

王朝の興亡と神々

—神獸・神鳥・鬼神—

久富木 成大

夏の興るや、融、崇山に降り、其の亡びるや、回祿、聆隧にやどる。
商の興るや、檮杌、丕山にやどり、其の亡ぶや、夷羊、牧にあり。
周の興るや、鸞鷟、岐山に鳴き、其の衰ふるや、杜伯、王を鄗に射
る。是れ皆、明神の志なるものなり、と」(『國語』卷第一、周語、
上)

The Rise and Fall of Dynasties in relation to Gods
—Apotheosis of Beasts, Birds and Human Souls—

Shigehiro KUBUKI

これは東周、五代目の惠王に、その大夫、内史過が、過去における
降神について説明した、『春秋左氏伝』と『國語』の記事を、並
べて引用したものである。

『春秋左氏伝』と『國語』の関係については、これまでに国内・
国外の学界において、すでに見解は出つくした感がある。しかしながら、なお決定的な定論ともいいくものは、今だにあらわれては
いない。二書の成立の状況からして、しかも古代の図書であるとい
うことも考えに入れれば、研究の現況が前述のとくであるとい
のも又、当然のなりゆきではあるであろう。

以下に小稿では、前引の降神の記述の比較から、後者における情
報量の多さと、その記述に存在している、ある種の構造との二点に
注目した。そしてそこに、『國語』における加工性を見出し、いか
にそれが構想されているかを、追求してみたいと思う。

『春秋左氏伝』に無い視点を前述のとく獲得した『國語』の作者は、では、そこに何を見出したかということが、小稿の行きつく
ところの結論である。

はじめに

一、神々のいる空間
二、神々の諸像
(1) 神獸と神鳥
(2) 鬼神
終わりに

注

「故に神を得て以て興るあり。また神を得て以て亡びる有り。虞

夏商周、皆これ有り」(『春秋左氏伝』莊公三十一年)

「是を以て、神を見て以て興るあり、また以て亡びるあり。昔、

一、神々のいる空間

魯の莊公の三十二年（西暦紀元前六六二年）、秋七月、今の河南省にあつた虢国の北に、神が降るということがあつた。この時のこととを、『春秋左氏傳』では以下のとく記している。

○秋七月、神あり莘に降る。惠王、諸を内史過に問ひて曰く、是れ何の故なるか、と。對へて曰はく、國の將に興らんとするや、明神これに降る。其の惡を觀るなり。故に神を得て以て興る有神また之に降る。其の德を監みるなり。將に亡ばんとするや、神ゆき、亦た以て亡ぶ有り。虞夏商周、皆これ有り、と。王いはく、之を若何にせん、と。對へて曰はく、其の物を以て享らん。其の至るの日もまた、其の物なり、と。王、これに從ふ。内史過慮にして神に聽く、と。（秋七月、有神降于莘、惠王問諸内史過曰、是何故也、對曰、國之將興、明神降之、監其德也、將亡、神又降之、觀其惡也、故有得神以興、亦有以亡、虞夏商周皆有之、王曰若之何、對曰、以其物享焉、其至之曰、亦其物、王從之、内史過往、聞號請命、反曰、號必亡矣、慮而聽於神。）『春秋左氏傳』（莊公三十二年）

同じ出来事をめぐって、『國語』では次のように述べている。

○十五年、神ありて莘に降る。王、内史過に問ひて曰く、これ何故ぞ、固からこれ有るや、と。對へて曰く、これ有り。國の將に興らんとするや、其の君は齊明衷正にして、精潔惠和、其の徳は以てその馨香を昭かにするに足り、其の惠は以て其の民人

を同じくするに足り、神饗けて民は聽き、民神うらみ無し。故に明神はこれに降りて、其の政徳を觀て、均しく福を布く。國の將に亡びんとするや、其の君は貧冒辟邪にして、淫佚荒怠、攜貳し、明神觸しとせず、民に遠志有り、明神怨痛し、依懷するところ無し。故に神も亦ゆき、其の苛慝を觀て、これに禍を降す。是を以て神を見て以て興ることあり、亦もつて亡ぶあり。昔、夏の興るや、融、崇山に降り、其の亡ぶや、同祿、聆隧に信る。商の興るや、檮杌、丕山に次り、其の亡ぶや、夷羊、牧に在り。周の興るや、鸞鷟、岐山に鳴き、其の衰や、杜伯、王を鄙に射る。是れ皆明神の志なるものなり、と。王曰く、今これ何の神か、と。對へて曰く、昔、昭王房に娶り、房后と曰ひ、實に爽徳あり、丹朱に協へり。丹朱、身に憑りて以てこれに儀ひて、穆王を生めり。實に周の子孫に臨照してこれを禍福す。夫れ、神は壹にして遠く徙遷せず、もし是に由りて之を觀れば、其れ丹朱の神なるや、と。王曰く、其れ誰か之を受けん、と。對へて曰く、號土に在り、と。王曰く、然らば則ち何を爲すや、と。對へて曰く、臣これを聞く、道ありて神を得る、是を福に逢ふと謂ふ。淫にして神を得る、是を禍を貪ると謂ふ。今、號は少しく荒む、其れ亡びんか、と。王曰く、吾それこれを若何せんや、と。對へて曰く、太宰をして、祝史を以て狸姓を帥ゐて、犧牲粢盛玉帛を奉じ、往きて獻せしめよ。祈ること有る無かれ、と。王曰く、號は其れ幾何ぞ、と。對へて曰く、昔、堯は民に臨むに五を以てし、今その胄あらはる。神の見るるや、

其の物に過ぎず、若し是に由りてこれを觀れば、五年に過ぎず、と。王、太宰忌父をして、傳氏及び祝史を帥ゐ、犧牲玉鬯を奉じ、往きて獻ぜしむ。内史過、從ひて虢に至る。虢公もまた祝史をして土を請はしむ。内史過、歸りて以て王に告げて曰く、虢は必らず亡びん。神に禋せずして、福を求むれば、神は必ず之に禍す。民に親しまずして、用ひんことを求むれば、人は必らず之に違ふ。精意を以て享するは禋なり。庶民を慈保するは、親しむなり。今、虢公、動きて百姓を匱しくし、以てその違を逞くして、民を離し神を怒らして、而して利を求む。亦た難からずや、と。十九年、晉、虢を取る。(十五年、有神降於莘、王問於内史過曰、是何故、固有之乎。對曰、有之。國之將興、其君齊明衷正、精潔惠和、其德足以昭其馨香、其惠足以同其民人、神饗而民聽、民神無怨、故名神降之、觀其政德、而均布福焉、國之將亡、其君貪冒辟邪、淫佚荒怠、驟穢暴虐、其政腥臊、馨香不登、其刑矯誣、百姓攜貳、明神不觸、而民有遠志、民神怨痛、無所依懷、故神亦往焉、觀其苛慝、而降之禍、是以或見神以興、亦或以亡、昔夏之興也融降于崇山、其亡也、回祿信於聆隧、商之興也、檮杌次於丕山、其亡也夷羊在牧、周之興也、鸞鷟鳴於岐山、其衰也杜伯射王於鄗、是皆名神之志者也、王曰、今是何神也、對曰、昔昭王娶於房、曰房后、實有爽德、協於丹朱、丹朱憑身以儀之、生穆王焉、實臨照周之子孫而禱福之、夫神壹不遠徙遷、若由是觀之、其丹朱之神乎、王曰、其誰受之、對曰、在虢土、王曰、然則何焉、對曰、臣聞之、道而得神是謂逢福、淫而得神、是謂負禍、今虢少荒、其亡乎、王曰吾其若之

何、對曰、使太宰以祝史帥狸姓、奉犧牲粢盛玉帛、往獻焉、無有祈也、王曰、虢其幾何、對曰、昔堯臨民以五、今其胄見、神之見也、不過其物、若由是觀之、不過五年、王使太宰忌父、帥傳氏及祝史、奉犧牲玉鬯、往獻焉、內史過從至虢、虢公亦使祝史請土焉、內史過歸以告王曰、虢必亡矣、不禋於神、而求福焉、神必禍之、不親於民、而求用焉、人必違之、精意以享、禋也、慈保庶民、親也、今虢公動匱百姓、以逞其違、離民怒神、而求利焉、不亦難乎、十九年、晉取虢。』(『國語』卷第一、周語上)以上、並列して、同年、同地における降神の記述のありようを見てきた。同一の事象をとりあつかい、そのことを表現しながらも、『左伝』よりも、『國語』の方がかなりの程度に詳細に記録していることがわかる。

形の上からすれば、『左伝』は単純簡潔をむねとし、『國語』の方は、詳細をきわめるという方針をつらぬいているかのごとく見えてならない。

内容からすれば、『左伝』の記事は少ない情報量をきちんと、その時の知られているだけのことを、とにかくありのままに記録したもののごとくである。述べられている時代については、虞夏商周と、神々が降つたとされる王朝名を順番に列挙している。しかし、それら王朝にかかる具体的説明は一切ふれられていない。そうして、当代のこととも、神の降つた虢の運命を予言するのみで、魯の莊公の三十二年、すなわち周王(惠王)の十五年で閉じられている。

