

講演録二

創世神話と王権神話 ―アジアの視点から―

鈴木 正崇

はじめに

アジアの視野にたつて『古事記』（七二二年）を見ていく方法と視点を考えてみた。第一には神話伝承を伝播や起源ではなく、要素に分解せず文脈にこだわりの「地域性」を重視する。第二は『古事記』の中核には創世神話、始祖神話、王権神話があると暫定的に規定し、一般化した上で神話の在り方を考察する。第三は神話と現代という視点を導入し、古代の神話が「生きた神話」として現代と交錯する諸相を探求する。第四は東アジアとの関連だけでなく、広くアジアの視野の中に位置付けて、共通性と差異性を考察する。第五は総合的な主題として、神話語りと歴史叙述の在り方、『正史』とは何か、伝承の連続と非連続、口頭伝承と文字記録、神話・伝説・史実との相互連関などについて考えてみたい。

東アジアでは「創世神話」の事例として中国のミャオ族を取り上げ、口頭伝承の在り方、神話と儀礼の関係性、神話の歴史化、史実の神話化の動態を考察する。引き続き古代からの連続性を辿れるヤオ族の「始祖神話」の事例を検討する。次に南アジアでは「王権神話」としてスリランカの王統史を読み解いて王権とは何かを考察する。

いずれにしても、神話は本来は口頭伝承であり文字テキストに移された時の変容の在り方を考慮せざるを得ない。口頭伝承と文字テキストは二律背反であり、常に誤読と創造のせめぎ合いの中にある。今回の考察対象とする文字テ

クストは、中国の場合は、『史記』以後の正史、特に『後漢書』（五世紀）であり、スリランカの場合は『ディーパヴァンサ』（四世紀後半から五世紀初頭）と『マハーヴァンサ』（五世紀末から六世紀初期）である。いずれも『古事記』をやや遡る年代の文字テクストの神話や伝承を取り上げることになる。

第一部 創世神話―ミャオ族の場合―

一、ミャオ族の創世神話

ミャオ族（苗族）は中国の五五の少数民族の一つで、人口は八九四万一一六人（二〇〇〇年）、壮族、満族、回族に次ぐ人口で、貴州、湖南、雲南、重慶、広西、湖北、四川、広東、海南、浙江、江蘇、福建などに住み、最も多いのは貴州である。⁽¹⁾ 国外ではベトナム、ラオス、タイに同系統の人々が居住する。ミャオは総称で、自称はコー・シヨン（湖南）、ムー（貴州東南部）、モン（貴州西部・雲南東南部）の三つに大別され、言語も異なる。元々は山地民で焼畑耕作による移動を繰り返してきたが、現在は政府の施策で定住している。鮮やかな刺繍、豪華な銀飾り、華麗な蠟纈染で知られる。文字は持たず口頭伝承で神話や歴史を伝えてきた。

ミャオ族の創世神話は様々であるが、貴州省黔东南の台江县での調査に基づいて伝承をテキスト化した代表的な文献として『苗族史詩』〔馬学良・今旦（編）一九八三〕がある。元々は朗誦による歌で、リズムミカルに韻を踏んで唱えられた。場所は祭場に限られ、時には橋の袂で唱えられた。苗語の題名はシャームー（hxak hmub）、つまり「苗の歌」で、英訳も完成し〔Bender 2006〕、神話テクストとしての地位を確立した。本書の基礎資料は今旦が台江県タイチヤンで一九五二年に作業を開始し、神話の伝承者（歌い手）から収集して記録したもので、一九七〇年代と一九八〇年代

の初期に再度調査して注釈を施した。漢文と苗文で記している。伝承者の資料を「金銀歌」「古楓歌」「蝴蝶歌」「洪水滔天」「邇河西遷」の五つに整理し、ミャオ族の神話世界の概要を提示した。以下がその一部の要約である。

●創世神話―楓香樹の生成

樹の種は天上にあった。東方にいたゲルー (Ghed lui 土地神) の天上の家で、フーフアン (Fux Fang 大地) が生みだして立派に育てた。ニウウシャン (Niu Xang 婆神) が種の家を焼いてしまった。火は「古代の書」を焼き、古い三つの儀礼と大事な規則がわからなくなった。しかし、種は東から川を辿ってやってきた。シャンリャン (Xang Liang 女神) が種を探しあて西方の土地で大地を清めてまき、犁や鋤を使って水牛のシイウニウ (Hxub Nix) と共に田畑を耕した。シャンリャンが耕作を終えると、農作業に使った道具の鋤の刃は山上に置いていたが祖先への供儀について語る歌手となり、他の道具は森の裾、崖の下、水田に置かれ、蛇、鳥、泥鰌に変わった。耕牛のシイウニウは大岩に変じた。その上で麻を打って紙を作る作業が行われ、岩は何度も打たれて疲れたので、本と紙を飲み込んでしまった。シャンリャンは木々を山裾に植え、池の脇にも植えて魚 (nai) が育つようにした。木々の中から巨大な楓香樹が現れる。楓香樹の下には動物たちが集いあつて恋愛していたが、池の魚を食べてしまった。シャンリャンは楓香樹が魚を盗んで食べたとは非難し、賢者が招かれて擁護したが、楓香樹は盗賊の棲家とされて伐られてしまった。伐採時に出た大きな鋸屑は魚、木屑は蜜蜂、樹芯は蝶々、芽は蛾、瘤は木菟 (ghob web sox 猫頭鷹)、葉は燕や鷹、梢は二股に分かれて風にそよいでジーウイという鵲^{せきれい} (ji wi 継尾鳥、鵲宇鳥) になった。⁽³⁾

●卵生神話―十二の卵と人間の誕生

楓香樹は再び蘇った。蝶々のメイパンメイリウが樹芯にあった。蛾の王がつついて開けた。蝶々は生まれて三日目でバンシャン (Bang Xang 女神) の処へ行き、そこで魚を与えられて育てられ、銀の飾りを身につけて成長する。蝶々

は水辺に行つて水泡と恋愛してユーファン (yex fangb 游方。歌掛け) を行つて、十二個の卵を産んだ⁽⁴⁾。ジーウイ鳥は三年半、卵を温めて孵した。初めに人類の始祖のチャンヤン (Jangd Yangb 姜央) が出てきて、雷公、龍、虎、蛇、象が生まれた⁽⁵⁾。チャンヤンの殻は厚いので神刀で割る。臍の緒はチャンヤンは竹で切ったが (通常の出産時の方法)、雷公は松明、龍は銅 (このため龍は今も銅を恐れる)、虎は野生草、蛇は石、象は茅草で切った。臍の緒はそれぞれ変形し、龍は鼈に、雷公は土地に、チャンヤンは稲と山中の蕨に、虎は野猫・狸・狐に、象はリヤング (dliangb ge) という 釐鬼に変化した⁽⁶⁾。蛇の臍の緒は水底に潜み水汲みの少女の天秤棒について家に入ったので、父は釐鬼となつて、母はのろいをかける「蠱」の薬であるジャ (jad) を手に入れた⁽⁷⁾。残りの卵の殻は暗雲、卵の膜は晴天になる。悪い卵は一年かけて老雌豚を食べる魔物のゲーワンとなり⁽⁸⁾、別の残りの卵の殻は供犠用の祭碗となつて、儀礼の間は太鼓を安置する特別の小屋の中に収められる。チャンヤンは山々を切り開き田畑を耕作して農作物を熱心に作つた。祖先祭祀のための木鼓作りを覚え、供犠する水牛を尋ねあてる。

●洪水神話―人間の社会の生成

チャンヤンと雷公は兄弟だが祖先の家の所有物に関して争い、雷公はチャンヤンに与えられた土地を承諾せず、天上去行つて雹と雨を降らして溺れさせようと図る。チャンヤンは洪水を怖れて水田を耕そうとするが牡の水牛を持っていないので、雷公から水牛を借りて耕した。その後で殺して祖先を祀つて、水牛は食べてしまった⁽⁹⁾。二人の間は陰悪になり、雷公は洪水を起こすといつて脅す。チャンヤンは三日三晩待つてくれと申し入れて、急いで瓢箪を植えた。三日経つと瓢箪は巨大化し、チャンヤンは瓢箪にのつて雷公が引き起こし九日九夜にわたつて続いた洪水を乗り越えた。洪水が引いた後、チャンヤンとその妹のニヤンニ (Niang Ni) だけが生き残った⁽¹⁰⁾。チャンヤンは一体誰と結婚したらよいのか迷うが、竹の助言を得て妹と一緒にいる決意を固めた。チャンヤンは中々応じようとしないう妹のニヤン

二に結婚を申し込むと、二つの臼を別々の山から転がして二つが一緒になったら結婚すると誓うので試みると合体した。しかし、妹は応じない。こうした幾つかの難題を乗り越えて兄と妹は一緒になる。しかし、二人の間に生まれた子供は肉塊 (daijū ghot dol) だったので、切り刻んで九つの肥桶に入れて九つの山に撒いた。するとその肉片は人間に変わり沢山の人々が現れ出た。人々は太鼓の音に合わせて足を踏み鳴らし喜びの舞をまった。しかし、彼らはまだ言葉を発しなかった。そこで土地公を天上に派遣して秘策を得た。松明を点して五つ六つの山を焼いて竹を燃やすと弾けて音がする。それを真似て人々は言葉を話し始めた。人々は違った言葉を話し始めて、ミヤオ 苗と ハツカ トン 客家と侗になった。人々は一緒に住み、七人の爺さんは牛殺しの刀を、七人の婆さんは紡車を管理して暮らすことになった。しかし、各人は自分達の独自の暮らしを見つけるために西方へと旅立つ。

二、神話の特徴

神話の特徴について何点か指摘し、現代の儀礼や伝承と照応させてみた。

① いのちの発生

神話では様々な「いのちの発生」が語られる。植物の種と大地から生まれた樹木の「自然発生」、樹木の中から蝶々のメイパンメイリュウが誕生する「単性生殖」、樹木と水の精の恋愛による卵の誕生という「双性生殖」、そして十二個の卵の孵化という「卵生生殖」によって人間を初めとする生物の誕生が語られる。次いで男女の性交による「胎生生殖」での人類社会の生成、胎児の切り刻みという「人工生殖」へと展開していく。蝶々のメイパンメイリュウは女性始祖の如く観念され、⁽¹⁾ 根源に「母性原理」を宿す。大地もまた生命の源泉でもある。臍の緒も変化し、岩や道具も「いのち」を持って変化する。女神の導きによって「いのち」の発生・誕生・生殖が生じ、メタモルフォーゼによつ

て流転と生成を繰り返してきた世界の有様が語られる。一方、のろいや鬼や魔物という負性を宿すものも生みだして、人間に対する警告を発する。自然も人間も全ての万物が照応し変形しあう世界が広がる。根源にあるのは大地の生命力である。循環と連鎖による豊饒の満ち溢れる世界の実現への願いが託される。

② 生活世界の源郷と移住

第二に神話では「生活世界の源郷と移住」が描かれる。種がもたらされる源郷は東方にあり、水辺の地であることが示唆され、東方から西方へと川に沿って移住し、現在の場所にたどりつく。歴史的背景としては狩猟と焼畑を生業の基盤として移動が常態の時代がある。その後定住して、水田耕作に従事し、棚田で稲や麦などの穀物を収穫して、生活を再構築したが、その事情は神話では語られない。ミャオ族は清水江と都柳江の間に広がる苗嶺山脈の森林を切り開いて村を作った。黔东南では山間部への定着性が高く、伝承では三百年から四百年も移動せずに暮らしを維持してきたとされる村々もあって定住の歴史は長い。ただし、黔东南の伝承は「江西」から来たとか、東方の故郷をザガンナ (Zab gangx nal)、「水辺の土地」といい、海辺や川辺がイメージされていた。死者は最後は祖先が住んでいた源郷に還る。葬式の時には麻を使用しないとあの世に行けないと信じ、祖先の古い着物である麻で死体を包む。故郷の道には恐ろしい猛獣がいて麻をまもっていないと故郷に辿りつけない。麻が頼りである。

③ 森と樹木の世界

第三は山地民として「森と樹木の世界」に生きるミャオ族の世界観が表現されている。先祖の蝶々は「生命樹」としての楓香樹⁽¹²⁾から生まれた。楓香樹↓蝶々↓人間と展開し、洪水が起こり生き残った兄妹による近親相姦で子孫が生まれ現在に至る。ミャオ族の村々では大きな楓香樹、つまり「母なる樹」(det mangx トゥマン⁽¹³⁾)が、村の後方や前方、あるいは中央の広場に生えている光景に出会うことが多い。大きな楓香樹の下、特に中央の祭場や山の上には「蘆笙

坪」があった。村人は「楓香樹が元氣なら村は栄える。楓香樹が枯れると村は衰える」といい、暮らしの支えや心の拠り所になっている。楓香樹は「母なる樹」として原初の母性原理が凝結している。子授けを願うときは楓香樹に祈願する。正月の餅をつく臼や杵は楓香樹を使う。家の中柱(dong-ton)も楓香樹で「保命竹」(det xix nang デシニャン)を立てて家族を守護する。祖先祭祀での水牛の供犠に際して水牛を固定する杵も楓香樹で造る。楓香樹で橋を作って子授けを願う。焼畑の移動生活の時は、次の移転地に楓香樹の苗を植えて根づいた後に移動した。村の繁栄が保証されると信じている。楓香樹は「生命樹」であり「宇宙樹」でもある。広西の融水ミャオ族は広場の中央に楓香樹の柱をたて、上部に鳥(神話のジューイ鳥)を造形し、柱は昇り龍、下り龍に譬え、中間に水牛の角を象る。天地を結ぶ柱で男女合体も意味する。大地は人体に譬えられ、広場の中央をタウトウ(臍)という。男性の蘆笙の音に合わせ女性が舞う。蘆笙の鳴動部は瓢箪、全体は稻穂に譬えられ、豊饒多産を祈願する。

