

「楚辭」九章の思美人篇における「美人」の實體について

——九歌と鏡銘における「美人」の實體説明を糸口として——

石川 三佐男

一 はじめに

「楚辭」九章（九篇）の中に、

思美人兮

美人を思ひ

寧涕而疇胎

涕を擧りて疇み胎る

という歌いだしから成る思美人という一篇がある（全詩は後掲）。

この思美人篇の「美人」は、王逸・朱熹・林雲銘・蔣驥等は「懷王」を指すとし、近代の游國恩・郭沫若・馬茂先等の諸家は「頃襄王」を指すと解している。二王のことから明らかなように、これらの解釋は『史記』の屈原傳や王逸の『楚辭章句』等に伝えられる「屈原傳説」を前提としている。必然、思美人篇の「美人」は、この二説の範圍の中でのみ理解されてきた。

が、「美人」は「懷王」を指す、いや「頃襄王」を指すと解釋し主張したところで、十分な裏付けがあるわけではない。何よりも、「屈原」については、司馬光の『資治通鑑』は一切筆録していない。廖季平は「楚詞新解」において、「屈原並沒有這人」と指摘している。胡適も「讀楚辭」において、

史記は本來、很だしくは靠るべからず。しかしして屈原・賈生列傳は、尤もそれ靠るべからず……傳説の屈原、若し眞にその人在らば、必ず秦・漢以前に生きて在るをえず。

と指摘している。離騷篇や天問篇の作者は淮南王劉安であるという指摘もある。つまり、「屈原」という人物については重大な疑義がある。かかる中であつて、長沙馬王堆一號漢墓等から出土の棺衣に描かれた「昇仙圖」との比較考證によつて、九歌の「美人」の實體は墓主人の「靈魂」で、これが九歌の眞の主人公であることが分つた。また、これがきつかけとなつて、九章の思美人篇の「美人」の實體も墓主人の「靈魂」ではないかという疑問が浮上してきた。思美人篇そのものにも、そうした疑問と脈絡する表現がいくつもある。そのような折しも、思美人篇の言語・内容と直接關わる復數の注目すべき出土鏡の銘文を得た。必然これは、九章研究の視點の幅を廣げよう。

そこで、小論では、九歌と鏡銘における「美人」の實體説明を糸口とし、思美人篇における「美人」の實體究明を試みたいと思う。

なお、「美人」という言語は「楚辭」主要作品中、右の思美人篇の他、九章では抽思篇、九歌では少司命篇・河伯篇、他には離騷篇等に

「楚辭」九章の思美人篇における「美人」の實體について

見える。改めて断つておくが、從來の諸家の解釋は、これらの「美人」については、「懷王」を指すとか、「頃襄王」を指すとか、司命神を指すとか、屈原自らを指すというように、詩篇ごとに説が變わったりして一貫しない。これは例えば、離騷篇に二見する「彭咸」と九章に五見する「彭咸」は、それぞれ異なる人物であるというようなものではないか。小論は、その問題の解決をも試みたい。

二 九歌における「美人」の實體

九歌研究の成果は九章研究の糸口ともなる。そのような判断もあって、ここに敢えて『楚辭の九歌の意味するものについて——離騷篇の構造併せて「昇仙圖」との比較に及ぶ——』（自家版 一九八七年）と「葬送歌群『楚辭』九歌ト書き」における筆者の九歌研究の成果を紹介する。要約すれば、東皇太一篇は、九歌の眞の主人公である墓主人の「靈魂」が天上界に昇り、その雄となることを願うべく、祭主以下、歌・舞・音楽・酒食・香草の曼蓋等のあらん限りの誠意を盡くして天上界の東皇太一神（上皇すなわち上帝）を祭り、併せて諸々の神々を合祀することをうたう詩である。雲中君篇は、雲中君すなわち雷神豐隆が、妻との契合を求める道すがら、墓主人の「靈魂」を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩である。湘君篇は、湘君すなわち湘水の神が、妻（次篇の湘夫人）との再會を求める道すがら、墓主人の「靈魂」を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩である。湘夫人篇は、湘夫人すなわち湘水の女神が、夫（前篇の湘君）との再會を求める道すがら、墓主人の「靈魂」を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩である。大司命篇は、大司命すなわち壽命や運命を司る神が、妻（次篇の小司命）との再會を求める道すがら、壽命や運命に関わ

ることはもとより、墓主人の「靈魂」を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩である。少司命篇は、少司命すなわち壽命や運命を司る神が、夫（前篇の大司命）との再會を求める道すがら、壽命や運命に関わることはもとより、墓主人の「靈魂」（詩中の「美人」）を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩である。東君篇は、東君すなわち太陽の御者羲和が、墓主人の「靈魂」を天上界に導く靈威のあることを啓示する詩である。河伯篇は、河伯すなわち河神が、妻との再會（神婚）を得たこと、及びこれによって高揚した靈威をもって墓主人の「靈魂」（詩中の「美人」）を南浦において見送ることを啓示する詩である。山鬼篇は、山鬼すなわち山中の墓主人の「形魄」が、自らの「靈魂」との再會を翹望し、その取り残された孤獨感を啓示し哀訴する詩である。國殤篇は、戦死した墓主人の魂・魄が冥界の英雄となることを願うたう詩である。禮魂篇は、祭主以下、戦死した墓主人の魂・魄が冥界の英雄となることを願うて行った國殤篇の禮を成し終えたことを承けて、送神を達するための歌・舞・音楽を添え、もって神々、及び九歌の主人公の魂・魄の永遠を願うたう詩である。要するに「楚辭」九歌は、墓主人の「靈魂」（美人）を神々の靈威をかりて天上界に送り、その永遠を願う主題（國殤篇・禮魂篇）に一連する葬送歌群である。九歌の中に死者の魂魄に直接關わる山鬼・國殤・禮魂等の詩篇が存在するのも、これを裏付けよう。

ここで、九歌の眞の主人公すなわち墓主人の「靈魂」が登場するくだりを前掲の拙著の解釋によつて示せば、少司命篇に、

滿堂兮美人

（ふと見遣れば）滿堂の美人（「靈魂」）

忽獨與余兮目成

忽ち獨り余と目成す

入不言兮出不辭

（その美人）入るに言はず出づるに辭せず

乘回風兮載雲旗 回風に乗りて雲旗を載つ

(中略)

荷衣兮蕙帶 (かの美人) 荷の衣し蕙の帶し

儵而來兮忽而逝 儵として來たり忽として逝く(がごとし)

