

楚辞「遠遊」と「大人賦」

——天界遊行モチーフを中心として——

矢田 尚子

はじめに

楚辞「離騷」の後半部分には、主人公が神々や想像上の生き物を従えて天界を遊行する幻想的な場面が描かれている。この天界遊行モチーフは、漢代に作られたものを含む他の多くの楚辞作品に踏襲される一方で、漢賦にも取り入れられており、漢代の文学に大きな影響を与えたと言える。

ところが、「離騷」の天界遊行モチーフを取り入れたこれらの作品を見ると、そのモチーフが現れる文脈は様ではない。中でも特に顕著な相違として挙げられるのは、漢代の楚辞作品とされる「遠遊」において、主人公が現実世界での不遇から逃避する手段として現れる天界遊行モチーフが、漢賦の代表的作家司馬相如の「大人賦」において、帝王の卓越性を示すモチーフとして現れてい

る点である。従来、この点に関する説明は、司馬相如が楚辞の表現方法を帝王賛美の作品に取り入れたのだという簡単なものであった。しかし、楚辞作品の中で不遇の士の現実逃避を描く表現として定着していた天界遊行モチーフが、司馬相如作品の中では一転して帝王を賛美する手段として用いられているという事実に改めて向き合うとき、そもそもなぜそのような大幅なイメージの転換が起こったのか、という疑問を抱かざるを得ない。

筆者はかつて「離騷」の天界遊行モチーフについて考察し、それが元来王者のイメージを表す役割を持つのではないかとの推論を行った¹⁾。その推論が当たっているとすれば、「大人賦」は「離騷」から、王者を描く手段としてそのまま天界遊行モチーフを借りたことになり、上記の疑問は解決する。しかしそうなると今度は、「離騷」から「遠遊」に継承される際に、天界遊行モチーフのイメージに変化

が起きていることになり、やはりその理由に対する疑問が残るのである。

ところで、この「遠遊」と「大人賦」については、成立の先後関係をめぐる議論が古くから行われている。そしてそれは、両作品における天界遊行モチーフの継承と変容を考える上でも、避けて通ることができない重要な問題であると思われる。

そこで小論では、まず両作品の先後関係をめぐるこれまでの議論について概観することから始める。その後、特に両作品の天界遊行モチーフに焦点を絞り、「離騷」との比較を通してそれぞれの特徴を明確にしていく。そしてその結果を踏まえ、「遠遊」と「大人賦」の先後関係について考察するとともに、天界遊行モチーフの持つイメージが変化した理由とその時期について、一つの仮説を提示したい。

一 両作品の先後関係をめぐる諸説

楚辞「遠遊」は、苦しみの多い世俗を遠く離れたいと願う主人公が、仙人の王子喬から教えを受けて自由自在に天界遊行を行い、登仙するという内容の作品である。一方「大人賦」は、主人公の「大人」が狭苦しい現実世界を離れて天界遊行を行うというものである。「史記」司馬相如伝によ

れば、これは司馬相如が漢の武帝のために作ったものであり、「史記索隱」に「張揖云う、天子を喩うと。(張揖云、喩天子。)」、「向秀云う、聖人の位に在るものは、之れを大人と謂うと。(向秀云、聖人在位、謂之大人。)」とあるように、主人公の「大人」は武帝を表していると考えられる。このように異なる内容を持ちながら、両作品には類似句や共通する表現などが数多く見られる³⁾。そしてそれを根拠に、両作品の成立の先後関係をめぐる議論が古くから行われてきたのである。ここでは、両作品の天界遊行モチーフを取り上げるに先立ち、そうした議論について概観しておきたい。

①「遠遊」を屈原の作品とし、「大人賦」をその模倣作と見なす意見

「大人賦」と「遠遊」に類似表現が多く見られることは、古くから指摘されている。例えば「史記索隱」は晋の張華の説を引き、「張華云う、相如は遠遊の體を作りて、大人を以て之れを賦すと。(張華云、相如作遠遊之體、以大人賦之。)」と述べる。また朱熹も「楚辞集注」の「遠遊」において、「司馬相如は大人賦を作るに、多く其の語を襲う。然れども屈子の到る所は、相如の能く其の萬一を窺う所にあらざるなり。(司馬相如作大人賦、多襲其語。然屈子所到、

非相如所能窺其萬一也。」と、「大人賦」との関係に言及している。

このように、後漢の王逸が『楚辞章句』の中で「遠遊は、屈原の作る所なり。(遠遊者、屈原之所作也。)」と述べて以来、両作品の間に類似句が多いことに關しては、司馬相如が屈原の作品である「遠遊」を模倣して「大人賦」を作ったのだという説明がなされ、それが無批判に信じられていたのである。

② 「大人賦」が「遠遊」に先行すると見なす意見

ところが清末以後、疑古派が王逸のこの言説に疑いを持つようになると、「遠遊」を屈原の作品とする前提は揺らぎ始めた。そしてそれと同時に、「遠遊」と「大人賦」の成立の先後關係をめぐる議論が盛んに行われるようになった。というのも、「遠遊」を屈原の作品ではなく、漢代の偽作であると見なす人々が、「大人賦」との類似を根拠の一つとして、「遠遊」は「大人賦」を模倣したものだと言張したためである。例えば、姚鼐が『古文辞類纂』で「大人賦」について、「此の賦は多く「遠遊」より取る。(此賦多取於遠遊。)」と述べていることに反論して、呉汝綸は「遠遊」の方が「大人賦」を模倣したのだと述べている。³⁾

近人の游国恩氏もまた「遠遊」が屈原の作品ではないこ

とを示す証拠の一つとして「大人賦」との類似を挙げ、「遠遊」が「大人賦」を模倣したのであつて、その逆ではないと見なしている。その証拠として氏は、相如のような天才的辞賦家に模倣などあり得ないこと、楚辞文学に精通した武帝の前で先行作品を模倣したものを披露するはずがないこと、「史記」司馬相如列伝の記述によつて「大人賦」の制作には長い時間を要したと推測できること、の三点を挙げ⁴⁾る。氏が挙げるこれらの証拠の内、三点目の制作時間の長さが何の指標にもならないことは言うまでもないが、他の二点に關しても疑問の余地は残る。司馬相如が天才的辞賦作家であり、また武帝が楚辞文学に通暁していたからといって、相如が先行作品である「遠遊」を模倣して「大人賦」を作り、それを武帝に披露するはずがない、とは必ずしも断言できないであろう。先行作品の踏襲は、辞賦作品において頻繁に見られる行為であり、実際に「大人賦」が「遠遊」の模倣でないとしても、表現の多くを「離騷」から借りていることは否定できないからである。

このように、「大人賦」が「遠遊」に先行すると見なす意見の多くは、「遠遊」を屈原に仮託された漢代の偽作であるとする説を裏付けるために引き出されたものである。しかしながら、その証拠が未だ確実なものではなかったため、「遠遊」は「大人賦」に先行する屈原の作品である、とする

