

(注2) 游國恩著「楚辭概論」第三篇第九章引。

(注3) 鄭賓于著「中國文學流變史」上冊、第二章第二節、二、E、參照。

(注4) 兒島博士「支那文學史綱」第三篇第八章參照。

(注5) 同前、第九章引。

### 姜嫄傳説臆斷

渡邊末吾

大雅生民の首章に曰く、

厥初生<sub>レ</sub>民、時維姜嫄。生<sub>レ</sub>民如何、克禋克祀、以弗<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>子。履<sub>ニ</sub>帝武敏<sub>ニ</sub>、歆攸<sub>レ</sub>介攸<sub>レ</sub>止、載震載夙、載生載育、時維后稷。

と。是れ詩<sub>頌</sub>除<sub>商</sub>に依りて知り得る最古の傳説なり。此の詩の制作年代が最古なりと言ふにはあらず。傳説の内容最も古きなり。而て姜嫄の後稷を生むに至りし經緯に關しては毛詩と三家、その説を異にす。毛傳を檢するに曰く、

姜、姓也。后稷之母、配<sub>ニ</sub>高辛氏帝<sub>ニ</sub>焉。去<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>子、求<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>子。古者必立<sub>ニ</sub>郊禴<sub>ニ</sub>焉。玄鳥至之日、以<sub>ニ</sub>大牢<sub>ニ</sub>、祠<sub>ニ</sub>于郊禴。天子親往、后妃率<sub>ニ</sub>九嬪御<sub>ニ</sub>、乃禮<sub>ニ</sub>天子所<sub>レ</sub>御。帶以<sub>ニ</sub>弓鞞<sub>ニ</sub>、授以<sub>ニ</sub>弓矢<sub>ニ</sub>、于<sub>ニ</sub>郊禴之前<sub>ニ</sub>。孔疏云、弓矢者男子之事、使之帶<sub>ニ</sub>弓矢<sub>ニ</sub>、執<sub>ニ</sub>弓矢<sub>ニ</sub>、冀<sub>ニ</sub>其<sub>ニ</sub>履<sub>ニ</sub>、踐也。帝、高辛氏之帝也。武、迹。敏、疾也。從<sub>ニ</sub>於帝<sub>ニ</sub>而見<sub>ニ</sub>于天<sub>ニ</sub>。將<sub>レ</sub>事齊敏也。歆、饗。介、大所<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>男也。

也。止、福祿所<sub>レ</sub>止也。震、動。馬氏傳箋通釋曰、瑞辰按、爾雅、娠、震、動也。郭注、娠猶震也。說文、娠、女妊、身動也。春秋傳曰、后緡方娠。今左傳作<sub>レ</sub>震。震即娠之聲近段借。載震、即周本紀所<sub>レ</sub>云、身動如<sub>レ</sub>孕者、是也。夙、早。傳箋通釋曰、夙、謂<sub>レ</sub>早敬、亦引申爲<sub>レ</sub>肅敬之通稱、……說文、以<sub>レ</sub>夙爲<sub>レ</sub>早敬。毛傳訓<sub>レ</sub>夙爲<sub>レ</sub>早。亦指<sub>レ</sub>敬言。育、長也。

と。即ち姜嫄は帝高辛の妃にして、玄鳥至るの日、郊媒に子を祈る。將に事有らんとするや齊敏、以て帝高辛に従ひ、その天を饗すること大にして福祿至り、遂に后稷を孕生したりと言ふなり。此れ所謂姜嫄有夫の説なり。然るに許慎の五經異義には、

詩齊魯韓、春秋公羊、說<sub>レ</sub>聖人皆無<sub>レ</sub>父感<sub>レ</sub>天而生。孔流所引

と言ふ。是を以て推すに三家は所謂姜嫄無夫の説を爲したるが如し。今、三家の系統と目せらるゝ諸説を列擧するに、次の如きあり。

1. 春秋繁露三代改制質文篇云、后稷母姜嫄、履<sub>レ</sub>天之跡、而生<sub>レ</sub>后稷。
  2. 史記三代世表、褚少孫引<sub>レ</sub>詩傳<sub>レ</sub>曰、文王之先、爲<sub>レ</sub>后稷、稷亦無<sub>レ</sub>父而生。后稷母、爲<sub>レ</sub>姜嫄。出見<sub>レ</sub>大人跡、而履<sub>レ</sub>踐之、知<sub>レ</sub>於身、即生<sub>レ</sub>后稷。姜嫄以爲<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>父賤、而弃<sub>レ</sub>之道中、牛羊避不<sub>レ</sub>踐也。……
  3. 列女傳一云、棄母姜嫄者、郃侯之女也。當<sub>レ</sub>堯之時、見<sub>レ</sub>巨人迹、好而履<sub>レ</sub>之、歸而有<sub>レ</sub>娠、浸以<sub>レ</sub>益大、心怪惡<sub>レ</sub>之、卜<sub>レ</sub>筮禮祀、以求<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>子、終生<sub>レ</sub>子。以爲<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>祥、而棄<sub>レ</sub>之隘巷。牛羊避而不<sub>レ</sub>踐。……
  4. 白虎通云、周姓姬氏。祖以<sub>レ</sub>履<sub>レ</sub>大人跡<sub>レ</sub>生也。陳立疏證云、此用<sub>レ</sub>今春秋、今詩三家說<sub>レ</sub>也。
  5. 周禮大司樂鄭注云、姜嫄履<sub>レ</sub>大人跡、感<sub>レ</sub>神靈<sub>レ</sub>而生<sub>レ</sub>后稷。……姜嫄無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>妃。六笙詩孔疏引、鄭志答吳模云、爲<sub>レ</sub>後乃得<sub>レ</sub>毛公傳、既古書義又當然、記注已行、不<sub>レ</sub>復改<sub>レ</sub>之。惠氏九經古義曰、伯厚謂鄭康成、先通<sub>レ</sub>韓詩。故注<sub>レ</sub>三禮<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>詩箋<sub>レ</sub>異。
- 此等皆許氏の所謂三家・公羊の無夫生子の説の殘存せるものならん。

