助を獲得するために動物言語を習得する必要があるとし[19]、以下のように述べる。

> 動物、とくに鳥の言葉を習得することは、自然の秘密を知り、予言をすることができるのと同価値である。……こうした動物は未来の秘密を啓示する。これらは死者の魂の容器、または神々の顕現と考えられているからである。だから、その言葉を習い、

[19] ミルチャ・エリアーデ『シャーマニズム―古代的エクスタシー技術』上巻（堀一郎訳、筑摩書房、2004 年。初出は冬樹社、1974 年。訳者が依拠した版は Eliade, Mircea; *Shemanism, Archaic techniques of ecstasy*, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series LXXVI, Published by Bollingen Foundation, New York, 1964）、165-177 頁。

その声をまねすることは、あの世や天上界と交通しうる能力に等しい[20]。

つまり、鳥の鳴き声（言語）は神々からの啓示であり、これを理解することが巫者の権能であった。この構造は上述した賈誼の屋敷に入り込んだふくろうにも適用できる。不吉や災異を告げるとされるふくろうも、根源的には殷代青銅器に描かれた動物と同様の機能を果たしていることを指摘しておきたい。

２．漢代画像石に見るふくろう像

文献資料では、不吉・不祥を告げる負の仲介者としての一面を持つが、画像石や帛画などの図像資料でもふくろうは同様のことがいえるだろうか。漢代の墓葬装飾に目を転じると、画像石に描かれたふくろうは、以下の二つのパターンに大別できる。

（1）楼閣上のふくろう

まず最も多いのが、楼閣の屋根の上に描かれるパターンである。例として以下に 8 例を示す（ふくろうの位置を○で示した）[21]。

①江蘇省徐州銅山漢王郷東沿村：永平四年画像

②山東省嘉祥県武宅山村北出土：武氏東闕身北面画像

③山東省長清県孝里鎮孝里鋪村南孝堂山上：孝堂山石祠後壁画像

④山東省嘉祥県満硐郷宋山：楼閣人物車騎出行画像

⑤山東省歴城区全福荘出土：楼閣双闕画像

⑥山東省東平県後魏雪出土：楼閣双闕迎賓画像

⑦安徽省宿県符離集出土：聴琴画像

⑧林巳奈夫引「嘉祥蔡氏園画像石」[22]

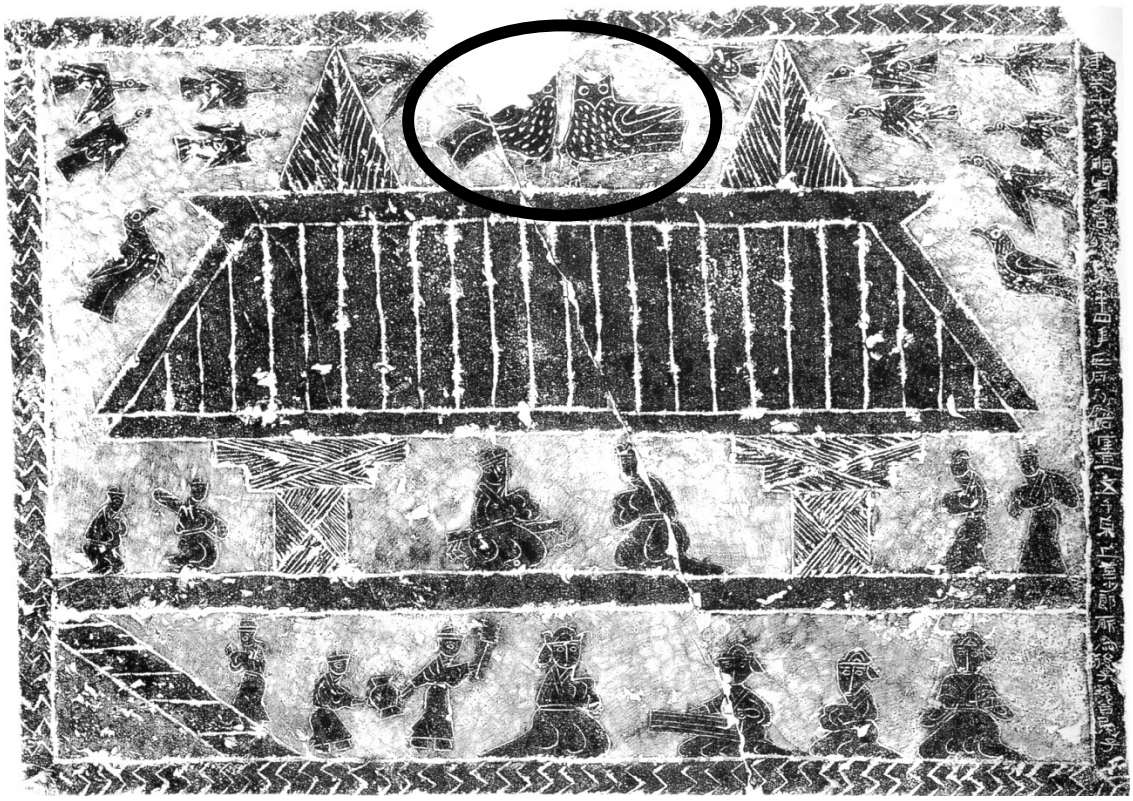
---

[20] エリアーデ、前掲書（注 19）、176 頁。

[21] 以下、画像石資料に関して、出土地・主題については、①⑥⑨⑩は中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 4 巻（鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年）、②③は同前、第 1 巻、④同前、第 2 巻、⑤⑦は同前、第 3 巻、⑧は林巳奈夫、前掲論文（注 10）による。画像磚⑪⑫は中国画像磚全集編輯委員会編『中国画像磚全集』第 2 巻（成都：四川美術出版社、2006 年）による。

[22] 林巳奈夫、前掲論文（注 10）は「嘉祥蔡氏園画像石」（出展：京大人文研石刻資料）としているが、溥惜華・陳志農『山東漢画像石匯編』（済南：山東画報出版社、2012 年）は、

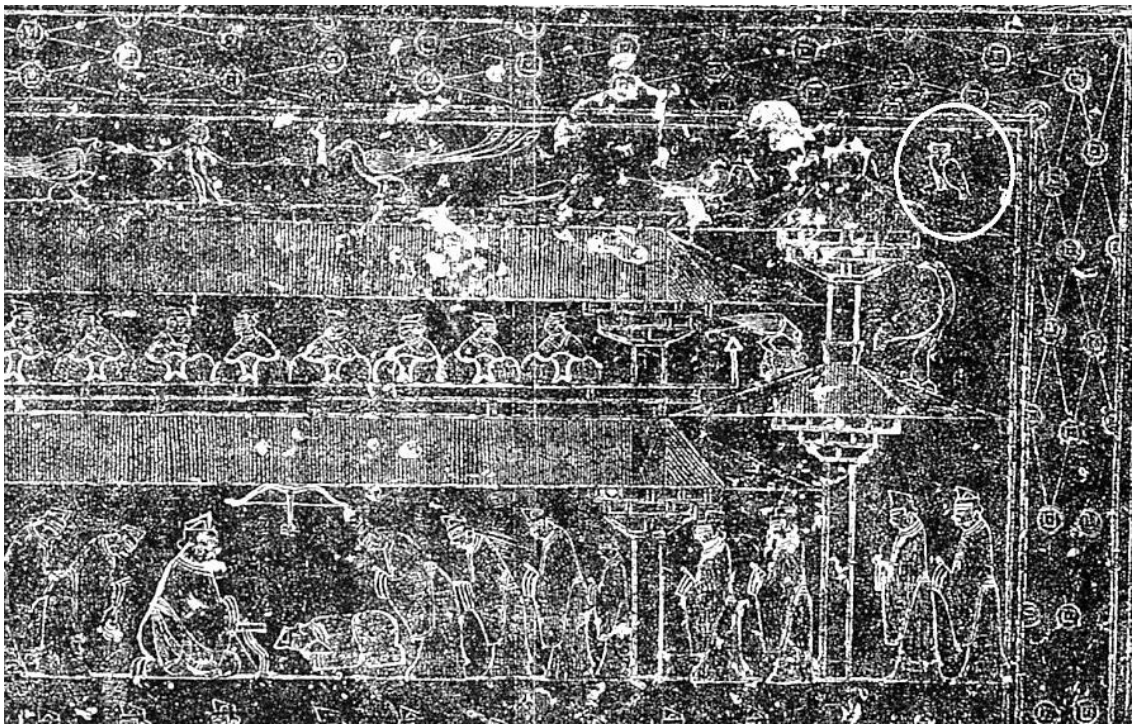
①江蘇省徐州銅山漢王郷東沿村：永平四年画像



出土地不明、行方不明とする。

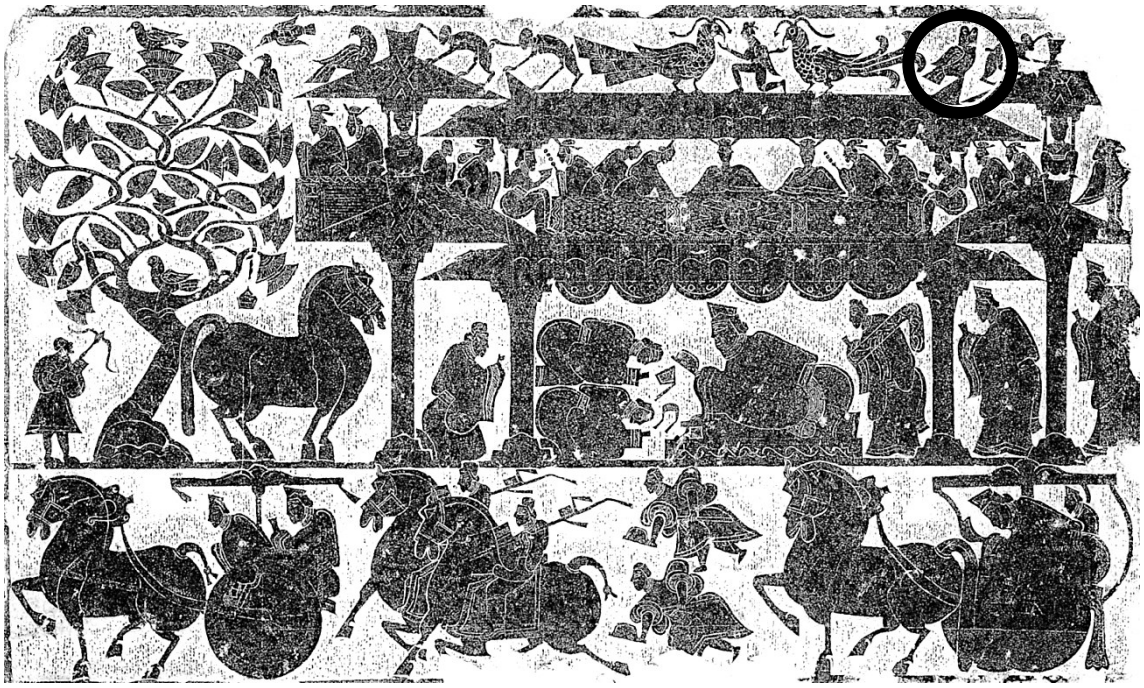
②山東省嘉祥県武宅山村北出土：武氏東闕身北面画像

③山東省長清県孝里鎮孝里鋪村南孝堂山上：孝堂山石祠後壁画像



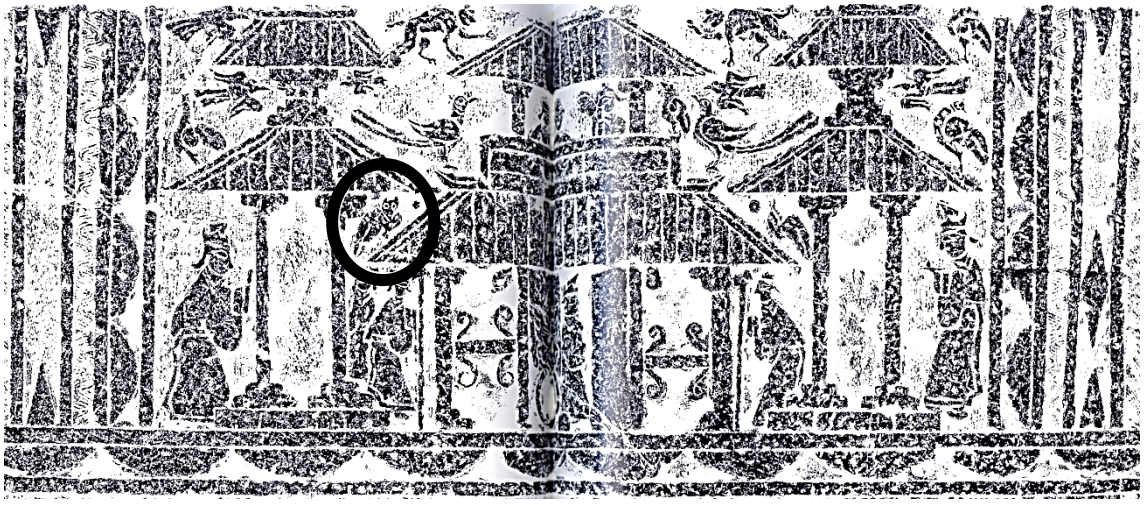
局部

④山東省嘉祥県満硐郷宋山：楼閣人物車騎出行画像



局部

⑤山東省歷城区全福荘出土：楼閣双闕画像



局部

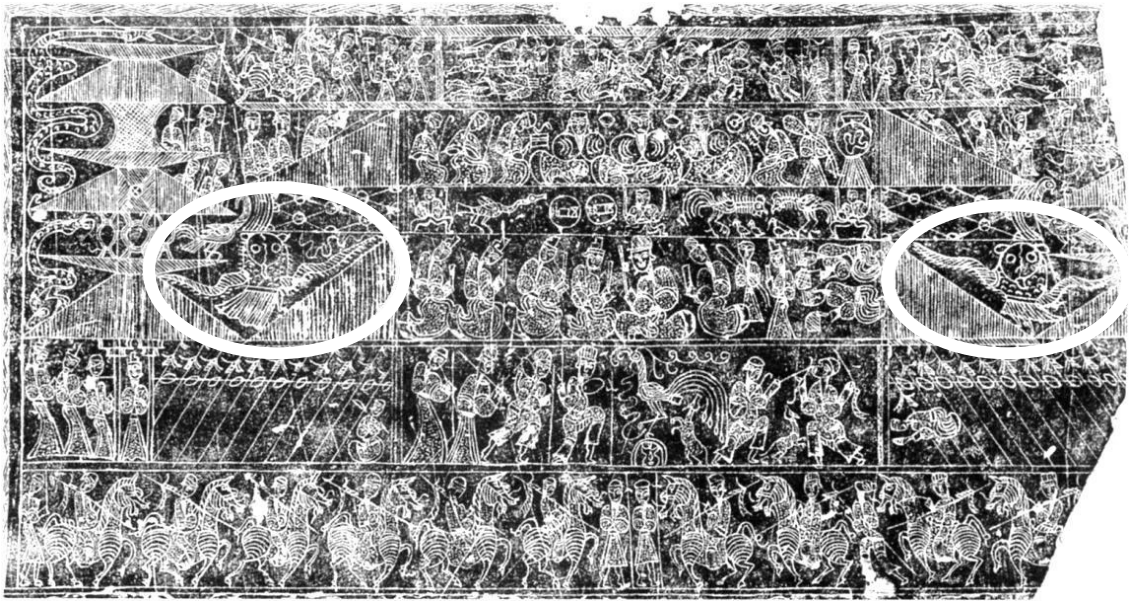
⑥山東省東平県後魏雪出土：楼閣双闕迎賓画像

局部

⑦安徽省宿県符離集出土：聴琴画像

局部

⑧林巳奈夫引「嘉祥蔡氏園画像石」



局部

画面全体のモチーフは、すべて楼閣礼拝図である。ふくろうは、楼閣上の屋根の中央あるいは左右の端に配され、皆ずんぐりした体つきに、丸型あるいはハート形の頭部、猫の耳のような羽角のあるものもあり、ふくろう特有の丸い双眸が必ずこちらを見ている。同じ画面に描かれた多くの鳥たちの中で、正面を向いているのはふくろうだけである。特に①は、一対のふくろうが屋根の中央に向かい合って配されており、非常に興味深い。屋根の中央は、②③④のように羽冠をなびかせた、いわゆる鳳凰と見なし得るような瑞鳥が占める位置であることから、ここに配された①のふくろうが忌まわしい悪鳥の表現とは考えがたい。祠堂および地下墓室における礼拝図について、信立祥は、楼閣の主人は被葬者で

あり、孝行な子孫たちが墓地の樹林の中の祠堂で祖先を祭る場面を表すとする[23]。②③は祠堂の画像石である。これらが祖先への孝を表現したものだとすれば、その楼閣上のふくろうを死者を脅かす凶鳥、ましてや「不孝鳥」と見ることはできない。

また、楼閣外の樹木や鳥獣を墓地の様子を表したものと見るなら、ふくろうも他の鳥たちと同じく単なる風景の一部であったとも考えられる。しかし、②③では屋根の中央には尾が長く羽冠をなびかせた、いわゆる鳳凰と呼べる一対の鳥が向かい合っている。このことは、ただ現実的な墓地祠堂の様子を模したのではなく、祖先に対する子孫の孝行めでたきことを示していよう。祖先が祭祀を受ける祠堂は、祖先に対する礼が実践される空間であり、瑞祥とされた鳳凰と同位置に配されたふくろうも、死後の世界の安寧を願って配されたのではなかろうか。この点について信立祥自身が、漢代の人々の観念の中で、墓地とそこに住んでいる祖先の霊魂は色々な神霊によって護衛されており、それだけに墓地中の寝と廟（祠堂）等の祭祀用建築を表す画像の中に翼のある仙人や仙禽神獣などの神霊図像が現れることは少しも怪しむに足りないと述べている[24]。特に、ふくろうが鳳凰と同位置に配された①、非常に大きく描かれた⑧は、「不孝鳥」でもなく、単なる墓地の風景の中の鳥でもなく、神霊的存在と見たい。

（2）鳳凰とふくろう

二つ目のパターンは、一対の鳳凰が一羽のふくろうを推し戴く構図である。

⑨江蘇省徐州銅山徴集：龍鳳鳥画像

⑩江蘇省邳州白山故子墓：白山故子墓後室後壁北辺画像

[23] 信立祥『中国漢代画像石の研究』（同成社、1996 年）、65-85 頁。
[24] 信立祥、前掲書（注 23）、74-75 頁。

⑨江蘇省徐州銅山徴集：龍鳳鳥画像

⑩江蘇省邳州白山故子墓：白山故子墓後室後壁北辺画像

これらは、ふくろうが一対の鳳凰の上に鎮座しており、周囲には竜など神獣が描かれている。この瑞獣に推し戴かれた一羽のふくろうの画像は、いったい何を示すのだろうか。ここに描かれたふくろうは、鳳凰などの神獣と同列、むしろそれ以上と言えるのではないか。⑩江蘇省邳州白山故子墓画像石は、墓室最奥の後室後壁北辺（棺室後壁）に配されている[25]。後室に配された図像の主題には、墓主の地下世界での日常生活を表すものと、墓主の昇仙を描写するものとの二種類あるとされる[26]。とすると、⑩は墓主の昇仙に関係する可能性が高い。このことから、画像石中のふくろうが昇仙に関わる神鳥であったことがうかがえる。

【図 1】馬王堆帛画（部分）

昇仙図とふくろうという組み合わせから想起されるのは、湖南省長沙馬王堆一号墓帛画である。ここでは、天上界と墓主の中間にふくろうが描かれている【図１】。正面向きでハート形の頭部、大きな双眸、羽角というふくろうの特徴を十分に備えている。曾布川寛はこの鳥を、賈誼鵩鳥賦に見える「鵩鳥」であるとし、死の使いを意

[25] 南京博物館・邳県文化館「江蘇邳県白山故子兩座東漢画像石」(『文物』1986 年第 5 期)。
[26] 信立祥、前掲書（注 23)、206 頁。

味するとした[27]。ただ、前述したように、墓葬装飾におけるふくろうを、死者や遺族にとって恐るべき「死」と見ることはできない。林巳奈夫は、死者の行動を監視し、警護する任務があったとした[28]。劉敦愿が指摘したふくろうの持つ夜の属性を踏まえれば、冥界（夜）の世界を自由に動き回るふくろうが、速やかに死者を冥界へと導くことを期待したのではないだろうか。

なお、画像磚に見えるふくろうには⑪河南省鄭州、⑫河南省新密市のものがある。

⑪

⑫

漢代の文献資料におけるふくろうのイメージと、図像資料から見るふくろうのイメージがこれほど異なる原因として、一つには、これら図像資料が死者の安寧を願う墓葬装飾であり、その性格から死後の世界（夜、陰性）を表すものであるということが考えられる。もう一つは、文字による知識伝達の普及によって、情報が整理・固定化される中で、両者のイメージが乖離していったということが考えられる。文献資料におけるふくろうのイメージの固定化については、第 1 章で論じたとおりである。さらに、文献資料は、その言語情報を伝える媒体であるためか、特に鳴き声に言及する記事が多いが、図像資料という視覚媒体では、より視覚に訴えるふくろうの特徴が強調されている。この点について、以下に検討する。

（3）目の力

以上に概観したように、漢代、文献上ふくろうは悪鳥とされているにもかかわらず、死者世界に関わる図像表現においては神鳥としての威力を保っていた。上述したように、文献記述を見ると、漢代の注釈が「悪」とするのはその鳴き声である。一方、画像資料から看取できるふくろうの特徴は、その双眸にある。墓葬装飾としてふくろうが尊重されるのは、林巳奈夫が着目したように、この目の特徴によると考えられないだろうか。

---

[27] 曾布川寛「崑崙山と昇仙図」（『東方学報』第 51 号、1979 年）。
[28] 林巳奈夫、前掲論文（注 10）。

伝世文献でも、『荘子』雑篇・徐無鬼に、

鴟目有所適。
（鴟目は適する所有り）

や、『淮南子』泰族訓にも、

猶狗之昼吠、鴟之夜見。
（猶お狗の昼に吠え、鴟の夜に見るがごとし）

とあり、夜行性のふくろうの目の性質は十分観察されている。

このようなふくろうの目の性質は、呪術的治療にも用いられた。中国古代の民間医療について伊藤清司は、動植物を体に帯びることも食餌療法も、呪術的性格が強く、その疾病の属性を観察し、それより強い力を持つ薬物を食べることによって、疾病の発生因に打ち克とうとする対抗呪術であるとする[29]。ふくろうの効用は、『春秋繁露』郊語に、

鴟羽去眯。
（鴟羽は眯を去る）

とある。「眯」とは「めまい」、「夢にうなされる」の意であり、ふくろうの羽にはめまいよけ、あるいは悪夢を払う効果があるとされた[30]。悪夢払いとすれば、劉敦愿が指摘する夜の夢神としてのふくろうの姿を、ここにも見出すことができる。降って清代の『本草綱目』巻四十九禽部「鴞」の項目には、目の主治に、

呑之、令人夜見鬼。

---

29 伊藤清司「古代中国の民間医療（三）」（『史学』第 43 巻第 4 号、1971 年）。
30 伊藤清司『中国の神獣・悪鬼たち―山海経の世界』（増補改訂版、東方書店、2013 年）、133 頁。この他、「鴟」の呪術的用法には、屋根の両端に羽のような装飾をつける「鴟尾」があり、これは防火のためとされる。また、『爾雅』釈鳥に「鴟、鴟鵂」とあり、郭璞注に「江東人家養之、以厭火災」とある鳥や、『山海経』西山経「其鳥多鴟、其狀如翠而赤喙、可以禦火」などと見える鳥も、防火の効果が期待されている。このような防火呪術に関する鳥ついては、今後の課題としたい。

（之を呑まば、人をして夜に鬼を見せしむ）

と見える。このような効用から、ふくろうは漢代においても目と夜に関わる力を持つと考えられていたことがうかがえる。

西洋では、ギリシア・ローマ神話において、ふくろうはアテナ（ミネルヴァ）の随従とされ、知恵の象徴とされる。16 世紀イタリアの神話学者カルターリは「梟は賢明な人の賢くて善き忠言を意味している……ミネルヴァの目は梟の目と同じ色をしており、夜目鋭かったとは、賢者というものは難儀で隠されたことどもをも見知るものであり……知性の目で真実を貫いてみせるという意味である[31]」と述べる。さらに女神アテナには、見るものを石に変えるとされるメデューサの首を贈られたという神話もあり[32]、ギリシア・ローマ神話においては、その目の力が強く意識されたことがうかがえよう[33]。

目が呪術的力を持つことは、広くユーラシアに見られる考え方であり、井本英一によれば、見たものに害を与える邪視を避けるには、相手に勝る目を持つことだという[34]。林巳奈夫は、画像石⑧に見えるふくろうを「地下世界の警衛に当る神」とし、目の装飾について「威力を持った神の目」と述べる[35]。『漢書』巻九十九中・王莽列伝中に、

> 莽爲人侈口蹶頤、露眼赤精、大聲而嘶……莽所謂鴟目虎吻豺狼之聲者也。故能食人、亦当爲人所食。
>
> （莽の人と爲りは侈口蹶頤、露眼赤精、大聲にして嘶く……莽は所謂鴟目虎吻豺狼の聲の者也。故に能く人を食い、亦 当に人の食う所と爲る）

とあるように、「露眼赤精」と表現される「鴟目」も、強い力を持つものであった。画像石に見えるふくろうは必ず正面を見据えているのも、このような目の効果を期待するものだろう。

凶を跳ね返す辟邪の呪物としてのふくろうは、『淮南子』説林訓に、

---

31 ヴィンチェンツォ・カルターリ『西欧古代神話図像大鑑』（大橋喜之訳、八坂書房、2012 年。原書は Cartari, Vincenzo; *Imagini de i dei de gli antichi*, 1571 ） 443-444 頁。
32 大林太良・吉田敦彦・伊藤清司・松村一男編『世界神話事典』（角川書店、2005 年）、180-181 頁。
33 ふくろうに関する西洋の俗信に関しては、第 1 章を参照されたい。
34 井本英一「目の力」（『大阪外国語大学論集』第 5 号、1991 年）。
35 林巳奈夫、前掲論文（注 10）。

鼓造辟兵、壽盡五月之望。

（鼓造は辟兵にして、壽は五月の望に盡く）

【高誘】鼓造、蓋謂梟。一曰、蝦蟆。今世人五月望作梟羹。

（鼓造、蓋し梟を謂う。一に曰く、蝦蟆と。今世の人五月の望に梟羹を作る）

とあり、「鼓造」即ちふくろうは戦争を避けると考えられ、五月に羹にして食べるという[36]。この習俗については後述するが、夏五月に辟兵の呪物を体内に取り入れるのは、兵刑の季節とされる秋冬に備えて、殺傷を回避するためではないかと推測される。

山林藪沢に巣食う百物は、時には恐ろしい荒ぶる神として、時には対抗呪術に用いられるなど人々を守り助ける善神として、元来、正負両義的な力を持つと考えられていた。これはすでに伊藤清司の説くところである[37]。ふくろうの目の力も時に恐ろしく、しかしそれゆえに対抗呪術として、恐ろしいものを跳ね返す効力が期待されていたのかもしれない。

鳥獣に正負両義的な力を求めることは、蝉や蚕など、変態する虫についても言えるのではないだろうか。特に金蚕と呼ばれる虫は、人を害する蠱毒として、恐ろしい呪詛に用いられた[38]。しかし一方で、死者の口に玉を含ませる含玉は、蝉形をとるものが多く、蝉の脱皮の作用によって穢濁を脱する、あるいは再生の意味があるとされる[39]。時に凶をもたらし、死者にとっては死後に凶を避ける呪物として作用しているものと推測されるが、これら変態する虫の力については、さらなる調査を要する。ここでは今後の課題として提示するにとどめたい。

---

[36] ふくろうが「鼓造」と呼ばれることについて、グラネは、『山海経』西山経に「羬次之山……有鳥焉、其狀如梟、人面而一足、曰橐苞。冬見夏蟄、服之不畏雷」とあり、梟に「橐（ふいご）」の名がつけられていること、雷を避ける力があること、また西山経に「鍾山、其子曰鼓、其狀如人面而竜身。是与欽鴀殺葆江于崑崙之陽。帝乃戮之鍾山之東曰嶓崖……鼓亦化爲鵕鳥。其狀如鴟、赤足而直喙、黄文而白首、其音如鵠。見卽其邑大旱」とあり、鴟に変身する「鼓」が「鼓橐（ふいごを動かすこと）」に通じることから、ふくろうを鍛冶師と結びつける。そのため「鼓造」＝ふくろうには武器をやり返す力があるとする。（マルセル・グラネ『中国古代の舞踏と伝説』明神洋訳、せりか書房、1997 年、284-298 頁。訳者が依拠した版は Granet, Marcel; *Danses et légendes de la Chine ancienne*, vol.2, Paris: PUF, 1959）。ふくろうは皮袋状のふいごに形が似ており、よく伸縮することにも関係があろう。

[37] 伊藤清司、前掲書（注 30）、202･217-219 頁。

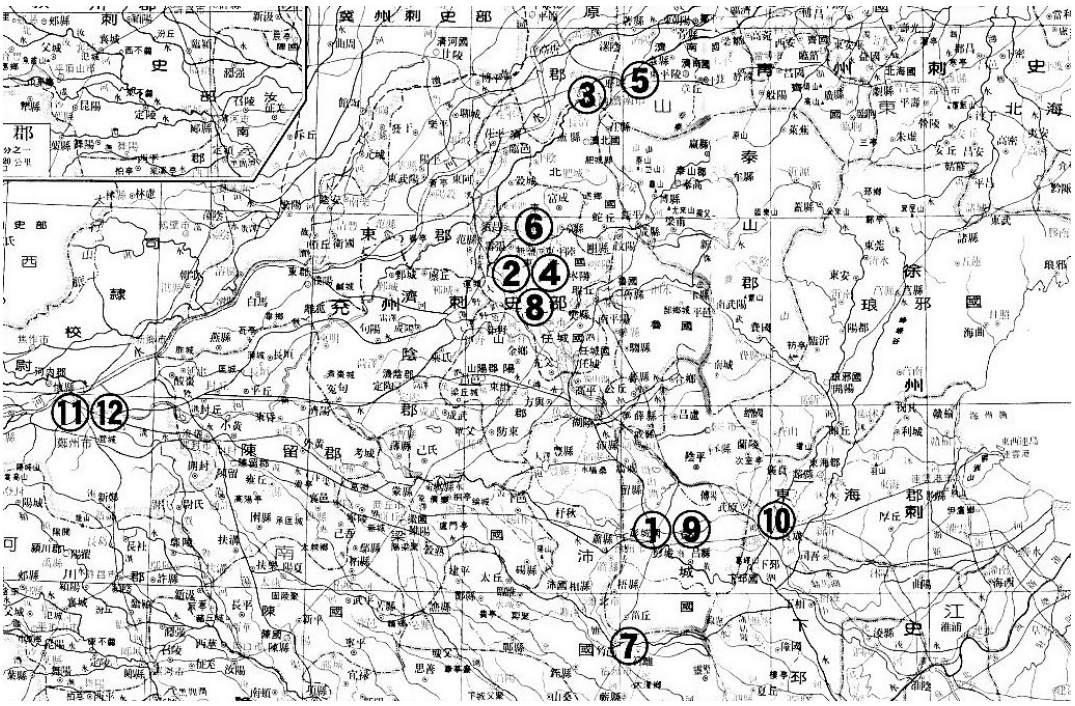
[38] 澤田瑞穂『中国の呪法』（修訂版、平河出版、1992 年）、247-268 頁。

[39] 濱田耕作「支那古玉概説」（『濱田耕作著作集』第 3 巻、同朋舎、1989 年）。

３．ふくろう像の地域的特徴と変化

（1）ふくろう像の分布と殷の故地

以上の漢画像石と画像磚の出土地を地図に示せば【図 2】のようになる。



【図 2】ふくろうが描かれた画像石・画像磚分布

山東省から江蘇省にかけては、もともと画像石の出土が多い地域ではあるが、①から⑩の画像石は安徽・山東・江蘇の三境に、⑪⑫の画像磚は鄭州に集中していることは明らかである。一体これは何を意味するのであろうか。⑩江蘇省邳州白山故子墓は殷代の遺跡を利用した墓であり[40]、これらの地域が殷の故地であるということが鍵になるのではなかろうか。

周の克殷後も、魯・衛・宋にその遺民が保たれていたことは、『左伝』定公四年に次のように見える。

昔武王克商、成王定之、選建明德、以蕃屏周。……分魯公以大路・大旂、夏后氏之璜、

40 南京博物院・邳県文化館、前掲論文（注 25）。

封父之繁弱、殷民六族、条氏・徐氏・蕭氏・索氏・長勺氏・尾勺氏、使帥其宗氏、輯其分族、將其醜類、以法則周公、用即命于周。是以使之職事于魯、以昭周公之明德。……因商奄之民、命以伯禽而封於少皞之虚。分康叔以大路・少帛・綪茷旃旌・大呂、殷民七族、陶氏・施氏・繁氏・錡氏・樊氏・饑氏・終葵氏。……命以康誥而封於殷虚。皆啟以商政。

（昔武王は商を克し、成王は之を定むるに、選びて明徳を建て、以て周の蕃屏とす。……魯公に分かつに大路・大旂、夏后氏の璜・封父の繁弱、殷民六族たる条氏・徐氏・蕭氏・索氏・長勺氏・尾勺氏を以てし、其の宗氏を帥い、其の分族を輯め、其の醜類を將（ひき）いしめ、以て周公を法則とし、用て命を周に即かしむ。是を以て之を魯に職事せしめ、以て周公の明徳を昭かにせしむ。……商奄の民に因りて、命ずるに『伯禽』を以て少皞の虚に封ず。康叔に分かつに大路・少帛・綪茷・旃旌・大呂、殷民七族たる陶氏・施氏・繁氏・錡氏・樊氏・饑氏・終葵氏を以てす。……命ずるに『康誥』を以てして殷虚に封ず。皆啟くに商政を以てす）

また、『史記』巻三十八・宋微子世家に、

周公既承成王命誅武庚、殺管叔、放蔡叔。乃命微子開代殷後、奉其先祀、作微子之命以申之、國于宋。

（周公既に成王の命を承け武庚を誅し、管叔を殺し、蔡叔を放つ。乃ち微子開に命じて殷の後に代わり、其の先祀を奉ぜしめ、『微子之命』を作り以て之に申して、宋に國せしむ）

とあるように、殷の祭祀は宋に引き継がれたとされる[41]。殷と宋との関係については、『論語』八佾篇に、

子曰、夏礼吾能言之、杞不足徵也。殷礼吾能言之、宋不足徵也。

41 殷と宋の継承関係に関して、殷の武乙（『史記』巻三・殷本紀「帝武乙無道、爲偶人、謂之天神。……爲革囊盛血、卬而射之。命曰、射天。武乙猟於河渭之間、暴雷。武乙震死」）、宋の偃王（『史記』巻三十八・宋微子世家「君偃十一年、自立爲王……盛血以韋囊、県而射之。命曰「射天」。淫於酒婦人。羣臣諫者輒射之。於是諸侯皆曰、桀宋」）ともに「射天」の没落伝説の記述があることからも、宋が殷の文化を受け継いでいたことがうかがえる。

（子曰わく、夏の礼は吾れ能く之を言えども、杞は徴とするに足らざる也。殷の礼は吾れ能く之を言えども、宋は徴とするに足らざる也）

とあり、宋は殷の後裔として知られていた。孔子は魯の生まれで、『史記』巻四十七・孔子世家ではその祖は宋人であると伝えられている[42]。『史記』同篇に、

（孔子）曰「…夏人殯於東階、周人於西階、殷人兩柱閒。昨暮予夢坐奠兩柱之閒、予始殷人也。」後七日卒。

（（孔子）曰く「…夏人は東階に殯し、周人は西階に於いてし、殷人は兩柱の閒にす。昨暮、予坐して兩柱の閒に奠（まつ）るを夢みる。予は殷人に始まるなり」と。後七日にして卒す）

