

『史記』の屈原伝と『蜀王本紀』(鼈靈伝)について^{注1}

—楚の伝説的人物と「鬼」—

石川 三佐男

Biography of Qu Yuan (屈原) in Shi Ji (史記) and

Biography of Shu Wang (蜀王), or Biography of Bie Ling (鼈靈)

—The Mythical Persons in Chu (楚) and “Gui (鬼)” —

Misao ISHIKAWA

In this paper I aim to make clear that “Biography of Shu Wang (蜀王), or Biography of Bie Ling (鼈靈), was written by taking its source from Biography of Qu Yuan (屈原) in “Shi Ji (史記)”.

I think there are five evidences for it.

The first is that Mt. Min (岷) is the mythical mountain, as well as Mt. Hun Lun (崑崙), named on the fact that the word ‘岷’ have the sound of Hun (魂) and the meaning of departed spirits, based on the (idea) of ascending, after death, to Xien (仙) World, in the Chu (楚) districts.

The second is that the contents of Chapter Su Jiang (涿江) in “Chu Ci (楚辭)” correspond to those of the main works in “Chu Ci” in expressing the thought of ascending to Xien World in the Chu districts at the time

of Zhan Guo (戰國).

The third is that in fact both the hero Bie Ling in Chapter Su Jiang and the hero Qu Yuan in the main works in “Chu Ci” are the Gui (鬼), departed spirits in the graves, in the Chu districts.

The fourth is that in fact both Wang Di (望帝) in “Biography of Shu Wang” and the noble man regarded as Hwai Wang (懷王) are souls.

The fifth is that the contents of “Biography of Shu Wang” correspond to those of Biography of Qu Yuan in “Shi Ji”.

Therefore, the reason why “Biography of Shu Wang” was written is that the author wanted to make it that clear Biography of Qu Yuan in “Shi Ji” was fictional.

一 はじめに

ここに、「楚辞」沂江篇（後掲）の主人公である「鼈靈」の伝記となっている『蜀王本紀』という文献がある。

内容の一部を示せば、

荆（戦国時代の楚）の地に一死人有り。名は鼈靈。其の屍亡げて去る。荆人これを求むれども得ず。鼈靈の尸、蜀に至りて復生す。

蜀王以て相と為す云々。

というものである。

話の内容は、一読して有り得ないことである。

当然のことながら『蜀王本紀』には、他にも理解し難いようなことが盛り込まれているが、文献としての由緒については、『隋書』の経籍志、及び『唐書』の経籍志に、

揚雄蜀王本紀一卷。

と伝えられている。

著者は揚雄であると伝えられる限りでは、この文献の成立は、前漢末ないし後漢初めのころということになる。

ただし、この『蜀王本紀』は、宋代以後散佚したものらしく、完本は伝わっていない。四庫全書の『揚子雲集』でも、卷六に『蜀王本紀』と『蜀王記』とに分けて収録してはあるが、その内容はわずかしか見ることとはできない。

が、幸いなことに、『漢魏叢書』や『漢魏遺書鈔』の編集・輯刻で見られる清朝の学者・王謨が、諸書に引かれているのをまとめており、その輯本によっておよその内容を知ることができる。

なお、輯本『蜀王本紀』（以下、「輯本」の表現は割愛する）の本文は、王謨の『漢唐地理書鈔』に王謨みずから認められた「序録」とともに収録されている。

さて、『蜀王本紀』の内容については、王謨の「序録」に見られるように、六朝時代の常璩（『華陽国志』の著者）や唐代の劉知幾（『史通』の著者）も、有り得ない話だとか、くだらない話だと非難している。かかる非難は当然のことである。

けれども、こうした非難の浴びている『蜀王本紀』ではあるけれども、その内容や著作の意図には、見逃すことのできない重要な意味が含まれているように思われる。

また、『史記』の屈原伝が「楚辞」主要作品の主人公「屈原」の伝記となっているのと同じように、『蜀王本紀』もまた「楚辞」沂江篇の主人公「鼈靈」の伝記となっているが、これは何を意味するのか、あるいは、『蜀王本紀』は『史記』の屈原伝を粉本にして書かれた節があるが、これは何を意味するのか、あるいは、「楚辞」にあつては、「屈原」も「鼈靈」も、ともに揚子江を遡って「岷山」に至り、前者は「崑崙山」にも至るが）悲願の飛翔能力を獲得し、後者は復生するが、これまた何を意味するのか、という興味ある問題もある。

しかしして小論では、「楚辞文学」の本質理解に益すべく、これらの問題点について論究してみたいと思う。

二 「楚辞」沂江篇の「鼈靈」と「九歌」山鬼篇の「山鬼」

さて、後漢の応劭の『風俗通義』（卷九）に引く「楚辞」に、

鼈靈屍亡

沂江而上

到岷山下蘇起

蜀人神之

尊立為王

というのがある。そして、上に述べた『蜀王本紀』は、かかる「楚辞」の主人公「鼈靈」の伝記となっているのである。

この「楚辞」については、一九八八年十月、筆者は『楚辞』九章の涉江篇にならない、詩中の「沅江而上」の句に基づいて、沅江篇と名づけたいきさつがある^{註30}。小論の冒頭以下に記した「楚辞」沅江篇の名も、実はすべてこのことによっている。以下も同様である。

さて、「鼈霊」（テキストによっては「鼈令」ともあるが、小論ではすべて「鼈霊」に従う）なる人物の屍が楚の地から逃げて揚子江を遡り、岷山の麓に至って復生し、やがて蜀王となるという伝説をうたうこの「楚辞」沅江篇は、「楚辞文学」の世界にどう位置づけるべきかは頭を痛めるところであるが、幸いにも主人公「鼈霊」は、前漢末の揚雄の「蜀都賦」に、「亡戸の相」として、

昔天地降生杜邛蜜 昔、天地が杜邛と蜜とを降生し、
促之君 ここに君たるを促したれば、

則荆上亡戸之相 則ち荆（楚）は亡戸の相を上したり云々。
とうたわれており、また、後漢の張平子の「思雲賦」にも、

鼈霊燈而尸亡兮 鼈霊燈られて尸亡げ

蜀の禪りを取って世々を引くす

とうたわれている。

そこで、これらを手掛かりとして総合すれば、「楚辞」沅江篇の主人公「鼈霊」は、もとより死者であり、つまり、楚の「鬼」であり、そうした意味での楚の伝説的人物であると位置づけてよいと思われる。

また、かかる「鬼」を「楚辞」の主人公にする習いは、『呂氏春秋』の異宝篇に、

荆人は鬼を畏れ、しかして越人は穢を信ず。

とあり、『淮南子』の人間訓に、

荆人は鬼にして、越人は穢なり。

とあり、『列子』の説符篇に、

荆人は鬼にして、越人は穢なり（張湛の注に「鬼神と機祥とを信

ずるなり」とある）。

とあり、『漢書』の地理志に、

（楚の地は）巫と鬼を信じ、淫祀を重んず

とあり、王逸の『楚辞章句』の九歌の序に、

昔、楚の国の南郢の邑・沅湘の間、其の俗、鬼を信じて祠を好む云々。

とあり、『隋書』の地理志に、

荊州率ね鬼を敬ひ、尤も祠祀の事を重んず。

とあるのに見られる、楚の地方の巫と鬼を信じ、淫祀を重んずる伝統的葬送習俗・死生観と深く関わっていることは疑いない。つまり、「楚辞」沅江篇は、そうした伝統的風習の上に成っていると考えられるのである。

この点、例えば、『楚辞』九歌（十一篇）の山鬼篇に、

若有人兮山之阿 ここに（墓主なる）人有り（墳墓なる）山の阿に

の阿に

被薜荔兮带女蘿

（墓主なる人の常として）薜荔を被て女蘿を帯とす

既含睇兮又宜笑

（装ひ終へて）既に睇を含みてまた宜く笑ふ

子慕予兮善窈窕

（靈魂なる）子は予の（肉体の）善く窈窕たるを慕へり

乘赤豹兮從文狸

（されば汝の天に昇るの日）赤き豹に乗りて文狸を従へ

辛夷車兮結桂旗

（柩車なる）辛夷の車に桂の旗を結び

被石蘭兮帶杜衡

（装ひ新たに）石蘭を被て杜衡を帯とし

折芳馨兮遺所思

（傍らの）芳馨を折りて思ふ所（の汝）に遺らんとせしに

余処幽篁兮終不見天 余は幽篁（なる墓室）に処りて終に天（に

路險難兮独後來

昇りゆく)を見ず
(のみならず墳墓なる山の)路險難にして独り後れて來たり

表独立兮山之上

(汝のあとを追はんと)表く独り山の上に立てば

雲容容兮而在下

(汝ののこり香たる)雲のみ容々として下に在り

杳冥冥兮光昼晦

(汝の離れ去りし墳墓なる山は)杳として冥々としてああ昼すら晦く

東風飄兮神靈雨

(我をなぐさめんとしてか)東風飄として神靈雨ふらす

留靈脩兮憺忘帰

(さればせめて汝の)靈脩(善き靈魂)を(心に思ひ)留めて憺として帰るを忘れん

歲既晏兮孰華予

(ああ我が)歲既に晏ければ孰か子を華さかせん

采三秀兮於山間

(せめて靈草なる)三秀を(墳墓なる)山の間に採らんとするも

石磊磊兮葛蔓蔓

(墓石なる)石磊々として葛蔓々たり

怨公子兮悵忘帰

(我は今や)公の子(なる靈魂)を怨んで悵として帰るを忘る

君思我兮不得聞

(されど靈魂なる)君も我を思ひて聞を得ざるならん

山中人兮芳杜若

(それにつけても墳墓なる)山の中の人(我山鬼)は(装ひたる)杜若のみ芳しく

飲石泉兮蔭松柏

(押韻に照らすと一句脱するならん)石泉に飲みて松柏に蔭はるるのみ

君思我兮然疑作

(靈魂なる)君は(ともに昇りゆかぬ)我を

雷墳墳兮雨冥冥

思ひて然疑作ししならん
(ああ墳墓なる山の中は)雷墳々たり雨冥々たり

猿啾啾兮狄夜鳴

猿啾々たり狄夜鳴く

風颯颯兮木蕭蕭

風颯々たり木蕭々たり

思公子兮徒離憂

(ああそれにつけても今や)公の子(なる靈魂)を思へば徒らに憂ひに離るのみ

とあつて、文字通り「鬼」を主人公にしているのも、全く同様であると思われる。

因みに、従来、この山鬼篇には極めて異説が多い。例えば、朱熹の『楚辞集注』の山鬼の条に、

以上の(九歌)諸篇は、皆人の神を慕ふの詞と為し、以て臣の君を愛するの意を見はず。此の篇は、鬼は陰にして君に比すべからず。故に人を以て君(懷王)に況ふ。鬼は己(屈原)を喩へて鬼と為す。人に媚びるの語なり。

