

死と再生

——中國古代祭祀の一側面——

中 鉢 雅 量

一、はじめに

筆者は二つの舊稿、「古代神話における樂園」(『東方學』五八、以下前々稿と略稱)、「神話と老莊」(『森三樹三郎博士頌壽記念東洋學論集』、以下前稿と略稱)で、黃泉、崑崙などの神話的世界は古代人の宗教體驗の中に表象されたものであると論じ、特に前稿の後半では、その體驗が祭りの場、就中、年末年始に水邊で舉行された動植物の豐産豫祝祭の場で得られたであろうと、『楚辭』九章の「思美人」を引用しつつ推定した。本稿では、これを受けて、中國古代の祭り、特に冬の祭りについて、その形態(いつ、どこで、どのように行なわれたかなど)と理念(それを内側から支えた神話的世界や宗教的意味)とを考察してみたい。

二、祭りの時期

古代中國の祭りは、多種多様であるが、年末年始に行なわれたものとしては以下のものが知られる。

(1) 臘

『左傳』僖公五年に、虞の宮之奇が自國の滅亡の遠くないことを豫感して、

死と再生

虞は臘せざらん。

虞は臘祭の時期までもつまい、と嘆いたとあり、こここの杜預の注に、臘は歲終に衆神を祭るの名なり。

とある。これからは臘が年末の祭りであることしか解らないが、『禮記』月令にはよりまとまった記述がある。

この月(孟冬十月)や、……天子は乃ち來年を天宗に祈る。大いに割きて公社及び門閭を祠り、先祖五祀に臘し、農を勞なまいて以てこれを休息せしむ。

これによってこの祭りが来る年の豐作を祈願するものであり、また同時に先祖等をも祭祀することが解る。ただ年末の祭りであるはずの臘が、ここでは十月に行なわれるとなつてゐるのは問題であるが、これについては後で述べる。

(2) 蜡

月令のこの個所の鄭注に、「これ(臘祭)は周禮の所謂蜡祭なり」とあるのによれば、臘と蜡とは同一の祭りに對する異つた名稱である。

『禮記』郊特牲にいう、

天子は大蜡たさ八あり。……蜡なる者は索なり。歲十二月に萬物を合聚してこれを索饗するなり。蜡の祭りは、先畜しよくを主として司畜を祭

るなり。百種を祭りて以て畜に報ゆるなり。

鄭注に「先畜は神農の如き者、司畜は后稷これなり」とある。神農は三皇の一人で農業神、后稷は周の始祖で民に耕作を教えた人物であり、それらの神々を祭るところから、やはり豊作祈願ないし收穫感謝祭的性格を窺うことができる。

(3) 難(雉)

これはいわゆる追難であるが、古くはやはり年末に行なわれた。

『禮記』月令にいう、

(季冬十二月) 有司に命じて大いに難し、旁く磔し(四門に犧牲を割いて祭り)、土牛を出だして以て寒氣を送らしむ。

(4) 冬至の祭り

冬至は漢代以後の曆では十一月に入っており、その祭りは年末年始のそれと同一視できないと思われるかもしれない。しかしいわゆる周正では冬至を含む月が正月であり、冬至に行なわれる祭りは正しく年始のそれである(年末と年始の區別はほとんど問題にならない。後述)。前掲(1)~(3)の祭りが周正による年末に行なわれたとは限らないが、曆の問題は後に論じることにして、ここでは冬至の祭りとはどんなものかを見よう。『禮記』郊特性にいう、

郊の辛(の日)を用いるは、周の始めて郊するに、日以て至るなり。

「日以て至る」は冬至をいい、その時の祭りが周の一年の中での最初の郊祭だといふのである。『禮記』雜記でもほぼ同様のことをいう。

孟獻子曰く、正月日至に、以て上帝に事うることあるべし。

この「日至」(冬至)はすでに「正月」なのである。鄭注に、「魯は周公の故を以て、正月日至の後を以て天を郊するを得たり。亦た始祖后

稷を以てこれに配す」とあり、これも蜡祭と同様后稷を祭るものである。更に『禮記』月令にいう、

この月(孟春一月)や、天子乃ち元日を以て穀を上帝に祈る。

鄭注に、「上辛(一句に一度ある辛の日の、月の上旬のもの)を以て天を郊祭するを謂う」とある。以上の三文は同一の事柄をいうものに違いない。このように、(3)の難を除いた(1)(2)(4)の祭りには、豊作祈願祭的性格が共通して見られる。

(3)の年末の難だけは異質のように見えるが、そうではない。先に難のところ引用した月令の一文に續いて、次のような記事がある。

乃ち山川の祀及び帝の大臣、天の神祇を畢う。

この鄭注にいう、

四時の功は冬に成る。孟月その宗を祭り、ここに至ってその佐を祭るべきなり。帝の大臣は、句芒の屬なり。天の神祇は司中・司命・風師・雨師なり。

これは、同じ月令の孟冬の條に、「天子乃ち來年を天宗に祈る」とある(前掲)のを受けて、そこでは中心的神(天宗)を祭ったから、ここではその補佐役的な神々を祭るという意味である。しかしこの孔疏が指摘するように、『周禮』の大司樂に「(六樂が)一變して羽物及び川澤の示(祇)を致し、再變して羸物及び山林の示を致す」とあって、月令では年末の難で祭られるとされる山川が、すでに蜡の段階で祭られている。本来は一つの祭りであったが、祭祀の對象となる神々を二手に分け、二ヶ月程時期をずらして二つの祭りとし、臘(鄭注はこれが蜡に當るとする)と難という別々の名稱を與えた公算が大きい。

臘(蜡)と難の不可分性を示す證據は他にもある。『周禮』大司伯に「臘辜を以て四方百物を祭る」とあり、鄭注に、

臘は牲胸を臘なくなり。臘なきてこれを磔さす。磔さ攘及び蜡祭を謂う。とある。この磔さ攘（褻も同じ）は、實は難の祭りの内容である。『禮記』月令・季春に「國難を命じ、九門に磔さ攘して以て春氣を畢えしむ」とあり、同じく季冬の、「有司に命じて大いに難し、旁く磔さし土牛を出だして云云」（前掲）とあるのがそれである（後者に鄭玄は「旁く磔さすとは、四方の門に於て磔さ攘するなり」と注している）。前掲大宗伯の一文に對する鄭注は、「臘辜を以て四方百物を祭る」のは、磔さ攘及び蜡祭の場合であるという意味だから、その磔さ攘を固有の内容とする難の祭りも蜡のそれと切り離せないものである。

