

王度「古鏡記」をめぐって

——太原王氏の傳承——

小 南 一 郎

はじめに

多くの文學史において、魏晉南北朝期のいわゆる志怪小説（怪を志す小説）は、唐代になると、新しい時代環境の中で質的な轉換を遂げ、傳奇小説へと發展していった、と説明されている。志怪小説にすでにあったモチーフを受け継ぎつつも、志怪小説が基本的に事實（もちろんそれは傳承者・筆錄者たちの心中においての事實）の記録であったのに對して、唐代の傳奇小説は、もう記録する内容が事實であるかどうかは問われることなく、むしろ意識的に虛構を用いて作品を作り上げており、中國小説史の展開の中であって、初めて「文學」として作られたと言いうことが可能な作品群であった。そうした點からも、唐代傳奇小説の中國文學史上における位置ははなはだ重要だと言わなければならない。

ただ注意すべきは、唐代傳奇小説と總括的に呼ばれてはいるが、唐代の小説が獨自の世界を築き上げるのは中唐以後のことであり、特に優れた作品は中唐期に集中していることである。^①初・盛唐期は、小説史の流れの中では、作品數も多くなく、その内容も、たしかに南北朝期のものとは異なってきたてはいるが、なお獨自のものを確立できずにいる、過渡期とも言うべき時期であった。特に盛唐期は、唐文明の頂点をなす時期であって、たとえば中國の古典詩の領域においては多くの優れた作品が生み出されているのであるが、それとは對照的に、小説的文藝の面ではほとんど記憶にのこる作品が留

められていない。その内容から言っても、唐代前半期の小説的作品を中唐期の傳奇小説の精華をなす作品と比較するとき、その質的な差異（その背景をなす文學意識の飛躍的な展開）は、ほとんど「天隔」の感がある。何がそうした飛躍を可能にしたのかを探索することが、唐代小説史研究の最も重要な課題の一つであるに違いない。

傳奇小説の諸作品が色彩ゆたかに開花する中唐という時期は、初・盛唐期の、内部に種々の矛盾を藏しながらも一應の安定を得ていた唐代社會が、安史の亂を経て、唐の中央政權はすでに昔日の威勢を失ない、軍閥勢力が各地に割據するようになった時代であった。安史の亂は、單に唐という時代を二つに分ける分水嶺であるのみならず、より大きく言えば、中國の封建社會を前期と後期とに分ける轉折點でもあった。文化史的に見れば、それまで文化の表面を彩ってきた多くの要素が、安史の亂を境にして背後に退き、代って中唐時期に初めて文化の表面に浮かび上ってきたものが、宋以後の近世中國社會を通じて、その文化の基調となつてゆくという例が少なくない。後者の例として、韓愈らの古文運動を擧げることができよう。古文運動を支えていた新しい士大夫たちの精神が、宋明の理學として體系化され、近世士大夫層の意識の主調となつてきたことについては贅言を要しないであろう。逆に安史の亂で致命的な打撃を受けたのは、魏晉南北朝的な門閥貴族體制であり、その體制にともなつて存在していた種々の精神的・文化的要素であった。

ところで、唐代の傳奇小説の個々の作品の内容について見てみると、多くの作品がその物語りの主人公を古い貴族の家がらに出る人物として設定していることに氣付く。唐代前半期になお大きな勢力を保持していた貴族たちは、唐王朝の皇室を形成する隴西の李氏を中心とする勢力を除けば、南北朝以來の家がらを誇る、いわゆる山東貴族集團がその中心を成していた。その山東貴族の代表が、清河の崔氏、范陽の盧氏、趙郡の李氏、滎陽の鄭氏の四姓であった。こうした貴族たちと關係があることを明示、あるいは暗示している傳奇小説の主人公を具體的に擧げてみれば、白行簡「李娃傳」の主人公が滎陽の鄭生であるほか、沈既濟「枕中記」の盧生、同じく沈既濟「任氏傳」の鄭六、元稹「鶯鶯傳」の崔鶯鶯などがあり、その郡望（出身）を明言しない主人公についても、當時の讀者たちは古い貴族の家柄の關係者として暗黙の内に

受け取った場合が多かったにちがいない。この點では、志怪小説の主人公たちが、下層官吏や一般庶民を中心とする人々であったのと、大きく異なっており、志怪小説と傳奇小説との間の隔たりが少なくなかったことが示唆されるのである。

前述のように中唐時代は、それまでの貴族的な體制が大きな打撃を受けて、その衰亡が決定的になった時期なのであるが、その中唐期になって初めて大きく開花した傳奇小説が、その主人公の多くを古い貴族の出身者らしく匂わせていることを、どのように理解したらよいのであろう。たとえば守屋美都雄『六朝門閥の一研究³』は、「唐代の小説類に出て来る主人公の貴公子の大半が崔・盧・李・鄭の人々であることも舊名族が社會一般の憧憬の對象となっていたことを示すものであろう」と言う。唐代後半期にもなお貴族制の遺風が多分に残存していたことは事實であり、過ぎ去った時代への懷舊の情をこめて、傳奇小説の主人公に貴族的な雰圍氣を留めた人物が選ばれることもあったであらう。物語りは、現實とは別の所に「物語りの空間」を設定しようとして、手っとり早く過去の時代を物語りの場とすることが多いからである。

しかし過去を懷かしむといった心情の存在だけでは、こうした現象を十全に説明できそうにもない。なぜならば、唐代傳奇小説の代表的な作品はみな、決して過去を振り返ったような内容ではなく、中唐以後の新しい時代に鋭く反應し、その時代に根據を定めて、たとえ悲劇的な筋書きから成る作品であっても、屈折することのない「健全な自己主張」をその時代の中で行なっているからである。それぞれの作品の時代設定も、ほとんど全てが「同時代」なのである。こうしたことから、唐代傳奇小説の主人公の問題は、少し違った角度からもう一度考えてみる必要があるように思われる。

傳奇小説の主人公は、少なくとも代表的な作品においては、その本名を呼ばれることがない。張生であり、鄭生であり、盧生なのである。いささか具體化した場合にも、「任氏傳」の鄭六のように排行で呼ばれるに止ま^{とど}まっている。こうした主人公の呼び方が唐代傳奇小説に特徴的なものであったことは、宋代以降に傳奇小説のあらすじを取って作られた戯曲や話本小説などの中では、それぞれの登場人物に對し具體的な名前が與えられていることから窺われよう。張生が張君瑞となり、鄭生が鄭元和となるのである。こうした主人公の假名性の點でも、傳奇小説は志怪小説と大きくその性格を異にし

ている。志怪小説は、魏晉南北朝の人々にとっては史書の一部を成すものであって、それゆえ個々の記事について、主人公の本名を記し、そのほか知られる限りその出身地や身分などを記録することに努めているのである。

唐代傳奇小説において、主人公以外の登場人物が具體的な名前と呼ばれている中で、主人公だけが「○生」などと呼ばれるという事實は、なにを意味するのであろう。少なくとも一つ確認できるのは、本名を出しての記述が客観性に重きを置くのに對して、「○生」などと呼ぶ場合には、筆者の主人公に對する親密な關係を表現しているということである。唐代の傳奇小説の背後には、官僚たちの物語りの場の存在は、いくつかの作品の最後に付けられている、作品成立の狀況説明の一段から窺われる）があつて、その物語りの場の狀況や形態の特色が、筆記された作品の内容の中にも少なからず引き繼がれていると推定されるのであるが、上述のような特徴ある主人公の呼び方も、官僚たちの物語りの場において、傳奇小説の素材となつた物語りが、いわば親密な身内の話題として語られたことに由來すると考えることができるであらう。

先に挙げた、傳奇小説の主人公の多くが門閥貴族との關係を匂わせる人物であることもまた、小説の背後にあった物語りの場の時代的な變遷から説明されるのではなからうか。すなわち、そうした物語りの場は、時代を遡ってゆけば、南北朝時期の、門閥貴族の一族内部での傳承の場にゆきつくのであり、そこでは當然、物語りは身内の話題として語られていたにちがいないのである。もちろんもう一つ、魏晉南北朝時期の下層官僚層における物語りの場も、唐代の官僚層の物語りの場の起源となっていたことを考慮せねばならない。特にそうした魏晉南北朝期の下層官僚層の物語りの場が志怪小説を生み出す重要な母胎であつたと推定される所から、志怪小説から傳奇小説へのモチーフの繼承の點からも、このもう一つの來源についての検討も缺かすことができない。しかしここでは、傳奇小説の特徴として先に挙げた、主人公の呼稱の問題に注目をし、専ら門閥貴族の一族内部での傳承が、時代の變遷の中でどのように變化し變質していったのかを見てみようと思う。先に結論を言ってしまうと、南北朝時期には門閥貴族の一族の内部で排他的に行なわれていた内部的傳承が、

安史の亂を経て貴族社會が以前のようない排他性を保持しえなくなったとき、士大夫的官僚社會の中にも漏れ出てくるようになった。そうした傳承の内容と形式とを利用し、中唐期の新しい社會觀や人間觀を結晶化させて、この時期に傳奇小説が大きく花開いたと推定するのである。

一 王度「古鏡記」と王通「中說」

以上に述べたような假説を正面から論證するためには、私自身、なお準備が不足している。それゆえ、ここでは、初唐時期に成立したとされる王度「古鏡記」を取り擧げて、なお過渡期にある作品の中から、門閥内での傳承が小説に結晶化する様相を見てみようと思う。本當であれば中唐期の完成された作品群を通して物語り形成の情況を分析すべきなのであるが、過渡期にある未成熟な作品であるが故に、逆にそうした背景の構造が見やすいという利點がなくもないのである。

まず最初に「古鏡記」のあらすじを抜き書きをすれば、次のようである。

(一) 王度は、師の禮を執って仕えた汾陰の侯生から、その臨終にあたって、古い鏡を贈られた。この鏡は、直徑が八寸、中央に麒麟がうずくまった形の鈕とつてが付き、その周りに四神が、その外側に八卦が、更にその外側には十二支の動物が、鏡の外周には二十四氣を表わす二十四の不思議な符號が配されていた。この鏡に光を當てると、背景の文様がその反射光の中に現われた。侯生の説明によれば、黃帝は大小十五個の鏡を鑄たが、これはその八番目の鏡なのである。

(二) 隋の大業七年(六一一)、王度は、長安からの歸途、長樂坡で程雄の家に泊まった。その家に鸚鵡という婢女がいたが、彼女はこの鏡をひどく怖がった。そこで鏡で彼女を直接に照らしたところ、この婢女は、華山府君廟の前に巢くう老狸という本性を現わして死んだ。

(三) 大業八年の四月一日に日食があった。その時、太陽が缺けるに従がつて、この鏡も光を失なった。

(四) 同年の八月十五日、友人の薛俠の持つ銅劔が満月に反應して自から光を放つのを見ようとしたが、鏡の靈力に壓倒されて、銅劔は光を吐かなかった。

(五) 王度の家の豹生という奴やつは、もともと蘇綽の部曲であつたが、その豹生が、この鏡は元來、蘇氏の家にあつたもので、蘇綽は鏡のゆく末を豫言していた、と告げた。

(六) 大業九年の正月元旦に、一人の胡僧がやつて來て、寶鏡を拜見したいと言つた。なぜ寶鏡が有ると知つたのかと尋ねると、寶氣が家の上に立ち昇つていたので分かつたと言ふ。この鏡を用いて様々な不思議な術が行なえることを告げて、胡僧は立ち去つた。

