

# 三つの崑崙山と中国「大風水」

Three *Kunlun Mountains* and *Fengshui* of China

周 星

Zhou Xing

神奈川大学国際日本学部

*Professor, Faculty of Cross-Cultural and Japanese Studies, Kanagawa University*

*E-mail: ft102067pg@jindai.jp*

## 要旨

中国古代の神話において最も有名な神山である「崑崙山」は、中国文化史における複合的なシンボルとして発展してきた。「地理崑崙」と「文化崑崙」という区分を基本として、本稿ではさらに一歩進めて「文化崑崙」を「神話崑崙」と「風水崑崙」に分け、「地理崑崙」「神話崑崙」「風水崑崙」という三つの崑崙山の間が存在する非常に複雑な関係性を明らかにする。この三つの視座にもとづく崑崙山はそれぞれ独立した「山」ではない。それらは異なる「学問分野」——自然地理学・神話学・風水学（≒古代地理学）——において、それぞれ語られてきた文脈と理論をもっているが、相互に結びつきながら証明し合う存在でもある。この三つの崑崙の関係に対する分析を基本とし、さらに本稿では中国全土を覆う「大風水」において、目に見えない龍脈の源泉としての「風水崑崙」の重要性について探る。

キーワード：崑崙山、中国、風水、龍脈

## Abstract

'*Kunlun Mountains*', the most famous sacred mountain according to the ancient Chinese mythology, was later developed into a complex symbol with multiple meanings in the history of Chinese culture. Studies on the meanings of *Kunlun Mountains* can be divided into two perspectives, that is, the geographical aspect (called '*Geographical Kunlun*') and cultural aspect (called '*Cultural Kunlun*'). Based on the distinction between '*Geographical Kunlun*' and '*Cultural Kunlun*', this paper firstly further developing the '*Cultural Kunlun*' into '*Myth Kunlun*' (focuses on the aspect of Myth about *Kunlun Mountain*) and

'*Fengshui Kunlun*' (focuses on the aspect of *Fengshui* or Chinese Geomancy related to *Kunlun Mountain*), and tries to point out that there are complex correlations among '*Geographical Kunlun*', '*Myth Kunlun*' and '*Fengshui Kunlun*'. These three aspects of *Kunlun Mountains* are impossible to be understood separately, that is because while they have different contexts and logics as three different disciplines (that is Physical geography, Mythology, Studies of *Fengshui* or Ancient geography), they recognize, prove and penetrate each other. Based on the analysis of the relationship among these three *Kunlun Mountains*, this paper also tries to explore the significant position of '*Fengshui Kunlun*' as the source of the invisible dragon vein in the pattern of *Fengshui* of the whole China.

**Keywords:** *Kunlun Mountains*, China, *Fengshui*, Dragon vein

「崑崙山」は中国文化史において、複合的な「隠喩」あるいは象徴的な寓意に満ちた「山」である。蘇雪林はその代表作「崑崙之謎」において、「神話崑崙」と「地理崑崙」を明確に区別し、崑崙研究の学術レベルを大きく向上させた。この先学の理念を継承し、筆者は「神話崑崙」と「地理崑崙」のほかに、さらに一步進めて「風水崑崙」の区別を提案する。本稿では程度の差はあるが三つの崑崙山を描き出し、それら相互の複雑な関連性を議論する。一つは、自然地理学における崑崙山。すなわち現代の地図上に示される崑崙山脈である。しかし、それは議論の中心ではない。もう一つは、中国古代神話において語られる「崑崙之丘」である。それは、もともと「宇宙山」としての属性をもつ。さらに一つは、中国古代の伝統的な風水学において「万山之祖」といわれる崑崙山である。この三つの崑崙山は、じつは孤立した山ではなく、山脈として、山系として、あるいは「万山之祖」として多くの山々の上に君臨する存在である。それだけでなく、その三つの崑崙山は異なる「学問分野」——自然地理学・神話学・風水学（≒古代地理堪輿学）——において、それぞれ語られてきた文脈と理論をもちながら、さらに密接な相互作用と結びつきが存在している。本稿では、この三つの崑崙山における相互関係について初歩的な分析を行ない、中国全土を覆う「大風水」における、目に見えない「龍脈」の源泉としての「風水崑崙」の重要性を考察する<sup>1)</sup>。中国民俗学によるこれまでの「崑崙研究」は、「神話崑崙」に集中し「風水崑崙」は等閑視されてきた。また、「風水」に関する民俗学および文化人類学研究では、個別具体的な事象に対する分析は多いが、「大風水」のようなテーマについては体系的に深く追究する研究はない。そこで本稿では、今後の研究の端緒となれるよう、敢えて議論を行ない、大方のご批正を乞うものである。

1) 筆者は趙宗福教授の招待により、2018年8月17日に格爾木（ゴルムド）で開催された「崑崙文化与新時代精神国際学術論壇」に参加した。その際の報告では、高莉芬、鐘宗憲、李慶龍、米海萍など多くの学者からご指導をいただいた。本稿は、当時の報告概要に基づいて作成したものである。

## 絡み合う「神話崑崙」と「地理崑崙」

中国古代には十分に発達した体系的な神話が存在したが、秦漢時代あるいはもっと早くから「神話」を徐々に「歴史」へと書き換える動き——継続的な「神話の歴史化」プロセス——が現れ、中国草創期の歴史（例えば三皇五帝など）に関する叙述は極めて充実しているが、神話的内容そのものは薄れてきた。現在、私たちが読むことができる比較的簡単な神話あるいは「原典」に近い神話——「原典」が存在すると仮定して——は、じつはその文献の断片に過ぎない。それでも、学者たちは中国古代神話のいくつかの輪郭や系譜の手がかりを分析することができる。このうち崑崙神話は、東方沿海地域における蓬萊神話体系と対置される西方山岳地域における比較的整った神話体系として考えられている。顧頡剛教授の比較によれば、前者のほうが古く、後者は前者の影響を受けて形成されたという<sup>2)</sup>。また王孝廉教授は、西方の崑崙神話が神々や呪術師などを主要な主人公とするのに対し、東方海上の蓬萊神話では仙あるいは仙人をその世界の主要な主人公としていることを指摘している<sup>3)</sup>。学界では「仙話」は「神話」よりも後に作られたもので、「仙話」は後期の道教思想の影響を強く受け、「神話」とは異なる表現様式に属するものとされる傾向がみられる。しかし、中国神話に対する具体的な研究においては、初期の文献が欠落しているため、しばしば後世の道教「仙話」の演義を取り込み、学者たちがかつて存在したと信じて疑わない太古の神話の様相を構築している。本稿で議論する崑崙神話も、じつはその一つである。

中国神話——「仙話」も含む——における「崑崙山」は、つねに天地の主軸として描かれている。例えば、『河図括地象』には「地中央曰崑崙、崑崙東南、地方五千里、名曰神州」「地祇之位、起形高大者、有崑崙山。……其山中應于天」とある。また、『水經注』河水には「崑崙之山三級、……上曰層城、一名天庭、是為太帝之居。」「崑崙墟在西北、去嵩高五万里、地之中也。」とある。さらに、北宋司馬光『集註太玄經』卷一に「崑崙者、天象之大也。」とある。その他にも、『集韻』卷二「崑崙天形」、『初学記』卷五地理上「総載地第一」注引『河図括地象』「崑崙山為天柱、氣上通天、崑崙者地之中也。」、『山海經』海内西経「帝下都崑崙之墟」の郭璞注に「蓋天地之中也。」とある。これら断片的な文献では、崑崙が「中應于天」とか、「天庭」が崑崙山に存在するとか、あるいは崑崙が「地之中」に位置すると描写される。呂微教授の「「崑崙」語義积源」によれば、崑崙は混淪や渾沌とも記され、その本来の意味は円であり、天の形状と合致すると考証されている<sup>4)</sup>。また、崑崙は天に相当するだけではなく、同時に大地の中心でもある。『周礼』地官司徒では大地の中

2) 顧頡剛「莊子・楚辞中崑崙和蓬萊两个神話系統的融合」（『中華文史論叢』1979年第2輯）。

3) 王孝廉「絶地天通」（『黄山高等専科学校学报』1999年第5期）。

4) 呂微「「崑崙」語義积源」（『民間文学論壇』1987年第4期）。

心を「天地之所合也、四時之所交也、風雨之所會也、陰陽之所和也」と表現している。これらのことから、崑崙山は中国古代神話における「宇宙山」であること、つまり崑崙山を中心あるいは主軸とした中国古代神話の基本的な宇宙が構成されていることがわかる。崑崙山は、大地の中心に位置し、さらに天帝の都・「天梯」・河川の源流・神々の居所・「宇宙薬」など多くの特徴をもつことから、中国古代神話の系譜において特別崇高な地位にある。

かつてミルチャ・エリアーデ (Mircea Eliade) は「宇宙山」(the cosmic mountain) について以下のように表現している。

その山のイメージが天上界と地上界を結ぶ図式のように表現されるため、世界の中心として認識されている。実際、多くの文化システムにおいて、私たちはこのような意味をもつ山を確かに耳にする。それらは現実であっても神話であっても、世界の中心に位置する。例えば、インドの須弥山、イランのハラベレゼイティ山 (Haraberezaiti)、メソポタミアの神秘的な「大地の山」(Mount of the Lands)、「地球のへそ」とも呼ばれるパレスチナのゲリゼム山 (Gerizem) などがその例である。これらの神秘的な山の頂上は地上界と天上界を結ぶ宇宙の中心軸であり、ある意味においてすでに天上界とつながっていることから、それは世界の最高点を示すものとなっている。その周囲を囲む土地、つまり「私たちが住む世界」を構成しているその土地は、すべての国家よりも高次元に位置づけられるのである<sup>5)</sup>。

湯恵生教授は、崑崙の神話と中国北方のシャーマニズムを信奉する諸部族の神話とを丁寧比較し、崑崙山が最高峰の「宇宙山」という属性を持っていることを指摘する<sup>6)</sup>。前述したインドの須弥山宇宙神話は、およそ後漢時代以降に、佛教とともに徐々に中国に伝わったものである<sup>7)</sup>。晋代の王嘉は『拾遺記』巻十において最も早くに、崑崙山とインドの妙高山すなわち須弥山とを関連づけている。そこでは、「崑崙山者、西方日須彌山、對七星之下、出碧海之中」と記される。中国の崑崙山とインドの須弥山は、ともに「宇宙山」という類型的な神話に属し、それぞれが理想化された宇宙の中心的な位置を占めている。両

5) [ルーマニア] Mircea Eliade (米爾恰・伊利亞德)、王建光訳『神聖と世俗』(華夏出版社、2002年)第12-13頁。

6) 湯恵生「神話中之崑崙山考述——崑崙山神話与薩滿教宇宙觀」(『中国社会科学』1996年第5期)。

7) 崑崙神話は、インドの須弥山神話や中央アジアや西アジアの古代神話に由来すると考える学者もいる。例えば、蘇雪林は崑崙の起源を西アジアのパピロンに求め、崑崙がティグリス・ユーフラテス川流域の帝都であったと認識している。また、崑崙神話はより大きな、あるいはより普遍的な宇宙山神話の一部であり、中国における崑崙山はその「面影」に過ぎない——言い換えれば、崑崙山はすべての文明が共有する「世界の大山」であり、「天地のへそ」なのである——という認識もなされる。蘇雪林「崑崙之迷」(『蘇雪林文集(第四卷)』安徽文芸出版社、1996年)第99-192頁参照。

者は類似性の高さによって、およそ魏晋南北朝時代から中国において徐々に融合されてきた。佛典の漢訳から始まり、その他の漢文典籍——『拾遺記』などの志怪小説や後世の風水（地理）に関する著述——に至るまで影響を受け、等しく崑崙山と須弥山を混用して叙述する状況が生まれている<sup>8)</sup>。

