

「伯夷列伝」の構成

波多野鹿之助

「伯夷列伝」は史記列伝、七十巻中、最も難解なひとまきである。

本稿はこの難解な「伯夷列伝」を先ず起承転結の故智を借り、全篇を大きく四段に分割し、各段ごとに肝要と思われる個所に考察を加え、その分析的操作を通じて、全篇に貫通する脈絡をさぐり、巧みな本篇の構成の実態を把握しようとして試みたものである。ただし、紙数の関係上、今回はその前半、つまり起・承の段のみを考察することにし、最後に伯夷叔斉説話を神話伝説の立場から考察することにより、中国文学に貫流する「憤り」と「怨み」の源流をたずね、最後に明楊慎曰、「太史公作『伯夷伝』満腹是怨」の語句を以って本文を結んだ。

*

*

「伯夷列伝」は「史記」列伝七十篇の傍頭に掲げられ、伯夷・叔

斉の事に藉りて「列伝」全体の序論としたもので、列伝中、特に複雑難解の感を抱かせる巻である。

しかし、精読して各段落の主旨を探り、一つの段落より次の段落への巧妙な推移の跡を把握して行くと、撰者司馬遷の歴史観、彼の批判精神、古代中国人の人生観、彼が本書を撰述した抱負などについて、真意が鬚髯として浮んで来て、叙事錯綜変化縦横の中に、一貫した脈絡を見い出す事が出来る。

これは相当、困難な作業であり、ややもすると独断に陥る恐れもあるが、本稿は先ず起承転結の故智を借り、全篇を大きく四段に分割し、各段ごとに、肝要と思われる個所に考察を加え、その操作を通じて、全篇に貫通する脈絡をさぐり、巧みな本篇の構成の実態を把握しようとして試みたものである。

「夫學者載籍極博」より「何以稱焉」までを起の一段とする。ここでは孔子が述作し或は刪定したと思われる六藝（藝は芸の古字。六経に詩、書、礼、楽、易、春秋の六つの経典のこと）は歴史を記述する上に最も信拠すべき資料ではあるが、なお、六経だけを絶対視し、他の学派の資料を無視すると欠漏を生ずるのではないかという疑問を呈示し、「厥協三経異伝ニ整三齋百家雜話」（太史公自序）という主旨の実例を示した。

『史記』は撰者、司馬遷が

太史公（司馬遷自）曰先人（司馬遷の父）有言自周公卒一五百歲而有孔子二孔子卒後至一今五百歲有下能紹明世一正易伝一継春秋一本中詩書礼楽之際と意（父、談の志）在レ斯乎、意在レ斯乎、小子私何敢讓（太史公自序）

と述べているように、父、司馬談の遺命に従い、易伝を正し、詩、書、礼、楽の跡をたね、孔子が筆削した魯の史「春秋」のあとをつぐという大抱負をもって、上下三千載に亙る尨大なる紀伝体の通史『史記』五十二万六千五百漢字の大著を完成したものである。

『書香門弟（知識人の家の子）』と生れ、少年時代より熱心に儒教の教養を身に付けた司馬遷にとって孔子は至聖であった。すなわち、純粹なる仁人であり、人間の典型であった。彼は「孔子世家」において、孔子を次のように賞讃している。

「伯夷列伝」の構成

太史公曰、詩有之高山仰止、景行（大通）行止、雖不能至、然心郷之往（ゆくかい）之、余讀孔子書想見其為賢人、適魯觀ニ仲尼（孔子）廟堂車服禮器、諸生以時習ニ禮其家、余祗回（徘徊）留（こ）之、不能去云。（云は句末の辭、この字はよまなし）天下君王至三于賢人一衆矣、當時則樂没則已焉、孔子布衣（びた）傳二十餘世、學者宗之、自三天子王侯、中國言三六藝二者折三中（折衷、標準にし）於夫子（孔子）可謂三至聖一矣

然も「伯夷列伝」の起と承の部、つまり、その前半に見られる基本的な精神は、孔夫子自身が刪定したと考えている資料や『論語』に見られる孔子自身の伯夷叔齊評への疑問や批判の提出である。

其処には孟子の

孟子曰、盡信レ書則不レ如無レ書（盡心章句下）

すなわち、書経は六経中でも、その中核をなす最も權威ある經典であるが、書経に書いてある事を全部信じてかかる様な態度で此の書にのぞむならば、それは間違いのもとで、むしろ書経そのものが無い方がよい——という思考と共通する中国人の鋭い批判精神が現われている。

