

『楚辭』學術史論考

はじめに

『楚辭』主要作品のなかに九歌（東皇太一・雲中君・湘君・湘夫人・大司命・少司命・東君・河伯・山鬼・國殤・禮魂の順で十一篇から成る）と九章（惜誦・涉江・哀郢・抽思・懷沙・思美人・惜往日・橘頌・悲回風の順で九篇から成る）という歌群がある。通説では作者は戰國中期の楚の屈原であるとされる。異説もある。九歌と九章は招魂篇・離騷篇・遠遊篇・天問篇との関わりも深い。九歌と九章の正しい理解なくしては「楚辭」の實相に迫りがたい。このような認識のもとに小論は楚辭學術史上の主な成果に見られる問題点を考察する。その上で現代の楚辭研究に課せられた九歌と九章に關わる歴史的課題を特定し、それを解決する指針を探ることを企圖している。なお筆者は『楚辭』諸篇の研究及び學術史上の諸問題を扱うに當つては傳統的文献學、古代文化史、楚文化（特に葬送文化）、魂魄二元論、屈原傳説、『楚辭』諸篇の發生と成立時期・場所、『楚辭』に關わる阜陽縣雙古堆一號漢墓出土の竹簡資料、『風俗通儀』引「楚辭」、鼈靈傳説、『楚辭』諸篇と對應する畫像資料や金文資料等を視野に入れ、総合的多元的視點から考察する必要があると考えている。

『楚辭』學術史論考

一 漢代の楚辭研究

石川三佐男

楚辭學は漢代から始まっている。漢代の學術文化は道家・儒家・陰陽家等の主要思想のうち、特に儒家思想の影響を強く受けたものであった。今日に傳わる最古の楚辭注釋書である後漢の王逸『楚辭章句』は屈原作品の傳世と漢代の楚辭學について次のように述べている。

屈原は讒言を受けて憂い悲しみ、ひとり詩人（『詩經』諸篇の作者たち）の義に依據して離騷篇を作った。それでも憤懣は消えず、續いて九歌以下合わせて二十五篇を作った。楚の人々は屈原の行いを評價し、諸篇に見られる文采を稱え、教え傳えてきた。前漢に至り、武帝は淮南王劉安に「離騷經章句」を作らせた。それによつて大義ははつきりした。後世の優れた人物たちは、みなそれを仰ぎ見て思いを述べ、その表現形式を受け継いだ。やがて前漢末に至り、劉向は經書の校訂を行った際、屈原等の作品をテキストに纏めて「楚辭」十六卷を作った。後漢に至り、班固や賈逵等も自らの見解によつて「離騷經章句」を作った。ただし他の十五卷については注をつけず、説くこともなく、しかも壯の字を狀の

意味に解釋するなど、意味を取り違え、要點を得ていなかった。そこで私は自己の認識を基礎にし、古くからの注釋、及び經傳と照らし合わせ、「楚辭章句」十六卷を作った。これによつてだいたいの意味は明らかになつた。

王逸の解説にいう劉安「離騷經章句」、班固「離騷經章句」、賈逵「離騷經章句」は今日に傳つていない。ただし「楚辭章句」天問後敍引班孟堅序は班固の「離騷經章句」の序文であつた可能性がある。この他馬融にも「楚辭注」があつたらしい。王逸は數十回「或曰」「一云」を用いて詩語を解釋している。楚辭注釋書は他にもかなりあつたと考えられる。王逸の解説は班固と賈逵の學を批判し、劉安と劉向の學を評價していると讀み取れる。このことから王逸『楚辭章句』は劉安「離騷經章句」を參考にし、特に劉向「楚辭」十六卷を基本テキストとし、それに全面的に注釋を施したものである可能性が高い。その際の基本姿勢は右の解説のなかの詩人の義・諷諫・道訓・經書・道藝・經傳の語句にも表われていよう。さらに王逸は校書郎のとき詔を受けて「楚辭」の校訂に従事したらしい。完成したテキストは皇帝に献上されたことであろう。『楚辭章句』一本に「校書郎臣王逸上」とあるのはそのことを示している。これらのことから王逸の楚辭學は儒教思想を基本とした經傳學、特に詩經學を強く意識したものであつたと考えられる。ただしそれがために「楚辭」を儒教の經典と同一化し、儒教の説く君臣觀念等で諸篇を呪縛したきらいがある。第一卷「離騷經第一」、第二卷「九歌傳第二」、第三卷「天問傳第三」、第四卷「九章傳第四」、第五卷「遠遊傳第五」……と銘打つテキストが傳つてゐるのはそのことを示しているであらう。

王逸は九歌と九章の諸篇について次のように理解していた。

・九歌者屈原之所作也。昔楚國南郢之邑・沅湘之間、其俗信鬼而好祠、必作歌舞以樂諸神。屈原放逐、竄伏其域、懷憂苦毒、愁思怫鬱。出見俗人祭祀之禮、歌舞之樂、其詞鄙陋。因爲作九歌之曲、上陳事神之敬、下以見己之冤結。託之以風諫。故其文意不同、章句雜錯、而廣異義焉。(九歌序)

・九章者屈原之所作也。屈原放於江南之楚、思君念國、憂心罔極。故復作九章。章者著明也。言己所陳忠信之道、甚著明也。卒不見納。委命自沈。楚人惜而哀之、世論其詞、以相傳焉。(九章序)

・九辯者楚大夫宋玉之所作也。……九者陽之數、道之綱紀也。故天有九星、以正機衡。地有九州、以成萬邦。人有九竅、以通精明。屈原懷忠貞之性、而被讒邪、傷君闇蔽、國將危亡、乃援天地之數、列人形之容、而作九歌・九章之頌。以諷諫懷王。明己所言與天地合度、可履而行也。(九辯序)

すなわち九歌と九章の諸篇は屈原が作ったものである。九歌は沅湘間の祭神歌舞の詩である。諸篇には屈原の敬神・冤結・風諫の意が込められている。九章は屈原が江南に放逐された際の敍情詩である。諸篇には「思君念國」「諷諫懷王」等の意味が込められている、という。

けれども王逸の楚辭理解には以下のような疑義や問題點がある。

第一には、王逸は「九者陽之數、道之綱紀也。……援天地之數、列人形之容、而作九歌・九章之頌」と解説するが、確かな根據があるとは考えがたい。特に九歌と九章の名稱に道の綱紀が込められているとは考えがたい。諸篇にも道の綱紀が示されているとも思えない。九歌と九章の名稱や篇數にはもつと別の概念が隠されていると思われる。

第二には、九歌諸篇に王逸が解説するような「諷諫懷王」の意味が假託されているとは考えがたい。このことについては汪瑗も「其文意

與君臣諷諫之說全不關。舊注釋者、多以致意楚王言之、支離甚矣」(『楚辭集解』)と批判している。

第三には、王逸の詩句解釋は牽強附會の説が少なくない。たとえば王逸は湘夫人篇「帝子降兮北渚、目眇眇兮愁枯」の句を「屈原自傷不遭值堯舜、而遇閻君。亦將沈身湘流。故曰愁我也」と解釋する。山鬼篇「思公子兮徒離憂」の句を「言己怨子椒不見達」と解釋する。前者については屈原の自沈傳説と無縁であることは説明を要さない。後者については朱熹も「山鬼一篇謬説最多、不可勝辯。而以公子爲公子椒者、尤可笑也」(『楚辭辯證』)と批判している。因みに王逸の楚辭解釋の基本には「離騷之文、依詩取興、引類譬諭。故善鳥香草以配忠貞、惡禽臭物以比讒佞、靈修美人以媲於君、宓妃佚女以譬賢臣、虬龍鸞鳳以配君子、飄風雲霓以爲小人」(『楚辭章句』離騷序)という考え方があった。これは比興説の誤用によるもので確かな根據とはならない。むしろ諸篇の本質を見誤る原因となっている可能性が高い。

