

東洋學報

第參拾八卷第參號

昭和三十年十二月

論 說

周代の庶民祭禮における神

松 本 雅 明

一 方法について

漢民族の原初的な思想や文化を考へるとき、もつとも困難に感ずるのは、知識層のそれがいかなる庶民的地盤の上にきづかれ、兩者の關係がいかなるものであるかを、明かにしえないところにある。ことに庶民の社會生活の支柱である宗教においていちじるしい。

それは第一に、殘存する資料・文献が支配階級の手になり、甲骨文・金文・「尙書」をはじめ經典や諸子の著作は、いづれも庶民とは無關係であることにもとづく。第二に、古代中國ではすでに他の民族に比較にならないほど、爲政階級と庶民との隔りがあることがあげられる。アテナイにおけるパルテノンの祭禮、ヘブライ民族のヤーベ、アラビヤ民族のアラー、

インド民族のヴィシヌマやクリシュナの崇拜など、いづれも國民的或は民族的なもので、その祭祀は政治層だけの特權ではない。それが古代中國では、祭禮は初めから政治と深くからみ、祭天の儀禮は庶民とは無關係であるやうにみえる。すなわち祭禮はいちじるしく階級化し、それは階級的秩序にかかはり、祭天の禮は王朝の權威の表示にはかならないやうに思はれる。ここに中國古代の庶民祭禮研究の困難さがよこたはる。

もちろん古典のなかに全然手がかりがないことはない。「禮記」「周禮」「儀禮」や、諸子の著作のなかには、零碎な庶民資料を保存してゐることがある。しかしそれらは記録者の立場によつて解釋し直されてゐるし、經典、諸子はそれぞれ現實否定の立場にたつて、觀念的な過去の構成を目ざしてゐる。それは禮系統の著作において最もいちじるしい。われわれが眞實なものを見わけることは容易ではない。ことに祭禮は具體的な社會生活と深くからんでゐるから、そこからとり出すだけですでに變質してしまふ。現代の未開民族の調査が、調査者の意圖や先入見によつていかに變貌するか、われわれはぢかに見てきてゐる。かういふことは、種々の古典から零碎な資料をぬきだし寄せ集めるだけでは、祭禮の復原にならぬことを示すものである。神の名や系譜の集合は、庶民の具體的な宗教の構成にはなりえないのである。

かくして、庶民祭禮を見いだす方法は、(1)庶民自身の資料のなかにそれを求め、(2)庶民の生活全體のうちにある祭禮を問題にすることによつて、果されなければならぬ。祭だけをぬき出すことは、現實とは異質的なものを構成してしまふ危険にたえずさらされるといふことができる。

しかしそれはどのやうにして果されるのであらうか。私は唯一の手がかりを「詩經」國風篇に求めたいと思ふ。そして祭禮の特殊性を鮮かにするために、神の問題に及びたい。

二 國風の性格

古代資料のうち、庶民的なものを純粹に保存するものは、國風篇の半ばをすぎる民謡を措いてはない。もちろんそこには上層や都市生活者の歌もまじる。しかし古代の民謡とは、たんに知識層に對立する庶民の歌といふのではなく、上層をも含めてひろく一般に歌はれる歌、と解してよいであらう。感情の表現は、知的または政治的な表現ほどには早くは分化しないであらうから。そこから國風の詩を對象として、まづ基礎的な性格をとらへ、それを手がかりとして古典所載の資料を檢すべきではなからうか。

しかし、國風には祭禮を直接對象とするものはほとんどない。それは祭禮の基礎構造をとらへる資料として不適當であるやうに思はれる。しかしここにもたしかに反省が必要であらう。それは民謡はどんな場合に歌はれたかといふことである。古代においてはわれわれのいふ意味の、獨居の歌といふことはありえない。歌は何らかの意味で、集團を豫想する。獨唱も集團のなかでの獨唱であり、多くは齊唱を前提とするであらう。貴族階級の場合も、それが唱ふ歌であるかぎり、必然的に集會を豫想させる。かやうな集會には二つの種類があるであらう。一は、一族の集會、婚禮、出征（爲政者の場合には、將軍の送迎、貴賓・使臣の接待、群臣の招宴が加はる）などの饗宴であり、二は、祭禮である。しかし第一の群も祖神にかかはりがあり、その意味で第二群に關與する。さうするなら、これら國風一六〇篇のなかに、庶民祭禮の性格を見いだすことは可能であるといへる。否、むしろ生活にねざすものであればあるだけ、宗教的意味の追求には、基礎的な資料を提供するといへるであらう。

國風のなかに宮廷詩がまじるやうに、小雅のなかにもいくらか國風にちかい詩篇がある。しかしよく見ると、その多くは、

民謡から編成されたとしても、整へられ、宮廷の儀禮歌となつてゐる。⁽²⁾したがつてここでは、正確を期するために、まづ國風のみを問題にしたい。

庶民生活における宗教のもつ意味は、はじめに詩篇の主題の分類によつてとらへられるであらう。この場合、一應、國風のなかの宮廷歌をも加へる。また主題の分類は、詩の解讀が困難で異説が多い現狀においては、すべて私自身の理解にもとづく。その場合、ことに従來の政治的・倫理的解釋から離れるやうにつとめた。二つの主題にわたり、意味が明かでないものも、今はしいて總てを分類した。

(1) 戀愛詩、七九篇。(うち誘引または邂逅三三、一般的な相聞一六、とくに戀の物思ひ一二、遊戯風のもの九、結婚八、里歸り一。)

(2) 祝頌、一九篇。(うち君主または領主頌一一、武夫頌五、美人頌二、都城頌一。)

(3) 征役、一二篇。(征夫八、家郷より征夫を思ふ四。)

(4) 諷刺、八篇。(うち君主の不徳または政治への不平七、意味不明一。)

(5) 亡國または亂世の歎き、不信、七篇。

(6) 生活苦、または他邦に放浪する歎き、六篇。

(7) 女の歎き、六篇。

(8) 狩獵、五篇。

(9) 懷古、三篇。

(10) 祭禮、二篇。

(1) 舞蹈、二篇。

(2) 歳暮の頌、二篇。

(3) 挽歌、二篇。

(4) 其他、七篇。(家族または社會の秩序一、母の勞苦一、饗宴一、送別一、賢者の逃避一、軍陣一、村落の曆歌一。) それらはいかに解しえられるのであらうか。このうち(5)以下の主題は、(7)の狩、(11)の舞蹈をのぞくと、多く發展した新しいかたちを示してゐる。亡國または亂世の歎き、人への不信を歌ふものには、邶風「式微」「泉水」、鄘風「柏舟」「載馳」、王風「兔爰」、魏風「園有桃」、唐風「采芣」があり、生活苦または放浪のなげきをうたふものには、邶風「北門」、王風「葛藟」、魏風「碩鼠」、唐風「杕杜」、秦風「權輿」、豳風「鴟鵂」の諸篇がある。ここには非定型の詩がめだち、疊詠をとるもの形が複雑化してきてゐる。それはすでに古代封建社會の頹落、宗族結合の組織の崩壞をあらはし、亡國、自嘲、放浪、搾取についての諷刺は、これらの作品が春秋にはいり、むしろすでに中期に近づいてゐることをあらはしてゐる。知識人による作爲のあとが目だつところは、多くが集團を背景とする民謡といへないことを示すであらう。懷古については、王風「黍離」、檜風「匪風」、曹風「下泉」がある。前詩は廢都のあとをほとり歎き、後二詩は思ひを盛周にはせてゐる。現實の落目を背景とするところは、前の主題より一そう知的構成を經てゐる。

女の歎きを歌ふものには、邶風「綠衣」「日月」「終風」「谷風」、衛風「氓」、王風「中谷有摧」がある。後三詩は結婚に敗れた悲傷を歌ふ。「日月」「終風」「中谷有摧」の背後には政治的社會的原因があるやうに思はれるし、「綠衣」には「我思古人、實獲我心」といふ知的な句がある。「谷風」「氓」は國風のなかでももつとも複雑な長編の詩となり、その新しい構成であることについてはすでに述べた。⁽⁴⁾ 歳暮の頌と思はれる唐風「蟋蟀」「山有樞」も、描寫は貴族を對象とし、いちじる

