

中国の葬送習俗における司命神について

石川 三佐男

一 はじめに

中国に古くから伝わる神のなかに「司命」という神がいる。この神は主寿・主運命・主官・主過・主災咎・主老幼・星辰神・電神等の多彩な職能の持ち主であつたらしく、広く信仰され、さまざまな場で祭られている。

今、その一々に当たることは割愛するけれども、神名から推すと、この神の主たる職能は主寿・主運命、つまり人の寿夭や運命（死後の運命も含む）を司ることであつたと考えられる。そして、その職能との縁で、葬送習俗や死後世界と深く関わっていると考えられる。これらの事柄は出土資料の図像や著名古典の理解にも関わる。

そこで小論は、司命神の職能・司命神の体容・出土資料に見られる司命神・「楚辞」九歌における司命神等の考察を通じ、司命神と葬送習俗や死後世界との関わりを検証してみようとするものである。

二 司命神の職能

司命神の職能を伺わせるものとして、「楚辞」九歌の大司命篇に、

紛総総兮九州
何寿夭兮在予

紛として総々たる九州（の民よ）
何ぞ寿夭の予の在るや（を知るや）

とある。言わんとすることは「我、大司命の靈威は人の寿夭を司ることにある。天下の人々はこのことをわきままえているか」と誇示していると判断される。大司命篇にはまた、

乘清气兮御陰陽 清氣に乗りて陰陽を御す

ともある。陳遠新の『屈子説志』によれば、右の「陰陽」は生死の気のことであるという。大司命の靈威から判断し、妥当な解釈であると思われる。つまり、司命神が人の寿夭を司る神であることは、右の表現からも伺われる。また、「韓非子」喻老篇に、

扁鵲曰く、疾、骨髓に在るは司命の属かかの所なり云々。

とある。人の病が骨髓にまで達してしまったのは、名医扁鵲といかんともし難く、もはや司命神の判断次第にかかっているといふのである。また、『藝文類聚』卷一〇に引く『隋巢子』には、禹の時代のこととして、

司命、（民の）年よはを益よやす。

とある。司命神は人々の延命を行ったといふのである。これらの伝承

は、明らかに司命神は人の寿夭や運命を司る神であったことを示すものである。

『開元占経』卷六七に引く『春秋元命苞』の佚文には、

西のかた文昌に近きの二星を上台と曰ひ、司命と為す。寿を主る。とある。ここでは司命神は星の名となつてはいるが、やはり人の寿夭や運命を司る神であったことを示している。天上の星辰となつて人の寿夭や運命を司つたことであらう。

また、『莊子』至樂篇の、莊子が髑髏に対して述べた言葉には、

吾、司命をして復た子の形を生じ、子の骨肉肌膚を為り云々。とある。司命神に頼んで死者を復生してもらおうという内容である。

これは司命神は人の死後の運命を司る存在でもあったことを示しているよう。

さらに、前六世紀なかばの葬事に関わる洵子孟光壺の銘文⁽¹⁾には、

齊侯の女黜、聿に其の段(舅)を喪ふ。齊侯、太子に命じて乘遽

して、来たりて宗伯に敬げ、命を天子に聴かしむ。(天子)曰く、

云々。(中略)齊侯、嘉命を拝せり。上天子に璧玉備一詞を用ふ。

大無銅誓と大銅命⁽²⁾とに璧・両壺・八鼎を用ふ。南宮子に璧二備・

玉二詞・鼓鐘一肆を用ふ。

とある。齊侯はむすめの義理の父の葬にあたり、天子の嘉命を拝し、上天子(上帝)や司命神(大銅命)等を祭つたというのである。これは、司命神は人の葬にあたり、上天子等とともに鄭重に祭られる存在であったことを示しているよう。

さらに、『史記』天官書正義には、

司命二星は虚の北に在り、葬送を主る。司祿二星は司命の北に在り、愆過を主る。(中略)皆冥司の職なり。

ともある。司命神は天上の虚星の近くにある星辰で、葬送を司る冥土の役人であるというのである。司命神と葬送習俗や死後世界との関わ

りが伺われよう。

これらのことから、司命神の主たる職能は人の寿夭や運命(死後の運命も含む)を司ることであった。そして、それとの縁で、司命神は葬送習俗や死後世界に深く関わっていたことは明らかである。

三 司命神の体容

伏羲や女媧の体容は人面蛇身(または人面鱗身)の異形であること知られる⁽³⁾。それでは、司命神の体容はどのようなものであつたろうか。これを明らかにすることは、司命神の職能を客観化し、かつ葬送習俗や死後世界との関わりを検証する上でも重要であると思われる。

そこで、文献を主に司命神の体容について考えてみると、司命神は人面鳥身の異形神であつた可能性が高い。この場合、人面は精神等が人間的であることと関わり、鳥身は天地間を自由に来往できる能力と関わっていると思われる。