かくして(1)~(4)の祭りは、全て同一のものであるとまでは言えないにしても、同一起源のものであるとは言いでよう。それにしても行なわれる時期が區々であるように見えるのはなぜだろうか。これらの祭りが年末年始に行なわれるのは、後で論ずるように古い時間の死滅と新しい時間の創始という理念を内に含んでいるからである。しかし古代ではしばしば改曆があり、冬至を基準にして年末年始が決められた時代もあるが、そうでない時代もある。

新城新藏『東洋天文學史研究』の説によると、春秋時代の始めから中頃までは、冬至を含む月より約一ヶ月遅い月を正月としていた（いわゆる殷正に近い）。それ以後土圭（日影の長さを測定する道具）、『周禮』大司徒に見える）によって冬至を推定する方法が採られ、それに伴って冬至を含む月を年の始めとする曆（いわゆる周正に近いもの）が用いられた。戰國時代の中頃にまた改曆があり、冬至を含む月より二ヶ月遅く、立春を含む月を正月とする、いわゆる夏正に近いものが使用された。以上三種の曆が夏・殷・周三代に行なわれたとするいわゆる三正論は、こうした曆の改變をもっともらしく説明するために、戰國中ば

過ぎに案出されたものである。

この説に従えば、たとえ春秋後期、冬至の前後に行なわれていた年末年始の祭りが、戰國後期には約二ヶ月後に行なわれることとなる。しかし曆が變わったからといって、長い間固定してきた祭りの時期までがそれにつれて一舉に移動するとは限らない。地方によっては舊來の時期を守り通すところもあろうし、またそうしながらも、一方では新曆におつきあいして、その年末年始に同じ祭りを軽く繰り返すところもあろう。前述のように月令では孟冬に臘の祭りが行なわれるのに、これと類似した難の祭りも季冬に行なわれるとあるのは、こうした實情を反映するものであろう。

ただし月令では冬至は仲冬十一月にあり、臘の祭りはそれ以前にあつて、以上のような解釋では説明しきれないように見える。この點については以下のように考えられる。月令・仲冬に次のようにいう、

この月や日短至り、陰陽争い、諸生（うま）蕩く。君子は齊戒して、處るに必ず身を掩い、身は寧からんことを欲す。聲色を去り、善慾を禁じ、形性を安んじ、事は靜かならんことを欲し、以て陰陽の定まる所を待つ。

鄭注には「易及び樂・春秋の説に云う、冬至人主と群臣とは、八能の士に従いて樂を作すこと五日なりと。ここに聲色を去ると言う。又た相反す」とあつて、ここの君子の「齊戒」と「作樂」とを相容れないものと扱っているが、おそらく同一の祭りにどちらも存在したのであろう。郊特牲の、「郊の辛を用うるは、周の始めて郊するに、日以て至るなり」の一文に續いて、この「齊戒」の具體的内容を示すと思われる表現がいくつかある。

祭りの日に、王は皮弁して以て祭報（祭事準備の報告）を聽く。民

に上(天上の神々)に嚴(つと)むを示すなり。

祭りの日、王は袞を被て以て天に象る。

などである。この後に蜡祭についての記述がある。おそらくここでは「作樂」があつたであろう。「齊戒」が先か「作樂」が先かは俄かには決めかねるが、これらを含む一連の祭事が、郊特性に従えば十二月から(蜡祭は「歳十二月」に行なわれたとある)、一月(前掲「周の始めて郊するに、日以て至るなり」は前述のように周の正月である)にかけて數日間行なわれたと思われる。「禮記」雜記にも「子曰く、百日の蜡、一日の澤、爾の知る所に非ざるなり」とあり、それがかなり長い間續いたことは確かである。

月令の場合も、孟冬に見える臘(蜡)の祭りと、同じく仲冬に見える君子の齊戒とは、同一の祭りの二つの側面である可能性が強い。この點は、後者に見える「陰陽争い、諸生蕩く」という一條が、正しく臘(蜡)祭の理念そのものであることから確認できる(後述)。

三、祭りの場所

次に祭りの場所について考えてみたい。「周禮」大司樂にいう、
冬日地上の圜丘に至り、これを奏して若し樂六變すれば則ち天神皆降り、得て禮すべし。……夏日澤中の方丘に至り、これを奏して若し樂八變すれば則ち地祇皆出で、得て禮すべし。

この文の前半は、他ならぬ冬至の祭りを言うものである。そして冬至の祭りは、『禮記』郊特性に「郊の祭りは、長日の至る(冬至以後の太陽)を迎うるなり。……郊に於てす、故にこれを郊という」とあるように、「郊」で行なわれたから、ここにいう「地上の圜丘」は即ち「郊」である。

この大司樂の一文に鄭玄は、

天神は則ち北辰を主る。地祇は則ち崑崙を主る。

と注している。この「北辰」は、『爾雅』釋天に「北極はこれを北辰と謂う」とあり、郭璞の注に「北極は天の中にして以て四時を正す」とあるように、天の中心である。天の中心たる北辰を主る神々と「得て禮すべき」地上の場所は、大地の中心たる崑崙(前々稿参照)を描いてないはずである。果たして『東方朔十洲記』(『水經注』卷一所引)に

