

縦目仮面、「燭龍」と「祝融」

——三星堆文明における青銅「縦目仮面」と中国古代神話伝説との接点——

徐 朝 龍

【要約】 中国四川省広漢市三星堆で発見された殷周時代の青銅器文化はその「非中国的」な性格でもって学界に大きな驚きを与えた。本論考では、三星堆文明のもつ「非中国的」な側面を象徴する遺物の一つである青銅縦目仮面に照準を絞り、それが古代蜀国では龍を表したものであることを明らかにした。その上、その特異な姿を「山海経」に記録された「燭龍」と比較し、両者が驚異的に一致したことが判明した。そこで、「山海経」などの関係文献に描かれた「燭龍」のもつ神通力について分析を行ない、青銅縦目仮面の奇妙な姿のもつ歴史的な背景を考察してみた。一方、「燭龍」の活動したとされる関係地域についても文献解析を試み、「鐘山」が「天下之中」とされた「崑崙之丘」にあたり、「鐘山之下」がもう一つの「天下之中」だった「都広之野」に該当したとわかった。その上、「崑崙之丘」と「都広之野」はそれぞれ現在の岷山山系と川西平原を指したという可能性を見いだした。これで三星堆古代蜀国における青銅遺物と文献との接点を一層有力なものにしたのである。さらに、以上の結論を踏まえ、「燭龍」が古代南方の神とされた「祝融」との間に多くの共通点をもつことに注目し、「祝融」は「燭龍」から変化した神だった可能性を論証した。そして湖南省長沙市馬王堆前漢墓（一号、三号）の帛画に描かれた「神」についても、それは「女媧」ではなく、「祝融」だと立証し、一号墓の帛画と三号帛画との表現上の食い違いを「祝融」と「炎帝」との関係で説明を試みた。このように、前に「扶桑信仰」の原点を究明したのに続き、「山海経」などに記録された中国古代神話伝説のもう一つの原形が三星堆文明にあったことを明らかにすることができたのである。

史林 七七巻四号 一九九四年七月

はじめに

八年前、中国四川省広漢市三星堆遺跡における二つの土穴から金器をはじめ玉石器、象牙および重さ一トンを超える青

銅鑄造物などが出土して話題を呼んだことは記憶に新しい。特にその青銅鑄造物の中にそれまでの中国青銅器時代についての常識を根底から改めるユニークな造形的傑作の数々が含まれており、考古学、歴史学関係者に大きな驚きを与えた。^①中でも目玉が飛び出る巨大な青銅仮面は奇抜な造形として最も目を引く存在の一つとなっている。この仮面について、その目が「縦目」とみなされ、「華陽国志・蜀志」に登場する古代蜀地における最初の王である「蜀侯蚕叢」の姿と比定され幅広いコンセンサスを得ている。かつては「華陽国志」に記載されている「縦目」をめぐる、王の額の真中に目が縦に生えているからその名を得たとか、目尻が縦になるほど極端につき上がるため「縦目」と呼ばれていたとか、さまざまに推測がなされていたが、意外にも眼中から目玉が正面に向けて飛び出るといふ形だったとは、さすがに誰一人も思いつきさえしなかったのである。このため、この縦目の青銅仮面をみた関係者たちの衝撃は大変なものであったにちがいない。確かに、この縦目をもって「蚕叢」と比定するのになりの説得力がある。ところが、問題は解釈がこれで終わったように理解されてよいかどうかである。筆者はこの問題について掘り下げ作業を続けてきた結果、この仮面が古代蜀国の王の「蚕叢」というより、むしろ「山海経」に記録される古代神話伝説の中にある特定な内容と多くの接点をもつことがわかった。そこでこれらの極めて重要な接点を明らかにすべく、考古学資料から神話伝説を解明する有意義な試みとしてこの小文を書くことにした。

① 四川省文物管理委员会、四川省文物考古研究所、四川省広漢県文化局：(A)「広漢三星堆遺址一号祭祀坑発掘簡報」、「文物」第一〇号、第

一一一五頁、一九八七年、北京。著者同前：(B)「広漢三星堆遺址二号祭祀坑発掘簡報」、「文物」第五号、一一二〇頁、一九八九年、北京。

第一章 三星堆古代蜀国の「龍」

縦目をもつ青銅仮面は三星堆遺跡の「二号坑」から全部で三点出土しており、三点とも大きな「縦目」をもつことで共通している。そのうち、「大号獣面」とされる仮面は幅一三八センチ、高さ六五センチとあって最も大きい。(図一上)「小

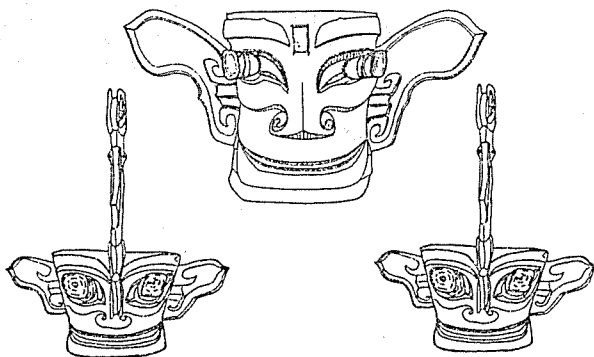


図1 三星堆遺跡出土の三点の青銅縦目仮面

号獸面」とされる仮面は二点あり、幅七九センチ、高さ三二センチとサイズが同じくペアをなしているようである。^①「図一」下「大号獸面」仮面の額の真中に四角い穴がある。かつてはそこが第三の目であるという意見もあったが、同時に出土したほかの二点の「二号獸面」仮面が最近修復され、仮面の額の小穴が鼻筋に乗って立ち上がる飾り付きを取付けるためのものであったと判明したため、「大号獸面」にもかつて同様な飾り付きが取付けられていたが、のちに紛失したと見られるようになり、よって、「第三の目」という意見が否定された。これらの仮面は発掘者に「獸面」と呼ばれるように獸を表したものと見られているが、顔付きは間違いなく人間の顔をモデルにしていたのである。確かに、この人間の顔に近い顔は飛び出た目、大きく開いた耳、巨大な鼻、そして耳元まで広がる口をもち、なにか獸を連想させるほど大変不気味で異様な雰囲気を漂わせている。しかし、その異様さを最も際立たせるのはなんとといってもその額から鼻筋までの間に取付けられた大きな飾り付きと言わねばならない。問題はなぜ額の真中にあのような飾り付きを取付ける必要があったのであろうか？ 飾り付きは果たしてどんな意味をもつものなのであろうか？ 三星堆出土の関係遺物を注意深く観察してきた筆者は、それが三星堆文明の時代に「龍」を表すシンボルマークである可能性が高いということに気がついた。即ち、三星堆の古代蜀国では「龍」なら、鼻の上に必ずあのような飾り付きがついていたというわけである。その証拠として次のような事実があげられる。

まず、「二号坑」から出土した高さ四メートル近くもあり、枝に鳥や花蕾がついている巨大な「一号神樹」がよく知られているが、実はその細長い幹に沿

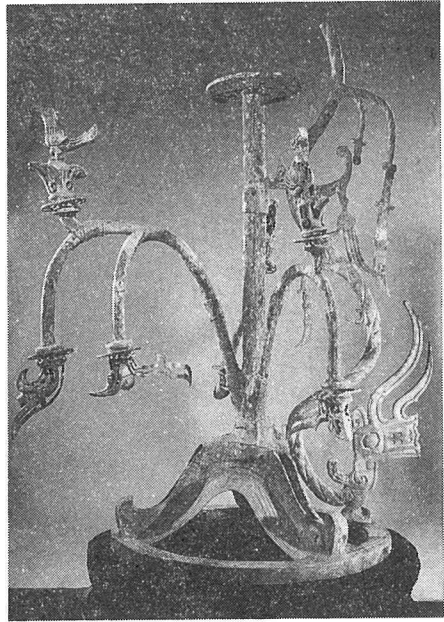


図2 青銅神樹「若木」に絡む「螟蛇」
(古代蜀国の龍)

経では「窺竈者、蛇面人身」とあり、明らかに「龍」と「蛇」とは同一視されていた。同じ類例は多々あるので枚挙にいとまがない。筆者は先にこの怪物を「山海経」海内経に「有木名曰若木、……有赤蛇在木上、名曰螟蛇、木食」という一節に見られる「若木」の上にいる「螟蛇」にあたると指摘していたが、額に飾り付きがあることや足が生えている点などから見て、「若木」を表す実物の青銅神樹に絡むこの「螟蛇」は「龍」だったことがわかる。したがって、これまで知られている伝統的な中国古代の龍の頭部特徴と異なり、この怪物が鼻筋に大きな飾り付きをつけているのはそれが三星堆文化の「龍」であることを示すためであったと考えられる。この点について以下の証拠をみると、一層明白になる。

三星堆遺跡の「二号坑」から出土した全高二六二センチもある青銅立人像は同時代の中国において最大の青銅鑄造人物像として知られている〔図三右〕が、その像が着ている長いガウンには空を舞う四匹の「龍」の姿が線刻文様として精巧に施されている〔図三左〕。これらの龍の頭の部分をよく見ると、その鼻筋の上にやはり大きな飾り付きがついていることが

つてさかさまにぶら下がる一頭の怪物がある。^② この怪物は蛇のような細長い身体をもつが、鱗や足も生えている〔図二〕。そして最も注目すべきはその額あたりに角のような大きなものが立ち上がっていることである。この怪物を蛇と見るべきか、それとも「龍」とするべきか、問題になりそうだが、実は古代では「龍」と「蛇」とがあまり厳密に区別されていなかったようである。たとえば、「山海経」海内経に「有窺竈龍首、居人」という一節があり、海内南経にも「窺竈龍首、居弱水中、……其状如龍首、食人」とあるが、同海内西

