

はじめに

華夷思想は、中国の皇帝が直接支配できない地域を中国の世界観の中に取り込むために行われた思想的営為より生まれた。華夷思想において、中華と夷狄の別は、一般的には、道義の有無、習俗や制度の相違といった文化的な概念により規定される<sup>\*1</sup>。禮や徳の有無によって中華と夷狄を区別するのである。そのうえで、中華を支配する天子が徳を修めることにより、「東夷・西戎・北狄・南蠻」という「四夷（四方の夷狄）」が、中華の徳を慕って朝貢する、と自国の優越性を主張する。したがって、華夷思想では、天子の徳が四方に波及すればするほど、より遠くの夷狄が中華に帰服することになる。その際、「四夷」の中では、禮や徳の有無に違いがあるのだろうか。

こうした視座より、陳壽の著した『三國志』の東夷傳を検討すると、東夷が夷狄の中では例外的に礼的秩序を遺すという思想に基づき東夷傳、中でも倭人の条（いわゆる「魏志倭人傳」）が記されていることを理解できる。そうした『三國志』東夷傳の思想構造の中で「魏志倭人傳」は、どのように読むべきなのであろうか。

本稿は、すでに前稿で指摘した「魏志倭人傳」の偏向について<sup>\*2</sup>、兩漢から魏晉にかけての華夷思想の展開、および東夷の位置づけから、『三國志』東夷傳の思想構造を明らかにして、倭國の風俗の理解に資することを目的とする。

一、漢代における華夷思想の展開

中華と夷狄を対峙させる思想は、古くは『尚書』や『詩經』にも見えるが、漢帝國が異民族と戦う中で、華夷思想の概念規定の中心となったものは、春秋公羊學である<sup>\*3</sup>。ただし、同じ公羊學派であっても、前漢景帝期に出現した公羊傳そのものと、後漢「儒教國家」の經義を定めた白虎觀會議で唱えられた公羊學説と、後漢末に『春秋公羊經傳解詁』を著

---

\*1 渡邊義浩「華夷について」（『治乱のヒストリアー—華夷・正統・勢』法政大学出版局、二〇一七年）。華夷思想に関する参考文献は、これを参照されたい。

\*2 渡邊義浩『『三國志』東夷傳 倭人の条に現れた世界観と国際関係』（『三國志研究』六、二〇一一年、『三國志よりみた邪馬台国—国際関係と文化を中心として』汲古書院、二〇一六年に、第六章「国際関係よりみた倭人伝」、第七章「三國時代の文化と倭人伝の世界観」と改題のうえ所収）。以下、本稿では前稿と呼ぶ。なお、渡邊義浩『魏志倭人伝の謎を説く—三國志から見る邪馬台国』（中央公論新社、二〇一二年）も、同様の主旨を述べている。

\*3 日原利国『春秋公羊伝の研究』（創文社、一九七六年）、『漢代思想の研究』（研文出版、一九八六年）を参照。

して公羊傳の解釈を定めた何休の学説とは、大きく異なる。それぞれの時代の異民族との関係が大きく異なるためである。また、漢代の春秋學には、公羊學のほかに、簡潔に整理すれば、異民族との共存を説き華夷混一を理想とする穀梁學、異民族を動物と同列視して排除する左氏學があり、国家権力や異民族との関係に応じて、公羊學説に影響を与えた。

前漢の景帝期は、強大な諸侯王の存在と並んで北方異民族である匈奴の侵攻が、国政上の重要な課題であった。胡毋生の最終的な整理を経て、景帝のときに出現した公羊傳が、強烈な攘夷思想を内包する背景には、景帝期までの匈奴との屈辱的な外交関係がある<sup>\*4</sup>。景帝の子である武帝は、衛青・霍去病により匈奴を破り、それまでの匈奴との屈辱的な対外関係に変化をもたらした。武帝の詔の中には、次のように公羊傳の引用が見られる。

(武帝)乃ち詔を下して曰く、「高皇帝は朕に平城の憂を遺し、高后は時に單于の書の悖逆なるに絶ふ。昔齊の襄公九世の讎を復い、春秋之を大ぶ」と<sup>\*5</sup>。

武帝の詔は、『春秋公羊傳』莊公四年に、「九世猶ほ以て讎を復ゆ可きか。百世と雖も可なり（九世猶可以復讎乎。雖百世可也）」とある春秋の義を踏まえている。このように公羊傳は、強烈な攘夷思想と復讐の肯定により、高祖劉邦の時に遡る匈奴の侵攻に対する漢帝國の復讐を正統化して、武帝の匈奴との戦いを支えたのである。

やがて、前漢を滅ぼした王莽を打倒した光武帝の後漢は、前漢のような積極的な対外政策を取らなかった。第三代の章帝が、建初四（七九）年に開いた白虎觀會議は、王莽が宣揚した古文學の經義を緯書を媒介として官學である今文學の經義に反映させることで、後漢「儒教國家」の經義を定めたものである<sup>\*6</sup>。班固がまとめた『白虎通』において、夷狄は、「王者」の「不臣」と位置づけられている。

王者の臣とせざる所の者は三、何ぞや。二王の後・妻の父母・夷狄を謂ふなり。……  
①夷狄なる者は、中國と域を絶ち俗を異にし、中和の氣の生ずる所に非ず、②禮義の能く化する所に非ず、故に臣とせざるなり。③春秋傳に曰く、「夷狄相誘なはば、君子疾まず」と。尚書大傳に曰く、「正朔の加へざる所、即ち君子の臣とせざる所なり」と<sup>\*7</sup>。

このように『白虎通』は、②夷狄を「不臣」と位置づけ、中華の「禮義」により教化す

\*4 渡邊義浩「兩漢における春秋三傳と国政」（『兩漢における詩と三傳』汲古書院、二〇〇七年、『後漢における「儒教國家」の成立』汲古書院、二〇〇九年に所収）を参照。春秋學に関する記述は、この論文に依拠する。

\*5 (武帝)乃下詔曰、高皇帝遺朕平城之憂、高后時單于書絶悖逆。昔齊襄公復九世之讎、春秋大之（『漢書』卷九十四上 匈奴傳上）。

\*6 白虎觀會議により定められた後漢「儒教國家」の經義が、規範としてやがて「古典中國」の基礎となることは、渡邊義浩「規範としての「古典中國」」（『日本儒教学會報』一、二〇一七年、『「古典中國」の形成と王莽』汲古書院、二〇一九年に所収）を参照。『白虎通』に関する記述は、この論文に依拠する。

