

# 「離騷」と老莊

——個人精神展開における道家思想の役割り——

清宮剛

(一)

屈原の「離騷」はその文学的価値とともに思想的な意味においても後世に多大の影響を与えている。中でも「楚辞」を母体として発展した賦という一連の文学形式には、単にその文学形式を襲うばかりでなく、思想面でも「離騷」を祖述するもの、あるいは根柢にそれをふまえてのものが多し。ここでは「離騷」から発展した賦を取り上げて、その道家的思想の果たしている役割りに考察を加えてみたい。

しかし初めに断っておかなければならないのは、この論のねらいとする所が、「離騷」における道家思想を探ろうとするものではないということである。これまでの研究者によって明らかになってきているように、「離騷」自体は、君を愛し国を憂へる儒家的倫理に満ちたものであ

る。だが後の賦になって来ると、「離騷」をふまえながらも儒家的倫理を否定して自由な個人の解放を求めものが多くなって来る。恐らくそこには何らかの個人の精神展開の型があったと思われ、その型と道家思想を関連づけようとするのがこの論の目的である。

(二)

「離騷」においては忠君愛国の儒家的倫理が濃厚であつて道家的主張は全くと言ってよいほど見られない。にもかかわらず、これから見に行こうとする漢大の賦には「離騷」をふまえた上で道家的主張が顕著になつて来る。この「離騷」と道家思想の結びつく必然的な接点とは一体何であつたのか。それは、「離騷」が現実の死を背景として作られた作品であること、老莊思想が根本に人間の生命を愛惜する哲学を含んでいることに起因するものである。死を背景とした哲学が究極において見出しうるものは、現実の政治社会を脱却して自由な個人的精神の世界を確立する

ことである。そこに道家思想が媒体として導入されるのは肯かれるであろう。事実「離騷」中にも道家的主張への転換となるべき要因も含まれているのである。以下、「離騷」の作られた動機・道家転換の要因について考察を加えてみよう。

死との直面による賦の最初のしかも最も代表的なものは屈原の「離騷」である。その作られた動機、及びいかに彼が危険な立場にいたかについては「史記」巻八十四屈原列伝に詳しい。これによれば屈原は楚の懐王の時、憲令を作ることになつたが上官大夫の讒に会い遠けられる。その時の屈原の心中を「史記」は次のように述べてゐる。

屈平疾王聽之不聰也、讒諂之蔽明也、邪曲之害公也、方正之不容也、故憂愁幽思而作離騷。離騷者猶離憂也。……信而見疑、忠而被謗。能無怨乎。屈平之作離騷、蓋自怨生也。（「史記」）

「離騷」の作られた動機は以上のようなものであった。そして屈原は王がいつの日か心を正すことを願って忠誠を尽くすのであるが、入放流せらると雖も楚國を瞻顧し心を懐王に懸け、反らんと欲するを忘れず……三たび志を致す。然れども終に奈何ともすべき無し、故に以て反すべからず。卒に此を以て懐王の終に悟らざるを見るな

りVと「史記」がいうように王はついに改心する所がなかつたがために、屈原は祖國の運命を嘆きつつ、この「離騷」の中に自己の思いを尽くしたのである。屈原はその後懐王の子、子蘭のために二度目の追放に会う。

「史記」にいう入令尹子蘭之を聞きて大いに怒り、卒に上官大夫をして屈原を頃襄王に短らしむ。頃襄王怒りて之を遷すVの記事がこれを示すものであるが、とにかく彼が二度の追放に会いながらも殺されなかつたこととは、彼が楚國の王族の子孫であつたこと、彼の意見が正直なるが故に讒に会おうとも決定的な死を与えることができなかつたためであろう。彼の祖國を想う意見は結果的に正しいものばかりであつたからである。秦の昭王が懐王を招いた時に屈原の諫めに従わず出かけて行つた懐王はついに秦で死ぬことになるのもその一例である。しかし二度目の放逐である江南地方への旅はその風土の厳しさ故に実際には死を意味するのと同じことである。その記事は宋玉の「招魂」にも表われている。その一例を紹介しよう。「招魂」については誰が誰の魂を招くかについて古來説が多いが、王逸の説のように宋玉が屈原の魂を招いたというのが内容理解の上で妥当である。（詳しくは星川清孝著「楚辭」P306参照）「招魂」では次のようにいふ。

