

# 國學院大學學術情報リポジトリ

## 楚辭「離騷」の「美」について

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 木村, 剛大 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.57529/00000897">https://doi.org/10.57529/00000897</a>

# 楚辭「離騷」の「美」について

木村 剛大

## 一、問題の所在

筆者は、前稿「楚辭「離騷」に於ける変易<sup>(1)</sup>」に於いて、「離騷」では、「時間意識」よりも変易に対する認識が強調され、「余」の不变冀求は「直」への志向に拠ると述べた。さらに、その「直」への志向が「離騷」に表現される「余」の激情の淵源であると想定した。以上のように「余」の激情の淵源を求めるとは、「離騷」に見られる「世界観<sup>(2)</sup>」を読み取る上では必要不可欠であろう。本稿では前稿に引き続き、「離騷」に見られる激情の淵源の考察を目的とし、「余」の冀求対象の一つとして「美」を想定し、検討を加える。楚辭に於いては「美」字が多用され、この多用が楚辭全編の特質の一つであるとの指摘がある。また「美人」の語義については、次章で挙げるように、複数の論考や言及がある

が、未だ定説を見ない。

本稿では「美」に對置される語に注意を払いながら、「美」が持つ要素について考察を試みる。「美人」については、別稿に於いて論じることになるだろう。

## 二、先行研究概観と本稿の立場と

本章では、先行研究の概観を示し、本稿の立場について述べる。

「美人」については、大木春基氏の論考<sup>(3)</sup>と石川三佐男氏の論考<sup>(4)</sup>がある。いずれの論考も「美人」の語義について検討されたものであり、「美」の冀求に拠る「余」の激情の淵源を求めた論ではない。しかし、石川氏の論考に注目すべき指摘があるので、ここでは石川氏の論考を取り上げ

たい。石川氏はこの論考に於いて「九歌」と複数の鏡銘とを主たる根拠として、「九章」思美人篇について以下の通り定論する。

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。

（該書二五六頁）

さらに石川氏は、この「靈魂」と「形魄」という構造を「離騷」を含む楚辭他篇にも敷衍する。以下にその指摘を引く。

九歌諸篇の「美人」、九章諸篇の「美人」、離騷篇の「美人」の實體はいずれも死者の「靈魂」という點で同一である。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？）、遠遊篇の主人公（屈原？）の實體は、いずれも「形魄」（陰氣）という點で同一である。思美人篇の主題は主人公（屈原？）がすでに天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。なおこの主題は九歌の山鬼篇の主題にも通じる。九章九篇は主人公（屈原？）がすでに天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。九章九篇は死者の「靈魂」（美人）を神々の靈威をかりて天界に送り、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『楚辭』作品間の對應や脈絡は、以上によつてはつきり見えてくるように思われる。

（該書二五七頁・二五八頁）

石川氏は以上の通り、「九歌」・「九章」・「離騷」の「美人」を「形魄」の翹望対象である「靈魂」と定める。また、「九章」については、その主題を示す一方、「離騷」については、その主題は示されない。果たして「離騷」に於いて、石川氏の指摘する「形魄」の「靈魂」翹望という主題が成立し得るか、筆者には大いに疑義がのこる。歴史的背景や社会的背景に拠る説明のみでは、人々が対象から読み取った内容の説明としては十全ではないだろう。「離騷」の「世界観」は、「余」の志向に拠る激情表現から読み取れると筆者は想定する。贅言を綴れば、この「世界観」を読み取ることこそが、人々にとつて「離騷」を「読む」ことだったのではないだろうか。つまり「離騷」に表現される「余」の激情と、その激情の淵源たる志向とに、読み手が感動する要

素があつたのではないだろうか。

即ち、本稿で着眼すべきは、歴史的背景や社会的背景に拠る「靈魂」や「形魄」といった対象と主体との内容ではない。着眼すべきは、「離騷」から読み取り得る「余」の激情の淵源である。したがって、主体たる「余」が「形魄」なる「主人公」に相当するという立場は、本稿では採らない。但し、「靈魂」や「形魄」の議論を擱けば、石川氏が「翹望」と述べるように、「美」が「余」の冀求対象であるとの認識については筆者は同意する。

