慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	穆王讃歌
Sub Title	A Royal Hymn of Mu T'ien-Tzu
Author	森, 雅子(Mori, Masako)
Publisher	三田史学会
Publication year	1995
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.65, No.1/2 (1995. 10) ,p.49- 75
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19951000-0049

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

穆王讃歌

森　雅子

（一）

後に『穆天子伝』と呼ばれることになる書物が約六〇〇年間の眠りから覚め、再び地上にその姿を現わしたのは西晋の咸寧五年、西暦二七九年のことである。[1] それは一枚の竹簡に四〇字を記し、四、五〇枚を白絹の紐で編綴した数巻の巻き物として戦国時代の魏国の王墓に埋められていたが、『晋書』武帝紀によれば最初の発見者、もしくは発掘者は付近の土民「汲郡（現在の河南省汲県）の人不準」であったと伝えられている。但し、不準なる者の当初の目的は王墓の副葬品、そのおびただしい財宝類の盗掘にあり、難解な文字の記された竹簡などには全く関心がなかったので、報せを受けて政府の役人が駆けつけた時には、松明がわりに燃やされて竹簡の一部は消失し、『穆天子伝』五篇を含む「大凡七十五篇…燼簡断札多く、文すでに残缺し、詮次を復さず」という状態であったという（『晋書』束晳伝）。また、ようやく棄廃を免れて洛陽の西晋内府に収容された「竹書数十車」は、武帝の命を受けた荀勗、和嶠、衛恆、束晳、[2] 張宙、傅瓚、王庭堅、王接等によって整理編定され、古文（科斗文字）から今体文字（隷字）に転写されたが、その時すでにかなりの脱落や不明の箇所があったことは、今日伝わる『穆天子伝』の巻一および巻二の巻首が失われ、またその文中に多くの空格が設けられていることからも明らかである。

従って、この書物に描かれている穆王（西周の五代目の天子満、前一〇〇〇―前九五〇年頃在位）の旅行が、メソポタミアにおける『ギルガメシュ叙事詩』のそれと

共通点を持つことに注目し、「比較文学的方法」によって両者の伝播と影響の論証を試みた土居光知は、「本書（『穆天子伝』）は欠文欠字が多く、ギルガメシュ叙事詩の粘土版（ママ）と等しく難読の書である」と述べ、その史料としての不完全さを嘆いている(3)。

しかし、『ギルガメシュ叙事詩』が「難読の書」であるのは、その基本的史料であるアッシリア語のテキストが略半分しか発見、読解されるに至っていないという純粋に物理的条件に起因しているのに対し(4)、『穆天子伝』の場合にはかてて加えてその書物のメインテーマは何か、またそれはいかなる契機で創作され、いかなるジャンルに属しているのかということすら不明である。いわば、後者は二重の意味で「難読の書」である。例えばメインテーマに関していえば、ギルガメシュの西方への旅は彼の忠実な従者であり、無二の親友でもあったエンキドウの死に打ちのめされ、永遠の生命を求めるためのものであったことが明記されているが、穆王の旅の目的――それがいかなる問題意識のもとに遂行されたのか本文中で言及されることは一度もない。

この点について、小川琢治は「穆王の西征は儒家の所謂巡狩に相当する旅行で、その重要なる目的の一が西土の雑多なる部落の酋長に周室の富力と兵力とを示して之を威服するに在ったことは疑を容れぬ」と断じ(5)、白川静は『穆天子伝』に多くの駿馬を諸所で得たことが記されているところから、その「原型はおそらく……馬政に関し、良馬を西方に求めることが行なわれたこととも関係があろう」と述べ(6)、更に安倍（齋藤）道子は「穆王の西方への大旅行は……西王母との会見と、当時武具などに需要の多かった羽毛の採集が旅の大きな目的であった」とする説を紹介している(7)。この他、上述の土居光知は「穆天子は殷や周の天子が天帝の後裔であるという意味で、太陽神の後裔であり、王母はその性能からいえば西方の原始的月神であったアルテミスに似ている」ので、この伝説の中核は「穆天子（太陽神の後裔）が極西の地で王母（月神）と交歓するということであろう」と指摘し(8)、同じく小南一郎も穆王の旅の目的は西王母と結合して再生することにあり、「古くは一年を東南西北と遊行して過ごす太陽神（男神）が年に一度、冬の時期に極西の月神（女神）を訪れることによって神婚が行なわれ、それによって宇宙が再生すると考えられた。そうした観念の一つの説話化が『穆天子伝』の物語りであった」と結論している(9)。

但し、以上の如き『穆天子伝』のメインテーマ、すなわち穆王の旅の目的が「戦争ではなく、観兵、即ち武威を耀かして圧服する」巡狩であったり[10]、馬匹の改良、羽毛（や玉、采石の類）の採集であったとする極めて現実的な、歴史的解釈にせよ、その背景に太陽神と月神との交歓――神婚の痕跡・残映を認めようとする神話的解釈にせよ、いずれも推測の域を出ず、あるいは『穆天子伝』のごく限られた一面を浮彫りにしているに過ぎない。繰り返すことになるが、その本文中で彼の旅の目的が直接言及されることは一度もないのである。

また『穆天子伝』に関しては、それがいかなるジャンルに属する書物かということも不明であり、例えばこれを日時を追って王の言動を記録したいわゆる「起居注」とする説、純正な歴史書、地理書とする説、神話・伝説の類とする説、伝奇小説、歴史小説とする説、あるいは一種の貴種流離譚とする説等、諸説紛々としているのが実情である[11]。

従って、私自身が以下において論究するのは、この二重の意味で「難読の書」である『穆天子伝』のメインテーマ、すなわち穆王の旅の目的を、上述の土居光知が採用した「比較文学的方法」によって、しかし比較する対象を『ギルガメシュ叙事詩』から「シュルギ王讃歌」に変えて解明する試みである。そしてもしできるならば、このような「比較文学的方法によって……古代の西方アジア（メソポタミア）と極東（中国）の文化を連結しようとする」[12]ことの可否を論じた上で、この書物がいかなる契機で創作され、いかなるジャンルに属しているかをも定義したいと思っている。

（二）

本章で『穆天子伝』の比較史料としてとりあげる「シュルギ王讃歌」（シュルギA）は、ウル第三王朝（前二一一一―前二〇〇三年）の二代目の王シュルギに捧げられた数多くの讃歌の中の一篇である[13]。彼は穆王よりも略一〇〇〇年前に実在した人物であり、その約五〇年にも及ぶ治世の間にシュメール全土にかつてないほどの繁栄と平和をもたらしたことで名高い[14]。なお、彼の父であり、この王朝の創建者でもあったウル・ナンムは優れた軍事指導者として、また非常に精力的な支配者としてラガシュ、ウルク、ニップール等の重要な諸都市の統治権を掌握し、荒廃していた首都ウルに数々の建造物――月神ナンナ（シン）の神殿や宮殿、天にそびえる聖塔（ジクラット）等

――を建立し、運河を掘削し、多くの国道を造営した。更に、彼はハンムラビ法典よりも三〇〇年前に、現存する限りにおいては最古の法典を発布して、「正義を高揚し、悪業と悲嘆を屈服させる」ことを誓い、また神々を手厚く祀ったことで知られている。(15)

恐らく、彼の戦場での死（前二〇九四年）はシュメールの人々、とりわけ彼の生前の輝かしい業績や敬神的行為を讃美してきた詩人や神官達にとって不正な、不条理なものと思われたのであろう。彼らはウル・ナンムへの讃歌と同様に、「ウル・ナンムの死と彼の冥界への下降」という一篇の詩を創作し、「正しき牧者」であったにもかかわらず人間としての死を免れることのできなかった王を愛惜し、追悼している。(16)

一方、ウル・ナンムの後を継いだシュルギも優れた軍事指導者であり、その支配権をシュメールの諸都市はもちろんのこと、エラムやアンシャンなどイラン方面や、北方のザグロス山地にまで及ぼし、「やがて古代世界において最も傑出した、最も勢力ある王の一人となった」(17)。従って、シュメールの詩人達は再び筆をとり、この「四界の王」と称し、父王の造営事業を完成したシュルギの栄光と業績をたたえて幾篇もの讃歌を創作したが、それらのうちとりわけユニークな記述を含む一篇が先ずA・ファルケンシュタインによって独訳され、(18)ついでS・N・クレーマーによってウル出土のテキストを追加・補足した形で英訳された。(19)前者によってシュルギAと分類され、後者によって「街道を行くシュルギ」と命名されたこの讃歌は次のように始まる。