魂よ帰り来れ、東方は以て託すべからず  
長人は千仞、惟魂を是れ索む

十日代るがはる出で金を流し石を鏖す  
彼は皆之に習ふも魂往かば必ず釋けん  
帰り来れ、以て託すべからず。

以上は江南地方の害を述べた一節であるが、いかに文学的誇張があるとはいへ、風土の厳しさを察するに充分である。本文はこれに続いて南方・西方・北方・天・幽都と害の激しさを述べている。(引用文は星川先生の書き下し文による。)

このように「離騷」は死を前提としての賦であり、實際屈原は入吾將に彭咸の居る所に従はんとすVと結んで水中に身を沈めるのであるが、この「離騷」自体の中には老子的保身も荘子的精神飛翔もない。その道家的転身の型が顕著に見られるのは「遠遊」においてである。しかし「離騷」の中にも精神の飛翔を志した部分は窺うことができ、その部分こそが道家的転身の媒体となるのである。その部分とは、まず女が屈原の身上の危険を心配して屈原を諫める。そして彼は美人(実際には王を指す)を求めて天界への遊行を試みる箇所である。そこではまず靈氛に自分のこれからのことを占わせて次のようにいう。

勉めて遠逝して狐疑する無かれ、孰か美を求めて女を釋てん

何れの所にか獨り芳草無からん、爾何ぞ故宇を懐ふ  
世幽昧にして以て眩曜す、孰か云に余の善惡を察せん  
民の好惡は其れ同じからず、惟此の黨人のみ其れ獨り異なり

これが道家的転身——遠遊——を志す第一の箇所であるが、まだ心が猶豫して再び巫咸に占わせる。次に引用するのが同じ道家的転身の媒体となる第二の箇所である。煩を厭はず引用してみよう。

皇は剡剡として其れ靈を揚げ、余に告ぐるに吉の故を以てす。曰く

勉めて陞降して以て上下し、架縶の同じき所を求めよ。  
……中略……  
年歳の未だ晏からず、時も亦其れ未だ央きざるに及ばん

恐らくは鶉鳩の先づ鳴きて、夫の百草をして之が為に芳しからざらんしめんことを。

(書き下し文は星川清孝著「楚辭」による)

この靈氛、巫咸の言葉の実践が精神の飛翔となるべきものであり、荘子のいわゆる入遊Vの世界なのであるが、「離騷」においてはそれはまだ表われていない。)しか

し、 $\wedge$ 勉めて遠逝して狐疑する無かれ $\vee$  $\wedge$ 勉めて陞降して以て上下し、築燻の同じき所を求めよ $\vee$ とすすめる占者の言葉、さらにそれを志す屈原の心は、後の賈誼の賦によって開かれる道家的精神世界に到達すべき萌芽ともいうべきものであり、死の認識より出発した「離騷」の思想を道家的世界へと導くための媒体と考えてよかるう。そしてそれは「莊子」達生篇の $\wedge$ 世を棄つるに如くはなし $\vee$ という脱世俗的思想へとも導くものである。つまり世俗の価値判断を棄てようとする「莊子」の積極的な態度は、ここでは $\wedge$ 築燻の同じき所を求めよ $\vee$ つまり屈原と同じ価値判断をもつものを求めよ—ということとばで表現されているのである。

以上考察を加えた二点は、それ自体の思想の中に道家的世界を含むものではないが、「離騷」全体に流れる儒家的倫理観に対比させ、さらに「離騷」をふまえて作られた後の賦と比較する時、道家的世界への移入に際し、その萌芽として、又媒体としての価値が認められるであろう。しかしそれはあくまでも媒体としてのものであって、「離騷」全体において占めるものは次の言葉が示すように、道家的世界への願望をあきらめざるための儒家的倫理である。

