

## 楚辞「離騷」の天界遊行について

矢田 尚子

### 1. はじめに

近年、『楚辞』は古代宗教、特に巫術の強い影響を受けているとする意見が多く見受けられる。そのいずれもが『楚辞』作品への巫術の影響を指摘するものであることには違いないが、作者屈原が楚国固有の文化である巫術を巧みに取り入れて作品の芸術性を高めたのだとする意見から(1)、『楚辞』自体が巫歌であり、作者屈原自身が巫であったのだとする意見(2)まで、かなりの相違がある。これは、作品に対する巫術の影響がどの程度であるのかという判断がそれぞれ異なるために生じるものであろう。湯漳平氏も指摘しているように(3)、巫術の『楚辞』への影響自体は否定されるべきものではないが、その影響の程度をはかる際には、できる限り客観的な態度で望まねばならない。そのためには、当時の巫術の実体を把握した上で、『楚辞』作品中のどの部分にどのような巫術の影響があるかということについて慎重に判断を下す必要があるだろう。

ところが、中国古代巫術の実体を伝える資料は、それ程多く残されてはいない。そのため、中国以外の地域におけるシャーマニズムを、世界中に普遍的なものであると捉え、中国の古代巫術にも同様の傾向が見られたであろうという推測の下に、そのような巫術が『楚辞』作品に影響を与えているとする見解が現れた。「離騷」研究におけるシャーマニズム論の適用がそれにあたる。

『楚辞』の代表的作品である「離騷」の最も印象的とされる後半部分、即ち「玉虬を馱として以て鸞に乗り、溘として風を埃ちて(4)余れ上征せん。」の句から後に展開される雄大で華麗な天界遊行には、中国古代のシャーマニズムが色濃く反映されていると言われており、今日ではほとんど定説となっている感がある(5)。これは、天上にいる神々と地上にいる人間との意思疎通を図る役割を担った巫覡が、自由に天と地との間を往き来するという巫術が中国古代に存在し、そうした巫術が「離騷」の天界遊行を生み出す母体となったとする考え方である。ところが、中国古代の巫覡が天地の間を往来していたことを明確

に示す資料が存在するのと言え、そうではない。中国古代の巫術に言及した研究を見ても、巫が天地の間を行き来して、神と人との媒介役を果たしていたことを示す資料として従来取り挙げられてきたのは、実は他でもないこの「離騷」に描かれる天界遊行なのである(6)。つまり、「離騷」に影響を及ぼしたとされる巫術の存在を証明するのは「離騷」であるという循環論法的論証がなされていることになり、「離騷」の天界遊行には本当に当時の巫術が投影されていると解釈してよいのだろうかという疑問が生じてくる。そこで小論では、「離騷」の天界遊行と巫覡の活動とを結びつけることが、果たして妥当性を有する考え方であるかどうかを検討したいと思う。

## 2. 本論

### 2-1. 小南氏の天界遊行解釈

日本における『楚辞』研究の中で、「離騷」の天界遊行に対する巫術の影響について最も明確に言及しているのは、小南一郎氏である。小南氏はその著書の中で、「離騷」について次のように述べている。

巫覡たちの神々や祖先の霊との交渉の仕方には、大別して二つの形式がある。一つは神を招き降ろし、巫覡自身が神になりかわって聴衆たちの前で神語を述べるという形を取るもの。・・・もう一つの形式は、巫がエクスタシーの中でみずからの魂を飛ばせて神々の世界を歴訪するものである。巫覡が持つこの二つの方向の技術がどのように組合わさるのか、両者が別の来源を持つのか、とれとも来源を一つにしながそれぞれ社会の中で重点のおかれ方が異なるだけなのか、詳かにしない。ただシャマニズムの本拠とされるアジア大陸の北部では、後者の技術、言い換えれば巫覡の魂のほうが天界に向かって登ってゆく形式が優位を占めるようである。

シャマンは、死者の魂をあの世に送りこみ、あるいは魂が離散して病気になった者の魂を連れ戻すためにエクスタシーの中で天界に登る。聴衆たちを前にして、シャマンは自分は天界のしかじかの場所にあってこれこれの困難と戦っているのだと身振りを交えつつ述べたてる。・・・

「離騷」の後半部分の主題である英雄の天界彷徨は、このような巫覡たちの特殊な技術(体験)に出ることは確かであろう。しかしそのことだけを指摘してもこの作品

の意味が十全に掬われるわけではない。ただ、ありえたであろう巫覡たちの純粋な宗教儀礼を想定し、その儀礼とこの作品の内容との偏差から、この作品を作り上げた人々が英雄の彷徨に託そうとしたものを間接的にうかがうことはできる(7)。

文中に言及があるように、小南氏は、巫覡の魂が天界に昇って行くシャーマニズム技術が、中国古代にも存在したであろうと想定し、「離騷」の天界遊行にはそうした巫覡の技術が反映されていると判断しているのである。小南氏は参考文献欄に、「宗教学的な議論については M. Eliade, *Shamanism-Archaic Techniques of Ecstasy* など、エリアーデの説に依るところが多い。」と述べていることから、「離騷」の天界遊行を解釈するにあたって、宗教学者 M.エリアーデ氏のシャーマニズム論を適用しているものと思われる。そこで、次にそのエリアーデ氏のシャーマニズム論について検討を加えることにする。

## 2-2. エリアーデ氏のシャーマニズム論と巫覡

世界各地には過去から現在に至るまで、様々な形態のシャーマニズムが存在しているが、先に小南氏も述べている通り、シャーマンが超人間的存在と直接接触・交通する方法は大きく「憑依 (possession)」と「脱魂 (ecstasy)」の二つに分類できると言われている。前者はシャーマンがその身に神霊を招き降ろす方法であり、後者はシャーマンの魂が身体を離れて神霊のもとを訪れる方法である。エリアーデ氏はこの両者の関係について次のように述べている。

We were able to find that the specific element of shamanism is not the embodiment of "spirits" by the shaman, but the ecstasy induced by his ascent to the sky or descent to the underworld; incarnating spirits and being "possessed" by spirits are univirsally disseminated phenomena, but they do not necessarily belong to shamanism in the strict sense.(8)

シャーマニズム特有の要素は、シャーマンによる「精霊」の具現ではなく、天への上昇や地下への下降によって引き起こされた「脱魂」なのである。精霊に肉体を与えたり精霊に「憑依」されたりすることは世界中に広く見られる現象ではあるが、これらは必ずしも厳密な意味のシャーマニズムには含まれないのである。