④ 洪水と兄妹相姦

第四は原初の語りとしての「洪水と兄妹相姦」である。危機からの再生による人間界の秩序の生成で、原初に人類の始祖の男女を想定すれば兄妹に比定されるのは自然である。ミャオ族の居住地で最も怖いのは大量の降雨による洪水(鉄砲水)であり、雷公や雷神との争いは生活体験に基づいていたと思われる。日照りの時は降雨を雷神に祈願する。雷山県の中央に聖地の雷公山がある。⁽¹⁴⁾ また、祭祀で使うよく使う銅鼓の音は雷音を模すといわれ、銅鼓上に造形される蛙は雷神の息子という。兄妹婚は近親相姦(incest)で現実の社会では禁忌だが、非日常的な神話世界では婚姻の始まりとして聖婚のイメージを帯びる。ただし、日常での禁忌侵犯の意識が神話世界に投影し、初子の異常出生の語りとして組み込まれる。神話世界と現実世界の連続性は、近親相姦の許容という現実の反転から禁忌へという規範を織り込んで成立した。

神話では不幸をもたらす釀鬼や蠱など、魔物・のろいの発生の根源も語られ、危機への自覚をうながして社会の秩序の安定を画策する。

⑤ 祖先とのつながり

第五は「祖先とのつながり」を確認する。創世神話では木鼓を伐り出し、供犠する牯牛を求め歩き、祭服を調えて祖先を祀り（祭祖）、鼓を山に送る様相が歌い込まれている。貴州省黔东南では十三年に一回（実質十二年）、大規模な祖先祭祀、ノンニウ（nongx niu 鼓蔵節、鼓社節、吃鼓蔵）を行い、神話の一部を儀礼で再現した⁽¹⁵⁾。五十頭から二百頭にも及ぶ水牛の大量の供犠を行う（図1）。祖先は蝶々のメイパンメイリュウ、人類始祖のチャンヤン、源郷に帰って行った祖先、父系親族集団の先祖、最近亡くなった死者たちなどで多義的である。祖先が仮装して村落を訪れる場合もある⁽¹⁶⁾。

ノンニウとは「鼓を食べる」という意味で、祖先を招いて水牛を供犠して共食すると共に、水牛を祖先のもとに贈物として送り届ける。祖先のいる場所は現世と相似の世界で、祖先は現世と同じように、水牛の助けを得て営々と田畑を耕し平穏な暮らしをしていると信じられていた。水牛は昔から人間の友であり耕作にも欠かせない。

メイパンメイリュウは死後に楓香樹に戻ったとされ、祭祀ごとに楓香樹を伐って樹を刳りぬいて両端を牛皮で封じて木鼓を作り、叩いて霊を呼び出す。木鼓の中空には祖先の霊魂が宿っていると考える。祖先の霊を村に運びこみ、蘆笙（gǔ xī yī）の音色に合わせて村に運び降ろす。木鼓は村の上方や中央の蘆笙坪に備えて叩く。蘆笙が奏でられ、



図1 祖先祭祀の水牛の供犠

若い娘たちは輻輳する音色に合わせて舞踊する。傘をさして仮装した祖先が訪れて生者と交流する所もある。舞は祖先を迎え送る所作を表すという。儀礼が終了すると、祖先の靈魂に宿る木鼓を山中の洞窟の鼓石窟 (khangd zat niel カーンツァニウ) に安置する。靈魂は山に送り返す。祖先の住む他界は、鼓石窟を介して繋がっているという。洞窟は通常は訪問出来ない禁忌の場所で、祖先の靈魂が滞留するとも観念される。かつての祖先の暮らしを想起させる場で、安置した木鼓を叩くことは禁忌であった。解放前は、神送りの後に木鼓を叩くことは禁じられ、子供が鼓の音を真似ることも禁忌で、音が聞こえれば祖先は帰ってくるので供儀を再度行う必要があった[馬学良・今旦(編) 一九八三:三〇二]。神話で語られる洪水神話を兄と妹が生き残った時にのっていたとされる瓢箪 (Khangb) は、岩洞 (khangd) と音が類似しており、始祖を想起する場としてふさわしい。地域は異なるが、施洞近郊の偏寨の銅鼓山にある鼓石窟には、一九八五年の訪問時には木鼓が三つと人類始祖の女性像 (史婆) が残っていた(図2)。酒素 (ミヤオ族) によれば木鼓は五〇年前のものという。洞窟は神話と結びつく原初の地である。

一方、鳥も重視された。黔东南の月亮山地区の八開附近では十二の卵を温めたというジューイ鳥を神聖視し、祖先祭祀のノンニウには鳥を描いた旗が登場し、供犠獣を殺害する巫師も頭の上に鳥をかたどる綿の飾り物を付け、殺害する刀にも同様の飾りをして鳥の羽をかたどる。鳥は靈魂を運ぶものとして儀礼の各場面に登場する。ミヤオ族にとって祖先は、神話と



図2 人類始祖像と木鼓

儀礼を結合させる究極の拠り所であった。祖先を通して死後の世界の实在性を確認し、生活の安定と保障を得た。祖先祭祀は膨大な富の蕩尽をもたらし一挙に貧乏のどん底に落ち、再び富を蓄積して十三年の後に祖先祭祀を行う。この巨大な振幅によって死者や祖先との強い精神的絆を結び直す。

⑥ 神話の日常化

第六は「神話の日常化」で神話や祖先との結び付きは、ノンニウのような大きな循環の祭祀だけでなく、日常的に維持されていた。朝昼晩の食事の前にはリヤンダ (liang dab) と称して、ご飯と肉を少し地面に置き、線香を点し紙銭を燃やして大地にいる祖先に先に召し上がるように勧めて祖先への敬意を表す⁽¹⁷⁾。糯米酒は必ず一滴か二滴を地面に垂らして祖先に感謝する。祖先は大地にいるという感覚は強い。広西の融水では囲炉裏の火所に祖先が宿るとして供物を捧げることを怠らない。村の中には「祖先の故地」に通じる一筋の「靈魂の通り道」があるとされ、祭りの時には祖先の靈魂が行き来すると信じられていた。道の上に家を建てることは禁忌である。死者の魂は必ず祖先の住む東方の故郷に帰る。日常生活で問題があったり、病気になったり、不幸が続くと、家の中の楓香樹の中柱の神樹を祀って、屋外の大きな岩や楓香樹に祈願して願をかける。祖先は家の中の囲炉裏や正面の祭壇などに祀られて日常的に繋がりが維持された。祖先はいつも身近に感じられている。年間の数多くの年中行事ごとに祖先を祀る。丹寨県のミャオ族は祖先を表す蝶を日常着の衣裳に刺繍して一体感を強く意識していた。衣服の刺繍には神話に登場する鶏、雷公、龍、虎、蛇、象、魚、蝦、蜈蚣、花、草、チャンヤンなどが造形されており、祭祀では盛装した衣服をまとい水牛や龍や鳳凰をかたどる銀飾を頭につけることで神話世界と一体化した(図3)。衣服は実用性を超えて神話世界の表現媒体となる。儀礼の実践によって神話と呼び覚まして社会を再生させ、動植物の生命力を身体の中に体現させることを意図する。人間は動物や植物など自然の様々な生命力によって包摂され、自然の一部になる。農耕儀礼や橋・

村を巡る祭祀は神話との繋がりを意識化させる機会であり、ミャオ族の日常生活は「儀礼の日常化」を通して神話世界との連続性を保っていた。

ミャオ族の家の床には木橋が埋めこまれている。橋を祀って家族の安寧子授けを祈り家族の安全を願う「敬橋」(diangb jux)の儀礼は頻繁に行われる。屋外には父系親族ごとの橋があつて家族の祖先や父系の祖先が祀られる。橋は現世と他界を結ぶ境界であり、子授けや病氣治しなど、神霊や祖先への様々な願いがこの地点に託され、神話の語りも橋の畔で唱えることがある。祖先は神話で語られるだけでなく、常に生きている人々の身近にあつて守護してくれるという感覚が強い。その由来を語る古歌も伝えられている。

日常の農作業では糯米飯(gad nef)は祭りの日のために、そして家族の者の結婚などの祝事に必ず供えることになっていて、普段から特別に手間をかけて栽培する。いずれの祖先祭祀にも餅、糯米飯、糯米酒が捧げられ、祖先伝来の飲食物であることを髣髴させる。

「神話の日常化」の極に稲の刈入れの収穫祭にあたる旧十月頃の年越し行事「苗年」、ノンニャン(nongx niangx)が行われ「神話の日常化」を反転させる。¹⁸⁾この日、楓香樹には正月爺さんのニャンコン(仰公)が収穫を祝いに降りてくるとされる。ニャンは爺さん(祖先の意味もある)、ノンは食べる、ニャンは爺さんで化身の餅を食べる「鈴木 二〇〇八：一六二」。苗年では楓香樹で作った臼と杵を用意し、杵で搗いて作った糯米飯



図3 祭場での盛装したミャオ族の女性

と糯米餅をご馳走として、糯米酒と共に家の内部の楓香樹で作った中柱に供えて紙銭を焼いて祖先に祈念する。かつて東方の海辺や河辺に住んでいた時の常食であったとされる魚 (nail) を供物として捧げる。家での祈願の後、若い娘たちは屋外の蘆笙坪や草分け筋の田圃に行つて蘆笙舞を舞う。この時、大地を踏みしめるのは、大地の祖先の霊との交感が目的で、祖先との繋がりを確認する意図がある。銅鼓舞も同様である。大地と祖先との結びつきは日常と非日常を通じて維持される。

⑦ 神話と社会のつながり

第七は「神話と社会とのつながり」である。ミヤオ族の社会は父系血縁集団のチャンニウ (jangd niel, 鼓社) を基礎単位とする。チャンニウ、いわゆる「鼓社」は日常生活を統御する社会組織の基盤と言える。この中から世襲の「鼓藏頭」(ghab nielhjud niel, ガニウ) が選ばれ、宗教的職能者 (巫師) のアシャンと共に、祖先祭祀のノンユウを行い神話を一部再現する。「鼓社」の有力者たちはゴウラン (gheud hlhangb, 議榔) という会議を大きな岩の前で合同で開催する。掟を定め、重要な意志決定を行う会議で、決定事項を神聖な岩の前で誓った。主宰者はルー (lu, hljud niel)、通称「理老」と呼ばれて公明正大であった。「鼓社」「議榔」「理老」は社会の基本を形成する三本柱とされ「李廷貴・酒素 一九八一」、人類始祖のチャンヤンがこの制度を創始したとする伝承もあり、神話と社会は結合していた。

⑧ 生きている神話

第八は「生きている神話」で、解放前の伝承であるが、多数ある神話の歌のうち「蝴蝶歌」(蝶母誕生、十二箇蛋、兄弟分居、打殺蜈蚣、尋找木鼓、追尋牯牛、尋找祭服、打獵祭祖) という蝶々の誕生、十二の卵の生成、祭祖の供儀の準備、供儀による祖先祭祀を語る部分はノンニウの儀礼の場でしか歌われなかったという「馬学良・今旦 (編) 一九八三:一一」。また、洪水神話の「洪水滔天」は簡単には歌わず、歌う時は必ず屋外に行つてアヒルかニワトリを

供犠して祖先を和めてから歌ったという。兄妹結の伝承を後世に伝えることが目的であり、祖先をあざけることがないようにして屋外で歌い、家の中では歌わない「馬学良・今旦（編）一九八三：三〇二」。まさしく「生きている神話」として歌い語られた。神話は時を隔てても儀礼の中で繰り返されて甦りを果たした。ミャオ族は日常生活や儀式と神話との結び付きが顕著で、常に祖先との絆を維持し、繰り返し原初に立ち戻って自己のあり方を位置付け直し集団や社会の結束を高めてきた。⁽¹⁹⁾ 祭祀には欠かせない蘆笙も天上からもたらされたとする伝説を伝える⁽²⁰⁾（図4）。吹く季節も収穫後から春節終了まで限定されていて、禁忌を破って吹くと大雨や山崩れが起ると信じられていた。蘆笙は神聖性を持つが、村と村、人と人を結びつける社交性に富む楽器でもある。

⑨ 隣接する諸集団との関係性

第九は「隣接する諸集団との関係性」である。神話によると言葉を話せなかった人々が、竹が焼けてはぜる音を真似して、ミャオと客家とトン（侗）の三つの集団になったという。なぜ、この三つなのか。おそらくは伝承を保持していた話者の生き方と関わっていた可能性が高い。口頭伝承には話者に生きた時代の記憶も混入する。また、漢族との交渉については、「文字を持っていたのに喪失した」という語りが注目される。『苗族史詩』『犁耙大地』はミャオ族はなぜ文字を持たなかったのかを告げる。楓香樹の種を植える時に使った鋤が牡牛に、そして岩に変じて、紙と本を飲み込んでしまったという「馬学良・今旦（編）一九八三：一五〇」。このテキスト



図4 蘆笙を吹く人々

の話者のいた台江県の村と漢族の駐屯軍の根拠地があった鎮遠は、さほど離れておらずミャオ族と漢族の交渉が密であった。漢族への対抗として文字喪失の伝承を生み出す状況があった。李廷貴は一九五六年に黔东南の雷山県で別の言い伝えを聞き取った。それによると漢族とミャオ族は兄弟で共に南方に向かった時に河を渡ることになり、漢族は漢字の本を頭に載せていたが、ミャオ族は口に咥えていて深みに差し掛かった時にあわてて飲み込んでしまった。それ以来ミャオ族は歴史を頭の中に記憶して説明するようになり、漢族は書かれたものを使うことになったという[*Schein* 2000:42~43]。ミャオ族がなぜ文字を持たないのかを正当化する言説は、漢族への対抗言説である。文字喪失の伝承は、一九三〇年代に威寧県石門坎の「花苗」(モン)の間でも語られ「吉開 二〇一〇:一一六」。同系統のモンの難民の間でも同様の伝承があるという。