(七) 同年の秋、王度は芮城縣令となつた。縣の役所の前には古い棗の樹があり、これを祀らぬと災いが立ちどころにやつて來るとされていた。王度が鏡をこの棗樹に懸けておいたところ、次の日の朝、大蛇が樹のところで死んでおり、以後、怪しいことは起こらなくなった。

(八) この年の冬、王度は持節として河北道を巡察した。當時、山西省南部一帯では疫病が流行していたので、病氣をなおすために、この鏡を携えて民衆の間をまわつた。その夜、王度の配下の役人である張龍駒の夢に鏡の精が現われて、「民衆に罪があるから、天が疫病を流行させているのに、なぜそうした天の意志に反して、私に人々を救わせたりするのか」と言つた。

(九) 大業十年、王度の弟の王勣が、六合の縣丞を辭めて歸つて來ると、天下の山水を尋ねて漫遊の旅に出たいと言ひ、その旅に寶鏡を持って行きたいと願つた。そこでこの鏡を借しあたえた。大業十三年の夏、王勣が長安に戻つて來て、鏡を返すとともに、旅行中に経験した鏡の靈異について、次のように語つた。

(十) まず嵩岳の少室山に登つたところ、夜中、二人の不思議な人物と一緒になつた。この二人を鏡で照らしたところ、龜

と猿との本性を現わして死んでしまった。

(四) 潁水の流域に、常に祭りをせねば災いをもたらす池があった。その池を鏡で照らすと、水が乾上り、池の主の鯨が陸に打ち上げられて死んだ。

(五) 卞で宿泊した張珂の家では、その娘が病氣になり、夜ごとに苦しんでいた。鏡で照らしたところ、大きなおんどりが床下で死んでいた。

(六) 廣陵で揚子江を渡る途中、急に雲と風とが出て、船が轉覆しかかったが、鏡で水中を照らしたところ、雲と風とは散じた。

(七) 浙江を渡る時、海濤が近づいた。鏡で照らしたところ、濤は動かなくなった。

(八) 天台山に登り、戻って會稽を経て豫章に行った。そこで豐城縣の李敬愼の三人の娘がものけに取り付かれていることを知り、豐城縣まで行って、これを鏡で照らした。すると鼠狼と老鼠と守宮とが姿を現わして死んでおり、もののけは絶えた。

(九) 廬山に登ったところ、そこにいた處士の蘇賓が、寶鏡はいつまでも世間に留まってはおらぬであろうから、急いで鏡を持って故郷に歸るようにと勧めた。黄河を渡った所で、鏡が夢の中で、自分はもうこの世に留まらぬので、あなたの兄上に別れを告げたく、早く長安に戻ってほしい、と告げた。

(十) 以上のような物語りをして、鏡を王度に返したあと、王勣は故郷の河東へ歸って行った。大業十三年の七月十五日、鏡の匣の中で悲しげな聲がして、その聲が聞こえなくなると、鏡も失なわれてしまった。

以上に「古鏡記」のあらすじを抜き書きしたが、ここでいくつか補足をしておきたい。この作品のテキストとしては、「太平廣記」卷二三〇が陳翰「異聞集」から引用するものが、纏まったものとしては唯一のものであり、ほかに「太平御

覽」卷九一二の斷片的な引用によっていささか校訂を加えることができる。そうしたテキストやこの作品の題名をめぐる問題については、すでに魯迅「唐宋傳奇集稗邊小綴」(人民文學出版社版『魯迅全集』第十卷)が簡潔に纏めているので、ここでは贅説を加えない。ただ現在のテキストで遡ってゆけるのは、唐末の「異聞集」までであって、それ以前のものがどのような形態と内容のものであったかを直接には窺い得ないということは心に留めておく必要があるであろう。

作品は、その内容から前後の二つの部分に分けることができる。すなわち前半の王度を中心とする物語りと後半の王勣の天下漫遊の物語りとであって、この二つの部分の間には明らかに質的な差異が存在する。前半部分が種々の類型の説話を積極的に取りこんでいる(たとえば日食が起ると鏡の光もかげるといふ話は、すでに指摘があるように「廣記」卷二三〇が引く「傳記」の蘇威の物語りを使用したものと考えられ、また胡僧が寶鏡から立ち昇る寶氣を見て訪れてくるという話は、いわゆる識寶傳說であって、すでにこの時代、民間に行なわれていた説話を利用したものであろう)のに對し、後半部分はみな道教呪術的な避邪の鏡のモチーフの繰返しから成っている。私は、様々な類型の説話を積極的に取りこもうとしている前半部分がまず成立し、その最初に成立していたものの中に、個條書きにして示したあらすじの内の(外)など、王勣の旅行譚もその一節として簡単な形で入っていたが、その王勣の物語りが後に大きくふくらまされて、現在のような後半部分が形成されたのだと推定する。後に述べるように、「古鏡記」という作品は、ある筆者個人の感慨を定着したというより、唐代初年の、太原王氏のある一派の一族共通の時代と社會に對する感性的な認識を結晶化させたものと考えるのであるが、この物語りの前半部分が王氏の故郷の河東と長安とを結ぶ線上に展開しているのに對し、後半部分はそうした地理的な限定性を失なって廣く江南までもその舞臺としている。このことも、前半部分が本來のものであったことを示唆している。「古鏡記」を形成した人々が物語りに託して言いたかったことも、最初に成立した部分に集中して結晶化しており、後にふくらまされた部分には興味本位のマンネリズムしか見られないと判斷するのである。「御覽」の引用から見て、前半部分が王度の第一人稱で記述されていたらしいことも、この推定を助けるであろう。



圖1 正倉院御物 唐十二支八卦鏡

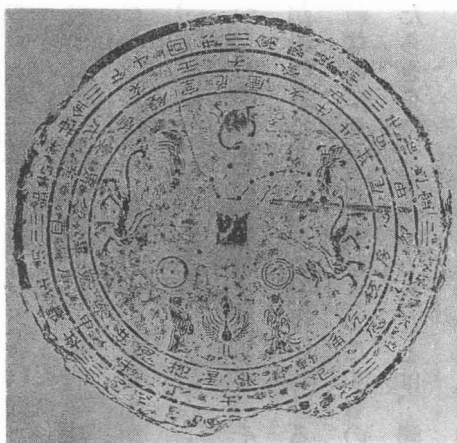


圖2 上虞出土 唐天象鏡



圖3 唐二十八宿鏡

「更にもう一つ補足をすれば、この物語りで「古鏡」とされているものと全く同じ文様構成になる實物の鏡は、残念ながら発見できぬのであるが、共通性の多いものはいくつか指摘することができる。この「古鏡」は、麒麟鈕——四神——八卦——十二辰——二十四氣という文様構成になるとされているが、正倉院御物の唐鏡（圖一）は、蟾蜍鈕——四神——八卦——十二支という構成を持ち、最も「古鏡」に近いものである。ほかに浙江省上虞出土の唐天象鏡（圖二）は、四神・北斗・日・月——二十八宿——十干十二支——八卦・銘文から成り、また「西清古鑒」四十に収める唐二十八宿鏡（圖三）は、蟾蜍鈕——十二支——八卦——二十八宿——銘文という構成をもっていて、これらも「古鏡」の文様に比較的近いものである。以上の三面の實物の鏡は、唐鏡の内にあっても特殊なものであって、それらが製作された時期を定めるのは必ずしも容易ではない。ただ「古鏡記」の成立を初唐だとすれば、當時の人々にとって、これら實物の鏡が古い時代の鏡であり得なかったことは確かである。もしそうだとすれば、同時代の鏡を古鏡と呼んだことになるのであるが、これらどのように理解したらよいであろう。これらの鏡は、上述のように唐鏡中でも特殊なものであって、特に上虞出土の鏡の

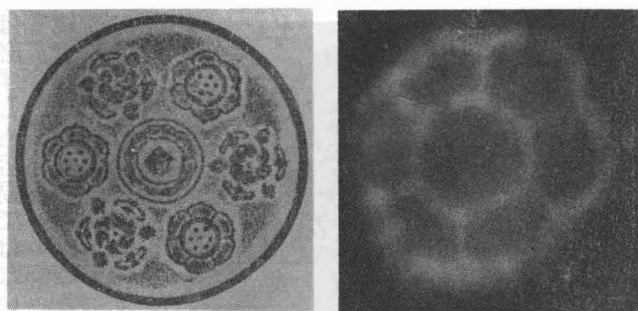


圖4 唐透光鏡

銘には「奔輪上清」などあり、道教信仰との密接な關係を窺わせる。すなわちこれらの鏡は、一般の日用の鏡とは別に、呪術的な機能をこめて、はじめから「古鏡」として鑄造されたのだと考える。實物の鏡との對比から、こうした鏡が古鏡と意識される時代を待たために、「古鏡記」の成立年代の方を下げようとする考え方は取らない。

もう一つ、この古鏡の不思議さとして、その鏡の反射光の中に背面の文様がうつし出されるものが挙げられている。これはいわゆる透光鏡（日本で言う魔鏡）であって、前漢時代の清白鏡などにそうした現象をおこすものがあることはよく知られているが、唐鏡にも同様のはたらきを持つ鏡があったことは、圖四に示すごとくである。

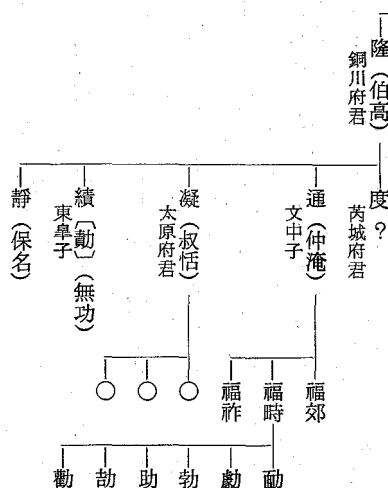
このように、この物語りの一方の主人公である古鏡は、當時、實際に存在した特殊な能力を持つとされる鏡をモデルとしている。その鏡をめぐるエピソードも、その多くのものが類似した筋書きをすでに六朝の志怪小説の中などに見出だすことのできるものである。

ただ「古鏡記」においては、そうした鏡をめぐる靈異譚が延べつまくなしに多數記されている。人生のある時、單なる偶然の符合とは考えにくい不思議なできごとに遭遇し、この世界の背後になにか別の攝理が存在するのではないかと感じることは、現在の我々にも全くないわけではない。それゆえある時、たまたま不思議なきごとを體驗したと物語るのであれば、或いはそういうことも有るかも知れぬと、人々は受けとるであろう。志怪小説に收められた怪異譚は、基本的にそうした心情に支えられて、口承され記録されたのだと考えられる。しかし「古鏡記」のように、ある限定された人々の上に、立てつづけに多數の靈異事件がおこったとされておれば、もう讀者はそれを眞實の記録とは受け取らず、また恐らく筆者自身も事實として受け取られることを期待してはおらなかったであろう。すなわち「古鏡記」は、各々のモチーフの點では志怪小説と多く重なり合いながら、その「眞實」に對する態度に大きな違いがあ

