

Title	蛮夷の華夏起源伝承の研究：中国古代楚族源論争を中心に
Sub Title	On legends of the Chinese origin of Barbarians : with special reference to the controversy on Chu's (楚) ancestral origins
Author	市瀬, 智紀(Ichinose, Motonori)
Publisher	三田史学会
Publication year	1994
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.63, No.3 (1994. 3) ,p.17(237)- 40(260)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19940300-0017">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19940300-0017</a>

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.

# 蛮夷の華夏起源伝承の研究

——中国古代楚族源論争を中心に——

市 瀬 智 紀

## 序論

- 一、楚族源論争の検討
  - 二、祝融楚之祖先伝承の構造（その一）
  - 三、華夷觀念と血縁的連続
  - 四、祝融楚之祖先伝承の構造（その二）
- 結論

## 序論

一般に人間の世界観は、自己を中心とした同心円を形成している、境界を円周として持っているという。その中心とはもちろん「我ら」であり「内部」である。しかしこの「我ら」とは、常に「我ら」であることを確かめられない不安定な存在である。「我ら」の存在を確認するためには、境界を設け、外部には他者である「彼ら」

の存在が要求されなければならない。そしてこの「彼ら」もまた「我ら」の投影物なのである。

中国古代において、華夏を「我ら」であるとするならば、その境界の外には「彼ら」である蛮夷の世界があった。よく知られているように、その蛮夷は差別され汚穢視される。しかしながらその反面、蛮夷は華夏の血縁でその末裔であると考えられていた。『史記』の諸世家の記述を待つまでもなく、楚は帝顓頊、呉は周太伯・越は夏の禹・朝鮮は殷の箕子・匈奴は夏后淳維というように、中国周辺世界の国々はいずれも華夏の後裔であるとみなされている。さらに付言するならば滇は楚の末裔、倭の狗奴国は呉、閩越・東海王は越の子孫、朝鮮王衛滿は燕の末裔といったように、この始祖—子孫で取り結ばれる血縁関係は更なる周辺世界へと拡大を見せるのである。<sup>1)</sup>

このように排除されつつも、血縁的に連続するというその矛盾した構造を取るのにはなぜであろうか。本論では華夏と蛮夷という、その境界が与えられながらも、始祖—子孫の関係で取り結ばれるこうした一連の伝承を「蛮夷の華夏起源伝承」と名づけて一つの枠組みとして考えたと思う。

さてこうした問題に対して、中華思想自体があらゆる諸勢力を自己の權威に従属せしめようとするものであるから、一切の諸勢力が中華の子孫としてその支配下に置かれたのだという説明は説得力をもって迎えられている。そしてなぜ排斥される蛮夷が華夏の血筋に連なるのかという疑問に対しては、すなわち華夷觀念自体が、夷を夷として排除することにとどまらず、夷を華に変化させなければ意味がないから、華と夷とを差別することの中に、夷を華に近づけ包摂していこうとする論理を内包していたのである<sup>(2)</sup>という解答が与えられることになる。

このような立場を取る限り、中華の帝王に収斂される一切の系譜とは、おそらく儒家の手によつて机上で作爲・仮飾されたのであるという説明も成立するであろう<sup>(3)</sup>。果たして華夏と蛮夷の血縁的紐帯を、このように華夏の側からの支配・服属理論として解き明かしていくことは

有効であろうか。本論稿の目的は中華の王統譜に収斂される「蛮夷の華夏起源説」について、なぜこのような始祖—末裔関係が成立するのかというその論理背景を今一度検討してみようというものである。しかしながら中国周辺の始祖伝承のすべてについて等しく論ずることはできない。個別の問題から議論を始めたいと思う。

ここに一九八〇年代以降、中国の学界でしきりに議論された一つのテーマがある。それは帝顓頊の末裔であるとみなされながらも「我は蛮夷なり」と中原諸国にその存在を誇示した楚国の来源にまつわる論争である。本論稿ではこの楚をめぐる民族系統論争を取り上げて、中国(華夏)と周辺諸国(蛮夷)との関係性について新たな認識を示すことができれば幸いである。

### 一、楚族族源論争の検討

果たして楚は蛮夷であったのか否か、楚族の来源をどこに求めたらいいいのか、この議論を「楚族族源論争」という。もとより、それは史書における一見相容れない記述に端を発している。一方で『史記』の「楚世家」には「楚の先祖、帝顓頊高陽より出づ」と中原華夏から出自する系譜が記されている。その一方で第六代目の楚王熊

渠は、「我は蠻夷なり、中國の號謚に與らず」と自ら蛮夷であると主張したという。中国周辺の呉王も越王も朝鮮王も、自らが蛮夷であるとした記述はなく、この「自己意識」としての蛮夷の発言が大きな謎とされてきた。そして、熊渠の発言を裏付けるような、次のような記事もある。

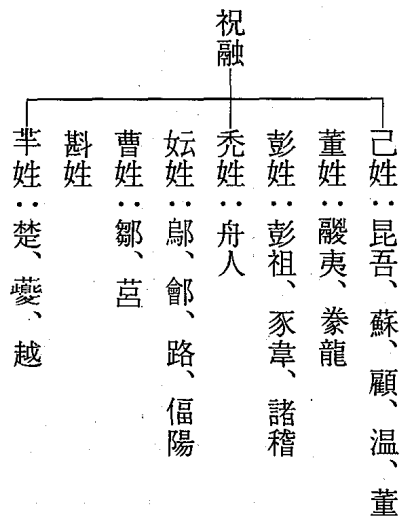
楚の成王は、初めて荆蠻を収めて之を有ち、夷狄をもて自ら置く。  
 (『史記』齊太公世家)

さてこのようなことから、一方で楚族とは中原と民族系統を異にするのではないか、つまり楚族は異民族集団なのではないかという議論も見られる。<sup>(4)</sup> 民族とは「特定の個別文化およびそれへの帰属意識を共有する人類の低位集団」と定義される。この個別文化の中では、言語・信仰・習俗・心理的特徴のうち、いずれも多彩な実在の民族に照らしてみると必須の要素とはいえないが、「帰属意識 (Identity)」だけは常に認めることができる<sup>(5)</sup>とされている。それゆえに楚王の蛮夷であるというこの主張も、一種の Ethnic Identity の表出ではないかとみなされてきたのである。以下問題の焦点を明確にするために、この議論の前提条件となっている事柄を三つ挙げよう。

① 楚の系譜に関して最も信頼性の高い史料とされる

『国語』鄭語の「祝融八姓」説を系譜として示すと次のようになる。

図一：祝融八姓



② そしてこの祝融八姓について地域的な帰属を明らかにする手がかりが知られている。これを「祝融八姓の居地」という。

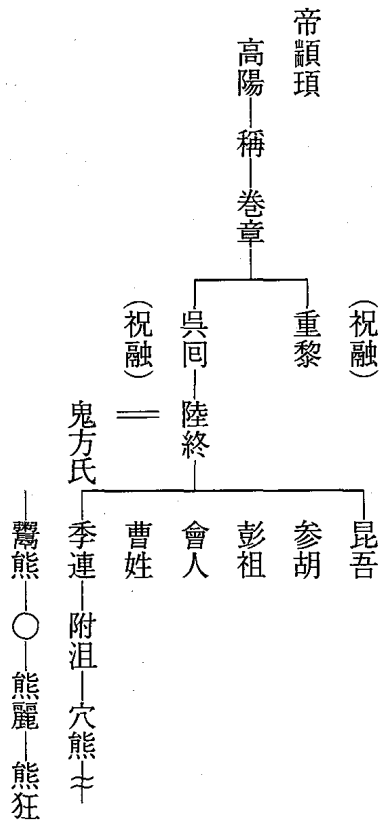
表一：祝融八姓の居地

祝融	河南省新鄭	舟人	河南省新鄭或は密県境内
昆吾	河南省許昌、以前は濮陽	郟	河南省偃師緜氏西南
蘇	河南省温県西南三十里	鄆	河南省密県東北五十里
顧	山東省鄆城東北	偃陽	山東省旧峰県南五十里
温	河南省温県	鄒	山東省鄒県(嘗ての邾、湖北黄崗へ遷る。)
鬻夷	山東省定陶境内三鬻亭か	莒	山東省莒県
彭祖	江蘇省徐州	莘	河南省鄆陵境内か
豕韋	河南省滑県或は濮陽境内		

