

Title	『楚辞』天問と苗族の創世歌
Sub Title	A study of the relations between Ch'u T'zu 楚辞 T'ien Wen 天問 and Miao creation legends
Author	伊藤, 清司(Itoh, Seiji)
Publisher	三田史学会
Publication year	1977
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.48, No.2 (1977. 6) ,p.1(113)- 20(132)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19770600-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

『楚辞』天問と苗族の創世歌

伊藤清司

(一)

司馬遷が『楚辞』の「天問」篇を読み、屈原の志を悲しむ旨を述べて以来、屈原自作説が久しく通説となってきたが、この「天問」が作られた動機については画賛題書の説が古来、人口に膾炙している。この説は後漢代初期の王逸によって始めて唱えられた。いうまでもなく「楚辞章句天問叙」のつぎの記述がそれである。

屈原放逐、憂心愁悴、彷徨山沢、經歴陵陸、嗟号昊旻、仰天歎息。見楚有先王之廟及公卿祠堂、圖畫天地・山川・神靈・琦瑋・儵佹及古賢聖・怪物行事、周流罷倦、休息其下、仰見圖畫、因書其壁、呵而問之、以渫憤懣。楚人哀之、惜屈原、因共論述。故其文義不次序云爾。

放逐中、屈原が廟祠の壁画の神怪物を見て問呵したことに由来するというこの説は、王逸が屈原の生時の戦国末期を隔たるときほど遠からざる時代の人で、しかも權威ある最古の注解者であること。なおそれにとどまらず、その画賛題書説そのものにもいくつかの納得のいく利点もあって、後世、これに追従し敷衍する学者は少なくない。朱熹、降っては陳本礼・丁晏や魯迅・王国維・聞一多・郭沫若ら、わが国では青木正児・白川静氏などはこの系列に属する。

この画賛題書説の強みは丁晏「楚辞天問箋自序」などにも指摘のあるとおり、宮殿の壁面などに図像の画かれるものが

あったことである。漢景帝の程姫の子・魯恭王の靈光殿の石壁などに先賢画像があったと伝えられ、『後漢書』西南夷伝には郡尉の住む公舎が一面に彫刻で飾られ、「山神・海靈・奇禽・異獸が画かれて」いたと誌されている。他方、乾隆五十一年の発見によって世に知られるようになった漢武梁祠（山東省嘉祥県）壁面の伏羲・女媧図などの画像石壁や、近年発掘された河南省沂南の漢墓壁画など、漢代の建造物の壁面その他に、怪異な神話伝承的素材をテーマにした考古学的遺物も少なくない。おそらくそうした文化・習俗は戦国時代にも行われていたと想像される。

画賛題書そのものの伝統も古くからあった。『晋書』束皙伝によると、晋の太康二年、汲郡にあった戦国魏の襄王の墓から多数の竹簡古籍が発見されたが、その七十五篇の目録の中に

凶詩一篇 画賛之属也

と記載されている。成立年代の比定には異論もあるが、少くとも戦国末期にはその原形は出来ていたと思われる『山海経』もはじめに「山海図」があり、その凶の題書の文がこの書になったというのが通行の一説である。『山海経』が山川の鬼神を語ることの多い書物であるだけに、これも「天問」の画賛題書説にとって、好都合な風説である。

「天問」の詩篇そのものの中にもそうした画賛題書説を裏書きするような壁画の存在を推測させる句があるとされる。たとえば

白蜺嬰葍 胡為_レ此_レ堂_二

の白い虹やたなびく雲のおこる此の堂とは、おそらく屈原自身が実際に直面している祠堂であろうと王逸はみている。またこの詩篇の末尾の方にある

薄暮_レ雷_レ電_二 歸_レ何_レ憂_一

の句を、屈原が日も暮れかかったので、壁に題書し終って立ち去ろうとした折、たまたま雷が轟いて驟雨があり、そのた

め、ひととき駿巡するものがあつた、その時の感慨を吐露したものと王逸は解している。

そのほか、以上のような明徴ではないとしても、「天問」はほとんど各句ごとに問呵の疑問詞があり、何ものかに直かに面して発したらしい語気すら感じられると画賛題書説をとる人びとは説く。そして陳本礼のごときはその問呵の対象として、「混沌初開図」・「羲和馭日図」・「簡狄吞卵図」など、百十六の相当図の存在すら擬定している。（『屈辞精義』）

