

『列子』における古帝王の樂園訪問譚について

一八〇

澁澤 尚

諸言

先の二拙論においては、『列子』における理想郷描寫にも、樂園説話にしばしばみられる混沌概念との繋がりを見出すことができた。^①すなわち『列子』の樂園譚形成の背景には、混沌の境地を聖山に表象した「崑崙（崑崙）」の存在があつたのである。しかしそれは直接的なものではなく、湯問篇にみえる「終北」國の「壺領」山や、黃帝が訪う「空同」山が「崑崙」と同源の關係にあり、性格も同じくすることを示すなかから浮かび上がるものであつた。また、黃帝が夢みて游んだ「華胥氏之國」は、その「華胥」なる名稱のうちに、既に混沌郷としての樂園的性格が示されていたことが、音韻的にも明らかとなつた。

それでは、何故にそのような樂園を古代の傳説的帝王が訪問するのであろうか。この小論では先稿を踏まえ、いまいちど別の角度から樂園と「崑崙」との關係を整理しつつ、古帝王の事蹟として樂園訪問譚が語られる意味を考察してみたい。

一 樂園と聖帝

樂園とは世界の中心に存在する、あるいは世界の中心となり得る、とはいずれの神話や説話にも普遍の觀念である。世界の中心はそのまま聖

なる空間でもある。しかし、天地未分の混沌的素樸世であるならばともかく、既に失樂園後の特異な空間と化した樂園は、墮落した常人の及ぶところではなくなっている。

太古の世、天上界と地上界とは渾然一體として分斷しておらず、神々と人間とは常に節度ある交流をしていた。人間は不老長生であり、善惡貴賤の別はなく、自由幸福を享受していた。神は頻繁に降臨し、人間も山嶽や樹木などを聖梯として容易に天上に登ることができた。ところが、徐々に人間は墮落し淫靡となり、また儀禮上の過失を犯した結果、その交通は斷絶し遂に樂園は喪失した。これが樂園説話の定型である。

このような失樂園譚とおぼしき話を『國語』楚語下では次のような問答として伝える。

昭王、觀射父に問ひて曰く、周書に所謂、重黎寔に天地をして通ぜざらしむとは何ぞや。若し然ること無くんば、民將に能く天に登らんとするかと。

對へて曰く、此れの謂に非ざるなり。古は民神雜らず、民の精爽にして攜貳せざる者にして、又能く齊肅衷正にして、其の智は能く上下に比義し、其の聖は能く光遠宣朗にして、其の明は能く之を光照し、其の聰は能く之を聽徹す。是のごとくならば則ち明神之に降り、男に在りては覲と曰ひ、女に在りては巫と曰ふ。：

民是を以て能く忠信有り、神是を以て能く明德有り、民神業を異にし、敬ひて瀆さず。故に神之に嘉生を降して、民は物を以て享して、禍災至らず、求用置しからず。

少皞の衰ふるに及びてや、九黎徳を亂し、民神雜糅して、物を方つべからず。夫れ人びと享を作し、家いへ巫史を爲して、要質有る無く、民は祀に置しくして、其の福を知らず、烝享度無く、民神位を同じくして、民齊盟を瀆して、嚴威有る無く、神は民則に狎れて、其の爲を綱くせず、嘉生降らず、物の以て享する無く、禍災薦りに臻りて、其の氣を盡すもの莫し。顓頊之を受け、乃ち南正重に命じ、天を司りて以て神を屬めしめ、火正黎に命じ、地を司りて以て民を屬めしめ、舊常に復して、相侵瀆すること無からしむ。是を地天の通ずるを絶つと謂ふ。

すなわち、上古、神と人とは秩序を保った交流をしていたのであるが、漸次、民神雜糅して節制が效かなくなつた結果、帝顓頊が重黎に命じて「絶地天通」、天地間を斷絶し各々を管理させたというのである。觀射父の發言は、『尚書』呂刑篇の天地分離神話に基づくものである。

こうしてみると樂園とは、かつてのように誰でも天地往來を實現していた頃とは違い、既に特殊な能力を維持している者のみが到達し得る特別な空間になっているはずである。ミルチア・エリアーデ氏は次のようにいう。

ただひとり「中心」に入る得るといふ「英雄」の神話は、その神話を産み出し、廣めた文明が、進化するにつれて、ますます頻出するようになる。功績、勇氣、強い人格、加入儀禮的試練、等々の概念はますます重要な役割を果たすようになり、しかもこれらの概念は、呪術や人格力という觀念にいつそう大きな信賴が寄せられるに應じて肥大し、支持されるようになる。

『列子』における古帝王の樂園訪問譚について

る。：

一方では近づきやすく、また近づきにくく、唯一で超越的であり、他方では意のままにくいかえされる、という聖なる空間の逆説的な辨證法は、別の觀點から、もう一度検討されねばならない。この辨證法は、われわれが聖の矛盾的併存と呼んだものに、もう一度われわれを呼びもどす。すでにみたように、聖なるものは魅きつけると同時に、反撥させ、有益であるとともに危険であり、死のみならず不死をも與える。この聖なるアンビヴァレンスは、聖なる空間の複雑で矛盾した形態の創造においても、その機能を發揮する。聖なる空間の否定的な性質（近づきにくい、危険な、怪物に守られている、など）は、あきらかに聖の恐ろしい形態（タブー、危険、など）によって説明され、またその逆も可能である。