った。そうであるなら、筆者も眞實でないことを前提にしつつ對應するこの小説は、なぜ生み出されたのであらう。恐らくそれは、鏡の靈異譚のアラベスクを作ることと筆者の創作意欲がかき立てられただけのことによるのではなからう。この作品が初唐時代の世に現れたという事實については、より深い社會的・時代的背景があったと推定するのである。

太原王氏系譜

玄則(彦法)	煥	虬	彦	傑
先生	江州府君	晉陽穆公	同州府君	安康猷公



王度「古鏡記」をめぐって

現在、世間一般の認識では、崔・盧・李・鄭の家柄を特に重んじて四姓と言い、これに太原の王氏を加えて五姓と呼んでいるが、思うにちゃんとした根拠はないものである。^①

とあつて、少なくとも世間一般には、前述の山東貴族を代表する四姓よりすこし格が下るものの、それに次ぐ家柄の門閥貴族

と認められていた。

「古鏡記」の筆者については、古く魯迅「唐宋傳奇集稗邊小綴」に、王績の兄である王凝に擬する説があるが、最近ではむしろ、宋代の書目「崇文總目」卷三に「古鑒記」一卷、王勔撰」とあるのによつて、王度や王績の孫の世代にあたる、同じ一族の中の王勔の作とする説が有力である。すなわち「崇文總目」に「古鑒記」とあるのは、陳垣『史諱舉例』宋諱例にも見えるように、宋の太祖趙匡胤の祖父を趙敬と言ひ、その敬と同音の鏡の字が宋代では鑑や照の字に書き改められているのであるが、この「古鑒記」もまた「古鏡記」を書き改めたものだと思えるのである。

「崇文總目」が「古鑒（鏡）記」の作者を王勔としているのについては、實は唐代の書目などにそうした作者の比定が発見できず、いかなる據り所があつたのか不安がないわけではないが、蓋然性の高い作者比定であると言えよう。すなわち、同族の孫の世代にあたる者（あるいはもう少し世代が降るかも知れないが）が、その祖父たちについて、虚構をまじえた物語りを筆記したという作品成立の状況は、具體的な王勔という個人名の當否は別にして、十分にありえたこととして首肯できよう。そうして、たとえ王勔が本當にこの「古鏡記」を執筆したにしても、王勔という個人名は必ずしも重要ではない。この、一族の祖先についての虚構の物語りは、王勔がある時、思い立って創作したものではなく、物語りの主要な部分は王氏一族の中で以前から傳承されておひ、王勔はそれらに一定の纏まりを與えて文字に記録したにすぎないと考えられるからである。同様の、祖先の事跡について、多分に虚構をまじえた物語りが、門閥貴族の内部ではいくつも傳承されておひ、そうした物語りが、一族の精神的な結合の核となり、また一族内部の人々の社會や生活に對する感性的な認識がそこに結晶化していたと推定することができるのである。

門閥貴族の内部において、その先祖の事跡についての、虚構をまじえた傳承が行なわれていたであろうことを窺わせてくれる材料が、太原の王氏について、別にもう一つある。それは、「文中子中説」である。文中子というのは、隋末の儒

者、王通のおくり名であつて、その王通は、「古鏡記」の王度や王勣（王績）とは兄弟の關係にある。「文中子中説」はこの王通の言行を記しとどめた書物であるが、この「中説」については、宋代以來、さまざまなニュアンスの違いがありつつも、偽書だとする説が盛んである。この書物を偽書だとする主張の主要な論據は、次の三點に纏められるであろう。その第一は、その記述に歴史的な誤りが多いこと。例えば、「郡齋讀書志」卷三上の「文中子中説十卷」の條には、次のように言う。

王通は、開皇四年（五八四）に生まれた。一方、李徳林は同十一年に死去しており、その時、王通はちょうど八歳で、勿論まだ門人など持たなかつた。王通は、仁壽四年（六〇四）に、一度、長安に行ったことがあつて、それは李徳林が死去した九年あとのことであつた。「しかるに」この書物（中説）には、「わたしが長安におつたころ、李徳林が會いたと言つて來たので會いに行ったが、歸つたあと、琴で蕩の什の詩を演奏したところ、門人たちはみな、しとど涙を流した」とある。「また」關朗は、太和年間（四七七—四九九）に、北魏の孝文帝にまみえている。太和の丁巳の歲（四七七）から、王通が生まれた甲辰の歲までには、百七年の隔たりがある。しかるに、この書物には、「王通が」禮について關子明に尋ねたとある。

「郡齋讀書志」の言う所を補足して説明すれば、王通が李徳林と面會したという記事は、「中説」の王道篇に見える。王通が長安にあつたとき、隋朝で羽振りが良かつた楊素や蘇夔や李徳林に面會したが、彼らがみな政治や文明の根本にある道理に關心を持っておらぬことから、隋王朝も滅びるであろうと王通は豫感し、家に歸つたあと、周王朝の滅亡を悲しんだ「詩經」の蕩の什の詩を琴で演奏したとある。また關朗（子明）に禮のことを尋ねたと言ふのは、「中説」魏相篇の記事に依つてゐる。「中説」では、文中子王通が、私は禮について關生から教えを受けたと言つており、その關生は關子明のことであると、宋の阮逸は注をしている。

「文中子中説」が偽書だとされる第二の根據は、この書物が唐初の重臣たちの多くについて、彼らが王通の弟子となつ

たか、或いは王通に教えを受けたことがあるとしてのことである。宋の邵博「河南邵氏聞見後錄」卷四は、司馬光の「文中子補傳」を引用したあと、その評として次のように言う。

「中説」もまた、その一族の内部で作り上げられたものである。「その根本の資料は」門人の薛收や姚義の記録ではあったが、その書物をよく見てみるに、唐王朝が立ったあと、王凝や王福時といった人々が、みな當時の出来事にかこつけ、それを核にし膨らませて作り上げたものではないかと思われる。なぜならば、この書物が友人だとか門人だとかと稱しているのは、みな隋から唐にかけての武將宰相や名臣たち、たとえば蘇威・楊素・賀若弼・李德林・李靖・竇威・房玄齡・杜如晦・王珪・魏徵・陳叔達・薛收といった人々なのであるが、古い史書を見ても、これらの人々の内のだれ一人として王通の名に言い及んでいる者がいない。また隋の歴史は唐代の初めに書かれたものであるが、そこでも王通の名を儒林傳や隱逸傳といった部分に記してはいない。まさかこうした人々の全てが恩師を忘れた古なじみを棄ててかえりみないような人物などということがあろうか。どうしてその一族だけが王通を一代に名のある聖人だとしながら、それ以外の人は誰もそれを知らないのであろう。

たしかに、この書物が、唐初の名臣たちのほとんど全てが王通となんらかの関係があったとしている點は、はなはだ疑わしいと言わなければならない。

更にもう一つ、「中説」の内容について疑問が懷かれるのは、王通の發言の中に「論語」をもじったものが多く、王通自身を孔子になぞらえようとする意識が強くうかがわれる點である。「中説」の中には「論語」をまねた表現が各所に見られる。たとえば王道篇に、

子（王通）曰わく、我れ未だ義を嗜むこと利を嗜むが如き者を見ざる也

とあるのは、明らかに「論語」子罕篇の

子曰わく、吾れ未だ徳を好むこと色を好むが如き者を見ざる也

とあるのをもじったものである。或いは同じく王道篇に、

董常曰わく、夫子（王通）秦より歸り、然る後に三才と五常とは各おの其の所を得たりとあるのも、「論語」子罕篇に、

子曰わく、吾れ衛より魯に反り、然る後に樂は正しく、雅と頌とは各おの其の所を得たり

とあるのに依っているに違いない。そうしてこれら「論語」と「中説」とが重なる例を比較してみると、^①「中説」のものは常にいかにも無理をして作り上げられたものであり、道學先生的な口ぶりが強く、生氣のないものであることが感じ取られる。上引の例で言えば、「論語」子罕篇のものが、徳と色とを對にさせて（同時に押韻する）いささかスリリングな表現になっているのに對し、「中説」の義と利との對は、あまりにも常識的である。もし王通自身が自分をむきつけに孔子に擬するこうした言葉を多數吐いていたとすれば、自信過剰と言うより、むしろ滑稽だと言えるであろう。

「中説」の成立過程については、王通の息子の王福時が記した「王氏家書雜錄」の記事が参考になる。それには次のように言う。

太原府君の王凝は、字を叔恬といい、文中子の次の弟である。……仲父（王凝）は、官途につき、監察御史となつた。當時、御史大夫であつた杜淹が仲父に言われた、「あなたは聖賢の弟にあたられる。何か特別のことを聞き傳えておられるか。」仲父が言った、「私は幸いにも〔王通とは〕兄弟の關係にあり、二兄（王通）が河汾のあたり（山西省西南部）で道を講じたときには、私もそれにあずかりました。しかし六經についてのほかには、何も聞いてはおりません。」杜淹が言われた、「むかし門人たちは、それぞれに文中子の言葉を記録していた。たぶん薛收と姚義とがそれらの記録を集めて、『中説』と名づけていたと思う。この書物は、まことに立派な内容である。微妙なものにまで及びながら明らかであり、こまごまとした所を盡しながらも的をはずれておらず、あくまでも大義にのっとり、教えの根本を全面的に明らかにしている。門人たちが質問を出した情況や、文中子の事跡が、そこにくわしく記されている

るのだ。あなたはこの書物をお家で捜されてみてはいかがか。」仲父が言った、「隋末の喪亂以來、そうしたことをする暇いとまありませんでした。」家に戻って捜したところ、一百餘紙からなる「中説」が見つかった。その大部分が亂雑な記録で、篇の名もなく、卷首部分と序とは蟲に食われたりちぎれてしまったりしていて、順序づけることは不可能であった。……貞觀十九年に、仲父が洛州錄事に任せられることになったとき、今度は私に「中説」を授けて、言った、「これは先兄の意見の一端なのだ。」私は再拜をして言った、「中説の教えは、簡潔でありながら深遠で、言葉は少なくとも述べる道理は大きく、『論語』の記録にも比べられましょう。私はこれを大切に奉じ、その教えを空しくするようなことはいたしません。」私は、こうした成りゆきから、「中説」を内容ごとに分類して、十篇に編みなおし、十卷の書物にした。その門人弟子たちの姓名や經歷については、いろいろな記録を調べて、「外傳」として列挙し、根本資料として備えた。

この王福時の「雜錄」に言う所が全て信頼できるかどうかには疑問もある。ただ王通の語録が斷片的に王氏の一族の間に傳わっており、それが王凝を経て王福時に傳わり、王福時の手で十卷の書物にしたと上げられたという記事には、その背景となるなんらかの事實があったと推定される。それは、たとえば現行の「中説」にあつて、王凝が王通の對話者として重要な位置を占めていることから窺われるのである。ただ、王福時が本當に「中説」を纏めたにしても、それがそのまま現行の「中説」につながっているのではないことは、元來の「中説」に附録されていたはずの「外傳」が現行のテキストに見られないことから知られる。

「中説」を中心にして王通の思想を論じた最近の成果として、尹協理・魏明による『王通論』がある。この書物は、王通の思想を論ずるに先立って、「中説」の偽作説について詳細な検討を加えている。ただ残念なことに、検討を行なう基本的な立場が「『中説』を偽書と斷定できない間は、我々はひとまずそれを眞作と考える。……將來もし新しい證據が発見されて、明らかに『中説』が偽作だと證明されたならば、別に新しく研究と評價とをしながらもおおそくはない」とい