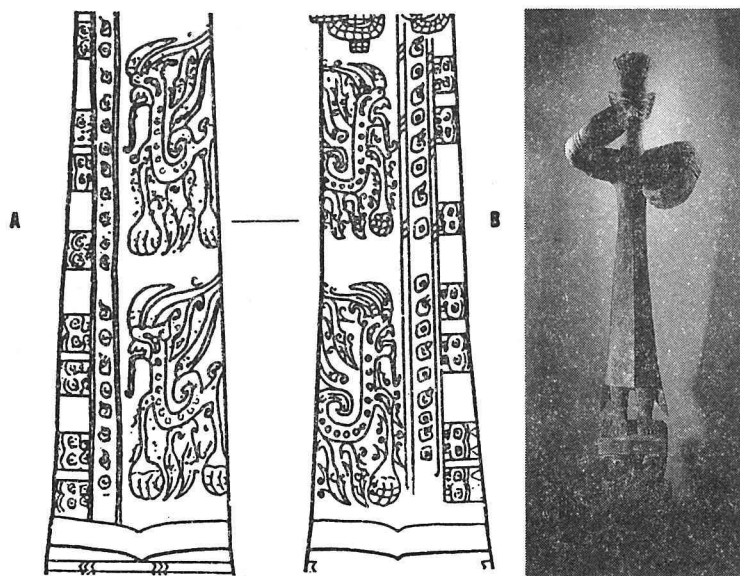


図3 青銅立人像とその服に刻まれた龍の姿

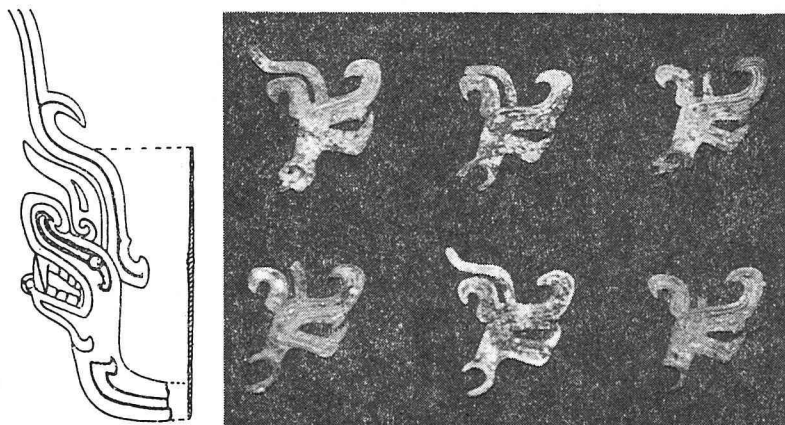


図4 青銅板でできた龍の頭部

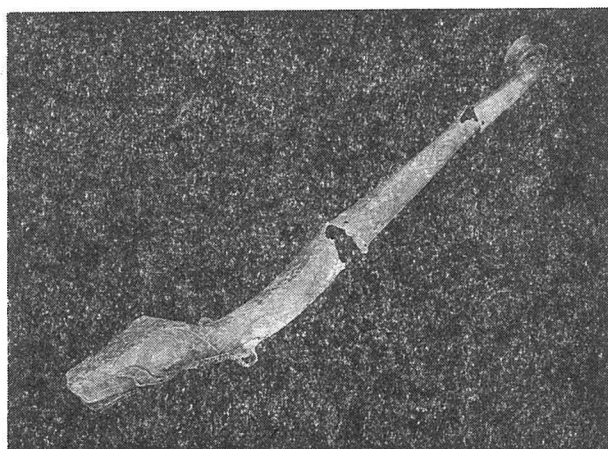


図5 青銅の蛇

まず目につこう。これらはその姿から龍であることを一目瞭然に識別できるように表すだけにとどまらず、あくまで三星堆の古代蜀国ならでは「龍」であることを強調するために、当時の人々によってわざわざ鼻筋に飾り付きが付け加えられたのであろう。

さらに有力な証拠は、複数にある「夔龍形飾」と呼ばれた青銅製の遺物である〔図四〕。これらは薄い青銅板でできたもので、頭をもたげて威風堂々な雄姿をアピールしたように見える「龍」である。その頭部の基本的造形から見ただけでも明らかにそれが龍を表すものであることがすぐわかるが、鼻筋から額にかけてさらに見事な飾り付きが立ちあがり、三星堆の古代蜀国の独特な「龍」としての特徴を際立たせているのである。

一方、三星堆遺跡出土の青銅鑄造物の中に蛇も含まれている〔図五〕。この蛇の写実的な姿をみてわかるように、飾り付きがないことによってそれは「龍」でないということが明確に区別されていた。つまり、少なくとも古代蜀国の人々にとっては「龍」と「蛇」とは別々な動物だったと考えら

れるのである。

以上の実例を踏まえてみると、われわれは三星堆の古代蜀国において「龍」は額から鼻筋にかけて角のような奇妙なもの立ち上がるという極めてユニークな姿をもつものであることを確認することができた^④。それでは、話を「縦目」の仮面たちに戻そう。

まず、比較的小さい二点の仮面はいずれも鼻筋に大きな飾り付きをもつので、人間のような顔をしているものの、ほか

の数多くの飾り付きをもたない仮面と比べてみて、その突出した特徴からそれらが人間でなく「龍」であることを規定されていったといつてよい。したがって、同じことはあの巨大な仮面についてもいえる。即ち、かつて額の四角い穴を通して大きな飾り付きが取付けられていた「大号獣面」も「小号獣面」たちと同じ形をしていた以上、龍でなければならなかったのである。いうまでもなく、飾り付きが「大号獣面」の巨大さにあわせて作られたため、三星堆の青銅鑄造物が破壊され葬り去られるにあたって、「小号獣面」と比べて外れたり、壊れたりしやすかったことは想像に難くない。したがって、飾り付きこそなくなったが、仮面がもともと「龍」の頭を表すつもりで作られたことには変わりはない。抜ぎんでた大きさに加え、目玉が飛び出て額から鼻筋にかけて飾り付きが取付けられたことによって、この大小三点の仮面は三星堆遺跡で出土したすべての青銅仮面の中で最も神聖なる存在を代表するものとして区別されていたにちがいない。

では、この極めて奇妙な姿をもつ「龍」はなにか特定の対象を表していたにちがいないと思うが、この特定の対象とはいったいどんなものなのか、というのが問題になってこよう。これは遺物を扱う考古学の限界を超えた問題になるので、豊富な古代文献の内容からこの問題に対する答えを引き出せるかもしれないと考え、筆者は検証作業を始めることにした。

まず、「龍」というのは想像上の動物であり、神話的な世界にしか存在しなかったと一般に考えられている。三星堆文明の研究でよく引用される「蜀王本紀」や「華陽国志・蜀志」などの重要な文献には「龍」に関しては一言もふれられていないので、とりあえずそばに置くことにした。そこで神話伝説という前提に立って文献の範囲を限定し、古代南方の文化に関する記録があるものを対象にすることにした。そしてその上でもっぱら神話伝説を記録する古いものへと範囲をしぼって調べてみたところ、このような条件にあう「山海経」という文献が浮上してきた。そこで「人間の顔をもつ龍」という最大の特徴を念頭に「山海経」の記載内容を洗うと、大荒北経と海外北経に登場する「燭龍」また「燭陰」という怪物が目についたのである。

① 陳德安「三星堆祭祀坑出土青銅面具研究」、「四川文物」三星堆古蜀文化研究專輯、三八—四四頁、一九九二年、成都。

② 巴家雲「三星堆遺跡所反映的蜀人一些宗教問題的研究」、「四川文物」、廣漢三星堆遺跡研究專輯、五四—五五頁、一九八九年、成都。

③ 徐朝龍「中國古代における「神樹伝説」の源流」、「日中文化研究」第六号一八四—二〇六頁、一九九四年、勉誠社、東京。

④ 三星堆の「一号坑」から「爬龍柱形器」と呼ばれた青銅鑄造物がある（同前章注①(A)文獻、五頁、図九）。それは旗竿の先端にはめるための金具らしい（筆者の推測）が、その上に付着する動物は発掘者によって「龍」と認定されている。実物をよく観察すると、それは龍というよりどうも「山羊」の顔をしているのではないかという気がしてならない。四本の大きな角をもち、顎下に垂鬚を伸ばして尻尾を巻き上げているこの怪物はどうやら「山海経」に記載される「土螻」にあたるように思う。西山経に次のような一節がある。「西南四百里、曰崑崙之丘、是実唯帝之下都、神陸吾司之、其神状虎身而九尾、人面而虎爪、是神也、司天之九部及帝之囿時」と。そしてこの下りに続く文言こそ上述のいわゆる「爬龍柱形器」にある怪物を記述するものと考えられるのである。それによると、「有獸焉、其状如羊而有四角、名曰土螻、是食人」という。即ち、「崑崙之丘（後述）という「帝之下都」に一匹の獸がおり、その姿が羊に似て四本の角をもっており、名前は「土螻」といい、人間を食うというのである。このいわゆる「爬龍柱形器」にある山羊の顔をして四本の角をもつ怪物は額から鼻筋にかけて飾り付きをもつべき龍などではありえなくまさに「土螻」そのものの姿を表したものである。この「土螻」はその名のように土と関係していたようで、「國語」魯語下に「丘（孔子）聞之……土之怪、曰犛羊」とあるが、「犛羊」とは、「土螻」のことを指していたかもしれない。

⑤ 徐朝龍「三星堆「祭祀坑説」唱異：兼談魚鳧和杜宇之關係」、「四川文物」第五期、三三—三八頁；第六期、四〇—四七頁、一九九二年、成都。

第二章 「山海経」の中の「燭龍」

「山海経」大荒北経に次のような記載がある。「西北海之外、赤水之北、有章尾山。有神人面蛇身而赤。直目正乘、冥乃晦、其視乃明。不食、不寝、不息、風雨是謁、是燭九陰、是謂燭龍」と。即ち、西北の海の外、赤水の北に章尾山という山がある。そこに人間の顔をし、蛇の身体をもつ赤色の神が住んでいる。その目は開いた時まっすぐに堅ち、閉じる時一本の直線になる（「正乘」について筆者の解釈が以下にある）。この神が目を開いた時は、天下が夜を迎えるが、彼の目が開いた時は天下が昼になる。彼は食わず、寝ず、呼吸せず、風雨が彼の指示を仰ぐ。彼はその神通力でもって天下の隅々、暗いところを照らすため、「燭龍」と呼ばれている、というのである。ここに見られる「燭龍」の姿は、人間の顔と蛇

の身体をもつこと、およびその顔にある「直目」をもって見る人に強烈な印象を与えるものである。その姿を念頭に、かの三星堆の「大号獣面」に目を向けると、人間の顔をしていることと、顔に「縦目」こと「直目」をもつことが「燭龍」の姿の最大の特徴にびったり合致していることがわかる。そして、その身体についても、上に明らかにされたように「大号獣面」は三星堆の古代蜀国の「龍」として表されていたと考えられるため、「蛇身」、即ち「龍」の身体をしていたであろうことが推定できよう。推定だけでは不十分と思うが、実はこの問題を理解するのに非常に注目すべき事実があるのである。現場における修復作業の過程において、縦目仮面の裏に明らかに鋳型の土でない「紅褐色」の粘土が多く付着していることが確認され、仮面の身体の一部が「紅褐色」の粘土でできた可能性があると発掘者が指摘している。^①この事実は大変重要な意味をもつ。なぜなら、文献では「人面」、「蛇身」に加え、「燭龍」の身体が「赤」とされているので、文献記録の内容と考古学の事実との間に極めて興味深い符合ができたからである。

なお、その「直目正乗」の「正乗」についても「大号獣面」を見ると、従来の説明を再考する必要がある。注釈にあり、郭璞が「直目、目・従也」と説明した上、「正乗」の解釈に困り「正乗未聞」と素直に認めたが、畢沅が無理を押し「乗恐朕字仮音、俗作朕也」という。この根拠の弱い推定を受けて袁珂氏が意味の転化として「他物交縫処、皆得曰朕」と説明した上、「正乗」を「燭龍之目合縫処直也」と注釈している。^②しかし、直目だから異常現象として取り立てて言及することは当然だが、目を閉じるというごく普通な行爲を描写するのに前の「直目」というストレートな表現に対しわざわざ「正乗」という難解の言葉を用いる必要性は果たしてあったのであろうか？そこであくまで推測だが、筆者に言わせれば、この「正乗」とは仮面の鼻筋に乗るような形で垂直に取付けられた「龍」のシンボルマークである飾り付きのことを指した言葉ではないかと思われる。

ところで、「燭龍」の奇怪な姿より重要なのはその果たす役割である。即ち、彼のもつ「縦目」という目は決して単なる造形上の異常表現ではなく絶大な神通力を備えるものなのである。上掲の「山海経」大荒北経のほかにもその雄姿、特