小南一郎博士は「楚辭の時間意識——九歌から離騷へ」に於いて、「美」について以下の通り言及される。

美の語は、必ずしも現在のような視覚的要素のみを取り上げ、その優秀さを言うものではなかった。「孟子」尽心下篇に、善と信と美とをそれぞれに定義した中で、「豊かな内容を備えたものを美という（充実之謂美）」<sup>6</sup>と云っており、徳性と才能とを豊かに備えた人物が、美人と呼ばれたのである。王逸が離騷篇の序で「靈修と美人とで主君になぞらえた（靈修美人、媲以於君）」と云っているように、離騷篇の表現の水準では、美人とは、政治を執り、人々を指揮する者を指している言葉であつた。

（該書一三三頁）

筆者もまた小南博士が指摘されるように、「離騷」に於ける「美」は、視覚的要素のみに拠らないと考える。但し、本稿では「美人」の検討ではなく、「美」の要素について検討する。詳しくは後述するが、「離騷」に於ける「美」は「禮」や「俗」といった対置される語との關係を検討することに拠り、捉え得るのではないかと筆者は考える。

また、田島花野氏「楚辭」招魂・「大招」の美女描写<sup>7</sup>は、美女描写を観点に、「招魂」・「大招」・「七發」の各篇を比較検討し、内容の近似性に拠つて各篇成立の前後を指摘したものである。田島氏は主に王逸『楚辭章句』に拠り「弱顏」や「姱容」といった「美女描写」を検討されている。「美」の概念的検討に於いては、田島氏が言及する範圍の語についても検討しなければならない。しかしながら、本稿ではひとまず「離騷」本文中の「美」の検討を目的とするため、各注釈に拠つて「美」の範疇に含まれると解釈し得る語については別稿に於いて論じたい。

次に蕭兵氏の『楚辭與美學』<sup>8</sup>から、「離騷」の「内美」について述べた部分を取り上げる。蕭氏は該書に於いて、「離騷」の「紛吾既有此内美兮 又重之以脩能」<sup>9</sup>に対して以下のように述べる。

「修能」は、ある人はよく修飾する「能修」であると言ひ、ある人は「修態」を省略して写した表記であると言ふ。これらは等しく「形式」や「外在美」に偏つて疑いを持たない。ある人は「内美」を「人格美」や「高尚的道德品質と情操」であると指摘し、美学史界の多くの者もまたこのように解釈する。これは大体同様で差はない。但し、屈原の所謂「内美」が内包するものは「心靈美」・「内心美」あるいは「人格美」といつたずつと豊富で複雑であるもの（実際はこれらはすべて道徳学の範疇で美学の概念ではなく、「美」ではなく「善」であると説明するもの）とみなすべきである。この「内美」は少なくとも屈原の中にある生來備えた人柄あるいは性質であり、倫理学・美学の解釈に従うだけでは必ず不明確な解釈となる。

（該書九〇頁）

蕭氏は以上のように述べ、「形式」や「外在美」と換言し得る「修能」に対して、「内美」とは「屈原」が備える「善」と説明すべきものであるとする。筆者も蕭氏と同様に「離騷」に於ける「美」は視覚的要素のみの単一的概念ではないと想定する。詳しくは後述するが、本稿では「離騷」に於ける「美」はいくつかの要素に分け得るといふ立場を採る。

但し、蕭氏は先に引用した箇所が続けて、「内美」の検討により「離騷」の歌主は太陽神の後裔である（該書九〇頁）と述べるが、この指摘に対しては、現段階の筆者の認識では承服しかねる。「離騷」に於いては「余」の志は遂げられない。志の未遂は神、或いは神の後裔にとつてはあり得ないであらう。したがつて、本稿では「離騷」の歌主を太陽神の後裔とする立場は採らない。さらに付言するならば、志の未遂に対する詠嘆は「離騷」の主題の一つとなると筆者は考える。

「内美」については、この他に顏翔林氏『楚辞美論』<sup>9)</sup>に於いて以下のように指摘される。

屈原は自己の「内美」とこれらの事物（筆者注・秋蘭や辟芷、騏驥などと既述される）の「外美」には共同性があり、同じく性質の規定性と客観的法則の序列を有していると考ええる。これらすべてには、生命の靈性と普遍的で有効なもの・時間の推移を超越した審美価値が含まれる。これら多くの生命の形式と自身の生命の存在が、実践の対象の世界の意義を構成し、これらは詩人における実践する意志の努力の方向を決定する。