では、司馬遷は儒教精神を現わした載籍に対して、どのような歴史的意識から之に対決したか。少しく本文に則して考えて見よう。夫學者（ほとんどの国訳書が学へと訓んで）載籍（かき）極博（ほとんどの

ケレドモ又はひろ) 猶考^フ信^フ於^ニ六^ニ藝^ニ (六経を典拠としてその信ずべきや否やを考える)

これは「伯夷列伝」の冒頭の文句であるばかりでなく、『史記』全百三十巻を撰述する司馬遷の基本的態度を闡明した文句として、すこぶる注目すべき個所である。

次に詩・書は共に残欠佚亡した篇があつて、現在、完全な形では伝わっていないけれども、『尚書』には堯典、舜典、大禹謨などの諸篇があつて、堯、舜、禹等、古聖人時代の文化、事跡はそれに拠つて知る事が出来る。と述べ、堯、舜、禹、禪讓 (天子がその位を有徳と天子が生存中にその位を他姓の者にゆずること) の概略を述べている。

元來、堯、舜、禹、禪讓の事は既に五帝本紀、夏本紀に詳しく述べられている。それを、今、重ねてその事に触れたのは何故であらうか。

その一は言うまでもなく、舜禹の事を述べて、それと対照的な立場にある許由、卞隨、務光の事を引き出すためである。

すなわち、舜、禹はその才徳を認められ、群臣に推挙せられて帝位に即き、その善政は万世の規範となつた。これらの事は皆、書經に記載されて、その盛名を後世に伝えている。

しかるに、一方、許由とか卞隨、務光なる者がある。皆、盛徳の君子で、それぞれ堯や殷の湯王より位を讓られたが、之を受けず、反つてこの事を恥じて世を逃れ去つた。ところが、之等の高士につ

いては六経に載せるところが無い、ただ、主として、儒教と反対の立場に立つ道教の書、『莊子』などに説くのみである。従つてその高い風格は正式には認め難い。これをどう取扱つてよいか。——という問題を提起せんがためである。

その第二は、上古の禪讓の美風を挙げて、周の武王が殷の紂王を放伐 (君を逐放、討したことの非をより明らかに浮彫にせんがためである。殷周放伐の事は「伯夷叔齊伝」中の中心的な事件であり、その非を明示することは、伯夷叔齊の抵抗精神の純粹さを、よく明確に浮び上がらせる事になる。

この事は作者自身は意識していなかつたかも知れない。しかし優れた作品というものは、筆者が無意識の内に、巧妙な結構を生み出しているものである。

次に注意すべき第三は

舜・禹之間、岳 (四岳四方の大山。東の泰山、南の衡山、西の華山) 牧 (堯がたて、禹の全中国十二州の長) 咸薦、乃、試之於位 (試すに於て位に試す) 職數十年、功用既興、然後授政

の一節である。

舜が禹をその後継者としたのは、舜個人の恣意によるものではない、列侯の異議ない賛同を得、その上、舜自身及び列侯の評価の当否を見定めるため、数十年の長きにわたつて、實際の職に就かせて

之を試み、功績が確かに挙げたのを見定めた上、之に天下の大権を授けたと言いつづけているのである。

示す天下重器ス王者大統ハ（重大なる）フシテ傳フ二天下ト一ヲ若ヨ斯シ之ノ難カ上キ（慎重な）ヲ要ス）也ナリ（要する）也ナリ

である。

岳牧咸薦は一種の貴族政治であって、決してデモクラシーではない。しかし又、決して秦漢以後の世襲の帝王による東洋的専制（独裁で）（はない）君主制ではない。言わば、一種のトップ・デモクラシーである。

司馬遷が仕えた漢の孝武皇帝、いわゆる武帝は、英邁果敢な百世不出の名君主であった。しかし、同時に独断恣意の典型的専制君主でもあった。司馬遷自身最も著しいその恣意の犠牲者である。

