

# 殷周開國の神話と「神代史」

大野圭介

京都大學

## 緒言

中國古代神話はこれまで中國文學や中國哲學はもとより様々な方面で研究の對象となつてゐるが、中でも文化人類學や分析心理學の立場からの研究が近年盛んに試みられ、注目を浴びつつある。これらの研究に共通するのは、中國の古籍に見える様々な傳説や説話から、世界各地の神話に普遍的な神話素を抽出し、それをもとにより原初的な神話を復元するという手法である。その結果、文化人類學的・心理學的知見の或るものは中國の古代神話にもやはり適用し得るといふ見通しは確かなものとなつてきている。例え

ば、これから本論で述べる如く、殷周の開國英雄たちの物

語には、西洋などの英雄神話に廣く見られる筋立てと同一のパターンを認めることができるのである。

ところで、筆者は中國文學の立場から古代神話を研究する者であつて、文化人類學者や分析心理學者ではない以上これらの諸學問における成果に完全によりかかつてしまふのではなしに、それらの成果を文學としての神話研究に攝り込むことが必要である。本稿で扱ふ問題に即して言えば、開國神話の奥底の普遍的構造を念頭に置きつつ、その神話を生んだ時代的・地方的背景にも注目すべきである。文化人類學などの研究であれば、殷周開國神話を題材にした諸文獻や美術作品などを通時的に見て、その普遍性を探ればよいのであろうが、文學として研究するにはこれらの諸文獻が生まれた時代や地方、或いは文獻自體の性格などから生ずる差異にも注目しなければならぬ。

本稿は詩經・大雅及び商頌、楚辭・天問に描かれる殷周開國の物語を中心にして、西周時代の周王朝開國神話、東周時代宋國の殷王朝開國神話、同じく楚國の殷周開國神話の三者における普遍的構造と差異とを検討することによつ

て、それぞれの王朝神話が政治的要請によって、いわば「神代史」に改變されていることを指摘し、更に王朝の始祖の文化的側面に顯著な一つの傾向についても併せて論じようとするものである。

一、詩經・大雅の周王朝開國神話

西周時代の周王朝開國神話を知るための第一級の資料と目されているのは、やはり詩經・大雅の文王之什及び生民之什に見える王朝開國の敘事詩である。そこには周祖后稷をはじめ公劉・古公亶父・王季（季歷）・文王・武王の名が見えている。

厥初生民、時維姜嫄。生民如何、克禋克祀、以弗無子。履帝武敏歆、攸介攸止、載震載夙、載生載育、時維后稷。（二章）

誕彌厥月、先生如達。不坼不副、無畚無害。以赫厥靈、上帝丕寧、不康禋祀、居然生子。（二章）

誕寘之隘巷、牛羊腓字之。誕寘之平林、會伐平林。

誕寘之寒冰、鳥覆翼之。鳥乃去矣、后稷呱矣。實覃實

訐、厥聲載路。（三章）

誕實匍匐、克岐克嶷。以就口食、蓺之荏菹、荏菹施施。禾稊穰穰、麻麥幪幪、瓜瓞嗶嗶。（四章）

誕后稷之穡、有相之道。弗厥豐草、種之黃茂。實方實苞、實種實稊。實發實秀、實堅實好。實穎實栗、即有邠家室。（五章）

誕降嘉種。維秬維秠、維糜維芑。恒之秬秠、是穫是畝。恒之糜芑、是任是負。以歸肇祀。（六章）

誕我祀如何。或春或掄、或簸或蹂。釋之叟叟、烝之浮浮。載謀載惟、取蕭祭脂、取苴以較、載燔載烈、以興嗣歲。（七章）

印盛于豆、于豆于登。其香始升、上帝居歆。胡臭晝時。后稷肇祀、庶無罪悔、以迄于今。（八章）

初めの民は、かの姜嫄。初めの民はどのようであったか、姜嫄は禪（しん）んで上帝に子を授かるよう祈った。その後上帝の巨大な足跡を踏んだところ、妊娠して大いに揺れ動くのを感じ、そして生まれたのが后稷である。（二章）

十月十日を過ぎ、最初生まれた時は子羊のようで、胞衣が破れず、傷つくこともなかった。后稷の靈徴が明らかになり、上帝も安らかならず、子求めの祀りにも満足しなかった、何とこんな子を生もうとは。(二章)

そこで狭い道に后稷を置くと、牛や羊は避けてかばった。平らかな林に置くと、木を伐る者に會った。冷たい氷の上に置くと、鳥が翼で暖めた。鳥が去ると、后稷は呱呱の聲を上げた。その聲は長く大きかった。(三章) はいはいをするうちから、立派な智慧があった。自分で食を求め、大豆を植えた。大豆は茂り、禾は並んで穂を垂れ、麻や麥は地を隠すほど、瓜の實は鈴なりになった。(四章)

后稷の稼穡には、生長を相ける技術もあった。雑草を除き、良い穀物を植えた。苗はよく揃いよく茂り、選ばれた種はよく伸び、花は開き穂は秀で、實は堅く立派で、穂先はびっしり並び、かくして有部の家室も整った。(五章)

ここに下された良い穀物は、くろあき 秬あかこめ 秠しろこめ 糜・芑 秬秠

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

を恒く植え、刈り入れて畝に積んだ。糜芑を恒く植え、抱えて背負い、持ち歸って祭りを始めた。(六章)

我が祭りはどのようであったか。穀物を舂き取り出し、箕で簸い足で蹂む。さらさらと米をとぎ、ふわふわと蒸す湯氣が昇る。祭りの次第を算段し、蕭を取って脂を祭り、雄羊を取って祭り、火で炙り焼き、來年の豊年を願った。(七章)

自分は豆に供え物を盛る。木の豆や素焼きの登に、香りが始めて立ち昇り、上帝は安んじて受けた。何とその香りの時を得たことか。后稷が祭りを始め、罪や悔いの無いことを願い、そうして今に至るのである。(八章)

后稷を歌う「生民」の全文である。ここに描かれる后稷の物語は、(一)姜嫄と上帝との通婚(二)生まれた後の遺棄と動物の助けによる再生(三)自ら稼穡を創始し上帝を祀る、の三點に集約される。

(一)については感生説話の代表例として古來議論が多いが、卑見では天地通婚のモチーフをここに見出すことがで

きる。后稷を生んだ當事者たる姜嫄と帝について考えてみると、まず姜嫄の「嫄」は史記・周本紀などでは「原」に作り、「原」字は爾雅・釋地に「廣平を原と曰ふ」と云う如く大地を連想させる。一方「帝」は鄭箋で「上帝」と解して以來これが通説であるが、毛傳では人王としての帝嚳と解しており、「姜嫄が帝嚳とともに郊禘した後妊娠した」という合理的な解釋を行なっている。しかし郊禘（子求めの祭り）は禮記・月令に「仲春之月、……是月也、玄鳥至。至之日、以大牢祠于高禘、天子親往。（陰曆二月には燕が來る。來た日には牛・羊・豕を供えて高禘を祠り、天子親らそれに出かける）」と言う如く、少なくとも毛傳の作られた時代には禘神の助けを借りて子を求めようとする祭祀であると考えられていたのである。毛傳に言う如き習俗が「生民」詩の背景にあったとしても、その原初的な意味は、結局鄭箋に言う如き上帝との通婚であろう。天神と人、又は天神と地神との通婚は、中國の各民族に傳わる人類起源神話にも多く見られるモチーフであり、祖神を祖神たらしめる要素であるといえる。(二)は(一)に比べるとあまり重

要視されていないようであるが、卑見ではこれこそ卵生モチーフの一變形であると考える。二章の「先生如達、不圻不副、無畜無害」を馬瑞辰は「達が生まれる際には胞衣が破れないまま生まれ落ちる」という事例を引いて、后稷が生まれた時も同様であったことを言うものと解しており、以來これに従う者が多い。胞衣に包まれた状態は外から見れば無生物のように見えるが、實は生命をその中に宿しているのであり、恰も卵と同様の状態である。しかも三章では最終的に鳥が暖めたことよって后稷が「誕生」したのであり、後述する楚辭・天問でも「后稷を氷上に捨てると、どうして鳥が暖めたのか」と、鳥が卵を暖めるように后稷を暖めたことに注目しているのである。卵生モチーフの例としては、他に徐偃王の出生や高句麗・東明王の出生<sup>⑧</sup>が有名であるが、これらに共通するのは、生まれた卵が一旦捨てられてから保護されるという点である。ここには古代ヨーロッパ等の英雄にも廣く見られる「遺棄・迫害→再生」モチーフ<sup>⑨</sup>が内在しているといえよう。(三)については、本能的に自ら稼穡を行なったと云うだけであり、直ちに神話

學的な意味を決定するのは難しい。敢えて卑見を述べれば、最後に自ら得た穀物と動物犠牲とを上帝に捧げていることに注意が必要で、中國西南の少數民族に傳わる農神や、我が國の記紀神話のウケモチの<sup>①</sup>ような、自らの身體や生命を犠牲にして穀物を得るというモチーフの痕跡がそこに残されているのかも知れない。總じて后稷には、神的な誕生・迫害の後の再生・農耕文化の發明という、始祖たるにふさわしい資質と事蹟が付與されているといえる。

后稷に續いて、その曾孫とされる公劉が「公劉」に歌われている。

篤公劉、匪居匪康。洒場洒疆、洒積洒倉。洒妻洒糧、于糞于糞。思輯用光、弓矢斯張、干戈戚揚、爰方啓行。  
(一章)

篤公劉、于胥斯原。既庶既繁、既順迺宣。而無永歎。陟則在嘯、復降在原。何以舟之。維玉及瑤、鞞琫容刀。

(二章)

篤公劉、于京斯依。踰踰濟濟、俾筵俾几。既登乃依、乃造其曹、執豕于牢。酌之用匏、食之飲之、君之宗之。

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

(四章)

篤公劉、于豳斯館。涉渭爲亂、取厲取鍛。止基迺理、爰衆爰有。夾其皇澗、溯其過澗。止旅乃密、芮鞠之卽。

(六章)

情深い公劉は、住居に落ち着くこともせず、田地の畦を區切り、穀物を積み蓄えた。食糧を大小の袋に詰め込み、人々は團結して威勢よく、弓矢を張り、干戈たそぎの威揚を立て、ここに行旅を始めた。(二章)

情深い公劉は、着いた平原を國見した。物産は豊かで草は茂り、民心も落ち着きのびやかに、溜息をつく者はいない。小山に登り、また下りて平原を見歩く。

公劉の腰に舟ゆらすものは、佩玉や美しい石、鞞飾りや佩刀。(二章)