司命神の精神が人間的であることを伺わせるものとして、「楚辞」九歌の大司命篇と少司命篇がある(全詩は後掲)。特にそれは大司命と少司命の二神が夫婦の対偶神となつていることから伺われる。そして、たとえば、少司命篇に、

与女沐兮咸池 女と咸池に沐し

晞女髮兮陽之阿 女の髪を陽(谷)の阿に晞かさん

とある。ここにいる女(汝)は少司命の夫である大司命を指すが、少司命による相手(夫)の髪を洗って乾かしてあげる行為は、人間社会の女性(妻)の優しい心遣いと変らない。『後漢書』張衡伝の李賢注に引く『春秋佐助期』の佚文に見える司命神、及び『列仙伝』木羽の条等に見える司命神も、より人間に近い存在である。司命神はいかにも人間的であるとするゆえんである。

司命神が鳥身であることを伺わせるものとしては、やはり「楚辞」九歌の大司命篇がある。詩中に、

広開兮天門 広く天の門を開き

紛吾乗兮玄雲 紛として吾玄雲に乗る

とあり、

高飛兮安翔 高く飛び安らかに翔り

乘清氣兮御陰陽 清氣に乗りて陰陽を御す

とあり、

高駝兮冲天 高く駝せて天に冲る

とあるからである。これらに見える大司命の動きは鳥の飛翔と変らな
い。特に大司命篇に「高く飛び安らかに翔る」とあるのが鳥の飛翔を
表現したものであることは、「(鳳凰)高く翱翔して翼々たり」(離騷篇)
「鳥は飛んで故郷に反る」(哀郢篇)「鷄鶩翔り舞ふ」(懷沙篇)等との
比較からも明らかである。少司命篇に、

登九天兮撫彗星 九天に登って彗星を撫しおかん

とあるのも、右の判断を裏付けよう。司命神の体容は鳥身であるとす
るゆえんである。

このように、司命神はいかにも人間的で、かつその体容は鳥身であ
ると判断される。このことから、司命神の体容は人面鳥身の異形であ
ったことは疑いない

果たして『芸文類聚』卷一〇に引く『隋巢子』(4)には、

昔、三苗大いに乱す。天、夏の禹に玄宮に命ず。大神有り。人面
鳥身なり。降りてこれに福あらしむ。司禄、(国家の)富を益やし
てより国家実つ。司命、(民の)年を益やしてより民天せず。四方
これに帰す。禹乃ち三苗に克つ。

とある。司命神の体容は人面鳥身と伝えられている。しかも、右の司
命神は明らかに人の寿夭や運命を司る神で、前述の司命神の主たる職

能とも一致する。

なお、司命神の職能や体容と相脈絡する神に句芒がいる。『墨子』明
鬼下篇に、

昔、秦の穆公、かつて昼日中に廟に処る。神有り門に入りて左す。

人面鳥身なり。素服玄純、面状方正なり。秦の穆公これを見て、

乃ち恐懼して竊る。神曰く、懼るる無かれ。帝、女の明德を享け、

子をして女に寿十年有九を錫はしむ。若の国家をして蕃昌し、子

孫をして茂めて失ふこと母からしめん、と。秦の穆公、再拜稽首

して曰く、敢へて神名を問ふ、と。曰く、子を句芒と為す、と。

とあり、『山海経』海外東経に、

東方は句芒、鳥身人面にして、兩竜に乗る。

とある。ここにいう句芒もまた人面鳥身で(いわゆる重列神猷鏡の凶
柄の人面鳥身の句芒も参照)、かつ人の寿夭を司る神と伝えられている
のである。

この句芒については、「東方の神であることにちなんで司命神とされ
ることがあったのであろう」(福永光司「墨子の思想と道教」(5)、あ
るいは、「司命神の化身ではないか」(稲畑耕一郎「司命神像の展開」
(6))という指摘がある。『後漢書』張衡伝の李賢注に引く「春秋佐助期」
の佚文では、司命神の別名は滅党である。つまり、司命神の称は常に
司命であるとは限らない。これらのことから、句芒は司命神の別名で、
司命神と句芒は同一神と考えられるのである。

いずれにせよ、「楚辞」九歌の大司命篇と少司命篇によると、司命神
は人面鳥身の異形神と判断される。そして、このことは『隋巢子』に
伝承される司命神の職能や体容によって裏付けられる。さらに『墨子』
明鬼下篇に伝承される句芒(司命神)との比較からも指摘できるので
ある。

四 出土資料に見える司命神

上には主に文献に基づき、司命神の主たる職能は人の寿夭や運命(死後の運命も含む)を司り、それとの縁で司命神は葬送習俗に深く関わる。また、その体容は人面鳥身である、等のことを考証した。

