みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

夸父と造父：構造分析の試み

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大林, 太良 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004309

夸　父　と　造　父

——構造分析の試み——

大　林　太　良*

Kuafu and Zaofu

—Essay in the Structural Analysis of Ancient Chinese Myths—

Taryo OBAYASHI

The ancient Chinese myth of Kuafu as recorded in the Shanhai-Jing and that of Zaofu in the Shi-Ji constitute a pair, in which the two heroes—Kuafu and Zaofu—stand in contrast to each other in many regards. Kaofu was a giant who raced unsuccessfully against the sun and died of thirst. Dying he threw away his walking stick, which turned into Deng-lin Forest (Peach Forest). Zaofu was a legendary chariot-driver, who caught fleet steeds in the Peach Forest and presented them to Mu-wang, a king of the Chou dynasty. Mu-wang visited Xi-wang-mu (The Western Royal Mother) in her fabulous habitat in the far west. During his absence, Yan-wang of Xu kingdom of eastern China revolted against Mu-wang, who immediately drove back to China to destroy him. Zaofu, who drove the chariot of Mu-wang, was rewarded with Zhao city as his fief for his service.

These two myths have some features in common; both concern the movement of the sun, and both have a horse-breeding culture as their cultural background. On the other hand, they differ from each other in some points: Kaofu ran on foot, whereas Zaofu drove a swift chariot. Kuafu was a being defiant to the Order of Nature on the one hand, Zaofu was a servant to the Order of Society. The myth of Kuafu is thus a transformation of that of Zaofu, or *vice versa*. In addition to the fundamental contrast between Kuafu and Zaofu, we recognize another counterpart to Kuafu in Chiyou. The latter was a

* 東京大学，国立民族学博物館併任

giant antagonist to the mythical Yellow Emperor, thus being defiant to the Order of Society, while Kuafu is defiant to the Order of Nature. The fetter laid on Chiyou turned into a maple tree, as the walking stick of Kuafu turned into the Peach Forest.

1. はじめに
2. 夸父
3. 夸父と蚩尤
4. 鄧林と楓木
5. 夸父神話と馬飼育民文化
6. 造父と馬
7. 造父と太陽の運行
8. 西王母と徐偃王，徐偃王と応竜
9. 結論

1. はじめに

中国の古典に記された神話伝説は，一見無秩序に体系を欠いているようにみえる。たしかに『古事記』や『日本書紀』において体系化された日本古代神話と比較すると，そのような印象を受ける。しかし，中国古代の神話伝説には，やはりある種の秩序や構造がある。この小文は，中国神話の構造的研究の一つの試みである。

ここで私が採用した方法は，対をなすと思われる二人の登場人物の対照を手がかりに考察することである。その二人の登場人物とは夸父(こほ)と造父(ぞうほ)であって，前者は太陽と競走したと伝えられ，後者は一日に千里をゆく馬車を駆ったと言われている。さらに，夸父については，ある意味で対になると思われる蚩尤も考察にとり入れることにしたい。

2. 夸　　父

夸父については，『山海経』に数回記事がある。彼は第一に太陽と競走した人物だった。第8海外北経にこう出ている。

> 夸父は太陽とかけくらべして入日(いりひ)を追った。口がかわいて水がほしくなり，黄河と渭(い)水で飲んだが，黄河と渭水ではなお足らず，北の大きな沢で飲もうとして，到着せぬさきに道で渇(のどかわ)いて死んでしまった。その杖を棄てると，（杖は）化して鄧(とう)林となった。博(はく)父国は聶耳の東にあり，その人となり大きくて，右手に青い蛇をもち左手に黄色い蛇をもつ。鄧林はその東にあり，2本の樹木（の大きな林）[高馬　1969: 491]。

異伝は第17大荒北経に出ている。

大荒の中に山あり，名は成都載天。人あり，２匹の黄色い蛇を珥(かみかざり)とし，２匹の黄色い蛇をにぎる。名は夸父。后土は信を生み，信は夸父を生む。夸父はわが力を量(はか)らずに太陽を追わんとし，禺谷(ぐうこく)でこれに追いついた。(のどがかわいたので）河に水を飲まんとして水たらず，大沢に走らんとして，まだ到着せぬうちに（かわいて）死んでしまった。応竜は蚩尤を殺し，さらに夸父をも殺し，やがて南方に去って住んだので，(応竜のいる)南方には雨が多い。[高馬　1969: 504]

