

# 唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察(4)

——破局を予感させる二つの用語をめぐる——

増 子 和 男

## 前 言

「杜子春伝」に関して、調べるほどに論じておきたいことが生じ、これで四編目となった。まだ論ずべきことは少なくないが、そろそろ一区切りをつける時期が近づいて来たようである。

本稿では、これまで紙幅の都合で詳しく触れることのできなかつた、二つの重要な用語について検討を加え、次回の小結(結論)というには未だ十分とは言えない)へ、つなげることにしたい。

\* \* \*

「杜子春伝」が、前代の「志怪」的要素を持ちながら、それらと異なり、虚構としてのかかなり周到な構成を持った作品であることは、今迄の拙論でも既に指摘した通りである。

成瀬哲生「鉄柱を削る道士」では、作品中、

- (1) 丹炉(丹薬精煉の為の炉)が常識はずれに巨大なこと。
- (2) 丹薬精煉の為に華山に入った七月十五日が、煉丹の凶日に当たっていること。

を指摘し、これらは作者が、来るべき破局を予感させるために、意図的に仕組んだ仕掛けであろうとする。こうした指摘は、先行の論考には見えず、傾聴すべきものと言えるが、今少し、この問題を検討する必要がある。その手がかりとなるのが、二つの用語である。

## 一

放蕩によつて落魄した主人公・杜子春は、突如出現した老人から三度に渉る金銭的救済を受ける。このうち二度は全て遊興のために蕩尽し、三度目にしてようやく浮世の義理を果たして、老人との約束の日、自らの運命を彼に委ねるべく、老君廟(老子廟)の双檜の下へと出かけて行くのであった。その再会の日が、中元すなわち七月十五日である。

この「中元」については、従来の内外の注釈書の大部分が、そのことばの意味について辞書的な説明、すなわち、

- (1) 道教の祭日である。

(2) 上元(正月十五日)と下元(十月十五日)に対していう。

とする中であつて、管見では今村与志雄『唐宋伝奇集(下)』だけが、

孟蘭盆節とも鬼節ともいう。元来は、仏教の節日で、祖先を供養する祭祀だが、のち、民間の習俗化した。

と、孟蘭盆会との関連について言及している。このうち、七月十五日が、「元来は仏教の節日」とする点については、最近の学説からすれば賛同し難いが、他の注釈書が、中元の語義の説明にのみ終始している中であつて、注目すべき見解と言つてよい。

何となれば、この再会の場面以降の出来事を見るに際して、「中元」という用語に、いわば眩惑されて、これを道教的側面からのみ捉えたのでは、読み解くことのできない事柄が存すると考えられるからである。

\* \* \*

仙葉完成までの間、決して口をきいてはならないと老人に言い渡された杜子春に、さまざま試練が訪れる。これが、いわゆる「試し」と言われる場面であるが、そこに、閻羅王(閻魔)配下の「大將軍」が二度に涉つて登場する。この大將軍が、当時の民間信仰の対象であつた五道將軍(五道大神・五道神)であろうことは、前回考証した。しかも、この五道將軍が登場する場面の描写が、当時、非常な流行を見た変文と深い関わりを有することも、その際指摘した通りである。就中、この場面と極めて類似した描写が見出されて

いたのは、「大目乾連冥間救母変文」——ほかならぬ、孟蘭盆会の由来を説いた『孟蘭盆経』に取材した変文である。

この五道將軍登場の場面ばかりでなく、いかなる威嚇や糾問にも全く口を開かぬ子春が、將軍の命令によつて斬殺され、その魂が地獄の辛酸をつぶさになめさせられるという場面にも、「目連変」の強い影響が見出されるとは、夙に先行の論文の指摘するところである。

従つて、こうした「目連変」の影響下にあると思われる場面を配するに際して、たとえ作者が「中元」ということばを用いていても、孟蘭盆会を念頭に置かなかつたとはい到底考えられず、それを受け取つた当時の読者も同様であつたと見るのが自然であろう。