同様のことは出土資料、特に死者の魂の昇仙を促す図像によっても考証可能であるように思われる。

図1は、長沙馬王堆一号漢墓(前漢初期)の棺衣に描かれた死者の魂の昇仙を促す図(「昇仙図」?)である。このことを踏まえると、司命神は人の死後の運命を司り、体容は人面鳥身であることをもって、中段の壁に結ばれたりボン(縊)に止まる一対の人面鳥身の神に比定できると思われる。

なお、中段の両竜の肩にかかっている雷紋の台の上の杖を頼りに立っている婦人は、死者の魂と判断される。このことから、人面鳥身の司命神(一対)は、死者の魂を天上界に導く役目になって図中に組み込まれたものであることは疑いない。

図2・図3は、巫山県漢墓(後漢)の棺飾用銅牌に描かれた昇仙図である。図4は、簡陽県漢墓(後漢)の石棺側板に描かれた昇仙図である。これらの場合も、司命神は人の死後の運命を司り、体容は人面鳥身であることをもって、「天門」と榜題された双闕の間の肩に羽翼がある「神人」(人面鳥身と見てとれる)に比定できると思われる。

このことはまた、図4の石棺側板画像の「大司」(「司」は司の異体字であろう)と榜題された「神人」は大司命のことであると考えられること、及び「楚辞」九歌の大司命篇における「大司命」と「天門」の関係(詩の冒頭に大司命の独白による「広く天門を開く」という表現がある)によっても傍証されよう。

ちなみに、図2・図3・図4の昇仙図の真の主人公は神々ではなく、

死者の魂であることは、これらが死者の魂の昇仙を促す図であることによつて明白である。その真の主人公が図中に見えないのは、死者の直接的表現を忌む思想により、描写を省略しているためと考えられる。この点、以下の図でも同様である。

図5は、洛陽北魏帝王陵の石棺側板に線刻された昇仙図である。こゝでも、司命神は人の死後の運命を司り、体容は人面鳥身であることをもつて、中央の龍に乗った人面鳥身の神(一対)に比定できると思われる。

図6は、固原北魏墓の棺蓋に漆で描かれた昇仙図である。こゝでも、司命神は人の死後の運命を司り、体容は人面鳥身であることをもつて、天地に伸びる渦巻き紋の河(「楚辞」九歌の少司命篇や河伯篇等にいう「九河」とも関係がある)をはさんで位置する人面鳥身の神(一対)に比定できると思われる。

このように、司命神は人の死後の運命を司り、体容は人面鳥身であることをもつて、棺衣・棺飾用銅牌・石棺側板・棺蓋等に描かれた人面鳥身の神に比定することが可能である。つまり、司命神の主たる職能は人の寿夭や運命(死後の運命も含む)を司り、それとの縁で司命神は葬送習俗や死後世界に深く関わる。また体容は人面鳥身である、等のことは、死者の魂の昇仙を促す図像によつても確認できるのである。