とある。孔子が死の閒際に、殷人の葬送儀礼の夢を見、自らを殷人の子孫と認識しており、宋を祖先に持つ孔子自身の意識の中にも、殷風が保たれていたといえる。

さらに、地域に着目して漢代のふくろうに関する記述を見ると、『漢書』巻六十三・武五子哀王列伝に、

（臣敞）曰「昌邑多梟」。故王應曰「然前賀西至長安、殊無梟。復來、東至濟陽、乃復聞梟聲。」

（（臣敞）曰く「昌邑は梟多し」と。故に王應えて曰く「然り。前に賀、西のかた長安に至るに、殊に梟無し。復（かえ）り來りて、東のかた濟陽に至る。乃ち復た梟聲を聞く」と）

というように、当時、昌邑（現在の山東省巨野県付近）にふくろうが多いが、一方長安には特にふくろうがおらず、済陽（現在の山東省済南市付近）に来てようやくふくろうの声が聞こえたという。また、『説苑』談叢では、ふくろうと鳩の寓話が見える。

梟逢鳩。鳩曰、「子將安之？」梟曰「我將東徙。」鳩曰「何故？」梟曰「郷人皆惡我鳴、以故東徙。」鳩曰「子能更鳴可矣、不能更鳴、東徙猶惡子之聲。」

42 『史記』巻四十七・孔子世家「孔子生魯昌平郷陬邑。其先宋人也」

（梟 鳩に逢う。鳩曰く「子將に安(いず)くに之(ゆ)かんとす？」と。梟曰く「我れ將に東徙せんとす」と。鳩曰く「何の故か？」と。梟曰く「郷人皆な我が鳴を悪む、以て故に東徙せん」と。鳩曰く「子能く鳴を更うること可なるか、鳴を更うること能わざれば、東徙すれども猶お子の聲を悪まん」と）

ここでは、声を嫌われたふくろうが東に向かおうとしている。後述する『漢書』巻二十五上・郊祀志「黄帝を祠るに一梟・破鏡を用う」の如淳注にも「漢は東郡（現在の河南省濮陽付近）をして梟を送らしむ」とされることなどから、当時のふくろう文化の地域的偏向を見て取ることができよう。

（2）漢の習俗と環境変化

習俗の面から考えてみると、当地域は鳥信仰を持つとされる東夷文化の土壌の上に[43]、ふくろうを尊重した殷文化が加わったものと考えられる。その後、当地域に強い影響力を持った楚文化から出土した図像の中にも、鳳凰のような鳥が天と交通する使者としてあらわれるものが少なくない[44]。漢代、徐州の墓葬制度は楚文化を基礎に秦・漢の文化を取り入れて発展したとされ[45]、⑨⑩のふくろうを戴く鳳凰の図像も、このような文化背景を反映している可能性がある。

【図 3】馬山楚墓錦繍

なお、管見の限り、春秋時代から戦国時代中期にかけて、はっきりとふくろうと見なしうる図像資料は見当たらない。しかし、目の大きな正面向きの鳥という特徴から見れば、江陵馬山一号楚墓錦繍【図 3】がある。これは後漢の馬王堆帛画のふくろう（前掲【図 1】）とよく似ており、この隔絶期を補う資料となり得るかもしれない。こうした楚文化に散見する首の長い鳥が、殷文化のふくろうを継承してきた可能性も考えられるが、その系統を論証するだけの図像資料がないため、現時点では憶測の域を出ない。

---

43 たとえば『左伝』昭公十七年「秋、郯子來朝、公与之宴。昭子問焉曰、少皞氏鳥名官、何故也」と見える。
44 鄢維新「鴟鴞・楚鳳与天梯」（『中華文化論壇』2004 年第 2 期）。
45 劉尊志・原豊「徐州漢代墓葬制度的形成与発展浅析」（『平頂山学院学報』2007 年第 1 期）。

また、前掲『淮南子』説林訓「鼓造は辟兵にして、壽は五月の望に盡く」の高誘注「鼓造は蓋し梟を謂わん。一に蝦蟆と曰う。今の世人五月の望に梟羹を作る」によれば、後漢には五月の望日にふくろうの羹を作る習俗があったようだ[46]。

このような習俗について、『漢書』巻二十五上・郊祀志及びその注釈には以下のようにある。

古天子常以春解祠、祠黄帝用一梟・破鏡。

（古天子常に春を以て解祠し、黄帝を祠るに一梟・破鏡を用う）

【張晏注】梟、悪逆之鳥。方士虚誕云、以歳始祓除凶災、令神仙之帝食悪逆之物。使天下爲逆者破滅訖竟、無有遺育也。

（梟、悪逆の鳥。方士虚誕して云く、歳始を以て祓除凶災し、神仙之帝をして悪逆の物を食らわしむ。天下の逆を爲す者をして破滅訖竟せしめ、遺育有ること無からしむる也）

【孟康注】梟、鳥名。食母。……黄帝欲絶其類、使百吏祠皆用之。

（梟、鳥名。母を食らう。……黄帝其の類を絶やさんと欲し、百吏をして祠るに皆之を用いしむ）

【如淳注】漢使東郡送梟、五月五日作梟羹以賜百官。以其悪鳥、故食之也。

（漢東郡をして梟を送らしめ、五月五日梟羹を作り以て百官に賜う。其の悪鳥なるを以て、故（ことさ）らに之を食らう也）

【顔師古注】解祠者、謂祠祭以解罪求福。

（解祠は、祠祭して以て罪を解き福を求むるを謂う）

ふくろうや破鏡を多くの官吏に使わせるのは、その悪類を滅ぼすためとするのが魏晋の注釈家の解釈であり、銀雀山漢簡「晏子」にも、ふくろうを祓う記述が見える[47]。

---

[46] この習俗について、白川氏は「梟」字について、「おそらく祭梟を原義とするものだろう」と述べ、農穀の害を祓うために、羽を懸けてこれを畏す習俗だろうとする（白川静『説文新義』第 6 巻、白鶴美術館、1970 年、95-96 頁）。林は陽気が最大となる五月に陰の代表であるふくろうを食べることで陽気に負けないようにすると述べる（林巳奈夫、前掲論文、注 10）。ふくろうを牲体として、木などに懸けて曝す祭儀は、アイヌのコタンコルカムイ（梟送り）の祭祀がある（大塚和義「なぜ、アイヌ最高の儀礼なのか（梟送り、コタンコルカムイ・イオマンテ）」『季刊民族学』第 11 巻第 4 号、1978 年）。

[47] 銀雀山漢簡「晏子」は、釈文によって断簡の扱いに違いがあるが（谷中信一「銀雀山漢

景公令修路寢之臺、臺成、公不上焉。柏常騫見曰、「□〔□〕□甚急、今成、何爲不上焉？」公曰、「然。毎〔□□□〕鳴焉、其聲无不爲也。吾是以不上焉。」柏常騫曰、「臣請□而去之。」公曰、「諾。」令官具柏長騫之求。柏常騫曰、「无求也。請築新室、以茅茨之。室成、具白茅而已矣。」柏常騫夜用事焉、旦見於公曰、「今夜尚聞梟聲乎？」公曰、「吾壱聞〔□□□□〕矣。」柏常騫曰、「□令人視之。梟〔□□〕矣。」公令人視之、梟布翼、伏地而死乎臺下[48]。

（景公 路寢の臺を修せしむるに、臺成れども、公上らず。柏常騫見て曰く、「□〔□〕□甚だ急にして、今成るも、何の爲めに上らざるか」と。公曰く、「然り。毎〔□□□〕鳴焉、其の聲 爲さざる无き也。吾れ是れを以て上らず」と。柏常騫曰く、「臣請うらくは□而之を去らん」と。公曰く、「諾」と。官をして柏長騫の求めを具えしむ。柏常騫曰、「求むるもの无き也。請うらくは新室を築き、茅を以て之に茨(くさぶ)かん」と。室成り、白茅を具えるのみ。柏常騫 夜に用事し、旦に公に見えて曰く、「今夜も尚お梟聲を聞く乎？」と。公曰く、「吾れ壱たび聞〔□□□□〕矣」と。柏常騫曰く、「□人をして之を視さしめよ。梟〔□□〕矣」と。公 人をして之を視さしむれば、梟は翼を布し、治に伏して臺の下に死す）

台を修築した斉の景公がふくろうの鳴き声を恐れて台に上らずにいたところ、臣下の柏常騫が夜のうちに茅でふくろうを祓うと申し出る。そして朝になって景公が行ってみると、ふくろうが羽を広げて地に落ちて死んでいたという。この逸話からも、ふくろうは恐れられ、茅を用いるなど何らかの呪術的方法によって祓われるという観念が、漢代に伝えられていたことが認められる。

ただ、『漢書』巻二十五上・郊祀志のふくろうを犠牲に用いる祭祀について、本文が春の解祀とし、張晏は年始の祓除と注し、如淳注は「五月五日」の習俗を挙げ、類例と考え

墓竹簡『晏子』の資料的価値をめぐって―出土文献から伝世文献を見る」『東洋の思想と宗教』第 20 号、2003 年）、ひとまず駢宇騫『銀雀山竹簡『晏子春秋』校釈』（万巻楼図書、2000 年）の釈文によった。

48 通行本『晏子春秋』雑篇下「景公爲路寢之臺、成而不踊焉。柏常騫曰、君爲臺甚急、臺成。君何爲而不踊焉？公曰、然。有梟昔者鳴、聲無不爲也。吾悪之甚。是以不踊焉。柏常騫曰、臣請禳而去。公曰、何具？対曰、築新室、爲置白茅。公使爲室、成置白茅焉。柏常騫夜用事。明日問公曰、今昔聞鴞聲乎？公曰、一鳴而不復聞。使人往視之、鴞当陛布翌、伏地而死。」

られる『説文』第六篇上・木部「梟」の「日至らば、梟を捕え之を磔にす」など、すべて期日について触れていることに着目し、かつ『説文』に見える「磔」は『礼記』月令に、

（季春）九門磔攘、以畢春気。
（九門磔攘し、以て春気を畢（お）う）

とあることからすれば、いずれも季節祭の一つと見ることができるだろう。ふくろうは犠牲として用いられるのであり、ふくろうを捧げることによって凶災を祓うと解釈するのが妥当ではなかろうか。

また、祭祀に用いた梟羹を百官に賜うとは、祭肉の分賜を想起させる。祭肉の分賜は『左伝』定公十四年経文に、

天王使石尚來歸脤。
（天王石尚をして來たりて脤を歸らしむ）
【杜預】脤、祭社之肉。盛以脤器。以賜同姓諸侯、親兄弟之國、与之共福。〕
（脤は祭社の肉にして、盛るに脤器を以てし、以て同姓諸侯、親兄弟の國に賜い、之と福を共にす）

とあり、祭肉の分賜は、祭祀で受けた福禄を共有する意味があった[49]。この季節祭の目的が「祓除凶災」つまり辟邪を図るものであり、『淮南子』説林訓に「鼓造は辟兵」とされることを踏まえれば、ここでの梟羹の分賜は、梟羹を介して、ふくろうが持つ「辟兵」の効果を主従で共有することが期待された可能性があろう[50]。分賜儀礼における犠牲は神人交

[49] 祭肉を分配する対象について、『左伝』定公十四年杜預注や『周礼』春官大宗伯「以脤膰之礼親兄弟之國」など、同姓諸侯とされるが、景紅艷「先秦脤膰礼源流考弁」（『文芸評論』2011 年第 10 期）は、士上盉銘文「唯王賁大于宗周、出矧旁京年、在五月既望辛酉、王令士上及史寅殷于成周、嘼百生豚、賞卣鬯・貝〈集成 9454〉」によると、周王の「賁」祭後、士上らを使者として祭祀の牲牢である「豚」で百姓を慰問させたとあり、周代祭祀後に脤膰を分賜する対象は同姓に限らないとする。また、『史記』巻四十七・孔子世家に「孔子曰、魯今且郊、如致膰乎大夫、則吾猶可以止」と、魯が郊祭における祭肉を大夫にまで分賜したことが見える。もちろん祭祀の性格の違いを十分に検討すべきであるが、少なくとも、周代以降も、祭肉の分賜は必ずしも同姓に限らないことがうかがえる。
[50] グラネはこの梟羹を「毒と解毒剤が一体となったもの」とする（グラネ、前掲書、注 36、292 頁）。

流を仲介し[51]、殷代青銅器に象られたふくろうと同様の機能を果たしている。

また、『漢書』巻二十五上・郊祀志の記述は、方士らが泰一の祭祀について述べる条であり、山東系方士の習俗が反映されている可能性が高い。これらの習俗は、山東から江南地域特有のものであったと考えられる。

また、『塩鉄論』毀学に、

> 南方有鳥名鵷鶵、非竹實不食、非醴泉不飲。飛過泰山、泰山之鴟、俛啄腐鼠、仰見鵷雛而嚇。今公卿以其富貴笑儒者爲之常行、得無若泰山鴟嚇鵷鶵乎？……夫泰山鴟啄腐鼠於窮澤幽谷之中、非有害於人也。今之有司、盗主財而食之於刑法之旁、不知機之是發、又以嚇人、其患惡得若泰山之鴟乎？
>
> （南方に鳥有りて名は鵷鶵（えんすう）たり。竹實に非ざれば食わず、醴泉に非ざれば飲まず。飛びて泰山を過ぐるに、泰山の鴟、俛（ふ）せ腐鼠を啄み、鵷雛を仰ぎ見て嚇す。今公卿其の富貴を以て儒者の之が常行を爲すを笑うは、泰山の鴟が鵷鶵を嚇すが若きこと無きを得んか？……夫れ泰山の鴟は腐鼠を窮澤幽谷の中に啄み、人に害有るに非ざる也。今の有司、主の財を盗みて之を刑法の旁に食らい、機の是に發するを知らず、又以て人を嚇（おど）す。其の患惡（いずく）んぞ泰山の鴟の若くなるを得んか？）

と、鵷鶵を威嚇するふくろうを引いた議論がある。前半は『荘子』外篇・秋水にも見えるが[52]、『荘子』では泰山には言及していないことから、「泰山之鴟」とは後世の付加だろう。おそらく、当時、泰山とふくろうが結びつく何らかの要因があったものと考えられる。

前に述べたように、⑨⑩や馬王堆帛画の昇仙図にもふくろうが描かれ、死者を冥界（仙界）に導く役割を与えられていた。後世、泰山は冥府という陰のイメージが強くなるが、泰山は黄帝の昇仙に関わる霊山であり[53]、福永光司が指摘するように、山東系の方士及び

---

51 何長文「中国古代分胙礼儀的文化蘊含」(『東北師範大学報（哲学社会科学版)』1999 年第 3 期)。

52 『荘子』外篇・秋水「荘子往見之曰、南方有鳥、其名爲鵷鶵。子知之乎？夫鵷鶵發於南海而飛於北海、非梧桐不止、非練実不食、非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠、鵷鶵過之、仰而視之曰、嚇。今子欲以子之梁國而嚇我邪？」

53 たとえば『史記』巻二十六・封禅書に「独有此鼎書。曰、漢興復当黄帝之時。曰、漢之聖者在高祖之孫且曾孫也。宝鼎出而与神通、封禪。封禪七十二王、唯黄帝得上泰山封。申公曰、漢主亦当上封、上封能僊登天矣」とある。

神仙思想と密接な関係があったと考えられる[54]。前掲『漢書』巻二十五上・郊祀志において、黄帝祭祀にふくろうを捧げるよう進言したのは山東系方士であった。漢代、泰山とふくろうが結びついたことには、当時大きな影響力を持っていた神仙思想が背景にあったのかもしれない。

このように、ふくろう像を描いた画像石の出土地および、文献資料から見られるふくろう文化の地域性から見て、殷代に流行したふくろうへの尊崇は、形を変えて残されたと言える。殷風が温存されたことについては、ふくろうの生態と古代の自然環境・森林の変化との関係が考えられる。

現在、中国に生息するふくろうの多くの種が、華南の熱帯雨林地域に分布しており[55]、基本的に森林や渓谷に棲む[56]。ウサギやネズミなどの小動物を食糧とするため、これらの動物が生息する森林は重要であった。ふくろうにとっても、気候変動や人の手による自然環境の変化は、大きな影響を蒙るものだったと思われる。時代は下るが、唐の劉恂撰『嶺表録異』巻中に、

> 北方梟鳴、人以爲怪、共惡之。南中晝夜飛鳴、與鳥鵲無異。桂林人羅取、生鬻之、家家養使捕鼠。以爲勝狸。
>
> （北方は梟鳴けば、人以て怪と爲し、共に之を惡む。南中は晝夜飛び鳴き、鳥鵲と異なること無し。桂林の人は羅取し、之を生鬻し、家家養いて鼠を捕えしむ。以て狸に勝ると爲す）

とあり、唐代、嶺南のふくろうは他の鳥と変わるところなく扱われ、鼠害対策として飼われていたことがわかる[57]。一方、北方では相変わらず嫌われていたとされるため、やはり、

---

54 福永光司「封禅説の形成―封禅の祭祀と神遷思想」（同著『道教思想史研究』岩波書店、1978 年。初出は『東方宗教』第 6・7 号、1950 年）。

55 現在中国に生息するフクロウ（鴟形目 Strigiformes）はメンフクロウ科（草鴟科 Tytonodae）3 種、フクロウ科（鴟鴞科 Strigidae）28 種あり、メンフクロウ科の多くが華南地方に分布し、フクロウ科の数種も南方の熱帯雨林に分布しているが、熱帯雨林の現象とともに群数が減少している。北方に棲む種は東北部や新疆北部の森林地域に住み、冬季に獲物を求めて全国に南下する種もある（孫悦華・潘超「我国的鴟目鳥類」（『生物学通報』2001 年第 36 巻第 3 期）。

56 中国野生動物保護協会主編『中国鳥類図鑑』（鄭州：河南科学技術出版社、1995 年）によれば、現在、中国に生息するふくろうも多くが森林渓谷に棲むとされる。

57 竺可楨「中国近五千年来気候変遷的初歩研究」（『考古学報』1972 年第 1 期）によれば、

華北と華南の環境の違いが人々の動物観に影響していると見てよいだろう。

そこで、古代の気候変動および自然環境の変化を概観すると、殷代、黄河流域は温暖であったが、殷王が殷墟に移ったころから寒冷化・乾燥化が始まり、次第に樹木が減少し始めたという。ただし、原宗子も指摘するように、このころはまだ殷王の頻繁な田猟に耐えうる森林は残されていた[58]。こうした自然環境の変化に加えて、西周に入ると農耕の発展普及とともに、黄土高原の森林は耕地に変わり、戦国時代には急激な開墾や公権による資源独占が進んだと考えられている[59]。その中でも、狩猟と祭祀が強く結びついていた殷の後継である宋は[60]、魯など他国に比べて孟諸沢のような藪沢を中心に比較的森林が残っていたものと考えられる[61]。とすれば、これらの地域ではふくろうの生息環境が比較的長く残されていたのではなかろうか

さらに、ふくろうの生息環境と墓葬との関係を考えると、墓地林の存在が注目される。

『後漢書』巻七十四・袁紹列伝

又、梁孝王先帝母弟、墳陵尊顕、松柏桑梓猶宜恭粛。

（又、梁孝王先帝の母弟にして、墳陵は顕なるを尊べば、松柏桑梓、猶ほ宜しく恭粛すべし）

『西京雑記』巻三

杜子夏葬長安北四里……墓前種松柏樹五株、至今茂盛。

（杜子夏長安の北四里に葬る……墓前に松柏樹五株を種う。今に至り茂盛す）

これらの記述から、墓地には樹木が植えられ、墓地林を形成していたことがうかがえる。戦国時代以降、急激に開墾が進み森林が切り倒されていく中で、華北では特に墓地林が目立つ存在になっていたのではなかろうか。そして、墓地林はふくろうに残された生息地の

唐代は、植物の生長季節が現在と似ていたとされる。

58 原宗子『環境から解く古代中国』（大修館書店、2009 年）、7-8 頁。

59 史念海『黄土高原森林与草原的変遷』（西安：陝西人民出版社、1985 年）、145-148 頁、増淵龍夫「先秦時代の山林藪沢と秦の公田」（『新版中国古代の社会と国家』岩波書店、1996 年。初出は中国古代史研究会編『中国古代の社会と文化』東京大学出版会、1957 年）、原宗子、前掲書（注 58）、64-65 頁。

60 松丸道雄「殷墟卜辞中の田猟地について―殷代国家構造研究のために」（『東洋文化研究所紀要』第 31 冊、1963 年）。

61 原宗子、前掲書（注 58）、65 頁。

一つであったに違いなく、これによって、ふくろうと死が結びついた可能性も考えられよう。先に、泰山とふくろうの関係について触れたが、熹平四年（175 年）銘の墨書陶瓶に、「生人は西のかた長安に屬し、死人は東のかた大山に屬す[62]」とあることから、泰山を死者の魂が集まる場所とする見方は、漢代にはすでに形成されていたと考えられる[63]。

墓地の死霊観の変化にも注目したい。漢代、墓地の死霊は特に近親者にとって個性を持った危険な存在になっていた[64]。中国古代における死霊観の変化について、池澤優は、以下のように述べる。

> 死者は聖なるものの象徴として強力な存在であり、神々の世界に由来する力を厳正に流通させる宇宙の経営者であると同時に、現世の救済の担い手であった。しかし、死者は次第にその力を失っていくように見える。親族関係が宗教的意味を帯びる傾向は不変であったものの、死者は冥界で呻吟する惨めな存在となり、逆に子孫による救済を必要とする存在となっていく。

そして、これを「死者性の転倒」と呼んだ[65]。このような死霊観・死者観の変化は、不死の山から冥府の象徴となった泰山、ふくろうのイメージにも当てはまるだろう。墓地林に棲むふくろうが恐ろしい死霊の魂と結びつくようになることと関係している可能性は十分考えられる[66]。この問題については、今後さらなる検討を要する。

おわりに

以上、画像石におけるふくろう像の特徴と、殷の故地から東方文化圏に見られるふくろ

---

62 「生人西屬長安、死人東屬大山。」
63 伊藤清司『死者の棲む楽園―古代中国の死生観』（角川書店、1998 年）、56 頁。
64 小南一郎「漢代の祖霊観念」（『東方学報』第 66 冊、1994 年）。
65 池澤優「中国の死生観（古代・中世篇）―中国古代・中世における“死者性”の転倒」（『死および死者崇拝・死者儀礼の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究』平成 12～14 年度科学研究費補助金（基盤研究Ｃ(1)）研究成果報告書、2003 年）。
66 ギルバト・ホワイト『セルボーン博物誌』下巻（岩波書店、1949 年、70 頁。訳者が依拠した版は White, Gilbert; *The natural history of Selborne*, Benjamin White, 1789）によると、シロフクロウが威嚇の鳴き声を上げたとき、教会の墓に妖鬼や幽霊がひしめきあっていると想像して、村人が武器を持って集まったという。

う崇拝について検討した。殷代青銅器にあらわれたふくろうは、祭祀に関与し、神意を伝える仲介者的存在であったと考えられる。この段階では、正負両義的な存在として生者と神（祖霊）とを仲介し、時にその目の力から凶を跳ね返す辟邪の効果が期待された。漢代の画像石におけるふくろうは、鳳凰などとともに冥界において死者を警護し導く役割を与えられ、季節祭における梟羹の分賜など、仲介者としての役割をとどめているが、主に死者との関係の中でその威力が機能している。このような変化は、環境の変化と死霊観の変化が影響していると考えられる。

第3章

中国古代の鴟夷

―その機能と背景―

はじめに

司馬遷は伍子胥の末路を次のように叙述した。

『史記』巻六十六・伍子胥列伝

乃使使賜伍子胥屬鏤之劍、曰「子以此死。」……乃告其舍人曰「必樹吾墓上以梓、令可以爲器。而抉吾眼縣吳東門之上。以觀越寇之入滅吳也。」乃自剄死。吳王聞之大怒。乃取子胥尸盛以鴟夷革、浮之江中。吳人憐之、爲立祠於江上、因命曰胥山。

（乃ち使をして伍子胥に屬鏤の劍を賜わしめて、曰く「子よ此を以て死せよ」と。……乃ち其の舍人に告げて曰く「必ず吾が墓上に樹えるに梓を以てし、令して以て器を爲るべし。而して吾が眼を抉り呉の東門の上に縣けよ。以て越寇の入りて呉を滅ぼすを觀ん」と。乃ち自剄して死す。呉王 之を聞きて大いに怒る。乃ち子胥の尸を取りて盛るに鴟夷革を以てし、之を江中に浮かぶ。呉人之を憐れみ、爲めに祠を江上に立て、因りて命して胥山と曰う）

【集解】應劭曰「取馬革爲鴟夷。鴟夷、榼形。」

（應劭曰く「馬革を取りて鴟夷と爲す。鴟夷は榼形」と）

この「鴟夷」とはいったい何か。詳しくは後述するが、『史記』に「鴟夷革」とあるように、漢代には革製の容器と考えられていたことがわかる。しかし、「鴟夷」という名前は一見してそれとは繋がりがたく、特殊な名であり、用例も少ない。本章ではこの鴟夷の持つ意味、その機能を明らかにしたい。

本題に入る前に、実際のモノが何であるかはさておき、「鴟夷」の字義について見よう。

「鴟夷」という語を見たとき、解釈の鍵となるのは、「鴟」であろう。『国語』呉語では、

將死曰「以懸吾目於東門。以見越之入呉國之亡也。」王慍曰「孤不使大夫得有見也。」乃使取申胥之尸、盛以鴟鶇、而投之於江。

（將に死せんとして曰く「以て吾が目を東門に懸けよ。以て越の入りて呉國の亡ぶを見ん」と。王慍(いか)りて曰く「孤 大夫をして見ること有るを得せしめざるなり」と。乃ち申胥の尸を取り、盛るに鴟鶇(い)を以てし、而して之を江に投ぜしむ）

【韋昭注】鴟夷、革囊。

（鴟夷は革囊）

といい、「夷」の字を「鶇」に作ることから、少なくとも『国語』では鴟夷の背景に鳥の存在を見ていたと思われる[1]。

「鴟」について、字書類を参照しよう。

『説文』第四篇上・隹部

雖（鴟）、雖也。（雖は雖(すい)也）

『爾雅』釈鳥

鴟鴞(しきょう)、鸮鶹(ねいけつ)。狂、茅鴟(ぼうし)。怪鴟、梟鴟。

『玉篇』（『康熙字典』鳥部所引）

鳶屬。惡鳥。捉鳥子而食者。又角鴟

（鳶の屬。鴟鴞は、惡鳥なり。鳥の子を捉えて食らう者なり。又角鴟なり）

以上の字書の説明を総合すると、「鴟」とはフクロウ（フクロウ目 Strigiformes）、あるいはトビ（タカ目タカ科 *Milvus*）と考えられる。両者は現在の生物学的分類では別種であ

[1] ただし、「鴟夷」の字が音の仮借であった可能性もある。これはすでにエバーハルトが指摘しており、（『古代中国の地方文化　華東・華南篇』白鳥芳郎監訳、六興出版、1987 年、342 頁。訳者が依拠した版は Eberhard, Wolffram; *The Local Cultures of South and East China*, Leiden: E. J. Brill, 1968, translated from the German by Alide Eberhard）、「鴟」が外来語に当てて使われることも稀ではないとする。例として蹲鴟という大芋を指す語をあげるが、蹲鴟は『史記』巻百二十九・貨殖列伝の正義が『華陽国志』を引いて「有大芋、如蹲鴟也」と解釈しているように、蹲る鴟の形を表した名であるといえ、単なる音の仮借とはいえない。

り、フクロウは夜行性、トビは昼行性と生態も異なる。しかし、注釈家による鳥名解釈の過程の中で、両者は猛禽という枠で混同され、同一視される場合もある。そのため、本章では、「鴟」をトビ（鴟・鳶）やフクロウ・ミミズク（梟・鴞・鵬・鵂）のような猛禽類全般として厳密な区別はせず、以降はこれらを総称して「ふくろう」と表記する。

また、「夷」については、貝塚典子が指摘するように「尸」の字にも通じるため、「しかばね」の意味も考えられる[2]。しかし、『国語』では「鵜」の字に作っており、「鴟鵜」であればますます鳥の名前のようである。「鵜」に作るのは『国語』だけであるが、『国語』は諸史料の中でも特に古く、「鵜」との解釈を無視できない。

「鵜」は、『説文』第四篇上・鳥部に

鵜、鵜胡、汚澤也。（鵜は鵜胡、汚澤也）

とあり、「鵜」はペリカン（ペリカン目ペリカン科 *Pelecanus*）を指す。喉袋のある鳥は、液体を入れる袋のイメージにはふさわしい名だろう。段玉裁注は、鴟夷の「夷」は本来「鵜」に作っていたものが略されて「夷」になったのであり、革製酒器である鴟夷は、その柔軟な容器の性質を「鴟の貪なるが如く、鵜の善く受くるが如し」と解釈している[3]。

このように、革袋「鴟夷」の背景にふくろうがあるとすると、それはなぜか。どのような機能を果たしていたのか。本章は、これらの疑問を漢代までの文献を中心に考察し、「鴟夷」についての一考を示すものである。

１．事例と先行研究

文献中に鴟夷が登場する場面は、次の五つである。

①酒器

②宋・康王の射天

---

[2] 貝塚典子「鴟夷革嚢考―伍子胥とのかかわりにおいて」（『国学院雑誌』第 97 巻第 11 号、1996 年）。

[3] 「國語盛以鴟夷、而投之於江。惟宋明道二年本作鴟鵜、注云、鴟鵜革嚢。按陸疏云、鵜胡、頷下胡大如數升嚢、若小澤中有魚、便羣共抒水、滿其胡而棄之、令水竭盡、乃共食之。故曰淘河。然則此革嚢名鵜、亦取能容受之意。……然則凡作夷者、皆鵜之省。云鴟夷者、謂其如鴟之貪、如鵜之善受也。」

③亡命先の魯から斉へ、管仲の送還

④呉・伍子胥の遺体を江に流す

⑤人物としての鴟夷子皮

まず、①から⑤までの鴟夷の事例を以下に挙げる。

（1）酒器

『漢書』巻九十二・遊侠列伝・陳遵伝

先是黃門郎揚雄作酒箴、以諷諫成帝……曰「……身提黃泉、骨肉爲泥。自用如此、不如鴟夷。鴟夷滑稽、腹如大壺、盡日盛酒、人復借酤。常爲國器、託於屬車、出入兩宮、經營公家。繇是言之、酒何過乎」

（是に先きだちて黄門郎揚雄は酒箴を作り、以て成帝を諷諫し……曰く「……身は黄泉に提し、骨肉泥と爲る。自用此くの如くんば、鴟夷に如かず鴟夷滑稽、腹大壺の如く、盡日酒を盛り、人復た借酤す。常に國器爲(た)れば、屬車に託し、兩宮に出入し、公家を經營す。繇(なん)ぞ是れ之を言う、酒 何の過ちあらん乎）

【顔師古注】鴟夷、韋囊以盛酒、即今鴟夷滕也。

（鴟夷、 韋 囊(なめしがのわふくろ) にして以て酒を盛る、即ち今の鴟夷の滕(ふくろ)也）

このほか、『梁書』巻四十・劉之遴伝に古器として見えるが[4]、管見の限り、先秦の史料では酒器としての用途で記述された例はない。

（2）射天の的

『呂氏春秋』貴直論・過理

宋王築爲韄帝、鴟夷血、高懸之、射著甲胄、從下、血墜流地。左右皆賀曰「王之賢過湯、武矣。湯武勝人、今王勝天、賢不可以加矣。」宋王大説、飲酒。室中有呼萬歲者、堂上盡應、堂上已應、堂下盡應、門外庭中聞之、莫敢不應不適也。

（宋王築くに韄(げつ)帝を爲(つく)り、鴟夷の血、高く之に懸け、射るに甲胄を著(き)、下よりせば血は墜ち地に流る。左右皆賀して曰く「王の賢は湯武を過ぐ。湯武は人に勝つも、今 王は天に勝てり。賢なること以て加うべからず」と。宋王 大いに説(よろこ)び、飲酒す。室中

4 『梁書』巻四十・劉之遴伝「之遴好古愛奇、在荊州聚古器數十百種……又獻古器四種於東宮。其第一種、鏤銅鴟夷榼二枚、兩耳有銀鏤、銘云建平二年造。」

に萬歳を呼ぶ者有れば、堂上盡く應じ、堂上已に應ずれば、堂下盡く應じ、門外庭中も之を聞き、敢えて不應不適するもの莫き也）

【高誘注】言康王築爲臺、革囊之大者爲鴟夷臺。

（言うこころは康王 築きて臺を爲り、革囊の大なる者を鴟夷の臺と爲すと）

この射天の記述は、『史記』巻三十八・宋微子世家及び『戦国策』宋策にも見られるが、こちらは鴟夷には言及していない[5]。

宋という国は、殷の紂王の庶兄である微子を祖とする国であり[6]、殷の祭祀を継承した国とされる[7]。その祖とされる殷にも射天の伝説がある。

『史記』巻三・殷本紀

武乙無道、爲偶人、謂之天神。與之博、令人為行。天神不勝、乃僇辱之。爲革囊、盛血、卬而射之、命曰射天。武乙獵於河渭之閒、暴雷、武乙震死。……殷益衰。

（武乙無道にして、偶人を爲り、之を天神と謂う。之と博し、人をして行を爲さしむ。天神 勝たず、乃ち之を僇辱す。革囊を爲り、血を盛り、卬（あお）ぎて之を射、命して射天と曰う。武乙 河渭の閒に獵すに、暴雷ありて、武乙 震死す。……殷 益すます衰う）

武乙は、紂王の三代前の帝である。驕れる王が天を侮り、血を入れた革袋を天に見立てて射かけるが、ついには滅びるというプロットは、宋の射天と同様であり、同じ伝説が時代と人物を変えて繰り返し語られているといえる。

（3）管仲の送還

『呂氏春秋』不苟論・贊能

管子束縛在魯。……（桓公）於是乎使人告魯曰「管夷吾、寡人之讎也、願得之而親加

---

5 『史記』巻三十八・宋微子世家「君偃十一年、自立爲王。東敗齊、取五城。南敗楚、取地三百里。西敗魏軍、乃與齊、魏爲敵國。盛血以韋囊、縣而射之、命曰射天。淫於酒婦人。羣臣諫者輒射之。於是諸侯皆曰「桀宋。宋其復爲紂所為、不可不誅」。告齊伐宋。王偃立四十七年、齊湣王與魏、楚伐宋、殺王偃、遂滅宋而三分其地。」、『戦国策』宋策「康王大喜。於是滅滕伐薛、取淮北之地、乃愈自信、欲霸之亟成。故射天笞地、斬社稷而焚滅之、曰「威服天下鬼神。」」

6 『史記』巻三十八・宋微子世家「微子開者、殷帝乙之首子而帝紂之庶兄也。」

7 『史記』巻三十八・宋微子世家「乃命微子開代殷後、奉其先祀。作微子之命以申之、國于宋。」

手焉。」魯君許諾、乃使吏鞹其拳、膠其目、盛之以鴟夷、置之車中。至齊境、桓公使人以朝車迎之、祓以爟火、釁以犧猳焉、生與之如國、命有司除廟筵几而薦之曰「自孤之聞夷吾之言也、目益明、耳益聰、孤弗敢專、敢以告於先君。」因顧而命管子曰「夷吾佐予。」管仲還走、再拜稽首、受令而出。

（管子は束縛せられて魯に在り。……（桓公）是に於いて人をして魯に告げしめて曰く「管夷吾、寡人の讎なり。願わくは之を得て親ら手を加えん」と。魯君 許諾し、乃ち吏をして其の拳を鞹り、其の目に膠し、之を盛るに鴟夷を以てし、之を車中に置かしむ。齊の境に至り、桓公人をして朝車を以て之を迎えしめ、祓うに爟火を以てし、釁るに犧猳を以てし、生かして之と國に如く。有司に命じて廟を除し筵几して之を薦めて曰く「孤 夷吾の言を聞きし自り、目は益ます明るく、耳は益ます聰く、孤敢えて専にせず、敢えて以て先君に告ぐ」と。因りて顧みて管子に命じて曰く「夷吾よ予を佐けよ」と。管仲 還り走り、再拝稽首し、令を受けて出づ）

