

『荀子』の蘭（2）

夏井高人

3 議兵

『荀子』卷第十の「議兵」には、「椒蘭」との記述がある。

臣之所道 仁者之兵 王者之志也
君之所貴 權謀執利也 所行攻奪變詐也 諸侯之事也
仁人之兵不可詐也 彼可詐者怠慢者也 路亶者也
君臣上下之間渙然有離德者也
故以桀詐桀 猶巧拙有幸焉 以桀詐堯 譬之若以卵投石 以指撓
沸若赴水火 入焉焦沒耳
故仁人上下 百將一心 三軍同力 臣之於君也 下之於上也 若
子之事父 弟之事兄 若手臂之扞頭目而覆胷腹也
詐而襲之 與先驚而後擊之一也
且仁人之用十里之國 則將有百里之聽 用百里之國 則將有千里之
聽 用千里之國 則將有四海之聽 必將聰明警戒 和傳而一
故仁人之兵 聚則成卒 散則成列 延則若莫邪之長刃 嬰之者斷
兌則若莫邪之利鋒 當之者潰 圜居而方正 則若盤石然 觸之者
角摧 案角鹿埵隴種 東籠而退耳
且夫暴國之君 將誰與至哉
彼其所與至者 必其民也 而其民之親我 歡若父母 其好我 芬
若椒蘭 彼反顧其上 則若灼黥若讎仇 人之情 雖桀跖 豈又肯
為其所惡 賊其所好者哉
是猶使人之子孫自賊其父母也 彼必將來告之 夫又何可詐也
故仁人用國日明 諸侯先順者安 後順者危 慮敵之者削 反之者
亡
詩曰 武王載發 有虔秉鉞 如火烈烈，則莫我敢遏 此之謂也

これを意識すると、次のようになる。なお、「彼其所與至者」以下の部分は、『荀子の蘭(1)』らん・ゆり 449 号 15 頁で述べた「王制」中の記述とほぼ同内容の繰り返しになっている¹。ただし、王制では「芝蘭」と記載されているところが議兵では「椒蘭」となっている点異なる。

臣²の目標（道）とするところは、仁者の兵、王者の志だ³。
君⁴の貴ぶところは、権謀術数で、その行うところは攻撃し、奪い、奇策で騙すことだ。これは（王者ではなく）諸侯のなすべきことだ。仁ある人の兵は詐術を用いてはならず、詐術を可とする者は怠慢な者で、疲弊した者だ。

（詐術を可とする者のところでは）君臣の上下関係に隙間が空き、心がばらばらになってしまっている。

それゆえ、桀が桀を奇計で欺く⁵というのであれば、なおその巧拙により稀に成功する可能性があるかもしれないが、桀が堯を欺くというのであれば⁶、譬えで言えば、卵を石に投げるようなもの、沸騰した湯を指でかきまわすようなもの、あるいは、水や火の中に飛び込むようなもので、その中に入れば焼け死ぬか溺死することになる。

ゆえに、仁人が上にあれば⁷、將軍は心を一にし、全軍が同じ力をもち、家臣と君主との関係や下々の者の上との関係は、子と父や弟と兄と同じで、手や腕で頭や目を守り、胸や腹を庇うのと同じようになる。

そのような人々を欺いてみても、事前に警告を与えておいてから攻撃を行うようなものだ⁸。

そして、仁人が四方十里の国を治めるときは、その将は四方百里の声を聴き、四方百里の国を治めるときは、その将は四方千里の声を聴き、千里の国を治めるときは、その将は四海の声を聴く⁹。その将は、必ず聡明に警戒し、相伝え合って一つになる。

ゆえに、仁人の兵は参集すればたちまち隊列を組み、散開するときには整然と列をつくり、直陣となるときには莫邪の長刀¹⁰の如くこれに触れる者を直ちに断ち切り、兌陣（鋭陣）¹¹を組んで攻撃すると

きは莫邪の利鋒¹²の如く当たる者を破壊し、円陣または方陣をはっているときは岩の如く盤石で、これに触れる者の角¹³を切断破壊し、(その者らは)失った角を探す鹿の如く混乱し朦朧となって疲弊し、退くことになる¹⁴。

そもそも、暴君と一緒に攻め寄せる将などいるはずがない。

その暴君のところに寄るはずの者は、その民にほかならない。その敵国の民が我が国に親しみ、父母の如く喜び、椒蘭の如く我が国が芳しいことをよしとするのに対し¹⁵、自国の君主に対しては烙印や仇のように感じるのであれば、その国の人々の人情としては、その君主がたとえ桀や跖のような者だとしても、どうしてその憎む君主のためにその好む者を敵とすることがあろうか。その暴君は既に民心を奪われているのだ¹⁶。

それでもそのようにしようとする者は、子にその父母を害するようにさせるのと同じことで、そのように強いられた者は必ず来たりてその旨を告げることになる。それでどうして詐術を弄することなどできようか。

ゆえに、仁人が治める国は日々明るくなり、先んじて(自ら進んで)服従する諸侯は安堵を得、服従しようとしぬ者は危機に陥り、敵だと判断された者は排除され、反抗する者は滅ぶ。

『詩經』に曰く「武王¹⁷は旆(はた)¹⁸を掲げ、つつしんで鉞(まさかり)を構える。火は烈烈と燃え上がり、敢えて我を妨げる者はいない」とあるのは¹⁹、このことを言うのだ。

『荀子』中の「芬若椒蘭」を含む部分は、『漢書』の「刑法志」にある次の部分とほぼ同一のものと思われる。この部分は、権謀術数が渦巻く戦乱の時代にあって、孫卿(荀子)のみが王道を説き、仁者の王道に反するような時勢は非道であると批判する趣旨で述べたものとして記載されている。

夫仁人在上 為下所印 猶子弟之衛父兄 若手足之扞頭目 何可當也

鄰國望我 歡若親戚 芬若椒蘭 顧視其上猶焚灼仇讎 人情豈肯

為其所惡而攻其所好哉
故以桀攻桀 猶有巧拙 以桀詐堯 若卵投石 夫何幸之有
詩曰 武王載旆 有虔秉鉞 如火烈烈 則莫我敢遏

これを意識すると、次のようになる。

仁人が上にあれば、下の者はそれを仰ぎ、子弟が父兄を守るように、手や腕で頭や目を守るのと同じことだ。親戚の如く歓び、椒蘭の如く芳しい我国を隣国が攻め取ろうと望んでも、自国の君主に対しては烙印や仇のように感じるのであれば、その国の人々の人情としては、どうしてその憎む者のためにその好む者を敵とすることがあろうか。それゆえ、桀が桀を攻めるというのであれば、なお巧拙があるかもしれないが、桀が堯を欺くというのであれば、卵を石に投げるようなもので、成功するはずがない。

『詩經』²⁰に曰く「武王は旆を掲げ、つつしんで鉞を構える。火は烈烈と燃え上がり、敢えて我を妨げる者はいない」と。

これとほぼ同様の文が『新序』の「雑事三」にもあり、「彼其所與至者 必其民也 民之親我 驩然如父母 好我芳如椒蘭 反顧其上 如灼黥 如仇讎 人之情 雖桀跖豈有肯為其所惡 而賊其所好者哉（君主に寄るはずの者は、その民にほかならない。その民が我が国に親しみ、父母の如く歓び、椒蘭の如く我が国が芳しいことをよしとするのに対し、自国の君主に対しては烙印や仇のように感じるのであれば、その国の人々の人情としては、その君主がたとえ桀や跖のような暴君だとしても、どうして自分の好む者を敵とすることがあろうか。）」となっている。

また、『韓詩外傳』卷三にも同様の記述があり、「彼其與至者 必欺其民 民之親我也 芬若椒蘭 歡如父子 彼顧其上 如僇毒蜂蠆之人 雖桀跖豈肯為其所至惡 賊其所至愛哉（君主に寄るはずの者は、その民にほかならない。その民が我国を親とし、椒蘭の如く芳しいものとし、父子の如く歓ぶものとするのに対し、自国の君主が猛毒のハチやサソリのような者だと思わせるようにすれば、たとえその君主が桀や

跖のような暴君だとしても、どうして自分の愛する者を敵とすることがあろうか。）」とある。

これら『新序』と『韓詩外傳』にある部分の文意は、『荀子』の「議兵」にある部分とほぼ同じと考えてよいだろう。

『荀子』の王制では「芝蘭」となっているのに対し議兵では「椒蘭」となっている点について、もし「芝蘭」が正しいのだとすれば、「椒蘭」は「芝蘭」の単なる言い換えであるか誤記の一種という可能性が出てくる。逆に、「椒蘭」が正しいのだとすれば、「芝蘭」は「椒蘭」の単なる言い換えであるか誤記の一種ということになるかもしれない。

4 禮論

『荀子』卷第十三の「禮論」には、「椒蘭芬芳」との記述がある。この文は「禮論」の冒頭にあるもので、人間の欲望を無限定に認めると争いの発生が不可避となるという当然の理を示している²¹。

禮起於何也

曰 人生而有欲 欲而不得 則不能無求

求而無度量分界 則不能不爭 爭則亂 亂則窮

先王惡其亂也 故制禮義以分之 以養人之欲 給人之求 使欲必不窮乎物 物必不屈於欲 兩者相持而長

是禮之所起也

故禮者養也

芻豢稻粱五味調香所以養口也 椒蘭芬芳所以養鼻也 雕琢刻鏤黼黻文章所以養目也 鐘鼓管磬琴瑟竽笙所以養耳也 疏房檉貌越席牀第几筵所以養體也

故禮者養也

これを意識すると、次のようになる。

禮（礼）の起源は何であるのか。

曰く、人には生まれながらにして欲があり、欲しいのに得ることが

できなければ、求めないではいられなくなる。

求めることに分界というものを設けておかないと、争いを避けることができなくなり、争いが起きれば乱れ、乱れれば窮することになる。

先聖王²²は乱れることを憎み、それゆえに禮儀の制度により欲の分界を設け、それによって欲を適度に抑え、適度な求めを満足させることにより、欲を実現しても窮することがなく、物が欲を完全に屈服させることなく、両者がその長所を両立させようとしたのだ²³。これが禮（礼）の起源である。