第四には、王逸は湘君篇「沛吾乘兮桂舟」の吾は屈原を指すとす。大司命篇「紛吾乘兮玄雲」と「吾與君兮齊速」については前者の吾は大司命を指すとし、後者の吾は屈原を指すとす。また少司命篇「望美人兮未徠」の美人は司命を指すとし、河伯篇「送美人兮南浦」の美人は屈原の自稱であるとす。しかし大司命篇の一人稱が突如別人の自稱となることは考えがたい。美人の解釋にも疑義がある。王逸の解釋には作品理解の根幹に關わる矛盾があるといわざるを得ない。第五には、王逸の九歌諸篇に多用の彼我の詞に關する解釋は混亂を極めてい。王逸は湘君篇「君不行兮夷猶、蹇誰留兮中洲、美要眇兮宜脩、沛吾乘兮桂舟」の句について君は湘君を指し吾は屈原の自稱であるとす。湘夫人篇「帝子降兮北渚、目眇眇兮愁枯」の句について

帝子は湘夫人を指し枯は屈原の自稱であるとする。この解釋は九歌諸篇は屈原が作りかつ屈原が神々を祭る構成をとるという前提に立つものである。しかし九歌諸篇はそのような構成をとっているとは限らない。王逸が彼我の詞を解釋する上で混亂を來している原因は九歌の主人公である美人の實相を把握していないからではあるまいか。

第六には、王逸は湘君は湘水の神で、湘夫人は堯の二女(娥皇・女英すなわち舜の二妃)であると解釋する。しかし湘君と湘夫人が舜と二妃の傳説と關わっているとは限らない。總じて王逸は九歌諸篇の神々の神格や體容や使命を正しく理解しているとはいえない。

第七には、王逸は湘君篇「君不行兮夷猶、蹇誰留兮中洲」の句を「君謂湘君也。夷猶猶豫也。既設祭祀、使巫請呼之。湘君蹇然難行、誰留待於水中之洲乎」と解釋し、不行を不來の意味で解釋している。しかし行字に來の意味はなく訓詁學上明らかな誤讀である。不行を行かずと讀んでも文意をなさない。「君不行兮夷猶」は「君(湘夫人)はためらつて吾(湘君)と陰陽(夫婦)の道を行わない(つまり交媾しようとしな)」の意であると解される。であるから湘君篇の後句に媒・交の語が用いられ、また湘君篇と湘夫人篇の各後半で二神が水中に佩物を投じ、それを媒體に合體の態勢に入るのであるまいか。

第八には、王逸は湘君篇「蹇誰留兮中洲」と「吹參差兮誰思」の「誰」及び少司命篇「君誰須兮雲之際」の「誰」に特に注釋を施していない。これらの「誰」が何を暗示するかが分かつていなかったためであると思われる。これらの「誰」が暗示する對象は九歌や九章の諸篇における美人と同一實體である可能性が高い。「美人在雲端、天路隔無期」(枚乘の雜詩九首の第六)の例もある。誰・美人の實體は少なくとも上皇でも神々でも懷王でも屈原でもない。

第九には、王逸は九歌は沅湘間の祭神歌舞の詩であるという。しかし九歌諸篇は死者の魂の昇天を主題とする長沙馬王堆漢墓出土の帛書の内容と緊密に對應する事實がある。九歌諸篇はこの帛書資料を機軸に据えて全面的に検討し直してみる必要があると思われる。

第十には、王逸は九歌の命脈である神々と美人、美人と山鬼、九章の命脈である美人と主人公、招魂篇の命脈である君と我、離騷篇の命脈である美人と主人公等の關係を實相に即して把握してはいないように思われる。天公と河伯の榜題があり魂の昇天を主題とする漢鏡の畫像資料、及び「美人在雲端、天路隔無期」(枚乘の雜詩)「山鬼哭於叢林、孤魂號於絕域」(『漢武內傳』)等によつて勘案すれば、河伯篇の美人と山鬼篇の山鬼の關係は、神々によつて天界に導かれていつた魂と下界に取り殘された魂の關係である可能性が高い。この關係は九章諸篇における美人と主人公、離騷篇における美人と主人公等の關係に展開しているに違いない。

第十一には、王逸は東君篇「駕龍輔兮乘雷、載雲旗兮委蛇、長太息兮將上、心低徊兮願懷」の行動主體を東君と解釋している。しかし馬王堆漢墓出土の帛書と九歌諸篇の比較を試みると、該句は天上の東君から見た下界の葬祭場それも今し昇天しようとする魂の様子を描寫していると推定される。少司命篇「臨風恍兮浩歌」(恍は失意のさまを表す)「入不言兮出不辭、乘回風兮載雲旗」等も天上の少司命から見た下界の葬祭場や魂の様子を描寫したものであると推定される。

第十二には、王逸は九章の内容を正しく理解していない。たとえば涉江篇「槁幼好此奇服兮、年既老而不衰、帶長鋏之陸離兮、冠切雲之崔嵬、被名月兮珮寶璐」の句は一九四二年、長沙子彈庫戰國楚墓から出土の死者の魂の昇天を主題とする帛書の内容と對應する。このこと

から該句は死者が昇仙服を纏つた様子を描いていると考えられる。該句に續き「世濁濁而莫稿知兮、吾方高駘而而不顧、駕青虬駢白螭、吾與重華遊兮瑤之圃、登崑崙兮食玉英、吾與天地兮比壽、與日月兮齊光」とあるのもそのためであるまいか。

第十三には、九章の涉江篇「乘鄂渚而反顧兮、欽秋冬之緒風」、哀郢篇「望長楸而太息兮、涕淫淫其若霰、過夏首西浮兮、顧龍門而不見」「登大墳以遠望兮、聊以舒吾憂心、哀州土之平樂兮、悲江介之遺風」等の句を王逸は「屈原放於江南之壑、思君念國、憂心罔極」と理解する。しかし九章の主人公のこうした行動は「人死入殮後第三日、死者之魂須上望鄉臺」(『中國民俗辭典』忌哭)とあるような葬送習俗を反映している可能性が高い。『史記』高祖本紀に「萬歲後吾魂魄猶樂思沛」という例もある。長楸は長梓で墳墓の大樹の意、大墳は大きな墳墓の意であると解される。そうであるから主人公は悲回風篇に至つて「馮崑崙以激霧兮、隱泝山以清江」「漂翻翻其上下兮、翼遙遙其左右」「求介子之所存兮、見伯夷之放迹」等の異次元世界を體驗するのであるまいか。

第十四には、王逸は九章の編次や構成を特に意識していたようには思えない。しかし九章において橘頌篇で「后皇」が主人公に橘を恵み與えるのは前七篇に展開された主人公の孤獨感の啓示や哀訴に強く心を動かされたためである。悲回風篇で主人公が崑崙山と泝山に到達し飛翔能力を獲得するのは橘頌篇で橘の美的特質を頌嘆した結果もたらされた橘の餘恵によるものである。橘頌篇が九章に組み込まれ八番目に編次されている必然的理由もここにある、と考えられる。九章は屈原という人物の生涯を考える史料とは成り得ないのではあるまいか。

第十五には、王逸は九歌と九章について「援天地之數、列人形之

容、而作九歌・九章之頌」と併稱するが、重要な對應性は考えていない。しかし出土資料や文獻資料に事例があるように九歌の篇數「十一」と九章の篇數「九」は陽陰・尊卑の關係をもつて對應する。九歌と九章は詩語や内容の上でも對應する。九歌の山鬼篇と九章諸篇の對應は緊密である。王逸はいずれも主人公は屈原であるとするがその實相や對應關係を探索する視點は缺けていたといわざるを得ない。

第十六には、王逸の九歌成立説は十分な裏付けがあるように思えない。たとえ九歌の篇名に關わる東皇太一という神概念は戰國末期（前二七〇年）以降に生じたものである可能性が高い。しかも歲星太歲（歲星にして太歲）という神概念こそ東皇太一（東皇にして太一）という神概念發生の直接原因となつた可能性が高い。だとすれば假に屈原は戰國時代に存在したとしても、その死は前二七七年ころとされるから屈原はとうてい東皇太一篇を作り得ない。一定の纏まつた神名も含め九歌十一篇、及び九章九篇も戰國時代には存在せず、前漢初期以降に成立した可能性が高い。郭店戰國楚墓竹簡の太一も參考。