しく進展してゐる。祭禮が直接歌はれてゐる召南「采芣」「采蘋」「采芣」は、いづれも宮廷のまつりに關する。さらに孤立的な主題のうち、禮を歌ふ鄘風「相鼠」、饗宴の詩である秦風「車鄰」、送別をうたふ秦風「渭陽」、賢者の逃避に關する衛風「考槃」はいづれも貴族に關するものである。母の勞苦を歌ふ邶風「凱風」は複雑な新しい詩形をとり、秦の穆公に殉死した勇士をいたむ秦風「黃鳥」は、紀元前六二一年以後の作品である。また農村の曆歌である豳風「七月」は、すでに時令説の開始を示し、その複雑な構成ともにもつとも新しい。

かくして(5)の亡國または亂世の歎き以下の主題は、本來非民謡的、或はかかる要素を多く含むことが知られる。それは(4)の政治的諷刺と思はれるものなかにまじる。意味の明かでない邶風「二子乘舟」、襄公と文姜のことをよんだと思はれる齊風「南山」は必ずしも民謡とはいへないやうであり、それは他の二、三篇についても考へられる。それに反して舞蹈を歌ふ、陳風「宛丘」「東門之枌」は明かに民謡である。

このやうに見てゆくと、「詩經」國風における民謡の性格がかなり鮮かになつてくるであらう。すなはち戀愛の詩が壓倒的であり、それについて領主の頌、征役、狩、舞蹈の主題があり、(もちろんその中にも宮廷の歌はまじるが)後期になつて、別に政治への諷刺、怨嗟、生活苦があらはれる。それならこれらの戀愛を中心とする詩がいかにして祭禮考察の對象となりうるのであらうか。はじめにふれたやうに、これらの歌は個人的に歌唱されたものではなく、何らかの意味でその背後に集團を豫想させる。それらは村落の祭禮、一族の饗宴、出征の送別、狩の酒宴などに歌はれたものであるにちがひない。そこにはたしかに一つの意味の庶民の祭禮がある。悲傷感の深い詩、諷刺の詩、知識人の詩が除外さるべきであるのは、その成立が新しいといふだけではなく、それらの多くが本來祭禮にかかはりがないところにもとづく。しかもここには君主の頌はあるが、神の頌はない。「詩經」第四部の「頌」は、王侯の祖神の祭禮を對象とするもので、庶民にはかかはりのない

ものである。

國風の戀愛詩を中心に庶民祭禮を見ようとしたのは Marcel Granet 氏の深い洞察に歸すべきである。それは「詩經」研究において、かつて何人も豫想しなかつたところである。しかし氏の想定は充分詩篇の具體的な研究に裏づけられてゐなかつた。氏は春と秋との祭禮、ことに秋の收穫祭を想定し、それを男女の祭禮（嫁えらび婿えらびの祭禮）であると見、そこに歌合戦が行はれたとした。すなはち定つた時期にきまつた場所に集つた若い男女は、舞蹈をし、歌のやりとりをし、或る場合には二つの合唱隊にわかれて歌合戦をし、歌の慣用句を少しづつ變へて應酬し、その間に思ふ對手がえらばれた、といふ。グラネー氏は戀愛詩の多くを、かかる集團的祭禮の表現だと見るけれども、必ずしもさうはいへない。ことにそれは三つの點から批判されるであらう。(1)周代の中國社會を原始社會との類比によつて理解しようとするが、それはすではるかに進んだ社會構造をもつ。これらの戀愛詩は率直によむと、二三を除き、すべて個人的な戀愛・誘引・邂逅を歌つてゐて、グラネー氏が *Les amours de village* (村落の戀愛)・*Les chansons des monts et des eaux* (山川の歌謠)・*Les lieux saints* (聖地)・*Les joutes* (競争) において見ようとするとところとくひちがふ。少くとも歌そのものからかかる推定は不可能にちかい。(2)各詩篇のあひだの新古、發展の徑路には、注意が向けられてゐない。そのあひだに、中國古代社會は異常な變動に遭遇すると思はれるにもかかはらず。(3)氏が援用する文献や説話も、年代的にさまざまなものがあるのに、それが充分批判されることなく結びつけられる。このやうな批判にもかかはらず、グラネー氏の洞察はもつともふかい示唆を含んでゐる。

私はグラネー氏と異つて、詩篇にいちじるしい個人意識の發達を見ようとする。日本の歌壇にちかい風習はたしかに原初的なものにちがひないけれども、それを豫想させる歌は國風にはきはめて少い。グラネー氏の所説を裏づける詩としては、

鄭風「溱洧」「出其東門」、陳風「宛丘」「東門之枌」などが見えるにすぎない。すなはち實際に誘引の祭禮を豫想させる歌は、きはめて少いけれども、これらの歌——それ自身はいちじるしく個人的になつてゐても——の歌はれる場所を考へると、やはり集會を措いてはならないであらう。それらの歌がつくられた時代はすでに、グラネー氏のいふやうな集團的な嫁えらび婚えらびの時代ではない。結婚には「媒」があり、多くは個人的に成立してゐるやうに思はれる。しかし、それにもかかはらず村落の祭禮があり、そこで歌唱されたことは想像しうる。村落の祭禮、收穫祭、一族の集會、饗宴、狩や出征の酒宴など。それらは何らかのかたちで祭事に關係する。すなはち戀愛の詩も多くは、祭禮において歌はれ、そのかぎり宗教的な意味をもつといへる。ここに國風の一般の特徴があり、そのなかに庶民宗教の性格を見ようとすることは可能であると思はれる。

三 國風にあらはれる宗教意識

それなら庶民の宗教意識は、國風にいかん表現されてゐるか。まづ氣がつくことは、そこには、祭禮の對象としての神ないし超越者がただ一つも現れてゐないといふことである。これは資料の缺除によるといふより、顯著な特徴をあらはすしなければならぬのではなからうか。私はそれを鮮かにするために、おなじ状態にある日本の古歌謡と比較しよう。まづ紀記からひろふと（特定の神の物語りを歌ふものを除いて）、酒宴の歌に、

この御酒は 吾が御酒ならず 酒の神 常世にいます いはたたす 少名御神の 豊壽ぎ 壽ぎもとほし 神壽ぎ 壽ぎくるほし 祭りこし 御酒ぞ 乾さず飲せ ささ(紀三二・記四〇)

この御酒は 我が御酒ならず やまとなす 大物主の 醸みし御酒 いくひさ いくひさ(紀一五)
とあり、戀愛の歌にも、

道のしりこはだをとめを神のごと聞えしかど相枕まく(紀三七・記四六)

御諸に築くや玉垣築き餘し誰にかも依らむ神の宮人(記九五)

吳床座の神の御手もち弾く琴に儼する女常世にもがも(記九七)

とみえ、皇極三年に巫覡の迷信を打破した葛野秦造河勝について、時人は、

大秦は神とも神と聞え來る常世の神を打ち懲ますも(紀一二)

と歌つてゐる。紀記の歌謡は物語とふかく結びついてゐるし、民謡が採録されるときも、いちじるしく選擇意識がはたらいてゐると思はれるから、つぎに「萬葉集」について見よう。

「萬葉集」においても、個性のいちじるしくない、民謡(または傳誦歌謡)性のつよいものについて見る。國風と狀況を同じくするために、戀愛歌を對象とする。まづ歌垣歌をあげると、

鶯の住む 筑波の山の もはきづの その津の上に 率ひて をとめをとこの 往き集ひ かがふ嬬歌に ひと妻に

吾も交らむ 吾が妻に ひとも言問へ この山を うしはく神の 昔より 禁めぬわざぞ 今日のみは めぐしもな見

そ 言もとがむな(卷九、一七五九)

男の神に雲立ち登り時雨ふり沾れとほるとも吾還らめや(一七六〇)

この歌は、高橋蟲麻呂歌集からの採録であつて、おそらく民謡ではない。題詞に「登筑波嶺爲嬬歌會日作歌一首并短歌」となつてゐて、蟲麻呂の作であると思はれるが、現實のかがひを見ての作か、或はかがひの日のための作歌かわからない。原初的には嫁えらび婿えらびを中心とする祭りであると思はれるが、當時すでに變形して、性的な開放の祭禮になつてゐたか、旅行者の蟲麻呂がさう解したのかわからない。おそらくいづれでもあるであらう。そこから「常陸風土記」に、「自阪以東、

諸國男女、春花開時、秋葉黃節、相携駢闐、飲食齋齋、騎步登臨、遊樂栖遲、……詠歌甚多、不勝載車。俗諺曰、筑波峯之會、不得娉財者、兒女不爲矣」とある歌を、類推することは可能であらう。祭の外面的描寫ではなく、祭のときに歌はれる歌となつてゐる點は注目される。それに對して、蟲麻呂の他の二首（一七五七—五八）および檢稅使大伴卿（道足か）の歌（一七五三—五四）は、旅行者としての作である。そのなかにも「男の神も 許し給ひ 女の神も ちはひ給ひて」とある。このやうな擧歌における神意識の顯著さは、國風と比較して注目すべきである。