ゆえに、禮（礼）のある者は養う。

これが芻豢²⁴・稻粱・五味²⁵の調和のとれた食物²⁶が口を養う理由、椒蘭芬芳が鼻を養う理由、雕琢²⁷・刻鏤²⁸・黼黻文章²⁹が目を養う理由、鐘鼓³⁰・管磬³¹・琴瑟³²・竽笙³³が耳を養う理由、そして、疏房³⁴・檣貌³⁵・越席³⁶・牀第³⁷・几筵³⁸が身体を養う理由となっている。ゆえに、禮（礼）のある者は養う。

ここでは、「椒蘭芬芳」が鼻を養うものとして表現されているので、良い香りを漂わせる植物を示すものだと解することができる。

他方、『史記』の「禮書」には、「椒蘭芬苳」との記述がある³⁹。

稻粱五味 所以養口也 椒蘭芬苳 所以養鼻也 鐘鼓管弦 所以養耳也 刻鏤文章 所以養目也 疏房床第几席 所以養體也 故禮者養也

この部分は、内容的には、『荀子』の禮論にある「椒蘭芬芳」と全く同じものだ。ただし、『荀子』の禮論では「芬芳」となっているところが『史記』の禮書では「芬苳」となっている。「芳」のほうが誤記で、本来は「苳」だったのではないかと推定される⁴⁰。

ここでは、鼻を楽しませるものは、「椒蘭芬苳」とあり、「罌芷（澤芷）」ではない。「椒蘭芬苳」は「椒蘭（椒なる蘭）」、「芬苳（芳香を放つ苳）」だと推定される。おそらく、貴人の宴席で漂う香りということ

になるのだろう。

通説によれば、「澤蘭」すなわちフジバカマ (*Eupatorium*) の類の香りは、体臭等を消すための芳香剤としての香りだということになっている。実際、フジバカマの乾燥葉の香りは、「御香」のような香りなのだが、しかし、そのようなタイプの香りが料理や酒から漂ってしまったのでは、せっかくの宴席の酒や料理の趣向が台無しになってしまうのではないかと思う。

5 椒蘭の検討

『荀子』以外の書籍で「椒蘭」との語句を含むものとして、既に掲げた文献以外に、『漢書』の「禮樂志」と『列子』の「楊朱」をあげることができる。

これらの文献にみられる「椒蘭」との表現は、修辭・成句の一種と解することもできるし、また、特定の植物種を指すものと解することもできそうだ。

5. 1 『漢書』にある「椒蘭」

『漢書』の「禮樂志」にある詩「五神」には、「椒蘭芳（椒蘭は芳しく）」との表現がある。

五神相	包四鄰	土地廣	揚浮雲
挖嘉壇	椒蘭芳	璧玉精	垂華光
益億年	美始興	交於神	若有承
廣宣延	咸畢觴	靈輿位	偃蹇驤
卉汨臚	析奚道	淫淥澤	鬢然歸

これを意識すると、次のようになる。

五神⁴¹は（太一の）相として⁴²四方⁴³を包み、土地は広く⁴⁴、雲が昇り漂う⁴⁵。

祭壇は清められ⁴⁶、椒蘭⁴⁷は芳ばしく、璧玉⁴⁸は輝き、美しい華⁴⁹が垂れている。

年々重ねて慶福が興り⁵⁰、神が降臨しこれに恭順する⁵¹。

諸神は飲み酒宴を愉しんだ後⁵²、霊が起き上がり昇り去る⁵³。

速やかに帰参しようとして列をなし、散開して留まる者はいない。

途中で足を止め⁵⁴、久しく淥澤⁵⁵にあり、しかる後に昇り帰る⁵⁶。

『漢書』の「禮樂志」には、「五神」にある「椒蘭」を検討する上で参考になる詩として、「桂華」がある。

都荔遂芳 窅窳桂華
孝奏天儀 若日月光
乘玄四龍 回馳北行
羽旄殷盛 芬哉芒芒
孝道隨世 我署文章

これを意識すると、次のようになる。

都荔は芳しい香りを放ち、桂華⁵⁷の香りをへこませるほどだ。

孝道を天に奉れば、日の如く煌々と月が輝く。

黒き四龍⁵⁸に乗り、天を馳せて北へと行く⁵⁹。

羽旄は殷盛を極め、艸が芒芒と生えているかのようだ⁶⁰。

孝道は世に受け継がれ、我、この文を著す。

「都荔」の意義について、「都」と「荔」を分けて解釈するのが一般的だが⁶¹、敢えて異論を唱えることにする。「荔」は「菱」と同義で、「蘭」とも同じだと解する。そして、芳香をいっぱい放つ「都蘭」と呼ばれた植物があったと推定することは不可能なことではない。

「桂華」が「桂」の花（華）だと仮定した場合、桂は良い香りを出す花を咲かせる植物だということになる。そして、「都荔」は、桂華よりもずっと優れた香りを出す植物ということになる。

ただし、仮にそのような優れた香りを出す植物が現実には存在しな

かったとすれば、「都荔」とは観念の産物で、修辞としての意味しかないと解することになるだろう。

5. 2 『列子』にある椒蘭

『列子』の「楊朱」には、「椒蘭」との記述がある。ここでは、夷吾曰くとして、次のようにある。

恣耳之所欲聽 恣目之所欲視 恣鼻之所欲向 恣口之所欲言 恣體之所欲安 恣意之所欲行
夫耳之所欲聞者音聲 而不得聽 謂之闕聰 目之所欲見者美色 而不得視 謂之闕明 鼻之所欲向者椒蘭 而不得嗅 謂之闕顛 口之所欲道者是非 而不得言 謂之闕智 體之所欲安者美厚 而不得從 謂之闕適 意之所欲為者放逸 而不得行 謂之闕性

これを意識すると、次のようになる。

耳の聴きたいと欲するところに従い、目の視たいと欲するところに従い、鼻の向かいたいと欲するところに従い、口の言わんと欲するところに従い、身体の安んじようと欲するところに従い、心の行わんと欲するところに従う。

ところで、耳が聞きたいと欲するところのものは音声なので、それが聴こえないと、聡明さを妨げることになる。目の視たいと欲するところのものは美しい色彩なので、それが視えないと、明晰さを妨げることになる。鼻の向かわんと欲するところのものは椒蘭なので、それを嗅ぐことができないと、震えること⁶²を妨げることになる。口の欲するところのものは物事の是非なので、それを言えないと、智慧を妨げることになる。身体の安んじようと欲するところのものは華美なので、そのようにすることができないと、快適さを妨げることになる。心の為さんと欲するところのものは放逸なので、それを行うことができないと、本性を妨げることになる。

『列子』は、それ自体として、春秋戦国時代以前に成立した偽書だとの見解が有力で、列子の著者の実在性も疑わしいという見解が有力のようだ⁶³。しかし、仮にそうだとすると、『列子』の元になった文献がどこかにあったはずだし、誰かがそれを書いたのであれば存在し得ない。そのような前提で「椒蘭」を検討する価値はある。

『列子』の「楊朱」にある「鼻之所欲向者椒蘭」は、『荀子』の「禮論」にある「椒蘭芬芳所以養鼻也」とほぼ同義または同旨ではないかと思う⁶⁴。そして、そのいずれの場合でも、「椒蘭」は、単なる修辞の一種に過ぎず、特定の植物種を指すものではないと考えるほうが妥当ではなかろうか。

(続く)

[注記]

¹ 夏井高人『荀子』の蘭(1)らん・ゆり 449号(2015年2月号)11~34頁

² 自分自身のことを指す。この下りは、楚の将・臨武君、孫卿子(荀子のことを指す)、趙の孝成王の三人が国家の兵制について議論している中で、臨武君と孝成王の意見に反論して、孫卿子が自分の見解を示し、その妥当性を力説している部分なので、「臣」とは孫卿子自身のことを指す。

³ 莊子(莊周)の見解は反対のようだ。『莊子』の「外篇・駢拇」には「意仁義其非人情乎 彼仁人何其多憂也 且夫駢於拇者 決之則泣 枝於手者 齧之則啼 二者或有餘於數 或不足於數 其於憂一也 今世之仁人 蒿目而憂世之患 不仁之人 決性命之情而饜富貴 故意仁義其非人情乎 自三代以下者 天下何其囂囂也(思うに、仁と義は人の本性に即したものではない。仁人にはいかに多くの憂いがあることか。例えば、親指と癒合した次の指を切り離せば痛みで泣く。手の余計な指を噛み切れれば痛みで絶叫する。これら2つの場合には、あるいは数が余計になり、あるいは数が不足しているのだが、(その運命を受け入れずに無理に解決しようとする)激痛で苦しむという点では同じだ。この世の仁人は、目を疲れさせて世間の悪徳を憂い、仁でない者は生来の本性に反して富貴を競っている。それゆえ、仁と義は人の本性によるものではない。(夏・商(殷)・周の)三代以来、天下は何とも騒がしい。)」とある。荀子が莊子(莊周)等の道家を嫌うのも当然のことだと思われる。荀子は、人の本性が善とは考えておらず、そして、単純に自然に任せていれぼうまくいくというような考え方には同調しない。

⁴ 臨武君のことを指す。この部分は、臨武君の主張に対する孫卿子の反論を示しているので、その反論の相手(君)は臨武君となる。

⁵ 普通レベルの将が普通レベルの将を欺くという意味と解される。

⁶ 普通レベルの将が非常に優れた将を欺くという意味と解される。

⁷ 君主が仁人であればという意味と解される。「上」は日本語では「かみ」と読む。「神（かみ）」や「守（かみ）」は全て「上（かみ）」であり、当該地域の支配者（王、君主）を意味したものと推定される。

⁸ 騙したつもりの相手国の君主と将兵が心をつにしていれば、組織としての国が騙されることはあり得ず、また、騙されない者に対して詐術を用いても逆に近い将来に攻撃が開始されることを予告するようなものだという意味だと解される。攻撃のあることを事前に察知していれば、十分に防備を固めることができるから、その攻撃が成功するはずがない。

