

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察

増 子 和 男

前 言

唐代伝奇「杜子春伝」は、芥川龍之介の「杜子春」の題材となつたこともあつてか、伝奇の中では我が国でも比較的良く知られた作品の一つである。

この作品に対する先人の論考の数もまた、その知名度の高さと比例していると言つて良い。そのうち、作品の背景となつた一或いは影響を与えた一思想や宗教について専ら考察した幾つかの論考が存する。就中、唐代に西域から国都長安に多数やつて来た「胡人」^{〔1〕} || ベルシア人たちの奉じた祇教（ゾロアスター教）の影響を論じた一文に、示唆を受ける一方で、この論考とは異なる考えを持つた。

原田淑人「唐代小説杜子春伝とゾロアスター教」では、次の論点から、「杜子春伝」の背景にゾロアスター教の要素のあることを指摘している。

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察

① 杜子春が老人を長安西市の波斯邸に訪ねたこと。唐・韋述「西京新記」によれば、その付近に胡祇祠すなわちゾロアスター寺院がある。波斯邸とは或はこの寺院を指し、老人はその職員であつたかも知れない。

② 杜子春が華山雲台峰に登つたとき、巨大な薬炉に紫の焰が燃え上がつていたこと。これは拝火教徒の祭火壇に外ならない。

③ 子春が雲台峰の正堂にあつて東に向つて坐したのも、天日神を拝するためであつたろう。

④ 唐・段成式「酉陽雜俎」（前集卷十）銅馬の条にソグディアナ地方の話載せるが、「杜子春伝」と似た内容を持つ。

⑤ 「北魏書」の記述からゾロアスター教は、5世紀頃に西域から中国に波及していたことが知られる。爾来北周、北斉を経て隋に及んだ。杜子春を北周隋間の人としているのも作者の何らかの意図ではないか。

⑥ 杜子春が種々試練を受ける物語のうち、大將軍等がありとあらゆる威喝恐迫を加えたのは、ゾロアスター教の邪悪神アーリーマンの行動にほかならない。

右の説は、「杜子春伝」の背景を考える上で、極めて重要な示唆を含んでいると言える。これは先行の鄭振鐸「挿図本中国文学史」⁽³⁾において、「杜子春伝」の類話として、印度説話や、『大唐西域記』所載の「烈士池」⁽⁴⁾等が挙げられている事と併せて参考にするべきものと思われる。

唐代の長安は、西のサラセン帝国の国都バグダードと並び称せられる国際都市であった。市中はまさに人種の坩堝であり、中でも「胡人」と称せられた西北方系の異民族が、彼ら独自の文化を携えてこの地を訪れ、唐人たちは、それを胡風・胡俗と称して熱中した。

こうした胡風・胡俗の隆盛ぶりは、当時の多くの詩人たちにも歌われたが、その行き過ぎを憂えて、

一 従胡曲相參錯、不弁興衰与哀樂

願求牙曠正華音、不令夷華相交侵（白居易「法曲」⁽⁵⁾）

と苦言を呈する者が現われるほどであった。

胡風・胡俗をもたらした異民族の中で、最も多くを占め、「胡」という語を独占したかの感があるのが、ペルシア系の人々であった。その彼らの尊崇した宗教こそが、拝火教、祆教と訳されたゾロアスター教である。

唐人たちに多大な影響を与えた「胡」の文化、そしてそのバックボーンとして存在するゾロアスター教。そうした存在であるゾロアスター教が唐代文化に与えた影響の一端を、原田氏は「杜子春伝」から見出すべく試みられたのであった。この点からすれば、その論

考は我々の頭を解くものであり、大いに参考とすべき点もあると思われる。

しかしながら、「杜子春伝」の思想・宗教的背景を、全てゾロアスター教のみで律し得るか否か、という点については疑問を覚えずを得ない。

特に論考中の次の一節は、少なからぬ問題を含んでいる。

伝中には往々道教的口吻の散見するのに気附くのであって、（中略）この老人がいかにも道士的存在であるかの如くに響くのである。しかしこれは唐代既成の道仏二教が優位を占め、新来宗教は道仏二教の用語を借りなければ夫々の経旨を民衆に理解されることができないからであって、景教（キリスト教）流行中国碑を読んでも、その間の消息を知ることができよう。まして小説類などにこの種文字的混同の起るのは寧ろ当然事といわざるを得ないのである。