\*7 王者所不臣三、何也。謂二王之後・妻之父母・夷狄也。……①夷狄者、與中國絕域異俗、非中和氣所生、非禮義所能化、故不臣也。②春秋傳曰、夷狄相誘、君子不疾。尚書大傳曰、正朔所不加、即君子所不臣也（『白虎通』卷七 王者不臣）。

べきでない存在とする。『白虎通』は、その主張を③春秋傳（『春秋公羊傳』昭公十六年）が正統化しているように見せている。『春秋公羊傳』などの今文學が、後漢の官學だからである。しかし、ここの『春秋公羊傳』は、夷狄を「不臣」とすべき主要な理由とはなっていない。夷狄を「不臣」とする主要な理由として挙げる①に最も近い内容を持つものは、緯書の『孝經鉤命決』である\*8。ただし、『白虎通』の夷狄の規定は、『孝經鉤命決』の規定よりもさらに踏み込み、夷狄の生まれを①「中和の氣の生ずる所に非ず」として、夷狄は中華とは生まれが異なるという。こうした夷狄観は、夷狄を禽獸や豺狼と見なす春秋左氏學のそれである\*9。『白虎通』は、その夷狄観が公羊傳に基づくように見せながら、緯書を媒介に、夷狄を生まれで差別する左氏傳の内容を組み込むことで、「稱臣」させると侵攻する匈奴を「不臣」とし、匈奴の侵攻に苦しむ後漢の政治的要請に応えたのである。

匈奴、そしてその衰退後は羌族の侵攻に苦しんだ後漢は、自己の軍隊の中に、積極的に異民族を編入した。後漢末に、董卓や馬超・韓遂が率いた「涼州兵」には、多くの羌族が含まれる\*10。そうしたなか、第二次黨錮の禁に連坐して蟄居しながら、公羊傳の中に太平を招来する法を求めた何休は、『春秋公羊經傳解詁』に次のような夷狄観を示している。

〔傳〕見る所 辭を異にし、聞く所 辭を異にし、傳へ聞く所 辭を異にす。

〔注〕……<sup>①</sup>傳へ聞く所の世に於ては、治は<sup>①</sup>衰亂の中に起こるを見はし、心を用ふること尙ほ麤犷なり、故に<sup>①</sup>其の國を内にして諸夏を外にす。……<sup>②</sup>聞く所の世に於ては、治は<sup>②</sup>升平に見はれ、<sup>②</sup>諸夏を内にして夷狄を外にす。……<sup>③</sup>見る所の世に至りては、治は<sup>③</sup>太平に著はれ、<sup>③</sup>夷狄進みて爵に至り、天下の遠近・小大は一の若し\*11。

何休はこのように、①「衰亂（所傳）の世」では、自国以外は華夏の諸国といえども外にするが、②「升平（所聞）の世」では、夷狄は外にしても華夏諸国には自他の区別を設けない。そして、③「太平（所見）の世」では、夷狄は進んで爵に至り、華夏と夷狄の区

\*8 『禮記注疏』卷三十六 學記疏に、「又 鉤命決を按ずるに云ふ、「天子の常に臣とせざる所の者は三、唯だ二王の後・妻の父母・夷狄の君のみ。……夷狄の君を臣とせざる者は、此れ政教の加へざる所、謙りて臣とせざるなり。諸侯に此の禮無し」と（又按鉤命決云、天子常所不臣者三、唯二王之後・妻之父母・夷狄之君。……不臣夷狄之君者、此政教所不加、謙不臣也。諸侯無此禮）」とあり、①だけではなく、『白虎通』の王者不臣の条そのものが、『孝經鉤命決』に大きく依拠していることが分かる。

\*9 たとえば、『春秋左氏傳』襄公 傳四年に、「戎は禽獸なり（戎禽獸也）」とあり、閔公 傳元年に、「戎狄は豺狼なれば、厭かしむ可からざるなり（戎狄豺狼、不可厭也）」とある

\*10 董卓らが率いた「涼州兵」と後漢の異民族政策との関係については、渡邊義浩「後漢の羌・鮮卑政策と董卓」（『三国志研究』一〇、二〇一五年、『三国志よりみた邪馬台国—国際関係と文化を中心として』前掲に所収）を参照。

\*11) 〔傳〕所見異辭、所聞異辭、所傳聞異辭。〔注〕……於<sup>①</sup>所傳聞之世、見治起於<sup>①</sup>衰亂之中、用心尙麤犷、故<sup>①</sup>内其國而外諸夏。……於<sup>②</sup>所聞之世、見治<sup>②</sup>升平、<sup>②</sup>内諸夏而外夷狄。……至<sup>③</sup>所見之世、著治<sup>③</sup>太平、<sup>③</sup>夷狄進至於爵、天下遠近・小大若一（『春秋公羊經傳解詁』隱公元年）。

別も消滅して、天下はすべて一同に帰すると主張する。こうした何休の夷狄との共存を目指す主張には、穀梁傳の影響を指摘できる。また、政治的には黨人の指導者であった陳蕃の夷狄への政策に、何休が共感していたことを挙げてよい。

こうして、何休は、春秋穀梁傳の影響のもと、公羊傳本来の強烈な攘夷思想を払拭した。そして、『白虎通』では影響を受けていた夷狄を生まれで差別する左氏傳の夷狄観にも従わず、中華と夷狄を文化的な優劣の差とし、それが埋まることで華夏と夷狄の区別も消滅する「大平」の世が出現すると主張した。もちろん「大平」の実現する以前の世では、中華を支配する天子が高い徳を修めることにより、文化の劣る夷狄は中華の徳を慕って朝貢する。こうした後世に受け継がれる公羊傳の華夷思想は、後漢末に何休により定めされたのである。しかし、後漢から三國、三國から陳壽が『三國志』を著す西晉の初期までの華夷思想と異民族政策は、すべてが公羊學に従うものではなかった。

## 二、三國・西晉の異民族政策と華夷思想

漢帝國の異民族政策において、儒教の經書が皇帝の詔に最初に引用されるのは、先に掲げた前漢武帝の詔である。そこに引用された『春秋公羊傳』が武帝の対匈奴政策を正統化して以来、儒教は華夷思想に基づき、中国の異民族政策の正統化を続けていく。前漢の宣帝のとき、匈奴の呼韓邪單于が来貢すると、華夷混一の理想を掲げる春秋穀梁學は、宣帝の匈奴との和親策を正統化した。莽新を建国した王莽が、『周禮』の「天下」概念を根底におき、「匈奴單于」を「降奴服于」、「高句麗」を「下句麗」と呼称することを支えたものは、夷狄を禽獸視する春秋左氏學であった<sup>\*12</sup>。後漢末、異民族を含んだ後漢の軍隊を正統視したものは、前述したように何休の春秋公羊學である。袁紹の烏桓政策は、その理念を継承している<sup>\*13</sup>。それでは、三國・西晉時代に諸国はいかなる異民族政策を取り、それはどのように正統化されたのであろうか。