に「目」の役割を記録している文献が数々ある。

たとえば、「山海經」海外北經に「鐘山之神、名曰燭陰、視為昼、瞑為夜、吹為冬、呼為夏、不飲、不食、不息。息為風。身長千里、在無啓之東。其為物、人面、蛇身、赤色、居鐘山下」とある。これは、即ち、鐘山の神の名は燭陰（燭龍のこと）という。その目を開けると、天下は昼となり、目をつむると、天下は夜に入る。口をすばめて空気を強く吹き出すと冬になり、口をあけてゆっくり吐くと夏になる。飲まず食わず呼吸もしない。鼻から出した空気は風になる。身体の長さは千里あり、無啓の東にいます。その姿は人間の顔をして蛇の身体をもつ。色は赤く鐘山の下に住む、というのである。似たような記載はさらに「淮南子」、「山海經図贊」や「括地圖」（太平御覽卷九引）などにも見られる。「淮南子」墜形訓に「燭龍……人面龍身而無足」とある。「山海經図贊」によれば、「天欠西北、龍銜火精。氣為寒暑、眼作昏明。身長千里、可謂至神」とある。そして「括地圖」には「鐘山之神名燭龍、視為昼、眠為夜、吹為冬、吁為夏、息為風」と記されている。また、大荒北經の郭璞注引「詩含神霧」によると、「天不足西北、無有陰陽消息、故有龍銜火精以往照天門中也」という記録が見られる。さらに「広博物志」巻九に引かれる「五運歴年記」によれば、「盤古之君、龍首蛇身、嘘為風雨、吹為雷電、開目為昼、閉目為夜」という記載がある。それらの記載はいずれも「燭龍」に関するものと考えられている。^③これらの記録にある「其瞑乃晦、其視乃明」や「視為昼、瞑為夜」や「眼作昏明」や「開目為昼、閉目為夜」などを見るとわかるように、「燭龍」の目は実は昼と夜の交替という自然界の運行を自由自在に操ることができた存在なのである。即ち、燭龍は、その「直目」こと「縦目」を前に出すと、天下が昼を迎えるが、彼がその目を閉じると、暗い夜がこの世に訪れてくる、というように大変な超能力を持ち備える神なわけである。これはまさに「至神」と呼ばれて相応しい造物主的存在と言わなければならない。

絶大な神力をもつ「燭龍」に対して三星堆の古代蜀人たちがおそらく限りなく憧れを抱いていたようである。これは彼らが「燭龍」を「大号獸面」のような巨大な青銅鑄造物に表し、神として祭っていたことからでもよくわかる。一方、「燭

「龍」が尊敬を集めていたのはなんといっても彼があの自然界の運行を左右できる不思議な「目」をもっていたからであろう。縦目仮面のほかに、三星堆遺跡から出土した大量の「目」を型取った青銅鑄造物の存在もこの「目の崇拜」の風習が当時においてかなりはやっていたことを裏付けている。このように、ここまでするほど三星堆の古代蜀國の人々は「目」にこだわっていたことがわかる。では、どうして彼らはこれほど「目」に憧れと崇拜の念を抱いていたのか、この問題については行論の關係で筆者はのちの第五章に述べたいと思うので、ここでは先に進もう。

さて、この燭龍の棲む場所は同じ「山海經」でも「章尾山」とも「鐘山（之下）」とも書かれているが、郝懿行の箋疏によれば、「章」と「鐘」とは声転關係にあり、二つの名前が同一山を指すとされている。しかし、これだけでは、まだ説得力を欠いているように思う。ここではまず章尾山と鐘山の具体的な位置について検討し、この問題を明らかにしたい。

大荒北經に「西北海之外、赤水之北、有章尾山」とされる。この「赤水」については、いくつかの記録に触れられている。西山經によれば「西南四百里、曰崑崙之丘、是夷惟帝之下都、……赤水出焉、而東南流注於汜天之水」とあり、海内西經に「崑崙之墟、方八百里、高万仞、……門有開明獸守之、百神之所在、在八隅之巖、赤水之際」と記されている。そして「莊子」天地篇に「黃帝遊乎赤水之北、登乎崑崙之丘」という記録が見られるし、さらに大荒西經に「西海之南、流沙之濱、赤水之後、黑水之前、有大山、名曰崑崙之丘」とある。これらの記録を総合すれば、われわれはまず「崑崙」の所在をほぼ把握することができるのである。つまり、崑崙が赤水の辺にあり、黒水と赤水とに挟まれている。この赤水は崑崙の南東にあり、黃帝も赤水の北にきて崑崙に登ったことがあった、というわけである。そうなると、「章尾山」が赤水の北にあるとされるわけだから、崑崙の一部にあたるか、あるいは崑崙そのものの別名だったか、とわかる。

一方、「淮南子」俶真訓に「鐘山之玉」という記載に後漢時代の高誘が「鐘山、崑崙也」と注釈をしている。また「山海經」西山經にも「鐘山之神」の子の「鼓」と「欽鴟」を帝が「鐘山之東」で殺したとあるが、「山海經図贊」では「崑崙之東」となっているのである。なお、大荒北經に「有鐘山者、有女子衣青衣、名曰赤水女子獻」という、「鐘山」と「赤

水」とは近い存在であることを示唆する文言も見られる。こうしてみると、この「鐘山」は高誘の言うように「崑崙」にイコールするか、「崑崙」の一部であることがわかる。この「崑崙」についていろいろな解釈がなされている。「海内西経」によれば、「海内崑崙之墟在西北、……高万仞」とあるが、郭璞が「禹本紀」を根拠に「……自此以上二千五百里、上有醴泉、華池、蓋天地之中也」と注釈している。それでは、ここにこの「崑崙之墟」の位置を「山海経」の記述を頼りにより具体的に特定してみたい。

海内西経に「河水（黄河）出（崑崙）東北隅以行其北」とあるが、これは崑崙が黄河の南に位置していることを示している。そして、上引の大荒西経にある「赤水之後、黒水之前」というのは河川が南北に流れるため東西方向で「前後」を示すので、「崑崙」は四川省の西縁を南北に流れる黒水（いまの金沙江にあたりと見られている）より東に「赤水」（下述）より西に位置することがわかる。さらに大荒北経には「若木生崑崙西」とあり、海内経には「黒水青水之間有木、名曰若木、若水出焉」と記されているが、これらは黄河の南にある崑崙がさらに若水の源の東にあることをも示している。この「若水」は現在の雅砻江にあたりと考えられているので、「黒水青水之間」に「若水」があり、海内西経に「青水出（崑崙）西南隅」とされているところから「青水」は位置的に太渡河のことだったと比定できるかもしれない。こうしてみると、この雅砻江の源の東、黄河の南にあるこの「崑崙之墟」はもはや川西平原の北西部に位置する岷山山系（邛崃山山脈の一部を含む）以外ではありえないことになる。そして「崑崙之墟」（岷山）の南東に「赤水」が流れるというので、この「赤水」とは岷江以外該当する川はないということにもなる（図六）。こうなると、「赤水之北」の「崑崙」は実際に岷江の位置関係から見ると、「岷江を西北に越えたところ」にあると考えるべきであろう（それもそのはずである。というのは、関係する範囲では黄河と長江を除いて東西方向に流れる河がないので、水の北と南がありえなかったからである）。このように、「崑崙」（「章尾山」、「鐘山」）は即ち岷江を北西に越えたところにある岷山山系のことであり、「鐘山之玉」も「崑崙之玉」または「岷山之玉」に等しいわけである。そして「山海経」の中では「崑崙」が「天地之中」とされているので、この「天地之中」は「崑崙」こと岷山山

て「楚辭」離騷に「絶都広野而直指號」とあるが、王念孫によると、「後漢書」張衡伝の注では「広都」となっている。一方、「太平御覽」では「都広」（百穀一卷八三七、類聚地部卷六）とされたり、「広都」（木部八卷九五九、百穀部卷八十五、鳥部上卷九十）と書かれたりしている。両者は実は同一地名であると見られている。「華陽国志・蜀志」に「広都県、（成都）郡西三十里、元朔二年（紀元前一二七）置」とあり、明代楊慎による「山海經補注」に「黒水広都、今之成都也」とされているため、現在学界では「都広」こと「広都」はおおよそ岷山山系の下に広がる川西平原の一部を指すとする意見が大勢を占めている。こうした「都広」と関連してか、大荒西経に「西南海之外、赤水之南、……有互（王念孫が「氏」と校改した）人之国。炎帝之孫、名曰靈摠、靈摠生互（氏）人、是能上下於天地」という記載がある。また、海内南経に「氏人国在建木西」とある。前に「赤水之北」について岷江北西に越えた所だと指摘したが、「赤水之南」とは岷江を東南に越えたところを意味するので、それは川西平原になるのである。この天地の間を上下できる「氏人之国」は建木のある「都広之野」こと川西平原に栄えた三星堆古代蜀国とはなにか関連があったことが考えられる。ともかく、ともに「天地之中」とされていた（ここが極めて興味深い!）「崑崙」と「都広」はこうして岷山山系とその麓に広がる川西平原にそれぞれあたるとほぼ特定できたわけである。

このように、「鐘山」が「崑崙」こと「岷山」であり、「鐘山之下」が岷山の麓に広がる川西平原にあたる以上、「燭龍」の活動する場所も岷山山系および川西平原あたりだったとみてよからう。そして、前述のように、「赤水之北」にある「章尾山」も同じく「赤水之北」または「赤水之際」に位置する「崑崙」（岷山）こと「鐘山」に同定することができたわけである。^⑥ こうして郝懿行などのように、「章尾山」の「章」が「鐘」と単に発音的に互換できるという随意性のある説明だけで両者を同定するのではなく、筆者は具体的な論証を経てこの説得力のある結論に到達したのである（図六）。

ところで、漢代になって「燭龍」の居場所が「鐘山」ではなく中国の北にある「雁門北、委羽之山」（「淮南子」墜形訓高誘注）であるように考えられる傾向もあった。これについて筆者は次のように考える。中国の統一にともない、文化融合の一環として一地域の神話が全国共通の神話枠組の中に吸収されつつ各地へ広がる、いわゆる地域文化の全国化という状況が生

じた。これは「山海経」の核心にあたる部分(「大荒経」四篇と「海内経」一篇)が書かれた時代とは情勢が著しく変わったのである。^⑦そのため、四川盆地という限られた地域の北部にある「鐘山」は黄河と長江中下流域を中心とした広大な秦漢帝国の領域の中では当然「北」の山ではありえなくなった。そこで帝国領域の北にありしかも全国的に受け入れられるような「燭龍」の居場所として「雁門北委羽之山」が新しい時代に書かれた文献に登場したのではないかと、筆者は考えているのである(實際隆形訓に「燭龍」の記録のすぐ後に「都広」にある「建木」が続く事実も改竄しきれない部分である)。この点において実は「扶桑伝説」の展開もほぼ同じ経緯をたどっていたと筆者は考えており、紙面をあらためてこの問題をさらに詳しく議論するつもりでいる。

以上の議論を通じて次のような結論をつけることができると考えている。即ち、三星堆遺跡で発見された「縦目」をもつ巨大な青銅仮面はほかでもなく天下に昼夜をもたらすあの造物主的な神Ⅱ「燭龍」を表したものである。当時、古代蜀国の都(三星堆遺跡)では「燭龍」は「直目」を出す青銅製の巨大な「人面」の仮面をもち、赤い粘土でできた「千里」の長さで例えられた「蛇身」を伸ばして神殿などの神聖な場所や古代蜀国の人々の礼拝を受けていたのであろう。「燭龍」がその麓に棲むとされる「章尾山」または「鐘山」は赤水の北に位置し、あの黄帝も登った崑崙山にあたる。そしてその「崑崙山」は実は川西平原の北西方向に岷江を越えたところに横たわる岷山山系であり、その岷山山系の東南方向に広がる川西平原は「都広之野」だったのである。当時では聖なる山である「崑崙」と、聖人「後稷」の安息の地である「都広之野」がともに「天地之中」と見做されていた(少なくとも三星堆古代蜀国の人々は自らそう思い込んでいたのかもしれない)。「崑崙」の麓、「都広平野」を住まいとし昼と夜を支配する至神である「燭龍」が超能力の目をもっていたため、神秘な目に対する崇拝は当時の蜀国社会に深く浸透していた。この「燭龍」こそ三千年前の三星堆文明の社会における宗教信仰上の中心的な存在の一つである。かくして、「燭龍」という有力な接点を通して、われわれは三星堆文明と、「崑崙」や「都広之野」など「山海経」に記録される古代神話の内容とを次第に線でつなぐ糸口をつかむことができたのである。

