Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-07-16

文明論の華夷観 ： 中国における民族思想の起源

王, 柯

(Citation)
国際文化学研究 ： 神戸大学国際文化学部紀要,7:11-38

(Issue Date)
1997-03

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81001175

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81001175

文明論の華夷観

――中国における民族思想の起源

王　柯

中国の初期の国家思想は、基本的に「天下」であった。「天下」は「天」を理論的根拠としているため、「絶対性」・「正統性」と言った性格をもつ。これは、中国の正統王朝の統治理念でもある。こうした正統王朝の統治理念の下に、「蠻夷戎狄」と呼ばれる異民族も「天下」の体系に入れられ、「四夷」は「天下」の欠かせない一部分であるとされていた。そのため、「華夷対立」という単純な構図で、実際の「中国」と「四夷」との関係を解釈するのは明らかに適切ではない。「天下」が「蠻夷戎狄」を包容するという思想の根底には、当然先秦時代の「中国」（天子の直轄地域である「内服」＋諸侯の国々である「外服」）の人々の「民族」に対する認識があったはずである。本稿では、先秦時代において発生した「華夷思想」の構造及びその社会的歴史的背景を見ることを通じて、中国の初期の民族思想の特質を検討することとする。

本稿の用いる史料は、ほとんど中国の古典に限られる。いわゆる「六経皆史」という説が疑われるが、しかし中国思想の濫觴は中華文化の原典である古代経典に見つけられることも事実である。歴史事実の弁明においては主に先秦時代の文献を使うが、しかし文字学の資料の扱いはその限りではなく、それ以降の資料も使う。なお時代名は具体的に明記した箇所を除いて、本稿の言う先秦時代は大体春秋時代以降を指すことを、予め断っておきたい。各文献の日本語訳は、『春秋

左氏伝』（以下『左伝』）、『詩経』が平凡社の『中国古典文学全集』、『荀子』が国民文庫刊行会による『国訳漢文大成』の他に、明治書院の『新釈漢文大系』に従い、必要と感じたところだけに著者により若干の手直しも加えた。

1「華夏」と「蠻夷戎狄」——民族か文明共同体か

虚構の「五服説」による各民族の地理的分布と違い、実際は先秦時代に「中国」の周辺に多くの異民族が住んでいた。例えば『詩経』では、玁狁（小雅・六月）、蠻、荆（小雅・采芑）、貊（大雅・桑柔）、戎狄、荆舒、南夷（魯頌・閟宮）、淮夷（商頌・泮水）、氐羌（商頌・殷武）などの多くの異民族の名前が見られ、いわゆる「百蠻」（大雅・桑柔）の状況であった。また『尚書』禹貢篇だけでも、青州（現在の登州）に「嵎夷」、徐州（淮河流域）に「淮夷」、莱（現在の莱陽）に「莱夷」、揚州に「島夷」がそれぞれ居住していたことは記載されている。こうした文献の記述から見れば、「中国」の人々はこれらの民族と頻繁に接触していたことが分かる。

文献から、春秋時代において多くの「中国」の人が「蠻」、「夷」、「戎」を名と諡名にしていたことを読取ることができる。例えば、鄭の太子は「夷」（『左伝』文公十七年）、鄭霊公の字は「子蠻」（『左伝』成公二年）、齊候の子は「戎子」である（『左伝』襄公十九年）。ここからまず先秦時代の「中国」の人は「蠻」、「夷」、「戎」などを民族差別意識のあるものと思っていなかったことが分かる。

『説文解字』によれば、「蠻は、南蠻の蛇の一種で、虫に従う」となるが、しかし蛇は「蠻」の本来の意味ではなかった可能性が高い。中国の最初の文字であった甲骨文には、「蠻」に相当する字が見当たらない。時代的に甲骨文に次ぐ金文では、「蠻」が「䜌」となり、虫の部首が付いていなかった[1]。「䜌」については、『説文解字』が「乱れであり、一説

ではととのえ、もう一説では絶えないとなる。言と絲に従う」（「䜌、乱也、一曰治也、一曰不絶也、従言絲」）と解説し、言葉が繁雑でもつれて乱れていることを指している。つまり「蠻」は、本来聞き馴れない異民族の言語の特徴を表すものに過ぎなかった。

「夷」は「大と弓に従い」、狩猟民族の生産様式を表すものにも見えるが、実はそれが後からできた漢字で、甲骨文では「夷」はㄣと書き、蹲居する人の形をし、「中国」の人が跪いて座ると違って「夷」の人は蹲って座ることを意味し、狩猟民族の生活様式を表す漢字であった。『説文解字』では、「狄は犬と亦からなる」（「狄、従犬従亦」）ことになり、甲骨文では「亦」が正面の人形であったため、「狄」は人間と犬と共に暮らす遊牧民族を象徴する言葉であることが分かる。「戎」の一種である「羌」との文字も、殷墟卜辞の甲骨文にあった。それは羊と人の組み合わせ（「従羊従人」）で、『説文解字』では「羌、西域牧羊人」となり、遊牧民族の特徴を取り入れている。また、「戎」については、『説文解字』が「戎は兵器であり、戈と甲からなる」（「戎、兵也、従戈従甲」）と解説している。中国の最も古い辞書とされる『爾雅』釋詁篇では、「戎、大也」となる。いずれにしよそれは狩猟民族の特徴であろう。つまり戎、夷、狄、羌は本来遊牧民族と狩猟民族との生活生産様式を示す文字に過ぎなかった。

当時の諸夏の人々にとっては、こうした生活・生産様式は人間の強さを意味するものであり、蠻、夷、戎などを名前にすることには、強くて丈夫な人になるという願望が託されていた。ここにおいては蠻、夷、戎には、後世の言うような民族差別の意味が全くなかった。そして周の天子がまた支配していない政治的共同体と集団を蠻夷戎狄と呼んでいる意味は、まず周王朝は彼らに主権を持たないことを意味し、次にこれらの集団の文化は周の主体民族のと異なることを示しているだけであった(2)。

漢民族の祖先である華夏族は夏朝の時期に形成し始めたという説もある(3)。「華夏」は早い時期から農業生産に従事し

始め、夏も、華も、そして周も最初農業の特徴を表す用語であったと考えられる。『方言』によれば、「夏は、大なり」（「夏、大也。」『礼記』楽記篇にも同じ記述がある）となる。さらに『尚書正義』は「華夏」を「衣冠がきれいで華であり、大国は夏である」（「冕服采章曰華、大国曰夏」）と解説している。しかし文献からそれ以外の意味を読み取ることができる。

『国語』周語下では、「皇天はこれをよみし、采配するに天下を以てし、姓を賜いてい以姒と謂い、氏を有夏と謂うは、其の能く嘉祉を以て殷福にして物を生ずるを謂う」（「皇天嘉之、祚以天下、賜姓曰姒以、氏曰有夏、謂其能以嘉祉殷富生物也」）というのがあった。東漢時代にできた辞書『釈名』釈天篇が、「夏は、假の意味で、万物をゆったりのびのび成長させることである」（「夏、假也、寛假万物使生長也」）と解釈し、さらに『廣雅疏正』が「郷飲酒義によれば、夏の意味は假であり、養い成長させる」（「夏之為言假也、養之長之」）と述べ、それぞれ「夏」を農産物を育ち、成長させる意味であると見ていた。鄭玄によれば「假、大也」となり、「夏」が「大」であるというのも、本来「育つ」「成長させる」から来たのであった。

貝塚茂樹も同じような考え方をもっているようである。かれによれば、「小川琢治が『楚辞』天問篇をもととして、禹を始め、夏の諸王は天神に命ぜられて、地上に降りて后土つまり地の神となったので、夏后氏と呼ばれたのだという解釈を早く提唱していた。楊寛氏が夏の字義について、夏后は下后で上帝に対する后土つまり社神の意味であったと説く」という[4]。

