

「殷本紀」の特質

高橋庸一郎

一、「殷本紀」の構成

『史記』が「本紀」「表」「書」「世家」「列傳」から成っているのは周知の通りである。そのうち「本紀」は「五帝本紀」以下「孝武本紀」に至るまで十二篇から成っている。『史記』は全体として一篇の通史であるが、「本紀」は五帝から秦までの各王朝史であり、また秦、漢という王朝を率いた各歴代の帝達の箇別の編年史と言えるであろう。ただその中には「項羽」や「呂太后」のように自ら王朝を建てたわけでも帝位についたわけでもないという者も含んでいる。しかし項羽は期間は短いとはいいながら函谷関に入り、一時は後の高祖沛公をその膝下に拝跪せしめ天下に君臨したのであり、また呂后は高祖なきあと十六歳で帝位についた性質柔弱な恵帝に政權を行使させることなく、恵帝が在位七年にして崩ざると、自ら天下に号令して制を称したのであるから両者ともほぼ王朝を開くか、あるいは天下に王朝を率いるのと同等の力を示した人物であり、とも

に司馬遷が「本紀」を立てるにふさわしいと言えるであろう。「本紀」とは以上述べて来たような性格を有するものであるが、いまここで「殷本紀」の構成を概観してみると次のようである。

- (1) 殷契の誕生
- (2) 契から天乙湯までの歴帝譜
- (3) 湯と下臣伊尹との政治問答（『湯征』）
- (4) 伊尹の来歴（『女鳩』『女房』）
- (5) 湯の徳と武功、及び『湯誓』の文
- (6) 夏桀の滅亡（義伯、仲伯と『宝典』）
- (7) 湯、天子となる（『夏社文』『湯誥』）
- (8) 『湯誥』の文
- (9) 伊尹『咸有一徳』、咎単『明居』の文を各作り、曆を改め、朝服を白とす
- (10) 湯から太甲太宗までの歴帝譜と、太甲の不明、放逐、恨過、迎授へ『伊訓』『肆命』『祖后』『太甲訓（三篇）』）
- (11) 太甲から太戊中宗までの歴帝譜（咎単『沃丁』）

- (12) 桑穀共生と伊陟の訓
 - (13) 太戊と伊陟の賢臣(「咸艾」「太茂」「原命」)
 - (14) 太茂から陽甲までの歴帝譜
 - (15) 盤庚と遷都
 - (16) 盤庚から武丁までの歴帝譜(「盤庚」(三篇))
 - (17) 武帝と聖人伝説、及び祖己の訓
 - (18) 武丁から武乙までの歴帝譜と武乙の不徳(「高彤日」)
 - (19) 帝紂の暴政と酒池肉林
 - (20) 西伯の囚
 - (21) 帝紂と費中、惡来、比于、商容、祖伊
 - (22) 周武王立つ。微子、大師、小師周へ去る
 - (23) 紂の滅亡、武庚、管叔の乱
- こうして見ると「殷本紀」の構成は比較的整理されたものであるということが分かる。「殷本紀」以前のたとえば「五帝本紀」では、黄帝から帝舜までの事跡を述べ、その後で再び堯の政治を謂い、また次に舜の生い立ちを語って、次に高陽、高辛、帝鴻各氏の不才子に言い及び、そして最後に舜の政治と禹への讓位で終っていて、そこには些か前後の出入が見られる。これは「五帝本紀」を記述するに当たって司馬遷が「尚書」の文をその基底に置いたからに外ならない。当時の「書」は今、我々が見ることの出来る所謂「書經」とは些か異なるものであったかもしれないが、司馬遷にとって「書」は「五帝本紀」を著すに当たって、数少ない資料のうちでも最もまとまりのある重要なものの一つであったに違いない。故に司馬遷は

まず「書」の文を並べて、それを他の資料に依る記事でつないでいたのであろう。だから「五帝本紀」は純粋な意味での「史書」という形態をとり得なかつたのであろう。

「夏本紀」も史書としての体裁をなし得なかつたものの一つである。即ち「夏本紀」の主な記述は、これもまた「書」の「皋陶謀」や「禹貢」の再録が多くの部分を占め、帝舜、禹、皋陶の政治理念、五服の制、貢賦の制、治山治水の土木工事記などがその中心であり、中でも「書」にも見える「禹貢」の部分は寧ろ地理書と言ふべきものである。

上記二つの本紀が歴史を叙することを目的としながら、以上述べて来たように所謂史書とは少し異なるものにならざるを得なかつたのは、結局のところ五帝と謂い、夏禹と謂うも畢竟歴史時代のことではないという理由によるのであろう。

しかしその点から見ると「殷本紀」はある程度史書としての体裁を整えていると言えるであろう。「本紀」のうちで完全に史書体的体裁を整えはじめるのは「秦本紀」からである。「秦本紀」では内容の記述法はほぼ遺漏のない編年体を探り、その基に記事の部分より多様にふくらませたものである。即ち、これは秦の統一から初めて正式な国家としての記録がとられるようになったからである。司馬遷は「封禪書」の中で、

秦天下を并するに及び、祠官をして常に奉ずる所の天地名山大川鬼神、得て序す可から令むる。

と述べている。これは祠官に祭るべき対象を記録にとどめて後世

にまで明かにさせようとしたということであるが、恐らくこの前後から正式な統一的国家事業としての歴史事項の記録も始まったのではなからうか。近年、湖北省秦墓から発掘された『雲夢睡虎地秦簡』の「編年記」が秦昭王元年から始まり、その紀事が昭王四十四年頃を境としてそれ以前の紀事と比べて些か詳しくなっているのは、この年の翌年に当該睡虎地秦墓の主人公と思われる喜が生まれたということもさることながら、中央でのこうした歴史記録の気運が、秦の都咸陽から遠く離れたここ雲夢の地にもなんらかの影響が及びはじめたためであろうと想像される。

