

燧人考

阿部, 幸信
福岡教育大学教育学部

<https://doi.org/10.15017/25819>

出版情報 : 九州大学東洋史論集. 33, pp.1-44, 2005-05-30. 九州大学文学部東洋史研究会
バージョン :
権利関係 :

燧人考

阿部 幸信

問題の所在

「火は、はやくから人類にとつて、恩恵であり、偉力であり、また神秘でもあった。斎戒としての火の儀式や火の崇拜は、原始人のあいだではじめられ、現代にまでおよんでいる」(熊谷清一郎『火』⁽¹⁾)

火。ヒトがヒトとしてもつた最初の道具。われわれ人類とこの知己との長きに亙る交誼のなかで、さまざまな「火の儀式や火の崇拜」が生まれ、多くは神話・伝説の形にまとめられた。それらを渉獵した書として夙に名高いのが、フレイザー『火の起原の神話』⁽²⁾である。そこでフレイザーは、火の起原を語る神話の多くが火の獲得と加熱調理とを関連づけていることを指摘して、「火がなくてこんなにも苦勞しているのだと、それを主張するのは、熱いものが食べたいと望むことが、人間という生きものの本能だからなのであり、それは、科学によって、生理学的に立証されうるであろう」⁽³⁾と述べている。

フレイザーは中国における火の起原の神話・伝説に言及しないが、かの地にあつても、火の獲得と加熱調理とを結びつけた伝説は確かに存在する。南宋・羅泌『路史』に、

燧人氏。不周の巔に宜城有り、日月の屈かざる所にして、四時・昏昼の辨無し。聖人なる者有り、日月の都に遊び、南垂に至るや、木有り。鳥其の枝を啄めば、則ち燦然と火出づ。聖人之れに感じ、是に於て辰心を仰察し、取以て以て火を出し、鑽燧を作り、五木を別ちて以て火を改む。上古の人毛を茹らひて⁽⁴⁾血を啗り、果蓏・蝮鱉⁽⁵⁾を食らひ、膾腐餽漫にして榮衛を内傷し、其の天年を殞とす。乃ち民に教へて火を取り、以て灼り以て煖き、以

て臊胜を熟し、以て黍を燻き豚を掉かしめ⁽⁶⁾、然る後人に腥膻⁽⁷⁾の疾無く、人民益々夥し。羽皮を之れ茹らへば、寒さに給せざる有り、乃ち之れに蘇⁽⁸⁾を誨へ、冬にして之れを煬かしむ。人をして其の性を遂ぐるを得さしむれば、燧人氏と號す。(燧人氏。不周山の頂に宜城というところがあったが、そこには太陽や月の光が届かず、四季や昼夜の区別がなかった。ひとりの聖人が日月の都に旅して南の果てに至ったところ、木があり、その枝を鳥がくちばしでつつくところちろと火が出た。聖人はこれにヒントを得、辰心「さそり座αアンタレス、「大火」とも」を仰ぎみて観察し、そこから火をつくり出すと、木をきりもんで火をおこす法を考案し、五種類のの木本を選び出して、それぞれに応じた季節ごとに火を改めるようにした。上古の人々は肉についた除ききれない毛まで口にし、生血をすすり、草木の実や二枚貝も生のまま食べていたが、なまぐさく不衛生で健康をそこない、天寿を全うできずにいた。そこで聖人は火を用いてあぶったり焼いたりしてなまぐさものに火を通し、洗った穀物やひきさいた豚肉にも火を入れるよう、人々に指南した。その結果人々の間に食あたりはなくなり、人口はどんどん増えた。鳥の羽や獣の皮をも食用に供してしまつたため、寒さをしのげないことがあつたので、聖人は人々に薪をとることを教え、冬にはこれを燃やし暖をとらせた。人類が自らの生まれもつた性質に従つた生きかたを遂げられるようにしたので、「燧人氏「燧でもって人類の本性を遂げさせた人」と呼んだ)

とみえる「燧人」の伝説がそれである⁽⁹⁾。この燧人は後漢期に尊崇され、『白虎通義』において三皇に列せられたことが知られている。してみると、加熱調理にからだんだ火の起源の伝説は、中国の神話・伝説のなかでも格別の待遇を受けたもののひとつといえるであらう。

ところが、その位置の重要性に比して、諸先学が燧人に向けてきた関心の度合いは、意外なまでに低いのである。中国の神話・伝説に関するこれまでの研究⁽¹⁰⁾に燧人にまつわる叙述はほとんどないし、三皇觀念を論じたものにおいても、そのひとりとして名が挙がることはあれ、燧人そのものの性格について正面から扱つた議論は未だそれをみない。

もちろん、もろもろの神話・伝説のなからひとつだけを取り上げて云々したところで、得られるところには自ずと限界があるから、燧人伝説の専論がないことは別段怪しむに足らぬことではある。また、燧人が火とかかわりをもつその他の神話・伝説の登場人物——神農・祝融・介子推など——とは異なり、信仰の対象となるような神格とみなされなかつたことも、今日的関心が寄せられにくい原因として指摘しうるであらう。しかしそれを逆にみれば、燧人が特段の

信仰を集めなかったり、にもかかわらず三皇として奉られたりした理由について、これを他の神話・伝説から取り出したうえで、いったん考えてみる必要があるということにはならないだろうか。あるいはそれによって、燧人伝説を生み出したかつ支えた時代的・文化的背景の一面を垣間見ることができるとも知れないのである。

そんなわけで、本稿では、燧人伝説の発生と展開について検討を加えつつ、その裏にひそむ諸問題について、いささかの臆見を申し述べることにしたい。

一 燧人伝説とは

さて、手はじめに、燧人伝説の内容とその特徴について整理しておこう。

『路史』の語りは複雑なので、便宜的に部分に切り分ければ、

- ① 不周山
- ② 昼夜のない地
- ③ 火の出る木の発見
- ④ 星辰の観察
- ⑤ 鑽燧の発明
- ⑥ 改火
- ⑦ 人々の苦しみ
- ⑧ 加熱調理の起源
- ⑨ 取暖の起源
- ⑩ 「燧人氏」号

という具合に整理しよう。一見して、⑤⑧⑨は物語としてすんなりつながるものの、その他の部分には不整合が感じられる。①・②はみたところ③以降との関係が不明瞭だし、「木から火を出す」というモチーフを共有している③と⑤の間にはなぜか④として星辰のことが入りこみ、おさまりが悪くなっている。さりながら『路史』がかような体裁をとっている理由は興味深い、その意味を知るためには、まず燧人伝説の原初的な形態を探っておく必要がある。

そこで試みに、古典籍にみえる燧人伝説のうち『路史』のそれにかかわるもの⑩を列挙し、比較検討を加えてみよう。管見の及ぶ限り、燧人のことは現存の金石にも出土文字史料にも現れていないため、もっぱら文献だけが頼りである。

a. 『藝文類聚』卷八〇火部火条所引『尸子』

燧人上に星辰を觀、下に五木を察し、以て火を為る。

b. 『韓非子』五蠹篇

上古の世、人民少なくて禽獸多く、人民禽獸・蟲蛇に勝たず。聖人の作る有り、木を構へて巢を作り、以て群害を避く。而して民之れを説び、天下に王たらしめ、之れを號して「有巢氏」と曰ふ。民果臝・蟬蛤を食らひ、腥臊惡臭にして腹胃を傷害し、民に疾病多し。聖人の作る有り、燧を鑽りて火を取り、以て腥臊を化す。而して民之れを説び、天下に王たらしめ、之れを號して「燧人氏」と曰ふ。

c. 清・孫馮翼集録、(伝)前漢・劉向『世本』

燧人氏 木を鑽ち火を出す。

火を造りし者は、燧人なり。因りて以て名と為すなり。

d. 『風俗通義』皇霸篇三皇条所引『礼含文嘉』

燧人始めて木を鑽ち火を取り、生を炮り熟と為し、人をして復た腹疾無く、禽獸と異有らしめ、天の意を遂ぐ。故に「燧人」と為す。

e. 後漢・徐幹『中論』治学篇

人心必ず明有らば必ず悟有るは、火の風を得て炎熾んなるがごとく、水の下に赴きて流れ速やかなるがごとし。故に太昊 天地を觀て八卦を画き、燧人時令を察して火を鑽り、帝軒 鳳鳴を聞きて律を調へ、倉頡 鳥跡を視て書を作る。斯れ大聖の神明に学びて物類を発せしものなり。

f. 『太平御覽』卷七八燧人氏条所引、蜀漢・譙周『古史考』

古の初め、人露精を吮ひ、草木の実を食らひ、穴居野處す。山に居れば則ち鳥獸を食らひ、其の羽皮を衣、血を飲み毛を茹らひ、水に近ければ則ち魚鼈・螺蛤を食らふ。未だ火化有らざれば、腥臊にして多く腸胃を害す。是に於て聖人の火徳を以て王たる有り、鑽燧を造作して火を出し、人に教へて食を熟し金を鑄て刃を作らしむ。民人大いに悦び、號して「燧人」と曰ふ。』

g. 『太平御覽』卷八六九火下条所引、西晋・王華『博物志』

燧人 木を鑽ちて火を造る。

h. 『太平御覽』卷八六九火下条所引、前秦・王嘉『拾遺記』

申弥国、都を去ること萬里、燧明国有り。四時・昼夜を識らず、其の人死せず、世を厭はば、則ち天国に升る。火樹有り、名は燧木なり。屈盤し萬歳として^(註)、雲霧 中間より出で、枝を折り相ひ鑽てば、則ち火出づ。後世の聖人 腥臊の味を變じ、日月の外に遊び、食を以て萬物を救はんとす。乃ち南垂に至るに、此の樹の表に鳥の鴉のごときもの有り、口を以て樹を啄むや、粲然と火の出づるを目し、聖人 焉に成せり。小枝を取りて以て火を鑽るに因り、「燧人氏」と號せらる。庖羲の前に在れば、則ち火食茲に起るなり。(申弥国の都から万里の彼方に、燧明国がある。四季や昼夜の区別がなく、その人々は死ぬことがないので、この世の暮らしに飽きると天の国に昇る。この地には火樹があり、名を燧木という。その姿はまがりくねって、数多の枝々がきらきら光を放ち、合間からは雲霧がたちのぼり、枝を折ってこすりあわせると火が出る。のちの聖人がなまぐさものの味を變え、日月の外の世界に遊び、食においてすべてのを救おうとした。ようやく南の果てにたどり着くと、ふくろうのような鳥が燧木にとまっていて、それがくちばしで樹木をついたとたん、ぴかりと火が輝き出るのである。聖人はここにおいて望みを遂げた。小枝を取って火を鑽りだしたので、「燧人氏」と呼ばれた。彼は庖羲より前に現れたのであってみれば、これが火食の起源なのである。)

以上八例を『路史』の例にならって諸要素に分解し引き比べたものが、次の表である。

典籍名	①不周山	②昼夜なし	③火の木	④星辰	⑤鑽火	⑥改火	⑦書憑	⑧加熱調理	⑨取暖	⑩燧人氏
【尸子】					○					○
【韓非子】					○	○				○
【世本】					○					○
【礼含文嘉】					○					○
【中論】				△	○					○
【古史考】					○					○
【博物志】					○					○
【拾遺記】	○	○	○		○	○	○	○	○	○
【路史】	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○

こうしてみると瞭然なのは、⑤および⑩を備える「燧人が鑽燧を發明して人類に火をもたらした」という形が、燧人

伝説のもつともシンプルな「基本形」であることである。次いで言及される頻度の高いのが⑦・⑧で、⑦で生食の害悪が述べられ、加熱調理によるその解消が⑧として語られるという構造をとっているが、これは燧人がもたらした火の効用をいう部分にあたり、「基本形」を修飾し燧人を称揚するのに必要な要素とみなせる。その際、他に想定される諸々の火の効用——取暖であるとか冶金であるとか——といったものがみえることはほとんどなく、加熱調理だけがことさらに強調される傾向は、燧人伝説の一特徴として押さえておいてよい。燧人のもたらす火は、道具としての火全般ではなく、加熱調理のための火なのである。これら⑤・⑦・⑧・⑩という諸要素はすでに『韓非子』の時点で認められるが、五蠹篇は韓非の手になる公算が大きいことから、戦国末にはこれらの要素を併せ持った形で燧人伝説が流布していたことが確認できる。

その一方で、『尸子』には⑦・⑧がみえず、逆に④・⑥が入りこんでいる。『尸子』の成立過程は未詳で、その著者とされる尸佼にも謎が多い。『史記』卷七四荀卿列伝の集解が引く劉向『別録』に、

