

『荀子』の蘭（3・完）

夏井高人

5. 3 椒蘭の検討

5. 3. 1 『漢書』の「禮樂志」にある「椒蘭」

『漢書』の「禮樂志」にある「椒蘭」は、それが植物のことだとすれば、秋深く寒くなってから花を咲かせる植物を指すと推定することができる。

この詩の中で「椒蘭」と並んで名のある「桂」については様々な解釈が可能だ¹。通説に従い、仮にこれをモクセイ (*Osmanthus fragrans* Loureiro) と解する場合、「椒蘭」は、モクセイの開花期と一緒の時期すなわち秋が深まった時期に開花して芳香を放つ蘭で、その香りがモクセイよりも勝っているものだということになる。

フジバカマ (*Eupatorium*) の類の花は、秋深まってから開花するものではなく、モクセイ (*Osmanthus fragrans* Loureiro) の花の香りを打ち負かすほどの優れた芳香があるとも言えない。それゆえ、フジバカマ (*Eupatorium*) の類は、『漢書』の「禮樂志」にある「椒蘭」には該当しないと考える。

そこで、秋深まってから開花する植物の中から質的な意味で「桂」の香りに勝っている高貴な香りを放つ蘭としては、日本産のカンラン (*Cymbidium kanran* Makino) のようなタイプのラン科シンビジウム属植物しかないのではないかと思う²。

5. 3. 2 『列子』の「椒蘭」

『列子』では、人がその香りを嗅ぎたくなるようなとても良い香りのするものとして「椒蘭」が表現されている。

「蘭」の字義について検討してみると、『説文解字』では、「蘭」を

「香草也」としている。すなわち、「香りの良い草」または「芳香のある植物」を意味する。ただし、芳香の発生源が花にあるとは限らず、根、茎、葉のような器官でも芳香を発するものは「蘭」だった可能性がある。

また、『説文解字』では「椒」が「茱」として収録されており、「茱」について「茱也」とする一方、「茱」について「茱櫛實裏如表者」としている。『説文解字』には「茱櫛」の説明はないが、一般には「茱萸（グミ）」を指すと解されており、仮にそれが正しいとすれば、「椒」とはグミ科グミ属（*Elaeagnus*）の落葉低木の果実のようなものを示すことになる。すると、「椒蘭」とは、グミの果実のような甘い香りのある香草を示すことになる。

これに対し、「椒」をサンショウ（*Zanthoxylum piperitum* (L.) A.P. de Candolle）だと解釈するとすれば、「椒蘭」とは、香辛料系の香りのある香草を示すことになる。

他方で、「蘭」を特定の植物種を指すと解釈する場合、なかなか難しく、文脈から特定・同定することは不可能ではないかと思う。

私見としては、「芝蘭」を更に美化した表現に過ぎないのではないかと思う。直接の字義からしても、「芝蘭」よりは「椒蘭」のほうが高貴な雰囲気を与えるものであると同時に、音読した場合でもほぼ同音となる。

5. 3. 3 『荀子』の「椒蘭」

以上を踏まえて検討してみる。

通説によれば、『荀子』の「議兵」にある「椒蘭」とは、そのような名前の特定の植物種のことを指すのではなく、「椒」と「蘭」とは分けて理解すべきもので、「椒」はミカン科サンショウ属の落葉低木サンショウ（*Zanthoxylum piperitum* (L.) A.P. de Candolle）³を意味し、「蘭」と共に香りの高い植物を意味するものだとしている⁴。要するに、「香り高き植物」を比喩的な形容詞として用いるために「椒蘭」との語を用いて

いるものと考えられ、特定の植物を指してそのように述べているのではないと考えられる。

しかしながら、『荀子』の「議兵」において「椒」と「蘭」が並べて熟語とされていることには注目すべきだろうと思う。なぜなら、「椒」が示すサンショウの香りは、香辛料または薬草としては非常に優れた香りの一つであることに疑いをはさむ余地はないのだが、それは、決して甘い香りではない。そこで、「椒」と対になっている「蘭」の香りもまた、「高貴な香り」ではあっても、甘い香りではないと解するのが合理的だ⁵。ところが、フジバカマ (*Eupatorium*) の類の乾燥葉の香りは、良い香りなのだが、甘い香りの類に属する⁶。つまり、ここでもまた、「椒蘭」の「蘭」は、フジバカマ (*Eupatorium*) の類の香りを想定していないと理解するのが妥当だと考える。

ただし、「椒」をグミ科グミ属 (*Elaeagnus*) の落葉低木の果実と解釈すれば、また別の理解も可能となる。

他方、『荀子』の「禮論」にある「芬若椒蘭」は、「議兵」にある「芬若椒蘭」を受けているものと考えられる。「議兵」の「芬若椒蘭」におけるのと同様、特定の植物を指すというよりは、「香り高き植物」を意味する象徴的・比喩的・形容詞的な表現として用いられていると考えるのが妥当だろう。

なお、『荀子』の「禮論」にある「椒蘭芬芳」については、「椒蘭」と「芬芳」に分けて理解するのが正しいと考える。

この点について、金谷治訳注『荀子 (下)』(岩波文庫、1962) 81 頁は「椒蘭芬芳所以養鼻也」の部分が存在しないものとして扱っている。また、「禮論」には「側載畢芷 所以養鼻也」ともあるが、同書 81 頁は、この「畢芷」の部分についても「擧芷」と解釈し、同書 83 頁では「擧や芷の香草」と訳している(「畢」は「擧」の異字体)。

ところで、『荀子』の「正論」にも「側載畢芷以養鼻」とある。本草の分野では、「畢芷」とは「白芷」と解するのが一般的なので、「畢芷」で特定の1つの植物種を指すべきで、「畢」と「芷」とを分けて考えないことになる。仮に「椒蘭」と「畢芷」とを同一のものだと解するとすれば、本草としては、「椒蘭」が「白芷 (= 畢芷)」を指すものとして解

積することになるだろう。

6 大略

『荀子』巻第十九の「大略」には、「蘭苣槁本」との記述がある。

この部分は、全体として、『孔子家語』の「六本」⁷にあるのと同じく、曾子が齊の都城を去る際に送別の辞として述べたことと同じ内容を示すものなのだが、細部が異なっている。

また、「大略」にある車輪云々の部分は『荀子』の「勸學」にある比喩と同じものなのだが、細部の表現が異なっている。同様の表現は『莊子』等にもあるから、当時、慣用句の一種として用いられていたのだろうと推定される。

曾子行 晏子従於郊曰

嬰聞之 君子贈人以言 庶人贈人以財 嬰貧無財 請假於君子
贈吾子以言 乘輿之輪 太山之木也 示諸隳栝 三月五月 為幬
采 敝而不反其常 君子之隳栝 不可不謹也 慎之 蘭苣槁本
漸於蜜醴 一佩易之 正君漸於香酒 可讒而得也 君子之所漸
不可不慎也

これを意識すると、次のようになる。

曾子が去る際、晏子（晏嬰）が郊外まで送りながら曰く。

嬰⁸は、「君子が贈物をするときは言葉をもってし、普通の人が贈物をするときは財産をもってする」と聞いている。嬰は財産を持たないので、君子の真似事をして、あなたに（送別の）言葉を贈ろうと思う。車輪は、元は大きな山に生えている木だ。これを矯め木でもって曲げて3月～5月たつと、矯め木を外しても元の直木に戻ることがない。それゆえ、君子となるための矯め木は、慎重に考慮しないわけにはいかない。蘭苣や槁本は、これを蜜醴に漬けると、佩1個と交換できるほどになるのだが、正君（君主）が（臣下を）漬け

るときは、それに抵抗することができない⁹。それゆえ、(君子となろうとする者は) 慎重に考慮しないわけにはいかない。

この「大略」にある「蜜醴」の意義については、通説によれば、「甜酒(てんしゅ)」¹⁰という中国の酒を指すと解されている¹¹。また、「槁本」については、セリ科マルバトウキ属の多年草で、その根を生薬(中薬)の基原として用いる藁本(*Ligusticum sinense* Oliver)を指すと解されている。藁本(*Ligusticum sinense* Oliver)は、日本には自生していない。日本にある同属の類似植物としては、マルバトウキ(*Ligusticum scoticum* L. *subsp. hultenii* (Fernald) Calder & Roy L. Taylor)があり、生薬「藁本」の代用品として用いられることがある。

問題となるのは「蘭苣」だ。

「苣」は「芷」及び「芝」と同じと解されているので、「蘭苣」は「蘭芷」であり得るし「蘭芝」でもあり得る。『孔子家語』の「六本」では「蘭苣」ではなく「蘭本」としており、この「蘭本」を酒ではなく「鹿醢」に漬ける比喩となっている。そして、「蘭本」の意味について、これを「蘭根」と理解すべきことについては既に述べた¹²。

また、既述のとおり、『荀子』の「勸學」には「蘭槐之根」とあり、『孔子家語』の「蘭本」と同義と解釈することができるのだが、そこでは「汚水」に漬けてはならないということが述べられている。つまり、「蘭本(蘭根・蘭槐之根)」は、清い酒に漬けるもの、あるいは、「醢」に漬けるもの、あるいは、「醢」を漬ける際に用いられるものとされている。

