

『詩經』に於ける魚の「興」詞とその展開に就いて

家 井 眞

社會分化と生産手段とが未發展であつた古代社會に於ては、人々は彼等の生命を多く自然に委ねなければならなかつた。彼等の生活は好むと好まざるとに關わらず、神々を戴く自然との密接な關係の中に於てのみ成り立つていた。しかし、彼等は彼等の生活を守り、より豊かにする爲に、呪力を有する言靈に據つて綴られた呪文を武器として、

自然を彼等の意志に従屬せしめようとした。呪文は呪言に據つて綴られ、呪言は言靈信仰に基くものである事は言を俟たない。當時の人々の生活は季節のリズムの間にたゆたつており、季節季節には村々の聖地に於て祭禮が行われていた。此のような祭禮には呪術的模倣や演出行爲が伴い、そこでは非日常的な聖なる言語（呪言）、聖なる歌（呪謠）が使用され、日常に使用される俗なる言語とは嚴然として區別されてきた。聖なる言語、聖なる歌は韻律を伴い、それらは物理的呪力を有するものと考えられていた。祭禮に於ける呪術的模倣や演出行爲が、特定の人々の間に權威づけられ、儀禮化されていくにつれ、又、聖が俗の中に解消されていくにつれ、言靈の有する呪力は薄まり、その意義が忘れ去られても、なお日常語の中にその影を留めていくので

ある。そして、儀禮化された段階では、既に主役は神々や自然ではなく、それに參加する共同體を構成する人々であつた。一方、それは祭祀共同體から氏族共同體への移行でもあつた。従つて呪言や呪謠は既とその呪力を必要とは認められず、それ等は昇華されて村々に詠い繼がれる歌謠と爲り、又、儀禮歌と爲つていった。

しかし、古代歌謠に於ても、言靈の持つ呪力は忘れ去られていた譯けではなかつた。例えば『詩經』大雅蕩之什・桑柔篇の終章には、「民之未戾 職盜爲寇 涼曰不可 覆背善言 雖曰匪予 既作爾歌」と有り、朱熹が「則我已作爾歌矣、言得其情、且事已著明、不可揜覆也」と言う如く、「汝の爲に此の歌を作つたからには、もはやごまかす事は出来ぬ」と歌う如く、此の詩にはまだ言靈信仰に對する確信があつた。

換言するならば、此の時代でもなお「詩」は社會に於て物理的「力」を有していたのである。それは『左傳』に屢々見える「詩曰」の例からも證し得る事である。外交に諫言に、引詩に據つて己の意を述べ、それが百言を盡すよりも効果のある事を我々は見ることが出来る。此等の所謂「引詩」「斷章取義」の持つ物理的「力」のその起原は、やはり言靈信仰が持つ言語の呪力、神聖性に迄さかのぼり得るのである。

又、徐器の王孫遺者鐘の銘文には「佳正月初吉丁亥 王孫遺者彝其吉
金 自作夤鐘 中(終)翰(翰)馭(且)虜(虜) 元鳴孔皇 用高台(高)孝
于我皇且(祖)文考 用幹鬯(鬯)壽 余函(宏)輶(恭)媿(媿) 歟(媿)畏(媿)
趨々 肅愬(哲)聖武 惠于政德 思(淑)于威義(儀) 誨(謀)猷(不)丕
猷(飭) 闡々夤鐘 用匣台膏 用樂嘉賓父厖(兄) 及我朋友 余恂(恂)
(子)心 延(誕)永余德 夤(滂)民人 余專(專)于國 煌々趨々 萬季無誤
(期) 葉萬孫子 永保敷之」と有り、王孫遺者が彼の皇祖文考の爲に
この鐘を作ったとある。そして、此の銘文から此の鐘が皇祖文考を祭
る儀禮に使用された事が明らかである。又、此の銘文は四字句(十九
句)を中心とし、五字句六字句(各二句)、七字句八字句(各一句)
から成る詩體であり、郭沫若氏に據れば、虜皇(×印)が陽部、孝考
壽(△印)が幽部、趨(德)夤(喜)友(德)國(趨)子(之)(○印)が之部の韻であ
る(『兩周金文字大系攷釋』)。此の鐘に鑄込まれた此の詩は、祖靈を
祭る儀禮に使用された呪歌の形式化したものと想像される。「趨々」
に就いては郭氏は「猶翼々、大雅大明、小心翼翼」と言い、「誨猷不
猷」に就いては「當讀爲誨猷不飭、飭猶秩々也、小雅巧言、秩々大猷」
と言っておられる。すると此等の語句は宗教に關する慣用語ではない
かと推察されるのである。詩は以上の如く聖なる空間と時間との間に
醸成されて來たものであり、それ自身神聖な存在だった。従つて小雅
節南山之什、巷伯篇の終章に「楊園之道 猗于畝丘 寺人孟子 作爲
此詩 凡百君子 敬而聽之」とあるのも、詩の神聖性を言っているの
に他ならないのである。

さて、『詩經』に於ける「興」詞に就いてであるが、『周禮』春官大
師の條に

曰興、

『詩經』に於ける魚の「興」詞とその展開に就いて

と有り、鄭玄は此に

興者、託事於物、

と注している。『釋名』釋典藝には

興物而作、謂之興、

と有り、朱熹は此等を承け、『詩經集傳』の關雎篇に於て

興者、先言他物、以引起所詠之詞也、

と言ひ、此等の説が永く定説として信じられて來た。しかし、「興」
詞に就いては我國に於いて近來見る可きものが多い。私は『詩經』に
於ける「興」詞は、もと呪謠から展開した呪詞であり、その發想の根
源には必ず古代儀禮に於ける習俗が存在していたものと考ええる。聖な
る儀禮に於ける呪謠が、その儀禮の神聖さを失うとともに、その有す
る意義をも失ひ、人々がその呪謠の眞の意味を忘れ去つてもなお、定
型化された呪詞として人々の心に残り、謠い繼がれて終いに單に「託
事於物」「興物而作」「先言他物、以引起所詠之詞也」と考えられ
るに至つたのであると考える。

『詩經』に収録されている諸篇が成立した時代、當時の生産の主流
は農耕が占めていたのであつて、農耕社會であつたのである。である
から穀物の豊饒を祈る春の豫祝儀禮、豊饒を謝する秋の收穫儀禮は一
國を擧げての祭禮であつたのである。そこで私は此の小論に於て獲魚
儀禮、祭魚儀禮と農耕儀禮との關係、それが『詩經』諸篇に與えた影
響を論じ、魚が古代中國人にどのようにとらえられ、魚を「興」詞に
持つ諸篇が何故に男女の詩に使用せられるのかを明らかにし、それぞ
れの詩の展開を考えてみたいと思う。