他方、『國語』の、言及する王朝は、夏殷周と、『左伝』のふれた、舜の虞には言及しない。ただ当代については、『左伝』が当代で閉

じていたのに對して、『國語』では、四年後、つまり惠王十九年、「十九年、晉虢を取る」と、『左伝』が予言でおわつて いたものを、その予言が的中したことを明言すべく、四年間延長している。

更に又注目しなければならないのは、『國語』では、王朝の交代、興亡の際にあらわれたという神々について、それぞれ詳細に述べている。『左伝』の場合、このことに関する一言もふれていない。

ただ、王朝交代の際には神々が降つたというのみである。

以上のことを考えにいれると、『左伝』の筆者の時代には、まだ虢は死んでいなかつたこと、又、王朝交代の際にあらわれる神々の名前は、人々に知られていなかつたのではないかと思われる。

歴史家、内藤湖南（一八六六年～一九三四年）は、江戸時代の富永仲基によつてとなえられた思想発達史観、「加上説」を称揚しつつ、「何も思想ばかりでない、事実に関する伝説でも、さういふ方法で研究が出来るのであります。（内藤湖南著『先哲の学問』所収「大阪の町人学者富永仲基」一九八七年筑摩書房発行）」と述べている。

ここでも、『国語』の作者は、『左伝』でと同一の発言者、内史過に、各時代に降つた神々について、加上的方法により以下のごとく詳細に述べさせているのだと見てよいであろう。

まず、夏の時代についてである。夏の国が興つたばかりの時代には、それを祝い、幸いをもたらすために、神が崇山へ降つたという。

そうして、その神は名を祝融とよばれた。また、その実体については諸説があるが、ふつうには、火の神であつたと見なされることが多い。^①また、夏王朝が亡びる時には、同じく火の神である回禄^②が降つ

て、亡国へみちびくところの、災いをもあらしたという。

次に殷王朝の降神は、以下のごとく述べられている。その興隆の際に降つたのは檮杌（とうこつ）という神^③で、まさに国が崩壊しようとする時には夷羊^④といい、その文字からしても形状を自ら語つてゐるところの、動物神が降つたのであつた。

さらに、周が興つた時には次のごとくであつた。即ち、武王が殷を滅ぼし、新たに周王に即位したとき、鸞鷟（がくさく）が降つた。

これは別名を鳳凰とも解されることもあるところの、形体をそなえた神鳥であり、瑞兆としてあらわれ、新王朝を祝福し、幸いをもたらした。一方で又、亡国に際しては、三年前、無実の罪により、宣王に殺された杜伯が、鬼神となつて王の狩場にあらわれ、野に充满していた人々の見ている前で宣王を弓で射て殺した。宣王は脊骨を、胸もとから矢で射ぬかれて折られ、死亡したのである。神靈、ないしは鬼神として杜伯の、このような宣王への誅伐を機に、以後、西周王朝は下降の一途をたどり、宣王の跡を継いだ靈公が異民族の犬戎に殺されるという出来事により、死んだ。杜伯の鬼神が宣王を殺したことは、西周王朝の避けられない、亡国の運命への入口を開いた事件であつたのである。あるいは、亡国への通路そのものであつたとも言うべきであろう。内史過の言わんするところは、ここにあるのである。神々のいる空間のこうした実情については、以下に章を改めて述べてみたい。

一、神々の諸像

(1) 神獸と神鳥

前章において、『春秋左氏伝』と『國語』が同一の事象をとり扱つておりながら、その対象の表現の仕方に、大きな隔りがあるということを明らかにしてきた。それをここでふりかえつてみると、以下のごとくである。

即ち、『左伝』と『國語』の執筆者、あるいは作者の視点は、神々についていうかぎりにおいては、共に鋭くかつ深いものであると見るべきであろう。ただし、前章で明らかにされたように、『國語』においては、そこに神々の名称および実体が、夏から西周の成立時および没落時に至るまで、具体的に記述されている。

他方、『左伝』においては、『國語』には言及していない、虞王朝からはじめて、商周まで、各王朝の興亡の際において、降神の現象が有つたということだけを述べている。しかし、各王朝に降つたところの神々の名や、姿については一言も言及していない。

『左伝』と『國語』の、この項の表現における簡素さと複雑さとは、前章では、後世の知識の増加にもとづく「加上」によるものと解しておいた。ただ、『國語』が言及した時代が、『左伝』が述べている、夏王朝の前の虞に対しては叙述を欠いている点については、当時の知識が、又興味が、ここに及ばなかつたということであろうか。

ここでは新しく、二つの事に注目した。

第一点は『國語』の言及している神々のなかで、動物が神となつ

て現われたということに対しても、第二点としては、神々の出現と国家の興亡との関連についてであり、なかでもその一つが、狩猟とかかわりを持つたことの意義にも注目しておきたいと思う。

まず第一点、動物が神となつてゐることに注目しなければならない。これについては前章において幾分かはふれてゐるのであるが、例えは、殷が亡びるとき、夷羊という羊の形態をした神が現われたのであつたけれども、ここでは更にそれを詳しく述べてみたい。「神」であり、しかもそれが動物の姿をして地上にあらわれて、明白に人々の目にふれているということであつたが、この場面を『國語』では、以下のようにあらわしていくわけである。

○商の興るや、檮杌（たうごつ）不山（ひざん）に次（やど）り、

其の亡ぶるや夷羊（いやう）牧にあり。（商之興也、檮杌於不

山、其亡也、夷羊在牧。）
○『國語』周語上

ここに注を加えて、韋昭（二〇四年～二七三年、三国時代、吳の

学者）は、以下のようにいふ。

○夷羊は神獸なり。牧は商の郊の牧野なり。（夷羊、神獸、牧、
商郊牧野也。）
○『國語韋解補正』

また、この注解に、さらに次のようない説明が加えられている。

○徐廣の史記音義に、夷羊は怪物なりと。淮南、本經訓、高注に夷羊は土神なりといふ。今、神獸と云ふは、自ら別に據るところ有らん。（徐廣史記音義、夷羊怪物也、淮南本經訓、高注、夷羊土神、今云神獸、自別有據。）
○清、董增齡『國語正義』

殷が亡んだとき現われたのは「神」であつたという見解が『左伝』にあるのであるが、その單なる「神」という存在を、『國語』では

恐らくは「加上」により具体的な存在として表現した。従つて、先引『左伝』、そこから加上的表現によつて『国語』に至り、拡大化され、「夷羊」という動物に具体化されている。

この線にそつて、「夷羊」の本質をとらえて、「神獸」ととらえたのは、三世紀、呉国の学者、韋昭であつたことは、前述のごとくである。従つて、この「夷羊」は結局のところ、羊そのものが神となつて人々の前に現われたと、人々がとらえたことを、このように表現したということになる。しかし、「夷羊」をこのようにとらえる認識の仕方が普遍化していたのではない。「夷羊」を神獸と見なさない立場については、右に引いた清朝の董增齡によつて、その著書『国語正義』の中に系統的に整理されて示してある。

ここに述べられている立場は、晋代の徐廣の『史記正義』には、「夷羊」は怪物と見なされている。一方、前漢における淮南王、劉安の下で編まれた『淮南子』（『本經訓』）に、『国語』から引用されている。「夷羊」について、この書の注釈者である後漢の高誘は、土神と訳している。土神とは、一般に「五行の土の神」、あるいは「土地の神」ともいわれている。^⑧ いずれにしても夷羊についてここで述べられた二つの流れは、「神獸」とする韋昭の立場とは明らかに異なる。なぜならば、「神獸」は怪物ではない。又、「神獸」は、神としては「土神」と同一の要素を共有するけれども、それぞれ別個の神であると見なさざるを得ない。

以上のことふまえて、董增齡は、韋昭の主張すなわち「神獸」

説に対して、それを決して否定すること無く、それはそれなりに別のところに根拠があるのであろうと諦め括つてゐる。董增齡のい

う、この根拠がいかなるものであるかは分からぬ。しかし、『国語』のこの項において、発言者の内史過の述べる他の神々に、それらを「神獸」に近いもの、例えば「神鳥」などがあるわけであるが、こうしたものとの比較において、董增齡のいうところの「根拠」というものも、いくらかは明らかになるであろう。こうした観点から、以下に、『国語』における前引の夷羊とともに言及された神々のうちから、鸞鷟（がくさく）について見てゆきたい。

○周の興るや、鸞鷟岐山に鳴ぐ。（周之興也、鸞鷟鳴於岐山）（『國語』周語上）

『国語』があげてゐる神々のなかで、周王朝が成立したとき、それを祝つ鸞鷟というものがそれであると内史過はいつてゐる。そして、周王朝の祖先、古公亶父がそのふもとに都を築いたところの、岐山に鸞鷟は現われたといふ。この岐山のふもとこそ、いわば周王朝の発祥の地で、周王朝の成立を祝い、その発展と興隆を寿ぐためには又とない場所であったのである。

