

# 離騷靈均私考

土肥輝雄

現存する楚辭解釋で最も古いものは、後漢王逸撰の楚辭章句十七卷である。而して此を承けて宋の洪興祖に楚辭補註十七卷あり、朱子に至りて前二註が唯訓詁に詳にして旨意を得ざるを憾み、楚辭集註八卷を撰して章を分つて詮釋を施し、又楚辭辯證二卷を以て前二註の謬誤を訂正せる根拠を示した。以下明・清を経て、近人の註解に至るまで指を屈すること兩三度に及ぶ程であるが、其等は何れも王・洪・朱の三家の解釋に依據して之を祖引するか、又は三家の註解を契機として新解に到達したものである。代表的な註解として私の参考したものは前三家の外に、宋の錢果之の離騷集傳明の汪瑗の楚辭集解、清の陸時雍の楚辭疏、王船山の楚辭通釋、林雲銘の楚辭燈、蔣驥の山帶閣註楚辭、屈復の楚辭新註、王邦采の離騷彙訂、戴震の屈原賦註、陳本禮の屈原辭精義、並に近人謝無量の離騷新釋、我が岡松麴谷の楚辭考である。

以上の諸家の註解を總稱して私は舊説といふのである。而して以上の王逸以來の舊説では、離騷に余なる第一人稱を以て現れる靈均是、歴史的に實在せる屈原自身の字であるとするのであるが、溯源して王・興・朱三家の解釋態度は、そのまゝに肯定出来るか否か、この問題を検討することによつて私自身の解釋態度を決定し、その上に立つて靈均は屈原自身ではなく、離騷篇中に於て屈原によつて假想された巫的人格であり、後には著しく神仙的性格を附與されてゐるものである事を論定しようとするのが、この小論の目的である。而してこの目的を持つに至つた動機は、靈均なる人物

の性格を決定する事が、離騷とは一體何であるかの間に答へることもなるからである。

二

私の立論の根據を述べる以前に於いて、論定の必要を豫想される一の反對説がある。この反對説を検討することにより史記屈原賈生列傳に對する私の態度を決定して、其に據りて屈原なる個人の史的實在と離騷屈原所作なりとする史記の説を肯定し以て論定の前提としたい。

此の反對説といふのは即ち、屈原なる個人が歴史的に實在せざる一個の假想的人格なりとする論者が存するが故に、離騷の余なる靈均は屈原自身であつても構はないではないかといふ説である。離騷の本文だけでは靈均が屈原自身なりとは斷定し得ず、従つて離騷の本文中の靈均と屈原とを如何なる根據に立つて結び付けるかと反問しただけでも、右の説は成立し得なくなるのである。然し今この反對説の根據として採用されるだらうと豫想せられる所の、屈原非實在説を検討する事に據つて上の如き説の成立するや否やを討究してみたい。

屈原なる個人の歴史的實在を最初に疑つた學者は民國初年の廖季平である。(謝無量楚詞新論所引) 其の説を承けて、近人胡適は遂に史上に於ける屈原なる個人の實在を否定し去つた。(胡適文存) 而して此これらの屈原非實在説の根據は次の四點に存する。

- (1) 史記殊に史記の屈原賈生列傳の屈原傳は全篇を細に看れば文意連屬せず、故に信憑するを得ない。(廖季平、胡適)
- (2) 楚辭は天學にして詩經の旁支なり。(廖季平)
- (3) 離騷の句に帝高陽之苗裔兮といふは秦の始皇の自序なり。屈原所作とせられる許多の文章中大半は秦始皇の所爲なり。(廖季平)
- (4) 屈原は一個の理想的忠臣にして、戰國時代にはあの種の君臣觀念はあり得ないから、屈原の如き忠臣は漢以前に於いては發生し得ない。(胡適)

故に屈原は儒教化の楚辭解釋に根據する一種の傳說的複合的人格なりとするのである。右に擧げた根據の中(2)と(3)とは屈原非實在説の根據とはなり得ず、確證を有せざる獨斷的の見解であつて、今は問題にならない。(1)と(4)とに就いて考察を加へてみよう。

屈原の記事は先秦の書なる左傳・國語・戰國策・韓非子には見えすして、史記屈原賈生列傳(以下屈原傳と畧稱)に至りて始めてまとまつた傳記を見る。故に史記の屈原傳を信用し得ないとし、従つて信用しないとするならば屈原の傳記は全く不明になる。王逸は