以上要するに、王逸の楚辭理解には根幹に關わる疑義や問題點が少なくない。特に「楚辭」と葬送文化の關係、美人等主人公の實相に關する視點の缺落は致命的である觀がある。「楚辭章句」は後世の各種注釋書の底本となつていて必見の書であるけれども、我々は古を疑う目を併せもつなど客觀的立場で接していく必要があるように思われる。

二 魏晉南北朝及び隋唐代の楚辭研究

魏晉南北朝は王朝が次々と交替し中國の歷史上最も混亂した時代であつた。思想の面では神仙・玄學・佛教が盛んとなり漢代以來の儒

學思想は大きく後退した。この時期の楚辭學の成果は晉の郭璞注『楚辭』に見ることが出来る。他には劉昫『楚辭草木疏』二卷があつたが今日に傳わつていない。

郭璞注『楚辭』は『隋書』經籍志に「楚辭三卷郭璞注」、「舊唐書」に「楚詞十卷郭璞注」、「新唐書」に「郭璞注楚辭十卷」とある。ただし爭亂等によつて宋代以降の書誌目錄からは完全に消えてしまつた。近年に至つて胡小石は『爾雅』『方言』『穆天子傳』『山海經』の諸注、及び子虛賦や上林賦の諸注から郭璞『楚辭注』の語義解釋を相當量收集している。胡小石『楚辭郭注義徵』、『胡小石論文集』上海古籍出版社、一九八二年）によればその數は離騷篇の語義解釋七十二句、九歌の語義解釋三十九句、天問篇の語義解釋三十五句、九章の語義解釋二十二句、招魂篇の語義解釋二十一句、遠遊篇の語義解釋十句、漁父篇・九辯篇・大招篇その他『楚辭』諸篇の語義解釋六十四句、合わせて二百六十三句に及ぶ。また郭璞の楚辭學の方法は基本的には校刊學・方言學・名物訓詁學・音韻學・神話學等に互つている。たとえば九歌の大司命篇「使凍雨兮灑塵」の句について王逸は「凍雨爲暴雨」と解釋しているのに對し、郭璞は方言學の立場から「今江東呼夏月雨爲凍雨」と補つている。また王逸說等の湘夫人は堯の二女であるという議論に對し、郭璞は「二女非堯之二女。二女靈連。鑑通無方、尙能以鳥工龍裳救井廩之難、豈不能自免于風波、而有雙淪之患乎」と疑義を呈している。當否はともかく郭璞楚辭學の全貌が窺われないのが惜しまれる。この時代、皇甫遵『參解楚辭』七卷があつたが今日に傳わつていない。また文學意識の高潮と相俟つて蕭統は『文選』三十卷を編んでいる。『文選』は『楚辭』から離騷篇、九歌の東皇太一・雲中君・湘君・湘夫人・少司命・山鬼の六篇、九章の涉江篇、他に卜居篇、漁父

篇等を採録している。「文選」は文學を興隆させ『楚辭』を世に廣める効果はあつたが、九歌や九章を一定の纏まりをもつた歌群とみる視點は缺落していた。

隋唐時代の學術文化は政治・經學・歴史・類書の分野は盛んであつたが楚辭學の分野は振るわなかつた。道憲『楚辭音』一卷がある。この書は『隋書』經籍志に「楚辭音」一卷、釋道憲撰」とある。また序録に「隋時釋道憲、善讀之（楚辭）、能爲楚聲、音韻清切。至今傳楚聲、皆祖憲公之音」とある。注音釋義の方法は陸德明『經典釋文』や玄應『一切經音義』と相似る。音韻學・校刊學・訓詁學・考證學に見るべきものがある。ただしすべては傳わらない。他には『文選』の流行に伴つて『李善注文選』楚辭注と『五臣注文選』楚辭注が著された。兩書は朝廷に献上したもので廣く典籍に當たつて考證し、字句の異同を反復修改して定本を作成している。訓詁は參考となるものもあるが詩篇の解釋は王逸說を敷衍しているに過ぎない。この時代、屈原の生涯や精神や『楚辭』は一種の文化遺産として廣く仰がれた。詩人等によつて屈原贊歌が盛んに作られ、屈原像は大きく膨らんだ。

三 宋代の楚辭研究

漢唐間の學術は經書の名物訓詁や注疏に偏重していたのに對し、宋代になると經書の背後にあるのは何かを探る新しい儒學思想が起つた。いわゆる理學（道學）思想の勃興がそれである。この時期の楚辭學は洪興祖『楚辭補注』十七卷、朱熹『楚辭集註』八卷、附『楚辭辯證』二卷『楚辭後語』六卷等に見ることが出来る。

洪興祖『楚辭補注』は王逸『楚辭章句』の後を承ける楚辭注釋書である。この書は王逸の解釋は必ずしも根據が明らかでないのに對し、

大量の典籍から資料を引用して比較的詳細な考證をしている。文字校正・語義補釋・遺說保存等に見るべきものがある。ただし王逸說を補つてはいるが全體的にはこれを越えるものではない。因みに洪興祖は九歌の少司命篇の「與女游兮九河、衝風至兮水揚波」の句について「王逸無注。古本無此二句。…此二句、河伯章中語也」と注記している。朱熹はこれを承けて「古本無此二句。王逸無注。補曰、河伯章中語也。當削去」（『楚辭集註』）と注記している。けれどもこの數句はこの二句があつて内容上問題なく押韻上も破綻がない。大司命篇が二十八句から成り、少司命篇が二十八句から成つてゐることからも問題ない。「王逸無注」をもつて「古本無此二句」「當削去」と結論づけるのは武斷であるといわざるを得ない。

朱熹『楚辭集註』附『楚辭辯證』等は洪興祖『楚辭補注』の後を承けている。『楚辭集註』の篇目は王逸『楚辭章句』と異なつてゐる。朱熹の楚辭學は『楚辭』諸篇の大義を明らかにするために屈原の忠君愛國思想をことさらに強調しているきらいがある。舊說の訂正を試み、新たに寓言の説を立てるなど獨創の説が少なくない。しかし義理哲學に無理に結びつけようとするなど武斷や迂遠の説もまた多い。朱熹は九歌と九章については次のように理解していた。

・九歌者屈原之所作也。昔楚國南郢之邑・沅湘之間、其俗信鬼而好祠。其祠必使巫覡作樂歌舞以娛神。蠻荆陋俗、詞既鄙俚、而其陰陽人鬼之間、又或不能無褻慢淫荒之雜。原既放逐、見而感之。故頗爲更定其詞、去其泰甚。又因彼事神之事、以寄吾忠君愛國眷戀不忘之意云。（『楚辭集註』九歌序）

・楚俗祀祭之歌、今不可得而聞矣。然計其間或以陰巫下陽神、或以陽主接陰鬼、則其詞之褻慢淫荒、當有不可道者。故屈原因而文

之、以寄吾區區忠君愛國之意。比其類、則宜爲三頌之屬。而論其詞、則反爲國風再變之鄭衛矣。〔楚辭辯證〕上)

・九章者屈原之所作也。屈原既放、思君念國、隨事感觸、輒形於聲。後人輯之、得其九章、合爲一卷、非必出於一時之言也。今考其詞、大抵多直致、無潤色。而惜往日・悲回風、又其臨絕之音云々。〔楚辭集註〕九章序)