通説は、「蘭苣」を1個の植物とは考えずに「蘭」と「苣」とを分け、「蘭」をフジバカマ(*Eupatorium*)の類と解している。しかし、フジバカマ(*Eupatorium*)の類を香草として用いる場合、その葉を乾燥して用いるとするのが普通で、その根を酒や醬の類に漬けて植物ということは全く想定していない。「甜酒」に良い香りをつけるための香料として、フジバカマ(*Eupatorium*)の類の根は最初から失活だと言わざるを得ない。つまり、ここでもまた、通説の見解は成立しない。

仮に「蘭」を「香りの良い」という形容詞としての意味しかないと

解するとすれば、本体は「菹（芷・芝）」の根だけとなってしまうので、「菹（芷・芝）」にふさわしい細長い葉をもち、地下部が良い香りをもつ植物と解するのが妥当そうだ。塩漬肉に香りをつけるためではなく、酒に良い香りをつけるために用いられる植物なので、かなり限定されるかもしれない。

そこで、中国で薬酒を製造する場合に伝統的に用いられてきた薬草について調べてみると、実に様々な薬草が用いられていることを理解することができる¹³。この中で古代でも用いられていた植物を絞ることは非常に難しい。

例えば、風邪に用いる薬酒としては、蔓荊子や淡豆豉のような種子・豆の類や杜仲のような樹皮を除き、根、地下茎、球根等の地下茎または半地下部を用いるものだけを列举してみても、鮮葱（ネギ）、生姜（ショウガ）、大蒜（ニンニク）、葦根、桔梗、甘草、附子（トリカブトの根）、白芷（ヨロイグサの根）、防風（ボウフウの根）、羌活（シシウドの根）など様々な植物の地下部が用いられることを知ることができる。無論、他の疾患に対する処方では、本草書にある効能に従い、また別の薬草が用いられる。つまり、酒に漬けて薬酒として用いることのできる薬草は全て該当することになってしまう。

結局、本草書の記載から、香りを楽しむために酒に漬ける植物を限定して抽出することは難しいと判断せざるを得ない。

7 宥坐

『荀子』巻第二十の「宥坐」には、「芷蘭生於深林」との記述がある。これは、『孔子家語』の「在厄」にあるのと同じ状況を述べるものだが、細部が異なっている。そして、『孔子家語』の「在厄」では「芝蘭生於深林」とある部分が『荀子』の「宥坐」では「芷蘭生於深林」となっている¹⁴。

孔子南適楚 厄於陳蔡之間 七日不火食 藜羹不糲 弟子皆有飢色

子路進而問之曰 由聞之 為善者天報之以福 為不善者天報之以禍 今夫子累德積義懷美 行之日久矣，奚居之隱也
孔子曰 由不識 吾語女 女以知者為必用邪 王子比干不見剖心乎 女以忠者為必用邪 關龍逢不見刑乎 女以諫者為必用邪 吳子胥不磔姑蘇東門外乎 夫遇不遇者時也 賢不肖者材也 君子博學深謀 不遇時者多矣 由是觀之 不遇世者眾矣 何獨丘也哉 且夫芷蘭生於深林 非以無人而不芳 君子之學 非為通也 為窮而不困 憂而意不衰也 知禍福終始而心不惑也 夫賢不肖者材也 為不為者人也 遇不遇者時也 死生者命也 今有其人 不遇其時 雖賢其能行乎 苟遇其時何難之有 故君子博學深謀 修身端行 以俟其時

これを意識すると、次のとおりとなる。

孔子が楚に向かい南に行ったところ、陳と蔡の国境で禍に遭遇した¹⁵。七日の間煮炊きして食べるものがなく、粥¹⁶に入れる草¹⁷もなくなってしまい、弟子は皆憂鬱になった¹⁸。

子路が孔子の前にやってきて次のように質問した。曰く、「私¹⁹は、『天は善者には福をもって報いる。天は不善者には禍をもって報いる』と聞いています。先生²⁰は、これまで徳を重ね、義を積み、美を思い、長年そのようにしてきました。それなのにどうしてこのような状況に耐えていなければならないのでしょうか²¹」と。

孔子曰く²²、「由は理解できていないようなので、私はあなた²³に話すことにしよう。あなたは、知者が必ず君主に重用されると思っているのか。もしそうであるなら、どうして王子・比干は心臓を裂かれてその中を見られたのか。あなたは、忠者が必ず重用されると思っているのか。もしそうであるなら、どうして關龍逢は処刑されたのか。あなたは、諫言をする者は必ず受け入れられると思っているのか。もしそうであるなら、どうして吳子胥は姑蘇²⁴の東門の外で磔にされてしまったのか。優遇されるか不遇となるかは、時の運による。賢者か愚者かは、その資質による。古来、博学で思慮深い君

子でも不遇の時を過ごした者は多数ある。このことから考えてみると、不遇の人生を送る者は多い。何も私²⁵ひとりだけがそうだというわけではない。そもそも、芷蘭が深い林に生えていて誰もいないからと言ってその香りを放たないことはない。君子の学は、それを世間に通用させるためにあるのではない。いかに困窮してもそれを困難とせず、頭を悩ませることがあっても勉学の意味を衰えさせることなく、禍福の全てを知悉して惑うことがない。そもそも、賢者か愚者かは資質による。実行するか否かは人物による。優遇されるか不遇かは時の運による。死ぬか生きるかは天の命ずるところによる。賢者なのに時の運を得ていない者は、時に恵まれさえすれば造作のないことでも、その能力を発揮することができない。それゆえ、君子は、学識を重ね、思慮を深め、身を修め、行いを正しくしながら、時が来るのを待つのだ」と。

ここにおいても、「芷蘭生於深林」は、単なる成句または修辭の一種で、現実に存在する特定の植物を意識して記述したものではない可能性が高い²⁶。しかし、仮にそうだとしても、前提とする植物は、深い林内（陰地）に生えるもので、その地上部が芳香を放つ植物だということには留意すべきだと考える。フジバカマ (*Eupatorium*) の類は、陽地植物で、かつ、生えている状態で地上部が芳香を放つ植物ではないので、この「芷蘭」に該当しない。

8 正論

8. 1 翠芷

『荀子』卷第十二の「正論」には「翠芷」との記述がある。翠芷は、「澤芝」と解される。通説は、この「澤芝（翠芷）」について、「澤蘭」を指すと解釈している。

天子者 執至重而形至佚 心至愉而志無所詘 而形不為勞 尊無

上矣

衣被則服五采雜閒色重文繡 加飾之以珠玉

食飲則重大牢而備珍怪 期臭味 曼而饋 伐罍而食 雍而徹五祀
執薦者百餘人侍西房

居則設張容 負依而坐 諸侯趨走乎堂下

出戶而巫覡有事 出門而宗祀有事 乘大路趨越席以養安 側載罍
苙以養鼻 前有錯衡以養目

和鸞之聲 步中武象 趨中韶護 以養耳 三公奉軫持納 諸侯持
輪挾輿先馬 大侯編後 大夫次之 小侯元士次之 庶士介而夾道
庶人隱竄 莫敢視望

居如大神 動如天帝 持老養衰 猶有善於是者與 不老者 休也
休猶有安樂恬愉如是者乎

故曰 諸侯有老 天子無老

これを意識すると、次のようになる²⁷。

天子は、責任が重いのが、肉体的には楽で、心は愉しく、意志が屈することはなく、肉体が労働をすることはなく、最上の尊い地位にある。

五彩²⁸に様々な色を混ぜ刺繡を重ねた服を身にまとい、美しい珠や宝玉で装飾を加える。

飲食には、牛・羊・豚の肉を重ね、珍味を揃えて味と香りを期し、音楽を聴きながら味わい、鼓²⁹を打って食べ、(食事が終わると)雍の楽が奏されると³⁰、膳を台所³¹に撤収する。宴席を挙げるために100名余の者が西房に待機している。

(天子の)居場所には周囲に幕を張り、衝立を背にして座り、諸侯が堂の下を小走りにして命を受ける。

(天子が)内門を出るときは巫(巫女)と覡(男性の巫)が穢れを祓い³²、大宗伯(太祝)が吉祥と福のあることを祈念し³³、車に乗るときは毛皮の敷物を敷いて安楽なものとし、傍らには罍苙を載せて(天子の)鼻を楽しませ、(車の)前には彫刻のある横木があっ

て（天子の）目を楽しませる。和と鸞の鈴の音は、徐行するときには武象の楽曲となり、速度をあげて走るときは韶護の楽曲となって（天子の）耳を楽しませる³⁴。

三公は車（をひく馬）の輓（くびき）を支え持ち、諸侯は車の轅（ながえ）を支えたり車の両側から挟むようにしたりして（車の側面を）守り、あるいは、（車を牽く）馬を先導し、大侯は車の後に連なり、大夫がこれに続き、小侯と士官がこれに続き、兵士は道の両側に並ぶ。庶民は身を隠し、あえて（天子の）姿を見ようとはしない³⁵。大神のようにして（宮殿内で）過ごし、天帝のようにして（宮殿外を）移動する。老人となった者が衰えないようにするために、これより善い方法があるだろうか。老いて衰えない者は休むのだ。休みつつも安楽で快適な者とはこのような者のことを言う。ゆえに曰く、諸侯は老け、天子は老けず。