(崑崙山は)山に三角あり。その一角は正北にして、辰星(即ち北辰である)の輝きを干す。名づけて閩風の巔という。

ここから筆者は、冬至の祭りの行なわれる「地上の圜丘」は崑崙に見立てられているのではないかと豫想するものである。

前掲大司樂の一文で、「地上の圜丘」と對になっている「澤中の方丘」にも同様なことが言える。この「地祇(地神)」を祭る「澤中の方丘」は、『禮記』中庸の鄭注に「社は地神を祭る」とあるように、「社」と呼ばれるものである。大司樂では夏至の祭りが社で行なわれるとあるが、前掲月令に「大いに割きて公社及び門閭を祠り、先祖五祀に臘し云々」とあるように、臘(蜡)祭も「公社」等で行なわれた。しかして大司樂の鄭注に「地祇は則ち崑崙を主る」とあり、その地祇を祭る「澤中の方丘」も崑崙に相當するのである。そして「澤中の方丘」は、水澤中にある方丘の謂であり、この方丘を圍繞する水域は、崑崙を浮かべる黃泉(前々稿参照)に見立てられていると豫想される。この祭りの場所のシンボリズムに關してもう一例あげる。『史記』封禪書に次のような一條がある。武帝は明堂を建てたいと思つたが、どう作つたらよいか分らなかつた。濟南の人公玉帶が、黃帝の時の

明堂圖を献上した。それは次のようなものだった。

明堂圖中に一殿あり、四面に壁なく、茅を以て蓋う。水を通して宮垣を圍らし、複道を爲る。上に樓あり、西南より入り、命じて崑崙とす。天子ここより入り、以て上帝を拜祀す。……冬至の日、上帝を明堂に祠る。

同じ記事が『史記』武帝紀にも見え、その司馬貞の索隱は、この樓が崑崙山の五城十二樓に似ているから崑崙と名づけられたとしているが、この説の當否はさておき、この水に圍まれた地域全體が崑崙に見立てられていることはほぼ確實である。そしてそこは冬至に「上帝」(即ち「大司樂」のいう天神である)を拜祀する場であった。

社のもう一つの特徴は、『説文』の社字の項に「社、地の主なり。

……各々その土の宜しとする所の木を樹つ」とあるように、目印となる木がそこに聳えていたことである。例えば『史記』封禪書・『漢書』郊祀志に、漢の高祖が豊の枌榆の社に禱ったとあり、『史記集解』は「張晏曰く、枌は白榆なり」と注し、顔師古の『漢書』注も晉灼の同様の説をあげ、自身も「この樹を以て社神と爲す、因りて名を立つるなり」と説くのがそれである。言うまでもなくこの木は崑崙に生えている世界樹(前々稿参照)と映じ合う。『莊子』人間世の樸社の樹には、世俗的な有用さはないが、そうした尺度では計れない無用の用があると言われる。これも世界樹としての宗教的意味を踏まえた發想である。

『博物志』卷八にいう、
員丘山の上に不死の樹あり、これを食すれば乃ち壽たり。赤泉あり、これを飲めば老いず。

この「員丘山」は、大司樂にいう「地上の圓丘」などと同じく祭りの

行なわれた場所であろう。一方神話的世界でも、崑崙には「不死の樹」が生えており、『山海經』海内西經)、それを飲めば不死となる「丹水」がある(『淮南子』地形訓)。「員丘山」は崑崙山と、赤泉は黄泉とそれぞれ同一視されるところから、この『博物志』の説話は生まれたものに違いない。

このように特定の場所を神話的世界に見立てる思考法は、古代中國に限らず世界のどの地域にも見られるものである。都市・寺院・宮殿などは世界の中心と見なされる地點に建立され、その場所は宇宙山(世界の中心にある山)と同一視される。

四、祭りの狂態

しかし、たとえ崑崙や黄泉に見立てられる地點に身を置いたからといって、それだけで神々との交流が可能になるのではない。そうなるためにはある種の心理作用が必要である。筆者は前稿で、猖狂と踊り狂い、日常的な自我意識を振り捨てることによってそうした状態に達すると豫測した。『禮記』雜記の次の記述は、この豫測をある程度裏付けるものである。

子貢蜡を觀る。孔子曰く、賜や樂しきかと。對えて曰く、一國の人皆狂うが若し、賜は未だその樂しきを知らざるなりと。

この「狂うが如し」を鄭注は醉餘の狂態と解しているが、子貢の答え方には異質な文化に接した者のとまどいといったものが感じられる。

この問題を別の角度から考えてみよう。二章でとりあげた難(難)の祭りの、難(難)字については、語義が不明である。月令の鄭注、『呂氏春秋』季春紀等の高誘注は、陰氣や不祥を追い拂うぐらいの意に解しているが、兩字ともそうした訓がないことは、『説文』等に徴

して明らかである。他字の假借かと思われるが、これに關しては次のような事柄が参考になる。『呂氏春秋』季春紀に「國人讎す。九門に磔禪して、以て春氣を畢う」とあり、許維遜の『呂氏春秋集釋』が引く清の徐幹の説に、『説文』に見える「魘」が本字で難も難もその假借字である、という。『説文』(九篇上)には「魘 見鬼驚詞、……讀若詩受福不讎」とあり、難・讎と魘とが同音であることは確かである。この「魘、見鬼驚詞」の訓について、徐幹は次のようにいう、「高(誘)は鼓を撃ちて大呼すと云う(高誘の注に「命國人讎、索官中區隄幽闇之處、擊鼓大呼、驅逐不祥」とある)、驚かす詞の意あり。即ち玉篇に魘を以て疫癘の鬼を驚駭すと爲す者は、正に説文の義なり」。つまり鬼を驚かす意にとるのだが、これはどうであろうか。この「大呼」については、「號呼して神に告げ、以て福を求む」(『周禮』大祝の鄭注)という方向が普通で、それで鬼を驚かすのだとは受け取り難い。その上ここは語順から言つて、「鬼を見て驚く詞」と訓む方がどう見ても自然である。そしてその訓まれる「魘」はある種の心理状態を形容する擬態語ではないだろうか。

この難(讎)字と全く同じ使われ方をしているものに「禡」字がある。『禮記』郊特性に、

鄉人禡す。孔子朝服して阼に立つ、室神を存するなり。

とある。一方『論語』鄉黨篇にも、

鄉人讎す。(孔子)朝服して阼階に立つ。

と同一の事柄をいう。従つて「禡」と「讎」とは同一の行爲あるいは状態をいうものに相異なる。「禡」も正確な語義は不明であるが、郊特性の鄭注に「禡は強鬼なり」とあり、やはり鬼に關連したことでばである。