情深い公劉は、この都に定住した。人々は進み居並び、むしろや腰かけを並べ、席に着いてよりかかる。

曹しよへを造つくわし、豕を牢から出させ、匏かぶで酒を酌み、人々に飲食させ、公劉は君主として振舞った。(四章)

情深い公劉は、豳地に宮室を建てた。渭水を横切り、

厲としや鍛いしづを切り出し、礎を整え、多くの人が住みついた。皇潤を挟み、過潤を遡った所に、人々はびっしり住みつき、川の芮く韞まに沿った。(六章)

全六章のうちの四章。一章で根據地造營への出發、二章で國見、四章で饗宴、六章で根據地の完成と發展を歌う。形式面では全篇に互る「篤公劉」のリフレイン、「酒○酒○」「既○既○」といった助字によるリズムカルな修辭法など、「生民」と共通する所が多い。内容面では「生民」の如き神的な誕生や迫害などは無いものの、根據地完成に饗宴が付随している點が「生民」に似る。四章の饗宴が單なる無禮謙でないのは一讀して明らかであるし、「生民」と「公劉」の間に置かれていた詩四篇のうち「行章」「既醉」「鳧鷖」の三篇までが祭天の儀式を伴う饗宴詩であることから考えても、この饗宴場面には豕を殺して上帝に捧げる儀式が含まれていたものと思われる。

かく見ると、詩經・大雅における后稷と公劉は事業完成とそれに伴う祭天という點では比較的良好一致しており、共に西周人にとっての高祖神であったと考えられる。后稷

が「食」を開拓したのに續きその曾孫公劉が「住」を開拓したのであり、恰も山海經・海内經で「后稷が百穀を播き、その孫叔均が牛耕を始めた」と云うのに似ている。ここで叔均は后稷から分化してその功績を補充する役割を持っており、公劉も同様に、祖神の資質をもつ后稷から分化してその事業を發展させる神となつたのであろう。公劉に奇怪な誕生の話がないのも、そういった英雄的資質を后稷から引き繼いでいるためと考えればうまく説明できる。

公劉の十代後とされ、文王の曾祖父である古公亶父の事蹟は「絲」に歌われる。

絲絲瓜瓞、民之初生、自土沮漆。古公亶父、陶復陶穴、未有家室。(二章)

周原無廡、董荼如飴。爰始爰謀、爰契我龜、曰止曰時、築室于茲。(三章)

乃召司空、乃召司徒。俾立室家、其繩則直、縮版以載、作廟翼翼。(五章)

迺立臯門、臯門有仇、迺立應門、應門將將。迺立冢土、戎醜攸行。(七章)

肆不珍厥楹、亦不隕厥問。柞棫拔矣、行道兌矣、混夷駢矣、維其喙矣。(八章)

虞芮質厥成、文王蹶厥生。予曰有疏附、予曰有先後、予曰有奔奏、予曰有禦侮。(九章)

長々と伸びる瓜の蔓、そのように連綿たる周の民が生まれた時は、沮漆の地に居住した。古公亶父は、土をこねて穴を作って住み、まだ宮室を持たなかった。

(二章)

周原はよく肥えて、<sup>たがらし</sup>董・<sup>のげし</sup>茶は飴のように茂っていた。國都造營を始めようと謀り、龜卜を行なうと、「ここに止まるがよい。ここに宮室を築け」と出た。(三章)

土木の官を召し出し、土地の官を召し出し、宮室を建てさせた。墨繩をまっすぐ引き、板を縛って間に土を詰め、狂いなく廟を作った。(五章)

外門を立てれば、高くそびえ立ち、正門を立てれば、いかめしい構え。大社を立てれば、多くの人々が集まった。(七章)

さて周人の怒りは絶えず、しかしその間も<sup>ほまれ</sup>落とされ

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

なかった。雜木を拂い、道が通じると、混夷は恐れ逃げ、息切れするほどであった。(八章)

虞國と芮國が和議を求め、文王は興起の勢いを動かし、文王は言った、「追隨する國もあり、前後から取り巻く國もある。我が國のために働く國もあり、外敵を防ぐ國もある」と。(九章)

全九章のうちの六章。八・九章は難解であり諸説紛紛としているが、古公ではなく文王の代に時が移っているとする点では概ね一致している。宮室を持たぬ原始的狀態↓國見↓根據地造營という内容は「公劉」詩に似るが、饗宴の場面がないことや、司空・司徒の官名や臯門・應門の制度など高度に發展した制度體系が見えること、また詩型の面でも大雅の開國敘事詩では唯一の「縣縣瓜瓞」という興が見えることなど、「公劉」詩とは異質のものを感ずる。いわば「神話臭の消失」であり「新しさ」である。后稷とともに「神代」の始祖神であった公劉と異なり、古公は西周人にとつては「人王」であり、實在人物として扱われていたと思われる。

古公の子である季歴は、「大明」<sup>⑬</sup>「皇矣」<sup>⑭</sup>詩に「王季」の名で見える。しかし大任を娶つて文王を生んだことを稱えるのみで、自らの聖天子たるにふさわしい事蹟は何も語られていない。大雅の開國敘事詩で名が出ていながら英雄的な事蹟が語られないのはこの王季だけで、後世の文獻、例へば史記・周本紀でも「德行を脩めた」と云うのみであり、考えてみれば誠に奇妙なことである。しかしこの問題に對する答えは後に明らかにされるはずであるから、今は王季の子である文王と、その子武王の方へ進むことにしよう。殷周革命の主役として誰もが知っている文王と武王は、「文王」「大明」「皇矣」「文王有聲」でその事蹟が歌われている。

文王在上、於昭于天。周雖舊邦、其命維新。有周不顯、帝命不時。文王陟降、在帝左右。(一章)

穆穆文王、於緝熙敬止。假哉天命、有商孫子。商之孫子、其麗不億、上帝既命、侯于周服。(四章)

文王は天に坐し、ああ、天に輝かしく坐す。周は古い國であるが、天命が新たに下された。周は大いに輝

かしく、上帝の命も時宜にかない、文王は天地を上下して、上帝の左右に坐す。(二章)

慎み深い文王は、ああ、敬むこと續いてやまぬ。偉大なるかな天命は、商の子孫を有たせた。商の子孫は、麗は十萬に止まらないが、上帝の命は下り、彼等を周に歸順させた。(四章)

「文王」全七章のうち二章。内容的には敘事詩というより頌詩に近く、后稷の神的誕生のような神話臭はないが、ここの文王は天地を上下して上帝に仕えることのできる存在であり、神格化されているといえる。しかし文王がもともと神であったというのではなく、古公と同様に「神代」から引き繼いだ英雄的資質によって、天命を得て殷の民を支配するという事業を行ない、「人王」から「神」へ昇格したものと考えるべきであろう。

作之屏之、其蕃其翳。脩之平之、其灌其柵。啓之辟之、其種其楛。攘之剔之、其壓其柘。帝遷明德、串夷載路。天立厥配、受命既固。(二章)

帝謂文王、無然畔援、無然歆羨。誕先登于岸、密人



不恭、敢距大邦、侵阮徂共。王赫斯怒、爰整其旅。以按徂旅、以篤于周祜、以對于天下。(五章)

作きつて除くのは、立ち枯れや倒木。切り整えて平らげるのは、灌木や竝木。切り開き押しつけるのは、かわらやな榎へびのきやはりくわ柎ふ。拂はらつて削り取るのは、きまぐわ壓おさやはりくわ柎ふ。上帝は明德ある王に味方し、串夷は道にあふれんばかりに逃げ出した。天は文王の配偶大姒を立て、固く命を授け給うた。(二章)

上帝は文王にかくのたもうた。「人心を畔そむかせてはならぬ。氣ままにさせてはならぬ」と。そこで高所に登って視察すれば、密國の人は従わず、敢えて大國に逆らい、阮國を侵し共國へ進軍している。王は激しく怒り、ここに軍旅を整え、密國の行軍を阻み、周のさいわい祜くわを増し、天下に威を示そうとした。(五章)

「皇矣」全八章のうちの二章。二章では公劉や古公と同様の根據地造營を歌うが、「天命」を受けるや否や、五章に云う如く密國を征討しようとする。

有命自天、命此文王、于周于京。續女維莘、長子維

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

行、篤生武王。保右命爾、變伐大商。(六章)

殷商之旅、其會如林。矢于牧野、維予侯興。上帝臨女、無貳爾心。(七章)

牧野洋洋、檀車煌煌、駟驅彭彭。維師尙父、時維鷹揚、涼彼武王。肆伐大商、會朝清明。(八章)

天より命は下り、我が文王に命は下った、周の都で。後を繼ぐ妃は幸國の女、この長女がやって来て、天は武王を生ませ給い、守り助けて命じ給うた。「大商を討伐せよ」と。(六章)

殷の大軍は、林の如く集まった。武王は周軍に牧野で矢やつた。「ここに我々は興起する。上帝もお前達を見ておられるぞ。貳心を抱いてはならぬ」と。(七章)

牧野は廣々として、戦車は輝き、馬は勇み立つ。太公望呂尙は、鷹の如く猛り立つ。輝かしい武王は、大商を存分に伐ち取り、會戦の朝は晴れ渡った。(八章)

「大明」の終わりの三章。牧野での殷との會戦が活寫されるが、武王のこの功績もやはり文王から受け繼いだ「天命」あつてのものである。

文王受命、有此武功。既伐于崇、作邑于豐。文王蒸哉。

文王は天命を受け、この武功を立てた。崇國を征討すると、豊に都邑を造營した。すばらしい文王よ。

「文王有聲」の第二章。密國征討と並んで文王の主要な武功とされる崇國征討を歌うものであるが、これも「天命」によって行なわれたものとされている。

詩經・大雅の諸篇から直接知ることのできる周王朝開國の物語は以上の通りである。これを后稷から文武までひと續きに眺めてみると、始祖にふさわしい神的な誕生から始まり、迫害を受けた末に諸文化の開拓、更には武力による天下平定という英雄的事業を完成させるのであり、これは丁度E・ノイマンらによって指摘されている英雄神話の典型的なパターン<sup>⑤</sup>とも合致する。后稷―公劉―古公―文王―武王の五王が全體として恰も一人の英雄の如き振舞いを見せているわけである。

しかし仔細に見るとこの五王の中で后稷―公劉、古公、文王―武王の三者には微妙な違いがある。后稷―公劉の物

語は神話的な雰囲気<sup>⑥</sup>が濃厚であるのに對し、文王―武王に關しては「神懸り」的な奇蹟は全く見られず、武力行使に及んだ根據としての「天命」ばかりが強調されている。そしてこの兩者の中間的な存在として古公がいるのである。いわば古公を境にそれより前が「神代」であり、それより後は「人の代」として描かれているといえる。