\*董・豢龍・諸稽・路・斟姓などは所在不明(顧鉄符『楚国民族述略』<sup>(6)</sup>より)

③『史記』楚世家にも、楚王の系譜が示されており、それは『国語』鄭語の世系とは若干の相違を見せている。恐らく同一の伝承が『史記』に至るまでに整理改編されたものと考えられる。「祝融八姓」に対応する『史記』の伝承を「陸終六子」という。

図二：陸終六子



始めに中国の学界で展開された楚族族源論争の研究史をふり返ることにしたい。楚族の来源をめぐっては、北來說、東來說、西來說、土着說、折衷說などいくつもの學説に分けて考えられている。ここでは曹萌、舒之梅、張正明、姚漢榮氏らの分類をもとに、考察していくことにする。

さて楚族が華夏族で、中原から遷移したものであるとする學説は、すべて今提示した『国語』鄭語や『史記』楚世家の直接的な理解に基づいている。例えば中原から楚への民族移動があったと主張する楚族北來說は次のように考えている。まず楚族の始祖は、かの黄帝にまで遡上することができるという。その祖先である帝顓頊高陽は、黄帝の孫にして昌意の子であった。これら黄帝・顓頊は紛れもない華夏集団の構成主体であり、楚族がその直系であるかぎり、彼らもまた華夏族であるに違いないと考えるものである。そして黄帝・顓頊以下の楚の先民集団と考えられている「祝融八姓」については表一を見れば分かるように河南・山東・江蘇一帯に分布していたことが知られている。北來說の論者は、これを「楚族が黄河中流域の中原地帯を中心に活動していた」ことの証拠であるとみなしてはばからないのである。

しかしながら楚は蛮夷であるとされ、自らも蛮夷であると主張した。この問題をどう解決すればよいのであるか。これについては張蔭麟氏がすでに一九四二年に述べているように、本来華夏集団であった楚族が、江漢平原に入り、土着の蛮夷と混血し融合することによって、次第に蛮夷に変質していったのであろうと考えている。

すなわち支配者階級である華夏集団が、被支配者階級である「蛮夷」と融合することによって、蛮夷化されていったのであろうとみなしているのである。

さて今述べた北來說の他にも、東來說・西來說などには楚族が本来華夏集団に属するものであったとする学説である。このうち楚が東方から遷移してきたとする東來說<sup>(9)</sup>は、金文甲骨文の解釈に基づくものであるが、先に述べた祝融八姓の中に、多く東夷集団が含まれていることに注目している。饒夷・彭祖・顧・偃陽・鄒・莒などがそれで、これらの集団は山東・江蘇方面に分布しているのである。従って楚族とは、華夏集団が山東・江蘇・安徽方面に東遷してから、本拠地である江漢平原に入ったか、または本然的に東夷集団なのであって、楚王が「我は蛮夷なり」と自称したのは、彼らの東夷集団としての本然的な性質を吐露したものにほかならないと帰結するものである。

そして第三に楚族の西來說であるが、これは先の『史記』楚世家の人物、陸終が鬼方氏の妹、女嬃氏を娶った(『大戴礼』帝系)という点を根拠にしている。鬼方氏と羌族とは密接な関係があり、陸終が女嬃氏を娶ったのだから、その子孫である楚族は、羌族の血を引くものとい

うことになる。また楚族は羊姓であった。羊とは羊の姿形であり、これは楚人が羊をトータムとする族に族化されたことを示すものであるとしている。こうした説は論拠が抹消的で、この論争の中では積極的支持を得られていない。

結局のところ、これまでの楚の族源論争の議論とはすべて世系上の人物に帰着せしむることができる<sup>(11)</sup>。しかしこうした世系上の人物と、江漢平原で勢力を誇った楚との間には地理的・時間的な隔りがある。事実、楚族族源論争とは、今述べたような経緯とともに、金文甲骨史料・地名・トータム・ト辞・転音関係などの議論も加えて精緻を極めているが、中原と江漢平原の間の距離を埋める決定的な史料は何もない。「祝融八姓」と同一伝承であるともなされる「陸終六子」(図二参照)によると、陸終から熊某系の楚王に至る間の伝承は「或は中国に在り、或は蛮夷に在り」<sup>(12)</sup>「其の世を紀すること能はず」など曖昧な記述を残すのみである。楚族の起源をめぐって数多の議論が展開されても、この説話の巧妙な接合部分<sup>(13)</sup>は越え得ない。いきおい、文献操作の上でのこうした論争は行き詰まりを見せることになる。

ところで一九八〇年代以降になると、世系の帝顛頊・

祝融・陸終といった人物を度外視して、楚族が土着の蛮夷族であるとする土着説<sup>(14)</sup>が盛んになった。それは江漢平原での考古学的知見<sup>(15)</sup>が増大したことによるものである。今紙面の関係上その概略だけを指摘するならば、楚族の土着説においては次のような文化の継承系統が考えられた<sup>(16)</sup>。

「大溪文化↓屈家嶺文化西部型↓季下湖文化↓鄂西地区殷・西周期文化↓楚文化」

その主張するところに従えば、想定されるこの継承関係において、江漢平原の中でも特に西部地区（鄂西地区↓図三参照）は、大溪文化以来の土着文化の占領区であった。すなわちこの地域を起点として、強い土着文化の因子がうかがえるのである。これは楚族が当地区より興り、一連の土着文化の担い手であったことを意味するものである。楚族とはこの鄂西地区の沮漳河一帯から起り、漸次中原に向かって歩を進めていったと考えられているのである。

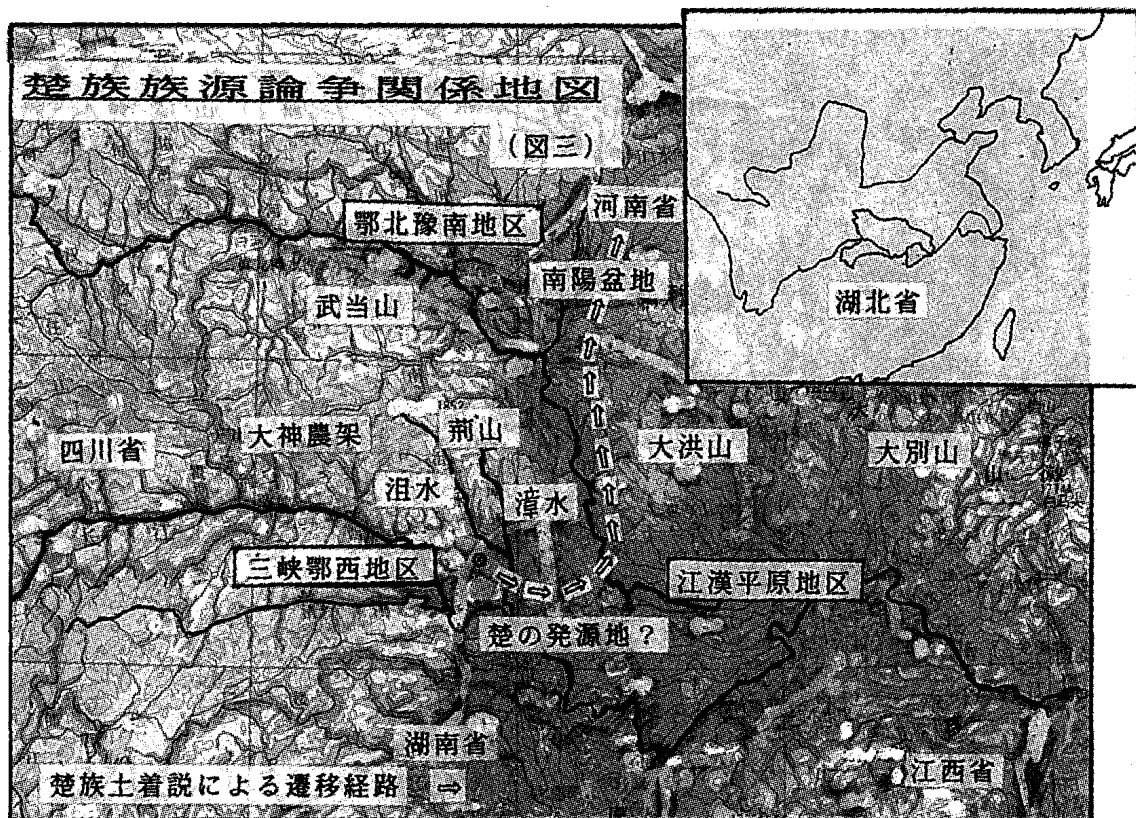
一方従来の楚族が華夏集団に起源するという説も、最近の考古学的知見に基づいて、自説を補強した。楚族北来説に見合うような考古学上の継承関係は次のとおりであった<sup>(17)</sup>。