同じ用法の字は他にもある。『周禮』男巫に、
冬、無方無算に堂贈す。

とある。「堂」がそれである。これについて鄭注は「冬の歲終に禮を以て不祥及び惡夢を送るは、皆これなり。その行ふこと必ず堂より始まる」から、堂というのだとする。しかしこれも假借字である可能性が強い。この一文は、むちゃくちゃに(無方無算、堂贈する、という意に違ひなく、「堂」もやはり祭りの狂亂の中でのある精神状態をいう擬態語ではなからうか。

この「贈」を鄭注は「惡夢を贈る」と訓んでいるが(贈・送は疊韻。『説文』贈字の段王裁注參照)、これにも疑問がある。これについては、『周禮』占夢に、より具體的な記述がある。

季冬、王の夢を聘う。吉夢を王に獻じ、王拜してこれを受く。乃ち四方に舍萌し(？)、以て惡夢を贈る。遂に始めて難して疫を駭らしむ。

この「贈」を字義通りに、惡夢を王に贈る、プレゼントする意にとれば、上文に「吉夢を獻ず」とあるのとそぐわなくなる。といつて鄭注に「贈は送なり、新善を以て故惡を去らんと欲す」とあるように、贈を「追い拂う」といった義に轉用するのもしさか強引であろう。

一つの臆説に過ぎないが、「贈」も假借の字で、「惡夢」を見るような精神状態を表現する擬態語ではないだろうか。「夢」の本來の字義は後世のと幾分違い、『説文』(七篇上)に「不明なり」と訓ずるやうに、はつきりしないさまである。また「惡」は、善惡にかかわりなく「度の過ぎた」意味にも用いられる。従つて「惡夢」は前述の「強鬼」とほぼ同じ内容を指している可能性がある(日常的な意識をくぐり抜けた境地でこそ鬼神との交流が可能になる。その境地が日常的な世界から

見れば「不明」なのではなからうか。

なお『周禮』占夢の、「贈惡夢」と並置された一條を原文で示せば次のようになる。

舍萌于四方、(以贈惡夢。)

鄭注は「舍萌」と續けて、「舍は讀みて釋と爲す。舍萌は猶お釋采のごとし、古書に釋菜・釋奠は多く舍字に作る、萌は菜の始めて生じるなり」という。しかし季冬に菜が萌え出るはずはない。事實『禮記』月令では釋菜は仲春の行事となっており、その鄭注に「萬物始めて地より出づ」とある。これも臆説だが、ここの「舍」は「捨」と同じで、一句は「むちやくちやに(捨)、四方に萌す」と訓み、「萌」はやはり擬態語ではなからうか。前掲『周禮』男巫の「堂贈」とここの「萌」「贈」とは、ともに冬の祭りに關する表現であり、どちらにも「むちやくちやに」の意の修飾語がつき、二つとも「贈」字と組み合わされている。「萌」も「堂」と同種のことではなからうか。

以上、難(難)、禡、堂、贈、萌の諸字は、「鬼を見る」ような精神状態をいう擬態語ではないか、という説を述べた。

筆者は二章で、便宜上難祭を獨立のものとしてとり出し、他の祭りと並列したが、この章における論がもし當たっているとすれば、難祭は獨立した一つの祭りではなく、祭りのある側面―詳しくは祭りの参加者の心理的なあり方―を言い表わしたことばだということになる。

五、祭りの理念

最後に祭りが内蔵している理念について考察したい。古書には「天地交わる」、「陰陽和す」といった表現が頻繁に見られる。たとえば次のようなものである。

①益は正月の卦なり。……三王の郊は一えに夏正を用う。方に知る、この時天地交わり、萬物通ずるを(『易緯』乾鑿度卷上)。

②この月(孟春一月)や、天氣下降し、地氣上騰し、天地和同し、草木萌動す(月令)。

③天地所合し、陰陽相得て、萬物を煦^く燠^く(暖めて)覆育す(『禮記』樂記)。

④陰陽和して萬物得(同、郊特性)。

ここの「天地交わる」「天地和同す」とは、つまり天地未分^ニ天地開闢以前の渾沌に立ち到ることである。それは單純に表現すれば、「天地は渾沌として雞子の如し」(『太平御覽』卷二所引『三五歷記』)となる。そこにはまだ萬物の姿はない。天地開闢の後、始めてそれは「渾沌の象徴たる盤古の」頭は四岳となり、目は日月となり、脂膏は江海となり、毛髮は草木となる(『述異記』上)というふうに、固有の形をとって姿を現わす(前々稿参照)。この渾沌を神話的に表象すれば、「往古の時、四極廢れ、九州裂け、天は兼ねて覆わず、地は周く載せず」(『淮南子』覽冥訓)となるが、やはり天地萬物未生以前の状態をいうものである。これに續く「猛獸は鬚民を食し、鸞鳥は老弱を攫つ」等の表現も、そこにこうした生物がいるというのではなく、「渾沌」をイメージ化したに過ぎない。女媧の作業により、「蒼天は補われ、……冀州は平らかなり」(天地開闢に相當する)となつて漸く「鬚民は生ずる」のである(前稿参照)。つまりところ「天地交わる」、「天地和同する」渾沌の境は、萬物の誕生以前の世界であり、同時に、前掲覽冥訓の一文は天地萬物が黄泉になだれこんだことを意味する(前稿参照)から、その死後の世界でもある。

先の『易緯』乾鑿度の、「天地交わる」に續く「萬物通ず」は、萬物

が未生以前の渾沌に復歸し、それぞれの個別性を捨てて同質化するところであるに違いない。「渾淪（渾沌と同義）は萬物相渾淪として未だ相離れざるを言うなり」（『列子』天瑞篇）というのがまさにそれである。

②の「草木萌動す」も、草木が生い出る以前の生命體にあることをいうものである。

従って萬物が一旦復歸した渾沌を克服してそこから再生するにつれて、天地の分離を始めとして萬物はその個別性を獲得して存在するようになる。草木も生い出るから、五穀の豊饒も期待される。また天地の開闢に伴って日月時間さえ新たに開始されるのである（前掲のよりに、『述異記』に「（盤古の）目は日月となる」とある）。かくして一切の物が新たな生命を得て生き生きと活動を開始する。換言すれば古い物は渾沌の中に一旦死滅するのでなければ、旺盛な生命力を保障されないのである。