つぎに一般的な戀愛詩についてそれを見よう。そこには神の表現があるのみならず、(1)祭る、いはふ、(2)祈る、(3)手向、(4)魂ふり、(5)標結ふ、(6)うけひ、といふ宗教的、呪術的表現が豊富に見えてゐる。いまはもちろんその一部をあげるにすぎない。

(1) 祭る、いはふ。

玉襷 懸けぬ時なく 吾が念へる 君に依りては 倭文幣しづぬぎを 手にとりもちて 竹珠たかたまを しじに貫き垂り 天地の神をぞ吾が祈こふ いたも術なみ(卷十三、三二八六)

…… 木綿襷ゆふ 肩にとりかけ 齋いはひ瓮ひを 齋いはひひ掘りすゑ 天地の 神にぞ吾が祈こむ いたも術なみ(卷十三、三二八八)

神なびにひもろぎ立てて齋へども人の心は守り敢へぬもの(卷十一、二六五七)

木綿ゆふかけて祭る御室みむろの神さびて齋いはひふにあらず人目多みこそ(卷七、一三七七)

木綿ゆふかけて齋いはひふこの神社じも超えぬべく思ほゆるかも戀の繁はきに(卷七、一三七八)

また「誰たれぞこの屋の戸押おそぶる新嘗なまに我が背をやりて齋いはひふこの戸を」(卷十四、三四六〇)、「鴉鳥の葛飾早稻こを饗たすともその愛しきを外に立てめやも」(卷十四、三三八六、下總歌)のごときは、戀の祈りではないけれども、村落における祭禮を背景と

した戀愛を看取しうる。

(2) 祈り。上の1、2の歌にみえてゐるが、別に、

天地の神を祈りて吾が戀ふる君い必ず逢はざらめやも（卷十三、三二八七）

いかにして戀ひ止むものぞ天地の神を祈れど吾は思ひ益す（卷十三、三三〇六）

天地の神を祈ひつつ吾待たむ早來ませ君待たば苦しも（卷十五、三六八二）

夜ならべて君を來ませとちはやぶる神の社を祈まぬ日はなし（卷十一、二六六〇）

肥前の娘子

(3) 手向。

山城の石田の社に心鈍く手向したれや妹に逢ひがたき（卷十二、二八五六）

人麿集

吾妹子を夢に見え來と大和路の渡り瀬ごとに手向ぞ吾がする（卷十二、三一二八）

人麿集

(4) 魂ふり。

魂はあしたゆふべに魂ふれど吾が胸痛し戀の繁きに（卷十五、三七六七）

狭野茅上娘子

(5) 標結ふ。

かくしてや猶や守らむ大荒木の浮田の社の標ならなくに（卷十一、二八三九）

淺茅原小野に標結ふ空言も逢はむと聞こせ戀の慰さに（卷十二、三〇六三）

人麿集

大野にたどきも知らず標結ひて在りかつましし吾が戀ふらくは（卷十一、二四八一）

(6) うけひ。

相思はず君はあるらしぬばたまの夢にも見えず誓約ひて寝れど（卷十一、二五八九）

周代の庶民祭禮における神

會はななくに夕占ゆづけを問ふと幣に置くに吾が衣手は又ぞ續ぐべき(卷十一、二六二五)

水の上に敷書くごとき吾が命を妹に逢はむと祈誓いのちひつるかも(卷十一、二四三三)

そのほか「玉久世の清き河原にみそぎして齋ふいのちは妹がためなり」(卷十一、二四〇三、人麿集)、「時つ風吹飯ふけひの濱に出で居つづ贖あがふ命は妹がためこそ」(卷十二、三二〇一)のやうに「みそぎ」「あがふ」のやうな表現も見える。

人麿集

これらの歌は愛のための祈であるだけでなく、思ひ止まるためのいのりであつたり、たんに譬喩につかはれ、感動を強調するために用ひられてゐるにすぎないこともある。しかしそこにはともかく豊富な宗教的表現があることは注目される。このことは國風の詩に宗教性・呪術性がない理由を、それが多く戀愛の詩であるから、と考へることが、謂はれないことを示す。それは上述のやうに、萬葉戀愛歌より一そう非個人的集團的である。同じことは征役の歌についてもいへる。萬葉においては、防人の歌をのぞいて征役に關するものは少い。しかしそのなかに、

荒津あらつの海吾幣あままつり齋いはひてむ早還りませ面變りせず(卷十二、三二一七)

天地つちの神に幣置き齋いはひつづいませ我が夫我まがわれをし思はば(卷二〇、四四二六)

庭中の阿須波の神に木柴こしばさし吾われは齋はむ歸り來までに(卷二〇、四三五〇)

周防なる磐國山を越えむ日は手向よくせよ荒し其道(卷四、五六七)

天地の神を祈りて幸矢貫さいやき筑紫の鳥をさして行く吾は(卷二〇、四三七四)

天地つちのいづれの神を祈らばか愛あひし母にまた言問はむ(卷二〇、四三九二)

若麻績部諸人

山口若麻呂

大田部荒耳

大伴部麻與佐

のやうなものが見えるが、國風には絶えてないところである。それも顯著に詩經人の特徴を形づくるものでなければならぬ。

このやうな宗教性の缺除は、當然「死」の表現の缺除となつてあらはれる。國風のなかで挽歌といひえられるものは、唐風「葛生」と秦風「黃鳥」との二篇である。しかし後詩は、

交交黃鳥 止于棘 誰從穆公 子車奄息 維此奄息 百夫之特 臨其穴 惴惴其慄 彼蒼者天 殲我良人 如可贖兮
人百其身（第一章）

のやうに、挽歌といふより、死にいたらしめた残酷さを惡む、政治的諷刺となる。前詩は、

葛生蒙楚 薺蔓于野 予美亡此 誰與獨處

葛生蒙棘 薺蔓于域 予美亡此 誰與獨息

角枕餐兮 錦衾爛兮 予美亡此 誰與獨旦

夏之日 冬之夜 百歲之後 歸于其居

冬之夜 夏之日 百歲之後 歸于其室

前二章および後二章疊詠、中一章獨立といふきはめて稀な複雑な詩形をとる。（かかる形が新しい手法であることは、いくたびか論じた。）しかし思ふに、この詩すら、挽歌といふより、死を超えた愛のふかさを歌ひ、死の歎きはむしろその中に没してしまつてゐる。

それは「萬葉集」に比較するときいつそう顯著になるであらう。人麿・旅人・憶良・家持らの歌のかなりの部分が挽歌に占められてゐる（ことに人麿は挽歌詩人の面影すらもつ）だけではない。たしかに民謡と思はれるもののなかにも、多く存在する。

秋津野を人の懸くれば麻蒔きし君が思ほて嘆きは止まず（卷七、一四〇六）

周代の庶民祭禮における神

吾背を何處行かめとさき竹のそがひに寝しく今し悔しも（卷七、一四二二）

庭つ鳥鷄の垂尾の亂り尾の長き心も念ほえぬかも（卷七、一四一三）

玉梓の妹は珠かもあしひきの清き山邊に蒔けば散りぬる（卷七、一四一五）

聞かずして黙もあらましを何しかも君が正香を人の告げつる（卷十三、三三〇四）

それはたしかに國風の性格を鮮かにする。死はさきの宗教的・呪術的な問題とからんでゐる。それが國風に少いといふことは、神祕思想が缺除し、神の觀念が稀薄であることを示すものにほかならない。ただ一つの神すら現れてゐない。國風一六〇篇が萬葉に比して著しく少いといふことは理由にはならない。そこにはかかる神祕的表現の片鱗すらとどめてゐないのであるから。日本人も本來、神について明白な觀念をもつてゐない。政治と結びついた説話的な神の系譜を別とすると、彼らの信仰には、神名も、人格的な形姿も意識にのぼらないのがふつうである。佛像を模倣していくらかつくられた神像もほとんど發達しないし、部落または村落の神には、今も神名も系譜も性格もあいまいなのがふつうである。（今の神名は多く明治初年の登録の場合強いてつけられたものである。）しかも祭祀の對象にかくも漠然とした考へしか持たぬ日本人のあひだにすら、神意識が明瞭に存在するのに、國風人にそれが見えないのはどういふわけであらうか。