「殷本紀」は、「秦本紀」ほど完全な編年体ではないが、強いて言うなら編年体とも言うべき体裁である。これは「五帝本紀」や「夏本紀」には見られないものであり、王の系譜を辿りながらその一人一人の王について特筆すべき事項がある場合のみそれを書いていくというやり方である。「殷本紀」にも幾篇かの『書』からとられたと覚しき文章が挿入されているが、それらも全体の王の系譜の中のそれぞれの王に適合した場所に位置されている。前に掲げた構成の番号で言うなら(5)(8)がそれである。即ち「殷本紀」は、契から紂王までの系譜が確固とした縦軸として貫ぬかれているのである。それは(2)(10)(11)(14)(16)(18)に当たる部分である。『書』とこの王の系譜を除いた部分は、それぞれの王に纏る事跡かあるいは賢臣達の功德についての記述である。「殷本紀」の最後に太史公は、「余は頌を以て契の事を次し、成湯より以来は、書、詩に采る」と述べている。しかし縦軸としての殷王の系譜は、「商頌」にはない。また『書』

のうちにも今は見ることは出来ない。そして恐らく司馬遷當時の『書』にもなかったであろう。「太史公自序」に、「書は先王の事を記す、故に政に長ず」とあり、『書』はあくまでも政治理論をその主柱として編せられたものであったからである。

当時としては数少なく貴重な編年編年体の書である『春秋』に太史公は、

夫れ春秋は、上は三王の道を明かにし、下は人事の紀を辨じ、嫌疑を別ち、是非を明かにし、猶豫を定め、善を善とし、悪を惡とし、賢を賢とし、不肖を賤しみ、亡國を存せしめ、絶世を繼がしめ、敝を補い廢せるを起し、王道の大なる者なり

と絶讃を与えている。これは勿論父司馬談が子司馬遷に説諭した

幽厲の後、王道歛し、禮樂衰ろえ、孔子舊を修め廢せるを起し、詩書を論じ、春秋を作る。則ち學者今に至るもこれに則る

の言葉の如く、『春秋』は孔子が作ったものであると、『孟子、滕文公下』の、

孔子懼れて春秋を作る。春秋は天子の事なり。是の故に孔子曰く、我を知る者は、其れ惟れ春秋か。我を罪する者も、其れ惟れ春秋かと

以来信じられていたばかりでなく、漢代では『春秋』が諸学の基本、君子としての諸行動の規範とされるようになっていたのであった。故に司馬遷は「太史公自序」に、董仲舒を引いて、

余聞く、董生曰く、周の道衰ろえ廢れ、孔子魯の司寇と爲る。諸侯これを害し、大夫これを躓えざる。孔子言の用いられざる、

道の行われざるを知るや、二百四十二年の中を是非し、以って天下の儀表と爲し、天子を貶し、諸侯を退け、大夫を討し、以って王事を達せんとするのみと。子曰く、我これを空言に載せんと欲するも、これを行事の深功著明に見るに如かざるなり

とまで述べているのである。『春秋』の中の隠された孔子自身の価値判断、それは「春秋の微言」と謂われ、それを修得することが漢代に於ける最も重要な学問の一つだったのである。故に以上から、『書』の中にもし『春秋』と同形態の編年体的記述があったとしたら、司馬遷はそれに対しても孔子の論定した四書の一つとして何等かのそれに相応しい論述を加えていたに違いない。要するに「殷本紀」の規軸となっている殷王の系譜などは当時でも『詩』や『書』にはなかったのである。司馬談は司馬遷に、

獲麟より以來四百有餘歳、而るに諸侯相い兼し、史記放絶さる。今漢興り、海内一に統べ、明主賢君忠臣死義の士あり。余太史と爲り、而れども論載せず。天下の史文を廢らさしむ。余甚だ懼る。汝其れ念ぜよ。

と語っている。多くの史料は一般の知識人さえも容易には見ることの出来ないような状態に散乱放置されていたのであろう。司馬談の死後三年にして司馬遷は太史令となった。『自序』には、

卒して三歳に而て、遷太史令と爲り、史記、石室金匱の書を紬す。五年に而て太初元年に當り、十一月甲子の朔旦の冬至、天曆始めて改め、明堂を建て、諸神紀を受く、とある。紬について「索引」は、

如淳云く、舊書故事を抽徹して之を次述す。小顔云く、紬はこれを綴集するを謂うなり。

といい、また石室金匱について「索引」は、「石室、金匱は皆國家の藏書の處」としている。殷の王の系譜はこうした史記（史官の記録）や石室金匱におさめられていたもののうちにあったに違いない。その中には当然秦から受け継いだものも多くあったはずである。秦始皇は所謂焚書を行ったが、その為にも巷間からも多くの書や記録の類を集める必要があったであらう。『史記、禮書』に、

秦天下を有つに至り、悉く六國の禮儀より其の善なるものを選び采る。聖制に合はずと雖ども、其の君を尊び臣を抑え、朝廷の濟濟なるは、古以來に依るなり

とあるように、秦は古来の儀礼と制と法とを学ぶ為にも多くの文献を六國等より蒐集しなければならなかったはずである。そのことは却って秦自身に自らを記録に留めることを促すことになったであらう。それは『史記・天官書』に

諸侯更く彊きときは、時に舊異の記、録す可き者無し。秦始皇の時、十五年に彗星四たび見ゆ。久しき者は八十日、長きは或いは天に竟く

というような記事があるのを見ても、秦始皇の時の記録がかなり詳細なものであったということが解る。秦始皇は多くの事項に亘って改革と初めての施策を実行したがその中でもこの記録及びその保存は後世の者にとって最も重要で貴重なものの一つであることは間違いない。

以上のような意味から言えば、「殷本紀」は秦が集め、学んだ文献、及び秦自らが記録した文献によって、司馬遷が漢民族として初めて記述した「編玉体」の完成された「史書」的文章であるということが出来るであろう。