その起源はともかくとして、七月十五日が道教(中元)、仏教(孟蘭盆会)共通の祭日となつたのは、六朝末期のこととされる。唐代の人々にとつても、この日は道・仏両教共通の祭日であり、両教で、迷える亡者救済の行事がそれぞれ行われたという。

このようなことから、子春・老人の再会の日である「中元」は、当時の人々が道・仏両教の祭日と認識していたことをふまえて解釈すべきであろう。とすれば、「中元」ということばから、単に道教的用語であることだけを説明した従来の大部分の注釈書の方法は、この場合、必ずしも十分であつたとは言ひ難い。あるいは、注釈者自身が右のような唐代の状況をふまえ、当然今日の読者も認識しているはずだと思ひ、敢て孟蘭盆会との関連について言及しなかつたかとも考えられる。今日、我が国でも、孟蘭盆会は広く行われているからである。しかし、もしそうだとすると、やはり今日の読者に

対して、あまりにも不親切と言うべきであろう。そのことについて触れるのにさほどの紙幅が必要というわけではなく、触れておくことでは、次の場面の理解の度合に、少なからぬ差異を生じさせると思われるからである。

\* \* \*

以上のように、唐人たちは、「中元」の語から道仏兩教のイメージを連想したと推定されるのであるが、それでは何故、盂蘭盆ではなく、中元としたのが問題として浮かび上がって来る。結局どちらでも同じであるから、作者が何の考慮もなく、恣意に中元としたのであろうとするのは、これまで見て来た本作品の用語配置の周到さを、あまりに無視した発想と言わねばならない。やはり、道・仏兩教の、いわばダブル・イメージを意識しはしても、作者にとつて、この日は「中元」と書かねばならなかった何かがあると考えてしかるべきものと思われる。それは何か。

この問題を解く糸口は、まず、この日、老人と子春が——正確には、老人が子春を利用して——何を目的として、華山雲台峰の一座に籠ったのかを想起することから見出されよう。彼らが、この日の場所に籠ったのは、仙薬——恐らく、不老長生を得ると信ぜられた丹薬——を精煉することを目的としていたのであった。こうした、道教的秘儀を行なう日は、道・仏兩教の祭日であっても、これを盂蘭盆と記すのは、ふさわしいとは言えない。やはり道教の祭日の名称である中元ということばこそが、この場合似つかわしいのである。

ところが、本稿の「前言」で引いた成瀬哲生「鉄柱を削る道士」が既に指摘するように、中元のこの日は、煉丹——丹薬精煉——の

凶日と考えられていたようである。同論文では、『道藏』（洞真部・衆術類）所収の、『黄帝九鼎神丹経訣』巻一・四を論拠として、次のようにこの問題を論じている。

- (1) 作薬の最良の日は五月五日、次いで七月七日である。
- (2) これに対して朔望（一日と十五日〔増子。以下同じ〕）は凶日で避けるべきである。
- (3) 一方、西岳（華山）の歳月忌は七月と八月である。
- (4) また、華山への一般の入山忌日は、大月（大の月、すなわち太陰曆では、三十日までである一・三・五・七・八・十・十二月）の三・十一・十五・十八・二十四・二十六・二十八日である。
- (5) 従つて、七月十五日は煉丹を為す最悪の日である。

本作品の作者が、道教に対して並々ならぬ知識の持ち主であったことは、これまでの一連の拙論においても触れた通りである。

そうした作者が、老人・杜子春の最大の目的である煉丹の実行さるべき日として、よりよつてその為の最悪の日を、何らの作為もなく選びとつたとは考え難い。やはり、成瀬氏の説かれるように「破局は予定されているのである」と考えるのが、むしろ自然と言ふべきであろう。さらに、これは成瀬論文では指摘されていないのであるが、物語の破局を予想させる「仕掛け」は本作品の後半にも、もう一つ仕組まれていると考えられるのである。

老人との約束を固く守り、沈黙の行を続ける杜子春は、地獄に落とされ、ありとあらゆる苦痛を与えられても、うめき声一つあげない。地獄での全ての責め苦を受け終わった子春に対して、閻羅王（閻魔）は次のように宣告する。

