

唐代メルヘン考

—『杜子春』と道教—

砂山 稔

序 言

「唐代の伝奇小説は、ヨーロッパの近代的短編にまじっても見劣りしない、常に新しさを失わぬ芸術の結晶である。メリメ、ホフマン、ポーなどの短編を読み比べると、伝奇の小説技術がいかにも豊富であるか、いかにも自由自在であるか、またいかにもじゅうぶんに加熱され、煮つめられているか、驚かすにはいられない。不注意に読み流せば、玄怪を好み、幻想を追っているようであるが、実は素朴未熟なリアリズム作品より、はるかに深く現実の人間の本質に突入しているものがある。」武田泰淳は「唐代伝奇小説の技術」^{註(1)}の中でこのように述べている。

周知のように、中国の小説の歴史は、六朝（3-6C）の「志怪」小説から隋唐（6-10C）の「伝奇」小説へと展開する。これらの作品は、文字通りの短篇の集積であるが、作者の意識を問題にすると、「志怪」は、作者が事実だと考えていることをそのまま書き記したものであり、一方、「伝奇」は、作者がフィクション（虚構）を交えることを意識しつつ書き連ねたものである点で、決定的に相違する。

中国小説の研究の先駆者の一人である塩谷温は、唐代では詩と同様に、小説もまた、絢爛の域に達すると指摘する。^{註(2)}この絢爛たる唐代の「伝奇」小説のなかでも、白眉とされるのが『杜子春』（『杜子春伝』と通称される）であり、それは、芥川龍之介の同名の小説（童話）の影響により我が国でも良く知られている。

しかしながら、かく著名であるにも拘らず、伝奇の『杜子春』の作者については、牛僧孺説、李復言説、鄭還古説があり、問題が残されている。この問題を解決するためのアプローチの仕方の一つとして、牛僧孺・李復言等が唐代に盛んであった、道教・仏教に対してどのような態度をとっているか、それと『杜子春』に見える道教・仏教についての叙述がどのように関わることかを検討する方法も一定の意義を持つ。

小論では、まず、芥川の『杜子春』に対する従来の主要な説を踏まえつつ、それらによって提供される唐代伝奇の『杜子春』との比較の視座を確認し、ついで、牛僧孺の『玄怪録』と李復言の『続玄怪録』に関わるテキスト問題についての見解を示し、それに基づいて、『玄怪録』と『続玄怪録』の中の多くの短篇小説に見える道教・仏教についての叙述を分析して、『杜子春』の作者の謎を解明することを目指しつつ、他方、中国の小説にメルヘン的要素を与えたとされる神仙譚乃至道教と唐代の「伝奇」小説との関わり方についても考察を加えることとす

る。

第一章 『杜子春』と芥川龍之介

第一節 芥川の作品と中国小説

「この『本から現實へ』は後年の彼をして『藝術に依つて藝術を作り出す』作家の一人たらしめた。彼は遂に彼固有の傑作を持たなかつたと断言してよい。彼のいかなる傑作の中にも、前世紀の傑作の影が落ちてゐるのである。」堀辰雄はその「芥川龍之介論」^{註(3)}の中でこのように叙べている。

確かに芥川龍之介の作品の中には前代の傑作を材源としているものが多い。名作『蜘蛛の糸』がドストエフスキの『カラマーゾフの兄弟』第七篇第三「一本の葱」に関わるとされたのは周知の事であるが、吉田精一の「芥川龍之介の生涯と芸術」に依れば、氏がほぼ確実と思われる出典を挙げて、その材源を明示しておられる芥川の作品は62^{註(4)}あり、そのうちで、中国に材源を求めているものが7つある。以下にそれを列記する。

1. 『酒虫』——『聊齋志異』
2. 『黄梁夢』——沈既濟『枕中記』
3. 『首が落ちた話』——『聊齋志異』^{註(5)}
4. 『尾生の信』——『史記』
5. 『杜子春』——『杜子春』(唐代伝奇)
6. 『秋山図』——『記秋山図始末』
7. 『奇遇』——『剪燈新話』

これらの中国の材源の中で『史記』と『記秋山図始末』を除く5つは小説であり、『杜子春』と『枕中記』は唐代伝奇、『剪燈新話』と『聊齋志異』は、唐代伝奇の系譜に連なる作品である。更に言えば、『杜子春』『枕中記』などの唐代伝奇の個々の作品は短篇小説であり、『剪燈新話』と『聊齋志異』は短篇小説を集積した構造を持っている。つまり、芥川は中国に材源を求める際に、唐代伝奇とその系譜に連なる短篇小説的なものを主とした訳である。

既に述べたように唐代伝奇は、作者が虚構を意識した早期の短篇小説群であるが、しかし、それは中国にあっては、虚構とはいえ、その登場人物も描かれる世界も、まだしも実在性を有していたのである。しかし、芥川が近代日本でそれを材源として『杜子春』や『黄梁夢』を書いて見せると、時代は千年程の、場所は海を隔てた、現実感の稀薄なものとなった。芥川の『杜子春』は、その末尾の部分で唐代伝奇の『杜子春』とは違った内容にしているが、それはそうせざるを得なかつたのである。

第二節 芥川の『杜子春』の評価

芥川の『杜子春』は、周知の如く、鈴木三重吉との関わりで『赤い鳥』に発表された童話である。その掲載されたのは大正9年(1920)7月のことであるが、この大正時代は、日本の童話史上で、このジャンルが最も芸術的に高められた時期でもあるとされている。^{註(6)} 従っ

て、芥川も十分な用意でこの著作に取り組んだことであろう。しかし、それが童話であったことは時に物議を醸した。正宗白鳥とそれに対する堀辰雄の議論はその代表的な例であろう。その考察の前に物議の対象となった芥川の『杜子春』の末尾の部分挙げておこう。

杜子春の体は岩の上へ、仰向けに倒れていましたが、杜子春の魂は、静に体から抜け出して、地獄の底へ下りて行きました。(中略)閻魔大王は眉をひそめて、暫く思案に暮れていましたが、やがて何か思いついたと見えて、「この男の父母は、畜生道に落ちているはずだから、早速ここへ引き立てて来い。」と、一匹の鬼に言いつけました。(中略)「こら、その方は何のために、峨眉山の上に坐っていたか、まっすぐに白状しなければ、今度はその方の父母に痛い思いをさせてやるぞ。」杜子春はこう嚇されても、やはり返答をせずにいました。「この不孝者めが。その方は父母が苦しんでも、その方さえ都合が好ければ、好いと思っているのだな。」閻魔大王は森羅殿も崩れるほど、凄じい声で喚きました。「打て。鬼ども。その二匹の畜生を、肉も骨も打ち砕いてしまえ。」(中略)杜子春は必死になって、鉄冠子の言葉を思い出しながら、緊く眼をつぶっていました。するとその時彼の耳には殆声とはいえない位、かすかな声が伝わって来ました。「心配をおしてない。私たちはどうなっても、お前さえ仕合せになれるのなら、それより結構なことはないのだからね。大王が何と仰っても、言いたくないことは黙って御出で。」それは確に懐しい、母親の声に違いありません。杜子春は思わず、眼をあきました。そうして馬の一匹が、力なく地上に倒れたまま、悲しそうに彼の顔へ、じっと眼をやっているのを見ました。母親はこんな苦しみの中にも、息子の心を思いやって、鬼どもの鞭に打たれたことを、怨む気色さえも見せないのです。(中略)杜子春は老人の戒めも忘れて、転ぶようにその側へ走りよると、両手に半死の馬の頸を抱いて、はらはらと涙を落しながら、「お母さん」と一声を叫びました。……その声に気がついて見ると、杜子春はやはり夕日を浴びて、洛陽の西の門の下に、ぼんやり佇んでいるのでした。霞んだ空、白い三日月、絶え間ない人や車の波、——すべてがまだ峨眉山へ、行かない前と同じことです。「どうだな、おれの弟子になったところが、とても仙人にはなれはすまい。」片目眇の老人は微笑を含みながら言いました。「なれませんが、なれませんが、しかし私はなれなかったことも、かえって嬉しい気がします。」(後略)