応竜が夸父と蚩尤を殺した話は，第14大荒東経には，次のように記されている。

大荒の東北の隅に山あり，名は凶犁(きょうれい)土丘。応竜は南極に住み，蚩尤と夸父を殺したので，天に復帰することができなくなった。ゆえに天下しばしば旱(ひでり)する。旱したときに応竜の状(かたち)をまねると，やがて大雨がふり出す [高馬　1969: 498]。

このように，夸父の死について，『山海経』には，太陽との競走において渇き死んだという説と，応竜によって殺されたという，相矛盾する二つの説が出ている。そして夸父の形状についても『山海経』の記述には相違がある。つまり，大荒北経では，「人あり。二匹の黄色い蛇を珥とし，二医の黄色い蛇をにぎる」と記していて，人間の形をしているが，北山経や東山経を見ると，夸父は一種の怪獣として描かれている。つまり，第３北山経によると，梁渠の山には

鳥がいる。その状は夸父（けものの名）の如く，四つの翼に一つの目，犬の尾，名は䲹(ごう)，その声は鵲(かささぎ)のよう。これを食うと腹痛をいやし，下痢(げり)をとめるによろし [高馬　1969: 470]。

そして第４東山経の記すところは，これと同じでない。

さらに南へ三百里，犲(さい)山といい，頂上には草木なく麓には水が多い。水中には堪(かんじょ)予の魚（未詳）が多い。獣がいる，その状は夸父の如くで彘(いのこ)の毛，その声は呼びあうよう。これが現れると天下に洪水おこる [高馬　1969: 473]。

この奇怪な夸父については，何人かの学者が関心をもった。その一人は玄珠であって，彼は夸父巨人族説を提唱した。つまり，上述のように『山海経』でも，大荒北経と海外北経には，夸父が日を追い，渇いて死んだことが出ている。ところが，大荒北経では，この記事に引きつづき，応竜が蚩尤と夸父を殺したと記し，同様な記事は大荒東経にもある。

これに対して，玄珠は二種の解釈の可能性を示した。一つは本文の錯簡で文の前後が乱れているという解釈，一つは夸父は一人でないという解釈である。

大荒北経の「応竜已に蚩尤を殺し，又夸父を殺す」の二句は恐らく錯簡の為に誤って増加したのであろう。大荒東経に述べられた夸父は決して「日景を逐」った夸父ではない。若し

我々が「夸父」は種族名であると仮定すれば私の解釈は通じるのである。しかし残念ながら材料が甚だ少ないのでその証拠が沢山得られないのである [玄珠　1943: 115–116]。

こうして玄珠は夸父を巨人族と考え，夸娥氏もその一族と想像した。

また列子に拠ると湯問篇の「北山の愚公山を移す」という伝説の終に「帝其の誠に感じ，夸娥氏の二子に命じて二山を負ひ，一を朔東に厝き，一を雍南に厝かしむ」という言葉がある。「夸娥氏の二子」は張湛の註には「古の大力者」と言っている。私は「夸娥」は即ち「夸父」ではないが，「夸娥氏の二子」は，実は巨人族夸父の子孫ではないかと疑っているのである。「夸父」は一個の種族名であること希臘神話のチタンに等しい [玄珠　1943: 113–114]。

この玄珠説には，たとえば袁珂 [1960: 185–186] のような有力な賛成者もいる。たしかにこれはもっともな考えではある。しかし，神話にはさまざまな異伝が存在するのはふつうのことであるから，夸父の死に方が二様に伝えられていても別に不思議ではない。さらに太陽と競走した夸父は，やはり集団ではなくて一人の個人としての夸父である。したがって以下においては，私は夸父は一人の個人として取りあつかうことにしたい。また夸父の怪獣的側面についても，ここでは立入らず，たんに人間として取りあつかうことにする。それは太陽との競走の神話では，怪獣的特徴は出ておらず，たんなる人間ないし巨人として描かれているからである。