管仲は、自身が仕えていた公子糾が後に桓公となる公子小白との跡継ぎ争いに敗れた後、魯に逃れていた。そこで、鮑叔牙が桓公に説いて管仲を魯から召し戻す場面である。

（4）伍子胥の遺体処理

伍子胥と鴟夷は、前掲『国語』呉語、『史記』巻六十六・伍子胥列伝の他、多くの書に現われるため、ここではその一部を挙げる[8]。

『論衡』書虚篇

傳書言「呉王夫差殺伍子胥、煮之於鑊、乃以鴟夷橐投之於江。今時會稽丹徒大江、皆立子胥之廟。蓋欲慰其恨心、止其猛濤也。」

（傳書に言う「呉王夫差 伍子胥を殺し、之を鑊に煮、乃ち鴟夷の橐を以て之を江に投ず。子胥 恚り恨み、水を驅りて濤を爲し、以て人を溺殺す。今 時に會稽の丹徒の大江、錢唐の浙江に、皆 子胥の廟を立つ。蓋し其の恨心を慰め、其の猛濤を止めんと欲せばなり」と）

8 『史記』では伍子胥列伝の他、巻八十・楽毅列伝、巻八十三・鄒陽列伝に伍子胥と鴟夷の伝説が見える。

『呉越春秋』夫差内伝

呉王乃取子胥屍、盛以鴟夷之器、投之於江中、言曰「胥、汝一死之後、何能有知」即斷其頭、置高樓上、謂之曰「日月炙汝肉、飄風飄汝眼、炎光燒汝骨、魚鱉食汝肉。汝骨變形灰、有何所見。」乃棄其軀、投之江中。子胥因隨流揚波、依潮來往、蕩激崩岸。

（呉王乃ち子胥の屍を取りて、盛るに鴟夷の器を以てし、之を江中に投じて、言いて曰く「胥よ、汝 一たび死せるの後、何ぞ能く知ること有らん」と。即ち其の頭を斷ち、高樓上に置き、之に謂いて曰く「日月 汝の肉を炙り、飄風 汝の眼を飄（ひるがえ）し、炎光 汝の骨を燒き、魚鱉 汝の肉を食わん。汝の骨灰に變形せば、何の見る所有らんや」と。乃ち其の軀を棄て、之を江中に投ず。子胥 因りて流れに隨い揚波せられ、潮に依りて來往し、蕩々として激しく岸を崩す）

前掲『史記』巻六十六・伍子胥列伝と比べると、これらは時代が下るにつれて叙述がより過激になる傾向がある。さらに、『論衡』の記事にもあるように、伍子胥は後に恐ろしい濤神として廟に祀られている。この故事を引用する例は先秦文献中にも見られ[9]、それだけに、伍子胥の故事は広く流布していたといえる。

（5）人名・鴟夷子皮

『史記』巻四十一・越王句践世家

（范蠡）乃裝其輕寶珠玉、自與其私徒屬乘舟浮海以行、終不反。……范蠡浮海出齊、變姓名、自謂鴟夷子皮。

（（范蠡）乃ち其の輕寶珠玉を裝い、自ら其の私徒屬と舟に乗り海に浮び以て行き、終に反らず。……范蠡 海に浮び齊に出で、姓名を變え、自ら鴟夷子皮と謂う）

【索隠】范蠡自謂也。蓋以呉王殺子胥而盛以鴟夷、今蠡自以有罪、故爲號也。韋昭曰「鴟夷、革囊也」。或曰生牛皮也。

（范蠡自ら謂うなり。蓋し呉王の子胥を殺して盛るに鴟夷を以てするを以て、今蠡自ら以て罪有りとし、故に號と爲すなり。韋昭曰く「鴟夷、革囊なり」と。或いは生牛皮を曰うなり）

『墨子』非儒篇下

9 この他、『戦国策』燕策、『説苑』正諫、『新書』耳痺、『前漢紀』孝文帝紀・十四年など。

孔某之齊見景公……於是厚其禮、留其封、敬見而不問其道。孔某乃恚怒於景公與晏子、乃樹鴟夷子皮於田常之門、告南郭惠子以所欲爲、歸於魯。

（孔某 齊に之き景公に見ゆ。……孔某乃ち景公と晏子とに恚怒し、乃ち鴟夷子皮を田常の門に樹て、南郭惠子に告ぐるに爲さんと欲する所を以てし、魯に歸る）

『韓非子』説林篇上

鴟夷子皮事田成子。田成子去齊、走而之燕、鴟夷子皮負傳而從、至望邑、子皮曰「子獨不聞涸澤之蛇乎。澤涸、蛇將徙、有小蛇謂大蛇、曰子行而我隨之、人以爲蛇之行者耳。必有殺子。不如相銜負我以行。人以我爲神君也。乃相銜負以越公道、人皆避之、曰神君也。今子美而我惡、以子爲我上客、千乘之君也。以子爲我使者、萬乘之卿也。子不如爲我舍人。」田成子因負傳而隨之、至逆旅、逆旅之君待之甚敬、因獻酒肉。

（鴟夷子皮 田成子に事う。田成子齊を去り、走りて燕に之くに、鴟夷子皮 傳を負いて從う。望邑に至るに、子皮曰く「子獨り涸澤の蛇を聞かざらんか。澤涸れ、蛇將に徙らんとするに、小蛇有りて大蛇に謂いて曰く、子行きて我之に隨わば、人以て蛇の行く者と爲すのみ。必ず子を殺すこと有らん。相い銜え我を負い以て行くに如かず。人 我を以て神君と爲すなり、と。乃ち相い銜え負い以て公道を越ゆるに、人皆之を避けて曰く、神君なりと。今 子は美にして我は惡し。子を以て我が上客と爲さば、千乘の君なり。子を以て我が使者と爲さば、萬乘の卿なり。子 我が舍人と爲るに如かず」と。田成子は因りて傳を負いて之に隨い、逆旅に至る。逆旅の君 之に待するに甚だ敬し、因りて酒肉を獻ず。

「鴟夷子皮」という名前から、范蠡と『墨子』や『韓非子』に登場する田常（成子）に仕えた者はしばしば同一人物とされる[10]。范蠡は、伍子胥と同時代人で、越王句践を覇王に導いた賢臣であり、覇業を成した後、商人となって斉、陶と渡り、莫大な富をなした人物として知られる。しかし、田常に使えた鴟夷子皮に関する記事は、この他に『説苑』臣術篇や指武篇に見られるが[11]、残念ながら断片的であり、その全体像を描き出すのは困難

10 『墨子間詁』は「畢云、范蠡也」という説を引く。また、『韓非子翼毳』も「鴟夷子皮、范蠡」と注する。

11 『説苑』臣術「陳成子謂鴟夷子皮曰「何與常也？」對曰「君死吾不死、君亡吾不亡」」とあり、また同じく指武篇「田成子常與宰我爭、宰我夜伏卒、將以攻田成子……鴟夷子皮聞之、告田成子。田成子因爲旌節以起宰我之卒以攻之、遂殘之也」とある。

である。

鴟夷の記述は、時間的には戦国から漢代ごろの文献に集中し、斉・宋・呉・越と比較的東方の地域に関する記事に集中している。これは、第2章で見たふくろうを描いた画像石の分布と重なることから、後述するように、ふくろう文化との関係がうかがわれる。それ以降の文献資料における鴟夷は、ほとんど伍子胥の故事の引用か范蠡の代名詞的用法としてしか見られない。これは鴟夷が呉越地方の故事にしか継承されていないともいえるだろう。

（6）先行研究

鴟夷を包括的に論じた研究は少ない。まず、グラネが『中国古代の舞踏と伝説』の中で鴟夷について言及している。グラネによると、『山海経』西山経に見える梟に似た人面一足の鳥「橐𩇯」や[12]、鳥に化した人面龍身の「鼓」[13]、六足四翼で真っ赤な袋状の神「帝江」などの記述から[14]、鴟夷の「鴟」、つまりふくろうは、鍛冶師と雷とに結びつく強力な力を持つ神であるという。そしてグラネは、ふくろうがしばしば犠牲として供されると述べ、その名を負う鴟夷の袋も強い力を持ち、そこに敵の体をつめたりするという[15]。また、伍子胥の最期については、「呪詛の応酬の中で、議論に勝つには死刑執行人が用意されねばならない。生け贄は消費され、消費した者の「徳」の試薬として用いられた」[16]と述べる。

つまりグラネは、鴟夷に包まれた敗者の伍子胥を、呉王夫差が自らの徳を問うための生け贄と見るのである。鍛冶や雷との関係はひとまず置くとして、鴟夷に入れられた伍子胥を神判の生け贄とする点、ふくろう信仰への着眼には見るべき点がある。

白川静も鴟夷と神判の関係について言及している。白川は、「灋」（法）字が羊神判に用いられる神獣の廌（獬豸(かいち)）・去・水からなることから、「灋」とは敗訴者の廌を流し棄て去り、祓うこととする。また、「灋」の字形のうちには廌の部分を囲みこんだ形のものがあり、これを鴟夷の革袋と見て、敗訴者の廌だけでなく重罪人も鴟夷に包んで水に投じたと述べ

---

12 『山海経』西山経「（羭次之山）有鳥焉。其狀如梟、人面而一足、曰橐𩇯。冬見夏蟄、服之不畏雷。」
13 『山海経』西山経「鍾山、其子曰鼓。其狀如人面而龍身。……鼓亦化爲鵕鳥。其狀如鴟、赤足而直喙、黃文而白首、其音如鵠、見即其邑大旱。」
14 『山海経』西山経「（天山）有神焉。其狀如黃囊、赤如丹火。六足四翼、渾敦無面目、是識歌舞。實惟帝江也。」
15 グラネ『中国古代の舞踏と伝説』（明神洋訳、せりか書房、1997年。訳者が依拠した版は *Danses et légendes de la Chine ancienne*, vol.2, Paris: PUF, 1959）、284-298頁。
16 グラネ、前掲書（注15）、107頁。

る。そして、夫差は伍子胥の最期の呪詛を祓うため、鴟夷に包んで流すという廃棄の方法を取り、范蠡が自ら鴟夷子皮という名を用いたのは、国を棄てる亡命者の自己詛盟的な意思表示の方法であり、亡命者としての儀礼であったという[17]。しかしこの解釈は、鷹を包み込む皮がなぜ「鴟夷」という名を持つのかという疑問については説明がない。

鴟夷を主題とした数少ない論文に、貝塚典子の論文がある。貝塚は鴟夷を革嚢ではなく、他のものである可能性を模索し、「たとえ実物が何であるにせよ、その袋には、やはり鳶やふくろうのしかばねという意味が付与されているとすればどうだろうか」と提起した。そこで、呉越地方の端午の節供にふくろうを食べる習俗に着目し、これを陽気盛んな五月に陰性のふくろうを食べ、陰陽を調和するためとする。そして、伍子胥も端午の節供に祀られることから、海嘯などで水難が増える江の陰陽を調和し水棲生物を鎮めるために、陰性の鴟夷に盛られて投げ入れられたと述べる[18]。貝塚の見解は、鴟夷自体が何かについて言及している点で意義がある。しかし、その機能として江の陰陽を調和するという説明は、鴟夷の一側面にすぎないと考える。

以上のうち、鴟夷の背景や機能に関して最も総合的な見解を出しているのはグラネであろう。グラネの伍子胥を神判の生け贄としたという見解には同意できる。しかし、鴟夷の背景として、『山海経』の神怪の記述と結びつけ、鍛冶に重きを置く見解には慎重になりたい。筆者は鍛冶に特化したふくろうの象徴性よりも、鴟夷とふくろうそのものへの信仰との関係を想定しているためである。

２．各事例から見る「鴟夷」の機能

前節に挙げた事例を検討したい。

まず、「鴟夷」に対して、諸注はほとんど革製の酒容器と解釈しているが、酒容器としての用途で登場することは極めて少ない[19]。『史記』巻八十三・鄒陽列伝「臣聞比干剖心、子胥鴟夷」の索隠に、

---

17 白川静『中国古代の文化』（講談社、1979 年）、116-121 頁。
18 貝塚典子、前掲論文（注 2）。
19 『漢書』巻九十二・遊侠列伝・陳遵伝では「鴟夷滑稽」といい、滑稽と並列される。滑稽とは酒器であり、また、とめどなく酒が流れ出ることから弁舌達者な道化をいう。

韋昭云、以皮作鴟鳥形、名曰鴟夷。鴟夷、皮榼也。

（韋昭云うに、皮を以て鴟鳥形に作り、名づけて鴟夷と曰う。鴟夷は皮の榼也と）

とあり、三国・呉の韋昭はふくろう形の皮袋と考えていたようである。また、初唐の顔師古が前掲『漢書』の「鴟夷」に「今の鴟夷の𩷶(ふくろ)なり」と注を附していることから、初唐には鴟夷という袋状の容器が実在していたと思われる。しかし、自明のことであったのか、形態・用途などの記述はなく、鴟夷が各時代において、実際どのような器物であったのかはっきりしない[20]。

また、人名の「鴟夷子皮」についても、范蠡と田氏に仕えた鴟夷子皮の関係など不明な点が多く[21]、①酒容器と⑤人名については本論ではこれ以上言及しない。よって、②射天の的、③管仲の送還、④伍子胥の遺体処理の三つの故事の中で、鴟夷がどのような役割を果たしていたのか検討していきたい。

（1）射天の的

射天の的としての鴟夷を考えるには、古代の射礼について考える必要がある。小南一郎によると、古代の射礼において、その矢の的中は神がその射手を嘉(よみ)するかどうかによると考えられ、また、祭祀行事の中で行われる犠牲処理の方法のうち、特に射殺が神聖な方法と意識されていたという[22]。射天の伝説の背景には、本来このような祭祀儀礼があったのではなかろうか。

伊藤清司は、古代の射礼について、本来、弓射の対象は春の到来を告げる渡り鳥であり、

---

[20] 原田淑人は『国語』の「鴟鵜」を採って「鴟鵜は皮嚢が蹲るトビの如き形をしていて魚と一所に水を飲み込む鵜の如き用をなすところからその名を得たものではあるまいか」と述べ、実際の鴟夷の候補として、宋の徽宗の勅撰による『宣和博古図』から漢麟瓶を挙げる（原田淑人「鴟夷―中国古代の革製酒器」『茶わん』第 20 巻第 6 号、1950 年）。

[21] 『史記』巻一二九・貨殖列伝の索隠は前掲『韓非子』説林上篇を引いて「蓋范蠡也」とし、清の畢沅も『墨子』非儒下の鴟夷子皮を范蠡とする。しかし、『墨子間詁』が清の蘇時学を引いて指摘するように、范蠡が斉に渡る以前に、鴟夷子皮を田氏の門に立てたという孔子はすでに世を去り、その田常が呂斉を簒奪したとされるのも、越が呉を滅ぼす以前であるため、鴟夷子皮＝范蠡説は時代に矛盾が生じる。伝世文献における鴟夷子皮の記述の中で、鴟夷子皮と范蠡が結びつく記述は『史記』まで見られず、范蠡と鴟夷子皮が密接に結びつくのは漢代以降である可能性も考えられよう。

[22] 小南一郎「射の儀礼化をめぐって」（小南一郎編『古代礼制研究』京都大学人文科学研究所、1995 年）。

射礼の的（侯）は獣皮を張ったものとされるが、標的の中心を「鵠」というのも[23]、本来は鳥を射たものではないかという[24]。射天の標的は天および飛鳥にたとえられたのではないかと推測する。また、伊藤は、胡人の葫蘆に鳩の類を入れ樹木にかけて競射する習俗、雲南の景頗族の射礼は布包み状のものを樹木につるし標的にするという習俗を紹介し、鴟夷が射礼の標的と関係していたのではないかと仮定する。そして、これら太陽を象徴すると考えられる鳥を射落とすことは、気の刷新をはかり季節を循環せしめる目的があったとする[25]。

伝説と儀礼という角度から、射天について言及したのは松本信広である。松本は、殷と宋の射天に関して次のように述べた。

> 君偃が、地を笞ったと云うのは、中国に於いて土牛を鞭ち、之を鞭春と名づけ、地の精力を脅かして之に速やかなる回春を強うる立春の行事を想起せしむるものであり、社稷を斬り之を焚滅したと云う挿話の如きは[26]、土地の象徴たる樹木が斬られ、焚滅せらる事によって地が懲罰せられ、その霊力の徹底的な振起が促されることであり、季節祭における儀式意図との相関を類推せしむるものであり、武乙が天神と博すと云う挿話に見られる「賭博」の如きも恐らく季節祭に伴う神意をトう宗教的行事の根迹なるべく、武乙の射た革嚢は季節祭に行われる競技の際用いられるボールの類と関連あるものではないかと推せられる。中国の王者没落伝説は、単なる説話的類型に基づいて説明される以外にその個々の挿話的分子に一々の儀式的縁由を尋ねる必要ありと云わねばならぬ[27]。

つまり、殷と宋で繰り返される伝説は、松本がいうように、本来は周期的に行われる季節祭が背景にある可能性が高い。この伝説において、血を入れた袋を射、その血を地に流すことは、犠牲獣の血によって穢れを祓う釁礼を想起させる[28]。

---

23 『周礼』天官・司裘に「王大射、則共虎侯・熊侯・豹侯、設其鵠」とあり、鄭玄注に「以虎熊豹麋之皮飾其側、又方制之、以爲 。謂之鵠、著于侯中。所謂皮侯」という。
24 伊藤清司「古代中国の射礼」(『民族学研究』第 23 巻第 3 号、1959 年)。
25 伊藤清司、前掲論文（注 24)。
26 『戦国策』宋策。注 5 参照。
27 松本信広「中国古代の季節祭と伝説との関係」(松本信広先生古希記念会編『東亜民族文化論攷』誠文堂新光社、1968 年。初出は『史学』第 27 巻第 1 号、1958 年)。
28 釁とは血塗りの儀式であり、山田統によると、釁のような血ぬりの風習には「人体の気

射天伝説および射礼の季節祭的性格を踏まえれば、この故事において、鴟夷はそれまでの穢れを内包し、減退しつつある生命力を回復へと導く役割を果たしていたのである。

（2）管仲の送還

魯に亡命していた管仲が、罪人として斉に送還される場面である。鴟夷に入れられた管仲は、境界で斉の使者に迎えられ、祓いの儀式を受けて廟で桓公と君臣関係を結ぶ。これに似た事例として、『左伝』荘公十二年に、

> （宋人）請南宮萬于陳以賂、陳人使婦人飲之酒、而以犀革裹之、比及宋、手足皆見、宋人皆醢之。
> （南宮萬を陳に請うに賂を以てせば、陳人婦人をして之に酒を飲ましめ、而して犀革を以て之を裹（つつ）む。宋に及ぶころ、手足皆見ゆれば、宋人皆之を醢（しおから）にす）

とある。罪人として皮革に包まれ運ばれていく点では同様である。革袋に包むということが、罪人を移送する際の方法の一つだったのではないだろうか。

このような罪人の移送方法は、西洋の古代中世にも行われていたようで、阿部謹也は、受刑者は牛の皮にくるまれて刑場に連行され、この毛皮には犠牲の意味があるともいわれるという。また、このような処刑には一種の祭祀供犠的な性格があり、その生死を偶然に任せる刑は、神判を受けて贖罪することによる浄化であったとする[29]。管仲も南宮万も、視界を奪われ、機密性の高い皮袋に入れられたということは、その身の処遇を他者に任せた状態にある。また、ローマでは親属殺人者は、生きた犬や猿などとともに革袋に入れられ、川に投げこまれたそうだ[30]。ローマの例は、次に見る伍子胥の故事ともよく似ている。管仲における鴟夷と、伍子胥の故事における鴟夷は、ほぼ同様の機能を果たしていたのではないかと考えられるため、時節で詳しく述べたい。

（3）伍子胥の遺体処理

を更新し、生気を興発し悪気を解消せしむる呪術儀礼であった」としている（山田統「釁」『山田統著作集』第 4、明治書院、1987 年。初出は『漢学会雑誌』第 3-4 号、1935-1936 年）。

[29] 阿部謹也『刑吏の社会史』（再版、中央公論社、1980 年。初版は 1978 年）、48-96 頁。

[30] 井本英一「獣皮を被る人」（『大阪外国語大学学報』第 77 号、1988 年）。

伍子胥の故事は、非常に物語性が強い。これは、先に述べたように後漢の『論衡』や『呉越春秋』では、その表現が過激になっていることからもうかがえる。そこで、この故事の物語としての形成過程を考えてみたい。

先秦及び秦漢初期の諸文献中に散見する伍子胥の故事において、その死に必ずしも鴟夷が登場するわけではない。たとえば、『左伝』哀公十一年では、

> 使賜之屬鏤以死。將死、曰「樹吾墓檟。檟可材也。呉其亡乎。三年、其始弱矣。盈必毀、天之道也。
>
> （之に屬鏤を賜い以て死せしむ。將に死なんとして曰く「吾が墓に檟（ひさぎ）を樹えよ。檟は材となすべきなり。呉は其れ亡びんや。三年にして、其始めて弱まらん。盈（み）つれば必ず毀つとは、天の道なり」と）

とし、その後の伍子胥の遺体処理には言及していない。他にも、次のような例が挙げられる[31]。

『荘子』外篇・胠篋

> 昔者龍逢斬、比干剖、萇弘胣、子胥靡。
>
> （昔は龍逢 斬られ、比干 剖（さ）かれ、萇弘 胣（さ）かれ、子胥 靡（わか）たる）

『荀子』宥坐

> 孔子曰「由不識、吾語女。女以知者爲必用邪。王子比干不見剖心乎。……女以忠者爲必用邪。關龍逢不見刑乎。女以諫者爲必用邪。呉子胥不磔姑蘇東門外乎。」
>
> （孔子曰く「由 識らざれば、吾れ女（なんじ）に語る。女 知なる者を以て必ず用いらると爲すや？王子比干の心を剖かれざりしか。……女 諫なる者を以て必ず用うらると爲すや？呉の子胥の姑蘇東門外に磔せられざりしか」と）

『呂氏春秋』審応覧・離謂

> 人主之無度者、無以知此、豈不悲哉。比干・萇弘以此死、箕子・商容以此窮、周公・

31 これについては西山尚志「上海楚簡『鬼神之明』中的「伍子胥」」（『「面向世界的東方思想」中日韓三国学術研討論文集』山東大学、2007 年）が網羅的に列挙している。

召公以此疑、范蠡・子胥以此流。

（人主の度無き者にして、以て此を知ること無きは、豈に悲しからず哉？比干・萇弘は此を以て死し、箕子・商容は此を以て窮し、周公・召公は此を以て疑われ、范蠡・子胥は此を以て流さる）

これら戦国から秦代に編纂されたと考えられる諸文献が鴟夷について言及しない。この時点では、鴟夷は必ずしも伍子胥の死を表すものではなかったか、あるいは言うまでもないこととされたのかもしれない。なぜなら、伍子胥と鴟夷の関係は、上海博物館蔵戦国楚竹書「鬼神之明」第三簡に明確に表われるからである[32]。

及五子胥者、天下之聖人也、鴟夷而死。

（五子胥に及びては、天下の聖人なるも、鴟夷せられて死す）

このことから、戦国時代には伍子胥の死と鴟夷が密接に結びついた故事が存在し、説明せずとも読者が理解できるほどよく知られていたことが確かめられる。そして、漢代以降は、伍子胥と鴟夷は密接に結びついてくる。

『史記』巻八十三・鄒陽列伝

臣聞比干剖心、子胥鴟夷。臣始不信、乃今知之。

（臣聞く、比干心を剖かれ、子胥鴟夷せらると。臣 始めば信ぜざるも、乃ち今之を知る）

『塩鉄論』非鞅

比干剖心、子胥鴟夷。

（比干心を剖かれ、子胥鴟夷せらる）

おそらく、司馬遷の時代には、鴟夷によって死ぬという物語のプロットがほぼ完成していただろう。西山尚志は、鴟夷は忠臣としての伍子胥を強調するために後世付け加えられ

32 釈文は馬承源主編『上海博物館蔵戦国楚竹書』第 5 巻（上海：上海古籍出版、2005 年）を参照した。

たのだろうと推測する[33]。確かに、『左伝』など比較的早期の文献に鴟夷の記述がない文献が少なくない。しかし、西山は、なぜ鴟夷が忠臣としての伍子胥を強調するのかについて説明しない。『史記』巻三十八・鄒陽列伝や『塩鉄論』非鞅に「子胥鴟夷」というように、鴟夷というだけで伍子胥の最期を表す成句のように用いられており、その死の物語において鴟夷の役割は大きいといえる。鴟夷が後世の付加だとすれば、なぜ、鴟夷が伍子胥の忠誠を強調することになるのだろうか。

また、前掲諸史料からもうかがえるように、伍子胥は古の聖賢と並び称されることが非常に多い。特に、殷の比干と伍子胥は「比干心を剖かれ、子胥鴟夷せらる」といわれ、賢臣が諫言によって暗愚な王に殺されたことを表す対句となっているといっていいだろう。なぜ鴟夷が忠臣であることを強調するのかということについて、その他の忠臣の例とともに見ていきたい。

『韓非子』難言

以智説愚必不聽、文王説紂是也。故文王説紂而紂囚之、翼侯炙、鬼侯腊、比干剖心、梅伯醢、夷吾束縛、而曹羈奔陳、伯里子道乞、傅説轊鬻、孫子臏腳於魏、呉起收泣於岸門、痛西河之爲秦、卒枝解於楚、公叔痤言國器、反爲悖、公孫鞅奔秦、關龍逢斬、萇宏分胣……

（智を以て愚に説くは必ずしも聽かれず、文王の紂に説くは是なり。故に文王紂に説くとも紂之を囚え、翼侯は炙られ、鬼侯は腊にせられ、比干は心を剖かれ、梅伯は醢にせられ、夷吾は束縛せられ、而して曹羈は陳に奔り、伯里子は道に乞い、傅説は轊鬻し、孫子は魏に臏腳せられ、呉起は泣を岸門に収め、西河の秦と爲るを痛み、卒に楚に枝解し、公叔痤は國器を言いて、反りて悖るとせられ、公孫鞅は秦に奔り、關龍逢は斬られ、萇宏は分胣る……）

ここでは、愚王によって処刑された賢人が列挙されている[34]。その中でも「翼侯は炙ら

33 西山尚志、前掲論文（注 31）。

34 茂沢方尚は、『韓非子』における聖人とは、困難な現実に適応する「術」（手段）を持つ者をいい、統治者の補佐役である人物を指す場合が多いとし、『呂氏春秋』の例を挙げて、このような思想は『韓非子』に限ったものではないという（茂沢方尚「韓非子の「聖人」について（上）」『駒澤史学』第 38 号、1988 年、同「韓非子の「聖人」について（中）」『駒澤史学』第 42 号、1990 年）。

れ、鬼侯は腊にせられ、比干は心を剖かれ、梅伯は醢にせらる」とは、まるで肉を調理するような方法で殺されている。また、「關龍逢は斬られ、萇宏は分胣る」とは比干同様に身体を解体されたと見てよい。他にも、このような記事は多く、処刑された賢臣の多くが遺体を毀損されている。

冨谷至によれば、中国古代の死刑には、醢（しおづけ）・炙（ひあぶり）・腊（ほしにく）・烹（かまゆで）など、本来は肉の調理方法である表現が刑罰の方法に用いられていることから、処刑に人身供犠の意味合いをうかがわせるという[35]。また、高木智見は、殷代の祭祀には人間や動物を解体し、神に捧げる祭祀が多く見られ、甲骨文の中には犠牲の肉を解体して祀るという意味の文字がいくつもあるが、罪人や殉葬者を解体する人身供犠は、殷末から春秋戦国以降に減少する傾向にあり、基本的には消滅するという。そして、醢（しおから）や脯（ほしにく）などの刑について「かつて中国古代に広く見られた人体を解体して神にささげるという習俗と無関係であるとはいえぬであろう」と述べる[36]。これらのことから、身体を解体する処刑は、人身供犠的性格を有していたと考えてよいだろう。犠牲とは、神に捧げる神聖なものであり、そのような方法で殺されることは諫臣の聖性を強める色合いがあったのかもしれない。

このように、比干が解体される犠牲獣と同一視されていたとすれば、その対になる皮袋の鴟夷もまた、伍子胥を犠牲と同一視させる役割を担っていたと考えられる。そしてそれは管仲も同様である。桐本東太は、服属儀礼における犠牲という観点から、鴟夷に入れられた管仲について、獣皮が管仲を「にえ」と同一視するメタファである可能性を示唆している[37]。

先述したように、白川は、伍子胥の遺骸を鴟夷に包んで水に流すことを、罪人の穢れを祓うものと見ている。魯に亡命していた管仲の事例も、帰国後に宗廟で祓いの儀式を受けていることから、敗者・管仲は罪人であり、皮袋を犠牲に見立て、祭祀することで罪を祓ったと解釈できる。そして、射天の鴟夷も、射礼における犠牲の鳥と同様の位置を占めており、これを射ることで古い気を祓う効果が期待されたと考えられる。つまり、鴟夷とは、犠牲として供され、汚れを祓う機能を持っているのである。

---

35 冨谷至『古代中国の刑罰』（中央公論社、1995 年）、185-215 頁。
36 高木智見「文字解釈と古代的観念の探求」（『大航海』第 63 号、新書館、2007 年）。
37 桐本東太『中国古代の民俗と文化』（刀水書房、2004 年）、181 頁、注 18。

３．媒介としての獣皮とふくろう

以上、管仲や伍子胥などの故事において鴟夷が犠牲として機能していることを示した。動物犠牲について、張光直は、「動物を祭の供え物とすることも、その動物を用いて、巫覡が民と神とを通じ、天と地とを通じ、上と下とを通じるための助力をする具体的な方法の一つであったのである」と述べる[38]。鴟夷とはふくろうの名を持つ皮袋であるが、実は、皮袋にもふくろうにも、媒介としての機能が看取できるのである。

（1）獣皮

まず、鴟夷が獣皮の袋であるという特徴について考えよう。以上、鴟夷の事例を物語構造として見ると、昔話研究者であるプロップが「獣皮に身を包むこと」というモチーフをとりあげ、獣皮が異界渡りの媒介として機能することを指摘していることが注目される。獣皮を被せることでトーテム獣との一体化を象徴し、葬送や加入礼などの通過儀礼においては渡りの手段の一つとしてあらわれるというのである[39]。

中国の故事の中にも、「獣皮に身を包むこと」というモチーフを見出すことができる。例えば、伍子胥には鴟夷の他にもう一つ袋に入る故事がある。

『史記』巻七十九・范雎列伝

伍子胥橐載而出昭關、夜行晝伏、至於陵水、無以糊其口、䣛行蒲伏、稽首肉袒、鼓腹吹篪、乞食於呉市、卒興呉國、闔閭爲伯。

（伍子胥橐載して昭關より出で、夜は行き晝は伏し、陵水に至るに、以て其の口を糊すること無く、䣛行蒲伏、稽首肉袒、鼓腹吹篪して、呉の市に乞食するも、卒に呉國を興し、闔閭を伯と爲す）

戦国時代の説客、范雎が秦の昭王に説くくだりである。ここに描かれる伍子胥の、いざり歩き市で乞食をしたという姿は、俗世からの逸脱を連想させる。このような描写は、当時すでに伍子胥が超人的な存在と考えられていたことを示すものといえよう。

---

[38] 張光直『中国青銅時代』（小南一郎・瀬間収芳訳、平凡社、1989 年。訳者が依拠した版は『中国青銅時代』香港：香港中文大学出版社、1982 年）、440 頁。

[39] プロップ『魔法昔話の起源』（斎藤君子訳、せりか書房、1983 年。訳者が依拠した版は *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград, 1946）、205-209 頁。

この伝承によると、楚から亡命せんとする伍子胥は、革袋に入って関を越えることに成功している。関所とはいうまでもなく境界であり、ここにプロップのいう「獣皮に身を包むこと」による渡りを見ることができる。また、関所を越えるという空間的な渡りだけでなく、亡命者から後代の神仙を思わせる姿へと変貌を遂げていることも注目に値する。

また、勢力を強める斉の田乞が、亡命していた公子陽生を密かに呼び戻し、君として擁立する場面でも革袋が効果的に登場する。

『史記』巻三十二・斉太公世家

陽生至齊、私匿田乞家。十月戊子、田乞請諸大夫曰「常之母有魚菽之祭、幸來會飲。」會飲、田乞盛陽生橐中、置坐中央、發橐出陽生曰「此乃齊君矣。」大夫皆伏謁。……立陽生、是爲悼公。

（陽生 齊に至り、私(ひそ)かに田乞の家に匿(かく)る。十月戊子、田乞 諸大夫に請いて曰く「常の母に魚菽の祭有れば、幸(ねが)わくは來りて會飲せん」と。會飲するに、田乞陽生を橐中に盛り、置きて中央に坐し、橐を發せば陽生出でて曰く「此れ乃ち齊君なり」と。大夫皆伏謁す。……乃ち與(とも)に盟して、陽生を立て、是を悼公と爲す）

これは祭の後の饗応の場面で起きた出来事であり、祭祀後の饗応は、神人交感の場でもあった[40]。つまり、この場での決めごとは強い拘束力があったことが推測される。

この故事でも、公子陽生は亡命中の身であり、革袋の中を通過して斉の宮廷に還る。それは、袋に入れられて饗宴の中央に運び出される、空間的な越境と、さらには、田乞の劇的な演出によって亡命者から一国の君主という、身分の大転換という社会的な越境が起こる。

以上の 2 例はいずれも亡命者の例であり、袋に包まれることで越境を遂げている。ここで、前掲『呂氏春秋』賛能の管仲と、『左伝』荘公十二年の南宮万の例を振り返って見よう。管仲も魯への亡命者であり、罪人として斉に送還されるにあたって、鴟夷の革袋に包まれて境界を越えたとされる。南宮万も、陳人によって犀革に包まれ宋に送還された。ここでも獣皮に包まれて境界を越えている。南宮万は死という結末を迎えるが、管仲はその後で重臣として迎え入れられた。これは公子陽生と同様に、明らかに身分の転換である。いずれの故事も、空間的越境だけでなく乞食から重臣へ、あるいは亡命者から国君へという身

40 伊藤清司、前掲論文（注 24）。

分の転換がなされている。このことから、これらの故事における革袋は、あちらとこちらをつなぐ媒介として機能しているのである。

（2）ふくろう

もう一つの構成要素は、ふくろう（鴟）である。ふくろうは、古くから凶鳥と考えられてきた。ふくろうの悪鳥観については、第1章で詳しく述べたが、例えば、『詩』豳風・鴟鴞に、

> 鴟鴞鴟鴞、既取我子。無毀我室。
> （鴟鴞鴟鴞、既に我が子を取れり。我が室を毀すこと無かれ）

とあり、同じく『詩』陳風・墓門には、

> 墓門有梅、有鴞萃止。夫也不良、歌以訊之。
> （墓門に梅有り、鴞有りて萃（あつ）まりて止まる。夫の良からざること、歌いて以て之を訊（つ）げん）
> 【毛伝】鴞惡聲之鳥也。
> （鴞は惡聲の鳥なり）
> 【鄭箋】徒以鴞集其上而鳴人則惡之。
> （徒（た）だ鴞の其の上に集まりて鳴くを以て、人則ち之を惡む）

とある。第1章で述べたように、諸文献において、ふくろうの類に対する悪鳥というイメージは、非常に根強い。このような観念は、ふくろうの獰猛さや闇夜に響く声の不気味さ、さらには、死刑のさらし首が「梟首」と呼ばれ、ふくろうが死のイメージと結びつくことも、強い負のイメージを呼び起こす一因になったのではないかと想像される。

しかし、ふくろうはただ忌み嫌われていただけではなかった。新石器時代には、陝西の仰韶文化墓葬から陶製の鴞鼎が[41]、遼河流域の紅山文化墓葬から鴟鴞型の副葬品が出土し

---

41 黄厚明・陳雲海「中国文化中心的猫頭鷹信仰」（『尋根』2005年第3期）、高浜侑子「漢時代に見られる鴟鴞形容器について」（『中国古代史研究』第7巻、1997年）によれば、この地域では漢墓からも陶製の鴟鴞形容器が出土している。

ている[42]。当時、これらの地域にふくろうに対する嫌悪感があったとは考えにくい。また、特に殷代中晩期には、ふくろうを象った青銅器が多く見られる（第 1 章【図 2】参照）。張光直は、青銅祭器に描かれた鳥獣は、神への犠牲であり、神と人とを結ぶ媒介であるという[43]。