しかし画賛題書説にはいくつかの湖塗曖昧と思われる言辭が含まれている。その一つは文章内容に一貫性のない（「文義次序セズ」ということとその事由に関する解釈である。この詩句に次序のないという点につき、屈原を哀惜し、彼の題書をのちの楚の人びとが編集したためであると王逸は解釈し、他方、洪興祖は屈原が幽憤の心、懷疑の氣持を吐露したものであるから、むしろ当然であるといひ（『楚辞補註』）、陳本礼はおそらく屈原のみたという宗廟や祠堂は一個所ではなく、また題書したそれらにも前後があつたらうから、後にこれを整理編集したとしても、おのずから体系化には限度もあつたらうといひ、むしろその点が題書を裏書きするものであるとして、この説をさらに一歩進める。果してそうであらうか。

中国神話の「第三の神話」説を強調する白川静氏の画賛説はこれらと趣きをやや異にする。宗廟・祠堂に描れたその画面は「おそらく……上下数層、あるいは左右にも区画されたもので、絵巻物式のものではなかった」らうといひ、それは縦に時間的組織関係をもつ日本の古典神話とも、横の同時的組織関係をもつヨーロッパ諸族の神話とも異なる、孤立的・無体系のままに残された中国神話の特質に関連することを主張する。（『中国の神話』中央公論社・昭和50）つまり断片的に各地に伝承され、縦横いずれにしろ体系化をもたなかつた中国古代神話が、ただブロック積みのように並べられた宗廟祠堂の壁画の様態にいみじくも示現したものとみている。これもまた画賛題書説を前提にし、画賛説を推進するものである。

しかし画賛ないし図賛とは本来、絵画を讚美する文章を意味する。藤野岩友(『増補巫系文学論』大学書房・昭和44)・星川清孝(『楚辞の研究』養徳社・昭和36)の各氏はこの点に懷疑し、「天問」だけが疑問の詩で、論難的態度の認められること、また『山海経』の「山海図」先行説は一つの風説にすぎず、先秦の世に、図賛・画賛の存在の確認が得られない点を指摘して、画賛説に加担しつつも、なお疑義は残るとしている。

画賛題書説の有力な拠りどころとなっている宗廟祠堂などの建造物の壁画をめぐってもいくつかの疑点がある。星川氏もいうように、上述の武梁祠にしる、魯光殿にしる、すべては漢時代のものである。戦国期に壁画をもつ建築が存在した明徴はないのである。もっとも、『楚辞』の「招魂」篇に「仰觀刻桷、画竜蛇些」とあり、また同じ篇に「紅壁沙版」という句があり、これは「堂上四壁皆聖色。令之紅白。又以丹沙画飾軒版」(王逸注)と解説されているように、先秦時代にも建物の一部に絵画彫刻が施され、色彩で飾られた例もあったようであるが、それらはごく単純なものであって、長編詩「天問」を残させるほどの変化に富んだ具体的な神話伝承を画いたものではなかったとみるのが妥当であろう。

戦国末期に神話伝承を画きつらねた壁画が存在したというのは、推定にすぎない。仮にそれが存在したとしても、先王の宗廟や公卿の祠堂などに追放の身の屈原が題書することが許されたとは考え難いという批判がある。王逸以来の通説に對するこうした懷疑・反駁は、王天之『楚辞通釈』・林西仲(『楚辞燈』)・戴震(『屈原賦注』)・陸侃如(『屈原』)らの非画賛説となり、そこにおのずから屈原自作自編説を生むようになった。そして一旦これを疑えば、壁画のある廟祠の存在を推測させるとした詩句の解釈も客観性のきわめて薄弱なものとなす。上述の「白蜺嬰茀 胡為此堂」の句の堂を郭沫若氏(『屈原研究』)は当の譌字とみるし、姜亮夫氏は「堂々として立派」の意味だとする。此の字も詩の対象となった伝承中の建物(神仙の堂室の類)をさす指示代名詞とも解釈され、この白蜺の句が何を素材したかによって此の意味がすっかり変りうるとみられている。「薄暮雷電 婦何憂」も同様である。朱熹は薄暮とは晩年、雷電とは楚の君主の暴怒の喩えと

