古代中國の儀禮における三の象徴性

高木智見

はじめに
第一章　讓りと三
第二章　儀禮と三
第三章　古代中國の世界觀と三
おわりに

はじめに

おおよそ中國社會に接した經驗を持つ者で、獨特の讓りの文化に戸惑いや驚きを感じたことのない者はないであろう。人に出會って讓り、道を歩いて讓り、門を入るに讓る。席に座るに讓り、酒を飲むに讓り、箸をつけるに讓る……これが彼の地の禮儀である。かつて拙稿「春秋時代の『讓』について」では、時代や階層を超えて中國社會を普遍的に特徴附けているこの讓りの精神を取りあげ、それが本來的な機能を果たしていたと思われる春秋時代に焦點をしぼり、社會的機能や本質的意味について論じた。その結論は、當時の讓りの精神は、強固な血族意識の表れとしての兄弟一體の觀念に由來するというものであった。つまり、同じ親の「遺體」を己の肉體として分有する兄弟間に自ずから生ずる互敬・互讓の感情こそ、讓りの精神の本質であったと考えたのである。(1)

こうして讓りの精神自體については自分なりの見解を提出しえたが、以下の問題については何一つ言及できないまま終

わった。すなわち、「三讓」あるいは「三辭」なる語が示すように、丁寧な場合、讓りは三度繰り返されるのを常とした。それは一體何故なのか、またその場合の三度にはそもそも如何なる意味が込められていたのか、という問題である。本稿では、疑問のままに放置していたこの問題に取り組んでみようと思う。

ただし、それは極めて容易ならざる複雑な問題である。たとえば、中國古典に見える三については、實際に三を意味する「實數」としての三と、不特定な多數を象徴する言わば「虚數」としての三とを區別すべきことが古くから指摘されている。齊の管仲が「三たび仕え三たび君に逐われ、……三たび戰い三たび走」った（『史記』管晏列傳）とされる場合の「三」、また殷の高宗は卽位後「三年言わざるあり」（『尙書』無逸）とされる場合の「三」、あるいは孔子の弟子は「蓋し三千」（『史記』孔子世家）といわれる場合の「三」が、いずれも虚數であることは論ずるまでもなかろう。

このように三に虚數としての意味があることは、古典理解のうえでは常識の範疇に屬する。[2] しかし、何故、三に、すなわち二でも四でもなく三に、そのような用法があるのであろうか。こう考えると、實數としての三についても、單純にただ三を意味するとだけ理解して能事終われりとしてよいのか、という疑念がただちに生ずる。

たとえば『論語』季氏篇に傳えられる孔子の言に、「益者三友、損者三友」、「君子に侍するに三愆あり」、「君子に三戒あり」、「君子に三畏あり」などの如く集中的に見られる「三」は、それぞれ指すところが三つあり、確かに實數としての三である。しかし何故、孔子の敎えは、しばしば實數の三によって構成されるのか。しかも、三という數字は明示されなくとも、敎え全體が三で構成されている例も少なくない。たとえば學而篇には、「千乘の國を道びくには、事を敬しみて信あり、用を節して人を愛し、民を使うに時を以てせよ」、爲政篇には、「其の以す所を視、其の由る所を觀、其の安んずる所を察すれば、人焉んぞ瘦さんや」、憲問篇に、「利を見ては義を思い、危うきを見ては命を授け、久要にも平生の言を忘れざれば、亦た以て成人と爲すべし」などとある。こうして見てくると、孔子の敎えが三によって構成されていることは、もはや、たんなる偶然であるとは思えない。何らか、より根源的な背景があると考えざるをえない。

全體が三で構成される構造は、『詩經』にも多見する。[3] たとえば、最も美しく三で構成されているのは王風・采葛篇である。全體がほぼ同内容の三章で構成され、各章もまた三句で構成されており、そのうえ虚數を表す「三」が三度用いられている。

彼采葛兮、一日不見、如三月兮　　彼しこに葛を采る、一日見ざれば、三月の如し
彼采蕭兮、一日不見、如三秋兮　　彼しこに蕭を采る、一日見ざれば、三秋の如し
彼采艾兮、一日不見、如三歳兮　　彼しこに艾を采る、一日見ざれば、三歳の如し

同じく『詩經』鄘風・干旄篇は、同内容の三章からなり、各章は六句。また魏風・伐檀篇も全三章で、各章は九句から構成されている。このように章ごとの句數は異なるが、全體が三章で構成される詩篇は、『詩經』全三〇五篇のうち、なんと一一二篇に達する。しかも、その大半が、ほぼ同内容の章を三度繰り返す形式である。これとは別に、全體は四章以上であっても、そのうちの三章が、ほぼ同内容の章の繰り返しである場合もある。たとえば全四章の小雅・隰桑、全五章の小雅・小明、全六章の小雅・采薇は、それぞれ、そのうちに同内容の三章を含んでいる。當時の人々にとって、全體を三で構成すること、同内容を三度繰り返すことが、最も定型的であったのである。それは、一體、どのような理由によるのであろうか。

思うに、實數と虚數を截然と區別するのは後世人の發想とすべきであって、本來、虚實兩面の性格を不可分のものとして備えていたと思われる三という數字を理解するためには、三の機能や意味を明確にしたうえで、虚數としての用法を持つに至った所以を考えなければならない。以下、次のような手順で、古代中國[4]の儀禮における三の象徴性について考えていく。まず前稿の考察に基づき、讓りの儀禮における三の機能を確認し、ついで他の諸儀禮においても三が重要な機能を果たしていたことを明らかにする。さらに、とくに殷代の世界觀に照らしてその象徴的意味を明らかにしていきたい。

第一章　譲りと　三

上述の如く、三の重要性に氣附いたのは、譲りの精神を檢討する過程においてであった。その點を簡單に振り返ってみたい。周知のように古代中國の儀禮は、祖先を祭る廟堂ならびにその前に廣がる庭において、主催者たる「主」と、主に招かれた「賓」とによって遂行された。たとえば士冠禮は冠する者の父が主、烏帽子親が賓となり、また諸侯間の外交儀禮である聘禮は、訪問先の國君が主、訪問する使者が賓となって實行された。こうした賓主兩者の關係は本質的に互敬・互譲の精神によって貫かれており、それを典型的に示す例として、士身分の者どうしが初對面の際、互いに賓となり主となって行う士相見禮を擧げることができる。出會いそのものが儀禮となったやりとりの一端を、再現してみよう。

初めて對面する時は手土産を持參するが、冬には雉、夏であれば脯（ほじし）（干した雉）を用いる。主の家を訪問した賓は、手土産の頭を左にして捧げ、最初の口上を述べる。「私はぜひあなたにお會いしたいと思っておりましたが、閒に立って下さる人がありませんでした。このたび閒に立って下さった方が、あなた様には私に會っても良いとのお氣持ちがおありになるから、ぜひお會いするようにと申しつけられました」と。

これに對して主は、「閒に立って下さった方は、私にこそあなたの所へ伺うようにと命じられました。あなたの方から來ていただけるとは申し譯ないことです。どうか、お宅にお歸り下さい。私の方から、お目にかかりに伺います」と應える。

そこで賓は、「私はそのようにさせていただくほどの者ではありません。どうか、このまま拜謁の榮を賜りますように」と再度申し出る。

主も再び「私はただ格式張って申しているのではありません。重ねてお戻りいただくようお願いいたします。私の方から伺います」と斷る。

さらに賓は、「私も格式張って申しているのではありません。どうかお願いいたします」と三たび請う。

そこでようやく主は、「私は重ねてお斷り（原文は「固辭」）申しましたが、お許しのお言葉をいただけませんので、これから門を出てお目にかかることにいたします。ただ手土産をお持ちいただいたとのことですが、それは敢えてご辭退申し上げます」と返事をする。（このあと手土産をめぐって再び同様の問答が繰り返される）

こうしたやりとりの後、主はようやく賓を受け入れる。特筆すべきは、數日後、兩者は互いの立場を入れ換えて再度出會い、相見の禮を完成させるということである。今度は、先の主が賓となり、受け取った手土産をそのまま持參して、主（先の賓）の家を訪れる決まりであった。その際にも、上記同様の申し出と辭退が繰り返された後、最終的に手土産が返却されて、士相見の禮が終わりを告げる。これについて前稿では、「へりくだった申し出と辭退の口上が滑稽なほど何度も繰り返され」ていると述べたが、正確には「三度も」とすべきであった。すなわち、面會の申し出はいずれの場合も三回行われた後に受け入れられている。

賓主間のこうした互敬・互讓の精神が、より明確な儀禮行爲として表れたものこそ、多くの儀禮で頻繁に行われる讓と辭であり、それらはやはり三度繰り返された。たとえば、前述の如く賓主兩者により廟堂上で行われた儀禮は、まず主が門外に訪れた賓を出迎え、兩者門を入り東西に分かれて廟庭を練り歩き、各々東階と西階を升って、堂上の席につくという所から始まる（『禮記』曲禮上）。この間、門を入る、階段を升るといった行動を賓主兩者が同時にとる局面において、一方が己を抑え、相手に先を勸めることを讓と言い、一般に階段を升る際には三讓する定めであった。『儀禮』士冠禮には「廟門に至れば揖（後出）して入り、三揖して階に至れば三讓す」とあり、その他、士昏禮、鄉飲酒禮など多くの儀禮で三讓が行われている。

無論、讓り合いとは言え、最終的にいずれが先に行動を起こすべきかは明白であり、一般に身分の高い方が先に升り、兩者同等の場合には、先導する意味で主が先に升るのが通例であった。それ故、先に升るべき者が先に三讓し、相手の三

辭を受け、ようやく升った。

次に辭であるが、相手から勸められ、あるいは讓られた時、相手が先に行うことが明白な場合には前述の如く辭して讓り返すが、自分が相手の勸めや申し出を受け入れるべき場合でも、卽座に行動に移すのではなく、一旦、辭することが必要であり、これまた三度繰り返された。たとえば『儀禮』公食大夫禮では、大夫は公からの招きを「三辭」した後に受けることになっており、また『禮記』雜記には、三年の喪の間、酒肉の贈り物は受けてもよいが「必ず三辭」してからであると記されている。

このように當時の儀禮では、先に行動を起こす場合には必ず先ず讓り、また逆に相手から讓られ、勸められた場合には、一旦辭することが求められた。要するに讓と辭は、儀禮における不可缺の作法であり、しかも三讓、三辭の語が示すように、三度まで繰り返すことが重視されたのである。