『左伝』襄公四年に「晋侯は、戎や狄は親しみの情が薄くて欲が深い。伐った方がよいといったが、魏絳は、…われわれが兵力を戎に用いて、疲れたとき楚が陳を伐てば、きっと救うことはできません。これでは陳を見捨てることにもなり、諸華も必ず叛くでしょう。戎は鳥けだもの。これを手に入れて華を失うのではつまりません」[5]という記述があった。

人間集団の名の「華」は、ここで「戎」の対称として中国文献に初登場したのである。注意すべきは、ここで魏絳は晋襄公に対し、「戎」が遊牧の生活様式を営み、土地を軽視する（「戎狄薦居、貴貨易土」）ため、「和戎」は五つの利（五利）－領土の拡大（土地可賈）、辺境の安寧（辺鄙不聳）、国威の増大（諸侯威懐）、軍費の削減（甲兵不頓）、覇業の実現（遠至邇安）－があると進言したことである。言い換えれば、「華」は土地を重視する農業民族であることが見えてくる。

「華」の意味は草木繁華、実るであり（『爾雅』）、言うまでもなく農業生産様式にかかわる字であることが分かる。周は本来田か囲と書き、境のはっきりした農田と稲を象徴している。周はその先祖后稷から農業に従事する部族であった(6)。

「中国」と「蠻夷戎狄」との違いについては、『礼記』王制篇が次のように述べている。「凡そ民材をおくには、必ず天地の寒煖・燥湿、廣谷・大川の制を異にするに因る。民その間に生ずる者俗を異にし、剛柔・軽重・遅速齊を異にし、五味和を異にし、器械制を異にし、衣服宜しきを異にす。その教を修めても、その俗を変えず。その政を斉えて、その宜しきを変えず。中国戎蠻五方の民、皆性有り、推し移す可からず。東方を夷と曰う、髪を被り身に入れずみし、火食せざる者有り。南方を蠻を曰う、題を刻み趾を交え、火食せざる者有り。西方を戎と曰う、髪を被り皮を着て、粒食せざる者有り。北方を狄と曰う、羽毛を着て穴居し、粒食せざる者有り。中国夷蠻戎狄、皆安居、和味、宜服、利用、備器あり、五方の民、言語通せず、嗜欲同じからず」(7)。

文献では「狄」と「戎」され区別がない時もあるように、「四夷」という具体的ではない称号を以て異民族を呼び、「方」をもって「中国」の以外の人間集団を指すことも、当時の中国人が方向、つまり地域を以てそれぞれの人間集団が異なる生産様式と生活様式を営み、異なる慣習風俗をもつと考えていたことを示している。明らかに、先秦時代の中国人は「蠻夷戎狄」を「中国」と区別するとき、今日の形質人類学のように身体、髪、肌などの体質的条件を基準とせず、そ

して文化人類学のように民族が同じ生活地域・言語・歴史・慣習・生活の様式及びアイデンティティなどの共通条件を持つ人間集団であるとも考えず、専らその生活様式・生産様式及びそれを基礎にして形成された行動様式と価値観、つまり文化様式だけに目をつけたのであった。

2 「四夷」と「礼」——民族差別の構造

「蠻夷戎狄」に対する差別は全く存在しなかったというわけではなかった。しかしそれはおよそ二つの場合に限定された。まず「中国」の国同士の間で周王朝との血縁関係を基準に階級関係を強調した場合であり、そして「中国」と「蠻夷戎狄」との関係において軍事力が突出した場合である。

紀元前六三七年、周襄王は「狄」を駆使して鄭国を討伐しようとした。しかし大臣富辰は、「鄭は天子に在りては、兄弟なり。…親類を弃て狄に付くは、不祥なり」（「鄭在天子、兄弟也。…棄親即狄、不祥。」『国語』周語中）とそれに強く反対していた。鄭は周宣王の弟恒公が封じられた諸侯国であり、鄭国の諸侯は周襄王にとって同じ姫姓に属する従兄弟であった。つまり「狄」より兄弟の関係を大切にすることこそ「祥」であると富辰は主張したのであった。

紀元前五九一年、晋景公が対齊国戦争の戦利品を周定王に献上しようとしたが、しかし周定王はそれと面会もせず、大臣の単襄公を通じて次の理由を述べて貢献を拒んだ。「蠻夷戎狄が王命に従わず、酒色に耽って掟を破り、王が命じてこれを伐たせた場合に限り、捕虜や戦利品を天王に献ずることがある。すると天王は親しくそれを受けてねぎらわれる。朝廷を畏れぬ者を懲らし、功ある者を励ますためである。兄弟や叔父・甥の仲で天王の定めた国境を侵しあい、不都合の諸侯がある時には、命によって伐ちはしても、その結果を申し上げるだけで、戦果を奉ることはない、親しい（中国の諸侯

同士）だから敬意を払って、ただ境界を守らず掠めた罪を責めるに止める」[8]。周の天子との血縁関係のある諸侯国を「蠻夷戎狄」と区別すべきであることが、戦争の性格に対する評価においても強調された。

「天子は同姓ならば之れを叔父と謂い、異姓ならば之れを叔舅と謂ふ」（「天子同姓謂之叔父、異姓謂之叔舅。」『礼記』曲礼下）と言ったように、「兄弟」とは周天子と同じ姫姓の諸侯国であり、「甥舅」（叔父・甥）とは姫姓とは異姓の諸侯国であるということである。齊は太公望（呂尚）が封じられた国であり、太公望は周文王―武王の父―の師で、文王から父のように尊敬されていて、いわゆる姫姓の国とは甥舅関係にあるのであった。そのような血縁関係に基づいて、「夫れ亦皆天子の父兄甥舅なり、これを若何ぞ其れこれを虐げん」（「夫亦皆天子之父兄甥舅、若之何其虐之也。」『国語』周語中）という考え方が生じたのであった。

「およそ諸侯が四方の夷狄と戦い、手柄があれば、戦利品を（周）王に献ずる。王は四夷を心にかける地位にあるからである。しかし中国の諸侯はそうでない。諸侯は獲物のとりこを贈りあわない」（「凡諸侯有四夷之功、則献於王、王以警於夷、中国則否。」『左伝』荘公三十一年）という記載から、春秋時代では血縁関係で「四夷」と区別される対象は、実は「中国」全体に適応されていることが分かる。これは、春秋時代に至って「外服」にある各諸侯国が大体婚姻関係で結ばれたという現実の前で、甥舅―甥と母方の叔父との―関係が「中国」の中に蔓延したためであろう。

こうした「中国」の国による「四夷」の国に対する差別意識は、一見して血縁関係によるものと見えるが、実は周の「天子」との血縁関係に基づく階級関係であった。『左伝』によれば、昭公十三年（紀元前五二九年）に邾と莒の使節は魯国にいじめられていることを「中国」の強国である晋国に訴えた。そこで魯国の使節子服恵伯は晋国の批判に対し、「ご主人には蠻夷の訴えを取り上げなさって、兄弟の国と縁を絶ち、周公の末を捨てなさいますか？」（「君信蠻夷之訴、以絶兄弟之国、棄周公之後。」）「魯が晋に仕えますしかたが、どうして夷のような小国にも及びませんでしょう？魯はこ

ちらと兄弟の国ですし、…」（「魯事晋、何以不如夷之小国？魯、兄弟也、…。」）と反論したという。

魯国は周武王（紀元前一一二二頃～）の子周成王を助け周王朝の基礎を築いた周武王の弟である周公（旦）の長男伯禽に封じられた国であり、そして晋国は周成王の弟叔虞に封じられた国であった。晋国は魯国と同じ姫姓の国であるにもかかわらず、蠻夷の方を信用した。しかしここで魯国に非難されたのはそれだけではなく、「夷之小国」という言葉で表現されたように、「外服」にある諸侯国の「四夷」の国に対する階級的差別も込められているのであった。