皇の赫戲たるに陟陞し、忽ち夫の蕩郷を臨す。僕夫

悲しみ余が馬懐い、螭局として願みて行かずこのようにせつかく飛翔しかけた屈原の魂は故郷を忘れることができずためらうてしまふのである。「莊子」の飛翔を望みながらもついに現世に止まってしまう。これが屈原の忠君愛国の魂であり、彼の思想が儒家的と言われる所以であろう。そして乱辞では $\wedge$ 既に興に美政を為すに足る莫し。吾將に $\wedge$ 威の居る所に従はんとす $\vee$ と現実の如何ともしがたいことを知り、死を決意してこの扁を終るのである。

(三)

屈原の精神は漢代にもうけつがれた。屈原の境遇と同じ立場で彼を祖述するものとしては漢初の賈誼が代表者であろう。賈誼の賦は「史記」「漢書」「文選」にそれぞれ「弔屈原」「鵬賦」の二篇を載せ、又「古文苑」には「早雲賦」を載せているが、屈原以来の伝統とさらに個人の魂の飛翔として問題となるのは「弔屈原」「鵬賦」の二篇であろう。かつて金谷先生は賈誼の賦について深い考察を加えられた。今から二篇の賦を考察するに當って簡単に先生の論を紹介する。

○まず「弔屈原賦」では一面で屈原に同情してわが身にそれに重ねながら、一面ではまた屈原から離れている。そして賦の前半では弔いの辞として人の遇不遇は時世の

あり方によって左右される。だから時世に應じて進退するの賢明な処世の道である。ところが、後半は濁世を改変しようとする人間の努力は、いたずらにわが身の破滅をまねくだけの無益なことだとして否認される。(「秦漢思想史研究」P574 P575参照)

○「服鳥の賦」はまぎれもなく政治を離れた個人生活のしあわせを求めたものであり、儒家的な生活態度をすて、道家思想に精神的な安らぎを求める典型の最も古くケースの一つである。(同書P583 P584参照)

先生は賈誼の二賦において以上の二点を強調しておられる。この二つの指摘は漢初の道家思想を考える時、大きな位置を占めるものとなってくる。時に屈原によって呆し得られなかった精神の飛翔が漢代初期より詩人の転身の型として多く用いられて来る点に注目する時、その飛翔は漢という中央集権国家における社会的矛盾を克服しようとする個人の生き方の代表的な型となって来るからである。その型とはいわゆる、政治的挫折から積極的に自己の精神の解放を図ろうとするものであり、それは道家思想が多大の要因をなしている。

死の認識より出発して道家的飛翔を図ろうとする一つの型が賈誼にあっては「離騷」という背景を伴って実に典型的に表われているといつてよからう。次には先生の

論をふまえてつづその型を追ってみよう。

「弔屈原賦」は「史記」と「漢書」では字句の差異が見られるが、ここでは「史記」に従って考察を加える。共ともしく嘉惠をうけ罪を長沙に俟つ。側そばかに聞く屈原自ら湘羅に沈めり。湘流に造託して敬みて先生を弔う。世俗の罔極に遭いて厥の身を隕り。

これは「弔屈原賦」の冒頭の部分であり、屈原が不遇のうち命を落したのを弔う文であるが、その実これが長沙に左遷される自分の身を嘆いていることは明白なことであり、その後には世俗の価値判断が全く転倒していることを綿々と述べるのである。(注1)このように世俗の価値判断が転倒していることを述べて自己の方正を示すことは「離騷」以来の伝統である。しかし同じ基盤に立っているとはいえ、屈原と賈誼は同じではない。その世俗の価値判断は両者ともに否定するものであるが、屈原はその否定の後に終に精神の飛翔は許されなかった。一度は遠遊を志して他国への仕官を夢みたけれども、僕夫悲しみ余が馬懐い、蜷局として顧みて行かずVという「離騷」の言葉のように、又現実の祖国への憂いの念に捉われてしまふ。しかし賈誼の場合は違ふ。司馬遷が入服鳥賦の死生を同じくし去就を軽んずるを読みでは又爽然として自失すVと評したように、「服鳥賦」によって