今尸子の書を按ずるに、晋人なり、名は佼、秦の相衛鞅の客なり。…商君の刑せらるるや、佼并せ誅せらるるを恐れ、乃ち亡逃して蜀に入る。

とあるように、出身地は晋^⑬で、秦を経て蜀に至ったといわれる^⑭が、はっきりしたことはわからない。とはいえ、商鞅と同時代人であることは確からしいから、『尸子』と尸佼との関係を認めうるとするならば、『尸子』にみえる燧人伝説は『韓非子』のそれよりも一〇〇年ほど古いと考えられる。もちろん、この臆測だけを根拠に④・⑥が⑦・⑧に先行するとは断定できないとしても、戦国末期に複数の形の燧人伝説が並存していたとみることは許されよう。そして、④・⑥はそれを伝えた『尸子』と同様に次第に埋もれていき、『韓非子』の形が優勢になったのではないかと想像される。ただし、『中論』の「時令を察す」という表現を「年中行事（＝四季の運行、暦日・天文の周回）に即した改火（とそれに見合った木の選定）」と拡大解釈すれば、そこには④・⑥が含意されているとみなしうる（表ではそのことを「△」で示した）ように、『尸子』の形が完全に失われてしまったわけでもなかったようである。

さらに表からは、②が遅れて現れる要素であることも理解される。関連して、『太平御覽』卷八六九火下条でhと並んで引かれる『拾遺記』の別の一節に、

始皇 神仙の事を好み、天下に異術を求むるに、宛渠の民有り、蠡舟に乗り黒水に泛びて雍部に至り、始皇之れと語る。天の初めて開くの時に及び、子親の如く始見を見る。問ひて曰はく、「聞く、子は遠きを見るに明らかなりと。願はくは其の術を聞かん」と。対へて曰はく、「臣の国 咸池日没の所を去ること九萬里なり。日月の照らさざる所にして、萬歳を以て夜と為す。其の昼には則ち天豁然と中開し、闇さ數百丈、萬歳にして還た合へば、則ち一日と為すなり。其の夜と為るに及び、燃石を琢きて以て日光に代ふ。此の石 然山より出で、其の土石 皆な自ら光明し、鑽斬すれば皆な火出づ。大いさ栗の如ければ、則ち一室を輝曜す。昔 炎帝の時、火食国の 人 此の石を献ずるなり」と。(始皇帝は神仙のことを好んで、天下に変わった術を探し求めさせたところ、宛渠の民というものがおり、そのうちの一人がひょうたんの舟に乗って黒水に浮かび雍の地にやってきました、始皇帝はこの者と語らった。天が初めて開く時に、この人物は身近なものを見るかのようにはじめてのものを見た「ということであった」。そこで始皇帝は質問していった、「聞くところによると、あなたは千里眼のわざをお持ちとか。どうかその術についてお聞かせ願いたいものです」と。その者は答えて、「わたくしめの国は、太陽が没して湯浴みする咸池から離れること九萬里のところにございます。日月の光は届かず、夜が一年続くのです。昼には天が真ん中からばかりと割れ、その幅はさしわたし數百丈ほどになります。一年してこれが再び閉じますと、一日と勘定します。夜になったら燃石をみがいて、日の光の代わりにいたします。この石は然山に産しますが、然山では土も石もみな自ら光りを放ち、傷つけるとすべて火を出します。燃石に栗の实くらい大きさがあれば、それだけで一部屋を照らすことができます。その昔、炎帝のとき、火食国の人がこの石を献上いたしました」といった)

とあるが、これは「日月の照らさざる所」なる表現や「火を出すモノ」というモチーフの一致において、『路史』の物語との関係が疑われる。恐らく、『路史』の燧人伝説の前半は、『拾遺記』の二つの部分を接合してできあがったものではないだろうか(補註1)。

以上より、燧人伝説の典型的なスタイルが⑤・⑦・⑧・⑩によって構成されること、またこれとは別に④・⑤・⑥・⑩という形も古くからあったらしいこと、両者は遅くとも戦国末期までには現れていたらしいこと、が明らかになった。ここで留意しなくてはならないのが、燧人伝説と類似した表現・内容をもちながら、燧人の名を欠く伝説の存在することである。具体的には、『莊子』盜跖篇の、

且つ吾（盜跖）之れを聞く、古者^{いにしへ}は禽獸多くして人民少なく、是に於て民皆な巢居して以て之れを避け、昼には橡栗を拾ひ、暮には木上に栖む。故に之れを命づけて曰はく、「有巢氏の民」と。古者は民衣服を知らず、夏には多く薪を積み、冬には則ち之れを煬く。故に之れを命づけて曰はく、「知生の民」と。
 『礼記』礼運篇の、

昔者、先王未だ宮室有らず、冬には則ち營窟に居り、夏には則ち橧巢に居る。未だ火化有らず、草木の実・鳥獸の肉を食らひ、其の血を飲み、其の毛を茹らふ。未だ麻絲有らず、其の羽皮を衣る。後に聖の作る有り、然る後火の利を脩め、金を范し土を合はせ、臺榭・宮室・牖戸を為る。以て炮り以て燔き、以て亨以て炙り、以て醴酪を為り、其の麻絲を治め、以て布帛を為る。
 がそれにあたる。さらに『管子』輕重戊篇では、

管子 対へて曰はく、「…黄帝作り、鑽燧し火を生み、以て葷臊を熟す。民之れを食し茲胃の病^⑬無く、而して天下之れに化す。…」と。

といわれ、加熱調理が燧人ではなく黄帝と結びつけられており^⑭、また『淮南子』脩務訓にも、

古者は民草を茹らひ水を飲み、樹木の実を採り、羸虺の肉を食らひ、時に疾病毒傷の害多し。是に於て神農乃ち始めて民に教へて、五穀を播種し、土地の宜しさ・燥湿・肥瘠・高下を相、百草の滋味・水泉の甘苦を嘗みしめ、民をして辟就する所を知らしむ。

とあつて、神農を主役としつつ、民を食の害から救つたことが語られている。後者のそれは加熱調理に言及しない農耕起源伝説であるが、聖人登場以前の食生活に関する表現が『韓非子』や『管子』『礼記』などと似通っており、切り離して考えることはできない。これら異伝の存在は、聖人の名前や事績を異にしつつも基本スタイルを共有する伝説が、幾通りか存在していたことを示している。各典籍の成立時期を厳密に絞ることが困難なので、そうした状況がいつ頃まで続いたのか確定的なことはいえないが、現行の『管子』輕重諸篇は前漢時代を通して重層的に成立したものであるらしい^⑮から、もしかすると前漢の相当遅い時期まで、加熱調理は必ずしも燧人とだけ結びつくものではなかったのかもしれない。

すると、次に考えなくてはならないのは、基本スタイルを共有しながら主人公を異にする伝説の存在理由と、その中で燧人だけが後世に加熱調理との関係を深めていったことの背景である。次節ではこれらの問題についてみていくことにしよう。

二 燧人の出自

ここで再確認しておくが、前節でみた複数の文化英雄の存在は、諸典籍の年代が相互に重なり合うことからわかるように、時代差に起因するものではない。とすると、考慮せねばならないのは、地域差の影響である。一概に地域差といっても、いま問題としている諸典籍が成立した戦国・秦漢期には地域文化の混淆が相当に進行しているから、その切り分けは容易でないが、おおよその傾向はいえるであろう。

黄帝については、楊寛がこれを殷に代表される東方文化の上帝であったと主張し⁽¹⁸⁾、白川静も「陳侯因胥敦」の銘「高且黄帝（高祖黄帝）」を斉の田氏が黄帝を遠祖とし地位向上をはかったものとみる⁽¹⁹⁾など、東方との関係や齊地の尊崇がかねてから指摘されており、その起源はともかく、黄帝を重んずる文化が齊に相応の影響を及ぼしていたことは確からしい。齊人管子の流れをくむ『管子』が黄帝の鑽燧をいうことも、この延長上に捉えられる⁽²⁰⁾。

片や神農は、太陽神の祝融とともに、南方の火神としてセットで語られることが多い⁽²¹⁾。祝融は楚王室の始祖と観念されていたこと⁽²²⁾からもわかるように、主に南方で勢力をもっていた可能性が濃厚⁽²³⁾だが、これと神農とを合わせた形での伝説の整理・融合が早くから進行していたらしいことは、両者の起源が比較的近く、戦国期には尊崇される範囲もかなりの一致をみせるようになっていたことを疑わせる。楚の故地たる淮南で編まれた『淮南子』において神農が食の害を除いたとされるのは、そのためだとみてよい。

しかるに、燧人についていえば、それをいづれかの国が始祖として重んじたというような記録は残っておらず、その地域性を究明することは容易でない。この問題について考察を試みた呂思勉は、『莊子』のいう「有巢氏の民」の暮らしぶりや『韓非子』にみえる貝類を食べる食習慣からは南方の海浜が連想されるとか、范金の技術は南方のほうが優れ

ていたとかいった理由で、有巢と燧人を揚州起源としている⁽¹⁾。しかし「衣服がなくて困っていた」という表現は「衣服なしでも暮らしていた」という意味ではないから、温暖な地方の逸話とみるのはむしろ困難だし、二枚貝も含めた貝類は淡水にもおり、内陸でも食用に供されるのであって、それへの言及は直ちに海浜に結びつかない。范金云々についても、燧人伝説が基本的に冶金を要素として伴わないことと整合性を欠いている。結論として呂説には確たる根拠を見いだし得ないのであるが、他方、燧人の活動範囲は山西・河南であると指摘する⁽²⁾のが杜而未である。うち山西説の拠りどころは、『太平御覽』卷七八有巢氏条所引『遁甲開山図』に、

石楼山 琅邪に在り。昔、有巢氏 此の山の南を治む。

とあって、燧人と併せて語られることの多い有巢が石楼山と結びつけられていることによる。『遁甲開山図』は撰者からしてよくわからない⁽³⁾が、『水経注』に引用されている⁽⁴⁾ので、北魏より古いことは確実である。ゆえにそれを前提にしなから進めるとして、なるほど石楼山といえは、『水経注』卷三河水篇二に、

（河水）又た南して、高奴縣の東を過ぐ。【注】：蒲川の水石楼山より出で、…又た南して蒲子縣の故城の西を歴。今大魏の汾州の治なり。

とある山西の石楼山を指すのが普通ではあるし、杜而未もそれをふまえて有巢を山西起源と考えているのであろうが、しかしながら、石楼山と有巢とを関係づける肝腎の『遁甲開山図』は、石楼山の所在をあくまでも琅邪だといっているのである。琅邪郡は秦以来『水経注』の編まれた北魏の時代まで一貫して山東に位置しており、それを山西のことと解するのは到底不可能といわねばならない。もつとも『水経注』卷五河水篇五に、

洛水 又た（壘）縣の西徙りして、北流し之れに注ぐ。【注】洛水：北して琅邪渚に対し、河に入る。之れを洛口と謂ふなり。

とあるように、河南に「琅邪渚」という地名があつたらしいから、仮に『遁甲開山図』の琅邪をこの琅邪渚のことだとすれば、有巢河南起源説を立てることは一応可能である。とはいえ、有巢と燧人の関係は十分に明らかでないので、その起源を無条件に一体視することも現状では難しいだろう。また杜の燧人河南起源説の論拠は、『論語摘輔象』⁽⁵⁾の、
燧人は天より出で、四佐は洛より出づ。

ならびに『路史』の異伝中にある、

嵩高の石室に治め律す。(19)

というくだりであるらしいが、前者は燧人が落水より出たといっているわけではないし、後者は来歴不明の後代の語りであるため、いずれもこれだけでは信頼できない。

かように、燧人の起源については従うべき定説がないのであり、ゆえに新しい観点から追究を試みねばならないが、そもその問題として、燧人を黄帝・神農と等し並に扱ってしまつてよいのかどうか、若干気になるところではある。黄帝や神農が、食生活の改善のみにとどまらず、より多様な文化・技術と結びつけられていることは、改めて確認するまでもない。ところが燧人はといえば、もっぱら火とのみ関係を有し、しかもそれは改火と加熱調理だけに限られていて、火を用いる他の文化・技術とはかかわらなかつた。もつとも実際のところ、燧人も改火や加熱調理以外のものもつた縁がないわけではなく、『初学記』卷二「漁条所引『尸子』」においては、

燧人の世、天下に水多く、故に人に教ふるに漁を以てす。

と、燧人が漁撈を人々に教えたことがいわれているし、また『説文』によると、

禴とは、禴禴なり、厲殃を祀り除くなり。古者の燧人子を祭ひて⁽²⁰⁾造る所なり。

とあつて、後漢期には禴禴をも燧人にことよせる考えかたがあつた。しかし、これらを黄帝や神農にまつわる伝説と比べてみても、内容の多様性という面では到底比較にならない。このあたりに、燧人の原初的イメージが生み出された時代・地域の特異事情が隠されていそうである。

内容が多様でないということは、表現を変えると、改火・加熱調理・漁撈・禴禴だけが燧人と関係するということがある。ここに接点を見いだすことができれば、燧人の本来的性格を読み解くことができるだろう。そこでまず、具体的内容がわかりづらい禴禴についてさらに情報を集めるところから切りこみを開始しよう。

