

『詩経』における通い婚について
—比較文学と民俗学の視点から—

徐 送 迎

A research on the custom of the commuter marriage in SHIJING (『詩経』)
— From the standpoints of comparative literature and folklore —

Songying Xu

SHIJING (『詩経』)

There are not very many records about female-oriented marriage forms in prehistoric China because of the early emergence of male-oriented marriage. When we study love poems or marriage poems of SHIJING (『詩経』), it is difficult to obtain records because it is a series of poems from ancient times. However, it is possible to imagine marriage forms of ancient China by comparing marriage forms of ancient Japan under the influence of Confucianism and marriage forms of minorities in modern China. According to records, marriage forms of SHIJING (『詩経』) times were male-oriented monogamy, and there was no record of female-oriented marriage forms. In societies of ancient Japan and of minorities in modern China, a female-oriented marriage form, the commuter marriage existed. Did the commuter marriage exist in ancient China as well? Although this is a crucial question to understand love poems of SHIJING (『詩経』) researchers have not provided any answers yet. Through the analysis of ancient Japanese marriage forms and minority marriage forms in modern China, it is assumed the commuter marriage existed in the time of SHIJING (『詩経』).

—

中国古代の婚姻形態において、父権制婚姻の早熟によって、母権制の婚姻形態は殆ど記録に残っ

ていない。さらに『詩経』は上古期の詩歌集であるので、中の恋愛・婚姻詩を研究する際、それ以前、或いは同時代の原始史料を求めるのが困難である。現存史料によれば、『詩経』時代の婚姻形態は父権制より「一夫一妻」「一妻多妾」であって、夫方居住下の嫁娶婚は殆ど定着されたようである。但し、このような観点で一部分の『詩経』婚姻詩を解釈すると、どうしても無理にこじつける嫌いがある。中国の少数民族や隣国の日本に通い婚があったのに、漢民族は通い婚の時代が本当に無かったのだろうか。今まで中国婚姻史の研究において、この問題は敬遠されている。例えば

在我国有些少数民族還曾實行過一妻多夫或一夫多妻制。它帶有母系残余的痕跡，是母系向父系過渡的一種群婚制度⁽¹⁾。

という。つまり、少数民族には、かつて一妻多夫の婚姻が行われていたが、漢民族は含まれていない。或いは明白に中国に通い婚があるが、それは少数民族の方といった言い方をとる。

最近、戦国楚簡の一部が解読されたことによって『詩経』に対する「美刺」説が崩れそうになっている。今の段階は詳細な資料がまだ公開されていないが、断片の発表によれば、少なくとも詩歌の原意は後代の経学家に相当に歪曲されたことが分かった。伝統的考えから脱出して定説を見直す必要性がさらに痛感する。

そこで、中国より歴史の遅れた、儒教の礼儀思想の影響を受けた日本の婚姻形態と現代中国少数民族の婚姻形態との比較を通じて、中国婚姻史上における対偶婚、とくに母権下対偶婚の空白を補うことができるのではないかと考えている。

二

日本人研究者の考察によると、大化改新前後から平安中期（593～898年）にかけて日本の婚姻形態は、半ば通い、半ば住みであった。当時の主要な婚姻形態が別居（通い婚）を経て同居に帰着するものであるとする点、研究者の意見がほぼ一致している⁽²⁾。

『万葉集』の妻問いが広く見られるのは周知の事実である。貴族から庶民まで、地域的には中央、地方を通じて行われた。一方『万葉集』には、妻問いから同居への移行例も散見されている。柿本人麻呂の「泣血哀慟作歌」二〇七～二一六番は亡妻を偲ぶ歌である。中の

……吾が妹子が 形見に置ける みどり児の 乞ひ泣くごとに 取り与ふ 物し無ければ 男
じもの 腋はさみ持ち 吾が妹子と 二人わが宿し 枕つく 孀屋の内に 昼はも うらさび
暮し 夜はも 息づき明し 嘆けども せむすべ知らに 恋ふれども 逢ふ因を無み ……

(巻二・二一〇)

家に来てわが屋を見れば玉床の外に向きけり妹が木枕

(巻二・二一六)

などの表現から見れば、夫婦が同居していることは明らかである。夫は子供といっしょに妻の家に住んでいるようである。

防人に発たむ騒きに家の妹がなるべき事を言はず来ぬかも

(巻二〇・四三六四)

右は防人歌で、農民によって詠まれたものとされている。歌は「防人に出発するあわたしさに、家の妻がするべき生業を言わずに来たことだ」と歌い、夫方居住のようである。

現存する八世紀の籍帳には、妻が夫家の籍には付貫される例が多いのに反し、夫が妻家に付される例は、ほとんど無いそうである。この問題に関して関口裕子氏は籍帳記録の「戸」は父系主義を編成原理として作られた、法制上の産物であり、籍帳記録から直ちに現実の家族、婚姻形態を帰納しえないと指摘している。高群逸枝氏も、早くは日本では大化改新によって律令が定められ、婚制もその範疇に入ったと指摘した一方、氏はまた律令婚は中国からそのままを継受した娶嫁婚の制であるから後に見るようにその初期に一・二違法への処罰を見たほかは、ほとんど空文に終わったと言ってもよいと述べた⁽³⁾。

当時日本の対偶婚の特徴について要約すれば、二つの特徴がある。一つは「多妻多夫」の現象である。妻の性が夫以外の異性に対して必ずしも閉ざされていない。換言すれば、女は多くの男性と性関係を持っていることである。もう一つは「流動的結婚」で当事者の気の向いている間のみ継続する結婚であった。気が向けばいっしょになり、ともに暮らす喜びがなくなれば別れ、離合は容易なものであった⁽⁴⁾。