此の人は陰賊（陰性の賊）なれば、合まに男と作なすことを得べからず、宜しく女と作し、配して宋州单父せんぽ県丞しやう（今日の山東省单県の副知事）の王勤まことの家いへに生まれしむべし、と。

かくして女性に生まれ変わらされた子春は、絶世の美女として成長するが、やはり一言も発しない。成人した後、同郷の進士で盧珪という人に見そめられて嫁ぎ、やがて一子をもうけるが、情況は全く変わらない。ある日、全く声を発しない子春に腹を立てた夫によって、一子は惨殺されてしまう。子春が声を発しないのは、実は自分を侮蔑しているからであると考えたためである。

乃ち両足を持し、頭を以て石上に撲つ。手に応じて碎け、血は数歩に灑まぐ。子春、愛 心に生じ、忽たち其の約を忘れ、覚えずして声を失して（もらして）云いく、噫あ、と。

声と同時に術は破れ、彼は元の場所に坐っていた。煉丹の目論見は、崩れ去ったのである。

この、いわゆる「試し」が破れる場面をどう解釈するかについては、本作品のテーマを論ずる上で、重要なものと考えられたこともあって、先行の論文でも少なからず触れられている。この場面の解釈は、

- (1) 女性に再生した理由
- (2) 「愛」という言葉の意味

という二点の捉え方によって、全く正反対な二つの方向へ分かれている。

その一方は、子春を女性に生まれ変わらせたのは、母性愛の美しさを強調するためであるとし、愛ということは肯定的なものとして捉える解釈。そしてもう一方は、子春を女性に生まれ変わらせたのは、母性愛という、人の情愛中最も断ち難い——克服し難い——情によって、沈黙の行が破れざるを得なかったことを提示し、愛ということばを否定的なものとして捉える解釈、となる。

結論的に言えば、筆者は、右の解釈のうち、後者を支持するものであるが、この辺を前記した「仕掛け」という観点から捉え直すこととしたい。

\* \*

この問題を考えるきっかけとなったのは、先行の論考の次の一節である。

私は特に李復云(言)の作にのみ被術者が女性に生まれ変わり、母親としての苦しみを受ける有様をみると、そこに作者の特に意識するものがある様に考えられてならない。即ちそれは単に女性蔑視を意味するものではなくて、母子関係に於ける愛情の強調であり、あまりにも非人間的な修行拒否であろうと思う(内山知也「杜子春伝に関する二三の考察」(前出))。

右の論考は、母性愛を肯定的に捉えた立場からの発言である。この立場に立った論考の最も問題とすべき点は、「愛」という、本来は本能的な情を示すことばを、今日の意味——宗教的倫理的意味を含むもの——にとつたことにある。その結果、この場合の愛を肯定的に捉え、右のような結論に達したものと思われる。そうした結論が否定されるべきものであることは、後で詳しく論じたいが、ここで最も注目したいのは、「即ち女性蔑視を意味するのではなく」という発言である。

杜子春が女性に生まれ変わらされたのは、やがて母親となり、破局を迎えるためのいわば伏線であることは、この場面を解釈するいずれの立場に立つ人も等しく指摘するところである。だが、そもそも杜子春が女性に生まれ変わらされた段階で、既に作者は来るべき破局を予告し、それを読んだ当時の読者も、その予告を感じとっていたのではないか。本稿で先に述べた、後半に仕組まれた「仕掛け」とは、この「女」ということばを言う。

内山氏の発言は、それに続く「母子関係に於ける愛情の強調」という結論を導き出すために用いられたのであろうが、やや性急に過

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察(4)——破局を予感させる二つの用語をめくって——

ざる判断と言わざるを得ない。

まず第一に、「女性蔑視」という用語及び認識は、ごく最近の所産であり、それを遙か千年以上前の作品を論ずるに際して用いることに、どのような意味があるのか疑問と言わざるを得ない。何となれば、女性を不完全なもの、男性より劣るものと見為すこと——今日のことは言えば女性蔑視・女性差別——は、近代以前にあっては既定の事実として認識され、それが蔑視・差別であるとの自覚など恐らくほとんどなかったというのが実態であつたと考えられるからである。そして何よりも問題とすべきなのは、杜子春が女性に生まれ変わらされたことが、その自覚の有無はともかく、本当に今日言う「女性蔑視(差別)」ではないと言い切つて良いのかという点にある。そう言い切つてしまうことにより、重要な点が見過(ごさ)れているのではないか。

