

〈集部〉機能についての一考察

山口 謠 司

一、問題の所在

中國に於ける所謂「文學」の出自を、普通、われわれは、『詩經』に見出すことが出来ると考えている。しかし『詩經』の諸篇は、民間に於ける歌謠を政治の反映と見做され、孔子の刪訂という〈行爲〉によって、「文學」としての機能を、いち早く「經」へと變換させる方向を託されたらしく、後世への影響としては主に「様式」乃至は儒教的精神性としての機能を擔わせられている。こうしたことからすれば、『詩經』は眞の意味での「文學性」發揮の原動力を持ち得なかったのではないかと考えられる。『漢書』藝文志（以下『漢志』と略稱）に「古者諸侯卿大夫交接鄰國、以微言相感、當揖讓之時、必稱詩以諭其志。蓋以別賢不肖、而觀盛衰焉。故孔子曰、不學詩、無以言也」とある如く、『詩』は文學性とは別に、政治と密接した讀書人階層に於ける見識を計るための教養として扱われていたことは確かであり、してみれば、「風」「雅」「頌」「賦」「比」「興」の詩に於ける六義に異説はあるにせよ、「經」としての『詩』の大序に既に前三者を「體」としての區別、後三者を修辭法或いは表現法の區別であるごとく記されていることは、『詩』を典故として様式化する背景をよく示しているであろう。もちろん、或る意味では「様式」なしに「文學」は發展し得ないし、當然、また修辭法が文學性に占める位置が大きいことは自明のことであって、このことは、後世への影響などと共

に更に考察が必要である。ただ、様式化ということが強調されることによって『詩經』が、もはや個人や神々を背景とした悲劇性乃至喜劇性などという点から開放されているとするならば、そこには、典型としての一文學性の出發點は見ることが出来ても、これが即ち、後世の〈集部〉形成の原因とならなかつたことは明らかであろう。『左傳』僖公二十七年の疏に「詩之大旨、勸善懲惡。書之爲訓、尊賢伐罪。」と絶對視される詩に於ける「經」の要素は、既に『論語』を始めとして先秦以來の文献の隨所に見られる『詩』の引用と合わせ、「雅言」の定着を時代の要請とした漢代初期に至るとされる『爾雅』の成立を引き起こす要因となつたものでもあり、従つてこうした背景に於いて様式並びに修辭の一形式を固定させるに至つたものと考えられる。であるとするならば、『詩』は、やはり、あくまで「經」に屬するものであつて、『七略』の〈詩賦類〉や後世の四部分類に於ける〈集部〉には固より入れられるものではなかつたと思しい。

しかし、そうであれば、〈集部〉成立の過程は奈邊に、これを求めることが出来るであろうか。近現代小説を、最早、われわれは〈四部分類〉下に編入して分類する方法を取ることではない。ヨーロッパに於ける文學ジャンルの影響によつて、古典研究に携わる以外この〈四部〉による圖書分類を行わないわけであるが、それでは何故に傳統的なこの圖書分類の方法は、思想的な意味に於いて捨て去られなければならなかつたのであろうか。十進分類法がヨーロッパの百科事典派の影響を受けた哲學的基盤に據つて發達し、そうした近代科學的思考の推移を経た現代の情報處理に於ける便宜性と呼應するものであるとすれば、四部分類の機能を、現代文學に照射することが不可能になつてしまつた理由、並びに〈四部分類〉構成に於ける、〈集部〉の思想的位置を筆者は知りたいと考える。

抑も、書物に限らず、分類という作業は、分析と同時に總合化を目指す作業であつて、『說文解字』の「一」から「亥」への配列に於いて既に知られるように、これは許慎の、引いては後漢の或る意味では世界觀を示すものである。

してみれば、當然、こうした何らかの世界観によって成立した〈四部〉による書物の分類の確立も思想的背景に依據するものと考えられるからである。

以上のごとき観点から、果たして顧實が『漢書藝文志講疏』に言うように、「集」の意味を『楚辭』の舊本に「護左都水使者光祿大夫臣劉向集」とあったことに依據するののか。そして、そこに理由があるとすれば、何故劉向は「集」と題しなければならなかったのかを中心に考察を加え、さらにこれに関わることとして、四部分類に於ける〈子部〉に見える志怪並びに傳奇小説の類の〈集部〉への移入がなされなかった理由をどのように捉えることが出来るかに絞り、文献學的な立場から中國の古典的圖書分類法である〈集部〉機能の問題について少しく試論を提示してみたい。

二、『楚辭』編集の意味について

『隋書』經籍志（以下『隋志』と略稱）に記される如く、われわれが現在見ることの出来る『楚辭』十七卷は、後漢・王逸によって章句が作られたものであり、ここには屈原の作品と思われるもの以外に宋玉の辭賦や劉向に至るもの、更には王逸自身の作一編さえ含まれている。このことからすれば、『崇文總目』の如く『楚辭』を「總集類」に入れることもこれは一つの見識であろう。そしてまた、『文獻通考』のようにあくまで『楚辭』を屈原による「辭賦」を中心としたものであると考えるとするならば、「別集類」に著録することも何ら不自然ではない。

ただ、兩書とは別に、七部分類による梁・阮孝緒『七錄』や『日本國見在書目錄』、或いは『隋志』以下歷代正史や『四庫全書總目提要』も、僅か十種内外の『楚辭』に関する書物を著録するのに〈楚辭〉類の項目を立て、〈集部〉細目の始めに「楚辭類」乃至「詩賦類」を配置する。こうした分類は如何なる思想的背景に基づくのであろうか。

先ず、現行『楚辭』の編纂の過程を考察すること、そして同時に敢えてここに十種内外の『楚辭』に係する文献を集部の始めに置くことから、集部が據って立てられた理由について考えたい。

現行『楚辭』の成立については、先學によってこれまで様々な視點から既に考察がなされてきた。^(注二)ただ、『史記』の屈原傳を以って嚆矢とすることについてはいづれも同様であり、『史記』には既に知られる如く、懷王による憲令造爲に對する上官大夫の讒言に對する第一回目の流謫とそれに伴う「離騷」の制作、そして頃襄王の短りによる第二回目の流謫と屈原の汨羅での入水自殺が記されている。