更に「殷本紀」について、もう一つその史書としての完成度を高めていることの要因として挙げられることは、「殷本紀」はその一族の始祖の發生誕生からその記述が始まっているということである。『史記』の第一章は「五帝本紀」である。『史記』全体から考えると、即ち西漢の司馬遷までの漢民族全体の歴史から考えると、「五帝本紀」の最初を飾る黄帝は漢民族の最初の統率者であり、始祖的支配者ではある。しかし厳密に言くと黄帝は決して漢民族の始祖ではない。その最初の記述は、

黄帝なる者、少典の子、姓は公孫、名は軒轅と曰う。生れて神靈、弱にして能く言い、幼くして徇齊、長じて敦敏、成して聰明であるが、この記述から言えば、黄帝は少典の子であったと言う。ではこの少典とは如何なる人物かと言ふことについては『史記』は全く何も語っていない。尤もそれについては後に多くの説が生れ、「集解」には、

譙周曰く、有熊國の君、少典の子なり。皇甫謐曰く、有熊は今の河南新鄭はれなりとある。また「素隱」には、

少典なる者は、諸侯の國號にして、人名に非ざるなり。又案ずるに、國語に云く、少典は有嬌氏の女を娶り、黄帝、炎帝を生む

と、然らば則ち炎帝亦た少典の子なり。炎黄二帝は則ち相承くと雖ども、帝王代紀の如きは中間に凡そ八帝、五百餘年を隔つ。若し少典を以て是れ其の父の名とせば、豈黄帝は五百餘年を経て始めて炎帝に代りて天子と爲るか、何ぞ其の年の長きなりとある。説話、伝説の時代の年数や、即位の次第について、現実の事と比べてあまり細く穿鑿することは意味がないように思えるが、それにしても少典が人名ではなく国号か国名だとすると、これはまた黄帝はいよいよ漢民族の始祖とは言い難いということになる。故に『史記』は漢民族の歴史を記するに当たって、その始祖から書き始めてはいないということになる。しかし黄帝は最初の統率者であるとするから、『史記』を一つの王朝史を中心に据えた史書と考えると、黄帝は始祖的統率者となり、その場合はそれで王朝史としては一応妥当な書き出しと言えるであろう。

しかし「五帝本紀」をそれだけで一篇の史書と見た場合はその始祖の部分だけ抜け落ちていることになる。こうした事情は「夏本紀」にも言える。「夏本紀」の始まりは次の文による。

夏の禹、名は文命と曰う。禹の父は鯀と曰い、鯀の父は帝顓頊と曰い、顓頊の父は昌意と曰い、昌意の父は黄帝と曰う。禹は、黄帝の玄孫にして帝顓頊の孫なり。禹の曾大父昌意及び父鯀は皆な帝位に在るを得ず、人臣と爲る

「夏本紀」は本来「五帝本紀」と一つづきのものである。なぜなら夏禹についての記述は「五帝本紀」にも多くあるし、舜についての記述は「夏本紀」にも多くあって互いに複線しているからであ

る。これは抑々五帝や禹帝についてのことながら説話としてのみ多く存在し、それがある程度史的な観点に従って古いものから順に大まかに整理してから二篇に分割したのがこの二本紀だからである。

故にこの二篇の本紀には説話的要素が強く、史記的要素が少ないのである。だからこの二篇には当然民族の発生始祖的な部分は取り込まれてはいないということになる。ただ「夏本紀」は「殷本紀」が

黄帝より舜、禹に至るまで、皆姓を同じくすれども其の國號を異にし、章を以て徳を明らかにす。故に黄帝を有熊と爲し、帝顓頊を高陽と爲し、帝嚳を陶唐と爲し、帝舜を有虞と爲す

というように一代一王朝という考え方に基づいているのに対し、

禹是に於て遂に天子の位に即き、南面して天下に朝たり、國號は夏后と曰い、姁氏を姓とす

として以後同じ夏后の下で啓、太康、中康と帝位はそれぞれ子、弟へと受けつがれていき、最後の帝桀にまで至るのである。よって「夏本紀」の末尾は帝系譜を以て終り、稍史書的な体裁を採りつつあると言える。しかししづれにせよこの二本紀には自己民族としての強い自覚は全くない。よって自己の歴史的自覚も当然ながら全くない。それが「五帝」「夏」の二本紀がその構成する人間の発生から説き起こすことの出来なかつた理由である。

これに対し「殷本紀」は次のような文章によって始まっている。

殷契、母は簡狄と曰い、有娥氏の女にして、帝嚳の次妃爲り。三人行きて浴し、玄鳥其の卵を墮すを見、簡狄取りて之を呑み、因りて孕みて契を生む

これが殷族の始祖契の誕生説話である。ただここに殷契の母親簡狄は、「帝嚳の次妃爲り」という一節があり、これは「索隱」の、

譙周云く、契は堯代に生れ、舜始めて之を擧げ、必ず嚳の子に非ず。其の父の微なるを以て、故に名を著さず。其の母は娥氏の女にして、宗婦三人と川に浴し、玄鳥卵を遺し、簡狄之を呑み、則ち簡狄は帝嚳の次妃に非ざるは明かなり

をまつまでもなく、これは後人が、恐らく秦が強大化し中原の統一を意識しはじめた頃の後人が周、秦なども含め、中原の主な諸部族の発生を統一的に体系化する必要に迫られた時に搜入されたものであろう。「楚辭・天問」に簡狄と帝嚳とが関連づけて歌われているのはそのあらわれであるし、また「秦本紀」にこの殷族の始祖説話に類似のものがとり込まれているのもそれを証明づけるものであろう。「殷本紀」のこれに続く

契長じて禹の治水を佐けて功有り。帝舜乃ち契に命じて曰く、百姓親しまず、五品訓じまず、汝司徒と爲りて敬しみて五教を敷き、五教は寛に在らしめよと。商に封じ、姓として子氏を賜う。契は唐、虞、大禹の際に興り、功業は百姓に著わし、百姓以て平なり

の部分も全く同様に、本来殷の説話として伝えられたものとは関係ないものであろう。そしてこれは更に後人の、即ち秦の統一以後、漢民族全体としての歴史認識が発生しはじめて以後に可成り強引に再編成されたものであることを感じさせる。故に勿論司馬遷の手にした史料には已にこの部分は存在していたに違いないが、いず