3. 夸父と蚩尤

夸父神話を理解する一つの途は，夸父と蚩尤の共通点と相違点を考えてみることである。つまり，夸父と蚩尤とが同一の範疇の存在であることを示唆しているのは，上にも紹介した大荒東経の「応竜南極に処りて，蚩尤と夸父とを殺し，また上るを得ざらしむ」という記事である。大荒北経にも，応竜が蚩尤と夸父の双方を殺したことが出ている。

夸父と蚩尤が一連の共通点をもつことは，すでにグラネが指摘し，エーバーハルトも，これをさらに進めた。つまり，夸父の杖から林（鄧林）が発生したが，蚩尤の桎梏から木（楓の木）が生じた。また蚩尤が銅頭鉄額であって金属と関係しているが，夸父の山には鉄があり，夸父もまた金属と関係がある。そして蚩尤も夸父もともに応竜によって殺されたのであった [Granet　1926: I, 361; Eberhard　1942: 236]。

ところで夸父と蚩尤の主要な共通点のうち，グラネやエーバーハルトが指摘しなかったものが一つある。それはどちらも秩序への反抗者という点である。つまり蚩尤の

場合は支配者たる黄帝に反抗した、いわば人間界における社会的秩序を乱したものであった。これに対して夸父は，人間でありながら太陽の運行よりも速く走ろうとしたのであるから，いわば自然界の秩序を破ろうとしたのである。どちらの場合も反抗に失敗し，反対者に殺された。

たしかに，夸父と蚩尤は多くの主要な共通点をわかちもっている。しかし，両者は決して同一ではなく，微妙な相違がある。その一つは，応竜に対する関係である。蚩尤も夸父もともに応竜に殺された点では同じでも，よく見ると相違がある。この相違は，乾燥の原理対濕潤の原理という視点から考察するとき，眼前に現われてくる。

つまり，応竜は雨水を支配し，夸父は渇して死んだ。前者が濕潤の原理を積極的に表わせば，後者は乾燥の原理を受身の形で示している。それでは蚩尤はどのような地位を占めているだろうか？　大荒東経によれば，蚩尤は風伯雨師に請うて大風雨を放たしめた。黄帝はこれに対して天女魃を下して雨止み，蚩尤はついに死んだ。これによれば，蚩尤は乾燥の直接的な代表者たる魃に対しては，濕潤の原理を表わしている。しかもそれは彼自身が風雨をおこすのではなく，風伯雨師に請うてであるから間接的である。『述異記』には，「蚩尤よく雲霧をおこせり」とあって，この場合も彼は濕潤と関係あるものの，雲霧という，雨には至らない微弱なものである。ただ，『述異記』には魃あるいはそれに対応するものが出てこないので，蚩尤と濕潤の関係をより厳密に規定することはできない。

4. 鄧林と楓木

上記したように，海外北経によれば，夸父が渇死したとき，彼が捨てた杖は化して鄧林となった。このことは『淮南子』墜形訓にも出ている。

> 夸父，その策（つえ）を棄てしに，これ鄧林と為れり。

森三樹三郎は，この鄧林について次のように記している。

> 然しこの鄧林の所在地は明確でなく，或は南方の楚に在りといい（史記礼書集解）或は北海の外にあるとする（山海経箋疏）。『列子』湯問篇によると，鄧林の広さは数千里にわたるというのであるから，或は空想の森林であるかも知れない [森　1944: 80]。

この海外北経の鄧林については，畢沅の説がある。

> 鄧林は即ち桃林なり。鄧桃音相近し。蓋し即ち「中山経」に，夸父の山，此に桃林有りと云う所なり。

そして袁珂は，『古神話選釈』において，其説甚是とこれに賛している。[袁珂 1979: 148]。また鄧林＝桃林説は，グラネ [GRANET 1926: I, 362–363] やエーバーハルト [EBERHARD 1942: 234–236] のような西欧の学者も採用しており，私もこの説に賛成である。