蜀漢の丞相である諸葛亮の異民族政策も、何休の春秋公羊學に基づいていた。「草廬對」で示したとおり、諸葛亮は、「南のかた夷越を撫」し、「西のかた諸戎と和」した。諸葛亮は、個人としては『春秋左氏傳』を尊重する荊州學を修めながらも、蜀漢を守るために、漢の正統化に特化した何休の公羊學に基づき、外交政策を定めたのである<sup>\*14</sup>。

また、孫吳は、山越と武陵蠻などに対して、積極的な討伐を行い、自らの支配下にかれ

---

\*12 王莽の外交政策とその背後にある華夷思想については、渡邊義浩「理念の帝国—王莽の世界観と「大一統」」（『知のユーラシア』明治書院、二〇一一年、『「古典中国」の形成と王莽』前掲に所収）を参照。

\*13 袁紹の匈奴・烏桓政策が、何休の華夷思想と同質であることは、渡邊義浩「後漢の匈奴・烏桓政策と袁紹」（『RILASJOURNAL』三、二〇一五年、『三國志よりみた邪馬台国』前掲に所収）を参照。

\*14 諸葛亮の外交政策も、何休の華夷思想と同質であることは、渡邊義浩「諸葛亮の外交政策」（『東洋研究』一九〇、二〇一三年、『三國志よりみた邪馬台国』前掲に所収）を参照。

らを組み込んだ。董卓や袁紹にも似た、他民族の軍隊への組み込みである。国際秩序としては、かつて士燮が統治した交州を直接統治し、扶南・林邑・堂明を来貢させている<sup>\*15</sup>。これも何休の華夷概念を踏まえた国際関係の構築と理解できよう。

曹操は、異民族政策について、涼州で活躍した「西北列將」、とくに異民族との融合を目指した張奐のそれを継承した。このため、袁氏を滅ぼした後、遠征して支配下においた「三郡烏桓」を中国に徙民させ、自己の軍事的基盤とした。また、南匈奴には、南單于の呼廚泉を抑留する政策に止めていた。その一方で、夏侯淵に委ねた涼州での羌族・氐族との戦いでは、馬超・韓遂とその勢力下にあった羌族・氐族を壊滅させている。「文學」の宣揚により儒教の軛から離れようとした曹操は、異民族政策においても春秋公羊學に一方的に従うことはなく、それぞれの異民族のあり方に応じて、自らの判断により適宜政策を決定している。

これに対して、曹魏を建国した文帝は、春秋公羊學の華夷思想に基づき、異民族の朝貢を天子の徳を証明する重要な手段とした。このため、南單于の呼廚泉は、文帝の即位儀礼に参加している。ところが、明帝期になると、鮮卑は軻比能が諸葛亮の外交政策に呼応して反乱を起こすなど、諸葛亮の脅威のため遼東の公孫氏にも十全な対決姿勢を取れなかった。そうしたなか、諸葛亮が外交努力を重ねていた西域の背後から朝貢した大月氏國（クシャーナ朝）は歓迎され、明帝より「親魏大月氏王」の称号を賜与される<sup>\*16</sup>。

こうした国際関係の中に、卑彌呼は使者を派遣した。曹魏は、司馬懿の遼東征討の功績を称える目的で、それを契機に朝貢した倭國に「親魏倭王」の称号を賜与する。そこには、明帝期に大月氏國を曹魏に朝貢させた曹眞の子である曹爽が司馬懿の政敵であったために、倭國を大月氏國より遠くて重要な大国とせざるを得ない、という正始の政変後の曹魏の国内事情が存在した。加えて三國時代の国際関係は、蜀漢に対する大月氏國のように、孫呉に対して背後を衝き得る海上国家たることを倭國に期待したのである。これらの事情を踏まえて陳壽は、西晉で『三國志』を著した。それでは、西晉の異民族政策は、どのように行われていくのであろうか。

西晉を建国した武帝司馬炎は、阮种が『春秋左氏傳』僖公 傳七年の「遠きを懐くるに徳を以てす」に基づき主張した、異民族との共存策を採用する。これは、春秋左氏學本来の華夷思想ではない。漢との関係が密接にすぎ、読まれなくなっていく『春秋公羊傳』の主張である。『白虎通』で公羊學が左氏傳の經義を用いたように、西晉の春秋左氏學は公羊傳の經義を用いて、武帝の寛容な異民族政策を正統化したのである<sup>\*17</sup>。

---

\*15 孫呉独自の国際秩序については、渡邊義浩「孫呉の国際秩序と亶洲」（『三國志研究』八、二〇一三年『三國志よりみた邪馬台国』前掲に所収）を参照。

\*16 渡邊義浩「曹魏の異民族政策」（『史滴』三七、二〇一五年、『三國志よりみた邪馬台国』前掲に所収）を参照。

\*17 渡邊義浩「西晉における華夷思想の変容」（『大東文化大学漢学会誌』四八、二〇〇九年、『西晉「儒教国家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に所収）を参照。なお、武帝の死後、惠帝の暗愚により八王の亂、永嘉の亂が起こり、五胡が中原にまで内徙してくると、江充の「徙戎論」に代表される、排外的な異民族政策が支持を集めていく。

それを実行した者が、陳壽を高く評価した張華であった。孫吳の征討に功績があった張華は、荀勗らに排斥され、武帝に司馬攸の後嗣就任を勧めたため、太康三（二八二）年、中央から遠ざけられ、幽州に出鎮する。

乃ち（張）華を出して持節・都督幽州諸軍事・領護烏桓校尉・安北將軍と爲す。新舊を撫納し、戎夏之に懐く。東夷の馬韓・新彌の諸國、山に依り海を帶び、州を去ること四千餘里、歷世未だ附せざる者、二十餘國、並びに使を遣はして朝獻す。是に於て遠夷賓服し、四境虞れ無し。頻歲豊稔にして、士馬強盛たり<sup>\*18</sup>。

張華は、主として東夷の経営につとめ、これまで中国に入貢していなかった「二十餘國」を朝貢させた。この結果、遠方に関する新たな知識が、張華のもとに齎された。一方で、張華は自らを評価した阮籍の広大な「天下」觀を受け継ぎ、宮廷の官書の校定に用いられたという浩瀚な蔵書を所有していた。張華は、これらに基づき『博物志』を著した。陳壽の『三國志』は、東夷傳 東沃沮の条に、『博物志』にみえる東沃沮の女人國の記事を、それに続く手が長い人・顔が二つある人の記事と共に、ほぼ踏襲している。また、東夷傳 倭人の条にある「黒齒國」も、『博物志』に見える国名である。張華に拔擢された陳壽が、『博物志』の記述を『三國志』に転載することは、自然なことと言えよう<sup>\*19</sup>。また、陳壽は、張華の経営により入貢した東夷に、中華に近づこうとする「禮」を見たとも考えられる。これが『三國志』の烏桓・鮮卑・東夷傳における、前二者との叙述の違いをもたらした一因であろう。

