

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察(5)

— 小 結 —

増 子 和 男

前 言

「杜子春伝」に関する筆者の論考も、回を重ねて五編目となった。未だ書き残した事どもも少なしとしないが、このあたりで一区切りをつけ、これまで述べて来たことを整理し、併せて、今後に残された課題をまとめておくこととしたい。

筆者が、「杜子春伝」について考える契機となったのは、原田淑人氏の論考「唐代小説杜子春伝とゾロアスター教」であつた^①。原田論文は、その題名の示す通り、祇教・拜火教と翻訳されたゾロアスター(Zarathushtra)教が、唐代の文化に影響を与えた一例として、本作品を取り上げたものであつた。

唐代の文化に、「胡」——異民族、とりわけペルシア系の人々の文化が多大な影響を与えたことは、夙に我が国の石田幹之助『長安の春』^②や、中国の向達『唐代長安と西域文明』^③などに収録されている諸論文の等しく指摘するところである。彼らペルシア系の人々の文化のバックボーンとなつたのが、ゾロアスター教であつた。従つて、唐代の小説「杜子春伝」の中に、こうした背景を持つゾロアス

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察(5)——小 結——

ター教の影響を指摘された原田氏の説も、この点からすれば、極めて説得力のある、重要な指摘と言ふことができる。

ところが、原田説では、さらにもう一步踏み込んで、

① 本作品は、ゾロアスター教の経旨を説くためにつくられたものである。

② 作品中見える、道教や仏教の用語は、ゾロアスター教の経旨を当時の人々に理解させるために借用したものであつて、そうした用語が見出されるのは、小説にありがちな「文字的混同」に過ぎない。

とされたのであるが、こうした指摘に少なからず覚えた疑問が、筆者の一連の論考の出発点であつた。

* * *

右の指摘の当否を考察するために筆者が行なつたのは、原田氏が「ゾロアスター教の経旨を説くために借用した、(傍点は増子)」と説かれた、道教をはじめとする思想・宗教の用語を検討することで

あった。それによって、次のことが浮かび上がった。

① 「杜子春伝」には、ゾロアスター教だけではなく、仏教をはじめとするインドの宗教や儒教、道教など種々の宗教・思想の影響が認められる。それは、用語のみならず、ストーリー展開などにも見出されるものであった^④。こうした状況下において、作品中、ゾロアスター教の経旨が、他に抜きん出て語られている痕跡は見出し難い。本作品から、ゾロアスター教の経旨を読み取ることは、たとえ同教と接点を持つことのできた唐人であつたとしても、恐らく相当な困難を伴つたであろう。それほど微かなものと言ふことができる。

② ゾロアスター教の経旨を説くために「借用された」とする、宗教・思想の用語のうち、本作品の表面を流れる「本流」とも称すべき道教の用語の検討を通じて、

(A) 作者は、道教に並々ならぬ深い造詣を有する人物であろう。

(B) しかも、そうした方面への深い造詣をふまえて、作品中、かなり周回な用語配置を行なっているものと思われる。

という点が浮き彫りになった。こうした点からも、本作品の力点が、ゾロアスター教の経旨を説くことにあるとは、にわかに考え難い。

以上のことから、「杜子春伝」にゾロアスター教の影響が見出さ

れるとする原田氏の説は、「他の宗教・思想と共に」という限定があつてこそ、初めて生きて来るものであろうと結論づけたのであつた(以上、論考^⑤)。

二

原田説を批判するにあたり、「杜子春伝」に関連した先行の論考を読み直すうち、これらの大部分が、主として、

① 本作品に影響を与えた作品は何か。

② その宗教的・思想的背景は何か。

③ 主題は何か。

を論じたものばかりであつて、その用語について論及したものが、存外少ないことに気付いた。

確かに、右に示したような内容を論ずることが、作品研究の重要な営みであることは論を俟たない。基本的には、用語研究もこうした問題を考えるための手段の一つと考えることができよう。だが、それにしても——いや、そうであるからこそ、作品に現れた用語について、もう少し考究した論文があつてしかるべきではないか。これが、筆者が唐代小説の用語の在り方を考える契機となつたのである。

そこで、辞書的説明だけでは、必ずしも理解し難いと思われる用語を中心にできる限り同時代の詩文に例を求めて、種々と考究したが、これまでの四編の論考であつた。それは必ずしも十分なものとは言い難いものではあつたが、次のことは言えたものと思ふ。