これは、「杜子春伝」の叙述の中に道教的色彩を認めた上での発言ではあるが、果して作品の本来が、氏の指摘のようにゾロアスター教の「経旨を理解させる」ためのものだったのか。更に、そうした道教的用語が見出されることが、「文字的混同」と言い得るものがあるか。検討することとした。

二

「杜子春伝」の中で、最も道教的色彩が濃厚なのは、子春が老人

に三度目の借金をして、世間への恩讐を全て果した後、かねての約束に従って、中元（旧暦七月十五日）に老子廟の双檜の下で老人と落ち合う場面からであらう。

既に事畢はり、期に及んで往く。老人は方に二檜の陰に嘯く。遂に与に華山雲台峰に登り、入ること四十余里にして、一処の室屋嚴潔にして、常人の居に非ざるを見る。彩雲遙かに覆ひ、驚鶴飛翔す。其の上に正堂ありて、中に薬炉あり。高さ九尺余、紫焰光発し、窗户に灼煥す。玉女九人、炉を囲りて立ち、青竜白虎、前後に分扱す。その時、日將に暮れんとす。老人なる者はまた俗衣せず、乃ち黄冠縫幟の士なり。

右の文中から、「道教的口吻」と思われるものを抽出し、検討を加えたい。

(1) 老君（廟）

老君、すなわち老子は、言うまでもなく、道教を奉ずる人々が祖と仰ぐ人物であり、その老子を祀る廟で、二人は中元—これも元来は道家の用語である—の日に再会を約したのであった。

作者が念頭に置いた老子廟が、どこであったかは定かではない。しかし、いずれの廟を念頭に置こうとも、作者がここを待ち合せの場所としたのは、単なる偶然ではなく、それなりの意味があつての事と考えるべきであらう。

(2) 嘯

これは、方法が今日迄伝承されず、後には詩歌の朗吟や創作にま

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察

で汎用されてしまった為に、その本来の意味が忘却されがちな技である。けれども、時代を遡って調べると、道教的色彩の濃厚な行爲であつたことは、既に先学の詳細に論ずる所である。

そのうち、沢田瑞穂「嘯の源流考」の次の一節は、「杜子春伝」の「嘯」に関する記述の背景を考える上で重要な示唆を我々に与える。

嘯の声気は合図のためというよりも、むしろその音波曲線に乗せて異類を招き寄せるものだったようである。そうだとすると、唐・顔師古「匡謬正俗」卷二に「嘯とは、召命するところあるがごときを謂ふ」と規定したのは、嘯の本来の機能を的確にとらえたものといえよう（傍点は著者による）。

「嘯の源流考」によれば、「嘯」により呼び寄せられる「異類」とは、靈魂・役鬼・精靈・鳥獸・風雲・雷雨などを言うとする。これはまさしく「杜子春伝」において、子春が受ける試練に登場する種々のものと符合するものが少なくない。華山雲台峰の一軒の家、そこには彩雲がたなびき、鶴が飛び交い、玉女（仙女）、青竜・白虎が居た。そしていよいよ試練に際しては、老人の言葉通り「尊神・悪鬼・夜叉・猛獸」が登場して子春をさいなむ。さらには大雨・雷電が子春に襲いかかるのであった。

このように見て行くと、老人が老君廟の二本檜の下で為していた「嘯」は、単に歌を口ずさんでいたとする従来の解釈では不十分であらう。老人が為していた「嘯」は、呪術的行為であり、それは子

春を試みるための舞台の準備を目的としていたと見るべきではないだろうか。それでこそ「嘯」という語が生きて来るのである。

(3) 華山雲台峰

華山は、いわゆる「五岳」の一つ、西岳として、古くから人々の信仰を集めた山である。

とりわけ、神仙を志す人々に「丹(薬)」を精煉するのにふさわしい場所と考えられていたことは、晋・葛洪『抱朴子』に、

又案仙經、可以精思合作仙藥者、有華山・泰山・霍山・恒山・高山……(内篇第四「金丹」)。傍点は引用者。以下同)

と述べられていることから知る事ができる。

そして、この山に入り、幾多の修行を経て、ようやく不老長生の希望がかない、「白日昇天」したと伝えられる人々は、杖拳に暇がない。

その北峰が雲台峰である。この峰の麓には、北周の武帝・宇文邕うんおんの治世(五六〇―五七八)に、道士焦道広によって創建されたと伝えられる道観―雲台観が在り、神仙を慕う多くの人々が訪れた。