神話の中で語られている「蠱」(漢語は*gǔ*)は女性によって統御される毒物とされ、意図的に相手にのろいをかけける邪術(*sorcery*)にあたる。毒物は、蛇、毛虫、蛙、蛭などから作られ、食物から感染して体内で生育して害を及ぼすとされ、特に母から娘にうつる「馬学良・今旦(編) 一九八三・二九八」。ミャオ族だけでなく他の民族や漢族にも見られる。ミャオ族の居住地で「蠱」が台江県に多い理由の一つは、この地ではミャオ族と漢族が混住して通婚しており、経済的に豊かになった時に生じた格差に嫉妬の感情が生まれて、のろい発生に向かった可能性があり、「地域性」が反映していることが推定される。口頭伝承と「地域性」は深く連関している。

⑩ ノンニウの実態

筆者が貴州を最初に訪問したのは一九八三年で、再訪した一九八五年は改革解放後の初めての丑年であった。各地でノンニウが復活したという情報があったが、外国人への未開放地で様々な障害があつて自由な調査はできなかった。その後、一九九〇年十一月にミャオ族の正月にあたる苗年に黔东南を訪れて凱里県・劍河県・雷山県のノンニウにつ

いて聞書をとった「鈴木 一九九二」。更に丑年の一九九七年には黔东南の雷山県報徳郷烏流寨のノンニウに参加し「鈴木 一九九九」、卯年の一九九九年に黔南の都江鎮小脳村でノンニウを見学して概要を報告した「鈴木 二〇〇二a」。その結果、各地には断片的だが始祖伝承が伝えられ、究極の祖先は楓香樹から生まれたメイパンメイリユウだが、男女の兄妹の人類始祖を祀る、女性の始祖の祭祀という認識があり、系譜上で父系血縁の始祖や祖先も祀る、あるいは前回との十二年の間の死者を供養するなど、多重的で重層的な祖先観が認められた「鈴木 二〇〇二a・五八」。

烏流寨の場合は木鼓はかつては対岸の洞窟に安置して神聖視され、祭祀の時の持ち運びや木鼓を叩くことには特別の禁忌が伴っていた。今回は水牛の供犠は丹念に育てた一頭だけであった。人間の祖先は木鼓（ニウ）を作る楓香樹から生まれたという伝承はあった。ノンニウはかつては厳格な祖先祭祀であったという。そして、ノンニウの原義である「鼓を食べる」の通り、祭祀では楓香樹（時には楠木）の皮をはいで食べる習俗もあったという。樹木を食べて祖先と一体になる。樹木を食べて祖先を体内に取り込んだのである。神話が連続性を持ち、実践として機能していたと言える。烏流寨では木鼓だけでなく銅鼓も使われ、神霊を呼び覚ます祭具として厳重な禁忌のもとで管理していた。銅鼓そのものが祖先であると観念されていた。⁽²¹⁾

小脳村の場合は女性の始祖を祀る意識が強く、初日に各家で女性の衣装に供物を捧げて祭りの場に招いた。供物は祖先の源郷に行くために必要な麻と故地での食べ物であった魚を供える。男女共に神話の「祭祖衣」をつけ、女性の被り物をつけた仮装の祖先が各房族（lineage）の代表の家から出て、村の中央の聖なる大岩の下で祈願した後に、水牛を引き回す「牛塘場」に出現した。傘をかたどる姿はかつての祖先が故郷から辿ってきた姿を現すのだという（図4）。夜半に五十頭に達する水牛の大量の供犠が祈りを籠めて行われ他界に送られた。水牛は神話の中では人類と共に出現した兄弟とされ、死後の世界でも生活を共にするので、供犠によって水牛を祖先の霊と共に他界に送ることで、

死後の世界の安寧が保たれるとされていたのである。十二年後の二〇一一年はノンニウ執行の年であった。この時には祭祀を行うか否か賛否を問う投票が行われ、その結果は反対派が多数を占めた。しかし、多数決では負けた賛成派が十二年間の死者供養のために絶対行うと主張した。その結果、多数決はひっくり返って祭祀を行い二百十頭に達する水牛が供犠されたという。伝承の根強さが強いことが再認識された。

しかし、時代は大きく変わり、神話は語りから文字テキストに移行し、儀礼も宗教性を薄めて華美に演出された舞踊を主体とする傾向が強まり、神話と儀礼の連続性は崩壊した。テキスト化された伝承は「死んだ神話」となって、民族に関わる出版物や写真集、DVDなどに様々な言説や表象となつて流用されている。ノンニウについての故老からの聞き取りや研究報告も蓄積され出版物も増えたが、既に過去の出来事であり、文化資源としての利用が画策されているのが現状である。かつての「迷信活動」は現在では「非物質文化遺産」、いわゆる「無形文化遺産」(intangible cultural heritage)として評価されるようになった。⁽²³⁾二〇〇六年にノンニウは「苗族鼓藏節」として「第一批 国家级非物质文化遗产」に登録された。こうした動きにはユネスコ (UNESCO) が進める世界遺産の登録の影響が大きい。⁽²⁴⁾特に二〇〇九年からは各国の申告による無形文化遺産を代表一覧表へ登録する作業が始まって活発化した。現地では観光化が急速に進展し、村々での口頭伝承の継続は危機的な状態である。二〇〇七年に黔东南の雷山県の苗年の時に幾つかの村々を訪れたが、急激な変化は村人の生活を攪乱し伝承の存続は危うい。

三、神話の読み替えと民族の再構築

中国では一九九〇年代に入って神話の読み替えが始まった。他者表象を脱却して、自己表象を主張する動きの中で、神話は少数民族のエスニック・アイデンティティの再構築の源泉となったのである。ミャオ族の起原として注目され

てきたのは春秋戦国期の「三苗」である。「三苗」源流説は文献上の「苗」という文字の共通性を最大の根拠として、南宋の朱子以来、明代を経て清代の考証家に引き継がれた「伍新福一九九九・七」。鳥居龍藏の『苗族調査報告』〔鳥居 一九〇七（一九七六）〕も「三苗」起原説を踏襲した。しかし、「三苗」の年代は四千年から五千前と推定される堯・舜・禹の時代であり反論も多い⁽²⁵⁾。同じ文字表記を根拠として時空を越えて結びつける漢族の知識人の発想である。

『苗族簡史』は、古代の『国語』『楚語』の注記の「三苗九黎、蚩尤之徒也」や「三苗復九黎之徳」などを引き、『呂氏春秋』『蕩兵』や『戦国策』『秦』の高誘注などを併せて、蚩尤は「九黎之君」（首長）であったと主張する。『書経』（尚書）「呂刑」の釈文⁽²⁶⁾、『禮記』『衣疏』が引く鄭注『甫刑』⁽²⁷⁾の記述を援用し、九黎の首領であった蚩尤が黄帝に敗れ、共に戦った九黎の子孫が、北方から南方に逃れて堯・舜・禹の時代に「三苗」を形成した。商代・周代には長江中流域は「荊楚」「南蛮」と呼ばれ、「楚国」の民となったと推定し、現在のミャオ族の起源と古代の「九黎」「三苗」「南蛮」「楚」には密接な関係が推定されると述べている〔八苗族簡史▽編写組 一九八五・一・二〕⁽²⁸⁾。『書経』以後、春秋戦国期から秦漢時代の史書に、「三苗」「苗民」「苗氏」の記載があり、『戦国策』『魏策』は「昔者三苗之居、左彭蠡之波、右洞庭之水、汶山在其南、衡山在其北」と記していることから、ミャオ族の故地を長江中流域（江西・湖北・湖南）に比定する推論の根拠とする。彭蠡は現在の鄱陽湖で、洞庭湖との位置関係は現状と一致する。「三苗」は北方の勢力に押されて南方へ、黄河流域から長江中下流域に移動して勢力を立て直した集団と解釈して〔八苗族簡史▽編写組（編） 一九八五・七〕⁽²⁹⁾、この説が利用された。

一九九〇年代には「三苗」からさらに時代を上げて蚩尤に遡及する説が登場する。黄帝に對抗し涿鹿の野で戦って敗北した蚩尤をミャオ族の究極の始祖とするのである。清代末期に登場した黄帝を漢族の祖とする説に対し、蚩尤をミャオ族の祖として、漢族対非漢族の図式を古代に投影した。そして、『後漢書』『南蛮西南夷列伝』（五世紀）が記

す「長沙・武陵蛮」がその後裔であると考え。史実と想像と虚構をない交ぜにした歴史の創出である。

歴史記述としては、古代の中国の史書のうち、南方の民に関する具体的な記述は『史記』西南夷伝（紀元前一世紀）が初出である「竹村 一九八一・二二九」。その後は「正史」が辺境の民を「蛮」として記述する慣行が出来た。大きな表記の転換は宋代以降に起こる。『溪蠻叢笑』（一二世紀末）は、長江中流域に「五溪蛮」がいて、「皆盤瓠種也」と記し、猫、獐、獠、獐、犵狁の五種の集団名称が明記された。これが現在に繋がる個別名称である「竹村 一九八一・二四五～二四六」⁽³⁰⁾。ただし、「苗」は「猫」と表記され、漢字に「豸」を付けて人間ではなく動物に近いという蔑称で、漢族から見た偏見を含む。五溪とは沅江の五つの支流のことで、貴州に源を発し、洞庭湖に注ぐ。この記述は宋代の漢族の南方進出で原住民が沅江流域に追いやられた状況である。なお、現代との連続性を考慮すれば、「苗」の記述を文献上で確定できるのは、宋代の紹熙五年（一一九四）に朱子が潭州（現在の長沙）に役人として赴任した時に、「苗」を「溪峒蛮」の一つの「最軽捷者」とした記録（『朱子公集』巻七一）である。⁽³¹⁾「長沙・武陵蛮」以後の長期の空白を経て、盤瓠の末裔という宋代の「五溪蛮」に直結した。現在の貴州省のミャオ族の間では、漢代に長江中流域に居住していた「長沙・武陵蛮」に遡ることは定説となり、ミャオ族の村々で頻繁に聞かれる祖先の故郷が大河の流域や海に近い所にあったという伝承がこの主張と結び付けられている。

まとめると、「苗」は、①春秋戦国期の「三苗」「苗民」「有苗」、②司馬遷『史記』（紀元前一世紀）「五帝本紀」の「三苗」、③宋代の朱子（朱熹）や朱輔の記述による「猫」「猫」、④元・明代の正史や地方志などの「猫」「猫」「苗」、⑤明・清時代に確立した他称としての「苗」、⑥清代の正史や地方志、『苗蛮図冊』『黔苗図説』『苗蛮図』『番苗画冊』など「苗冊」の中の「苗」、⑦中華民国時代に先住民として再構築された「苗」、⑧中華人民共和国建国後の民族識別で確定された「苗族」、という八つの時代に区別して考えるべきである。そして、その後の画期的な変化は、中華人

民共和国による民族識別以降であり、近代概念の「苗族」は「民族」の帰属を意識化させ、全く異なる状況を生み出した。

蚩尤をミャオ族の祖とする説が提唱された発端は、一九九二年にテレビ放映された「炎黄二帝」やその後の「炎黄ブーム」に対して、大長征に参加した軍人政治家の陳靖が、蚩尤の描き方への異議申し立ての上申書を一九九五年に提出してからである。一九九四年に共産党中央が唱えた「愛国主義」のスローガン⁽³³⁾は、中国の漢族主体のナショナリズム(nationalism 民族主義)を促進し⁽³⁴⁾、自らの歴史に正統性を確立するために、古代史の再構築に向かった。その結果、中国古代の伝説的な帝王である黄帝と炎帝を共に漢族の始祖とし、漢族を中核とする「中華民族」はその子孫であるとする「炎黄子孫」の言説が広まった「楊志強二〇〇七」⁽³⁵⁾。「蚩尤始祖」はこれに対するミャオ族の対抗言説(counter discourse)である⁽³⁶⁾。一九九五年まではミャオ族に関する地元の学会「貴州省苗学研究会」の機関誌『苗学研究』でも、蚩尤に触れたものは皆無に近かったという「楊志強 二〇〇七：二二七」⁽³⁷⁾。しかし、一九九六年にミャオ族の通史として中央民族大学から出版された『苗族歴史与文化』では、「『蚩尤九黎』是苗族最早的先民」「苗族长期以来尊崇蚩尤為始祖」とあり、蚩尤がミャオ族の祖先として明確に位置付けられた「李廷貴・張山・周光大(編)一九九六：一八」⁽³⁸⁾。ミャオ族知識人の素早い反応が「蚩尤始祖」の伝説を急速に普及させた。現在、地元ではミャオ族の起源を「三苗」から遡らせて「蚩尤」へと辿ることは疑いようがなく、黔东南の村々の案内にも自らを「蚩尤の末裔」と称する記述が溢れている「岑慶奎・唐千武(編)二〇〇五」。ミャオ族の知識人は民族の歴史を断片的な文献を辿って遡及し、古代における原型を設定して、現代のミャオ族をその子孫としてアイデンティティ(中国語は「認同」)を作り上げ、一体性を強化しようとする。極めて政治性が強い民族論である。そこには反論の余地はない。