\* \* \*

西晋・葛洪「抱朴子」では、煉丹に際しては名山に入り、百日の間齋戒を持し、五辛や生魚を断つて、俗人と顔を合わせてはならぬいと説き、さらに自らの師・鄭隱のことばを次のように引く。

今之医家、每合好薬好膏、皆不欲令雞大小兒婦人見之。若被諸物犯之用、便無驗。又染彩者、惡惡目者見之、皆失美色、況神仙大藥乎(卷四「丹藥」)

西晋期においては、一般の医家にあつても、薬品の調合の現場を、雞(鶏)・犬・小兒・婦人に見られてはならず、それら四者に触れ

られたならば、その薬効が失われてしまうと考えられていたとする記述は注目されてよい。何となれば、「況んや、神仙の大薬をや」とあるように、神仙の大薬たる丹葉の精煉に際しては、それはより厳重に守らねばならないからである。女性に煉丹にとつて、禁忌の対象であったのである。

このような見方は、女性を雞（鶏）や犬などの動物、年端のゆかない小児と同じ水準の存在、「一人前の」男性以下の存在と見なす考え方に基づいていると言つてよい。このように、一人前でない、不完全な存在に薬品の調合を見られ、触れられたならば、薬の効果はただちに失われてしまうと、当時の人々は考えたのであろう。

こうした禁忌の背景には、女性を不浄と見なす「女子不浄観」も深く関わっているであろう。今日の我が国においてすら、国技たる相撲では、未だに女性が土俵の上に足を踏み入れることが許されず、女人禁制とされる場や祭祀の少なからず存することは良く知られている。しかもその理由の大半が、女性を不浄なものとし、女性の立入りや関与が、「神聖を穢す」と考えてのことであることも周知の通りである。このような女子不浄観の来源は、近代以前の中国に求めることができるであろう。例えば、彼らは元来、仏典に見えない血汚池（血の池地獄）を考案したが、これは古くは男女を問わず落ちる地獄と考えられたものであった。ところが、それがいつの間にか女性だけが落ちる地獄へと変容してしまう。この変容の背景には、この国の伝統としてある女子不浄観が深い影を落としてしていると指摘されている。

『抱朴子』では、煉丹に際しては身を清潔にし、穢れに近づいて

はならないと説く（卷四「金丹」）。従つて、煉丹という神聖な術に、「不浄な」女性が関与することは、とりもなおさず、その術の失敗を意味するということになるであろう。

さらに、物語そのものからも、女性に煉丹に関する禁避する理由が示されていると思われる言説が見出される。

その一つは、本稿で引いた閻羅王のことはである。地獄での責苦をことごとく味わい尽くした子春に王は宣告する。「此の人は陰賊なれば、宜しく男と作すことを得べらず。宜しく女と作し云々」——これは、男性を陽の氣をうけたもの、女性を陰の氣をうけたものとする伝統的な考え方によるものと捉え得る。

後漢・王充『論衡』では、民間において伝説の女帝である女媧氏の図像を祀る習慣のある理由を次のように説いている。

男陽而女陰、陰氣為害、故祭女媧、求福祐也（卷十五「順鼓」）

右の文で注目されるのは、「陰氣 害を為す」という一節である。こうした考えに従うならば、陰賊（陰性の賊）と認定された子春が、陰氣をうけた女性として再生させられたその段階で、「害を為す」ことが予告され、それを讀んだ当時の読者も、来るべき煉丹の失敗を予感させられたと見る事ができるからである。