それよりも大きな理由は、華夷思想を構築した儒教にも、夷狄と総称される東夷・南蠻・西戎・北狄のうちで、東夷を特別視する思想が存在したことである。それが東夷傳に反映している。

### 三、東夷の思想

夷狄の中で、中華が好意を抱く対象は、東夷である。それは、『論語』に次のような孔子の言葉があることに基づく。

子 九夷に居らんと欲す[一]。或ひと曰く、「陋し。これ之を如何せん」と。子曰く、「君子之に居らば、何の陋しきことか之れ有らん」と[二]<sup>\*20</sup>。

[一] 馬融曰く、「九夷は、東方の夷、九種有るなり」と。

何晏の『論語集解』に引く馬融の注が述べるように、孔子は東夷の地に住もうと言った

\*18 乃出（張）華爲持節・都督幽州諸軍事・領護烏桓校尉・安北將軍。撫納新舊、戎夏懷之。東夷馬韓・新彌諸國、依山帶海、去州四千餘里、歷世未附者、二十餘國、並遣使朝獻。於是遠夷賓服、四境無虞。頻歲豊稔、士馬強盛（『晉書』卷三十六 張華傳）。

\*19 渡邊義浩「張華『博物志』の世界觀」（『史滴』三六、二〇一四年、『三國志よりみた邪馬台国』前掲に所収）。

\*20 子欲居九夷[一]。或曰、陋。如之何。子曰、君子居之、何陋之有。[一] 馬融曰、九夷、東方之夷、有九種也（『論語集解』子罕篇）。なお『論語集解』及び鄭玄の注については、渡邊義浩（主編）『論語集解』上巻・下巻（汲古書院、二〇二〇年）に依拠した。

という。ペリオ文書二五一〇号写本によれば、[二]の位置に鄭玄は、「九夷は、東方の夷、九種有り。世を疾む、故に此の言を發し、往きて之に居らんと欲す（九夷、東方之夷、有九種。疾世、故發此言、欲往居之）」と注をつけている。鄭玄が、孔子が「世を疾む」ために東夷に住もうとした、と解釈するのは、子罕篇のこの章と次に掲げる公冶長篇の章とを総合的に解釈するためである<sup>\*21</sup>。

子曰く、「道行はれず、桴に乗りて海に浮かばん。我に従ふ者は、其れ由なるか」と。子路之を聞きて喜ぶ。子曰く、「由や、勇を好むこと我に過ぎたり。材を取る所無からん」と<sup>\*22</sup>。

鄭玄と同様、邢昺『論語注疏』も、この篇と子罕篇に「子欲居九夷」とあることを総合して考え、孔子の言葉を「わたしの善道は、中國ではもはや行われぬ。そこで桴楫に乗って海を渡り、九夷（東方の九種の異民族の地）に暮らそう。（その）賢人であれば自分の道を行えるからである」と解釈する。孔子は、東夷を自らの道を行い得る教化可能な地域と認識していた、というのである。

さらに『論語』には、中華が乱れたときには夷狄の方がよい、と孔子が述べる篇もある。

子曰く、「夷狄の君有るは、諸夏の亡きが如くならざるなり」と[-]<sup>\*23</sup>。

トルファンアスターナ三六三号墓八／一号写本によれば、[-]の位置に鄭玄は、「時の喪亂するが爲に、以て人心を矯む。（爲時喪亂、以矯（仁）〔人〕心）」と注を付けている。鄭玄の解釈に従えば、たとえば後漢末のように、中華が乱れ、君主があつて亡きが如くなつたときには、夷狄の方がよい、と孔子が言っていることになる。

このように、儒教において東夷は、夷狄の中では禮による教化が可能な、中華が乱れたときには、孔子もそこに赴こうとするような地域と位置づけられていた<sup>\*24</sup>。陳壽の『三国志』東夷傳は、こうした東夷の位置づけを踏まえている。序文の冒頭より検討しよう。

書に稱すらく、「東は海に漸み、西は流沙に被ぶ」と。其の<sup>①</sup>九服の制は、得て言ふ可きなり。然れども<sup>②</sup>荒域の外は、譯を重ねて至る。足跡・車軌の及ぶ所に非ざれば、未だ其の國俗・殊方を知る者有らざるなり。虞より周に暨ぶに、西戎に白環の獻有り、東夷に肅慎の貢有るも、皆曠世にして至り、其の遐遠なるや此の如し。漢氏張騫を遣はして西域に使せしめ、河源を窮め、諸國を經歷するに及び、遂に都護を置きて

\*21 鄭玄の『論語注』の特徴の一つがその総合性にあることは、渡邊義浩「鄭玄『論語注』の特徴」（『東洋の思想と宗教』三一、二〇一四年、『『論語』の形成と古注の展開』汲古書院、二〇二一年に所収）を参照。

\*22 子曰、道不行、乘桴浮於海。從我者、其由也與。子路聞之喜。子曰、由也、好勇過我。無所取材（『論語集解』公冶長篇）。

\*23 子曰、夷狄之有君、不如諸夏之亡也[-]（『論語集解』八佾篇）。

\*24 『禮記』雜記にも、「東夷」に、禮が傳承されていることを孔子が称える文章がある。「孔子曰く、「少連・大連は善く喪に居り。三日怠らず、三月解らず、期にして悲哀し、三年にして憂ふ。東夷の子なり（孔子曰、少連・大連善居喪。三日不怠、三月不解、期悲哀、三年憂。東夷之子也）」（『禮記』雜記篇下）とあるように、孔子は、少連と大連という「東夷」の二人が、よく喪に服したことを称えている。

以て之を總領せしむ。然る後に<sup>つぶ</sup>西域の事 具さに存す、故に史官 得て焉を詳載す。魏 興こるや、西域 盡く至ること能はざると雖も、其の大國たる龜茲・于賓・康居・烏孫・疎勒・月氏・鄯善・車師の屬、<sup>たぐひ</sup>歳ごとに朝貢を奉ぜざるは無く、<sup>④</sup>略ぼ漢氏の故事の如きなり<sup>\*25</sup>。