『礼記』曲礼篇によれば、周の制度は「九州の長は、天子の国に入ると牧と呼ばれる。天子は同姓ならば之れを叔父と謂い、異姓ならば之れを叔舅と謂ふ。その東夷北狄西戎南蠻にいるものは、大と雖も子と呼ばれる」(9)となっている。こうした「中国」の「四夷」に対する階級的差別は、実は周の制度――「礼」――に沿うものであった。

注意すべきは、「礼」の思想が「中国」と「四夷」との関係を論ずる時においても強調されたことである。例えば、大臣富辰は周襄王が「狄」を駆使して鄭国を討伐するのを「不祥」、つまり神の意志に反するとした。晋景公による対齊国戦争の戦利品を周定王に献ぐことは「敬親昵、禁淫慝」のために拒絶された一方、他方では、「蠻夷戎狄」討伐の正当性は、「蠻夷戎狄」が「不式王命、淫湎毀常」、周の天子の命令に従わず、「常」――「天下」の秩序、すなわち「礼」――を壊したことにあるとされたのであった。

「礼」に合致するか否かを価値判断の基準とする思想は、「蠻夷戎狄」との戦争に対する「中国」側の評価を通じて見ることもできる。「玁狁孔熾、我是用急」（「玁狁はなはだ盛んにて、ゆるがせならぬこの時だ」。小雅・六月）、「薄戎玁狁、至於太原」（「かくて玁狁　打ちはらい、太原にまでおい至る。」小雅・六月）、「まさに蠻夷戎狄の驕逸不虔なる、ここに於いて武を致さんとす」（「将蠻夷戎狄之驕逸不虔、於是乎致武。」『国語』周語中）。「蠻夷戎狄」による「中国侵略」は、古代文献の中に実に多く記録されている。

古代の遊牧民族と狩猟民族にとっては、農業民族に対する略奪行為が、日常生活を補う必要な手段であったとも考えられる。しかしこうした「蠻夷戎狄」の「中国侵略」は、中国人の「戎狄豺狼」・「戎狄禽獣」・「戎や狄は親しみの情が薄くて欲が深い」（「戎狄無親而貪」）という民族差別意識を作り出した。例えば、管仲は齊の恒公に、「戎や狄は山犬・狼ですから、味をしめさせてはなりませぬ。中国の諸侯（原文は諸夏）は親しいものゆえ見ごろしはできませぬ」[10]と教えていた。また、無終国という戎の国の君主嘉父は、孟楽を使節として魏荘子（絳）を通じて虎豹の皮を晋悼公に献ぎ、以て「中国」の強国である晋の諸戎に対する「和」を求めようとしたが、しかしそれに対し、晋悼公は「戎狄は親なくして得んことを好む、之を伐つにしかず」とさえ主張した[11]。

「中国で軍を催さず、蠻夷が気ままに（中国に）入り込む」（「中国不振旅、蠻夷入伐。」『左伝』成公七年）、「戎狄是膺、荆舒是懲」（「戎狄は討伐されるべき、荆舒は懲罰されるべきである。」『詩経』魯頌・閟宮）、「用戒戎作、用遏蠻方」（「以て戦争を防ぎ、以て蠻夷の国を抑制する。」『詩経』大雅・抑）などのように、「中国」の「蠻夷戎狄」と区別する意識もこれによって強まり、戦争を通じて蠻夷戎狄を懲罰するとの考え方が早くも生まれている。

越智重明によれば、華夷の区別を文化的面から取り上げられない例は、軍事力が中心となっている場合に限られる。そのとき、いわゆる「軍事的劣勢による憎悪・仇敵視」によって、華夷の区別は厳しく、夷狄はあくまで夷狄であるとして理解され、夷狄の華夏化を認めると言ったことは想定しがたいという[12]。『詩経』小雅・采芑の「蠻荆、お前らは愚かなものだな、なぜ大国を侵犯してその敵になるのか」（「蠢爾蠻荆、大邦為讎」）と言ったように、文化が優れた中国の諸国にとっては、略奪を目的とする戦争は「礼」から離れた愚かな行為であった。

『周礼』曲礼篇によれば、「礼は親疎関係を決め、疑いを晴らし、異同を分け、是非を明らかにする根拠である。礼（に順守すること）は、人の悪口を言わず、余計な発言を控えることである。身分に相応しくないことをせず、他人を侵

侮せず、軽んじないことである」[13]。かつて周の大臣富辰は、「狄は王室に位なくして、…豺狼の徳なり」（「狄無列於王室、…豺狼之徳也。」『国語』周語中）と、人間の徳を持たない点で狄女を周王后にすることに反対していた。孔子も「夷狄の君有るは、諸夏の亡きが如くならざるなり」（「夷狄之有君、不如諸夏之亡也。」『論語』八佾）と、秩序を守らないことで「夷狄」を差別していたのである。

しかし注目すべきは、先秦時代の「中国人」は民族性の形成がその民族の自然環境と社会環境に関係するものであると認めたことである。例えば、孔子は「夷狄に居りて夷狄を行うなり」（「素夷狄、行乎夷狄。」『大学』）と言い、荀子は「楚に居りて楚たり、越に居りて越たり、夏に居りて夏たり。是れ天性にあらざるなり、積靡然らしむるなり」[14]と言い、「越戎貉の子に於いて、生まれながらにして声を同じくし、長じて俗を異にする者は、教え之をしてしからしむるなり」[15]、個人の民族的慣習と生活様式は決して先天的なものではなかったと考えられていたのであった。そのため、「民族的」な素質は不変のものではなく、特に蠻夷戎狄の個人と集団は後天的学習を通じて「礼」、つまり「華夏」の文化を身につけることができるというふうに考えられた。

例えば孟子は、「吾夏を以て夷を変ずる者を聞く。未だ夷に変ずる者を聞かざるなり。陳良は楚の産なり。周公・仲尼の道を悦び、北に来て中国に学んだ」[16]と、「蠻」である楚国の陳良が中国の文化を学んで、「夷」から「夏」に変身した例を挙げた。ここからわれわれはまた、たとえ「蠻夷戎狄」であっていたとしても「中国」の文化をさえ身に付ければ、「華夏」――中国人―となるというような当時の中国人の考え方を読取ることができる。

事実上、生活環境の変更という客観的基準ではなく、「礼」という文化的基準で「中国」の人か「四夷」の人かを判断する傾向が非常に強かった。『論語』子罕篇には次のことが記されている。「孔子九夷に居らんと欲す。或ひと曰く、陋（風俗は良くない）なり。これをいかんと。子曰く：君子之に居らば、何の陋か之有らんと」[17]。また、荀子は、「体恭

敬にして心忠信に、術、礼儀にして情、人を愛せば、天下に横行し、四夷に困しむと雖ども、人貴ばざるなけん」（「…雖困四夷、人莫不貴。」『荀子』修身）と、「中国」の人はたとえ「四夷」に住んでも「礼」をさえ失わなければ、人々に尊敬され、信任されると述べていた。言い換えれば、住む場所と関連せず、「礼」がさえあれば、すなわち「中国」の人であるということである。

一方、「中国」の人は住む場所が変わらなくても、「礼」をさえ失えば、「四夷」になると考えられた。『左伝』には次のような事例も記されている。「十一月、杞の成公が亡くなった。杞子と書いてあるのは（杞の成公が）夷の風に染んでいたからである。名を書かないのは同盟していなかったためである」。[18]「杞の恒公が来朝した。夷の作法を用いたから（その爵位をさげて）、子と書いてある」（「杞恒公来朝、用夷礼、故曰子。」僖公二十七年）。杞国は本来夏の王室の末裔であった。杞の成公・恒公を「子」と表記する、つまり「蠻夷戎狄」として扱われる理由は、「杞は夏のはしくれで東夷に付いている」（「杞、夏余也、而即東夷。」襄公二十九年）、「中国」の「礼」を捨てて「東夷」の文化を取り入れたことにあった。