上古の崑崙神話の多くは『山海経』や『淮南子』などの典籍中に記録されるが、漢代には墓室の壁画に描かれることも多かった。例えば、長沙馬王堆の一号漢墓には、一對の龍神——あるいは神話の「開明獸」——が守護する「崑崙山」という図像が発見されている。また、陝西省定辺県郝灘郷で発見された漢墓にも、その墓室内の壁画に「崑崙山」が描かれていた。それは雲に高くそびえた5つの峰からなるが、西王母に近づくためには、キノコ型の雲の柱を通らなければならない表現がなされている。少し前、民俗学者が中国湖北省神農架地区で発見した漢族に伝承する詩『黒暗伝』の中においても、「盤古は混沌の中に生まれ、父も母もなく一人で成長した。そのころ、天の心と地の胆を中心に持つ崑崙山があり、その山は五つの龍の形に成長し、五つの唇が下に向かって伸びていた」と崑崙山について言及がなされる。このように、民間における中国創世神話では、盤古が開いた「天」が、すなわち崑崙山である。崑崙山を叙述するために学者によって頻繁に引用される文献は、その多くが『山海経』のものである。

崑崙之墟、在西北、帝之下都。崑崙之墟、方八百里、高萬仞、上有木禾、長五尋、大五圍。面有九井、以玉為檻。面有九門、門有開明獸守之、百神之所在。（『山海経』海内西経）

西海之南、流沙之濱、赤水之後、黒水之前、有大山、名曰崑崙之丘。有神、人面虎身、有文、有尾、皆白、處之。其下有弱水之淵環之、其外有炎火之山、投物輒然。有人戴勝、虎齒、有豹尾、穴處、名曰西王母。此山萬物盡有。（『山海経』大荒西経）

崑崙之丘、或上倍之、是謂涼風之山、登之而不死。或上倍之、是謂懸圃、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。（『淮南子』地形訓）

上述した文献に挙げた「帝之下都」「百神之所在」「萬物盡有」「登之乃神」という表現のほか、それぞれの文献には「天柱」「天子昇于崑崙之丘」の描写や、崑崙には「懸圃」「増城」「醴泉」「瑤池」があるなどの多様な想像上の描写がなされている。この「山」としての崑崙は、「天帝」が人界に居るときの首都としての神山であり、神々が住むだけでなく、

8) 沈婉婷「崑崙山と須弥山：中印宇宙観神話的比較研究」（中国民俗学会2017年年会論文）。

神獸に守られ、まるで「天帝」の庭のようである。しかし、人々を惹きつけるのは、天堂や仙境という特異な場所としてだけでなく、さらに不老不死の郷としての魅力である。前掲『淮南子』地形訓には「崑崙之丘……登之而不死」とあり、『太平御覽』地部二十三引『淮南子』には「白水出崑崙之原、飲之不死」とある。これらのことが、人々を惹きつける原因であろう<sup>9)</sup>。

神話における「宇宙山」や神山あるいは聖域としての崑崙山は、均しく古人による神界（他界、異境）に対する想像に過ぎず、つねに現世に生きる人々との対置として描かれ叙述されたものである。したがって、確実に検証が可能な、あるいは検証を必要とする客観性をもった自然地理的な「山」ではない。『爾雅』積丘には「丘、一成爲敦丘、再成爲陶丘、再成鋭上爲融丘、三爲崑崙丘」とあり、畢沅注『山海經』海外南經には「崑崙者、高山皆得名之」とある。これらによれば、古代においても崑崙山の具体的な位置を考える必要はないと主張されていたことがわかる。かつて屈原は『楚辭』天問章句において「崑崙縣圃、其尻安在。増城九重、其高幾里。」と問う。このような問いかけは、じつは崑崙を考証する必要がないことを暗示している。もちろん、古人が「文化的創造力」を欠如させていたわけではなく、崑崙や蓬萊など手の届かない神異的存在を、「儀式」またはある種の状況下において「再現」あるいは模倣することはよくある<sup>10)</sup>。例えば、天子が天を祭るために祭壇に登るとき、天に通じるような「崑崙道」と呼ばれる特別な経路を通る。『史記』封禪書には、天子が泰山で天を祭る際に済南人の公玉が持っていた「黄帝時明堂図」について「明堂圖中有一殿、四面無壁、以茅蓋、通水圖宮垣、爲複道、上有樓、從西南入、命曰「昆侖」、天子從之入、以拜祠上帝焉。」と説明する。

古代神話は「歴史的」な叙述が繰り返され、また同時に「地理的」な位置づけがなされてきた。しかし、古代の学者のほとんどは、後世に誕生する「神話学」の理論や方法を理解していなかった。そのため、彼らの神話に対する理解や研究は、往々にして神話の「歴史化」や、さらに神話を実際の「地理」上に確定しようとするものであり、存在しない出口を探究し続ける状態であった。中国史上における多くの学者は、限られた断片的な文献にもとづき、果敢にも「崑崙山」に対して多くの考証を行なってきた。その「崑崙山」を中国の歴史地理や自然地理の中に位置づける試みは、現在に至るまで途絶えることなく続き、ある程度の「成功」をおさめている。まさに神話を「歴史的」「地理的」に捉え、その本質として解釈することによって、私たちは中国文化史におけるいわゆる「崑崙山之謎」の複雑さの全貌や、「神話崑崙」と「地理崑崙」との関連および差異を発見することができるの

9) 周星「中国古代神話里的「宇宙藥」」（『青海社会科学』2010年第4期）。

10) 秦始皇の墳丘墓は崑崙山を模したもので、死後、人工の崑崙山から天に昇り、永遠の命を得ることを意図していたと考える研究もある。劉九生『秦始皇帝陵与中国古代文明』（科学出版社、2014年）第21-22頁、葉舒憲「河出崑崙」神話地理發微」（『民族芸術』2016年期第6期）参照。

である。秦漢時代から「崑崙山」の位置については諸説紛々としており、いまだ定説には至っていない。「崑崙山」は一つであるとか、あるいはいくつもある——例えば、泰山を東崑崙、王屋山を西崑崙とする——と考えられてきた。もちろん、「崑崙山」は単独の山ではなく、山の上に山がある、あるいは山の中に山があるような広大な山脈あるいは山系——例えばバヤンカラ山脈は古代の「崑崙之丘」と称される——ように考える者もいる<sup>11)</sup>。また、例えば清朝末期の魏源が「崑崙葱嶺説」を主張したように、「崑崙山」をパミール高原（またはその東部）とする説もある。現今のところ一般的には、現代の地図で標示される「崑崙山脈」、すなわち西はパミール高原東部から東は新疆・チベット・青海にまたがる全長約2,500kmの巨大な山系として考えられている。なかでも、青海地区に存在する部分が「正統な崑崙山」と理解されている。このような結論は、古代の編纂史料において繰り返し強調される「河出崑崙」という言葉と、現実の自然地理による「河出青海」という状況の二つが符合することから導き出されている。趙宗福教授が指摘するように、「河源」を「崑崙山」の地理的な所在の標識とする考え方は、古代の中国人が千年以上にもわたり確信してきたことである<sup>12)</sup>。

もともとは神話に過ぎない「崑崙山」が西北地域のどこかに存在するという願望から、歴史において中国の山水地理に対して実践的な探求が数多く繰り返されてきた。例えば、『漢書』地理志の金城郡臨羌県に「西有須抵池、有弱水・崑崙山祠」とある。また、唐代の李泰『括地志』に「崑崙山在肅州酒泉縣南八十里」とある。さらに、『晋書』張俊伝に所見する酒泉太守馬岌の上言には「酒泉南山、即崑崙之體也。周穆王見西王母、樂而忘歸、即謂此山。此山有石室・玉堂、珠璣鏤飾、煥若神宮、宜立西王母祠。」とある。この『晋書』の記載は、祁連山が西王母の居所であり、周穆王が旅した崑崙山であるという表現だが、「河出崑崙」に関連する古代文献における表現と符合しない。張騫は西域使節として西域の地理知識を持ち帰り、「河源は于闐に始まり、南の山々の地下に伏流する」と主張した。前漢武帝はそれを信じ、「于闐南山」を「崑崙山」と定めた。また、『史記』大宛列伝には「漢使窮河源、河源出于寘、其山多玉石、采來、天子案古圖書、名河所出山曰崑崙云。」とある。これらの編纂史料は、顧頡剛によれば、元來の『山海經』や『大禹本紀』の複製に過ぎない。崑崙は不老不死の薬に満ちた聖山——「崑崙玉」は不老不死の薬の一種に過ぎない——であり、武帝の崑崙山に対する憧れと執着を理解するのは難しくない<sup>13)</sup>。葉舒憲教授が指摘するように、前漢武帝に崑崙を規定させた理由やその動機は、「河出崑崙」というだけでなく「玉出崑崙」も影響していたと考えられ、おそらく武帝にとっては後者がより

11) 鄧少琴『『山海經』崑崙之丘即青藏高原之巴顏喀拉山』（『鄧少琴南民族史地論集』巴蜀書社、2001年）第494-505頁。

12) 趙宗福『論崑崙神話与崑崙文化』（『青海社会科学』2010年第4期）。

13) 周星『中国古代神話中的「宇宙藥」』（『青海社会科学』2010年第4期）。

重要だったと思われる<sup>14)</sup>。

漢武帝による規定については、司馬遷が異論を述べている。すなわち、『史記』大宛列伝「太史公曰、禹本紀言、河出崑崙。崑崙其高二千五百餘里、日月所相避隱為光明也。其上有醴泉・瑤池。今自張騫使大夏之後也、窮河源、惡睹本紀所謂崑崙者乎？」である。崑崙山から流れる水が山々の地下を流れるという「潜流説」は、歴史上しばしば唱えられるが、漢武帝の決定に賛同する学者は少ない。それでも、「河出崑崙」という信念ともいべき基本的な考え方が、広大な西北地域の自然地理的地形に「崑崙山」を組み込もうとする原動力となり、人々は「崑崙山」の位置を追究しつづけ、徐々に青海地域を指すようになったのである。これは、『山海経』などの史書が繰り返し示す西北という方向や、西北が高く東南が低いという中国の自然地理学の基本構造に基づくものであり、また測量技術や源流探査の進歩がともなって、河川の源流をたどり西北地域における「崑崙山」の位置を明確にしようとした努力の結果である。例えば、『新唐書』吐蕃列伝には、唐代に劉元鼎が吐蕃へ派遣され、バヤンカラ山脈を訪れた際に、「紫山」「古所謂崑崙者也」と指摘したことが記載されている。また、元朝がチベットを領域に組み入れた後、河川の源流が領域内にあるのは当然とされ、元世祖フビライは都實らを派遣して河川の源流を調査させた。『説郛』弓六十五に所収される潘昂霄『河源志』には「河源在土蕃朶甘思西鄙、有泉百餘泓、或泉或潦水、沮洳散渙、方可七八十里、且泥淖弱不人跡、遍觀弗克傍、履高山下視、燦若列星、以故名火敦腦兒。火敦、譯言星宿也。群流奔輳、近五七里、滙一巨澤、名阿刺腦兒。」とある。清代の康熙帝もまた拉錫や舒蘭たちを派遣して源流を探り、「星宿海」を発見したといわれている。そして、黄河の源流は星宿海の西方バヤンカラ山の東麓にあると結論づけられたため、自然とバヤンカラ山が「崑崙山」であると信じられるようになったのである。清末民初の楊守敬『水経注疏』巻一には「董佑誠曰……今中國諸山之脈、皆起自西藏阿里部落東北岡底斯山、即梵書之阿耨達山。綿亙東北數千里、自青海之玉樹土司境、為巴顏哈喇山、河源出焉。河源左右之山、統名枯爾坤、即崑崙之轉音。蓋自岡底斯東、皆崑崙之脊、古所稱崑崙墟、即在乎此。」とある。このように清代以降、「河源」に対する確認を通して、「崑崙山」を青海省のバヤンカラ山とする認識が次第に定説化してきた。しかし、前述した太史公のように真摯に考えると、『山海経』などの文献に描かれる崑崙山の鳥や花および世俗を離れた仙界の面影を、バヤンカラ山やその周辺で見つけることは難しいように思われる。