周王朝のスタートを祝福するために降つた鸞鷟について言及していく、以下の文献に目を通して行くことにしたい。

○鸞鷟は鳳の屬、神鳥なり。鳥に从（したが）ふ、獄の聲、春秋・國語に曰はく、周の興るや、鸞鷟、岐山に鳴くと。江中に鸞鷟有り、鳩に侶て而も大、赤目なり。（鸞鷟、鳳屬、神鳥也、从鳥獄聲、春秋國語曰、周之興也、鸞鷟鳴於岐山也、江中有鸞鷟、侶鳩而大、赤目。）（後漢、許慎『說文解字』第四篇、上）

『国語』でいう「鸞鷟」については、後漢の許慎はその著『說文解字』において、「鸞鷟は鳳の屬、神鳥なり」と、「神鳥」であるこ

とを明記した。この許慎より少しく後世、即ち三国「吳」の韋昭の意見は下記のごとくである。

○三君云ふ。鸞鷟は鳳の別名なりと。(三君云、鸞鷟鳳之別名也)。

॥『國語韋解補正』)

ここには許慎のごとく、「神鳥」という表現は使われていない。しかし、瑞鳥とされ、神とも見なされているところの、「鳳(ほうおう)」の別名であると、鸞鷟についていっている。

ところで、ここに韋昭が依拠した「三君」とは誰々か及びその他について、清朝の学者、段玉裁の述べるところを見てみたい。

○按するに三君なる者は侍中の賈逵、侍御史の虞翻、尚書僕射の

唐固也。許云ふ、鳳の屬と。賈より小しく異なる。劉逵曰く、鸞鷟は鳳の雛也と。說又た異なる。(按三君者、侍中賈逵、侍御史虞翻、尚書僕射唐固也、許云鳳屬、於賈小異、劉逵、鸞鷟

鳳雛也、說又異。॥清、段玉裁『說文解字注』)

○此れ江中の鸞鷟は、別にこれ一物にして、神鳥に非ざるを言ふ。或は許記する所なるか、或は後人の増す所なるか、定める可からざるなり。(此江中鸞鷟、別是一物、非神鳥、或許所記、或後人所增、不可定也。॥段玉裁『說文解字注』)

三国、呉の韋昭が、鸞鷟は鳳の別名、すなわち鸞鷟イクオール鳳(ほうおう)という見解を『國語韋解』において述べているのであるけれども、この説は「三君のいうところだ」として、韋昭は言つてゐるわけである。

この「三君」については、右に引いた段玉裁の『說文解字注』のなかで、以下のごとくに解説されている。(一) 内は、筆者の加え

た注解である)

○按するに三君なるものは、侍中の賈逵(後漢の学者・政治家)。「左伝解詁」・「國語解詁」などの著作がある)、侍御史の虞翻(三国、呉の学者・政治家。易学にすぐれ、『易注』、ほかに『老子』・『論語』・『國語』の訓注がある)、尚書僕射の唐固(三国、呉の学者・政治家、『國語』・『公羊傳』・『穀梁傳』に注がある)と。

三君を、段玉裁はこのように推定した。韋昭との年代の関係、三君各々の学問上の業績等々からして、妥当な見解というべきであろう。

一方、許慎はここに引いた『說文解字』において、鸞鷟を鳳の属、すなわち「一種」であると言つてはいる。しかし、その後には「神鳥」と述べてはある。

鸞鷟を鳳の一種とする立場からすれば、あるいはこれにこだわれば、この鳥の神性はいささかゆらいで行き、薄くなつていくもののように思われる。段玉裁が「許云ふ、鳳の属と。賈より小しく異なる。劉逵曰く、鸞鷟は鳳の雛なりと。說又た異なる」と述べている賈、すなわち、賈逵、これは「三君」の一人であるけれども、許慎の鸞鷟の評価が、この賈逵ら三君より、やや低くなつてゐるということを、先ずここで段玉裁は言つてはいるのである。

同じく鸞鷟の評価にかかるのであるが、晉の人、劉逵が、鸞鷟を鳳の雛(ひな)といったとして、これも「三君」のごとく、鳳そのものでは無くその雛だという表現を良くないとし、「三君の説とは異なる」ということで、やはり低い評価の列に段玉裁は入れてゐる。

鸞鷟の評価の最も低いものとしては、段玉裁は、先に引用しておいた許慎の『説文解字』の末尾におかれては、「江中にある鸞鷟」をあげる。これはもう神鳥の鳳とは何のかかわりも無く、「鳩（かも）」に似ていて、大きく、赤目」の、水鳥にすぎないとする。これについては、段玉裁は『説文解字』の作者が付記したものか、あるいは又、後世の人が書き加えたものかも知れず、真相は不詳であると述べている。こうなると、もう鸞鷟には神性というものは微塵も帯びていない、ただの水鳥ということになるであろう。

鸞鷟は別名が鳳であり、『国語』のなかでは、これまで述べてきたように、神鳥として周王朝の建国のおりに降り、西周王朝に興隆の気をもたらした。本来は鳥であるものが、例えば『説文解字』ですでに見てきたように、赤目の水鳥である鳩という鳥であったが、『国語』における内史過の言や、『国語韋解』の韋昭およびその引用する後漢から三国時代にかけての三人の学者、すなわち「三君」達のいうところでは、この鳥は興隆する王朝を祝福し繁栄をもたらす「神鳥」であった。

以上、この章においては、『国語』に明示されている夷羊と鸞鷟という、二体の神について見てきた。これらはそれぞれ神獸・神鳥と称せられている。このように、具体的な形体をそなえた存在として、動物が神として降ったのが、ここにみてきた二神であった。こうした現象は、古代においては珍しい現象ではなかったかのことがである。

人類には、文化が無かつた時代から、何がしかの文化を持つ時代へと進化して、ついに現代の文化の時代に至つたというのが常識で

ある。こうした文化の発展段階のうち、現代文明に直結する画期的・決定的な位置を占めているものは、世界のどの地においても、農耕文化に外ならない。

こうした農耕文化の根源となつた多くの文化形態のうち、最も大きな部分として作動したのは「採集狩猟文化」であつたといわれている。^⑨こうした文化の下では、野獸の狩猟が経済の中心を占めており、従つて動物には絶対的関心がこめられ、同時に宗教的認識の対象ともなつっていたのは当然のなりゆきであつた。そうして、そこには以下のような現象が起つていていたようである。

○動物が人間とおなじようにものをいい、行動し、かつ人間が動物になることもある。動物が人間に変身することもある。動物は人間よりも劣つた存在ではなく、同格者であり、ときには特定の種類の動物は神ですらある。アイヌが、熊を同時に神（カムイ）と考えているのも一例だ。こういうものの考え方たは、かつてレオ・フロベニウスがアニマリズムと呼んだものであつた（靈魂の信仰であるアニミズムと混同しないでほしい）。（大林太良『神話学入門』、中公新書、一九六六年三月、一三〇頁）すでに見てきたとおり、中国古代の王朝、夏・殷・周における興亡の際には、必ず神が姿をあらわし、当時の状況をきびしく見分け、それぞれの王朝を興隆に向かわせ、又は滅亡させるということになつていた。

先には神々についての『国語』の記述が、具体的かつ詳細をきわめている点について、『左伝』が成立した時代より後に、『左伝』の記述を凌駕すべく、内容を豊富にし（もつとも、これは部分的にで

あるが)、『国語』が後発の著述として世に出されたもののようにある。したがって、「加上」の産物として、『国語』はすでに見てきた⁽¹⁰⁾内史過の神々に対する詳細な陳述からも、『左伝』より後出のものという位置づけも成立するであろう。

先に引いたフロベニウスの提唱した「アニマリズム」は、農耕文化成立以前における「採集狩猟」文化段階の存在をも想定し、一方では又、現代に残存している未開文化民族の調査結果をもとり入れて、提起されたもののごとくである。

『国語』の執筆者が想像した夏・殷・西周における時代相には、奇しくもフロベニウスのとなえた「アニマリズム」と一致している点が多い。それは、おそらく夏・殷・周(西周)の文化が、採集狩猟文化から農耕文化へとすでに移行していたとしても、そこにはまだ多くに前期の、ないしは過渡期的要素が、濃厚に残存しているところから生じたものと考えられる。

具体的にいえば、夏・殷・周(西周)の時代には、採集狩猟文化時代の経済上の価値観として、動物が高い価値を持ち、重んじられていたはずである。又、宗教的方面からして、万物の靈性に対する信仰も濃厚であったようである。こうした点から、動物が神として存在するということも自然のこととして有つたものと見てもよい。

以上のことからして、小稿はここに引用した『国語』における神々のなかで、「夷羊」と「鷦鷯」に、それぞれ注目した。その理由は、『左伝』でも国家の興隆と滅亡の時期には「神」があらわれ、その「神」が国家を隆盛に向かわせ、あるいは又、亡国におち入らせると述べている。ところが、『国語』では、注目すべき第一点として、