私は王、私は（母の）胎内にあった時からの英雄、
私はシュルギ、私は誕生した（その日）からの強者（つわもの）、
私は凶暴な目のライオン、ウシュムガル（龍のような神話上の生物）の生み落した者、
私は「四界の王」、
私は「黒頭達」（シュメール人もしくは広く人間一般を指す）の番人、牧者、
私は全土の神の信頼する者、
私はニンスン（英雄達の神的母とされる女神）の生み給うた息子、
私は聖なるアン（天神）の心にかなう者、
私はエンリル（大気の神）の祝福する者、
シュルギ、私はニンリル（エンリルの妻）の愛する者、
私はニントゥ（地母神）により誠実に育くまれた者、

私はエンキ（水と知恵の神）により知恵を授けられた者、
私はナンナ（月神）の力強き王、
私はウトゥ（太陽神）のカッと口を開いたライオン、
私はイナンナ（愛と豊饒、戦争の女神）の陰門（ヴァルヴァ）のために選ばれたシュルギ、
私は街道を突進していく誇り高いロバ、
私は国道で（その）尾をなびかせる馬、
私はコースを一心に走る、スムガン（荒野の動物を保護する神）の高貴なロバ、
私はニダバ（学問の女神）の賢い書記。
私の勇気や力強さと同様に、
私は知恵も兼ね備え、
私はその（知恵の）真実の言葉を競い、
私は正義を愛し、
私は悪を愛さず、
私は邪悪な言葉を憎む、
私はシュルギ、私は卓越した力強き王。

この第一段（一―二六行）の記述は、シュルギが神々の血統につらなる高貴な生まれであり、神々の祝福と寵愛を受けて成長し、しかも正義をこよなく愛する力強き王であることを誇る等、シュメールの王達に捧げられた讃歌の典型的な形を踏襲しているが、そこにはまた極めて例外的に街道や国道やスピードに対する王個人の執着や情熱が吐露されている（一六―一八行）。すなわち、シュルギはアン、エンリル、エンキといった大いなる神々に選ばれ、ナンナ、ウトゥ、イナンナといった神々の保護者（パトロン）として、親しく交わる者であることを述べた直後に、自らを街道や国道をひた走るロバや馬にたとえて少しもためらわないのである。彼の言葉は続く。

私は（足腰の）強靱さを喜ぶ強者であるが故に[20]、
私は小道を拡大し、全土の国道を整備し、
私は旅を安全なものとし、そこに「大きな家」を建て[21]、
その傍らに庭園を造り、休憩所を設け、
そこに友好的な人々を住まわせ、
下から来る者も、上から来る者も、
その涼しい（木影）で元気をとり戻すことができるように（とりはからい）、
夜、国道を旅する人々が、あたかもよく建てられた都市にいるかのように、そこに避難所を見つけることが

できるようにした。

この第二段（二七―三五行）は、シュルギがシュメール全土の道路網を整備し、旅人が昼も夜も安心して旅行ができるように「大きな家」、庭園、休憩所を設置したことを叙述している。それは彼の父であるウル・ナンムを始めとして、多くのシュメールの王達が交易の振興を目的として努力した政策ではあったが、シュルギの場合にはむしろ旅そのものへの関心が顕者であり、実際この讃歌全篇を通してのメインテーマともなっている。例えば、続く第三段（三六―四一行）では、彼は次のようにうたう。

私の名が遠い（未来の）日々にも確立し、（人々の）
口から消え去ることがないように、
私の名声が全土にひろまるように、
私が全土で誉めたたえられるように、
私は走者として力強く立ち上り、コースを突進し、
（そして）ニップールからウルまで、
あたかもそれが僅か二時間（の距離）かのように、往復することを私は決定した。

すなわち、シュルギにとって彼の名声や栄光は、バビロニア中部にあったニップールから南部のウルまでの、直線距離で約一五〇キロメートルを全速力で駆けること、しかも一日のうちに往復すること（七八行）によって確立し、永遠に不滅なものとなると考えられていたのである。従って、次の第四段（四二―六一行）では、彼がニップールを出発し、日がまだ高いうちにウルに到着したこと、ついでその日のうちに再びニップールに戻っていったことが描かれている。

その力強さにおいて疲れを知らぬライオンのように、
私は立ち上り、
私の足腰に帯（ガードル）を巻きつけ、
蛇に驚いてバタバタと逃げ出すハトのように、私は
（私の）両腕を振り廻し、
山に向かって（その）目を上げるイムドウグド鳥（神話や叙事詩に登場するライオンの頭をした鳥。アンズー鳥）のように、私は両膝を大きく開いた。
私の……諸都市（の住民達）が私の廻りに群れ集まり、
私の「黒頭達」はまるで多数の雌羊のように、私を讃嘆して見つめ、

太陽神ウトゥが（人々の）家に巾広い光りを投げかけている（時）、
……私はエキシュヌガルに入っていき、
シンの家、その大いなる牛舎を豊かさで満たし、
雄牛を屠り、多数の羊を殺し、
ドラムとティンパニーを鳴り響かせ、
ティギと呼ばれる楽器で甘美な音楽を演奏させた。
全ての物を惜しみなく与える私、シュルギは（その神殿に）パンを奉納し、
〔ついで〕ライオンのように、私の王者としての席から……
ニンエガラの壮麗な宮殿に入っていき、(22)
私は〔そこで〕両膝を休ませ、新鮮な水で湯浴みし、
（私の）膝を折り曲げてパンを食べ、
〔ついで〕私はフクロウやハヤブサのように立ち上り、
ニップールへと戻っていった……。

この第四段では、ウルに到着したシュルギがその都市の主神であるナンナのエキシュヌガル神殿に直行し、「全ての物を惜しみなく与える」――文字通りには「全ての物を倍増する」(23)――王として、その神殿を豊かな奉納物や甘美な音楽で満たし、ついでニンエガラの宮殿に移動し、そこで休息をとり、パンを食べたことが叙述されている。恐らく、このニンエガラの宮殿では、シュルギは「私の配偶者、乙女イナンナ、天と地の陰門（ヴァルヴァ）である女王」と聖婚の儀式をとり行ない、彼女の兄であるウトゥと共に大宴会の席に列なったものと思われるが、そのことはこの日一日を総括する第六段の七八―八三行目において言及されている。むしろ、第四段の最後の二行はシュルギが立ち上り、再びニップールへと――その日の朝、彼が旅立って来た聖なる都市へと戻っていったと何気なく叙述するに過ぎない(24)。但し、その旅は往路のそれのように平穏でもなければ、安楽でもない。第五段（六二―七七行）は次のように続く。

この日、嵐は吹きすさび、暴風雨（テンペスト）は渦巻き、
北風と南風は猛烈に怒号をあげ、
稲妻は七つの風と共に天界を荒らし廻り、
耳を聾する嵐は大地を震わせ、
イシュクル（嵐の神）は広大無辺の天界に雷鳴をとどろかせ、
天界の風は地上の水を抱擁し、

その（嵐の）小さな石、大きな石が、
私の背を激しく打った。
（しかし）王である私は恐れることなく、
脅えることもなく、
跳躍しようとしている若いライオンのように、私は私
自身を奮い立たせ、
荒野（ステップ）のロバのように、私は私の……を包み隠し、
たった一人で旅する高貴なロバのように、
私の心はコースを辿る喜びに満ちあふれ、
一心に家路を辿るウトウのように、
私は三〇時間（の距離）の旅を続け、
私のザグルザグ（恐らく、宦官と思われる神殿の職員
達）は、私を驚嘆して見つめた。

ついで、ニップールに戻ったシュルギは、第六段（七八―九〇行）でこの日一日を総括する。

私は（この同じ）一日のうちに、ウルとニップールで
エシュエシュ祭をとり行なった(25)。
私の兄であり、友人である輝かしいウトウと共に、
私はアンによって基礎を定められた宮殿で強い飲物を
飲み、
私の歌手達は私のために七つのティギ歌をうたった。
私の配偶者、乙女イナンナ、天と地の陰門（ヴァルヴァ）である女
王と並んで、
私はその（宮殿の）大宴会の席に列なった。
彼女〔イナンナ〕は私の決定を最終的なものと認め、
決して異議を唱えず、
私は私の目を上げて見たところ、どこにでも行き、
私は私の心が駆りたてるところ、どこにでも進み〔誰
にも拘束されることはない〕。

アンは私の頭に聖なる王冠をのせ、
ラピス・ラズリで造られているエクルの中で私に笏を
握らせ
……玉座を天界の高みにまで高め、
彼はそこで私の王権を賞揚した。

ここではシュルギの旅の目的が「乙女イナンナ」とも「天と地の陰門（ヴァルヴァ）」とも呼ばれる愛の女神との聖婚の儀式であったことが始めて明らかにされ、彼らの結婚を祝賀する大宴会にはウトウも臨席して強い飲物、振やかな音