第一に思われるのは、その道教的用語の豊富さと、その配置の周到さである。

これは既に本稿でも触れたことであるが、道教は、本作品のストーリーの表面を流れる、いわば「本流」であった。従って、そうした用語が多いのも、ごく当然と言えば当然ではある。しかし、作品中見出される道教的用語——例えば、老君双槍、嘯、玉女、青竜・白虎、そして白石等——は、道教のしかるべき文献に来源を認め得るものばかりであり、しかもそうした用語の持つイメージを十分に知り抜いた上で、より大きな効果を上げるべく配置されていると思われるものであった。

そうした、道教的な用語配置の周到さは、本作品が、読者というものを想定して、意識的・意図的に「創作」されたものであることを示していると言える。しかも、作者が読者として視野に入れているのは、自らと同水準の道教的知識を有する人々である可能性が極めて高い（以上、論考1、2）。

第二に、道教以外の用語について見て、同様なことが言える。その一例として、先行論文では全く触れられることのなかった「大將軍」と言う用語について検討した結果、

- ① 当時、信仰を集めていた「五道神（五道將軍）」ではないか。
- ② しかも、五道將軍は、信仰の対象であると共に、当時の庶民から知識人に至るまでの広い階層に親しまれた「俗講」のキャラクターであった。
- ③ この五道將軍が登場する俗講として最も知られているのは、

唐代伝奇「杜子春伝」に関する一考察(5)——小 結——

「目連変」である。

④ 「目連変」のストーリーは、「杜子春伝」に強い影響を与えていると考えられるものである。

⑤ 従って、作者が五道將軍を思わせる「大將軍」を登場させたのは、読者を十分に意識したものであり、そうした用語を配置した作者の周到な計算が見てとれる。

とした（以上、論考3）。

第三に、これは右の一、二とも関連するのであるが、こうした知識や読者を意識した構成力を持っていたであろう作者が、その方面では当然常識的と思われる事柄を、なぜはずしているのかを検討した。

これを作者の単なる知識不足、或いはミスとすることは、作品のそこそこに見られる作者の知識の豊富さや、用語配置の周到さなどを無視した、あまりに安易な発想と言うべきである。やはり、そこに作者の何らかの意図を読みとってしかるべきであろうと考えた。その一例として、仙薬完成のために、沈黙の行を課せられた子春が、地獄めぐりの果てに、女性に再生させられたことに着目し、次のように考察した。

① 成瀬哲生氏は、論考「鉄柱を削る道士」の中で、仙薬の精錬に必要とされる丹炉が、道教の常識を破るほど巨大であることや、老道士と杜子春とが仙薬精錬のために落ち合う日が、凶日に当たっていたことなどに注目し、破局は予告されていたと指

摘された。

② こうした指摘を参考として、子春が女性に再生させられたことについて改めて考えると、先行の論文のように、この再生を「女性蔑視ではない」と結論づけたことの当否が問題となる。^⑦
③ 中国の伝統的な女性認識では、女性を不完全なもの、不淨なものとする見方が一般であったことは、種々の文献からも十分に窺うことができる。しかも、少なくとも唐代までの道教文献でも、仙薬精製の場に女性が立ち合うことは禁忌とされるものが少なくない。

④ このように見ていくと、子春の女性への再生は、やはり一種の「女性蔑視」に基づくものと見るべきであり、彼が女性に再生させられた段階で、当時の読者の多くが破局を予想すべく、「仕組まれた」と見るべきであろう。

とした（以上、論考4）。

三

以上のように、「杜子春伝」に見える用語の検討を通じて、作者が明らかに読者というものを十分に意識して創作を行なっていることが見てとれたと思う。こうした態度は、前代の志怪が、少なくとも当人たちの認識する「事実」を記録しようとしていたのと一線を画すと言つてよい。そこには、明・胡心麟が、