うものであるため、結局は現行の「中説」の内容をそのまま王通の思想を考える際の資料として採用していることである。更には、魏徵・房玄齡・王珪・李靖の四人が王通の門人であった可能性はないとしながらも、たとえば房玄齡との對話について、元來は他の人との對話であったのであるが、名前だけ房玄齡に入れかえたものであって、その内容はもとの資料として使えると判断したりしているのである。私は、方法論として兩氏のやり方は間違っていると思う。まず疑えるものは全て疑い、そのあとに残った確實なものを基礎として、眞偽不分明な資料の中からも確かなものを辨別し、抽出するというのが辨偽のための基本的な姿勢であらねばならないと考える。「中説」についても、有力者や後の顯臣たちの前で大げさな王道論を説いている條や、前述の「論語」をもじったような條はひとまず除いて、王通の説く所を聴いてみる必要があるであろう。そうしたとき、より人間味のある王通の姿が浮かび上ってくるように、私は感じる。南北朝期の人物や文學に對する寸評といった部分にこそ、王通の本來の面目が留められているであろうと推定するのである。

隋代に生きた現實の王通に、「中説」の記述の核となるような言行があったにちがいない。その思想は儒家的王道論にもとづくものであり、彼自身、いささかは孔子に自からを擬することもあったであろう。そうした核を中心としつつ、虚構によって王通像を膨らませ、時代の變化の中で色どりを與えて、「中説」の内容は作り上げられたのである。その虚構にも一定の方向性があった。王通を孔子に比擬し、唐初の顯臣たちの多くが彼の弟子であると強調したのは、そうであつてほしかったと思う人々であつたにちがいない。具體的に言えば、それは王通の弟子たちか太原の王氏一族の人々であるが、この場合、その中心となつたのは王氏一族の子孫たちであつたと考えられる。すなわち、虚構を通じて王通の偉大さ、その主張の重要さを言い立てようとする背景には、現實社會の中では衰亡の道をたどりつつある太原の王氏の人々の社會の現實に對する大きな欲求不満があつたのであり、そこに用いられている虚構の技法は、彼らの裏返し of 希求を表明するものであつたと言えるであろう。そのことは、「中説」の各所に見られる強い危機意識と、しかし同時に積極的に社會と關わりうとする姿勢からも窺うことができる。

「中説」王道篇に次のような記事がある。

王通が重い病氣の床にあったとき、江都で變事があつたとの知らせがもたらされた。王通は、涙をはらはらと流し心を興奮にふるわせて言った、「萬民たちが混亂の世にあきあきしているのは久しい以前からのことだ。天は堯舜の世のような時代を來たらせようとしているのであろうか。私がその世の中にあずかれぬのも運命であるのだ。」

ここでは、王通を、新しい時代の到來を見通しながらも、その到來の直前に死んでゆく悲劇の主人公として描いている。ここに「江都に變あり」というのは、大業十四年三月に宇文化及が揚州において煬帝を弑殺したことを言うに違いないのであるが、「中説」の内容を直接王通に結びつけようとする人々は、煬帝が弑殺されたときすでに王通は死んでいた（薛收「隋故徵君文中子碣銘」によれば、王通は大業十三年五月甲子の日に、年三十二で死んだ）という事實との齟齬を避けようとして、この江都の變とは揚州に大きな流星が落ちたことを指すのだとか、あるいはまたこの江都の二字は太原に改めるべきだとか苦心して主張をしている。しかしこの條もまた、王通を不遇の先覺者として描くため後人が創作したものであつて、恐らくは孔子の「獲麟」に對應するものとして王通の「江都の變」が作り出されたものであろう。「中説」の中で、王通が直接に唐王朝の到來を豫言しているような條は、やはり王通の元來の言葉ではないとして處理すべきである。ちなみに言えば、こうした條の創作者たちは一般に歴史的な年代づけにはかなり無頓着で、そのため處々で馬脚を現わしている。（それは「古鏡記」も同様で、例えば蘇綽の部曲の豹生が王度のもとにいたことなど、年代が合にくい）。

また事君篇には、次のような記事がある。

芮城府君が官途につき、御史に任せられて赴任しようとしたとき、文中子（王通）に言った、「何を送別の贈りものとしてくれるか。」文中子が言った、「清潔であつてもいい、こじな所がなく、眞つすぐではあつても固執することがないという言葉をお贈りいたしましょう。」芮城府君が言った、「それに更に付け加えるとしたら何だろう。」文中子が言った、「申し上げました方針をとられつつも、表面はまことに和かに、内には純粹な心を懷かれ、行動にう

つされる時には慎重に、しかも道に則りつつそれを常にお守り下さい。」文中子は、居室にもどると董常に言った、「大きな建物が倒れかかっているとき、一本の木で支え切れるようなものではない。」^⑮

ここで王通と對話をしている芮城府君は、王通の兄にあたり、「古鏡記」の主人公の王度の原像になった人物であろうとされる。^⑯「古鏡記」に、王度は大業九年に芮城縣令になったとされており、芮城府君と呼ばれるにふさわしいのである。この一段で王通は、「大厦の將に顛れんとするや、一木の支うる所に非らざるなり」との時代認識を懷きながらも、しかし芮城府君に對しては眞正面から行ないを正してゆくことを勧めているのである。同様の内容は、魏相篇の次のような條にも見ることができる。

叔恬（王凝）が言った、「天下の全ての者が正直さを憎み正しいものを見下しております。私は、こうした中でどこへ行けばよいのでしょうか。」文中子は、顔をくもらせると言った、「神こそはこれを聞き、なんじに大いなる福を與えるであろう、と『詩經』小雅の小明篇に」ある。君子は道のために死ぬまで力を盡すのだ。天は、人々が〔夏の暑さや冬の寒さに〕なげきの聲を上げて、その寒暑の氣候をめぐらすことを止めはしない。君子は、人々が憎み見下しても、その正しい道を行なうことを止めはしない。」^⑰

單に時代が亂れていると言うだけではない。ここで王凝が「天下は直を惡み正を醜とする」と言っているのは、王氏の人々にとってこれが社會に對する際の實感であったのであろう。しかしこうした環境にありながらも自からを正しく持して積極的に世の中に相い涉ろうとする王通像を描き出した（恐らくはこうした積極的な處世の主張は、すでに王通自身にあったものであろう）ところに「中說」の最も重要な特徴があったのだと私は考える。述史篇の次のような言葉もこの特徴をあらわしたものである。

文中子が言った、天下に道があるときには聖人は藏^{かく}れ、天下に道がないときに、聖人は彰^{あかし}まれる。^⑱

亂世には自からを隠して獨りその身を善くするのではなく、むしろ亂世にこそ聖人が積極的に活躍すべきなのだという

主張は、六朝的な老莊の保身の哲學を乗りこえて、時代に對して責任を持つとする新しい士大夫層の精神の規律を切り開くものであったと言えよう。

王氏の人々は、前述のように、王通自身の言行の中に基礎となる要素はあったにしろ、それを虚構によって膨ませて獨自の王通像を作り上げ、そこに彼らの希求を託したのである。關朗篇の次のような一段は、その希求するものが直接に窺われる例である。

王珪が文中子から「續經」（王通が古い六經のあとを繼いで著わした經典）について教えを受けたいと願った。文中子が言った、「叔父上、私になにの徳があつてそんなことがいたせましょう。」王珪が言った、「辭退されますな。仁に當つては師であつても譲ることはしないとされておるのだ。ましてや「あなたとの間に」師弟の關係もないではないか。私の聞いた所では、關朗の筈に、混亂が續いたあとには、必ずや大いなる賢者が世に出るとあつたとのことだが、代々にわたり禮樂に通じているという點では、我が一族に勝るものはない。天が道を亡ぼされぬのであれば、文化的傳統を振り興こす者として、あなた以外に誰がおろう。」¹⁹

ここに見える王珪は、唐初の名臣の一人で、彼も太原の王氏に屬するが、ただ王通の一族と直接の血縁關係はない。たとえ血筋がつながつていたとしても、それはきわめて古い時代においてのことであつた。その王珪が王通と交渉を持ったときれるものはなほだ疑わしいのであるが、ただこの王珪に假託された言葉の中から、王通の一族の者たちが王通をめぐる虚構を展開させた心情はよく窺われるであろう。古くからの禮樂の傳統は我が一族に最もよく承け繼がれており、それを基礎に、文化的な傳統は我が一族の者によって復興されるのだという自負とそうありたいという祈念とがこうした一條を創作させたのである。

杜淹（杜如晦の叔父にあたる）の作とされる「文中子世家」も、古くより多くの人々によって偽作だとの指摘がなされていて、正式の歴史資料として扱うことには躊躇すべき所が多い。しかしこれも、王氏一族の人々が文中子王通に託した

夢を描いたものとして理解すれば、少なくとも唐代前半期の王氏一族の精神世界を窺うための資料として十分に役立つものである。「文中子世家」の中から、その王通像に特徴ある色彩を付與している個處を抜き出してみれば、次のような部分を擧げることができよう。

開皇四年、文中子が誕生すると、「父親の」銅川府君が「その將來を」筮^しって、坤から師にゆくという卦を得た。この卦を「祖父の」安康獻公に示すと、獻公は顔をくもらせて言った、「これは素王たるべき者の卦だ。どうしてもこのような世の中に生まれ出て來たのか。……この孫は、必ずや天下の人々の願いを通じてやることができるであろうが、その道は行なわれることがない。それが天命であるのだ。」こうしたことから通と名付けられた。……

仁壽三年、文中子は冠禮（成人式）を行なうと、天下の人々を救おうとの情熱を懷き、西方の長安に出かけて、隋の文帝に目通りをした。文帝は太極殿にあって彼と接見をした。そこで文中子は太平の策十二條を奏上した。三皇五帝の道を説きすすめ、王者や覇者の策略を加味し、現在の情況にかんがみ、古の實例を引いて、その氣宇の莊大さは天下を掌の上に運らすかのものであった。文帝は大いに喜んで言った、「あなたを知ることがおそすぎた。天があなたを私に與えて下さったのだ。」文中子の述べる所を大臣たちに下して議論させたが、大臣たちはそれを喜ばなかった。當時、文帝には家庭内のごたごたもあったことから、文中子は、自分の計畫が實行にうつされぬであろうことを知り、「東征の歌」を作ると、故郷にもどった。その歌に言う、「我れ國家を思いて遠く京畿に遊ぶ。忽ち帝王に逢いて布衣に降禮せらる。遂に古人の心を懷かしみ、將に太平の基を興こさんとす。時は異なり事は變じて、志は乖^{こむ}き願いは違^{ちが}う。吁嗟^{ああ}、道の行なわれざる、翅を垂れて東に歸る。皇の不斷なる、身を西飛に勞したり。」文帝は、これを聞いて心を悲しませた……

〔大業〕十三年、江都でクーデターがおこったが、文中子はそのとき病いの床にあった。薛收を呼び寄せると、語って言った、「私は夢を見た。その夢の中で、顔回が孔子の命だと稱して訪れてくると、我が座敷に上がり、座敷の