とくに人妻への求婚が、公然かつ普遍的に行われていたようである。『万葉集』の中において次のような歌も相当に多い。

皇太子の答へせまる御歌「明日香宮に天の下知らしめしし天皇、謚して天武天皇といふ」
紫草のにはほへる妹を憎くあらば人妻ゆゑにわれ恋ひめやも (巻一・二一)
人妻に言ふは誰が言さ衣のこの紐解けと言ふは誰が言 (巻十四・二八六六)
人妻と何かそをいはむ然らばか隣の衣を借りて着なはも (巻十四・三四七二)

上のように皇族から普通の庶民まで皆人妻に求愛している。二八六六番の「人妻に向かってかけることばは、だれのことば。さ衣のこの紐を解けというのは、だれのことば」の歌から人妻に性関係をせまる様子が窺える。三四七二番は隣の衣を借りることがあるのだから人妻でもよいではないかという戯笑歌であるが、巻十四は東歌であり民謡として知られている。率直で正直に自分の気持ちを吐露するという特徴があるので、現実生活を詠んだ信憑度が高いと言える。

そして『万葉集』の一七三九、二七八二番などの歌は万葉時代女性の多夫性を示している。

金門にし人の来立てば夜中にも身はたな知らず出でてそ逢ひける (巻九・一七三九)
さ寝がには誰とも寝めど沖つ藻の靡きし君が言待つわれを (巻十一・二七八二)

二七八二番歌は「寝る程のことは誰とでも寝ようが」と詠み、一七三九番歌は「金門に人がやって来て立つと、夜中でもわが身をかえり見ず出て逢ったことだ」と歌った。

『万葉集』以外に平安前期、八二三年前後に成立した『日本霊異記』(下)にも傍証になる記載がある。十六では乳飲み児をはじめ、「諸子」を持つ母が「濫しく稼ぎ邪淫にして幼稚き子を棄て、壯夫と俱に寝」ということが書かれている。注目すべきは、この「諸子」の母親は夫がいるかどうかは明確に記されていないことである。換言すれば、この女には特定の夫はいない。これは対

偶婚下の多夫現象を反映したものである。

以上の資料から見れば、万葉時代の日本では、妻の性が完全には閉ざされてはいなかった。しかし、唐の律令の導入によって婚姻形態の文明化が進められ、万葉後期には、単婚が王権を中心に形成された。その結果、貴族階級においては、人妻の性関係は一般庶民より強く忌避されるようになった。伝統婚姻習慣と新しい思想、道徳とは、共存して対偶婚、単婚（母権下、父権下）の婚姻形態は同時に存在していた。概して万葉は通い婚の婚姻形態の主流でありながら、多種類の婚姻形態も混在していた時代であった。

一方、『詩経』の婚姻詩を考察すると、当時の婚姻形態は大きく二つに分けることができる。一つは貴族「媵婚」の一夫多妻制度であった。この婚姻制度の原則として、結婚は「父母之命、媒妁之言」により礼儀作法にしたがって行ふ。婚礼は六つの儀式があつて即ち納采、問名、納吉、納征、請期と親迎である。「六礼」とも称される。『礼記・昏義』『儀礼・士昏礼』に記されている。もう一つは庶民あるいは民間の一夫一妻と一妻多妾制であった。『詩経』は約五百年に亘つた作品を収集していたので、勿論時や地方によってその形態も相異がある。民間では古い婚姻習慣の血縁婚や烝報婚も見られる。

中国の婚姻史上において春秋時代の黄河流域、とくに斉国の周辺には血縁婚の残余がまだ残されていた。これが『左伝』や『詩経』など典籍に見える。『左伝』に

公（魯桓公）会齊侯（齊襄公）於濼、遂及文姜如齊。齊侯通焉。

とある。このことは『史記・齊太公世家』に更に詳しく記されている。

四年、魯桓公与夫人如齊。齊襄公故嘗私通魯夫人。魯夫人者、襄公女弟也。自厘公時、嫁為魯桓公婦。及桓公来而襄公復通焉。

文姜は齊襄公の同父異母の妹で、魯に嫁に行く前、二人はすでに性関係を持っていた。魯国の桓公と結婚後、魯桓公が彼女を連れて齊国を訪問する際、文姜と齊襄公は再び性関係を持つことになった。このように兄妹が隠さずに正々堂々と「通姦」することは、血縁婚の残余である。この血縁婚は人類社会の初期に、ほとんどあった現象である。当然、其の時代、当事者本人は恥とは思っていなかった。「兄妹通姦」ということは、当時齊国の婚姻風習と直接な関係があるようである。齊国の地理的な位置から見れば、古くは「東夷」と呼ばれていたところで、最初齊に封じられた姜尚も「東夷之士」であった。司馬遷の『史記・魯世家』に「簡其君臣之礼、従其俗為」の記載がある。即ち姜尚の支配は君臣の礼儀作法を簡略にして過去の俗にしたがうということである。そのために「夷」の風俗が多く保存されていた。しかし、一方礼教思想の深まりにつれて古来の婚姻習慣は、批判されることになった。「齊風」の「南山」「載驅」「敝笱」はこのような批判詩である。

南山崔崔	南山崔崔たり
雄狐綏綏	雄狐綏綏たり
魯道有蕩	魯道蕩たる有り
齊子由歸	齊子由って帰ぐ

『詩経』における通い婚について（徐）

既曰歸止	既に日に歸げり	
曷又懷止	曷ぞ又懷ふや	（第一章）
……		
蕪麻如之何	麻を蕪うるには之を如何せん	
衡從其畝	其の畝を衡從にす	
取妻如之何	妻を取るには之を如何せん	
必告父母	必らず父母に告ぐ	
既曰告止	既に日に告げたり	
曷又鞠止	曷ぞ又鞠むるや	（第三章）
析薪如之何	薪を析くには之を如何せん	
匪斧不克	斧に匪ざれば克くせず	
取妻如之何	妻を取るには之を如何せん	
匪媒不得	媒に匪ざれば得ず	
既曰得止	既に日に得たり	
曷又極止	曷ぞ又極むるや	（第四章）