九歌は君臣諷諫の説と關係がないことについては前述した。九歌が死者の魂と關わり三頌が祖靈と關わることからすれば「比其類、則宜爲三頌之屬」とあるのは必ずしも無稽のことではない。しかし「論其詞、則反爲國風再變之鄭衛矣」とあるのは九歌の實相とはほど遠い。特に「篇名九歌、而實十有一章、蓋不可曉」〔辯證〕上とあるのは九歌の根幹に關わる問題である。また「九歌諸篇實主彼我之辭、最爲難辯。舊說往往亂之。故文意多不屬。今頗既已正之矣」〔辯證〕上とあるが實際には一層混亂を深めている。朱熹は九歌諸篇の實相に迫つてるとはいいがたい。九章諸篇を「非必出於一時之言也」「惜往日・悲回風、又其臨絕之音」と理解するのは朱熹の獨創であろう。これは九章によつて屈原の生涯を考える議論の發端となる。『楚辭辯證』のほうは見るべき説が少なくない。この時代の詩文革新運動は屈原の精神や『楚辭』作品と關係するものであつた。

四 明代の楚辭研究

明代は庶民文化が振張した時代であつた。思想の面では新たに陽明學が起こつた他、儒學と老莊と禪宗を折衷したような思潮が廣まつた。この時期の楚辭學にはかつてなかつた自由な氣風が見られる。汪瑗『楚辭集解』がその氣風を代表する。他には黃文煥『楚辭聽直』

陸時雍『楚辭疏』、周拱辰『離騷草木史』、李陳玉『楚辭箋注』、陳第『屈宋古音考』等がある。ここでは汪瑗と黃文煥を採り上げる。

汪瑗『楚辭集解』は屈原の作品と考えられた詩篇にのみ注釋をつけたものである。汪瑗は少なからず新説を提示している。まず九歌に關する傳統的な君臣諷諫説に對し「其文意與君臣諷諫之説全不關。舊注釋者、多以致意楚王言之、支離甚矣」と批判している。この指摘は妥當であり一晝期を成している。また汪瑗は湘君篇と湘夫人篇の彼我的詞について「此篇蓋托爲湘君以思湘夫人之詞、後篇又托爲湘夫人以思湘君之詞。此篇曰吾曰稿者、湘君自謂也。曰君、曰夫君、曰女、曰下女者、皆謂湘夫人也。後篇曰枯者、曰稿者、湘夫人自謂也。曰帝子、曰公子、曰佳人、曰遠者、謂湘君也」と新説を提示している。湘君篇は湘君の獨白から成り湘夫人篇は湘夫人の獨白から成るものであることから、この新説も基本的に評價できるものである。ただし汪瑗は九歌諸篇のすべての彼我的詞を正解したわけではなかつた。汪瑗は前に次のような複雑な議論もあつた。湘君は湘水の神で湘夫人は堯の二女(娥皇と女英)すなわち舜の二妃である(王逸)。湘君は舜の二妃である(劉向・鄭司農)。湘夫人は舜の妃である(鄭玄・張華)。湘君と湘夫人は堯の娘であるはずがなく湘夫人は江湘神の妃たる二女である(郭璞)。湘君は舜で湘夫人は堯の娘である(司馬貞)。湘君は堯の長女娥皇で湘夫人は次女女英である(韓愈・洪興祖・朱熹)。これに對し汪瑗は「湘君者蓋泛謂湘江之神、湘夫人者即湘君之夫人、俱無所指其人也」と解釋している。明解といふべきである。また汪瑗は九章の懷沙篇の篇名の解釋について「懷者感也。沙指長沙。題懷沙云者、猶哀郢之類也」と新説を提示している。一考に値する見解である。他には「屈子九歌之詞、亦惟借此題目、漫寫己之意興、如漢魏樂章樂府之類」

「九歌十一篇最後一篇禮魂、是十篇之亂辭」等の指摘もある。汪瑗の楚辭學は自由な氣風が顯著であるが、憶斷も少なくない。

黃文煥『楚辭聽直』は『史記』屈原傳等の記述を基本にして九章諸篇の編次組み替えを試みている。すなわち九章の編次は借誦・思美人・抽思・涉江・橘頌・悲回風・哀郢・惜往日・懷沙の順になるべきであるという。この試みは憶測の域を出るものではない。懷沙篇が屈原の絶筆であるという確證もない。しかし黃文煥の解釋は清代の楚辭學に一定の影響を與えさまざまな議論を巻き起こすことになる。

五 清代の楚辭研究

清代の學術文化は社會情勢の變化とともに大きく三變した。清初は明の遺老たちによる經世治用の學が主流であった。國體が安定するにつれて理學名臣（醇儒）たちによる性理道德重視の學問が臺頭した。

中期は清王朝が思想文化を統制したことを受けて大型史書・類書・叢書等が編まれ、小學専門の訓詁考證學が起こつた。清末は西歐の文化の影響を受けて思辯の學が萌芽する。楚辭學もほぼ同様の變化を辿っている。主な成果は王夫之『楚辭通釋』十四卷、錢澄之『屈莊合詁』、李光地『離騷經九歌解義』二卷、方苞『離騷正義』、林雲銘『楚辭燈』四卷、王邦采『離騷彙訂』三卷、同『屈子雜文箋略』二卷、屈復『楚辭新註』八卷、胡文英『屈騷指掌』四卷、蔣驥『山帶閣注楚辭』六卷、戴震『屈原賦註』七卷、陳本禮『屈辭精義』六卷、朱冀『離騷辯』一卷、王閔運『楚辭釋』十一卷、廖平『楚詞講義』一卷、吳世尙『楚辭疏』八卷、王念孫『讀書雜誌』餘編下（楚辭）、朱駿聲『離騷賦補注』、俞樾『讀楚辭』、顧成天『九歌解』一卷、姚培謙『楚辭節註』六卷、奚祿詒『楚辭詳解』五卷、陳遠新『屈子說志』、胡澹源『楚辭

新註求確』十卷、江有誥『楚辭韻讀』、丁晏『天問箋』一卷、畢大琛『離騷九歌釋』一卷、馬其昶『屈賦微』二卷、吳汝綸評說『楚辭』等に見ることが出来る。ここでは王夫之・李光地・林雲銘・朱冀・蔣驥・戴震・陳本禮・王閔運・廖平を採り上げる。

王夫之『楚辭通釋』は明代の學風を受け繼いでいて獨創的な解釋が少なくない。特に目に止まるのは離騷篇の語句について、道家の養生術の視點から「崑崙泥丸。天津氣之海。西極魄之宮。東方魂、北方氣。魂乘氣而遊歷以映魄。自東徂北而西、所謂逆之則仙也。流沙西方大澤。赤水神之舍也。魂映魄。魄不滯而流行、以合於神。蛟龍爲梁以渡魄而南。龍虎匹合交構而與神遇、則三花聚頂矣。西皇爲魄之靈」と解釋していることである。遠遊篇についても同様の視點から解釋している。九歌の大神命篇について「人之生也、受魂於天、受魄於地。其死也魂升於天、魄降於地。皆司命導之」と解釋していることも目に止まる。これらの解釋は方法や視點は異なるが、『楚辭』諸篇は漢代盛行の魂魄觀と密接に關わっているという筆者の考えと相通じるものがある。ただし離騷篇「兩美其必合兮」の兩美について王夫之は君（懷王）と臣（屈原）のことであると解釋するのに對し、筆者は魂と魄のことであると想定している。いずれにせよ王夫之が離騷篇や遠遊篇を魂魄論を導入して解釋を試みているのは興味深い。王夫之は『楚辭通釋』のなかで明末清初の社會情勢や自己の境涯を屈原の境涯と重ね合わせ、自己を屈原と認めている。必然的に王夫之の解釋は屈原の忠君思想を強調し過ぎ客觀性に缺けるきらいがある。

李光地『離騷經九歌解義』は朱熹の方法を繼承し、比興說寓意說によつて離騷篇や九歌諸篇を解釋している。離騷篇の語句について次のように述べている。「見帝」のことは楚の王を感動させ悟らせるた