とある(「靈魂」の動作については、遠遊篇にも「神、儵忽として反らず」とある)。東君篇に、

駕龍輶兮乘雷 (ふと下界を見下ろせば人の靈魂) 龍輶に駕して雷

に乗り

載雲旗兮委蛇 雲旗を載てて委蛇たり

長太息兮將上 (かの) 長太息して將に(天上界に) 上らんとすれど

心低回兮顧懷 心は低徊して顧み懷ふ(がごとし)

とある。河伯篇に、

子交手兮東行 (されば妻なる) 子と手を交へて東行し

送美人兮南浦 (かの) 美人(「靈魂」を南浦に送れば

波滔滔兮來迎 波は滔々として來たり迎え

魚隣隣兮睠予 魚は隣々として予に睠ふ

とある。

なお、一方、九章には、この九歌に用いられているのと同内容の言語や同一の言語がかなり見られる。「美人」という言語はその典型でもあるが、さらに例を挙げれば、九歌の山鬼篇にいう「離憂」(憂ひに離る)と九章の懷沙篇・思美人篇にいう「離愁」(愁ひに離る)の場合も同様である。これらのことから、九歌の山鬼篇の主人公「山鬼」の「憂ひ」と九章の懷沙篇・思美人篇の主人公の「愁ひ」とは、同質のものとして判断される。言語の面だけではない。九歌と九章とは詩の内

「楚辭」九章の思美人篇における「美人」の實體について

容の面でも脈絡する。特に山鬼篇と思美人篇の脈絡は顯著である。

三 「連弧文銘帶鏡」の銘文における

「美人」の實體

鏡を副葬するという中國文化の廣がりを反映して、今日、中國の古鏡は國內各地はもとより、ベトナム・韓國・日本等の墳墓からも相當の數量に上つて出土している。考古學の目覺ましい發達もあつて、製作時代もほとんど特定されるようになった。出土鏡には有銘のものが多し。多くは類型的・慣用的である。箴言的・呪文的なものも多い。銘文として始めから不完全になつてゐるものも多い。必然これは、副葬明器の性格と關わる。ただし、銘文の研究や體系化は必ずしも十分ではない。前漢鏡の銘文についても同様である。かかる前漢鏡は、墳墓の中、特に棺内や棺蓋上や墓主人の頭部のそばや頭部上から多く出土する。壁にも例があるが、頭部の兩側に置かれてゐることもある。胸部上の場合もある。春秋鏡の例であるが、頭部と足先に置かれ、あるいは全身を飾るように頭部・胸部・股部・膝部・脛部・足部に一線に置かれてゐる場合もある。鏡は本來、姿を映す化粧用具であつたであろうが、出土鏡の中には、ふつと姿は映らないと思われる石鏡や鉛鏡も含まれてゐる。壽縣・淮河流域の墳墓から出土し始めて、後にかんがりの廣がりを見せてゐる前漢「重圈精白鏡」群の中には、銘文が外圓と内方に配されてゐるものもある。この場合、圓は天・陽を表し、方は地・陰を表してゐると考えられる。この「重圈精白鏡」の銘文には、死者の行き着く場所の一つと考えられる「玄錫(玄祉を意味しよう)」や「靈泉」(黄泉を意味しよう)という言葉も慣用されてゐる。

『抱朴子』雜應篇や『道藏』(正乙部)に引く『上清明鑑要經』には、鏡には天上の諸神仙と會わしむる機能があるという。鏡に天や不老不死の世界が描かれるゆえんであろう。中國の古鏡の鏡面は「不死の領域」を表しているという指摘もある^②。副葬鏡はまた、冥界の太陽や月のような役目も果たしている。あるいは、後世の資料ではあるが、元の伊世珍の撰とされる『瑯嬛記』(卷下)には、「純陽の古鏡」には好ましき相手の「至陰の氣」を入れ籠めて散じさせない機能のある話を傳えている。押し進めていえば、「純陰の鏡」には「至陽の氣」を入れ籠めることも可能ということになるであろう。鏡はそれほどに「氣」の類に關わる。淮河流域等の前漢の墳墓から無數に出土する箴言・呪文から成る明光鏡の銘文(ほとんど不完全である)に、「内而清而外而昭明而光而象夫日月而心而不泄」とある「不泄」(泄らす不かれは、鏡か「氣」の類に關わることを直接裏付けよう。なお、『漢書』(卷六八)霍光傳「光之葬賜東園溫明」の服虔の注に、

東園に此の器を處く。形は方漆桶のごとく、一面を開く。漆もてこれに畫き、鏡を以て其の中に置き、以て屍の上に懸け、大斂するに并せてこれを蓋ふ。

嘆じて曰く、死者の魂棺槨に歸し、妄りに飛揚し、行に(期)无きこと無かれ。萬歳の後乃ち復た會せん、と。

とあるのに見られる、文字塚の呪文をもって死者の「靈魂」が旋還してきて棺槨に留まることを促す習俗と、同一の觀念に基づいているであろう。このことから、副葬鏡には、文字塚のそれと同様に死者の「靈魂」の旋還を促す呪意が込められていると考えられる。

以上のこれらを基に、墳墓から出土する前漢鏡に關する筆者の基本的な考えをいえば、多くは明器(假器)として鑄造されたものである。その銘文には、死後の世界における墓主人の思いや理想や悲願に關わるものがかなり含まれている。さらにいえば、古代エジプト人は、死ぬと魂は昇天するが再びその遺體に戻つてくると信じていたので、遺體はミイラとして大切に保棺し、その棺蓋の上に木彫した死者の半身像を安置し、魂の戻る場所を明示したとされるが、墳墓から出土する前漢鏡にも、それと似た呪術的機能が付與されていた。もちろん、この考えは、鏡の機能・鏡を副葬する習俗・死生觀・出土状況・圖柄・銘文の内容・文化史的意義・文獻との比較等の総合的な研究によって檢證されなければならないであろう。ここでは便宜上、主に銘文の内容の考察をもつてする。

そのことを斷つた上でいうと、近年、我が國の彌生時代の墳墓から筆者の考えと脈絡し、かつ「楚辭」研究の上でも興味深い中國前漢鏡が相ついで出土している。中でも、『立岩遺跡』(河出書房新社 一九七七年)に所載の、立岩堀田遺跡の甕棺墓から出土の「重圍精白鏡」の類(もと秦末漢初の壽春・淮河流域の墳墓から出土し始め、その後各地から出土している)數面と、『彌生古鏡を掘る——北九州の國々と文化——』(北九州市立考古博物館 一九九一年)に所載の、北九州筑紫野・朝倉域の東小田峰十號甕棺墓から出土の「連弧文銘帶鏡」、同じく佐賀域の二塚山十五號甕棺墓から出土の「連弧文銘帶鏡」は、ともに銘文が「楚辭」九章の言語・内容と一致することから、特に注目される。ここでは必然、その點を問題として取り上げる。ただし、立岩堀田遺跡の甕棺墓から出土の「重圍精白鏡」の銘文については、後述の中國前漢「重圍精白鏡」の銘文群と關わるので、今は措くこととする。當