詩において「一旦嫁いで行った者をなぜにいつまでも恋慕するのか」「一旦嫁いで行った者をなぜに追っかけ廻すのか」と詰問し、その後「取妻如之何、必告父母」「取妻如之何、匪媒不得」の礼教思想で説教した。考えて見れば、父権制下の一夫一婦の婚姻制度が既に定着されていたので、この諷刺や批判は当然のことであろう。

春秋時代の齊国には、ほかにまた奇妙な現象があって、即ち「巫兒不嫁」のことである。『漢書・地理志』に

始（齊）桓公兄襄公淫乱、姑、姊、妹不嫁、於是令国中民家長女不得嫁、名曰巫兒、為家主祠、嫁者不利其家、民至今以為俗。

とある。この「齊有巫兒皆不嫁」の記録によれば、襄公の淫乱によって、周囲の姉妹たちは彼と性関係を持ち、嫁に行かないのである。すると、国中の長女は嫁に行けなくなり、巫兒になって家の祠を司る。この風習は漢代まで流行していた。しかし、長女は嫁に行かないことは、全部襄公のせいにはいけないであろう。やはり母系制婚姻形態の残余から考えるべきである。そして、事実としては「不嫁」の女は、貞女とは言えない。これらの「不嫁」の女に対して『戦国策・齊策』に、このような記載がある。

齊人見田駢曰、聞先生高議、設為不宦。臣都人之女、設為不嫁、行年三十、而有七子、不嫁則不嫁、然嫁事過畢矣。

齊人の言った都の女は、嫁に行かないが、すでに子供を七人持っている。この社会現象は、どんなことを意味しているのであろうか。つまり、女は結婚しないけれども、男と性関係を持つ。嫁に行かないが、男は通ってくるのである。『日本霊異記』における「諸子」の母と同じ、特定の夫が

いないようである。この社会現象は母系社会における妻問婚の風習を反映していた。

『楚辞・天問』に

女岐無合、夫焉取九子。

という詩句がある。女岐は嫁に行っていないのに、どうして子供を九人持っているの。この鋭い質問に対して漢人王逸の注では、女岐は神女で、夫がなくて九子を生んだと解釈した。古来の注はほとんどこの説に従う。そして古代の「九」は複数を表す役割があるので、「九子」は「諸子」として理解することができる。

また、丁晏の『楚辞天問箋』にも

女岐或称岐母、或称九子母。

とある。さらに宗懔の『荆楚歳時記』に、長沙寺の閣下に九子母神があり、毎年四月八日の日、子供のいない者は、「薄餅」を供養して、それで子を乞すると記されている。

右のように、女岐は岐母、或いは九子母と呼ばれ、神話伝説中の人物であった。この神話伝説では、母系社会の女は「不嫁」にして処女母という神秘的な観念が現れている。「聖処女」「貞潔妊娠」という観念は、古代社会において、よく見られるものであった。聖処女である聖母マリアは其の一人である。処女であるにもかかわらず、母であるということは現在の常識から矛盾に見えるが、その客観的原因としては母系社会の対偶婚は「民知其母、不知其父」の社会であって、父親はまったく不明である。一方、当時の女性は崇高な社会地位を持ち、神のような存在であったので、それぞれのトーテムや神祇によって「感觸而孕」や直接に神と交わったといった聖霊を受け入れる神話が生まれてきた。伝説中の帝王や夏、商、周の開国君王は、みな母親がある神的なものに出会い、妊娠して生まれた人物であった。そして漢代になっても、この観念がまだ残されている。漢代の開国君王の劉邦も母親と龍との間で、生まれた「真龍天子」とされていた。

要するに、当時の齊国では母系社会といった婚姻形態が存在していた。そして社会に許され、父系社会の嫁娶婚と併存していた。とくに『漢書』に記されている「為家主祠」のことに注目すべきである。それほど重要な仕事を長女に任せることは、母権社会の残余が、かなり存在していると考えられる。

過去、鄭風・衛風における「女子不安於室」、「男子淫於新婚而棄旧妻」などの作品がよく批判されてきた。実はこれも父権制下の一夫一妻へ移り変わる中、対偶婚の残余ではなかろうか。『詩経』の「邶風・凱風」は其の一つである。

凱風自南	凱風南よりし	
吹彼棘心	彼の棘心を吹く	
棘心夭夭	棘心夭夭	
母氏劬勞	母氏劬勞す	(第一章)
凱風自南	凱風南よりし	
吹彼棘薪	彼の棘薪を吹く	

『詩経』における通い婚について（徐）

母氏聖善	母氏聖善	
我無令人	我に令人無し	（第二章）
爰有寒泉	爰に寒泉有り	
在浚之下	浚の下に在り	
有子七人	子有り七人	
母氏勞苦	母氏勞苦す	（第三章）
睨睨黃鳥	睨睨たる黃鳥は	
載好其音	載ち其の音を好くす	
有子七人	子有り七人	
莫慰母心	母心を慰むる莫し	（第四章）