意見はなおも根強く残つた。^①

③ 「遠遊」が「大人賦」に先行すると見なす意見

一方、「遠遊」が屈原に仮託された漢代の作品であることは認めながら、やはり「遠遊」の方が「大人賦」に先行するという意見もある。^② 例えば福永光司氏は次のように述べ

「楚辭」の離騷篇と遠遊篇と、これに司馬相如の「大人賦」を加えた三つの文學作品を思想として系譜づけるとき、離騷篇の「遠逝」が神僊化されて遠遊篇の「遠遊」となり、遠遊篇の神僊がさらに帝王化されて「大人賦」となつたと考えるのが最も自然であろう。…司馬相如の「大人賦」は、この賦に先だつ遠遊篇や盧敖説話などをふまえて帝王の僊意を明らかにしたものである。いふなれば神僊の帝王化であり、帝王化されぬ遠遊篇の神僊が帝王化された「大人賦」の神僊に先行する。^③

帝王化されない、一般の個人の神仙に関する伝説が、帝王化された神仙のそれに先行するという福永氏のこの見解もまた、帝王以外の神仙に関する古い資料が残されていない以上、確実であるとの保証はない。先に帝王の神仙に関する伝説があり、後にそれが一般の個人の神仙に関する伝

説に変化した可能性も考え得るからである。

以上に見てきたように、「遠遊」と「大人賦」の成立の先後関係をめぐつては、長い年月の議論を経ながら、未だに確証を伴う結論が出されていない。その中で、小南一郎氏は近年、先行の諸説とは異なる新たな視点から独自の見解を提出している。氏は、楚辭作品の天界遊行表現に反映された道家思想の様相から、「遠遊」の成立年代を明らかにしようとして、その作業の一環として「大人賦」との比較を行っている。両作品の天界遊行表現を「離騷」のそれと対比させながら比較する氏の方法は、天界遊行モチーフの変容について考察しようとする小論にとつても有効な手段であると思われる。そこで次節では、氏の見解について詳しく見ていきたい。

二 「遠遊」と「大人賦」の相違（小南説）

小南氏は「離騷」を基準として「遠遊」と「大人賦」の内容を比較した結果、用いられている語彙には共通点があるものの、両作品の背後にある思想構造は大きく異なると分析している。^④

まず第一に氏が挙げるのは、両作品の背後にある「神話

的地理観念」の相違である。すなわち、「遠遊」の背後にある「神話的地理観念」は「離騷」のそれを直接継承したものであるが、「大人賦」は異域の地名に伴う神仙的雰囲気を利用して過ぎないため、背後に「厳密な神話的地理観念」が感じられないとするのである。

第二に挙げるのは、肉体と精神とを分離してとらえる観念が表れているか否かの相違である。「離騷」と「大人賦」では、肉体と精神とを分離させる観念が表れていないが、「遠遊」ではそうした観念が表れている。しかしながら小南氏の分析によれば、それは「大人賦」が「離騷」を直接継承していることを意味するのではないという。そうではなく、帝王にのみ肉体を伴ったままの天界遊行が可能であるとする秦漢時代の君主権の絶対性が、「大人賦」には反映されていると、氏は解釈する。

第三に、氏は、主人公に対する教示者の有無を挙げる。主人公が天界遊行に出発する際、「離騷」と「遠遊」では、神々や過去の賢者、神仙たちの教えを受けるといふ定まった手続きを踏んでいるが、「大人賦」ではそうした教示者は登場せず、その点において「大人賦」と「離騷」・「遠遊」との間には相違が見られるという。

以上のように「大人賦」の特殊性を指摘した上で、小南氏は「大人賦」と「遠遊」との関係について次のような独

自の見解を提示している。

「大人賦」が、直接に遠遊篇を参照していたか、少なくとも楚辞文藝の中で遠遊の伝承のことをよく知った上で作られた作品であることは確かである。しかしそこに記述される遠遊の性格には大きな違いがあった。遠遊篇で守られていた、楚辞文藝における遠遊記述の基本的な約束ごとが、「大人賦」では無視されている。そうした、両作品の間の基本的な性格の差は、遠遊篇と「大人賦」との間の年代的な隔たりを反映したものであるだろうか。わたしは、そうではなく、両者の基本的な性格の違いは、文藝伝統の地域的な差異に由来するところが大きかったのではないかと推測する。

司馬相如は、蜀の地の出身で、梁孝王が集めた文人集団に加わり、のちには武帝のもとにあつて、賦の制作でその名を知られた、宮廷文学者であつた。かれの社会的な立場は、支配者たちの消閑のために、娯楽を目的とする文藝作品を作る文人なのであつた。そうした立場にある司馬相如が、南方の楚辞の伝統と接触し、それを北方の宮廷文藝の中に導入しようとした時、南方の作品の上に、必然的に加えなければならなかつた補訂が、上に見た、遠遊篇と「大人賦」との間の差異として表れているのだと理解できるであろう。南方の

遠遊文藝には、その基礎にあつた宗教的実修に由来する、守るべきかたちや規範があつた。その文藝が宮廷に取り込まれる時、元来は厳守すべきものであつた規範が、いとも簡単に無視されて、ひとびとの耳目を悦ばせるための文藝へと変質したのであつた。もしこうした推定に間違いがないとすれば、遠遊篇と「大人賦」との間に性格の違いがあることは、必ずしも年代的な隔たりの存在を意味するのではなく、それぞれの作品の背後にあつた文藝伝統の違いに由来するということになるだろう。¹¹⁾

このように小南氏は、「遠遊」と「大人賦」の関係を成立年代の差異ではなく、文藝としての性格の違いからとらえようとしているのである。それでは、氏のこうした見解の妥当性を確認するため、以下では実際に「離騷」・「遠遊」・「大人賦」の天界遊行モチーフを比較しながら、氏の挙げた「大人賦」の特殊性三点について検討したい。

三 「離騷」・「遠遊」・「大人賦」の比較

(1) 遊行の経路について

小南氏によれば、三作品の中で「大人賦」だけが、背後に「厳密な神話的地理観念」を持たないという。果たして

その通りであるかどうか、ここでは三作品における天界遊行の経路を順に見ていきたい。

(1) a 「離騷」の天界遊行経路

「離騷」の主人公は、二度に分けて天界遊行に出かけており、それぞれの遊行に現れる地名は以下のように示される。なお、傍線部は経路に現れる帝や神の名を表す。

【一度目】蒼梧↓縣圃↓咸池・扶桑↓若木↓閭闔↓白水・閭風↓春宮

【二度目】天津↓西極↓流沙・赤水・西皇↓不周・西海
一度目の遊行は「朝に朝を蒼梧に發し、夕に余れ縣圃に至る(朝發軔於蒼梧兮、夕余至乎縣圃)」と、南方にある舜の葬地「蒼梧」から始まり、その日の内に西の崑崙山にある「縣圃」に至る。そして「余が馬を咸池に飲ませ、余が轡を扶桑に摠ぶ(飲余馬於咸池兮、摠余轡乎扶桑)」と、太陽が水浴びをする東の「咸池」や、東方の神樹「扶桑」に馬を繋ぐ。また「若木を折りて以て日を拂い(折若木以拂日兮)」とあるように、崑崙の西極に生える神樹「若木」の枝を折る。次に主人公は「吾れ帝閭をして閭を開かしむるに、閭闔に倚りて予れを望む(吾令帝閭闔兮、倚閭闔而望予)」と、天門の「閭闔」へ向かった後、「朝に吾れ將に白水を濟り、閭風に登りて馬を縶がんとす(朝吾將濟於白