芥川の名文に引き込まれて、覚えず長い引用になってしまったが、この『杜子春』について正宗白鳥は「試みに『蜘蛛の糸』を見よ。『杜子春』を見よ。あるひは、作者得意の切支丹物のうちの『おぎん』を見よ。どれも、美しく叙述された物語である。そして、どれも有り振れた人情に雷同して作為された物語である。(中略)『杜子春』は支那の伝奇の翻案とも云つていゝもので、龍之介集中の傑作の一つであるが、型の如くに事が運んでゐて、『私は仙人にはな

れません。しかし、私はなれなかつたことも、反つて嬉しい気がするのです。いくら仙人になれた所が、私はあの地獄の森羅殿の前に、鞭を受けてゐる父母を見ては、黙つてゐる訳には行きません』と、杜子春は最後に夢から醒めたやうに云つて、『何になつても、人間らしい、正直な暮しをするつもりです』と、誓ひを立ててゐる。……かういふ程度の人間らしさに、作者は人間を見たつもりで、また自己を見たつもりで安んじてゐたのであるか。それなら、禅超の『孤独地獄』の悩みは、そこになかつた訳である。」「芥川氏の文学を評す」^{註(7)} 傍点は正宗と述べている。これに対して堀辰雄は「僕は正宗氏が芥川氏の人生観を見るために、何故他の小説を撰ばずにこれらの『童話』を撰んだのであるか理解しがたい。作者はこれらを(『おぎん』は除いて)明らかに童話として書いた。かういふものに現はれた作者の人生観のみを、と言ふより、寧ろあらゆる健全なよき童話の持つてゐる教訓を、作者の唯一の人生観として取扱ふのは、明らかに正宗氏の誤謬と言はなければならぬ。」(傍点は堀)と叙べ、更に「正宗氏は——この一徹な厭世主義者である正宗氏は、芥川氏の(人生に対する)軽蔑に近い憐憫を見てゐない。見てゐても理解しないのである。以上の三作の中にも感じられるこの軽蔑に近い憐憫を。」(丸括弧内は筆者の補足)と論断している。その上で、堀は「正宗氏の厭世主義は人生に地獄のみを見るそれである。」とし、芥川の厭世主義を説明するのに、『侏儒の言葉』の中の次の有名な一句を引用する。^{註(8)}

「人生は地獄よりも地獄的である。地獄の与える苦しみは一定の法則を破つたことはない。たとえば餓鬼道の苦しみは目の飯を食おうとすれば飯の上に火の燃えるたぐいである。しかし人生の与へる苦しみは不幸にもそれほど単純ではない。目の飯を食おうとすれば、火の燃えることもあると同時に、又存外楽楽と食ひ得ることもあるのである。のみならず楽楽と食ひ得た後さえ、腸加太児の起ることもあると同時に、又存外楽楽と消化し得ることもあるのである。こう云ふ無法則の世界に順応するのは何びとも容易に出来るものではない。もし地獄に墮ちたとすれば、わたしは必ず咄嗟の間に餓鬼道の飯も掠め得るであらう。況や針の山や血の池などは二三年其処に住み慣れさえすれば格別跋涉の苦しみを感じないようになってしまふ筈である。」

堀辰雄は、芥川の人生観も、厭世主義も、もっと複雑で奥の深いものであると主張したかったのであろうが、童話ゆえに芥川の人生観の一面が『杜子春』に端的に現われていると見る論者も少なくない。例えば、宮本顕治は「敗北の文学」の中で「人間性に対するアイロニー、冷笑的剔抉の一面と共に芥川氏は『人間らしさ』に対する愛情を不用意に洩してゐる。(中略)氏は芸術の前には、冷然と、道徳をも踏み躪らうとした。人間として失敗すると共に、芸術家として成功した泥棒詩人フランソア・ヴィヨンを、氏はいかに懐しんでゐたことか。けれど氏の教養と稟性は、容易には氏に超道徳的な勇気を与へなかつた。(中略)『杜子春』『蜘蛛の糸』

『白』等の童話は、いかに氏が一時代の一階級の道德律を越えることの出来なかつたモラリストであつたかの証左となるであらう。」^{註(9)}と鋭く指摘しているし、吉田精一も「『アグニの神』は『妖婆』を童話に書き直した作である。童話としての出来栄は『杜子春』の方がまさつてゐよう。有名な中國の伝奇、『杜子春伝』を骨子とし、それに彼の想像を交へて創作化したもので、童話なるが故に、平凡な人情、世間的な道德に結末を求めてゐる。しかしそこに倫理的な龍之介の性格が窺はれるのである。現世を超越し切つた仙人として生きるよりは、泰山の南に、桃の花に囲まれた家で長閑に畑うつ方が、龍之介としても望ましい境涯だらう。」（『芥川龍之介の芸術と生涯』）と叙べている。更に恩田逸夫も「彼（芥川）の児童文学の作品を制作年代順に挙げると次表（1.『蜘蛛の糸』、2.『犬と笛』、3.『魔術』、4.『杜子春』、5.『アグニの神』、6.『仙人』、7.『三つの宝』、8.『白』、9.『三つの指環』、の執筆年次、掲載誌、発表年次を表示）のようになり、童話七、児童劇一、未完の童話が一篇である。（中略）中國の説話に材を仰ぎ原作の惨酷さを人間的な愛情に転じて描いている『杜子春』にも仙術との関係が見られる。杜子春にとっては、富豪になるという物質上の力には結局人間の利己心の醜さを見せつけられるだけであり、超自然的能力の獲得も親を見殺しにするような人間性の滅却によらねばならず、結局『人間らしい正直な暮し』に眞の幸福を見出している。（中略）童話においては特にこの後者の平凡な生き方に暖い共感の情をそゝいでいる。単なる逃避ではなく人間性の眞実への積極的な希求である。」（『芥川龍之介の年少文学』丸括弧内は筆者の補足）^{註(10)}と説いているのである。宮本に比べて、吉田や恩田は芥川にシンパシーを抱きつつ批評しているようであるが、前田愛は宮本ほど突き放した見方ではないけれども、『杜子春』に込められた客観的なコンテキストの解説を試みている。即ち、前田は言う、「芥川の短篇の多くがそうであるように、この『杜子春』は唐代の伝奇小説『杜子春伝』を引用しながら、それに変形を加えて、まったく新しい文学テキストをつくりだしている。」「それでは、芥川はなぜ、『おかあさん』と呼びかける、そういうストーリーに原作を変えたのでしょうか。この杜子春は世俗価値を断念して、世俗を超越する価値を求めると申しました。そこどころに、いわば明治の立身出世主義の一つの変形を認めることができるし、そういう立身出世を目指す息子を鼓舞激励する母親というものがその陰に隠されている。」「この山の麓にあるささやかな家、桃の花が咲きほこっているささやかな家、これらは陶淵明のイメージを踏まえながら、実は大正中期の小市民の小さなユートピアを描き出している。もっと具体的にいえば、都市の郊外に建てられた文化住宅、そういったものを連想させる。そういう大正という同時代の文化的なコンテキストを、この『杜子春』というテキストのなかに芥川は引用しているのではないだろうか。原作の『杜子春伝』を日本風の物語に変形しているのではないか」^{註(11)}と。