また、『左伝』僖公二十二年に次のようなことが記述されている。「はじめ平王が東（洛邑）に遷ってとき（紀元前七七〇年、この僖公二十二年から約百三十年前）、辛有（という周の大夫）が伊川（伊川、現在の河南省伊川県）におもむいて、髪を振り乱し野で祭をやっている人々を見かけ、百年と経ぬうちに、このあたりは戎の住み替えになろうぞ。まず礼からさきに亡んでしまうと言った」[19]。伊川は、現在の河南省伊川県あたりで、かつて周の中心地域であったが、平王の東遷以前からすでに「戎狄」の文化の影響があったようである。

つまり、本来「中国」の人であったとしても、「四夷」の文化を身につければ、「夷」と見なされる。そして本来「夷」であっても、「中国」の文化を身につければ、「中国」の人と見なされる。「礼」の獲得あるいは喪失によって「中国」と

「四夷」のいれかわり、文明と野蛮の転換もあり得ると考えられたのであった。

3 「蠻夷戎狄」から「華夏」へ——文化による民族的膨張

『大戴礼記』王言篇が孔子の話として「蠻夷諸夏、衣冠が同じからず、言語合わずと雖も、来り至りて王に朝覲せざるものなし」[20]と伝えたように、周王朝にとっては、「諸夏」と「蠻夷」を同時に「礼」の秩序に取り入れることが必須のことであった。他方、春秋時代において諸侯が覇業を遂げて天下の覇主になった象徴も、「和戎狄」・「正諸華」（『国語』晋語七、『左伝』襄公十一年）、「撫有蠻夷」・「以属諸夏」（「蠻夷をなつける」・「諸夏を従える。」『左伝』襄公十三年）、「莅中国而撫四夷」（「中国に臨んで四夷を撫せん。」『孟子』梁恵王章句上』）、「外内咸服」（『左伝』襄公四年）、「内平外成」（『左伝』文公十八年）とされ、二つの側面があったのであった。

斉恒公を助けて覇業を遂げさせた管子の思想は、「尊王攘夷」というふうにまとめられたが、しかし管仲の「尊王」はむしろ王室の権威を斉の覇業成立に利用することであり、管仲の「攘夷」も、決して「蠻夷戎狄」を中国から追い払うことではなかった。「（斉恒公が）葵茲・晏・負夏・領釜丘を築きて、以て戎狄の地をふせぐは、暴を諸侯に禁ずる所以なり。五鹿・中牟・盖與・牡丘を築きて、以て諸夏の地を衛るは、権を中国に示す所以なり」[21]。「兵一たび出でて、大功十二あり。故に東夷・西戎・南蠻・北狄、中国の諸侯、賓服せざるものなし」[22]。

また、『左伝』襄公十一年によれば、晋悼公が「お前の教に従って戎狄を和らげ、諸夏を導くことができた。八年の間に諸侯を九度も集めた」[23]と、魏絳に感謝したところに、魏は「戎狄を和らげたのは国にめぐまれた福でござる」（「夫和戎狄、国之福也」）と返答したという。「戎狄」を自らの勢力範囲に取り入れることは、天下の覇業を狙う諸侯の国にと

って大切なことであった。

「礼」の秩序―つまり「華夏」が主導する「天下」のシステム―から「蠻夷戎狄」を排除しない原因は、客観的と主観的という二つのレベルで見ることができる。客観的な原因から言えば、「天下」の主体民族である「華夏」という民族も、結局部族連合体社会から初期国家社会へと変化していく過程で多民族が共同して形成したものであった。

夏の先祖である皐陶が東夷であると考える学者もいる。[24] また孟子によれば、「舜は…、東夷の人なり」[25]、司馬遷も「禹が西羌地域から起こったのである」[26] と指摘している。また、商人の発祥地については、顧頡剛が「中国」の東方、現在の山東と河南東部にあったと言い[27]、さらに、李亜農によればそれは渤海湾に近い河北省中南部であり、かつて商人は遊牧の生産様式を営み、成湯の時代に「商人は中原に侵入し、夏族の人民を奴隷のように扱った」という[28]。

周人が最初東夷であったとの説も八十年代に一時現れた[29] が、周人は本来西羌であって、周原に移住してから華夏族の文化を受け始め、「華夏化」を始めたという学界の共通の認識が以前からあった[30]。かつて孟子も「(周) 文王は、…西夷の人なり」[31] と指摘していた。

中国の初期国家社会において、「中原」の出身でなければすなわち「蠻夷戎狄」であるという考え方があったのは間違いない。しかし「中原」の出身とは単純に地理的側面で強調されたものではなく、黄河中流地域の黄土地帯で農業文化―「華夏文明」―を営む人々のことを指しているのであった。狩猟文化と遊牧文化に比べ、農業文化は安定した生産生活様式であり、しかもこの黄土地帯は粘土質の低い地域であり、もっとも農産業をしやすい地域であった[32]。

『左伝』には、紀元前五一三年に晋頃公は「晋のうちすべてに割りつけて一鼓の鉄を出させ、刑法を彫りつける鼎を鋳て、範宣子が作った刑法の文をみなに知らせた」という記載があった(『左伝』昭公二九年)。ヨーロッパより千九百年以上も早いとされた中国の製鉄術も、大体この頃からはじまったのであった。石器時代と青銅器時代など生産力の低い初期

の人類社会にとって見れば、「中原」はいかに魅力の溢れる地域であったかは容易に想像される。

夏族、商族、周族の発祥地はいずれも中原ではなかった。「蠻夷戎狄」であった彼らが中原を目指した理由も、黄土地帯で農業を営むことにこだわっていたことにあったと考えられる。そしてその移住に伴ってこれらの民族は自らの伝統文化を「中原」の農業文化に切り替えることに成功し、「蠻夷戎狄」から「華夏」へと変身したのであった。

春秋時代になってから「蠻夷戎狄」の中国進出は一層激しくなった。とくに戦争が多発していた。『左伝』によれば、戎狄の侵入によって周の王室の安全まで脅かされたことは、魯僖公の時代（前六五九年～前六二七年）にだけでも三回以上あった。僖公十三年の「秋、戎が周にあだをするので、諸侯は守備のための軍を周に出した」（「秋、為戎難故、諸侯戍周」）。僖公十六年の「天王が戎には困ると齊に頼んだので、齊侯は諸侯から（兵を）召して周を守らせた」（「王以戎難告於齊、齊徵諸侯而戍周」）、僖公二十四年の「秋、頽叔・桃子が大叔を守り狄の軍をひきい周を伐ち、大いに周の軍を敗った」（「頽叔、桃子奉大叔以狄伐周、大敗周師」）とは、すべてそれであった。

そして、周王朝の「礼崩楽壊」により、一部の諸侯は覇業を成すために「蠻夷戎狄」を「中国」に引き込むことさえした。例えば周襄王十三年（紀元前六三九年）に晋国と秦国は相談して、陸渾地方（瓜州）の允姓の戎を伊川の周辺に移した。このようなことに対して周景王は、「戎が中国に地を得たのは、誰のせいであろうか？（周の祖先である）后稷が天下に境をつけ、その中に五穀を植えふやされたのに、今はそこで戎がのさばっている。それでは困るではないか」[33]と、痛烈に批判したのであった。

「蠻夷戎狄」の女性を娶ることを通じて「蠻夷戎狄」を味方にする手法がよく使われた。晋の献公は、「戎の娘ふたりを娶って、その一人大戎はの狐姫は公子重耳を、もう一人小戎の娘により夷吾を生んだ。その後、晋が驪戎を伐って敗ったときに驪戎の君がその娘を贈った」[34]。重耳は後の有名な晋文公であり、かつて彼は驪姫の迫害を受けて亡命し、十二