「仰韶文化↓屈家嶺文化北部型↓青竜泉文化↓殷・西

周期文化↓楚文化」

北来説の論者によれば、想定されるこの継承関係において、江漢平原の北部（鄂北豫南地区）の新石器文化や殷・西周期文化は、常に中原文化の素因の上に成り立ってきた。こうした北来文化の素因とは楚族がこれら中原文化を携えて、江漢平原に南下してきたものであることを示す証拠に他ならない。そこで楚族の統治者階級は、中原遷来の芊姓部族であつて、江漢平原の土着部族ではない、としている。

ここで上述の楚族の土着蛮夷説と華夏族遷移説とを比較してみると、そこには根本的な差異があるようである。それはまず前者においては、大溪以来の土着文化を背景として、楚族が鄂西の沮漳河一帯より台頭したという、ある一地点において楚族の起源を示そうとしているのに対し、後者においては「連続的に」「面として」存在している文化の継承系統を、遷移していったとされる楚族と重ねあわせようとしている。しかしここにおける最大の問題点は、考古学的な継承関係と、遷移していったであろうとされる楚族の間に接点を見いだすことができないことである。それは他でもなく文献に「或は華夏に在り、或は蛮夷に在り」との記述があるだけだからである。



この点からして考古学上は、楚族の土着説は華夏遷移説より有利に議論を展開できるのである。

以上が主に中国の学界で展開されながら、九〇年代の今日に至るまで決着を見ずにいる論争の展望であるが、そもそもこの論争は実は次の二つの前提に立つものであった。まず第一に「華夏」「蛮夷」という華夷の分別を、「華夏族」や「蛮夷族」といった民族の異同に置き換えて論じていること、そして史書に見られる系譜上の人物の継承を、某が某の子孫といった実際の生物学的血縁関係に置き換えていることである。こうした觀念の操作により、蛮夷は異民族ではあるが、それは華夏より血縁的に出自するといった論理矛盾に陥ることになるのである。

しかしながら華夏と蛮夷の分別は、果たして民族的な帰属に置き換えられるのだろうか、またいわゆる華夷觀念と、系譜が血縁的に連続していくということとは、どう関係があるのだろうか。さらには華夏より蛮夷が出自する構図というのは、何も楚にとどまるわけではない。楚の始祖伝承は他の蛮夷の始祖伝承と比較してどう位置付けられるものであるのか。楚の族源論争とは、始祖伝承と華夷觀念とを比較検討した上で、再び問い直される



べきものであろう。

二、祝融楚之祖先傳承の構造（その一）

およそ中国周辺国家の起源傳承は、それを比較して論ずるなら、ほとんど一つの定型とも言うべき論理のもとで整合されてしまうことに誰しも気づくだろう。呉・越・朝鮮・滇などの始祖傳承について見るなら、そこには①古聖王の兄弟ないしは子孫が、例えば②王室に忠義を立てて不幸な境遇に甘んじるといった両義的価値を背負い、次に③王室から奔走して服を変え俗を改め、最後に④蛮夷の祖になる、といった傳承の定型が踏襲されている。被髮佯狂して朝鮮に走った殷の箕子や、文身断髮して越に行った無余、魑結して朝鮮に走った燕人衛満、滇王となった楚の莊躋などがいずれもその例である。そして最も完成された形で、その話型の典型を示しているのが、次の『史記』呉太伯世家の呉太伯の傳承である。

呉の太伯と太伯の弟仲雍は、皆、周の太王の子にして、王季歴の兄なり。季歴は賢にして、聖子昌有り。太王、季歴を立てて以て昌に及ぼさんと欲す。是に於て太伯・仲雍二人、乃ち荆蠻に犇り、身を文にして髮を斷ち、用ふ可からざるを示し、以て季歴を避

く。季歴果して立つ。是を王季と爲す。而して昌を文王と爲す。太伯の荆蠻に犇るや、自ら句呉と號す。荆蠻之を義とし、從ひて之に歸するもの千餘家、立てて呉の太伯と爲す。〔『史記』呉太伯世家〕

ここにおいて、「太王、季歴を立てて以て昌に及ぼさんと欲す。是に於て太伯・仲雍二人、乃ち荆蠻に犇る」という太伯・仲雍の行為は、王室から見れば「至徳なる者」であると同時に、傳承の受け手（呉の国の側）から見れば、「悲劇の主人公」であるという二面性を持っている。さらに服装は、周の冠帯礼服に反した文身断髮である。今この傳承を、奔走する者の立場、その理由、そして変化する服装の意味などについて分析してみるなら、それは華夏と蛮夷という二つの世界を取り結ぶ両義的な価値観に満ちている。

表一：蛮夷の華夏起源傳承の同型性

	(始祖)	——	(末裔)
①奔走する者	華夏の王子	↑↓	蛮夷の王
②奔走の理由	至徳なる者	↑↓	悲劇の主人公
③変服改俗	端委周礼 <sup>(19)</sup>	↑↓	文身断髮

呉の始祖伝承にとどまらず他の多くの蛮夷の華夏起源伝承が、このような同型の伝承の構造をとるが、その背景には、華夏の世界と蛮夷の世界という二つの視座が隠されている。なによりも多くの伝承がこのような王子の流離奔走といった構造をとるのは、こうした話型に吸引されていく心性が存在するからではないか。そして中国では、楚・呉・匈奴・越・朝鮮といった周辺勢力の拡大と興隆に伴って、中原王室の説話が析出し、この様な形に整理改編されて行くという傾向があつたのではないか。<sup>(20)</sup>そしてそれらは二つの世界の関連説話であるからこそ、華夏と蛮夷の双方に都合のよい、すなわち「両義的な」意味構造を持つのである。

ところで楚の始祖伝承は、上述のような中国周辺の始祖伝承の典型を示しているのだろうか。「祝融八姓」伝承とは次のような記述である。

公曰く、南方は不可なるか、と。對へて曰く、夫れ荆子熊巖は子四人、伯霜仲雪叔熊季紉を生めり。叔熊は難を濮に逃れて蠻となり、季紉は是れ立ちて、遠氏將に之を起さんとせしも、禍ありて又克はず。是れ天之が心を啓けるなり。また甚だ聰明和協にして、其の先王を蓋へり。臣之を聞く、天の啓く所は、

十世替れずと。夫れ其の子孫必ず光に土を啓かん、偏る可からず。且つ重黎の後なり、夫れ重黎は高辛氏の火正と爲りて、天明地徳を淸耀敦大にして、四海を光照するを以て、故に之に命けて祝融と曰ふ、其の功大なり。夫れ天地の大功を成す者は、其の子孫未だ嘗て章れずんばあらず、虞夏商周是なり。虞の幕は能く協風を聽きて、以て物生を成樂する者なり。夏の禹は能く單く水土を平らげて、以て庶類を品處せし者なり。商の契は能く五教を和合して、以て百姓を保ふ者なり。周の棄は能く百穀蔬を播殖して、以て民人に衣食せし者なり。其の後皆王公侯伯と爲れり。祝融も亦た能く天地の光明を昭顯して、以て嘉材を生柔せし者なり。其の後の八姓は、周に於いては未だ侯伯有らず。佐けて物を前代に制する者は、昆吾は夏の伯と爲り、大彭豕韋は商の伯と爲り、周に當りては未だ有らず。己姓の昆吾蘇顧温董、董姓の饒夷豢龍は則ち夏之を滅ぼせり。彭姓の彭祖豕韋諸稽は則ち商之を滅ぼせり。秃姓の舟人は、則ち周之を滅ぼせり。妘姓の鄔郟路偃陽、曹姓の鄒莒は、皆采衛と爲りて、或は王室に在り、或いは夷狄に在り、これを數ふるもの莫し、而して又令聞無し、