面、問題として取り上げるのは、東小田峰十號壙棺墓と二塚山十五號壙棺墓から出土の二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文における「美人」の實體についてである。

その二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文は、前者は、

潔清白而事君

愼忘之合明

玄□錫流萍

恐疎而日忘美人

という内容から成り、後者は、

潔清白而事君

愼忘之合明

仍玄錫而流萍

恐疎而日忘美人

外承而毋絶

という内容から成っている。

試みに、この二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文を讀んでみると、「(我は)清白を潔くして君に事へしに、汙の明を合(會)ふに愼(愼)まれ、玄錫の流萍に仍りつくこととなり、恐(志)は疎んぜられて日に美人に忘れられんとす」と判讀できる。後者の末句の「外承而毋絶」は、中國前漢「重圈精白鏡」の銘文群末句に、「外承驩之可説、慕竊寤於靈泉、願永思而毋絶」とあるうちの、文意は直接結び付かない「外承」と「而毋絶」の部分で踏まえた表現であることから、纏まった句として讀むことは不可能であり、句としては不完全なものである。これは、明器(假器)であることを示そう。かかる銘文の言語・内容、及び鏡の形式から、この二つの「連弧文銘帶鏡」は中國前漢鏡、つま

「楚辭」九章の思美人篇における美人の「實體」について

り舶載鏡であることは疑いない。銘文は詩體をとってかつ類型的であることも明白である。このことから、この二つの銘文と相類型する鏡の銘文は他にもなお存在し、將來さらに出土することが豫想される。上に述べた筆者の基本的な考えやこれまでの鏡銘に関する研究成果、及び以下の根據を踏まえると、この二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文における「美人」は、墓主人の「靈魂」を指していると考えられる。その根據は、次のごとくである。

第一には、この二つの「連弧文銘帶鏡」はいずれも壙棺から出土していること、及び銘文が極めて不完全であることから、それぞれ呪術的性格をもつ副葬明器として鑄造されたものと判斷されることである。

なお、彌生時代の古墳からは、わざわざ破碎した上、研磨や穿孔を施した中國前漢「精白鏡」「重圈銘帶鏡」等の破鏡が出土する。このような鏡には、少なくとも化粧用具としての性格はなく、呪術的性格が付與されていることは明らかである。とすれば、二つの「連弧文銘帶鏡」のように最初から不完全な鏡の場合は、なおさら呪術的性格が強いといえよう。

第二には、第一の判斷、また「潔清白而事君」「恐(志)疎而日忘美人」「(願永思而)毋絶」等の句を踏まえると、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文は、先に述べた墓主人の思いや理想や悲願と深く關わり、その主題は、かつて懇ろな關係にあった「君」「美人」と同格)との再會を悲願し哀訴する點にあると判斷されることである。

しかも、かかる主題は、劉體智の『小校經閣金文拓本』(卷十五)に所載の、秦代の墳墓から出土の「愁思鏡」の銘文群に、

愁思悲願

愁思悲願して

見□君不説 (君)に見はんとすれども君は説ばず

相思願無極 相思願して極ること無からんことを

とあるのとも類型する「極る」とは、九歌の禮魂篇や「重園精白鏡」の銘文の末句の「絶」と同じで、再會の道を絶つことであろう。また、前述の主人公「山鬼」が、自らの「靈魂」との再會を翹望し、その取り残された孤獨感を啓示し哀訴する「楚辭」九歌の山鬼篇の主題とも脈絡する。哀訴については、北齊の顔之推の『顏氏家訓』風操篇には、江南の葬には時に「哀訴の言(辭)」のみが行われたと傳える。

第三には、第二の判断を踏まえると、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文は、思想的には、人が死ぬと「靈魂」と「形魄」は分離し、「靈魂」は天上界に昇り「形魄」は地下界に歸すという、特に前漢に盛行の傳統的な死生觀と關わる。もっと具體的には、銘文にいう「君」(美人の實體は墓主人の「靈魂」であり、主人公はそれに取り残された「形魄」と判断されることである。

なお、後掲の前漢「重園精白鏡」の銘文の「君」は、清質すなわち沖和の氣と同質であつて、鏡の中に塞ぎ止めることも可能であり、世れ易い性質であることから、實體は「靈魂」と判断される。二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文にいう「君」は、その「君」と重なる。「君」という言語をもつて「靈魂」をいい表す例は、「楚辭」招魂篇にも、

魂兮歸來 魂よ歸り來たれ

君無上天些 君よ天に上る無かれ

とある。『上海博物館藏青銅鏡』に所載の前漢「君遠行鏡」の銘文に、

君旋行來 君よ旋行して來たれ

とあるのも、それに關わろう(前引の文字埤の呪文も参照)。

第四には、再會を悲願し哀訴するのは、現世の男女・夫婦・君臣間

の場合だけとは限らず、死後の世界における「形魄」の「靈魂」に對する場合にも存在することである。

この點、司馬相如の長門賦に、

魂陰伏而不返兮

魂は陰伏して返らず

形枯槁而獨居

形は枯槁して獨居す

とあるのは、「魂」に取り残された「形」の孤獨を示す例で、「形」の哀訴を読み取れよう。「形魄」はそのように孤獨であり「靈魂」との再會を悲願するので、明代の王璽石買地券にも、

陰精交媾

陰精交媾せんとす

陽氣旋還

陽氣よ旋還せよ

とあるのであろう。さらには、後漢時代に盛行の墓券文には「招魂」「招魄」という職制も見られる。古代の傳統的な死生觀や職名からして、墓主人の悲願と關わる職制と考えられる。

なお、後漢の魏伯陽の『周易參同契』には、

陽神を魂と曰ひ、陰神を魄と曰ふ。魄の魂と與にするや互いに宅室と爲る。

とある。ここに見られる「宅室と爲る」という状態は、「靈魂」と「形魄」の再會・契合の一結果であり、一種の「再生」と考えられる。

第五には、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文における「美人」(君)と主人公の關係は、「事君(君に事ふ)」とあることから、ほとんど現世の君臣間の關係のように見えるが、その實は「靈魂」と「形魄」のいわば身分關係を表現していると判断されることである。

「靈魂」と「形魄」の關係を「君」と「臣」の關係でとらえ、さらに「靈魂」(君)に「形魄」(臣)が仕えるという形て認識する事實があったことは、『淮南子』詮言訓に、「神(靈魂)は形(形魄)よりも貴