世界の中心にあるとみなされていた樂園は、失樂園の後も唯一地上に開かれた天上界と連結した交通路であり、隘路の奥に廣がる局所的聖空間として、また失われた理想郷への回歸願望を伴って、常に古人の憧憬の対象となっていたであろう。それは諸例を擧げるまでもなく、聖なる山嶽として表象されることも多かつたのである。

さて、このような樂園到達への條件を満たす第一として、英雄的な性格をもつ古帝王こそはまことにふさわしい存在であるといえよう。『列子』において、いにしへの聖帝が樂園を訪問する意義は、まずここにあるといつてよい。しかしながら天地の連結が斷たれ樂園が喪失し、局所化してしまっているからには、いかに聖性を有する古帝王でも、そこへ到るまでには竝々ならぬ困難や試練が伴うものと豫想される。果たして『列子』の樂園譚から、エリアーデ氏がいう「加入儀禮的試練」のごとき特徴を見出すことはできるだろうか。

二 聖帝と試練

先述のとおり、『列子』の樂園譚がもつ著しい特徴のひとつは、その樂園に到達するのが古代の帝王であるという点であつた。「華胥氏之國」には黄帝、「終北」國には禹王と周穆王とがそれぞれ到達者として設定されており、その實在非實在はともかく、いずれも既に先秦の世には傳説的な帝王と認識されていたことに變わりない。

はじめに『列子』中にみえる樂園への古帝王訪問描寫を掲げて考察に入ろう。^③それは次の二條である（樂園の住人を描寫する部分を省略する）。

〈黄帝篇〉 黄帝即位して十有五年、天下の己を戴くを喜びて、正命を養ひ、耳目を娛しましめ、鼻口に供したるに、焦然として肌色肝黯、昏然として五情爽惑す。又十有五年、天下の治まらざるを憂へ、聰明を竭し、智力を進し、百姓を營めたるに、焦然として肌色肝黯、昏然として五情爽惑す。黄帝乃ち喟然として讚（歎）じて曰く、朕の過ち淫し。一己を養ふにも其の患ひ此のごとく、萬物を治むるにも其の患ひ此のごとし。是に於て萬機の放ち、宮寢を捨て、直侍を去り、鐘懸を徹ぎ、厨膳を減し、退きて大庭の館に間居し、心を齋め形を服へ、三月政事を親らせず。

晝に寝ねて夢み、華胥氏の國に遊ぶ。華胥氏の國は兪州の西、台州の北に在り、齊國を斯るること幾千萬里なるかを知らず。蓋し舟車足力の及ぶ所に非ず、神游するのみ。：

黄帝既に寤め、怡然として自得す。天老、力牧、太山稽を召して、之に告げて曰く、朕間居すること三月、心を齋め形を服へ、以て身を養ひ物を治むるの道有らんことを思へども、其の術を獲ず。疲れて睡れば、夢みる所此のごとし。今至道の情を以て求むべからざるを知る。朕之を知れり。朕之を得たり。而れども以て若らに告ぐるに能はずと。又二十有八年、

一八二

天下大いに治まること、幾んど華胥氏の國のごとくして、帝登假せり。百姓之を號くこと、二百餘年輟まざりき。

〈湯問篇〉 禹の水土を治むるや、迷ひて塗を失ひ、謬りて一國に之く。北海の北に濱し、齊州を距ること幾千萬里なるかを知らず。其の國名づけて終北と曰ふ。際畔の齊限する所を知らず。風雨霜露無く、鳥獸、蟲魚、草木の類生ぜず。四方悉く平らかにして、周らずに喬陟を以てす。

國の中に當りて山有り、山を壺領と名づく。狀は甌甌のごとし。頂に口有り、狀は員環のごとく、名づけて滋穴と曰ふ。水の湧出する有り、名づけて神瀆と曰ふ。臭は蘭椒に過ぎ、味は醪醴に過ぐ。一源分れて四埒と爲り、山下に注ぎ、一國を經營し、悉く遍からざるは亡し。：

周の穆王、北に遊びて其の國を過ぎ、三年歸るを忘る。既に周室に反るも、其の國を慕ひ、愾然として自失す。酒肉を進めず、嬪御を召さざること數月にして乃ち復せり。

管仲、齊の桓公に勉め、因りて遼口に遊び、俱に其の國に之かんとして、幾んど擧を勉む。隰朋諫めて曰く、君、舍け。齊國の廣き、人民の衆き、山川の觀、殖物の阜なる、禮義の盛んなる、章服の美なる、妖靡庭に盈ち、忠良朝に滿てり。肆吒すれば則ち徒卒百萬、視撫すれば則ち諸侯命に従ふ。亦奚ぞ彼を羨みて齊國の社稷を棄て、戎夷の國に従はんや。此れ仲父の耄るなり、奈何んぞ之に従はんやと。桓公乃ち止め、隰朋の言を以て管仲に告ぐ。仲曰く、此れ固より朋の及ぶ所に非ざるなり。臣は彼の國に之くを知らざるを恐るも、齊國の富奚ぞ戀はん。隰朋の言奚ぞ顧みんと。

