

中国古代宗教研究の概要（2）

甲骨卜辞から見た殷代宗教

池澤 優

前回は主な中国古代宗教の学説を概観したが、今回は殷代に時代を区切って見てみたい。殷代の第一次資料としては所謂「甲骨卜辞」があるが、無論資料はそれにとどまるものではなく、青銅器やその鑄銘・土器・玉器・宮殿や墓葬などの遺構といった出土資料のみならず、多くの文献の質料価値もまた高いものがある。ただ問題はそれらが別の面の宗教的観念を表わすために、統一的に把握するのが難しいことである。また、古代王朝の性質上、全てが宗教に関係し、もし殷代宗教の全貌を述べるとすると殷代史の著述と変らなくなる。結局、おもしろそうな事項を選び、卜辞を資料とするものに限って概観する他はない。

(1) 占卜行為の意味

この卜辞の性格をとらえるためには占卜の意味が考えられなければならない。つまり、占卜・卜辞自体が既に宗教行為であるので、その宗教的意味を把握することなしに卜辞の資料的性格を理解することはできないのである。

骨卜自体は殷特有の事柄ではなく、竜山期から存在が知られているし、世界の諸地域で

知られており、日本や中国の少数民族にも現存している。⁽²⁾従って、⁽³⁾殷代のものも世界的な骨卜習俗の範囲内で考えるべきであるが、起源に関しては多くの研究者は、特に祭祀などに於いて骨つきの肉をあぶったところ、骨が破裂して人々の注意を引き、骨の焼け具合で祭祀の成否を判断する骨卜に発展したとしている。⁽⁴⁾即ち、それは祭祀と深い関係があり、⁽⁵⁾牛の肩胛骨が多く用いられることも、犠牲に牛が多く用いられるのとの関係がある。⁽⁶⁾

亀卜はキートレー氏が言うように殷代の骨卜に対する新要素であり、⁽⁷⁾その亀甲の由来については胡厚先氏や伊藤道治氏の研究により南方経由のものが多かったことがわかる。⁽⁸⁾骨卜は北方の習俗の可能性があるので、⁽⁹⁾南北両方の要素が結びついて甲卜が成立したのかもしれない。亀が用いられる理由については諸氏が亀が四霊の一つとなっていることから、かなり深く論じている。従来は亀が天円を象どるからとか、長寿だからとか説明されてきた。伊藤氏は亀に「呪術的な力」があったとし、⁽¹⁰⁾杜而未氏は亀が月神と考えられたため、月を見て吉凶を判断する風習が卜甲に発展したとし、⁽¹¹⁾宋龍飛氏は「一種のトーテム崇拜の

現象」とする⁽¹²⁾一方、丁騮氏は卜辞中の「亀」字を分析して亀を犠牲とする祭祀があったことを示し、⁽¹³⁾凌純声氏は以上をふまえ、太平洋の諸島に亀を神聖なものとし祭祀に用いる習俗が現存していることから、古文の南方には「亀祭」の文化が広く分布し、これが殷に入り、現在に及ぶ中国人の亀の神聖祝につながっていくのであって、甲卜は亀祭の廃物利用であるとする⁽¹⁴⁾従って、甲卜も祭祀との関係が考えられ、⁽¹⁵⁾卜辞自体も祭祀を前提として考えるべきであろう。

占卜の材料は牛豕羊の肩胛骨と亀甲を主とするが、めずらしいものでは人の頭蓋骨を用いるものがあり、池田末利氏はこれと頭蓋崇拜の関係を考えており⁽¹⁵⁾やはり祭祀との関係がある。

キートレー氏が言うように、占卜を行った甲骨にその記録を刻むことも殷代独自の風習であった⁽¹⁶⁾ト甲卜骨の過程については董作賓・嚴一萍氏などがその詳細な復元を試みており⁽¹⁷⁾今その内容は省略するが、甲骨を得ることから命龜・灼鉛・觀兆・刻辞に至るまでは一連の宗教的儀式であることは明らかであり、刻辞は単なる記録以上のものであったと思われる。白川静氏は、第一に王がト兆を占い、その占断が正しいことを証明する驗辞（占卜後の実際の出来事の記録）がある例から、王が貞卜の最高責任者である巫祝王であり、卜辞はその權威を示すものとし、第二に刻文に朱が塗り込められている例から、刻辞により貞卜の結果が現実化することを願ったとする⁽¹⁸⁾従って、貞卜により行為を決定すると言うよりも、占卜自体が「王を神聖化し、修祓する」儀式だったのである⁽¹⁸⁾

(2) 卜辞の諸神の分類

卜辞中にはあるいは祭祀の対象として、あるいはタタリを降す存在として、極めて大量の神名があげられているが、これら諸神の性格と相互関係及び王朝との関係の解明が卜辞宗教に関する研究の一つの中心になることは疑い得ない。同時に最も諸説百出の分野でも

ある。

これらの神々をその性格によって分類する作業は既に行なわれているが、主流を占めるのは伝統的観点に従い天神・地祇・人鬼（祖先）の三種に分けるもので、陳夢家・張乗權・孫觀徹氏らの研究がそれである⁽¹⁹⁾しかし、これは単純に三種に分類できるわけではなく、例えば、同じく祖先とされるものにも、上甲・大乙のように名前の一部に干名を含み純粹に祖先であったと思われる「先王」と、『史記』が先王以前の祖先とする「先公」があり、後者のとらえ方は研究者によって全く異なる。例えば、陳氏は『史記』の先公に関する記述を絶対とはせず、先王とそれ以外の神の性格を比較して、前者は主に生者にタタリを降し「出」祭をうけることが多いが、後者は祈雨祈年の対象となり「寮」祭をうけることが多いことから、大きく二類に分けることができ、祖先以外の諸神を「先公高祖」と名づけている⁽²⁰⁾注意すべきは陳氏の「先公高祖」の概念が、それ以前の、例えば『史記』所載の先公に該当する者を卜辞の中に求める王国維氏の「先公」の概念とは全く異っていることである⁽²¹⁾