ここに出てくる「罌芷」の解釈は、非常に難しい。

通説は、「罌」を「澤」と解した上で、「罌芷」を「澤芷」とし、そして、「芷」を「蘭」と同視して「澤蘭」すなわちキク科のフジバカマ（*Eupatorium*）の類を指すと解している³⁶。そして、通説的な理解によれば、「フジバカマの類の葉を乾燥させたものを匂袋に入れて香りを楽しんだものだ」と解することになる。

しかし、文中の「乘大路趨越席以養安」から「以養耳」までの部分は、『史記』の「禮書」にあるのと実質的に全く同一内容のものだ。対比のために原文を示すと、次のとおりとなる。

君子既得其養 又好其辨也 所謂辨者 貴賤有等 長少有差 貧富輕重皆有稱也
故天子大路越席 所以養體也 側載臭茝 所以養鼻也 前有錯衡 所以養目也 和鸞之聲 步中武象 驟中韶護 所以養耳也 龍旂九旂 所以養信也 寢兕持虎 蛟韞彌龍 所以養威也 故大路之馬 必信至教順 然後乘之 所以養安也

これらの比較から、『荀子』の「正論」にある「畢芷」とは、『史記』の「禮書」にある「臭菹」と全く同じものを意味すると解することもできることになる。

そして、『荀子』の「正論」の文中に「食飲則重大牢而備珍怪 期臭味」とある部分の「臭」は、悪い匂いのことを指すのではない。天子が豪華な宴席で楽しむことのできる良い香りのことを意味している。同様に、『史記』の「禮書」の文中に「側載臭菹 所以養鼻也」とあるのもまた、天子が楽しむ香りを示しており、臭い匂いのことを指しているのではない。

結局、「臭菹」とは良い香りのする「菹」を指すもので、しかも、「食飲則重大牢而備珍怪 期臭味」から連想すると、「鼻を楽しませる」のは単に鼻だけを楽しませるのではなく、何か良い香りのするものを口にして鼻を楽しませる場合を含むと解釈すべきだ。天子が車で移動中に、間食として食べる簡単なものを容器に入れて車の中に置くことを意味した可能性もある³⁷。そのように解する場合、「畢芷」は、香料の一種なのではなく、菓子や漬物等の食物の一種として機能するものだということになる³⁸。

つまり、『荀子』の「正論」にある「畢芷」は、「澤蘭」ではない。

8. 2 茱萸（茱萸）

そこで「菹」なるものが何を指したのかが問題となるのだが、「菹」という語それ自体としては『史記』の「禮書」にあるだけなので、他の書籍にある類語等と詳細に比較検討した上でなければその正体を確定することができない。

試みに『詩經』を探してみると、「菹」と似た字で「苜」³⁹をみつけることができる。『詩經』の「國風・周南」に「茱萸」という古歌が収録されている。「周南」なので古代の漢中（洛陽周辺）よりも南方（古代中国の楚・呉・巴など）の歌謡ということになる。

その歌詞は、次のようになっている。

采采芣苢 薄言采之
采采芣苢 薄言有之
采采芣苢 薄言掇之
采采芣苢 薄言捋之
采采芣苢 薄言拮之
采采芣苢 薄言擷之

この古歌の「芣苢」は、異なる版では「芣苢」となっている。一般に、「芣苢」と「芣苢」とは、同一の植物種を指すと理解されている。

この古歌にある「采」、「有」、「掇」、「捋」、「拮」、「擷」は、全て「採る」あるいは「摘み取る」あるいは「指で摘む」といったような意味を有する。

このことから考えてみると、「采」、「有」、「掇」、「捋」、「拮」、「擷」は、単なる言い換えだと解することは可能と思われる。一般に、歌謡では、同じ事柄を表現するために別の語で言い換えることがしばしばある。この解釈では、この古歌は、「芣苢を摘む」を類義語で言い換えながら単純に繰り返しているだけのものと解釈することになる。

この点について、國民文庫刊行會編『國譯漢文大成 經子史部第3卷 詩經』（國民文庫刊行會、1921）24～25頁は、「采」を「求む」すなわち「探す」という意味に解し、「有」を「生ずる所の處を求む」すなわち「生えているところを見つける」という意味に解し、「掇」を「其の穂を拾ふ」すなわち「果実の状態になった花穂を拾う」という意味に解し、「捋」を「掇」とほぼ同義と解し、「拮」を「芣苢の子（み）を衣に之を貯へ、落さざらんとする」すなわち「衣の裾を袋状にして芣苢の実を集め、こぼれ落ちないようにする」と解し、そして、「擷」を「其の衣の衽（つま）を帯の間に扱さむ」すなわち「実がいっぱいになった衣の端を帯にさしはさみ、衣がほどけて実が落ちてしまわないようにする」と解している。

このような解釈を参考とした上で、技巧的に解釈し過ぎではないかと思われる部分を全部切り捨て、私なりに素朴に解釈してみると、全体としては、次のように意識することができると思う。

欲しい、欲しい、いっぱい採った。
欲しい、欲しい、いっぱいあった。
欲しい、欲しい、いっぱい拾った。
欲しい、欲しい、いっぱい摘んだ。
欲しい、欲しい、いっぱい集めた。
欲しい、欲しい、いっぱいはさんだ。

ところで、「苺苳（苺苳）」について、それを「指で摘んで採取できるもの」と仮定した場合、それは、甘味な果実を指すと解するのが妥当だろうと思う。そうでなければ、童女などが夢中になって探し、採取し、蓄積するなどということがあり得ない⁴⁰。

他方、『詩経』の「小雅・彤弓之什」に「采芑」という古歌が収録されている。その歌詞の冒頭部分は「薄言采芑 于彼新田 于此蕃畝 方叔涖止、其車三千 師干之試 方叔率止 乘其四騏 四騏翼翼 服其命服 朱芾斯皇 有瑱蔥珩」となっており、これが2度繰り返される。この「芑」は、一般に、穀類の「黍（きび）」を意味すると解されている。

例外として、「芑」(=「艸」+「己」)を「杞」(=「木」+「己」)と同義と解した上で、「采芑」を「枸杞」と解する見解もある。枸杞は、中国原産のナス科の落葉低木クコ (*Lycium chinense* Miller) を意味する。

これら『詩経』にある古歌と類似のものが日本の古歌にあるかどうかについては不詳⁴¹。

そこで、「采芑」は「苺苳（苺苳）」とは異なるという理解を前提にした上で、「苺苳（苺苳）」の意義について検討してみる。

『説文解字』には、「苺苳」の字義について、「一名馬舄 其實如李 令人宜子 从艸呂聲」とある。

「馬舄」の意義については、通説の理解によれば、中国名で「車前子」と呼ばれているオオバコ (*Plantago asiatica* L.) と解するのが普通で、現代の中国における薬方（生薬の処方）でも車前草（オオバコ）⁴²が該当するものとして一般に通用している⁴³。日本の漢方薬（生薬）の

業界でも同じだ。類似の例として、『莊子』の「外篇・至樂」には「種有幾 得水則為鼈 得水土之際則為蛙蟻之衣 生於陵屯則為陵舄 陵舄得鬱棲則為鳥足 鳥足之根為蟻螯 其葉為蝴蝶」とある。ここにある「陵舄」について、金谷治『莊子 第三冊[外篇・雜篇]』（岩波文庫、1982）29頁は、「おおばこ」とルビをふっている。

しかし、『説文解字』には「其實如李（その果実は李（すもも）のようだ）」とあるので、「馬舄」は、決してオオバコではあり得ない⁴⁴。『説文解字』にある「其實如李（その果実は李（すもも）のようだ）」に該当し、摘んで採取することのできる対象としては、スモモ（*Prunus salicina* Lindley）以外のものとしては、ウメ（*Prunus mume* (Siebold) Siebold & Zuccarini）やアンズ（*Prunus armeniaca* L. (Syn. *Armeniaca vulgaris* Lamarck)）のような何らかの樹木の果実のことを意味するのだと解するのが妥当だと考えるべきだろう。

本来、「馬舄」という文字それ自体としては長靴のことを指すので、長靴をはく騎馬民族がもっていた果樹の乾燥果実ということになるのかもしれない。この点を重視すると、それに該当しそうなのは、アンズ（*Prunus armeniaca* L.）ではないかと思う。アンズの野生種はチベット原産とされている。そして、「茱苡（茱苢）」について、西域から中国に渡来した果樹の果実だとの見解もあり、その見解に従う場合には、アンズ（杏子）が最も適合しているように思う。

他方、「茱苡（茱苢）」の読みが「ぶい」だった可能性を重視すると、グミが最も適合しているのではないかと思う。グミは、日本国の中国地方～四国地方では「ブイブイ」（広島、愛媛）や「ビービー」（岡山、広島）等と呼ばれているらしい⁴⁵。この「ブイブイ」または「ビービー」との地方名（古名?）が『詩經』の「國風・周南」にある「茱苢」と同一起源の語なのかどうかについては全くもって不明だが、いずれにしても非常に興味深い。

仮にグミと解した場合、赤く美味しそうな果実をみつけただけで楽しくなり、枝についているものを摘んで食べ、落ちていたものを拾って食べ、あるいはこれを集めて布巾等で包み持ち帰ることが可能なので、「茱苢」の構成要素と矛盾するところがない。