唐代の人々が、華山、そして雲台峰に、「神仙」のイメージを抱いていたことは、種々の伝承のみならず、次の各詩からも窺い知ることができらる。

○危峰径山処、彷彿有神仙(祖詠「觀華山」―『全』一三二)

○雲台閣道連窈冥、中有不死丹邱生(李白「西岳雲台歌、送丹邱

子」―『全』一六六)

○仙人古石壇、苔蘚青瑤局(李益「入華山訪隱者、經仙人石壇」

―『全』二八二)

○仙酒不醉人、仙芝皆延年(孟郊「遊華山雲台觀」―『全』三七

五)

○鶴過君須看、上頭必有仙(賈島「送田卓人華山」―『全』五七

二)

さらに、こうした靈山とも言うべき華山に、老人と子春との二人だけが入って行ったことも、『抱朴子』に、

合丹當於名山之中、無人之地、結伴不過三人(同篇同条)。

とあるのと一致している。

(4) 彩雲

彩雲(五色雲)は、李白「早發白帝城」に、「朝辭白帝彩雲間」とあるように、眼前の実景として認識される一方、例えば仏教では、仏陀や菩薩、天人天女の周囲にかかるものと考えられていた。

道教でも、仏教と同じく、彩雲(五色雲、五色氣)は、単なる実景としての雲ではない。それは、神仙と深く結びつけて考えられていた。

○劉政者、沛人也。高才博物、学無不覽……又口五色氣、方広千

里(晋葛洪「神仙伝」卷八)

○王子者、姓章、名震、南郡人也。少好学衆經……又能吐氣五色、……起数丈(同右書同卷)

○家人追之、但見五雲如蓋。天樂駭空、幢節導從。見女昇天而去
〔「広記」卷六一、掬「集仙録」〕

○紫氣化為五色雲、洞玄冉冉而上、久之方滅〔「広記」六三、掬「広異記」〕

○十五日夜、雲彩滴空、忽爾雷電、棺蓋飛在庭中、失尸所在、空衣舄而已〔「広記」七〇、掬「壙城集仙録」〕

特に、右資料のうち、後半の三種に「昇天(登仙)」に際して彩色雲(五色雲)が生じたとしている事は注目すべきであろう。彩色雲(五色雲)は、やはり神仙を語る上での重要な舞台装置と考えるべきものと思われる。

(5)驚鶴

昔人已乘黄鶴去、此地空余黄鶴樓

黄鶴一去不復返、白雲千載空悠悠……

我が国でもなじみ深い、崔顥の「黄鶴樓」に歌われているように、鶴もまた単なる鳥ではなく、神仙と深い関連を持つものと考えられていた。

○王子喬者、周靈王太子也。……果乘白鶴、駐山嶺(漢・劉向「列仙伝」卷上)

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察

○有数十鶴、飛翔其中、翩翩然降於蘇氏之門、皆化為少年〔「広記」十三、掬「洞神伝」〕

○於是桓君服天衣、駕白鶴、昇天而去〔「広記」十五、掬「神仙感遇伝」〕

○張老及妹、各乘一鳳、余從乘鶴者十数人、漸上空中(唐・李復言「統玄怪録」)

○(薛)玄同沐浴、餌紫靈所賜之丹。二仙女亦密降其室。十四日、称疾而卒。有仙鶴三十六隻、翔集庭宇〔「広記」七〇、掬「壙城集仙録」〕

(6)薬炉

原田説によれば、ゾロアスター教の祭壇であるとされているが、「薬」は道教の重要な薬品である「金丹」と見て良いと思われる。葛洪は、その重要性について次のように力説する。

又曰、長生之道、不在祭祀事鬼神也。不在道(導)引与屈伸也。昇仙之要在神丹也〔「抱朴子」内篇第四「金丹」〕

この「金丹」を精煉するのに必要なのが、丹炉―「杜子春伝」に言う薬炉であった。ただ、丹炉(丹竈)の大きさに関しては、道書に、台の高さ三尺六寸、台の上に炉竈を置くという記述があるの(に)比べ、「杜子春伝」の九尺はかなり大きい。その用途についてもかくとして、或いは原田氏の説かれるように、ゾロアスター教の巨大な祭壇のイメージが反映しているのかも知れない。