楽が供され、ついでその日のうちにニップールに戻ったシュルギにアンが王冠と笏を授け、彼の王権を賞揚したことが叙述されている。つまり、シュルギに代表されるシュメールの王達は生まれながらに神々に選ばれた存在であるが、即位した後にイナンナとの聖婚の儀式をあげ、その最愛の配偶者となることによって再度神々の寵愛と祝福が約束され、王権が確立すると考えられていたのであろう。従って第七段（九一―一〇二行）はシュルギとシュルギをたたえる人々の誇らし気な、喜こびの言葉が続き、讃歌は結ばれている。

私は全土を征服し、人々に安寧をもたらし、
四界に住む人々は異口同音に私の名を呼び、
聖なる歌をうたい、
私の偉大さを（次のように）誉めたたえる。
「彼は……シンによって、勇気と力強さと素晴しい生命とをエキシュヌガルで贈られ、
ヌナムニル（エンリル）によって、高貴な力を授けられた。
シュルギ、全ゆる異国を滅ぼし、全ゆる人々に安寧をもたらし、
宇宙のメ（秩序）に従う者[26]、
シュルギ、アンの信頼する息子（シン）によって愛される者よ、
ニダバに栄えあれ！」

以上のごとき「シュルギ王讃歌」が他の讃歌に較べてユニークな、極めて異質の記述を含んでいることは上述した。実際、このシュルギA以外の全ての讃歌は「誇張した言い回しと潤沢な比喩的表現で支配者の栄光をたたえるが、その王の真の性格や実際の業績についてはごくわずかのことしか語ってはくれない」[27]のに対し、ここではニップールからウルへ、そして再びウルからニップールへと「高貴なロバのように」[28]駆け抜けた王の個人的経験の描写が大半を占めている。しかも、シュルギの街道や国道、とりわけスピードに対する執着と情熱は他のテキストでも繰り返し言及されているところから、彼が「ある種のスピード・マニア」であり[29]、それが「比喩」ではなく彼の「真の性格」の一部であったことは疑う余地がない[30]。

一方、シュルギにはこの他に「シュルギの祝福」と名づけられた文学作品――一種の讃歌があり、これもまた

クレーマーによって英訳が試みられている。[31] 要約すると、この作品の中でのシュルギは先ず最初に彼の首都ウルからウルクへと奉納物を携えて旅立ち、その地のエアンナ神殿において女神イナンナとの聖婚の儀式をとり行なう。ついで彼はシュメールの二つの都市を歴訪し、それぞれの都市の守護神から祝福を授けられ、最後にウルに戻って、その地の主神であるナンナからも祝福され、賞揚されて旅を終えている。

この作品は、シュルギ自らがさまざまな神々から祝福を授けられるためにある都市を旅立ち、その途上もしくは目的地でイナンナとの聖婚の儀式をとり行ない、再びその出発点である都市に戻るというパターンを踏襲している点で、上述の「シュルギ王讃歌」と明らかな対応を示している。但し、「シュルギ王讃歌」においては全篇が王の独白で構成され、主役はあくまでシュルギ一人であるのに対し、この作品の中では女神イナンナがかなり重要な役割を演じている。すなわち、聖婚の花嫁となった彼女は、王の奉納物や「彼の讃嘆の気持をひき起こさずにはいない姿」に心をゆり動かされて、[32] ながながと情熱的な愛の歌をうたい、更に彼のために甘美な、輝かしい運命を約束する。その約束とは(1)王が戦場において常に勝利者となり、(2)王者の衣、王冠、ラピス・ラズリの玉座にふさわしい者となり、(3)「あなたの愛しい心臓が長く鼓動し」、長生きするであろうということである。そして、女神は言葉を続けて次のように祈願する。

アンがあなたの運命を定め給うたままに、
それが変えられることがなく、
運命の決定者はエンリルなので、それが変えられることがないように。[33]

従って、この二つの文学作品――「シュルギ王讃歌」と「シュルギの祝福」――から読みとれることは次のようなことである。すなわち、シュルギに代表されるシュメールの王達は「彼の戴冠式の日、あるいはそれに続く日、あるいはまた敵に向けて軍を動かそうとしている時」に、[34] 王自らが守護神の祝福を受けるために旅立ち、シュメールの重要な都市（とその神殿）を歴訪し、その途上で女神イナンナとの聖婚の儀式がとり行なわれた。その際、女神は彼女の最愛の配偶者である王に輝かしい運命を約束するが、その約束の言葉は王が出発点に戻って、その地で大いなる神々（アン、エンリル、エンキ

等）によって再度祝福され、賞揚されて初めて実現すると考えられていた。恐らく、「シュルギ王讃歌」は王の側から、そして「シュルギの祝福」は女神の側からそのような儀式と慣例を描いた作品であり、いいかえれば、両者は一枚のコインの裏表のような関係であったに違いない。

なお、「シュルギ王讃歌」は上述したように、シュルギという極めてユニークな「スピード・マニア」を主人公とし、また彼の約五〇年にも及ぶ治世が実際に名声と栄光に満ちたものであったが故に、他の讃歌に較べてはるかに広く、はるかに後世まで人々に愛好され、うたい続けられた。この作品の大規模な流行については、異本の並はずれた数と共に、大量の断片史料がニップール、キシュ、ウルク等広い地域から出土していることによっても立証されている。(35)

（三）

前章で「シュルギ王讃歌」をとりあげた際に、シュルギの父ウル・ナンムから始めたように、本章で『穆天子伝』を論究するに当たっても、先ず穆王満の父である昭王瑕について簡単に触れておきたい。

西周王朝（前一一〇〇年―前七七〇年頃）は殷の紂王を倒した武王によって創建され、これを継いだ成王・康王の時代に天下は安寧であったが、四代目の昭王が立った頃から王道がやや衰え、彼自身も南方に巡狩して返らず「江上に卒す」と『史記』周本紀は記している。(36)この他、『左伝』僖公四年、『呂氏春秋』音初篇等にも昭王水死の記事があり、更に『帝王世紀』に至ると「昭王徳衰え、南征して漢を済る。船人これを悪みて、膠船（にかわの舟）を以て王に進む……中流に至りて膠液れて船解け、王水中に没して崩ず」と記し、昭王不徳と水死を因果関係で捉えている。(37)

一方、『楚辞』天問には「昭后遊を成して、南土にここに底る。その利は惟れ何ぞ、彼の白雉に逢う」という一節があり、昭王が巡遊をなし遂げて、南方の地まで来た時に、古来天子の徳に応じて出現するとされた白雉に逢ったことがうたわれている。(38)従って、昭王にはこれを不徳の天子（暗君）とする説と、白雉（『今本竹書紀年』では大兕）のような瑞兆に出会う有徳の天子（明君）とする説が併存することになるが、恐らく暗君説はたまた彼が巡遊からの帰路に水死したために、後世の歴史家によって曲解されたものであったろう。(39)実際、昭王南征

の偉業をたたえる宗周鐘には「昭王がはじめて、文武によって周の支配に帰した南域を巡察したもうた。この時南国戉子が叛乱して深く侵寇してきたが、王はこれを撃破し、その都に攻撃を加えた。かくて南国戉子は媾和の使者をおくり……南夷東夷の二十六邦もともに降服し、謁見を賜うた」ことが記され[40]、また天問が「成遊」――巡遊をなし遂げたとうたっていることからも、昭王の南方経略がはなばなしい成果をあげたことは明らかである。西周の人々にとっては、彼の水死はその不徳を象徴するものではなく、むしろ凱旋途上における不幸な出来事であったに違いない。

なお、天問はこの後直ぐに「穆王は巧梅、それ何ぞ周流をなし、天下を環理して、それ何をか索求する」とうたい、昭王の子である穆王が良馬と善御を得て天下をめぐり、周流したのは一体何をさがし求めてのことであろうかと問うている[41]。この詩句が『穆天子伝』の他、『左伝』『今本竹書紀年』等の諸書に見える穆王の天下周遊の事績と関連があることは疑う余地がない[42]。

この他、穆王に関しては『書経』呂刑に王が年老いたので刑罰が不公平にならないように新刑法を作り、四方に布告したこと[43]、『左伝』昭公四年（『今本竹書紀年』穆王三十九年）に王が諸侯を塗山に会したこと[44]、更に『国語』周語に彼の父は昭王ではなく、丹朱であったこと等が記され[45]、三代の王達の中ではかなり例外的に豊富な史料が残されている[46]。従って、以下においてはこれらの諸史料を併わせ考えながら、先ず『穆天子伝』を巻一から四まで要約し[47]、ついで「シュルギ王讃歌」との比較を試みていくこととする。