いずれにしても、「茅苜」にみられるような「苜」と「苜（蘭苜）」とが同義の可能性があるという仮説を含め、「苜」について「フジバカマでなければならない」との頑迷な固定観念に固執することが不合理だということだけは明らかではないかと思う。

9 まとめ

従来、『荀子』にある「蘭」について、単純に「フジバカマ」と訳して片付けている例が非常に多かった。これは、悪い意味での日本流の訓詁学のようなもので、文献学的な考察・熟慮に欠けていると同時に、生物学的な裏付けが一切ないものだと考えられる。本稿における考察が完全なものだとは考えないが、慣例（解釈論上の惰性）のみに従い、「蘭」を単純に「フジバカマ」と解釈すると説明がつかなくなってしまふ部分が多々あることは実証できたのではないかと思う。

『荀子』における修辞には特殊なものが含まれており、しかも、後世の儒者による修飾や挿入が多数あり得る。その点を重視すれば、全体として、特定の植物種を指すために「蘭」との語が用いられているわけではないと解するのが妥当ではないかと思われる。

ただ、修辞として「蘭」との語が用いられている場合でも、それが修辞として機能するためには、その文字を読むものがその者の生きた時代において「芳しい草」だと理解することのできる何らかの植物種が存在してなければならない。そうでなければ、修辞としての機能を果たすことができない。その意味では、それぞれの時代において、それぞれの時代の人々によってイメージされる「蘭」が別々に存在していたと理解することも不可能ではない。

しかしながら、そのようにして修辞として用いられる「蘭」という観念にはそれなりのルーツのようなものが存在したはずで、更に古い用例を検討することによって、ルーツを推測し幾つかの仮説をたてることは可能だと思われる。

その場合、フジバカマ (*Eupatorium*) の類が該当すると解釈するのが妥当な場合があり得ることは、当然のことだと考える。けれども、そ

のような古代の中国における「蘭」の用例全てについて一律に「フジバカマ」と解釈することは、明らかに思考の放棄に他ならず、要するに、荒唐無稽との誹りを免れないことになるだろう。

一般に、古典文献の解釈は自由だ。これは、思想・信条の自由や学問の自由の一部だ。けれども、そのようにして自由な解釈の中には、より合理的な解釈とより合理的でない解釈とが混在していることもまた事実だ。そして、少なくとも、学問として古典文献を考察対象とする場合には、より合理的で実証性の高い解釈を目指すべきことは言うまでもない。

他の古典文献上の「蘭」について更に検討を重ねた結果については、連載として、引き続き本誌上で公表することとしたい。

(『荀子』の蘭・完)

[注記]

¹ 「かつら」と読める神社としては、加都良神社(兵庫県多可郡多可町中區間子)があり、大己貴命を祭神として祀っている。池田氏が代々保護してきた。この加都良神社の祭神は、金峰山の勝手明神を勧請したものだという。金峰山の勝手明神とは、勝手神社(奈良県吉野郡吉野町吉野山)の祭神のことと推定される。その祭神について、『和漢三才圖會』には「勝手社 祭神一座 受鬘命」とある。この受鬘命について、「鬘」を「かつら(蔓)」と解釈し、葛城國を天皇から賜った葛城氏のことだと解する見解が多い。しかしながら、受鬘命と塩椎神を祭神とする多夫施神社(鹿児島県南さつま市金峰町尾下)の社伝によれば、「受鬘命は天孫瓊瓊杵尊の降臨に随った三十二神のうちの一神であり、塩椎神は伊邪那伎命の御子である」とされている。ところで、金峯神社(奈良県吉野郡吉野町吉野山)は、鉦山の神・金山毘古命を祭神としている。また、役小角開基といわれる金峯山寺(奈良県吉野郡吉野町吉野山)の本尊は蔵王権現で、その姿は、火焰を背負い、髪を逆立て、目を吊り上げて忿怒の相を呈し、片足を高く上げるなど、かなり特殊な形相をしている。これは、鉦山・冶金の仕事に従事する者の姿をそのまま写したものに違いない。鬘(蔓)は、鉦山における鉦石採掘作業に必須の「蔓」をよってつくる縄を示し、塩は、鉦石を高熱の炉で溶解する作業に従事すると極度に不足する塩分を補うための塩を示

すものではなからうか。総じて、これらの神は、鉱山と冶金に関連する神で、そのために伊弉諾命が加具土命(火之夜藝速男神、火之迦具土神、火産靈)を産んだために火傷を負い死ぬことになったという伝承と関係する神々の子孫一族を示すものと理解するのが合理的だと考える。ただし、勝手神社(奈良県吉野郡吉野町吉野山)の現在の主祭神は天忍穗耳命で、大山祇命・久久能智命・木花佐久夜比咩命・苔虫命・葉野比咩命を配祀するものとされている。ちなみに、中国には「桂」との姓が存在するが、これは、古代中国の姫姓から転じたものとされており、桂姓の氏族全てが元は姫姓だったとされている。このことから考えると、桂、蔓などの姓を名乗る者の中には、元は姫姓だった者が含まれる可能性がある。火や炎と関係する神話の中には伊弉諾尊や木花之佐久夜毘売の例のように、必ずと言って良いほど女性(女神)が登場するのは、その一族の祖が姫姓だったということを示しているのかもしれない。加都良神社(兵庫県多可郡多可町中区間子)を保護した池田氏の所領は、姫路だった。そして、姫路の語源は『播磨国風土記』にある「日女道丘」とされている。「日女(ひめ)」は、その読みにおいて「姫」と同じだ。

² 「都良」の地に相当する零陵郡都梁周辺地域には、秋に開花し芳香を放つラン科植物が存在していることが確認できる一方、山地であり沢地ではなく、平均気温や気象条件等から、フジバカマ(*Eupatorium*)の類は基本的に存在しないと考えられる。Flora of Chinaによれば、湖南省内には、佩蘭(*Eupatorium fortunei* Turczaninow)と多須公(*Eupatorium chinense* L.)が自生するとされているが、同省内全域にくまなくこれらの植物が自生するという趣旨ではない。林野庁「平成23年度 CDM 植林総合推進対策事業(有効化審査を受ける際に参考となる対応指針の作成)」(平成23年3月)によれば、近年では、草地や明るい森林などにおいて、フジバカマ属に類似するキク科アゲラティナ属の帰化植物でメキシコ原産のアゲラティナ・アデノフォラ(*Ageratina adenophora* (Sprengel) R.M. King & H. Robinson (Syn. *Eupatorium adenophorum* Sprengel))が大量に繁茂しているとのことで、現地へ赴いても真のフジバカマ属植物を見つけることは容易ではないかもしれない。日本でもキク科アゲラティナ属で北米原産のマルバフジバカマ(*Ageratina altissima* (L.) R.M. King & H. Robertson)とその変種複数が帰化している。このアゲラティナ属の植物は、陽地だけではなく陰地でも生育する。他方、前掲の中国の植物図鑑等の記載を参考にしながらラン科植物について考察してみると、都梁周辺には、秋に開花するラン科植物として、寒蘭(*Cymbidium kanran* Makino)と建蘭(*Cymbidium ensifolium* (L.) Swartz)が自生しており、また、春～夏の時期に開花するラン科植物として、春蘭(*Cymbidium goeringii* (Reichenbach f.) Reichenbach f.)、兔耳蘭(*Cymbidium lancifolium* Hooker)、細茎石斛(*Dendrobium moniliforme* (L.) Swartz)が自生していることを知ることができる。このほか、零陵郡都梁周辺にはかなり多くの種類のラン科植物がみられる。これらのラン科植物は日本でも非常に馴染みの深いものばかりなので、気候的には日本と類似する地域と考えることができるだけでなく、日本のラン科植物に属する古典園芸植物のルーツの候補地の1つとしても注目すべきではないかと考える。

³ 『三国志・魏書』の「倭人伝」にある「椒」の意義については、夏井高人「艸一財産権としての植物(1)」法律論叢 87 巻 2・3 号 207～244 頁でその検討結果を示した。

⁴ 前掲『新釈漢文大系 5 荀子上』407 頁

⁵ 前掲小林信明『列子』317 頁は、「椒蘭」を「にのいの良い植物」とした上で「椒」と「蘭」とを分け、椒については「さんしょう」とし、蘭について「らん。香草」としている。蘭の解釈は、『説文解字』ではその解釈として「香草也」とあることに依拠するものと思われる。

⁶ フジバカマの生きた葉にも香りがあるが、それほど強いものではない。その香りの性質としては、ハーブ茶として広く親しまれているカモミールの香りに似ている。カモミールは、キク科シカギク属に属する耐寒性 1 年草カミツレ (*Matricaria recutita* L.) を指すのが普通だ。この植物は、古代メソポタミアにおいて薬草として使用されていたと言われ、西域経由で古代の中国にも伝播していた可能性が高い。

⁷ 夏井高人『孔子家語』の蘭「らん・ゆり」448 号(2015 年 1 月号)13～18 頁で検討した。

⁸ 晏嬰(晏子)自身のことを指す。

⁹ この部分は非常に難解だが、要するに、曾子を「蘭苣や槁本」に譬え、君主を「(蘭苣や槁本を漬け込む)香酒」に譬えていると解すると、「曾子が首尾よく君主に招聘され、宰相として君主を輔弼するときには、曾子の意見が君主の判断や品格によって左右されることになるので、つまらない君主を撰んではならならず、それゆえ、仕官する君主の選択には慎重にならざるを得ない」という解釈が妥当ではないかと思う。