(7) 玉女
玉ぎよくの如き女性、すなわち美女を指す場合もあるが、

○建日月目為蓋、載玉女於後車（前漢・賈誼「惜誓」——「楚辭」王逸章句卷十一）

○想西王母欣然而上寿兮、屏玉女、宓妃（前漢・揚雄「甘泉賦」——「文選」卷七）

○玉女四五人、飄飄下九駭（李白「遊泰山」六首其三——「全」一六六）

○焚香玉女跪、霧裏仙人來（杜甫「冬到金華山觀、因得故拾遺陳公學堂」——「全」二二〇）

○來時玉女裁春服、剪破湘山幾片雲（熊孺登「贈侯山人」——「全」四七六）

などの用例と同じく、ここでは仙女を指すと思われる。そして、華山（太華山）に玉女が住むと考えられていたことは、次の例からも知ることができる。

○載太華玉女兮、召洛浦之宓妃（後漢・張衡「思立賦」——「文選」卷十五）

○明星玉女者、居華山、服玉漿、白日昇天（「廣記」五九、拋「集仙錄」）

○韓衆騎白鹿、西往華山中、玉女千余人、相隨在雲空（李白「至陵陽山、登天柱右酬韓侍御見招隱黃山」——「全」一七八）

○安得仙人九節杖、柱倒玉女洗頭盆（杜甫「望岳」——「全」二二五）

(8) 青竜白虎

瑞兆の動物とされる（青）竜と（白）虎は、中国の伝統的認識では、天上界（仙界）に在って、或いは地上に降り来って、魔を払うべく身構える存在と考えられていた。

○蛟竜連蹠於東厓兮、白虎敦圍乎崑崙（前漢・揚雄「甘泉賦」——「文選」卷七）

〔唐・李善注〕「春秋漢含孳」曰、天一（天帝）之帝居、左青竜、右白虎。

○尽以竜鎮其山。道場中常有二虎、五麒麟兩青鸞。或前或後、或飛或鳴（「廣記」六六一拋「集仙錄」）

(9) 黄冠縫幘

既に俗衣を脱ぎ去った老人が身に着けた衣冠は、まさに道士のものであったと言える。

まず黄冠は、

○李淳風、岐州雍人。父播、仕隋高唐尉、棄官道士、号黄冠、子以論讓自見（「新唐書」卷二〇四「方技伝」）

○称道士曰、黄冠子・寄跡老子（宋・胡繼宗「書言故事」道教類）

とあるように、やがては、それをかぶった道士そのものの別称にもなった、道士の冠である。

一方、縫帳は、一説には「縫い目の粗い袖なし」とされているが、¹⁸⁾

○絳、段借為縫、(清・朱駿声『説文解字通訓定声』)

という見解に従うならば、「絳帳」すなわち「赤い袖無し of 衣」となる。これは、

○道士常服青、法服朝服皆用赤色、(明・王圻『三才圖會』衣服・卷三)

という記述と一致する。

* * *

以上、「杜子春伝」の一節から、「道教的口吻」と思われる事柄を挙げ、これを検討した。

更にもう一点、原田説への反論を付け加えておきたい。それは、先に引いた原田説の③——子春が雲台峰の正堂で東面して坐したの、ゾロアスター教の崇拜する天日神を拜するためであったという指摘——に対するものである。

一体、古代特に農耕民族において、太陽に神格を認めて、これを崇拜したことは、世界各地において行われていたことであろう。その事は各地の神話伝説に徴すれば明らかなことであり、従ってゾロ

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察

アスター教にのみ限定されるものではない。

中国においても、古く「火」そして大いなる火である太陽に対する崇拜の存したことは、既に何人かの人々の指摘するところである。¹⁹⁾ その古代思想の延長線上に存すると思われる道教——六朝期の代表的一派である上清派——にも太陽光に「消魔」の作用を求める思想があつたという指摘がある。神塚淑子「魔の観念と消魔思想」ではこの問題について次のように述べる。²⁰⁾

太陽(の光線)を存思することが「消魔——病氣治療」と結びつくのは、思念の中で太陽(の光線)を火に変化させ、患部を焼き尽くすという、いわば「火による肉体浄化のイメージ」が病氣治療の原理として考えられるからである。

三

このように見て来ると、原田氏の「この老人がいかにも道士的存在であるかの如くに響くのである云々」或いは、これら道教的用語の類出が、「文字的混同」であると考える方がいかに妥当性を欠くかが明らかになったと思われる。

