慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	顧況「戴氏廣異記序」について
Sub Title	A reading of Gu Kuang's "Daishi Guangyiji xu"
Author	溝部, 良恵(Mizobe, Yoshie)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2012
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 中国研究 (The Hiyoshi review of Chinese studies). No.5 (2012.) ,p.65- 111
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12310306-20120331-0065

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

顧況「戴氏廣異記序」について

溝部良恵

はじめに――「戴氏廣異記序」とは

「戴氏廣異記序」（以下「序」と記す）は、中唐期に在世した戴孚によって書かれた小説集『廣異記』に付された序である。執筆したのは、中唐、大暦期（七六六－七七九年）を代表する詩人として知られる顧況である。顧況は、『廣異記』の作者戴孚とは、至徳二年（七五七年）に行われた科挙を受け、ともに合格した友人であった。二人の交際についての詳細は不明だが、「序」の末尾には、戴孚の死後、その二人の息子から依頼を受け、顧況が「序」を執筆したという経緯が記されている。このことを含め、「序」には戴孚の経歴が記されており、戴孚に関して現存するほぼ唯一の資料として価値あるものであるとともに、古来より中国の人々がいかに怪異を語り記してきたかを述べており、唐代の志怪に関する資料として貴重なものである。とりわけ冒頭の部分で、『論語』「述而」篇の「怪力乱神を語らず（不語怪力亂神）」という言葉を「怪力乱神を示して語る（示語怪力亂神）」と読み直し、怪異

を語り、記すことは聖人も行ってきたことである、というユニークな説を展開しており、当時の人々の怪異観の一端を窺うことができる興味深い文章として知られてきた。しかし従来は、この変わった説のためか、荒唐無稽な主張をした文章としてみなされ、詳しく論じられることはほとんどなかった。

内山知也「中国における小説概念の成立と推移――文言小説を中心として[1]――」、Glen Dudbridge『The tale of Li Wa: study and critical edition of a Chinese story from the ninth century』[2]、同氏の『Religious experience and lay society in T'ang China –a reading of Tai Fu's Kuang-i chi』[3]、今村与志雄『唐宋伝奇集（下）』「解説」[4]、富永一登「顧況「戴氏『広異記』序」について」[5]で注目されている以外には、まとまった論考はなく、とりわけ中国では、黄霖他選注『中国历代小说论著选[6]（修订本）』や侯忠義編『中国文言小説参考資料[7]』など、歴代の小説に関する文章を集めた資料集や方正耀・郭豫審訂『中国小説批评史略[8]』をはじめとする小説批評史の書にも取りあげられてこなかった。近年では、丁錫根編著『中国历代小说序跋集[9]』、程国賦『隋唐五代小説研究資料[10]』などに収録されているが、管見の限り、「序」について詳しく論じた論考は見当たらない[11]。小説史で『廣異記』について記述される場合にも、「序」の戴孚の経歴を記した部分が取り上げられることがほとんどであった。

しかし筆者は、この「序」は、顧況が怪異を記すということについて真摯に考えたものであり、『廣異記』の性質を読み解く上でも、重要な手がかりとなる文章であると考えている。そこで本稿では、「序」において顧況の主張する所を読みとり、その意義はどのようなところにあるのかを考えてみたい[12]。

1. 顧況について

まず「序」の筆者、顧況の生涯について簡単に述べておきたい。顧況は、字は逋翁。蘇州の人で、玄宗の開元十五年（七二七年）前後に生まれ、憲宗の元和十年（八一五年）頃に没した。[13] 大暦期（七六六－七七九年）を代表する詩人の一人である。「上古之什補亡訓傳十三章」という『詩經』に倣った風諭詩を作り、白居易らの「新楽府」に影響を与えるとともに、自らの文学論を表明した「文論」では復古を主張し、韓柳古文家の先駆けをなすと評価されるなど、「中唐の先駆者ともいうべき」[14] 存在として知られている。一方で顧況の詩風は、風変わりな着想、表現、形式を持っていると言われる。「彼の詩歌と彼の思想、性格は一致する」[15] あるいは逆に「不羈の精神は、不羈の形式で表現することを必要としていた」[16] といわれるように、顧況の詩風は彼の型破りな性格や行動と切り離せないものと考えられてきた。葛曉音氏は、顧況の奇怪な表現を好む詩風は、杜甫の詩風を継承したものであり、顧況を天宝以来の復古の流れの影響をうけながら、杜甫や大暦の詩人達の詩風を総合した、盛唐から中唐への橋渡し的存在ととらえている。[17]

そうした顧況の性格については、『舊唐書』「李泌傳附顧況傳」に「性は詼諧、王公の貴と雖も、之と交わる者は、必ず之を戯侮す」[18] と書かれているのをはじめとして、数々の奇行を伝える資料がある。[19] 顧況が「序」を書くに至った経緯にも、実は少なからずこの「詼諧」と評される顧況の性格が関連しているようである。顧況自身が「序」の最後に記した内容やその他顧況の伝記的資料を総合すると、顧況と戴孚の二人が知り合ったきっかけは、共に至徳二年（七五七年）の科挙を受け、合格したことにあった。しかしその後、二人が絶えず親交を結んでいたという形

跡はない[20]。顧況は、大暦年間に江西で官についた後、建中二年（七八一年）から貞元二年（七八六年）にかけては、鎮海軍節度使、韓滉の幕下にいた。その後貞元三年（七八七年）には、江西で交遊のあった李泌、柳渾が入朝した際、顧況も取りたてられて、校書郎の職を得る。しかし後ろ盾であった李泌の死に及んで、その死を悼むどころか、「調笑の言」があったとして[21]、貞元五年（七八九年）饒州（現江西省鄱陽県）に左遷される。一方「序」によれば、戴孚は進士に合格した後「校書郎をへて饒州の参軍に終わる[22]」とあり、饒州が再び二人をつなぐ接点になっていることがわかる。さらに「序」によれば戴孚の死後、二人の息子が顧況のもとを訪れ、「序」を書くことを頼んだとある。顧況が実際に戴孚と再会したのかは定かでないが、おそらく顧況は饒州に左遷されたことによって、戴孚の『廣異記』の存在を知るとともに、「序」を書くことになったものと思われる。

2.「戴氏廣異記序」の内容について

『廣異記』の原本は早い時期に失われた。新、舊『唐書』をはじめとする正史の経籍志、芸文志その他の書目にはほとんど名を留めていない。「序」によれば、『廣異記』は二十巻から成る書であったというが、南宋紹興年間（一一三一－一一六二年）に編集された書目『秘書省續編到四庫闕書』には「載孚撰廣異記一巻闕（ママ）」という記述があり[23]、北宋の時点ですでに二十巻本の原本は失われ、一巻本となっていたが、南宋ではそれも失われてしまっていたようである[24]。

「序」も原文は失われているが、『文苑英華』巻七三七及び『全唐文』巻五二八に収められている。また『廣異記』の最も信頼できる排印本のテキストである方詩銘輯『冥報記・廣異記』[25]には、『文苑英華』を底本に『全唐

文』での校訂をほどこした「序」のテキストが収録されている。本稿は、基本的にこの中華書局版テキストによって、論を進めていきたい。[26]

以下まず「序」の内容を見ながら、いくつか問題点を取り出してみたい。全体は、次の五つの部分に分けられる。

Ⅰ. 怪異を志すことの形而上学的な定義と「不語怪力亂神」の新解釈
Ⅱ. 変化の実例
Ⅲ. 怪異を語る歴史
Ⅳ. 志怪書の歴史
Ⅴ. 戴孚の生涯の紹介と序を書くに至った経緯

以下、全文訳を記す。

Ⅰ. 怪異を志すことの形而上学的な定義と「不語怪力亂神」の新解釈

私は天と人との関係を観察し、変化の兆しを見極めたいと思ったが、吉凶の源は、厳かで知ることができないものであり、神聖で予測することができないものであった。そもそも天地の気を犯し、五行を乱すものがあれば、聖人は怪力乱神を示し、礼楽に則り政治を行い、聖人の道を明らかにし、これを糾そうとした。それで許慎は「天文は象を表し、そのことによって人に示す」と唱えたのである。古文の「示」字は、今文の「不」の字と形が似ている。儒者はその本来の意味に基づかず「孔子は（怪力乱神＝括弧内筆者。以下同）を語らなか

った」と言い、孔子の教えを台無しにした。これは天の象を観察し、教えを説くという（儒教の）根本の精神にかなうものではない。

予欲觀天人之際、察變化之兆、吉凶之源、聖有不知、神有不測。其有干元氣汨五行、聖人所以示怪力亂神、禮樂行政、著明聖道以糾之。故許氏之説天文垂象、蓋以示人也。古文示字如今文不字、儒者不本其意、云子不語。此大破格言、非觀象設教之本也。

この冒頭の部分では、『論語』「述而」篇の「怪力乱神を語らず（不語怪力亂神）」という言葉を今文の「不」と古文の「示」字の字形が似ていることを根拠に「怪力乱神を示して語る」と読み直したところが、最も注目されるところである。以下本稿でもこの部分を中心に取り上げて行く。

Ⅱ. 変化の実例

天は気をちらし、一つの場所にとどまらない。檮杌は黄色い熊となり、彭生は大きな豚となった。萇弘の血は碧い玉となり、舒女は泉となった。牛哀は虎となり、黄氏の母親は黿となった。君子は猿や鶴となり、小人は虫や砂となった。武都の婦人は男となり、成都の男子は女になった。周娥は墓に埋葬されてから十年で生き返り、嬴謀は突然死んで六日後に生き返った。蜀帝の魂を杜鵑といい、炎帝の娘を精衛といった。（こうした変化のことは）混沌としていて奥深く、記しつくすことはできない。

大鈞播氣、不滯一方。檮杌爲黄熊、彭生爲大豕、萇弘爲碧、舒女爲泉、牛哀爲虎、黄母爲黿、君子爲猿鶴[27]、小人爲蟲沙、武都女子化爲男、成都男子化爲女、周娥殉墓十載却活、嬴謀暴市六日而蘇、蜀帝之魂曰杜鵑、炎帝

之女曰精衞、洪荒窈窕、莫可紀極。

以上古今の様々な変化の実例を羅列している。

Ⅲ. 怪異を語る歴史

昔、青烏が墓の場所を占ったこと、白沢が妖怪のことを理解したこと、舜帝が夔に命じて神を喜ばせたこと、湯王が革に尋ねて怪を語ったこと、魯の壁から音楽が聞こえたこと、怪物の姿が夏鼎に残されたこと、玉牒、石記、五図、九籥に書かれていることなど、このように怪異について語られ、記されてきたことは諸説紛々である。故に漢の文帝は賈誼を召して鬼神のことを尋ね、「夜半に席を前（すす）めた（乗り出した）」。古者青烏之相冢墓、白澤之窮神姦、舜之命夔以和神、湯之問革以語怪、音聞魯壁、形鏤夏鼎、玉牒石記、五圖九籥、説者紛然。故漢文帝召賈誼問鬼神之事、夜半前席。