みる。(『朱子補注』)従って、屈原が題書中に雷雨に遇ったのではなく、「歸何憂」の句も、説話上の主人公が過去を問呵したもので、屈原自身を詠じたとは解し難いともされている。また非面賛の立場に立てば、「文義次序セズ」という見方も客観的とは断じ得なくなる。林西仲は「天問」の篇は天地混沌以来の紛々たる古伝説を扱ったにしては結構一貫性もあり、序次もきわめて明瞭といえるといっている。このようにして疑っていけば、陸侃如のいうように題書説は漢代の学者の間に誤って伝えられた謬説にすぎないのではないかと考えられなくもない。

しかし、非面賛説は面賛説の欠陥を指摘するところに生じた見解で、より積極的な明徴に依拠した主張ではない。従って文義が次序しない理由についても、この説をとる戴震が

天問ヘ問難也。天地之大有ヘリ非ザル恆情所ニ可キ測者ニ……
設ケテ難詰ラ之ヲ、皆遇ナイ事称ニス文ヲ、不ニ以テ類次ラセ。聊舒カ憤懣ヲ也。(『屈原賦

注』卷之二)

というように、怪誕な神話伝承などを素材にし、それらについての懷疑を問呵し、あるいは憤懣の心を披瀝した結果であって、屈原があらかじめ構造を練って作詩したのではなかったためであると釈く(洪興祖『上掲書』・遊国思『楚辞論文集』その他)程度の主観的推測を出ないものが多いのである。

郭沫若氏のように「天問」をもって前後に例のない「懷疑文学」と賞讃し、その当時までの楚の地方の神秘主義に対する屈原の否定精神のあらわれとして高く評価する解釈もあるが、近年の天問研究は面賛・非面賛説を越えて、屈原自作説そのものをも疑うものが多くなった。屈原の存在そのものすら疑い「天問」は文理通ぜず、見解も卑陋で、漢代人の雑湊の作品とする胡適の説(『読楚辞』、『読書雑誌』第一期所収)はその最たるものの一つである。聞一多も非屈原作説を主張し、問呵の対象になっている説話のうち、比較的后代の伝承が春秋期の呉王闔閭の故事であることなどに着目し、「天問」は戦国初期の作品であろうといっている。(『楚辞校補』)

星川清孝氏も「天問」の成立を戦国初期とみて非屈原作説を唱えている。すなわち「天問」が一人一時の作であることを疑い、

或は古く「天問」という叙事詩があつて、古代説話を伝誦していたものが、漸次増補追加されて、この百七十二の問題を連ねた長篇となり、戦国時代の初期に現在の形に固定したということもあり得るかもしれない。(『楚辞の研究』)

といい、一種の伝承史詩説を主張する。「天問」が不特定人の作品であるという考え方は橋川時雄氏にもある。同氏は

「天問」一篇の疑問に対する解答は、尤も多く「淮南子」「山海経」や「離騷」その他、その時代の楚人の著述中、随所にその解答が見える。楚人たちによって創作された歴史の思想の凡ゆる政治・文化の概観的総目録を一篇に取纏められた文学(『楚辞』日本評論社・昭18)であるという。⁽¹⁾