二

古代中國に於いては魚は吉祥の一つであった。一二の例を引くならば、『史記』周本紀には、

武王渡河、中流白魚躍入王舟中、武王俯取以祭、
と有り、集解は馬融の言を引き

魚者介鱗之物、兵象也、

と注している。魚を兵の象徴とするのである。しかし、私には此の馬融の説は附會の説であると思われる。なぜならば魚の有する性質として後に述べるが、多産と生命力の強さが有る。古人はこれを以て吉祥としたのであろう。それが漢代には忘却されて兵の多い事の象徴、周室の繁榮の象徴と解されるに至ったのであろう。それは又「魚袋」に就いても言える。『事物紀原集類』には

實錄曰、三代以魚爲之、謂之筭袋、魏易之爲龜、唐高祖給隨身魚、

と有り、唐の高祖が魚袋の制を始めたとする。此は『舊唐書』輿服志に據る記事であり、位階に據つて金製、銀製の區別が有り、此を佩帶して出仕したのである。しかし、魚形の物を佩帶するという習俗は古くから存在し、例えば陝西省長安縣張家坡から出土した玉器の中、極めて寫實的な魚形の玉器が発見されている。これも古代中國人が魚に呪力を見出し、それを吉祥として玉器に造り佩帶したものであろうと思われる。であるから魚袋を腰に佩帶するという發想の起原は随分と古いのである。『詩經』にも魚を誦つて豊年を言い、戀愛、婚姻を言い、又、宴會の盛大な様子を言っているものがある。今この小論に於て私は『詩經』に於て魚を誦う諸篇と、それを「興」詞に有する諸篇の展開に就いて考察しようと思ふ。

周頌の潛篇には

猗與漆沮 潛有多魚 有鱸有鮪

鱸鮪鰕鯉 以享以祀 以介景福

とあり、漆水及び沮水で獲った鱸鮪鱖鰕鯉等の諸魚を享祀し、景福を祈ると言う。毛序には

潛、季冬薦魚、春獻鮪也、

とあり、季冬には魚類を薦めるが、春には鮪を獻ずると言う。毛序に據れば鮪は春に獻ずる魚である事は理解されるが、他の五種の魚に就いては季冬に薦める魚であるのか、春に獻ずる魚なのかは明らかではない。鄭玄はこの魚を薦獻する理由と場所とに就いて

多魚之性定、春鮪新來、薦獻之者、謂於宗廟也、

と注している所から考ふるに、その理由は冬に魚の性質が安定し、春に鮪が初て來るからだと言ひ、魚を薦獻する場所は宗廟であるとしている。朱熹は更に詳しくこの詩は

月令、季冬命漁師始漁、天子親往乃管魚、先薦寢廟、季春薦鮪于寢廟、此其樂歌也、

であるとしている。しかし、これでは何故に魚が宗廟に祭られるのかは明らかではない。魚を宗廟に祭る事の理由に就いては、

『呂覽』季春紀に

季春之月、……薦鮪于寢廟、乃爲麥祈實、

とあり、鮪を宗廟に祭るのは、麥の爲めに豊饒を祈願するからなのである。すると詩に「景福」とあるのは以上の事から、具體的には穀物の豊饒をうける事に他ならぬ事が理解し得、魚を宗廟に祭るのは春に行われる祈年の爲の豫祝儀禮に他ならない事、又、この詩はその豫祝儀禮に使用された樂歌である事が理解される。すると魚を宗廟に祭

つて穀物の豊饒を祈るのであるならば、必ずや魚と穀物の豊饒との間には何かしらの關係がなければならぬ。更に言うならば、祭魚に據つて穀物の豊饒を祈る以上、魚は穀物の豊饒を齎す可き呪力を有している、と古代中國人は考えていたのではなからうか。

先に古代中國人は魚を吉祥と考えていた事を述べたが、『呂覽』孟春紀に

孟春之月……東風解凍、執蟲始振、魚上冰、獺祭魚、候鴈北、

とある。この文でも魚は春を告げるものの吉祥とされている。又、同じく季冬紀には

季冬之月……命漁師始漁、天子親往、乃嘗魚、先薦寢廟、

とあり、季冬の月に天子自身で魚を嘗め、宗廟に供するという登嘗饗禮が記されている。ここで問題となるのは、それでは何故に魚を宗廟に供し祭るのかという點である。『國語』魯語上に

古者大寒降、土蟄發、水虞於是乎講罟罾、取名魚、登川禽、而嘗之寢廟、行諸國人、助宣氣也、

とある。「宣氣」とは『漢書』律歷志に

正月……宣四方之氣、而出種物也、……二月……言陽氣洗物、辜

絜之也、……三月……宣氣齊物也、

とある如く、陽氣を助けて草木の種子を伸ばすものであると考えられていたのである。魯語の記載に據れば、春になると川澤の禁令を掌る漁師たる水虞が、魚を獲る網や梁の使用法を講じ、大魚を獲り、すっぽん等を薦め、これ等を宗廟に供し祭り、國人に漁を解禁するのは、まさに伸びようとする陽氣を助けるためなのだと言うのである。先の『呂覽』『漢書』の記載と考え合わせると、明らかに魚は春を告げるものの象徴であると同時に、まさに伸びようとしている陽氣を助け、

草木の種子の發芽を順調ならしむる呪力を有していると古代中國人は考えられていたのである。それではこの頃天子は如何なる儀禮を行うかを考えるに、『管子』輕重己に

多盡而春始、天子東出其國、四十六里而壇、服青而繞青、摺玉

摺、帶玉監、朝諸侯卿大夫列士、循於百姓、號曰祭日、犧牲以魚、とある。その記載に據れば一月に天子自身でその國の四十六里の處に壇を築き、そこで行う儀禮に對して、犧牲には魚を用い、かつこの日を「祭日」と呼んだというのである。それでは一體この壇は何の爲の壇であつたのであろうか。東方の色は青であり、春は東方から吹く穀風によつて運ばれるが故に青は春の色だと考えられた。その故に春を迎えるために天子は國の東に出、青衣を服し蒼玉を着けるのである。