『穆天子伝』巻一の巻首数簡はすでになく、残存している竹簡は「……天子と濊山の上に飲す。戊寅（の日）に天子北征して、漳水を絶る」という記述で始まっている。但し、この書物を欧米人として始めて翻訳したE・J・アイテルはこれに先だって「穆王がその西征を南鄭からスタートした」記述があったことを推測し[48]、同じく小川琢治も「その出発点は南鄭であった」としながらも「（穆王は）是から洛陽（ママ）即ち本書の宗周……に至り、宗周の廟において旅行の事を挙げることを報告する相当の儀式があって、然る後に出発したと想はれる」と指摘している[49]。

なお、出発して間もなく「癸未（の日）に雨雪ふる」「庚寅（の日）に北風ふき、雨雪ふる」という記事が続

くことからも明らかなように、穆王は寒さのためにしばしば前進を阻まれながら北上し、當水のほとりで犬戎の首領である胡から饗応されたり、鄗人の国では河伯の子孫である鄗柏絜から豹皮十枚、良馬二六頭を献上されている。

一方この巻一において特筆すべきことは、鄗人の国から西征した穆王が河伯無夷の都である陽紆の山に到着した時に、（鄗柏絜と同じ河伯の子孫である）河宗柏夭の出迎えを受け、吉日を選んで威儀を正し、河伯を祀る荘厳な儀式をとり行なっていることである。この時、河伯は祭司の役を務める河宗柏夭にのりうつって、穆王の治世が末長く続くであろうと祝福し、更に言葉を継いで昆侖の丘、春山へと赴くようにという西征の路順を指示している。従って、これより後は河宗柏夭が道案内をすることとなり、穆王は八駿の乗——赤驥、盗驪、白義、踰輪、山子、渠黄、華騮、緑耳を選び、造父、三百等を御者として西極に向かうところで巻一は終わっている。

続く巻二も巻首数簡が朽ちて失われ、穆王の路順を正確に辿ることはできないが、彼は先ず(1)膜晝という者に黄河の北方を領土として与え、殷の祭祀を命じ、(2)昆侖の丘に升って黄帝の宮を見、豊隆（雷公とも雲師とも

いう）の墓にもり土し、(3)春山（飛鳥百獣の群生する気候温和な地上の楽園）では縣圃の上に記念碑を建て、(4)更に、長肱という者に黒水の西河を領土として与え、周の祭祀を命じたりしながら、(5)癸亥（の日）に西王母の邦に到着している。

なお、この間に穆王の一行は珠澤、赤鳥、曹奴、容成、剞闉、鄄韓といった諸氏の国々を経由し、それぞれの首領から牛、馬、羊、酒、穀物、時に美人や良犬の類を献上され、その返礼として中国の特産品——金銀の器や装飾品、貝帯、丹朱、黒塗の車等を賜与している。(50)

巻三は巻一、二とは異なり、巻首に欠文欠字がなく「吉日甲子（の日）に、天子は西王母に賓し……白圭玄璧を執りて、以て西王母に見ゆ」という記述で始まっている。更に、穆王が「錦組百純、□組三百純」を好献として差し出し、西王母は「これを再拝して受けた」という記述が続くが、この前後の文は西王母が穆王と対等か、彼よりも高位の存在であったことを窺わせるに充分である。(51)なお、翌日の乙丑（の日）に穆王は西王母を瑶池のほとりでもてなしたが、その酒宴の席で、

「白雲天にあり、山陵より出ず、
道里悠遠にして、山川これを間つ、

將う、子よ死することなく、尚はくば能く復たび来たれ」

と西王母がうたい、これに答えて

「予東土に帰りて、諸夏を和らぎ治め、
万民平均とならば、吾また汝に見えん、
三年に及ぶころ、まさに而の野に復さん」

と穆王もうたっている。更に、西王母は、

「彼の西土に徂き、ここに其の野に居る、
虎豹群をなし、烏鵲ところを與にす、
嘉命は遷らず、我はこれ帝女、
彼は何ぞ世民ぞや、まさに予を去らんとす、(52)
笙を吹き簧を鼓し、中心翔翔たり、
世民の子、これ天の望み」

と別れの歌を吟じている。この後、穆王は馬を駆って弇山に升り、「西王母の山」と刻んだ記念碑を建て、その国をあとにしている。(53)

ついで穆王は西北方に進路をとり、温山、滔水を経由して曠原に至り、その地で「鳥獣が群を絶つ」ほどの大規模な狩猟を展開し、車百台分の羽毛を得て帰国の途につく。なお、この巻三の末尾には辛丑（の日）に、穆王が砂漠の中で渇し、七萃の士（近衛兵）の一人である高奔戎が馬の首から血を取って献じたという記述があり、ここでも（巻一と同じく）穆王の旅が決して平穏でも、安楽でもなかったことが暗示されている。

巻四は巻二と同じく、穆王が経由していく先々で食用の家畜や穀物、酒、良馬、番犬の類を献上され、返礼として中国の特産品を賜与したことが詳述され、ついでこれまで道案内役を務めた河宗柏夭を自国に帰した一行は、ようやく癸酉（の日）に太行山脈を越え、黄河を済り、千里を馳駆して宗周に辿り着いている。なお、巻四では采石の山、文山等で紋様のある石を採集し、また巨蒐氏の国では飲物として白鵠の血が献上され、牛羊の乳汁で穆王とその一行の足を洗うという丁重なもてなしを受けたことが特筆されている。(54)

宗周に辿り着いた穆王は、ここで再び白鵠の血を飲み、牛羊の乳汁で足を洗って元気を快復し、帰国から七日ほど経た庚辰（の日）に、宗周の廟で旅行の完遂を報告する儀式をとり行なっている。その際、穆王は宗周を出発してから陽紆の山まで「三千有四百里」、陽紆より西夏氏まで「二千又五百里」、西夏より珠余氏及び河首まで「千万五百里」といった具合に西征の里数を一つ一つ数えあげ、昆侖の丘、西王母の邦、曠原の野に至って再び

宗周に還帰した総計は実に「三万有五千里」であったと誇っている。[55]

この後、穆王は吉日を選んで甲申（の日）に再度宗周の廟で祭儀を挙行し、乙酉（の日）に六師の人（彼に従軍した將兵達）を洛水のほとりで饗応し、更に吉日を選んで丁酉（の日）に南鄭に帰り、その略一年にわたって続行された大旅行を終えている。[56]

以上の如き内容の『穆天子伝』と上述の「シュルギ王讃歌」を直接比較する前に、先ず言及しておきたいことがある。それはこの両文学作品の主人公である穆王とシュルギの父、昭王とウル・ナンムが共に精力的な支配者であり、軍事指導者としてもかなりの成果をあげた明君でありながら、戦死もしくは巡狩・巡遊の途上での死という――当時の人々にとっては神々の気紛れ、あるいは大いなる不条理と思われたであろう不幸に遭遇していることである。従って、彼らの後継者である穆王とシュルギは共に志なかばで倒れた父の業績、生涯をひき継ぎ、完成するという形で歴史に登場し、例えば穆王は西方への大遠征を完遂し、[57]シュルギはウル第三王朝の版図を拡大し、自らを「シュメールとアッカドの王」ではなく「四界の王」と称している。[58]

しかも、上述したようにシュルギの治世は約五〇年にも及んだが、穆王も『書経』呂刑が「王、国を享くること百年にして耄す」（注43）と評し、『今本竹書紀年』が穆王満は「即位して五十五年で崩じた」と記し、[59]更に『史記』周本紀は「穆王即位のとき、春秋すでに五十……立ちて五十五年で崩ず」と記す等、[60]いずれも長期にわたって王権を行使し、また後者は極めて長寿であったことが判明している。[61]

また、シュルギは自らをロバや馬に比するほどに駿足であり、時には「平野を疾走する四つ足の動物を苦もなく捕獲した」と断言しているが（注30）、穆王の場合には造父以下の名御者を用い、赤驥以下八頭の名馬に車をひかせて千里を馳せ、[62]シュルギに優るとも劣らない「スピード・マニア」ぶりを披露している。かくして、シュルギはその自らの足でニップールとウルを一日で往復し、一方の穆王は名御者、名馬を駆使することによってはるかに優れた機動力を発揮し、宗周から西王母の邦、曠原の野に至り、再び宗周へと還帰する「三万有五千里」を一年で走破している。

従って、シュルギと穆王の旅行に関しては、その走破

した距離、要した時間、動員された人数[63]等に注目するならば格段の差があることは否めないが、にもかかわらず両者には到底偶然の所産とは考えられない幾つかの類似点が見出されることもまた事実である。それらを列挙すれば以下の通りである。