（該書一〇四頁）

顔氏は「外美」との対比により「内美」を解釈する。本稿でも後述するが、「内美」を検討する上では、「外美」との比較検討が不可避であると筆者は考える。顔氏はこの二者を「自己的『内美』・『这些物象的『外美』』と述べる。しかし、筆者は「内美」は自意の及ばない生来の本質であると思定する。また「外美」は自意に拠り後天的に身に着けるものと思定する。詳しくは次項で述べるが、以上のように顔氏と筆者とは「内美」の解釈を異にする。また以上二つの論考に先行するものとして、李澤厚氏『美的歷程』<sup>10)</sup>などの成果が挙げられる点について付言しておかねばならない。

繰り返し述べるが、本稿では「美」の内容について、対置される語に注意を払って検討を加えたい。「美」は「余」の冀求の対象であり、且つ「美」は視覚的要素のみの単一的概念ではないであろうとの見通しを述べた。

ここまで先行研究を概観し本稿の立場を示した。以下に「離騷」に於ける「美」について、節を分けて検討を加える。

### 三、「離騷」に於ける「美」

「離騷」に於いては、「美」一字での用例、例えば「厥美」(厥の美)や「蔽美」(美を蔽ふ)、「兩美」(兩つの美)と、

「内美」・「美人」・「美政」などの熟語と捉え得る用例とがある。いずれの用例も、本稿の目的に沿って、まず「美」自体に検討を加えなければならない。先述したように、ここからは、「美」と対置される語に注意を払い検討を進める。まずは「離騷」冒頭に見られる「内美」の語に着眼する。

#### (一)「内美」と「脩能」と

帝高陽之苗裔兮

帝高陽の苗裔

朕皇考曰伯庸

朕が皇考を伯庸と曰ふ

攝提貞于孟陬兮

攝提孟陬に貞し

惟庚寅吾以降

惟れ庚寅吾れ以て降れり

皇覽揆余初度兮

皇覽て余れを初度に揆り

肇錫余以嘉名

肇めて余れに錫ふに嘉名を以てし

名余曰正則兮

余れに名づけて正則と曰ひ

字余曰靈均

余れに字して靈均と曰ふ

紛吾既有此内美兮

紛として吾れ既に此の内美有り

又重之以脩能

又之れに重ぬるに脩能を以てす

扈江離與辟芷兮

江離と辟芷とを扈り

紉秋蘭以爲佩

秋蘭を紉いで以て佩と爲す

冒頭の「内美」は以下の三つの要素によって構成される。即ち、①父祖との関係(血統)・②生まれた日時(時間)・

③名と字と、以上の三つである。まず①については、「帝高陽之苗裔兮 朕皇考曰伯庸」とある。②については、「攝提貞于孟陬兮 惟庚寅吾以降」とある。そして③については、「皇覽揆余初度兮 肇錫余以嘉名 名余曰正則兮 字余曰靈均」とある。いずれも「余」が生まれた際に決定し、或いは付与される。これらはすべて「余」の自意の及ばない生来の性質である。「内美」とはこれらを指す。つまり「内」とは内面や人格といった意味ではなく、生来・生得という意味である。また、ここでの「美」とは不可変なるものを指すのであろう。即ち、先に挙げた①・②・③は、いずれも自意に拠って身に着けられない。さらに、自意に拠って変えられない。したがって、「内美」とは生来・生得であり且つ、自意に拠る変更は不可能である。

一方「又重之以脩能」とあるように、「脩能」は「之（内美）」に重ねるものである。「脩能」は重ねようという自意に拠るのであるから「内」ではない。また仮に自意が及び得るならば、「可変」であるから、「内美」には相当しない。「脩能」とは、自意に拠って身に着け得るものであろう。そして、この「脩能」は「扈江離與辟芷兮 紉秋蘭以爲佩」という具体的行為として表現される。香草の佩用は、自身を裝飾する行為であり、自己修養と捉えられよう。この修

養は生来の不可変な「内美」とは異なり、自意に拠り実施される点に着目したい。生来・生得である「内美」と自意に拠る「脩能」とが対照的に表現される。以上については、汪瑗も『楚辭集解』・『楚辭蒙引』に於いて、筆者と同様に解釈する。