しかも、まさに伸びようとしている陽氣を助け、草木の種子の發芽を助ける呪力を有する魚を犧牲に用いるとある。であるからこの『管子』の文は明らかに祈年祭を言つたものである。『呂覽』孟春紀に、

孟春之月……天子居青陽左个、乘鸞輅、駕蒼龍、載青旂、衣青衣、

服青玉、……立春之日、天子親率三公九卿諸侯大夫、以迎春於東

郊、……天子乃以元日祈穀于上帝、

とある。天子は立春の日に春を東郊に迎え、元日に穀物の豊饒を上帝に祈願するのである。先の『管子』の記載と考え合わせると壇は祈年のための「土」に當る事が理解され、この文と『管子』の文とに據れば、一月に天子自身青衣青玉を着け、四十六里の東郊の地に祈年のための「土」である壇を築き、そこで魚を犧牲として供し、上帝に秋の穀物の稔りの多からん事を祈願する豫祝儀禮を行うのであるという事が明らかになる。以上の事柄から魚は春を告げる象徴であると同時に、まさに伸びようとしている陽氣を助ける呪力を有するものである

が故に、その呪力に據り類感呪術的に穀物の生長を助成し得るのであるから、祈年祭、收穫祭にはその呪力を有する魚を祭り、年の豊饒を祈願し、豊饒を上帝に謝したのである事が明らかになる。又、『呂覽』季春紀に、

季春之月……是月也、天子乃薦鞠衣于先帝、命舟牧覆舟、五覆五反、乃告舟備具于天子焉、天子焉始乘舟、薦鮪于寢廟、乃爲麥祈實、

とある。この『呂覽』の記載では春に行われる豫祝儀禮の次第が明らかにされている。それに據れば、先づ天子が先帝に鞠衣を供し、次に舟牧に命じて舟の準備をさせ、それに乗って天子自ら魚を獲り、最後にその獲った魚を宗廟に祭り、それによって麥の實りの多からん事を祈願するといふのである。以上の事柄から明らかな如く、魚は春を告げるものの象徴であり、まさに伸びようとしている草木を助ける呪力を有するが故に、類感呪術的に穀物の發育をも助け、従って魚を祭る事がとりもなおさず穀物の豊饒を上帝に祈願する豫祝儀禮の、最も重要な儀禮の一種であったのである。それは魚の有する呪力が類感呪術として穀物の豊饒を齎すと確信していた古代中國人の觀念に基くものである。であるから潛篇が多魚を言つて、それが穀物の豊饒を祈願する樂歌となり、毛序に「潛、季冬薦魚、春獻鮪也」と言い、鄭玄が「多魚之性定、春鮪新來、薦獻之者、謂於宗廟」と言うのは故なしとほしないのである。

潛篇は魚を宗廟に享祀して穀物の豊饒を祈願する豫祝儀禮の樂歌であるが、この他にも魚と豊年とを關連づけて詠っている詩がある。無羊篇の第四章に

牧人乃夢 衆維魚矣 旄維旗矣 大人占之 衆維魚矣

實維豐年 旄維旗矣 室家溱溱

とある。「大人」に就いては鄭玄は唯「占夢之官」と注するだけであるが、朱熹は斯干篇の「大人占之」の句に就いて、「大人大卜之屬、占夢之官也」と注している。するとこの「大人」は『周禮』春官、大卜の條に、「大卜掌三兆之灋、一曰玉兆、二曰瓦兆、三曰原兆」とあり、序官、大卜の鄭注に「問龜曰卜、大卜卜筮官之長」とある事から推して、卜筮官の長官であると考えられる。であるからこの章は夢占に據つて豊年と家の繁榮とを歌つたものであり、衆魚が豊年の吉祥として占われ、詠われているのである。この章は一見すると主に魚が多いという面から、穀物の稔りが多いという如く關連づけられているものの如くではあるが、それでも尙、魚と豊年とを結び着ける發想が色濃く流れており、魚の有する呪力とそれが穀物の豊饒を促す事への確信、引いては祭魚と祈年祭との關係を見出す事が可能なのである。しかしながら、この無羊篇の第四章は潛篇の如く、多魚を宗廟に享祀して穀物の豊饒を祈願するといふ直接的な表現はなく、その發想を繼承しているにしかすぎない。従つて無羊篇は潛篇に比較して後出の詩であると考えられるのである。

潛篇と無羊篇の新古の別は、魚の有する呪力と農耕儀禮との關連の上から明らかに推定し得るのであるが、より詳細に考察してみると、それでは一體如何なる理由を以て、魚が穀物の生長を助ける呪力を有するものであると古代中國人は考えていたのであるうか。魚にこの呪力あるを認めていたのは獨り古代中國人ばかりではなく、例えば宇野圓空博士は『マライシアに於ける稻米儀禮』の事例二二に

『幸始』の儀を行ふ。……供米に畑の肥のしるしである小豚と豊饒の象徴である肥魚とをそえて、會衆に分ち、喜びのうちに皆で

食ふ。

と報告しておられる。やはりマレーシアに於ても魚は豊年の象徴として、豫祝儀禮に於いて重要な位置を占めていたのである。『詩經』諸篇中、戀愛歌、婚姻歌に於て、多く魚類が「興」詞として使用されているのに注目し、歌謠、神話等からその有する意味及び呪力を最も初めに研究したのは聞一多であるが、彼は『説魚』で魚の有する「繁殖能力」の旺盛な事に注目し、その繁殖力にあやかつて種族の繁榮を類感呪術的に計つたのであり、その故に魚が戀愛詩、婚姻詩の「興」詞となつたのであると論じている。古代中國人は魚の多産が、呪力として子孫の多産をうながすのであると考えていた、という聞一多の説は蓋し卓見であらうと思われる。しかし、その魚が有する呪力が子孫の繁榮に影響を與えるという事は二次的な問題であらうと思われる。一次的には『呂覽』等の文獻に徴するに、魚の多産が呪力として穀物の多産をうながし、従つて魚が農耕儀禮に於ける豫祝、收穫儀禮に必要不可欠であつたのであると考えるのが順當であらう。その呪力を有するが故に、「薦鮪于寢廟、乃爲麥祈實」と、魚を供し祭つて穀物の豐饒を祈願したのであり、これは古代中國人が魚の多産と生命力に呪力を見出し、類感呪術として穀物にその多産と生命力とを移入せんと欲して、これ等の儀禮を行つたのに他ならないのである。であるから豐饒を祈願する樂歌である潛篇に多魚が詠われているのである。それは又、現在「蘇生」と熟語される蘇字からも推定される。「蘇」字の金文を今字にすると「穌」字となり、六例見る事が出来る。「蘇」字はもと「穌」字に作られていたのである。しかも金文の字形を觀るに、魚は木の下、つまり根本に記されているのである。又、寘兕鼎には「蘇」字に作つており、「蘇」字には作つていない。「穌」字は『説

