

## 再論 杜子春伝

内山 知也

### 一、問題点について

私は昭和二六年から二九年にかけて三編の「杜子春伝」に関するレポート（「杜子春伝の無表情について」「杜子春伝の説話的構成について」「杜子春伝に関する二三の考察」）を書いて「中国文化研究会会報」に発表する機会を得た。それらは「杜子春伝」に関する初めての論文であるということ、多くの研究者から引用、批判をいただいた。これらのレポートは、長期療養中にまとめたために視野が狭く、資料や背景の探査も行き届いていない恨みがある。「杜子春伝」は『続玄怪録』の一篇であるから、当然『続玄怪録』全体に眼を通した上で読み直す作業が必要なのに、そこまで手がまわっていないことはその最たるものである。近年、『玄怪録』『続玄怪録』に関して、王夢鷗<sup>(1)</sup>氏、程毅中<sup>(2)</sup>氏の論文及び解説が発表され、怠慢のまま放棄していたこの作業に詳細な論証の道がつけられたが、また同時に両氏の意見に対しても幾つかの疑問が生じたので別の稿

（筑波中国文化論叢5）にまとめて発表した。しかしそれはなお「杜子春伝」についての専論ではない。

ところで私の前掲の初歩的なレポートに関する批判で記憶に新しいのは、松本幸男氏の「唐代小説『杜子春伝』評価の再検討」（油印、三三六頁、発表年月注記なし）である。松本氏は近藤春雄氏（「杜子春伝について」説林一号、昭和三三年）と私のレポートを詳細に検討の上、結論として次のように述べている。

唐代小説「杜子春伝」は「愛の尊厳」を説いたものといふ、長生術の非人間性に反抗したものだという意見もあるが、私はこの作品の主題を従来通り神仙への「あこがれ」に見ている。なるほど会昌の廃仏事件の当時を時代背景として考えれば、現実には過度の宗教的熱狂と混乱に批判すべき問題の数々を見出しうる。いやしくも人間の理性が働いたならば、その欺瞞、その詐術、その悪徳には許しがたいものを感じるのが当時の社会的風潮で

あつたであらうが、そういう現実社会の混乱を見て、空しいと知りつゝも神仙への「あこがれ」を断ち切れなかつたものが「杜子春伝」の作者であり、また、これに共感する読者であつた。(33頁)

松本氏は塩谷温氏(『支那文学概論講話』大正八年刊)の「杜子春伝」理解の線に検討の結果一致したのである。松本氏が私の考え方に反対した所は次の点、

しかし、四説話の中、「杜子春伝」のみが再生譚に變改を加えているのは、何も母子の關係に窮極の人間愛を見出したという「人間觀」的な動機によるとばかりは考えられない。内山・近藤兩説は局部を拡大しすぎた嫌がある。「杜子春伝」の主題を人間愛にありとするならば、それにしては前後の叙述があまりに素気なき過ぎはしないだらうか。

というところにあり、私の発見(?)もたいして意味はなく、そこに重点を置いて主張した私の意見も局部拡大であるとおっしゃり言い切ってしまう、それがあるがゆえに私が否定を試みた塩谷氏の説に逆もどりしてしまつたのであつた。

「愛」に言及するのは、何も私が初めてではなくて、すでに明の馮夢龍も別の面から言っていることである。『唐

人説書』の「杜子春伝」の付記に次のように言っている。

馮夢龍曰、道家云、丹將成、魔輒害之。蓋鬼神所忌也。

愚謂不然。種種諸魔、即我七情之幻相耳。如人夢感、繇(由)未忘情。至人無情、所以無夢。子春之遇、夢也。

七情中各有未臻、豈惟愛哉。特以子春爲一則耳。

馮夢龍の言うところは、たゞ愛ばかりではなく、七情の中どれでも滅却できなければ、もろもろの幻の相が發生し、夢も見れば幻も見ると。従つて鍊丹も成るわけではない。「杜子春」はただその一つの例話なのだ、というところにある。そうは言うものの馮夢龍が、「杜子春伝」では「愛」の情に物語の重点が置かれていることを認めていることは疑いもない。現在の私もやはりこの点を無視することはできないのである。「杜子春」の説話構成から見てもそこにクライマックスがあり、重点が配置されていると認識する点は三十数年前も今も變つていない。

次に昨年号の本誌に西岡晴彦氏が「杜子春伝」その虚像と実像」と題し、近來の読者が芥川龍之介の童話「杜子春」のもつ強い印象によつて原作「杜子春伝」の読み歪曲をもたらしたとし、就中芥川の解釈が原作の文脈を離れて一人歩きをし、作品の実像を歪める作用をしたと論じた点、私自身幾つかの疑問を感じているのでその点について