それでは「天問」はなぜ問呵の形式で書かれているのであろうか。屈原作説の場合は讒言により、信じる主君から追放された彼の悲嘆が天地万物・人事一切の常識に対して懷疑・問呵となったという説明にそれなりの説得力をもつが、一人一時代の作品でない「天問」が「懷疑文学」とも評されるように、このような疑問句を連ねる内容になぜなっているのであろうか。「天問」の前身として伝承史詩ともいふべき存在を考え、叙事詩説を唱える星川氏は問呵形式の詩句は『楚辞』の他の諸篇や『詩経』などにみられるので、一種の文学の形式としてすでに古代にあったと考えられるとし、「天問」はその連続的な特殊なケースであろうという。そしてまた、百七十余を算える問呵の詩句は、

警異・詠嘆・愛惜・問責・反語・強意或は暗示のための問いかけになっていて、決して単なる神秘否定の懷疑を表明したものである。 「天問」の「問呵」は奇異なるものに対する感動を供った暗示的な叙述法ではないかと思う。(『上掲書』)

と説き「宗教信仰上の、神話伝説上の、歴史記載上の、人生道徳上の各種各様の懷疑を痛痛快快に洗いざらいに表示し尽した屈原の哲理的思弁の所産とみる郭沫若氏の説と反対に、むしろ社会發生説を推し進めている。この星川氏の見解は傾聴すべきものがある。しかし、古代文学作品に問呵形式の詩句がみられるとはいっても、それはごく短い句に限られる。従って星川氏もいうように百七十余という問呵を連ねる「天問」のみはまったく特殊な存在であり「天問」を除いて、上記のような他の短句の存在から一種の文学形式と呼べるほどの様式の普及を想定できるかどうかという反論も当然おこるであろう。「楚辞」文学の周辺に疑問詞を連ね、宇宙・自然を問題にする文学、就中、叙事詩の存在を比較例として示すことが可能であれば、この説はより説得性をもつであろう。

藤野岩友氏はそうした文学を卜問文学・設問文学として類型化し、古代人が神意を問うとき、卜占によって行なった伝統習俗に発するものというきわめて重視すべき指摘をしている。神秘的天地・自然の本質に深く疑いを抱き、これを問呵する「天問」の文学は卜占習俗の延長上に発生するものという見解は、楚の地方には巫祝の風俗が後世までさかんであったこと、「天問」の作者と擬定—その妥否は別として—されている屈原が楚国の王族の一人として、これらの巫祝を率いて祭祀にもたずさわっていたと考えられることを勘案すると、きわめて興味深い。このようにして、藤野氏説は問呵形式文学の形成と「天問」屈原作品説の成立などがよく結び合い、「天問」の成立の歴史的経緯が合理的に説明されている。

以上のような諸説とはまったく異なる視角に立ち、奥野信太郎氏はかつて独創的な芸能詩説ともいうべき見解をのべられた。同氏は「天問」はその答と一対をなすものとみる。「天問」の問呵の部分は舞踊を演じる者自身か、あるいは傍にいる者が実際に歌ったものであろう。その答となる部分はパントマイムないしは舞踊の形式で、つまり身振りで表現されたために略され、というよりも記録されなかったのであろうという。(村松暎編『中国文学十二話』日本放送出版協会・昭和45)従って「天問」は屈原と直接的には何の関わりもない。ただし屈原は実在し、彼の家が歴代祭祀や伝承文学を管

理する神聖な家柄であつたので、『楚辞』と屈原との結びつきはこの点にあつた。そして不遇の死を遂げた屈原に対する後世の人の思慕が『楚辞』を彼の作品とするようになったものと同氏はみている。

この「祭祀演劇説」ともいうべき奥野氏の説は屈原との結びつきも説得的で興味深いアイデアではあるが、果して問いの歌と身振りの答とが一組となつた神事芸能が戦国の楚の地方に実在したかどうか、その証明はきわめて困難であろう。そして、つぎのことは画賛題書説にも通じる疑問であるが、たとえば冒頭の、