まずは『列子』樂園譚の地理的描寫に目を向けてみよう。果たして「華胥氏之國」は、「在兪州之西、台州之北、不知斯齊國幾千萬里」、「終北」國は「濱北海之北、不知距齊州幾千萬里」と、現實的中央（齊國・齊州は中央の國の意。張湛注に「齊は中なり」とある）を去ること幾千萬里という

遠隔地に設定されている。「不知際畔之所齊限、無風雨霜露（國境不分明で異常氣象）」との「終北」國は、地理に精通しているはずのかの禹王が道に迷ってたどり着き、「華胥氏之國」にいたっては「非舟車足力之所及、神游而已」と、乗り物や人間の足では及ばず、黃帝が夢みつつ「神游」、すなわち精神の靈妙なる働きによつてのみ到達できたときれる異空間なのである。

特に「終北」國は、「四方悉平、周以喬陟」と、四方をぐるりと山で圍まれた、いわば大釜^{カルデラ}狀地形を想起させる描寫によつて、外界から完全に隔絶された空間であることが強調されている。

「喬」とは、『爾雅』釋山に「銳くして高きは嶠なり」とあり、「陟」も同じく「山の三襲なるは陟なり」とある。つまり、高峻な山脈に幾重にも圍まれた祕境なのである。

このような地理描寫は、そのいずれもが到達までに尋常ならざる試練を要求することを物語るに十分であるといえよう。

次に精神的試練の描寫はどうであろうか。「華胥氏之國」は、まず耳目口鼻の欲望を満したため、かえつて顔が黒ずむほどにやつれた黃帝の姿を描く。彼は、臣下に「朕之過淫矣。養一己其患如此、治萬物其患如此（我は深く反省する。己が身ひとつを養うにもこの有様、天下萬物を治める氣苦勞の何とひどいことか）」と語り、「放萬機、舍宮寢、去直侍、徹鐘懸、減厨膳、退而間居大庭之館、齋心服形、三月不親政事」と、豪邸、近臣、音曲、美食の全てを抛擲し五官を休息させ、三月の間、精進潔齋する。それによつて「華胥氏之國」へ夢で遊ぶことがかなうのである。その結果、彼は「至道不可以情求矣（至高の眞理は、五官を用いては悟れず）」、言語をもつて「不能以告若矣（おまえたち臣下には語り傳えられない）」境地であることを會得する。

「終北」國については、禹王の修行といった描寫は直接にはみられない

『列子』における古帝王の樂園訪問譚について

い。これは、おそらく禹王の九州四夷を治水した際の周知の試練、

禹は親しく自ら囊糶を操りて天下の川を九（糾）雜す。腓に肢無く、脛に毛無く、甚雨に沐し、疾風に櫛けづり、萬國を置く。禹は大聖なり。

（『莊子』天下篇）

すなわち、「自ら舂^{もつ}や鋤^こを手を持ち、天下の河川を合流させた。腓^{こむら}の肉は瘦せ落ち、脛^{すね}毛は擦り切れ、豪雨に濡れ、暴風に髪亂れ、都邑を建設した。まことに偉大なる聖王である」とのごときを贅言しなかつただけではなからうか。禹の後に訪れた周の穆王は、時間の感覺を喪失し三年間滞在したが、王室に歸つてからしばらくは茫然自失して酒肉や侍妾を避けたという。「華胥氏之國」神游前の黃帝にも似た一種の修養の姿をみせる。そして、樂園に到達し得るのはやはり聖帝のみであることを強調するためか、春秋齊の桓公の「終北」行き失敗譚を續ける。「齊國之廣、人民之衆、山川之觀、殖物之阜、禮義之盛、章服之美。妖靡盈庭、忠良滿朝（領土も廣く人民も多く、景色も佳しい物産は豊か、禮儀服飾は見事にととのい、朝廷には美女と忠臣が溢れる）」という、五官の欲望を満すに十分な自國に執着する桓公には、もとより到達不可能というわけである。

以上のように、『列子』の樂園譚からは、古帝王の樂園到達が決して容易に成就したのではなく、一定の試練を経た結果であつた様子を強く窺うことができるのである。

三 昆侖と樂園

禹王と穆王とが到達した「終北」國のもうひとつの地理的特徴は、「當國之中有山、山名壺領、狀若甌甌」などと、その中心に、「滋穴」から「神

漢」の湧き出る球形甕型の「壺領」なる聖山の存在を述べる點である。この「壺領」こそは、先稿によつて形狀的にも音韻的にも聖山「昆侖」と同源であることが明白な樂園の象徴なのである。このことは何を意味するのであろうか。

ここで注目したいのは、聖なる空間にして世界の中心と考えられた聖山の祖型「昆侖」へ到達するための條件である。「昆侖」は諸書に、

昆侖墟は西北に在り、嵩高を去ること五萬里、地の中なり。

（『水經』河水）

昆侖の丘、是れ實に惟れ（天）帝の下都なり。（『山海經』西山經）

昆侖の丘、：是れを太帝の居と謂ふ。（『淮南子』墜形訓）

地の中央を昆侖と曰ふ。（『河圖括地象』）

などとあるように、天帝の住居にも連結するといふ世界の中心である。そして、「昆侖」の意はその音義にこそあつて、例えば『列子』の「渾淪」、『莊子』の「渾沌」などに同じく、混沌とした天地未分化の根源的世界、理想郷を聖山として表象していることは論を俟たない。