れにせよ「殷本紀」がこれまでの本紀が持っていなかった始祖誕生説話を持っているということの意味は大きいと思われる。即ちこれは「殷本紀」の基礎的資料が整理され系統化される段階で已に殷族が他族を意識した上で、自身を独自の一族であるとする自覚を持っていたということであり、それはとりもなおさず殷族が現実に一王朝として存在したことを証明するのみならず、「夏本紀」にそれがないということは、実は現実には夏王朝は存在しなかったのではないかという可能性を示唆していることになるからである。「殷本紀」がその誕生説話から始まっているということについて更にもう一つ言い得ることは、殷族自身が自らの歴史を、部族的自覚に基づいてある程度完成させようとした時期を持ったということが解ることである。殷族の祖先説話は湯以降の代表的な王や賢臣に纏る話として残っていたのであろう。それ以前の王達については『史記』には何の記述もないからである。湯以前の王については後に必要に応じて補われたものであろう。第九代報丁から湯天乙の一代前主壬に至るまでは、湯以後紂帝辛に至るまでと同じように十干を以て称されており、これはそれぞれの祖先祭祀の日を表わしたものであると思われる。つまり報丁以後主壬に至る五王は系譜の上に名を補われたばかりでなく、その祭祀も補われ行われたということである。報丁以前の諸王については更にその後加上的に符加されたものであろう。ただこれらの王については単なる系譜上の名称のみで実際に祭祀が行われた訳ではなかったのであろう。なぜこうした加上的符加が行われなければならなかったかは、勿論殷族の権威高揚の

為である。権威高揚の為に最も効果を發揮するのはその部族の始祖の確かさ、神秘性である。よって殷契生誕説話はその為にこそ形成されたものであろう。殷が権威高揚を最も必要とした時としては二期が考えられよう。まず第一としては成湯の時間、即ち殷が夏にとって代った勃興期であり、また同時に殷の完成期でもある。いま一つは殷の滅亡前後、即ち殷末から周初にかけてであるが、特に殷周革命により殷が破れた後、帝辛の子禄父に殷の庶民が与えられ、周武王の弟管叙、蔡叙等がそれを助けたが、やがて周公旦への不信から管叙、蔡叙が武庚禄父を擁して周に叛くというこの一連の殷再興の気運が旺盛となった時期とが考えられる。しかし甲骨卜辞文献に依る殷王の系譜には第七代の振以前の王名は出てないことを考えると、殷契の説話が殷朝現存の時代に已にあったとは考えられない。少なくとも甲骨による占卜がもう行われなくなった時期以降ということになる。即ち周以後である。殷は武庚禄父の乱の後、微子開によってその祭祀は宋に於いて続けられた。『詩・商頌』の「玄鳥」に、

天玄鳥に命じて、降して商を生ましめ、殷土の茫茫たるに宅らしむ

とあり、これは明かに殷契の誕生をうたったものである。この「商頌」がいつごろ作られたものであるか定かではないが、『史記・宋微子世家』の末尾に太史公は、

襄公の時、仁義を修行し、盟主爲らんと欲す。其の大夫正孝父これを美として、故に契、湯、高宗、殷の興る所以を追道して商

頌を作る

と述べている。これは『毛詩・商頌』の「那」の序に、

那は成湯を祀るなり。微子より戴公に至るに、其の間禮樂廢れ壞る。正孝甫なる者有りて商頌十二篇を周の大師より得る。那を以て首と爲す

とあるのに当る。「殷本紀」や「宋微子世家」には殷の大師や少師が紂王の暴政を嫌って微とともに祭樂器物を持って周へ逃げたと見える。微子とともに逃げたこの太子がその後周でどのような役割りを担ったかは知られないが、襄公の時代の周大師が殷についての古い説話を知っていたと言うのは強ち単なる偶然ではあるまい。恐らく殷の大師から連綿として受け継がれた故事があったものであろう。「宋微子世家」の正孝父が商頌を作ったという表現にしても、正孝父が全く創作したという訳ではなく何等かの伝承に基づいたものに違いない。要するに殷契の誕生説話は周初あたりから庶殷の移された宋や衛で語られはじめ、宋襄公の時にはほぼ『史記』に書かれたような形で一般に流布していたのであろう。そしてそれは恐らく殷史として、ほぼ「殷本紀」に近い形で完成の時代と一致するものであろう。

二、簡狄について

契の誕生については、『史記』以外の文献では前に挙げた『詩・商頌』の「玄鳥」の他にいくつか挙げる事が出来るが『詩』には

「商頌・長發」に

洪水茫茫たるとき、禹下土の方に敷き、外の大國是れ疆して幅隕既に長し、有娥方めて將いなり、帝子を立てて商を生ましむ。玄王桓く挽め、小國を受くるに是れ達り、大國を受くるも是達る。履に率って越えず、遂に視して既に發れり。

とある。この中の「有娥」の所を朱熹は、

幅員廣大なる時、有娥氏始めて大なり。故に帝、其の女の子を立てて商室を造るなり

と注しているからその大意はほぼつかめる。しかし『詩』の二ヶ所の記述にはいくつかの共通点がある。その一つは他の文献に見える帝嚳について全く触れていないという点である。「長發」には、「帝子を立てて……」とあり、この帝とは帝嚳のことと理解される可能性もあるが、「玄鳥」は、「天玄鳥に命じて……」とあるからこの帝は帝嚳ではなく天帝ということになる。第二の共通点は、両句とも「殷本紀」にある簡狄の名が出ていないという点であるが、これは漢初に成立した『淮南子・墜形訓』に、

有娥は不周の北に在り。長女は簡翟、少女は建疵なり

とあるから『詩』に云う「有娥の女」が簡狄という名であるというのとは相当後代になってから言われるようになったのであろう。『淮南子』の翟と「殷本紀」の狄とは音は同じであるが表記は異なる。つまり漢初にはその表記も未だあまり確定されていなかったものと思われる。更にもう一つの共通点は、玄鳥が遺した卵を有娥氏の女が呑んだという記述がないということである。この二篇の詩は