『詩經』に於ける魚の「興」詞とその展開に就いて

文』等には總て「穌」字に作り、「从禾魚聲」なのであるが、金文七字は總て「从木魚聲」なのである。「穌」字に就いては『集韻』に

穌、一曰、死而更生曰穌、

とあり、『廣雅』釋詁に

穌生也、

とある。又、『禮記』樂記篇の鄭注にも

更息曰穌、

とある。私はこれ迄魚の有する呪力が農耕儀禮に類感呪術として使用されて來た事實を論じて來たのであるが、この「穌」字はこれ等の農耕儀禮に關する字であつて、「禾」の根本に魚を埋め、その呪力に據つて、弱っている禾を「穌生」させるといふ意味を有するのであると考へて大過ないものと思ふ。従つて金文の「穌」字も、木の根本に魚を埋め、その呪力に據つて、弱っている木に新たな生命力に満ちた呪力を吹き込む事だ「穌生」させるといふ呪的數字であり、農耕に關する宗教的な數字であつたらうと考へられる。それ故に「死而更生曰穌」「更息曰穌」といふ不思議な解釋が成立するのである。であるから、かつて我々の祖先達が田畑に魚を埋めたといふ事も、單に肥料としての役割ばかりを魚に認めていたのではなく、或はその裏には魚の有する呪力に據り、類感呪術に據つてその田畑の多産を祈願したといふ事實が隠されていたのかも知れぬのである。かく考へて來るならば、年穀の豫祝儀禮に於て魚を獲り、魚を祭るといふ儀禮が、その多産から來る類感呪術に據るのであるといふ事實が明らかになるものと思ふ。かつ、古代中國社會に於ては、その生産手段の主流を農耕が占めていたのであるから、そのような社會では農耕儀禮が極度に發達していたと考へられる。従つて農耕儀禮の一種として、先づ魚の多産はその呪

力を大地の多産に對する類感呪術の、それとして認められていたに相違ないのである。であるから『詩經』で魚を言う諸篇の中、それ故に最も酒篇がその影響を受けているのであり、無羊篇がそれに次ぐのである。

三

次に『詩經』には衆魚を言つて、宴會の盛大な様子を歌うものがある。例えば魚麗篇には

魚麗于鼈 鱧鯨 君子有酒 旨且多

魚麗于鼈 魴鱧 君子有酒 多且旨

魚麗于鼈 鯉鯉 君子有酒 旨且有

物其多矣 維其嘉矣

物其旨矣 維其備矣

物其有矣 維其時矣

とあり、鱧鯨魴鱧鯉鯉等の諸魚が鼈にかかる事を言つて、宴會の盛大な様子を讃えているのであるが、この詩にも「魚麗于鼈」とあつて直接的にはないが魚を獲る事を言つている。朱熹はこの詩の「魚麗于鼈、鱧鯨」「魚麗于鼈、魴鱧」「魚麗于鼈、鯉鯉」を「興」詞と見ているのであるが、ここで言う獲魚や鼈等は如何なる意味を有するのであろうか。そしてそれ等とこの宴會とは如何なる關係を有するのであろうか。石鼓文にも魚を獲る事を言つて、

泝殿(兮)汚汚 丞(丞)彼淖淵 鯪鯉處之 君子漁之

潢有小魚 其游趨趨 帛(白)魚鱗鱗 其鱗氏鮮

黃帛(白)其鱗 有鱗有鱗 其翊孔庶 鱗之魯魯

逕逕趨趨 其魚維何 維鱗維鱗 何以羹之 維楊及柳

と詠っている。この詩は汧水で君子自身で魚を獲り、それを料理して盛大な宴會をする事を詠っているのであるが、この詩では魚を獲るのは男性であるが、『儀禮』等の記載から考へて、料理をするのは女性であつたらうと考へられる(後述)。そしてその魚料理を宴會に供したのである。この詩では一見獲魚よりも衆魚に據つて、宴會の盛大さを象徴している如くに考へられる。それは無羊篇の「衆維魚矣、實維豐年」の句と同じ發想が流れている事が明らかである。しかも、魚藻篇に

魚在在藻 有頌其首 王在在鎬 豈樂飲酒

魚在在藻 有莘其尾 王在在鎬 飲酒樂豈

魚在在藻 依于其蒲 王在在鎬 有那其居

とある。この詩に就いて毛序は

魚藻刺幽王也、言萬物失其性、王居鎬京、將不能以自樂、故君子

思古之武王焉、

と言つて、幽王を刺つて武王を思ふ詩であると解するのであるが、朱熹は

此天子燕諸侯、而諸侯美天子之詩也、

と解している。又、朱熹はこの詩の「魚在在藻、有頌其首」「魚在在藻、有莘其尾」「魚在在藻、依于其蒲」の各句を「興」詞と見ている。この詩では獲魚を言わず、唯魚を言うだけであるが、魚麗篇、石鼓文と同系統の發想の流れている詩と考へてよいと思ふ。鎬京に就いては文王有聲篇に於ては、豊京と鎬京とを合せ詠っている。すると豊京は周にとっては聖地なのであるから、鎬京も周にとっては聖地であつた事が理解せられ、又、豊京には殷の「土」にあたる靈臺があつて、屢々祈年祭が行われていたのであるから、この地に於ても同様の

祈年祭が行われていたであろうという事は想像するに難くはない。そしてこれ等の詩の場合の魚は、戀愛、婚姻詩の魚の如く女性の象徴(後述)とは考え得ないので、潛篇の如く穀物の豊饒を齎す呪力のあるものの象徴に近いと考える可きかと思う。しかし、魚麗篇も魚藻篇も潛篇、無羊篇の如く魚と豊饒とが直接的に結び付いてはいない。

