

古代祭禮における季節的リズムについて（下）

——グラネーの詩經研究に關する一批判——

松 本 雅 明

グラネー氏の詩經研究に於いて展開せられてゐる季節的リズム論について、先づさまざまの異質的な祭禮が蜡に混淆せられてゐること、漢代に成立した天人感應の思想によつてその内容が理解されてゐること、性的な祭禮としての復原に飛躍のあることを指摘し、祭禮が植物の成長や農業上の週期とほとんど無關係で、農民の生活のリズムを示すものに他ならないといふしかたそのものが、グラネー氏の手續きの錯誤にもとづいてゐるやうに思はれる。

三 生活の秩序と自然界のリズム

人間生活の秩序と自然界のリズムとの連帶性を明かにしたところは、グラネー氏の所論のすぐれた點であるが、かかる考へかたがいかなる時代を背景としいかなる過程を経て形成されて來たかといふことについては、なほ一考の餘地があるやうに思はれる。グラネー氏は「周禮」地官黨正、「禮記」鄉飲酒義、等の記載を例にとつて、人間の集團が自然界と同じやうに二つに分れ（主と賓と）、長幼に従つて席を定め、かはるがはる獻酬し、二組の樂人工笙は交互に間樂し、ついで合樂した。これらの二組は、四季の交替と、對立する宇宙の相反する二力である天と地、太陽と月、陽と陰との關係によつて位置

せられた、といつてゐる。いまこの問題からはいつてゆかう。黨正の記載は、

國索鬼神而祭祀、則以禮屬民、而飲酒于序、以正齒位、壹命齒于鄉里、再命齒于父族、三命而不齒。凡其黨之祭祀、喪紀、昏、冠、飲酒、教其禮事、掌其禁戒。

といふのである。黨正の官はその黨（鄭註||五百家）における政令教治をつかさどり、民に法を示し、祭禮の場合に禮をもつて郷飲酒の秩序を正し、喪婚冠の禮事を教へ禁戒をつかさどり、徴兵のことを管轄し、「歳終ればすなはちその黨政を會し、その吏を帥ひて事を致し、正歳には民を屬あめて濃（法）を讀よみて、その徳を書しし、道藝を行ひ、歳時をもつて校比くらに泣なむ」のである。「校比」といふのは、その下吏の族師の條に、「其の族の夫家の衆寡を校登し、その貴賤、老幼、癘疾の任ずべきもの、及びその六畜車鑿を辨ず」といはれるやうな事である。これらの記事は「周禮」全體がさうであるやうに、漢儒が周の盛時を想像して、儒教の思想によつて、一切の政治體制の整備とその理念づけをしたものであるが、その統治は——周の國力がたとひ強大であつたとしても——上に見えるやうに庶民の隅々にまで及んだとは考へられない。地方はそれぞれ封建領に分割され、治者階級においては姓、宗法、氏等の族的結合がなほ強固に存在し、庶民はそれぞれ親族集團をつくつてをり、地方が累層的に孤立的生活を營んでゐた古代封建時代に、中央政府の威令が農村のすみずみまで及んだといふことは考へられない。とくに「周禮」が強調する禮法や道徳的教化指導といふことはいかなる意味であらうか。地方はそれぞれの *units* にもとづく生活のしかたをもち、里や郷において徳望ある老人がえらばれて長となり、治安、自治、祭祀、親睦、相互扶助等のことにあつたと思はれるから。

黨正の「國索鬼神」云々の文について、鄭玄の註には、「國、鬼神を求めて祭祀するとは、歳の十二月の大蜡の時、建亥の月をいふ」とあり、「正齒位」云々については、「禮記」郷飲酒義の文をひいて説明する。上の記事がはたして蜡祭をい

ふかどうかは問題であるとしても、後者が「禮記」郷飲酒義にいふやうな内容をさしてゐるのは事實である。郷飲酒義によ

郷飲酒之禮、六十者坐、五十者立侍、以聽政役。所以明尊長也。六十者三豆、七十者四豆、八十者五豆、九十者六豆。

所以明養老也。民知尊長養老、而后乃能入孝弟。民入孝弟、出尊長養老、而后成教。成教而后、國可安也。君子之所謂孝者、非家至而日見之也。合諸鄉射、教之郷飲酒之禮、而孝弟之行立矣。

とある。さらに鄭玄が、黨正に「必ずこれを正す」とあるのは、民が農耕の期において禮を闕いただけども、この農隙の時に至つて、これに尊長養老および孝弟の道を教へるのである、となす點は、その祭を蜡とみて、その道德的意義を力説しようとしたものであるが、しかし本文にはつづけて、喪葬冠婚の場合にも禮事を教へるとあるから、その説明はゆきすぎである。

それなら黨正ないし郷飲酒義に見えるところは、どういふしかたで發展したものであらうか。禮の思想が戰國末の儒家とともに荀子（前三一五—二三〇？）において思想の焦點におかれ、それが漢の國家統一を契機として、漢儒によつて積極的に採用發展せしめられたことは明かであるが、いま郷飲酒の禮について見るに、「禮記」の記載は「儀禮」の郷飲酒禮にもとづき、しかも兩者はともにその源として「荀子」樂論篇後半の思想をもつやうに思はれる。「義禮」が具體的な禮法の構成をこころざし、微にわたつて煩瑣なまでに細則を記述するのに對し、「禮記」は取捨選擇を加へてそれをかなりちぢめてゐるが、しかし前者になかつた新しい意味を附加し、道德的な理念づけを行つてゐる。いまその最初の部分を引くに、「儀禮」には、