し」とあり、嵇康の「養生論」に、「精神の形骸に於けるや、猶ほ國に君有るがごときなり」とある。また、『後漢書』仲長統傳の注に、「陽を君と爲し、陰を臣と爲す」とあり、羅振玉の『襄陽冢墓遺文』に引く唐故河南府參軍范陽張府君墓誌銘に、墓主人の言として「三魂を主と爲し、四體を賓と爲す」とある。

第六には、第五の判斷と關わるが、梁上椿の『巖窟藏鏡』第二集上に所載の、山東出土の秦末漢初「草葉心思君王鏡」の銘文に、

天上見長

天上を見ること長く

心思君王

心に君王を思ふ

とあり、羅振玉の『古鏡圖錄』（卷下）に所載の「君王天上見鏡」の銘文に、

天上見長

天上を見ること長く

心思君王

心に君王を思ふ

とあるのに見られる「君王」も、それが天上の人であること、鏡の呪術的機能、及び副葬明器としての鏡一般の出土状況から、その實體は「靈魂」と判斷されることである。

しかも、これに従えば、「靈魂」は「美人」「君」と表現される他、

「君王」とも尊稱された。死者が「鬼の雄」「王」「大王」となる例があることについては、後に觸れよう。

第七には、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文は、類型的で慣用的で、特に中國前漢「重圈精白鏡」の銘文群の一部を構成する句から成っているが、かかる事實を踏まえた上で、銘文をその「重圈精白鏡」の銘文群に照らして見ると、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文の「美人」（君）の實體は、墓主人自らの「靈魂」と判斷されることである。

その「重圈精白鏡」の銘文を、「中國前漢『精白鏡』の銘文の新研

「楚辭」九章の思美人篇における「美人」の實體について

究（譯註）」（自家版 一九九〇年十月）における筆者の解讀例をもって示せば、内帶銘は、祭主等による墓主人に向けた葬禮上の「箴言・呪言」であつて、

内清質以昭明

（さてもこの鏡は）清質（＝沖和の氣）を内るるに

光輝象夫日月

昭明（＝神聖な火やあかり）を以てし

心忽揚而願忠

光輝は夫の日月に象れり（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）

然壅塞而不泄

（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

??壅君以明

然も壅塞して（この清質＝沖和の氣を）泄らす不

??壅君以明

かれ（言外に、さすれば必ず効驗あらん、という）

??壅君以明

（効驗ありて天上より汝の君旋還せばその）君を壅

??壅君以明

ぎとどむるには（この靈妙な鏡の）明を以てせよ

という内容から成り（末句は類型の「重圈精白鏡」の銘文による）、外帶銘は墓主人の「形魄」による「獨白・哀訴」であつて、

潔清白而事君

（それにつけても我は）清白（＝精魂）を潔くし

怨陰驩之舛明

て君（＝主君たる「靈魂」）に事へしに

怨陰驩之舛明

（不條理にも）陰驩（＝陰官）の明を舛ふに怨ま

怨陰驩之舛明

れ

煥玄錫之流澤

（かくして宿命として）玄錫（＝玄泄）の流澤に

志疎遠而日忘

煥せられ

志疎遠而日忘

（ために身も）志も遠きに疎んぜられて日に忘

慎糜美之窮醜

れられんとす

慎糜美之窮醜

（それにつけても）慎に糜美（＝我が美）は醜し

きに窮まり

外承驪之可説 (もって) 外承驪 (司命神) の説ぶべき之 (所) となりしか

慕窮究於靈泉 (されば我が身の) 窮究たるを慕 (いとは) みて (かの) 靈泉 (黄泉) に於かん

願永思而毋絶 願はくは永く (相) 思ひて (再會の道を) 絶ること 毋からんことを

という内容から成っている (底本は梁上椿の『嚴窟藏鏡』第二集上による)。この銘文群もほとんど不完全で、明器であることは疑いない。

因みに、銘文中の「壅君」「事君」の君を「靈魂」と解釋するのは、全體の内容と「壅塞」「不世」等の表現から、その實體は「清質」すなわち沖和の氣と同質で、鏡の中に塞ぎ止めることが可能であり、流れ易い性質と判斷されることによる。また、『淮南子』俶眞訓に、

其れ人の世に拘るや、必ず形骸がれて神世る。

とある世れ易い性質の「神」と同質と判斷されることによる。

なお、この「壅君」という表現が、九章の惜往日篇において重要なモチーフとして繰り返される「惜壅君之不昭」「惜壅君之不識」の句と直接關わることについては、先に觸れた拙著で論じたことがある。

そこで、このことを確認した上で、右の「重圈精白鏡」の銘文と二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文とを照合すると、「連弧文銘帶鏡」の銘文は、右の「重圈精白鏡」の外帶銘を踏まえて成っていることは明らかである。その「重圈精白鏡」の外帶銘は、墓主人の「形魄」による「獨白・哀訴」であることから、「連弧文銘帶鏡」の銘文も墓主人の「形魄」による「獨白・哀訴」と判斷される。しかも、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文の「恐疎而日忘美人」と右の「重圈精白鏡」の銘文

の「志疎遠而日忘」とは、言語・内容ともに重なることから、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文における「美人」「君」は、右の「重圈精白鏡」の外帶銘の「君」と同格で、墓主人自らの「靈魂」と判斷される。のみならず、これによって、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文と「重圈精白鏡」の銘文とはまさに互文と同じ關係であって、お互いの主題を浮き彫りにする。つまり、右の「重圈精白鏡」の外帶銘の「志疎遠而日忘」は「志疎遠而日忘美人」の意である。

したがって、以上相脈絡する七つの根拠を踏まえていえば、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文における「美人」「君」の實體は墓主人の「靈魂」であり、それとの再會を悲願し哀訴する主體は「靈魂」に取り残された「形魄」である。また、その主題は、前述の九歌の山鬼篇の主題と脈絡し、ひいては後述の九章の思美人篇とも脈絡する。

四 「心思美人鏡」の銘文における

「美人」の實體

前漢の出土鏡に關する筆者の基本的な考えと脈絡するという點では、次の鏡銘の場合も同様である。

『四川省出土銅鏡』(文物出版社)の中に、一九五四年、成都羊子山の墳墓から出土した前漢「心思美人鏡」の寫眞と拓影が收録されている。その銘文は、

心思美人 心に美人を思ふ

毋忘大王 大王を忘るる毋かれ

という内容から成っている。また、羅振玉の『古鏡圖錄』(卷下)に、出土地は記されていないが、「美人大王鏡」の拓影が收録されている。

その銘文には、

心思美人

心に美人を思ふ

毋忘大王

大王を忘るる毋かれ

とある。これら「心思美人鏡」「美人大王鏡」の銘文は全く同じである。ただし、字形が微妙に異なる他、圖柄は明らかに異なっている。いうまでもなく、このことは、二つの鏡は同一の鑄型で鑄造したものではなく、全く別物であることを示す。そのこともあり、先の二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文や「重圈精白鏡」の銘文群と同様に、銘文が類型的である點、特に注目される。これと同内容か相類型する銘文は、他にも存在し、將來さらに出土することも期待される。