水兮 登閩風而縲馬」と、崑崙を水源とする「白水」を渡り、崑崙の上にある「閩風」に登る。そして最後に、宓妃・有娥の佚女・有虞の二姚といった伝説上の女性たちに求婚すべく、「濫ち吾れ此の春宮に遊び(濫吾遊此春宮兮)」と、東方の帝の宮殿である「春宮」に至るのである。

二度目の遊行では、主人公は「朝に軻を天津に發し 夕べに余れ西極に至る(朝發軻於天津兮 夕余至乎西極)」と、天の東にある天河の渡し場「天津」を出発し、崑崙を目指して「西極」へ向かう。そして「忽ち吾れ此の流沙を行き 赤水に遊いて容與す(忽吾行此流沙兮 遵赤水而容與)」と、砂漠の「流沙」を通り、崑崙を水源とする「赤水」に沿って進む。途中、「西皇に詔して予を涉さしむ(詔西皇使涉予)」とあるように、西方の帝である「西皇」の名も見える。さらに主人公は「不周に路して以て左轉し 西海を指して以て期と爲す(路不周以左轉兮 指西海以爲期)」と、隊列を二手に分けて自らは崑崙の西北にある「不周」の道を行き、「西海」での再会を期した後、「皇の赫戲たるに陟陸し(陟陸皇之赫戲兮)」と、天の高みへと上って行くのである。

以上が「離騷」における二度の天界遊行の経路である。一度目の遊行では、東西の地名が交互に現れており、経路を把握しにくいのが、二度目の遊行では、東の「天津」を出発した後、ひたすら西の方角を目指す経路を辿っていること

が看取されよう。

(1) b 「大人賦」の天界遊行経路

「大人賦」の遊行経路は次のように示すことができる。

中州↓少陽↓太陰↓飛泉↓(東) ↓崇山・薺・九疑・舜↓炎火・弱水・流沙↓總極↓(崑崙)・三危↓閩闕・帝宮↓閩風↓陰山・西王母↓不周・幽都↓(北垠)・玄闕・寒門

主人公は「中州」を出て上昇した後、「邪めに少陽を絶りて太陰に登り(邪絶少陽而登太陰兮)」とあるように、東極の「少陽」をよぎって北極の「太陰」に登る。そして「横ざまに飛泉を厲りて以て正に東す(横厲飛泉以正東)」と、崑崙の西南にある「飛泉」の谷を越えて東に向かい、「唐堯を崇山に歴し 虞舜を九疑に過ぐ(歷唐堯於崇山兮 過虞舜於九疑)」と、堯帝の眠る「崇山」と舜帝の眠る「九疑」を訪れる。この後、主人公の隊列はひたすら西を目指す。まず「炎火を経營して弱水に浮かび 杭もて浮渚を絶りて流沙を渉る(經營炎火而浮弱水兮 杭絶浮渚而涉流沙)」とあるように、崑崙の外にあるという西域の「炎火」の山をめぐるにつれて、崑崙を源とする「弱水」や砂漠の「流沙」を渡る。そして「總極に奄息して氾濫の水に嬉しみ(奄息總極氾濫水嬉兮)」と、西域にある「總極(葱嶺)」の山や水の流れ

で身体を休めた後、「西に崑崙の軋物洗忽たるを望み 直ちに徑ちに三危に馳す（西望崑崙之軋物洗忽兮 直徑馳乎三危）」と、遙か西方に「崑崙」の山を確認するや否や、まっすぐ「三危」の山に向かう。そして「閼闔を押し開いて帝宮に入り 玉女を載せて之れと帰る（排閼闔而入帝宮兮 載玉女而與之歸）」と、天門の「閼闔」を開いて上帝の宮殿に入り、神女の「玉女」を連れて帰る。また、「閼風に舒して搖かに集まり（舒閼風而搖集兮）」と、崑崙の上にある「閼風」に登った後、「低く陰山を回りに翔りて以て紆曲し 吾れ乃ち今 西王母の確然たる白首を目睹す（低回陰山翔以紆曲兮 吾乃今目睹西王母確然白首）」と、崑崙の西にある「陰山」をめぐって「西王母」に会う。しかし西王母の姿に幻滅した主人公は、「車を回らせて廻り來たり 絶りて不周に道し幽都に會食す（回車竭來兮 絶道不周會食幽都）」と、向きを変えて崑崙の西北にある「不周」へと向かい、「幽都」で会食する。そして「區中の隘陝なるに迫し 節を舒して北垠より出づ（追區中之隘陝兮 舒節出乎北垠）」とあるように、この世の狭苦しさを厭って北の果てから出ようとする。最後には「屯騎を玄闕に遺し 先驅を寒門に軼ぐ（遺屯騎於玄闕兮 軼先驅於寒門）」と、駐屯の騎を北極の山「玄闕」に残し、先駆けの騎を天の北門である「寒門」で追いつ越して、この世の外へと去って行く。

以上に示した「大人賦」の遊行経路を見てみると、序盤は各方向の地名が錯綜しているが、中盤以降はひたすら西へと向かい、西方の地を続けてめぐった後、最後に北の果てに向かっていることがわかる。したがって、中盤以降の経路は把握しやすい明瞭なものであり、これを見る限りにおいて、必ずしも「大人賦」に「厳密な神話的地理観念」が欠如しているとは感じられない。

(1) c 「遠遊」の天界遊行経路

「遠遊」は、世を厭う主人公の憂苦と登仙への憧れが述べられる前半部分と、「重ねて曰く」という言葉から始まる後半部分とに分けられる。そして主人公が実際に天界遊行を行う様子は、後半部分の方に描写されている。したがって以下に示したものは、作品の後半部分に見える遊行の経路である。