主人就先生、而謀賓介。主人戒賓、賓拜辱、主人答拜、乃請賓、賓禮辭許。主人再拜、賓答拜。主人退、賓拜辱、介亦

如之。乃席賓主人介、衆賓之席、皆不屬焉。尊兩壺于房戸間、斯禁。有玄酒在西、設篚于禁南、東肆。加二勺于兩壺、設洗于阼階東南。南北以堂深、東西當東榮、水在洗東、篚在洗西、南肆、奠定。主人速賓、賓拜辱、主人答拜、還、賓拜辱、介亦如之。賓及衆賓、皆從之。

この部分は「禮記」には全然見えない。それは主人が賓を庠門の外に迎へるところからはじまる。「儀禮」にはつづけて、主人一相、迎于門外、再拜賓、賓答拜、拜介、介答拜、揖衆賓。主人揖、先入。賓厭介、入門左、介厭衆賓入、衆賓皆入門左、北上。主人與賓三揖、至于階、三讓。主人升、賓升。主人阼階上、當楣北面、再拜。賓西階上、當楣北面、答拜。主人坐取爵于篚、降洗、賓降。主人坐奠爵于階前、辭、賓對。主人坐取爵、興適洗、南面坐、奠爵于篚下、盥洗。賓進東北面、辭洗。主人坐奠爵于篚、興對、賓復位、當西序東面。主人坐取爵、沃洗者西北面、卒洗。主人壹揖壹讓升、賓拜洗。主人坐奠爵、遂拜、隆鹽、賓降。主人辭、賓對、復位當西序、卒鹽揖讓升、西階上疑立。主人坐取爵、賓之、賓之席前、西北面獻賓、賓西階上拜。主人少退、賓進受爵、以復位。主人阼階上拜送爵、賓少退、薦脯醢。とある。これは門を入つて飲酒の禮がはじまるまでの第一の階程を述べたものであるが、「禮記」にはかかる細かい作法の描寫ははぶかれ、「郷飲酒之義、主人拜迎賓于庠門之外、入三揖而后至階、三讓而后升、所以致尊讓也。盥洗揚輝、所以致絜也。拜至、拜洗、拜受、拜送、拜既、所以致敬也」とあるにすぎないが、右の文においてもわかるやうに、尊讓、絜、潔、敬といふ徳目を敘述するために作法のひとつひとつが述べられてゐるにすぎない。むしろ「儀禮」に見えるやうな細則をふまへてその道徳的解釋が企てられてゐることは明かである。それは「禮記」につづけて、

尊讓絜敬也者、君子之所以相接也。君子尊讓則不爭、絜敬則不慢、不慢不爭、則遠於鬪辨矣。不鬪辨、則無暴亂之矣、斯君子所以免於人禍也。故聖人制之以道。郷人士君子、尊於房戸之間、賓主共之也。尊有玄酒、貴其實也。羞出自

東方、主人共之也。洗當東榮、主人所以自潔而以事賓也。

「禮記」はそこから賓と主との意味を力説しようとする。すなはち、

賓主象天地也。介僎象陰陽也。三賓象三光也。讓之三也、象月之三日而成魄也。四面之坐、象四時也。天地嚴凝之氣、始於西南、而盛於西北。此天地之尊嚴氣也、此天地之義氣也。天地溫厚之氣、始於東北、而盛於東南。此天地之盛德氣也、此天地之仁氣也。主人者尊賓、故坐賓於西北、而坐介於西南、以輔賓。賓者、接人以義者也、故坐於西北。主人者、接人以仁、以德厚者也、故坐於東南、而坐僎於東北、以輔主人也。仁義接、賓主有事、俎豆有數、曰聖。聖立而將之以敬、曰禮。禮以體長幼、曰德。德也者、得於身也。故曰、古之學術道者、將以得身也。是故聖人務焉。祭薦、祭酒、敬禮也。嘑肺、嘗禮也。啐酒、成禮也。於席末、言是席之正、非尊爲飲食也、爲行禮也。此所以貴禮而賤財也。卒饌致實於西階上、言是席之上、非專爲飲食也、此先禮而後財之義也。先禮而後財、則民作敬讓而不爭矣。

このやうに事象の描寫はほとんど存在しない。しかるに一方これらのみなもととなる「荀子」樂論篇には、同じ部分が、吾觀於鄉、而知王道之易易也。主人親速賓及介、而衆賓皆從之。至于門外、主人拜賓及介、而衆賓皆入。貴賤之義別矣。三揖至于階、三讓以賓升、拜至、獻酬辭讓之節繁。及介者矣。至于衆賓、升受、坐祭、立飲、不酢而降。降殺之義辨矣。

と見える。この後に「工入りて升歌三終す」とあるから、「禮記」の上の部分につづく一節をも含めたものが右の箇所相當するわけである。「禮記」はそこで年齢における序列と豆の數を敘べ、それが養老と孝弟の義を明かにしてゐることを論ずるのであるが、つづいて「孔子曰」として、右には、じまる「荀子」の文をすべて引く。右につづく「荀子」の全文は、