彼は漢の名將、李陵が匈奴を討ち、歴戦八日、孤立無援の内に、我に十数倍する敵軍に囲まれ、後日を期して、匈奴に降つたのに対して、滿腔の熱意を以つて李の忠誠を弁護したため、ついに武帝の逆鱗に触れ、獄に下されて、人間として最も恥ずべき宮刑（生殖器を）に服したのである。遷が敗残の身を以つて、官官たるの屈辱に耐え、なお、余生を貪つたのは、ただただ、嚴父の遺命を奉じて『史記』全巻を書き上げ、以つて、後世の知己を待たんがためであった。

「伯夷列伝」の構成

従つて「史記」は憤りの余に成つた憤りの文学である。

遷が「伯夷伝」の冒頭、上古、禪讓の美風を述べたのは、無意識の内に糾ただすべきを糾し、挙ぐべきを挙げ、毫もその処置を謬ちよまらなかつた、堯、舜、禹の世を偲しのび、以て己れが滿腹の怨みを洩したのではなかつたか。

以上挙げた三個条のうち、「伯夷列伝」の構成に直接、関係の深いのは「許由、卞隨、務光などをどう取扱つてよいか」という、始めの一条である。

起の段では之に明確な解答を与えていない。この段の末句は、
此何以称レマヲ焉ナリ

で終っている。「これは一体、いかなる根拠にもとづいて言つたのであろう（人の口の端にのぼつたのであろう）」の意である。

これでは遷自身どう考えているかわからない。しかし、これこそ司馬遷の靈妙な筆法で、読者はつい誘われて、筆者と共に疑問の淵に落ち入つた錯覚に拘われ、多くの者は次に来る記述に期待の胸をはずませる。

又、或は一家の見を立てる事を好む者は考える。

許由、卞隨、務光の事は六経には見えない、かつ、天下重器トを讓られたのに、殊更、之を断り、殊に卞隨の如く帝位に即くのを嫌つ

て身を桐水に投じたり、務光の如く石を負つて盧水に沈んだりするのは、類る人情の自然に反する、これは明らかに、例の狂子の空語(こと)、寓言(たとえ)で許由、卞隨、務光なぞというものは、元來、実在していない架空人物だったのであらうと。

これは、あくまで六經の信憑性を重視する立場で、許由などを取上げて、殊更、口の端にのぼすのを拒否する態度である。従つてこの立場に従えば「此何以称焉」は「此何以称」焉レノチ、スルヤコトヲトガと答める語氣を含めて訓む方がよろしからう。

しかし、司馬遷は承の段の劈頭に立つや、忽ち身を翻して、このような六經絶対主義に一撃を加えた。

承の段とは、私考に従えば、「太史公曰」より「怨邪非邪」までである。

その冒頭は

太史公曰、余登リシニ箕山ニ（河北省行唐県？）其上ニ蓋ニ有ニ許由之冢ニ（高六）（なほ）云

にはじまる。

太史公曰（太史公たる私の意見述べます）について言わば、

前述のように『史記』は孔子の『春秋』の跡を継いで中国歴代の史実を記述するという大抱負によって撰述されたものであるが、その記述態度については、孔子の立場と一様でないことを述べている。

余ハ、イ、ハ、ユル、ベチ所謂ニ述ニ故事ニ一ヲ整ス齊ス其ノ世ノ傳ヲ非ニ所謂ニ作ル也、君比ニ之ヲ於テ春秋ニ謬ス矣。

自分の『史記』は古文獻を搜集し之を整理して歴史上の事柄を述べたのであって、孔子のように「正ス大義名分ヲ」とう一貫した規範意識によって作つたものではない。従つて私の著作を『春秋』と同一視するのは過つている。というのである。

これは、もとより、筆者の謙遜の辞であるが『史記』が一貫した規範意識に統一されて書かれたものでないことは確かである。彼の重視するのは、あくまで客観的な事実であつて、事実自体を通じて彼の意図する処を、事実にもして反映させるのが彼の筆法なのである。

従つて彼は列伝の本文中に、明確に自己の意見・主観を提出しない。

ただ、詳しく事実を記述した後、その一篇の末尾において「太史公曰」という簡略な一条を付加し、客観的に自己の見解を述べて以つて全文を総括するのを常とする。

だから叙述の途中で「太史公曰」が出てくる事は稀であり、ことに伯夷列伝の場合のように、起承転結の承の段の初頭にこの言葉が出て来るのは例外に属する。そこで読者は、いささか奇異の感を抱き、次に何が述べられるかと大きな期待を抱くであらう。その期待