必ず興らざらん。斟姓は後無し、融の興らん者は、其れ半姓に在らんか。半姓は夔越は、命ずるに足らず、蠻半は蠻なり。唯荆のみ實に昭徳有り。若し周衰へば、其れ必ず興らん。

〔国語〕鄭語

『国語』鄭語のこの記事は、春秋期の列国情勢をよく示す史料的价值の高いものであると評価されている。さてこれは多くの蛮夷の華夏起源伝承のように、はっきりとした王子の奔走譚の形式を取っている訳ではない。この記事は、二つの内容があまりうまく整合されていると、言い難いままに、併記されていると見るべきであろう。一つは荆(楚)<sup>(21)</sup>の王室の「熊巖四子」の相統譚である。熊巖には伯霜・仲雪・叔熊・季紉の四人の子があった。王位をめぐる争いのなかで叔熊は、難があつて濮の地へと逃走して蛮族となった。即位しようとしても、禍があつて叶わなかつた。このことは天が之を認めたからであるとしている。

もう一つは中原の小邑を中心とした「祝融八姓」の相統譚である。荆(楚)は、重黎<sup>(22)</sup>祝融の後であつた。祝融は高辛氏の火正で大功をなしたので、子孫も章われるであろう。祝融の子孫は八姓、己・董・彭・秃・妘・曹・斟・半がそれである。このうち、己董彭秃妘曹斟の

七姓までが夏商周の間に滅ぼされたり、夷狄の間に在つたりして、興るものはなかつた。祝融の子孫で興起するのは半姓、とくに荆(楚)であろうと予言する。

楚は祝融の苗裔である。しかし祝融自身は奔走する王子ではなかつた。従つて『史記』に整理して示された呉太伯のような奔走譚と、祝融八姓伝承の構造とを同一に論ずることはできない。しかしこの話の前半「熊巖四子」の伝承には、多くの蛮夷の華夏起源伝承と同じ定型が見え隠れする。

- ① 叔熊は王熊巖の第三子にして、季紉の兄である。
- ② 理由はわからないが何らかの阻害要因があつて(難・禍) 王位に就くことができず、
- ③ 濮の地へと逃走して
- ④ 蛮夷に変身した。

この蛮となつた叔熊という王子は、逃亡して王室から遠ざかつたのであるから、実は楚の王室にとって重要な意味を持たなかつたはずである。その伝承がここに採用されているのはなぜか。謎である。そしてこの説話を、大きく取り込む形で、祝融なる中原の神が登場し、楚の始祖とみなされる。祝融は「高辛氏の火正」「佐けて物を前代に制する者」であるから、これは王に対する王子

の役割と同様の王権の周縁にあつて補佐する者としての性格を有しているというべきであろう。

以上まとめはつかないが、まず小構造として叔熊の説話において王子の奔走が語られている。これは熊某系の楚王室の相統譚である。そしてその説話を包む形で、大構造として祝融という神が楚の始祖として結びついている。これは中原を舞台とする華夏の相統譚である。そして両者の結びつきによつて、蛮夷の華夏起源説が実現される形態をとっている。この章ではひとまずこのことを指摘し、更なる展開へと向かいたい。

### 三、華夏觀念と血縁的連続

さて楚族源論争の中で問題として残されたのは、華・夷という境界と、連続する血縁的系譜との関係であった。なぜ華夏と蛮夷とは血縁的に結ばれるのか。そのことに矛盾はないのか。そもそも華夏と蛮夷の区別とは何なのか。再び楚から離れて次のような例を通して考えてみたい。

春秋時代の晋において寺人の披は、晋の恵公の旧臣であつた呂甥・卻芮の二氏が、文公（重耳）を殺そうとしていることを察知して、文公に危険を告げようと面会を

申し出た。すると文公は披を責め、かつ面会を断つて次のように述べた。

呂・卻、偏らるるを畏れ、將に公宮を焚きて、晋公を弑せんとす。寺人披、見えんことを請ふ。公之を讓めしめ、且つ辭して曰く、蒲城の役に、君一宿を命ぜしに、汝即ち至れり、其の後余狄君に従ひて、以て涓濱に田す。女惠公の為に來たりて余を殺さんことを求む。女に三宿を命ぜしに、女中宿にして至れり。君命有りと雖も、何ぞ其れ速やかなるや。夫の袂は猶ほ在り。女其れ行らんか、と。

蒲城の役の時に、汝（披）は私を殺しにやつて來た。そしてその後、狄の君について「涓濱」で狩りをしていた時に、また恵公の命を受けて私を殺しにやつて來た。汝に切られた袂のはしは、今でも残っている。お前なぞどこかへ行つてしまえ、と言つたのである。この文公の言葉に対する寺人の披の答えは次のようである。

對へて曰く、臣謂へらく、君の入るや、其れ之を知れりと。若し猶ほ未だならば、又將に難に及ばんとす。君命二無きは、古の制なり。君の惡を除くは、唯だ力を是視る。蒲人・狄人、余何か有らん

〔左伝〕僖公二四年

ここで寺人披は、文公も晋の国に入る前は、つまり蒲・狄にあるときは、蒲人狄人なのであって、「余何かあらん」、即ち私と何の関係があるうか。私はあなたを殺すのに何を躊躇する必要があるのであるかと述べているのである。

一見荒唐無稽に聞こえる寺人披のこの理屈も、実は重要な示唆を含んでいるようである。ここで考えられているのは晋⇄狄の境界である。文公は両者の間を出入りすることで、晋人であったり、狄人になったりする。たとえ華夏の王統につらなる者であっても、一度国境を越え、狄の地へ入ってしまうは狄の人間であるという構図がここにある。従って華夏と蛮夷の分別とは、地域に固定して与えられているものであり、人間はその土地を往来することで華夏にも蛮夷にもなりうる、と考えることができるのである。

蛮夷の華夏起源伝承とはすべてこのような発想に則っている。例えば楚の族源論争において、世系が継承される過程で華夏が蛮夷になったりする、というのは本然的に華夏や蛮夷の性質を帯びた華夏集団や蛮夷集団が空間を移動したというのではなく、世系上の人物の、華夏や蛮夷という地域への帰属を意味したものであろう。従つ

て議論されてきたように本来中原華夏族であった楚王の王統が、蛮夷集団と混血することによって「蛮夷化」されたと言うことはできない。

さて華夏と蛮夷の観念は地域に対して与えられた観念であるとして、次に考えたいのは蛮夷を排撃しながらも末裔とするその思想である。

天子の國より以外、五百里は甸服にして、百里の賦は總を納れ、二百里は銓を納れ、三百里は秸を納れ、服せしむ。四百里は粟、五百里は米なり。甸服の外五百里は侯服にして、百里は采、二百里は任國、三百里は諸侯なり。侯服の外五百里は綏服にして、三百里は文教を揆り、二百里は武衛を奮ふ。綏服の外五百里は要服にして、三百里は夷、二百里は蠻、二百里は流なり。東は海に漸り、西は流沙に被り、朔南に暨ぶまで、聲教、四海に訖る。是に於て、帝、禹に玄圭を錫ひ、以て成功を天下に告ぶ。天下是に於て太だ平治す。

(『史記』夏本紀)

この記事において注目したいのは、綏服の外側である。要服はその内側三百里が夷の住む所、その外側二百里が蔡、荒服の五百里はその内側三百里が蛮夷の住む所、そ

の外側二百里が流と呼ばれる。ここで言う「蔡」「流」とは何か。「蔡、法也。」「蔡、放也。本蔡に作る。蔡は放散の義」。つまり「蔡」とは放散、放逐の意味なのである。また「流」とは、流移・流亡・流離・流刑・流罪・流配・流泊・流浪の「流」であり、辺境の地に何らかの理由で流された者のことなのである。

これまでまず大前提として、中国周縁の要服・荒服とは、「我ら」に対する「彼ら」である「蛮夷戎狄」の住む所として話を進めてきた。そして他者である「蛮夷戎狄」とは自己の存在認識のためにも有用であるとも述べた。そして今ここで要服・荒服について「蔡」「流」と記されているその意味を考えてみるならば、外部とは実は内部である我々自身の中から流出した流亡の民、流浪の民が、蛮夷と混住する場所なのであると考えることができる。再び「内部」と「外部」に関する一般理論に立ち戻ってみよう。外部とは、内部の秩序を破壊する者、闘争に破れた者が流出する所であり、「意識の内側の『異和的』な部分を外在化し、境界外に追放<sup>(23)</sup>」するためにも外部は要求されるのである。