【図】陳家大山楚墓人物龍鳳図

漢代には、すでに悪鳥のイメージが定着しているふくろうであるが、殷代青銅祭器の獣紋が祭祀における犠牲獣を表すとすれば、ふくろうは本来、人界と異界の境界に存在するものだったのだろう。このような性格は漢代にも残存している。第 2 章でも述べたように、長沙馬王堆漢墓出土帛画にも、墓主の女性とその上部に描かれた神々の世界との境界に媒介としてのふくろうが描かれている[44]（第 2 章【図 1】参照）。これを夜神や夢神とする説もあるが[45]、天上へ赴かんとする墓主と天門の中間に描かれていることからすれば、やはりこのふくろうは墓主を天上界へと導く媒介者と考えられよう[46]。

また、曾布川寛は、長沙陳家大山戦国楚墓の人物龍鳳図や【図】、長沙子弾庫楚墓の人物御龍舟図を馬王堆漢墓帛画と同様に昇仙図とみなし、ここに描かれた鳥は天上界から墓主を迎えにやってきた使者として機能しているとする[47]。とすれば、馬王堆漢墓帛画のふくろうも、それと同様の機能があったと考えられる。

これら文物から見るふくろうには、墓葬出土遺物という性格からも、死者の世界への渡りを助ける媒介としての性格が見られる。

さらに、犠牲としてのふくろうは、端午の行事の中にも存在するのである。

『淮南子』説林訓

---

42 孫守道・郭大順「論遼河流域的原始文明与龍的起源」（『文物』1984 年第 6 期）
43 張光直、前掲書（注 38）、438 頁。
44 この他、画像石のふくろう像は第 2 章参照。
45 黄厚明・陳雲海、前掲論文（注 41）。
46 練春海は「漢代芸術与信仰中的天梯」（『民族芸術』2009 年第 6 期）において、このような鳥を天国と人世、黄泉の三界の橋梁と述べる。このような図像について、高浜侑子は、前漢以降に猛禽類の力によって悪を制する観念が発生し、周代には悪鳥とされたふくろうが逆に死者を守る益鳥として表されたとする（高浜侑子、前掲論文、注 41）。
47 曾布川寛「崑崙山と昇仙図」（『東方学報』第 51 号、1979 年）。

鼓造辟兵、壽盡五月之望。

（鼓造は辟兵なれば、壽五月の望に盡く）

【高誘注】鼓造、蓋謂梟。一曰、蝦蟆。今世人五月望作梟羹

（鼓造、蓋し梟を言う。一に曰く、蝦蟆と。今の世人五月の望に梟羹を作る）

『史記』巻十二・孝武本紀

古者天子常以春秋解祠、祠黄帝用一梟破鏡。

（古は天子常に春秋を以て解祠し、黄帝を祠るに一梟破鏡を用う）

【集解】五月五日爲梟羹以賜百官。以惡鳥、故食之。

（五月五日梟羹を爲(つく)り以て百官に賜う。惡鳥を以てす。故に之を食う）

ここでは、梟の羹を食べるのは悪鳥を除くためとしているが、「以賜百官」とは、犠牲の饗食といえる。形式化した祭礼に付与された意味は、時代によって移ろうため、ふくろうが悪鳥であり取り除かなければならないと考えていた時代・地域があっただろうことは否定できない。しかし、端午の節供は夏至に当たり、季節の変わり目である。射礼と同様、季節の転換点に古い気を祓い、気の更新転換を鼓舞するため、ふくろうを犠牲として磔にし、その直会(なおらい)としてふくろうの羹がふるまわれたと考えるのが妥当だろう[48]。

ふくろうを含め、古代の鳥への信仰は、多くの地域に見られるものであるが、特に東方地域に顕著に表われる。たとえば、玉鴟が出土した遼河流域の紅山文化はもちろん、殷や東夷はともに卵生始祖神話をもつことなどが挙げられ[49]、このような卵生神話および鳥への信仰は、東沿海部に広く分布していたと考えられる[50]。さらに、文献から例を拾うならば、『左伝』昭公十七年、山東の夷である郯の公子が、自らの祖先の少皞氏がその官職名に鳥の名を用いたという記事が挙げられる。

我高祖少皞・摯之立也、鳳鳥適至。故紀於鳥、爲鳥師而鳥名。

---

48 第 4 章参照。

49 殷の始祖神話は、『史記』巻三・殷本紀「殷契、母曰簡狄、有娀氏之女、爲帝嚳次妃。三人行浴、見玄鳥墮其卵。簡狄取呑之、因孕生契」とある。また、『博物志』巻七に「徐君宮人娠而生卵、以爲不祥、棄之水濱」とあり、この捨てられた卵から生まれたのが東夷の徐偃王である。

50 印東道子「ポリネシアにおける鳥人信仰の起源」（『季刊どるめん』第 4 号、1974 年）および松本信広「鳥夷の国」（『季刊どるめん』第 9 号、1976 年）。

（我が高祖少皞・摯の立つや、鳳鳥適き至る。故に鳥を紀とし、鳥師を爲りて鳥名とす）

このことから、鳥が東方民族の表象となっていた可能性が高い[51]。

時代が下って、三国から西晋の呉に特徴的な遺物である神亭壺には、罐の口縁部に集う鳥の意匠が見られる。これについて小南一郎は、祖霊と鳥の関係を指摘し、神亭壺の機能を魂の憑り代とする[52]。そうであれば、これらの鳥もまた、魂が入った罐を運ぶ媒介と見ることができよう。

鴟夷に対する疑問点の一つに、なぜ、死体を包む革袋に「鴟」すなわちふくろうという字が含まれるのかということがあった。注目すべきは、鴟夷の記述が、射天の宋、管仲と鴟夷子皮の斉、伍子胥の呉、范蠡の越と東方の地域に集中している点である。これは、ちょうど東方諸民族が分布していた地域と重なる。これらの地域とふくろうの関係は、第 2 章で挙げた画像石の分布とも重なる。それには、前章で述べてきたような自然環境の変化に加え、永きにわたる東方地域の鳥（ふくろう）信仰と密接な関係があったのではないかと考えられるのである。つまり、鴟夷とはこれらの信仰によるふくろうの媒介性と、獣皮の持つ媒介性を兼ね合わせており、それはこれらの東方地域に特有のものだったのではないか。

おわりに

以上、鴟夷がなぜふくろうの名をもって呼ばれたか、またどのような機能を果たしてきたのかを検討してきた。

鴟夷が登場する場面を検討すると、まず、射天は、季節の循環を促す季節祭と見ることができる。管仲、伍子胥、鴟夷子皮の事例からは、国境や江という空間的境界を移動するだけでなく、管仲は罪人から宰相へ、伍子胥は死者あるいは濤神へ、范蠡は重臣から大富

---

51 白川静も「鳥の民俗学」（『白川静著作集』第 3 巻、平凡社、2000 年。初出は『文字逍遥』平凡社、1987 年）において、鳥への信仰について、渡り鳥の生態の神秘が霊の往来を示し、鳥形霊の観念から神意の媒介者という認識に至ったとしている。また、金文に多い鳥型の図像には異形のものが多く、殷王朝成立の後にも氏族標識的な意味のものとして遺存し、官制的な形を取って伝承したのだろうと述べる。

52 小南一郎「神亭壺と東呉の文化」（『東方学報』第 65 冊、1993 年）。

豪へという身分的転換が起こり、鴟夷を通過することで賢臣、さらには神格化されている。鴟夷が鳥の名を持ち、かつ獣皮であることを踏まえると、鴟夷は供犠における犠牲獣と同一の役割を果たしており、それを射たり水に流したりすることで汚れを祓う目的に用いられたと考えられるのである。

そして、鴟夷が名に負うふくろうは、伝統的に悪鳥とされてきたが、本来は善悪にかかわらず媒介性を備えており、このような鳥への信仰は中国の東方地域に顕著に見られる。鴟夷の伝承地域に偏りがあるのも、その文化背景の中で継承されたためではないかと考えられるのである。

第４章

中国古代における鳩の表象

―春鳥と陰陽－

はじめに

鳩は現在の我々にとって身近な存在であり、平和の象徴として知られる。中国古代では、老人に鳩杖を授け、様々な特権を与える制度が行われていた。日本でも、「採桑老」という舞は、鳩杖を手にした老人の姿の一人舞であり、老人のイメージと深く結びついていたことがうかがえる。

ただ、『詩』の中の鳩を見ていくと、老人とは異なるイメージが浮かび上がる。『詩』のイメージと漢代以降の養老のイメージとの間に接点はあるのだろうか。鳩杖に附された注釈のうち、比較的早い後漢の注釈の中にその答えがあるのではないかと思われる。以下に、中国古代の鳩の象徴性について検討していきたい。

１．鳩とは

まず、ハトの生態と、古代の字書類から「鳩」の鳥名解釈について確認したい。

（１）ハトの生態

現在の生物学的分類上、ハトにはハト目ハト科（Columnidae）が立てられている。『三省堂世界鳥名事典』を参照すると、全世界で 39 属 308 種からなるという。全長 14～84cm、ずんぐりした胴と小さめの頭をもち、大きな胸骨には発達した胸筋、いわゆる鳩胸がつき、高速長距離飛行ができる。我々がしばしば公園などで見かけるハトは、主に灰色のドバト（*Columba livia*）であるが、野生種には羽色が華やかで色彩に富む種が多い。極地と砂漠を除く全世界に分布し、ほとんどが渡りをしない。主に樹上性で、営巣・休息はほとんどの種が樹上で行い、採食のために地上に降りることが多い。食物は主に植物質で、種子・

果実・液果などを食べ、水を大量に飲む。このとき、嘴を水につけたまま吸飲するのはハト目とサケイ目の鳥の特徴である。卵数は 1～2 個と少なく、雌雄交代で抱卵・育雛し、雛ははじめ親鳥の嗉嚢から分泌されるピジョンミルクによって育てられる[1]。

現在の中国では、鴿形目鳩鴿科と表記される。現代中国語ではハトを「鴿子」と呼ぶが、「鴿」は食用・通信・鑑賞用のハトを指す[2]。約 27 種が国内全域に分布し、熱帯地域に棲む種や北方に棲息する種など様々である。その中で最も広域に分布するのは、山斑鳩（キジバト *Streptopelia orientalis*）である。次に広い種は、陝西省以東に分布する珠頸斑鳩（カノコバト *Streptopelia chinensis*）であり、両者は食用として狩猟の対象となる。特にキジバトは冬に大群を形成するため、捕らえやすいという。また、これらは農作物を荒らすこともあり、人間社会に近い場に暮らしている鳥といえよう[3]。

（2）「鳩」の字書的理解

次に、中国古代の字書類に鳩がどのように説明されているかを確認しよう。
『爾雅』釈鳥において、「鳩」字がつく鳥名は、以下の 6 例ある。

①鶌鳩、鶻鵃。
②鳲鳩、鴶鵴。
③鷑鳩、鵧鷑。
④鴡鳩、王鴡。
⑤鵽鳩、寇雉。
⑥鷹、鶆鳩。

しかし、これだけではどのような鳥であるかわからないので、①を例に注釈によって同定を試みよう。

①鶌鳩、鶻鵃。

1 三省堂編修所『三省堂世界鳥名事典』（三省堂、2005 年）398 頁。
2 中国におけるハトの家禽化は、遅くとも漢代ごろとされる（郭郛・ニーダム・成慶泰『中国古代動物学史』北京：科学出版社、1999 年、428-430 頁）。
3 以上、中国のハトについては、鄭作新主編『中国経済動物誌：鳥類』（北京：科学出版、1963 年、279-291 頁）を参照した。

【郭璞注】似山鵲而小、短尾青黑色、多聲。今江東亦呼爲鶻鵃。（山鵲に似て小さく、短き尾は青黑色にして、聲多し。今の江東亦た呼びて鶻鵃と爲す）

【邢昺疏】舍人曰「鶌鳩、一名鶻鵃。今之班鳩。」（舍人曰く「鶌鳩は一名鶻鵃なり。今の班鳩なり」と）

つまり、理論上は鶌鳩＝鶻鵃（郭璞）＝斑鳩（舍人）となる。これは現在のシラコバト（*Streptopelia decaocto*）を指すとされる[4]。拙論中に登場する鳥名について、可能な限り、最初に現在の和名と学名を注記するよう努めるが、文献上の鳥名解釈は混乱が甚だしく、解釈はこの限りではない。この問題については鳩のイメージと大きく関わるので、後で改めて述べる。

他も同様の方法で同定していくと、以下のように解釈できる。

②鳲鳩（しきゅう）、鴶鵴（かつきく）。

【郭璞注】今之布穀也。江東呼爲獲穀。（今の不穀なり。江東呼びて穫穀と爲す）

→鳲鳩（ハト科カノコバト *Streptopelia chinensis*）＝布穀（カッコウ科カッコウ *Cuculus canorus*）

③鷑鳩（りゅうきゅう）、鵧鷑（へいりゅう）。

【郭璞注】小黑鳥、鳴自呼。江東名爲烏鵙。（小さき黒鳥、鳴きて自ら呼ぶ。江東名づけて烏鵙と爲す）

→鷑鳩（カッコウ科バンケン属 *Centropus*）＝鵙（モズ科モズ属 *Lanius*）

④鴡鳩（しょきゅう）、王鴡。

【郭璞注】鵰類。今江東呼之爲鶚。好在江渚山邊食魚。毛詩傳曰、鳥摯而有別。（鵰類。今江東之を呼びて鶚と爲す。江渚山邊に在りて魚を食うを好む。毛詩傳に曰く、鳥摯にして別有りと）

→鴡鳩＝鶚（タカ科ミサゴ *Pandion haliaetus*）

[4] 以下、便宜的に文献上の鳥名に対して現在の鳥名を示す。各鳥名の同定は、郭郛ら、前掲書（注 2･79-118 頁）を参照した。和名は白井祥平編『世界鳥類名検索事典』（原書房、1992 年）によった。

⑤鶐鳩、寇雉。

【郭璞注】鶐大如鴿、似雌雉鼠脚、無後指、岐尾。爲鳥愨急、羣飛、出北方沙漠地。（鶐は大きさ鴿の如くして、雌雉鼠脚に似、後指無く、尾岐る。鳥の愨急なるものと爲し、羣飛し、北方の沙漠地より出づ）

→鶐鳩（サケイ科サケイ *Syrrhaptes paradoxus*）

⑥鷹、鴾鳩。

【郭璞注】鴾當爲鵰字之誤耳。左傳作鵰鳩是也。（鴾は當に鵰字の誤り爲るのみ。左傳鵰鳩に作るは是れ也）

→鷹＝鵰鳩（タカ科オオタカ *Accipiter gentilis*）

また、『説文』第四篇上鳥部にも以下の 4 例が見える。

①鳩、鶻鴠也。从鳥九聲。

②鵻（すい）、祝鳩也。从鳥隹聲。（カノコバト *Streptopelia chinensis*）

③鶪（きく）、秸鶪（かつきく）、尸鳩。从鳥敎（きく）聲。

④鴿、鳩屬。从鳥合聲。

以上のように、字書類では別称の羅列にとどまり、後世の注釈から同定すると、現在の分類上はハト科に入らない場合がある。

段玉裁は『説文』の「鳩」に注して、

> 按、今本説文奪譌。鳩與雉・雇、皆本左傳、鳩爲五鳩之總名。……毛詩召南傳曰「鳩、尸鳩秸鞠也。」衛風傳曰「鳩、鶻鳩也。」月令注曰「鳩、搏穀也。」經文皆單言鳩、傳注乃別爲某鳩。此可證鳩爲五鳩之總名。
>
> （按ずるに、今本説文は奪譌なり。鳩と雉・雇とは、皆左傳に本づき、鳩を五鳩の總名と爲す。……毛詩召南の（毛）傳に曰く「鳩は尸鳩、秸鞠（かつきく）なり」と。衛風の傳に曰く「鳩は鶻鳩なり」と。月令の注に曰く「鳩は搏穀（はくこく）なり」と。經文皆單に鳩と言い、傳注乃ち別に某鳩と爲す。此れ鳩を五鳩の總名と爲すを證すべし）

と、「鳩」を「五鳩」「某鳩」の総称とする。段玉裁の言う『左伝』は、昭公十七年に見え、東の小国である郯の公子が魯に来朝した際に、その祖先である少皞氏の官名に鳥の名がついていることの由来を説明したものである。

> 我高祖・少皞摯之立也、鳳鳥適至。故紀於鳥、爲鳥師而鳥名。……祝鳩氏司徒也。鴡鳩氏司馬也。鴪鳩氏司空也。爽鳩氏司寇也。鶻鳩氏司事也。五鳩、鳩民者也。
>
> （我が高祖・少皞摯の立つ也、鳳鳥適（たまたま）至る。故に鳥に紀し、鳥師を爲りて鳥名とす。……祝鳩氏は司徒也。鴡鳩氏は司馬也。鴪鳩氏は司空也。爽鳩氏は司寇也。鶻鳩氏は司事也。五鳩は民を鳩（あつ）むる者也。）

杜預注は、それぞれの鳥に対して、鷙（猛禽）か否かという区別はしているものの[5]、これらの総括として「五鳩」には「鳩は聚也。民を治め聚を上す。故に鳩を以て名と爲す」と注し、鳩字に「聚」の意味があることによって一括している[6]。

字書類で見たように、某鳩といってもそれぞれ性質が異なる鳥と考えられており、すべてを「鳩」の一字にまとめてしまうのは、やや乱暴のようにも思われる。しかし、以下に鳩の性質を見ていくと、段玉裁がこのように考えるのも、あながち的外れではないのではないかと思えるのである。

（3）『詩』における鳩

『詩』には、鳩・某鳩を歌った詩が 5 例ある。

①周南・關雎（第 1 章）

> 關關雎鳩、在河之洲。窈窕淑女、君子好逑。
>
> （關關たる雎鳩（しょきゅう）、河の洲に在り。窈窕（ようちょう）たる淑女、君子の好逑（こうきゅう）。）

---

5 杜預はそれぞれに以下のように注す。（祝鳩氏）「祝鳩、鷦鳩也。鷦鳩、孝、故爲司徒主教民」、（雎鳩氏）「鴡鳩、王鴡也。鷙而有別、故爲司馬主法制」（鴪鳩氏）「鴪鳩、鵠鵻也。鴪鳩、平均、故爲司空平水土」、（爽鳩氏）「爽鳩、鷹也。鷙、故爲司寇主盜賊」、（鶻鳩氏）「鶻鳩、鶻鵴也。春來冬去、故爲司事。」杜預の解釈は、『爾雅』や『詩』毛伝とほぼ同じであるため、どこまで杜預の時代の実態を反映しているかは疑問である。

6 『爾雅』釈詁に「鳩、婁、聚也」とある。

【毛伝】雎鳩、王雎也。鳥摯而有別。……后妃説樂君子之德、無不和諧。又不淫其色、慎固幽深、若關雎之有別焉。（雎鳩は王雎也。鳥摯にして別有り。……后妃君子の德を説樂し、和諧せざる無し。又其の色を淫せず、慎固幽深なること、關雎の別有るが若し）

【鄭箋】摯之言至也。謂王雎之鳥雌雄情意至、然而有別。（摯の言は至也。王雎の鳥は雌雄の情意至り、然り而して別有りと謂う）

毛伝・鄭箋は、雎鳩を、想いが通じ合い、かつ慎み深い夫婦の喩えと解している。

②召南・鵲巣（第 1 章）

維鵲有巣、維鳩居之。之子于歸、百兩御之。

（維れ鵲や巣有り、維れ鳩や之に居る。之の子于歸ぐ、百兩之に御す）

【毛伝】鳩、鳲鳩、秸鞠也。鳲鳩不自爲巣、居鵲之成巣。（鳩は鳲鳩、秸鞠也。鳲鳩は自ら巣を爲らず、鵲の成れる巣に居る）

【鄭箋】猶國君夫人來嫁、居君子之室。德亦然（猶お國君の夫人來嫁して君子の室に居る。德も亦た然り）

この詩も、①同様、婚姻を主題とした詩であり、鳩は鵲の巣におさまる花嫁に喩えられる[7]。上博楚簡・孔子詩論でも、

關雎之怡、……鵲巣之歸、……關雎以色喩於禮。〈10〉情、愛也。……〈11〉

（關雎の怡、……鵲巣の歸、……關雎は色を以て禮に喩う。情、愛也。）

[7] 毛伝は本句の「鳩」を、「鳲鳩、秸鞠」としてカッコウに同定するため、白川静『詩経国風』（平凡社、1990 年）は、本句について托卵の様子を歌ったものとするが。しかし、『詩』の本句ではただ「鳩」というのみであるため、カッコウの托卵とは確定しがたい。④曹風・鳲鳩では鳲鳩が子供たちを均等に養う美徳を歌うとすれば、他鳥に子育てをさせる托卵の様子とは矛盾を感じざるを得ない。朱熹はただ鳩と解し、鳩は稚拙で巣を作れないので鵲の巣に入る者もいるのだという（鵲善爲巣、其巣最完固。鳩性拙、不能爲巣。或有居鵲之成巣者）。これはおそらく『禽経』に「鳩拙而安」とあることによるだろう。托卵でなくとも、鵲の巣はしばしば他鳥に占有されることが観察されている（相桂権ほか「喜鵲繁殖習性的研究」『中国鳥類研究』高瑋主編、北京：科学出版社、1991 年）。

といい、①は悦楽や愛情、②は嫁入りと解釈される[8]。

③衛風・氓（第 3 章）

桑之未落、其葉沃若。于嗟鳩兮、無食桑葚。于嗟女兮、無與士耽。士之耽兮、猶可説也、女之耽兮、不可説也。

（桑の未だ落ちず、其の葉沃若たり。于嗟鳩よ、桑葚を食らう無かれ。于嗟女よ、士と耽る無かれ。士の耽るや、猶お説くべくも、女の耽るや、説くべからざる也）

【毛伝】鳩、鶻鳩也。食桑葚過、則醉而傷其性。（鳩は鶻鳩也。桑葚を食らうこと過ぐれば、則ち醉いて其の性を傷る）

【鄭箋】鳩以非時食葚、猶女子嫁不以禮、耽非禮之樂。（鳩の非時を以って葚を食らうは、猶お女子の嫁ぐに禮を以ってせず、非禮の樂に耽るがごとし）

この詩は男女の恋愛を歌うものであるが、喜ばしい結婚を歌った①②とは異なり、行商の男に溺れた女性の悲哀を歌ったものである。桑の実を食べて酔う鳩は、男に溺れる女性に喩えられる[9]。

④曹風・鳲鳩（第 1 章）

鳲鳩在桑、其子七兮。淑人君子、其儀一兮。其儀一兮、心如結兮。

（鳲鳩は桑に在り、其の子は七つ。淑人君子、其の儀は一つ。其の儀は一つ、心は結の如し）

【毛伝】鳲鳩、秸鞠也。鳲鳩之養其子、朝從上下、莫從下上、平均如一。（鳲鳩は秸鞠也。鳲鳩の其子を養うや、朝は上從り下にし、莫は下從り上にし、平均なること一の如し）

鳲鳩の子育ての様子を興として歌い起こし、淑人君子に二心がなく平等であることを歌

8 馬承源主編『上海博物館藏戦国楚竹書』第 1 巻（上海：上海古籍出版社、2001 年）139-140 頁。

9 鳥が桑の実を食べることは、魯頌・泮水に「翩彼飛鴞、集于泮林、食我桑黮、懷我好音」とある。この句は悪声の鳥である鴞すらも、君主に帰順したことを賛美する詩とされる。桑の実を食べることは相手への帰順、従順さを示すものではないだろうか。ここから衛風・氓の鳩を考えると、「食桑葚」とは男に従うことの喩えとも考えられよう。

うものとされる[10]。毛伝によれば、鳲鳩とは均一に子を養育する鳥として描かれる[11]。

⑤小雅・小宛（第 1 章）

宛彼鳴鳩、翰飛戾天。我心憂傷、念昔先人。明發不寐、有懷二人。

（宛たる彼の鳴鳩、翰く飛びて天に戾る。我が心は憂い傷み、昔たる先人を念う。明發しても寐ず、二人を懐うこと有り）

【毛伝】宛、小貌。鳴鳩、鶻鵴。翰、高。戾、至也。行小人之道、責高明之功、亦終不可得。（宛は小さき貌。鳴鳩は鶻鵴。翰は高。戾は至也。小人の道を行い、高明の功を責め、亦終に得べからず）

乱世を憂う詩である。毛伝に従えば、この鳩は高みに登る小人の喩えと解される[12]。

これら「雎鳩」「鳲鳩」「鳩」について、毛伝は①の「雎鳩」を王雎（ミサゴ）とし、②鵲巣の「鳩」と④の「鳲鳩」を秸鞠（カッコウ）とし、③の「鳩」と⑤の「鳴鳩」を鶻鵴（キジバト）と注している。単に一字で「鳩」といっても、時にカッコウ、時にキジバトと解されたことがわかる。これら『詩』に表われる動植物には毛伝以降多くの解釈がなされ[13]、名物解という学問ジャンルに発展した。ただし、文献資料では生態や外見的特徴に関する記述が乏しく、実際にどのような鳥であったか特定できないため、これらの混乱を解きほぐすことはきわめて困難であるといわざるをえない。ただし、これらの鳥がどのよ

10 毛伝の詩序に「鳲鳩刺不壹也。在位無君子用心之不壹也」とある。

11 注 7 で触れたように、毛伝は「鳲鳩」を「秸鞠」としており、これは現在のカッコウと推測されるが、カッコウは他鳥の巣に托卵する鳥であり、この詩で歌われるような生態にふさわしいとはいえない。文献における鳥名解釈には混同が多く、現在同定される鳥の実際の生態が合わないことが多々ある。現在となっては鳥名から個別の鳥を厳密に弁別することは困難であるが、古代人が生態観察していなかったわけではない。馬王堆帛書・五行篇には「鳲鳩在桑、直之。其子七也、鳲鳩二子耳。曰七也、與言也」とあり、実際のハトの卵の数と詩の違いを指摘している。

12 朱熹の集傳は、大夫が乱世にあって兄弟戒めあい禍を避けようとする歌とし、憂う心が亡き先人に至ることの喩えと解す（此大夫遭時之乱、而兄弟相戒以免禍之詩。故言彼宛然之小鳥、亦翰飛而至于天矣。則我心之憂傷、豈能不念昔之先人哉）。この解釈に従えば、鳩は乱世を憂う心の喩え、小さく弱いものの喩えと考えられよう。

13 たとえば、『詩』の名物学的注釈の先駆である陸璣『毛詩草木鳥獣虫魚疏』（漢魏叢書本）では「雎鳩」を「雎鳩、大小如鳩、深目、目上骨露出。幽州人謂之鶖」とし、「鳴鳩」を「鳴鳩、今雲南鳥。大如鳩而黄。啼鳴相呼、不同集。謂金鳥、或云當爲鳩聲轉。故名移也。又云鳴鳩、一名爽、又云是鸛」として毛伝は採らないが、「鳲鳩」には「鳲鳩、鵠鵴。今梁宋之間謂布穀爲鵠鵴。一名擊穀、一名桑鳩。按鳲鳩有均一之徳、飼其子。旦從上而下、暮從上而下、平均均一」とし、毛伝・鄭箋や揚雄『方言』に近い解釈を採る。

うな存在として人々の目に映ったのか、という問題は検討の余地があろう。

①の「雎鳩」については、西岡市祐の詳細な検討があり、多種の鳥が同じ鳥名で呼ばれていたことがわかる[14]。清・姚炳『詩識名解』が前掲『左伝』昭公十七年の「五鳩」について、それぞれ鳩の上に雎や祝など修飾語を冠したもので、すべて鳩の類ではないかと提案していること[15]、そして聞一多が国風①～④の鳩はすべて女子の喩えと考えられ、雎鳩・鳲鳩・鶻鳩は同類であるとみなしていることから[16]、最終的に西岡は、これらは鳩の一種だとする[17]。確かに、国風の鳩の詩からは女性・婚姻・桑という要素が鮮明に浮かび上がる[18]。中国古代における桑林は聖所とされ、歌垣での男女の交合など性的なイメージと深く関係する場所である[19]。

さらに、『楚辞』離騒篇に、鳩は、

> 望瑤臺之偃蹇兮、見有娀之佚女。吾令鴆爲媒兮、鴆告余以不好。雄鳩之鳴逝兮、余猶惡其佻巧。
>
> （瑤臺の偃蹇たるを望み、有娀の佚女を見る。吾れ鴆をして媒を爲さしむるに、鴆余に告ぐるに好からずを以てす。雄鳩の鳴き逝き、余猶お其の佻巧なるを惡（にく）む）
>
> 【王逸注】逝、往也。佻、輕也。巧、利也。言又使雄鳩銜命而往、其性輕佻巧利、多語言而無要實、復不可信用也。（逝は往く也。佻は輕き也。巧、利也。言うこころは又雄鳩をして命を銜えて往かしむるも、其の性は輕佻巧利にして、多く語り言うとも要實無く、復た信用すべからざる也）

とある。有娀氏の美女との間を媒酌してもらおうと、まず鴆鳥に頼んだが、鴆鳥は彼女を

---

14 西岡市祐「雎鳩とはどんな鳥か―『詩経』周南関雎鳩の解釈について」（『国学院大学紀要』第 25 号、1987 年）。

15 『詩識名解』巻一「釋鳥以鵻冠鳩、餘四者又各有鳩名、則亦從鳩類、備列於後、以俟考者。」

16 聞一多「詩経通義」（『聞一多全集』第 2 巻、北京：生活・読書・新知三聯書店、1982 年）。

17 西岡市祐、前掲論文（注 14）。

18 桑摘みに関係する仕事が女性だけのものでないことは、すでに佐藤武敏『中国古代絹織物史研究』上（風間書房、1977 年）、233 頁、原宗子「豳風「七月」に寄せて」（『学習院史学』第 35 巻、1997 年）が指摘している。しかし、「采桑女」は詩の主題や画題に多くとられ、桑摘みは女性の仕事というイメージが強いもの事実である。

19 石田英一郎「桑原考―養蚕をめぐる文化伝播史の一節」（『石田英一郎全集』第 6 巻、筑摩書房、1977 年）、白川静『中国古代の民俗』（講談社、1980 年）221-232 頁。

良く言わず、また雄鳩は口ばかり達者で信用ならないという。鳩がよくしゃべるということは、前掲『爾雅』釈鳥「鶻鳩」の郭璞注でも「多聲」とされている。媒酌としての適性はともかく、『楚辞』においても、鳩は婚姻を取り持つものとして歌われている。

これらのことから、古代の歌謡の中に歌われた鳩は、婚姻や子育て、女性というイメージを引き起こす鳥であったといえる。

２．鳩杖について

では、器物に象られた鳩にはどのようなものがあるだろうか。漢代、鳩は養老・敬老の象徴として、杖の端飾りに用いられた。杖は歩行を助けるだけでなく、一種の権力標識でもあり[20]、鳩杖はこの両者を兼ね備えるものであったと考えられる。それでは、この杖の先端につけられた鳩がどのように理解されたのか検討する。

（１）鳩杖

鳩杖は、朝廷が一定の年齢以上の老人に杖を賜与し、様々な特権を与える制度である。老人に杖を贈ることは、漢以前からある風習のようだ。たとえば、『呂氏春秋』仲秋紀・八月紀には、

是月也、養衰老、授几杖、行糜粥飲食。
（是の月や、衰老を養い、几杖を授け、糜粥を行い飲食せしむ）

とあり、老人に脇息・杖・粥を贈って労うという。この段階では、まだ杖首の形状について言及していない。文献において、老人に与える杖の装飾について鳩と明記されたのは漢代以降のようである。

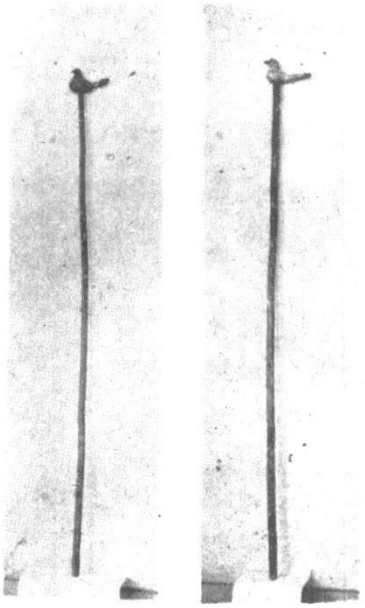
『後漢書』巻九十五・礼儀志中

仲秋之月……年始七十者、授之以王杖、餔之糜粥。八十・九十、禮有加賜王杖長〈九〉

[20] 櫻井龍彦「王杖攷―杖をめぐる伝承と文化（一）」（『龍谷紀要』第 11 巻第 2 号、1990 年）。

尺、端以鳩鳥爲飾。鳩者、不噎之鳥也。欲老人不噎。

（仲秋の月……年始めて七十なる者、之に授くるに王杖を以てし、之に糜粥を餔す。八十・九十は、禮に王杖長九尺、端に鳩鳥を以て飾と爲すを加賜すること有り。鳩は、噎(むせ)せばざるの鳥なり。老人を噎せばざらしめんと欲す）



【図 1】武威出土鳩杖

これによれば、80 歳・90 歳になると鳩飾りのついた杖を賜与するとある。鳩を用いるのは、鳩が噎せないからだという説は一理あるが[21]、これ以前には見えず、以降も類書に引用されるにとどまる。そのため、本章では不噎説についてこれ以上踏み込むことは避けたい。

鳩杖は、中国の各地から出土している[22]。中でも、甘粛省武威磨嘴子漢墓から出土した木製の鳩杖は、先端に鳥形の飾りのついた長さ 190cm 以上ある杖で､その杖首の部分に木簡がついていたという[23]【図 1】。これは「王杖十簡」と呼ばれ、杖の賜与とその特権について、次のような文言が記されていた[24]。

高皇帝以来、至本〈始〉二年、朕甚哀憐耆老、高年受王杖。上有鳩、使百姓望見之、比於節。吏民有敢罵詈毆辱、逆不道。

（高皇帝（劉邦）以来、本始二年（前 72 年）に至り、朕甚だ耆老を哀憐し、高年には王杖を受（授）く。上に鳩有り、百姓をして之を望見せしめ、節に比す。吏民に敢えて罵詈毆辱するもの有れば、逆不道なり）

---

21 山田勝芳は「不噎」という性質を、プリニウスの『博物志』に言うところの下を向いたまま水が飲めるという生物学的な特徴と密接に関わっていたとする（山田勝芳「鳩杖のゆくえ―東アジアの老人優遇策」『東北大学東洋史論集』第 10 号、2005 年）。

22 出土品については、郭浩「漢代王杖制度若干問題考辨」（『史学集刊』2008 年第 3 期）に新石器時代から魏晋にかけての鳩杖の一覧がある。これによれば、杖首が青銅製の鳩杖 19 件、木製の鳩杖 12 件、画像石中に見える鳩杖 14 幅で、木製の鳩杖はすべて漢代のものである。なお、この論文は池田雄一先生よりご教示いただいた。感謝申し上げたい。

23 甘粛省博物館「甘粛武威磨咀子漢墓発掘」（『考古』1960 年第 9 期）。

24 冨谷至は、これを黄泉の国でも生前の既得権が通用するように作成した「黄泉文書」とする（冨谷至「王杖十簡」『東洋学報』第 64 号、1992 年）。

この記述から、杖の上の鳥は鳩であることがわかる。そして、杖首の鳩は、特権を受けた老人であることを顕示する社会的標識として機能するものであった。

杖の賜与に関する老人優遇策は、関係木簡の出土によって[25]、主に法制史の方面から研究が進められてきた。特に武威出土の王杖簡については、簡の排列や制度の開始時期、内容について議論のあるところだが、本章の主旨とずれるため、ここでは議論しない[26]。

【図 2】四川成都曽家包・養老図

鳩杖は、画像石にも描かれている。たとえば、四川成都曽家包東漢墓出土の養老図【図 2】には、鳩杖を持った老人が軒先で小さな容器に入ったものをもらい受けている[27]。また、孝行図のうち、後漢山東省武梁祠後壁画像の董永の老父【図 3】と武氏祠前石室東壁下石画像の老来子【図 4】が鳩杖を手にした姿で描かれており[28]、これらの図の中で、鳩杖はその人物が老人であることを特徴づけている。

[25] 甘粛省武威県からは、1959 年に磨嘴子漢墓から王杖十簡が出土し、1981 年に民間から王杖詔書冊が提供され、1989 年に旱灘坡後漢墓から王杖断簡が出土した。この他、出土文献では湖北省張家山漢簡二年律令「傅律」、江蘇省尹湾漢簡「集簿」にも王杖受給者に関する記述が見える。