もし仮に、『抱朴子』の一節や、女子不浄観、或いは「陰氣 害を為す」という考え方の悉くを、作者が念頭に置かなかつたとしても、女性は煉丹の行に適さないとの考えは、やはりあつたと見る事ができる。それが、作品そのものから窺いうる、煉丹における女

性禁忌のもう一つの理由である。

煉丹の術が完成するまでの間、子春に課せられたのは、沈黙の行であった。子春が男性であった時には、それは易々と守り通されたと言つてよい。彼は、いかなる恫喝・威嚇に遭遇しても、或いは精神的・肉体的に責めさいなまれようとも、一切口を開こうとしないのであった。しかし、閻羅王の命によって、女性として再生させられた段階で、情況は危うくなる。なぜなら、伝統的な考え方によれば、女性に沈黙を守り通し難いとされて来たからである。

『詩経』(大雅「瞻仰」)では次のようにうたわれている。

婦有長舌	婦の長舌有るは
維厲之階	維れ厲の階なり
乱匪降自天	乱は天より降るに匪ず
生自婦人	婦人より生ず

このような考え方は、作品中にも見出すことができる。

女性として再生させられた子春は、依然沈黙を続けるが、絶世の美女に成長する。それを見そめたのが、同郷の進士・盧珪であった。彼は子春の両親に結婚の許諾を申し込むが、両親は子春の口をさかぬことを理由としてこれを拒む。しかし彼は、次のように言つて両親の許諾をとりつけるのであった。

苟も妻と為りて賢ならば、何ぞ言を用ひん。亦以て長舌の婦を戒むるに足る、と。

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察(4)

——破局を予感させる二つの用語をめくつて——

こうした発想は、「賢」でない大多数の女性を「長舌」すなわち、おしやべりであるとする考え方に基づくと言つてよい。この考え方は、作者のみならず、当時の読者にも共通するものであつたらう。子春は、母親となつて破局を迎えるまでの間は、ついに沈黙の行を守り通すことができた。しかし、女性として再生させられた段階では、他の女性たちと同様、「長舌」となる可能性を内包するがゆえに、沈黙を続けることが難しいと、当時の読者に思われたと考えられるのである。

以上のことから、女性が煉丹に際しては、禁忌されるべきものと考えられていたことが、煉丹の理論の上からも、またストーリーの上からも窺うことができたであろう。その理由として挙げた、女性観——(1) 不完全なもの(一人前でないもの)、(2) 不浄なもの、(3) 害を為すもの、(4) 長舌なもの——は、そのいずれもが、今日的言ひ方をすれば、「女性蔑視(差別)」と見なすことができる。当時の読者が、これらの女性観のうち、いずれを連想しようとも、子春が女性に再生した、まさにその段階で、来るべき破局は、やはり強く予感される仕掛けになつていたのである。

\* \* \*

かくして、女性として再生させられた子春は結婚し、一子をもつける。女性となつた段階で予感された破局は、

(1) 宋州單父泉丞・王勤の娘として生育した段階

(2) 同郷の進士・盧珪の妻として生活した段階

では、沈黙の続行により免れはした。

けれども、やがて母親となり、我が子の惨殺されるのを目の当たりにするに至って、沈黙の行を破つて声をもらし、その結果、煉丹のみくろみは烏有に帰してしまふ。(1) 子の親に対する愛情、(2) 妻の夫に対する愛情は断つことができたが、母の子に対する愛情だけは、ついに断ち切ることができなかったのである。何となれば、この愛情こそは、生き物としての人の、根本的な本能というものをよりどころとした感情だからであった。