内美、承上二章祖・父・日・月・名・字而總結之。  
内美とは、上の二章の祖・父・日・月・名・字を承けて之れを總結す。

『楚辭集解』

内美、總言上二章祖父世家之美、日月生時之美、所取名字之美、故曰紛、言其盛也。王逸曰、言己之生、内含天地之美氣。朱子曰、生得日月之良、是天賦我美質于内也。二說獨指日月所生之美而言、非是。内美是得之祖父與天者、脩能是勉之于己者。下文扈離芷・佩秋蘭、即是比喻自家脩能。

内美とは、總て上の二章の祖父世家の美、日月生時の美、取る所の名・字の美を言ひ、故に紛と曰ふは、其の盛んなるを言ふなり。王逸曰はく「言ふこころは、己れの生、内には天地の美氣を含む。」と。朱子曰はく「日月の良きに生まれ得たり。是れ天、我れの美質

を内に賦するなり。」と。二説は獨り日月の生まるる所の美を指して言ふのみ。是に非ず。内美とは是れ之れを祖父と天とより得る者にして、脩能とは是れ之れを己れに勉ずる者なり。下文の薜芷を扈る・秋蘭を佩ぶは、即ち是れ自家の脩能に比べ喩ふ。

『楚辭蒙引』

王逸や朱熹に於ける「内美」とは「内側」「内部」の「美」という意である。しかし汪瑗は「内美是得之祖父與天者、脩能是勉之于己者。」というように、「内美」を祖や父や天より得た生來のものであると指摘する。さらに「脩能」を己れに勉ずるものと指摘する。つまり、「脩能」とは自意に拠つて身に着けるものであると換言できよう。そして、汪瑗は下文の香草佩用を「自家脩能」の比喩表現として捉える。

また「内美」と「脩能」との対比が明確な解釈として、王夫之の『楚辭通釋』と蔣驥の『山帶閣注楚辭』とを挙げる。

内美、得天之美命、爲親所嘉予。…脩能、志正道、學正學而成材也。

内美とは、天の美名を得て、親の子れを嘉す所と爲す。…脩能とは、正道に志し、正學を學びて材を成すなり。

『楚辭通釋』

内美天工、脩能人力。扈江離以下、皆喩脩能之實也。内美とは天工にして、脩能とは人力なり。江離を扈る以下、皆脩能の實に喩ふるなり。

『山帶閣注楚辭』

ここでも「内美」は自意の及ばない「天之美命」や「天工」であり、「脩能」は自意に拠る「學」の結果として身に着けるもの、つまり「人力」であると指摘される。この「人力」という指摘は、先掲の汪瑗『楚辭蒙引』に於ける「脩能是勉之于己者」と非常に接近した理解に拠るだろう。また、下文の香草佩用についても、蔣驥は「脩能之實」即ち、脩能の実態を喩えた行為であるとする。「脩能」が「學」に拠るものであるとの王夫之の指摘に近いものとして、胡文英『屈騷指掌』には次のように「内美」と「脩能」とが解釈される。

内美、本質也。脩能、學力也。

内美とは、本質なり。脩能とは、學力なり。

『屈騷指掌』

「内美」を「本質」であるとする。「内美」を「質」とする解釈は朱熹や汪瑗と同様である。また「脩能」は「學力」とあるように、ここでも明らかに、自意に拠つて身に着けるものであるとされる。この「脩能」について姜亮夫は『楚



辭通故』に於いて次のように指摘する。

脩能者、後天修養之能力。

脩能とは、後天修養の能力なり。

『楚辭通故』

この「後天」という語は、「内美」が「先天」つまり生来のものであるという前提に立つ解釈に拠ると考えられよう。また「修養」の語からも、生来備わった「能力」ではなく、自意に拠って身に着けた「能力」であると考えられる。本邦に於いては、赤塚忠氏が「離騷」の様式についての論考で、「脩能」について以下のように述べる。

「脩能」の「脩」は、「修」の仮字であつて、「靈修」「修名」などの「修」と同じく、善美の意である。脩能とは、後天的に優れた才能をいうのである。

(該書二二頁)