また書物としての『楚辭』についての記録を時代順に見ていけば、『漢書』地理志に見える淮南王劉安の下で嚴助、朱賣臣により「楚辭」が世に傳えられたこと、『漢志』に見られる劉向による十六篇の『楚辭』が編集、そして王逸「離騷經章句」の末に見える如く班固・賈逵によって以前からの疑問點が改易され「離騷經章句」が作られ、王逸に至って十六卷の『楚辭章句』が成立したことになっている。

さて、こうした後漢・王逸による章句成立までの過程を考えながら、『楚辭』の成立と〈集部〉の意圖する文學の依據する部分の一端について考察を加えたい。

『史記』列傳の最初に置かれた伯夷列傳を繙けば、屈原の傳に類似する傳が記されていることに氣づくであろう。^(注三)そして、そこには、「及餓且死作歌其辭曰」として、「登彼西山兮、采其薇矣。以暴易暴兮、不知其非矣。神農・虞・夏、忽焉沒兮、我安適歸矣。于嗟徂兮、命之衰矣。」の賦が記載されている。

こうした伯夷叔齊及び屈原の『史記』に見られる列傳の文脈には、司馬遷の視點から捉えられた創造的正統性に對する支配的權威性が悲劇を産み出して行く過程にあって「天道」という人爲ではそれをコントロールすることが出来ないものに對する問いかけがなされていると讀むことが可能であろう。つまり列傳卷頭にこうした問いを投げかけることに

よって「亦各從其志」として以下に續く列傳を、人間の類型によって分類し、答えを得ようとする方法が取られているのである。

さて、「賦」に對する定義については、古くから様々考察がなされ、もちろん、いくつかの要素が時代とともに變化することが認められている。しかし、筆者は賦の形態として、特に屈原の場合、その底流にあるものが、獨白というスタイルを取ることによって、正面から現状を打開する方法に據らなくなったために、short circuitした場を作ることによって描かれる形式なのではないかと提起したい。もし、こうした假定が許されるなら、こうした種類の「賦」は、「敷」の假借や王逸注の「誦」の意味で解釋されるべきものではなく、寧ろ『說文解字』に見える如く「斂」との二重語としての意味から「もう取り立てることさえ出来ないようなものから、最後の命さえ奪ってしまうようなもの」への義で解することも可能であろう。^(注四) 言い換えれば、筆者が考える「賦」と呼ばれるその「獨白」のスタイルは、ある歴史的狀況に於いて人間の存在の部分に焦點を當てることを問題の根幹に置いた一回性のものであり、同時に、その獨白は却って論理性を極力排除し、あくまで主觀の立場に立つことによって嘆息され、吐き出される種類のものではあつたと考^(注五)える。

新たな權威が、自らを培ってきた正統性を否定することに對して、伯夷・叔齊は、決して積極的戰術的にこれを否定する方法としてではなく、「逐餓死於首陽山」ことによって新しく生産されるであろう歴史に對する主體の意志を示したのであり（もちろん、この伯夷・叔齊の辭が、實際に彼等によって作られたものでない）、同じように屈原は「逐自投汨羅以死」ことによって讒言に對する自身の潔癖と、自國の歴史の重さと厚さを背負い込む形で現實に抵抗するひとつの態度のあり方を提示したのである。

こうした自己否定を前提とした「獨白」は、しかし、雄辨さをもって複数の作品として産み出されるものでは決して

ない。先にも觸れたが、役人が人民から最後の一滴の血まで搾り取るような「斂」として、伯夷・叔齊は「薇」の賦を、屈原は「離騷賦」を絞り出したのである。(注六)

さて、それでは次に、伯夷・叔齊及び屈原に對比するために『漢志』に所載される『孫卿賦』（『荀子』賦篇に五篇が見える）について考えたい。

『史記』列傳の荀卿傳には次の如く記される。

：而荀卿三爲祭酒焉。齊人或讒荀卿乃適楚而春申君以爲蘭陵令。春申君死而荀卿廢。因家蘭陵。李斯嘗爲弟子、已而相秦。荀卿嫉濁世之政、亡國亂君相屬、不逐大道而營於巫祝、信禳祥、鄙儒小拘、如莊周等、又滑稽亂俗。於是推儒墨道德之行事興壞、序列數萬言而卒。因葬蘭陵。

ここに記される荀卿の傳は、まさに同じく『史記』の伯夷・叔齊の傳及び屈原傳に見えるものと合致する點を少なしとはしない。そして、荀卿が、蘭陵に家しそこに卒するまで留まることによつて楚の地に特有の方法で賦が作られたとは容易に推察されるところである。しかし、『史記』の列傳による限り、讒言に遭つて齊地を離れたとは言つても、春申君に蘭陵の令として仕え、令の役職を退いた後も既に秦の相であつた李斯のブレインとして才能を發揮する荀卿は、決して伯夷・叔齊や屈原の如く自己を否定する境地にまで追い込まれる状況には至っていない。『荀子』各編の成立が各々荀卿の年譜のどこに置かれるかは別に考察を必要とするであろうが、今、『荀子』を讀むなら、一貫して、荀卿の論理性は楚の地で書かれたと思しき「賦篇」にも現れている。「智」「禮」「蠶」等に就いての五篇から推測する限り、荀卿の「賦」が「獨白」のスタイルでないことは明らかであり、楊涼の注に従つて、この場合「賦」は「敷」と解釋されるべきものであろう。(注七)

ところで、この『荀子』賦篇の讀解に、『荀子』各編に見られる文章が有效なことは、楊涼注や王先謙の集解などに

も見られることである。これは、つまり荀卿が書き溜めて来た文章が「賦」に反映しているものであって、決して、「賦」から推して『荀子』各編の解釋に有効な影響を與えるものではない。しかし、これに對して、「離騷」の場合はどうであつたか。「獨白」が、眞に理解されることを目的とした場合には、何らかの強調され特殊化された場面によって内面的な意味での歴史の追體驗を促すべき設定が要求されることになる。以上の理由から、筆者は、ここで「九歌」や「遠遊」などの篇は、現在、屈原の作とはされているけれども、これら各編を「離騷」を中心に据えた楚の神話や民族性など脚色すべき要素を同心圓的に描き出された世界として見ることによつて、つまり、「離騷」のみを屈原の作と假説することによつて、『楚辭』を見るための一方法としたいと考へる。^(注八)