⁹ 現時点で実在する国家としては、スイス連邦がやや近い。国民が外的に対する監視の任務を負い、国内での密な連絡網を構築しているため、小国といえども極めて強い。第二次世界大戦の終戦前における日本国においては、村落毎にそのような相互監視機能が構築され、長らく機能していた。戦時体制下においては、そのような相互監視機能が国家規模で構築され「隣組」となった。いわば、当時の日本国は『荀子』のいうところの「和傳而一」を体現する国家だったと考えることが可能だ。ただし、現在の日本国は全くそうではない。現代の米国と英国においては、人民による相互監視システムは存在しない。しかし、電子的な機能をフルに活用した防諜システムは存在しており、NSA（National Security Agency）やGCHQ（Government Communications Headquarters）により運用されている。これは、電子化された「和傳而一」のようなものだと考えることもできる。近未来社会においては、ロボット（ドローン）やアンドロイドがこれに加わることになるだろう。世界は、まさに人間だけを主体とするものからサイバネティクスを基本とするものへと変貌しつつある。サイバネティクスについては、ノーバート・ウィーナー（池原止戈夫・彌永昌吉・室賀三郎・戸田巖訳）『サイバネティクス—動物と機械における制御と通信』（岩波文庫、2011）、ノーバート・ウィーナー（鎮目恭夫・池原止戈夫訳）『人間機械論 第2版』（みすず書房、1979・新装版2014）が参考になる。

¹⁰ 『荀子』の「性悪」には、「桓公之蔥 太公之闕 文王之録 莊君之習 闔閭之干將 莫邪 鉅闕 辟閭 此皆古之良劍也（桓公の蔥、太公の闕、文王の録、莊君の習、闔閭の干將、莫邪、鉅闕、辟閭、これらは全て古の優れた劍である。）」とある。『通典』の「大喪初崩及山陵制」に「武帝墳高二十丈 明中高一丈七尺 四周二丈 内梓棺柏黃腸題湊 以次百官藏畢 其設四通羨門 容大車六馬 皆藏之内方 外陟車石 外方立 先閉劍戸 戸設夜龍莫邪劍 伏弩 設伏火 已營陵 餘地為西園后陵 餘地為婕妤以下 次賜親屬功臣（武帝の墳墓は高さ20丈、墓室の高さ1丈7尺で2丈四方、心の黄色い柏の材を用いた外郭の内側に梓の棺があり、墓室内に官人全てを収容することができる。4つの羨門を設け、大きな戦車と6頭の馬を全てその中に収納した。外側には車石を並べて立て、劍戸を閉し、戸に夜龍、莫邪劍、伏

弩を設け、伏火を設け、このようにして陵墓を造営した。残りの土地を西園后陵とし、また残りの土地を婕妤に下賜し、更に親族功臣に賜った。)とある。この「莫邪劍」なるものの大きさや形状は不詳。『闔閭内傳』の「闔閭元年」には、「干將者吳人也 與歐冶子同師 俱能為劍 越前來獻三枚 闔閭得而寶之 以故使劍匠作為二枚 一曰干將 二曰莫耶 莫耶干將之妻也」と、また、「莫耶曰 師知爍身以成物 吾何難哉」、「於是干將妻乃斷髮剪爪 投於爐中 使童女童男三百人鼓橐裝炭 金鐵乃濡 遂以成劍 陽曰干將 陰曰莫耶 陽作龜文 陰作漫理」とある。この記述からすると、夫である刀工・干將の造った刀劍が干將劍、干將の妻である刀工・莫耶（莫邪）が造った刀劍が莫耶劍（莫邪劍）ということになる。そして、干將劍には「龜紋」があり、莫耶劍（莫邪劍）には「漫理」がある。「漫理」とは流水紋を意味する。流水紋は、日本刀では普通だが、古代の中国では非常に珍しいものだったのかもしれない。『莊子』の「内篇・大宗師」と「雜篇・庚桑楚」にある「鑄鐻」は「莫邪」と同じと考えられる。日本の書物では、『今昔物語集』巻第九に「第四十四 震旦莫耶 造劍獻王被殺子眉間尺語」があり、日本でも莫耶劍（莫邪劍）がよく知られていたことを窺うことができる（後に、魯迅が莫耶劍（莫邪劍）を素材にして、1926年に『眉間尺』という短編小説を書いた。後に『鑄劍』と改題された。その和訳は、魯迅（藤井省三訳）『酒樓にて／非攻』（光文社古典新訳文庫、2010）162～196頁に収録されている。）。ちなみに、日本国における宝劍で最も知られているのは、「草薙の劍（くさなぎのつるぎ）」だ。草薙の劍は、熱田神宮の御神刀として保管され、それを実際に目にした者はいないとされる。草薙の劍は、『古事記』では「草那芸之大刀（くさなぎのたち）」と書かれている。全くの偶然と思われるけれども、草那芸之大刀の「草那」との字形は、「莫邪（莫耶）」との字形と酷似している。ただし、三宅和朗「八岐大蛇神話成立に関する一考察」史学 51 卷 1/2 号 209～225 号は、『日本書紀』の中にある素戔鳴神のオロチ退治と宝劍出現の部分は後世に付加されたもので、神話の原型には存在していなかったとの見解を示している（前之園亮一「神話研究における『粟鹿獄明禰元記』の史料価値—「神」概念の形成と出雲神話を中心に—」研究年報 23 輯 115～147 頁も非常に参考になる。）。なお、古代の中国と日本に実際に存在した刀劍については、呂学明『中国北方地区出土的先秦時期銅刀研究』（科学出版社、2010）、楊泓編『中国古兵二十講』（生活・読書・新知三聯書店、2013）、魏兵『中国兵器甲冑図典』（中華書局、2011）、近藤好和『日本古代の武具—『国家珍宝帳』と正倉院の器仗』（思文閣出版、2014）、津野仁『日本古代の武器・武具と軍事』（吉川弘文館、2011）、松本武彦『日本列島の戦争と初期国家形成』（東京大学出版会、2007）が参考になる。

¹¹ 古代中国の軍隊間の戦闘において、自軍は三角状に陣を組み、方陣を組んでいる敵軍の弱点となって綻びそうになっている部分に集中攻撃を加える戦法を意味する。隋末の書とされている虞世南『北堂書鈔』の「武功部五」

には、「敵人既陣 必以其勝陣之（敵が既に陣をはっている場合、次のようにすれば必ずこれに勝つことができる。）」、「敵人為直陣 己以方陣攻 之方陣者金陣也（敵が直陣をはっている場合、方陣で攻める。この方陣は金陣である。）」、「敵人為兌陣 己以曲陣攻 之曲陣者水陣也（敵が兌陣をはっている場合、曲陣で攻める。この曲陣は水陣である。）」、「敵人為圓陣 己以直陣攻 之直陣者木陣也（敵が円陣をはっている場合、直陣で攻める。この直陣は木陣である。）」、「敵人為方陣 以兌陣攻 之兌陣者火陣也（敵が方陣をはっているときは、兌陣で攻める。兌陣は火陣である。）」、「敵人為曲陣 己以圓陣攻 之圓陣者土陣也（敵が曲陣をはっているときは、円陣で攻める。この円陣は土陣である。）」とある。

¹² 「利鋒」は鋭利な「鋒」を意味する。『新序』の「雑事三」には「故仁人之兵、鋌則若莫邪之利刃、嬰之者斷、銳則若莫邪之利鋒、當之者潰」とあり、『荀子』とは若干異なるが、基本的には「刃」と「鋒」とを対比させている。「鋒」は、矛のような武具を意味すると思われる。ただ、莫邪が造ったとされているのは、劍なのであって、矛ではない。そのことから、『荀子』にある「莫邪之」は、「伝説の宝劍のような」といった意味の修辭として象徴的に用いられているのではないかと推測される。

¹³ 「角」は指揮官となっている有力な武将またはその戦闘力のことを意味するのではないかと考えられる。

¹⁴ 「案角鹿埵隴種 東籠而退耳」の意義については、中国の注釈書等を読んでも不詳とされ、よくわからない。

¹⁵ 「芝蘭の如く」は、単なる修辭・成句に過ぎないと考えられる。要するに、「人々が好ましいものとして寄って来るような香気漂う国家（君主）である」ということを強調するだけの文章だということになる。そのように形容詞としての機能しかないと解する場合、「芝蘭」は、特定の植物種を示すための描写ではないので、この記述をもとに「芝蘭」の同定を試みてもあまり実益がない。ただし、芳香を放つという属性をもっていることが形容詞として機能するための必須の要素となっているので、当時の人々が「芝蘭」として認識していた植物の属性もそのようなものでなければならない。この点には留意すべきだろう。

¹⁶ 『六韜』の「龍韜・農器」には、呂尚（太公望）と武帝との間の問答として、「春鋤草棘 其戰車騎也 夏耨田疇 其戰步兵也 秋刈禾薪 其糧食儲備也 冬實倉廩 其堅守也」、「故必使遂其六畜 闢其田野 安其處所 丈夫治田有畝數 婦人織紵有尺度 是富國強兵之道也」とある。『六韜』の全訳として、林富士馬『六韜』（中公文庫、2005）が出ており、同書 127～128 頁における和訳は、「春に雑草や灌木を刈り取るのは、戦時に車騎で戦うのと同じです。夏、田畑の草を抜き取るのは、戦時に歩兵として戦うのと同じです。秋に稲や柴を刈り納めるのは、糧食の備蓄に当り、冬に倉庫に貯蔵しておくことは、城を堅固に守備することに当ります」、「それゆえ、農民が6種の家畜（馬、牛、羊、鶏、犬、豚）を飼育し、田野を開墾し、仮定に安住