ところで畢沅も引いた『山海経』の第4中山経は，夸父山と桃林との関係を次のように述べている。

> さらに〔常烝の山から〕西へ九十里，夸父の山という。木には櫻・枏が多く竹・箭が多い。獣には犀牛・羱羊が多く，鳥には鷖が多い。山の南には玉多く北には鉄が多い。山の北には林がある。名は桃林，広さ三百里，ここには馬が多い。湖水ながれて北流し河に注ぐ。水中に珚玉が多い [高馬 1969: 480]。

桃林と馬との関係は，あとで造父のところで詳しく述べるが，他方では，桃林と牛との関係を語る伝承もあった。『書経』武成第31によれば，周の武王は殷の紂王を討ち，4月に豊京に到着した。武王は，

> そこで武事を偃めて文事を整える方針をとり，軍馬を解き放って華山の南麓に帰らせ，牛を桃林の野に放して，天下にそれを二度と用いないことを明示された [赤塚 1972: 176]。

馬にしろ牛にしろ，桃林は大形家畜の放牧地だったのである。

この桃林に，何らかの意味において類似し，あるいは比較できるような林や木は，中国古代神話のなかには，ほかにもある。差し当り，私の興味を惹くのは，桑林と楓木である。

まず桑林について考えてみよう。『呂氏春秋』では殷の湯王や殷朝が桑林と密接な関係をもつことは慎大篇や誠廉篇にも見えているが，ここに注目すべきは，旱魃と桑林との関係を示す巻9順民篇の記事である。

> 昔者湯夏に克ちて天下を正す。天大いに旱し，五年収めず，湯乃ち身を以て桑林に禱る。

という記事で，同様なことは『淮南子』巻9主術訓や20巻本『搜神記』巻8に出ているが，この二つでは旱魃は5年ではなく7年続いたことになっている。ことに『搜神記』の場合，「大旱七年，洛川竭く」と記しているのが興味深い。夸父神話においては，夸父が渇死してその杖が桃林になったと伝えるように，桃林もまた旱燥と結びついている。

桑林もまた『淮南子』本経篇によれば，羿が封豨を禽にしたところでもあった。封豨とは大野豬のことである。『楚辞』離騒には羿が封豨を射たことが出ている（豬は原文に狐となっているが，聞一多『楚辞校補』の説によって改む）。また天問にもこれ

に関した記事がある。しかし，どちらの場合も，羿が封豨を射た場所については触れられていない。

このことは，桃林に馬が多かったことと対応している。つまり，桃林は家畜，桑林は野獣と結びついているのである。

しかし，本論では桑林よりも楓木のほうがより直接的な関心の対象である。つまり，上にも紹介したように，グラネは夸父と蚩尤の類似点の一つとして，夸父の杖が鄧林となり，蚩尤の桎梏が楓木となったことを挙げた。その出典は『山海経』第13大荒南経である。

> 宋山なるものあり，赤蛇あり，名は育蛇。木あって山の上に生ず，名は楓(ふう)木。この楓木は蚩尤が棄てた桎(てかせ)・梏(あしかせ)（が化したもの）である。これを楓木という。[高馬　1969: 500]

郭璞の注によれば，「黄帝，蚩尤を得て，械してこれを殺す。已にして其械を摘す。化して樹と為るなり」。

同様な記述は『雲笈七籤』巻100の『軒轅本記』にも出ている。

> 黄帝蚩尤を黎山の丘に殺し，械を大荒の中，宋山の上に擲つ。後に化して楓木の林に為る。

しかし，この楓木ないし楓木の林については，それ以外の伝承を私は知らない。そこでこの楓木がいかなるシンボリズムをもつものかは明らかでない。ただ，夸父の鄧林（桃林）と比較してみると，どちらも主人公の身体についていたものが化して木や林になった点では共通しているものの，夸父の杖は，夸父自らが自発的にもち，かつ身体の運動を助けるための道具であるのに対し，蚩尤の桎梏は，他者（黄帝）が主人公（蚩尤）の身体につけたものであり，それはまさに身体の運動を束縛することを目的としていた。この点に相違と対照がある。

5.　夸父神話と馬飼育民文化

この桃林についての伝承を研究してグラネは，夸父の神話は豊かな馬飼育民の祭儀にその起源をもつと考えた [Granet　1926: I, 366–375]（なお [松本 1968: 262] もこれに同じ）。この儀礼先行説はともかくとして，桃林，さらに夸父についての神話が，馬飼育民と深い関係のあることは疑いない。