極めて大雑把に言うと、祖先以外の神祇の性格についての論争は、それを自然神とするか祖神とするかということところにある。そして、それらが本質的に何であれ、いずれも自然神的傾向を持つことは諸家の認める所であり、一般に卜辞の神々を上帝、自然神的諸神、祖先の三種に大別する傾向があると言って良からう。ただし、雲や風など純粹の自然神と見られるものもあるから、それを含めて四類に分類すべきかもしれない。陳氏が頭に描いていたのも恐らくはこのような図式であると思われるし、伊藤道治氏・池田末利氏なども同様である⁽²²⁾私は最初、この自然神的諸神の研究史を本文の中心に据えようと思っていたが、先述した通り研究者によって概念が異なるなど容易ならざる問題を含み、とても小文の内におさまりそうもないことがわかってきたので、それは別の機会に譲り、以下は上帝と祖

先を中心にして概観する。

(3) 上帝

帝または上帝は、經典の中では『周礼』『大
宗伯』に書かれているように「昊天上帝」と
呼ばれ「天」と同じであって、中国人の宗教
観念上の至上神と考えられている。卜辞中
には帝は神名として用いられているが、「天」
字は神名とならず、そのために殷代の帝と周
代の天の関係も問題になるわけだが、一般
には帝→天→昊天上帝のような変化の図式が考
えられているとしてよかろう。卜辞に於いて
も帝は既に至上神であり、帝の性格をどのよ
うなものとするかは、殷代宗教、ひいては中
国人の宗教全体をどう見るかという問題にか
かわってくる。それ故に、諸氏の説が最も対
立し易い問題であるが、ここでは殷代の卜辞
に限定してみたい。

まず、帝の出現する卜辞から帝の機能を分
類する試みが、胡厚先・陳夢家・赤塚忠・孫
叡徹諸氏によって行なわれている。孫氏は令
風雨雷・降暎・降禍・受年・降若・缶王（保
王）・佐王・終邑・降假・咎など十六条を数
えあげ、これを陳氏は収獲・戦争・作邑・王
の行動の四類に大別し、赤塚・島・朱天順氏
は自然と人事の二類に大別する。各々大同小
異の結果に達しているわけだが、詳細に見て
みると微妙なニュアンスの違いがあり、それ
が各々の帝の本質のとらえ方に影響している
ことがわかる。例えば、赤塚氏は帝の王に対
する降禍・若を王を通じて王国を支配する手
段と考え、帝が殷王国の命運を支配する力を
持っていたことを重視するのに対し、島氏は
降禍は王の個人的災禍病気を含むとし、帝の
権能が全ての事柄にわたることを重視してい
るようである。陳氏は降禍は自然現象（雨風
・収獲）を中心とするが、それ以外の国家的
・個人的問題にも及び得るとし、朱氏は自然支
配と社会支配が帝の二大機能であると考えて
いる。

ところが不思議なことに、帝はほとんど祭
祀の対象とはなっていない。これは胡・陳・

董・伊藤氏らが既に認める所であり、帝に関
する議論が紛糾する第一の原因である。胡・
陳氏は帝が至上独尊であるので祭祀の対象と
ならず、人は祖先・先公などを通じて帝にそ
の願いを達し得たのだとする。また、池田氏
は「天に対する宗教的態度の不備に基づく」
とする。それに対し、この事実を認めない人
人もいるのであり、島邦男氏は帝を祭る五例
を挙げ、更に「丁」（干支の丁で、祭祀対象
の場合は通常祖先とされる）は「帝」の仮借
であり得るから、「丁」に対する祭祀には帝
を祭っている場合があり得るとする。張秉權
氏は「威賓于帝／大甲賓于帝／下乙賓于帝」
（丙39）の辞例から、祖先が帝の賓客とな
って祭祀をうける以上、帝は祭祀対象たり得
るはずだとする。赤塚氏は帝を祭る卜辞がな
いだけで、実際にはその祭祀があったとする。
その根拠は第一に、殷代の多神教というもの
が帝が諸神を統制し、諸神は帝の権能を分有
して、これらが一種の帝廷を構成していたと
いう本質を持つため、諸神の祭祀がある場合
には帝を祭ることなしには祭祀が完了しなか
ったという推測であり、第二に、先述した「
威賓于賓」の卜辞に見られるように王朝の祖
先のみが帝所に至ることができると考えられ
ていたことは、王の帝に対する秘儀があった
に相違ないとする推測である。この点から更
に帝に対する祭祀は祈年祭であると特徴づけ、
（ただし臨時に戦勝を祈ることはあり得ると
する）、「疾」字（一般には病気の意とされ
る）を人身供儀を表わし、帝に対する祭祀に
他ならないとする。この中で島氏の説はやや
特殊で丁＝帝の説は認める人もいないよう
である。また赤塚氏の説も、祭祀があったが卜
辞に表われなかった可能性は認められるとし
ても、伊藤氏が言うように「疾」を祭祀とす
ることは明らかに無理がある。また「威賓于
帝」の例は、帝が祭祀をうけないとしても解
釈可能であろう。ただ、この例は帝と祖先の
関係を示すものとして重要である。陳氏は祖
先が「帝の左右にある」ことを示すと解釈す
る。(34)