第三節 芥川の『杜子春』と唐代伝奇『杜子春』の比較の視座

さて、今までは、芥川の『杜子春』に対する従来の代表的な批評を煩を厭わず紹介して来た。それらの批評も踏まえつつ、材源となった唐代伝奇『杜子春』と芥川の『杜子春』とを比較する幾つかの視座を挙げてみよう。その第一は、原作の日本化の問題である。原作の日本化は、芥川の生きた時代の文化的なコンテキスト、即ち、モラル、イズム、ユートピア等、小市民の平凡な「人間らしさ」を織り込む事によって達成されている。さすれば、唐代伝奇には同時代の如何なる文化的なコンテキストが織り込まれているのかも検討の要がある。その第二は「伝奇」と童話との対比の問題である。芥川の『杜子春』が童話として書かれたことは、「伝奇」の「残酷さ」から「人間らしさ」への変換と同時に単純化をも進めることになった。この単純化は、異文化を消化する際の日本的な方法の代表的なものの一つであろう。ただ、その単純化は、一方で、序言で見たような武田泰淳が指摘するところの伝奇の鋭い現実の人間に対する洞察を犠牲にせずには置かなかつたと見られる。その第三は神仙とメルヘンとの関係の問題である。芥川の『杜子春』の中には神仙が登場し、それが彼の作品にメルヘンの要素を付加しているのであるが、沢田瑞穂は「西洋でメルヘンとかフェアリー・テイルズとかよばれるお伽噺の登場人物は、普通には王子さまや王女さまというのが多いが、このほかに、森の妖精だの、魔法使いの妖婆だの、黒装束の悪魔だのという、すこぶる空想的なのが跳梁する。中国の民話で、ややこれに似ているのは、仙人に関する説話すなわち神仙譚である。」^{註(12)}と言う。唐代伝奇は、民話、説話ではないが、神仙の登場する道教小説には、メルヘンの香りが漂っている。次章以下で検討する牛僧孺の『玄怪録』、李復言の『続玄怪録』もまた然りである。しかし、道教は唐代にあっては、人々に広く信じられた宗教であっただけに、「唐代伝奇」においては、神仙、道術の描写に現実的な厚みのあることは見逃せないところであろう。その第四は、芥川の『杜子春』のテーマと「唐代伝奇」の『杜子春』のテーマの問題である。これに関しては、塚田満枝が「さて『杜子春伝』は妻への煩悩を去ってふたたび人間界に女となって生れ変らされた杜子春が、人妻となり母となったとき、はじめて我が子への愛にめざめ、ついに仙人となれずすこごと元の姿に還えることになる。愛着の一点が、結局人間を人間以上のものにならしめず、それがために又、人間には荒涼とした現実が永遠に残されると教える原典は、『何になっても、人間らしい正直な暮しをするつもりです』と晴れ晴れと語る芥川の人間観よりも、はり人間らしさ、人生の真を我々に示すものと考える」^{註(13)}という。芥川の『杜子春』が「人間らしさ」を描く狙いを持っていたことは、恐らく、正しいであろう。しかし、「唐代伝奇」の『杜子春』の狙いは、「人間らしさ」よりも、寧ろ、人生の真実の描写であったようであり、この点は、李復言の『続玄怪録』について述べるところで再び触れるであろう。その第五は、芥川と「唐代伝奇」の『杜子春』の作者との比較の問題である。ただ、その前に「唐代

伝奇』の『杜子春』の作者については謎がある。序言では、これに関して、唐の鄭還古説、牛僧孺説、李復言説のあることを述べたが、鄭還古説は、『古今説海』（明、陸楫撰）、『五朝小説』（撰者不詳）、『龍威秘書』（清、馬俊良撰）に登場する後出の説であるので信を置き難い。そこで、牛僧孺説と李復言説を検討することになるが、それには章を改めて、唐代の伝奇小説集、『玄怪録』と『統玄怪録』とを検討しなければならない。

第二章 『玄怪録』と道教・仏教

第一節 『玄怪録』のテキストについて

牛僧孺の『玄怪録』は、魯迅の『中国小説史略』に「造伝奇之文、会萃為一集者、在唐代多有、而煊赫莫如牛僧孺之玄怪録」と言われる通り、唐代における代表的な伝奇小説集である。この『玄怪録』は、『新唐書』の芸文志に、「牛僧孺玄怪録十卷」と著録されており、以下、『宋志』芸文志、『崇文総目』、『通志』も同様で、宋の晁公武の『郡齋読書志』に至って、矢張り「玄怪録十卷」としつつ、始めて「右牛僧孺撰、僧孺為宰相、有聞於世、而著此等書、周秦行記之謗、蓋有以致之也」とその著作の事情について触れられている。

このように、『玄怪録』は、もと十巻本であったと見られるが、その完帙は夙に失われたと見られ、従来『玄怪録』についての言及は、魯迅にしる、鄭振鐸にしる、汪辟疆の『唐人小説』にしる、北宋の小説の類書『太平広記』に引用される佚文に依ってなされて来た。ところが、近年、台湾の王夢鷗の「玄怪録及其後継作品弁略」^{註(14)}や大陸の程毅中の『玄怪録・統玄怪録』点校の説が登場し、そのいずれもが、『太平広記』に引用される『統玄怪録』の一部をも、牛僧孺の『玄怪録』の一部に充当しようとする説であり、しかもその中に、当面の唐代伝奇『杜子春』も含まれているのである。ここにおいて、『杜子春』——牛僧孺制作説が新たに登場したと言うべきであろうか。

しかしながら、既に内山知也が「『玄怪録』の作者及びその特色について」^{註(15)}で論じられているように、南宋の曾慥の『類説』等に依る王夢鷗の説は無理が多い。特に、彼の「牛僧孺は老荘思想を尊崇し、仏教を否定しているのに対し、李復言は熱心な仏教信者」とする考え方は、後述する如く強く疑われる。