見事に莊子の万物斉同の精神の世界へと飛翔し得たのであった。死に対して同様に深い認識を拘っていたにもかかわらず、屈原が $\wedge$ 死の避くべからざるを知って、願はくは命を惜しむことなけん $\vee$ （「懐沙賦」）と最後まで相対的な死生觀を持ちつづけたこととは一線を画さなければならぬ。

さて、「服鳥賦」はすこぶる道家的、特に莊子的なものである。（注2） $\wedge$ 其の生は浮ぶが若く、其の死は休むが若し $\vee$ と莊子の死生同一觀の立場より死生の域を脱し、又 $\wedge$ 至人は物を遺れて独り道と俱にす $\vee$  $\wedge$ 真人恬漠として独り道と息ふ $\vee$ 等、莊子流の万物斉同の世界を強調するのであるが、この莊子的世界への飛翔も死に対する深い認識から出発していると言わなければならぬ。「史記」ではこの前に、

賈生既に適を以て長沙に居る。長沙卑溼、自ら以為らく、壽長きを得ず、之を傷悼して乃ち賦を為りて以て自ら廣む

と載せているが、これは賈誼が長沙の陰湿な気候の中にあつて自ら死を予期していたことを明確に示すものである。そしてその後に賈誼は死を超越した世界へと到達するのであるが、一挙にその世界への飛翔は許されるはずはなく、大きな心の葛藤が展開される。一体自分が死を

も覚悟しなければならぬこのような境遇に置かれているのは本當に禍としなければならぬ。そこで服鳥に $\wedge$ 吉ならばわれに告げよ、凶ならばその禍を言へ $\vee$ と問いかけて吉凶の問題をまず超克しようとするのである。そして禍福同一の立場に立ったときはじめて飛翔が許されるのである。この賦の前半は $\wedge$ 禍兮福所倚、福兮禍所伏 $\vee$  $\wedge$ 憂喜聚門兮吉凶同域 $\vee$  $\wedge$ 夫禍之與福兮何異糾纏 $\vee$ とくり返し禍福の同一であることを述べて、葛藤の激しさと自分を納得させようとする努力がうかがわれる。これも死に対する深い認識があつてこそはじめて理解されるものであろう。

賈誼は「服鳥賦」によって見事に精神の飛翔を得た。金谷先生の指摘の通り、個人の政治的挫折から道家的転身を図つた最初の人間と思われるが、この精神の飛翔を得るためには当然屈原のように現世の未練があつたのでは不可能なことである。現実の社会とは一切の縁を絶たなければならぬ。そしてそれは賈誼の文帝に対する忠心も捨てることであつた。だから楚の懷王に最後まで忠を尽くした屈原に対して「甲屈原賦」の諷の部分では、般紛紛として其れ此の尤に離る。亦夫子の辜なりと批判を加えるのである。賈誼は決して死を恐れたのではない。大きな葛藤の末、ついに死生一如の莊子的世界

へと飛翔した。そしてその飛翔のためには屈原の生き方を否定しなければならなかったのである。このように屈原の生き方を否定する記事は「莊子」刻意篇にも見え、

(注3) 後の楊雄にも「遇不遇は命なり、何ぞ必ずしも身を湛さんや」(「反離騷」)と暗に屈原の入水を非とする文がある。このように真に道家的飛翔を求める人間にとって、同じ境遇の政治的挫折は伴っていても、屈原の入水を非難することは当然のことと言わなければならぬ。このような背景を考える時、諷の言葉の持つ意味もより明確にされるであろう。

#### (四)

次には屈原がみずから罪を招いたとして彼を否定する考え方を同じ「楚辭」に収められている「漁夫」について見てみよう。この篇は古来屈原の自著とされて来たが、(注4) 全篇が屈原を否定する道家的な立場で書かれていること、さらに星川清孝著「楚辭」にも指摘されているように、△江魚の腹中に葬られん▽と予言の言葉のあることなどから後人の作とした方がよいであろう。しかし「史記」にすでに記されているから、おそらく賈誼と同時代の漢初にやはり屈原に対する批判が出ていたのであろう。「漁夫」は屈原が江南に追放された後、顔色憔悴して江潭を歩んでいた時の漁父と屈原の問答から成り