南巢・王子喬↓丹丘・羽人・不死の舊郷↓湯谷・九陽
 ↓飛泉↓南州↓閼闔・帝宮・太儀↓於微闔↓句芒・太皓↓藤收・西皇↓炎神・南疑・祝融↓寒門・顛頊・玄冥

主人公は「南巢」で王子喬から教示を受けた後、遊行へと出発する。はじめに「羽人に丹丘に仍い 不死の舊郷に留まる（仍羽人於丹丘兮 留不死之舊郷）」とあるように、

昼夜を問わず常に明るい「丹丘」の「羽人」のもとを訪れて「不死の舊郷」に留まる。そして、「朝に髪を湯谷に濯い夕に余が身を九陽に晞かす(朝濯髮於湯谷兮 夕晞余身兮 九陽)」と、東の「湯谷」で髪を洗い、天地の果てで九つの太陽に身を晒し、「飛泉の微液を吸い(吸飛泉之微液兮)」と、「飛泉」で喉を潤す。さらに「南州の炎徳を嘉し 桂樹の冬榮を麗しとす(嘉南州之炎徳兮 麗桂樹之冬榮)」と、南国の火徳や、桂の冬に咲く花を愛でた後、主人公は上昇し、「天闔に命じて其れ闔を開かしむれば 閭闔を排して予を望む(命天闔其開闔兮 排閭闔而望予)」と、天の門を開けさせて天帝の宮殿に入る。そして「朝に軻を大儀に發し 夕に始めて於微闔に臨む(朝發軻於大儀兮 夕始臨乎於微闔)」と、天帝の庭「大儀」を出発し、東方の神山「於微闔」を臨む。この後主人公は「吾れ將に句芒に過らんとす(吾將過乎句芒)」と、東方の神「句芒」のいる所を通り、「太皓を歴て以て右に轉じ(歷太皓以右轉兮)」と、東方の帝「太皓」のいる所を通り過ぎる。続いて「蓐收に西皇に遇う(遇蓐收乎西皇)」とあるように、「西皇」すなわち西方の帝である少皞のもとで、西方の神「蓐收」に遇う。さらに「炎神を指して直ちに馳せ 吾れ將に南疑に往かんとす(指炎神而直馳兮 吾將往乎南疑)」と、「炎神」すなわち南方の九帝である炎帝のもとを指してまっすぐに進み、南方の九

疑山を指す「南疑」へ行こうとする。また「祝融戒めて還衡し(祝融戒而還衡兮)」と、南方の神「祝融」が、お供の者を戒めて車の向きを変えさせる。その後主人公は「節を舒并して以て馳騫し 絶垠に寒門に達さざる(舒并節以馳騫兮 連絶垠乎寒門)」と、速度を速めて地の果て北極の「寒門」まで行き、「顓頊に増氷に従う(從顓頊乎増氷)」と、重なる氷の上で北方の帝「顓頊」に会う。そして「玄冥を歴て以て邪徑し(歷玄冥以邪徑兮)」と、北方の神である「玄冥」のいる所を過ぎて横道に入り、最後には「大人賦」の場合と同じく、この世の外へと去って行く。

このように「遠遊」の遊行経路もまた、序盤は各方角の地名が錯綜して現れるため進路を把握しにくい。しかし途中からは、東・西・南・北の順に四方を移動し、最後に北から超俗的境地へと向かっていることがわかる。

上記のように三者の遊行経路を検討した結果、「離騷」の一度目の遊行と「大人賦」・「遠遊」の序盤の遊行経路はともに、各方角の地名が錯綜した、把握しにくいものであることが明らかとなった。そうした意味では、三者ともにこの部分においては「嚴密な神話的地理觀念」が欠如していると言えよう。しかし、「離騷」の二度目の遊行と「大人賦」・「遠遊」の中盤以降の遊行は、いずれも把握し易い経路を

辿っていた。そこで、その部分について三者を比較してみると、「離騷」と「大人賦」の遊行は、いずれもひたすら西方の方角を目指しており、西域の地名が連続して現れる点において共通している。一方「遠遊」の遊行では、特に西方の地名が連続して現れるということはない。「遠遊」の主人公は、遊行の中盤から終盤にかけて四方を東・西・南・北の順に訪れているため、四つの方角が均等に現れているのである。そしてその四つの方角は、具体的な地名ではなく、その方角の神や帝の名で表されている。すなわち、東方の神である「句芒」と東方の帝である「太皓」、西方の帝である「西皇（少皞）」と西方の神である「蓐收」、南方の帝である「炎神（炎帝）」と南方の神である「祝融」、北方の帝である「颯頊」と北方の神である「玄冥」というように、四方の帝と神の名を用いて経路の方角が示されているのである。これらの点は「遠遊」と「離騷」・「大人賦」の表現上の相違として見逃すことができない。「遠遊」の遊行経路には、他の二作品のものに比べて明らかに規則性を備えた面があり、意識して整えられたような印象を受けるのである。

以上の結果に鑑みる限り、小南氏のように、「大人賦」だけが他の二作品に比べて「厳密な神話的地理観念」を欠いているとは言えないのではないだろうか。遊行の経路に関してではむしろ、「離騷」と「大人賦」との間に共通点が見ら

れ、「遠遊」が他の二作品にはない特殊性を有すると考えられるのである。

(2) 肉体と精神を分離させる観念について

次に、肉体と精神を分離させる観念の有無についてはどうであろうか。「離騷」と「大人賦」に、主人公が天界遊行の際に肉体と精神とを分離させていると考えられるような表現が見られないのは、小南氏の指摘する通りである。一方「遠遊」ではどうか。氏は「遠遊」の遊行の基本的な性格を表すものとして次の四句を挙げる。

意荒忽而流蕩兮 意は荒忽として流蕩し

心愁悽而増悲 心は愁悽として増す悲しむ

神儻忽而不反兮 神は儻忽として反らず

形枯槁而獨留 形は枯槁して獨り留まる

氏によれば、ここでは主人公の「神」つまり魂が遠遊に出発し、抜け殻になった「形」すなわち肉体だけが現世に取り残されると表現されており、「遠遊」の遊行が肉体を現世に遺したままに行う「魂の旅」であるということを示しているという。

ところで、先にも触れたように、「遠遊」の構造は大きく二つに分かれている。主人公が現世における憂苦と登仙への憧れを述べる前半部分と、主人公が実際に遊行に出発す

る様子が具体的に描写される後半部分である。そして小南氏の挙げる四句は、主人公が己の苦しみを吐露する前半部分に属しているのである。したがってこの四句は、魂が肉体から離れてしまう程に主人公の憂苦が甚だしいことを述べているだけであつて、後半部分に描かれる天界遊行とは直接関係がないように思われる。司馬相如の作品とされる「長門賦」には、「遠遊」の「神は倏忽として反らず 形は枯槁して獨り留まる」によく似た「魂は踰佚して反らず 形は枯槁して獨り居る(魂踰佚而不反兮 形枯槁而獨居)」という句が見えるが、これも、憂苦の余り主人公の魂が離れて肉体だけが残されるという文脈で用いられている。「魂」が離れて「枯槁」した「形」だけが残されると述べることによつて、武帝の寵愛を失つた陳皇后の悲哀を強調しているのである。

「遠遊」における遊行の基本的性格は、主人公が現世における憂苦や登仙への憧憬を述べる前半部分よりもむしろ、実際に遊行を行う後半部分にこそ表れているのではないだろうか。そして実際、後半部分の遊行の場面には、精神と肉体の関係を示す次のような表現が見られるのである。

