

## 中国神話学の夜明け

——近代中国の学術と顧頡剛・聞一多の古代学——

牧角悦子

### 一、はじめに

原始古代という言葉から我々が想像するものは、或いは野蛮な未開文明であったり、或いは天地開闢の神話時代であったりするが、いずれにしてもそれは、文明の発達した現代とは全く異質な空間として存在している。中国の学術の世界において、古代という時代は従来二面性を持ってとらえられていた。まず經学体系の中で上古といえ、儒家思想の回顧の原点であり、三皇五帝に代表される聖人の生きた理想郷、古き良き時代として存在した。また一方で、残された文献資料から窺がわれる原始古代の人々、特に祭祀に関わる風俗・習慣は、現代との対比において科学の発達していない野蛮な未開文明としてもとらえられることが多かった。

中国においてこのような原始古代、言い換えれば神話の時代が、經学的視点からの神聖性や、また無知蒙昧の時代という蔑視から離れて、一つの独立した価値を持った時代としてとらえられるようになったのは、一九世紀末に始まる。それは考古学上の世紀的大発見と、五四運動に代表される新文化運動を背景に引き起こされた。殷墟の発掘により商時代の文物（亞字形墓・甲骨文字・青銅器工房など）がそのままの姿で眼前したこと、また西洋の新しい学術が

若い頭脳によって積極的に取り入れられたことによって、中国学界はこの時期、第二次ルネッサンスとも呼ぶべき大きな発展を遂げる。<sup>(1)</sup> 古典文献は、テキストの成立・字句の意味を含めて根本からその意味を問い直され、学問体系そのものが再編成を迫られた。<sup>(2)</sup> 中でも古代学は空前絶後の発展を見ることになる。

古代に対する再評価が、近代の幕開けの時代になされたこと、これは歴史の偶然ではないであろう。なぜならそれは、古代を民族の原点として捉え直す言わばロマン主義的試み<sup>(3)</sup>であり、自国の文明を他の国々との対比の中で考えることを余儀なくされた近代という時代において初めて可能であったからだ。

三皇五帝を中心に据えた古代観から抜け出し、歴史資料の科学的時代考証に基づいて新しい古代史を構築しようとしたのが「疑古学派」と呼ばれる人々である。米国帰りの若き秀才胡適によってその道は開かれ、わずか二歳年下の教え子顧頡剛によって学术界を席卷し、『古史辨』としてそれらは結実する。

一方、古代を未開文明の時代ととらえる考え方から脱却し、民族の原点として捉えなおす試みを、文学の面において初めて顕在化させたのは恐らく魯迅の『中国小説史略』であろうが、その魯迅に大きな影響を与えたのは王国維の学術ではなかっただろうか。文学の世界では軽視されていた小説の世界に特別の意味を見出し、更にその原点に古代の神話伝説を据える視点。孔子の退けた「怪力乱神」の世界に文学の新しいルーツを探る方法。中国神話学の夜明けは、ここからはじまる。

## 二、新しい古代史観

近代の中国古代学、およびそこから発展した神話学の系譜をたどる上で、特に注目すべき学者として顧頡剛と聞一

多が挙げられる。まず顧頡剛の古代史観について見てみたい。

顧頡剛（一八九三—一九八〇）は古代史の再評価に大きな功績を残した人である。おもに経書を対象とし、その性格と成立に関して、学会の常識を覆す新説を次々と打ち立てた。それは三皇五帝による理想郷として神聖視されていた古代、およびそれを叙述したとされる経典について、それまでの経学的制約から離れ、科学的・客観的視点に立つて新しい古代史の一端を明らかにするものであった。中でも伝説の帝王禹の存在を根本的に否定した「論禹貢偽論」は大きなセンセーションを巻き起こした。<sup>4)</sup>『古史辨』は、その顧頡剛を中心に、古代史を新しい視点から考察した研究者の学術論文を集めた雑誌であり、学术界に新時代を画するものとなった。『古史辨』自序には編者顧頡剛自身の言葉で、その学問背景が語られている。

古史・古書が偽作ではないかということについては、唐以後は書籍が流通し学者の見聞も広くなったため、既に気付かれていた。例えば唐の劉知幾・柳宗元、宋の司馬光・歐陽脩・鄭樵・朱熹・葉適、明の宋濂・梅鷟・胡應麟、清の顧炎武・胡渭・毛奇齡・姚際恒・閻若璩・万斯同・袁枚・崔述等がみなそうであった。しかしその時代の学術は儒教という積年の權威の迷信のもとにあったため、懷疑的な批評を受け入れる余地はなく、多くの優れた創見も社会に喚起をもたらすことはなかった。呼び起こしたものがあつたとしてもそれはただ嫌悪の情の反映に過ぎなかった。しかし現代になると、理性が宗教の束縛を受けることがなくなり、批判の風潮が大いに盛んになった。堅牢な旧弊も簡単に除かれ、多くの学問思想上の偶像が自ずから崩れ去った。加えて古物の出土が益々多くなり、古代文化の様相をそこから窺い知ることができるようになった。それによって古い書籍の中に書かれた幻想が映し出され、人々は古い書籍に対する信頼を更に失った。……（中略）……胡適之先生は西洋の歴史学