例えば、『荀子』の、論理性をもつた散文と、『楚辭』を直接比較することはもちろん出來ないが、「離騷」の理解に、これら屈原の作と傳えられているものさえ、必ずしも有效ではなく、却つて「離騷」に描かれたことを更に變奏させながら蘭や香草など視覚や嗅覺を刺激するものがふんだんに描かれていること、そして、そうした特異性、特殊性を強調し、現實から切り離されていく演劇的な操作の上に方言が散りばめて使われていることは、それらの諸篇が單に平面的なものとしてではなく、空間的な擴がりをもつた「離騷」のための〈場〉の設定を意圖しているものと捉えられるであろう。つまり、「離騷賦」が「離騷經」と呼ばれることに至る經緯には、屈原によつて織りなされるに至るまでの悲劇の演出を企圖したこれら周邊の諸篇が「傳」とも言うべき相をもつて、「離騷」を支えるものとして成立し、相互に不可分の纏まりを得たことを示したのではなかつたであらうか。

「離騷」以前に、人間の天命に對する悲劇性をここまで昇華して描き出したものがあつたかどうか、筆者は知らない。しかし、屈原の〈悲劇〉が、『史記』の伯夷・叔齊列傳や同時に言及された顔回の夭折、孔子の不遇の逸話とは、まったく性格を異にした——こちらの方は、だからこそ、特に今古文の論争の段階に於ける「經」への發展を企圖する性格を

持つに至る——史實の歴史化を意圖する文學の形態へと移って行くためには、やはり、この屈原の自殺を経ること程なく、楚の秦による統一によって屈原の〈悲劇〉が誇張されるための、ある意味での文化の消滅に對する危機感がなくてはならなかったであろうし、中原とは異なった楚ならではの神話世界の背景が必要であつたらう。

『楚辭』各篇の成立についてここでは深く立ち入った考察を加えることは本稿の意圖と異なるために控えるが、例えば、既に「魚夫の辭」は漢代以降の作とされるが、これは、「離騷」の中に屈原の姉の言葉として出てくるものと、もうひとりの占者の言葉をうまく引きながら魚夫の歌として作られた「離騷」への導入と考えられるし、「天問」が、楚の國に於ける神話を裏付けられた題辭の傳統的創造性に對する懷疑という方法によって「離騷」をより色濃く浮き上がらせるための効果を持っている點、更に「亂」の長篇化、歌謠化等、屈原の「離騷」を事件とする〈悲劇〉が、楚の國にあつて儒家的な世界には編入されないまま、宋玉等を経ることによって次第に「離騷」を周邊化しながら「傳」的文學を發生させる起因になつたと考えられる。してみれば、『楚辭』の舊本に「護左都水使者光祿大夫臣劉向集」とあつたとする王逸の記事は、劉向によってこれら「離騷」の周邊的「傳」の世界を描いた詩賦を「收集」されることで始めて、「離騷」を中心とした『楚辭』が、書物としての纏まりを得たことを示すものである。「集」が、單に「集められる」ことだけではなく、周邊的世界をも含めてそれを「編集」することことに目的を於いた、意志と度量がなくてはこうした作業はなされなかつたであらう。言ってみれば、それが結局人間の内面的理解を背景にした宇宙觀に基づくことによつて形成される「書物」に對する方法であると同時に、〈經〉や〈諸子〉とは異なつた世界觀の構築であつたと言えるであらう。

〈drama ドラマ〉とも呼ぶべき人間の悲劇は、『史記』を繙かずとも先秦の諸書にも既に多く見えている。しかし、こゝした〈drama ドラマ〉は、人生に對する警告や忠告などを目指す一般化されたものとして描かれるものであつて、

『楚辭』の如き〈tragédie トラジエディ〉としての〈悲劇〉とは性格を異にしている。すべての時代、すべての人間に『楚辭』のような〈悲劇〉の發生が用意されているわけではない。そういう點からすれば、〈悲劇〉は、單なる一個人の自發性というものから發生するものではなく、民衆の藝術に對する深い關心を呼び起こすための要素が必要になる。屈原の「離騷」は、〈tragédie トラジエディ〉の主人公として運命に對する抵抗を通して（或いはそれを受け入れることで）、民衆によって支えられた楚の総合的な藝術性の昇華の可能性を、劉向という人間の手を経ることによって、歴史の内面的な理解へと深化させ、同時にこれを言語の次元へと轉換させることによって『詩』とは異なるものとして〈悲劇〉化するに十分な要素を提起したと見ることが出来る。（注九）

劉向による『楚辭』の編集に對する意識が奈邊にあつたのか、それを我々は、最早知ることとは出来ない。しかし、彼が詩傳を作る才能を有した楚の元王交（劉交）の四世の孫であつたことからすれば、當然、〈楚辭〉は、彼の生まれながらに聞き、知ることの出来るものであつたと考えられる。してみれば、彼によって、〈楚辭〉が「編集」されたことの意味もまた偶然ではなかつたであらう。

三、「離騷」と「離騷經」について

『七錄』以來、〈別集〉類が設けられ、『漢志』は「屈原賦等」「陸賈賦等」「孫卿賦等」「雜賦」「歌詩」の順に分類し、これらの細目には「詩賦百六家」の著録があるが、これらはいずれも「篇」數のみを記し「卷」數で著録されたものはない。王逸が「逮至劉向典校經書分爲十六卷」とする「卷」に作られる時代には、既に簡策と平行して紙の使用も増加し、卷子本の形態で書物も流通していたであらう。そしてこうした書記材料の變化と共に、學問の形態も解釋を主體と

したものと變化する。劉向の校書以降、王逸を経るまでに、『楚辭』は賈逵や班固によって注が作られたとされるが、『楚辭』に對して注が作られることは、まさに儒家の書物が「經」へと發展して行くのと別の意味で同様の過程を辿っていると思定される。言うまでもなく「經」の場合、神話から周公孔子への經路を人格という次元に還元することによって政治と密接した關係を、更に「傳」が〈對話〉という方法で創設されるのに對し、^(注七)『楚辭』の場合は「離騷」の「獨白」によって神話を盾に取り〈對話〉を斷ち切られることで、却って衛星的な「離騷經」との〈關係〉の可能性を創設するという違いはある。従って、もちろん、これらを直接比較することは出来ないが、『詩經』に對する『爾雅』^(注十)そして毛傳への完成を、『楚辭』のそれに對照するものとして揚雄の『方言』、王逸注という方向で讀み取ることが出来るのではないかと、筆者は考えている。^(注十二)