この「昆侖」が、道家的な精神修養を伴わない常人には到達困難であることを的確に示すのが『莊子』の諸文である。

黃帝、赤水の北に遊び、崑崙の丘に登りて南望す。還歸せんとして其の玄珠を遺る。知をして之を索めしむるも得ず、離朱をして之を索めしむるも得ず、喫詬をして之を索めしむるも得ざるなり。乃ち象罔を使はしむ。象罔之を得たり。黃帝曰く、異なるかな、象罔乃ち以て之を得べきかと。

（天地篇）

これは、黃帝が「昆侖」に置き忘れた「玄珠」（無爲なる帝道の寓意）の搜索命令を受けた臣のなかにあつて、「知」（智慧の寓意）、「離朱」（慧眼の寓意）、「喫詬」（能辯の寓意）らを押しつけて、ぼんやり者の「象罔」のみが仕事をやり遂げた寓話である。「象罔」とは「象罔きもの」の意であり、無心の精神的境地を寓するものであろう。

夫れ道は有情有信、無爲無形。：堪坏、之を得て、以て昆侖に襲り、馮夷は之を得て、以て大川に遊ぶ。（大宗師篇）

この「堪杯」は、『經典釋文』莊子音義に「堪杯は神人、人面にして獸形。淮南、欽負に作る」とある。今本『淮南子』齊俗訓に「鉗且、道を得て、以て昆侖に處る」とある。「且」は「負」の形譌であらう。『山海經』西山經には、「是れ欽鴝と葆江を昆侖の陽に殺す」とあり、「杯」「負」「鴝」ならば聲近く、おそらく同一の山嶽神として「昆侖」に住まうと考えられていたものと思われる。この「堪杯」が「昆侖」を鎮めるのも大いなる道を體得したからであるという。

是のごとき者（道を體得していない者）、外は宇宙を觀ず、内は大初を知らず。是を以て崑崙を過らず、太虛に游ばず。（知北遊篇）

ここでも「道」と一體とならねば「昆侖」には到達し得ないと説かれており、「昆侖」を過ぎるのは「太虛」（深遠幽玄なる理法）に遊ぶことに等しい行爲とされている。

このように、さかしらな人爲を排して混沌無心となつた修養者でなければ「昆侖」には到れないことが窺われるのである。

また、「昆侖」と音韻的にも同源であることが明らかな「空洞」山にも

同様の性格を読みとれよう。^⑥「空同」は『爾雅』釋地に「北に斗極を戴くを空同と爲す」、『經典釋文』莊子音義に引く司馬彪の說に「北斗の下に當る山なり」とあり、世界の中心を示す聖所の通例に漏れず北極星・北斗星に連なる空間であることが知られる。この「空同」は「空桐」として『列子』湯問篇に次のごとくみえる。

江浦の間に塵蟲を生ず。其の名を焦螟と曰ふ。群飛して蚊の睫に集まるも相觸れざるなり。栖宿し去來するも蚊覺らざるなり。離朱・子羽、晝に方皆またじりを拭ひ眉を揚げて之を望むも、其の形を見ず、魍魎・師曠、夜に方り耳ひらを擡ぎ首を俛して之を聴くも、其の聲を聞かず。

唯だ黃帝と容成子とのみ空桐の上に居り、共に齋ものいみすること三月、心死し形廢かたし、徐ろに神を以て視れば、塊然として之を見ること、嵩山の阿おのごとく、徐ろに氣を以て聴けば、砰然として之を聞くこと、雷霆の聲のごとし。

ここでは蚊の睫毛にたかるといふ極小の蟲「焦螟」について語られている。「昆侖」で黃帝紛失の玄珠を搜索し得なかつた「離朱」（慧眼）は、ここでも「焦螟」を見極められない。ただ黃帝と容成子のみが「空桐」に登つて三月の間、齋戒沐浴し、「心死形廢」（精神は死灰のごとく、肉體は枯木のごとし）という忘我の境地にいたつて「神」、すなわち靈妙な精神で凝視すると、かの嵩山のごとく巨大に見え、精氣をもつて聴き入ると、その羽音は雷鳴のごとく轟くという。これは、三月の間「齋心服形（精神を淨め、肉體を調え）」た後、「神游」で「華胥氏之國」に到達した黃帝の姿によく重なるものであろう。

このように「昆侖」や「空同」は、世界の中心に位置する特別な聖空間であり、常人が通常的手段で到達し得ない祕境であることが知られる

『列子』における古帝王の樂園訪問譚について

のである。従つて「華胥氏之國」や、「昆侖」と同源である「壺領」山の聳える「終北」國への道程に尋常ならざる地理的障壁や精神的試練を伴うのは當然なのであり、それを克服できる存在としては英雄的性格をもち聖性を有する古帝王こそがふさわしいといえるである。^⑦

ところで、「華胥氏之國」は「空同」「壺領」、引いては「昆侖」とどのように關わるのであろうか。さらに一步考察を進めてみたい。

四 空同と華胥氏之國

前章末に掲げた湯問篇の「空桐」（空同）における黃帝修養の有様が、「華胥氏之國」に神游するまでの黃帝の姿とよく符合することは既に示した。實はこの「空同」は、『莊子』在宥篇にも黃帝と廣成子との對話譚として次のようにみえるのである。