の方法を身につけて帰国された。伝説の中の古代制度と小説の中の物語を変化の例としてあげ、それによって読者にその偽りを見極め、偽史の背景を探る欲求を持たせただけでなく、偽史がだんだんと変化していくその変遷の跡を求める研究を導びかれた。

聖人の教えを表したとされる古史・古書が、実は意図的に作為された偽書であったという考えをもつ者は、早くは唐代から存在したと顧頡剛は言う。しかしそれが注目され受け入れられるのは、儒家という積年の権威の失墜した今にして初めて可能になったのだと。そして古代文物の出土と西洋歴史学の受容によって、新しい中国古代史が誕生しようとしている。

まず、古代文献に対する懐疑的な学問の系統があり、それが近代という時代に儒家の束縛を離れて日の目をみることになる。加えて古代文物の出土は聖域としての古代に対する幻想を覆すと同時に、歴史書の信憑性に対して厳格な評価を可能にした<sup>(5)</sup>。さらに西洋史学の受容は懐疑的批評の客観的な証明に方法論を示すことになる。

この三つの背景（すなわち懐疑的批評の伝統と、古器物の出土、西洋史学の方法）に加えて、顧頡剛の古代史観を見る上で特に注目されるのは、古代について書かれた文献を扱う際に、それがどのような時代風潮を背景に書かれたのかに注意を払った点である。一つの史実・或いは物語が、それぞれの時代によっていくつものバリエーションに発展していく様子を、その変化の相から読み取る方法を、文献解説に持ち込んだのである。この方法は、実は顧頡剛が幼い時より親しんだ歌謡の世界と、大学時代に通いつめた芝居の世界への極度に趣味的かつ個人的嗜好の世界から生まれたものと自序には語られる。同じ一つのストーリーや歌謡が、それを語る語り手・歌い手の思いを反映して幾種類にも発展していく経緯を、顧頡剛は学問の上からではなく実体験から学んでいたと言える。それを古代史研究に

応用させる方法については、胡適からの影響があるとしても、彼の研究態度の根本が非常に個人的嗜好に基づいていたところにこそ、顧頡剛の古代史観の新しさがあつたのではないだろうか。

### 三、『古史辨』の詩経解釈——「野有死麋」篇をめぐる

経書の解釈に懐疑的批判と科学的実証を持ち込んだ『古史辨』の学説のなかでも、『詩経』に関する研究は、顧頡剛の歌謡への興味とも相俟ってかなり深いものがある。『古史辨』第三卷・下は、『詩経』各篇についての疑古学派の人々の学説を収録している。その詩経学の特質について、李家樹<sup>6)</sup>は以下のように概括する。

「疑古学派」の学者は古代史も古代文献も考察した。彼らの成果の一つは、経書から「経」というレッテルを取り去ることによってその神秘的衣装を剥ぎとり、人々が二千年来崇拜してきた偶像を根本からひっくり返した事である。『詩経』を例に挙げると、彼らは『詩』を「五経」の玉座から引き下ろし、その文学としての本来の様相を回復した。

五四時期になると、胡適・錢玄同・顧頡剛等が湧くが如くに次々と旧説に反対し、教化という観点を止揚することを主張し、『詩経』を聖典とみなす視点をくつがえした。彼らは漢儒以降の美刺の説に不満を抱き、また宋人の漢儒批判の不徹底さにも不満を抱き、『詩経』を漢・宋の腐儒の手から解放し、いく層にもかかった霧を取り去り、民間歌謡という視点から『詩経』の内容を探求し、それによって、その本来の文学的姿を取り戻そうとした。ここにおいて、『詩経』の経学的地位は下降し、それにつれて文学的地位が高まった。

『詩経』を経書として読むことに異を唱えた顧頡剛の詩経学に、最も大きな影響を与えたのは、鄭樵（一一〇四—一二六二）・姚際恒（一六四七—？）、『古今偽書考』・崔述（一七四〇—一八一六）、『考信録』であった。なかでも鄭樵は、『通史』綜序の中で儒家の弊害を批判して次のように語る。<sup>(7)</sup>

三百篇の詩は、（一）尽く声歌（二）に在り。詩博士を置きて自り以来、学者一篇の詩を聞かず。六十四卦の易は、（三）該く象数（四）に於いてす。易博士を置きて自り以来、学者一卦の易を見ず。……経は既に苟且、史も又た荒唐。此の如く流離し、何れの時にか本に返らん。道の汗隆は時に在り、時の通塞は数に在り。儒家の弊、此に至りて極まれり。寒極まれれば則ち暑至り、否極まれれば則ち泰来る。此れ自然の道なり。

もともと歌であった『詩経』、占いであった『易』、それが漢代より經典に祭り上げられ、本来の姿を失ってより久しい。經典も史書も「苟且で荒唐」である、という鄭樵の批判は痛烈である。この鄭樵の熱い思いを掬い取るかのよう、顧頡剛は『詩経』の原義を探求した論考を次々と発表する。

一九二五年に書かれた「野有死麋」篇をめぐる解釈<sup>(8)</sup>は、経学者を痛罵して甚だしい。召南「野有死麋」篇は從來「貞女が礼にかなった立派な男を待つて、無礼で強暴な男を撃退する歌」と解釈されていた<sup>(9)</sup>。これについて顧頡剛は言う。