今臣復以所識所知、稽之舊章、合之經傳、作十六卷章句。(離騷後序)

と言つて居り、王逸の楚辭章句も直接には

逮至劉向典校經書、分以爲十六卷。(離騷後序)

とある劉向の分卷に従ひ、且又

孝章即位、深弘道藝、而班固賈逵復以所見、改易前疑、各作離騷經章句、其餘十五卷闕而不説。(離騷後序)

と見えたる班固・賈逵の離騷經章句を參考して章意を解釋したものであるから、その根源は

時武帝方好藝文、以安屬爲諸父、辨博善爲文辭、甚尊重之、……使爲離騷傳、師古曰、傳謂解說之、若毛詩傳。且受詔、日食時上。(漢書淮南厲王列傳)

淮南厲王列傳

至於孝武帝恢廓道訓、使淮南王安作離騷經章句、則大義粲然……。(離騷後序)

始漢武帝命淮南王爲之章句、且受詔、食時而奏之、其書今亡。(隋書經籍志)

とある淮南王劉安の離騷傳にあると見てよい。而して又

屈原傳、大概漢武帝命淮南王安爲原作者也、太史公全用其語、班固嘗有論矣。(史記屈原傳會注考證引董份曰)

と見えたる如く、史記の屈原傳は多く淮南王劉安の離騷傳を承けて記述したとするは已に定説をなして居り、又淮南王の離騷傳が劉向の當時に存してゐたならば、彼も亦之に依つたであらうと考へられるから、史記と楚辭章句とは同系統である。然し淮南王の離騷傳も劉向の分卷も既に亡びて現に存しないのであるから、胡適が屈原を理想的忠臣なりとする斷定は史記の屈原傳か、又は王逸の楚辭章句の離騷序に依つたかの何れかである。而して王逸の離騷序は史記の屈原傳を要約した記事の體裁であるから、史記の屈原傳を信憑しないとすれば、屈原は理想的忠臣なりとする斷定は何を根據として言ひ得るであらうか。又文獻的資料に對する態度から言つても、史記屈原傳を信用しないとすれば、精々屈原は屈原傳に記述されてゐる程の人物ではなかつたらうといふ推測しか下し得ないのである。屈原の實在を否定しようとするならば、他に積極的な客觀的證據を挙げなければならぬ。

故に史記と楚辭章句(以後の説をなすものす  
べてこの二書に據る。)の屈原の傳記に依據する限り、屈原非實在説の根據は成立せず、故に廖・胡二氏の屈原非實在説には従ふを得ないのである。従つて史記の屈原傳によりて屈原は史上に實在せりとす説に従ふものである。然しさればと言つて史記の屈原傳は宋子が楚辭辯證の上、子蘭の條に於いて疑へる如く、悉く信憑することとは出来ないのである。其は史記の屈原傳が前述の如くに淮南王の離騷傳を承けた記事であるとすると、太史公は屈原を尊敬してゐる故に、その性格と事迹とを儒家的解釋によつて、又修辭的加筆によつて修飾したであらうといふ推定は可能であり、又史記の屈原傳が文義連屬せざるは事實であり、従つて屈原は史公の傳ふる程の人物であつたか否かに就いては疑なきを得ない。然し或る個人の名を記録する際には主觀的解釋の介入する餘地が少いのであつて、屈原の名は平、字は原なりとする史記屈原傳の記載は原存在者としての屈原の名を傳ふるを得たるものといふ推定のもとに、今は史記屈原傳に屈原は楚人にして名は平、字は原なりとするに従ふものである。

次に又離騷を屈原所作なりとするは現存の文獻では史記(太史公自序及  
屈原傳)に始り、劉向(新序節士第七及  
九歎遠逝)も班固(漢書賈誼  
傳第十八)も、更に又王逸(離騷  
序)も應劭(風俗通義第  
一卷六國)もすべて異説を出してゐない。故に離騷屈原所作は前後漢を併せての通説

であつたと考へられる。時代を下つて宋の洪興祖(楚辭補註)も朱子(楚辭集註)も明・清及民國の近人の諸學者も私見の及んだ範圍内では漢代の通説に對して異を唱へてゐない。然らば屈原作離騷は漢以來の定説をなしてゐるのであり、今この定説に對して駁すべき客觀的證據もないのであるから從來の定説に従ふものである。