右二説は他書に於ても亦之れ有り。毛説と同じく有夫生子の説を爲すものに大戴禮帝繫篇あり。曰

帝嚳ト其四妃之子、皆有天下。上妃、有郤氏之女、曰姜嫄、而生后稷。次妃、有媯氏之女、曰簡狄、而生契。次妃、陳鋒氏之女、曰慶都、生帝堯。下妃、姬訾之女、曰常儀、生摯。

と。世本・家語の文亦然り。司馬遷の五帝本紀を爲るや、依りて之れを用ふ。據詩孔疏又五經異義に「左氏説聖人皆有父。」孔疏引所而言ふ。而て三家の説に同じきものに、

河圖曰、姜嫄履大人迹、生后稷。詩孔疏引

中候稷起云、蒼耀稷生感迹昌。同上。孔疏云、上帝即蒼帝。

苗興云、契之卵生、稷之迹乳。同上。

等あり。而て後世、或は毛を奉じ、或は三家に與し、諸説紛たり。然るに此處に又、有夫感生説を爲して以て拆中を計るものあり。

史記三代世表、張夫子問褚先生曰、詩言契・后稷、皆無父而生。今按諸傳記、咸言有父。父皆黃帝子也。得無與詩繆乎。褚先生曰、不然。詩言契生于卵、后稷人迹、欲見其有天命精誠之意耳。鬼神不能自成、須人而生、奈何無父而生乎。一言有父、一言無父、信以傳信、疑以傳疑。故兩言之。

皮錫瑞の經學通論に、上文を引き、且つ曰く、

當時毛詩未出、所謂詩言、即三家詩、所謂傳記、即五帝德・帝繫姓之類。

と。然らば、有父・無父の説は、毛と三家との對立以前にあり。陳喬樞の韓詩遺說考に、吳越春秋卷一に、

后稷、其母台氏之女、姜嫄爲帝嚳元妃。年少未孕。出游於野、見大人跡。而觀之、中心歡然喜其  
形像、因履而踐之身動、意若爲人所感、後妊娠。恐被淫佚之禍、遂祭祀以求、謂無子。履天帝  
之跡、天猶令有之。姜嫄怪而棄于阨狹之巷、牛馬過者、辟易而避之。……

とあるを引く。陳氏に據れば、是れ韓詩の説なり。若し然らば、今文家、或は有夫感生の説ありしか、  
或は馬遷の帝繫篇を用ひしの類か。調停の説を爲すものに、又鄭康成あり。その駁異義に「諸言感生得  
無父、有父則不感生。此皆偏見之誤也。」孔疏とて有父感生の可能なるを説く。馬融・王肅以來、亦各々  
その奉ずる所を通ぜしめんとして諸種の議論あれど、馬・王及魏王基、晉孫毓等之說、收載于玉函山房輯佚書、周禮賈疏亦論之。今、これが檢討の要を  
認めず。吾人は出來得る限り詩そのものに依りて之れを考究せんとするものなればなり。

何故に吾人は可能なる限り詩の示す所のみ據りて考察せんとするか。思ふに上世の傳說的記録は、  
その傳説が文字を以て定着せしめられし時代の姿を示すものにして、その文獻の出現時代に依りて、そ  
の傳説の内容にも小異あり、一般に口頭もて傳承せられたる神話・傳説は、文化の進展と當該民族の理  
想とによりて、その内容の不識不知の中に改變せられゆくを常とす、ホーマの作品として傳へらるゝ叙  
事詩は紀元前千年以上の古代より存在したる形迹を有しその神話誌的構想を有するにも拘らず、文化の  
程度を示す諸材料はギリシヤの盛期に殆ど近きものを有するが如きはその一例なり。且つ斯かる時代に  
於ては、當に時の流れに依りて變改せらるゝのみならず、又地方的にも變形せしめらるゝを想像し得。

故に後世此等の傳説、(廣義の歴史をも含めて)を以て歴史を編纂し忠實に當時の説を傳へんとせば、我が日本書紀に於ける如く、又(史書にはあらざれども)彼の韓非子に於ける如く「一曰」として異形のもの列舉せざるを得ざるの已む無きに至らん。今、支那上代に就きて考ふるに郭沫若の中國古代社會研究に曰く、

商代已有文字、……但那文字、百分之八十以上、是極端的象形圖畫、而且寫法的不一、一字有至四十五種寫法的、於字的構成上、或倒書或橫書、或左或右、或正或反、或數字合書、或一字析書。而文的構成上、亦或橫行或直行、橫行亦或左讀或右讀、簡直是五花八門。可知道那時文字的產生、還不甚久、文字還在形成的途中。(關於此項的文獻、有志者可參看羅振玉氏編的「殷虛書契」)。第八頁

と。又曰く、「但據最近考古學的成績、特別是殷虛書契的研究、不僅是殷以前的古物已經渺無可考、連殷代末年的文字、都還在構成的途中」。第九頁と。然らば則ち、傳説の記録も殷代末期以上に於ては行はれざりしこと明かにして、而も體系的に詳述することありしは、愚考を以てすれば春秋時代以後のことにはあらざるや。そはさりながら上述の如き見地を以てすれば、姜嫄が帝嚳の妃なりとの説が殷代以前よりありしや否やは姑く問はざるも、現今殘存せる傳説の最古の形を傳ふるものは詩なり。且つ詩はその文字に定着する以前に口頭もて傳承せられたりとするも、(此は殆ど確實に然りしならん。)その性質上、散文的物語に比して、變改せらるゝの災を蒙ること少なかりしならん。而て、今諸文獻を參照して、その何れにも通すべき、理路整然たる傳説の體系を得んとするは不可能にして、假令、これを爲し

