

桃をめぐる蓬萊山・崑崙山・桃源郷の比較民俗学的研究

王 秀 文

一、桃と蓬萊山

蓬萊山と神仙説

義楚が編集した『義楚六帖』^{ぎそくじよう}卷二十一に、以下の記述がある。

日本国亦名倭国、在東海中。秦時、徐福將五百童男、五百童女止此国。……又東北千余里、有山名富士、又名蓬萊。其山峻、三面是海。……徐福止此謂蓬萊、至今子孫皆曰秦氏（日本国は亦の名を倭国といい、東海の中にある。秦のとき、徐福が五百の童男と五百の童女をつれてこの国に止まった。（中略）また、東北の千余里に富士という名の山があり、また蓬萊ともいう。その山は峻険で、三面は海である。（中略）徐福はここに止まり、蓬萊だといった。今に至るまでその子孫はみな秦氏^{はた}という）。

義楚とは五代の後周（九五―九六〇）のときの済州開元寺の僧である。九二七年に日本から中国にわたった真言宗の高僧寛輔（弘順大師）とのつきあいが厚く、右記の日本に関する記述は寛輔の口述によって得られた知識であるとされる⁽¹⁾。この記述は、伝説として、徐福の仙薬を求める到達地点を日本とし、徐福の連れていった童男・童女を日本の秦氏の祖先としている。早期機織りなどの技術を日本に持っていき、畿内一帯で活躍した帰化人の一族である秦氏が実在したのは、歴史上の事実である。畿内から見て、富士山は東北にあり、徐福の一行が止まった「富士山」が、日本を代表する富士山であることが一目瞭然である。この種の物語は、明らかに早期の帰化人の「ルーツ探し」から生まれたものである。

蓬萊山を具体的に日本に結びつけ、それによって徐福の一行がたどり着いたところを日本であるとする伝承は、このように十世紀ご

ろに、日本人（正確に言えば、日本に來ている帰化人であるが）の中に言い伝えられていたことがわかる。しかし、この伝承を構築する基本的な素材、すなわち蓬萊山に関する伝承は、文献上から見るだけでも、遅くとも秦より以前の時代まで遡ることができる。たとえば、具体的な様子は分らないが、早期の文献として、『山海経』「海内北経」に「蓬萊山在海中」（蓬萊山は海の中にある）との記述がみえる。それがより詳細に描きだされたのは、司馬遷の『史記』である。たとえば、その「封禪書」に次のような記述がある。

自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者、其伝在渤海中、去人不遠、患且至、則船風引而去。蓋嘗有至者、諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸尽白、黄金銀為宮闕（威・宣・燕の昭のころより、人をして海に入り、蓬萊・方丈・瀛洲を求めさせていた。この三神山とは、そのいい伝えによると、渤海の中にある。人里からそう遠いわけではないが、行き着こうとすれば、船は風で引きもどされる。しかし、かつてそこにたどり着いた者がいたのであろう。そこには仙人たちも不死の薬もあったという。またその物や禽獸はすべて真っ白で、黄金と白銀で宮殿が造られているということだ）。

これによれば、蓬萊は渤海湾の遙か沖にある三神山の一つであり、

そこには仙人たちが住んでおり、不死の薬があるという。当時は戦国時代であり、山東半島の北方沿岸地域を制覇していた斉の威王（紀元前三五六～同三一九年在位）や宣王（紀元前三一九～同三〇〇年在位）及び北隣の燕の昭王（紀元前三一一～同二七八年在位）などが、人を派遣して探し求めさせたというのである。さらに、『史記』の「秦始皇帝本紀」によれば、

齊人徐市等上書言…海中有三神山、名曰蓬萊、方丈、瀛洲。僊人居之。請得齋戒、与童男童女求之。於是遣徐市發童男童女數千人、入海求僊人（齊の人徐市たちが上書して「海の中に三神山がごいます。名は蓬萊・方丈・瀛洲ともうしまして、仙人が住んでおります。どうか齋戒さいかいして童男女とともにそれをさがしにゆかせてくださるようお願い申し上げます」と言った。そこで、徐市を遣わし、童男童女數千人を發して、海に入って仙人を求めさせた）。

という。秦の始皇帝のために蓬萊山の仙薬を求めた徐市は、『漢書』「郊祀志」では「徐福」と書かれており、それによると、始皇帝は徐福や韓終などの方士を、童男童女と共に海に入らせ、仙人や仙薬を求めさせたが、徐福はそのまま逃れて帰らず、ために天下の怨恨を買ったという。この伝説に後世付会するものがあり、上述したような徐福は日本に亡命したという話が生まれたわけである。

とところで、蓬萊をはじめとする三神山はいつどこにあるのか。結論を先に言うと、それは実在のものではない。『史記』『封禪書』の「未至、望之如雲。及到、三神山反居水下。臨之、風輒引去、終莫能至云」(三神山は、行き着かぬうちに遠くから望むと雲の如く、近づくと反対に水の下にある。風に臨めばさっと引き去ってしまい、どうしても行き着けない、と云われている)という記述から見れば、三神山とは間違いなく蜃気楼のことである。「蜃」とは、「大はまぐり」、または海にすむ龍、蛟龍の一種とも称され、気を吐いて空中に楼閣をつくりだすとされる。現に山東省東部の海岸沿いに蓬萊県があり、その北部の丹崖山の頂きに宋代に建てられた蓬萊閣があって、蜃気楼を眺める名所としても知られているほどである。蜃気楼の別名として「海市」があり、それを観察した記録は、宋代の著名な蘇軾がつくった七言古詩「海市」に見えるほか、十四世紀元末の楊禹が書いた「觀海市記」⁽²⁾に、蓬萊閣から見た蜃気楼のありさまが詳しく伝えられている⁽³⁾。

戦国時代の当時、最後まで秦に対抗した東の大国斉には、数多くの学者があつまり、百家争鳴の盛況を呈していた。こういった文化の爛熟が陰陽五行説や神仙説をもうみだし、大いに流行させていたのである。幻影でしかない蜃気楼を三神山に想像したのも、この種の説によったものである。西方の内陸部に生まれた秦の始皇帝は天下を統一してから、たびたび山東半島の東端へ足を運び、海に心を

ひかれていた。これまで神仙説を鼓吹してきた方士らが始皇帝のまわりに集って、海のかたの神仙世界を説き、機嫌とりに求仙求薬の進言をした結果、生まれたのが、徐福に童男童女を率いて蓬萊山へ渡航させるという話だったのである。

神仙説とは、いかにして道を得て仙になるかを唱えた道教的思想であり、戦国時代の末ごろ莊子や列子などの仮説的言論に基づいて、斉や燕の国の怪誕の理解が加わったものである。神仙説の求める理想像は、周知のように、俗を離れ穀を避け、不老不死の術を修めて仙人となることである。仙人についての概念はさまざまあつて、かみにくい面もあるが、後漢の劉熙のつくった字書『釈名』⁽⁴⁾「釈長幼」の説明を借りれば、「老而不死曰仙。仙、遷也。遷、入山也。故其制字、人傍作山也」(老いて死せざるを仙という。仙は、遷である。遷って山に入るのである。だからその字を制するに、人の傍に山を作るのである)ということである。「山」について、『説文解字』は、「山、宣也。謂能宣散氣、生万物也」(山とは、宣である。気をまき散らして、万物を生ませることができるといふ)という。万物を生む気は山が出したものであり、山そのものだというのである。山東省沂南の漢代墓画像石の中に、東王父と西王母が対になって前室にある東西二本の柱に配される図像が見え、二人の神の台座は、まさに細長い「山」の字形であり、典型的な三神山とみられる。

このように、山そのものも仙界であり、神仙がつかさどる三神山

蓬萊山と扶桑の地

海中の三神山の様子についての伝承は実にさまざまある。ここで、『列子』の「湯問篇」にみられる記述を例に取り上げてみる。

に代表されている。人間の世界において、「山に入る」のは仙人となる前提条件のようであるが、それはむしろ俗を離れるという意味に理解したほうが適切だと思う。したがって、山の奥や頂上、海上の離れ島などが仙人の住む仙境として想定される。不老不死の仙人となる方法にはいくつもあるが、仙薬というものが欠かせないであろう。したがって、仙人や仙界を創造する伝説などには、必ず仙薬がつきものとして登場する。



図1 東王公と西王母（沂南画像石墓前室の東西柱浮彫拓本）中野美代子『龍の住むランドスケープ—中国人の空間デザイン』（1991年、福武書店）図版7による

渤海之東、不知幾億万里、有大壑焉。実惟無底之谷。其下無底、名曰歸墟。八紘九野之水、天漢之流、莫不注之、而無增減焉。其中有五山焉。一曰岱輿、二曰員嶠、三曰方壺、四曰瀛洲、五曰蓬萊。其山、高下周旋三万里。其頂、平処九千里。山之中間、相去七万里、以為隣居焉。其上台觀皆金玉、其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生、華實皆有滋味、食之、皆不老不死。所居之人皆仙聖之種、一日一夕、飛相往來者、不可數焉（渤海の東、なん億万里あるかもわからぬ果てに、大きな谷がある。じつは底なしの谷にすぎないのだが、底がないので歸墟という。この大地の水も、空の銀河の流れも、ここに注ぎこまぬものはないのだが、それでも水かさは増減しない。その中に五つの山がある。一を岱輿、二を員嶠、三を方壺、四を瀛洲、五を蓬萊という。その各々の山は、高さおよび周囲は三万里あり、その頂上の平地は九千里。山と山の間隔は七万里ずつあって、隣り合っている。その山の上にある台観はみな金玉でつくられ、その山の上にすむ禽獸はみな毛並みの白いものである。珠玕の樹が叢をなして生えており、その華や実はすこぶる滋味に富んでいる。それを食べると、みな不老不死となる。そこに住む人間はすべて仙聖の族ばかりであって、一日一夕、互いに飛んで往來する者は数えることができないほどだ）。

ここでは蓬萊山の位置が「渤海の東」として、方向もはっきりと

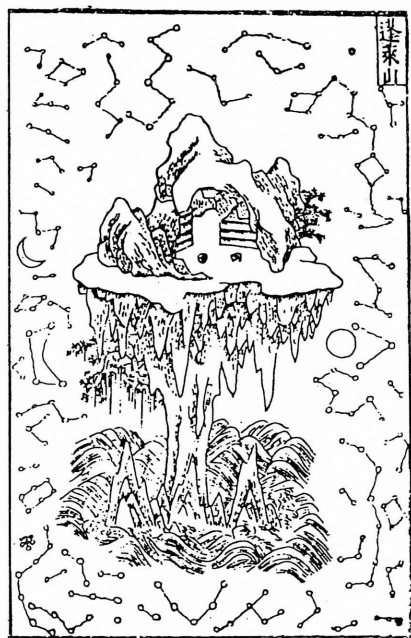


図2 蓬莱山 『三才図会』による

示されている。また、ここでは「五山がある」となっているが、この五山は海にぶかぶか浮いているため、波とともに絶えず上下したり左右に揺れたりする。朝夕その間を往来する仙人たちがこれに苦しんで天帝に訴えると、天帝は^{ぐまう}固強という神に命じて巨鰲（オオウミガメ）十五匹を集めてきて三匹ずつ交替に支えさせた。ところが龍伯という国に巨人がおり、六匹のオオウミガメを一度に釣り上げてしまったので、岱輿・員嶠の二山は北極に流れて沈んでしまった、というので、事実上やはり三神山にすぎないわけである。

この文の記述では、三神仙の雄大さや奇妙な華麗さがより鮮明に描かれており、また食べれば不老不死となる「華実」や、数えることのできないほどの飛び交う仙人など、まさに不老不死の樂園が描かれている。この樂園の中でとくに注目されるものは、あるいはこ

の樂園の存在を支えているものは、そこに叢生している「珠玕の樹」およびその美味の「華実」であろう。この木の果実は、食べれば不老不死となるのであるから、すなわち仙人になるために欠かせない仙果ないし仙薬である。「玕」とは珠のような美石「琅玕」であるから、「珠玕の樹」は華やかな玉石の樹に近い。これに対して、「華実」の「華」とは、ふつう花のことであるが、ここでは主に形容詞の「美しい」という意味で「実」を修飾しているのであろう。こう見てみれば、「華実」は美しい玉石の塊に等しいのである。道家の神仙譚では、人参や靈芝や桃などの植物を仙薬にするばかりでなく、金・玉・丹砂などの^{たんしや}鉱物をも不老不死の靈薬として用いるので、「華実」という、玉石に等しい果実を食べて仙が得られるということは、とくに伝説としては信じられる話である。しかし、いくら神仙説によったものであっても、人間の認識過程として、実物すなわち植物としての木、植物の果実がモデルとされなければ、玉石の木や果実は観念的に創り上げられない。そうすると、この「華実」ないしそれを実らせる「珠玕の樹」より以前のモデルは何であろうと、考えられざるを得なくなる。

そこで、当然のことながら、『山海経』や『括地図』などにみえる「度朔山伝説」と「桃都山伝説」の巨大な桃の木が思い出される。時代はかなり下がったが、この巨大な桃の木は、六朝の梁の時代に^{じんぎ}任昉（四六〇〜五〇八）によって編集された、志怪小説集『述異記』

巻上に現われる。

磅磳山去扶桑五万里、日所不及、其地甚寒。有桃樹千圃、万年一実。一説日本国有金桃、其实重一斤（磅磳山は扶桑を去るのと五万里、日が及ばないので、その地ははなはだ寒い。まわりが千圃もある桃の樹があり、一万年に一度しか実らない。一説によれば、日本国に金桃があり、その実は重さが一斤もあるという）。

磅磳という山がどこにあるかは不明であるが、扶桑とか日本国とかがあるから、やはり中国大陸から見ても東の海の中であろう。

扶桑とは、この名の植物が実在するにもかかわらず、伝説においては奇異な木である。東方朔の撰に仮託される『海内十州記』には、

扶桑在碧海中、地万里四方、上有太帝宮、太真東王父所治処。

地多林木、葉皆如桑。又有榼樹、長者数千丈、大二千余圃。樹兩兩同根偶生、更相依倚、是以名為扶桑。仙人食其榼而一体皆作金光色、飛翔空玄。其樹雖大、其葉榼、故如中夏之桑也。但榼稀而色赤、九千歲一生実（扶桑は碧海の中にあり、その地は万里四方もある。その上には太帝の宮があり、太真の東王父が治めるところである。その地に林木が多く、その葉は桑に似ている。また榼〔桑の実〕樹があり、長いのは数千丈、大きいのは二千かかえ余