三

王逸以來の舊説は離騷を屈原所作とする事により、その中に出て來る余なる第一人稱は屈原自身なりと想定し、又劉向が九歎に「伊伯庸之末胄兮、諒皇直之屈原」と言ひ、同じく九歎の逢紛に「兆出名曰正則、卦發字曰靈均」と言ひて靈均(楚辭補註)は屈原の實字なるを明言せるに依據して、靈均を以て屈原が自己の字を自稱するものなりとするのである。即ち靈均は實在せる屈原自身なりとするのである。而してその結果、史記の屈原傳に屈原、名は平、字は原なりと明言する記事と抵觸するを嫌つて、王逸は

靈、神也、均、調也、言：養物均調者莫神於地、高平曰原、故父伯庸：字我爲原以法地。(離騷之註)

と言ひて、字義的解釋を下し、洪興祖はこの解釋を承けて靈均とは原と字せる意義を説明せるなり(楚辭補註)と云ひ、又清の陳本禮も此の説に従ひ、(屈辭精義)又朱子は上の説に同意して靈均とは原の字の美稱なりとした。(楚辭集註)更に又、清の蔣

驥は靈均とは小字なり(山帶閣註楚辭)として、史記屈原傳所載の記事と離騷の本文との關係を聯絡しようと努力した。明の

汪瑗は「靈善也、均勻也」(楚辭集解)と言ひ、清の王船山も同じく解してゐる(楚辭通釋)が、靈均の字義的解釋は王逸の註が原義

に近い。又汪瑗は靈均とは屈原の平なる字を釋せるなりとする文選の五臣註の説に従つて、原を字とするは太史公の誤なりとした。而して屈原の字を平なりとするは卜居・漁父の各篇に屈原と稱するは屈子が自己の名を自稱するなりと解するに據るのである。然し卜居・漁父の各篇は整然たる辭賦の體をなし、且つ全篇の旨意より推考しても後人偽作の疑があり、屈原が自己の名を自稱するなりとする根據に採用する事には承服し難い。且つ既に史記の屈原傳の傳ふる所に可信性を認めた以上、汪瑗の字平説は從ふを得ない。屈原の實際の字が原であつたか、又は平であつたかの穿鑿は徒勞

であり、今又その必要もない。唯茲に汪瑗が靈均とは字せる義を釋せるなりと解したるは右諸家の解釋に等しい。右の諸說の中靈均とは單に原の字の美稱なりとする朱子の說に従つても靈均が屈原自身であるとする限り、現實界と假想界との間に隔時的に出入する靈均なる人物の性格と事迹の分裂混亂は、宛も歴史的記錄とお伽話の主人公とを一篇の中に收めたる如き甚しき混亂状態になるのである。而も此を王逸は

離騷之文、依詩取興、引類譬喻、故善鳥香草以配忠貞、惡禽臭物以比讒佞、靈脩美人以嬖於君、宓妃佚女以譬賢臣、虬龍鸞鳳以託君子、飄風雲霓以爲小人。(離騷序)

と言ひて修辭學的比喻法を適用し、朱子は亦詩の六義の賦と比とを借りて、「賦而比」「比而賦」「賦」「比」の四の修辭的體例を離騷の各章に與へることに據つて、靈均を中心とせる敘述の統一を求めようとした。此により章意の貫通は得られても遂に靈均なる人物に與へられる性格の分裂は防ぎ得なかつた。故に朱子は修辭學的比喻法を適用する解釋の困難と不當とに氣付き、「啓九辯與九歌兮」以下の各章の修辭的體例はすべて「比而賦也」といふ概括的總論を下してしまつたのである。思ふに以上の如く靈均なる人物の性格事迹の分裂混亂するは、王逸以下の舊說が靈均を屈原自身なりとし、離騷を以て宛も屈原の自敘傳的記錄にして譬喻を以て君を諷諫し、その悔悟を求めたるなりと誤認したるに基因するものであらう。王逸は

夫離騷之文、依託五經以立義焉。帝高陽之苗裔、則詩厥初生民、時惟姜嫄也、緜秋蘭以爲佩、則將翺將翔、佩玉瓊瑤也。夕檻洲之宿莽、則易潛龍勿用也、駟玉虬而乘鸞、則易時乘六龍以御天也。就重華而陳詞、則尙書咎繇之謀謨也、登崑崙而涉流沙、則禹貢之敷土也。(離騷後序)

