

る個所があるからである。これは巻七だけではなく、他巻の「右件」の例でも多くそれは見られる。(五九ページ)

ここには、「古集」の範囲が「羈旅作」の標目を越えてさかのぼる可能性への言及が見られ、これは本稿に述べたところとかかわりをもつ。氏自身は右の可能性を否定しておられるが、その理由とされたところは

「渾沌如鷄子」註釈への疑義

はじめに、おことわりして置かねばならないのは、この小稿の内容は、どこまでも疑義提示にあり、大方の御教示を俟つものであること。ならばに、この疑点の一部は、ごく簡約化して、すでに昨(47)年の十一月に、或る国文系の学界誌に、匿名で質疑したものに、その後の検討を加え、さらに考察を付して、ここに提示するものだという事である。

その質疑に対する回答は、一年余に及ぶも得られなかったので、さらに本誌のように古代を専攻とせられる集りに提して、御教えを乞うことは、必ず意味あることかと考えた。いま前記の質疑点をさらに分析し、明瞭にすると共に、拡大詳述し、及び私案の考証を付して本誌に投ずる事とした。

また前記の質疑は、二ページ内の小欄に入れての要約した文にすぎなかった為、或いは筆者の疑点自身が、くっきりと伝えられ得な

本稿に触れた点のいくつかにも相わたっており、氏の再考を促すことができれば幸いである。

なお、村瀬憲夫氏の論文も興深く読むことができたが、いま特に言うべきことはない。直接ご参照願いたい。

塚 田 六 郎

かったかもしれない、問い自身が多少、複雑な註釈の幾種の可能性をめぐるものである為、素朴な疑問のもちかたであるに拘らず、疑点の在処を、よく描出できなかったかもしれない。それで、今度は、できるだけその点をも明確にしてみるつもりである。

なお、先に質疑欄に掲載して頂いた雑誌は、教育出版社センター発行の「解釈」・昭和47年11月号である。

日本書紀の冒頭第一章に、有名な、「古 天地未剖 陰陽不分

渾沌如鷄子 溟滓而含牙」という文がある。かつて、私も分ったように思って読みすごしていたのであるが、なぜ鷄子(卵。卵の中味)が渾沌の比喻たり得るのか、を考えた時、急に疑問に成長して行った。この語の諸釈書や出典である漢籍、その註釈書を検討しても、

この形の疑問点への解答は見出されない。勿論、忙中に非才を駆し
てのこと、いまだ見ていない諸註釈や書論はおびたしいので、こ
れまで検し得た全く少数のものからの断をさけたいと思ひ、ここに
疑点の提示という形で御教えを乞ひたい。註釈の多くが少しもこれ
を疑問としていないのは、或いはすでに解決せられてゐる事なので
あろうか。然し、見た限りの註釈の、この語句に対する説述は、何
ともハッキリしない。

例えば、現代の或る註釈書には、「わけのわからぬさまは卵のよ
うで」、などと註釈してあるが、こういわれて、わけのわかる人が
いるのであろうか。——どうして卵が、わけのわからぬ様の比喩と
なりうるのだろうか。卵は明確なものだのに。

岩波の日本古典文学大系の中の書紀の註には、「渾も沌もぐるぐ
る回転して、形体さだまらぬさま。マロカレは別訓ムラカレ。まる
く集まる意。鶏子は鶏卵の中味、形状不定の比喩」とあり、一応わ
かったような気がするものの、鶏子が形状不定の比喩として古典に
使われたことは分つても、なぜ形状不定の比喩たり得るか、その辺
の必然性は依然として分らない。また、卵の中味（も卵）も、円い
物の比喩（中味なら特に黄身）としては分るが、廻つてゐるものの
比喩であり得ようか。

卵の中味は、黄身と白身とにハッキリ分れていて、少しも形状不
定でないし、外殻の形は勿論、形状不定などではない。確かにトロ
トロ・ブヨブヨしているけれども、それは固化してないだけで、
それを形状不定とか、今日に言う混沌の状などと言えらるだろうか？
まあ、白味は、割つてしまえば一定形でないだろう。割つて、か
きませれば卵は恰も混沌たるものかもしれない。然し、関係文献は