得たりとするも、時には無意味なるものとならん。故に吾人は、出來得る限りに於て、注家の説に惑されず、他の文獻に依ること無く、詩そのものに即して、その示す傳説の内容、及びそれより考へ得べき社會状態を看取せんと試むるなり。

按ずるに姜嫄有夫無夫の説は繋りて「履帝武敏歆」の一句に存す。更に「帝」の解如何に存す。「帝」を以て毛傳は高辛氏の帝なりとし、鄭箋は「帝、上帝也。」と言ふ。思ふに鄭玄は韓詩の説を用ひしならん。而て、孔疏毛傳を釋して曰く、「蓋以第二章卒章、皆言上帝、此獨言帝不言上帝、故以爲高辛氏帝也。」と。然れども、魯頌閟宮篇に、

赫赫姜嫄、其德不回、上帝是依、無災無害、彌月不遲、是生后稷。

とあり。此は生民篇と同一事實を而も相似たる言葉を以て述べたるが、明かに「上帝是依」と言ふ。且つ詩に「帝」と言へる例は常に「上帝」を指して「王」を意味せず。例せば、大雅文王篇に、「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。」又皇矣篇に、「維此王季、帝度其心、……帝謂文王、……」とあるの等は皆上帝とせざれば通せず、而も孔疏の如く一篇の中に、「帝」と「上帝」と兩存する時、「帝」は王を指すと言はゞ、文王篇に「上帝既命、皇矣篇に「皇矣上帝、臨下有赫……上帝眷之。」等あるの故に上引の帝も亦「王」と爲すか。若し然らば、「帝」と文王・王季等の關係を如何にすべきか。生民篇「履帝武敏歆」の帝は「上帝」なること明かなり。

次に「武」を「迹」とするは、異説無きが如きも、「敏」の解、毛・鄭その説を異にす。毛は「敏、疾也。將事齊敏也。」と言ひ、鄭は、「敏、拇也」と言ふ。爾雅釋訓に「履帝武敏、武、迹也、武拇也。」と

言ひ鄭箋に同じ。而て孫炎・郭璞並に言ふ「拇迹大指處。」と。鄭箋に「祀郊禴之時、時則有大神之迹、姜嫄履之、足不能滿、履其拇指之處。」とあると同意なり。然るに又、爾雅釋文所引の舍人本には、「敏」を「畝」に作り、而て釋に言ふ、「古者姜嫄履天帝之迹、於畎畝之中、而生后稷。」と。

李氏詩經異文十三、陳氏毛詩傳疏廿四引此文、而以天帝各爲炎帝及天地。段玉裁曰く、「敏者拇之假借字。古敏拇畝同音、故爾雅舍人本作畝、亦假借字也。」李氏詩經異文引と。而て莊述祖の毛詩攷證は、爾雅釋訓及び舍人本の文を引きて、「是舍人本、不應有敏拇也三字矣。或郭本以鄭箋誤入釋訓文耳。」と言ふ。今按ずるに史記周本紀に「姜嫄出野、

見巨人迹、心忻然欲踐之。踐之而身動如孕者、及期而生棄。」と言ひ、且つ、他書に「迹の拇を踐む」と言へるもの見當らず、又毛傳に「敏、拇也」との今本爾雅の解を用ひざるより推すに、莊説是なるべし。而て、「敏」の解、毛傳に従ふ時は、詩義自然にあらず、恐らくは舍人本「畝」に作るを以て正とすべきならん。毛詩は多く假借字を用ふ。馬瑞辰曰く、「史記云、姜嫄出野。則舍人言履跡於畎畝者、義或有當作敏作拇、皆假借字。鄭及孫郭、皆以武拇相連義近、故遂以拇指釋之耳。」毛詩傳箋通釋と。其の説是なるべし。

第三に、「歆」の字を以て、「履帝武敏」と「攸介攸正」との阿れの句に屬せしむ可きかの問題あり。胡承珙の毛詩後箋に曰く、

承珙案爾雅以敏字絕句。觀毛傳以將事齊敏也、結上句。下乃以歆饗、介大連釋。是句讀與爾雅同。鄭解雖與毛異、然其云祀郊禴之時、時則有大神之迹、姜嫄履之、足不能滿、履其拇指之處、心體歆歆然、其左右所止住、如有人道感己者也、則亦以敏字絕句。與毛不異。

惟王逸注「離騷經」、引詩以「歆字」絶句。禮記祭法疏載「王肅難鄭義、亦引詩履帝武敏歆耳。稽古編曰、鄭先訓介爲左右、而繼之云「心體歆歆然」、明以「歆字」屬下句。惟儀禮喪服注、引此詩於「歆字」絶句。周禮賈疏引此亦然。意鄭注禮、未達詩義、後箋詩方改其句讀歟。至賈疏所引、則襲鄭之禮注耳。

と。莊述祖の毛詩考證、陳奐の詩毛氏傳疏は並に、「歆」を「攸介攸止」に屬せしめ、且つ「攸介」の攸を以て衍寫と爲す。今、陳啓源の稽古編及び胡氏の説に據りて按ずるに、「歆」を上句に屬せしむるは、三家の説、下句に屬せしむるは毛詩の説なるが如し。その故は王逸の楚辭に注するや韓詩の説を用ふることも多く、鄭氏の禮注亦韓詩を用ひしに、兩者等しく、「歆」を上屬せしめ、而て鄭の毛に箋するや、是れに従ひて下屬せしめしと思はるればなり。思ふに毛詩是ならん。扱て「歆」は何と訓ずべきや。毛鄭及び朱傳等その解異なるも、吾人は鄭玄の「身體歆歆然」と言へる、並に史記に「心忻然」と言へるを取る。而て馬氏の傳箋通釋「攸介」の「介」を釋して妊婦別居の事と爲す。その説是なるべし。