とあり、張寿平の『九歌研究』の山鬼の条に、

本(山鬼)篇は、山鬼を祭祀するの樂舞歌と為す。山鬼を山神と為す。九歌の祀る所の九神の中に在りては、山神を最も卑微と為す。故に最も後に之を祀る。

とあり、星川清孝の『楚辞の研究』(養徳社)の山鬼の条に、

「山鬼」は山中の女神を祭る歌である。とあり(孫作雲の「九歌山鬼考」(『清華學報』第十一卷四号に所載)の説も、これに同じ)、藤野岩友の『楚辞』(集英社 漢詩大系3)の

山鬼の条に、

この篇は、神が人を恋うのが、九歌の他の諸篇の人が神を慕うのと異なっている云々。

とあり(つまり、山鬼が人間を恋する歌であるとする)、目加田誠の『詩

經・楚辭』（平凡社 中国古典文学大系15）に、
山中の妖精が、己れに背いた男を慕う歌。
とあることなどがそれである。

けれども、いずれの解釈も実証的でない上に、適当でない。

この点、すでに別稿で論究したことであるけれども、右の山鬼篇は、
山鬼すなわち山中の墓主人の「形魄」が、みずからの「靈魂」との再
会を翹望し、その取り残された孤独感を啓示し哀訴することを主題と
する詩、と解さなければならぬ^{注4}（なお、「九歌」の真の主人公は、
神々ではなく墓主人の「靈魂」であり、「九歌」（十一篇）は、墓主人
の「靈魂」を神々の靈威に委ねて天外界に送り、その永遠を願う主題
（国殇篇・礼魂篇）に一連する歌群である。したがって、諸篇はおお
むね神々が「靈魂」を導き送る靈威のあることを啓示する内容となっ
ている）。

二、三その裏付けとなることを示せば、篇名の山鬼の「山」、山鬼
篇にいう「山」は、単なる山でも、仙境でもなく、『広雅疏証』に、

秦は天子の冢を名づけて山と曰ひ、漢は陵と曰ふ。

とある山、『漢書』の地理志の注に、

如淳曰く、黃凶、陵冢を謂ひて山と為す。

とある山、すなわち墳墓なる山のことである。具体的にいえば、『山海
經』に、帝舜の墓が蒼梧の山陽、及び岳山、さらに九疑山に在り、帝
丹朱の墓が蒼梧の山陰に在り、九嬪の墓が鮒魚の山陰、及び附禺山に
在るとある山がそれである（墳墓が山に在る例はこれらの他無数にあ
る）。

また、篇名の山鬼の「鬼」は、明の張自烈の『正字通』に、

鬼とは、人の死したる魂魄を鬼と為す。凡そ人は陰陽の氣を具へ
て形を成し、陰陽散ずれば人は死す。

とある鬼であり、『墨子』の明鬼篇に、

人死して鬼と為る者有り。

とあり、『礼記』の祭義篇に、

衆生は必ず死し、死しては必ず土に帰す。これをこれ鬼と謂ふ。

とあり、同じく祭法篇に、

人の死したるを鬼と曰ふ。

とあり、『淮南子』の地形訓に、

人死すれば鬼と為る。

とあり、『楚辭』九歌の国殇篇に、

身は既に死すれども神以て靈となり

子の魂・魄は鬼の雄と為らん。

とあり、『太平御覽』卷八八三に引く『韓詩外伝』に、

人の死したるを鬼と曰ふ。鬼は帰なり。

とあり、『漢書』楊王孫伝に、

精神は、天の有なり。形骸は地の有なり。精神、形を離れ、各々

其の真に帰る。故に之を鬼と謂ふ。鬼の言を為すは帰なり。其の

尸塊然として独り処る。

とあり、『論衡』の論死篇に、

世に謂ふ、人死して鬼と為る云々。

とあるところの鬼である。

筆者が、山鬼篇の主人公「山鬼」は、山の神でも山中の女神でも山
中の妖精でもなく、ましてやいわゆる「屈原」がみずからを比したも
のでもなく、山中の墓主人の「形魄」（其の尸塊然として独り処る）
ところの鬼）そのものであるとするのは、大きくは右のそれらによる。

山鬼篇は、紛れもなく楚の地方の巫と鬼を信じ、淫祀を重んずる伝統
的葬送習俗・死生観と深く関わっているのである。

また、山鬼篇の主人公「山鬼」が、山中の墓主人の「形魄」そのも
のであることと必然関わる「薜荔」「女蘿」「石蘭」「杜衡」「芳馨」「三

秀「杜若」等は、いずれも墓誌銘等にいういわゆる「反魂の香」「更生の草」である。このことはまた、後漢の許慎の『説文解字』葬の条に、

葬は藏^{かく}るるなり。死して艸中に在るに従ふ。其の中に一あるは、之を荐^{すす}く所以なり。易に曰く、古は葬厚く、之に衣^かするに薪^きを以てす、と。

とあり、『白虎通』の崩薨の条に、

死すれば之に衣するに薪^きを以てす。

とあることによつても裏付けられるのである。なお、このことは、「楚辞」離騷篇に、

扈江離与辟芷兮 江離と辟芷とを扈むり

纫秋蘭以為佩 秋蘭を纫^{つな}ぎて以て佩と為す

とあり、

雜申椒与菌桂兮 申椒と菌桂とを雜^{まじ}へて

豈維纫夫蕙茝 豈^なに夫^かの蕙と茝を纫^くのみならんや

とあり、

擘木根以結茝兮 木根を擘^とりて以て茝を結び

貫薛荔之落蕊 薛荔の落蕊^を貫^ぬき

矯菌桂以纫蕙兮 菌桂を矯^よけて以て蕙を纫^ぎ

索胡繩纒纒 胡繩の纒々たるを索とす

とあり、

製麥荷以為衣兮 麥・荷を製^たちて以て衣と為し

集芙蓉以為裳 芙蓉を集めて以て裳と為す

とあるように、主人公「靈均」がことさらに「香草」を纏うことも必然関わるので、極めて注意されなければならない。

また、山鬼篇に「蔭松柏」（松柏に蔭^{おほ}はる）とある「松柏」は、古代中国にあつては墳墓の樹として名高く、その例証は無数といつてよい

ほどあるが、例えば、前漢の成帝のときの女流詩人・班婕妤の自悼賦にも、

願^{もと}帰骨於山足兮 願はくは骨を山の足に歸し

依松柏之餘休 松柏の餘休に依らん

とあるごとくである。そして、これはまた、「松柏」との関わりにおいて「山鬼」は文字通り死者であることを示す例証ともなる。

また、唐の詩人・李頎の登首陽山謁夷齊廟の詩に、

落日弔山鬼 落日山鬼を弔ひ

廻風吹茹蘿 廻風茹蘿に吹く

とある「弔山鬼」と「茹蘿」の組み合わせや使用例から伺われるように、李頎は山鬼篇をかなり正確に理解していた。

つまり、以上のこれらによつても、山鬼篇の主人公は、山鬼すなわち山中の墓主人の「形魄」であり、山鬼篇は、かかる主人公がみずから「靈魂」との再会を翹望し、その取り残された孤独感を啓示し哀訴することを主題とする詩であることは動かない。

しかしてその上で注意すべきは、山鬼篇の主人公である「山鬼」すなわち「山中の人」を、王逸が「屈原」のことであると理解していることである。『楚辞章句』九歌の山鬼の条に、

山中の人は屈原みずからの謂^{いひ}なり。

とあるのがそれである。

これは、漢代、「屈原」は「鼈靈」と同様に楚の「鬼」であることを伝承するもの（賈誼が「鬼」に精通していた点、特に注意を要する）があつて、王逸はあるいはそうした伝承によつたのではないだろうか。

というのも、「楚辞」離騷篇の冒頭で、「靈均」（屈原）は、

帝高陽之苗裔兮 帝高陽の苗裔にして

朕皇考曰伯庸 朕が皇考を伯庸と曰ふ云々

と宣言するが、後漢の王充の『論衡』の訂鬼篇に、

朕皇考曰伯庸 朕が皇考を伯庸と曰ふ云々

と宣言するが、後漢の王充の『論衡』の訂鬼篇に、

朕皇考曰伯庸 朕が皇考を伯庸と曰ふ云々

朕皇考曰伯庸 朕が皇考を伯庸と曰ふ云々

朕皇考曰伯庸 朕が皇考を伯庸と曰ふ云々

と宣言するが、後漢の王充の『論衡』の訂鬼篇に、

礼（『礼緯』）に曰く、顓頊氏に三子有り、生れながらにして亡げ去り、疫鬼と為る。一は江水に居る、これを虐鬼と為す。一は若水に居る、これを魍魎鬼と為す。一は人の区隅・滙庫に居り、善く人の小児を驚かす、（これを小児鬼と為す）。顓頊より前の世、子を生むこと必ず多く、顓頊のごときの鬼神は、百を以て類ふるなり。

と伝承されているように、「靈均」（屈原）の先祖である「帝高陽」すなわち「顓頊」には、「鬼子」「鬼孫」が多かったとされるからである（なお、同内容のことは、後漢の蔡邕の『独断』や同じく後漢の衛宏の『漢旧儀』等にも見え、図讖思想の流行した秦代から西漢にかけて広く知られていたことが伺われる）。