詩経の中のある部分が歌謡であることは古くから分かっていた。しかし昔の読書人はあまりに歌謡に対する常識

がなさ過ぎたので、その意味が理解できなかった。理解できなかったが故に、結局むりやり解釈した結果、見当外れのものになってしまった。

その例として引かれた「野有死麋」の以下の部分を解釈して言う。

舒而脱脱兮 舒にして脱脱たれ

無感我睨兮 我が睨を感じずこと無かれ

無使尫也吠 尫をして吠えしむること無かれ

この三句は、「ゆつくりそつとやってきて。わたしの身につけたものをゆらさないで（音をたてないよう）。犬を吠えさせないで（犬が音を聞きつけないよう）。」という意味である。これは一人の女が性の満足を得ようと、異性に対して発した切実な呼びかけである。

そして、「懷春之女（春の思いに目覚めた女）」が「貞女」に、「吉士（いいひと）」が「強暴の男」に、そして男と女の情の通いが「無礼な劫脅」にこじつけられた経學者の学説を斥けたあと、当時に残る同じテーマの歌謡を紹介すること、「野有死麋」篇が恋歌であったことの傍証とする。

この顧頡剛の極めて過激な説に対して、師である胡適がすぐに反応した。胡適は顧の説を基本的には認めつつも、「性の満足」という不用意な表現や、あまりに露骨な求愛表現は、淫乱小説と同類にみなされる可能性があることを

たしなめる。また「悅」の解釈に異論を唱え、更に、男が女に狩の獲物を贈る習俗について、民俗学的考察を加えた。日を空けず、顧頡剛は胡適に返信した。「悅」については胡適の言う通り「門帘(のれん)」であるかもしれないし、或いは「手巾(ハンカチ)」の類かもしれないこと、そしてそれが特別の意味を持つものであることを、また民歌の例から類推した。

この後、「野有死麕」篇をめぐる、俞平伯・周作人・錢玄同・王伯祥がそれぞれの専門と立場から意見を述べる。必ずしも見解を同じくしない新旧の学者たちが、それぞれに思う存分自分の主張を展開するのであるが、みな一応に歌謡・文学の観点からこの詩を読み解こうとしている点が共通する。

このように、『古史辨』第三冊・下には『詩経』に関する叙述が、概論から個別の各編に至るまで多様に繰り広げられている。『詩経』を經典としてではなく歌謡としてとらえる態度、そしてなにより学問の世界ではタブーであった「性」に関わる視点を、大胆にも学説中に持ち込んだ点は、詩経研究史における一大革命であったと言えよう。

#### 四、聞一多の詩経学

民国初期、新詩の開拓者として活躍した詩人聞一多(一八九九—一九四六)は、同時に優れた古典研究者でもあった。唐詩から始まり『詩経』『楚辞』を中心とした古代文学、更に発展して神話・甲骨文字研究の分野に残した業績は、現在でも高く評価されている。その古典研究が質量ともに充実を見るのは一九三〇年代以降であるが、彼もまた一九二〇年代に『詩経』の文学性を論じた一人であった。聞一多の詩経研究については、その詳細を嘗て論じたことがあるので繰り返さない<sup>(10)</sup>。簡単にその特徴をまとめると、まず『詩経』は古代文学である以上、古代という時代の



究明からはじめなければならぬことを前提として挙げる。当然そこからは聖人の教えという考えからの脱却と、生殖し子供を増やすという古代人の性へのこだわりに対する認識が必要とされる。その上で聞一多は『詩経』の各篇を、一つのドラマとして再構成した。綿密な考証に基づきつつも、そこには豊かな想像の空間が広がる。

『詩経』を経典としてではなく文学として読もうとする態度は、基本的に顧頡剛ら疑古学派のそれと共通する。「性」を根底に据えた読み解きは、上述の顧頡剛の「野有死麕」解釈から、おそらく大きな影響を受けたものであろう。聞一多の最も早い詩経論「詩経の性欲観」は一九二七年に書かれたものであるが、「淫詩」<sup>(1)</sup>とは性欲を歌った求愛詩であると見る視点は顧頡剛のそれと軌を一にする。『古史辨』の持った影響力の大きさを考えると、聞一多がこれを下敷きにしなかったとは考えられない。しかし胡適にたしなめられた顧頡剛が、性を表に出すことに執着しなかったのとは対照的に、聞一多は「詩経の性欲観」において、『詩経』のすべての恋愛詩を、性と生とに結び付けて詳細に検討した。そこに繰り広げられる古代的ロマンに満ちた世界は、学術論文という範疇を超えた強い魅力を持つて我々に迫るものがある。

発想と方法において疑古学派と極めて類似した詩経学を展開した聞一多は、しかし疑古学派とは、はつきり一線を画している。一九三四年に手紙文の形で発表された『匡齋尺牘』のなかに、「閑話」と題して次のような一文がある。

漢人は功利觀念が強く、三百編を政治の教科書とした。宋人はややマシであったが、道学を持ち出してくることをあくまでも止めなかった点がやぼったい。清人は比較的客観的になったが、しかし訓話学は詩ではない。近人は科学的方法論で頭の中がいっぱいであること甚しい。歴史は——それが唯物史観であれ非唯物史観であれ——やっぱり詩とはほど遠い。詩経は明らかに歌謡集であるのに、それをともに文学として見ようとする人がいな