曰遂古之初

遠い太古の初めのことは、

誰伝三道之一

誰がそれを語り伝えたのか？

上下未形

天地がまだ分離しないのに、

何由考之

何によってそれが考えられたのか？

冥昭瞢闇

昼夜もわからずぼんやり暗かっときに、

誰能極之

誰がそれを見極め得たのか？

馮翼惟像

生氣充溢し形なしという現象を

何以識之

どうして見分け得たのか？

とか

明々闇闇

明を明とし闇を闇とする。

惟時何為

それは一体何の仕業か？

陰陽三合

陰と陽とがまじわり合つて万物が変化するというが、

何本何化

どれが根元でどれが変化したものか？

というような場面や様態をどのように絵画に描出し、あるいはそれらの解答をどのようにパントマイムに表現できるの
であろうか。それははなはだ疑問である。この奥野氏説はむしろ演劇・舞踊からきりはなし、単に「なぞ歌」的芸能詩とす
る方が実現性のある見解ではなからうか。

以上に瞥見したように「天問」の成立に関する諸説はきわめて多岐にわたり、はなはだしく矛盾対立する見解が輩出し
ている。すなわち、画賛題書説と非画賛説、屈原自作説と社会発生説、文義次序説と不次序説、戦国初期成立説から漢人
雑湊説などはその対立の主要なものである。しかもそれらの諸説にはそれ／＼長所があり捨てがたい。それだけに「天問」
はかなり複雑な経緯を経て現行の形が出来上ったものと想定される。そういう意味からいっても、一元的な画賛題書説は
実際的ではないであろう。くり返すことになるが、王逸の説くように戦国時代の楚の地方に、宗廟・祠堂などの壁面に
絵画が施こされたものがあつたとしても、百七十以上の問呵の対象になるほどの多数の神話や故事の絵画があつたと想像
することは困難である。もちろん、陳本礼が弁明するように、それらの壁画は一つの廟祠に集中的にあつたのではなく絵
のある建物が各地に散在していたとすることも考えられよう。しかし、その場合、おそらく各宗廟祠堂の壁画にはその性
質上、相当の重複があつたとみるのが妥当である。それを屈原がわざわざ異なる神話故事の場面を捜して、画賛を書いて
歩いたとも考えられない。その意味で陳本礼説はいうに落ちた非現実的な見解であろう。それに画賛説にとって、「天問」
の詩句の中に絵画によって表現のきわめて困難なテーマが多いことはまことに致命的な弱点である。

「天問」一篇の内容を王逸以来の説のように文義不次序とみるか、反対に郭沫若氏のようによく整序された体系をもつ
と解するかによっても若干の違いがあるが、いずれにしても屈原の自作そのものとしては彼の身近な時代の故事がなさ
すぎ、悲嘆の発露としての懷疑文学とみるにしては過去に傾斜しすぎる憾みがある。その内容からみて、屈原以前にす

にその原形が形成されていたとするのが実際的な見方ではなからうか。星川氏が想像されているように、古代説話を口誦したもの古くからあり、それが伝誦の間にしだいに増補されて、殷・周や春秋期の歴史故事をまじえた現行のような長編となったと想定することは不可能ではない。「天問」という呼び名の字義についてはこれも幾通りかの説が並列するが、天に向って問う意味か、それとも天について問うことなのかについてはあとで私見を付記するとして、天地混沌以下の神話伝説を素材とする口誦伝承の先行叙事詩の存在を仮定する限りでは、それはまさに「天問」という呼び名にふさわしいものであったかもしれないのである。とにかく「天問」はある特定人による一人一時の創作文芸ではなく、楚の社会の裡で形成された口誦古史詩がその原形であったと考えたい。従って「天問」は最初から哲人の憂悶の情の発露とか神秘否定の精神の結晶して創出したという考え方は無理があるのではなからうか。

ところで「天問」がなぜ疑問句によって展開されているかについては、屈原自作説がつよい印象を与えるが、星川氏説藤野氏説は捨てがたいものがある。ただし前者については「天問」をもって例外的なケースといわざるを得ないところ、その社会発生説の弱点があり、後者は卜占はむしろ疑問の解決しがたいときに行なって神意をきくという古代人の神信仰の裡に存在意義があると考えるべきであろうから、卜占を懷疑文学へ直結させるためには越えがたいいくつかの障りがあるように思われる。

奥野氏説の演劇説には二つの難点のあることは上述したとおりであるが、それらを削って一種の「なぞ歌」説に修正するならば、星川氏説と並んではなはだ興味深い見解のように思われる。

(一)

Samuel. R. Clarke の “Among the Tribes in South-West China” London, 1911. の報告を参考に

貴州省の黒苗族社会につきのよ様な天地創造神話が疑問句をまじえる口誦叙事詩の形で伝承されてきているという。

Who made heaven and earth?