かく見ると古公以後の物語は開國の「歴史」であつて、「神話」として扱うにはふさわしくない、という人もいるかも知れない。それにもかかわらず筆者は古公から武王に至る物語は「歴史」として作られたものではなく、歴史が神話の一部として改變された「神代史」<sup>⑦</sup>であると考える。なぜなら考古學的に知られる殷周革命前後の歴史には詩經と大きくずれる部分があるからである。

后稷や公劉は周原卜辭や金文には全く見えず、神話上の人物であることを疑う者はいない。古公亶父については、文王の祖父たる太王と同一人物と考えることに疑問を向ける説があり、例えば顧頡剛は、古公は周王朝創建時の王であり、太王は周の國力が強盛になった時の王であると考え

た。しかし「縣」詩のところで述べたことを考えれば、古公を周王朝の祖とする説には従い難い。現在廣く支持されている説では、殷が當時山西省に居た鬼方を討つた結果、彼等が西方に移動して周を壓迫したため、周は豳から岐山に移ることを餘儀なくされたと言う。具體的な國名などにはなお問題があるとはいえ、周が異民族の壓迫で岐山に移つたという事實があり、それが「縣」詩にも反映されているのは確かであろう。時代が下がると孟子・梁惠王下に云う如く「古公が徳を守つて岐山へ逃げ、人民も彼を慕つて共に移動した」という儒家道徳による合理的解釋が行われるようになるのは周知の通りである。

王季は前述の如く詩經ではその事蹟が全く記されない。

ところが古本竹書紀年には、

殷の武乙三十五年、王季が西落鬼戎を伐ち、二十翟王を捕虜にした。(後漢書・西羌傳引)<sup>②</sup>

殷の文丁が季歷を殺した。(晉書・束皙傳、史通・疑古、同・雜說上引)<sup>③</sup>

といった記事が見え、文丁期の卜辭にも周を伐つことの可

否を卜つたものがある。しかもその一方で、同じ古本竹書紀年に

殷の武乙三十四年、周の王季が來朝し、武乙は土地三十里、玉、馬を賜與した。(太平御覽卷八三引)<sup>④</sup>

とあって、この時期の卜辭にも周を「周侯」と呼んでいるものがあり、周は殷の侯國として厚遇されていた面もあるのである。「大明」詩での王季は殷と關係の深い摯國から大任を迎えており、史實とすれば政略結婚である。王季の頃の周は殷と虚々實々の駆け引きが續く緊迫した關係にあったのである。

王季のこうした「行狀」は、竹書紀年に記事が残されている以上、當時の史官によって記録されていたはずである。にもかかわらず詩經ではそれらが殆ど無視されている。とすれば大雅の諸篇が作られた時から記録されて現在の形になるまでのいずれかの段階で意圖的に削除されたと考えるのが妥當である。どの段階で削られたかを決定するのは言うまでもなく非常に困難であり、例えば「縣」詩で七章まで古公の根據地造營の話が續くのに、八章でいきなり「肆

不珍厭慍」と文王の代に飛ぶのはあまりにも唐突であることから、七章と八章の間に王季が殺害されたことを歌う章があったと推定することもできるが、残念ながら確證するすべはない。しかしいずれにしても、我々が常識的に考えれば、王季が殷に殺された事實を語るることによって王季—文王—武王を悲劇の英雄に仕立てられ、殷周革命の物語に一層の彩りを添えられるはずであるのに、それらが盡く刪去されているのである。

文王と武王に關しては、詩經に見える密・崇征討等は周原卜辭等に照らしても史實であつたらしい。しかし後世の文獻に見える、「紂が文王を羑里に幽閉したが、文王の部下が賄賂を使って救出した」とか「伯夷と叔齊が武王の武力革命を悲しんで首陽山で餓死した」とかいった物語は詩經はもとより古本竹書や地下資料にも全く見えていない。

之を要するに、古公以下の「人王」については、マイナスイメージを與えかねない物語は一切語られていないのであり、そこには諸王の威光を高めようとする政治的要請があつたと考えられる。后稷や公劉は「神代」の高祖神であ

るから、神話的要素に富む怪異な物語をそのまま傳えても不都合はない。しかし古公以下は所詮「人王」であるから神懸的な奇蹟を附會すれば眞實味が乏しくなるし、その一方では「神代」から續く聖王の血統を誇示する必要がある。勢い「都合の悪い」史實を無視して、「輝かしい事業」のみを賞揚する方向へ向かうことにならう。その皺寄せをまともに食らつたのが他ならぬ王季であり、殷に朝貢したり、殺されたりした史實をそのまま記せば「王統」の威光を傷つけるのは明らかであるから、大任と共に聖天子文王を生んだ、いわば橋渡し役としての名を留めることになつたのである。このような「歴史の神話化」の結果、詩經・大雅の敘事詩諸篇は周王朝開國の「神代史」として西周貴族の間に傳えられていったのである。

## 二、詩經・商頌の殷王朝開國神話

詩經・商頌の諸篇は、鄭玄の商頌譜で「宋の戴公の時に大夫正考父が十二篇を得たが、孔子が詩を編纂するまでに七篇を失つた」と傳えられ、今日に至るまで定説となつて

いる。現存する五篇の中には、玄王・相土・湯及び中興の王・武丁の名が見えている。

殷の始祖誕生を歌う詩として古來よく引かれるのは「玄鳥」の冒頭の二句である。

天命玄鳥、降而生商。

天は燕に命じ、下土へ降らせて商祖を生ませた。

鄭箋がこの二句を「天が燕を下土へ降らせたというのは、その燕が残した卵を有娥氏の女簡狄が呑んで殷祖契を生んだからである」と解して以來これが定説となっている。しかし森三樹三郎氏が既に指摘しているように、この二句だけを見ている限り「燕の卵を呑んだ」という事實は直ちに導き出せないものであり、この説話が商頌が作られた春秋時代の始祖神話そのままであるかどうかは頗る疑わしい。しかし玄鳥なる鳥が天と下土の間を往來して商祖を生ませたことはこの詩からも読み取れるのであり、少なくとも春秋の宋國では殷祖が天地通婚で生まれたとされていたと言ふことはできよう。

「長發」にはやはり殷祖とされる玄王と、その孫とされ

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

る相土が登場する。

濬哲維商、長發其祥。洪水茫茫、禹敷下土方。外大國是疆、幅隕既長。有娥方將、帝立子生商。(二章)

玄王桓撥、受小國是達、受大國是達。率履不越、遂視既發。相土烈烈、海外有截。(二章)

明德なる商王、その祥は現れて久しい。洪水が廣がった時、禹は下土の四方に功を敷き、外の大國とを區切り、中國の廣さは遠大になった。有娥氏もその時勢力を増し、上帝は有娥の子を立てて商國を作られた。

(一章)

玄王は武徳があり、小國に封ぜられてもよく治め、大國に封ぜられてもよく治め、禮に従って越度なく、教法を視して行なわせた。相土は武威輝かしく、海外の諸國を平定した。(二章)

この詩の「玄王」は、毛傳・鄭箋の如く、殷祖契のことで「玄鳥」詩の商祖と同一であると解するのが普通であるが、白虎通・文質(一名瑞鷲)篇は玄王を湯と解しており、漢書・禮樂志は契(禹)と玄王は別人で共に殷祖であると解する。

相土は周禮・校人注引世本で「初めて乘馬を作った」と云い、この詩で武勇の王として描かれていることと關連があるものと思われる。しかし玄王・相土共に具體的に如何なる事蹟があるのかはあまり描かれず、神話としての考察をかなり難しいものとしている。

相土から十一代後の子孫とされ、夏桀を伐つて殷王朝を隆盛へ導いたと伝えられる湯は、同じ「長發」に見えている。

帝命不違、至於湯齊。湯降不遲、聖敬日躋。昭假遲遲、上帝是祗、帝命式于九圍。(三章)

武王載旆、有虔秉鉞、如火烈烈、則莫我敢曷。苞有三蘖、莫遂莫達、九有有截。韋顧既伐、昆吾夏桀。(六章)

上帝の命は誤りなく、湯に至って天命と會合した。湯の生まれること期に應じ、聖徳は日々に高まった。天にも明らかに至る徳は久しく止まず、上帝も愛敬して、九州に法を示させた。(三章)

武王湯は旗印を立て、固く鉞を握り、火の如く勢い盛んなれば、誰も敢えて曷めることはできない。苞株

に三つの蘖が生ずるといっても、生長しきることはない。湯は九州を平らげ、蘖の韋國・顧國と、昆吾氏・苞の夏桀を伐った。(六章)

湯が「天命」を得た後に諸國を征討して九州を統一したという内容であり、大雅における文王や武王と同じく、始祖の神的資質を引き繼いで天下統一の事業を完成させるのである。

これらを全體的に眺めてみると、商祖の神的誕生↓相土・湯の天下平定という流れは大雅における周王朝開國の物語と同様のパターンであり、また諸王を武徳の王と稱えるのに終始して、諸王にとってマイナスイメージを與えるような話が記されないのも、大雅の文王や武王と同様である。商頌の諸篇が大雅以上に尖鋭な政治的意圖を以て作られたことは、白川靜氏も「宋に興った澎湃たる國家意識を背景として、その抗争者たる荆楚に對する、敵對感情の昂揚を目的とし」たと指摘する通りであり、諸王の武勇ばかりをことさら強調するのも肯けることである。ところが、もしかくの如く商頌諸篇が宋人の「神代史」であるとする

殷の諸王の文化的功績が殆ど歌われていないのは何とも不思議な事實である。當時「南蠻馱舌」の國であつたはずの楚と争うのに、自らの文化的先進性とその由来を誇示しないということが果たして考えられるであろうか。

結局、宋人の殷開國神話を西周人の周開國神話と比べた時の問題點は、(一)後に「契」と呼ばれるようになる殷祖の正體、(二)兩者とも同様の構造を持ちながら殷開國の英雄たちに文化的功績が見られない理由、の二點にまとめられる。前者については、戰國時代の楚國における殷開國神話を記す楚辭・天問や、殷墟卜辭に見える殷の高祖神などにこの問題を解く鍵があらうと思われる。後者については、まず宋國と同じ春秋列國である魯國で作られた詩經・魯頌を参照するとある程度の推測が得られる。

閼宮有恤、實實枚枚。赫赫姜嫄、其德不回。上帝是依、無災無害。彌月不遲、是生后稷。降之百福、黍稷重穰、稊稷彙麥。奄有下國、俾民稼穡。有稷有黍、有稻有秬。奄有下土、纘禹之緒。(二章)