以上が卜辞中の帝の実相であるが、それをどのような性格のものとして考えるかについては、全く対立する幾つかの説が並立しているのが現状である。まず、「帝」字の意味について、島・池田氏の整理によってまとめてみると次のようになる。⁽³⁵⁾

- (1)花蒂説…帝は花蒂から出たとする説・呉大澂・王国維・郭沫若など多数
- (2)束薪説・夔説…もとは束・夔などの祭祀で、それが祭祀対象をも表わすようになったという説、孫詒讓・葉玉森・平岡武夫・明義士・伊藤道治・王輝の諸氏
- (3)大きな「示」であるとの説…加藤常賢・赤塚忠・松本信広・池田末利の諸氏
- (4)象徴的図形…藤堂明保・鐵井慶紀の諸氏
- (5)祭器説…内野台嶺・出石誠彦の両氏
- (6)標識説…森安太郎氏

現在、(2)(3)が有力である。もっとも伝統的には(1)が有力で、「帝」字の本義についてはまだ定説がないとすべきであろう。そこで、帝という神の根本的性格についての説を見てみると、池田氏の言われるように、根本的に祖神とする説と根本的に自然神とする説が対している状態であると言える。ただ、この問題はややデリケートであり、例えば用語の上から既に問題がある。帝＝祖神説の代表は郭沫若・唐蘭・傅斯年氏であろうが、彼らはいずれも帝は經典に於いて殷の始祖とされる響にあっていてのであって、死んだ父祖としていてのではない。『礼記』風に言えば（「大伝」『衷服小記』）「その祖の自りて出づる所」であり、神話上の始祖、「氏族神」にあたる。小島祐馬氏も同様の説であり、恐らく氏族神を各々の至上神とする氏族社会があったとする前提と、經典中の禘祀や感生帝の記載を根拠にするためと思われるが、卜辞自体の中には帝を祖とする明証はなく、むしろ祖先と何らかの区別をしていることは注意する必要がある。⁽³⁶⁾

従って、⁽³⁷⁾陳夢家・董作賓・赤塚忠・胡厚先氏など卜辞の専門家、帝を自然神として、あるいは単に至上神としてとらえる傾向が強

くなる。陳氏は殷代の帝は自然天象の主宰者で、王とは血縁関係がなく、まだ十分に人格化されていなかった（だから祭祀をうけない）それが周代になり帝を天と称して王と血縁関係を設定した（「天子」）とする。しかし、一方で帝を秦の白帝少皞に当るともしており、私には理解不能な部分がある。⁽³⁸⁾また、董氏も帝を天神の最高權威を持つ主宰者とする。⁽³⁹⁾赤塚氏は卜辞の帝は普遍的秩序の至上神であるが、その字は最大の木主を表わし、その起源は木主に自然の精霊を馮依させる巫術信仰だったとする。赤塚氏の説を要約すると次のようになろう。帝の崇拜が発生したのは、農耕が生活の中心となる氏族社会の中でのことであつたが、帝のその起源的性格は自然収獲の支配という形で卜辞に反映されている。一方、殷王国の成立は帝の人格化を促進し、帝は至上神となつていった。この場合重要なことは、帝が殷王に祐助を与えることがあつたとしても、殷王国のみの保護者だつたのではないということであり、これは「壬子卜敵貞、邛方出、隹我出乍田」（統3・10・2）など、方の侵攻が帝の降した禍であるかどうかを卜す卜辞によって認め得る。よつて、帝は普遍的秩序を表わす至上神であつた。⁽⁴⁰⁾

これに対し、島邦男・朱天順氏は折衷派と言えり。島氏の説は独特であつて、帝の本源的性格については述べないが、「□（丁）」を帝の仮借とし、□祭（武丁・祖甲・康丁・武乙・文丁の直系五代の先王を対象とする帝乙辛期の祭祀）は後世の禘祭にあたり、直系近祖を帝に配祀して父を尊厳にする祭祀とする。一方、卜辞の「東」祭は後世の郊祭にあたり、自然神的諸神や先祖が配祀され、雨風収獲が祈られた。とすれば、明言はないものの、島氏は帝は自然神的性格と氏族神的性格の複合と考えたのであろう。⁽⁴¹⁾朱氏は帝の起源には触れず、その発生が殷王国の成立とパラレルな現象であることを述べる。もとは個人的な自然現象の信仰であつたものが、政治的な一元化が宗教的な一元化を促進し、自然神と社会神（これは氏族神・祖先のことらしい

)を総合・抽象・昇華する形で帝が成立した。だから、商族の氏族神ではないが、彼らの保護神となる矛盾した性格を持つのだとしている。⁽⁴⁴⁾池田氏も、帝の起源は「祖神」であるとするが、殷代の帝は政治的性格を持つ周代の一神観的天への過渡期であり、自然の主宰神の性格を持つとする。⁽⁴⁵⁾