『方言』は、同じく揚雄による「反離騷」と讀み合わせる時、〈集部〉の發展への經路に於いて興味深い問題を提起する。第一に、〈經〉があくまで、「雅言」への抽出によって普遍性を追求する態度によって、例えば『毛詩故訓傳』の「故」を「詁」と解し、『爾雅』釋文に引かれる張揖の『雜字』の如く「詁」を「古今之異語」とし、また『釋文』の「詁故皆是古儀所以兩行」の如く、『詩經』に使用される言語を縦に繋がるものとしてこれを見ようとするのに對し、揚雄の『方言』は、地域的領土の擴大を経た前漢を背景に、空間的な横軸を設定することによって言語を捉えようとする點。第二にに民間に發生した土着の色濃い「離騷」に對し、揚雄の場合の「反離騷」は同じ『楚辭』の系統に屬する文學であるとは言え、すでに賦による表現形式が確立した時期にあって「文人」としての修辭を結實させる方向にある點。第三に思想的な點から、屈原の「離騷」を「遇不遇は命」という立場から批判することによって衛星的に擴がる「離騷經」への限界を提示した點。そして、更に付け足せば、揚雄に「九章」を模して作ったとされる「畔牢愁」があることは、『楚辭』の周邊化という問題に於いても、彼がこの模倣の作業によって『楚辭』の可能性と限界を追認識したであ

ろう點が擧げられる。

こうした揚雄の如きものを産み出すためには、もちろん、『西京雜記』（卷二）に見られるような司馬相如の「賦家之心、苞括宇宙、總覽人物。斯乃得之於內、不可得而傳。覽乃作合組歌列錦賦而退。終身不復敢言作賦之心矣。」とすることが出来る辭賦家としての自覺が、待たなければならなかつたであろうことは言うまでもない。ただ、『文體名辯』に「楚辭亦發乎情、而用以爲諷、實兼六義、而時出之辭、雖太麗、而義尙可則、故朱子不敢直以詞人之賦目之」と、『楚辭』がいくら〈經〉に近づこうとも、『楚辭』から發生した賦や詩、文の類は、經に取って變わる普遍性を持ちうるものでは、もちろん、なかつた。何故なら、賦や詩文に描かれるものは、あくまで個人的な問題であつて、歴史に對する問題とはなり得ないものであり、〈經〉が義疏から正義への方角で解釋を主とした形式へ進むのに對して、既に存在した樂府や漢代以降發達する五言、七言の詩、六朝の辯文等は、解釋ではなく寧ろ修辭の形式化へと向かうものであつて、ここには思想的にも形式的にも隔絶する線が引かれているからである。

王逸によって注が施されるまでに完成した『楚辭』が、「總集」や「別集」のいづれにも分割されず、〈集部〉の卷頭に置かれることの背景には、先ず「離騷」が劉向による周邊化する「楚辭」の中心として捉えられた編集を経ることによつて、〈經〉と平行する形で班固や賈逵などによつて「章句」が作られ、「離騷爲詞賦之祖」とする文學觀の確立が六朝までに固まり、更に、屈原に對する内面的理解が老莊思想の影響を受けながら深化して行つたことによると考えられる。〈經部〉の首に「不易」なる眞理の基に天地の萬象が變化することを解く『易經』が置かれること、また司馬遷が『史記』の列傳の首に「儻所謂天道是邪非邪」と問う伯夷叔齊傳を置き、これ以降に繰り廣げる列傳の中に歴史の中に埋もれて行く個人の傳を、その問いかける對象として各編の脈絡と一貫した順序に於いて記していることを合わせ考えれば、〈集部〉の首に『楚辭』が置かれることの意味は、先ず、中國に於ける〈文學〉が『楚辭』にその原點を置くこ

とで、それ以降の作品を、形式上の variation であると同時に、文章によって人間の内面にある何かを形式を打ち破る可能性と見ることに、そして生のままで書かれる詩賦の類が「編集」されることによって初めて、文學としての意味を持つものとの認識が強かったのではないかと思われるのである。恐らく、白話小説が傳統的に〈集部〉に編入されることなく歴代の四部分類から外されていたことも、これは無関係ではなからう。一般には、白話小説への蔑視からこれらは四部分類への著録がなされなかったと言われている。儒學が政治體制の根幹にある以上、白話小説に對する蔑視も、もちろんあったではあろう。しかし、同時に「白話」の「白」を、「あけっぴろげ」であり、また「生のまま」であるの意で解することによって、^{〔補注〕}つまり思想的な「編集」を経ない、こうしたハダカのままでは著作であるとしてもまるで料理をされない材料のまままで置かれたものと見做されることによって、著録に値する書物としての價値を認められなかったことの現れではなかったかと考えたい。

二、〈子〉と〈集〉の間

さて、『漢志』によれば、「小説家者流、蓋出於稗官、街談巷語、道聽塗、說者之所造也」と、小説家流は所謂正統な九家者流から外れたものとして扱われ、しかしなお、同時に『文選』西京賦注に「小説者、醫巫厭祝之術」とある如く、方士や巫の所謂方便や民間に伝えられた異聞、地理博物、逸話や笑話等の「短言」は、やはり何らかの思想的背景をもったものとして、「子」の類に屬するものとして捉えられていたらしい。

清末から民國前期にかけてヨーロッパの文學史が輸入されることによって、六朝志怪小説のみならず唐代傳奇小説の類は、「短言」としての小説ではなく、西洋に於ける Roman 或いは novel、short story の意味に解され、現代

ではこれらは思想史や哲學史ではなく「文學史」の中に扱われている。恐らく、こうしたヨーロッパの「文學史」の影響を受けてであろう、例えば、『中國文化叢書 文學史』^(注十三)の「小説の發生」の項で志村良治博士は次のように記される。

「六朝時代に小説が盛行するのは、もとより當時の動亂の社會情勢、禮教の權威の動搖と關係があるろう。また神仙思想の盛行などはその重要な背景であるが、ある束縛を脱し、混亂に陥ったところからくる、事實でないはなしに興味を持った時代でもあったと、規定することができると思う。(中略)小説の發達はこのありえぬ話をおもしろいとするところにおこり、そこに發展の原因を見るべきであろう。」また、同書の「小説」^(注十四)の項で、内山知也博士は「今日の文學史の立場から言えば、〈志怪〉は民間傳説・傳承・瑣話・宗教譚などを記録する、小説の起源的なものと考えられ、〈傳奇〉は、作者がある程度明瞭なモチーフをもって、人間の行爲をテーマとして作った短編小説 (short stories) と評價されている。」と、述べられている。