以上のような讓りの儀禮における三度の繰り返しは、君王の卽位儀禮にも見られ、中國史を通じてしばしば三讓のパフォーマンスが演じられた。たとえば古く殷の湯王は、夏桀を放逐した後、天下の三千諸侯を前にして「三たび讓」ってから卽位した（『逸周書』殷祝篇）と傳えられる。また病に陷った宋の宣公が、太子を措いて、自分の弟に位を讓ると、弟は「三たび讓りてこれを受け」、穆公となった（『史記』宋微子世家）。鄭の子產が國政に當たった際、先の執政の子、伯石を懷柔するため、大史に命じて卿に任命させると、伯石は辭した。ところが大史が退くと、伯石は再度命ずることを請う。そこで再び命ずるとまた辭す。こうしたことを三度繰り返し、ようやく受けた（『左傳』襄公三〇年）。同樣のパフォーマンスは後世に至っても演じ續けられ、項羽に勝利し諸將の推戴を受けた劉邦は、「三たび讓りてやむを得ず」卽位し（『史記』高祖本紀）、王莽以來の混亂を勝ち拔いた劉秀は、「猶お固辭し、再に至り、三に至」った後、皇天の大命であるとの聲におされて卽位した（『後漢書』光武帝本紀）。

以上の如く、讓りの儀禮は三度繰り返されることを常としたが、三という數が重視されるのは、實は、讓りに限らず當

時の儀禮全般に當てはまる原則であった。章を改めて、この問題について論じよう。

第二章　儀　禮　と　三

本章では、古代中國の儀禮一般における三の重要性を明らかにする。當時の人々の世界觀を反映する様々の儀禮は、一般に『周禮』春官・大宗伯の記載に從って、吉禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮の五禮に分類されるが、以下の如く、その全てを通じて三が重要な役割を果たしていた。

凶禮

まず死にまつわる凶禮、すなわち葬喪儀禮から取り上げることにする。死者が出ると、眞っ先に行われるのが復禮である。これは、死體の安置されている適室の屋根にのぼり、北に向かって「皐、某復れと曰うこと三たび」した後に、死者の衣服を屋根から投げおろして招魂する儀禮である（『儀禮』士喪禮）。『禮記』喪大記にも、「北面して三たび號す」とあり、死者の靈を復活させるには必ず三度呼ばなければならなかった。

復禮が終わり死が確定すると、米のとぎ汁による沐浴、衣服（士の場合は三十種類）で死體を斂む小斂、大斂など、死體に様々な處理が施されるが、特徴的なのは「飯含」である。それは、死者の口中に飯米と貝を入れる儀禮であり、肩脱ぎになった主人（喪主）が、左手で米をすくい取り、死者の口内右側に三度入れ、その上に貝を一つ置く。同様のことを口内の左側、口内中央にも行い、あわせて九すくいの米と貝を三つ入れることになっていた（『儀禮』士喪禮）。

通常は死後三日目に、殯すなわち屋内葬として、西階に掘られた穴の中に棺を納める。その後一定期間（士の場合は三箇月）を經ると、正式な埋葬のため、棺を穴から出す。これを「啓殯」といい、その際には「聲すること三たび、啓すること三たび」、すなわち三度「聲」（嘆息）して死者の靈に注意を促し、三度「啓く」と告げた（『儀禮』既夕禮）。先の復禮の事例と考え合わせるならば、死者の靈に訴えるには、三度繰り返すのが原則であったと思われる。(5)

啓殯後、正式な埋葬へと進み、國君は自ら大夫の殯宮に出向き、柩車の出發を見送る。その際、君は、人に命じて柩車を儀禮的に引かせるが、それは「三歩して止まり、是くの如くすること三たび」という形で行われた（『禮記』檀弓下）。

墓壙に至ると、綱を利用して棺を墓中におろすとともに、數々の陪葬品をおさめる。その後、全體を折（泥除けのための格子狀の板）で覆い、さらに抗席（葦で織ったむしろ）を三重に敷き、そのうえに抗木（泥除けのための木組み）を加えた後「土を實たすこと三たび」して、埋葬を完了した（『儀禮』既夕禮）。

埋葬から歸ると直ちに、死者儀禮から祖先祭祀への移行儀禮とも言うべき虞禮が行われる。注目すべきことに、虞禮は以下の如く陰厭（いんえん）、厭尸（えんし）、陽厭（ようえん）（厭は食べ飽かせるの意）という三段階からなっていた。陰厭では、尸（かたしろ）（死者の身代わりとして祭祀を受ける者）が入室する前に室内の西南隅すなわち陰所で、死者の靈に對して、黍稷を三たび、膚肉（豚の左頸近くの肉）を三たび、觶（し）に汲んだ醴酒を三たび捧げる。

つぎの厭尸では、一連の葬喪儀禮において、尸が初めて登場し、饗應を受ける。まず、尸が、祝に導かれて門、階、戸を經て入室着座するが、その際、迎える生者は、尸が門、階、戸と、室に近づくごとにあわせて三たび、悲しみを表現するための「踊」（後述）を行う。逆に、饗應を受け終わって退室する場合にも、戸、階、門と、室から遠ざかるごとにあわせて三たび「踊」が行われる。着座した後の饗應儀禮で、尸は黍稷を「三飯」、すなわち三回食べた後に肉類をなめるという作法をあわせて三度繰り返し、都合、九飯を口にする。ちなみに、その一飯も、黄以周『禮書通故』食禮二によれば、一手すなわち一掬みの黍稷を三度で呑み込むことであるいう。さらにこの後、尸に對して、主人、主婦、賓長の順に「三獻」の酒がすすめられる。最後の陽厭とは、酒食に堪能した尸が退出した後、室内の西北隅すなわち陽所で陰厭と同様に祭ることである。しかも、このように陰厭、厭尸、陽厭という三段階からなる虞禮を、士の階層の場合には、初虞、再虞、三虞の如くあわせて三度行うことになっていた（『儀禮』士虞禮）。

虞禮が終わると、卒哭の禮ならびに餞尸の禮が行われる。前者は、大斂以來、悲しみが襲うたびに行った哭禮をやめ、

朝夕の哭禮だけとする、いわば區切りの儀禮である。後者の餞尸の禮は、翌日の祔祭（後述）に先だって、死者の靈を完全に祖先神の世界へと見送る送別の儀禮である。兩者とも、尸に對して、三獻の禮が行われる。

卒哭の翌日に、位牌を祖廟に納める祔祭が行われ、その十二ヶ月後に小祥、さらにまた十二ヶ月後に大祥、その翌月に禫祭という三つの儀禮を行って、葬喪儀禮が完全に終了する。

こうした葬喪儀禮の様々な局面において、「踊」すなわち飛び上がって悲痛の感情を表現する身體儀禮が、あるいは肩脱ぎの姿で、あるいは胸を打ちながら行われた。それは「踊すること算なし」（『儀禮』士喪禮）の如く、悲しみが極まって無限に行われる場合もあるが、儀禮的要素が強くなると『禮記』雜記下や『禮記』曾子問に「哭踊するに三たびすること三たびなり」とあるように、三回の跳躍を三度繰り返す形で行われた。それ故『儀禮』士喪禮に、國君からの弔問の使者が君命を傳えるのに對し、喪主は拜して頭を地につけ「踊を成す」とあるが、この「踊」について、鄭玄は「三たびすること三たびなり」と注しているのである。

以上のように凶禮、すなわち死者の死が生者によって受け入れられ、死を確定し、最終的に祖先神としての位置を與えられる過程において、終始、三が重要な數として機能していた。こうした點を、かつて西岡弘『中國古代の葬禮と文學』（改訂版、汲古書院、二〇〇三年）は、「葬禮における三次の形式」の語によって總括した。すなわち、葬喪儀禮の全體は、「殯」を中心とする第一次葬、「葬」を中心とする第二次葬、「祔祭」を中心とする第三次葬によって構成されている。また、葬喪儀禮の全過程を通しての「共通的中心行事」には、「よびかけ」、「かざり」、「そなへもの」の三點があり、これらは、各段階に應じて以下の如く變化する。「よびかけ」は、第一次葬では「哭」、第二次葬では「聲」、第三次葬では「辭」の如く變化し、同樣に「かざり」も、屍に對する招魂のための直接の「かざり」、棺柩に對して行い死の確定の意味を伴う「かざり」、死の完了に伴う凶祭の「かざり」の如く變化し、さらに「そなへもの」も、順に招魂、鎮魂、祭祀の具として、その意味を變化させる。凶禮における三の機能の一貫性が極めて的確に指摘されている。

嘉禮

次に嘉禮、すなわち慶賀すべき喜びの禮の場合を見てみよう。『儀禮』士冠禮には、二十才に達した士の階層の成人儀禮が記されており、主要な儀式は「三加」と言われるように、烏帽子親として招いた賓に、三種類の冠をかぶせてもらうことであった。三種類とは、緇布冠（麻布製の黒い冠）、皮弁（白鹿の皮で作った冠）、爵弁（平頂の冠）であり、それぞれ各種の儀禮、戰鬪、祭祀に參加する權利ならびに義務を象徴している。[6] また『禮記』昏義によれば、婚禮は、新郎自ら新婦を迎えにいく「親迎」によって完成するが、その際、新婦の家を訪れ父母に對面して花嫁を直接もらい受けた新郎は、歸りの馬車を儀禮的に自ら御する。それは「輪を御すること三周」、すなわち車輪が三周回った時點で完了し、その後は本來の御者に手綱を預けるという。

『儀禮』鄉飲酒禮には、やはり嘉禮に屬する鄉飲酒禮が描かれている。氏族村落の共食儀禮に淵源するといわれるこの儀禮では、最初に主人が鄉學に招いた賓や衆賓に酒を獻ずる「獻賓の禮」が行われ、その際「賓主百拜」（『禮記』樂記）と形容される複雜な獻酒の儀式が、先ず主から賓へ（獻）、次には賓から主へ（酢）、再び主から賓へ（酬）と、交互にあわせて三度行われ、これを一獻と呼ぶ。これこそ中國社會における獻酒の原則であり、西周初期には三獻が最も丁重であるとされ、以後時代とともに五獻、九獻と擴大されていった。[7]

獻酒の儀禮が終わると、升歌、笙奏、閒歌、合樂という一連の儀節からなる「作樂」に至る。まず升歌では、堂上の席に着いた盲目の歌い手が琴の演奏にあわせ、『詩經』小雅・鹿鳴以下の三篇を歌う。ついで笙奏では、堂下に入場した笙の吹き手が、『詩經』小雅・南陔以下の三篇を演奏する。その後の閒歌では、堂上の盲人樂師と堂下の吹き手が、やはり『詩經』小雅の六篇を、一篇ずつ交互に、つまり升歌の後に笙奏という形をあわせて三回繰り返し、歌い奏する。最後の合樂では、『詩經』國風の周南、召南の六篇を堂上と堂下で合奏する。以上の過程は、升歌と笙奏の融合の程度ならびに樂曲の篇數（六篇）から見れば、明確に三段階から成っている。升歌と笙奏が漸次、調和融合していく様は、まさに參