これに対し、程毅中の説は、北京図書館蔵の明刻本である書林松溪陳応翔刻本『幽怪録』（「幽」は宋諱を避けて「玄」が改められたもの）四巻本を『玄怪録』の底本とする考え方である。けれども、この陳応翔本自体にも問題がある。それは、『太平広記』と対照すると、『太平広記』所引の『玄怪録』と『統玄怪録』とが混在しているからである。それを表示してみよう。

表1 陳応翔本『幽怪録』と『太平広記』の出典著録との対比

卷 一			『広記』著録						
1	杜	子春	続玄怪録	23	李	訥言	玄怪録		
2	張	老	続玄怪録	24	南	續	玄怪録		
3	裴	謙	続玄怪録	25	侯	通	玄怪録		
4	韋	氏		26	巴	邛人	玄怪録		
5	元	無有	玄怪録	27	劉	法師	続玄怪録		
6	郭	代公		28	刁	俊朝	続玄怪録		
7	来	君綽	玄怪録	29	古	元之	玄怪録		
卷 二			『広記』著録						
8	尼	妙寂	続玄怪録	30	盧	公煥	玄怪録		
9	党	氏女		31	齊	饒州	玄怪録		
10	崔	環		32			(齊推女)		
11	柳	婦舜	続玄怪録	33	吳	全素			
12	崔	書生	玄怪録	34	掠	剩使			
13	曹	惠	玄怪録	35	葉	天師			
14	滕	庭俊	玄怪録	36	許	元長			
15	顧	総	玄怪録	37	王	国良			
16	周	静帝	玄怪録 <small>居延部 落主</small>	卷 四			『広記』著録		
17	劉	諷	玄怪録	38	張	寵奴			
18	董	慎	玄怪録	39	葉	氏婦			
卷 三			『広記』著録	40	馬	僕射総			
19	開元明皇幸広陵			41	華	山客 (原欠題)			
20	袁洪児誇郎			42	尹	縦之			
21	張	左	玄怪録	43	王	煌			
22	蕭	志忠	玄怪録	44	岑	曦			
				45	李	沈			

『太平広記』は唐代以前の小説を集めた資料としては極めて有力なものであり、これとアトランダムな相違を見せる陳応翔本は、程毅中自身も疑問を有している如く、それ自体に問題を持っている。ただ、それが纏ったテキストであるという点での力は強く、現に姜雲、宋平の『玄怪録・続玄怪録』校注では、これを底本としているし、更に、今村与志雄は『唐宋伝奇集』の訳注に当って、『杜子春』を訳出する際の注として、程毅中や姜雲、宋平がこれを底本としていることにより、「では、『杜子春』の作者は誰か。それについては、鄭還古というのは問題外として、牛僧孺、李復言の二説があるわけだ。ただ、現存作品をみるかぎり、この両者の作品がいきまじっている例が見られ、『杜子春』の作者も絶対的にどちらかとはきめにくいところがある。ここでは、使用した底本にしたがい、牛僧孺としておく。」^{註(16)}（丸括弧内は筆者の補足）と述べている。この今村説は陳応翔本自体の批判を欠いた見解であり、筆者は、既に内山知也が、今村説の提出される以前に論じるが如く^{註(17)}『玄怪録』のテキストについては、『太平広記』所引のものに返るべきだと考える。その理由は第三章で、更に詳しく述べるであろう。

第二節 牛僧孺と道教・仏教

牛僧孺（779 - 847）字は思黯、隋の僕射奇章公牛弘の子孫で、もとは隴西狄道の人と云う。中晩唐の代表的政治家で且つ文人としても名高かった李徳裕と対峙し、両者を領袖とする政治集団間の抗争は、世に牛李の党争と呼ばれる。

晩唐の著名な詩人杜牧は「唐故太子少師奇章郡開國公贈太尉牛公墓志銘并序」において、「唐佐四帝十九年宰相」と、例によって奇抜な筆で、四朝に宰相として活躍した牛僧孺の伝記を書き始めているが、また、七歳で孤となった牛僧孺が家にあった千巻の書を、十五の年より学び、一室を出でずして、数年にして業就り、名声が都にまで流れたと、文人牛僧孺の少年時代について書き記している。

さて、牛僧孺の思想を窺うよすがとなる彼の著作は、『玄怪録』を除くと散文二十一篇（『全唐文』『唐文拾遺』所収）、詩四首と断句（『全唐詩』所収）と余り多くを遺さない。その為、内山知也は李珣の『故丞相太子少師贈太尉牛公神道碑銘并序』に「公（牛僧孺）は、端明簡重、忠厚誠懇、私室に平居するも、大賓に見ゆるが如くし、積老を喜ばず、唯だ儒教を宗とす。早に韓吏部（愈）・皇甫郎中（湜）と文章の友となり、その名あい上下し、晩に白少傅（居易）・劉尚書（禹錫）と詩酒の侶となり、その韻高卑なし。」と語っていることなどから、牛僧孺は、儒家的主張が目立つ、道教的仏教的傾向のない人物とされている。^{註(18)} 因みに、先の李珣の『神道碑銘』では、牛僧孺が、韓愈、皇甫湜、白居易、劉禹錫という中晩唐きっての文人と肩を並べる存在だとされているが、彼等と交友関係があったのは事実としても、その文人としての評価はやや過褒気味であろう。

一方、王夢鷗は、牛僧孺の中心思想について、「蓋其中心思想欲以老莊之『無為』化為孔孟之『仁義』、讀其僅存之養生論、可為參驗。」とし、更に「以此中心思想性格、判別牛氏撰述旨趣、必也好談神仙道術而輕視浮圖」とする。即ち、牛僧孺の中心思想は、老莊思想であって、その結果として、その著述の際には、きっと神仙道術＝道教を好んで談り、浮圖＝仏教を軽視するとするのである。王夢鷗が、牛僧孺が老莊道教を好んだ証拠として、今一つ挙げるのは、牛僧孺が晩年に至るまで「鐘乳」を服用していたことである。^{註(19)}このことは、白居易の「酬思黯戲贈同用狂字」の詩と自注に次のように見える。

鐘乳三千兩、金釵十二行、妬む、他の心は火の似くして、我が鬢の霜の如きを敷るを

〔注〕思黯自ら誇る、前後鐘乳を服すること三千兩、甚だ力を得、しかも歌舞の妓も頗る多しと、來詩は予が羸老するを諷す、故に戯れにこれに答う。

王夢鷗の説くように、牛僧孺が老莊道教を好んだことは事実であろう。しかし、仏教を否定していたかどうか。更に問題なのは、王夢鷗は、牛僧孺の道教・仏教に対するこの態度を持っていたことを前提にして、『太平広記』に『統玄怪録』として引用する「劉法師」「韋臯」「葉令女」「定婚店」「張質」「延州婦人」を牛僧孺の『玄怪録』に入れるべき作品という、甚だ武断的な結論に到達していることである。^{註(20)}