后稷之孫、實維大王。居岐之陽、實始翦商。至于文

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

武、纘大王之緒、致天之届、于牧之野、無貳無虞。上帝臨女、敦商之旅、克咸厥功。王曰叔父、建爾元子、俾侯于魯、大啓爾宇、爲周室輔。(二章)

奥深く清い宗廟は、堅固で美しい。輝かしい姜嫄は、その徳も貞正であつた。上帝も心をよせて、無事に子を生ましめ、十月十日を遅れることもなかった。ここに后稷を生むと、天は多くの福を降した。それは黍や稷の重と稊、稊と稊の菽や麥。後に領下の國を治め、民に耕作させた。稷や黍もあれば、稻や秬もある。下土を治めて、后稷は禹の事業を繼いだ。(一章)

后稷の子孫は、かの太王亶父。岐山の南に居住した時、始めて殷への臣屬關係を翫つた。文王と武王に至り、太王の事業を繼いだ。殷の天命の終わりは牧野の地でやって來た。「貳心を抱いたり心配してはならぬ、上帝も見ておられるぞ。」武王は殷に勝つてその人民を治め、その功績は先王たちにも等しい。成王は言った、「叔父周公よ、そなたの長子伯禽を立て、魯國の侯とし、大いにその土地を開かせ、周室の輔けとさせ

よ」と。(二章)

「閼宮」全九章のうち二章。魯國はこの詩にも云う如く周公の長子伯禽が封ぜられた國であり、周と同族であるから、當然周祖后稷に始まる諸先王を稱えているわけであるが、后稷の農業創始を一章全部を費やして「禹の緒を續ぐ」と賞揚する割には、文王・武王の殷周革命に對しては素氣ない描き方である。寧ろ大雅の諸篇よりも先王の文化的功績に重きを置くといえる。

一方の宋國は紂王の庶兄微子啓が武王に封ぜられた國である。<sup>39</sup>宋國は殷の禮樂を修め、殷の習俗を堅持し續けたと傳えられるが、<sup>40</sup>所詮は被征服國である。自らの祖先を高らかに賞讃することに對して何らかの政治的壓力が働いたことは想像に難くない。「七篇の詩が亡佚した」という商頌譜の記事は、或いはこのことに關係があるのではないか。この失われた詩の中には、西周の「生民」「公劉」詩の如く、殷代より傳わる文化神を歌う詩があったのではないか。この推測をより精確に検討するには、やはり宋國以外の國に傳わった殷王朝開國神話の一つとしての楚辭・天問を

参照する必要がある。そこで次章ではまず殷墟卜辭に見える高祖神について検討し、次に楚辭・天問の殷王朝開國を問う部分について考察した後、これらと商頌とを相互に比較することにした。

### 三、卜辭及び楚辭・天問の殷王朝開國神話

卜辭は占卜のための文句を記した文字資料であり、もとより神話の記録を目的としたものではない。従って殷人の間に傳えられていた殷王朝開國の物語を卜辭によって復元することは言うまでもなく不可能である。ただそこには高祖神や先王をはじめ様々な神の名が見えており、これを後の時代の殷王朝開國神話と比較することによって、その神話がどれ位原初の姿に近いかを推定することはある程度可能である。

さて、殷人にとっての最高神は周知の如く上帝であり、卜辭にも「帝」として見えていて、風雨などの自然現象を支配し、人事に禍福をもたらす存在であることが知られている。<sup>41</sup>



この上帝に對しては直接祭祀が行なわれることはないといふのが通説であるが、島邦男氏によれば絶無という譯ではなく、禘祀が行われる例が三例ある。この禘祀は上帝のみならず高祖神や先王に對しても行われており、例えば、羅振玉『殷虛書契續編』一一二—一片に

貞、禘于王亥。

貞う、王亥に禘のまつりをせんか。

董作賓『乙篇』四五四九片に

癸未卜、禘祖乙。

癸未に卜す、祖乙に禘のまつりをせんか。

とあることから、恐らく張光直氏の云う如く「殷の人びとの『帝』は、先祖の總稱であつたか、あるいは先祖の觀念の一つの抽象化されたもの」ということになるう。

上帝と同様の祭祀が行われる祖神のうち、「高祖」と呼ばれるのは夔・王亥の二人である。夔は夔とも釋され、王國維が「馨」と疊韻であることなどを理由に帝馨と解して<sup>⑤</sup>以來これが定説となっている。帝馨は後の時代の文獻に傳える所では、自らの文化的事業や武勇に關しては何も記さ

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

ず、ただ殷祖契と周祖后稷の共通の父祖であると云うだけであり、上帝的な存在であつたとするのが諸家の一致した見解である。しかし殷代に於ては「帝」と帝馨即ち夔は區別されている以上、完全に同一であつたとはいえず、上帝と人王をつなぐ役割を持つ始祖神として奉られたものと思われる。前述の如く、夔が抽象化したものが上帝であり、逆に言えば上帝が人格神化したものが夔なのである。

一方の王亥はどうであろうか。山海經・大荒東經に

有困民國……王亥託于有易、河伯僕牛。有易殺王亥、取僕牛。

困民國で……王亥は有易國と河伯國に自ら飼ひ馴らした牛を預けた。有易國の人は王亥を殺し、牛を奪つた。

この條の郭璞注が引く古本竹書紀年には

殷王子亥賓于有易而淫焉、有易之君緜臣殺而放之。

是故殷主(一作、上)甲微假師于河伯以伐有易、滅之、

遂殺其君緜臣也。

殷の王亥は有易國へ客として赴いたが、行ないが惡

く、有易の君主繇臣が彼を殺してしまった。それで殷の上甲微が河伯國の軍を借りて有易を伐ち、これを滅ぼし、君主繇臣を殺した。

と記されている。また、初學記卷二十九引世本には「胙が牛を飼ひ馴らした」とあり、この胙も王亥であると考へられている。少なくとも東周末期に於ては王亥が牧牛を行なつたという傳説があつたのであり、王亥を論ずる人の多くはこれに注目し、彼を殷の文化神であると考えている。<sup>④</sup>「高祖」と特別扱ひされる祖神の一人であることを考へれば、王亥が文化面で多大な功績を上げ、原始状態から文明状態へと殷氏族を發展させたことは十分に考へられる。<sup>⑦</sup>

もしそうであるならば、前章でその存在を示唆した「殷の失われた文化神」はまさにこの王亥ということになる。既に述べた如く、詩經・商頌の殷王朝開國神話に對しては、それと系統を異にする楚辭・天問という比較資料もあるのであるから、次にこちらの方を見てみることにしよう。

天問は古來極めて錯簡の多い書と言われるが、その中で殷周開國に關する部分は比較的次第がままとまっている。湯

以前の殷の先王が描かれるのは55〜61章であり、簡狄と譽の通婚から始まっている。

55簡狄在臺譽何宜、玄鳥致胎女何喜。

簡狄は高い樓臺にいたが、譽はどうして見そめたのか。燕が贈り物を持ってきたのを、簡狄はどうして喜んだのか。

古來詩經・商頌「玄鳥」と同じく簡狄吞卵の説話を云うものと解されるが、これも「玄鳥」詩と同じく、この二句だけから吞卵の話を導き出すのは難しい。しかしこの通婚が行なわれた高い「臺」は天地の間を繋ぐにふさわしい場所であり、鳥が天から「胎」を授けることなど、天地通婚を描くことには變わりはない。天問では上帝には「帝」という呼稱を使つており、ここでの「譽」は卜辭の「夔」と同じく上帝の人格化したものと思われる。

この二句は不思議なことに簡狄と譽が誰を生んだのか全く言わない。テキストに脱落がなければ、次の章の登場人物を簡狄の子と考へるのが最も素直であろう。ところが次に登場するのは「玄王」でも「契」でもない。

56 該秉季德、厥父是臧。胡終弊于有扈、牧夫牛羊。

57 干協時舞、何以懷之。平脅曼膚、何以肥之。

58 有扈牧豎、云何而逢。擊牀先出、其命何從。

王亥はその父季の徳を繼いだが、父は立派な人であった。どうして王亥はとうとう有易國に落ちぶれ、その牛羊を養っていたのか。

干を協あわせて舞う女を見て、どうしてその女を懐いだいたのか。平らかな脇腹に細やかな皮膚、どうしてこの女と肥まじわったのか。

王亥は有易國の牧童に、どのようにして會ったのか。寝込みを襲われて先に逃げ出したが、どこから逃げ出して助かったのか。

56章の「該」を王逸は「苞也」と解しているが、清代に至って王闢運が人名ではないかと疑問を呈出し、王國維が卜辭との對照によって王亥であると斷じて以來この説が支配的である。この四句も前述の山海經や竹書紀年と共に、王亥が牧神であったことを示すものとしてよく引かれる。57章は難解であり、注釋家ごとに説が異なると言ってもよい

ほどであるが、王亥の婚姻のことを云うとする譚介甫氏<sup>51</sup>・黒須重彦氏<sup>52</sup>の説に従う。58章は王亥が殺されそうになりながら辛くも逃れたことを云い、前に引いた山海經などの所傳と關係があるものと思われる。

この三章の記述から王亥の迫害と文化創造のモチーフを見出すことはさほど困難なことではないし、簡狄と譽による殷祖の神的な誕生も前章までに述べた例と同様に、何らかの形で王亥に英雄的資質をもたらすものと考えられる。簡狄が生んだのが王亥であると斷定できれば話は簡單なのであるが、56章には王亥の父としての「季」が登場しており、従って天間に於ては簡狄・譽―季―王亥という系譜が成立していたことになる。しかし卜辭に見える「季」は高祖でない祖神の一人にすぎず、「高祖王亥」が「季」を父としていたとは考え難い。一體に卜辭における祖神相互間の父子關係は不明な部分が多く、本來は寧ろ横一列に並ぶ關係であつて、どれも「祖先」に變わりはないのであり、果たした功績や役割の違いによってそれぞれに分化したものと考えた方がよい。卜辭における「季」の神威は他の祖神

と變わらないが、天間では譽と王亥との橋渡しの性格に變わつたのである。

59 恆秉季德、焉得夫朴牛。何往營班祿、不但還來。

王恆も季の徳を繼ぎ、王亥の養つた僕牛を得た。どうして狩りに行って獲物を班く民に祿し、ただ行って歸るだけに止まらなかつたのか。

「恆」は王逸注では「常也」と云うが、これも王國維が卜辭に見える王恆のことであると解して以來、諸家概ねこれに従う。「班祿」は近年の解釋では「官位」「榮達」等に解され、「王恆が有易國で出世しようとした」意であるとするが、<sup>59</sup> すっきりしない解釋である。卜辭に見える王恆は、弓の形の中に「恆」字を入れたものもあり、寧ろ「湯は狩りに往く際、ただ行って歸るだけではなく、民に徧く施しを興えた」とする王逸注の方が原初的な意味に近いと思われる。但し主語は湯ではなく王恆である。張光直氏は王恆と彛に何らかの關係があるのではないかと考えるが、<sup>60</sup> それよりは殷人の狩獵神であつたと考えた方が良いかも知れない。ただ王恆の事蹟を記した文献が他に存在せず、容易に