Who made insects?

Who made men?

Made male and made female?

I who speak don't know.

Vang-vai (Heavenly King) made heaven and earth.

Zie-ne made insects.

Zie-ne made men and demons,
made male and made female.

How is it you don't know?

How made heaven and earth?

How made insects?

How made men and demons?

Made male female?

I who speak don't know.

Heavenly King is (or was) intelligent.

Spat a lot of spittle into his hand,
clapped his hands with a noise,
produced heaven and earth.

Tall wild grass made insects.

Stones made men and demons.

Made male and made females.

How is it you don't know?

Made heaven in what way?

Made earth in what way?

Thus by rote I sing,

But don't understand.

Made heaven like a sun-hat.

Made earth like a dust-pan.

Why don't you understand?

Made heaven a single lump,

Made earth a single lump.

Who put heaven up?

Heaven then so very high.

Who separated earth low down?

Earth then deep and low.

I sing and don't understand.

このようにして分離した天地がいかにして天柱で支えられ、またいかにして日・月・星辰その他、この世界の万物が創造されたか、この叙事詩は疑問句をまじえながら延々と続くのである。そしてやがて雷神の怒りによってこの世界は大洪水にみまわれ、わずかに A-zie とその妹の兄妹だけが生き残る。やむなく兄は妹に結婚を迫るが、妹はこれを忌避する。しかし結局は山上より石臼の上下を転り落し、うまく重なり合ったらなどという神占いを経て、とうとう二人は夫婦となる。しかしこの近親婚から生れたのは手足のない不具児であった。……

いうまでもなく、これは苗・傜社会に流布している兄妹婚型人類起源神話そのものである。これが上掲のように終始疑問句を伴い、詩歌の形となって伝承されているのである。こうした形式と内容の叙事詩の存在は S. R. Clarke の採集報告例にとどまらない。同様な創世歌が苗族の社会にはかなり普遍的に行われていたものとみられる。

同じ貴州省の苗族社会から天地創造を歌った別の古歌の報告がある。

世の人びとは

互いに訊ねたり。

遙かなる太古、

天はいかにして生れしや？

誰人が天を造りしや？

そはイェ・シユ・エ・ラー・ン・ヌ爺覚朗努(最高神)なり。

かの神が生みたり。

かの神が造りたり。

大地はいかにして生れしや？

誰人が大地を造りしや？

そは爺覚朗努の神なり。

かの神が生みたり。

かの神が造りたり。

人類はいかにして生れしや？

誰人がそを造りしや？

そは爺覚朗努の神なり。

かの神が生みたり。

かの神が造りたり。

爺覚朗努の神。

かの神はいかにして天を造りしや？

遙かなる太古、

天はただ混沌として、

……

（『民間文学』一九六一年第六期）

この種の口誦叙事詩の伝承の存在は苗族社会に限らない。あるいは苗族の影響によるものかどうかは詳らかではないが、布依族の間にもあることが報告されている。もちろん、それも疑問句をまじえる創世歌である。