赤塚氏も姜亮夫同様、「脩能」を「後天的」な「才能」であるとす。またここでは、「善美」という指摘に注目しておきたい。

ここまで、複数の資料を挙げて示したように、「内美」とは内側の美を意味するのではない。先に述べたように、「内美」とは、①父祖との関係(血統)・②生まれた日時(時間)・③名と字との三つの要素から構成される、「余」の自

意の及ばない生来の性質である。それは対置される「脩能」が、自意に拠って身に着けるものであることから明らかである。勿論「内美」は生来の性質であるから、「余」の冀求対象とは成り得ない。

また「脩能」とは「内美」に対して「外美」と言えるのではないだろうか。ここまでの資料からも明らかのように、この「外美」とは、外側の「美」ではなく、自意に拠って身に着けた後天的な「美」である。「脩」は「離騷」の中では屢々表現され、「患」・「傷」・「怨」といった語との関連が見られる。

「離騷」に於いては、生来の性質としての「内美」のみでは「余」は満足しない。「余」は「内美」に重ねて、後天的な「脩能」を自意に拠って求める。この「脩能」は香草佩用という具体的行為として表現される。そしてこの香草佩用の表現は「離騷」を一貫する。「内美」を付与されながらも「脩能」を求める「余」の態度は、「離騷」の主題の一つとなるであろう。「内美」を付与されるのみでは「余」の激情へとは繋がらないであろうし、「内美」を備えずして「脩能」を求めてもまた「余」の激情へとは繋がらないであろう。この二者と「余」の激情との関連については、本稿では言及する準備が不足である。以上に言及する

には、「美」に加えて「脩」への考察をも経なければならぬ。これについては、別稿にて検討を試みたい。以上、「内美」についての検討を終え、次節では「厥美」の用例に検討を加える。

## (ii) 「厥美」

「離騷」に於ける「美」の用例には、「厥美」（厥の美）の例が三例ある。いずれも「厥」字は指示語である。ここでは、「厥」字が何を指示するのか、その内容から「美」を考察する。その際「無禮」や「俗」などの語が「美」と対置されるため、注意を払い行論する。

夕歸次於窮石兮

夕べに歸りて窮石に次り

朝濯髮乎洧盤

朝に髪を洧盤に濯ふ

保厥美以驕傲兮

厥の美を保みて以て驕傲し

日康娛以淫遊

日に康娛して淫遊す

雖信美而無禮兮

信に美なりと雖も禮無し

來違棄而改求

來れ違棄して改め求めん

「厥美」は前出の「宓妃」、あるいは彼女の「濯髮」する様を指すのであろう。ここで注目に値するのは、「美」でありながら同時に「驕傲」であるとの状態が成立する点であろう。つまり、ここでの「美」とは視覚的要素のみを指す

のであって、それは「驕傲」や「淫遊」といった行為と同時に発生し得る。ここでは「驕傲」や「淫遊」の原因としての「美」が認識される。「保厥美以驕傲兮」とあるように、「美」を頼りに「驕傲・淫遊」するのだから、「驕傲・淫遊」の原因は「美」である。したがって、この「美」には「善」などの評価は含まれない。即ち、ここでの「美」とは視覚的要素のみに対する評価である。この例から、「美而無禮」という状態が成立することが確認できる。更に「雖信美而無禮」と逆接で表現される点に注目したい。即ち、本来の「美」とは「禮」と共に成立し得るにも関わらず、ここでの「美」は、本来の「美」とは異なり「禮」と共に成立しなかった、という解釈が可能ではないだろうか。いずれにせよ、当該部分には、「美」が「驕傲・淫遊」の原因となるという、外見と内実との乖離が表現される。この外見と内実との乖離への認識が、「離騷」の主題の一つであることは言を俟たないであろう。「余」は「美」を冀求するが故に、「美」と内実との乖離に詠嘆するのである。

ここでの「美」の内容について、王逸は次のように述べる。  
言宓妃用志高遠、保守美德、驕傲侮慢、日自娛樂以遊戲自恣、無有事君之意也。…言宓妃雖信有美德、驕傲

無禮、不可與共事君。

言ふところは、宓妃 志を用ふること高遠にして、美德を保守すれども、驕傲侮慢して、日に自ら娛樂して以て遊戯自恣し、君に事ふるの意有る無きなり。：言ふところは、宓妃 信に美德有りとも雖も、驕傲して禮無く、與に共に君に事ふるべからず。