① 陳德安「三星堆祭祀坑出土青銅面具研究」、『四川文物』三星堆古蜀文化研究專輯、四〇頁、一九九二年。

② 袁珂「山海經校注」、四三八頁、上海古籍出版社、一九八〇年、上海。

③ 袁珂「中國古代神話」、三四頁、商務印書館、一九五七年、上海。

④ このあたりは基本的に蒙文通先生の意見（略論「山海經」的寫作時代及其產生地域」、「巴蜀古史論述」、一四六—一八四頁、四川人民出版社、一九八一年、成都）を参考にしている。

⑤ 「氐人國」の地理位置は海内經に見る「有都広之野、後稷葬焉」と、海内西經にある「後稷之葬在氐國西」といった記録と「淮南子」鑿形訓に「建木在都広」と海内南經に「氐人國在建木西」といった記録によって定められる。古代蜀國の主要な民族構成には童恩正氏（『古代的

第三章 「燭龍」と「祝融」

上述の通り、「燭龍」は想像上の神格をもつ動物だが、三星堆の古代蜀國では彼が具現化され、厳かに崇められていた。それは彼が超能力の目で昼と夜を操り、火精でもって天門中を照らして天下に温暖を送ることができると信じられていたからである。しかし、「燭龍」のもつこれらすべての能力に加え、彼のもつ「人間の顔」と「蛇の身」という奇妙な姿を見ていると、彼と驚異的に似ている中国古代神話伝説の中における重要な神を連想せずにはいられないのである。この神とは、「祝融」という神である。結論からいうと、筆者は「燭龍」と「祝融」との間にあまりにも多くの共通点があるので、両者がそもそも同じ神だったのではないかと推測するのである。

「山海經」海内經によれば、「炎帝之妻、赤水之子聽詠生炎居、炎居生節並、節並生戲器、戲器生祝融」とあり、「祝融」は炎帝の子孫でしかも「赤水」とも関係がある。また、「淮南子」天文訓に「南方火也、其帝炎帝、其佐朱明」とあ

巴蜀」、五六・五七頁、四川人民出版社、一九七九年）が指摘したように「氐羌族」が含まれていた。最近の研究でもおよそ紀元前二—世紀前後から長江三峡を通じて入ってきた二里頭文化の要素が顕著に認められるものの、西北の岷山山脈から流れ込んだ文化も存在していたと判明しつつある。

⑥ 「漢書・地理志」や「水經注」などによれば、三星堆遺跡の北を東西に流れる鴨子河という川をその源に遡るところに「章山」または「漳山」という山があるが、それは「章（尾）山」、「鐘山」とはなにか関係がなかったのだろうか？

⑦ 袁珂「山海經」的寫作時代及篇目考、「神話論文集」、上海古籍出版社、一九八六年。

り、この「朱明」について高誘が「旧云祝融也」と注釈している。さらに「呂氏春秋」孟夏紀には「其帝炎帝、其神祝融」とある。これらを見ると、「祝融」は南方の帝の「炎帝」を補佐する南方の神でもあることがわかる。「管子」五行には「昔者黃帝……得融而辯於南方」とあり、北方中原中心の立場から「祝融」は「黃帝」と結び付けられたが、南方の神であるという点には変わりがない。

一方、「山海經圖贊」に「祝融火神、神雲駕龍」とある。即ち、この「祝融」は「火神」とされ、火を司る神なのである。関係文献をさらに調べると、「左伝」昭公二九年に「火正曰祝融」とあり、また、「国語」鄭語に「夫、黎、為高辛氏火正、以淳耀惇大天明地德、光照四海、故命之曰祝融、其功大矣。……祝融能顯昭天地之光明、以生柔嘉材者也」とある。なお「墨子」非攻下に「天命融（祝融）隆（降？）火於夏城之閑、西北之隅」とあって「史記」楚世家にも（祝融）「光融天下」とある。こうして、「火神」としての「祝融」の主要な使命は火を司り、その火をもって四海を照らすこと、天地に光明を与え、天下を明るくすることにあると見ることができる。

「祝融」のこうした神通力に注目してみると、筆者は「燭龍」の果たした役割を思い出してしまふ。「燭龍」とはその名をみてもわかるように火と関係することがわかる（ちなみに、「燭龍」の「燭」という字になぜ「蜀」が含まれているのか、かねてから不思議に思ってきた。ここにきて、それは単なる偶然ではなく、「燭龍」が蜀地の龍であり、しかも火精を使って天下に光明を与える神とされたためであるとわかって釈然した）。大荒北経に「燭龍」が「是燭九陰」、つまり、郭璞のいうごとく「照九陰之幽陰也」というところであり、言い換えれば、火でもって天下に光明を与えるわけである。また、「淮南子」墜形訓の高誘注に「龍銜燭以照太陰」とあり、李善注雪賦に引用される「詩含神霧」に「有龍銜火精以照天門中」という記録が見られる。さらに「河図括地象」の注に「常有龍神口吐火焰、名曰燭龍」とある。これらの記録はいずれも「火神」「祝融」のもつ「光照四海」、「顯昭天地之光明」、「光融天下」といった役割と一致するものにほかならない。したがって、こうした観点から「燭龍」と「祝融」とを結び付けて考えるのにはおおいに根拠があると考えている。

そこで筆者がさらに目をつけているのは「祝融」の姿である。「海外南経」によれば、「南方祝融、獸身人面」とされている。即ち、「祝融」は「獸身」と「人面」という奇異な姿をもつのである。そしてこれらの外見上の特徴は同じく「人面、獸身(蛇身)」とされる「燭龍」をわれわれにすぐ連想させるものである。さらに南方の(神の)色が「白虎通」五行には「其色赤」とされているので、南方の神である「祝融」も赤色だったと考えられる。これを赤土でできたと思われる身体をもつ三星堆の「燭龍」に照らしてみると、実に興味深い。こうしてみると、単に神通力で似通うのみならず、姿も「祝融」と「燭龍」とが共通していることがわかり、「南方之神」になった「祝融」がそもそも「燭龍」から変身したものであった可能性が高いと考えられるわけである。もし、「祝融」が「燭龍」だったとすれば、三星堆遺跡で出土した「大号獸面」の神を「人面」と「獸身」をもつとされる「祝融」の原形に比定することができるのかもしれない。

ところが、そうなると、ここにもう一つ説明せねばならない問題が残っている。つまり、上記のように、三星堆遺跡からは「一号獸面」と同時に造形が同じくより小さな「小号獸面」が二点発見されているが、「大号獸面」が「燭龍」だとすれば、より小さい二点の「小号獸面」に代表される「龍」はなににあたるか、というのが新たな問題なのである。この問題について、筆者はまず海外南経にある「(祝融)乗兩龍」という記載に注目する必要があるかと考える。即ち、ここにある両頭の「小龍」は「祝融」が空を巡回する時に乗る「兩龍」とみえることはまったく根拠のない附会でもなさそうな気がするのである。しかし、こう主張するためには、「燭龍」との関係においてこの二頭の「小龍」の存在背景などを明らかにすることが先決であることを筆者も承知しており、以下においてこれを試みることにする。

「山海経」西山経によると、「又西北四百二十里、曰鐘山、其子曰鼓、其状(如)人面龍身」とある。先引の海外北経に「鐘山之神、名曰燭陰、其為物人面蛇身」という一節に照らせば、ここにある「鐘山」とは鐘山の山神である「燭陰(燭龍)」を指すことがわかる。すると、「燭龍」は「鼓」という自分と同じく人面をして龍身をもつ子供がいたことになる。一方、その「鼓」と同時に西山経に記載され、しかも「鼓」とともに「葆江」という人物を殺した「欽鴟」がいるが、こ

の「欽鴟」こそが大変注目に値する存在である。郭璞の「山海経図贊」を調べると、そこに非常に重要な記録が目止る。それによると、「鐘山之子鼓、欽鴟、欽鴟及鼓是殺祖江帝乃戮之崑崙之東、一子皆化矯翼亦同」とあり、つまり「鼓」と「欽鴟」とは実は二人とも「鐘山之神」たる「燭龍」の息子なのである。西山経の本文ではこの「欽鴟」が「葆江」殺しで帝に殺され「大鸛」と化したとされ、変身する前の姿についてふれていないが、郝懿行箋疏に「司馬云「堪壞(欽鴟)神名、人面獸形」とあるので、彼は「人面龍身」の「鼓」と同じ姿だったと思われる。そして郭璞が「山海経図贊」を書く時にもおそらく同じく「人面龍身」の「鼓」と「欽鴟」二人の姿が図に描かれているところを実際に見たからこそ、迷わず二人とも「鐘山之子」と記したにちがいない。このように、上記の推論により、筆者は「鐘山之神」である「燭龍」が自らと同じように「人面龍身」、あるいは「獸身人面」の子供＝鼓、欽鴟を二人もっていたと考えるに至った。

一方、先にふれた通り、「大号獸面」よりはるかに小さい二つの「小号獸面」は「大号獸面」と同じ基本的造形をもつので、明らかに同じく「龍」を表すものである。すると、「大号獸面」が「鐘山之神」の「燭龍」であったとすれば、以上の論証を受けて二つの「小号獸面」は彼の息子である「鼓」と「欽鴟」とにそれぞれあたるのではないかと思われる。三星堆古代蜀国では「燭龍」は二匹の小龍を従え、昼夜を司っていたと見られている(図一)。これに対して、「祝融」は天下に光明を与えるために両龍に乗って空を去来するといわれている。この点は「祝融」が「燭龍」から変身したものである可能性を強くうかがわせるものである。つまり、「燭龍」と同じく「獸身人面」をもつ二つの「小号獸面」は「祝融」を乗せる「両龍」のモデルだったというわけである。確かに、「乗両龍」とされる神は「山海経」の中にはなにも「祝融」一人だけというわけではない。「夏后啓乗兩龍」(海外西経)、または「夏后開乗兩龍」(大荒西経、「葦収乗兩龍」(海外西経)、「句芒乗兩龍」(海外東経)、「氷夷乗兩龍」(海内北経)など、両龍に乗っていた神が「山海経」の中に複数にいたのである。しかし、重要なことには、これらの神は姿が「獸身人面」の「祝融」と異なり、「人」(夏后開)であったり、「鳥身人面」(句芒、禺彊)であったり、「人面」(葦収)だけで身体が不明であったりしているばかりか、いずれも「火の神」とは全く無

縁な存在である。したがって、これらと同じく兩龍に乗って天下に光明を与えるとされる「祝融」こと「燭龍」とは容易に区別することができる。また、「燭龍」と「祝融」とは発音が訛ったものであり、本来は同じものを指すという意見は前から知っており、音韻学の専門家でないため、これについて評価はできないが、考古学の証拠を踏まえ、文献史学の見地からのアプローチは結局同じような結論に到達することができたので、逆に音韻学の見解がはからずも筆者の論証のための傍証材料になってくれた結果になったのである。

ちなみにふれておきたいのは、この「祝融」がそもそも三星堆にいた至神の「燭龍」にあたり、古代蜀国と深い関連をもっていたことを示唆する興味深い伝説があることである。「尚書・大伝」などによると、周の武王が軍勢を起こして殷を倒すにあたって「祝融」が七神を率いて武王に協力したとされている。一方、「華陽国志・蜀志」では「殷周革命」の戦争に蜀が加担したとされており、この蜀が三星堆における「魚鳧王国」であることは現在のところ年代的にも考古学的にも裏付けられつつある。しかも、当時周を主導とした連合軍に加わったのは蜀のほかに「庸、(蜀)、羌、獯、微、廬、彭、濮」(「尚書・牧誓」といった七つの小国(部族?)があったとされている。「祝融」が蜀国の最高神である「燭龍」を原形にしたものだったとすれば、「祝融」と「七神」とはとりもなおさず蜀とこの七つの小国(部族)のことを指していたと考えられるのかもしれない。もしそうだとすれば、「尚書・大伝」と「華陽国志・蜀志」にある二つの伝説は同じ歴史的事実を異なる手法で記述したものであることになる。