陳壽はまず、『尚書』禹貢篇を引用し、①「九服の制」と繋げるが、『尚書』禹貢篇は、王畿の外側に(1)甸服・(2)侯服・(3)綏服・(4)要服・(5)荒服の「五服の制」を採る。九服は、本来、『周禮』の世界観であるが、陳壽は、王莽が定めた、『尚書』禹貢篇に基づき天下を方一万里としたうえで、『周禮』の天下＝「九州」(中国)＋「蕃國」(四海)説を加えることにより、異民族をも含めた中国の支配領域を「方一万里」、すなわち一辺が一万里の正方形とする説に従っている。東方で言えば、帶方郡・樂浪郡までが、洛陽から五千里とされる。そこまでが東夷傳の言う「九服」の範囲である。

「九服」の外、すなわち ②「荒域の外」は、通訳を重ねて、世代をあけて稀に使者が来るほどの遠い地域であった。だが、前漢の武帝が張騫を派遣することで、西域の事情は、史官が記せるようになった。④曹魏になっても、西域の事情は「略ぼ漢氏の故事の如」くで、特別に記すことはない、と陳壽は、『三國志』に西域傳(西戎傳)を置かない理由を述べる。ここに曲筆があるのは、すでに前稿で指摘したとおりである。

そもそも華夷思想によれば、正史は北狄・南蠻・西戎・東夷の四夷傳を備える必要性を持つ。だが、それが整備されたのは、劉宋の范曄『後漢書』からである。『史記』は『太史公書』という思想書であり、漢の「尚書」として漢を賛美すべき『漢書』は、武帝による西北との戦いに叙述の中心に置いた。『三國志』は、卷三十 烏丸・鮮卑・東夷傳が、唯一の夷狄傳である。そのうち烏丸・鮮卑が北狄に当たるため、四夷のうち南蠻・西戎を欠く。南には孫吳と蜀漢があるため、南蠻傳を欠くことはやむを得ない。陳壽が西戎傳を立てなかった理由は、大月氏國の波調王を諸葛亮の西域進出に対抗する者として、「親魏大月氏王」に封建した功績が、司馬氏の政敵である曹眞―曹爽と結びつくことにある<sup>\*26</sup>。

これに対して、東夷は西晉の基礎を築いた司馬懿により、中華に服属することになった。東夷の記述は、西晉の始祖の功績を宣揚することと結びつくのである。

而るに公孫淵は父祖三世を仍ねて遼東に有り、天子 其れを<sup>①</sup>絶域と爲し、委ぬるに海

---

\*25 書稱、東漸于海、西被于流沙。其<sup>①</sup>九服之制、可得而言也。然<sup>②</sup>荒域之外、重譯而至、非足跡車軌所及、未有知其國俗殊方者也。自虞暨周、西戎有白環之獻、東夷有肅慎之貢、皆曠世而至、其遐遠也如此。及漢氏遣張騫使西域、窮河源、經歷諸國、遂置都護以總領之、然後<sup>③</sup>西域之器具存、故史官得詳載焉。魏興、西域雖不能盡至、其大國龜茲・于賓・康居・烏孫・疎勒・月氏・鄯善・車師之屬、無歲不奉朝貢、<sup>④</sup>略如漢氏故事(『三國志』卷三十 東夷傳)。

\*26 渡邊義浩「『三國志』東夷伝 倭人の条に現れた世界観と国際関係」(前掲)。なお、『史記』を『春秋』を継承する思想書と捉えることは、渡邊義浩「『史記』における『春秋』の継承」(『RILASJOURNAL』五、二〇一七年)、『漢書』を『尚書』を継承する漢を賛美する書と捉えることは、渡邊義浩「『漢書』における『尚書』の継承」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六一―一、二〇一六年)を参照。

外の事を以てし、遂に東夷と隔斷して、諸夏に通ずるを得ず。景初中、大いに師旅を興こし、<sup>②</sup>淵を誅し、又軍を潜めて海に浮かばせ、樂浪・帶方の郡を收む。而る後に海表 謐然として、<sup>③</sup>東夷 屈服す<sup>\*27</sup>。

公孫氏の遼東半島の支配、ならびに朝鮮半島への進出は、後漢末の公孫康より始まる。康の次子である公孫淵が、太和二（二二八）年、叔父の恭からその地位を奪って政権を確立し、孫吳の孫權が黃龍元（二二九）年、皇帝に即位したことを公孫淵に通知すると、曹魏も遼東を問題視し始める。嘉禾二（二三三）年、孫權は公孫淵を燕王に册封するため、太常の張彌・執金吾の許晏・將軍の賀達を派遣したが、曹魏の圧力により公孫淵は、二人の首を曹魏に送った。明帝は、公孫淵を大司馬・樂浪公に封建して招撫し、諸葛亮との対決に全力を注ぐ。この年、鮮卑の軻比能が曹魏に背き、諸葛亮に呼応していた。この時点においては、蜀漢こそが曹魏の脅威であり、ここに遼東以東は①「絶域」とされて、曹魏は、「東夷と隔斷」するに至る。

だが、建興十二（二三四）年、諸葛亮が五丈原に陣没すると、曹魏は、遼東の問題に着手する余裕を得た。青龍四（二三六）年七月、曹魏は、孫吳により單于に封建されていた高句麗王に圧力をかけ、孫吳からの使者を斬首させ、孫吳の影響力を朝鮮・遼東半島から駆逐し始めた。そして、景初元（二三七）年七月、明帝は、幽州刺史の毌丘儉に公孫淵を攻撃させる。これを撃退した公孫淵は、自立して燕王となり、紹漢と元號を立て、周囲の異民族に印綬を与える一方で、孫吳に使者を派遣して援軍を要請する。しかし、孫權は、動かなかつた。それを見透かしたかのように、景初二（二三八）年正月、明帝の命を受けた司馬懿は、都の襄平城を陥して②公孫淵を滅ぼした。この間、明帝は劉昕を帶方太守、鮮于嗣を樂浪太守に任命して、海路二郡を攻略、朝鮮半島を曹魏の直接的な支配下に置いている。こうして司馬懿の功績により、③「東夷」は「屈服」したのである。

漢が西戎をその徳により懐けたように、晉の始祖の司馬懿は東夷をその徳により懐けた。ただし、武力による征服では「徳」は表現されない。また、なるべく遠方から来貢することにより司馬懿の徳は輝く。このため、戦争とは無関係に樂浪郡に来ていた卑彌呼の使者は、洛陽まで送られたのである。東夷傳の中心が、倭國となった理由はここにある。

さらに、曹魏は孫吳の影響力を東夷から排除するために、軍事行動を続ける。

其の後 高句麗 背叛すれば、又 偏師を遣はして討を致し、極遠を窮追し、烏丸・骨都を踰え、沃沮を過ぎ、肅愼の庭を踐み、東のかた大海に臨む。長老 説くに異面の人有り、日の出づる所に近しと<sup>\*28</sup>。