ところで、この二つの「心思美人鏡」「美人大王鏡」の銘文に見られる「美人」は、いずれも「大王」と對應するが、「大王」のことも含め、これだけではその實體は明らかではない。

が、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文における「美人」の實體は墓主人の「靈魂」であるという前述の論證を踏まえると、右の「心思美人鏡」「美人大王鏡」の銘文における「美人」の實體も、墓主人の「靈魂」と判斷される。ひいては、それとの對應から、「大王」の實體は「靈魂」に取り残された「形魄」と判斷される。

なお、「大王」が墓主人の「形魄」を意味することは、右のような觀點から指摘できる他、「楚辭」九歌の國殤篇では汝死者の魂魄は「鬼の雄」となるであろうといひ、後漢の應劭の『風俗通義』（卷九）に引く「楚辭」では鼈靈の屍が逃げてやがて蜀の「王」となったといひ、『莊子』至樂篇では獨醒は莊子との問答の中で自らを「南面の王」といふ、これらによっても裏付けられよう。

したがって、以上の考察を踏まえていえば、「心思美人鏡」「美人大

「楚辭」九章の思美人篇における「美人」の實體について

王鏡」の銘文の「美人」の實體は墓主人の「靈魂」であり、一方の「大王」の實體は「美人」（靈魂）に取り残された「形魄」である。

五 「楚辭」九章の思美人篇における

「美人」の實體

さて、「楚辭」九章の思美人篇は、

思美人兮

美人を思ひ

惝恍而惝恍

涕を擧りて惝恍

媒絕路阻兮

媒絶え路阻にして

言不可結而詒

言結んで詒るべからず

蹇蹇之煩冤兮

蹇々として煩冤し

陷滯而不發

陷滯して發せず

申且以舒中情兮

申且以て中情を舒べんとすれば

志沈菀而莫達

志沈菀して達する莫し

願寄言於浮雲兮

言を浮雲に寄せんと願ふに

遇豐隆而不將

豐隆（雷神）に遇へども將はず

因歸鳥而致辭兮

歸鳥に因りて辭を致さんとすれば

羌迅高而難當

羌迅く高くして當たり難し

高辛之靈盛兮

高辛の靈の盛んなる

遭玄鳥而致詒

（されば）玄鳥に遭ひて詒りものを致さん

欲變節以從俗兮

節を變へ以て俗に従はんと欲するは

婉易初而屈志

初めを易へ志を屈するを婉づ

獨歷年而離愍兮

獨り年を歴て愍ひに離れるも

羌馮心猶未化

羌馮心猶ほ未だ化せず

寧隱閔而壽考兮 寧ろ隱閔して壽考なるも
何ぞ變易之可爲 何ぞ變易を之れ爲すべけん
知前轍之不遂兮 前轍の遂げざるを知るも
未改此度 未だ此の度を改めず
車既覆而馬顛兮 車既に覆りて馬顛るるも
蹇獨廣此異路 蹇獨り此の異路を懷ふ
勒驥驥而更駕兮 驥驥に勒して更め駕すれば
造父爲我操之 造父我が爲に之を操る
遷遼次而勿驅兮 遷ること遼次として驅ること勿く
聊假日以須時 聊が日を假りて以て時を須つ
指嶠冢之西隈兮 嶠冢の西隈を指し
與纁黃以爲期 與に纁黃以て期と爲す
開春發歲兮 開春發歲
白日出之悠悠 白日出づること悠々たり
吾將蕩志而愉樂兮 吾將に志を蕩ままして愉樂せんとす
遶江夏以娛憂 遶江夏に遶ひて以て憂ひを娛む
寧大薄之芳茵兮 大薄の芳茵を寧ろ
寧長洲之宿莽 長洲の宿莽を寧れども
惜吾不及古人兮 吾の古人に及ばざるを惜しむ
吾誰與玩此芳草 吾誰と與にか此の芳草を玩ばん
解蕭薄與雜菜兮 蕭薄と雜菜とを解いて
備以爲交佩 備へて以て交佩と爲せば
佩續紛以繚轉兮 佩は續紛として以て繚轉し
遂萎絕而離異 遂に萎絶して離異す
吾且儻個以娛憂兮 吾且く儻個して以て憂ひを娛め

觀南人之變態 觀南人之變態を觀る
竊快在中心兮 竊かに快は中なる心に在りとし
揚厥憑而不煢 厥の憑を揚げて煢たず
芳與澤其雜揉兮 芳と澤と其れ雜揉し
羌芳華自中出 羌芳華は中より出づ
紛紛郁其遠蒸兮 紛紛として郁々として其れ遠く蒸り
滿内而外揚 内に滿ちて外に揚かる
情與質信可保兮 情と質と信に保つべし
羌居蔽而聞章 羌居は蔽はるるも聞こゆることは章らかなり
令薛荔以爲理兮 (されば) 薛荔をして以て理と爲さしめんか
憚舉趾而緣木 趾を舉げて木に緣るを憚る
因芙蓉而爲媒兮 芙蓉に因りて媒と爲さんか
憚褰裳而濡足 裳を褰げて足を濡らすを憚る
登高吾不說兮 (それにつけても) 高きに登るは吾説ばず
入下吾不能 下きに入るは吾能はず
固朕形之不服兮 固より朕が形は之れ(高きに登るや下きに入るを) 服とせざれば
然容與而狐疑 然く容與して狐疑す
廣遂前畫兮 前畫を廣遂せんとして
未改此度也 未だ此の度を改めず
命則處幽吾將龍兮 命は則ち幽に處り吾將に龍れんとす
願及白日之未暮 願はくは白日の未だ暮れざるに及ばんことを
獨筑竿而南行兮 獨り竿々として南行するは
思彭咸之故也 彭咸の故を思へばなり
という内容から成っている。

つまり、主人公が「美人」との再會を願うけれども、できないままに西に南に彷徨することを主たる内容としている。そして、前述したように、從來この思美人篇の「美人」については、「懷王」を指すとも「頃襄王」を指すとも解釋されている。