つまりエリアーデ氏によれば、シャーマニズムの本質は天上への飛翔や地下への降下を

伴う「脱魂」であり、「憑依」は世界中に広く見られる現象ではあるが、厳密な意味でのシャーマニズムではないという。従って、「脱魂」を伴わず、「憑依」のみによって行われる神降ろしなどは、厳密な意味でのシャーマニズムではないということになる。彼はまた、「憑依」はシャーマンの魂が「脱魂」して旅をしている間に精霊がその身体に依り憑く現象であり、「脱魂」体験から派生した副次的なものであるとして、以下のように述べている。

It is possible that "possession" is an extremely archaic religious phenomenon. But its structure is different from the ecstatic experience characteristic of shamanism in the strict sense. And indeed, we can see how "possession" could develop from an ecstatic experience; while the shaman's soul ( or "principal soul" ) was traveling in the upper or lower worlds, "spirits" could take possession of his body. But it is difficult to imagine the opposite process, for, once the spirits have taken "possession" of the shaman, his personal ecstasy - that is, his ascent to the sky or descent to the underworld - is halted. It is the "spirits" that, by their "possession", bring on and crystallize the religious experience. In addition, there is a certain "facility" about "possession" that contrasts with the dangerous and dramatic shamanic initiation and discipline.(9)

「憑依」は極めて古い宗教現象であるかもしれないが、その構造は厳密な意味におけるシャーマニズムの特徴である「脱魂」体験とは異なっている。そして実際、我々は「憑依」がどのようにして脱魂体験から展開し得たかを理解することができる。つまりシャーマンの魂（即ち「主靈魂」）が、天上或いは地下の世界を旅している間に、「精霊」は彼の身体に取り憑くことができるのである。しかし、この逆のプロセスを想像することは困難である。何故なら、一旦精霊がシャーマンに「憑依」してしまうと、シャーマン個人の脱魂 - 即ち天界への上昇もしくは地下界への下降 - は停止してしまうからである。そうなると、「憑依」によって宗教的体験をおこし、具体化させるのは「精霊」自体であるということになる。また、「憑依」にはある種の「平易性」が伴い、危険で劇的なシャーマンのイニシエーションや戒律とは著しい相違を示しているのである。

このようにエリアーデ氏が「脱魂」によるシャーマニズムを本質的なものとして重視するのは、彼がその宗教理論の中で、シャーマンの「脱魂」による天への飛翔を、天界の至高神信仰を中心とする古代の宗教的観念体系の残存であると考えているからである。

It is indubitable that the celestial ascent of the shaman ( or the medicine man, the magician, etc. ) is a survival, profoundly modified and sometimes degenerated, of this archaic religious ideology centered on faith in a celestial Supreme Being and belief in concrete communications between heaven and earth.(10)

シャーマン（または呪医、呪術師など）の天界への上昇は、甚だしく変形し、時に退化してはいるが、明らかに、天界の至高神信仰と、天上界と地上界との間の具体的な往来に対する信仰とを中心とした古代の宗教的観念体系が、今日まで残存したものである。

そしてエリアーデ氏は、このような宗教的観念体系は人類に普遍的な現象であると述べる。彼の理論をまとめると以下のようなことになる(11)。

多くの民族の神話に見られる原初的樂園においては、天と地とが接近しており、天上の神々と地上の人間との交流が容易に行われていたのであるが、ある破局をきっかけにこの樂園は失われ、人間と接していた天界の至高神は天空へ遠ざかってしまった。そしてそれ以後、人間は時間と歴史の恐怖に脅かされるようになったのである。シャーマンの呪的飛翔による天への接近は、この失われた天と地との間の通行を一時的に回復するものであり、天界の至高神への信仰を中心とする、始源的な宗教体系の名残なのである。天界の至高神への信仰は、天の持つ実在性、無限性、永遠性に近づきたいという人間の心理を反映したものである。そしてこのような心理は、死の恐怖から逃れられない存在である全ての人間に共通するものである。それゆえ、天界の至高神信仰はかつて世界中に見られた普遍的、根元的なものであり、その名残である「脱魂」によるシャーマニズムもまた人類に普遍的、根元的な現象なのである。エリアーデ氏は以上のように結論づける。

しかし「脱魂」ばかりを重視し、「憑依」とシャーマニズムとの間に楔を打ち込もうとするエリアーデ氏のこのような試みはその後、I.M.ルイス氏によって、根拠のない邪説であると糾弾されている。ルイス氏によれば、エリアーデ氏が利用したものと同じアジア大陸北部の資料に照らしてみる限り、「脱魂」と「憑依」とは通常同時に起こっており、両者を対立的、排他的現象と捉えることは不適切であるという(12)。ルイス氏の分析によれば、北アメリカの多くのインディアン社会では、「憑依」より「脱魂」を重視するが、それ以外の地域では、「憑依」が中心であるか、またはどちらに重きが置かれているかという程度の差はあるものの、「憑依」と「脱魂」とが共存しているというのである(13)。確かに「脱魂」と「憑依」とを比較してみると、一方は人間から神々への働きかけであり、

他方は神々から人間への働きかけであるというように、方向性は逆であるが、人間と神々との交流という点において両者は共通しており、一方が本質的で他方が副次的であるとい概に言うことはできないであろう。また先に見たように、「脱魂」が本質的で「憑依」が副次的であるというエリアーデ氏の判断は、彼の宗教理論を説明するために引き出されたものであって、ルイス氏のように資料を客観的に分析して得た結果ではない。従って「脱魂」と「憑依」とはどちらもシャーマニズム技術として平等に捉えられるべきであろう。

では、『楚辞』に影響を与えた可能性のある中国古代の巫術は、どちらの型に属するものであろうか。中国古代の巫の活動に関する記述は、文献中に散見されるが、巫の特徴については、『国語』楚語下に見られる以下の記述が詳しい。

昭王問於觀射父曰、周書所謂重黎寔使天地不通者何也。若無然、民將能登天乎。對曰、非此之謂也。古者民神不雜、民之精爽不懞貳者、而又能齊肅衷正、其智能上下比義、其聖能光遠宣朗、其明能光照之、其聰能聽徹之。如是則明神降之、在男曰覲、在女曰巫。是使制神之處位次主、而爲之牲器時服。……於是乎、有天地神民類物之官、是謂五官、各司其序、不相亂也。民是以能有忠信、神是以能有明德、民神異業、敬而不瀆。故神降之嘉生、民以物享、禍災不至、求用不匱。及少暉之衰也、九黎亂德、民神雜糅、不可方物、夫人作享、家爲巫史、無有要質、民置於祀、而不知其福、烝享無度、民神同位、民瀆齊盟、無有嚴威、神狎民則、不饒其爲、嘉生不降、無物以享、禍災薦臻、莫盡其氣。顓頊受之、乃命南正重、司天以屬神、命火正黎、司地以屬民、使復舊常、無相侵瀆、是謂絕地天通。(『国語』楚語下)