全く、割つたとか、かきませたとか書いていないのである。

さらに、卵を天地分割の比喩に用いるなら、天地の分れる以前の
状況としては、或いは天となるべき白味も、地となるべき黄味も入
りまじつてゐた、と仮定しての比喩と言えらるかもしれない。この種
の解釈を用いた註釈書もある。だが、黄身と白身とがハッキリ分れ
てゐる卵の中味というものを、黄身も白身もまじつて区分ないよう
な状況の比喩に用いるのは、妥当ではないはずである。

渾や沌には、種々の意味があるが、廻転するということが、卵の
比喩を妥当にするのでなく、廻転して円くなるそれがそれであろ
う。廻転すれば部分間の見わけのつかないことはあるが、それは各
部が入り交つていてもいなくとも同じであり、廻転によって入り交
つたとしても、そのことでは卵を比喩として用いて妥当な点はな
い。どうしても、円形ということだけが妥当性として残るようであ
る。

以上のような分析から考えてみると、(一) 鶏子は本当に形状不定
の比喩とすべきなのか。(二) もし形状不定の比喩のなら、卵のど
ういう点の、どういうイメージが、それとして妥当なのか。(三) も
し形状不定の比喩と関係なく解するなら、どう解すべきか、という
疑点に到達するわけである。

(三)の場合、(イ) 円く集中(団集)して卵のようであり、とすべき
か、(ロ) 円形に廻転して卵の如くとするか、(ハ) 形状不定に関係な
く、トロトロしていること卵の如くとするか、(ニ) 生命を蔵し兆す
こと卵の如くとするか、(ホ) 原文の訓みを変えて、渾沌、而シテ如
鶏子、の意にとるか、下につけて、鶏子ノ如ク渾沌シテとするか、
或いは、何らか他の訓を与えるか、が考えられる。

(一)と(二)は、すでに一つの考察と分析を加えてきたので、(三)の場合を見よう。(一)と(二)とは相近く、少くとも一応成り立つ解である。日本訓マロカレは、おそらく(一)に当り、その対応漢語「渾沌」を廻転の意とすれば(二)が当らう。渾には、「ひっくりくる」の意もあつて(一)にも近い。然し、(一)の場合、粘体を以て渾沌あるいはマロカレというか否か、が問題であらうし、(二)の場合も、渾沌よりも溟滓の方が、まだいくらか可能性があるくらいで、語自身がこの意を示すとは考え難い。(三)は、すでに文の訓みを変えるのだから、新しい立場にならうが、現実上、これまでの訓読はみな、「渾沌如鶏子 溟滓而含牙」である(「渾沌而如鶏子 溟滓而含牙」の意にとることのできないではない。渾沌としていて、「しかも」卵のように円集していた、との解も考えられぬでない)。次に、この文のまま「如鶏子溟滓 而含牙」は少し無理であるが、雲笈七籤「宋ノ張君房ノ撰。道家ノ精要ノ説ヲ集メタ書」の文には、「溟滓濛鴻 如鶏子状 名曰渾沌」とあり、そういう訓も考え得るかもしれない。然し、この七籤の文も、溟滓濛鴻ナルサマ如鶏子状、でなくて、溟滓濛鴻シカシテ如鶏子状、なのでもあらう。また、淮南子に「濛鴻茲萌 溟滓始牙」などあるのからすれば、「含牙」には、生命の発芽をいう意もあるから、上記とあわせて、(二)の解の可能性もないわけではない。然し、日本書紀の文の限り、訓み変えによって、「如鶏子」を新らたに解する方法は無理を伴うと思う。

以上のほか、(四) 鶏子を卵とするか、卵の中味とするか。中味なら、そうする根拠は何か。(五) 日本訓マロカレは、漢籍の渾沌に完全に対応している訓なのかどうか。などの疑点も成立してくるが、それらについては、以後に検討してゆく事とする。