西北方面への探索によって形成された「新疆崑崙」と「青海崑崙」には、それぞれ「瑤池」や「西王母石室」などの史跡の発見と建造が附随する。逆説的ではあるが、この二つの異なる崑崙が、最終的に一つの「結論」を導き出したのである。すなわち、前漢武帝に

14) 葉舒憲「『河出崑崙』神話地理発微」(『民族芸術』2016年第6期)。



よって規定された「崑崙山」以降、拡大解釈がつづけられ「新疆崑崙」と「青海崑崙」を包摂する現在の「崑崙山脈」となったのである。自然地理的「崑崙山脈」は、前漢武帝が規定した名称を歴史的に継承している。しかし、「于闐南山」から徐々に拡大し、現在のような巨大な山系となったその歴史的推移については、中国の地理学や地図学の歴史からいまいし説明が必要となる。すなわち、現代の地図において新疆と青海の接点に位置する「崑崙山脈」という名称は、「近代の外国人地理学者が、チベット高原の山々の一部に対して中国の伝承にこじつけて名付けたもの」なのである<sup>15)</sup>。19世紀のドイツ人学者フンボルト (Alexander von Humboldt) は、内陸アジア山脈をアルタイ山系、天山山系、崑崙山系、ヒマラヤ山系に区分した。これらの分類は、後世の列強の地図作成に影響を与え、中国で出版された現代地図もまたヨーロッパやロシアおよび日本などの国々が作成した地図に多く依拠している。そのため、「崑崙山脈」という名称が定着したのである。また、ロシア人探検家ニコライ・ミハイロヴィチ・プルジェヴァリスキー (Nikolay Mikhaylovich Przhevalsky) は、19世紀後半の中国における探検にもとづいて、新疆と青海の間に走る山脈について叙述した。特筆すべきは、ニコライが青海バヤンカラ山脈まで訪れ、後の地理の教科書に一定の影響を与えたことである。つまり、前漢武帝による規定に起因し、西洋人学者の認識によって完成された現代の地図上の「崑崙山脈」および本稿における所謂「地理崑崙」は、理論的には「神話崑崙」とは関係がない。しかし、その命名には、二千年以上にわたって西北地域にその場所を追い求めた中国人たちの努力が関係しているのである<sup>16)</sup>。

大多数の民俗学者は冷静であり「神話崑崙」と「地理崑崙」を混同しない。つまり、「神話崑崙」を現代の地理学的な意味における特定可能な自然の山や山脈として捉える者はほとんどない。ただし、少数の本質主義的な神話学者は、意識的にせよ無意識的にせよ、依然としてこの二つの崑崙を密接に関連させようとする。そのため、「神話崑崙」と「地理崑崙」の関係は、中国における民俗学の話題の一つとなっている。趙宗福教授は、この二つの崑崙は決して同等のものではないが、完全に無関係でもないとする。趙氏によれば、「神話崑崙」は原始の祖先が現実の地理にもとづいて理想的に想像した神聖な大山で、現実の地理を屈折して表現したものであるという。つまり、現実の崑崙山 (地理崑崙) には「神話崑崙」の神聖性が連続しており、両者を混同して語ることはできないが、完全に切り離すこともできないとの認識である<sup>17)</sup>。人々による数千年にわたる「神話崑崙」の地理的位置に対する追究によって、科学的な妥当性はないが、その文化史的な意義が地理学的意義よりも遙かに大きいからである<sup>18)</sup>。確かなのは、中国の民俗学と神話学のそうした実態を理解

15) 蘇雪林「崑崙之謎」(『蘇雪林文集(第四卷)』安徽文芸出版社、1996年)第99-192頁。

16) 劉宗迪「崑崙山：在神話的光芒之下」(『中華遺產』2014年第12期)。

17) 趙宗福「大文化視野中崑崙文化研究與文化建設」(『青海社會科學』2014年第6期)。

18) 趙宗福『崑崙神話』(青海人民出版社、2005年)第94頁。

するならば、葉舒憲らが明示するように西洋の地理学とは対照的な『山海経』をめぐる中国における言説は、じつはすべて中国の「神話政治地理」を再構築しようとする試みとして考えられる<sup>19)</sup>。

崑崙神話を含め、古代神話は現代社会において語り継がれ、再構築や展開を繰り返す。この種の文化現象は、かつて楊利慧教授によって「神話主義」として分類された。楊氏の定義によれば、神話主義とは現代社会における古代神話の再生産と再編成を意味し、そこには異なる人々の異なる目的、需要、興味によって、絶え間なく行なわれる流用や再述あるいは再構築が含まれている<sup>20)</sup>。つまり、神話主義の表現形態は多く、その典型的な方法の一つが、断片的な古代神話の体系化なのである。さらに、崑崙神話を古代神話から現代神話に「再生」し続けること——近年、中国民俗学会と青海省ゴルムド市政府が「崑崙山麓」で毎年行なう祭山（天）儀式も含む——もまた、神話主義的表現の一種である。神話学者や民俗学者の一部には、崑崙神話を重視するあまり、おそらく自ら抜け出せないほどに本質主義的な神話学の影響を受ける——すなわち、崑崙神話には中華民族の偉大な「精神」あるいは華夏文化の本質的な、DNAのような一般的な要素が含まれていると考える——者が存在することは指摘しておく必要がある。問題は、本質主義的な神話観を持ちながら、同時に崑崙神話や崑崙文化の現代的な構築を語ることに、伝統的な神話学の方法論では困難があるのではないかという点である。

地方政府が主導し、神話学者が積極的に参加した現代の崑崙神話の構築活動が影響し、民間でも道教の「仙話」を主として崑崙山を「仙境化」する叙述が進み、青海地域をその場所とする「地理崑崙」にも触手を伸ばしてきている。上古の姜子牙や唐代の楊筠松を初めとして、現在にも数多く存在する道教徒たちは、つぎつぎと「崑崙山」に至り修行を行なう。そこは元始天尊の「道場」と称され、とくに海拔5980mの玉虚峰は崑崙の「正脈」とされ、そこで修行すれば昇天し道を得るといわれる。また、玉虚峰は玉皇皇帝の妹である玉虚女神の居所という説もある。いずれにせよ、道教の「洞天福地」であり、現在も生きつづける道教「仙話」の一部となっている。

## 「万山之祖」としての「風水崑崙」

これに対して、中国ではより本質主義的な「崑崙山」演義が、伝統的な風水学のなかで主要な位置を占めてきた。風水学では、「崑崙山」は「万山之祖」であり、天下の龍脈の根源であるとされている。中国古代の風水学ではその起源は古く、「神話」ではなく一種

19) 葉舒憲・蕭兵等『山海経的文化尋踪』（湖北人民出版社、2004年）第51頁。

20) 楊利慧「『神話主義』的再闡釋：前因与後果」（『長江大学学报』2015年第5期）。

の「宇宙論」とされている。風水学においては「崑崙山」の形成や構造および論理は自己完結しているが、早くからいわゆる「神話崑崙」の発生と密接に関連し、あるいは深く混同されてきた。文献を詳細に探ると、上古神話で語られる「崑崙之丘」と、漢代から徐々に「地理」（堪輿）によって認められあるいは証明を試みられてきた「崑崙山」の二つは、異なる次元にあることが容易に判断できる。ここでいう「地理」とは、近代地理学の意味における「地理」ではなく、前近代の地理学における「地理」であり、多くの場合、基本的には「堪輿」や「風水」という概念と置き換えることが可能である。かつて、顧頡剛教授が「巫術性的地理書」<sup>21)</sup>と評した『山海経』は、漢代の司馬遷もかなり奇怪なものとして捉え「不敢言之」（『史記』大宛列伝）の書物としていた。しかし、前漢成帝代における劉向父子による改訂を経ると、「形法家」すなわち堪輿学に分類された。そのため、後世の風水家<sup>22)</sup>が「天門」「地戸」「鬼門」など多くの風水学の重要概念を『山海経』から導き出したのも不思議ではないが、その最大のものは「崑崙」であった。

古代風水の起源と「神話」は同一文脈にはないが、その相互浸透にはある種の必然性がある。風水学における「宇宙論」を構成する基本的な要素やキーワードは、「陰陽」「気」「龍脈」である。「陰陽」という言葉は、『詩経』大雅公劉「既溥既長、既景迺岡、相其陰陽、觀其流泉」に初めて見える。つまり、「陰陽」概念は自然地理への観察や測量を起源としており、後世における歴代の風水家がこれを重視し、踏襲したのは当然である。伝世する風水書の大半は、万物の成り立ちとして「陰陽」二つの気の相互作用をとくに強調しており、ほぼすべて「陰陽」によって天地を解釈し、山水形勢について論じている<sup>23)</sup>。たとえば、三国魏の管輅によるとされるが、実際には唐末期に書されたと思われる『管氏地理指蒙』陰陽積微には「混沌開闢、江山延袤。融結陰陽、盤礴宇宙。岡骨既成、源脉已透。以鍾形勢、以通氣候。」とある。これは、天地創造をほとんど「陰陽」によって解釈しており、その表現は創世神話とは少し趣を異にする。また『老子』道化「萬物負陰而抱陽、沖氣以為和。」でいう「負陰抱陽」とは、風水で「坐南朝北」（向陽）や「背山面水」といわれる基本的な空間構成のことである。これは、いわゆる「風水宝地」の環境評価モデルでもある。中国各地の大小さまざまな地名には、「陰」と「陽」の文字を持つものが多く、例えば、「陽」には衡陽、岳陽、瀋陽、汾陽、洛陽、安陽、信陽、南陽、邵陽、濮陽、濟陽などがあり、「陰」には華陰、山陰、襄陰、淮陰、江陰、湯陰などがある。文化地名学の観点からすれば、こうした名称がその地域の「地理的」な位置や地形、すなわち風水的な環境と密接に関係していることは明らかである。作者不詳『青囊海角経』には「山水者、陰陽

21) 顧頡剛『『山海経』中的崑崙区』（『中国社会科学』1982年第1期）。

22) 本稿における「風水家」とは、儒家・道家などに近く、風水を論ずる者を指す。また、「風水師」は風水技術・技法等の実践家を指す。

23) 劉沛林『風水・中国人的環境観』（上海三聯書店、1995年）第33頁。

之氣也。山有山之陰陽、水有水之陰陽。」とある。これに対する最も適した解釈は、許慎『説文解字』 𠄎部「陰、暗也、水之南、山之北也」「陽、高明也」であろう。段玉裁の注には「山南曰陽」とある。つまり、古代漢語においては、山の南側あるいは水の北側を陽として、山の北側あるいは水の南側を陰とすることが多く、古代人の家屋や集落あるいは都市は、一般的に「負陰抱陽」「背山面水」を追求する。このように、山と水に囲まれた空間は、風水的な理想モデルであった。