その時々の「神」について具体的に名称まで与えているということであり、第二点として、それら神々のなかの二神に、動物に神性を与えて、それを充てているということについてである。

こうした、『国語』の注目すべき一点については、これまででに言及してきたのであるが、やはりここには採集狩猟文化の影響が色濃く反映し、神獸として羊を、神鳥として鳥を出現させたのであると、ここに至つて考えるべきであろうと思つてゐる。

(2) 鬼神

前章では内史過の述べた神々のうち、神獸である「夷羊」と、神鳥としての「鸞鷟」についてとりあげた。

内史過の言及した神々のなかから、ここではこれまでとは少しく異なるつて見えてくるところの、以下の「神」について考察を加えていくこととする。

内史過は、下記のように述べていることに先ず注目して、論展を開したい。

○周の興るや、鸞鷟、岐山に鳴き、其の衰ふるや、杜伯、王を鄗（かう）に射る。是れ皆、明神の志なるものなり。（周之興之鸞鷟鳴於岐山、其衰也、杜伯射王於鄗、是皆明神之志者也。）

〔国語〕周語上)

くりかえすが、内史過のこの発言は、東周における五代目の王、惠王に向けてなされている。時代はその惠王の治世の十五年、西暦紀元前六六二年のこととなつていて。

そして又、今ここで内史過が王に進言している、西周王朝が衰えた時あらわれ、西周の滅亡を決定的なものにしたという「神」は、何時のいかなる「神」であったのか。

この事についていえば、ここに引いた『国語』の文章では、すでに見てきたごとく「杜伯、王を鄗に射る」となっている。今、我々が知りたいその神は、したがって、「杜伯」という人物で、もともとはあつた人であるはずであろう。

だがしかし、『国語』のこの表現ではその人物、いや神の実体は不詳であるとしかいいようが無い。例によつてここは先人の注釈に

たよるしかない。先にすでに引用したことのある、呉国の韋昭の注をこれまでとは別の角度から、さぐつて見ようと思う。

○鄗は鄗京⁽¹²⁾なり。杜の國、伯爵なり。陶唐氏⁽¹³⁾の後なり。周春秋曰はく、宣王、杜伯を殺す。しかれども辜（つみ）なし。三年の後、宣王、諸侯を會して圃に田（かり）す。日中するに、杜伯、道の左に起（た）ち、朱衣を衣（き）、朱冠を冠り、朱弓朱矢を操り、宣王を射て心（むね）に中（あ）て、脊（せぼね）を折りて死せしむるなり。案するに、鄗は即ち鎬字なり。（鄗、鄗京也、杜國、伯爵、陶唐氏之後也、周春秋曰、宣王殺杜伯而不辜、後三年、宣王會諸侯田於圃、日中、杜伯起于道左、衣朱衣、冠朱冠、操朱弓朱矢、射宣王中心折脊而死也、案鄗即鎬字。）

〔国語韋解補正〕卷一)

韋昭の解するところによれば、杜伯は、伝説上の五帝時代における帝王の一人である、陶唐氏、帝堯の子孫であるということになつていて。西周王朝の諸侯であり、伯爵の爵位を受けている、杜國の主君であり、西周十一代の王、宣王の宮廷に仕えてもいた。因にいう、宣王の在位は西暦紀元前八二七年から、同七八二年の四十五年間になつていて。

内史過が東周の惠王に杜伯の事などを伝えたのは、前述のごとく西暦紀元前六六二年のことであつた。

今、ここに見てきた「神」の一人、杜伯は宣王に西暦紀元前七八五年に殺され、その三年後には、それは西暦紀元前七八二年のことであるが、鬼神として現世にあらわれ、狩獵中の宣王に復讐の矢を放つて、衆目の見る所で宣王を殺した。これを機に西周王朝は亡国

へと坂道をころがるようにして、亡んで行つたのである。

こうした西周王朝亡国のきっかけを作った杜伯の鬼神が現われたのは、東周の内史過がこれを話題にした時よりも一二〇年前の出来事であったということになる。

周の時代には、王朝および諸侯国において、それぞれ歴史書が史官によつて編纂されていた。そしてそれらの史書は各々書名も異なつてゐたようであるが、一般的には春夏秋冬の記録であるというところから、四季を省略して『春秋』の名で、それらを呼んでいたかことから、『春秋』⁽⁴⁾とは、周王朝の史書であつたのであろう。三国吳の韋昭は、

おそらくその書を実際に手にとつて見ることが出来たのであろうが、今は佚して伝わらない。

『周春秋』によつて韋昭は杜伯が無実の罪で宣王から殺され、死ぬ前に予言したとおりに、三年後には鬼神として現われ、宣王を殺して復讐をとげたといふことを述べている。

この間の詳細について、例によつて『國語正義』における董增齡の説くところを、以下に見てみたい。

○水經渭水の注に、渭水、西北に流れ、杜縣の杜京の西をすぎて西北に流れ、杜伯の家⁽⁵⁾の南をすぎる。杜伯とその有（とも）の左儒、宣王に事ふ。儒、罪なくして害され、杜伯これに死す、と。

苑宣子曰く、虞より以上、陶唐氏たり。夏にありては御龍氏、商に在りては豕たり、と。

韋氏、周に在りては、陶杜氏と爲す。杜伯の子、隰叔、晉に奔

り、傳へて范武子に至り、范に食采すといへども、猶、士會と稱す。故に杜伯は陶唐の後たるを知る。

史記封禪書、漢書郊祀志、並びに杜主と云ふ。故に周の右將軍たり。其れ秦中に在りて小鬼の神に最たる者なり。

索引、墨子を引き、宣王、杜伯を殺す、以て罪あらず、後に宣王、圃に田（かり）し、杜伯弓矢を執るに射られ、宣王、弒伏して死す、と。即ち此の事なり。

後漢郡國志、鎬は上林苑中に在りと。孟康曰く、長安の西南に鎬池ありと。古史考に、武王、鎬に遷る。長安の豐亭の鎬池なり。

皇覽に、文王周公の家は、皆鎬に在り、杜中に聚束す、と。

水經注、渭水は又、東北にて鄗水と合し、水は上に鄗地を昆明池に承く。漢武帝、昆明池を是の地に穿ちてより、基講は渝祓し、今は究む可きこと無し。（水經渭水注、渭水西北流、逕杜縣之杜京西、西北流、逕杜伯冢南、杜伯與其有左儒、事宣王、儒無罪見害、杜伯死之、范宣子曰、自虞以上爲陶唐氏、在夏爲御龍氏、在商爲豕、韋氏、在周爲唐杜氏、杜伯子隰叔、奔晉、傳至范武子、雖食采于范、猶稱士會、故知杜伯陶唐後、史記封禪書、漢書郊祀志、並云杜主、故周之右將軍、其在秦中最鬼之神者、索引、引墨子、宣王殺杜伯、不以罪、後宣王田於圃、見杜伯執弓矢射、宣王伏弢而死、即此事也、後漢郡國志、鎬在上林苑中、孟康曰、長安西南有鎬池、古史考武王遷鎬、長安豐亭鎬池也、皇覽、文王周公冢、皆在鎬聚東杜中、水經注、渭水又東北與鄗水合、水上承鄗池于昆明池、自漢武帝穿昆明池于是

地、基構淪穢、今無可究॥清、董增齡、『國語正義』)

董增齡の「正義」(又、「疏」ともいう。)は、韋昭の解を、さら

に詳述したものである。しかし、まだ不十分なところが残されたままである。例えば、何故に宣王は杜伯を殺したのか、その理由については一言も触れていない。尤も、『周春秋』以来、韋昭を通じて、「宣王、杜伯を殺して不幸」ということになつてはいるのであるが、これだけでは、ことがらの重さに対しても認識が欠けているといわれても仕方がないであろう。

『水經注疏』は、これが眞実のすべてであるかどうかは不明であるが、一応の追究をして、以下のごとく述べている。

○『汲冢瑣語』に云ふ、宣王の妾、女鳩、杜伯に通ぜんと欲し、杜伯可とせず。女鳩、反つてこれを王に訴へ、王、よりて杜伯を焦(や)き、杜伯の友、左儒、九諫するも聽かざりしが、並びにこれも殺し、後、三年にして杜伯王を射る。

守敬按するに、諸書、杜伯の事を叙ぶるも、各々異なる。『汲冢瑣語』、左儒、杜伯に因りて死す、と。『太平廣記』一百十九、『還冤記』を引き、また女鳩、杜伯を宣王に訴へ、王、杜伯を殺し、左儒九諫するも聽かずといふ。但だ、儒を殺すことを略すのみ。この『注は』則はち、おもへらく、杜伯は儒に因りて死すと、未だ據る所を詳らかにせず。(汲冢瑣語云、宣王之妾女鳩、欲通杜伯、杜伯不可、女鳩反訴之王、王囚杜伯于焦、杜伯之友左儒九諫而不聽、並殺之、後三年而杜伯射王。守敬按、諸書叙杜伯事各異。汲冢瑣語謂左儒因杜伯而殺。太平廣記一百十九引還冤記、亦言女鳩訴杜伯於宣王、王殺杜伯、左儒九諫不