(1)　シュルギはこの旅行を彼自身の首都ウルからではなく、シュメールにおいて最も神聖な都市ニップールからスタートしている。一方、穆王も（巻首が欠落しているために推定ではあるが）彼自身の都である南鄭からではなく、わざわざ宗廟のある宗周に立ち寄り、その地から出発している。この事実は彼らの旅行が単なる冒険や個人的な愉楽のためではなく、何らかの宗教的儀式に関わるものであったことを暗示している。

(2)　シュルギは駿足を駆ってウルに到着すると、そこで先ず月神ナンナの神殿エキシュヌガルを訪れ、「雄牛を屠り、多数の羊を殺し、ドラムとティンパニーを鳴り響かせ、ティギと呼ばれる楽器で甘美な音楽を演奏」させている。一方、穆王は巻一において河伯の子孫である鄒柏絮や河宗柏夭と共に白狐、玄貉、牛馬豕羊等を犠牲として河伯を祀り、また全篇を通してしばしば広楽と呼ばれる音楽を演奏させている[64]。しかも、この時河宗柏夭は神がかりして河伯の言葉を伝え、西征する穆王の道案内役を務めたことは上述したが、シュルギにも月神ナンナが道案内をして彼をニップールに伴なったり、時には神だけが王の代理としてニップールに赴く別の讃歌が残されている[65]。つまり、彼らの旅行は神もしくは神の代行者の庇護のもとにあり、また神意に沿うものとして挙行されたことが明らかである。

(3)　シュルギはついでニンエガラの宮殿を訪れ、「両膝を休ませ、新鮮な水で湯浴みし……パンを食べる」が、この記述が女神イナンナとの聖婚の儀式を暗示するものであったろうことは上述した。一方、穆王は巻三において西王母の邦を訪れ、白圭玄璧を身につけ、「錦組百純」等を好献として差し出し、翌日には瑶池のほとりに酒宴の席を設けているが、この記述もまた――極めて曖昧な表現ではあるが――穆王と西王母の聖婚の儀式に関するものであったと私は考えている[66]。例えば、後世の人々は「繆王（穆王）は西のかなたへと巡狩し、西王母に見えて、これを楽しみて帰るを忘る」（注62）と記し、少くとも両者の間に恋愛関係、男女関係が成立したことを認めている[67]。

(4)　シュルギは女神イナンナとの聖婚の儀式が終了す

ると、大宴会の席から立ち上り、あわただしくニップールへと帰っていく。しかし、その道中は嵐が吹きすさび、北風と南風は猛烈に怒号をあげる等、平穏でもなければ安楽でもない。同じく、穆王の道中も難儀なことが多く、例えば巻一ではしばしば雨雪、北風に前進を阻まれ、また巻三では西王母と酒宴の後、帰国の途についた穆王は砂漠の中で渇きに苦しみ、高奔戎が馬の首から取った血を飲んでいる。

(5) シュルギはニップールに到着すると、その地で再度エシュエシュ祭をとり行ない、ついでこの特別な一日に彼が経験したことの全てを総括している。一方、穆王も宗周に還帰すると宗廟において旅行の完遂を報告する儀式をとり行ない、その際この特別な一年に彼が経由した国々について――その全ての里数を数えてあげている。なお、「シュルギ王讃歌」ではこの総括の直後に、シュルギとシュルギをたたえる人々の誇らし気な、喜こびの言葉が続くが、『穆天子伝』においてそれは「吉日甲申(の日)に、天子は宗周の廟に祭り……六師の人を洛水のほとりで」饗応したという記事の中に窺うことができよう。(68)

(6) シュルギはこの「讃歌」の中で、彼が神々に愛され、祝福される存在であることを、例えば「私は聖なるアンの心にかなう者」「私はエンリルの祝福する者」といった具合に繰り返し誇っているが、穆王の場合それは西王母の歌の中で「世民の子、これ天の望み」という甚だ要約された形で表現されている。つまり、この言葉は「帝女」――天帝の娘であり、「嘉命うつらず」――永遠の生命を約束された女神西王母が、「世民」である穆王に、「あなたこそ天(の神々)の望みです」と祝福したものに他ならなかったのである。

(7) 以上で「シュルギ王讃歌」と『穆天子伝』の直接的比較は終わるが、シュルギにはこの他に「シュルギの祝福」と名づけられた一種の讃歌があり、上述したようにそこでは聖婚の花嫁となったイナンナが、王のためにながながと情熱的な愛の歌をうたい、更に彼の甘美な、輝かしい運命(戦場における勝利、王権の確立、長生き)を約束している。そして穆王の場合には、この約束は西王母と彼との歌の中に――これまた甚だ要約された形でうたいこまれている。例えば、「将う、子よ死することなく、尚はくば能く復たび来たれ」という語句には長寿の、「諸夏を和らぎ治め、万民平均とならば……」という語句には戦場における勝利と、王権の確立に対す

る祈願がこめられている。[69]

(8)　この他、シュルギに関しては彼がウル・ナンムの子であるという厳然たる事実にもかかわらず、多くの讃歌の中で彼の両親は「神格化された英雄ルガルバンダとその妻の女神ニンスン」とする記述が繰り返されている。つまり、ウル第三王朝の人々にとっては、理想的な王の生まれとして神の血統に連なることが必須と考えられ、それ故にシュルギは「神の称号を一種の天命として自分の名前に結びつけ、またごく自然に自らを神と称した」のである。[70]一方、上述したように『国語』周語には「昔、昭王が房に娶り、房后という……丹朱身に憑りて似てこれに儀いて、穆王を生む」という記事があり、穆王の父は昭王ではなく丹朱と呼ばれる神であったと伝え、[71]また『列子』周穆王篇は彼が「神人」――ほとんど神と同様の人であったと評している。[72]

(四)

以上の如き八項目の、そして明君でありながら志なかばで倒れた父の後を継ぎ、当時としては異例の長期政権を保持したことや、スケールの違い、機動力の違いがあるとはいえ共に「スピード・マニア」ぶりを発揮して旅行したことをもつけ加えれば、実に十項目以上の類似点が見出されるシュルギと穆王について、私は次のように考えている。すなわち、「シュルギ王讃歌」がシュメールにおいて長期間にわたって人々に愛好され、大規模な流行をみたことは上述したが、恐らくそれは「シュルギの祝福」を伴なう複合した形で西周末期の中国に伝来し、[73]その地で夙に「旅行好きの天子で、遠く西方を周遊した」[74]ことで名高い穆王の伝説と習合したに違いない。実際、私見によればシュメールやバビロニア、そしてアッシリア文明の栄えたメソポタミアの文物は、紀元前一〇世紀頃をさかいとして周辺の地域に伝播し、その一つの流れは中国にも及んだ。しかも、その文物の中には鉄器や小麦や戦車（チャリオット）のように有形であり、極めて利用価値が高く、それ故に伝播する必然性も高いものの他に、神話や叙事詩といった無形の文学作品も含まれていた。[75]そして中国に伝来したメソポタミアの神話や叙事詩はその地の神話、叙事詩と何らかの類似点、もしくは共通項が見出された場合に受容され、習合され、新しい神話、新しい叙事詩を生み続けたが、[76]同じことは讃歌というジャンルにおいても起こった。つまり、『穆天子伝』は「シュルギ王讃歌」の伝来によって中国に生まれた、「穆王讃

歌」とでも称すべき新しい文学作品だったのである。

先ず、『穆天子伝』の創作者はシュルギが彼自身の首都であるウルからではなく、シュメールの最も神聖な都市――大気の神エンリルの神殿があるニップールから旅立ったように、穆王も彼自身の都である南鄭から宗廟のある宗周に立ち寄り、その地から西征の途についたというふうに筋を設定したようである。そして、穆王は河伯無夷の都である陽紆の山に辿り着き、吉日を選んでこの河神を祀る荘厳な儀式をとり行なうが、この記述はシュルギが月神ナンナの守護する都市ウルに到着し、そのエキシュヌガル神殿で盛大な祭儀を挙行したことと対応している。実際、シュルギが雄牛を屠り、多数の羊を殺して月神に奉納したように、穆王も動物犠牲として白狐、玄貉を屠り、牛馬豕羊を河に沈めている。

ついで、シュルギはニンエガラの宮殿に赴いて女神イナンナとの聖婚の儀式をとり行なうが、穆王の場合には西王母の邦を訪れ、「錦組百純」等好献を贈り、瑶池のほとりに酒宴の席を設けている。『穆天子伝』の創作者はこの酒宴の席で、西王母が王のために歌をうたったという記述を挿入することによって、「シュルギの祝福」における女神イナンナとシュルギの関係を再現し、穆王も帝女、すなわち女神西王母との聖婚の儀式をとり行なったであろうことを仄めかしている。