『楚辭章句』

王逸は「美」を「美德」とし、ここでの「美」とは視覚的要素だけではないと解す。また宓妃の「驕傲」の動機を、「無事君之意」に求める。「離騷」の当該部には、仙女・神女は本来的に人の意に反する、という古代的な発想を見出すことができよう。このような古代的な発想に拠る行為と「禮」との関係については、慎重に検討しなければならぬ。ここでは、ひとまず「美而無禮」が成立し得ると確認するに留める。以下に示す朱熹『楚辭集注』では、「美」については「美德」とはしない。

言慮妃驕傲淫遊、雖美而不循禮法、故棄去而改求也。

言ふところは、慮妃 驕傲淫遊して、美なりとも雖も禮

法に循はず、故に棄て去りて改め求むるなり。

『楚辭集注』

「信美」を「美」とし、「無禮」を「不循禮法」とする。こ

ここでは「美」が視覚的要素のみを指すか否かは確定し得ない。金開誠氏『楚辭選注』や湯炳正氏等『楚辭今注』<sup>13)</sup>では、「美」を「美麗」と解釈する。

她雖然確實美麗然而不講禮法、

彼女は確かに美しいが礼法を重んじない、

『楚辭選注』

信美、確實美麗。

信美とは、確かに美しいこと。

『楚辭今注』

ここでの「美」が「美德」を指すか、視覚的要素のみを指すか判断する根拠に乏しい。しかしながら、ここまで確認したように、「美而無禮」である状態が発生し得ることは注目に値しよう。「美」と「無禮」の対置から、「美」とは十全で理想的な状態を示すのではないと指摘し得る。即ちここでの「美」とは、前節で考察した天・祖・父から賦される「内美」とは異質な「美」であると想定される。次に「厥美」の他の例を確認する。

余以蘭爲可恃兮 余れ蘭を以て恃むべしと爲せり

羌無實而容長 羌 實無くして容のみ長し

委厥美以從俗兮 厥の美を委てて以て俗に従ひ

苟得列乎衆芳 苟くも衆芳に列するを得たり

ここでは、前出の「蘭」を指し「厥美」と言うのだろう。但し、この「蘭」については解釈が分かれる。王逸『楚辭章句』・洪興祖『楚辭補注』では「蘭」を懷王の弟である子蘭とし、後出の「椒」を楚国の大夫子椒とする。一方、朱熹『楚辭集注』以降は「蘭」も「椒」も植物とする解釈が殆どである。この「蘭」解釈の検討についてはひとまず擱き、「美」に限って考察を進める。この「美」は先の例とは異なる認識がなされる。つまり、「從俗」と「美」とは並存しない。「委厥美」となることよって初めて「從俗」へと導かれる。先に見た「美」と「無禮」とは、次のように異なる。

美而无禮 發生する

美而從俗 發生しない

以上のような違いが生じる。ここでは「從俗」の内容に注目して検討したい。「從俗」とは「衆」と並ぶことである。それは「苟得列乎衆芳」に明らかである。つまり、「美」は「非俗」であるから、「美」はまた「非衆」であると換言できよう。「從俗」が「衆」に並ぶことであるとの認識は、