黃帝立ちて天子と爲りて十九年、令天下に行はる。廣成子の空同の山に在るを聞き、故に往きて之に見えて曰く、我れ聞くなり、吾子は至道に達すと。敢へて至道の精を問はん。吾れ天地の精を取り、以て五穀を佐け、以て民人を養はんと欲す。吾れ又陰陽を官めて、以て群生を遂げしめんと欲す。之を爲すこと奈何と。

廣成子曰く、而の問はんと欲する所の者は、物の質なり。而の官めんと欲する所の者は、物の殘なり。而の天下を治めしより、雲氣は族むらるを待たずして雨ふり、草木は黄ばむを待たずして落ち、日月の光は益ます以て荒たり。而は佞人の心の翦翦たる者、又奚ぞ以て至道を語るに足らんやと。黃帝退きて、天下を捐て、特室を築き、白茅を席き、間居すること三月、復た往きて之に邀もむ。廣成子首を南にして臥したり。黃帝下風に順ひ膝行して進み、再拜稽首して問ひて曰く、聞くなり、吾子は至道に達すと。

敢へて問ふ、身を治むること奈何なれば而ち以て長久なるべきと。

廣成子蹶然として起ちて曰く、善きかな問へること。來れ、吾女に至道を語らん。至道の精は、窈窈冥冥、至道の極は、昏昏默默たり。視ること無く聴くこと無し、：故に余將に女を去てて、無窮の門に入り、以て無極の野に遊ばんとす。吾れ日月と光を參^まへ、吾れ天地と常を爲さん。我れに當れば縉乎たり。我れに遠ざかれば昏乎たりと。

ここに登場する廣成子は『列子』湯問篇の容成子と同人であることは疑いを入れないが、それ以上に一見して『列子』の黃帝「華胥氏之國」訪問譚と表現や語句を一にする箇所があることがわかるであろう。一例を挙げれば次のような部分である。

〈在宥篇〉 黃帝退、捐天下、築特室、席白茅、間居三月。

〈黃帝篇〉 於是放萬機、舍宮寢、去直侍、徹鐘懸、減厨膳、退而間居大庭之館、齋心服形、三月不親政事。

もつとも、『莊子』では廣成子という個人への訪問であつて、『列子』のごとく複数の住人が暮らす樂園訪問の形式をとつてはいない。しかし、『列子』において黃帝が「華胥氏之國」訪問の後「不可以情求（五官では追究できない）」と悟つた「至道」を、『莊子』において廣成子も「空同」山上で「至道之精、窈窈冥冥、至道之極、昏昏默默。無視無聽（至道の真相は、奥深く見定め難く、至道の極致は暗く静まり、耳目で感知し得ない）」と、五官では悟れない混沌の境地であると解説しており、「無窮之門」に入つて「無極之野」に心を遊ばせる廣成子の姿は、「華胥氏之國」に夢で「神遊」した黃帝の姿とまったく懸隔のないものである。

同様に、先述した『列子』中で、黃帝が「空同」に登つた折にみせた

姿（三月齋戒し「心死形廢」して「神」目を會得）と「華胥氏之國」に到る折にみせた姿（三月「齋心服形」して「神遊」とは軌を一にしていた。以上の諸點から、「空同」と「華胥氏之國」とはその性格を同じくする空間であるとみなして大過ないものと思う。

ここで、「空同」と「壺領」とは「昆侖」と同源であることが既に明らかであるので、「華胥氏之國」も「昆侖」と同源であることが確認できる。それは、伏羲氏の母ともされる「華胥」なる名稱が、實は音韻的に圓球の貌をもつて根源性を表している魚韻疊韻の聯語であり、同じく圓球の貌（匣・定、見・來といった聲紐の音韻連鎖）で究極の根源性を表現した「渾沌」「渾淪」の神話的表象「昆侖」と一致することのうちに既に示されていたことでもある。

このようにみてくると、「終北」國や「華胥氏之國」には、その背景に聖山「昆侖」の存在を讀みとることができ、そのことはとりもなおさず精神的修養を積み、道と一體化した混沌無心の境地に至らなければそこへは到達し得ないことをも示しているといえよう。

五 夢と巫祝王——結語

最後に、「昆侖」と同源であることがわかつた「華胥氏之國」「終北」國を訪なう古帝王の性格について一言し、次稿以降の布石としておきたい。

かつて御手洗勝氏は、「中國古典に見える夢もしくは恍惚病的状態における彼岸旅行が、シャーマニズムにおける昇天、ないし聖山登攀とその範疇を同じくすることが、察知せられるであろう」と述べ、また「崑崙はシャーマンの天人合一の宗教的體驗の象徴としての、天地を連結する山嶽だと言えよう」と喝破したが、エリアーデ氏の次のことばこそは

極めて示唆に富む。^①

シャーマンの飛翔はきわめて頻繁にみられ、しばしば放心そのものと混同される。シャーマンの飛翔の数多くのヴァリアントのうち、とくにわれわれの関心をひくのは世界の中心への飛翔である。そこにおいてこそ大地を天界に結びつけるあの樹木、山、宇宙的な支柱が見出されるのであり、北極星によってつくられた《穴》がみつかるのもつねにそこである。シャーマンは山をよじのぼり、あの樹木に登り、蒼穹の頂にあるあの《穴》まで飛翔したりそこから抜け出たりして、天界への上昇を実現する。…