扱て以上述べ來りし所を要約し、吾人の見解を述べれば、姜嫄、野に出でて天帝の跡を踐み、忻然たるありしならん。而て思ふに姜嫄有夫の説を爲すものは、怪力亂神を語らざる儒教思想より出でしなるべし。現今の考を以てすれば、勿論有夫なりしなるべきも、そは必ずしも帝嚳なるを要せず、且つ詩の示す限りに於ては有夫の説を爲すべからず。上代未開の時代に於ては、人知を以て解すべからざるあらゆるものに神祕感を抱き、逆に尊崇するものには必ず神祕的なる事項を附加す。偉人生誕に關する神祕的説話は獨り姜嫄傳説のみにはあらず。洋の東西、時の古今を問はず、未開人の間に於ては一般に存

す。生民の詩の發生時代に於て、姜嫄無夫生子を信ぜしは可能なり。後世、學者的偏見を以て、傳説を史實と誤認し、當時の思想を以て是れが合理的解釋を求め、傳説の示す眞の社會相を没却し去れる如し。且つ姜嫄を以て帝嚳の妃とし、堯・契をも亦帝嚳の子とすることに依り、諸傳説、否、儒家の史實を信じ來りし經傳の事實相互間に年代的錯誤を生じ、此の錯誤を合理的に解決せん爲めに種々の説を爲す。清儒に至るまで滔々として是れなり。歐陽脩の「此妄誕之説、不可信、雖然詩義未詳能詳。」詩本と言ひたるは、傳説と歴史との本質を考へずして、唯文獻を守り當時の思想を以て通せんとしたるに依るも、尙ほ曲説以て會通を求むる者に勝ること萬々。而て馬瑞辰は姜嫄は帝嚳の妃にあらざるを論證し、且つ曰く、

古言履跡生者三。一爲伏羲。……一爲帝嚳。……合后稷而爲三。又言吞卵生者二。一爲契。

……一爲大業。……世代荒遠、秦漢閒已莫可考。殷周之視唐虞、猶秦漢之視周初。蓋周祖后稷以上、更無可推。惟知后稷母爲姜嫄、相傳爲無夫履大人跡而生、又因后稷名棄、遂作詩以

神其事耳。毛詩傳箋通釋

と。先づ以て篤論と爲すべし。但、詩人が之れを神にせんとして詠じたりと爲せるは、後世の作詩を以て上代を斷じたるものにして、非なり。詩人の考のみを以て、之れを神にするは得て爲すべけんや。

扱て、然らば、大王以後の子孫は皆父母の名を傳へられたるに何故、后稷はその母のみを傳へたるか。莊子盜跖篇に、

古者禽獻多而人民少、神農之世、臥則居々、起則干々、民知其母、不知其父。

と言ひ、呂氏春秋恃君覽に、

昔太古嘗無<sub>レ</sub>君矣。其民聚生群居知<sub>レ</sub>母不<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>父、無<sub>二</sub>親戚兄弟夫婦男女之別、無<sub>二</sub>上下長幼之道。

と言ふ。こは想像説なるべけれど、理論的には正當なり。前世紀以來、古代史又は社會發達史を研究する諸學者の努力、殊に米國のリユキ・モルガン〔Lewis H. Morgan〕の努力は、古代社會組織を闡明し、莊子・呂覽の所言を科學的に立證したり。彼はその劃期的名著「古代社會」〔Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism, to Civilization.〕(一八七七年發行)に於て、

人類の經驗は……<sup>ブレン</sup>經態といふ語をその科學的な意味で用ふれば、政府の二つの形態を發達させたるに過ぎぬ。此の兩者は明確にして體系的な社會組織であつて、第一の最も古いものは氏族、部族及び種族に基づける社會的組織であつた。第二の時代的に最も新しいものは、領土と財産とに基づける政治的組織であつた。第一の形態の下には氏族社會が作られ、そこでは政府が氏族や種族に對する彼等の關係を通じて個人と關聯するので、この關係は全然個人的なものであつた。第二の形態の下では、政治的社會が組織せられ、そこでは政府が領土、即ち町、郡、及び州に對する彼等の關係を通じて個人と關聯するので、この關係は全然領土的なものであつた。この二形態は根本的に相違してゐた。一

は古代社會に屬し、そして他は近代社會に屬する。改造社文庫本、荒畑寒村  
譯上卷第九九頁に據る。

と言ひ、更に此の二形態の發達を人種誌的に歴史的に、全篇に於て評論す。而てその中心を爲すものは、文化發展の段階の區分と、之れに應ずる結婚形態の發展の相關にあり。而て此處には文化發達の段階は之れを省略し、唯結婚形態の變遷と、之れに應ずる政府の形態及び文化の段階の必要なるもののみ

を略述せん。理論的に第一に存在すべきは同一母系の下にある一切の男女が自然的に配偶者となる所謂無規律性交なれど、此は現存の如何なる種族の間に於ても既に認むる能はず。第二段階は、世代に依りて區分せられたる結婚。即ち輩行を同じくする凡ての男女を以て結婚群を爲し、唯、祖先と子孫、親子と言ふ世代を異にするものが一世代の結婚群より除外せらる。而て此の形態も亦歴史上にも人種誌上にも残存せざれど、その名残と見るにあらざれば説明する能はざる結婚形態は今尙殘存す。第三には半血族結婚。〔Puluan Family〕こはモルガンの最大發見にして、肉身の（即ち母方の）兄弟姉妹を性交より除外す。此の形態に於ては、父はその兄弟の子をも、母はその姉妹の子をも息子又は娘と呼び、父及びその兄弟の子、母及びその姉妹の子は、相互間に於ては兄弟姉妹と呼び合ふ。又父はその姉妹の子を、母はその兄弟の子を、甥・姪と呼び、父の姉妹の子、母の兄弟の子は相互間に從兄弟姉妹と呼び合ふ。加之、母の姉妹の夫をも母はこれを夫と呼び、父の兄弟の妻をも父はこれを妻と呼ぶ。こは後世に所謂氏族を異にする間柄の兄弟姉妹の群婚に依るものなり。かくして狹義の氏族制度は斯かる状態より發達せるものと考へらる。此は日本上代史に所謂氏族制度とは異なる。以上の如き結婚の諸態に於ては、當然系統は母方によりてのみ數へらるゝものにして、所謂母系中心の社會なり。而て政治的社會に對立するかゝる氏族社會（廣義の）に於ては一氏族に、その全員より成る評議會あり、評議會より一人の會長を選し、氏族全體の事務を管理せしめ戰爭の時には、更に一人の臨時の軍長を選出す。更に數氏族合して一部族となり、數部族合して一族となり、數種族合して一大同盟となるも、その組織は殆ど同じ。理論的には第四に位する對偶結婚の或る程度の關係は、既に集團結婚又はそれ以前にさへ存在せり。夫は多くの妻の中、一