曹魏は、正始五（二四四）年、幽州刺史の毌丘儉が中心となって、高句麗への遠征を開始した。高句麗王の位宮は、司馬懿が公孫氏を討伐したとき、主簿の大加を派遣して、軍を助け、恭順の姿勢を示している。それにも拘らず、討伐の対象とされた理由は、高句麗

---

\*27 而公孫淵仍父祖三世有遼東、天子爲其<sup>①</sup>絶域、委以海外之事、遂隔斷東夷、不得通於諸夏。景初中、大興師旅、<sup>②</sup>誅淵、又潛軍浮海、收樂浪・帶方之郡、而後海表謐然、<sup>③</sup>東夷屈服（『三國志』卷三十 東夷傳）。

\*28 其後高句麗背叛、又遣偏師致討、窮追極遠、踰烏丸・骨都、過沃沮、踐肅愼之庭、東臨大海。長老説有異面之人、近日之所出（『三國志』卷三十 東夷傳）。

王の位宮が、孫吳に朝貢して「單于」の称号を賜与されていたことによる。曹魏が海を介した孫吳の影響力の拡大に神経を尖らせていることを理解できよう。倭國を優遇し続けた背景がここにある。

その倭國が含まれる東夷は、孔子も高く評価した夷狄の中で、唯一禮を施行できる地域であった。司馬懿の遼東遠征を華夷思想の中で、このように位置づけることこそ、陳壽が東夷傳を執筆する目的である。このため、東夷が禮を知ることは、東夷傳の序文に続けて、次のように記されている。

遂に諸國を周觀し、其の法俗を采り、小大の區別、各々名號有るは、詳紀するを得可し。<sup>①</sup>夷狄の邦と雖も、而るに俎豆の象 存す。<sup>②</sup>中國 禮を失はば、之を四夷に求むとは、猶ほ信なり。故に其の國を撰次し、其の同異を列して、以て前史の未だ備へざる所を接がん<sup>\*29</sup>。

東夷傳は、司馬懿の功績により、曹魏のときには「東夷」の「法俗」（制度や風俗）、大小の區別や、それぞれの名号を詳細に記せるようになった、とする。『漢書』が西域傳を記し得たのと同様の状況が、司馬懿によりもたらされた、というのである。その際、陳壽が着目したのは、①「夷狄の邦」でありながら、「俎豆の象」（礼文・儀式の姿）が存在することである。東夷は、孔子が隱棲を口にした「禮の国」なのである。それは②「中國 禮を失はば、之を四夷に求む」という言葉に端的に現れている。

この言葉は、直接的には二つの字句を踏まえて作製されている。一つは、前漢末に劉歆が古文の復興を主張して、太常に送った書簡の一節で、「夫れ禮 失はば之を野に求むと。古文も猶ほ野に於てするに愈らんや（夫禮失求之於野、古文不猶愈於野乎）」（『漢書』卷三十六 楚元王傳附劉歆傳）とある。劉歆は、失われた禮は野に求めるように、古文の書も野（民間）に求めるべきである、としたのである。もう一つは、後漢初に太學における博士の選任の拡大を主張した朱浮の言葉に、「中國 禮を失はば、之を野に求む（中國失禮、求之於野）」（『後漢書』列傳二十三 朱浮傳）とある。李賢注は、朱浮の言葉を劉歆の書簡を承けたものであるというが、違いは大きい。朱浮が「中國」という言葉を入れたことで、「野」の対象は、「民間」から「夷狄」となった。このため、中國に禮が失われたときには、これを夷狄に求めるという言葉が成立したのである。

もちろん、劉歆の字句の背後に『論語』における孔子の言葉があることは、劉歆が立學を主張した『春秋左氏傳』昭公 傳十七年に、「仲尼 之を聞く。郟子に見えて之を學ぶ。既にして人に告げて曰く、「吾 之を聞く、天子 官を失はば、學 四夷に在りと。猶ほ信なり」と（仲尼聞之、見於郟子而學之。既而告人曰、吾聞之、天子失官、學在四夷。猶信）」とあることに明らかである。郟子（郟の国君。爵位は子爵）の祖先は、東夷の少昊である。陳壽は『春秋左氏傳』を修め、『春秋左氏經傳集解』を著した杜預に、高く評価されていた。左氏傳を理解したうえで、「中國 禮を失はば、之を野に求む」という言葉を東夷傳に記し、東夷に遺る「禮」を東夷傳に書き留めようとしたと考えてよい。その「夷狄」に

\*29 遂周觀諸國、采其法俗、小大區別、各有名號、可得詳紀。<sup>①</sup>雖夷狄之邦、而俎豆之象存。<sup>②</sup>中國失禮、求之四夷、猶信。故撰次其國、列其同異、以接前史之所未備焉（『三國志』卷三十 東夷傳）。

遺る「禮」の所在として、司馬懿の徳により海の彼方から朝貢した倭國は最適であった。

東夷傳には、夫餘（七一五字）・高句麗（一三五三字）・東沃沮（七一五字）・挹婁（二七六字）・濊（四七五字）・韓（一五三六字）・倭人（一九八六字）が記される。ちなみに、烏丸傳は四五八字、鮮卑傳は一二二一字であるため、異民族の中では倭國に関する記述が最も多い。二十四史の中で、異民族のなかで日本に関する記録が最も多いのは、『三國志』だけである。陳壽の叙述の中心が、倭國に置かれていることを理解できよう。それでは、陳壽は倭國の「禮」をどのように描いたのであろうか。

#### 四、「禮の国」倭國

東夷傳 倭國の条は、倭人の「文身」について、次のように述べている。

男子は大小と無く、皆 黥面文身す。古より以來、其の使ひの中國に詣るや、皆 自ら大夫と稱す。夏後の少康の子、會稽に封ぜられ、斷髮文身して、以て蛟龍の害を避く。今 倭の水人、沈没して魚蛤を捕らふるを好む。文身するも亦た以て大魚・水禽を厭へんとすればなり。後にやうや稍く以て飾りと爲す。諸國の文身は各々異なり、或いは左或いは右に、或いは大に或いは小に、尊卑 差有り。其の道里を計るに、當に會稽の東冶の東に在るべし<sup>\*30</sup>。