しかし、もし、こうした「文學史」的な觀點から〈志怪〉及び〈傳奇〉が捉えられるとするならば、何故にヨーロッパの文學史の影響を受ける以前に、これらのものは既に〈子部〉ではなく〈集部〉に編入されることがなかったのだろうか。^(注十五)「ありえぬ話をおもしろいとするところ」や「人間の行爲をテーマとして作った短編小説 (short stories)」という概念が先行するなら、これを〈集部〉「短編小説類」の中に著録することは、『宋史』や『明史』の『藝文志』に始まっていても何ら不自然ではなかったであろう。そして、またヨーロッパの文學史的評價を経た現代に於いても、例えば一九五九年に趙萬里、冀淑英の手によって編纂された『北京圖書館善本書目』は、〈子部〉小説家類に〈志怪〉〈傳奇〉〈傳奇〉の小説類を置き、^(注十六)〈集部〉には明以降の短編小説及び明代に編纂された〈志怪〉〈傳奇〉小説の集本である『虞書志』を著録するが、正史や『四庫全書』に従った傳統的な四部分類に據るものと考えることだけによって、目錄學上解決

を得ない場合に遭遇する。以下、この点について考察を加えたい。

さて、「志怪」が「怪を誌す」意味であることは、『莊子』逍遙遊篇の「齊諧者、志怪者也」等に見える如く既に明らかなることであり、また同時にこの「志」は、正史の『藝文志』、『律曆志』、『食貨志』等の如く、本来記すべき対象を「列擧」することを目的としたものに使用される文體である。であるとすれば、六朝以降發達した志怪小説が、「奇なること」をよりよく潤色しようとする意欲も、初期（文藝的な意味での「小説」發生の「初期」を意味するのであろう―筆者注）には見あたらない」（志村博士、前掲書）とされるのも至極當然のことであって、本来「怪」を列擧して誌すことには、何等潤色を必要とするものではなく、目錄の如く記録だけを列記したものであった筈である。では、何故に六朝期にこうした「志怪」が必要になったのであろうか。

先ず、六朝期に神話に對する異傳・異聞が書記された理由のひとつとして、谷川道雄博士の説を引きたい。^(註十七) 博士は永嘉の亂の後の、東晉への移動集團に觸れて次のように記される。

當時の史料に、しばしば「宗族・鄉黨」という表現が用いられることを考え合わせると、このような移動集團は、血縁や地縁で日頃から結ばれた人びとであったとおもわれる。血縁や地縁は、人間の結合の最も自然なあり方であり、中國社會でも、何時の時代でもそうであった、と言ってよい。しかし戰亂や飢餓は、この日常的なつながりを切斷して、社會集團を解體させ、人びとを孤立させる。ここに、人びとの社會的な結びつきの回復が必要になるが、この時代、その結びつきの結節點となって、この回復につとめたのが、名望家である。

こうした説に基づき「宗族・鄉黨」が江南という土地を背景にして、漢代までとは全く異なる鄉村社會を確立しなければならぬ状況にあって「僑民たちはつねに歸郷する日を夢みていたし、北方領土回復は、東晉王朝の國是でもあった」^(註十八)とするならば、鄉村社會に存在した口承の異傳、異聞の文字化は、絶え間ない社會的混亂に明け暮れた華北から移

動して來た僑民にとっては必要不可欠のことであつたであらうし、また古代社會崩壞後の個人救濟の宗教を社會秩序の新しい形成軸として一層強く意識する國家に於ては、民衆に果たす役割として一つの大きな要素であつたと見ることが出来る。そして、このことは、例えば、志怪小説に「記」とする書名の多いことと必ずしも無關係ではない。

こうしたことは、例えば、本邦に於いても『日本紀』が『史記』に於ける「本紀」の如く、萬世一系とされる天皇家の根幹部分を直線的に著す方法を取つて「紀」を構築する史觀の確立を促すのに對し、『古事記』や『風土記』が神話的要素を色濃く映し出し「紀」とは全く異なる豪放な古代的思想に貫かれている點を想起すれば、おそらくこれも同じように考えることが可能である。つまり、日本に於ける『風土記』にしる、志怪小説に見える「記」にせよ、これらはいずれも本來口承の形態で存在していたものが、「記」というナラティブな次元に書記變換され、「紀」への統合のための史料となる可能性を持つものである。^(在十九)

例えば、現行の唐の太宗の敕命による『晉書』は、編纂されるに當たつて、臧榮緒の『晉書』を底本に陸機・謝靈運・干寶等による十七種の諸本を參考にしたことは、よく知られたことであり、盛唐の段階には既に、この書に對し、劉知幾は「晉世雜書、諒非一族。若語林世說幽明錄搜神記之徒、其所載或恢諧小辯、或神鬼怪物。其事非聖、楊雄所不觀、其言亂神、宣尼所不語。皇朝新撰晉史、多採以爲書。」と批判的な見解を取っている。しかし、初唐の時期に編纂された『晉書』が、『搜神記』や『世說新語』等の逸話や怪異を多く挿入されていることは、却つて、この初唐の段階では「記」が「紀」へと變換されることを未だ許容する時期にあつたことを證するものと言えるであらう。^(在二十七)

ただ、こうして「記」等に「志」るされる「怪」は、宋・洪邁の段階まで下ると、民間の人間さえ或る者は、「見怪不怪、其怪自壞」(『夷堅三志』己卷第二「姜七家猪」)と叫ぶことの出来るものへと變化する。こうした見方によるならば、つまり、「怪」は「記される」ことによって、「怪」と思しきものを知り、しかもこれを怪しむことがなければ