¹⁰ 『禮記』の「雜記上」には「醴者 稻醴也 甕甝笱衡 實見間而後折入」とあり、『晏子春秋(晏子)』の「内篇・諫篇・諫上」の「景公夜聽新樂而不朝晏子諫」には「公曰 諸侯之事 百官之政 寡人願以請子 酒醴之味 金石之聲 願夫子無與焉 夫樂 何必夫故哉」とあり、『顔氏家訓』の「勉學」には「梁元帝嘗為吾說 昔在會稽 年始十二 便已好學 時又患疥 手不得拳 膝不得屈 閑齋張葛幃避蠅 獨坐 銀甌貯山陰甜酒 時復進之 以自寬痛 率意自讀史書 一日二十卷 既未師受 或不識一字 或不解一語 要自重之 不知厭倦」とある。

¹¹ 日本の清酒は、古代中国の祭祀用の最上級の酒の流れを汲むものだという可能性がある。伝承によれば、日本の酒造は中国三国時代の魏の曹操が定めた醸造方法・九藍春酒法を今日に伝えるものとか。

¹² 夏井高人『孔子家語』の蘭「らん」16～17 頁参照。

¹³ 樊凱芳『菓酒』(科学出版社、2014)で詳しく解説されている。

¹⁴ 『荀子』の「宥坐」では、孔子が樂器を鳴らしていたとの記述がない点でも『孔子家語』とは異なっている。同様に、『莊子』でも同じ事件の記述が何度も出てくるにもかかわらず、「外篇・山木」を除いては、樂器に関しては何も記載されていない。そして、『莊子』の「外篇・山木」では、「孔子窮於陳蔡之間 七日不火食 左據槁木 右擊槁枝 而歌焱氏之風 有其具而無其數 有其聲而無宮角 木聲與人聲

犁然有當於人心」としており、孔子が楽器ではなく枯枝を楽器代わりに用い、枯木で地面を叩いて鳴らしていたと表現している。仮に「孔子は楽器を奏したり読書したりはしていなかった」または「孔子は困窮して枯木で地面を叩いて憂さをばらしていた」というのが史実だったとすれば、『孔子家語』等において「孔子が楽器(通説では琴)を奏し読書しながら悠然と構えていた」との表現は、美化された修飾に過ぎないことになる。

¹⁵ 『孔子家語』の「在厄」には、陳と蔡の諸侯が、このまま孔子と弟子達を楚に行かせて孔子が楚の王に仕官してしまうと、陳と蔡が不利になると考え、関所のあるところに歩兵を出して孔子一行を取り囲み、行くことも退くこともできないようにしたとある。『荀子』では、このような説明がないので、これだけ読むと分かりにくい。当時は、有名な逸話だったので省略したのかもしれない。あるいは、全く別の事情に起因して前に進むことも退くこともできなくなってしまったというのが史実だったのかもしれない。

¹⁶ 「糞」については、「糝」と解する見解もある(前掲『新釈漢文大系 6 荀子 下』844 頁)。

¹⁷ 「藜羹」について、通説はシロザ(アカザ)と解しているが、そのように解することについては問題があるので「草」と訳すことにする。この点については、『孔子家語』の「蘭」で既に述べた。

¹⁸ 前掲『新釈漢文大系 6 荀子 下』843 頁は、「皆飢えた顔つきになった」と訳している。

¹⁹ 「由」は子路のことを指す。子路の姓は仲、名は由。

²⁰ 「夫子」とは孔子のことを指す。

²¹ 「隱」は、国境付近で足止めを食い、行くことも戻ることもできない状況の下でじっと我慢するしかないようになってしまっていることを示すものと解する。前掲『新釈漢文大系 6 荀子 下』843 頁は、「どうしてこのような困窮状態に陥ったのでしょうか」と訳している。

²² 以下の孔子の比喻の前提となっている古代の伝承等については、夏井高人『『孔子家語』の蘭』で述べた。ただし、『莊子』の中にも同じ事件のことが何度も描かれているが、そこでは「蘭」の下りは一切出てこない。ももとの話では「蘭」の比喻は存在せず、儒家において後世に挿入されたものかもしれないという重大な疑惑が生ずることにもなる。仮にそのように解することができるとすれば、「蘭」は、文字通り修辭以外の何ものでもないということになる。

²³ 「女」は「汝」と同じ。

²⁴ 「姑蘇」は、中国春秋戦国時代の呉の首都。呉都ともいう。現在の中国江蘇省蘇州市。春秋戦国時代の中国の諸都市は、基本的に、古代ギリシアや古代メソポタミアの都市国家と同様、高い城郭で四方を囲んだ城塞国家のようになっており、東西南北の4カ所に門を構え、城壁の上に見張り台(櫓)等の建築物を構築していた(日本の古代社会においては、古代中国におけるような城塞国家は基本的に存在しないとされている。その原因として、何万人もの人口を抱えるだけの都市が存在

在しなかったこと、また、何万人もの軍勢や騎馬兵が都市を囲んで攻めるようなこともなかったことが考えられる。そのような人口増加や大規模な戦闘が行われるようになったのは戦国時代のころからと思われる。そのころに農業生産力が著しく高まって人口増加となったと推定されるのだが、その原因としては、農業技術の発達だけではなく、14世紀から19世紀にかけての小氷期が一時的に緩和して温暖化に転じ、作物の栽培が容易になったということがあったかもしれない。小氷期の発生原因については現在でも解明されていないが、火山活動の活発化により、大量の噴煙で太陽光が遮られ寒冷化することも一因とされている。日本国の徳川時代に発生した大飢饉の多くは、国内の火山噴火による地域的な寒冷化が原因となっていたと推定する見解が多い。そのことから考えると、日本国の戦国時代ころには、たまたま火山活動が沈静化していたと推定することができるかもしれない。)。現在の中国の都市では、かつての城壁の大半が破壊・撤去されてしまっており、観光目的で残された城門等が残るだけとなっている。しかし、例えば、客家のように、現在でも円形(ドーナツ状)または方形の防壁で囲まれた要塞状の区画の中に家を構えて居住する人々も存在している。客家は、古代の夏や周等の王族の子孫と自認し、自尊心が極めて高く、同族の者のみで集合して生活している。事実、客家からは優秀な人材を多く輩出している。

²⁵ 「丘」は孔子のことを指す。

²⁶ 同種の成句または修辭の場合があるのではないかと疑われる表現として、中国の本草書の「石斛」の解説文の中に出てくる「石斛生山谷水傍石上(石斛は、山の溪谷の流れのそばにある岩の上に生える)」がある。まことに美しく覚えやすい表現だと思う。ただ、一般に、本草書は哲学書ではなく実用書なので、それに含まれる表現は、植物の実際の生態を反映している場合が多いと考えられる。実際のセッコク(*Dendrobium moniliforme* Swartz)は、樹木の樹幹に生えることもあるが、山地にある空中湿度の高い溪谷等の岩の割れ目等に生えることがあるので、「石斛生山谷水傍石上」は事実を反映した観察結果を示す表現として認めることができる。なお、中国の古い文献にある石斛に関しては、夏井高人「中国古典文献にみえる石斛の産地」やまくさ 64号 137~177頁で述べた。

²⁷ この文からは、古代中国の皇帝の服飾を読みとることができる。その古代中国の様式・文化が日本国にも導入されていたと考えることができるので、古代の日本国における大王や天皇の服飾・文化を類似のものとして想像することができる。中国の史書の中にはあまり詳しく書かれていないとはいえ、全くないわけではない。『旧唐書』の「東夷伝・倭國伝」には、「地多女少男 頗有文字 俗敬佛法 並皆跣足 以幅布蔽其前後 貴人戴錦帽 百姓皆椎髻 無冠帶 婦人衣純色裙 長腰襦 束髮於後 佩銀花 長八寸 左右各數枝 以明貴賤等級 衣服之制 頗類新羅(この地には女が多く男は少ない。頗る多くの文字がある。庶民は仏教を信仰している。大半の者は裸足で、1枚の布で(身体の)前と後ろを覆っている。貴人は錦織の冠をかぶり、百姓は皆(髪を)棒状に髻(まげ)にして結び、冠をかぶらない。王妃は単色の裙(もすそ)を着用し、長襦袢をはき、髪は束ねて後ろに垂らしている。長