集した人々が儀禮の進行に伴って一體感を共有していく過程そのものと解釋でき、[8] しかもそれは三段階によって達成されたのである。

賓禮

五禮のうち賓禮、すなわち賓と主の二者關係そのものを設定・強化する儀禮については、すでに前章冒頭で士相見禮を取り上げた。ここでは諸侯間の外交儀禮としての聘禮を例にすると、その中心的な儀禮は、實質的に三段階からなっていた。すなわち先ず使者が本國から携えてきた命（傳達すべき言葉）と玉圭（祖先神の憑代）を傳え、贈與の品を引き渡す「聘享」があり、次に、訪問先の國君が使者をもてなす「主君禮賓」が行われる。最後に使者が個人の資格で國君に贈與を行う「私覿」が續く。この間、三讓、三揖（左手で右手の拳を包み、胸元から兩手を眞っ直ぐ伸ばし、上半身を前かがみにして敬意を示す身體行爲を三度繰り返すこと）、三退（君の拜禮に當たらぬとして賓が三度退くこと）、三たび几を拂う（賓の使う脇息を、君が袂で三回拂うこと）、三たび醴酒を祭る（賓が君からすすめられた醴酒を口にする前に祖先に感謝して柶で醴酒を床に三度そそぐこと）など、頻繁に三度の繰り返しが行われる（『儀禮』聘禮）。[9]

吉禮

次に吉禮、すなわち天地人の神靈に對する祭祀儀禮について見てみよう。天地の祭祀の存在は、卜辭や金文によっても充分確かめ得るが、殘念ながらその詳細は、ほとんど知ることができない。ただし農耕開始時に行われる籍禮については、『國語』周語上によれば、「王一撥を耕し、班ごとにこれを三にし、庶民千畝を終える」、すなわち王の一鋤に對し、公が三鋤、卿が九鋤という具合に級數的に鋤を加える回數を增やし、最終的に庶民が完成させることになっていた。また祖先祭祀については、『儀禮』により細かく知ることができる。たとえば士が祖先を祭る「特牲饋食禮」は、先に見た虞禮同樣、陰厭、厭尸、陽厭の三段階からなり、やはり尸は、「三飯して飽くを告」げることを三度繰り返してあわせて九飯し、また主人、主婦、賓の三獻を受けている。基本的に、虞禮と同內容であり、再述は控える。

『尚書』顧命は、吉禮に屬する卽位儀禮[10]を傳える貴重な文獻であり、周の成王沒後、ただちに行われた康王の卽位儀禮がかなり詳細に記されているが、ここで注目したいのは、そのクライマックスとも稱すべき場面である。すなわち太史が成王の遺命を讀み上げ、それに答える形で康王が、「天威を敬忌」して統治につとめることを宣誓した後、太宗が酒を獻じ祭るための禮器「同瑁」を授けると、王は「三たび宿み、三たび祭り、三たび咤く」、すなわち、三度進んで、三度酒を獻じ、三度退いた。卽位儀禮においても、三度の繰り返しが、重要な意味を持っていたことが分かる。

軍禮

最後に軍事に關する場面における軍禮[11]についてであるが、たとえば、國人會議としての性格を兼ね備えた軍事演習とされる大蒐禮[12]の內容は、『周禮』夏官・大司馬の記載によれば、大略、次の通りであった。演習場には四本の標識を建てて行軍の目印としておく。まず最初の標識のもとに全軍が集まり、宣誓の言葉を聽いた後、中軍の元帥の合圖により三鼓がなされ、戰車、步卒とも第二の標識まで進軍して止まる。そこで三鼓により全軍が坐る。さらに三鼓がなされると、全軍が立ち上がり、戰車は驟り、步卒は趨って第三の標識まで進んで止まり、三鼓によって坐る。再び三鼓により、全軍が立ち上がり、戰車は馳せ、步卒は走り、最高の速度で第四の標識まで進んで止まる。ここで警戒して攻擊せよとの太鼓の合圖が三たび出され、車上の戰士は矢を射かけること三たび、步卒は戈や矛の武器をふるうこと三たびする。その後、再び三鼓がなされ、全軍が最初の標識まで退却する。

進軍の行程は全體で三區閒に分かれ、三鼓で進軍と坐れの合圖がなされ、攻擊は三度を以て區切りとしており、見事なまでに三の論理が貫かれている。

ちなみに『墨子』迎敵祠には、國君が太廟で行う戰勝儀禮が記されている。まず國君が敵の罪惡を宣言し、自軍の奮鬪を誓って、種々の用意をした後に、自ら「射ること參發して勝を告ぐ」、すなわち三たび矢を射て勝利を祈る。その後、國君は高臺に登り、城郊を望見し、太鼓の合圖によって、役司馬なる官吏に門の右から、まず蓬矢を射て、矛を三たびふ

るわせ、さらに弩弓を發射させた。同時に、門の左からは、將校たちに矢を射かけさせる、という内容であった。

なお、『儀禮』鄉射禮は、本來、嘉禮に屬するが、軍事に關連することに鑑み、敢えてここで取りあげる。鄉射禮全體は、射禮前の飲酒禮、射禮、射禮後の飲酒禮という三つの部分からなる。當然ながら、このうちの射禮が儀禮の中心であり、それは後述の如く、やはり性格を異にする三段階の射禮、すなわち「三番射」によって構成されていた。

この儀禮の擔い手は、鄉學の弟子から選ばれた六人であり、二人を一組、すなわち一耦として、上耦、次耦、下耦のあわせて三耦に分かれる。各耦の二人は、それぞれ上射、下射と呼ばれ、大略以下のように儀禮をすすめる。最初の「一番射」では、まず上耦の上射、下射が交互に四本の矢を射、續いて同じようにして次耦、下耦の順に六人が射る。ただし、「侯（まと）」に當たっても、「獲（あたり）」と告げるだけで、その數は計算せず、勝負はつけない。次の「二番射」では、同樣の形で競射が行われるが、今度は「侯」に當たった矢の數を計算して、勝負を決める。その場合、矢の計算は、個人別に數えるのではなく、各耦の上射三人の總計と、下射三人の總計の多寡を數える。つまり、勝ち負けは、上射グループと下射グループの間につく。さらに「三番射」では、二番射同樣の競射で勝負を決めるが、ここでは、太鼓のリズムに合わせて射ることが求められ、リズムにはずれた場合は、當たっても、當たりとは見なされない、という條件がつく。鄉射禮[13]とは、軍事組織と鄉里組織とが結合した基層集團としての「鄉」が、軍事教育、軍事訓練、さらには人材選拔のために行った射術競技であるが、このように、やはり三の論理によって組み立てられていた。

以上のような軍禮における三の機能を念頭に置くと、當時における具體的な戰鬪場面を描いた記事の隨所で頻見する三も、單純な三としては理解できなくなる。たとえば『史記』周本紀には、武王克殷の際、紂王の死體に對して自ら「これを射ること三發……」、さらに二人の嬖女（寵姫）の死體にも「武王また射ること三發……」とある。また『禮記』檀弓下によれば、楚の工尹商陽は吳軍との車戰のさなか、同乘の陳弃疾から「王事なり。子、弓を手とりて可なり」と促されて、吳の兵士三人を射殺したが、その戰いぶりは殺人自體が目的ではなく、戰士としての自負に滿ちたものであり、孔子

によって「殺人の中、また禮有るなり」と稱揚されたという。すなわち一人を倒すたびに正視するにたえず目をおおい、弓を韔に片附けてから新たな敵に臨み、三人を以て限度としたのである。

また『左傳』襄公十年には、魯の勇士、秦堇父の武勳が描かれている。晉以下の連合軍とともに偪陽の城を攻撃した時、城壁から布が垂らされるのを見た秦堇父は、それを利用して登っていった。登りきって堞（ひめがき）に手が屆いた時、城側の守り手が布を斷ち切ったため、あえなく轉落して氣絶する。しかし、「蘇えりて復た上ること三たびして、主人辭し、乃ち退けり」。すなわち、息を吹き返した所へ、再び布が垂らされ、また登って、同じ目にあうことを三回繰り返すと、城側の守り手は、その武者ぶりに壓倒され、それ以上、布を垂らすことはなかった。その場を去った秦堇父は、證據の布切れを帶にして軍中に示すこと「三日」であったという。これら戰鬪場面に見られる三は、いずれも、軍禮における三と同じ機能を果たしていたと考えられる。

以上、凶禮、嘉禮、賓禮、吉禮、軍禮の順に、主だった儀禮を取りあげて、五禮全般における三の重要性を確認することができた。その機能に着目すれば、同一の儀禮行爲が三回繰り返される場合と、儀禮の全過程が三段階で構成される場合とに區別できる。しかし前者について、儀禮を構成する三段階がそれぞれ全く同一内容であったと見なすならば、五禮全般にわたって機能する三という數字には、すべて同じ意味が備わっていたと考えることができよう。すなわち本章で述べた諸事例を歸納すれば、古代中國の儀禮行爲における三度の繰り返しは、ある儀禮行爲を完結させるために行われたと考えられる。そこでは三度繰り返すことが、儀禮行爲の完結・完成を象徴していた。つまり實數としての三が、同時に、全體を意味する虚數としての三になっているのである。

ここに至って改めて問われるべきは、では何故、三という實數が、同時に虚數たりうるのか、ということである。

言うまでもなく儀禮とは、特定の時代や社會に生きる人々の價値觀を、特殊な身體行爲や一連の集團行動として具現化し、さらに形式化、洗練化を加えたものであり、それを實行することによって現有の秩序や規範の再確認・強化が可能と

なる。上述の如く古代中國では、こうした價値觀を表出する場としての諸儀禮において、全體を意味する數字「三」が常に重要な役割を果たしていた。この事實を踏まえるならば、當時における三の觀念は、そのような諸儀禮を支える樣々の價値觀のさらに背後にあって人々を規定していた世界觀、宇宙觀から說明されなくてはならない。さらに言えば、本章で見たように、三は五禮の中でもとりわけ凶禮において一貫して機能していた。凶禮とは、死者の死を確定したうえで、祖先神としての位置を新たに與えるという意味で、生者・死者を含めた世界構成のありようを常に意識せざるをえない機會である。その凶禮において終始三が機能していたという點からも、三は當時の世界觀に照らしてこそ、眞の意味が理解できると考えられるのである。