奥に坐ると、北をむき琴をとって次のような歌を歌った、『禮樂すでに正しく、詩書すでに成り、易道を讚明し、聿に元經を修す。歸休せんかな、何ぞ必ずしもその齡を永くせんや』と。これはきっと孔子が顔回に命じて私を召そうとしておられるのであろう。私には回復のみこみが無いにちがいない。』病いの床にあること七日にして、文中子は逝去した。²⁰

ここでは、専ら王通が、素王たるべき資質を備えながら、時代に受け入れられないという悲劇性が強調されて、ほとんど一篇の小説が作り上げられているのである。

以上、「中説」を中心に、それと密接な關係を持ついくつかの文章を分析し、そこに見える虚構を、その内容が虚偽であるからということと棄ててしまふのではなく、そうした虚構を通して表現しようとした太原の王氏の人々の心中の希求を理解しようと試みた。「古鏡記」における虚構の技法もまたほぼ同様の意味を持っていたと考えられる。

「古鏡記」もまた、太原の王氏の内の王通につながる一派の中での傳承を基礎にして形成されたと考えられる。それゆえ、その傳承には「中説」を形成した傳承と重なる點が少なくなかった。たとえば王度の所持する古鏡は、汾陰の侯生からその臨終にあたって贈られたものだとしてされているが、この汾陰の侯生という名は「中説」の中にもいく箇所かで見ることが出来る。魏相篇に次のように言う。

文中子が言った、汾陰の侯生は筮を善くする者だ。〔なぜなら彼は〕まず人間世界の情理を大切にし、そのあとで卦について説くからだ、と。

このように汾陰の侯生は筮をよくする人物として登場していて、不思議な古鏡を王度に贈る「古鏡記」の侯生と共通する雰囲気備えた人物なのである。ただ「中説」では、侯生はまず人事を大切にすることと王通の評価を受けている。「中説」は一貫して神仙説など現實から遊離する傾向にある思想には反感を示しているのである。たとえば禮樂

篇には次のようにある。

ある人が長生神仙の道について質問をした。文中子が言った、仁義が行なわれず、孝悌の道が立たずにいて、長生して何の役に立つのか。人の欲望の大きさには限りがないことだ、と。

こうした基本的な姿勢から、「古鏡記」の主人公の一人である王勣（王績）に對する「中説」の評価はあまりかんばしくない。同じく禮樂篇に言う。

文中子の弟の王績は、「自分自身で」無功という字を名の^{あざな}った。文中子が言った、字を付けるのは朋友の役目であるのだ。それに神人にしてはじめて功が無いとされる。おまえなどが名のるにはふさわしくない、と。「そうしたことで」いつも王績を實名で呼んでいた。

あるいは事君篇では、王績が酒德を稱讃して作った「五斗先生傳」に對し、次のように言っている。

無功が「五斗先生傳」を著した。文中子が言った、おまえは天下のことを忘れたのか。心のほしいままに行動をして掟を破る。私はそうしたものには與^よしない、と。

「古鏡記」のもう一人の主人公である王度と同一人物であろうと推定されている芮城府君に對しては、「中説」は、王績に對するほど手きびしくはないが、それでも次のような記事が見える。天地篇。

芮城府君は陰陽を重んじていた。文中子は、そうしたこともあって曆日についての著述を行なったが、同時に次のようにも言った、私が心配するのは、これを讀む者が「陰陽の術に心を引かれて」むだに日をつぶすことになりはしまいかということだ、と。

ここで芮城府君は陰陽に特に興味を持つ人物だとされていることも、古鏡に關わるとされるにふさわしい要素であったと言えよう。

以上のような記事を通じて、王通の兄弟が、儒教的な「濟天下」の志を持つ王通・王凝と、陰陽や神仙説など現實を超

えたものに興味を示す芮城府君（王度）・王績とに區分されていたことが知られる。このように同じ兄弟の中にも二つの異なる精神的な傾向が混在していたのであるが、そうした情況は、恐らく南北朝期の全ての門閥貴族の一族内に多かれ少なかれ見られたものであろう。老莊的な思想を持つ人物が社會的・文化的に活躍している一族内にも、必ずや儒家的な處世を守る人物がそのかたすみ存在していたにちがいない。そうして時代の流れは、老莊や玄學につながる王度・王績的な生き方が主流であった時代から、徐々に王通・王凝的な處世が求められる時代へ變化しつつあった。王度・王績的な精神世界の上に成り立っていたであろう「古鏡記」は、こうした意味でも一つの時代の終りを告げる挽歌であったのである。

二 太原王氏の傳承

以上に見てきたように、「文中子中說」も「古鏡記」も、確かにその記録の核になったであろういく人かの人々の言行があつたにしても、それに虚構をまじえつつ現在のような形態に育て上げたのは王氏一族の多くの人々なのであり、そこには特定の個人を超えて、その一族の人々に共通する時代と社會とに對する哀歎が結晶化していると考えられた。このように一族の内部において、その一族の先人についての虚構を多分に含んだ傳説を育て上げるというのは、なにもこの太原の王氏の特定の一派だけに限られたことではなかった。むしろ門閥貴族の内部には、程度の差こそあれ常にそうした祖先に關する傳承が存在して、それが一族を結びつける精神的なきづなの一つとなっていたと考えられるのである。ただそうした傳承は一族内部のものであつて、特別な場合を除けば、外に公開されることはなかった。

そうした傳承が外部に伝えられる特別の場合というのは、まず第一に一族の始祖傳説であつた。これはその一族の宗譜の古さを強調するため、外部の人々にも誇示されたであろう。太原の王氏は、その始祖を周の靈王の太子の晉だとする傳

承を持っていた。これも太原の王氏で、中唐の人、王顔の「追樹十八代祖晉司空太原王公神道碑銘」には次のようにある。

始祖が名づけられておらぬのは、道の出発点であるからであり、その子孫が國を立て、それが周の宗族となつたのである。(以下、后稷・文王・武王などについて述べ、王という姓は一族が周の王族に出たことを意味するという)。周の平王が崩じたあと、「その孫の」赤が王位を嗣ぐはずであつたが、叔父の垣王林が赤を廢して自分が位についた。……莊王の暗愚ぶりが發揮されると、赤は晉へと逃亡し、晉は彼を并州の牧に任じた。(これが王氏と太原とのかわりの始まりである)。……近ごろの「太原房譜」を見たところ、我が輝かしき一族の始まりは、周の靈王の太子の晉にあるのだと稱している。「瑯琊房譜」もまた、「瑯琊の王氏は」太子の晉の子孫だと言っている。また次のようにもある。晉の平公は、周の太子が生まれながらに優れた資質をそなえていると聞き、師曠を使者とし、周に参内して太子に目通りをさせた。太子はその時、ちょうど年が十五であつた。師曠は太子の顔色が赤いことを指摘した。太子が師曠に言った、私は三年の後に天帝のもとに賓客として昇るのだ、と。果して十八歳で、太子晉は仙人となつた。……こうした例は、宗譜を著わす者が、その祖先を神祕化しようと苦心をして、きそつて太子晉の後のちだと稱しているのであるが、でたらめではなからうか。……卓翁(すなわちこの碑文の主である晉の司空の王卓)の墓のもとには古くより碑と廟とがあり、直系の子孫たちは四つの縣に分かれ分かれになつて住んでいるが、毎年正月七日にはみなここに集つて祭禮を行なつてきた。戦亂があつて以來、今日までその風習はすたれていたが、時代も太平に向かおうとする現在、もう一度そうした風習を復興したいと願うのである。

この一文は、太原の王氏のみならず瑯琊の王氏にもその始祖を周の太子の晉だとする傳説があつたことを伝えるとともに、王顔自身はそれを否定して周の平王の子の赤を王氏の始祖とする説を取っている。

「全唐文」卷五四五は、この王顔の「王公神道碑銘」を収めたあとに、「蒲州府志」を引用して、この碑文に見える王氏の祖先に關する傳説の中に、他の歴史書に見えぬ記事や歴史事實に矛盾する記述がある所から、この文章の眞偽につい

て疑問を提出している。我々も「金石萃編」卷一〇四などを介して原文を窺うだけのことであるので、その眞偽について決定的なことは言えぬのはあるが、單にその内容が歴史書の言う所に合わぬのが疑わしいとするのであれば、それは王氏一族の内部で獨自の傳承を發達させていた結果だとして理解できることであつて、この碑文を「唐人が作ったものではない」と斷定する根據にはならないであろう。

太原の王氏と瑯琊の王氏とが共にその始祖に想定している周の太子の晉とは、言うまでもなく仙人の王子喬のことである。「列仙傳」には、王子喬の經歷を述べて次のように言う。

王子喬というのは、周の靈王の太子の晉のことである。笙を吹くことを好み、鳳凰の鳴き聲をまねることができた。伊水と洛水が合流するあたりに行つたとき、道士の浮丘公が彼を迎え、嵩高山に登つて「姿をかくした」。三十年餘りがたつた後、彼を嵩高山のあたりに行つたところ、桓良の前に姿を現わして言つた、「我が家の者に傳えてほしい、七月七日に私を緱氏山の頂上で待つようにと。」その時になると、果たして彼は白い鶴に乗つて山の頂上にとどまつた。人々は、遠くから彼の姿を見やつたが、頂上に行くことはできなかった。王子喬は手を舉げて當時の人々に挨拶をし、數日あとに去つて行つた。彼のための祠廟が緱氏山のふもとと嵩高山の頂上とに建てられた。

「列仙傳」が劉向の手に成るといふ説は疑わしいにしても、後漢の後半期にこの書物がすでに存在したことは確かである。そうして太原の王氏がその始祖傳説として王子喬を採用したのは、魏晉南北朝期になつてからであつたと推定されているのであるが、ただその採用は、單にその始祖として古い時代の著名な人物を借りて家柄を輝かそうとしてのみのことではなかつた。前に引用した王顔の「晉司空太原王公神道碑銘」には、四つの縣に分かれてゐる直系の子孫たちが、毎年正月七日には一つに集まつて祭祀を行なつていたとある。この正月七日という日付けは、恐らくは王子喬が七月七日に白鶴に乗つて緱氏山巔にやつて來たとある傳説と無關係ではないであろう。正月七日と七月七日が半年サイクルの一組の祖靈祭祀の日であつたろうとの推測を、かつて七夕傳承の分析を通じて提出したことがある。恐らく太原の王氏においては、

王子喬傳説を始祖に關する傳承として採用すると同時に、王子喬をめぐる宗教儀禮をも吸収して、それを一族結合の一つの核としていたのである。

門閥貴族の一族内部の傳承が外部に示されるもう一つの場合は、その一族の勢力が大きく伸びた時期の祖先たちについて、なぜそうしたことが可能であったのかを直接、あるいは間接に説明する物語りにおいてであった。

南朝の代表的な門閥である瑯琊の王氏も、その始祖を王子喬だとする傳承を持っていたことは前に見た通りであるが、この瑯琊の王氏はもう一つ、西晉から東晉の交において、王導を中心にして大きく勢力を伸ばしたことに關連して、それに先立つ祖先をめぐるいくつかの特色ある傳説を持っていた。その一つが、王祥をめぐる孝子譚である。王祥の孝子譚は六朝期の種々の「孝子傳」の類に見えるのであるが、「晉書」王祥傳の記事がむしろ原初的な形を示しているように推測される。