先に述べた内山知也は、この王夢鷗の説を批判して、牛僧孺は、儒家的主張の目立つ、道教的仏教的傾向のない人物とするのであるが、一方、『太平広記』所引の『玄怪録』の内容は、内山に依れば、「さて『玄怪録』は（中略）前掲の『広記』所収作品より、考えると、全般的に古文家としての文章の修練を経ており、当代よりも古い時代に場面を設定する点からみて伝聞や直接経験に基づいて作品を記すのではなく、古典や自己の想像力に拠って構成的に場面を築き、美文で展開するという方向に意欲が向いていると言えよう。その背景となる思想は道教を中心とし、仏教の要素が混入している。物語の後に論贊を加えて物語の主人公の道義性について論ずるような作品は一篇も見られず、政治への儒学的発言は全くないと言える。」ところから、結論として、内山は、『玄怪録』の作者は、牛僧孺よりも、その一族の張休復などの方がふさわしいとする。^{註(21)}しかしながら、従来の研究では、『玄怪録』の成立を牛僧孺の生涯のどの時期に置くかは異論があるとしても、作者を牛僧孺とすることについては殆んど疑われていないので、これもまた、やや無理のある結論であると言えよう。

さて、牛僧孺と『玄怪録』については、夙に李徳裕の『周秦行紀論』に、「余嘗聞、太牢氏（牛僧孺のこと）好奇怪、其身險易共行、以其姓忝國家受命之讖、曰、首尾三鱗六十年、兩角犢子恣狂顛、龍蛇相鬪血成川、及見著玄怪録、多造隱語、人不可解、其或能曉一二者、必附會焉」と批評されている。この『玄怪録』は、『太平広記』の引用するところに従えば、表2のような内容を有している。

表2 『太平広記』所引『玄怪録』

	作品題目	巻数	分類	備考		作品題目	巻数	分類	備考
1	許老翁	31	神仙	「又一説云」	16	居延部落主	368	精怪	
2	巴邛人	40	神仙		17	岑順	369	精怪	
3	崔書生	63	女仙		18	元無有	369	精怪	
4	杜巫	72	道術		19	韋協律兄	370	精怪	
5	張佐	83	異人		20	曹惠	371	精怪	
6	董慎	296	神		21	古元之	383	再生	
7	南纘	303	神		22	蘇履霜	384	再生	
8	顧総	327	鬼		23	景生	384	再生	
9	劉諷	329	鬼		24	崔紹	385	再生	
10	崔尚	330	鬼		25	盧頊表姨	386	再生	
11	鄭望	336	鬼		26	盧渙	390	塚墓	
12	元載	337	鬼		27	候遙	400	宝	
13	魏朋	341	鬼		28	蕭志忠	441	畜獸	
14	竇玉	343	鬼	宋本『続玄怪録』収録	29	淳于矜	442	畜獸	
15	齊推女	358	神魂		30	来君綽	474	昆虫	
					31	滕庭俊	474	昆虫	

表2の『太平広記』の分類は、宋初のものではあるが、「神仙」「女仙」「道術」「異人」「神」「鬼」「神魂」「精怪」「再生」「塚墓」等の名は、『玄怪録』の「玄怪」とは何であるかを暗示していると見られる。それらは、全体としては道教的な内容を含むものと言えるが、「曹惠」では、仏堂中の二木偶の話が、「崔紹」では、『仏頂尊勝経』『金光明経』の写経の功德の話が登場して、仏教的色彩が皆無と言う訳ではない。内山知也は、牛僧孺の散文は儒家的主張が目立つことを指摘しているが、内山も指摘する通り、「養生論」と「別志」は、嵇康の「養生論」と、牛僧孺の在世時代に活躍した毛仙翁なる道士に触れたもので、^{註(22)}且つ、「別志」の中では、「嵇君著養生論一篇、以中才用心、養其性命、斯為勝矣」としているから、道教的なものを否定してはいなかったことが知られる。また、詩や詩の断句などを見ると、断句では、「惟

羨東都白居易（白居易のこと）、年年香積問禪師」と云う如く、禪を尊ぶ口吻を示したり、「李蘇州遺太湖石奇狀絶倫因題二十韻奉呈夢得樂天」なる劉禹錫・白居易に呈した詩では、「掀蹲龍虎鬪、挾怪鬼神驚」「通身鱗甲隱、透穴洞天明」「地祇愁墊庄、鰲足困支撐」「旺興添魔力、消煩破宿醒」の如く、傍点を施した宗教的な詩句が散見する。「洞天」は云うまでもなく、道教でいう聖地であるが、これらの詩句は、「怪力乱神を語らず」とする儒家的な主張と相違し、牛僧孺の散文の世界と『玄怪録』の世界を橋渡しする、牛僧孺の個人的な好尚を垣間見せるものとなっている。

さて、牛僧孺の『玄怪録』の諸作品に見える道教的世界の特徴は、第一に、『太平広記』で「再生」「鬼」に分類される作品が多いことから容易に推察されるように、冥界に関する話が多いことである。例えば、「再生」の中の「盧頊表姨」では、盧頊表の姨が可愛がっていた花子というチンがいなくなり、数カ月して盧氏が死ぬと冥界で麗人に会い、それが即ち花子であって、二十年の寿命の延長を約束されて蘇生するという話などがこれに当る。特徴の第二は、民間信仰的な神格が多く登場することである。民間信仰的な神格の代表的なものは、冥界の支配者とされる太山府君（「董慎」）であるが、その他にも、廬山神（「齊推女」「曹恵」）、居延山神（「居延部落主」）、北帝（「蕭志忠」）、一字天王（「崔紹」）等、山神や耳慣れない神格が登場する。西王母第三女（「崔書生」）、海龍神第七女（「巴邛人」）の出現も小説ならではのことであろう。特徴の第三は、仙界の一種とも言えようが、兜玄国（「張佐」）、和神国（「古元之」）等の他界が登場することである。例えば、「張佐」では、張佐が老人に聞いた話として、この申宗という老人が夢について占師に占って貰ったところ、貴男の前生は薛君曹で、好んで木蕊散を服し、日に黄老の書一百紙を誦したので、二童子の降臨をうけ、その童子の耳の中の兜玄国なる美しい別天地に至ったが、俗気が抜け切れなかった為、耳の中から落ち、やがて死んだ、その後身が即ち貴男だという風変りな話柄が語られるのである。

牛僧孺の政敵である李徳裕は、牛僧孺と同様、道教に深い関心を抱いていたが、李徳裕は、唐代道教の主流であった茅山派道教の宗師孫智清と深く交友関係を結び、自らもその正統的な道教を信奉し、仏教を排斥した。^{註(23)} その李徳裕の目から見れば、牛僧孺の『玄怪録』に展開された道教的世界は甚だ異端的に映ったことであろう。しかしながら、牛僧孺の『玄怪録』はその独特な味わいの為、多くの継承者を持ったのである。

第三章 「統玄怪録」と道教・仏教

第一節 「統玄怪録」と李復言

李復言の『統玄怪録』は、牛僧孺の『玄怪録』に比較して、テキスト上の問題は少ない。それは、『統玄怪録』の有力なテキストである南宋臨安書棚本『統幽怪録』四巻と、『太平広記』