四 庶民祭禮における神

それなら神は全く現出しないかといふにさうではない。例へば小雅の收穫祭の歌である「甫田」「大田」に、農事の経過のなかに田祖が見える。

琴瑟擊鼓 以御田祖 以祈甘雨 以介我稷黍

甫田

去其螟蝻 及其蠹賊 無害我田稗 田祖有神 秉畀炎火大田
 それは雨を恵み、害虫をのぞき、豊年をもたらす田の神である。また征役にさいして道路の平安をいのる「祖」のまつりがみえる。

仲山甫出祖、四牡業業 征夫捷捷 每懷靡及大雅 烝民

韓侯出祖、出宿于屠 顯父餞之 清酒百壺大雅 韓奕

しかしいづれも人間の一切の運命や幸福にかかはるところの主神ではない。川の神、山の神、風雨雷霆の神、方位の神、動植物に關する神などの一種であらう。それは刻々の自然の變化や脅威において、その崇りを畏れ、祈り或は祭る雜神のひとつで、征役においてはじめて意識される。しかもそれらの神々ですら、詩にはほとんどあらはれるところがない。

詩のなかにみえる祭は、わづかに小雅・周頌における收穫祭にすぎない。小雅「楚茨」「信南山」「甫田」「大田」、周頌「豊年」「良耜」「載芟」などがそれである。もちろんそれらは宮廷或は貴族の詩で、「公田」について歌つてゐる。しかしその分析は何らかの意味で、庶民的なものを類推するに役だつてあらう。これらの詩はいづれも非定形で、章の長い複雑な構成をもち、祭禮に歌はれる歌といふより、むしろ祭そのものの次第を外面的に描寫する敘事の體をとつてゐるところは、春秋前期末の成立であることを思はせる。そこには耕地の手入れ、收穫、豊年の祭(9)(あふれるばかりの供物、祖神の迎送、一族の饗宴)が描かれる。祭のさまは「楚茨」にもつとも詳しい。

我孔熯矣 式禮莫愆 工祝致告 徂賚孝孫 苾芬孝祀 神嗜飲食 卜爾百福 如幾如式 既齊既稷 既匡既勅 永錫爾極 時萬時億第四 章

禮義既備 鍾鼓既戒 孝孫徂位 工祝致告 神具醉止 皇尸載起 鼓鍾送尸 神保聿歸 諸宰君婦 廢徹不遲 諸父兄

祀官である「工祝」がをり、祖靈のかたしるである「皇尸」や「神保」があらはれる。供物は「皇祖」「祖考」に獻ぜられ信南、「祖妣」にすすめられ載斐、豐年、明かに祖先祭のかたちをとる。それらの祖靈をこえて帝や天は見えないからである。と山山に「社」とか「方」甫とが見えることがあつても、それは主宰神の祭ではない。「甫田」第二章には、

以我齊明 與我犧羊 以社以方 我田既臧 農夫之慶 琴瑟擊鼓 以御田祖 以祈甘雨 以介我稷黍 以穀我士女
とあつて、まづ播種るとき稷と羊とを供へて社や方をまつり、苗が伸びて茂るころ田祖をまつつてよき雨をいのる。

これらの詩にみえる收穫祭は領主の祭で、庶民にはかかはりがない。しかしこの屋内の、祖先の祭は、何らかの意味で收穫祭の対象を示すものではなからうか。いひかへるなら、この重大な祭りが、政治階級の場合にも天や帝にかかはりがないといふことは、庶民の場合も當然関係がありえないことを示すものである。庶民は、これらの一族的な祭りのほかに、さらに廣い地方的・集團的な祭禮が存したらしいことは、國風においてすでに見たところである。そこでも主宰神としての帝や天は問題にならなかつたであらう。神の意識は一そう稀薄で——おそらく祖神の觀念もないであらう——祭りに伴ふ交易・遊樂が祭禮の中心になり、従つて時には歌垣のやうな風習も行はれたであらう。人格的神の觀念のあいまいな日本人の歌謡に、多くの神の表現があるのに、國風においてそれが見えぬことは、やはり神意識の稀薄さに歸するほかないであらう。それは、春秋戰國の古典における、神話の缺除、絶對者の觀念の稀薄さ、天の思想の理法的な發展、神秘思想の缺除、などの一因となるのではなからうか。すなはち周代においていちじるしく發展し、庶民とのあひだに間隙をふかめた、知識人の思想も、基體的には庶民のそれをふまへてゐるといへるであらう。

かく見ると人は反問するかも知れない。中國には原初的にすでに帝または天の思想があり、それは主宰神の性格をもつ

ではないかと。私はいまその問題を考へるために、國風における用法からはじめよう。帝については鄘風「君子偕老」にか所、

玼兮玼兮 其之翟也 鬢髮如雲 不屑鬢也 王之瑱也 象之掃也 揚且之皙也 胡然而天也 胡然而帝也

とあるにすぎない。この一見、前一章獨立、後二章疊詠體をとる詩も、第一章七句、第二章九句、第三章八句となり、章が長い上にいちじるしくくづれ、新しいかたちを示す。(句にも五字句がまじる。)美人の描寫であるが、第三章末に「展如之人兮、邦之媛也」とあるやうに、貴族の女で、傾國の美をもち、君子とともに老ゆといはれるところは、それが民謡からなれてゐることを思はせる。ここに帝とか天とかいふのは、物語のなかの神に譬喩せられたのであらう。

天についてはほかに、

汎彼柏舟 在彼中河 鬢彼兩髦 實維我儀 之死矢靡他 母也天只 不諒人只

鄘風 柏舟

肅肅鴉行 集于苞桑 王事靡盬 不能蓺稻粱 父母何嘗 悠悠蒼天 曷其有常

唐風 鴉羽

王事敦我 政事一埤遺我 我入自外 室人交徧摧我 已焉哉 天實爲之 謂之何哉

邶風 北門

彼黍離離 彼稷之穗 行邁靡靡 中心如醉 知我者 謂我心憂 不知我者 謂我何求 悠悠蒼天 此何人哉

王風 黍離

交交黃鳥 止于楚 誰從穆公 子車鍼虎 維此鍼虎 百夫之禦 臨其穴 惴惴其慄 彼蒼者天 殲我良人 如何曠兮

人百其身

秦風 黃鳥

が見える。いづれも悲傷をうたひ、「柏風」が母から再婚をすすめられた女の歎きであるほか、みな政治的な意味をもつ。

「鴉羽」は征役の悲しみ、「北門」は出征と貢租のために窺乏した苦しみ、「黍離」は廢墟をさまよふ詩人のなげき、「黃鳥」は勇士たちを殉死せしめた政治へのいきどほりを歌ふ。「黃鳥」についてはすでに述べた。「北門」「黍離」は、生活苦や懷

古の主題、長詩形、一句における字數の不均齊、後詩においてはとくに象徴的描寫から、それが新しいことはかつて述べた。⁽¹⁾「鵝羽」は三章の疊詠であるが、章七句からなり、その描寫に明かに政治的意圖があるところ、「柏舟」は二章の疊詠であるが、章七句からなり、先の「君子偕老」にちかく、同じ意圖で書かれ、背後に倫理性がよみとられるところは、古い詩とはいへない。少くとも後期の詩であることはたしかである。

すなはち天に關してかう結論しうる。それは純粹な民謡ではなく、政治的な意圖が見え、知識人の参加が予想されるときに、はじめてあらはれるといふことである。しかも「君子偕老」における神話的な例をのぞいて、すべて人格神ではなく、理法的な存在であつた。すなはち天とは、神であるよりもむしろ、宇宙の秩序である。従つてそれは天空のかたちでとらわれ、多く「悠悠蒼天」「彼蒼者天」のやうに呼びかけられる。儒教の創始者として、古代世界に比類のない現實の主張をした孔子が、「天生德於予、桓魋其如予何」^{論語}、^{述而}「顔淵死、子曰、噫天喪予、天喪予」^先、「知我者其天乎」^憲、と呼びかけた天と、異なるところがあるであらうか。しかも孔子は他方では、「務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣」^雍、「子不語怪力亂神」^述、「夫子之言性與天道、不可得聞也」^長、「未知名、焉知死」^進と、^先といひ、神秘思想にかかはりを持つことを避けようとする。このやうな天は、庶民のなかで自然發生的に起つた主宰神の思想が、しだいに發展していつたものとは考へられな^い。

五 帝および天の思想の起原

それなら帝や天の思想はどのやうにして起つたのであらうか。大雅・小雅の分析はその間に答へるやうに思はれる。雅における天は一言でつくすなら、すべて政治との關はりにおいてとらへられてゐる。國風に見た理法的な存在はいよいよ明瞭な