この詩について従来論争が激しい。『毛詩序』に

凱風、美孝子也。衛之淫風流行、雖有七子之母、猶不能安其室。故美七子能尽其孝道、以慰其母心、以成其志爾。

とある。鄭玄は『毛詩伝箋』に「不能安其室」について、さらに明白に解釈していた。

不安其室、欲去嫁也。成其志者、成言孝子自責之意。

鄭玄の解釈によれば、「不安其室」とは、嫁に生きたい、すなわち再婚したいという意味である。その後、朱熹も『毛詩序』の観点に賛成し、『詩集伝』に

衛之淫風流行、雖有七子之母、猶不能安其室。故其子作此詩。……母以淫風流行、不能自守、而諸子自責、以不能事母、使母勞苦為辭、婉辭幾諫、不顯其親之惡、可謂孝矣。

という。右のように、すでに七人の子供を持っている母親は淫風に染まってその家に落ち着くことができず、また嫁に行きたいので、七人の子供はこの詩を作り、自分たちのことを責めて「婉辭」で母親を思いとどまらせると、経学家は言う。近、現代になると、研究者は『詩経』時代に、未亡人が再婚するのは、よくあることであって、別に責める必要もないと考えている。すると、新しい説が生み出された。例えば

A 其实，《凱風》一詩和《唐風・鶉羽》，有着相同的主题，它們所述說的事情，非常類似。《鶉羽》詩說：“王事靡盬，不能蓺稷黍，父母何怙？”為了“王事”，被迫背井離鄉，在外行役，不能耕種黍稷，父母誰供養？……只是《凱風》所写，只有寡母一人，孤苦零仃，無人供養罷了。

B 歌者的母親受尽勞瘁，可能又受到父親虐待，他同情母親，併表示自己兄弟“莫慰母心”的遺憾。實為婉辭諫父之作，也是七子自責之辭⁽⁶⁾。

右のAとBとは現代研究者の説である。前者は「凱風」が「唐風・鶉羽」と共通の主題で、「王事」のために行役され、農作業できず、父母の面倒を見ることもできないという。後者は七子の母が父親の虐待を受けたかもしれないと推測し、七子は母親に同情してこの詩で父親を諫めると同時に、また自責の意を表すという。このように、これらの現代研究者の説は、母親の「淫乱」を否定している。

最初にこの「凱風」を論じたのは、孟子のようである。彼は『孟子・告子』に、この詩と「小雅・小弁」とを一緒に述べたことがある。

凱風、親之過小者也。小弁、親之過大者也。親之過大而不怨、是疏也。親之過小而怨、是不可磯也。

ここでは孟子が言う母親の小さな誤りとは、いったい何か、七子の母親に対する「怨」はどんなものか、一切明言されていない。この故に後人の推測を招いた。

実はこの詩では、七子の母は未亡人かどうか少しも言及されていない。であるから、詩における「不安其室」は、必ずしも再婚に行くことではなく、斉国の七子を持っていた女のように「不嫁」で男が通ってくる可能性もあるのである。この詩に対して経学家の「淫」の批判は、当時の封建道徳から見れば、当然のことであるが、この詩に表現されていたのは、ただ「刺」と「孝」ではなく、社会に残されている対偶婚の残余と新婚姻形態や礼教思想、道徳観念との衝突でもあると言える。新しい婚姻形態の影響を受けて育った七子の「怨」は、古い婚姻習慣に従い、自由で束縛されない婚姻生活を送っている母の生き方ではないかと考えられる。

中国では儒教の支配や社会の発展につれて漢民族における母系社会の残余は、ほとんど無くなったが、民俗学の立場で探求すると、少数民族の婚姻にまだ多くある。清朝の趙翼は『檐曝雜記』にチベット地区に存在していた一妻多夫の婚姻形態を記している。

有兄弟数人合娶一妻者、或輪夕而宿、或白昼有事、輒懸一裙於房門、即知回避、生子則長者与兄、以次及諸弟云。

このような一妻多夫、兄弟共妻の婚姻形態も、男性が通ってくる形である。そして女には社会や家庭に大きな権利と自由があるのである。盛縄祖の編集した『衛藏識略』にチベットの女は

……不以淫乱為恥、如有外交、則明告其夫曰：某為我之英独。其夫怡然。而夫婦悦則相守、反目則自折所欲而適焉。

という。結婚した女は、他の男と付き合うと、夫に明言し、夫の方も平気な態度で受け止め、全く怒らない。夫婦の結びと別れは、自由で極簡単なことである。楽しいと思うと、一緒に居るが、気持ちが変わったら、それぞれは新しい相手をさがすのである。

右のような母系社会の婚姻形態は、現在まで中国一部少数民族に続けられている。今の永寧納西族では、「阿注婚」(アツー)と呼ばれ、万葉時代の妻問婚と類似している婚姻形態が、まだ行われている。「阿注婚」とは婚姻関係をもっている男女は、それぞれ自分の実家に住み、経済において、別々に独立している。普通男は夜、女の家に通い、翌日のあさ、実家に戻る。男女の双方は「交阿注」の気持ちになれば、すぐ通うことができるし、もし、気が変わると、阿注関係の解除も一言のことである。中華人民共和国の設立によって、一夫一妻の婚姻制度が実施され、正々堂々と通い婚をすることができなくなった。しかし、一夫一妻の婚姻がすでに定められていても、通い婚が厳しく懲罰されていても、やはり少なくない人は、こっそり「交阿注」(通い婚)をした⁽⁶⁾。一九七七年、「四人組」が打倒されて以来、国の民族政策の改正により、本論文を書く時点では、通い婚が回復

『詩経』における通い婚について（徐）

されている。通い婚と一夫一妻の嫁娶婚という二種類の婚姻形式のどちらをとってもよいことになったが、通い婚をとる若者は多いようである⁽⁷⁾。一部分のお年寄りは年のせいで、或いはいままで住み慣れた家から、離れたくないので一夫一妻の生活をそのまま維持している。

この「阿注婚」の特徴について詹承緒氏などの編纂した『永寧納西族の阿注婚姻と母系家庭』に次のように指摘されている。

双方偶居大多有一個由秘密到公開的過程，在青年時期尤其是這樣。最初，男子多是悄悄走訪，甚至不去女子家裏，而是到田棚、曠野，或不易被人發覺的秘密地點，和女子相會，以避人耳目。