(つまり無視することが出来れば)、「怪」自身消滅するものとして捉えられはじめるのである。それでは、この時期に於ける「怪」とはどういうものであったのか。

五胡十六國時代の各種族による華北の各政權については、田村實造氏によって詳細に考察がなされている。^(注二十二)氏は、五胡族と漢族の交流に對して(一)「五胡時代の華北社會は漢人とさして劣らないほどの多種多様の胡族が漢人の間に集團的に混住雜居する一大民族的坩堝と化していた」こと、(二)「國都にかぎらず、そこかしこの地方都市も胡・漢の市民を包括して反映しているのは、やはり五胡時代の顯著な社會事情の一つといえる」こと、(三)「五胡時代には胡・漢が混在・雜居したことから、中國人はしだいに北アジア遊牧民の實用的で簡便な風俗や服裝も採り入れてい」き(中略)「言語にも胡語が多く混入していった」こと。(四)「渡來の西域僧たちは、胡族の君主やその支配層に佛教をよりたやすく理解させるために深遠な教理を説くよりも、かれらの習得した呪術的超能力的な面たとえば天文學や曆學的知識にもとづく旱魃・風・雪・雷・雨の豫言をしたり、あるいは病氣の治療などを行って人びとの尊信をかちえた」こと等を舉げておられる。

こうしたことによれば、漢族には驚異と映る五胡或いは西域からもたらされた文物が多くあったことであろう。しかし、こうした「文物」も何らかの方法で記され、且つ分類の作業が行われなければ、それは「モノ」以外のものではない。「モノ」に名前を與えること、更にその來歴を記すことは、儒家が標榜する「正名」であり、また稱謂の學を支えるものである。今、『玉篇』や『廣韻』を見るなら、そこには掲載はされているにも拘わらず固より一回性の性質しか持たない漢字が多く載せられ、また、中には「モノ」と漢字が必ずしも一致しないものも多くあることに気付く。こうした漢字は、『説文』に於ける世界觀をよりミクロ的に再構成する目的を持って掲載されたものと考えられるが、同時にまた『説文』で證された漢字造字の方法を實際に應用しこれによって世界を分析する目的をも擔っていたと推察する。

換言すれば、見て、觸れることによって確かめることが出来ないものが彼等が使用する漢字という記號によって書かれることで、その存在を確認し得るものに置き換えることが出来る^(注二十五)という事は、「怪」という目には見えないものを誌すことと同様の思惟が働いていたと言えるであろう。^(注二十三)

ただ、志怪小説で記された此等の斷片的な「記」は、『晉書』の「紀」の如きものへと昇華されず、或いは類書のような形で纏められなければ、もとより亡逸するべきものであった。^(注二十四)そして同様のことは、一回性の性格を持つ、乃至は極仲間内でしか使われないような漢字についても言えるのであって、字書に掲載されたとしても、時間と空間を隔ってしまえば忘れ去られ使用されなくなる。つまり字書や志怪は、こうしたものを掲(記)載し、分類することに本來の目的があったと考えることが出来る。

さて、次に「怪」について觸れたい。先に引いた田村氏の言にも見られる如く佛教がこの時期呪術的超能力的な面に傾斜し、次第に密教化すること、^(注二十五)そして佛教の影響を受けた道教も同様の過程を通り鍊金術的技術を發達させながら教理を構築していく段階にあって護符・陀羅尼の類が民衆にも流布するに至ったこと、^(注二十六)また社會基盤の變化に伴う地理的移動がこの時期に起こったこと、胡族と漢族の雜居・混在によって文物が國外から多くもたらされたこと、そして佛教や道教が、それを支えるための方便として「怪」が記されなければならなかったこと等を考える時、これら「怪」が、心の中に恐怖と驚きを以って暗闇から現れる類のものであったことは、想像に難くない。してみれば「怪」の俗字に「恠」と書く別體字のあることを、この字を會意によるものと解し、「心」と「在」という字の合成として「心の中に存在する驚異」という意味に取ることもまた可能であろう。こうした心の中にある恐怖を「怪」とし、「怪」を目錄に著録することによって、「怪」の存在を認識することが出来れば、ひとはこれらを無視し、既に「怪」ならざるものとしてこれに對處し得るものとなる。これは、名を呼ぶ代わりに字を以ってする文化を考えれば、「怪」に對して名を付け

ること、乃至はその状況を文として記述することがすなわち「怪」の本質を掌握することに繋がるものと言い得るであろう。『儀禮』土婚禮に婚姻に際して行われる「問名」の儀式を記録するのは、こうした意味を持つものであり、^(注二十七)してみれば、『集韻』の「銘」字に「銘、志也、或作名」とする字義のあることは、まさに「志怪」を以って「怪」に「名付ける」ことを目的としたものであり、こうした働きが終われば、「志怪」小説もその意義を失うものであったことを示すものである。

しかし「志怪」だけでは解決出来ない人間の主體的な生き方の問題は、唐代に於ける「傳奇」へと繼承せざるを得なかったのではなからうか。志怪小説に話の骨格を得たものを脚色することは、換言すれば託すべき架空の人物を想定し、これを何如に、現實からは奇とされる「異化された」空間に於いて、生かしてみることが出来るのかという文章による人間の可能性に對する假說的試みであったと言える。勿論、こうしたことは、元以降に發達する歴史小説へと繋がるものであることは言うまでもない。そして、これは同時に、列傳を本紀から切り離し、新しい史傳文學を創り出す原動力ともなる思想性を持ったこうした新しい意味での「傳」は、「奇」なる状況を文章の上でも故意にこれを實踐することによってはじめて、行われるものではなかつたであらうか。

中唐に於ける「奇」については、既に川合康三氏によって取り上げられるが、レトリックの「奇」に對應しながら、^(注二十八)傳奇小説という散文の場合にも、志怪小説から題材を得て、人間としての「個人」を取り扱う段階へと社會が動き始めたことを示すものであったと考えたい。川合氏によれば、『奇』はふつうなもの、規範的なものからの隔たりであったが、その隔たりの度合いが更に進むと、常軌を逸した地點にまで至り、それは『怪』の語で著される。^(注二十九)上に述べた如く、志怪に於ける「怪」が、名を得ることによってその「怪」性を抜き取られたものと見るなら、最早、「怪」は「奇」として、「規範的なものからの隔たり」に収まることになったであらう。^(注三十)してみれば、こうした題材によつ

て散文が書かれることは、『世説』の段階で書かれていた六朝の貴族的教養に基づく寸評という視点とはまったく別の次元に於いて、「怪」を驚異としてではなく、却ってこれを取り込む形で、人間とそれを含む世界に對する認識を書き換えるべき思惟が働く時期にあったことを示すものと考えることが出来る。言い換えれば、儒教が「先王の道」として唱えてきた「仁義道德」の至上價值が、道教佛教の人間をその一部分と見るところの遙かに廣い世界に對する存在原理の問題によって相對化され、よって「個人」が問題にされる視野を作ることになったのである。