以上の如く、帝の問題はにわかには帰する所を決し難い。考えてみると、占卜の習俗も複合的なものであり、帝の性格も強いて一元的にとらえなくとも良いのではないだろうか。

(4) 帝臣ならびに自然神

胡・赤塚氏は上帝の語や「上下」の「上」は帝であるとして、帝は上空に存在し、「帝臣」「帝五臣」「帝五丰臣」などと呼ばれる下臣団を持っているとする。⁽⁴⁶⁾陳氏は「上」=帝ではないとするが、帝臣の存在を認め、「帝史鳳」の辞例から、帝が風を使臣としたことを重要視している。⁽⁴⁷⁾一方、島氏・孫觀徹氏はそれを認めていない。⁽⁴⁸⁾この「鳳」は今の「風」に当るが「隹」=鳥に従っている。そして島氏を除く大部分の研究者は風神が存在したことを認めている。その他、研究者間に異同はあるが、日・雲は確実に祭祀対象になっており、胡氏・温少峰・袁庭陳氏はそれ以外にも月・星・虹・陳氏も雨雪・東母西母を加えているが、⁽⁴⁹⁾孫氏が言うように確実な証拠があるわけではない。⁽⁵⁰⁾今、その中で重要なもののみを見てみる。

a) 日=太陽

太陽が祭祀対象になることは、郭沫若・胡厚先・陳夢家氏によって認められ、特に「又于出日」「又于入日」は『礼記』⁽⁵¹⁾や『国語』に見える「朝日」の礼とされて、以降、張秉權・孫觀徹・赤塚忠・温少峰・袁庭陳・朱天順氏らにより認められ、⁽⁵²⁾殆んど定説に近いが、島邦男氏はこれを強く批判し、「出日」「入日」は時間を表わし、「王賓日亡尤」の辞は祖先名が省略されていて「日」は祭祀名であると言う。⁽⁵³⁾孫氏が認めるように卜辞からではどちら

が良いとも言い得ない。⁽⁵⁴⁾それに赤塚氏が言うように仮に日が祭祀対象になっていたとしても、その卜辞は極めて少ない。

このようなことを言うのは、殷代の太陽崇拜が祖先崇拜と関係づけられる可能性が強いからである。殷の祖先名は全て天干の一字を含むこともその証拠の一つとされるが、更に有名な「十日神話」がこれと結び合わされ、例えば赤塚氏は「(先王・先妣は)日の精霊を負っていると信じられた」とし、⁽⁵⁵⁾伊藤道治氏は「太陽と祖先とを何らかの意味で同じものと考えていた」という。⁽⁵⁶⁾両氏が異なるのは、赤塚氏が太陽崇拜は遠古の信仰の遺物であり、殷代には上帝・祖先の崇拜がそれに代わっていたから、日を祭る卜辞は少ないとするのに対し、伊藤氏は日と祖先の結合は比較的後期の現象とする点である。更に、松丸道雄氏は殷人は甲乙丙……という名の十個の太陽があると信じ、その氏族構成も甲乙丙……という名の十個の内婚組織から成り、甲族は甲日の子孫のように信じられ、帝は十個の太陽の統御者であったとする。つまり、殷代の宗教を「原始的な太陽観と氏族内部での祖先崇拜」の結合とするのである。⁽⁵⁷⁾

この時代に太陽信仰(それが祭祀の如き具体的な形をとるにせよ、抽象的な観念にとどまるにせよ)がなかったとは考え難い感じがする。しかし、卜辞の例が少ないことは、それが一般的でなかったことを示し、殷王国の構造と関係づけて考えるべきであろう。

b) 雲と蛇形神

雲が祭祀対象になっていることも、島氏を除く研究者の認める所であり、⁽⁵⁸⁾特に降雨のために祭られたことを胡・赤塚・温・袁氏が指摘している。⁽⁵⁹⁾興味深いのは「帝雲」「六雲」「三雲」のように雲に区別を設けたり、「王固日出希……出各雲自東」のように、雲の出現が災禍と関係づけられていることで、干省吾氏は殷代に雲気の占いが存在したことを論証し、⁽⁶⁰⁾白川静氏は雲を含めて自然現象は帝の意志のあらわれであるから、その動きにより帝の意志を判断したとする。⁽⁶¹⁾

問題になるのは「云」=雲の字形である。「云」字が雲であることがわからなかった時期には龍と釈されたりしたが、唐蘭は「旬」字と同様にそれは蛇形を表わしており、龍が雲をおこすという神話に基づいているとした⁽⁶²⁾。雲・旬に限らず、虹も両頭の蛇の形であり(卜辞ではその出現を不吉としている)、従来雷光の形象とされてきた「申」「雷」も袁徳星・張與仁氏によると蛇形であり、更に「虺」「虺」など、蛇形の神名も散見する。つまり自然現象のあるものは蛇形をしていると考えられ、神の姿も蛇形をしていると考えられたものがあつたのであり、袁・張両氏は蛇は龍と同じであり(袁氏によると、蛇の頭に男性性生殖器の冠をのせたのが龍で、蛇の神格化されたものである)、それはトーテムであつたとする⁽⁶³⁾。また、白川氏はタタリを表わす字が「𪛗」「𪛘」のように蛇・獸形をしていることに注目し、自然界に蛇形・獸形の靈が充満しており、それは人に降崇し、またそれを用いて呪術を行うこともできたとしている。従って、雲や虹もそのような蛇形靈の表われとするのであろう⁽⁶⁴⁾。

また蛇ではないが、先述した「鳳」=風は鳥に従っており、風が鳥形をしていると考えられたことを示している。鳥形といえば、先公中の重要人物である王亥は「王隹」と作ることもあり、赤塚氏は鳥は穀物播種・生育の聖物であるから、それを頭上加えて靈力を強化していると解釈するが、⁽⁶⁵⁾胡氏は商族は鳥トーテムであつたためとしている⁽⁶⁶⁾。

以上のような聖なる動物はいったいどのような觀念の下でとらえられていたものか、トーテムとすることにも一理あるかもしれないが、占卜の条でも触れたように、各々の研究者がトーテムという用語をどのような意味で使っているのか明らかでない所もあるので、速断はできない。

(5) 祖先

卜辞所見の祭祀の大部分は祖先を対象とすると言つて良い程、祖先崇拜は殷王朝にとつ

て重要であつた。それは何故なのか、殷人は祖先をどのような存在と考へていたのかなどを中心としてまとめてみたい。祖先が起源論的のどのような性格であつたかは勿論重要な問題であるが、既に小文の残りの枚数の中におさまりそうもない。