禴禴とは、『呂氏春秋』卷三季春紀に、

是の月や、：国人に命じて⁽²¹⁾禴⁽²²⁾し、九門に禴禴し、以て春気を畢くせしむ。

とみえているように、春から夏への変わり目に行われる行事である。その目的と方法については高誘の注に、

九門とは、三方の九門なり。王の氣に非ざるの在る所を嫌ひ、故に犬羊を磔にして以て木の氣を禳ひ、之れを尽くす。故に「以て春氣を畢くす」と曰ふ。

とあり、季節が変わることによる氣の推移に應じるため、犬や羊を磔にし三方の門に掲げて、空いた方角の門から前の季節の氣を追い出すのだという。これは春の終わりだけでなく、同卷一・二季冬紀に、

有司に命じて大儼し、旁く磔し、土牛を出し、以て寒氣を送らしむ。

とあるとおり、やりかたは多少異なるが、一二月の末にも行われたとされる。

一方、燧人まつわるもののうち磔禳と同じく季節と関係する要素として、改火を挙げることができる。これについては『周礼』夏官司燭とその注に、

司燭。火を行ふの政令を掌る。四時に国火を変じ、以て時疾を救ふ。【注】…鄭司農 説くに『郷子』を以てして曰はく、「春には楡柳の火を取り、夏には棗杏の火を取り、季夏には桑柘の火を取り、秋には柞櫨の火を取り、冬には槐檀の火を取る」と。

とあるように、季節に応じて燃料となる木を変えて火を新たにし、時疾を除くものであったらしい。「時疾」というのは、清・劉宝楠『論語正義』陽貨篇が、

蓋し四時の火、各々宜しき所有り。春に楡柳を用ひ、夏に至るも仍ほ楡柳を用ふれば便ち毒有り、人 以て疾を生じ易きがごとし。故に火を改めて以て茲毒を去るを須むるは、即ち是を以て疾を救へばなり。

と論じているように、時節に合わぬ木を用いることによって生じると観念されていたものとみられるが、してみると、改火と磔禳は単に季節とかかわるといっただけでなく、その節目の祓除行事である点においても、共通した性格をもつものだといえよう。両者のうち磔禳のことが時代の下った『説文』にしか現れないことを勘案すれば、燧人との関係は改火のほうが古く、のちに改火からの連想によって磔禳が燧人にひきつけて理解されるようになったと考えられるから、燧人の本来のイメージに即すなら、磔禳のことは改火に集約させておくほうがよい。

ところで、磔禳は季節の変わり目に行うものではあったが、年に四回行われたわけではなかったように、改火もまた限られた節目にだけ行われていた。『管子』輕重三篇では、

冬至の日を以て始め、数ふること四十六日、冬^ふ尽^ききて春始^はまる。…民に教へて室に樵^{せう}き鑿^{くわ}を鑿^{くわ}り、竈^{かま}を鑿^{くわ}り井を
漚^うはしむるは、民を寿する所以なり。

と、立春に改火するとされ、『続漢書』志五礼儀志中には、

立秋に至れば故事の如くし、是の日井を浚ひ水を改む。日冬至にして、燧を鑿^{くわ}り火を改むと云ふ。

とあり、後漢では冬至に行われていたという。さらに他の時期にも改火された例が知られており⁽²²⁾、時代や地域によつて多様な実施形態があつたらしいが、とすると、燧人のイメージを生み出した人々もまた、彼らなりの改火のときをもつていたことになる。それを直接示す史料はないものの、春の改火をいう『管子』が火の獲得を黄帝に関係させていることからすれば、少なくともそれとは異なつた時期が想定されよう。

ここで参考とすべきは、燧人のイメージが漁撈を含んでいたことである。漁撈にはそれに適した漁期があるから、その意味ではこれも季節にかかわる要素だといえなくもない。漁期は環境条件や対象生物の生態、さらに従事者が漁撈以外に生業をもっている場合にはその生活サイクルをも含め、諸々の制約を受けながら決定されるので、一概にいつであるとは確定しにくい⁽²³⁾が、示唆を与えてくれるのは『呂氏春秋』卷一二季冬紀の、

是の月や、漁師（漁のつかさ）に命じて漁を始めしめ、天子親ら往く。

および卷一〇孟冬紀の、

是の月や、乃ち水虞・漁師に命じて水泉池沢の賦を収めしむ。

である。これによれば、『呂氏春秋』における漁期は一二月にはじまり、一〇月にそれにかかわる徴税がなされるのだというから、漁期の終わりは晩秋か初冬であるらしい。これはあくまでも現行『呂氏春秋』の見解であり、それを直ちに一般化することは難しいが、そこにとりこまれたような形の漁撈とかかわるサイクル⁽²⁴⁾を重んずる文化がかつていずれかの地域に存在していた可能性はある。彼らにとつてもっとも重要な季節の節目は秋と冬の交替期であるから、改火を行うには立冬が選ばれたことだろう。すなわち、戦国期から漢代のはじめ頃⁽²⁵⁾には立冬に改火する人々がおり、そうしたサイクルを漁撈のそれとして説明する議論があつたとみられるのである⁽²⁶⁾。そして、漁撈・改火という両要素を燧人のイメージが併せ持つていることからすると、それを生み出した地域こそ、まさに立冬改火が行われていた場

なのだと推測される。

そのうえで考慮しなくてはならないのは、燧人がさらに加熱調理とも結びつくものとしてイメージされている点である。燧人のイメージを思い描いた人々が改火と加熱調理を近いものとして捉えていたのだとすれば、両者は何らかの文脈によってつながり合われているはずで、とするなら当然、加熱調理も改火と同様に季節の節目とかかわっているものと考えられる。このようにいうとき、われわれは、一定期間火を用いた温食を忌む禁火行事「寒食」の存在に思い至る。そこで、中村喬の歳時史研究⁽³⁶⁾を繙きつつ、しばらく寒食について復習しておこう。

寒食は、一般には冬至後一〇五日目に行われる春の行事である。曹操のときにすでにそうであったことは、『太平御覽』卷八六九火下条に、

魏の武帝の明罰令に曰はく、「聞く、太原・上黨・西河・鴈門、冬至の後百五日、皆な火を断ち寒食し⁽³⁷⁾、介子推の為なりと云ふと。(伍) 子胥 江に沈みたるも、呉人 未だ水を絶つの事有らざるに、子推に至りては獨り為に寒食す、豈に偏ならずや」と。

とあることからわかるが、一方『後漢書』列伝五一周挙伝をみると、

(周) 挙 稍々にして并州刺史に遷る。太原一郡の旧俗、介子推の焚骸を以て龍忌の禁有り。其の亡月に至れば、咸な神霊の火を挙ぐるを樂しまざるを言ひ、是に由りて士民 冬中毎に輒ち一月寒食し、敢へて煙爨するもの莫く、老小堪へず、歳々死する者多し。挙 既に州に到り、乃ち弔書を作りて以て子推の廟に置き盛冬に火を去りて民命を殘損するは賢者の意に非ざるを言ひ、以て愚民に宣示し、還た温食せしむ。是に於て衆惑稍く解け、風俗頗る革まる。

とあって、後漢期には冬に行われ、しかもそれが「旧俗」であった。また周挙伝・明罰令がともに指摘するとおり、寒食は元来山西の行事である。これらのことから、山西では古くから冬季に断火し温食を忌避していたことが知られる。その根底には、周挙伝の「龍忌の禁」に対する李注に、

龍 (東方七宿) とは、星なり。木の位なり。春に東方に見ゆ。心 大火たり、火の盛んなるを懼れ、故に之れが為に火を禁ず。俗伝に云ふ、子推 此の日を以て焚かれ、而して火を禁ずと。

とみえるような、天上における火の象徴・大火に対する禁忌があるらしく、さらに『荊楚歳時記』の隋・杜公瞻注は、『左伝』及び『史記』に據れば、並びに介推¹⁸ 焚かるるの事無し。『周礼』司烜氏に、「仲春 木鐸を以て火禁を國中に修む」と。注に云ふ、「季春 將に火を出さんとするが為なり」と。今 寒食 節氣に準ずるに、是れ仲春の末にして、清明は是れ三月の初めなり。然らば則ち禁火は蓋し周の旧制ならん。として、この断火の淵源を改火に求めている。

さて、以上のことを確認したうえで中村は、寒食はもともと冬のものであるから、それが冬至後一〇五日に移動したあとの日どりでもって断火と改火を結びつけるのは問題があるとして『荊楚歳時記』杜注と距離をおきつつ、分野説において参星（オリオン座の三つ星）に充てられた山西では参星が信仰され、それと相容れない関係にある大火¹⁹ を殊更に忌んだとする守屋美都雄の説²⁰ を支持する。そのうえで、参星が冬の星座であることにより、断火・寒食が冬に行われた理由をも参星信仰に基づいて説明し、さらにそれにひきつけて改火の時期を冬至に想定したのである²¹。

整理しておくが、守屋が参星信仰に言及するのは、寒食が季春の夕暮れの空に出現してくる大火を忌むための行事であるとの観方がまず先にあつて、山西でとくに強く大火が忌まれるようになった背景を説くにあたり、山西が大火と対抗関係にある参星に配当されていたことを持ち出したものにすぎない。つまり、参星信仰の存在は大火の禁忌の理由であつて、寒食の時期とは無関係だという立場である。片や中村は、寒食が冬に行われたことを前提としつつ、その背後に大火の禁忌が存在することをも認めたいうえで、季春の夕暮れまで現れない大火からは冬という季節が説明できないため、その対極にある参星を根拠にしながら冬季寒食説を裏づけようとしているのであるから、参星信仰は大火の禁忌のみならず寒食の時期の背景でもあるとみていることになる。

ここで再検討しておく余地があるのは、守屋・中村が共有する「大火の出現は季春」という認識である。この点について、『周礼』夏官司燹とその鄭注には、

季春に火を出せば、民 咸な之れに従ふ。季秋に火を内るれば、民も亦た之れに従ふ。【注】火は陶冶に用ふる所以なり。…火星未だ出でずして火を出せば、後に災有り。鄭司農云ふ、「三月の本の時昏、心星、辰上に見はるるを以て、民をして火を出さしむ。九月の本の黄昏、心星 伏して戌上に在れば、民をして火を内れしむ。…」と。

とあつて、鄭司農の生きた後漢の頃には、確かに大火の出現は三月頃にあたつていた。ところが賈公彦の疏をみると、三月の本の昏、心星、始時、未だ必ずしも卯の南に出見せず、九月の本始の黄昏、心星亦た未だ必ずしも戌の上に伏在せず。皆な月半の後に據りて言ふせん。

とあつて、天文現象が半月程度ずれることが指摘されている。清・孫詒讓『周礼正義』はその原因を追究しようとして、賈疏のほうに合うというだけで、確たる結論には至っていない。彼らの用いていた曆では曆日と節氣が一致しないため、単に「三月のはじめ」といつても年によつて星辰の位置は異なるが、そのことは鄭司農も賈公彦も当然承知していただろうから、ともに曆日との一定のずれを念頭におきながら同一の条件下について述べているものとして、それでもこうした時期の相違がいわれるのは、もちろん歳差運動の影響である。煩雜な計算を行つてみるまでもなく、紀元一〇〇年頃の洛陽の夜空と六〇〇年頃の長安のそれとをプラネタリウムソフトを用いて再現してみれば、大火の出現時期に一〇日程度のずれが認められることは一目瞭然である^(註)。唐代に漢代のことを議論してもこれほどの差異があるわけで、後漢期と戦国期の間に同程度の相違が見こまれることを念頭におくなら、戦国期の大火の出現は鄭司農がいうよりもっと早く、仲春の末あたりのことであつたと考えざるを得ない。まして場所が太原周辺ともなれば、緯度や観測地点の標高も考慮に入れねばならないのであつて、それらを度外視した想像は許されないのである。

同じことは、星辰の観察時点を昏に固定する考えかたについてもいえる。往時の天文の観測においては、日没直後と同じかあるいはそれ以上に、未明という時間帯が重視された。それによつて太陽の黄道における位置を把握することが、正確な曆の作成にとつて不可欠だったからである。これは洋の東西を問わぬことであつて、中国においてもやはり、未明に観測されることをもつてその星の出現とする觀念が存在していた。『左伝』莊公二十九年の伝に、

冬十二月、諸と防とに城^きくは、時を書するなり。凡そ土功、龍見はれて務めを畢はれば事を戒むるなり。火見はれて用を致し、水昏に正しくして栽し、日至にして畢はる。【注】今の九月、周の十一月、龍星の角・亢晨に東方に見はる。…(冬十二月、諸と防に城を築いたというのは、その時宜に適切であることをいっただけのものである。総じて土木工事というのは、東方七宿が現れて農事が終わつたら民にその備えをさせ、大火が現れるようになったら必要物資を用意し、室宿「ベガス座 $\alpha \cdot \beta$ すなわち大四辺形の右辺とその周辺」が暮れがたに南中するようになったら作業を開始して、冬至になつ

たら終わるのである。【注】いま「三世紀初頭」の九月、これは周の十一月だが、東方七宿のうち角宿「おとめ座αスピカ」とその周辺・亢宿「おとめ座κなど。てんびん座との境」が明けがたに東方に現れるようになる。…)