穀物の豊饒を齎す呪力を有する魚を宗廟に祭つてする豫祝儀禮の樂歌である潛篇には

猗與漆沮 潛有多魚 有鱸有鮪 鱖鰕鰻鯉 以享以祀
以介景福

と、魚を享祀する事が詠われている。この享祀には必ず宴會が伴つたと考えられる。『遙殷』銘文には

穆王在葬(豐)京、侖漁于大池、王饗酒、

とあり、穆王が豊京の大池に於て漁を行い、後に饗酒を行った事が記されている。先に述べた如く『呂覽』季春紀には「天子薦鞠衣于先帝、命舟牧覆舟、五覆五反、乃告舟備具于天子焉、天子焉始乘舟、薦鮪于寢廟、乃爲麥祈實」とあり、魚を獲る事が豫祝儀禮の一環である事を言っている。するとこの「饗酒」は豫祝儀禮の後の宴會をいうこととなる。であるから魚麗篇の「有酒」や魚藻篇の「飲酒」と同様、穀物の豊饒を祈願する豫祝儀禮、乃至は收獲祭の後の宴會ということになるのである。すると魚藻篇を朱熹が「此天子燕諸侯、而諸侯美天子之詩也」と解するのは十分ではなく、「天子が豫祝儀禮を行った後にする宴會の詩」と解す可きであろう。

しかし、既にこの魚麗篇、魚藻篇には潛篇の如く直接的に魚や豫祝儀禮、穀物の豊饒等は詠われてはいない。だが尙、魚が穀物の豊饒を齎してくれる事への限り無い感謝の念が含まれているように考えられ

てならない。潛篇、無羊篇は魚を言っているが、豫祝儀禮乃至は收獲儀禮の後の宴會の詩だからなのである。

四

農耕をその生産手段の主としていた古代中國に於ては、人々は魚の多産に呪力を確信し、それが大地に多産を齎すと信仰していた。それが直接的には潛篇に詠われ、引いて無羊篇の夢占となるのであるが、次で魚の多産と大地の多産とが、類感呪術として女性の多産を助けるという考え方に注意しなければならぬ。又、筍、梁、魚等が女性の象徴として『詩經』中には見えるのである。それは中國古代人が筍、梁、魚等とその形態、機能から女性と關連づけて考えたからであるが、この發想が戀愛、婚姻詩の魚を言う「興」詞として定着していくのである。

陳風衡門篇は歌垣の詩であるが、ここでは「食魚」が「取妻」事を意味している。その詩には

衡門之下 可以棲遲 泌之洋洋 可以樂飢
豈其食魚 必河之魴 豈其取妻 必齊之姜
豈其食魚 必河之鯉 豈其取妻 必宋之子

とあって、「樂飢」を毛傳では

可樂道忘飢、と注し、「道」「忘」の二字を増して解釋しているのである。聞一多は『詩經通義』に於て

案、古謂性的行爲曰食、性慾未滿足時之生理狀態曰飢、既滿足後曰飽、……且詩言魚、多爲性的象徴、故男女每以魚喻其對方、と論じているが、蓋し卓見であろう。であるから「樂飢」は毛傳の如

く「可樂道忘飢」と解する可きではなく、「性慾を満足させる」意としなければならぬのである。又、この詩の各章を考へるに、第二章の「食魚」は「取妻」と對をなし、「河之魴」と「齊之姜」も對をなす。第三章の「食魚」は「取妻」と對をなし、「河之鯉」と「宋之子」は對をなす。従つて第一章の「衡門之下」と「泌之洋洋」も對をなし、「樂飢」と「棲遲」も對をなすのである。すると「樂飢」の意味は「性慾を満足させる」のであるから、それと對をなす「棲遲」も毛傳の如く「遊息也」と解す可きではなく、性的解放を意味する語であると考へる可きであらう。

唯、聞一多が魚を「多爲性的象徵、故男女、每以魚喻其對方」と論じ、又『說魚』に於てギリシア神話等の「崇拜魚神的風俗」から、以魚爲男性器官的象徵、

と言ひ、魚の形態が男性性器の形態に似ており、かつ魚の「蕃殖能力」の旺盛な事等から考へて、

婚姻是人生第一大事、而傳種是婚姻的唯一目的、

であるが故に、魚の形態が男性性器を象徵し、かつその蕃殖能力にあやかつて種族の繁榮を計つたのであり、その故に魚が戀愛詩、婚姻詩の「興」詞となつたと論じているのであるが、やや正確さに缺く點があると思ふ。聞一多が魚の多産性が呪力として女性の多産を齎すと論じた點は正しいと思ふ。しかし、聞一多の如く魚を男性性器の象徵と考へるならば、衡門篇の「食魚」が何故「取妻」を意味するかが理解し得なくなる。男性性器の象徵である魚を食べる事が、妻を娶る事を意味する事はあり得ないからである。であるから魚は女性の象徵であると考えざるを得ないのである。魚と女性と戀愛婚姻とはかく密接不可離の關係にあるのであるが、『禮記』昏義には嫁せんとする女性に

就いての儀禮として、

是以古者婦人先嫁三月、祖廟未毀、教于公宮、祖廟既毀、教于宗室、教以婦德、婦言、婦容、婦功、教成祭之、牲用魚、芼之以蘋藻、所以成婦順也、

とあり、婚禮に先立って、祭魚儀禮を行ふ事が記載されている。采蘋篇の毛傳にも

古之將嫁女者、必先禮之於宗室、牲用魚、芼之以蘋藻、

とある。古代中國人が婚禮に先立って魚を祭つたのは、魚の多産が類感呪術として女性の多産にその呪力を及ぼし、魚を祭る事に據つて子孫繁榮を祈願したからに他ならないのである。

尙、『詩經』の中では「魚」とともに、「笱」^四「梁」^四等が戀愛、婚姻詩に見えるが、それは魚が女性を象徵するのと同様、笱、梁も女性を象徵しているからである。更に述べるならば、笱等はその形態から女性性器を象徵し、魚はその多産から女性の生殖能力を象徵しているのである。であるから笱、梁、魚はともに女性を象徵するのである。それ故に邶風谷風篇に「毋逝我梁、毋發我笱」とあるのは、私（女性）に近づくな、私に觸れるなという意味であり、衛風有狐篇に「有狐綏綏、在彼淇梁、心之憂矣、之子無裳」とあるのは、狐（男性の喩）が淇水の邊の梁（女性の喩）を盗ろうとねらっている、という意味のざれ歌であり、衛風竹竿篇に「籊籊竹竿、以釣于淇、豈不爾思、遠莫致之」とあるのは、魚を釣り上げるといふ事が想う女性を得るといふ事を意味しているのであって、竹竿で淇水に（魚^{II}女性の喩^{II}を）釣って得ようと思うのだが、想う貴女は手のとどこかぬ彼方にいるのでどうしようもない、という意味の詩である。