が、筆者は、前述したような「屈原傳説」に關する疑義と以下の根據から、この思美人篇の「美人」の實體は墓主人の「靈魂」であると判斷する。

第一には、九歌の「美人」が墓主人の「靈魂」ということになる、九章の思美人篇の「美人」もそれと同質と判斷されることである。

第二には、九章の言語・内容と脈絡する二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文の「美人」が墓主人の「靈魂」ということになる、九章の思美人篇の「美人」もそれと同質と判斷されることである。

第三には、「心思美人鏡」「美人大王鏡」の銘文における「心思美人」の「美人」が墓主人の「靈魂」ということになる、句表現が重なる思美人篇冒頭の「思美人兮」の「美人」も、それと同質と判斷されることである。

第四には、思美人篇における「媒」「言、結んで語る」「中情を舒ぶ」「言を浮雲に寄せんと願ふに、豐隆(雷神)に遇へども將はず」「歸鳥に因りて辭を致さんとすれば、羌迅く高くして當たり難し」「高辛の靈の盛んなる、(されば)玄鳥に遭ひて詒りものを致さん」等の表現を踏まえると、主人公が再會を願うところの「美人」の實體は天上界に離れ去った自らの「靈魂」と判斷されることである。

なお、鳥か天に戻るといふ考えは、『詩經』大雅の旱麓篇に、「鳶は飛んで天に戻る」とあり、「楚辭」九歌の少司命篇に、體容が鳥の少司

「楚辭」九章の思美人篇における「美人」の實體について

命が「九天に登る」とあり、小論冒頭に觸れた「昇仙圖」でも確認できる。浮雲が天上や高山等にかかることについては説明を要しない。

また、「美人」が天上界にいることは、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

美人の遲暮することを恐る

とあつて、主人公「靈均」(屈原)は「美人」を求めて崑崙山を越え、果ては天上界に遊行して行くことによつて裏付けられよう。

第五には、思美人篇における「薛荔をして以て理と爲さしめんか」「芙蓉に因りて媒と爲さんか」等の表現は、「美人」との仲立ちを神靈を憑依させたり反魂の呪力があるとされる「香草」に託そうとすることであつて、これも「美人」の實體が神靈の類であることを浮き彫りにすることである。

「楚辭」の中で香草がそうした役割をすることは、九歌の湘君篇に、

捐余玦兮江中

(機なるを見て妻の靈を憑らしめんと) 余が玦を江

中に捐て

遺余佩兮澧浦

余が佩を澧浦に遺て

采芳洲兮杜若

芳洲の杜若を采り

將以遺兮下女 將に以て(わが妻なる)下女に遺らんとす

とある。類型は湘君篇・大司命篇・山鬼篇にも見られ、いずれも陰なる者と陽なる者が相契合することを願う場合に用いられている。南北朝時代末隋初の杜台卿の『玉燭寶典』(卷三)に引く『韓詩章句』には、鄭國の俗で時代は特定し難いが、魂を招き魄を續ぐ際に「香草」「蘭」を用いることを傳えている。

第六には、九章の主人公は惜誦・涉江兩篇において崑崙山に登ろうとし天に昇ろうとしてできないが、これを踏まえると、思美人篇に、

登高吾不説兮

高きに登るは吾説はず

入下吾不能

下きに入るは吾能はず

とあるのは、「高き（崑崙山や天）に登るは我は能はず、下き（地）に入るは我は説はず」の倒言と判断されることである。

つまり、主人公は「美人」を探し求めて崑崙山ないしは天に行きたい。が、飛翔能力がないのでできない。さりとてこのまま地下に入ることでもできかねる、という。そこで、これを承けるので、

固朕形之不服兮

固より朕が形は之れ（高きに登るや下きに入るを）服とせざれば

然容與而狐疑

然く容與して狐疑す

という。

果たしてそうであれば、右の「高きに登る云々、下きに入る云々」の表現は、前述の「（人の死するや）魂氣は天に歸し、形魄は地に歸す」という死生觀と確實に關わる。そしてこれは、主人公の實體が「形魄」の類であることを存き彫りにする。

なお、傳統的な死生觀とは異なるか、道家の書である『關尹子』四符篇には、輕清なる者の魄は魂に従って升起、重濁なる者の魂は魄に従って降ることがあるという。翻っていえば、そのようにならない場合に、魄には魂に取り残された孤獨感が生じよう。九歌の山鬼篇の主人公「山鬼」の孤獨はこれである。ひいては九章の主人公の孤獨も、この孤獨と判断される。

第七には、思美人篇における「羌居は蔽はるるも聞こゆることは章らかなり」「命は則ち幽に處り吾將に罷れんとす」等の表現と、九歌の山鬼篇における「松柏（墳墓の樹）に蔽はる」「余は幽篁（なる墳墓の中）に處るゆえに終に天を見ず」等の表現とは、確實に對應すること

から、思美人篇の世界と山鬼篇の墳墓なる世界とはほとんど變わらないと判断されることである。

なお、山鬼篇の墳墓なる世界と重なるという點では、涉江篇も同様である。また、思美人篇と山鬼篇の主題は共通し、主人公の憂いの内容も同質であるという點については、前述した通りである。

第八には、思美人篇における豐隆・高辛・造父・彭咸等は、いずれも天上の神明や地下の古人であることから、それらと關わりをもったりもとうとする主人公も、この世の者ではなく神靈の類と判断されることである。

この點、悲回風篇に、

據青冥而攄虹兮

青冥に據りて虹を攄べ

遂儵忽而捫天

遂に儵忽として天を捫づ

とあり、また、

漂翩翾其上下兮

漂ひて翩々として其れ上下し

翼遙遙其左右

翼りて遙々として其れ左右す

とあって、明らかに常人の能力ではないことから指摘できよう。

なお、悲回風篇における主人公の飛翔能力の獲得は、長沙砂子塘一號墓外棺側板漆畫（前漢初期）の墓主人（二對となっているのはその魂・魄を表現している）が羽衣を得ていることと重なる（墓券文の「至九天、至九地」の例も参照）。また、九章の主人公の實體を考察するという點では、「屈原」のことを傳える賈誼が「鬼」に精通していたこと（『史記』賈誼傳）・主人公「靈均」が崑崙山を越え、果ては天上界に遊行して行くこと（『楚辭』離騷篇）・その「靈均」の祖先「帝高陽」は「生と死を繰り返す神人」であり、「北方の帝」であり、「鬼人の代表」であり、子孫には「鬼子」「鬼孫」が多かったとされること・漢