しかも、「顓頊」は「水徳の王」であり、「生と死を繰り返す神人」であり、「北方の帝」であり、「鬼神の代表」であったとされること（御手洗勝の『古代中国の神々』及び徐旭生の『中国古代的伝説時代』を参照）によれば、「顓頊」（帝高陽）の子孫には「鬼子」「鬼孫」が多かったという伝説は、当然のことであるとしなければならぬ。^{注5。}

いずれにせよ、以上によって、「楚辞」『沂江篇』の主人公「鼈壺」はもとより、「九歌」の山鬼篇の主人公「山鬼」も死者であり、楚の鬼であることは明白になったと思われる。この点、「楚辞」は楚の地方の巫と鬼を信じ、淫祀を重んずる伝統的葬送習俗・死生観の上に成っていることを知れば、さらに判然とするであろう。

三 「楚辞」『沂江篇』の「鼈壺」と「九章」の主人公「屈原」

ところで、『楚辞』にあつて「九歌」と並び称される「九章」（九篇）は、従来、戦国時代末の楚の国の王族かつ忠臣である屈原が、讒言に遭つて放逐された後の深い憂いと国を思い主君を思う情をうたい述べたもので、その中の一篇橘頌篇のみは憂き目に遭う前の平和な青年時

に作つたものである、と解釈されてきた。

が、詩の内容の再検討と前漢初期の出土資料たる棺衣に描かれた「昇仙図」との比較検討によつて、「九歌」の真の主人公は墓主人の「靈魂」であり、「九歌」は墓主人の「靈魂」を神々の靈威に委ねて天上界に送り、その永遠を願う主題（国殇篇・礼魂篇）に一連する歌群であり、それがために諸篇はおおむね神々が「靈魂」（詩中の「美人」）を導き送る靈威のあることを啓示する内容となっているということが、実証的に明らかになった現在、「九章」に対する従来のそうした伝統的な解釈にはわかに疑わしくなつてきた。

例えば、「九章」の惜往日篇に、

惜往日之曾信兮

往日の曾て信ぜられしを惜む

受命詔以昭時

命詔を受けて以て時（是）を昭らかにし

奉先功以昭下兮

先功を奉じて以て下を照らし

明法度之嫌疑

法度の嫌疑を明らかにせり

国富强而法立兮

国は富强にして法は立ち

属贞臣而日嫉

貞臣に屬せて日に嫉しむ

秘密事之载心兮

密事を秘めて心に載せ

雖過失猶弗治

過失すと雖も猶ほ治めず

心純脰而不泄兮

心純脰にして泄らざざりしかば

遭讒人而嫉之

讒人の之を嫉むに遭ふ

君含怒而待臣兮

君は怒りを含んで臣を待ち

不清澈其然否

其の然否を清澈にせず

蔽晦君之聪明兮

君の聰明を蔽晦し

虚惑誤又以欺

虚しく惑誤して又た以て欺く

弗参驗以考実兮

参驗して以て実を考へず

遠遷臣而弗思

遠く臣を遷して思はず

信讒諛之溷濁兮

讒諛の溷濁せるを信じ

盛気志而過之 気志を盛んにして之を過む

何貞臣之無辜兮 何ぞ貞臣の辜無き

被離謗而見尤 謗りに被離せられ尤めらる

慙光景之誠信兮 光景の誠信なるを慙ち

身幽隱而備之 身幽隠して之に備へん

臨沅湘之玄淵兮 沅湘の玄淵に臨み

遂自忍而沈流 遂に自ら忍んで流れに沈まん

卒没身而絶名兮 卒に身を没して名を絶たんとするも

惜壅君之不昭 君を壅ぐを之れ昭らかにせざるを惜む

(中略)

不畢辭而赴淵兮 辭を畢へずして淵に赴くも

惜壅君之不識 君を壅ぐを之れ識らざるを惜む

とあるのは、「楚辭」主要作品中にあつて主人公が主君に信任されていたことを克明に述べる唯一のもので、これはまた、『史記』屈原伝の「屈原」に関する骨子を形成するのに利用され、「屈原」像の形成に大きく与かっているが、実はこれは、墓主人の「形魄」(臣)が、すでに天
上界に離れ去ってしまったみずからの「靈魂」(君)との再会を翹望し、その取り残された孤独感を啓示し哀訴する「九章」の主題に一連する文学作品であると考えられるのがそれである。

しかも、「九歌」諸篇が前漢初期の楚の地方から出土の棺衣に描かれた「昇仙図」を原素材として成っているのと同じように、「九章」特に惜往日篇もまた、前漢の楚の地方の副葬明器としての「重圈精白鏡」の銘文群を原素材として成っていると考えられるのである(なお、「重圈精白鏡」はほとんど墓主人の頭部のそばから出土し、銘文は詩体をとつて類型的である)。

その「重圈精白鏡」の内帯銘には、

内清質以昭明

光輝象夫日月

心忽揚而願忠

然壅塞而不泄

?? 壅君以明

とあり、外帯銘には、
潔清白而事君

怨陰驩之奔明

煥玄錫之流沢

志疎遠而日忘

慎糜美之窮皚

外承驩之可説

(さてもこの鏡は)清質(=沖和の気)を
内るるに昭明(=神聖な火やあかり)を以てし
光輝は夫の日月に象れり(以上、鏡の靈的
機能はこれによつてすべて備わつたことをい
う)

(さればこれを服する汝は)心忽揚として
忠ならんことを願ひ

然も(その上に)壅塞して(この清質=沖
和の気を)泄らす不かれ(以上、言外に、さ
すれば必ず効験あらん、という)

(効験ありて天上より汝の君旋還せばその)
君を壅ぎとどむるには(この靈妙な鏡の)明
を以てせよ

(それにつけても我が)清白(=精魄)か
らだ)を潔くして君(主君たる「靈魂」)に事
へしに

(不条理にも)陰驩(=陰官)の明を奔ふ
に怨まれ

(かくして宿命として)玄錫(=玄沢)の
流沢に煥せられ

(ために身も)志も遠きに疎んぜられて日々
に忘れられんとす

(それにつけても)慎に糜美(=我が美)
は皚しきに窮まり

(もつて)外承驩(=司命神)の説ぶべき
之となりしか

慕窈窕於靈泉

(されば我が身の)窈窕たるを慕^{いとほ}しみて(か
の)靈泉に於^おかん

願永思而母絶

願はくは永く思ひあひて(再会の道を)絶^た
ること母からんことを

とある。

端的にいえば、惜往日篇の主題と「重園精白鏡」の銘文の主題、また、両者の用語、あるいは惜往日篇の「沅湘之玄淵」と「重園精白鏡」の銘文の「玄錫之流沢」ないしは「靈泉」、あるいは惜往日篇に繰り返される「壅君」と「重園精白鏡」の銘文の「壅君」とは、動かし難い対応の事実を示しているであろう。

しかしして実は、この「重園精白鏡」の銘文については、別稿「中国前漢『精白鏡』の銘文の新研究(訳註^{注8})」の中で論究したことがあるので、詳しいことはそちらに委ねるが、要点をいえば、筆者は、「鏡」の特異な副葬事実や、銘文のもつ箴言性・呪言性・類似性・慣用性に基つき、前漢の副葬明器としての「重園精白鏡」の銘文群は、内帯銘は祭主等による墓主人に向けた葬礼上の「箴言・呪言」から成っており、外帯銘は墓主人の「形魄」がすでに天上界に離れ去ってしまったみずからの主君「靈魂」との再会を悲願する「独白・哀訴」から成っていることを解明した。また、かかる外帯銘のそれは、特に「九章」の惜往日篇の内容や表現と動かし難い事実をもって対応することにより、また、一般に習俗や信仰は伝説や文学作品に先行しているという動かし難い事実があるのに基つき、「重園精白鏡」の銘文群は、「九章」の惜往日篇の原素材であることを考証した。

さらにこれに、「重園精白鏡」の銘文群の中には「志疎而日忘美人」とあるのもあり、「心思美人鏡」(これも複数存在する)の銘文には「心思美人、毋忘大王(大王は「形魄」の換言)」とあるなどの、言語内容上、思美人篇の「思美人兮」はもとより、抽思篇の「与美人抽思兮」

までも直接関わるという事実が加わる。さらには、音韻学的には、美人の「美」(mèi)はよく見えない・微妙の意の「微」(wēi)・死んで姿がよく見えなくなる意の「歿」(mèi)・目に見えにくい鬼・物の精の意の「魅」(mèi)等の字と同部韻で意味も通用するという事実も加わる^併。「楚辞」のテキストで「美人」の美を「媿」(mèi)に作るものがある(朱子本)のは、そのことと関わることは疑いない。mèiの音の表す意味に真の意味がある。「九章」の美人の実体も「靈魂」である^{注10}。

しかししてこれらのことから、筆者は、「九章」(九篇)は、墓主人の「形魄」(人格化されている)が、すでに天上界に離れ去ってしまったみずからの「靈魂」(詩中では「君」「美人」と人格化されている)との再会を翹望し、その取り残された孤独感を啓示し哀訴することを主題とする一連の歌群であると判断するのである。

かつ、これはまた、山鬼すなわち山中の墓主人の「形魄」が、みずからの「靈魂」との再会を翹望し、その取り残された孤独感を啓示し哀訴する「九歌」の山鬼篇の主題と脈絡するとともに、墓主人の「靈魂」を神々の靈威に委ねて天上界に送り、その永遠を願う「九歌」の主題(それがために諸篇は、おおむね神々が「靈魂」すなわち詩中の「美人」を導き送る靈威のあることを啓示する内容となっている)と対応する。

この点、例えば、山鬼篇の末句の「離憂」(憂^{うれ}ひに離る)と「九章」の懐沙篇及び思美人篇の「離愁」(愁^{うれ}ひに離る)、「楚辞」離騷篇の「離騷」(騷^{うれ}ひに離る)、「楚辞」招魂篇の「長離殃而愁苦」(長く殃^{うれ}に離りて愁苦す)とは、全く同内容のことを問題にしているものであること、しかもそれは、いずれも「靈魂」と「形魄」の別離、すなわち天上界に離れ去った「靈魂」に対し、取り残された「形魄」の孤独感をいつているものであること(これはまた、招魂篇の主題によって十分に証明されよう)、これらのことから、「九歌」の山鬼篇の主題は「九章」