りもある。その樹は二本ずつ同じ根から並んで生え、互によりかかっている。そこで扶桑という名があるのだ。仙人がその榼を食べば、体じゅうみな金光色となり、空玄を飛翔する。その樹は大きいけれども、その葉は榼、ゆえに中夏（中国）の桑に似ている。ただその榼は稀にして色が赤く、九千歳に一度実が生るのみである）。

と書かれているので、扶桑はその木もその榼の実も仙木・仙果であり、扶桑の地も『列子』『湯問篇』などにみえる仙人の樂園に間違いないだろう。扶桑はこのように樹木の名であったのであるが、後には扶桑の生えている土地の名ともなった。たとえば、唐の姚思廉（五五七〜六三七）が撰した『梁書』『扶桑国伝』に、「扶桑在大漢国東二万余里、地在中国之東、其国多扶桑木、故以為名」（扶桑は大漢国の東より二万里余りのところにあり、地は中国の東にある。其の国に扶桑の木が多く、ゆえにもって名とする）とあるが、唐の李延寿（生卒年未詳）が撰した『南史』の「東夷伝」では、これを斉の永元元年（四九九）に荊州に來た扶桑国の僧慧深（生卒年などの詳細は未詳）の口述として記述されている。いずれにしても、その示した方向や位置からも、『述異記』の記述からも、扶桑は伝承上では明らかに日本を指していることがわかる。

そこで、三神山を代表する蓬莱山や、奇異な仙木である扶桑の生える地が、どうして日本だとされたのであろうか。巨大な桃の木が

生えている度朔山ないし桃都山もそうであるが、その位置は「滄海之中」(古代中国人の意識のなかでは、滄海と東海とは同じ概念であり、ともに東にある大海原である)や「東海之中」、あるいは「碧海」とか「東南」と定められているように、「東方」ないし「東海」とは太陽の出るところとして、生命の誕生さらに不死不滅につながる神秘のところであり、信仰的に大きな意味を持っている。扶桑や蓬萊が日本とされるようになったのは、架空の伝説や神仙説がさきにその方向を定め、それから後に周辺の地理事情についての認識が拡大することによって、その方向に山(島)がほんとうにあると分かっていたからである。紀元前五世紀から三世紀のあいだに現われた中国の最古の辞書『爾雅』の「釈地」第九では、北方を「觚竹」、南方を「北戸」、西方を「西王母」、東方を「日下」と称し、当時の中国人がもつ中国周辺の地理的認識を表わしている。その「日下」に関する宋の邢昺の疏によれば、「日下者、謂日所出処、其下之国也」(日下とは、日の出るところを謂い、その下の国である)というのである。『爾雅』の「日下」は太陽の出るところとして、古代中国人の東方に対する神秘観念を表わしたのであって、現在の日本を指したものであるまい。しかしこの観念が、六〇七年に小野妹子が遣隋使として隋に赴いたときに渡した「日出づる処の天子、書を日没する処の天子に致す」という国書に反映し、さらにそのしばらく後にできた「日本」という国名に受け継がれたことは疑う余地がなからう。

因みに、富士山は昔から靈山とされ、聖徳太子が二七歳の時、黒い馬に乗って空を飛び、富士山に降り立ったという伝説もあり、ほかに「不死」、「不尽」とも呼ばれているように、「不死」の仙界である蓬萊山の性格にも通じている。

要するに、太陽の出るところとしての「日下」に、蓬萊山と扶桑の地という仙人の住む楽園が結びつけられ、食べれば仙人となる果実もあり、実際に仙人もその山々のあいだの空を飛び交っているのである。そして、具体的な場所が定められないにもかかわらず、巨大な桃の木が生えている度朔山や桃都山や磅礴山なども「日下」にあるとされ、そして、重さ一斤もある金桃があると伝えられる日本も、「日下」だとされたのである。

太陽・鶏・桃

蓬萊山と扶桑との関係を説明したものは、魯迅の『古小説鈎沈』にある「玄中記」にみえる。

蓬萊之東、岱輿之山、上有扶桑之樹。樹高万丈、樹巔常有天鶏、為巢于上。每夜至子時、則天鶏鳴、而日中陽鳥応之。陽鳥鳴、則天下之鶏皆鳴(蓬萊の東、岱輿の山、上に扶桑の樹がある。樹の高さは万丈、樹の巔には常に天鶏がおり、その上に巢を為す。毎夜、子時になれば、すなわち天鶏が鳴き、太陽の中の陽鳥がこれに

応じる。陽鳥が鳴けば、すなわち天下の鶏はみな鳴く。⁽⁵⁾

これによると、扶桑の木は岱輿の山にあるが、この岱輿は、すでに述べた五神山の一つで、北極へ流れて大海に沈んだ山である。したがって、この岱輿を蓬萊山として考えてもよからう。そうすると、蓬萊と扶桑とは観念的に同一になる。さらに、扶桑という木に関しての記載は、古く『山海経』に何カ所かみられる。

下有湯谷、湯谷上有扶桑、十日所浴。在黑齒北、居水中、有大木、九日居下枝、一日居上枝（下に湯谷があり、湯谷の上に扶桑があり、十個の太陽の浴する所である。黒齒〔国〕の北に、水中に居する大木があつて、九個の太陽は下の枝におり、一個だけは上の枝にある）〔海外東経〕。

湯谷上有扶木。一日方至、一日方出。皆載于鳥（湯谷の上に扶木がある。一個の太陽が来たところで、べつの一個がはじめて出る。みな鳥に載っている）〔大荒東経〕。

これらの記述によると、扶桑は湯谷の上にあるというが、湯谷とは、許慎の注では「湯谷熱如湯」（湯谷は熱いこと湯の如し）と言うように、その水が熱せられて湯になった太陽の出る谷である。『淮

南子』「天文訓」では、「日出暘谷、浴于咸池、扞于扶桑。是謂晨明」（日は暘谷より出て、咸池に浴し、扶桑を扞める。これを晨明と謂う）と言うように、湯谷はまた暘谷なので太陽の谷である。また、「天文訓」にある記載をまとめてみると、朏明の時刻に扶桑を出発した太陽は、正午の時刻に昆吾に到達し、懸車の時刻に悲泉で休憩し、さらに黄昏の時刻に西の果ての虞淵に到達し、定昏の時刻に蒙谷に沈む。そして蒙谷に沈んだ太陽は、地下の水の世界をくぐって東の湯谷へ帰還する、という具合である。湯谷に帰ってきた太陽は、咸池で再生の産湯をつかい、再び扶桑の木の上にのぼって出発を待機するのであるが、扶桑を出発するには規則正しく、すなわち「一日方至、一日方出」である。したがって、扶桑の木の上には、絶えず九つの太陽が止まっているのである。このような扶桑の木と九つの太陽については、長沙馬王堆一号漢墓（紀元前一六八ごろ）から出土した帛画^{はくが}の upper 段に描かれている。

さらに、『山海経』には、日を載せている鳥は扶桑の木に止まっているが、『玄中記』になると、扶桑の木の頂きに天鶏が巢をつくという。これに対して、魯迅は同じところで、『齊民要術』六、『芸文類聚』九十一、『太平御覧』巻九百十八などの記載を引用し、桃都山の伝説を次のように記録している。

東南有桃都山、上有大樹、名曰桃都、枝相去三千里。上有一天

鶏、日初出、光照此木、天鶏則鳴、群鶏皆随之鳴（東南に桃都山があり、上に大樹があり、桃都と名づける。枝は互いにへだたること三千里。上に天鶏が一羽おり、日が初めて出で、光がこの木を照らせば、天鶏がすぐさま鳴き、群鶏もみなこれに随って鳴く）。

ここにも天鶏が現われているが、しかし扶桑の木ではなく、桃都山の桃の木に泊まっている。そして、すでに引用した『荆楚歲時記』が引いた『括地図』にみえる桃都山の伝説にも、桃の木の「上に金鶏があり、日が照らせば鳴く」とあり、この天鶏とまったく同じ役割である。とすると、扶桑の木も桃の木も、天鶏ないし金鶏といった鳥に結びつけられ、ともに太陽の出るところに立つ太陽の木なのである。この結びつきを図像にしたものが、拙論「桃の民俗誌——そのシンボリズム」へ2・門飾りと門神⁶」に示した済源県前漢出土の「桃都樹模型」である。

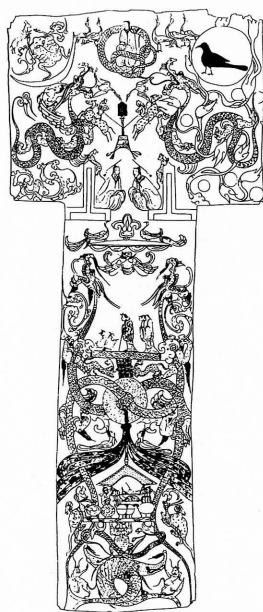


図3 馬王堆一号漢墓出土の帛画
中野美代子『ひょうたん漫遊録—記憶の中の地誌』（1991年、朝日新聞社）による

次に、扶桑の木が載せている鳥について述べておこう。「楚辞」『天問』中の「羿焉彈日？鳥焉解羽？」（羿は焉くに日を弾たる。鳥は焉くに羽を解せる）なる一句に対して、後漢の人である王逸（生卒年未詳）の注は『淮南子』を引用しつつ、

堯時十日並出、草木焦枯。堯命羿仰射十日、中其九日、日中九鳥皆死、墮其羽翼（堯の時、十個の太陽が並んでいっせいに出てきたので、草木は焦枯した。堯は羿に命じてその十個の太陽を仰ぎ射させた。そのうちの九つに中り、太陽の中の九羽の鳥はみな死に、その羽翼を墮した）。

と説明しているが、矢が日に当たって鳥が死んだという点、その鳥はもはや太陽そのものと考えてもよいのであろう。長沙馬王堆一号漢墓の帛画の中でも、鳥が扶桑の木に止まった太陽の中にいる。しかし、この帛画に描かれた鳥は二本足であるが、『山海経』「大荒東經」の郭璞の注では「日中有三足鳥」（日中に三足鳥がいる）と言い、『初学記』巻三十所引の『春秋元命苞』に、「日中有三足鳥者、陽精」（日中に三足鳥がいるというのは、陽の精だからである）とあるように、太陽の中にいる鳥は三本足であるのが普通のようなのである。「三足鳥」こそ太陽の精すなわち魂であり、太陽そのものである。それでは、太陽の中の鳥は、なぜ三足なのか、はっきりしない部分

もあるが、同じ『春秋元命苞』に「陽数起一成三、故日中有三足鳥」(陽数は一より起り、三になる。故に日中に三足の鳥がいる)と見える。陽数とは奇数のことである。陽の最大のシンボルである太陽の中の鳥の足が、陰数すなわち偶数である二本であつては整合性を欠くという、客観的な操作がなされたのであろう。またいっぽう、陽とは、中国の古代信仰では男性的なものであつて、現在に至るまで、鳥が男性の生殖器の別名とされていることから見れば、三足の足の一つは両足に挟まれている男性の生殖器のイメージかもしれない。というのは、現代中国語で「鳥」には、「niao」と「diao」と二通りの発音があり、前者が「トリ」の意味であるのに対して、後者は男性生殖器の意味である。「トリ」も、本来は「diao」(古音は「都了切」)だったが、途中で避けて「diao」→「niao」になったのであった。

さらにまた、鳥の色はクロであるが、「青」にはクロの意を含むから、神話では、鳥のことを「青鳥」(青い鳥)として伝えられる。「青」という色は、東に属し、四神における東方の守護神にも「青龍」が配属されている。また、「青陽」は「春」、「青帝」は「東方の神」または「春の神」、「青宮」は「東方の宮」または「春宮」とそれぞれ称されているのも、「青」は生命の方角を意味する「東」、生命の季節を意味する「春」と同じように、旺盛な生命力をもつ色である。したがって、三足鳥や青鳥も、神秘的な生命力をもつ陽鳥

(太陽)すなわち神鳥と仰がれる。そこで、九つの太陽を射落とした大英雄の羿は、その動機がどうであらうにもかかわらず、生命を守る桃の棒すなわち桃楮によって殴り殺され、非業の死を遂げたわけも、おそらく生命のシンボルである神鳥を射殺したからと説明されるであらう。

『玄中記』の記述を通して分かるように、扶桑の木に止まる鳥はやがて「天鶏」となり、また「金鶏」に変わって桃の木に止まる。「鶏」も鳥と同じような「陽鳥」であるが、その変化は神話の変異によつたものにすぎない。しかし、中国の民間信仰では古くから、暁を告げる雄鶏を、暁曙を象徴し、旭日昇登を誘導する陽性を象徴する鳥として扱つた。⁽⁷⁾後漢の応劭^{おうしやう}が撰した『風俗通義』巻八「雄鶏」に、鶏に関する種々の説が挙げられ、その中に、

鶏者東方之牲也。歳終更始。万物触戸而出。故以鶏祀祭也。

(鶏は東方の牲である。歳が終わり、あらためて始まる。万物が戸に触れて出る。故に鶏をもって祀祭するのである)

雄著門、雌著戸、以和陰陽、調寒配水節風雨也(雄は門に著き、雌は戸に著き、もつて陰陽を和し、寒を調え、水を配し、風雨を節する)

鶏主以禦死辟惡也(鶏はもつて死を禦^{よせ}ぎ、惡を避けることを主^{つかさ}どる)

のような記述がみえる。陽性は生命力が強大なるがために、陰性を代表する死とか悪を駆除することができるのが当然のことなので、鶏は同じ陽性の木である扶桑や桃に止まって生命の誕生を悦び迎え、また禍福の入り来る門戸に掛け、神茶・鬱壘とともに邪悪を祓禊するの用に用いられるわけである。すでに述べたように、天帝の使者として殷の始祖契を生んだ玄鳥（燕）が靈視されたのも、三月三日を「雛祭り」とされたのも、鳥類のこの種の生命力への信仰にもとづくものであらう。

太陽の鳥として、生命の誕生を誘導する鶏が桃の木にも止まっていることによって、よりいっそう桃の陽木・仙木といった性質を強調することになる。いっぽう、扶桑の木と結び付けられることによって、不死不滅の仙境すなわち蓬萊山への信仰に結びつくことになる。山があり、木があり、太陽の昇りを導く鶏も、太陽を載せて飛ぶ鳥もあるという、まさに陽性のものばかり揃った長生不死の仙境である。これは太陽そのものを崇拜するというよりも、むしろ生命の誕生を太陽が出ることに託して、その場所あるいは方位を神聖視するようになった結果、東方への神秘信仰が産まれたといえよう。結局のところ、それは人類の生命意識と誕生意識の目覚めである。そのために、陽性の植物である桃を取り入れて、生の反対である死と対抗させる。そこで、度朔山や桃都山はすなわち蓬萊山であり、