古代風水学のもう一つのキーワードは「気」である。風水はある意味において「気」や「生氣」を探ることに関する学問である。そのため、日本の社会人類学者である渡邊欣雄教授は、かつて中国の風水を「気の景観地理学」と称した<sup>24)</sup>。『周易』説卦にみられる「天地定位、山澤通气」とは、多様な自然界に存在する——「流水のように淀みない性質」「一定の範囲に集まる性質」「非均質に点在する性質」「制御すべき性質」などの特徴を備えた——活発な「生氣」を意味する<sup>25)</sup>。およそ唐宋時代の成書ではあるが、西晋の郭璞に仮託される『葬経』内篇では、風水を以下のように定義する。すなわち、「葬者、乘生氣也。夫陰陽之氣、噫而為風、升而為雲、降而為雨、行乎地中而為生氣、行乎地中發而生乎萬物。人受體於父母、本骸得氣、遺體受蔭。……經曰、氣乘風則散、界水則止、古人聚之使不散、行之使有止、故謂之風水。」「氣行乎地中、其行也、因地之勢。其聚也、因勢之止。」である。このように『葬経』には、「生氣説」「藏風得水説」「地形藏氣説」「遺體受蔭説」などが完備されており、それらの観点が後世の風水思想体系にとって重要なキーワードとなるのである<sup>26)</sup>。

「気」は宇宙の普遍的かつ恒久的なエネルギーではあるが、影も形もなく見ることも触れることもできないため、山川地形を通してのみ認識することが可能となる。西晋の郭璞に仮託された『葬書』内篇「地有吉氣、土隨而起」は、すべてその意味である。また、『国語』周語下「夫山、土之聚也。……川、氣之導也。……夫天地成而聚於高、歸物於下。疏為川谷、以導其氣。」や、『青鳥先生葬経』「内氣萌生、外氣成形、内外相乘、風水自成。」の元欽仄注に「内氣萌生、言穴暎而生萬物也、外氣成形、言山川融結而成形像也。生氣萌于内、形象成於外、實相乘也。」とある。このように、風水における「気」は、「形」——つまり、地勢・地形・地貌——に置き換えることが可能である。例えば、「気」を集める環境を獲得するためには、後方に龍のように連なる山、左右に砂山による守り、前方に水界の「気」が必要とされる。全体として山と水に囲まれた、風水において気を集める典型的な空間様式である。この山と水に囲まれる空間様式は、本来は中国古代において理想とされた集落環境を反映したものである。しかし、このような環境の特徴と神話に描かれる

24) 渡邊欣雄（索秋勁訳）『風水・氣的景観地理学』（台湾地景企業股份有限公司、2000年）第3-6頁。

25) 梁景之「簡論風水中氣的特性」（『民俗研究』1993年第4期）。

26) 劉沛林『風水・中国人的環境觀』（上海三聯書店、1995年）第48-49頁。

「崑崙山」の形態や環境が、かなり似ていると考える学者もいる<sup>27)</sup>。

「龍脈」とは、形の無い「生氣」を地形や地勢あるいは地貌などを通して得るために具現化された概念である。したがって、風水による「氣」の探索は、当然のように山川「地理」における「龍脈」の探索と同義となる。風水家がいう「龍脈」とは、連綿と連なる山川を指す。彼らは、宇宙エネルギーを凝縮した「生氣」が、大地の「龍脈」を淀みなく巡ると信じている。いわゆる「風水師」や「陰陽師」と呼ばれる人々は、「龍脈」の流れを把握し、「生氣」を操作して特定の場所に集めることができると主張する専門家である。風水流派の一つ江西形法派の開祖とされる唐代「地理師」の楊筠松は、その著書『撼龍經』において龍脈を形成する地形について特に強調している。また、『管氏地理指蒙』象物には「指山為龍兮、象形勢之騰伏」「借龍之全體、以喻夫山之形真」とあり、明代の徐善繼による『地理人子須知』枝幹総論には「以水源為定、故大幹龍則以大江大河夾送、小幹龍則以大溪澗夾送、大枝龍則以小溪小澗夾送……」とある。さらに、宋代の辜托長老による『入地眼全書』龍法龍説には、「龍者何、山之脈也。……土乃龍之肉、石乃龍之骨、草乃龍之毛。」とあり、山脈地形を龍とみなし、生物的に解釈している。加えて、清代の呉鼎による『陽宅撮要』卷一総論に「河水之湾曲乃龍氣之聚會也」とあり、清末の姚瞻旂による『陰陽二宅全書』陰宅集要卷一龍説には「地脉之行止起伏名之曰龍」とある。これらはすべて、地表の起伏や連峰および河川の湾曲などを、そこに流れる「生氣」が具現化したものと捉えているのである。これらの表現は、じつは古来からある「地脈」概念にかなり近接している。ある意味において、先秦時代を起源とする「地脈」概念から、その後の風水学で自然の山や川を「龍脈」とする言説が発展する過程において、徐々に「崑崙山」を万山の「祖」とする観念が展開し、さらに「崑崙山」が広大な宇宙の「生氣」の源となったと考えられる。

「崑崙山」が風水学のなかで崇高な位置を確立したのは決して偶然ではなく、「宇宙山」の属性と密接に関連している。『河図括地象』には「崑崙山為柱、氣上通天。崑崙者、地之中也。」「崑崙居地之中、其勢四下、名山大川、皆有氣相承接。」とある。また、東方朔によると伝えられる『海内十洲記』には「崑崙……上通瑤璣、元氣流布、五常玉衡。理九天而調陰陽、品物群生、希奇特出、皆在於此。天人濟濟、不可具記。此乃天地之根紐、萬度之綱柄矣。是以太上名山鼎於五方、鎮地理也。號天柱於珉城、象綱輔也。」「崑崙號曰崑崙、……風鼓於群龍之位」とある。さらに、『春秋命歷序』には「天體始於北極之野、地形起於崑崙之墟。」とある。加えて、『初学記』卷五地理上「地首」に引く『河図』には「崑崙之山為地首」とあり、『搜神記』卷十三には「崑崙之墟、地首也。」とある。これらはすべて、「風水崑崙」の成立を直接的に論証するものである。

27) 張烈『中国古代空間文化溯源』（清華大学出版社、2012年）第94-99頁。

風水学における「崑崙山」の大きな影響は、古代の山川崇拜や上古神話の融合とも密接な関係がある。中国史上かつて都市を建設した者は、その山と城が崑崙山脈を来源とすることを例証することが度々ある。例えば、『呉越春秋』勾踐帰国外伝には、勾踐が解放されて呉国から越国に戻り、再び覇業を行ない都城の建設を計画していた様子を以下のように伝える。

范蠡曰、臣之築城也、其應天矣、崑崙之象存焉。越王曰、寡人聞崑崙之山、乃地之林(柱)、上承皇天、氣吐宇内、下處后土、稟受無外、滋聖生神、嘔養帝會。故帝處其陽陸、三王居其正地。吾之國也。扁(偏)天地之壤、乘東南之維、斗去極北。非糞土之城、何能與王者比隆盛哉。范蠡曰、君徒見外、未見於内。臣乃承天門制城、合氣於后土、嶽象已設、崑崙故出、越之霸也。(『呉越春秋』勾踐帰国外伝)

ただ、范蠡は以前から呉国を警戒していたため、まず小さな城を築城しており、前掲史料の直前には「於是、范蠡乃觀天文、擬法於紫宮、築作小城、周千一百二十一歩、一圓三方。西北立龍飛翼之樓、以象天門。東南伏漏石竇、以象地戸。陵門四達、以象八風。外郭築城而缺西北、示服事呉也、不敢壅塞、内以取呉、故缺西北而呉不知也。」とある。この記述もまた、「崑崙」を来源とする地脈が、築城する者にとって重要であったことを間接的に証明している。古代の人々は西北を「天門」、東南を「地戸」、西南を「人門」、東北を「鬼門」とするが、これらの用語のほとんどは崑崙神話に由来している<sup>28)</sup>。後の風水学では、西北の地形が天(門)よりも高いため、西北方面を「天門」と称し、東南の地形が地(戸)よりも低いため、「地戸」と称しており、それもこのことに由来する。清代に建てられた円明園が、その西北方向に人工の山を築き、「崑崙山」と名づけたのは偶然ではない。実際、かなり離れた福建省において、福州城を含む多くの県における「卜城」建設は、いわゆる「亥龍」であるところの「来龍」が、西北方向から来ることを特に強調しているのである<sup>29)</sup>。

中国古代の空間様式について、「水帰東南」という中国全土の地理的傾向を「崑崙様式」とする学者が存在する。このような認識は、すでに先秦時代には出現していた。『淮南子』天文訓には、「崑崙」に隣接する「不周山」が英雄である共工によって崩され、天地の傾斜が形成されたという神話が記されている。すなわち「天柱折、地維絶。天傾西北、故日月星辰移焉、地不滿東南、故水潦塵埃歸焉。」である。これは、もちろん中国北部の黄河流域における西北が高く東南が低いという地形を神話的に表現したものである。すでに先秦

28) 張烈『中国古代空間文化溯源』(清華大学出版社、2012年)第81-83頁。

29) 陳進国『信仰・儀式与郷土社会(下)』(中国社会科学出版社、2005年)第83-89頁。

時代には「天佑西北」という地形概念が存在しており、これは後の風水で強調される「水帰東南」とほぼ同じ概念である<sup>30)</sup>。風水学では、多くの山々が西北を来源とするだけでなく、水もまた西北を来源とすると考えられている。このように、山や水は等しく西北を来源とし、西北は中国の山水の根源であり、河川が東南に流れるのは天下の理とされている。そのため、この構造は遵守すべきものとされ、そうでなければ自然に反するため、千年の「吉地」となることは難しいとされる<sup>31)</sup>。この種の「崑崙様式」は、文化地理的な概念として、中国各地の住居や村落および都市の基本形態に深い影響を与えていると考えるべきである<sup>32)</sup>。

以上のことから、風水学が「崑崙山」を尊重する理由がよくわかる。明代の劉基『堪輿漫興』山祖には「崑崙山祖勢高雄、三大行龍南北中。分布九州多態度、精粗美惡産窮通」とある。これらはすべて、「崑崙山」を風水における「山祖」とする概念の典型的な表現である。中国風水思想の「龍脈」に対する言説においては、「崑崙山」は次第に極めて重要な位置を占めるようになり、風水家によって中国における「万山之祖」として崇められるようになった。つまり、全国各地の風水師が山や龍脈を探す際には、じつは「崑崙山」と実質的あるいは象徴的なつながりを持ち、自身で確認した「風水宝地」が「崑崙山」によって保証されること——「来脉悠遠」という確証——を願っている(図1)。それは、風水家の空間認識には、山水地形とは別に、一般の人々には見えない「生氣」があり、目に見える山水環境とは別に、目に見えない山水<sup>33)</sup>すなわち「隠形」の「風水崑崙」が存在することを意味する。ここでいう「風水崑崙」の神聖性は、部分的には「神話崑崙」にも由来するが、その多くは雄大な「地理崑崙」そのものに由来するのである。風水家たちは、山水の自然空間を比喩的、象徴的に覆われた世界として想像していたが、そこは「生氣」に満ちた幸福な生活を享受できる「本真性」の時空であり、宇宙万物の自然原理の発生と関連していると確信する。「神話崑崙」の漠然としたイメージとは対照的に、ほぼすべての風水師は、万山之祖としての「崑崙山」が自然界において実在することを信じる傾向にある。その意味では、「地理崑崙」に近接しており、両者の融合を試みようとしている。ただ唯一異なるのは、「風水崑崙」による「地理崑崙」に対する解釈は、中国古代の「地理」すなわち「堪輿之学」に基づいて展開されている点である。例えば、「崑崙山」を天下——すなわち地球規模——の主峰とし、そこから五つの龍脈が伸び、そのうち三つが中国に、残りの二つがヨーロッパ方面に向かっていると表現される。さらに、それぞれの主脈から枝脈が