いのは何故なのだ。

これは明らかに『古史辨』を中心にした研究グループ、疑古学派への批判である。同じく『詩経』を対象とし、また同じくそれを經典としてではなく文学として読み解こうという方法に基づきながらも、聞一多と顧頡剛にはその研究態度に根本的な違いがあったのである。それを端的に表しているのが上文の中の「歴史は詩ではない」という言葉である。

これは『詩経』に限らず古代文献を対象とする時の、彼ら二人の態度の相違に基づくものではないだろうか。『古史辨』中の諸論から窺がわれる顧頡剛の方法は、一方で文献の中に断片的に残っている神話の中に古代史を見ると同時に、そこから想定される古代史から再び神話を解釈しようとする視点に基づく。これは言い換えると、残された文献を科学的に考証することで、混沌に秩序を与えようとする作業である。

他方聞一多の場合、詩経研究についていえば、それは詩であるという認識がまず根本にある。そこに詠われた世界をより正確に理解するために古代への視点が必要とされるが、最終的にそれは想像と創造の世界に終結する。神話を対象とする際も同じである。神話は聖典でも歴史でもなく古代人のイマジネーションの世界としてとらえられる。伝承として残った神話を、それを生み出した時間と空間に遡って切実に実感すること、そこから古代人の創造を再構成することが聞一多の神話学であった。

聞一多の古代研究の原点にあるのは、神話を生み出した古代の混沌・無秩序に対する強い共感と憧憬である。神話は歴史ではない、しかし歴史以上に古代を語る、と聞一多は考えていたと言ってもよいかもしれない。

これを歴史学者顧頡剛と文学者聞一多の違いだと言ってしまってもいいのかどうかは分からない。しかし神話が歴史

でない以上、文献の科学的考証を超えた想像力の部分で、聞一多の古代研究がより古代的なものへの親和性<sup>(12)</sup>に富んでいたことは十分考えられる。二人の詩経研究の成果は、ともに時代の先端を行くものであったにもかかわらず、現在の詩経研究において、顧頡剛が聞説ほど重要視されないことによってもそれは窺がえる。

## 五、神話と歴史

顧頡剛は残された文献を理性の力で秩序付けること、つまり混沌に秩序を与えることによって古代史を確立しようとした。もとより『古史辨』という言葉そのものが語るとおり、古代史を再構築することは歴史家としての彼の使命感に基づく作業であった。しかし、神話が歴史になるとき、古代は終わる。

中国の学術は古くから歴史を重んじた。歴史は聖王の教えの正しさを補足するものだという考え方がその背景にはある。堯・舜の伝説や禹の神話は、ほんらい怪誕不経・街談巷語の類としてあったものである。それが恐らく後漢から六朝期にかけての学術興隆の中で、歴史として再構成される中で変質を迫られる。怪誕の書は歴史的価値に組み込まれることによって、もはや神話ではありえなくなる。魯迅は「詩人は神話の敵である」と語ったが、神話に歴史的価値を与えようとする歴史家の作業もまた、神話の敵だとは言えまいか。疑古学派による近代の歴史学の興隆はそれと質的に似たものを感じさせる。例えば、顧頡剛の「類層加上説」は、より古い伝説ほど後から語られたものだとするものである。そこには伝説の背景にその時代を読み取ろうとする視点があるのだが、語られるのはそれぞれの時代に古代を如何に解釈したかということであって、古代そのものではない。同じように神話の変形を歴史を反映した相として見る態度は、神話そのものの研究というよりは、神話解釈を通してみる時代の考証である。古代神話をその材

料としながらも、論考は全てが古代史の再構築を目的とするが故に、神話そのもののもつ固有の価値や内容の意味するものについては考察が二義的となる。

しかし、もとより神話は歴史ではない。神話そのものの持つ価値は、歴史とは別の次元に存在するはずである。『莊子』の中に、混沌に九孔を穿った時、混沌は死んでしまった話がある如く、神話はその混沌のうちにこそ生命力を秘め持つものである。神話学の創造的発展は、彼ら古史辨学派の歴史考証を一つのステップとしながらも、そこに異質なるものを感じた聞一多の詩人的感性を待って遂げられることになる。

近代の神話学は、聞一多ら疑古学派の人々と微妙に一線を画した人々によって展開された。次に、それら神話そのものを研究の対象にした人々の系譜をたどってみたい。

## 六、中国神話学の系譜

断片的にしか残っていない中国の古代神話を、その修復・再構成・意味づけを含んで体系的にとらえなおそうとする所謂「神話学」を、方法論として自覚的に持ち込んだのは、おそらく矛盾であろう。欧米の神話学の応用により、先秦諸子の古籍の中に残された神話を初めて学術研究の対象としたことは特記されてよい。魯迅の『中国小説史略』における神話への注目は、実は矛盾より後である。<sup>(13)</sup> 近代における新しい文化興隆の中で、中国固有の文化遺産を自覚的に再評価しようとする動きの中からそれらは生まれた。

魯迅・茅盾によって一九二〇年代に先鞭をつけられた中国神話学は、次の三〇年代から四〇年代にかけて大きく発展する。その背景として、前述の疑古学派の歴史学・発掘資料の解説・民俗学的視点の導入などが挙げられるが、な