要するに、三が世界觀に由來する數字であったからこそ、その三に規定された儀禮的行爲が、有效にその機能を發揮しえたのであろう。そうだとすれば「世界觀に由來する三」とは、いったい何を意味するのか。また、そもそも儀禮行爲における三に、完結・完成あるいは全體を感得していた當時の人々の世界觀とは、どのような世界觀であったのか。章を改めて追究しよう。

第三章　古代中國の世界觀と三

本章の課題は、古代中國の儀禮において重要な機能を果たした三という數字を、當時の世界觀に結びつけて理解することである。最初に問題となるのは、三の觀念が機能を果たした時代であるが、これについて確認すべきは、讓りの儀禮を扱った第一章、さらに五禮全般について檢討した第二章も、基本的に『儀禮』を史料としていることである。

一般に『儀禮』は、書物としての成立は戰國時代であるが、「禮なるものは、本に反り古を修め、其の初めを忘れざるものなり」（『禮記』禮器）と言われるような、禮自體が有する強固な持續性の故に、春秋、西周以前の事情を反映していると考えられている。[14] また本稿冒頭で述べたように、全體が三章からなる詩篇が一一二篇に達する『詩經』もまた、春秋

以前の史料とされている。[15] それ故、前章までに述べた三の觀念は、確實に春秋以前に遡るのであり、當然、春秋以前の世界觀と結びつけて考察する必要がある。

拙著『先秦の社會と思想』（注（4）所掲）で述べたように、中國史における一大轉換點は、春秋戰國の際にあり、春秋以前の社會は、血族意識や祖先觀念によって強固に規定されていた。人々にとって、世界とは、決して人間だけによって構成されるのではなく、まずもって天帝や祖先神を前提とし、それら人間以上の存在の意志が人々の現實生活を根底から規定していた。これに對し、戰國以降は、血緣の論理が崩壞して、より「人間化」した社會となる。拙著では、前者を「原中國」、後者を「傳統中國」と呼び、兩者を全く異なった性格の社會として認識すべきであると主張した。

同じことを、祖先觀念に卽して具體的に言えば、當時、祭祀などの機會に、生者の願望を祖先に傳えるとともに、逆に祖先の意志を生者に傳える役目（兩者の媒介者）を果たした「祝」は、存在自體が、神と人とによって構成される世界觀を象徵する。そのような神・人の媒介者たる祝が、春秋以前においては、諸侯國をはじめ、世族の家、一般の家などあらゆるレベルの集團に必要不可缺の存在として普遍的に見られた。しかし、戰國以降は、血族意識や祖先觀念の形骸化とともに、その存在意義は極端に減少することとなる。[16]

本章の課題は、こうした原中國の世界觀に照らして三の觀念を說明することである。神と人とによって構成される世界觀のもとで行われる儀禮では、何故に、三度の繰り返しが全體、無限を意味し、また、それによって、儀禮行爲の完結を感得できたのであろうか。

この問題を解決するためには、如上の原中國の世界觀と當時における儀禮の明確なる接點を見出し、そこで三がいかなる意味を有するのかを明らかにすべきであろう。こう考えて、まず想起されるのが、儀禮が行われる場所、すなわち廟である。神とともに世界を構成していた當時の人々は、萬事について祖先の指示を仰ぎ、祖先に報告し、その援助と庇護を期待した。それ故、祖先祭祀（吉禮）のみならず、卽位儀禮（吉禮）、冠禮、昏禮（ともに嘉禮）、聘禮（賓禮）、旣夕禮（凶

禮)、そのほか出陣の儀式(軍禮)、策命、結盟など、重要な儀禮はほとんど廟で行われた。[17] このこと自身が神人一體の世界觀を反映しているが、そうした世界觀を具象化した施設として廟の前に廣がる庭があった。

原中國における庭の意味については、かつて詳しく論じたことがある。[18] ここでは、當時の世界觀と三の關係を明確にするために、簡單に振り返ってみたい。庭は、天子、諸侯、卿大夫など諸階層の、廟を含むあらゆる建築物に設けられ、また會盟地、軍營地にも設けられていた。さらに、天帝の鎮座する世界にも存在すると考えられていた。このように普遍的な存在を示す庭では、儀禮をはじめとする樣々な活動が行われたが、その本質的な機能は、そこへ參集した人々の間の階層性ならびに對等性を表現することであった。そうした庭の意味を、當時の世界觀に照らして考えようとすれば、庭とは、祖先神や天の意志が表れる場所として、上は天上、下は地下に對して意識的に開かれた露天空間であったことが認識されなければならない。當時の觀念では、天帝や祖先神は、天と地の雙方から現世の人々を見守っていたが、時に庭に來臨して、その意志を表すことがあったのである。

つまり、庭とは、そこで行われる人間の活動だけに限って見れば、階層性を示す場所として機能していたが、同時に、その庭は、天地の間に存在する一空間、すなわち天・地・人からなる全體世界の一部分であり、それ故、そこにおける階層性は、あくまで人と人との間という限定された局面におけるものでしかない。庭が天地の間に存在する限定された空間であることを意識して、つまり人間が人間以上の存在である天や祖先神と引き比べて自らの存在を認識しようとする時、そこには階層性ではなく、對等性こそが實感されたのである。當時の人は、庭上にあって、人間相互における階層性に規定されつつ、同時に天と地の間における對等性を共有しながら活動していたのである。

このように、庭とは、世界を構成する天・地・人三界の通い路、あるいは結節點とでも稱するべき施設であった。原中國において、人間とともに世界を形づくっていた天帝や祖先神の本來の居場所は、天上や地下の異空間であったが、祭祀など特殊な機會には人間空間に來臨した。庭とは、まさに天地の神の來臨のための施設であり、それ自身、全體世界が、

現世の人と天地の神とによって構成されているという世界觀を具象化した空間なのであった。しかも、そうした庭の實例は、古く殷代早期まで遡り、必然的にそのような世界觀の存在も殷代早期以前まで遡ることになる。

天・地・人三界からなる世界觀のもとで行われる儀禮において、三が無限あるいは全體を意味する數字であったのは、まさに、その三が世界觀に由來するからにほかならない。そこでは、天・地・人の三界、すなわち實數としての三が、同時に世界全體を意味する虛數としての三となるからである。この點を儀禮にもどって考えると、庭で行われる最重要事は、第一章で述べたように、儀禮執行者たる賓主兩者が、庭を東西に二分して練り歩くことであった。まさしく兩者間の對等性を明示するための、この「分庭抗禮」の儀禮においても、三が重要な機能を果たしていた。兩者は、門を入ってから、左右に方向を變える時に揖し、その後、兩者とも北向きに方向を變える時に二度目の揖を行い、さらに北に向かって進み庭上に立つ碑と並ぶ地點に至った時、三度目の揖を行った。庭上の三地點で揖を三度繰り返すことで、對等性がさらに強く意識されたはずである。なぜなら、天地人の三界を意識することにより對等性が實感される庭上において、三たびの揖は、無限に揖を行うのに等しいからである。

三が全體あるいは無限を意味するのは、このような原中國の世界觀のもとにおいてこそなのであった。儀禮とは世界觀を目に見える形で顯在化する機會であるが、前章で述べたように、あれほど多くの儀禮に三の機能を認めることができたこと自體、それが世界觀に由來することを示している。實際に、三が世界觀そのものに由來する數字であったならば、やはり世界觀を象徵する庭が普遍的な存在であったように、それは、たんに儀禮のみならず、社會・文化のあらゆる側面において機能していたはずである。果たして、原中國にそうした狀況は存在したのであろうか。存在したとすれば、三が世界觀に由來するということを逆に證據立てることにもなろう。

この問題について、次の三つの理由により、殷代を中心にして考えてみたい。第一に、三のよって來たる上述の如き世界觀の存在が、殷代早期にまで遡ること。第二に、原中國とは、夏に相當する時代から春秋時代までを意味するが、この

うち史料的に見て、世界觀についての議論が可能な時代は、殷、西周、春秋である。なかでも甲骨卜辭は、殷王など當時の支配層が對峙した歴史的世界の重要事に關する卜占の内容を中心としており、そこには當然、支配層の、という限定はありながら、彼らの世界觀が色濃く反映されていると考えられること。第三に、卜辭の研究は確かに困難で、解釋の幅も大きいが、近年、各分野の研究が集大成されつつあり、それらによって與えられている知見は、問題によっては、西周、春秋時代よりも、はるかに詳細かつ具體的な議論を可能としていること、である。

以下、殷代を中心として、三が全體あるいは無限を意味するという觀念について、卜占・筮占、時間觀念、空間認識、軍事組織の順に考えていく。

卜占・筮占

何度も述べるように、原中國の人々は、天帝や祖先神など人間以上の存在に根底から規定されていた。それ故、當時においては、神意を知るための占いが、自らの意志決定の際の不可缺にして重要な手段とされた。周知の如く、そうした手段として卜占と筮占があり、[19] 前者の卜占の記錄が、いわゆる甲骨文として、當時の都城である殷墟や周原などから大量に出土している。また後者の筮占も、張政烺[20]などによる數字卦の解讀を契機として、殷さらには新石器時代以來の存在が、考古學的に確認されている。[21] 傳來文獻である『尚書』や『左傳』などにも、卜占、筮占に關する多くの記載が殘されている。したがって、「龜を抱いて南面」する卜占の官に對し、天子は卷冕（こんべん）（先王を祀るための禮服）をつけ「北面」して敎えを受けた後に意志を決定する（『禮記』祭義）という記載や、筮占によってこそ「天下の志に通じ、以て天下の業を定め、天下の疑いを斷ずる」（『周易』繫辭上）ことができるという記載は、時代的に些か後れ、傳統中國に成立した書物に見えながら、原中國における一定の歴史的眞實を傳えていると言わねばならない。

特筆大書すべきは、こうした原中國における世界觀の必然の産物と見なすべき、これら卜占、筮占のいずれにおいても、三の論理が貫徹していたということである。

まず卜占についてであるが、現代中國を代表する甲骨研究者、宋鎮豪の一連の研究[22]によれば、殷代晩期の特徴的な占卜制度の一つに、「三卜制」がある。それは同一事項について、同時に（時間をずらす場合もあり）、元卜、右卜、左卜という三つの獸骨で占う制度を意味し、かりに一つの獸骨で何度、卜占しようと、その獸骨からは一つの占斷が導き出されるだけで、結局三つの獸骨による多數決で最終的な占斷が下されるという。龜甲の場合には、本來は一度に五枚の甲を用いる「五卜」であったが、しだいに獸骨同様、三卜が一般的になったという。