ここで肝心なのは、「天地交わる」「天地和同する」のは、正月の祭りにおいてであるという事實である（前掲①参照。②の月令の文も「天子乃ち元日を以て穀を上帝に祈る」という記述の直後に見える）。つまり萬物の渾沌境は、萬物の一つたる人間（祭りの参加者）がその渾沌境に未生以前、あるいは死後の世界に復歸することによって始めて感得されるものである。萬物の渾沌境は、外ならぬ人間の宗教體驗が作り出す。このことを別の角度から見ると、阮籍の「大人先生傳」等に見られる天地崩壞の思想は、この渾沌の哲學的表現であるが、それは自我の非存在感と結合しているから（前掲参照）、渾沌の境に達することは、心理的に人間としてのあり方を超克し、萬物の大同に自己を融合させることである。

渾沌が以上のようにして實現するものであるとすれば、人間がそれ

を克服して再生することが即ち天地の分離であり、萬物の蘇生である。二章で冬祭りは豊作を祈願するものであるのを見たが、それは何よりも人間が死と再生とを體驗する場であり、そしてそれが同時に豊作をも保障するのである。

③④からは、①②の「天地」は「陰陽」に置き換えられることが解る。それで考え合わされるのは、月令・仲冬に、

この月や日短至り、陰陽争い、諸生蕩く。君子は齊戒して、……
以て陰陽の定まる所を待つ。

とあることである。この「陰陽争う」は、『禮記』樂記、「地氣上齊（上昇）し、天氣下降し、陰陽相摩し、天地相蕩く」の「陰陽相摩す」と同じく、陰陽が交わることである。従ってこの「陰陽争い、諸生蕩く」は、①や②の文と同様冬祭りの理念を闡明したものである。筆者が先にこの冬至の際の「君子の齊戒」と、月令・孟冬の臘（腊）祭とは、同一の祭りの二つの側面ではないかと考えた理由の一つは、この冬至の「齊戒」の理念は、本格的な冬祭りとしての臘（腊）祭にこそふさわしいと思ったことにある。

と同時に、この冬祭りの理念は、二ヶ月後の孟春の祭りのそれ（前記の②）と十分違わないことに気付く。二つの祭りは起源を同じくすることを端的に物語るものである。月令・季冬の難祭も臘（腊）祭と同一起源のものであることは前に論じたが、この難祭と孟春の祭りととは年末から年始にかけて行なわれた一組の祭りであろう。おそらく臘（腊）祭は冬至の祭りがより根源的なもので、二ヶ月後のこの難祭は孟春の祭りは、改曆などの事情でそこから派生したものと思われる。月令はその両方を記入したのである。

冬祭りの内側に秘められたこのような理念は、その外側の形態とも

ある程度對應している。『禮記』郊特性にいう、

(蜡の祭りは)皮弁素服して祭る。素服は以て終りを送るなり。

葛帶榛杖は喪殺するなり。

「皮弁素服」は要するに死装束である。「儀禮」土喪禮に、死者には「皮弁服」を着せるとあり、鄭注は、皮弁の冠を着用する時に合わせて用いる白布の衣と素の装のことだとする。「皮弁素服」はこれと同一の意味合いをもつことは明らかである。「葛帶」は『禮記』間傳などにも見えており、喪服の一種である。「榛杖」は他に用例がないが、葛帶とともに主祭者が祭りの参加者を象徴的に死なせる手段なのではなからうか。「喪殺」にはそうした語氣が感じられる。いずれにしても郊特性のこの一條は祭りの参加者がそこで一旦死ぬことを示しているよう。それはまた、前述のように天地萬物の死でもある。『周禮』籥章に、

國、蜡を祭れば則ち籥頌を籥(演奏)し、土鼓を擊つて以て老物を思わしむ。

とあるが、これは古くなった萬物(老物)が新たに生まれ変わるために、死の世界で休息するという意味であらう。それを「息う」とみなすのは、『莊子』齊物論の「天鈞に休う」などと同一の發想である。これは言い換えれば「萬物を合聚してこれを索養す」(郊特性、前掲)となる(前掲①の「萬物通ず」と同義)。

多祭りの理念とその形態との對應は、祭りが行なわれる時期についても見られる。「天地交わる」時点で古い時間は廢絶され、再び天地が開闢するにつれて新しい時間も開始される。祭りが年末年始に行なわれるのは、言うまでもなくこうした考えに相應しているのである。

筆者は三章で、祭りの場所が神話的世界と結合しているのを考察

し、この章で祭りの理念がやはり神話的に表現されるのを見てきた。ここでは祭りの場所・狂態・理念と神話的世界の結合とを總合的に示す話柄を二、三掲げよう。『韓非子』十過篇に次のような話がある。

衛の靈公が晉に行こうとして、濮水のほとりまで来て宿泊した。夜分聞きなれない音楽を耳にし、樂師にそれを採譜させ、その完了を待ってもう一泊した。晉の平公招待の宴席でその曲を披露したところ、晉の樂師の師曠がそれを中斷させ、次のようにその曲の來歴を説明した。これは師延が主君の紂のために作ったもので、武王が紂を伐つに及んで、師延は東走して濮水に身を投げた。だからこの曲は濮水のほとりで聞かれるのである。國を亡ぼす恐れがあるので、しまいまで演奏すべきでない、と。しかし音楽好きの平公は師曠に強いてそれを續行させた。始めには多くの鶴が翼を舒して舞う瑞祥を現出したが、最後には「大風至りて、大雨これに隨い、帷幕を裂き、俎豆を破り、廊瓦を墮す。坐する者散走し、平公恐懼して、廊室の間に伏す。晉國大旱となり、赤地三年たり。平公の身遂に癘病たり。」という收拾のつかない混亂に陥った。

この音楽については、『禮記』樂記にも「桑間濮上の音は、亡國の音なり」と見えている。ここの鄭注は「濮水の上、地に桑間なる者あり」と述べ、孔疏は更に「濮水と桑間とは一處なり」という。水邊に聳えるこの桑の木には、後述の桑林のそれと同様社の木のイメージがある。