度は、礼書（「書」は礼楽）、楽書の場合のように全篇の冒頭に太史公曰が出てくる場合よりも、更に大きいことであろう。

例え、太史公曰の四字自体は後人が添加した文句であると見做しても、次に余（余）と言う主語が呈示されている以上、太史公曰の四語は自ら生きてくる。

ついで、「司馬遷は「体験のみ真なり」という西哲の格言に呼応するごとく、自分の若い日の体験を遙かに想起し、「余登箕山（シニ）其上蓋有許由之冢（シニ）」と断言する。

この「蓋有許由之冢（シニ）」をどう訓（翻）むか。これは重要な点で、全篇の関鑰（か）がこの一句の訓み方、如何に掛つていると言えらる。

この処を史記国字解本では「多分許由の塚ありとの話を耳にせり」と口訳している、他の口訳——国訳漢文大成本、現代語訳史記など——の解釈も皆大同小異である。これは「蓋（多分、お）有（リ）許由之冢（シニ）」と訓んだ結果であろう。「蓋」にはたしかに、多分、思うに、考えて見るにと事物を推量する意がある。又、云は云爾（シニ）という形と同じ様に、時に文末に用いられ、その場合、「ニ云」は……トイフと訓むのが習慣になつている。従つて、この個処を「多分、許由の塚ありとの話を耳にせり」と口訳するのは語法上、習慣上、決して間違つてはいない。

「伯夷列伝」の構成

しかし「蓋」は原來は発語の辞であつて、下文に主観的判断を予想するための起辭に過ぎない。従つて一般に多分、思うに、考えて見ると、というような推量の意を表わす訳語を以つて、之にあてることが、下に確信的な主観的判断を予想する場合には確かに、つまり、など断定の意を表わす辞と見なしてもよいわけである。

又云には曰の意のあるのは勿論であるが、時に句末に置字（訓読まな）として用いられることもある。上掲の「（シニ）抵回留（シニ）之不（ハ）能（ハ）去（シ）」云」の場合の如きが、之である。

だから「其上蓋有許由之冢（シニ）」は其ノ上ニ、蓋シ許由之冢アリと訓んで、「其の上に、たしかに、許由の塚があるのを見た」と口訳してもよいわけである。否、そう訓んでこそ、はじめて上の太史公曰、余……ときわだてて力強く打出した語句と緊密に照応する。

つまり、筆者は、起の段の終りに「此何以称焉（シニ）」と軽く読者を疑問の境に誘い、之を承けて、一転して「私はたしかに許由の墓を見た。墓がある以上は、許由は決して荘子の寓言に出でたものではなく、実在の人物であつたのだ」と断定したわけである。

勿論、Aの墓が存在する事が直ちにAが存在していたことの確証にはならない、魯迅は言う。

中国人は昔から大人物と関係ある名勝を作ることが好きである。

石門には「子路が止宿せし処」があるし、泰山には「孔子が天下

を小とした処」がある。一つの小さな山の洞は大禹を埋めたところであるし、大きな家のいくつかがあれば、周の文王、武王と周公を葬ったところだとする。

（魯迅「花辺文学」「清明の時節」）

司馬遷は懐疑の人であり、「伯夷列伝」は懐疑の文章である。しかし、キリスト生誕以前の時代に生きた司馬遷には、そこまで徹底した懐疑癖は持たななかった。これは今日の目から見れば、科学者としては、たしかに一つの欠点であろう。しかし、そうであったからこそ、彼は悲惨な境遇にあつて、しかも空虚なニヒリズムに陥る事なく、後世に知己の出ずる事を信じて、不朽の名著『史記』を完成することが出来たのであろう。

許由の実存を認めた上で、司馬遷は次のように言う。

孔子序三列（三列、順序をつけてならべ、書きのべる）古之仁聖賢人如三呉太伯、伯夷之倫（トカガノツマヒカガナリ、トカガノツマヒカガナリ、トカガノツマヒカガナリ）一詳、矣、余以レ、所聞由、光（許由）義至高（その態度、ふる立派）其文辞（文）不三少、概見（大体がある）一何哉（行爲はすこぶる立派）

右の文中「其文辞」を其ノ文辞ニと訓めば、詩・書の文、孔子の語に、という意味になり、其ノ文辞と送仮名ニを附けずに訓めば、許由や務光についての話が、という意味になる。