工入升歌三終、主人獻之。笙入三終、主人獻之。間歌三終、合樂三終。工告樂備、遂出。二人揚觶、乃立司正焉。知其

能和樂、而不流也。賓酬主人、主人酬介。介酬衆賓、少長以齒、終於沃洗者焉。知其能弟長而無遺也。降脫屣、升坐、脩爵無數。飲酒之節、朝不廢朝、暮不廢夕。賓出、主人拜送、節文終遂焉。知其能安燕而不亂也。貴賤明、隆殺辨、和樂而不流、弟長而無遺、安燕而不亂。此五行者、足以正身安國矣。彼國安、而天下安。故曰、觀於鄉、而知王道之易易也。

「禮記」は右の引用のあとにつづけて、

郷飲酒之義、立賓以象天、立主以象地、設介僕以象日月、立三賓以象三光。古之制禮也、經之以天地、紀之以日月、參之以三光、政教之本也。烹狗於東方、祖陽氣之發於東方也。洗之在阼、其水在洗東、祖天地之在海也。尊有玄酒、教民不忘本也。賓必南鄉、東方者春、春之爲言蠢也、產萬物者聖也。南方者夏、夏之爲言假也、養之長之假之、仁也。西方者秋、秋之爲言愁也、愁之以時察、守義者也。北方者冬、冬之爲言中也、中者藏也。是以天子之立也、左聖鄉仁、右義備藏也。介必東鄉、介賓主也。主人必居東方、東方者春、春之爲言蠢也、產萬物者也。主人者造之、產萬物者也。月者三日則成魄、三月則成時。是以禮有三讓、建國必立三鄉。三賓者政教之本、禮之大參也。

かう見てゆくと、先の引用の部分は文章の調子も思想もかなりちがふし、敘述の内容も本文と前後が撞着してゐることがわかる。「禮記」の本文がほとんど陰陽説、五行説(註)を交へた儒家思想による説明であるのに對し、引用の部分は「王道の易易たる」ことの象徴としての郷飲酒の儀の例示であり、道德的な解釋としては、わづかに「貴賤の義明かなり」「隆殺の義辨(註)る」「よく和樂して流れざるを知る」「よく弟長にして遺すことなきを知る」「よく安燕にして亂れざるを知る」といふ五つの項目があひられ、その五つが「身を正し國を安んずるに足る」といはれてゐるにすぎない。陰陽説も五行説もここには見えてゐない。天地、日月、星辰、春夏秋冬による比論はもちろんない。従つて引用の部分は明かに他書から採つて文中に

挿入されたものであることがわかる。しかもこの「荀子」と同じ文が孔子の言としてあげられてゐるのは、「荀子」に無規定のまま見えるそれを孔子に結びつけて、その句の權威をたかめようとしたものであるが、それは思想の内容から、また「荀子」が引用句を必ず煩雜なまで「某曰」として擧示するしかたから見ても、——従つて荀子が他の思想を引用したものはないから、——荀子以外の文ではあり得ない。さうすれば、「荀子」の郷飲酒禮と「禮記」におけるそれとの間には、かなり大きな隔りがあり、後者は前者の思想をふまへてそれを發展せしめてゐることは明かである。すなはち「儀禮」がそれを具體的な行爲の方向——かかる煩瑣な規則が現實の社會においてそのまま實踐されたとはたうてい考へ得られぬが——に發展せしめたのに對し、「周禮」はそれを思想的理念づけの方向に發展せしめて行つたと見ることが出来る。

そもそも荀子の學は戰國のあらゆる學派と同じやうに、混亂した現實を救済し社會秩序をうち立てることを目標としてゐるが、この戰國の末期には、道家、墨家、法家、兵家をはじめ、あらゆる思想が一應出つくして、さまざまの論争がなされてゐるにもかかはらず、秩序が恢復されるといふ萌しは全く見え、ことに先王の世の復活を目ざす儒家には、強大な諸侯による武力的統一の方向に向ひつつある現實はそのまゝは肯定しがたく、彼らは極端にまで現實に對して反抗的態度をとつてきた。荀子が孟子の性善説に反對して性惡説を唱へたのは、現實の人間に對する不信と絶望ともとづくものであつて、そのために先王によつて定められた禮といふ規制を人間のまはりにおいて、人は禮に従ふといふ作爲によつてはじめて惡なる性を矯正しうる、となすにいたる。それは道家が（「莊子」の新しい部分に見えるやうに）、自然といふ外にある規格に人間を従はしめようとし、法家がさらに法といふ強制のわくの中に人と社會とを入れようとしたのと、まさに同じ時代思潮にもとづくものである。儒家における禮の強調は荀子にはじまるのであり、それは孔子や孟子におけるものどかなり變つた性格をもつ。従つて郷飲酒禮も先王の道の可能なことを強調するために論ぜられてゐるのであつて、貴賤、隆殺、和樂、弟

長、安燕といふ徳目は、すべて政治と社會秩序に關はるものである。かかる荀子の思想がいろいろな學派に受けつがれ、漢代にいたつて儒家の主流となり、「儀禮」「禮記」「周禮」のやうな、禮によつて一切の思想を統一しようとする經典を成立せしめるにいたるのである。しかも秦漢の統一によつて新しい社會が現出したから、戰國儒家における秩序恢復の主張の根據はもはやなくなり、そこではむしろ老大な專制的統一國家を理念づけるものとして改めて禮の思想が採りあげられる。それは現實を直接肯定するのみならず、漢王朝を絶對視し、それを根據づけるために宇宙的原理を見出し、天地、日月、星辰、四方、四季の循環、およびそれらの陰陽と五行による説明など、いはば宇宙のもつ必然的原理によつて、新しい國家の絶對性と儒家自身の優位が強調されるのである。もちろん禮はすべて周初の禮法の復原といふ形をとるが、孔子以後の儒家における禮の發展の経路を考へるなら、前者はほとんどすべて漢儒の制作であつて、その核として古代の思想、ないし現實社會における習俗が存在するとしても、それらは極度に修飾變改せられてゐることは明かである。