次に、初めこの曲は夜聞こえてきたとあるが、この點はこれが祭りに附隨した音楽であることを思わせる。わが國でも昔は、祭りといえは夕方から翌朝にかけて行なわれるのが普通で、それは一日が夕方から始まるのに對應するものだった。採譜に二晩かかったというのも、

數日續く祭りを思わせる。

曲を初めに聞いた靈公は、「その状鬼神に似たり」と感想を述べていて、鬼神の世界との關連を窺わせるし、師曠の説明中の、「武王紂を伐つに及び、師延東走し、濮水に至りて自ら投ず」というのも、激しい動きの後に自意識を失ない、黄泉に達したことの説話的表現ではなからうか。

最後の混亂した状態は、道の渾沌を比喩的に表現したものである。師曠は最後の演奏に入る前に、「昔、黄帝鬼神を泰山の上に合し、象車に駕して蛟龍を六にし、……大いに鬼神を合して、清角（以後に師曠が演奏して混亂を招集した、曲の最後の部分）を作爲す」と説いていように、これは單なる混亂ではなく、神話的世界に置き換へ得るような混亂である。

この紂王亡國の音に對して、武王伐紂の樂というのものもある。これは普通「武」ないし「大武」と呼ばれる。『禮記』樂記には、これについて孔子が次のように説明したとある。「夫れ樂は成る（成功する）に象るなり。干を總りて山のごとく立つは、武王の事なり。發揚蹈厲する（手足を上げ、地を踏み鳴らす）は、大公の志なり。武の亂に（整列して舞い收めになる時に）皆坐するは、周召の治なり。且つ夫れ武始めて北出し、再成して商を滅ぼし、三成して南し、四成して南國これ疆まり、五成して分かれ、周公は左し召公は右し、六成して綴（舞の最初の位置）に復して以て崇つ（樂の全體を出し盡くす）。この文は、「干を總りて山のごとく立つ」、「發揚蹈厲する」、「武の亂に皆坐する」ような舞樂が先にあり、武王や周公云々は、この舞樂の名稱や状態に基づいて附會された説であることを端なくも證明している。前にも掲げた『周禮』大司樂、「これを奏して若し樂六變すれば則ち天神皆降り、

得て禮すべし。……これを奏して若し樂八變すれば則ち地示皆出で、得て禮すべし。……これを奏して若し樂九變すれば則ち人鬼得て禮すべし」に對して、賈公彥の疏は、「これ周の大武の、武王紂を伐つに象るを約す」といい、先に引用した樂記の一文の後半を根據としてあげている。かれこれ考え合わせると、祭祀用の樂が先ず存在し、武王伐紂の話は後からそれに附會されたことが明らかである。

この樂と、先の紂王亡國の音との間には二つの共通點がある。一つはどちらも鬼神と關連づけられている點である。もう一つはどちらも夜間に演奏された點である。武王伐紂の樂については、『禮記』祭統に「武宿夜」なる曲が見え、その孔疏に、

皇氏云く、師、書傳を説きて云く、武王紂を伐つに、商郊に至りて停止し、宿夜士卒皆歡樂歌舞して以て旦を待つ。因りて名づくると。……熊氏云う、これは即ち大武の樂なりと。

とあり、この樂（ここにいふ武宿夜ないし大武）は夜間に演奏されたことが解る。先の説話の中の樂が紂王亡國の音だというのは、「武」「大武」が武王伐紂の樂であるというのと同様に、おそらくは附會の説であらう。雅樂の「蘭陵王」が、北齊の蘭陵王長恭が戰場でこの面をつけて云々と、まことしやかに説明されるのと同日の談である。

先の「韓非子」十過篇の話は、渾沌^二道に達するまでの祭りの前半を説話化したものと思われるが、これに對して次の話は、渾沌を克服して萬物が蘇生する祭りの後半を語るものである。『淮南子』本經訓にいう、

堯の時に至るに速び、十日竝び出づ。禾稼を焦し、草木を殺し、民食する所なし。猋隼・鑿齒・九嬰・大風・封豨・脩蛇、皆民の害と爲る。堯は乃ち羿をして鑿齒を疇華の野に誅し、九嬰を凶水の

に殺し、大風を青丘の澤に繒まきぎり、上十日を射て下猓豢を殺し、脩蛇を洞庭に斷り、封豨を桑林に禽えしむ。……ここにおいて天下廣狹險易遠近、始めて道理あり。

この文は前掲覽冥訓の一文と同じ構造・意味をもっている。前半は天・地・人が十日や猛獸の害に象徴される渾沌に歸入したことをいい、後半はそれを克服して再び蘇ったことをいう。

ここの「桑林」に、高誘は「湯、早に禱る所の桑山の林なり」と注して、そこが祭りの場所だったことが確められる。これと並列されている「疇華の野」以下の地にしても、全て水邊の土地である（「疇華」は注に「南方の澤名」とある。「洞庭」も注に「南方の澤名」とあり、洞庭湖とは一應別のものと思われる）。たとえ一々は現實の地名と對應させられないとしても、實際に祭りが行なわれた場所をこうした形で反映させていることは確かである。

かくして神話的世界は祭りの場を踏まえて發想され、そこでの宗教體験を表現するものであることが明らかである。筆者は前々稿で、禹の治水は天地が黄泉に浸って再生する意を表わすと説いたが、「天地交わる」體験をこのように表象したのである（黄泉・崑崙の世界は即ち萬物の渾沌境である）。また古代人は、黄泉・崑崙の世界から生まれ出て、死後は再びそこに歸っていくという死生觀を抱いていたと論じたが、これも祭りの場での死と再生の體験を通して形成されたものに相違ない。勿論死といつても呼吸や脈搏の停止する生理的・醫學的死ではなく、それらの機能は保持したままの心理的死である。この世に生理的・醫學的死以後の世界を知る者はいないのだから、心理的な死によってそれを類推する以外にないのである。

更に老莊の、「天地我と並び生じ、萬物我と一たり」『莊子』齊物論

死と再生

といった天地萬物との一體感は、すでに祭りの場を離れてしまった老莊にあつては、そこでの體験そのものだとは言いがたいとしても、それと同種の體験であることは確かである。氣分的な一體感や机上の空論などではなく、確乎たる根據をもったものである。