この「秘密」から「公開」までの付き合い方は、男女の双方にとっては試しあうという意味であろう。これを通じて、最後に理想な通い対象を決めるということであろう。

漢民族では父権社会の早熟で母権社会の史料は、ほとんど無いため、いままで婚姻史の研究者から漢民族の妻問婚に関する指摘はないようである。しかし、前述した血縁婚、坐家婚といった群婚・対偶婚の残余が、戦国時代、漢代までまだ見られるのである。斉国のように、女は「不嫁」で子供を持っていた社会現象から見れば、中国の上古時代にも妻問婚があった、或いは類似の婚姻形式があったに違いないだろう。

三

中国の少数民族にある通い婚、及び日本万葉時代の通い婚を参考にしながら、母系社会の婚姻形態にかかわる『詩経』における幾つかの詩歌を分析して見たいと思う。

まず「鄭風・風雨」を見よう。

風雨凄凄	風雨凄凄	
鷄鳴喈喈	鷄鳴喈喈	
既見君子	既に君子を見ば	
云胡不夷	云胡ぞ夷ならざらんや	(第一章)
風雨瀟瀟	風雨瀟瀟	
鷄鳴膠膠	鷄鳴膠膠	
既見君子	既に君子を見ば	
云胡不瘳	云胡ぞ瘳えざらんや	(第二章)
風雨如晦	風雨晦の如し	
鷄鳴不已	鷄鳴已まず	
既見君子	既に君子を見ば	
云胡不喜	云胡ぞ喜ばざらんや	(第三章)

この詩について現代研究者はさまざまな立場で解釈をしているが、あくまでも情詩であることに、ほとんど異議はないようである。しかし古代の経学家の間に論争がかなりあり、「仁者は仁を見、

知者は知を見る」ということであった。『毛詩序』に

風雨、思君子也。乱世則思君子不改其度焉。

とある。つまり乱世の中で、度の変わらぬ、この局面を治めてくれる君子が欲しいという。だが、封建時代においても、この説を信じる人は少なかった。宋の朱熹は『詩集伝』に『毛詩序』とまったく異なる説を出している。

風雨晦冥、蓋淫奔之時。君子、指所期之男子。……淫奔之女、言当此時、見其所期之人而心悅也。

朱熹の解釈は道学家の説教の色彩が濃厚であるが、この詩に対する全体的な理解が正しいと言える。「淫奔」であるかどうかは判断しにくいけれども、普通の恋愛関係或いは夫婦関係を持っている男女より、感情の表し方がさらに激しく感じる。男女のまわりは、なんとなく厳しい雰囲気漂っているようである。

上の二説以外に『詩総聞』をはじめ、久しく行役していた夫が、帰ってきたので、女は自分の喜びを歌った説もある。しかし、詩中の女は前に取り上げた斉国の嫁に行かない女である可能性も有ると指摘すべきである。すなわち性関係を持っている男が来てくれた。

だが、万葉時代のような通い婚や納西族の「阿注婚」なら男が夜に通ってくるが、この詩の場合、「鷄鳴喞喞」「鷄鳴膠膠」「鷄鳴不已」から見れば、朝のようである。この問題に対して、もう一首の「陳風・株林」と併せて読めば明白になると思われる。

胡為乎株林	胡為ぞや 株林にす	
從夏南	夏南に従ふ	
匪適株林	株林に適くに匪ず	
從夏南	夏南に従ふ	(第一章)
駕我乘馬	我が乘馬に駕し	
説于株野	株野に説す	
乘我乘駒	我が乘駒に乗り	
朝食于株	株に朝食す	(第二章)

この「陳風・株林」の意味について、ほとんど論争は無く、研究者たちは『毛詩序』や『詩集伝』の説にしたがっている。『毛詩序』に

株林刺靈公也。淫乎夏姬、驅馳而往、朝夕不休息焉。

とある。『毛詩伝』の注によると、「夏姬、陳大夫妻、夏徵舒之母、鄭女也。徵舒、字子南、夫、字御叔」である。つまり夏姬は陳大夫の妻で、陳の靈公は彼女と「淫乱」関係を持っている。このことは、当時の『左伝』や『春秋伝』にも記されている。例えば『春秋伝』に「夏姬、鄭穆公之女也。嫁於陳大夫夏御叔。靈公与其大夫孔寧、儀行父通焉」という。すでに成立された礼教思想から言えば、陳の靈公をはじめ、君臣ともに夏姬と性関係を持つのは、確かに淫乱であるが、前掲した当時母系社会の血縁婚の残余、すなわち「兄妹姦姦」の現象がまだ見られるというような事実によって

考えて行くと、これも母系社会の多夫文化の反映ではなからうか。彼らの行く時間は必ずしも夜ではなく、朝も行くのに注目すべきことである。詩中の「朝食于株」は、その証拠である。表面では朝は株林に行って朝食をとるというが、実は『詩経』において、よく「食」で男女の性関係に喩える。「食」という古字の意味について、聞一多氏は次のように解釈している。

古謂性的行為曰食，性欲未満足之生理状態曰飢，既満足後曰飽。⁽⁸⁾

要するに『毛詩序』に書かれた通り、彼らは朝夕休まず夏姫のところに通って行くのである。そこで「鄭風・風雨」は「陳風・株林」のように男は「朝食」をしにきた可能性もかなり高い。

四

次に、古代から現在まで、ずっと激しく論争されてきた「鄭風・女曰鷄鳴」と「齊風・鷄鳴」について検討して行きたい。

両詩歌に基づく客観的な解答は、まだ出されていないと言っても過言ではないであろう。

従来、「鄭風・女曰鷄鳴」と「齊風・鷄鳴」に対して基本的見解が二つある。一つは漢代の毛亨、宋代の朱熹を始め、「賢女」「賢夫婦」を賛美し、「荒淫」を風刺する観点であった。『毛詩序』に