30) 張烈『中国古代空間文化溯源』(清華大学出版社、2012年)第92-94頁。

31) 劉沛林『風水・中国人的環境観』(上海三聯書店、1995年)第68頁。

32) 劉沛林『風水・中国人的環境観』(上海三聯書店、1995年)第66-68頁。

33) 葉春榮「風水与空間——一個台湾農村的考察」(黃應貴主編『空間・力与社会』中央研究院民族学研究所、1995年第317-350頁)。

派生し、その枝脈からさらに枝脈が派生するという。このように、龍脈は中国全土、全世界を覆っているとする誇張した表現がなされている。

宋代や明代以降、風水学は次第に宗法思想や宗族観念の影響を受け、「穴場」として出現する「万年吉地」のために「祖山」を探ることが実践されてきた。宋代の黄妙応『博山篇』論龍には「認得真龍、真龍居中、後有托的、有送的、旁有護的、有纏的」や、「尋龍法、尋祖宗、尋父母祖宗所居極高之方」とあり、「祖宗之山」「父母之山」の探求を通して「陰陽之穴」に近づこうとする。「祖宗之山」とは山々が発生する場所であり、「父母之山」とは山脈の入首に存在する「穴場」がある場所のことである。このような山の探索において、風水家たちは山脈の「宗族」系譜を通して龍脈の巨大さと深さを強調しようとするだけでなく<sup>34)</sup>、宗族血縁関係の「擬人化」を通して「生氣」の流れのイメージを表現してきた。風水による所謂「龍大勢大」の追究には、「祖山」としてはもとより、さらに遙か遠く、しかし確実に存在する万山之祖として「崑崙山」が想像されるのである。

崑崙を起源とする「龍脈」の流れには、遵守される原則や規律があり、それは山と水に関係する。『周礼』冬官考工記下には「凡天下之地勢、兩山之間、必有川焉、大川之上、必有塗焉。」とある。山脈の間を流れる河川、河川の間にある山脈では、水が流れれば山が動き、水が合流すれば山が止まり、水が溜まると龍が止まる。「龍脈」思想によれば、「龍脈」に沿って流れる大地の「生氣」を享受すれば、人は幸せになれる<sup>35)</sup>。山と水のエネルギーは相互依存しているため「山龍」のほかに「水龍」も存在する。管輅『管氏地理指蒙』卷三承祖宗光には「龍探其祖、水溯其源、探其祖固貴、其入首之興宗、溯其源尤嚴。夫出口之歸替、北以河汾為宗、東以江海為宗、西以川洛為宗、南以閩浙為宗。謂山不獨貴承其宗、水亦各有其祖宗也。河水出于崑崙、汾水出太原晉陽山、江水出岷山、洛水出冢嶺、浙水出歙縣玉山。」とある。いずれにしても、風水による水の観測法では、二つの水の間には必ず山が存在し、水は龍を行き渡らせ、水が交差すれば龍は止まり、水が龍の血脈や穴の外気を形成するのである。宋代の黄妙應『博山篇』概論相地法には「凡看山到山場先問水、有大水龍来長水會江河、有小水龍来短水會溪澗。須細問何方來、何方去。水來處是發龍、水盡處龍亦盡。」とある。これによれば、「祖山」の探求を最も重視する堪輿尋龍之術を理解することは難しくない。いわゆる「祖山」はその地域で最も高い山であり、そこからその地域一帯の山脈に分派している。そして、「祖山」はまた一般的に水の源とされ、水の源を知るとは龍脈の源を知ることと等しい。また、大地の尾根の端は、よく龍頭と呼ばれるため、中国各地では「龍首山」「龍首原」という地名が少なくない。それらは、いずれも山脈や標高の高い地形と、河川や溪谷が合流する場所である。『三輔黄圖』卷二未央宮

34) 劉沛林『風水・中国人的環境観』(上海三聯書店、1995年)第57頁。

35) 〔日〕堀込憲二「風水思想和中国的城市——以清代城市為論述中心」(王其亨主編『風水理論研究』天津大学出版社、1992年第280-287頁)。



「営未央宮因龍首山以制前殿」への注には「山長六十里、頭入渭水、尾達樊川……疏山為臺殿、不假板築、高出長安城。」とある。つまり、蕭何が龍首山の北高南低の地形を利用し、いくつかの台地を切り拓いて宮殿を建設したのは、山を利用して未央宮の威容を作り上げた堪輿術の技法の一つであることは明白である<sup>36)</sup>。

## 中国を覆う「大風水」

風水の分類には、普通「陽宅風水」と「陰宅風水」があり、さらに「村落風水」「祠堂風水」「都城風水」などもある。本節では、ミクロ的観点の風水（微観風水）、マクロ的観点の風水（宏観風水）あるいはその中間的観点の風水（中観風水）の区分を試みる。「微観風水」とは、特定の墓地や住宅地、室内の調度品や方位などをめぐる実践的な風水のことである。日常生活で起こりうる様々な不思議な出来事の過程と結果、およびその解釈を扱うものであり、生活に最も密接に関連した風水であるといえる。また「中観風水」とは、都市や特定の地域の風水環境を判断するなど関連する様々な作業を指す。例えば、各地の地名にみられる「陰陽」による命名現象<sup>37)</sup>や、風水塔や風水橋の建設、植樹造林による町の風水改善などである。通常、都市や地域の人々の盛衰については、その地域の口伝があり、民間文学の中でも独特な伝説的物語となり得る<sup>38)</sup>。さらに「宏観風水」とは、すなわち「大風水」である。地域を越えた大きな空間の風水を指し、通常は「天下」の大勢や「国運」の繁栄、帝王の誕生、王朝の交代など非常に大きなことを対象とする。関連する口伝は荒唐無稽だが、つねに信者や熱心な拡散者が存在する。

このような分類は、結局は相対的なものであり、厳密な境界や区別はなく、表裏一体であることは言うまでもない。例えば、村落の風水は「中観」と「微観」の間にあるが、毛沢東が生まれた湖南省の韶山冲など特殊な場所の「微観」風水は、時折「宏観風水」の神秘的な運勢によってその存在意義が明確化されている。歴代王朝の首都の位置については、『管子』乗馬篇に「凡立國都、非於大山之下、必於廣川之上。」とあるように、その龍脈の流れを非常に重視している。したがって、「中観」としての表現は、「宏観」としての意図や指向性を持つことも少なくない。重要なのは、「微観」「中観」「宏観」による風水の空間規模は異なるが、その風水原理は一貫している点である。いわゆる山と水に囲まれた「吉地」の背後には主峰としての龍山があり、左右には次峰や小高い丘すなわち左輔右弼の山——青龍、白虎と称される砂山——がある。また、前方には湖や池あるいは蛇行する河川などの水面が広がり、水辺を隔てた位置に山の景観が構成され、地形の平坦や傾斜も含め、

36) 張烈『中国古代空間文化溯源』（清華大学出版社、2012年）第190頁。

37) 何曉昕『風水探源』（東南大学出版社、1990年）第46頁。

38) 陳進国「順服与反抗：關於「天子地」故事的文化分析」（『民俗研究』2018年第5期）。

すべての空間が一体となって自然に形成された山水を至高としている。例えば、洛陽は邙山の南麓、洛水の北に位置し、平坦で広い地形が北から南に向かうにつれて低くなっている。北には高い山、南には水が流れ、「龍脈」が澄んで青々とし、「水気」が流れる洛陽は、まさに「龍穴」の上に築かれたと考えられている。このような山や水のある地形は、まさに古代人が想像する理想的な風水の地なのである。また例えば、元朝の首都である大都是華北平野の北端に建てられ、その北部や西北部には燕山山脈が障壁となっている。西北には「龍脈」があり、北に高い山々が連なる地形は、風水的に良い「後ろ盾」を意味している。また、南は視野が広がる平原となっており、西と南には永定河が流れ、山を背負い水をいただく地形となっている。その上、その東南には渤海湾があり、風水で「水口」と呼ばれる港湾の守りが存在している<sup>39)</sup>。

以上のような、直接的あるいは間接的に西北の「崑崙山」を天下万山の主とする見方においては、龍脈はすべて「崑崙」に由来し、中国の国内外にその勢いを広げるという観点が、本節でいうところの「大風水」概念であり、およそ唐代に形成された「三大幹龍」はその典型的な表現である。

中国の「大風水」を理解するためには、まず古代の中国人が、広範囲の地理的空間を探索し、把握と制御を实践した悠久の歴史を理解する必要がある。『史記』五帝本紀黄帝には「東至于海、登丸山、及岱宗。西至于空桐、登雞頭。南至于江、登熊・湘。北逐葷粥、合符釜山、而邑于涿鹿之阿。」とある。これは、巡遊や戦争が広範囲にわたっていたことを意味する。また、『尚書』堯典には、かつて堯が羲仲を嵎夷に住ませ、羲叔を南交に住ませ、申命と和叔を朔方、和仲を西方に住ませたことが記されている。これは、空間支配すなわち統治を明確に意図した事例として挙げられる。このような大きな空間的実践の過程において、『尚書』禹貢にみられる「九州」（冀州、兗州、青州、徐州、揚州、荊州、豫州、梁州、雍州）の概念が徐々に生み出されたと考えられる。「九州」とは中国、中土、神州であり、天下である。神話における禹の治水は、地形や水勢に合わせて水の流れを制御しているにすぎないが、巨大な洪水を西北から南東に導き、天下の水土の平定を通して夏王朝のある程度の統一を実現した。およそ『尚書』禹貢と同じ時期の地理書である『山經』には、中国の山岳地帯を東西南北五つの系統に分け、それぞれに起点、終点、経路が定められている<sup>40)</sup>。『尚書』禹貢や『山經』の延長線上にある、巨大な地理的空間認識に対する需要と渴望が、明らかに「堪輿」すなわち風水による測量や踏査の文化的実践を助長したのである。「堪輿」の原義は「天地」であり、『文選』賦郊祀に引かれる『淮南子』天文訓「堪輿行雉以知雌」への許慎注には「堪、天道也。輿、地道也。」とある。また『漢書』楊雄傳の

39) 王振復『中国建築的文化歷程』（上海人民出版社、2000年）第158頁、第186頁。

40) 程建軍、孔尚朴『風水与建築』（校正科学技術出版社、1992年）第19頁。

張晏注には「堪輿，天地総名也。」とある。これらは、広大な地理的空間の管理が「天下」を掌握することを意味しており、風水と政治の関係の一端をみることができる。

前述したように、おそくとも秦代には「地脈」という概念が存在していた。『国語』周語上「農祥晨正、日月底于天廟、土乃脉發」、『文選』京都東京賦に所収される張衡による賦に「及至農祥晨正、土膏脉起」とある。これらは、農耕文化における土壌観察に基づく素朴な概念である。また、蒙恬は秦始皇帝の命令により長城を修築し、後に趙高によって自害させられたが、当時の民間には蒙恬の罪を「絶地脈」とする説もある。『史記』蒙恬列伝には「起臨洮屬之遼東、城遼萬餘里、此其中不能無絶地脈哉。」と記されている。しかし、司馬遷は「阿意興功、……何乃罪地脈哉。」と述べ、世俗とは異なる見解を示している。また『呉越春秋』越王無余外伝には「行到名山大澤、召其神而問之山川脉理。」とある。このことから、地脈や龍脈という概念の普及にともない、後世の歴代王朝が天下を治めるために土木事業を興し、山川および自然の地形を変えるような広範囲かつ大規模な改変を行う際には、必ず民間に地脈や龍脈が受ける被害についての質疑が起り、堪輿術士や官僚文人による指摘や制止も当然行なわれたと考えられる。