とあるのは、まさに大火が未明に現れることに着目した事例に他ならない。大火の禁忌を論ずるにあたって、こうした「晨における出現」の時期を視野に入れる必要はないのだろうか。

そこで、戦国中期（前四世紀後半を想定）の太原周辺における大火の動きを確認してみると、日没時に大火が南西の空にかかつて姿を消すのは秋分すぎで、立冬を過ぎること二〇日ばかりにして、大火は未明の南東の地平に姿を現すようになることがわかる。つまり、晨に着目すれば、大火が現れるのは初冬なのである。だとすれば、いったん天空から姿を消した大火が「復活」してくるのに対し、以降その勢いを増すことを忌んで初冬に断火・寒食が行われたとみることは十分に可能である¹³⁾。こう考えれば、わざわざ参星信仰を持ち出さずとも、大火の動きだけから冬という季節は説明できる。しかもその時期は、大火の動きに即して、冬至ではなく立冬に設定されたとみるのが妥当だろう。当時の観測精度が秋分や立冬を正確に把握できるほど高くなかったことを考慮しても、前掲『左伝』が大火の出現から冬至までの間に一定の工期を見こんでいることは、「大火の出現は冬至よりもだいぶ早い（＝冬至ではなく、立冬により近い）」という認識がかなり古くからあったことを示すからである。そして、このように立冬の行事としてはじまった寒食が、何らかの理由によつて大火出現の判断基準が未明から日没へと推移したため、後漢末に冬至後一〇五日へと動いたのはあるまいか。するとさらにこうした変化をもたらした要因が気になつてくるところではあるが、寒食のことは本稿の目的から外れるから、ひとまず今のところは措くとしよう。

かくして、戦国期の山西では断火・寒食が立冬に行われていた可能性が示されたが、この立冬という時期は、先にみたような漁撈にひきつけて語られた生活サイクルにおける改火の時点と重なり合う。これらの要素は、いずれも燧人のイメーজのうちに共存していたものである。ここにおいて、立冬に改火する「漁撈型」の人々が山西におり、ちょうど頃未明の東天に観測される大火の「復活」を忌むあまり（参星信仰の影響があるとしたらここであろう）、改火を断火へ、さらに寒食へと展開させていった、という流れが想定されるに至るのである。要するに、戦国期の山西においては、立冬を交差点としながら、漁撈とかわるサイクル・改火の時期・断火とそれに伴う加熱調理の禁忌（＝寒食）

の三者がリンクしていたのであった。とすれば、漁撈・改火・加熱調理という一見無関係な要素がともに燧人に託されていたことの理由も、そのイメージが戦国期の山西で生み出されたものだとは仮定するなら、すぐさま明らかになるといえるだろう。さらに、その共通性の根底にあるものは立冬における「大火の復活」の忌避であったが、すると『尸子』が改火とともに述べていた「星辰の觀察」とは、「大火の復活の觀察」のことをいつたものだと捉えられる。その意味で、『路史』が燧人によって觀察された星辰を「辰心」に特定するのは、本義に適った理解だといえる。

のみならず、山西という地域がどの程度意識されていたかは別として、その地域性をベースとした「立冬における火の禁忌」の記憶は、どのようにしてであるかは定かでないものの、相当後の時代にまで受け継がれていたらしい。その痕跡が、『路史』に至って燧人伝説にとりこまれた①「不周山」である。これについては先に触れなかつたので、迂遠になることを厭わず、少し詳しくみておかねばならない。

不周山といえ、『列子』湯問篇に、

（夏）革曰はく、「共工氏顛頊と帝と為るを争ひ、怒りて不周の山に触れ、天柱を折り地維を断つ。故に天西北に傾き、日月辰星就り、地東南に満たず、故に百川の水潦帰す」と。

とみえるように、共工が顛頊と帝位を争つて怒りのあまり頭をぶつけたところとして知られ、そのため四極九州の支えのひとつであったこの山が崩れたことで、天地が西北に傾き、多くの川が東南流するようになったとされる。不周山はまた、『淮南子』墜形訓の、

八紘の外、乃ち八極有り。東北方自り方土の山と曰ひ蒼門と曰ひ、東方を東極の山と曰ひ開明の門と曰ひ、東南方を波母の山と曰ひ陽門と曰ひ、南方を南極の山と曰ひ暑門と曰ひ、西南方を編駒の山と曰ひ白門と曰ひ、西方を西極の山と曰ひ閻闔の門と曰ひ、西北方を不周の山と曰ひ幽都の門と曰ひ、北方を北極の山と曰ひ寒門と曰ふ。が伝えるところでは「幽都の門」と称され、『史記』卷一一七司馬相如列伝では、

遂に大人賦を就す。其の辞に曰はく、「……車を回らし竭来し、不周を絶道し、幽都に会食す。……」と。

と、その名のおり、不周山を越えて幽都に遊ぶさまが詠われている。

「不周山」という呼称の由来は、『山海経』西山経不周山条郭璞注の、

此の山の形に欠けて周市しゅうしせざる處有り、因りて名づくと云ふ。西北の不周の風 此の山自り出づ。

によれば山の一部が欠けていることにあり、またここから「不周の風」なる西北風が吹くという。不周の風は、『史記』卷二五律書に、

不周の風は西北に居り、殺と生とを主る。

とあるように生殺を支配する性格をもつが、その吹き出す不周山もまた生の世界と死の世界の境界であり、清・湯球撰『十六国春秋輯補』卷四には、

（漢劉聡）麟嘉元「二二六」年：十二月癸亥、大將軍東平王（劉）約卒す。一指猶ほ煖かなれば、遂に殯殮せず。甲戌に至り、乃ち蘇りて言ふ、「（劉）淵（通）に不周山に見え、経ること五日、遂に復た従ひて崑崙山に至り、三日にして復た不周に返る。諸侯・公卿・将相の死せる者悉く在るを見る。…」と。

とあって、死して不周山へ行った劉約がそこで死者たちと会ったのち、この世に「戻ったのだ」という。

以上みたように、不周山は四極の果てのひとつで、幽冥の国との接点でもあった。まさに「日月の照らさざる所」であり、同じく四極の外にあるはずの「日月の都」に遊ばんとする者の出発地としてもふさわしい。しかし、ただこれだけでは①「不周山」から②「昼夜のない地」が連想しうる、ことがわかるのみで、②に先行する部分が①でなければならなかった理由は説明しきれない。

ここで想起したいのが、『後漢書』列伝七〇文苑列伝所載杜篤伝の李賢注が引く『易通卦驗』に、

異氣退けば則ち時風至らず、萬物成らず。冬至にして広莫の風至り、立春にして条の風至り、春分にして明庶の風至り、立夏にして清明の風至り、夏至にして景の風至り、立秋にして涼の風至り、秋分にして閭闔の風至り、立冬にして不周の風至る。

とみえるような、不周山から吹くとされる不周の風を立冬の風とする観念である。この立冬こそはまさに、戦国期の山西における改火・寒食のときであった。こうした「立冬における火の禁忌」と立冬の象徴たる不周山との共通性が何らかの形で伝承されていたか、あるいは再発見された結果として、南宋の『路史』に至り、不周山伝説が燧人伝説に接合されたのではないだろうか。南宋期の江南では、日没時に大火が見えなくなるのは霜降前後、未明に東に現れるのは大

雪の頃になるから、大火がすっかり現れなくなつたあとに立冬がやってきて、冬至の少し前までに大火の「復活」が完了することになる。ゆえに、火の禁忌と大火の衰えとの関係を認識すれば、改火は自然と（冬至ではなく）立冬に結びついていくだろう⁽¹⁶⁾。してみれば、この不周山もまた、「立冬における火の禁忌」を通して、燧人のイメージと戦国期の山西とのかかわりを間接的に裏づけるものだとすることができる。

まわり道が長くなつたが、ともかく、燧人に仮託された改火・加熱調理・漁撈・磔禳を併せて考えると、それは戦国期山西の「立冬における火の禁忌」というところに収斂するらしいことがわかつた。そしてそれを前提とすれば、星辰の観察や不周山といった燧人伝説の一見不可解な構成要素を読み解くことができることも判明したのである⁽¹⁷⁾。してみると、後世に結合されたであろう不周山のこととは別としても、④・⑤・⑥・⑦・⑧はそのむかしの山西にあつてはひとまとまりに意識されていたとの想定が成り立つ。ただし、それら燧人のイメージを構成する諸要素がいにしへの山西において相互関連的なものとして捉えられていたからといって、すぐさまそれらが燧人という主人公を軸としながら論理的に組み合わされ、「燧人伝説」の形をとるようになったとは限らない。ここにおいて、燧人伝説を生み出した時代的・地域的条件についての検討が、改めて求められてくる。

そこで再度燧人伝説の「基本形」について眺めると、それは「聖人が鑽燧を發明して人類に火をもたらし(⑤)、民の暮らしを(⑦)加熱調理によつて改善して(⑧)『燧人』と呼ばれるようになる(⑩)」という形をもつものであつた。そこにおいて火という道具をもたらすのは、神ではなく「聖人」である。聖人は聖なるものとはいへ、結局は人間であるから、神がかった手段で火を生み出したりはできず、鑽燧を考案することによつてはじめて火を生み出すことができた。この背後には、聖人という卓越した存在が工夫して技術をつくり出し、それを用いて人民の生活を変えていくという、「聖人の作為による民衆の教化」に対する礼賛を読み取ることができよう。

こうした燧人伝説のシナリオに連なるような「聖人による器物の創出」というモチーフは、顧頡剛によれば、墨家の所産である⁽¹⁸⁾。事実『墨子』節用中篇には、

古者の聖王、飲食の法を制為して曰はく、「以て虚を充たし氣を継ぎ股肱を強くし、耳目聰明なるに足れば、則ち止む。五味の調・芬香の和を極めず、遠国の珍怪異物を致さず」と。

と、聖人による食の改善のことをいった箇所もある。こうした墨家の尚賢主義の影響を受けつつ、「聖人による器物の創出」をいう伝説がいくつも作られる中で、鑽燧を發明し加熱調理を開始することにより食生活を改善した聖人として燧人なる新たな存在が生み出されたことは、大いに考えうるだろう。

その際、改火や漁撈といった要素までもが燧人に付加されたのは、それらを加熱調理と関連させてイメージする山西の文化の影響によるものに相違あるまい⁽¹⁹⁾から、燧人伝説の発生地もまた、山西あるいはそれに比較的近い地域である公算が大きい。このようにいうとき、燧人伝説を伝える諸典籍のうち成立時期が先秦にまでかかると目される『尸子』『韓非子』が、前者は晋人とされる尸子に、後者は韓の公子である韓非子に、それぞれかわっていたことは注目に値しよう。両者の出身が山西かまたはそれと近い河南であることは、この一帯において山西文化の作用を受けながら燧人伝説が確立されつつあったことを疑わせるからである。そのようにして燧人伝説が山西・河南にとくに強い影響を及ぼしたからこそ、杜而未がこれらの地にその痕跡を見いだし得たのではなからうか。

またこれらに加え、伝説の形はとらないものの燧人の名に言及した先秦の典籍として、『荀子』正論篇の、
何れの世にしてか嵬無からん、何れの時にしてか瓊無からん⁽²⁰⁾。太皞・燧人自り有らざること莫きなり。

がある。荀子は燧人と縁の深い趙すなわち山西の出身で、五〇歳を過ぎてから斉や楚の蘭陵など山東一帯で活動した⁽²¹⁾。こうした山西・河南出身者の移動が、燧人伝説をいつそう広い範囲に拡散させたらしい。その痕跡は、『管子』揆度篇の、

齊の桓公管子に問ひて曰はく、「燧人自り以來、其れ大会⁽²²⁾得て聞くべきや」と。管子対へて曰はく、「燧人以來、未だ軽重を以て天下を為めざるは有らざるなり。……と。

や、『莊子』至楽篇の、

吾（孔子）恐る、顔回 斉侯と堯・舜・黄帝の道を言ひ、而して重ぬるに燧人・神農の言を以てし、彼（斉侯）將に内に己に求めんとして得ず、得ざれば則ち惑ひ、人惑へば則ち（顔回を）死せしめんと。

に表れている。『管子』は燧人の事績を黄帝に仮託し、『莊子』も加熱調理をもたらした者の名を伝えなかつたのであるが、伝説そのものを受け入れるには至らずとも、その存在を容認する程度にまでは、燧人にまつわる語りを受容して

いたのであろう。

ただ、いましがたみた『管子』『莊子』の一節は、いずれも後世に諸家の学説を交えつつ次第に形づくられた軽重諸篇・外篇^⑤に属するのであり、燧人の名が他地域に伝えられ受け入れられていった時期は漢代にまで下ってくる可能性がある。伝播のあとが先秦にほとんど遡れないとなると、より早くから広がりをみせていたらしい黄帝や神農などと比して、その伝えられはじめた時期のかなり遅かったことが推測される。このことは、燧人伝説のみならず燧人という存在それ自身が、相対的にみても新しく生み出されたものであることを示唆しよう^⑥。燧人が多くの文化的要素にからめられず、その伝説にもヴァリエーションが乏しいのは、こうした「新しさ」が影響してのことであつたと思われる。