も一言ふれたい。

西岡氏は特に福田清人氏の「杜子春伝」解釈の批判に始まり、同時に吉田精一氏のそれとを併せて、原作のテーマの理解に誤りがあるとする。その次に近藤氏と内山の説も前者と軌を一にするものだと批判し、以上の者と異なる塚田満枝氏・村松定孝氏・岡村繁氏の「愛の否定」が「杜子春伝」のモチーフだとする意見を紹介し、結局西岡氏は「挫折を通して描かれる不屈の人間の意志」が「杜子春伝」のテーマであるとするのだが、「ことに、作品中の論理からすれば否定さるべき母性の盲目的な愛情が、文明史的次元におきかえて見た時、当代の支配的イデオロギーへの叛逆というすぐれて肯定的な性格を帯びてくるといういわば弁証法的性格をもつことに注意したい」と、前の論断と異なった、むしろ近藤氏や内山の立場に近い発言をしているので、読後矛盾感を拭いえない。ともかく、西岡氏は日本における「杜子春伝」の理解のされ方に二通りの傾向があることを指摘し、「愛」がモチーフであるとすると読み方は芥川の捉え方に影響され歪められたためと主張されるように私には理解された。以下に西岡氏の文章について二三の反論を提出したいと思う。

## 二、「杜子春伝」の主人公は誰か

塩谷氏、近藤氏及び内山は「杜子春伝」の主人公を杜子春（被術者）と見据えて、彼の行為を中心的プロットと考えるのだが、近年の村松氏・塚田氏・西岡氏は道士（施術者）を主人公に据えてその行為をむしろ拡大解釈しているようである。そして道士を「宇宙の非常（情？）な運行そのものに挑戦する科学者の飽くなき探究」者（岡村氏）であると、か、「古代的観念形態を体現した不屈の勇者」であるという読み方に同調しているが、本当にそうだろうか。

この道士は「挫折を通して描かれる不屈の人間の意志」（西岡氏）をもつような個性的な人物として描かれているだろうか。それほど明瞭に二人の性格が描き分けられているとすれば、このような極めて根本的な読み相違というものは起ってこないと私は思う。「杜子春伝の無表情について」（内山・昭和二六年）に私は杜子春と道士の個性の描写がいかに足りないことに気がついて、非個性的小説の印象を強めたことを述べたつもりである。『太平広記』の編者が「杜子春」という題名をこの物語に与えたのは、おそらくその書き出しに「杜子春者、蓋周隋間人」と記されていることによるであろう。唐代小説には、書き出しの人物と物語中の主人公が異なることが往々にしてあるので必ずし

も題名の人物が主人公だと短絡してしまふわけにはいけません。しかし物語は読めば自ら明瞭のように杜子春が鍊丹を志す道士に救われ、その「深き恵みに感じ、事を立つるの後は、唯だ叟に使はれん」と決心し、道士の鍊丹の協力者になり、道術の破れた後は家に帰り、再訪して「歎恨して帰る」まで、始終一貫して物語の叙述の中心はやはり子春である。

一方道士は鍊丹にあこがれているものの、失敗しているのだから賢明な道術者ではない。本来道に志してもいない杜子春に大金を与え、かつ鍊丹の秘事の鍵を托するとはいかにも軽率で、『抱朴子』に記す鍊丹のきびしい諸条件に照してみれば、この道士は最初から無資格者である。現在の道教においても鍊丹の「七難」について、

鍊丹に七難あり。一、明師遇ひ難き。二、世務却け難き。三、恩愛割き難き。四、色慾断ち難き。五、名利棄て難き。六、妄想去り難き。七、喜怒哀楽悲恐驚除き難き。(戴源長編「仙学辞典」民国五九年)

とあるように、世務、恩愛、色欲、名利、妄想、七情を尽く除去し、その上に明師に会おうと努力した人物、例えば「神仙伝」において趙昇が張道陵に遇ったように、良い指導者を得て始めて神仙術は条件が整うのである。家産を守