母親（繼母）があるとき生きた魚が食べたいと言った。ちょうど寒い季節で水が張っていた。王祥が着物をぬぎ、水を破って魚を捜そうとしていると、水が突然に破れて、二匹の鯉がとび出して來たので、これを持ち歸って母親にさげた。母親はまたあるとき雀の焼き鳥がほしいと言ったが、その時にも雀が數十羽、その家の幙とばりの中に飛びこんできた。そこでこれも母親にさげた。郷里の人々は驚嘆し、孝心の感應としてこうしたことが起こったのだと考えた。⁹⁰

このように一族を盛んにするきっかけを作った人物は、單に社會的・經濟的に實力を蓄えて擡頭してきたとされるのではなく、そのような擡頭が可能であった背景には、王祥の場合の「孝感」のように、なんらかの形で神祕的な力を發動する能力があり、そうした力の加護を受けていたと考えられたのである。その後の一族の繁榮も、そうした祖先を介して與えられた神祕的な力の加護によって保障されていると信じられたものであろう。魏晉南北朝時期に數多く編まれた「孝子傳」の原材料となった傳説も、儒教的な孝の思想を宣傳するものである以上に、當時の宗族を支えていると考えられた神



圖5 鄧縣畫像磚 上は王子喬と浮丘公 下は孝子郭巨

祕的な力との感應の記録という面が強かったのではなからうか。そうしてまた當時の門閥貴族たちは、祖先についてのそうした感應の物語りを傳承することによって、一族の精神的結合を再確認し、一層強化しようとしていたのである。當時の墓中に壁畫として神仙の圖や孝子の圖が描かれる（たとえば圖五に示したのは、南北朝期の鄧縣畫像磚墓の磚畫）のも、單に神仙へのあこがれを表わしたり家族道德の強化をめざしたものと言うより、そうした神仙や孝子の物語りが彼らの祖先觀念に密接に結びついており、一族の精神的結合に不可欠なものであったからだと言えよう。

錄されているが、その最後に次のような物語りが載せられている。

もともと呂虔には一本の佩刀があった。工人がそれを目ききして言った、「三公の位にまで登ろうとなさるならば、この刀をいつも身に帶びておられるがよろしい。」呂虔が王祥に言った。「しかるべき人が帶びるのでなければ、刀はかえって身の災いともなりましょう。あなたには王者の輔佐者となるべき器量がおありだ。それゆえ、この刀をお贈りしたい。」王祥は固辭したが、呂虔がどうしても言うので受け取った。王祥はその臨終に刀を王覽に授けて言っ

「晉書」の王祥傳には、その弟の王覽の傳が付

た、「おまえの子孫は必ずや盛んになるに違ひなく、この刀を帯びるのにふさわしいのだ。」王覽の子孫には代々すぐれた才能を備えた者が多く、江南の地で一族が榮えた。「王覽の息子の」王裁の子が王導である。³¹⁾

本當に瑯琊の王氏一族にこのような佩刀が一種の「神器」として伝えられていたかどうかは確かめがたい。ただ王氏の卓越した社會的な地位を保證するものとして、三公の位を約束する佩刀が祖先から子孫へと伝えられていると、この物語りを語り傳えた人々が考えていたことは確かである。「古鏡記」における古鏡もまた、太原の王氏の社會的な地位を約束するものとしての象徴的な意味を帯びて小説の中に登場しているのだと考えることができよう。恐らくは太原王氏の一族内部で實際に古鏡が受け繼がれるということではなかったのであろうが、ただ小説中の古鏡には、瑯琊の王氏の佩刀などと同様に、魏晉南北朝以來の門閥の觀念と結びついた、一族の榮えを象徴する寶物の傳承が集中していたのである。³²⁾ そうした寶物の喪失は一族の衰亡を象徴する。さればこそ「古鏡記」の主題となっている、古鏡の喪失に對する王氏の人々の悲しみは深いのである。「古鏡記」は、小説という形式をとった、太原王氏一族の社會的な没落に對する挽歌にはかなならなかったと言えよう。

「古鏡記」には、表面的には隋末の社會的混亂に對する危機感と悲しみとが語られている。しかし上述のように、むしろ隋末の混亂をかりて王氏一族が直面していた衰亡の運命に對する悲しみを描いたものだと考えるべきであろう。王通の一族は、王通の孫の世代ではほぼ根だやしになってしまふ。初唐四傑の一人に數えられる詩人の王勃は、若くしてその文名が聞こえたが、その才を誇る所があつて人々からは嫌われた。罪を犯して逃亡してきた官奴を匿^{かくま}つたが、匿い切れぬようになると、官奴を殺してその口を塞いだ。このことが發覺し、死刑はまぬがれたが除名された。王勃の父親の王福時も、彼の罪のために交趾令に左遷された。王勃は、その父親のもとを訪れる途中、南海で溺れて死んだ。年は二十八（二十九）であつた。³³⁾

王勃の兄弟である王勣・王勔（「古鏡記」の筆者と推定されていること、前述）・王助らもその死を得なかった。則天武

後の神功元年（六九七）に、碁連耀や劉思禮の謀反に關係したとして殺されてしまったのである。「資治通鑑」卷二〇六、神功元年の條からこの事件のあらましを記せば次のようである。

箕州刺史の劉思禮は、方術士の張憬藏から人相判斷の術を學んだ。張憬藏が言うに、劉思禮は箕州を治めたあと太師の位にまで昇るであろう、と。劉思禮が思うに、太師というのは位人臣を極めたもので、建國の功臣にでもならないかぎりそんな位には昇れないであろう、と。そこで洛州錄事參軍の碁連耀とともに「新しい王朝を興そうとの」陰謀を練った。ひそかに朝廷の人士たちと結び、人相見の術に託して將來の富貴を約束し、彼らが喜んだところで、碁連耀は天命を授かっているのだ、あなたは彼と結ぶことで必ずや富貴が得られましようと言説いた。鳳閣舍人の王勳は、天官侍郎の職務も兼ねていたところから、劉思禮を箕州刺史に任じて「豫言が實現するように取りはからった。」

明堂縣尉の吉頊がこの陰謀のことを聞きつけ、合官縣尉の來俊臣に告げて、謀反のことを上告させた。則天武后は河南王の武懿宗にこの事件の取り調べを命じた。武懿宗は、命を助けてやるからと言って、劉思禮に朝廷の人士多數を一味として認めさせた。少しでも氣に入らぬ者がおれば、みな連坐させたのである。このようにして劉思禮は、鳳閣侍郎・同平章事の李元素、夏官侍郎・同平章事の孫元亨、知天官侍郎事の石抱忠と劉奇、給事中の周譚、それに王勳の兄で涇州刺史である王勳とその弟の監察御史である王助など全部で三十六家を一味であると認めた。これらはみな天下の名士たちであった。ひどい拷問を行ない「自白を得て」謀反事件は事實であるとされた。壬戌の日、みな一族もろとも誅殺された。親しい關係にあるとして遠方の地に流された者は千餘人にのぼった。

則天武后期の他の謀反事件と同様に、この神功元年正月の事件についても、實際にどの程度の謀反の事實があったのかは知りがたいのであるが、王勳がこうした事件の犠牲になったについては、彼がこの複雑で不安定な政局の中にあつて、なんらかの形で危ない橋を渡っていたことに原因するのは確かであろう。王通は、汾水の曲に先人の敝廬と薄田とがあつて生活を支えてゆけると言い、出仕をことわつたとされる。故郷の一應の生活の基盤がありながら、王勳が則天武后期の

政治世界に身を投じ、危い橋を渡ったのは、やはり王氏の衰亡の命運を挽回しようと志す所があったからであろう。王勃の、才を誇って人々からは必ずしも良くは思われず、結局は短命に終った生涯からも、王氏一族の人々の現況に對する一種のあせりのようなものが感じとれそうである。

「古鏡記」もまた、時代の變化の中に一族の衰亡の運命を感じ取っている太原王氏の人々の間にはぐくまれた物語りであった。「古鏡記」の本文の中から、王氏の人々の危機感と悲しみとが直接に表明されている部分を抜き出せば、次のような例を擧げることができよう。

「古鏡記」は、そのはじめに物語り全體を纏めて次のように言っている。

むかし楊氏は玉環を手に入れたことから子孫代々にわたって繁榮し、張公は劍を失ったとき、彼自身の生命も終りを告げた。現在、わたくしは世の亂れにめぐりあわせ、家にあっても心のはれることがなく、王朝は存亡の危機に直面していて、この生もいずこの地で果てるやも知れない。そうした時に、寶鏡もまた去って行ってしまった。哀しいことである。ここに寶鏡をめぐる不思議な出來事を集めて、以下にそれを列擧した。數千年ものちの世に、もしこの寶鏡を手に入れる者がおれば、鏡の由來について知っておいてもらおうとの意圖からである。

この一段の文章においても、まず楊氏の環（後漢の楊寶が西王母の使者である雀を助け、その返禮として三公の位を約束する玉環をもらったこと）と張氏の劍（西晋の張華は、天上に立ち昇る紫氣を見て寶劍を手に入れたが、のちに張華が誅殺されたとき、その劍もゆくえ不明となったこと）との二つの寶物の例を擧げ、これらの寶物の存在が一族の繁榮を約束し、喪失が滅亡を意味したことを述べて、王氏一族にとって同様の意味を持つのが「寶鏡」であるが、その「寶鏡」も去って行ってしまったと言う。この作品の主題が古鏡に託して王氏の衰亡の運命を悲しむものであったことは見やすい所であろう。

この鏡をたずさえて旅の途上にある王勣に對し、盧山の處士の蘇賓は次のように勧める。

天下の神物〔たるこの鏡〕は、きっと長くは人間世界に留まらぬであろう。現在、全世界はその秩序を失なつて亂れに亂れており、他郷にあるのはよいこととは言えぬ。あなたは、この鏡が手もとにある内に、おん身を大切に³⁸して、急ぎ故郷に歸られるがよからう。

ここでは、「宇宙の喪亂」の中であつて、その元來の生活基盤を離れて「他郷」にあるよりは、一身を大切に³⁹して「家郷」に歸るべきだと勸告されている。この「他郷」というのは、單に地理的に知らぬ土地を言うにはとどまらなかつたであらう。むしろ門閥貴族の人々にとって、それはなれない時代的・社會的環境を意味するものであり、他郷にあるとは、彼らにとってなれない時代環境の中で政治社會に立ち交わることを含意していたと考へて、それほど大きな間違ひはないであらう。たとへ「家郷」にあつても寶鏡の喪失を防ぎ切れぬことは認識しつつも、こうした危機に際して、彼らの「家郷」への回歸の思ひはつのだのである。

「古鏡記」の中で恐らく最も有名なエピソードであらう、華山府君廟の前に巢くう千歳の老狸が美女に化けて人間世界にまぎれこんでいたが、古鏡の靈力でその正體を見破られるという一段も、没落してゆく門閥の人々の同様の心情を託したものと理解される。