王逸『楚辭章句』・洪興祖『楚辭補注』・錢杲之『離騷集傳』などにも明らかである。

言子蘭棄其美質正直之性、隨從諂佞、苟欲列於衆賢之位、無進賢之心也。

言ふところは、子蘭 其の美質正直の性を棄て、諂佞に隨從し、苟くも衆賢の位に列せんと欲して、賢に進むの心無きなり。

『楚辭章句』

子蘭有蘭之名、無蘭之實、雖與衆芳同列、而無芬芳也。子蘭に蘭の名有るも、蘭の實無し。衆芳と列を同じくすと雖も、而れども芬芳無きなり。

『楚辭補注』

委棄其美、以從流俗、苟且得列乎衆賢之中、蓋似賢而非。其の美を委棄し、以て流俗に従ひ、苟くも且に衆賢の中に列するを得んとす。蓋し賢に似るも非なり。

『離騷集傳』

即ち、対象に内包される要素のみを根拠に「美」が認識されるのでない。「離騷」に於いては、対象が「衆」と異質であることに拠って「美」が認識されるとも想定し得る。

特に「衆」や「俗」が「美」の対概念として強調されるだろう。

「羌無實而容長」からは「實」と「容」との対置が確認される。「容長」とは視覚的要素の優れた様を言う。朱熹の注には次のようにある。

容長、謂徒有外好耳。

容長とは、徒だ外好のみ有るを謂ふのみ。

『楚辭集注』

視覚的要素である「容長」と、内実が「無」である「無實」とが並存する。ここには先に検討した「雖信美而無禮兮」と同様に、外見と内実との乖離が表現される。「羌」との表現からも、乖離の認識に拠って発生する詠嘆が読み取れよう。「宓妃」の場合も「蘭」の場合も外見はよい、「美」「容長」けれども、内実が伴わない。外見と内実との乖離に拠って発生する感情は、「離騷」の「世界観」に強く関与するであろう。

もう一つ、以下に「厥美」の用例を挙げる。

惟茲佩之可貴兮

惟れ茲の佩の貴ぶべき

委厥美而歷茲

厥の美を委てて茲に歷るも

芳菲菲而難虧兮

芳菲菲として虧け難く

芬至今猶未沫

芬は今に至るも猶ほ未だ沫まず

ここでは、「可貴」と評価する「佩」を指して「厥美」と言うのだろう。「美」を捨ててもなお「芳菲菲」という状態が続き、その芳香はなかなか銷散しないという。「離騷」に於ける芳香についても稿を改めて検討する必要がある。ここで注目すべきは、「委厥美」の後、直ちに劣化が完了するのではなく、「美」を委てもなお、「芳」や「芬」が残ることである。朱熹は『楚辭集注』に於いて、「美」を「俗」と関連付けて次のように述べる。

言瓊佩有可貴之質、而能不挾其美以取世資、委而棄之、以至於此。然其芬芳實不可得而減損昏暗。此原之自況也。然上章譏蘭既有委厥美之文矣。此美瓊佩、又以爲言者、蓋彼真棄其美之實以從俗、此則棄其美之利以徇道、其事固不同也。

言ふところは、瓊佩に貴ぶべきの質有るも、而れども能く其の美を挾せず。以て世資を取りて、委てられて之れを棄て、以て此に至る。然れども其の芬芳、實に得て減損昏暗すべからず。此れ原の自況なり。然れども上章は蘭既に厥の美の文を委つること有るを譏る。此れ瓊佩を美せり。又以爲へらく言は、蓋し彼の真に其の美の實を棄てて、以て俗に従ふ。此れ則ち其の美の利を棄てて、以て道に徇ふ。其の事固に同じからざ

るなり。

『楚辭集注』

ここで朱熹が「美之實」と「美之利」とに区別して認識する点に注目したい。右にもあるように、「美之實」と対置されるのは「從俗」である。これは先の「委厥美以從俗兮」に於ける構造と同様である。朱熹は「美」を「利」と「實」とに区別することで、「美」が委てられた後の芳香を解釈した。朱熹以前にこのように説明する注釈は、管見の限り見当たらない。「美」の分析を目的とする本稿では、この朱熹の解釈を採り、「美」は複数の要素に分けられるものであると想定する。

ここまで「厥美」の検討を進めてきたが、ここで改めてその内容を確認しておく。まずは、「美」とは必ずしも十全で理想的な状態を示すのではない。「美」が「無禮」の原因となる例を確認し、「美而無禮」が成立するとした。次に「美」は「從俗」とは異質な状態であると確認した。「從俗」は「衆」と並ぶことであるから、「衆」と異質、即ち「非衆」であること自体が「美」の条件の一つとなるだろう。また、「美」が委てられた後の芳香に対する朱熹の注釈から、「美」を「利」と「實」とに区別し得る例を確認した。

#### 四、結びにかえて

以上「離騷」に於ける「内美」と「厥美」について検討した。ここまで指摘した内容を確認し、仮の結びとしたい。第一に「内美」の構成要素を指摘した。「内美」は、①父祖との関係（血統）・②生まれた日時（時間）・③名と字という三つの要素から構成される。これらは全て「余」の自意の及ばない、生来の性質である。