ろうとしなかった杜子春は、神仙術を志して家を棄てたのではなく「縦酒間遊」したあげく生活に困ると「親故に投じ」ては見放された男である。このような始末に終えない放蕩児を「大金」で釣り上げ、鍊丹を成功に導こうと企てる道士こそ、道心に拠らずに金銭の恩義に借りて術を行おうとする安易な神仙願望者である。このような安直道士を「科学者」などと賛美するなら、唐代史は科学者の伝記で満ち溢れるだろう。「杜子春伝」の作者は決してこの道士を超人のように描き終ってはいない。末尾の鍊丹術失敗の後、このたびの失敗に早くも諦めをつけた道士が再度の企図を志しつつも、「私の業はまた鍊ることはできるし、あなただの身体もなお世間に受け容れてもらえよう。(吾業可重煉、而子之身猶為世界所容矣。)」とお互いの将来の生き方で指示している点を見ると、極めて世俗のことに配慮の行き届いた人物ではないか。道士と俗人との関わりようを作者はここに丁寧<sup>①</sup>に記しているのである。こういう点からも「悪魔的な人間性を峻拒する厳しい超俗性」(岡村氏)を示すのは、この物語では幻想の世界の描写であり、そういうことを実践するのは道教の教義を守る唐代道士の一部の修行者のことであって、杜子春の師となったこの道士に冠して言うのは不適當である。

### 三、「芥川は「杜子春伝」を読んだか

芥川龍之介は果して「杜子春伝」の原文を読んでいるのだろうか。当時の芥川が最も入手しやすかったテキストとしては塩谷温『国訳漢文大成』晋唐小説（唐人説書に拠っている）の一冊があるが、それを読んでいたのだろうか。ところで、堀辰雄が芥川龍之介の歿後に全集の編集の手伝いに芥川家に通った時、芥川の蔵書の中から、芥川作品の典故と関係のある図書を対照して書き出したノット「芥川龍之介の読書」（筑摩書房、『堀辰雄全集』第七巻下、二四六頁）を見るとその冒頭に、

昭和二年

杜子春伝 唐代小説 支那仙人列伝 東海林辰三郎著

\* 話は<sup>3</sup>/<sub>4</sub>以上創作に有之候。

とあり、どうやら芥川は東海林辰三郎の『支那仙人列伝』という本を粉本にしていたらしいことがわかる。もし『国訳漢文大成』なり『太平広記』『唐人説書』の類の原漢文が芥川の書棚にあれば、堀辰雄が見落すはずはないと思う。もしそうであるとすれば、芥川は、「杜子春伝」とは、やや異なったところから発想していたのだと言えよう。なお、「芥川龍之介の読書」は角川書店本『堀辰雄全集』にも

掲載されているが、まだ芥川研究者のこの点に関する言及はないので一言触れておきたい。

### 四、「愛」について

西岡氏は村松定孝氏、武田泰淳氏、岡村繁氏と同じ立場に立って「杜子春伝」の創作意図について、原作の発想を「愛の否定」ととらえる。

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。

その結果近藤氏と内山の作業を

史的考証や背景の分析にくらべて、作品内容そのものについて、作者の人間観や発想の根底の深みにまで立ちいった分析はみられず、結果的には「愛」の意味を肯定的にとらえ、これを「美しい人間愛」と読みかえたところに蹉跌を生じた

と否定する。そして「愛」の解釈の手始めとして、本文の「愛生于心」という表現の「愛」を次のように解釈する、  
夫に子供を殺された杜子春が「愛生于心」という状態になるのは「グッと胸がつかまって」ということであり、

福田氏のように「杜子春は子供への愛情のため」と読んでしまつては原文の意図は八十パーセントがた滅殺される。ここにおける「愛」はいわば本能的動物的衝動の表現として把えるのが自然だ。

そしてこの傍証として「任氏伝」の一場面、崑崙が主人公任氏を強姦しようとする場面の、「崑崙之発狂」という一文を掲げ、

「愛」は狂わんばかりの欲情を意味する。と説明している。

しかし誰が読んでもこの読みはおかしい。「狂わんばかりの」という意味は「愛」の語にはなく、後の「発狂」という語にこそあることは明瞭である。もし西岡氏のように「愛」の意味に「グツと胸がつまって」「狂わんばかり」の理解をしようとするならば、この物語の後尾で、老人が語る言葉、

吾子之心、喜怒哀懼惡慾、皆忘矣。所未臻者、愛而已。という「愛」もまた「本能的動物的衝動の表現」と読まねばならない。この愛は、喜怒哀懼惡慾愛と並称される人間の七情の一つの概念を示す語であつて、動詞ではなくて名詞である。ここで「未だ臻らざる所の者は愛のみ」と言っているのは、前の「愛心に生じ」という文を受けているの