所引の『続玄怪録』の作品題目が良く合致するからである。即ち、南宋本『続幽怪録』所収の二十三篇と『太平広記』所引の『続玄怪録』（或いは『続幽怪録』）の両者のテキストを比較すると、南宋本にあって、『太平広記』にないものは「辛公平上仙」のみであり、南宋本に含まれる「竇玉妻」は、『太平広記』に『玄怪録』として引用されているだけの相違しかないのである。従って、南宋本『続幽怪録』は、精善なテキストと見られ、そこに含まれる「辛公平上仙」「竇玉妻」も、本来の『続玄怪録』に有ったものと考えて良いであろう。そこで、これに、南宋本『続幽怪録』にはなくて、『太平広記』に『続玄怪録』（或いは『続玄怪録』『続幽怪録』）として引用される十三篇を加えれば、現存の『続玄怪録』のテキストを得ることができる訳である。次にそれを表3として示す。

表3 『太平広記』所引の『続玄怪録』

	作品題目	巻数	分類	備考		作品題目	巻数	分類	備考
1	杜子春	16	神仙		20	蔡 栄	308	神	
2	張 老	16	神仙		21	房 玄 齡	327	鬼	
3	裴 謹	17	神仙		22	唐 儉	327	鬼	
4	柳 婦 舜	18	神仙		23	李 俊	341	鬼	
5	劉 法 師	18	神仙		24	張 庾	345	鬼	
6	李 紳	48	神仙		25	李 湘	346	鬼	
7	麒 麟 客	53	神仙		26	馬 震	346	鬼	
8	楊 敬 真	68	女仙		27	錢 方 義	346	鬼	
9	韋 氏 子	101	釈証		28	張 質	380	再生	
10	延州婦人	101	釈証		29	李 靖	418	龍	
11	尼 妙 寂	128	報応	続幽怪録	30	劉 貫 詞	421	龍	
12	定 婚 店	159	定数	続幽怪録	31	盧 造	428	虎	
13	琴 台 子	159	定数		32	張 逢	429	虎	
14	盧 生	159	定数		33	張 高	436	畜獸	
15	梁 革	219	医	(続異録)	34	薛 偉	471	水族	
16	刁 俊 朝	220	医	続玄怪録	宋本『続幽怪録』所収作品				
17	李 愬	279	夢	続幽怪録		作品題目		備 考	
18	薛 存 誠	279	夢		1	辛公平上仙		『太平広記』に引用なし	
19	韋 阜	305	神		2	竇 玉 妻		『太平広記』所引『玄怪録』	

但し、このうちの「杜子春」「張老」「裴謏」「柳婦舜」「劉法師」「尼妙寂」「刁俊朝」の七篇については、既に表1で示したように、陳応翔本『幽怪録』に含まれており、それが『続玄怪録』中の作品であることの更なる証明が待たれる訳であるが、この点は、後に改めて検討することになろう。

一方、『続玄怪録』は、『玄怪録』に比べてテキスト上の問題が少ない代わりに、作者の李復言とは、いつの時代の人で、復言は名であるのか、字であるのかという問題がある。この問題について、卞孝萱は「李諒与《続玄怪録》」なる論文の中で、次のように云っている。「中、晚唐有兩個李復言、一是王叔文集團成員、別一是江湖拳子、我認為《続玄怪録》是王叔文集團成員李諒（字復言）撰。唐代小説作者的署名、可以用字或号、如：《游仙窟》作者署“張文成”（名驚）、《博異志》作者署“谷神子”（姓鄭、名還古）。李諒撰《続玄怪録》、以表字署名、是不奇怪的。（中略）陳寅恪《順宗實録与続玄怪録》云：“李復言之《続玄怪録》者、江湖拳子投獻之文卷也。”這個說法正確嗎？据錢易《南部新書》甲：“李景讓典貢年、有李復言者、納省卷、有《纂異》一部十卷、榜出曰：“事非經濟、動涉虛妄、其所納仰貢院驅使官却還。”復言因此罷舉。”拋《旧唐書》卷一八七下《忠義伝下、李燈伝》：“（孫）景讓……（開成四年、入為礼部侍郎。五年、選貢士李蔚。”（参閱徐松《登科記考》卷二一《〔開成〕五年庚申》江湖拳子李復言于開成五年応試、而《続幽（玄）怪録》中《辛公平上仙》、《張質》二篇中自称元和時為彭城县令。元和的客僚怎麼變為開成的拳子呢？開成五年距元和元年順宗被害、已三十五載、一個江湖拳子怎能知道三十五載前宫廷秘事呢？」^{註(24)}このように、卞孝萱は陳寅恪が、《続玄怪録》の作者を江湖拳子の李復言とすることを批判し、その作者を王叔文集團の李諒、字は復言であると主張する。しかし、李劍国はこの卞孝萱の説をまた批判して、「《続玄怪録》作者重議」の中で次のように述べている。「《続玄怪録》是牛僧孺《玄怪録》的続書、根拠對《玄怪録》各篇的研究、《玄怪録》的写作大約是在文宗大和年間、而成于八年（公元834年）之後。這是因為、（中略）《崔紹》事在大和八年。」「拋卞孝萱先生考証、李諒生于大歷十年（775年）、卒于大和七年（833年）。（中略）但是卞先生忽略了一個基本問題、就是《玄怪録》大和八年後書成時、李諒業已故去、何得続其書？」「李復言既非李諒、那麼是誰呢？我同意程千帆先生的意見（《唐代進士行卷与文学》）、乃是《南部新書》甲卷所提到的開成中的拳子李復言。」「李復言撰《続玄怪録》、根拠《錢方義》、《梁革》、《張老》、《尼妙寂》等篇看、是在大和年間、開成五年前已經成書。以後又增經、所以書中還有大中和会昌中的事。開成五年前初稿甫成之時。可能叫《搜古異録》或《纂異録》、会昌六年後修訂本完成、遂易名《続玄怪録》、蓋其時牛書行世、以示仰慕之意。」^{註(25)}この李劍国の説は、《続玄怪録》の中の「李紳」に「故淮海節度使李紳」とあるが、李紳の死は会昌六年（846）であり、また、「麒麟客」に「唐大中初」とあるが、大中年間とは、西暦847-859年であって、これらの記事を

含む『統玄怪録』は、卞孝萱のいう大和七年（833）に死んだ李諒の作ではあり得ないことを主張したものであり、少なくとも根本的な年代の錯誤を犯していないので、暫く、『統玄怪録』の作者は会昌・大中年間まで活躍した挙子の李復言であると考えて置くことにする。

第二節 『統玄怪録』と道教・仏教

さて、李復言の『統玄怪録』は、『新唐書』の芸文志、『宋志』の芸文志、宋の鄭樵の『通志』では五巻と記されるが、宋の王堯臣の『崇文総目』では十巻とされ、晁公武の『郡齋讀書志』に至って、はじめて、『統玄怪録』十巻、右唐李復言撰。統牛僧孺書也。分仙・術・感應三門。」とその内容について触れている。このうち、「仙」と「術」は道教に関するもの、「感應」は仏教に関するものと考えて良からうが、それは、先の表3の『太平広記』の分類のうちの、道教関係の「神仙」「女仙」と、仏教関係の「釈証」「報応」と対応する。『統玄怪録』は、これらを含んで、『太平広記』の分類に依れば、「神仙」「女仙」「釈証」「報応」「定数」「医」「夢」「神」「鬼」「再生」「龍」「虎」「畜獸」「水族」に分かれて引用される。そして、「鬼」に分類される作品が多いのは、牛僧孺の『玄怪録』との顕著な類似点であるが、牛僧孺の『玄怪録』に比べて、「再生」に分類される作品が少なく、替わって、「定数」に分類される作品が三篇、それに前述の仏教関係の「釈証」「報応」に分類される作品が登場するのが明確な相違点であろう。