「蚩尤始祖」の典拠は、文献だけでなくミャオ族が自らの口頭伝承の中に探ろうとした。第一は、楊漢先が貴州省

西北部の威寧の伝説上の領袖の一人を「格蚩元老」と訳して紹介した報告である「楊漢先一九八〇⁽³⁹⁾」。しかし、口頭伝承の中に登場する現地の人名の発音の一部を「蚩」にあてたにすぎず、資料の詳細な検討はなされていない。第二は潘定衡・楊朝文主編『蚩尤的伝説』〔安順地区民族事務委員会古籍整理辦公室（編）一九八九〕の刊行である⁽⁴⁰⁾。現在でも原文の苗語の報告は提示されていない報告書で、民間伝承の「蚩尤始祖」の話を収録した最初の著作であるが、不安定な位置にある。この二つの資料はいずれも黔西方言の自称ア・マオやモンの人々の伝承で、これまで紹介されてきた黔东南のムウの人々とは異なる。特に後者の伝承地は南京から来て定住したとされる老漢族（屯堡人）が多く住む安順に近接し、漢族文化の影響を受けて文献の知識が混入しやすい地域である。内容を見ても、黄河流域の村に生まれた蚩尤の活躍を描く話で民間伝承としては異質で、資料批判が必要である。『蚩尤的伝説』の序文には、ミャオ族の正史『苗族簡史』（一九八五⁽⁴¹⁾）が古代文献に登場する蚩尤をミャオ族の「先民首領」としたことを受けて、民間伝説を収集したとある。

現在では「蚩尤始祖」は地元では定説になった。その理由は明確である。黔东南のミャオ族の創世神話は蝶々のトーテムズム（totemism）の語りであり、現在の中国国内の学界では、トーテムズムは未開社会の遅れた段階における文化表象で、克服し唾棄すべき言説である。従って、古代の史書に登場する特定人物の蚩尤を祖先とすることは、ミャオ族にとっては漢族からの偏見を払拭して、今後の自立した生き方を構築して、自己主張をする上で必須の表明手段となる。ミャオ族は文字を持たず口頭伝承の世界に生きてきたので、「過去を時間的に隔たったもの」としてではなく、「現在の中に過去をみる」という歴史認識を持って神話を柔軟に解釈できる。こうした歴史観をミャオ族の知識人の雷秀武（黔东南民族研究所所長）は、「心史」と表現し、独自の歴史の表象と考えている。しかし、明らかに「蚩尤始祖」の主張は、現代において再構築された「神話の近代化」による文化表象である。そして、更に新しい現象もお

こりつつある。

四、可視化される神話と「神話の歴史化」

神話の現代的展開は顕彰碑や記念碑、人物像の建造など目に見える形で可視化する運動へと繋がっている。ミャオ族の間では、清代に漢族に抵抗して敗れた張^{チャンシュウメイ⁽⁴²⁾}秀眉は民族英雄として人気があり、二〇〇〇年代に入って彫像や肖像（台江県城にて二〇〇〇年四月十八日に塑像揭幕慶典開催）が「貴州省苗族研究会」の働き掛けで作られ、ミャオ族の自己表象として機能してきた「曾士才 二〇〇五」。蚩尤もミャオ族の「民族始祖英雄」に祀り上げられようとしている。

蚩尤像は現在、中国では二箇所あり、一つは河北省涿鹿県の黄帝陵園内の三祖堂にある蚩尤像で、蚩尤は炎帝や黄帝と共に中華民族の三始祖であるとし、三祖像を新たな国家統合の象徴とした。⁽⁴³⁾ 一九九七年十月四日の落成揭幕式では、貴州省苗学研究会会長の王朝文（元貴州省長。全国人民代表大会委員）から委託された祝辞が読み上げられ、三祖堂を「中華民族の発祥地」とし、三祖を中華民族の始祖として讃え、祖国統一、民族団結を強調している「呉世華 一九九八・一四三・一四四」。一九九八年七月二十五日には三祖堂落成慶典が開催され、国内の学術団体や学者をはじめ、アメリカのモン族やラオスの華人などを含む三百名が出席し、中華民族の発祥の地を海外に宣伝した。蚩尤は、「グローバル化」(globalization)の表象へと展開したのである。⁽⁴⁴⁾ 近年では、海外に移住したモン族の間でも「蚩尤始祖」の言説は広がり始めている。そして、二〇〇九年八月八日には台湾新党の主席の郁慕明や海峡兩岸関係協会副会長の王在希が参拝に訪れるなど急速に政治色も強めている。⁽⁴⁵⁾ 現在、涿鹿県には蚩尤寨遺址、蚩尤泉、蚩尤松、蚩尤北寨の史跡があり、史実として由緒が語られているという。

他の一つは江蘇省無錫市にある呉文化公園入口の蚩尤像である。「貴州省苗族研究会」の副会長を務めた楊培徳が蚩尤像をデザインしたとされ、毛沢東の大長征に参加したミャオ族の将校であった陳靖の尽力で建てられた。そして、黔东南苗族侗族自治州の州都、凱里市の郊外にあって旧暦六月十九日の爬坡節（パーボーチエ Jit bi 若い男女の歌掛けの祭）で名高い聖地の香炉山（Bob Bi Jai 標高一二三三メートル）の中腹に蚩尤陵園を建設する土地が確保された。蚩尤は「民族始祖英雄」として顕彰されようとしている。このように古代の神話的人物を歴史上の始祖として可視化し、顕彰し記念する行為は、「神話の歴史化」とでも呼ぶべき現象である。しかも、蚩尤を漢族の祖先とされる黄帝と同格の始祖とすることで、漢族から「遅れた」「後進の」「辺境」に生きる人々と見られているミャオ族の劣勢を跳ね返す「正統性」を獲得する言説になる。政治的に劣位に置かれ、中国国内では相対的少数者で、しかも文字を持たないミャオ族を漢族と同等の地位に引き上げるには、古代の神話の再解釈は恰好の言説であった。⁽⁴⁶⁾しかし、その時に究極の拠り所に使われるのは口頭伝承ではなく、文献史料なのである。⁽⁴⁷⁾そして、神話の中で重層的に多義的に語られていたミャオ族の祖先は蚩尤という単一の始祖に一元化され、民衆の中に可視化されて浸透し、ノンニウの祭祀の解釈も一九八〇年代とは大きく異なっている。改革開放後、三度目の丑年にあたる二〇〇九年の前後、あるいはその後数年続く各地のノンニウでは祖先は再び新たな言説化と可視化の機会を与えられることになった。

「可視化される神話」は、世界各地で民族の表象、ナシヨナリズムの興隆、エスニシティの表出などに展開してきた。この現象は国民国家全体においては時には政治運動と結び付き、宗教運動・社会運動にも展開する。一方、無文字社会は圧倒的に文字優位の現代において、完全なマイノリティであり、「周縁」に位置づけられる。しかも、彼らの生活している地域の多くは国家の「辺境」である。このような状況下で、「周縁」や「辺境」から中心に対して生み出された対抗言説（counter discourse）は、自らの起源を語る神話の正統性（orthodoxy）や正当性（legitimacy）を

創出する手段として活用されることで最大限の効果を発揮し、歴史意識が変容して政治性を帯びる。⁽⁴⁸⁾「民族伝統文化」という用語が、一九八〇年代半ば以降、民族の風俗習慣を表すものとして登場した。しかし、「伝統文化」はこうした国民国家や民族の動態の中で再び新たな相貌を持つて維持されるのであろうか。それとも衰退への道を辿ろうとしているのだろうか。未だに状況は混沌としているが、神話が新たな様相を帯びて現代と切り結ぶ伝承として甦り、想像力を活性化させて、文化の表象や言説として社会の動きに影響を与え、民族の再構築の一翼を担っていることは確かなのである。

第二部 始祖神話―ヤオ族の場合―

一、神話の連続と非連続―西南夷の世界―

古代中国の文献では神話は断片的で総合化は難しい。しかし、中国南部の諸集団、「西南夷」については具体的な始祖神話が伝えられており、文献を時代的にたどって後世への変化をたどれるものがある。本章では西南夷の始祖神話を中心にそのあり方を検討する。

中国南部の情報が具体性を帯びて漢族の正史に登場するのは司馬遷の『史記』（紀元前一世紀）以後で、班固の『前漢書』（紀元後一世紀）がそれに次ぎ、西暦紀元前後の西南中国に関して地理的位置と漢族側から見た歴史的事件が叙述されている。その後、第三の正史である范曄の『後漢書』（五世紀）の記述では様相が大きく変化する。『後漢書』『南蛮・西南夷列伝』（卷一一六列伝第七六）には、史実の記録に先立って各集団の起源を語る神話や伝説が記されている。『前漢書』から『後漢書』までの約四百年の間は華南の情報は空白であったが、五世紀の時点で各部族の始祖

神話が正史に記録されたことの意義は大きい。正史に「辺境」の情報を盛り込むことで自己と異なる集団の「野蛮」「未開」の状況を記述して対比し、中央の権威を示す意図もあったかもしれない。

西南夷のうち記録が残るのは「長沙・武陵蛮」「夜郎」「哀牢」であり、いずれも当時の部族にあたるであろう。このうち、「長沙・武陵蛮」は犬祖神話を伝え、変形や脚色を加えられたが文献上は命脈を保ち、「生きた伝承」として現在でも広西・湖南・貴州などに住むヤオ族（瑤族）の始祖神話として語り継がれ、『過山榜』という文書に記されている。浙江や福建に住むシヨオ族（畬族）の『祖図』も同系統で神話の内容を図化し説明が加えられている。湖南のミャオ族（苗族）の一部には口頭伝承として犬祖神話は伝えられ、村の守護神として祀られている。これに対して「夜郎」「哀牢」は王権の始祖についての伝承であるが、その後の記録はない。貴州・雲南の一部では口頭伝承としては残るが歴史的連続性は保証されず、「生きた神話」として連続性をたどるのは難しい。

二、哀牢蛮と夜郎蛮

『後漢書』に記された古代の神話のうち「哀牢」と「夜郎」について検討する。いずれも当時の中国西南部の有力な部族の王権神話で、神話と史実を結合する記述である。

① 哀牢の「龍子生誕譚」（雲南西南部）

哀牢夷の沙壹という女性が哀牢山に住んでいた。水中で魚を獲っていたら沈木に触れて妊娠し男子十人を生んだ。沈木は龍と化して水面に現れ自分の子供を求めた。九人は逃げ去り末っ子は逃げず龍に背を向けて坐した。龍は背中を舐める。母親の言葉は「鳥語」で背中を「九^{チュウ}」、坐することを「隆^{ロン}」と言ったので子供を「九隆」と名付けた。成長するに及び九隆が龍に舐められ才智に優れていたので王に推戴された。哀牢山の麓に夫婦がいて十人の女子を生み、

九隆の兄弟はこれを娶って妻として繁栄した。この子孫は身体に龍文を刻画し衣服には尾を付着させている。九隆の死後代々世継ぎをたて諸方に小王を分置した。村落は溪谷に散在して、孤立して、山川で隔てていて、長い間中原とのつきあいはなかった。建武二四年（紀元後四七年）に蛮夷の間の争いがあり、その後は後漢の王朝に征服された。

② 夜郎の「竹中生誕譚」（貴州西部）

夜郎には最初に一人の女子がいて、ある時、遯水という河で沐浴していたところ、三節の大きさの竹が足の間に流入した。中に人間の声があったので割ってみると、男子がいたので連れ帰って養育した。長じて才智と武芸に優れていたため、自ら夜郎侯となって、竹を姓とした。

「竹中生誕譚」や「龍子生誕譚」は、当時の西南夷の非漢族の有力者たちの始祖神話で王権神話の性格もある。⁽⁵⁰⁾ 優れた才能を発揮する始祖としての王が、空ろな容器から生まれる、あるいは龍による水中での感精という靈性を帯びた存在として語られる。王権という権力の正統性を保証する権威の源泉を靈的な力や自然力に求める。しかし、「生きた神話」としては継続しなかった。竹王始祖はや才族の犬祖神話とは異なり、古代からの連続性は文献ではたどれない。漢族との交渉が雲南・貴州は疎遠で、文字として書き残さなかったからか、⁽⁵¹⁾ 知識人が歴史の記述には適さないとみなしたからか、様々な解釈がある。

「竹中生誕譚」を伝える夜郎は西南の有力な国で、『華陽国史』「南中伝」（四世紀）に「因新竹王、置牂牁郡」とあり、『史記』西南夷列伝には、戦国時代の六世紀の建国とある。『史記』の後は『前漢書』の西南夷伝に登場する。戦国時代から前漢末期（紀元前二七年）まで続き、貴州省西部の赫章県の可楽遺跡付近にあったと推定され、発掘も行われている「貴州省畢節地区社会科学聯合会（編）二〇〇三」。武帝が南越国討伐に唐蒙を派遣し、蜀で産出された枸醬が夜郎⁽⁵²⁾よりもたらされたことを知って、南越国を牽制するためにその地に郡県を設置し、夜郎王族を県令に任じ

た。漢の使者と面会した夜郎王が漢の強大さを知らずに「漢孰與我大」（漢と我とどちらが大きいか）と尋ねたという。夜郎は漢へ入朝し、武帝は夜郎王に封じた。河平二年（前二七年）、夜郎王興は反乱を起こすが、漢の牂柯郡太守の陳立に撃破され斬首されて滅亡した。この後、文獻上は空白となり、「夜郎自大」（夜郎自らを大なりという）という「世間知らず、自信過剰」を表す故事熟語が伝わる。ただし、地名は宋代まで残る。⁽⁵⁴⁾