聽。但略殺儒事。此注則以爲杜伯因儒死、未詳所據॥『水經注疏』卷十九)

『注疏』のいうところでは、以下のごとくである。宣王の妾、女鳩が杜伯に通じようとしたけれども、杜伯はそれを退けた。そのことを恨んだ女鳩は、王に、おそらくは杜伯が女鳩を誘惑したとでも訴えたにちがいない。そこで宣王は事實を確かめもせず、一方的に杜伯に火刑を加えて、死刑にした。杜伯の友人、左儒は、宣王に対して刑の執行をひかえるよう、九回も諫めた。しかしその甲斐もなく、宣王は杜伯を焼き殺した。

『注疏』の引用している文献のうち、『汲冢瑣語』のいうところは、ほぼ上記のごとくであるが、『太平廣記』の引く『還冤記』では、左儒の九諫については記しているものの、左儒を殺したかどうかについては言及していないといふ。

ここに引いた『注疏』に拘る、注目すべき意見として、『水經』の注としての北魏の酈道元(？～五二七年)の『水經注』における文章を参考にしたい。ここでは、杜伯と左儒についての記述が以下のごとくなつてゐる。

○杜伯とその友左儒とは宣王に仕へ、儒、罪なくして害せられ、杜伯これに死し、終(つい)に能く恨を宣王に報ゆ。(杜伯與其友左儒仕宣王、儒無罪見害、杜伯死之、終能報恨于宣王॥『水經注』卷十九)

『水經注』のこの記述が正しいのであれば、杜伯は、友人の儒が罪なくして殺されたことに因つて、多分抗議の自殺をしたもの如くにも想像される。この『水經注』の記載の拠るところは未詳であ

ると、『注疏』ではいつている。

以上見てきたように、杜伯の死因は『注疏』の述べる、宣王の妾による、王への讒言によるところの、火あぶりの刑によるものと、別説として、友人左儒への処刑に対する抗議による自殺説との二つに分かれる。いずれにしても、杜伯にとつては、宣王への恨みは深く激しいものであつたというべきであろう。先に死後の復讐を固く心に誓つていたと述べられていたが、当然のことと思われてならない。

杜伯の宣王への復讐については、すでに『国語』にも、その結実のさまを簡潔に述べ、韋昭の『解』では、その発端と結実の状況をえがき、董增齡による『正義』では、それを『史記索隱』（唐・司馬貞撰）が引用する『墨子』の記述をもとにして、やや詳しく描いている。なお、小稿では省略して引かなかつたが、ここにあげた『水経注疏』にも述べられているのである。

さて、『国語正義』が『墨子』を引用して、杜伯が宣王に三年後、復讐をとげたことを伝えているのであるが、『墨子』では、それがどのような理由でとりあげられているのかを、以下に確認しておきたい。

先ず、『墨子』では、鬼神というものが存在するのかどうかを問題にしている。なお、ここでいう「鬼神」とは、一般に以下の二つの意味で使われている。第一には、死人の靈魂である。『論語』のなかで以下のように使われている。

○季路、鬼神に事へんことを問ふ。子曰はく、未だ人に事ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へん。（季路、問事鬼神、子曰未

能事人、焉能事鬼॥『論語』先進、第十一）

従つてここでいう鬼神は、人の精神と肉体とが、死後に魂魄となるとされるが、それに相当する。

しかしながら、魂魄というものは、人の目に見えるものではない。鬼神というものが人間の感覺にとらえられ、形あるものとして存在するというのが墨子の主張であるのだが、それは以下のような順序で実証されていく。

○子墨子言ひて曰はく、昔、三代の聖王すでに没するに至るに逮び、天下は義を失い、諸侯力正す。是を以て夫の人の君臣上下たる者の惠忠ならず、父子弟兄、慈孝弟長貞良ならず、正長の治を聽くにつとめず、賤人のことに從ふに強めざることあり。民の淫暴寇亂盜賊を爲し、兵刃毒薬水火を以て無罪の人を道路率徑に退け、人の車馬衣裘を奪ひ以て自ら利する者、並びに此れ由り作る。是を以て天下亂る。此れ其の故は何を以て然るや。則ち皆鬼神の有ると無きとの別に疑惑し、鬼神の能く賢を覺して暴を罰することに明らかならざるを以てなり。今若し天下の人をして偕に鬼神の能く賢を賞して暴を罰することを信ぜしめば、則ち夫れ天下、豈に亂れん哉。今、無鬼を執るもの曰く、鬼神は固より有ること無し、と。旦暮に以て天下を教誨して、天下の衆を疑はしむることを爲す。天下の衆をして、皆鬼神有無の別に疑惑せ使む、是を以て天下亂る。是の故に子墨子曰く、今、天下の王公大人君子、實に天下の利を興し、天下の害を除かんことを求めんと欲せば、故（もと）より鬼神の有ると無きとの別のごときは、將に以て此を明察せざる可からざる者な

り。(子墨子言曰、逮至昔三代聖王既沒、天下失義、諸侯力正。

是以存夫爲人君臣上下者之不惠忠也、父子弟兄之不慈孝弟長貞良也、正長之不強於聽治、賤人之不強於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊、以兵刃毒藥水火、退無罪人乎道路率徑、奪人車馬衣裘以自利者、竝由此作。是以天下亂。此其故何以然也。則皆以疑惑鬼神之有與無之別、不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人、偕信鬼神之能賞賢而罰暴也、則夫天下豈亂哉。今執無鬼者曰、鬼神者固無有、旦暮以爲教誨乎天下、疑天下之衆。使天下之衆、皆疑惑乎鬼神有無之別、是以天下亂。是故子墨子曰、

今天下之王公大人士君子、實將欲求興天下之利、除天下之害、故當鬼神之有與無之別、將不可以不明察此者也。』『墨子』明鬼

(下)

このように、墨子は、鬼神なるものが現世に現われ、惡を懲らしめ、善を助けるのであるという。こうした鬼神の存在に対する認識こそが、世の中の安定の前提であると墨子はいう。

では、世に鬼神が存在するということは、どのようにして人々に確心されるのであろうか。その条件を墨子は以下のように述べている。

○既に鬼神有無の別を以て、以て察せざるべからずと爲すのみ。然らば則ち吾が此を明察することを爲すは、其の説は將に奈何にして可ならんとするか、子墨子曰く、是れ天下の有と無とを察知する所以の道における、必らず衆人耳目の實、有と亡とを知るを以て、儀と爲す者なり。まことに惑はこれを聞きこれを見れば、則ち必らず以て有と爲す。聞くこと莫く見ること莫く

んば、即ち必らず以て無と爲す。是の若くなれば、何ぞ嘗に一郷一里に入りてこれを問はざる。古より以て今に及ぶまで、生民より以來、亦來て鬼神の物を見、鬼神の聲を聞きしことあれば、則ち鬼神何ぞ無しといはん乎。若し聞くこと莫く見ること莫くば、則ち鬼神有りと謂ふ可けん乎。(既以鬼神有無之別、以爲不可不察已)。然則吾爲明察此、其説將奈何而可。子墨子曰、

是與天下之所以察知有與無之道者、必以衆人耳目之實、知有與亡、爲儀者也、請惑聞之見之、則必以爲有。莫聞莫見、則必以爲無。若是、何不嘗入一郷一里而問之。自古以及今、生民以來者、亦有嘗見鬼神之物、聞鬼神之聲、則鬼神何謂無乎。若莫聞莫見、則鬼神可謂有乎。』『墨子』明鬼 (下)

墨子の考えでは、この世に物事が存在しているかいないかを決定するのは、人間の耳目であるということになる。それも一人ではなく、多くの人々の耳目で聞き、見るということが必要であるとされている。

こうした観点から、鬼神の姿を目で見、鬼神の声を耳で聞いたという多数の人々が古来今に至るまでいたとしたら、それは「鬼神」というものが存在するということになる。

ここに至つて、「鬼神」は単なる死者の魂魄というものにとどまらず、何らかの大きな、人間の力をこえた存在、いうなれば「神」の領域に属するものと認めるべきであろう。まさにこうした存在を目に見、耳に聞いた人々の経験の蓄積が古来よりして有るかどうか、ということが問われなければならない。

ここにおいて墨子は、形体と音声と動作とをそなえた、「鬼神」

の代表として、死後の杜伯の姿を、以下のごとく述べている。

○今、無鬼をとる者いひて曰く、夫れ天下の鬼神の物を聞見すとなす者、勝て計る可からず。また孰か鬼神有無の物を聞見すと爲すや。子墨子言ひて曰く、若し衆の同に見る所と、衆の同に聞く所とを以てすれば、則ちむかしの物たる杜伯の若き是れなり、と。周宣王、其の臣杜伯を殺して、辜あらず。杜伯曰く、