めである。「求女」は賢人を求めて楚の國を復興させるためである。「縣圃」は楚王の住んでいる所を比喩したものである。「靈瑣」は楚王の宮門のことである。「上下求索」は遠くへ行つて他國の君を求めめるのではなく楚王に認めてもらおうとする意味である。「高丘無女」は楚の國の上流社會に人材がないのを悲しんでいる意味である。「有娥之佚女」は游士に譬え、游士が他國から来て詩人はその人と連絡をとろうとするが仲立ちがおらず、ついに失敗したことを表すものである、という。李光地はまた九歌は離騷篇の外篇であるとする。その視點から九歌諸篇を解釋して次のようにいう。すなわち九歌に見える天神は君王を比喩したものである。司命・湘君・河伯等は屈原の臣僚を比喩したものである。東君篇の「天狼」は分野説でいうと秦を意味するものつまり「擧長矢兮射天狼」の句は楚が秦と戦つて復讐することの意味するものである。また九歌の篇數について「按九章止九篇、則九歌疑亦當盡於此。其辭所寄託、皆感抒憂、信一時之作也。後兩篇、或無所繫屬而以附之者」という。しかし比興説・寓意説をもつて離騷篇や九歌諸篇を解釋する方法には重大な疑義がある。少なくとも決め手となるものはほとんどない。國殤篇と禮魂篇は付け加えたもので本來は九歌に屬さないという解釋も武斷である可能性が高い。

林雲銘『楚辭燈』は『楚辭』諸篇から經傳の文字を削除し、冒頭に『史記』屈原傳と自撰「楚懷襄二王在位事跡考」を配し主要作品の成立時期を推測している。林雲銘はまた自らを屈原の千古の同調者と認め、屈原の忠君思想を強調し屈原の國や國民を憂慮する意識を突出させている。たとえば九章の編次を惜誦・思美人・抽思・涉江・橘頌・悲回風・惜往日・哀郢・懷沙の順に組み替えて屈原の事跡の復元を試みている。抽思篇「心鬱鬱之憂思兮」の句について「憂國憂民、思所

以救之、故曰憂思」と解釋し、篇末の評語でも「己之憂思、全在爲國爲民。民憂兩字、則民生不堪之狀、約略可見」と解釋している。九歌については次のように解釋している。すなわち九歌は屈原が忠を盡くしたが排除され、憂思を訴えようとするが訴える所がなく仕方なく神に求めて心のうちを表明しようとするが神にすら會うことができないう、そのような深い悲しみを歌つたものである。湘君篇と湘夫人篇は離騷篇における有娥・二姚を求めめる意味である。諸篇において神を迎えるのは屈原が自らを迎えるためであり、神を祭るのは屈原が自らを祭るためであり、歌をうたい舞をまうのは巫女を招くためである。九歌の言葉や意味は九章の變調であり、神を祭る者でも屈原以外には容易に使える言葉ではないという。また舊來の説について次のように批判している。すなわち人々は古説に惑わされて間違つた説を傳え、奇抜を好む人がさらに勝手な想像によつて強引な結論を出し、屈原がこの世にないような忠誠心で書いた作品を霧で覆い包み、反つて迷路のような作品にしてしまつたという。しかし不確かな要素が多い屈原傳説に基づいて『楚辭』諸篇を解釋し、それによつて屈原の生涯を復元することにどれほど科學性があるか極めて疑問である。

朱冀『離騷辯』は離騷篇と九歌の山鬼篇を扱ひ、屈原が折中を求めて作つたという立場に立つて諸篇を解釋している。すなわち離騷篇の「見帝」のことは皇天に折中することであり、「求女」のことは當世の賢人君子に折中することであり、「靈氣」の占いは卜筮に折中することであり、「巫咸」が降ることは鬼神に折中することである。つまりこれらは屈原が自己の中正な態度を皇天や賢人や鬼神に訴えて折中と評價を求めめる意味であるという。また山鬼篇の主意は屈原が隠士を招くところにある。つまり山中の鬼は山中に隠逸する高士を連想させる

もので、屈原が隠士を山中から招いて同志の信を結び、君王の政治を正そうとするものであるという。しかしみな先入観に基づいて新解を出そうとする武斷の説であるといわざるを得ない。

蔣驥『山滯閣注楚辭』は卷頭に『史記』屈原傳・楚世家節略・「屈原外傳」「楚辭地圖」等を配している。全體的に楚國の治亂興亡は屈原一人に掛かっているという思想を突出させている。「楚辭地圖」は五圖から成り屈原の足跡を辿っている。第一の楚辭地理總圖では楚國の山川区域の全貌を示している。第二の抽思思美人路圖では懷王に追放された際にいた漢北の地理方位を示している。第三の哀郢路圖では屈原が江南に追放されて郢都から出發し、夏首を過ぎ洞庭に上り夏浦を背にして陵陽に至った路程を示している。第四の涉江路圖では屈原が陵陽から出發し、大江を渡り洞庭を經由して南方の辰陽と激浦に至った路程を示している。第五の漁父懷沙路圖では屈原が激浦から東の龍陽へ出て江潭で漁父と會い、南の長沙へ行つて自沈した路程と地理を示している。蔣驥はまた屈原が作品を作つた時期を次のように推定している。すなわち位を失つた當初、潔白な身を守ることを目指して惜誦篇を作つた。彭咸のために決意して離騷篇を作つた。十八年後、漢北に追放された秋、抽思篇を作つた。翌年春、思美人篇を作つた。その三年後、卜居篇を作つた（以上は懷王期の作品であるという）。懷王の末年、郢都に呼び戻された。頃襄王が即位しました郢都から陵陽に放逐された。三年後、懷王が秦から歸葬されて大招篇を作つた。陵陽にいる九年の間に哀郢篇を作つた。陵陽から辰陽・激浦に入つてから涉江篇を作つた。辰陽・激浦から武陵に出て漁父篇を作つた。長沙に行つて懷沙篇と招魂篇を作つた。その秋、悲回風篇を作つた。翌年五月、湘水に投水し惜往日篇を作つた（以上は頃襄王期の作品であると

いう)。九歌諸篇、天問篇、橘頌篇、遠遊篇等は詩語が渾然として推測することはできない、という。しかし比興説・寓意説によつて九章を強引に史料化することには重大な疑義がある。

戴震『屈原賦註』は小學專家の本領を發揮して聲音から訓詁を求め、訓詁によつて義理を探つている。篇義等については概ね前人の説を繼承するに止まつている。たとえば離騷篇の遠遊求女の一節について、戴震は王逸の賢臣を求めるとする説を踏まえ「淑女比比賢士。自視孤特、哀無賢士、與己爲侶。此原求女之意也」という。戴震は九歌の題旨について詳細な解説を施している。すなわち九歌は神を祭る歌ではなく、屈原が江南に追放された際、當時の祭典に關して作つた敘情詩である。東皇太一篇と雲中君篇において誠敬の念や幽思を抱いていることを示しているのは詩人（屈原）の君主に對する忠誠心を比喩したものである。湘君篇と湘夫人篇において怨みや慕情を表現しているのは作者自身が俗世を捨ててゐることを比喩したもので巫が神を招き降ろそうとするが神が顧みてくれないようなものである。大司命篇と少司命篇において神の正直さを贊美しているのは神に親しもうとする切々とした感情を表すものである。東君篇は懷王が騙されて秦の國に入り頃襄王が位を繼いだことによつて作つたものである（『舉長矢兮射天狼』の句に注して「有報秦之心、故舉秦分野之星言之」という）。河伯篇は河伯が泳ぐことを想像して作つたものである（「靈何爲兮水中」の句は屈原自らをいうもので「波滔滔兮來迎、魚鄰鄰兮騰枯」の句は屈原の自殺を含蓄するものであるという）。山鬼篇は魑魅と共に行動することを想像して作つたものである。國殤篇は戰爭が絶えないことを悲しんで作つたものであるという。しかし「波滔滔兮來迎、魚鄰鄰兮騰枯」の句は「子交手兮東行、送美人兮南浦」の句とともに河伯が妻を