かたちで現れる。それはことに小雅・大雅の亂世をなげく詩、および大雅や頌の祝頌の詩に多い。それらはいづれも新しい層と思はれる詩篇である。⁽¹²⁾

弁彼鷺斯 歸飛提提 民莫不穀 我獨于罹 何辜于天 我罪伊何 心之憂矣 云如之何 小雅 小弁

彼何人斯 胡逝我陳 我聞其聲 不見其身 不愧于人 不畏于天 人斯 小雅 人斯

驕人好好 勞人艸艸 蒼天蒼天 視彼驕人 矜此勞人 小雅 巷伯

明明上天 照臨下土 我征徂西 至于芄野 二月初吉 載離寒暑 心之憂矣 其毒太苦 念彼共人 涕零如雨 豈不

懷歸畏此罪罟 小雅 小旻

天立厥配 受命既固 大雅 皇矣

三后在天 王配于京 …… 受天之祜 四方來賀 大雅 下武

天作高山 大王荒之 周頌 天作

綏萬邦 婁豐年 天命匪解 桓桓武王 保有厥士 …… 於昭于天 皇以間之 周頌 桓

人格的といふより、政治的・倫理的な秩序の根源としての「天」である。「天命」といふも、絶對者の超越的命令といふより、君主の道德的な行爲にもとづく必然の歸結であり、宇宙的理法のあらはれである。「各敬爾儀、天命不又」小雅、「王配于京、世徳作求、永言配命、成王之孚」大雅、「其胤維何、天被爾祿、君子萬年、景命有僕」大雅、「天命匪解、桓桓武王、保有厥士」周頌、 における天命・景命・命はみなさうである。王者の地位にあつて、政治的責任を果すことが、天命を保有してあることにほかならない。それは「天子」といふ表現においてもかはらない。

天生烝民 有物有則 民之秉彝 好是懿徳 天監有周 昭假于下 保茲天子 生仲山甫 大雅 烝民

周代の庶民祭禮における神

時邁其邦 昊天其子之 實右序有周 薄言震之 ……
周頌 時邁

有來豳豳 至止肅肅 相維辟公 天子穆穆 於薦廣牡 相予肆祀 假哉皇考 綏予孝子
周頌 豳

のやうに、それは政治的な權威と道義的な責任の所在の表現である。

小雅や大雅の亂世の歎きをうたふ詩篇に、天への怨嗟がしばしば表されてゐるのも、そのやうなところにもとづく。それは主宰神への訴へといふより、世をこのやうな混亂に陥れることを不道理として歎くのである。

父兮生我 母兮鞠我 拊我畜我 長我育我 顧我復我 出入腹我 欲報之德 昊天罔極
小雅 蓼莪

天難忱斯 不易維王 天位殷適 使不挾四方
大雅 大明

旻天疾威 敷于下土 謀猶回遹 何日斯沮 謀藏不從 不藏覆用 我視謀猶 亦孔之邛
小雅 旻天

昊天孔昭 我生靡樂 視爾夢夢 我心慘慘 誨爾諒諒 聽我藐藐 匪用爲教 覆用爲虐
大雅 抑

天降喪亂 滅我立王 降此蝨賊 稼穡卒痒 哀恫中國 具贅卒荒 靡有旅力 以念穹蒼
大雅 桑柔

天降喪亂 饑饉薦臻 靡神不舉 靡愛斯牲 圭璧既卒 寧莫我聽
大雅 雲漢

「蓼莪」は、亂世に處する父母の據りどころない勞苦を、昊天が變轉極まりないやうだとたとへ、「大明」は、天意が殷をはなれ親ひがたいさまを、「天は忱(まこと)としがたい」といつてゐる。しかし天を難じたのではないことは、第四章に「天監在下、有命既集」、第五章に「大邦有子、侃天之妹」、第六章に「有命自天、命此文王……」とあることからわかる。しかし「小旻」「抑」「桑柔」「雲漢」になると異なる。それは亂世のいきどほりを天に向つて發してゐる。しかも天を介して王者そのものへの非難となつてゐる。かういふことが可能なところに、天の思想の政治性、王者への結びつき、その理法的性格が見られる。

しかし天はたんに理法的にのみとらへられるのではない。上帝としての人格的な面の強調もたしかに存在する。それは上の諸例にも見えるところであるが、なほ

天、保定爾 亦孔之固 俾爾單厚 何福不除 俾爾多益 以莫不庶 小雅 天保

昊、天、不傭 降此鞠誥 昊、天、不惠 降此大戾 君子如屆 俾民心闕 君子如夷 惡怒是違 小雅 南山

……天、之、抗我 如不我克 小雅 正月

悠悠昊、天、 曰父母且 無罪無辜 亂如此撫 昊、天、已威 予慎無罪 昊、天、泰撫 予慎無辜 小雅 巧言

敬天、之怒 無敢戲豫 敬天、之渝 無敢馳驅 昊、天、曰明 及爾出王 昊、天、曰旦 及爾游衍 大雅 板

天、命玄鳥 降而生商 宅殷土芒芒 商頌 玄鳥

天、命降監 下民有嚴 不僭不濫 不敢怠遑 命于下國 封建厥福 商頌 殷武

のやうな詩を引くことができる。しかもこのあるものは「帝」と同じ用法をもつことは、「玄鳥」の前引の句につづけて、「古帝命武湯、正域彼四方」とあることからわかる。ここでは明かに王朝の祖神的性格を示してゐる。そこから天の思想は帝につながる。

天と帝との相違は、いづれがより人格的であるかといふことに歸する。しかし兩者がほとんど同じやうに用ひられてゐる數多くの例があることも周知である。

……民今方殆 視天、夢、夢 既克有定 靡人弗勝 有皇上、帝、伊誰云憎 小雅 正月

文王在上 於昭于天 周雖舊邦 其命維新 有周不顯 帝、命、不時 ……侯服于周 天、命、靡常 ……大雅 文王

有命自天、 命此文王 于周于京 續女維莘 長子維行 ……上、帝、臨女 無貳爾心 大雅 大明

上帝板板 下民卒瘁 ……天之方難 無然憲憲 天之方斲 無然泄泄 大雅板

思文后稷 克配彼天 立我烝民 莫匪爾極 貽我來牟 帝命率育 周頌思文

いま同じ詩中に帝と天とが同時に見えるものをあげたが、帝と天との區別はさだかではないし、兩者は無意識に混同されてゐる。もちろんここでは天にも人格的な一面が考へられる。天のもつ政治性が、帝にもよみとられることはいふまでもない。

しかし帝にはべつに明かに人格的な面がある。先の「文王」篇には、「文王陟降、在帝左右」として、天上の文王を上帝の侍御とみようとしてゐるし、「生民」篇には、周の始祖后稷傳説について、「時維姜嫄、生民如何、……履帝武敏歆、攸介攸止」「上帝不寧、不康禋祀」「上帝居歆、胡臭亶時」として、母姜嫄が帝の足跡をふみ孕つたとされてゐる。そのことは魯頌「閼宮」には、「赫赫姜嫄、其德不回、上帝是依、無災無害、彌月不遲、是生后稷」とみえる。またそれに似た殷の先祖の出生傳説については、商頌「玄鳥」に「天命玄鳥、降而生商、宅殷土芒芒、古帝命武湯、正域彼四方……」とあり、「長發」には「帝立子生商」とある。(ここでは天命と帝命とは同じに用ひられる。)大雅「皇矣」篇には、「皇矣上帝、臨下有赫」「上帝眷之」「帝遷明德、申夷載路」「帝省其山」「帝作邦作對」「帝度其心」「既受帝祉」「帝謂文王」等の語があらはれてゐる。(しかしここでは別に「天、立厥配、受命既固」と見える。)この帝とはそもそも何を意味するのであらうか。大雅「雲漢」に、

……天降喪亂 饑饉薦臻 靡神不舉 靡愛斯牲 圭璧既卒 寧莫我聽
……不殄禋祀 自郊徂宮 上下奠瘞 靡神不宗 后稷不克 上帝不臨 耗斁下土 寧丁我射

動亂への歎きを天に向つて訴へる。祖先をまつるが、その祈りは聴きとどけられない。ここで上帝と祖先とがならべられるが、それは「羣公先正、則不我聞、昊天上帝、寧俾我遯」ともいはれる。「帝命」(天命)によつて周の祖先たちが國をおこ