「商頌」にある。即ち「商頌」は前に述べた如く『史記・宋世家』によれば、宋の襄公の時に、伝義を修めた大夫正孝父が作ったといわれている。それぞれの序に「那」は成湯を祀り、「烈祖」は中宗を祀り、「玄鳥」「殷武」は高原を祀るといい、「長發」は大禘なりと言っている。こうした『毛伝』の序がどこまで信憑性があるか解らないが、しかしこれ等の詩が殷の偉大な諸先祖を祀り、殷族の偉大さを讃揚する為に作られたものであることは間違いない。そう考えると殷の始祖が燕の卵に由来して誕生したと記すのは些か殷族への称讃の辞としてはもの足りないと考えられるであろう。故にこれ等の詩には卵は登場しなかったものと思われる。しかしここに卵の記述がないからといって、当時契の誕生について、燕卵に纏る説話がなかったかと言えは決してそうではあるまい。「天玄鳥に命じて」とある以上やはり燕なり玄鳥なりが有娥氏の女のもとへ行つたことは確かであろう。そしてまた「商を生ましめ」とあり、「帝子を立てて商を生ましむ」とある。いま鳥が女のもとに飛んで行って「生ましむる」為に出来る行為は卵を遺す以外考えられないからである。直接商を運んで言ったなら「生ましむる」という使役は必要なくなるし、またそうした場合は必ずしも鳥である必要もないであろう。

以上の如く考えてみると、この契についての誕生説話というのは実はそのもとの形は極めて単純で素朴なものではなかったかと考えられる。つまりその最も原初的な筋立ては、即ち契の母親は三人の女達と水浴に行き玄鳥が卵を墮すのを見て、これを取って吞むと孕

んで契を生んだ、と言ったより「殷本紀」に近いものであったろう。そして宋の襄公の中興の頃、殷族の士気発揚の為、正孝父は殷族の権威をあとづける為に頌歌を作ったのであるが、単に女が玄鳥の卵を呑んで契が生れたというのでは威に欠けるとして、その玄鳥は天帝の使いであったということにして、卵そのものについては敢えて明記しなかったであろう。この天帝は後には更に帝嚳高辛氏ということになるのであるが、そして契を生んだ母親は有娥氏の女ということにしたのである。宋の当時からみて史的権威として有娥氏とはどのように映っていたかは解らないが、正しく「長發」が言うように、「有娥方めて將いなり」と感じられたからに違いない。

「商頌」からは時代が相当下るが戦国末の『楚辞・離騷』に、
瑤臺の偃蹇たるを望めば、有娥の佚女見ゆ

とあり、王逸の注によれば、「石の次は玉で瑤と曰う。偃蹇は高き貌なり。佚は美なり」とある。有娥の美女は高くて美しい玉でつくられた台の上にいる。そしてこのあとの一联、

吾れ鳩は媒を為さしめんとするに鳩余に告ぐるに不好を以てす

をみると、この有娥の佚女は婚姻の対象と見なされる程立派な女性であり吾の憧れである。しかしここには水浴はなく、卵もない。

同じ「離騷」の後文に、

鳳皇既に詒を受づくるには、高辛の我に先んずるを恐る

とある。吾は鳩に媒酌人を頼んで駄目であったが、高辛は鳳皇という立派な者を仲介人として贈り物を渡した為に吾より先に有娥の

佚女を得てしまうのではなからうかと恐れるというのである。「詩」では天帝といった大まかな言い方であった存在がここでは高辛氏帝嚳という具体的な五帝の一人の名に変わっている。ここにも水浴や卵に対する言及はなく、吾と高辛の妻争いといった様相を呈し始めている。このあたりは屈原自身の詩情の高揚に随ってその表現も修辭的な高みへ登りつめていく感がある。「鳳皇」の語はそれである。これは「玄鳥」の言い替えなのではなく、妻争いととも屈原の修辭的創作と考えるべきであろう。

同じ「楚辞」の「天問」に、

簡狄は臺に在るに嚳何ぞ宜みし、玄鳥貽を致すに女何ぞ喜ぶやとある。「離騷」は屈原が自分の栄光ある出生を思い、その身に備った天生の真摯な政治的な生き方に従って、その清らかな政治理念を実現すべく、才能を大いに發揮しようとしたにも拘らず、我が仕えるべき君はそれを理解しようとせず、寧ろ自分を誤解曲解して排撃してしまった。こうした不幸を嘆き、絶望の果てに、我が魂を太古、天上にまでその思惟の赴くままに飛翔させて、その無限の想像の世界の中で自己の夢想を実現させようとしたが、結局はそれも空しく終り、自分はもう彭咸のいる所、死の世界へ行く以外ないと現実への焦慮と絶望を歌ったものである。特に夢想の世界に遊ぶ後半部は、屈原の想像と創像の世界がその詩才のおもむくままに奔放に展開されている。故に「離騷」の中に見える「瑤臺」の瑤とか、その臺の「偃蹇」たることとか、有娥の「佚女」、或いは「鳳皇」などは、屈原自身の感情の高揚の極みに、その口から思わず迸り出

たものであって、当初から伝承の中に存在していたものではないように思われる。しかし「天問」は「離騷」の場合と少し異なる。王逸は「天問」の成立事情を次のように説明している。

屈原放逐され心を憂い愁悴し山澤を彷徨し、陵陸を經歷す。昊天に嗟き號し、天を仰いで歎息す。楚に先王の廟及び公卿の祠堂有るを見れば、天地、山川、神靈、琦璋、僑僂及び古之賢聖、怪物、行事を圖畫す。周流罷み倦みて、其の下に休息し、仰ぎて圖畫を見、因って其の壁に何を書きて之を問う。以って憤懣を渫し、愁思を舒瀉す。楚人屈原を哀惜し、因って共に論述す。