人の正妻を持ち、而て彼の女には、他の夫の中、最も主たる夫たり。かゝる習慣的對偶關係は、半血族結婚が、發展し、遂に傍系の兄弟姉妹、即ち吾人の語を以てすれば、兄弟姉妹の子、孫、曾孫の間にも婚姻禁止が行はるゝに至り、狹義の氏族制が發達すればする程、又、今や互に結婚するを得ざるに至りし兄弟姉妹の階級の人數が増加すればする程益、確立せられたり。然れども此の段階に於ては未だ所謂一夫一婦制、人類が今日までに發達せしめし最後の形態は存せざりき。然るに、人類が家畜の馴養を知り、畜群の飼殖が、必要以上の富を生み出すに至り、その富が一家族の私的所有に移るや否や、對偶婚及び母權的氏族を基礎とする社會に對し一大打撃を加へたり。當時家族内の分業に従へば、食料の生産並にこれに必要な勞動手段の生産は夫に歸し、従ひて又、後者の所有權も彼に歸したり。離婚の場合、妻がその家具を留保したる如く、彼はそれを携へ去れり。而て同じ社會の慣習に依れば、彼の子供は彼より相續するを得ざりき。然るに富の増大と、一方家族に於て男子が女子よりも重要な地位を得るに至り、他方、この強大となりし地位を利用し、在來の相續順位を廢棄し、男系に依りて財産を子孫に傳へんとするに至り、此處に女系制社會は男系制に轉換したり。此の傾向は農業の發明と發達とに依り益、強化せられ、家長たる男子は遂にその財産と共に妻をも己の支配下に置き、此處に一夫一婦制は生じたり。而てその初期に於ては、又、後に於ても所謂有產者有權者に取りては、そは妻より見たる時の一夫制なりき。かくて又一方氏族社會は男性の擡頭、私有財産の發達と共に、崩壞して、政治的社會を形成するに至れり。而し後者の確立は鐵器の發明に依る農業の發達以後に屬す。

以上は便宜上、モルガンに基きて書かれたるエン

ゲルス〔Ergels〕の「家族、私有財産及び國家の起源」〔Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 1884〕に依れり。西雅雄譯岩波文庫本あり。○紙數の都合にて充分了解し得るまでに述ぶるを得ず。上掲二書を参照せられたし。

吾人は右の理論を以て直ちに支那上代を斷ぜんとするものにはあらず、唯人類社會はその古代に於ては母系中心なりしを察すれば足る。再び本問題に立ち歸りて考ふるに、少くとも、生民篇の發生したる程遠からざる時代まで、母系中心の社會存したるを思はしむ。郭沫若の中國古代社會研究には、金石學的研究の結果、殷代に於ては、その末期に、未だ半血族結婚の社會存したりしこと、従ひて母權中心なりしことを論ず。而てその證として、先妣を特別に祭りしこと。こは玉國維の發見にしてその「既禮徵文」に詳し。帝王を「毓」と稱したること。毓は子を産むを本説とす。兄弟相續の存在等を擧げたり。尙ほ私見を附加すれば、後世の同姓不婚の思想、同輩行の從兄弟等をも兄弟と言ひたるが如き、(兄弟と弟兄とを區別したるは、より後代のことならん亦半血族婚乃至は狹義の氏族社會の名殘ならん。是等は皆母系中心社會の遺孳と見るべき現象なり。郭氏は又、殷末周初に於ては土隸制の存在したるを論證せり。(奴隸制は家畜の繁殖と共に起りし現象なり。)是を以て推すに、周初は母系中心の社會を去ること未だ遠からず、従ひて事實に於ては、母あるを知りて父あるを知らざる状態を脱して幾何も經ざりしものと考へらる。故に后稷の父を言はずしてその母、姜嫄のみを言ひ、之を宗母と仰ぐの思想は當然なり。周禮大司樂、六樂を分奏するの條に、「乃奏夷則、歌小呂、舞大護、以享先妣」とあり。鄭注に、「先妣、姜嫄也。」と言ふ。先妣が姜嫄なるか否かは姑く問はざるも、「妣」と言へば女性なり、而て、天神・地示・四望・山川の下、祖先の上に言へる故、先妣は先祖よりも即ち母は父よりも尊敬せられしことありしを示すものなるべく、然らば、こは母系・中心社會の名殘なること必せり。又、小雅斯干篇に、「似續妣祖」と。鄭箋「妣、先妣、姜嫄廟也。」と言ふ。周禮に「守祧奄八人」とある賈疏に、「天子七廟、通姜嫄爲八廟。廟一人、故八人。」と言ふ。鄭・賈兩氏の

説、亦一考に供すべし。而てかゝる女系中心社會の名残を認むる時、生民篇及び閼宮篇に姜嫄の夫を言はざる實際に於てその父あるを知らざりしと解せらるべし。

扱て、今、更に魯頌閼宮篇を檢せん。

閼宮有<sub>レ</sub>恤、毛傳云、恤、實實枚枚、毛傳云、實實、廣大也。枚枚、鬱密也。釋文云、韓詩曰、枚枚、閒暇無<sub>レ</sub>人之貌也。赫赫姜嫄、其德不<sub>レ</sub>回、上帝是依、