であつて、その「愛生于心」の「愛」は文法的に言つても名詞であり、それが七情の一たる愛を指すものであることは誰が見ても明らかではないかと思う。こういう私の理解が誤りでない証拠として二人の翻訳者の例を引こう。

川端康成氏訳の「杜子春伝」（昭和五年、北隆堂書店刊『唐代小説』一五四頁）には、

これを見ると杜子春の心に急に愛が目覚めて、仙人との約束も忽ち忘れてしまひ、思はず、「ああ！ああ！」と声を出してしまつた。

また後の文を、

君の心は喜、怒、哀、懼、惡、欲などはよく忘れることが出来た。しかしまだ道教の修業が今一步というところなので、愛だけは棄て去ることができなかった。

と、明らかに名詞として訳している。

また、前野直彬氏訳の「杜子春」（昭和三十九年平凡社刊『唐宋伝奇集』2一二三頁）の訳文を引くと、

子春は心の中に「愛」の気持が生まれて、ふと道士との約束を忘れ、思わずあつと声をあげた。

とカギ括弧で愛の字をわざわざ囲んでいるし、後の文章について、

「貴公の心は、喜・怒・哀・懼・惡・欲の六つはずべ

て忘れ去った。しかし忘れきれなかったのがただ一つ、『愛』じゃ……」

と訳し、ここでは二重括弧で囲んでいる。

西岡氏の真の意図は、この物語の倫理概念的語彙たる「愛」はアガペやエロスの「愛」とは違うのだと言いたいのであろうと私は想像する。そしてこの愛はもっと本能的衝動的なものを言っているのだと言いたいのではなからうか。もしそうだとすれば私はそれに反対するものではない。しかし「愛」という語はその概念規定はさし措いて、中国においては古代の儒家・墨家の論説に登場するばかりでなく、文学作品にも用いられ、本能的な愛の意味にも、情欲的な愛の意味にも、倫理的な愛の意味にも用いられ、その用例は多彩であって一概に中国語の「愛」は「今日のような愛の意味、エロス（人間愛）アガペ（神の愛）乃至は人類愛、隣人愛の如き宗教的倫理的な意味は内包されていないかった」（西岡氏）とは言い切れない。

唐代小説だけを例にしてみると

(a) 名詞的用法の「愛」の場合、

- (1) 勿以幽冥隔礙宿昔之愛。(通幽記「唐暉」)
- (2) 觀君於我、恩愛甚深。(河東記「蕭洞玄」)
- (3) 不然者、則不斷恩愛耳。(伝奇「袁恪」)

- (4) 豈宜奪所愛乎。(許堯佐「柳氏伝」)
- (5) 飛烟呼其所愛僕。(三水小牘「步飛烟」)

(1)(2)(3)は「夫婦もしくは愛人関係の愛情」を指し、(4)は「愛人」の意味に用いられ、(5)は「近侍の関係」を意味する。

(b) 動詞的用法の場合

- (6) 愛其子聰悟絶人。(補江綸白猿伝)
- (7) 眼多本自令渠愛。(張鷟「遊仙窟」)
- (8) 峯愛之発狂。(沈既濟「任氏伝」)
- (9) 後遂私侍枕席、実蒙欲愛。(李景亮「李章武伝」)
- (10) 舅姑愛其子。(李朝威「柳毅伝」)
- (11) 故因君愛子、以託相生。(「柳毅伝」)
- (12) 故霍王小女字小玉、王甚愛之。(蔣防「霍小玉伝」)
- (13) 其勉加鍼石、為予自愛。(沈既濟「枕中記」)
- (14) 母謂曰「汝嘗愛念、……」(蔣防「霍小玉伝」)
- (15) 小娘子愛才、鄙夫重色。(「霍小玉伝」)
- (16) 今以色愛、托其仁賢。(「霍小玉伝」)
- (17) 有一子、其父愛而器之。(白行簡「李娃伝」)
- (18) 捧覽來問、撫愛過深。(元稹「鶯々伝」)

(19) 慎微愛念復過常情。(河東記「蕭洞玄」)

(20) 一品忻然愛慕。(伝奇「崑崙奴」)

(21) 吾豈愛惜女子而不矚其勞哉。(伝奇「裴航」)

(22) 因妓亦不甚憐愛。(伝記「聶隱娘」)

これらの動詞は「欲しがる、可愛がる、欲情する、寵愛する、大切にする、氣に在る、心がひかれる、いとおしむ、惜しむ」等の意に用いられている。

(c) 形容詞的用法の場合、

(23) 可憐嬌裏面、可愛語中声。(遊仙窟)