呉の太伯（泰伯）は、周の太王、すなわち、有名な古公亶父の長子で、父太王が心中、位を太伯の弟季歴に譲り、ついでその子の昌

（後の聖君主、文王）に伝えたいと希望しているのを察し、逃れて南方呉に赴き、呉の太伯となった人である。

伯夷は叔斉と共に孤竹君の二子であったが、父に叔斉に位を譲らんとする志のあるを知り、国を去って西方に赴いた人である。

伯夷、叔斉の事は『論語』の公冶長、述而、季氏、微子の諸篇に見え、太伯（泰伯）のことは、同じく、泰伯篇に見えている。

司馬遷の考をえ推測するに、許由、卞随、務光、太伯、伯夷は等しく高位に即くべき機会に恵まれながら、いさぎよく、その荣誉を捨てて顧みなかった人達である。この点で、これらの人の行為は全く軌を一にしている、考え方によっては、一民間人でありながら、忽ち雲の上に招かれ、しかも、敢然と之を振り捨てての行為の方が、太伯、伯夷の場合よりも更にいさぎよいと言えない事もない。（勿論、その正反対の状態も考えられるが）余（ここにも第一人様の主）以レ、所聞、由、光義至高（語が出てゐるのに注意）という語気から見れば、司馬遷もやはり、そのように考えていたのかも知れない。

しかも、儒教関係、従つて孔子関係の書には、許・光の事について触れていない。これは大きな欠漏ではないか。その様な憤りの気が「其文辞不三少、概見一何哉」という強い語気に現われていると思ふ。

然らば何故、孔子は太伯・伯夷については詳しく之を賞讃し、許

由・務光のことには触れなかつたか。

第一に考えられる事は、孔子は許由・務光の事は万^一、知つていたにしても、之を銜談巷語の類として問題にしなかつた。

第二に例え許由、務光の事を知り、一応、その高風を認めるにしても、太伯、伯夷と許由、務光とは全くその心的態度が違ふと考へた。

四人の人は齊しく君位を捨てた人達であるけれども、太伯、伯夷は父の心中を測^{おしよぶ}り、兄愛^{兄が弟を愛する}の道を全うしたのである。つまり、父子・兄弟の秩序の論理に従つたのである。そこに逆説的な積極性がある。ところが、許由、務光の態度は、すこぶる独善的で、そこに君臣の義もなければ長幼の序もない、つまり秩序の論理がない。言わば、世のいたきすねものに過ぎない。孔子はかかる独立孤高の士の立場を、一応は認めているけれども、肯定はしていない。だから之に何等の評価を加えなかつた。

司馬遷はこの孔子の心情を理解していたか、理解していなかつたか。理解していなかつたと考える方が話は分りやすい、理解していなかつたからこそ一概に「不^ルニ少^シ概見^ハ何哉^ヤ」と強ききめつける事が出来たのである。

しかし、又、理解していたとも考える事も出来る。まず、孔子の第一の立場を一応、考慮に入れたからこそ、「許^ハ・光^ハ義^ハ至高^ニ」と認

「伯夷列伝」の構成

めながらも正式には「高士列伝」とか「隱者列伝」というような独立した一卷を設けて、許由、卞隨、務光などの士の伝記を詳述する事は敢てしなかつた。

又、第二の立場を認めたからこそ、直ぐ次の文章で仁の問題に論及した。ただし、仁の問題に論及するその仕方は、すこぶるデリケートで、例えて言えば芭蕉俳諧におけるにほひ付のような手法である。この巧みなモニター的方法を味読しなければ、伯夷列伝全篇の巧妙まる結構も分らなければ、時代を越えた司馬遷の高度の文学的手法を理解する事も出来ないと思う。

では、その事を事実にも見て行くために、次の一段に進もう。

孔子曰、伯夷・叔齊不^レ念^ニ旧惡^ヲ（人のつれない仕打を根にもたない）怨^ハ是^ヲ以^テ（このわけだ）希^ニ求^レ仁^ヲ得^レ仁^ヲ又何怨^乎。余悲^ム伯夷之意^ヲ（よく）軟^ク詩^ヲ（詩経にはのつていな）可^レ異^ニ焉^{（孔子の言葉が信）}（詩一、次に掲げた詩）