無<sub>レ</sub>災無<sub>レ</sub>害、彌<sub>レ</sub>月不<sub>レ</sub>遲、是生<sub>三</sub>后稷、降<sub>三</sub>之百福。

「閼宮」とは、毛傳に、「閼閉也。先妣姜嫄之廟、在<sub>レ</sub>周。常閉而無<sub>レ</sub>事。」と言ひ、鄭箋に「閼神也。姜嫄神所<sub>レ</sub>依、故廟曰<sub>三</sub>神宮。」と言ふ。孔疏云、釋詁云、愆神溢愆也。俱訓爲<sub>レ</sub>愆。是閼得<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>神。閼與<sub>レ</sub>愆字異音同。故閼爲<sub>レ</sub>神也。愆亦閼也。○馬氏傳箋通釋云、說文、祕神也。閼與<sub>レ</sub>祕音義同。又爾雅釋詁、愆神並訓愆。是愆與<sub>レ</sub>神同義也。「閼」を「閉」と訓ずるも韓詩枚枚の解を「神」と訓ずるも、義互に通ぜん。唯、毛・鄭二家、閼宮を以て姜嫄の廟と爲せるは如何。大司樂の鄭注、亦姜嫄の廟を言ひて、「謂<sub>三</sub>之閼宮、閼<sub>三</sub>神之。」と言へば、今文家の説、亦然るか。然れども、春秋元命苞に、

姜嫄遊<sub>三</sub>閼宮、其地扶桑、履<sub>三</sub>大人跡、生<sub>レ</sub>稷。藝文類聚八十八引

と言へば、「閼宮」は姜嫄の廟にあらざるが如し。且つ、詩の意、生民篇の「克禋克祀、以弗<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>子」と考合せて、然りとせざれば、安からず。而て、毛傳又孟仲子の「是禘宮也。」と言へるを引く。孔疏は、禘宮と閼宮とを合して一となし、「蓋以<sub>レ</sub>姜嫄所<sub>三</sub>郊禘、而生<sub>三</sub>后稷、故名<sub>三</sub>姜嫄之廟、爲<sub>三</sub>禘宮。」と言ふ。按ずるに毛の意閼宮を姜嫄の廟と爲せると、孟説を引けるとは以て一とせるにはあらず。孔疏非なり。故に孫詒讓曰く「仲子之説、自是別解、毛鄭皆不<sub>レ</sub>從也。」周禮正義大司樂條。然れども胡承珙の毛詩後箋に、

案鄭説<sub>三</sub>殷之禘宮起<sub>三</sub>於簡狄、與<sub>四</sub>孔説<sub>三</sub>周之禘宮起<sub>三</sub>于姜嫄、皆非也。……然則禘宮始<sub>三</sub>于上古、在<sub>三</sub>帝高辛

之前。……周人又爲姜嫄立廟、卽爲后夫人祀天祈子之宮、是謂之禋宮。

と言へる如く、禋宮は卽ち姜嫄の廟にあらずとも、後世、嫄姜の廟を禋宮と稱したることは之あるべし。唯此の詩の闕宮は姜嫄の廟にはあらず、孟仲子の説亦然りとしたるものなるべく、毛公之を存せしも、意或は然ると思ひしならん。馬氏の傳箋通釋に禋宮を説きて、「古有神禋之稱、故神其廟曰闕宮、傳箋竝以爲姜嫄廟失之。」言とへるは、その説是ならん。生民篇に、「克禋克祀、以弗無子。」鄭箋云、弗之言祓也。……乃禋祀上帝郊禋以祓除其無子之疾、而得其禋也。と言へるは、姜嫄の神に祈りしを言ひ、闕宮篇に「闕宮有恤、實實枚」とは、その祈りし神域の清肅なりしを言へるなるべし。唯此處に問題となるは、「上帝是依」の解なり。毛傳は「依其子孫也。」と言ひ、鄭箋は「依其身也。」と言ふ。而て歐陽脩は「依謂賴也。謂上帝是賴者、言姜嫄賴天帝之靈、而生后稷、無災害爾。」詩本義と言ふ。毛説は通ずべからず、歐陽氏は極力妄誕を避くる爲めの説なるべく、得て通ずべしと雖も生民篇の「履帝武敏」と併せ考ふる時、鄭説を以て是とすべし。

扱て然らば禋宮とは何ぞや。陳奐の詩毛氏傳疏に曰く、「郊禋卽禋宮。於郊故謂之郊禋。」と。又曰く、「周人以帝高辛妃姜嫄立其廟、以爲禋宮、故又謂之高禋。」と。後者はその説、贅同し難きも、禋宮を以て、郊禋・高禋と一なりとするは、先儒殆ど然り。禮記月禮に、