「詩經」には、小雅の「賓初筵」「楚茨」、大雅の「既醉」「假樂」に、かかる郷飲酒の禮の原型になるものが見える。そこには、

既醉以酒

既飽以德

君子萬年

介爾景福

既醉第一
一章

其告維何

籩豆靜嘉

朋友攸攝

攝以威儀

同章
四章

執爨踏踏

爲俎孔碩

或燔或炙

君婦莫莫

爲豆孔庶

爲賓爲客

獻酬交錯

禮儀卒度

笑語卒獲

神保是格

報以介

福

萬壽攸酢

楚茨第一
三章

賓之初筵

左右秩秩

籩豆有楚

設核維旅

酒既知旨

飲酒孔偕

鍾鼓既設

舉爵逸逸

賓之初筵
第一章

のやうな句がある。それを見ると、これらの禮はさらに遡つて、郷村の祭祀における共同の飲酒の作法に發するやうであつ

て、詩はなほその痕跡をつよくとどめてゐる。そこには「禮儀卒度」「式禮莫愆」「禮儀既備以上」「洽百禮」「威儀反反」
「維其令儀」以上賓之初筵のやうな句があるが、祭禮そのものは愉樂を中心に描かれてゐて、「荀子」以下に見えるやうな煩瑣な
禮法はまだあらはれてゐない。「賓之初筵」における「百禮」にしたところが、饗宴が深まつつねに酒亂に終る世の慣習
を戒めるために、とくに強調されてゐるにすぎない。しかもここに見える和樂や威儀のための禮は、明かに、政治や人倫の
秩序を目的とする。「荀子」の禮とは異なる。上の詩は「詩經」末期の作品であるが、それが儒家の興起を経つつ、戦國末に至
つて荀子の禮として結實するためには、かなりの年代が豫想されなければならない。

つぎに、天體の運行や四季の循環と、政治との比論について見るに、かかる思想は「荀子」にはほとんどなく、時令説そ
のものが、「呂氏春秋」「淮南子」のやうな秦漢の書においてはじめて現れるのを見ると、それが儒家に採用されて「禮記」
郷飲酒義における形をとるのは、さらに後れると考へられる。「荀子」においても時に自然の描寫があるけれども、それは
例へば勸學篇に、

施薪若一、火就燥也。平地若一、水就濕也。草木疇生、禽獸羣焉。物各從其類也。是故質的張而弓矢至焉。林木茂而斧
斤至焉。樹成陰而衆鳥息焉。醯酸而蚋聚焉。故言有召禍也、行有招辱也、君子慎其所立乎。

また、

積土成山、風雨興焉。積水成淵、蛟龍生焉。積善成德、而神明自得、聖心備焉。

といふのであつて、自然は人事を導き出すための譬喩にすぎない。宇宙のあひだに人間をおき、萬物と人間をつらぬく一つ
の理法を考へ、外なる世界に従ふことによつて人間自身の行爲を完成するといふ意味は、そこにはない。それは人間とくに
その精神の状況を明確に印象づけるために用ひられてゐる表現法であり、一層簡單には、「故に人心はたとへば漿たらいの水のご

とし、正しくおきて動かすことなければ、すなはち湛濁下にありて清明上にあり」解蔽といはれるやうな形のものにすぎない。しかしかかる表現すら多いとはいへない。また陰陽説についてもわづかながら言及されるところがあるが、それも

性者本始材朴也、偽者文理隆盛也。……故曰、天地合而萬物生、陰陽接而變化起、性偽合而天下治。天下能生物、不能

辨物也、地能載人、不能治人也。宇中萬物生人之屬、待聖人然後分也

禮論

といふやうに、宇宙における自然の理法をそのまま肯定して、それに服従しようとするのではなく、別に一切を秩序づける聖人の作爲の優位を主張しようとするのである。すなはち、自然の性をどこまでも作爲としての禮によつて規制しようとした荀子の思想は、禮を宇宙自然の表現だとせず禮記とはおよそ對立的な立場にあることがわかる。従つてそれはまた明かに「禮記」郷飲酒義の「賓を立てて天に象り、主を立てて地に象り、介僕を設けて日月に象り、三賓を立てて三光にかたどる。古の禮を制するや、これを経するに天地をもつてし、これを紀するに日月をもつてし、これを參するに三光をもつてす。政教の本なり」といふ表現、或は度席を方位四季における五行説によつて説明しようとするのは、異つた思想である。といはなければならぬ。かくみると、後者における考へかたは、官學に立てられた後の漢儒の思想、すなはち易を尊重し、陰陽説をますますふかく採り入れ、占星術を加味し、五行説を陰陽説と結びつけ、さらに五行と關係の深い時令の説、すなはち四季の變化に應じてそれぞれ政令がありそれに背けば災害をこうむるといふ思想をとりいれ、政治的には、天子の行動と天體の運行・四時の循環とを結びつけ、いはば天人感應を主張する漢儒の思想にもとづくことは明かである。それは漢の武帝の時代に淮南王劉安の周圍の學者によつて書かれた「淮南子」のごときを媒介とし、この道家的色彩の濃い思想が儒家ことに禮の思想のなかに融解するのは、それより時代を降ることは明かである。こころみに秦の丞相呂不韋が學者を集めてつくらしめた「呂氏春秋」を見るに、その十二紀には、四季における自然や動物の秩序に應ずる人間の生活のリズムが比論