ここに言う先王の廟や、公卿の祠堂に実際にそうした絵がえがかれていたかどうかは知るすべもない。しかしたとえそれが本当であったとしてもその絵は現代の絵画の感覚から言えば恐らく非常に稚拙であり、粗略なものであったに違いない。漢代の磚画や、画像石、墓道の壁画などを見てもそれは明かである。屈原は寧ろそうした簡単な絵を糸口にしながら、当時の知識人の考えうる天地人間に於ける凡ての疑問を天にぶつけ問うたのであろう。故にこの「天問」に疑問として提出されている百七十二の問いのもとなっていく自然の現象、実態、説話、神話の類は当時の一般の知識人達にも容易に理解でき、思い当るものであり、決して屈原自身の創造によるものではないはずである。そしてそのもとに示されている疑問そのものが屈原の豊富で活達な想像力の所産であると見るべきであらう。

この「天問」の簡狄についての記述にはある一種の物足りなさ

いか異和感を覚える。それはここには玄鳥の遺した卵を簡狄が呑んで契を生んだという内容が含まれていないということである。屈原は「天問」の中で実に多岐に亘った疑問を発しているが、もし簡狄と玄鳥に関する説話について本当に最も大きな疑問として提示されるべき事柄があるとすれば、それはやはりどうしても簡狄が玄鳥の卵を呑んで契を生んだという、この実に不可思議な事についてしかあるまい。しかし屈原は結局その最大の疑問は発してはいない。

前掲の「離騷」に見える帝嚳と有娥に関する二联についても同様、屈原は契の卵生については触れていないのである。ということはつまり屈原は、有娥氏の女である簡狄と玄鳥と帝嚳についての説話は知っていたが、簡狄、玄鳥、卵、契についての説話は知なかったのではなからうか。即ちこれは当時二つの全く別箇の伝承説話が存在していたということの意味してしよう。

一つは(1)（有娥氏）の女が玄鳥の遺した卵を呑んで契が生れた。

もう一つは、(2)帝嚳が玄鳥を使いとして贈り物を有娥氏の女に奉げて結婚の申し入れをした。

(1)は『詩経・商頌』のもとになり、(2)は『楚辞』の「離騷」と「天問」の裏づけとなっているものである。但し(1)の方は前に記した如く、もとは「有娥氏」といった特定の女ではなかった可能性が強い。するとこの二つの伝承に共通するのは玄鳥ということになる。つまりこの二つの全く別箇の説話は「玄鳥」という二者に共通するものを媒介としてやがて一つに収斂されていくことになったのであろう。それが前に掲げた『史記・殷本紀』の最初の部分であ

る。所が一方で(2)は(1)の説話を取り込みながら又別の説話に発展していった。それが『呂氏春秋・音初篇』である。その文には、

有娥氏に二佚女ありて、九成の臺を爲り、飲食に必ず鼓を以てす。帝燕に往かせて之を視しむに、鳴くこと諛隘の若し。二女愛しみて争い之を搏え、覆ふに玉筐を以てして、少選して發きて之を視る。燕二卵を遺し、北に飛んで遂に反らず。二女歌一終を作りて曰く、燕燕往き飛ぶと。實に始めて北音を作爲す

とある。これは契の誕生説話とは違うものである。屈原が頭に描いていたものが帝嚳と簡狄との婚姻説話であったように、ここに書かれているのは北音の発祥説話である。ただこの背景には、「天問」「離騷」の場合の表現のもとになったものが濃厚な影響を与えていることは否めない。『離騷』で臺とあつたものは「天問」では瑤臺となり、ここでは更に九成の臺というようにその規模も大きくなつたばかりでなく、九という陰陽の觀念が入っている。「離騷」での「有娥之佚女」は、ここでは「有娥氏有二佚女」となつてこの二女が争つて燕をとらえることになっている。しかも最も奇異に感じられるのは、その燕が二卵を遺していくという点である。二卵ということになればもうそこには殷の偉大な始祖契の誕生の可能性は完全に打ち砕かれてしまう。つまりこの文に於ては殷契の誕生などは全くその念頭にはないのである。こうして見て来ると一つの素朴な伝承が様々な修飾を符加されながらその内容自身も全く異なるものへと変化していくのがよく解る。そしてその変化にはある要因が働いているのが解る。即ち(1)では商を生んだ女はただの女か或いはせい

ぜい当時勢力を中原に張っていた有娥氏の女ぐらゐの所までしか階層の上昇は見られない。しかしそれが(2)になると、女には簡狄という名がついており、その居所は「臺」であるという。しかも五帝と歌われた偉大な初歴帝のうちの一人の帝嚳がその女に求婚したというのである。ここでこの女の階層は飛躍的に上昇している。それを裏づけているのが「臺」である。臺は『説文』に、「四方を觀るに高き者なり。至に从い高の省に从う。室屋と同意」とある。土を平にしたもの、或いはその上に築かれた建築物もふくめて臺というのであるが、所謂臺榭というのと同じである。榭はうてな、で木造の屋根のある高い物見台である。それ等は役所や、朝廷などを表わす語としても用いられる。つまり『楚辭』の有娥氏の女はここで朝廷に登る高貴な女性となっている。帝嚳が求婚しても決して不釣合いではない所以である。そして『呂氏春秋』になると更にただの臺ではなく九層をも重ねた建物ということになり、そこに居住する有娥氏の女は食事をするにも楽の伴奏を従えたというのである。即ちこの三段に亘る変化の特徴は、朝廷的雰囲気の段階的進化である。伝承は民間で流布されている間はさ程大きな変化を受けないが、一たび朝廷にとり込まれてしまうと、その王朝に適合すべく様々な修飾要素が添加され、また、不適合な部分は削除され、内容もその王朝の目指す目的に添う形で改変されてしまうのである。この契の誕生説話も結局は、魯や楚や秦にとり込まれ、またその王朝中枢に位置した人々の手の中で翻弄され、その説話が当初保持していた所の最も重要な発生根拠の部分さえ消滅させられてしまったのである。