かでも特に古代史を民俗学的にとらえようとした視点から、優れた研究がうまれた。その中心が聞一多・郭沫若であり、聞一多の研究に大きな影響を与えた考古学者に芮逸夫・常任侠がいる。その概要を系譜にすると以下ようになる。

中国古代神話学の系譜

胡適 ——— 顧頡剛

一八九一—一九六二 一八九三—一九八〇

王国維 ——— 魯迅 ——— 玄殊(茅盾)

一八七七一—一九二七 一八八二—一九三六 一八九六—一九八一

芮逸夫

一八九八一

常任侠

一九〇四—

郭沫若

一八九二—一九七八

聞一多

一八九九—一九四六

一方で疑古学派の文献考察による古代史の再構築と、また矛盾による西洋神話学の導入があり、他方で出土物に対する考古学的成果、甲骨文・金文の解説があり、更にそこに古代という時代に対する民俗学的視点を加えることによつて、中国神話学は大きく発展することになる。その神話学の系譜を以下にたどつてみたい。

### 一、王国維（一八七七一—一九二七）

王国維は感性の学者であつた。『紅樓夢評論』において、男女の情感描写の妙を「児戯の技」としてではなく一つの芸術として高く評価したことは、時代の群をはるかに抜いている。士大夫の正道としての経書や詩文ではなく、戯曲や小説に表現される人間の細やかな情の世界に文学独自の芸術的価値を見る視点は、あまりにも新鋭すぎたが故にその時代に受け入れられなかったが、次の時代の新しい文学を生み出す大きな原動力になつた。王国維の主張はそのまま魯迅に受け継がれたといつても良いであろう。彼はまたその優れた感性を甲骨文解説の分野においても發揮した。殷墟から発掘された甲骨文の解説により、『史記』の殷本紀に記された帝王の系譜の誤りを正した。このあまりの感性の繊細さゆえに自ら命を絶つた天才学者の残した功績は、文学史上においても、また神話・考古研究においても極めて重要である。

### 二、魯迅（一八八一—一九三六）

魯迅が『中国小説史略』の中で、小説というジャンルを文学として評価したことは、文学史上極めて大きな意味を持つばかりでなく、また近代の神話学の流れにおいても、その持つ意味はとりわけ大きい。なぜなら、文学としての

小説、芸術としての文学の根本に、魯迅は古代の神話と伝説とを位置づけたからだ。第二篇「神話と伝説」には以下のようにある。

原始の民は、天地万物の常ならざる異変を見た場合、その現象が人の能力を越えているとすると、いろいろな説を立ててこれを解釈しようとした。その解釈を、いま神話と言う。神話はたいてい一つの「神格」を中枢とするが、又た様々な話に発展するため、その中で語られる神とその業もまた信仰し敬畏される。そこで、その威霊をほめたたえ、祭壇において賛美するのだが、それは時間がたつにつれ、その様相も繁華になっていく。故に神話は宗教の萌芽であるだけでなく、芸術の拠つて来る所でもあり、そしてまた文学の源流でもあるのである。ただ、神話は文学を生んだが、詩人は神話の敵である。なぜなら、歌い記録する際には、必ず粉飾を免れ得ないものがあり、その本来の姿を失ってしまう。そこで神話は詩歌に託することによって輝きを増すが、保存という意味では、改作される事によって滅びていくからである。

「街談巷語」の最も古い源泉として神話と伝説をとりあげ、それを「大道」の対極にあるものとして、しかしまた民族の原点を示唆するものとして位置づけながら、「詩人は神話の敵」と言う時、そこには文飾と作為によって神話は古代性を失い、文学・詩になっていく、という文学史観が覗かれる。しかしこれを裏返して言えば、古代・神話の世界に既成の文学とは異質の一つの価値を見ようとする態度がそこにはある。魯迅が幼い頃から親しんだ『山海経』の世界、現実離れた想像と創造に溢れる世界こそ、魯迅の古代観の根底にあるものであろう。顧頡剛の場合と同じように、それは学問の世界からではなく、とても個人的な嗜好、生活体験の中から生まれた実感であることが注目され

る。

### 三、茅盾（一八九六—一九八一）

前述したように、中国にはじめて西洋の神話学の方法論を持ち込んだのは茅盾である。彼は一九一六年から上海商務印書館で翻訳の仕事をしていた際、欧米の文献に多く触れるなかで、十九世紀以前のヨーロッパ文学について系統的に研究し、ギリシャ神話・北欧神話に興味を向けた。十九世紀後半のヨーロッパ神話学、それを彼は「ヨーロッパ人類学派の神話学」と呼ぶのだが、その神話理論と神話学史について十分な理解を深めた上で、一九一八年から中国の神話伝説に関する書物を書き始める。また一九二三年からは上海大学英国文学系においてギリシャ神話の講義をうけもち、『小説月報』にポーランド・アイルランドの神話を紹介したりもした。<sup>14)</sup>