の建武の年に長沙の歐回が忽として士人自ら三閭大夫（屈原）と稱するのに出會つたという話（『續齊諧記』、等も參考にしてよいであらう。

第九には、九章の主人公は涉江篇において崑崙山を探し求めて旅に出、悲回風篇に至つてついに崑崙山と岷山に至り得ていることから、その間の思美人篇等における主人公の行動は、「美人」と再會する糸口となる崑崙山を探し求めての「彷徨」と判斷されることである。

思美人篇における主人公の行動が「彷徨」であることは、例えば、「嶠冢の西隈を指す」と「獨り斃々として南行す」の方向性に全く脈絡がないことによつて裏付けられよう。また、死者が魂の山に至ることとは、「魂魄歸山」という思想や、前引の「楚辭」に見られる魑靈の屍が揚子江を遡つてやはり魂の山である「岷山」の下に至ることによつて裏付けられよう。

第十には、天問篇にいう「彭鏗」（彭祖）は、「受壽永多、夫何長」とあるように長壽・永遠の生命を得た傳説的人物であるが、この「彭鏗」（彭祖）と「彭威」は林庚も指摘しているように同一人物である可能性が高いことから、離騷篇の「願依彭威之遺則」「吾將從彭威之所居」、拙思篇の「指彭威以爲儀」、思美人篇の「思彭威之故也」、悲回風篇の「照彭威之所聞」「託彭威之所居」は一義で、それは自らも「彭威」（彭鏗・彭祖）のように長壽・永遠の生命を得たい（つまり「再生」を達したい）ということの表明と判斷されることである。

なお、「不死の郷」が南方にもあることは、『呂氏春秋』求人篇・『山海經』海外南經・大荒南經等に見える。九章における主人公の永遠不死への憧れは、涉江篇に「登崑崙兮食玉英、與天地兮同壽、與日月兮同光」とあるように顯著である。「再生」を達したいという類型は招魂篇にも見える。死者が「再生」を達したという例は、『風俗通義』

（卷九）に引く前引の魑靈の再生をうたう「楚辭」に見える。

第十一には、思美人篇に限らず、九章の主人公の孤獨は、九歌の山鬼篇の主人公「山鬼」（形魄）の孤獨、及び『字彙』に引く『韓詩外傳』に「人死すれば、肉骨は土に歸し、血は水に歸し、魂氣は天に歸す。其の陰氣は薄然として獨り存して依る所無きなり」とあるのに見られる「陰氣」の薄然たる孤獨と、ほとんど差異はないことである。

このことは、思美人篇の主人公、つまり九章の主人公の實體は、確實に「山鬼」（形魄）や「陰氣」と關わることを意味しよう。

しかして以上相脈絡する十一の根據を踏まえていえば、「楚辭」九章の思美人篇の「美人」の實體は「靈魂」（陽氣）である。また、その「美人」との再會を願つてやまない主人公の實體は「形魄」（陰氣）である。必然、惜往日篇にいう「謫人」「謫護」の實體は、「靈魂」と「形魄」の懇ろな關係を妬む者、すなわち道教という體內にあって人の密事を天帝に讒言する「三蟲」（惡氣）の類ということになる。

六 おわりに

小論は、標題の問題について次のようなことを考察した。第一には、長沙馬王堆漢墓から出土の棺衣に描かれた「昇仙圖」と「楚辭」九歌の比較考證に基づき、九歌における「美人」の實體は墓主人の「靈魂」であり、この「美人」が九歌の眞の主人公であることを明示した。第二には、九章と深く關わる中國前漢「重園精白鏡」の銘文群と言語・内容が重なる、二つの「連弧文銘帶鏡」の銘文における「美人」の實體も、墓主人の「靈魂」であることを考證した。第三には、思美人篇冒頭の「思美人兮」と言語・内容が重なる、中國前漢「心思

美人鏡「美人大王鏡」の銘文における「心思美人」の「美人」の實體も、墓主人の「靈魂」であることを考證した。第四には、「屈原傳說」に關する疑義と以上の考察成果を糸口とし、また當該作品の内容や表現や主人公に關する考察成果に基づいて、思美人篇の「美人」の實體は「靈魂」(陽氣)であり、主人公(屈原)の實體は「形魄」(陰氣)であることを論定した。

これを押し進めると、さらに次のようなことが指摘できるであらう。第一には、九歌・九章・離騷篇の「美人」の實體は「靈魂」という點で同一である。第二には、九歌の山鬼篇の主人公「山鬼」(屈原)・九章の主人公(屈原)・離騷篇の主人公「靈均」(屈原)の實體は、「形魄」という點で同一である。第三には、思美人篇の主題は、主人公(屈原)がすでに天上界に離れ去ってしまった自らの「靈魂」(美人)との再會を翹望し、その取り残された孤獨感を啓示し哀訴する點にある。第四には、九章(九篇)は、主人公(屈原)がすでに天上界に離れ去ってしまった自らの「靈魂」(美人)との再會を翹望し、その取り残された孤獨感を啓示し哀訴する主題に一連する歌群である。第五には、九章は、墓主人の「靈魂」(美人)を神々の靈威をかりて天上界に送り、その永遠を願う主題に一連する九歌(十一篇)と對應する。

つまり、魂を招く招魂篇や魂魄を招く大招篇をも含む作品間の對應や脈絡がはっきり見えてくるように思われる。

註(1) 謝朓の『楚詞新論』(國學小叢書)を参照。

(2) 「讀楚辭」は『胡適文存』第二集に所載。

(3) 何天行の『楚辭作於漢代考』(中華書局 一九四九年)、及び家井眞の「楚辭天問作者考」(『神與神話』 聯經出版事業公司 民國七十七年)を參

照。

(4) 「楚辭」や鏡銘を検討すると、「屈原」は楚の「鬼」を人格化した虛構の人物と考えられる。拙稿『史記』の屈原傳について(上編)——「楚辭」との對應に基づいて——(『斯文』第九十七號一九八九年)・『史記』の屈原傳と『蜀王本紀』について——楚の傳説的人物と「鬼」——(『秋田大學教育學部研究紀要』第四十三集 一九九二年)も参照。

(5) 「美人」は招魂篇にも見えるが、この「美人」は傭のように墓主人に仕える者、ないしは「靈魂」の形代と判斷される。

(6) 秋田大學教育學部『總合科目Ⅱ研究紀要』特集第三號に所載。

(7) 『禮記』檀弓篇に、孔子の言として、明器は不完全であることがむしろ望ましい旨のことが記されている。杉本憲司の「漢墓出土の文書」(『檀原考古學研究所論集』第五)も参照。