このことはまた、シャーマンがその放心の際に樂園的状況を回復する、つまりはじめに天國と大地の間にあつた連絡の可能性を再建するということになる。シャーマンにとって宇宙的な山ないし樹木は、墮落以前には確かに實在していた具體的な天國への到達手段となっている。

さて、あらためて『列子』の「華胥氏之國」訪問譚をみるに、そのものとも特徴とされるのは、古帝王が精進潔齋した後に、忘我恍惚の境地「夢」で他界に「神游」、すなわち精神を飛翔させているという点であろう。

従来、夢のシャーマニズムにおける位置が極めて重要であることは論を俟たず、その事例は古今にあまねく枚舉にいとまない。もつともシャーマン(shaman)それ自體の學術的定義は簡單ではないが、諸書に従えば、それは精靈に憑依される單なる靈媒師の類ではなく、一般に宗教儀禮における忘我(trance)の境地を操り、またその統禦された夢見である恍惚状態において魂の昇天飛翔、すなわち脱魂(ecstasy)を行う者ということになる。^②

前掲した『國語』楚語中の「巫覡」などの巫祝は、ほぼ古代のシャーマンであつたとみなしてよいが、ここでは従来、巫風との関係ではまっ

たく觸れられることのなかつた『莊子』の一文を舉げておきたい。

支離叔と滑介叔と、冥伯の丘、昆侖の虚、黃帝の休いそふ所に觀あそぶ。俄にしふて柳ふ(瘤)、其の左肘に生ず。其の意、蹶蹶然として之を惡む。

支離叔曰く、子は之を惡むかと。滑介叔曰く、亡い、予何んぞ惡まん。生は、假借なり。之を假りて生ず。生は塵垢なり。死生は晝夜たり。且つ吾れ子と化を觀て化我れに及ぶ。我れ又た何ぞ惡まんやと。(至樂篇)

この「支離叔」「滑介叔」は、ともに生命に執着する愚かさを説く寓意的人物であると一般にされている。しかし、この「支離叔」が人間世篇の「支離疏」に同じく不具の宗教者、いわば巫祝を表していることは間違いないと思う。ここで一步想像を逞しくすれば、この寓話の祖型は、二人の巫祝が北極星をいただく、黃帝います「昆侖」の高みにその魂を飛翔させているところにある、とみなせるのではなからうか。

さらに、古代社會において王が祭祀を司るシャーマンの性格を有することは普遍的に當然であり、今さら贅言するまでもないだろう。いわゆる群巫の長としての「巫祝王」である。^③その説明には、殷祖湯王や宋景公の自ら犠牲となつて雨乞いする姿などがしばしば引用されるが、ここでは『山海經』の諸文をもつて間接的に補足してみよう。

例えば、禹王が「昆侖の北」に「衆帝の臺を爲る」(海外北經)、あるいは禹王の開墾を受けて「群帝、是れ因り以て臺を爲る」(大荒北經)などとあるが、この「衆帝」「群帝」の壇臺なるは、

帝堯臺・帝嚳臺・帝丹朱臺・帝舜臺、各おの二臺、臺は四方、昆侖の北に在り。
(海内北經)

とあるものに相違ない。「昆侖」附近に建造されたこれら聖帝の祭祀壇は、聖山の雛形として衆帝自身が天地往來する際の依代でもあったろう。^⑤先述のごとく「昆侖」は「帝之下都」(西山經・海内西經)であり「開明獸、之を守り、百神の在ます所」(海内西經)であつたが、この開明獸のすぐ東方には、「巫彭・巫抵・巫陽・巫履・巫凡・巫相有り」と、あまたの巫祝が集うさまが描かれてもいるのである。

ところで『淮南子』墜形訓には、

建木は都廣に在り。衆帝の自りて上下する所なり。日中にも景無く、呼ぶにも響く無し。蓋し天地の中なり。

とあり、エリアーデ氏のいう「大地を天界に結びつけるあの樹木、山、宇宙的な支柱」、まさしく「昆侖」の神樹版のごとき、世界の中心に生じる「建木」を依代として上下する衆帝の姿が示される。^⑥これは、『山海經』に巫祝の國「巫咸國」を描いて「群巫の従りて上下する所」(海外西經)とし、また、大荒のうち日月の入る所、傍に「西王母之山」と黃帝「軒轅之臺」とが聳える「靈山」が、「巫咸・巫即・巫盼・巫彭・巫姑・巫真・巫禮・巫抵・巫謝・巫羅の十巫、此より升降す」(大荒西經)とされる表現によく符合する。これら神話的な記述は、いにしへの衆帝と巫祝とが、ともに天地を上下飛翔するシャーマンであつた姿を如實に表すものといえるだろう。エリアーデ氏は次のようにいう。^⑦

未來のシャーマンがイニシエーション(入巫儀禮)的疾病中に見る夢のなかで登るのが、このような宇宙山であり、また後にエクスタシー(脱魂)の旅でおとずれるのもこの宇宙山である。山を登るということは常に「世界の中心」への旅を意味している。…

しかし宇宙山を實際によじ登るのは、シャーマンや英雄たちのみである。それはちょうど、シャーマンが儀禮用の木を登るのが、實際には世界木を登っており、最高の天上界の頂上に達するのと同じである。なぜなら世界木のシンボルズムは中心の山のそれと相補いあうものであるからだ。