「定数」に分類される作品の中で、「定婚店」は、縁結びの神である「月下氷人」の月下老の故事として知られる作品で、『統玄怪録』に収録されている小説の中で著名なものである。そして、そこでは、結婚する男女の絆について次のように説く。

杜陵韋固、少孤、思早娶婦、多歧、求婚不成、貞觀二年、將遊清河、旅次宋城南店。客有以前清河司馬潘昉女為議者、來旦期於店西龍興寺門。固以求之意切、且往焉。斜月尚明、有老人倚巾囊、坐於階上、向月檢書。（中略）固曰、然則君何主。曰、天下之婚牘耳。固喜曰、固少孤、嘗願早娶、以広後嗣。爾來十年、多方求之、竟不遂意。今者人有期此、与議潘司馬女、可以成乎。曰、未也。君之婦適三歳矣。年十七、当入君門。因問囊中何物、曰、赤繩子耳。以繫夫婦之足。及其坐則潛用相繫。雖讐敵之家、貴賤懸隔、天涯從宦、吳楚異鄉、此繩一繫、終不可道、君之脚已繫於彼、他求何益。

このように、「定婚店」では、夫婦の絆は宿命的なものであるとする。この視点は、「盧生」では更に明確に「乃知結縵之親、命固前定、不可苟而求之也」と述べられている。そして、『唐代小説選』の著者徐士年はこのことに関連して次のように議論を展開する。

唐人小説中にも有一些消極因素比較多、但却有較大的影響的作品。像李復言的《定婚店》、《張老》、都宣傳婚姻問題上的宿命論觀點、這自然是消極的、但這兩個作品又宣傳了只要是命中注定、門第極不相当也不免要結親的思想、這就在客觀上表現了和當時重視門第的封

建婚姻制度相反の見解、有一定的積極意義。

確かに、客観的に見た場合、徐士年の主張も一定の正しさを持つものであろう。しかし、先に挙げた李剣国は、李復言が開成五年以前も何度も科擧の試験を受け、すべて落第してしまったのだと推定し、更に李復言の内面にまで入り込んで次のように説く。

由于李復言終生没能取得科名、不能冠冕堂皇地進入仕途、所以在《統玄怪録》中他寄寓了很深的感慨。卷二《李岳州》（即ち、「李俊」のこと）写李俊連不中第、後賄冥吏、把李温改為李俊、遂擢第、李俊在落第後曾垂泣曰、「苦心筆硯二十余年、偕計而歴試者亦僅十年、心破魂断、以望斯擧、今復無名、豈不終無成乎？」（南宋本による。傍点部分は『太平広記』にはなし）這实在是李復言的夫子自道。^{註(27)}（丸括弧内は筆者の補足）

科擧への何度もの挑戦、そのたびごとの失敗は、李復言に、人の授けられる官位は幽冥の中に前もって定まっているのだという考えを『統玄怪録』に綴らせている。例えば、「韋臯」の中では下の如く説かれる。

時有女巫在焉、見臯入西院、問夫人曰、向之綠衣入西院者為誰、曰、韋郎、曰、此人極貴、位過宰相遠矣。其祿將發、不久亦鎮此、宜殊待之。問其所以。曰、貴人之所行、必有陰吏。相国之侍一二十人耳。如韋郎者、乃百余人。

幾度も科擧に失敗した李復言は、とうとう開成五年（840）に及第する為に書きためていた小説を温巻として示すのだが、結果はまたの拒絶となってしまったのである。

李復言の『統玄怪録』に全体として流れる宿命論的な人生観とペース、そして、小説の随処に顔を出す辛辣さ、その影に我々は科擧の試験の落第者、そしてインテリゲンチヤとしての人生の失敗者の姿を想定して良さそうである。

さて、『統玄怪録』に見える李復言の、仏教理解の特徴は、因果応報を重視し、現世の供養が冥界にいる者を救済し得るという考え方を持っていることである。

例えば、「韋氏子」では、儒教を信奉し、仏教を排斥した韋氏の子が、その娘の霊を通じて現世の供養を頼む物語であるが、そこでは、冥界にいる韋氏の子の言葉が次の如く語られる。

先君随声叫曰、吾以平生謗仏、受苦弥切。無晝無夜、晷無憩時。此中刑名、言説不及。惟有馨家廻向、冥資撰福、可救万一。輪劫而受、難希降減。但百刻之中、一刻暫息、亦可畧舒氣耳。

また、「錢方義」は『太平広記』では「鬼」に分類されるが、そこでは、錢方義が冥界にいる郭登の出現を受け、『金剛經』の写經、転經を依頼される物語であり、そこでは、郭登の次の言葉が記される。

登久任此職、積効当遷。但以福薄、須人助。貴人能為写金字金剛經一卷、一心表白、廻付与登、即登之職、遂乃小転、必有後報、不敢虚言。

このように、『続玄怪録』では、現世の者が、冥界にいる者を供養する方法として、「写経」「転経」の事が説かれるが、また、しばしば、「飯僧」の方法にも言及される。そして、これらの点から窺えることは、李復言の仏教理解は、外面的な奉仏に重点を置いたものであったことである。

次に『続玄怪録』に現われる道教の特徴について検討してみると、その特徴の第一は、『玄怪録』に比較して、やや正統的な道教観を持つ中に、西岳の華山の踏査に関わる物語が多いことである。^{註(28)} まず、「杜子春」では、杜子春と老人が連れ立って「華山雲台峯」に登る場面がある。

（杜子春）及期而往。老人者方嘯于二松之陰。遂与登華山雲台峯。入四十里余、見一処。室屋敞潔、非常人居。彩雲遥覆、驚鶴飛翔其上。有正堂、中有藥爐。高九尺余、紫焰光爍、灼煥窗戶。玉女九人、環爐而立。青龍白虎、分拋前後。

また、「楊敬真」には、楊敬真が仙師に迎えられて「華山雲台峯」に至る部分がある。

（楊敬真）至於華山雲台峯。峯上有盤石、已有四女先在彼焉。（中略）其時五雲參差、徧覆崔谷。妙樂羅列、間作於前。

更に、「麒麟客」では、張茂実が王夔に連れられて、華山の東峯「仙掌峯」に登るところがあり、また、王夔が蓬萊山に去るに当って、華山の中峯「蓮花峯」を見よと伝える場面がある。