五 「楚辞」九歌における司命神

司命神が葬送習俗や死後世界に深く関わっていることは、「楚辞」九歌の大司命篇と少司命篇によつても考証可能である。

大司命篇は、

広開兮天門

広く天の門を開き

紛吾乗兮玄雲

紛として吾玄雲に乗る

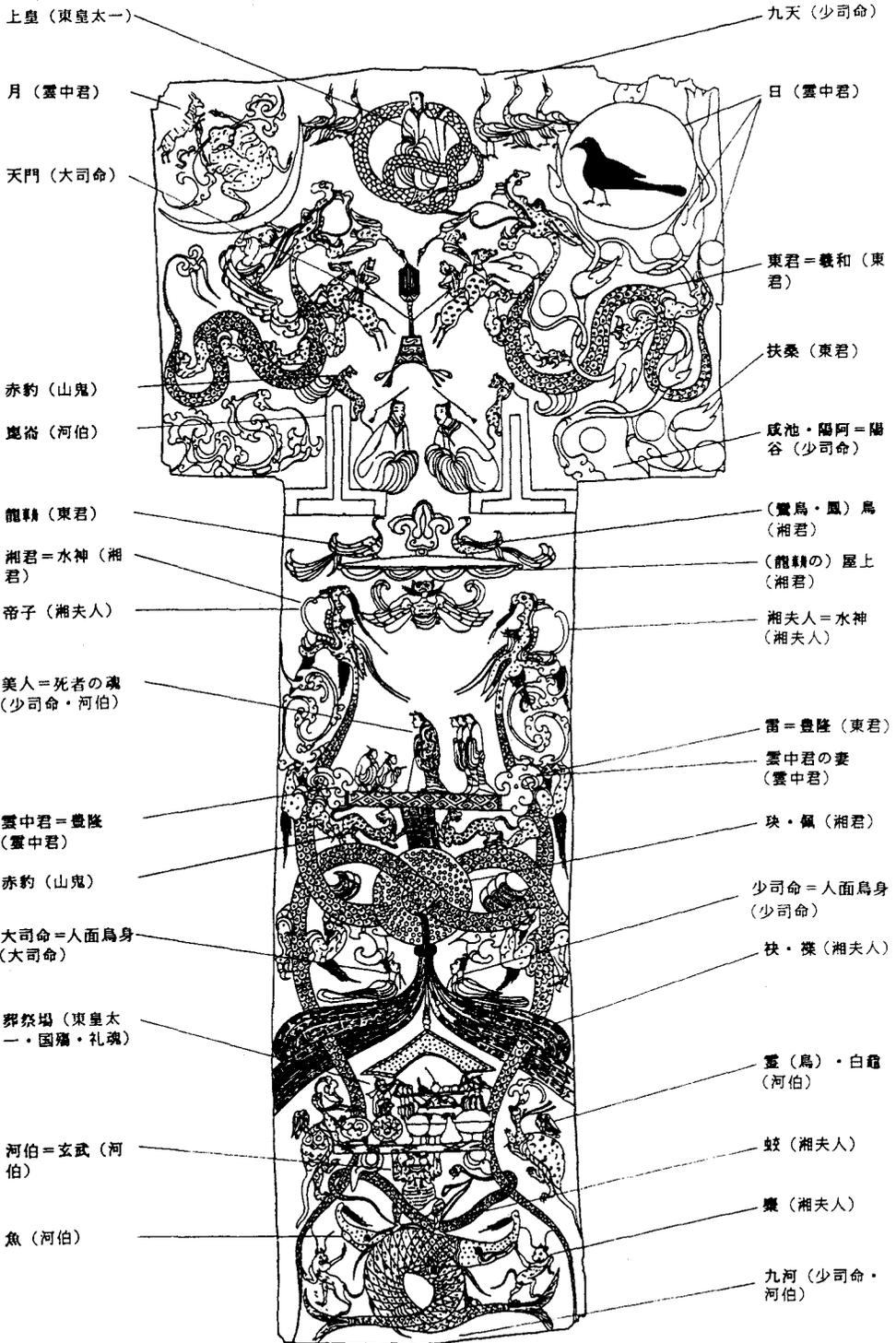


図1 長沙馬王堆一号漢墓出土帛画(昇仙図)と楚辭九歌対照図
(拙著「楚辭の九歌の意味するものについて(副題あり)」に基づく)