し、やがて文王・武王は「天子」となつたから、この祖先と上帝との特殊な關係がこのやうな表現をよびおこしたのであらうか。上の「生民」「閟宮」「玄鳥」「長發」における周および殷の始祖説話は、それに答へるやうに思はれる。それはたんに天命と天子とのあひだの倫理的・政治的關係であるやうには思へない。この説話は近年民俗學的研究の對象としてとりあげられてきた。しかしその構成の原理はちがつた面から考へられる必要がないであらうか。姜嫄が帝の足迹をふんで孕つたとか、上帝が姜嫄に依るとか、天が玄鳥に命じて降つて商を生むとか、帝が子を立てて商を生む、とかいはれるのは、出生に帝の意志が參與したといふのみではなく、帝によつて生れる、すなはち始祖は帝である、といふ考へがたしかにそこに存在する。それは姜嫄にしても、簡狄にしても、ともに夫がなく、一は足迹をふみ、一は玄鳥のおとした卵を呑んで孕つてゐるから。簡狄説話はのちに、「湯之先祖、有媵氏之女簡狄、配高辛氏、帝率與之祈于郊禱而生契、故本爲天所命、以玄鳥至而生焉」毛傳となるのは、夫がないために合理化されたものにすぎない。しかもここでも夫は高辛氏すなはち「帝」となつてゐる。いひかへるならこれらの説話の根源には、王朝の始祖神としての帝が考へられてゐる。さきの「雲漢」における先祖と同時に帝の祭りがあり、両者が混用されてゐるのは、かかる理由にもとづく。天と帝が混同されながらも、帝がとくに人格的な面において問題にされるのも、そのためであると思はれる。「皇矣」や「文王」における、上帝の周の建國における配慮も、このやうなところを問題にしなければ解きがたい。金文に「帝已祖丁父癸」母と見えてゐるのも、それをもつとも素朴に直接的にあらはしたものと見てよい。

しかしここには問題がある。それは殷と周との關係である。殷の祖先神である帝がいかんにして周の祖先神となつたのであるか。その事情は詩篇では充分とらへられない。それは詩が殷周革命をかなり隔つた時代の資料であり、ことに小雅大雅はさう考へられるからである。それなら「尙書」においてはいかんにはあらはれてゐるか。そのなかでもつとも古い成立とされて

ある諸篇について檢するに、「大誥」には、

已、予惟小子、不敢替上帝命。天休于寧王、與我小邦周。寧王惟卜用、克綏受茲命。今天其相民、矧亦惟卜用。嗚呼、天明畏、弼我不丕基。

爽邦由哲、亦惟十人、迪知上帝命。越天棗忱、爾時罔敢易法。矧今天降戾于周邦。惟大艱人、誕鄰胥伐于厥室。爾亦不知天命不易。

「康誥」には、

惟乃不顯考文王、克明德慎罰。……聞于上帝、帝休。天乃大命文王、瘡我殷、誕受厥命。

「召誥」には、

嗚呼、皇天上帝、改厥元子、茲大國殷之命。惟王受命、無疆惟休、亦無疆惟恤。……天既遐終大邦殷之命。……嗚呼、天亦哀于四方民、其眷命用懋、王其疾敬德。

王來紹上帝、自服于土中。……其自時配皇天、懋祀于上下、其自時中乂。

「多士」には、

爾殷遺多士、弗弔旻天、大降喪于殷。我有周佑命、將天明威、致王罰、勅殷命、終于帝。

上帝引逸。有夏不適逸、則惟帝降格、嚮于時夏。弗克庸帝、大淫泆、有辭。惟時天、罔念聞、厥惟廢元命、降致罰。

のやうである。ここには上帝（または帝）と天とは同じやうに用ひられ、ほとんど差異をみとめがたい。ただ理法的存在が強調される場合には、ことに天・天命の語がみえてゐる。普遍的に用ひられるのは天であつて、帝は多くは見えない。それは大雅・小雅にみたところと變りがない。他の思想的な用法においても類似點をもつ。かつて末期の詩であるとした「鴟鵂」

篇の名が見える「金縢」には、やはり「乃命于帝庭、敷佑四方、用能定爾子孫于下地。……嗚呼、無墜天之降寶命、我先王亦永有依歸」とあつて、かはらない。この篇が春秋中期の成立であることは明かであるが、それは「尙書」の前掲の諸篇の成立について、一つの注意を呼び起すであらう。その表現形式は、大雅・小雅と比較するときたしかに古いと思はれるが、「詩經」の詩篇とちがつて、散文であるために容易に變改補訂が行はれ、それはこれらの諸篇においては、少くとも春秋前期まで行はれてゐると思はれる。このことは例へば、殷末の混亂、君王の不徳の描寫が、春秋時代の秩序の喪失、政治家の暴恣の描寫といちじるしく類似してゐることからも察せられる。従つて帝と天との思想も、春秋前期の用法をまじへてゐて、そこからだちに遡つて周初のそれを窺ふことはできないであらう。しかしこのことは別の機會にゆづりたい。少くとも詩・書においては、殷周の關係はすぐにはうかびがたいことをいふにとどめよう。

上引の諸例によつてわかるやうに、帝はたんに帝ではなくして、「上帝」といふ呼びかたであらはれてゐる。時に帝であつても、上帝の省略のかたちである。それはなぜかといふに、殷王に別に「帝乙」が見えてゐるからである。酒誥・多士・卜辭によると殷の世系のうち、終りの二代、すなはち帝乙・帝辛（紂）のみが帝と呼ばれてをり、また別に「文武帝」「帝甲」の稱號も見え、前者は帝乙がその父たる文丁に加へた追稱、後者は祖甲の追稱である。このやうに人王にもなほ帝號が用ひられるにいたつたのは、帝の祖神としての性格と、王朝による獨占にもとづくものである。

また帝の字は契文によると、采であるが、その意味は、宋の鄭樵が「高は華の帶の形に象る、假りて帝王の字となす」六書略といつてから、多くその説に従ひ、清の吳大澂も、「蒂落ちて果を成す、艸木の由つて生ずる所、枝葉の由つて發する所、生物の始は天と徳を合はす。故に帝は以つて天に配するに足る」說字といつてゐる。この説に従ふなら、文字成立のころの、帝の普遍神としての性格は顯著になるが、かやうな抽象的思考が殷の前期にあつたといふことは、思想的に承服しがたい。

最近、加藤常賢博士は別に新しい見解を發表された。⁽¹⁶⁾ 采の形象のなかで、丁は几、×はそれが大きいために斜に支へた柱、Hはそれが倒れないために二本の柱を立てて横木を渡した形である。「爾雅」釋天に「禘は大祭なり」とあるごとく、采は天を祭る時の大示、すなはち大凡の象であると考へる。テイなる音は、大なる示の「大」から來てゐると考へる、とされる。文字の生成を哲學的ではなく、祭壇の直觀により解かうとしたところは、古い説をぬきんでゐる。しかしほかに解しやうがないとは斷定できないから、私はここから、結論をみちびかうといふのではない。ただ現在もつともすぐれた説として、しばらくそれを認めるなら、帝が大きな祭壇によつて形象されることは、それが王者の祭りであり、そのかぎり王權とふかく結びつき、民衆とは關係がなかつたといふことが考へられ、上來の私の説をつよめるものである。

帝に對して天は、人の正立した形で、特に頭部を顯著に書いたのは、「説文」に「天は顛なり」とあるやうに、人の脳天をあらはしたのである。従つてそれが天空を意味するやうになつたのは、その義が引伸ばされたのである。

しかるに甲骨文には、帝の祭祀は見えるけれども祀天のことは見えない。帝は終局においては祖神にほかならない。王國維氏は、殷の祖神帝嚳は「山海經」にみえる帝俊であるとし、郭沫若氏はさらに發展せしめて帝嚳、帝俊、帝舜、高祖嚳はともに同一人であるとなした。加藤博士は、これらをいづれも女性媒神の意で、そこから轉化したものであるとした。⁽¹⁷⁾ 戦國の著作に残存してゐる物語のうちどの部分が殷の遺形であるかわからないが、祖と帝とは一體であつたことが知られる。王氏はいふ、

帝與祖者、亦諸帝之通稱。卜辭曰、己卯卜貞、帝甲□□其衆祖丁。按祖丁之前一帝爲沃甲、則帝甲卽沃甲。又曰、祖辛一牛、祖甲一牛、祖丁一牛。案祖辛祖丁之間、惟有沃甲、祖甲亦卽沃甲。……然則商人自大父以上皆曰祖。⁽¹⁸⁾

このやうに帝はもと殷の祖神にほかならないが、しかし同時に國家が擴大され、氏族の聯合體としての性格をつよくもつや

うになると、いくらか普遍神としての性格をおびてきたのではなからうか。しかしなほ祖神の人間的な面を保持してゐたことは、殷末の帝乙・帝辛が自ら帝と稱したことからわかる。