凡変異談、盛於六朝。然多是伝録舛訛、未足幻設語。至唐人乃作意、仮小説以寄筆端（『少室山房筆叢』卷三六、「西綴遺」下）。

と述べる、唐代伝奇の特徴が備えられているといえる。

そこで問題となるのは、こうした「作意」の意図は何か——つまり、本作品のテーマは何かということであろう。

この問題に関しては、既に「論考4」でも多少触れたが、ここで、先行の諸説を整理しつつ、現段階の筆者の見解を述べることにしたい。

* * *

本作品のテーマをどう捉えるかは、そのラストシーンをどのように見るかによつて、概ね二つの方向に分かれる。

いかなる苦難にあつても、沈黙の行を守り通した杜子春は、女性として再生させられる。やがて美女として成長した子春は、請われて結婚し、一子をもうける。しかし、老道士との約束を守つて一言も発しない子春に腹を立てた夫により我が子が惨殺されるに及び、「愛、心に生じ」て、ついに声を発してしまう。これによつて沈黙の行は破れ、修行の場たる華山雲台峰の一屋は炎に包まれるのであつた。子春の生命を助けた老道士は、彼に次のように述べて、俗世界へ帰るように諭す。

吾子の心は、喜・怒・哀・懼・悪・欲は皆忘れぬ。未だ臻らざるものは愛のみ。向に子をして噫の声無からしめば、吾が薬は成り、子も上仙せしならん。ああ仙才の得難きかな。吾が薬は重ねて錬るべし。しかれども子の身は猶ほ世界の容るる

所と為る。之を勉めよや、と。遙かに路を指さして帰らしむ。子春が強いて炉の土台に登つて中を覗くと、老道士は肌脱ぎとなつて、ひじほどの大きさで、長さ数尺の鉄柱を、小刀を使って黙々と削っているのであつた。

右の場面で、まず問題となるのは、「愛」という用語をどのようなものと捉えるかという点であつた。

先行の論考は、この用語を肯定的・否定的いずれかに取るかによつて、ほぼ次の二つに分類されよう。

A説…「愛」を今日の意味で捉え、これを肯定的に見る見方。

B説…「愛」を雑念の一つと捉え、これを否定的に見る見方。

このうち、A説の最も問題とすべき点は、「愛」を西欧思想輸入後の倫理的・宗教の意味で捉えたことにある。この「愛」の語の本来的意味は、作品中示される「喜・怒・哀・懼・悪・欲」と共に、「七情」すなわち、人の生まれながらにして持っている心のありようであり、宗教的・倫理の意味あいは希薄なものであつた。¹¹「愛」それ自体は、恐らくいつの時代にあつても、日常生活の場では否定されるべきものではないであらう。しかし、そうしたいわば本能とは対極的位置にある、人口の極とも言ふべき丹藥精製の場においては、対極的位置にあるがために、「邪念」「雑念」として排除すべきものと認識されていたであらうことは、「論考4」で述べた通りである。もし、そうでなければ、沈黙の行の破れて後、老道士の言葉に促さ

れて俗世間に帰つた子春が、「復た自ら以て其の過ちを謝することを効さんとして」雲台峰に登る必要など無いはずだからである。こうしたことから、筆者はB説を支持し、本作品を「七情のうち、愛だけが克服できずに修行に失敗した人のはなし。」とする見方に、基本的には与する立場をとることにしたい。

だが、作者が何故にこのような結末を選んだのかについては、本作品の主題を模索する、他の多くの論考とは、少し別の角度から検討する必要があるように思われる。

四

B説を採る論考の、主題についての考え方は、概ね二つの方向に分かれる。

その第一の方向の基本的な考え方は、夙に武田泰淳「唐代小説の技術」(本稿の注(10)参照)に明確に示されている。武田氏は、老道士を悪魔的な風貌・性格をむき出しにした存在であるとし、ゲーテ「ファウスト」の悪魔メフィストに見立て、対する杜子春を、悪魔に魂を売り渡した「唐代のファウスト博士」と称して、本作品の結末の場面について次のように述べる(丸括弧内は増子)。

(夫に愛児を惨殺された)杜子春は思はず約束を忘れて「ああ」と叫ぶ。女性のわが子に対する盲目的な愛情だけは、彼の計算にはいっていないかつたからだ。(中略)もはや道士には、杜子春は必要でない。失敗にこりずに、またもや不敵な実験にとりかかる道士の姿は、儒教でも道教でも解決のつかない、人間の執念そのものである。宇宙の運行、それに反抗する科学のあく

なき探求を思わせるではないか。

右の説を支持する他の論考の説も、この延長線上にあると言える。すなわち、本作品の二人の登場人物のうち、作者の力点は、杜子春その人よりも、むしろ老道士に置かれていると見て、その姿を通して「人間性を峻拒する超俗主義」への共感乃至は憧れを描こうとしたのが本作品であるとする。