(九篇)に大きく展開されている可能性が極めて高いこと、等によつてもいえることである。

いづれにせよ、この点、「九歌」(十一篇)に見いだした新事実、及び前漢の副葬明器としての「重圍精白鏡」の銘文群によつて、十分に裏付けられることである。

しかして「九章」の主人公の実体は、楚の「鬼」すなわち墓主人の「形魄」であり、「九章」(九篇)は、墓主人の「形魄」がすでに天上界に離れ去ってしまったみずからの「靈魂」との再会を翹望し、その取り残された孤独感を啓示し哀訴する主題に一連する歌群であるとなると、次には、山鬼篇の主人公「山鬼」と「楚辞」沅江篇の主人公「鼈靈」とが対応するのと同様に、「九章」の主人公と「楚辞」沅江篇の主人公「鼈靈」とが対応することは、必然的であることが予想される。

果たしてそれは、動かし難い象徴的な形をとつて対応することが確認される。すなわち、「九章」の惜誦篇に、

欲積階而登天兮

階を積たたまめてて天に登らんと欲す

とあり、同じく惜誦篇に、

欲高飛而遠集兮

高く飛びて遠く集とどまらんと欲す

とあり、涉江篇に、

世溷濁而莫余知兮

世溷濁して余を知る莫し

吾方高馳而不顧

吾方に高く馳せて顧みず

駕青虬兮驂白螭

青虬に駕して白螭を驂にし

吾与重華遊瑤之圃

吾重華と瑤の圃に遊び

登崑崙兮食玉英

崑崙に登りて玉英を食ひ

与天地兮同寿

天地と寿を同じくし

与日月兮同光

日月と光を同じくせん

とあり、そして、これらの理想を直接承ける悲回風篇に、

上高巖之峭岸兮

高巖の峭岸に上り

処雌蜺之標顛

雌蜺の標顛たごに処り

扱青冥而攄虹兮

青冥に扱なりて虹を攄のべ

遂儻忽而捫天

遂に儻忽として天を捫なづ

(中略)

馮崑崙以瞰霧兮

崑崙に馮よりて以て霧を瞰みし

隱岷山以清江

岷山びんざんに隠りて以て江を清よます

(中略)

漂翩翾其上下兮

漂ただひて翩翾として其れ上下し

翼遙遙其左右

翼ひらりて遙々として其れ左右す

とあるように、「九章」の主人公(「屈原」)は、揚子江を遡り、やがて崑崙山・岷山に至つて悲願の飛翔能力を獲得するが、すでに見たように、一方の「楚辞」沅江篇の主人公「鼈靈」もまた、楚の地から逃げ揚子江を遡り、岷山の麓に至つて復生する。

つまり、ともに昇仙思想をうたうものであるとともに、時代を戦国時代に設定し、詩の舞台を楚の地方・揚子江・崑崙山・岷山というように段階的に設定してある点でも対応する。動かし難い対応とするゆえんである。

因みに、ここにいう崑崙山は、『淮南子』の地形訓には、

崑崙の丘、或し上ることこれに倍すれば、これを涼風の山と謂ふ。

これに登れば不死となる。

とあり、また「楚辞」と極めて関わり深い『山海経』の西山経には、

西南四百里を、昆侖丘と曰ふ。これ実に(天)帝の下都なり。

とある。

また、赤塚忠の『楚辞研究』(研文社)によれば、

崑崙は、「昆侖」「崑崙」なども書き、また昆侖山とも昆侖丘ともいう。『爾雅』釈山には「三成を崑崙丘となす」とあるが、これ

は崑の音が渾・混などと同じで丸い意を表すので、丸い三段を成

す山が岷崙山だと解したのである。これは岷崙山神話の起源を示しているものではない。岷崙は魂の緩言である。飛び抜けていることを卓の緩言の卓犖・卓躒などといい、深く沈むことを沈淪ちんりんというのと同じ趣向であつて、一語を子音を異にする疊韻の二語化して余情を持たせたのである。岷崙とは、魂の山という意味である。とあるように、そうした伝承の生ずる起源が考証され論証されている。

さらには、漢代の楚の地方から出土の墓主人の棺に崑崙山が描かれていたり注11、棺衣の「昇仙図」に崑崙山が描かれていたり注12、墓主人の魂の象徴である墓碑は、崑崙山そのものの象徴であることが論証されている事実もある注13。

したがって、これらを踏まえていえば、上の「九章」の涉江篇にいう「崑崙」も悲回風篇にいう「崑崙」も、楚の地方の葬送習俗における昇仙思想と死生観に裏打ちされ、死者のたましいを表す「魂」字の音と意味に基づいて命名された、想像上の山のことであることは疑いない。

一方、その崑崙山と並び称されている岷山は、『蜀王本紀』（鼈靈伝）及びこれを引く宋の樂史の『太平寰宇記』（巻七十二）に、

李冰、秦の時を以て蜀守と為る。汶山（＝岷山に同じ）を謂ひて天彭關と為し、号して天彭門と曰ふ。（李冰）云ふ、亡者、悉く其の中に過り鬼神精神しばしば見ゆ、と。

と伝承されている。つまり、岷山は、亡者・鬼神精神の集う山だといふのである。「楚辞」理解上、注目に値する伝承といえるであろう。ただし、悲回風篇において岷山が崑崙山と並び称されている理由は、岷山は亡者・鬼神精神の集う山であるということだけによるのではないのであろう。

というの、岷山が崑崙山と並び称されているのは、上に見た「崑

崙」の音と意味の場合と同じように、岷山の「岷」の音と意味に真の理由が隠されていると考えられるからである（なお、岷山の「岷」は、音通で「嶧」にも「岐」にも「潛」にも「汶」にも作る）。

すなわち、『淮南子』汜論訓篇の「潛王專用淖齒」の注に、

潛は汶水の汶と讀む。

とあるように、「潛」字には「汶」の音もある。また、『史記』屈原伝の『索隱』に、

汶汶は猶ほ昏暗不明のごときなり。

とあるように、「汶」の意味を「昏」字で説明している。「汶」字を「昏」字によってするこの説明は、音の説明であると同時に、意味の説明でもあつて、つまりは「汶」字は、昏の音で、暗い意であると言うのである。すると、潛・汶・昏は同音で仮借関係にある。このことはまた、例えば、『説文通訓定声』潛字の条に、

（潛は）列子の釈文は借りて岷に爲ると謂ふ。

とあり、『史記』夏本紀「汶嶧既莪」の『索隱』に、

汶は一に嶧に作る。又た岐に作る。

とあることから明らかである。また、『説文通訓定声』昏字の条に、

（昏の）古韻……素問の八正神明論においては神・昏・雲に叶す。

とあつて、神・昏・雲は叶韻関係にあつた。さらに、『説文通訓定声』雲字の条に、

（雲の）古韻……莊子の馬蹄においては神・魂・雲に叶す。

とあつて、神・魂・雲は叶韻関係にあつた。このことはさらに、『詩経』鄭風・出其東門篇「聊樂我員」の『經典釈文』に、

（員の）音は云。本亦た云に作る。韓詩は魂に作る。魂は神なり。

とあることから明らかである。

しかして以上から、岷・魂は仮借関係にあつたことが明らかである。すると、「岷山」も「崑崙山」と同様に、「魂」字の音と意味に基

づく命名であったことが明らかである。

したがって、これらを踏まえていえば、上の「九章」悲回風篇において崑崙山と並び称されている岷山は、崑崙山と同様に、楚の地方の葬送習俗における昇仙思想と死生観に裏打ちされ、死者のたましいを表す「魂」字の音と意味に基づいて命名された、想像上の山のことであることは疑いない^{注14}。つまりはこれが、「九章」悲回風篇に、

馮崑崙以瞰霧兮

崑崙に馮りて以て霧を瞰し

隱岷山以清江

岷山に隠りて以て江を清ます云々

とあるように、崑崙山と岷山とが並び称された真の理由である。

しかも、『蜀王本紀』（鼈靈伝）及び『太平寰宇記』に伝承されている、岷山は亡者・鬼神精神の集う山であるという理由も、「楚辞」沅江篇の主人公「鼈靈」が「岷山」の麓に至ってにわかに復生した理由も、「九章」（九篇）の主人公「屈原」が「崑崙山」「岷山」に至ってにわかに悲願の飛翔能力を獲得した理由も、あるいはかかる神秘が「崑崙山」「岷山」という特徴的な場所で起こった理由も、これによって始めて明らかとなったといつてよいであろう。

このことは、同時にまた、「楚辞」沅江篇の主人公「鼈靈」の実体をさらに浮き彫りにするだけでなく、「九章」の主人公（「屈原」）の実体をも浮き彫りにする。つまり、「九章」の主人公は「楚辞」沅江篇「鼈靈」と同様に、楚の「鬼」（墓主人の「形魄」）であり、そうした意味での楚の伝説的人物であることは疑いない。

なお、「九章」において第八篇の橘頌篇に至って「后皇」が主人公にあらんかぎりの「哀訴」に神明「后皇」が感動したからである。この点、「楚辞」においては「魂魄離散」の主人公の「哀訴」を承けて、それに感動した天上の神明「帝」が招魂という救いの手をさしのべる構成になっている。