古、天はいかにありしや？

古、大地はいかにありしや？

古、天は大地とつらなり、

古、大地は天とつらなれり。

いかな聴しき神が天と地を分ちしや？

いかな能ある神が天と地を支えて開きしや？

翁憂ウエンシヤ（万物を創造した布依族の祖神）は聴しき神、大きな斧もて

『楚辞』天問と苗族の創世歌

天と地を分ちたり。翁憂は能ある神、

大きな楠竹もて、天と地を支えて開きたり。

……

太陽は誰が造りしや？

いかにして造りしや？

月は誰が造りしや？

いかにして造りしや？

翁憂が太陽を造れり。

太陽を造り、また月を造れり。

太陽を造りて人々を暖ためたり。

月を造りて山や川を照したり。

……

〔民間文学〕一九六三年第二期

あらかじめ断っておきたいことは、貴州省の苗族や布依族のこの創世詩を『楚辞』の「天問」と比較しようとするのはあくまでも両者のもつその基本的性格である。つまり、共に天地創始からはじまる神話伝承を素材にすること。それらがいずれも長編叙事詩の形をとっていること。そして重要なことは両者が疑問句を連ねるといふ特殊な形式をとっていること。以上のような形態を共通にもっている点である。もちろん「天問」が二千年、ないしそれ以上を遡る時代の、しかも

文字化された作品であるのに対し、他は現住辺地民族の口誦伝承であるという相違がある。胡適のように卑陋な駄作にすぎないという見解もあるが、とにかく、屈原という人物の文芸作品とされ、文学史上、話題の対象にされてきた「天問」である。これを草莽民間の伝承と同じレベルにおいて扱えぬ、両者には技巧上の質的差異があるという指摘も当然あるであらう。しかし、であるからといって「天問」の先行形態が上述のような苗族や布依族の古歌に比較されるものと無縁であったとは考えがたい。つまり、星川氏も想像しているように、古く「天問」の原形をなす「古天問」ともいうべき神話伝説をうたう叙事詩があつて、それが伝承の過程で、漸次増殖し、現行のような長編になったと仮定するならば、その「古天問」ともいうべきものが、苗族らの疑問句を連ねた創世叙事詩のごときものときわめて類似したものであつたとみることが、決して無理からぬことであらう。

「天問」の百七十二に及ぶ問呵は真に疑問に思う不明のことを訊ねているのではなく、問う者自身がその答を承知で疑問にしたものである。つまりその答を言外に示しながら、あるいは暗黙に了解しながら、人びとのよく知る一定の伝承を疑問句法によって語る技法がとられているにすぎない。

東西南北

地の東西と南北とは

其脩孰多

その長さがどちらが長いか？

南北順隳

南北の方がずっと長くなっているなら

其衍幾何

その余りはどれほどか？

は東西に比し南北が数千里も長いという説話を承知で、しかも解答を暗示しての叙述である。また、

何闔而晦

どこが閉じれば暗くなるのか？

何開而明

どこが開けば明るくなるのか？

角宿未旦^{ツク}

東方の角宿（星の名）の明けないうちは、

曜靈安藏^{ヘクニカルル}

太陽はどこに隠れているのか？

の歌の前半二句も、東方の角宿が明ければ朝となるという解答を承知の、ないしはそれを用意しての問呵なのである。

このように「謎ときや、謎かけ問答の暗示を利用した語り」（星川『前掲書』）のような叙述法は黒苗その他の古詩のそれとよく似ている。貴州の非漢民族の場合は「天問」ほどの技巧はみられず、単簡素朴であるが「謎かけ問答形式」の叙述法という点では基本的にそれと吻合している。

楚民族の種族的帰属ないし出自については不詳であるが、かつてその楚国を構成した住民の中に苗族が関係をもっていた可能性があり、少くとも楚の辺境に接して苗族が居住していたことは否定できない。S. R. Clarke の報告するところによると、上掲の黒苗の伝承はかつて彼らの先祖たちが江西省に群居し、のち漸次西に遷移して、今日の貴州の地に至ったと伝えているという。楚の地方にも苗族の創世歌のような口誦伝承が行われていた可能性があり、楚の「天問」と苗族らの古歌とはこの点でも関連が強いのである。

しかも、たとえば⁽²⁾ 麽些^{モツ}族社会の巫師（トンプ）がそうであるように、華南地方の非漢民族社会においても、かつて創世神話は主として神事祭祀を掌管する職能者たちによって管理され、伝誦されてきたのであった。このような神話がのちにはかれら神官巫祝の手をはなれ、いわゆる民間説話として炉辺の文芸に変貌していったと考えられる。上掲の苗族らの創世歌もそのような性格のもので、もともとは祭祀に関係が深かったと想像されるのであるが、その点も、楚国の祭祀や伝承文学を管理する家柄に生れた屈原に「天問」が結びつけて考えられていることと比較し、注視される類似である。