（張茂実）於是從之上仙掌峯。越壑凌山、拳意而過、殊不覺峻險。如到三更、計數百里矣。（中略）（王）夔曰、我当至蓬萊謁大仙伯、明日蓮花峯上、有綵雲車去、我之乗也。

そして、その上に「劉法師」では、その冒頭に、

唐貞觀中、華陰雲台觀有劉法師者、鍊氣絕粒、迨二十年。

と、華陰雲台觀、即ち、華山の雲台觀に住んだ道士、劉法師を紹介して話を始めているのである。従って、この「杜子春」「楊敬真」「麒麟客」「劉法師」は、華山を道教の聖地として踏査した同一人によって書かれた蓋然性が高い。このうち、「楊敬真」と「麒麟客」は、『太平広記』に『続玄怪録』所出が明記され、且つ、南宋本『続幽怪録』にも収録されている篇で、その李復言の『続玄怪録』中の作品であることを疑われていないものであるが、しかれば、これと同様、華山を道教の聖地として重視している「杜子春」「劉法師」も、南宋本には収録されていないが、やはり同じく李復言の作品と定めて良いのではないか。既に、「杜子春」「劉法師」が『太平広記』には、『続玄怪録』所出のことが明記されているのであるから猶更のことである。

『続玄怪録』に現われる道教の第二の特徴は、華山の上の更なる神仙の聖地として蓬萊を置いている点である。例えば、「楊敬真」では、華山に到達した五人の女仙が、やがて蓬萊に向う場面がある。

俄而執節者曰、宜往蓬萊、謁大仙伯。五真曰、大仙伯為誰。曰、茅君也。妓樂鸞鶴、復前引東去。倏然間已到蓬萊。其宮皆金銀、花木樓殿、皆非人間之製作、大仙伯居金闕玉堂

中、侍衛甚嚴。

この他にも、「張老」に「蓬萊山」、「裴謨」に「蓬壺」、「柳婦舜」に「蓬萊玉樓」、「麒麟客」に「蓬萊」「大仙伯」等と見える。この「蓬萊」は、或いは、李復言が遂に到達できなかった科挙合格者の活躍する中央政界の道教化された表象なのかも知れない。

『続玄怪録』に現われる道教の第三の特徴は、現世を「虚幻」「苦海」と見て、そこからの超脱を図る視点のあることである。またしても「楊敬真」では、「旁一小仙曰、並捨虚幻、得証真仙、今当定名、宜有真字」と云い、一方、「李紳」では、「人世凡濁、苦海非浅、自非名繫仙録、何路得来」と言っているのがそれである。

しかしながら、この「虚幻」なる「苦海」を超脱することを妨げるものとして、外には、「夫人生一言一息之会、無非前定」（辛公平上仙）と云う宿命があり、内には「吾子之心、喜怒哀懼惡慾皆忘矣、所未臻者愛而已、向使子無噫声、吾之業成、子亦上仙矣、嗟乎、仙才之難得也」（杜子春）と云う愛執があった。

就中、「杜子春」は、既に岡村繁に「杜子春伝の創作意図は人間愛の回復という美しい浪漫主義によるものではなく、もっと悪魔的な、人間性を峻拒する厳しい超俗主義に共感するものであったように受け取れる」^{註(29)} という指摘があるように、如何にしても塵俗を超越して仙人になろうとする人間と、それを断固として阻止しようとする宿命との抗争、そして結局は宿命の勝利と人間の諦念とが誠に辛辣に描かれているのであるが、それがとりも直さず、『続玄怪録』の李復言が進んだ人生の一縮図であったのであろう。

結 語

登仙（仙界へ飛翔すること）と登第（科挙に合格すること）とは、中国ではしばしば類比的に述べられる。就中、中国の歴史上、道教が最も盛んであり、且つ、隋代に始まった科挙制度が定着した唐代にあっては、この類比は特に際立っている。中・晩唐の伝奇小説のテーマが、科挙の受験資格者、挙子の青年と妓女の恋愛と、その青年の科挙の登落について好んで語り、また、道教の神仙譚を好んで語ることにあることは、時代の風気のしからしめるところであろう。このような時代のコンテクストの中で、科挙の試験の失敗者である李復言によって書かれた『続玄怪録』の一篇である『杜子春』は、自らの科挙受験の失敗を、杜子春の登仙の失敗に重ねあわせ、人間にとって誠に不条理で苛酷な試練と敗北の存在する人生の真実を辛辣に描いている。李復言にとって、人生とは、芥川流に言えば、「地獄よりも地獄的であった」のではないか。一方、名作『鼻』で文壇に華々しく登場し、その寵児となった芥川の『杜子春』は、日頃のシニシズムを忘れたかのように、恵まれた作家生活を投影した「人間らしさ」を肯定する筆致で描かれている。二人のインテリゲンチヤによって書かれた『杜子春』は、このように対照的な作品として読まれるべきなのであろう。

〈註 釈〉

- (1) 武田泰淳『黄河海に入りて流る』所収。
- (2) 塩谷温『中国小説の研究』参照。
- (3) 堀辰雄全集第五卷所収。
- (4) 『芥川龍之介』(近代作家研究アルバム)所収。『蜘蛛の糸』に関する説もここにある。なお、吉田は「芥川文学の材源」(比較文学研究『芥川龍之介』)では、63とし、『おしの』がアナトール・フランスの『ラエタ・アキリア』によるとしている。
- (5) 前掲、吉田の「芥川龍之介の生涯と芸術」参照。なお、吉田は「芥川文学の材源」では、『戦争と平和』によるとしている。
- (6) 中村真一郎『芥川龍之介の世界』参照。
- (7) 『中央公論』昭和2年10月号所収。
- (8) 堀の議論は「芥川龍之介論」を参照のこと。
- (9) 『改造』昭和4年8月号所収。
- (10) 『明治大正文学研究』第十四号所収。
- (11) 前田愛『文学テキスト入門』参照。
- (12) 沢田瑞穂「神仙説話の研究」(『天理大学学报』第66号所収)参照。
- (13) 「杜子春と山月記」(『女子大國文』11号所収)参照。
- (14) 王夢鷗『唐人小説研究』第四集所収。
- (15) 『筑波中国文化論叢』第5号所収。
- (16) 今村与志雄訳『唐宋伝奇集』下
- (17) 内山説は註(15)論文参照。
- (18) 註(15)論文参照。
- (19) 王夢鷗の説は註(14)論文を参照されたい。
- (20) 王夢鷗説は註(14)論文参照。
- (21) 内山説は註(15)論文参照。
- (22) 内山説は註(15)論文参照。
- (23) 砂山稔『隋唐道教思想史研究』第二部第十章「李徳裕と道教」を参照されたい。
- (24) 卞孝萱『唐代文史論叢』所収。
- (25) 『南開学報』1986年第5期所収。
- (26) 『続玄怪録』収録の作品の中では「薛偉」が、太宰治の『魚服記』の原作として、比較文学研究ではよく取り上げられる。
- (27) 李剣国説は註(25)論文を参照されたい
- (28) 芥川の『杜子春』では「華山」ではなく、「峨眉山」になっている。また、陳応翔本『幽怪録』に原題を欠いていて、程毅中氏が目録によって題を補ったという「華山客」という一篇があるが、そこには華山踏査の経験の記述は見出せない。
- (29) 『中国文学論集』第8号の「書評『唐代小説の研究』」参照。