さて、そうすると問題になるのは、なぜ戦国期の山西から河南にかけての地域（以下「三晋」）において燧人なるものが新たに生み出されたのかである。尚賢主義は戦国期という時代背景を、燧人にまつわる諸要素は山西という地域性を、それぞれ述べてはいるのだが、前者はあくまでも一般論であるし、後者は逆に山西固有のもので、当時まだ寒食の風習が他の地に及んでいない点を考慮すると、三晋全体のことを説明づけるには足りない。

そこで、燧人伝説の内容をいったん離れ、それを述べた典籍やその作者に共通する特徴についてみれば、燧人伝説をまとめた形で伝える最古の典籍『韓非子』が法家の書であり、韓非の師による『荀子』にもまた燧人の名が現れていたことには、注意が必要である。そのうえで『尸子』について振り返ったとき、その著者もまた、変法者商鞅の客として秦で活動した人物であつたことに気づかされる。いささか乱暴であることを承知で敢えてひとくりにすれば、これらの書を著した（とされる）者たちは、法家かまたはそれに連なるような思潮の中に位置づけられる人々だとい得るわけである。それも黄老に遡る流れではなく、荀子を介して儒家に帰せられてゆくような、「人為的秩序」を重んずる系譜であるらしい。そう考えると、燧人に言及した人々の思想と燧人伝説そのものとの接点は、秩序を生成・維持する「聖人の作為」というところに見いだせそうである。すなわち、器物の創出や聖人の教化だけにとどまらず、その際に生み出される秩序への意識が、そこには隠然とこめられているものと疑われるのである。

その意味では、君権の作為によって創出された文字通りの「人為的秩序」たる官僚制が当時もつとも発展していた三晋^⑦は、燧人伝説が流布するのに適した文化的土壌を早くから備えていた地であると認められよう。それゆえに燧人

伝説が喜ばれたのか、それとも燧人伝説を好んで利用したグループの活動の結果が官僚制の発達につながったのか、その先後は明らかでないが、法家と燧人伝説と三晋の地域性とが「人為的秩序」という点において交差していることは、ひとつの仮説として認めてよさそうである。

かくして、尚賢主義という時代の風潮、および「人為的秩序」への強いまなざしという三晋の地域的特質、の両者が相俟って生み出されたものこそが、他ならぬ燧人伝説であった。その際「聖人の作為」が優越的な意味をもったことは、かつて山西で燧人の原初的イメージが生み出されたときには必ずや意識されていたはずの「火の聖性」にかかわる部分に、後退を余儀なくさせた。その結果として、星辰の観察や改火といった神秘的なモチーフは裏に隠れ、燧人の作為は鑽燧とそれによる教化に加熱調理という要素が他に優越するようになり、燧人伝説の「基本形」が確立されたのだとみられる。ここでは、もはや火は祓除のためのものでも大火と結びつくものでもなく、加熱調理のための道具であったにすぎない。「火の崇拜」は、燧人伝説の中からは失われたのである。

こうした伝説の変容の中で、燧人は加熱調理との結合を深めたが、他方黄帝や神農はそれ以外にもさまざまな文化と関係していたから、折から進展しつつあった諸文化の混淆の中で神々を「賢人の系譜」に再編しつつあった伝説の整理者たちは、燧人を抹殺しない限り、それを加熱調理の創始者の位置におくしかなくなった。その結果、燧人の事績を加熱調理に集約する動きは加速したと推察される。もっとも結果的にみれば、このことがのちに燧人の地位を高からしめたのであるが、その謂は燧人の抹殺と称揚の過程について通観したうえで明らかにする。節を改めよう。

三 三皇の中の燧人

前漢に入ると、燧人の名はともかく、その事績を語った典籍はみられなくなる。伝説を多く取り入れながら統合・折衷する立場をとった『淮南子』においても、その後の儒学の展開に影響を与えた『春秋繁露』にも、燧人はまったく出現してこない。が、それでも依然として、燧人を持ち上げる説を尊ぶ人々もいるにはいたらしい。というのは、『風俗通義』皇霸篇三皇条所引『尚書大伝』に、

遂人を遂皇と爲し、伏羲を戲皇と爲し、神農を農皇と爲すなり。遂人火を以て紀む。火とは太陽なり、陽の尊なり。故に遂皇を天に託す。伏羲人事を以て紀む。故に戲皇を人に託す。蓋し天人に非ずんば因らず、人天に非ずんば成らざるなり。神農地力を悉くして槃（一）、疏を種う。故に農皇を地に託す。天地人の道備はり、而して三五の運興るなり。

とあることによる。火を太陽と関連づける考えかたは鑽燧ではなく陽燧による取火を連想させるのであり、燧人伝説とは一定の乖離があるけれども、燧人を称揚していることに疑いはない。『尚書大伝』の来源はさておき、こうした説を記した書が伏生によつて改めて持ち出されたことは確かであるから、漢初に燧人を喜ぶ者がいた可能性は否定できないのである。

しかし、そうした流れは、少なくとも時代の主流とはならなかった。それは『尚書大伝』以後の儒家内部においてもそうで、当時整理されつつあったはずの諸々の経書には一切燧人のことがみえず、それどころか燧人の名をいうことを回避する様子すらうかがえる。例えば前掲『礼記』礼運篇がそうであるし、改火についてみた際に引いた『周礼』や『荆楚歲時記』注から明らかかなように、『周礼』でも火を司るのは夏官の司燿や秋官の司烺氏で、地官には「遂人」なる官が現れるものの、

遂人。邦の野を掌る。

とあつて、火とは縁がない。しかも、秋官司烺氏の取火方法は、

司烺氏。夫遂を以て明火を日に取り、鑿を以て明水を月に取る。

によれば陽燧であつて、燧人よりも太陽神との親近性を感じられる。そして実際、太陽神由来の火神の代表格でのちに燧人と三皇の座を争う祝融は、『礼記』『左伝』にその名がみえる（二）とおり、儒家にすっかり認知されていたのである。ここで挙がっている典籍は今古文入り混じっているから、祝融を採り燧人を退ける傾向は、今文派・古文派を問わないものであつたのだろう。

ところが前漢末から後漢初になると、前節・前々節で引いたように、突如として緯書に燧人が頻出するようになる。当時議論されつつあつた三皇説にもそれが反映され、『風俗通義』皇霸篇三皇条によれば、『春秋運斗枢』の「伏羲・

女媧・神農」説や『礼号論記』の「伏羲・祝融・神農」説に対して、『礼含文嘉』の「虞羲・燧人・神農」説があったという。かくも燧人の地位が急上昇した背景を探るためには、燧人を持ち上げた『礼含文嘉』の燧人観をよくみておかねばなるまい。

その伝える燧人伝説はすでに第一節でdとして挙げておいたが、敢えて再掲すれば、

燧人 始めて木を鑽ち火を取り、生を炮り熟と為し、人をして復た腹疾無く、禽獣と異有らしめ、天の意を遂ぐ。燧に「遂人」と為す。

というものである。これを一瞥するに、燧人伝説の「基本形」に忠実で、とりたてて新しい要素はないかのごとくであるが、注目されるのはその表現である。ここで燧人の事績について「人をして…禽獣と異有らしめ、天の意を遂ぐ」にみられるような、加熱調理が人間と禽獣を区別するものであるとか、そうした区別を生み出すことが天意にかなうとかいった評価は、他に類がない。「遂」の音義によって燧人号の由来を説明する牽強附会の側面があるにせよ、こうした認識が生まれてきたことには一定の意味を見いださねばなるまい。

火によって天意が遂げられるという『礼含文嘉』のレトリックは、単なる道具であることを超えた聖なる存在へと、火を昇華させるものである。既述のとおり、燧人伝説の「基本形」は火の聖性を捨て去ることで成立したものであったから、その意味では『礼含文嘉』は火の聖性を回復したといえる。が、「基本形」確立以前の燧人のイメージにおいて、火の聖性がその維持行為たる改火を通して火という存在自体に由来ないし帰着するものとして意識されていたのに対し、『礼含文嘉』のいう火の聖性は天のもつそれが分与されたもので、火に固有のものではなくなっている。火は天意を実現するためのいわば「聖なる道具」ではあるけれども、それ以上でもそれ以下でもないのである。ゆえに、正確には『礼含文嘉』は火の聖性を「回復した」というより、別の形で「与え直した」というべきであろう。

燧人と天との関係を最初に述べたのは『尚書大伝』だが、両者の関係を保証するのは火と天上にある太陽との相似性であり、天意という要素は問題にされていない。一方、『礼含文嘉』が天意を意識することは、前漢末における天子観念の成熟^⑩や受命思想の盛行などからうかがえるような「天」の理論化の動きと照応するものと考えられ、この点に『礼含文嘉』の時代的背景を看取することができる。こうした天意に対する意識のもとで燧人の称揚が急速に進展した

のは、他の伝説に比して燧人伝説の利用価値が高かったからであるはずだが、そうした「利用価値」とは奈辺に存したもののなのであろうか。

『礼含文嘉』が天意と関連させて強調する燧人伝説の構成要素は「火」である。前漢末に漢火徳説をひっさげた古文学が擡頭してくると、火という存在が脚光を浴びるようになり、王莽を経て後漢王朝が火徳を掲げるに至るや、この流れは抗いがたいものとなった。その中であつて、火をもたらしただけで王となった燧人のことを強調することは、漢朝や劉氏そのものの称揚にはならずとも、火徳たる現体制を肯定する意味あいを持ち得ただろう。ただ、それはそれとして充分認識しておくべきことであるけれども、そのゆえに燧人が称揚されたとみるについては、いささかの問題がある。なぜなら、燧人が火とかかわっていること、そしてそれを『礼含文嘉』が前面に掲げていることは事実であつても、火とかかわるのは燧人だけではないからである。

実際、先に挙げたいくつかの三皇説に登場する聖人たちの多くは、火と何らかの関係を有している。神農・祝融は本来火神であるし、伏羲についても『太平御覽』卷八六九火下条所引『河図挺佐輔』が、
伏羲 伯牛に木を錯り火を作るを禪ふ。
といひ、また黄氏逸書考『河図始開図』も、

（伏羲氏）伯牛に木を錯り火を作るを禪へ、天に之れ大いに火を流し⁽¹⁾、赤爵之れを銜む。

としてるように、鑽燧と関連させる説があつた。ここにみえる「伯牛」の正体やその果たした役割が判然としない⁽²⁾ので、燧人伝説と関係があるのかどうかも不明だが、どちらにしても伏羲と火の起源との間に関連性を見いだしているものには違いない。かくのごとく、燧人だけが火とかかわっているどころか、むしろ火と関係するものばかりを選んで（あるいは、もともと火と関係しないものをも火とかかわらせたうえで）三皇にすえようとする動きがあつたのである。

その結果、『白虎通義』号篇に、

三皇とは、何をか謂ふや。伏羲・神農・燧人を謂ふなり。或いは曰ふ、伏羲・神農・祝融なりと。

とあるとおり、章帝のとき白虎観會議において諸説の整理がはかられた際には、「伏羲・神農・燧人」と「伏羲・神農・祝融」の両論を併記する形で、火と関係する聖人を並べた三皇説が採用されている。であつてみれば、漢火徳説は燧

人の称揚だけに寄与したのではなく、三皇の選定そのものに対して暗に影響を及ぼしたのだといわねばなるまい。つまり、火への意識は女媧を含む三皇説に対して燧人または祝融を含むそれが勝利を取めたことの説明とはなっても、燧人の尊崇理由を完全に解き明かすものとはならないのである。

が、その一方で、同篇が述べる三皇各々の尊崇理由をみると、

古への時、未だ三綱六紀有らず、民人但だ其の母を知るのみにして、其の父を知らず。能く先を覆ひて、後へを覆ふ能はず。之れを臥して詿詿、之れを行きて吁吁、飢うれば即ち食を求め、飽くれば即ち餘を弃て、毛を茹らひ血を飲み、而して皮革を衣る。是に於て伏羲仰ぎて象を天に觀、俯して法を地に察し、夫婦に因り五行を正し、始めて人の道定まる。八卦を画き以て下を治め、下伏して之れに化す、故に之れを伏羲と謂ふなり。之れを神農と謂ふは何ぞや。古の人民皆禽獸の肉を食らふも、神農に至り、人民衆多にして禽獸不足す。是に於て神農天の時に因り地の利を分かち、耒耜を制し、民に農作を教へ、神にして之れを化し、民をして之れを宜しくせしむ、故に之れを神農と謂ふなり。之れを燧人と謂ふは何ぞや。木燧を鑽ち火を取り、民に熟食を教へ、人を養ひ性を利し、臭を避け毒を去らしむれば、之れを燧人と謂ふなり。之れを祝融と謂ふは何ぞや。祝とは、属なり。融とは、続なり。能く三皇の道に属統して之れを行ふ、故に祝融と謂ふなり。