图 2 巫山县汉墓出土 棺饰用铜牌



图 3 巫山县汉墓出土 棺饰用铜牌



图 4 简阳县汉墓出土 石棺侧板画像（部分）

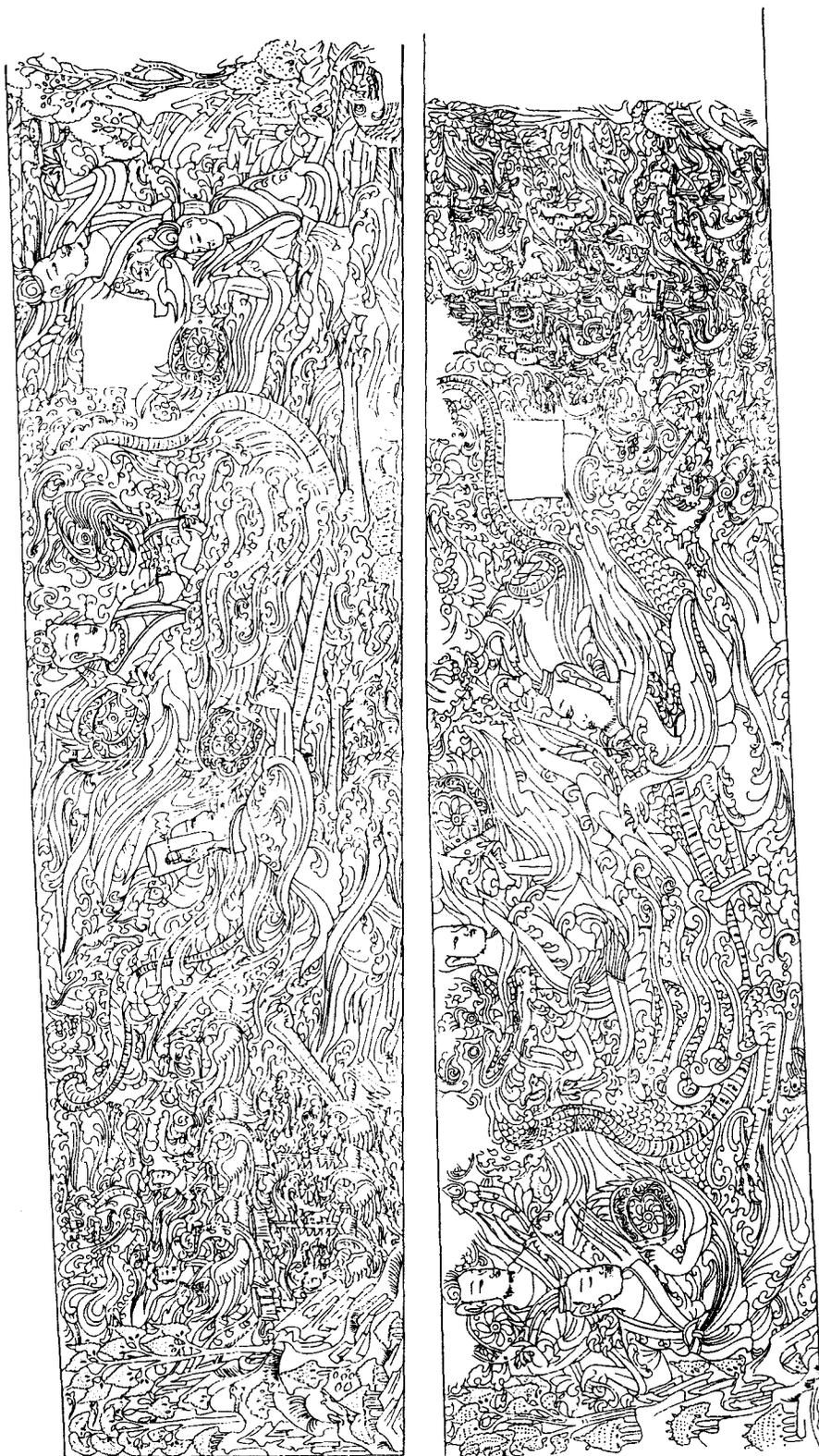


图5 洛陽北魏帝王陵石棺側板昇仙图

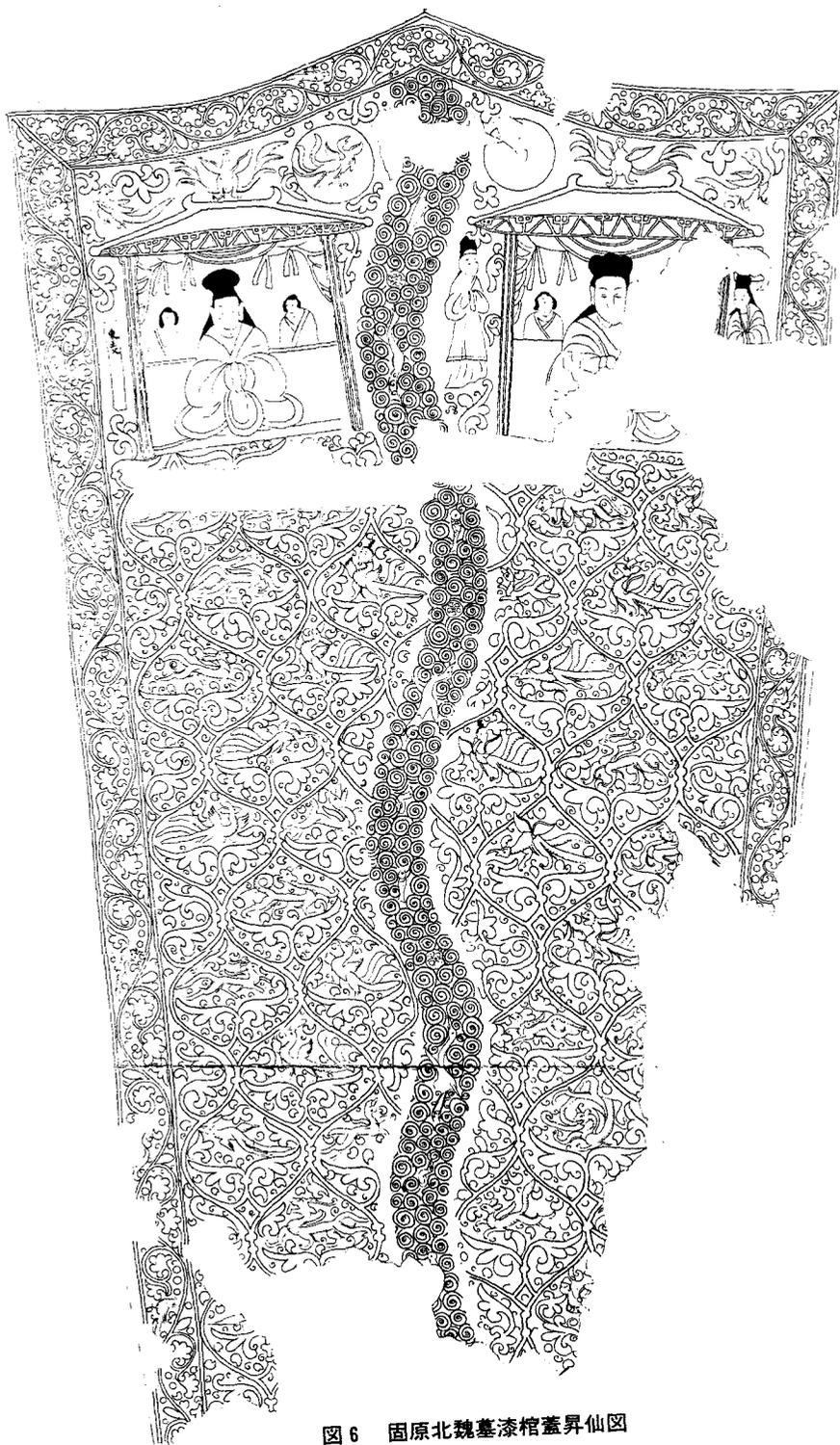


图6 固原北魏墓漆棺盖昇仙图

令飄風兮先驅
使凍雨兮灑塵
君迴翔兮以下
踰空桑兮從女
紛紛綵兮九州
何寿夭兮在予
高飛兮安翔
乘清氣兮御陰陽
吾与君兮齊速
導帝之兮九坑

飄風をして先駆せしめ
凍雨をして塵に灑がしむ

(我が妻なる) 君廻翔して以て下らば

空桑を踰えて女に從はん(と思へども叶はず)

紛として綵々たる九州(の民よ)

何ぞ寿夭の予に在るや(を知るや)

高く飛び安らかに翔り

清氣に乗りて陰陽を御す

吾(我が妻なる) 君と齊速にして

(上) 帝を導きて九坑に之かん(と思へども叶はず)

靈衣兮被被

玉佩兮陸離

恚陰兮恚陽

衆莫知兮余所為

折疏麻兮瑤華

將以遺兮離居

老冉冉兮既極

不浸近兮愈疏

乘龍兮鱗鱗

高駝兮冲天

結桂枝兮延佇

羌愈思兮愁人

愁人兮奈何

願若今兮無虧

固人命兮有當

靈衣は被々たり
玉佩は陸離たり
(それにつけても) 恚陰恚陽
衆は余の爲す所なるを知る莫し
(妻との契合を求め) 疏麻の瑤華を折り
將に以て離居(の妻)に遺らんとす
(されど我が) 老冉冉として既に極まり
浸く近づかずして愈々疏かる
(されば) 龍に乗りて鱗々と
高く駝せて天に冲る
桂枝を結んで延佇すれど
羌愈々(妻を) 思ひて人を愁へしむ