なお、帰国の途についた穆王は砂漠の中で渇きに苦しみ、また幾度か白鵠の血を飲み、牛羊の乳汁で足を洗う等「古代の療法」が施されていることからも、その旅が難渋なものであったことが窺われ、この点でもシュルギがウルからニップールへの復路で悪天候に苦しんだ記事と対応するように配慮されている。そして、ニップールに到着したシュルギがエシュエシュ祭を挙行し、ついでこの特別な日に彼が経験したことの全てを総括しているのに対しては、「庚辰（の日）に、天子おおいに宗周の廟に朝し、すなわち西土の数を里（はか）る」と記し、穆王が経由した国々について――その全ての里数を数えあげたことが特筆されている。

かくして、「シュルギ王讃歌」と、ある部分では「シュルギの祝福」をも下敷にして、プロト『穆天子伝』は完成したが、それは当初(1)穆王が宗周を出発し、(2)先ず男神（河伯）のもとを訪れ、(3)ついで女神（西王母）のもとを訪れ、彼女と聖婚の儀式をあげ、(4)その祝福を授けられて宗周に還帰するという、極くシンプルな旅行記であったと思われる。

しかし西周の人々にとって、そして『穆天子伝』の創作者にとって、国家の衰退は日に日に激しさを増し、その滅亡は目前に迫りつつあった。彼（もしくは複数の彼ら）はプロト『穆天子伝』に手を加え、穆王の旅程を際限もなく延長し、その訪れる国々の数を際限もなく増大し、更にその首領達からおびただしい食料や飲物を献上され、行く先々でおびただしい財宝や羽毛の類を採用するという記述を付け加えることによって――たとえ虚構の世界ではあっても――国家の衰退や滅亡を忘れ、遠ざけようとした。あるいは、彼（もしくは複数の彼ら）は八頭の名馬や造父以下の名御者をその旅に同行させることによって、穆王をシュルギ以上の「スピード・マニア」に仕立て上げ、沈みいく西周という国家の落日を追わせ、これを止めようと祈願したともいえよう。ともあれ、プロト『穆天子伝』はこの段階で行間に思いつく限りの贅沢や虚飾を詰め込まれた現行の『穆天子伝』に改竄され、その結果それがいかなる契機で創作され、いかなるジャンルに属し、またそのメインテーマは何であったのかということすら不明の「難読の書」にされてしまったのである。(77)

しかし、プロト『穆天子伝』という原点にたち戻るならば、そのメインテーマ、すなわち穆王の旅の目的は聖婚の儀式を媒介として西周という国家の繁栄と安寧、治世の永続、そして彼自身の長寿を約束されることにあったことが明らかである。いいかえれば、それは穆王に仮託された地上の支配者の、神々の保護と祝福を得るための巡礼の旅に他ならなかったのである。またすでに論及したことではあるが、『穆天子伝』は「シュルギ王讃歌」の伝来を契機として創作され、それ故に中国では他に類例のない「王の讃歌」と呼ばれるジャンルに属し、後に戦国時代の魏王の墓に一種の「死者の書」として埋葬されたのである。(78)

注

（1）但し、出土の年はこの他に太康元年（二八〇年）、太康二年（二八一年）とする説があり、書物が埋められていた墓の主も魏の襄王とする説と安釐（あんり）王とする説に分かれ、いずれも定説となるには至っていない。小川琢治「周穆王の西征」（『支那歴史地理研究・続集』弘文堂、一九二九年）一七一―一八八頁、鄭傑文『穆天子伝通釈』山東文芸出版社、一九九二年、一五二―一五八頁参照。

（2）鄭傑文、前掲書、一五八―一六一頁参照。

（3）土居光知「極東における太陽神後裔の旅行」（『土居光知著作集・第二巻』岩波書店、一九七七年）四〇四頁。

(4) Speiser, E. A., "*The Epic of Gilgamesh*" *in* Pritchard, J. B. ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (*ANET*), Princeton, 1955. *pp.* 72～99. 及び Tigay, J. H., *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982. 参照。

(5) 小川琢治、前掲書、三八五頁。

(6) 白川静『中国の神話』中央公論社、一九七五年、二二〇―二二一頁。

(7) 安倍道子「穆天子伝」(『東洋の奇書55冊』自由国民社、一九八〇年) 一七六頁。

(8) 土居光知、前掲書、三九七頁。氏によれば「本書の穆天子は天空を行く太陽神英雄であると共に、国内を巡遊する周の国王との二重性格を有し……春夏の間は北上し、さかんに活動するが、秋には南下し、冬は休養と次の行動の準備にすごす」等、太陽神の習性を体現化しているという (四〇六頁)。

(9) 小南一郎『中国の神話と物語り』岩波書店、一九八四年、六七、八七頁。

(10) 小川琢治、前掲書、三八七頁。

(11) 小川環樹『中国小説史の研究』岩波書店、一九六八年、二四九―二五〇頁、李福清『中国神話故事論集』学生書局、一九八七年、一―一一頁参照。なお、これらの諸説は『穆天子伝』を西周の穆王の西方旅行によって成立した信憑すべき記録と見る説 (E・J・アイテル、A・フォルケ、顧実、小川琢治、岑仲勉、衛挺生等) とフィクションと見る説 (H・マスペロ、森三樹三郎、小川環樹、土居光知等) とに二大別されるが、後者に属する貴種流離譚説はかつて奥野信太郎が提唱し、後に藤田祐賢によって継続、発展された (但し、いずれも口頭発表で終わり、論文の形をとるには至っていない)。この他、御手洗勝 (『古代中国の神々』創文社、一九八四年、七四〇頁) は『穆天子伝』における穆王が巫的性格を有し、霊的存在であるところから、その「文体がいかに実録風なものであっても、本書はシャーマンの伝承を中核にして成立したものと考えられる」と述べ、原田実 (『日本王権と穆王伝承』批評社、一九九〇年、一七五―一七九頁) は「穆王によって西方の文物が東方にもたらされ、そこから普遍的な王権が発生する」即位法起源説話としての穆王伝承という考え方を提唱する。

(12) 土居光知、前掲書、二六三頁。

(13) シュメール文学の一ジャンルを構成するこの種の讃歌は、ウル第三王朝の一代目の王ウル・ナンムに始まり、イシンとラルサ両王朝のイディン・ダガン、イシュメ・ダガン、リピット・イシュタル、ウル・ニヌルタ、リム・シンといった諸王にも捧げられているが、詩人達が最善を尽くし、最も数多く創作したのはシュルギのそれである。なお、これまでに発見された約二〇篇のシュルギ王讃歌のうち、シュルギAはA・ファルケンシュタインとS・N・クレーマーによって重点的に復元、読解が試みられ (後詳)、ついでシュルギBとCがローマ大学のG・R・カステリーノによって、テキストDその他がバール・イラン大学のJ・クラインによって研究、公刊

されている。Cf. Castellino, G. R., *Two Šulgi Hymns*, 1972. Klein, J., *Šulgi D: A Neo-Sumerian Royal Hymn*, A Dissertation in Oriental Studies, 1968.

(14) シュルギと彼の後継者達についての詳細はKramer, S. N., *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*, Chicago, 1963. pp. 69-71 参照。

(15) ウル・ナンムと彼の治世についての詳細はKramer, *op. cit.*, pp. 67f. ウル・ナンムの法典については、Finkelstein, J. J., *"The Laws of Ur-Nammu" in ANET*, pp. 523-525. 参照。

(16) Kramer, S. N., *"Death of Ur-Nammu and His Descent to the Netherworld." Journal of Cuneiform Studies (JCS)* 21, 1969, pp. 104-122. 後に、*"The Death of Ur-Nammu"*, *Near Eastern Studies Dedicated to H. I. H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday (Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan, V)*, Wiesbaden, 1991, pp. 193-214. 改題、所収。

(17) S・N・クレーマー、久我行子訳『シュメールの世界に生きて』岩波書店、一九八九年、一五七頁。

(18) Falkenstein, A., *"Sumerische religiöse Texte,"* 2. Ein Šulgi-Lied, *Zeitschrift für Assyriologie*, Neue Folge (*ZANF*) 16, 1952, pp. 61～91. なお、ファルケンシュタインはこの時すでにシュルギ王讃歌として識別された一八篇にAからSまでの記号を付け、以後のカステリーノやクラインは若干の修正をしながらも、この記号に依拠して彼らの研究を進めている。

(19) Kramer, S. N., *"The King of the Road: A Self-Laudatory Shulgi Hymn" in ANET*. pp. 584～586. なお、以下にとりあげる「シュルギ王讃歌」（と表記する場合はシュルギAを指し、その他は括弧に入れず、必要な場合は記号を付記する）は全てこのクレーマーの英訳に依拠したが、幾つかの箇所はファルケンシュタインの独訳を参照し、注記した。

(20) Falkenstein *op. cit.*, p. 65 による。

(21) 「大きな家」に関してはファルケンシュタインは「城郭」と推定し、五味亨（『古代オリエント集』筑摩書房、一九三八年、七四頁）は「宿駅」と訳している。なお、クレーマーは他の箇所ではこの「大きな家」を「歴史上最初のモーテル」とする。Cf. Kramer, S. N. *The Sacred Marriage Rite, Aspects of Faith,Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Bloomington, 1969（小川英雄、森雅子訳『聖婚』新地書房、一九八九年、一九頁）。

(22) ニンエガラは文字通りには「宮殿の女王」もしくは「王宮の貴婦人」を指し、しばしばイナンナの形容詞（エピセット）に用いられている。

(23) Falkenstein, *op. cit.*, p. 68.