さ8寸の銀花を(身体の)左右に数枝ずつ帯びることで身分の相違を示している。衣服の制度は新羅國と似ている」とある。ここに「頗有文字 俗敬佛法」とあることには特に注目すべきだと思う(『新唐書』の「東夷伝・日本伝」にも「尚浮屠法」とあり、「浮屠法」は「仏陀の法」と読んで、仏教を信仰していたことが記されている。神道に関する記述は全くない。。「幅布」が何を指すのかは不明だが、禪のようなものかもしれない(『新唐書』では「前後」ではなく「後」を隠すと記述されている。)。8寸の「銀花」に相当する日本国内での出土品は現在のところ確認されていないので不詳と言うしかないが、『新唐書』には「至煬帝 賜其民錦線冠 飾以金玉 文布為衣 左右佩銀藹 長八寸 以多少明貴賤((隋の煬帝は、(倭國の)民に錦織の冠、金製の装飾品、衣とする綾、左右に帯びる長さ8寸の銀花を賜った。それ以降、貴賤の差が多少明確になった。))」とあるので、このことを指していると考えられる(『旧唐書』の「東夷伝・日本伝」にはこの記述がない。)。『新唐書』の前の時代を記録した『隋書』の「東夷伝・倭國伝」では、「其服飾 男子衣裙襦 其袖微小 履如屨形 漆其上 繁之於脚 人庶多跣足 不得用金銀為飾 故時衣横幅 結束相連 而無縫 頭亦無冠 但垂髮於兩耳上(その服飾は、男子(貴族)は裙と襦を衣とし、その袖は短く、屨(布制靴)に似た形をしていて上に漆を塗ったものを脚に結わえて履いている。庶民の多くは裸足で、金銀を装飾に用いることが禁止されている。かつて(『三国志・魏志』の「倭人伝」の当時)は、1枚の布を横に巻き、それを紐で結わえるもので、糸で縫うことはなかった。頭には冠を被らず、両耳の上に髪を垂れている。))」、「至隋 其王始制冠 以錦綵為之 以金銀鏤花為飾 婦人束髮於後 亦衣裙襦 裳皆有襪屨(隋代に至り、(倭國の)王は、初めて冠の制を定め、(王の冠を)錦織とし、金銀を散りばめた花で装飾することとした。王妃は、髪を束ねて後ろに垂らし、裙と襦を衣とし、裳(はかま)にはどれにも綺麗な縁飾りが施してある。))」とあり、倭人が自ら冠と銀花を造ったことになっている。この王の冠について、梁の時代(502年～557年)を記録した『梁書』の「武帝紀」には「男女皆露紵 富貴者以錦繡雜采為帽 似中國胡公頭(男女は皆帽子をかぶっていないが、貴人は錦織に草花の形の刺繍をしたものを帽子としている。中国の胡族の王の帽子と似ている。))」とある。いずれにしても、大王とその皇后だけが貴金属を保有している社会だったのだろうと推定される。古代中国・三国時代・魏(220年～265年)の後の晋の時代(265年～420年)の様子について、『三国志・晋書』の「四夷伝・倭人伝」には「其男子衣以横幅但結束相連略无縫綴 婦人衣如單被穿其中央以貫頭 而皆被髮徒跣(その男子は1枚の布を横に重ねて巻いて紐で結わえたものを衣とし、糸で縫い合わせることはほとんどない。婦人は単衣のようにして中央に穴をあけ、そこに頭を通して衣としている。皆、髪をそのまま垂らしており、裸足となっている。))」、「其地温暖俗種禾稻紵麻而蠶桑織績 土无牛馬 有刀楯弓箭 以鐵為鏃(その地は温暖で、庶民は粟・稻・紵麻を植え、養蚕をして布を織る。その地には牛馬が多い。刀・楯・弓・矢があり、鉄を鏃(矢じり)としている。))」とある。鉄の武具があったと推定されることから、鋳業と冶金が既に確立されていたと考えることができる。もし『隋書』や『新唐書』等にある倭国と日本国に関する記述のとおり事実

が存在したのだとすれば、これが隋の時代～唐初期の時代における倭國の大王（天皇）とその皇后の服飾を示す最も確実な記録ということになる。古市古墳群・峯ヶ塚古墳（大阪府羽曳野市軽里）からは複数の花形飾りが出土しているので、これを長い布に数個ずつ縫い付けて並べたものを指すのかもしれない。このほか、銀製品としては、藤ノ木古墳（奈良県生駒郡斑鳩町法隆寺西）出土の金銅製・銀製装飾品類、石のカラト古墳（奈良県奈良市神功～京都府木津川市兜台）出土の銀製玉、隈山古墳群第2号墳（福岡県久留米市国分町）出土のくちなし玉、真野20号墳（福島県南相馬市鹿島区寺内～同区小池）出土の金銅製双魚佩金具等が知られている。魚の形をした佩と推定される装飾品は、正倉院御物の中にもあるので多数存在した可能性があるが、なぜ魚の形をしているのかについては不明。ちなみに、歴史上の人物で「魚」の字を含む者としては、紀木津魚、紀魚弼、小月山魚福、大中臣師魚、秦魚主などがある。）。

隋の時代～唐初期の時代における倭國における服飾は以上のようなものなのだが、これが遣唐使を派遣する時代以降になるとがらりと変化し、基本的に中国流となる。『新唐書』の「日本伝」には「長安元年 其王文武立 改元曰太寶 遣朝臣真人粟田貢方物 朝臣真人者 猶唐尚書也 冠進德冠 頂有華藻四披 紫袍帛帶（長安元年（701年）、（日本の）王・文武が即位し、その元号を「大宝」と改めた。朝臣真人粟田を派遣して貢物を納めさせた。朝臣真人は、唐の尚書官に相当する。進德冠を頭に被り、その冠の頂点には花の形の飾りを4本つけていた。紫色の衣と白帯を身に着けていた。）」とあり、これが日本国の貴族の服飾に関する中国最初の描写記録となっている（朝臣真人粟田は、実名ではないと思われる。「朝臣真人」は官職名または姓（かばね）で、「粟田」は「阿波の地の人」を示しているのだろうと推定される。）。それゆえ、これら中国の史書に記載されている記述を読む限り、中国風の服飾や祭礼用具等が本格的に渡来し、宮中や神社等における服飾や祭礼様式が確定したのは、白村江における敗戦以降の時代ではないかという推定が成立し得る。

以上について、『禮記』等に記されている古代中国における祭礼の様子は、君主や貴人が挙行するもので、相当美化されたものと理解すべきものかもしれない。また、一般庶民の服飾や文化レベルは、その当時における倭國の状況とそれほど異なるものではなかった可能性が高い。正史というものは、基本的に、君主の事跡を記録するものであり、民衆の日常に関する事実が記録されることは滅多にない。東夷伝において倭國の庶民のことが記載されているのは、周辺諸国との外交・統治という政治的な必要があり、論理必然的なものとして記録されたものと推定される。これとはまた別に、隋や唐の使者に対し、日本国の本質的部分とりわけ軍事的側面を隠し、ことさら蛮族風に装っていた可能性は否定することができない。仮想敵国を欺くことは国防と軍事の基本だ。実際には『隋書』の時代において既に相当の軍事力を養うだけの国力を有していたはずで、もしそうでなければ、中国の史書においても相当大規模な戦闘（陸戦及び海戦）が行われたことが記録として残されている白村江の戦の際に大規模な軍隊を朝鮮半島まで輸送することなどできるはずが

ない。少なくとも、外洋航海が可能な大型船舶を建造して運用する技術と組織、十分な兵糧を蓄積するに足りるだけの農業生産力、武具を製造するための高度な鉱山・冶金技術や防具を製造するための各種木工技術そしてそれらの技術者・工人・職人を統率するための社会組織等が存在しており、産業として定着していることを要する。戦争というものは、常に国力というものを露骨に反映する。唐の軍隊に勝利するだけの国力はなかったとしても、よく戦いそして敗れたことは中国の史書に記されているとおりなので、遅くとも隋末ころの時代には、相当程度の力量をもつ軍隊組織を構成することのできるだけの国力をもった国家になっていたことは否定しようがないと考える。

仮に隋よりも前の時代にはかなり原始的な状態のままだったと仮定した場合、日本国は、隋の時代に、遣隋使等を通じて当時における最新の技術等を習得し、驚くべき短期間でそれに熟達し組織化して日本国内に定着させたと考えるしかないだろうと思う。そのような軍事・兵站拠点となる地域は、隋・唐に対しては、国防上の観点から、やはり隠されていたと考える。『新唐書』の「東夷伝・倭國伝」によれば、唐が高句麗を滅ぼした年(668年)の2年後にあたる咸亨元年(670年)、日本国が唐に使者を送り、その国名を「倭」から「日本」と改めたことを説明した上で、日本の国土について「南西盡海 東北限大山 其外即毛人云(南と西のはてには海があり、東と北は大きな山で遮られ、その外側には毛人がいる)」と述べたとされている。この「大山」とは、北の大山が現在の白山～南アルプスに、東の大山が富士山に該当すると仮定すると、安曇氏の信州(神州)と関東平野(毛國・御毛國・常陸國・扶桑國)を存在しないものとして隠してしまうことができる。関東平野を東限とした場合、「大山」と呼べるほどの山が見当たらない。強いて言えば、筑波山と那須山がそれに該当するかもしれない。そして、考古学上の知見に従う限り、これらの地域では、隋以前の時代、既に相当程度に発達した社会組織が存在しており、相当の生産力を有していたことは明らかだと言わざるを得ない。いずれにしても、これらの隠された地域に強力な軍事氏族を温存し、武芸を伝承し、軍事的資源となる森林資源・鉱山資源・軍馬等の存在を秘匿したものではないかと推定する。なお、『旧唐書』の「東夷伝・倭人伝」によれば、唐の暦で貞観22年(648年)ころまでは日本国が倭国と称していたことが窺われる。西暦648年は日本の暦では大化4年にあたり、越国に磐舟柵(石船柵)が設けられた。大化2年(646年)には改新の詔(大化改新の詔)と薄葬令が出され、大化3年(647年)には七色十三階の官位が制定されたとされているので、そのとおりだとすれば、大化元年(645年)ころに日本国の国号を「倭国」から「日本」と改めたのではないかと推定される。