[26] たとえば、大庭脩「武威出土「王杖詔書・令」（同著『漢簡研究』同朋舎出版、1992 年）、滋賀秀三「武威出土王杖十簡と解釈と漢令の形態—大庭脩氏の論考を読みて」（『国家学会雑誌』第 90 巻 3・4 号、1977 年）、山田勝芳「王杖十簡と王杖詔書令—漢代の老人優遇策をめぐって」（『東北大学教養部紀要』第 49 号、1988 年）、冨谷至、前掲論文（注 24）など。これらの議論については廣瀬薫雄「王杖木簡新考—漢代「律令学」の角度から」（『東洋学報』第 89 巻第 3 号、2007 年）にまとめられている。

[27] 容器に入ったものは、『呂氏春秋』や『後漢書』の記述からすれば粥かもしれない。土居淑子氏は、この図のテーマは養老ではなく貧者救済の場面だろう推測する（土居淑子『中国古代の画像石』同朋舎出版、1986 年、180-181 頁）。ただ、同じモチーフと考えられる新都県胡家墩画像磚でも袋に何か（穀物か）をもらい受けている人物が鳩杖を持った老人であることを考えれば、養老の色合いが強いのではないだろうか。

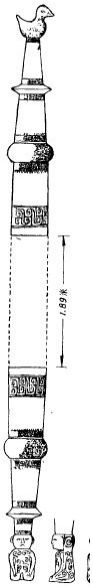
[28] 日本伝来陽明本・船橋本『孝子伝』に伝が見える。それによれば、董永は楚人。若くして母を失い、貧乏であったがよく父に使え、常に車に乗せて楽しませた。老来子も楚人。90 歳にして父母のために嬰児のまねごとをして楽しませた（幼学の会編『孝子伝注解』汲古書店、2003 年）。

【図 3】董永と老父（武梁祠）

【図 4】老来子と父母（武氏祠）

なぜ、老人に授ける杖の標識に鳩を採用したのだろうか？『詩』の鳩は男女間の愛情や子育てを歌ったものであり、養老とは直ちに結びつかないように思われる。

文化史的な研究では、江蘇省丹徒春秋呉墓や浙江省紹興漓渚春秋墓の春秋墓から鳥形青銅杖首【図 5】が出土していることから、鳩杖の起源を長江流域（特に呉越地方）の鳥崇拝文化の中に位置づけ、鳥を太陽の象徴、あるいはトーテムすなわち王権の象徴と見なす[29]。しかし、これは鳥形杖首全般についての議論であり、鳩と養老の関係についてはほとんど言及さ



【図 5】江蘇省丹徒春秋呉墓鳩杖

[29] 鄧淑蘋「鳩杖—兼談古越俗中的鳥崇拝」（『故宮文物月刊』第 10 巻第 10 期、1993 年）、杉本憲司「呉越文化の鳥」（『鷹陵史学』第 19 号、1994 年）、伊藤清司「鳩杖と文身－呉越の伝説と考古学」（『日中文化研究』第 6 号、1994 年）、山田勝芳、前掲論文（注 21）など。杉本の越俗起源説に対して、山田は四川省などの鳥杖の例を挙げ、もっと広がりがあったと考えている。郭浩、前掲論文（注 22）は、漢代の木製鳩杖と精巧な青銅製鳩杖を区別して考え、前者は養老制度における実用的な王杖であり、後者は先民の鳥トーテム崇拝に由来する一種の権杖であり、その後社会的に発展し、次第に権杖の機能が薄れ、老人の歩行を助ける機能が強くなったとみている。

れない。

（2）漢代の解釈

なぜ鳩なのか。管見の限り、先秦文献に鳩杖について言及するものはない。漢代以降、いくつかの注釈によって、ようやく鳩杖の鳩の働きが説明される。

『呂氏春秋』仲秋紀・八月紀「養衰老、授几杖、行糜粥飲食」高誘注

陰気發、老年衰。故賦行飲食糜粥之惿。今之八月比戸賜高年鳩杖・粉粢是也。周禮大羅氏、掌獻鳩杖以養老。又伊耆氏、掌共老人之杖。

（陰気發し、老年衰う。故に飲食糜粥の惿を賦行す。今の八月 比戸高年に鳩杖・粉粢を賜うは是れ也。周禮大羅氏は鳩杖を獻じ以て養老するを掌る。又伊耆氏は老人の杖を共（供）するを掌る）

高誘は、八月（仲秋）は陰気が起こる時季であり、老人が衰えるので穀物や鳩杖を与えるのだという。ただ、高誘が引用する『周礼』夏官・羅氏には、

中春、羅春鳥、獻鳩以養國老、行羽物。

（中春、春鳥を羅し、鳩を獻じ以て國老を養い、羽物を行う）

とあり、鳩を献上するという。高誘は、この鳩を鳩杖と解したか、あるいは鳩杖とする本が存在したのだろう。いずれにしても、鳩と養老が強く結びついていることがわかる。この『周礼』夏官・羅氏には鄭玄が次のような注をつけている。

春鳥蟄而始出者、若今南郡黄雀之屬。是時鷹化爲鳩、鳩與春鳥變舊爲新。宜以養老、助生氣。行謂賦賜。

（春鳥は蟄にして始めて出づる者にして、今の南郡の黄雀の屬の若し。是の時鷹化して鳩と爲り、鳩と春鳥とは舊を變じて新と爲す。宜しく以て老いたるを養い、生氣を助くべし。行は賦賜を言う）

鄭玄は、鳩や啓蟄のころ出始める春の鳥には古いものを新しくする力があるため、老人

の衰えた気を養い助けるのによいという。伊藤清司によると、春に鳥や魚を捕まえることは、一種の儀礼的習俗であり、これらを捕まえ犠牲に供することは陽気を促進させる目的があったと考えられ、鳩杖制度の淵源は上述の鄭玄の思想と無関係ではないとする[30]。春の鳥に陽気を促進する力があるとすれば、老人の養生と陽気の促進について検討する必要がある。

（3）老人の養生

前掲の『呂氏春秋』高誘注は、秋には陰気が起こって老人が衰えるといい、季節の気と老人の養生とを関係づけて解釈している。気の概念の中で、年老いるということはどのように認識されるのか、季節とどのように関係すると考えられたのだろうか。銀雀山漢墓出土簡「曹氏陰陽」に興味深い分類が見える[31]。

長年者、陰之屬也。
（長年なる者は、陰の屬也）
…年以秋冬入官、然而久者、必有病者也。夫病亦近於老也。
（…年秋冬を以て官に入り、然して久しき者、必ず病者有る也。夫れ病も亦老に近き也）

これによれば、年経たものは陰に属し、秋冬に長くとどまれば必ず病気になると解される。曹氏陰陽の分類では、秋冬も「秋冬は陰也。春夏は陽也」と、陰に分類されている。

また、『左伝』昭公元年には、気と疾病について次のような考えが見える。

天有六氣……六氣曰陰・陽・風・雨・晦・明也。分爲四時、序爲五節、過則爲菑。陰淫寒疾、陽淫熱疾、風淫末疾、雨淫腹疾、晦淫惑疾、明淫心疾。
（天に六氣有り……六氣は陰・陽・風・雨・晦・明を曰う也。分ちて四時と爲し、序して五節と爲し、過ぐれば則ち菑（わざわい）と爲る。陰の淫は寒疾、陽の淫は熱疾、風の淫は末

30 伊藤清司「古代中国の射礼」（『民族学研究』第 23 巻第 3 号、1959 年）。
31 「曹氏陰陽」の陰陽観は、戦国・斉の黄老学派の学を継承したものとされる（陳乃華「先秦陰陽学説初探」『山東師範大学報（社会科学報）』済南：1996 年第 6 期）。釈文は銀雀山漢墓竹簡整理小組編『銀雀山漢墓竹簡（貳）』（北京：文物出版社、2010 年、203-208 頁）に拠った。

疾、雨の淫は腹疾、晦の淫は惑疾、明の淫は心疾なり）

ここでは、気には六気があり、その作用によって時節が分かれ、過剰になるとそれぞれに応じた疾病が起きるという。六気について、山田慶兒は、

> （病気の）外因と内因は明確に区別されていない。それはマクロコスモス＝自然とミクロコスモス＝人体、一般的なもの＝自然の六気と特殊的なもの＝人間の六気の間に区別がなく、両者の関係が曖昧なままであることに対応している。自然の一般的過程がそっくり人体において再生され、病気を引き起こすのである[32]。

という。四時の気が人間の身体に影響を与えるという考えが、すでに『左伝』のころには説かれていた。高誘の注において、秋に陰気が起こり、老人が衰えるというのは、両者がともに陰に属するため、陰気のバランスが崩れることをいうのかもしれない。

また、馬王堆出土医書の「十問」では、陰陽の気をバランス良く摂取することが説かれる[33]。また、「養生方」や「雑療方」などでも、滋養強壮剤によって気を補い、気を失わないための努力が見られ、これらは養生のための治療の原則と理論的基礎が形成されつつあったことを示すものと考えられている[34]。鄭玄が鳩によって気を補うと解釈するのも、陰陽の気を補いバランスを保つことが重要とされた養生観が反映されているといえよう。

３．季節・陰陽に基づく鳥獣の性格づけ

養老の献鳩は仲春に（『周礼』羅氏）、授杖は仲秋に行われるとされた（『呂氏春秋』仲秋紀・『後漢書』礼儀志）。高誘・鄭玄の解釈も、季節との関係に重点を置く。そこで、鳩が季節の中でどのように性格づけられていたのか検討したい。

---

32 山田慶兒「夜鳴く鳥」同著『夜鳴く鳥―医学・呪術・伝説』岩波書店、1990 年（初出は『思想』10 月号、1985 年）。

33 黄帝當問天師曰「萬物何得而行。草木何得而長。日月何得而明。」天師曰「爾察天之情、陰陽爲正。萬物失之而不繼、得之而贏。食陰〈凝〉陽、稽於神明……」

34 山田慶兒『中国医学はいかにつくられたか』（岩波書店、1999 年）56-58 頁。

（1）春の物候

『夏小正』や『呂氏春秋』十二紀、『礼記』月令などの月令類の中には、季節と自然環境の変化、その時々の社会生活の理想像が描かれている。そこには君主が時に適った政治を行うべきだとする時令思想や、五行思想が含まれ、月令形式の成立には議論のあるところである[35]。本章では、月令記事のうち、いつごろにどのような動植物が現れるのか、どのような行動をとるのかという季節の兆候、すなわち物候に注目したい[36]。

まず、現在は『大戴礼』の一篇として伝わる『夏小正』に、鳩の候が見える。

（正月）鷹則爲鳩。

（鷹則ち鳩と爲る）

【戴伝】鷹也者、其殺之時也。鳩也者、非其殺之時也。善變而之仁也。故其言之也。（鷹は、其の殺の時也。鳩は、其の殺の時に非ざる也。善く變じて仁に之く也。故に其れ之を言う也）

（三月）攝桑【戴伝 1】。……鳴鳩【戴伝 2】。

（桑を攝る……鳴鳩）

【戴伝 1】桑攝而記之、急桑也。（桑攝りて之を記すは、桑を急かせば也）

【戴伝 2】言始相命也。先鳴而後鳩、何也？鳩者鳴而後知其鳩也。（始めて相い命（鳴）ずるを言う也。鳴を先にして鳩を後にするは、何ぞ也？鳩は鳴きて後に其の鳩なるを知れば也）

（五月）鳩爲鷹。

---

35 島邦男（『五行思想と禮記月令の研究』汲古書院、1971 年）は、『夏小正』について、『詩』豳風・七月の時候・時事を改めて春秋中期に成るものとする（241 頁）。そして、『夏小正』の季月に『管子』四時篇の時令と幼官篇の顕徳を配したものが原始十二紀となり、漢初に洪範五行伝などを採り入れて再編成され、現行の十二紀は『礼記』月令など諸篇を取り入れて後漢に成るものであるという（126-127 頁）。政治的な時令思想・陰陽五行思想・農事暦を内包した月令類の形成については、この他、久保田剛「夏小正について―欠落の所在と補填への試み」（『哲学』第 25 号、1973 年）、同「呂氏春秋十二紀と礼記月令篇―若干の相違点について」（『哲学』第 33 号、1981 年）、伊藤計「月令論―月令形式について」（『日本中国学会報』第 26 集、1974 年）、相原俊二「「呂氏春秋」の時令説（一）」（『史学雑誌』第 76 編第 12 号、1976 年）、相原俊二「「呂氏春秋」の時令説（二）」（『史学雑誌』第 77 編第 1 号、1977 年）などがある。ここでは物候の分類に着目するため、これらの成立に関する問題にはこれ以上立ち入らない。

36 竺可楨・宛敏渭『物候学』（丹青総合研究所編訳、丹青社、1988 年、4 頁）によれば、物候の記録は春秋時代に伝統ができあがり、『呂氏春秋』の農業状況は戦国時代末期の一般的状況であるという。

（鳩鷹と爲る）

『夏小正』に記録された鳩の物候は以上の二点である。一つは、正月に鷹が鳩になるということ。もう一つは採桑の時期に現れるということである。これは、『呂氏春秋』十二紀にも引き継がれている。

（仲春・二月紀）蒼庚鳴、鷹化爲鳩。

（蒼庚鳴き、鷹化して鳩と爲る）

【高注】蒼庚、爾雅曰商庚、藜黃・楚雀也。齊人謂之搏黍、秦人謂之黃離、幽冀謂之黃鳥。詩云黃鳥于飛集于灌木是也。至是月而鳴。鷹化爲鳩、喙正直不鷙擊也。鳩蓋布穀鳥也。（蒼庚は、爾雅に曰く商庚は藜黃・楚雀也と。齊人は之を搏黍と謂い、秦人は之を黃離と謂い、幽冀は之を黃鳥と謂う。詩に黃鳥于（ここ）に飛び、灌木に集（とど）まると云うは是れ也。是の月に至りて鳴く。鷹化して鳩と爲るは、喙の正直にして鷙擊せざらざれば也。鳩は蓋し布穀鳥ならん）

（季春・三月紀）是月也、命野虞無伐桑柘。鳴鳩拂其羽、戴任降于桑[37]。

（是の月や、野虞に命じて桑柘を伐ること無からしむ。鳴鳩は其の羽を拂（う）ち、戴任（たいじん）は桑に降る）

【高注】鳴鳩、斑鳩也。是月拂擊其羽、直刺上飛數十丈、乃復者是也。戴任、戴勝鴟也。爾雅曰鶠鳩。部生於桑。是月其子彊飛、從桑空中来下。故曰戴任降于桑。（鳴鳩は斑鳩也。是の月や其の羽を拂擊し、直刺にして上に飛ぶこと數十丈、乃ち復るは是れ也。戴任は戴勝、鴟也。爾雅に鶠鳩と曰う。桑に部生す。是の月や其の子彊く飛びて桑從り空中に来下す。故に戴任は桑に降ると曰う）

『礼記』月令もこれとほぼ同文である[38]。『夏小正』とはやや月がずれるが、いずれも春の候と考えて差しつかえなかろう。『呂氏春秋』では、鷹が鳩になることについて、「化」

---

[37] 「戴任」は『礼記』月令・季春では「戴勝」と表記され、現在ヤツガシラ（*Upupa epops*）の漢名であるが、『方言』巻八に「尸鳩……自關而東謂之戴鵀、東齊海岱之間謂之戴南、南猶鵀也。或謂之鶭鸅、或謂之戴鳻、或謂之戴勝」とあり、鳲鳩の方言の一つでもある。『禽経』では「鳲鳩、戴勝、布穀也」とあり、鳲鳩の別称となる。

[38] 「（仲春之月）倉庚鳴、鷹化爲鳩」、「（季春之月）命野虞毋伐桑柘。鳴鳩拂其羽、戴勝降於桑。」

と表現しており、鷹が変化して鳩になるとしている。また、鳴鳩はその羽を羽ばたかせる姿が描かれている。戴勝については後述する。

以上のことから、鳩と季節の関係には、鷹から変化すること、桑摘みの時期を知らせることの二点があることがわかった。

（2）採桑と鳩

まず、桑摘みから見てみよう。

月令類において、鳩の鳴き声は、春の採桑の時期を知らせるとされ、前掲『詩』③衛風・氓、④曹風・鳲鳩でも桑畑の中の鳩が歌われていた。ハトは、ほぼ全ての種が渡りをしない留鳥であるが、『左伝』昭公十七年「鶻鳩」の杜預注に「春來たりて冬去る」とあり、鳩が季節鳥とされていたことがわかる。これは、ハトが夏は巣を作る叢林に棲み、冬は大群となって住処を替え、平原で過ごすことをいうのかもしれない[39]。

また、西洋の記録であるが、プリニウスの『博物志』によれば、ハトは冬には鳴かず、春に鳴き始めるという[40]。早春から初夏はハトの繁殖期に当たり、④曹風・鳲鳩に歌われるように、桑の木に止まり子育てする姿が見られたのかもしれない。さらに、③衛風・氓の「桑葚」が実るのもこの季節である。前述したように、桑林は男女交合の場であり、採桑は女性の仕事であるという文化背景のために、桑の間を飛び回る鳩が春の採桑と結びついて女性や婚姻・生殖を想起させ、万物を成長させる生気のイメージをもたらした可能性は十分に考えられよう。

そして、この時期のハトは、巣の周りを浮かび上がるように飛び周り、一番鳴き声が多くなる時期である[41]。『呂氏春秋』季春・三月紀に「鳴鳩其の羽を拂つ」といい、『夏小正』三月「鳴鳩」の戴伝が「鳩は鳴きて後其の鳩なるを知る也」と、その鳴き声を強調するのは、そのようなハトの生態を反映したものといえよう。

（3）鷹と鳩の変化

月令類における鳩の特性は、鷹に変化するという性質である。仲春の変化は『呂氏春秋』仲春紀・『淮南子』時則訓・『礼記』月令などに見え、鳩から鷹への変化も、『夏小正』では

---

39 鄭作新、前掲書（注 3）286 頁。
40 中野定雄ほか訳注『プリニウスの博物志』第 1 巻（雄山閣、1986 年。訳者が依拠した版は *Plinii naturalis historia*, Loeb 英訳版）、454 頁。
41 鄭作新、前掲書（注 3）287 頁。

五月、『礼記』王制や『論衡』講瑞では秋に配されている[42]。この変化は、『周礼』秋官・羅氏の春の献鳩と、『呂氏春秋』などに見える秋の鳩杖の授与と同時期である。献鳩・鳩杖について高誘・鄭玄は季節の転換と陰陽の気の関係から解釈していることは先に述べた。鳩と鷹の変化の記事も、『論衡』講瑞に、

亦或時政平氣和、眾物變化、猶春則鷹變爲鳩、秋則鳩化爲鷹。

（亦或る時 政平かにして氣和すれば、眾物の變化すること、猶お春には則ち鷹變じて鳩と爲り、秋には則ち鳩化して鷹と爲るがごとし）

とあるように、気の変化から解釈されている[43]。「鷹化して鳩を爲る」という記事は、季節の転換と陰陽の気の循環を表す物候として捉えられた。

季節の陰陽循環は[44]、『左伝』昭公二十四年に、

夏、五月、乙未朔、日有食之。梓慎曰、「將水。」昭子曰「旱也。日過分而陽猶不克。……」

（夏、五月、乙未の朔、日に之を食らうこと有り。梓慎曰く「將に水あらんとす」と。昭子曰く「旱也。日 分を過ぐれども陽猶お克たず……」

---

42 『礼記』王制「獺祭魚、然後虞人入澤梁。豺祭獸、然後田獵。鳩化爲鷹、然後設罻羅。草木零落、然後入山林」、『論衡』講瑞「亦或時政平氣和、眾物變化、猶春則鷹變爲鳩、秋則鳩化爲鷹、蛇鼠之類輒爲魚鱉、蝦蟆爲鶉、雀爲蜃蛤。物隨氣變、不可謂無。」

43 ある生物が変化して別物になるという候は、『呂氏春秋』十二紀を例にすると、この他、季春の「田鼠化爲鴽」、季夏の「腐草化爲蚓」、季秋の「賓爵入大水爲蛤」、孟冬の「雉入大水爲蜃」があり、前注『論衡』講瑞では、これらも鷹と鳩との変化同様、気の変化の一環として説明されている。これらの変化のバリエーションや歴史的変遷については、深津胤房「古代中国人の思想と生活―「鷹化爲鳩」（輪廻思想の萌芽） について」（『二松学舎大学東洋学研究所集刊』第 13 号、1982 年）に詳しい。ここでいう変化が具体的にどのような現象なのか、という問題について、現在では、深津胤房、前掲論文や郭郛ら、前掲書（注 2、347-348 頁）のように、季節的な生物相の変化を反映したものとする説が大勢である。しかし、明・李時珍『本草綱目』巻四十九・禽部「斑鳩」には宋・冠宗奭を引いて、「（斑鳩）嘗養之數年、并不見春秋分變化」と述べており、かつては鳩そのものが鷹に変化すると考えられた。

44 郭店戦国楚簡「太一生水」には「是以成陰陽。陰陽復相輔也。是以成四時。四時復相輔也」と、陰陽が四時を生んだという思想が見え、遅くとも戦国時代には陰陽と四季が関係づけられている。また、小林信明は、前漢の陰陽説はほとんど四季・四方を通して説明され、自然の解明のために行われたものという（小林信明『中国上代陰陽五行思想の研究』講談社、1951 年、251-251 頁）。

【杜預注】過春分、陽氣盛時、而不勝陰、陽將猥出。故爲旱（春分を過るは、陽氣の盛なる時、而れども陰に勝たざれば、陽將に猥りに出でんとす。故に旱と爲らん）

とあり、春分すなわち仲春を過ぎると、陽気が陰気を上回るという観念が見える。鷹が鳩になる転換点は、ちょうど陽気が陰気を超えるポイントにあるとされているのである。つまり、鳩を陽気に、鷹を陰気に置換えることが可能なのである。

季節同様、鳥獣を陰陽に分類することは、銀雀山漢簡「曹氏陰陽」に見える。

諸禽獸蟄傷〈人〉者陰、刑也。戴角若穴藏皆陰、不傷害人、少刑。鳥之陰、鴻鵠。若以時北南者〈1660〉、陰也。

（諸禽獸蟄の人を傷う者は陰にして、刑也。角を戴せ穴藏するが若きは皆な陰なるも、人を傷害せざれば、少刑なり。鳥の陰は、鴻鵠。時を以て北南するが若き者は陰也）

これによれば、禽獣や虫の人を傷つけるもの、角があり穴の中に住むもの、鴻鵠のように南北に移動するものを陰としている。この基準からすれば、猛禽である鷹は陰に分類される。陰から陽の転換点で鷹が鳩になるという記述に対して、『夏小正』に戴徳が注して「（鷹は、其の殺の時也。鳩は、其の殺の時に非ざる也」といい、『呂氏春秋』に高誘が注して「鷹化して鳩と爲るは、喙の正直にして鷙撃せざらざれば也」という背景には、猛禽である鷹は陰に属し、非猛禽である鳩は陽に属すという分類概念があったと考えられる[45]。

鷹から変化する鳥は、一字の「鳩」だけではない。『禽経』張華注では[46]、「鳲鳩」も変化するという。

鳲鳩、戴勝、布穀也。

【張華注】（戴勝）……而農事方起、此鳥飛鳴於桑間。……一名桑鳩、仲春鷹所化也（……

45 このように、鳥を陰陽に分類する例は他にも見える。魏・曹植「令禽悪鳥論」には「伯勞以五月而鳴、應陰氣之動。陽爲人養、陰爲賊害、伯勞蓋賊害之鳥也」とあり、伯労（モズ *Lanius*）は陰気が起こり始める夏至ごろに活動しはじめることから、陰気に属する鳥に分類されている。また、陰気は人を害するという考えが、明確に表われている。

46 『禽経』は周・師廣撰とされ、晋・張華が注を付した禽鳥に関する書である。つとに散佚し、現行本は輯佚本である。引用は増訂漢魏叢書本に拠った。

而して農事方に起こり、此の鳥桑間に飛び鳴く。……一名は桑鳩、仲春に鷹の化する所也）

これによれば、鳲鳩・戴勝（ヤツガシラ *Upopa epops*）はともに農事が始まる時期に桑の間を飛び鳴くことから、「桑鳩」とも呼ばれ、春に鷹から変化したものだという。月令類の春の候のうち、鳩が羽を打ち合わせて飛び、戴勝（戴任）が桑に降りてくるという記事における、鳩と戴勝とが同一視されている。そして、本来は「鳩」だけにあった「鷹化して鳩と爲る」の性質が両者に付与される。このような解釈の展開を踏まえると、月令類の「鳩」とは、前掲『説文』段玉裁注がいうように、これら「某鳩」を包括する語になっていた可能性が高いといえるだろう[47]。

さらにいえば、『呂氏春秋』仲春・二月紀に「蒼庚鳴き、鷹化して鳩と爲る」とある蒼庚（コウライウグイス *Oriolus chinensis*）にも同様のイメージが付随しうる。中国最古の農事暦といわれる『詩』豳風・七月には、

春日載陽、有鳴倉庚。女執懿筐、遵彼微行、爰求柔桑。

（春日 載(すなわ)ち陽(あたた)か、鳴ける倉庚有り。女 懿筐(ふかきはこ)を執り、彼の微行(ほそきみち)に遵(したが)い、爰(ここ)に柔桑を求む）

とあり、倉庚が春を告げ、鳩は歌われない。倉庚とは、増訂漢魏叢書本『毛詩草木鳥獣虫魚疏』巻下「黄鳥于飛」に[48]、

黄鳥、黄鸝鶩也。……一名倉庚、一名商庚……常椹熟時來在桑樹閒。故里語曰、黄栗留看我麥黄甚熟。亦是應節趣時之鳥。

（黄鳥は黄鸝鶩(れいりゅう)也。……一名は倉庚、一名は商庚……常に椹熟する時に來たりて桑樹の閒に在り。故に里語曰く、黄栗留は我が麥黄甚熟に看ると。亦是れ節に應じ時を趣(うなが)

47 『禽経』の鳥名解釈を参照すると、月令類三月季春の「鳴鳩拂其羽、戴任（戴勝）降于桑」は両方「鳩」ということになる。

48 『毛詩草木鳥獣虫魚疏』は呉・陸璣撰とされるが、唐人の撰とする説もあり、成立に不確定な点が多い。現在は輯佚本が伝わる。版本については、拙論「陸氏毛詩草木鳥獣虫魚疏の基礎的研究―篇目から見る各本の相違」（『斯道文庫論集』第 50 号、2016 年）を参照されたい。

すの鳥なり）

とある。常に桑の実が熟するころに桑の木の間にやって来るという記述は、鳩（某鳩）と似た生態の鳥であり、「曹氏陰陽」の陰陽の分類基準を適用すれば、倉庚も陽鳥としての性質を十分に備えている。しかし、倉庚には鷹から変化するという記載は見られない。

このように、同じ性質を持つとされる鳥が複数存在するにもかかわらず、鳩が陽鳥の代表として鷹と対比されることをどのように理解したらいいのだろうか。

すでに述べたように、鄭玄は、『周礼』夏官・羅氏の献鳩に注して「春鳥は蟄にして始めて出づる者にして、今の南郡の黄雀の屬の若し。是の時鷹化して鳩と爲り、鳩と春鳥とは舊を變じて新と爲す」といい、鳩と春鳥ともに季節を新しく変化させる性質があると理解している。そして、春鳥について、啓蟄のころに出始める鳥で、南郡（現在の湖北省荊州江陵）の黄雀の類のようだと述べ[49]、その範疇に幅を持たせている。鄭玄が生きた後漢から三国時代にかけては、気候の寒冷化が強まった時期であり、戦国時代から漢初に成立したとされる『呂氏春秋』など月令類の物候と、実際に観察される物候とが一致しなかっただろう[50]。鄭玄が名を挙げた黄雀など、春鳥の性質を持つ鳥たちが、時代や地域によってどのように理解され整理されたのかという問題については、さらなる検討が必要である。しかし、中国の動植物に関する文献・注釈は、『詩』など古典を正しく理解するための学問であり、自ら観察することよりも音韻や訓詁が重視され、文献に記載された内容以上のことは記録されなかった[51]。『礼記』月令などの経書に「鷹化して鳩と爲る」の句が定着していたとすれば、これに基づいて、経学上は鳩が春鳥の代表とされたと考えられないだろうか。

---

[49] 黄雀は、現在アトリ科マヒワ（*Cardelis spinus*）の漢名である。マヒワは、現在は中国東北部など寒冷地で繁殖し、内モンゴル東部・河北・河南・山東・江蘇を経由して南下し、越冬することから、春に北上するものを指すか。黄雀はしばしば黄鸝（コウライウグイス）の類と同一視されることがあるため、マヒワとは別鳥であった可能性も捨てきれない。

[50] 竺可楨によれば、後漢から晋にかけては現在よりも平均気温が 1～2 度低かったとされる（「中国近五千年来気候変遷的初歩研究」『考古学報』1972 年第 1 期）。

[51] 小林清市「清朝考証学派の博物学―『爾雅』釈草篇注を手がかりに」（山田慶兒編『東アジアの本草と博物学の世界』思文閣出版、1995 年）。

おわりに

以上、古代における鳩のイメージとその展開について見てきた。

まず、『詩』に歌われる鳩は、婚姻を主題にした詩に歌われ、婚姻や女性・採桑のイメージを強く帯びている。これは同時に、男女交合や繁殖など性的なイメージを想起させるものであった。

鳩を象ったモノには、漢代の鳩杖がある。鳩杖は老人が特権を受けていることを示す社会的な表象であり、そこから鳩杖には養老のイメージが広く定着した。鳩杖について、高誘は、陰気が盛んになりはじめる秋に老人の気が衰えるのを防ぐものと解釈している。当時の養生観から、病気は陰陽の気が偏向・過剰になりバランスが損なわれることに起因すると考えられていた。銀雀山漢簡「曹氏陰陽」の陰陽分類に従えば、老人も秋も陰の属性に分類され、陰が過剰になっている状態ということができよう。そこに、陽鳥でもって老人の気を補おうというのである。『詩』における婚姻・生殖のイメージは、生命力をもたらすものともいえ、あながち養生とかけ離れたものではないだろう。

さらに、月令類に目を向けると、鳩は春の採桑の物候であったことがわかる。『詩』では桑とともに婚姻や女性と結びついて歌われた鳩が、後漢の学者には季節の正しい循環を象徴するものとして捉えられていたといえる。

また、鳩は春と秋に鷹と交互に変化するものと考えられていた。このような循環関係の背景には、季節を陰陽の気の循環と考える思想と、猛禽と非猛禽を陰陽に区別する分類原理があったと考えられる。この分類によれば、鳩は確かに春の陽鳥に区分できる。鄭玄は、気を一新し季節を循環させるものとして、鳩と春鳥を挙げており、鷹と交替する「鳩」とは、ハト以外に、倉庚や戴勝など同じような性質を持った春の鳥たちを内包していた可能性がある。これらの鳥は、中国伝統の訓詁学の中で混同されてしまうため、個々を弁別することが難しい。この問題については今後の課題としたい。

このように、鳩のイメージには、婚姻や生殖、採桑を知らせる春告げ鳥、陰気に対して陽気を補う養老のイメージが折り重なっていることがわかる。

蛇足になるが、最後に、このようなイメージが後世まで継承されたことを明・李時珍『本草綱目』の記載から紹介したい。

『本草綱目』第四十九巻・禽部「鴶鳩」脚脛骨主治

令人夫妻相愛。五月五日収帯之、各一、男左女右。云置水中、自能相隨也（陳藏器）

（人の夫妻をして相愛せしむ。五月五日収めて之を帯ぶること、各一、男は左にし女は右にす。水中に置かば、自ずから能く相い隨うと云う也）

『本草綱目』第四十九巻・禽部「斑鳩」鳩肉主治

多食、益気、助陰陽（嘉祐）。久病虚人食之、補気（宗奭）。

（多食せば、氣を益し、陰陽を助く。久しく病虚の人之を食わば、気を補う）

五月五日は夏至に当たり、陽気が最も盛んになる時であると同時に陰気が再び増大しはじめる日である。このような日に鳲鳩の脚脛骨を帯びれば夫婦がよく沿うというのは、まさに陽鳥としての鳩と『詩』に見えた婚姻のイメージが垣間見える。また、斑鳩の肉は陰陽両方の気を補うとされ、滋養強壮剤としての鳩への期待は根強かったといえよう。

第５章

中国古代における鳥の声と社会

―倉庚についての一考察―

はじめに

筆者は前章で鳩について論じ、鳩は春の採桑の時期を告げる春の物候であることから、陽性の鳥とされ、『詩』においては女性や婚姻・生殖をイメージさせるモチーフであると述べた。一方で、陰性に分類される猛禽類は、悪逆のイメージが強い。鳥の陰性・陽性の分類によって、イメージが起こるとすれば、陽性に分類されるその他の春鳥にも、同様のイメージが付随し得る。前章では、鳩の特性として、春秋の陰陽転換点で陰性の鷹と入れ替わるという性質について検討し、鳩が倉庚など他の春の鳥たちを内包する陽鳥の代表とされたのではないかと指摘した。

では、鳩以外の春の鳥たちは、どのように認識され、伝承されていたのだろうか。本章では、鳩とともに春の物候とされる倉庚（蒼庚）について詳しく見ていくとともに、鳥の鳴き声の影響力について考えていきたい。

１．倉庚のイメージ

（１）春の鳥

倉庚とは、『礼記』月令・仲春に、

始雨水、桃始華、倉庚鳴、鷹化爲鳩。

（始めて雨水あり、桃は始めて華き、倉庚は鳴き、鷹は化して鳩と爲る）

【鄭玄注】皆記時候也。（皆時候を記す也）

とあり、春の物候のひとつである。同様の記述は、『夏小正』[1]や『呂氏春秋』仲春紀・二月紀、『淮南子』時則訓に見え[2]、『逸周書』時訓解では、

（立春）又五日、倉庚鳴。又五日、鷹化爲鳩。桃不始華、是謂陽否。倉庚不鳴、臣不□〔從？〕主[3]。鷹不化鳩、寇戎數起。

（又五日、倉庚鳴く。又五日、鷹化して鳩と爲る。桃始めて華かざれば、是れ陽否と謂う。倉庚鳴かざれば、臣不□主。鷹鳩に化せざれば、寇戎數々起こる）

とあり、さらに五日区切りの細かい時節が見える。

『詩』には、倉庚を歌うものが三篇あり、そのうち二篇は春の時候を歌うものである。

①豳風・七月

春日載陽、有鳴倉庚。女執懿筐、遵彼微行、爰求柔桑。春日遲遲、采蘩祁祁。女心傷悲、殆及公子同歸。

（春日載ち陽か、鳴ける倉庚有り。女は懿筐を執り、彼の微行に遵い、爰に柔桑を求む。春日遲遲たり、蘩を采ること祁祁たり。女心傷悲す、殆わくは公子と同に歸かん）

【毛伝】倉庚、離黄也。（倉庚は離黄也。）

【鄭箋】載之言則也。陽温也。温而倉庚又鳴、可蠶之候也。

（載は之れ則を言う也。陽は温也。温かにして倉庚又鳴かば、蠶の候たるべき也）

②小雅・出車

春日遲遲、卉木萋萋。倉庚喈喈、采蘩祁祁。

（春日遲遲として、卉木萋萋たり。倉庚喈喈として、蘩を采ること祁祁たり）

---

1 『夏小正』「（二月）有鳴倉庚。」

2 『呂氏春秋』仲春紀・二月紀と『淮南子』時則訓は同文「蒼庚鳴。鷹化爲鳩。」

3 欠字について、盧文弨や恵棟は、『太平御覧』が「即下不従上」に作ると指摘する。丁宗洛は「從」を補う（黄懐信ほか撰『逸周書彙校集注』上海：上海古籍出版、2007 年）。文脈からしても、道理に悖る意の句であろう。

とある。これらの詩からしても、倉庚が春の桑摘みと深く結びついていることがわかる[4]。

（2）婚姻の寓意

『詩』のもう一篇は、豳風・東山である。

倉庚于飛、熠燿其羽。之子于歸、皇駁其馬。親結其縭、九十其儀。其新孔嘉、其舊如之何。

（倉庚于(ここ)に飛び、熠燿(ゆうよう)たる其の羽。之の子于(ここ)に歸(とつ)ぐに、其の馬を皇駁にす。親は其の縭(かざりひも)を結び、其の儀を九十にす。其の新は孔(はなは)だ嘉し、其の舊は如何(いかん)。）