秦朝の大規模な山水構図の意識が証明するように、中国古代王朝の支配者たちの多くは空間地理に対して広い視野を持っていた。これまでの研究によって、秦の「碣石」あるいは「碣石宮」の建設が、渤海湾およびその周辺全体の山川や島々の空間構造の中に位置づけられていることから、その時代すでに大きな空間地理による設計が存在していたと解釈されている<sup>41)</sup>。歴史において形成される「五岳」「五鎮」の構成は、じつは「空間主宰者(=天子)」による空間地理の政治的支配という寓意と無縁ではない。自然風景は基本的に左右対称で、「五岳」、黄河、長江から構成され、北岳、中岳、南岳を軸として、太行山が尾根となっている。また、宋代碩学の朱熹が、冀州すなわち太行山の左右を黄河によって囲まれた地域を風水的な構造として指摘しているのも、こうした大規模な空間地理の理解と把握が基礎になっていると言われている<sup>42)</sup>。

『尚書』禹貢による「九州」を基礎として、およそ漢代に形成されはじめた「三条四列」も、間違いなく大きな空間地理的な運用の産物である。中国山脈の分布を西から東へ数列で示すという理解は、すでに『尚書』禹貢に現れており、後世の人々はその理解にもとづいて解釈している。鄭玄による「四列」はその説に基づくものであり、馬融によって三条に整理されたそれは、後の「三大幹龍」の基礎となっている<sup>43)</sup>。馬融の「三条」とは、北条の岍-岐-荆山-壺口-雷首-太岳-砥柱-析城-王屋-太行-恒山-碣石とつづき海中に至るも

41) 張烈『中国古代空間文化溯源』(清華大学出版社、2012年)第99-100頁、第217-221頁。

42) 張烈『中国古代空間文化溯源』(清華大学出版社、2012年)第186頁。

43) 戚珩、范為「古城閩中風水格局：浅積風水理論与古城環境意象」(王其亨主編『風水理論研究』天津大学出版社、1992年所収。)第41-69頁。

の。中条の西傾-朱圉-鳥鼠-太華-熊耳-外方-桐柏-陪尾とつづき、その分岐に蟠冢-荆山-内方-大別があるもの。南条の岷山-衡山-敷浅源（廬山）である。鄭玄の「四列」とは、第一列は北条であり、第二列は西傾から陪尾であり、第三列は蟠冢から大別であり、第四列は南条のことである。これら「九州」山脈の記述や分類は、あまり科学的とは言えないが、歴史上の人々が行なった広い空間地形に対する重要な探索である<sup>44)</sup>。「三条四列」は後世の「三大幹龍」という学説の前身である。いわゆる「三大幹龍」とは、要するに長江と黄河の二つの大水系を境界とし、中国山系を西北「崑崙山」を根源とする三つの大龍脈として扱い、それぞれの龍脈とその分岐の方向を探り特定して、各地の都城や地域の風水を説明するものである。この学説が、中国の山河の地形を総合的に把握する古代地理学（堪輿）を起源とすることは明らかである。

初めてその学説を明確に唱えたのは唐開元年間（713-741）の一行という僧侶である。一行は、中国の山河の大勢を南北二つの戒（界）にまとめ「山河兩戒」説を形成した。

一行以為天下山河之象存乎兩戒。北戒自三危・積石、負終南地絡之陰、東及太華、滄河、並雷首・厓柱・王屋・太行、北抵常山之右、乃東循塞垣、至濊貊・朝鮮、是謂北紀、所以限戎狄也。南戒自岷山・蟠冢、負地絡之陽、東及太華、連商山・熊耳・外方・桐柏、自上洛南逾江・漢、攜武當・荆山、至于衡陽、乃東循嶺徼、達東甌・閩中、是謂南紀、所以限蠻夷也。故『星傳』謂北戒為「胡門」、南戒為「越門」。河源自北紀之首、循雍州北徼、達華陰、而與地絡相會、並行而東、至太行之曲、分而東流、與涇・渭・濟瀆相為表裏、謂之「北河」。江源自南紀之首、循梁州南徼、達華陽、而與地絡相會、並行而東、及荆山之陽、分而東流、與漢水・淮瀆相為表裏、謂之「南河」。

（『新唐書』卷三十一天文）

この説は、南宋の王應麟『玉海』卷二十「唐山河兩戒」にも収録され、そのほか様々な形式によって伝わり、その影響は次第に大きくなった。その後、所謂「三龍」や「三幹」が認識されると、黄河と長江を境界として、その間には三大龍脈（山脈）が存在すると主張されるようになった。黄河以北の青海、甘肅、山西、河北、東北の各省を含む諸山系を、北龍（天山-陰山など）としている。また、長江以南の諸山系は南龍とされ、雲南、貴州、広西、湖南、江西、広東、福建、浙江、江蘇各省を含む江南の山々は、みな岷江<sup>45)</sup>（岷山-南嶺など）を祖としている。黄河と長江の間を分け、四川、陝西、河南、湖北、安徽、山東各省に存在する山系は、中龍（崑崙山-秦嶺-大別山など）とされている<sup>46)</sup>。唐代の地理

44) 劉沛林『風水・中国人的環境観』（上海三聯書店、1995年）第63-65頁。

45) 王玉德編『古代風水術注評』（北京師範大学出版社・広西師範大学出版社、1992年）第260頁。

46) 程建軍・孔尚樸『風水与建築』（江西科学技術出版社、1992年）第19-20頁。

学者である楊筠松による『三龍経』（撼龍経・龍髓経・疑龍経）のうち「南龍入中国」を提起する『撼龍経』には「須弥山是天地骨<sup>47)</sup>、中鎮天地為巨物。如人背脊與項梁、生四肢龍突兀。四肢分出四世界、南北東西為四脈。西北崑崙數萬程、東入三韓隔杳冥。惟有南龍入中国、胎宗孕祖來奇特。」とある。宋代や明代には「三大幹龍」の言説がさらに広まり、やがて「地理界」の定説となった（図2）。天下のすべての山々は、天地の中心でありすべての山と川の起源となる「崑崙山」によって成り立っており、そのうち西（北）東（南）を走る三大山系、すなわち三大龍脈は崑崙山の南東から中国に入る。しかし、このような巨大な空間地理に対する風水的な記述も、やはり古代宗法文化の影響をはっきりと受けている。例えば、「崑崙山」から分岐して中国を流れる三大主幹山系あるいは主幹龍は「太祖」、三大主幹における山脈となる五岳は「大宗」、主幹龍から分岐して中幹龍となる山脈は「太宗」、主幹龍から分岐して小幹龍となる山脈は「少祖」またの名を「主山」とする。その「主山」とは、前述した「祖山」であり、通常は特定の地域で最も高い山のことである。「少祖山」はさらに分岐し、その中で「龍」となる「穴」を形成できるものもある。同じ「少祖山」からは多くの「龍脈」が枝分かれすることから、多くの「穴」が形成される。一般的に「少祖山」からできる「龍脈」は、3~4つの連山となり、「父母山」と呼ばれる<sup>48)</sup>。

以上を踏まえると、特定の都市や地域ごとの風水は、祖や宗と見立てる龍すなわち「三大幹龍」と関連づけられることが多い。山を尋ね龍を探索する場合、必ず「三龍」にまで遡る。これを「認宗」や「找靠山」と呼ぶ。それは、じつは懸命に遥か遠くの「崑崙山」と関連させることである。例えば、明代の徐善繼・徐善述『地理人子須知』論北条幹龍脈絡では、燕京と崑崙の起源である「北幹」龍脈との関連性を指摘し、「北幹最長為燕京、今京師也」と述べる。また『同』論北龍所結帝都垣局では「蓋北幹之正結、其龍發崑崙之中脉。綿亘數千里至于闕、歷瀚海之玄・屈・曲、出夷入貊又萬餘里、始至燕然山、以入中国為燕雲。復東行數百里起天壽山、乃落平洋、方廣千餘里」とある。清代康熙帝期に編纂された『欽定古今圖書集成』方輿彙編山川典卷十一天壽山部芸文一に所収される明葉盛『天壽山記』には「皇陵形勝、起自崑崙然、而太行・華・嶽連互數千里於西山、海以達醫無閭、逶迤千里於東、與此天壽山本同一脈、迺奠居至北正中之處、此固第一大形勝、為天下之主山也。」とある。これらおよそ明代の記述は、天壽山が北京において風水的に龍脈を由来とする主要な山・鎮山であることを、地理学者が解説したものである<sup>49)</sup>。山を形成する龍脈の末端は「龍首」と呼ばれることが多く、中国各地には「龍首山」「龍首原」などの地名が

47) ここでいう「須弥山」は、中世以降におけるインド佛教の中国伝来にともなうもので、インド神話の「宇宙山」と中国の「崑崙山」神話が混在して生まれた新しい概念であることから、「崑崙山」に置換できなくもない。

48) 張烈『中国古代空間文化溯源』（清華大学出版社、2012年）第327頁。

49) 張烈『中国古代空間文化溯源』（清華大学出版社、2012年）第327頁。

ある。その場所の多くは、山脈や隆起する地形が河川の流れと交錯する場所であることから、「吉穴」や「吉壤」とされている。

しかし、「三大幹龍」に対する記述には詳細なものや簡潔なものがあり、両者の間に多少の相違や齟齬があることも少なくない。明代の劉基（劉伯温）は「中國地脉俱從崑崙來、北龍・中龍人皆知之、惟南龍一支從峩峩並江而來竟不知其結局處、頃從通州泛海至此、乃知延海諸山是南龍盡處。……天目雖為浙江右鎮山、然勢未止、蜿蜒而來、右束黟浙、左帶蒼霄、直至此州長牆秦駐之間而止、於是以平松諸山為龍、左抱以長江淮泗之水、以慶紹諸山為虎、右繞以浙江曹娥之水、然諸水率皆朝拱於此州、而後乘潮東出、前復以朝鮮日本為案、此南龍一最大地也<sup>50)</sup>。」という。これによれば、中国全土がまるでインターネットのネットワークのように「気」の流れによって完全に覆われているのである<sup>51)</sup>。翁文灝氏が引く明代の王士性の言葉には「崑崙據地之中、四傍山麓各入大荒、入中國者一東南支也。其支又于塞外分三支。左支環魯庭陰山賀蘭、入山西起太行、數千里出為豎巫閭、渡海而止、為北龍。中循西藩入趨岷山、沿岷江左右、出江右者包叙州而止、江左者北去趨關中、脉系大散關。左渭右漢中出為終南太華。下泰山起崧高、右轉荆山、抱淮水、左落平原千里、起太山入海為中龍。右支出吐蕃之西、下麗江、趨雲南、遶霑益、貴竹關嶺、而東去沅陵。分其一由武關出湘江、西至武陵止。又分其一由桂林海陽山過九嶷衡山、出湘江、東趨匡廬止。又分其一過庚嶺、渡草坪、去黄山天目三吳止。過庚嶺者又分仙霞關、至閩止。分衢為大盤山、右下括蒼、左去為天台四明、渡海止。總為南龍也。」とある<sup>52)</sup>。これによれば、地理学者は、天下の名山のほとんどは「崑崙」を祖とする天下万山の系譜に包摂されると認識していることがわかる。