もちろん、「杜子春伝」の成立の背景に、氏の指摘されるように、ゾロアスター教の影響があつたとする見方を全て否定するものではない。けれども、本稿(二)で指摘した種々の事柄——原田氏によれば「道教的口吻」——を見て、それを「文字的混同」と見為すことは難しい。まして、この作品を「ゾロアスター教の経旨を理解させる」

ための方便であつたと考えることは、それ以上に困難と言わねばならない。

やはり、この作品で主として述べられているのは、道教的事象であり、ゾロアスター教はその背後にひそむ影と見るのが適切と思われる。そう考えてこそ、原田氏の指摘の多くも生きて来るのではないだろうか。

* * *

さて、「杜子春伝」が、より直接的には道教的事象を示すと考えた時、子春と老人とが待ち合せた「波斯邸」をどう把握すべきかが問題として残る。原田論文では、「波斯邸とは或はこの寺院（胡祇祠）を指し、老人はその職員であつたかも知れない。」と説く。しかし、胡祇祠すなわちゾロアスター教寺院の職員の行動にしては、以後の老人の行動があまりに道教的であることは、既に見て来た通りである。

一方、波斯邸は単なる待ち合わせの場所であつて、特に深い意味はない、という見方も成立するとは思われるものの、俄には支持し難い。やはり他の場所ではなく、波斯邸と述べるには述べるだけの理由があると考えるべきものと思われる。

* * *

この問題を考える第一の鍵は、当時における「波斯邸」の機能であらう。

松浦友久・植木久行『長安・洛陽物語』では、波斯邸について次

のように述べる。

（東西）両市に住む民間の金融業者「櫃坊」「寄附鋪」のなかには、大資本を有する者もあつた。他人の金銭や財貨を預かるほか、預金者の振り出す手形や小切手の支払い業務をおこない、送金手形（飛銭・便換）なども扱っていた。時には、有利な事業に投資さえした。その多角的経営は今日の銀行を思わせる。

「杜子春伝」に現われる「波斯（バルシア）邸」などは、この一種であるといつてよい。

波斯邸が、今日の銀行と同じ機能を持つものであるなら、老人とその職員と考える必要はない。自らの預金をおろしたにせよ、借りにせよ、その一顧客として金を得て、子春に貸し与えたと見ることが出来るからである。こうした銀行的機能を持った「波斯邸」は、それを読む唐人たちにとつても、十分納得のゆく待ち合せ場所であつたと見ることが出来る。

さらに「波斯邸」と言う言葉を眼にした唐人は、こうした銀行的機能だけではなく、ある種のイメージをその脳裏に浮かべたと考えられないであらうか。これが第二の鍵となる。

四

本稿のはじめに述べたように、唐の国都・長安は、世界屈指の国際都市として、さまざまな国の人たちが居住していた。中でも胡と呼ばれる人々の活躍が際立っていたのであるが、ここで整理してお

くべきなのは、唐人の「胡」に対するイメージであると考えられる。石田幹之助「長安の春」では、唐代、長安の町に居住した胡人たちの生活ぶりが考究されている。その中で、とりわけ「胡人採宝譚」についての三編の論考が、右の問題を考える手がかりとなる。石田論文では、唐、五代の随筆や小説に、胡人が重貨をもつて宝物を購う話を集めて、その共通項を次のように述べる。

ある人がなにかの機会にある宝物を手に入れる。この宝物は多くの場合一見きわめてつまらぬごとく思われるので当人はこれを宝物と知らずにいる。それをまたある機会にシナに来ている西域の商人に見せると非常に珍重して莫大な価をもつてこれを買つて行く（西域の商胡、重価をもつて宝物を求めると話）

我が国の古典落語「火焰太鼓」を彷彿させる話であるが、石田論文に引く二十数種の類話は、唐人たちが胡人に対してどのようなイメージを抱いていたかを示していると思われる。

そのイメージの第一は富貴であろう。李商隱「義山雜纂」にも、「不相称」―似つかわしくないもの―として、「窮波斯」―貧しいペルシア人―の語が見え、波斯（＝胡人）がいかに人々から富貴のイメージを持たれていたかがうかがえる。

そして、その第二のイメージとしては、持主にはつまらぬ物に見えるものに、莫大な金品を投ずるといふ、或る種の「得体の知れなさ」が挙げられよう。もちろん、その物の真実の価値を知つていればこそ、胡人たちは万金を投ずるのである。しかし、当の胡人にとつ