一般の社会では、いつの時代にあつても、よほど特別な事情がない限り、母の子に対する愛情を否定し去る考え方が普遍的に行われたことは、恐らくなかつたであらう。

中国においても、母の子に対する愛情は、特に「慈」の名をもつて呼ばれ、『尚書』に付せられた、後漢・孔安国の伝に、

天与我民五常、使父義、母慈、兄友、弟恭、子孝（卷八「康誥」に見える「民彝」という語に対する伝）

とあるように、五常——人の行うべき五つの道——の一つと目されるものであった。

しかし、人工の極とも言うべき、丹葉の精煉に際しては、母の子に対する愛情は、人工の対極にある本能（自然）に根ざすがゆえに、否定されなければならなかつた。

術の破れた後、老人（老道士）は次のように子春に告げる。

吾子の心、喜・怒・哀・懼・悪・慾は、皆忘れぬ。未だ臻らざる所の者は、愛のみ。向に子をして噫の声無からしめば、吾が葉は成り、子もまた上仙せしものを。嗟乎、仙才の得難きかな。

「愛」を肯定的にとらえたのでは、この一節は意味をなさぬと言つて良い。老道士の「嗟乎、仙才の得難きかな」ということばには、子春が人の情のうち、愛だけを断ち得ず、それ故に究極の目的である煉丹の成し遂げられなかつたことへの、深い痛恨の情が込められていると判断されるからである。

煉丹に際しては、所詮、愛は無用のいわば雑念の一つに過ぎなかつた。それを断ち得ず、破局を招いた子春は、もはや「錯大、我を悞ること、乃ちかくのごとし」——貧書生め、わしをこんな目にあわせおつて——と面罵される存在にすぎない。愛が雑念であつたればこそ、それを払い得ずし声をもらした子春はこれを愧じ、俗界へ戻つて後、老道士に「過ちを謝せんと」再び華山雲台峰へと登つて行つたのである。

結 語

以上、二つの用語の検討を通じて、それらが種々の要素を含みつつ、煉丹の失敗という、来るべき破局を読者に予感させるために、作者が仕組んだ、いわば「仕掛け」であろうと述べた。

あるいは、こうした読み方は、深読みにすぎ、かえって本作品を読み解く妨げになるのではないかと懸念が生じよう。しかし、これまで見て来たように、作者の構成力や知識——とりわけ道教方面に関する知識——は並々ならぬものと思わせるに足るものであった。しかも、こうした作者が、恐らく読者として意識したのは、自らと同じ程度の知識と教養の持ち主である可能性もまた、高いものがあつた。従つて、そこに用いられたことばを、単に辞書的意味でのみ理解して、作品を読み解いたのでは、必ずしも十分とは言えない。

本作品の作者や、恐らく彼が意識したであろう読者たちが、当時の知識人として一流であつたと否とに関わらず、彼らが唐詩という、極めて陰翳に富んだ表現形態の担い手であつたことに思いを致せば、そこに用いられたことばの一つ一つを、慎重に検討する作業は、やはり欠くことができないと言ふべきであろう。唐代小説における用語研究の必要性をとなえるゆえんである。

〔注〕

- (1) 『竹田晃先生退官記念 東アジア文化論叢』(汲古書院、一九九一年) 所収。
- (2) 檜は、日本で言うヒノキではなく、イブキを指す(増子)唐代伝奇『杜子春伝』に関する一考察「統」参照。なお、この一連の論考は、以下、「論考(1)〜(3)」と表記する。
- (3) 岩波文庫、一九八八年。
- (4) 従来、我が国の辞書等では、孟蘭盆の語は梵語ウランバナ

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察(4) —— 破局を予感させる二つの用語をめぐって ——

- (1) 現存するサンスクリットの文献にはウランバナという語は見出されない。
- (2) 玄奘と同時代の玄奘『大唐西域記』などには、インド仏教で孟蘭盆会の原型となる行事の記録は見出されず、またインド仏教を忠実に伝承するチベット仏教にも、そうした行事の痕跡は見当たらない。
- (3) 孟蘭盆会の由来を示した『孟蘭盆経』にも「倒懸」を示唆する語はない(また、同経そのものも、インド伝来ではない「疑経」の一つとされている(増子))。
- (4) 中国での孟蘭盆会は、道教行事である中元の日に当たる。この日は麦作農業地帯の収穫祭を起源とする。
- (5) 中国に麦作と粉食をもたらしたのは、主としてイラン系のソグド人である。
- (6) イラン民族では、死者の霊をウルヴァン(Urvan)と呼び、それを祀る祭事が古くより存在したが、孟蘭盆会と良く似た内容を持つ。
- (7) この行事が収穫祭と結合して、ソグド人の中国進出と共に中国に将来された。これが中元と結びつき、さらに仏教