(昭王觀射父に問いて曰く、周書に謂う所の、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。對えて曰く、此の謂いに非ず。古は民神雜らず、民の精爽にして懞貳せざる者にして、又た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、其の明は能く之を光照し、其の聰は能く之を聽徹す。是の如くんば則ち明神之に降り、男に在りては覲と曰い、女に在りては巫と曰う。是れ神の處位次主を制せしめ、之が牲器時服を爲らしむ。……是に於いてか、天地神民類物の官有り、是を五官と謂いて、各々其の序を司りて、相亂れざるなり。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、敬して瀆さず。故に神之に嘉生を降し、民物を以て享し、禍災至らず、求用匱しからず。少暉の衰うるに及ぶや、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、家いえ巫史を爲し、要質有る無く、民は祀に置しくして、其の福を知らず、烝享に度無く、民神位を同じくして、民は齊盟を瀆し、嚴

威有る無く、神は民則に狎れ、其の爲を<sup>いさぎよ</sup>蠲くせず、嘉生降らず、物の以て享する無く、禍災<sup>しま</sup>薦りに<sup>いた</sup>臻りて、其の氣を盡くすもの無し。顓頊之を受け、乃ち南正重に命じ、天を司りて以て神を<sup>あつ</sup>屬めしめ、火正黎に命じて、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う。)

楚の昭王が觀射父に向かって、『書経』呂刑には、「重黎が天地の通行を断った。」と書かれているが、もしこうした出来事がなかったならば、人間は天に登ることができたのかと問う。觀射父はその問いに対して、「重黎が天地の通行を絶った。」というのはそのような意味ではなく、人々が勝手に祭祀を行って神々と人間との秩序を乱し、厄災を招くことのないように、帝顓頊が重・黎の二官に、天上に属する事柄と地上に属する事柄とをそれぞれ別に司らせたという意味だと答えている。これは、上帝が重黎に命じて天地の通行を絶たせたという『書経』呂刑の記述を、神と人との交渉である祭祀は、王室の管理下に行われてこそ社会の秩序が保たれるという内容に、觀射父が読み替えたものであるが、注目すべき箇所は、ある一定の条件を備えた人物に「明神」が「降」り、そうした人物が「巫」「覡」と呼ばれたという記述である。つまり、その身に神を降ろすことができるかどうか、巫覡と巫覡でない人間とを分ける指標となっていると考えられるのである。『国語』楚語下のこの記述から見る限り、中国古代の巫覡は、自らの身に神を呼び降ろす「憑依型」の範疇に属するものであると見なしてよいであろう。

ところで、エリアーデ氏の広大な研究領域の中には、当然のことながら中国も含まれている。彼もまた、中国古代のシャーマニズムに言及する際、『国語』楚語下のこの記述を引用している。

That magical flight and fantastic journeys through the universe were, for the Chinese, only plastic formulas to describe the experience of ecstasy is shown by the following document, among others. The *Kuo yu* relates that King Chao ( 515- 488 B.C. ) one day said to his minister: "The writings of the Chen dynasty state that Chung-li was actually sent as an envoy to the inaccessible parts of heaven and earth; how was such a thing possible? ... Tell me whether there be any possibility for people to ascend to Heaven?" The minister explained that the true meaning of this tradition was spiritual; those who were upright and could concentrate were able to rise to higier spheres and descend into the lower, and distinguish there the things which it would be proper to do ... Being in this condition, intelligent *shen* descended into them; if a *shen* thus settled in a male person, this was called a *hih*, and if it settled in one of

the other sex, this was called a *wu*. As functionaries, they regulated the places for the seats of the gods ( at sacrifices ) , the order of their tablets, as also their sacrificial victims and implements, and the ceremonial attires to be worn in connection with the season."

This seems to indicate that ecstasy - which induced the experiences that were expressed as "magical flight", "ascend to heaven", "mystical journey", and so on - was the *cause* of the incarnation of the *shen* and not its *result*; it was because a man was already able to "rise to higher spheres and descend into the lower" ( that is, ascend to heaven and descend to hell ) that "intelligent *shen* descend into" him.(14)

宇宙を駆ける呪的飛翔や幻想的な旅行が、中国人にとって、脱魂体験を表現する単なる決まり文句にすぎなかったことは次のような記録からもうかがい知ることができる。『国語』には以下のように述べてある。「昭王がある日側近の大臣に言った、「周朝の記録には、重黎が使節として天界と冥界の、人が近づき難い場所に派遣されたとあるが、果たしてそんなことが可能だろうか。・・・人間が天に昇る何らかの可能性はあるか否かを我に告げよ」と。大臣はこの伝承の真の意味は精神的なものだと説明した。高潔な、自己統制力のある人間は、天上界に昇ったり、地下界に降りたりでき、そこでなすべき正しい事を識別することができる。・・・そのような条件を充たした人間には、聡明な神が彼らの中に降りて行く。神が男に降臨すればそれは覡 (*hih*) と呼ばれ、女に降臨すればそれは巫 (*wu*) と呼ばれた。彼らは役人として、神々の座する (供儀儀礼における) 場所、主<sup>かたしろ</sup>の順序とともに、供儀用の犠牲と道具、その季節にかなった祭服などを定めていた。」

このことは、脱魂(「呪的飛翔」、「昇天」、「神秘的な旅」などと表現される体験を引き起こした)は、神と一体となる原因であって、結果ではなかったということの意味する。ある人間に「聡明な神が降臨した」のは、彼がすでに「上界に昇り、下界へ降ること」(即ち、天界への上昇や冥界への下降)ができたからこそなのである。

エリアーデ氏は、脱魂現象が本質的で、憑霊現象は副次的であるという彼自身の見解が、中国においても当てはまることを説明するために、『国語』楚語下の記述を紹介している。ここで彼が参照しているのは、J.J.M.デフロート氏の著書である。デフロート氏は著書中の、中国の巫覡について述べた章において、『国語』楚語下の、本論で問題としている部分を引用し、翻訳しているのであるが(15)、明らかに誤訳と思われる箇所が存在する。そのため、このデフロート氏の訳に依ったエリアーデ氏は、『国語』楚語下の文意を正しく理解できず、最終的に誤った結論に達してしまったと考えられる。誤訳と思われる箇所