結論を得難いのは残念なことである。

60 昏微遵迹、有狄不寧。何繁鳥萃棘、負子肆情。

61 眩弟竝淫、危害厥兄。何變化以作詐、後嗣而逢長。

上甲微は父王亥の事蹟を繼ぎ、有易國は安定を保てず滅びた。どうして有易の人民は棘に止まる鳥のように苦しんでいるのに、上甲微はその子女にまで横暴なことをしたのか。

目の眩んだ諸弟はみな道ならぬことをし、その兄上甲微に危害を加えたのに、どうしてうまくごまかして、その子孫が長く榮えることになつたのか。

この二章も本づく所がはつきりせず難解であるが、「昏微」はやはり王國維が上甲微のことであるとされており、その事蹟を云うものと考えられる。上甲微は卜辭で系譜が明らかな諸王のうちで一番古い祖先に當たり、いわば「人王」の祖であるが、ここでは王亥と同様の迫害モチーフが再び現れ、<sup>61</sup> その事蹟は既に神話化されていたものと見られる。「何變化以作詐、後嗣而逢長」の二句はそうした神話であるが故の不合理性を問うているのである。

62 成湯東巡、有莘爰極。何乞彼小臣、而吉妃是得。

63 水濱之木、得彼小子。夫何惡之、媵有莘之婦。

64 湯出重泉、夫何臯尤。不勝心伐帝、夫誰使挑之。

湯は東方へ巡狩し、有莘國までやって来た。どうしてあの小臣伊尹に乞い求めて、良い妃を得たのか。

水邊の木から、有莘氏の君主は伊尹を得たというが、どうして伊尹を嫌って、湯の妃に付き添わせたのか。

湯は重泉の牢獄から出て来たが、それは何の罪だったのか。正義を求める心を抑えられず桀を伐ったが、

誰が彼をそうさせたのか。

商頌における湯は夏桀や昆吾氏を伐った英雄として非常に多くの紙幅を割いて賞揚されていたのであるが、天問では僅か三章で終わり、しかもその半分は彼の名臣伊尹のことに費され、天下を平定した聖王にしてはかなり冷淡な描き方である。多くとも王亥や上甲微などと同等の重さしか持っていないといえる。しかしこの簡単な記述は神話的な趣きに富んでいる。伊尹は呂氏春秋・本味篇で「有佚氏の女が空桑の中から嬰兒を得て、それを君主に獻し、君主は

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

料理人に彼を育てさせた<sup>62</sup>」云々と書かれるような傳説をもつが、その原型とみられる記事が63章にあり、64章の「湯出重泉」も、森安太郎氏が「陽(太陽神)が海の下をくぐって再び現れ出る様子<sup>64</sup>」と解したほどである。その眞偽は措くとしても、「重泉に囚われてから脱出」というのがこれまで屢々登場してきた迫害↓事業完成のモチーフであることは明白であり、この迫害こそ棄てられた后稷と同じく英雄を英雄たらしめる神話素の一つである。殷人にとって湯は「人王」であったはずであるが、楚人にとっての夏殷革命は既に神話となっていた。宋人にとっても同じであったと思われる。しかし東周時代の爲政者の意識は最早神話と古代人の如く「心象における事實<sup>65</sup>」として受け取ることを許さなかった。神話の神話たる所以である英雄の迫害も、政治家としての彼等にとっては「不合理」以外の何ものでもなく、統治強化の障碍でしかなかったであろう。それ故その「不合理」を宋人は頌詩から消し去り、楚人は「天に問」うたのである。東周の殷周神話はその點で、西周人の神話と歴史が一體になった「神代史」であった詩經・大

雅の周王朝開國の物語とは成因がやや異なり、神話そのものを改變した「神代史」であるといえよう。

再び天問に戻ろう。ここで語られる殷王朝開國神話を綜合すると、殷祖誕生→夏殷革命という流れは商頌でのそれとほぼ一致するのであるが、商頌では全く無視されている。王亥・王恆や上甲微の事蹟を多く記している所が大いに異なる。これらの先王は卜辭に於ても祖神として祀られており、殊に夔(譽)・王亥は「高祖」と崇められていたのであるから、天問における殷祖誕生や牧牛創始の偉大な功績も、殷代からその根據となるべき傳承があったものと考えられる。殷の末裔たる被征服國・宋國で語られなかった文化神が、周の政治的壓力が比較的少なかったであろう楚國に於て生き残っていたのであり、「王亥を稱える頌詩は政治的要請によって刪去されたのではないか」という、前章で提起した推測は更に確實性を増してくるのである。

このように、文化神を語る神話は政治的な事情によって改變されやすいという一つの傾向が次第に明らかになってきたのであるが、天問に見える周王朝開國神話を詩經・大

雅のそれと比べてみると、その傾向は一層はつきりする。これについては次章で検討することにして、その前に、前章で提起したもう一つの問題、即ち契と後に呼ばれるようになる殷祖の正體について卑見を示しておきたい。

一般には、詩經・商頌「玄鳥」「長發」の鄭箋や楚辭・天問の王逸注、史記・殷本紀などから、簡狄が生んだ殷祖が契であるとされ、詩經や楚辭の注釋家も特に疑問を抱いていない。しかしこれまで見てきた詩經や天問には契の名は全く見えていない。國語を見ると、周語下には

玄王勤商、十有四世而興。

玄王は商のために働き、十四世かかって興起した。

鄭語には

商契能和合五教、以保于百姓者也。

商契は五教をよく調和させ、人民を守り養った人である。

ある。

魯語上には

契爲司徒而民輯、……上甲微、能帥契者也。

契は司徒の官となって人心を和らげ、……上甲微は

契をよく帥けた人である。

自玄王以及主癸、莫若湯。

玄王から主癸（湯の父）に至るまで、湯よりすぐれた者はいない。

とある。これらを見ると、契という名は周・宋・楚以外の國で用いられ、しかも「司徒として五教によって人心を安定させた」という事蹟が語られている。抽象的な形ではあるが、文化面での功績が取り上げられているのである。

そうすると、陳夢家氏の「契と刻は互訓であり、共に亥と普通である。故に契は即ち王亥である」とする説が有力な説として浮上してくる。これまでの考察から、王亥は殷の高祖にして文化神であり、従って契というのは王亥の周邊諸國での呼び名であり、「五教」云々は王亥の文化的な面が周邊諸國に於て變化したものと考えられるのである。もう一方の「司徒」という面に注目すると、楊寬氏は「司徒」は「司土」であるとして、契は社神（土地神）であったと考えている。<sup>⑤</sup>「司徒」を「司土」と表記するのは西周金文に多く見られる用法であり、本來は土地や農業を司る官で

殷周開國の神話と「神代史」（大野）

あったらしい<sup>④</sup>。また史記・殷本紀には「契は禹を佐けて治水に功があった」とあり、梁玉繩の疑う如き司馬遷の臆説<sup>⑥</sup>でなく、古くからの傳承に基づいているものであるならば、契に夏禹の如き下土造成神の面もあつた可能性は捨てきれない。司徒の官は農業にも關係が深いことから、契は土地神にして農神の性格をも持つことになり、このことは王亥が牧牛の創始者であることと關係があるのかも知れない。なお尙書・堯典には

帝曰、「棄、黎民阻飢。汝后稷、播時百穀。」帝曰、「契、百姓不親、五品不遜。汝作司徒、敬敷五教、在寬。」舜は言った。「棄よ、黎の民は飢え苦しんでいる。汝は后稷の官となり、この百穀を播け。」と。舜は言った。「契よ、人民は互いに仲良くせず、父子・君臣・夫婦・長幼・朋友の序に従わない。汝は司徒の官となり、五教を敬んで廣め、心を寛くして治めよ。」と。

司徒掌邦教、敷五典、擾兆民。

司徒は國の教化を掌り、五教を廣め、多くの民を順

わせる。

とあって、司徒が教化の官であるかの如く書かれているが、これは后稷が農官とされたために契は「五教を廣めた」面のみが取り上げられ、それが司徒の官名に結びついてかかる誤解を生んだものであり、司徒の本來の意味ではないと考えられる。

周やその支配下にあつた宋國では、殷祖に玄王という名が使われており、玄鳥による神的な誕生と、商の興起のために盡くしたという事蹟が語られる。魯國では「契」「玄王」兩方が見えるが、契と言う場合は文化的な功績が描かれ、玄王と言う場合は始祖としての面に注目されている。

恐らく「玄王」とは契二王亥の始祖としての面が強調された時の呼稱であつたと思われる。文化人類學的にも、「玄」という名は始源の闇や渾沌を連想させるものであり、例えば老子・六章の

玄牝門、天地根。

玄牝の門（女陰）は、天地萬物の根源である。

の如くである。<sup>⑦</sup> 宋國や周では殷祖の文化神的な面が抹殺さ

れたために、始祖神としての「玄王」の呼稱が定着し、魯・鄭などの周邊列國では儒教的に變化した文化神として、「契」と呼ばれ、楚國では殷代の呼稱「王亥」が原形に近い形で保存されて「該」と呼ばれたのであろう。

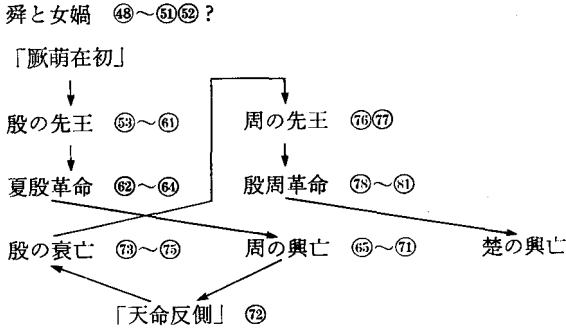
#### 四、楚辭・天問の周王朝開國神話

まず天問における殷周開國神話の大筋の流れを圖示すると附圖一のようになる。我々の常識で考えるならば、夏殷革命の次に殷のその後の衰亡を歌い、それから周王朝へと移る構成をとるのが普通であるが、天問では夏殷革命からいきなり周の衰亡へと飛び、そこから殷の衰亡へと戻る間に「天命は反側す」というテーゼを挟み込んでいる。このような操作によって、どの王朝も同じように興亡を繰り返すというテーゼが一層際立つのであり、一見亂雑に見える排列が、實は高度なレトリックを用いた結果であるということがわかる。