(24) 碧鮮可愛。(統玄怪録「孤逢」)

(25) 毎遇水色可愛、則遺環劍。(甘沢謡「陶峴」)

これら形容詞は、「かわいい、美しい」の意に用いられている。

(d) 連体修飾語的用法。これは(c)に入れるべきかもしれない。

(26) 見大王愛女牧羊于野。(「柳毅伝」)

(27) 則洞庭君之愛女也。(「柳毅伝」)

(28) 対曰、主人之愛女也。(伝奇「崔偉」)

(e) 挨拶語の中に用いられる場合、

(29) 娃謂生曰、…勉恩自愛。(「李娃伝」)

右の(a)～(e)「愛」の用例は日常生活的人間関係の中にお

ける愛情について言っており、宗教的倫理的な意味の用例は、経書や仏典に求める方が適當であろう。例えば「阿含經」の「愛」は人間感情の本源的なものを指している。すなわち「愛」は「物を貪ること」とか「染著すること」を本来の意とし、妻子を愛することは「貪愛」の行為中に入り、師長を愛する「信愛」に對比して染汚の行為と見る(俱舍論四)。また妻子、奴婢、給使、眷屬、田地、屋宅、店肆、出息、財物などを愛することを「習」と名づける(中阿含經、分別聖諦經)。また十四歳以後のさまざまな愛欲が強くなることを十二因縁の中の「愛」という。つまり現在でいう性愛を「愛」と呼んでいる。「阿含經」には「愛するものと別離するは苦なり」といい、「比丘等よ、苦集聖諦とはかくの如し、後有を齎らし、喜貪を伴ひ、随处に歡喜する所の渴愛なり。謂はく欲愛・有愛・無有愛」といい、「比丘等よ、苦滅聖諦はかくの如し。この渴愛を残りなく離滅し、捨遣し、棄捨し、解脱して執著なきなり」という。六著心すなわち六つの執着(その一つに愛著心がある)を捨てはじめに解脱に至ることを仏教は説く。『阿含經』に、仏が尼連禪河のほとりなる優楼頻螺村の菩提樹の下で七日間結跏趺坐してその初夜に悟ったこととして、諸苦の原因となる十二因縁について述べているが、そのう

ち第八番目に「愛」が位置している。すなわち、「無明に縁りて行（生ず）。行に縁りて識（生ず）。識に縁りて名色（生ず）。名色に縁りて六処（生ず）。六処に縁りて触（生ず）。触に縁りて受（生ず）。受到縁りて愛（生ず）。愛に縁りて取（生ず）。取に縁りて有（生ず）。有に縁りて生（生ず）。生に縁りて老死愁悲苦憂惱生ず。是の如くにして一切のこの苦蘊集起す。」という。もろもろの人生における苦悩の生ずる原因として「愛」が考えられているが、この「愛」は「愛惜」の意に近いのであろう。杜子春のわが子に対する心情もこれに近いと思われる。

儒教の「愛」については縷説を要しないだろう。いま『文選』を一例にすれば、「亦隆世親之愛」「兄弟之愛」「篤猶子之愛」「割肌膚之愛」「親仁罄丹府之愛」「慈和以結士民之愛」「天倫之愛」「愛同糸麻」「愛流成海」などの例を見ると、それらは単に個人の根源的感情の一つのみ指すのではなくて、広く血族的な、階級的な、道義的なものにと及ぶ意味を持っている。中国では古来、自己の愛着の念をさらに家族・友人・社会に拡大しようという思想が存在していたことは言うまでもない。孔子の仁や墨子の兼愛の思想がその例である。「礼記」檀弓の曾子のことばに「君子の人を愛するや徳を以てし、細人の人を愛するや姑息を以

てす」とあるのも倫理的な用例である。

儒教の修養の目的は聖人になることであつた。中唐の儒学において極めて特色のあることは、その聖人になる術を説いた論文が登場した点である。韓愈と並んで新儒学の一方の旗頭たる李翱（七二一—八四一）は「復性書」を著わしその要領を説いている。

人の聖人たるゆえんの者は性なり。人の其の性を惑はすゆえんの者は情なり。喜怒哀懼愛惡欲の七者は、皆情の為す所なり。情既に昏ければ性斯ち匿る。性の過に非ざるなり、七者循環して交來る。故に性克つ能はざるなり。