『隋書』の「東夷伝・倭國伝」によれば、大業3年(607年)に倭國王・多利思比孤(たりしひこ)が隋に使者を送り、「日出處天子致書日没處天子無恙云云(日の出るところの天子が日の没するところの天子に書を致す。つつがなきや云々)」と記された親書を送ったが、隋の皇帝・煬帝はこれを喜ばなかったとの有名な記述がある。『新唐書』によれば、この倭國王の「多利思比孤」とは用明天皇を指すとされている。しかし、『隋書』には「倭國」と明記されており、「日本」との名は全くないので、

大業3年(607年)ころの時点では「日本」との国号を名乗っていなかったと解することができる。逆から言えば、大化元年までは「日本」ではなく「倭」だったことになる。ところが、『日本書紀』によれば、「日本」との呼称はそれよりもずっと先からあったことになっている。例えば、『日本書紀』の「雄略天皇七年七月」の条に国名という趣旨で「日本」と出ている。『日本書紀』の編纂者がそのように書いただけのことで、雄略天皇の時代の国号は「日本」ではなかったと思われる。あるいは、国号を「日本」と変更した時代前後の事跡、例えば藤原鎌足(中臣鎌足)の事跡を雄略天皇の事跡として混ぜ込んで編纂したものかもしれない。百濟滅亡の年(660年)～高句麗滅亡の年(668年)ころ、唐においては、既に太宗(598年～649年)が没しており、則天武后(聖母神皇・聖神皇帝・金輪聖神皇帝)が権力を握っていた。690年、則天武后は、唐朝を中断させ、武周を建国した。日本国における大化の改新(646年)は、このような中国における政治的变化を反映するものかもしれない。則天武后の没年は702年なので、『日本書紀』完成の少し前の時代ということになる。その後、712年、玄宗皇帝が即位し、唐朝が復活した。)。『日本書紀』が完成したのは、養老4年(720年)で、藤原鎌足(614年～669年)と車持国子君の娘・与志古娘(天智天皇の元采女とされ、元采女という点において、雄略天皇と元采女の童女君を彷彿とさせる。)との間の子・藤原不比等(659年～720年)が同年に没したとされているが、藤原不比等が生まれたのは大化元年(645年)から14年後となっている。その時点において、西暦600年～650年ころに実際に起きた出来事を明確に記憶している者は全て物故者となっていたと推定される。むしろ、それを待って『日本書紀』を完成させたと考えるほうが妥当かもしれない。この時代は、聖武天皇の天平時代(729年～749年)よりも少し前の時代にあたる。

²⁸ 青、黄、赤、白、黒の五色を指す。五神の青龍、黄龍、朱雀、白虎、玄武に対応している。

²⁹ 藤井専英『新釈漢文大系 6 荀子 下』(明治書院、1969)523頁は、「畢」を「皐」の誤りと解釈した上で、これを「太鼓」として訳している。一般に、「畢」は「皐」の俗字または「皐」の別字とされている。

³⁰ 「雍」は周の祭礼にある音楽の一種で、宴席の終了を知らせる音楽のことだと思われる。

³¹ 「五祀」とは、戸神・灶神・中霤神(宅神)・門神・行神(路神)の5つの祭祀のことを指すが、ここでは、灶神(竈神)のいる炊事場(台所)を祀ることを指す。つまり、宴席が終了した後には下膳することを意味する。灶神(竈神)は、日本でも祀られている(日本の竈神は、仏教では三宝荒神とされ、神道では奥津日子神・奥津比売命・火之夜藝速男神(加具土命・軻遇突智・火産霊)の竈三柱神とされる。)。この竈神の起源は、古代のゾロアスター教にあるように思う。仮にそうだとすれば、周の祭礼においてもまた、その起源の1つが西方の拝火教にあるということになる。ゾロアスター教(拝火教)については、メアリー・ボイス(山本由美子訳)『ゾロアスター教—3500年の歴史』(講談社学術文庫、2010)が参考になる。

³² 日本国の文化では「露払い」を想起させる。また、日本の古代における祝部(は

ふりべ)を想起させる。「祝」を含む神社としては、天穗日命(天之菩卑能命・天菩比神)・天夷鳥命(建比良鳥命・武日照命・武夷鳥命・天夷鳥命:出雲國造・无邪志國造の祖)・兄多毛比命(无邪志國造)を祀る出雲伊波比神社(埼玉県入間市宮寺)、生魂命(生産靈神・伊久魂命)を祀る祝神社(長野県長野市松代町松代)、少彦名命を祀る小祝神社(群馬県高崎市石原町)、正勝山津見神(大山積神・大山津見神・大山祇神)を祀る坂祝神社(岐阜県加茂郡坂祝町酒倉字加茂山)、豊受大神(豊受気姫神・豊宇気比女神・豊宇可乃売神)を祀る祝田神社(奈良県天理市田部町)がある。「祝」を名乗る家系が神職となっている神社としては、祝部宿禰が神職(社司)をつとめる日吉大社(滋賀県大津市坂本5丁目)があり、西本宮は大己貴神(大国主神)を、東本宮は大山咋神を祀っている。祝部宿禰が勧請したとの伝承のある小谷神社(滋賀県長浜市湖北町伊部)は大山咋命を祀っている。天野祝氏(紀伊国造家と同族)が神職をつとめる丹生都比売神社(和歌山県伊都郡かつらぎ町上天野)は丹生都比売大神(丹生都姫神・爾保都比賣命)・高野御子大神・大食津比売大神・市杵島比売大神を祀っている。大祝氏(越智姓河野氏支流・三島大祝家)が神職をつとめる大山祇神社(愛媛県今治市大三島町宮浦)は大山積神を祀っている。諏訪氏大祝家が神職をつとめていた諏訪大社上社前宮(長野県茅野市宮川)は八坂刀売神を祭神として祀っている。祝部家が神職をつとめる豊原角神社(岡山市東区西大寺浜)は白山比め大神・大己貴命・少彦名命を祀っている。「白山比め大神」が岡山県で祀られていることは非常に興味深いことだ。「白山比め」は「白山姫」と同神と考えられる。

白山姫を祭神として祀る神社は、主に能登半島(旧能登國)にもあり、能登國式内四十三座神(菊理媛神・白山比咩神・白山比売神・白山神?)を祭神として祀る能登國総社(石川県七尾市古府町)、正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命・鹽土翁神・息長足姫命・誉田別命を祭神として祀る日面神社(石川県七尾市中島町塩津)、大己貴神を祭神として祀る能登生國玉比古神社(石川県七尾市所口町)、奇稻田姫命(櫛名田比売)を祭神として祀る久志伊奈太伎比咩神社(石川県七尾市飯川町)がある。これらの神社では、いずれも櫻を神紋としている。「櫻の」字は、「根」の字と「女」の字を重ねた字形または「根」の字と「嬰」の字を重ねた字形をしている。根は菩提樹(思惟樹)を意味し、女は「姫」、「嬰」は「女兒」を意味し得るので、菩提樹(根)にかけて「花の咲く木なのか尋ねた姫(木花咲耶姫・木花之佐久夜毘売・木花開耶姫)」という含意をもたせているのではないかと想像したい。あるいは、本来は、「この姫は花を咲かせるのか?」という逆の意味だったかもしれないとも考えられる。菩提樹とは、クワ科イチジク属の常緑高木インドボダイジュ(*Ficus religiosa* L.)のことを指す。インドボダイジュは、挿し木によって容易に増殖することができる。その花は比較的小さいが、黄色のベル状の花が鈴なりになって多数開花するので、仏教寺院にみられる金銅製の装飾品と同じような絢爛さがある。まさに仏寺における荘嚴と言ってよい。仮にこのような仮説が成立可能だとすれば、木花咲耶姫の説話は、仏教(ヒンズー教)との関連性が深いものだった可能性があると言えるだろう。そして、「菊理媛」は「道理を聴く(菊)姫」という含意をもたせた表現では

なかろうか。つまり、木花咲耶姫(木花之佐久夜毘売・木花開耶姫)と同じということになり得る。

なお、龍(オロチ)は、八岐(ヤマタ)とされている。私見によれば、ヤマタノオロチの舞台として相応しい地は、出雲地方というよりもむしろ能登半島だと考える。能登半島は、半島の形状それ自体が龍の頭部のような姿をしている。そして、石川県七尾市(旧能登国能登郡)付近には、神話と関連すると思われる神社が多く残されている。「八岐」は「やぎ」とも読めるし、「やまと」から転じたものかもしれない。「能登」は「龍登」の隠し字または略字のようなものかもしれない(「能」と「龍」との字形上の類似性)。日本では、山羊(やぎ)は白鬚をもつ動物として扱われている。そして、これらの要素の多くが能の世界においても現れる。白山信仰と能との関係については、曾我孝司『白山信仰と能面』(雄山閣、2003)が参考になる。加えて、後藤淑・萩原秀三郎『民間の古面』(芳賀書店、1975)も興味深い考察を示している。