は2つある。まず、「重黎寔に天地をして通ぜざら使むとは何ぞや」を「重黎が使節として天界と冥界の、人が近づき難い場所に派遣されたとあるが、果たしてそんなことが可能だろうか」として、上帝が重黎に天地の通交を絶ち切らせたという『書経』の記述を、重黎が天界と冥界に使わされたと解し、明らかに昭王の質問の意味を取り違えている。次に、巫覡となる者の条件を述べた「其智能上下比義」という部分を「(高潔な、自己統制力のある人間は、) 天に昇ったり、地下界に降りたりでき、そこでなすべき正しい事を識別することができる」と解しているが、「其智能上下比義」と「其聖能光遠宣朗」とは対になっており、主語はそれぞれ「其智」と「其聖」であって、「能上下比義」と「能光遠宣朗」は、「其智」と「其聖」がどのようなものであるかを表す述語である。エリアーデ氏のように「其智能上下比義」の「上下」を、巫覡となる人物が「天に昇ったり地下界に降りたりする」行為と解するには無理があると思われる。では、巫覡の条件とされるこの「其智上下比義」はどのように解釈するのが適当であろうか。

まず「上下比義」の「比義」についてであるが、『国語』には問題箇所を含めてこの語が全部で三カ所に見える。

①晋語七に見える、祁奚が自分の子を軍尉に推薦する場面での祁奚の言葉。

臣請、薦所能擇、而君比義焉。(臣請うらくは、能く擇ぶ所を薦むるに、君比義せんことを。)

②楚語上に見える、太子に対する教育について説く申叔時の言葉。

教之訓典、使知族類、行比義焉。(之に訓典を教え、族類を知りて、比義を行わしむ。)

③楚語下に見える、巫覡となる人物に備わる能力について述べた言葉。

其智能上下比義、其聖能光遠宣朗、其明能光照之、其聰能聽徹之。(其の智は能く上下に比義し、其の聖は能く光遠に宣朗にして、其の明は能く之を光照し、其の聰は能く之を聽徹す。)

韋昭注は、①の「比義」については、「比は、比方なり。義は、宜なり。」として、義をくらべるという意味にとっている。②については、『論語』里仁篇の「子曰く、君子の天下に於けるや、適無く、莫無く、義に之れ與に比しむ。」と同様に解し、「比義とは、義に之れ與に比しむなり。」として、義に比しむという意味にとっている。問題の③については、ただ「義は、宜なり。」とあるのみで、「比」についての注がないため、ここでの「比

義」の意味を明確にすることは難しい。

王引之は『経義述聞』において(16)これらの章昭注に異を唱え、「義は當に讀みて儀と爲すべし。『説文』に曰う、儀は、度なり、と。比義なる者は、比べて之を度<sup>はか</sup>るなり。」とし、照らし合わせて考えるという意味に解している。そして、①は「願わくは君比べ度りて之を行わんことを」、②は「事の族類を知りて用て其れ比べ度ら使む」、③は「巫の智は能く上下に比べ度りて以て神に事う」という意味であると述べている。③に関して言えば、物事を照らし合わせて考えるには、様々な物事に博く通じていることが必要であるため、「智」の内容を言うものとして、「義をくらべる」や「義にしたしむ」よりも相応しい解釈であると思われる。実際、『国語』楚語下と『尚書』呂刑の「絶地天通」をともに古代中国における天地分離の神話として論じている D.ポッド氏もまた、「比義」を同様に解釈している。ポッド氏の訳は以下の通りで、欧米の研究者たちが、『国語』のこの部分を引用する際に、多く依拠していることから、広く受け入れられた解釈であると思われる。

Anciently, humans and spirits did not intermingle. At that time there were certain persons who were so perspicacious, single-minded, and reverential that their understanding enabled them to make meaningful collation of what lies above and below, and their insight to illumine what is distant and profound. Therefore the spirits would descend into them. The possessors of such powers were, if men, called *xi* 覡 ( shamans ), and, if women, *wu* 巫 ( shamanesses ).(17)

昔は、民と神霊とが混在してはいなかった。当時、ある特定の人々がおり、彼らは明敏で二心無く、敬虔であったため、上方や下方にある物事を正しく照合できる知識と、遠く離れたものや深奥なものを照らし出せる洞察力を持つことができた。それゆえ、神霊はその人に降った。そのような能力を持つ者のうち男性を覡（男性シャーマン）、女性を巫（女性シャーマン）と称した。

次に「上下比義」の「上下」についてであるが、『周礼』春官・家宗人「凡そ以て神仕する者は、三辰の法を掌り、以て鬼神に<sup>はか</sup>猶りて之が居を示し、其の名物を辨ず。」の鄭玄注に『国語』楚語下のこの巫覡に関する部分が引かれており、賈公彦はそれを解説して以下のように言う。

国語曰以下者、欲見巫能制神之處位者心由精爽之意。云精爽不攜貳者、言其專一也。云上下比義者、上謂天神、下謂地神、能比方尊卑大小之義。言聖能通知神意。云神明

降之者、正謂神來降於其身。(『国語』に曰う以下は、巫の能く神の處位を制するは心精爽に由るの意を見わさんと欲す。精爽にして攜貳せずと云うは、その專一なるを言うなり。上下に比義すとは、上は天神を謂い、下は地神を謂い、能く尊卑大小の義を比方す。聖にして能く通じて神意を知るを言う。神明之に降るとは、正に神の其の身に來降するを謂う。)

これによれば、「上下」は天神・地神を指すことになるが、『国語』に見られる「上下」の語を検討してみると、「上下」のみで天神・地神を指すものは見あたらず、天地の神々を指す場合には「上下庶神」、「上下神祇」と言っているため、ここの「上下」は、天地を指しているのではないかと思われる。「上下」にはこれ以外にも君臣や身分の上下関係など多くの意味がある。そこで『国語』の中に「上下比義」と類似した表現を探してみると、以下のような例が挙げられる。

④周語下に見える、氾濫して王宮に迫った河川を堰き止めようとする靈王を諫める太子晋の言葉。

度之天神則非祥也。比之地物則非義也。類之民則則非仁也。方之時動則非順也。咨之前訓則非正也。觀之詩書与民之憲言則皆亡王之為也。上下議之、無所比度。王其凶之。  
(之を天神に度れば、則ち祥に非ず。之を地物に比ぶれば、則ち義に非ず。之を民則に類えば、則ち仁に非ず。之を時動に方ぶれば、則ち順に非ず。之を前訓に咨れば、則ち正に非ず。之を詩書と民の憲言とに觀れば、則ち皆亡王の為なり。上下に之を議るに、比べ度る所無し。王其れ之を凶れ。)

⑤晋語八に見える、范宣子に向かって、境界争いの解決法を警祐に問うことを勧める叔向の言葉。

警祐実直而博。直能端辨之、博能上下比之。(警祐は実に直くして博し。直ければ能く端しく之を辨じ、博ければ能く上下に之を比ぶ。)