これらの説に従うなら、杜子春は老道士の煉丹術を達成するための材料または道具であり、老道士の超俗性を明確にするための、いわば引き立て役とも見為し得る。作品の流れからすれば、杜子春にそうした役割が与えられていることは否定し難いのであるが、はたしてそれだけであるか否か。もう少し別の角度からも吟味する必要があるように思われる。

* * *

本稿の注(9)で引いた論考のうち、王夢鷗・劉兆雲・李剣国の三氏は、右に示した見解とは別の角度から、本作品の主題を考察している。今、王夢鷗氏の見解の要点を示すと次のようになる。

- ① この文は、俗情の除き難いことよって、金丹の成り難いことをたとえたものである。
- ② 親子の情は天性のものであり、耐えようとしても耐え難いものである。世人が道を修めようとしても、成就することができないのは、このためである。
- ③ 白居易「夢仙詩」(『白氏長慶集』巻二)に、「悲しい哉 仙を夢みる人、一夢 一生を誤る」とある。

④ 「杜子春伝」の作者と目される) 牛僧孺は、白居易と親交があったことから、右の詩の考えと同じく、ひたすら道術を愛好しようとも、道に到達することが極めて難しいことを述べようとしたのであり、「列士池」のたとえを借りて、この篇を成したのである。

他の論考も、本作品の主題を、

- (A) 人の情の断ち難さ。
- (B) それ故の上仙の困難さ。

の二点と見ることは、王氏の論考と共通している¹⁵⁾。この説に従えば、二人の登場人物のうち、杜子春を主人公と見、彼と老道士とを対置することにより、右の主題を明らかにしているということになる。だが、この説を是とするならば、術の破れる前後に見出される、老道士の、まさに悪魔的とも言うべき、すさまじい執念の描写が、いわば浮き上がった形で取残されてしまう。なぜ、今や瓦礫と化した丹炉の中で、恐らく実験を再開するためにであろう、肌脱ぎとなり、小刀を使って黙々と鉄柱を削っている老道士の姿を、作者が敢て描写したのか。

* * *

成瀬哲生「鉄柱を削る道士」では、第二の説と同じ方向をとりながらも、作品中見出される、仙薬完成に必要とされる事どもが、道教の常識を破っていることに着目、これを作者の示した破局の予告

であるとした(本稿第二節参照)。そして、そのように誤つた設定をなした老道士は「似非道士」であり、彼に身を託した杜子春の「愚かも極まっている」とした上で、本作品を唐代の「浮華と神秘への耽溺、似非道士が活躍した時代風潮」への風刺乃至は諷論をなしたものと見る。

成瀬氏の論考は、先に示した二つの説に比べ、道教の文献をはじめ種々の文献を精査した上で論拠とし、本作品のさまざまな所に仕組まれた「仕掛」を鋭く摘出し、甚だ説得力に富んだ論を展開していると言える。

良く知られているように、この国では、詩文には何らかの寓意がこめられている、あるいはこめられねばならぬとする伝統を濃厚に持っている。従って、本作品を読み解くにあたっては、一まず何らかの寓意がこめられていると見ることは、何ら不自然なことではないであろう。

成瀬氏の説に従えば、破壊された丹炉の中で鉄柱を削る老道士の捉え方も、先に示した武田泰淳氏をはじめとする人々のそれとは自づと異なることとなる。すなわち、武田説では、失敗にも挫折することなく、さらなる実験にとりかかる道士の姿に科学者のごとき執念を見たのであったが、成瀬説に従えば、その営みは徒勞であり、執念はむしろ妄執となる。いずれの説を支持すべきか。

* *

確かに、成瀬氏の論考は説得力に富み、本作品を読み解く上での、一方の有力な説とすることができ。だが、物語が破局に至ることをほのめかす「仕掛」が、果たして氏の説かれるように老道士が「似

非道士」であることを示すものとなつているか否か、なお一考を要するものと思われる。何となれば本作品の「仕掛」は、破局を示すものだけではないからである。その角度から、破局をほのめかす「仕掛」を見直した時、また別の捉え方も可能となるのである。