さて、以上のように事こまかく分析したのは、勿論、決して諸註の揚足とりをやっているのではない。必然性の感じられない比喻を、いかにして理解し、いかにイメージすれば、そこに必然性・妥当感が見出されるか、という註解作業の根底の一つを、一つの例に於て追っているにすぎない。勿論、古代の人は現代の我々の如く、そう理づめに微細を穿つことはなからう。しかし、そうだったとしても、そう言ったから何か理解が成立つわけではない。このままでは、この比喻は、円形団集の解以外には成立つ見込みはない。マロカレに団集の意はあるが、渾沌に直接にそれが対応できるか否かは、なお残る部面であり、そのようであれば、渾沌そして、団集すること卵の如くとするか、何らかの補足か訓み変え以外には、理解できないままであらう。

さて、そこで次に、ではこれまで先学者はこれにどういう解を与えてきたか、ふりかえってみることにしよう。

2

古い註釈のうちから、代表的ないくつかを拾ってみよう。

(1) 日本紀私記丁本(依国史大系)の中に、渾沌如鶏(雞)子を扱ひ、鶏子の訓を「鳥の子」という(巖閣ノ横点)が、何鳥の児か分らぬという疑点を据えて、礼記月令正義に天地渾沌如鶏卵とあり卵の事であると述べる。思うに、この「子」を「児」と解していた人々があり、冊子・卷子・椅子・面子などの「子」(ツ)と思わなかったので、最初の註釈作業は、こうした訓解に始つたようである。そして鶏(雞トカイタ本ガ行ナワレタカ)子が卵ならトリノコとよむのは如何とする。

(2) 釈日本紀(下部懷賢)もまた、上記と同じく、礼記月令正義を引用、鶏卵なりとし、「私記」の先学師説を用いている。釈日本紀は、懷賢が父の兼文の文永十一年もしくは建治元年の講義をもとにして旧説をあつめ釈したものであるが、卷五述義一と卷十六秘訓一とが神代上を扱っている。各語について出典を詳しくしている。

(3) 日本紀纂疏(一条兼良)は簡単に、渾沌は陰陽未分の事とのみ、註してあるだけであるが、書の首章に「混元云々」として、「穀ノ黄ヲ裏ムガゴトシ」という語があるのは、或いは晋書・隋志などの天文志にいう渾天説に気付いていたものか、もしくは宋・(明)に盛んとなった理気太極陰陽哲学に關しているのかとも思われる。渾天は宇宙を卵形とする。

(4) 日本書紀通証(谷川士清)は、孫子に「渾々沌々」形円とあるのを引いている。円形と解したものとと思われる。卵に結びつく。

(5) 書紀神代鈔(吉山兼俱)は、種々に解し唯一神道の教えに引いている。即ち、円きに卵を譬えたとする一方、上部細註(書きこみか?)に、卵より生命の兆すことを言い、鳥は万物の靈と言おうと共に、本文にも常世の長鳴鳥の事を引き、東明に感じて朝を告げるものとして尊ぶべき事をのべている。

(6) 書紀集解(河村秀根)は、簡単な割註で渾沌を未分の状とだけ言っている。

(7) 日本書紀伝(鈴木重胤)は、恐らく、もっとも詳しく、博学の考証をなした註釈書であろう。何によらず重胤の考証物は博引の集大成的傾向があるが、この書もそれである。然し、そのため分岐重意の欠点がないでもない。だが、他に得がたいものも多い。

晋書天文志の渾天説をひいているのが注目される(宇宙を鳥卵の

如しとし、黄味を大地とし、殻なる天のこれを包み、天体地球が氣によりて立つとする宇宙像が渾天説である。(後述)。然し重胤は面白いことに、次のように論述する。渾天の宇宙像はすでに天地万物の分れたのちの姿としてのものであるから、分れる前の状態である渾沌如鶏子にただちに及ぼすべきでないというのである。重胤は未剖の時、天地万物はまだ合雜して集在(団集か)し、それが廻転していたとする。

この場合、天に一物の成ったのが廻転していたのでなく、万有渾一して廻転していたと言ひ、日本伝承の方の「ただよふ」も「廻れるさま」とし、冠詞考(真淵)をひいて、枕詞に「久方の天」という久方も「匏(ひさご)」形の意かなと言ひあたりは、いささか説の統一のための牽強に傾く部面であるようだが、他方、広い規野を働かせて、卵の比喩について、インドのみか、エジプトの宇宙卵ならびに卵生の神話をもちだすあたりは、重胤ならではのものである。いわば比較神話学のはしりであり、平田篤胤の広大無辺の知見に比すべき視界であるが、このように類型を示して、日本神話より発して世界に類同汎化し、源を一にするものだという見地がある。