といい、性を明らかにし聖人になるためには情を動かさないうようにすることの重要性を論じている。性と情の關係については、

然りと雖も性なければ則ち情生ずる所なし。是れ性は性によりて生じ、情は自ら情たらず、性に因りて情たり、性は自ら性たらず、情によりて以て明らかなり。性は天の命なり、聖人之を得て惑はざる者なり。情は性の動なり、百姓之に溺れて其の本を知る能はざる者なり。聖人あに其れ情なからんや、聖人は寂然として動かず。往かずして到り、言はずして神なり。懼かずして光あ

り。制作して天地に参はり、変化して陰陽に合す。情ありと雖も、未だ情あらざるなり。然れば則ち百姓なる者、あに其れ性なき者ならんや。百姓の性と聖人の性とは差はざるなり。然りと雖も情の昏き所、こもこも相攻伐し、未だ始より窮まるあらず。故に身を終ふと雖も其の性を觀ざるなり。

といい、聖人も百姓も共に性と情は備わっているのであるが、聖人は情によって本然の性を惑わされない者である。情の葛藤によって、本然の性を見失って生涯を終ろうとするのが人民の常だと言う。従って礼樂に従うことにより嗜欲を忘れ、性命の道に復帰しようとするのである。それは性に復する手始めはどうしたらいいのかというと、

慮らず思はざれば、情則ち生ぜず。情既に生ぜず、乃ち正思を為す。正思とは慮なく思なきなり。

というように、思慮を無くし、「動靜皆離れて寂然として不動なるもの、すなわち至誠」の状態に至ることを求めるのである。

そして、李翺は二十九歳の若さでこの理論に到達したものの、聖人の域に到達するにはなお長い歳月を必要とすることを予想していた。たとえ百歳まで生きたとしても「吾の終日道徳に志して猶ほ未だ及ばざらんことを懼るる」結

果になるかもしれないと考えて日々精進努力しようとする決意している。李翺の思想に仏教の禪の思想が反映していることは一目瞭然としている。しかし彼はあくまで儒教の經典に根拠を求め、死後の世界や現世利益については説くことを拒否した。「性に復る」ことが儒学者としての自己の完成であると信ずる心は極めて強固だったのである。

李翺は七情について特に細説していないが、「嗜欲愛憎の心は何によって起るか」という問題について「情は妄であり邪である、邪と妄とは因る所のないものである」（復性書中）、と言っている。この点は、「杜子春伝」で道士が術に入る前に子春を戒める言葉、「慎しんで語る勿れ。尊神・悪鬼……と雖も、皆真実に非ず、但だまさに不動不語、宜しく安心して懼ることなくんば、終に苦しむ所なからん。……」と言う所の精神に比較的類似している。しかし、「杜子春伝」の場合は一夜一回だけの行為によって成功を得ようとするのであり、李翺が生涯をかけて自己の完成を獲得しようとするのとは根本的に異なっている。

以上、中唐期には儒・仏・道三教が共通して七情を制して悟りを得、仙道を得、聖人になろうとする宗教的思想的背景が整っていたことを述べた。そこでこれらの超俗的精神主義に反対するものがあるとすれば、それは現実主義の

立場からの発言と見なければならぬ。

「杜子春伝」の場合だけ、なぜ女に生まれ代った子春が夫盧生にわが子を殺される場面にクライマックスが置かれ、他の「烈士池」「蕭洞玄」「顧元績」の物語には男に生まれ代った子春が妻に子を殺される場面になっているのか。つまり、なぜ子春は女親にならなければならなかったか。それはすぐ二つ前のプロットに妻が殺害されようとしても子春は同情の意を示さなかったという場面の設定が予め挿入されてあったからで、結局夫婦の愛情よりも母子の愛情の方がより強いのであり、男より女の方が情に弱いという現実を「杜子春伝」の作者は計算していたからである。「杜子春伝」以外の一連の同源の物語には妻が殺害されそうになって救いを求める場面はないことによっても、そのことが明らかになる。

「杜子春伝」はこのように構成的な物語であって、恩義、夫婦の愛以上に母子の愛の強さを誇張している。この夫婦の愛や母子の愛は「神の愛」ではないが、人間として古今東西を通じて万人の持っている「人間愛」である。初唐末期成立の『大唐大慈恩寺三藏法師伝』を見ると、玄奘の出家と西域印度旅行を決定的にしたのは、玄奘の母が彼を産む時に見た一場の夢によるものであることが記されている。