と言へる如く、儒家的立場に立つて解經的解釋を施したものである。朱子に至つてはこの態度は大分緩和されてゐるが、未だ自由な文學的立場に立つて章意を解釋するを得なかつた。字義の訓詁的解釋及び名物解は王逸註が最も古いから、従ふべき説が多いのであるが、その意味する所の解釋は全く従ふを得ないのである。次に私見を以て靈均の性格を決定

してみよう。

四

右に既に靈均が現實の屈原ではあり得ないといふ消極的例證の考察を試み、その解釋態度に溯つて検討したのである。然らば靈均とは一體如何。今一度結論を最初に述べるならば、靈均とは實在せる屈原によつて假想されたる神仙的人格を有つた巫的人格なりとするものである。以下この説の根據とする所を述べてみよう。

五

(1) 靈均の靈字は巫と同意である。離騷・九歌・天問(九歌・天問は屈原の作なり。今此の論證は措く。)より靈字の用例を摘出するに、(a)靈が神と同意である場合と、(b)神に奉仕し自身に神を憑依せしめる所の巫と同意である場合とある。

(a) 靈||神

靈連蜷兮既留。(九歌雲中君) 神即雲中君、下從之。

靈皇皇兮既降。(同右)

靈之來兮如雲。(九歌湘夫人) 神即湘夫人。

靈之來兮蔽日。(九歌東君) 神即東君。

靈何爲兮水中。(九歌河伯) 神即河伯。

(a') 欲少留此靈瑣兮。(離騷)

〔王註〕 或曰靈、神之所在也。瑣、門有青瑣。

〔洪註〕 靈瑣、神之所在也。

〔朱註〕 靈、神也。瑣、門鑲也。文如連瑣、以青畫之、則曰青瑣。

(b) 靈||巫

夫唯靈脩之故也。

傷靈脩之數化。

怨靈脩之浩蕩兮。(以上離騷)

靈偃蹇兮姱服。(九歌東皇太一)

思靈保兮賢姱。(九歌東君)

留靈脩兮憺忘歸。(九歌山鬼)

(し) 命靈氛爲余占之。(離騷)

靈が神の意を表す用例は、書、秦誓、「惟人萬物之靈」の孔傳に「靈神也」と出で、更に又詩の大雅、靈臺、「經始靈臺」の毛傳に「神之精明者稱靈」とあれば、靈を以て神と同意とするは楚に限つた事ではない。然し楚に於ては、神(Co)としての靈から轉化して、神を降し自身に憑依せしめる所の巫をも意味するのである。楚で言ふ所の靈は巫であるといふ證を他に求めるならば、山海經、大荒西經第十六に

大荒之中有山、名曰豐沮玉門、日月所入、有靈山、巫咸・巫即・巫盼・巫彭・巫姑・巫真・巫禮・巫抵・巫謝・巫羅、十巫從此升降。百藥爰在。

と見え、十巫の中に巫盼がある。靈氛は王註に依れば「古明卜吉凶者」である。淮南子、墜形訓の「巫咸在其北方」下の高誘注に「巫咸知天道、明吉凶」とあれば之と同列の巫盼も「明吉凶」なる巫でなければならぬ。又、筮字は巫に従ふから、巫が重要な職掌として卜筮を司つたものである事は推定される。而も靈氛の氛と巫盼の盼とは同音であり、職司相等しきを以て見れば同一人には非るかの推定を下す事も不當ではないと思ふ。既に然らば巫盼を楚では靈氛と稱したものである事を想定し得るのである。朱子が



舊説以靈爲巫、而不知其本以神之所降而得名、蓋靈者神也、非巫也。(楚辭辯證 上九歌)

と言へるは、神としての靈より、巫としての靈への轉化過程をその原義に溯つて強調したものである、靈に本來的に巫の意味あるには非る旨を主張した朱子のこの解釋は正當である。又近人王國維が

楚辭之靈、殆以巫而兼尸之用者也。其詞謂巫曰靈、謂神亦曰靈。蓋群巫之中必有象神之衣服形貌動作者、而視爲神

之所憑依、故謂之曰靈、或謂之靈保。(宋元戲曲史第一章 上古至五代之戲劇)