祖先の機能については、陳夢家氏が先公と區別し王及び王国にタタリを下すものとしたことは先述したとおりである。⁽⁶⁷⁾伊藤道治氏もそれを認め、特にタタリを下して病氣の原因となり、同時に疾病を禁禦する祭祀の対象ともなっている点を重視する。⁽⁶⁸⁾孫叡徹氏は一人一人の祖先の能力を数えあげており、大部分は陳・伊藤氏と一致している。しかし、上甲・大乙・大甲・祖乙及び「大宗」(直系先王)は求雨・求年の対象となり、先公と大差無しとする⁽⁶⁹⁾。ここで孫氏が提起した問題は全先祖を同列に扱い得るものかということである。氏は祖先を先公遠祖(前節で述べた所謂「先公」)・先公近祖(上甲・報乙・報丙・報丁・示壬・示癸)・先王遠祖(大乙から南庚まで)・先王近祖(小乙以下)・先妣(女性先祖)・先臣(先王の重臣)の六種類に分けて分析している。このうち先公近祖・所謂「上甲六示」が他と異なることは既に王国維が指摘し⁽⁷⁰⁾、また董作賓氏も武丁時代に新設されたものとしている⁽⁷¹⁾。さらに、白川氏は上下四方の方位神の祖靈化したもので、觀念的に構成されたものとする⁽⁷²⁾。于省吾氏は示壬・示癸は確実な祖先で、後世附加されたのは上甲以下四名とする⁽⁷³⁾。この中でも上甲は特殊であり、陳氏が指摘するように元示・一宗と呼ばれ、⁽⁷⁴⁾胡厚先氏が言うように王朝の始祖としてとらえられていたのである⁽⁷⁵⁾。

大乙以下については陳氏の述べる如く、大示(直系)と小示(旁系)の區別がかなり大きく、後述の周祭にも反映されている。陳氏はそれ以外に「自大乙六示」「自上甲十二示」「自上甲廿示」など「集合的廟壬」名を分析されており、⁽⁷⁶⁾その比定が正しいとすると、(これは私見であるが)少なくとも武丁時代には

祖乙あたりを境にして遠祖と近祖に分けることができると思われる。これは当然時代によって変化したと思われる。帝乙期には□祭卜辞（後述）に出現する武丁・祖甲・康丁・武乙・文丁が近祖に当る可能性もある。よって、A上甲六示、B直系先王遠祖、C旁系先王遠祖、D直系先王近祖、E旁系先王近祖、F先王の「法定配偶」（先妣中、周祭に出現するもの）、G非「法定配偶」ぐらいに分ける必要があると思う。

以上は全て先王、つまり王位についた祖先、またはその配偶者であり、王であったということがその祖先崇拜を特殊なものにしてはくはずである。しかし、現在、王朝の手によらない卜辞と思われるものが発見されており、これが殷王朝の構造を解明する手がかりになるのではないかと期待されている。甲骨卜辞の時代区分は董作賓氏により先鞭がつけられたが、⁽⁷⁷⁾貝塚茂樹氏はその区分のいずれにも属さない王族・子族卜辞という二種類の卜辞群を発見し、それを王朝とは別の占卜機関の手になるものとした。⁽⁷⁸⁾陳氏は更に種類を加え、自組・子組・午組という特殊な卜辞群の存在を指摘し、⁽⁷⁹⁾李学勤氏は更に「YH 251・330 坑的婦女卜辞」を加え、これらが（自組は除く）王朝の高位の貴族の手になる私的な卜辞とした。⁽⁸⁰⁾それ以来、その方向からの研究はしばしばなされてきているが、⁽⁸¹⁾それを用いて王朝以外の氏族の宗教活動を分析したものは、伊藤氏のものを除いてはない。伊藤氏は、これらの卜辞は近い祖先を主に対象とすること、女性祖先が多く女神崇拜の表われである可能性のあることの二点を指摘するにとどまるが、⁽⁸²⁾これらに見られる祖先名は王朝卜辞のそれとほとんど一致せず、先王とは別の先祖という一項目をたてられるはずであり、そこから更に、王朝における祖先崇拜の意味もわかってくるはずである。

このような分析をふまえて、殷代人たちは祖先をどのような存在としてとらえていたかの解明にかかるべきだと思うが、実際には全ての祖先を同列にとらえたいうで、その祖先

観念が考察されているのが現状である。伊藤氏は武丁期には祖先は王に対し血縁的に作用する死霊観念としてとらえられていたが祖甲期になると生者により親密な安定した関係が保たれるようになり、康丁～文丁期になると太陽と祖先が同一視されて祖先は生者と同じく明るい世界で活動するようになり「祖先崇拜」が確立し、帝乙辛期に更にそれが強固になるとしている。⁽⁸³⁾また白川氏は先述した空中に充滿している蛇形・獣形の呪霊が祖先のタタリを表わす字としても用いられていることから、最初は祖先も精霊の観念でとらえられていたのが、次第に両者が分離したのだとする。⁽⁸⁴⁾更に、池田末利氏は帝や社を含めて古代中国宗教が「祖神崇拜」を核心として展開しており、卜辞では「祖神」と自然神が峻別されていないが、祖先は特に「靈鬼」(デーモン)の性格が強いと言う。この「靈鬼観念」(デモニズム)は発生的には死者崇拜と「死霊観念」に由来するが、靈鬼はその暗黒面を強調したもので、祖先がタタリを降し病気災禍の原因となることが正にそれを示している。また、この「靈鬼性」は近祖の方が強いことも指摘されており、これは同じ祖先でもそのとらえられ方が異なることを指摘する、注目すべき言である。⁽⁸⁵⁾