こうして重胤にあっては渾沌は廻ることとされ、鶏子は卵であつて、必ずしもその中味とのみは断定していないようである。また、マロカレは「集在」と解している。

ただ重胤の場合、自ら気付いているように、渾天説の卵宇宙像と、開闢期の宇宙を卵生神話や宇宙卵神話で説くこととは、よほど留意して辻褃をあわせてゆかないと、一つに続きかねた面がある。天地が分れてのち卵の如く、及び卵の中味の如く成ったのであれば、渾天説は卵からの発生ではなく卵への発生を示す宇宙発生論を

必要とするはずであるが、それは卵生や宇宙卵神話では合致しない事になる。そこで重胤もまた気付いて、渾天説は指摘しつつも、これを以て渾沌如鶏子を説明することは、さけたのである。そして「集在廻転」を原初に与えたものの、これは果して渾沌如鶏子の説明たり得るだろうか。少くとも団集か、円形の廻転に限るわけであろう。この場合、卵の中味という限定は必要でないことになる。

他方に於て、重胤は宇宙卵・卵生の神話をもち出すが、これが（もし渾沌「如鶏子」への説明か示唆ならば）先にいう分割後の渾天的宇宙へつながる為には、留意した過程説述を要しよう。然し重胤もなお、それを十全には果し得なかつたようである。

(8) 日本書紀通釈（飯田武郷）は、「渾沌」は「まじるさま」とし、卵の比喩は、黄味・白味の混じた状と解した（しかし、前章にもいふ如く卵は殻・白身・黄身の分明に分かれて、まじらないものなのであるから、これを、まじったものの比喩とするのは成立しない。即ち、如鶏子の説明を果していない。）

(9) 日本書紀新講（飯田季治）は、父・武郷翁の大著を、庶民むきに和らげようとて、季治氏のまとめられたもので、昭和十一年に刊行されている。然し、この書の鶏子のことの説明は甚だくろしい。武郷翁が「まじった状」としたのを、季治氏は渾沌の時には、黄身となり白身となるべきものが、殻中に接し合っている状だと改めているが、「接し居る」と言い換えて何かが明らかになつただろうか。

この書では日本訓マロカレは、「まろがり転がる意」だとするが、漢籍の語、渾沌如鶏子は、陰陽天地に分るべきものが「入（り）交つて」いて、「恰も鶏卵の黄身と白身とが、同じ殻の中に接し合

つてゐる状態にあつたとの意である」と言っている。この場合、日本訓との関係も分らず、「入交つてゐる」と、「接し合つてゐる」と、なぜ語を区別したかも分らない。且つ、黄身と白身が接しているだけで、入交っていないのなら、混沌の比喩としてはおかしい。逆に黄白が入交っているなら、その比喩に、黄白分れている卵を比喩に使うことがおかしい。この二つの分裂的説明に気付いたものの、解明しようもないまま、ただ「接し合つて」などいう、あやふやな説明に逃げたものであらうと察せられるふしがある。これは武郷翁の語と比較すれば分らう。

(10) その他の現代諸註釈は、折口信夫博士の日本書紀講義（ノート篇・日本紀）や、武田祐吉博士の註による「日本書紀」（朝日古典全書）及び前章に引いた岩波日本古典文学大系本を見たにすぎないが、いずれも、疑点への解答は見出し得なかつた。

以上は古註現註の中の、ほんの僅かに当つたもので、その紹介も簡略を旨とした。紙数の都合もあり、研究の時間も限られていたので、なお多く見落しもあるやもしれない。然し、とにかく、以上を通してみて、先学古人もまた、可能なる諸解釈の重畳に苦しんで、あれこれと思議したあとが、よく分つた。

3

言うまでもなく、この渾沌如鶏子の比喩としての成立について、私も全く解をもたない。ただ、ほんの参考までに、その周辺をさぐって、ありうる「いとぐち」を見つめる試みの一端を、考察として加えてみたい。