朕幼清以廉潔兮
身服義而未沫

朕、幼より清以て廉潔に
身は義を服して未だ沫まらず

主此盛徳兮

此の盛徳を主とせしに

牽於俗而蕪穢

俗に牽かれて蕪穢す

上無所考此盛徳兮

上、此の盛徳を考ふる所無く

長離殃而愁苦

長く殃ひに離りて愁苦す

帝告巫陽曰

帝、巫陽に告げて曰く

有人在下

人有り下に在り

我欲輔之

我、之を輔けんと欲す

魂魄離散

魂魄離散す

汝筮予之云々

汝筮して之に予へよ云々

という、招魂篇によって裏付けられる^{注15}。

また、橘頌篇の「后皇」が神明であることは、招魂篇との対応によって指摘できるほか、蘇雪林も『楚騷新詁』の中で、

后皇は即ち天問（篇）の後帝にして、后帝は便ち是れ死神なり。

と指摘し、さらに、橘の「受命」についても、

受命は即ち后土の神の命令を受くるものなり。后土の神の統治する所の者は、固より地下の冥間と為すも、但し地面も亦た其の管轄に帰するなり。

と指摘することくである。

また、「九章」の主人公が第九篇の悲回風篇に至ってにわかに飛翔能力を獲得するのは、橘頌篇の神明「后皇」によって恵み与えられた「橘」を賛美することが伏線となっているが、この点については、学会口頭発表資料「『楚辞』九章の橘頌篇の意味するものについて——九章の主題の解明に向けて——」及び「『楚辞』九章の特質と橘頌篇について^{注16}」を踏まえ、稿を改めて詳述することとする^{注17}。これもまた、上の判断を十分に裏付けることになろう。

いずれにせよ、これらのことから、「九章」の主人公は、「楚辞」沅江篇の主人公「鼈靈」と同様に、楚の「鬼」（墓主人の「形魄」）であり、そうした意味での楚の伝説的人物であることは疑いない。つまりは、『史記』の屈原伝は、『蜀王本紀』（鼈靈伝）と同様に、楚の「鬼」（墓主人の「形魄」）を人格化した虚構の人物の伝記である可能性が益々高い。

四 蜀の王「望帝」と楚の王「懷王」

ところで、以上には、「楚辞」沅江篇の内容と「楚辞」主要作品の内容とは、ともに昇仙思想をうたうものであるとともに、時代を戦国時代に設定し、詩の舞台を楚の地方・揚子江・「魂」の山である崑崙山・岷山というように段階的に設定してある点でも対応することを明らかにし、同時に、「楚辞」沅江篇の主人公「鼈靈」の実体と「楚辞」主要作品の主人公「屈原」の実体は、ともに楚の「鬼」（墓主人の「形魄」）であるという点で対応することを論証したが、ここにさらに、蜀の王「望帝」の実体と楚の王「懷王」の実体は、ともに「靈魂」である点で対応するという、興味ある事実がある。

すなわち、『蜀王本紀』において、楚から上った「鼈靈」を見込んで宰相に抜擢し、やがてこれに王位を譲る蜀の王「望帝」は、名はほととぎすの別名「杜宇」であり、もと天から下り（前引の揚雄の「蜀都賦」も参照）、「鼈靈」に禅譲の後（前引の張子平の「思雲賦」も参照）、死して「ほととぎす」に化すが、その「望帝」の実体は、「陽」の気のたぐい、すなわち天上界から旋還した「靈魂」であると考えられ、これに対し、『史記』の屈原伝において、「屈原」の主君であるとされる楚の王「懷王」は、「楚辞」では「君」「上」「美人」と尊称され、あるいは「放子」と表現されていると解されているが、その実体は、主人公を見捨てて天上界に離れ去ってしまった「靈魂」であるという、か

かる対応がそれである。

『蜀王本紀』における蜀の王「望帝」の実体が、「陽」の気のたぐい、すなわち「靈魂」であることは、もと天上界から下ったとされることや、名はほととぎすの別名「杜宇」であることや、死して「ほととぎす」に化したこと等に照らして疑いない。「鳥」と「靈魂」の関係については、後述することくである。

また、「楚辞」において「君」「上」「美人」と尊称され、あるいは「放子」とも表現されているその実体が、楚の王「懷王」ではなく、墓主人の「靈魂」であることは、例えば、「九歌」においては、少司命すなわち人間の寿命や運命を司る女神（句芒の妻）が、夫との再会（神婚）を得たこと、及び天上界に導くべき墓主人の「靈魂」を目に留めてこれの昇り来るのを待ち望んでいることを啓示する詩と見るべき少司命篇に、

秋蘭兮麝蕪 （見下ろせば）秋蘭と麝蕪と

羅生兮堂下 堂下に羅生す

緑葉兮素枝 緑葉と素枝

芳菲菲兮襲予 芳菲々として予を襲ふ

夫人自有兮美子 夫れ（神なる）人には自ら（昇り来たる）美なる子有り

美なる子有り

蓀何以兮愁苦 （我が夫なる）蓀、何を以て愁苦するや

秋蘭兮青青 秋蘭は青々たり

緑葉兮紫茎 緑葉と紫茎と

满堂兮美人 （ふと見遣れば）满堂の美人（＝尊い靈魂）

忽独与余兮目成 忽ち独り余と目成す

入不言兮出不辞 （その美人）入るに言はず出づるに辞せず

乘回風兮載雲旗 回風に乗りて雲旗を載つ

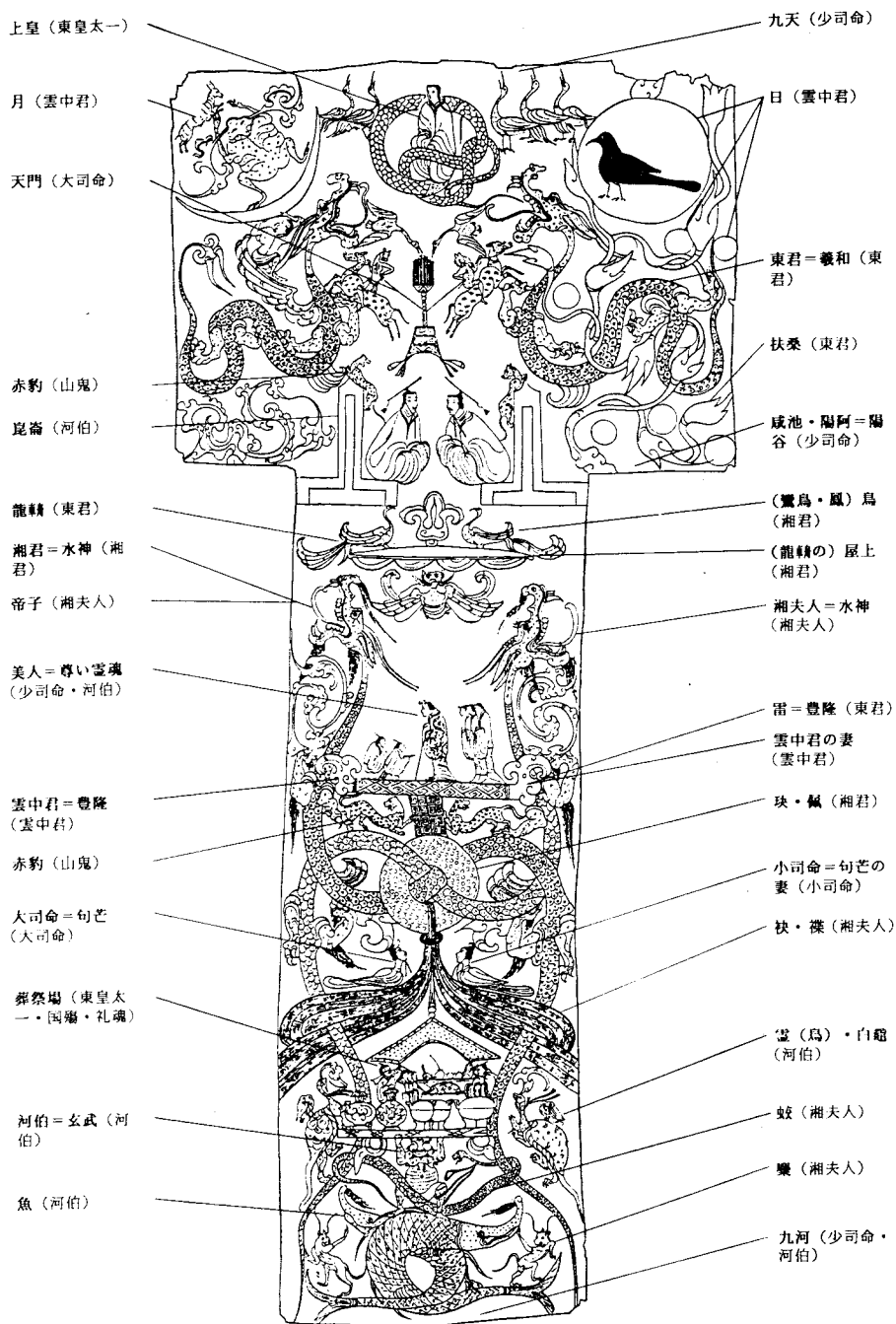


図1 長沙馬王堆1号漢墓(前漢初期)出土の「昇仙図」と「楚辞」九歌の対照図
(拙著『楚辞の九歌の意味するものについて(副題あり)』に基づく)

悲莫悲兮生別離

樂莫樂兮新相知

荷衣兮蕙帶

儼而來兮忽而逝

夕宿兮帝郊

君誰須兮雲之際

与女遊兮九河

衝風至兮水揚波

与女沐兮咸池

晞女髮兮陽之阿

望美人兮未來

臨風悅兮浩歌

孔蓋兮翠旌

登九天兮撫彗星

竦長劍兮擁幼艾

蓀獨宜兮為民主

とあるごとくである。

つまり、右の「美人」の実体が、「懷王」ではなく、また大司命でもなく、墓主人の「靈魂」であることは、客観的な事実である。しかも、

この事実は、長沙馬王堆一号漢墓（前漢初期）から出土の棺衣に描かれた「昇仙図」と、同一主題の異表現といひ得る内容をもって確と対応する。つまり、一次資料によって十分に裏付けられるのである。