【鄭箋】倉庚仲春而鳴、嫁取之候也。熠燿其羽、羽鮮明也。歸士始行之時、新合昏禮。今還、故極序其情、以樂之。

（倉庚仲春にして鳴くは、嫁取の候也。熠燿たる其の羽とは、羽の鮮明たる也。歸士始めて行くの時、新は昏禮に合う。今還り、故に極めて其の情を序し、以て之を樂しむ）

鄭玄のいう「倉庚仲春にして鳴くは、嫁取の候也」とは、『周礼』地官・媒氏に、

中春之月、令會男女。（中春の月、男女を會せしむ）

とあることに拠ったものだろう。鄭玄は、『周礼』について、

中春陰陽交、以成昏禮、順天時也。

（中春に陰陽交わり、以て昏禮を成さば、天の時に順う也）

と注しており、陰陽の交わる婚礼の季節（仲春）に倉庚が鳴くこととむすびつけている。この点も、鳩のイメージと重なる。

倉庚に関する春と婚姻のイメージは、詩経研究を通じてすでに指摘されているところで

[4] 七月と出車には「春日遲遲」など類似の句が見え、すでに春を表す類型的な表現になっていた可能性が指摘されている（原宗子「豳風「七月」に寄せて」『学習院史学』第 35 号、1997 年）。

ある[5]。また、唐代の詩文においても、春を知らせる鳥であること、女性と結びつくことは同様である[6]。しかし、同じ春の鳥でも、倉庚には『礼記』などに「鷹化して鳩と爲る」というような季節による陰陽の変化の性格はみられない。前掲『逸周書』に「臣不□主。鷹鳩に化せざれば、寇戎數しば起こる」とあり、『詩』豳風でも鳴き声に言及していることからすれば、陰陽変化は鳩の特徴として収斂され、倉庚の特徴は鳴くことにあると区別して考えられていたのかもしれない。

（3）倉庚と黄鳥

実際の倉庚とはどのような鳥なのだろうか。古文献の鳥名から現在の鳥に同定することは非常に困難であるが、基本的に倉庚は、①黄鸝（中名：黒枕黄鸝、和名：コウライウグイス、学名：*Orioleus chinensis*）説[7]、②黄鳥（中名：黄雀、和名：マヒワ、学名：*Carduelis spinus*）説[8]、③両者同鳥説の３説に大別できる。

倉庚に関する注釈を確認すると、

『詩』豳風七月「有鳴倉庚」毛伝

倉庚、離黄也。（倉庚は離黄也）

『礼記』月令「倉庚鳴」鄭玄注

---

[5] 張虹「翻飛風未定　巧囀春已濃―『詩経』黄鳥与倉庚興象浅探」（『作家』2010 年第 4 期）、劉彩鳳「『詩経』倉庚意象考釈」（『戯劇之家』2014 年第 10 期）。そもそも、『詩』にうたわれる鳥について、赤塚忠は、「神の福祥、集団体の和睦の幸不幸、男女契合の喜びと悲しみ」を伝統的意義として、そこから飛び出すことはできないとする（「かささぎのわたせる橋―振鷺の舞と鳥の「興」」『赤塚忠著作集』5 巻（詩経研究）、研文社、1986 年。初出は『近代』第 11・13 号、1955 年）。

[6] 韓学宏「「隔葉黄鸝」・「出谷遷喬」與「千里鶯啼」―従鳥類生態角度談『全唐詩』中的黄鶯与黄鸝」（『光武国文学砲』2004 年第 1 期）。

[7] スズメ目コウライウグイス科。西北地域を除く中国のほぼ全域に生息。平原や広葉樹林に住み、5 月中旬に南遷して高い樹木の茂みに隠れる。5 月下旬に繁殖し、雄鳥は ou-li-ou や ou-de-di-ou などと美しい声で囀る。主に虫を食べるため、害虫駆除する作用がある（陳服官ほか編『中国動物志』鳥綱第 9 巻、北京：科学出版社、1998 年、54-57 頁）。

[8] スズメ目アトリ科。中国の東北北部と江蘇鎮江で繁殖し、北に住むものは、秋に内モンゴル東部・河北・河南・山東・江蘇を経由して南方で越冬する。山や平原など生息場所は広く、春と秋に大集団で移動する。鳴き声は鋭い金属音で、toolee、tsuu-ee など鈴のように鳴く。春には若芽や植物の種を食べ、秋には果実や穀物を食べてしまうが、少数なら害虫や雑草を駆除する作用がある（傅桐生ほか編『中国動物志』鳥綱第 14 巻、北京：科学出版社、1998 年、101-104 頁）。

皆記時候也。倉庚、驪黃也。（皆時候を記す也。倉庚は驪黃也）

『呂氏春秋』仲春紀「蒼庚鳴」高誘注

蒼庚、爾雅曰商庚、藜黃・楚雀也。齊人謂之搏黍、秦人謂之黃離、幽冀謂之黃鳥。

（蒼庚、爾雅に商庚、藜黃・楚雀也と曰う。齊人は之を搏黍と謂い、秦人は之を黃離と謂い、幽冀は之を黃鳥と謂う）

楊雄『方言』巻八

鸝黃、自關而東謂之鶩鶅。自關而西謂之鸝黃、或謂之黃鳥、或謂之楚雀。

（鸝黃、關自り東は之を鶩鶅と謂う。關自り西は之を鸝黃と謂い、或は之を黃鳥と謂い、或は之を楚雀と謂う）

『爾雅』釈鳥および郭璞注

倉庚、商庚。（倉庚は商庚）【郭璞注】即鴝黃也。（即ち鴝黃也）

鴝黃、楚雀。（鴝黃は楚雀）【郭璞注】即倉庚也。（即ち倉庚也）

倉庚、黧黃也。（倉庚は黧黃也）

【郭璞注】其色黧黑而黃、因以名云。

（其の色黧黑にして黃、因よりて以て名づけて云う）

以上のように、これらの史料からは、離黃・鸝黃・鴝黃などと表記される①黃鸝説が有力といっていい。しかし、『呂氏春秋』高誘注や『方言』にあるように、後漢頃には倉庚・鸝黃・黃鳥などを各地方の方言として記録している。

この他、陸氏『毛詩草木鳥獸虫魚疏』巻下「黃鳥于飛」にも、

黃鳥、黃鸝鶩也。或謂之黃栗留。幽州人謂之黃鸐、或謂之黃鳥、一名倉庚、一名商庚、一名鴝黃、一名楚雀。齊人謂之搏黍。關西謂之黃鳥。當葚熟時來在桑間。故里語曰、黃栗留看我麥黃葚熟。亦是應節趨時之鳥、或謂之黃袍。

（黃鳥は黃鸝鶩也。或は之を黃栗留と謂う。幽州人は之を黃鸐と謂い、或は之を黃鳥と謂い、一名倉庚、一名商庚、一名鴝黃、一名楚雀。齊人之を搏黍と謂う。關西は之を黃鳥と謂う。葚（くわのみ）熟する時に當り來たりて桑間に在り。故に里語に曰く、黃栗

留は我が麥黄甚熟を看ると。亦是れ節に應じ時を趨(すみや)かにするの鳥にして、或は之を黄袍と謂う）

とある。この記述からすれば、黄鸝と黄鳥は同じ鳥の異名とされるのも無理はない（③両者同鳥説）。

さらに、唐・孔穎達『毛詩正義』は周南・葛覃「黄鳥于に飛び、灌木に集まる。其の鳴は喈喈たり」について郭璞注や『陸疏』を引いて「此れ自り以下、諸に黄鳥・倉庚と言うは、皆是れ也」とし、豳風・七月の倉庚についても「倉庚は一名離黄、即ち葛覃の黄鳥是れ也」として両者を同じ鳥と判断している。この混同によって、②黄鳥説が台頭する。

この混同は、明代の『本草綱目』巻四十九禽部「鶯」の釈名に、「黄鳥・離黄・鵹黄・倉庚・青鳥・黄伯勞」と列挙されていることからも、文献記載からは両者を弁別することが困難であったことがうかがえる[9]。

近年の詩経研究では、『詩』に倉庚と黄鳥の両方が見えることや、その生態の違いから、黄鳥を黄雀(マヒワ)、倉庚を黄鸝(コウライウグイス)と区別する説が提出されている。たとえば、張虹によると、別離や辛苦の詩に歌われる黄鳥は[10]、体が小さく群で行動し穀物などを食べてしまう黄雀(マヒワ)であり、春の時候や婚姻の象徴として歌われる倉庚は[11]、美しい声で鳴き害虫を食べる益鳥の黄鸝(コウライウグイス)とするのが適当であるとする[12]。ただし、季節からいえばどちらも可能性はある。黄雀(マヒワ)は通常北方で繁殖し、春と秋の一時期だけ中原を経由して南方で越冬する。一方、黄鸝(コウライウグイス)は 5 月頃の繁殖期に美しい声で囀る鳥で、これは『陸疏』に「甚熟する時に當たり來たりて桑間に在り」というような桑の実が実る時期と一致する。

候鳥の同定には多くの問題がある。まず、各時代の気候状況や地域差の問題を考慮に入

9 李時珍集解は、「時珍曰、鶯處處有之。大於鴿、雌雄雙飛、體毛黄色、羽及尾有黑色相間、黑眉尖觜、青脚。立春後即鳴、麥黄椹熟時尤甚、其音圓滑、如織機聲、乃應節趨時之鳥也。月令云、仲春倉庚鳴。説文云、倉庚鳴則蠶生。冬月則藏蟄。入田塘中、以泥自裹如卵、至春始出」と、鶯の特徴について『陸疏』の「黄鳥」、『礼記』月令の倉庚の記事などを引く。松本雅明は「黄鳥」をコウライウグイスとし、「すなわち黄鳥は詩に別にみえる倉庚と同じといわれる。それはのちに鶯というが、日本のウグイスではない」と述べる（「詩経の花と黄鳥—新古の層についての一章」『中国古典研究』第 14 号、1966 年）。また、白川静は周南・葛覃の「黄鳥」に注して「黄鸝とも倉庚ともいう。わが国の鶯とは異なり、俗に高麗鶯という」という（『詩経国風』平凡社、1990 年、56 頁）。

10 周南・葛覃、邶風・凱風、秦風・黄鳥、小雅・綿蠻。

11 豳風・七月、豳風・東山、小雅・出車。

12 張虹、前掲論文（注 5）。劉彩鳳、前掲論文（注 5）も同様の立場をとる。

れなければならない[13]。また、現在伝わる記録が『詩』や『礼記』という時代・地域を超越した経典になっていることも、同定を困難にしている。倉庚の鳴き声と春の緊密な関係は、幅広い時代・地域に綿々と継承されているが、経典を剽窃したと思われる内容を当時の実態と考えるのは躊躇せざるをえない。そこで、すべての史料における倉庚を同一種と見なすのではなく、その時代・地域によって、「倉庚」に該当する春鳥が異なっていた可能性を残す必要があるだろう[14]。

２．鳴き声の作用

倉庚の最大の特徴は、鳴くことにある。前掲『逸周書』時訓解に「倉庚鳴かざれば、臣主に従わず」とあるように、倉庚の鳴き声は季節が正しく循環し、政治が正しく機能していることのサインでもあった。鳥の鳴き声が人々の生活にどのように関わっていたのかを見ていきたい。

（1）鳴き声と農事

倉庚が春を告げる鳥であることは、以上に挙げた先秦から漢代の文献だけでなく、魏晋以降の文献にも見られる[15]。

『水経注』巻三十六・温水引『林邑記』

南移之嶺、崒不踰仞、倉庚懐春于其北、翡翠熙景乎其南。

（南移の嶺、崒(たか)きにして仞を踰えず、倉庚は春を其の北に懐(おも)い、翡翠(かわせみ)は景を其の南に熙(よろこ)ぶ）

---

13 気候状況について、前漢武帝のころから寒冷化が始まり、後漢代の史料には多く雪害・寒害の記述が見えることから（王子今「秦漢時期気候変遷的歴史学考察」『歴史研究』1995年第2期）、南方で越冬した黄雀が春に戻ってくることをいうのかもしれない。また、地域差について、20世紀後半の調査によると、黄鸝が鳴き始めるのは四川地方では4月上旬、長江流域で5月初頭、東北部では5月中旬と、一月以上差がある（郭郛・ニーダムほか『中国古代動物学史』北京：科学出版社、1999年、340頁）。

14 たとえば、『周礼』夏官・羅氏「中春、羅春鳥」に鄭玄が「春鳥蟄而始出者、若今南郡黄雀之属」と注しており、地域によって春鳥が異なっていたことをうかがわせる。

15 唐詩の黄鸝や黄鶯については、韓学宏、前掲論文（注6）参照。

『芸文類聚』巻二十七・人部十一・行旅引「晋王讃詩」

朔風動秋草、邊馬有歸心。昔往倉庚鳴、今來蟋蟀吟。人情懷舊郷、客鳥思故林。

（朔風秋草を動かし、邊馬に歸心有り。昔往に倉庚鳴くも、今來は蟋蟀吟ず。人情は舊郷を懐い、客鳥は故林を思う）

これらは経典から取った春の修辞であり、実態を反映したものではないかもしれない。しかし、様々な鳥が倉庚と呼ばれてきた可能性を考えると、検討対象を鳥全体に広げてみてもよいのではないだろうか。すると、実際に鳥の声が春を告げる、あるいは農事の候鳥として機能していたと思われる記事が歳時記などに見られる。

『荊楚歳時記』

春分日、民並種戒火草於屋上。有鳥、如烏。先雞而鳴架架格格。民候此鳥、則入田以爲候[16]。

（春分の日、民並びに戒火草を屋上に種（う）う。鳥有りて、烏の如し。雞に先んじて鳴くこと架架格格と。民は此の鳥を候（ま）ち、則ち田に入り以て候（しるし）と爲す。）

（佚）三月三日、杜鵑初鳴、田家候之。此鳥鳴晝夜、口赤上天乞恩、至章陸子熟乃止[17]。

（三月三日、杜鵑（ほととぎす）初めて鳴き、田家之を候とす。此の鳥晝夜に鳴き、口赤く天に上りて恩を乞う、章陸子（しのねぐさ）の熟するに至れば乃ち止む。）

同様の事例は唐代の記録にも散見される[18]。

『太平広記』巻四六三・禽鳥四引『顧渚山記』（現：浙江省湖州市）

顧渚山中有鳥如鴝鵒而小、蒼黄色。毎至正月二月、作聲云「春起」也。至三月四月、作聲云「春去」也。採茶人呼爲報春鳥。

（顧渚山中に鳥有りて鴝鵒（くよく）の如くして小さく、蒼黄色。正月二月に至る毎に、聲を作

16 同様の候鳥として、四月には「有鳥、名穫穀、其名自呼。農人候此鳥、則犁杷上岸」とある。

17 『爾雅翼』巻七所引。守屋美都雄『中国古歳時記の研究—資料復元を中心として』（帝国書院、1963 年、379 頁）に拠った。

18 中村裕一『中国古代の年中行事』第 1 冊・春（汲古書院、2009 年）を参照した（『顧渚山記』は 713 頁、『元和郡県図志』は 506 頁）。

り「春起れり」と云う也。三月四月に至り、聲を作り「春去らん」と云う也。茶を採る人呼びて報春鳥と爲す。）

『元和郡県図志』巻二十二・鳳州・両当県（現：甘粛省隴南市）[19]

尚婆水、今名石盤水……川中有鳥羣飛、二月從北向南、八月從南還北、音如簫管、俗云伎兒鳥。春來則種米、秋去則種麥、人常以爲農候。

（尚婆水、今の名は石盤水……川の中に鳥有りて羣れ飛び、二月にして北從(よ)り南へ向い、八月にして南從り北へ還り、音は簫管の如し、俗に伎兒鳥と云う。春來たれば則ち米を種(う)え、秋去れば則ち麥を種え、人常に以て農候と爲す）

これらは声について言及しており、各地で鳥の鳴き声が季節の到来を知らせる合図になっていたことが確かめられる[20]。

さらにいえば、明・徐光啓『農政全書』巻十一・農事・占候には動植物や鳥獣・天象による占いが収録されており、「論飛禽」の項には、

夜間聽九逍遙鳥叫、卜風雨。諺云、一聲風、二聲雨、三聲四聲斷風雨。

（夜間に九逍遙鳥の叫びを聴きて、風雨を卜(うらな)う。諺に一聲は風、二聲は雨、三聲四聲は風雨を斷つと云う）

とあり、季節の移り変わり以外にも、鳥の声に大きな注意が向けられていたことがわかる。

以上に示した鳥の鳴き声は、サウンドスケープ（音景 soundscape）という概念の中で考えることができるだろう。サウンドスケープとは、20 世紀後半、欧米を中心に提唱された、人間社会をとりまく音を風景の一部として総合的に捉えようという試みであり[21]、主

---

[19] この書は版本によって若干文字の異同がある。本章では叢書集成初編所収本に拠った。
[20] また、中村裕一、前掲書（注 18）によると、円仁『入唐求法巡礼行記』開成四年正月十四日条に、立春の町かどで玩具の鶯を売っていたという記述がある（十四日、立春。市人作鶯売之、人買翫之）。これは、「鶯」が春を告げる鳥として人々に認識されていたことの反映であろう。中村は、この鶯が日本のウグイスかどうかは不明という（170 頁）。
[21] R. マリー・シェーファー『世界の調律―サウンドスケープとはなにか』（鳥越けい子ほか訳、平凡社、2006 年。訳者が依拠した版は Schafer, R. Murray; *The tuning of the world*, New York: Knopf, 1977）。

に現代の都市計画などに適用されている[22]。歴史空間における音への関心は、アラン・コルバンら人々の感性を重視した歴史学者によって論じられてきた[23]。最近では、このような感性の歴史の文脈の中にサウンドスケープ論が採り入れられている[24]。代表的な提唱者であるマリー・シェーファーは、空間を取り巻く音を基調音（地勢や風土からくる元型的な音、自然の音）・信号音（警笛や時鐘など意識的に聴く音）・標識音（共同体の人々に特に尊重・注意される音）に区別する[25]。これによれば、日常的な鳥の鳴き声は基調音に区分されるが、候鳥の鳴き声は、季節の到来を告げる信号音でもあっただろう。

日本史の研究を参照すると、中川真は、『枕草子』に五月の早朝にわざわざ起き出してホトトギスの声を聴いて楽しんだという記述について、「これは声の美しさより、夏の到来をひとあし早く感じたいという人々の願望である」と述べ、また、同書の田植え女たちがホトトギスの声を田植えの候として歌っている記述について、ホトトギスの声が田植えの時期に重なる「時の声」として文化の一部に組み込まれた記録であるとする[26]。中国における倉庚（あるいは特徴的な声で鳴く春の鳥たち）の鳴き声も、同様に季節の移り変わりを告げる「時の声」であり、人々をとりまくサウンドスケープの一端であった。

（2）聞きなし

では、古代中国の人々は、鳥の鳴き声をどのように描写してきたのだろうか。たとえば、『詩』には、

---

22 たとえば、鳥越けい子『サウンドスケープ―その思想と実践』（鹿島出版会、1997 年）。
23 アラン・コルバン『音の風景』（小倉孝誠訳、藤原書店、1997 年。訳者が依拠した版は、Corbin, Alain; *Les cloches de la terre：paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle,* Albin Michel, c1994）では、鐘の音に着目している。また、日本では、阿部謹也「中世の音の世界」（同著『蘇る中世ヨーロッパ』日本エディタースクール出版部、1987 年）も中世ヨーロッパの鐘について論じており、この研究を引いて、笹本正治『中世の音・近世の音―鐘の音の結ぶ世界』（名著出版、1990 年）は日本の鐘について論じている。
24 日本古代のサウンドスケープについては、中川真『平安京　音の宇宙―サウンドスケープへの旅』（増補版、平凡社、2004 年。初出は平凡社、1992 年）、三宅和朗「古代の声の風景―ナクとサヘヅル」（同著『古代の人々の心性と環境』吉川弘文館、2016 年。初出は三田古代史研究会編『法制と社会の古代史』慶應義塾大学出版会、2015 年）、同「神々の声・神々への声を聴く―古代の聴覚」（同著『古代の人々の心性と環境』吉川弘文館、2016 年）などがある。
25 シェーファー、前掲書（注 21）、36-38 頁。
26 中川真、前掲書（注 24）、85-87 頁。

周南・關雎

關關雎鳩。（關關たる雎鳩）

【毛伝】關關、和聲也。（關關は和聲也）

周南・葛覃

黃鳥于飛、集于灌木、其鳴喈喈。（黃鳥于に飛び、灌木に集まる、其の鳴は喈喈たり）

【毛伝】喈喈、和聲之遠聞也。（喈喈は和聲の遠く聞こゆる也）

などとある。毛伝は、音が調和している様子を表す語と解釈しているが、おそらくは、鳥の鳴き声を真似た擬声語だろう[27]。『荊楚歳時記』の春分の日に鳴く鳥の声を「架架格格」というのもこの類である。

また、鳴き声が、その鳥の名前になっている例も少なくない。これは『山海経』山経に多くの例が見える[28]。一部の例を以下に挙げる。

南山経・柜山

有鳥焉、其状如鴟而人手、其音如瘈、其名曰鵸、其鳴自號也。見則其縣多放士。

（焉に鳥有り、其の狀は鴟の如くして人手、其の音は瘈の如く、其の名を鵸と曰い、其の鳴は自ら號ぶ也。見るれば則ち其の縣放士多し）

西山経・鹿台之山

有鳥焉、其狀如雄雞而人面、名曰鳧徯、其名自叫也。見則有兵。

（焉に鳥有り、其の狀は雄雞の如くして人面、名を鳧徯と曰い、其の名は自ら叫ぶ也。見るれば則ち兵有り）

名前そのものが鳴き声であるということは、人々は鳴き声によってその鳥を認識してい

---

27 傅修延「論音景」（『外国文学研究』2015 年第 5 期）。

28 『山海経』において鳥獣魚の名前の由来を「其鳴（名）自號（叫・呼・訓・詨）」とするものは 35 例あり、そのうち鳥についていうものは約半数の 17 例ある。中国語の動物の命名方法について研究した李海霞「漢語対動物命名取象的優先規律」（『南京社会科学』2000 年第 10 期）によると、鳥の名前の由来になる要素は、形体・文色・生態・動作・鳴声のうち、鳴声が 27.9%で最も多い。

たといっていいだろう[29]。

さらに一歩進んで、鳥の鳴き声は、意味を持つ言葉と考えられてきた。鳥や虫の声に人間の言葉を当てはめる「聞きなし」は、普遍的にみられる。金文京は、このような聞きなしは中国においても顕著であるとし、ホトトギス＝不如帰、カッコウ＝不（布）穀などの例をあげる[30]。前述の顧渚山の鳥が「春起れり」と鳴くというのもこれと同様である。

聞きなしについて、文化人類学者・川田順造は、「文化によって形づくられる音の共感覚の重要な一領域」とし、特に鳥の鳴き声について、

> 自然音と言語音の共感覚という面の背後に、鳥にまつわる信仰や習俗が重要な意味を持っているだろうと思われる。天と地をつなぐ媒介者、異界からのメッセンジャーとして、また季節によって変わり、しかもそれぞれ独特の鳴き声を以て人間の身近に現われるものとして、鳥のフォークロアは多くの社会で豊かな領域をなしている。

という[31]。このように、鳥の声の中に何らかの意味・メッセージを聞き取るということについて、次に考えていきたい。

３．鳴き声の解釈

（１）鳴き声のメッセージ

中国古代においても、鳥の鳴き声が一種の予言や占辞などのメッセージとして聞かれた。

---

[29] 山林や雑木林の中に生息する鳥は、声が聞こえても姿を発見できないことがある。コウライウグイスは樹木の茂みに身を隠すため、姿を目撃することが難しい鳥のひとつ。

[30] 金文京「A little bird told me!—公冶長解鳥語考」（『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第 22 号、1990 年）。

[31] 川田はアフリカ・モシ族や、グリム童話などの例を挙げ、日本の例については柳田国男『野鳥雑記』からフクロウの「五郎助、奉公」などを引く（川田順造『聲』筑摩書房、1998 年。初出は 1988 年、100-110 頁）。柳田国男『野草雑記・野鳥雑記』（岩波文庫、2011 年。初版は甲鳥書林、1940 年。収録各篇の初出は省略）にはこの他にも様々な鳥名を解説する昔話を載せている。また、山口仲美『ちんちん千鳥のなく声は—日本語の歴史　鳥声編』（講談社、2008 年。初出は大修館書店、1989 年）が日本語・日本文化における鳥声の写声語・聞きなしを網羅的に扱っている。

『左伝』襄公十八年

師曠告晉侯曰「鳥烏之聲樂、齊師其遁。」邢伯、告中行伯曰「有班馬之聲、齊師其遁。」叔向告晉侯曰「城上有烏、齊師其遁。」

（師曠晉侯に告げて曰く「鳥烏の聲や樂し、齊師其れ遁(のが)る」と。邢伯、中行伯に告げて曰く「班馬の聲有り、齊師其れ遁る」と。叔向晉侯に告げて曰く「城上に烏有り、齊師其れ遁る」と）

晋と斉との戦で、晋の楽師・師曠らが戦況を判断する場面で、彼らは鳥獣の行動から斉軍が逃亡したと判断している。特に師曠は、鳥烏の声色によって状況を判断している。

『左伝』襄公三十年

或叫于宋大廟曰、譆譆出出。鳥鳴于亳社、如曰譆譆。甲午、宋大災。

（宋の大廟に叫ぶもの或(あ)りて曰く、譆譆出出と。鳥亳社に鳴くこと、譆譆と曰うが如し。甲午、宋に大災あり）

「譆譆」について、杜預は「熱也」と注し、鳥の鳴き声を火災の予言と聞きなしている。

師曠のように、鳥の声を理解したという故事は出土文献にも見える。

清華大学蔵戦国楚竹簡「赤鵲集湯之屋」[32]

（伊尹（小臣）は湯の怒りに触れ、夏に逃れる途中）小臣乃眛而寝於路、視而不能言。眾烏將食之。巫烏曰「是少臣也、不可食也。夏后有疾、將撫楚[33]、于食其祭。」眾烏乃訊巫烏曰「夏后之疾如何。」巫烏乃言曰「帝命二黄蛇與二白兔居之寝室之棟、其下舍后疾、是使后之疾疾而不知人。帝命后土爲二陵屯、共居后之牀下、其上刺后之體、是使后之身疴蠢、不可及于席。」眾烏乃往。巫烏乃歎小臣之喉胃、小臣乃起而行、至于夏后。夏后曰「尔惟[illegible]」小臣曰「我天巫」夏后乃訊小臣曰「如尔天巫、而知朕疾」小臣曰「我知之」夏后曰「朕疾如何。」……

32 釈文は清華大学出土文献研究与保護中心編『清華大学蔵戦国楚竹簡』第3巻（上海：中西書局、2012年）によった。

33 「楚」について、清華大学出土文献研究与保護中心編、前掲書（注32）は『説文通訓定声』の「酸辛痛苦之意」を引く（169頁）。これに従えば、「撫楚」は苦しみを和らげる意か。

（小臣乃ち眛（くら）くして路に寝、視れども言うこと能わず。眾烏將に之を食わんとす。巫烏曰く「是れ少臣也。食うべからざる也。夏后に疾（やまい）有りて、將に楚（くるしみ）を撫さんとす。于（ゆ）きて其の祭を食らえ」と。眾烏乃ち巫烏に訊ねて曰く「夏后の疾は如何（いかん）」と。巫烏乃ち言いて曰く「帝二黃蛇と二白兔とに命じて之を寝室の棟に居らしむれば、其れ后に疾を下舍す。是れ后をして疾に疾あれども人に知らせざらしむ。帝后土に命じて二陵屯と爲り、共に后の牀下に居り、其の上の后の體を刺さしむ。是れ后の身をして疴蠚（やみいた）めしめ、席に及ぶべからず」と。眾烏乃ち往く。巫烏乃ち小臣の喉胃に歎（お）り、小臣乃ち起きて行き、夏后に至る。夏后曰く「尔（なんじ）惟れ[illegible]（たれ）か」と。小臣曰く「我れ天巫なり」と。夏后乃ち小臣に訊ねて曰く「如（も）し尔天巫なれば、朕の疾を知るか」と……）

これは、伊尹が衆烏と巫烏の会話を聞いて夏王の病の原因を知り、活路を見出すというくだりである。もちろん、伊尹は、殷の湯王を補佐した聖人・賢者の一人として有名であるが、ここでは「小臣乃ち眛くして路に寝、視れども言うこと能わず」とあり、目が見えない、見えたとしても口がきけない状態であったことは興味深い。古代、聖人は身体に障碍があったとする例は多い[34]。伊尹も、目や口が不自由な状態で巫烏を体内に入れ、「天巫」と称して夏王の病気の原因を解明しており、まさに、霊的な力をその身に宿す巫としての役割を果たしている。

また、目が見えない状態で鳥たちの会話を理解したということは、前掲『左伝』の師曠の状況に近い。師曠は盲人楽師とされ、高木智見によると、春秋時代、師曠のような盲目の楽師は音楽だけでなく、様々な音から世界のリズムを読み解く予言者としての側面を持つという[35]。師曠は、後世、鳥の声に精通する人物とみなされたらしく、晋・張華注『禽経』の作者に仮託されている。『隋書』経籍志には『鳥情占』や『鳥情雑占禽獣語』などという書名が見え、魏晋以降、鳥占いが流行したようだ。また、梁・皇侃『論語集解義疏』が引く『論釈』の公冶長に関する説話からは、鳥の言葉を理解する能力が特別なものであったことがわかる[36]。ただし、魏晋以降の傾向には、志怪小説の発展や仏教説話の影響が

---

[34] 藤野岩友「中国古代における不具者尊重の習俗について」（『中国の文学と礼俗』角川書店、1976 年。初出は『漢文学会会報』第 2 輯、1936 年）。

[35] 高木智見「瞽矇の力—春秋時代の盲人楽師について」（『山口大学文学会志』第 41 号、1990 年）。

[36] 公冶長は、『論語』公冶長に「子謂公冶長、可妻也。雖在縲絏之中、非其罪也。以其子

大きいと考えられており[37]、前漢以前の故事とは文化背景を異にする可能性があることに注意しなければならない。

（2）音声文化の変遷

最後に、古代社会における声の力、音を操る力の変化について考えていきたい。

高木は、盲人楽師が過去を語る歴史伝承者であり、未来を予見する予言者であること、祖先祭祀の場では音楽が過去（祖先）と現世をつなぐ役割を果たしていることから、音楽には時間を超越する能力があったとする[38]。このような音の専門家である楽師のような巫祝的職能を持った人々の影響力は、戦国時代以降、文字による知識伝達の普及によって次第に縮小していく。高木は、盲人楽師の明確な足跡を確認できるのは春秋時代までであるとし、祖先観念が衰退・形骸化し、神人共同体からより人間化された共同体へと移行する過程が春秋・戦国の間に見られたことと符合するという[39]。また、齋藤道子は、巫の間で口伝された神（異界）についての知識が、春秋時代後半から文字を読み書きできる階層（いわゆる知識人や医者）に拡大し、知識の統合・体系化が進んだとする[40]。さらに、齋藤は音声言語の影響力についても考察を加えている。これによれば、春秋時代は文字情報よりも声のほうが優位であり、声で語られた言葉は複数の人間をまとめて集団化・組織化する

妻之」とあり、孔子の婿である。公冶長解鳥語説話については、戸川芳郎「公冶長の解鳥語について―経学と説話」（『東洋文化』第 57 号、1977 年）、同「経学と説話」（『東洋文庫書報』第 14 号、1982 年）、金文京、前掲論文（注 30）、渋谷瑞江「公冶長故事考」（『北海道大学文学部紀要』第 44 巻第 1 号、1995 年）などがある。『論語集解義疏』引『論釈』の公冶長説話のあらすじは以下の通り。公冶長が魯から衛に帰る途中、鳥たちが「清流に行って、死人の肉を食おう」と言っているのを聞いた。道ばたに老婆が泣いているのに出会ったので訳を聞くと、「息子が何日も帰ってこない。死んだのではないか」と言う。公冶長は先程の鳥の会話から、死んだ息子を探し出した。この知らせを受けた役人は、なぜ公冶長がその死体の場所を知っていたのか疑い、公冶長を牢屋へ入れてしまった。長官が問いただしても、公冶長は「鳥の言葉を聞いて知ったのであって人を殺していない」と主張した。獄中でも公冶長は鳥の言葉を理解しているようなので、その内容を聞くと、「白蓮水辺に穀物を積んだ車が転覆して動けなくなっている」と言う。調べてみると、確かにその通りであったので、公冶長は釈放された（金文京、前掲論文、注 30、参照）。

[37] 戸川芳郎、前掲論文（注 36、1982 年）。この他の魏晋以降の解鳥語説話については、柳瀬喜代志「解鳥語譚考」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第 30 輯、1984 年）に詳しい。

[38] 高木智見、前掲論文（注 35）。

[39] 高木智見、前掲論文（注 35）。

[40] 齋藤道子「鬼を哭かせたもの―巫の地位の変容から見る中国戦国期以降の文字文化の浸透」（『東海史学』第 45 号、2011 年）。

ことができるという[41]。

以上に示した鳥の声が予言となる説話・故事にも、この傾向が見える。『左伝』では、ただ「鳥烏の聲樂し」や「譆譆出出」というのみで、鳥の声はあくまで仲介者を通して解説されるか擬声語的表現にとどまる。第１章で挙げた『晏子春秋』内篇雑下・柏常騫禳梟死将為景公請壽晏子識其妄では、

> 景公爲路寢之臺、成而不踊焉。柏常騫曰「君爲臺甚急、臺成。君何爲而不踊焉？」公曰「然。有梟昔者鳴、聲無不爲也。吾惡之甚、是以不踊焉。」
>
> （景公、路寢の臺を爲(つく)り、成るも踊(のぼ)らず。柏常騫曰く「君臺を爲ること甚だ急にして、臺成るも、君何ぞ爲るも踊らざらんや？」と。公曰く「然り。梟有りて昔(ゆうべ)に鳴き、聲爲さざる無き也。吾れ之を惡くむこと甚し。是れ以て焉に踊らず」と）

とあり、斉の景公は夜に鳴くふくろうの声を恐れ、その声が何事かを引き起こす（「聲爲さざる無き也」）と考えているようである。ここでも、ただ「鳴」「聲」とあるのみである。

しかし、戦国楚竹簡「赤鵲集湯之屋」では鳥たちの声が最初から人語で表現され、人間的に描かれている。さらに下って、漢代の賈誼「服鳥賦」には次のようにある。

『史記』巻八十四・賈生列伝

> （長沙に左遷された賈誼の屋敷にふくろうが飛び込んできた。ふくろうは不吉な鳥とされていることから、賈誼は自らの将来を悲観して賦を作って言うには）單閼之歲兮、四月孟夏、庚子日施兮、服集予舍、止于坐隅、貌甚閒暇。異物來集兮、私怪其故。發書占之兮、筮言其度、曰「野鳥入處兮、主人將去」。請問于服兮、「予去何之？吉乎告我。凶言其菑。淹數之度兮、語予其期。」服乃嘆息、舉首奮翼、口不能言、請對以意。「萬物變化兮、固無休息……
>
> （單閼の歲、四月孟夏、庚子日施(かたむ)きて、服予の舍に集(とど)まり、坐隅に止まり、貌は甚だ閒暇なり。異物來たりて集まるや、私(ひそ)かに其の故を怪しむ。書を發して之を占うに、筮其の度を言いて、曰く「野鳥の入る處、主人將に去らんとす」と。請うらくは服に問わん「予何くに去りて之かん？吉なるか我に告げよ。凶なれば其の菑(わざわい)を言え。

[41] 齋藤道子「社会規範としての「告」―春秋時代における「声で告げる」ことの機能」（『東海史学』第 40 号、2006 年）。

淹數の度、予に其の期を語れ」と。服乃ち嘆息し、首を擧げて翼を奮い、口は言うこと能わざれど、請うらくは對うるに意を以てせん。「萬物の變化は、固より休息無し……）

賈誼がふくろうに問いかけ、ふくろうが禍福は千変万化し定まらないものだと説く内容だが、巫祝的な人物が介在せず、賈誼が直接解釈をしている。また、ふくろうの様子は「口不能言」とあり、もはや声の存在感は失われてしまっている。