是月也、仲春之月。玄鳥至。至之日以大牢、祠于高禋。天子親往、后妃帥九嬪御、乃禮天子所御、帶以

弓鞬、授以弓矢、于高禋之前。

と。生民毛傳の此れと殆ど同文なる文引前高禋を郊禋に作る。又商頌玄鳥の毛傳に、「有娥氏女、簡狄、

配<sub>二</sub>高辛氏帝<sub>一</sub>。帝率與<sub>レ</sub>之、祈<sub>三</sub>于郊禱<sub>一</sub>而生<sub>レ</sub>契。」と言ふ。毛傳の此等二文、郊禱を以て子を祈る所と爲したり。月令鄭注に曰く、「所御、謂<sub>三</sub>今有<sub>レ</sub>娠者<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>祠大祝酌<sub>レ</sub>酒、飲<sub>三</sub>於高禱之庭<sub>一</sub>、以<sub>三</sub>神惠<sub>一</sub>顯<sub>レ</sub>之也。帶以<sub>三</sub>弓鞬<sub>一</sub>、授以<sub>三</sub>弓矢<sub>一</sub>、求<sub>三</sub>男之祥<sub>一</sub>也。」と。若し然らば高禱も亦、子を祈る所なり。生民鄭箋に「乃禋<sub>三</sub>祀上帝於郊禱<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>祓<sub>三</sub>除其無<sub>レ</sub>子之疾<sub>一</sub>、而得<sub>三</sub>其福<sub>一</sub>也。」と言へば、鄭玄亦高禱と郊禱とを一と爲す。扱て、高禱は郊禱にして兩者は又禱宮、禱宮は闕宮なりとせば、闕宮は子を祈るの所なり。姜嫄が「克禋克祀、以<sub>レ</sub>弗<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>子」とは、鄭箋に言へる如く闕宮に子を祈りしものなるべく、列女傳、吳越春秋等に言へる如く、前子の生れざる様、祈りしにはあらずなり。若し子を祈りしとせば、姜嫄に夫ありしこと明かなり。然れども思ふに、子無きを祓ひしは、姜嫄自身の爲めにはあらずして、一般の爲めに行ひしにはあらずるか。路史に、「以<sub>三</sub>女媧<sub>一</sub>爲<sub>三</sub>神禱<sub>一</sub>。」傳通傳とあり、注に風俗通を引き「女媧禱<sub>三</sub>祀神示<sub>一</sub>、而爲<sub>三</sub>女禱<sub>一</sub>。因置<sub>三</sub>昏姻<sub>一</sub>、爲<sub>三</sub>行禱所<sub>一</sub>始。」同上と言ふ。是れ女の神に仕へて婚姻を司るものありしを語る傳説にして、女禱は又、當然子を祈るを司るべし。前引孔疏の姜嫄の廟を禱宮と爲したるの説、及び月令「祠<sub>三</sub>於高禱<sub>一</sub>」の鄭注に、「媒氏之官、以爲<sub>レ</sub>候。高辛氏之世、元鳥遺<sub>レ</sub>卵、城簡吞<sub>レ</sub>之而生<sub>レ</sub>契。後王以爲<sub>三</sub>禱宮<sub>一</sub>、嘉祥而立<sub>三</sub>其祠<sub>一</sub>焉。變<sub>レ</sub>媒言<sub>レ</sub>禱、神<sub>レ</sub>之也。」と言へるは、簡狄・姜嫄が嘗ては女禱たりし名残を示すものにして、鄭・孔二氏は、唯、そを祭る禱宮のみ知りしなるべし。生民篇に「以<sub>レ</sub>弗<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>子」の句が「履<sub>三</sub>帝武敏<sub>一</sub>」の前にある、又、闕宮篇の冒頭は、皆姜嫄の神禱的存在たりしを思はしむ。後者に闕宮の清肅を敍したるは姜嫄の祭祀せる所に就きて言へるなるべし。更に臆説を以てすれば、姜嫄即ち神禱者は、巫にあらざるか。支那民族はシャマニズムの圈内にありて、上代より巫存す。而て上代母系中心社會に於ては、女巫の位置益、高し。狩野博士の諸論文を參照而て上代には巫は表面

上夫なきを常とし神を婚するものと信じられたり。中山太郎「日本巫女史」に依る。巫は古代社會に於て祭祀を司りしもの。

生民・閼宮兩篇に姜嫫のみあらはれて、男性の之れに参加するを言はざるは、巫としての姜嫫が最高の

司祭者なりしを示すものなるべし。巫の問題は詳論するの暇無きを以て一切略す。而て一方宗教と生殖との結合は一般的現象なり。

既に群婚時代を離れたる未開民族に於ても、定期の祭禮に於て、一切の性的開放を行ふ。エンゲルス上引の書に依る。殊

に農業民族に於て、農作物の豊饒ならんことを祈る春の農祭が、又、人の性的行爲と關係を有するは、

ギリシヤ古代のディオニシユウソス祭、我が國上代の筑波山の歌垣等に於て、その例を見る。竹友教授「詩の起源」に詳

論す。前引禮記月令の文は、その典禮化したる儀式を傳へたるものなるべく、郊禱の時に於て又、天を祭る

ものは、實は、元來は、祈年の目的にはあらざりしか。生殖に關係ある郊禱と共に郊に於て行はるゝこ

とは、その然るを思はしむ。又、周禮媒氏に、

中春之月、令會男女。於是時也、奔者不<sub>レ</sub>禁、若無<sub>レ</sub>故而不用<sub>レ</sub>令者罰<sub>レ</sub>之。

と言へるは、草木萌ゆる仲春の月に行はれし、祈年の神事と結合したる性の開放の名残ならん。斯る資

料を經傳の中に求めは、尙これ有らんも今之を詳論するの餘裕無し。唯重要なるは、郊禱の祭りが春に

於て行はれ、且つ農祭と關係あるべきことなり。商頌玄鳥篇の、「天命<sub>二</sub>玄鳥、降而生<sub>レ</sub>商」と言へる、

又簡狄が玄鳥の卵を呑みて契を生みしとの傳説も、姜嫫傳説と類を同じくすべく、姜嫫が、以て禋祀せ

しも、毛傳の言ふ如く春なりしならん。若し上述の想像にして當れりとせば、農祭を司りし姜嫫から農

業の祖たる后稷の生るゝは當然にして、且つ郊禱を祭り、子無きを祓ひし姜嫫は、表面上夫無き神聖な

る巫なるを以ての故に、その所生の子は、當然神の子なり。「履<sub>二</sub>帝武敏<sub>一</sub>」「上帝是依」とは、此の信仰

に基因するものなるべし。

以上に於て、吾人は、姜嫄傳説は、女系中心の氏族社會の名殘を示すものなるか、或は父系中心時代に於けるものとするも、姜嫄が巫なりしを示すものなるかの何れかなるべきを考察したり。而て、愚考を以てすれば、恐らくは、母系中心社會に於ける、而も巫としての存在の名殘を示すものにあらずやと考へらる。何となれば、巫は周禮に於ては既に無位の官にして、左傳時代に於ては、地方的存在にして、王侯の祭祀に參與せざりし故に、姜嫄傳説が國民傳説として形成せられし時には、未だ巫の地位の甚だしく轉落せざりし時代なるべく、後來その面影が、改變せらるゝこと無く傳承せられたるものなるべしと思考せらるゝの故なり。然れどもそは又恐らくは周初以前に於ては發生せざりしなるべし。以下后稷農業を行ひしを一考することに依りその理由を述べん。