³³ 日本の古代における神官や神事を想起させる。あるいは、古代日本の古墳遺跡から発掘される埴輪群像に含まれる神官や巫女らしき人々の姿を彷彿とさせる部分もある。この関連では、大阪府立近つ飛鳥博物館編『埴輪群像の考古学』(青木書店、2008)、高槻市教育委員会『継体天皇と今城塚古墳』(吉川弘文館、1997)、高田大輔『東日本最大級の埴輪工房・生出塚埴輪窯』(新泉社、2010)、日高 慎『東国古墳時代埴輪生産組織の研究』(雄山閣、2013)、入江文敏・伊藤雅文編『季刊考古学・別冊 19 若狭と越の古墳時代』(雄山閣、2013)が参考になる。ちなみに、日本国の歴史の中では、『日本書紀』と『隋書』の中に華夏と推定される下りがある。『日本書紀』の「景行天皇四年九月」の条には、熊襲が服従しないために景行天皇が周芳の娑麼(倭名抄に「周坊国佐波郡佐波郷」とあり、現在の山口県防府市佐波が該当する。)に至り、南のほう(山口県防府市佐波から南の方角には宇佐八幡宮のあるあたりが位置する。立ち登る煙だけが水平線の上に見えたという趣旨と思われる。)を見たところ煙がたち、人が多く住んでいるようだったので、多臣の祖・武諸木、国前臣の祖・菟名手、物部君の祖・夏花の3名を遣わしてその地を偵察させたとある。菟名手は、国前臣の祖とあるので、このとき以降に宇佐周辺の征服が行われ、「菟(宇佐)」を名乗る秦族の集団が宇佐神宮の所在する地を支配するようになったという趣旨を示すものなのだろうと考えられる。また、物部君の祖の「夏花」の本来の名は「夏華」だったと推定される。そして、『日本書紀』によれば、武諸木と菟名手と夏花が景行天皇の使いとして来ているということを耳にして、その地の首魁・神夏磯媛(かむなつそひめ)が磯津山から抜き取った賢木の上の枝には八握剣、中枝には八咫鏡、下枝には八尺瓊をかけ、舟の舳に白幡を掲げて景行天皇のところに参上し、恭順の意を表したとされている。樹木に祭器をぶらさげることが古代中国の祭礼様式そのままのように思う。また、景行天皇の時代には天照大神の八咫鏡が筑紫にあるはずがないのだが、本来の三種の神器の保有者である大国主の子孫を全く別系統の者である景行天皇が侵略者として攻略し、その神器を奪ったことを示すものと解釈することは不可能ではない。ただし、あまりにも出来過ぎた挿話なので、史実ではないかもしれない。『日本書紀』の「仲哀

天皇八年春正月」の条に酷似する内容の記述がある。ただ、船に乗って賢木をもってきたのは「神夏磯媛」ではなく、「五十迹手」となっており、「八咫鏡」が「白銅鏡」となっており、「八握劍」が「十握劍」となっているところなどが異なる。「五十」は「いそ」で「磯」となり得る。つまり、どちらの記述も史実ではないと解する余地がある。あるいは、天皇(大王)から新たに國造として任命された者は、周芳の娑麼で、このようなわざとらしい演技を伴う神事を天皇またはその代理の前で奉納し、その後に着任したものなのかもしれない。

³⁴ 秦の始皇帝陵付近からは、銅製の馬車(縮尺2分の1)が出土している。皇帝の馬車を忠実に再現したものと考えられている。これについては、秦始皇帝陵博物院編『秦始皇帝陵出土一号青銅馬車』(文物出版社、2012)が詳しい。このほか、古代中国の馬車については、王志傑『茂陵文物鑑賞図誌』(三秦出版社、2012)、練春海『漢代車馬形象研究—以御礼为中心』(広西師範大学出版社、2012)が非常に参考になる。

³⁵ 日本の徳川時代において、庶民が街道を移動中に大名行列と遭遇した際には、その道路の脇に避けて身を伏せ、行列が通り過ぎるまで大名や御伴の武士の姿を視ないようにしたというのと非常によく似ている。このような文化・習俗は、おそらく、古代の邪馬台国の時代ころには既にあり、現代まで連綿として続いているものだと推定される。

³⁶ 前掲『新釈漢文大系 6 荀子 下』523 頁

³⁷ 『禮記』の「内則」には、「牛修 鹿脯 田豕脯 麋脯 麋脯 麋 鹿 田豕 麋 皆有軒 雉兔皆有芼 爵 鷄 蝸 范 芝 栭 菱 棋 棗 栗 榛 柿 瓜 桃 李 梅 杏 楂 梨 姜 桂」と列挙されている。これらは、全て食品だ。それゆえ、「芝蘭」等を考える場合、「芝」だけが食品でないとは解すべき合理性は全くない。

³⁸ 『列仙伝』上巻の「呂尚」には、「服澤芝地髓 具二百年而告亡(呂尚は澤芝・地・髓を服用し、二百歳になって予告した上で亡くなった)」とあるが、本田濟・沢田瑞穂・高馬三郎訳『抱朴子 列仙伝・神仙伝 山海教』(平凡社、1973)307 頁は、澤芝を「蓮の実。石蓮子、水芝ともいう」と解し、「地」を「地衣 オオバコ。車前草・当道・芨苳・地衣などの異名がある」と解し、髓を「石髓 鍾乳洞に生ずる石鍾乳」と解している。いずれも仙人(神仙)になるための仙薬としての食物の一種ということになる。この芨苳は「芨苳」と同じとされている。他方で、『列仙伝』にある地と髓を分けなくて、「地髓」という植物名を指すものだと解することもできる。地髓とは、「地黄(じおう)」を意味する。地黄は、アカヤジオウ(*Rehmannia glutinosa* (Gaertner) Liboschitz ex Fischer & C.A. Meyer)を指すと解されている。また、地黄は、「苧」や「芨」とも呼ばれている。

³⁹ 苧を「艸」+「呂」と考えると、「呂尚(太公望)の艸」と解釈することができるようにも思われるが、現在のところ、そのような説はなさそうだ。

⁴⁰ 現行の和名オオバコ (*Plantago asiatica* L.) とする植物を生薬「車前子」として用いる場合には、その全草を乾燥して用いる。花や果実を生薬として用いるのではない。その果実だけを採取して薬用または食用に供しようとし

ても、その果実はあまりにも微細なものなので、実行不可能だ。そして、その花や実は、道端を歩いている女兒や婦人がそれをみつけて喜ぶようなものでは絶対にあり得ない。

⁴¹ 日本の童謡の中では、「花一匁(はないちもんめ)」が意外と近いかもしれない。類似の歌謡は、中国貴州省の少数民族・布依族(ブイ族)などにも残されている。現在の布依族と古代の扶余族とは同根の可能性はある。なお、貴州省の少数民族の習俗・文化については、萩原秀三郎『日本人の原郷—揚子江流域の少数民族文化を尋ねて』(小学館、1990)、西幹夫・黒川美富子『中国貴州省少数民族の暮らしと祭り—苗族・トン族・ブイ族・老漢族の村々を行く』(文理閣、2008)、鈴木正崇『中国南部少数民族誌—海南島・雲南・貴州』(三和書房、1985)が参考になる。

⁴² 「オオバコ」との和名は、「大箱」ではなく、中国名・車前草の別名「大葉」に由来するものだろうと思う。つまり、オオバコ(*Plantago asiatica* L.)は、日本にもともと自生していた野生植物ではない。古代に渡来人が薬用植物として持ち込んだ帰化植物の一種だと考える。

⁴³ 現時点での中国における生薬(中薬)としての車前子(オオバコ)の用例・処方については、付正良・孔増科主編『渉県中薬誌』(學苑出版社、2013)87~91頁にカラー写真と詳細な解説を付して示されている。

⁴⁴ 前掲『國譯漢文大成 經子史部第3巻 詩經』24頁は、「馬舄」の意義について、和名を「オホバコ」(オオバコ)としつつも、「或は言う蓮の實と」としている。しかし、植物としての物理的・組織的・生態的な構造上、オオバコ(*Plantago asiatica* L.)の穂が落ちていることはないから、それを拾うことができない。また、オオバコの実は極めて小さいので、それを衣に貯めたりすることもできない。衣の裾を袋状にして貯め、落ちないようにするような果実としては、梅や杏子のような球形の果実で枝先につくものを想定するほうがずっと合理的だと思われる。また、蓮の実を道端で拾うことはできない。蓮が生育している沼地の泥の中からすくって採取するか、碗状の花托の中からほじくり出すか、そのいずれかでなければ採取できない。しかも、蓮の実を襟に挿すことは、その形状からして不可能なことだ。つまり、蓮の実ではあり得ない。加えて、同書24頁には、「馬舄」の意義について、「或は言う回回米(ふいふいまい)」ともある。穀類であれば、まだ可能性があるように思うが、もし穀類であれば栽培されているはずで、生えている場所を探す必要がなく、この古歌全体が奇妙な内容を示すものだということとならざるを得ない。いずれにしても、同書の編集者は、想定される植物の実物を何年かにわたって現実に栽培し、それを丁寧に観察し、その果実の形状・大きさ・性質・採取方法等を実際に確認するという初歩的な基本的作業を一切経ないで同書の注釈を加えたものと推定される。実現不可能なことは解釈として成立し得ないので、同書における「車前子」または「蓮の実」とする解釈は、全く信頼性がない。

⁴⁵ 八坂書房『日本植物方言集成』(八坂書房、2001)191頁