『史記・殷本紀』の契誕生の部分には、『楚辭・離騷・天問』、或いは『呂氏春秋・音初篇』などより、『詩・商頌』に近く、この伝承の原初の形に近いと言える。そして原初の形とは「ある女が三人づれで水浴に行き、玄鳥が卵を墮すのをみて、そのうちの一人の女がその卵を呑んで生れたのが契であった」と言ったものであったに違いないと言ふことは前に述べた。即ちこれは「殷本紀」のその部分から、上層階層志向の為に後に附加されたと思われる部分をすべて取り去ったものである。

扱、いまこの最も原初的な形と考えられる伝承は一体どういう内容のものなのかということを考えてみたい。結論から言うと、この場合の契の誕生は、その母簡狄の歌垣的婚姻による結果であると考えられる。

歌垣は古代大和民族の間では極めて重要な習俗の一つであった。『万葉集』や『風土紀』などの上代主要文献にも見ることが出来るばかりでなく、南方諸島ではいまなおその類の習俗の変形を見ることが出来る。また日本本土各地に残る春秋の諸祭りにもこの習俗の投影が見出されるものがある。しかし中国には古代そうしたものが存在したということを証明する資料はない。特に中国に於ける現在最古の詩集「詩経」にも直接それと解るようなものはない。それは『論語』の孔子の言葉、

鄭聲を放ちて、佞人を遠ざく、鄭聲は淫なり

或いは

紫の朱を奪うを惡み、鄭聲の雅樂を亂るを惡み、利口の邦家を

覆すを悪む

などにも見られるように、儒教的価値観からすれば、歌垣などは淫の最たるものであったに違いない。『史記・孔子世家』に、

古くは詩三千餘篇あり。孔子に至るに及び、其の重するは去り、禮義に施す可きを取る

とある。三千余篇から三百五篇を選択したのであるが、多くの「淫」なるものは削除されたのであろう。『史記・樂書』の中にも凡そ姦聲人に感じれば逆氣これに應じ、逆氣象を成せば、淫樂興る。

とあるし、同じく「齊書」の中で子夏は

鄭音は濫を好みて志を淫し、宋音は女を燕よまんで志を溺さしめ、衛音は數に趣きて志を煩にし、齊音は辟つひを驚して志を驕にす。四者は皆な色に淫し徳に害す、是れ以って祭祀に用いざるなり

と言っている。齊、衛、鄭、宋はともに魯を取り囲むような位置にあり、中でも宋はかつての商丘の地である。宋も鄭同様儒家にはあまり好まれることのない音楽を持っていたようである。しかし『詩』は孔子の選抜を経て結局は孔子にとって、

詩三百、言以ってこれを蔽う、曰わく思い邪なし

とまで言いきることの出来るものとなったのである。いま『詩經』の詩三百篇を古注、新注を含めた伝世の注釈書に従って読んでみると確かにそれは極めて政治的であり道德的であり啓蒙的である。しかしそれ等の詩を、注釈書を媒介とせず直接読んでみると細い意味は解らぬままにもそれ等の中には極めて大胆な男女間のお

互いの誘引の歌があることが感じられる。勿論歌垣の歌、或いは男女相互の誘引の歌と一口に言ってもその形式は種々考えられよう。

一人で即興的に歌いかけ、一人が即興的に答えるもの、或いは即興的ではあるが贈答ともに複数で行われるもの、或いはグループで行われるもの、或いはこれ等の中にも単に歌だけのものに対して種々の樂器の演奏が伴うものもあるであろう。或は歌や音楽ばかりでなくおどりを伴うものもあるであろう。そのおどりも単純なものから複雑なものまで、手、足、身体の動かし方ばかりにより地方によってもそれぞれ異なっていたに違いない。或いはまたそれ等の歌謡は、単なるおどりではなく、或る種の労働の中に於いて行われたものもあつたであろう。そして更にそれ等の歌謡や舞踏が行われる場所もその地方や、時節、場合によってそれぞれ異なっていたであろう。

歌垣の種類、場所、時季、その形態など、細部に亘って分析する余裕はいまここにはない。しかし『詩』には歌垣的歌謡に当るものもいくつか存在するという事は確かである。グラナーは「召南・行露」を

1 (男) 厭浥行露 豈不夙夜

(女) 謂行多露

2 (男) 誰謂雀無角 何以穿我屋 誰謂女無家 何以速我獄

(女) 雖速我獄 室家不足

3 (男) 誰謂鼠無牙 何以穿我墻 誰謂女無家 何以速我訟

(女) 雖速我訟 亦不女從

のように解し、歌垣の可能性を示した。また松本雅明は「国風」により詳細にして綿密なる分析と検討を加えて、その中に更に多くの歌垣的歌謡の存在することを、日本南島に於ける歌垣の分析の結果から根拠づけている。例えば「鄭風・溱洧」は、

「1 溱與洧 方渙渙兮 士與女 方秉蘭兮 「女曰觀乎 士曰既且 且往觀乎 洧之外 洵訏且樂」 維士與女 伊其相謔 贈之以 芍藥

2 溱與洧 瀏其清兮 士與女 殷其盈矣 「女曰觀乎 士曰既且 且往觀乎 洧之外 洵訏且樂」 維士與女 伊其相謔 贈之以 芍藥

となり、第一章を男が歌うと、女がハヤシを入れリフレインを唱い、第二章を唱うと、男がまたハヤシを入れリフレインを唱う。しかしリフレインの部分が複雑化して、一章の前半の五句と、後半の三句とは、うたい手がちがいがい、章のなかが分裂し、それが各章同一に行われることも考えられる。「詩經諸篇の成立に關する研究」とする。こうした示摘はまさしく卓見と言うにふさわしいものであるが、この歌の内容も極めて興味深いものである。先づこれは『論語』で孔子が淫とした鄭声である。溱川と洧川の合流する所に出来た川洲に男女が群れ集い合って水浴をし、蘭をとってお互いに贈りあいふざけあう、というのがその内容であるが、これこそ歌垣の舞台にふさわしいであろう。歌垣は、山頂、山合いの平な所、川辺、野原など時により地方によっていろいろな場所が選ばれたであろう。「詩經」の詩の中にも男女交歓の場として多くの場所がえがか