Ⅲの部分では、Ⅱに挙げられたような変化や怪異を探求し、語る人々の姿に注目している。

Ⅳ. 志怪書の歴史

志怪の士の書には、劉子政の『列仙傳』、葛稚川の『神仙傳』、王子年の『拾遺記』、東方朔の『神異經』、張茂先の『博物志』、郭子横の『洞冥記』、顔黄門の『稽聖賦』、侯君素の『旌異記』がある。その中で特に奥深いことを書いているのは、陶君の『真誥』、周氏の『冥通記』である。そして『異苑』、『搜神記』、『山海經』、

『幽冥録』、『襄陽耆舊記』、『楚國先賢傳』、『風俗通義』、『歳時記』、『呉興記』[28]、『陽羨風土記』、『南越志』、『西京雑記』の各書では古今のことについて注が施され[29]、それが世の中に広まった。また裴松之、盛弘之、陸道瞻など諸家の説が蔓延して窮まるところを知らない。本朝では、燕公の『梁四公傳』、唐臨の『冥報記』、王度の『古鏡記』、孔慎言の『神怪志』、趙自勤の『定命録』があり、さらには李庾成、張孝挙などが書いたものも伝わっている。

志怪之士、劉子政之列仙、葛稚川之神仙、王子年之拾遺、東方朔之神異、張茂先之博物、郭子横[30]之洞冥、顔黄門之稽聖、侯君素之旌異。其中神奥、陶君之真誥、周氏之冥通、而異苑搜神、山海之經、幽冥之録、襄陽之耆舊、楚國之先賢、風俗所通、歳時所記、呉興陽羨、南越西京、注引古今、辭標淮海。裴松之、盛弘之、陸道瞻等、諸家之説、蔓延無窮。國朝燕公梁四公傳、唐臨冥報記、王度古鏡記、孔慎言神怪志、趙自勤定命録、至如李庾成張孝舉之徒、互相傳説。

顧況が志怪の士が書いた書としてあげるものの多くが、我々が現在、小説史を構想する時に、志怪として思い当たるものと重なる点が注目される。また一部、書名の解釈などについて、排印本のテキスト間で異同がある。後に検討したい。

V. 戴孚の生涯の紹介と序を書くに至った経緯

譙郡（現安徽省亳県）の戴孚君[31]は、最も奥深く微かなところを極めている人である。安道の子孫であり、若思の後裔である。邈は晋の僕射となり、逵は呉の隠士であった。代々文雅の伝統を受け継ぎ、その名を落とすよ

うなことはなかった。至徳（七五六－七五七年）の初め、天下の大乱が始まった頃、私は戴君と同じ科に合格した。戴君は校書の職を経て、饒州の録事参軍の職に終わった。時に五十七歳であった。文集二十巻を残した。この書は二十巻、使った紙は一千幅、その語は凡そ十万言あまりになる。天から与えられた寿命は長くはなかったが、文章は麗しく、かつ力強いその書の内容は、もとより神明を輔けるものというべきである。戴君の二人の子供鉞と雍は父の志を述べ、泣いて父の友に頼んだ。それで私は承知してこの序を記したのである。

譙郡戴君孚幽賾最深、安道之胤、若思之後、邈爲晉僕射、逵爲吳隱士、世濟文雅、不隕其名。至德初、天下肇亂、況始與同登一科。君自校書終饒州錄事參軍、時年五十七。有文集二十卷。此書二十卷、用紙一千幅、蓋十餘萬言。雖景命不融、而鏗鏘之韻固可輔於神明矣。二子鉞雍、陳其先志、泣請父友況得而敘之。

戴孚の略歴と顧況が「序」を書くに至った経緯が書かれている。顧況は、戴孚の祖先として、戴安道、若思、邈の名をあげている。戴安道は、名は逵。安道は字である。『晉書』巻九十四「隱逸」に伝が載る。戴若思は、『晉書』巻六十九に伝がある。広陵（現江蘇省江都県）の人。名は淵であるが、唐の高祖の諱を避け、『晉書』では若思とされている。戴邈は若思の弟である。いずれも正史に名を残した名家の出身であるが、戴孚との関係を裏付ける資料などは見つかっていない。戴孚の子供たちが、自らの祖先として、同じ戴氏を姓とする歴史上の人物の名をあげたのかもしれない。

以上、「序」の中で、最も注目すべきところは、冒頭の議論の部分だろう。「子、怪力乱神を語らず」を「子、怪力乱神を示して語る」と読む顧況の説は、基づくところがあるのか、またそもそも顧況の真意はどこにあるのか。まずこれまでの先行研究に内容を整理しながら、本稿における問題の所在を明らかにしておきたい。

3．先行研究及び本稿における問題の所在について

冒頭でふれたように、従来、唐代小説史研究において、「序」はあまり注目されてこなかった。そのような中で、はじめて「序」に関して、まとまった記述をおこなっているのは、内山知也氏の「中国における小説概念の成立と推移――文言小説を中心として――」という論考である。この論考は、文言小説を中心に、漢代から清代にかけての中国における小説概念の推移を論じたものである。内山氏は、『荘子』外物篇、『漢書』「藝文志」以下、漢代の桓譚『新論』、晋代の干宝『搜神記』「序」、梁代の劉勰『文心雕龍』「諧隠篇」などの資料をとりあげ、『荘子』「外物篇」に初出する中国固有の「小説」の語の変遷を追うと同時に、現代的な意味での「小説」つまりnovelの訳語としての「小説」と同じような内容を持つと思われる作品がいつ頃中国で見られるようになったのかを考察している。そして中唐期の小説資料として顧況の「序」をとりあげ、その「怪力乱神」に対する解釈を「儒者の小説に対する感情を根底から覆すような発言」であり、「顧況の発言がどの程度他の作者に影響を与えたか明らかではないが、怪力乱神を書くことは、知識人にとって少しもやましい事ではないと宣言した最初の人である」と評価する。さらに顧況が「序」において列挙した小説や小説集は、現在われわれが小説とみなしているものと同じであり、『廣異記』も含め、それらが一つのジャンルに属することを顧況は明らかにした、とする。

中国固有の「小説」と現代的な意味での「小説」という二つの視点を導入しながら、中国小説史について考える方法は、魯迅の『中国小説史略』以来のものであり、現在に至るまで中国小説史を論じる際には、よく見られるものである。[32]

内山氏が、それまでほとんど取りあげられることのなかった顧況の「序」を小説史の資料として扱った点は高く評価できるが、内山氏の論考は、上記の二つの「小説」の区別が曖昧であり、論考の中で使用される「小説」がいずれの小説を指しているのか判然としないところがある。また顧況の説を「儒者の小説に対する感情を根底から覆すような発言」であり、顧況を「怪力乱神を書くことは、知識人にとって少しもやましい事ではないと宣言したはじめての人」である、と評するが、ここでも「小説」と「怪力乱神を書くこと」とを混同しており、またこの記述以前に、怪異を記すことに関し、中国の人々あるいは儒者がどのような態度をとってきたのかという考察は十分にはなされておらず、顧況の真意を正確にとらえるには、なお慎重な考察が必要と思われる。

Glen Dudbridge 氏は、白行簡の『李娃傳』について論じた『The tale of Li Wa: study and critical edition of a Chinese story from the ninth century』及び『廣異記』について論じた『Religious experience and lay society in T'ang China –a reading of Tai Fu's Kuang-i chi』において、「序」について論じている。前者においては、「The background and status of Li Wa」として、「李娃傳」が書かれた背景を分析する手がかりとして、ほぼ同時期に書かれた沈既済の「任氏傳」や顧況の「序」を取り上げている。Dudbridge 氏は、顧況の「序」は八世紀後半に、中国の人々が古代より怪異を記してきたことを自覚し、その理論的根拠を整理した文章と解釈している。とりわけ、「序」の第一、第二の部分を引用し、顧況が漢代以来の天人相関説に依拠し、物や人の変化を記すことには、自然界の様々な異常現象を考察し、政治の得失を知り、それによって人々を教え導くという効果があることを強調しているとする[33]。

さらに『廣異記』について全面的に論じた後者の中では、「A contemporary view」として、「序」に一章を割いて論じている。Dudbridge 氏は、「序」が古代から中唐までの中国において超自然の出来事をいかに解釈してきた

かという歴史を記している点を高く評価している。しかし一方で、『The tale of Li Wa』においても指摘されていたことであるが[34]、中唐期には、柳宗元や劉禹錫をはじめとする人々が、天人相関説に対し、疑問を呈す動きが始まりつつあったが、「序」はその直前に書かれ、その兆しを含んでいるが、顧況の見方は、創造的、実験的なものではなく、顧況自身は、未だ古い価値観から完全に自由ではなかったとも指摘している。そして、顧況が「序」で取り上げている書名は、顧況が恣意的に選んだものであり、宮中の学者や歴史家による学術的な裏付けがあるものではないが、むしろそのことによって当時の一般の人々が怪異についてどのように考えていたかがわかると述べている[35]。

以下、本稿に関連する部分について、Dudbridge 氏の考えをまとめておくと、同氏は、顧況の説を荒唐無稽とはせずに、むしろ顧況が『易』や『荘子』など多くの文献に基づいて「序」の文章を構成していることを指摘し、「不語怪力亂神」についても、『説文解字』などの文章に依拠しながら、「不」を「示」と読み、怪異を語ることを肯定していると述べている。しかし顧況には積極的に天人相関説を否定しようとするような根本的なパラダイム変更の意図はないことも併せて指摘している[36]。

Dudbridge 氏の研究は、まずなにより、これまで扱われることの少なかった「序」に詳細な語釈及び翻訳をほどこしており、「序」を読み解く上での基礎的作業が行われたという点で非常に重要な論考である。また、Dudbridge 氏は「序」を小説史の資料としてだけでなく、天人相関説に対する唐代の人々の考え方の変化を反映したものとしてとらえ、思想史、歴史学的な文脈の中で、「序」を読み解こうとしているところに特徴がある[37]。そのような観点から「序」を解釈することで、「序」を多方面から考察する場が開かれ「序」の重要性も明らかにされたが、一方で、「序」が『廣異記』から切り離されてしまい、そもそも「序」は『廣異記』の内容を伝えるために

書かれた文章であるという前提が見落とされているように思われる。つまりDudbridge氏の論考では、「序」の分析の後に、それが『廣異記』を理解するどのような手掛かりとなるか、という考察が十分ではないように思われる。またDudbridge氏は、顧況は、天人相関説のパラダイムが変化しつつあることを察知しつつも、顧況自身はあくまで従来のパラダイムに依拠しているという考えであるが、果たしてその通りといえるのかどうか、筆者は疑問に感じている。むしろ顧況はもはや天人相関説を信じておらず、そのことを「序」において主張しているのではないかと考える。以下の論考で明らかにしていきたい。

今村与志雄氏は、『唐宋伝奇集（下）』の「解説」において、「序」に触れ、儒教では伝統的に怪異や鬼神を語ることを避ける教えがあり、小説の作者達にとって、しばしば「大きな無形の足かせ」となってきたが、それを顧況の「序」において、「子不語怪力亂神」の「不」字を「示」と読むことによって、怪異譚の復権を試みているとする。しかしこの説自身の妥当性については、顧況は「示」の古文のみを問題とし、「不」の古文をあげておらず、この点に関して顧況の説は、「まったくの強弁」であるとしている。そして顧況がこの強弁をしたのは、顧況自身が道教を学び、仏教にも帰依していて、儒教を相対化することができたことや、怪異に個人的に興味を持ち、そうした話を捜し、記し、創作する人達に共感を抱いていたからであると指摘している。