一例として、杜子春の地獄めぐりの前後の場面を思い起せば、右の問題を考える手がかりが見出されよう。

老道士の言いつけを固く守り、一切口を開かぬ杜子春は、悪鬼羅刹の類を従え、黄金の甲冑に身をかためた「大將軍」に、口を開けと恫喝される。それにも屈せぬ子春の眼前で、彼の妻は對面によつて惨殺される。一声発してほしいという妻の哀訴にも固く口を閉ざす子春だが、ついに業を煮やした大將軍の命令により斬殺され、その魂は閻羅王のもとへ護送される。王は子春を地獄へ落とすべしとの判決を下し、彼は地獄のあらゆる責苦を受け、女性へと再生させられる。

右の「大將軍」と「地獄めぐり」の描写に、当時広い階層の人々にもてはやされた俗講「目連変」の影響が見られることは、「論考3」において詳しく論じた。これを「俗化を経ている」と捉えるよりも、むしろ白居易が「長恨歌」の中で、「目連変」の一節を引いたのと同じく、読者を楽しませようとした工夫(仕掛)の一つと見るべきではないか。或はまた、大將軍の命令により、子春の妻が、おしきりて脚から「寸寸に剉ら」れる場面は、陳鴻ちんこう「長恨伝」の中で、楊貴妃が扼殺される場面と通底するものを感じる。「倉皇展転」――

あわてふためき、ころげまわる——」貴妃の姿や、おしきりに切り刻まれて苦悶する子春の妻を、作者があえて描写したのは、読者たちの「異常な興味を呼ぶ」ことを目指した工夫と見為し得るのではないか。

本作品に何らかの寓意があることは否定できない。だが、右のように、読者を楽しませよう、読者の興味をひこうとする姿勢が見られることを考えれば、破局をほのめかす「仕掛」もまた、その一環と捉えることも可能であろう。すなわち、

① 仙薬完成に必要とされる事どもが、道教の常識からはずれて
いること。

② 子春が、仙薬完成乃至は、その前提となる沈黙の行の完遂に
ふさわしくないと当時考えられていた、女性に再生されたこと。

は、共に道教の知識を持つ読者には、物語の破局を予感させる、恰好の伏線たり得るのである。これを読んだ、当時の読者たちは、作者の導くままに、この物語の破局を予感し、その予感が少しずつ現実化し、そうして一気に破局へと向かうという、この物語の展開に引き込まれて行くのである。

伏線は、あまりにあからさまであつては興をそがれるものであるが、難解であり過ぎるのもまた、困りものと言える。その方面の知識のない者には、何のことも理解できないが、知識のある者には、共通理解が可能である——この程度の伏線の張り方が、事情に通じた読者にとっては心地良い。右の①・②の破局への伏線も、こうし

た伏線の一つと見て良いのではないか。

さらにもう一点、成瀬説を全面的には支持し難い理由が存する。これは、本作品のあり方を考える上で、極めて重要なことであり、この一点を克服できない限り、氏の説に従うことは困難と言つてよい。

成瀬説では、本作品の作者が、道教に造詣の深い人物であること
を認めた上で、

① その構想力のしたたかさは、煉丹術に感溺している人のもの
ではない。知識にせよ経験にせよ、それが活用できるのは、その知識や経験を相対化する新しい地平線に立つことが必要な
のである。

② この作者は過去において煉丹術をどれほどか信じたことのある人なのであろう。

③ しかし、この作品においては、煉丹術は相対化されている。道教的世界観は受け入れつつ、煉丹術に対してはむしろ批判的
といつてよいであらう。

とする。①については、首肯できるのであるが、②・③は、はたしてそうであらうかと考える。

もし、本作品を書いた段階で、作者が本心に煉丹術を信じていない、さらにはその術に批判的であるのならば、なぜ、煉丹術の知識を持つ人なら容易に破局が予想できるとされる「仕掛」を用意したのか。煉丹術を完成することができるとされる、正統的な手続きを踏

んで術を試みたが、結局失敗してしまつた。やはり、煉丹術は不可能である——このように結論づける物語とすることもできたのではないか。

だが作者はそうはしなかつた。術が失敗したのは、手続き上の問題であつて、術そのものには問題がなかつた——これをしも、「道教的世界観は受け入れつつ」というのであれば、仮に批判するとすれば、その批判は道士その人に止まるのであつて煉丹術には及ばない。こう見て行くならば、結局のところ作者は、完全に煉丹術の可能性を捨て去つたわけではないということにならう。