次に、殷周の開國が歌われている各章を、時間順に並べかえて相互に對比してみると附圖二のようになる。この圖



附圖一 (丸内の数字は章の通し番號)



附圖二

- |                                 |                                 |
|---------------------------------|---------------------------------|
| 殷 ⑤⑤ 簡狄と嚳の通婚                    | 周 ⑦⑥ 后稷 氷上に捨てられる                |
| ⑥⑥ 王亥 有易で牛羊を牧す                  | ⑦⑦ 上帝をも驚かす武勇<br>→「どうして子孫が榮えたのか」 |
| ⑥⑦ 王亥の婚姻                        |                                 |
| ⑥⑧ 王亥 殺されかける                    |                                 |
| ⑥⑨ 王恆 王亥の牛を得る                   |                                 |
| ⑥⑩ 上甲微 父の遺業を繼ぐ                  |                                 |
| ⑥⑪ 眩弟が上甲微を迫害<br>→「どうして子孫が榮えたのか」 |                                 |

- 
- |                 |                  |
|-----------------|------------------|
| ⑥⑫ 成湯 伊尹を得る     | ⑦⑧ 文王 天命もて殷を覆す   |
| ⑥⑬ 伊尹の生い立ち      | ⑦⑨ 岐山に移る。殷の惑婦    |
| ⑥⑭ 湯 重泉から出て桀を伐つ | ⑧⑩ 文王 紂の無道を天に告げる |
|                 | ⑧⑪ 文王 太公望を得る     |
|                 | ⑧⑫ 武王 急いで殷を伐つ    |
|                 | ⑧⑬ 武王の朝會         |
|                 | ⑧⑭ 周公 武王をよしとせず   |
|                 | ⑧⑮⑯ 武王 紂を伐つ      |

を一見して知ることができるのは、周の先王には僅か二章しか使わず、殷周革命に九章も費やしており、殷王朝の方が祖神に多くの章を割いて、夏殷革命には三章しか使わないうのと對照的であるということである。

周王朝開國を云う章をもう少し詳しく見ていくと、

76 稷維元子、帝何竺之。投之于冰上、鳥何燠之。

77 何馮弓挾矢、殊能將之。既驚帝切激、何逢長之。

后稷は上帝の長子であるのに、上帝はどうして彼に危害を加えたのか。彼を氷の上に捨てると、鳥はどうしてこれを暖めたのか。

どうして弓をひきしほり矢を挟み、すぐれた才能で武將となったのか。上帝をも驚かすほどひどいことをしたのに、どうしてその子孫は長く榮えたのか。

后稷が上帝の子であるのに迫害され、鳥によって助けられたというのは詩經・大雅「生民」と同様であるが、周祖后稷の神的資質を云うのみであって、農業發明には全く觸れられていない。77章は王逸注では前二句を后稷、後二句を武王の事績とするが、洪興祖補注は全部を武王の事績とし、

朱子はその兩方を疑問であるとする。78章以下では文王のことを云う章が続いており、この章を武王の事蹟とする説には従えない。聞一多や袁珂氏は全部を后稷の事蹟とするが、必ずしも后稷に限定することはできない。少なくとも古公以前の「神代」の先王のうちの誰かであることは確かであろう。後二句の「上帝をも驚かすようなことをしながらどうして子孫が榮えたのか」という疑問が、殷の祖神と「人王」の境目である上甲微を語る61章の後二句と似るからである。周の先王を歌うのはこの二章で終わりであり、そこでは先王たちの文化的功績は全く歌われておらず、殷の先王に比べて極めて冷淡な扱いである。

78章以下は殷周革命にまつわる様々の問が發せられるが、詩經・大雅に見えておらず、また考古學的な裏付けもない傳説的な事件もいくつか見えているとはいえ、神話的な奇怪さには乏しいといえる。

79 遷藏就岐何能依。殷有惑婦何所譏。

寶藏していた彝器を移して岐山にやって来たがどうして人民がそれに従ったのか。殷には人を眩惑させる

女がいたというが何のために讒諂しようとしたのか。

前句についてはこれを文王に懸ける説と太王に懸ける説があるが、前後で文王のことを歌っているので太王の事蹟とするのには難があるとはいえ、その内容は詩經・大雅「緜」に云う古公亶父の事蹟に近く、どちらに限定することもできない。「太王から文王までの間」とする他ないのであろう。後二句は紂の妃である妲己を云うとされるが、その何について問うているのかは明らかではない。しかし兩者とも、その「答」となるべき傳説がこの時代に前後して現れており、前者については一章で引いた孟子・梁惠王下、後者については太平御覽卷一三五引世本に「紂が有蘇氏を伐った時、有蘇氏は妲己を妃にさし出した。紂はこれを愛して言うことを何でも聞いたために武王が紂もろとも殺した」と云うのがこれに當たる。

66 到擊紂躬、叔旦不嘉。何親揆發足、周之命以咎嗟。

紂の首をはねるに至り、周公旦はこれをよしとしなかった。どうして周自ら謀って殷を討とうとしたのに、その行動は人民に支持されたのか。

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

後二句は極めて難解であるが、いま黒須重彦氏の解釋に従う。他の諸家にはテキストの文字操作で意味を通らせようとする者も多い。前二句を王逸は「武王の舟に白魚が飛び込んだので、群臣が『吉兆だ』と言ったのに對し、周公が『吉兆ではあるが吉兆と思つてはならぬ』と戒めたことを云う」と解しているが、これは史記・周本紀の記事を敷衍したものであつて、漢初の五行思想の産物である。寧ろ所謂伯夷・叔齊傳説の前驅形と考えた方がよい。

ここに引いた事件が果たして史實であつたのか、西周時代に生まれた傳説か、或いは東周以後の傳説であるのかは容易に判斷できない。しかしいづれにしても西周人の「神代史」からは無視されていた事件が、本來の形ではないにしても再び記録される動きをここに見ることができるのであり、結語で述べる「神代史の再神話化」の萌芽であるといえる。

このような新しい動きはあるものの、天問の周開國神話も始祖の神的誕生↓英雄的事業の達成という基本的な構造には全く變わりはない。しかし全體を通じて諸王の文化的

功績には全く觸れられていないばかりか、周の先王＝祖神に對しても極めて冷淡であり、殷に對する態度とは明らかに異なっているのである。

このことは當時の楚國が周文化よりも殷文化の方により親しみ、その信仰・習俗等を保持していたことの一つの證據であろう。楚文化と殷文化の關係の深さは既に様々な面から指摘されており、例えば楚辭・九歌に見える「雲中君」「河伯」の神が卜辭にも「雲」「河」神として見えていることや、西周末期のものと思われる楚の青銅鐘は殷の鐸と形が似ており、その銘文も殷金文に似た雄渾な書體であることなどが擧げられる。このような現象が生じた過程としては、(一)殷代から楚は殷に臣屬してその文化を受け入れ、周の時代になっても表向きは周に臣屬しながらも殷の文化を保持し續けた。(二)周代以後に國力を増大した楚國は、周への對抗上その文化を拒み、隣接する宋國の殷文化を積極的に導入した。という二つの説が考えられる。前者の立場を取る者は、その根據として詩經・商頌「殷武」の

撻彼殷武、奮伐荆楚、深入其阻、哀荆之旅、有截其

所、湯孫之緒。(二章)

敏疾なる武丁は、奮起して荆楚を伐ち、險しい山地に攻め入って、荆楚の兵士を虜にし、その地を平げ、湯王の子孫として手柄を立てた。

という部分を擧げることが多いが、前述の如く商頌自體が宋國の楚國への對抗心から作られたものであり、我が國の神功皇后遠征説話と同じく、どこまで史實を反映しているかは未知數である。しかも卜辭などの殷代の地下資料からは、當時の殷楚關係を示すものはまだ見つからない。一方、後者については、史記・楚世家に、周の夷王の時に楚王熊渠が「我は蠻夷なり、中國の諡號に與らず」と言つたという記事もあり、現時點ではこちらの説の方が有力であると思われる。いずれにしても、周とは言語や風土を異にする楚國で生まれた天問には、意圖したか否かはともかく周文化の輕視と殷文化への傾斜が讀み取れるのであり、周王朝側の論理で殷の文化神の功績を盡く抹殺された詩經・商頌や、周の文化神を稱える詩經・大雅とは好對照を見せているのである。

## 結語及び餘論

これまで述べ來つたことを要約すると、詩經や楚辭・天間に見える殷周開國神話は、始祖の神的誕生↓迫害↓事業（文化創造・天下統一）の完遂という構造を持ち、既に西洋の英雄神話に於て指摘されている基本構造をここにも見出すことができる。ただ西洋では一人で行なわれることが多い英雄としての事業が、中國では數代に亙つて行なわれることが多いという違いはある。ところが、殷の開國と周の開國、また詩經と天間の相互間で詳しく比較してみると、神々の文化的功績は神話が記録された當時の政治的な事情によって抹殺されることがあるという事實に氣づく。このことは、中國に於ては劍を振るつて活躍する英雄よりも、文化を創始する「聖王」の方が重きをなしており、氏族や國の威光を左右するものであったということの一つの證左といえよう。

詩經・大雅における周王朝開國神話は、高祖にして文化神である后稷―公劉を神話的要素に富む敘事詩によって語

っているが、「人王」の代に至ると、殊に王季に顯著に見られる如く、諸王にとってマイナスイメージを與えかねない史實は盡く刪去され、武力革命の成功を「神代」から引き繼がれた輝かしい事業として稱讚している。周王朝の開國神話とそれに續く殷周革命の史實は、詩が記録されるまでの間に「神代史」へ改變されたのである。そこに支配強化のための王室神聖化という高度な政治的意圖が働いているのは確實であろう。

殷の遺民の國である春秋の宋國における殷王朝開國神話、詩經・商頌の諸篇は、最終的には周王朝側の人々によって記録・編輯されたものであり、それ故殷人の信仰した文化神は盡く抹殺され、支配者としての周王朝の論理に基づく「神代史」に改變されている。それに對して楚辭・天間の殷王朝開國神話には卜辭にも見える祖神たちの神話的雰圍氣に富む物語が多く残っており、逆に天間の周王朝開國神話では周の先王の文化的功績を無視して、宋國との政治的・風土的立場の違いを明瞭に浮かび上がらせているのである。