玉色頰以晚顔兮
精醇粹而始壯
質銷鑠以均約兮

玉色は頰として以て晚顔なり
精は醇粹にして始めて壯なり
質は銷鑠して以て均約たり

神要眇以淫放 神は要眇として以て淫放なり

ここでは肉体を表す「玉色」(顔色)と「質」、精神を表す「精」と「神」がそれぞれ別に描かれており、やはり両者を分離してとらえる觀念が存在することが見て取れる。しかしまた同時に、「頰」として以て晚顔なる「玉色」と、「醇粹にして始めて壯」なる「精」、「銷鑠して以て均約」たる「質」と、「要眇として以て淫放」なる「神」は、密接な關係を持つものとして描かれている。なぜなら、艶のある美しい顔色を備えた肉体と、混じりけのない精神、こわばりが解けてしなやかな肉体と、精微で自由な精神とがそれぞれ密接な一対として描写されており、肉体と精神とがともに理想的な状態にある様子が表現されていると解することができる。したがってここからは、肉体を現世に残し、精神のみが遊行する様子を読み取ることができないであろう。

加えて「遠遊」後半部分には、「營魄に載りて登霞し 浮雲を掩めて上り征く(載營魄而登霞兮 掩浮雲而上征)」という表現も見える。この「載營魄」について朱熹は、次のように解釈を試みている。

載、猶加也。營、猶熒熒也。…此言熒魄者、陰靈之聚、若有光景也。霞、與遐通。謂遠也。蓋魄不受魂、魂不載魄、則魂遊魄降而人死矣。故脩鍊之士、必使魂常附

魄、如日光之載月質。魄常檢魂、如月質之受日光。則神不馳而魄不死、遂能登仙遠去而上征也。(載は、猶お加うるのごときなり。營は、猶お發榮のごときなり。：此に發魄と言ふは、陰靈の聚まること、光景有るが若ければなり。霞は、遐と通ず。遠きを謂うなり。蓋し魄魂を受けず、魂魄に載らざれば、則ち魂遊び魄降りて人死す。故に脩鍊の士は、必らず魂をして常に魄に附け、日光の月質に載るが如からしめ、魄をして常に魂を檢り、月質の日光を受くるが如からしむれば、則ち神馳せずして魄死せず、遂に能く登仙遠去して上り征くなり。)(『楚辭集注』卷五「遠遊」)

朱熹の解釈によれば、「營魄」は「發魄」で、魂とともにあつて輝く魄であり、「載營魄」とは、魂がその輝く魄と緊密な状態にあることだという。魂と魄がばらばらになると人は死んでしまう。したがつて、日光と月面の関係のように、常に魂と魄とを緊密な状態に保てば、登仙できるといふのである。

ところで、この「載營魄」は「老子」第十章にも「營魄に載りて一を抱き、能く離るること無からんか。(載營魄抱一、能無離乎。)」のように使われている。この「載營魄」について王弼注は「載は、猶お處のごときなり。營魄は、人の常に居る處なり。(載、猶處也。營魄、人之常居處也。)」

と述べ、「營魄」を人の肉体と見ているようである。また、河上公注は「營魄は、魂魄なり。人は魂魄の上に載り、以て生くるを得。當に愛して之れを養うべし。(營魄、魂魄也。人載魂魄之上、得以生。當愛養之。)」として、「營魄」を「魂魄」と見なし、「載營魄」は人が魂魄に乗つて生きることでと解する。このように、「營魄」を文字通り魄のことと見なすか、魂と魄の両方を指すと見なすかで古来解釈が分かれるようである。

木村英一氏は諸説を検討した結果、「營魄」の「營」を文字通り「めぐる」「とりまく」或いは引伸義の「いとなむ」であるとして、「營魄」は「(自己)をとりまいてゐる肉體」もしくは「生活機能を」となんでゐる肉體「のことであり、「載營魄」は、そうした「生きて動いてゐる肉體に乗ることだと解釈している。また福永光司氏は、「營魄」を朱熹のように「發魄」と見なし、「發」は榮、營と同義で、明るく輝いているさま、もしくはは生き生きとして血色のいいこと。したがつて「發魄」もしくは「營魄」は、活潑な生命活動を営んでいる人間の肉体、生きてゐる体をいう。：「載」は乗ると訓む(『説文解字』)。：要するに「營魄に載る」とは、生きてゐる体をふまえる、肉体の生理に忠実に従ふの意であらう。」と述べる。

結局、「魂」と「魄」の両者が緊密な状態にあることと解

するにせよ、文字通り「魄」のみを指すとして「生きた肉体」と解するにせよ、「營魄」に「魄」の肉体的要素が含まれることに変わりはない。したがって「遠遊」の「營魄」に載りて登霞し、浮雲を掩めて上り征く」もまた、肉体を伴う遊行を描いていると考えられる。

以上に見てきたように、確かに「遠遊」には、精神と肉体を分けてとらえる觀念が表れている。そしてそれは、「離騷」や「大人賦」には見られない「遠遊」の特徴であると言えよう。しかしながら「遠遊」の天界遊行が、小南氏の言うような肉体を現世に残したままに行う「魂の旅」であるとは断言できない。精神と肉体が別物であることを認識した上で、両者とともに自由で理想的な状態に保ったまま登仙する様子が、「遠遊」の中で天界遊行として描かれているように見えるからである。それゆえ、肉体を伴う天界遊行を描いているという点で「離騷」「大人賦」「遠遊」の三作品は共通しているが、精神と肉体を分離してとらえる觀念が表れているという点において、「遠遊」は他の二作品と異なっていると言えるのではなからうか。

(3) 教示者の有無について

最後に、教示者の有無について検討しよう。小南氏によれば、主人公が天界遊行に出発する際、「離騷」と「遠遊」

では、神々や過去の賢者、神仙たちの教えを受けるという定まった手続きを踏んでいるが、「大人賦」ではそうした教示者が登場せず、この点で「大人賦」は楚辭文藝と一線を画すという。

「遠遊」の主人公は、小南氏の言う通り、以下のように王子喬から教えを受けた後、遊行へと旅立っている。

見王子而宿之兮

王子に見えて之れに宿れば

審壹氣之和徳

壹氣の和徳を審かにす

曰道可受兮不可傳

曰く道は受く可くして 傳う可からず

其小無内兮其大無垠

其の小なること内るる無く 其

無滑而魂兮彼將自然

のなを大なること垠り無し 而の魂を滑すこと無くんば 彼

壹氣孔神兮於中夜存

壹氣の孔だ神なる 中夜に於て存す

虚以待之兮無爲之先

虚以て之れを待つは 無爲の先なり

庶類以成兮此徳之門

庶類以て成る 此れ徳の門なりと

聞至貴而遂徂兮

至貴を聞きて遂に徂ぎ

忽乎吾將行

忽乎として吾れ將に行かんとす

「離騷」の主人公は、一度目の遊行に際して「沅湘を濟りて以て南征し、重華に就きて詞を敵べん（濟沅湘以南征兮就重華而敵詞）」とあるように、重華（舜）のもとを訪れ、一方的に過去の王朝の盛衰について己の考えを述べ終えるや否や遊行へと旅立つ。