となれば、術に失敗した老道士も、その段階で批判されても、直ちに「似非道士」と決めつける必要はないであらう。何となれば、この失敗はあくまでも手続き上の失敗であるからである。杜子春を超える相手——俗情を完全に超越した相手を見つけ出し、正統的手続きを踏まえて、術を行なうならば、仙薬はいつの日か完成できるはずだ、完成してほしい。これが、作者がラストシーンにおいて、ひとり黙々と鉄柱を削り続ける老道士を、あえて描いた理由なのではなかつたか。

だが、そうした期待を抱きつつも、作者は煉丹術の完成の可能性が絶望的に少ないことも知つてゐる。正統的手続きをいかに完璧に踏まえたとしても、俗情を完全に超越できる人間など、探し出そうにも探し出しようがないからである。

* * *

以上、見たように、先行の三説は、それぞれ、いわば一長一短があつて、いずれか一つの説だけに従うことは難しい。しかも、これ

らとは全く異なつた角度から本作品を捉え直すことは、目下の所は不可能と言つてよい。

そこで、筆者は右の三説をふまえ、ひとまず次のように考えることとしたい。

本作品の作者は、煉丹術完成に、強い憧れを持つ一方で、その実現が絶望的に困難であることを知つてゐる人であらう。この相矛盾する二つの思いを反映して作られたのが、本作品である。

作品中の二人の登場人物は、作者のこうした思いを具現化した存在と見ることができよう。

ついに、俗情を断ち切ることができず、誓いを破つて声を発してしまつた杜子春は、人間は人間である以上、完全に俗情を断ち切ることができない。いや、俗情を断つことができないからこそ、結局我々は人間でしかあり得ないのだという、作者の思いを反映したものである。対するに、失敗にもめげずに、ほとんど絶望的とも言うべき仙薬完成に、執念を燃やす老道士は、このような人間がこの世の中のどこかにいるはずだ、いや、いてほしいという、作者の思いを反映したものと、それぞれ見ることができよう。

本作品に仮に寓意があるならば、このように煉丹術完成の可能性が極めて少ない中、俗情を断つ以前の遙かに低次元の段階で、煉丹術の、いわば真似事を試みる人々があることを、批判したということにならうか。繰り返すが、作者には煉丹術そのものを否定しようという意図はないと言つてよい。煉丹術は、自らの手の届かぬ、遙か遠くに光芒を放つものであるだけに、作者にとっては、はかない憧れとなつてゐるのである。

煉丹術へのはかない憧れと、俗情を断ち得ないがために、それを達成し得ぬ、自らをも含めた大部分の人間の現実へのある種の絶望感——これが本作品に流れるテーマなのではあるまいか。この絶望感が、唐代末期の社会的状況と無縁ではないと見ることは、全く的外れであるとは思われない。この思ひは、恐らくは、作者が意識した当時の読者たちの心にも大なり小なり抱かれていたであろう。「面白うて、やがて悲しき……」——なじみの俗講を巧みに取り入れた手法に喝采を送り、あちこちに仕組まれた仕掛に膝を打ち、ストーリー展開の奇抜さに目を見張り、結末に至った当時の読者たちの見たものは、はたしてどのようなものであつただらうか。

結 語

以上、中間報告めいた「小結」をまとめてみたが、本作品には、まだまだ未知の要素があるものと思われる。それがどのようなものであるかは、いわば冷却期間を置いて、さまざま他の作品を読み込んだ上で、再びこの作品を読み直すことで明らかになることである。ただ、この五編の論考の執筆を通じて得た感觸では、本作品は、なかなか一筋縄ではとらえ難い、陰翳に富んだ作品であることだけは確かなようである。数年後、あるいはもう少し後に本作品を読み直した時、また別な何かが顔を見せるかも知れない——そう思わせるだけの何かが、本作品にはあるものと思われるのである。

* * *

最後に、今後に残された課題を記し、後日を俟つこととしたい。

〔I〕本作品の作者について、

明・陸楫りくぎやく『古今説海』以来、『五朝小説』、清・馬俊良『竜威秘書』、清・陳正熙せいき『唐人説薈』、清・王文誥わんごう『唐代叢書』、民国・吳曾祺ごそうき『旧小説』などでは、唐・鄭還古ていかんこ作とする。しかし、①これらのテキストは、信頼性に乏しく、しばしば作者名を妄改している例が見られること、②宋代に成立した『太平広記』や『類説』に別の作者名が記されていることなどから、鄭還古ていかんこ作というのは疑わしい。