鷄鳴、思賢妃也。哀公荒淫怠慢、故陳賢妃貞女、夙夜警戒相成之道焉。

とある。朱熹の『詩集伝』に「女曰鷄鳴」は

此詩人述賢夫婦相警戒之詞。

と言う。もう一つは現代研究者である余冠英氏、程俊英氏などの「夫婦枕辺絮語」、円満な家庭生活を表現した観点である。余冠英氏『詩経選』に「鷄鳴」は

全篇は一夫一婦的対話。丈夫留恋床第，妻怕他誤了早朝，催他起身。

と解釈している。程俊英氏の『詩経譯注』に「女曰鷄鳴」は

這是一首新婚夫婦的聯句詩。……表現了一对新婚夫婦情投意合，歡樂和好的家庭生活。

と言う。現代『詩経』研究者は、古代経学家の「賛美」「風刺」の説を見直して夫婦の愛に着眼し、男女が愛し合い、楽しい夫婦生活を表現したと主張している。だが、彼らの説は古代の経学家と共通の傾向がある。即ちこの二首詩における男女主人公は、正常な夫婦関係を持ち、妻が夫を早く起こしたのだと認識している。しかし、実はこの二首詩には夫婦関係が明白に示されていないし、二人の対話も父権社会の嫁娶婚における夫婦生活らしくないのである。まず二首詩を挙げてみよう。

女曰鷄鳴	女曰ふ鷄鳴と
士曰昧旦	士曰ふ昧旦と
子興視夜	子興きて夜を視よ
明星有爛	明星爛たる有らん
将翱将翔	将た翱し将た翔し
弋鳧与鴈	鳧と鴈とを弋せよ

(第一章)

弋言加之	弋して言に之を加てば	
与子宜之	子と之を宜しくせん	
宜言飲酒	宜しくして言に酒を飲み	
与子偕老	子と偕に老いん	
琴瑟在御	琴瑟御に在り	
莫不靜好	靜好ならざる莫し	(第二章)
知子之来之	子の之を来すを知らば	
雜佩以贈之	雜佩以て之に贈らん	
知子之順之	子の之に順ふを知らば	
雜佩以問之	雜佩以て之に問らん	
知子之好之	子の之を好するを知らば	
雜佩以報之	雜佩以て之に報いん	(第三章) (「鄭風・女曰鷄鳴」)

もう一首「齊風・鷄鳴」は次のようになっている。

鷄既鳴矣	鷄既に鳴きぬ	
朝既盈矣	朝既に盈たむ	
匪鷄則鳴	鷄則ち鳴くに匪ず	
蒼蠅之声	蒼蠅の声	(第一章)
東方明矣	東方明けたり	
朝既昌矣	朝既に昌んにつどえり	
匪東方則明	東方則ち明るるに匪ず	
月出之光	月出の光	(第二章)
蟲飛薨薨	蟲飛びて薨薨たり	
甘与子同夢	子と夢を同じうせんことを	
會且歸矣	會且に歸らんとす	
無庶予子憎	庶をして予れ、子を憎ましむる無からん	(第三章) (「齊風・鷄鳴」)

もし先学の説に拘らず、これらの詩歌を当時礼教制度形成期や、婚姻形態移行期という特殊な歴史条件のもとに置き、母系社会の血縁婚など残余がまだ残っていることを念頭に入れ、とくに日本の妻問婚と少数民族の通い婚を参考にしながら、分析していくと、このような詩歌は嫁娶婚の中国父権社会に残されている妻問婚の名残ではないかと思われる。

「鄭風・女曰鷄鳴」の第一章の「女曰鷄鳴、士曰昧旦。子興視夜、明星有爛。將翱將翔、弋鳧与鴈」は、あさ男女の会話から始まった。女は「鷄がもう鳴いたよ。早く起きてね」と言う。男は女性と一緒に寝たくて「夜がまだ明けていないよ」と嘘をついて答えた。第二章は全部女性のせりふであって男に「弋言加之、与子宜之。宜言飲酒、与子偕老。琴瑟在御、莫不靜好」と言う。女は感情深く「あなたと白髪まで一生を過ごす。獵があれば、ごちそうを作ってあげて、お酒でも一緒に

飲もう。琴瑟でも一緒に楽しもう」と、「男歡女愛」の楽しい場面を描いた。女の話聞いた後、男の返事がポイントである。それによって二人の関係が明白になるのではないと思われる。「知子之来之、雜佩以贈之。知子之順之、雜佩以問之。知子之好之、雜佩以報之」の第三章では、男は女の話に乗って夫婦でいっしょに飲んだり、琴瑟を引いたりすることを言わず、意外に君が本当に僕を愛していることが分かったから、「雜佩」を君に贈ると言い出した。ここの「雜佩」は『毛詩伝』によれば、「雜佩者、左右佩玉也」である。『玉藻』に「天子佩白玉、諸侯佩山玄玉、大夫佩水蒼玉、世子佩瑜玉、士佩璆玕玉……」と、具体的な説明もある。当時これらは全部高価なものであるから、庶民は常に手に入るものではないから、男は普通の獵師ではないという指摘が出されている。

恋愛している男女は、身に佩用している物を相手に贈るとか、果物を相手に投げるとか、これで愛を結び合う「信物」(愛のしるし)としたことは、すでに研究者たちに指摘されている。

古代風習，男女相愛，常以身佩之飾物相贈，或投以瓜果，作為定情之信物⁹⁾。

「召南・標有梅」や「衛風・木瓜」などの詩歌は、この古代の風習を表現している。そこで、もし「女曰鷄鳴」の男女は夫婦であったら勿論結婚の後で結び合う「信物」を贈る必要もないし、われわれは「国風」のなかに、よく見える恋愛期間に「信物」を贈る事実にも合わない。逆にこのことは、ちょうど「王風・丘中有麻」や「小雅・菁菁者莪」の情景と類似している。