④では、太子晋は、天神・地物・民則・時動・前訓など為政者の則るべきものを「上下」という言葉で総括し、王者の行動は本来これらに照らし合わせ、全てに適っているべきであるのに、靈王が行おうとしていることはこれら全てに反すると述べている。また⑤では、警祐という人物は公平無私であるため物事を正しく判断でき、また博識であるため物事をよく上下に照らし合わせて考えることができると言っている。人物の知識が博いことを述

べている点で、楚語下の「其智上下比義」と共通している。先に引いた『経義述聞』でも「義と比とは意相近し。故に比と言いて以て義を兼ねるべし。『晋語』に、能く上下に之を比ぶ、と云うは是なり。」として、⑤「能上下比之」と③「能上下比義」との表現の共通性を指摘している。④に鑑みれば、⑤の「上下」もまた天地の間に存在するあらゆる物事や法則を指しており、これらに照らし合わせて物事を判断することを「上下比之」と言っているのだと考えられる。『楚辞』の「九歌」とシャーマニズムとの関係を論じた A.ウエイリー氏も、著書の中で『国語』楚語下のこの部分を引用しているが、彼もまた「上下」に関してほぼ同様の解釈をしている。

The shaman, according to this text, is a person upon whom a Bright Spirit has descended, attracted to him because he is particularly vigorous and lively, staunch in adherence to principle, reverent and just; so wise that in all matters high and low he always takes the right side, so saintly (*sheng*) that he spreads around him a radiance that reaches far and wide...(18)

この書（『国語』）によれば、シャーマンとは明神がその身に降った人物であるが、彼は特に生命力に満ちあふれ、固く信条を守り、敬虔、公正であり、上方や下方にあるあらゆる物事の中から正しいものを区別できる知識を持ち、広く遠くまで達する光輝を発することのできる聖徳を持ち・・・だから明神は彼に引き寄せられるのである。

以上の考察をまとめると、『国語』楚語下の③「其智能上下比義」は、「天地間のあらゆる物事や法則に照らし合わせて考えることのできる広い知識を持つ」と解釈することができよう。これはある人物が博識であることを言う一般的な表現であって、特に巫覡と天神・地神との関係を言うものではないと判断される。楚語下は③の一句に続いて、「そのような博い知識と、広く遠くまで物事をあまねく明らかにすることのできる聖徳、物事をはっきりと見極められる目の良さと、物事をよく聞き取ることのできる耳の良さを備えた者には明神が降り、巫覡と呼ばれる」という。つまり、「其智能上下比義」だけでは、エリアーデ氏のように「天に昇ったり、地下界に降りたりでき、そこでなすべき正しい事を識別することができる」と解釈することは不可能なのである。エリアーデ氏は更に、『国語』楚語下のこの部分を引用して、「ある人間に「聡明な神が降臨した」のは、彼がすでに「上界に昇り、下界へ降ること」（即ち、天界上昇や冥界下降）ができたからこそなのである。」という結論を導き出し、それによって「憑依」が「脱魂」から派生した二次的なものであ

るという主張を裏付けようとしているのであるが、「上下」が「天界上昇や冥界下降」を指すのでない以上、必然的にこの主張は成り立たないことになる。『国語』楚語下の問題の箇所では、巫覡の「憑依」について語っているのみであって、「脱魂」については一言も触れていない。さらに、経書や先秦諸子の書を検する限り、それらに記された巫覡の活動には、「憑依」をはじめとして乞雨・祓禳・占夢・予言・祭祀・医術などが見られるが、「脱魂」による天界への飛翔を思わせるような記述は見出せないように思われる。

「脱魂」こそが普遍的、根源的なシャーマニズムの本質であるというエリアーデ氏のシャーマニズム論は、以上のように少なくとも中国においては、文献に確たる根拠を求め難いものであることが明らかになった。従って、エリアーデ氏のシャーマニズム論を適用し、中国古代にも「脱魂」巫術が存在したはずであると推測し、その推測の下に、「離騷」の天界遊行はその影響を受けたものであるとする小南氏の見解には、検討の余地があるのではないかと思われる。

### 2-3. D.ホークス氏の天界遊行解釈

王逸本『楚辞』十七巻を完訳した D.ホークス氏は、その著書の総序において、シャーマニズムと「離騷」との関係について独自の見解を述べているが(19)、彼もまた、「離騷」を始めとする『楚辞』諸作品の天界遊行にはシャーマニズムが色濃く反映されているとする説をとり、次のように述べている。

Curiously enough, the Chinese secular poet's most fruitful borrowing from the shaman, the spirit journey or 'flight', is something we hear little about in accounts, whether ancient or modern, of Chinese shamans, though it is often the first thing we are told about shamans in other parts of the world.

極めて奇妙なことに、この中国における不朽の名作を残した詩人が、シャーマンから効果的に借用しているにも関わらず、魂の旅、すなわち「飛翔」については、古代・近現代を問わず、中国のシャーマンに関する説明の中では、ほとんど耳にすることはない。しかし、世界の他地域のシャーマンについて我々がまず聞かされるのは、この「飛翔」であることが多いのである。

そこで、ここではこのホークス氏の説について考察を加えることにする。彼はまず、シ

シャーマニズムの例として、十七世紀の満州の女シャーマン（ニシャン・シャーマン）の物語を挙げる。彼女は遺族から死者の魂を連れ戻すことを依頼されて、死者の国を訪ねる旅に出かけるのであるが、ホークス氏は、中国の巫もこれと同様の活動を行っていたとして、次のような例を挙げる。ただここで注意しておかなければならないのは、そのいずれの例においても、それは巫が自ら「脱魂」して旅に出かけて行くという性質のものではないことを、氏が併せて指摘しているということである。

『楚辞』の「招魂」や「大招」において巫は、靈魂に向かって呼びかけ、戻ってくるよう説得するが、巫の方から靈魂を探し求めて出かけて行くという行動には出ていない。また、漢の武帝の時の巫も、靈魂を身に「憑依」させてはいるが、自ら「脱魂」して神靈を捕まえに行くということはない(20)。白居易の「長恨歌」には、玄宗皇帝の命を受け、死んだ楊貴妃の魂を探して天地間を巡る人物が登場するが、彼は巫ではなく道士である(21)。『楚辞』の「九歌」でも、全体として巫は地に足をつけたまま、神に向かって降りてくるよう呼びかけているだけのようである。さらに、『莊子』に描かれている飛翔は、巫ではなく、道家の理想人によるものである(22)。そして伝説の中で、「離騷」の主人公のように龍の牽く車に乗り、神々や神鳥・神獣を従えて堂々と天空を行くのもまた巫ではなく、黄帝のような聖王である(23)。このように、ホークス氏自身が中国におけるシャーマニズムの例として挙げたものは、いずれも、巫が「脱魂」して天界を旅行するという典型にあてはまらなくなってしまう。そこで、彼は改めてシャーマンの一般的な特徴を以下のような5点にまとめて、中国の巫をシャーマンと見なすことが適切であるか否か確認を行う。