(8) これらの事例については、杉本憲司・菅谷文則の「中國における鏡の出土狀態」(森浩一編『鏡』社會思想社 一九七八年)、及び杉本憲司の「中國における鏡の出土狀態」補遺(樋口隆康編『展望アジアの考古學』新潮社 一九八二年)に詳しい。日本中國學會第四十二回大會(會場Ⅱ駒澤大學)における筆者の發表資料「中國前漢『精白鏡』の銘文について」の資料14から資料21も参照。

(9) カールグレンの「HUAI AND HAN」に所載。

(10) クレバールランド美術館の展覽圖録『仙境』による。

(11) 林巳奈夫の『漢代の神々』(臨川書店 一九八九年)に引く「遼寧省博物館文物錄」(一九七七年)による。ただし、原文に缺字があり、中國前漢「君有行鏡」の銘文の類句から推して「期」字を補った。

(12) 京都・藤井有隣館の「エジプト婦人半身像」の解説による。

(13) 拙稿「中國前漢『君有行鏡』の銘文について——古詩行行重行篇との比較に及ぶ——」(『專修國文』第四十六號 一九九〇年)・「中國前漢『精白鏡』の銘文の新研究(譯註)」(自家版 一九九〇年)を参照。

(14) 『禮記』郊特牲篇に「(人の死するや)魂氣は天に歸し、形魄は地に歸す」とあり、『淮南子』精神訓に「精神は天の有なり。しかして骨骸は地の有なり。精神は其の門に入り、骨骸は其の根に反る」とあり、『論衡』論死篇に「人死すれば、精神は天に升り、骨骸は土に歸す」とある。

(15) 『文物』一九八九年第七期に所載。

(16) 原田正己の「墓券文に見られる冥界の神とその祭祀」(『東方宗教』第三十號 一九六五年)を参照。

(17) 『老子』四十二章に「萬物は陰を負ひて陽を抱き、沖氣以て和を爲す」とある。

(18) ここは、「楚辭」九歌の少司命篇に「樂しきは新相知より樂しきは莫し」とあるのと關わるであらう。

(19) 北九州書店發行(一九七九年)の影印本による。

(20) 『關尹子』のこれによると、「殘存魂」という考えがあったことは確かである。『搜神記』(卷十六)における吳王夫差の娘紫玉と童子韓重の悲話に「玉魂從墓出、見重」とある「魂」、及び「楚辭」九章にいう「靈魂」はこれである。

(21) 『中國五千年文物集刊 漆器編』に引く同圖を参照。

(22) 御手洗勝の『古代中國の神々』(創文社 一九八四年)、及び前掲の拙稿「史記」の屈原傳と『蜀王本紀』について——楚の傳説的人物と「鬼」——を参照。

(23) 林庚の『詩人屈原及其作品研究』(上海古籍出版社 一九八一年)を参照。

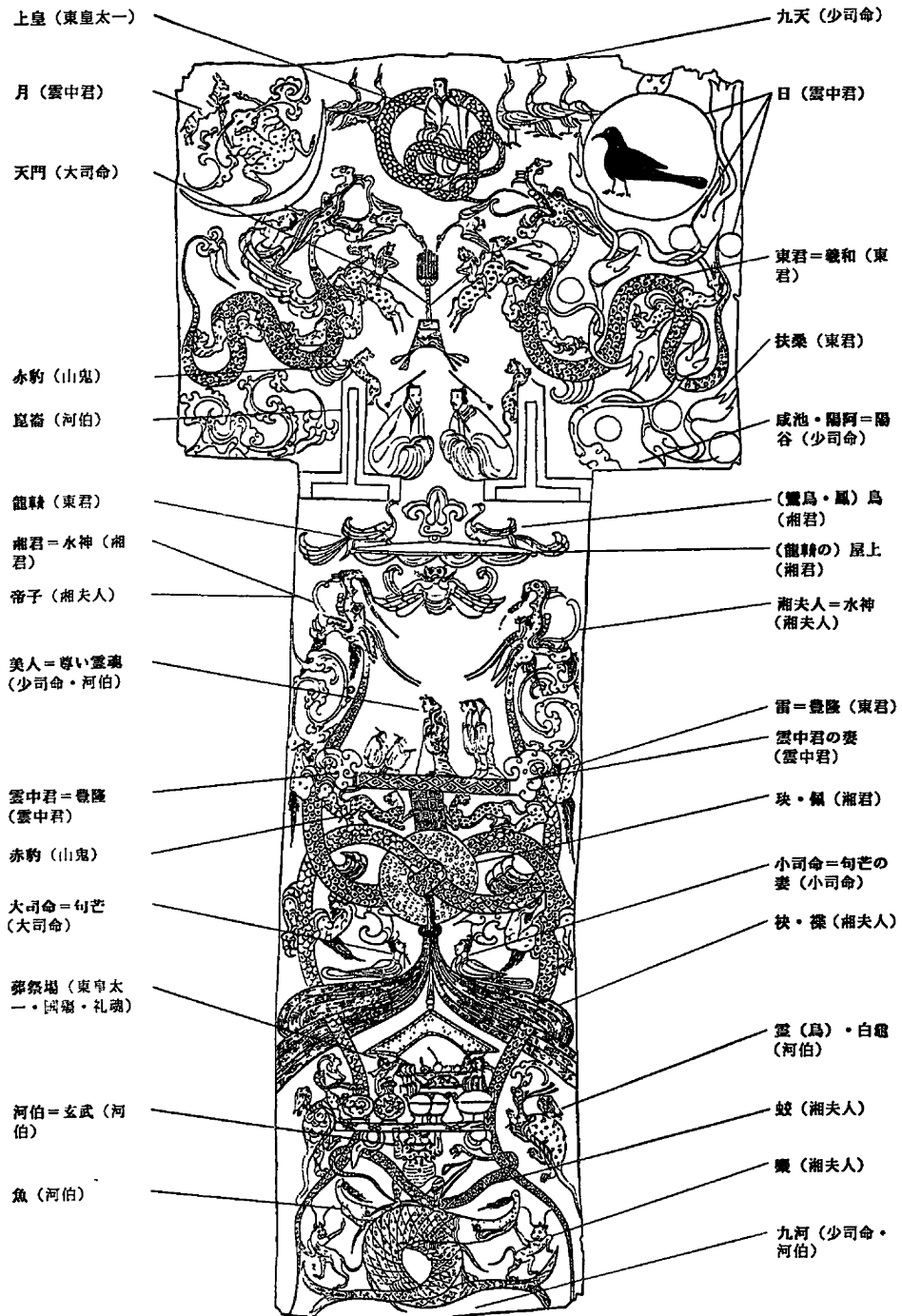


図1 長沙馬王堆1号漢墓出土の「昇仙図」と「楚辞」九歌の対照図
 (拙著『楚辞の九歌の意味するものについて(副題あり)』に基づく)