跪敷衽以陳辭兮 跪きて衽を敷き以て辭を陳ぶれば

耿吾既得此中正 耿らかに吾れ既に此の中正を得たり

馳玉虬以乘鸞兮 玉虬を馳にして以て鸞に乘り

溘埃風余上征 溘として風を埃ちて余れ上征す

このように「離騷」の主人公は、重華から一言も教示や助言を受けることなく、「耿らかに吾れ既に此の中正を得たり」として、唐突に天上へと上つて行くのである。しかし二度目の遊行の前には「蘆茅を索りて以て筵尊し、靈氣に命じて余が爲に之れを占わしむ（索蘆茅以筵尊兮 命靈氣爲余占之）」と、靈氣という人物に遊行の吉凶を占わせる。そして靈氣は、「曰く 勉めて遠逝して狐疑する無かれ 孰れか美を求めて女を釋てん（曰勉遠逝而無狐疑兮 孰求美而釋女）」と、出発を後押しするのであるが、主人公の迷いは払拭されない。そこで主人公は、さらに巫咸という神的存在に伺いを立てる。

欲從靈氣之吉占兮 靈氣の吉占に従わんと欲すれども

心猶豫而狐疑 心 猶豫して狐疑す

巫咸將夕降兮 巫咸將に夕べに降らんとし

懷椒糈而要之 椒糈を懷きて之れを要む

百神翳其備降兮 百神は翳いて其れ備く降り

九疑續其並迎 九疑は續として其れ並び迎う

皇剡刻其揚靈兮 皇として剡刻として其れ靈を揚げ

告余以吉故 余に告ぐるに吉故を以てす

巫咸はこの後、遠逝して探し求めれば、主人公にも必ず良い補佐者が見つかるという意味を込めて、伝説の王者と補佐者との出会いの例を列挙し、靈氣と同じように主人公の出発を促す。そして彼らの言葉に漸く意を決した主人公は、遂に二度目の遊行に出発するのである。

和調度以自娛兮 調度を和して以て自ら娛み

聊浮游而求女 聊か浮游して女を求めん

及余飾之方壯兮 余が飾の方に壯なるに及び

周流觀乎上下 周流して上下を觀ん

靈氣既告余以吉占兮 靈氣既に余れに告ぐるに吉占を以てし

歷吉日乎吾將行 吉日を歴びて吾れ將に行かんとす

折瓊枝以爲羞兮

瓊枝を折りて以て羞と爲し

精瓊靡以爲糧 瓊靡を精げて以て糧と爲す

靈氣や巫咸といった、主人公に助言を与える者が現れる

という点では、確かに小南氏の言うように「離騷」と「遠遊」は共通しているようである。しかしながら、主人公に對する教示者をめぐることは、より重要な視点が存在すると思われる。すなわち、「離騷」の主人公は、重華や巫咸から教示を受けることによつて天界遊行ができるようになるわけではなく、元来自らの力で遊行する能力を有しているという点である。靈氣や巫咸の助言も、単に出発への迷いを払拭するためのものであつて、最終的に主人公は自らの意思と能力で遊行へと出発するのである。一度目の出発の際の「耿らかに吾れ既に此の中正を得たり」という言葉や、二度目の出発の際の「余が節の方に壯なるに及び 周流して上下を觀ん」という口吻からも、主人公の意思や己の資質に對する絶対的自信が窺われよう。

そして、天界遊行を行う能力を元來持ち合わせているという点は、「大人賦」の主人公も同様であつて、彼もまた誰の教示も受けず、次のように作品冒頭から己の力だけで遊行に出発しているのである。

悲世俗之迫隘兮

世俗の迫隘なるを悲しみ

掲輕舉而遠遊

掲りて輕舉して遠遊す

垂絳幡之素蜺兮

絳幡の素蜺を垂れ

載雲氣而上浮

雲氣に載りて上浮す

一方、「遠遊」の主人公は作品冒頭部分において、何者か

に頼らなければ遊行を行うことができない自らの非才を嘆いている。

悲時俗之迫隘兮

時俗の迫隘なるを悲しみ

願輕舉而遠遊

輕舉して遠遊せんと願うも

質菲薄而無因兮

質菲薄にして因る無ければ

焉託乘而上浮

焉くにか託乘して上浮せんや

また「遠遊」において、赤松子や韓衆といった古の登仙者に憧れる主人公は、登仙の方法を伝授してくれる師を求めるのであるが、その際「軒轅は攀援す可からず 吾れ將に王喬に從いて娛戲せんとす(軒轅不可攀援兮 吾將從王喬而娛戲)」と述べる。「軒轅」とは黄帝のことであり、この句は「史記」封禪書に見える黄帝昇天の伝説を典故としていていると思われる。「軒轅」すなわち黄帝を乗せた龍にしてみついた群臣たちのように、黄帝にすがつて天に上ることはできないのだ、という主人公の言葉からは、彼が「離騷」や「大人賦」の主人公と異なり、資質や社会的地位に恵まれない人物であることが読み取れるのではないだろうか。

最終的に「遠遊」の主人公は「至貴を聞きて遂に徃き忽乎として吾れ將に行かんとす」とあるように、王子喬の貴い教えを受けた結果、はじめて天界遊行を行うことが可能となる。これらの点から、主人公の資質や社会的地位に關して、「離騷」・「大人賦」の二作品と「遠遊」との間に重大

な相違があることが窺われるのである。

四 比較のまとめ

以上、「離騷」を基準として小南氏が提示した、「遠遊」と「大人賦」の間にある三つの相違点について検討を加えつつ、三作品の天界遊行を比較した。その結果は以下のよう
にまとめられるだろう。まず第一に、「遠遊」の天界遊行は、
西方に偏ることなく東西南北の方向全てをほぼ均等にめぐ
っている点、それぞれの方向が四方の帝と神の名で表さ
れている点で、他の二作品と異なる。そしてこのことから、
「遠遊」の経路は「離騷」・「大人賦」のそれを参考に、意識
的に整えられたものではないかと想像される。第二に、
精神と肉体とを分離してとらえる觀念が、「離騷」「大人賦」
の天界遊行には表れていないが、「遠遊」には顕著に表れて
いる。ただし、これは「遠遊」の主人公が肉体を置き去り
にして、精神のみの遊行を行っていることを意味するわけ
ではない。精神と肉体が別物であることを明確に意識した
上で、両者を理想的な状態で緊密に保つたまま遊行し、登
仙することが重要視されているようなのである。第三に、主
人公の資質という点に関して「遠遊」は他の二作品と大き
く異なる。「離騷」と「大人賦」の主人公は、独力で天界遊

行を行うことのできる資質をはじめから有しているの
であるが、「遠遊」の主人公はそのような資質に恵まれず、王子
喬から教示を受けて漸く天界を遊行する力を獲得する。ま
た、自らの非才を嘆く点や、社会的地位が低い人物である
と思われる点も「離騷」や「大人賦」の主人公には見られ
ない特徴である。