(24) ニップールには大気の神、「あらゆる神々の父」とされるエンリルの神殿エクルがあり、それ故にニップールはシュメールの最も神聖な都市として、その宗教、思想文化の中心であった。

(25) エシュエシュに関しては、ファルケンシュタインは「毎月行なわれた祭」と解釈し、クレーマーは「宗教的な

祭典、但し現在までのところそれについては全く分かっていない」とする。Cf. Art. Eššešu, *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, 1958.

(26) シュメール語のメ me に関しては「秩序」の他、規範、掟、神通力、神慮等の語があてられ、クレーマーは「世界が計画通りに動くようにさせる神的な規則」と訳している。

(27) クレーマー『シュメールの世界に生きて』、一六四頁。

(28) ファルケンシュタインによれば「この讃歌はシュルギの自己評価を意図した作品であり……他の宗教的主張を表明するような種類のそれとは全く異なる。それはむしろ宮廷儀式という別の領域に属する作品であり、そこではウルからニップールへの嵐のような旅路という、王の個人的経験の描写が大半を占めている。また、その旅はそれが行なわれた年の名前のもとになったほど、記憶すべきものとみなされた」という（前掲論文、九一頁）。

(29) クレーマー『聖婚』、一九頁。

(30) 例えば、シュルギA以外の讃歌の中でもシュルギは非常に脚が速く、疾走する羚羊を捕まえることができるとか、私にはランニングにおいてライバルはいないと誇り、クレーマーによれば「彼は平野を疾走する四つ足の動物を苦もなく捕獲した」という。Kramer, S. N., *Shulgi of Ur: A Royal Hymn and a Divine Blessing, A. Neuman-S. Zeitlin eds., The Seventy-Fifth Aniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, 1967, p. 374.

(31) Kramer, S. N., *op. cit.*, pp. 369-380.

(32) 実際に、女神が心をゆり動かされた王の姿とは「儀式用のメ（掟）の衣を纏い、頭には王冠の形をした鬘をつけた」ものである。クレーマー『聖婚』、一〇三頁参照。

(33) Kramer S. N., *op. cit.*, p. 380.

(34) クレーマー『シュメールの世界に生きて』、一六五頁。

(35) Cf.Falkenstein, *op. cit.*, p. 63. なお、クレーマーが集めたシュメールの文学作品目録では、この「シュルギ王讃歌」が「私は王、生来の」lugal-me-en ša-ta を標題とする多くの作品群の筆頭にあげられ、この作品が書記養成学校の教材として用いられたことも指摘されている。Cf. Kramer, S. N., *The Oldest Literary Catalogue: A Sumerian List of Literary Compositions Compiled about 2000 B. C., Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 88, 1942, pp. 10～19. 及び *Sumerian Literary Texts from Nippur*, New Haven, 1944. p. 115.

(36) 「……昭王瑕立。昭王之時、王道微缺。昭王南巡狩不返、卒於江上」。

(37) 「昭王徳衰、南征、濟于漢、船人悪之、以膠船進王、王御船至中流、膠液船解、王及祭公倶没于水中而崩」。

(38) 「昭后成遊、南土爰底、厥利惟何、逢彼白雉」。

(39) 例えば、王逸のごときも天問のこの句について「おもえらく、越裳氏白雉を献ず、昭王の徳（白雉を）致すこと能はず、親ら往きてこれを逢迎せんと欲す」と注釈し、昭王は自らの不徳をかえりみず、白雉を出迎えに行ったという牽強付会な暗君説の立場をとっている。

(40) 「王肇通省文武勤疆土、南国艮子敢陥虐我土。王敦伐

其至、〔戮撲〕伐厥都。𠬝子廼遣間、来逆邵王、南夷東夷俱見、廿又六邦」（白川静『金文の世界』平凡社、一九七一年、一一八―一二〇頁参照）。

(41)「穆王巧梅。夫何為周流、環理天下、夫何索求」。なお、巧梅という語句については諸説があるが、ここでは劉永済の「梅はもと塒（ぼく）に作り、……巧塒とは巧牧なり」とする説をとる。

(42) 但し、『左伝』昭公十二年では「穆王欲肆其心、周行天下、将必有車轍馬跡焉、祭公謀父作祈招之詩、以止王心、王是以獲没於祇宮」と記し、穆王の天下周流は祭公謀父によって断念させられているが、『国語』周語や『史記』周本紀等では穆王が犬戎（けんじゅう）を征伐しようとした時に、祭公謀父が諫めたが聴きいれず「遂征之、得四白狼四白鹿以帰。自是荒服者不至」と記し、穆王の暴挙のために荒服の戎狄が来朝しなくなったことが強調されている。恐らく、昭王と同様に、後世の歴史家が穆王にも暗君のレッテルを貼るために、彼の治世に瑞兆である白狼白鹿が出現したとする伝承を曲解し、「荒服の者至らず」というマイナス評価を付け加えたのであろう。小川琢治、前掲書、二六三頁以降は「穆王の事蹟と人物」を論じ、「本書（『穆天子伝』）と……諸書とを公平に考査した所では、穆王が特に游楽に荒さみ、国政を廃し国運の衰頽を招いたとするのは曲解に過ぎずして、儒家の誣ふる所と反対に穆王は成康以後に至り周室富力の絶頂に達した時に出で、昭王の失敗した南方の経略を実現し、諸候を塗山に会するまでに成功を収めた」英明の君主であったと結論している（二七七―二八〇頁）。

(43)「惟呂命、王享国百年耄、荒度作制、以詰四方」。

(44)「……霸之濟否、在此会也。夏啓有鈞臺之享、商湯有景毫之命、周武有孟津之誓……穆有塗山之会」。

(45)「昔昭王娶於房、曰房后、実有爽徳、協於丹朱。丹朱憑身以儀之、生穆王焉」。なお、丹朱は尭の不肖の子で、傲慢・頑凶だったので、后稷によって丹水に放遂されたとも、舜によって丹淵に封ぜられたとも伝えられるが、ここでは「丹朱の神」と呼ばれている。

(46) 白川静『金文の世界』（前掲、一二七頁）によれば、金文による『穆天子伝』の直接的資料はないが、その他の「金文資料によって考えられる穆王の時代は、いずれかといえば、うちに辟雍儀礼が盛行し、若干の周頌の詩篇なども作られた……太平の時代であった」という。

(47) 小川琢治（前掲書、二五四―二六一頁）が「内容の梗概」として巻一から四と、巻五から六を二大別しているのに従い、本稿では『穆天子伝』を巻四で完結したものとして論究する。

(48) Eitel, E. J., *Muh-t'ien-tsze chuen, or Narrative of the Son of Heaven* [*posthumously called*] *Muh. The China Review XVII*, 1888. No. 4, p. 226.