竹王の神話は五世紀以後、記録上は一七世紀まで一二〇〇年空白が続く。『黔游記』（康熙一〇年・一六七一）は、『後漢書』を引用しつつ、清平県の県城から一六里の楊老駅（現在の福泉県東部鳳山・興隆街）に竹王祠、黄絲駅（現在の福泉県西南部）に竹王廟があると伝え、双方の祠は現存する「尤中 一九八三・一四二・一四三」。解放後の調査で各地に竹を祖先とする習俗や儀礼が報告されるようになった。そこで語られているものの多くは伝説であり、それを記念碑や族譜で史実にしようとする力も働いている。一方で、実証はできないが、伝承の連続性を伝えるのではないかとみられる習俗もある。貴州西北の威寧県龍街区の馬街村では森の中に竹筒を三本置いて祀り、先祖を竹の出生とする伝承があった（二〇〇六年三月一三日調査）。このイ族（彝族）は竹を先祖とする。竹王伝説は現在も貴州の西南部鎮寧県革邦村の金姓は夜郎王「多同」^{タートン}の子孫と伝える「百田 二〇〇四・六〇・六四」。夜郎王の末裔と称する人々は、貴州の貴陽市金竹鎮のプイ族（石依族）の金氏、長順県広順鎮のプイ族の金氏など多くいて、「竹王送子」という儀礼を執行しているという「弋良俊 二〇〇一」。湖南の場合、劬陽地区新寧県の八峒瑤山の阿黎人（ヤオ族の一支系）では祖先を祀る竹王祭が行われ、巫師が天地開闢・人類起源・遷徙の歴史について語り先祖を祀る。竹根の面具の仮装が出て巫師は竹王や盤王に扮して魔物を村境に送り、その後に盤古大王を祀る「林河 一九九七・四九四・五〇四」。各地からの断片的な報告はあるが、古代との時間的隔たりが大きく、歴史的連続性は確証できない。

三、長沙・武陵蛮

『後漢書』の「長沙・武陵蛮」の内容は始祖神話、具体的には犬祖神話で、現在のヤオ族の神話と連続性がある。当時の居住地は湖南の西部の長江（揚子江）中流域で、「荊楚」ともいい、住民は「荊蛮」と呼ばれた。「荊」とは紀元前三世紀に秦によって滅ぼされた楚に対して秦がつけた呼称である。中原からは未開野蛮な人の住む土地とされていたが、「夜郎」（貴州）や「哀牢」（雲南）の居住地に比べると漢族と非漢族との接触・交渉ははるかに密な地域と推定される。概略は以下のようになる。「昔、高辛帝⁽⁵⁵⁾の時に、犬戎⁽⁵⁶⁾が中原に侵攻してきた。帝は討伐にあたったが撃破できず、天下に布令を発して犬戎の大將・呉將軍の首を獲たものには、幾千両もの黄金と一万の采邑とともに、年少の公主を妻として与えようと公約した。これを高辛帝が飼っていた五色の体毛を持つ犬の盤瓠が聞いており、敵方へ忍び込み見事に呉將軍の首を取って帰ってきた。まさか畜生に公主をめあわせるわけにはいかず、封地や爵位を下賜できないとして協議したがまとまらず、逆に公主は一旦公にした布令に違背してはいけないとして犬に随行することを懇請した。そこで公主は盤瓠に嫁した。盤瓠は公主を背に乗せて疾駆して南山に赴き、人跡未踏の峻嶮な絶壁の中の石室に新居を構えた。公主は髪型も衣服も変えた。高辛帝は皇女の境遇を悲しみ、使臣を遣わして搜索したが、風雨地震に遭遇して暗闇となり行く手を阻まれた。三年の後、二人の間には六男六女併せて十二人の子供が生まれた。盤瓠の死後はお互いに婚を結んだ。彼らは樹皮を織り紡ぎ、草の実で染色し、盤瓠の体毛に因んで五色の衣服を着用し、犬の尾の形状を施した。後に公主は故郷に戻って帝に子供たちを引見させたが、着衣はけばけばしく（斑蘭）、言語の意味が通じなかった（侏離^{しゆり}）。山や谷で生活することを好み、平地の生活を潔しとしなかったもので、皇帝は由緒ある山岳と豊かな沼沢を下賜した。彼らは『蛮夷』と称した。外面は痴呆を装い内実は狡知にたけている。その地に安住して旧慣を順守する。父祖の勲功と公主出自のおかげで、田畑の耕作や、商業を営むにあたって、通関手形

や営業手形の必要がなく、租税の義務も免除された。蛮夷の村邑には、君長が居て、朝廷から印綬を賜り、獺の皮の冠を被っている。その頭目を『精夫』といい、仲間内では互いに妹徒と呼び合っている。今日の長沙・武陵蛮がこれである」と記されている。

内容は犬祖神話で、子ども六人ずつの兄妹による近親相姦による始祖神話であり、それによって発生した十二姓が現在のヤオ族の始まりを説く。兄妹婚は神婚の様相が色濃い。神話は山中で暮らしているが、朝廷の血筋の貴種を説いて、平地民に対する山地民の優越を説く。ただし、朝廷側から見ると衣装も言葉も異なり、独自の慣習を維持していたと当時の状況が記されていて、明らかに蛮族として見下す視線が感じられる。重要なことは皇帝によって山中往來の特権や山中での生活の保証を得て、租税も免除されていたという山中での生活を正統化する言説が語られていることで、後世にはこの由来を文書にして『過山榜』という証書を作り出して持ち伝えてきた。皇帝からの権利の保障を核にして、最近まで「生きた神話」として機能してきたと言える。

盤瓠神話には異伝がある。『後漢書』より一世紀遡る干寶撰『搜神記』（四世紀。二〇卷本の卷一四「蛮夷」の条）の記述は犬祖神話の部分はほとんど『後漢書』と変わらないが、冒頭で盤瓠の出生譚や盤瓠の名称の謂れを述べていて神話の性格が顕著である。この部分は既に散逸した魚豢の『魏略』（三世紀）が『後漢書』南蛮伝の注に引かれている部分と一致し、年代は更に古くなる。『搜神記』によると、盤瓠の由来は以下の通りである。「高辛氏に年老いた婦人がいた。王宮に住んでいたが、耳の病気にかかって長い間苦しんだのを、医者が治療して、繭ほどの大きさの虫をほじり出した。婦人が帰ったあと、その虫を瓠の種子を収めるざるの中にいれ、盤をかぶせておいたところ、たちまち犬に変わってしまった。その毛並みには五色の色があった。そこで盤瓠と名づけて飼っておいたのである」。犬祖神話の部分は『後漢書』と同一だが、『搜神記』の最後では生活状況の記述が詳しくなっている。それによると「村

の酋長があり、全て朝廷の綬が授けられている。冠には獺の皮を用いているが、それはこの獣が水を泳いで食べ物を取ることからきている。いま梁漢、巴蜀、武陵、長沙、廬江の諸郡に住む蛮族がそれである。米の粉のあつものに魚や肉をまぜ、榎を叩いて呼びながら盤瓠を祭る。その風習は今でも続いている。だから世のことわざに、『赤髀横裙、盤瓠子孫』という」と記する。盤瓠は「虫が犬に変わった」、「獺にたとえる」、冠には「獺の皮を用いる」など、盤瓠は昆虫や魚類など自然のメタモルフォーゼである。盤瓠神話は奥が深いのである。

盤瓠神話の特徴をやオ族研究者の竹村卓二は六点にまとめた「竹村 一九八一・二三八」。それは、(一) 蛮夷の始祖となるべき異類(虫↓犬)の異常な出生の顛末と隷属的な地位(中国帝王の畜犬)、(二) 政治的主権者への勲功(中国の権威を脅かす有力な外敵の將軍の首級の獲得)に対する代償(公主の降嫁)とに基づく異なる社会体系の間の縁組関係の成立、(三) 蛮夷の各クランの鼻祖(六男六女)の誕生と種族内婚、(四) 漢Vと夷Vとの文化的境界の画定(特異な言語・習俗)、(五) 居住環境(山地)の限定(棲み分けの原則)、(六) 政治的主権者(漢族)からの身分と特権(山地の自由な用益権、諸種の租税の免除)の保障とする。ヤオの存立に関わる地位や権利を漢族の支配社会との関係において秩序付け、正当化する。要を得たまとめで付け加えることはない。盤瓠神話は、移動を常態とする人々の存在理由の根拠を説く言説となり、最近まで生業形態と適合して「生きた神話」として維持されてきた。

四、『後漢書』以後—莫徭と五溪蛮—

『後漢書』以後の西南夷の記録については、姚思廉撰『梁書』(六二九年)に洞庭湖付近に住んでいた「莫徭」^{モウヤオ}の記録が残り、原文では「零陵・衡陽等郡、有莫徭蛮者、依山險為居、歷政不審服」と記されている。唐代の正史『隋書』卷一三二志二六(唐・魏徵等勅撰、六三六年)は具体的に「莫徭」を記述する。それによれば、諸蛮はみな盤瓠の子

孫で衣服を斑紋様の布で飾る。長沙には雑多の「夷蜒」がいて「莫徭」という。これは先祖に手柄があつたので、常に故事に因んで徭役を免除されているとある。原文は「諸蛮本其所承盤瓠之後、故郷章多以班布為飾。…長沙郡又雜有夷蜒、名曰莫徭。自云。其先祖有功、常免徭役、故以為名…武陵、巴陵、零陵、桂陽、澧陽、衡山、熙平皆同」である。当時の湖南の地には漢族側からの他称として「莫徭」と呼ばれる蛮がいたのである。他称であるが、多くの学者は後代の「徭」、現在の「瑶」の語源だとする「竹村 一九八一…二四四。姚 一九九一…四」。しかし、徭役を免除された人々という一般化した内容を「瑶族」のみに限定することはできない「岡田 一九九三…四一四…四一五」。集団の機能の記録として読むべきなのだろう。『隋書』以後、南方の蛮についての記述は四〇〇年の長い空白がある。

文献上で、「徭」という特定の集団の記述が現われるのは宋代に入ってからである。宋代の朱輔『溪蠻叢笑』（一二二世紀末）は、長江中流域に五溪蛮がいて、「皆盤瓠種也」と記し、猫、獐、獠、獠、獠の五種の集団名称が明記された。原文は「五溪之蛮、皆盤瓠種也。聚落区分、名亦隨異。沅其故壤、環四封而居者、今有五、曰猫、曰獐、曰獠、獠曰犵狁、風声氣習大約相似、不巾不履、語言服飾率異乎人」と記し、『後漢書』の犬祖の盤瓠の末裔とする。五溪の名称は、沅江が五つの支流に分かれていることに由来する。沅江は貴州に源を発し、洞庭湖に注ぐ長江の支流で、貴州から湖南へと貫流する。宋代、特に十二～十三世紀の南宋時代以後の大きな変化は、この時代を境にして集団の表記名が「地名と蛮の組み合わせ」から「個別名」に変化して現代との連続性が顕在化する「竹村 一九八一…二四五」。ただし、当時の記述はケモノ偏がつく蔑称の表記で、「蛮」の下位集団の位置付けであつた。十二～十三世紀は漢族による辺境の民への認識が大きく転換した時代である。

北宋（九六〇～一一二七）から南宋（一一二七～一二七九）にかけての漢族の南下政策によって、南方の民の詳細

な情報が得られるようになってきた。南宋時代の蛮族討伐を名目とする漢族の南方への進出が顕著になると共に、非漢族の山地への移動が促進されたとみられる。山わたらいを保証した文書の『過山榜』の年代も、宋代の景定元年（一二六〇）が多いのは時代状況がある程度は反映しているとみられる。実年代とは言い難いが宋代に大きな転換があったのであろう。ヤオ族に深く入り込んでいる民間道教の梅山教の成立もほぼ同年代で、ヤオ族の祖型の形成が宋代になされ、それ以後の連続性の中に現在のヤオ族が位置付けられる。この時代に集団への分化と儀礼の確立が同時並行で生じたことが推定される。

五、口頭伝承から文字記録へ、絵画へ―『過山榜』以後―

ヤオ族の犬祖神話は文書に書き写されるようになった。焼畑による移動を盛んにおこなってきた過山瑤は『評皇卷牒』俗称『過山榜』に由緒を記した文書を伝えてきた「黄鉦 一九八八・四六」⁽⁵⁸⁾。皇帝が与えた契約書の意味で、ヤオ族の身分保証書のような意味があった「竹村 一九八一・二六〇」。所有者はほぼ盤瑤、つまりミエン（ユーミエン）の有力者に限られ外部の者には見せない。⁽⁵⁹⁾内容はヤオ族の始祖は犬の盤瓠（盤護）で皇族の娘を娶って山中で生活したが、高貴の血筋であり、かつて夷族を討伐した功績で、時の権力者から山地を居住地として渡り歩く特権を保障され、山林開拓の自由と租税の免除の特権を保証した証書である。内容は具体的で、租税を納めないで田を耕作してよい、川を渡る時にお金を払わなくてもよい、役人に会っても跪かなくてもよい、田から三尺以上離れて水を引いていない所は自由に耕してよいなどの規定があり、非現実的な事項も多く含まれる。ヤオ族の女性が漢族に嫁ぐことを禁じる規定を記す証書もある。中国国内だけでなくベトナムやタイのミエン系統の人々も所持し、特に北タイに住むユーミエンについては詳細な報告がある「白鳥（編） 一九七五、白鳥（編） 一九七八」⁽⁶¹⁾。

『評皇卷牒』は、漢族が平地に居住しヤオ族が山地に居住する「棲み分け」を正統化し、相互の境界を設定するというイデオロギーを垣間見せる。文書に記される最古の年号は唐の貞観二年（六二八）であるが史実とは言えない。最も多い年号は正忠景定元年（一二六〇）で、南宋の理宗元年にあたる。⁽⁶²⁾ 清の康熙五三年（一七一四）正月重修などの表記もある『過山榜』編輯組 一九八四⁽⁶³⁾。文書の奥書の年号は宋代が多いが、大半は清朝以後の文書である。漢族の支配者、つまり皇帝から賜与される証明書類と目されてきたが、実際はヤオ側が作成した偽文書であると推定される。景定元年という年号の由来は、南宋の後期にあたり中国南方への漢族の展開に伴って、ヤオ族が大挙して移動を開始した時期かもしれないが「饒宗頤 一九八七・一五八」、史料上で確定することはできない。皇帝の交代に合わせての賜与という形式をとっている。