候鳥の声も毎年繰り返され（時間の超越）、一斉に人々に農期を知らせる（集団を瞬時に組織化する）点では、春秋時代の音声の持つ機能と同様である。ただし、その性格はやや異なる。候鳥の場合は、自然の循環の中で毎年繰り返され、広く人々に聞かれるものであるがために、巫や楽師の仲介を必要とする閉ざされた専門知識ではなく、より開かれた民衆の共通認識であったと見る方が適当だろう。

おわりに

以上、倉庚という春の候鳥から鳥全般に敷衍して、中国古代社会における鳥の鳴き声の理解について見てきた。鳥の鳴き声の中にメッセージを聞き取る文化は、中国古代にも根強くあるが、その性格は二つに分けられる。

まずは、倉庚に代表される候鳥の声である。これは月令・歳時記・農書など実用書に記録され、継承されていることからもわかるように、一年のサイクルが正常であることを示す「時の音」といえる。もうひとつは史書や故事・伝承などに記録された予言など非日常的な音、異常事態を知らせる音である。後者の鳥の声は次第に人間的に記述され、その声を解釈する仲介者を必要としなくなる傾向にある。これは、前節で述べたように、戦国以降の人間中心社会への移行と、鳥獣の声を理解する専門知識がより広い知識階層へ普及していくことと連動しているだろう。

一方、倉庚のような「時の音」は、より開かれた知識だったと推測されるが、知識の体系化の流れと無関係だったわけではない。それは、『礼記』や『呂氏春秋』などの月令類がこぞって倉庚を春の候鳥としていることに示されている。渡り鳥の飛来など季節による動

物相の変化は、現代でも地形や緯度など地域によって異なり、また歴史的な気候変動や森林減少などの変化を踏まえれば、時代によっても異なっていたと考えられる。とすると、地域・時代毎に固有の候鳥があったはずであり、現に、魏晋以降の地志や紀聞には個別の候鳥が記録されている。『礼記』や『呂氏春秋』の月令記事は、『詩』豳風・七月や『夏小正』などの諸篇を取り入れて整理されたものだと考えられており[42]、このような経緯の中で、先秦時代、各地域に固有の候鳥は記録に残らなかった可能性があろう。また、同じ春鳥である鳩との違いについても、『礼記』などに「倉庚鳴き、鷹化して鳩と爲る」という記録が固定化さたことで、陰陽の変化と関係して老人の気力を補う鳥とされた鳩と、「時の声」である倉庚のイメージを分けたのではないだろうか。戦国以降の知識の統合・体系化の影響は、このような自然や生態の記録の中にもうかがい知ることができる。

[42] 島邦男（『五行思想と禮記月令の研究』汲古書院、1971 年）は、『夏小正』について、『詩』豳風・七月の時候・時事を改めて春秋中期に成るものとする（241 頁）。そして、『夏小正』の季月に『管子』四時篇の時令と幼官篇の顕徳を配したものが原始十二紀となり、漢初に洪範五行伝などを採り入れて再編成され、現行の十二紀は『礼記』月令など諸篇を取り入れて後漢に成るものであるという（126-127 頁）。なお、『詩』豳風・七月に歌われるのは倉庚のみで鳩は歌われない。

結

―学問・環境・感性―

以下に、全5章の内容を端的にまとめてみよう。

まず、第1章から第3章にかけて、中国古代におけるふくろうのイメージについて論じた。第1章では、ふくろうの声に対する嫌悪と、文字伝承によってふくろうの悪鳥観が固定化されていった可能性について論じ、自然環境の違いによってイメージが異なることを明らかにした。第2章では、図像資料によって、ふくろうの目の力について述べた。ふくろうの図柄は、丸い双眸が強調され、鳥には珍しく目が顔の正面についている外貌と、夜目が効くというふくろうの特殊性がよく表れている。これらは、聴覚・視覚という感覚の作用によって起こるイメージである。また、第3章では、鴟夷という特殊な革袋が動物の力だけでなく、ふくろうの力を併せ持つものであること、神と人をつなぐ犠牲獣となる動物は神聖性を帯びるということを示した。

次に、第4章・第5章では春の鳥について述べた。まず、第4章の鳩は、婚姻や女性・採桑のイメージと強く結びついており、男女交合や生殖を想起させる。鳩は春に鳴き交わして繁殖する鳥であり、陰陽論に基づいた季節観の中では陽性に分類される。そのため、鳩杖とは衰えゆく老人を助ける陽気の象徴として機能していたと考えられる。第5章では、鳩と同じく春の鳥である倉庚について検討した。月令類で、鳩は「鷹化して鳩と爲る」とされ、季節の陰陽循環を象徴する鳥として記述されているのに対し、倉庚は「倉庚鳴く」と、季節を告げる鳥として鳴き声が強調された。このように、季節の鳥（候鳥）は、その季節の性質によって分類され、象徴化されるが、その中にも細かい性格の違いが存在したものと考えらよう。

ふくろうや鳩、倉庚に関する記述には、鳴き声に関する記述が多く見られ、人々が鳥の声に関心を払っていたことがうかがえる。古代における鳥の声は、季節が正常に循環していることを示すものと、予言など非日常的なものとして捉えられるものがあった。前者は、倉庚の声のように時を告げる鳥の声である。後者は、夜に鳴くふくろうの鳴き声や、時ならぬ鳥の声、異常を告げる声であり、これらは巫祝など専門知識を持つ者にしか読み解けない神秘的なものであったが、文字伝達の普及とともにその神秘性を失ったと考えられる。

このように、特定の動物に対するイメージは必ずしも一貫したものではない。イメージの変化に影響を与える要因として、筆者は本論全体を通じて①学問的背景と②自然環境という、大きく二つの要因を提示してきたつもりである。

（1）学問的背景

学問的な背景がいかにもののイメージに影響するかを示す例として、周作人の随筆を挙げよう。周作人は、中国の伝統的な学問が大きく変化した 20 世紀前半、日本に留学し、兄の魯迅とともに海外の文学作品の翻訳に携わった人物である。まず、周作人は、清・姚元之『竹葉亭雑記』巻六の「老人有りて云うに、鴞鳥は子を生みて後、即ち飛ばず、其の子其の肉を啄み以て自ら哺するを俟つ。啄む時即ち哀鳴し、數日にして食らい盡さば則ち止む。有る人樹を捜して之を視れば、果して然りと」[1]という、ふくろうが母を食らうという俗信に関する一節を引用する。次に、その反証として、ホワイト『セルボーン博物志』などにみえる、ふくろうが巣の中に消化しきれなかった骨など（ペリット）を吐き出す習性に関する記事を挙げ[2]、ふくろうの巣穴の中に羽毛や骨があったとしても、母を食らったためではなく、ふくろうが吐き出したペリットであると反論した。そして、中国の学者は古い俗説から抜けきれず、観察が不十分なため、中国における西洋的な「科学」は未発達な段階にとどまっていると述べる[3]。

巣に残された骨や羽を母鳥の死骸と見なしていた人々の背景には、ふくろうは母を食らう鳥であるという強い固定観念があったのだろう。しかし、西洋科学の知識を享受した周作人の目からすれば、それはふくろうの吐瀉物に過ぎなかったのだ。

文献上、ふくろうが母鳥を食べるという説が明確にあらわれるのは、『呂氏春秋』分職論「白公の嗇を譬うるに、梟の其の子を愛するが若き也」に対する後漢・高誘注「梟は其の子を愛養し、子長じて其の母を食らう也」である。それ以降、宋・陸佃『埤雅』や、明・馮復京『六家詩名物疏』など詩の名物解にも同様の記述が見える。周作人の随筆からは、このような固定観念が古代から近代まで綿々と継承されていたことがわかる。序章で述べ

---

1 『竹葉亭雑記』巻六「有老人云、鴞鳥生子後、即不飛、俟其子啄其肉以自哺。啄時即哀鳴、數日食盡則止。有人捜樹視之、果然。」

2 ふくろうは獲物を丸呑みにするため、消化しきれなかった骨や羽毛などを吐き出す習性がある。吐き出したものをペリットという。

3 周作人「猫頭鷹」（鐘叔河編『周作人散文全集』第 6 巻、桂林 : 広西師範大学出版社、2009 年。初出は『青年界』第 9 巻第 1 号、1935 年）。

たように、中国の伝統的な学問では、先行する権威的な文献を踏襲する形式を取り、引用に多くの字数が費やされた。小林清市によれば、新たに観察や実験を行ったとしても、先学によって作り上げられたもののイメージを再確認したにすぎないという[4]。このような学問の中では、一度生成された固定観念が払拭されることはほとんどなかっただろう。これはふくろうだけでなく、鳩が鷹に変化するという俗説についても同様のことがいえる[5]。

学問のあり方の違いは、ものの分類や同定にも影響している。本論を通して、筆者は再三にわたり、文献上の鳥名と現代の鳥名（学名）の同定が困難であることを述べた。現代の生物分類は、種を最小単位とし、ひとつの種に対して学名はひとつである。しかし、中国の文献上に見える鳥名について検討すると、漢代の毛伝や鄭玄から清代の訓詁学者に至るまで、「甲は乙なり、一名は丙、一名は丁」という同語反復的な形式の注釈が繰り返された結果、同物異名や異物同名が生まれ、混乱を引き起こしていることがわかる[6]。これは、小林清市や Sterckx が指摘したように、中国の学問が自らの目で観察して記述するよりも、文字情報、特に名前によってものを理解しようとしてきたことに大きな要因があるだろう[7]。

名前の問題だけでなく、中国古代の動物界には複数の分類基準が混在していた。たとえば、鳥に従う字や魚に従う字など文字の構成による字書的分類や、効能による本草学的分類がある。その他にも、第 4 章で挙げた銀雀山漢簡の「曹氏陰陽」では、人を傷つけるかどうか、角の有無、住処、季節の渡りをするかどうかなど、動物の生態や生息地、形態など複数の基準によって陰陽に分類していた。また、鳩や倉庚のような物候は、動植物の行動・状態を季節によって分類したものである。これら複数の分類基準は、時に複合的に用いられるが、現代の生物分類のように、一貫して階層的に系統立てられていたとはいえないだろう[8]。

---

4 小林清市「清朝考証学派の博物学―『爾雅』釈草篇注を手がかりに」（山田慶兒篇『東アジアの本草と博物学の世界』思文閣、1995 年）。

5 「鷹化爲鳩」について、明・李時珍『本草綱目』巻四十九・禽部「斑鳩」には宋・冠宗奭を引いて、「（斑鳩）嘗養之數年、并不見春秋分變化」と述べており、かつては鳩そのものが鷹に変化すると考えられた。現在は渡り鳥など季節による動物相の変化を記述した物と考えられている。

6 動物学者・今泉吉典は、本草学における「木狗」を発端として「狸」の解釈の多様性について述べ、「本草学の分類は転変自在で捕まえどころがない」と結んでいる（今泉吉典『分類から進化論へ』平凡社、1991 年、48 頁）。

7 序章参照。

8 たとえば、『爾雅』では虫を含む動物を、虫・魚・鳥・獣・畜に分類し、人間が飼育する動物をその他の動物と区別して同列に据え、下位の細目はない。『本草綱目』では虫・鱗・介・禽・獣の大目の下にそれぞれ複数の細目が設けられている。禽部であれば、水禽類・

さらに、『太平御覧』巻九二七「異鳥」の細目には「悪鳥」と「不孝鳥」という項目が設けられており、善悪や不孝という人格的な道徳観念によって鳥を分類している。第 1 章で述べたように、ふくろうの悪鳥観には、闇夜に響く鳴き声を恐ろしいものとする人々の感性が反映されていると考えられ、人々の感性が動物観に影響を及ぼしていたことが知られる。

現代科学から見れば､名前の混乱とともに､複雑で捉えどころがない分類方法であるが、当時の人々の感性を垣間見るには重要な資料になりうる。

（2）自然環境

周作人には、もうひとつふくろうの悪鳥観に反論する随筆がある。その中で、周作人は、ふくろうの声を奇怪とするのは都市の人々であり、山林に住む人々はそう感じていないという。例として、深い山にある親戚のおばあさんの実家では、朝早く起きると樹の上でふくろうが大きな頭を揺らしており、奇怪なものとは考えられていないと述べる[9]。

第 1 章で引いた唐・劉恂『嶺表録異』でも、北方と南方ではふくろうに対する接し方がまったく異なることが記録されている。これも、乾燥化していく北方と豊かな森林を保つ南方という自然環境の違い、つまり、ある動物に親しむ環境にあるかどうかということがそのイメージに大きく関わっていることがわかる。

鳥類は、動物の中でも特に環境変化に敏感な動物であり、森林や沼沢の減少によって生息地を失うだけでなく、気候変動によって渡り鳥の越冬地やルートが変わるとされている[10]。古代の気候変動や開墾による森林の減少など、自然環境の変化ついては第 1 章・第 2 章で述べた。戦国時代以降、華北では森林が耕地に変わり、多くの天然林が失われたと考えられており、鳥類の生息域は大きく変わっていっただろう。

第 1 章から第 3 章を通して、ふくろうに関する記述が殷の故地を中心に比較的東方の地域に偏向しており、その要因のひとつに環境変化がある可能性を提示した。第 2 章で述べたように、殷文化は狩猟と祭祀が強く結びついており、狩猟は祭祀に用いる犠牲獣を得る

原禽類・林禽類・山禽類という、生息場所を基準とした 4 類に分かれる。

9 「猫頭鷹」（鐘叔河編『周作人散文全集』第 10 巻、桂林：広西師範大学出版社、2009 年。初出は日刊『亦報』1950 年 2 月 5 日）。

10 李長春・張光宇ほか「気候変暖対鄭州黄河湿地鳥類分布的影響」（『安徽農業科学』第 38 巻第 6 号、2010 年）。

ために行われたとされ[11]、狩猟の成否自体が吉凶を示す意味を持ったとされる[12]。このような場としての山林藪沢は、言うなれば一種の聖地といえよう。また、この地域は中国有数の沢地を有しており、森林伐採などによって自然環境が大きく変化する中にあっても、森林を重視する文化が比較的長く保存されたものと推測される。

生息地の有無だけでなく、ふくろうが鳴く場所に対する観念も、ふくろうのイメージに関係しているのではなかろうか。漢代、天然林は失われつつあったが、墓地には樹木が植えられ、墓地林を形成していた。このような人工林もふくろうの生息場所となっただろう。墓地に住むふくろうについて、ホワイトの『セルボーン博物誌』には、民衆が墓地のふくろうを死霊の魂とみなし、恐ろしい存在としていたことが記録されている[13]。これは、死霊に対する観念とも深く関わっている。第 2 章で述べたように、中国古代における死霊は、元来、祖先として聖なる存在であったが、漢代には冥界で苦しむ危険な存在となっていた。つまり、中国でも、恐ろしい死霊が集まる場である墓地のふくろうは、死霊同様に恐ろしい存在とされたと考えられるのである。

ふくろうだけでなく、第 4 章・第 5 章で論じた鳩や倉庚も環境変化と無関係といえない。上述したように、鳥は自然環境の変化の影響を受けやすいとされ、古代の自然環境に気候変動や森林の減少などの変化があれば、当然それに伴って候鳥の出現時期や生息場所も変化するはずである[14]。それにもかかわらず、戦国末期に華北で編纂された『呂氏春秋』と前漢に江南で編纂された『淮南子』の月令仲春の記事には、一貫して「倉庚鳴き、鷹化して鳩と爲る」と記録されている。倉庚と鳩のほかに、春を象徴する鳥がいなかったというわけではない。鄭玄は、『周礼』夏官・羅氏の「中春、春鳥を羅し、鳩を獻じ以て國老を養う」に注して「春鳥は蟄にして始めて出づる者、今の南郡の黄雀の属の若し。是の時鷹化して鳩と爲り、鳩と春鳥とは舊を變して新と爲す」といい、具体的に春鳥とは南郡（現在の湖北省荊州江陵）の黄雀の類のようなものだと述べている。この記述から、地域によって候鳥が異なっていたことがうかがえる。

---

11 陳槃「古社会田狩与祭祀之関係」(『中央研究院歴史語言研究所集刊』第 20 本下冊、1948 年)。

12 原宗子『環境から解く古代中国』（大修館書店、2009 年)、11 頁。

13 第 1 章参照。

14 古代の気候変動については、竺可楨「中国近五千年来気候変遷的初歩研究」(『考古学報』1972 年第 1 期)、陳良佐「再探戦国到兩漢的気候変遷」(『中央研究院歴史語言研究所集刊』第 67 本第 2 分冊、1996 年)、王子今「秦漢時期気候変遷的歴史学考察」(『史学月刊』2007 年第 8 期）など、多くの論文が提出されている。

しかし、このようなバリエーションが経典の本文に登場することはほとんどない。第 5 章で述べたように、『呂氏春秋』や『淮南子』などの月令記事は、『詩』豳風・七月や『夏小正』などの諸篇を取り入れて整理されたものと考えられており、この過程の中で、先秦時代、各地域に固有の候鳥は記録に残らなかった可能性が考えられよう。そして、「倉庚鳴く」や「鷹化して鳩と爲る」などの物候は、北魏時代に定められた正光暦の七十二候の中に組み込まれ、その後も長く継承されることになる[15]。このことからも、中国の伝統的な学問がいかに先行する権威的な書物の内容を尊重し、踏襲してきたかを見て取ることができる。

（3）音の風景と感性

最後に、第 5 章で触れたサウンドスケープ論に言及したい。サウンドスケープとは、自然や人間社会の中の音全体を風景として捉え、人間との相互作用を歴史的・文化的に追究しようとするものである。このような考え方は日本文化史の研究に採用され、古代から近世までいくつかの論考がある。中でも、日本古代の「声の風景」[16]に関する三宅和朗の論文は興味深い。三宅は古代の様々なナク（泣・哭・鳴）声を検討し、鳥のナキ声は異界からの声とみなされたという[17]。

このような研究は、人々の感性に迫るものである。小倉孝誠は、視覚や聴覚などの感性は人々が生きている空間によって変化すると指摘している。小倉によれば、感覚器官による知覚は常に選択的に行われ（感覚の志向性）、何をどの程度まで知覚するか、そして何を知覚しないかは、個人が属する集団や社会の感性とも深くつながっており、同じ文化の中でも時代によって変わるという[18]。

中国古代の文献資料から 20 世紀の周作人の随筆に至るまでの諸資料に記されたふくろうの声に対する好悪感の歴史は、まさにこのような感性の歴史として捉えることができよう。また、候鳥の記述からは、桑摘みの風景の中に鳩や倉庚など春の鳥たちが歌い交わし

---

15 岡田芳朗『アジアの暦』（大修館書店、2002 年）、44-49 頁。
16 三宅は、現代では動物が出すのが声で、無生物が出すのは音という一般的区別があるが、時代を遡れば全てのものが声を発するという認識があったと考えられることから、「音」ではなく「声」の語を用いるとする（三宅和朗「古代の声の風景―ナクとサヘヅル」同著『古代の人々の心性と環境』吉川弘文館、2016 年。初出は三田古代史研究会編『法制と社会の古代史』慶應義塾大学出版会、2015 年）。
17 三宅和朗、前掲論文（注 16）。
18 小倉孝誠『身体の文化史』（中央公論社、2006 年）、85-87 頁。

ていたことが想像され、古代の人々がどのようなサウンドスケープの中で生活していたのかを垣間見ることができるのである。

中国古代史研究において、自然の音に関する研究は多くない。それは、秦漢時期の文献中に、音楽理論や宴礼における歌謡に関する詳細な記述はあっても、自然の音に関する記録や、それをどのように認識していたのかという具体的な記述が乏しいためである。それには、先に述べてきたような中国の経典重視の学問や、情報が整理される中で地域や時代ごとの独自の記録が失われていったことが大きく影響しているのではないだろうか。従って、本論では、経典文献の本文よりも、鄭玄や高誘・郭璞ら漢魏の注釈に拠ったところが大きい。

このように、資料的困難はあるが、古代中国における動物のイメージを探ることで、古代の人々が周辺の自然環境をどのように認識していたかという、人々の感性に迫る風景の一部を示すことができたと考えている。

【各章初出一覧】

第 1 章…「中国古代における悪鳥観 ―ふくろうのイメージの固定化とその背景」『日本秦漢史研究』第 15 号、2015 年

第 2 章…「漢代画像石に見るふくろうの表象 ―その機能と地域的特徴」、『中国出土資料研究』第 18 号、2014 年

第 3 章…「中国古代の鴟夷（ふくろうの皮） ―その機能と背景」『東方学』第 124 輯、2012 年

第 4 章…書き下ろし

第 5 章…書き下ろし

鳥類参考図

※中国野生動物保護協会主編『中国鳥類図鑑』（鄭州：河南科学技術出版社、1995 年）参照

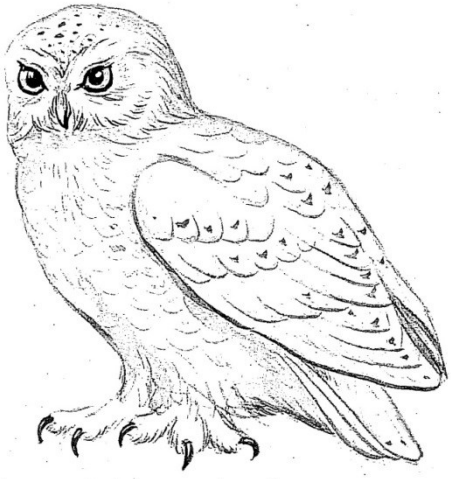
【フクロウ目】

アオバズク　*Ninox scutulata* 鷹鴞

コキンメフクロウ　*Athene noctua*

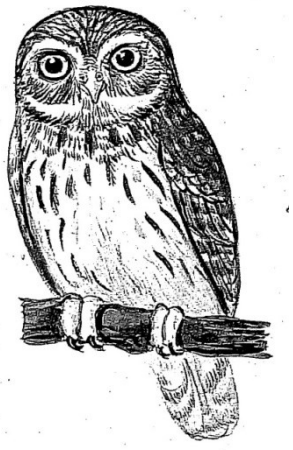
縦紋腹小鴞

シロフクロウ　*Nyctea scandiaca* 雪鴞



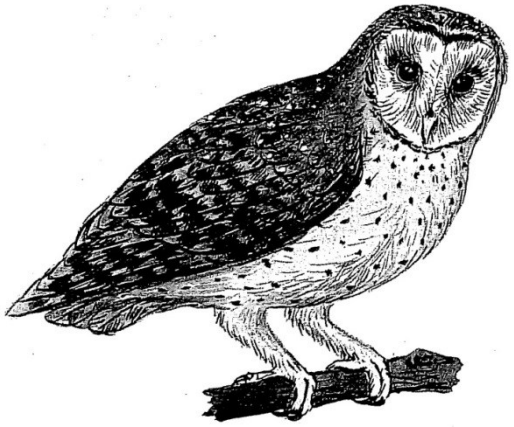
スズメフクロウ　*Gloucidium passerinum*

花頭鵂鶹

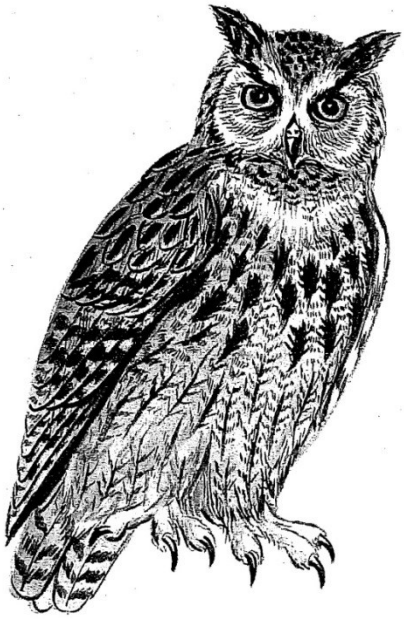


トラフズク　*Asio otus* 長耳鴞

ミナミメンフクロウ　*Tyto capensis* 草鴞

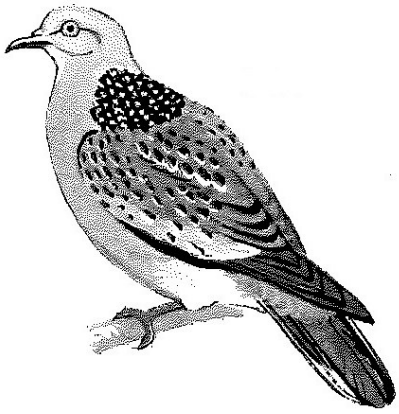


ワシミミズク　*Bubo bubo* 鵰鴞

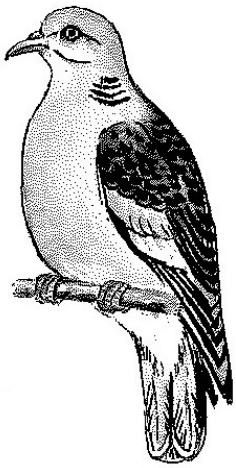


【ハト目】

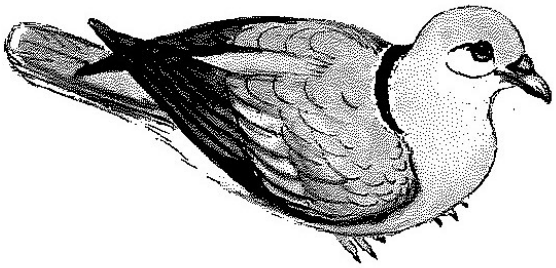
カノコバト *Streptopelia chinensis* 珠頚斑鳩



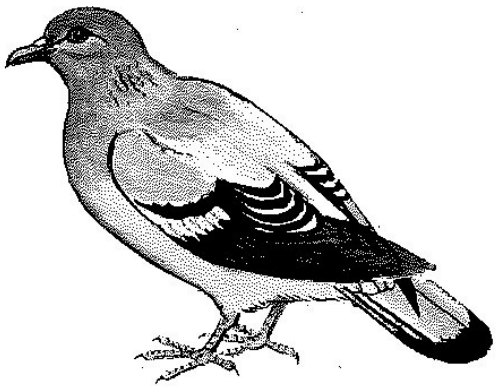
キジバト *Streptopelia orientalis* 山斑鳩

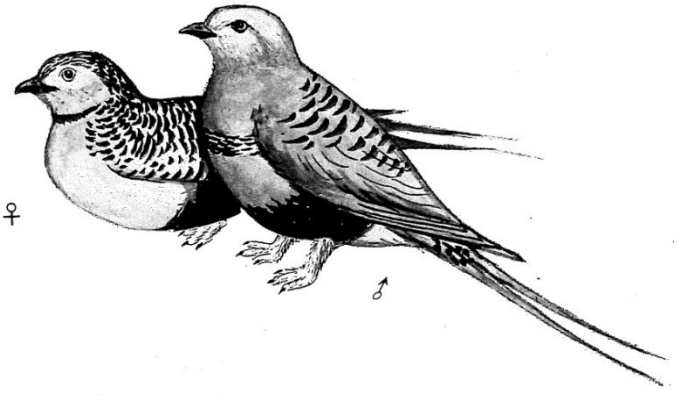


シラコバト *Streotopelia decaocto* 灰斑鳩



ドバト *Columba livia* 原鴿





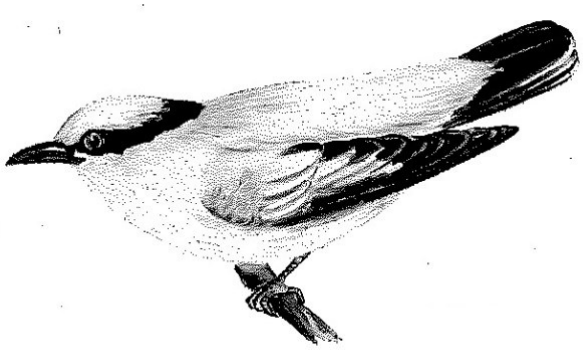
サケイ

Syrrhaptes paradoxus

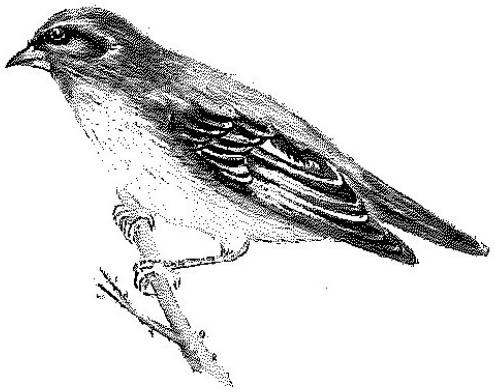
毛腿沙鶏

【スズメ目】

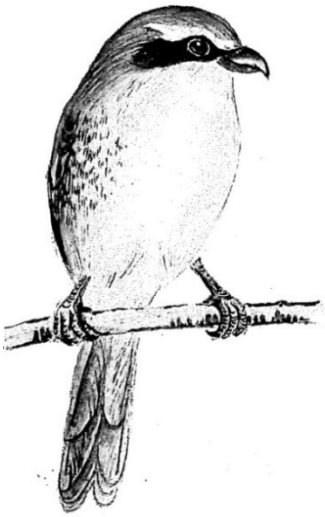
コウライウグイス *Oriolus chinensis* 黒枕黄鸝



マヒワ *Carduelis spinus* 黄雀

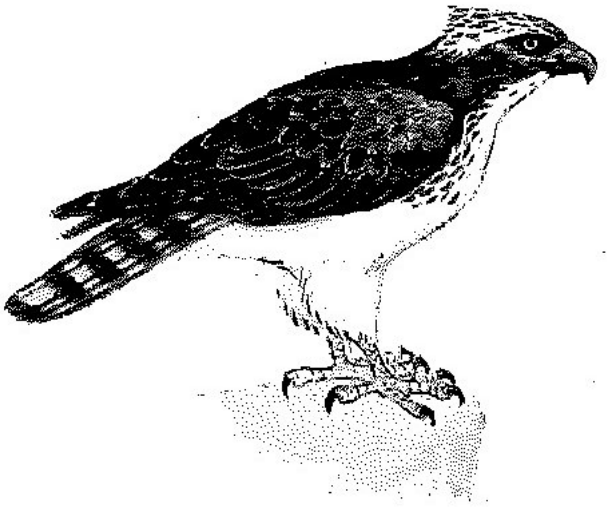


モズ *Lanius bucephalus* 牛頭伯労

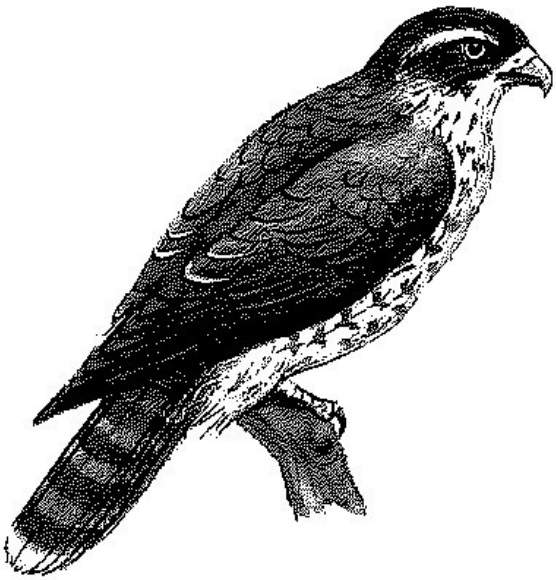


【タカ目】

ミサゴ *Pandion haliaetus* 鶚



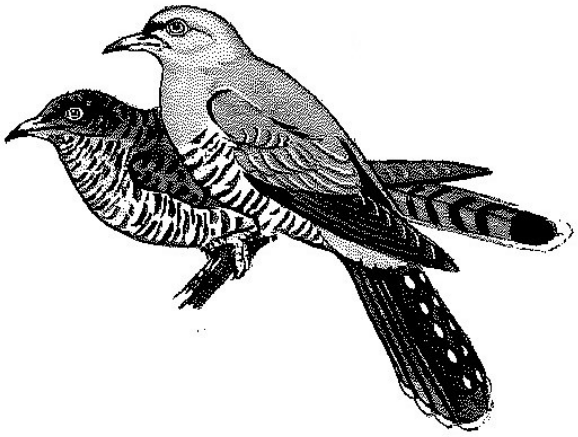
オオタカ *Accipiter gentilis* 蒼鷹



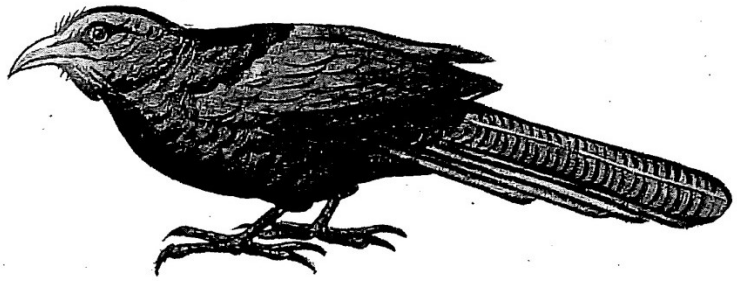
トビ *Milvus korschun* 〔黒〕鳶

【カッコウ目】

カッコウ　Cuculus canorus 大杜鵑

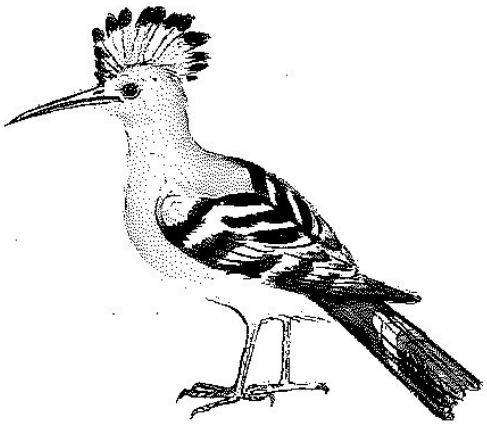


バンケン Centropus sinensis 褐翅鴉鵑



【サイチョウ目】

ヤツガシラ Upupa epops 戴勝



【ペリカン目】モモイロペリカン

Pelecanus onocrotalus　白鵜鵬

参考文献

【引用文献】() 内は本論中の資料名

〈経部〉

『尚書正義』(『尚書』) 唐・孔穎達疏、李学勤主編『十三経注疏：整理本』、北京：北京大学出版、1968 年

『毛詩注疏』(『詩』) 漢・毛亨・毛萇伝、漢・鄭玄撰、唐・孔穎達注疏、唐・陸徳明音義、朱傑人・李慧玲整理、上海：上海古籍出版、2000 年

『毛詩　尚書』(『詩経集伝』) 星野恆校訂、漢文大系、富山房 2010

『毛詩草木鳥獣虫魚疏』(『陸疏』) 呉・陸璣撰、増訂漢魏叢書、湖南：芸文書局、1981 年

『詩識名解』清・姚丙撰、『景印文淵閣四庫全書』、台北：台湾商務印書館、1961 年

『周礼注疏』(『周礼』) 漢・鄭玄注、唐・賈公彦疏、彭林整理、上海：上海古籍出版、2001 年

『夏小正正義』(『夏小正』) 清・王筠撰、叢書集成初編、上海：商務印書館、2010 年

『春秋左伝正義』(『左伝』) 晋・杜預注、唐・孔穎達疏、台北：台湾中華書局、2005 年

『春秋繁露校釈』(『春秋繁露』) 鐘肇鵬主編、石家荘：河北人民出版社、2010 年

『孝子伝注解』(『孝子伝』) 幼学の会編、汲古書店、2003 年

『論語正義』(『論語』) 劉宝楠撰、高流水点校、北京：中華書局、1989 年

『論語集解義疏』魏・何晏集解、梁・皇侃義疏、叢書集成初編、上海：商務印書館、1962 年

『爾雅注疏』(『爾雅』) 晋・郭璞注、宋・邢昺疏、王世偉整理、上海：上海古籍出版、1975 年

『爾雅義疏』晋・郭璞注、清・郝懿行疏、『爾雅・廣雅・方言・釋名：清疏四種合刊』、上海：上海古籍出版、1984 年

『説文解字段注』(『説文』) 漢・許慎撰、清・段玉裁注、成都：成都古籍書店、1966 年

『方言』漢・揚雄撰、晋・郭璞注、『爾雅・廣雅・方言・釋名：清疏四種合刊』、上海：上海古籍出版、2012 年

『埤雅』宋・陸佃撰、『景印文淵閣四庫全書』、台北：台湾商務印書館、2013 年

〈史部〉

『史記』漢・司馬遷撰、劉宋・裴駰集解、唐・司馬貞索隠、唐・張守節正義、北京：中華書局、2011 年

『漢書』漢・班固撰、唐・顔師古注、北京：中華書局、1992 年

『後漢書』宋・范曄撰、唐・李賢注、北京：中華書局、1989 年

『隋書』(唐) 魏徵・令狐徳棻撰、北京：中華書局、1965 年

『逸周書彙校集注』(『逸周書』) 黄懐信・張懋鎔・田旭東撰、黄懐信修訂、李学勤審定、上

海：上海古籍出版、1983 年
『晏子春秋』呉則虞編著、北京：中華書局、1936 年
『国語集解』(『国語』) 呉・韋昭注、徐元誥撰、王樹民・沈長雲点校、北京：中華書局、2007 年
『戦国策』漢・高誘注、上海：商務印書館、1894 年
『前漢紀』漢・荀悦撰、上海：涵芬楼、2007 年
『水経注』北魏・酈道元、北京：商務印書館、1986 年
『全釈漢文大系　山海経・列仙伝』前野直彬、集英社、1950 年
『山海経箋疏』(『山海経』) 晋・郭璞注、清・郝懿行疏、台北：台湾中華書局、1983 年
『荊楚歳時記―中国民族の歴史的研究：校注』(『荊楚歳時記』) 守屋美都雄、帝国書院、1983 年
『元和郡県図志』唐・李吉甫撰、清・孫星衍校、叢書集成初編、長沙：商務印書館、1981 年
『嶺表録異』唐・劉恂撰、商壁・潘博校補、南寧：広西民族出版社、1894 年