とあるように、火への言及をもつのが燧人についてだけだということにも留意しておく必要がある。燧人を含めた三皇説を主張した人々は、あくまでも火とのかかわりにおいて、燧人を尊んだのであった。とすると、漢火徳説との関係はひとまず措くとしても、火が燧人称揚の理由の一端となっていることは依然として認めざるを得ないだろう。このとき『白虎通義』は、燧人伝説の「基本形」に則って、そのもたらした火の効用を加熱調理に絞って掲げている。これが燧人を称える根拠とされるところに燧人を含む三皇説の特徴が隠されているようであるが、その「特徴」を捉えることで、燧人尊崇の背景を見極めることはできないだろうか。

燧人を三皇に加えた『礼含文嘉』は、加熱調理がもたらされた結果として、「人をして…禽獸と異有らし」むことがなされたことを述べ、それが「天の意を遂ぐ」るものであったとの評価を下していた。この『礼含文嘉』はもちろん礼緯だが、それに対応する経書『礼記』にも、やはり加熱調理を重要視する認識が示されている。第一節でみた『礼記』

礼運篇の一節は、

夫れ礼の初めは、諸々の飲食に始まる。其の黍を燻き豚を擗き、汚尊して抔飲し、蕡桴して土鼓するも、猶若ほ以て其の敬を鬼神に致すべし。

云々という前置きを承けてはじめられるが、これは加熱調理が「礼」実践の原初的形態のひとつであるとの認識を示すものであり、『礼含文嘉』の「禽獸と異有」りとは、その言葉を換えた表現であろう。そこで「禽獸」といわれるのは、もちろん第一義的には文字どおり鳥や獸のことで、加熱調理の獲得により自然界において人類が卓越するようになったとの意が示されているわけだが、『礼含文嘉』の意図するところは恐らくそれだけにとどまらない。礼運篇に注した鄭玄は、

中古未だ釜甌有らず、米を積し肉を擗き、焼石の上に加へて之れを食らへり。今の北狄猶ほ然り。

と、わざわざ北狄に言及し、それはまだ最低限の礼を行う段階にとどまっていたというが、これは漢への服属後に穀食へ移行したとされる南匈奴⁽³⁾の様相をいつたものと思われる。ということは逆に、服属してまもない頃の南匈奴やそれ以外の「北狄」はそうした最低限の礼すらもたないとみられていたわけで、『史記』卷一一〇匈奴列伝の、

君王自り以下、咸な畜肉を食らひ、其の皮革を衣、旃裘を被る。

であるとか、『後漢書』列伝一三竇固伝注所引『東觀漢記』の、

羌胡客(竇固)を見るに、肉を炙り未だ熟せずして、人人長跪して前み之れを割き、血指間より流れ、之れを(竇)固に進む。

や、『後漢書』列伝八〇烏桓伝の、

肉を食らひ酪を飲み、毛毳を以て衣を為る。

という描写の内容は、編者自身がどこまで価値判断を含めて考えていたかは別としても、食生活の相違に礼の有無を見いだす人々からしてみれば、疑いなく非礼である。そして実際、右の記述は、加熱調理によつて最低限の礼が獲得される以前の時代についていう諸典籍の表現と非常に近い関係にあるのである。してみると『礼含文嘉』は、そうした北方遊牧民族⁽⁴⁾をも「禽獸」のうちに含めながら燧人を称揚している公算が大きい。つまりここでは、「中華と夷狄」と

いう秩序をうち立てた聖人として、燧人が礼賛されているわけである⁶⁵。

こうした「中華と夷狄」の差別化ゆえに称揚されたものは、燧人だけではない。『白虎通義』において、伏羲は社会秩序を、神農は農業を、それぞれもたらしたことが尊崇の理由に挙げられているが、これをやはり『史記』卷一一〇匈奴列伝に照らすと、

其の俗、寛なれば則ち畜に随ひ、因りて禽獸を射獵して生業と為し、急なれば則ち人戦攻を習ひて以て侵伐す、其れ天性なり。…苟くも利の在る所ならば、礼儀を知らず。壯者は肥美を食らひ、老者は其の餘を食らふ。壯健を貴び、老弱を賤しむ。父死すれば其の後母を妻とし、兄弟死すれば皆な其の妻を取りて之れを妻とす。其の俗名有るも諱まず、而して姓・字無し。

とあって、匈奴がそのいずれをもたないとする表現がなされている。裏返せば、「伏羲・神農・燧人」という三皇を主張する人々は、わざわざそうした北方遊牧民族と違う点のみをピックアップしたうえで、それを最低限の礼として設定し、その創始者として三皇を称揚しているわけであるから、彼らの三皇尊崇の背景に北方遊牧民族に対する意識があることは明らかである⁶⁶。

かように、『礼含文嘉』の三皇説は、中華の内部にあるさまざまな文化的差異を捨象し、社会秩序・農業・加熱調理という要素でもってひとくくりにして、その外部にある夷狄⁶⁷と峻別する色彩を帯びたものであった。『白虎通義』がそれを公式に採用したことには、漢朝によるそれらの文化要素への自己同定が含まれていたのであろう。このようにして、社会秩序・農業・加熱調理という三要素を指標とした文化的統一体を仮想するイデオロギーのもと、漢朝の地域性は超克されていたのである。その文脈でいうと、燧人を称揚するためその功績として加熱調理を掲げているというよりも、むしろ加熱調理を強調することを目的として燧人が選ばれたのではなかったかと考えられる。

しかし、ここに至ってもなお、燧人尊崇の理由は十分に説明され尽くしたとはいえない。というのは、前節でみたとおり、加熱調理は燧人だけに帰されるものではなかったからである。にもかかわらず燧人が持ち出されたのは、恐らく、加熱調理と結びつくものが他の聖人ではなく燧人でなければならぬ理由をもった人々がいたからだと思われる。そして、『礼含文嘉』を含む緯書の多くが公羊学派の手になると目されること⁶⁸を考慮すると、それが今文派に属すグルー

ブであつたこともおおよその想像がつく。そもそも「燧人・伏羲・神農」という三皇は今文の『尚書大伝』にみえていたものであるが、一方『史記』卷一五帝本紀の正義によると、

孔安国『尚書序』・皇甫謐『帝王世紀』・孫氏注『世本』は、並びに伏羲・神農・黄帝を以て三皇と為す。

とあり、『古文尚書』を伝えた孔安国や前漢末の古文派の擡頭を主導した劉向の撰述とされる『世本』は、(いずれも偽書の可能性はあるが)ともに燧人ではなく黄帝を三皇に含めているのである⁽⁴⁶⁾。ここから想像を試みれば、燧人を含めた三皇を主張した者たちが、漢火徳説の本家本元である古文派との差別化をはかるため、それとは異なる「火の聖人」を援用しながら漢火徳説を掲げる必要に迫られて、当時今文・古文を問わず無視されていた燧人を『尚書大伝』にまで遡つて復活させた、ということはある。もつとも、一方では女媧や祝融を含む三皇説も緯書の中にみえるので、燧人を選ぶことが今文派全体の一貫した動きであつたとはいえないのであり、そういう意味では、今文派の中でも試行錯誤が繰り返され、最終的な落としどころとなつたのが燧人を含む三皇説だつたのだとみられよう。

さて、こうしてようやく、燧人称揚の背景と意義とが明らかになつた。前漢の一時期には忘れられつつあつた燧人であるが、漢火徳説を掲げる古文派が「伏羲・神農・黄帝」を掲げると、それへの対抗意識から今文派によつて燧人が持ち出され、それが白虎観會議において採用された結果、「伏羲・神農・燧人」という三皇が確立されるに至つたのである。そのひとりである燧人は、もともと「聖人の作為」の礼賛と「人為的秩序」の重視という二つの(それぞれかつては時代性・地域性に根ざしていた)特徴をもつた伝説の中で語られていたが、それらの特徴は天意による秩序創出を志向する時代的要請に即して読み替へられ、『礼含文嘉』の「天意を受けた聖人の作為による人為的秩序の創出」という新たな形に止揚されたのであつた。ここでは、燧人が天意に従つて人類に加熱調理という最低限の礼を教えることで、その恩恵に与つた人々をそうでない者たちと区別する、とのシナリオが思い描かれている。ここでいう「そうでない者たち」とは、彼らの意識のうえにおいては北方游牧民族のことであり、『礼含文嘉』はそれをずばり「禽獸」と表現していた。かくて燧人は、同じく人類に最低限の礼をもたらした他の二皇と並んで、諸夏の多様性を捨象しつつ成立する漢朝という「中華」にアイデンティティを認識させ、それと「他者」とを峻別する根拠となつたのであつた。

しかも燧人伝説(をも含む三皇伝説というべきか)は、中華と夷狄という平面的差異だけでなく、それを生み出す天

意なる超越的存在への意識とかかわって、より立体的な空間構造を表現するものでもあった。丸山雄は、玄鳥伝説と劉邦の感生伝説の分析から、漢代に至って人間界とその外部たる自然界、さらにその外延に位置する超自然界が両伝説のうちを組みこまれ、そこにおいて人間界と外部との交通を担うものとして漢王権の權威化がはかられつつあったことを読み取っている⁽²⁶⁾が、そうした王権の「自然界」「超自然界」とのかかわりは、天子の名のもとに行われる夷狄および天との対話によって、具体的な形を与えられていた。そのとき夷狄と向きあう中華のありようが、往々にしていわゆる社会秩序の面だけでなく、農業やさらには加熱調理とまで結びついて捉えられていたことは、もつと意識されてよい。あらゆる食材のあらゆる調理法を縦横に駆使しながらも、なお食材を加熱することに異常に執着する中華料理のスタイルは、まさにそれが文字通りの「中華」料理として、彼らの礼の、さらには天下の、ありようにまで結びついていることを示すものなのである。

四 燧人のその後

白虎観会議において『礼含文嘉』の三皇説が公認されたのちも、古文派はそれに屈することなく、自説に固執しつづけた。そのことは、古文学を尊んだ西晋・皇甫謐の『帝王世紀』が、前掲『史記正義』にあつたとおり「伏羲・神農・黄帝」説を主張していたことからわかる。しかし逆に、やがて今文派が後退してからも、燧人はしぶとく三皇の座に残り続けた。北宋・劉恕『資治通鑑外紀』巻二には、

梁の武帝 伏羲・神農・燧人を以て三皇と為す。

とあり、南朝梁にあつても『礼含文嘉』と同じ三皇が支持されていたといわれている。緯書を禁圧したことで知られる梁の武帝が緯書によって喧伝された燧人を含む三皇説を採ったのは、何とも皮肉である。

こうして儒家の聖人として君臨する傍ら、燧人は道教系統の典籍にも姿をみせるようになっていく。その一例が『抱朴子』論仙篇の、

噎死する者 神農の穀を播くを譏るべからず、焼死する者 燧人の火を鑽るを怒るべからず、覆溺する者 帝軒の舟

を造るを怨むべからず、醜當する者 杜儀の酒を為るを非とすべからず。豈に欒太の邪偽を以て仙道の果無しと謂ふべけんや。

であるが、これは燧人をはじめとする聖人たちが黄帝や老子に服従せしめられていく道筋でもあった。その結果、北宋・張君房『雲笈七籤』卷二太上老君開天經条では、

神農の没後にして燧人有り。燧人の時、老君下りて師と為り、燧人に教示して木を鑽り火を出し、日の光に続き、生を変じて熟と為し、以て腥臊を除かしむ。

とまでいわれるようになるのである。

それよりも燧人にとつて不幸だったのは、それが確乎たる信仰基盤をもたない新しい存在であつたにもかかわらず、一気に聖人の頂点に引き上げられてしまったため、かえつて民間に支持を拡大できず、ついには自らの拠つて立つところを他に奪われてしまったことである。寒食は後漢頃からそれを介子推の焚死伝説に帰すことがはじまり、やがてこの伝説に基づいて地域的に拡大すると、ついには行事自体が介子推を追憶するものに変化しおおせた。また加熱調理についても、それを行う竈を臘日に祀ることが盛行する^①。一方、燧人はその陰に隠れ、ついに神として祀られることはなかつたのである。

しかし、加熱調理を自らの文化の基軸とする意識だけは、燧人の手を離れ、次第に広がっていった。何よりそれを示すのは、他ならぬ寒食の普及である。寒食はその期間内に火による食品の加熱を忌むものであるが、これをいい換えれば、火による食品加熱の不在が寒食の祭としての非日常性を演出するのであるから、加熱調理が当然の前提となつていない限り、それが特別なイベントとして意味をもつことはあり得ない。中村喬は、寒食の他地域への伝播を東晋以降と想定し、南朝梁の『荆楚歲時記』にそれがみえることを指摘する^②。傍ら、孫呉と東晋頃の江南では元日の朝に生卵を飲んだり立春の日に生菜を食したりすることが行われていた^③が、こうした生食を組みこんだ行事の発生は、寒食の普及と同様、加熱調理の一般化を物語るものである。それらと寒食の広がりと並行してクローズアツプされてゆくことは、恐らく偶然ではなからう。