(49) 小川琢治、前掲書、二八七頁。なお、氏によれば周代の都はいずれも咸陽、長安に比較すべき大都邑でなかったために容易に移転したが「本書の宗周は之に比して規模の頗る大なる首府」、すなわち「大邑洛陽（ママ）と解する方が正しい」という（二九一―二九二頁）。同じく顧実（『穆

天子伝西征講疏』商務印書館、中華民国六十五年、二三七頁）も『書経』や『詩経』に見える宗周は鎬京を指しているが、『穆天子伝』の宗周は「皆指洛邑……蓋己不居鎬京」と指摘し、穆王が彼自身の都であった南鄭から宗周（洛邑）に入り、その地から西征の途につくという経路をとったことは今日略定説となっている。

(50) 小川琢治（前掲書三八九―三九二、三九八―四〇一頁）は、巻一で鄗柏絮から豹皮十枚、良馬二六頭を献上されたのを皮切りに、巻二、三、四においても穆王が行く先々で食料や酒を調達し、返礼として中国の特産品が賜与される記事が詳述されていることに注目し、両者の関係は「後世の（中国の）帝王が外国の来貢に対し……鰕で鯛を釣らせる方針で、貢物に対し過分に手厚い下賜品があるのを常とした」パターンの先駆をなすものであったとする。この点に関しては、鄭傑文、前掲書、一九五―二〇二頁参照。

(51) 実際、『穆天子伝』中に散見する域外の首領達は、先ず彼らの側から献上品を差し出し、穆王が返礼品を賜与すると「膜拝して受ける」のに対し、西王母の場合は穆王が一方的に好献を差し出し、彼女はこれを「再拝して受けている」。従って、本書の西王母は単なる「西方に実在した女王」（森三樹三郎）ではなく、況んや「穆王の女（むすめ）」（顧実）や「シバの女王」（A・フォルケ）でもなく、巻一に登場する河伯に準じる存在――恐らく、女神であったと思われる。

(52) 「予（われ）」は原典では「子」に作るが、形が近似するために誤記されたとする鄭傑文（前掲書、五五頁）の説に従う。

(53) 「吉日甲子、天子賓于西王母、乃執白圭玄璧以見西王母、好献錦組百純□組三百純、西王母再拝受之、□乙丑、天子觴西王母于瑶池之上、西王母為天子謡曰、白雲在天、山陵自出、道里悠遠、山川間之、将子無死、尚能復来、天子答之曰、予帰東土、和治諸夏、万民平均、吾顧見汝、比及三年、将復而野、西王母又為天子吟曰、徂彼西土、爰居其野、虎豹為群、於（烏）鵲與處、嘉命不遷、我惟帝女、彼何世民、又将去子（予）、吹笙鼓簧、中心翔翔、世民之子、唯天之望、天子遂駆升于弇山……眉曰西王母之山」

(54) これらの古代人の療法、衛生法に関しては、顧実、前掲書、二一八―二一九、二三七―二三八頁参照。

(55) 但し、この総計は数えあげられている里数の合計と合わないことが、劉師培、小川琢治等によって指摘されている。顧実、前掲書、二四七頁参照。

(56) 丁謙（『穆天子伝地理考証』六巻附「穆天子伝紀干支表」浙江図書館、中華民国四年）や顧実は穆王の西征は二年の才月を要したとするが、小川琢治、土居光知、小南一郎はこれを一年のサイクルで捉えている。

(57) この他、『古本竹書紀年』には「穆王東征天下二萬一千五百里、西征億有九萬里、南征億有七百三里、北征二億七里」という記事があり、『今本竹書紀年』にも「北征、西征、伐楚（南）、伐越（東）」とある等、穆王の巡狩は東西南北に及ぶものであったことが窺われ、この点でも

「四界の王」と称したシュルギと対応している。

(58) H・ウーリッヒ、戸叶勝也訳『シュメール文明』佑学社、一九七九年、二一三―二二〇頁参照。

(59)「穆王、名満……五十五年王陟于祗宮」

(60)「穆王即位、春秋已五十……立五十五年崩」。

(61) 吉川忠夫（『古代中国人の不死幻想』東方書店、一九九五年、九―一〇頁）によれば、中国では「百歳」や「百年」の語がほとんど人間の一生の代名詞として用いられているが、「それは人間の寿命をぎりぎり一杯に見積もってもせいぜいのところ百歳ということに過ぎず、『荘子』の盜跖篇は上寿を百歳、中寿を八十歳、下寿を六十歳とする」という。従って、注（43）や（60）の記述から百歳を越していたと思われる穆王が上寿に属していたことは疑う余地がない。但し、その年令に関しては諸説があり、白川静（『金文の世界』前掲、一二一頁）の如きは、注（43）の記述は穆王のことではなく呂侯のことであろうとする。

(62) 例えば『史記』趙世家は「繆王使造父御、西巡狩、見西王母、楽之忘帰、而徐偃王反、繆王日馳千里馬、攻徐偃王、大破之」とあり、『列子』周穆王篇は「穆王……迺観日之所入、一日行萬里」と記す。

(63) 小川琢治（前掲書、三八八―三九〇頁）によれば、穆王の一行は「人員三千乃至五千が旅行に参加した」と推測されている。

(64) 広楽は『穆天子伝』中で八回演奏され、「相伝によれば天上の一種の音楽であり、鐘や鼓を広く陳べるところからその名がある」という。鄭傑文、前掲書、八頁。

(65) クレーマー『シュメールの世界に生きて』、一六五―一六七頁。

(66) 拙論「西王母の原像」（『史学』五六号）

(67) 森三樹三郎（『支那古代神話』大雅堂、一九四四年、一〇八―一一二頁）は、ここで挙げた『史記』趙世家の他、『穆天子伝』『列子』の記事から「西王母と穆王とは互いに詩を贈って、別離を惜しみ、情緒纏綿たる情景を現出している」と評している。

(68) 実際、『穆天子伝』中で「吉日」がわざわざ選ばれているのは僅か五回（巻一の河伯を祀る日、巻二の昆侖に升る日、巻三の西王母と会見する日、そして巻四のこの箇所と南鄭に入る日）であり、それが特別重要な――クライマックスとでもいうべき節目の日を指す語であったことは疑う余地がない。恐らく、穆王はこの宗廟の祭りで彼自身の西征を誇り、また六師の人は饗応の席で王をたたえ、寿いだと思われる。

(69)『史記』秦本紀及び趙世家（注(62)）によれば、穆王の西征中に徐の偃王が反乱を起こしたので、長駆して周に帰り大いにこれを破ったとあり、『穆天子伝』のこの箇所の記述は徐の偃王の反乱とその鎮定を指すとする説が多い。

(70) ウーリッヒ、前掲書、二一五頁。

(71) 注(45)参照。

(72)「穆王幾神人哉、能窮當身之楽、猶百年乃徂、世以為登假焉」。

(73) 『穆天子伝』の創作された時代に関しては、(1)西周、(2)春秋・戦国時代、(3)晋人偽造説とがあり、今日では多くの学者が「前五世紀から前四世のあいだに作られた」(小川環樹、前掲書、二五〇頁)戦国時代説をとる。しかし、私は書として完成したのは後世であったとしても、プロト『穆天子伝』如きものが西周末期にすでに存在していたと考えている。西周の人々はその盛時を偲び、昭・穆王に代表される黄金時代の再来を夢みて、この書物を創作し、愛好したに違いない。なお、小沢賢二(「『古本竹書紀年』の出自を遡及する」『汲古』第二一号、八六頁)は『穆天子伝』と共に汲冢から出土したといわれている『古本竹書紀年』が「西周王室の史記」であったとして、その西周時代成立説を主張している。

(74) 森三樹三郎、前掲書、一〇六頁。

(75) 長沢和俊『東西文化の交流—新シルクロード論』(白水社、一九七九年)六六—九一頁参照。

(76) その一例が西王母の神話であり、羿の叙事詩であり、中国では断片的な形でしか残存していないが、朝鮮で結実した朱蒙(しゅもう)伝説であったと私は考えている。拙論「西王母の原像」(前掲)、「后羿叙事詩の復原」(伊藤清司先生退官記念論文集『中国の歴史と民俗』第一書房、一九九一年、一六九—一九三頁)、「英雄叙事詩の系譜」(宗教史学論叢5『聖なる空間』リトン、一九九三年、九九—一三〇頁)、「朱蒙に関する一考察」(『比較神話学の展望』青土社、一九九五年出版予定)参照。

(77) 実際、後世の人々は穆王がその大遠征に費やしたであろう経費や労力に思いを馳せ、彼に暴君とか暗君というレッテルを貼ることとなった。例えば、『国語』の作者は「(穆王)遂に之(犬戎)を征し、四白狼四白鹿を得て帰る」という周語の記事の後に「これより荒服の者至らず」とその武断政治を批判し、『史記』周本紀も「穆王即位のとき、春秋すでに五十、王道衰微す」と記している。しかし、彼には「塗山の会」という有名な朝会の一つが帰されていること(『左伝』昭公四年)、「大いに九師を起こして、東のかた九江に至り……黿鼉を叱して梁(はし)をつくる」という奇跡を現出していること(『今本竹書紀年』)、そして上述のように「四白狼四白鹿」といった瑞兆を得ていること(『国語』、『史記』)等から判断して、穆王がその父である昭王と同じく明君であり、西周時代の黄金時代の建設者であったことは疑う余地がない。注(42)、(46)参照。

(78) 石上玄一郎『エジプトの死者の書』(人文書院、一九八〇年)参照。