六、おわりに

祭りに關しては、論じ残した點がなお少なくない。特に問題なのは、冬祭り以外の祭りにも同じことが言えるのかどうかという點である。筆者が多祭りに論述を集中したのは、年末年始の祭りが、古い時間の死と新しい時間の再生という理念をその内に含んでいるだろうと考えたせいであるが、そうした時間論を適用できない他の祭りはどうなるのか。ここで他の二、三の祭りをとりあげておおよっぱな見通しを立てておきたい。

月令・仲春に、

元旦を擇び、民に命じて社せしむ。

とある。ほぼ同じ記事が『呂氏春秋』仲春紀にあり、高誘の注に「社は后土を祭る、民の爲に穀を祈る所以なり」とあつて、この社の祭りも豊作祈願祭であることが知られる。また『左傳』襄公七年にいう、
夫れ后稷を郊祀するは、以て農事を祈るなり。これ故啓蟄にして郊し、郊して後耕す。

この二つの祭りが同一のものかどうかは俄かに斷じ難いが、ともに仲春の祭りである（後者に見える啓蟄は、月令では仲春に入っている）。しかしこれらの春の祭りも、その豊作祈願祭の性格などから推して、今まで見てきた冬の祭りと全く別種のものとは考えられない。特に後者に關しては、『左傳』桓公五年の、「凡そ祀るは啓蟄にして郊す」の一文

に、杜預が「天を南郊に祀る」と注して、これは春の祭りでありながら、起源的には冬至のそれと同一であることを端的に示している（前述のように、冬至の祭りについて、郊特性に「大いに天に報いて日を主とするなり。南郊に兆するは、陽位に就くなり」と記している）。

ただしこうした祭りの時期の移動を考える際には、改曆の他に次のような事情も存在することを念頭に置く必要がある。J・フレイザーの『金枝篇』には、エジプトのオシーリス、西アジアのアドーニスやアッティスなどの神々をめぐって、冬至、春分、夏至などに、神々の死と再生とを表わす一連の祭りが熱狂的に行なわれたことを述べ、それらは時期や形態の様々な違いにもかかわらず、全て動植物の豊産を豫祝するものであったと論じている（岩波文庫本の、特に第三冊）。こうした事例は、時間の死と再生という理念はそれほど嚴密には考えられず、祭りの時期は豊作祈願という大目的に添って、太陽曆（農事曆）の節目（中國では立春や啓蟄などの二十四氣がこれに当たる）の上を比較的自由に移動したことを物語っている。筆者は時期の移動を専ら改曆によつて説明してきたが、実際には両方の事情が複雑に絡み合つて移動したのではなからうか。

雨乞いの祭りでも、その基本線は以上のと少しも變わらない。注④で定期的な雨乞いの祭りである雩祭に言及したが、ここでは旱魃のための臨時の雨乞い祭りをとりあげよう。「呂氏春秋」順民篇にいう、

天大旱にして五年收めず（收穫がなかった）。湯は乃ち身を以て桑林に禱る。曰く、余一人に罪あり、萬夫に及ぶなし。萬夫に罪あらば、余一人にあり。余一人の不敏を以て、上帝鬼神をして民の命を傷ましむるなかれと。ここにおいてその髪を翦り、その手を齧ぎ、身を以て犠牲と爲し、用て福を上帝に祈る。民乃ち甚だ説ぶ。雨乃

ち大いに至る。則ち湯は鬼神の化に達す。人事の傳わるなり。

「桑林」が祭りの場であることについては前述した。そこで湯は「その髪を翦り」、死装束となつて祈禱したのである。ここに見える鬼神については、次のように考えられる。「禮記」禮運にいう、

人なる者はその天地の徳、陰陽の交わり、鬼神の會、五行の秀氣なり。

更に孔疏にいう、

陰陽の交わりとは、陰陽は則ち天地なり。その氣に據ればこれを陰陽と謂い、その形に據ればこれを天地と謂う。……二氣相交わりて乃ち生ず。……鬼神の會とは、鬼は形體を謂い、神は精靈を謂う。……必ず形體精靈相會して、然る後物生ず。

つまり「鬼神」は物を生じさせるもので、「天地」「陰陽」とほぼ同義である。「禮記」中庸にも「鬼神の徳爲るや、それ盛んなるかな。……物を體して遺すべからず」といい、鄭注に「體は猶お生のごとし。可は猶お所のごとし。遺す所あらず。萬物鬼神の氣を以て生ぜざるなきをいう」とあり、同じ鬼神の働きについて述べている。従つて湯が「鬼神の化に達した」のは、五章で詳述した宗教體驗と同質のものとしてよからう。この雨乞いの祭りは、形態的にも理念的にも冬祭りと類似していると言える。

こうしたことから、筆者は、冬祭りについて考察したことは、ほゞ他の祭りにもあてはまるのではないかと豫測している。冬祭りは最大の祭りであつたに相違なく、郊特性一篇がほゞこれについての記述に終始しているくらいであるが、しかしいくら大がかりな祭りだといつても、一年に一回の行事では宗教的機能を十分に果たすことは難しい。その間に類似の祭りが大小となく挿入されてこそ、人々の精神に

働きかけ、その世界観・死生観の形成を促すに違いない。ただしこのことを確定的に言うためには、更に多くの祭りについて考察する必要がある。

更に、主祭者が同時に政治的支配者であることや、祭祀共同体（これも「社」と呼ばれた）の構成など、いわば祭りの社会的側面について問題も残されている。全て他日を期す外にない。

注(1) 『周禮』のこの文の鄭注に、「これ大蜡し、鬼神を求めて百物を致すを謂う」とあり、これが蜡祭であると解る。なお月令季冬の、難をいう一條に對する孔疏に引かれた『周禮』の文は、現行のそれと幾分違つていて、「一變して羽物山林の祇を致し、再變して鱗物川澤の祇を致す」となっている。