一九二五年に書かれた「中国神話研究」及び一九二八年日本亡命中に玄朱の筆名で書かれた『中国神話学ABC』は、中国に於ける神話学専著の嚆矢と言えよう。その特徴を挙げると、まず「経学の大道から逸脱した荒誕不経の怪聞異事」「荒誕不経の支那説話」といった表現から窺がえる通り、神話伝説を大道である経学の対照にあるものとしてとらえる視点がある。これは魯迅と共通する。そして特に『山海経』に対する文献分類の歴史を追う中で、これが地理書でも小説でもなく「神話」であること、そして神話とは「元来初期民族の知識の累積であつて、その中には民族初期の宇宙観・宗教観・道德基準・民族歴史の最も初期の伝説、並びに自然界に対する認識が含まれているものだ」と述べる。

その方法論としては、アンドリュウ・ラングの人類学的方法と遺形説の理論を根拠としたと彼は言うが、それは無秩序に混じりあつた神話の断片を、分類複合して再構成する中で、その変化・改修の様相と、そこに反映された宇宙



観・自然観を読み取ろうとするものであった。資料と時代の考証を重視し、変化の相を時代の反映と見る視点は顧頡剛と共通する。加えて、神話と歴史との関係をいかにとらえるかという問題が、全篇を通じて意識的に提起されている。

茅盾の神話研究の成果の中で特に重要なものは、中国の古代神話を北方神話・中部神話・南方神話の三つに分類したことである。洪水伝説・女媧補天などを北方神話、『楚辞』を中部神話、盤古説話系統を南方神話とし、中でも『楚辞』については、これを極度に道義的に解釈しようとした王逸を批判し、神話学の角度から見直すべきだと主張していることは注目される。

様々な可能性を含んだ茅盾の神話学は、しかし三十年代以後当人によって深められることはなかった。また神話学自体も、意識的にこれを継承しようとするものは少なかった。しかし、ここで神話学というものが初めて持ち込まれたことよって、中国の古代神話が学問の対象として、経学や歴史学から独立しえたことは特記すべき事実であろう。

#### 四、郭沫若（一八九二—一九七八）

波乱に富んだ人生を歩んだ郭沫若は、文学・思想そして学术界に様々な功績を残した人である。今、学術研究に限ってそれらを概観すると、特に高く評価されるべきものとして『離騷今訳』『石鼓文研究』『詛楚文研究』などの古代文学研究、『甲骨文字研究』『卜辞通纂』『两周金文辞大系図録考釈』などの甲骨・金文研究、そして『中国古代社会研究』『青銅時代』などの古代社会思想研究がある。<sup>15)</sup>このうち神話学上に特に貢献したものとして、その甲骨・金文の解読と、古代史観の専著『中国古代社会研究』がある。出土物に刻まれた甲骨金文を解読することによって古代社会の様相を直接うかがうことが可能になる。さらに古代という時代を唯物史観の視点からとらえる『中国古代社会研究』

一書は、古代に対する従来の視点を大きく転換させる画期的なものであった。<sup>(16)</sup> 郭沫若自身は神話研究というものに對してとりわけ強い注意を払っていたわけではないようであるが、彼の研究が神話学に与えた功績は大きい。

### 五、聞一多（一八九九—一九四六）

聞一多が神話への関心を深めるのは、日中戦争の勃発により北方の三大学（北京大学・清華大学・天津大学）が長沙を経て昆明に疎開し、西南聯合大学として再開した一九三〇年代後半からである。長沙から昆明までの四百キロを学生とともに徒歩で踏破した聞一多は、南方の豊かな自然とそこに今も生きる古くからの習慣や歌謡に触れ、そこから民族の原点としての神話伝説に對する強い興味を引き起こされる。その研究方法にも、それまでの古書文献の読み解きを中心にしたものから、発掘資料や民歌や土地の習俗への関心など、民俗学・社会学といった新しい学問方法の積極的な応用が見られるようになる。

論文として発表されたものとしては以下の成果がある。

一九四〇年 「姜嫄履大人跡考」

一九四一年 「伏羲考」

一九四二年 『楚辞校補』

「従人首蛇身像読到龍與凶騰」

「神話與詩」

一九四四年 「龍鳳」

「姜嫄履大人跡考」は、『詩経』「生民」篇に歌われる帝王感性説話についての解釈である。棄の母姜嫄が大人の足跡を踏んで身籠ったという説話を、高媒を祭る春の祭祀と関連付けて解釈した。「伏羲考」では伏羲と女媧の神話を、人首蛇身像と龍のトーテムとの関連から考察した。中国西南地方に今も残る口頭伝承をフィールドワークした文化人類学者芮逸夫、画像磚を美学的に研究した考古学者常任侠から大きな影響を受けた、と文中に語られる。『楚辞校補』は楚辞の解釈書であるが、『楚辞』を神話的世界の中で解釈しようとする態度は矛盾に繋がる。

これらの神話研究は、『詩経』『楚辞』などの古代文献の中から、神話の元来の形態を修復し、その持つ意味を探ろうとするものである。しかし聞一多の神話研究には、顧頡剛の古代研究や茅盾の神話学と決定的に違うものがある。それは、方法論というよりは研究態度と言った方がいいかもしれない部分での違いである。