前掲『山海經』の諸文は、宇宙山「昆侖」を中心に聖帝と巫祝とが同じように聖山やその雛形の壇臺、また聖樹を依代として、天上と地上とを能く上下し、いわゆる「陟降」(『詩經』文王に「文王陟降して、(天)帝の左右に在り」とある)を成し遂げていた姿を偲ばせるのである。

これを要するに、「昆侖」「空同」と軌を一にする「華胥氏之國」「終北」國への古帝王訪問譚形成の背景にシャーマニズムがあることは、疑いを入れないことであると思う。それは明確に夢という形をとらないものの、「滋穴」空く「壺領」が聳える「終北」國にあつても逕庭ないであろう。『列子』において樂園を訪なう黃帝、禹王、穆王といった古帝王たちは、巫祝王としての性格をもたされているのであつた。『列子』にみえる古帝王樂園訪問譚には、古代の巫風的な世界觀がきわめて濃厚に廣がっていたのである。

附記 この小論では、『列子』中の他の夢描寫、樂園譚における住民描寫と至人との關係、また樂園と洞窟信仰、閉ざされた空間への胎内回歸願望など密接に連なる問題をほとんど扱えなかった。これらについては別の機會に譲りたい。

注

- ① 拙論A「列子樂園考」(『學林』第三十六・三十七號「中國藝文研究會二十周年記念論集」二〇〇三)、及びB「列子華胥考―古漢語における異類同名について―」(『學林』第四十一號 二〇〇五)。

② Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot (1968)

邦譯は、久米博譯『エリアーデ著作集3〈聖なる空間と時間〉・宗教學概論3』（せりか書房 一九七四）第十章「聖なる空間」。

③ 『列子』周穆王篇首章には穆王の遠遊譚がみえる。前半は西極の化人（幻術師）が穆王を幻想的遠出に誘い、後半は穆王の西王母訪問が語られる。既に拙論C『列子』における至人と虚の思想（『學林』第三十一號 一九九九）第二章「今本『列子』の性格とその補作部分」で確認したように、この章は漢代以降魏晉までに順次補作された部分とみなせる。恐らくは、語句表現の一致する「華胥氏之國」訪問譚や『史記』大宛傳等に見える「眩人」の記述と、太康五年（二八一）出土の汲冢『穆天子傳』とを割綴したものであろう。

④ 拙論D『「昆侖」とその同系語についての一考察』（『立命館文學』第五四一號 一九九五）第四章「昆侖とその同系語②壺領」、及び前掲拙論Aの第三章「樂園と混沌—昆侖と壺領」参照。

⑤ 前掲拙論Dの第三章「昆侖と混沌」参照。

⑥ 前掲拙論Dの第四章「昆侖とその同系語①空同」、及びAの第三章「樂園と混沌」参照。既に福永光司氏は「空同は本來渾沌の意であり、渾沌の道を體得した廣成子を空同山と結びつけたものであろう」（『莊子』朝日新聞社 一九五九）とし、また三浦國雄氏は「『莊子』（にみえる空同の）本來の意はこの『雲笈七籤』の空洞と同じく天地未分の混沌をいうのではないだろうか」（『洞天福地小論』『東方宗教』第六十一號 一九八三、のち『中國人のトポス』所收 平凡社 一九八八）として、『雲笈七籤』空洞章に「元氣は眇莽の内、幽明の外において空洞を生ず。…とある混沌宇宙に生じた洞窟狀の空間との關連を述べている。

⑦ 御手洗勝『穆天子傳』成立の背景（『東方學』第二十六輯 一九六三、のち『古代中國の神々』所收 創文社 一九八四）に「このような（壺領山のモデルは崑崙であつたとの）推定の當否はともかく、黃帝の遊んだ華胥氏國といい、禹の旅行した終北國といい、いずれも現實界を超えた理想界であることに變りないのであつて、さればこそこれらの國に到りえた人物は、單なる人ではなくて、神話的帝王に外ならなかつたのである」とある。

⑧ 「昆侖」の上古音から、「昆」は文韻見紐、「侖」は文韻來紐である。

「渾沌」の「渾」は文韻匣紐、「沌」は文韻定紐である。よつて、「昆」と見匣旁紐の疊韻、「侖」と來定旁紐の疊韻關係となり、「昆侖」と「渾沌」とは極めて近似音であることがわかる。また、「壺領」の「壺」は魚韻匣紐、「領」は耕韻來紐である。よつて「昆」と「壺」とともに牙音の見匣旁紐、「侖」と「領」とは來母雙聲の近似音である。「空同」の「空」は東韻溪紐、「同」は東韻定紐である。よつて「昆」と見溪旁紐、「侖」と來定旁紐の近似音である。圓形球體を表す聯縣語は、牙音の見母と舌音の來母とによる組合せ、及び唇音の並母と舌音の來母とによる組合せに準じており、このふたつの音韻連鎖は互換性を有している。さらに、これらの音韻連鎖は、魚韻疊韻、また旁轉の關係にあたる支韻・侯韻とも密接な關係にあり、例えば、『爾雅』釋蟲で蝸牛を意味する「蟻蜎」（支韻・侯韻）は、並母・來母の「蚶蜎」と併舉されている。これは同じ球形のカタツムリを指すのに並・來の紐をもつて名付ける場合と、支・侯の韻をもつて名付ける場合とがあつた事實を示す注目すべき例である。これらの事象については、前掲拙論Bにおいて仔細に検討している。