せられてをり、たとへば孟春紀には、

是月也、天氣下降、地氣上騰、天地和同、草木繁動。王布農事、命田舍東郊、皆修封疆、審端徑術、善相丘陵阪險原隰、土地所宜、五穀所殖、以教道民、必躬親之。

とある。しかしこれらの文には、人間の行爲がふかく自然の秩序にからみ、一方の増減がただちに他方に影響支配するといふ思想、いはば天人感應説はまだあらはれてゐない。たとひ、「天の道に變もとるなく、地の理を絶つなく、人の紀をみだすなかれ。孟春に夏令を行へば、すなはち風雨時ならず、草木早くか柄れ、國すなはち恐れあり。秋令を行へば、すなはち民大いに疫み、疾風暴雨しばしばいたり、藜莠蓬蒿ならび興る。冬令を行へば、すなはち水潦敗をなし、霜雪大いにち壘ち、首種みのらず」とあつても、それは自然の秩序にもとらぬための戒めであり、人間の生活の幸福が、自然の秩序を見きほめ、それに従ひ利用するところにあることを敍べたにすぎぬ。また開春論に、

一曰、開春始雷、則蟄蟲動矣。時雨降、則草木育矣。飲食居處適、則九竅百節千脈皆通利矣。王者厚其德、積衆善、而鳳皇聖人皆來至矣……以此言物之相應也。

とあるのも、自然における雷と蟄蟲、時雨と草木との關係をもつて、王者の徳と鳳皇・聖人の來至との關係を比論したのであつて、それ以上に自然と人間との感應を敍べたものではない。しかるにかかる思想は「淮南子」になるとかなりかはつてくる。秦族訓に、

天設日月、列星辰、調陰陽、張四時、日以暴之、夜以息之、風以乾之、雨以濡之。其生物也、莫見其所養而物長、其殺物也、莫見其所喪而物亡。此之謂神明。聖人象之、故其起福也、不見其所由而福起、其除禍也、不見其所以而禍除。遠之則邇、延之則疎。稽之弗得、察之不虛、日計無算、歲計有餘。其濕之至也、莫見其形、而炭已重矣。風之至也、莫見

其象、而木已動矣。日之行也、不見其移、騏驥倍日而馳、草木爲之靡、縣燧未轉而日在其前。故天之且風、草木未動、而鳥已翔矣、其且雨也、陰暄未集、而魚已噏矣。以陰陽之氣相助也。故寒暑燥濕以類相從、聲響疾徐、以音相應也。……

高宗諒闇三年不言、四海之內、寂然無聲、一言聲然大動天下。是以天心吐噏者也。故一動其本而百枝皆應、若春雨之灌萬物也、渾然而流、沛然而施、無地而不澍、無物而不生。故聖人者懷天心、聲然能動化天下者也。故精神感於內、形氣動於天、則景星見、黃龍下、祥鳳至、醴泉出、嘉穀生、河不滿溢。……逆天暴物、則日月薄蝕、五星失行、四時干乖、晝冥宵光、山崩川涸、冬雷夏霜。……天之與人、有以相通也。……故大人者與天地合德、日月合明、鬼神合靈、與四時合信。故聖人懷天氣、抱天心、執中含和、不下廟堂、而衍四海、變習易俗、民化而遷善、若性諸已。

ここでは「呂氏春秋」の場合とちがつて、單に自然と人間との比論のみではなくして、その底に統一的原理をおき、感應をとくけれども、それは道家思想を基體としてゐることは明かである。禮とか仁義とかいふ儒家の中心思想を感應説によつて裏づけるといふしかたはいまだ見え、感應説そのものが前漢末期のものに比していちじるしく素朴な形をとり、戰國末の道家思想からいくらかも出てゐないことが知られる。しかるに「禮記」の鄉飲酒義に見るものは、「賓主は天地に象り、介僎は陰陽に象り、三賓は三光に象る」とか、「讓ること三たびするは、月の三日にして魄をなすに象り、四面の坐は四時の時に象る」とか、「古の禮を制するや、これを経するに天地をもつてし、これを紀するに日月をもつてし、これを參するに三光をもつてす」とか、「狗を東方に烹るは、陽氣の東方に發するに祖（おと）るなり、洗の阼（と）にあり、その水が洗の東に在るは、天地の海を左にするに祖るなり」といふ表現であり、それは「淮南子」に見えるやうな思想がさらに一轉したときに現れるものであつて、それは儒教が國教として漢王朝の永遠性を基礎づけ、あらゆる戰國學派の思想をいれて宇宙的理念との調和をこころみた時代、すなはち西紀前一世紀の中頃の思想であることは明かである。