このような祖先に対し行なわれた祭祀は極めて繁雑である。簡単に言うと、武丁期には、白川氏が示したように祖先がタタリを下し、それが病気災禍として表われ、そのタタリの解除を祈るという図式の祭祀が中心であったと思われる。祖甲期になるといきなり「周祭」という制度が出現し、康丁～文丁期は不明だが、それが帝乙辛期に再び現われる。この周祭は董氏と島邦男氏が別々に発見したもので、島氏は卜辞の全期間にわたって行なわれると考えたが、⁽⁸⁶⁾董氏は武丁期的な祭祀と周祭は交互に出現するとし、前者の時期を「旧派」、後者を「新派」と名づけた。⁽⁸⁷⁾祭祀の内容は更に陳・許進雄・常玉芝氏が修正を加えているが、⁽⁸⁸⁾わかり易いように、⁽⁸⁹⁾祭祀の大略をカ条書きにすると、

- ①全先王（上甲から父まで）を在位の順に
 ②祖先名に含まれる干名の日に（例えば上甲なら甲日）一人づつ祭る。
 ③先妣も同様に示壬の配偶「妣癸」から特定の配偶者を祖母の代まで（陳氏はこれを「法定配偶」と呼ぶ）を祭る。
 ④「法定配偶」は直系先王の配偶者で、旁系先王にはない。また複数の配偶者を持つ先王もいる。
 ⑤先妣全体の祭祀は先王全体に対し一句遅らせて開始する。
 ⑥これを一つの単位として、同じことを五回（ $\text{多} \cdot \text{翌} \cdot \text{祭} \cdot \text{齊} \cdot \text{姪}$ ）くりかえす。
 ⑦その場合、祭齊姪は一句づつずらして重複して行ない、全体が三十六又は三十七句かかるようにする。
 ⑧各祀の前句に「工典」と呼ばれる儀礼を行なう。

となる。諸研究家が問題にしているのは、

- Ⓐ $\text{多} \cdot \text{翌} \cdot \text{祭} \cdot \text{齊} \cdot \text{姪}$ のどれから始まるのか。
 Ⓑ「法定配偶」となる資格は何か。
 Ⓒ母は含まれないが、これは何故か。
 Ⓓ祖甲期には羌甲（旁系）の配偶を含むものがあるが、これは何故か。
 Ⓔ各祀を完全に行なうと三十八句になるがどのように切りつめているのか。

などが主である。ⒷⒸⒹに関しては許氏は子が王になったことが重んじられたとする。つまり、「法定配偶」は王の実母であるとするわけである。⁽⁹¹⁾これは重要な指摘である。というのは、張光直氏によって殷王朝の系図上の父子が実の父子関係かどうか疑われているからである。張氏の説の骨子は殷族は二つの半族から成立しており、両者が交叉イトコ婚を行って、王位はオジからオイに伝えられたという所⁽⁹²⁾にある。これは殷王朝の構成について根本的な見直しを求めざるばかりでなく、殷人の祖先崇拜の性格と、その根底にある父子・母子関係についても再考をうながすものである。

Ⓔはあまり宗教と関係しないので詳説しないが、常玉芝氏の説のみは触れておかなければ

ならない。帝乙期の周祭において最後の句の先王は武乙・文丁であるが、問題はこれと次の祭祀の工典の関係で、島氏は両者を平行して行ったとし、⁽⁹³⁾陳氏は工典を省略したとし、⁽⁹⁴⁾許氏は武乙文丁の祭祀はその前句（祖甲・康乙を祭る句）に行なわれたとしたが、⁽⁹⁵⁾常氏は武乙・文丁は祭られなかったとする。⁽⁹⁶⁾無論、全く祭られなかったのではなく、「 \square 其卒」の卜辞群の中で武丁～文丁の五先王と母癸のみが祭られていることから、これが武乙・文丁に対する特別な祭祀（王氏は直系近祖の特祭と呼ぶ）として設定されたのであり、これは帝乙期の殷人が全先王を同一視せず、世代の最も近い祖先（特に父）を尊んだためであるとし、この点は先述した島氏の同卜辞群の解釈と一致する。⁽⁹⁷⁾

⁽⁹⁸⁾この周祭制度の持つ意味については既に部分的には述べられている。例えば、周祭全体が三十六・七句で終ることは一太陽年を念頭に置いたもので、一種のカレンダーの役割をはたしたことは既に諸氏の認める所であり、また白川氏は「時間の修祓」という所に最大の特徴を見、⁽⁹⁹⁾伊藤氏は「男系の王位継承」を周祭の中に表現している点を重視する。⁽¹⁰⁰⁾その他にも研究は多いにもかかわらず、周祭の宗教的意味はまだ完全に解明されていないように思われる。

[注]

- (1)李濟氏『城子崖』1934、伊藤氏1962
 (2)Keightley氏1978 p3
 (3)熊谷氏1984 p283~243
 (4)王氏1981 p62~p65
 (5)伊藤氏1962 p255、朱氏1982 p149
 白川氏1972 p18、松丸氏1985 p71
 (6)伊藤氏は「牛が神意を伝える媒介になるものと考えられた」と言う。
 (7)Keightley氏1978 p5
 (8)胡氏1942「殷代卜龜之来源」、伊藤氏1962
 (9)キートレー氏は中国内で最も古い卜骨は、紀元前四千年紀後半の内モン自治区巴林左旗富河溝門出土の卜羊鹿としている（前掲