日本書紀は漢籍の開闢神話をふまえて、「それ故、日本にもこれこれと伝えている」というように対応させてゆく。然し果して本来的な対応があるであろうか。日本神話にいう、浮雲の根かかる処なき状。魚の浮遊。浮脂の漂蕩「水母ノ如ク」する状などを以て、「渾沌」にあてた場合、まずその語としての妥当が問題であるが、次に、もし該当させるとすれば、如鷄子のイメージのうち、(a) 自身の中に黄身の浮く状を考えるか、(b) トロトロとした感触を考えるか、の二途が分れよう。(a)は鷄子という時、卵黄だけを問題にする事になる欠点があり、(b)もまた、卵黄卵白の分れている状を前提した上での、二者のもつ感触の非固体感でなければならぬ。そして非固体感を渾沌というのかどうか、の問いが残ろう。且つ、(b)の限り、「如鷄子」は「卵の中のようにブヨブヨして」が唯一の解となるが、それで十全であろうか。また日本訓マロカレには明らかに、まるいへまるめる(団集)という意があるが、それを無視してよいだろうか、などの疑点が残されよう。日本神話だけとしては、浮雲・浮脂・浮魚・海月などに並べて卵黄浮漂を言えば済むかもしれないが、漢籍との対応が問である時、それは別の事の成り立ちにすぎなくなる。

そこで漢籍から解法を拾えないだろうか。ここにも確たる解はないが、ひとまず、渾天の考えをさぐってみよう。

能田忠亮博士の「東洋天文学論叢」によると、漢初までは、天文計算は殆んど周髀算經に依存し、周髀には、「天円地方」が言われて居り、宇宙像も、蓋天説が基底的だったようであるが、前漢中葉までに、これが渾天説に変わってゆくという。

天円地方への疑義は、大戴礼第五十八に、

单居離 問於曾子曰 天円地方者 誠有之乎。曾子曰(中略) 如誠天円地方 則是四角之不掄也。且来 吾語汝。参 嘗聞之 夫子、曰 天道曰円 地道曰方云々

漢の揚雄は、始め蓋天説を構成してみたが、弟子の桓譚が疑問を呈し、揚雄も考えを変更して渾天説を成した。馬融・鄭玄らの大儒も渾天説をとっていたという。渾天説については、例えば、隋書天文志に之を見る。

前旧儒説 天地之天体状 如鳥卵 天包地外猶殼之裏黄 周旋無端 其形渾々然 故渾天 又曰 天表裏有水 両儀転運 各乘氣而浮 載水而行(下略)

とあるような説を言う。晋書天文志・芸文類聚卷第一・開元占經・太平御覽などにひく渾天儀の説、みな類同している。渾天儀なる書は張衡(後漢ノ順帝ノ頃三六——一四ADノ人)が作ったと後漢書に伝える。清の洪頤煊は逸文を集成して復元を試みた。經典集林卷二十七に張衡渾天儀一卷を伝える。内容は前記諸書のと同類である。張衡は天地初発時の状についても考えたらしく、その著「靈憲」には「太素之前 幽清寂寞 不可為象云々」(芸文類聚引用)とのべている。

揚雄の「重黎」に「或問渾天 曰 落下閔營之 鮮于妄人度之 耿中丞象之」とあって、閔・鮮・耿みな前漢の人、閔は太初曆の制定に与した。従って太初曆制定の頃(二〇〇BC)すでに定着した宇宙像だったろうか。

渾沌如鷄子をこの渾天説と結ぶことは、すでに指摘したように、

発生時と成立時との別を二者の像に見ねばならないから、直接には結合できない。然し、漢籍中、宇宙像の比喩に鶏卵をもちだすのは、この説が最も濃厚である。そこで、全くの仮定想像であるが、次のような推定を呈示しておく。——思うに渾天宇宙像が成立したのち、その像を未発時までさかのぼらせたのであるまいか。而して、理を合わす為に言えば、始め団集して円く、それが拡散分定してもまた、外殻円く中黄円い卵宇宙を成すに至ったという事になるうか。もしこの推定が成立つなら、渾沌に鶏子の比喩を一般化するのには漢初以後とならう。