一度の占卜に三骨あるいは三龜が用いられたことは、考古學的にも檢證可能であり、殷墟などで三枚一組となった卜骨、卜甲の出土例が少なからず確認されている。とりわけ、河北省藁城臺西村殷代遺跡における三基の墓の二層臺から、それぞれ三枚一組となった牛の卜骨が發見されている。また、こうした三卜制は、それに對應する卜官制度の存在によっても確認できる。すなわち、三卜のうち最も決定的な意味を有する元卜は殷王自らが擔當し、それを補佐する形で右卜、左卜を擔當する卜官が設けられていた。古代では卜官と史官は區別されず、この右卜、左卜は、王の左右に控える右史、左史の淵源であるとも述べている。文獻による證明も可能であり、殷の遺臣箕子によれば、卜筮を行う場合、「三人占い、二人の言に從う」のが殷の禮制であるとされている（『書經』洪範）。

さらに、こうした三卜制が原理的には、西周、春秋戰國時代に到るまで踏襲されたことも、多くの史料によって明らかである。たとえば、周の武王が病になった時、周公旦が「乃ち三龜を卜」したとされ（『書經』金縢）、また『儀禮』士喪禮では、「占者三人」が埋葬の日を卜っており、『左傳』哀公九年によれば、晉では卜占の結果を史趙、史墨、史龜の三人の史官に判じさせ、さらに『公羊傳』僖公三一年には、明確に「三卜は禮なり。……吉を求めるの道は三なり」とある。

大略、以上のような宋氏の「三卜制」說を極めて強力に傍證するのが、歷組卜辭（貞人・歷に屬すると考えられる卜辭群）である。すなわち齊文心「歷組胛骨記事刻辭試釋」（『中國史研究』一九九一年四期）は、卜占に用いる卜骨を準備する過程を具體的に記した刻辭、いわゆる記事刻辭を分析している。その記事は、ある干支の日に、おそらく史官と思われる人物

が、加工工房から取り寄せたうえで、鑽鑿を施した卜骨の數量を記している。それは無論、卜占を行う時まで、管理保管するための記録であると考えられるが、現在確認されている總計四十三條の刻辭のほとんどが、三組（二枚一組）、あるいは三枚の卜骨に鑽鑿を施したと記している。三卜制が一般的であったことを雄辯に物語る證據である。また、かつて懿恭「我們最古的書　甲骨文龜册」（『文物參考資料』一九五四年五期）は、中國最古の書物のスタイルとして、木竹簡同樣、複數の龜甲をひとくくりとした「龜册」の存在を想定し、『殷虚文字乙篇』所收四五二八片の刻辭「三册、册凡三」に基づき、三枚の龜甲が一組の「册」であったとした。二〇〇三年三月、山東省濟南市で殷代の甲骨文が發見されて脚光を浴びているが、李學勤「濟南大辛莊甲骨卜辭的初步考察」（『文史哲』二〇〇三年八期）は、そのうちの對貞卜辭が刻まれた大龜甲に穿たれた小さな穴について、如上の懿恭論文に基づき、そこに繩を通して「龜册」とするためのものであったと考えている。やはり、三卜制存在の傍證とすることができる。

以上のように、原中國における卜占は、三骨あるいは三龜を用いるのが常制であった。ちなみに、漢代の褚少孫が『史記』龜策列傳を補って傳える當時の卜法においても――おそらく、殷代以來の卜法を踏襲していると見て誤りなかろうが――、やはり三という數字が無視しえぬ機能を果たしている。すなわち卜占を行うに當たっては、龜甲に鑽と呼ばれる穴をほり、この部分に燃えた荆木を押し當てて灼き、生じた龜裂によって占うのであるが、それは具體的には、まず甲羅の「中」と「龜首」と呼ばれる部分に、それぞれ三つの穴、すなわち鑽をほり、各々を三たび灼く。そのうえで再度、それぞれの鑽を三たび灼いた後、龜裂の生じた甲羅を手にして、荆木を燒いた火のまわりを三たびめぐり、祝詞をあげるという。このあたりの記載は複雜かつ難解であり、おそらく誤脫があると思われる。かりに張文虎[23]の校正に從い、「中」と「龜首」に加え、「足」にも三つの鑽をほり、三たび灼いたとすれば、一枚の龜甲のあわせて三箇所にそれぞれ三つの鑽をほり、各々を三たび灼いたことになる。この校正の是非はともかく、少なくとも、殷周以來の傳統を受け繼ぐ[24]漢代の卜法が、三によって構成されていたことを讀み取ることは可能であろう。以上、卜占における三について述べた。

三の機能は、卜占だけでなく、筮占においても認めることができる。近年の考古學の進展により、易の卦の原初形態と考えられる數字卦が、新石器時代以降、殷周時代における陶片や甲骨、青銅器、木竹簡上で續々と確認されている。それは、基本的に三個あるいは六個の數字によって構成される一種の符號であり、一般には、數字卦として、奇數を陽爻、偶數を陰爻として、易の卦に比定して理解されている。もっとも、それらの數字が、いわゆる筮占によって導き出されたという證據は現在のところ皆無であり、また、陽爻、陰爻を以てえがいた卦畫もいまだ發見されていない。それ故、それらを無前提に『易』の卦辭と關連させて解釋することは、極めて危險である。しかし、このように不確實な部分を抱えながらも、これらの符號が、一定の時間を經て、筮占による卦畫に發展・變化したことは間違いないと考えられている。

數字卦に關する多くの點で未だ明確な認識を得られていないのは、ひとえに史料不足の故である。ここで取りあげる單卦（三字卦）と重卦（六字卦）の問題についても、『易』繫辭以來、單卦から重卦へという時代的展開が通說とされてきた。しかし、これまでの發見例では、古くから兩者が併存しており、通說を裏附けるには至っていない。それ故、兩者の前後關係については、諸說紛々としているのが現狀である。ただし、それでも以下の理由から、少なくとも殷代後期には、三が筮占[25]の基本數であったと考えることができる。

まず第一に、殷墟出土の卜骨、卜甲に刻まれた十一の數字卦に限定して分析した宋鎭豪[26]によれば、通說のように單卦から重卦への發展過程を認めることができる。つまり、これらの數字卦は、三回の占いをもとに導き出された單卦を基本とする。從來の研究が、あらゆる數字卦、すなわち出土地點や年代を大きく異にし、種々の器物に刻まれた樣々の數字卦を一括して議論しているのに比べ、說得力に富む。

第二に、宋氏の分析した殷墟の例を含め、數字卦の多くは卜骨、卜甲上に見られる。それは、當時の筮占が、卜占と同時に行われ、その結果が卜占で用いられた卜骨、卜甲に書き記されたことを意味する。既述の如く、卜占においては、殷末以降、三卜制が確立していたが、殷墟では、同じ坑から出土した三枚の卜骨のうちの一枚に三つの數字卦が刻まれてい

る例、さらに一枚の卜甲に三つの數字卦が刻まれている例が確認されている。卜占と同時に行われる筮占においても、おそらく三が機能していたと見なすことができよう。[27] これについて、宋鎭豪は三卜制の影響により成立した「三筮制」の證據であるとしている。

第三に、既述の如く、漢代の卜法において確認できる三の機能は、殷代以來の卜法のそれを踏襲していると考えられる。それと同じように、『易』繫辭に基づき朱子が確立した筮法で、やはり三が大きな機能を果たしていることは、古く殷代の筮法においても三が機能していたことを強く示唆する。周知の如く、『易』繫辭に基づく筮法では、三が大きな機能を果たしている。すなわち、一つの爻は、三度の筮竹操作の結果によって導き出され、三爻からなる卦は都合九回の操作によって得られ、これを重ねれば六十四卦となる。

以上の如く、殷代後期においては、三卜制、あるいは三筮制が成立しており、三人の占人が、それぞれ占具を用いて占い、多數決によって占斷がくだされた。つまり、同一の事柄について、三つの卜骨、三枚の卜甲、あるいは三組の筮竹によって占斷が導かれたのである。さらに、占いを行う卜法、筮法についても、三度の繰り返し、三回の操作が基本であったと考えられる。簡略に言えば、三に規定された占法によって得た結果を、三つ合わせて占斷をくだしていたのである。

當時における占いとは、天帝や祖先神の意志の表れとしての將來の吉凶、あるいは世界のあらゆる可能性を、事前に豫知する行爲である。三度の繰り返し、三回の操作、三卜制、三筮制における三は、いずれも無限回數を意味し、それによって未知の將來のあらゆる可能性を把握するために萬全を期することができた。

時間觀念

次に指摘したいのは、殷代における時間觀念も、やはり三によって律せられていたという點である。まず、一年についてであるが、周知の如く、當時、一年が「一祀」の語で表されたのは、先王、先妣に對する五種類の祭祀を行うのに要する時間がほぼ一年に相等したからである。殷人は一年という時間の長さを祖先祭祀の實行によって認識していた。

常玉芝『商代周祭制度』（中國社會科學出版社、一九八七年）によれば、その五種類の祭祀とは順に、「翌」祭、「祭」祭、「㞢」祭、「𠂤」祭、「彡」祭であり、これらを「翌」祭、「祭」祭・「㞢」祭・「𠂤」祭の三祭、「彡」祭の三グループに分け、まず單獨で「翌」祭を行い、つぎに「祭」祭・「㞢」祭・「𠂤」祭を一旬ずつずらしながら同時平行的に執り行い、その後ふたたび「彡」祭を單獨で實行する。この祭祀には、先王は卽位順に、先妣は配偶先王の卽位順に祭り、しかも先王、先妣の名（廟號）の一字を占める天干と同じ日に祭るという原則があり、一種類の祭祀に要する時間は、十旬、すなわち百日であった。さらに、五種類の祭祀それぞれに、祭祀を實行する前旬の甲日に、祭祀對象と祭祀日を記した祭祀豫定表とでも稱すべき「典」を、先王、先妣に對して告げる「工典」（工は貢の意）なる儀式を行う必要があり、一種類の祭祀完了は實際には十一旬を要した。