できるようにします。男子が農業をするには、一人何畝と責任面積があり、婦人が機を織るにも一人何尺と課せられた尺度があります。このようにすることが国を富ましめ兵を強くする方法なのです」となっている。日本国の明示維新以降の富国強兵策もまた、基本的には、このような考え方に依拠しているのではないかと考えられる。しかし、より巨視的に観察した場合、明治維新以降に富国強兵策が突如として発生したのではなく、日本の古代からずっと同じだったのであり、ただ、その表現形式や具体的な実現手段が異なっただけなのではないかと推定される。大化の改新の立役者とされている中臣鎌足（藤原鎌足）は、『六韜』を全て暗記し通曉していたと伝えられている。なお、『呂氏春秋』には、『六韜』の「龍韜・農器」にあるのと類似の記述が季節毎に分散して記述されている。

¹⁷ 夏の最後の王である桀を倒した武勲のある殷の湯王のことを指す。

¹⁸ 「發」は「旆」の誤り。荀子（荀卿）が意図的にそのようにしたのか否かは不明。出典が『詩經』の「長發」なので、歴史上のどこかの段階で写本の際に誤写・誤記の類があったのではないかと推測される。

¹⁹ 『詩經』の「商頌・長發」には「武王載旆 有虔秉鉞 如火烈烈 則莫我敢曷 苞有三蘂 莫遂莫達 九有有截 韋顧既伐 昆吾夏桀」とある。後半の部分は、「苞に3つの芽生えがあり、完遂することなく達成することなく、九州（中華全土）は治まり、韋顧は既に討伐され、昆吾と夏桀（もまた討伐された）」と訳することができる。國民文庫刊行會編『國譯漢文大成 詩經（經子史部第三卷）』（國譯漢文大成刊行會、1921）1062頁の読み下し文は

「武王旆を載せ、虔んで鉞を乗る有り、火の烈烈たるが如く、則ち我を敢て曷むること莫し、苞三蘂あれども、遂ぐるところ莫く達ること莫し、九有截ふることあり、韋顧既に伐ちぬ、昆吾夏桀を」となっている。ここに出てくる「苞」の意義について、『説文解字』は「苞艸也」としているのもので、そのとおりでとすれば「草（艸）」を意味する。すると、「苞有三蘂」は、地面から3本の芽生え（韋・顧・昆吾）が出てきたことを表現するものと考えられる。植物学の用語としては、「苞」とは、「1つの花または花序を抱く小型の特殊化した葉」を意味するが（清水建美『図説側物用語事典』（八坂書房、2001）148頁）、『詩經』が成立した時点では現代のように用語の統一された植物学はもちろん存在していないので、全く別の方法によって「苞」の字義を確定しなければならない。そして、ここでいう「三蘂」は、夏王朝の国土という「苞」に出てきた芽生えで、将来成長すれば大樹になり得るものを意味し、それが芽生えのうち刈り取られてしまったという趣旨だと理解することができる。推測だが、夏の桀には韋、顧、昆吾の3国が加勢したというよりも、夏王朝末の混乱に乗じて、夏に依る姿勢を示しながらも王権の篡奪を意図して互いに争っていたと考えるほうがより合理的ではないかと思われる。その意味で、『荀子』による『詩經』の引用は、美化の一種と評価すべきものかもしれない。特に、この韋、顧、昆吾の3国の所在地には注目すべきだと思う。前掲『國譯漢文大成 詩經（經子史部第三卷）』1063頁は、『竹

書紀年』を引用しながらこれらの国々の末路について説明をした上で、「韋氏は今の直隸、顧氏は山東、昆吾も山東、桀は山西なり」としている。『竹書紀年』（『四部叢刊初編』第86冊（景上海涵芬樓藏明天一閣刊本））の「帝癸」には、「十年 五星錯行 夜中星隕如雨 地震 伊 洛竭」、「二十八年 昆吾氏伐商 商會諸侯于景亳 遂征韋 商師取韋 遂征顧 太史令終古出奔商」、「三十年 瞿山崩 殺其大夫關龍逢 商師征昆吾 冬 聆隧災」、「三十一年 商自陟征夏邑 克昆吾 大雷雨 戰于鳴條 夏師敗績 桀出奔三臑 商師征三臑 戰于郟 獲桀于焦門 放之于南巢」とあるので、もしこの記述のとおり的事实があったのだとすれば、夏王朝の最後の時期には巨大な地殻変動等の大規模自然災害が続き、国家の威信が失われたと推定することも可能ではないかと思われる。従来に通説的な考え方では、大規模地殻変動が現実に発生したのではなく、王朝の最後には天命が尽きて天変地異が起きるといふ誇張表現だと解釈する傾向が強かったように思われる。しかし、必ずしもそうだとは言えないのではないかと考えられる。現実に大規模自然災害が発生したために、王朝の統治システムやインフラが破壊され、大混乱の中で「王朝の天命が尽きた」と判断した豪族やそれまで圧迫されていた遊牧民族等が天下を奪うべく各地で反乱を起こし、互いに覇権を争う中で王朝が滅びたのだと推定したほうが合理的ではなからうか。防災の観点からも、考古学上の新たな発見を踏まえ、史書上にある自然災害に関する記録の見直し作業をすべきだと考える。ただし、『竹書紀年』は、古代において魏王墓から発掘されたことが古記録に残されているものの、その原本は残存しておらず、後世に編纂されたものの写本等しか現存していない。それゆえ、『竹書紀年』の記載内容の信頼性・信憑性については十分に慎重な検討を要する。

²⁰ 『詩経』を読む場合、散文とは異なる困難があり、ある程度の前提知識をもっていないと理解できないことが多い。『詩経』の成立や構成等を解説した書籍としては、目加田誠『詩経』（講談社学術文庫、1991）が比較的分かりやすい。ただし、同書は小さな書籍なので、『詩経』に含まれている詩の全訳が収録されているわけではない。同書のほか、古代中国の詩については、佐藤武敏『「詩経」国風の詩歌と地域社会』（研文出版、2014）、石川忠久『漢魏六朝の詩（上）』（明治書院、2009）、同『漢魏六朝の詩（下）』（明治書院、2009）、高木正一『六朝唐詩論考』（創文社、1999）も参考になる。

²¹ 荀子が生きた時代は、中国の国内が戦乱にあけくれる時代だった。まさに欲と欲との衝突がそこにはあった。荀子は、諸国の君主や豪族の栄枯盛衰を実際に目にしながら思索を重ねていたことになる。それゆえ、荀子は、内心の問題として、欲の抑制原理としての「禮」というものの重要性を強調する趣旨なのだろうと理解する。

²² 「先聖王」とは、伝説の古代中国の王すなわち神農・黄帝・堯・舜を指す。これら先聖王の子孫は、一般に、華夏または華夏族と呼ばれる。

²³ この文は分かりにくいかもしれないが、要するに、無限定の欲を否定するというのが基本原則で、ただ、人間から欲を採り去ることは不可能なの

で、国家制度によって欲望の限界を設定し、国家規範によって許され管理可能な範囲内の欲望の充足という限度内では欲を認めることにすれば、そのような制限された欲望を充足しても国家が破綻することはないという考え方を示しているということができる。このような考え方は、共産主義や社会主義の萌芽としてとらえられることがある。しかし、荀子は、個人の私有（所有権）を否定する考えを示しているわけではない。荀子の考え方は、無限定な自由主義を否定するもので、所有の自由それ自体を否定する趣旨ではない。

²⁴ 芻は艸を食べる動物（牛・羊・馬）を意味し、豢は穀類を食べる動物（犬・豚）を意味するので、「芻豢」で動物（家畜）の肉または肉料理のことを意味する。

²⁵ 五行説では、辛・酸・甘・鹹（塩）・苦の5種類の味を意味する。それぞれ、金・木・土・水・火に対応する。

²⁶ 藤井専英『新釈漢文大系6 荀子 下』（明治書院、1969）547頁は、「調香」を「調盃」の誤記と解釈している。「盃（か）」は、古代の青銅器の一種で、酒器の一種だと考えられている。『説文解字』では、「盃 調味也」としている。このことから、本来は「酒器に酒と香草を入れて調味した酒を楽しむこと」を意味していたものが、そこから転じて、後の時代においては、一般的に「調味すること」を指すようになったのではないかと推測される。このように考えると、「調香」と「調盃」は、どちらも「調味すること」を意味することになるので、結局、この文では、「肉と穀類を上手に調味すること」または「上手に調味した食物」を指すと解する。

²⁷ 宝石細工を意味する。

²⁸ 木材や金属を素材にした彫り物すなわち彫刻の類を意味する。

²⁹ 古代中国において用いられた美しい紋様をもつ織物またはそのような織物を用いて造られた男性用の礼服のことを意味する。「文章」は紋様という意味。日本では、唐の時代の禮服の様式を導入し、平安時代の男性貴族の褶（ひらみ）というプリーツスカート状の衣服に「黼黻」を刺繍して用いた。奈良時代～平安時代における貴族の衣装は、基本的に中国の貴族の衣装とほとんど同じようなものだったと考えて良い。このことは、日中の考古学上の発見により明らかにされている。古代日本における一般民衆は、通常は、麻布でつくった簡単な衣服を着用するだけだったと推定されることと比較すると、そもそも全く異なる人種なのではないかと疑いたくなるほどの服飾上・文化上の差異があったと考えるのが妥当そうだ。

³⁰ 鐘と太鼓を意味する。

³¹ 「管」は笛の類を意味する。「磬（きん）」は、大小の板を並べてぶら下げ、槌で叩いて慣らす楽器のことを意味する。その板が木製の場合には、現代の楽器では木琴と同じようなものになる。古代においては、銅製のものがあり、日本の銅鐸の起源とされているので、楽器としての銅製の磬が古い時代に渡来していたということになる。石製の磬も知られている。興味深いことには、日本の讃岐にのみ産出するサヌカイトという鉱物を用いた石製の