後世、この魚が女性を象徵するという事の影響が『儀禮』にもかす

かではあるがその残像を残している。『禮記』祭法篇に

古者天子諸侯、必有公桑蠶室、近川而爲之、築宮仞有三尺、棘牆而外閉之、乃大昕之朝、君皮辨素積、卜三宮之夫人世婦之吉者、使入蠶于蠶室、奉種浴于川、桑于公桑、風戾以食之、歲既單矣、世婦卒蠶、奉繭以示于君、遂獻繭于夫人、夫人曰、此所以爲君服與、遂副禕而受之、因少牢以禮之、古之獻繭者、其率用此與、及良日、夫人纁三盆手、遂布于三宮夫人世婦之吉者、使纁、遂朱絲之、玄黃之、以爲黼黻文章、

とあり、又、同じく祭法篇に

是故天子親耕於南郊、以共齊盛、王后蠶於北郊、以共純服、諸侯耕於東郊、亦以共齊盛、夫人蠶於北郊、以共冕服、天子諸侯非莫耕也、王后夫人、非莫蠶也、

とある事からも明らかな如く、農耕は男性の仕事、養蠶織服は女性の仕事と職業分擔が明らかに分れていたと考えられる。それと同様に、

『儀禮』有司徹には

司士牝魚、亦司士載戶俎五魚、橫載之、侑主人皆一魚、亦橫載之、皆加酈祭于其上、

とあり、魚を祭るのは男性がする事になっているのであるが、有司徹に

主婦薦韭菹醢、坐設于席前、菹在北方、婦贊者執棗糗以從、主婦不與受、設棗于直北、糗在棗西、佐食設俎、膾脊膾肺皆牢、膚三、魚一、腊臂、

とあり、又、小牢饋食禮に
主婦自東房、執一金敦黍、有蓋、坐設于羊俎之南、婦贊者執敦稷以授主婦、主婦興受、坐設于魚俎南、

『詩經』に於ける魚の「興」詞とその展開に就いて

とある事から推察するに、魚を料理するのは女性の仕事と考えられていたものの如くである。この事も魚と女性との関係を物語っているのだと考えられる。

衡門篇は衡門で行われた春に行われる歌垣の詩であって、かつ歌垣はもと穀物の豊饒を祈願する豫祝儀禮であり、その豫祝儀禮には大いに性的解放が行われたのであった。その豫祝儀禮には魚を祭ったのであり、引いて魚は女性の象徴でもあった事は先に述べた。であるから「食魚」が「取妻」を意味したのであった。更に『詩經』には荀・梁と魚とを併せ言ったものがある。その齊風敝笱篇には、

敝笱在梁 其魚魴鰈 齊子歸止 其從如雲

敝笱在梁 其魚魴鰈 齊子歸止 其從如雨

敝笱在梁 其魚唯唯 齊子歸止 其從如水

とある。この詩に就いて「序」は

敝笱刺文姜也、齊人惡魯桓公微弱、不能防閑文姜、使至淫亂爲二國患焉、

と言い、齊子を齊の襄公の妹文姜とし、彼女が魯の桓公に嫁せし後、なお彼女は彼女の兄襄公との不倫な關係を續け、それを桓公が制することも出来ず、齊魯二國の患となっているのを刺したのであると解釋している。又、朱熹は

齊人以敝笱不能制大魚、比魯莊公不能防閑文姜、故歸齊而從之者衆也、

と注し桓公と文姜の子莊公が母の不倫を防ぐことが出来ぬのを刺したのである。だから文姜が齊に歸る時、從者が多いのであると解している。「序」「集傳」並びにこの詩を文姜と桓公との結婚後の不倫を歌っていると解し、「歸」を朱熹は「歸齊」と解するのであるが、周南葛

單篇の毛傳に

婦人謂嫁曰歸、

とあるに従い、「嫁ぐ」意と解す可きかと思ふ。するとこの詩は鄭箋に

言文姜初嫁于魯桓公之時、

とあるに従う可きであらうかと思われる。又、「其從如雲」「其從如雨」「其從如水」と歌っているが、「如雲」「如雨」「如水」に就いて、毛傳はそれぞれ「言盛也」「言多也」「喻衆也」と注している。従つてこの詩は齊子の婚禮の行列の盛大な様子を歌っているのであると解す可きである。

この婚姻の詩に「敝笱在梁、其魚魴鱓」「敝笱在梁、其魚魴鱓」「敝笱在梁、其魚唯唯」とあり、笱、梁と魚とが「興」詞に使用されているが、この笱・梁・魚は先の衡門篇等の笱・梁・魚と同様に女性の象徴なのである。であるから「齊子歸止」の句の「興」詞となるのである。しかしこの詩は衡門篇の如く穀物の豊饒を祈願する性的開放を俱う歌垣の場で詠われた詩ではなく、文姜が兄襄公との不倫な関係をおして魯の桓公に嫁いだという歴史的事實を回顧して詩人が創作した詩ではないかと考えられる。であるからこの詩に「敝笱」というのは、文姜に對する詩人の鋭い批判の言辭であらうかと考えられるのである。

五

中國社會はつい近年に至る迄、その生産手段を農耕が占めていた。そこに生きねばならなかった人々は、灌漑の神たる禹、農耕神たる后稷等の神々を必要とした。それは彼等が自然と對峙して生きて行くためには、必要不可欠の存在であり、又、救いでもあったからである。

彼等は彼等に穀物の豊饒を齎してくれる呪力を有するものに對しては、その呪力を確信して祭つた。その聖なる儀禮には呪物を讀める呪詔が高らかに詠われたのである。魚はその生命力の強さから、或は魚は極めて多産で生殖能力に富む事から、古代中國人はそれに呪力を認め、それを確信する事に據つて類感呪術的に大地の多産たる穀物の豊饒を祈願したのである。

『詩經』に於いても魚は豊年の象徴であつた。それは魚を宗廟に享祀して穀物の豊饒を祈願する豫祝儀禮の樂歌である潛篇に最もよく表われており、引いて無羊篇の如く、衆魚が豊年を象徴するようになるのである。

次でそれは直接的には獲魚や豫祝儀禮、穀物の豊饒等を詠つてはいないが、祈年祭の後の宴會に詠われた詩がある。魚麗篇、魚藻篇がそれである。それでも尙、これ等の詩には魚が穀物の豊饒を齎してくれる事への強い確信があつた。