具體的には、第一旬に、「翌」祭のための工典を行った後、十旬をかけて「翌」祭を全員に行う。次の第十二旬には、「祭」祭のための工典を行い、第十三旬には「祭」祭を實施するとともに、「㞢」祭の工典を行う。さらに第十四旬には、「祭」祭と「㞢」祭を繼續しつつ、「𠂤」祭の工典を行う。こうして第十五旬以降、「祭」・「㞢」・「𠂤」の三祭を同時平行的に進め、第二十四旬に完了する。次の第二十五旬に「彡」祭の工典を行い、第二十六旬から始める「彡」が、第三十五旬に終了する。次の第三十六旬に至って、祭祀を實施せぬ空白の一旬を迎えるが、この一旬を境として、次の新たなサイクルに入る。このサイクルには三十七旬を要することもあったが、適宜調節して、周祭の平均完了期間と曆上の一年との整合が圖られた。かくして當時の人々は、一年を、周祭のサイクル、すなわち「一祀」と呼んだのである。

以上が五祀周祭の大要であるが、指摘すべきは、一祀、すなわち一年とは、十一旬または一三旬かけて行われる三グループの祭祀が完了する時間の長さであったということである。つまり、殷人にとっての一年は、陳夢家のいわゆる三「祀季」[28]、すなわち三種類の祭祀期間によって構成されていたのである。

次に一月について。殷人は、一年より下位の時間單位として、天干と地支を組み合わせた六十干支を用いていたが、六

十日を越えると當然、干支が重複する不便が生じ、より短い時間單位である月によって區別していた。ただし、殷人にとっての月は、月象の觀察に基づいた太陰月であり、その長さは大月、小月を含む、極めて不均等なものであった。[29] しかし、それにもかかわらず、陳夢家が『管子』宙合篇の「月に上、下、中旬あり」という記載を引いて指摘したように、三旬が「おおむね一月に相當した」ことは間違いない。とりわけ、上述の如く、周祭によって一年の長さを認識していた殷人にとって、旬とは、そのうちの天干と重なる廟號を持つ先王（世系の一部）を卽位順に祭る、最小のサイクルであり、極めて意味のある時間單位であったと考えられる。この點は、いわゆる卜旬卜辭、すなわち、きたる十日間の吉凶を占う卜辭が、大量に存することによっても明かであろう。以上のような點を踏まえて、殷代における一月は、三旬によって構成されていたと言うことができる。

一日の時間區分とその時稱（名稱）に關しては、過去の研究を網羅したうえで丹念に分析した常玉芝『殷商曆法研究』（吉林文史出版社、一九九八年）がある。それによれば、殷代の一日は、大まかに晝と夜に二區分され、全體では十區分、二十六の時稱が與えられていた（同一區分に複數の時稱がある）。そのうちわけは、晝は、七區分、すなわち、午前の三區分に續き、日中、昏、晝などの時稱で呼ばれる正午があり、さらに午後が三區分で、あわせて二十三時稱を數えることができる。このうち太陽が南中する正午は、殷人にとって太陽の運行を測量し、また方位を定める時間であり、また十日神話に象徵されるような彼らの太陽觀からしても、特殊な時間と認識されていたと思われる。したがって、この時間によって晝が午前、午後に二分されていたと見なすことができる。これに對して、夜は暮れ始め、夜明け直前に時稱を與え、その他の時間は「夕」で總括し、長さとしては極めて不均等であるが、やはり三區分、三時稱であったという。以上を要するに、殷人の一日は、それぞれの長さは不均等ではあるが、まず大きく午前、午後、夜に三區分され、さらにそれぞれが三區分されていたのである。

このように殷人にとっては、一年、一月、一日という時間がいずれも、三つの時間單位により構成されていた。こうし

た殷代の時間觀念は、おそらく、以下に見る後世の時間觀念における三の機能に一定の影響を與えたにちがいない。一々の擧例は控えるが、『儀禮』に記される種々の儀禮では、儀禮當日の三日前、あるいは三日後、三月後、三年後に重要な段階を迎えることが多く、それらが一定の時間單位となっていたと考えられる。また『禮記』祭義によれば、祖先祭祀の前には、聖なる時間への移行措置として十日間の齋戒が行われたが、最後の三日間を「致齋」と言い、極度の精神集中が求められ、三日目には死者の姿が彷彿として浮かぶようになるという。さらに『禮記』王制によれば、三年耕せば必ず一年の食が餘るはずであり、それ故「國に九年の蓄え無きを不足と曰い、六年の蓄え無きを急と曰い、三年の蓄え無きを國その國にあらずと曰う」。また『史記』天官書には、「夫れ天運、三十歲を一小變、百年を中變、五百載（年）を一大變、三大變を一紀とす。三紀にして大いに備わる」とあり、いずれも時間觀念における三の重要性を物語っている。

空間認識

つぎに空間認識に關して。本章冒頭では庭について考察した拙稿に基づき、庭なる施設は、世界が天地人によって構成されていることを象徵している、と指摘した。こうした、いわば立體的空間認識に對し、平面的空間は、どのように認識されていたのであろうか。この問題について、周書燦『中國早期國家結構研究』（人民出版社、二〇〇二年）は、『詩經』商頌の「玄鳥」、「長發」、「殷武」などの諸篇から、殷代の天下觀念を、次のように再構成している。すなわち中心に、「殷土」「邦畿」「商邑」などの語で表される殷王の支配の及ぶ地域があり、その周圍には、「四方」「四海」「九有」「九圍」などの、天下四方が廣がり、さらにその外側に「海外」と稱される僻遠の地が廣がっていた。このように『詩經』商頌の詩篇が示すのは、春秋期宋國の人々が抱いたかなり曖昧な地理概念ではあるが、實際に甲骨史料などによって檢證すると、それぞれが、殷王朝の政治的ならびに地理的中心としての王畿、殷王朝との間に複雜な緊張をはらみながら密接な交流關係を有する諸侯の存立地域、さらに殷文化の最大影響圈に對應するとしている。こうして、殷代の天下觀念は、王畿を中心とする三部分から構成されていたと見るのであるが、ほぼ同樣の見方が、かつては陳夢家[30]によって、近年は宋鎭豪[31]によ

って唱えられている。

軍事組織

殷代には、軍事組織は三を基軸として編成されるべきであるとする觀念が明らかに存在した。殷代の軍事制度については、常備軍が設けられていたとする説とそれを否定する説が併存しているが、軍事組織が三を基軸として編成されていたという點は共通している。前者の説を代表する宋鎮豪「商代軍事制度」（『早期奴隷制社會比較研究』第九章、中國社會科學出版社、一九九六年）によれば、常備軍は右、中、左の三師からなり、さらに各師は、三つの戰車部隊、三つの騎兵部隊、三つの歩兵部隊によって構成されていた。また補充兵力として族兵があったが、それも師の「三編制」にならい、右、中、左の三旅からなり、後には別の族兵部隊として、右、中、左の三戍が登場したとする。

これに對して、沈長雲「殷契王作三師解」（『上古史新探』中華書局、二〇〇二年）は、殷代における常備軍の存在を認めず、軍事的必要に應じて、王族や多子族から召集した兵力により、軍隊を組織していたと主張する。その場合、師、旅、馬、射など規模や戰鬪内容を異にする各種部隊は、實際の作戰行動においては、左師・中師・右師の如く、必ず三部隊に編成されていた。つまり、殷代の軍事編成は「三を以て常數」としていたという。

なお、陳恩林『先秦軍事制度研究』（吉林文史出版社、一九九一年）は、當時の軍事編制が三千人、三百人、三十人を戰鬪單位とする「三進制」であったことについて、狩獵の際に野獸を三方から包圍して捕獲する方法が戰爭に應用され、左、中、右の三陣形が登場したとする。後世に至るまで、三軍の語を以て全軍を表すのは、ここに端を發するという。さらに『逸周書』武順に見える、兵百人の長を伯とし、三伯の長を佐（三〇〇人）とし、三佐の長を右（九〇〇人）、三右の長を正（二七〇〇人）、三正の長を卿（八一〇〇人）とし、三卿が辟（きみ）（二四三〇〇人）に從うという軍事編制は、古い「三進制」の形式を保存しているという。[32]

以上、原中國の世界觀に由來する數字三が、卜占、筮占、時間觀念、空間認識、軍事組織など社會・文化の様々な側面

において機能していたことを明らかにした。[33] いずれの場合にも、三が全體、完成あるいは無限を意味したと考えられる。このように社會・文化の様々な側面において三の機能を確認できること自體、三なる數字が世界觀に由來することを證明しているのである。

この點を最も明確に示すのは、甲骨文字そのものである。つとに張秉權は、甲骨文の段階で三に虚數としての用例があったことを指摘している。[34] たとえば同じ文字を三つ組み合わせて多數、全體を意味する例として、衆、森、麤、𦍒などを擧げ、また若、長、老などは、三本の線で人體の無數の髮や眉毛を象徴させている。しかも、五本書き揃えることがそれほど困難とも思われぬ手や足の指についても、三本で表していることから、三を以て全體を意味させる觀念が存在するとした。そのほか、三つの果實で全ての果實を、三枚の葉で全ての葉を、三つの點で雨を象徴する例などを擧げている。[35]

さらに興味深いことに、三という數字そのものが、無限あるいは萬を意味することがあった。それは、西周・春秋時代の青銅器銘文に頻繁に見られる語「三壽」の「三」である。たとえば宗周鐘には「先王其れ嚴として上にあり……余に順孫を福し、參壽これを琍めしめよ」、𠦪仲壺には「三壽にして懿德萬年ならんことを匄む」とあり、さらに『詩經』魯頌・閟宮にも「三壽にして朋びなし」とある。これらの三（參）については、王顯が明らかにしたように、文脈的には、他の青銅器銘文の「萬壽」あるいは「萬年」といった表現に相當するため、[36] まさしく萬、あるいは無限の意味にほかならない。しかも王顯によれば、「三壽」のほうが萬壽よりも時代的に先行する表現方法であるという。また張光直によれば、卜辭の陟・降は、シャーマンが天上界と下界の間を上り下りすることを意味するが、[37] その文字は、上昇あるいは下降を象徴する二つの足跡と〝こざとへん〟からなっている。こざとへんは、阜、つまり天界と下界を結ぶ天梯としての山陵を示すとされるが、古くは三段の階段狀を呈している。

以上によって明らかなように、原中國における三とは、世界が天地人の三者によって構成されるという世界觀に由來し、全體、完成あるいは多數、無限を意味する特殊な數であった。このように原中國の世界觀に照らして理解すれば、本稿冒

頭で提示した諸問題、すなわち實數としての三が、虚數としての意味を持つこと、儀禮行爲のなかで、三回の繰り返しが儀禮の完結を意味すること、孔子の教えが三によって構成されていたこと、『詩經』に三度の繰り返しが多く見られること、などについて無理なく理解できよう。