こうした「個人」を尊重する視點の確立が唐の開元末・天寶初期にあったことについては、那波理貞博士によって明らかにされ、文學に於いては李觀、韓愈、柳宗元を以ってこれが古文復興として成就されたことが指摘されており、引いては唐代傳奇小説が古文運動に影響を受けたことについては既に多く言われていることである。

川合氏は、韓愈の「石鼎聯句詩序」と「毛穎傳」に觸れて、「韓愈の奇への性向を物語る最たるもの」とし、「韓愈における逸脱への志向が、表現を内容傳達の手段とするのを拒否して、表現自體の様々な方法を模索する試みであったように、韓愈における諧謔の文學は『道』に集約される文學から離脱して、文學の可能性を探って見出しえた、一つの新たな領域であった。」^(注三十一)とされる。韓愈の作品は、もとより獨立した傳奇小説としてこれを捉えることは出来ないであろう。しかし、氏のような立場によって改めて傳奇小説を見ると、一連の作品に、『楚辭』に見られる如きひとつの主題を衛星的に、外側に向けて tragique に描き出す方法ではなく、反對に drama の側から「個」による内面的世界觀を描き出すことによって六朝までに構築された概念をもう一度検討し新しい史觀によって再構築する精神的要素があったことは見て取られるであろう。そして、こうした傳奇が書かれるためには、唐初の『五經正義』の成立に見える經注だけによる本文解釋の揺れを抑制する精神的規範の確立、文章の規範とされた『文選』に對する李善注、五臣注などによる六朝の概念規定や語彙・語法の露呈、また類書編纂によるテキスト對書物という解體と再編成の作業、六朝期の詩

文批評等を通して感得された、より深い「人間」に對する存在論から認識論への次元に至る思想的轉換が背景としてあったのではないかと考えられるのである。

「志怪」並びに「傳奇」と呼ばれる小説は、以上のことから考えれば、後世發達する視覺的聽覺的な脚色を交えた戯曲の類とは異なり、「編集」されるものであるよりは寧ろ、思想的な問題として捉えられるべきものであったと言い得る。戯曲が、演じられることを前提に空間的な音樂的要素や台詞を編集することを目的として文字の上に編集されることによつて〈集部〉に置かれるのに對し、「志怪」「傳奇」が、〈子部〉に置かれることは、單に、「小説」が民間に生まれた「出於稗官、街談巷語」の類とされる「九家流」の末流にあるものとしての『漢書』の考え方の他に、稱謂や概念の規定を目的とした言語による分類學的精神としての思想的背景に基づくものと考えることが出来るであろうし、また傳奇の中には中唐以降取り上げられる「人間」觀の新しい展開を豫言する「國家から個人」への〈子〉としての思想が、あったのではないかと考えるのである。

四、結語

以上、四部分類に於ける〈集部〉の機能につき、『楚辭』と「志怪」「傳奇」小説を取り上げて、少しく考察を行った。しかし、これらはいずれも文獻學・目錄學上の問題として概括的に提示した試論であつて、『楚辭』の成立や小説類についての個々の文獻に遡つての考察を行ったものではない。こうした點での各論は今後更に検討されなければならないであろうし、また〈集部〉の機能をより深く考察するためには、魏晉南北朝期に於ける「別集」及び「總集」の發生について稿を改める必要がある。『後漢書』列傳に初めて見える「文苑傳」は、「儒林傳」と合わせ見るとき、この時期

に〈經部〉との對象として〈集部〉が次第に容認される時期に當つたと考えられる。ただ、『三國志』薛綜傳に見える如く、「凡所著詩、賦、難、論數萬言、名曰私裁」という記事によれば、この時期、こうしたものは、未だ、「集」とは稱されてはいなかったとしても、これを「別集」類の萌芽と見て取ることも出来るであろう。そして、「總集」に關して言えば、晉摯虞の『文章流別集』（『全晉文』所引佚文）は、「詩、頌、賦、七、箴、銘、謀、哀辭、哀策、設問、碑、圖讖」の文體によって整理されたものが載録されていたらしく、ここに初めて七部の中に分けられていた文學作品の類が「集」という名稱のものに總括されたことも想定される。（注三十三）

さて、『隋志』には「史部簿錄類」に著録されるものとして摯虞に『文章志』二卷があつたことを傳えている。晉代に甲乙丙丁の四部を以つて目錄を起こした荀勗の『中經新簿』との關係は不明であるが、摯虞が文體によって〈集部〉の範圍を定めようとしたこと、そして文體から推してこれらを目錄に著録したことは明らかである。しかし、こうしたジャンル論が確立するためには、一般類書と専門類書の發達が同時並行的に行われる思想的基盤が必要であつたことは否めないであろう。このことは同時に、上に記した「志怪」及び「傳奇」小説にもまた、同様に拘わる問題である。というのは、特に宗教的色彩を帯びる異傳、異聞の類については、醫家や術數、また天文等、唐代に編纂された専門類書と無關係ではないと、考えられるからである。今、このことは、例えば、類書等の扱いに於いて見られる如く、個々の書物に於いて、その四部分類の來歴を辿れば、『四庫全書』に至るまでに、〈史部〉と〈子部〉を往來するものがあることにも拘わっている。（注三十四）『隋志』に「別集」「總集」の別が立てられるまでの經緯に關しては、こうした類書を繞ぐる問題と合わせ、今後、七部から四部への學術上の視點の變化を、「經」「史」「子」の分野に亘つても廣く考察する必要があらうと考えている。

(注一) 『隋書』經籍志については、興膳宏、川合康三編『隋書經籍志詳攷』(一九九五年、汲古書院)を参照。但、李慶氏に『隋書・經籍志』標點勘誤』(『古籍整理與研究』一九八六年、總第一期 p190-195)があり、『詳攷』の底本である標點本(一九五五年、商務印書館)の誤を正す。

(注二) 『楚辭』の成立に關しては、星川清孝氏『新釋漢文體系 楚辭』(明治書院)、黒須重彦譯『楚辭』(中國の古典)(一九八六年、學習研究社)等に解題があるが、詹安泰『離騷箋疏』(一九八一年、湖北人民出版社)、『楚辭研究論文集』(作家出版社)等を参照。