もし外部とは、本質的な他者で「彼ら」である蛮夷があり、かつ内部から流出した我々の内部の「彼ら」であ

る流裔とが混在共住する地域であるならば、その蛮夷と流裔とが始祖と末裔という一つの思考回路で結ばれたとしても不思議はない。すなわち蛮夷とは、華夏より流された者の末裔であるという発想である。ここに華夏と蛮夷という厳しい境界の引かれた者が、かえって始祖と子孫の関係で取り持たれるという発想が生まれるのである。

古は先王既に天下を有ち、又上帝明神を崇立して之に敬事す。是に於いて日に朝し月に夕する有りて、以て民に君に事ふることを教ふ。諸侯は、春秋に職を王に受けて、以て其の民に臨み、大夫士は、日に位著を恪みて、以て其の官を倣め、庶人工商は、各々其の業を守りて、以て其の上に共す。猶その墜失有らんことを恐る。故に車服旗章を爲りて以て之を旌し、贄幣瑞節を爲りて以て之を鎮め、班爵貴賤を爲りて以て之を列ね、令聞嘉譽を爲りて以て之を聲ふ。猶散遷懈慢する有りて、著して刑辟に在り、流して裔土に在り、是に於て蠻夷の國有り、斧鉞刀墨の民有り、而るに況んや以てその身を淫縱にす可けんや。

(『国語』周語)

ここにおいて先王・諸侯・大夫士・庶民工商の職と業について、その義務を明らかにするとともに、もしその

義務を怠る者があるなら、「著して刑辟に在り」「流して裔土に在り」すなわち刑罰を受け、流されて辺境に至る。そしてそのような経過で「蠻夷の國」は生まれるのであると説かれている。更に次のような記事も知られている。

先王、櫛杙を四裔に居きて、以て魍魅を御がしむ。

故に允姓の姦は、瓜州に居り。〔左伝〕昭公九年

舜、堯に臣として、四門に賓し、四凶の族を流し、

渾敦・窮奇・檮杙・饕餮をば、諸を四裔に投じて、

以て魍魅を御がしむ。〔左伝〕文公一八年

そもそも蛮夷の華夏出自伝承とは、差別され、汚穢視され、排除される者が、華夏の王統に連なることが最大の謎であると繰り返し述べた。以上の考察を踏まえるなら、その問題に関し次のように説明することが可能となる。

まず華夷の区別がある。これは諸夏の自己存在認識の高まりと共に、その負の作用として蛮夷の存在が要求され、蛮夷への差別排撃は強まっていったであろう。一方こうした意識上の境界性とは全く無関係に、華夏の側から実であれ虚であれ多くの人間が流離・流出していったことも確かであろう。そうした流亡人の行き先としても蛮夷は要求されるのである。ここにおいて、排除される蛮夷と中華の流裔とが結び合わさる。それは実は他者と

しての外部と自己に内在する外部という、外部の果たす二つの役割を示しているということなのである。付言するなら蛮夷の始祖とは黄帝の「孫」であったり、夏后帝の「庶子」であったり、顓頊の「子」であったりする。このことによつて、たとえ如何なる高貴な帝王から出自しようとも、外部に放逐される必然性は達成され、その矛盾は解消されるという点も見落とすことはできない。

#### 四、祝融楚之祖先伝承の構造 (その二)

前章では蛮夷とは華夏から流出した華夏の投影物であるという議論を紹介した。しかしここで蛮夷に奔走する華夏の王の最終的な末路について考えてみたい。例えば呉の太伯は「荆蛮之を義とし、従ひて之に歸するもの千餘家」〔史記〕呉太伯世家、また、滇王は「其の衆を以て滇に王となる。……以て之に長たり」〔史記〕西南夷列伝、朝鮮王衛滿は「真番朝鮮蛮夷及び故の燕斉の亡命者を属し、之に王たり」〔史記〕朝鮮列伝。これらの記述から知られるように、奔走する王は、蛮俗に従い、蛮夷の民によつて迎えられ、蛮夷の王として君臨することになる。

「奔走する王」が蛮夷の民に歓待されて迎えられるの

はなぜか。この章では再び楚の始祖伝承に立ち戻りながら、華夏と蛮夷相互の力学の中で、この伝承がどのような形で整合していったのかについて検討を加えてみることにしたい。

先に私は『国語』鄭語においては「熊巖四子」と「祝融八姓」という二つの相統譚が含まれていて、この二つの説話がうまく整合していると言い難いままに併記されていると述べた。これらは一体どのような関係にあるのだろうか。まず「熊巖四子」説話について、それを再述するならば次のような継承が描かれていた。

楚子熊巖が四人の子、伯霜・仲雪・叔熊・季紉を生んだ。叔熊は危難を避けて、濮に逃れて蛮族となり、末子である季紉が王位に立った。遠氏が叔熊を立てようとしたが、災禍のためになわなかつた。王となった季紉は聡明和協でその功德は先王以上であった。今この伝承を『史記』の「楚世家」によって補うなら、次のように記されているのである。

熊巖は十年に卒す。子四人有り。長子は伯霜、中子は仲雪、次子は叔堪、少子は季徇なり。熊巖卒し、長子伯霜代わりて立つ。是を熊霜と爲す。熊霜元年、周の宣王初めて立つ。熊霜は六年に卒す。三弟、立

つを争ふ。仲雪死し、叔堪亡げ、難を濮に避く、而して少弟季徇立つ。是を熊徇と爲す。

〔史記〕楚世家

これによれば、末子季紉（季徇）の即位とは、長子・伯霜↓中子・仲雪↓次子・叔堪という継承手順の帰結であることがわかるであろう。

また一方の「祝融八姓」説では次のような継承が語られていた。祝融の子孫には八つの姓がある。昆吾は夏の侯伯であり、大彭・豕韋は殷の侯伯であったが、周の時代には侯伯たりえなかつた。己姓の昆吾・蘇・顧・温・董と、董姓の鬲夷・豳龍は夏によって滅ぼされ、彭姓の彭祖・豕韋・諸稽は殷によって滅ぼされ、禿姓の舟人は周によって滅ぼされた。妘姓の鄆・郟・路・偃陽と、曹姓の鄒・莒は、数えたりするほどのものではない。斟姓も子孫がない。祝融の子孫で興起するものは莘姓だけである。その莘姓のなかでも夔越は言うに足らず、蛮莘は蛮族となつてしまった。ただ荆のみ実に明德があり、きつと興起するであろうというものである。

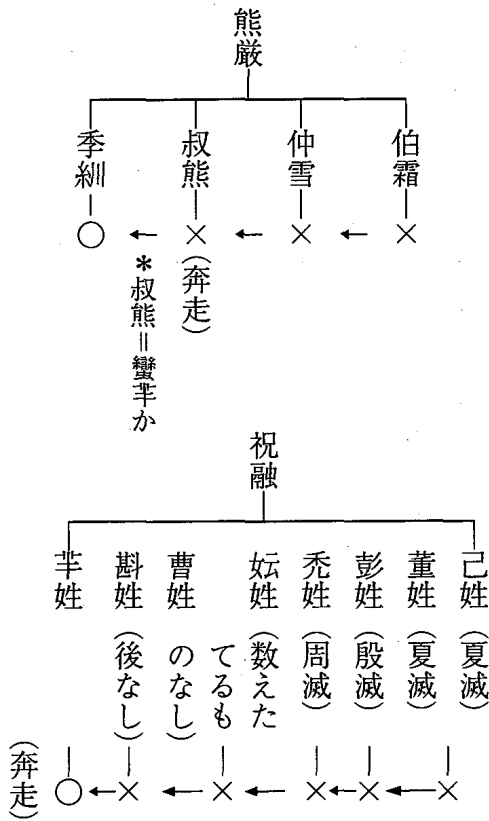
今試みに楚王室の相統譚である「熊巖四子」と、中原の様々な小邑についての伝承である「祝融八姓」とを比較してみよう。この「熊巖四子」と「祝融八姓」説とは