夏後は、禹が創設した夏の国号、少康は、第六代の夏の王である（『史記』卷二 夏本紀）。會稽に封建された少康の子は、庶子の無餘である（『吳越春秋』卷四 越王無餘外傳）。『史記』卷四十一 越王句踐世家によれば、少康は禹の祭祀が途絶えないように無餘を會稽に封建し、無餘は「文身」し、荒れ地を開墾して邑を作ったという。したがって、本稿で述べてきた經書の文脈から考えれば、その文身を「尊卑」で差の有るように行っている倭人は、無餘が伝えた夏の「禮」を遺している、と解釈できる。

前稿で述べたように、倭人が「東夷」の習俗である「文身」のほかに、『禮記』王制篇に規定される「南蠻」の習俗である「黥面」をしているのは、倭が吳の背後となるため、中国の東南にある必要性があったことによる。「會稽の東冶の東」にあると設定されるのも、同様の理由である。ただ、本稿で検討してきた、東方に遺された「禮」を倭國に求めることで、「禮の国」倭國の朝貢を促した司馬懿の徳を強調するという東夷傳の執筆目的から考えると、會稽に封建された夏の末裔である無餘の「禮」を遺す地域としての「在るべき」場所が、「會稽の東冶の東」であったとも指摘できるのである。

また、東夷傳 倭國の条は、倭人の「風俗」について、次のように述べている。

其の風俗は淫れず。男子は皆 露紒し、木綵を以て頭にしほ招る。其の衣は横幅、但だ結束して相 連ね、略ぼ縫ふこと無し。婦人は被髮屈紒し、<sup>①</sup>衣を作ること單被の如く、其の中央を穿ち、頭を貫きて之を衣る。<sup>②</sup>禾稻・紵麻を種ゑ、蠶桑・緝績し、細紵・

---

\*30 男子無大小、皆黥面文身。自古以來、其使詣中國、皆自稱大夫。夏后少康之子、封於會稽、斷髮文身、以避蛟龍之害。今倭水人、好沈没捕魚蛤、文身亦以厭大魚水禽。後稍以爲飾。諸國文身各異、或左或右、或大或小、尊卑有差。計其道里、當在會稽東<sup>1</sup>〔冶〕〔冶〕之東（『三國志』卷三十 東夷傳）。

縑絰を出だす。其の地には<sup>③</sup>牛・馬・虎・豹・羊・鵠無し。兵には矛・楯・木弓を用ふ。木弓は下を短く上を長くし、竹箭には鐵鏃或り骨鏃或り。有無する所、<sup>④</sup>儋耳・朱崖と同じ<sup>\*31</sup>。

末尾に、④「儋耳・朱崖と同じ」と記されるように、物産だけではなく倭國の記述の下敷きにされているのは、現在の海南島に置かれた儋耳郡と朱崖郡の記録である。①については、『漢書』卷二十八上 地理志上 粵地の条に、「民は皆 布を服すること單被の如く、中央を穿ちて貫頭と爲す」とあり、②についても同条に、「男子は耕農して、禾稻・紵麻を種ゑ、女子は桑蠶して織績す」とあり、③についても同条に、「馬と虎亡く、民に五畜有り、山に塵・麋多し。兵は則ち矛・盾・刀・木弓弩・竹矢、骨を鏃と爲す或り」とある。前稿で述べたように、倭國を中国の東南に位置させるため、東南にあたる儋耳郡と朱崖郡の記事を『漢書』から引き写したと考えてよい。ただし、倭國の「風俗」として直接記される「淫れず」については、後の部分で再述することで、次のように強調している。

其の俗、國の大人は皆 四五婦、下戸も或いは二三婦あり。婦人は淫れず、妒忌せず。盜竊せず、諍訟少なし。其の法を犯すや、輕き者は其の妻子を沒し、重き者は其の門戸及び宗族を滅す。尊卑は各々差序有り、相 臣服するに足る<sup>\*32</sup>。

陳壽は、衰退した世の君主と后妃のあり方について、『三國志』卷五 后妃傳の序文で、次のように述べている。

春秋説に云ふ、天子は十二女、諸侯は九女なりと。之を情理に考ふるに、不易の典なり。而るに末世 奢縱し、其の侈欲を肆<sup>ほしいまま</sup>にし、男女をして怨をば曠めしめ、和氣を感じ動かしむるに至る。惟だ色 是れ崇びて、淑懿に本づかず。故に風教 陵遲して大綱 毀泯す。豈に惜しまざらんや。嗚呼、國を有ち家を有つ者は、其れ以て永く鑒とす可し<sup>\*33</sup>。

陳壽は、春秋説に基づき、天子は十二人の后妃を持つべきとし、互いに嫉妬せずに子孫を繁榮せせるべきであるのに、末世になると「侈欲」を欲しいままにし、男女が互いに「怨」むようになったことを批判する。乱れた中華では、男女の「禮」が失われているのである。これに対して、倭國の「婦人は淫れず、妒忌」しない。「禮」は、「夷狄」に遺っている

---

\*31 其風俗不淫。男子皆露紵、以木絰招頭。其衣橫幅、但結束相連、略無縫。婦人被髮屈紵、<sup>①</sup>作衣如單被、穿其中央、貫頭衣之。<sup>②</sup>種禾稻・紵麻、蠶桑・緝績、出細紵・縑絰。其地<sup>③</sup>無牛・馬・虎・豹・羊・鵠。兵用矛・楯・木弓。木弓短下長上、竹箭或鐵鏃或骨鏃。所有無、<sup>④</sup>與儋耳・朱崖同（『三國志』卷三十 東夷傳）。

\*32 其俗、國大人皆四五婦、下戸或二三婦。婦人不淫、不妒忌。不盜竊、少諍訟。其犯法、輕者沒其妻子、重者滅其門戸及宗族。尊卑各有差序、足相臣服（『三國志』卷三十 東夷傳）。

\*33 春秋説云、天子十二女、諸侯九女。考之情理、不易之典也。而末世奢縱、肆其侈欲、至使男女怨曠、感動和氣。惟色是崇、不本淑懿。故風教陵遲而大綱毀泯。豈不惜哉。嗚呼、有國有家者、其可以永鑒矣（『三國志』卷五 后妃傳）。なお、「春秋説」は、「唯天子娶十二女」という逸文を残す緯書の『春秋緯保乾圖』か、あるいは『禮記』檀弓上の鄭玄注に基づいたものであろう。

のである。だが、すべての「東夷」が「禮」を遺しているわけではない。『三國志』卷三十 東夷傳 夫餘の条に、「男女 淫れ、婦人 妬めば、皆 之を殺す」とあるように、中国と地続きの夫餘では、乱れた中華と同様の風俗が見られる。