磬が中国での出土物の中に存在する。これが平和的な交易によって中国に輸出されたものなのか、侵略的行為によって中国に搬出されたのか、必ずしも判然としない。

³² 琴と大型の琴を意味する。日本で出土する古代の埴輪の中にも大小の琴が存在していたことを窺わせるもの（楽人の埴輪）がある。琴は西アジア（メソポタミア）～古代エジプト～古代ギリシアで誕生し発展した原始的なハーブが起源とされている。欧州では、それがギターやハーブシコード（チェンバロ）に発展したとされている。中国では日本の琴に近いものへと変化し、そのような琴が日本国に導入された。市三宅東遺跡（滋賀県野洲町大字市三宅）からは古墳時代中期ころのものと推定される槽作りの琴が出土している。琴板の長さは161.3センチある（財団法人滋賀県文化財保護協会「滋賀文化財だより No.136」（1989年3月））。石田遺跡（島根県松江市浜佐田町）からは古墳時代中期ころのものと推定される槽作りの琴が出土している。琴板の長さは191.8センチある（松江市教育委員会・財団法人松江市教育文化振興事業団「松江市文化財調査報告書第95集 松江西部2期地区農林漁業用揮発油税財源身替農道整備事業に伴う石田遺跡発掘調査報告書」（2004年3月））。下鈎遺跡（滋賀県栗東市苧原）からは3世紀ころのものと推定される大型の琴が出土している。琴板の長さは158センチある。琴を含め、日本国内で発掘された古代楽器の概要については、荒山千恵『音の考古学—楽器の源流を探る』（北海道大学出版会、2014）が参考になる。

³³ 「竽（う）」と「笙（しょう）」は、どちらも細長い竹管を束ねた管楽器を意味する。日本では笙のみが伝存し、雅楽において管楽器として用いられてきた。しかし、正倉院御物の復元作業により、竽は笙とほぼ同じ形をしておりながら、竽のほうが笙よりも1オクターブ低い音を出すことができることが判明した。古代の中国と日本の宮殿においては、長さの異なる竽と笙を用いて合奏していたものと推定される。正倉院御物の笙と竽は、いずれも17管で構成され、「笙」の長さは53センチ、竽の長さは79センチある。竽と笙は、リード楽器なので、リードのないパンパイプとは異なる。パンパイプに相当する楽器は、「簫（しょう）」と呼ばれ、正倉院にもその断片が残されていた。それを復元した結果、幅31センチのパンパイプ状の楽器となった。

³⁴ 前掲『新釈漢文大系6 荀子 下』547頁は、楊注を引用して「疎は通、通明の房で、明るく風通しのよい部屋」と解釈している。

³⁵ 「櫨」の意義について、『説文』は「羅也」としている。つまり、羅紗布のことを意味する。前掲『新釈漢文大系6 荀子 下』547頁は、「櫨」を「邃」、「貌」を「廟」とした上で、「櫨貌（邃廟）」を「置く深く幽邃な部屋」と解している。しかし、『郭註』と『陸璣疏』は、「櫨」について、梨の果実のことを指すと解している。古代においては、「梨は王者のみが口にすることのできる果実だ」と考えられていたらしい。琅邪王氏（琅琊王氏）と植物の梨との関連について、漢代の『西京雜記』には「梨十 紫梨 青梨

實大 芳梨 實小 大谷梨 細葉梨 縹葉梨 金葉梨 出琅琊王野家 太守王唐所獻」とある。この梨が日本にあるバラ科ナシ属植物の原種とされてきた植物 (*Pyrus ussuriensis Maximowicz*) の起源なのではないかと思われる。琅琊王氏は、中国の魏晉南北朝を中心に栄え、仏教を尊び、西域の僧侶(胡僧)を「蘭闍」と尊称し、また、高僧のことを「阿闍梨(あじゃり)」と尊重して厚遇した。「蘭闍」は「王」と同義とされる(植物としての「蘭」が「王の艸」を意味した可能性がある。正倉院御物に「蘭闍待」銘の香木がある。)。この琅琊王氏について、日本国に渡来した王氏の祖(または和爾氏の祖)とする見解が少なくない。ただし、通説は、古代日本の「王氏」について、諸王をまとめた総称だと解した上で、平安末期～中世以降の時代の「王氏」については、公式には、花山天皇(968～1008)の後裔である白川伯王家(伯家神道・白川流神道家元)をもって王氏の長者(宗家)として扱っている。考古学上の発掘品の中には「王泉口私印」と刻された銅印(千葉県南房総市富山・恩田原遺跡)、「王酒私印」と刻された銅印(千葉県匝瑳市飯塚・柳台遺跡)がある(天野勉『図説安房の歴史』(郷土出版社、2009)56頁)。この銅印は、渡来した王氏のものだった可能性があり、当時の安房国の官人が倭人ではなく渡来人だった可能性を示唆するものだと言える。

³⁶ ガマ(蒲)の繊維で編んだゴザ(莫莖)のようなものを指す。

³⁷ 通説は、床に敷く簀子を意味するものと解している。

³⁸ 通説は、肘掛と敷物を意味するものと解している。

³⁹ 『史記』の「禮書」については、吉田賢杭『新釈漢文大系 41 史記 四(八書)』(明治書院、1995)が参考になる。

⁴⁰ 「菑」の意義については『孔子家語』の「蘭」でも触れた。

⁴¹ 「五神」の意義について、班固(小竹武夫訳)『漢書 2 表・志 上』(ちくま学芸文庫、1998)377頁は、「五帝に同じ」と解している。「五帝」については諸説あり、『易経』は伏羲、神農、黄帝、堯、舜を五帝とし、『史記』は黄帝、顓頊、嚳、堯、舜を五帝とし、『禮記』は太昊、炎帝、黄帝、少昊、顓頊を五帝としている。このような五帝とする解釈とは別に、玄武、青龍、朱雀、白虎、黄龍の五神を指すとも考えられる。日本国の高松塚古墳(奈良県高市郡明日香村平田)の石室のうち東壁には青龍、西壁には白虎、北壁には玄武が描かれており、失われてしまっている南壁には朱雀が描かれていたと推定されている。これで四神となるが、被葬者自身を黄龍とし、これに四方の壁に描かれた四神を合わせて全部で五神と解する見解がある。更に、墓室の天井には北極五星(太子、帝、庶子、后、北辰)と四鋪四星からなる紫微垣が描かれ、更にこれを取りまくように「二十八宿」と呼ばれる星座が描かれている。同様の壁画は、中国西域に所在するトルファン(吐魯番)のアスターナ古墳群にある西暦942年築造と推定される古墳天井壁画にも見られる。『史記』の「天官書」には、「中宮天極星 其一明者 太一常居也 旁三星三公 或曰子屬 後句四星 末大星正妃 餘三星後宮之屬也 環之匡衛十二星 藩臣 皆曰紫宮(天の中宮は天極星。そこには太一が常にある。その

傍らにある3つの星は3公で、子の一属ともいう。その後ろに曲って連なる4つの星の中で最大のものは正室で、残りの3つ星は後宮の妃に属する。周囲を守護する12の星は藩屏の臣で、これら全てを総称して紫宮という。)とあり、『漢書』の「天文志」にも同一の文がある。そのことから、高松塚古墳の天井壁画を製作した者は、『史記』や『漢書』を読み精通していた者だという可能性が高い。これら天井に描かれた星の中で、北極五星の「帝」に該当するにはこぐま座β星で、これが天皇大帝(天帝・太一・大一・大乙・大極)に該当する。日本国の「天皇」との尊称は、これに由来するものだろう。また、四輔に該当するのはケフェウス座だと考えられている。以上の高松塚古墳に描かれた星と現在の星座や星との照合・比定に関しては、河津秀明・真貝寿明「古星図に見る歴史と文化—高松塚古墳に描かれた28星宿を示すアプリケーションの制作—」天文教育20巻3号45~51頁が参考になる。これらの壁画の意義からすると、高松塚古墳における祭祀思想は、古代中国の陰陽道・道教に基づいているものと理解することができる。高松塚古墳の被葬者は、現在までのところ不明で、諸説ある。これらの点と関連して、日本の古代文化と道教との関連性については、千田稔『伊勢神宮—東アジアのアマテラス』(中公新書、2005)、福永光司・千田稔・高橋徹『日本の道教遺跡を歩く—陰陽道・修験道のルーツもここにあった』(朝日新聞出版社、2003)が興味深い視点を提供している。ちなみに、北極中心部にある星で構成される部分は、紫微垣(藩垣)と呼ばれるが、この「紫微垣」は「芝垣」に通じ、更に「紫垣」や「椎葉」等にも通ずる。聖武天皇は、信楽宮・甲賀宮(離宮)の造営を試みたとされる。その離宮の名について、『日本書紀』では「紫香楽宮」としているし、現在でも「信楽」を「しがらき」と読むので、「しがらき」という名の宮殿を造営したことは間違いない。宮殿の名について『日本書紀』が「紫香楽宮」としているのは、天帝が住む場所の名を「紫微垣」とする古代中国の思想を日本書紀の編纂者が知っていたからではないかと思う。大量に出土した竹簡文書の解読結果から、紫香楽宮(信楽宮)の所在地は甲賀寺(滋賀県甲賀市信楽町牧)とその周辺だったと推定されている。紫香楽宮の造営は、山林火災の続発や地震の発生等により途中で放棄されたとされている。この地域周辺は、現在でも地震の震源地となることがある。

⁴² 前掲『漢書2表・志上』354頁は、「五神は太一の相として」と訳しており、また、同書377頁は「相は宰相」と注している。太一を天帝と解し、それを守護する宰相として五神をとらえるという立場だと思われる。この見解を尊重して意識することにした。中国における「太一」の概念には古代からの歴史の変遷がある。中国湖北省荊門市にある陵墓(郭店一号楚墓)から大量に出土した竹簡の中に『太一生水』との竹簡があり、「天地者太一之所生也」と記されている。「天地は太一の生ずるところなり」と読むことができる(郭店一号楚墓については、横田恭三『中国古代簡牘のすべて』(二玄社、2012)92~95頁に概要説明がある。出土した竹簡の拡大写真とその釈