蓬萊山にある「珠玕樹」などは、すなわち桃都山（度朔山）に聳え立つ桃の樹であり、食べれば老いず死なずの美味しい「華実」のモデルはすなわち桃の果実であると、観念的に考えられるに至ったのである。

このように、蓬萊山に代表される三神山もおのずから、人間が求めつづける不死不滅の楽園になったのであるが、ただし、この遥か海上に想定された神山は探索するには労力がかかりすぎるせい、秦の始皇帝も、東海へ探索隊を派遣するいっぽう、蓬萊に代わるべき聖なる山、泰山における封禪も実行したのである。秦の始皇帝にとつてのその泰山封禪も、蓬萊に到達して不死の薬を手に入れることと等しい行為だったし、『史記』『封禪書』によれば、漢の武帝も泰山封禪を、蓬萊で仙人にめぐりあうのと同じことだと考えたようであり、泰山の封禪のあと、山東半島の海岸をめぐり、蓬萊の仙人を探索するために、数千人に命じて船を出させもした。漢代以降、東海のかたに実在すると認識された蓬萊とは、そもそも、神山ならぬ日本であることが分かってきたが、それにしても、蓬萊へのあこがれは消えずに持続した。蓬萊への探索こそ廃れてしまったが、その代り、ミニチュアの仙界たる豪華な庭園を造営し、大きな池に三つの築山を浮かばせて三神山に見立てたのである。

二、桃と崑崙山

崑崙山と西王母

許慎の『説文解字』によれば、「東、動也。從日、在木中」（東は動である。日に従い、木中にある）とある。太陽が木から出る方角は東という字によって示されると説明されたのであるが、神話的な変異もあり、その木は度朔山の桃樹と考えられることができたとは、すでに述べたとおりである。太陽は鶏に導かれ、闇を打ち破って東の木から出てくるが、やがて鳥に背負われて空を渡り、西の方へ落ちるのである。出るのが「誕生」であり、「再生」であるとすれば、落ちるのは「死亡」や「転生」を意味する。しかし、太陽はほんとうに死んでしまうのか、これについて、前述した『淮南子』『天文訓』の記載を見れば明らかであるが、「西」という字の成り立ちからもヒントが得られる。『説文解字』の解釈によれば、「西、鳥在巢上也。象形」（西は、鳥が巢上にある方角である。形に象る）とあり、すなわち「西」という字は「鳥が巢に栖む」意味からなっているのだというのである。こうであれば、太陽を背負って空を渡ってきた鳥が、落下（すなわち死亡）するのではなく、西の方に棲む（すなわち休む）のであり、したがって不死不滅である。

後漢の趙曄の撰と伝えられる（漢の趙曄が撰した）『呉越春秋』巻五「越王陰謀外伝」に、「立東郊以祭陽、名曰東皇公。立西郊以祭

陰、名曰西王母」（東郊を立てて以て陽を祭り、名づけて東皇公と曰う。西郊を立てて以て陰を祭り、名づけて西王母と曰う）とあり、また『老君中經』（著者未詳）『集仙伝』に、「東王公宰領男仙、西王母宰領女仙」（東王公は男仙を宰領し、西王母は女仙を宰領する）とあるのによれば、東西にそれぞれ神仙が配されていることが分かる。「東皇公」すなわち「東王公」はまた「東木公」ともいい、明の周析が撰した『名義考』に「木、東方生氣、有父道、故曰公」（木は東方の生氣であり、父の道がある、ゆえに公と曰うのである）と見えるので、東方において陽をつかさどる男性の神仙である。これに対して、「西王母」はその「西」に示されているとおり、西方において陰をつかさどる女性の神仙である。「郊」とは天を祭る場合の域外であるから、「東郊」や「西郊」は遠く日月の出没するところの東西を指しているのである。すでに示した「沂南画像石墓前室の東西柱浮彫拓本」（図1）にみえる図像も、東王父が東柱に、西王母が西柱に配されているので、東西ははっきりしている。もし、東王父の台座である「山」を東の果ての海上にある三神山だとすると、西王母の台座である「山」は、西の果てにある崑崙山となる。

そうすると、日月の没するところにある女神西王母は、どのような性格を持っているのであろうか。西王母の所在や形象ならびにその職務などについての初期の記述は、『山海經』の何か所かに提供されている。たとえば、その「海内北經」に、

西王母梯几而戴勝杖。其南有三青鳥為西王母取食。在崑崙虛北
 (西王母は、几に梯り、勝杖を戴く。その南に三青鳥がおり、西王
 母のために食を取る。崑崙虚の北にある)。

とあり、「勝杖」⁽⁸⁾とは婦人の髪飾りであるから、西王母は女性的で
 あることが示されているが、その時代にまだ東王公が現われていな
 いことから見れば、西方への信仰は東方へより早く西王母によって
 具体化されたと思われる。もっとも、神話・伝説では、西王母を西
 方の地名・族名・王の名・神の名などとして伝えられており、いず
 れも西方と強いつながりを持っている。「食を取る」三青鳥のほか
 にだれもおらず、ただ一人崑崙虚(山)にいる西王母については、
 「西山経」には、

西王母其状如人、豹尾虎齒、而善嘯。蓬髮戴勝、是司天之厲及
 五殘(西王母その状は人の如く、豹尾に虎齒をもち、そしてよく嘯
 える。蓬髮で勝を戴き、天の厲と五殘を司る)。

と記されている。「天の厲と五殘を司る」ところから見れば、西王
 母は疫病や刑罰を管理するのを職務とする神であるが、しかし「豹
 尾に虎齒をもち、そしてよく嘯える」といえば、猛獣のような恐ろ

しい怪神としか思えない。

恐ろしい形相をするのが、おそらく疫病などの災難を取り締まる
 には有利であるかもしれないが、このような西王母はまた、服めば
 永遠に生きることのできる薬を持っている。すでに触れた夏の時代
 の弓矢の達人と伝える羿が、西王母から不死の薬を請うた話は『淮
 南子』巻六「覽冥訓」に、「羿請不死之藥於西王母、恒娥窃以奔月」
 (羿が不死の薬を西王母に請ったが、恒娥はそれを窃んで月に奔った)
 とみえる。西王母が羿に薬を渡した時、「この薬は、あなたがた夫
 婦が二人で服めば不老不死になり、一人で服めば、さらに天に上っ
 て神になる願ひもかないます」と言った。⁽¹⁰⁾羿が喜び勇んで持ち帰り、
 吉日をえらんでいっしょに服もうと思つて妻の婦(恒)娥にあずけ
 たこの薬を、ある日、婦娥は一人で盗んで服み、月に昇り、月宮の
 仙女となったという話である。というように、西王母の不死の薬を
 服んで、「婦娥が月に奔る」すなわち「仙に昇る」ことができたの
 だが、同時に月中に不死の生命を宿すことにもなる。それは、『楚
 辞』「天問」に「夜光何徳、死則又育？」(夜光は何の徳ありて、死
 してすなわちまた育るや)とうたわれていることからうかがえるが、
 月が不死である原因は、不死の薬を携えた女がその中に入つて月の
 精となったからである。

西王母は、不死の薬を持つことによって、自分の恐ろしい怪神の
 形相を、不死の術を操る美しい女神に変え始めた。一説によれば、

「時有神西王母、太陰之精、天帝之女」(時に西王母の神があり、太陰の精、天帝の女なり)⁽¹⁾とあり、西王母自身も月の神である。再び長沙馬王堆一号漢墓出土の帛画(図3)を見てみると、天界が描かれた上段の中央にあるのは、宇宙を主宰する天帝の女媧であるが、むかつて右の太陽と扶桑の樹に対応して、その左に三日月が配され、上に兎と蟾蜍(ヒキガエル)がみえる。中国の神話では、月中に薬を搗く白兎と蟾蜍がいると伝えられるが、兎は繁殖力の強い動物であり、その搗く薬ももちろん不死の薬である。蟾蜍は嫦娥が化した動物であるが、その腹や口が女陰のイメージとして古くから信仰されている。つまり、月は全体的に陰に属する女性的なものによって支配され、無限の再生と繁殖を代表するシンボルとなっているのである。要するに、月の神である西王母が西方にあるのは、落ちかかる陽性の日を陰性の女性の力で、月に再生させ、不死なるものにするためということになる。

西王母が不死の薬の持ち主として人間の福寿を操る神に仰がれてからは、人間に訪ねられ、俗界との付き合いが頻繁になってくる。その早期の例は、周の穆王(紀元前十世紀ごろ)西巡にまつわる伝説に見える。穆王の西巡に関する書物では、戦国時代の魏の編年史と伝える『竹書紀年』(作者未詳)が最も古い。晋の時代に発見され、晋の郭璞による注のある『穆天子伝』(作者未詳)も詳細である。ここでは、穆王が西巡の途中で西王母に会った場面を、戦国時

代の鄭国の人である列禦寇の撰とされる『列子』「周穆王」の一文を紹介する。

(穆王)遂宿于崑崙之阿、赤水之陽。別日升崑崙之丘、以觀皇帝之宮、而封之以詒後世。遂賓于西王母、觴于瑤池之上。西王母為王瑤、王和之(やがて崑崙の阿、赤水の陽に宿る。別の日に崑崙の丘に升って皇帝の宮を見物し、これを後世に詒すべく封じた。やがて西王母の賓客となって、瑤池の上にて觴りをした。西王母は、王のために瑤い、王はこれに和した)。

これは、明らかに俗界の人間と神との相会の場面である。袁珂によれば、この周の穆王は、父親の昭王から遊び好きを譲りうけ、遊び戯れること、各地をまわり歩くことが好きであったという。ある日、穆王は西方極遠の国からやってきた手品師の化人に連れて行ってもらって、素晴らしい天上にて精神の散歩をした。以来、国事もかまわず、人民のこともかえりみず、八匹の駿馬に車をひかせて天下をめぐるうとしたが、その行き先で会った一人が西王母である。⁽¹²⁾このように、周の穆王の西巡は、必ずしも西王母に会うことを目的としたものではなかったし、また穆王が西王母から霊薬をもらったという記述なども見られない。しかし、これは人間世界の皇帝にとっての初めての天界訪問であり、白い圭、黒い璧などの土産を西王

母に献じ、西王母と酒を飲みながら哀愁の歌も交わしたとあつては、一種のロマンチックな会合であつたに違いない。

崑崙山は遠く西の果てにある大山塊であつて、神話上、西王母の住む所として有名である。『山海経』の「西山経」では「西南四百里曰崑崙之丘、是実惟帝之下都」（西南より四百里は崑崙の丘というが、実は帝の下都にすぎない）と言ひ、「海内西経」では「海内崑崙之虚、在西北、帝之下都。方八百里、高万仞」（海内の崑崙の虚は西北にあり、帝の下都である。方りは八百里、高さは万仞もある）と言つてゐる。別名に「崑崙の虚」とか「崑崙の丘」とも言うが、具体的な所在ははっきりしない。『淮南子』巻四「地形訓」に、崑崙山についてより詳細な情報がみられる。それによれば、崑崙山の上には、種々さまざまな不死の木があり、飲めば死せずという四水が繞つており、さらに、

崑崙之丘、或上倍之、是謂涼風之山、登之而不死。或上倍之、是謂臯圃、登之乃靈、能使風雨。或上倍之、乃維上天、登之乃神、是謂太帝之居（崑崙の丘からさらに倍の高さにのぼると、涼風の山と謂ひ、これに登れば不死となる。さらに倍の高さにのぼると、臯圃と謂ひ、これに登ればすなわち靈をえて、風雨を使うことができる。さらに倍の高さにのぼると、これこそ上天であり、ここへ登ればすなわち神となる。これは太帝のすまいと謂う）。

というように、崑崙山は帝の下都すなわち天帝の地上における行宮であり、登れば不死・昇仙・神になるといふ超俗の樂園であらう。そうすると、太陽の不滅、人間の不死と昇仙という、人類が古来追求してきた願望が、まさに「帝の下都」の崑崙山を支配する「天帝の女」の西王母によつて実現されるのである。そして、西王母にそれができるのは、彼女が不老不死の薬を持っているからである。

西王母と桃

西王母の持つてゐる不老不死の薬とは、いったい何であらうか。晋の王嘉が撰した『拾遺記』巻第六の「後漢」の条に、明帝（五八〇～七六年在位）の皇后が「王母之桃、王公之瓜、可得而食、吾万歳也」（王母の桃と王公の瓜をもし手に入れて食することができれば、わたしは万歳になれるのに）と嘆いた記述がみえ、食らえば万歳（すなわち不老不死）になる桃は、西王母の持つてゐる、いわゆる不老不死の仙薬と考えてよからう。いわゆる王母の桃はすなわち西王母桃であつて、また、すでに「桃の植物文化誌」のへ2・桃の利用史⁽¹³⁾で紹介した『本草綱目』の中で、李時珍は「西王母桃は、一名に仙人掌、即ち崑崙桃である」と言つてゐるので、西王母・仙人・崑崙山は桃によつて一つに結びつけられている。そこで、西王母と桃との関係、そして桃の担つてゐるシンボリズムを次に述べることにす

る。

ところで、周の穆王の西王母との会合は、西王母信仰の芽生えであると同時に、また刺激でもあると思われる。そして、精神の散歩を案内してくれた手品師の登場から見ると、穆王の西巡の伝説は神仙思想も加わったものであり、戦国時代あたりから作られた話であるのが明らかである。穆王と西王母との会合が西王母を人間化、女性化した契機であるとすれば、それ以降の時代においては、ますます西王母を美化しつつ神秘化する傾向をもつ。神仙説や神仙術を篤信する漢の武帝の時代になると、西王母は品の高い女神になったばかりでなく、頻繁に人間の世界に降りて皇帝に会ったりするようになってきた。これに関しては、たとえば漢の班固の撰とされる『漢武帝内伝』には、こう描かれている。

（漢武帝）好神仙之道、常禱祈名山大川五岳、以求神仙。元封元年正月甲子、登嵩山起道宮、帝齋七日、祠迄乃還。至四月戊辰、帝間居承華殿、東方朔、董仲舒在側。忽見一女子著青衣、美麗非常。帝愕然問之。女対曰、我留宮玉女王子登也。乃為王母所使從崑崙山來。語帝曰、聞子輕四海之祿、尋道求生、降帝王之位、而屢禱山岳、勤哉、有似可教者也。從今日清齋不閑人事、至七月七日、王母暫來也。帝下席跪諾。言迄、玉女忽然不知所在。帝問東方朔、此何人。朔曰、是西王母紫蘭宮玉女、常