富永一登氏の「顧況「戴氏『広異記』序」について」では、「序」について、「二つの注目すべき点がある」とし、「一点は、怪異譚に対する考え方についてであり、もう一点は、簡略ではあるが志怪の歴史が記されていることである」と指摘し、この二点を中心に考察を進めている。富永氏は、「序」に出てくる典故を詳細に調査したうえで、顧況の「不語怪力亂神」の「不」の字を「示」と読む説を、牽強付会の連想であるが、「孔子のお墨付きを利用するという手段ではあるが、怪異譚を編纂しようという知識人にとっては、内心忸怩たる思いを抱かずにすむ。これ

は当時にあっては画期的な言辞である」としている。また顧況は、多くの変化の例をあげているが、『搜神記』の「序」や本文に見られるような、変化の摂理を解釈しようとする姿勢に欠けており、これらは顧況の目的が単に怪異を語り記すことへの抵抗感を排除することが目的であるからだとする。そしてこれによって、『廣異記』以後の唐代小説がより怪奇さを追求することに弾みがついた、とする。また志怪書の羅列についても、「顧況自身が先に例として挙げていた怪異譚が含まれる子部天文・暦数・五行に関する書が採録されていない」が、これもまた顧況がある摂理で怪異譚を律しようとする意図がないことの現れではないかと指摘する。さらに戴孚も以下のような顧況と同じ考え方のもとに、怪異を収集していたとする。それは「孔子の認知を受けたものとする考えに立ち、従来の志怪史を意識した怪異譚の収集であり、また、ある摂理でもって怪異を解明するという意図を有しない」ものであり、そしてこのことによって「堂々と幅広く怪異を収録し、六朝志怪の流れを汲みつつ、より怪奇性を追求した次代の小説を生み出す契機となった」と結論づけている。富永氏の説に関しては、まず筆者は『廣異記』をすでに作者が虚構を意識して書いた小説集であると考えているため、怪奇性を追求する書としていることに関しては、賛成できない[38]。また「ある摂理でもって怪異を解明するという意図を有しない」という点についても、顧況にはそのほかの意図があって「序」を書いているのではないかと考える。

以上、「序」に関する先行研究の内容は、その方向性において、内山、今村、富永各氏とDudbridge氏の示したものに大きく二つに分かれる。前者は、「示怪力亂神」という句に着目し、顧況が怪異を語ることの後ろめたさを払拭し、堂々と語るようになったことを評価する一方で、顧況が「不」字を「示」と読み換えていることに対しては、牽強付会であるとし、全体的に顧況の説が、干宝の『搜神記』の「序」などに比べて、怪異を理論的に説明しようとする姿勢に欠けていると指摘する。それに対し、Dudbridge氏は、「序」全体を詳細に検討し、古代から中

唐までの間に、中国において超自然の出来事を書くことがいかに解釈されてきたのか、その変遷を記している点を高く評価している。しかしDudbridge氏においても、顧況は、天人相関説という古来からのパラダイムをそのまま用いており、その点においては、「序」の内容は、同時代において突出したものではないとし、顧況の主張を全面的に評価しているわけではない。

以上の先行研究に関して、筆者がこの論考において考えたいことは、まず冒頭の部分について、内山氏や富永氏のように、「不」を「示」と読み換えたことのみに着目するのではなく、全体の文脈に考慮し、「序」を読み解くということである。この部分は、『易傳』と密接に関係している。さらに歴代の正史の五行志や初唐に書かれた正史の「文苑傳」の序文などの文学論とも関係があるが、この点についてはいずれの研究も指摘していない。そこでこれを踏まえ、冒頭の部分全体を再分析し、Dudbridge氏が指摘するのとも異なる顧況の主張を確認し、これをもとに後半の部分の怪異を語ることに関する顧況の考えを読み解きたい。また最後に、従来の研究が、見落としがちであった、本来「序」は、戴孚の書いた『廣異記』という書を紹介するための「序」であるという点に立ち返り、全体として「序」がどのような性質の文章であるのかについて考えてみたい。

4. 『論語』「子不語怪力亂神」及び『説文解字』「示」字について

従来、「序」において、「不」字を「示」と読み換えること自体は、牽強付会の説として、ほとんど検討されてこなかった。しかし顧況は、進士科の試験に合格するほど経学に通じており、顧況が「子不語怪力亂神」の句や『説文解字』の「示」字の記述に関する従来の解釈を全く考慮していなかったとは考えられない。そこで、本稿では、

まず顧況以前に「子不語怪力亂神」を「子示語怪力亂神」とする解釈はなかったのか、また『説文解字』「示」字の内容について検討してみたい。[39]

魏以前の『論語』の注釈書を集めたものとして代表的な魏の何晏が編んだ『論語集解』、敦煌文書のスタイン文書、ペリオ文書に残された鄭玄注の写本やトルファンのアスターナ墓地から発見された唐代の卜天寿という少年が筆写した所謂「卜天壽寫本」[40]には、特に注目すべき説はなかった。『論語集解』以後の魏晋南北朝期の注釈を収めた梁の皇侃『論語義疏』では、皇侃は「語」について諸家に見られない説を述べている。それは、ある人が、『易傳』の「文言傳」において、孔子は、臣下の者が君子を殺し、子が父を殺すという、人々を教化するためには、不適切なことに言及しているとして、「不語怪力亂神」の句と矛盾していることを指摘したのに対し、自ら発言をすることが「言」であり、答えることが「語」であるというものである。つまり孔子は、「怪力亂神」について言及しなかったのではなく、そのことが話題に上った時には、応じることはしなかったという解釈を示している。[41]しかしこの説は、それぞれの書に見られる孔子の言動の矛盾を説明するという意味合いが強く、「序」の主張とは、若干異なるように思われる。以上を見ると、現存の資料の中には、顧況が参考にした解釈はないようである。

続いて「示」字の方から考えてみたい。顧況は「示」字の古文の形が今文の「不」と似ていたために、「示」が「不」に誤って読まれたと述べているが、これは『説文解字』第一篇上「示」部に、「[illegible]、古文示」とあることに基づいていると思われる。しかし一方で、「不」字の古文は「[illegible]」であり、その形は似ているとは言えない。富永氏は、この部分を以て、顧況の説が、「牽強付会な連想」であり、これを根拠として、「不」字を「示」字と読み換えたのは、「怪異を語ることを正当化するために、君子は怪異譚に手を染めないものであるという主張の象徴的存在であった「子不語」の三字の解釈を強引に改めている」とする。

しかし、顧況がここで『説文解字』から許慎の「示」に対する解釈を引いたのは、自説を補強する根拠として、隨意に行ったことと結論づける前に、もう少し『説文解字』の記述を検討してみたい。顧況が引用した許氏の説とは、「天象を垂れ、吉凶を見わす、人に示す所以なり。二に從う、三垂は日月星なり。（聖人）は天文を観て、以て時変を察し、神事を示すなり。（天垂象、見吉凶、所以示人也。從二、三垂日月星也。觀乎天文、以察時變、示神事也。）」である。さらに元来、この記述は、『易傳』の「繫辭傳」「仰以觀於天文、俯以察於地理」、「賁彖傳」「觀乎天文、以察時變、觀乎人文、以化成天下」などに基づくものである。[42] このことに留意して、「序」を改めて読んでみると、「序」の冒頭の部分は、全体的に『易傳』に出てくる言葉を多用しながら、論理が構成されており、内容も密接にかかわっていることがわかる。

例えば「序」冒頭の「～觀～、～察～」という形は、『易傳』の中によく見られるフレーズである。例えば、

聖人以て天下の動を見ること有りて、其の会通を観、以て其の典礼を行い、辞を繫げて以て其の吉凶を断ず。

聖人有以見天下之動、而觀其會通、以行其典禮、繫辭焉以斷其吉凶。（繫辭上傳第八章）

古者包犧氏の天下に王たるや、仰いでは則ち象を天に観、俯しては則ち法を地に観、鳥獸の文と地の宜を観、近くはこれを身に取り、遠くはこれを物に取る。ここにおいて始めて八卦を作り、以て神明の徳を通じ、以て万物の情を類す。

古者包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文與地之宜、近取諸身、遠取諸物。於是始作八卦、以通神明之德、以類萬物之情。（繫辭下傳第二章）

といった言葉がある。前者は聖人が世の中の変化をみて、礼を整え、人々に吉凶を示し、最終的にはそれに従って、法や制度を整え、人々を教化することを聖人の役割として述べており、後者は、包犠氏が自然物などの観察を通し、八卦を発明したと説明する。

またDudbridge氏や富永氏は触れていないが、『漢書』五行志以下、各正史の五行志、天文志、律暦志などにおいても、以下の通り、冒頭の議論で『易傳』を引き、五行志を記す根拠としていることが多い。

『漢書』「五行志」易曰、天垂象、見吉凶、聖人象之、河出圖、洛出書、聖人則之。
『後漢書』「天文志」易曰、天垂象、聖人則之。庖犠氏之王天下、仰則觀象於天、俯則觀法於地。
『魏書』「天象志」易稱、天垂象、見吉凶、觀乎天文、以察時變。
『旧唐書』「天文志」易曰、觀乎天文、以察時變。

例えば、『漢書』「五行志」は『易傳』「繫辭傳」の以下の文章に基づいたと考えられる。

天神物を生じて、聖人之に則り、天地変化して、聖人之に效い、天象を垂れ吉凶を見わし、聖人之に象り、河は図を出し、洛は書を出して、聖人之に則る。
天生神物、聖人則之、天地變化、聖人效之、天垂象見吉凶、聖人象之、河出圖、洛出書、聖人則之。（繫辭上傳第十一章）

上に引用したものも含め、『易傳』の文章は、君主の政治の得失に応じて天はある現象を起こし（天垂象）、吉凶を現わす（見吉凶）、聖人はそれを「觀」てその意味を解釈するという天と人との関係を示している。

そもそも『易傳』は、道家などに比べ、存在論的思索が不得手であった儒家が、『易』を儒家の経典として取り入れることで、儒家の内部に道家の存在論を導入し、また占いの書として『易』に備わる宗教性をも取り入れようとしたために、漢代に儒家によって書かれた書である。[43] 中でも、「繫辭傳」は『易』全体を解釈したものである。とくに聖人が天道、神道といった形而上の道を把握し、これを概念化して人々に伝える役割を担っていると主張し、その表れとしての『易』の重要性を説いている。そして以後『易傳』の示す考え方は、漢代、董仲舒らが天人相関説を整えていく際に、黄老学派の思想や陰陽五行思想などとともに、積極的に儒家に取り入れられていく。[44] 例えば、天人相関説では、国家において、君主が道を過った場合、天はそれを察知して、君主に譴告をする。その譴告は、蝗の大発生などの自然災害となって現れる（天譴説）というものである。つまり上記に引用したような「繫辭傳」の文章は、天から示される警告を聖人が読みとり、解釈し、一般の人々に伝え、人々を良き方向に導くという天と人との関係を記しているとされ、歴代の正史の五行志の冒頭に引かれているのである。