怨^ミミンは怨マンとよんでもよい。ただ、ここでは、古例に従つて上二段活用として読んでおく。

ここで少しく仁ということについて考えておかねばならぬ。ヨーロッパの思想は「有」という思惟に立脚する。ヤールヴェ「エホバとは「有る」という意味だそうである。（参考——「わたしは有って有る者」「わたしは有る」というかた、（出エジプト記三の「四・日本」）「な

んじ自身を知れ」というギリシャの箴言も、汝という個人があるという思惟を前提として成り立つものである。ところで「有る」という思惟が昇華され、それが集中的に強められた場合、絶対的自我は有る、という思惟に到達する。西洋思想、殊に近代西洋思想の中核はこの絶対的自我をきびしく追及するという一点にあった。

しかし印度仏教の般若の智慧においては、自我の絶対性を否定する。絶対的自我は本来空であって、その実在を確信するのは虚妄であると見做す。

ところが、中国固有の思想においては、自我は空なり、とは見做さなかつた。自我はたしかに、存在する。しかし、絶対的自我は存在しない。自我は相対的な形においてのみ存在する。つまり、相対的自我は存在する。

かかる思惟法に基づいて孔子の仁は成立した。仁という言葉の原義そのものは未だ明確ではない。恐らく原始時代に於いては、それは具体的な祭儀に基づいて成立した概念であろう。しかし孔子の時代においては、それは「仁親也ハレム从シテ人ニ」(説文)という形で把握された。一、二、の間に温かい調和が保たれることが仁である。そこから、「父子有リ親、君臣有リ義、夫婦有リ別、長幼有リ序、朋友有リ信」という秩序の論理が出てくる。(備考……墨子においては相対的自我は社会我という今日的な形にまで発展している。) 許由・務

光には、この五倫に従う精神が見出せない、だから例え孔子は許由・務光が実在していた人であつたにしても、これらの人については、あげずらわなかつたであらう。司馬遷は孔子のこの立場を認めながらなお、「不ル三少概見セ何哉ゾ」と咎めた。歴史にはかかる五倫の道だけでは律し切れない、あくどい事実があるのを彼は見て来たからである。

咎めておいて彼は再び孔子の仁の問題を取り上げ、仁の問題を上げたのを糸口として、伯夷叔斉の伝を述べた。伯夷、叔斉こそ、父子、君臣、兄弟の道の矛盾に悩んだ典型的な人だからである。この辺のうづりの巧妙さは私の簡単な記述では正確には表現し切れない。本文に則して熟読玩味するのが正道であらう。

其伝(伝とは解詁外伝とか呂氏春秋を指すか。おそら)曰伯夷・叔斉、孤竹君(孤竹は河北省)之二子也。父欲レ立シ三叔一及ニ父一卒一(ぬ)叔斉(國は当然、兄上がつが)讓ニ伯夷・伯夷曰ク父命一也、遂レ逃去、叔斉亦レ不レ肯レ立而逃レ之一國人立ニ其中一弟一於レ是伯夷叔斉聞ニ西伯(四方の諸侯の)昌(後の)善養一老(よそ者でも)盡ニ往一傭一焉(傭、行話にならう)及レ至西伯卒、武王載ニ木主一或は馬にのせ)号ニ為ニ文王一じゃないか)及レ至西伯卒、武王載ニ木主一或は馬にのせ)号ニ為ニ文王一東伐レ紂(殷の王)伯夷・叔斉叩レ馬(武王の馬を)而謀曰、父死不レ葬(本葬もすま)爰(この)際(この)及ニ三文一(はいくさを)可レ謂レ孝乎(孝といえか)以レ臣(指す)弑(主君を)殺ス君(をさす)可レ謂レ仁乎、左右(右