れているが、水辺、川辺もそれに最もふさわしい場の一つである。「周南・漢広」「召南・江有汜」「邶風・二子乘舟」「鄘風・柏舟」「衛風・淇奥」「有狐」「王風・揚之水」など決して少なくはない。

簡狄は二、三人の女達と川辺りで行われた歌垣に出かけて行ったのである。そこである一人の男を女達と争ったのであろう。「音初篇」の「二女愛而争搏之、」はその事の伝承のあったことを示唆しているし、「覆以玉筐」は簡狄がその男争いに勝利したことを表わしている。「詩」「楚辞」「史記」では男は「玄鳥」で表わされ、「呂氏春秋」では「燕」で表わされている。いま「玄鳥」と「燕」が同じ鳥を表わしているか否かはここで考究する余裕を持たない。しかし「国風」の中に、男を鳥で表わした歌はいくつか見ることが出来る。例えば「行露」「燕燕」「雄雉」「鶉之奔奔」「鶉羽」「候人」などがその例として挙げられるであろう。

簡狄は玄鳥の卵を呑んで契を孕んだという。即ちここで卵は契の生の源となったものである。その源を呑むという行為によって体内に取り込むということはとりもなおさずそれは生殖行為を象徴したものに外ならない。

殷契の出生譚を古代漢民族の歌垣による婚姻と見ることが出来るなら、「周本紀」に、周の後稷の母親有邰氏の女姜原が野に出て巨人の跡をふんで后稷を生んだという話も恐らく同様に歌垣などが前提となっているものと考えられよう。また『史記・孔子世家』には孔子は魯の昌平郷陬邑に生る。其の先は宋人なり。孔防叔と曰う。防叔伯夏を生み伯夏は叔梁紇を生む。紇は顔氏の女と野合し

孔子を生み、尼丘に禱りて孔子を得とあるが、この「野合」について「索隱」は、

今此ニ云う「野合」とは、蓋し梁紇が老にして徴在少きを謂うなり。壯室の初めての笄の禮に當るに非ず、故に野合と云い、禮儀に合はざるを謂うなり。故に論語に、「野なる哉由や」又「禮樂に先進するは野人なり」と云うは皆な野とは禮に合わざるを言う耳

とあり、また「正義」には、

男八月にして齒生じ、八歳にして齒毀つ、二八十六にして陽道通じ、八八六十四にして陽道絶つ。女七月にして齒生じ、七歳にして齒毀つ。二七十四にして陰道通じ、七七四十九にして陰道絶つ。婚姻此を過ぐる者は、皆野合と爲す

とあり、ともに礼に合わないことを強調している。たしかに歌垣は当時の民間の俗習であり、上層の階層に於いては行われなかつたに違いない。同じ「孔子世家」に、「孔子は貧にして且つ賤し」という語がある。孔子家はこうした民間の習俗に身を置いても決して不思議ではない環境であつたと推察し得る。故にこの「野合」は単に年齢が不釣り合であるとか、婚姻に適する年齢を過ぎていたといふのではなく恐らく歌垣などによる婚姻を指しているのであらう。この「野」は「論語」に見える野ではなく、もっと初義としての所謂山野の野と解するのが妥当であらう。

結 語

殷契の誕生説話は『史記・殷本紀』の記述が最もその古代的あり様を示していると言える。『詩・玄鳥』の毛伝に、

玄鳥は妃なり、春分に玄鳥降る。湯の先祖に娥事(氏)の女簡狄有りて高辛氏の帝に配す。帝率いて之と郊禱に祈り契を生む。故に本と其の天の命ずる所の爲に以て玄鳥至りて生む

とある。郊禱は後嗣を禱る祭であるが、この祭は、契の誕生説話をもととなって行われるようになったのであらうが、この注では逆にその郊禱によって契が生れたことになっている。こうした説話と祭の転倒した形が基との説話の形であるかのように説かれていくのも説話の変貌の原因となっていくことがよく理解できよう。『楚辞・離騷』の王逸の注に、

帝嚳の妃は契の母簡狄なり。聖帝に配して賢子を生み以て貞賢に喩うなり

とあるが、「離騷」本文には契の出生について言う所は全くない。にもかかわらず王逸がそれに触れるのは後出の文献、例えば『呂氏春秋』などに見られる内容を前提としているからである。また「天問」にも王逸は

簡狄は帝嚳に臺に待す。飛燕有りて墮して其の卵を遺す。喜びて之を呑み因りて契を生むなり

と注している。これ等は後漢の王逸が前漢時代に司馬遷が書いた

「殷本紀」を見てそれを注として採ったにすぎない。そしてそこにも『呂氏春秋・音初』の文も下地としてとられているであろう。伝世の古典に盛られている説話に付された、それぞれの時代の注釈は、それが後世であればある程、以後の改変を経たあとの物語りの筋立てを参考としている為に、もとの形と大きく異なってしまっているものが多い。殷契の誕生説話は、一見そうした改変が行われていないように思われるかもしれないが、『詩』の時代、『楚辞』の時代、『呂氏春秋』の時代と、それぞれにその内容は全く異なっているのである。「殷本紀」は以上三篇より時代は更に下っているにもかかわらず、その内容は最も古い伝承の形を残している。そこにこそ司馬遷の大きな見識が働いていると言えるであろう。司馬遷はあくまで太史公であって伝承のみの後継伝達者ではない。それに最も重要なことは司馬遷は自らの太史公としての自覚のもとに朝廷の中枢部からは距離を置いて存在していたし、李陵擁護などを経て宮刑という恥辱を受けることによってますます朝廷からは遠い存在にならざるを得なかったであろう。そのことが、司馬遷をして純粋にしてより古い形の伝承へ近づける力となったことは間違いない。こうした点にも司馬遷の、神話ではなく歴史を、神ではなく、人間を書くのだという力強い意志の表明を見てとることが出来よう。

(一九九一年四月十九日受理)