この他にも『易傳』の言葉を冒頭の議論で引用するものとして、唐代の文論、とりわけ初唐に多く編纂された南北朝期の正史の「文學傳」や「文苑傳」の序文がある。

例えば、

姚思廉『陳書』「文學傳序」易曰、觀乎人文以化成天下、孔子煥乎其有文章也。

李百藥『北齊書』「文苑傳序」夫玄象著明、以察時變、天文也。聖達立言、化天下、人文也。達幽顯之情、明

天人之際、其在乎文。

魏徵『隋書』「文學傳序」易曰、觀乎天文、以察時變、觀乎人文、以化成天下

などである。

先に示したような『易傳』の「古者包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文與地之宜、近取諸身、遠取諸物。於是始作八卦、以通神明之德、以類萬物之情」という文章は、包犧氏が天や地、鳥獸の文という自然にあるものを象（なぞら）え、八卦を作ったというものであるが、そのことは、自然の事物や人々の感情を言葉で表す詩作や文学の営みと通じるものであると考えられ、また『易傳』が『易』を解釈する言葉も、文学思想にも影響を与えた[45]。そのため劉勰『文心雕龍[46]』や蕭統「『文選』序」など多くの文学理論書において『易傳』の言葉が引用されたり、理論の骨子として用いられるようになった。その際、おおよそ以下の二点が『易傳』の影響のもとに主張された。一点は、『易傳』は『易』を万象を網羅し、説明し得る書と考え、『易』を解釈しているが、その営みと同じように聖人が、正しく自然や宇宙を観察し、それを文彩のある言葉で伝えることによって文の包括性、偉大さを表し得るとする。二点目は、そのような聖人の伝える文は、人々に進むべき正しい道を示し得るという教化性を文の用としてもつという。上に示した初唐の文学論においても、『易傳』の引用は、全て文の起源を説き起こし、その営みを聖人が行う理想的な形を現わすものとして記されている[47]。

しかし一方で、古川末喜氏は、これらの初唐の史官による文学論を詳細に検討した論考において、儒教国家である前近代の中国では儒家に限らず、いつの世でもいずれの処でも誰もが文学の効用性について発言するのが普通であり、以上のように史官達が『易傳』を引用していることを特別視することには慎重を要する、と指摘している。

さらに、そのような近代以前の中国において文学論に儒教的な要素がある事自体はさほど重要ではなく、「むしろ問題にすべきはその儒教的要素の量と質であり、そしてさらに重要なのは、儒教以外の要素で、いったいどのような要素がどれぐらい含まれているか」であるという。[48]

つまり『易傳』を引用し、文の理想形、文の本来的な効用を踏まえたうえで、あるものは、その理想形に近づくことを主張し、あるものは、そこからの変化を認めるというように、各々の文学論が展開されるのである。そのため筆者の主張は、『易傳』の引用後に表明される。そのような意味では、『易傳』の言葉は、文をはじめる際の常套句としての役割しか認められないだろう。しかし「序」においては、『易傳』の言葉は、そのままに用いられているわけではない。

改めて顧況の「序」の冒頭の部分を検討してみたい。「序」では、そもそもの関係として、五行の乱れがあれば、聖人は怪力乱神を示し、礼楽に則って政治を行い、聖人の道を明らかにし、これを正そうとした（其有干元気、汨五行、聖人所以示怪力亂神、禮樂行政、著明聖道以糾之）と述べている。これは、これまで確認してきた天人相関説の仕組み、その中での聖人の役割、つまり天が示す形を超えた事柄を解釈し、言葉で人々に示し伝えるというプロセスと同じことを述べている。本来そのような聖人の言葉が最も完成された形で示されているのは、『易』などの経書あるいはそれに解説を施した『易傳』などに書かれた言葉である。ところが、「序」では、その聖人が示した言葉が「怪力乱神」である、と言っているのである。つまり『易』や『易傳』、あるいはそれらの理論を踏まえて書かれた「五行志」などに記されていることこそが「怪力乱神」である、と述べているのではないだろうか。

これまでの「序」の解釈では、「子不語」を「子示語」と主張したその言葉ばかりに注目してきた。そして従来顧況は堂々と「怪力乱神」を述べることを主張したと評価されてきたが、上に見たように、言葉のみに注目するの

ではなく、それが述べられた文脈を踏まえれば、顧況は、天人相関説の文脈において、これまで聖人が伝えてきたような神聖な言葉こそが「怪力乱神」であると言っているのである。つまりここでいう「怪力乱神」は、孔子が「敬鬼神而遠之」、「未能事人、焉能事鬼」といった文脈の中で語らなかった超自然や鬼神のことではないのである。このように解釈してみると、顧況の説は、怪異を語ることを堂々と宣言したという説よりもさらに大胆に見えるかもしれない。顧況の真意はどこにあるのか、次節では、時代背景との関わりからこの点について考えてみたい。

5. 顧況の真意——時代背景との関わりから

Dudbiridge 氏も指摘していたように、中唐、徳宗期（在位七七九－八〇五年）、柳宗元（七七三－八一九年）「天説」、劉禹錫（七七二－八四二年）「天論」などによって天人相関説に対する疑問が本格的に提出された。しかし彼らに先立つ人々、例えば古文運動の先駆けとなったとされる蕭穎士（七一七－七六〇年）や賈至（七一八－七七二年）や『通典』の編者として著名な杜佑（七三五－八一二年）等においても、天人相関説に関する議論が行われており、柳宗元らもそれらの議論から影響を受けていたものと思われる。またこれらの人々は、顧況と同時代の人々である。そこで彼らの天人相関説に関する議論やそれを生み出した時代的な背景を見ることによって、顧況の主張の特徴について考えてみたい[49]。

漢代から六朝期にかけ、国家を支える仕組みとして、機能していた天人相関説に対し、中唐以前にも、すでに批判的、否定的な議論が出されるようになっていた。盛唐、劉知機（六六一－七二一年）『史通』においては、巻三「書志」において、『漢書』「五行志」の記事の妥当性やそれに施された董仲舒や京房、劉向らの見解の矛盾を批判

している。またさらに同書巻十九には「五行志錯誤」・「五行志雑駁」という章を設け具体的な事象に対し、批判を行っているが、劉知機の批判は、天人相関説の仕組みそのものを否定したものではなく、個々の事象への不適切な解釈に限られていた[50]。ところが、中唐期になると、天と人との関係そのものが問われるようになる。その契機の一つとして、安史の乱（七五五－七六三年）による影響が考えられる。

本来、天人相関説において問題にされるのは、国家に関する事象であり、そのような判断は、国家で行われるべきもので、個人がかかわるべきものではなかった。しかし安史の乱による国家の混乱に応じ、人心は乱れ、人々は天文、図讖、卜筮、災祥などを信じるようになり、多くの符命や天文図讖などの類が民間にばらまかれ、私蔵される事態になった。そこで代宗の大歴年間（七六六－七七九年）に、政府はこうした書の私蔵を禁ずる「禁蔵天文圖讖制」（常兗（七二九－七八三年）著、『文苑英華』巻四六五）という詔勅を出し、対策を講じなければならないほどであった。一方粛宗（在位七五六－七六二年）、代宗（在位七六二－七七九年）といった皇帝自身も陰陽鬼神や仏教を信仰し、政治の判断も卜筮に頼るようになっていた[51]。

しかし朝廷では、徳宗の治世に至り、仏教や卜筮に頼っていた前代までの政治に批判が起こるようになった。徳宗自身、仏教や卜筮などの迷信に対し、批判的な立場を取り、政治の現場からの排除に努めた。ところが、建中四年（七八三年）朱泚（？－七八四年）の乱が起こり、徳宗は都を追われ、朱泚が皇帝を名乗る事態が起こると、徳宗はこれを機会に、占書、算術を信じ、これらに基づきながら、国家の興亡は天命によるものだと考えるようになった。これに対し、徳宗の側近、陸贄（七五四－八〇五年）は、「論敘遷幸之由狀」（『全唐文』巻四六七）などの文章において、まず人事の得失があって、それにより天命の吉凶が決まるのであり、徳宗の、人事の得失と関わらず、決定論的に天命によって決められているという考えに反対し、為政者の徳、行動こそが天命を決めるものであ

ると進言した。[52] しかし徳宗は乱の平定後もこの考えを改めることはなく、少なからず、朝廷に混乱をもたらした。このような状況に対し、徳宗の宰相であり、顧況が朝廷に入るきっかけを作った李泌も、天命を信じる徳宗に対し、天命の存在そのものは否定すべきでないが、君主、宰相がそのことに言及すれば、礼楽刑政を以て世の中を整えることができなくなり、国家を滅亡に導くと進言している。[53]

その一方で、儒教的世界観を再確認し、儒家思想によって世の中を改革しようとする動きも出てきた。中唐の新しい春秋学や古文運動の先駆けになったとされる蕭穎士や李華（七一五－七七四年）、賈至らは、天をいずれも国家の興亡を主宰するものとして、天と人との関係を否定してはいないが、蕭穎士は、『春秋』における褒貶の意義を強調し、李華は、君子が天意を求めるのは、民衆の安寧をはかるためであり、そのことを基準に君主に自省を求めた。また賈至は、天意を認めつつも、国家の興亡を決定するのは、人材登用にあると見て、国家の存亡は天命によるものではなく、人事によるものであるとした。彼らを継いで、『春秋』研究を深化させた啖助（七二四－七七〇年）、趙匡（生没年不詳）、陸淳（？－八〇六年）らは、天は国家の興亡を主宰する存在ではなく、ただ民を生み出す存在として捉え、その民に対する責任を負う君主は、『春秋』を主体的に学び、実際の政治に生かすことが重要であると主張した。[54] また「任氏傳」の作者である沈既済（七五〇？－八〇〇年？）は、天は万物を生み出すが、その生み出すものは、善は少なく、悪が多いとし、天はもはや人に秩序を与える存在ではなく、むしろ人に悪と混乱をもたらす存在であると考えた。そこで天を制御するのが、人間に課せられた役割となり、人間の生得的な資質をのばすためには、情欲を抑え、各々の主体的な努力が必要であると説いた。

一方古文派の一人とされる権德輿（七六一－八一八年）は、国家の興亡を主宰するような天の存在を認めないが、人の性や命は、天から賦与された絶対的なものと考えた。さらに杜佑は、天は民を生み出す存在にすぎず、その民

を導くのは、君主の役割であると考えた。杜佑は、こうした人事を重んじる考え方から、様々な制度の起源と変遷を記した『通典』を編んだ。

こうした古文派や春秋学派の人々の思索を受けて、柳宗元、劉禹錫は天と人との関係に関する考察をさらに深めた。柳宗元は、神や人格的な天を個人の力の足りないものが頼る人々が作り出した虚構の概念にすぎないとして、天は地を覆う容器のようなものにすぎず、本来的に天と人とは無関係であるとした。一方劉禹錫は、天は万物の生殖を司るものであり、人は法制の是非を運用することにあり、法がよく行われれば人は天に勝ち、法が緩めば天が人に勝つとした。また人が生来備えている能力も「天」であり、人間は人為によって先天的なものの制約を克服する営みが人の文化であると考えた。人間は万物を貫く「理」を理解することによって、人の世界を運営し、天に勝つことができると考え、柳宗元が天と人を無関係としたのに対し、天と人との運動的な関係を提示した点で従来の天人相関説とも異なる考えを示したのである。