聞一多は古代という時代に対して、特別の思い入れを持っていた。先に詩経研究のところでも述べたように、聞一多にとって神話や古代歌謡は、ひとつの創造力に満ちた異次元空間として、現実世界とは異質の意味を持っていた。その世界は、聞一多自身にとって研究対象として外部にあるものではなく、彼自身の想像力の世界の中で実感として存在するものだったのである。神話・古代のもつ原始の混沌とパトスを、言霊の奥底に眠る本能として聞一多は実感し呼吸することができたと言ってもいい。綿密な訓詁と新しい方法論の応用をふまつつも、究極において古代人の言霊と通じ合うことのできた聞一多の詩人的感性を待つて、ここに中国の神話学は一つの頂点に達する事になる。

聞一多は晩年、極度に緊迫した政治情勢の中で民主活動に走り、結果昆明の地で体制側の凶弾に倒れる。その最後の業績が『楚辞』九歌の脚本化だったことが象徴的に語るように、古代への共感に支えられた神話学は、余りにも過酷な現実の中で生き延びる余地を失った。時代はこのち国共内戦から人民共和国建設へと大きく変化する。発展の

可能性を多様に残したまま、中国神話学は其中でしばし停顿することになる。<sup>(17)</sup>

## 六、二十世紀初頭の学術興隆について

神話学一つを例にとつて見ても分かるとおり、二〇世紀初頭、具体的には一九二〇年代から四〇年代にかけては、中国の近代学術が空前の興隆を見た時期であるといえる。五四運動を背景とした新しい文化の興隆は、学術界においても大きな転機であった。顧頡剛の古代史学、聞一多の神話学だけでなく、馮友蘭の中国哲学、錢穆の学術思想、また陳寅恪の隋唐制度史、湯用彤の仏教史など、時代を画する優れた学術研究が陸続と世に出された。それは、四書五経を聖人の教えとして神聖視する経学の束縛から解放された中国の学問が、学術として真の意味を問い直された、新しい学術復興の時期だったといつても良い。

上に追つたこの時期の神話学の系譜を見る時、そこにはいくつかの時代的要因が重なつて、このような学術興隆が生まれたことが分かる。最も大きな要因はもちろん五四新文化運動による新しい文化思想の流入である。欧米や日本に留学した青年の若い頭脳によつて西洋の新しい学術が方法論として、また思想として受け入れられたこと、これが最も直接的原因である。しかし、もうひとつ忘れてはならない要因として、彼らが清朝考証学に代表される伝統的学問方法を、その基礎として確実に身につけていたことが重要である。新しい方法論だけで古典文献は読めない。着実な訓詁と文献考証においては、何百年にもわたる知性の蓄積である経学の伝統が、十分に生かされていた。その経学の伝統を、技術として受け継ぎながらも、経学の思想的束縛から逃れることができたのは、歴史が大きく質的転換を遂げた近代という時代と、また変革期ゆえの混乱のもつ自由な価値観がそれを許したのである。事を考えると、この

二十年間が必然的に持った歴史の意味は大きい。さらに、日本軍の侵入による西南聯合大学の疎開は、中国に於ける諸分野の優れた頭脳を一所に集結する結果となり、学閥や分野を越えた学際的な研究交流を可能にした。学術・文化および民主活動の分野における西南聯合大学の果たした役割については、別に明らかにする必要のあるテーマだと考える。

このように、伝統的学問の基礎力をもった若い才能が、西欧の新しい学術方法を応用することによって中国の古典に新しい息吹を吹き込んだ一九二〇～一九四〇年代という僅か二〇年こそ、中国の新しい学問の夜明けの時期であったと言ふことができる。必ずしも次の時代に継承されなかった多くの可能性を含んだ、この二〇年間の持つ意味は、もつと様々な角度から解明される必要があるのではないだろうか。

## 七、理智と感情

最後に、この時代の学術を担った人々の中に、共通する一つの特性について述べてみたい。

近代学術の中で、顧頡剛と聞一多とは、ある意味二種類の典型的な学者である。資料と時代考証の中から古代史に秩序を与えようとした顧頡剛、詩的感性と想像力の世界で古代の人々と共感しあつた聞一多は、それぞれ知性と感性の代表であるかの如くである。しかし、知性と感性、或いは感情とは、実は相反しあうものではない。知性派学者の典型、顧頡剛にこんな言葉がある。

人の人たる所以は、本来その内心の情感を伸ばすことだけにある。理智というものは感情の要求を満足させるた

めの一つの手助けに過ぎないのであり、独自の価値を持つてはいない。不幸なことに人類は知識を求め尽くす能力を持たないのに、知識を求める欲求のみがあるため、できもしないことを強いて求めようとする。そこで感情を離れて理智のみを口にする。しかしそれは一種の妄想であり、慰みに過ぎない。宇宙の神秘など実際探求し得るはずがないのである。人類の理智をふりしぼったなら、多くのことからの真相に迫ることができるかもしれない。しかし知ることができるのは非常に身近な一部分だけであり、けっして宇宙全体ではないのである。

『古史辨』自序

顧頡剛はここで、科学的実証が宇宙の真相を知るための全能の方法ではないことの限界を知りつつも、知りたいという欲求がある以上、学問は些細なことから始めなければならない、と学者としてのストイックな覚悟と姿勢を語る。この言葉は反対に、顧頡剛の学問の根底にあったものが、「理智」ではなく「内心の欲求」であったことを物語っている。前述した如く、顧頡剛の「知りたい」という欲求の基づくところは、芝居や歌謡に対する極度に嗜好的な興味であったのだ。この自由な内心の欲求から発展して、人間の理性の軌跡としての歴史というものを、その持つ意味を含めて問い直そうとしたところにこそ顧頡剛の歴史学の新しさがあったのではないだろうか。