鸚鵡と呼ばれる婢女に化けていた老狸は、古鏡に照らされて神通力を失ない、王度の前に叩頭する。

王度が言った、「おまえを見逃がしてやろうと思うが、どうだ。」鸚鵡が言った、「有難いお心づかいを賜り、お氣持を忘れることはございません。しかし天鏡にひとたび照らされました上は、もう姿を隠すすべもございません。ただ久しく人間の姿をいたしておりましたため、もとの身體にかえるのが羞かしうございます。どうか鏡を匣^{はこ}におしまひ下さり、酔いを盡した上で死ぬことをお許し下さい。」王度は、それを聞いて言った、「鏡を匣にしまつたら、おまえは逃げて行ってしまうのではないか。」鸚鵡が笑つて言った、「あなたは、いまさき、やさしいお言葉をおかけ下さり、見逃がしてやろうと申されました。鏡をしまわれたとき、私が逃げましても、それはお心づかいを無にしな

ったことなのではございませんか。しかし天鏡にひとたび照らされました上は、跡をかくそうにもその術がございません。ただ願いますのは、のこされた數刻の命でもって一生の歡を盡したいと思うことのみでございます。」王度は急いで鏡を匣にしまうと、鸚鵡のために酒を用意させ、程雄の家のものや鄰り近所のもの全てを招いて酒宴を張り、共に楽しく時を過ごした。婢女は、やがて酔いがまわると、衣を奮って立ち上がり、舞いを舞いつつ歌って言った、「寶鏡よ、寶鏡よ、悲しいかな、私の運命は。もとの姿を離れて「人間となつてから」、今までにいくつの王朝を経て來たことであろう。生は楽しいとはいへ、死もまた必ずしも悲しむべきものではないのだ。どうして戀々としてこの生ばかりに執着することがあろう。」歌いおわると再拜をし、老狸に化して死んだ。一座の者はみな驚歎した。²⁷ここで鸚鵡は、生は楽しいが死もまた必ずしも悲しむべきものではないと歌う。しかしこの歌の中に、衰亡の運命を受け入れつつも、この生に限りなく執着する太原王氏の人々の心情がこめられていると讀みとるべきであろう。

鏡は、大業十三年七月十五日に、悲鳴をのこして失なわれたとされている。七月十五日という日付けの設定も決して隨意のものではなかったであろう。七月十五日は中元節の祖先祭祀の日であり、王子喬を始祖として傳承する王氏一族にとっては、七月七日から十五日までは特に重要な意味を持つ日々であったと推定され、また十五日という日付けは鏡と月との密接な關係をも反映したものであろう。加えてまた大業十三年は、王通が死去した年として長く王氏一族の人々の記憶にのこる年號であつたにちがいない。

太原の王氏は、山東貴族の中でもその没落の速度が最も急であつた一族だと言ふことができよう。北朝にあって王氏は、むしろ崔・盧・李・鄭の四姓よりも重要な一族として、門閥貴族を列擧する時には四姓に先んじて數えられているのであるが、先に引用したように「新唐書」柳沖傳ではその順序が逆轉して、流俗では四姓に付屬する五姓として王氏を數えていたとされる。しかもそうした王氏の中にあつて、王通の子孫たちの運命は特に苛酷であつた。その孫の世代で王通の子

孫はほぼ根だやしになってしまうのである。このような没落の速度の急激さがこの一族に強い危機感を與え、そうした中において、一方では「中説」の王通像が形成され、また一方では「古鏡記」という小説が生み出されたのだと理解することができであろう。「中説」に結晶化した王通像は、危機の中にありながら學問と行動によって積極的に社會に相い涉ろうとする知識人像を示し、後の韓愈らの古文運動から宋明の理學につながるものを持っていたのに對し、王度や王績の行動に示される、現實を避け超越的なものとの感應の中に價值を見付けようとする精神の姿勢は、少なくとも社會的・政治的な視點で見ると、新しい時代に適應するすべを見出すことができず、そうした精神の上に創作された「古鏡記」もまた、變轉してゆく社會の中での悲歌以上のものにはなりえなかったのである。

以上、いささか圖式化しすぎた點もあるが、これが太原の王氏が置かれた情況であり、その情況に對應する王氏の人の精神世界の様相でもあったが、こうした情況は、その程度に差こそあれ、すべての門閥貴族たちが直面するものであったにちがいない。ただ多くの門閥貴族にとってその衰亡が決定的になったのは安史の亂を通じてであり、逆に安史の亂以後の社會の變化の大きさは、それぞれの門閥に、太原の王氏の場合のような、その衰亡を哀惜する悲歌を形成することも許さなかったのだと言えようか。そうして各門閥内で傳承されていた、先祖についての事跡を虚構をまじえつつ傳えるといった技法は、これまでのように排他的に門閥貴族の中だけに留まっているのではなく、社會的に解放されて、新しい時代の傳奇小説の中に取り入れられていたのである。傳奇小説がその虚構の技法を門閥貴族内部の傳承から受けついだことの一つの反映として、この一類の小説の主人公に門閥出身をおわせる名前を持つ者が多く、しかも盧生・鄭生などと實名を避けて用いないという傾向が強くみられるようになったものであろう。

中唐以後、一見したところ、社會の風氣としては貴族的な風潮がかえって盛んになったようにも見える。たとえば人々は競って自分の家柄を著名な郡望に結びつけて誇るようになるのである。⁸⁸しかしそうした現象は、實は門閥貴族體制の衰退を意味するものであった。「新唐書」高儉傳の贊に次のように言う。

〔唐の〕中葉にいたって、風俗教化は再び淺薄になり、〔貴族たちの〕系譜の類はみなすたれて、重臣たちの間からは歴代の重臣の家柄であるゆえの行動規範が失われ、士人たちの間からも古くより傳わる正しい行ないがなくなってしまうて、〔舊家が持っていたいしかるべき風格がなくなった結果〕、李と言えはみな隴西の出身、劉と言えはみな彭城の出身ということになった。長く傳わつて來た家柄も、ここにいたってそれを正しく認定するすべもなく、貴族と奴隸とがまじり合つて區別がなくなつてしまつた。嘆かわしいことだ。

ここに言うように、門閥貴族が社會的に大きな規制力を持っていた時代であれば許されるはずもなかつたことであるが、唐代中葉以後になると、どの馬の骨とも分からぬ人々までが、自分の姓と結びつけて勝手に著名な郡望に屬すると名のりだしたのである。それゆえ一見したところ門閥貴族尊重の雰圍氣が社會を風靡したようではあるが、實はそれは門閥勢力の社會的な規制力の衰微を表わすものにほかならなかつた。こうした門閥勢力の規制力の衰微は、その一つの結果として、一族内部で排他的に行なわれていた種々の傳承を社會的に開放することにもなつた。

中唐の傳奇小説の中でもその成立が最も早いものの一つに屬する陳玄祐「離魂記」は、太原の王宙と清河の張倩娘との靈異的戀愛の物語り（氣にそまぬ結婚を強いられた倩娘の魂がぬけ出して王宙と一緒になるという物語り）を記した最後に、次のような説明を加えている。

その一族では、この事件が正常なものでないことから、秘めかくしていた。ただ親戚の間にひそかにこの事を知る者がいるだけであつた。四十年がたち、〔王宙と倩娘との〕夫妻はともに世を去つた。……玄祐は若いころ、このことについて語られるのを聞いたことがあつたが、種々の風説があり、この事件自體がありもしないものだと言う者もあつた。大曆の末年に萊蕪縣令の張仲規に會つたことがあつて、その際、この事件の顛末を詳しく語ってくれた。張鎰（倩娘の父親）は仲規の堂叔にあたるところから、その説くところはきわめて詳細であつた。それゆえ、ここにそれを記した。

こうした注記から、一族の内部に秘められていた物語りが、やがて官僚社會の中で語られるようになり、それが文字に定着されることになった経過が窺われる。ただそうした過程の具體的な様相については、なお不明なところが多く、特に官僚社會の中における「物語りの場」の詳細な情況の復元が今後に待たれている。ここでは大雑把な見通ししか述べられないのであるが、「古鏡記」の場合のような、なお門閥貴族内部にあつての創作ではなく、門閥貴族の内部的傳承の技法だけを留めて、その創作の基盤が官僚社會の中に移ったとき唐代傳奇小説が華麗に開花したのであり、そのための社會的條件がそろつたためには中唐という時代を待たねばならなかったのだと言ふことができよう。

注

- (1) 李宗爲『唐人傳奇』一九八五年、中華書局、の附録「今存主要作品創作年代簡表」にも見えるように、唐代傳奇小説の主要な作品は建中・貞元・元和の三十四年間に集中して作られているのである。ちなみに言えば、李宗爲氏は陳玄祐「離魂記」を唐代傳奇的時期區分で初期に配されているが、私はその盛期の始まりを告げる作品だと考えたい。
- (2) 「李娃傳」と榮陽鄭氏の傳承との關係については、Glen Dudbridge "The Tale of Li Wa—Study and critical edition of a Chinese story from the ninth century", 1983, Ithaca Press, London 第四章を參照。
- (3) 守屋美都雄『六朝門閥の一研究』一九五一年、日本出版協同株式會社
- (4) 程璜『中國識寶傳説』一九八六年、上海文藝出版社、を參照。
- (5) こうした鏡をめぐる靈異については、多賀浪砂「中國・鏡・説話考」中國文學論集六、一九七七年、また小南「鏡をめぐる傳承——中國の場合」(鏡)社會思想社、一九七八年、所收)を參照。
- (6) 「古鏡記」の成立時代を下げて考えようとする論考として、馮承基「古鏡記著成之時代及其有關問題」文史哲學報十四、一九六五年、がある。
- (7) 「新唐書」儒學傳中柳沖傳
- (8) 段熙仲「古鏡記的作者及其他」文學遺產增刊第十輯、一九六二年、また同氏「《王度古鏡記》是中唐小説」光明日報一九八四年四月十七日
- (9) 「郡齋讀書志」卷三上、文中子中說十卷(四部叢刊續編) 通生於開皇四年而德林卒以十一年、通適八歲、固未有門人、通仁壽四年嘗一到長安、時德林卒已九載矣、其書乃有予在長安、德林請見、歸援琴鼓蕩之什、門人皆露襟、關朗在太和中見魏孝文、自大和丁巳至通生之年甲辰、蓋一百七十七年矣、而其書有問禮於關子明
- (10) 「河南邵氏聞見後錄」卷四(津逮秘書) 中說亦出于其家、雖云門人薛收姚義所記、然予觀其書、竊疑唐室既興、擬與福時(曠)輩、並依時事、從而附益之也、何則、其所稱朋友門人、皆隋唐之際將相名臣、如蘇威楊素裴矩李德林李靖竇威房玄齡杜如晦王珪魏徵陳叔達薛收之徒、考諸舊史、無一人語及通名者、隋史唐初爲也、亦未嘗載其名于儒林隱逸之間、豈諸公皆忘師棄舊之人乎、何獨其家以爲名世之聖人、而外人皆莫之知也
- (11) 「中說」において、義と利とを押韻させていることについて、尾崎雄二郎教授より、義と利とは少なくとも杜甫のころまでは詩韻の上では區別されていたとの指摘をいただいた。あるいはこうした部分の成立が中唐期まで降ることの一つの證據となるであろうか。

(12) 王福時「王氏家書雜錄」(全唐文一六二)