年間も暮らしていた「狄」で狄の女季隗を妻にしたこともあった（『左伝』僖公二十三年）。

「婚姻を以て（相手を）大事にすることを示し、盟約宣誓を以て（相手に）意志を表明する」（「重之以婚姻、申之以盟誓。」『国語』魯語上）。春秋時代に相手の国を味方にする方法は「婚姻」の他に、「会盟」があった。「諸侯国の間に不信任があれば盟を行い、それから諸侯は会合する（「国有疑則盟、諸侯再相与会。」『周礼』）、「（諸侯は）事があった時に会合をもよおし、かってなことをする国があれば、（これを抑えるため諸侯が）盟う」（「有事而会、不協而盟。」『左伝』昭公三年）。

「会」と「盟」とは違うものであった。「会」は単なる諸侯間の会合の意味に過ぎないが、「盟」は「犠牲の血をすすり、神に誓う」（「殺牲歃血、誓於神也」）ことであった。それは天子あるいは天子の代表の前で行われた牛の左耳を切り、玉の瓶で収容した血で盟約の内容を書いて各国が署名し、そして盟約者はみな犠牲の血を啜って盟約書を読み上げ、最後に残った血と盟約書を一緒に埋めるなどの一連の厳粛な儀式を通じて盟友関係を結ぶことであった[35]。

「盟」は、「同一の血を体内に入れる事によって同胞意識を起こさせる」という意味であった[36]。そのため、本来「蠻夷戎狄」を会盟の相手としないことが推測される[37]。紀元前五五九年、瓜州地方（今の敦煌）の諸戎の首領駒支は、「私どもは食べ物、着物も華夏とちがい、礼儀の品のやり取りもせず、言葉をかわそうにも通じません。罪の犯しようもないのです。会合に出していただけなくても、少しもうしろ暗いことはありませぬ」[38]と述べていた。

しかし実際には、「蠻夷戎狄」と会盟する例が多く存在する。『左伝』隠公二年の魯と戎との盟、『左伝』恒公二年の魯と戎との盟、『左伝』僖公二十年の齊と狄との盟、『左伝』僖公三十二年の衛と狄との盟などはその例になる。「中国」の諸侯は、会盟を通じて「蠻夷戎狄」の侵入を防ぐ目的があった一方、もう一方では、それを味方にして、一旦有事の時その軍事力が借りられるという思惑があったに違いない。

事実上周の天子が「蠻夷戎狄」を利用したこともあった。「王、狄人を徳とし、まさに其の娘を以て后となさんとす」[39]。周の襄王が大臣の反対を押し切って、狄女を王后にした目的は、鄭国を討伐することにあった。

結婚・戦争を含む様々な人的流動を通じて、諸侯国の「匡有戎狄」（『左伝』昭公十五年）—領内に戎狄がいる—と言った現象は、春秋時代になって一般的な現象となった。例えば、「（衛の荘公が）城に登って見わたすと、戎の人の町が見えた。公は、わしは姫姓である。戎がいてどうするのだと言い」[40]、戎の町を取り壊してしまったという。

夏、商と西周時代に、「蠻夷戎狄」が華夏となるのは、大体こうした「蠻夷戎狄」の中原進出と農業文化の受け入れを通じて実現するものであった。ところが、大体周平王の東遷の前後から、生産手段が進歩するにつれて、「中国」の周辺地域、特に南方の「蠻夷」地帯における農業開発も進んで、「中国」の文化の影響を受けて「蠻夷戎狄」自らによる華夏化という新しいパターンが誕生し、「蠻夷戎狄」の地域も中原化し始めた。

『詩経』と『尚書』に出て来た周の天子によって諸侯に封じられなかった数多くの異民族の集団は、春秋時代の歴史を記述した『左伝』と『国語』では、大体その生産の様式と居住の方位に基づいてそれぞれ蠻・夷・戎・狄の枠に整理された。例えば、「戎」は「山戎」（荘公三十年）、「犬戎」（閔公二年）、「北戎」（僖公十年）、「陰戎」（昭公九年）に、「狄」は「赤狄」（『左伝』宣公六年）と「白狄」（『左伝』僖公三十三年）などに分けられた。しかし楚国・呉国・越国が例外視された。例えば、『国語・齊語』には齊恒公が覇業を成すため、「四夷」—東南の莱・徐夷・呉・越、南の楚、北の山戎、西の白狄—を征伐したと記されたが、「楚」も「呉」も「越」も、その後ろに「蠻・夷・戎・狄」が特別に付けられなかった。

ところが楚も呉も越も、本来「蠻夷」であった。『荀子』正論篇によれば、「彼の楚越なる者は、まさに時享歳貢終王の属なり」（「彼楚・越者、且時享歳貢終王之属也」）となる。つまり「日祭」の「内服」と「月祀」の「外服」—「中国」

の諸侯―と違って、楚国と越国は時享（賓服）・歳貢（要服）・終王（荒服）の類に入る「四夷」であった。ところが、楚・呉・越は「中国」の諸侯の国のように中央王朝の「封建」によってできたのではなく、自ら発生した「国」にもかかわらず、大国化し、そして中原諸国と接触して「華夏」の文化を取り入れ、「中国」の政治世界に参加し、「春秋五覇」（の一員）とまで称され、「中国」の国として認められるようになった。『左伝』と『国語』が楚国を他の「蠻夷」と区別する理由は、まさに春秋時代における楚・呉・越の華夏化にあったと思われる。

『左伝』恒公二年に「蔡侯・鄭伯が鄧で会合したのは、楚が気にかかり始めたからである」（「蔡侯、鄭伯会於鄧、始懼楚也」）という記述があった。中原諸国にとっての「楚患」が実にこの頃（紀元前七一〇年）から始まった。しかし紀元前七〇六年、楚国は姫姓の随国を通じて周の恆王に爵位を求めたが拒絶された。紀元前六〇七年、「楚子が陸渾地方の戎を伐ち、ついでに洛水のほとりまで足を延ばし、周の国境あたりで観兵の式をやった。周の定王は王孫満を使節として、楚子をねぎらわせた。そのおり、楚子が周の（王位継承の宝器である）鼎の大きさや重さを尋ねた。満は答えた、大きさや重さは持つ人に徳によって決まるので、鼎に備わるのでありません」[41]。「楚子」という言い方が端的に示すように、当時の「中国」にとって、楚はなお「礼」を知らず、「徳」をもたない「蠻夷」に過ぎなかったのであった。

ところが、晋定公（紀元前五一一～四七五年）の時、楚の大臣王孫圉は晋国を訪問し、楚国の有名な玉について晋国の趙簡子に聞かれたとき、「若しそれ嘩囂の美は、楚は蠻夷と雖も、宝とする能はず」（「若夫嘩囂之美、楚雖蠻夷、不能宝之。」『国語』楚語下）と答えたという。つまり楚国は口の上では「蠻夷」と自称していても、心の中にすでに自らが「中国」であるという高いプライドができたのであった。そして紀元前五六〇年に楚恭王が病気になった際、「赫赫たる楚国にして、これに君臨し、南海を撫征して、おしえは諸夏に及べり、其の寵大なり」[42]と、大臣に讃えられたという。楚国はすでに立派な「華夏」の国であった。紀元前五四七年になって十三の国は宋国において会盟し、盟主の地位を巡って

晋国と楚国は争ったが、結局楚は盟主となった（『左伝』襄公二六年）。

楚国に続いて「蠻夷」から大国化したのは呉国である。紀元前五八四年、「南蠻の楚に付いていたものを、呉がみな取り込んで大きな国になりはじめ、上国と交わるようになった」[43]。「上国」とは「中国」の諸侯国であり、諸夏の国々に通ずることは呉の華夏化過程の始まりであることを意味しているであろう。紀元前四八二年に、呉の国王夫差は晋定公・魯哀公・単平公と黄池で会盟した際、晋国とだれが先に血をすすること、つまりだれが盟主になるかを巡って争い、「周との間柄で言うと、こちらは長男のすじです」と言い張り、自分こそ正統な「華夏」であることを主張した（『左伝』哀公十三年）。