エーバーハルトは，その『古代中国の諸地方文化』において，中国高文化の形成に参与したと思われる若干の地方文化ないし種族文化複合を想定した。そして中国文化

神話のさまざまな諸形式，モチーフ，登場人物も，彼はこれら仮説的な地方文化に属することを論じたのである。

エーバーハルトは，夸父に関する一連の伝承を，その≪チベット文化≫のなかで第2の系（ライエ）としてまとめながら，その結論において次のように述べた。

> この系はかなり古いに相違ない。夸父は太陽のあとを追いかけるが，馬を利用していない。この神話はかなり古朴的 urtümlich だという印象を与える。この系が北方諸民族文化に属することは，かなり明瞭になった。チベット諸民族との関係は，ここではまだほとんど認めることもできないと言ってよい。他方，この系と親縁ではあるが，より後期の第21系（崑崙山）はチベットの諸影響をより強く示している [Eberhard 1942: 244]。

さらにエーバーハルトは，桃林について，今日の陝西省西安の南西の湖県（現鄠県）にあったとされているが，この湖県はかつては胡県だったのであって，北方の蛮族を示唆していると論じている [Eberhard 1942: 13]。

このように，夸父神話の文化的背景として，北方の馬飼育民文化があることは，大綱においては認めて差支えなかろう。しかし，その場合，奇妙なことが一つある。それは夸父はその太陽との競争において馬を利用していないことである。騎馬はもとよりそれより古い馬車も利用せず，自らの足で走り，そのため脱水症状におちいって死んでしまうのである。

私は夸父神話においては，夸父が馬を利用していない点が，まさに主要だと考えている。それは夸父の競争相手の太陽が，古代中国においては，『楚辞』の離騒，九歌，『淮南子』天文訓に描かれているように，馬車によって天界を運行すると考えられていたのと対をなしているからである。人間の足では，いくら頑張っても馬車には敵わないことを夸父神話は語っているのである。

そして夸父が入日を追って渇し，多量の水を飲んだにも拘らず，渇をいやすことができず死んだ話は，太陽運行神話中にも，対になる話がある。それは『淮南子』天文訓の，太陽が黄昏の一歩手前の悲泉に到着すると，「爰（ここ）に其の女を止め，爰に其の馬を息はしむ。これを懸車といふ」という一条であって，一日の運行の終り近くに，西方の泉で馭者も馬も休息するのである。ということは，泉の水を飲んで，活力を回復するのであって，夸父が川の水をのみほしてもまだ不足で，死んでしまうのと対照をなしているのである。

6. 造父と馬

夸父の神話は，桃林を媒介として造父の伝説と結びついている。造父とは周の穆王につかえた伝説的な御者である。

『史記』秦本紀第5によれば，秦の祖先の蜚廉には悪来と季勝という子があったが，悪来の子孫が秦で季勝の子孫が趙である。季勝の曽孫が造父であった。

> 造父はすぐれた御者として周の穆王に寵愛され，驥（赤驥，赤色の馬）・温驪（盗驪，浅青色の馬）・驊騮（鮮紅色の馬）騄耳（緑色の耳の馬）の四俊馬をみいだした。穆王は西方に巡狩して，楽しんで帰ることを忘れた。そのすきに徐（国名，安徽省）の偃王が乱を起こした。造父は穆王の御者になって，一日に千里も長駆して周に帰り，そのために乱を収拾することができた。穆王はその功を嘉して，造父を趙城に封じた。造父の一族はかくして趙氏となった [野口・他　1972: 55–56]。

そして『史記』の趙世家にも，ほぼ同様の記事があるが，秦本紀にないことも若干記されている。

> 造父は周の穆王に寵愛され，桃林（陝西省の原野）の盗驪・驊騮・騄耳など八頭の俊馬を馴調して，穆王に献上した。穆王は造父を御者として西方に巡狩し，西王母にあい，楽しんで帰ることを忘れた。その間に，徐の偃王が反乱を起こした。穆王は一日に千里走る馬を馳せて徐の偃王を攻め，大いにこれをやぶった。そこで造父は趙城（山西省）を賜うたので，造父は趙氏となったのである [野口　1972: 5]。