丘中有麻	丘中に麻有り	
彼留子嗟	彼の留子嗟	
彼留子嗟	彼の留子嗟	
将其来施施	将ふ其れ来りて施施たれ	(第一章)
丘中有麦	丘中に麦有り	
彼留子国	彼の留子国	
彼留子国	彼の留子国	
将其来食	将ふ其れ来りて食せよ	(第二章)
丘中有李	丘中に李有り	
彼留之子	彼の留の子	
彼留之子	彼の留の子	
貽我佩玖	我に佩玖を貽れ	(第三章)(「王風・丘中有麻」)

この詩歌の女性は野外で男と会う約束をして、男より先に来た。男の「将其来食」を待っている。詩中の「来食」は、即ち男女が合歡する隠語である。一方、男は約束通りに来た。その後、女に「佩玖」を贈った。聞一多氏は「合歡以後，男贈女以佩玉」と指摘している¹⁰⁾。

菁菁者莪	菁菁たる莪は
在彼中阿	彼の中阿に在り
既見君子	既に君子を見れば

楽且有儀	楽しみ且つ儀有り	(第一章)
菁菁者莪	菁菁たる莪は	
在彼中沚	彼の中沚に在り	
既見君子	既に君子を見れば	
我心則喜	我が心則ち喜ぶ	(第二章)
菁菁者莪	菁菁たる莪は	
在彼中陵	彼の中陵に在り	
既見君子	既に君子を見れば	
錫我百朋	我に百朋を錫ふ	(第三章)
汎汎楊舟	汎汎たる楊舟は	
載沈載浮	載に沈み載に浮く	
既見君子	既に君子を見れば	
我心則休	我が心則ち休す	(第四章)(「小雅・菁菁者莪」)

右の「小雅・菁菁者莪」について『毛詩序』では

菁菁者莪、樂育材也、君子能長育人材、則天下喜樂之矣。

と解釈している。君子が人材を育ててくれるので、天下は喜ぶという。勿論この経学家の説に対して反発する必要も無い。詩を忠実に読めば、まったく違うことであると、分かって来る。「菁菁者莪」における「錫我百朋」という表現について、朱熹の『詩集伝』に

錫我百朋者、見之而喜、如得重貨之多也。

とある。古代に貝殻を貨幣にして五貝で一串となつて、両串は一朋である。百朋とは、たくさんのお金という喩えである。朱熹は詩の主題を「燕飲賓客之詩」と認識し、大勢の賓客と会えて、その喜びは「百朋」を得たようであると解釈している。上の「王風・丘中有麻」を参考にし、民俗学の立場から分析するなら、この「百朋」は男が女に贈つたお金ではないかと判断することができる。男女「合歡」の後、男は女に品物や金銭を贈るといふような実例がかなりあるのである。

以上の如く「王風・丘中有麻」では、男女は野合して男は女に「佩玖」を贈り、「鄭風・女曰鷄鳴」では、男女は合歡して男性は「雜佩」を女に贈つた。これは偶然なことではなく、原始社会の婚姻習慣、具体的に言えば、古い時代の対偶婚、或いは妻問婚の実態を反映していた。『馬可波羅游記』に書かれたチベットでは

凡与某女共寢之人、必須以一環或一小物贈之……

であった。すなわち男女は「合歡」以後、男はかならず女に物を贈る。しかも、『永寧納西族的母系制』⁽¹¹⁾の作者・巖汝嫻氏などは、一九八〇年に自ら納西族(ナシ族)の阿基品という中年男子を訪ねた。中年男子は作者に自分の婚姻史を語るとき、実例をあげ、ある女の家へ一回通つと、人民元を二元贈つたと言う。つまり、阿注婚も、女阿注の家へ一夜泊ると、女にプレゼント、或いはお金をあげる習慣がある。二〇〇〇年NHKのナシ族スペシャルによれば、通う男はやはり金銭と

品物を持って女の家に行く。また、この「阿注」関係を持っている女は、一人のみではなく、経済的な余裕があれば、同時に何人かの女性に通うことも可能である。女は通ってくる男が、他にまた女阿注いることを知っていてもかまわない。この実態は日本の通い婚の「多夫多妻」の特徴と一致している。これらの少数民族の婚姻状況は、上古期漢民族の婚姻形態を考察する際、重要な参考資料になるのではなからう。

もう一首の「齊風・鷄鳴」も同様で朝、起きたくない男を催促する女と男との会話であった。

第一章では、「鷄既鳴矣、朝既盈矣。匪鷄則鳴、蒼蠅之声」 「鷄がもう鳴いたよ。朝廷に行った人がもう多くなったよ」と、女は言う。男は「いいえ、それは鷄の鳴き声ではなくて、はえの鳴き声だよ」と答えた。

次の第二章では、「東方明矣、朝既昌矣。匪東方則明、月出之光」 「ほら、東の方が明るくなったよ。出仕した人はもういっぱいだよ」と、女は繰り返して男を起こしている。「日の出じゃなくて月の光だよ」と、男は意識的に茶々をいれる。