このように、いずれの点においても「遠遊」が「離騷」・
「大人賦」の二作品と大きく異なる特徴を持つことが明らか
になった。つまり「大人賦」の天界遊行と「遠遊」のそれ
との間に差異が存在するのは確かであるが、それは小南氏
の指摘するように、「離騷」・「遠遊」と「大人賦」との間に
あるのではなく、むしろ「離騷」・「大人賦」と「遠遊」と
の間に存在すると判断されるのである。小南氏は「離騷」と
「遠遊」とを宗教的実修を基礎に持つ南方の遠遊文藝として
一括りにし、「大人賦」を、そうした宗教的実修を基礎に持
たない「北方の宮廷文藝」として区別する。しかしながら、
「離騷」・「大人賦」と「遠遊」との間に差異が存在するとい
うここでの検討の結果に鑑みるならば、これらの作品の関
係を再度とらえ直す必要があるのではないだろうか。

おわりに

前節における小南説の検討を通して見えてきたのは、「離騷」・「大人賦」の天界遊行に対する「遠遊」のそのの特異性であった。では、「遠遊」と「離騷」・「大人賦」との間に存在するこうした差異は、何に由来しているのだろうか。それぞれの作品が、天界遊行モチーフを用いて描写するものに注目してみると、「離騷」は王者たらんとする主人公を、「大人賦」は「帝王の憊意」を、そして「遠遊」は神仙修行者の登仙を、それぞれ描写するために天界遊行モチーフを用いていることがわかる。天へと飛翔する王者の伝説を背景として生まれ、かつては王者にのみ可能とされた天への飛翔は、やがて王者をイメージさせる天界遊行モチーフとなつて文学作品に取り入れられた。そして、自ら王者たらんとする「離騷」の主人公や、「大人賦」の主人公である帝王を華麗に演出する手段として用いられるようになったと推測される。ところが「遠遊」は、それまで王者だけが独占していた天界遊行モチーフを、一般の個人の登仙を描く手段として用いたと考えられるのである。

「大人賦」が作られた武帝期は、漢の成立以来、政治思想の中心にあつた黄老道をはじめとする道家思想が、儒教の国教化によつてその座を追われた時期でもある。道家思想

はその後、支配者の統治術を説く本来の役割を失つて下野し、個人の処世術や養生術を説くものとして生き延びる一方、神仙思想と結びつき、次第に宗教の様相を帯びていったという。^⑧「大人賦」と「遠遊」の天界遊行の間に存在する差異は、漢初道家思想の役割が、王者の統治術を説くことから、個人の処世術や養生術、ひいては登仙を説くことへと変化していくその過程を反映しているのではないだろうか。そして、もしそうであるならば、やはり両作品の差異は年代的隔たりによるものであると推測されよう。

この推測を裏付けるためには、前漢当時の道家思想の様相や、道家思想と天界遊行モチーフとの関係について考える必要があると思われるが、その際、「淮南子」が重要な手がかりを提供してくれると考えられる。というのも、「淮南子」は儒教が国教化される直前の武帝期に、道家思想を中心とした政治理念を提示する目的で編纂された書であるばかりでなく、その文中に「離騷」から継承した天界遊行モチーフを多用しているからである。加えて、「淮南子」の編纂を命じた淮南王劉安は、「離騷傳」を書いたと「漢書」淮南王伝に見えることから明らかなように、「離騷」に通曉した人物であつた。したがつて「淮南子」からは、当時の道家思想の様相や、道家思想と天界遊行モチーフとの結びつきを読み取ることができると思われる。そして、その

結果を踏まえてさらに「遠遊」の成立年代や「大人賦」との関係論じることとも可能であると考えられるのであるが、この問題に関してはまた稿を改めて検討したい。

注

- (1) 拙論「楚辞『離騷』の天界遊行について」(『東北大学中国語学文学論集 第六／七合併号 二〇〇二年)、「楚辞『離騷』における「上下」と「求索」」(『集刊東洋学』第九一号 二〇〇四年)、「楚辞『離騷』の「求女」をめぐる一考察」(『日本中国学会報』第五七集 二〇〇五年)。
- (2) 以下、楚辞本文の引用には四部叢刊本『楚辞補注』を、王逸注については馮紹祖觀妙齋刊本(台湾藝文印書館景印本)『楚辞章句』を用いた。また、朱熹『楚辞集注』の引用は宋端平乙未刊本に、「大人賦」の引用は百衲本二十四史『史記』司馬相如列伝による。
- (3) 例えば、「遠遊」の初句は「悲時俗之迫阨兮 願輕舉而遠遊」であり「大人賦」冒頭部分に含まれる「悲世俗之迫隘兮 揭輕舉而遠遊」と酷似している。また、「遠遊」の末尾「下崢嶸而無地兮、上寥廓而無天。視儼忽而無見兮、聽愴怛而無聞。超無爲以至清兮、與泰初而爲鄰。」と、「大人賦」の末尾「下崢嶸而無地兮、上寥廓而無天。視眩眠而無見兮、聽愴怛而無聞。乘虛無而上假兮、超無友而獨存。」にはほぼ共通する句が使われている。表現や語彙のレベルでの共通点や類

似点も多い。

- (4) 吳縣朱氏行素草堂刊本『古文辭類纂』卷六六。
- (5) 此篇殆後人仿大人賦而託爲之。其文體格平緩、不類屈子。世乃謂相如襲此爲之、非也。辭賦家展轉沿襲、蓋始于子雲。孟堅。若太史公所錄相如數篇皆其所創爲。武帝讀大人賦、飄飄有凌雲之意。若屈子已有其詞、則武帝聞之然矣。此篇多取老・莊・呂覽以爲材、而詞亦涉於離騷・九章者。屈子所見書博矣。天問・九歌所稱神怪、雖閎識、不能究知。若夫神仙修煉之說、服丹度世之旨、起于燕齊方士而盛于漢武之代。屈子何由預聞之。(『古文辭類纂評点』「遠遊」京師國群録 一社 一九一四年)。
- (6) 游国恩『楚辞概論』(商務印書館 一九三三年)二一〇—二一三頁。「遠遊」を「大人賦」より後出の作品とする意見としては他に、津田左右吉『日本文藝の研究』第十一卷 神懼思想の研究(津田左右吉全集)第十卷 岩波書店 一九六四年)一八六—一八七頁、陸侃如馮沅君『中國詩史』(上)『古代詩史篇三 楚辞』(作家出版社 一九五六年)二二九—三〇頁、藤野岩友『増補巫系文学論』(大学書房 一九六九年)一一三—一六頁、胡小石『遠遊』疏証(『胡小石論文集』上海古籍出版社 一九八二年)九三頁などがある。
- (7) 張宗銘『試論《遠遊》仍當爲屈原所作』(『文学遺產増刊』八輯 一九六一年)、郝志達『遠遊』與《大人賦》之比較(『中国屈原学会編『楚辞研究』齊魯書社 一九八八年)など。
- (8) 郭沫若氏は「屈原研究」(『沫若文集』第十二卷 人民文学出版社 一九五九年)三六〇頁で独自の意見を述べている。