日付は中国の事例は同年十月二十一日が多く、現行の盤王節の祭日はこれに近づけたと思われる。ただし、四月八日、十一月十一日、十二月十二日などもある。『過山榜』は、日本の山地に住み轆轤を使用して木工製品を作ってきた木地屋の持つ文書（惟喬親王を祖先とし、自らの山地での生業の由来を権威付けて平地民に対しての優越を説く文書）との類似性が指摘されている「竹村 一九八一・一二五」。偽文書であるが自ら血筋の高貴さの権威を説き、課税をされない特権を主張する点でも共通する。過山榜は平地民から蔑視されがちであったヤオ族が山地での生活を維持して繁栄をもたらすために、自らの生活様式を正当化して権利を確保し、漢族への対抗として「文字」という媒体を逆利用して後世に受け継ぐことで、民族としての矜持を支える精神的支柱とした。

『過山榜』はヤオ族の独自性が強いが、類似しているのはシヨオ族（畚族）の『祖図』である。シヨオ族は湖南・貴州の山地から広東へ、そして福建や浙江へと焼畑耕作を行いつつ移動した。元々漢語の「畚」は焼畑耕作の意味で、自称はシャンハー（山哈）といい、ハー（哈）の原語の意味は「客人」で、「山に居るよそ者」のことである「畚

族簡史編写組』 一九八〇…七」。焼畑と狩猟を生業とし、山わたらいを常態としていたと推定される。

『過山榜』によれば、盤瑤の先祖は南京の十宝殿から海をわたり、⁽⁶⁴⁾ 広東の韶州府樂昌県に移動して、その後湖南の千家峒へ移り、そこで漢族に追われて散り散りになって、今から四百年前の明代にこの地に至ったという。盤瑤は、その由来を系譜上に位置付け、盤瓠に由来する十二姓があり、盤・黄・趙・李・馮・鄧・胡・龐・包・潘・周・雷などはそれにあたると主張する。毎年三月三日に黄花、紅藍、楓葉、石榴で染めた黄・藍・黒・紅の米と白米からなる五色の糯米飯を食べるのは、十二姓のうちの有力な五大姓の団結を表すためだという伝承もある。これは海南島の「ミャオ族（苗族）」（元来は広西の百色から移住させられたヤオ族）の伝承とも共通する（鈴木 一九八五…三九…四〇）。

『過山榜』は口頭伝承の文字化という以上に大きな意味を持つ。通常は非漢族に関する記述は漢族が文字で書き記すので偏見や差別も多く含まれるのに対し、『過山榜』はヤオ族が漢字を使って自己の主張を行いしかも皇帝の証書という権威性を帯びている。抵抗文書でもあり、自らの「移動生活」の正統性を主張し権威の維持につながった。

六、「瑤族」への道

時代は下るが、清代の『皇清職貢図』（乾隆二六年・一七六一）巻四「広東省」と「広西省」の条には県ごとに「瑤人」が共に八集団ずつ記されている。近代以前の広西でのヤオ族の名称は、集落の立地（山地瑤・高山瑤）、服飾（白褲瑤）、結髪・頭飾（狗頭瑤・紅頭瑤）、信仰（盤古瑤・狗瑤）、生産（藍靛瑤⁽⁶⁵⁾）など文化的特質で識別しようとした（劉錫蕃 一九三四…二）。「瑤」とケモノ偏がつくように、漢族からは人間よりは動物に近いと蔑まれていた。一九四九年の解放後、ヤオ族、一九五四年から始まった民族識別によって漢字表記を「瑤族」に統一し総称として確定された。

彼らは漢族に吸収・同化されることなく自らのアイデンティティを保持し、外部との文化的境界を維持してきた「竹村 一九八一・六・七」。中国のヤオ族の人口は、一九九〇年の統計では二二三万四〇一三人で、そのうち約六二・二%が広西壮族自治区、湖南省に二一・五%が住み、その他は雲南、広東、貴州に居住し、東南アジアの大陸部では、ベトナム、タイ、ラオスの山岳地帯にも同系統の民がいる⁽⁶⁶⁾。ヤオ族の伝承の多くは故地を長江（揚子江）流域に求め、漢族の南下の圧迫を受けて、平地部から山間部へ

移動して、各地に散らばったと伝える。ミャオ族が焼畑耕作と水田農耕を併用し、貴州など内陸部の石灰岩地帯に多く居住して漢族と対立する傾向を帯びたのに対し、ヤオ族は広西・広東・湖南など沿岸部に近い海洋モンスーンの影響を受ける地域を中心に居住し、豊富な森林地帯で狩猟・焼畑に林業を合わせ営み、かつては移動性が高かった。一方、ヤオ族の中にも天水による棚田での稲作栽培や田畑でトウモロコシ栽培を主として生活する人々もいる。竹村卓二は、ヤオ族は平地の漢族と生態系を異にすることで、生産物の交換による共生関係を確立し、「客民」として、「主民」たる漢族から保護されて生き延びたという「竹村 一九八一・八四」。犬祖神話は姿を変えつつも口頭伝承として、古代から現在に至るまで命脈を保ち、ヤオ族の系統の人々の間では「生きた神話」であり続けている。ヤオ族は固有の文字は持たず、基本は口頭伝承で歴史を伝えてきた。ただし、漢字に習熟しており、道教の影響を受けた複雑な儀礼を頻繁に行い、膨大な漢字文書を駆使する（図5）。その意味では漢族から保護されてきたというよりも相互に変



図5 ヤオ族の祭司

容しつつ共存してきたというべきなのかもしれない。

七、ヤオ族とミャオ族

元々ヤオ族とミャオ族とは同系統とされるが、実際にミャオ族の一部にも犬祖神話を伝える所がある。それは湖南省麻陽のミャオ族で、湖南省麻陽県高村郷の錦江流域には十八ヶ所の盤瓠廟があるという。ミャオ族がすむ漫水村には明代の永樂二年（一四〇四）建立と伝える盤瓠廟があり、陰曆五月十一日の龍船節には盤瓠を祀って、舳先に犬頭を頂く龍船を出し、接龍歌、謁見歌、根源歌、謝茶歌、送神歌を歌って祭祀する「譚子美・李宜仁 一九九一・五三～五六」。一九九八年八月二十九日に筆者が現地の盤瓠廟を訪問した時には、祭壇正面に「本祭盤瓠大王位」、左右に「本新息大王位」と「本祭四官大王位」の三人兄弟の位牌が据えられていた。祭日ではなかったが、我々の訪問の為に供物を供えて飾った。三十六個の盃を天神地神と観音に捧げ、三人兄弟には豚が一頭と粽があげられて「接龍歌」が歌われた。田連炎（支部書記）が話した由来譚では「高辛王は娘を龍犬に与えると、娘と婿を湘西地方に住まわせた。夫婦はここにきて三男三女に恵まれた。長男が盤瓠^{パンフ}、次男が新意^{シンイー}、三男が四官^{スークワン}という。後に沅江一帯で戦闘があり、三兄弟は雄々しく闘ったが戦死した。彼らの子供たちが父親を偲んで龍船祭祀をはじめ、一代一代と受け継がれていった」という。三つの位牌は三人兄弟であった。皇帝の娘をめとったのは龍犬で、子供の三人兄弟の長男が盤瓠とされていた。五月十一日が盤瓠の誕生日で祭祀の日、龍船を水上に浮かべてゆっくり往来する「試船」を十一、十二、十三日に行う。十四日から十六日が競渡の日であるという。漕ぎ手は四十八人、太鼓打ち・銅鑼打ち・指揮官、舵取りが一人ずつ、喇叭二人が乗り、総勢五十四人が乗る。錦江の沿岸には十五の郷があり百艘余りの龍船を保持し、高村鎮は八艘を所持している。龍船は山神を祀ってから杉木で作るといい、祭祀には色々な神々が混淆して

いるようだ⁽⁶⁷⁾。

犬との関係では貴州省黔东南雷山県のミャオ族の一部では自らの先祖は犬であり、解放前までは犬の尻尾をかたどった紐をつけていたが、解放後は周囲の他の民族から侮辱されたのでつけなくなったという。始祖とは逆に、犬の磔刑による供犠の話は台江县施洞で聞いたが、これは漢族の慣習で魔除けの機能があるという。施洞は近くに漢族の軍事拠点の鎮遠があり、この習俗は漢族の兵士によって持ち込まれた可能性が高い。漢族の流入と習俗の広がりに伴って、ミャオ族の犬に対する意味づけは大きく変化したと推定される。

八、現代のヤオ族―広西の大瑤山―

広西の金秀瑤族自治县はヤオ族の集住地として名高く、大瑤山と呼ばれる。一九八八年三月に行った調査に基づいて現代のヤオ族の在り方を検討する。金秀に住む盤瓠は、犬祖である盤瓠の子孫であると自称して、盤瓠の子供の六男六女に因む十二姓のうち、現在でも六姓が残るとい⁽⁶⁸⁾う。『後漢書』以来の犬祖神話が現代でも継続してきた。金秀での聞き書きでは、盤、黄、趙、李、馮、鄧、胡、包、周、雷、潘、唐が十二姓で、盤、黄、趙、李、馮、鄧が金秀に住んでいるとされる。その後、鄭と龐が加わったが、いずれも漢族がヤオ族の女性と結婚してできた姓である。人数は盤、黄、趙、馮が多いが、盤と趙が優勢で古いという。ただし、『過山榜』には、盤・黄・趙・李・馮・鄧・胡・龐・包・潘・周・雷を十二姓という記述もある。地方によっては鳳や奉があり、これは類似音の馮が変化したという。独自の文字を持たない人々なので、融通無碍に漢字を活用する。潘が現在はいない理由としては、移住の途中、船に乗って川を渡っていた時に遭難して沈んだので消滅したという説明が聞かれる。潘と沈は同音 (shen) なので関連付けたと推定される。

金秀のヤオ族は五種に分かれ、盤瑤、山子瑤、拗瑤、花藍瑤、茶山瑤である。各々の自称は、盤瑤はミエン⁽⁷¹⁾ (mjen)、あるいはユーミエンiu-mien) で「人」⁽⁶⁹⁾、山子瑤はケムティムン (kem di mun、あるいはムンmun) で「山里の人」⁽⁷⁰⁾ である。拗瑤はピャオムン (biau mun) で「山の中の人」、花藍瑤はキャンネイ (kiong nai) で「山に住む人」、茶山瑤はラキア (lak kia) で「山に住む人」の意味だという。自称から判断すると、総じて山の民の意識が共有されているといえる。

吉野晃が二〇〇二年以後断続的に行った調査によれば、この地域の漢族はカン (kan) と称し、茶山瑤はカンに属するとされ、壮族もカンチアン (kan-tsoang) と呼ばれる。金秀での民族構成は、これに対し拗瑤、山子瑤、花藍瑤はカン (kan) をつけず、ユー (iu) をつける「吉野 二〇〇五：四九」に従って、「漢族」と、三つの集団「茶山瑤・壮族」「拗瑤・花藍瑤・山子瑤」「盤瑤」から成り立つ。言語の観点からいうと、漢族から最も遠いのがユーミエン (iu-mien) の盤瑤となる (図6)。

言語系統は漢チベット語族であるが、盤瑤、山子瑤、拗瑤は苗瑤派の瑤語支でヤオ語であるが、花藍瑤は苗瑤語派の苗語支でミャオ語、茶山瑤は壮侗語派の侗水語支でトン語である。これらの人々は時期や経路を違えて大瑤山にきたと推定され、族譜や口頭伝承に基づいて茶山瑤が約六百年前、拗瑤と花藍瑤が約四百年前、盤瑤が約三百年前、山子瑤が約二百年前と推定されているが確定的ではない。花藍瑤の伝承では、大瑤山への入山は明代初頭 (一四世紀末)



図6 盤瑤の人々

という説もある「王同恵 一九三六・二七」。

各ヤオのうち、拗瑤、花藍瑤、茶山瑤は地主で、川の畔や狭い平地を利用したり、棚田を作って水稻耕作を営み、山林・田畑・河川流域などを所有する地主で「山主」という。特に茶山瑤は漢族との商品作物の交易で利益を得て社会階層の最上位を占めた。この三種の瑤族は男性が頭髮を長く伸ばして頭の上で束ねて髻にしていたので「長毛瑤」とも呼ばれる。⁽⁷²⁾ 灌漑による棚田（梯田）の水田耕作を主体として土地の所有権を確立し、大規模な集村を形成していた。これに対して、盤瑤と山子瑤は「長毛瑤」の土地を小作して焼畑と狩猟を営み移動が前提で、「過山瑤」ともいう（図7）。一定の土地を耕作すると三〜五年で別の場所に移動する生活であった。彼らは遅れて大瑤山に移住してきたので、土地を余り所有せず、田畑や山林を「山主」から借り受けて税を支払い小作として生活し「山丁」（山民）と呼ばれた。耕作だけでなく山菜の採集にも課税されたという。「過山瑤」は焼畑への依存度が高く村落は分散的で、戸数も二〇戸以下で規模は小さい。「過山瑤」は「山丁」から高額の「山租」を取り立てられて「種木還山」と呼ばれる請負作業をさせられていた。戦前の報告には「過山瑤」が「長毛瑤」に隸属して苦しい生活をいられた状況が描かれている「王同恵 一九三六・四六」。漢族商人からも略奪に近い扱いをされていたようである「唐兆民 一九四八・二〇一〜一〇六」。現在の盤瑤の生活を見ると、住居は竹や木で作り、簡単に移動できるような暮らしでかつての面影を濃厚に留めている。「過山瑤」は現在では政府の定住化推進政策が



図7 山子瑤の人々

進められ、高度の低い所に移住させられて、棚田で水稻耕作を営み常畑でトウモロコシを栽培して暮らすようになった。経済的に困窮した場合は政府から穀物の援助が届けられるなど優遇措置が与えられる。歴史的には、大瑤山のヤオ族は定着型の「長毛瑤」と移動型の「過山瑤」に分かれ、前者は低地の「水村」、後者は高地の「山村」と棲み分け、相互は支配・従属関係に基づく階層分化をなしていて、優位劣位、地位の上下が明確であったが社会主義政権下では大きな転換が生じた。漢族との社会的経済的關係が濃いか薄いかによって、個々の瑤族の状況が異なることになった。以上を社会的地位、言語系統、漢族との距離の三つの観点からまとめておく。