伝使命、往来扶桑、出入靈州交関常陽。（漢武帝は神仙の道を好み、常に名山大川、五岳に禱祈して、神仙を求めた。元封元年（紀元前一〇）正月甲子、帝は嵩山に登って道宮を起し、そこで七日間齋をし、祠りおわって帰った。四月戊辰の日に至り、帝は承華殿の間に居り、東方朔・董仲舒が側にいたとき、ふと、青衣を着た非常に美麗な女子があらわれた。帝は愕然として問うた。女子は、自分は留宮の玉女たる王子登というもので、王母の使いとして崑崙山から来たのだ、と答えた。そして、帝に語るに、あなたは四海の祿を軽んじ、道を尋ね生を求め、帝王の位を降りて、しばしば山岳に禱することに勤めていと聞いた、どうやら教えるべきものがあるようである。今日から清齋して人事をなおざりにさえないければ、七月七日に至って、王母はしばし訪れるであろうというのであった。帝は席を下り跪いて承諾した。言いおわるや、玉女の姿はたちまち見えなくなった。帝は、あの人は何ものか、と東方朔に問うた。朔は、あの人は西王母の紫蘭宮の玉女で、常に使命を伝え、扶桑に往来し、靈州・交関・常陽に出入りしている、と答えた）

かくして、七月七日、漢の武帝は厳かに西王母を宮中に迎えるのであるが、それを伝達してきたのは「玉女」である。この玉女が、青衣をまとって崑崙山から来たと言え、西王母のために食を取る役をつとめる青鳥のことが思いだされよう。そして、この仙女は崑

崑崙山から来たばかりではなく、扶桑との間をも往来するというからには、太陽を載せて東から西へ飛ぶ太陽の鳥ともつながっているのではないだろうか。ここでは、すでに東方の海上仙界と西方の山中仙界との混合が見え隠れしている。とすれば、西方の女神、月神の西王母が太陽の鳥である青鳥を使者としているのは、何を意味しているのだろうか。つぎの引用文にあるように、西王母はまた、卵のような大きい青色の仙桃の持ち主なのだ。ここでも青が主役である！

西王母が訪れてきたことについて、『漢武帝内伝』は、ひきつづきこう記録する。

下車登牀。帝跪拜問寒暄、畢立。因呼帝共坐。帝面南。王母自設天厨、真妙非常。……又命侍女、更索桃果。須臾以玉盤盛饌桃七顆、大如鴨卵、形円青色、以呈王母。

母以四顆与帝、三顆自食。桃味甘美、口有盈味、帝食輒収其核。王母問帝、帝曰欲種之。母曰此桃三千年一生實、中夏地薄、種之不生。帝乃止。(車を下りて牀に登る。帝は跪いて拝礼し、寒暄を問うた。それがすむと西王母は立ちあがって、帝を呼びともに坐した。帝は南に面した。王母は自ら天厨を設けたが、まことに見事なものであった。(中略)また、侍女に命じ、さらに桃果を索めさせた。すると、あつというまに玉盤に仙桃を七つ盛った。大きさは

鴨の卵ほど、形はまんまるで青色である。それを王母に呈した。王母は四つを帝に与え、三つを自らが食べた。桃の味は甘美で、口いっぱい味ひろがった。帝は食べおわると、その核をしまった。王母が帝に問うたところ、帝は、この種を植えたいと思うのです、と言った。王母が、この桃は三千年に一度だけ実が生るのです、中夏は地味が薄いので、この種を植えても生えないでしょう、と言ったので、帝は止めた)

このように、西王母が漢の武帝を訪れたときに、自ら天厨を設け、珍味・美酒を数多く並べたが、なかでもとくに注目されるものに、果物として分かち合ってた食べた仙桃である。西王母が七つの桃を分けて、四つを武帝に与え、三つを自分が食べたところに、奇数と偶数による陰陽の統合が見える。⁽¹⁾これは桃と西王母との結合を示す最初の記録である。三千年に一度しか実らない桃というと、度朔山の大桃樹が連想される。清の時代に張英(一六三七―一七〇八)らが編集した『淵鑑類函』所引の『十州記』には「東海に山があり、度朔山という。そこに大きな桃樹があり、屈盤すること数千里に及び、蟠桃という」とあるように、度朔山の大桃樹はすなわち蟠桃の木である。この木はまた別名に「蟠木」とも言う。蟠桃は、「蟠」が『康熙字典』では、「蟠、通作盤」(蟠は、通じて盤に作る)といい、『集韻』では「蟠、大也」(蟠は、大なり)というように、円盤状の



図4 西王母

大きい桃の果実である。西王母と仙果としての桃との強い結びつきを画像にしたものは、浙江省紹興出土の画像鏡¹⁵にみえる。後漢から三国時代までの間につくられたものらしく、中央に頭に勝を戴いた西王母が正座し、桃をのせた盤をささげ持つ侍女が後ろに立っている。空を飛ぶ飛仙、羽人が手を伸ばしている様子から見ても、この桃を欲しがっているのだろうが、侍女の後ろには、鳥のような鳥が何かを口にくわえて飛んでいて、西王母のために食を取ってきたものと思われる。東の果ての東海にある蟠木に実った蟠桃が、西の果てにいる西王母の持ちものとなったのは、意味深い。そして、その「青色」というのも、単なる偶然で配された色ではなさそうである。しかしながら、大きさにしても色にしても、今の観点から見れば美しくも美味しくもなさそうな桃の果実は、「食此可得極寿」（これ

を食べれば、極寿を得るべし¹⁶）である。「可得極寿」とは、人間の寿命を極限にまで延ばすことができるということであるから、確かに仙桃といえる。この役割は、すでに拙論「桃の民俗誌―そのシンボリズム（その一）」の4・不老長寿の仙果¹⁷に引用した『神農経』の「玉桃を服用すれば、長生きして死なない」という記述や、『抱朴子』が述べる「桃膠……多量に服用すれば断穀できる」という記述などと、まったく一致しているのである。食べれば死なない、断穀できる（仙人になる）とすると、西王母の仙桃とは、すなわち彼女の持つ不老不死の薬をイメージ化したものではなからうか。この仙桃は生命の色を代表する青色をしているし、死を再生に転換させる生命のシンボルでもあった。

これについて、初唐の時、太宗の寵臣であった魏徵（五八〇～六四三）という政治家が死んだとき、太宗が陝西省礼泉県の陵墓に高さ四・三メートルの「蟠桃碑」を立てさせたという事実を述べておこう。いわゆる蟠桃碑とは、碑冠に蟠桃の図案が刻まれた碑のことであるが、漢の武帝が七月七日に西王母に会って蟠桃を食べた伝説を引き継いで、太宗にとつては「千載難得」（千年たっても得がたい）の人材であるという意味で立てられといわれている。碑に蟠桃を刻んだのは、漢の武帝が西王母に会った伝説に基づいているけれども、得がたい人材という意味より、魏徵は死んでも、仙人のように永遠に生きている、あるいは蟠桃によってその再生を祈念してい

るというように理解したほうがよいのではなからうか。

このように、西王母が漢の武帝に与えた仙桃は、すなわち不老不死の薬と同じであるが、この話に関する記載は、晋の張華の撰とされる『博物志』にみえるほか、『漢武故事』にもみえる。次に、『漢武故事』に記されているこの仙桃の所在と関係のあるところを、補足として見よう。

東郡送一短人、長七寸、衣冠具足。帝疑其山精、常令在案上行、召東方朔問。朔至呼短人曰、巨靈、汝何忽叛来、阿母還来否。短人不对、因指朔謂上、王母種桃、三千年一結子。此兒不良、已三過偷之。遂失王母意、故被謫来此。上大驚、始知朔非世中人也。(東郡が、一短人こびとを送ってきた。背丈は七寸だが、衣冠はともにもきちんとしている。帝はこれを山の精かと疑い、常に案の上で歩かせていた。東方朔を召よんでたずねたところ、朔は短人と呼びかけて「巨靈よ、おまえはどうして勝手にここに来たのか、阿母はまだ来ないのか」と言った。短人は対こたえず、朔を指して帝に言った。

「王母が植えた桃は三千年に一度だけ子こを結むすぶんです。ところがこの児こはわるいやつで、もう三回もそれを偷ぬすんだものですから、王母の信用をなくして、ここに流されたんですよ」と。帝は大いに驚き、朔が世俗の人間でないことをはじめて知った)

東方朔(紀元前一五四〜同九三)とは、漢の平原厭次よんじ(今の山東省平原県)の人、字は曼倩であり、実在の人物である。武帝のとき、上書して政治上の施策を説き、拜命して侍従となったが、後に奇計と弁舌で武帝の寵臣となった。彼は俳諧・滑稽で人気を集め、異聞も後を絶たず、方士たちに神仙として付会され、木星の精ともいわれた。西王母の桃を三度も盗んで武帝のもとに追い出されたというのも、このような神仙説からの影響であるが、魯迅の輯本「漢武故事」によれば、東方朔が天界から追い出されたとなっている。すると、西王母のいる崑崙山とはすなわち天界であり、西王母の桃樹も天界にあるはずである。

ところで、「東方朔が西王母の仙桃を盗んだために謫たせられたとは、のちの『西遊記』における齊天大聖の偷桃鬧天とうとうてんの故事の祖形であらう」といわれるように、東方朔はここで孫悟空と結びつく。孫悟空と桃との深い関係については、すでに『大唐三蔵取経詩話』「入王母池之处第十一」にみえる例をあげて触れたが、それは一万年に一つ実り、それを一つ食べれば三千年生きるといふ桃が落ちて、子どもと化したり乳棗となったりする話であった。その話のすぐ直前の経緯を、次に紹介しよう。

さらに旅をつづけること数百里、法師は音おとをあげました。猴行者はそこで、

「お師匠さま、いましばらくのご辛抱ですぞ。五十里も行けば、西王母池ですから」

「お前は来たことがあるのかね」

「八百歳の時に、ここに来て桃を盗んで食べましたが、それからいまに至る二万七千年というもの、とんと来ておりません」
「いまでも蟠桃の実がなっていたら、三つ四つ盗んで食べたいものだ」

「わたしはその時、十個盗んで食べたばかりに、王母にひっ捕えられて、左のあばら骨を八百回、右を三千回、鉄棒で打たれたあげく花果山の紫雲洞に流されたんです。いまでもあばら骨が痛むくらいですから、盗んで食べる気なんてさらさらありませんよ」

すると法師のいわれるよう、

「この行者はなるほど大羅神仙（道教神）みたいな奴だの。はじめこいつが黄河の澄むのを九度も見たとぬかした時は、ホラ吹きめと思っていたが、若い時にここにきて桃を盗んだというのを聞けば、どうやら本当らしいの」⁽²⁰⁾

というくだりであるが、徳の高い僧である唐三蔵でさえ、孫悟空の前身である猴行者をそのかして桃を盗んでこいというのは確かに

面白い。猴行者がみずから白状した、西王母の桃を盗み食いしてひっぱたかれ、凡界に追い出されたという話はいきいきとしていて、これまた東方朔に関する伝承を思い出せる。すなわち、桃を盗んで花果山に追い出された猴行者が高僧の唐三蔵を西王母池に案内することは、同じく桃を盗んで凡界に追い出された東方朔が、西王母を武帝のもとに案内し桃を贈るというストーリーと、まったく軌を一にするものである。また、唐三蔵が桃を欲しがると、漢の武帝が不老不死を願って桃をもらったのも、西王母の桃が不老長生の仙果という信仰がはたらいたからなのである。

天上の桃

すでに述べたように、西王母が『山海経』において初出であるならば、西王母にまつわる信仰は戦国時代あたりから起こり（『竹書紀年』や『穆天子伝』などにみられる周穆王と西王母との会見にめぐる伝説は、やはり戦国時代において起こった西王母信仰に付会して作られた話であろう）、秦代のころに盛んになってきた不老長生を求める神仙説に吸収され、そして漢代に入ってから道教の影響を受けつつ爆発的に増幅し、民間にまで広まっていったのであろう。桃にまつわる信仰も、このように西王母の信仰の増幅に伴い、また神仙思想や道教理念に吸収されながらも西王母の信仰と合流して、いわゆる不老長生の仙果となったと思われる。このあいだに、西王母のイメー

ジが野性から女仙へ、その住いが崑崙山から天界へと移り変わるにしたがって、桃も天上の仙果となっていく。

さらに、『大唐三蔵取経詩話』が南宋の末ごろ刊行されたものといふことから見ても、宋代から民間信仰の記録や小説などのなかに西王母と桃がしばしば現われ、また西王母といえど桃、桃といえど西王母という、切っても切れない深い因縁関係になったのである。

こういう流れの中で、『大唐三蔵取経詩話』の後を受け継いだ明刊本『西遊記』の第五回「蟠桃を乱して大聖丹を偷み、天宮に反して諸神妖怪を捉える」には、東方朔の古い伝承はすでに見えないながら、孫悟空が天宮の仙桃を盗み食いし、西王母の蟠桃会を荒らして罰せられるさまが描かれている。そこでは、孫悟空が天宮の蟠桃園の管理者を命ぜられ、土地神に案内してもらって目にした天宮の蟠桃園のくだりは、こうである。

元気に育って粒は鈴生り、元気に育って花花木に満ち、粒は鈴生り枝もたわわ。枝もたわわに錦の弾、花は木に満ち群れてくれない。開いて結んで熟れるにや千年、夏冬別なく遅れりや万年。先に熟れば、赤ら顔、おくれて生れば、青い肌。緑があった紅肌が、日に照り映えりやまっかつか。木木の下には珍しい花花、年じゅう散らずに咲いている。まわりにや楼台また館舎、空にはいつも雲と虹。玄都（神仙の居所）の並みの種じ

やなく、瑤池（西王母の居所）の王母の植えたもの。といったありさま。

大聖は長いこと見物していましたが、土地神に、「この木は何株あるのです？」

とたずねると、土地神は、

「三千六百株あります。前がわに千二百株、これは花も小さく、実も小さく、三千年に一度熟します。人がこれを食べると、仙人になり、道術をおぼえ、からだはすこやか、身は軽くなります。中ほどに千二百株、これは花が八重で実が甘く、六千年に一度熟し、人がこれを食べると、霞に乗って天翔り、不老不死になります。後ろがわに千二百株、これは紫の紋様があつて、核があさぎ色。九千年に一度熟し、人がこれを食べると、天地と寿を齊しくし、日月と庚を同じくします」⁽²²⁾