構造的に類似している、このことが次の四つの点において指摘できるのである。

まず第一に「熊巖四子」において、長子(伯) ↓ 中子(仲) ↓ 次子(叔) といずれもが次々と滅んで継承権が推移することと、「祝融八姓」において己姓・董姓 ↓ 彭姓 ↓ 秃姓 ↓ 妘姓・曹姓 ↓ 斟姓と、夏殷周の間に順次滅亡していった、それらは興起しないという二つの説話の継承過程の相似点が考えられる。

図四・熊巖四子と祝融八姓



そして第二に、「熊巖四子」にしても「祝融八姓」にしても、最終的な王位の継承権は季紉と芊姓という末子に対して与えられているという現象がみられる。

これは『左伝』に、  
芊姓亂有らば、必ず季、實に立つは楚の常なり。

(『左伝』昭公十三年)

とあるが如く、楚における末子相続法の存在を想起させるものであり、また左氏会箋はこの「昭公十三年」の条に関して、

文公元年に楚の子上曰く、楚國の拳は、恒に少者に在り、と。楚の大祖季連は是れ陸終六子の季なり。

武王は蚡冒の弟なり、成王は堵敖の弟なり。

と記しているように、「祝融八姓」の異伝である「陸終六子」伝承においては芊姓は「季連」に置き換えられ、ここに末子相続伝承は達成されている。

さらに「熊巖四子」と「祝融八姓」説における第三の類似点は、末子の季紉と芊姓のどちらにも「明德」が付与されている点にある。すなわち季紉は「甚聰明和協」「蓋其先王」であるのに対し、芊姓の荆も「實有昭徳」で、それらが王位に就くという継承の必然性において、照応し合っている。

さて最後に、第四番目の類似点は、「叔熊は難を濮に逃れて蠻となる。」というこの部分についてである。先に私は「熊巖四子」の叔熊は奔走するが、なぜその伝承

がここに採用されているのかわからないと述べた。一方、「祝融八姓」の中には次のような一節がある。「蠻犇は蠻なり。唯荆のみ實に昭徳あり」というこの部分である。ここにおいて「蠻族となつてしまった」蠻犇と「難を逃れて」蠻となつた叔熊とはその果す役割において相通している。

『国語』の韋昭註は「祝融八姓」の「蠻犇は蠻なり」の部分に関して、

蠻犇とは、叔熊の濮に在りて蠻俗に従ふなり。

として、叔熊<sup>11</sup>蠻犇であることさえ述べている。「熊巖四子」は楚王室の相統譚、「祝融八姓」は中原小邑の説話ではあるが、奔走して蠻族となつた叔熊（蠻犇）が、この二つの伝承を仲介し、結びつけている。

谷口満氏は「祝融諸子傳承の成立」を説いて、<sup>(26)</sup>「祝融八姓」伝承とは八姓諸国の伝承が周的伝承世界に流れ込み、鄭の伝承者によつてこのような体系としてまとめられたことを述べ、祝融伝承の成立背景については充分な考察を加えた。ところで上記の考察を踏まえるならば、祝融八姓諸国の伝承がまとめられるその雛形とは、このようにむしろ蛮夷の側の相統譚——「熊巖四子」にあつたという点も見逃すことはできない。前述したように中

原諸国の伝承は流出し、蛮夷の関連説話に組み替えられるのである。その際に華夏と蛮夷とを関係づけるのが奔走する王子である。何となれば呉の始祖伝承においても同様な構造の対応を指摘することができるのである。<sup>(27)</sup>

繰り返して述べるが、「熊巖四子」は楚王室内部の伝承、「祝融八姓」は華夏に起源する伝承である。蛮夷の王権にとつて自己の始祖を外部である華夏から起源させることにどのような意味があるのだろうか。第三章では、華夏からみてなぜ「外部」としての蛮夷が要求されるのかを考えたが、逆に蛮夷の王権は、なぜ華夏の始祖を戴くのか。近年の「外来王仮説」<sup>(28)</sup>は次のように説明する。

すなわち王権の支配とは、一方でそれがなぜ正当であるのかを外部から説き起こさなければならぬが、その一方で例えば共同体の始祖であるというような内在的な正当性を持たなければ支配とはなりえないという矛盾を抱えている。ところがその正当性を共同体内部に求めようとすると、始祖（自分）が始祖（自分）であるというような「クラスの混同」に陥ることになる。そこで王権の支配とは、こうしたパラドックスを解決するために、権力と権威（正当性）とを別々の文化のカテゴリーに属せしむるという方法をとる。つまり権力を「外来王」と

して共同体の外部に始原させ、権威を「共同体の始祖」として内部に保持させる、といった手続きが必要とされるのである。<sup>(29)</sup>

蛮夷が華夏に始原するとは、蛮夷が中華文明の恩恵に浴するためとか、王室の権威を仮飾するためといった説明では十分でない。それは蛮夷の王室内部では解決しない自らの正当性を、その外部である華夏から求めようとする働き——このような視点からとらえ直すことができよう。

### 結論

本論稿は、華夏と蛮夷という境界が与えられながらも、始祖—子孫関係で取り結ばれる中国と周辺世界との関係性について、特に楚の始祖伝承を取り上げて論じてきた。

楚は華夏族か蛮夷族か、今日中国の学界では、華夏と蛮夷の分別を民族の出自論争におきかえた議論が盛行している。しかしながら伝承中に「中国に在り、蛮夷に在り」「王室に在り、夷狄に在り」などの言葉に表される<sup>(30)</sup>華夏と蛮夷の区別とは、地域に対して与えられているのであつて、人間の帰属を意味するものではないだろう。即ち地域に対する観念を民族的な帰属に置き換えようと

する方法は有効な解析手段とはなりえないのである。

そもそも排撃・蔑視される蛮夷が、華夏の古聖王の末裔に連なるというのは、一つの論理矛盾なのだろうか。

「禽獸の如し」などと形容される「蛮夷」に対する排撃思想とは、実は華夏の側での自己意識の高まりの表出なのであるが、その一方で中華世界からは、内なる「他者」である流亡人や余計者を排出し続けたのである。蛮夷と流裔という、この二つの排除された者が周縁において一つに結びついたのが、華夏と蛮夷の始祖—末裔関係であると考えられる。

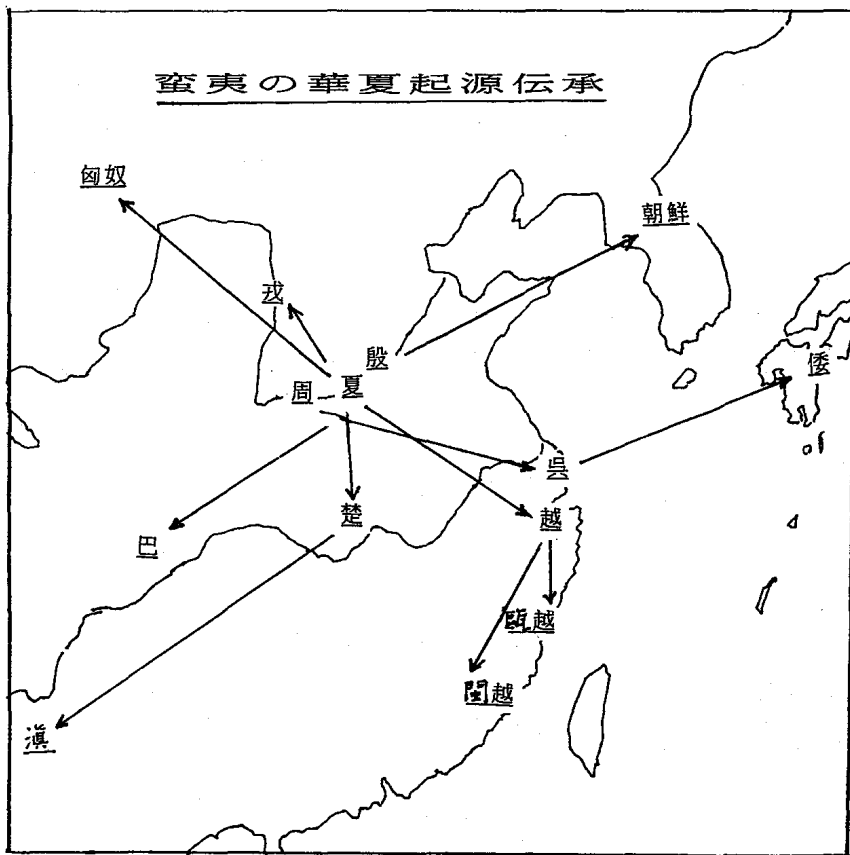
序章で私は排撃される蛮夷が華夏の血縁に連なるのは、華夷思想の中に蛮夷を包摂する論理を含んでいるからであるという説を紹介した。ここで考えてみるなら、中原から楚、楚から滇へ、周から呉、呉から倭へ、そして夏から越へと連綿と血縁的系譜が拡大していくのは、それが華と夷という地域に対する差別排撃意識を凌駕して、どこまでも継続する論理であつたからに違いない。むしろ系譜の連続による血縁的な継承とは、華夏観念を超越する論理であつたのである。