(妻の) 人を愁へしむるを奈何せん
願はくは今の虧くること無きがごとくならん
ことを

固より人の命には当たること有り

孰離兮兮可為
孰か(思ふごとくに) 離合を爲すべけん
と読み取れる。内容からして、大司命による独自の形式をとっている
と判断される。
少司命篇は、
秋蘭兮麝蕪
羅生兮堂下
綠葉兮素枝
芳菲菲兮襲予
夫人自有兮美子

孰か(思ふごとくに) 離合を爲すべけん
と読み取れる。内容からして、大司命による独自の形式をとっている
と判断される。
少司命篇は、
秋蘭兮麝蕪
羅生兮堂下
綠葉兮素枝
芳菲菲兮襲予
夫人自有兮美子
孫何以兮愁苦
秋蘭兮青青
綠葉兮紫莖
滿堂兮美人
忽独与余兮目成
入不言兮出不辭
乘回風兮載雲旗
悲莫悲兮生別離
樂莫樂兮新相知
荷衣兮蕙帶
儵而來兮忽而逝
夕宿兮帝郊
君誰須兮雲之際
与女遊兮九河
衝風至兮水揚波
(見下ろせば) 秋蘭と麝蕪と
堂下に羅生す
綠葉と素枝
芳、菲菲として子を襲ふ
夫れ(神なる) 人には自ら(昇り来たる) 美
なる子有り
(我が夫なる) 孫、何を以て愁苦するや
秋蘭は青々たり
綠葉と紫莖と
(ふと見遺れば) 滿堂の美人
忽ち独り余と目成す
(その美人) 入るに言はず出づるに辭せず
回風に乗りて雲旗を載つ
(神なる我にとつては) 悲しきは(夫との)
生別離より悲しきは莫く
樂しきは(美人との) 新相知より樂しきは莫
し
(かの美人) 荷の衣し蕙の帯し
儵として来たり忽として逝く(がごとし)
(さても) 夕べに(上) 帝の郊に宿れば
(我が夫なる) 君、誰をか雲の際に須つ
(さても) 女と九河に遊べば
衝風至つて水、波を揚ぐ(10)