『西遊記』は確かに古今稀有の怪異小説に数えられるが、しかし数多くの史実に基づき、またそれまでのさまざまな民間信仰も織り込まれていることは否定できない。ここで引用した桃に関するところでも、たとえば、「元気に育って粒は鈴生り、元気に育って花花木に満ち、粒は鈴生り枝もたわわ」という訳文にあたる原文は、「天天灼灼、顆顆株株。天天灼灼桃盈樹、顆顆株株果压枝」であるから、その「天天灼灼」という表現は後述するように『詩経』の中

の表現であり、「玄都」とは道教系の神宮であり、また「瑤池の王母」といえば、もちろん西王母伝説をそのまま引いているのである。

さらに、『西遊記』において、桃ははじめて園の規模として天界に出来上がり、その株数からみえる園の空間的広さにしろ、その桃樹の開花・結実からみえる桃の時間的長さにしろ、みな空前絶後のものであるし、さらにその三種類に分けられた桃樹と、食べてそれぞれ三段階の神仙となるという効能も、たとえば『抱朴子』『論仙』にいう「挙形昇虚」（形を挙げて虚に昇る）天仙・「遊於名山」（名山を遊ぶ）地仙・「死後蛻」（死後に蛻からぬぐ）解尸仙など、神仙説の説かれる仙人三種類説に共通しているのである。したがって、ある意味で言えば、『西遊記』における描写は、桃に関する従来の伝承・信仰を受け継ぎながら、天上の桃というイメージを具体化したものと言えよう。

『西遊記』は小説としては名作であるがゆえに、その影響力が見のがすことはできない。というのは、明清の時代に、西王母と蟠桃をもって長寿を祝い、またその蟠桃は天上から採ってきたものだとするような要素が目立ってくるのは、いうまでもなくわざと西王母の蟠桃会をまねたためだといふ雰囲気を作り上げるためのものであるが、西王母と桃の信仰がこのようににわかに民間の基層にまで広がり、庶民化されたのは、小説の力によらなければ不可能ではないかと思われる。

いずれにしても、『西遊記』における孫悟空の蟠桃園荒らしの話は、後世ひろく伝えられているばかりでなく、それ以降の西王母と桃にまつわる信仰をさらに刺激したといえる。それはまず、明清の時期にさかんに行なわれていた天に登って桃を盗み取るというような芸を挙げることができる。たとえば、明の銭希言が著した『獮園』第二に、「偷桃小児」という話がある。これによれば、明の弘治・正徳年間（一四八八～一五二二）に、杭州の項双溪公が広東左布政に任官し、誕生日に客を招いて宴を開いたところ、一幻人が数歳の小児をつれて訪れ、蟠桃を献じたいと言上する。季節は冬だったのに、大皿にみごとに仙桃二個を載せて差し出した。どこから手に入れたかと聞くと、これぞ西王母の桃にて、小児に命じて瑤池より取ってきたものであると答える。二つだけでは客に出す分が足りないから、もう十個も取って来いと命ずる。幻人はそれを承けて、二尺ばかりの棒を十数本次々に繋いだところ、小児がそれをよじ登り、雲の中に入って姿を消した。しばらくすると、枝葉のついた桃十個が落ちて来たので、これを客人に献じると、みな驚いて喝采したという。

これと似た話は、清の蒲松齡（一六四〇～一七一五）の『聊齋志異』巻一にみられる「偷桃」の話である。この話は、蒲松齡が少年時代にみずから見たこととして書いたのであるが、すなわち、例年春節の前日に行なわれる「演春」という盛大な催しに、父子連れの

術人が出場する。父親は長さ数十丈の縄を空中に向けて投げて直立させ、子がそれをよじ登って天上の王母園にある桃を取ってくるという芸を披露したという。また、清の褚人穫が著した『堅瓠広集』卷三「上天取仙桃」にも、明の嘉靖七年（一五二八）にあったというこの類の芸がみられる。棒やロープを道具に使って天上に登る芸そのものも奇抜で、見物人をおどろかせるが、天上から桃を取ってくるという着想は、西王母と桃との信仰による結びつきであろう。

西王母の桃をもつて長寿を祝うことの源流は、『漢武故事』や『漢武帝内伝』などに伝えられる西王母が持っていた、三千年に一度だけ実を結ぶという桃にあるが、直接的には孫悟空によってめちやくちやにされた仙神の盛会、すなわち西王母が主催する蟠桃会のイメージから得た影響が少なくないであろう。現在は建物しか残っていないが、北京の東の郊外に、明の万曆三十四年（一六〇七）に建てられたといわれる「護国太平蟠桃宮」という道観がある。澤田瑞穂によると、これは王母娘々こと女神西王母を奉祀するところであり、「蟠・桃・聖・會」と一字ずつ大きく鑄刻した銅版が、正門の門殿の壁に嵌めこまれてあったという。この道観の主神は、王母娘々、すなわち西王母で、尊号は瑶池金母であるが、かの女は天仙の棟梁たる女神として全体を統括するのみで、配祀された部下の各娘々（女仙）が各専門部門において王母娘々の命により職務を執行する。したがって、本殿である王母殿の殿内東西の壁ぎわに、天仙

娘々・子孫娘々・乳母娘々・眼光娘々・后土上帝・天右聖母・癩疹娘々・痘疹娘々・催生娘々・送生娘々・離山老母・天左聖母という十二体の女仙が左右に配祀され、また同じ東西両壁の上方に、靈官殿・三官殿・玄天大帝殿・后土廟・三清閣・老君殿といった小さな殿宇や、諸天將・諸女神・二十八宿神および天神・星斗などの小さな神像が配されて、文字どおりの「群仙慶会図」となっている。

蟠桃宮を祀る廟会は、蟠桃聖会とも呼び、旧曆の三月三日を中心
に三日か五日間盛大に行なわれていたことが、『天尺偶聞』卷十の「三月初三、遊蟠桃宮」（三月三日、蟠桃宮に遊ぶ）や、清の潘榮陞の『帝京歲時紀勝』などの、北京では三月三日に蟠桃宮や東岳廟に遊ぶ習俗があるという記載からも十分窺われる。呉友如の筆による「蟠桃会」に描かれているように、清朝の天津に西王母を祀る「福寿宮廟」があり、毎年三月三日になると、そこで蟠桃会が行なわれ、参拝に参加すれば病を却け年を延べることができ、身体健康・子孫繁栄となれると篤信されるので、大変な賑わいだったらしい。²⁴ 現在の中国大陸では衰えをみせてきたが、台湾では「瑶池金母」の信仰は新宗教の一つとして、近年とくに盛況をみせてきたという。

旧曆の三月三日に蟠桃聖会を行なうのは、道教ではこの日を西王母の誕生日と定めていたからであるが、しかし、古代において桃の花が咲き乱れる仲春の季節に高祿を祀る賑わいを思いだせば、三月三日を西王母の誕生日に定めたのは決して偶然のことではない。す



図5 蟠桃会 孫繼林編・呉友如繪『晚清社会風俗百図』(1996年、学林出版社)による

で「伝承の一―桃の生命力」において述べたように、高祿は始祖母として愛情・婚姻・生育をつかさどる女神であり、これに対して、後世における西王母への信仰も、女性の信仰礼拝の対象となり、祈

願も子求め・安産および子女の養育に関する類であるから、何千年もの歳月がたっているにもかかわらず、西王母が高祿の性格と役目をほとんどそのまま受け継いでいるのである。西王母はもともと疫病と刑罰をつかさどる恐ろしい怪神であったが、「疫病とか刑罰はいずれも人命に関係がある。彼が人の命を奪う力をもっているかぎり、当然人に命を与える力もあるはず」²⁵なので、不死の薬をもつようになり、さらにはついに生命の授与や保護をつかさどる女神に変わってきたのである。したがって「招魂統魄」を中心に固まった三月三日の祭りの基本的な内容が、陰と陽との調和を求め、もって生命の蘇生・誕生・再生を迎えることからして、三月三日という特別な日を生命の保護神たる西王母の誕生日にしたのは当然のことだったのである。ただし、古代において三月三日が祭りとして固まった発端や意味、そして西王母がもつ不死の薬が桃の実であることは、もっとも根底のところ、現代における西王母の信仰をも支えているものではないかと思う。

三、桃と桃源郷

陶淵明の『桃花源記』

古代中国人の観念において、永生―不死―がいかんして得られるか、また人間の現実の生の営まれる世界の外に、別の世界が存在したかは、上述した三神山に関する神話や、崑崙山と西王母に関する

伝説から知られる。三神山が東の果ての海上に設定された理想郷であるのに対して、崑崙山は西の果ての山中に設定された理想郷であって、ともに仙人がつかさどる不老不死の樂園であるが、この東と西のシンメトリーの関係にある二種の樂園には、ともに桃が深くかわっていることは、すでに詳述したとおりである。東の海上は日の出るところであり、西の崑崙山は日の落ちるかわりに月が昇るところであるので、信仰的に永恒的な生命力・不老不死にイメージされたに違いないが、桃の存在は無視できない。その桃は、生と死の境界にあって、生を助けて死を救うという大きな役割を担い、いわゆる生から死、死から生という生命の時間的・空間的循環を無限に増幅させる、宇宙的な構造転換装置なのであろう。

秦漢時代よりはるか以前に觀念されはじめたこの種の不老不死の樂園は、望んでも求められない性質のものであったが、しかしそれは理想郷の基本的なパターンとなり、さまざまなヴァリエーションを生みだしながら、時代を超えて脈々と受け継がれ生きつづけた。その代表的なものとしては、たとえば、長期間に植物性の仙薬を用いた結果、永遠の若さを保つことに成功した七十余人の伝記を収めた前漢の劉向（りゅうきやう 前七九〜前八）の作とされる『列仙伝』、道家的神仙思想が大流行した六朝時代の、東晋の葛洪が仙人になるための実践理論を説いた『抱朴子』^{（16）}、また仙人になった九十余人の伝記集『神仙伝』などがある。しかしながら、魏晋の時から、仙人にな

りたいという関心よりも、生活苦のない仙界を求めたいという願望へと、徐々に切り換えられてくるのである。このような認識と傾向に支えられて、いかにして仙界に住む仙人になるのかを中心に展開された従来の神仙説から、俗人が俗界から仙界を訪問するタイプ、すなわち「仙界訪問譚」が生まれてくる。「仙界訪問譚」における訪問先は、三神山のような「海上仙界」より、陸続きの「山中仙界」のほうが圧倒的に多く、俗界と仙界とのあいだには、山や谷川が隘路^{（17）}として設定され隔てられているのが普通である。この仙界においても、桃が主役を演じ続けるばかりでなく、その基本的な役割も変わりはない。

「仙界訪問譚」はさまざまなヴァリエーションを示しながら展開されるのだが、桃の伝承と強く結びつけられているものに、葛洪よりほぼ八十年後に生をうけた晋代の陶淵明（三六五〜四二七）の『桃花源記』が名高く、桃にイメージされる仙界が展開される。『桃花源記』とは、陶淵明の『桃花源詩并記』^{（26）}（『桃花源の詩并びに記』）の中の、詩の前に置かれた記（散文体の文章）であり、以下これを紹介しつつ、桃の伝承とのつながりを分析することにする。

晋太元中、武陵人捕魚為業。緣溪行、忘路之遠近。忽逢桃花林、夾岸數百步、中無雜樹、芳草鮮美、落英繽紛。漁人甚異之。復前行、欲窮其林。

ここまででは、この文章の第一節ととられるが、「晋の太元の中」

とは東晋の時代、すなわち孝武帝の太元年間（三七六～三九六）のころのことである。「武陵の人で、魚を捕るのを業としていたものがあった」。「武陵」とは、いまの湖南省、洞庭湖の西岸にある山地の地名なので、物語の発生は時間的にも場所的にも現実らしく書き出されている。魚を捕るのを業となす漁師が舟で「溪に縁って行き、路の遠近を忘れる」というのは、かれがあまりにも夢中に、あるいは無心になっていて、空間的かつ時間的な経過を意識しなかったことを示しているであろう。その間に、漁師が「忽ち桃花の林に逢う」のであるが、つまり桃花の林がいかに思いがけずに突然現われてきたのであり、その桃花の林は、なんと「岸を夹んで数百歩にわたっていて、中には雑樹とて無く、芳しい草は鮮やかに美しく、落ちる英は繽紛としている」のであった。ここには、桃花の林の広さや純潔さ、草と花の美しさをもって、異郷ぶりを示唆している。そこで、「漁人は甚だこれを異とし」、斬新で鮮烈な、白昼夢のような桃花の林の風情に魅惑されてしまい、「復た前んで行って、其の林を窮めようと欲した」。桃源郷への訪問はここから始まる。

桃花の林の出現と、桃花の林への漁師の憧憬が描かれる第一節に続いて、第二節には、桃花源の出現と桃花源の中の風景が描かれる。

林尽水源、便得一山。山有小口，彷彿若有光。便捨船從口入。初極狹，才通人。復行数十步，豁然開朗。土地平曠，屋舍儼然，有良田・美池・桑竹之屬。阡陌交通，雞犬相聞。其中往來種作，男女衣著，悉如外人。黃髮垂髫，並怡然自樂。

「林が水源に尽きたところで一山となった。山には小さな口があり、かすかに光があるようだ」。すなわち谷川の源までのぼりつめて、ふと見ると、目の前に一つの山が立ちふさいでいる。ところで、その山のふもとところに、小さい洞穴のような口が開いており、のぞくともなく見るとその奥からほかに光があるようにみえて、漁師をその奥深い世界へと誘い込まずにはいられない気配であった。漁師は「便ち船を捨てて、口より入る」のであるが、その洞穴は「初めは極めて狭く、わずかに人を通すのみ」、しかし、「復た行くこと数十歩にして、豁然として開朗たり」となるのである。「数十歩」というから、かなり長い洞穴のように思われるが、しばらく進むと、パッと開けて明るくなったというのは、その後に展開されてくる仙界にとっては、意味深い「玄関」的な役割をになっているのである。その奥の様子はといえば、「土地は平らかにして曠く、屋舎は儼然として、良田美池、桑竹の属があり、阡陌（南北東西）は交わり通じ、鶏犬のこえが聞こえる。其の中を往き来して種きし耕作している男女の衣著は悉く外界の人と同じで、黄髮（老人を指

す)も垂髫(子供を指す)も、みな怡然^{いぜん}として、自ら^{みづか}楽しむ」のであって、安らかな田園の風景が広がっている。

見漁人、乃大驚、問所從來。具答之。便要還家、設酒殺鶏作食。村中聞有此人、咸來問訊。自云先世避秦時乱、率妻子邑人來此絕境、不復出焉、遂与外人間隔。問今是何世、乃不知有漢、無論魏晉。此人一一為具言所聞、皆嘆惋。余人各復延至其家、皆出酒食。停數日、辞去。此中人語云、不足為外人道也。