(2) 外に冬の祭りとしては「蒸」がある。『禮記』祭統に「凡そ祭りには四時あり。春の祭りを祔といひ、……冬の祭りを蒸という」とあるのがそれである。『詩經』小雅・天保に「禴祠蒸嘗、公先王に于いてす」とあり、鄭箋に「公は先公、后稷より諸盤に至るをいう」とあるのを見ると、臘や蜡の祭りと類似しているようにも思われるが、その詳細を知り得ないので、本稿では除外することにした。

(3) この「長日の至るを迎う」は、鄭注では春分をいうとしているが、孔疏ではやはり冬至と見なすべきだと反論している。『史記』封禪書に「周官曰く、多日至り、天を南郊に祀る。長日の至るを迎うるなり」とあるのに照らしても、冬至説が當を得ている。

(4) 『史記』封禪書、漢の高祖二年の條に「公社」なる語が見え、『史記集解』に「李奇曰く、猶ほ官社のごとし」とある。

(5) 「澤中の方丘」は字義通りにこう解釋してよいと思われるが、念のため『史記』封禪書の次のような話を参照すると、それが水に圍まれた區域であることが確認される。武帝は雍の地で郊祀した後、「今、上帝は

朕親ら郊するも、后土（地神）は祀るなし。則ち禮答（對）せざるなり」と問題にし、それに答えて太史令司馬談等が次のように建議した、
今、陛下親ら后土を祠れ、后土は宜しく澤中、方丘において五壇を爲るべし。

かくて武帝は后土の祠を汾陰の雒丘に立てた。この「雒」については、武帝紀（これと封禪書の關係については注7参照）裴集解に引用された如淳の説に詳述されている。

河の東岸の特に推掘せるもの（掘った土を河中に堆積し、中洲を作ったもの）にして、長さは四、五里、廣さは二里餘り、高さは十餘丈なり。汾陰縣（の役所）は雒の上に在り。后土の祠は縣の西に在り。

(6) 『漢書』郊祀志では、ここは「通水、水圍宮垣（水を通し、水は宮垣を圍る）、……」となっているので、「宮垣を（建て）圍らす」ではないと解釋した。

(7) 『史記』武帝紀は、漢の褚少孫が封禪書の記事によって補作したものである旨、武帝紀の索隱に指摘がある。

(8) この圖が明堂圖と呼ばれる理由について一言しておく。明堂の原義は廟堂であり（池田末利氏「釋廟」『甲骨學』三一の説）、『禮記』祭儀に「建國の神の位は社稷を右にし宗廟を左にす」とあるように、社稷（普通社は土地の神、稷は穀物の神と説明される）と宗廟とは同じ場所に並置される。従つてこの明堂圖は宗廟圖ないし社稷圖とほぼ同義といつてよい。事實武帝はこの圖に則つて明堂を汶水のほとりに作り、「泰一・五帝を明堂の上坐に祠り、高皇帝の祠坐をしてこれに對せしむ。后土を下房に祠るに、二十太牢を以てす。天子崑崙道より入り、始めて明堂を拜すること郊禮の如く」であった（封禪書）。

(9) なお社の木については、郊特牲の孔疏にままとまった説明がある。

(10) M・エリアーデの、『聖なる空間と時間』（久米博譯、エリアーデ著作集第三卷、せりか書房）その他に詳論がある。

(11) 月令に「上丁(上旬の丁の日に)樂正に命じ、舞を習いて釋菜せしむ」とあり、鄭注に「樂正は樂官の長なり。舞を習うを命ずとは、萬物始めて地より出づるに順って鼓舞するなり。將に舞わんとするに、必ず先師に釋菜して以てこれに禮するなり」とある。

(12) 安居香山・中村璋八編『緯書集成』卷一(1)所收。

(13) 月令に見られる「天地」「陰陽」といったことは、上述の二ヶ所を除けば次の仲夏の一條だけである。

この月や日長至り(夏至となり)、陰陽争い、死生分かる。

この「陰陽争う」は、おそらくこの少し前に記述されている、雨乞いの祭りである雩祭の理念をいうものである。

有司に命じて、民の爲に山川の百源を祈祀せしめ、大いに帝を尊して盛樂を用う。乃ち百縣に命じて、百辟卿士の民に益ある者を尊祀して、以て穀の實るを祈らしむ。

鄭注にいう、「帝を尊するは、壇を南郊の旁に爲りて、五精の帝を尊し、配するに先帝を以てするを謂うなり。百辟卿士は、古えの上公にして、句龍后稷の若きの類なり」。豊作祈願的性格、祭祀される神々、更には祭りの行なわれる場所の諸點で、この祭りは冬至のそれとよく似ている。「陰陽争う」はそこでの宗教體驗をいうものに違はなく、ただこの語に續く「死生分かる」という理念だけが、冬至の祭りの場合と異なることを表示しているに過ぎない。とまれ筆者がここで言いたいのは、「天地交わる」、「陰陽争う」といった類の表現は、決して机上で思辨的に考え出されたものではなくて、全て祭りの場での宗教體驗をいうものである、という一事である。

(14) M・エリアーデ著・堀一郎譯『シャーマニズム』(昭和四九年、冬樹社)には、シャーマンがシャーマン候補者を象徴的に殺し、また再生させる多くの事例が集められている。たとえばアメリカインディアンでは、『時がくると、すべてのミデー(シャーマンの一種)は立ち上がり、

そのシャーマン候補者に近づき、ミーギス(小さな貝殻)で觸れて彼を「殺す」。彼は震え、ひざまづく。ミーギスが口のなかに挿し入れられると、彼は地面に倒れ、死んだようになる。そのあと、小囊(ミーギスが入っている)が彼の體に觸れると彼は「再生する。」(同書四〇三、四頁)。

(15) 柳田國男『日本の祭』(『柳田國男集』一〇)参照。

(16) 『墨子』明鬼篇にいう、

燕の祖あるは、齊の社稷、宋の桑林あり、楚の雲夢あるに當る。

これらは全て祭の場所をいうものである。この宋の桑林と、湯が雨乞いした神話的な桑林とは、同じだと斷定はできないが、何らかの關わりはあるかもしれない。

(17) 「髪を剪る」のは死裝束である。これについては西岡弘氏『中國古代の葬禮と文學』第三章二節3、「爪髪」に指摘がある。