「過山瑤（山丁）⇔盤瑤＋山子瑤」⇔「長毛瑤（山主）⇔坳瑤＋茶山瑤＋花藍瑤」

「瑤語支⇔盤瑤＋山子瑤＋坳瑤」⇔「苗語支⇔花藍瑤、侗水語支⇔茶山瑤」

「ユーミエン⇔盤瑤」「ユー⇔坳瑤・山子瑤・花藍瑤」⇔「カン⇔漢⇔茶山瑤・壮族」

大瑤山のヤオの内実は複雑であり、多くの移住の波の重層的な累積によって形成されてきたと推定される。現在では、定住を移動より優れているとみなす潜在意識が横溢する。これは大きな変化である。移動するヤオ族、特に『過山榜』を携えて、盤瓠からの出自を誇り、皇族の子孫としての矜持を維持してきた盤瑤は本質的に移動する民であった。しかし、政府は焼畑耕作を禁じ、定住化を促進させてきた。現代に生きる戦略として定住の重視へと価値観を転換したのであろうか。いずれにせよ、総称としてヤオ族と名付けられた集団は決して固定したものではなく流動性の中で形成されてきた。現在の状況は解放後の民族政策、特に一九五〇年から一九五二年にかけて行われた民族識別工作によって一元化され固定化されてきた結果の到達点である。

九、始祖の祭り―盤王節―

大瑤山では始祖を祀る盤王節は現在も行われている。しかし、その内実は大きく変質した。元々始祖の盤瓠は古代の帝王と同格とされ尊称で「盤王」とよばれて、始祖を祀る盤王節を毎年十月頃の収穫終了後に執行してきた。祭日は吉日を師公（法師）に占っていたので固定した日付はなかった。また祭祀の単位も、盤瓠は一軒ごとに家の祭り、拗瓠は一村か数村が中心で、山子瓠は他の神々の祭りと合わせて盤王を祀った。伝説によれば瓠族の先祖が離散して旅を続けて海を渡っていた時に、大嵐に遭遇し、盤王（盤護）に願をかけて天候の回復と航海の無事を祈ったところ、願い事が通じて穏やかになり、海を無事に越えて現在地にたどりついたという。その御礼として盤王を祀る。「盤王大歌」がうたわれて「湖南少数民族古籍辦公室（主編）一九八八」、天地開闢や盤王の事績、先祖の移動の歴史が語られた。数年に一度大きな「還盤王願」を行う。基本は盤瓠、ミエンの祭りである。花藍瓠と茶山瓠は盤王を祀らない。

しかし、一九八四年以降は国家民族委員会からの指令で陰暦十月十六日に統一され、民族団結の祭典として祝われるようになった。⁽⁷³⁾ 祭日の固定化にあたっては、広東省の連南排ヤオ族⁽⁷⁴⁾の「要歌堂」の祭り、湖南のヤオ族の祭りなど過山瓠系の人々の日付を考慮したようである。かつては盤王節は盤瓠の始祖神を祀る重要な儀礼であり、盤瓠を主体とし、山子瓠・拗瓠の祭りであったが「張一九八六・九三」、現在では大瑤山に住む五種類のヤオ族が共同で祭りを行なう。大瑤山に居住して民族識別でヤオ族と認定された人々は、政治的にだけでなく、文化的にも「瓠族」として纏まりを持たせられたのである。実際には内部にトン族（侗族）やミヤオ族（苗族）に近い者を含むにも拘わらず、民衆側も大瑤山に住む限りはお互いがヤオ族として協力しあうことが好ましいと判断して、あえて民族帰属の変更をする動きは見せない。むしろ、上からの政治的意図を意識的に利用しながら「ヤオ族になる」ことで団結を誇示し、

自らの主張を行なう。このような経過に見られるように、「創られた民族」が、新たに自らを形成し直す動きが中国各地に起こってきている〔鈴木 一九九三〕。「生きた神話」に基づく盤王の祭りも行政の関与によって大きく変質し、民族識別以後に人工的に作り上げられたヤオ族像に合わせられて再構築されてきた。上からの力学と下からの力学の境界面において新たに生じてくる葛藤や対立、変容と創造、そして想像力の今後はどうなるのか、予測を許さない状況が続いている。

一〇、故郷の創出―千家峒―

『過山榜』に記された千家峒については各地に様々な伝承が伝わっている。湖南省江永県の上江墟鎮の西方には集住地「千家峒」があり、伝説ではヤオ族は長江（揚子江）中流域から移住してこの地に留まった。ヤオ族の始祖は犬の盤瓠で、その子孫の十二姓が住み、唐代には漢族と対抗する勢力があったが、元の大徳九年（一三〇五）に大軍が押し寄せてた。千家峒に集結して平和な生活を営んでいたヤオ族は、突然に襲撃してきた元の大軍に敗れ再会を期して散り散りになったという。上江墟とその周辺の村々では漢族、ヤオ族を問わず、收穫期の十月には盤瓠を祀る盤王節を行う村が多く、ヤオ族の文化的影響が今でも強い。ヤオ族は明代の石碑には扶雲猺、清溪猺、古調猺、勾蘭猺とあり、清代以降は平地のヤオ族は民猺、熟猺、平地猺と表記されてきた。一方、山地のヤオ族は現在の通称は高山猺、自称ミエン（勉 mien）の盤瓠が主流で、森林を焼畑で開いて耕地を作り、陸稻やトウモロコシ（玉蜀黍）を栽培して山々を移動する「過山猺」であり、龍犬の盤瓠の直系という。他方、上江墟の漢族は山西、山東、江西、浙江から移住した役人や兵士の末裔に、広西、広東、四川からの移住者も混ざる複雑な構成を持つ。先住民文化の上に、ヤオ族と漢族などの融合が重なり、変容と創造の過程が継続してきた。江永県のヤオ族の人口は一九四九年の解放時には

十万人と伝えられているが、一九九一年現在では三万四九五〇人で、県内の四七・二％を占めていた。千家峒はヤオ族の集住率が高く、解放時は五千人であったが、一九九一年現在では七千八七九人で地域の九七・三％がヤオ族であった。⁽⁷⁵⁾

ヤオ族の原郷は『評皇券牒』や『過山榜』では浙江の会稽山が多いが、後世の付会であろう。一方、古記録では南京十宝殿（十宝店）を故地とする文献もある〔《過山榜》編輯組 一九八四・一〇八―一一六〕。湖南ヤオ族の古歌『盤王大歌』は武昌府から移動して景定元年に海辺に達し海を渡って千家峒に至ったといい「少数民族古籍辦公室（主編）一九八八・一六二、二一七」、同様の伝承は寧遠県「宮哲兵 一九八六・二六五」、江華県、藍山県にある「広西壮族自治区編輯組 一九八六・一」。広西、広東、雲南のヤオ族にも千家峒伝説は広がる。ヤオ族は原郷としての千家峒に愛着を持ち各地で故地回復の動きを起こし、一八四四年に雲南蒙自県、一九三三年に湖南紅華県、一九四一年に広西金秀大瑤山、一九五七年に広西恭城県のヤオ族が千家峒の発見を試みた。千家峒伝説の記録は江永県では手稿本『千家峒』（大遠郷趙德彪宅蔵）、『千家洞源流記』（橋頭舖郷瑤族蔵）、『千家洞源流記』（界牌瑤族郷水口営村李姓蔵）が残るが年代の確定は難しい「宮哲兵 一九八六。宮哲兵 二〇〇一・一八四」。千家峒候補地は湖南の江永県以外では、道県、江華県、零陵県にある。千家峒は実在するのか、架空の土地なのか、長期の議論が続いていた。

大遠郷を千家峒に同定したのは宮哲兵で、一九八二年から八五年まで調査して結論を出した。一九八六年五月十八日から二十二日まで江永県で「瑤族千家峒故地問題シンポジウム」が開催され、各地から四三名のヤオ族研究者が集まり現地踏査と討論を重ねて決定事項となる。この知らせは東南アジア（ベトナム、ラオス、タイ）のヤオ族に広まり、アメリカのヤオ族（ラオス難民）も一九九六年に千家峒を訪問した。一九七五年にラオスでパテトラオ政権が成立したことで、共産主義の政権下での生活を望まないヤオ族は、タイに逃れて政治難民となり、それ以後、アメリカ

を初め世界の各地に散った。その子孫が現地で適応して豊かになり、故地を求めて戻ってきた。一九八六年に江永県大遠郷はヤオ族の故地として「発見」され、これ以降、徐々に既定事実としてかたまり、ヤオ族にとっては有名な場所になった。

千家峒伝説はシェ族や客家や広東の漢族に伝わる移住伝説と共通した枠組みを持ち、移動という行動形態を正当化する論理を基軸に、漢族との関係の中で生成された伝説とも考えられる。牧野巽は「祖先同郷伝説」として、「広汎な地方の住民のなかに、その祖先が元来、同一の地方から移住して来たという伝説」「牧野 一九八五・四」が同じ言語集団（客家、広東人、閩南人）に伝わることに注目した。この伝説は移住「過去において祖先が同じ故郷から移住してきたという、共通の歴史を有することによって、二重の同郷観念」「同…一六二」を持つことを意味する。史実というよりも、過去に遡及して作り出された伝承だと考える（二重とは現在の定住地と過去の故地）。瀬川昌久も客家の族譜に記された、祖先を同郷とする移住伝説を検討し、共通の災厄を生き延びた子孫と語ることによって連帯意識を作り出す働きがあり、故地は「漢族世界の周縁に位置する最前線の間」「瀬川 一九九六・二二八」という境界上の地点（客家の福建省寧化県石壁、広東人の南雄珠璣巷など）であるという。千家峒も類似する場所である。恐らく、同類型のこれらの移住伝説は、実際の移動の記憶を基盤に置きながらも、漢族を焦点として中原と周縁の差異を際立たせる、或いは結び付けることで正当性を主張し、自らの社会的紐帯を強化しようとする伝承であろう。しかし、研究と調査の結果、江永の千家峒はヤオ族の故地として「発見」され、実在化されて、定説になろうとしている。千家峒はヤオ族の拠点であったことは確かだが、史料上からは確定できない。また、焼畑が主体であれば千家峒のような定住地は必要ないはずである。しかし、漢族への対抗言説としてヤオ族の民族意識を高める効果を持つ。

現在の土地の伝承では、ヤオ族は中原で黄帝と戦って敗れた蚩尤の子孫で、洞庭湖付近に落ちのびて長沙武陵蛮と

なり、南方に移動して千家峒のヤオ族になったという。『後漢書』の長沙・武陵蛮の記述を現代の視点から恣意的に解釈する。これによってヤオ族の先祖は黄帝と並ぶ中国の創始者となり、これまでの劣位性を覆す根拠となる。しかし、古代との連続性は実証出来ず、蚩尤の伝承は漢族の「黄帝の子孫」という伝承への対抗伝説であり、後世の文献の知識による補強がある。ミャオ族もこれと同じく、一九九五年以降、蚩尤を民族の始祖とする伝承が急速に普及した。貴州のミャオ族は蚩尤に類似した名称の始祖伝説（格蚩元老）が黔西北にあることを根拠に、現在のミャオ族は蚩尤の子孫であるという主張を行っている〔鈴木 二〇一・二一・八一―九七〕。現在はこれを否定する主張をミャオ族の知識人が繰り広げれば、袋叩きにあうようになっていくという。ミャオ族にしてもヤオ族にしても、先祖は長江（揚子江）中流域で生活していた可能性は高いが、北中国、特に中原にいた文献記録はない。現代の伝承は様々な知識で過去を再構築しようとする。神話から伝説へ、そして史実へという各地にみられる現象は、ヤオ族においては古代と現代を結びつける力として巨大な力を発揮してきた。始祖神話は口頭伝承から文字テキストとなり、複雑に変化しつつも歴史化することで伝承の連続性を維持してきたと言える。

第三部 王権神話―スリランカの場合―

はじめに

南アジアの神話として古層に属するのはインドの『リグ・ヴェーダ』で内容は創世神話を主体とする。紀元前一二〇〇年から一〇〇〇年の間に成立した古代インドのバラモン教の聖典で、祭官が祭場で神々を招き讃える韻文賛歌である。ヴェーダは更に、『サーマ・ヴェーダ』『ヤジュル・ヴェーダ』『アタルヴァ・ヴェーダ』（紀元前一〇〇〇

年から六〇〇年)と続き、内容は祭儀・詠歌・祭文・呪文など多岐に亘る。しかし、歴史性には乏しい。インドの古代叙事詩『ラーマーヤナ』と『マハーバータ』は、紀元後三世紀や四世紀の成立と推定されているが、歴史を探る手がかりは少ない。それに対して、スリランカの王統史の『ディーパヴァンサ』(Dīpavamsa 島史)と『マハーヴァンサ』(Mahāvamsa 大史)は歴史書としてもよめ、神話や伝説が含まれるが、時代背景を探ることができる。前者は四世紀後半から五世紀初頭、後者は五世紀末から六世紀初期の成立と考えられている。ヴァンサとは歴史の意味で、神話・伝説・史実の交錯がみられる。第三部ではその中の王権神話の生成と展開に注目して、歴史的経過を踏まえて、想像力の構築過程を探り、神話の特色を明らかにする。