にいた兵^(ス) 欲^(セ)兵^(リ) 殺^(ス)之^(ヲ)、太公^(武王の軍師) 曰^(ク)此義人也、扶^(タ)
 士たち^(ス) 而^(シ)去^(ル)之^(ヲ)、武王^(ス) 已^(ニ)平^(シ)殷^(ノ)乱^(ヲ)、天下^(ト)宗^(ト) 於^(テ)首陽山^(ニ)、采^(リ) 薇^(ヲ)
 伯夷^(ノ)叔齊^(ノ)恥^(ズ)之^(ヲ)、義^(ヲ)不^(レ)食^(フ)三^(ノ)周^(ノ)粟^(ヲ)、^(扶持米を) 隱^(ニ) 於^(テ)首陽山^(ニ)、采^(リ) 薇^(ヲ)
 (わらび、ぜんま) 而^(シ)食^(フ)之^(ヲ)、及^(シ)三^(ノ)餓^(ヲ)、且^(シ)死^(ス)作^(シ)歌^(ヲ)其^(ノ)辭^(ヲ)、(うたに) 曰^(ク)登^(リ)三^(ノ)彼^(ヲ)
 西^(ノ)山^(ニ)、首^(ノ)陽^(ノ)山^(ニ)、兮^(ヲ) 置^(ク)字^(ヲ)、采^(リ)三^(ノ)其^(ノ)薇^(ヲ)、兮^(ヲ) 置^(ク)字^(ヲ)、(武王の) 易^(ハ)レ暴^(ス)
 (封王の) 兮^(ヲ)、不^(レ)知^(ス)其^(ノ)非^(ニ)、一^(ノ)矣^(ヲ)、神農^(ノ)・虞^(ノ)・夏^(ノ)、(昔は舜、夏は禹のこと。)
 暴^(ス)嗔^(ス)、(すみやか) 没^(ス)兮^(ヲ)、我^(ハ)安^(ク) 適^(ク)甯^(ク)、(どこに身を) 矣^(ヲ)、于^(テ)嗟^(ス) 徂^(ス)
 兮^(ヲ)、命^(ヲ)運^(ス)之^(ヲ)衰^(ス)矣^(ヲ)、遂^(シ)餓^(ス)死^(ス)於^(テ)首陽山^(ニ)、由^(テ)此^(ノ) 詩^(ヲ)、^(この詩を) 觀^(シ)レバ^(シ)
 (伯夷、叔齊) 怨^(シ)非^(ニ)邪^(ヲ)、(すいぶん、怨んで)
 (伯夷の心を) 怨^(シ)非^(ニ)邪^(ヲ)、(すいぶん、怨んで)

以上が承の段の全部である。

もう一度、始めから起承の段全体を見てみると、

- 1、六経、従って儒教、孔子の精神に準拠すべきこと。
- 2、しかし、六経だけによれば欠けた者があること——許由、卜隨、務光など。
- 3、欠けていない者(伯夷、叔齊など)についても孔子の取扱いは問題があること。

を述べ、最後に怨ミタルカ非カという反語的な表現を用いて孔子が伯夷・叔齊は又何ヲカ怨ミン乎(何も怨むことはなかったはずだ)と言っているのに対して、怨ミタル邪非邪、怨んでいるようである)と断定し、そこに、強い批判精神を、ほめかしている。

「伯夷列伝」の構成

ところで、怨邪非邪について二つの取扱いが可能である。

一つは伯夷、叔齊は怨んでいるに異ならない。ところが、孔子は伯夷叔齊は怨んでいないと、おっしゃっている。だから、この伯夷叔齊伝説は歴史上の事実を誤り伝えた寓言に過ぎないと司馬遷は考えた。——孔子の言葉に重点を置く立場。

もう一つは、司馬遷は伯夷叔齊伝説に準拠して孔子の見解が誤っていることを指摘した。——伯夷叔齊伝説に重点をおく立場。

構文全体から見ても(転の部分をも考慮に入れて)私は後者の方に軍配をあげざるを得ない。

とところが、もう一つ、別の立場に立って考えて見ると、この二つの見方は共に正しいと言えそうである。

それは、この説話を歴史的事実と見ずに、神話伝説の立場から見た場合である。

中国は歴史を尊重する国であるから、民間の神話伝説をも、一応、歴史の形に作り変えて、之を歴史的事実の中に編入する傾向が、すこぶる強い。これは古事記神話が神話の形のままで正史の中に融け込んでゆく姿とは、まさに正反對である。この相違は中国民族と日本民族との思考法の始原的な相違を見定める上に、すこぶる重要な関門であるが、今はその事には触れない。