ここまでは第三節であるが、桃源郷のなりたちと桃源人の素朴さや暖かさが描かれている。村びとが「漁人を見て、びっくり仰天し、どこから来たかとたずねたので、くわしくこれに答えた」から見れば、漁師の突如とした現われが、よほど村びとを驚かし、そのあいだで大きな波紋を巻き起こしたように見えるいっぽう、逆に桃源郷がいかに閉ざされていたところであるかも窺える。問いと答えが一とおわり終わると、安心感を得た村びとのおとさの反応は、「さっそく彼を招待して家に帰り、酒を設け鶏を殺してごちそうを作った」とあり、いかにも異郷の人らしい警戒心のない、素朴な歓待ぶりなのである。そして、飲食しているあいだ、「村中、この人のことを聞き、みなやって来てあれこれたずねた」が、その代わり、「彼らが言うには、先祖が、秦時の乱を避け、妻子と邑人^{むらびと}を率いてこの絶

境に来て、ふたたびここから出なかった。かくて外界の人と隔絶したままだとのこと」というように語っていたのであった。この話は、桃源郷は仙界でないこと、そこに住んでいる人びとも仙人ならぬふつうの人間であることを伝えている。つづいて、漁師が「今はいいかなる世なるかとたずねるのだが、漢のあったことさえ知らないのだから、魏晉を知らないのはもちろんである。この人はいちいち詳しく答えると、みなみなおどろくのであった」というので、桃源郷の人びとがまったく外界との交流なしに何世代も暮らしていることが分かる。「ほかの人もそれぞれの家に招き、酒食を出してごちそうした。こうして停^{とど}まること数日、辞去するにあたり、村の人びとが言うには、わざわざ外界の人に言うまでもありませんよ、と。」ここまできると、陶淵明筆下の桃源郷の様子や由緒は、漁師自らの体験によって解明されたのである。

最後の節には、漁師はいったん桃源郷を出てから、ふたたび人々を連れてそれを探そうとしたが、とうとうだれも見つからずに終わったことが書かれているのだが、詳しくは次のとおりである。

既出、得其船、便扶向路、处处志之。乃郡下、詣太守說如此。太守即遣人隨其往、尋向所志、遂迷不復得路。南陽劉子驥、高尚士也、聞之、欣然規往。未果、尋病終。後遂無問津者。

「そこを出て自分の船を見つけると、さき来た路にそって、ところどころに印をつけておいた。郡に着くや、太守のもとに行き、かくくしかじか話した。太守はただちに人を遣わし、かれに随って、印のつけたところをたどらせたが、ついに迷って、路を見つけないことができなかった。」

このように、陶淵明は時間・場所・人物などを詳細に示しつつ、ほんとうにあるかのようにつくりあげた桃源郷を、ここではまた、印をつけたにもかかわらず、いくら探しても見つからないものにしてしまい、桃源郷の虚幻奇異、逢うことができて求めることができない神秘の性格を付与したのである。

それから、「南陽の劉子驥は、高尚の士であったが、これを聞いて、欣然として往こうとくわだてたが、果たされぬうちに、まもなく病気で死んだ。その後、それを探し求める者もいなくなった」というのであるが、劉子驥(27)という実在らしい人物を挙げることによって、物語の真实性を補強することになって、その記述はやはり桃源郷を実在しないものにしてしまった。この虚実をまじえた書き方は、現世と異界、現実と異常、理想と夢幻のあいだを混同させ、異界の神秘性を無限に増していく。

歴史的にみれば、陶淵明が語る桃源郷は超自然的存在の世界ではなく、秦の始皇帝の暴政にたえかねた避難者の子孫が住む土地である。それは、その住民たちが着ている衣服などが古い時代のままで

あること、仙人がもっている超自然的能力など何ももっていないことから分かる。戦乱のつづいた魏晋時代において、避難のために山に入った人や、社会に不満を抱いて山中に隠遁した「脱俗」の士が確かに多かったのは事実である。北宋の詩人王安石（一〇二一—一〇八六）が陶淵明の『桃花源記』にもとづいて書いた詩『桃源行』
『桃源の行』に、「児孫生長と世隔、雖有父子無君臣」（児孫も生きて俗世は遠く、父子はあれども君臣のわかちなし）とあるように、桃源郷とは君臣の差別、すなわち圧迫や搾取のない、古代的な平和な生活が保たれる環境であり、現実の社会から見れば、現実否定か現実逃避を前提とした擬制の理想郷である。隠遁した人がおおぜい出た以上、隠遁地にまつわる伝説が生まれてくるのも当然であるが、さらにそれまでに流行っていた仙神説や道教思想が加わって、仙界めいた理想郷が武陵桃花源となったのである。

桃花源は常人の世界から隔絶された、隠れ里のような異界であるが、蓬萊山の海上他界と崑崙山の山中他界、また天帝の住まう天上他界といった「どこにも存在しない」空想の理想郷すなわちユートピアとは違って、現実の世界とは地つづきのところにある。しかし、そこへたどりつく途中に、くぐり抜けなければならない隠れた通路が一つしかなかったこと、その通路が二度と見つけられなかったことなどは、その当時流行っていた「仙界訪問譚」と著しく類似している。すなわち、それを見つけ、そしてくぐり抜けるには、異常な経

験によらなければならないが、これは神仙説や道教思想で言えば「修練」である。仙界を人間の世界に持ち込んだことには、陶淵明が当時の民間伝説を十分に利用しながら、自らのある想念、自己の求めえなかった理想といったものを託しているように思われるのである。この点では、陶淵明の思想が基本的に儒教的であるにもかかわらず、道教的な自然へと回避する隠遁傾向も持ち合わせていることが『桃花源記』ににじんでいるし、また逆に、この一文から道家思想の影響と存在が十分に察されるのである。

『桃花源記』の文化史的な意義は大きい。『桃花源記』が誕生して以来、外界から隔絶された安楽で理想的な生活ぶりや境界は、「桃花源」とか「世外桃源」とかいった決まり文句のように比喩されるようになり、二千年たってもおとろえない。陶淵明の『桃花源記』は、詩人の没後までもないころから現代にいたるまで、数えきれないほどの詩人・学者・画家などによって受け継がれ、模倣され、評論され、画題としてとりあげられ、たえず繰り返して愛読されてきた。中に、たとえば唐の詩人王維（七〇一～七六二）の詩『桃源行』や、韓愈（七六八～八二四）の詩『桃源図』、北宋の詩人王安石の詩『桃源行』などは、その代表であるし、絵画としては、数多い桃源図のなかで、朝鮮李朝の北宋系の画人安堅の有名な『夢遊桃源図』があるほか、近世日本の画家池大雅の『武陵桃源図』も有名であり、富岡鉄斎も『武陵桃源 蓬萊僊境』・『武陵桃源図』・『武陵桃源 瀛洲

仙境』など数点を創作した。これらの詩や絵画などには、それぞれの国と時代の見慣れた風土や伝統的な感覚におのずから従って創作された個性があるにもかかわらず、陶淵明の『桃花源記』の世界から基本的に離れたことはない。このような「一国ないしは一文化圏の、またときには狭く一潮流（たとえばロマン主義）の文学のなかに、ある安定した布置をもってしばしば現われてくる一群のモチーフ⁽²⁸⁾」である桃源郷の系譜を、「東アジア文学における桃源郷のトボス」と呼ぶならば、桃源郷によってかもし出される情緒的境界を「東アジア信仰における桃源郷のトボス」と呼んでもよいであろう。

桃源郷と桃の役割

外界から隔絶され、理想的で平和な暮らしを保障されたところが、どうして桃花源でなくてはならないのか。換言すれば、陶淵明が構築した理想郷に、どうしてほかならぬ桃が持ち込まれて、「桃花源」と呼ばれなければならないのか。ここでは、だれもが桃の存在と役割とを考えずにはいられないであろう。陶淵明の『桃花源記』において、桃源郷が非日常的な異界と定められたならば、その境界にある桃花の林は、日常から非日常へと滑り込むための境界的な存在であろう。その林が谷間の両岸に数百歩にわたって奥ゆき深くひろがり、他の木を一本も混えることなく、花が一面にぼうつと燃えるように咲き誇っている――となると、「桃の夭夭たる灼灼たる其の華^{（ようようしやくしやくそ）}」

という、古くから伝えられる『詩経』の一篇「桃夭」の美しい桃の花と実と葉のイメージが、陶淵明の華麗な桃花の林の背後に反映していることにわれわれは気づくが、しかしこはまだいわゆる桃花源郷ではない。「山の小さな口」を通り抜けたところ、すなわち桃花源には、「桑竹の属い」はあるが、桃がない。つまり、その桃花の林とは、現世と異界との境界にあることを示している。とはいえ、桃が古い民間信仰において、常に陰と陽との境界の、陽の側に属しているのは異なり、ここでは俗人のいる世界と異界との境界にある。すなわち陶淵明の描いた桃花の林は、桃に関する伝統的な信仰の尾を引いて、「桃花源」＝異郷の到来を暗示するか、もしくは俗界を異界に切り換える役割を果たしているのではなからうか。

いっぽうでは、陶淵明より約百年後に生をうけている任昉の編に仮託された志怪小説集『述異記』巻下では、

武陵源在吳中、山無他木、尽生桃李、俗呼為桃李源。源上有石洞、洞中有乳水。世伝秦末喪乱、吳中人於此避難、食桃李者皆得仙。(武陵源は吳中にある。山には桃と李ばかりが生えて他の木は無く、俗に桃李源と呼ばれる。源の上には石洞があり、洞の中には乳水がある。世に、秦末に喪乱して、吳中の人がここに避難したが、桃と李を食べた者はみな仙を得たと伝えられている)

と書かれ、桃源郷に桃のほかに李もあるが、それを食べて仙を得るとされる。この記述は、紛れもなく従来の桃の仙果的な性格を強調することによって、陶淵明の筆下の異界「桃花源」を仙人の住む仙界に創り直したのである。これは桃源郷を仙界と結びつけた端的な例であるが、仙界は、すなわち桃によって示される異界であることも観念的に受け継いでいるのである。

境界を暗示し、俗界を異界に切り換える桃のこの種の表象は、陶淵明の『桃花源記』のみならず、たとえば、陶淵明の時代より少し遅れた南宋の文学家である劉義慶(りゅうぎけい)(四〇三〜四四四)が編著した志怪小説集『幽明録』にも、類似のモチーフの話として収められている。

漢明帝永平五年、剡県劉晨・阮肇共入天台山取穀皮、迷不得返、經十三日、糧食乏尽、飢餒殆死。遥望山上有一桃樹、大有子実、而絶巖邃澗、永無登路。攀援藤葛、乃得至上。各噉数枚、而飢止体充。復下山、持杯取水、欲盥漱、見蕪菁葉從山腹流出、甚鮮新、復一杯流出、有胡麻飯糲、相謂曰、『此知去人徑不遠。』便共没水、逆流二三里、得度山出一大溪、溪边有二女子、姿質妙絶、見二人持杯出、便笑曰、『劉阮二郎、捉向所失流杯来。』晨肇既不識之、縁二女便呼其姓、如似有旧、乃相見忻喜。問、『来何晚邪?』因邀還家。……食畢行酒、有一群女来、各持五

三桃子、笑而言、「賀汝婿来。」酒酣作楽、劉阮忻怖交并。至暮、令各就一帳宿、女往就之、言声清婉、令人忘憂。十日後欲求還去。……遂停半年。氣候草木是春時、百鳥啼鳴、更懷悲思、求歸甚苦。女曰、「罪牽君當可如何？」遂呼前來女子有三四十人、集會奏樂、共送劉阮、指示歸路。既出、親旧零落、邑屋改異、無復相識。問訊得七世孫、伝聞上世入山、迷不得歸。至晋太元八年、忽復去、不知何所。（漢の明帝の永平五年（六二）剡県の劉晨と阮肇の二人が、ともに天台山へ穀皮「穀」という樹の皮。古くからその纖維を紙や布などの原料にしてきた）を取りに入つたところ、道に迷つた。十三日たつても帰り路が見つからず、食糧も尽きほとんど飢え死にしそうになった。ふとはるか山上を望んだところ桃の樹に実が熟している。絶壁なので路もない。つたかずらにつかまつて、やつと山上まで登り、桃の実を数個採つて食べると、飢えは癒え、体は元気いっぱいになった。山を下り、杯で水をすくい盥漱しようとする、かぶらの葉が山腹から流れてくるのが目に入った。葉はとても新鮮である。すると、胡麻飯の入つた杯が流れてきた。「これは人里に近いぞ」と語り合い、水にジャブジャブつかつて谷川をさかのぼつた。二、三里も行くと大きな谷川になり、谷川のほとりには美しい女が二人いた。女たちは二人が杯を手にしていのを見てニコリし、「劉様と阮様がなくした杯をつかまえておいでくださった」と言つた。劉・阮の二人は女たちのことを識らな

いのに、女たちはかれらの姓を呼んで古くからのなじみのようによろこんでいる。「どうしてこんなに遅かつたの」とて、家に招いた。（中略）ごちそうのあと、酒のお酌をうけた。まもなく女たちがぞろぞろ来た。それぞれ三つか五つの桃を手をしている。「あなたがたのお婿様をお祝いに参りました」と笑いながら言つた。酒宴たけなわのころ音楽を奏した。劉・阮の二人は忻びと怖れがあい半ばしていた。夜になって、めいめい帳の中にやすんだが、そばに來た女の声の美しさに、思わず憂いも忘れた。十日目になると、歸らせなくて請うたが、（中略）むりに引き留められて半年もたつた。氣候・草木は常に春で、たくさん鳥が鳴いていたが、望郷の念は一段と切なくなつた。女たちは「これ以上お引き留めしたら罰があるわね」と、このまゑの女たちを三、四十人呼んで音楽を奏し、みなで劉・阮の二人を見送つた。教えられた歸路をたどつて村に出てみると、荒れ果て、家やしきもすっかり変わつていて、知りあいはいない。七世の孫をたずねあてたが、言うことに、先祖が山に入つたきり迷つて歸つてこないことだつた。晋の太元八年（三八三）になつて、二人はまたそこから立ち去つたが、どこへ行つたかわからない。）