一、『ディーパヴァンサ』

最初の整った王統史として編纂された『ディーパヴァンサ』⁽⁷⁶⁾は、パーリ語で書かれ仏教的脚色が施されているが、王統に関わる伝承類を広く蒐集して集成し、五世紀初頭には編纂を完了したと推定されている。本書は古シンハラ語で著された『アッタカター』(Attakathā)⁽⁷⁸⁾を基礎としてパーリ語に翻案し、併せて伝承を取り込んで編集された。王都のアヌラダプラにあった上座部仏教の牙城、マハーヴィハーラ(Mahā Vihāra)に伝わる縁起・伝承も含む。編者はマハーヴィハーラ所属の数人の比丘尼という説があり、仏教色が強くても女性の口頭伝承が生かされている可能性がある。ただし、文法に間違いがあり文体も不備など難点があるという。編年形式で王の事績を中心に記録し、經典言語のパーリ語で書かれている。当時の民衆でパーリ語を読解して書くことのできる者は、僧侶を中心とした知識人階層に限られていた。この記録は仏教を精神的紐帯の核として王権を維持していくという明確な意図を持って書かれ、鎮護国家の役割が仏教に求められていると言えよう。

王統史編纂の契機は王権を担う人々が集団意識に目覚め、自らの歴史を記録して、他の王朝に対抗して由緒や出自、変化を明らかにすることであった。インドに次々と興隆しては没落する各王朝の様相を見て、自らの在り方を自省する危機意識に捉えられたためとも考えられる。

二、マハーヴァンサ

『マハーヴァンサ』は『ディーパヴァンサ』の成立後、百年から百五十年後の成立である。整った編年王統史で、編者はアヌラーダプラのマハーヴィハラ（大寺）所属の学僧マハーナーマ大長老（Mahānāma Māha Thero）、執筆はダートゥセーナ王（Dhātusena, 四六〇～四七八）の叔父のダルマキールティ（Dharmakīrti）とされ、五世紀後半から六世紀初頭の編纂と考えられている。『ディーパヴァンサ』と同様に、『アッタカター』に基づいたことが前文で書かれており、伝承や注釈を参照して再編成されたと推定される。『ディーパヴァンサ』より詳細である。パーリ語の文体は優雅で学識者の執筆とされる。文中の記述には島内で発見された碑文と照合可能な史実が多くあり、インドの歴史を含めて年代確定ができる史書である。⁽⁷⁹⁾ マハーセーナ王（Mahāsena, 一七四～二〇一）の治世の記述まで（第三十七章まで）を『マハーヴァンサ』と呼ぶ。その後も書き継がれて、マハーセーナ王以後の事績は『チューラヴァンサ』（Cūlavansa 小史）と称されて一八一五年のウダラタ王国の崩壊まで続く。世界最長の史書とも言われる。

編集の意図は、王権が社会秩序の維持のために仏教を精神的支柱として、国家の安定と繁栄を図ることにあったと思われる。世俗者の頂点に立ってサンガ（僧侶集団）を支える王が、権威確立のために王権の歴史録を残そうとしたのであろう。『マハーヴァンサ』はその後のどの時代にあっても権力者が参照し解釈するテキストとなり、王権の正統性を主張する根拠、権力の由来を語る典拠となった。『マハーヴァンサ』以後も『チューラヴァンサ』として書き

継ぐことで、王統の連続性を保証する効果も持つことになった。『マハーヴァンサ』は古代では文字を知らない多くの民衆とは縁遠いものであった。近代になって政治状況が変わることで見い出された。一九世紀後半のイギリスの植民地統治下でのシンハラ仏教ナシヨナリズムの興隆の過程で再解釈が施され、学校教育を通して知識人エリートから民衆の間に広がった。一九四八年にセイロンとして独立後、一九五六年のブッダジャヤンティ（入滅二千五百年祭）以後に顕在化したシンハラ人とタミル人の民族紛争では、さらに積極的に活用されて大きな政治的影響を与えることになった。

三、歴史的背景

スリランカの最古の史料は紀元前三世紀に遡る岩壁の刻文で [Paranavitana 1970]、南インドと共通のブラーフミー文字が使用され、ドラヴィダ系文化の影響があった。しかし、内容は断片的で詳しくはわからない。『デーイパヴァンサ』や『マハーヴァンサ』の王統史の記述に従えば、紀元前六世紀にヴィジャヤ (Vijaya) がインドから来島して王権を樹立したことになる。考古学上ではシンハラ人の定住の可能性は、アヌラーダプラ周辺の発掘状況から紀元前五世紀頃までは遡れるという。ヴィジャヤの来島は仏陀の入滅の年に設定されていて、南伝仏教の仏陀の入滅年に従えば紀元前六世紀である。来島年と入滅年を同年にしたのは意図的で仏陀とヴィジャヤは入れ替わったとさえ見える。紀元前五世紀頃にランカー島の最初の王権が北部の乾燥地帯に建国され、北部はラージャラタ (rājārata 王の土地) と呼ばれるようになる [de Silva K.M.1981:1-12]。『マハーヴァンサ』によれば、正式にアヌラーダプラを王都としたのはパンドゥーカーバヤ王 (Pandukābhaya 紀元前三九四～三〇七) で紀元前四世紀初頭になる。アヌラーダプラ時代は長期に亘り、一〇一七年にチョーラ朝の侵入で崩壊するまで続いた。

一方、仏教伝来は紀元前三世紀と伝える。仏陀入滅後の一〇〇年後に仏教教団は上座部と大衆部に分裂し、上座部のうちの分別説部の教えが紀元前三世紀頃にランカー島に伝来したと推定されている。仏教伝来時の王は、デーヴァーナンピヤティッサ (Devānampiya Tissa 紀元前二五〇～二二〇) で、王自らが王都の東のミヒンタレー山で、アショカ王の息子のマヒンダと出会って仏教に帰依したとされ、紀元前二四七年の出来事という⁽⁸⁰⁾。王はマハーヴィハーラ寺院を建立し、仏教の教えが人々の間に広まり、国家の統合に寄与した。鎮護国家の仏教の性格が濃厚である。ミヒンタレーは平野から聳えたち、山頂に巨岩がある岩山で聖地の雰囲気濃厚である。初期仏教は山岳の洞窟が修行場となることが多く、仏教受容の基盤に山岳信仰があった。インドでは当時はマウリヤ朝 (紀元前三一七～紀元前一八〇) が版図を拡大していた時代で、アショカ王 (紀元前二六八頃～紀元前三三二) が仏教の興隆に努めており、ランカー島への仏教伝来はこの動きの一環であった。

紀元前二世紀から紀元後二世紀はアヌラーダプラを中心とする北部スリランカの王権の基礎が固まった時代である。生産力の基盤を灌漑農業による稲作に置き、進んだ土木技術によって貯水池を造り、分水堰を整備して灌漑用地を拡大し、豊かな生産を確保した。海外との交易も盛んで、インドやヘレニズム世界、東南アジアや中国と交渉を持ち、宝石・真珠・香料・象牙などを輸出し、金・ガラス・牛・酒類・赤珊瑚などを輸入した。精神的には仏教を中核の統合力として強固な政治権力を形成しようとしていた。王統史の作成はその後である。紀元前一世紀から仏教経典が文字に記されて、王権と僧侶と仏教が相まって王国を支える体制が徐々に整えられた。この時代の仏教の中心は上座部の拠点のマハーヴィハーラ (大寺) であったが、三世紀のマハーセーナ王の時代に、ジェータヴァナヴィハーラ (祇陀林寺)⁽⁸¹⁾ が独立し、大乘仏教系のアバヤギリヴィハーラ (無畏山寺) も台頭した。王国と仏教は四世紀から繁栄の時代を迎えた。『デーパヴァンサ』や『マハーヴァンサ』が書かれた時代は王権の安定期で、王統史編纂は王や

僧侶が過去の栄光を文字で書留めて、王統の由来を明らかにして支配の正統性を示し、王は仏教の保護者、ダルマラージャ (dharma-rajā) の役割を誇示した。王統史はその後『チューラヴァンサ』として長く書き継がれることで、繰り返し参照される憲章 (charter) として機能することになる。

当時の状況はインドからスリランカに渡った法顕の旅行記『仏国記』(四一六年)、『法顕伝』(長沢訳)によって伝えられている。法顕は東晋の時代に西域へ赴いた求法僧で、マハーナーマ王(四一〇～四三二)の時代に二年間アバギリヴィハーラ(無畏山寺)に滞在し、三千人の僧侶が居住していたと記している。当時五千人の僧侶がマハーヴィハーラ(大寺)にいたという。国家が巨大な富を仏教の庇護に費やしていたことがわかる。七世紀に入ってから六二〇年から六十年間は内乱が続いた。ただし、七世紀前半には乾燥地帯の二大河川(マハーウエリ川とカラー川)の貯水体系が完成して経済的基盤は強化された。南インドとの関係が八世紀から十世紀にかけて深まる。九世紀に入ると王国は衰え、マヒンダ五世(九八二～一〇二九)の時代、九九三年には南インドからチョーラ朝が侵入し略奪や破壊をして、王都は廃墟となった。ヒンドゥー教のシヴァ派の影響が徐々に強まった。一〇一七年にアヌラーダプラは放棄され、千年以上にわたった王国は滅亡した。その後、ヴィジャヤバーフ一世(一〇五五～一一一〇)は、外敵を一〇七〇年に駆逐し王都をポロンナルワに移して仏教を再興した。パラークラマバーフ一世(一一五三～一一八六)の時代は繁栄の頂点で、灌漑施設の整備に努めると共に、マハーヴィハーラ派、アバギリヴィハーラ派、ジェータヴァナヴィハーラ派を統合して僧侶集団を強化した。破戒僧の還俗にも取り組み、サンガの浄化に乗り出した。シンハラ王権は安定的に維持され水力社会は継続する。その後、南インドのパーンディヤ朝の勢力が拡大し、一二五五年に王都は放棄され、以後しばらくは移動が続く。しかし、王権の権威の保持は仏歯の保有で誇示され、王都が変わっても「仏歯寺」(ダラダー・マリーガワ)が王宮の近くに建立されてきた。現在は、最後のシンハラ王国であった

ウダラタ王国の王都、キャンディの「仏歯寺」に納められている。ランカー島では仏教は王権と密接な関係をもち、国家の庇護の下で発展してきた。仏歯の維持と『チューラヴァンサ』として記録を継続したことが王権の正統性を保証してきたと言える。

四、ディーパヴァンサとマハーヴァンサ

『ディーパヴァンサ』と『マハーヴァンサ』の違いについては以下の点が挙げられる。

① 『ディーパヴァンサ』の冒頭で、仏陀の数回の来島、僧侶の渡来、仏歯と菩提樹の請来、仏教の興隆、ヴィジャヤの来島について語ると、意図を明確に述べる。地元のヤッカ（夜叉）の撲滅の経緯を中心に仏陀の働きを正面に押し出す。『マハーヴァンサ』にくらべると分量は少ないが内容はほぼ同じである。

② 『ディーパヴァンサ』では仏陀の来島の時の訪問地は、ケラニヤ、ディーガヴァーピ、アヌラーダプラのマハーメウナウヤナの三ヶ所である。『マハーヴァンサ』はマハーナーガ（マヒヤンガナ）、ナーガデーパ、カルヤーニー（ケラニヤ）、そしてスマナクータ山（スリー・パーダ）である。各々がウェッダー、タミル、シンハラの在地勢力との出会いに対応すると見られ、最初と最後に在地の聖地のスマナクータ、現在のスリー・パーダ山が言及される。

③ スリランカの王権神話の初代の王ヴィジャヤに関しては『マリーヴァンサ』に比べると、超人的な内容になっている。ヴィジャヤに対する地元の抵抗は詳しくは描かない。

④ ダートウセーナ王の治世（四世紀）に、王都アヌラーダプラで毎年開かれるマヒンダ祭で『ディーパヴァンサ』を読むように定めたところ。

⑤ アシヨーカ王の娘のサンガミッターが来島し、仏陀がボードガヤーで成道した時の金剛座の背後の菩提樹にあつ

た小枝を瓶に入れて当地にもたらしたとされる。『マリーヴァンサ』とはほぼ同じ内容である。

- ⑥ タミル人を撃破したとされるドウッタガーマニー王（ドウトウゲムヌ）については、十連ほどで量的に少ない。一方、『マハーヴァンサ』は十章をあてる。

- ⑦ 『ディーパヴァンサ』は文法や用語に間違いや問題がある。これに対し、『マハーヴァンサ』は整理された叙述で文体も洗練され丹念な編纂が行われたことが推定される。

『マハーヴァンサ』はマウリヤ朝のアショーカ王を偉大な王と意識して王統史を書いている。建国の王、ヴィジャヤがランカー島に來た年を、仏陀の入滅（南伝仏教説は紀元前五四四）に合わせ意図的に仏教と王権を重ね合わせた。アショーカ王の息子のマヒンダの來島で王を仏教に帰依させたと伝える。仏教の正典ではないが、初期仏教の実態やインドの仏教の動きに関する史料となる。各章の末尾で、マハーヴィハラの庇護者であった歴代の王を讃える。叙事詩の様相もあり、戦争、調停、仏塔や貯水池の建築、民衆の生活、軍隊への登用や、農耕の実態を伝える。在地のナーガやヤツカーの記述が詳細である。

『マハーヴァンサ』は複合的で、仏陀の三度の來島と、最後に足跡を残して去った経緯を複雑にえがく。ヴィジャヤの建国神話、クウェーニー（クヴァンナーKuvana）に代表されるヤツキニー（女夜叉yakṣhīni）の懷柔、ドウッタガーマニー王による反対勢力の打破、という三つの出來事を柱に据えて、様々な場面で仏教の加護を説く。ドウッタガーマニー王の記載が詳細で、仏陀に帰依した王がその守護により敵対する勢力を打ち滅ぼした様相が生き生きと描かれる。この部分が全体の三分の一を占めており、この事績を強調する編者の意図を強く感じさせる。当時の敵対勢力はダミラと呼ばれ、後にタルミ人と解釈された。相互の違いは強調されないが、仏陀に帰依した王の勝利は明確