- 書 p3)。
- (10) 朱氏前掲書 p108 何氏 1963 p105
Lovwe 1981 p55
- (11) 伊藤氏前掲書 p257 杜氏 1966 p78~83
- (12) 宋氏 1982 p296 ただし、宋氏がトーテム崇拝をどのような意味で用いたか疑問がある。
- (13) 丁氏 1969
- (14) 凌氏 1972 p1~19, p113~117
- (15) 池田氏 1985
- (16) 注(2)と同じ
- (17) 董氏 1929, 嚴氏 1978 の第三章
- (18) 白川氏 1972 p17~32
- (19) 陳氏 1956 p562, 張氏 1978, 孫氏 1980 p99
- (20) 陳氏 1956 p345~361
- (21) 王国維『觀堂集林』卷九「殷卜辞中所見先公先王考」
- (22) 伊藤氏 1975 p8~15 池田氏 1981「古代中国における靈魂觀念の成立」p218~221。また島邦男氏(1958)は自然神(帝を含める)・高祖神・先王先妣・先臣の四種類、赤塚忠氏(1978)は上帝・天神・巫先・先公神・族神・祖先の六つに分けるが、基本的な分類としては同じだと思われる。
- (23) 孫氏 1980 p172~179
- (24) 陳氏 1956 p562~571
- (25) 赤忠氏 1978 p471~499
- (26) 島氏 1958 p192~197
- (27) 朱氏 1982 p255・256
- (28) 胡氏 1942「殷代之天神崇拜」p292, 陳氏 1956 p577 董氏 1951 p339, 伊藤氏 1975 p9
- (29) 池田氏 1981 前掲文 p220
- (30) 島氏 1958 p198, p177~193
- (31) 張秉權氏 1978 p447
- (32) 赤塚氏 1978 p471~596
- (33) 伊藤氏 1980
- (34) 陳氏 1956 p580
- (35) 島氏 1958 p198~191, 池田氏 1981「積帝天」
- (36) 郭沫若氏「天の思想」p3~14
- (37) 池田氏 1981 前掲論文による
- (38) 小島祐馬氏「支那古代の祭祀」『岩波講座・倫理学』15 1941
- (39) これは帝の権能が他の自然神的諸神と共通するが、祖先のように病氣災禍の原因になっているものは殆んど見ないことから言える。
- (40) 陳氏 1956 p580
- (41) 董氏 1951 p339
- (42) 赤塚氏 1978 p512~516
- (43) 島氏 1958 p183~188, p203~207
- (44) 朱氏 1982 p256~258
- (45) 池田氏 1981「統積帝天」
- (46) 胡氏 1942 前掲論文 p292~295
- (47) 陳氏 1956 p572
- (48) 島氏 1958 p199・200 p234, 孫氏 1980 p179~180
- (49) 胡氏 1942, 温・袁氏 1983
- (50) 孫氏 1980 p104~106, 112~114
- (51) 郭氏『殷契粹編』1937 p7, 胡氏 1942 前掲論文 p301~304, 陳氏 1956 p573~574
- (52) 張氏 1978 p448, 孫氏 1980 p103~104, 赤塚氏 1978 p443~453, 温・袁氏 1983 p3~5
- (53) 島氏 1958 p231~233
- (54) 注(52)参照
- (55) 赤塚氏 1978 p444
- (56) 伊藤氏 1975 p17
- (57) 松丸氏 1985 p68~70
- (58) 島氏 1958 p233
- (59) 胡氏 1942 前掲論文 p315~317 赤塚氏 1978 p467~469 温・袁氏 1983 p135~137
- (60) 于氏 1978 p6~9
- (61) 白川氏 1972 p43~46
- (62) 唐氏『天壤閣甲骨文存釈』1939 p40~41
- (63) 袁氏 1978 張与仁氏 1966
- (64) 白川氏 1974, 1972 p48
- (65) 赤塚氏 1978 p287~289