立っており、儒家的な屈原と道家的な漁父の対称的な面白さを含んでいる。漁父の問いに答えて屈原は次のようにいう。

世を挙げて皆濁りて我れ獨り清めり

衆人皆醉ひて我獨り醒めたり。是を以て放たる。

つまり世俗の濁流に対して自分の身があまりに潔白なるが故の追放であるというのであるが、それに対して漁父のいうことはこそが、賈誼が△夫子自らの辜なり▽とそして屈原の生き方を否定したものと同じものである。漁父はいう。

聖人は物に凝滞せずして能く世と推移す。

世人皆濁らば何ぞ其の泥を掘して其の波を揚げざる。

衆人皆醉はば何ぞ其の糟を釀ひて其の醜を飲らざる。

何の故に深く思ひ高く挙りて自ら放たれしむるを為す。

あくまで潔白であろうとする屈原に対しての痛烈な批判の文である。世俗が濁れば一緒に濁ればよいではないか。世の推移とともに自分も変えることができる人間こそが聖人である、と呼びかける漁父のことは、決して屈原と相入れるものではない。この漁父のことは、「老子」第四章の△其の光を和し、其の塵に同ず▽という処世観と全く同じものであるが、これに対する屈原の言葉は実に儒家的なものである。

寧ろ湘流に赴きて江魚の腹中に葬らるるとも安くんぞ能く皓皓の白を以てして、世俗の塵埃を蒙らんやつまり、たとえ死すとも世俗の塵埃に身を汚すことではきないというのである。

個人の精神飛翔を求める道家哲学にとって屈原の儒家的な生き方は当然否定されなければならぬ。賈誼が屈原の生き方に疑問を感じ、「漁父」では真向うから屈原の生き方を否定している。恐らくこのような屈原に対する認識は、賈誼を離れることそり遠くない時代に道家哲学の確立と相俟って、当然の帰結として生まれたものではあるまいか。この漁父のことばは、より道家的であるけれども、ちょうど賈誼「弔屈原」の訳の部分と同じ内容のものである。これは死に対しての認識が深まり、それを超克しようとする個人が道家的飛翔を求める時、通らなければならぬ「屈原の否定」という一つの関門であったことを示すのではなからうか。

(五)

賈誼は「服鳥賦」によって道家的飛翔へと成功した。「漁父」にも儒家的倫理の否定が見られるが、さらに「楚辞」中には道家的飛翔に成功した作品がある。言うまでもなく「遠遊」である。「遠遊」は王逸、朱熹ともに屈原の作としていたが、清代以降、これは漢代の擬作

であると見る説が有力である。(注5)まして賈誼との対比において見る時、その道家思想の同一性を考慮すれば、恐らく漢代初期、道家思想がある程度定着をさせた後の作品と思われる。「遠遊」は諸研究家の指摘を待つまでもなく「離騷」に比して極めて道家的神仙の世界が展開される。恐らく漢初の享樂思想をも含んでのものであるが、とにかく「離騷」では果たされなかった遠遊が見事に展開されているのである。

さて、今まで「離騷」を基盤として賈誼に至る精神展開を追って来た。それは「弔屈原」においては屈原の愛国の心を悼むものが多いのに対して、「服鳥賦」では社会を切り離して全く個人の幸福を求める道家的なものであるという指摘である。そして賈誼をこのような道家的な自由の世界に飛翔させたものは、「弔屈原」の訳の言葉が示す「屈原の否定」というものが重要なポイントをなしていることを述べた。このような賈誼の転身にとって、それを支えているものが道家思想の根柢にある絶社会的個人的内面的な精神世界を求めるといふ思想であることは否定できない。

ところでこの賈誼の転身を対比させる時、「楚辞」の中にも一つの型を見出しうる。それは、「離騷」「漁父」「遠遊」の著作年代の先後関係である。「漁父」「遠遊」の二篇が漢代の擬作であり、屈原の自著でない