このように、陳壽が理想を込めて倭國に「禮」が遺っていると記す部分は他にもある。『三國志』卷三十 東夷傳 韓の条には、「居處には、草屋・土室を作る。形は冢の如し、其の戸は上に在り、家を擧げて共に中に在りて、長幼・男女の別無し（居處、作草屋・土室、形如冢、其戸在上、擧家共在中、無長幼・男女之別）」とあるように、韓國では「長幼・男女の別」がない居住空間について、倭人は①「父母兄弟、臥息するに處を異にす」と記し、韓國に比べても禮がしっかりと遺っていることを伝える部分である。

倭の地は溫暖、冬夏 生菜を食し、皆 徒跣す。屋室有り、①父母兄弟、臥息するに處を異にす。朱丹を以て其の身體に塗るは、中國の粉を用ふるが如きなり。食飲には籩豆を用ひ、手食す。其の死には、②棺有りて槨無く、土を封じて冢を作る。始めて死するや停喪すること十餘日、時に當りて肉を食はず、喪主は哭泣し、他人は就きて歌舞飲酒す。已に葬るや、家を擧げて水中に詣りて澡浴すること、以て③練沐の如くす<sup>\*34</sup>。

②の「棺有りて槨無し」という墓葬の記録は、『論語』先進篇に、「鯉や死す。棺有りて槨無し（鯉也死、有棺而無槨）」とある、孔子が子の鯉を葬った話を典拠とする。倭人の「葬禮」は、孔子と同じと述べているのである。

また、倭人が埋葬の後で一家をあげて水中に入り澡浴するさまを陳壽は③「練沐」のようである、と表現する。「練」とは小祥のことで、服喪中では例外的に沐浴できる。ただ、倭人は、遺体を家に停め喪する殯を十日間行い、そのあと埋葬して沐浴しているの、この沐浴は、虞祭や附祭に際して行われている。『儀禮』や『禮記』に定められた中国の現行の禮とは異なるのである。このため「如くす」と如の字が附されている。

東夷傳は、倭人が中国の禮を行っている、と記す訳ではない。かつて孔子が我が子に行った埋葬方法を遺している、と記している。「古典中國」と後世から仰がれる漢帝國によって洗練された、陳壽の当時に行われたいた現行の禮とは異なるものの、その精神が残存しているのである。これが序文でいう「夷狄の邦と雖も、而るに俎豆の象 存す」であり、そうであれば、「中國 禮を失なはば、之を四夷に求む」るべきである。その契機となり得る倭國の朝貢は、司馬懿が公孫淵を滅ぼすという功績を挙げ、その「徳」を慕って行われたものであった。

このように、東夷傳 倭國の条は、倭國を「禮の国」として描こうとする陳壽の執筆意図に基づく偏向を持つ。しかし、倭國の風俗のすべてが、陳壽の想像によって記されていないことも、明記しなければなるまい。たとえば、東夷傳 倭國の条は、倭國の占いの風習を次のように伝えている。

---

\*34 倭地溫暖、冬夏食生菜、皆徒跣。有屋室、①父母兄弟、臥息異處。以朱丹塗其身體、如中國用粉也。食飲用籩豆、手食。其死、②有棺無槨、封土作冢。始死停喪十餘日、當時不食肉、喪主哭泣、他人就歌舞飲酒。已葬、擧家詣水中澡浴、以③如練沐（『三國志』卷三十 東夷傳）。

其の俗、擧事・行來に、云爲する所有らば、輒ち骨を灼きて卜して、以て吉凶を占ふ。先づ卜ふ所を告げ、其の辭は令龜の法の如く、火坼を視て兆を占ふ。其の會同の坐起には、父子・男女の別無し。人の性 酒を嗜む[-]。大人の敬はれる所を見るに、但だ手を搏ちて以て跪拜に當つ。其の人は壽考にして、或いは百年、或いは八九十年なり。

[一] 魏略に曰く、「其の俗、正歳・四節を知らず、但だ春耕・秋收を計りて年紀と爲す」と<sup>\*35</sup>。

裴松之注に引用される魚豢の『魏略』からは、倭國の風俗を記した先行資料があることと共に、このような倭人の文化の低さを記す資料は、陳壽があえて採用しなかったことが分かる。東夷傳 倭國の条を記すため、陳壽は、『三國志』魏書の種本の一つとされる魚豢の『魏略』のほか、邪馬臺國の使者を迎えた報告書や邪馬臺國への使者の報告書、あるいは張華を経由する東夷に関する伝説などを読むことができた。陳壽は、そうした中から、「禮の国」倭國の朝貢を促した司馬懿の徳を強調するという執筆目的のため、東方に遺された「禮」の記述を倭國に求めた。したがって、その記述には強い偏向が認められる。

その一方で、「禮」とは関わらない風俗について、東夷傳 倭國の条に記される情報の精度は低くない。陳壽は、倭人が「骨を灼きて」「吉凶」を占ったことを伝える。たとえば、奈良県桜井市の纏向遺跡からは、三世紀後半～四世紀初頭に占いに使われた卜骨が出土している。倭國の習俗を知るためには、『三國志』東夷傳の思想構造を把握すると共に、考古学の成果との突き合わせが必要不可欠なのである。

#### おわりに

華夷思想に基づき記された中国の史書の異民族に関する資料には、常に偏向がつきまとう。その理解には、時代に応じて変化する華夷思想のあり方を執筆時の政治状況と共に把握し、執筆者の華夷観に想いを致しながら、史料批判を行っていく必要がある。『三國志』の東夷傳は、こののち厳しくなっていく西晉の夷狄観において、なお夷狄に好意を寄せうる時期に書かれている。なかでも、『論語』の孔子の言葉を起源とする儒教の東夷への好意は、張華の東夷支配の成功と共に、陳壽に「禮の国」としての倭國を記させた。

また、倭國を孔子が移住までを希望した教化可能な「禮の国」であり、そこには夏の禹王の流れを汲む「禮」が遺るという陳壽の倭國の描き方は、「禮の国」倭國の朝貢を促した司馬懿の徳を強調することとなり、西晉の正統化に寄与するという正史のあり方に叶うものであった。

東夷傳 倭人の条に描かれた「禮」と関わる倭人の風俗には、そうした『三國志』東夷傳の思想構造に由来する偏向があることを踏まえたうえで、それを考古学の成果と合わせ

---

\*35 其俗、擧事・行來、有所云爲、輒灼骨而卜、以占吉凶。先告所卜、其辭如令龜法、視火坼占兆。其會同坐起、父子男女無別。人性嗜酒[-]。見大人所敬、但搏手以當跪拜。其人壽考、或百年、或八九十年。[-] 魏略曰、其俗、不知正歳・四節、但計春耕・秋收爲年紀（『三國志』卷三十 東夷傳）。

読むことで、三世紀の倭國のあり方が見えてくるのではないだろうか。