俗界の男である劉晨と阮肇の二人が山中をさまよつて、二人の美女に迎えられる契り、半年後に俗界にもどつてみたら、すでに十代

も過ぎていたというと、これは典型的な「仙界訪問譚」のモチーフである。というのは、仙界の時間の流れは俗界と比べて、はるかに波長が長く緩やかだとされるからである。「天台二女」のいるところが仙界であり、劉晨と阮肇という俗界の二人の男が、『桃花源記』の中の漁師と同じように迷いこんだのである。したがって、この話において俗界と仙界との境目は、まぎれもなく山上の桃の樹にほかならない。桃の木もあり谷川もあって、そこを超えて仙界にはいるというこのモチーフと、『桃花源記』の桃源郷とは深い因縁をもっているであろう。

「天台二女」の話においては、桃の木はただ俗界と仙界とを隔絶させている役割を果たしているばかりでなく、二人の男が桃の実を食べてから仙界に入りこんだことから見れば、たとえ一時的とはいえ、桃の実を食べる仙人になる、すなわち常人を仙人に転換させる役割を果たしているであろう。『述異記』巻上に有名な「爛柯」の話（腐った斧の柄の話）があり、これも「天台二女」と似たパターンをもっており、その話はこうである――

信安郡石室山、晋時、王質伐木至。見童子数人碁而歌。質因聽之、童子以一物与質、如棗核。質含之不覺飢餓。頃、童子謂曰、何不去。質起、視斧柯尽爛。既帰、無復時人（晋の時、王質が木を伐りつつ信安郡の石室山に至った。すると童子数人が碁を打ち

ながら歌っているのに出くわした。それに聴き入っていると、童子がなにか棗の核のようなものをくれた。質が口に含んでみると、空腹感を覚えなかった。するといきなり童子が「どうして帰らないの」とたずねた。質が立ち上がってみると、斧の柯はことごとく爛っていた。故郷に帰ってみると、知っている人はいなくなっていた）。

王質が一時的に仙人たる時間を送ったきっかけは、ナツメの核のようなものを食べたことだと思うが、それは桃ではないけれども仙界にある植物であるという点では、桃と同質である。「天上の一日は下界の一年にあたる」ということが『西遊記』にもあるように、仙界とは不老不死の世界であるから、そこを流れる時間と俗界を流れる時間とは異なるのも当然のことである。いったい、時間と生命の持続とは不可分のものであり、西王母のいる天界と西王母の桃を思いだせば、劉晨と阮肇や王質などのたどりついたところや、そこで送った時間の意味がいっそうわかりやすくなる。これについて、『太平広記』巻十八「神仙類」にみえる「元蔵幾」に関する話が思ひ出される。

処士元蔵幾、自言後魏清河孝王之孫也。隋煬帝時、官任奉信郎。大業九年、為過海使判官。無何、風浪壞船、黑霧四合。同濟者

皆不免、而藏幾独為破木所載、殆經半月、忽達於洲島間。洲人問其從來、則瞽然具以事告。洲人曰、此滄洲、去中国已數万里。乃出菖蒲花、桃花酒、飲之而神氣清爽。其洲方千里、花木常如二月。地上宜五穀、人多不死。出鳳凰、孔雀、靈牛、神馬之属、更產分蒂瓜、長二尺、其色如樅、二顆二蒂。有碧棗丹栗、皆大如梨。其洲人多衣縫掖衣、戴遠遊冠。与之話中国事、則歷歷如在目前。所居或金闕銀台、玉樓紫閣。奏簫韶之樂。飲香露之醕。洲上有久視之山、山下出澄水泉。其泉澗一百步、亦謂之流渠、雖投之金石、終不沈没、故洲人以瓦鉄為船舫。……藏幾淹留既久、忽念中国。洲人遂製凌風舸以送焉、激水如箭、不旬即達於東萊。問其国、乃皇唐也。詢其年号、即貞元也。訪其鄉里、榛蕪也。追其子孫、疎属也。(処士の元藏幾はみずから後魏の清河孝王の孫と言っている。隋の煬帝^{ようてい}のとき奉信郎に任じ、大業九年(六一三)に過海使判官となったが、程なく風浪で難船し辺りが真っ暗な闇で、乗っていた人にのがれたものはいないが、藏幾だけが破木に乗って助かった。ほとんど半月もして、ある洲島に漂着した。洲人が「どこから来たか」とたずねるので、つぶさに答えると、「ここ滄洲は中国から數万里も離れているところです」と言つて、菖蒲花と桃花の酒を飲ませてくれたので、心気さわやかになった。この滄洲は広さ千里四方で、花木は常に春二月の如く、土地は五穀に宜しく、人はほとんど死なない。鳳凰・孔雀・靈牛・神馬の類を

産し、更に分蒂瓜を産する。長さ二尺、その色は桑の実の如く、一個に二つの蒂^{へた}がある。碧棗と丹栗があり、大きさはともに梨のようである。人々は縫掖^{ほうえき}の衣を着け、遠遊の冠をかぶり、かれらと中国のことを語ると、ありありと目の前にあるかのようである。住居は金闕銀台・玉樓紫閣で、簫韶の樂を奏で、香露の美酒を飲む。洲に久視の山があり、山下に澄んだ泉が出るが、泉の広さ一百歩で、金屬や石を投げて沈まない。だから洲人は瓦鉄で船をつくるのである。(中略)藏幾はこの地に滞在すること久しくなったが、ふと中国のことを思い出した。洲人は凌風舸を造つて彼を送った。船は矢の如く走り、十日ならずして東萊に達した。問うてみるに、時代はすでに唐、年号は貞元であった。郷里を訪れると草木が乱れ茂っていた。子孫を尋ね求めても、遠い親類であった。)

この話は、数多くの山中他界を主題とする「仙界訪問譚」に対して、珍しい海上他界の例である。唐の貞元(七八五〜八〇四)年代なら、隋の大業九年からはすでに二百年も経っていたので、元藏幾はまさしく漂着した滄洲というところで仙人たる時間を送ったのである、その滄洲の土地も産物も住居・生活ぶりも仙界もしくはそのヴァリエーションの理想郷である。ここには、境界を示す桃花の林こそないが、桃花の酒が「天台二女」にある桃の実と同じく、俗人を仙界への門を通させる役割を担っていたのであり、そしてそこで

非日常的時間を送らせていたのである。ところで、陶淵明の描く桃花源の時間構造はどうなっているのであろうか。井波律子の分析によれば、桃花源の住民たちにとっては、その祖先が秦末の戦乱を避けるために住みついて以来、世々代々五百年以上も同じリズムで同質の生活が反復されるのであるから、すなわち五百年以上の時間は流れていないに等しく、仙界的時間のヴァリエーションの一つだとい⁽³⁰⁾う。しかし『桃花源記』の漁師が、劉・阮や王質や元藏幾とは異なり、そのまま現実の日常時間のなかにすんなり回帰することができたのは、桃源郷が現実世界と地つづきの理想郷だったからこそなのである。

異界への予兆に満ち、俗界を仙界に切り換える桃の役割は、さらに張道陵に関するエピソードによって鮮明に分かる。張道陵（二四〇～一五六？）本名は張陵、後漢の道士で、五斗米道あるいは天師道の祖であるが、俗に張天師と呼ばれる。張道陵の伝は葛洪（二八四～三六三）の撰になる『神仙伝』巻四に収められている。中に張道陵が七つの試験（原文は「七試」）を趙昇なる者に課したというエピソードが詳しく記されているのだが、ここでは、その第七試のあらましだけを述べよう。

東方から来た趙昇という弟子がいる。張道陵は、弟子たちを連れて高い崖の上にのぼった。崖の下には、一本の桃の木が崖

ぞいに生えており、さらにその下は、果てしない深さの淵になっていた。木には実がたわわに生^なっていた。道陵が弟子たちに、あの実を採ってきた者には道の要諦を伝えようと言った。弟子たちはみなふるえて尻ごみするばかりであったが、趙昇だけは勇敢にも身を投じ、桃の木にとまって実をもいだ。かれは、もいだ実を一つずつ上にほうり投げたが、絶壁とてよじのぼることができなかった。すると、二丈か三丈もの長さに伸びた張道陵の腕が趙昇をひっぱりあげた。道陵は、今度は自分も飛び降りてみようとして、空中に身を投じた。桃の木にはとまらず、底知れぬ崖下に姿は消えた。弟子たちはみな悲しんだが、王長^{おうちやう}と例の趙昇だけは師をさがしにつづいて飛び降りた。すると、師が坐しているところに着いた。道陵は二人に道を伝授し、三人して昇仙し去った。……

この「採桃試験」の目的は言うまでもなく、張道陵が弟子たちに、いかにして道を得て仙人になるのを身をもって教えるものであるが、ここでも桃の木や実を媒介に設置されたのが興味深い。崖の上と、昇仙が成し遂げられた崖の下は、それぞれ仙界と俗界にあたるであろうがそこに一面線を引いたものは、通路ともいえる崖の絶壁に生えている桃の木である。桃の木が仙界に至るまでの境界を示すとともに、空間的に俗界を仙界に切り換える機能をもっているのである。

中野美代子の論述によれば、葛洪の『神仙伝』中の張道陵のエピソードは陶淵明の『桃花源記』にも何らかの影を落としていて、崖の上から身をおどらせて飛び降りた趙昇の垂直運動を水平にしたのが、洞窟をくぐる漁師であり、かれは洞窟をくぐり抜け、「豁然として開朗」たる異郷すなわち桃源郷を見出したのである。異なっているのは、ただその構造が垂直か水平かにすぎない。⁽³¹⁾

桃源郷の性的寓意

中国の仙界の構造が海上の島か山中か天上かに設定されていることは、上記のさまざまな例を通して分かるが、そこに到達するまでに、谷川や洞穴もしくはそのヴァリエーションを通りぬけるという話もはなはだ多い。谷川も異界へ案内する通路であり、洞穴はそこへ入る玄関であることは、とくに陶淵明の『桃花源記』によって克明に示されており、俗界と仙界とを区分するのにおいて構造的に同類のものである。いま「玄関」と言ったが、それは本来「道に入る微妙な門」という意味の仏教用語であり、道教の原理を受け入れたことばである。道教では、「玄」を「神秘で微妙」な精神的な宇宙体を指すのに用いる。『老子』第六章に、「谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根。綿綿若存、用之不勤」(「谷神は死せず、これを玄牝という。玄牝の門は、天地の根という。綿綿として存するが若く、これを用いて勤めない」と説かれるように、道は万物を産み出す玄

妙な母胎に喩えられている。「谷神」とは谷間の凹地に宿る神霊であり、太陽も「湯谷」という谷間から昇りだすから、それは形態的にも機能的にも玄妙な牝すなわち女性的である。この玄妙な母胎を通過するのに「玄牝の門」があり、これは天地の万物を産み出す生命の根源である。

だとすれば、陶淵明の『桃花源記』に描かれる谷川や山の小さな口は、形態的にまさに谷神の宿る凹地「玄牝」とその「玄牝の門」であり、老子思想をさりげなく潜ませたものである。その谷川は桃源郷のありかを示し導き、山の小さな口は俗界を異界へと空間的に入れ替える。漁師がそこに誘いこまれたのも、母胎への回帰の欲求につながる。外界と隔絶され、何にも邪魔されず、安らかな時間が送れる空間は母胎しかない。いったん母胎を離れた人間、とくに成人男子が、現実社会で悪戦苦闘しながら思うようにいかなかったときに、現実から逃避したくなり、そこで精神的な別世界が母胎の構造に作り上げられるのである。母胎に擬制される桃源郷は、また人間が死んで靈魂の行く場所であり、たとえば中国南方少数民族のヤオ族の伝説では、桃花源が十二あり、それは人間が死んでから転生するまで通る十二のステーションであるという。⁽³²⁾ おそらくそれは靈魂の伝送装置であり、生命はそこで再生が完成され、再び誕生してくるであろう。

仙界や理想郷といった異界は、「構造的に母胎、あからさまに言



図6 桃から出る「長寿老人」 C. A. S. WILLIAMS, CHINESE SYMBOLISM AND ART MOTFS (1988年、CHARLESE. TUTTLE COMPANY) による

えは子宮のシンボルなのである⁽³³⁾。したがって、仙界訪問譚の類の話には、たえず性的寓意性が潜んでいる。これはまた、なぜ桃がたびたび伴われているかを説明することができ、同時に桃の性格と役割によっても証明されているのである。

すでにさまざまな伝承によって示されているように、桃は俗界を異界に、常人を仙人に切り換える機能をもっているばかりでなく、性的には女性的なものを示し、谷川や洞窟あるいは崖といった通路とともに、性的なアナロジーを担っていることがわかる。

「天台二女」では、劉晨と阮肇の二人の男が仙界に招かれたこと、それぞれ美女と契って一時的な仙人の暮らしが送られたことなどに、桃の木や実の性的寓意性が暗示されている。すでに述べてきたように、『詩経』の歌謡から西王母にまつわる信仰まで、桃が強く女性に結び付けられて、その生命力や呪力を発揮することができたのは、

性的なアナロジーを担っている以外にありえない。道教系の「長寿老人」は、長寿を保護する老人であるが、シンボルとして彼はいつも割れ目の大きい桃の果実を抱えており、まわりに子供が集っている。ここで子供に対する桃のイメージははっきりしているが、桃の果実は、男性の健康にとって重要な液を持つ成熟した女性を表わしているから、多くの女性との性交によって聖寿をえた「長寿老人」は、陰汁を吸収して頭部に送らせ、桃の果実のようにはち切れそうな、立派に膨らんだ額を持っている。ここで「長寿老人」の抱えている桃の果実は女性の性的シンボルであり、子供の生命を生みだした母胎であり、陰陽融合によって老人を長寿の象徴にした、というように、神秘的な秘密を啓示している。

要するに、女性との性交、および母胎・長寿といった性格を一身にしたがために、桃は仙界や理想郷に設定され、人々を仙界へと誘わない、母胎回帰への衝動を喚起し、さらに非日常的な空間と時間を経験させるのである。これは、仙界や理想郷を訪問するものは、なぜ成人男子だけであるのか、ということにたいする説明の一つにもなるのである。⁽³⁴⁾したがって、構造的に設置される谷川や洞穴と同様に、桃もまた、仙界や理想郷において常に女性的な役割をになわされることにある。

たとえば、唐初の有名な小説として、張鷟の『遊仙窟』がある。主人公の「下官（わたくし）」は勅命を奉じ黄河上流地帯を旅して

いた。神仙窟と呼ばれる深い谷間を流れる川を遡ると、桃花澗という谷間に出、洗濯女の案内で壮麗な館に至った。館のあるじは崔十娘なる十七歳の美女である。詩歌管絃に通じ、その音色を耳にしその姿をかいま見た「下官」の恋情をそそるが、なかなか思ひは通じない。詩や手紙を送ったあげくに崔十娘との対面はかない、ようやく山海の珍味や歌舞などの歓待の果てに一夜を共にすることができ、ようやくそこから旅だつ、という。