〈子部〉
『墨子間詁』(『墨子』) 清・孫詒讓撰、孫以楷点校、北京：中華書局、1962 年
『荘子集解』(『荘子』) 清・郭慶藩撰、王孝魚点校、北京：中華書局、1959
『韓非子新校注』(『韓非子』) 陳奇猷校注、上海：上海古籍出版、1987 年
『韓非子翼毳』服部宇之吉校訂、漢文大系、富山房、1973 年
『管子校注』(『管子』) 黎翔鳳撰、梁運華整理、北京：中華書局、2011 年重印（初版は 2004 年）
『淮南鴻烈集解』(『淮南子』) 劉文典撰、馮逸・喬華点校、北京：中華書局、1955 年
『新書校注』(『新書』) 漢・賈誼撰、閻振益・鍾夏校注、北京：中華書局、2000 年
『説苑校證』(『説苑』) 漢・劉向撰、向宗魯校證、北京：中華書局、2000 年
『論衡校釋』(『論衡』) 漢・王充撰、黄暉校釋、北京：中華書局、1988 年
『禽経』（晋）張華注、増訂漢魏叢書、湖南：芸文書局、1958 年
『四時纂要校釈』(『四時纂要』) 唐・韓鄂原編、繆啓愉校釈、北京：農業出版社、1986 年
『農政全書』明・徐光啓撰、北京：中華書局、1956 年
『證類本草』宋・唐愼微撰、宋・曹孝忠校、宋・寇宗奭衍義、『景印文淵閣四庫全書』、台北：台湾商務印書館、1990 年
『本草綱目』明・李時珍撰、北京：人民衛生出版、1989 年
『太平御覧』唐・李昉等奉勅纂、台北：商務印書館、1979 年
『芸文類聚』唐・歐陽詢撰、汪紹楹校、上海：上海古籍出版　2000 年
『三才図会』明・王圻撰、王思義編、上海：上海古籍出版、2002 年

〈集部〉
『楚辞補注』(『楚辞』) 宋・洪興祖撰、白化文等点校、北京：中華書局、1983 年
『文選』梁・蕭統編、唐・李善注、上海：上海古籍出版、1958 年
「僮約」漢・王褒、宇都宮清吉「僮約研究」(同著『漢代社会経済史研究』)、弘文堂、1983 年
『風雅翼』元・劉履撰、『景印文淵閣四庫全書』、台北：台湾商務印書館、1990 年
『太平広記会校』(『太平広記』) 宋・李昉撰、張国風会校、北京：北京燕山出版社、1999 年

〈出土文献〉
『楚地出土戦国簡冊合集』第 1 巻郭店楚墓竹書、武漢大学簡帛研究中心・荊門市博物館編著、北京：文物出版社、1937 年
『馬王堆漢墓医書校釋』第 2 巻、魏啓鵬・胡翔驊撰、成都：成都出版社、1956 年
『五行・九主・名君・徳聖』(馬王堆帛書・五行) 齋木哲郎著、東方書店、1988 年
『上海博物館藏戦国楚竹書』第 1 巻、馬承源主編、上海：上海古籍出版、2001 年
『上海博物館藏戦国楚竹書』第 5 巻、馬承源主編、上海：上海古籍出版、2005 年
『銀雀山竹簡『晏子春秋』校釈』駢宇騫、台北：万巻楼図書、2011 年
『銀雀山漢墓竹簡』第 2 巻、銀雀山漢墓竹簡整理小組編、北京：文物出版社 1983
『清華大学蔵戦国楚竹簡』第 3 巻、清華大学出土文献研究与保護中心編、上海：中西書局、2012 年

【邦文】
〈単行本〉
浅野裕一『古代中国の文明観―儒家・墨家・道家の論争』岩波書店、2005 年
阿部謹也『刑吏の社会史―中世ヨーロッパの庶民生活』再版、中央公論社、1980 年（初版は 1978 年）
飯野徹雄『ふくろうの文化誌―イメージの変貌』中央公論社、1991 年
伊藤清司『中国の神獣・悪鬼たち―山海經の世界』増補改訂版、慶應義塾大学古代中国研究会編、東方書店、2013 年（初版は 1986 年）
伊藤清司『死者の棲む楽園―古代中国の死生観』角川書店、1998 年
今泉吉典『分類から進化論へ』平凡社、1991 年
エバーハルト，ウォルフラム『古代中国の地方文化（華東・華南篇）』白鳥芳郎監訳、六興出版、1987 年（訳者が依拠した版は Eberhard, Wolfram; *Lokalkulturen im alten China*, vol2: Die Localkulturen des Südens und Ostens, Peking, 1942）
エリアーデ，ミルチャ『シャーマニズム―古代的エクスタシー技術』堀一郎訳、筑摩書房、

2004 年（初版は冬樹社、1974 年。訳者が依拠した版は Eliade, Mircea; *Shemanism, Archaic techniques of ecstasy*, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series LXXVI, Published by Bollingen Foundation, New York, 1964）

岡田芳朗『アジアの暦』大修館書店、2002 年

小倉孝誠『身体の文化史』中央公論社、2006 年

カッシーラー，エルンスト『シンボル形式の哲学』第 2 巻（神話的思考）木田元訳、岩波書店、1991 年（訳者が依拠した版は Cassirer, Ernst; *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II. Das mythische Denken, 1925）

カルターリ，ヴィンチェンツォ『西欧古代神話図像大鑑』大橋喜之訳、八坂書房、2012 年（訳者が依拠した版は Cartari, Vincenzo; *Imagini de i dei de gli antichi*, 1571）

川田順造『聲』筑摩書房、1998 年（初版は 1988 年）

菅野恵美『中国漢代墓葬装飾の地域的研究』勉誠出版社、2012 年

桐本東太『中国古代の民俗と文化』刀水書房　　2004

グラネ，マルセル『中国古代の舞踏と伝説』明神洋訳、せりか書房、1997 年（訳者が依拠した版は Granet, Marcel; *Danses et légendes de la Chine ancienne*, vol.2, Paris: PUF, 1959）

小林信明『中国上代陰陽五行思想の研究』講談社、1951 年

コルバン，アラン『音の風景』小倉孝誠訳、藤原書店、1997 年（訳者が依拠した版は Corbin, Alain; *Les cloches de la terre: paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Albin Michel, c1994）

笹本正治『中世の音・近世の音―鐘の音の結ぶ世界』講談社、2008 年（初出は名著出版、1990 年）

佐藤武敏『中国古代絹織物史研究』上、風間書房 1977 年

澤田瑞穂『中国の呪法』修訂版、平河出版、1992 年（初版は 1984 年）

シェーファー，R. マリー『世界の調律―サウンドスケープとはなにか』鳥越けい子ほか訳、平凡社、2006 年（訳者が依拠した版は Schafer, R. Murray; *The tuning of the world*, New York: Knopf, 1977）

竺可楨・宛敏渭『物候学』丹青総合研究所編訳、丹青社、1988 年

島邦男『五行思想と禮記月令の研究』汲古書院、1971 年

島邦男『殷墟卜辞研究』新版、汲古書院、2004 年（初版は 1958 年）

白川静『説文新義』第 4 巻、白鶴美術館、1970 年

白川静『説文新義』第 6 巻、白鶴美術館、1970 年

白川静『中国古代の文化』講談社、1979 年

白川静『中国古代の民俗』講談社、1980 年
白川静『詩経国風』平凡社、1990 年
白川静『中国の神話』中央公論社、2003 年
信立祥『中国漢代画像石の研究』同成社、1996 年
張競『天翔るシンボルたち―幻想動物の文化誌』農山漁村文化協会、2002 年
張光直『中国青銅時代』、小南一郎・瀬間収芳訳、平凡社、1989 年（訳者が依拠した版は張光直『中国青銅時代』 香港、香港中文大学出版社、1982 年）
土居淑子『中国古代の画像石』同朋舎出版、1986 年
冨谷至『古代中国の刑罰』中央公論社、1995 年
鳥越けい子『サウンドスケープ―その思想と実践』鹿島出版会、1997 年
中川真『平安京　音の宇宙―サウンドスケープへの旅』増補版、平凡社、2004 年（初出は 1992 年）
中野定雄ほか訳注『プリニウスの博物志』第 1 巻、雄山閣、1986 年（訳者が依拠した版は *Plinii naturalis historia*, Loeb 英訳版）
中村裕一『中国古代の年中行事』第 1 冊（春）、汲古書院、2009 年
西村三郎『文明のなかの博物学』紀伊国屋書店、1999 年
パノフスキー，エルヴィン『イコノロジー研究』浅野徹ほか訳、筑摩書房、2002 年（初版は美術出版社、1971 年。訳者が依拠した版は Panofsky, Erwin; *Studies in iconology: humanistic themes in the art of renaissance,* New York: Harper Torchbooks, 1962）
林巳奈夫『殷周青銅器綜覧』第 2 巻、吉川弘文館、1986 年
林巳奈夫『殷周青銅器綜覧』第 3 巻、吉川弘文館、1989 年
林巳奈夫『神と獣の紋様学』吉川弘文館、2004 年
原宗子『環境から解く古代中国』大修館書店、2009 年
福本和夫『フクロウ―私の探梟記』法政大学出版局、1982 年
プロップ，ウラジミール『魔法昔話の起源』斎藤君子訳、せりか書房、1983 年（訳者が依拠した版は Propp, V. IA.; *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград, 1946）
ホワイト，ギルバト『セルボーン博物誌』寿岳文章訳、岩波書店、1949 年（訳者が依拠した版は White, Gilbert; *The natural history of Selborne*, Benjamin White, 1789）
守屋美都雄『中国古歳時記の研究―資料復元を中心として』帝国書院、1963 年
山口仲美『ちんちん千鳥のなく声は―日本語の歴史　鳥声編』講談社、2008 年（初出は大修館書店、1989 年）
山田慶兒『中国医学はいかにつくられたか』岩波書店、1990 年

〈論文〉

相原俊二「「呂氏春秋」の時令説（一）」『史学雑誌』第 76 編第 12 号、1976 年

相原俊二「「呂氏春秋」の時令説（二）」『史学雑誌』第 77 編第 1 号、1977 年

青木正兒「名物学序説」同著『中華名物考』春秋社、1959 年

赤塚忠「かささぎのわたせる橋―振鷺の舞と鳥の「興」」同著『赤塚忠著作集』第 5 巻（詩経研究）、研文社、1986 年（初出は『近代』第 11・13 号、1955 年）

阿部謹也「中世の音の世界」同著『蘇る中世ヨーロッパ』日本エディタースクール出版部、1987 年

池澤優「宗教学理論における新出土資料―聖俗論と仲介者概念を中心に」『中国出土資料研究』第 6 号、2002 年

池澤優「中国の死生観（古代・中世篇）―中国古代・中世における“死者性”の転倒」『死および死者崇拝・死者儀礼の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究』平成 12～14 年度科学研究費補助金（基盤研究Ｃ(1)）研究成果報告書、2003 年

池田末利「中国古代に於けるトテミズムの問題」『宗教研究』第 35 巻第 3 輯、1961 年

石田英一郎「桑原考―養蚕をめぐる文化伝播史の一節」同著『石田英一郎全集』第 6 巻、筑摩書房、1977 年（初出は『民俗学研究』第 12 巻第 1 号・第 2 号、1947 年）

出石誠彦「鳳凰の由来について」同著『支那神話伝説の研究』（増補改訂版）、中央公論社、1973 年（初出は『東洋学報』第 19 巻第 1 号、1931 年）

伊藤計「月令論―月令形式について」『日本中国学会報』第 26 集、1974 年

伊藤清司「中国古代の祭儀と仮装」『史学』第 30 巻第 1、1957 年

伊藤清司「古代中国の射礼」『民族学研究』第 23 巻第 3 号、1959 年

伊藤清司「山川の神々（三）―「山海経」の研究」『史学』第 42 巻第 2 号、1969 年

伊藤清司「山川の神々（一）―「山海経」の研究」『史学』第 41 巻第 4 号、1969 年

伊藤清司「古代中国の民間医療（三）」『史学』第 43 巻第 4 号 、1971 年

伊藤清司「『山海経』と玉」中国古代史研究会編『中国古代史研究』第 5 巻、雄山閣、1982 年

伊藤清司「中国古代の山岳祭祀―『山海経』の研究」『稲・舟・祭』刊行世話人編『稲・舟・祭―松本信廣先生追悼論文集』六興出版、1982 年

伊藤清司「『山海経』の民俗社会的背景」『国学院雑誌』第 86 巻第 11 号、1985 年

伊藤清司「鳩杖と文身－呉越の伝説と考古学」『日中文化研究』第 6 号、勉誠社、1994 年

井本英一「獣皮を被る人」『大阪外国語大学学報』第 77 号、1988 年

井本英一「目の力」『大阪外国語大学論集』第 5 号、1991 年

印東道子「ポリネシアにおける鳥人信仰の起源」『季刊どるめん』第 4 号、1974 年

宇都宮清吉「僮約研究」同著『漢代社会経済史研究』弘文堂、1955 年（初出は『名古屋大学文学部研究論集』第 5 号、1953 年）

大塚和義「なぜ、アイヌ最高の儀礼なのか（梟送り、コタンコルカムイ・イオマンテ）」『季

刊民族学』第 11 巻第 4 号、1978 年
大野圭介「『山海経』五蔵三経と『管子』」『富山大学人文学部紀要』第 49 号、2008 年
大庭脩「武威出土「王杖詔書・令」同著『漢簡研究』同朋社出版、1992 年（初出は『関西大学文学論集百周年記念特集』1986 年）
貝塚典子「鴟夷革嚢考―伍子胥とのかかわりにおいて」『国学院雑誌』第 97 巻第 11 号、1996 年
金谷治「賈誼の賦について」『中国文学報』第 8 号、1958 年
金文京「A little bird told me!―公冶長解鳥語考」『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第 22 号、1990 年
久保田剛「夏小正について―欠落の所在と補填への試み」『哲学』第 25 号、1973 年
久保田剛「呂氏春秋十二紀と礼記月令篇―若干の相違点について」『哲学』第 33 号、1981 年
小林清市「清朝考証学派の博物学―『爾雅』釈草篇注を手がかりに」山田慶兒編『東アジアの本草と博物学の世界』思文閣出版、1995 年
小南一郎「射の儀礼化をめぐって」小南一郎編『古代礼制研究』京都大学人文科学研究所、1995 年
小南一郎「神亭壺と東呉の文化」『東方学報』第 65 冊、1993 年
小南一郎「漢代の祖霊観念」『東方学報』第 66 冊、1994 年
小南一郎「図像のそなえる意味―漢代墓葬画像を例として」『中国考古学』第 10 号、2010 年
齋藤道子「社会規範としての「告」―春秋時代における「声で告げる」ことの機能」『東海史学』第 40 号、2006 年
齋藤道子「鬼を哭かせたもの―巫の地位の変容から見る中国戦国期以降の文字文化の浸透」『東海史学』第 45 号、2011 年
櫻井龍彦「王杖攷―杖をめぐる伝承と文化（一）」『龍谷紀要』第 11 巻第 2 号、1990 年
滋賀秀三「武威出土王杖十簡と解釈と漢令の形態―大庭脩氏の論考を読みて」『国家学会雑誌』第 90 巻 3・4 号、1977 年
渋谷瑞江「公冶長故事考」『北海道大学文学部紀要』第 44 巻第 1 号、1995 年
シュヴァリエ，ジャン「よみがえるシンボル」同編著『世界シンボル大事典』金光仁三郎ほか訳、大修館書店、1996 年（訳者が依拠した版は Chevalier, Jean; Dictionnaire des symboles, Paris: R. Laffont, c1982）
白川静「鳥の民俗学」同著『白川静著作集』第 3 巻、平凡社、2000 年（初出は『文字逍遥』平凡社、1987 年）
杉本憲司「呉越文化の鳥」『鷹陵史学』第 19 号、1994 年
曾布川寛「崑崙山と昇仙図」『東方学報』第 51 号、1979 年
高木智見「瞽矇の力―春秋時代の盲人楽師について」『山口大学文学会志』第 41 号、1990

年
高木智見「文字解釈と古代的観念の探求」『大航海』第 63 号、2007 年
高浜侑子「漢時代に見られる鴟鴞形容器について」中国古代史研究会編『中国古代史研究』第 7 巻、研文出版、1997 年
谷口慎次「鵙と梟について―その混同と受容」『仏教大学大学院紀要文学研究篇』第 38 号、2010 年
ディエニィ，ジャン - ピエール「鳳凰とフェニックス」『中国文学報』興膳宏訳、第 39 号、1988 年
鉄井慶紀「中国神話中の鳥モチーフ―祖神と天地創造の場合」同著『中国神話の文化人類学的研究』平河出版社、1990 年
土居淑子「古代中国の動物図像」同著『古代中国考古・文化論叢』言叢社、1995 年（初出は『象徴図像研究』第 2 号、1988 年）
戸川芳郎「公冶長の解鳥語について―経学と説話」『東洋文化』第 57 号、1977 年
戸川芳郎「経学と説話」『東洋文庫書報』第 14 号、1982 年
冨谷至「王杖十簡」『東洋学報』第 64 号、1992 年
西岡市祐「雎鳩とはどんな鳥か―『詩経』周南関雎鳩の解釈について」『国学院大学紀要』第 25 号、1987 年
濱田耕作「支那古玉概説」濱田耕作先生著作集刊行委員会『濱田耕作著作集』第 3 巻、同朋舎、1989 年（初出は『有竹斎古玉譜』1926 年）
林巳奈夫「所謂饕餮紋は何を表わしたものか―同時代資料による論証」『東方学報』第 56 号、1984 年
林巳奈夫「鳳皇―序説」同著『殷周時代青銅器文様の研究』第七章、吉川弘文館、1986 年
林巳奈夫「鳳凰の図像の系譜」『考古学雑誌』第 52 巻第 1 号、1996 年
林巳奈夫「中国古代の眼頭と目尻の下った目」『泉屋博古館紀要』第 18 巻、2001 年
原宗子「豳風「七月」に寄せて」『学習院史学』第 35 巻、1997 年
原田淑人「鴟夷―中国古代の革製酒器」『茶わん』第 20 巻第 6 号 1950 年
廣瀬薫雄「王杖木簡新考―漢代「律令学」の角度から」『東洋学報』第 89 巻第 3 号、2007 年
深津胤房「古代中国人の思想と生活―「鷹化爲鳩」（輪廻思想の萌芽） について」『二松学舎大学東洋学研究所集刊』第 13 号、1982 年
福永光司「封禅説の形成―封禅の祭祀と神遷思想」同著『道教思想史研究』岩波書店、1978 年（初出は『東方宗教』第 6・7 号、1950 年）
藤野岩友「中国古代における不具者尊重の習俗について」同著『中国の文学と礼俗』角川書店、1976 年（初出は『漢文学会会報』第 2 輯、1936 年）
本間次彦「禽獣について」廣瀬玲子編著『人ならぬもの―鬼・禽獣・石』、法政大学出版局、2015 年

増淵龍夫「先秦時代の山林藪沢と秦の公田」同著『中国古代の社会と国家』新版、岩波書店、1996 年（初出は中国古代史研究会編『中国古代の社会と文化』東京大学出版会、1957 年）
松浦史子「「鳳凰に似る四羽の凶鳥」（発明・焦明・鸆鷅・幽昌）の来歴について―前田尊経閣文庫本『天地瑞祥志』引『楽斗図』を端緒に」同著『漢魏六朝における『山海経』の需要とその展開―神話の時空と文学・図像』汲古書院、2012 年（初出は「関於瑞祥志中可見的似鳳四凶鳥（発明・焦明・鸆鷅・幽昌）之来歴―以日本前田尊経閣文庫本『天地瑞祥志』引『楽斗図』為端緒」『新世紀神話研究之反思国際検討会論文集』2011 年）
松田稔「『山海経』の鳳皇の系譜」同著『『山海経』の比較的研究』笠間書院、2006 年（初出は『漢文学会々報』第 29 輯、1984 年）
松丸道雄「殷墟卜辭中の田猟地について―殷代国家構造の研究のために」『東洋文化研究所紀要』第 31 冊、1963 年
松本雅明「詩経の花と黄鳥―新古の層についての一章」『中国古典研究』第 14 号、1966 年
松本信広「中国古代の季節祭と伝説との関係」松本信廣先生古希記念会編『東亜民族文化論攷』誠文堂新光社、1968 年（初出は『史学』第 27 巻第 1 号、1958 年）
松本信広「鳥夷の国」『季刊どるめん』第 9 号、1976 年
松本信広「支那古姓とトーテミズム」同著『東亜民族文化論攷』誠文堂新光社、1968 年
三宅和朗「古代の声の風景―ナクとサヘヅル」同著『古代の人々の心性と環境』吉川弘文館、2016 年（初出は三田古代史研究会編『法制と社会の古代史』慶應義塾大学出版会、2015 年）
三宅和朗「神々の声・神々への声を聴く―古代の聴覚」同著『古代の人々の心性と環境』吉川弘文館、2016 年
茂沢方尚「韓非子の「聖人」について（上）」『駒澤史学』第 38 号、1988 年
茂沢方尚「韓非子の「聖人」について（中）」『駒澤史学』第 42 号、1990 年
矢島明希子「陸氏毛詩草木鳥獣虫魚疏の基礎的研究―篇目から見る各本の相違」『斯道文庫論集』第 50 号、2016 年
谷中信一「銀雀山漢墓竹簡『晏子』の資料的価値をめぐって―出土文献から伝世文献を見る」『東洋の思想と宗教』第 20 号、2003 年
柳瀬喜代志「解鳥語譚考」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第 30 輯、1984 年
山田勝芳「鳩杖のゆくえ―東アジアの老人優遇策」『東北大学東洋史論集』第 10 号、2005 年
山田勝芳「王杖十簡と王杖詔書令―漢代の老人優遇策をめぐって」『東北大学教養部紀要』第 49 号、1988 年
山田慶兒「夜鳴く鳥」同著『夜鳴く鳥―医学・呪術・伝説』岩波書店、1990 年（初出は『思想』10 月号、1985 年）

山田慶兒「効分け・食分け・見分け―本草から博物学へ」同編『物のイメージ―本草と博物学への招待』朝日新聞社、1994 年
山田慶兒「本草における分類の思想」同篇『東アジアの本草と博物学の世界』思文閣、1995 年
山田統「釁」同著『山田統著作集』第 4 巻、明治書院、1987 年（初出は『漢学会雑誌』第 3-4 号、1935-1936 年）

【中文】
〈単行本〉
袁珂『山海経校注』上海：上海古籍出版、1980 年
王星光『中国農史与環境史研究』鄭州：大象出版社、2012 年
郭郛・ニーダムほか『中国古代動物学史』北京：科学出版社、1999 年
康殷『古文字形発微』北京：北京出版社、1990 年
史念海『黄土高原森林与草原的変遷』西安：陝西人民出版社、1985 年
中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 1-4 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年
中国画像磚全集編輯委員会編『中国画像磚全集』第 2 巻、成都：四川美術出版社、2006 年
鄭作新主編『中国経済動物誌：鳥類』北京：科学出版社、1963 年
馬承源主編『中国青銅器研究』上海：上海古籍出版、2002 年
溥惜華・陳志農『山東漢画像石匯編』済南：山東画報出版社、2012 年
劉楽賢『睡虎地秦簡日書研究』台北：文津出版社、1994 年

〈論文〉
于省吾「略論図騰与宗教起源和夏商図騰」『歴史研究』北京：中国社会科学院、1959 年第 11 期
鄢維新「鴟鴞・楚鳳与天梯」『中華文化論壇』成都：四川省社会科学院、2004 年第 2 期
王子今「秦漢時期気候変遷的歴史学考察」『歴史研究』北京：中国社会科学院、1995 年第 2 期
王政「『詩経』与「不祥鳥」」『民族芸術』南寧：広西民族文化芸術研究院、2001 年第 3 期
王利華「端午風俗中的人与環境―基于社会生態史的新考察」『南開学報（哲学社会科学版）』天津：南海大学学報編輯部、2008 年第 2 期
郭浩「漢代王杖制度若干問題考辨」『史学集刊』長春：吉林大学、2008 年第 3 期
何長文「中国古代分胙礼儀的文化蘊含」『東北師範大学報（哲学社会科学版）』長春：東北師範大学、1999 年第 3 期
韓学宏「「隔葉黄鸝」・「出谷遷喬」與「千里鶯啼」―従鳥類生態角度談『全唐詩』中的黄鶯与黄鸝」『光武国文学砲』台北：台北城市科技大学通識教育中心、2004 年第 1 期

甘粛省博物館「甘粛武威磨咀子漢墓発掘」『考古』北京：科学出版社、1960 年第 9 期
龔高法・張丕遠・張瑾瑢「歴史時期我国気候帯的変遷及生物分布限界的推移」『歴史地理』上海：上海人民出版社、1987 年第 5 輯
景紅艶「先秦脤膰礼源流考弁」『芸文評論』哈爾浜：黒竜江省文学芸術会連合会、2011 年第 10 期
黄厚明・陳雲海「中国文化中心的猫頭鷹信仰」『尋根』鄭州：大象出版社、2005 年第 3 期
侯連海「記安陽殷墟早期的鳥類」『考古』北京：科学出版社、1989 年第 10 期
胡厚宣「甲骨文商族鳥図騰的遺跡」『歴史論叢』北京：中華書局、1964 年第 1 輯
竺可楨「中国近五千年来気候変遷的初歩研究」『考古学報』北京：中国社会科学院考古研究所、1972 年第 1 期
周作人「猫頭鷹」鐘叔河編『周作人散文全集』第 6 巻、桂林：広西師範大学出版社、2009 年（初出は『青年界』第 9 巻第 1 号、1935 年）
周作人「猫頭鷹」鐘叔河編『周作人散文全集』第 10 巻、桂林：広西師範大学出版社 2009 年（初出は日刊『亦報』1950 年 2 月 5 日）
徐海亮「歴代中州森林変遷」『中国農史』南京：中国農業歴史学会、1988 年第 4 期
相桂権ほか「喜鵲繁殖習性的研究」高瑋主編『中国鳥類研究』北京：科学出版社、1991 年
孫悦華・潘超「我国的鴴形目鳥類」『生物学通報』北京：北京師範大学ほか、2001 年第 36 巻第 3 期
孫守道・郭大順「論遼河流域的原始文明与龍的起源」『文物』北京：文物出版社、1984 年第 6 期
孫新周「鴟鴞崇拝与華夏歴史文明」『天津師範大学学報（社会科学版）』天津：天津師範大学、2004 年第 5 期
張虹「翻飛風未定　巧囀春已濃―『詩経』黄鳥与倉庚興象浅探」『作家』長春：吉林省作家協会、2010 年第 4 期
陳乃華「先秦陰陽学説初探―『曹氏陰陽』・『三十時』的文献学価値」『山東師範大学学報（社会科学報）』済南：山東師範大学、1996 年第 6 期
陳良佐「再探戦国到両漢的気候変遷」『中央研究院歴史語言研究所集刊』台北、中央研究院 1996 年、第 67 本第 2 分冊
田永涛「『詩・豳風・鴟鴞』「鴟鴞」釈名与語指諸説弁証」『清華大学学報（哲学社会科学版）』北京：清華大学、2009 年増第 2 期
鄧淑蘋「鳩杖―兼談古越俗中的鳥崇拝」『故宮文物月刊』台北：国立故宮博物院、1993 年、第 10 巻第 10 期
南京博物院・邳県文化館「江蘇邳県白山故子両座東漢画像石」『文物』北京：文物出版社、1986 年、第 5 期
西山尚志「上海楚簡『鬼神之明』中的「伍子胥」」『「面向世界的東方思想」中日韓三国学術研討論文集』済南：山東大学、2007 年

馬銀琴「論殷商民族的鴟鴞崇拝及其歴史演化」程恭譲主編『天問』南京：江蘇人民出版社、2006 年
傅修延「論音景」『外国文学研究』武漢：華中師範大学、2015 年第 5 期
聞一多「詩経通義」『聞一多全集』第 2 巻、北京：生活・読書・新知三聯書店、1982 年
葉舒憲「紅山文化鴞神崇拝与龍鳳起源―兼評龐進『鳳図騰』」『文化学刊』瀋陽：遼寧社会科学院、2006 年第 1 期
葉舒憲「玄鳥原型的図像学探源―六論「四重証据法」的知識考古範式」『民族芸術』南寧：広西民族文化芸術研究院、2009 年第 3 期
姚立江「鴟鴞与鳳凰」『北方論叢』哈爾浜：哈爾浜師範大学、2002 年第 3 期
李海霞「漢語対動物命名取象的優先規律」『南京社会科学』南京：南京市社会科学界連合会 2000 年第 10 期
李長春・張光宇ほか「気候変暖対鄭州黄河湿地鳥類分布的影響」『安徽農業科学』第 38 巻第 6 号、合肥：安徽省農業科学院、2010 年
劉彩鳳「『詩経』倉庚意象考釈」『戯劇之家』武漢：湖北古今伝記伝媒集団有限公司、2014 年第 10 期
劉尊志・原豊「徐州漢代墓葬制度的形成与発展浅析」『平頂山学院学報』平頂山：平頂山学院、2007 年第 1 期
劉敦愿「夜与夢之神的鴟鴞」『美術考古与古代文明』台北：允晨文化、1949 年
劉敦愿「中国古代芸術中的梟類題材研究」『新美術』杭州：中国美術学院、1985 年第 4 期
劉敦愿「中国古代有関梟類的好悪観及其演変」『劉敦愿文集』下巻、北京：科学出版社、2012 年（初出は『山東大学分科論文集刊』済南：山東大学、1979 年第 2 期）
練春海「漢代芸術与信仰中的天梯」『民族芸術』南寧：広西民族文化芸術研究院、2009 年第 6 期
逯宏「玄鳥神話在周代的接受」『長江大学学報（社会科学版）』荊州：長江大学、2011 年第 12 期

【英文】

Buffon, Georges Louis Leclerc; *The natural history of birds: From the French of the Count de Buffon. Illustrated with engravings; and a preface, notes, and additions, by the translator*, London: Printed for A. Strahan, and T. Cadell in the Strand; and J. Murray, 1792

Spencer, Herbert; *The Principles of Sociology*, Vol.1, New York and London: D. Appleton and Company, 1912

Sterckx, Roel; *the Animal and the Daemon in Early China*, New York: University of New York Press, 2012

【辞書・図鑑】
荒俣宏『世界大博物図鑑』第 4 巻・鳥類、平凡社、1987 年
王引之ほか撰『康熙字典』、台北：世界書局 1962 年
大林太良・吉田敦彦ほか編『世界神話事典』角川書店、2005 年
小松和彦ほか編『文化人類学文献事典』弘文堂、2004 年
三省堂編修所『三省堂世界鳥名事典』三省堂、2005 年
白井祥平編『世界鳥類名検索事典』原書房、1992
中国野生動物保護協会主編『中国鳥類図鑑』鄭州：河南科学技術出版社、1995 年
陳服官ほか編『中国動物志』鳥綱第 9 巻、北京：科学出版社、1998 年
日本文化人類学会編『文化人類学事典』丸善、2009 年
傅桐生ほか編『中国動物志』鳥綱第 14 巻、北京：科学出版社、1998 年
ペリンズ，クリストファー・M 監修『世界鳥類事典』山岸哲訳監修、同朋舎、1996 年（訳者が依拠した版は Perrins, Christopher M.; *The illustrated encyclopedia of birds*, Prentice Hall Trade, 1991）

図出典

【第 1 章】

図 1-①　紅山文化玉鴞

劉敦愿「夜与夢之神的鴟鴞」『美術考古与古代文明』允晨文化出版、1994 年、図二・3

図 1-②　紅山文化玉猫頭鷹

孫守道・劉淑娟『紅山文化玉器新品新鑒』吉林文化史出版社、2007 年、図 106

図 2-①　鴞卣（商代晩期 1980 年河南安陽大司空南 539 号墓出土）

中国青銅器全集編集委員会編『中国青銅器全集』第 3 巻、文物出版社、1997 年、図 136

図 2-②　殷墟婦好墓鴟鴞紋

中国社会科学院考古研究所編『殷墟婦好墓』文物出版社、1980 年、図 23

【第 2 章】

①　江蘇省徐州銅山漢王郷東沿村：永平四年画像

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 4 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 1

②　山東省嘉祥県武宅山村北出土：武氏東闕身北面画像

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 1 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 31

③　山東省長清県孝里鎮孝里鋪村南孝堂山上：孝堂山石祠後壁画像

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 1 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 44

④　山東省嘉祥県満硐郷宋山：楼閣人物車騎出行画像

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 2 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 104

⑤　山東省歴城区全福荘出土：楼閣双闕画像

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 3 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 156

⑥　山東省東平県後魏雪出土：楼閣双闕迎賓画像

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 4 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 221

⑦　安徽省宿県符離集出土：聴琴画像

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 3 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 178

⑧　林巳奈夫引「嘉祥蔡氏園画像石」
林巳奈夫「中国古代の目尻と目頭の下がった目―鴟鴞神を中心として」『泉屋博古館紀要』第 18 巻、2001 年

⑨　江蘇省徐州銅山徵集：龍鳳鳥画像
中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 4 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 71

⑩　江蘇省邳州白山故子墓：白山故子墓後室後壁北辺画像
中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 4 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版社、2000 年、図 147

⑪　門闕鋪首銜環軺車騎射楽舞
中国画像磚全集編輯委員会編『中国画像磚全集』第 2 巻、成都：四川美術出版社、2006 年、図 40

⑫　驂駕出行・鋪首銜環
中国画像磚全集編輯委員会編『中国画像磚全集』第 2 巻、成都：四川美術出版社、2006 年、図 60

図 1　馬王堆帛画（部分）
曽布川寛『中国美術の様式（図版編）』中央公論美術出版、2006 年、図 17

図 2　ふくろうが描かれた画像石・画像磚分布
譚其驤主編『中国歴史地図集』第 2 冊、香港：三聯書店、1991 年をもとに筆者が作成

図 3　馬山楚墓錦繍
陳鏘『古代帛画』北京：文物出版社、2005 年、図 11

【第 3 章】

図　陳家大山楚墓人物龍鳳図
曽布川寛『中国美術の様式（図版編）』中央公論美術出版、2006 年、図 13

【第 4 章】

図 1　武威出土鳩杖
甘粛省博物館「甘粛武威磨咀子漢墓発掘」『考古』1960 年第 9 期、図 4･5

図 2　四川成都曽家包・養老図
中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 7 巻、鄭州：河南美術出版社・済南：山東美術出版、2002 年、図 46

図 3　董永と老父（武梁祠）
中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 1 巻（済南：山東美術出版ほか、2002 年）図 58

図 4　老来子と父母（武氏祠）

中国画像石全集編集委員会編『中国画像石全集』第 1 巻（済南：山東美術出版ほか、2002 年）図 51

図 5　江蘇省丹徒春秋呉墓鳩杖

江蘇省丹徒考古隊「江蘇丹徒北山頂春秋墓発掘報告」『東南文化』1988、第 Z1 期、図 18