紀元前四七五年、越国王勾践は呉国を討伐した。そこで晋国の人は「呉が上国を侵したり、つけこんだり致したことは度々でございました。この度、越の君がおんみずから呉を伐ちなさると承り、諸夏の諸侯、悦ばぬ奴はございません」[44]と、越国を諸夏の国の味方とした。紀元前四七三年に越国は呉国を滅ぼし、越の国王勾践は周の元王によって伯爵に封じられ、「中国」の諸侯として正式に認められた。

「蠻夷戎狄の中原進出」にせよ、「蠻夷戎狄地域の中原化」にせよ、「中国」周辺の人々を「蠻夷戎狄」から「華夏」に変身させたこの二つの方法の背景には、いずれも優れた華夏文明の陰があった。「中原」の文化的広がりは、事実上文化的力による民族的膨張であった。しかし華夏族の膨張は、華夏族自身による他民族に対する強制的同化ではなく、むしろ被同化民族の自動的「帰化」を通じて実現したのであった。

4「天」の「徳」—多民族国家生成の礎

「礼」の秩序から「蠻夷戎狄」を排除しないとの主観的な理由は、「天下」支配における「徳治主義」という普遍的な統治倫理が存在することであった。

中国の初期国家社会は部族連合体社会の基礎の上にできた社会である。部族連合体社会の特徴は、「酋長が真の実権を有し」、「酋長がその命令に従う役人を有し、比較的に正式な政治機構が構成され」、「酋長およびその部下の役人が特権を有し」、「酋長の地位がますます永久的になる」などであったとされている[45]。つまり、部族連合体社会においてはすでに絶対的権威が求められ始めたのである。国家が樹立されてから、それ以上の絶対的な権威が必要となり、それに応じて「天」という抽象的な概念が作り上げられ、支配の正統性は「天」の意志—天命—に求められるようになったのであった。

天子は天上の帝の意志を地上の人間に伝える仲介者として、天からの命を受けて「天下」を預かっているため、天の徳を以て天下を管理しなければならない。「皇天は既に中国の民およびその疆土を先王に付すて、いま王これ徳用て先後の迷民を和懌して、以て先王の受命を終へん」[46]。「ここにおいてまた惟れ天若の元徳、永く王家より失せざらん」（「惟天若元徳、永不忘在王家。」『尚書』酒誥）。「天」は、実に「徳」の源であった。

「天」の性格については、『礼記』は次のように記している。「子夏曰く、敢て問ふ、何を三無私と謂ふと。孔子曰く：天は私覆なく、地は私載なく、日月は私照なし」[47]。「公曰く、敢て問ふ、君子は何ぞ天道を貴ぶかと。孔子対へて曰く、其のやまざるを貴ぶ」[48]。つまり、「天」は時間的にも空間的にも一切の制限を受けない存在であった。『詩経』の「天命匪解」（「天命はゆるぎなく。」周頌・恒）とはすなわちそれであった。その意味で、孔子が「畏天命」（「天命を畏れ。」『論語』季氏）と言い、「天命」は実に恐るべきものでもあった。

王朝の正統性は天命のあることによって証明される一方、もう一方では王朝の交替、とりあえず夏から商へ、そして商から周への王朝交替は、みな天命―天の意志―の下に起こったことであると解釈された。「有夏罪多し、天命じてこれを殲さしむ」（「有夏多罪、天命殛之。」『尚書』湯誓）。統治者の交替は天命によるものであり、それは天下を他の統治者に預けることである。

『尚書』湯誓篇は商の先祖成湯が夏桀を討伐する出陣式での宣誓とされている。その中で成湯は、「夏氏罪あり、われ上帝を畏る。敢えて正さずんばあらず」（「夏氏有罪、予畏上帝、不敢不正」）と自らの正統性を主張したのであった。王朝が殷商から周に変わったことも天命の変化によるものとされた。「商の罪貫盈し、天命じてこれを誅す」（「商罪貫盈、天命誅之。」『尚書』泰誓）。「敢えてつつしみて天子に告ぐ。皇天大邦殷の命を改める」（「敢敬告天子、皇典変大邦殷之命。」『尚書』顧命）。

しかし天がその命を変えることは、支配者が「徳」を失ったときに限られた。これがいわゆる「革命」の理論の神髄であった。夏から殷商に変わる「成湯革命」も、商から周に変わる「殷周革命」もそうであった。「夏よく帝をもちいず、大いに淫佚して辞有りしかば、惟れこれを天念聞するなく、厥れ惟れ元命を廃し、罰を降致し、すなわち爾の先祖成湯に夏を革め、民をおしえ四方をおさめんことを命ぜり。成湯より帝乙に至るまで、徳を明め祀を慎しまざるなし」[49]。「（成湯から）帝乙に至るまで、徳を明め罰を慎まざるなく、亦よく用て務めたり」（「以至於帝乙、罔不明徳慎罰、亦克用勸。」『尚書』多方）。

ここで注意すべきは、「明徳」（「徳を明める」）が「天」の奨励する支配者の道徳として、「王」の支配正統性の証しとして繰り返して強調されたことであった。「文王は、徳を明め罰を慎しんで行い、…天は大いに文王に、天帝が喜び、戎殷を倒しそして天命を受けるようにと命ぜられたのだ」[50]。「我が周王は善く旅（の戒め）に順い、よく徳を行うことが

できた。されば天を慎み祀ることをつかさどることになり、天はわが周に美事を勅し教え、大いに殷（に与えていた）命を（代えてわが周に）与え、汝ら多くの国々を統べさせられたのだ」[51]。

こうした「徳治主義」は、春秋時代と戦国時代の支配的思想であった。例えば、孔子は「大学の道は、明徳を明らかにするに在り」（「大学之道、在明明徳。」『大学』）、「政を為すに徳を以てするは、譬えば北辰の其の所に居て、衆星のこれに拱するが如し」（「為政以徳、譬如北辰、居其所、而衆星共之。」『論語』為政）と、その「明徳論」を展開していた。

戦国末期の思想家荀子も、「夫れ是れを天徳と謂ふ、王者の政なり」（「夫是之謂天徳、是王者之政也。」『荀子』王制）と「天徳」を「王」になる必須条件として強調し、「天子なるものは、勢位至尊、天下に敵無し。…道徳純備、智恵甚だ明に、南面して天下に聴き、生民の属、振動従服して以てこれに化順せざるはなし。…故に天子生ずれば則ち天下、隆を一にす、順を致して治め、徳を論じて次を定む」[52]、「君子は徳を以てすれば、小人は力を以てすと。力は徳の役なり」（「君子以徳、小人以力。力者、徳之役也。」『荀子』富国）と説いていた。

「徳」は、諸侯国間の関係の原則でもあった。「孟子曰く、力を以て仁を假る者は覇たり。覇は必ず大国を有つ。徳行を以て仁を行ふ者は王たり。王は大を待たず。湯は七十里を以てし、文王は百里を以てす。力を以て人を服する者は、心服に非ざるなり。力たらざればなり。徳を以て人を服する者は、中心悦びて誠に服するなり。七十子の孔子に服するが如きなり」[53]。

荀子も同様の考え方をもっている。「凡そ人を兼ぬるには三術あり、徳を以て人を兼ぬる者あり、力を以て人を兼ぬる者あり、富を以て人を兼ぬる者あり。…徳を以て人を兼ぬる者は王なり、力を以て人を兼ぬる者は弱く、富を以て人を兼ぬる者は貧しと。古今一なり」[54]。ここから、「力」ではなく「徳」こそ諸国間関係の準則であるべきだという思想が一般的に流行していたことが分かる。