徐偃王とのかかわりは後にまわし，ここで先ず造父が桃林から駿馬をとってきたことに注目したい。このことは他の古典にも記されている有名な話だった。

たとえば『水経注』河水によれば，

> 湖水は桃林塞の夸父山より出で，広圓三百仞。武王，紂を伐ち，天下既に定まり，王は岳瀆を巡り，馬を華陽に放ち，牛を桃林に散ずるは，即ち此処なり。其中に野馬多し。造父は此処に驊騮・騄耳・盗驪の乗を得，以て周穆王に献ず。之を駆せしめ，以て西王母に見ゆ。

とあり，また『史記』趙世家の正義に引く『括地志』には，

> 桃林は陝州桃林県に在り。西は潼関に至る。皆桃林塞地と為す。山海経に云ふ，夸父の山，北に林有り，名づけて桃林と曰ひ，広闊三百里，中に馬多く，造父此に驊騮・騄耳の乗を得，周穆王に献ず。

と出ている。

このように駿馬を獲得した造父は，その家系からいっても，動物の調馴者であり御

者であった。この点について御手洗勝は次のように論じている。

> 『史記』秦本紀によると，秦の祖先の大費（柏翳）は「（帝）舜に仕えて鳥獣を調馴し鳥獣が多く馴服した。」さらに大費の子＝若木の玄孫の費昌について，彼が殷の湯王の御者となり，また，大費の子＝大廉の玄孫である仲衍が，殷の大戊の御者となり，降って周代にはその子孫の造父が穆王の御者になったといわれている。つまり，鳥獣の調馴者は調馴者であるが故に御者となったと語られたのだ［御手洗　1984: 495–496］。

造父の名声がいかに高かったかは，造父とはまた星の名前でもあったことから窺われる。つまり『晋書』天文志に「伝舎南五星，曰造父，御官也。一曰司馬，或曰伯楽」とあるように，この場合も，地上の名御者が天界に投影されたものであった。

このように見てくると，造父は夸父と同じような馬飼育民文化を背景としていたことが考えられる。夸父と造父については，エーバーハルトは，ともにその≪北方諸民族文化≫，つまり，原テュルクあるいは原モンゴル文化に属すると考えている。つまり，彼は造父については第1系「馬」[Eberhard　1942: 13] と と第9系「畜牛」[Eberhard　1942: 123] でとり上げているのである。

造父が内陸の馬飼育民文化を背景としているのに対して，徐偃王は水辺と関係が深かった。『博物志』によれば，徐君の官人が生んだ卵を水浜に捨てたところ，犬がこれを拾って来て，孤独の母がこれを育てたこと，後に舟にのって上国に行こうとし陳蔡の間を通りかかったとき，朱弓矢を得て，これを天瑞とし，徐偃王と自ら称し，江淮三十六ケ国が彼に従った。

このように文化的背景が，造父と偃王とでは異なっていることに注目した松本信広は次のように論じた。

> 偃王伝説の方は，水辺に卵として棄てられ犬により拾われるという南方的海洋系伝説の範疇に入っており，造父伝説の方は，桃林から得た千里の馬で穆王の西征に供奉するという北方的大陸系伝説の系統に属しておる。これはシナ古代文化が西北から来た文化と東南から来ておる太平洋沿岸および江淮地方文化との融合から成立っている事實から見て当然といわねばならぬ［松本　1968: 265］。

私も基本的にはこの見方に賛成ではあるが，それはルーツの問題としてである。神話体系としては，造父と偃王の両者を包含した体系を考える必要がある。その必要を示唆しているのは，古代中国人自身が，造父と徐偃王とが互いに無縁とは考えていなかったらしい事である。

つまり『史記』の秦本紀第5の末尾に，「大史公曰く」として次の記事がある。

> 秦の先祖は嬴（えい）姓であった。その後，各地に分封されたので，その封國の名を取って氏族と

した。それらには，徐氏・郯氏・莒氏・終黎氏・運奄氏・菟裘氏・秬梁氏・黄氏・江氏・修魚氏・白冥氏・蜚廉氏・秦氏などがあった。しかし，秦室は，その先祖の造父が趙城に封ぜられたのに因んで，趙氏を姓とした［野口・他　1972: 71］。