右のやうに見ると、グラネー氏が蜡祭についてこころみた最も重要な規定、すなはち古代中國人自身の遵奉する生活準則のモデルによつて自然界の法則を想像し、従つて彼ら自らの慣習を無秩序ならしめることは宇宙の秩序を紊すことにほかならなかつたといふ考へかたは、明かに戰國末より發展し漢代に至つて完成した思想である。また人間の集團が自然界と同じく二つに分れてゐるとし、それを原初的な性的祭禮における男女二組の舞踏を説明するための伏線としてゐるが、その例として採り上げられる饗宴の際の主と賓との關係は、饗宴においては普通に見られる現象であつて、その天地陰陽による説明は「禮記」の附託にすぎないから、それは蜡祭とは全然無關係に考へなければならぬ。従つてまた蜡祭について、郷飲酒義をひいて、それを老人の祭となすところも——蜡祭と、飲酒についての一般的规定である郷飲酒禮とが、同一のものでないことは問はないとしても——賛同しがたい。「以介眉壽」「長壽無疆」が老人と無關係であるのみならず、年齢に隨つて席次を定めるといふしかたは、すべての集會また祭禮における中國人の一般的慣習にすぎないから。それから、閉塞の祭禮において、おのおの家族が孤立生活に入るといふのも、その際の大饗宴において社會契約が改新せられるといふことも、競争は彼らの能力を表示する機會を與へたといふことも、おのおのの財産に應じて獻納をしたといふことも、ほとんど全く古典には徴せられない。ことに野外の耕作の終了が家族的孤立生活を意味するものではないことは、「七月」篇にも「一之日于貉、取彼狐狸、爲公子裘、二之日其同、載纘武功、言私其豶、獻新于公」「二之日鑿冰沖沖、三之日納于凌陰」と見え、農閑期を利用した仕事と交渉が描かれてゐることから明かである。十二紀や月令に見える閉居の思想は、たとへば「この月や、日の短きときはまり、陰陽争ひ、諸生うごく。君子齋戒し、處るにかならず身を掩かくし、身寧かみからんことを欲す。聲色を去り、嗜慾を禁じ、形性を安くし、事は靜かならんことを欲し、もつて陰陽の定むる所を待つ」といふやうに、陰陽思想による觀念的な理釋にすぎないのである。また蜡祭において、大羅氏による鹿と女との獻納物が、田と女とをつつしましめ

るといふ意味から、居主の統治の節度——自然の周期と同じやうな——をあらはしたものであるとするのも、上述のやうに、おそらく羅氏が祭禮に用ひる羅服をつくることから、羅氏の他の職である獻供物について言及し、それに新しく道德の意味が附加せられて行つたものと見なければならぬ。さらにグラネー氏が「犠牲が萬物に捧げられ、また萬物が犠牲として供せられた。すなはち全てのものが供物として獻けらるべきであり、また全てのものがそれに參與した」といふ云ひかたも嚴密でない。萬物を素饗するといふためには、萬物に供物がささげられるにちがひないけれども、それは獻けるものと獻けられるものと同一だといふのではなく、二者はちがつた秩序において考へられてゐるから。問題はただ萬物に供饗するといふところにしかない。

すなはち、グラネー氏の依據とする資料の大部分は戰國末以後の思想で、それは春秋初期またはそれ以前の「詩經」の作品を理解する手がかりとはなり得ないと云はなければならぬ。

(1) かういふ祭の記事は蜡にかぎらないから。

(2) ただこの記載は四方、四季の四つに關してをり、五行としては不完全であるが、それが「呂氏春秋」の十二紀、「淮南子」の時則訓・天文訓などに見える五行説をふまへ、かつ東方の春について賓と主人の場合に二度くりかへしてゐるのは、五を豫想してではないであらうか。

(3) ただ上の五つについて「此五行者、足以正身安國矣」とあるが、この五といふのは、五つの行爲のしかたの意味で、五行説ではない。

(4) 拙稿「道家における自然思想の展開過程」(近刊)参照。

四 蜡祭による性的祭禮の復原

グラネー氏の所論はそれにとどまらない。註六一にいふやうに、蜡祭から古代の性的な祭禮を復原しようとする。すなは

ち第一に、この祭禮は、秋凍と關聯した秋分の祭り、これは春融と關聯した春分の祭禮に對應するものである、またその祭禮は山嶽とくに河川の崇拜と關聯し、従つて山川の秋の祭とも關係をもつものであるとなしてゐるけれども、ここにも埋めがたい理論の飛躍がある。それは收穫後の「送終」を意味する祭りが、どうして初秋の秋分のまつりから轉移したものと云へるのか、この本質的に異違する季節祭が一から他に移行したといふことは容易に説明しがたいと思はれる。たとひ「送終」のまつりに山川を對象とする祭祀があつたとしても、それは山や川において行はれるまつりとは本質的に區別さるべきはすのものであるから。また一般に山川のまつりは「禮記」「周禮」その他に徴しても全然季節に限定されてゐないのである。かういふ説が立てられる理由は、さまざまの古代の祭禮が、グラネー氏において、ある先入見のもとに、一つに混同せしめられてゐるところに由來するやうに思はれる。

第二に、この祭禮がもと明かに、性的儀禮が主役を演じたところの大饗宴であつた、とする點にも問題がある。大饗宴がなぜ性的な儀禮でなければならぬかといふことも説明しがたいし、それは古代民族ないし未開民族の祭禮からも、單純には導き出されえない。氏が念頭におくのはおそらく唐風「蟋蟀」で、「蟋蟀、堂にあり、歳つひにそれ莫れむ。いま我たのしまざれば、日月それ除らむ」とある句を、大饗宴と同時に性的な解放と見てゐるやうであるが、それが性的なものであるといふ明證はどこにもない。かつ初冬の祭禮は寒のきびしい北支那においては、おそらく最初から室内で營まれたのであらうから、グラネー氏のいはゆる春秋の山野における性的な祭禮にそれが等しいといふことは、その點からもいへないであらう。