このように、天人相関説への疑問は、安史の乱終息後も収まらない社会不安の中で、民間に卜筮、算術が流行し、それが政治の場にも及ぶことによって、大きな問題と化し、それに対し、天と人との関係を考え直す議論が生まれていったことがわかる。

ところで、先に触れた陸贄の「論敘遷幸之由狀」では、徳宗が国家の興亡は、天命にあり、朱泚の乱の原因は、人事に拠らない（聖旨又以家國興衰、皆有天命、今遇此厄運、應不由人者）というのに対し、自分は、占いや秘術の類には、詳しくないので、「諸典籍」に基づくと説明をする（臣志性介劣、學識庸淺、凡是占算秘術、都不涉其源流、至於興衰大端、則嘗聞諸典籍）と述べた。陸贄の言う「諸典籍」とは、『尚書』や『易』などの経書である。つまり陸贄は、徳宗の誤りは、いかがわしい占いや秘術に依拠し、未来を予測したことにあり、六経などの経書に

基づけば、誤りはないと主張しているが、徳宗が行ったようなことはすでに前漢末に行われていた。天が示した異常現象に対する解釈は、本来過去に起こったことに関して施されるもので、儒家は、災異や怪異から恣意的に未来を予測することには、抑制的であった。しかし前漢末、元帝（在位前四八－前三三年）の頃には、京房らの易学者によって、災異や怪異を、未来予言として解釈する讖緯説[55]が流行した。例えば王莽は、讖緯説を利用し、自らを皇帝とするようにとの符命が各地から報告されたとして、自己を正当化し、漢王朝を簒奪することに成功したことは有名である。また漢を再興した光武帝も讖緯説を用い、その後、後漢の朝廷では歴代皇帝が讖緯説を信じ、皇帝権威の神聖化が行われた。讖緯説は、易姓革命の政権交代を合理づけたことから、しばしば禁圧されたが、緯書は、経学の総合解釈に必要とされ、漢魏以来の注釈書に多く現われ、その集成である『五経正義』に多数引用されている。

また板野長八氏は、さらに遡り、漢代に儒教が『易傳』を経典化した時点で、「易の聖人が天道・神道たる形而上の道を形而下の器によって把握して人に伝えることは、聖人が天・神明と交わり、天・神明の働きにあずかることの一つであって、明らかに一個の呪術であ」り、このことは「易の聖人としてはもとより当然であ」ったが、「ただこの聖人が単に易の聖人であるのみならず儒家の聖人であって、鬼神を敬遠し、性と天道とを言わないとされた孔子の教を祖述する儒家の聖人としては極めて特殊である」[56]と『易』を取り入れた後の儒教が帯びるようになった神秘的側面を指摘している。

安史の乱以後の儒教改革を唱えた人々が、直面していたのは、朝廷にまで入り込んだ算術や占書の流行をきっかけとしながらも、漢代以来の天人相関説への信頼が薄らいでいるという問題であり、彼らの多くが、天と人との関係を問い直し、個々人の自省、学習を重んじたのは、天と人との間を媒介する神秘的な仕組みを最早信じることが

できなかったからではないかと思われる。

顧況も恐らくこのことを感じていた一人である。この観点から再び「序」の冒頭に戻って考えてみたい。顧況は本来聖人が行うべきことであった、天と人との関係、変化の兆しを観察するという行為を、「予」すなわち自らが行うと述べている（予欲觀天人之際、察變化之兆）。これは、『易傳』などに書かれていることこそが「怪力乱神」である、と記したことと併せてみると、顧況も『易傳』が示すような聖人を媒介とした天と人との関係を信じておらず、天と人との関係、変化について、自ら考えようとしていることを示しているのではないだろうか。

このことは、顧況の「陰陽不測之謂神論」（『全唐文』巻五二九）という文章からも窺える。「陰陽不測之謂神＝陰陽測られず、之を神と謂う」とは「繫辭傳」に見られる言葉で、一般に陰陽が循環、運動、変化するその事由はわからない、これを形容して「神」というと解釈される。一方顧況の「陰陽不測之謂神論」、冒頭『史記』の「暦書」の記述に基づき、黄帝が甲子、星暦を作ったという暦の歴史を述べる。そして漢代以後出現した「君平、季主、張衡（中略）干宝、楽房」など陰陽家の名をあげ、班固の「陰陽は拘忌多く、以て益なしとす（陰陽多拘忌、以無益）」という『漢書』「芸文志」陰陽家の解釈を引用した後、「古の陰陽を論じたものは、神人を和し、風雨に従い、農作物をつくり、災害を除く役割をもっていたが、後の学者はただ誇張した説をとなえ、自戒することなく、親疎の道を顧みることなく、逆順の理に精通することなく、性命の分に達することがない[57]」と陰陽の学が、本質を忘れ、煩雑な物忌みを専らにしていることを非難する。さらには歴代王朝の暦法の違いを指摘し、「吾は誰に帰せんや（吾誰歸）」といい、あるいは春秋晋の大夫士会が、一人で姓を三回変え、氏を五回変えたという例をはじめとして、姓を何度も変えた例を根據に姓名判断への疑問を呈する。そして神明の状態に至るには、自らの修養が必要であることを述べる。つまりここで顧況は、本や注釈はあくまでも、助けにしかならず、自らが心を正し、平静に保つな

らば、神明の状態になれるだろうと、自力を強調する。そしてそのために仏法のみが、人間をそのような心持ちに導くことができると結論づける。

陰陽の学が、俗説を受け入れ、その本質から遠く遠ざかっている様は、上に見てきた徳宗の朝廷の現実と重なるものであっただろう。また顧況が仏教に解決法を求めているとはいえ、自らの力での解決を重んじる態度は、上に見てきた儒教改革者達の考えに通じる。以上を踏まえると、顧況が「序」において、「聖人が怪力乱神を示す」と述べたのは、徳宗期における朝廷、社会の混乱を反映すると同時に、漢代以降の儒教がもつ神秘的な要素を根本的な矛盾として指摘したと考えられるのではないだろうか。そして顧況が「示語怪力乱神」という人を驚かせるような表現を使ったのは、『易傳』や歴代の正史の「五行志」において、神秘的なことに触れてきたにもかかわらず、一方で「怪力乱神を語らず」と言ってきた儒家の矛盾を皮肉ることで、文字通り、怪力乱神は教化の役に立たないから否定するという態度も否定しようとしたためではないだろうか。

以上のことを踏まえると、そもそもなぜ人々は怪異を記してきたのか、そのことを顧況自ら探っているのが、続くⅡ以下の部分である。

6. 怪異を語り、志す歴史

富永氏は、Ⅱ、Ⅲの部分について、『淮南子』、『春秋左氏傳』、『荘子』、『搜神後記』など様々な書から引用された様々な変化の例であることを指摘し、それらが「黄帝、舜帝、湯王、孔子、漢の文帝を例に記し、妖異鬼神が聖人天子も関心を示したものであることを強調し」、「怪異を語り記すことへの抵抗感の排除をねらった」ものである

という。しかし本稿では、以上に見てきたように、顧況はすでにこうした、怪異を記すことへのうしろめたさとその裏返しの意味での権威付け、教化のためといった言い訳には縛られていなかったと筆者は考える。それでは、この部分には、顧況のどのような考えがこめられているのだろうか。

Ⅱにあげられた多くの変化の実例[58]について、富永氏は、

『抱朴子』「論仙篇」に

若謂人稟正性、不同凡物、皇天賦命、無有彼此、則牛哀成虎、楚嫗為黿、枝離為柳、秦女為石、死而更生、男女易形、老彭之壽、殤子之夭、其何故哉。

とあるのや、『隋書』巻七七「隠逸傳」（李士謙）に

佛經云輪轉五道、無復窮已、此則賈誼所言、千變萬化、未始有極、忽然為人之謂也。佛道未東、而賢者已知其然矣。至若鯀為黄熊、杜宇為鵑鳩、褒君為龍、牛哀為獸、君子為鵠、小人為猿、彭生為豕、如意為犬、黄母為黿、宣武為鼈、鄧艾為牛、徐伯為魚、鈴下為烏、書生為蛇、羊祜前身、李氏之子、此非佛家變受異形之謂邪。

とあげるのと、例が類似していると指摘している。またDudbridge氏も『Tale of Li Wa』において、白居易の詩「達理」に「舒姑化為泉、牛哀病作虎。或柳生肘間、或男變為女。」という類似の例があることを指摘している。Dudbridge氏は、これらの例は、類書などから引用したのではないかとしているが、管見の限りでは、『藝文類聚』

『初学記』『北堂鈔書』など現存する唐代の類書にこれらに類似する例はないが、当時の人々にとって、こうした変化の実例をあげる際に、何か参考にしていたものがあった可能性は考えられる。また先に、「序」と初唐の史官達の文学論との形式の類似性を指摘したが、作家や作品を羅列し、その取捨選択に筆者の考えを込め、詩や文の歴史を語り、評論するというのも、中国の文学評論にはよく見られる形式である。このことも考慮に入れると、一つ一つの実例の意味を追うよりも、その実例の羅列が全体の中でどのような役割を果たしているかに着目することが重要である。例えば、上に引用した『隋書』巻七七「隠逸傳」では、仏教徒である李士謙が、中国に伝わる変化の実例をあげることで、輪廻の思想をわかりやすく説明しようとしている。

一方、顧況は、Ⅱ及びⅢの部分を通して、まず多くの変化の実例を挙げることで、古来から多くの怪異が存在してきたこと、そして人々がいかにそれらを記し、語って来たのか、その歴史を記したかったのではないだろうか。そしてこの部分で最も注目すべきなのは、最後の漢の文帝が、賈誼を召して、「夜半前席」して鬼神のことを尋ねたという部分であると思われる。これは、『漢書』巻四八「賈誼伝」の以下の記述に基づいている。

文帝思誼、徵之。至、入見、上方受釐、坐宣室。上因感鬼神事、而問鬼神之本。誼具道所以然之故。至夜半、文帝前席。

従来の怪異を記す大義名分から解き放たれた立場から改めて見た時、顧況にとってそもそもなぜ人々はおびただしい数の怪異を記してきたのかということが、疑問に感じられたのではないだろうか。そこで人々が怪異を語り、記してきた歴史を振り返った時に顧況に見えてきたのは、大義名分とは関わりない、人々の怪異への抑えきれない

好奇心であり、不思議な話に引きつけられる姿だったのではないだろうか。そしてそのことを端的に示しているのが、賈誼の話を聞いた文帝が夜半に至っても、身を乗り出すほど鬼神のことや不思議なことに引きつけられている姿であり、それが人々が連綿と怪異を記してきた原動力を象徴していると考えたのではないだろうか。

7．志怪書の歴史

続けて、Ⅳの部分の分析を行う。Ⅳの部分は、志怪の士として、顧況が記す書が列挙されている。第三の部分での列挙が、変化の例として、他書にも類似の記事が見られるようなものだったのに対して、この部分で列挙されている書は、顧況自身の考えを反映させたものであると考えられる。