文については、郭店楚簡研究会編『楚地出土資料と中国古代文化』（汲古書院、2007）、西林昭一編『簡牘名蹟選(3) 湖北篇 1 戦国 [郭店楚簡・包山楚簡・望山楚簡]』（二玄社、2009）が参考になる。五行堂・道教の基本概念である「太一」は、皇太神宮（伊勢神宮）では天照大神と同一視されており、その神事の一つとして漁獲した鯛（御弊鯛）を献上するため、地元の篠島漁協では、現在でも神宮から下賜された「太一御用」と書かれた旗を掲げる。そもそも「皇太神宮」の「皇太」という語それ自体が「太一である天帝」を意味していると考えられる。『莊子』の「列御寇」には「小夫之知不離苞苴竿牘 敝精神乎蹇淺 而欲兼濟道物 太一形虛 若是者 迷惑於宇宙 形累不知太初（つまらない男の考えることは、贈答品や手紙のやりとり（世俗の儀礼や交際）から離れることがない。浅いところで頭を悩ませておりながら、道（真理）と物（俗事）とを両立させ、形あるものとなないものとの太一（統一）するようなものだ。このような者は、広大な宇宙の中で迷い惑い、どれだけやっても太初（根源の原理）を知ることなどできない。）」とある。また、『莊子』の「天下」には「以本為精 以物為粗 以有積為不足 澹然獨與神明居 古之道術有在於是者 關尹老聃聞其風而悅之 建之以常無有 主之以太一 以濡弱謙下為表 以空虛不毀萬物為實（本（根本原理）を大事にし、物体にはとらわれず、物体の蓄積に満足を得ようとせず、澹然として独り神の明かりのあるところに居る。古の道術にはこのような者にあるようなものがある。關尹と老聃はそのような伝承を耳にしてこれを善きものとし、常・無・有という観念をつくり、これをもって太一とし、表向きは弱々しく慙懃なように見せかけつつ、その実は、自分を見失わず、万物の本質を損なわないようにしている。）」とある（「關尹」とは関所の役人のことを指すが、ここでは『關尹子』の著者のことを指す。ただし、偽書説がある。「老聃」とは老子のことを指す。「常・無・有」は、太陽や月の運行すなわち天がある状態とない状態が常に繰り返されることを意味するものと解する余地はある。）。そして、『淮南子』の「本經訓」には「帝者 體太一 王者 法陰陽 霸者 則四時 君者 用六律 秉太一者 牢籠天地 彈厭山川 含吐陰陽 伸曳四時 紀綱八極 經緯六合 覆露照導 普汜無私 蠓飛蠕動 莫不仰德而生（帝たる者は太一を体現する。王たる者は陰陽を法とする。覇たる者は四時（時間）に従う。君たる者は六律を用いる。太一に乗る者（帝者）は天地を支配し、山河を統御し、陰陽を自在に用い、時間を調和させ、八極拳を鍛え、六合拳に習熟し、教育指導し、普遍にして無私、天を飛ぶバッタや地を這うミミズに至るまでその徳を仰ぎ見ないで生きるものはない。）」、「是故體太一者 明於天地之情 通于道德之倫 聰明耀於日月 精神通於萬物 動靜調於陰陽 喜怒和於四時 德澤施于方外 名聲傳於後世（それゆえ、太一を体現する者（帝者）は、天地の状況を知悉し、道德・倫理に通じ、聡明さは日や月の如く、思索は万物に通じ、行動は陰陽と調和し、喜怒哀楽は時に適合し、徳恵と恩澤を外に施し、その名声を後世に伝える。）」とある。どの国であるにしろ、国家の指導者たる者のあるべき理想像を示す

もので、諸々の要素が合一している状態を「太一」と表現するものと解される。他方、『孔子家語』の「禮運」には「夫禮 必本於太一 分而為天地 轉而為陰陽 變而為四時 列而為鬼神（そもそも禮は本質において太一なのだ、それが分かれて天地となり、転じて陰陽となり、更に変じて四時となり、列して鬼神となったのだ。）」とある。ここでは、非常に優れた人でなければ理解することのできない「太一」という観念的な存在から次第に理論化され、庶民でも理解しやすい神仏の形態で示されるようになったという歴史的過程が示されていると理解することができる。あたかも、深淵な哲学そのものである小乗仏教は難しいことを考えることのできない庶民とは縁遠いものであるがために、ガンダーラにおいてあたかも実在するが如き具象的な容姿を示す仏像が作られ、大乘の教えと共に数々の具象的な神仏群の像を伴って広く普及したという東アジアの歴史的過程を説明しているかにも思える。他方、『大戴禮記』の「禮三本」には「大饗尚玄尊而用酒 食先黍稷而飯稻 梁 祭饗大羹而飽乎庶羞 貴本而親用 貴本之謂文 親用之謂理 兩者合而成文 以歸太一 夫是謂大隆（大饗の祭祀を挙るときは、玄尊を上として酒を用い、先に黍稷（キビ）を食べてから稻（コメ）と梁（アワ）を食べる。祭礼では、大羹（肉汁）をすすり、醢（塩漬肉）を飽きるほど食べる。基本原理を応用する場合、基本原理のことを文と言ひ、その応用を理という。この文理の両者が合体している状態を基本原理として表現すると、太一という。また、これを大隆ともいう。）」とある。この祭礼で用いられる「玄尊」は「玄酒」とも呼ばれる。「尊」という祭祀用酒器を用いたことから転じて祭祀用の清浄な酒という意味をもつと理解されている。日本で言えば神社の御神酒がこれにあたる。なお、この関連では、岩井宏實・日和祐樹『神饌一神と人との饗宴』（法政大学出版局、2007）が参考になる。

⁴³ 東西南北のことを指す。玄武・青龍・朱雀・白虎の4神によって東夷・西戎・南蛮・北狄から守られているとの意味だと解される。黄龍の「黄」は五行道では「土」に該当する。

⁴⁴ 「地」を守護しているのは黄龍だということを象徴しているのではないかと考えられる。

⁴⁵ 5神によって天地が包まれ、守護されていることを象徴する趣旨ではないかと考えられる。このように解する場合、「五神」について5帝と解するよりは玄武、青龍、朱雀、白虎、黄龍の5神と解するほうが説明しやすいのではないかと思う。すなわち、この詩は、五行道・道教の基本思想に依拠して理解すべきもので、その祭祀形態についても、道教における祭祀を想定するとわかりやすい。なお、北魏時代の中国における仏教や道教の様子に関しては、魏収（塚本善隆訳注・竺沙雅章解説）『魏書釈老志』（東洋文庫、1990）が参考になる。

⁴⁶ 「拈」の字義は仏教用語の「摩訶」と同じ、「嘉」の字義は「美」、「壇」の字義は「平」だが、全体として祖神を祀る祭壇や祖廟のようなものを示すものと解した。顔師古は「音公忽反 謂摩拭其壇 加以椒蘭之芳」と注釈し

ている。古来、中国では、同族の祖を祖廟として祀る信仰と土地の神を祀る信仰とが同時に行われてきた。日本国において、祖を祀る宗教を信仰すると同時に土地の神を崇敬するのと似ている。現代でも、日本人の多くは、仏教徒でありながら神社にも参詣するが、そのような文化は、古代中国における祖神（氏神）と土地神の両方を非排他的に祀るという文化に由来するものだろうと思われる。これら仏教と神道が同一のものとして合理的に統合されると神仏習合となるとするのが通説だと思われる。しかし、私見としては、もともと原始仏教またはヒンズー教（正確にはバラモン教やゾロアスター教等との混淆・場合によっては古代エジプトの太陽神信仰との混淆）が最初に渡来し、その後、神道と仏教とが分離されることになったと考える。本地垂迹説では、仏が多様な姿で神社の神として日本国に顕現した姿が権現や明神であるとするが、実際に起きた歴史からすると転倒した考え方だと解する。この点と関連して、日本の原始時代には精霊信仰がまず渡来したとの考え方が通説だろうと思う。縄文時代に平均気温がかなり高くなり、相当の海進があった頃、現在の東南アジア～中国南西部～台湾から南西諸島を経て日本列島に到達した人々が存在したことは否定しない。彼らの文化は、環太平洋（特に太平洋西側）の文化圏と共通のもので、芋（サトイモの類）を主食とする文化だったと思われる。植物を中心とする精霊信仰の多くはそのような文化に起源を有するものだろう（古代中国の農業や習俗等に関しては、杜青林・孫政才主編（游修齡分冊主編）『中国農業通史 原始社会卷』（中国農業出版社、2008）、呂大吉・何輝華主編『中国各民族原始宗教資料集成 考古卷』

（中国社会科学出版社、1996）、萩原秀三郎『稻と鳥と太陽の道－日本文化の原点を追う』（大修館書店、1996）が参考になる。）。北米原住民の部族長が頭にかぶる鳥の羽でつくった冠と同じようなものを身につけた人物が舟をこいでいる図案を示す考古学上の文物が日本国内で発掘されている。中国大陸にも同様の文物が残されているので、古代の倭人（倭族）の原型となる文化もまたそのようなものだったかもしれない（これらの点に関しては、福永光司『「馬」の文化と「船」の文化』（人文書院、1996）、松本信広『日本民族文化の起源2 古代の舟・日本語と南方語』（講談社、1978）が参考になる。）。また、北方から北海道・東北地方へと入ったシベリア遊牧民や漁労民族が存在したことも否定しない。動物や魚介類の精霊信仰やトーテム信仰の多くは、彼らによってもたらされたものかもしれない（千島列島～カムチャツカ～アリューシャン列島～米国アラスカ州～カナダ西岸周辺に居住する原住民は、アジアから移動してきたモンゴロイドの一員だ。彼らは、シャチ等の海棲哺乳類や大型魚類を神として図案化し信仰の対象としているので、もともと漁労民族だったのではないかと推定される。）。中国において天命を体現する皇位を示す「玉琮（ぎょくそう）」は、トーテムそのものだと考えることもできる。すると、最も広義では、原始時代の東アジアにおける文化は、それぞれ全く異なる起源を有するものではなく、相互に類似した様相を示しており、ただ地域によって変異が存在したのに過ぎないと考えることも