もちろん，このような系譜がどこまで史實であるかは問題であろうが，この記事によれば，徐偃王の徐氏も，これに対する造父もともに嬴姓の流れを汲む，同系統のものということになる。このことは夸王と造父を同一神話体系中の対照的二要素と考えるのに有利である。

7. 造父と太陽の運行

上に紹介したように，『史記』趙世家には，穆王が造父を御者として西王母を訪ねて楽しんでいると，徐の偃王が反乱をおこしたので，穆王は一日に千里走る馬を馳せて帰り，偃王を破ったことが出ている。その功で造父に趙城を賜ったというから，穆王が東に帰るときも，造父が御者として活躍したに相違ない。

この記事からわれわれはいろいろなことを読み取ることができるが，ここで重要なことは，第一は，造父が馬車の御者であったことであり，第二は，造父の軌跡が東から西へ西から東へという往復運動を示すこと，第三は，この軌跡の両端に位置する二人の人物，つまり西王母と徐偃王が相対立する地位を占めていることである。

第一の造父が快速な馬車の御者であったことは，夸父と著しい対照を示している。つまり，夸父は自分の足で太陽と競走し，惨怛たる敗北を喫したのであった。しかもそれは馬飼育民文化における伝承であったから，おそらく太陽の馬車との競走に敗れたことが背景にあると思われることは，上に述べた通りである。ところが造父は，まさに快速の馬車の御者として活躍しているのである。

その場合，注目に値するのは，第二の点，つまり造父の軌跡である。造父の軌跡が，東の中国から西の西王母のところに行き，そこから再び中国にもどって徐偃王を征討することを可能にしたことは，西に赴いて没した太陽が東にもどって翌朝はまた東で天にのぼるという，太陽の運行を想起させるものがある。したがって，かつて松本信広が「桃林から得た千里の馬が西方日の没する所にゆき，徐の偃王の叛を聞いて急いで東に帰ったという穆王伝説もかなり太陽神話的性質を持っておる」と論じた［松本 1968: 262］のは，もっともであった。

ここで注意しておきたいのは，造父および穆王は，太陽自体を表わしており，夸父が太陽の対抗者であったのと，著しい対照を示していることである。

この対照は，同時に自然的および社会的秩序に対する態度における対照としてもとらえることができる。つまり，夸父が自然の秩序に対する反抗者であったのに対し，造父は社会的秩序に仕えるものである。つまり，周の穆王という支配者に御者として仕え，功績があったのである。

次に，第三の西王母と偃王の対比に目をうつそう。

8. 西王母と徐偃王，徐偃王と応竜

西王母と徐偃王とは，対照的な存在で対をなしている。その位置から言って，前者は西，後者は東である。性別から言って，前者は女，後者は男である。また穆王に対しては，前者は歓待し，後者は反乱した。このように両者は対照的である。

しかし，その一方では両者は奇妙に共通した点ももっている。『山海経』大荒西経によれば，西王母は「勝を戴き，虎歯にして豹尾ありて穴処す」とあり，豹尾虎歯のことは，西山経にも出ている。また郭璞が西山経の注に引用した『穆天子伝』には，西王母が天子のために吟じた句に「虎豹群を為し，鵲ともに処り，嘉命遷らず」とある。西王母は，自身が虎歯豹尾の異常な姿であるか，それとも近くに虎豹が群をなしていたのであり，また自身は穴処していたのであった。

これらは徐偃王の伝承にも対応するものがある。つまり，偃王は生まれたとき，筋があるだけで骨のない異常児だった（『尸子』）ばかりでなく，自分の目で自分の額を見ることのできる≪非相≫の人だった（『荀子』）。このように身体的に異常であったばかりか，水深く没して怪魚を得，深山に入って怪獣を得て，庭（正殿）にたくさん並べてよろこんでいた（『尸子』）。これは西王母のところに虎豹がいたのに対応する。そして『博物志』異聞によれば，偃王を滅したのは周の穆王でなくて，周王は楚をして偃王を討たせたことになっている。いずれにしても偃王は敗れ，彭城武原県の東山の麓に退き，それから山中にかくれてしまい，山上に石室をたてた。ここには偃王の神霊があって，民人はこれを祈禱したという。この山上の石室は，西王母の穴処に対応している。