吾が君我を殺して、辜あらず。若し死者を以て知る無しと爲さば則ち止まん。若し死して知ること有れば、三年を出でずして、必らず吾が君をして之を知らしめん、と。其の後三年、周宣王、諸侯を合して圃に田（かり）す。田車數百乘、徒數千人、野に満つ。日中して、杜伯、白馬素車に乗り、朱衣冠、朱弓を執り、朱矢を挾み、周宣王を追ひ、之を車上に射る。心中に中り、脊を折り、車中に殞れ、股に伏して死す。是の時に當り、周人の徒ふ者、見ざる莫く、遠き者、聞かざる莫く、著はして周春秋に在り。君たる者は以てその臣を教へ、父たる者は以て其の子を諭めて曰く、之を戒めよ、之を慎めよ。凡そ不辜を殺す者は、其の不詳を得、鬼神の誅せんこと、此の若く憎邀ならん、と。若（こ）の書の説を以て之を觀れば、則ち鬼神の有るや、豈に疑ふ可けん哉。（今孰無鬼者言曰、夫天下之爲聞見鬼神之物者、不可勝計也。亦孰爲聞見鬼神有無之物哉。子墨子言曰、若以衆之所同見、與衆之所同聞、則若昔物杜伯是也。周宣王殺其臣杜伯而不辜。杜伯曰、吾君殺我而不辜。若以死者爲無知則止矣。若死而有知、不出三年、必使吾君知之、其後三年、周宣王合諸侯而田於圃。田車數百乘、徒數千人、滿野。日中、杜伯乘白馬

素車、朱衣冠、執朱弓、挾朱矢、追周宣王、射之車上。中心、折脊、殮車中、伏弢而死。當是之時、周人從者莫不見、遠者莫不聞、著在周之春秋。爲君者以教其臣、爲父者以諭其子、曰、戒之慎之。凡殺不辜者、其得不祥、鬼神之誅、若此之憎邀也。以若書之説觀之、則鬼神之有、豈可疑哉！『墨子』明鬼 下

三十一）

天下の、鬼神のことについて、その存在を信じないものはいう。世の中には鬼神のことについて、間接に他人から聞いたことがあるという人は多い。しかし、直接に自分で鬼神の姿を見、声を聞いた人はいない、と。

これに対しても、墨子はつぎのように答えた。多くの人が、同時に鬼神の姿を見、鬼神の言葉を聞いたということは、例えば、昔、杜伯の靈魂が鬼神としてあらわれたということがそれにあたるとして、鬼神としての杜伯について以下のごとく紹介した。

これまで随所において、杜伯が無実の罪で、即ち宣王の妾による誣告によって殺されたのであるということは述べてきた。その後のこととして、墨子によるここでの表現は、杜伯が死後に、魂魄が合体して生きかえり、生前の目的を達することが出来るようになつてゐるなら、自分は殺されて死んでも、自分の魂魄は、王に復讐をやり遂げるであろう。もし、そうならないようになつてゐるなら、それまでのことだと言つて、淡々と死地についたということになつてゐる。

さらにここでの表現は以下のごとくなつてゐるのである。即ち、丁度三年後に杜伯が鬼神としてあらわれ、宣王を殺すシーンが重々

しく記されている。

まずその場所が狩獵の場であったことには、後に述べるように大きな意味を持つ。そこには狩獵に使われた戦車が数百台、その戦車には一台に三人の貴族が乗車するならわしである。例えば、これを地位別に示すと、前方を向いて左側に立ち、弓で敵を射るのが三人のうちで最も地位が高く、「車左」と呼ばれる。同じく車の右側に立ち、戟（ほこ）を持って前方に迫る敵をなぎたおし、「車左」を守る役目をも果すのが「車右」と呼ばれる、二番目の地位をしめる人である。車の中央、即ち「車左」と「車右」とにはさまれて立ち、手綱をとつて戦車をあやつっているのは、「御」と呼ばれ、三番目の地位である。「御」は、車上の三人のうちでは一ぱん地位が低いとはいへ、「車左」「車右」にひけをとらない、高い地位の貴族がこれにあたるのが常であった。

さて、ここでは「田車数百乘」といつている。狩場には戦車が数百台も集合し、大規模な狩獵が展開されていたことが、明らかにされており、この日に戦車の台数からして、貴族からなる上級兵士だけでも、五六百人、あるいは千人近く参加していると見てよい。又、戦車のあとを受けて「徒数千人」と、『墨子』は言つてゐる。ここでいう「徒」とは、戦車の前と左右とを守る歩兵であり、身分は低い。「徒数千人」といえば、その多さも尋常なものではないということになるであろう。

宣王の催した狩の場には、戦車に乗つてゐる貴族と、歩兵の両方、合わせて二～三千人を越える人々がいたわけである。『墨子』にはその人々の多さを、「野に満つ」と表現している。

このように、多くの人々が見ているなかで、三年前に殺された杜伯が、宣王によつて無実の罪で殺された恨みをば、鬼神となつて現世に帰つて来て、晴らしたのである。

杜伯がこのとき、どのような言葉を述べたかは一言も記されていない。多分、杜伯は無言のままであつたのであろう。従つて、何千人という人々は耳で聞いて鬼神の存在を確認することは、出来なかつたと見てよい。

しかしながら、無言で宣王を追いつめていき、赤い弓矢をはなつて宣王を殺したという場面には、無言であるがゆえに、かえつて恐ろしい迫力が、見る人々には感じられたはずである。

「見る」ということ一つで、それが異常な迫力に色どられていたものだつただけに、鬼神の存在は、人々には、十分以上といつていほど、納得されたことと思われる。恨みをはらすべく、どなることなく、ただひたすらに殺すべき対象に追つてゆくところの、無言の持つ有弁とでもいう感動をまた、人々は与えられたであろう。

ここには、言葉といふものについて、杜伯の卓越した感覺が、一般の人間わざを越えたかたちで、生かされたものと考えられる。こうしたところに、杜伯の靈魂がただの靈魂ではなく、神性を帶びたところの、鬼神として遇せられ、位置づけられる必然性があつたのであろうと見るべきであろう。

ここに至つて我々は、杜伯の神性について考えてみなければならない。そのためのヒントになるものとして、ここに『墨子』に記されている、杜伯の死にぎわのことばに注目してみなければならぬ。

○杜伯曰く、吾が君、我を殺して事あらず。若し死者を以て知ること無しと爲さば則ち止む。若し死して知ること有らば、三年を出でずして、必らず吾が君をしてこれを知らしめん、と。(杜伯曰、吾君殺我而不辜。若以死者爲無知則止矣。若死而有知、

不出三年、必使吾君知之。)【墨子】明鬼下 第三十一)

ここで杜伯は「知る」ということばを、三たびくりかえして使っている。この「知」という文字については、いろいろな意味があるわけであるが、杜伯のいう「知」がはたしていかなる意味を持つのであろうかということについて、文字学上の以下のような説が参考になる。

知
𠂔
𠂔
𠂔
𠂔
𠂔
𠂔

【字形】契文と金文では、意味を表わす「𠂔」(驚き叫ぶ意)と、音を表わす「矢(シ)」とをあわせた字(形声)。篆文では、意味を表わす「口(クチ)」と、音を表わす「矢(シ)」とを合わせた字(形声)。

【字音】「矢(シ)」「矢(シ)」の字がこの音を表わしている。「矢」の音の表わす意味は「陳(チン)」で、「続けて並べる」意。「シ」の音が「チ」の音に変じたのである。

【字義】叫びを続けざまに述べる意。神が乗り移つてベラベラと物を言う人のことを知恵のある人と言った。「しる」という意味の本字は「志」である。)加藤常賢『教育漢字字源

辞典』昭和三十一年 好学社)

右に引いた辞典の「字義」において、「叫び続けざまに述べる意」という。さらに「神が乗り移つて云々」と、神との関係にこの文字

の意味を導いている。、そうして我々が注目しているこの文字、すなわち「知」の本字は「志」であるとつけ加えてある。

この「知」という文字については、『説文解字』は以下のごとく述べている。

○知は誓なり。口矢に从ふ。(𠂔、誓也、从口矢)『説文解字』

第五篇下、矢部)

これについて、段玉裁はつぎのように解釈している。

○識ること敏し。故に口より出づる者は疾きこと矢の如きなり。

陟離の切。十六部。(識敏、故出於口者、疾如矢也、陟離切。

十六部。)『説文解字注』

前引、加藤説に同じく、『説文解字』および『説文解字注』は、

我々が日常的につかう「しる」という意味を、ここに見たとおり設けている。ただ、加藤説が言及しているところの、神とのかかわりについては他の二書は触れていない。このように「知」の字には現われることが無くとも、この字の一部分、すなわち「字音」について見てみるのも又、必要なことである。そこで、「知」の「字音」としての「矢」について注見してみる。その結果は、例えば以下のごとくである。

○矢は假借して……誓と爲す。(矢、假借……爲誓)朱駿声『說文通訓定聲』

○矢は誓なり。(矢、誓也)『爾雅』釋言)