こうして、殷周時代において蜀地という一地域で信仰されていた龍神の「燭龍」は時代がさがり、中国文化が一体化に進み、中国全土が統一に向かうにつれ、いつのまにか長江流域を中心とした中国南方を支配する神へと変身し、「祝融」となったのである。中原地方における相対的に強い政治力と文化力の主導によって西周時代以降全国レベルの文化交流が加速され、宗教信仰、思想の内容もより普遍性のある方向へと調整されるようになった。特に春秋戦国という激動な時代を通じて統一の機運がますます高まるにつれ、各地の土着信仰も次第に全国的な体系の中へ集約され、中国的なイデオロ

ギーの再編に参加することになった。そうした中で古代南方文化を記録する「山海経」なども中国の中で広く受け入れられるように淘汰、吸収の過程を経てさまざまに書き換えられ、大きく変容を遂げたのである。その一環として「燭龍」のような「火」と「太陽」にかかわる全能の神も次第に動物性を薄められ、人間世界に近い「祝融」という姿に変わり、より普遍性を持ち、より人間的になって中国全体の信仰体系の中でしかるべき位置を占めるようになった。

三星堆文明のイデオロギーの中核で蜀地の至神たる「燭龍」から「南方之神」の「祝融」への変化過程は中国文明の思想統合の道そのものを象徴しているように思われる。かつて「燭龍」は本来中国の中心地で高い地位をもつ龍神だったが、のちに地位を貶され、日もささない西北の辺地に追いやられたという意見がある^①。実は「燭龍」は決してこうした惨めな遭遇にあったこともなければ、誰かにどこかへ追いやられたこともなかった。彼は自らのいるべきところの蜀地におり、世界に光明をもたらす至上の神として三星堆文明の中で崇められていた。彼はもともと中原地方を意味する「中国」の龍ではなく、その名「燭龍」が示すように独特な様相をもつ古代蜀国の龍なのである。黃河流域の中原地方を中心に見れば、蜀のようなところは確かに西北の辺陲の地にみえるかもしれないが、古代蜀国の人々にとっては彼らのいる蜀地こそ「天地之中」であり、彼らの創造した三星堆文明は世界の中で最高の文明だったのかもしれない。

① 林巳奈夫「龍の話」、一四六—一四八頁、中公新書、中央公論社、一九九三年。

第四章 長沙馬王堆漢墓帛画における「燭龍」「祝融」「炎帝」

ところで、湖南省長沙市馬王堆前漢墓からいくつかの帛画(幡)が出土し、当時の社会信仰を理解する上で絶好な実物資料として知られている。とりわけ、一号漢墓の帛画の最上段中央に描かれた人首蛇身の神をめぐってこれまでさまざまな解釈がなされてきた(図七)。日本の学界ではその神を「女媧」とする意見が主流を占めているようである。発掘報告者も最初はその神を「女媧」と解釈したが、のちになって「人面蛇身而赤」という特徴を重視し、後漢時代に「蛇身」の「女

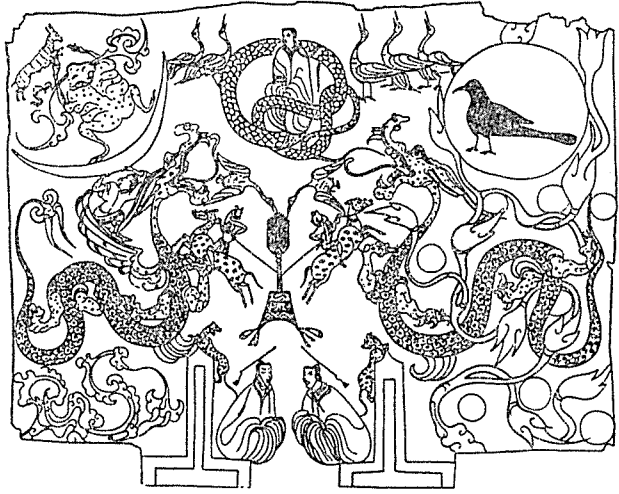


図7 馬王堆一号漢墓の帛画に描かれた「祝融」

姻」が「伏羲」とペアをなして画像石などによく登場したことがあっても、前漢時代あるいはそれ以前の文献史料に「女媧」が「蛇身」である記録は見られないところからその神が「山海経」に記録された「燭龍」にあたると改めることにした^①。以上の議論の結果を踏まえると、筆者は報告者の見解に共鳴せずにはいられない。但し、その神を「燭龍」と認定しただけではまだ不十分である。筆者に言わせてみれば、その神は確かに「燭龍」でもあったが、前漢時代という時代においては彼が「燭龍」ではなくて「祝融」として帛画に描かれていたのである〔図七〕。

中国古代の文献の中に「女媧」ともによく言及されるのは「伏羲」であり、その「伏羲」が文献に登場するのは比較的早く、「庄子」や「易经」などに見られる。一方、「女媧」という名は最初に「楚辞」天問に「女媧有体、孰制匠之」という句に登場するが、後漢王逸の注釈に「伝言女媧人頭蛇身」とされるところから、後漢時代における「女媧」に関する一般的な印象が窺われる。しかし、漢代当時の人である王延寿が魯霊光殿でみたのは「伏羲鱗身、女媧蛇軀」と、両者がペアで登場した内容であるし、比較的古い実例として知られる洛陽前漢後半の卜千秋墓の壁画をはじめとする多くの考古学の資料に基づいてみても、「女媧」は必ずといってよいほど「伏羲」と一緒に表現されていることがわかる。したがって、当時においては少なくとも社会の常識として「女媧」と「伏羲」とは同等に重要な神であり、両者は常にともにいるべきだということになっていたとおおいに考えられる。馬王堆漢墓の属する前漢時代前期にお

いて、「伏羲」と「女媧」の伝説がどれほど流行っていたかは分らないが、この帛画に「女媧」が例外として一人で描かれたといわれても、なぜ「伏羲」がおろそかにされてもよいのか、少なくとも納得のいく説明でもなければ、「女媧説」はにわかに受け入れられないものである。

実際に帛画に描かれたその神に目を向けると、服装やヘアスタイルといった部分が女性に見えるから性別判定を急いで「女媧」と結び付けるより、「人首」、「蛇身」、「色赤」といった人間離れの最大の特徴にまず注目すべきであろう。そして具体的な表現に至っては「人面蛇身」を否定して「人身蛇尾」に見做すべきだという意見もあるが、これは現代人による古代の芸術表現に対する解釈の問題だと思わずにはいられない。というのは、古代当時の人々が「人頭蛇身」(王逸、「蛇軀」(王延寿)、「人面蛇身」(郭璞)などと表現するが、当時の図像表現では実際に人間の身体部分まで描くのがほとんどである事実に見るように、古代の人々にとっては、半分人間と半分蛇と一見してわかりさえすればもう十分であり、身体細部をどう描くかには決してこだわらなかつたようである。現に帛画に描かれた神の下半身は決して「蛇尾」だけで片付けられるものではない。さらにいうと、「女媧蛇軀」とあつても「赤身」までがないので、その「赤身」は特に意味がないとはいえないであろう。その上、「女媧」が天を補う伝説があり、「女媧」が月を頭上に掲げる画像も見られるが、太陽と月を従える「女媧」はあまり知られない。したがって、その神が「女媧」であることを主張するために「人身」と「蛇尾」を取り立てて強調する必要は必ずしもあるとは思われない。

もし、「人面」、「蛇身」そして「色赤」といったその神の最大の特徴に注目すれば、これはまさに「燭龍」のそれとびつたり一致するところであることがわかる。しかし、「燭龍」の姿に合わない部分も確かにあるのである。それは「目」である。つまり、その神は「直目」をもつ「燭龍」と異なって人間の目をしているのである。そこが、上にも指摘したように、「燭龍」という蜀一地域の至神を「南方之神」たる「祝融」へ変身させるにあたって、西周以降から前漢時代までの歴代の人々が彼により多くの人間性を吹き込む一方、動物的な要素や異様さを薄めるよう努力した結果なのかもしれない。

「直目」が外されたことによって動物の龍神からより人間に近い「人神」へと昇格された。即ち、「直目」より人類生活に欠かせない「火」を司ること、「燭」を通して天下に光明をもたらしことといった神通力がさらに強調されるようになり、「火神」と「太陽神」という親しみやすい「祝融」のイメージが作り上げられたのである。しかし、同時に「祝融」が「燭龍」から変化してきたという歴史的なつながりはそう簡単に絶ち切ることができなかったため、「蛇身」という名残りは前漢時代の時点では残されていたと考えられる。こうしてみると、漢代においては、「燭龍」という神はもはや動物神でなくなり人間性を大きく増幅させた「火神」と「太陽神」である「祝融」に姿を変え、太陽と月を従え、昼と夜を司る造物主的な神として長江流域という広大な南方世界の頂点に君臨するようになったのである。

ところで、帛画に戻ると、その「人頭蛇身」の神の左右に太陽と月があり、それぞれの真下に「龍」がいることが見える。扶桑樹に絡むその龍は太陽を運ぶ龍だという意見がある。しかし同じく文献記録を根拠にするとすれば、この見解は説得力の不十分なものといわざるをえない。というのは、解釈にあたって「淮南子」（太平御覽卷三引）の「爰止羲和、爰息六螭」というところが根拠として挙げられている（この句については後漢の許慎が「日乗車、駕以六龍」と解釈している）が、帛画では、「車」や御者の「羲和」がどこにも見当たらないことはともかくとしても、六頭立ての龍がいれば、話はそれなりに通るが、現実はそのようではないのである。それどころか、実際に太陽の中に大きな鳥が描かれており、その鳥が「龍載日説」を否定するポイントなのである。当時では、太陽は「皆載於鳥」（山海経 大荒北経）とされており、即ち、太陽が龍ではなく鳥の背中に載せられて空中を運行していると一般に信じられていたわけである。この点は帛画のほかに画像石や画像甕の内容などをみてもよくわかる。すでに日の乗り物である鳥がそこにいるのに、龍を日を載せる道具として画面に付け加えて蛇足になるのは明白である。したがって、日を載せる龍というのは帛画にはないと考えねばならない。では、その龍はなんなのであろう？ 結論からいうと、答えは「山海経」海内経にあるのである。それによると、「南海之外、黒水青水之間、有木名曰若木、……有赤蛇在木上、名曰蝮蛇」とあり、前にも取り上げたように、その「若木」にあたる

神樹とそれに絡む「螭蛇」が実際に青銅鑄造の実物として三星堆で出土している(図二)。「若木」は「扶桑」に等しいし、「螭蛇」は古代蜀国の龍である。したがって、帛画にある「扶桑」に絡む龍は実は「若木(扶桑)」の上にいるとされた「螭蛇」の名残りとして伝説に残ったもので、「扶桑」とセットで描かれたのだと、筆者は解釈している。^④

一方、月の下にも一頭の龍がいるが、日と月を載せる龍とつりあわせるためにこの龍を「月を載せる」龍とするという見解がなされている。^⑤これも同意しかねるものがある。「淮南子」精神訓に「日中有踰鳥、而月中有蟾蜍。日月失其行、薄蝕無光」とあり、月日の「行」(運行)がそれぞれ「踰鳥」と「蟾蜍」を頼っているとされているし、画像石や画像甕などを見ると、鳥に載せられて飛ぶ月があっても、龍に運ばれる月はあまり知られない。したがって、この点についてやはり安志敏氏の解釈に素直さを感じる。つまり、安氏はその龍が翼を生えていることに着目し、「淮南子」覽冥訓の高誘注に「応龍、有翼之龍也」や「広雅釈魚」にある「有翼曰応龍」といった記録を根拠にその龍を「応龍」としている。^⑥なお、安氏のいうように、この龍は画面構成の上で扶桑に絡む龍とバランスを取るために描き入れる意図があったのかもしれない。