徒が夏安居（夏の修行）の最終日である自恣の日をこれに結びつけ、孟蘭盆会の原型が成立した（以上、岩本裕『日本仏教語辞典』平凡社、一九八八年）。

つまり、右の説によれば、今村氏の言われるのとは逆に、孟蘭盆会より先に中元の行事が存在していたことになる。管見では、インド（仏教）起源説をとる側からの右の説への有力な反論は見られないようである。

※但し、以上は、今村説を批判するために引用したのであり、唐代の人々の意識や情況とは自と別問題であることを、ここで確認しておきたい。

(5) 「論考(3)」参照。

(6) 近藤春雄『唐代小説の研究』（笠間書院、一九七八年）など。

(7) 植木久行『唐詩歳時記』（講談社学術文庫、一九九五年）。同書は、一九八〇年に明治書院から刊行された『唐詩歳時記——四季と風俗——』を大幅に改訂したものである。

(8) この問題については、次の項でも触れるが、今回の小結において、より詳しく検討を加えたい。

(9) 前者の立場から解釈するものとしては、① 近藤春雄『唐代小説の研究』（前出）、② 内山知也『杜子春伝に関する二、三の考察』（『中国文化研究会会報』四一—、東京教育大学中国文化研究会、一九五四年）、③ 同『隋唐小説研究』（木耳社、一九七七年）。後者の立場から解釈するものとしては、① 武田泰淳『唐代伝奇小説の技術』（『同全集』第十二卷、薩摩書房、一九七二年。初出は、三省堂『高等漢文（三）』のための書き下

ろし、一九五四年）、② 岡村繁「書評・近藤春雄著『唐代小説の研究』」（『中国文学論集』第八号、九州大学中国文学会、一九七九年）、③ 西岡晴彦『杜子春伝』その虚像と実像Ⅱ（『中国文学』『漢文学会会報』42、大塚漢文学会、一九八四年）などが代表的なものとして挙げられる。

(10) 以上、前掲の西岡氏の論文参照。

(11) 内山氏の「杜子春伝」に関する一連の論考は、この方面の先駆的なものとして、示唆に富み、参考とすべき点も少なくない。しかしながら、ここで指摘した点以外でも、近代の西欧の小説と、唐代の伝奇とを同じ水準において評価するなど、理解に苦しむ点もまた少なくない。

(12) 五辛とは、五つの辛味のある蔬菜。ニラ・ラッキョウ・ネギ・ニンニク・ハジカミ。なお、鄭隱のこのことばは、その師である葛玄の、さらに師である左慈のことばであるらしい（原文では、老君とあるが、本田濟『抱朴子』の見解に従った（『中国古典文学大系』八、平凡社、一九六九年）。これが事実とすれば、こうした考えは左慈の生きた後漢まで溯り得る。

(13) 沢田瑞穂『地獄変』（法蔵館、一九六八年）。

(14) 一例を挙げれば、中国に古くからある「竈神送り」（かまどの神送り）の儀式に、女性が参列することは許されなかった。その理由として、女性はおしゃべりであるので、竈神に余計なことを聞かれては困るからであるとの説があったという。理由の当否はともかくとして、女性を長舌と見る伝統が、こうした説の生まれる背景にあったことは確かであろう（中村裕一「道

教と年中行事」参照（福井康順ほか『道教』2所収、平河出版社、一九八三年）。『抱朴子』でも、煉丹について軽々しく人に伝授してはならないとする（金丹）。長舌は、戒められねばならず、女性には長舌をその性質とすることを理由の一つとして、煉丹の場から退けられねばならなかった。このように、大部分の女性を等し並に「長舌」と決めつけて、これを退けることもまた今日言う女性蔑視（差別）と見ることができるとも。

(15) この問題については、次回詳しく考えてみたい。