しかし周になつてくると性格を一變させる。周初には契文のやうに年代の確實な文獻は存在しない。しかし金文や前掲の「尙書」の古い部分——必ずしも年代が明白でなく、後者はのちの改修を経てゐても——によつて窺ふことができる。金文には、

王祀于天室降、天亡尤王。衣（殷）祀于王丕顯考文王、事喜上帝、文王監在上。（大豊殷）

不顯文王、受天有（佑）大命。在武王嗣文作邦、鬲厥匿、匍（撫）有四方、峻正厥民。（大孟鼎）

のやうに見える。これらは殷の祖神である帝が征服者の周に採用され、それが部族神をはなれて一般化し、同時により普遍的な天の思想に發展してゆくことを示すものである。そしてそれは倫理的意味を附加し、一つの抽象概念を成立せしめ、天命の主張となる。やがて「尙書」に見られるやうに君主の「徳」の思想を加へてくる。その経緯や時期は、現在金文や「尙書」各篇の年代が問題であるときには、具體的にしがたいが、その凡その方向はすでに郭沫若氏が指摘することくであつたとみてよいと思ふ。

しかししるがへつてここで思ふに、帝が殷の遠祖で、殷王の政治的權威につらなり、周になると新たに天があらはれ、その二つが併用されてゐるのであるなら、殷の帝に對して、周はもとべつに天の信仰を有してゐたといへないであらうか。すなはち天を信する周が、受命の思想を媒介として帝を採用し、殷の遺民を收攬し、その文化の繼承者をもつて任じたのではなからうか。従つて二者は混同されたが、帝はとくに受命に關し、ほかの場合はより親近性をもつ天が用ひられたのではなからうか。詩・書においても、天の用例が壓倒的に多いのはそのことを示してゐるとされないのであらうか。いま「尙書」の

諸篇(僞作または明かに戦國のものを除く)におけるその用例を表示すると、

天	帝	篇名
5	1	滕 金
18	2	語 大
8	2	語 康
7	×	語 酒
1	×	材 梓
17	2	語 召
4	×	語 洛
17	9	士 多
1	×	逸 無
17	4	夷 君
21	3	方 多
×	4	政 立
3	×	命 顧
2	1	之 康王

のやうになり、帝と天との比重に大きな相違があることが知られるのである。この場合とくに變つてゐるのは、「多士」「君爽」「多方」「立政」において、帝が比較的多く、ことに立政においては帝4に對して天が見えないことである。その一々に試してみると、多くは殷および夏に關する記載で、周に關する場合はとくに殷を繼承した受命においてあらはれる。「大誥」「康誥」「召誥」でも、受命をとくに強調した箇所に見えてゐる。「酒誥」「多士」「多方」には、べつに殷末の王帝乙が一箇所つづみえる。上と反對に、帝が現れない篇に、「酒誥」「梓材」「洛誥」「無逸」「顧命」がある。ことに「酒誥」には天の7に對して帝は一つもないことが注目される。それはこの篇が、治世に關する王者の倫理的任務ではなく、占領地の役人の規律、とくに飲酒と亂暴とに關する實際的な布告であるのをみると、その成立は古く、後の變改の度も著しくなかつたと思はれる。このいはば政府内部の布告に、帝が見えないことはやはり注目してよいのではなからうか。

金文には帝はきはめて少く、前引の「大豊殷」のほかは二三見えるにすぎない。この武王時代に比定される金文には、

乙亥、王又(有)大豊(封)、王凡三方(祓)。王祀于天室降、天亡尤王。衣(殷)祀于王不顯考文王、事喜上帝。

とあり、郭沫若氏によると「三祊」は「祀于天室」「衣祀文王」「事喜上帝」の三事で、喜は熹、すなはち褒崇を意味するといふから、ここでは天と上帝とは異なることがわかる。文中に邵(昭)王がみえる「宗周鐘」には、

佳皇上帝百神保余小子、朕猷有成亡競。我佳司配皇天王、對作宗周寶鐘。

とあつて、ここでは「尙書」の用法とかはらなくなる。ほかに穆王の時に比定される「虢鐘」に「先王其嚴在帝左右」、厲王のときに比定される「周公殷」に「克奔走上下帝無冬(終)命于有周」(下帝は王)とあるが、その年代には問題がのこる。天については別に、「受命有(佑)大命、……天翼臨子」(大孟鼎、康王)、「朕丕顯祖玟斌、雁(膺)受天命」(羌伯斝、康王)、「右闢四方、惠團(弘)天命」(象伯斝、穆王)、「哀哉、用天降喪于上國」(成鼎、夷王)、「肆克(能)昏(友)于皇天」(大克鼎、厲王)、「丕顯文武、皇天弘歆(厥)德、配我有周、……肆皇天亡(斃)我(斃)、……用印(仰)邵皇天」(毛公鼎、宣王)などがみえる。ここからも周においては、天がより、身近いことはいへると思ふ。しかもはじめの「大豊殷」とそれ以後の用法と異るところは、ここに帝信仰攝取の過渡があるとみれないであらうか。

もちろんこのことを明示した資料はない。しかし上の諸點は、もと殷の帝に對して、天を祖神とする周の信仰が存在し、周は受命の思想によつて、帝をとりいれて、そこから二重の主神の存在となり、帝が人格的な面をつよくあらはすと、天はおのづから理法的な性格をもつにいたつた、と考へられないであらうか。

帝や天の思想の成立過程をこのやうに考へるなら、それは本來庶民と無關係であることがわかるであらう。周代の庶民信仰のなかに普通神の考が存在しないのは、そのこのやうな政治的な起源にもとづくからである。庶民は全く帝や天の信仰にかかはらないし、神の觀念は漢民族においては、文化と同じく、爲政階級と庶民との重層性が存してゐたのである。しかし考へてみると、この帝(天)すら政治的、知的な立場で思辨され、それは王朝の政治的な權威、倫理的な普遍者の考へと

結びついてゐても、上層階級のじつさいの信仰とは無關係で、そこにはやはり神意識は明瞭ではなかつたのかも知れない。そしてこのやうな神觀念が生れて來たことは、周が被征服者の祖神をそのまま採用し、神と一部族との結びつきが外され、時とともに普遍化したからであると考へられる。

しかしさらに別の意味がそこに加はるかも知れない。第一は、周が後進の國家であり、殷王朝ほど早く祖神を必要としなかつたところに、天の觀念の進歩の原因があるのではなからうか、といふことであり、第二は、周は西方にゐたために北方ないし西方の遊牧民族と交渉をもち、彼らの間に普遍的である至上神の考に親しんでゐて、その影響を受けたのではなからうか、といふことである。もしさうであるなら、庶民と無關係なこの神の性格も一層よく理解されるであらう。しかし第二の點に關しては、充分實證されなにかぎりまだ思ひつきにとどまる。ただ庶民的背景がないところに、その信仰がたちまち昇華して、倫理的政治的に變貌しゆく契機をはらんでゐる、と云ひうるのではなからうか。

六 庶民祭禮の性格

帝や天がもと庶民に無關係で、はじめから政治的權威と結びついて發展したとするなら、庶民自身の祭祀はどのやうなものであつたらうか。國風には痕跡をたどることができなかった。しかし小雅、大雅におけるすでに宮廷化された祭祀のなかに、その片影を窺ふことができるやうに思はれる。詩のなかには「神」の語がある。

……相彼鳥矣 猶求友聲 矧伊人矣 不求友生 神之聽之 終和且平 小雅 伐木

吉蠲爲饌 是用孝享 綸祠烝嘗 于公先王 …… 神之弔矣 詒爾多福 小雅 天保

祝祭于祊 祀事孔明 先祖是皇 神保是饗 孝孫有慶 小雅 楚茨

惠于宗公 神罔時怨 神罔時恫 刑于寡妻 至于兄弟 以御于家邦 大雅 思齊

神之格思 不可度思 矧可射思 大雅 抑

崧高維嶽 駿極于天 維嶽降神 生甫及申 大雅 崧高

「伐木」は、第二章に「以速諸父」、第三章に「兄弟無遠」の語があるところからすると、一族の宴に歌はれ、「天保」でも、かかる饗宴の際の、祖靈の祭祀において「神」の語があらはれる。收穫祭をうたふ「楚茨」には、祖先のカクシロが神保といはれる。それらは神が祖靈をさすことを明かにする。「思齊」も文王の、祖先への隨順について神があらはれ、「崧高」には甫侯・申伯の出生に關して、嶽が神靈を降して生ましむといふ。亂世のなげきを歌ふ「抑」には、祖先は描かれてゐないが、それから外れるものではない。すなはち帝が受命の根源として帝王の始祖と考へられるのに對して、神は一般的に祖靈とみられてゐることがわかる。それは金文にも「祖考父母多神」（作册休貞）、「皇神祖考」（杜伯鬻）と見えてゐる。しかしそれは時に發展して、天に近い用法を示すことがある。「嗟爾君子……正直是與 神之聽之 式穀以女」小雅 小明、「敬恭明神 宜無悔怒」大雅 雲漢、「天何以刺、何神不富」大雅 瞻印などさうである。