連れ立ち魚を從えて死者の魂(美人)の昇天に關與することを歌うもので、屈原の自殺とは無縁である可能性が高い。

陳本禮『屈辭精義』は傳統的な楚辭學の方法に基づき基本的に『詩經』等によつて『楚辭』諸篇を解釋する方法を取つてゐる。たとえば「求美入」(美人喻君)は離騷篇の命脈であり離騷篇の篇義は『詩經』簡兮篇と相同じであるという。すなわち簡兮篇に「云誰之思、西方之美人、彼美人兮、西方之人」とあり、離騷篇に「指西海以爲期」とあるのを踏まえ、陳本禮は「指西海以爲期」は「求西方之美人」の意であるという。しかし「求美入」は離騷篇の命脈であるという指摘は妥當であるが、美人が懷王を指すとは限らない。「指西海以爲期」と「求西方之美人」の關連性も認めがたい。離騷篇の美人の實相に迫るには九歌の美人、及び九章の美人の實相を説明することが肝要である。陳本禮の楚辭研究は比興説の誤用から成つてゐる可能性が高い。なお陳本禮は九歌については「九歌皆楚俗巫覡歌舞祀神之樂曲」であるとし「九歌之樂、有男巫歌者、有女巫歌者、有巫覡竝舞而歌者、有一巫倡而衆巫和者。激楚揚阿聲音凄、楚所以能動人而感神也」と解釋している。これは王逸や鄭玄や朱熹等の解釋を發展させ、九歌を戲曲的に解釋する道を開く機縁となつた。

王閔運『楚辭釋』は『楚辭』諸篇や屈原傳説に關して公羊學派の方法を用いて微言大義を求め強引な解釋を展開している。王閔運はまず屈原について『史記』屈原傳にはない履歷を創出してゐる。すなわち懷王が秦に拘留された後、屈原は頃襄王が積極的に懷王を國に歸らせようとせず、また傲慢無禮であることを見て密かに頃襄王を廢棄するクーデターを起こし、新たに楚の宗室の賢者を立てようとした。これが屈原失脚の原因になつた、という。このことを踏まえ、王閔運は離

騷篇は一には屈原が懷王を秦から楚に歸國させる計畫を立てたことを寓意し、二には屈原が密かに頃襄王を廢棄し別に新王を立てようとしたことを寓意するものであるという。さらに王閔運は九歌と九章の主題は懷王を楚に歸國させることを謀るこの一點にあると強調する。すなわち王閔運は九歌の湘君篇「駕飛龍兮北征」以下の數句に注して「頃襄初立、召原謀返懷王。故駕飛龍也」という。「石瀨兮淺淺、飛龍翩翩」の二句に注して「石瀨喻國事阻難也。飛龍翩翩、懷王去而不返也」という。大司命篇「道帝之兮九坑」の句に注して「欲道王從間道以歸」という。「折疏麻兮瑤華」の二句に注して「疏麻可書。言將通問懷王」という。少司命篇「蓀獨宜兮爲民正」の句に注して「言必返懷王、乃可定國。蓀懷王也。獨宜、駁頃襄不宜」という。九章の惜誦篇冒頭二句に注して「本與頃襄謀返懷王、忽背之而以爲罪。欲誦言自明、王怒益禍……志不終白、故悉發其憤、抒情而作九章也」という。思美人篇「願寄言于浮雲兮、遇豐隆而不將」の句に注して「豐隆雲師、喻頃襄也。浮雲、喻執政議論不定也」という。これらによつて王閔運は、屈原が九歌と九章を作つた心理的動機は懷王を楚國に歸らせる願いを表明し、内心の憂鬱と怒りを述べることにあり、と考へていたことが窺われる。なお王閔運は屈原は「嘗受眞道、可託尸解」といい、遠遊篇中にその術を略述し知者に示しているという。この説はもともと王夫之から始まつたが王閔運はさらにそれを獨斷的に展開している。しかし王閔運『楚辭釋』には公羊學派の影響や古籍の解釋を通じて政治を諷刺する意圖があるであろうが、そこには傳統的楚辭學の弊害が噴出してゐるといわざるを得ない。

王閔運の門下、廖平『楚詞講義』は王閔運の解釋とも傳統的楚辭學とも異なる見解を提示している。すなわち『楚辭』諸篇の作者は戰國

時代の屈原ではなく秦の博士である。諸篇の内容は人學（關於中國現實社會的爲人學）に對して天學（關於靈魂、鬼神的爲天學）に屬し鬼神のことを述べている。『楚辭』諸篇は『詩經』から出たもので『楚辭』は『詩經』の支流である。離騷篇は多人數で作り九章や九歌は九人で作ったものである、という。廖平のこれらの見解は一般には奇説として疎んじられている。奇説の要素は確かにある。けれども『楚辭』諸篇は漢代盛行の魂魄觀と密接に關わっている可能性が高い。諸篇は屈原の生涯を復元する歴史資料たり得るかについては疑問がある。これらのことから廖平が『楚辭』を天學の範疇と捉え、その内容や資料性について「楚辭乃靈魂專門名家、詳述此學：凡所稱引、後人皆就中國一隅說之、既屬游魂、何以尙在中土」（『經學四變記』）と指摘しているのは注目すべきことであるように思われる。廖平はまた「屈原竝沒有這人」と論じ次のような根據を擧げている。『史記』屈原傳は不確かである。『楚辭』は天學である『詩經』の支流である。離騷篇の冒頭句「帝高陽之苗裔兮」は始皇帝の自序でありその他の作品も大半は秦の博士の手になる、という。また「九章文最冗長、以其非一人之作。彙集九篇而加以九章之名。舊以爲屈原宋玉所作、誤也」という。廖平の論説は民國の謝無量『楚詞新論』によつて紹介されて以來屈原實在否定論の嚆矢となり、胡適「讀楚辭」、何天行『楚詞新考』（以下『楚辭作於漢代考』と表記する）、衛聚賢「離騷的作者」、朱東潤「楚歌與楚辭」等に展開されていくことになる。

以上から窺われるように清代の楚辭學は空前の盛況を呈していた。それは評傳・札記・隨筆・詩話・議論等の分野にも及んでいた。ただし總じて實證性はなく諸説紛々止まるころを知らない議論であった。そうしたなかで廖平の「楚辭乃靈魂專門名家、詳述此學」という指摘

は『楚辭』諸篇の實相を照らす一條の光であるように思われる。

六 近代の楚辭研究

清末から民國（二十世紀初頭から中期）にかけて中國の傳統文化及び學術文化はかつてない變化を遂げた。清王朝の滅亡（封建王朝の終結）、西洋の社會學說や科學技術の流入、外國文化との激突や融合等がそれをもたらした。この時期の楚辭學は劉師培『楚詞攷異』、謝無量『楚詞新論』、王國維「屈子文學之精神」、魯迅評說『楚辭』、梁啓超『屈原研究』、聞一多『楚辭校補』、何天行『楚辭作於漢代考』、郭沫若『屈原研究』、劉永濟『屈賦通箋』、饒宗頤『楚辭地理考』、繆天華『離騷九歌淺釋』、聶樵『楚辭新注』、游國恩『楚辭概論』、沈祖綿『屈原賦證辨』、我が國の岡松夔谷『楚辭考』、西村天囚『楚辭纂說』、『屈原賦說』等に見られる。ここでは劉師培・聞一多・何天行・郭沫若・游國恩を採り上げる。

劉師培『楚詞攷異』は『楚辭』諸篇の異文の考證をしている。劉師培はまた「南北文學不同論」のなかで地域文化的視點から『楚辭』諸篇の特質を論じている。特に目に止まるのは「古書疑義舉例補」虚數不可實指之例のなかで九歌の篇數の問題について論じていることである。すなわち「楚辭九歌本十一篇。而以九數標目、則數之不止于九者、亦可以九爲數。蓋九訓爲究、又爲極數。凡數之指其極者、皆得稱之爲九。不必泥于實數也」という。これは九歌の九を實數と見る議論と對極を爲す見解である。しかし九章が九篇から成っていることも含め、いずれの説も九歌が十一篇から成っている必然的理由までは解明していない。筆者はこの問題は副葬品の圖紋に見られる太陽樹十一光華と月樹九光華の對應、及び文獻資料等に見られる十一と九の對應例