一方、汪辟疆わうへききやう『唐人小説』では、北宋・李昉りへいほか奉勅撰『太平広記』卷十六所収の本作品の末尾に「出統玄怪録」とあるのをうけて、その編者である唐・李復言の作とした。²⁰⁾

これに対して、王夢鷗『唐人小説研究』四（本稿注（10）参照）では、南宋・曾慥そうざう『類説』卷十一に、本作品を『幽怪録』すなわち『玄怪録』の一篇とすることから、その編者である唐・牛僧孺の作とする。そして、その理由として、『太平広記』の流伝は、後世（明代）であり、残欠も多く、篇末の出典に関する記述において、それが甚だしいことなど四項目を挙げる。さらに、この説を支持する人々は、北京図書館所蔵の、書林・松溪の陳應翔ちんおうしやう刻本『幽怪録』（明刻本）の冒頭に本作品が収録されていることをもって、その説の補強材料とする。この陳刻本は、明刻本として比較的信頼できることに加えて、『太平広記』や『類説』、『紺珠集』や元末・明初の陶宗儀『說郛』などに載せる『玄怪録』の佚文と同じものが収録されていることなどから、宋刊本の流れを引くものと推定されるからである。

しかしながら、陳刻本には『統玄怪録』所収の話が何話かまぎ

れこんでいることなどから、たとえこのテキストが宋刊本の流れをどれほど正確に引こうとも、牛僧孺の手に成る『玄怪録』の体裁をどの程度正しく伝えていくかは、一応疑ってみる必要がある²²。従って、『杜子春伝』の作者を直ちに牛僧孺とすることも難しいこととなる²³。この問題を解くためには、板本研究もさることながら、『玄怪録』『続玄怪録』所収の作品一つ一つの文体や用語使用の特徴等をさまざまな角度から吟味する必要があるものと思われる。

〔Ⅱ〕本作品の受容について

この問題は次の二つの方向に分かれよう。

- ① 我が国における受容。
- ② 中国における受容。

①については、本作品を題材とした芥川龍之介「杜子春伝」と本作品のかかわりを見ることになろう。この問題は、一見ある程度語りつくされた感があるのだが、「杜子春伝」の用語研究をして来た筆者にとつて、気になる問題がいくつか存する。別の角度からの照射が必要なように思われるものである。

②については、本作品に触発されて作られた作品——明・馮夢竜『醒生恒言』卷三七「杜子春三人長安」、清・李百川『緑野仙踪』七三回「守仙炉六友燒丹葉」等——で、本作品がどのように取り入れられているのか。逆に言えば、後世の人々が、本作品をどう見ているのかに興味のある所である。

以上、現段階で気づく限りの課題を記したが、まだ外にもいくつもの課題が存するであろう。それを見出すこともまた、さらなる課題と言えようか。

* *

最後になったが、この一連の論考に種々御教示いただいた方々に心より御礼申し上げたい。

〔注〕

- (1) 『聖心女子大学論集』第三二集（一九六四年）。
- (2) 平凡社東洋文庫（一九六七年）、講談社学術文庫（一九七九年）。初版は創元社より、一九四一年に刊行。
- (3) 三聯書店、一九五七年。
- (4) その原語が、インド伝来とされる説話「列士池」であることや、儒・仏・道三教の影響が強く見出されることは、これまでの筆者の論考や、そこで引用した先行の論文で見えて来た通りである。
- (5) 本稿では、筆者の一連の論考を「論考1~4」と表記することとした。
- (6) 『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。
- (7) 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）。
- (8) この問題については、既に西岡晴彦「杜子春伝Ⅱその虚像と実像」（『中国文化（漢文学会会報）』42、大塚漢文学会、一九

八四年)に、日本文学研究者の代表的見解がまとめられているので、詳細はこちらを参照されたい。ここでは、「小結」として必要と思われる要点のみをまとめ、筆者の見解を示すこととしたい。

(9) A説を採るものとしては、① 内山知也「杜子春伝に関する二、三の考察」(本稿注(7)参照)、② 近藤春雄「唐代小説の研究」(笠間書院、一九七九年)などがある。