三才思想から參才思想へ

原中國の儀禮における三の象徴性について、論ずるべきことはほぼ盡きたが、なお一つの課題が殘されている。それは、天地人の三者が世界を構成するという原中國の世界觀が、いわゆる三才思想といかなる關係にあるのか、という問題である。すなわち、既述の如く、世界が天地人の三者により構成されるとする觀念の存在は、少なくとも殷代早期までは確實に遡る。[38] 今後、考古學の進展によって、さらに遡る可能性もあると思われる。しかしながら、天地人三界が世界を構成するという觀念は、通常、三才思想（才は根源の意）なる語を以て概括され、史料的には『禮記』、『荀子』、『周易』繫辭など戰國末期から漢代初期に成立したとされる書物に見られるため、その時代固有の世界觀として理解されている。[39] 最後に、こうした通説と本稿の主張との關係について述べておきたい。

あらかじめ結論を先取りして言えば、世界を構成する天・地・人という三要素自體は、古く原中國以來、中國の人々の觀念の中に存在し續けたのであるが、戰國時代以降、すなわち神人共同體の崩壞をまって、それら三者の關係性に激變が見られ、ここに通常、三才思想と呼ばれる世界觀が成立した、と考えることができる。こうした點を明確にするため、今一度、三才思想が成立する過程を辿ってみよう。

原中國の崩壞とは、それまで人間を規定していた天帝や鬼神の存在がもはや副次的なものとなり、人間が、人間の世界を主宰し、秩序の中心を占めるという新たな世界觀が創出され始めることを意味する。人間の發見、あるいは覺醒とでも稱すべき事態が發生しつつあったとも言えよう。この劃期的な事態は、様々な形で現象化したが、最も分かりやすいのは繪畫史料における劇的な變化である。ここでは、青銅器の裝飾文様に限って考えると、殷や西周期に極盛を見た、おどろ

おどろしい鬼神を中心とする文様は、時間の經過とともに形骸化の途を辿り、春秋晩期から戰國にいたって、ついに戰爭や狩獵、儀式、燕樂など專ら人間の活動を描いた文様が出現する。

この點について、代表的な青銅器研究者、馬承源は、それまで千年以上にわたり、人間自身が青銅禮器の裝飾において、片隅の場所すら占めることができなかったのは、天と鬼神を中心とする天命論を造り上げ、自らを極めて低い位置に置いていたからにほかならない。そうした觀念がひとたび放棄されるや、藝術によって人間そのものを表現するようになるのは、極めて當然のことであろう、と述べている。[40] 同じく朱鳳瀚も、殷や西周の社會は、「神靈を崇拜する神祕主義」におおわれ、人々は自らの力量について深く認識することができず、神祕主義にとらわれることなく、人間そのものを藝術的に表現することは不可能であった。春秋末期にいたって、ようやく青銅器に、人間の豐かな社會生活の情景を描いた圖柄が出現するのは、人々が束縛された受動的な位置から脫却し、自らのエネルギーを顯現することが可能になったことを意味する、と述べている。[41]

こうした人間中心の新たな世界觀の創出を、最も鮮やかに示しているのが、『禮記』中庸の「天の命ずる、これを性と謂い、性に率(したが)う、これを道と謂い、道を脩むる、これを敎と謂う」という語である。すなわち、天が人間に賦與した本來性は、すでに自らの內部に存在している。人は自己を直視することによってこそ、自らの本來性を見出すことができ、それに從って自らの道を進むべきである、というのである。

天命を知るためには、もはや、卜占、筮占をはじめ、あらゆる外在的な手段は不要であり、自らの內部に沈潛することこそが唯一の方法であると考えるようになったのである。しかも「中庸」は、そのような人間こそが、「天地の化育を贊(たす)け、……天地と參ずる」ことが可能であると唱える。同じく『禮記』禮運にも、「聖人は天地に參し、鬼神に並び、以て政を治むるなり」とあり、「經解」には、「天子は天地と參す。故に德は天地に配し、萬物を兼利す」とある。人界を代表する聖人、天子とは、天地と比肩する、かつまた世界の主宰者たる存在なのである。

『荀子』天論は、人間の主體性をより明確に表現している。すなわち「天を大としてこれを思うは、物を畜わえこれを制するにいずれぞ。天に從いてこれを頌えるは、天命を制してこれを用うるにいずれぞ」の如く、天に對する從屬・依存から脱却し、逆に人間の方から天に働きかけて天命を「用うる」べきであるとすら述べ、能動的な姿勢の必要性を唱える。しかも、そのような人間であってこそ、「天に其の時あり、地に其の財あり、人に其の治あり、夫れこれを能く參ずると謂う」、すなわち、天の時、地の財を活用して、天地とならぶ存在になることができるのである。したがって「王制」に見える「天地は君子を生じ、君子は天地を理む。君子なるものは、天地の參なり」という一文についても、楊倞の「これ（天地）と相い參じ、ともに化育を成すなり」という注の如く、君子とは、天地の働きに參與してこれを治め、世界萬物の營みを遂げしめるものである、と理解すべきである。(42)

以上のように、『禮記』や『荀子』に見える三才思想とは、天地に對して人間が能動的に働きかけ、兩者に參與したうえで、全體世界の主宰者となるという主張であり、その核心は、「參ずる」という人間の側の働きかけによって、天地人の世界が造り上げられる、という點にある。人間こそが世界成立の要、すなわち、人間によってこそ天地人が世界たりうる、という關係性が、この「參」という動詞に象徴的に表れているのである。

このような人間の能動性を重視する三才思想に比べ、本稿で明らかにした原中國の世界觀の場合、主宰者は人ではなく、天地である。世界は、人間が天地の意思に從ってこそ、世界たりえたのである。人間は、あくまで世界の一部、しかも從屬的な一部でしかなかった。かりに、原中國におけるこのような世界觀、すなわち天地人三界によって世界が構成されるという觀念を「三才思想」の語を以て表すならば、人間の能動性・主體性を前提とする戰國以降のそれは「參才思想」と表現するのがふさわしい。

おわりに

古代中國の儀禮における三の象徴性について考察した本稿は、次の如く要約できる。すなわち讓りの儀禮のみならず、當時の儀禮一般において重要な機能を果たしていた三は、世界が天地人の三界からなるという當時の世界觀に由來する數字であった。それ故、そうした象徴的數字にあわせて儀禮の全過程を三段階に分ける、あるいは儀禮行爲そのものを三度繰り返すことによって、儀禮の目的や行爲者の意志が十全に達成されると觀念されたのである。さらに深層においては、人間が、天地の間にあって、天帝・鬼神に規定された存在であることを意識させた、と考えられる。要するに、三は、世界が人と神とによって造りあげられているという世界認識それ自體に由來する數字であったからこそ、廣く社會化・規範化して、儀禮や行動に組み込まれ、當時の人々を規定していたのである。[43]

三について、このように理解することができれば、春秋以前の古典の諸處に見える「三」が、何故「三」でなければならないのかという疑問が氷解する。蛇足の感はあるが、いくつかの例を擧げておこう。春秋時代において臣下に對する賜命は、何故に「三命」を以て最高としたのか。[44] 齊の簡公が陳成子に弑殺された時、何故、孔子は「三日」齋戒したうえで、魯の哀公に對して、「三たび」齊攻擊を請うたのか（『左傳』哀公一四年）。『國語』周語上に見える「夫れ獸は三を群となし、人は三を衆となし、女は三を粲（さん）（美）となす」という語において、何故、三が區切りとなっているのか。『國語』晉語八には、「三世」すなわち祖孫三代にわたり、大夫の家に仕えれば、これを「君」として仕え、二代以下は「主」として仕える、という語が見えるが、何故、「三世」によって質的變化が生ずるのか。『老子』四二章の「道は一を生じ、一は二を生ず。二は三を生じ、三は萬物を生ず」において、萬物を生ずるのは何故に「三」であるのか、といった疑問である。

なお、本稿では基本的に文字史料に基づき、三が世界觀に由來する數字であることを明らかにした。こうした主張は、當然ながら考古學的遺跡や遺物によって檢證される必要があるが、逆に、こうした考え方を適用することによって解釋で

きる事例も少なくないと思われる。あわせて今後の課題としたい。

註

（1）「春秋時代の『讓』について――自己抑制の政治學」（『中國中世史研究續編』京都大學學術出版會、一九九五年）。また、「君子の交わり、君子の戰い――禮で結ばれた古代中國の人々」（『洗練と粗野』東京大學出版會、一九九五年）でも、互敬・互讓の精神が古代中國における人的結合の特質として機能していた實態を明らかにした。

（2）汪中「釋三九」（『述學』內篇）、劉師培「古籍多虛數說」（『左盦集』卷八）、周高法「上古語法札記・古籍中的虛數」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』二二本、一九五〇年）、楊希枚「中國古代的神祕數字論稿」（『中央研究院民族學研究所集刊』三三期、一九七二年）、堀池信夫『漢魏思想史研究』（明治書院、一九八八年）、川原秀城「三統曆の世界」（『中國思想史研究』創刊號、一九七七年）など參照。

（3）この點については、かつて拙著『先秦の社會と思想』（創文社、二〇〇一年）八〇頁において、指摘したことがある。

（4）以下、本稿でしばしば用いる古代中國という語は、夏に相當する時代から春秋時代までを指す。拙著『先秦の社會と思想』（創文社、二〇〇一年）では、同じ時代を原中國と呼び、戰國以降、清末までの傳統中國と對比させて用いた。たびたび主張してきたように、また本稿第三章でも述べるが、私は春秋・戰國の交替を劃期として、中國社會の構造が一變したと考えている。したがって春秋時代は、それ以前の歷史的性格の完成期であると見なすことができ、春秋時代の諸事象には、その淵源を西周、殷は言うに及ばず、夏に相當する時代まで遡りうるものが少なくない。なお、拙稿「古代中國における庭について」（『名古屋大學東洋史研究報告』一六號、一九九二年）も、同樣の觀點で古代中國の語を用いている。

（5）なお位牌を新廟へ移す儀禮を記した『大戴禮記』諸侯遷廟によれば、位牌の移動開始、新廟への安置、移動完了のそれぞれの時點において、祝が祖靈に對し祝詞を擧げるが、いずれの場合も「聲すること三たび」の如く、同じ祝詞が三度繰り返されている。