る。玄奘のような偉大な法師でも母への信頼と敬慕の念は生涯消えることなく持続されたのである。

##### 五、「勉之哉」は挨拶語ではない

再び読みの問題にもどりたい。「杜子春伝」の末尾の文章、「吾業可重煉、而子之身猶為世界所容矣。勉之哉。」の解釈として、西岡氏は駒田信二氏の「おれは業を煉りなおさねばならぬ。だがお前はやはり俗界にいなければならぬ。元気でな。」という訳を掲げ、「勉之哉」は単なる挨拶語ととることに賛成し、吉田氏の「お前は世の中へ帰っても十分やって行ける。世の道にはげめよと子春を帰途につかせた」とする訳文を芥川流だと批判する。

私は、右の原文の「可」が駒田氏のように「ねばならない」と訳されたり、「猶為……所……」の構文が「やはり……ければならない」と訳される理由がわからない。前にも記したように、私なら「私の業はもう一度煉ることはできるし、あなたの身体もなお世間に受け容れられるでしょう。しっかりおやりなさい。」と訳すであらう。「之を勉めよや」という言葉は師長が弟子に訓誡している言葉であり、励ましているものであって、ここでは打ちしおれた子春に、逆に道士の方から激励の言葉を注いでいるのである。

再び川端康成訳をあげると、

またいつか葉を調査してやろう。君も全く見込みがないと云ふのではない。せいぜい怠らず修業をし給へ。

とあり、どうも杜子春に再び修業を期待している言葉として理解しているようだが、誤訳である。前野氏の訳は、

わしの葉は煉り直すこともできるが、貴公の身はやはり俗世の厄介にならねばならぬ。元気でな。

となつており、駒田氏の訳もこの辺から出ているのではないかと思われる。

言うまでもなく、「これをつとめよや」という成語は、

『書経』に多く見える「欽哉」(つとめよや)、「懋哉」(つとめよや)、「勗哉」(つとめよや)、「敬哉」(つとめよや)、「懋哉」(つとめよや)などの例に見えるように、長上の人物が下の者に向つて激励勸奨することを目的としている。唐代の文献でも韓愈の

「答劉秀才論史書」(外集卷二)にも、「後生可畏、安知不在足下。亦宜勉之。愈再拜。」とあり、これも劉秀才を励ましてゐることは前文でもわかる。小説の方にも幾つか例を掲げることができる。「虬髯客伝」に、「此世界非公世界、他方可也。勉之、勿以為念。」(「この世界は貴公の世界ではないわ、ほかをねらうがよからう。まあ努力して、くよくよせぬことじゃ。」)前野氏前掲書二七〇頁)とあつた

り、「持余之贈、以佐真主、贊功業也。勉之哉。」(わしの贈物によつて真の君主を助け、天下統一の功業を補佐したまえ、しっかりとやりたまえよ。前野氏前掲書二七二頁)とあるのはよい例であろう。なお『続玄怪録』の中でも「裴塘」の物語には、仙人裴塘が術に失敗した王敬伯に言う言葉に、「塵路遐遠、万愁攻人、努力自愛。」というのがあるし、同じく「李紳」の物語に、李紳が老人につれられて羅浮山に行くが俗念のため帰りたくなつた時、仙士たちの言葉に、「子念婦、不当入此居也。子雖仙録有名、而俗塵尚重。此生猶沈幻界耳。美名崇官、外皆得之、守正修静、来生既冠。遂居此矣。勉之勉之。」という場面があり、又「麒麟客」の物語にも、「此不忘修致、其功即亦非遠。亦時有心遠氣清、一言而悟者、勉之。遺金百鎰、為當身之助。……」という会話がある。これらはみな激励・勸奨の意味に用いており、単に「元気でな」というような挨拶ではない。あえて唐代小説の中から「元気でね」という挨拶語を求めるとすれば、「勉思自愛」(李娃伝)、「千万珍重、珍重千万」(鶯々伝)などであるが、別に韓愈の「与崔羣書」の「珍重自愛、慎飲食、少思慮、惟此之望。」という文を見ると、「珍重自愛」という言葉の中にも健康に関する十分な配慮があることがわかるので、或いは小説の言葉も簡単に挨拶語だとは

言えないのではないかと思われるほどである。

## 六、結び

以上二三の点から西岡氏の論文に異論を述べ、更に他に及んだ。御批判を仰ぐ次第である。なお「杜子春伝」は『続玄怪録』中の一編であろうと私は今のところ考えているが、『玄怪録』の中に入れる王夢鷗氏、程毅中氏の論著がある。これに関する一部の意見は「筑波大学中国文化論叢」五号（昭和六十年三月刊）に「玄怪録の作者及び特色について」と題して書いたので併せて御批判をいただきたい。