から解明できるのではないかと考える。

聞一多『楚辭校補』は『楚辭』諸篇の文字の校正と詩句の解釋を行つてゐる。『天問疏證』『天問釋天』『離騷解詁』『九歌解詁』『九章解詁』等もこの分野の成果であり獨創的な見解が少なくない。たとえれば天問篇「夜光何德、死則又育、厥利維何、而願菟在腹」の願菟について、願は願望の意である（王逸・朱熹等）。願菟は月中の兔である（毛奇齡）。願菟は疊韻連語詞である（劉盼遂）とあつて解釋が一定しない。これに對し聞一多は「願疑當讀爲踞。月中有踞菟、蓋猶日中有踞鳥」という視點から膨大な量の語例を引いて願菟は蟾蜍の異名であることを考證している（『天問釋天』）。この見解は馬王堆漢墓出土の帛畫の月中で踞踞する蟾蜍によつて實證された觀がある。聞一多はまた民俗學・神話學・社會學の角度から『楚辭』特に九歌諸篇を総合的に研究している。「什麼是九歌」「怎樣讀九歌」「九歌古歌舞劇懸解」等はその成果である。聞一多は九歌諸篇の祭祀における役割を次のように分析している。すなわち東皇太一篇と禮魂篇は神を送迎する曲である。兩篇は祭歌の傳統を保つてゐる。祭られる對象は東皇太一のみで中間の九篇は神を迎える詩とはなつてゐない。九神も送迎されてゐない。九神が祭場に現れたのは東皇太一の隨神だからである。東皇太一と九神は祭禮のなかで地位は同じではない。首尾の二篇と中間の九篇もまた地位が同じでない。首尾の二篇は祭歌の主體的迎送神曲であるのに對し、中間の九篇は祭歌の插曲であるに過ぎない。插曲の役割は盛り上がりを助け場面を飾るもので、長くても短くてもよい。中間の九篇は九歌の最も優れた部分で首尾の二篇は傳統的形式を添えたものである、という。聞一多はまた蘇雪林的「人神戀愛」説によつて「人神戀愛」こそ九歌の宗教的背景である。ただし九歌は人神戀愛の故事

を扮し演じるだけで實際の人神戀愛の宗教的行爲ではない、という。

聞一多はまた九歌の諸神の職能に關する考察から九歌の編次に關する見解を述べてゐる。すなわち東君篇は元來少司命篇の後、河伯篇の前にあるはずである。東君と雲中君は天神であり一緒に並べるべきである。湘君篇と湘夫人篇は一首のなかの二章である。湘夫人は神を迎える巫女が勝ち取ろうとする身分である。他の神のように迎えられる對象でないために彼女の名前は題名に表すべきではない。大司命篇と少司命篇も大きな一つの單元に含まれた二つの小單元のようなものである、という。聞一多は九歌は古代の歌舞劇であると論定する。これは王國維が示した九歌は戲劇の萌芽であるという見解を大きく前進させたものであつた。聞一多の成果特に「九歌古歌舞劇懸解」は後世の人々に九歌を舞臺に上げる際の一つの完成した脚本を提供した觀がある。しかし聞一多の九歌研究は神々の職能や「美人」の實相に關する基本的問題をほとんど解明してゐない。九歌の目的が何であるかを明らかにしてゐない。九歌の内容と構成は歌舞劇的要素が強いけれども、ほんとうに「人神戀愛」が中心となつてゐるか、その議論が實證的に成立するかについては大きな疑問があるといわざるを得ない。

何天行『楚辭作於漢代考』は九歌諸篇は武帝の時の司馬相如等宮廷文人の作であるという新説を提示してゐる。その根據はおよそ次の通りである。すなわち九歌の内容と漢代の廟堂の樂歌は似てゐる。九歌中の飛龍・蘭旌・龍駕・帝服・玉珥・瑤席・蘭湯・華衣・瑤華・雲旗等の華美な詞藻は前漢の宮殿生活の反映である。太一の祭祠は漢代に起こつたものである。九歌の雲中君・東君・大司命・少司命・河伯等の諸祠と祀神はみな前漢の時のものである。九歌の未央と壽宮は漢代所有の宮殿である。九歌の湘夫人篇の椒房と紫壇は漢代の宮室に屬す

るものである（『九歌作於漢代諸證』）という。この見解が九歌の實相に迫つたものであるかについては疑問がある。しかし九歌の成立時期に關する議論としては注目すべき價值があるように思われる。

ところで何天行は右の説に先立つて屈原と淮南王劉安であるという斬新な説を提示している。稻畑耕一郎「屈原否定論の系譜」（『中國文學研究』第三期・一九七七年）によつてその要點を示せばおよそ次の通りである。すなわち屈原という人物は實在しない。前漢時代の屈原に言及した文獻（賈誼「惜誓」、「弔屈原賦」、淮南小山「招隱士」、東方朔「七諫」）はいずれも前漢末の偽託、もしくは實際は屈原と關係のないものである。最も重要な資料である『史記』屈原傳は從來から指摘されるように數々の不備を内包している。それらは後人の補筆による誤りというような性格のものではなく「屈原傳」そのもの自體が全篇後人の手になるものであることを示している。そしてそれは劉向もしくは劉歆である可能性が最も強い。書物としての楚辭の名も劉向から始まつている。「離騷」の作者は本來淮南王劉安であるが自己の現實における不滿を解消しようとしたことから、理想的な忠臣「屈原」を作り出して離騷の作者としたのである云々、という。この他何天行は遠遊篇は離騷篇や九章諸篇を踏襲した漢人の作、天問篇は秦末の作、招魂篇や大招篇は漢代の作とし、宋玉・景差等も實在しないと考へていた。何天行の一連の新説は清末から起こつた疑古派の學問的影響を受けている。内容的に飛躍や武斷があることは否めない。しかし發想は斬新で考證は徹底を盡くしかつ體系的である。特に離騷篇と『淮南子』の表現上の類似に關する指摘の數々は際だつて光彩を放つてゐる。『楚辭作於漢代考』は出版部數が僅か百部であつたこともあつて多くの研究者の目に止まつていない。あるいは目に止まつても無視さ

れてきた嫌いがある。少なくとも幅廣い觀點から客觀的な評價を受けていない。その意味では屈原實在説・非實在説のいずれの立場に立つにせよ我々は今一度何天行が辿つた論證過程を改めて辿つてみる必要があるように思われる。

郭沫若『屈原研究』は『楚辭』主要作品の成立時期を三期に分けて説いている。すなわち第一期の作品は橘頌・招魂の二篇である。橘頌篇は楚の懷王の時で屈原四十歳以前の作品である。招魂篇は懷王が死んだ時に作られ頃襄王三年、屈原四十六歳の時の作品である。第二期の作品は悲回風・惜誦・抽思・思美人・天問の五篇である。これらは屈原五十歳以後六十二歳までの漢水の北に追放されていた十一、二年間の作品である。第三期の作品は哀郢・涉江・離騷・懷沙・惜往日の五篇である。これらは屈原六十二歳の時の數か月の間に作られた作品である、という。ただしこの種の議論に實證性があるかどうかは極めて疑問である。因みに郭沫若『屈原研究』は甲骨金文學の成果を基礎にし『楚辭』研究に新生面を拓いている。ただしこの書については出版時の著者を取りまく時代の社會的状況を措いて評價することは難しい。全體的には王逸以來の傳統的楚辭學の範圍から逸脱していないのはあるまいか。なお郭沫若の戯曲『屈原』は我が國の精神文化にも大きな影響を與えた。