この点、東君すなわち太陽の御者が、墓主人の「靈魂」を天上界に

（神なる我にとつては）悲しきは（夫との）生別離より悲しきは莫く

樂しきは（昇り来たたる美人＝靈魂との）新相知より樂しきは莫し

（かの美人）荷の衣し蕙の帶し
儼として来たり忽として逝く（がごとし）

（さても）夕べに（上）帝の郊に宿れば
（我が夫なる）君、誰をか雲の際に須つ

（さても）女と九河に遊べば
衝風至つて、水、波を揚ぐ

女と咸池に沐し
女の髪を陽の阿に晞かさん

（かの）美人（＝尊い靈魂）を望めども未だ来たらず
（見遣れば送る人々）風に臨んで悦として

浩歌す

（されば）孔蓋と翠旌とをもち
九天に登つて彗星を撫しおかん

（我）長劍を竦りて幼艾を擁す
蓀独り宜しく民の正と為るべし

導く靈威のあることを啓示する詩と見るべき東君篇に、

噉將出兮東方

照吾檻兮扶桑

撫余馬兮安馭

夜皎皎兮既明

駕龍輶兮乘雷

載雲旗兮委蛇

長太息兮將上

心低徊兮顧懷

羌声色兮娛人

觀者愴兮忘歸

（下略）

噉として將に東方に出でんとして
吾が檻を扶桑に照らす

余が馬を撫して安らかに馭すれば
夜は皎々として既に明る

（ふと下界を見下ろせば人の靈魂）龍輶に
駕して雷に乗り

雲旗を載てて委蛇たり
（かの人）長太息して將に（天上界に）上

らんとすれど
心は低徊して顧み懷ふがごとし

羌声色（かの）人を娛しましむる
觀る者愴として歸るを忘る

とあるのに見られる、「龍輶に駕して雷に乗り」「長太息して將に（天上界に）上らんとす」る人も、墓主人の「靈魂」である点で全く同様である。さらに、河伯篇の「美人」も、墓主人の「靈魂」である点で全く同様である（図版1を参照）。

要するに、「九歌」（十一篇）の眞の主人公は、神々ではなく墓主人の「靈魂」（詩中では「美人」と人格化されている）であり、「九歌」は神々を祭る歌でも相連続する歌舞劇でも一長編の神樂でもなく、墓主人の「靈魂」を天上界に送り、その永遠を願う主題に一連する歌群なのである^{註18}。

しからば、「九章」の「美人」はどうかといえ、例え、思美人篇に、「媒」「言、結んで語る」「言を浮雲に寄す」「歸鳥に因りて辞を致す」（高辛の靈の盛んなる、されば）玄鳥に遭ひて語を致す（鳥については『詩經』大雅の早麓篇に、「鳶は飛んで天に戻る」とあ

るのも参考)、「薜荔をして以て理なみだと為さしむ」「芙蓉に因りて媒と為さしむ」(香草は「反魂の香」「更生の草」等の表現が用いられているのは、主人公の思慕する「美人」が天上界に離れ去った「霊魂」であることを裏付けるのに十分である。前漢の副葬明器としての「心思美人鏡」の銘文も、そのことを裏付けるのに十分である(なお、前漢の副葬明器としての「心思美人鏡」の銘文は、思美人篇の原素材となっているであろう)。

この点、抽思篇に、

結微情以陳詞兮

微情を結んで以て詞を陳べ

矯以遺夫美人

矯まげげて以て夫の美人(尊い靈魂)に遺らんとす

とある「美人」も、また、離騷篇に、

惟草木之零落兮

惟れ草木の零落するがごとく

恐美人之遲暮

美人(尊い靈魂)の遲暮することを恐る

とある「美人」も、全く同様である。

あるいはまた、「九章」の悲回風篇に、

孤子唸而投淚兮

孤子は唸うなげて涙を投なげ

放子出而不還

放子を出でて還らず

とあるのに見られる「孤子」と「放子」は、清の徐煥龍の『屈辭洗髓』(巻四)に、

或ひは謂へらく、孤子を孤臣と為し、放子を懷王と為すも、亦た可なり、と。

とあるように、「孤子」は「屈原」と目され、「放子」は「懷王」と目されている(これは実証性がほとんどないことはもとより、明らかな誤解である。従来の「楚辭」の解釈にはこうした例がすこぶる多い)が、実はここは、『礼記』の郊特牲篇に、

(人死)魂氣歸于天(人の死するや)魂氣は天に歸し

形魄歸于地

形魄は地に歸す

とあり、「楚辭」遠遊篇に、

神儻忽而不反兮

神は儻忽として反らず

形枯槁而独留

形は枯槁して独り留まる

とあり、司馬相如の長門賦に、

魂踰佚而不返兮

魂は踰佚して返らず

形枯槁而独居

形は枯槁して独居す

とあるのに見られる、類型的な表現に照らして解すべきで、これらに照らせば、「孤子云々、放子云々」という表現は、人の死を「魂魄離散」という形でとらえる当時の死生観と直接関わるものであることは明らかである。つまり、悲回風篇の「放子」は「霊魂」の換言であり、「孤子」は「形魄」の換言である。「九章」の主人公「屈原」の実体は、人の死せる肉骨の陰氣薄然として独り存して依る所無き者である。

「九章」にあつてはこの点、哀郢篇に、

鳥飛反故鄉兮

鳥は飛んで故郷に反り

狐死必首丘

狐は死しては必ず丘に首す

とあるのも、全く同様である。つまり、「鳥」は「霊魂」の換言であり、「狐」は「形魄」の換言である。

なお、「鳥」と「霊魂」の関係については、例えば、死者の霊魂を送つたり招いたりする「送魂」や「招魂」の儀式に、鳥装の人物が鳥の羽を用いて舞いをまう場合のあることを始めとして、枚挙に暇がない註¹⁹。上に見た、蜀の王「望帝」が死して「ほととぎす」に化したというのも、もとより「鳥」と「霊魂」の関係の深さによる。

一方、「狐」と「形魄」の関係については、例えば、『説文解字』狐字の条に、

狐は祓獸なり。鬼まの乗る所なり……死すれば則ち丘まぐらに首す。

とあるごとくである。「鬼まとは、人の死したる魂・魄を鬼と為す」(『正

字通」とは、すでに見た通りである。この「鬼」は、むろん魄、つまり墓主人の「形魄」のことである。

したがって、これらの事実を踏まえていえば、「楚辞」において「君」「上」「美人」と尊称され、あるいは「放子」と表現されている対象の実体が、死者の「靈魂」であることは疑いない。つまり、「九歌」の「美人」と「九章」の「美人」とは、実体はともに「靈魂」であるという点で一致する。

しかしこれによってまた、『蜀王本紀』における「望帝」の実体は、天上界から旋還した「靈魂」であることと、『史記』の屈原伝において、「屈原」の主君であるとされる楚の王「懷王」は、「楚辞」主要作品では「君」「上」「美人」と尊称され、あるいは「放子」と表現されているものの、その実体は、天上界に離れ去った「靈魂」であること（かかる原因は、「楚辞」を政治に絡めて解釈したことに起こつていよう）とは、確実に対応することが確認されるのである。しかもこのことは、上に見た「鼈壺」と「屈原」の例に照らしても異としない。

五「蜀王本紀」（鼈壺伝）と『史記』の屈原伝

さて、「楚辞」沅江篇の内容と「楚辞」主要作品の内容とは、ともに昇仙思想をうたうものであるとともに、時代を戦国時代に設定し、詩の舞台を楚の地方・揚子江・「魂」の山である崑崙山・岷山というように段階的に設定してある点でも対応することを明らかにし、同時に、「楚辞」沅江篇の主人公「鼈壺」の実体と「楚辞」主要作品の主人公「屈原」の実体は、ともに楚の「鬼」（墓主人の「形魄」）であるという点で対応することを論証し、これを承け、右には、蜀の王「望帝」の実体と楚の王「懷王」と目されている者の実体は、ともに「靈魂」であるという点で対応するということを考証したが、次には、『蜀王本紀』（鼈壺伝）と『史記』の屈原伝とが対応するという、興味ある事実

について論究を進めたいと思う。

『蜀王本紀』（鼈壺伝）と『史記』の屈原伝とが対応すると判断する根拠は、およそ次のごとくである。

すなわち、一つには、『蜀王本紀』（鼈壺伝）における、秦の「惠王」が「張儀」等の策略を用いて蜀の国土を略奪する内容と、『史記』の屈原伝における、秦の「惠王」が「張儀」等の策略を用いて楚の国土を略奪する内容とは、ほとんど同内容をもって対応することである。

具体的には、『蜀王本紀』（鼈壺伝）に、

秦の惠王の時、蜀王、秦に降らず、秦も亦た道の蜀に出づる無し。蜀王、万余人の傳を徒して褒谷に獵し、卒に秦の惠王に見ゆ。惠王、金一箭を以て蜀王に遺る。蜀王、報ゆるに礼物を以てするに、礼物尽く化して土と為る。秦王大いに怒る。臣下皆再拜稽首し、賀して曰く、土は地なり。秦は蜀に当たれ、と。秦王、相見ふの処を亡はんことを恐れ、乃ち五石牛を刻し、金を其の後に置く。蜀人、これを見て以為へらく、牛能く金を大便するならん、と。

蜀王、以て然りと為し、即ち卒千人を發し、五丁力士をして牛に施して道を成さしめ、三枚を武郡に置く。秦の道、乃ち通ずるを得たり。石牛の力なり。後に丞相張儀等を遣はして、石牛道より蜀を伐たしむ云々。

とあるのと、『史記』の屈原伝に、

屈原既に細シけられ、其の後秦、齊を伐たんと欲す。齊、楚と從親す。惠王これを患ふ。乃ち張儀をして詐りて秦を去り、幣を厚くし質を委ねて楚に事へしめて曰く、秦甚だ齊を憎む。齊、楚と從親す。楚誠に能く齊に絶たば、秦、願はくは商於の地六百里を獻ぜん、と。楚の懷王貪りて張儀を信じ、遂に齊に絶つ。使ひをして秦に如きて受けしむるに、張儀これを詐りて曰く、儀、王と六里を約するも、六百里を聞かず、と。楚の使ひ怒りて去り、帰り

て懷王に告ぐ。懷王大いに師を興して秦を伐つ。秦、兵を發してこれを撃ち、大いに楚の師を丹浙に破り、首を斬ること八万、楚の將屈匄を虜にし、遂に楚の漢中の地を取る云々。