同じことは魯迅や茅盾にも言える。彼らが神話や小説を学問対象とした背景には、民族の原点を探求するといった民族的志向や、新しい学術の発展に貢献するという正当な使命感が、或いはあったかもしれない。しかしそれにも増して、幼い頃から親しんだ『山海経』とそこに現れる非現実的な幻想の世界に対する強い興味こそが、彼らの探求心の原動力であったことは間違いない。

「理性は感情に奉仕するための道具である」という顧頡剛の言葉は、これら新しい学術を支えた人々の中に、既成

の価値観から解放された非常に自由な、そして人間的な欲求があったことを物語っている。この時代の新しく創造的な学術研究が学術史上においても色あせない成果を持ち続けることができるのは、それが主義や信念や精神論から解放された、自由な精神の結果だったからではないかと私は考える。

## 注

- (1) 中国における学術の発展は、まず前漢末から後漢にかけて第一次の興隆を見た。文献資料研究における大きな変革として、近代の学術発展は第二次の興隆と言つてよいであろう。
- (2) 文献考証・訓詁はもとより、西洋の学問観の導入によつて、文学の流れを歴史的にとらえる「文学史」という視点が初めて生まれたのもこの時期である。
- (3) ヨーロッパ近代前夜、それぞれの民族独立志向の中で、ギリシャ・ローマの伝統的正統文学のみでなく、それぞれの民族が民族独自の歴史と古典を持つというロマン主義の考え方が現れた。各国文学史という視点もここから生まれる。
- (4) 白鳥庫吉「中国古伝説の研究」（一九〇九年）は、これに先立ち堯・瞬・禹の人としての存在を否定したものである。
- (5) 王国維が『殷卜辞中所見先公先王考』において、『史記』殷本紀に記された系譜が甲骨文記載とほぼ一致することを証明したことについては、古くは貝塚茂樹『中国古代史学の発展』（昭和二年十二月 弘文堂書店）に示される。また、中島敏夫「歴史と神話への視座」（愛知大学現代中国学会『中国21』Vol.15 風媒社二〇〇三

- (6) 年三月)にも孟世凱『殷墟甲骨文簡述』(文物出版社一九八〇年)を引用して指摘されている。
- (7) 李家樹「五四」擬古派『詩経』研究述評」一九九九年十一月開催の聞一多生誕百周年記念学会での発表論文。鄭樵のこの序文は『古史辨』第三巻の巻頭に引用されている。
- (8) 一九二五年五月の『歌謡週刊』第九一号に載せられ、後に『古史辨』第三冊に収められた。
- (9) 「毛序」には「野有死麕、悪無礼也。天下大乱疆暴相陵、遂成淫風、被文王之化、雖当乱也、猶惡無礼也。」と。また「詩集伝」には「南国被文王之化、女子有貞潔自守、不為強暴所汚者」と。
- (10) 拙稿「聞一多の詩経研究——創造と古典研究をむすぶもの——」(二松学舎大学『人文論叢』第六七輯 二〇〇一年一〇月)では聞一多の詩経研究の概略を追うことで、聞一多の創作と研究の接点を探った。同じく「想像の齒車——聞一多の詩経研究——」(日本詩経学会『詩経研究』第二六号 二〇〇一年一二月)では聞一多の初期の詩経研究である「詩経の性欲観」「匡齋尺牘」にあらわれた研究態度の特性を紹介した。
- (11) 恋愛を詠った詩経の詩篇を「淫奔の詩」と呼んだのは朱熹の『詩集伝』である。
- (12) 中島みどり氏は『中国神話』(聞一多著・平凡社・東洋文庫一九八九年)「訳者あとがき」において、聞一多の古代研究の態度について、古代という時代への「親和の感覺」という言葉を使って説明する。
- (13) 中国の小説の歴史を語るに当たって、それを神話から説き起こす方法は、一九一八年、塩谷温の『中国文学概論講話』が始めである。茅盾も魯迅もこれに拠ったものと思われる。
- (14) 茅盾の神話研究については、馬昌儀「試論茅盾の神話観(代序)」(『茅盾説神話——名家説——上古學術萃編』上海古籍出版社一九九九年)に詳しい。
- (15) この外にも古代思想研究である『十批判書』、唐詩研究である『歴史人物(李白・杜甫)』などがある。これらは



文学・思想研究の方法としてその時代の社会との関連を中心に発生の背景を探る視点が顧頡剛らと共通するが、その論の基に考古学的資料をおいているところが特色である。

(16)

聞一多は西南聯合大学で学生を指導する際、古代学の基本図書として、モルガン『古代社会』・エンゲルス『家庭・私有制和国家の起源』などと並んで郭沫若の『中国古代社会研究』と『甲骨文研究』を挙げている。(教え子である何善周の回想「千古英烈万世师表」『聞一多紀念文集』)

(17)

中国においてはこれ以後体系的な神話研究はしばらく大きな成果を見ないが、一九五六年になって袁珂の『中国古代神話』が世に問われることになる。