⑨ 『列子』には「終北」が二見している。湯問篇首章「湯王夏革問答」の後半に「終北の北に溟海なる者有り、天池なり。魚有り、其の廣さ數千里、其の長さ焉に稱ふ。其の名を鯢と爲す。…大禹行きて之を見る」とある。『莊子』逍遙遊篇にもみえる「鯢」なる大魚が、「終北」の北、天上界に連なるといふ溟海「天池」に住まい、それを禹王が見物したという。別稿で論じたように、「鯢」は禹王の父で同音の「鯀」と密接な關係にある。「鯀」（文韻見紐、「昆」と同音）の音義は混沌たる暗黒を示すのであるが、「鯢」説話の背景には化して「玄魚」（玄冥なる魚）となつたといわれる同音の「鯀」（初文は鯀）があつたに相違ない。その魚という點が強調され轉化し、北溟の大魚「鯢」として禹王見物譚に攝取されたものと思う。詳しくは、拙論Aの第三章「樂園と昆侖」を参照。

⑩ 前掲、御手洗勝氏の論文。

⑪ Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard (1957)

邦譯は、岡三郎譯『神話と夢想と祕儀』（國文社 一九七二）第四章「未

開人の傳承における樂園へのノスタルジア」。

- ⑫ シャーマニズムに關する研究は許多ある。論中しばしば引用したエリアーデ氏には次の專著があり、宗教史學の視點から從來のシャーマニズム論を總合した極めて有益な大著である。氏は、漢籍には直接通じなかつたようだが、天上界・地上界・地下界という三層構造の宇宙論を背景に、世界樹や宇宙山のシンボリズムを考え、そこへの呪的飛翔、すなわち宗教的職能者シャーマンが恍惚状態や夢の中で行う靈魂の離脱現象である脱魂こそをシャーマニズムの根幹に据えている點は、古代中國の巫風の實態とよくなじむものと理解する。

Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Librairie Payot (1951) 増補英譯版 *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen Series LXXVI (1964)

邦譯は、堀一郎譯『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術—』（冬樹社 一九七四）。エリアーデ氏がシャーマニズムの最大特徴を脱魂飛翔型と捉えたのに對し、その成果を受けつつも精靈憑依型を主軸に据え、社會人類學に立脚して論じたのがヨアン・M・ルイス氏であり、次の著作がある。

Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, (1971)

邦譯は、平沼孝之譯『エクスタシーの人類學—憑依とシャーマニズム—』（法政大學出版局 一九八五）。簡便な概説的邦書としては、佐々木宏幹『シャーマニズム—エクスタシーと憑靈の文化—』（中央公論社 一九八〇）、同『シャーマニズムの世界』（講談社 一九九二）などがある。夢とシャーマンとの關係については、西郷信綱『古代人の夢』（平凡社 一九七二）が示唆に富む。また、シャーマニズムと巫祝との關係については、梁釗韜『中國古代巫術—宗教的起源和發展—』（中山大學出版社 一九九九）、文鏞盛『中國古代社會的巫覡』（華文出版社 一九九九）、李零『中國方術考（修訂本）』・『中國方術續考』（東方出版社 二〇〇〇）、狩

一九〇

野直喜「支那上代の巫、巫咸に就いて」（『哲學研究』第四號 一九一六）。「說巫補遺」（『藝文』第八年第三號 一九一七）。「續說巫補遺」（『藝文』第九年第六號 一九一八、以上、のち『支那學文叢』所收 弘文堂 一九二七）、加藤常賢「巫祝考」（『東京支那學報』第一號 一九五五、のち『中國古代文化の研究』所收 二松學舍大學出版部 一九八〇）、藤野岩友「巫系文學論」（大學書房 一九五二）などが參考になる。

⑬ 巫祝が多く痾痺などの癱疾者であることについては、つとに加藤常賢氏が前掲論文で考察している。また、拙論Bの第四章「胥餘と痾痺」では、屈曲の宗教人「胥餘」と「華胥」とがともに魚鰾疊鰾で同源の聯縣語であることを考證している。

⑭ 佐々木宏幹「祭司・シャーマン・王」（『季刊 現代宗教』第一卷第一號 一九七五、のち前掲書『シャーマニズムの世界』所收、白川靜「中國古代の文化」（講談社 一九七九）第五章「巫祝の傳統・一巫祝王」などを参照。

⑮ 拙論E「昆侖と祭祀壇—「明堂」との關係において—」（『學林』第二十六號 一九九七）第五章「昆侖と衆帝之臺」、第六章「實際の昆侖」を参照。

⑯ この「建木」は、『山海經』海內經にも「有九丘。以水絡之。名曰陶唐之丘。有叔得之丘・孟盈之丘・昆吾之丘・黑白之丘・赤望之丘・參衛之丘・武夫之丘・神民之丘。有木。青齒紫莖、玄華黃實。名曰建木。百仞無枝、有九櫚。下有九枸。其實如麻、其葉如芒。大暉爰過、黃帝所爲」とみえ、これは明らかに衆帝の祭祀丘である「九丘」に生じる宇宙樹である。

⑰ エリアーデ氏前掲書『シャーマニズム』第八章「シャーマニズムと宇宙論」。

（福島大學人間發達文化學類・文學藝術學系助教授）