游國恩『楚辭概論』は『楚辭』諸篇に見られる歴史觀念や神怪觀念は道家と陰陽家の影響が強いという。いっぽう九歌の東皇太一・雲中君・東君・國殤・禮魂の諸篇は祭神の詩で、湘君・湘夫人・大司命・少司命・河伯・山鬼の諸篇は情歌であるという。游國恩の『楚辭』研究は生涯で二變している。すなわち前半期では九歌諸篇は屈原と全く關係がなく、卜居・漁父の二篇は偽物の骨董品であり、遠遊篇は前漢

人の僞托の作であると説いていた。しかし後半期では前の説法を翻し『楚辭』諸篇の作者をすべて屈原に歸結した。游國恩はまた河伯篇は相愛の男女が河のほとりで遊ぶことを歌った詩であると説いていた。後に河伯篇は河伯の娶婦の詩であると改めた。いずれにしても九歌を探索する際の軸となる視點が定まっていなかったように思われる。なお游國恩『離騷纂義』『天問纂義』(後者は門下の編になる)は現代の著作の部類に入るが、便宜上少し觸れておく。兩書は舊説を廣く網羅し比較的客觀的な評語を添えている。學説の比較や總合研究に便利で類書のなかでの學術的價値は高いように思われる。

七 現代の楚辭研究

現代(一九五〇年以降)は科學文明や情報科學の進展に伴つて古代文化に關する諸科學が發達している。崔富章『楚辭研究史略』(『語言導報』一九八六年・第一〇期)によれば楚辭學術史上の成果は專著は四百種近く、專論は二千篇近く、札記は千餘題に及ぶ。數量的には現代の成果が突出している。ただし現代の成果は流動的な要素があり嚴密には捉えがたい。主な成果のみについて中國と日本に分けて略述する。

中國においては文獻目錄として洪湛侯主編『楚辭要籍解題』(湖北人民出版社)、姜亮夫『楚辭書目五種』(上海古籍出版社)等がある。ともに詳細な解題がついている。尹錫康主編『楚辭資料海外編』(湖北人民出版社)は日本・アメリカ・ロシア等の論文資料である。注釋書として馬茂元『楚辭選』(人民文學出版社)、姜亮夫『重訂屈原賦校注』(天津古籍出版社)、金開誠『屈原集校注』(中華書局)等がある。訓詁方面では朱季海『楚辭解故』(中華書局)、于省吾『澤螺居楚辭新證』

(中華書局)、姜亮夫『楚辭通故』(齊魯書社)、何劍薫『楚辭新詁』(巴蜀書社)等がある。『楚辭通故』は詞典の體裁を取っている。論文集として作家出版社編集部編『楚辭研究論文集』(作家出版社)、北方論叢編集部編『楚辭研究』(哈爾濱師範大學)、姜亮夫『楚辭學論文集』(上海古籍出版社)、湖北省社會科學院編『屈原研究論集』(長江文藝出版社)、楊金鼎主編『楚辭研究論文選』(學海出版社)、中國屈原學會編『楚辭研究』(齊魯書社)、中國屈原學會等編『楚辭研究』(天津出版社)等がある。九歌に關する類書では周助初『九歌新考』(上海古籍出版社)が突出している。音韻學・音讀關係では王力『楚辭韻讀』(山東教育出版社)、劉永濟『屈賦音注詳解』等がある。その他湯炳正『屈賦新探』(齊魯書社)、趙達夫『屈原與他的時代』(人民文學出版社)、趙沛霖『屈賦研究論衡』(天津教育出版社)等がある。趙達夫は從來あまり顧みられなかつた文獻資料の讀み直しを通じ屈原の實在を論じている。學術史として易重廉『中國楚辭學史』(湖南出版社)、李中華他『楚辭學史』(武漢出版社)等がある。總じていへば中國における楚辭研究は屈原を實在の人物とし、かつ偉大な愛國詩人・人民詩人と規定した政治的解釋の上に成つてゐる。そうしたなかで一九八四年に中國屈原學會が設立され機關雜誌『楚辭研究』が刊行されるようになった。これによつて屈原愛國詩人説に對する批判論文も掲載されるようになった。また従来の訓詁・注釋のみに依存せず、宗教學・神話學・民族學・民俗學・考古學等の新しい方法で『楚辭』を讀み解こうとする氣運も起こつてゐる。蕭兵『楚辭與神話』(江蘇古籍出版社)『楚辭新探』(天津古籍出版社)『楚辭的文化破譯』(湖北人民出版社)、中國屈原學會編『楚辭研究』所載の湯漳平『從江陵楚墓竹簡看楚辭』、及び臺灣の蘇雪林『楚辭新詁』(中華叢書編譯委員會)『屈賦論叢』(中華叢書編譯委

員會)『屈原與九歌』(文津出版社)等はその具體例である。

日本においては專著として藤野岩友『巫系文學論』(大學書房)、星川清孝『楚辭の研究』(養徳社)、竹治貞夫『楚辭研究』(風間書房)、赤塚忠『楚辭研究』(研文社)等がある。このほか青木正兒・目加田誠・黒須重彦・福島吉彦等に注釋書がある。藤野岩友『巫系文學論』以外は王逸以來の傳統的楚辭學の範圍から脱していないように思われる。そうしたなかで三澤玲爾「九歌探原」「楚辭と漢鏡銘」、小南一郎「楚辭の思想史的研究」、稻畑耕一郎「楚辭殘簡小考」等の論文は宗教學・民俗學・考古學・思想史等を補助學とした新しい研究の方向を示しているように思われる。なお三澤玲爾は屈原は古代の詩歌起源傳説の主人公であつた可能性が高いとし、小南一郎は屈原は水神としての性格が強いとする。兩者必ずしも屈原を實在の人物と見ていない點が注目される。

おわりに

小論の考察内容は次のように整理することができる。

漢代の王逸の楚辭學は儒教思想を基本とした經傳學、特に詩經學を強く意識したものであつた。そのために『楚辭』を儒教の經典と同一化し、儒教の説く君臣觀念によつて諸篇を呪縛したきらいがある。比興説の誤用と寓意説の亂用による弊害も甚だしい。王逸は九歌を祭神歌舞の詩と解釋するものの、その實相や目的が何であるか理解していない。九歌の命脈である神々と美人、また山鬼と尊者の關係も理解していない。結果的に九歌諸篇に多用されている彼我の詞を解釋する上で甚だしい混亂をきたしている。このことは九歌の主題や實相を解明する上で致命的不備となつてゐる。九章諸篇・招魂篇・離騷篇・遠遊

篇等の解釋にも大きく影響している。魏晉南北朝以降の楚辭研究は總じて王逸以來の傳統的楚辭學を踏襲し敷衍している。清代の楚辭研究においては比興説の誤用と寓意説の亂用による弊害が噴出してゐた。それは屈原と懷王の關係、屈原と鬼神の關係等の視點から九歌を捉えたり、九章や離騷篇を通して屈原の生涯を考へる方法に多く見られた。まれに傳統的楚辭學の範圍から脱する説があつてもほとんど實證性のないものであつた。掬すべき成果や示唆に富む指摘もないわけではなかつた。しかし全體から見れば極々僅かである。現代に至つて關係科學を導入した新しい楚辭研究が萌芽した。注目すべき成果も少なからず報告され始めてゐる。けれども筆者が王逸『楚辭章句』に對して向けた疑義や問題點は依然として解決されていない。

以上のことから筆者が小論で提示した九歌と九章の名稱や篇數、九歌と九章の關係、九歌の神々の性格や體容や使命、九歌における彼我の詞の指す對象、九歌における神々と美人、美人と山鬼の關係、九章の史料性等に關する疑義や問題點の數々は、現代の楚辭研究に課せられた歴史的課題であるといつてもよいのではあるまいか。

なおかかる歴史的課題は楚辭學術史上の掬すべき成果(廖平の指摘「楚辭乃靈魂專門名家、詳述此學云々」等)と考古學等の諸科學によつて科學的に解明できるように思われる。

(付記) 小論は楚辭學術史の流れを辿る上で易重廉『中國楚辭學史』(湖南出版社・一九九一年)と李中華・朱炳祥『楚辭學史』(武漢出版社・一九九六年)を參考にした。