まず冒頭の「志怪之士」の語を検討してみよう。志怪の語は、『荘子』「逍遥游」にある「齊諧者、志怪者也」という語に始まる。「斉諧」は一説に人名、一説に書名であり、「斉諧とは怪を志す者（あるいは書物）である」という意味であり、現在のように怪異を記した書物、ジャンルを指す言葉ではなかった。李剣国氏は、『荘子』以降「志怪」の語の意味は、三回の変化を経たと指摘する[59]。最初は、六朝期に怪異について書かれた書が流行し、孔約、祖台之などにより「志怪」を書名にした書が複数見られるようになり、「志怪」の語が書名として使われるようになった時。また唐初に編纂された『晉書』巻七五の祖台之の伝には、「祖台之字元辰、范陽人也。官至侍中、光祿大夫。撰志怪書行於世」とある。祖台之は、『志怪』を書名とする著作を書いたが、ここでは、「志怪書」とは、具体的な書名ではなく、「志怪書」というジャンルを指しているように読める。これが二度目の変化である。三度目は、晩唐の段成式（八〇三？－八六三年）『酉陽雜俎』「序」に「固役而不恥者、抑志怪小説之書也」とあり、「志

怪小説」として、ほぼ現在と同じように文学の一ジャンルとしての意味で使われたことにあるとしている。「志怪小説」を一つの語としてみることに関しては、異論もあるが[60]、いずれにせよその後、「志怪」、「志怪之書」、「志怪小説」などの言葉は、一つのジャンルを表す語として定着していくことは周知の通りである。

顧況の「序」では、「志怪之士」として、「志怪」を明確に一つのジャンルとして意識している様子がうかがわれる。『晉書』と『酉陽雜俎』の間に書かれた資料として、顧況が、「志怪」としてどのような書を挙げたのかを確認してみたい。

表一は、「序」にあげられた各書の『隋書』「経籍志」、『舊唐書』「経籍志」、『新唐書』「藝文志」及び『四庫全書』における分類を一覧表にしたものである。

以下紙幅の都合上、顧況が記した書名、人名の中で、一般にあまりなじみのないものに簡単な解説を付す[61]。

●顔黄門之稽聖　『稽聖賦』三巻。顔之推（字、黄門。五三一－六四五?年）原書は残されていないが、『直齋書錄解題』巻十六に「稽聖賦三巻。北齋黄門侍郎琅邪顔之推撰。其孫顔師古注。蓋擬天問而策。中興書目、称李淳風注」とあり、顔師古、李淳風による二種の注があったことが知られる。逸文が十三条残されているが、怪異譚が記されている。（王利器『顔氏家訓集解』、上海古籍出版社、一九八〇年に収録される）

●侯君素之旌異　『旌異記』十五巻。隋、侯白（字、君素。生卒年未詳。）

●陶君之真誥　『真誥』二十巻。陶弘景（四五六－五三六年）撰。

●周氏之冥通　『周氏冥通記』陶弘景撰。周氏は周子良（四九七－五一六年）。陶光景の弟子。神霊の夢のお告げを

表一：「序」所収書の分類

作品名	隋書経籍志	舊唐書経籍志	新唐書芸文志	四庫全書
列仙傳	史部雑傳	史部雑傳	子部道家神仙	子部道家
神仙傳	史部雑傳	史部雑傳	子部道家神仙	子部道家
拾遺記	史部雑史	史部雑史	史録部雑史	子部小説家
神異經	史部地理	史部地理	子部道家類神仙	子部小説家
博物志	子部雑家	子部小説家	子部小説家	子部小説家
洞冥記	史部雑傳	史部雑傳	子部道家類神仙	子部小説家
稽聖賦	無	無	集部總集	無
旌異記	史部雑傳	史部雑傳	子部小説家	無
真誥	無	子部道家	子部道家神仙	子部道家
周氏冥通記	史部雑傳	史部雑傳	無	子部道家
異苑	史部雑傳	無	無	子部小説家
搜神記	史部雑傳	史部雑傳	子部小説家	子部小説家
山海經	史部地理	史部地理	史部地理	子部小説家
幽明錄	史部雑傳	史部雑傳	子部小説家	無
襄陽耆舊記	史部雑傳	史部雑傳	史部雑傳	無
楚國先賢傳	史部雑傳	史部雑傳	史部雑傳	無
風俗通義	子部雑家	子部雑家	子部雑家	子部雑家
荊楚歳時記	無	子部雑家	子部雑家	史部地理
呉興記	史部地理	無	無	無
陽羨風土記	史部地理	無	無	無
南越志	史部雑史	史部地理	史部地理	無
西京雑記	史部舊事	史部故事及び地理	史部故事及び地理	子部小説家
梁四公傳	無	無	史部雑傳記	無
冥報記	無	史部雑傳	史部雑傳記及び子部小説家	無
古鏡記	無	無	無	無
神怪志	無	無	無	無
定命錄	無	無	子部小説家	無

記録した書。『道蔵』に収められる。[62]

●襄陽之耆舊　『襄陽耆舊記』五巻。習鑿歯（生卒年未詳）撰。襄陽（湖北省）の人。桓温に重用された。

●楚國之先賢　『楚國先賢傳』十二巻。晋、張方（生卒年未詳）撰。

●風俗所通　『風俗通義』三十一巻。後漢、王劭（生卒年未詳）撰。俗説や迷信を否定し、事物の名称や意義を解説した。

●呉興　『呉興記』三巻。劉宋、山謙之（生卒年未詳）撰。

●陽羨　『陽羨風土記』三巻。晋、周処（？－二九七年）撰。周処は、義興陽羨の人。

『史通』巻三、及び巻五に載る。『隋書』には、周処『風土記』とある。

●南越　『南越志』八巻。劉宋、沈懐遠（生卒年未詳）撰。

●裴松之　三七二－四五一年。劉宋の人。『三國志』に注をつけた。裴松之の注には、『搜神記』など志怪書からの引用が多く含まれている。

●盛宏之　生卒年未詳。劉宋の人。『荊州記』三巻（『隋書』經籍志・史部地理）の著がある。

●陸道瞻　生卒年未詳。『呉地記』の撰者として『文選』巻二四、陸機「贈従兄車騎」李善注に、『呉郡記』の撰者として『太平御覽』巻四六に、名がみえる。『呉郡記』は、『隋書』「經籍志」「史部地理」にその名がみえるが、撰者は、顧夷（晋の人。生卒年未詳。）とある。また『崇文總目』に「呉地記一巻」がある。撰者は不明。

●燕公梁四公傳　『梁四公記』一巻。燕公は張説（六六七－七三〇年）のこと。『新唐書』「芸文志」は、作者を盧詵あるいは梁載言とする。さらに『通志』芸文略では、盧詵の撰。『宋史』芸文志では梁載言の撰とする。作者については、決め難いが、顧況は時代的に最も近いことから、張説の撰とする。

●孔慎言神怪志　『神怪志』。孔慎言（開元年間在世）撰。孔穎達の曾孫。

●趙自勤定命録　『定命録』十巻。趙自勤（玄宗、粛宗時在世）撰。

●李庾成　不詳。『隋唐五代文论选』所収のテキストには、「『庾』疑『康』之誤」とある。李康之は、生卒年未詳。開元天宝年間に、徐陵の『玉臺新詠』を継ぎ、『玉臺後集』を編纂した。詩文が数篇残されている以外には資料はなく、「李庾成」を「李康成」とする根拠はない。

●張孝舉　張薦（字、孝舉。七四四－八〇四年）志怪小説集『靈怪集』を著した。祖父は『遊仙窟』、『朝野僉載』の作者、張鷟の孫であり、また志怪小説集『宣室志』の作者、張読は孫にあたる。

Dudbridge 氏は、顧況の分類の仕方が、『隋書』「經籍志」、劉知機『史通』にくらべ、歴史書、地理書と怪異を記したものをわける基準がないと指摘する。しかし陶弘景の『真誥』『周氏冥通記』などを除き、顧況が示した志怪の士とは、神仙について記した『列仙傳』『神仙傳』『真誥』『周氏冥通記』、歴史の逸事を集めた『拾遺記』『博物志』『洞冥記』『西京雜記』、地理書である『山海經』『神異經』、鬼、妖怪に関する話を集めた『搜神記』『異苑』『幽明録』、仏教の応験記『旌異記』『冥報記』、諸国の人物志『襄陽耆舊記』『楚國先賢傳』、諸国の風俗を記した『風俗通義』『荊楚歳時記』『呉興記』『陽羨風土記』『南越志』など多種にわたっているが、その多くが現在我々が志怪小説史を構想するとすれば必ず各時代の代表作として名を上げるような作品である点は注目に値する。新舊『唐書』では、史部に分類されている書も多いが、当時の地理書、博物志などに含まれる内容には、怪異風の要素を持っている話も多く、顧況にとっては、『廣異記』と同じような志怪書と分類されるものとされたのだろう。表には、参考として『四庫全書』の分類を付したが、ここにあげた書はほぼすべて『四庫全書』では、小説家に分類されている点も興味深い。

また『廣異記』に収められた話と比較すると、『廣異記』には、神仙、鬼、狐、虎などの動物譚、仏教の再生譚、胡人譚など異国の話が多く収められている。顧況があげた各書の内容とかなり重なるといっていいだろう。

顧況がどのような書を志怪と考えていたかは、ここに挙げられた各書の内容を検討しながら、さらに詳しい考察をする必要があると思われるが、先に志怪の語の意味の変遷について述べた際にあげた『酉陽雜俎』に収められる内容とかなり重なるように感じられる[63]。正史の図書分類とは別に当時の人々の間で「志怪」という怪異を記す書を一つのジャンルとして認識ができつつあったのではないかと思われる。

8. 「序」と『廣異記』の関係

以上のように顧況の「序」の内容について記してきたが、最後に「序」と『廣異記』の関係について考えておきたい。

『廣異記』の中で唯一戴孚自身が登場する「王法智」（『太平廣記』巻三〇五）という話には、大暦六年（七七一年）、戴孚は桐廬県（現浙江省）の県令、鄭鋒の家を訪れ、その家の王法智という若い女性の神がかりを通じて、滕伝胤という人と交信したと記されている。鄭鋒は「好奇之士」であると記されており、こうした不思議なことに興味を持つ人物であったと考えられる。戴孚は数人の友人と鄭鋒のもとを訪れており、この話の中では明確な記述がないが、恐らく同じ嗜好を持つ仲間が見聞きした話を持ちより、披露しあうことが頻繁に行われていたのではないかと思われる。『廣異記』に收められた話の多くもこうした場所で語られた話を記録したものであったと推測される。恐らく、官吏としては恵まれぬ一生を送り、地方回りも多かった戴孚にとって、各地の怪異を記すことは、

はじめは、教化のため、歴史として残すというような意識から取り組んだことであったが、次第に自らの興味の赴くままに、打ち込める楽しみとなっていったのではないかと思われる。そして自らが気に入った狐の話（「唐參軍」『太平廣記』巻四五〇）、死者自らが自分の葬式を出す話（「李覇」『太平廣記』巻三八〇）、象の報恩譚（「淮南獵者」『太平廣記』巻四四一）などについては、興味を持った点をつきつめ、想像力を働かせながら、話の構成を変え、虚構を用いて自身の考えを表現し、「唐の小説の中で出色の作」[64]を書きあげた。