(10) B説を採るものとしては、① 武田泰淳「唐代伝奇小説の技術」(武田泰淳全集)十二、筑摩書房、一九七二年。初出は、三省堂「高等漢文」二二ののための書きおろし、一九五四年

② 駒田信二「対の思想——中国文学と日本文学——」(勁草書房、一九六九年)、③ 「唐代伝奇」(乾一夫執筆)(明治書院「新釈漢文大系」四四、一九七一年)、④ 王夢鷗「玄怪録及其後継作品弁略」(下)(同「唐人小説研究」四集所収、芸文印書館、一九七八年)、⑤ 岡村繁「書評 近藤春雄「唐人小説研究」」(中国文学論集)第八号、一九七九年、西岡晴彦「杜子春伝」その虚像と実像」(本稿注(8)参照)、⑦ 馬良春ほか「中国文学大辞典」巻四(劉兆雲執筆)(天津人民出版社、一九九一年)、⑧ 劉世徳ほか「中国古代小説百科全書」(李劍国執筆)(中国大百科全書出版社、一九九三年)、⑨ 稲田孝「杜子春再考」(漢学研究)三四、日本大学中国文学会、一九九六年)などがある。

(11) ちなみに、この七情の内容は、『礼記』巻九「礼運」に見えるものであり、仏教に言う七情は「喜・怒・哀・楽・愛・悪・

欲」または、「喜・怒・憂・思・悲・恐・驚」である(中村元「仏教語大辞典」(縮刷版)、東京書籍、一九八一年)。本作品の作者が儒教の七情をあげたのは単なる偶然であるか否か。一考を要する問題であろう。

(12) 岡村繁「書評 近藤春雄「唐代小説研究」」(本稿注(10)参照)。
(13) 主人公が、基本的には仙薬完成のための材料であるというのは、本作品の原話と考えられる「列士池」説話と、その説話の影響下にあるとされる類話に共通する所である。

(14) 本作品の作者については、後に少しく触れるが、王氏は牛僧孺を作者と見ているので、このように述べている。

(15) 「愛」をいかに捉えるかについての言及はないものの、主題をこうした方向で捉えた論考としては、① 木全徳雄「杜子春伝」の仏教・道教的背景(加賀博士退官記念 文史哲学論集)、北海道教育大学、一九七九年)、② 成瀬哲生「鉄柱を削る道士」(本稿注(6)参照)がある。

(16) ただし、成瀬氏の論考は、さらに別の角度から、本作品を捉えている。

(17) 本稿注(8)に引く西岡氏の論考。

(18) 本稿注に引く木全氏の論考。

(19) これをプラス方向で捉えるか、マイナス方向で捉えるか。筆者はマイナスの方向、すなわち人間一般の可能性の限界へのなげきと捉えたいが、プラスに捉えることもまた可能である。あるいはこのようにさまざまに捉えられるところに、本作品の難しさと共に興行きの深さも存するのもかも知れない。

(20) 李復言なる人物については、良くわからない点が多い。

下孝晝べんこうけんは、『続玄怪録』作者及写作年代（『江海学刊』、一九六八年）において、白居易と親交のあった李諒りりょう（七七五—八三三）がその人であるとした。しかし、卞氏が拠所とした、『唐詩紀事』卷四三の記述が疑問視され、その説は必ずしも適当ではないと考えられている。なお、『続玄怪録』のテキストとしては、四部叢刊統編所収の南宋書棚本が伝えられている。

(21) 『玄怪録』『続玄怪録』は共に、宋代以降、『幽怪録』『続幽怪録』と称されている。これは、宋の帝室の始祖である趙玄朗の「玄」字を避けたためと言われる（『古代小説百科全書』（本稿注10）参照）。

(22) 『玄怪録』の中に、『続玄怪録』の話が混入しているのは、宋の南渡に際して両書の巻帙がばらばらとなり、以後は両書が一本として扱われたためであるとされる（王夢鷗「玄怪録及其後継作品弁略（上）」同『唐人小説研究』四集所収、本稿注10）参照）。

(23) 以上の板本についての諸説は、前出の王夢鷗『唐人小説研究』、『中国古代小説百科全書』のほかに、程毅中『玄怪録』・『続玄怪録』点校説明（同書所収、中華書局、一九八二年）、李劍国『唐五代志怪传奇叙録』（下）（南開大学出版社、一九九三年）等を参照した。