- (1) シャーマンは魂に関する専門家である。
- (2) シャーマンはしばしば巫病に罹った結果、シャーマンとしての能力を得る。
- (3) シャーマンは「脱魂」によって自らの魂を靈的世界へと旅立たせることができる。
- (4) シャーマンはしばしばシャーマンの祖先や始祖から教えを受ける。
- (5) 太鼓や舞踊はシャーマンが自ら「脱魂」の状態に入るために必要なものである。

ホークス氏は、これらの個々の特徴が実際に中国の巫に当てはまるかどうか逐一検証してはいないのであるが、いずれも中国の巫にも共通する特徴であると見なし、巫にシャーマンの訳語を当てることはやはり適切であるという結論を下す(24)。そして、先に述べた巫の活動の中に「脱魂」による飛翔が見られない理由について、独自の仮説を立てる。巫は元来、様々な技術や知識を独占していたが、その力が衰え、地位が低くなるとともに、かつて巫が果たしていた役割が、他者に取って代わられるという現象が起きた。そして、

巫が行っていた天空への飛翔もまた、他者が代わりに行うようになったというのである。

The fairy men or Perfecti of Zhuang Zi and the *fang-shi* or wizards who flew through the air, scouring the universe in search of an emperor's lost favourite, were, we may be sure, performing what, in an earlier age, had been part of the stock-in-trade of the *wu*. A later age, unable to see any connection between the illiterate witch-doctors who ministered to the needs of credulous villagers and the majestic beings who in days gone by had charioted across the firmament attended by troops of subservient gods and spirits, attributed the exercise of such supernatural potency to legendary kings or mythological heroes.

天空へと飛翔したり、皇帝の死んだ愛妃の魂を探して天地を駆け巡ったりする『莊子』の理想人や方士たちは、昔の巫の十八番の一つであった行為を演じているのではないだろうか。時代が下り、だまされやすい村人の必要に応える無学のまじない師に落ちぶれてしまった巫と、かつて神々や神霊から成る隊列を従えて天空を旅していた存在とを結びつけて考えることができなくなった。その結果、このような超自然的能力は、伝説上の王や神話の中の英雄に帰せられるようになったのである。

以上のように仮定した後、ホークス氏は更に、本来中国の巫が「脱魂」によって行っていた天への飛翔は、乞雨を目的としたものであったと推測する。そして、神々を引き連れて天空を飛翔する行為は、巫が自然神たちを自在に操って雨を降らせる力を得るための手段であった可能性を示唆する。

Rain-making may have been the original purpose of the Chinese shaman's 'flight'. In order to manipulate natural forces like wind and rain, it would have been necessary to win mastery over the nature gods who controlled them. The majestic aerial progress through the heavens with gods and spirits in attendance as described in *Li sao* and other poems may have been the way in which this mastery was obtained.

乞雨は、「飛翔」の目的として中国のシャーマンに特有のものであろう。風や雨などの自然の力を操るためには、それらを統御する神々に対して支配力を持たなくてはならない。「離騷」その他の作品に描かれているような、神々や神霊を従えて堂々と天界へ昇るといった行為は、そうした支配力を獲得する手段であったのかもしれない。

そして、ホークス氏によれば、巫による乞雨という天界遊行本来の目的は早くに失われ、

「離騷」の作者の念頭からもそうした観念は全く消え失せているが、古い記憶は無意識のうちに作品に反映されているのだという。

In *Li sao* the spirit journey is an allegory and the idea of rain-making must in any case have been far from the poet's mind; nevertheless, lingering traces of a rain-making ritual are unintentionally preserved in it. The poet's cortège includes clouds, rainbows and the gods of rain, wind and thunder, all of which a rain-making shaman would need to have at his command, and his chariot is drawn by flying dragons, which in Chinese tradition have always been associated with clouds and rain.

「離騷」では、魂の旅は象徴となっており、乞雨の観念は詩人の念頭から消え去ってしまっているはずである。それにもかかわらず、乞雨儀式の痕跡は無意識的に作品の中に残されているのである。詩人の率いる隊列には、雲や虹、雨や風や雷の神といった、乞雨を行うシャーマンが支配下に入れるべきものたちが含まれており、また彼の車は、空飛ぶ龍に牽かれているが、龍は、中国において伝統的に、雲や雨と常に関わりの深い動物である。

このようなホークス氏の見解は興味深いものである。しかし、巫が天空へと飛翔し、自然界の神々を操って雨を降らせる乞雨祭祀が存在したことを裏付ける根拠は何一つ挙げられていない。そこで文献の中に、彼が言うような乞雨祭祀を指し示すものがあるかどうか、巫の乞雨に関する記載を探してみると、以下のようなものが見られた。

司巫掌巫之政令。若國大旱則帥巫而舞雩。（『周礼』春官・司巫）

（司巫は巫の政令を掌る。若し國大旱すれば則ち巫を帥いて舞雩す。）

女巫掌歲時祓徐、鬻浴、早暎則舞雩。（『周礼』春官・女巫）

（女巫は歲時の祓徐、鬻浴を掌り、早暎すれば則ち舞雩す。）

夏大旱。公欲焚巫尪。臧文仲曰、非早備也。脩城郭 貶食省用、務穡勤分、此其務也。巫尪何爲。天欲殺之、則如勿生。若能爲早、焚之滋甚。（『春秋左氏伝』僖公二十一年）  
（夏、大旱す。公巫尪を焚かんと欲す。臧文仲曰く、旱の備えに非ざるなり。城郭を脩め、食を貶し用を省き、穡に務め分に勤む、此れ其の務めなり。巫尪何をか爲さん。天之を殺さんと欲すれば、則ち生ずること勿きに如かんや。若し能く旱を爲さば、之



を焚かば滋々甚だしからん、と。)

歳旱。穆公召縣子而問然。曰、天久不雨。吾欲暴尪而奚若。曰、天久不雨而暴人之疾子虐。母乃不可與。然則吾欲暴巫而奚若。曰、天則不雨而望之愚婦人、於以求之、母乃已疏乎。(『礼記』檀弓下)

(歳旱す。穆公縣子を召して問然。曰く、天久しく雨ふらず。吾尪を暴さんと欲するに奚若、と。曰く、天久しく雨ふらずして人の疾子を暴すは虐なり。乃ち不可なること母からんか、と。然らば則ち吾巫を暴さんと欲するに奚若、と。曰く、天則ち雨ふらずして愚婦人に之を望むは、以て之を求むるに於いて、乃ち已だ疏なること母からんか、と。)