てはともかくとして、第三者の眼から見れば、その行動は「奇異」と言える。

例えば、「呉郡の陸暉、腹中の寄虫を胡人に売ると話」では、麵を食べれば食べるほど瘦せる書生が、その原因となった腹中の「消麩虫」を胡人に高価で購われる。そして、胡人がその虫の存在を「氣」を見て知つたとする。これなどは、唐人が胡人をどのように見ていたかを示す好例と思う。

彼ら胡人（ペルシア人）は、確かに、古く漢魏六朝から徐々に中国にやつて来、唐代に至つて胡文化流行の時代をもたらした。

○胡姬貌如花、当墟笑春风（李白「前有一樽酒行」―「全」一六

五）
○胡騰身是涼州兒、肌膚如玉鼻如錐（李端「胡騰兒」―「全」二

八四）
○鬢髮胡兒眼睛綠、高樓夜靜吹橫竹（李賀「韋夜吟」―「全」三

九五）
○胡旋女、胡旋女、心応鼓、手応鼓（白居易「胡旋女」―「全」

四二六）

墟（酒場のスタンド）に身を凭れる花のような貌の胡姬、くるくると旋回し、或いはアクロバチックに踊る胡人たち。それは多くの唐人たちを魅了したことであろう。

しかし、唐人たちにとって、いかに見慣れ、親しんだ胡人であり胡風胡俗であろうとも、つまる所は異国の人々であり、異国の風俗

である。その青い瞳、白い肌、錐のように高い鼻、巻き髪の人々の姿や舞踊に、唐人が感じたのは、親近感よりも多分に、異国情緒であつたことは想像に難くない。

君不聞胡笳声最悲 君聞かずや 胡笳こかの声 最も悲しきを

紫髯緑眼胡人吹 紫髯しぜん緑眼の胡人吹く

吹之一曲猶未了 之を吹きて一曲 猶ほ未だ了らざるに

愁殺樓蘭征戍兒 愁殺しうころす 樓蘭 征戍せいしよの兒

(岑參「胡笳ノ歌、送顏真卿ノ使シテ赴二河隴ニ」——「全」一九

九)

後世「辺塞詩人」の名声をほしのままにした岑參が、まだ見ぬ西域への憧れをこめて歌つたこの作品に隠見するのもまた、異国情緒と言つて良い。彼の作品を評するに際して頻用された評語は「奇」であつた。そもそもこの評語は、辺塞詩に対して用いられたものではなかつた。しかし、岑參の辺塞詩人としての名声が高まる中で、彼の辺塞詩を評する、いわば決定版として支持されていつた評語である。

「奇、異也。」——後漢・許慎が『説文解字』で示した見解に従えば、奇とは異、換言すれば非日常性の言いであろう。唐人たちが、胡の文化に魅了され没頭したのも、在来文化とは異なつた、「奇」なる文化に魅かれたからであると思へる。

このように考えると、子春と老人とが待ち合わせた「波斯邸」に對する唐人のイメージも類推し得る。

一つには、銀行の機能と、「富貴」のイメージ。第二には、波斯(胡)という、どこか得体の知れない「奇異」な隣人の邸、というイメージがそれである。

* *

波斯邸をめぐる第二のイメージをさらに考えるに際して思い起こされるのは、子春と老人とが次に待ち合せた「老君廟」と、二人の目指した「華山」である。

老人が道士であつてみれば、その祖と目される老子の廟で待ち合わせることは、何ら奇とするに値しない。しかし、「嘯」が単に歌を口ずさむのではなく、何らかの呪術的行為であるならば、他ならぬ老子廟こそが、それを為すのに最適の場所と言ふことができる。

そして、二人の目指した華山に對するイメージをもう少し考えることが、この問題を考える上で、一つの方向性を示すものと思われる。

先に見た通り、唐代の人々が華山に抱いたイメージは、神仙を慕う人たちの目指す靈山というものであつた。この山にまつわる次のような話は、当時の人々の華山に對する、より具体的なイメージを示したものと考えられる。

唐、貞觀中、華陰雲台觀に劉法師あり。氣を練り、粒りゅう(穀類)を絶つ。張公弼ちやうへいなる者あり、自ら言ふ、蓮華峰(華山西峰)の東南に住むと。法師に請ひ、回りてその崖に往き、一石壁の、

下 無底の谷に臨むに至る。一徑の闊さ数寸なるあり。法師
彌と足をそばだてて立つ。彌 指を以て石壁を叩けば、遂に
劃然として一門を開く。中に天地、日月、万象森羅あり（牛
僧孺『玄怪録』）