然らば伯夷叔齊説話を神話伝説の形に還元して考えると、どのよ

うになるか。

紙数に制限があるので、要点だけを项目的に挙げてみよう。

(1) これは現在の山東省内にあった斉国を中心として発生した説話である。

このことは、叔斉(弟の齊)という名からも推定される。

又、この説話に出て来る太公_{トウコウ}太公望呂尚は斉国の始祖である。

(2) 伯夷というのは東方民族たる殷民族を個人化した名前である。

松村武雄著『日本神話の実相』(一三九頁)にいう。

神話は、社会集団的活動の史的事実をば、個人的活動の事件として表出する強い傾向を有してゐる。かくして「神話」なるものは、社会集団的な史実をば或る特定の個人が為した奇異なロマンチックな行動として受入れ、且つさういふ風に表現叙述する傾向が強大であるが故に、神話が語るところに史的要素が含まれてゐる場合に於ても、それをそのまま神話の主人公だけの身の上に生起した史的事実であると解するよりも、寧ろその主人公によつて代表せられてゐる民族・部族若くは氏族の間に生起した社会的事実であると解する方が、事の真相を把握し得るにより、近いのが通則である。」

かくて、殷民族全体を伯夷という個人に化した。

殷_{イン}は夷_イを鼻音化したもので、元來、同音である。我が国でへびのことを東北方言の一部でヘンビと発音する。それと似ている。

伯夷(兄の夷)というのは文化的政治的に周よりも先進民族であつた殷に与えた名である。

「伯夷というのは先進民族たる殷に与えた名である」というのは、私の創見ではなく、貝塚茂樹先生の名著『中国古代史学の發展』中の記述よりヒントを得たものである。

殷は山東省を居住地として起り、一部は西方、河南省安陽に移動した民族で、周はこの民族のことを夷(すなわち東夷)又は殷とよんでいた。

(3) 叔斉は殷に対して文化的、政治的に叔(第三の弟)である周民族系の東山省方面における集団を個人化したものである。

斉は周朝初期の大功臣太公望呂尚を始祖とする国である。周朝の山東省における最大の親藩である。

(4) 伯夷、叔斉が位を譲り合ったというのは、殷周放伐の戦乱の傍杖を食つて困窮に陥つた当時の民衆が、神農、虞、夏、禪讓の美しい姿を兄弟相讓(殷周禪讓)の形になぞらえて、以_テ暴_ヲ易_シ暴_トした周のやり方、殷の暴政に対する批判、抵抗の意志を表示したものである。

(5) この説話では太公望呂尚(斉の始祖)が大変よい役をつとめ

ている。説話中の花形である。

これは、この説話を齊国の支配者が自分に都合のよい形に歪めるために、後から付加した挿入説話である。

民間、或は小部族の間で生じた神話伝承は支配者の手で自分達に都合のよい様に歪められる場合が、すこぶる多い。(フィン族の神話、カレワラのような例外もあるが。)

(6) 伯夷、叔斉が孤竹(河北省にあった国名)の君の二子であるというのは、この説話が、山東省のとなりの河北省に伝播して行った時、その地の支配者に都合のよい様に歪められた挿入説話である。或は、大國斉が北國の燕と関係を結びつけるために、作り上げた話かも知れない。

(7) 更にもう一つ私の想像を加えることを許していただくならば、この説話はまず最初に「以暴易暴兮、不知其非矣」という、殷周革命を非難するはやり、ことが民間にあり、後、それに個有名詞としての伯夷、叔斉が加わり、第三段として太公望呂尚、孤竹君が加わって出来たものであろう。

(8) 首陽山は何処にあるのか分らない。普通、山西省永濟県にあると言われている。私自身も、その地の山にある伯夷叔斉に関する碑文の拓本を先輩から貰ったことがある。山西省は周民族の原住地である。

しかし首陽山は隴西にありといい、洛陽の東にありといい、あるいは、遼西にあるという。↓伝説は歩く

しかし、それが西山、つまり西方の山であることは、本文の詩によって明らかである。

華北の西方は周民族の故地である。

(9) 伯夷叔斉は西山で、つまり周王朝のお膝元で、栄養失調のために死んだ。という説話は、周朝に対するいやがらせであると共に、物すごい抵抗精神の現われである。

餓死したという処に、東洋的抵抗の限界が示されているともいえるが、死を以って周朝のお膝元で、周朝のやり方に抵抗したということに、この神話の「憤り」「怨」の精神が見出される。

(10) この説話は、街談巷説であると共に、「怨」の思想を現わしている。

伯夷叔斉説話に示されたこの精神は、そのまま流れて『史記』文学の中核となっている。

明楊慎曰、「太史公作伯夷伝、滿腹是怨」

中国文学の中核をなす理念の一つは「憤り」であり「怨」である。(未完)