又、魚はその多産から女性の生殖能力を象徴し、古代中國人の性器信仰等から笱等は其の形態が女性性器に似ている事から女性の象徴となる。衡門篇で「食魚」が「取妻」を意味するのはそのためであるし、又、邶風谷風篇の如くに「毋逝我梁、毋發我笱」とあつて、私(女性)に近づくな、私に觸れるなという意味であるのはそのためである。

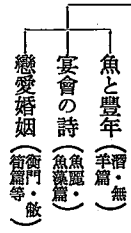
それは總て魚の有する呪力が齎した『詩經』への影響なのである。それを圖化すると左記の如くなる。

農耕儀禮（王事）

獲魚 — 祭魚 — 祈年祭・收穫祭

魚の呪力（多産） — 女性の多産

（詩經）



注(1) これから論ずる事に少しく關係のある祈年に就いての詩に例をとるな

らば、『史記』滑稽列傳に淳于髡が見聞したもので、道の傍らで田地の豊作を祈願している農夫が謡っていたものとして、「甌窶滿篝、汙邪滿車、五穀蕃熟、穰穰滿家」とある。この詩に就いて『會注考證』は錢大昕の言を引き、「甌窶滿篝、汙邪滿車、五穀蕃熟、穰穰滿家四句、不獨車與家韻也、甌窶與篝韻、汙邪與車韻、穀與熟韻、蕃與滿韻、穰穰重文、亦韻、五與車家亦韻、蓋無一字虛設矣」と言う。この詩の四句十六字はそれぞれ總て韻をふんでいる。又、「道傍有禳田者」が「祝曰」とある所から、この豊饒を祈願する謡は呪謡であると考えられる。

(2) 松本雅明博士は『詩經諸篇の成立に關する研究』に於て、「興は基本的に、それ自身完結した自然の描寫によつて氣分を醸成し、その氣分をとほして主文をひきおこすものである。……すなはち興の本質は、氣分象徴にあるといへるのである。」(一〇七頁)と論じておられるが、「興」詞を「氣分象徴」とされる他は、従來の「興」詞に關する説の域外には出ていない。ところが、赤塚忠博士は「古代に於ける歌舞の詩の系譜」(『日本中國學會報』三、昭二七)に於て、「斯く見れば詩經中の興物の草が元來呪物であり興詞は呪詞から起るものであることは明らかで、興詞は元宗教觀念を前提とし切烈直接な祈願の情を表はすものであったので之を根柢として呪物觀念の移るが如く一層詩的な展開を遂げたものと見なければならぬのである。」(四〇頁)と論じておられる。此に初め

『詩經』に於ける魚の「興」詞とその展開に就いて

て「興」詞が宗教的觀念と結びつけられ、その起原が呪詞である事が明らかにされた。同様に白川靜博士も「興的發想の起原とその展開」(『立命館文學』一八八、昭三六)に於て、「一言にしていえば、興的發想は原始的な心性のうち呪的發想として成立し、そういう宗教的心意の衰落するともに情緒的に詩想を導く發想へと變質していったものといふことができる。」(四〇頁)と論じておられる。尙、此小論を書くにあたり、一々明記しなかつたが赤塚先生の御教授に據つた部分が有るので附記する。

(3) 中國科學院考古研究所『新中國の考古收穫』(一二三圖)

(4) 『禮記』月令篇に「孟春之月、天子衣青衣、服蒼玉」と有る。

(5) 王引之は「維猶與也、及也、詩無羊曰、……是下維字訓爲與、與上維字異義也」(『經傳釋詞』卷三)と言う。

(6) 「夢占」については、『周書』に「大姒夢見商之庭產棘。天子發取周庭之梓樹於闕。梓化為松柏檟柞、寐覺、以告文王。文王乃召太子發、占之于明堂。王乃太子發、並拜吉夢、受商之大命于皇天上帝」とあり、又、『東觀漢記』に「諸將勸光武立、乃召馮異、上曰、我夢乘龍上天。覺悟、心中動悸、異因下席再拜賀曰、此天命發於精神、心中動悸、大王重慎之性也、異遂與諸將定議、上尊號」とある。此等の例から考えるに、古代中國人は夢占に關する夢は、上帝の神意であると考えていたのである。であるから『禮記』曲禮下に「天子建天官、先六太、曰、大宰大宗大史大祝大士大卜、典司之典」と有り、疏に「興大祝大卜相相連、皆主神之士、故神仕也」と有るのである。

(7) 宇野圓空博士は『マライシアに於ける稻米儀禮』の事例二〇に於いて「(夢で)小魚を澤山捕つたのを見ると吉兆で、選んだ土地を畑にすることに定め、夢に見たものを稻魂とする」という習俗を報告しておられるが、此の例は正に此の詩と呼應するものである。

(8) 郭沫若氏は「鮓即鮓亦即蘇」(『兩周金文辭大系攷釋』二四一頁)と言

う。又、王國維も「史頌致駁」で「古文蘇字作鮓、从木、；則鮓之爲蘇信矣、小篆鵠木作禾」(『觀堂集林』別集卷二)と言う。

(9) 王念孫は「鮓者、鄭注樂記云、更臯曰蘇、孟子梁惠王篇引書后来其蘇、蘇與蘇通」(『廣雅疏證』卷一下)と言う。

(10) 後世、此の魚が有する呪力と儀禮等が忘れ去られても、魚と農耕儀禮の一環である「祈雨」との関係は忘れられていた譯ではなかったらしい。例えば『西京雜記』には「昆明池刻石爲魚、每雷雨、魚皆鳴吼、警尾皆動、漢代祈雨、往往有驗」と有り、『述異記』にも「關中有金魚神、云周平王二十年十旬不雨、遣祭天神、俄而生湧泉、魚躍出而降雨」等の記載がある。

(11) 朱駿聲は「麗段借爲羅」(『通訓定聲』)と言う。

(12) 馬端辰は「按、朱子集傳曰、有猶多也、其說是也、說文鰓兼有也、廣雅鰓有也、鰓音近麗、爾雅鰓有也、麗訓鰓、與多義近、又訓爲有、則有亦多也」(『傳箋通釋』卷十七)と言う。

(13) 林義光は「借、王念孫云、廣雅云、皆嘉也、皆與借古字通……借亦嘉也、語文轉耳」(『通解』)と言う。

(14) 『廣雅』釋詁に「時善也」とあり、王念孫は「時者、小雅頌辨篇、爾雅既時、毛傳云、時善也、爾雅既時、猶言爾雅既嘉也、維其時矣、猶言維其嘉矣也」(『疏證』)と言う。