ところで上述したことは、あくまで華夏の側から見た始祖と子孫の関係であるが、始祖を求める働きは、蛮夷

の側からの要求論理であることを無視することはできない。楚ばかりでなく、呉太伯や越王、朝鮮王箕子、そして現実の外來王権と考えられる衛満などの始祖は、蛮夷の王室内部では示し得ない支配の正統性を実現するために、外部から呼び起こされる必要があった。その際に華夏と蛮夷を取り結ぶ者として、必ず要求されるのが「奔走する王」の存在である。華夏の王族が蛮夷の服を纏い、蛮夷の習俗に改めて、蛮夷の王となるといった伝承の定型が多く存在するのは、最終的にこのようなパターンに整合改編していこうとする心性があったからにちがいない。

ところで今日少数民族である畚民や瑤族でさえ、自らの本縁的出自を中国の権威筋に結びつけ、そしてその末裔であることにおいて種々の特権を保障されているという現象もみられる。<sup>(31)</sup> 華夏に遡及される一切の系譜について、従来までのように単なる支配や従属の論理では解き明かすことはできないだろう。

ただ今回の論稿は基本的な鳥瞰であり、問題の始まりである。大いなる御叱正を請う。



註

(1) 様々な史書に現れる始祖—子孫関係を图示すると、次のような樹系図ができる。なお、呉太伯、夏后少康の庶子の末裔であるという説は『魏略』(逸文)、『梁書』諸夷伝などに見える。

(2) 小倉芳彦「華夷思想の形成」(『思想』一九六六年、五月、五〇三号) 六六一頁、及び小倉芳彦「裔夷の俘—左傳の華夷觀念」(『中国古代史研究』第二、吉川弘文館、一九六五年)を参照のこと。

また最近提示された、越智重明「華夷思想の形成」(『久留米大学比較文化研究所紀要』第十九輯、一九九二年)は、これまでの華夷思想をめぐる従来までの議論を総合的に論じている。

(3) 特に漢代儒者の作為という視点で論じたものとしては、津田左右吉『左傳の思想史的研究』I、第一編、第六章、「古帝王及び諸侯の祖先に関する説話」(『津田左右吉全集』第十五卷、岩波書店、一九八七年)がある。

(4) 楚族は中原と民族系統を異にするのではないかという観点を打ち出した論文としては、次のような論文が挙げられる。

兪偉超「先楚與三苗文化的考古学推測」(『文物』一九八〇年、第一〇期)、竜海清・竜文玉「屈原族別初探」(『學術月刊』一九八一年、第七期)、竜文玉「苗族與楚族」(『求索』一九八二年、第六期)、中でも楚Ⅱ三苗説を唱えた兪偉超論文は、それ以後の族源論争に多大な影響を与えた。

(5) 梅棹忠夫・大林太良・祖父江孝男他編『文化人類学事典』(弘文社、一九八二年)の「民族」の項目を参照のこと。

(6) 顧鉄符『楚国民族述略』(湖北人民出版社、一九八四年)一四頁よりの引用。また何光岳『楚源流史』(湖南人

民出版社、一九八八年)一—三〇二頁には、祝融八姓諸国に関する詳しい言及がある。

(7) 最近の楚族族源論争の概要について知るためには、以下の文献がある。

曹萌「湖北省楚史研究会族源專題討論総述」(『江漢論壇』一九八二年、第二期)、舒之梅「五十年来楚族源研究総述」(『江漢論壇』一九八三年、第三期)、張正明「荆楚族源通議」(『中南民族学院学报』一九八四年、第一期)、姚漢榮「先楚族源考」(『楚文化尋繹』学林出版社、一九九〇年)。

また一九六七年までの楚族族源論争の動向については、文崇一「楚文化研究・壹 楚民族的形成」(『中央研究院民族学研究所專刊』第十二刊、一九六七年)にまとめられている。

(8) 楚族北來說を唱える代表的な文献は、以下の通りである。

張蔭麟『中国史綱(上古篇)』(中華文化出版事業委員会、一九五三年)、徐旭生『中国古史の伝説時代』(科学出版社、一九六〇年)、何光岳「荆楚的来源及其遷移」(『求索』一九八一年、第四期)、馬開梁「楚族南遷的時代及遷徙路線」(『思想戰線』一九八二年、第二期)、馬世之「關於楚族的族源及其發祥地」(『江漢論壇』一九八三年、第一期)、王光鎬『楚文化源流新証』(武漢大学出版社、一九八八年)。

(9) 楚族東來說の参考文献には次のようなものがある。  
郭沫若『中国古代社会研究』(上海現代書局、一九三

○年)、胡厚宣「楚民族源於東方考」(北京大学潜社「史學論叢」第一冊、一九三四年)、王玉哲「楚族故地及其遷移路線」(『周叔弢先生六十生日記年論文集』一九五〇年)、楊寬「西周時代的楚國」(『江漢論壇』一九八一年、第五期)、唐嘉弘「楚與三苗非同源」(『江漢論壇』一九八二年、第一一期)、顧鉄符「楚國民族述略」(湖北人民出版社、一九八四年)。

(10) 楚族西來說を主張する文献は以下を参照のこと。

岑仲勉「楚為東方民族辨」(『西周文史論叢』上海商務院書館、一九四九年)、姜亮夫「夏殷民族考」(『民族』第一卷一一、一二号、第二卷第一、二号)、姜亮夫「三楚所伝古史與齊魯三晉異同辨」(『歴史学』一九七九年、第四期)、一之「楚人源于羌族考」(『青海民族学院学报』一九八一年、第一期)。

(11) 馬世之氏は次のようにいう、「顓頊の部落は、東夷集團と相互に接触したので、『東方民族』とみなされ、祝融の後裔の中で南下したものがあつたので、『苗蛮集團』であるとされる。同様な原因で、楚族の直系の祖先である季連の姓が半で季連の母が女嬪氏系鬼方氏の妹であつたので、楚族は『西方民族』であると言われるのである。」  
馬世之「前掲論文」六四頁を参照のこと。

(12) 陸終は子六人を生む。……季連は附沮を生む。附沮は穴熊を生む。其の後は中ごろ微にして、或は中國に在り、或は蠻夷に在り。其の世を紀すること能はず。周の文王の時に、季連の苗裔を鸞熊と曰ふ。鸞熊の子、文王に事ふ。蚤く卒す。其の子を熊麗と曰ふ。

蛮夷の華夏起源伝承の研究

(『史記』楚世家)

(13) この他「楚族非夏非夷(亦夏亦夷)」説は、楚の来源をめぐる学説の一つである。前掲張正明氏「荆楚族源通議」によれば、楚族が華夏でも蛮夷でもないことは、『國語』の「或は王室に在り、或は夷狄に在り」という記述や『史記』楚世家の「或は中國に在り、或は蠻夷に在り」という記述に明らかだといふ。

(14) 楚族土着説自体は最近になつて出されたものではなく、既に林惠祥「中國民族史」(商務書院、一九三六年)、范文瀾「中國通史」(北京人民出版社、一九四二年)、などに見えている。先に註(4)に示した兪偉超、竜海清、竜文玉論文はすべて楚族土着説である。

(15) 一九八四年までの江漢平原の考古学的知見に関しては、谷口満「學界動向」江漢地区新石器文化・殷西周期文化と楚文化淵源問題―近年の考古学新知見によせて―(『集刊東洋学』五一、一九八四年)を参照のこと。

(16) 楊権喜「試談鄂西地区古代文化的發展與楚文化的形成問題」(『中國考古学会第二次年會論文集』一九八〇年)、に代表される。また最近では、楊権喜「楚文化與中原文化關係的探討」(『江漢考古』一九八九年、第四期)にまとめた言及がある。