そのような王者の「徳」は、「蠻夷戎狄」にも適用すると考えられた。荀子は、「堯は驩兜を伐ち、舜は有苗を伐ち、禹は共工を伐ち、湯は有夏を伐ち、文王は崇を伐ち、武王は紂を伐つ、此両帝四王は皆仁義の兵を以て天下に行りしなり。故に近き者は其善に親しみ、遠方は其義に慕ひ、兵刃に血ぬらずして、遠邇来り服し、徳此こに盛んにして、施いて四極に及べり」(55)と、仁義のある支配者の「徳」が「四夷」に及んでいたと述べた。

また『大戴礼記』礼察篇も、「湯武は天下を仁義礼楽に置きて、徳澤は禽獸草木にあまねく、廣く育うは蠻貊四夷に被り、子孫をかさぬること十余世、年を歴るの久しき五・六百歳」(56)と、商王朝の「徳」が「四夷」に及んでいたことを明言している。「昔、殷紂、天下を乱り、鬼侯を脯にして、以て諸侯を饗す。是を以て周公、武王を助けて以て紂を伐つ」(57)。「蠻夷戎狄」に対する不「徳」の行為は、「天命」の転換の理由にもなったのであった。

孟子から見れば、「王政」があれば、「蠻夷戎狄」自らは「天下」に入ることを望むことになる。「(周王が商を討伐する際に)東面して征すれば西夷怨む、南面して征すれば北狄怨む、曰く:なんすれぞ我を後にする、と。…苟も王政を行わば、四海の内、皆首を挙けて之を望み、以て君と為さんことを欲せん」(58)と、周初の「王政」を讃えていた。

その延長線にあったのは、一部の「蠻夷戎狄」の「中国」への反発が「中国」の支配者の「不徳」の行為によって起こされたという考え方であった。例えば、かつて周公の末裔である祭公謀夫は、「吾聞く夫の犬戎樹は淳く旧徳に従い、守り終わるまで純固なり」(「吾聞夫犬戎樹、淳帥旧徳而守終純固」)と、周穆王の犬戎征伐に反対した。しかし周穆王がそれを聞かずに征伐を強行して犬戎の反感をまねき、「是れより荒服の者至らず」(「自是荒服不至。」『国語』周語上)となったのであった。「蠻夷戎狄、其の賓せざること久し、中国の用ふる能はざるなり」(「蠻夷戎狄、其不賓也久矣、中国所不能用也。」『国語』楚語上)。

戦争に対する嫌悪感は、当然「蠻夷戎狄」だけに向けられるものではなかった。一部の戦争に対して、その行為主体に

関係せず、性格を客観的に評価することができた。『左伝』僖公三十二年・経に「衛の人が狄を侵した」（「衛人侵狄」）という記載があり、しかし「およそ軍に鐘や鼓を用いてするのを伐といい、鳴り物を用いないのを侵といい、手がるにするのを襲という」（「凡師、有鐘鼓曰伐、無曰侵、軽曰襲。」『左伝』荘公二十九年）。また、『左伝』宣公十五年に「晋侯は稷で勢揃いをして、狄の土地を略取した」（「晋侯治兵於稷、以略狄土」）という記述もあったが、『方言』によれば「略、強取也」となる。つまり「華夏」の異民族の国に対する侵略行為も、言葉の扱いを通じて非難されているのである。

「礼」の秩序――「華夏」が主導する「天下」のシステム――から「蠻夷戎狄」を排除しないとの客観的理由と主観的理由とは、本来相互に無関係ではなかった。前文で触れたように、貝塚茂樹によれば、「春秋末期までに夏商周を構成する部族の子孫の国々はその民族的差異を超えて諸夏と呼ばれる同一の中国民族を形成した」のであった(59)。そこまでの部族と民族との区別が付き難く、他部族イコール他民族であった時代において、中原地域の出身ではない夏と商の祖先も「蠻夷戎狄」であった。本来多元的――多部族・多民族の――人々を同一の「中国」に融合するには、絶対的権威を有し、絶対的に正しく、各部族・各民族を一律視して平等に扱うはずの「天」が大きな役割を果たしたのは間違いない。そこで「天」は、時間（夏・商・周の三時代）と空間（各部族・各民族）を超えた「徳」という政治倫理体系を誕生させたのであった。

5、おわりに

「華夏」と「蠻夷戎狄」は各々の文明を代表する概念であったことから、先秦時代の中国人は文明の相違から「民族」の区別を認識していたことが分かる。換言すれば、先秦時代の中国人が見ていた「民族」は実は文明共同体であった。人類社会はそれぞれの生産様式と生活様式を営み、「中原」という地域の農業文明の社会を基礎に生成した「礼」は、単な

る「華夏」か「蠻夷戎狄」かだけではなく、各人間集団の文明的水準を測る物差しにもされたことから、先秦時代の中国人は民族差別の意識があったことが分かる。

しかし他の側面から見れば、こうした民族差別意識が存在しなかったとも言えるかもしれない。「華夏」自身も多くの部族・民族の「中原化」と「華夏化」を通じて形成した人間集団であり、またこうした形成過程において絶対的権威——「天」——の下に普遍的統治倫理——「徳」——も確立されたのであった。そのため、先秦時代の中国人は文明はそれぞれの人間あるいは人間集団が生活する自然環境と社会環境によるものであり、「蠻夷戎狄」が後天的学習を通じて農業文明社会の「礼」を身につけて、つまり「華夏」になることも可能であると考えていた。

無論、「華夏」は「礼」を放棄して、つまり「蠻夷戎狄」になることも可能であると考えられていた。しかし「文化」とは、本来徳治をもって教化することを意味するものであり、特に「蠻夷戎狄」が「華夏」の文明様式を受けて「華夏」になるのは、むしろ先秦時代の中国人にとってごく当然のことであった。注目すべきは、こうした民族認識は「蠻夷戎狄」が「礼」のシステムに引き込まれることを許し、中国の歴史上に大きな影響を残したことである。そのため、北魏・清のような「蠻夷戎狄」による「征服王朝」も最終的に中国の正統王朝として認められ、「中国」は「蠻夷戎狄」の「中原化」と「華夏化」を通じて、常に拡大していく趨勢にあったのであった。

注

(1) 容庚編著『金文編』、科学出版社、一九五九年、一六八二条。
(2) 謝維揚『中国古代国家』、浙江人民出版社、一九九五年、四一四頁
(3) 周偉洲「周人、秦人、漢人和漢族」『中国史研究』、一九九五年第二期、一一頁
(4) 貝塚茂樹『中国の古代国家』、中央公論社、一九八四年、九二頁
(5) 『左伝』襄公四年。「晋侯曰：戎狄無親而貪、不如伐之。魏絳曰……労師於戎、而楚伐陳、我弗能救、是棄陳也、諸華必叛。戎、禽獸也。獲戎失華、無乃不可乎。」
(6) 徐中舒主編『甲骨文字典』、四川辞書出版社、一九九三年、九四頁；貝塚茂樹前掲書、一四六頁。
(7) 『礼記』王制。「凡居民材、必因天地寒煖燥湿、廣谷大川異制。民生其間異俗、剛柔軽重遅速異齊、五味異和、器械異制、衣服異宜。脩其教、不易其俗、齊其政、不易其宜。中国戎蠻、五方之民、皆有其性也、不可推移。東方曰夷、被髪文身、有不火食者矣。南方曰蠻、雕題交趾、有不火食者矣。西方曰戎、被髪衣皮、有不粒食者矣。北方曰狄、衣羽毛穴居、有不粒食者矣。中国、夷、蠻、戎、狄、皆有安居、和味、宜服、利用、備器、五方之民、言語不通、嗜欲不同。」
(8) 『左伝』成公二年。「晋侯使鞌朔献齊捷於周。王弗見、使単襄公辞焉、曰：蠻夷戎狄、不式王命、淫湎毀常、王命俘之、則有献捷。王親受而労之、所以懲不敬、勧有功也。兄弟甥舅、侵敗王略、王命伐之、告事而已、不献其功、所以敬親昵、禁淫慝也。」
(9) 『礼記』曲礼。「九州之長、入天子之国曰牧。天子同姓謂之叔父、異姓謂之叔舅。其在東夷北狄西戎南蠻者、雖大曰子。」
(10) 『左伝』閔公元年。「管敬仲言於齊侯曰：戎狄豺狼、不可厭也。諸夏親昵、不可棄也。」
(11) 『国語』晋語七。「無終子嘉父使孟楽因魏莊子納虎豹之皮以和諸戎。公曰：戎狄無親而好得、不若伐之。」
(12) 越智重明「華夷思想と天下」『久留米大学論叢』、第三七巻第二号、一九八八年、一九八頁～一九六頁
(13) 『周礼』曲礼。「夫礼者所以定親疎、決嫌疑、別同異、明是非也。礼、不妄説人、不辞費。礼、不踰節、不侵侮、不好狎。」
(14) 『荀子』儒効。「居楚而楚、居越而越、居夏而夏、是非天性也、積靡使然也。」
(15) 『大戴礼記』勧学。「於越戎貉之子、生而同声、長而異俗者、教使之然也。」