とあるのに見られる、戯画的内容の対応がそれである。

わけでも、秦の「惠王」と「張儀」が、国土略奪上のことで『史記』の屈原伝にも『蜀王本紀』（鼈靈伝）にも登場するのは、両者の動かし難い対応の事実を示すものである。かかる対応の事実の意味するものは、『蜀王本紀』（鼈靈伝）の著作の目的、ひいては『史記』の屈原伝の特質を考える上で、特に注意されなければならないであろう。

二つには、『蜀王本紀』（鼈靈伝）における、秦王が蜀王に対して婚姻の話をもちかけ、その話につられた蜀側が被害に遭うという内容と、『史記』の屈原伝における、秦王が楚王に対して婚姻の話をもちかけ、その話につられた楚側が被害に遭うという内容とは、これまた類似し、確と対応することである。

具体的には、『蜀王本紀』（鼈靈伝）に、

是に於いて、秦王、蜀王の色を好むを知り、乃ち美女五人を蜀王に献じ、これを愛せしめんとす。五丁をして女を迎へしめ、還りて梓潼に至るに、一大蛇、山穴の中に入るを見る。一丁、其の尾を引けども、出だすこと能はず。五丁、乃ち共に蛇を引くに、山崩れて五丁を壓す。五丁、蛇を踏みて大いに叫ぶに、秦王の五女及び送迎の者、皆、山に上り化して石と為る云々。

とあるのと、『史記』の屈原伝に、

時に秦の昭王、楚と婚し、懷王と会せんと欲す。懷王、行かんと欲す。屈原曰く、秦は虎狼の国なり。信ずべからず。行くこと無きに如かず、と。懷王の稚子、子蘭、王に行くことを勸む。奈何んぞ秦の欲びを絶たん、と。懷王卒に行き、武関に入る。秦、兵を伏して其の後を絶ち、因りて懷王を留め、以て地を割かんこと

を求む。懷王、怒りて聴かず、亡げて趙に走る。趙、内れず、復た秦に之く。竟に秦に死す云々。

とあるのに見られる、戯画的内容の対応がそれである。

なお、『蜀王本紀』の話の内容は有り得ないことであり、他にも理解し難いようなことが盛り込まれていることについては先に述べたごとくであるが、右の「秦は虎狼の国なり。信ずべからず。行くこと無きに如かず」という諫言は、『史記』の楚世家では「昭雎」の言となつてゐる^{注20}のに、ここ屈原伝では「屈原」の言となつてゐることや、「懷王」亡げて趙に走る。趙、内れず、復た秦に之く。竟に秦に死す」というくだりは、これまた理解し難いことである。そもそも、先秦の諸書には絶えて「屈原」の名を見ず、『史記』の楚世家にしても、「張儀已に去る。屈原使ひして齊より来たる。王を諫めて曰く、何ぞ張儀を誅せざる、と」とあるだけであり、これも、屈原伝とのつじつまをあわせてものであると考えられることなどを勘案すると、右の記載は恐らく史実ではないであろう。その意味でも、胡適が「説楚辭」において、

史記は本来、很だしくは靠るべからず。しかして屈原・賈生列伝は、尤もそれ靠るべからず……伝説の屈原、若し真にその人ならば、必ず会生は秦・漢以前に在らず。

と指摘していることは、理由なしとはしない。

つまり、右の『蜀王本紀』（鼈靈伝）の内容と『史記』の屈原伝の内容とは、そうした点でも共通するものがあるのである。

なお、補足となるが、「鼈靈」は蜀の王となつた後、丈夫の化して女子となつた者と婚姻を結ぶが、「屈原」（靈均）は天上界に游行せんとする崑崙山越えの途次、もと慮犧氏の女で、洛水で溺死して神となつたとされている宓妃（他にはこれと類する有娥氏の佚女や有虞氏の二姚等）と婚姻を結ばんとする。つまり、成否の違いはあるもの、と

もに尋常ならざる婚姻であるという点で対応する。

具体的には、『蜀王本紀』（鼈靈伝）に、

武郡に丈夫有り。化して女子と爲る。顔色美好なるは、蓋し山の精なればなり。蜀王（鼈靈）取りて以て妻と爲す云々。

とあるのと、離騷篇に、

吾令豊隆乘雲兮

吾、豊隆をして雲に乗りて

求宓妃之所在

宓妃の在る所を求めしめ

解佩纒以結言兮

佩纒を解きて以て言を結び

吾令蹇脩以爲理

吾、蹇脩をして以て理と爲さしむ

とあるのに見られる、婚姻に関わる内容の対応がそれである。

なお、これらに見られる婚姻は、決して現実のことではなく、当時の葬送習俗における「冥婚」の風習を素材にしたものと考えられる。

しかしてここで、『蜀王本紀』（鼈靈伝）と『史記』の屈原伝とが対応する事実の意味するものを、上に考証した、「楚辞」沅江篇の「鼈靈」と「九歌」山鬼篇の「山鬼」との対応、「楚辞」沅江篇の「鼈靈」と「九章」の主人公「屈原」との対応、蜀の王「望帝」と楚の王「懷王」との対応の事実を重ねて勘案すると、およそ次のようなことがいえるであろう。

すなわち、一つには、『蜀王本紀』（鼈靈伝）は、『史記』の屈原伝を粉本にして書かれたものであることは疑いない。

この点はまた、『蜀王本紀』（鼈靈伝）は『史記』の屈原伝にやや遅れる、前漢末ないし後漢初めのころに成立していること、漢代においては、「楚辞」や「賦」の伝を書く事実があるのに加え、『蜀王本紀』（鼈靈伝）の著者とされる揚雄は、『論語』に倣って『法言』を作り、『易経』に倣って『太玄経』を作り、『倉頡』に倣って『訓纂』を作り、『虞箴』に倣って『州箴』を作り、同郷の司馬相如に倣って「賦」を作り、「楚辞」や楚の方言に通ずる一方、「屈原」を疑って離騷篇に反

して反離騷と広騷を作り、「九章」の惜誦篇以下懷沙篇にいたるまでに反して畔牢愁を作っていること、等によって傍証される。

二つには、『蜀王本紀』（鼈靈伝）の著作の目的は、『史記』の屈原伝の資料性を疑い、ないしは虚構性を見抜き、そのことを浮き彫りにすることにあつたと考えられる。

この点はまた、『蜀王本紀』（鼈靈伝）の著者とされる揚雄は、始めは「屈原」を信奉し、やがては「屈原」を懷疑するに至っていること（『漢書』の揚雄伝に引く反離騷に、「洛水の宓妃を鞭うちて、屈原と彭胥とに餉せん」とあるのは、その極みか）、『史記』の屈原伝の内容に比べ、「蜀王本紀」（鼈靈伝）の内容は、有り得ないことや理解し難いようなことばかりであるが、これは明らかに粉本（『史記』の屈原伝）の本質を反映させていると考えられること、等によって傍証される。

したがって、これらのことからすれば、揚雄もまた、「屈原」は「鼈靈」と同様に楚の「鬼」であり、それを人格化した虚構の人物であると判断していた、ひいては、後世盛んになる屈原の実在を疑う、ないしは否定する考え方は、すでに前漢末の揚雄に始まっていた、といえるであろう。

六 おわりに

これまでに何回か触れたことであるけれども、筆者は、「楚辞」主要作品の成立基盤には、原素材として楚の地方の葬送習俗・墓主人・副葬品・冥界・伝統的死生観・永遠不死の思想・崑崙山信仰等があり、文学表現上の素材として『莊子』『淮南子』『山海経』等があり、したがって、「楚辞」主要作品は、ことごとくその上に成っていると考えている。また、「楚辞」主要作品の成立は、戦国時代ではなく、前漢初期から中期にかけて成立したものであるとも考えている（一九八八年初作の「楚辞」主要作品成立概要図¹⁾も参照）。

これは大きくは、一九八七年五月、筆者は『楚辞の九歌の意味するものについて——離騷篇の構造併せて昇仙図との比較に及ぶ——』（自家版）を著し、その中で、「九歌」（十一篇）の真の主人公は神々ではなく墓主人の「靈魂」（詩中では「美人」と人格化されている）であり、また、「九歌」は神々を祭る歌でも相連続する歌舞劇でも一長編の神楽でもなく、墓主人の「靈魂」を天上界に送り、その永遠を願う主題に一連する歌群であることを発見し、これを、「九歌」と神々の員数や色彩の点に至るまで動かし難い事実をもって対応する長沙馬王堆一号漢墓（前漢初期）出土の棺衣に描かれた「昇仙図」との比較考証に基づいて論証することができたことによる。

かねてその際、「九歌」においては他の篇がごとく墓主人の「靈魂」（「美人」）を天上界に導く、ないしは送るということに連なっているのに対し、山鬼篇のみは主人公山鬼すなわち墓主人の「形魄」が美人すなわちみずからの「靈魂」との再会を翹望し、その取り残された孤独感を歌い上げていて、そのことはただちに「九章」や離騷篇や招魂篇にも通じることを見いだし、これによって「楚辞文学」の研究に従来になかった新しい道の開けることが確信できたことも大きい。

その「楚辞文学」研究の新しい道は、大きくは既発表の『楚辞』九章の研究（甲篇）以下の続編に展開したいと考えている。

一例を挙げれば、筆者は、伝統的な解釈にいう、「九章」は、戦国時代末の楚の国の王族かつ忠臣である屈原が、讒言に遭って放逐された後の深い憂いと国を思い主君を思う情をうたい述べたもので、その中の一篇橘頌篇のみは憂き目に遭う前の平和な青年時に作ったものであるというようなものではなく、「九章」（九篇）は、墓主人の「形魄」（臣）が、すでに天上界に離れ去ってしまったみずからの「靈魂」（君美人）との再会を翹望し、その取り残された孤独感を啓示し哀訴する主題に一連する歌群であろうと考えている。つまり、「九章」（九篇）