太原府君諱凝、字叔恬、文中子亞弟也……仲父釋褐爲監察御史、時御史大夫杜淹謂仲父曰、子聖賢之弟也、有異聞乎、仲父曰、凝忝同氣、昔二兄講道河汾、亦嘗預於斯、然六經之外、無所聞也、淹曰、昔門人咸有記焉、薛收姚義綴而名之曰中說、茲書天下之昌言也、微而顯、曲而當、勞貫大義、宏闡教源、門人請問之端、文中行事之迹、則備矣、子盍求諸家、仲父曰、凝以喪亂已來、未遑及也、退而求之、得中說一百餘紙、大抵雜記、不著篇目、卷首及序、則意絕磨滅、未能詮次……十九年、仲父被起爲洛州錄事、又以中說授余曰、先兄之緒言也、余再拜曰、中說之爲教也、務約致深、言寡理大、其比方論語之記乎、孺子奉之、無使失墜、余因而辨類分宗、編爲十篇、勒成十卷、其門人弟子姓氏本末、訪諸記牒、列於外傳、以備宗本焉

(13)

尹協理・魏明「王通論」一九八四年、中國社會科學出版社。なお「文中子中說」の辨偽に關しては、吉川忠夫「文中子考——とくに東臯子を手がかりとして」史林五三卷二號、一九七〇年、も参照。私自身は、王立中「文中子眞僞彙考」商務印書館(國學小叢書)、一九三八年、の結論、(一)王通という人物は確かにいた、(二)「中說」は眞僞が入れまじつており、王通自身に誇大妄想的な所があつて、それが王績や更に王勳・王勳らによつて誇大化され虚構が加えられた。中唐以後「中說」がだんだん流傳するようになり、唐末になつて皮日休や司空圖らがその虚構にのせられた文章をのこした、(三)「中說」の附録の各篇は、ともに偽託である、(四)「元經」の現行本は阮逸が偽造したもの、とする四點に基本的に賛成である。また徐壽凱「在儒家神聖光環籠罩下的王通文藝思想」安徽師大學報(哲社版)一九八五一一、も参照。

(14)

「中說」王道篇第一(中說のテキストには、續古逸叢書本および四部叢刊本を用いる。以下も同じ)

子不豫、聞江都有變、泣然而興曰、生民厭亂久矣、天其或者將啓堯舜之運、吾不與焉、命也

王度「古鏡記」をめぐって

(15)

「中說」事君篇第三

芮城府君起家爲御史、將行、謂文中子曰、何以贈我、子曰、清而無介、直而無執、曰、何以加乎、子曰、太和爲之表、至心爲之內、行之以恭、守之以道、退而謂董常曰、大厦將顛、非一木所支也

馮承基論文(前掲注六)、また孫望「王度考」學術月刊一九五七—三・四

(17)

「中說」魏相篇第八

叔恬曰、天下惡直醜正、凝也獨安之乎、子悄然作色曰、神之聽之、介爾景福、君子之於道也、死而後已、天不爲人怨咨而輟其寒暑、君子不爲人之醜惡而輟其正直

(18)

「中說」述史篇第七

文中子曰、天下有道、聖人藏焉、天下無道、聖人彰焉

(19)

「中說」關朗篇第十

王珪從子求續經、子曰、叔父、通何德以之哉、珪曰、勿辭也、當仁不讓於師、況無師乎、吾聞關朗之筮矣、積亂之後、當生大賢、世習禮樂、莫若吾族、天未亡道、振斯文者、非子誰歟

(20)

杜淹「文中子世家」(全唐文一三五)

開皇四年、文中子始生、銅川府君筮之、遇坤之師、獻兆於安康獻公、公愀然作色曰、素王之卦也、何爲而來……是孫也、必能通天下之志、而道不行、天所命也、遂名之曰通……仁壽三年、文中子蓋冠矣、慨然有濟蒼生之心、遂西遊長安、見隋文帝、帝坐太極殿、召而見之、因奏太平之策十有二焉、推帝皇之道、雜王霸之略、稽之於今、驗之於古、恢恢乎若運天下於掌上矣、帝大悅曰、得生幾晚矣、天以生賜朕也、下其議於公卿、公卿不悅、時文帝方有蕭牆之憂、文中子知謀之不用也、作東征之歌而歸、歌曰、我思國家兮遠遊京畿、忽逢帝王兮降禮布衣、遂懷古人之心兮將與太平之基、時異事變兮志乖願違、吁嗟道之不行兮垂翅東歸、皇之不識兮勞身西飛、文帝聞而傷之……十三年、江都難作、而文中子有疾、召薛收而謂之曰、吾夢顔子稱孔子之命而登吾墻、坐於牖下、北面援琴而歌曰、禮樂既正、詩書既成、讚明易道、聿修元經、歸休乎、何必永厥齡、此殆夫子使回召

我也、吾必不起矣、蓋癡疾七日而終

(21) 「中說」魏相篇第八

子曰……汾陰侯生善筮、先人事而後說卦

(22) 「中說」禮樂篇第六

或問長生神仙之道、子曰、仁義不修、孝悌不立、奚爲長生、甚矣人之无厭也

(23) 「中說」禮樂篇第六

子之叔弟績、字無功、子曰、字朋友之職也、神人無功、非爾所宜也、常名之

(24) 「中說」事君篇第三

無功作五斗先生傳、子曰、汝忘天下乎、縱心敗矩、吾不與也

(25) 「中說」天地篇第二

芮城府君重陰陽、子始著曆日、且曰、吾懼覽者或費日也

(26) 王顏「追樹十八代祖晉司空太原王公神道碑銘」

始祖無名、道之出也、曾孫有國、周之宗也……本王崩、赤當嗣、爲叔父桓王林廢而自立……及莊王不明、赤遂奔晉、晉用爲并州牧……又見近代太原房譜、稱顯姓之祖、始自周靈王太子晉、瑯琊房譜亦云太子晉後、且晉平公問周太子生而異、使師曠朝周見太子、太子年方十五、曠謂太子色赤、太子謂曠曰、吾後三年上賓於帝、果十八而仙……卓翁塚墓古有碑廟、直下宗子四縣離居、每年用正月七日一合來祭、干戈動來、廢至今日、時方開泰、冀得復行

(27) 「列仙傳」

王子喬者、周靈王太子晉也、好吹笙、作鳳凰鳴、遊伊洛之間、道士浮丘公接以上嵩高山、三十餘年後、求之於山上、見桓良曰、告我家、七月七日待我於緱氏山嶺、至時果乘白鶴駐山頭、望之不得到、舉手謝時人、數日而去、立祠於緱氏山下及嵩高首焉

(28) 守屋美都雄「六朝問閥の一研究」第二章、始祖傳說的批判、を参照。

(29) 小南「中國の神話と物語り」一九八四年、岩波書店、第一章、西王母と七夕傳承。

(30) 「晉書」王祥傳

母常欲生魚、時天寒水凍、祥解衣、將剖氷求之、氷忽自解、雙鯉躍出、持之而歸、母又思黃雀炙、復有黃雀數十飛入其幕、復以供母、鄉里驚歎、以爲孝感所致焉

(31) 「晉書」王覽傳

初呂虔有佩刀、工相之、以爲必登三公、可服此力、虔謂祥曰、苟非其人、刀或爲害、卿有公輔之量、故以相與、祥固辭、強之乃受、祥臨薨、以刀授覽曰、汝後必興、足稱此刀、覽後奕世多賢才、興於江左、裁子導

(32) ちなみに言へば、西周の金文などの最後に見える「寶」の語の意味も、恐らくはその一族の繁榮を約束する象徴物として青銅禮器を子孫代々大切にしてゆくことを言うのであろう。

(33) 王勃の生卒年などについては、鈴木虎雄「王勃年譜」東方學報(京都)第十四册三分、一九四四年、また最近のものとしては、徐俊「王勃行年辨正」文史第二十七輯、一九八六年、などを参照。

(34) 「資治通鑑」卷二〇六、唐紀三二、神功元年

箕州刺史劉思禮學相人於術士張懷藏、懷藏謂思禮當歷箕州、位至太師、思禮念大師人臣極貴、非佐命無以致之、乃與洛州錄事參軍葉連耀謀反、陰結朝士、託相術許人富貴、俟其意悅、因說以葉連耀有天命、公必因之以得富貴、鳳閣舍人王勣、兼天官侍郎事、用思禮爲箕州刺史、明堂尉吉瓊聞其謀、以告合官尉來俊臣、使上變告之、太后使河內王武懿宗推之、懿宗令思禮廣引朝士、許免其死、凡小忤意、皆引之、於是思禮引鳳閣侍郎同平章事李元素、夏官侍郎同平章事孫元亨、知天官侍郎事石抱忠、劉奇、給事中周譚、及王勣兄涇州刺史勣、弟監察御史助等凡三十六家、皆海內名士、窮楚毒以成其獄、壬戌、皆族誅之、親黨連坐流竄者千餘人

(35) 「古鏡記」(太平廣記二三〇)、王度、一九五九年、人民文學出版社排印本、魯迅「唐宋傳奇集」第一分

昔楊氏納環、累代延慶、張公喪劍、其身亦終、今度遭世擾攘、居常鬱悒、王室如燬、生涯何地、寶鏡復去、哀哉、今具其異跡、列之於〔哀哉〕後、數千載之下、倘有得者、知其所由耳

(36)

「古鏡記」

天下神物、必不久居人間、今宇宙喪亂、他鄉未必可止、吾子、此鏡尚在、足下衛、幸速歸家鄉也

(37)

「古鏡記」

度又謂曰、欲捨汝可乎、鸚鵡曰、辱公厚賜、豈敢忘德、然天鏡一照、不可逃形、但久爲人形、羞復故體、願緘於匣、許盡醉而終、度又謂曰、緘鏡於匣、汝不逃乎、鸚鵡笑曰、公適有美言、尙許相捨、緘鏡而走、豈不終恩、但天鏡一臨、竄跡無路、惟希數刻之命、以盡一生之歡耳、度登時爲匣鏡、又爲致酒、悉召雄家鄰里、與宴譚、婢頃大醉、奮衣起舞而歌曰、寶鏡寶鏡、哀哉予命、自我離形、于今幾姓、生雖可樂、死必不傷、何爲眷戀、守此一方、歌訖再拜、化爲老狸而死、一座驚歎

(38)

たとえば、宇都宮清吉「唐代貴人についての一考察」(中國古代中世史研究、一九七七年、所收)、守屋美都雄『六朝内閣の一研究』第七章、山東士族の命運などを参照。

(39)

「新唐書」高儉傳

(40)

贊曰……至中葉、風教又薄、譜錄都廢、公廳常產之拘、士亡舊德之傳、言李悉出隴西、言劉悉出彭城、悠悠世祚、訖無考按、冠冕皂隸、混爲一區、可大息哉

「離魂記」太平廣記卷三五八、『唐宋傳奇集』第一分

其家以事不正、秘之、惟親戚間有潛知之者、後四十年間、夫妻皆喪……玄祐少常聞此說、而多異同、或謂之虛、大曆末、遇萊蕪縣令張仲規、因備述其本末、鑑則仲規堂叔、而說極備悉、故記之

圖版說明

圖1 『正倉院御物圖錄』十四、圖三四

圖2 任世龍「浙江上虞發現唐代天象鏡」考古一九七六—四

圖3 鄭文光・席澤宗「中國歷史上宇宙理論」一九七五年、人民文學出版社、圖四

圖4 王鎰「新發現一面唐代透光鏡」中原文物一九八一—二

圖5 河南省文物局『鄧縣彩色畫象磚墓』一九五八年、文物出版社、圖二八

・一五