「矢」にはここにいう、「誓」という意味を持つことがわかる。こうしたことをある字書では、つぎのように解している。

○盟誓なり。其事を神明に告げ以て信と爲すを謂ふなり。箭を折

りて、誓ひと爲すの如し。（盟誓也。謂告其事於神明以爲信。

如折箭爲誓）

ここで話しをもとにもどす。

「知」という字の意味は、字音の要素である「矢」の部分が、右に見てきたごとく、神と深い関係を持つことから、「知」の字そのものにも必然的に「神的な要素」が入りこんでくるはずである。先に加藤常賢が「知」の字の字義について、「神が乗り移つて云々」といつていたのも、実は当然のことであったのである。中国の言語は古くから音と言葉に深い関係を与えて来たという特色があることといつていたのも、実は当然のことであつたのである。⁽¹⁵⁾

中国の言語は古くから音と言葉に深い関係があることを確認しておかなければならない。

杜伯は以下のごとく、「知る」という文字の意味を追求して來た。死刑の直前にまで「私は無罪である」と述べづけ、そのなかでさらに

①若し死者を以て知る無しとなさば則はち止む。

②若し死して知ること有らば……。

③三年を出でずして、必らず吾が君をして之を知ら使めん。

①にいうところの「知る」については、以下のごとくである。すなわち、魂魄となつてただちに復讐のことを神に誓つても、神は魂魄になりたてのものの言葉など聞き入れてくれない。

②についての「知る」は次のようになる。復讐の誓いの言葉を、神はきちんと受け入れて、杜伯の魂魄にのりうつり一体化する。

③杜伯の魂魄には神がのりうつり、文字どおり鬼神として宣王の前にあらわれる。神への誓いのことばも神に受け入れられ、今や神

として宣王の前にあらわれ、もはや宣王への恨みの言葉など不要というわけで、ただひたすら宣王に迫り、「矢」をはなつて宣王を殺して復讐を遂げた。

「宣王に知らしめる」ということは、ここに述べたことを受けて、以下の「ごとき意味を持つことになるであろう。つまり、「知」という文字を構成する「矢」、これは神聖な誓いをもとに自らが神と一体化しているということと、神への誓いを実行させる手だてそのものを宣王に見せつけるという二つの意味を持つていて。

このことを具体的に言えば、一言もなく、ただ赤色にぬられた弓に、同じく赤色に色どられた矢をつがえて、その一本の矢で宣王を殺した。こうして、鬼神となつた杜伯はみごとに復讐を遂げたのである。

杜伯が、宣王に無実の罪で、こともあろうに火刑によつて殺されたあと、「知」によって神性をおび、鬼神となつて宣王のもとに下つてきて、復讐をとげたのは、以上に述べた経緯にもとづくものである。

なお、ここにもう一点、注目しておかなければならぬ重要なことがある。それは杜伯が宣王を殺したことがあつたらしたところの、西周王朝に与えた影響の大きさについてである。

宣王は西周王朝における十一代の王であつた。西周王朝がスタートして、すでに約三百年が経過し、建国時の緊張も緩んできて、ために国内に難問が山積するようになつていて。それらのうち、王朝にとつて最も憂べき問題は、都の西北方に住む異民族（戎狄族）への対応についてであつた。実りの秋のころに彼らはしばしば

西周に侵入し、略奪の限りを尽くしては、騎馬民族独特のすばしさに物をいわせて、逃げおおせるのが常の事であった。

宣王はこの戎狄の征伐に一定の成績をあげ、そのために「中興の賢王」と称されてもいた。しかし、一方では又、この異民族との戦いに国費を使いすぎ、国家財政を破綻させるに至つてもいた。そのため、人民に国費補充のための多大の負担を担わせようとした。その手始めとして、納税者数を確定するために、国民の大多数をしめる農民を主な対象とする人口調査を、臣下の強い反対をおしきつて実施した。そもそも、人口調査は、人頭税としての徵税の苛酷さをまねきやすい事をさけるという観点から、それまでタブー視されつづけていたものである。

強行された人口調査のおかげで、農夫達の負擔は急増し、農民のみならず国民の大多数の心が王室から離れてしまった。こうして、周王室の復興にほとんどの国民は力を尽くさなくなり、宣王が周囲の反対を押し切って軍隊を増強したことを契機として、王室は完全に孤立するにいたつた。

「賢王」の名の高かつた宣王は、こうした状況のなかで死んだ。歴史学の諸文献のなかでは、宣王の死因について明記しているものは管見に入らない。

これまで述べてきた杜伯が鬼神となつて、宣王の狩場に現われ、そこにいた数千人、あるいは数万人の人々の目の前で、宣王を弓で射て殺し、三年前に無実の罪で殺された恨みを晴らした、という話は、これは当時あるいは後世に作られた伝説に由来するものであろう。従つて、伝説をそのまま眞実の歴史的事実として見なすこと

は出来ない。しかし、こうした伝説のなかには、宣王の死の真実を示すなにがしかの状況がとり入れられているかも知れないと考えるのも必らずしも過ちであると言いかることは出来ないであろう。

以上のことをふまえて、宣王の死は、軍事訓練をかねた狩猟の場において、軍事拡大に反対の立場を持つある一人の兵士による、国王殺しによるものであつたと見るのも、一説として有つても悪くはないはずである。こうした事実が生じ、三年前の杜伯処刑の出来事がこれと関係づけられ、杜伯の鬼神による宣王殺しという形に、後世、作られていつたと見てもよいであろう。

宣王の死後、その子である幽王が次いだが、愚昧で、国情の乱れをいかんともする力も、意欲も無く、敵対する異民族の一つ、犬戎に殺され、ここに西周の王朝は亡んだ。このように、宣王の子息は無力であつたので、宣王の死の時が、事実上、西周王朝の滅亡の時であつたと見てもよい。

後世、東周の五代（西周から数えれば十七代）惠王の十五年（B.C.六六二年）、内史過が、「西周が亡んだとき現われた神が、杜伯の鬼神である」といったのも、当時の言い伝えによるものであつた。そして又、それは同王朝の公的記録文書『周春秋』にも明記されてい、る、由緒正しいものであり、根拠の無い、ただの伝説であつたのではない。宣王の死というものは、このように西周王朝の亡国に対する大きな事象であつたのである。

おわりに

王朝の交代の原因には、さまざまのものがある。これは所と時とを区別することなく、それぞれの事情を、それぞれが抱えて、例えば亡国あるいは滅亡という同一の現象に到達する。しかし、この到達するところが亡国であるか、興國であるかという判断は、人間には、それらの原因のあまりの多様さのために、又、現実がそうした多様性を帶びているがゆえに、王朝の行く先などはとても判断出来ない。

しかし、古代中国において、春秋時代には、さかのぼること数千年の昔から、神があらわれて当時の世相を評価して、興國か亡国かを決定するのであるという、相当程度に公的にオーソライズされた見解があった。

その見方が公的であるのは、それが一回限りの現象ではなく、王朝の交代ごとに、それら神々の出現を指摘することが可能であったからであり、又それらの神々の出現と、その地方およびその地の世相等々、王朝ないしは諸侯国の記録に詳細に書き留められていたからでもあった。

こうした神々のなかで、小稿では、東周における五代目にあたる惠王の大夫、内史過が言及した六神のうち、三神について考察をくわえて来た。それらは殷王朝が亡びるべく裁定した神獸、周王朝の興隆するであろうことを決定した神鳥についてであった。さらに、もう一神は前二神とは少々異なるところがあり、狩獵の場における鬼神が、西周の王を殺すことにより、西周王朝を滅亡の方向に導いた。

一方では又、狩場で鬼神が王を殺し、それによつて王朝を亡びの

たのであった。

このように、獸や鳥を神に仕立てて尊重しているのは、中国がまだ農耕社会に入らない前の、狩獵採集社会という悠遠な過去に由来する深層心理に根ざすものであろう。又、鬼神として現われた杜伯が、宣王に弓で放った矢を命中させて殺した。そして又、宣王を殺すことによつて西周の滅亡への方向を決定づけたのは、狩獵の場においてであった。狩獵は又、狩獵採集社会を成り立たせているところの、神聖な営みであった。そしてその営みの行われる狩場などという場所も、先に述べた神獸や神鳥と同じく、今や農耕社会に生きている春秋人の深層心理として、しっかりと心の奥深くに刷り込まれている神聖な場所であつたはずである。

『春秋三伝』のうち、『左伝』をのぞく『公羊伝』および『穀梁伝』は、哀公十四年で終つてゐる。その経文は以下のごとくである。

○十有四年、春、西に狩して麟を獲。(十有四年、春、西狩獲麟
　　|| 哀公、十四年)

『公羊傳』によれば、この乱世に、まちがつて現われた麟を哀れんで、孔子は「吾が道も終つた」といつて泣き、袖で涙をぬぐい、その涙はあふれて上着をぬらした、という。なお、ここでいう麟は、「麒麟」とも書く。世に聖人が出ると、それを祝福するために現われる神獸である。