蜡祭の場所については、「禮記」雜記の孔子と子貢との問答に「一國の人みな狂へるがごとし」とあるのは戸外で狂亂が行はれてゐるやうに見えるが、しかし禮運に「むかし仲尼、蜡の賓にあづかる。出でて觀(門闕)の上に遊び喟然として嘆

す」とあるのは室内のやうに見える。もちろん收穫祭がただちに蜡と考へられぬことは前述のごとくであり、雜記や禮運の記載も收穫祭との混同がないとはいへない。けれども今その場所を問題にするとき、季節の制約はここでも決して小さいとは云へない。それが收穫祭と混同せられてゐたらなほさらであり、またたとひ收穫祭をはなれた送終の原初的なまつりであつたとしても、やはりさう云ひ得られるのではなからうか。ことに後の場合には、祭の對象がさまざまの要素からなり、全體が不明確で一つに限定されてゐない點も、野外の祭禮には不適當であるやうに思はれる。従つてむしろ小雅や頌の收穫祭に見える、祖靈への感謝を意味する一族のあひだのまつりのやうなかたちを考へた方が適切であらう。國人狂へるがごとしといふ表現も、それぞれの家または邑里内におけるそれをさし、一地方の全體的な集團的なまつりを意味するものはいやうに思はれる。従つて性的な祭禮の主なる目的である異族間の交渉といふ問題もそこにはいつて來ない。またこの狭い集會の參加者が冬のあひださらにその中で孤立的に生活したとも考へられない。

しかしグラネー氏はもとそれらを收穫祭をも含むものとして立論してゐるから、いま蜡をはなれて純粹に收穫祭と見るならば、われわれはそれが野外の集團的なまつりであつたといふ形迹はどこにも持つてゐない。グラネー氏がひく「大飲蒸」といふ祭の性格そのものが、寒天のもとにおいてではなく、屋内で行はれたことを示し、また小雅「楚茨」「信南山」以下に見えるやうに、それは本質的に祖靈を對象としたものにほかならないから。そこから集會そのものが一族に限定されてくるのは當然である。それならかやうな祭は、蜡にせよ、收穫祭にせよ（または大飲蒸の祭にせよ）、領主から庶民にいたるまでそれぞれの形で持つたにちがひない。詩に見えるものはおそらく領主または宮廷におけるそれを寫したものと見てよいであらう。ただグラネー氏は「禮記」「周禮」に見える蜡や、小雅の祭禮を公的なものと考へ、その原初的な核としての庶民的な春秋の性的祭禮を検出してゆかうとするが、それは全く異つたかたちのもので、その移行が考へえられぬこと上のごと

くである。しかも後者すら、グラネー氏のいふやうに、中國古代社會に普遍化することができるとかは問題であると思はれる。

郊特牲には八蜡と別の箇所に、それと區別して社について敘べ、「ただ社事のためには、ことごとく里を出づ。ただ社のために田かひするとき、國人ことごとく作る」と見え、「墨子」明鬼下には「燕に祖あるは、齋に社あり、宋に桑林あり、楚に雲夢あるがごとし。これ男女の屬あまりに觀るところなり」とあつて、社のまつりに集團的行事があつたやうに見えてゐても、それはただちに冬の蜡祭を意味しない。社が本來、原始社會における各集團の守護神にはじまるとするならば、蜡のまつりも何らかの意味で社に關係があつたであらうとは考へられるが、それは郊特牲にいふいはゆる「社」のまつりとは、區別しなければならぬであらう。しかも社の祭は歲暮とは限られてゐない。

- (1) この問題については近く、本稿の續編である「原始民族における性的祭禮」において論ずるつもりである。
- (2) このことについても別に「詩經祭禮の本質」の項において詳論したい。
- (3) 原文に「社稷」とつくるのは「有社」の誤りであらう。
- (4) この地方的祭禮および祭禮の場所である山川については、近く別に「地方的祭禮」「聖地」の項で詳論したい。

五 季節的リズム論の限界

上來私がグラネー氏の所論について批評した三つの點、すなはちさまざまの異質的な祭禮が蜡に混淆せられてゐること、漢代に成立した天人感應の思想によつてその内容が理解されてゐること、性的な祭禮としての復原において飛躍があること、この三點はわれわれをして、グラネー氏とはちがつた方向において蜡祭を復原することを要請するものではないであら