は、「九歌」（十一篇）と対応する歌群であろうと考えている^{注2}。

その意味では、「九章」悲回風篇において崑崙山と並び称されている岷山は、崑崙山と同様に、楚の地方の葬送習俗における昇仙思想と死生観に裏打ちされ、死者のたましいを表す「魂」字の音と意味に基づいて命名された、想像上の山のことであること、「楚辞」沅江篇の内容と「楚辞」主要作品の内容とは、ともに昇仙思想をうたうものであるとともに、時代を戦国時代に設定し、詩の舞台を楚の地方・揚子江・「魂」の山である崑崙山・岷山というように段階的に設定してある点でも対応すること、また、「楚辞」沅江篇の主人公「鼈壺」の実体と「楚辞」主要作品の主人公「屈原」の実体は、ともに楚の「鬼」（墓主人の「形魄」）であるという点で対応すること、また、『蜀王本紀』における蜀の「望帝」の実体と「楚辞」において楚の「懷王」と目されている尊者の実体は、ともに「靈魂」であるという点で対応すること、さらには、『蜀王本紀』（鼈壺伝）と『史記』の屈原伝とが対応することを踏まえると、『蜀王本紀』（鼈壺伝）は『史記』の屈原伝を粉本にして書かれたものであり、その著作の目的は、『史記』の屈原伝の資料性を疑い、ないしは虚構性を見抜き、そのことを浮き彫りにする点にあったこと、等の以上の論究成果は、右に示した筆者の仮説を大きく裏付けてくれるように思われる。（一九九一年八月二十一日稿了）

注

注1 小論は、一九八九年十月、日本中国学会 第四十一回大会（会場Ⅱ大谷大学）において、「揚雄の『蜀王本紀』とその粉本について」と題して口頭発表したものを踏まえてまとめたものである。

注2 一九八八年十月、日本中国学会 第四十回大会（会場Ⅱ大正大学）において口頭発表した際の資料、「楚辞」九章の主人公について（資料）を参照。

注3 孫作雲の「九歌山鬼考」(『清華學報』第十一卷四号に所載)も、「韻を以てこれを求むれば、この処は当に一句脱すべし」という。

注4 この点、一九八七年五月発表の拙著『楚辞の九歌の意味するものについて―離騷篇の構造併せて「昇仙図」との比較に及ぶ―』(自家版)、及び『楚辞』九章の研究(甲編)―その考察の糸口―(専修大学国語文学会編『専修国文』第四十号に所載)を参照。

注5 この点、稲畑耕一郎の「韻項とその苗裔をめぐる伝承についてのノ―ト―離騷首句解―」(早稲田大学中国文学会編『中国文学研究』第六期に所載)も参照。

注6 この点、例えば、『史記』の屈原伝における、屈原が憲令の草案を作った。上官大夫がそれを見て、これを奪って自分の功績にしようとしたが、屈原は与えなかった。上官大夫は、屈原が自分でなければ憲令は作れないと人々に誇っていると讒言した。そこで、王は怒って屈原を遠ざけた、という「屈原伝説」に関する骨子は、ここに引用した惜往日篇を利用してのものであることは、客観的な事実である。「遭讒人而嫉之云々」の讒人を「上官大夫」とし、「君含怒而待臣兮」の君と臣を「懷王」と「屈原」というように、『史記』の屈原伝は惜往日篇のそれらを具体化しているのは、その十分な証でもある(なお、小南一郎の『楚辞』(中国詩文選6 筑摩書房)に、「惜往日篇の」前段の終りの「秘密事之載心」からこの段のはじめの「不泄」あたりの文句を適当に取って、『史記』に載る屈原が法令の草稿を上官大夫に見せなかったため讒言されたという伝説が作り上げられたものであろうか」とあるのも参考)。したがって、「楚辞文学」の本質が『史記』の屈原伝の作者の理解していたようなものではなく、もっと別のものであるとすれば、『史記』の屈原伝の史料性が大きく崩れることは必然である。この点、拙稿『史記』の屈原伝について(上編)―「楚辞」との対応に基づいて―(『斯文会編』『斯文』第九十七号に所載)も参照。

注7 「形魄」は臣であり、「靈魂」は主君であるというかかると考えは、例えば、『淮南子』の詮言訓篇に、「万乗の主も、卒すればその骸を曠野の中に葬られ、その鬼神を明堂に祀らる。神は形よりも貴ければなり」とあり、同じく精神訓篇に、「心は形の主にして、神は心の主なり」とあり、嵇康の「養生論」に、「精神の形骸に於けるや、猶ほ国に君有るがごときなり」とあり、唐の墓誌銘における墓主人の言に、「三魂を主と為し、四体を賓と為す云々」とあり、あるいは、天の六気を「君」に喩え、地の五気を「臣」に喩えることがあるように、古くから伝統的であったことは明らかである。

注8 拙稿「中国前漢『精白鏡』の銘文の新研究(訳註)」は、一九九〇年十月、日本中国学会 第四十二回大会(会場 駒沢大学)における口頭発表資料「中国前漢『精白鏡』の銘文について(資料)」(二十五頁―四十二頁)に所載。

注9 この点、藤堂明保の『漢字語源辞典』(学燈社)を参照。

注10 この点、近く発表の「九章の思美人・抽思両篇における「美人」の実体について」の中で詳述する。

注11 この点、例えば、長沙砂子塘墓外棺側板漆画(前漢初期)や長沙馬王堆一号墓朱地彩繪棺側板漆画(前漢初期)等に確認することができる。

注12 この点、例えば、長沙馬王堆一号墓出土帛画(前漢初期)や長沙馬王堆三号墓出土帛画(前漢初期)等に確認することができる。なお、曾布川寛の『崑崙山への昇仙―古代中国人が描いた死後の世界―』(中央公論社)も参照。

注13 竹島秀聡の『漢碑裝飾考』(昭和六十三年度『全国大学書道学会研究集録』に所載)を参照。

注14 「岷山」は「崑崙山」と同じように実在もする。ただし、その所在地については、おおよそ五通りの説がある。が、これには、「岷山」は冥界にもあるという説も加えられるべきであろう。なお、揚雄が反離騷を作

つて岷山からこれを江流に投げ、もつて「屈原」を弔つたというの、なぜ「岷山」でなければならなかったかを考える上で興味深い。

注15 招魂篇の「招魂」については、小柳司気太の「文化史より観たる古代の楚国」(『東方学報』東京第一冊に所載)に、「魂魄を招くことは儀礼又礼記等にも之を復と称するが、こは死者に限ることである。然るに招魂は序文によれば、宋玉がまだ生存中の屈原の魂を招くといふ(史記には屈原の作となす)。然しながら其の文辞を見るに、特に生者の魂を招くといふやうな意味が明らかでない。死者の魂として差支ないようである」とあるのも参考。

注16 「楚辞」九章の橘頌篇の意味するものについて—九章の主題の解明に向けて—は、一九八七年十月、日本中国学会 第三十九回大会(会場 名古屋大学)における口頭発表題であり、「楚辞」九章の特質と橘頌篇については、一九九一年五月、東北中国学会 第四十回大会(会場 山形大学)における口頭発表題である。

注17 これについては、近く発表の「九章の主人公はなぜ崑崙山・岷山で飛翔し得たか」の中で詳述する。

注18 この点、詳しくは前掲の拙著『楚辞の九歌の意味するものについて—離騷篇の構造併せて「昇仙図」との比較に及ぶ—、及び「葬送歌群」楚辞「九歌ト書き」(秋田大学教育学部「総合科目VI研究紀要」第三号に所載)を参照。

注19 この点、例えば、広西西林等から出土する「銅鼓」群に鑄込まれた龍形の魂舟における鳥装の人物の「鳥」の羽を用いた楽舞図(中国古代銅鼓研究会編『中国古代銅鼓』、汪寧生の『銅鼓与南方民俗』等に所載)を参照。なお、『魏書』(卷三十)に、「弁韓においては)大鳥の羽を以て死を送る。其の意は死者(の靈魂)をして飛揚せしめんと欲するなり」とあるのも、『日本書記』(卷第二)における天若日子の葬儀の話に、「かり」「そび」「すずめ」「ささぎ」「とび」「からす」等の沢山の鳥が出てく

るのも、もとより「鳥」と「靈魂」の関係によつていよう。

注20 実際には『史記』の楚世家には、「昭睢曰く、王行くこと母くして兵を發して守らんのみ。秦は虎狼にして信すべからず、と」とある。

注21 一九九〇年十月、日本中国学会 第四十二回大会(会場 駒沢大学)における口頭発表資料「中国前漢『精白鏡』の銘文について(資料)」に資料1として掲げてある。

注22 論究は別な機会に行うが、「楚辞」主要作品にいう「九歌」「九章」「九死」「九坑」「九子」「九逝」「九韶」「九關」「九約」「九天」「九年」「九河」「九重」「九首」「九辨」「九疑」等の「九」は、陰陽の「陽」や究極の「究」に通じて死や冥界と深く関わる聖数であつて、かつそれは、宋の周密の『癸辛雜識』(別集下)の「買地券」の条に、「今人、墓を造るに、買地券を用ひ、梓の木を以てこれを為り、朱書して云ふ、錢九万九千九百九十九文を用ひ、到某地を買ふ、と云々。此の村の巫風の俗、此くのごとくにして、殊に笑ふべしと為す。(しかるに)元遣山の統夷堅志を觀るに、曲陽(江蘇省)の燕川青陽壩に人有りて墓を起こし鉄券の金字を刻するを得たるを載せて云ふ、勅しんんで忠臣王処存を葬り、錢九万九千九百九十九貫九百九十九文を賜ふ、と。此れ、唐の哀宗の時(九〇四〜九〇七)なり。然らば則ち此の事の由来は久しからん」とあるのに見られる、買地券の「九」の数の多用とも深く関わると思われる。

なお、余談ながら、伝空海の九相詩(九篇)、元光の九想図贊(九篇)、伝蘇東坡の九想詩(九篇)は、いずれも人の死後を凝視しているが、やはり「九」の数を用いている点、興味深いものがある。

図版出所

図1 『長沙馬王堆一号漢墓』(文物出版社 一九七三年)