その後の長い年月をかけて、加熱調理を礼とする意識は彼らの意識の内奥に蓄積され、沈殿していった^④。『史記』

卷六一伯夷列伝の「(盗跖) 肝人之肉」という一節をめぐる、

【索隠】劉氏云ふ、「人肉を取り生肝を為るを謂ふなり」と。…【考証】李笠曰はく、『儀礼』土昏礼に、『賛肝を以て从ふ』と。注に、『肝とは、肝炙なり』と。肝は肴羞の常なり、故に生炙の殊有り。跖暴行野性にして、故に劉氏其の人肉を取り生肝を食と為し、肝炙の食を作らざるを知るなり」と。(索隠)劉氏「唐・劉伯莊」は「人肉を取って生肝を得ることをいうものである」という。…【考証】「民国の人」李笠はいう、『儀礼』土昏礼に『介添え役は肝を持って従う』とあり、その注に『「肝」とは、肝のあぶりものごとである』とある。肝は「ちそう」の一般的なものであり、だから生と熟の区別がある。しかし盗跖は乱暴で粗野なので、劉伯莊は彼が人肉を取って生き肝のまま食らい、わざわざあぶりものにしたりしなかったことを見通し「て、「肝」を「生き肝を食う」意ととる説を唱え」ていたのである」と。

との議論は、まさにその究極の形である。人の肝を食うことそれ自体よりも、それを調理せず生のまま食べることのほうが「暴行野性」の証だとまでいわしめるまでの極端な生食の嫌悪は、もちろん、加熱調理志向の裏返しである。こうして燧人は、それ自体神として信仰されもしない単なる一聖人とどまったにもかかわらず、加熱調理を自らの文化の不可欠の構成要素とする意識をとおして、後世の「中華」の人々に抜き差しならない影響を及ぼしていったのであった。¹¹⁾

結言

戦国期かそれ以前の山西において、漁期の区切りであり季節の節目でもある立冬に改火を行う人々が現れ、そこに立冬の「大火の出現」を忌む風潮が加わって、立冬に断火が、さらには火による食品の加熱を忌む寒食が、行われるに至った。ここにおいて、漁撈・星辰の観察・改火・加熱調理といった諸要素が、一体のものとしてイメージされるようになった。このイメージは、やがて地理的に隣接し政治・文化的にも近い関係にある河南に伝えられ、「人為的秩序」を重視する三晋の地域性および尚賢主義という戦国期の時代性のもと、「聖人の作為」が「人為的秩序」を創出するという形をとるようになり、その主人公として燧人なる存在が創出・付加されて、ここに燧人伝説が誕生した。それはや

がて「聖人の作為」の部分が強調されたことにより、星辰の觀察や改火といった神秘的な要素を後退させて、「鑽燧——人々の苦しみ——加熱調理——燧人」号」という「基本形」をとるに至る。同時に、燧人伝説は三晋出身の法家系統の思想家たちによって伝えられ、漢代にかけて徐々に伝播した。

しかし、理由は定かでないが、前漢期にあつて燧人はふるわず、当時の典籍はほぼ例外なくこれを無視し続けた。ところが前漢末から後漢初にかけて、漢火徳説を軸とした今文・古文両派の角逐・融合の過程で、今文派が自らの独自性を示すため「伏羲・神農・燧人」という三皇を掲げたことにより、燧人は復活を遂げる。そこで燧人は、他の二皇がそれぞれ社会秩序・農業をとおしてそうするように、加熱調理によつて中華と夷狄を、さらに人類と自然界を分かつものとして意識された。それらの区別は天意によつて要請されたものであり、火はそうした天意を実現するための「聖なる道具」として描かれて、火徳の漢朝を肯定する役割をも担わされていた。このように、時代の要請にもとづき「天意を受けた聖人の作為による人為的秩序の創出」という形に再編成されたものが『礼含文嘉』の燧人伝説であり、その論理に拠りつつ、白虎観會議において燧人は正式に三皇のひとりに列せられるに至つたのである。そしてこれ以後、加熱調理は「中華」のアイデンティティの一部としてひろく浸透し、中国文化の特質の一端を構成するようになっていった。

さまざまな時代にまたがる多様な史料をあまねく用いて、煩雑きわまりない考証を繰り広げたが、それでも残された課題は少なくない。とくに、神話・伝説が中国文化の形成に与えた影響をいっそう吟味する必要のあることはこのうえなく痛感されるところであるが、実のところ、わたしの目下の興味関心はそこにはない。それよりも、王権権威化の手段から中国文化の特質に転化されていった加熱調理について、その普及の道筋をたどりつつ、それを可能にした経済的・文化的諸条件を探ることへの興味が、わたしを促えるのである。

本能が人に「熱いもの」を食べさせるわけではない。人に「熱いもの」を食べさせるのは、人がつくりあげた文化であり、社会である。燧人がその変貌をとおしてわれわれ人類に教えようとしているのは、実はそのことではなからうか。

註

- (1) 岩波新書、一九七九年、八ページ。
- (2) Frazer, J. G., *Myths of the Origin of Fire*, Macmillan, London, 1930. 青江舜二郎訳『火の起原の神話』（角川文庫、一九七一年）。
- (3) 前掲註(2)訳書、三二〇頁。
- (4) 原作「茹毛」。第二節で引く『礼記』礼運篇の疏に、
「其の血を飲み其の毛を茹らふ」とは、鳥獸の肉を食らふと雖も若し飽く能はずんば、則ち其の毛を茹食し、以て飽くを助くるなり。漢の時蘇武雪を以て羊毛を雜へて之れを食らふがときは、是れ其の類なり。
とあつて、毛を食べることを食の量の問題として捉える。が、文脈からいって、毛を食べていたのはあくまでも火がなかったことの結果で、火を用いた調理によつて解決されるものであることは明らかであるから、食の量ではなく質と関連させて理解するのがよい。ゆえに、元・陳澧『礼記集説』礼運篇に、
「其の毛を茹らふ」とは、未だ火化有らざるを以ての故に、毛を去ることをば尽くす能はずして之れを并せ食らふなり。
とあるのに従つて訳した。
- (5) 原作「鱧」。音義不詳。「龍」は「虺」に通ずるゆえ「鱧」と釈した。
- (6) この一節の解釈は、第二節所引『礼記』礼運篇の疏に、
「黍を播く」とは、水を以て黍米を洩積し、燒石の上に加へ、以て之れを播く、故に「黍を播く」と云ふ。或いは豚肉を搾析し燒石の上に加へて之れを執す、故に「豚を搾く」と云ふ。
とあるのに従う。
- (7) 義不詳。後掲註(15)に準じて釈した。
- (8) 実は『路史』の燧人伝説はこれがすべてではなく、続けて長い異伝が引かれているが、新しく付加された要素が多く本来的な燧人伝説とはかけ離れているように見受けられ、これを含めると議論が錯綜して收拾がつかなくなるので、敢えて割愛した。た

だももちろん、異伝に組みこまれた内容のうち明らかに漢代以前に遡れるものについては、出典に立ち戻ったうえで、もれなく引用・考証したので、本稿の結論にはまったく影響しない。

- (9) 網羅的なものかつ単行本に限って挙げれば、出石誠彦『支那神話伝説の研究』（中央公論社、一九四三年、初版。一九七三年、増補改訂版）・森三樹三郎『中国古代神話』（清水弘文堂書房、一九六九年）・譚達先『中国神話研究』（商務印書館「香港」、一九八〇年・商務印書館「台湾」、一九八八年）・御手洗勝『古代中国の神々』（創文社、一九八四年）・劉城淮『中国上古神話』（上海文芸出版社、一九八八年）がある。うち燧人のことを記すのは譚書（六三―六四頁）のみで、これも関連史料の列挙・整理の域にとどまる。

- (10) 関係するものをすべて挙げているときりがないので、ほぼすべての要素が出そろった『拾遺記』を下限とする。他に西晋・阮咸『三墳』太古河図代姓紀の、

燧人氏 有巢の子なり。生まれながらにして神靈あり、人をして食を炮り木を鑽ち火を取らしむ。天下の生靈尊んで之れに事ふ。始めて日中の市有り、其の物を交易す。伝教の臺有り、結繩の政有り。

があるが、日中に市を開き交易することは神農・祝融に託されるのが通例で（前掲註(9)御手洗書五一五―五一六頁）、この『三墳』以前にそれを燧人と関係させた史料もないため、混乱を避けるためしばらく採らない。

- (11) 『初学記』卷二五器物部火条所引『古史考』には、
古へは毛を茹らひ血を飲む。燧人初めて燧火を作り、人始めて燔炙す。
とあり、『御覧』所引のものよりかなりすっきりしている。

- (12) 義不詳。『初学記』卷二五燈条所引、傅玄『朝会賦』に、
華燈 火樹に若き 熾んなり百枝の煌煌たる

とあるのを参考に、「萬熾」「萬枝」双方のニュアンスを汲んで訳した。

- (13) 『漢書』卷二〇藝文志注には、

『尸子』二十篇。名は佼、魯人なり。秦の相 商君 之れを師とす。缺 死するや、佼 逃れて蜀に入る。
とあるが、清・王先謙『漢書補注』はこの「魯」を「晋」の誤りとする。

(14) 『史記』荀卿列伝の本文には、

趙にも亦た公孫龍の堅白同異の辯を為すと劇子の言と有り、魏に李悝の地力を尽くすの教有り、楚に尸子・長慮有り、(斉に)阿の吁子あり。

とあり(括弧内は索隠に従い補う)、楚で活動したようにいわれている。これについて劉向『別録』は、
「楚に尸子有り」とは、疑ふらくは其の蜀に在るを謂はん。
とし、蜀にいたことを指すのものと解する。

(15) 原作「茲胃之病」。馬非百『管子軽重篇新註』(中華書局、一九七九年)に従い、「茲胃之病」に改め「食物中毒」の意に釈す。
(16) この点について、清・陳立『白虎通疏証』号篇に、

『管子』軽重戊篇：下に又た云ふ、「黄帝の王、山を童にし沢を竭くす」と。当に是れ遂人を訛りて黄帝と為すべし。
とあつて、文章表現からすると「黄帝」は「燧人」の誤りだといひ、前掲註(15)馬書六八九頁註「七」もこれに左袒しているが、
即断はできない。ここでは慎重を期して、原文どおりに解する。

(17) 『管子』軽重諸篇の成立については、金谷治『管子の研究—中国古代思想史の一面—』(岩波書店、一九八七年)第四章第三節
「『軽重』諸篇の成立」に詳らかである。

(18) 楊寬「中国上古史導論」(呂思勉・童書業編著『古史辨』第七冊上編「古史伝説統論」開明書店、一九四一年、所収)第五篇「黃
帝与皇帝」。

(19) 白川静「金文通釈」三八(『白鶴美術館誌』三八、一九七二年、初出。『白川静著作集』別卷「金文通釈」四、平凡社、二〇〇
四年、所収)四二三頁。

(20) さらに『管子』五行篇では、

昔者、黄帝、蚩尤を得て天の道(「道」字、四部叢刊本に抛り補う)を明らかにし、大常を得て地の利を察し、蒼龍(原作「蒼
龍」。顔昌曉『管子校釈』に従い改む)を得て東方を辯め、祝融を得て南方を辯め、大封を得て西方を辯め、后土を得て北
方を辯む。黄帝、六相を得て天地治まり、神明至る。蚩尤、天の道を明らかにし、故に当時たらしむ。大常、地の利を察し、
故に廩者たらしむ。蒼龍(同前)東方を辯め、故に土師たらしむ。祝融、南方を辯め、故に司徒たらしむ。大封、西方を辯め、

故に司馬たらしむ。后土北方を辨め、故に李たらしむ。是の故に春は土師なり、夏は司徒なり、秋は司馬なり、冬は李なり。

として、黄帝を主とした神々の組織化がはかられている。

(21) 例えば、馬王堆漢墓「五星占」に、

南方火其帝赤帝其丞祝庸（南方は火で、その帝は赤帝「神農」、その丞は祝庸「祝融」である）

とあるように、両者を併記することは古く、『楚辭』遠遊・『呂氏春秋』卷四孟夏紀（卷五仲夏紀・卷六季夏紀にも同文あり）・『淮南子』時則訓・『礼記』月令篇などにも類例がみられる。神農・祝融の性格とその共通性については、さしあたって、前掲註(9)御手洗書第五章「堯・丹朱・驩兜・傲・長琴について——中国古代における太陽神たち——」および第七章「神農・炎帝・句芒」を参照。神農・祝融に関する史料・研究はきわめて多いが、当面の主たる関心ではないので、本稿では必要最低限の言及にとどめる。