このように文献の中には、ホークス氏の想い描くような、神々を行使して雨を降らせる勇ましい巫の姿は微塵も残されていない。『周礼』によれば、巫は旱魃の際、乞雨のための舞を舞う役割を担っていた。また、『春秋左氏伝』や『礼記』には、乞雨のために火炙りにされたり、太陽に曝されたりする哀れな巫の存在が記録されているのである。

たとえホークス氏の言うような巫術が、かつては存在していたと仮定するにしても、それは遙か昔に消滅し、文献上にその痕跡もとどめていない程である。それにもかかわらず、忘れ去られた太古の乞雨巫術が、戦国時代後期の作とされる「離騷」に大きな影響を与えているとは考え難いのではないだろうか。

小南氏とホークス氏の共通点は、シャーマニズムはあらゆる地域や時代を通して普遍的なものであり、そこには必ず「脱魂」による飛翔が含まれているはずであるという先入観を持って「離騷」の天界遊行を見ていることであろう。このようなシャーマニズム観にとらわれずに天界遊行を眺めてみると、「離騷」の新たな側面が見えてくるのではないだろうか。

#### 2-4. 天界遊行を生み出したもの

巫術が「離騷」の天界遊行に影響を及ぼしていないとすると、一体何がこれを生み出すきっかけとなったのだろうか。以下に試論を述べてみたいと思う。

『莊子』に見られる理想人の飛翔や、『楚辞』の「遠遊」に見られる飛翔などと比較してみると、「離騷」の天界遊行は、主人公がただ飛翔するだけでなく、次に挙げるように

天地の間を昇降上下しているという特徴を持つ。

「路曼曼として其れ脩遠なり、吾將に上下して求索せんとす。」

「覽て四極を相觀し、天に周流して余乃ち下る。」

「曰く勉めて陞降して以て上下し、渠籒の同じき所を求めよ。」

「余の飾の方に壯んなるに及び、周流して上下を觀ん。」

「皇の赫戲たるに陟陞し、忽ち夫の舊郷を臨睨す。」

この点に留意してみると、「離騷」の天界遊行は、『莊子』の何事にも囚われない理想状態を言う「遊」とも、「遠遊」に見られる様な、ひたすら天へ上昇することを目指す羽化登僊ともまた異質のものであることが予想される。主人公はなぜ天へと上昇するだけでなく、天地の間を往来するのだろうか。この「上下」「陞降」の意味を解明することが、「離騷」の天界遊行を生み出す母体となったものを明らかにする手がかりとなるのではないだろうか。

そこで、先秦の書に天地の間の上下や昇降を言うものを探してみると、『詩經』に次のような例が見られた。

文王在上、於昭于天。周雖舊邦、其命維新。有周不顛、帝命不時。文王陟降、在帝左右。（『詩經』大雅 文王）

（文王上に在り、於天に昭あきわる。周は舊邦なりと雖も、其の命維れ新たなり。有周顛ならざらんや、帝命時ならざらんや。文王陟降し、帝の左右に在り。）

これについて毛伝は、「文王の升起て天に接し、下りて人に接するを言うなり」として、文王が天に昇り地に降るという意味に解釈している。周の文王が天命を受けたことを称える文脈の中にあることから、これは、文王が天と地との間を行き来しながら天帝の補佐として地上を治めることを言うと考えられる。

先にエリアーデ氏の見解として紹介した、天と人との関係が、ここに至って想起される。彼は、シャーマンの呪的飛翔による天への接近を、失われた天と地との間の通行を一時的に回復するものであると見なした。そしてそれはつまり、天の持つ実在性、無限性、永遠性に近づきたいという人間の心理を反映した古代の天界至高神信仰の名残であると結論づけたのである。中国の場合、天は単なる天空や至高神を指すのではなく、為政者にとって政治の規範となるものでもあった。中国におけるこのような天の特殊性を念頭に置いて「離

騷」を見てみると、天界遊行は、作品の各所に散見される主人公の政治参画への希望と無関係な幻想などではなく、むしろ王者としての自負を、卓越した想像力を駆使した華麗な言葉で表現したものではないかと思われるのである。神々や想像上の禽獣を従え、荘厳な隊列を組んで天地の間を行き来するさまは、詩的効果を高めるためばかりでなく、文王のように天徳を備えた聖人として、天下を統治していく能力を有しているという主人公の自負心を表すためのものでもあるのではないだろうか。天界遊行をこのように捉えると、冒頭部分で「帝高陽の苗裔、朕が皇考を伯庸と曰う。攝提孟陬に貞しく、惟れ庚寅に吾以て降り。」と、自分が帝顓頊の末裔として特別な日にこの世に生まれてきたことを述べ、続いてその美質と正善に裏付けされた政治手腕を執拗なまでに言いつのる主人公の姿と、後半部分で天地の間を飛翔往来する主人公の姿とを無理なく結びつけて理解することができると考えられるのである。

### 3. おわりに

以上、「離騷」の天界遊行を古代シャーマニズムの残滓とする小南一郎氏、D.ホークス氏の説を検討した結果、両説はいずれも、中国古代にも他地域と同様、天への飛翔を伴う「脱魂」のシャーマニズムが存在したであろうという仮説に基づいた不確実なものであることが確認できた。そこで改めて、「離騷」の天界遊行に影響を及ぼしたものは何であったのかということを考える手がかりとして、「離騷」の天界遊行に見られる「上下」「陞降」などの言葉に注目した。同様の言葉は『詩経』大雅・文王にも使われており、それを毛伝では、周の文王が天に昇り、地に下って、天と民との間を行き来しながら、天意を反映させた統治を行う意味に解している。そこで、「離騷」においてもまた、「上下」「陞降」は同様の意味を持ち、天界遊行は主人公の為政に対する意欲を表しているのではないかと推論するに至った。龍や鳳凰に車を牽かせ、自然神たちを従えて飛翔するという天界遊行の華麗な表現は、後に司馬相如の「大人賦」に受け継がれ、「帝王の愜意」を述べるために用いられるのであるが、既に「離騷」においてもそれは、主人公に備わる王者としての能力を顕示する目的で使われているのではないかと考えられるのである。このような視点で「離騷」全体をもう一度見直してみると、主人公が天界遊行に出発する契機となった重華への陳辞や、天界遊行と同時に行われる「求女」の意味するものなどについても、再考する必要があるのではないかとと思われる。ここでは大まかな試論を述べるにとどめ、そうした作品中の個々の表現についての考察は、改めて別の機会に行うこととしたい。