清初の思想家である顧炎武は王志性から大きな影響を受けており、その著書『天下郡国利病書』第一卷「輿地山川総論」では、王志性『廣遊志』<sup>53)</sup>の「地脉」「形勝」「風土」など各節の部分そのまま転載しているほどである。そのため後世の人々は、本来は王志性の見解である「天運循環、地脈移動」を、顧炎武の思想として誤解している<sup>54)</sup>。また、魏源『葱嶺三幹考』<sup>55)</sup>には、清代中期から後期における中国人の基本的な地形認識が反映されている。魏源はパミール高原全体を崑崙と考へ、「葱嶺即崑崙、其東出之山分為三大干、以北干為正。北干自天山起祖、自伊犁遶宰桑泊（齋桑泊）之北、而起阿爾泰山、東走杭愛山、

50) 『古今圖書集成』方輿彙編職方典・浙江總部雜錄・樂郊私語。

51) [日] 三浦国雄・毛綱毅曠「風水与城市形象」（王其亨主編『風水理論研究』天津大学出版社、1992年）第299-310頁。

52) 翁文灝「中国山脉考」（劉沛林『風水・中国人的環境観』上海三聯書店、1995年所収）第65-66頁。

53) 王士性著（周振鶴編校）『王士性地理書三種』（上海古籍出版社、1993年）。

54) 王士性著（周振鶴編校）『王士性地理書三種』（上海古籍出版社、1993年）に所収される周振鶴による「前言」。

55) 魏源『葱嶺三幹考』（王錫祺輯『小方壺齋輿地叢鈔』蘭州古籍書店、1990年第四帙所収。光緒辛丑（1891年）影印上海著易堂排印本。）

起肯特嶺、為外興安嶺、包外蒙古各部、綿亘而東、直抵混同入海、其北盡于俄羅斯為正干。故引渡長荒、東趨巴里坤哈密者乃其分支。分支短、盡安西州之布隆河谷。中干自干闐南山起祖、經青海、由三危積石、遶套外為賀蘭山・陰山、歷歸化城宣府至独石口外之多倫湖而起內興安嶺、至内蒙各部而為遼東之長白山、以盡于朝鮮・日本。復分數支、其在大漠内黃河北者為北支、在黃河南・漢水北者為中支。漢水南江水北者為南支。南干自阿里之岡底斯山起祖、其阿里東為衛藏、入四川・雲南、東趨兩粵、起五嶺、循八閩、以盡于台湾・琉球。」と述べている。そこには、前述した「三大干龍」とは異なり、新たな地理的知識と一般的な風水師よりも野心的な視点に加え、魏源が率直に天下を論じた個人的な見識も含まれている。『海国図志』を編纂した魏源を風水師と見なす学者は少ない。しかし、魏源は確かに堪輿を追究し、「地理」に基づき天下の軍事や国事を論じていた。

風水家による「北龍」と「中龍」に対する表現は比較的に近似しているが、「南龍」に対しては諸説紛々として統一的な表現が難しい。結局のところ、これも地形や地勢の複雑さが原因である。明代の徐霞客もまた、その著作『溯江紀源』（『徐霞客遊記』第十冊下滇遊日記十三附江源考）において三大龍を論じ、南龍の重要性を強調し、「惟南龍磅礴半宇内、而其脉亦發於崑崙、與金沙江相持南下、經石門・麗江、環填池之南、由普定度貴竺都黎南界、以趨五嶺、龍遠江亦遠、脈長源亦長、此江之所以大於河也。」との認識を示す。徐霞客の生涯をかけた旅や探検あるいは踏査は、故郷の金陵と「崑崙山」が同じ山系であることを証明するためだったのかもしれない。

全体として、「三大幹龍」は確かに中国山川の傾向や地形あるいは地勢に対する古代地理（堪輿）による簡潔な概括であり、およそ中国の自然地理に対する古代人の素朴な認識を反映している。それは中国科学史において一定の価値をもつが、その認識は初歩的で曖昧かつ不確実であり、まったく非科学的なものである。中国の地質学者である翁文灝は1925年に雑誌『科学』に「中国山脉考」を發表し、風水学が説く「三龍」理論に対する検証によって、現代の地理学に継承できる部分は別として、その限界性を明確に提示した<sup>56)</sup>。

最も重要なことは、翁文灝による「山脈」への指摘である。すなわち、山脈とは同じ地質構造、同じ形成年代、同じ趨勢を持つ山の集合体であり、その形成と分布は地質作用の結果であるから、地質構造と力学的関係に基づいてのみ論じられるべきものと主張する。また、地質を捨て山脈を論じることは、中国や外国を問わず、等しく矛盾や強引さから免れることはできないと述べている<sup>57)</sup>。このような科学的「山脈観」に基づいて思考すれば、「天下山脈發源于一」とか「崑崙」は、天下の祖山であるとか「兩山之間必有水、兩水之間必有山」などの風水「龍脈観」に関連する多くの言説は成立しないのである。

56) 王成祖『中国地理学史』（商務印書館、1982年）第172頁。王玉德編『古代風水術注評』（北京師範大学出版社・広西師範大学出版社、1992年）第4頁。

57) 翁文灝「中国山脉考」（同『錐指集』地質図書館、1930年所収）。

## 本質主義的な風水信仰による遺産

およそ民国時代は、『中学生など地理を概略的に学ぶ人々は、崑崙を、地図上の新疆や西藏の間にある崑崙山脈として認識し、全国すべての山々が崑崙に由来し、崑崙はまさに中国の山祖であると理解していた。また、普通の地理辞典や地図を見ると、そのような論調が明確であった。ある者は、崑崙は東西三つに分岐し、その山脈は連綿とつづき、全国の山々のみならず、舟山列島、台湾、日本にまで及んでいると言う。またある者は、崑崙は陰山・北嶺・南嶺・句漏の四大山脈に分かれ、全国の名山はすべて崑崙山系に属すると言う。これは「崑崙為中央」や「崑崙為山首」という神話にもとづくものであり、地理的迷信を捨てきれないことによる。』という状態であった<sup>58)</sup>。確かに蘇雪林氏が明らかにしたように、民国時代から今日に至るまで「大風水」に関する各種民間の版本は、中国社会に深く存在し続けており、徐々に「主流」ではなくなりつつある。しかし、各種「民科」（民間の科学者）たちの言説は、伝統的な「地理」（堪輿）と現代地理学の概念を混在させることによって、とかく筋が通った盛んな論理となっている。

風水理論を構成する基本要素である「陰陽」「気」「龍脈」などは、現代の自然科学では確証が得られない。しかし、その組み合わせによって構築される「宇宙論」的な空間図式は、イギリス人学者ジョゼフ・ニーダム（李約瑟）が指摘したように、中国の都市・農村建築の美意識に反映され<sup>59)</sup>、しばしば方位・季節・風向・星宿などの象徴として、自然の山水に対して人間的な色合いを与えたり、主従、尊卑、優劣などの社会的階層を付与するなど、文化空間の中国的な構築に深く影響を与えている。また、アメリカ在住の韓国人学者である尹弘基は、東アジアの風水地理による自然景観に対する理解は、想像性（巫術性）や擬人性などの特性をもつ点にあると論じている<sup>60)</sup>。現代中国社会にとって、風水とその関連概念の問題は、その象徴性や巫術性にあるのではなく、むしろ象徴的な風水が「非物質的文化遺産」に属する「自然界や宇宙に関する知識と実践」となっている点にある。つまり問題は、風水に対する本質主義的な傾向をもつ信仰にある。

中国では確かに堪輿や風水といった概念が本質主義的に信仰されていた時代があった。例えば、『管子』覇言に「霸王之形、象天則地、化人易代、創制天下、等列諸侯、賓屬四海、時匡天下」とあるように、歴代の英雄や豪傑は天地の地勢を得れば、王朝交代も可能であると考えられていた。王朝の交代、都の建設や遷都あるいは帝王陵なども、山水に存在する異なる宗や脈を問題とするものであり、前朝までの「龍脈」を新しい「龍脈」によって

58) 蘇雪林「崑崙之謎」（『蘇雪林文集（第四卷）』安徽文芸出版社、1996年第99-192頁所収）。

59) Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol IV : 3. Cambridge University Press. 范為編訳「李約瑟論中国風水」（王其亨主編『風水理論研究』天津大学出版社、1992年所収）第273-274頁。

60) Hong-Key Yoon: *Thalmaga of Nature in Geomancy*, *Geojournal*, Vol.4, No.4, 1980.



置き換え、あるいは抑制しようとする試みである<sup>61)</sup>。これと同時に、歴史では他の「龍脈」に基づいて台頭する者に対する警戒や防備も欠かせなかった。例えば、明代初期の朱元璋は、風水家の建議に依拠し、祖陵の建設に着手し、御用文人たちにそれを宣揚させ、支配者としての正統性の起源を神秘的に強化した<sup>62)</sup>。また、『借月山房彙鈔』第五集に所収される孫承澤『思陵典禮記』巻三には、当時の礼部侍郎である蔣德璟が明代の帝都や帝陵と「三大幹龍」との関係について「中國有三大幹龍。中幹旺氣在中都（鳳陽）、結為鳳泗祖陵。南幹旺氣在南京、結為鍾山孝陵。北幹旺氣在北京、結為天壽山長陵。這三大幹本朝獨會其全、是萬世靈長之福。」と述べたことが記されている。また、同じく『思陵典禮記』巻三には、崇禎帝が三大幹龍はすべて崑崙山脈から発生したのかと質問したところ、蔣德璟が「誠如聖諭」と回答していること、さらに君臣が討論した結果として「西山一帶龍脈過處亦不宜開石」という結論に達していることが記されている。このように、「大風水」には超大な時空制御に関する知識が与えられ、かつて国家規模で高い評価を得ており、朝廷の高官に求められる知識の一つであったことがわかる。

清朝の康熙帝は「泰岱諸山來脈俱從長白山來」という見方を主張している。『清実録』聖祖仁皇帝實録巻二四〇の記録によると、康熙四十八年十一月二十四日、皇帝は大学士李光地に「山東碣石等山脈從何處來」と尋ね、陝西・河南から来たという答えを否定し、自ら、長白山から来た結論を出した。じつは、その結論を体系化した論説として、康熙帝の「泰山山脈自長白山來」は下記の通りである。

古今論九州山脉、但言華山為虎、泰山為龍。地理家亦僅云泰山特起東方、張左右翼為障。總未根究泰山之龍、於何處發脈。朕細考形勢、深究地絡、遣人航海測量、知泰山實發龍於長白山也。長白綿亘烏喇之南、山之四圍百泉奔注、為松花・鴨綠・土門三大江之源。其南麓分為二幹、一幹西南指者、東至鴨綠、西至通加、大抵高麗諸山皆其支裔也。其一幹自西而北、至納祿窩集復分二支、北支至盛京為天柱隆業山、折西為醫巫閭山。西支入興京門、為開運山、蜿蜒而南、磅礴起頓、巒嶺重疊、至金州旅順口之鐵山、而龍脊時伏時現、海中皇成、羣磯諸島皆其發露處也。接而為山東登州之福山・丹崖山。海中伏龍於是乎陸起、西南行八百餘里、結而為泰山、穹崇盤屈為五嶽首。此論雖古人所未及、而形理有確然可據者。或以界海為疑。夫山勢驟屬而喻之曰龍、以其形氣無不到也。班固曰、形與氣為首尾。今風水家有過峽、有界水。渤海者、泰山之大過峽耳。宋魏校『地理說』曰、傳乎江、放乎海。則長白山之龍、放海而為泰山也固宜。且以泰山體位證之、面西北而背東南。若云自函谷而盡泰山、豈有龍從西來而面反西向

61) 張烈『中国古代空間文化溯源』（清華大学出版社、2012年）第91頁。

62) 高友謙『中国風水』（中国華僑出版公司、1992年）第181-183頁。

乎?是又理之明白易曉者也。

(『聖祖仁皇帝御製文集』第四集卷二十七雜著)