(22) 前掲註(18)楊論文、三〇八頁。

(23) 沈建華「由出土文献看祝融伝説之起源」（『東南文化』一九九八・二）は、楚地出土史料をも利用しつつ、祝融伝説の起源を楚に比定している。祝融が楚由来かどうかは別として、南方には確かに古くから農耕神・太陽神信仰が存していたらしい。徐朝龍「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——」（『史林』七七・四、一九九四年）は、三星堆文明に太陽神＝燭龍の崇拜が存在し、それが稲作に結びつくものであったことを述べる。林巴奈夫『中国古代の神がみ』（吉川弘文館、二〇〇二年）一「日の神」は、諸遺物の意匠分析から、良渚文化において太陽神が禱りをもたらず暑熱の神として信仰されていたことを示す。なお内藤虎次郎『支那上古史』（弘文堂、一九四四年）『内藤湖南全集』第一〇巻、一九六九年、所収）二七頁は、『左伝』昭公一七年に拠りつつ、祝融を鄭と関係づける。

(24) 呂思勉「三皇五帝考」（呂思勉・童書業編著『古史辨』第七冊中篇「三皇五帝考」開明書店、一九四一年、所収）四「有巢燧人考」。

(25) 杜而未「三皇五帝伝説」（『考古人類学刊』四二、一九八一年）一「燧人氏伝説」・九「総結論」。

(26) 興膳宏・川合康三『隋書経籍志詳攷』（汲古書院、一九九五年）六四〇・六四五頁。

(27) 例を示せば、卷一河水篇一に、

(河水) 屈して其(崑崙の墟)の東南従りし、渤海に流入す。【注】：『遁甲開山図』に曰はく、「五龍教へられ、天皇迹を被ひ、望むに無外の柱州・崑崙山の上に在り」と。：

とある。

(28) 杜の拠つた版本は不明。本稿では安居香山・中村璋八輯『緯書集成』(原題『重修緯書集成』、明德出版社、一九七二〜一九八八年「全八冊」)、河北人民出版社、一九九四年、中文版「全三冊」に従う。

(29) 利用版本不明。恐らくは四庫本か、『叢書集成初編』では「律高の石室に治む」に作るが、律高は漢代の、しかも益州郡の地名であるから、関係があるとは思われない。

(30) 原作「禱子」。義不詳。段注に、

「禱子」とは、其の子の為に災を禱いふならん。

とあるのに従つて書き下した。

(31) 原作「困人儺」。陳奇猷『呂氏春秋新校釈』(上海古籍出版社、二〇〇二年)は、『礼記』月令篇・『淮南子』時則訓に拠りつつ、「命」を補い、「人」を衍字として「命国儺」が正しいとする。ここでは暫定的に「命困人儺」として読み下した。

(32) 諸々の改火の時期については、中村喬『中国歳時史の研究』(朋友書店、一九九三年)二五二〜二五三頁に詳しい。

(33) これはあくまでも「のちに漁撈のそれと関連づけて理解されたようなサイクル」という意味にすぎず、その担い手たちが漁撈中心の生活を営んでいたという意味ではない。それでもなお、当時にあつて多様なサイクルをもつた人々が共生していたことはいえるであろう。

(34) 島邦男『五行思想と礼記月令の研究』(汲古書院、一九七二年)第三章「呂氏春秋十二紀首章の成立」に従い、漁撈にかかわる箇所が『呂氏春秋』に入りこんだ時期を漢初にまで引き上げて考えておく。

(35) これに対し、『管子』が春を重視するのは、「漁撈型」とは異なる生活のサイクル、例えば「春まき」農耕型」のようなものを連想させる。

(36) 前掲註(32)中村書。ここではとくに、三月「寒食の起源とその伝播」を参照。

- (37) 原作「皆火寒食」。『太平御覽』卷二八冬至条所引魏武帝明詔令に拠り「皆斷火寒食」に改む。
- (38) 原文ママ。なお『荆楚歲時記』のテキストは守屋美都雄『中国古歲時記の研究―資料復元を中心として―』（帝國書院、一九六三年）第二篇四「荆楚歲時記」第一部「宝顏堂秘笈広集所収本校註」に拠る。
- (39) 両者は天空のほぼ対極に位置するので、「參辰」「參商」という表現のあるとおり、同時に夜空に出現することはない。
- (40) 守屋美都雄「寒食考」、『和田博士還曆記念東洋史論叢』講談社、一九五一年、所収）七六〇頁。
- (41) 前掲註(32)中村書、二四八〜二五二頁。
- (42) 以下、天文現象の再現には、株式会社アストロアーツ『ステラナビゲータ』Star Navigationを利用した。
- (43) このようにみるなら、周舉伝のいう「龍忌の禁」の「龍」が東方七宿（龍星）の意であることは、議論の余地のないことである。
- (44) 共工の相手は典籍によって祝融であったり高辛であったり、一定しない。
- (45) 劉約は劉聡の子なので、劉淵は彼の祖父にあたる。劉約が祖父を諱で呼ぶように描かれているのは、彼が匈奴人であることによったものであろうか。『晋書』卷一〇二劉聡載記は「淵」を「元海」に作るが、唐代に成立した『晋書』はもともと李淵の諱を避けているため、参考にならない。
- (46) 現在においては、立冬に大火が見えなくなり冬至に「復活」してくるので、立冬と大火の「復活」との関係がわからなくなっ
てしまっている。南宋の頃には戦国期とのずれが現在ほど大きくなかったので、同じイメージを共有することが（かなりの困難を伴うとはいえ）まだまったく不可能にはなっていないかったというのである。
- (47) ただし、それらが当初より同一のイメージを構成したというのは、あくまでも仮説にすぎない。『呂氏春秋』から漁期を導き出し、これを立冬改火と結びつけるのはいかにも苦しいし、各要素が時代の経過とともに積みあげられていった可能性は当然考慮すべきであるが、現時点では材料が極めて限られており、各要素をなるべく生かす方向で議論するしか方法がなかった。
- (48) 顧頡剛「戦国秦漢間人的造偽与辨偽」（前掲註(18)書所収）一六〜一七頁。
- (49) 前掲註(47)において付言したような限界点をふまえつつ、別の可能性を指摘すれば、改火は「木が火を生む」（木↓火）モティーフ、漁撈は「火（燧人）が水のことを教える（水を導く）」（火↓水）モティーフとみなせるので、前者は相生説、後者は相勝

説とのかかわりにおいて五徳終始と結びついているものかもしれないが、結局本稿の主旨には影響しないので、この問題は敢えて追究しなかった。

(50) 「嵬」「瓊」は、王先謙『荀子集解』非十二子篇に、

先謙案するに、…嵬瓊とは、猶ほ委瓊のごときなり。

云々とあるとおり、「委曲」「瓊末」の意とするのが妥当か。

(51) 『史記』卷七四荀卿列伝に、

荀卿は、趙人なり。年五十にして始めて来游し齊に学ぶ。…齊人或るもの荀卿を讒し、荀卿乃ち楚に適きて、春申君以て蘭陵の令と為す。春申君死して荀卿廢せられ、因りて蘭陵に家す。

とある。

(52) 「大会」、前掲註(15)馬書に従い、「会」を「會計」の意に積すなら、「三年ごとの大計」と訳せる。

(53) 『莊子』外篇のこのような性格については、武内義雄「莊子攷」『芸文』九・八、一九一八年、初出。『武内義雄全集』六、一九七八年、角川書店、所収)を参照。

(54) 後世、燧人のことは黄帝や神農よりも古い時代におしこめられていくから、単純に加上説を応用すれば、それが新しいものであることは議論の余地のないことである。が、加上説や疑古派の立場を全面的に是とすることが可能なほど、現在の中国の神話・伝説研究は充実していない。そのことは、燧人伝説にかくも多様な論点が残されていることが、はからずも如実に示している。よって、本稿ではそれらを表だつて持ち出すことをなるべく避けたが、それは意図的にそうしたまでである。

(55) 戦国期三晋における官僚制の発展状況については、江村治樹『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』(汲古書院、二〇〇〇年)二七一頁を参照。

(56) これに対し、『太平御覽』卷七八燧人条所引『易通卦驗』に、

燧皇 始めて機矩を把握し、冥図を表計す。其の刻に曰はく、「蒼渠通靈」と。

とあるのは、そうした「神秘的なモチーフ」を敷衍したものと思われる。ただ、こうした火とかわからない燧人観は稀有で、他にほとんど例がない。

(57) 当時、諸地域文化の再編統合が行われ、それに伴って伝説が整理されていったことは、前掲註(48)顧論文の指摘するところである。

(58) 「鑿一、王利器『風俗通義校注』(中華書局、一九八二年)は「穀」の意とする。

(59) 『礼記』月令篇に、

孟夏の月、…其の帝は炎帝、其の神は祝融なり。

とあり、また『左伝』僖公二六年の伝に、

夔子祝融と鬻熊とを祀らず。楚人之れを讓む。對へて曰はく、「我が先王熊摯疾有り、鬼神赦さず、而して自ら夔に竄れたり。吾是を以て楚を失す。又た何ぞ祀らんや」と。秋、楚の成得臣・闕宜申、師を帥めて夔を滅ぼし、夔子を以て歸る。

とある。

(60) これについては拙稿「皇帝六璽の成立」(『中国出土資料研究』八、二〇〇四年)を参照。

(61) 原作「天之大流火」。「流火」は一般には大火が昏に西の空に低くかかる時期を指すが、ここでは意味が通じない。

(62) 「伯牛」は孔子門下の冉伯牛ではあるまい。

(63) 江上波夫『ユウラシア古代北方文化 匈奴文化論考』(全国書房、一九四八年)三「匈奴の飲食」の「穀食」の項を参照。

(64) 以下「北方遊牧民族」というのは、漢朝の北方ないし西方に存在した諸々の遊牧民族を便宜的に総称するものである。

(65) そもそも、火の禁忌を食と関係させた寒食行事が生み出された趙の地は、「胡服騎射」に代表されるように古くから北方遊牧民族との関係が深かったから、もしかすると燧人伝説に含まれる加熱調理への特別な意識は、異民族と自らを峻別する観念をもとものと内包していたのかもしれない。

(66) 少なくとも漢代頃までの典籍をみる限り、東方・南方の異民族についてその食生活の特異性を強調する説明は目立たないようである。ゆえに、燧人を称揚する人々が意識しているのは、第一義的にはあくまでも「北方遊牧民族」であり、周辺異民族一般ではない。

(67) それがとくに北方遊牧民族、就中匈奴に即してイメージ化されたことの理由および意味については、二〇〇五年度歴史学研究

会大会古代史部会報告「匈奴關係からみた漢朝支配体制の推移と確立」(二〇〇五年五月二十九日、於明治大学駿河台校舎)において述べる。

(68) 浅野裕一『孔子神話 宗教としての儒教の形成』(岩波書店、一九九七年)一五三頁は、緯書を制作したのはもっぱら公羊学派だという。

(69) にもかかわらず、黄帝が尊崇されていた斉の学問である公羊学が黄帝を三皇に含めないのは、彼らが身近な黄帝を三皇より先に議論された五帝にすでに取りこんでしまっていたからであろう。一方、それとは異なる地方で興った古文学が黄帝をあとから撰取して五帝の上の時代においたのだとすれば、黄帝の扱いの相違は地域差に起因する加上の行われかたの差異によるものだと見える。なお、『白虎通義』では燧人を含む三皇説を記した班固も、白著『漢書』においては、古文派の三皇説を採用している(巻二〇古今人表)。

(70) 丸山雄一『中国古代における玄鳥伝説の発生と展開』(『早実研究紀要』三七、二〇〇三年)・「沛公以前の劉邦」(『早実研究紀要』三九、二〇〇五年)。

(71) 祀竈については、前掲註(32)中村書、十二月「竈神と竈の祀」に詳しい。

(72) 前掲註(32)中村書、二六一〜二六四頁。

(73) 前掲註(32)中村書、五四六・五六三頁。

(74) いわゆる漢民族の食生活が実際に熟食一辺倒になるのは、明・清頃まで下るようである。

(75) 最後に補足すれば、本稿では一貫して「加熱調理」という表現のみを用いたけれども、それによって示されている実態はそのときどきに応じて異なる。寒食とかかわっている場合には「(いったん加熱してあるものをも含め)食品を火で暖めること」であるし、北方遊牧民族との対比でいうときには「(彼らが行う以上に食品をしつかり加熱する)熟食」としてとらねばならない場合が多く、火の獲得と結びつけてそれを伝説的というケースにおいては、漠然と火を用いて食材を加熱することを指している。それぞれのニュアンスを汲めるように言葉を使い分けることも考えたが、史料からそのいずれであるかが判断できない場合もあつて、かえって混乱を招く恐れもあることから、敢えて「加熱調理」の語に集約することにした。本稿が燧人と関連させながら問うのは、さまざまな態様を同時に含んだ多分に観念的な「加熱調理(への志向)」であり、それは場面に応じながらさまざま

な形で発現したであろうから、実態相互の脈絡に過剰に拘泥することは、かえって問題を見失わせることになりかねないだろう。

(補註1) 四庫本『路史』の注も、やはり『拾遺記』の両伝説を引用している。