「杜子春伝」では、子春が声を発するなという禁忌を破り、修行
を破綻させて山を降りる。その後、老人に謝罪すべく再び山に登っ
たが、そこには一軒の人家も見当たらなかった、とする。

こうした記述は、基本的には陶淵明の「桃花源記」に代表される
説話群のパターンを踏襲したものであろう。しかし、老君廟・波斯
邸・華山と繋げた時、そこに共通する或る種のイメージが見出され
るのではないか。

思うに、これらの各地点は、唐人たちにとって、日常の中に、ぼつ
かりと口を開いた「奇」なる世界―非日常の世界―の入口というイ
メージを持たれていたのではないだろうか。そうした場所であるか
らこそ、不思議な老人が子春に莫大な金銭をもたらしたのであるし、
呪術的な「嘯」を為したのであるし、そして摩訶不思議な修行の場
たり得たのである。

凡変異之談、盛於六朝。然多是伝録舛訛、未必尽幻設語。至唐
人乃作意好奇、仮小説以奇筆談。

明・胡應麟が『小室山房筆叢』（卷二〇）で指摘したように、伝
奇が前代の志怪に比べて特長とする所は虚構性にあった。もちろん、

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察

今日言う虚構性・創作性と当時のそれとを同日に論ずることはでき
ないであろう。しかも、作品によつては、伝奇の色合いの濃い志怪
や逆に志怪的性格の強い伝奇もあると思われる。けれども「杜子春
伝」に関する従来の研究でも、

- ① それに影響を与えた作品は何か。
- ② その主題は何であるか。

についての論議はあっても、作者が一定の意図のもとに創作した作
品と見ることについては異論がないようである。

仮に老君廟・波斯邸・華山の三地点を、非日常世界の入口と見
る本稿の考え方が、的を射ていなかったとしても、明らかに創作の
意図を持ったであろう作者が、右三地点を無自覚で配置したとは考
え難い。やはり同時代の人々にとって、これら三地点はある種特異
な場所とイメージされたものであり、作者はそれを意識して配置し
たと考えてしかるべきものと思われる。

結 語

以上、「杜子春伝」をゾロアスター教の経旨を説くために作られ
たとする原田淑人氏の説を批判・検討し、さらに波斯邸・老君廟・
華山が示す意味をも考えた。

原田説は、「杜子春伝」の思想的・宗教的背景を考えるに際しては、
確かに重要な指摘ではあった。しかし、「杜子春伝」を全てゾロア
スター教で律する事には少なからぬ無理があると思われる。まして
この作品からゾロアスター教の経旨を読み取ることは、仮にゾロア
スター教に接点を持ち得た唐人であっても、恐らくは相当な困難を

伴ったことであろう。

この作品で説かれていることは、ひとまずは、その表面に現われている通り読み取る事で十分なのではないだろうか。もちろん、その背景を考える事も十分なさねねばならないと思うが、本末を顛倒することだけは、何としても避けねばならないと思われるのである。

〔注〕

- (1) 「胡人」の呼称は、広義には中国西北方の異民族一般に対して用いられ、狭義にはベルシヤ人に対して用いられる。更に狭義にはベルシヤ系のソグド人 (Sogdiana) を指す。
- (2) 『聖心女子大学論集』第二集 (一九六四年) 所収。
- (3) 北平樸社、一九三二年初版。台湾明倫出版社、一九六九年。
- (4) 「列士池」等との比較については、内山知也「杜子春伝に關する二、三の考察」(『中国文化研究会会報』、東京文理科大学、一九五四年)、松本幸彦「列士池(救命池) 説話の検討」(『立命館文学』二七五号、一九六八年) に詳しい。
- (5) その代表的作品数篇については、本稿で後に述べる。
- (6) 『白氏長慶集』卷三。なお、「牙曠」とは、上古の有名な音楽家の伯牙と師曠である。
- (7) テキストは、宋・李昉ほか奉勅撰『太平広記』以下『広記』と略称―卷十六に基づいた。「嚴潔」は、おごそかで清潔なこと、「窗戸」は窓戸。「灼煥」は明らかなこと。
- (8) この問題は後述する。
- (9) 「杜子春伝」のこの語の邦訳は次に示すように、多く「う