といひて、巫としての靈の行ふ所を詳説するは蓋し従ふべき説である。陳本禮が「楚人名女巫曰靈」(屈辭精義)と説明せるは九歌、雲中君の王逸の註に「靈巫也、楚人名巫爲靈子」とあるを引いたものであり、單に巫を女巫として性の決定をしたのである。廣雅、釋詁にも「靈子、巫也」と見えたれば靈は神より轉化して巫を表す事は疑無い。巫字は古くは男女に共用されたもので、巫字の上に男女を附ける事によつて性の區別を示した。然し發生的に見れば女巫の方が先に出でたものであらう。字の區別で男女を表すに至つたのは國語楚語下の「在男曰覲、在女曰巫」より始り、説文にも之を引きたるによるのである。

(2) 靈均は天上より降來せり。

惟庚寅吾以降。

吾以降の降とは

巫咸將夕降兮。(離騷)

百神翳其備降兮。(同右)

靈皇皇兮既降。(九歌雲中君)

と言へると同意なり。右の三例に於ては王註以下明に天上より降來するなりと解せり。然らば「吾以降」の降も天上より降來せりの意である。王註以下の舊説何れも「降下也、下母體而生也」と解してゐるのは、牽引の解であつて従ふを得ない。

現實の世界に於いて現實に生れ出でたのではなくて、天上より現實の地界に降來せりといふのであり、巫咸が降るといへると等しく故郷を天に求めるのである。靈均は天上より降來れるものなるが故に、皇即皇天は彼を見て初度に揆り嘉名を賜つたのである。王註以下皇を皇考の略なりとして、父と訓するは誤である。又宋の錢杲之が「皇、美稱也」（離騷集傳）

伯禹腹鯀、纂就前緒、遂成考功。（天問）

とあり、王逸の註も「父死稱考」と明言して居る。而も父字を單用するは天問にも見えるが、皇を父字に訓する用例を見ない。而るに皇を皇天と訓せるは

皇天無私阿兮。

皇剋剋其揚靈兮。

陟降皇之赫戲兮。

の如く見えたり。王逸は「皇、皇天也」と言ひ、又王船山は「皇、天也」（楚辭通釋）と説きたれば皇を皇天と訓するは妥當である。

(3) 天上より降來の年月日をすべて寅に在りとす。

攝提貞于孟陬兮、惟庚寅吾以降。

爾雅釋天、第八に「太歲在寅曰攝提格」とあり、又「正月曰陬」とある。この爾雅の説明に従つて、我が岡松麴谷は

陬、隅也、孟、始也、正月爲一歲之始、於十二子爲寅、在東北隅、故謂正月爲孟陬也。……大歲在寅、方與寅月相直、

無有移動。（楚辭考）

と説明してゐる。顧炎武も「攝提、歲也、孟陬、月也、庚寅、日也、屈子以寅年寅月庚寅日生。」（日知錄卷二十）古人必以日月繫年

と言つて居り、即ち降來の年月日はすべて寅に在るのである。但顧炎武が屈子の生年月日と見たのは當を得ない。

朱子は「以今考之、月日雖寅、而歲則未必寅也」（楚辭辯證卷上離騷經）と言ひて年月日が寅に在るは天文界稀有の現象なる事を

主張してゐるのである。然し天界稀にある現象を以て降年月日とせるは、靈均の地上降來の年月日を著しく神秘化したるものである。游國恩がこの句があるにより、屈原の生年月日と他の年歳を推定する事が出来る、(楚辭概論 第三編)とするのは靈均を屈原と見て、この句は彼の實際の生年月日を述べたものと誤解したからである。而して寅の年月日は崑崙山に住んで不老不死の薬を有つと云はれる西王母に關係が深い、(土居光知、古代傳説の比較研究)のであるから、靈均についての巫的性格を示してゐることは明である。

(4) 次には巫に對して仰慕の情を寄せ親近の感情を持してゐることである。

雖不周於今之人兮、願依彭咸之遺則。

索菴茅以筮專兮、命靈氛爲余占之。

巫咸將夕降兮、懷椒糈而要之。

吾將從彭咸之所居。

山海經に、「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相」(河内西經)とあり、又、大荒之中：有靈山、巫咸、巫即、巫盼、