かくの如く、神話時代やそれに續く歴史が爲政者の手によって「神話化」される場合は、中國の諸神の中で重い比重を占める文化神が記録者の政治的立場に従って改變され、「人王」に對しては「都合の悪い」史實を切り捨てて「神代史」へと仕立てられるのであるが、東周時代になるとそれとは逆に、「人王」にも神話素の一つとして解釋可能な傳説が様々な書物に記録されるようになる。既に引用した文王の姜里幽閉、伯夷・叔齊の餓死などがそれであり、「人王」の物語もこれによって祖神と同様の典型的な神話へ近づいていくのである。これらが記録されたのは諸子百家の書物であり、當時の遊説家たちが民間に流布していた傳説を取り上げて、自説を述べるために用いたものと考えられる。これらの傳説が古い形をそのまま保っているか否かは全く保證がないとはいえ、政治力學の働きにくいレベルに於て「神代史」に再び神話的物語が付け加えられるようになったということはいえる。いわば「神代史の再神話化」であり、一般に「中國古代王朝神話」として一つの物語にまとめられているのはこうして「再神話化」された結果の產物

なのである。これらは確かに「神話」としての要素を豊富に含んでいるのであるが、これを中國古代神話の原型と見なすことは不可能であり、上述の如く複雑な要因が絡み合っているのである。

こうして「神代史」は、たとえ元の形とは異なるにせよ、再び「神話」としての光彩を放ち始めた。ところが、この「神話」をまたも「歴史」に固定してしまったのが他ならぬ史選であることは周知の通りである。

しかし、「神代史の再神話化」の原動力となった、民間に語り繼がれた王朝傳説のエネルギーもこれで終熄したわけではなかった。こうしたエネルギーはその後小説に記録された種々の歴史傳説などを生み出し、形を變えて生き續けたのである。

ところで、これまで本文中に取り上げなかった一つの重要な問題がある。それは「楚國に古くから傳わる楚人自身の神々はどうなっていたのか」という問題である。

楚辭・天問にはその末尾に楚國の傳説と思われるものが記されているが、多くの注釋家が匙を投げているほど難

解であり、筆者も今敢えてこれに挑戦するほどの餘裕はない。しかし離騷ではその冒頭で「私は帝高陽の末裔である」と歌っており、少なくとも屈原の時代では楚人は顓頊高陽氏を祖神としていたと考えられているが、文化神に關する記述は見えない。一方、同じ頃に楚國で成立したと考えられている山海經・大荒西經には、顓頊の子孫の神々の事業が豊富に記されている。例えば重・黎の天地分離<sup>⑤</sup>、太子長琴の音楽發明などである。

これらの事實から得られる一つの推測をここで述べると、楚辭に於ては楚人自らの文化神を表立って取り上げられない事情があったものと思われる。楚語で書かれた「原楚辭」には書かれていたが、それを漢語に翻譯した際に、宋國から導入した殷の文化神に置き換えたのかも知れない。そして自らの文化神とその物語を、遠い「大荒」の物語としてカムフラージュしたのが他ならぬ山海經なのではなからうか。この書が地理書の形をとっていることや、他書に見られない神話傳説を豊富に載せていることなどは、丁度我が國の『出雲國風土記』を思わせるものがある。また、殷の

文化神王亥が「困民國」<sup>⑥</sup>の人となっていたり、楚の祖神であるはずの顓頊が「顓頊國」なる國にいたとされていることなども、この假説の根拠となる。しかし最早紙幅も盡きている。この問題は山海經を中心として改めて考察することにした。

注

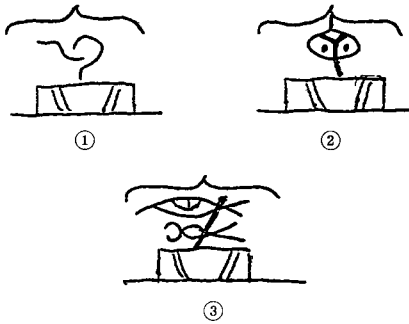
- ① 例えば鐵井慶紀著・池田末利編『中國神話の文化人類學的研究』(一九九〇、平河出版社)がある。またユング心理學の立場から日本神話を分析したものとして、河合隼雄『中空構造日本の深層』(一九八二、中央公論社)等がある。
- ② 近世以前の諸儒の議論は専らこの怪異譚が信ずるに足るか否かの次元に終始するが、近代的な研究としては聞一多「姜嫫大人跡考」(『聞一多全集』第一冊、一九四八、開明書店)、白鳥清「殷周感生神話の解釋」(『東洋學報』十五卷四號、一九二五、東洋協會學術調查部)、出石誠彦「上代支那の異常出生説話について」(『支那神話傳説の研究』所收、一九四三、中央公論社)等がある。
- ③ 「帝、上帝也。」
- ④ 「帝、高辛氏之帝也。……從於帝而見于天、將事齊敏也。」孔疏に「禮祀郊禘之時、其夫高辛氏帝率與俱行、姜嫫隨帝之後、踐履帝迹、行事敬而敏疾、故爲神歆饗、神既饗其祭、則

愛而祐之。於是爲天神所美大、爲福祿所依止、卽得懷任、則震動而有身。」と云う。

⑤ 例えば納西族の『東巴經』に見える繪文字にこのことが窺える。附圖三參照。また河南省に傳わる口承傳説によると、女媧が天から降ってきて、伏羲が地下から出てきたと云う。

(陶陽・鍾秀『中國創世神話』一九八九、上海人民出版社、二一四頁)

附圖三



上部の ☁ は天、下部の □ は大地を表す。圖①は中間に天地交合の氣があり、これより萬物が生ずる。圖②の中間は蛙で、天地交合後の變化を表す。圖③では天地の間に男が上、女が下になっており、男女の交合と同様にして天地が人類を生んだことを表す。

(陶陽・鍾秀『中國創世神話』214頁)

⑥ 「惟虞東學詩云、人之初生皆裂胎而出、驟失所依、故墮地卽啼。惟羊連胞而下、其產獨易、故詩以『如蓬』爲比。又常熟陶太常元淳曰、凡嬰兒在母腹中、皆有皮以裹之、俗所謂胞

衣也。生時其衣先破、兒體手足少舒、故生之難。惟羊子之生、胞仍完具、墮地而後母爲破之、故其生易。后稷生時蓋藏於胞中、形體未露、有如羊子之生者、故言『如蓬』。今按前二說是也。下言『不坼不副』、蓋謂其胞衣之不坼裂也。」(『毛詩傳箋通釋』卷二十五)

⑦ 「徐君宮人娠而生卵、以爲不祥、弃之水濱。獨孤母有犬名鶻蒼、獵于水濱、得所弃卵、銜以東歸、獨孤母以爲異、覆煖之、遂沸成兒。生時正偃、故以爲名。徐君宮中聞之、乃更錄取、長而仁智、襲君徐國。」(博物志・異聞篇引徐偃王志)

⑧ 「高句驪者、其先出自東明、東明本北夷靺鞨王子。離王出行、其侍兒於後任娠、離王還、欲殺之。侍兒曰、『前見天上有氣如大鷄子、來降我、因以有娠。』王囚之、後遂生男、王置之豕牢、豕以口氣嘘氣、不死。王以爲神、乃聽收養。」(梁書・諸夷傳)

⑨ 北歐や古代ハンガリー等に見られる豊富な例がK・ケレーニイ、C・G・ユング『神話學入門』一九五一(杉浦忠夫訳、一九七五、晶文社)に引かれている。

⑩ 例えば、壮族に傳わる「種子と犬の尾」の物語では、人々が「九尾狗」に天上の穀物を盗みに行かせたところ、穀物を九本の尾にくっつけて歸ろうとしたところを番人に見つかり、八本の尾を叩き切られたが残り一本の尾に穀物をつけて逃げ歸り、人間は農業ができるようになったと云う。(陶陽・鍾秀、前掲書、二七九頁)



⑪ 「既にして天照大神天上にましまして曰く、葦原中國に保

食神ありと聞く、宜しく爾月夜見尊就きて候せ。月夜見尊救

を受けて降ります。已にして保食神の許に到りたまふ。保食

神乃ち首を廻らして國に嚮ひしかば、則ち口より飯出づ、又

海に嚮ひしかば、則ち鱭の廣のもの、鱭の狭のもの、亦口より出

づ。又山に嚮ひしかば、則ち毛の飽もの、毛の柔もの、亦口

より出づ。夫れ品物悉く備へて、百机に貯へて饗たてま

つる。是の時に月夜見尊忿然作色して曰く、穢らはしきかも

鄙しきかも、……廻ち劍を抜いて擊殺したまひき。……是

の時に保食神實に已に死れり、唯しその神の頂に牛馬化爲れ

り、鬮の上に粟生れり、眉の上に蠶生れり、眼の中に稗生れ

り、腹の中に稻生れり、陰の中に麥及び大豆・小豆生れり」

(日本書紀・卷一、黑板勝美の訓讀による。) なお古事記・上

巻にも須佐之男命と大氣津比賣神の物語として同様の話が見

える。

⑫ 「后稷是播百穀。稷之孫曰叔均、始作牛耕。」

⑬ 「摯仲氏任、自彼殷商、來嫁于周、曰嬪于京。乃及王季、

維德之行、大任有身、生此文王。」(二章)

⑭ 「維此王季、帝度其心。貊其德音、其德克明。克明克類、

克長克君。王此大邦、克順克比。比于文王、其德靡悔。既受

帝祉、施于孫子。」(四章)

⑮ 「脩古公遺道、篤於行義、諸侯順之。」

⑯ 即ち異常出産↓試鍊↓「龍との闘い」↓變容(囚われの女

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

性や寶物などの獲得」というパターンである。E・ノイマン

『意識の起源史』上、一九七一、(林道義訳、一九八四、紀伊

國屋書店) 参照。

⑰ 「神代史」という用語は、本來は記紀神話における皇室の

祖先神の物語をさす(上田正昭『日本神話』一九七〇、岩波

新書、四頁参照)。ここでは「王權の系譜と神々の系譜とが

結びついて政治性をおびるようになった物語」という意味で

この用語を借用した。

⑱ 顧頡剛「周人的崛起及其克商」(『文史雜誌』一卷三期、一

九四一、中國學術研究會)

⑲ 張光直「殷周關係的再檢討」(『中國青銅時代』所收、一九

八二、中文大學出版社、五一〜五二頁)

⑳ 「昔者大王居邠、狄人侵之。事之以皮幣、不得免焉、事之

以犬馬、不得免焉、事之以珠玉、不得免焉。乃屬其耆老而告

之曰、『狄人之所欲者、吾土地也。吾聞之、君子不以其所以

養人者害人。二三子何患乎無君。我將去之。』去邠、踰梁山、

邑于岐山之下居焉。邠人曰、『仁人也、不可失也。』從之者如

歸市。」

㉑ 「武乙三十五年、周王季伐西落鬼戎、俘二十翟王。」

㉒ 「文丁殺季歷」

㉓ 例えば郭若愚『殷契拾掇』二一一六四片「癸卯卜、其」

伐周。(癸卯に卜す、其れ殷將は周を傷けんか)、「董作賓

『殷墟文字乙篇』八八一〇片「車卜、伐周(車卜す。周を伐

たなか)等がある。(島邦男『殷墟卜辭研究』一九五八、中國學研究會、四二一～四一三頁參照)