下級官吏で一生を終えた戴孚やその家族にとって、当時左遷されていたとはいえ、朝廷の高官となり、詩人としても名を馳せた顧況に「序」を書いてもらうことは、大変名誉なことであったに違いない。しかし文集二十巻があるにもかかわらず、息子達は怪異について記した『廣異記』のために「序」を書いてくれるように顧況に頼んだ。このことは、戴孚にとって『廣異記』が他の自作の著にもまして、重要なもの、情熱を傾けていた書であり、息子達もそれを理解していたことを示しているのではないだろうか。そして顧況もこのことをきっかけに『廣異記』を読んでみて、その内容の豊富さ、おもしろさに感心したのではないかと思われる。そこで顧況は、友のために一肌脱いで、「序」を書き、中国人が怪異を記し、語ることにいかに興味を持ってきたのかを述べ、その歴史に、戴孚の書を位置付けようとしたのではないだろうか。戴孚について書かれた部分は少ないが、戴孚がいかに怪異を記すことに心を傾けていたのか、そのことを顧況は的確に理解していた。しかも「序」は同時に怪異を語り、記す歴史を書いたものとしても確かなものであり、顧況が中国における怪異を語り、記す歴史に深い理解を持っていたことも窺われるのである。

先に、初唐の文論と「序」の形式上の類似点を指摘したが、そもそも『廣異記』のような怪異を記した書について、これ以前にこのように怪異を記した書を個人の書としてとらえ、付された「序」があっただろうか。六朝期の

志怪書に付された「序」は、干宝の『搜神記』などに代表されるように、志怪書を歴史書としてとらえ、それを記す根拠について述べたものが主であった。文論と形式上の類似点が見られたのは、顧況がこの書を詩集に匹敵するような個人の書としてとらえていたことの証となるのではないだろうか。

「序」は、従来考えられていたような荒唐無稽な説で人をひきつけようとした文章ではなく、地方で早い生涯を終えた友が残した書の本質をくみ取りながら、その追悼のために書かれた文章という側面も持っているのである。

9. おわりに

以上、「序」を五つの部分に分けて読みながら、その性質を明らかにしてきた。その分析を通して、従来、荒唐無稽な説を述べたものと片付けられ、ほとんどまともに扱われることのなかった「序」は、天人相関説への信頼が薄らいだ時代を反映した思想史的な資料の側面もあり、あるいは文学評論の資料、唐代の怪異観を窺う資料ともなることがわかった。またそもそも「序」が『廣異記』内容を深く理解し、戴孚の追悼のために書かれた文章であることも明らかにできた。

以上の分析を通じて、『易傳』と文学論の関係、顧況の他の詩文と「序」の関係、沈既済の天人論と「任氏傳」の関係など、新たな考えるべき問題も浮かび上がってきた。今後の課題としたい。

注

（1）小西甚一編『文学概念の変遷』（比較思想文学叢書、国書刊行会、一九七七年）所収。

（2）Ithaca Press、一九八三年。
（3）Cambridge university press、一九九五年。
（4）岩波書店、岩波文庫、一九八八年。
（5）『山本昭教授退休記念中国学論集』（白帝社、二〇〇〇年）所収。
（6）江西人民出版社、二〇〇〇年。
（7）北京大学出版社、一九八五年。
（8）中国社会科学出版社、一九九〇年。
（9）人民文学出版社、一九九六年。
（10）上海古籍出版社、二〇〇五年。
（11）このほか、周祖謨編選『隋唐五代文論選』（中国歴代文論選、人民文学出版社、一九九九年）にも「序」は収録されている。また程毅中『唐代小説史』（人民文学出版社、二〇〇三年。この書は、『唐代小説史話』文化芸術出版社、一九九九年を改定してものである）第一章「序论」「唐代小説观的发展」に一部引用されているが、いずれも「序」の内容について詳しく触れたものではない。
（12）本稿は、筆者の博士学位論文『唐代初期小説の研究――牛肅『紀聞』と戴孚『廣異記』を中心に』（二〇〇八年、東京大学）第2部第二章「戴孚『廣異記』について」二「「戴氏廣異記序」について」を大幅に改編したものである。
（13）顧況の生涯については、『舊唐書』巻一三〇「李泌傳・顧況附」のほかに、傅璇琮「顧况考」（『唐代诗人丛考』、中華書局、一九八〇年所収）及び王啓興他注『顧況诗注』「前言」及び「附录――事迹交游」（上海古籍出版社、一九九四年）、蔣寅『大历诗人研究（上）』「第四章　大历诗坛向元和诗坛的过度」「一、自我表现的复苏――顾况」（中華書局、一九九五年）を参照。
（14）小川昭一「大暦の詩人――盛唐から中唐へ――」（『斯文』二十四号、一九五九年）。
（15）小川昭一「大暦の詩人――盛唐から中唐へ――」（『斯文』二十四号、一九五九年）。

(16) 蔣寅『大历诗人研究（上）』（中華書局、一九九五年）。「不羈的精神、需要不羈的形式来表現。」

(17) 葛晓音「论天宝至大历间诗歌艺术的渐变—从杜甫和岑参等诗人创奇求变的共同倾向谈起」（『诗国高潮与盛唐文化』北京大学出版社、一九九八年所収。）「顾况正是随着天宝以来诗坛上复古的潮流，综合了杜甫和天宝大历诗坛上其他诗人追求奇变的创作经验，才成为盛唐与中唐两大诗歌高潮的中介。」

(18) 「性詼諧、雖王公之貴、與之交者、必戲侮之。」

(19) 例えば、封寅『封氏聞見記』巻五「圖画」には、顧況の作画法を紹介し、大きな紙を広げ、周りで人々に歌い踊らせながら、画を書いた逸話などが記されている。

(20) 内山氏は「中唐初期の小説——『広異記』を中心として——」（『中国文史哲学論集：加賀博士退官記念』所収、講談社、一九七七年）において、顧況と戴孚が、同じ志向を持つ仲間として、ずっと親交を深めていたのではないかと指摘しているが、『廣異記』は戴孚自身の生きていた時代のことを多く記しているにもかかわらず、顧況及び顧況と親交のある人に関する記述はほとんどない。また顧況も序の最後で、戴孚の経歴について述べているが、ごく簡単な記述で、二人の間の具体的な交際の様子を伝えるエピソードなどはない。「序」の記述以外に二人の間に交流があったことを窺わせる資料はない。

(21) 『舊唐書』巻一三〇「李泌傳・顧況附」に「及泌卒、不哭、而有調笑之言」とある。

(22) 「君自校書終饒州錄事參軍」とある。

(23) 「載」字は「戴」の誤りと思われる。この書目は靖康の難に遭い散逸してしまった北宋の秘書の蔵書を南宋になり再び集めた際に編まれたものである。

(24) 『廣異記』については、筆者が確認した限りで、五本の明清代に編まれた抄本が現存している。これらの『廣異記』諸本の詳細については、拙稿「北京図書館所蔵『広異記』抄本について」（『東京大学中国語中国文学研究室紀要』第一号、一九九八年所収）及び「『廣異記』の諸本について」（博士論文『唐代初期小説の研究——牛肅『紀聞』と戴孚『廣異記』を中心に』「第1部唐代小説のテキストについて」第二章）を参照のこと。

(25) 中華書局、古小説叢刊、一九九二年。

(26) このほか、前掲丁錫根編著『中国历代小説序跋集』、程国賦『隋唐五代小説研究資料』、周祖譔編選『隋唐五代文論選』、程毅中『唐代小説史』所収のテキストも参考にした。さらに訳出に際しては、Glen Dudbridge『Religious experience and lay society in T'ang China -a reading of Tai Fu's Kuang-i chi』、富永一登「顧況「戴氏『広異記』序」について」を参考にした。

(27) 「鶴」は、『文苑英華』では「鵠」と作るが『全唐文』により改める。

(28) 『隋唐五代文論選』では、「呉興、陽羨、南越志、西京」を地名とする。

(29) 程毅中『唐代小説史』では、「注引古今」を崔豹の『古今注』を指し、書名であるとするが、本稿では、書名としない。

(30) 「横」は、『文苑英華』では、「潢」と作り、「一作横」とある。本稿では、「横」字に従う。

(31) 原文は「戴君孚」となっているが、前野直彬氏によれば、「科挙の合格者名簿を研究した『登科記考』には、戴孚となっているので、「君」は敬称であることがわかる。敬称を姓と名との間にはさむのは、当時では一般的な書き方であった」(『六朝・唐・宋小説選』「解説」中国古典文学大系二四、平凡社、一九六八年)。

(32) 前野直彬氏は、「中国小説の記述は、その冒頭の部分において、二本立てとならざるを得ない。一つは当時の中国人の意識の中にあった「小説」の内容をつきとめることであり、もう一つは、現代の眼から見て「小説的」な記述(と言っても、その定義を厳密に下すことはむずかしいが)を、昔の目録学の分類とはかかわりなしに、求めることである」と指摘する。そしてこれは魯迅の『中国小説史略』以来のことであり、本来ならば、中国における「小説」独自の発展の歴史が探究されるべきであるが、上記二つの「小説」に内容的に大きな隔たりがあるために、魯迅がとった折衷的な方法で、それは妥当なものであったと指摘している。(『中国小説史考』「I小説の萌芽」「第一章漢代における小説」秋山書店、一九七五年)。またこのことについては、拙稿「森槐南の中国小説史研究について――唐代以前を中心に――」「はじめに」(『慶應義塾大学日吉紀要 中国研究』第1号、二〇〇八年所収)も参照。

(33) His remarks, roughly contemporary with the composition of Jen-shih chuan, characteristically stress the instructive value of disturbances in the balance of nature, but with an apologetic, even polemical undertone. They express a resolutely traditional position. The organic cosmology of Han times, which had served as the foundation for official study of omens, astronomy and calendrical science, was by now a weaker force in general intellectual life and beginning to suffer sharp, sceptical questioning. But from that older phenomenalist tradition Ku K'uang's preface draws much of its theoretical language and illustration.

(34) They express a resolutely traditional position.「they」は顧況の考えを指す。

(35) The author sets before us a defence and a catholic survey of Chinese lore of the supernatural, drawing richly from ancient, mediaeval and (to him) contemporary sources. But the value of this document needs judging with care. Do not look here for creative insights, experimental style, intellectual power or critical scholarship.（中略）This is no systematic, library-based bibliographical research, but a free response to books and names in recent currency, and with Tai Fu and his work it carries the authority of first-hand personal contact-things which no imperial librarian or critical historian could give us.

　このことについては、『The Tale of Li wa』においても、戴孚が取り上げているのは、人間と人間以外のもの、死と生、男女の間における変化であり、当時の朝廷の学者たちが問題としていた彗星、日食、奇形の動物に関する記述がなく、「序」の記述が学問的裏付けのあるものではないと指摘している。

(36) Such is Ku K'uang's position totally orthodox as a theory of omens for the Chinese imperial state, and not necessarily very novel as a defence of omen-reading by laymen. But the solid,central and predictable character of his language serves a necessary purpose as he now moves on to polemic.（中略）The shades and degrees of scepticism about relations between Heaven and Man in the mid-T'ang period have been usefully sketched out for us by H.G. Lamont in a monograph on the sceptical essays of Liu Tsung-yüan and Liu Yü-hsi. But Ku K'uang, writing a generation

before those major figures, identifies no specific opponent. He confronts no argument more precise than the alleged silence of Confucius on natural irregularities (the most elusive and non-committal position available to a sceptic), and deals with it bluntly by reconstructing the opening lines: to defy them, he affirms, will destroy the principle of enlightened government.