できる。このような状況が大きく変動したのは、中国の春秋戦国時代ころのことだろうと推定される。おそらく、西域経由で古代ギリシア、古代エジプト、古代ペルシア、古代インド等の文化・文物が中国大陸に大量に輸入されたと推定され、また、そのような西方文化を担う工人・職人等の人々が東方に移動し、それらが中華風のものに変容を遂げながら広範に定着したのだろうと考えられる。秦の始皇帝陵、漢王墓等は古代エジプトのピラミッドとほぼ同一と思われるほど酷似している。また、魏晋南北朝の王墓には古代エジプトの王家の谷にある地下式王墓等と基本プランが酷似しているものが多数ある。古来、中国では「西山」を崇敬する文化があるが、これは、基本文化が西方からもたらされたことに起因するものだと考える。その後、強大な中華帝国が成立し、帝位の正当性を合理化するための様々な正当化論理が構築され、中華（華夏）としての自意識が確立する中で、東夷・西戎・南蛮・北狄を卑しむ風が醸成されたのではないかと思う（「中華」の概念については、諸説あるが、最近の書籍では渡邊英幸『古代〈中華〉観念の形成』（岩波書店、2010）が参考になる。）。『史記』の「秦始皇本」には、「昭襄王享國五十六年 葬菑陽 生孝文王（昭襄王の治世56年、菑陽に葬る。孝文王が即位した。）」とあり、また、「莊襄王享國三年 葬菑陽 生始皇帝 呂不韋相（莊襄王の治世3年、菑陽に葬る。始皇帝が即位した。呂不韋が宰相となる。）」とある。「菑」は「芷」と同字で、「菑陽」は、現在の西安市にあたる。西安市には「韓森塚」という大きな古墳がある。被葬者は不明とされるが、この古墳を莊襄王の墓所ではないかと推定する見解も少なくない。仮に「蘭」を「かん」と発音したと考えると、「韓森」は、元は「蘭神」だったかもしれないと考えることが可能だ。莊襄王は、安国君（孝文王）と夏姫との間の子で、「子楚」と「異人」との2つの諱をもっている（『戦國策』の「濮陽人呂不韋賈於邯鄲」に「見秦質子異人」とある。）。「異人」との名の由来は不明だが、母・夏姫の出自が大月氏の隣国とされる大夏の姫だったと仮定すれば、かなり合理的に説明がつく（後に、莊襄王の子・始皇帝は、大夏付近までを秦の版図に入れている。）。大月氏と大夏の主体となっていた主要民族は、インド・アリア系の人々だったと一般に考えられており（私見によれば、アレクサンドロスの子孫、あるいは、アレクサンドロス東征の際に残したギリシア人将兵の末裔が混在していた可能性がある。）、しかも、月氏は大規模な墳丘墓を造営し、仏教（ヒンズー教）を信仰する人々だったとされている。そのような血をひく夏姫の子なので、莊襄王の名を「異人」としたのかもしれない。後に名を「子楚」と改めたのは、庶子として捨てられていたのも同然に貧しい姿で趙に出されているところを呂不韋が見つけ出して孝文王の死後に即位させたとの故事によるものと思われる。古代の中国において古代エジプトの王墓と同様のピラミッド型の大型墳墓を造営したのは始皇帝が最初とされるが、秦においては、西方との交通や文物・人間の交流が非常に盛んで、そのような交流によって国力を高め、富を蓄積し、軍隊を強化することができたと推定することは、決して不自然なことではないと考

える。古代日本の方墳の中には階段ピラミッド状のものがあり、前方後円墳でも前方部だけを正面から見ると方墳のように見える。これらは、秦～漢のピラミッド型墳墓の流れを汲むものという可能性は否定できないのではないかと思う。少なくとも、そのような正確に幾何学的な構造をもった墳墓を造営するための工人らが中国大陸から渡来した可能性は否定することができないだろう。そのような工人なしには存在し得ない構造物だからだ（古い時代の方形周溝墓から自然発生的に発展して形成されたものだとはい到底考えられない。）。なお、中国の西安市にある漢墓については、西安市文物保護考古所編『西安龍首原漢墓』（西北大学出版社、1999）、西安市文物保護考古所・鄭州大学考古專業編『長安漢墓』（陝西人民出版社、2004）が参考になる。

⁴⁷ ここでも、通説では、「椒」と「蘭」を分けて考えることになるだろうと思う（前掲『漢書2表・志上』354頁は、「椒・蘭」と分けて記載している。）。ただ、「椒蘭」が「芝蘭」と同一のもので、特定のラン科植物を指すと解することのできる可能性は否定されない。

⁴⁸ 青色や緑色の宝石（翡翠など）で造った祭器を意味すると思われる。なお、顔師古は「言禮神之璧乃玉之精英 故有光華也（禮神の璧玉の精霊により光華あるなり）」と注釈している。

⁴⁹ 青色（青龍）に対応して金色（黄龍）を示す金属製装飾品・祭器を指すのではないかと思われるが、しかし、金属製装飾品・祭器ではなく、供え物の果物（黄色の橘柚の果実）のこともかもしれない。漢代の古詩に「橘柚垂華實」がある（『太平御覽』果部三・橘）。この詩の本文は、「橘柚垂華實 乃在深山側」、「聞君好我甘 竊獨自雕飾」、「委身玉盤中 曆年冀見食」、「芳菲不相投 青黄忽改色」、「人倘欲我知 因君爲羽翼」となっており、「橘柚」の甘味と「菲（葱）」の香りとは対比的に表現されている。ただ、『列子』の「楊朱」には贅沢・安逸な生活の比喩として「一朝處以柔毛綈幕 薦以梁肉蘭橘（柔らかな毛皮を敷き幕で囲ったところに住み、穀類と肉と蘭と橘を食べるよう薦める）」とあるから、「蘭」は贅沢な食品の一種だったこと、そして、蘭と橘が庶民のための食品ではなかったことが推定される。いずれにしても、「橘柚垂華實」の中において橘柚と菲（葱）とが並べて表現されることからすると、「香草（蘭）」の芳香とは、ニラ（*Allium tuberosum* Rottler ex Sprengel）やネギ（*Allium fistulosum* L.）のような植物の香辛料としての香り（祭祀に用いるときは魔除けとしての香り・食品としては醤油漬にしたものの香り）を示す可能性がある。なお、「橘」を甘味のある果実として表現しているので、ここでいう「橘」とは、タチバナ（*Citrus tachibana* (Makino) Tanaka）の果実ではなく、「温州蜜柑」のような果樹の果実を指すと解される（ミカン科キンカン属（*Fortunella*）の植物の果実と解すべき可能性を含め、「橘」の解釈については、夏井高人「美多加羅菓 らん・ゆり（東京山草会ラン・ユリ部会ニュース）438号5～39頁で既に詳論した。李時珍の『本草綱目』にはミカン科木本植物の図が含まれているが、橘の図では温州ミカンに近い姿が描かれている。）。『設文解字』には「東」の字義として、

「木垂華實（木に懸けてぶら下げた花と果実）」と記している。これを尊重すると、「垂華光」とは、「祭礼のために木に懸けてぶら下げた花束が美しい」というような意味になる。更に、美しい花と解する余地はある。顔師古は、『漢書』の「禮樂志」にある「金支秀華」の詩に関する臣瓚の注釈を引用して「樂上眾飾 有流溯羽葆 以黃金為支 其首敷散 若草木之秀華也」としている。要するに、1つの意味としては、祭具の装飾品で、金でできた羽葆（日本の江戸時代の纏（まとい）の下についている馬簾（ばれん）というリボン状の装飾品と同じようなもの。回すとひらひらと流れるように舞う。）の形をしているもの、別の意味としては、祭具の装飾品で草木に咲く美しい花の形をしているものということになる。くるくる回る装飾付きの天蓋または纏のようなものなのだが、これが太鼓と一緒にすると「建鼓」となる。文字だけではイメージしにくいのが、杉浦康平『宇宙を叩く－火焰太鼓・曼荼羅・アジアの響き』（工作舎、2004）108～179頁に収録されている図を見ると、なるほどと理解することができる。この書籍では、「建鼓」の起源が古代エジプトの太陽神信仰にあるとしており、健鼓と鏡の信仰は同じだとの見解を示している。そして、中国楚代の太鼓の形状が古代エジプトのラー神を女神が捧げ持つ構図と全く同じだとしている。この楚の太鼓の形状・構図は、日本国の神社の圧倒的多数において御神体である鏡を奉納してある姿と完全に一致している。つまり、日本国の神社における鏡の奉納様式は、楚の太鼓を鏡に置き換えたおのだとすることができる。無論、遺物として残されているのが楚の太鼓だけということなので、夏や周の時代には中国各地に同様の形状の太鼓が存在した可能性が高い。更に、当時、神は、装飾された車に乗ってくると考えられていた。日本の神社の御神輿にも類似する金色の装飾を施してあるものがある。春日大社（奈良県奈良市春日野町）摂社・若宮神社の祭祀「お渡り式」で奉納される田楽座による田楽で用いられる風流笠も同じだろうと思う。春日大社の摂社・若宮神社の祭祀「お渡り式」で用いられる風流笠のレプリカは、国立歴史民俗博物館（千葉県佐倉市城内町）で常設展示されている。『漢書』の「禮樂志」の「華鱗鱗」という詩には、「華鱗鱗 固靈根 神之旂 過天門 車千乘 敦昆侖（華は鱗鱗と輝き、靈根を固め、神の旂は天門を過ぎ、車千乗、昆侖に集まる）」とある。この旂（遊）もまた、江戸時代の纏と同じような中国古代の遊牧民由来の祭具の一種で、それを回すと纏の馬簾のようなりボン状の装飾品が多数重なっている様子を示すものと推定される。軍用の旗竿（はた）との関連も疑われる。そして、「靈根」とは、馬簾のようなりボンをつけた祭具の軸木のことを指すと考えられる。民俗学の領域では、古代の中国南部～日本において共通してみられる神柱を立てる祭祀の文化的重要性が指摘されてきた。この点については、萩原秀三郎『神樹－東アジアの柱立て』（小学館、2001）が参考になる。