「応龍」は「祝融」とはそれほど直接に関係をもたないようだが、「応龍処南極」(大荒東経)や「応龍」乃去南方処之」(大荒北経)に見られるように、やはり南方諸神の一つではある。したがって、「祝融」の下で扶桑に絡む「螭蛇」という龍と対称的に月の下に配置されても不自然なことではない。しかし、月を載せる龍などではないことは確かなのである。

ところで、馬王堆三号漢墓から一号漢墓の帛画と内容の接近しているのがやはり帛画の upper 部分である。まず、最上段にいる神の場所に丸くて大きい炎に包まれながら冠をつけ首に数珠のようなものをかける人物があぐらをかいて坐っている。^⑦そして一号漢墓帛画では最高の位置にいる「人首蛇身」の神はここでは上記の人物の真下に描かれている。しかも、その神はなにか担架のような台の上に浮くように腰をかけており、その台は二匹の大きな魚によって担がれている。これは魚の下半身から黒い紐が出て台の両端に伸び出た棒に結ばれているところから認められるのである。そしてそれらの魚の背中

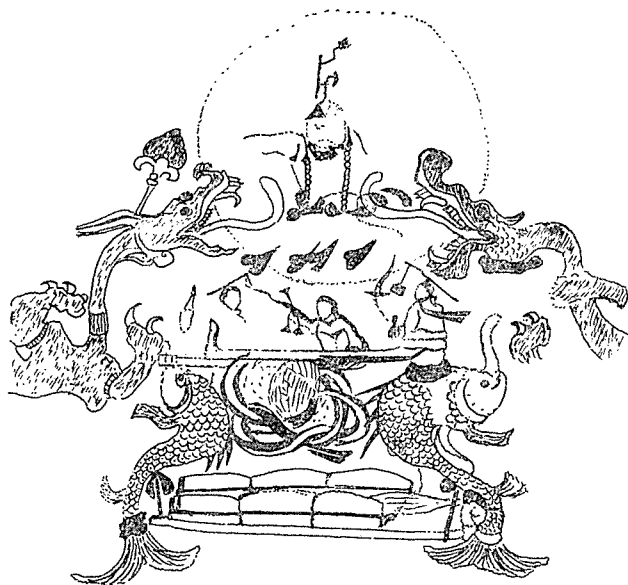


図8 馬王堆三号漢墓の帛画に描かれた「炎帝」と「祝融」

って天下を飛び回り雲に乗って上昇するという。この「龍魚」について「淮南子」墜形訓に「龍魚」となっており、高誘注によれば「龍魚如鯉也、有神聖者乘行九野」とある。一方、「文選」江賦の李善注では「龍鯉」とされている。こうしてこれらの記録からわれわれは「龍魚」についての印象をおおよそつかむことができよう。即ち、「龍魚」とは額に一本の角をもつ（三星堆古代蜀国の「龍」の特徴）が、基本的には「魚」である。その居場所は「諸天之野（諸氏之野、氏民之國に

には冠をつける人物が乗り、顔を神の方に向けている〔図八〕。筆者は、まず台の上に身体を浮かせて坐る「人首蛇身」の神は一号漢墓帛画と同じく「女媧」ではなく「祝融」を表していると考ええる。そしてその台を担ぐ魚については、筆者は「山海経」に登場する「龍魚」にあたる则认为る。「山海経」海外西経に「龍魚陵居在其（諸天之野の）北、状如狸、一曰鰕、即有神聖乘此以行九野。一曰鼈魚、在天野北、其為魚也如鯉」とある。即ち、龍魚は諸天平原の北の丘陵に棲み、その姿が狸（鯉？）のようでその名が鰕といわれる。時になって聖なる神がこれに乗って天下を巡回する。（もう一匹？）また「鼈魚」といい、諸天平原の北に居り、魚としては鯉に似ている、というのである。また「山海経図贊」に「龍魚一角似狸処陵、俟時而出、神聖攸乘、飛驚九域、乘龍（雲の誤り）上昇」とあり、つまり龍魚は一角をもち、狸（鯉？）のように丘陵に棲んでおり、時機をまって出てくる。そこで聖なる神が龍魚に乗

あたり、古代蜀国のある川西平原一帯を指すと考えられる」の北にある。そしてなんといっても注目すべきは「龍魚」は「神聖」の乗り物だという点なのである。上記の記載のほかに、張衡の「思玄賦」にも「超軒轅於西海、跨汪氏(氏民の誤)之龍魚」^⑧とあり、これで「龍魚」の存在した背景がわかった。つまり、「龍魚」は「氏民之国」の蜀国に棲み、聖なる神を載せて天下九域を飛び回ることを職務としていたわけである。

そこで話を三号漢墓の帛画に戻そう。「人面蛇身」の「祝融」が乗っている台を担ぐ魚は身体付きがまさに鯉に似ているといつてよからう。そして向かって左の魚の頭部がひどく摩滅されたため見えなくなったが、右の魚の頭部をよくみると、鼻から額までの間に角のようなものが生えているのははっきり見える。「鯉」の姿で角を生え、しかも「神聖」(「祝融」)を載せているところから、これらの魚は間違いなく「龍魚」を表したものである。彼らはまさに神の「祝融」を載せた台を担いで空を飛んでいるところではないか。もし、その台を「龍魚」が引き「祝融」が乗る「車」と見做すことができれば、これらの「龍魚」の背中に座布団を敷いて坐る左右二人の人物は「車」の御者にあたると考えられよう。前に述べたように、「祝融」が天下を巡回する時に「乗両龍」とされているが、漢代においては、聖なる神である「祝融」が乗ったのは精確にいうと「龍魚」に引かれた車なのではないかと思われる。「神聖」はそもそも「燭龍」を指した言葉だったが、漢代では「祝融」のことを意味するようになった。そして「龍魚」はその奇妙な角を見ても明らかのように「燭龍」に従う古代蜀国の「小龍」から変化してきたものである(龍が魚と関連させたのは海内南経に「氏人国……其為人面而魚身」や「淮南子」墜形訓に「後稷塤在建木西、其人死复蘇、其半魚在其間」といった「魚」の存在によると思われる)。こうして古代蜀国の神「燭龍」から変身した「火神」の「祝融」は同じく古代蜀国で「燭龍」に使われた「鼓」と「欽鵄」という二頭の「小龍」を受け継いだ「龍魚」に騎乗していたことが明らかになった。

それでは、三号帛画上段の下に描かれた神が「祝融」であることはこれでわかったが、彼の上にいる巨大な丸い炎に包まれた人物は一体誰なのか説明せねばならない。結論からいうと、この人物は「南方之帝」である「炎帝」の姿を表した

ものではないかと筆者は考えるのである。「祝融」が「火神」であることは前にふれた通りである。一方、「左伝」昭公十七年に「炎帝氏以火紀、故為火師而火名」とあり、「論衡」祭意篇にも「炎帝作火」とされており、そして「淮南子」時則訓にある「炎帝」に関する高誘の注も「南方火德之帝」という。「炎帝」はまさに火の聖帝である。他方では「祝融」は上述の如く「光照四海」、または「光融天下」とされており、太陽しか果たせない役割をもつ神である。これに対して、「白虎通」五行に「炎帝者、太陽也」とあり、炎帝も太陽神と見做されていたことがわかる。かくして「炎帝」と「祝融」とは多くの共通点をもつことが明らかになった。また、日本では「祝融即炎帝」という見解があり、これは大変興味深い説である。^⑩「呂氏春秋」孟夏紀には「其日丙丁」とあるが、高誘注にあるように「丙丁、火、日也」となり、つまり「火神」と「太陽神」とは合い通ずるものである。もしそうだとすれば、「呂氏春秋」に「其帝炎帝、其神祝融」とあるところが、実は「帝」として存在した時は「炎帝」であり、「神」として登場した場合は「祝融」となるというように理解されてもよいのではないかと、筆者は考える。「帝」と「神」とはおそらく古代においては密接に関連しながらも異なる概念であり、人間世界に近い存在は「帝」と、超現実的な存在は「神」とされていたのかもしれない。しかし、「炎帝」や「黄帝」は「帝」と「神」を兼ねてすべてを超越した存在だとされていた。たとえば「黄帝」が「雷神」でもあることや「炎帝」が「黄帝」が時に「炎神」、「黄神」（「太平御覽」卷七十九引「帰藏」と呼ばれたことなどが証拠になる。実際に「淮南子」時則訓に「赤帝祝融之所司者万二千里」という表現を「赤帝（炎帝）である祝融に司られるところ万二千里ある」と読めなくもないと思うし、また、羅泌の「路史」前紀に「……祝融氏、……以火施化、号赤帝、故後世火官因以為謂」とあってこれを裏付けている。従って、「炎帝（赤帝）」と「祝融」とは結局本来は同一神を指していた可能性が強いと考えられるわけである。こうなると、漢代では、両者は「帝炎帝」と「神祝融」と分れて同時に登場することもあれば、人間離れの神の姿で「炎帝（赤帝）」と「祝融」の合体として出現することもあったと見る必要があるかもしれない。

こうした認識に立って馬王堆一号漢墓帛画と三号漢墓帛画との相違を考える時、おそらく次のような説明ができるかも

しれない。即ち、一号漢墓帛画に描かれた「人首蛇身而赤」の神は「炎帝」と「祝融」とが一体となった「神」であった。彼は「火神」であると同時に「太陽」そのものでもある。このためか、扶桑に本来「十日」のあるべきところが九つの太陽しか描かれていなかった。そして「火官之神」の「祝融」がより偉大な「火徳之帝」の「炎帝」と合体した神になったため、その人首蛇身神の姿でありながら同時に「炎帝」の存在をも見る人に意識させる必要から、彼の乗り物である「龍(魚)」は省かれたのかもしれない。一号漢墓の帛画にあるこうした表現に対して、三号漢墓帛画には上に丸い太陽のような炎に包まれた「炎帝」、その下に「龍魚」の車に乗った「祝融」と両者を別々に表したものとなっていると考えられる。おそらく、漢代ではこうした表現は信仰内容と抵触しない許容範囲にありかつ十分に意味をなしており特に問題になるようなことではなかったのであろう。

なお、この問題を説明するのに傍証になるほかの指摘できる箇所は次のように拾ってみる。たとえば、「拾遺記」巻一に「(炎帝)時丹雀銜九穗禾」とあるが、一号漢墓帛画の「炎帝」と「祝融」の合体した神の周りに配置された赤い鳥や三号漢墓帛画の「炎帝」の頭部上方に整列した九羽の赤い鳥をみると、「丹雀」を連想させることができよう。また、三号漢墓帛画にある台に座った「祝融」は腰あたりの前に横長い板状物を置いて右手をあげているように描かれている。これはおそらく「祝融」が琴を弾いているところを表していると思われる。琴については、「古琴疏(説郛 蜀百輯)」に「祝融取楸山之椽作琴、彈之有異声、能致五色鳥舞於庭中」とあるし、「神農」こと「炎帝」が琴を作る記録も数多く見られる。したがって、帛画では「祝融」が自分の作った琴を弾いているか、「炎帝」が自ら作った琴を祝融に弾かせているか、いずれかは表されているのであろう。そしてその美しい琴声に惹かれたかのように、月下の龍の後ろで一羽の「五色鳥」が頭を高くもたげながら踊っているようである。

以上をまとめると、次のような結論になる。長沙馬王堆一号漢墓から出土した帛画に描かれた「人首蛇身」の最高の神は実は「燭龍」に起源しより人間的な神に変化した火神と太陽神を兼ねた「南方祝融」である。但し、漢代においてはそ

れは「祝融」と「炎帝」との合体した神の姿を表したものであった可能性もある。この「至神」は太陽の位置にいて「南方万二千里」の天下を照らし、まさに「(神農こと炎帝)地過日月之表」の光景の中にいたように思われる。^⑪一方、三号漢墓の帛画では対応する位置に描かれたのは上段に「南方之帝」である「炎帝」、下段に「南方之神」である「祝融」にあたり、「其帝炎帝、其神祝融」を別々に表現する形が取られていることになる。