生民篇の第四章以下の五章、並に閟宮篇の第一章後半には后稷が、盛に農業を行ひしを詠ず。然るに、大雅縣篇に、

古公亶父、陶復陶穴、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>家室<sub>一</sub>。

とあり。毛傳に「陶<sub>二</sub>其土<sub>一</sub>而復<sub>レ</sub>之、陶<sub>二</sub>其壤<sub>一</sub>而穴<sub>レ</sub>之。室内日家、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>寢廟<sub>一</sub>、亦未<sub>レ</sub>敢有<sub>二</sub>家室<sub>一</sub>。」と。後儒皆之れに従ひ、大王の穴居を言ふ。若し然らば恐らくは、農業を行ひしとは思はれず。金石學的研究の結果の示す所に依れば、殷代は未だ農業の發達を見ず。農業の發達を招來し、之れを專業と爲すを得しめしは一に鐵器の發明に存す。郭沫若はその中國古代社會研究に於て、詩に現はれたる農耕器具の錢・鏞・銓が、金偏を有する文字を以て記され、然らざる耜が常に銳利を意味する形容詞を附して用ひ

られしより、此等の器具は、金屬を以て作られしならんと想像し、更に、大雅公劉篇に「取厲取鍛」とある「鍛」は鐵を以て作られしなるべきを考證し、而てその補記に、「世界各國、均無銅犁或青銅犁出土<sup>〇</sup>見<sup>〇</sup> Reallexikon der Vorgeschichte von M. Ebert 十卷第一一八葉 Plüg. 項下<sup>〇</sup>」と言へり。<sup>二二一</sup>以上一頁。<sup>三</sup>而て又、その金石學的研究に依り、殷代社會組織並に文化狀態を想定したる結果より推して、「鐵的發見、論理應該是在<sup>二</sup>周初。不<sup>レ</sup>然那農業發達的原因、便無<sup>二</sup>從說明<sup>一</sup>、中國歷史上的一個重大的社會變革的時期、也無<sup>二</sup>從說明<sup>一</sup>了。」<sup>第二二</sup>と言ふ。若し然らば、后稷が、言はるゝ如き時代に於て、詩に現はれたる如き農耕を行ひしことの有り得べからざるや明かなり。大雅公劉篇を検するに公劉が移動して豳の地に定着したるを言ひ、蘇篇には「民之初生、自<sup>二</sup>土沮漆<sup>一</sup>。……古公亶文、……率<sup>二</sup>西水滸<sup>一</sup>、至<sup>二</sup>于岐下<sup>一</sup>」とあり。<sup>土は今文杜に作り水名とす。又沮漆に就きて議存するも皆略に従ふ。</sup>斯くの如き移動は農業民族の能く行ひ得る所にあらず。大王の如きは或は傳ふる如く戎狄の爲めに追はれしを以て止むを得ざるに出でしものならんも、孟子等に言ふ如きの内容は、明かに後世儒家の粉飾なり。而て又、上代に於ては文明民族を滅すものは常に野蠻民族にして、支那に於ては清朝に至るまで皆然り。故に恐らくは、漸く農業を發明したる殷を滅ぼしたる周は、當時尙ほ遊牧の民なりしと思はる。然らば則ち、周が殷の文化を完全に吸収し、且つ農業を專業とするに至るまでには恐らくは宣王時代頃までの年月を要したるべし。此の想像にして誤らずとせば、生民篇は古くとも宣王を去る遠からざる頃の狀態を傳ふるものなるべし。而て當時に於ては巫(姜嫄)の地位も、未だ相當高かりしならん。そは、母系中心より父系中心への轉換は殷末・周初の事象なりと考へちるればなり。

斯く考へ來る時、當然、姜嫄並に后稷の實在せしや否やの問題に逢着す。愚考を以てすれば、此等の人物の原型は、或は何等かの形に於て存在したりしならん。即ち、上古より周民族の中に傳へられし英雄としてか、殷より繼承したる傳説の中にか、又は、周が殷を滅したる頃の一勇者としてか。然れども何れにせよ現在吾人に殘されし、此等の人々に關する傳説は、詩の制作當時に於ては全く傳説中のものと化し去りしものなるべく、從ひて、そは何等かの事實、又は傳説（現存の傳説には殆どその原形を止めざる。）に發し、農業の發達と共に、徐々に形成せられて、現存の形を生子しものならん。若し然らば、所謂姜嫄・后稷は、堯・舜時代の人物ならざりしは勿論、又如何なる時代に於ても實在せざりしものなりと考へらる。

以上、所謂姜嫄傳説に對する臆斷、否寧ろ妄斷を略述したるが、卒業論文を終りて、未だ旬日、研究の日と熟慮の時を有せざる爲め、且不學の致す所、全く妄斷に終りしならん。然れども、支那上代史が、殆ど傳説と化し去り、經傳上のみよりしては、到底、その史實を闡明する能はざる今日、斯かる考察も又、時に取りては有效なることあらんと思ひ敢て試みたるなり、而て、細部に互りては、今後、改むべき所多からんも、大略に於ては或は正を得たるものにはあらざるかと自惚るゝものなり、大方の是正を乞ふ。