（6）楊寬「冠禮新探」（『古史新探』中華書局、一九六五年）參照。

（7）楊寬「鄉飲酒禮與饗禮新探」（註（6）前揭書）參照。

（8）古代中國の音の世界については、拙稿「瞽矇の力――春秋時代の盲人樂師について」（『山口大學文學會志』四一卷、一九九〇年）を參照。

（9）聘禮の歷史的意味については、拙稿「春秋時代の聘禮に

ついて」（『東洋史研究』四七巻四號、一九八九年）を參照。

（10）なお、前王の死の直後に行われ、喪禮と連續する性格が濃厚に見られる卽位儀禮が、吉禮に屬するのか、あるいは嘉禮に屬するのかは、容易に判斷しがたい。ここでは、姚彥渠『春秋會要』に從い、吉禮と考えておく。また、以下に述べる康王が獻酒した對象については、卽位儀禮全體の理解とも關わり、種種の考え方が可能であるが、ここでは、深入りしない。

（11）軍禮の歷史的意味については、拙稿「春秋時代の軍禮について」（『名古屋大學東洋史研究報告』一一號、一九八六年）參照。

（12）楊寬「大蒐禮新探」（註（6）前揭書）參照。

（13）楊寬「射禮新探」（註（6）前揭書）參照。

（14）この點に關しては、楊寬『西周史』（上海人民出版社、一九九九年）一一頁、沈文倬「略論禮典的實行和儀禮書本的撰作」（『宗周禮學文明考論』杭州大學出版社、一九九九年）などを參照。

（15）徐喜辰等『中國通史』第三巻（上海人民出版社、二〇〇一年）五～七頁など參照。

（16）こうした問題については、かつて「春秋時代の神・人共同體」（『中國――社會と文化』五號、一九八九年）、「夢にみる春秋時代の祖先神」（『名古屋大學東洋史研究報告』一四號、一九八九年）、「瞽矇の力」（註（8）所揭）、「春秋左氏傳――歷史と法の源流」（『中國法制史』東京大學出版會、一九九三年）などで論じた。

（17）楊寬「試論西周春秋閒的宗法制度和貴族組織」（註（6）前揭書）參照。

（18）註（4）前揭「古代中國における庭について」。

（19）『周禮』春官・大卜によれば、占いの方法には卜占、筮占、夢占の三種類があり、それぞれ「三兆の法」、「三易の法」、「三夢の法」と呼ばれる三種の異なった方式があった。三種類に三方式とは、あまりに整理されすぎているが、以下の如く當時の卜占や筮占においては、確かに三度行うことが重要な意味を持っていた。なお、「大卜」の記載については、李學勤『周易經傳溯源』（長春出版社、一九九二年）を參照。

（20）「試釋周初靑銅器銘文中的易卦」（『考古學報』一九八〇年四期）など。

（21）張立文「周易帛書淺說」（『周易帛書今注今譯』學生書局、一九九一年）、近藤浩之「馬王堆漢墓帛書周易研究概說」上（『中國哲學研究』八號、一九九四年）、李零「早期卜筮的新發現」（『中國方術考』東方出版社、二〇〇〇年）など參照。

（22）「殷代習卜和有關占卜制度的研究」（『中國史研究』一九八七年四期）、「論古代甲骨占卜的三卜制」（『殷墟博物苑苑刊』創刊號、一九八九年）、王宇信等『甲骨學一百年』（社會科學文獻出版社、一九九九年）二一二～二一七頁、「再論殷商王朝甲骨占卜制度」（『中國歷史博物館館刊』二〇〇〇年一期）。

（23）『校刊史記集解索隱正義札記』巻五・龜策列傳

(24) 近年出土した戰國中期の包山楚簡のいわゆる占卜類の內容を檢討すると、殷以來の傳統的な卜占の方法や形式が根強く繼承されていることがわかる。この點については、註(21)所掲李零論考第三節「楚占卜竹簡」參照。

(25) 必ずしも當初から、筮竹（蓍草）を操作する、いわゆる筮法が確立していたとは考えられない。おそらく、何らか別の方法で數字卦を導いていたと思われるが、そうした點を踏まえたうえでこの語を用いる。

(26) 『甲骨學一百年』二一七頁（註(22)前掲書）

(27) なお、『周易』繫辭下では、三爻とは、天地人の三界を象徵するものであったとしており、そうであってこそ繫辭上で「易は天地と準ず。故に能く天地の道を彌綸す」と主張しうるのである。『周易』繫辭の年代について、近年、李學勤『周易經傳溯源』（註(19)前掲）などは、從來より大幅に遡らせて、遲くとも戰國中葉には成立していたとするが、その場合でも、後代の史料であることには變わりなく、そこに原中國の世界觀が端的に表現されていること自身極めて興味深い。しかし、現時點では數字卦には不明部分が多く、この記述に基づき、三爻は、當初から原中國の世界觀を象徵していた、と主張することは控えておく。

(28) 『殷虛卜辭綜述』二三六頁（科學出版社、一九五六年）。

(29) かつて考えられていたように、三旬が一月を構成するという人爲的なものではなかった。

(30) 『殷虛卜辭綜述』第九章政治區域（註(28)前掲書）。

(31) 『早期奴隸制社會比較研究』（中國社會科學出版社、一九九六年）第六章商王朝的國土經緯構造。なお、魯の國都の構造「三郊三遂」、齊の國都の構造「參國伍鄙」などにおいて、三が多見することも偶然ではありえまい。

(32) 殷代、西周時代の官僚制については、なお不明の點が多いが、西周の官制について、楊寬「西周中央政權機構剖析」（『西周史』上海人民出版社、一九九九年）は、卿事寮と太史寮の二大官署が設けられ、卿事寮の屬官に司徒、司馬、司空の「三有司」があり、別に王畿內の主要な政務をつかさどる「三事大夫」があったとする。また、かつて楊向奎「周禮的內容分析及其成書時代」（『繹史齋學術文集』上海人民出版社、一九八三年）は、『周禮』に見える公侯伯子男の五等爵制は、命數などの禮制の面では、公が一等、侯と伯が同位一等、子と男が同位一等の「三等爵」制であったと主張したことがある。張亞初、劉雨『西周金文官制研究』（中華書局、一九八六年）は、楊氏の主張する三等爵制が、金文に見える諸侯の三等爵と對應していることに基づき、「西周の制度」であったと考えている。

　春秋、戰國へと時代がくだると、三公、三卿、三珪など、官僚制における三の機能が目立つようになる。たとえば『禮記』昏義には、「古者、天子の后、六宮を立て、三夫人、九嬪、二十七世婦、八十一御妻あり、以て天下の內治を聽き、……天子、六官を立て、三公、九卿、二十七大夫、八十一元士あり、以て天下の外治を聽く」とある。

(33) このほか、『雲夢秦簡日書』、『五十二病方』など戰國から漢代に至る出土史料によっても、呪文を唱える、禹步を

行うなど様々な呪的行爲において三度の繰り返しが重要な意味を持っていたことが分かるが、定型的行爲の強固な繼續性を考慮すれば、卜占や筮占と同様、それらは、殷周以來の傳統を踏まえたものであると考えられる。

(34) 「甲骨文所見的『數』」(『中央研究院歷史語言研究所集刊』四六本三分、一九七五年)。なお宋鎭豪は、張秉權の說を論據として、三卜制は、三が全體を象徵するという殷人の觀念を反映したものであるとしている。

(35) なお、三が完全・全體・無限を表す觀念を反映している文字として、『說文解字』から、㓝、巛、彡、品、𢍰、𢍰、惢、森、晶、焱、猋、雥、犇、磊、𤇾、聶、蟲、𤇾、𤇾、𤇾、𤇾、𤇾などの例を擧げることができる。

(36) 「『詩經』閟宮〝三壽作朋〟解」(『古漢語研究論文集』北京出版社、一九八二年)。

(37) 「商代的巫與巫術」(『中國青銅時代二集』三聯書店、一九九〇年)。

(38) 本來、數字三がいつ、いかなる論理で三才的世界觀を象徵するようになったかを明らかにすべきであるが、史料的制約が大きく、當面は闕疑とせざるをえない。考古學の進展に期待したい。

(39) なお、三才思想の出現に關しては、たとえば『左傳』の「民は天地の中を受け以て生ず」(成公一三年)、「善人は天地の紀(天地をつなぐ綱)なり」(成公一五年)などの記載により、春秋に遡らせる考え方もある。また兪偉超「先秦兩漢美術考古材料中所見世界觀的變化」(『古史的考古學探索』文物出版社、二〇〇二年)は、漢以前の世界觀を圖像資料により系譜的に檢討して、祖靈を中心とする多神敎的世界觀の後を受け、天地人の三界からなる世界觀が成立したのは、春秋晩期であるとしている。

(40) 馬承源「中國古代青銅藝術」(『中國青銅器研究』上海古籍出版社、二〇〇二年)。

(41) 朱鳳瀚『古代中國青銅器』(南開大學出版社、一九九五年)四〇七頁。

(42) 「王」の字義に關しての「三畫にしてその中を連ぬ、これを王と謂う。三畫は天地と人なり」という『春秋繁露』王道通三の說明は、古文字學的には、林澐「說王」(『考古』一九六五年六期)などにより、漢代的な解釋として否定されているが、三才思想を理解するうえでは、極めて重要な記載としなければならない。王とは、人間の代表として天地と融合・一體化して世界を實體化させうる存在であるとされている。

(43) なお、古代中國の儀禮における三の象徵性が、シャーマニズムにおける上中下三層構造の世界觀、さらには印歐語族の社會構造に關する分類原理としての三區分イデオロギーなどと如何なる關係を有するのかは、別に論ずる必要が有る。

(44) 晁福林『先秦社會形態研究』(北京師範大學出版社、二〇〇三年)二四六頁。

spotism and the establishment of constitutionalism, vehemently criticized the "integration of the schools and the civil examinations" and pursued the ministry of education to change the awards system. For the constitutionalist gentry and the intellectuals the abolishment of the awards system was a political struggle to separate the students from the authority of the monarchy. The rejection of the awards system that promised individual success in the world in return for following the moral standards designated by the state was a necessary outcome for those who promoted the constitutional movement and saw the system as a relic of despotism.

THE SYMBOLISM OF THE NUMBER THREE IN ANCIENT CHINESE RITUALS

TAKAGI Satomi

The fact that the number three generally played an important function in rituals in ancient China is derived from the contemporary worldview that saw the universe as divided into heaven, earth, and humans. On the basis of this belief, it was thought that the purpose of the ritual or the aim of the practitioner would be absolutely fulfilled if the entire ritual process was divided into three stages, or that the ritual was repeated three times. Moreover, at a deeper level it can be seen that that reinforced a consciousness of human beings as situated between heaven and earth and of their existence being one regulated by both the supreme being in heaven and supernatural spirits on earth. In other words, the number three was a significant number precisely because it derived from the worldview that viewed the universe as composed of humans and supernatural beings. The concept spread widely throughout society, became normative, and adapted into rituals and actions. The concept of three regulated the lives of the people of the age.