① 湖南省博物館、中国社会科学院考古研究所、「長沙馬王堆一号漢墓」(上卷) 文物出版社、四一頁、一九七三年、北京。

② 林巳奈夫「長沙馬王堆一号墓出土の帛画」、Museum, No. 267、六頁、東京、一九七三年。

③ 曾布川寛「崑崙山への昇仙」、中公新書、一一一―一二四頁、中央公論社、一九七三年、東京。

④ 徐朝龍同第一章注③論文、一九七・一九八頁。

⑤ 曾布川寛同注③論文一一四―一六頁。

⑥ 安志敏「長沙新発見的西漢帛画試探」、「考古」第一号、四七頁、一九七三年、北京。

⑦ 「文物」一九七四年第七号に公表されたカラー図版では印刷の関係ではっきりと識別できないが、一九九二年に出版された「馬王堆漢墓文物」には図版がきれいにできたため、上段に描かれた人物と彼を囲む丸い大きな炎は見分けることができた。傅举有、陳松長編「馬王堆漢墓文物」、湖南出版社、二二―二三頁、一九九二年、長沙。

⑧ これまでの研究により、海外西経に出ている「諸天之野」とは大荒西経にある「有沃民之國、沃民是処、沃之野」というところと同一地方を指すことが明らかにされている。しかし、この問題についても筆者はさまざまな角度から検討して自らの見解をもつに至った。それを簡単にいうと、次のようになる。つまり、「沃」という文字がそもそも「氏」という文字を誤って写された結果に過ぎない。「氏」とは古代

の手書きだと、転写される場合は「沃」と非常に間違えられやすい。一方、「天」と「沃」とは古代では互いに置き換えられたので、先にできた大荒西経から海外西経に「諸天之野」を書き入れるにあたって「沃」を「天」とされてしまったと思われる。従って、「諸天之野」と「沃之野」とは「諸氏之野」と戻されるべきであり、「沃民」も「氏民」であってしかるべきである。一方、この「氏民」とは海内西経に登場するあの「建木」の西にあるとされる「氏人国」の人々(互人国とも書かれている)のことと思われる。「氏民」の住む地方だから「氏(民)之國」といったり、「諸氏之野」といったりしてごく自然なことである。そして「建木」に近い存在だから、「諸氏之野」と「氏(民)之國」とは「都広之野」と古代蜀国のことを指す可能性が大であると筆者は考えている。ここに引用している「思玄賦」に「超軒轅於西海、跨汪氏之龍魚」について畢沅が「汪氏」を「沃民」と戻されるべきだとされるが、筆者は「汪」も上記の「沃」(氏)からの再転写間違いであり、よって「汪氏」を「氏民」に戻すべきであると考えている。いずれにせよ、この問題を別紙にて詳論するつもりである。

⑨ 御手洗勝、「古代中国の神祇」、創文社、五二―五二五頁、一九八四年、東京。

⑩ 「玉函山房輯佚書」に輯録された「春秋内事」、この資料は「中国神話資料萃編」(袁珂、周明編、四川省社会科学院出版社、一九八五年、成都)より転引されたものである。

第五章 燭龍崇拜と太陽信仰

三星堆の古代蜀国では超能力の目を使って昼と夜を操る「燭龍」が崇められていたのは、彼の「目」の力そのものを崇拜するというよりむしろ明るい昼への期待と暗い夜への恐怖によって人々がこうした造物主的な神の存在への信仰に駆り立てられたからであるように思われる。しかし、筆者にさらに言わせてみれば、その時代においてはその明るい昼への期待とはとりもなおさず太陽への憧れでもあるのである。

四川省はいま「天府の国」と呼ばれ、一億以上の膨大な人口を支える豊かな物産をもつことで全国的に知られている。ここは中国の「穀倉」という異名をもつほど伝統的に稲作農耕の盛んな地域だが、この地域の気候条件が中国の中でも大変特異なものであり、とりわけ年間日照が全国の中で最も少ない。「蜀犬吠日」という諺が中国の中であまりにも有名だが、それは即ち蜀という地の日照が古来から極端に少なかったことを伝えるものなのである。ここまで古代の四川盆地には太陽に恵まれる日が少なかったことがこの諺からでも窺われよう。周知の通り、稲作は年間の日照率に大きく左右されるものである。したがって、わずかながらの太陽の恩恵を受け、稲作農耕生活を享受していた古代の蜀の人々は太陽の出る日が少ないほど、太陽への憧れが当時の中国全国のどこよりも募っていたであろうと容易に想像できる。それで太陽への強烈な憧れから「太陽樹」Ⅱ「若木」こと「扶木(扶桑)」というユニークな信仰方式がこの土地に生まれ、成立したとしてもごく当然の成り行きであると思う。いままで知られている最古の「若木」こと「扶木(扶桑)」の実物がこの三星堆で発見されたことは古代中国における太陽信仰の在り方を知る上で極めて重要な意味をもっている。秦漢時代以降、「扶桑」信仰は中国全土に広がり、「中国的信仰」へと化するようになったが、ここで言う「太陽信仰」とはあくまで蜀という古代中国の一地方における信仰にすぎず、その在り方も蜀地ならではのものでしかないということを忘れるべきではない。この意味において「太陽樹」Ⅱ扶桑の形で太陽を崇めるというユニークな信仰方式の原点が蜀地における三星堆文明の社会

にあると筆者は主張しているのである。^①

一方、単に太陽そのものを信仰することだけでは世界各地の原始社会において普遍的に存在していた自然神信仰と性格的に変わらぬものとなり、構造から内容まで原始社会から大きく変化した青銅時代における人間社会の在り方が宗教活動の中に反映されないことになる。宗教信仰というものは一見して恒久不変のように見えるが、社会の変化を常に反映するように絶えずに変化するものである。したがって、地元の社会、民族に固有な神々の位置づけおよびその太陽信仰との関係が、変化した社会のシステムに対応するために調整されることになる宗教活動の中では第一に考慮されなければならないものとなっていたと考えられる。「燭龍」の信仰もまさにこうした背景のもとに登場したもののと思われる。即ち、太陽は自然の神であるのに対して、「燭龍」は古代蜀国における諸民族の共通する神である。したがって、古代蜀国のイデオロギー体系が自然信仰という原始宗教の段階から国家による政治支配の目的をも含む民族宗教へと転換した結果が、「太陽信仰」と「燭龍神話」との合体だったのかもしれない。

おそらく、三星堆文明の時代では、古代蜀国の支配者たちは、太陽は自然の法則に従って出入りを繰り返すのではなく、蜀国の至神である「燭龍」の意志によってその超能力の目を通じて動かされるものであることを一般民衆に信じ込ませていたのかもしれない。そこが原始的な太陽信仰と政治的な意味あいをもつ民族宗教と絡みあった目の崇拜風習の存在した大きな理由なのである。考古学資料に対する長期にわたる観察により、彼らの指導のもとで取り行われていた祭祀活動の過程は次のように推定できるかもしれない。

毎日のように、気象変化に詳しい呪術師が太陽の動きを探り、王と相談して大衆を集めて祭祀活動を行ってよいかどうかを決める。太陽が出ることが確実な日になると、三星堆の都では住民の主体メンバーたちが神殿の中に集まり、呪術師の指導のもとで、整列した多くの青銅人頭をもつ像や目玉の飛び出ない青銅大仮面を被った像の見守る中、「燭龍」の眠る方向に向かって祈りを捧げる。日の出にあわせ、神殿の中での巨大な「燭龍」が火がとる中で礼拝に来た人々の前^②

にゆっくりと姿を見せるように呪術師たちが仕向け、これで祭祀活動が最初のクライマックスを迎える。

では、太陽との関係はどうなるか、さらに推定してみよう。「山海経」大荒東経に「大荒之中、有山名曰孽摇顚瓶、上有扶木、柱三百里、其葉如介。有谷曰湯源谷、湯谷上有扶木、一日方至、一日方出、皆載於鳥」とある。神殿の中で「燭龍」が姿を現し、太陽の出現を告げたのを受けて、儀式に参加した全員は神殿の外に場所を移してあの青銅製の「太陽樹」こと「扶木(扶桑)」に沿って空へと昇る太陽の登場をみることになる。川西平原の中において湿気が多いため、太陽の出る朝には春夏秋冬を問わず濃い霧が常に立つものである(筆者は成都市の出身で二八歳までそれを経験したのでよくわかる)。三星堆から東の方向へ眺めると、龍泉山脈が南北方向に横たわっている。濃い霧の中に微かに見える龍泉山脈の連峰の彼方から太陽がゆっくりと登ってくると、まさに「日出湯谷」という景観そのものだったのであろう。全員の集まった広場では直径八二センチ以上もある車輪を四つもつ車に載せられた高さ四メートル近くもある青銅製の「扶木(扶桑)」に登りつつある太陽にあわせて広場の東側に安置してある。「扶木(扶桑)」の幹に沿うようにゆっくりと空へ登って行く太陽を見つめながら祭祀に参列した全員が礼拝を行い、太陽の現われた一日をめ得太く迎えることができた喜びを味わいあうことになる。ここまでは祭祀活動としては日の出を迎える朝の部になると考える。

一方、登った日はその日のうちにまた西へ沈むものである。「山海経」大荒北経によると、「大荒之中有衡石山、九陰灰野之山、上有赤樹、青葉赤花、名曰若木」とある。郭璞の注によれば、「若木」は「生崑崙西、附西極」とされている。これで「若木」は「崑崙」こと岷山山系の西にあることがわかる。また「淮南子」墜形訓には「若木在建木西」とあり、これも「若木」が「建木」のある「都広」の西方にあることを示している。さらに、「文選・月賦」に引用される「山海経」の内容に「(若木)日之所入処」とあるので、日の出る熱気モンモンとした東方の「湯谷」上にある「扶木(扶桑)」に対して「若木」は西の崑崙山こと岷山山系の上に日の入る所として位置することになる。

日の沈む頃になると、古代蜀国の都である三星堆では、人々は再び神殿に集まり、太陽を呼び出してくれた「燭龍」が

日の入りに合わせて（呪術師たちの仕掛けによって）姿を隠して行くのを見届けながら敬虔に祈りを捧げる。そしてやがて夕陽が「崑崙山」（岷山山系）の山頂に下がるにつれ、人々はまた外の例の広場に集合して車に載せられた「扶木（扶桑）」の青銅大樹を東方から広場の西側に移動させ、夕陽の沈む方向に合わせてそれを安置する（その時点から「扶木（扶桑）」は「若木」に変わったのかもしれない）。そこで全員は一日を通じて太陽の恩恵を受賜ったことに感謝をこめて祈りを捧げながら夕陽が岷山の山中に消えるのを見送る。これをもって祭祀活動の全過程が終了したことになるのである。こうした祭祀活動は三星堆文明が政変により滅びる西周時代中後期までこの蜀国の都で日常的に行われていたにちがいない。いうまでもなく、こうした推定は古代蜀国における複雑な宗教活動の一つの側面に過ぎない。しかし、人間と自然の関係、稲作農耕文化と太陽信仰との関係からいえば、この側面はまさに核心的な部分にあたるといわなければならない。

① 徐朝龍論文。

② 祭祀活動に火が重視されていた証拠は「二号坑」から出土した石刃璋に刻れた祭祀図にある（はじめにの注①(B)図三九参照）。山と山の間に見られる「凹」が火鉢のように見える。それを死者の靈魂を運ぶ船とする意見（陳德安、「浅訳三星堆二号祭祀坑出土的「辺璋」図案」、「南方民族考古」第三輯、八五—九〇頁、一九九〇年）もあるが、筆者はそれが「火精」を表すものである可能性が強いと考える。