そぶく」「歌をうたう」とするのみで意味にまで触れていないようである。

- ① 「うそぶく」と訓を示して語意を示さない(塩谷温『晋唐小説』、国訳漢文大成・文学部、国民文庫刊行会、一九一八年)。
- ② 「歌をうたう」と訳して語意を示さない(前野直彬『唐代伝奇集』二、平凡社東洋文庫、一九六四年)。同じ訳者の『六朝・唐・宋小説集』(中国古典文学全集、一九六四年)、『六朝・唐・宋小説選』(中国古典文学大系、一九六八年)も同様である。
- ③ 「歌をうたっていた」として語意を示さない(内田泉之助・乾一夫『唐代伝奇』―[乾一夫執筆、新釈漢文大系、明治書院、一九七一年)。
- ④ 「何やら嘯うそぶいているところであった」として語意を示さない(西岡晴彦・高橋稔『六朝・唐小説集』、中国の古典、学習研究社、一九八二年)。
- (10) 青木正児『「嘯」の歴史と字義の変遷』(『青木正児全集』第八集、春秋社、一九七一年。なお初出は『立命館文学』、一九五七年)、船津富彦『魏晋文学における嘯傲について』(『東洋文学研究』第十一号、早稲田大学東洋文学会、一九六三年)、沢田瑞穂『嘯の源流考』(同『中国の呪法』所収、平河出版社、一九八四年。初出は『東方宗教』第四四号、日本道教学会、一九七四年)。
- (11) 『広記』の「神仙」の条数巻を見ても、華山に隠れて不老

長生を得た、乃至は「白日昇天」したと伝えられる人物として、張楷（巻四）、茅蒙（巻五）、伯山甫（巻七）、楊伯醜（巻十七）、馬周（巻十九）等の名が見える。また、『嘉慶重修』大清「統志」巻三四「同州府」太華山（華山）の条には、老子以下、唐・杜懷、金仙君主に至るまでの著名な修行者（中には、心ならずもこの山に入り、不老長生を得たという「毛女」等の例もあるが）十数名を列挙する。

(12) 『全』とは、清・彭定求ほか奉勅撰『全唐詩』、数字はそれに収載される巻数を示す（以下同じ）。

(13) 丹邱生は元丹丘。隋代の仙人である。

(14) この他、『広記』には神仙と鶴を結びつける話が多数見出され、我が国の「鶴女房」説話を彷彿させる話も幾つか見える。なお、この問題については、出石誠彦「僊禽としての鶴の由来について」（同『支那神話伝説の研究』所収、中央公論社、一九三七年初版、一九七四年増補改訂）がある。

(15) 『感気十六転金丹』（『正統道蔵』洞神部・衆術類所収）。

(16) 頭髮を洗う盆。『玉女洗頭盆』については、『広記』五九所引の『集仙録』に、「玉女祠前有五石臼、号曰玉女洗頭盆」と見える。

(17) 山とは唐代の女仙、謝自然が修行した方山（山西省西部の山）、道場とは金泉道場を指す。

(18) 前掲の西岡・高橋訳『六朝・唐小説集』。同書では更に「竜

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察

本」（清・馬俊良「竜威秘書」）では絳衣としている。それならば赤い布で作った袖なしのこと」と述べている。

(19) 青木正児「周代の美術思想」（『全集』巻一、春秋社、一九六五年）、拙稿「詩経色彩小考」（『武相学誌』二一、同学園、一九七八年）。諸家の論考については拙稿を参照されたい。

(20) 吉川忠夫編『中国古道教史研究』（同朋社、一九九二年）所収。

(21) 『中国の都城』②（集英社、一九八七年）。

(22) 講談社学術文庫四〇三、一九七九年。その論考とは①「西域の商胡、重価をもって宝物を求めた話」、②「再び胡人採宝譚について」、③「胡人買宝譚補遺」である。

(23) 注(22)①に引く第十二話。

(24) 石田幹之助「隋唐時代におけるイラン文化のシナ流入」（『長安の春』所収）。

(25) この作品に対する諸説等については、松浦友久編『唐詩解釈辞典』（大修館書店、一九八七年）の、増子担当執筆「胡笳歌」を参照されたい。

(26) 岑詩への評語「奇」は初期において友人の杜甫や「河岳英靈集」の編者・殷璠が用いた段階では辺塞詩に対して言われるものではなかった。拙稿「岑參詩に対する評語「奇」の解釈をめぐって」（『中国詩文論叢』第六集、中国詩文研究会、一九八七年）参照。