王逸の「天問」屈原作品説にもし何らかの根拠があるとすれば、あるいは上述のような「古天問」ともいうべき先行叙

事詩を屈原が整序改作したのかもしれない。あるいはそうした作品がのちに事情あって悲劇の屈原に仮托されたのかもしれない。その仮托はあたかも五月五日の節日に「粽」を水中に投げ入れ、また湖沼に舟を並べて競う習俗が、汨羅に投身して不遇の死を遂げた屈原の霊を慰める行事とされたごときものではなかったらうか。

(三)

「天問」の語義と「文義次序セズ」の二点に限って付記したい。「天問」とは元来、問呵して天に問うという意味であって、本来ならば「問天」というべきところを、天はあまりにも尊くて問うことができないから「天問」といったというような、やや難渋な解説が行われてきた。想うにそれもこの詩篇を不幸の人、屈原の鬱積した心中を述べた懷疑文学とすることと同じような発想からでたものであろう。

私は「天問」とは天地の創始を問うたものというほどの意味であって、この「天問」の先行形態は苗族などの創世歌のような、天地開闢を扱っていた名残りではなかったかと考える。そしてその後、その「原天問」^{プロト}につきつぎに説話伝承が同じような疑問句の叙述法によって増補追加され、殷や周の説話故事を扱った部分がむしろ数量的にはこの詩の大半を占めるようになった後も、初めの「天問」という呼び名がそのまま踏襲されたということは考えられないことではない。そしてもし、この詩篇が「文義次序セズ」と読みとれるものならば、それはこのようにして後人の手によって増補されたことに関係があるのかもしれない。

しかし私はこの「天問」は宇宙の開闢からはじまって、ある程度の順を追って展開しており、相当の一貫性をもった体系神話とみることができると思う。³⁾「天問」を首尾一貫した内容とみるか、体系を持たない断片の累積とみるかは、上掲の黒苗族の創世歌を体系的な神話とみるか、それともその内容は「文義次序セズ」とするかと同じ程度のもので、観点

による相違にすぎない。次序論は「天問」の成立を論じる上で、必しも本質的な問題ではないように思うのである。

以上の比較は素描的記述の域を出でず、真の研究というには、なお多くの点で精緻な比較研究や考証が必要であると考えるが、とりあえず「天問」の成立について卑見をのべた。この私案が一つの主張となるためには『楚辞』の他の詩篇との関連も当然問題となろうから、「招魂」をまず試みにとりあげてその成立についてごく簡単に管見を付記しておきたい。「招魂」についてはすでに藤野岩友氏に「蛍唄」型説の高見のあることは周知の通りであるが(『上掲書』)、華南の非漢民族の間にも類似の歌がみられる。小児がおびえてひきついたり、病人が高熱でうなされたりしたとき、それらの亡失した魂をとりもどすために、巫師が招魂の歌を唱えるが、その歌は基本的に『楚辞』の「招魂」篇と共通する蛍唄型なのである。「招魂」篇についても屈原作説と非屈原作説が併行してきた。しかし作者の誰に比擬されるかは別として、これもまた楚の民間に行われていた招魂の歌が、その原形にあった可能性が十分に考えられるのである。

注

(1) 『山海経』を楚人の著作とする橋川氏の主張の根拠が明示

されていないので、具体的には反論しえないが、『淮南子』、「離騷」と同じ楚の作品とみることは賛成できない。

(2) 伊藤清司「口誦の神話から筆録された神話へ―語部と雲南

麼些族の巫師―」(『日本書紀・風土記』角川書房・昭和52) 参照。

(3) 伊藤清司「系譜型神話の諸相 ―日本と中国の神話の比較―」(大林太良編『日本神話2』至文堂・昭和52) 参照。