ことは諸家の研究によって明らかにされた。では「離騷」「漁父」「遠遊」と思想展開で一つのつらなりを持つと思われるこの三篇をどのように配列すべきかが問題である。ここで考えられるのは「離騷」——「漁父」——「遠遊」という系譜である。これは「史記」に「漁父」が見えて「遠遊」が見えないという事実と照応する。また「漁父」には個人の身と社会との関わりにおいて、いかに身を保持つかという処世法が濃厚であるのに対し、「遠遊」は、王子喬・赤松子等の仙人が大きな位置を占めていることから考えれば、「漁父」が黄老術以後の保身に重点を置いた老子的処世術の抬頭した時代、「遠遊」はやや時代が下がって武帝以後の神仏思想の盛行した時代とするのは一応妥当なものと思われる。さらにこの系譜は賈誼の精神展開と比較する時、より明確になるであろう。つまり、賈誼は左遷により屈原を思慕し「弔屈原賦」を作った。これは「離騷」とほぼ同じ内容のものである。しかし屈原のように潔白を固守して死に甘んずることはせず、道家的、特に荘子の遊の世界への飛翔を目指した。それには儒家的な屈原の生き方を否定しなければならぬ。それこそが諷の言葉であった。しかし道家的飛翔を目指したのは賈誼一人ではなく、当時一般的風潮としてそれが考えられていたのである。」「莊子」刻意篇、及び「漁父」はともに儒家

的な「屈原の否定」であった。その否定の後にはじめて飛翔が許されたのであった。恐らく屈原の生き方を美しいとは思いつながらも、その生き方に一つの疑問を感じたのは司馬遷のみではなかったであろう。(注6)。「漁父」「遠遊」の著者は別人であろうが、ともに屈原に同情し、儒家的な生き方を否定して道家的世界への飛翔を目指した人間であり、この二篇にあっては「屈原の否定」たる「漁父」を「遠遊」に先立つものとすべきであろう。以上のように賈誼とほぼ同時代に一個人に限らず、死の認識——儒家的生き方の否定——道家的飛翔という一つの型が確立したのは興味深いことである。

#### (六)

以上賈誼の賦と「楚辭」に関して精神展開の型を考察してみた。いづれにも共通して言えることは、「離騷」という死を前提としたものから出発し、世俗の価値判断を否定した後道家的安住の地に到達したことである。そしてそれは賈誼という一個人の転身に止まらず、「楚辭」という一つの文学の中にも流れる型でもあり、この型こそが「楚辭」以後の賢人失志の賦を理解する上にも重要な鍵となるものではなからうか。

前にも述べたように「離騷」自体の中にこのような転身の型を生み出す要素は十分に含まれているのである。

「離騷」を単に忠君愛国の儒家的倫理主義であると定義づけるだけでなく、「離騷」中の道家的要因に注目し、後の賦に見られるような転身の型を探ることは、道家思想を系譜づけるために必要なことではあるまいか。まして漢代の老荘の系譜は未だに明らかにされたとは言いがたい。吾々は、漢代に隆盛を見た賦という一連の文学形態に着眼して、道家思想がどのような役割りを果たしているか、又道家思想自体がどのような変化を遂げたかを、一面からではあるが探ることが必要であろう。この論もそういう意味で書かれた一試論であることを了承いただきたい。

昭和四十七年四月十一日稿

注5

「遠遊」の作られた時代については異論が多い。中でも「大人賦」との先後問題は多くの異論がある。藤野岩友「巫系文学論」、福永光司「大人賦の思想的系譜」等参照

注6

「史記」卷八十四A又怪屈原以彼其材游諸侯何国不容而自令若是V

注1 賢聖逆曳兮方正倒植、世謂伯夷貧兮謂盜跖廉、莫

邪為頓兮鉞刀為銛……（「弔屈原賦」）

注2 その道家的傾向については金谷先生「賈誼の賦に

ついて」、王先謙「漢書補注」等を参照されたい。

注3 人意を刻し行いを尙くし、世を離れ俗に異なり、

高論怨誹して亢を為すのみ……枯槁して測に赴く

者の好む所なりV（「莊子」刻意）と悲憤愴慨型

の人間として否定される。

注4 王逸「楚辭章句」、朱熹「楚辭集注」参照