(15) 『古書虛字集釋』に「在猶於也、詩小雅魚藻、魚在在藻」(卷八)と言う。

(16) 陳奐は「變光注、爾雅引詩有賁其首、賁與頌通、頌與墳義又合也」(『傳疏』卷二十二)と言い、林義光は「按讀爲肥、頌肥變聲對轉、桃夭、有賁其實、苕文華、辟羊墳首、賁墳亦皆讀爲肥、頌墳墳古同音」(『通解』)と言う。

(17) 『中國倫理想の淵源』五一頁。

(18) 收穫祭の樂歌に就いて言うならば、豊年篇に「豊年多黍多稌 亦有高

稌萬億及秬 爲酒爲醴 烝畀祖妣 以洽百禮 降福孔皆」と有り、毛序は此詩を「豊年秋多報也」として、秋冬に行う農耕儀禮の詩であるとしてゐる。更に朱熹は「此秋多報賽田事之樂歌、蓋祀田祖先農方社屬也、言其收入之多、至於可以供祭祀備百禮、而神降之福、將徧也」と言

う。朱熹が此詩を收穫祭に於ける樂歌であるとするのは當を得ていると思ふ。收穫祭に於ては此詩に「爲酒爲醴」と有る如く、酒及び醴を田祖、先農、四方、社に供し、後に盛大な宴會を行うのである。かく考えて來ると、豊年篇は收穫祭に於ける樂歌であり、魚麗篇、石鼓文は農耕儀禮の後の宴會に於ける樂歌である事が理解し得ると思ふ。

(19) 歌垣の詩については金田純一郎先生「唱和方式の婚俗について」(京都女子大學紀要一三〇一六號)に詳細であるので、此では論じない。又土橋寛博士『古代歌謠と儀禮の研究』(岩波)にも詳しく論じられている。唯、歌垣は農耕儀禮に於ける豫祝儀禮であつて、此の衡門の詩も、衡門で行われた春の豫祝儀禮である歌垣を歌つたものである。

(20) 白川靜博士は『詩經——中國の古代歌謠』に於て、「陳風の衡門や曹風の候人には、さきに述べたように魚を食らうという表現で女性との交渉を示している。おそらく魚は、小雅の南有嘉魚や魚藻その他の祭事詩に祖靈との關係においてあらわれているように、魚や水はまた女性との關係を示す語であらうが、その關連は、民俗學的な課題としてなお残されている。」(一三一頁)と論じておられるが、此迄論じて來た事で明らかなる如く、魚と女性とはその多産性という點で類感呪術的に結ばれているのである。尙、水と女性との關係に就いても、魚と女性の關係と同様、水と大地の大産を祈る農耕儀禮と女性の多産という點で類感呪術的に結ばれるのであるが、此の問題に關しては後日論じたいと思ふ。

(21) 目田誠博士は「毛傳には道を樂しみ飢を忘れるといつてゐるが、之は鄭玄のやうに瘵によんで飢を瘵すと解す可きである。韓詩外傳に瘵に作る。說文に瘵は治也。或は瘵に作ると。瘵に作るは三家說である。釋

文に樂、本樂に作ると、唐の石經始め樂に作り、後、箋の説に従つて樂に改めた」(『詩經——譯注篇』四八三頁)と論じておられる。

㉒ 目加田誠博士は「笥を設けて魚を捕えることはいつとも結婚を象徴する」(『詩經——譯注篇第一』三七五頁)と論じておられる。それは、笥はその形態から女性性器を連想せしめ、女性性器の象徴であるからであり、笥で魚を捕えるという事は、直接的には男女の性行爲を意味し、引いて女性が男性を得るといふ事を意味するように爲るのに他ならない。

此は性生殖器に據つて象徴される自然の生産力、豊饒力に對する性生殖器信仰が源流である。(此の點に就いては小口偉一、堀一郎監修『宗教學辭典』(東大出版) 性器崇拜の條に、その起原、魚と動物と多産、農耕社會と女性等の問題を論じて詳細であるので参照されたい) 又、それに就いて加藤常賢博士は「書社及社考——併せて助徹の名義に及ぶ」(『社會學』九・昭十八)に於て、「郊禘の記録は禮記月令に於て、既に郭氏の引いて居る所であるが、便宜上全文を引くと『仲春之月……是月也玄鳥至、至之日、以大牢祠于高禘、天子親往、后妃九嬪御、乃禮天子所御、帶以弓鞬、授以弓矢于高禘之前(王居明堂禮日帶弓鞬禮之祿下)』とあるものが即ちそれである。此高禘は生民の詩の鄭箋には郊禘に作つて居る。思ふに此禘神が郊に在つたから郊禘と謂つたとも考へられる。たとへ郊にあつても事實は交媒と書くのが此神の性質を明かにするものではないかと思ふ。と謂ふのは、此月令の記事に見える如く、弓鞬を帶ぶ女に弓矢を授與するは、象徴的な儀禮となつて居るが、此儀禮によつても推測し得る如く、原始的意味は社神即ち社器神に子を求める交合の象徴的行事であるからである。郭沫若氏は此處で事實上野合したと解して居る」と論じておられる。すると社神とは男性性器の神格化したものであり、弓鞬は女性性器の、又、弓矢は男性性器の象徴であり、月令の記事は男女交合の摸倣儀禮であつたのである。

㉓ グラナーは「農村共同體の會合は、さかんな大亂痴氣(orgia)に存す

るのであつて、家の團結と政治的團結の力はともにここにおいて確認されるのであつた。男と女の仕事の交代を支配してゐるリズムの節々に位置してゐるこの大亂痴氣は、大きな性的おまつりの性格をもち、ここで婚姻的交換が行はれこれによつて各集團は他の人質をたえず所有し、かつ己が派遣者を他に使はずのであつた。農民協和のこれらのおまつりは同時に結婚のおまつりであり、豊年のおまつりであつた。これらは田畑の勞働の拍子をうち、將來の成功を祈り、過去の上首尾をたたへると同時に、また大きな農事のおまつりであつて、そこには食物の大亂痴氣が性的大亂痴氣に相交るのであつた。……公共のおまつりと家のまつり、先祖のまつりと地所のまつり、しかも天のまつりさへも、人間の自然の豊年のおまつりから、出たものであり、すなはち社會意識の起るとともに家庭的精神が最も力強く現れてゐたおまつりから出るのである」(『支那人の宗教』一六頁)と論じている。