(37) Dudbiridge 氏は、『廣異記』も戴孚が全て事実として記した歴史書として分析している。この点に関して、筆者とは考えが異なる。

(38) 拙稿「傳奇勃興以前の唐代小説における虚構について――「淮南獵者」(『紀聞』)と「安南獵者」(『廣異記』)の比較分析を中心として――」(『日本中国学会報』第五二集、二〇〇〇年所収)及び博士学位論文『唐代初期小説の研究――牛肅『紀聞』と戴孚『廣異記』を中心に』(二〇〇八年)を参照。

(39) 『論語』の注釈については、弗和順「『論語』注釈の歩み(上)――漢代から何晏『論語集解』まで――」及び福田忍「『論語』注釈の歩み(下)――皇侃『論語義疏』から刑昺『論語正義』まで――」(いずれも『月刊しにか』、大修館書店、二〇〇一年二月号所収)を参照。

(40) 各唐抄本の鄭氏注については、金谷治編『唐抄本　鄭氏注論語集成』(平凡社、一九七八年)に詳しい。

(41) 或問曰、『易・文言』孔子所作、云臣殺君、子殺父、並亂事、而云孔子不語之、何也。答曰、發端曰言、答述曰語。此云不語、謂不通答耳、非云不言。

(42) 段玉裁の注に「見周易繫辭傳」、「見周易賁彖傳」とある。

(43) 『易傳』の成立、性質については、板野長八『中国古代における人間観の展開』第九章「易伝」(岩波書店、一九七二年)及び『儒教成立史の研究』第三章「易の聖人と形而上の道」(岩波書店、一九九五年)、溝口雄三・池田知久・小島毅著『中国思想史』第一章「秦漢帝国による天下統一」一「天人相関と自然」(池田知久執筆、東京大学出版会、二〇〇七年)を参照。

(44) 儒教の歴史については、戸川芳郎他著『儒教史』(世界宗教史叢書10、山川出版社、一九八七年)、溝口雄三他編『中

国思想文化事典』（東京大学出版会、二〇〇一年）、溝口雄三・池田知久・小島毅著『中国思想史』第一章「秦漢帝国による天下統一」一「天人相関と自然」（池田知久執筆、東京大学出版会、二〇〇七年）を参照。また初期の天人相関説については、沢田多喜男「董仲舒天人相関説試探――特にその陰陽説の構造について」（『日本文化研究所研究報告』第三集、一九六七年所収）、池田知久「中国古代の天人相関論――董仲舒の場合」（溝口雄三他編『アジアから考える［7］世界像の形成』東京大学出版会、一九九四年所収）、福井重雅『漢代儒教の史的研究――儒教の官學化をめぐる定説の再検討――』（汲古書院、二〇〇五年）を参照。

（45）『易傳』と文学の関係については、張少康・劉三富『中国文学理论批评发展史』上巻「第一篇先秦时期 第四章 先秦百家争鸣中的其他重要文学思想 第三节《易传》文学观的特色」（北京大学出版社、一九九五年）及び郭維森著・中島隆博訳「『易伝』の文学思想とその影響」（池田知久他編訳『占いの創造力 現代中国周易論文集』勉誠出版、二〇〇三年所収）を参照。

（46）『易傳』と『文心雕龍』の関係については、興膳宏「『文心雕龍』の自然観照」（興膳宏《中国文学理論研究集成①》新版『中国の文学理論』、清文堂、二〇〇八年所収）に詳しい。

（47）京都大学中国文学研究室編『唐代の文論』（研文出版、二〇〇八年）所収「李百薬「北斉書文苑伝序」訳注（1）（執筆：青山剛一郎）に『周易』「賁卦」「觀乎天文、以察時變、觀乎人文以化成天下」の句について、『晉書』「文苑傳」序や『隋書』「文學傳序」、「王勃集序」等に用いられていることを指摘し、「文の起源を説き起こす際の常套句となっている」と指摘している。（執筆：青山剛一郎）

（48）初唐の史官による文学論については、古川末喜「初唐歴史家の詩文発生論と創作論」（『初唐の文学思想と韻律論』知泉書館、二〇〇三年、第Ⅱ編「初唐の国家と文学思想」第二章所収。初出「初唐歴史家の文学思想――太宗期編纂の前代史文苑伝序を中心に」（『中国文学論集』九州大学、第八号、一九七九年）に詳しい。また初唐における『易傳』と文学の関係については、葛晓音「江左文学传统在初盛唐的沿革」及び「盛唐〝文儒〟的形成和复古思潮的滥觞」（ともに『诗国高潮与盛唐文化』北京大学出版社、一九九八年所収）参照。古川末喜氏の論文によれば、初唐の

史官によるこれらの文学論は、『易伝』の言葉に基づいているというのみならず、全体の構成も、それぞれ類似している。古川末喜氏によれば、こうした序や論は、おおよそ以下の三つの部分に分かれるという。（A）主に文学の働きを述べた冒頭の総論的な部分（B）各時代の文学史を叙述した部分（C）中間及び末尾の詩文発生論・創作論等を開陳した部分である。顧況の「序」の構成もこれらの文学論との類似が感じられる。つまり「序」に関しては、Ⅰが（A）にあたり、Ⅱ～Ⅳが（B）、Ⅴが（C）に該当すると思われる。また顧況には「文論」（『全唐文』巻五二九）という復古の思想を述べた文章がある。この文は、まさにこれまでみてきた初唐の史官による文学論と同じように、経書を全てを兼ね備えた書とし、そこを出発点に自らの考えを述べた文章である。顧況が一方でこのような一般的な文学論を展開していることを踏まえると、顧況は決して「序」で恣意的な牽強付会の説を主張しているわけではないと思われるのと同時に、「序」と唐代の他の文学論との関係について、考える必要性が感じられる。この点については、稿を改めて考えてみたい。

（49）唐代の天人相関説の変化及びその背景については、以下の論考を参考にした。金谷治「劉禹錫の「天論」」（『日本中国学会報』二一号、一九六九年所収）、溝口雄三「中国の「天」（上）」（『文学』五五－一二、一九八七年所収）、溝口雄三「中国の「天」（下）」（『文学』五六－二、一九八八年所収）、小島毅「宋代天譴論の政治理念」（『東洋文化研究所紀要』第一〇七冊、一九八八年所収）、小島毅『宋学の形成と展開』（創文社、一九九九年）、島一「中唐期の天人論と杜佑の『通典』」（『立命館文學』五〇六号、一九八八年所収）、島一「中唐期における天人論とその背景」（『立命館文學』五一二号、一九八九年所収）、島一「劉禹錫の「天論」とその周邊」（『学林』二〇号、一九九四年所収）、副島一郎「中唐における儒学の演変とその背景」（『集刊東洋学』七七所収）、西脇常記『唐代の思想と文化』（創文社、二〇〇〇年）。

（50）西脇常記編訳注『史通外篇』（東海大学古典叢書、東海大学出版会、二〇〇二年）参照。

（51）『資治通鑑』巻二二六「肅宗、代宗皆喜陰陽鬼神、事無大小、必謀之卜祝、故王嶼、黎幹皆以左道得進。上（徳宗を指す）雅不之信」。

(52)「六經會通、皆為禍福由人、不言盛衰有命。蓋人事著於下、而天命降於上。是以事有得失、而命有吉凶、天人之間、影響相準。『詩』、『書』已後、史傳相承、理亂廢興、大略可記。人事理而天命降亂者、未之有也、人事亂而天命降康者、亦未之有也。」(引用は、『陸贄集』中華書局、二〇〇六年による)とあり、徳宗が占書に基づくのに対し、陸贄は『詩經』や『尚書』、史書などにより、徳宗の考えを糾す。

(53)『資治通鑑』巻二二六「泌曰、天命、他人皆可以言之、惟君相不可言。蓋君相所以造命也。若言命、則禮樂刑政皆無所用矣。紂曰、我生不有命在天。此商之所以亡也。」『新唐書』巻一三九「李泌傳」「夫命者已然之言。主相造命、不當言命。言命則不復賞善罰悪矣。」

(54) 島一「啖・趙・陸らの春秋学とその周辺」(『立命館文學』四三九号、一九八二年所収)参照。

(55) 讖は、図または図讖ともいい、予言を集めた書物であった。また緯とは、経書に神秘的な予言による解釈を施した緯書を指す。

(56) 前掲『儒教成立史の研究』第三章「易の聖人と形而上の道」(岩波書店、一九九五年)。

(57)「古論陰陽、以和神人、以順風雨、以播稼穡、以除災害。後之學者、但張恢譎不自戒慎、不顧親疎之道、不精逆順之理、不達生命之分。」

(58) 典故については、すでにDudbridge氏や富永氏の論考に記されている。本稿では、紙幅も限られているため、詳細は、両氏の論考を参考にされたい。

(59) 李剣国『唐前志怪小説史』「志怪叙略」(南開大学出版社、一九八四年)。

(60) 黒田真美子「唐代における「小説」の変容について」(『お茶の水女子大学中国語文学会報』第七号、一九八八年)では、「志怪」と「小説」が並列関係に据えられているとし、「小説」、「志怪」がともに文学ジャンルの一部となり、「志怪」は「小説」に含まれないが同類と見做されているものと考えられるとしている。

(61) 各書の書志情報については中国古代小説百科全書編集委員会編『中国古代小説百科全书』(中国大百科全書出版社、一九九三年)、興膳宏、川合康三『隋書經籍史詳攷』(汲古書院、一九九五年)、李剣国『唐前志怪小説史』「志怪叙略」

（南開大学出版社、一九八四年）、李剣国『唐五代志怪傳奇叙録』（南開大学出版社、一九九三年）、程毅中『唐代小説史』（人民文学出版社、二〇〇三年）を参考にした。

（62）『真誥』と『周氏冥通記』については、石井昌子「周氏冥通記と真誥」（『文学部論集』創価大学文学部、一九七一年所収）参照。また唐代の道教については、小林正美『中国の道教』（創文社、一九九八年）及び『唐代の道教と天師道』（知泉書館、二〇〇三年）参照。

（63）『酉陽雑俎』の篇目は多岐に渉るが、例えば、君王の事跡、習俗の異聞、神仙、仏教、鬼神、植物、夢などがある。

（64）『唐代伝奇集2』（平凡社、東洋文庫、一九六四年）。前野直彬氏は、平凡社中國古典文学大系『六朝・唐・宋小説選』（平凡社、一九六八年）及び東洋文庫『唐代伝奇集2』において、『廣異記』から重複を除くと合計六十一話を選りすぐって収録している。この種の小説のアンソロジーに『廣異記』がこれほど多く載せられている例は中国においても他にはなく、本文に引用の通り、前野氏が『廣異記』を高く評価していたことが伺える。また『廣異記』の全体的な特色については、前掲注（38）の拙稿を参照。