すなわち、『史記』司馬相如列伝の「臣嘗爲大人賦、未就。請具而奏之。」という文章を根拠として、「遠遊」は「大人賦」の初稿であり、どちらでも司馬相如の作品であるとされている。しかし両作品は内容を全く異にしているため、初稿とその完成作品と見なすことは難しいと思われる。

- (9) 福永光司「『大人賦』の思想的系譜―辭賦の文學と老荘の哲學―」(『東方學報』(京都) 第四一冊 一九七〇年) 一〇九―一〇頁。福永氏以外にも、白川静「楚辭叢説 下」(『立命館文學』二二二号 一九五五年)、竹治貞夫「楚辭研究」楚辭の文學―その詩的形態の考察―下篇 楚辭の構想と主題」第六章「遠遊の成立」(『風間書房 一九七八年) などが「大人賦」を「遠遊」の翻案と見なしている。

- (10) 『楚辭とその注釈者たち』(朋友書店 二〇〇三年) 第三章「楚辭後期の諸作品」二八五―二八八頁、なお、これは『楚辭の思想的的研究』(科学研究費補助金成果報告書 一九九四年) に加筆したものである。

- (11) 注10) 前掲書 小南一郎「楚辭とその注釈者たち」第三章「楚辭後期の諸作品」二八八頁。

- (12) 『淮南子』墜形訓に「縣圃・涼風・樊桐、在崑崙閭闔之中。」「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、是謂大帝之居。」とある。

- (13) 『淮南子』天文訓に「日出于暘谷、浴于咸池、拂于扶桑、是謂晨明。登于扶桑、爰始將行、是謂朏明。」とある。

- (14) 『淮南子』墜形訓に「建木在都廣、衆帝所自上下、日中無

景、呼而無嚮。蓋天地之中也。若木在建木西、末有十日、其華照下地。」、王逸注に「若木在崑崙西極、其華照下地。」とある。

- (15) 『淮南子』原道訓に「昔者、馮夷・大丙之御也、…經紀山川、蹈騰崑崙、排閭闔、淪天門。」と、墜形訓に「西方曰西極之山、曰閭闔之門。」とある。

- (16) 王逸注に「淮南子言、白水出崑崙之山。飲之則不死。」とあるが、現行の『淮南子』にこの文は見えない。

- (17) 王逸注に「閭風、山名也。在崑崙之上。」とある。

- (18) 王逸注に「春宮、東方青帝舍。」とある。

- (19) 王逸注に「天津、東極箕・斗之間、漢津也。」とある。

- (20) 王逸注に「赤水、出崑崙山。」とある。

- (21) 王逸注に「西皇、帝少皞也。」とある。

- (22) 『淮南子』墜形訓に「西北方曰不周之山、曰幽都之門。」と、王逸注に「不周、山名。在崑崙山西北。」とある。

- (23) 『史記集解』に「漢書音義曰、少陽、東極。太陰、北極。邪、度東極而升北極者也。」とある。

- (24) 『史記正義』に「張云、飛泉、谷也。在崑崙山西南。」とある。

- (25) 『史記正義』に「張云、崇山、狄山也。海外經云、狄山、帝堯葬其陽。九疑山、零陵營道縣、舜所葬處。」とある。

- (26) 『史記正義』に「姚丞云、大荒西經云、崑崙之丘、其外有炎火之山、投物輒然。括地志云、弱水有二原、俱出女國北阿儻達山、南流會于國北、又南歷國北、東去一里、深丈餘、闊六十步、非乘舟不可濟、流入海。阿儻達山、一名崑崙山。其

- 山爲天柱。」とある。
- (27) 『史記集解』に「漢書音義曰、總極、葱嶺山也。在西域中也。」とある。
- (28) 『史記集解』に「三危、山名也。」と、『史記正義』に「括地志云、三危山在沙州東南三十里。」とある。
- (29) 『史記正義』に「張云、陰山在大崑崙西二千七百里。」とある。
- (30) 『史記集解』に「漢書音義曰、玄闕、北極之山。寒門、天北門。」とある。
- (31) 王逸注に「丹丘、晝夜常明也。」とある。
- (32) 王逸注に「湯谷、在東方少陽之位。淮南言、日出湯谷、入虞淵也。」とあり、現行の『淮南子』説林訓には「日出湯谷、入于虞淵。」とある。また、洪興祖『楚辭補注』に「湯、音陽。」とある。
- (33) 王逸注に「九陽、謂天地之涯也。」とある。
- (34) 王逸注に「太儀、天之帝庭、習威儀之所處也。」とある。
- (35) 王逸注に「暮至東方之玉山也。爾雅曰、東方之美者、有醫無閭之珣玕琪焉。」とあり、「於微閭」はこの「醫無閭」のことであるとす。
- (36) 『礼記』月令に「孟春之月、…其日甲乙、其帝太皞、其神句芒。」とある。
- (37) 『礼記』月令に「孟秋之月、…其日庚辛、其帝少皞、其神蓐收。」とある。
- (38) 『礼記』月令に「孟夏之月、…其日丙丁、其帝炎帝、其神祝融。」とある。
- (39) 『礼記』月令に「孟冬之月、…其日壬癸、其帝顓頊、其神玄冥。」とある。
- (40) 「長門賦」の当該箇所及び前後の句の原文は以下の通り。「夫何一佳人兮、步逍遙以自虞。魂賒佚而不反兮、形枯槁而獨居。言我朝往而暮來兮、飲食樂而忘人。心慄移而不省故兮、交得意而相親。」(胡克家本『李善注文選』卷十六)。
- (41) 李善注にも「言精魂賒佚、形體枯槁、悲悴之甚也。」とある。
- (42) 『老子の新研究』(創文社 一九五九年) 三〇七〜三二〇頁。
- (43) 『老子』(朝日選書 中国古典選 朝日新聞社 一九九七年) 八九〜九〇頁。
- (44) 黄帝采首山銅、鑄鼎於荆山下。鼎既成、有龍垂胡髯下迎黄帝。黄帝上騎、羣臣後宮從上者七十餘人、龍乃上去。餘小臣不得上、乃悉持龍髯、龍髯拔、墮、墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天、乃抱其弓與胡髯號。
- (45) この点については、注(9)前掲福永論文「大人賦」の思想的系譜―辭賦の文學と老莊の哲學―(一〇六〜一〇七頁)にも指摘がある。
- (46) 内山俊彦「漢初黃老思想の考察(二)」(山口大学文学会誌一四卷第一号 一九六三年)四五〜四八頁、淺野裕「黃老道の成立と展開」(創文社 一九九二年)第三部第十一章「武帝の統治と黃老道の衰退」七〇―頁など。