(16) 『孟子』 滕文公章句上。「吾聞用夏変夷者、未聞変於夷者也。陳良、楚産也、悦周公、仲尼之道、北学於中国。」
(17) 『論語』 子罕。「子欲居九夷。或曰：陋、如之何。子曰：君子居之、何陋之有。」
(18) 『左伝』 僖公二十三年。「十一月、杞成公卒。書曰子、杞、夷也。不書名、未同盟也。」
(19) 『左伝』 僖公二十二年。「初、平王之東遷也、辛有適伊川、見被髪而祭於野者、曰：不及百年、此其戎乎、其礼先亡矣。」
(20) 『大戴礼記』 王言「蠻夷諸夏、雖衣冠不同、言語不合、莫不来至、朝覲於王。」
(21) 『国語』 齊語。「築葵茲、晏、負夏、領釜丘、以御戎狄之地、所以禁暴於諸侯也。築五鹿、中牟、盖與、牡丘、以衛諸夏之地、所以示権於中国也。」『管子』 小匡篇にも同じような記述があった。「(斉恒公) 築蔡焉 陵、培、夏、靈父丘、以衛戎狄之地、所以禁暴於諸侯也、築五鹿、中牟、業 盖與社丘、以衛諸夏之地、所以示勧於中国也。」
(22) 「兵一出而大功十二、故東夷、西戎、南蠻、北狄、中諸侯、莫不賓服。」
(23) 『左伝』 襄公十一年。「子教寡人和戎狄以正諸華、八年之中、九合諸侯。」
(24) 徐旭生：『中国古史的伝説時代』 科学出版社、一九六二年、五四頁
(25) 『孟子』 離婁章句。「舜…、東夷之人也。」
(26) 『史記』 六国年表。「禹興於西羌。」
(27) 顧頡剛『中国史学入門』、中国青年出版社、一九八六年、一一三頁
(28) 李亜農『殷代社会生活』、上海人民出版社、一九五五年、七九頁
(29) 王玉哲「商族の来源地望試探」、『歴史研究』 一九八四年第一期
(30) 周偉洲「儒家思想与中国伝統民族観」、『民族研究』 一九九五年第六期、一二頁；顧頡剛『中国史学入門』、一一三頁
(31) 『孟子』 離婁章句。「文王…、西夷之人也。」
(32) 李亜農『欣然斎史論集』、上海人民出版社、一九六二年、六三六～六三九頁
(33) 『左伝』 昭公九年。「戎有中国、誰之咎也。后稷封殖天下、今戎制之。不亦難乎。」
(34) 『左伝』 荘公二十八年。「晉献公…又娶二女於戎。大戎狐姫生重耳、小戎子生夷吾。晉伐驪戎、驪戎男女以驪姫。」
(35) 『礼記』 曲礼・疏
(36) 本田濟「春秋会盟考」、『東洋思想研究』、創文社、一九八七年、一二八頁
(37) 小倉芳彦「裔夷の俘」―『左伝』の華夷観念―、『中国古代政治思想研究』 青木書店、一九七〇年、一四四頁

(38) 『左伝』襄公十四年。「我諸戎飲食衣服不與華同、贄幣不通、言語不達、何悪之能為、不與於会、亦無嘗焉。」

(39) 『左伝』僖公二十四年、『国語』周語中。「王徳狄人、将以其女為后。」

(40) 『左伝』哀公十七年。「(衛荘公) 登城以望、見戎州。我、姫姓也、何戎之有。」

(41) 『左伝』宣公三年。「楚子伐陸渾之戎、遂至於名佳、観兵於周疆、定王使王孫満労楚子。楚子問鼎之大小、軽重焉。対曰：在徳不在鼎。」

(42) 『国語』楚語上。「赫赫楚国、而君臨之、撫征南海、訓及諸夏、其寵大矣。」

(43) 『左伝』成公七年。「蠻夷屬於楚者、呉尽取之、是以始大、通呉於上国。」

(44) 『左伝』哀公二十年。「呉犯間上国多矣、聞（越国）君親討焉、諸夏之人莫不欣喜。」

(45) 謝維揚前掲書、二六五～二七一頁

(46) 『尚書』梓材。「皇天既付中国民越厥疆土於先王、肆王惟徳用和懌先後迷民。」

(47) 『礼記』孔子閑居。「子夏曰：敢問何謂三無私。孔子曰：天無私覆、地無私載、日月無私照。」

(48) 『礼記』哀公。「公曰：敢問君子何貴乎天道也。孔子対曰：貴其不已。」

(49) 『尚書』多士。「夏弗克庸帝、大淫佚有辞、惟時天罔念聞、厥惟廢元命、降致罰、乃命爾先祖成湯革夏、俊民甸四方。自成湯至於帝乙、罔不明徳恤祀。」

(50) 『尚書』康誥。「文王克明徳慎罰、…帝休、天乃大命文王殪戎殷。誕受厥命。」

(51) 『尚書』多方。「惟我周王、靈承於旅、克堪用徳、惟典神天、天惟式教我用休、簡畀殷命。尹爾多方」

(52) 『荀子』正論。「天子者、勢位至尊、無敵於天下。…道徳純備、智恵甚明、南面而聴天下、生民之属、莫不振動従服以化順之。…故天子生、則天下一隆、致順而治、論徳而定位。」

(53) 『孟子』公孫丑章句上。「孟子曰：以力假仁者覇、覇必有大国；以徳行仁者王、王不待大、湯以七十里、文王以百里。以力服人者、非心服也、力不贍也；以徳服人者、中心悦而誠服也、如七十之服孔子也。」

(54) 『荀子』議兵。「凡兼人者三術：有以徳兼人者、有以力兼人者、有以富兼人者。…以徳兼人者王、以力兼人者弱、以富兼人者貧。古今如一。」

(55) 『荀子』議兵。「堯伐驩兜、舜伐有苗、禹伐共工、湯伐有夏、文王伐崇、武王伐紂、此両帝、四王皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善、遠方慕其義、兵不血刃、遠近来服、徳盛於此、施及四極。」

(56) 『大戴礼記』礼察。「湯武置天下於仁義礼楽、而徳澤洽禽獣草木、廣育被蠻貊四夷、累子孫十余世、歴年久五・六百歳。」

(57) 『礼記』明堂位。「昔殷紂乱天下、脯鬼侯以饗諸侯。是以周公相武王以伐紂。」

(58) 『孟子』滕文公章句下。「東面而征西夷怨、南面而征北狄怨、曰：奚為後我。…苟行王政、四海之内、皆挙首而望之、欲以為君。」

(59) 貝塚茂樹前掲書、九二頁