- ⑥⑥胡氏 1977
- ⑥⑦第二節注②②参照
- ⑥⑧伊藤氏 1975 p15
- ⑥⑨孫氏 1980 p192~205 ただし、伊藤氏は「上甲は……先王の中でも別格とすべきものである」(1975 p13), 池田氏も上甲が先王とならんで祈雨の対象となることに注目している(1981 p221)。
- ⑦⑩王氏「殷卜辞中所見先公先王統考」『觀堂集林』巻九, 16頁
- ⑦⑪董氏 1933 p366
- ⑦⑫白川氏 1972 p77~80
- ⑦⑬于氏 1979「釈上甲六示的廟号以及我国成文歴史的開始」
- ⑦⑭陳氏 1956 p460
- ⑦⑮注⑥⑥参照
- ⑦⑯陳氏 1956 p460~468
- ⑦⑰董氏 1933
- ⑦⑱貝塚茂樹氏『中国古代史学の発展』1946及び『甲骨文字研究』1960所収の「甲骨文断代研究の再検討」
- ⑦⑲陳氏 1956, 第四章「断代上」
- ⑧①李学勤「帝乙時代の非王卜辞」『考古学報』1958年第一期
- ⑧②午組卜辞の研究としては前川捷三氏「午組卜辞についての考察」『中哲文学会報』第一号1974, 肖楠氏「略論午組卜辞」『考古』1979年第六期が, また李氏の言う「YH251・330 坑的婦女卜辞」に関しては持井康孝氏「殷王室の構造に関する一試論」『東洋文化研究所紀要』第82冊1980がある。後者はその卜辞の分析を通じて, 殷族全体が甲・乙・丙……と名づけられる十個の外婚単位から構成されることを論じる。また, 林澍氏「從武丁時代的幾種「子卜辞」試論商代的家族形態」『古文字研究』第一輯1979はこれら非王朝卜辞を総合的に研究し, 子という身分に属する者を家長とする家族の卜辞とする。
- ⑧③伊藤氏 1975 p99~104 これら一連の卜辞を非王朝卜辞ととらえることに反対がないわけではないが, それに関する研究はこれから更に重要性を増すと思われる。
- ⑧④伊藤氏 1975 p7~55
- ⑧⑤白川氏 1974
- ⑧⑥池田氏 1981「中国古代における靈鬼觀念の成立」「中国古代における靈鬼觀念の展開」
- ⑧⑦島氏 1958 p104~110
- ⑧⑧董氏 1945 p26~30
- ⑧⑨陳氏 1956 p379~397
- ⑧⑩許氏 1968
- ⑧⑪常氏 1983
- ⑧⑫許氏 1968 p26~37
- ⑧⑬張氏 1983 張氏の論は1963年に『民族学研究所集刊』第十五期に発表され, 一時大論争をまきおこした。丁驥「論殷王妣諡法」劉斌雄「殷商王室十分組制試論」林衡立「評張光直『商王廟号新考』中的論証法」許進雄「对『商王廟号新考』的幾種意見」(以上, 同誌第十九期)楊希枚「聯名制与卜辞商王廟号問題」丁驥「再論商王妣廟号的兩組說」(以上, 同誌第二十一期)陳其南「中国中代之親族制度」(同誌三十五期)などがそれであり, 張氏の方法論を認め, それを更に発展させようとする方向(丁・劉氏)とその意義は認めながらも, 証拠がないために意見を保留する立場(許・楊・陳氏)があるが, 最近はこの論争は下火である。但し大陸では張政烺氏が(「古代中国的十進制氏族組織」『歴史教学』第二卷第三・四・六期, 1951), 日本では松丸道雄氏(1985)持井康孝氏(注⑧①)前掲論文)が, 全く別の立場から商王室の十分組制度論を説いているのは注目に値する。
- ⑧⑭島氏 1958 p112~116
- ⑧⑮陳氏 1956 p394
- ⑧⑯許氏 1968 p72
- ⑧⑰常氏 1980
- ⑧⑱常氏 1980
- ⑧⑲島氏 1958 p183~189
- ⑧⑳白川氏 1972 p96
- ㉑注⑧②参照

- 主要参照文献一覧（五十音順，敬称略）
- 赤塚忠 1978『中国古代の宗教と文化』角川
- 池田末利 1981『中国古代宗教史研究』東海大学出版会
1985「中国における頭蓋崇拜の系譜試探」『宗教研究』二六四号
- 伊藤道治 1962「殷以前の血縁組織」『東方学報』32
1975『中国古代王朝の成立』創文社
1980「新刊紹介2」『甲骨学』第十二号
- 于省吾 1979『甲骨文字积林』北京
- 袁德星 1978「史前至商周造型艺术中的龍」『龍在故宫』故宫博物館 台北
- 温少峰・袁庭棟 1983『殷虚卜辞研究—科学技术篇』成都
- 王宇信 1981『建国以来甲骨文研究』重慶
- 何聯奎 1963「亀的文化地位」『民族学研究所集刊』第十六期
- Keightley, David N 1978“Sources of Shang history” University of California Press
- 許進雄 1968『殷卜辞中五種祭祀的研究』台湾大学
- 熊谷治 1984『東南アジアの民俗と祭儀』雄山閣
- 蔽一壘 1978『甲骨学』台北
- 胡厚先 1942『甲骨学商史論叢初集』齐鲁
1964「甲骨文商族鳥図騰的遺跡」『歴史論叢』第一輯
1977「甲骨文所見商族鳥図騰的新証拠」『文物』1977年第二期
- 島邦男 1958『殷虚卜辞研究』汲古
- 朱天順 1982『中国古代宗教初探』上海
- 常玉芝 1980「説文武帝一兼論商末祭祀制度的变化」『古文字研究』第四輯 北京
1983「關於周祭中武乙・文丁等的祀序問題」『甲骨文与殷商史』上海
- 白川静 1972『甲骨文の世界』平凡社
1974『甲骨金文学論集』「媯蟲關係字説」朋友
- 宋龍飛 1982『民俗芸術探源』台北
- 孫觀徹 1980『從甲骨卜辞来研討殷商的祭祀』台湾大学碩士論文
- 張光直 1983『中国青銅時代』「商王廟号新考」「談王亥与伊尹的祭日並再論殷商王制」台北
- 張秉權 1978「殷代的祭祀与巫術」『歷史語言研究所集刊』第四十九本第三分
- 張与仁 1966「己巳文字與彝器画紋考釈」『中国文字』19
- 陳夢家 1956『殷虚卜辞綜述』
丁騮 1969「説契文龜字」『民族学研究所集刊』第二十七期
- 杜而未 1966『鳳鱗龜龍考釈』台北
董作賓 1929「商代龜卜之推測」『全集』三卷
1933「甲骨文断代研究例」同二卷
1945『殷曆譜』同六・七卷
1951「中国古代文化的認識」同八卷（『董作賓先生全集』全十二卷 台北 所収）
- 松丸道雄（共著） 1985『中国文明の成立』講談社
- 李济 1982『安陽発掘』（国分直一氏訳）新日本教育図書
- 凌純声 1972『中国与海洋洲の亀祭文化』南港
- Loewe, Michael 1981“Divination and Oracles”（『占いと神託』島田裕已他訳 海鳴社）

追記

参照文献の繁体字・簡体字は全て当用漢字に改めた。