### (注)

- (1) 王夢鷗『唐人小説研究四集』（玄怪録及其後継作品弁略）上下、民国六七年台北）
  - (2) 程毅中『玄怪録・続玄怪録』点校説明、（中華書局、古小説叢刊、一九八二年北京）
  - (3) この文は馮夢龍の『太平広記鈔』巻六「杜子春」の末尾に付けられたものと同文である。『太平広記鈔』（中州書画社刊、上巻一七三〜四頁）参照。
  - (4) 『李文公集』巻二（四部叢刊本）
- 「追記」本稿提出後に、伊藤虎丸氏より『大乘本生心地観経』に母の愛情の尊いことを説く部分があることについて御指教を受けた。

『大乘本生心地観経』は、全十三巻であるが、第七巻以後はそれ以前に比べて短かい。特に母の愛について述べられているのは巻二で、出世の恩に 父母、衆生、国王、三宝の四恩があることをまず述べ、悲母は懐胎・出産・授乳に当り、情愛をわが子に注ぐといい、そして次のような説話を挿入する。「昔有女人遠遊他国。抱所生子渡碗伽河。其水暴漲力不能前。愛念不捨、母子俱没。以是慈心善根力故、即得上生色究竟天作大梵王。」そして母の十徳（大地・能生・能生・養育・智者・莊嚴・安隱・教授・教誡・与業）の偉大なことを論じ、「一切の衆生は五道を輪転し、百千劫を経て、多生中に於て互に父母と為る。互に父母と為るを以ての故に、一切の男子は即ち是れ慈父、一切の女人は即ち是れ悲母なり。」という。

この経の末尾に「元和五年七月三日内出梵夾、其月十七日、奉詔於長安醴泉寺、至六年三月八日翻訳進上。闕賓国三藏紫沙門般若宣梵文。醴泉寺日本国沙門靈仙筆授并訳語。経行寺沙門令審潤文、云々」とあり、並びに李翽・蕭俛・帰登・劉伯獨・孟簡等の高官が訳経事業に参加していたことが記してある。

この母の子に対する情愛、愛念の強調は世俗における親孝行が、出家への一条件となっていることを意味しているもので、当時の仏教においても母子の情愛を否定するものではないことがわかる。

この経について述べなければならないことはなお多いが一

応措いて、こういう仏教經典が元和以降に書かれたことは、『統玄怪録』の杜子春の物語に影響したことも考えられないことはない。王夢鷗氏の説かれるようにもし杜子春の物語が牛僧孺『玄怪録』の中の一編であり、かつ元和期の成立であるとすれば、却って反応が早すぎると思われる。

なお余談であるが、杜子春の本業は何かという点について従来明白にされていないが、東市の西門で嘆息しているわけは近隣に平康坊・宣陽坊の遊里があるからであり、淮南に親族が流寓している所を見れば、本来淮南の大地主階級の人で、本来「任氏伝」の韋釜のように落拓な男であり、科擧の試験に長安に出たものの「李娃伝」の滎陽公の息子のように遊びまわったために、ついに「饑寒の色掬すべし」といった哀れな状態になった、と考えると物語の意味が通じやすくなる。問題は明らかに場面は盛唐期と思われるのに北周・隋のころの背景の設定になっている点で、なお不明のまま残して、御教示を仰ぎたいと思う。さらに鍊丹術の面で道士の行為を裏付けるような資料が出るのが期待される。

伊藤氏の御教示に深く感謝する。

なお、故木全徳雄氏は『杜子春伝』の仏教・道教的背景』（加賀博士退官記念中国文学哲学論集）において、「杜子春伝」のモチーフを次の二点にまとめておられる。

(i) 神仙はしよせん「難行道」であるということ。

(ii) 杜子春がたとえ俗世の世態・人情に愛想をつかしたとしても結局彼は世俗に帰るべき人間であって神仙の仲間入りをする柄ではないということである。換言すれば、しよせん神仙は神仙、凡夫は凡夫であって、「愛」が絶ちがたくとも、凡人はそれでよいということではなからうか。（同五五八頁）

そして全体の主題については、

「枕中記」の中で神仙術を習得している呂翁が盧生にもう一度平凡な生活の中に自足・自適の境地を見出す Aufheben を教えているのに等しい。そこには神仙思想があるうえに、自足を教える道家思想も混入しているし、さらに名教（儒教）への配慮すらある。むしろ、そうした折衷にこの説話の基調があるのだと思うのである。

と結んでおられる。傾聴すべき御意見である。

（昭和六十年春）