他の一つの解法は、これまでも屢々いわれてきたように、漢（籍の）にも、日本にも、すでに卵生神話があったと仮定することである。西村真次博士やアーレニウスなどは、世界に宇宙卵生神話があるゆえに、日本にもあつてよいことである。然し漢籍のには、大陸にその神話を予想できるかもしれないが、日本にそれがあったという事については、松村武雄博士はじめ、一般に疑問視している。

私はここで、大陸の宇宙卵生神話の中から、これまでと異って、「渾沌」神を見出してゆく方法をさぐってみた。宇宙卵生神話は、世界に広く分布して居るが、その形や分布を説明することは省いて、いま、私の目にとまったチベットの一例から話を起したい。

宇宙創生の日、卵の殻から男性なる白岩、中の液から女性なる白湖、中心粘液から生物が生じ、さらに十八卵となり、中央の一六卵から「感官もなく手足もない」人間卵が生じた。思念はあるので神に祈念して人型に生れ、王祖サンポ・ブムチとなったと。

このチベット神話はインドの影響をうけたとも言われているが、ボン教（チベット土著教）に基き、ラン氏族伝承といわれている。さて、この中の「感官もなく手足もない」ものは、一種の渾沌神でないであらうか。

王祖卵生と宇宙卵生とは異なる型とはいふものの、或いは、王祖神話の方が根底で、宇宙発生におし及ぼされる事もあるのであらう。有名な莊子の応帝王第四に「渾沌」の神は目も鼻もなく人型をもたない。そこで南北の神（儵及比忽）が、中央の帝たる渾沌に、目口など感官の穴をあげようとて、七つの穴（竅）をあげたら渾沌は死んでしまった。という話がある。人間の分析知や開発が、自然の全一性を破壊することの寓話であるうが、目も口も鼻もないという比喩に注目したい。

さらに、易緯の書たる「易緯乾坤鑿度」の名は、その七竅をあげた「鑿」（のみ）の意から来ているといわれ、天地発現にも大いに縁があるようである。

山海経の西海経・天山の項にも「渾敦」の神を伝えている。ここで崑崙山との結びつきが考えられるのは注目できる。天山といっているが現在の天山は崑崙からは、とうてい千前後の里（古代ノ里デ）ではゆけまい。崑崙の近くの天山なる山であらう。史記正義に引く神異経にも、崑崙の西に獣がいる、目はあるが見ず、耳あつて聞かず、腹あつて五臓なく、腸だけあるが直短で食は通じ、これを渾沌という——とある。

山海経の方の渾敦（初学記所引本デハ渾渾）は顔もなく目もない。六足四翼で「江」という帝であるが、この神は歌舞に卓れると。——この歌舞に卓れる点が重要である。

さて、ここで貝塚茂樹博士の「神々の誕生」の中に、発掘された黒陶俑舞人像三対が、鼻のほかは、目も口もない「のっぺらぼう」人形である事をのべて、これを「来臨する祖霊」を迎えて巫女が仮面舞踏するのだから、という推定が見られるのに注目したい。

民俗学や文化人類学に於て、このような目も口もない仮面をして踊ることが、他の地域にもあるのか、そして、そういう仮面および舞踏は何を意味しているのか、かつて研究されたものがあれば、是非よみたいと思う(折口説ヲ除ク)。

馬場あき子氏の「大姫考」(大和選書)の中に、「昔、死者の魂をもどすには一枚の仮面が必要であった。それは目も鼻もないのっぺらぼうの白紙であったともいい、死者の面形であったともいう」(傍点筆者)(P106)とあるが、基本的に何々によられたものか? さて、この、のっぺらぼう仮面をかぶって、神おろしをする巫女は、その時、仮面とその神自身とに同一になるとすると、山海経にいう渾沌神が、歌舞を事とするということに、何らか結びつくものがある。

次に特に注意したいのは、「崑崙」の名である。崑崙が渾沌と同義に出る事は確実である。渾沌・混沌・混淪・混淪・崑崙は、みなもと通じて使った。例えば、

混戸本反 本又作崑

(周礼・大司楽註)

竝依史 漢改崑崙者 渾淪也

(王筠禹貢註)