与女沐兮咸池

女と咸池に沐し

晞女髮兮陽之阿

女と髮を陽(谷)の阿に晞かさん

望美人兮未來

(かの)美人を望めども未だ來たらず

臨風悅兮浩歌

(見遣れば送る人々)風に臨んで悦と(失意

のさま)して浩歌す

孔蓋兮翠旒

(されば)孔蓋と翠旒とをもて

登九天兮撫彗星

九天に登って彗星を撫しおかん

疎長劍兮擁幼艾

(我)長劍を疎りて幼艾を擁す

蓀獨宜兮爲民正

蓀、独り宜しく民の正と爲るべし

と読み取れる。内容からして、少司命による独白の形式をとっている
と判断される。

この大司命篇と少司命篇の解釈については諸説ある。

今、その一々を紹介することは割愛するけれども、従来の解釈は、
九歌は神々を祭る樂歌であるとする古説を信ずるあまり、兩篇内の賓

主彼我の詞を誤解し、司命神の職能領域に関する把握も不十分で、結
果的に「美人(九歌の眞の主人公)」の実体を見極めていない。そして、
これによって、詩の主題を大きく誤解してきたのである¹⁾。

これに対し、司命という神名、及び大司命篇に「紛として総々たる
九州(の民よ、何ぞ寿夭の予に在るや(を知るや)」「陰陽(生死の氣)

を御す」「志陰老陽、衆は余の爲す所なるを知る莫し」「固より人の命
には当たること有り、孰か(思ふごとくに)離合を爲すべけん」とあ

ることから、九歌における司命神(大司命と少司命)の主たる職能も
人の寿夭や運命を司ることであると判断される。

また、少司命篇に「女と咸池に沐し、女の髮を陽(谷)の阿に晞か
さん」とある、相手(夫)の髮を洗って乾かしてあげる行為は、女性

(妻)の優しい心遣いと読み取れることから、大司命と少司命の關係
は人間夫婦にも通じる対偶神であると判断される。かつ、大司命篇に

「広く天の門を開き、紛として吾玄雲に乗る」「高く飛び安らかに翔

り、清氣に乗りて陰陽を御す」「高く駝せて天に冲る」とあり、少司命

篇に「九天に登って彗星を撫す」とあることから、二神の体容は鳥身

であると判断される。つまり、大司命は神でありながらいかにも人間

的で、それでいて鳥のように自由に飛翔していることから、大司命と

少司命の体容は人面鳥身であると判断される。大司命篇における「天

門」と棺飾用銅牌・石棺側板・棺蓋等に「天門」と榜題された双闕が

対応することについては前述した。

また、少司命篇に「(ふと見遣れば)満堂の美人、忽ち独り余と目成

す。(その美人)入るに言はず出づるに辞せず、回風に乗りて雲旗を載

つ」とあり、「(神なる我にとつては)悲しきは(夫との)生別離より

悲しきは莫く、樂しきは(美人との)新相知より樂しきは莫し。(かの

美人)荷の衣し蕙の帯し、儻として來たり忽として逝く(がごとし)」

とある「美人」の実体は、死者の魂であると判断される。

死者の魂を「美人」と表現するのは、一種の忌語表現であると考え

られる。前漢重圈精白鏡の銘文群に見える「美人」、前漢心思美人鏡の

銘文群に見える「美人」²⁾、劉熙の『釈名』に、虹は陽氣の活動するも

ので、これを美人ともいいう「美人」、郭璞の『爾雅注』に、人の死して

青虹に化したのを美人虹という「美人」(同趣のことは『異苑』にも見

える)、蘇軾の赤壁賦末句に、羽化して登仙した者を指して「望美人兮

天一方」とある「美人」等は、その傍証となろう。

そして、大司命篇と少司命篇は、このような意味合いにおいて、特

に図1の長沙馬王堆一号漢墓出土の棺衣に描かれた死者の魂の昇仙を

促す図と対応する。つまり、大司命篇と少司命篇における二神は、人

の死後の運命を司り、体容は人面鳥身であることをもって、中段の壁

に結ばれたりボン(襪)に止まる人面鳥身の神(一對)と対応する。

また、「美人」は、中段の両竜の肩にかかっている雷紋の台の上の杖を

頼りに立っている婦人（死者の魂）と対応する。

さらに、こうした考証の積み重ねから、「楚辞」九歌は死者の魂（詩中の「美人」）を神々の靈威をかりて天上界に送り、その永遠を願う主題に一連する歌群であると判断される¹³⁾。

したがって、大司命篇は、大司命が妻（少司命）との再会を求める道すがら、人の寿夭や運命を司ることはもとより、死者の魂を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩であることは疑いない。

また、少司命篇は、少司命が夫（大司命）と契合し得たことを承け、人の寿夭や運命を司ることはもとより、死者の魂（詩中の美人）を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩であることは疑いない。

つまり、司命神が葬送習俗や死後世界に深く関わっていることは、「楚辞」九歌の大司命篇と少司命篇によっても確認できるのである。

六 おわりに

小論は主に次のようなことを考証した。

一つには、司命神の主たる職能は人の寿夭や運命（死後の運命も含む）を司ることにある。

二つには、司命神の体容は文献や棺衣・棺飾用銅牌・石棺側板・棺蓋の図像に見られるように、人面鳥身である。

三つには、司命神は「楚辞」九歌においても、人の寿夭や死後の運命を司る神で、その体容は人面鳥身である。

四つには、司命神は主たる職能との縁で葬送習俗や死後世界に深く関わっている。

これらのことは、中国の葬送習俗における司命神の役割・昇仙図の主題や特質・「楚辞」九歌諸篇の主題や特質や成立、等を考える上で、有力な視点や根拠となるように思われる。

註

(1) 郭沫若の『西周金文辭大系考釈』二二二葉 楊樹達の『積微居金文説』卷二・白川靜の『金文通釈』卷四（白鶴美術館）等に考釈がある。

(2) この二神については「九歌の大司命・少司命のように一組をなす神であろう。（中略）人命の死生・長短を司る神のようである」（白川靜前掲書）という指摘がある。

(3) 『長沙馬王堆一号漢墓』上集（文物出版社・一九七三年）の帛画模本（後掲）や洛陽博物館「洛陽西漢卜千秋壁画墓發掘簡報」（『文物』一九七七年第六期）の壁画模本ほか参照。

(4) この「隋巢子」について、『漢書』芸文志は墨家に分類し、『諸子彙函』は秦の成書とし、『玉函山房輯佚書』は周の成書とする。芸文志は隋巢子は墨翟の弟子とも。ちなみに姚際恒の『古今偽書考』・金受申の『古今偽書考攷釈』・金陵大学中国文化研究所の『古今偽書攷補證』等は特に言及はないが、張心激の『偽書通考』は「隋巢子」は唐の明堂の記事を含むから偽書であると指摘する。けれども、記事の内容から判断すると、当該部分は戦国期ころよりの信仰と重なるものがあり、唐代に書かれたとは考え難い。

(5) 『吉岡義豊博士還暦記念道教研究論集』（国書刊行会・一九七七年）所収。

(6) 早稲田大学中国文学会『中国文学研究』第五期（昭和五五年）所収。

(7) この昇仙図の優れた研究に、曾布川寛の『崑崙山への昇仙』（中公新書・一九八一年）がある。

(8) 拙著「楚辞の九歌の意味するものについて（副題あり）」（私稿本・一九八七年）、及び拙稿「葬送歌群「楚辞」九歌卜書き」（秋田大学総合科目VI研究紀要・特集第三号「美と人間」・一九九二年）も参照。

(9) これらの画像解説については、趙殿増・袁曙光の「天門考」（『四川文

- 物』一九九〇年第六期)、及び曾布川寛の「漢代画像石における昇仙図の系譜」(『東方学報』第六五冊・一九九三年)も参照。
- (10) 洪興祖はこの二句は河伯篇の語であると指摘するが、こうした例はほかにもあり、また、内容・押韻・句数等から判断して、ここでは現代通行のテキストに従う。
- (11) 詳細は別稿『楚辞』九歌の大司命篇と少司命篇の主題について——諸説紛起の原因と本義——(『日本道教学会』『東方宗教』第八三号・平成六年)に述べてある。
- (12) これらについては、拙稿『楚辞』九章の思美人篇における「美人」の実体について——九歌と鏡銘における「美人」の実体解明を糸口として——(『日本中国学会報』第四〇集・一九九二年)参照。
- (13) 前掲の『楚辞』九歌の意味するものについて(副題あり)、及び拙稿『楚辞』における九歌と九章の関係について——その名称と篇数と併称の意味するもの——(『集刊東洋学』第七〇号・一九九三年)等参照。

図版出所

- 図1 『長沙馬王堆一号漢墓』上集(文物出版社・一九七三年) 図三八。
- 図2 趙殿増・袁曙光の「天門考」(『四川文物』一九九〇年第六期) 封面二 図一。
- 図3 同右、封面二 図二。
- 図4 内江市文管所・簡易泉文化館「四川簡陽鬼頭山東漢崖墓」(『文物』一九九一年第三期) 図九。
- 図5 洛陽文物工作隊編『洛陽文物図案集』(朝華出版社・一九九一年)。なお、拓本からの写真(『洛陽北魏世俗石刻綫画集』人民美術出版社・一九八七年)も参照。
- 図6 『固原北魏墓漆棺画』(宁夏人民出版社・一九八八年)