このように造父の軌跡の東西両端に位置する徐偃王と西王母は，共通点と対照点をあわせもち，いわば対になる人物だったのである。

しかし，このような対は，造父伝説内部に見られるばかりでなく，造父伝説と夸父神話にまたがっても見出される。つまり，先ほど見たように，造父の伝説は，その大筋において夸父神話と対照をなしている。両伝承は密接な関係をもつものと思われる。

そして，両者の関係は細部においても認められる。ここで私は応竜と偃王を対比してみたい。応竜は夸父を殺した存在であり，偃王は造父および穆王によって滅ぼされた人物であるが，この三人はいくつかの点において面白い対照を示しているのである。

つまり，応竜とは，『山海経』の郭璞の注によれば，「竜にして翼有る者なり」。『広雅』もまた竜の諸種を説明して「鱗有るを蛟竜と曰ひ，翼有るを応竜と曰ひ，角有るを虬竜と曰ひ，角無きを螭竜と曰ふ」と記している。つまり，ふつうの竜の身体にさらに翼があり，身体的に過剰であり，天地間を往復できるはずだが，天にもどらず，行動性に欠けるところがある。

そして，徐偃王も周王の攻撃に反抗せず，行動性の欠如をもって特徴とした。このように行動性の欠如という点では，彼は応竜と共通しているが，応竜は身体的に過剰だったのに反し，偃王は『尸子』巻下に「徐偃王筋有れども骨なし」とあるように，身体的には不足な人物だったのであった。

9. 結　　論

以上において私は，古代中国における夸父神話と造父伝説とが，さまざまな意味において対照的な対をなすことを論じてきた。両者はともに馬飼育民文化を背景とし，太陽の運行にかかわる伝承である点においては共通しているが，夸父の自分の足による競走と，造父の快速の馬車という対照があり，夸父は秩序への反抗者であるのに対し，造父は秩序への奉仕者という対照もある。このような基本的な対照の構造を，さらに複雑多彩にしているのは，ある意味において夸父と同一範疇に入りながら，それと微妙な対照を示す蚩尤の存在がある。また造父伝説においては西王母と偃王が，一種の対をなす人物として登場するのである。

私がここで試みた構造分析は，まだ試論の段階にある。今後，このような研究が，他のテーマについても進展すれば，もっと大きな見通しが得られるようになるであろう。今後の諸学者の研究にとって，刺激になることがあれば幸いである。

なお，私の企てる構造分析は，文化的背景を無視した抽象的なものではない。この論文でも，馬飼育民文化，馬車とのかかわりを重視している。古代中国におけるさまざまな文化複合における神話の構造が，やがて明らかにされることを期待している。

文　　献

赤塚　忠(訳)
1972 『書経・易経(抄)中国古典文学大系Ⅰ』東京：平凡社。
EBERHARD, Wolfvam
1942 *Die Lokalkulturen im alten China*, Teil I: Die Lokalkulturen des Nordens und Westens, *T'oung Pao Supplement* zu XXXVII, Leiden.
袁　珂
1960 『中国古代神話』(修訂本)，上海。
1979 『古神話選釈』北京：人民文学出版社。
玄　珠
1943 『支那の神話』東京：地平社。
GRANET, Marcel
1926 *Dances et légendes de la Chine ancienne*, 2 tomes, Paris: Alcan.
松本信広
1968 『東亜民族文化論攷』東京：誠文堂新光社。
御手洗　勝
1984 『古代中国の神々』東京：創文社。
森三樹三郎
1944 『支那古代神話』京都：大雅堂。
野口定男（訳）
1972 『史記』中（中国の古典シリーズⅠ）東京：平凡社。
野口定男・近藤光男・頼惟勤・吉田光邦(訳)
1972 『史記』上（中国の古典シリーズⅠ）東京：平凡社。
高馬三良（訳）
1969 『抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』（中国古典文学大系8）東京：平凡社。