とあって、崑崙は渾沌という事である。

易緯乾鑿度の卷上(及卷下にも略同文)に、

故曰太易 有太初有太始有太素 太易者未見氣(中略) 氣形質

具而未離 故曰渾淪。渾淪者 言万物相渾成而未離 視之不見 聽之不聞 循之不得 故曰易 易无形畔

という文があるのを見れば、渾淪すなわち渾沌であることが分る。列子などにも類似の文がある。すなわち崑崙は渾沌の山なのである。

崑崙山は黄河の源だと信ぜられていた。司馬遷の頃になって、どうも黄河の源は崑崙でなからうと分ったものの、そもそも、漢族はその祖地を、はるか黄河の源としての「崑崙なる名」の原郷にいたのであったらう。漢族は黄河に沿って下流に至り、中原を領するに至ったという説は、アンダーソンなどによっても検証されたが、実際の如何を別として、民族がその原郷を父なる大河の源におくことは東西に珍らしい例でない。エジプト人はナイルの水源を求めた。漢族にとって黄河の水源を祖霊の聖地として崑崙(渾淪)と呼んだことも、あって当然の事であった。

ゆえに崑崙山は、黄帝の丘や西王母や天皇帝の宮や、少昊のいる山であって、いわゆる堯・舜など聖人天子より以前の、神話的帝王つまりは漢族の諸祖神のすみかである。そして、チベット・中央アジア・インドと遠くない。先のチベットの王祖神話に渾沌のごとき神が出る事も、故あることであらう。

周礼を見ると、瞽矇・眡瞭などの盲人の音楽・舞踏・伝承をよくする者があって、祭儀にも加わったようである。周礼注疎(鄭玄注・唐ノ賈公彦疏。玄有易注)に「以玉作六器 以礼天地四方」の註に、種々の玉を以て神々を祀ったことをのべてあり、さらに、「以蒼璧礼天 以黄琮礼地 以青圭礼東 以赤圭礼南方 以白琥礼西方 以玄璜礼北方」の註に「此礼天 以冬至 謂 天皇帝在北極者也。礼

地以夏至 謂 神在崑崙者也」とあり、さらに、天を円丘に冬至の日まつり、楽を奏して神降ろしする一方、夏至は沢中に地を方丘にまつつて「楽八変則地神皆出是也」「天神北辰、地神則崑崙」を主とすとのべている。玉をかざして巫が舞って神降ろしするのは、よく知られた事である。ここでは蒼天の色として、青い玉を以て天を祀る器とし、黄は地の色で、地を象る八角の玉_{II}琮を以て、地を祀るが、地神は崑崙(渾沌)で代表されるのは注目すべきである。註のうち、「楽八変則地神皆出是也」という「出ル」は、天神を降下させるのに対し、地神を出だすのであろう。山中や地中から、祖神(即ち鬼) 祖霊の出てくる日本の白山行事や、ケルトの祖神が地下に居ることを思わせる。インカの祖神も地から湧出してきた。前方後円墳が、墓であると共に、方丘圓丘の天地祭儀の山であることも考えあわされる。

渾沌の神が、そもそも「のっぺらぼう」の神なのか。卵の、のっぺらぼうな殻と結びつくのか。そうでないのか。これらもまだ、全く私の結論を得ていないものである。周礼を見ると、崑崙は地神の代表であり、或いは、冥界祖神の類で、山中にこもるかとも思われる者の、中枢の山でもあるかに思われる。女禍の話なども、「天柱」(天を支える柱)があつて崑崙と無縁の神ではない。然し、これもまだ、何かを結論づけるに不足である。伎楽の力士舞で、力士が外道の「崑崙」を調伏するが、あの崑崙も、そも何なのであろうか。天地の初の原質は、やがて、「地」の霊とされ、やがて冥界や暗の霊となるのであろうか。これらも、まだ何の結論にも達していない。

ただ要するに、以上は未解決の一問題における、探索の方角につ

いて、二つの方向へ手をのばして見た途中であるにすぎない、紙数も制限に達したので一応、疑義と手探りの提供に止めて、御教示に俟ちたいと思う。

(付記)