しかし神の用法はそれにとどまらない。山川の雜神をさすことがある。はじめに田祖についてあげた「田祖有神」大雅 田のほかに、

天降喪亂 …… 靡神不舉 靡愛斯牲 大雅 雲漢

豈弟君子 俾爾彌爾性 百神爾主矣 大雅 卷阿

懷柔百神 及河喬嶽 允王維后 周頌 時邁

などがある。ここでは王は百神をまつるのみならず、百神および河嶽、すなはち一切の世界の統制者としてあらはれる。詩

そのものの前後は論じがたいとしても、思想的發展があることは明かである。ここにはたしかに知的な構成があるが、山川の雜神そのものは庶民信仰に根ざすものと思はれる。

山川に對する祭祀は周にはじまるのではない。すでに卜辭に見えることは陳夢家氏の指摘する^(註)とほりである。

- 1 其爇于土。(戰一・二)
- 2 今日勿爇于土。(契二三三、鐵二二八・二)
- 3 貞咸日二牛。(簠典一四)
- 4 乙巳卜王賓日、弗賓日。(佚八七三)
- 5 辛未卜爇鳳、不用、雨。(佚二二七)
- 6 于帝史鳳二犬。(卜通三九八)
- 7 貞爇于三旬。(林一・一四・一八)
- 8 戊午卜亘貞爇于河。(簠帝二二一、續一・三七・二同)
- 9 癸年于河、爇、三牢沈。(簠帝二二三)
- 10 辛亥卜又爇于岳。(戰九・七)
- 11 貞爇于東母三牛。(上二三・七)
- 12 壬申卜貞屮于東母西母、若。(上二八・五)
- 13 己巳卜王爇于東。(前四・一五・七)
- 14 貞爇于西。(上二四・五)

15 辛卯卜爻于螽。(前四・五二・四)

1、2の土は王國維氏以來、殷の祖先の相土をさすとされたが、陳氏はそれを社の意味にとる。伊尹、黃尹は卜辭では伊、黃となつてゐるから、相土は當然相となるはずで、土とあるのはをかしい、後の記録にも相となつてゐるといふ。しかし郭沫若氏が指摘するやうに、⁽²⁾金文には天に對する后土(地)は成立してゐず、その形成はかなり後れると思はれるから、ここに見える土は素朴な意味であると思はれる。3と4は日の祭祀である。月は見えないが「夕」「夙」は見えるから、月もあるにちがひないと陳氏は推測する。5、6の夙は風、帝史鳳は上帝の使者の風伯であるとされる。7の旬は雲の形象で、「旬虫(有)希(崇)、王疾百(首)」(前六・一七・七)のやうに、崇りをなす神であり、それをしづめるための祭であつたらしく、それは卜辭におびただしく見えてゐる。祖靈もまた崇ることは、「上甲希王」(林二・二・一五)、「父乙不希」(林一・二・八)とあることからわかる。8、9は大河、10は岳のまつりである。河はしばしば崇りをなすことがみえ、また同時に水神として求雨求年の對象となつてゐる。また「河宗」「河妾」「河史」が見えるのは、のちの河伯のごときがすでに考へられてゐたことを想像させる。岳は山名である。河や岳の祭も卜辭に豊富に見える、12、13は東王母、西王母のまつりで、それは日月神であるらしく、14の東西もやはりおなじ日月神をさすものであらう。15は蟲をまつつてその災厄からのがれようとするのである。

これら卜辭に現れる祭禮は王朝の權威と結びつき、たしかに知的な構成を加へてゐる。しかし王權はまだ、詩にみえるやうに、山川の統制者としての姿をあらはしてゐない。そこから、これらの祭祀の背後に、庶民の信仰をうかがふことはできらうであらう。山川の雜神についてのおそれ、その崇りを防ぐための祭り、風雨や豐年の祈りなどがそれである。帝が王朝の祖神であるやうに、彼らの中心も祖先崇拜であつた。しかし同時に自然のなかにさまざまの精靈をみとめ、かれらと宥和し

ようところをみた。それは素朴な原始信仰とかはるところがない。

周代になつてももちろんそれは残存してゐる。しかし氏族社會の變動に伴つて、祭禮はさらに地域社會的な相貌をおびる。われわれの見る社の構造はそこにはじまる。國風の多くはそのやうな祭禮、一族の饗宴などを背景としてゐるにもかかはらず、神は全くあらはれるところがない。祭は人間の祭禮、享樂、交易、嫁えらび婿えらびのかたちをとる。そこには神の意識はおろか、神祕思想、超越的世界の影すら全くとどめられてゐない。聖化された場所が、傳統の保證によつて、そこに行はれる一切の行爲を神聖化するから、神の意識は不必要であつた。

帝は王朝の祖神の一變形であり、王權に附隨して成長し、つひに理念化して、周代の天の思想を展開せしめた。それは本來庶民とは無關係で、庶民にはそのやうな普遍神の信仰は存在せず、また存在する必要もなかつた。従つて中國においては祭禮ははじめから階級化し、それは王朝、貴族の權威の表示となり、そこに出發點をおく文化は重層性をなしてゐた。

これらのことは單なる神名の集合、或は知的または神話的な構成から庶民祭禮を推すことの不可なのを示すものである。

(一九五四年十月)

註

等参照。

- (1) 柳田國男氏「鼻唄考」(民謡覺書所收)、拙稿「歌垣と奄美大島の八月踊」(近く發表)参照。
- (2) 拙稿「詩經に見える梁」(東方學第三輯、一九五二年)、「未見君子考」(史學雜誌第六一編第九號、一九五二年)、「未愛詩における採薪の表現」(法文論叢第一號、一九五〇年)等参照。
- (3) 拙稿「詩經にみえる生活苦」(熊本史學第七號、一九五四年)
- (4) 拙稿「詩經に見える梁」(前掲)、「國風および萬葉集に見える渡河」(和田博士還曆記念東洋史論叢、一九五一年)参照。
- (5) 拙稿「詩經に見える存在の興」(東方古代研究第一號、一九五二年)参照。
- (6) Marcel Granet: *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 1919.
- (7) グラノー氏説の批判の一部は、拙稿「古代祭禮の復原について

て」(西日本史學創刊號、一九四九年)、「古代祭禮における季節的リズムについて」(東洋學報第三三卷第一、二號、一九五一年)、「周代における婚姻の季節について」(東方宗教第三、四號一九五三—四年)においてのべた。

(8) それに近いものは、「常陸風土記」に、「新酒あかぶの 神のみ酒かみを喫たげと 言ひけばかもよ 我が酔よひにけむ」(香島郡)と見える。

(9) 拙稿「詩經における農祭詩の成立」(近く發表)参照。

(10) 大雅「雲漢」にも災異に際して、天子が方や社をまつることが見える。

(11) 拙稿「詩經にみえる生活苦」(前掲)。

(12) 拙稿「詩經にみえる生活苦」(前掲)、「未見君子考」(前掲)等参照。

(13) 吳大澂の「字說」帝字條に引く潘伯寅所藏舊拓本の貞蓋の文や毛子靜所藏の鼎の文。

(14) 拙稿「詩經にみえる生活苦」(前掲)。

(15) 「漢字の起原」(一) (一九四九年) 三一—三二頁。

(16) 王國維氏「殷先公先王續考」(觀堂集林、九)、郭沫若氏「天の思想」(一九三五年) 八一—二頁。加藤常賢博士「殷商子姓考、附帝嚳」(東洋の文化と社會第一輯、一九五〇年)。

(17) 王國維氏「殷先公先王考」(觀堂集林、九)。

(18) 郭沫若氏「天の思想」一五—二二頁。

(19) 郭沫若氏「兩周金文辭大系」二頁。

(20) 時代の比定は郭氏によるが、なほ問題がある。

(21) 陳夢家氏「古文字中之商周祭祀」(燕京學報第一九期、民國廿五年)。

(22) 郭沫若氏「金文所無考」(金文叢攷所收)。戸田豐三郎氏「地の成立」(支那學研究第六號、一九五〇年) 参照。(熊本大學教授)