うか。それは「蜡」の語源から明かにせられたやうに、もと老廢物のまつりであること、従つて郊犠牲の記事のなからそれを手がかりとして最も純粹なかたちを見出して行くことがなされなければならぬであらう。郊犠牲に見える陰陽説、道家思想、また蜡について「農および郵表廢・禽獸を饗するは、仁の至り義の盡くるなり」といふ解釋は、明かに戰國末より漢代にいたる思想にほかならないからである。かう考へてゆくと、蜡はもと初冬における農村の、農事に關係する器物、禽獸、昆蟲、草木を對象とする「送終」の習俗に由來するもので、それはもともと社とも收穫祭とも異なるものではなかつたであらうか。かかる特殊な習俗がやがて季節の類似した收穫祭と混同せられ、大饗宴となり、それが漢儒によつてさまざまに解釋敷衍せられて行つたやうに思はれる、それは、「詩經」の收穫祭の歌謡と郊犠牲の記述とが全くことなることから明瞭にいへる。古代の祭禮を復原する場合、一つの祭禮がくづれてさまざまの要素が附加され分化したとする従來の見かたのほかに、異質的なそれぞれの祭禮において、原義が失はれて、他の祭禮と混同變形されて行つたといふ見かたも成立しうる。古代中國においては、漢儒の解釋整理によつてことにいちじるしかつたであらう。あらゆる生活を神話と呪術と祭禮によつて規制した原始人は、それぞれの生活の面に豊富な祭禮をもち、それらはただちに一つには結びつかないことは、原始民族に關する近代の研究において實證されるのであるから、後世のさまざまの祭禮の背後に一つの原初的なものを見ようとする試み自身ひとつの方法論的矛盾を含むといはざるをえない。しかも中國古代の祭禮においていかに多くの學者によつて——無意識的にせよ——かかる立場がとられて來たであらうか。（收穫祭がもと蜡とことなることは、新しい資料のほかは前者が「蜡」と呼ばれてゐない事實からも推察できるであらう。）

本節におけるグラネー氏の結論は、中國古代の祭禮が太陽の運行には全然關係なく、植物生長の週期や農業の週期ともほとんど關係がない（春の祭禮とがほとんど同じ内容をもつ）のは、祭禮が農民生活のリズムに依據してゐることを示すとい

ふにあり、そのリズムをあらはす明證として八蜡があげられたのであつた。しかし上述のやうに、氏の所論のなかには八蜡に無關係なさまざまな祭禮や事象が混淆し、漢儒の思想的解釋がはいり、しかも後者は明かに知識階級の形而上學的思考の所産であるから、それらを除いて、送終のまつりとしての蜡祭の原初的な形を考へてゆくと、それはグラネー氏の意圖するやうなしかたで生活のリズムをあらはしてゐるとはいへない。農民生活の最終のくぎりとしての八蜡ほど季節感が顯著でない他の祭禮においては、なほさらさういふことが云へるであらう。たとひ形而上學的であるにせよ、時令説やその道德的解釋が生れてくるといふことは、民族性のなかに基本的にかかる考へかたへの可能性が存在してゐることを示すものではあるが、しかし上のやうに見てゆくと、その季節感は温帯に農耕する他の古代民族に比していちじるしい相違があるとは思はれない。そもそも春の祭禮や秋の祭禮がほとんど同じ内容をもつとして、そこから祭禮が植物生長や農業上の週期とほとんど無關係で、結局それが農民の生活のリズムを示すものにほかならないとするしかたそのものが、實は古代祭禮の復原の際の、グラネー氏の手つづきの錯誤にもとづいてゐるやうに思はれる。それは、あらゆる祭禮のなかの類似の部分を手がかりとしてその源に統一的な祭禮を考へようとする方向だけをもち、反對に、それぞれのまつりの特殊な基本的な性格をとらへ、そこから類似の部分が後世の單なる附加ないし解釋にすぎぬかも知れぬといひうるといふことは、全然考慮されてゐないといふことである。従つて季節や農業上の週期がないといふグラネー氏の見かたも、そのままのすがたでは成立しない。しかもはたして「植物成長の週期」「農業上の週期」といはれるものと、「農民生活のリズム」といはれるものと別個の存在であるであらうか。農民生活そのものが農業の週期としての季節に依存し、農耕そのものが植物の生長に應ずるものであるから、グラネー氏が上述の考へかたにとらはれたといふことそのものが、自己矛盾を藏してゐるやうに思へる。いひかへるなら、春秋ないしそれ以前の中國においてははまだ時令説もその道德的解釋も生れず、ましてそれは農民の生活には何ら

の關係をも持たなかつた、農民生活は農業の週期につよく影響されつつも、それを反省し、その意味をふかく追求し、そこから顯著に季節感を表現するやうな祭禮を構成してゐたわけでもなかつた。祭禮にあらはれる季節感は彼らの生活にもとづく本能的なものであつた。従つて時令説にあらはれる生活のリズムをもつて、遡つて民謡を解釋しようとする態度には方法的な錯誤があると云はざるをえない。ただわれわれは時令説に發展してゆくかすかな芽をそのなかに認めうるかも知れない。末期の詩の中に「七月」篇を見るやうに。しかしそれは全然ちがつた問題であることは明かである。

グラネー氏の述作の目標は、最も古い祭禮を見出しそれを敘述することにあるけれども、しかし「詩經」研究の側からいへば、祭禮のもつ季節的な意味を明かにし、そのもつリズムを農民生活の中に追求してゆくといふことは、國風の多くの戀愛歌の成立した地盤、それが歌唱された環境を明かにすることにほかならない。グラネー氏の著作が詩の近的研究に先鞭をつけたといふ意味はたしかに大きいし、現在もなほそれは高く評價されなければならぬ。それはわれわれに多くの豊富な示唆を與へる。しかし上のやうな點において、それはまた明かにひとつの限界をもつてゐる。しかもさういふ限界こそ詩の研究に新しい出發點を開示するものでなければならぬ。

〔附記〕本稿は文部省人文科學研究費による詩經研究の一部分である。従つて他の部分をまつて一つのまとまりをなすことはもちろんである。