本稿成る頃、御手洗勝氏「崑崙伝承と永劫回帰」(日本中国学会報14集)を見出した。氏も渾沌神にふれて、段氏が渾・混を仮借とし、列子の渾沌を大玄に渾沌に作るなどをあげて、渾沌と崑崙の通義を示した後、崑崙二音は圓の長言で、圓山・天柱であり、天地未分時の完き天柱の山、渾沌はその人格化である事。帝江(渾敦)は神鳥で、一方に黄帝鴻氏の不才の子(左伝)と言うが、他方、曹毗の雙鴻詩序に、儀は美に、善く鳴舞す、と言う如く、鴻鶴と同じ(説文)で黄鶴ともいう黄帝の実体なる事。鴻は大腹の鳥で、これが醜化されて邛風新台や広雅に、醜者や蟾蜍(大腹の蟲)とされ、更には僂僂・侏儒の音転(呉樹声の説)で、もとその巫祝をさした(加藤常賢「巫祝考」)こと。鳥は神霊を象現し天地を結ぶ靈格ゆえ、帝江も天山に天地を結ぶシャーマンで、鳥羽を用いて降神化現、上帝を表した者である事、などを指摘して居られる。即ち鴻(工)が帝鴻となり渾沌になって伝えられた話であると結論される。

私も、鴻帝と帝江、即ち黄帝と渾敦とは一身二面で、渾沌が「中央」の神であり、渾敦も黄色い袋のような神であるという如く、黄帝の変身に他ならぬと思う。黄帝は或いは黄河の霊か(または太陽神か)と思うが、杜而未教授が崑崙を「月の山」で不死神話に関する(崑崙文化与不死觀念・民国51年・香港)とし、管子地数篇の葛盧が、瓜鱸・伽陵・即ち月山崑崙の事なら、その金属で武器を作った蚩尤は共工であるとされるのを読んで、共工あるいは洪江とかけば、帝江かとも考えた。黄帝の一族中の「人でなし」のことは史記にも伝えている。共工は洪水で樹木を流失させて木徳を奪わんとし、火神に勝てず不周山に打頭して死し、為に天柱が折れ

たのを女媧が繕修したとの話がある。史記人皇統系十一代に渾沌氏。乾坤鑿度にも天老氏の次に混沌氏があるが、莊子天地篇の孔子の語と合せて渾

沌は善悪美醜の二面で語られている。

大 殿 ご も り 考

尾 崎 暢 映

一

天孫降臨神話の内容が天の岩戸神話のそれに接続することは、この神話が大嘗の時の悠紀殿・主基殿における即位——天皇としての誕生——の秘儀の投影であり、その両殿は穀霊復活の場としての「天の岩屋」と理義相等しいこと、そこに活躍する神々の多くが両神話に共通してあらわれること等に徴しても知られる。特に延喜式に、大嘗祭・新嘗祭に際して主殿寮の官人が悠紀・主基の二院に燈燎を設け、伴の宿祢と佐伯の宿祢とが門部を指揮して南門の外に庭燎を焚くことを記すのは、太陽崇拜（註二）と関係の深いことが知られ、庭燎を焚くことに言い及んでいるのは書紀の岩戸神話に「火所焼」とあるのと照応することが知られる。

古く、年ごとに繰返される祭儀やそれに伴う儀礼的歌舞は季節の変化のリズムや自然の運行と対応してなされたから、冬祭りを投影

する天の岩戸の神話や天孫降臨の神話も、穀霊神としての太陽神（ないし日の御子）の死と復活を語っていたと見られる。「寿命終あるは人倫の末期なり」（統紀、大宝三年閏四月）というように、死は現実にあることとしてはっきり意識される時代になっても、信仰的には依然死をもって再生の前件とみなしたのは、このような考え方が口頭伝承や行為伝承の上に生きていたことによる。

古義からいえば、天の岩戸から招誘された日の神は新生（再生）の穀霊神であった。誕生したばかりの天つ日子番（穂||稲穂）の邇々芸の命の降臨の語りをもって天の岩戸の語りの一変形と解することのできる所以は、ここにあった。といっても、この両箇の神話は全く同じ主題を同じ視角から取りあげたわけではない。天の岩戸の神話が太陽の生命のよみがえりを呪禱する冬祭りの説明神話たる性質を有するのに対して、天孫降臨の神話では主として日の御子の降臨を思想的・政治的観点から扱っているのは、その相違する点であ