③ 三星堆「二号坑」から出土した「輪形器」と呼ばれたものが直径八二センチあり、青銅薄板でできている。それらを「太陽器」とみる意見もあれば、「盾」とする見解もある。筆者はその数が四本あること、直径が八二センチであることおよび、まわりと中心に固定用の釘を通

すための小穴があることなどの事実を重視して車の存在を想定し、それらが木製の車輪を飾るホイールキャップだと考えている。実物についてははじめにの注①(B)の図版を参照されたい。

④ 三星堆遺跡の年代的な下限については発掘者が城壘の廃棄時期を西周前期頃に置く一方、「一号坑」と「二号坑」の年代を殷末周初としている。しかし、最近宋治民氏の研究（『南方民族考古』第三輯：六九—八四頁、一九九二年、成都）および筆者による考古学と文献史学の検討（第一章注⑤論文）は、両坑の年代は西周中期を引き下げなければならないという結論に到達したのである。筆者自身も新たに年代問題について論文を書くつもりでいる。

結 び

以上、三星堆で発見された古代蜀国に属する青銅鑄造遺物に含まれる巨大な「大号獸面」を古代文献「山海経」の記録

に照らして分析し、それが「燭龍」を表したものであるという結論をつけるに至った。こうした基本的な認識に立ち、この「燭龍」は時代がさがり、中国が統一に向かう過程の中、異質で発達した三星堆文明を背景とした蜀地の神から変化の波にさらされながら中国全体の信仰体系の中で重要な位置を占める「南方之神」の「祝融」へと変身するようになったというドラマチックな展開があったことを跡付けることもできた。春秋戦国時代に入って北方の「黄帝」と対応して南方に君臨する人神の「炎帝」が中国神話に登場することにより、動物的な要素をもつ神である「祝融」の地位は次第に下がり、「炎帝」の補佐として位置づけられるようになった。それで「其帝炎帝、其神祝融」と二人が分かれた存在になったのである。しかし、昼夜を司る神(太陽神)と「火の神」といった共通する神格は「燭龍」、「祝融」と「炎帝」を貫き、「山海経」や「淮南子」などに記録される長江流域という稲作農耕文化を基礎とした南方世界における独特な信仰体系を性格づけていたといっても過言ではない。長江流域における信仰体系が蜀地に起源したことは確かにいえないが、その形成には古代蜀国における信仰体系が大きく寄与したことは間違いなさそうである。

三星堆文明の精神世界は極めて高度な発達をとげ、その構成について「山海経」の中から断片的なものにせよ、その一側面を見いだすことができる。一方、「山海経」の中に記録されている超現実な世界は表現力が非常に優れ、想像力に極めて富んでいる。これは相当高度に発達した文化的な背景がなければとても産み出せないものばかりである。南方神話の最も中核的な内容である「若木(扶木・扶桑)」や「燭龍」が実物の形で存在していたことが明らかのように、その高度な文化的背景が実在していたことは三星堆文明の発見によって雄弁に裏付けられたのである。確かに中国が統一するという激動な時代を経て「山海経」もさまざまな書き換えられ大きく変貌した^①。神仙鬼怪の世界だから、「山海経」を「怪物」と決め付けた司馬遷以来、今日に至るまで絢爛たる南方古代文化を記録するこの貴重な文献を「荒唐無稽な神話の塊」などと決めてかかる習性が相変らず根強い。しかし、よく考えてみれば、神仙鬼怪の世界だからといって必ずしも社会の未開や文化の原始性などと結び付けられる必要はない。「山海経」を「怪物」として一蹴した司馬遷の感覚は長江流域における

異文化に対する黄河流域の中原地方の人々のもつ違和感を代弁したものに過ぎないと筆者は思えてならない。逆に言えばこれはむしろ長江流域の方が精神文化の面において進み過ぎて、中原地方の彼らがとてもついていけないため、敬遠して「怪物」といつて逃げまわっていたということを示すようにさえ考えられなくもない。「山海経」を荒唐無稽な「怪物」として見るか、それとも多くの歴史的事実を内包する立派な文献史料として扱うか、これは明らかに中国文明史観全体にかかわる大問題である。「山海経」をうとんじがらずにその史料価値を真剣に認めれば、われわれは多く神話伝説の中に含まれる重要な歴史上の問題を究明することができよう。たとえば、古代蜀国の至神である「燭龍」がなぜ中国神話の中で南方の神である「祝融」に変わったのか？ どうして「崑崙」こと岷山という四川省内の一山脈にすぎない存在が秦漢以降の中国の中でイメージを絶えずに増大され、限りなく神聖化されていったのか？ なのために「若木」こと「扶木」がのちに「扶桑」になり、しかも遠く彼方の太平洋の中に移るようになったのか？ どういうわけで「西王母」という中国西部一地方の神が黄河流域文明の主導によって統一された広大な中国の中であれだけ至上な位置づけを得ることができたのか？ これらの現象はいうまでもなく非常に複雑な歴史的経緯を辿っており、一言二言では説明できないものである。しかし、こうした事実を目の当たりにして言えることは、これらの南方文化の精神的な財産が全中国に受け入れられたことは長江流域における稲作農耕を基礎とした文明の底力が中国文明の統合にとって欠かせないものであることを意味する、ということではなからうか。つまり、これは黄河流域の文明だけでは東アジア世界をリードするほどの統一中国文明の確立を成し遂げえないということをも意味するのである。三星堆の大発見は「山海経」に記載されている内容が少なからず「信史」、即ち歴史の真実であることを確実に立証した。そして、長江流域における最近の一連の衝撃的な考古学新発見は三星堆の発見とともに陳腐した「黄河文明中心」の歴史観を根底から確実に揺さぶり始めたのである。

① 「山海経」が書かれた時代について、蒙文通氏が「太荒経」が最も古く周王室の東遷以前にさかのぼるのに対して、「海内経」一篇がそれ

に次いで書かれたとしている。そして「五藏山経」が周定王五年（紀元前六〇二年）から梁惠王十年（紀元前三六〇年）までの間にできた

のに対して、「海内経」四篇が秦末漢初に盛り込まれたと考えている(第二章注④引論文)。一方、袁珂氏も蒙氏ほど古く考えていないものの、「大荒経」と「海内経」一篇が戦国初期から中期に、「五藏山経」と「海外経」四篇が戦国中期以後に、そして「海内経」四篇が漢代初頭にそれぞれ書かれたと推定している(第二章注⑤引論文)。彼の意見は時代認識にずれがあるものの、概ね蒙文通氏のそれと共通する。一方、蒙氏はさらに一歩踏み込んで「海内経」と「大荒経」がおおよそ古代蜀国と巴国に関する内容を中心とするのに対して、「五藏山経」と「海外経」が荊楚地区およびその以外をも含んでいると指摘している。同時に両氏はともに「山海経」がおおよそ楚地の人の手によるものと推定しており、これはまさに卓見であると思う。楚の文化の蜀に對する影響は考古学上で見る限り、少なくとも春秋中期前後にさかのぼり、その時期に東方からやって来て蜀を占拠したといわれる「開明王朝」が楚文化の色彩を最も強くもつことが周知の事実である。それより西周中期にさかのぼる間が「杜宇蜀国」の時代にあたり、その間には楚が蜀とそれほど密接に係わっていなかったようである。そして西

周中期以前は「神樹信仰」や「燭龍崇拜」など、まさに「山海経」に見られる異怪世界が蜀で盛んに展開していた三星堆文明の時代である。これらの経緯から考えると、楚の人間が春秋時代中期頃に蜀に入り、そこにいい伝わっていた三星堆文明にまつわる伝説を記録し、「山海経」という本にまとめた可能性は否定できない。「楚辭」・天間に見られるように、当時屈原などの楚国の上流階級の人々も伝わってきた巴蜀地方の異怪世界にすこぶる戸惑っていたようだが、「山海経」の核心的な部分は次第に楚地に広がり、南方神話の体系的完成にさらなるエネルギーを注いだ。そして中国の統一に向かうにつれ、それは超大国の楚の文化の一部となり、北方と対抗するイデオロギーとして中国歴史の舞台に堂々と登場するようになった。のちに、秦漢による北方優位の統一が実現されると、従属的な立場に立たされた南方文明を代表する「山海経」などは中原地方で成立した「華夏思想」に馴染ませるようにならざるに改竄されながら、中国全体の信仰体系の中に吸収されることになった。

(茨城大学教養部助教授

Eject-Eyed Masks from the Sanxingdui Site and Their Place in the Myths of Ancient China

by

XU Chaolong

With its strong “non-Chinese” character, the bronze assemblage from the Sanxingdui site in Sichuan, China has been perplexing the academic community, most of whom insist on analysing this unique discovery only in connection with the Shang civilization of the Yellow River valley. Focusing on the eject-eyed masks, which are the most representative as well as mysterious of the Sanxingdui civilization, the author has identified them to be the figure of the dragon of the Sanxingdui Shu kingdom and has traced their true background by an investigation of the famous classic “Shanhaijing (山海經).” The largest mask in fact precisely represents ‘Chu-long (燭龍)’ who was described as having a ‘human-face,’ a snake (dragon)-body,’ and ‘straight (eject)-eyes.’ The two smaller masks can be indentified with ‘Ku (鼓)’ and ‘Qinpei (欽鵒),’ the two sons of ‘Chu-long’ who carried their father. Through understanding the role that ‘Chu-long’ was supposed to have played, we can infer a part of the ritual activities which took place in the Sanxingdui Shu society during the second milleninum B.C. and conclude that they belong to a Sun belief-system established in ancient Sichuan, an area sharing relatively little sunshine within China. Further analysis has led to the conclusion that the location of Mt. Kunlun (崑崙之丘, els. 鐘山, 章尾山), at the foot of which ‘Chu-long’ lived, could have been no other than the Mt. Minshan (岷山山系) ranges. The Tukuang Plain (都廣之野) is where the myth concerning the Sun belief-system is most closely related and can be indentified with the western Sichuan plain, where the Sanxingdui site is located. The two adjacent areas were supposed to be the centre of the world (天下之中), a concept showing what had been deeply believed in the would of the Sanxingdui Shu Domain, the region of the present western Sichuan.

Furthermore, the author has recognised that ‘Chu-rong (祝融), the great deity in the South as recorded in “Shanhaiqing,” shows strong

affiliation with 'Chu-long' and might have evolved out of the latter in the current of cultural unification of China throughout the Spring-Autumn period and the Warring-States period. 'Chu-rong' plays almost the same role as 'Chu-long' does and is closely linked with Sun-belief although his appearance has changed to become more human and less beastly. Because 'Chu-long and Sun-belief were indivisible in origin, it is natural to see that 'Chu-rong' appears with the 'Sprite tree (扶桑)' on the T-shaped painting Silks of the Mawangtui Tombs of the Han dynasty in Changsha, Hunan Province. This unification incontrovertibly illustrates how this essential element of the Sanxingdui belief was inherited in China several centuries later.

To conclude, the Sanxingdui discovery will not only be verified as an independent civilization, but will also most likely lead us to the conclusion that the basic part of the myth recorded in "Shanhaiqing" was originally the belief of the ancient Shu and was gradually absorbed into the belief-system of the Yangtze valley after the fall of that civilization. Eventually this belief was accepted by the rest of China.

Rigional interaction during the Yayoi Period

——Typological changes in, and movement of,
Yayoi Pottery in the Isewan Region——

by

ITO Atsushi

This paper, based on an investigation of pottery during the Early and Middle Yayoi Periods for the purposes of understanding social trends in East and West Japan following the spread of Yayoi culture, contributes to the clarification of the nature of the interaction between the Isewan and Kinki regions during that period.

From a typological investigation of the design techniques apparent in pot-shaped pottery found in the Owari Plain, it is seen that with the passage of time the process of during designs tended to be omitted and burnishing techniques gradually degenerated. Having established the chronological sequence of these changes, together with their particular