巫彭、巫姑……十巫從此升降」(大荒西經)と見えて居れば彭咸とは巫彭、巫咸の二人の巫ならんと想定するものである。

(5) 靈均と香草

扈江離與辟芷兮、紉秋蘭以爲佩。

擘木根以結茝兮、貫薜荔之落葉。

矯菌桂以紉蘭兮、索胡繩之纒纒。

製芰荷以爲衣兮、纈芙蓉以爲裳。

折瓊枝以繼佩。

既替余以蕙纒兮、又申之以攢芷。

以上は靈均が身にまとひ、佩びるものすべて香草です。又

朝蹇阨之木蘭兮、夕檻洲之宿莽。

攬茹蕙以掩涕兮、霑余襟之浪浪。

とあり、手に蹇り攪るものも亦香草である。

余既滋蘭之九畹兮、又樹蕙之百畹。

畦留夷與揭車兮、雜杜衡與芳芷。

翼枝葉之峻茂兮、願竢時乎吾將刈。

とあり、これらの香草の繁茂するを俟ちて之を刈り取らんとするのである。右の例以外にも亦多く見え、すべて香草は江離、辟芷、蘭(秋蘭)、木蘭、幽蘭、蕙、茝、菝(荃)、留夷、揭車、菌桂、杜衡、申椒、芳芷、薜荔、胡繩、芰荷、芙蓉、茹蕙の十九種に上り、これらの香草を衣裳・佩飾・纏帯に用いたのである。又菝(荃)の如き香草を持つものを菝と呼ぶ事から、之を以て互に相稱謂する事もあつたやうである。然らばこの靈均は香草を蹇り、香草を身にまとひ手に挿して神に奉仕する所の巫的人格である。九歌、東皇太一には

靈將把兮瓊芳、蕙肴蒸兮蘭藉、奠桂酒兮椒漿、揚枹兮拊鼓、疏緩節兮安歌、陳竽瑟兮浩倡、靈偃蹇兮姣服、芳菲菲兮滿堂。と見え、又雲中君には、「浴蘭湯兮沐芳、華采衣兮若英」とあり、更に又同く九歌、禮魂には「傳芭兮代舞、姮女倡兮容與」とあり、東皇太一・雲中君は巫が東皇太一・雲中君なる神を祭る歌である。禮魂は祭の情況を歌つたものの如くである。

此等の歌によつても分るやうに、巫は香物を供へ、芳香の湯に浴して、香草を身にまとひ手に持つて舞歌して神を降し、神を送り、以て神を樂ましめたのである。既に然らばこの靈均は巫的人格であつたと想定せられるのである。又朝夕に飲食するものが木蘭の露露と秋菊の落英である事は靈均の神仙的素質を示すものである。

(6) 靈均を中心とする崑崙神話

(一) 駟玉虬以乘鸞兮

朝發軔於蒼梧兮

欲少留此靈瑣兮

吾令羲和弭節兮

路曼曼其脩遠兮

飲余馬於咸池兮

折若木以拂日兮

前望舒使先驅兮

鸞皇爲余先戒兮

吾令鳳鳥飛騰兮

飄風屯其相離兮

紛總總其離合兮

吾令帝閭開闔兮

時曖曖其將罷兮

(二) 朝吾將濟於白水兮

忽反顧以流涕兮

謏吾遊此春宮兮

及榮華之未落兮

吾令豐隆乘雲兮

瀟埃風余上征

夕余至乎縣圃

日忽忽其將暮

望崦嵫而勿迫

吾將上下而求索

摠余轡乎扶桑

聊逍遙以相羊

後飛廉使奔屬

雷師告余以未具

繼之以日夜

帥雲霓而來御

斑陸離其上下

倚闔闔而望予

結幽蘭而延佇

登閭風而縹馬

哀高丘之無女

折瓊枝以繼佩

相下女之可詒

求宓妃之所在

解佩纓以結言兮 吾令蹇脩以爲理

紛總總其離合兮 忽緯繡其難遷

夕歸次於窮石兮 朝濯髮於涪盤

(三) 邇吾道夫崑崙兮 路脩遠以週流

揚雲霓之旒藹兮 鳴玉鸞之啾啾

朝發軔於天津兮 夕余至乎西極

鳳凰翼其承旂兮 高翔翔之翼翼

忽吾行此流沙兮 邇赤水而容與

麾蛟龍以梁津兮 詔西皇使涉予

路脩遠以多艱兮 騰衆車使徑待

路不周以左轉兮 指西海以爲期

屯余車其千乘兮 齊玉軻而並馳

駕八龍之蜿蜿兮 載雲旗之委蛇

抑志而弭節兮 神高馳之邈邈

奏九歌而舞韶兮 聊假日以媮樂

山海經には、

西海之南、流沙之濱、赤水之後、黑水之前有大山、名曰崑崙之丘、有神人面虎身、……有人戴勝、虎齒有豹尾、穴處、

名曰西王母。(大荒西經 第十六)