この詩について過去の研究者たちは、詩歌における男主人公は、周代の官吏であると解釈した。その理由としては、詩歌の中に「朝既盈矣」、「朝既昌矣」、「会且歸矣」という句があるからである。だが、よく吟味して見ると、ここの「盈」「昌」「歸」は、ただ皆がよく知っている時間の進行を表明する言葉ではないだろうか。現在のラジオやテレビで時刻を知らせる如く、いま何時何分という意味である。周知のように古代、特に上古において一般の庶民は自然の特徴によって、時間を把握していた。例えば、鷄の鳴き声、日の出、日沈などは、いまの時刻のようなものであった。中国古詩の「擊壤歌」に歌われたように「日出而作、日入而息」であった。古代の人たちは日が出ると、働きに出かけ、日が沈むと家に戻ってくる。庶民にとっては、これらは自然の時計であった。詩歌における「鷄既鳴矣、朝既盈矣」の前者は一般庶民が頼る自然の時刻であり、後者は朝廷官吏の「早朝」という公の色彩を持つ標準時刻である。ここで二重の時間概念を使って男を起こすのは、夜が明けたということ強く強調しているのである。換言すれば、鷄が鳴くのは天気によって間違ふことがあるけれど、朝廷の「早朝」の時間は正確である。であるから、この句によって詩中の男主人公が朝廷に勤める官吏であると判断することはできない。仮に男が朝廷の官吏であるとしたら、他の官吏たちはすでに「退朝」にして自宅に帰る時間になったのに、詩における男のように、まだ家で寝ていることは許されるのだろうか。もし男は早朝に出仕する必要がないなら、女は急いで、繰り返して男を起こす原因は何であろうか。女は男の無精が嫌いなのか。それとも愛欲に溺れるばかりで、男らしくないことが嫌いなのか。しかし女性自身も「甘与子同夢」 「あなたと一緒に寝たい」と言っている。この言葉は男と離れたくない感情を表明している。この自己矛盾の行為は、いったいなぜであろうか。詩歌の結末の女主人公の「無庶予子憎」の言葉は、この謎を解明する鍵である。清朝の姚際恒は『詩経通論』に、この句の意味について

無庶予、子憎、謂庶幾無使人憎予与子也。是倒字句法、以見君天明方起、尚留恋於色而為辭也。と言う。姚氏の「倒字句法」の解釈は卓見である。女が恐れているのは、自分と男のことを他人に

憎しみ嫌われることである。この男女はほんとうに夫婦であったら、愛欲に溺れても、他人に憎まれる心配があるのであろうか。

全体的に分析すれば、この詩に書かれた男女の会話は夫方居住下の夫婦間の会話ではなく、通って来た夫或いは情人との会話ではなかろうかと推測することができる。この行為は一般的に言えば、当時の父系社会に許されないことであるが、時代や国によって多少違って来る。しかし、『詩経』の後期になると、さらに厳しくなることは間違いない。『詩経』の中に男女が自由に恋する詩歌があるが、支配者の媒酌婚は既に民間に影響を与えていた。当時「鄘風・柏舟」や「鄭風・将仲子」といった不自由な恋愛詩が、詠まれていた。「将仲子」中の「父母之言、亦可畏也」「諸兄之言、亦可畏也」「人之多言、亦可畏也」など詩句は、その厳しさを示している。それ故に、罰を受け、不名誉な噂を立てられるのは、もちろん女性の方なので、女も一番恐れるのである。であるから何回も男を起こし、あまり明るくないうちに帰って欲しいというせりふが含まれているのであろう。この場面は南朝楽府の「烏夜啼」と非常に類似している。

可憐烏白鳥 強言知天曙 無故三更啼 歡子冒暗去

こっそり通ってきた男は、烏白鳥の間違った夜明けの鳴き声を聞いて、もう夜が明けたと思い、急いで「三更」の暗い夜に「冒暗」にして帰ってしまった。もし明るくなったら男女にとっては、きっとまずいこと、恐ろしいことであろう。

「鄭風・女曰鷄鳴」と「齊風・鷄鳴」に対して、いままでの研究者は「賢夫婦相警戒」や「夫婦和楽」を表現したと指摘しているが、実際詩を分析すると、矛盾点があるのは、言うまでもないことである。ただ封建時代の経学家たちは、頭の中に父権の一統天下と思ひこみ、母権制の通い婚の残余などは考えもしなかったかもしれない。今まで現代研究者の研究は、何千年の経学研究、正統的な研究、或いは革命的色彩の濃厚な研究に基づいて行われた研究であったので、とくに史料の欠如で先学の定説にたとえ疑問を抱いていても、それを否定するのは、なかなか困難である。

『詩経』中の「女曰鷄鳴」と「鷄鳴」二詩歌に対して、現代人の観念から見れば、これはただの不倫ではないかと思われるかもしれないが、当時の社会に立ち、歴史学、民俗学の視野から考察するなら、さらに日本の『万葉集』における通い婚との比較を通じて、これは上古期、通い婚の名残であると考えられる。

今回、『詩経』の婚姻形態について、筆者は日本の『万葉集』と中国少数民族の婚姻習慣との比較によって、通い婚という視点で考察することができた。

(じょ そうげい・本学経済学部非常勤講師)

注

- (1) 祝瑞開氏『中国婚姻家庭史』(学林出版社・一九九九年八月)
- (2)(4) 関口裕子氏『日本古代婚姻史の研究』下(塙書房・一九九五年五月)
- (3) 高群逸枝氏『招婿婚の研究』一(理論社・一九六九年九月)
- (5) 周蒙・馮宇氏『詩経百首訳』(黒龍江人民出版社・一九八六年八月)、袁梅氏『詩経評注』(青島出版社・一

『詩經』における通い婚について（徐）

九九九年七月）

- (6) 詹承緒氏等『永寧納西族的阿注婚姻和母系家庭』（上海人民出版社・一九八二年）
- (7) 二〇〇〇年五月日本NHK「阿注婚」（アツー）のスペシャルによる。
- (8) 『聞一多全集』第二卷「詩經通義」（生活・讀書・新知三聯書店・一九八二年八月）
- (9) 袁梅氏『詩經評注』（齊魯書社・一九八三年）
- (10) 『聞一多全集』第四卷「風詩類鈔」（生活・讀書・新知三聯書店・一九八二年八月）
- (11) 嚴汝嫻氏『永寧納西族的母系制』（雲南人民出版社・一九八三年）