以上に見てきたように、神獸や神鳥などの神々のいる空間で王朝が亡ぼされ、又、別の神々のいる場所で別の王朝が興隆するのが常であった。

方向に向かわせるというようなことも有つた。又、前述のごとく、春秋末期の乱世に、まちがつて狩場に現われた麒麟の死体を見て、孔子は「我が道は終つた」と言つて深く絶望し、涕泣を久しうしたのであつた。孔子が目ざした高邁な道德國家建設の夢は、「西に狩して、麟を獲た」ことにより、まぼろしのものとなつて、消えてゆくしかないとということになつたからである。

王朝の興隆・滅亡の場は、なんらかの意味で、神々の下る場所であつた。後々には又、神のみでなく、狩獵の場が、特に大きな意味を持つようになつた。

これら国家や諸侯の興隆・滅亡の決定される土地は、総じていかなる場所であつたと言えるであろうか。小稿で言及したところに限つて見れば、以下のごとくなるであろう。即ち、今は農耕文化の民である春秋人がそこに立ち、彼の心の奥深いところには、遠い過去の狩獵採集時代における祖先から受けついだ神獸や神鳥あるいは狩獵そのものへの宗教的信仰心が、根強く刷り込まれている。たとえば、こういう春秋人とは、小稿が第一章の冒頭で言及した東周の惠王の大夫、内史過などがそれにあたるであろう。

一方、こうした人々の前に、小稿一・二章で述べたような現象が現れた。この現象を目にした、前述の春秋人の目はかがやき、心は躍つた。心の奥深いところから狩獵採集時代の信仰が、いうなれば過去の深層心理がよみがえつて、現実のものとなつたというべきであらう。神々の出現といわれた諸現象と、これを見つめる、ここにいう春秋人との出会いという場が、ここに設定されたのである。

こうした王朝の首都、諸侯の領地、はたまた各地の獵場において

は、そこに神々が出現し、又は長期にわたつて滞在する。そうしてそこにはさまざまな運命が展開することになる。その意味で、神々が下るとされる都会や狩場は、王朝や諸侯の生命が興隆し、又は滅亡が生生しく転回する場といつてよいであろう。

神々の出現を、現象としてとらえ、それに真摯に対応出来るのは、前述のごとき選ばれた春秋人に限るであろう。そうした春秋人だけには、神々が下りたところは、神々を通して、神々の動きの先に、新しい王朝や諸侯国の運命が、あたかも洞穴の入口から出口へ出て、ガラリと変わった異界に足をふみ入れた者のごとくに、鮮明に見てとれることになるのである。

その意味で神々が下るとされる場所や狩場は、王朝や諸侯国の運不運、幸不幸が定まる場所、それを又見きわめることの出来る場所、ギリシア語でいうところの、「トポス」⁽²⁾として位置づけられるべきところもあるであろう。そして又、ここでいう「トポス」の素材となつてゐるのは、これまで述べてきた神々であり、その神々が下る都市であり、狩場であるということはいうまでもない。さらにつけ加えていえば、その「トポス」と一体化することの出来るのは、すでに述べたところの、内史過に代表されるような、特別の春秋人であったのであると言わなければならぬ。そうして、彼等のみが「トポス」のなかで、あるいは又、そこを通過したむこう側で、王朝や諸侯国的新たなる運命の姿を見ることが出来たのである。

注

①融、祝融也、崇、崇高山也、夏居陽城、崇高所近。案黃氏札記云、崇乃崇字、夏都陽城、崇山在焉、崇嵩古通用。||『國語韋解補正』、吳會祺著、中華民國九年（西暦一九二〇年）、商務印書館發行。

司馬相如大人賦、張揖注、祝融、南方炎帝之佐、獸身人面、乘兩龍。||清、董增齡撰、『國語正義』。

孟夏之月、其神祝融。||『禮記』月令。

祝融、在地火行之神、黎爲火正、其官亦曰、祝融、祭火神、則以配焉、祝、續也、融、明之盛也、祝融者、言火德之繼續而光明也。||清、孫希旦、『禮記』集解。

②禳火于玄冥回祿。||『春秋左氏傳』、昭公十八年。

玄冥水神、回祿火神。||『春秋經傳集解』、杜預、注。

③檮杌、鯀也。||『國語韋氏解』、韋昭、注。

文十八年傳、賈逵注、檮杌、頑凶無疇匹之貌、謂鯀也。||『國語正義』、董增齡、疏。

④其亡也、夷羊在牧。||『國語』、周語上。

夷羊神獸、牧、商郊牧野也。||韋昭、注。

徐廣史記音義、夷羊怪物也、淮南本經訓高注、夷羊土神、今云神獸、自別有據。||董增齡、疏。

⑤鸞鷟鳳之別名也。||『國語』、韋昭、注。

說文解字、鸞鷟鳳屬、神鳥也、江中有鸞鷟、以鳬而大赤目、案江中鸞鷟、自然是常有、與神鳥同名、異實、猶牝鹿大者曰麟、非西狩所獲麟也、且說文雖言鳳屬、而非與鳳爲一、若果鳳之別名、是卽鳳矣。||『國語正義』、董增齡、疏。

⑥周の杜伯が、死後、鬼神として宣王を殺した事件については、『國語』のこの章における韋昭の注、董增齡の疏よりも、小稿が第二章（2）項でとりあげた『水經注』・『水經注疏』および『墨子』の記述の方が詳しく、かつ要領を得ている。

⑦清、宣統、吳曾祺。

⑧たとえば五行、すなわち、木・火・土・金・水のいずれかの神。

⑨大林太良著『神話学入門』、中公新書、129頁。

⑩「内史」は、周代には国家の法律や宮中の諸記録を管理する役人。又、『大漢和辭典』（大修館刊）卷十一に「過」について、以下のようにいう。姓「後漢書、劉陶傳」過晏等十餘人。〔注〕過、姓也、過國之後。すなわち、「過」は苗字であるという。

⑪「加上思想」を考慮に入れれば、小稿のごとくなるであろう。しかし、この二書については、古来、その位置づけについて見解が多く、いまだ定論又は定説といえるものは無い。

経学史上では、伝統的に『左伝』を『春秋内伝』、『国語』を『春秋外伝』といふことが、古くからおこなわれてゐる。こうした言いかたが一方にありながら、その作者について、作者の姓が「左」であるとする立場と、「左丘」であるとする主張もあり、一定しない。従つて、この二書についての文献学上の定説はあるゆる面で未定であるといわなければならぬ。

⑫杜の国、都があつたところ。春秋時代には晉の邑であつた。（青山定雄編『読史方輿紀要索引、中国歴代地名要覽』）

⑬帝堯の氏を陶唐という。杜伯は帝堯の子孫だということになる。

⑭杜預は『春秋經傳集解序』に、『孟子』（離婁篇）の文章に依拠しながら、「楚これを檮杌（たうこつ）と謂ひ、晉これを乘と謂ひ、而して魯これを春秋と謂ふも、其の實は一なり」と述べている。

⑮『水經注疏』本により、社を杜に改めた。

⑯「履部第十二、矢」より部分的に抽出。

⑰『支那文を讀む爲の漢字典』昭和十五年、文求堂、田中氏發行、昭和五十五年、七版より。なお、この字典の藍本は『學生字典』一九五一年、陸爾奎・方毅編纂、一九五二年、黃烈修訂、上海商務印書館、一九六八年、二三次本、である。ここに引いた日本訳の文章は、『漢字典』から、その中国語文は『学生字典』からのものである。

⑱例えは以下のとくである。

「音を同じくする言葉は、意味の上でも、何ほどか連絡があるのは、中国語のつねである。」||吉川幸次郎『論語』（上）、八舟第三、朝日文庫。

又、

「同一の発音の言葉、もしくは似た発音の言葉が、いわゆる word family として連関した意味を持つことは、中国語を支配する大きな法則であるが、⋮」॥吉川幸次郎「論語」(中)、顔淵第十一、朝日文庫。

⑯『春秋經』は哀公十四年で終わる。ただ、『左伝』の経文だけは、孔子の弟子たちの手になったものであろうが、「十六年孔子卒」と、哀公十六年まで続いている。さらに『左伝』の伝文は、経文が無くなつた後も続き、哀公二十七年で終つてゐる。

なお、『公羊伝』・『穀梁伝』の伝文は、経文が終つた哀公十四年で、経文と足なみをそろえたかたちで閉じられているのである。

⑰実際には樵（きこり）が、山で麟をとらえたのであるが、それでは麟ほどの聖獸の出どころとしてあまりにも酷すぎるではないかということで、「西の狩場でとらえた」と、経文では書かれたのだと、『公羊伝』ではいつてゐる。

⑲注⑰を参照。

⑳トポス（ギリシア語 *topos*）、一般には辞書などでは「場所」と訳される。

哲学史の観点からすれば、（場）とは、そこに何かが存在したら、そこで何かが起つたりする「そこ」である。……古くはプラトンの「コーラ」（場）やアリストテレスの「トポス」から、西田幾多郎の「場所の論理」、現代量子力学の「場の理論」や現象学的地理学の場所論に至るまで、この概念に根差して様々に展開されてきた……という『事典 哲学の木』（一〇〇二年、講談社）の記述が参考になる。