とあり、此の條の郭璞註引河圖玉版には亦「西王母居崑崙之山」と言ふ。又淮南子墜形訓卷第四には、「西王母在流沙之

瀨」と見えれば、崑崙の山は西海の南、流沙の濱に在りて西王母の居る山である。崑崙山は西王母の住む所として支那古代人に永遠の幸福と平和と不死とを想念せしめてゐた。又崑崙山は天の中柱として、天界と地界とを通ずる路があり、之を登れば天に達する事が出来、崑崙山を高く上れば上る程神に近付くと考へられてゐたのである。靈均の登つた閩風の山は淮南子墜形訓によれば、崑崙山の上もう一倍高い山であり、この山を登れば不死となる。縣圃の山は更に高さが倍し、之に登れば靈となるのである。而して風雨を使ふ事が出来るのである。靈均は正しく風伯の飛廉、雷師の豐隆を使役してゐるのであり、日御の義和や月御の望舒をも驅使して居り、靈均は崑崙神話に於ける主人公として、神仙的性格を著しく表現してゐるのである。而して幾度か天に通ずる崑崙山に登つても、地上の人間の苦惱を深刻に體驗しながらも、人間的な感情をすべて斷切つて地上を去るを得なかつた所に巫としての人間の根拠を主張したものであつて、遂に仰慕する巫彭、巫咸の居る天界への發足を決意した所に靈均の神仙的性格を強く主張してゐるのである。而して以上の如く靈均を崑崙山に遊ばしめ、之に神仙的性格を興へてゐる事は南方荆楚の風氣によつて成長した超人間的思想と當時楚に流傳してゐた崑崙神話に對する一般の信仰を反映するものである。

### 結 語

以上の根據に立つて靈均なる人物を考察するに明に巫的人格であり、而も神仙的性格を附與されてゐる所の假想的人物で司馬長卿の子虛賦に見える亡是公や烏有先生の如き人物であると想定するのである。或はもしも舊説をして文辭を盡して解釋をさせたならば、假想的屈原が即假想的靈均なりと解したのかもしれないと推して考へるならば、この説に對しては何等異を唱へるべきではなく、假想界に於いて屈原は靈均と一者となる。然らばもとより靈均は現實の屈原自身ではあり得ないのであつて、もしも舊説の辭意が然りとするならば、屈原は假想界に於ける自己(靈均)に巫的人格を興へたといふ論定を下し得るのである。史記屈原傳及新序節士篇によれば、屈原は楚の三姓の中でありながら、不遇に終つたらしく、かくの如き境遇が離騷製作の動機となり、又それを反映する事も可能であるから、離騷が懷王及近側の重

臣達に發せられた憤懣と不遇に對する不滿と、而も楚を愛して止まなかつたらうが、遂に絶望して逃避しようとした氣持を反映してゐるであらう事は想定せられるのである。然し以て諷諫の意を寓したものであるのではない。又推定屈原生存年代の戰國末<sup>三</sup>の四世紀から三世紀にかけては、朱子が九歌序に王逸の序を敷衍して

昔楚南郢之邑、沅湘之間、其俗信鬼而好祀、其祀必使巫覡作樂歌舞以娛神。

と説ける如く、楚には巫が盛に活躍し、殊に民間の祭祀に於て盛であつた。而も一方には崑崙神話が神に事へる巫によつて南方に傳承されてゐたであらう。而して巫は神を樂ましめる事から神を祭る人を樂ましめるに移り、茲に演劇的な萌芽が生じ、巫は「*magical*」的な役割を有つに至つたと思はれる。然らば斯る現實の巫の有つ從來からの又は新加の職掌といふものを、假想した靈均なる人格に與へたものであらうと思はれる。従つて靈均は事神歌舞の巫として、卜占の巫として、又神仙的なる巫として表現されて居るのであるが、斯る複合的性格を有つ靈均は結局巫的人格に統合されてゐるのであつて、その性格の各面が異時的に現れてゐるだけである。然らば巫的人格を作中に主人公としたのは何故かといふ疑問が生ずるのであるが、その意圖は思ふに「*actor*」としての現實の巫の有つ歌誦詞（歌舞する以上當然歌誦詞）に依つて制約されたもので、或は謝無量の言へる如く離騷は自述體の獨唱劇詞であつたのではあるまいかと思ふものである。