②4 「武乙三十四年、周王季歷來朝、武乙賜地三十里、五十穀、馬八疋。」

②5 董作賓『殷墟文字甲篇』四三六片「命周侯今月」因。(周侯に命ずるに、今月は禍がないか) (島邦男、前掲書、同頁及び張光直、前掲書、六〇頁參照)

②6 例えば「今秋王西克往戣。(今秋、周王西征して密へ往かんか) (周原十一號窖百三十八號卜甲)、また周原十一號窖二十二號卜甲に「虫(蟲)伯」とあり、崇侯のことではないかと考えられている。(徐錫臺『周原甲骨文綜述』、一九八七、三秦出版社、一二七～一二八頁及び一七五頁參照)

②7 「崇侯虎譖西伯於殷紂曰、『西伯積善累德、諸侯皆嚮之、將不利於帝。』帝紂乃囚西伯於羑里。閔天之徒患之、乃求有莘氏美女、驪戎之文馬、有熊九駒、他奇怪物、因殷嬖臣費仲而獻之紂。紂大說、曰『此一物足以釋西伯、況其多乎。』乃赦西伯、賜之弓矢斧鉞、使西伯得征伐。」(史記・周本紀)なお

淮南子・道應訓に同趣旨の話が見え、左傳・襄公三十一年や呂氏春秋・首時篇にその前驅形とみられる記事がある。

②8 「有土二人、處於孤竹、曰伯夷叔齊。……二子西行如周、至於岐陽。則文王已歿矣、武王即位觀周德。……伯夷叔齊……相視而笑曰、『讓、異乎哉、此非吾所謂道也。……今周見殷之僻亂也、而遽爲之正與治。……殺伐以要利、以此紹殷、

是以亂易暴。……今天下闇、周德衰矣。與其並乎周以漫吾身也、不若避之以潔吾行。』二子北行、至首陽山之下而餓焉。」

(呂氏春秋・誠廉篇)なお論語・季氏篇に「伯夷叔齊、餓于首陽之下」、孟子・離婁上に「伯夷辟紂居北海之濱」とあり、呂覽の前驅形とみられる。

②9 「至戴公時、當宣王、大夫正考父者校商之名頌十二篇於周太師。……孔子錄詩之時、則得五篇而已。」

③0 「天使飢下而生商者、謂魘遺卵、娥氏之女簡狄吞之而生契。」

③1 森三樹三郎『支那古代神話』一九四四、大雅堂、一四一頁。詩云『玄王桓撥、受小國是達、受大國是達。』言湯王天下、大小國諸侯皆來見湯能通達以禮義也。」

③2 「禹・稷始生玄王・公劉……之德。」顏師古注に「禹、殷之始祖、……玄王亦殷之先祖、承黑帝之後、故曰玄王。」と云う。

③3 「相土作乘馬。」張澍輯本の注には「四馬駕車、起于相土」と云う。

③4 白川靜『詩經研究』一九八一、朋友書店、三九三頁。

③5 「有爲神農之言者許行、自楚之滕、踵門而告文公曰、『遠方之人聞君行仁政、願受一廛而爲氓。』……陳良之徒陳相與其弟辛、負耒耜而自宋之滕、……陳相見許行而大悅、盡棄其學而學焉。陳相見孟子、道許行之言曰、……孟子曰、……「今也南蠻駮舌之人、非先王之道、子倍子之師而學之、亦異

平曾子矣。」(孟子・滕文公上)

③⑦ 舊注は全八章とするが、うち一章が三十八句と異常に長いことが古くから疑問とされており、いま全九章とする朱子の章分けに従う。

③⑧ 「蔡穆公將許僖公、以見楚子於武城。許男面縛銜璧、大夫衰經、士輿櫬。楚子問諸逢伯、對曰、「昔武王克殷、微子啓如是。武王親釋其縛、受其璧而赦之、焚其櫬、禮而命之、使復其所。」楚子從之。」(左傳・僖公六年) 史記・宋微子世家の記事もこれに本づく。

③⑨ 「武王封紂子武庚祿父、以續殷祀。」(史記・宋微子世家) また孟子・公孫丑上の「助長」や、韓非子・五蠹篇の「守株」の故事で宋人が愚か者として描かれていることも、周圍諸國と異質な習俗を固持していた傍證とされる。

④① 例えば、董作賓『乙篇』三六八二・五五七八片「自今至于庚寅帝令雨」自今至于庚寅帝不其令雨。(これより庚寅までに帝は雨を降らせ給うか、否か)、同七七九三片「帝其降我莫一帝不我降莫。(帝は我等に旱害を降し給うか、否か)、同五四〇八片「我伐馬方、帝受我又。(我等が馬方を征討するに、帝は我等を助け給うか)」等がある。(島邦男、前掲書、一八九〜一九七頁及び陳夢家『殷虛卜辭綜述』一九五六、科學出版社、五六一〜五七一頁参照)

④② 島邦男、前掲書、一九八〜二〇〇頁

④③ 島邦男、前掲書、二〇一頁参照

殷周開國の神話と「神代史」(大野)

④④ 張光直「商周神話之分類」前掲書所收、一六四頁。譯は小南一郎・間瀬收芳の譯(一九八九、平凡社)による。

④⑤ この他「高祖乙」というものもあるが、これを「高祖大乙(湯)」と讀むか「高なる祖乙」と讀むかで意見が分かれている。

④⑥ 王國維「殷卜辭中所見先公先王考及續考」(『觀堂集林』卷九所收)

④⑦ 王國維、前掲書及び陳夢家「商代的神話與巫術」(『燕京學報』二〇期、五〇二〜五〇八頁)

④⑧ 注④に引いた「高祖乙」を「高祖大乙」と考えるならば、王朝の興隆に不可欠な始祖神・文化神・武神が「高祖」の名を與えられていたことになる。

④⑨ 「楚人哀惜屈原、因共論述、故其文義不次敘云爾。」(王逸『楚辭章句』天問傳序)

④⑩ 王闈運『楚辭釋』

④⑪ 王國維、前掲書

④⑫ 譚介甫『屈賦新編』下集、一九七八、中華書局

④⑬ 黑須重彦『楚辭』一九八二、學習研究社(『中國の古典』20)

④⑭ 島邦男、前掲書、二四三頁

④⑮ 陳夢家『殷虛卜辭綜述』、三四五頁

④⑯ 譚介甫、黑須重彦等。

④⑰ 「營、得也。班、徧也。言湯往田獵、不但驅馳往來也、還

輿以所獲得禽獸備施祿惠於百姓也。」

⑤7 張光直「談王亥與伊尹的祭日並再論殷商王制」、前掲書所收、一一〇頁

⑤8 王逸注はこれを孟子・萬章上などに見える、舜が親兄弟に迫害された話に結びつけて解しているが、これとて迫害モチーフであることに變わりはない。

⑤9 「有佚氏女子採桑、得嬰兒于空桑之中、獻之其君。其君令嬀人養之。」

⑥0 森安太郎「殷の湯王と夏の桀王」(『黄帝傳説』所收、一九七〇、朋友書店、一五頁)

⑥1 「神話所述者、是『神們的行事』、但是這些『神們』不是憑空跳出來的、而是原始人民的生活狀況和心理狀況之必然的產物。」(玄珠『中國神話研究ABC』、一九二九、世界書局、五頁)

⑥2 陳夢家、前掲書、三三九頁

⑥3 楊寬「中國上古史導論」(『古史辨』第七册上所收、三六九頁)

⑥4 張亞初・劉雨『西周金文官制研究』、一九八六、中華書局、八〇九頁

⑥5 「契長而佐禹治水有功。」

⑥6 「案、契佐治水、未見所出、豈因禹讓契故耶。」(梁玉繩『史記志疑』卷二)

⑥7 鐵井慶紀「宇宙創造神話のモチーフにおける日中神話」(前

掲書所收)、九九〜一〇三頁參照

⑥8 「馮、大。挾、持也。言后稷長大、持大強弓、挾箭矢、桀然有殊異、將相之才。帝、謂紂也。言武王能奉承后稷之業、致天罰、加誅於紂、切激而數其過、何逢後世繼嗣之長也。」

⑥9 「武王多才多藝、言馮弓挾矢、而將之以殊能者、武王也。……此言武王伐紂、震驚而切責之、不顧君臣之義。」

⑦0 「注以爲后稷、補以爲武王、未知孰是、今姑闕之。」

⑦1 聞一多『天問疏證』、一九八五、上海古籍出版社

⑦2 袁珂『中國神話史』、一九八八、上海文藝出版社、五九〜六〇頁

⑦3 王逸注、蔣天樞『楚辭校釋』(一九八九、上海古籍出版社)等

⑦4 洪興祖補注、譚介甫、黑須重彥等

⑦5 「紂伐有蘇、有蘇人以妲己女焉。紂愛妲己、妲己之言是從。武王殺之。」

⑦6 「白魚入于王舟、群臣咸曰『休哉』、周公曰、『雖休勿休。』故曰『叔且不嘉』也。」

⑦7 白川靜『甲骨文の世界』一九七二、平凡社(東洋文庫二〇四)、二四一〜二四二頁

⑦8 白川靜『金文の世界』一九七一、平凡社(東洋文庫一八四)、二六五頁

⑦9 例えば劉玉堂「楚文化的歴史考察」(張正明主編『楚文化志』所收、一九八八、湖北人民出版社)、三三頁等。

- ⑧〇 この事件は武王の武力英雄としての突出を防ぎ、理想的な「中庸」へと結末を導く役割をもつと解釋できる。
- 例えば鍾毓龍『上古神話演義』一九三四、嵩華出版公司、また袁珂『中國古代神話』一九六〇、中華書局など。
- ⑧② 「顓頊生老童、老童生重及黎、帝令重獻上天、令黎邅下地、下地是生噎、處於西極、以行日月星辰之行次。」
- ⑧③ 「有榑山。其上有人、號曰太子長琴。顓頊生老童、老童生祝融、祝融生太子長琴、是處榑山、始作樂風。」
- ⑧④ 吳其昌は「困」を「因」の誤りとし、「因民」「搖民」「羸民」は一聲の轉であると考える。(「卜辭所見殷先公先王三續考」、『燕京學報』第十四期、一九三三、四二頁)。もし「困」が「因」であるとすれば、これは寧ろ「殷」の換え字であるのかも知れない。