第二に「内美」と「脩能」との比較から、それぞれの内容を指摘した。生来の本質である「内美」に対して、「脩能」とは自意に拠り後天的に身に着けるものであった。そして、「内美」を付与されながらも「脩能」を求める「余」の態度は、「離騷」の主題の一つとなるであろうと指摘した。「内美」を付与されるのみでは「余」の激情へとは繋がらないであろうし、「内美」を備えずして「脩能」を求めてもまた「余」の激情へとは繋がらないであろう。またこの指摘に伴い、「脩」の検討の必要性について少しく言及した。

第三に「厥美」について、対置される「禮」や「俗」との関係を示した。「離騷」に於ける「美」は、「無禮」であっても成立するが、「從俗」である場合は成立しない。「美」には「非衆」であることが求められるからである。

「離騷」に於ける「美」については、「求美」の内容、或いは「蔽美」と「世溷濁」との併置など、検討すべき内容を多く残す。本稿は、対象の一部に対して考察を加えたにすぎない。誠に遺憾ながら紙幅の都合もあり、本稿では扱えないため別稿で論じたい。

本稿で幾度か述べたように、外見と内実との乖離の認識に拠る「余」の激情は、「離騷」に見られる「世界観」に基づき、「離騷」の主題の一つとなるであろうと筆者は想定する。

最後の一文は仮説の域を出ない。この仮説の実証を今後の課題とし、一応の筆を擱く。

## 注

○本稿掲出の「離騷」本文には、『屈原集校注』上册（金開誠他著・中華書局中國古典文學基本叢書・一九九六年八月第一版）一頁、一八四頁を使用し、適宜諸本を参看した。

(1) 拙稿「楚辭「離騷」に於ける変易」〔『國學院雜誌』第二二一卷 十号、二〇二〇年十月〕参照。

(2) 本稿ではひとまず、「離騷」を「余」の激情の発露に拠る言辭とする。そして、以上の定義を成立させる作品中の諸認識の根源を、「離騷」に見られる「世界観」としておきたい。

(3) 大木春基氏には次のような指摘がある。

「楚辭では美人のほかに、全編を通じて、美子・美目・美容・美好・美政・内美・両美・脩美・純美等の、およそ美に関係した一連の語彙が豊かに用いられているが、とりもなおさずそれが楚辭文学に見られる一特質であることは、改めていうまでもなからう」〔美人語義考（其の一）―楚辭（離騷）「恐美人之遲暮」を中心にして―〕、『大妻國文』五号、大妻女子大学国文学会、一九七四年〕

(4) 注(3)の論考に加え、「美人語義考」(其の二)―楚辭を中心にして―〔『大妻國文』六号、大妻女子大学国文学会、一九七五年〕の論考がある。

(5) 石川三佐男氏「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」の實體解明を糸口として〔『日本中國學會報』第四十四輯、一九九二年〕後に著書『楚辭新研究』汲古書院、二〇〇二年〕に所収。筆者は著書を参看した。

(6) 小南一郎博士「楚辭の時間意識―九歌から離騷へ」〔『東方學報』(京都)第五十八冊、京都大學人文科學研究所、一九八六年〕後に著書『楚辭とその注釈者たち』(朋友書店、二〇〇三年)に所収。筆者は著書を参看した。

(7) 田島花野氏「楚辭」「招魂」・「大招」の美女描写〔『東北大学中国語学文学論集』第十八号、二〇一三年〕

- (8) 蕭兵氏『楚辭與美學』（文津出版社、二〇〇〇年）  
(9) 顏翔林氏『楚辭美論』（学林出版社、二〇〇一年）  
(10) 李澤厚氏『美的歷程』（文物出版社、一九八一年）に「四 楚漢 浪漫主義」の項目がある。  
(11) 本稿では、各注釈の通覧に『楚辭学文庫第一卷 楚辭集校集釋』（崔富章氏等編、湖北教育出版社、二〇〇三年）を使用し、適宜 諸本を参看した。以下、注記の無いものは同様である。  
(12) 赤塚忠氏「離騷」の様式について」（二松学舎大学東洋学研究所集刊「第八輯、一九七八年」後に著作集『赤塚忠著作集 第六卷 楚辭研究』（研文社、一九八六年）に所収。筆者は著作集を参看した。

(13) 湯炳正氏等注『中國古典文學叢書 楚辭今注』（上海古籍出版社、二〇一二年）三二頁

〔キーワード〕 楚辭、離騷、美、俗、衆