今日の学者の中には、康熙帝の持論は、風水の名を借りて、じつは当時の「統戦」について論じたものであり、単純な堪輿の説明というよりも、智慧に満ちた政治論であると高く評価している者もいる<sup>63)</sup>。長白山と泰山を「龍脈」で結ぼうとする康熙帝の思考は、風水思想によって清朝の正統性を論証しようとしたことに加え、満州地域の文化を「龍脈」を糸口として、中華の主體的な文化に溶け込ませようという意思が含まれていたと捉えるべきであろう。

唐代あるいはそれ以前から、朝鮮半島は儒学や風水地理の方面において中国王朝と一体化していた。新羅に生まれ、唐に学んだ大儒であり詩人の崔致遠による有名な詩「題輿地図」には、「崑崙東走五山碧、星宿北流一水黄。」と詠われ、「崑崙」文化が朝鮮半島の知識人たちに大きな影響を与えていたことを如実に示している。朝鮮半島に風水地理学の基礎を築いたといわれ、国師と崇められる道詵は、じつは唐僧一行の地理山水法に基づいて、朝鮮半島全体の山水地勢を長白山(白頭山)という大脈から分岐したものであると最初に述べた人物であった。後世の朝鮮半島の地理学者はこの説を受け入れ、さらに長白山に由来する風水をそれぞれ、金剛山を蓬萊、智異山を方丈、漢拏山を瀛洲のように「三神山」と結びつけた。歴代の朝鮮半島の学者たちは、崑崙を「万山之祖」としたり、「河出崑崙」とする中国における風水概念を熟知していたことから、長白山を「東崑崙」とする言説が誕生したのである<sup>64)</sup>。李氏朝鮮時代に描かれた「中国図」や「天下図」を見ると、「河出崑崙」や崑崙が中心に位置し、白頭山すなわち長白山を「主山」とする風水概念が、朝鮮半島の人々の心の中に深く入り込み定着していることが一目瞭然である。1861年に金正浩が完成させた『大東輿地図』とそれに続けて公刊された『山経表』では、例外なく朝鮮半島の風水龍脈は「白頭大幹<sup>65)</sup>」と呼ばれる白頭山まで遡るが、もちろん遙か遠くの起源は崑崙である。日本による植民統治の暗黒時代において、風水思想は朝鮮半島の人々が外国の支配に抵抗するための思想的資源でもあった。例えば、全国に広く流布していた「日帝風水断脈伝説」は、日本の植民者が朝鮮民族復興の最後の希望を破壊し、朝鮮半島の「龍脈」に悪意をもって鉄柱を打ち込み、それを破壊したというものであった<sup>66)</sup>。こうした「日

63) 蔣鉄生・呂継祥「康熙『泰山山脉自長白山来』一文の歴史学解読」(『社会科学戦線』2008年第6期)。

64) [韓]李慶龍「崑崙韓国来歴文化上の認識と向往」(『崑崙文化与新時代精神國際學術論壇交流材料』中国民俗学会・格爾木市人民政府、2018年)第63-65頁。

65) 渋谷鎮明「氣と脈による国土の把握—韓国の風水「地理」」(『アジア遊学(特集)風水の歴史と現代』第47号、2003年)第76-83頁。

66) 崔吉城「韓国・風水ナショナリズム」(『アジア遊学(特集)風水の歴史と現代』第47号、2003年)第84-89頁。

帝風水断脈伝説」は、戦後の民族復興と植民地支配の清算の過程においても、韓国文化ナショナリズムの重要な基盤を構成していた<sup>67)</sup>。

じつは、似たような「断脈」風水の故事は、中国ではさらに盛んである<sup>68)</sup>。風水は中国全土で非常に広い社会環境と農耕文化の基盤を持っているため、関連する知識の詳細さや、程度の差は異なるが、一般人の生活常識として普及しており、「集合的無意識」の一部にまで至っている<sup>69)</sup>。家屋の建築や墓の向きなどの注意事項から、集落や村落がより良い経営をするための、農業発展や水源を充足させ水害の無い風水的環境に至るまで、あるいは当該地域に伝わる風水による故事やその人物伝説から「大風水」と王朝の興亡の関係に至るまで、風水は風水家が専門家を気取り、ごまかしの技術に優れているだけでなく、つねに民間で嬉々として話される話題となる。清末から民初における、鉄道（京広線、隴海線）、道路、橋梁などの近代国家を建設する土木工事の多くが、風水や龍脈などを理由とした地元住民からの抵抗や反対に遭遇したことは、当時の風水に対する本質主義的な信仰が社会文化の常態であったことを意味している。およそ1世紀つづいた「革命」と迷信打破の運動を経て、中国人の風水に対する考え方は大きく変化した。しかし、それでも三峡ダムや南水北調、高速鉄道や高速道路網の建設など、国家的な巨大プロジェクトになると、風水や地気、龍脈といった概念に対する疑問や不安が時折出てくる。かつて万里長城の建設で強調された「地脈」概念が、数千年前から現在に至るまで絶えることの無い一本の糸として続いていることがわかる。

中国の近代化は、風水家が活動できる空間を大幅に減少させ、風水思想やその学説の衰退に相当程度寄与している。しかし、風水は依然として全国各地の地方社会に強固に残存し、庶民の生活文化の基盤や深部を構成するだけでなく<sup>70)</sup>、インターネットの普及によって盛んになっている。公的・主流・科学的な地理学や歴史学あるいはグローバル化された学術研究領域を離れたところでは、中国のインターネット上で「大風水」に関連した紹介や解釈および再解釈が、それぞれ「風水地理学」「風水歴史学」「風水天下論」の諸方面において不断に構築され続けている。このような「風水地理学」は、中国の自然地理における「崑崙山」（あるいはパミール高原東部）を世界の中心とみなす。また、風水における祖脈の起源という観点から、全世界の龍脈は中国を起源として栄えたとして、一種の風水による「中国中心主義」を形成している。さらに、中国国内のいくつかの大龍脈が分岐や分裂することで、様々なレベルの枝龍や支脈が生まれ、その結果、国内各省市あるいは地域

67) 崔吉城「韓国・風水ナショナリズム」（『アジア遊学（特集）風水の歴史と現代』第47号、2003年）第84-89頁。

68) 陳進国『信仰・儀式と郷土社会（下）』（中国社会科学出版社、2005年）第551-573頁。渡邊欣雄『風水の社会人類学—中国とその周辺比較』（風響社、2001年）第348-360頁。

69) 何曉昕『風水探源』（東南大学出版社、1990年）第150-151頁。

70) 周耀明「伝統風水文化的民俗学分析」（『広西民族学院学报』2004年第3期）。

の発展に影響を与えたと考えられる。例えば、王士性の「風水観」には、「三龍」が盛衰する時期は異なるという所謂「古今王氣」の見解を含む。そこでは、中龍が先発し、北龍が次発するが「南龍向未発」とされている。この見解は、数百年も前に広東のその後の発展を明確に予見するものであったと解釈されている<sup>71)</sup>。また、北京は山龍が集まる場所で、山龍は貴賤を司ることから、そこには官貴の気が現れ、上海は長江の水龍が気を吐く場所であり、水龍は財産を司ることから、そこには財産の気が現れるなどの解釈がなされており、同様の言説は数多い。いわゆる「風水歴史学」は「龍脈」を以て王朝の交代を解釈し、中国の歴史には24の王朝が存在することから、中国には少なくとも24の「龍脈」が存在することになる。例えば、周王朝の龍脈は岐山に、秦王朝の龍脈は咸陽に、漢王朝の龍脈は沛県に、明王朝の龍脈は鳳陽に、清王朝の龍脈は東北（長白山）に、という具合である。また、「大風水」を通じて行なわれる天下あるいは全世界の情勢に対する放談——時として既成国家の発展やその趨勢を論じる試みも含む——は、中国風水の優位性を前提とした一種の自己中心主義である。これらを真面に受け止める者は少ないが、愛好家らはそれを楽しみ、あるいは陶醉する者もまた存在する。

2018年8月18日、中国民俗学会と青海省格爾木（ゴルムド）市政府が標高4300メートルの玉珠峰の麓で共同開催した「崑崙山敬拝大典」において、北京大学中文系の陳泳超教授は、台湾政治大学の高莉芬教授が記した「華夏龍脈」に言及した祭文を読み上げた。ある意味において、その祭典は「地理崑崙」「神話崑崙」「風水崑崙」を統合する重要な試みであった。その祭文において、「崑崙山」が「華夏龍脈」として認定されたことは、当然その強力な支持となった。つまり、どうやら学術界は、中国民間の各種版本に存在する「大風水」の言説に対して嘲笑する立場にはないようである。

（邦訳：椎名一雄 河北師範大学歴史文化学院 外聘教授）

71) 顔広文「一箇四百多年前的預言：広東必定后来居上——王士性縦論広東社会發展大勢」（『華南師範大学学報』2009年第2期）。

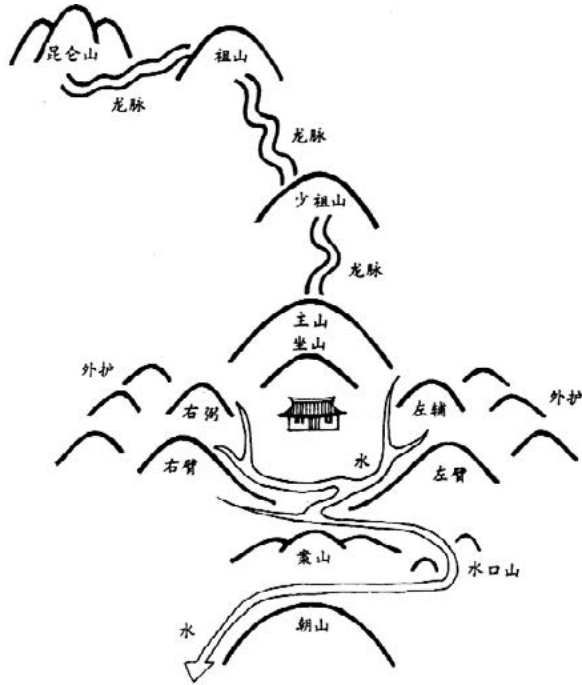


図1 「風水宝地」脈起崑崙山（程建軍・孔尚模『風水与建築』第24頁より引用）

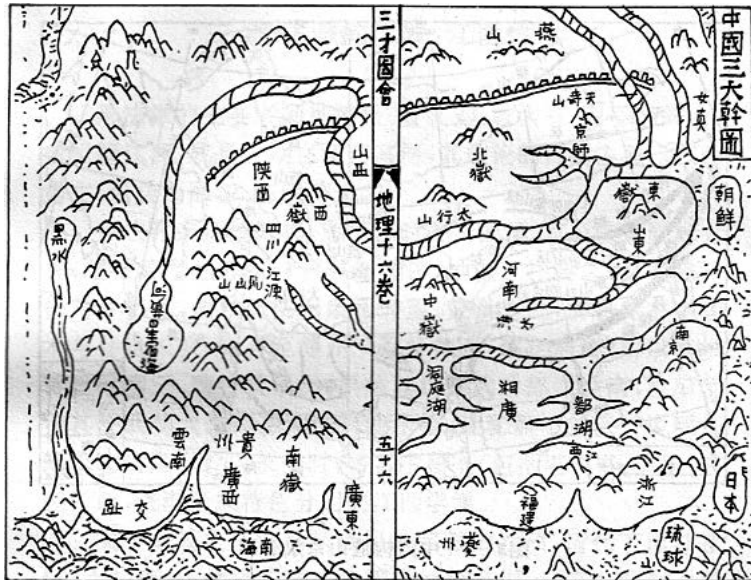


図2 明『三才図会』所載の「中国三大幹図」