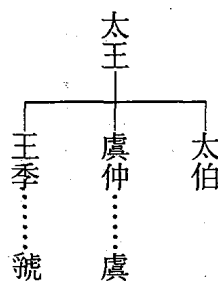
(17) 馬世之「楚文化探源」(河南省楚文化研究会編『楚文化研究論文集』中州書画社、一九八三年)に代表される。  
(18) 日本ではこのような王室(皇室)から排斥された天皇や皇子が、各地に流離して始祖となる説話が数多くあり、柳田国男はこれを「流され王」と言い、折口信夫は「流

離する貴種（貴種流離譚）」と名付けた。

(19) 『左伝』哀公七年によれば、太伯は端委周礼、仲雍は文身断髪とされる、次の註を参照のこと。

(20) 例えば、『史記』呉太伯世家に先立つ次の二つの記述を例にとつてみたい。『左伝』僖公五年には、

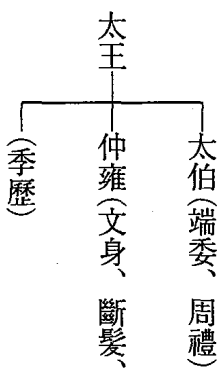
太伯・虞仲は太王の昭なり、太伯從はず。是を以て嗣がず。虢仲・虢叔は王季の穆なり。文王の卿士となり、勲王室にあり。



〔左伝〕僖公五年

ここでは太伯は「奔走」も「変服改俗」もしていない。また周太王の第二子の名が「虞仲」になっている。しかし「哀公七年」では、

太伯は端委にして以て周禮を治めしに、仲雍は之に嗣ぎて、髪を断ち、身に文し、羸にして以て飾りと爲せしは、豈禮ならんや。

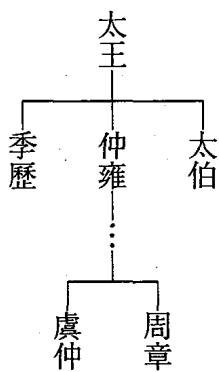


〔左伝〕哀公七年

太伯は「端委周禮」とされており、「奔走」も「変服改俗」の要素も附与されていない。また「僖公五年」では

「虞仲」であった周太王の第二子の名が、断髪文身の「仲雍」に取って代わられている。これをどのように考えればよいのか。従来までは『史記』呉太伯世家を含めて、この矛盾を含んだ説話のいずれかが誤りではないかと言われてきた。

ところで今「僖公五年」と「哀公七年」の伝承が語られた背景を考えると、「僖公五年」は、虞国の宮之奇が虞と虢にとつての共通の始祖伝承をしめして、虞の虢に対する裏切りをやめさせようという場面において語られたものであった。一方の「哀公七年」は、魯の季康子が呉人に対して呉の始祖の文身断髪であることを揶揄した場面において語られている。即ち「僖公五年」の伝承は虞虢の始祖伝承として語られ、「哀公七年」は呉の始祖伝承として語られているという、伝承の主体の違いがある。従つてこれはどの伝承が正しく、どの伝承が間違っているという問題ではなく、「僖公五年」に見られる中原の王子の相続譚が析出し、奔走する「仲雍」なる者が出て現して呉の始祖伝承になり、最終的に前述『史記』にみられるような、中原と呉との関連説話として再編されていくというその経過を示していると考えられるのではないだろうか。



〔史記〕呉太伯世家

\* 虞仲は仲雍の下に置かれる。

(21) 荆と楚が同一であるかどうかは議論のあるところであるが、ここでは通説に従う。この問題については、王光鎬『荆楚名実総議』（張正明編『楚史論叢』湖北人民出版社、一九八四年）、何光岳『楚源流史』（湖南人民出版社、一九八八年）一六三—一八二頁を参照のこと。

(22) 祝融を中原の神とするのは、次のような伝承による。夏の興るや、融（祝融）崇山に降り、その亡ぶるや、回祿、聆隧に信る。  
 〔国語〕周語  
 鄭、祝融の虚なり。  
 〔国語〕鄭語

(23) 山口昌男『文化と両義性』（岩波書店、一九七五年）八五頁参照。山口昌男氏のほか、他者と外部に関する理論は、赤坂憲雄『異人論序説』（砂子屋書房、一九八五年）を参照した。

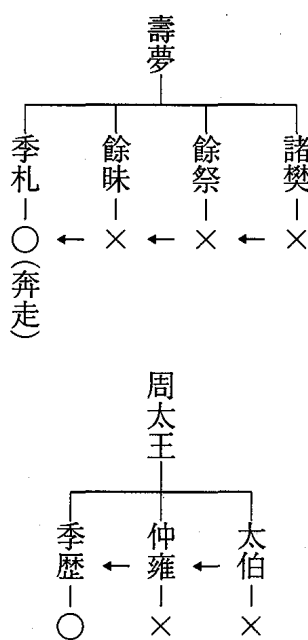
(24) 王室から流離した蛮夷の始祖は、いずれも匿名性や不確定性を有している。例えば呉の「太伯」とは「すぐれた長子」の意味にしか過ぎず、楚の「叔熊」は「熊王室の第三子」の意味であり、越の祖先にいたっては、夏后帝少康の「庶子」で名がない。

(25) 楚における相統法が末子相統であったか否かは議論の余地のある所であるが、ここではひとまず「祝融八姓」と「熊巖四子」とが末子相統であるという点において対応しているということを指摘したい。

(26) 谷口満「祝融諸子傳承の成立」〔『文化』第四〇巻、三一四号、一九七七年〕を参照のこと。

(27) 実は呉の王室の相統譚も、華夏と蛮夷の説話という点において構造的に照応しあっている。『史記』呉太伯世家

にみられる呉の王室の相統譚「壽夢四子」の話と「周太王三子」の説話とを比較してみるなら、まず①壽夢・周太王の意志により、賢なる末子の季札・季歴に王位が与えられようとする。②諸樊↓餘祭↓餘昧↓季札、太伯・仲雍↓季歴と順次王位の継承者としての立場を失い、末子に相統が及ぶ。そして③王位を譲って王室から奔走する者（季札↓太伯・仲雍）がいる。この三点の類似性を指摘できるのである。



もちろんこれをもって呉の王室の継承譚が周太王の説話に影響を与えたと言うことはできないかもしれないが、註(20)で述べたように、奔走する文身断髮の王子「仲雍」が呉の言説の中に現れたのだとするならば、むしろ奔走する王「仲雍」は、中原と関係を結ぶために呉の側から要求された存在であると考えすることはできないだろうか。手塚隆義「中国の虞と蠻夷の呉」〔『史苑（立教大学）』第二二巻、第一号、一九六一年〕も、呉王室の相統譚について考察している。

(28) M・サーリンズの外来王仮説及びそれに基づく上野千鶴子の理論を参照のこと。M・サーリンズ／上野千鶴子



訳「外来王またはフィジーのデユメジル」(『現代思想』一九八四年、四月)。

(29) 楚の始祖伝承の場合「祝融八姓」の部分が共同体外部から始原する「外来王」の部分、「熊巖四子」に代表される熊某系の諸王の系譜が「共同体の始祖」、この二つを整合したのが「華夏に在り、蛮夷に在り」の部分であると考えることができる。

(30) 庄春波「楚族溯源」(『江漢論壇』一九八六年、第一期)には、蛮夷・華夏の区別とは、西周春秋以後に形成された地域―文化観念であると言及があるが、華夏観念と血縁的な継承とが、如何なる関りを持つものであるかについては言及がない。

(31) 『後漢書』の南蛮西南夷列伝に記されている「槃瓠神話」は、現在ヤオ系種族の間で伝承されていることで知られている。この神話には、前述した中国の王族が変服して奔走し、蛮夷の始祖となるという伝承の約定が踏襲されている。そしてこのように始祖が中華の皇帝に出自することにより、世襲的地位・租税・兵役上の特権が保障されるという。松本信廣「槃瓠伝説の一資料」(和田清編『加藤博士還暦記念―東洋史集成―』富山房、一九四一年)七六九―七八四頁を参照のこと。

〔付記〕本論稿の作成にあたり、伊藤清司先生、齋藤(安倍)道子先生、桐本東太先生には貴重な御指導と御助言をいただいた。末尾ではあるが、心から感謝の意を表したいと思う。