⁵⁰ 顔師古は「言福慶方興起」と注釈している。この注釈だけからは文意をとるのが難しい。なお、古代の語の用例について検討すべき余地がある。

⁵¹ 顔師古は「言神來降臨 故盡其肅恭」と注釈している。この神とは、その土地の神のことを指すと思われ、祭祀を挙行している者の祖の霊のことではないと解される。中国におけるような祖神を祀る祭礼は、死者である祖の霊を奉ることと同じことになる。類似の例は、日本国にもある。古い有力氏族の多くは、祖の霊を氏神である神社に祀っていた。そのような祭礼は現代まで続いており、地方の有力者の私宅には氏神を祀る社を設けている例が決して少なくない。当然のことながら、地域集団全体の氏神として、村の神社等で祭礼が行われることは言うまでもない。おそらく、当該地域では、古代に屯田した同一氏族の子孫がそのまま一体性のある社会集団として機能し続けているということなのだろうと思う。それゆえ、地域社会の氏神である神社は、当該地域の住民のほぼ全員にとって祖神の社になっているのだと考える。

⁵² 顔師古は「言遍延諸神 咸歆祭祀 畢盡觴爵也」と注釈している。

⁵³ 顔師古は「神既畢饗 則嚴駕靈輿 引其侍從之位偃蹇高驤也」、「蹇音居偃反」と注釈している。

⁵⁴ 顔師古は「弁汨疾意也」、「臚陳也」、「析分也」、「奚何也」、「言速自陳列分散而歸 無所留也 汨音于筆反」と注釈している。

⁵⁵ 洞庭湖に注ぐ湘江（現在の中国湖南省）の東にあった支流の沼沢地。

⁵⁶ 顔師古は「淫从也」、「淥澤 澤名」、「言我饗神之後 从在淥澤 乃淫然而歸也 淥音綠 淫音烏黃反」と注釈している。

⁵⁷ 中国では、「桂」とは、花がとても良い香りを放つ植物としては、モクセイ科モクセイ属の常緑小高木モクセイ (*Osmanthus fragrans* Loureiro) のことを意味し、カツラ科カツラ属の落葉高木カツラ (*Cercidiphyllum japonicum* Siebold & Zuccarini) のことを意味しないことに留意すべきだろう。カツラ (*Cercidiphyllum japonicum*) の花は、とても小さく地味な花で、花弁も萼片もなく、4月初旬のまだかなり寒い時期、葉が出る前に咲く。そして、その花は芳香を放つものではない。また、花期が非常に短期間に限られているため、植物観察について相当経験のある人でないと、それが開花していることに気づくことさえおぼつかない。したがって、詩にある「桂華」とは、カツラ (*Cercidiphyllum japonicum*) の花ではあり得ない。モクセイ (*Osmanthus fragrans*) は、秋が深まったころ、とても強く甘い香りを漂わせ、相当離れたところにおいてもその香りに気づくことができる。この点について、日本においては、古来、カツラ (*Cercidiphyllum japonicum*) をもって桂 (かつら) に該当するものとして扱ってきた。

⁵⁸ 『春秋左傳』の「昭公二十九年」に「故帝舜氏世有畜龍（ゆえに帝舜氏は代々龍を飼育してきた。）」、「及有夏孔甲擾于有帝 帝賜之乘龍 河漢各二各有雌雄（有夏の孔甲が有帝に従うことになったことから、帝は乗用の龍を賜ることになった。河という名と漢という名の雌雄2つがいである。）」、「孔甲不能食 而未獲豢龍氏 有陶唐氏既衰 其後有劉累 學擾龍于豢龍氏 以事孔甲能飲食之（孔甲はその龍を食べることができず、しかも、まだ豢龍氏

を獲ていなかった。陶唐氏は既に衰えていたが、その子孫に劉累という者があり、龍の飼育方法を豨龍氏から学んでいた。そのため、孔甲に仕えて龍に給餌していた。)、「夏后嘉之 賜氏曰御龍 以豨豸韋之後 龍一雌死 潜醢以食夏后 夏后饗之 既而使求之 懼而遷于魯縣 范氏其後也(夏后(孔甲)はこれを喜び、御龍という氏を下賜し、豨豸の後任とした。雌の龍が1頭死んだが、密かにそれを塩漬肉(醢)にして夏后に食わせた。夏后はこれを美味いと言って食べ、更に龍の醢を求めたので、後難を怖れて魯県に帰ってしまった。范氏はその子孫である。)」とある(『論衡』の「龍虚」にも同じ記述がある。)。この龍は、塩漬肉(醢)にして食べることができるものなので、実在する動物だと解釈することができる。ヨウスコウワニ (*Alligator sinensis* Fauvel) を指すのではないかと思われる。「河」との名もその証左と言えるだろう。「漢(かん)」は、「王者のみが食することのできる高貴にして美味なるもの」という意味かもしれない。

⁵⁹ 雌雄の「漢」と雌雄の「河」との4頭の龍は天帝の乗り物なので、煌々と輝く月のことを「玄四龍」とたとえているのではないかと思う。あるいは、たまたま発生した天文学上の特異現象を記録したものかもしれない。

⁶⁰ 孝道に基づく正しい統治が行われているので、祭祀のための祭器につけた飾りが至る所に多数たなびいており、まるで草叢になっているかのような情景として形容する趣旨と理解することができる。

⁶¹ 顔師古は「此言都良薜荔俱有芬芳」と注釈している。つまり、「都良」と「薜荔」という2種類の香草が芳しく香りを漂わせているという意味になる。一般に「都良」とは「蘭」のことを指し、「都良」という地名の山で採れるもので、その「蘭」とはフジバカマ (*Eupatorium*) の類を指すものと解されている。明の時代に李時珍(1518年~1593年)によって編纂された『本草綱目』にそのように記載されて以来、そうなっている。そして、「都良」は、「都梁」で、現在の湖南省永州市零陵区から西方(湖南省邵陽市南西)にある山地を指すものとされている。『漢書』の「地理志」には「零陵郡 戸二萬一千九十二 口十三萬九千三百七十八(零陵郡には2万1092戸があり、人口は13万2378人である。))」、「縣十 零陵 營道 始安 夫夷 營浦 都梁 泠道 泉陵 洮陽 鍾武(零陵、營道、始安、夫夷、營浦、都梁、泠道、泉陵、洮陽、鍾武の10県がある。))」とある。夫夷水は洞庭湖に流れ込む資水の支流の1つで、広西チワン族自治区に源流を發し、邵陽市付近で他の河川と合流して資水となるのだが、夷という字が含まれているところが興味深い。夫夷と「扶余(扶餘)」は何となく似ている。旧零陵郡の主要な部分は現在の中国広西チワン族自治区・桂林市が所在する地域に相当する。そして、該当しそうな山地としては、洞口鎮周辺の産地があるが、その周辺には田家村、王家村など、日本の古代史とも関連しそうな地名がある。しかし、「都良」が「薜荔」と並んで表現されていることをうまく説明することができない。なぜなら、「薜荔」については、クワ科イチジク属の常緑つる性木本オオイトビ (*Ficus pumila* L.) とするのが通説なのだが、仮にその前

提で考えてみると、オオイタビの果実はイチジクの果実を小型にしたような形状をしており、食用となり、また、生薬の原料として用いられているものの、その花はクワ科植物特有の小型の壺型をしており、その内部にポリネータとしての小型昆虫が入り込むと入口を閉鎖して閉じ込めてしまうもので、外部に対して芳香を放つような構造をもっていない。「都良」についてフジバカマ (*Eupatorium*) の類だと解する通説は、誤りだと思う。

⁶² 「顛」の解釈は難解だ。「顛」は、身体を震わせることを意味する。ところが、なぜ身体を震わせることができるのかが判然としない。仮に「椒蘭」が麻薬的作用をもった植物を指すとすれば、その薬理作用等により、身体を震わせることを意味する。仮に「椒蘭」が香辛料である植物を指すとすれば、その味の良さに反応して身体を震わせることになる。仮に「椒蘭」が見た目に美しい植物や高貴な香りのする植物を指すとすれば、その素晴らしさに感動して身体を震わせることになる。これらいずれの仮定についても、フジバカマ (*Eupatorium*) の類が該当しないことは言うまでもない。

⁶³ 『列氏』は『莊子』の中で引用されることが多く（『莊子』の「内篇」の「逍遙遊」と「應帝王」、外篇の「至樂」と「達生」、雑篇の「讓王」と「列御寇」に列子の名がある。）、人物像にも曖昧な点が多いため、古来、莊子（莊周）門下の者などの道家に属する誰かが列子の名で編纂したものであるかとは推定する見解もある。この点については、山口義男『列子研究』（風間書房、1976）1～24頁、小林信明『列子』（明治書院、1967）1～10頁が参考になる。

⁶⁴ 『莊子』の「外篇・天地」には「且夫失性有五 一曰五色亂目 使目不明 二曰五聲亂耳 使耳不聰 三曰五臭薰鼻 困憊中顛 四曰五味濁口 使口厲爽 五曰趣舍滑心 使性飛揚 此五者皆生之害也（人の本性を見失わせているものには5つある。第一に五色が目を乱し、目を暗ませてしまう。第二に五声が耳を乱し、耳を聴こえなくしてしまう。第三に五種の臭が鼻をつまらせ、頭痛をもたらしてしまう。第四に五味が口を乱し、口の中を傷だらけにしてしまう。そして、第五に欲望が心を滑らせ、本性からかけ離れたものとしてしまう。これら5つのものは、みな本来あるべき生き方を害するものだ）」とある。また、『莊子』の「雑篇・徐無鬼」には、徐無鬼曰くとして、「天地之養也一 登高不可以為長 居下不可以為短 君獨為萬乘之主 以苦一國之民 以養耳目鼻口 夫神者不自許也 夫神者 好和而惡姦 夫姦病也 故勞之唯君所病之何也（天地が万物を養うやり方は平等です。高い地位にあるからといって優れているとしてはならず、低い地位にあるからといって劣っているとしてはなりません。ところが、殿様だけは大軍の総帥となって一國の民を苦しめ、自分の耳、目、鼻、口を楽しませております。しかし、神は許しません。そもそも神なるものは、和を好み、姦（私利私欲）を憎みます。姦は病です。それゆえ、殿様の病が何であるかを示すために労をとっているのです）」とある。