注

- (1) 李嘉言「屈原「離騷」の思想和藝術」（楊金鼎等選編『楚辭研究論文選』湖北人民出版社 1985年）、林祥征「说「灵均」、黄崇浩「巫风对离骚构思之影响」（中国屈原学会編『楚辭研究』齐鲁书社出版 1988年）等。
- (2) 『中国の神話』（中央公論社 1975年）、白川静『中国の古代文学（一）—神話から楚辭へ—』（中央公論社 1976年）。
- (3) 「它（巫风）在楚国的盛行，也必然给"楚辭"以一定的影响，这个问题似无不同意见。问题在于对这种影响程度的估计不一致。我们认为，应当比较客观地估计它的影响程度。」（「评《楚辭》研究中的"巫化"倾向」、『楚辭研究与争鸣』楚辭研究与争鸣編委会編 团结出版社 1989年 38頁）。
- (4) 「埃」について王逸注は「埃とは、塵なり。」とするが、王夫之は「當に埃に作るべし。傳寫の誤りなり。」とし（王夫之『楚辭通釈』船山全書 第14冊 嶽麓書社 1996年 228頁）、姜亮夫も「埃風通ずべからざるなり。埃・埃形近くして譌るなり。」としている（姜亮夫『屈原賦校註』人民文学出版社 1957年 79頁）。ここでは王夫之・姜亮夫の説に従った。
- (5) 後述の諸見解以外では、釜谷武志氏が「さまざまな天界遊行」（週刊朝日百科 世界の文学 101『詩經、楚辭、山海經ほか—古代の歌と神話—』朝日新聞社 2001年）11—009頁において、「当時の儀式においては、巫女が天界をめくり行き、天のそれぞれの層で課せられた困難を一つずつ克服して、最後に天の最高神と交感したものと思われる。そうした儀式が、変形されたすがたで「離騷」に投影されている。」としている。
- (6) 例えば張光直氏は、「至于楚国本身的巫师驾车远游的行动，《楚辭》中到处都有。《离騷》这一段说得再清楚不过了。」（張光直『中国青铜时代』生活・读书・新知三联书店 1999年 262～264頁）として、主人公靈均が天界遊行へと旅立つ箇所を引用している。
- (7) 小南一郎『楚辭』（中国詩文選 6 筑摩書房 1973年）99～101頁。
- (8) M.Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, translated from the French by Willard R.Trask, Bollingen Series LXXVI, Published by Bollingen Foundation, New York, 1964, p. 499. 日本語の試訳は筆者自身が付したものである。

- (9) 注 8 前掲書 M.Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, p. 507.
- (10) 注 8 前掲書 M.Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, p. 505.
- (11) 注 8 前掲書 M.Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy* 及び M.エリアーデ著 堀一郎訳『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術—』(冬樹社 1974 年)、M.エリアーデ著 堀一郎訳『永遠回帰の神話—祖型と反復—』(未来社 1963 年、原著は M.Eliade, *Myth of the Eternal Return*, trans. from the French by Willard R. Trask, Bollongen Series XLVI, pantheon Books Inc. New York, 1954.)、M.エリアーデ著 風間敏夫訳『聖と俗』(法政大学出版局 1969 年、原著は M.Eliade, *Das Heilige und das Profane, Vom Wesen des Religiösen*, Rowohlt, Hamburg, 1957.)、M.エリアーデ著 岡三郎訳『神話と夢想と秘儀』(国文社 1972 年、原著は M.Eliade, *Mithes, Rêves et Mystères*, Gallimard, 1957.) を参照した。
- (12) I.M.ルイス著 平沼孝之訳『エクスタシーの人類学—憑依とシャーマニズム—』(法政大学出版局 1985 年、原著は Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, 1971.) 48 ~ 59 頁。
- (13) 注 12 前掲書 I.M.ルイス著 平沼孝之訳『エクスタシーの人類学—憑依とシャーマニズム—』48 頁。
- (14) 前掲書 8 M.Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, p.451-453.
- (15) J.J.M.De Groot, *The Religious System of China*, 6vols, Leiden, 1892- 1910, Vol.IV, p.1190-91.
- (16) 『経義述聞』(楊家駱編 読書笥記叢刊第二集第二四冊 世界書局 1963 年)
- (17) Derk Bodde, 'Myth of ancient China', in S. N. Kramer (ed.), *Mythology of the Ancient World*, New York, 1961. 日本語の試訳は筆者が付したものである。
- (18) A. Waley, *The Nine Songs, A Study of Shamanism in Ancient China*, George Allen and Unwin Ltd., 1955. 日本語の試訳は筆者が付したものである。
- (19) David Hawkes, *Songs of The South*, Penguin Books, Middlesex, 1985, pp. 42-51. 以下、引用文の試訳は筆者が付したものである。
- (20) 文成死明年、天子病鼎湖甚、巫醫無所不致、不癒。遊水發根言上郡有巫、病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病、使人問神君。神君言曰、天子無憂病。病少癒、彊與我會甘泉。於是病癒、遂起、幸甘泉、病良已。(『史記』封禪書)
- (21) 臨邛道士鴻都客、能以精誠致魂魄。爲感君王展轉思、遂教方士殷勤覓。排空馭氣奔如電、昇天入地求之徧。

道教には神僊思想がその重要部分として吸収されている。金谷治氏は、「神僊の形

成」(『世界の歴史3 東アジア文明の形成』筑摩書房 1960年所収)において、神僊思想には、不死となった人間が空中を飛翔するという考え方があるが、これは漢の武帝の時の公孫卿に始まるものであり、おそらく司馬相如の「大人賦」に影響を受けたものであろうとしている。そして、「大人賦」は当時の方士の活動を否定し、それを合理的に観念的超越の立場に導こうとしたものであり、その助けとなったのは道家思想と屈原の「離騷」であったと推察している。

- (22) 藐姑射之山有神人居焉、肌膚若冰雪、淖約若處子、不食五穀、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。(『莊子』逍遙遊篇)  
王倪曰、至人神矣、大澤焚而不能熱、河漢沍而不能寒、疾雷破山、飄風振海而不能驚、若然者、乘雲氣、騎日月、而遊乎四海之外。(『莊子』齊物論篇)
- (23) 昔者、黃帝合鬼神於泰山之上、駕象車而六蛟竜、畢方並鍤、蚩尤居前、風伯進掃、雨師洒道、虎狼在前、鬼神在後、騰蛇伏地、鳳皇覆上、大合鬼神、作爲清角。(『韓非子』十過篇)
- (24) Gilles Boileau, 'Wu and shaman', Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Volume65 Part2, 2002.は、シャーマンの語源となったシベリアのシャーマンと中国古代の巫とでは、性格や社会的地位において相違が見られるとして、巫をシャーマンと訳す従来の見解に異を唱えている。