「桃花澗」というのは、桃の花が咲き乱れる谷間のことであり、『桃花源記』における漁師が桃花源にいたるまでの風景に酷似している。漁師と異なつて、「下官」が桃源郷で美女と一夜を共にしたことを強調することによって、「桃花澗」を設定した発想やその合理性が明らかにされる。したがつて、話の発想としては『桃花源記』からヒントを得ているのだが、話の展開は桃のイメージをよりいっそう具体化させ、より理想的な仙界に合わせているように見える例である。

時代が下つた清代に、沈起鳳の『諧鐸』巻四に収められた「桃天村」という、『詩経』の「桃夭」をそのまま題名にした話がある。蔣生という男が異界で出会つた美女とめでたく結ばれるまでの経緯が描かれているが、異界の桃を強調したところに、桃源郷の風景とその役割が具現される――

太倉蔣生、弱冠能文。從賈人泛海、飄至一処。山列如屏、川澄如画。四围絶無城郭、有樹数万株、環若郡治。時值仲春、香風飄払、数万株含苞吐蕊、髣髴錦团繡幄、排列左右（太倉「江蘇省」の蔣生は、年は若い、文才のある人物であつた。商人に従つて航海に出たが、風に流されて、ある場所に着いた。そこには山々が屏風のようにつながり、川は絵に書いたように澄んでいて、あたりに城壁は一つもない。ただ桃の木が数万本もとまりまいて、その中は府庁のある町のように見えた。ちょうど春のさかり、かぐわしい風があたりに流れ、数万本の桃が苞をもち、花を開いたありさまは錦の幕を張つたごとく、左右に立ちならんでいた。）

ここは「桃天村」というところであるが、毎年の春のさかりは青年男女の結婚の時節と定められていて、それぞれ民間の青年と娘を集めてきて試験で才能と美しさの順位をつけ、釣り合いのとれる男女を結婚させるという。その試験の賑わいといったらないが、蔣生も受験を勧められ、運よく一番の美人をあてられた。こうして海外のその地をわが家として郷里にもどることはなかったという。この「桃天村」が「風に流されたある場所」であるから、もとより異界のような神秘感に富んでいるのだが、その条件が満たされ雰囲気がかもし出されるのは、数万本のある桃の木のゆえであろう。この場合、桃はまたとくに結婚風俗や性的雰囲気と結びつけられ、異

界と桃、桃と性といったつながりが無理なく融合されている。

同じく清の楊鳳輝の『南皋筆記』^{なんこうひき}巻二には、「桃芸仙」^{とうげんせん}という話が載っており、そのストーリーは陶淵明の『桃花源記』の影響を受け継いだ跡がありありと見えるが、同時に仙界訪問の要素もミックスされている。話のあらすじはこうである――

湘潭の書生たる蔣夢魚が太平天国のとき（一八五一―一八六五）、雲南南部の点蒼山にある古い寺にたどり着いた。そこにしばらく住んでいるうち、故郷が恋しくなつて涙をこぼしていると、真つ赤な服を身につけている女子がいきなり現われ、「あたくしの姓は桃で、名は芸仙でございます」と名乗った。戦乱を避けるためにここに住み着いたのだが、どちらも独りぼっちだからいっしょになりましょうよといつて、書生を自分の住みかへと案内した。

歩いていくと、一つの石洞に入ったが、暗いので深さは分からない。数里ほど行くと、洞が尽きた。あたりはすべて山で、川がめぐっている。千本もの桃の花が赤い錦のように咲き乱れ、とても俗界とは思われない。桃の林の真ん中に庭が一つあり、藁葺きの家何軒がある。そこが芸仙の住所であった。芸仙が言うには、先祖が戦乱を避けてここに住みつくようになったのだとのこと。やがて書生は芸仙とそこで睦まじく暮らすことに

なつたが、しばらくたつとまた望郷の念を起こしてきた。引き留めてもきかないので、芸仙は桃の実を一つ贈り、「これを食べれば身を軽くし飢えをしのごことができますから、家へ帰りたいという願いがかなえられます」と言った。

書生はその桃を食べ、芸仙に別れて山を出たところ、わずか三日で湘潭に着いた。しかし、家人はかれを見ても分からなかつた。家を出てからすでに四十年以上も経っていたのであつた。その後、書生はまた芸仙のところに went 行きたくなつたが、家人に阻まれて果たせなかつたという。

蔣夢魚という書生がまず暗い石洞を通りぬけ、着いたところが山水に囲まれた開け地であるといえ、陶淵明の描く桃源郷に似ているばかりか、より閉鎖的な母胎のイメージが提示される。異なっているのは、桃の木々が洞窟をぬけ出たところ、つまり『桃花源記』でいえば、桃源郷のどまんなかであり、ましてやその中で桃芸仙という美女と夫婦となつたりしたことが、桃源郷のもつ性的アナロジーの構造を作り上げたのである。この「桃芸仙」の話は、その異界の構造、美女との遭遇、あるいは非日常的な時間などすべてが、従来の仙界訪問譚に見える要素の集大成であるといえよう。そして桃の林が桃源郷そのものであり、美女の桃芸仙が桃そのものとあつては、異界における桃のイメージと役割がいかに重要なものであつた

か、すでに明白であろう。

四、むすび

要するに蓬萊山と扶桑の地といえ、当然ながら東の滄海にある度朔山の蟠ること三千里の巨大な桃の木を連想することができ、そこは仙人の住む楽園であり、食べれば仙人となる果実がある。日の出るところに立っている仙木になる実が、日の没するところである崑崙山に住む西王母のもつ仙果となる。ここに桃のもつアンビヴァレントな性格が表われているといえよう。そしてこの仙果は、ついに不死と転生のシンボルとして天界のものへと昇華していくのである。西王母のもつ桃の基本的な性格は、「食べれば、極寿を得るべし」というように、人間の寿命を極限にまで延ばすことができるということであるので、桃をもって長寿を祝う伝承の根源になる。いっぽうでは、桃のこの性格によって、逆に西王母も生命の授与や保護をつかさどる女神に変身する。現代にまでつづく三月三日に行われる「蟠桃聖会」は、西王母を祭っていると同時に、生命の蘇生・再生・誕生と保護を願う意味から見れば、仙果の桃も祭られているものとも言える。そしてこの「蟠桃聖会」は、行われる時間においても、祭る対象の原形においても、あるいは祭りの意味においても、始原の時代、桃花水が下るときに河辺で行われている春の祭りを余すところなく投影しているといえよう。

いっぽう、秦の始皇帝の時代から盛んになってきた不老長寿を求める神仙説は、東西の果てに想定された仙人の住む楽園が得がたいため、魏晉の時代から仙界訪問譚にかわり、さらに陶淵明の桃源郷をはじめとする異界を導きだすのである。異界である桃源郷は、俗界における隠れ里でありながら、桃や桃に関する伝承を中心に取り入れたため、まさしく仙界に擬せられる空間になる。それは、たとえば『詩経』時代の「桃夭」の華麗な風景を思わせるとともに、桃に秘められる時間的・空間的な境界の役割を利用して俗界と異界とを区別する。さらに、西王母信仰の増幅によって、外観もますます大きく鮮やかで仙果らしくなったであろう桃の実は、女性と桃との従来のつながりをいっそう発展させ、女性そのもののシンボルとしてイメージされるようになった。そのため、桃と女性との互換性をもって、女性を異界に組み込み、一時的でも俗界を回避し隠遁しよう并希望する男子を精神的に満足させる。この場合、桃は女性であり、桃源郷は母胎であるという観念が、桃源郷という異界に潜んでいるのである。

後記

本研究におきましては、中野美代子先生・安田喜憲教授より多大な助言をいただき、完成することができました。心より御礼申し上げます。

注

- (1) 巖紹壘『中国文化在日本』(神州文化集成叢書、新華出版社、一九九三年) 三五頁。
- (2) 『古今遊記叢鈔』卷五(上海中華書局、一九二三年) 所収。
- (3) 蓬萊と蜃気楼の関係について詳しく論じたものには、中野美代子の『龍の住むランドスケープ—中国人の空間デザイン』(福武書店、一九九一年) — 8 「蜃気楼の風景」があり、参照されたい。
- (4) たとえば、神仙の術を説いた葛洪の『抱朴子』「内篇」には「金丹」や「僊薬」の条があり、仙を得るのに役立つさまざまな薬物および処方、服用の方法、効果などが詳述されている。これによれば、薬は飲めば、命が延び天に昇れる上薬と、体を丈夫にする中薬と、病気を治す下薬という三種に分かれ、最高のものは丹砂、次は黄金、次は、白銀・諸芝・五玉・雲母・明珠などの順で並べられている。
- 「僊薬」の篇には、「服金者寿如金、服玉者寿如玉」(金を服用する者は、寿命は金のように長くなる。玉を服用する者は、寿命は玉のように長くなる) とあるほか、桃膠も仙薬の一つと数えられ、薬効などに触れたことのあるのはすでに前章で引用したとおりである。
- (5) 鲁迅『古小説鈎沈』(『鲁迅全集』第八卷、人民文学出版社、一九七三年所収) 四八九頁。
- (6) 王秀文「桃の民俗誌—そのシンボリズム(その二)」(国際日本文化研究センター紀要『日本研究』第20集、二〇〇〇年二月)。
- (7) 白鳥清「古代支那人の民間信仰」(岩波講座『東洋思潮』、岩波書店、一九三六年所収) 六〇頁。
- (8) 「勝杖」は「玉勝」、「華勝」、「彩勝」などの異称がみられ、概し

て「勝」と言うことができ、西王母を識別する重要な標識である。

この「勝」の基本的な形態は、織機の先端の経糸を繰出す横木「勝」であろうという説があり、女性的なしるしと言ってよからう。小南一郎『西王母と七夕伝承』(平凡社、一九九一年) 一三〇—一三頁。

(9) 凌純声『崑崙丘與西王母』(馬昌儀編『中国神話学論文選』、中国広播電視出版社、一九九六年) には、詳しい文献が紹介されている。

(10) 袁珂(伊藤敬一他訳)『中国古代神話2』(みすず書房、一九七四年) 四七頁。

(11) 丁謙(一八四三—一九一九)、地理学者。ここは、かれが著した『穆天子伝考証』巻二で引用した『軒轅黄帝伝』の記載である。

(12) 袁珂前掲書『中国古代神話2』、二〇〇—四頁。

(13) 王秀文「桃の民俗誌—そのシンボリズム(その二)」(国際日本文化研究センター紀要『日本研究』第17集、一九九八年二月)

(14) 小南一郎前掲書『西王母と七夕伝承』、五〇—一頁。なお、七つの桃を分けるのに、本来は陽である男(武帝)には陽数(奇数)、女(西王母)には陰数(偶数)にしなければならないのに、ここでは逆である。女象と伏羲を示す画像石では、絡みあって性的結合を示している場合は二人の持ちもの(規と矩)を交換しているが、ここでも、桃の数に「交換」の要素が見られる。

(15) この図は小南一郎前掲書(一二〇頁)に載ったものである。なお、この図についての解説も部分的に借りた。

(16) 漢の班固の撰とされる『漢武故事』の佚文であるが、これは鲁迅の輯本『漢武故事』(鲁迅『古小説鈎沈』人民文学出版社、一九七

三年、所収)による。

(17) 王秀文前掲注13論文「桃の民俗誌—そのシンボリズム(その一)」

(18) 劉清月「魏陵蟠桃へ無字碑」、『中国青年報』、一九九七年九月二十七日。

(19) 中野美代子『中国の青い鳥—シンロジー雑草譜』(平凡社、一九九四年)所収、「仙果のシンボリズム—ワクワク島の珍果から人参果まで」、一〇〇頁。

(20) 同右、九三頁の訳による。

(21) 『漢書』卷十一「哀帝紀」に、

(建平)四年春、大旱。関東民伝、行西王母寿。経歴郡国、西入関至京師。民又会聚、祠西王母。或夜持火、上屋撃鼓号呼、相驚恐」(建平)四年(紀元前三年)春、大いに旱す。関東の民、伝へて西王母の寿を行ひ、郡国を経歴し、西のかた関に入りて京師に至る。民は又会聚して西王母を祠り、或いは夜、火を持ちて屋に上がり、鼓を撃ち号呼して相驚恐す)

とあるように、当時の様子が窺える。

(22) 小野忍訳『西遊記(一)』(岩波文庫)(岩波書店、一九七七年)の訳による。明刊本の李卓吾先生批評本を底本としたものである。

(23) 澤田瑞穂『中国の民間信仰』(工作舎、一九八二年)所収、「蟠桃宮の神々」を参照。

(24) 呉友如絵・孫繼林編『晚清社会風俗百圖』(学林出版社、一九九

六年)。

(25) 袁珂前掲書『中国古代神話2』、四十五頁。

(26) 清朝末期の陶蓼『靖節先生集』を底本にした、王孟白校箋『陶淵明詩文校箋』(黒竜江省人民出版社、一九八五年)による。

(27) 劉子驥、名は驥之、南陽すなわち今の河南省南陽市の人で、隠士、山沼を遊ぶのを好む。『晋書』にその伝がある。

(28) 芳賀徹「桃源郷の詩的空間(二)」(東京大学比較文学会『比較文学研究』三二号、一九七七年)四頁。

(29) 『幽明録』は全三十巻または二十巻とされるが、原書は佚失。現存するものは二百則余あり、魯迅の輯本『古小説鈞沈』(『魯迅全集』第八巻、人民文学出版社、一九七三年)には最も完備されている。

この「天台二女」の話も直接魯迅のこの本によったものであるが、『述異記』・『太平御覧』四一および九六七・『芸文類聚』七などにもみえる。

(30) 井波律子「中国の理想郷—仙界と桃源郷」(『中国文学—読書の快楽』角川書店、一九九七年所収)二三頁。

(31) 中野美代子「桃源郷をめぐる風水—境界としての幻想空間」(『奇景の図像学』角川春樹事務所、一九九六年所収)二一六〜七頁。

(32) WOLFRAM EBERHARD: A DICTIONARY OF CHINESE SYMBOLS-Hidden Symbols in Chinese Life and Thought (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1986) pp. 228.

(33) 中野美代子「仙界とボルノグラフィ」(『仙界とボルノグラフィ』青土社、一九八九年所収)二五五頁。

(34) 同右二五一頁所載「男の性的訪問」図参照。