(注三) 伯夷叔齊列傳を『史記』列傳の卷頭に置くことについては、古く『西京雜記』(卷四)に「司馬遷發憤作史記百三十篇。先達稱爲良史之才。其以伯夷居列傳之首、爲善而無報也。爲項羽本紀、以踞高位者、非關有德也。及其序屈原賈誼、辭旨抑揚、悲而不傷、亦近代之偉才。」の文がある。

(注四) 「賦」字に關しては、鈴木虎雄博士が『賦史體系』に段玉裁『說文解字注』を引いて、「班布して授與する義のものが轉じて賦稅・賦課となりて、他人にわりあてたるものを我方に收斂する義となれるは蓋し春秋戰極國以降のことなるべし」とされる。こうした轉義及び文學に於ける「賦」の定義については鈴木博士に據りたい。ただ、『文鑑祕府論』所引原本系『玉篇』(岡井慎吾博士『玉篇の研究』による)には「賦者錯雜萬物謂之賦也」とある。「賦」が「班布」され、「敷」されるものとなる前提として「錯雜」したものを意味していたとするならば、「心が錯亂した状態」と意味を取ることとも出来るであらう。

(注五) 斯波六郎博士『中國文學における孤獨感』(岩波書店、一九五八年、岩波書店刊四十三頁)。博士は、宋玉の「惆悵んで私かに自ら憐れむ」の王逸注を引いて「こういう心理の状態になると、孤獨なる自己は一層具象的に捉えられ、その孤獨感はひとしお深まるのである」と記されることは、筆者の考える「獨白」と同様のものと解することが出来るであらう。

(注六) このことは、たとえば「九歌」が、郭沫若『屈原賦今譯』後記』によって屈原の若年の作とされること、また王夫之『楚辭通釋』によっても決して無關係ではない。むしろ、こうした評價を「九歌」が受けること自體、後に觸れるごとく、これが「離騷經」の周邊的作品であることを證明する。

(注七) 『漢志』が屈原賦とは別に孫卿賦等の範疇を設定するのは、同じ「賦」とは言え、その「賦」にも幾種類かの方法があったことの顯れであると思われる。

(注八) 魯迅の文章に『楚辭』の影響が多いことは既に多く指摘されることである。そして、その魯迅が『楚辭』の離騷篇だけを屈原の作と考えていたことは、林田愼之助博士『魯迅のなかの古典』(一九八一年、創文社)の「未完の文學史」に指摘がある。

(注九) 「悲劇」については、林達夫「ギリシャ悲劇の起源」(一九三三年、小山書店後中央公論社、中公文庫に所収)参照。また、「tragedie」や「drame」については、Roland BARTHES, Culture et Tragedie, Editions du Seuil, BARTHES Œuvres complètes I 参照。

(注十) 古文の論争が漢代に起こることは、或る意味でこの〈對話〉による經の正統性を促したと無関係ではない。惠帝による孔子舊宅についての話の眞偽が歴史的な事實問題として提示されようが否が、今古文の論争が政治的對立に發展する可能性を秘めて語られることは、まさに〈經〉に對する眞理の追求という面に於いて、テキストへの解釋という新しい學問の發展を促進する大きな意義を提示する。

(注十一) 『毛詩詁訓傳』と『爾雅』の訓詁の繼承關係については、戴震の『毛詩詩考正』並びに段玉裁『毛詩詁訓傳定本』・『詩經小學』などを繙けば、それらの先後問題とも合わせ詳細な考證を見ることが出来る。また、戴震の『詩經』研究については種村和史氏に「戴震の詩經研究における『爾雅』の意義」とする論文(『藝文』)があり、氏は戴震の「爾雅文字考序」の「古の詁訓の書、其の傳はれる者、爾雅に先んずるは莫し」という文を引き、戴震が『爾雅』が毛傳に先行する著作であると考えていたことを明らかにし、同時に戴震の『詩經』研究—引いては經學—に對する性格を考察する材料としておられる。

(注十二) 『輜軒使者絶代語釋別國方言』が、『漢書』揚雄傳並びに『漢志』に載せないことから揚雄の作とすることに疑いがないわけではない。ただ、その場合に於いても、「離騷」及び「反離騷」を読むのに、この字書が使用に堪えるものであることは、『爾雅』編纂とは異なる視點を持ち得た揚雄の如き人間(勿論複數である可能性もある)を想定する必要があることは否めない。尙、『方言』については、華學誠「《方言》研究的歴史鳥瞰—爲祝劉君惠教授八十壽辰而作」(朱建華編『學人』(第三輯)、一九九二年江蘇文藝出版社)を参照。

(注十三) 大修館書店『中國文化叢書』5 文學史(昭和四十三年)一〇四頁

(注十四) 前掲書、一七六頁

(注十五) 例えば、志怪小説が讖緯思想から影響を受けたことについては、夏述貴「讖緯の學と漢晉の志怪小説」(小川隆氏譯、中

村璋八編『緯學研究論叢—安井香山追悼』、一九九三年、河出出版社所収）がある。この中で氏は「東漢から東晉に至るまでの、少なくとも比較的整った姿で今日まで伝えられている志怪小説からは、みな讖緯の學との關連が見いだされ」とし、「志怪小説發展に及ぼした讖緯の學の作用」として、(一)「志怪小説の題材を豊富にし、志怪の領域を擴大した」こと、(二)「想像と幻想を啓發し、志怪小説の表現手法を向上させたこと」を挙げられる。また、氏は、「讖緯の物語と想像を、利用し發展させることによって、志怪小説はしばしば強大な藝術的魅力を獲得し、歴代文人から愛好され鑑戒の資とされるようになった。そして、それは、文學の創作に對して積極的な促進作用を及ぼすものであった。」とされる。こうした見解は、「文學」に視座を置いたものであると言えよう。緯書と志怪小説との關係を考證したものととして筆者は氏の論文として評價するものではあるが、もし、讖緯思想を目的（或いは背景）としてこれらの志怪が書かれたとするならば、何故、これらは〈子部〉術數類に著録されなかつたのであろうか。但、興味深いことは胡應麟『四部正譌』に「讖緯之說、蓋起於河洛圖書、當西漢末、符命盛行、俗儒增益、舛譌日繁、其學自隋文二主禁絕、世不復傳……」と、志怪小説が書かれた時代と讖緯の學が盛行した時代がほぼ一致していることである。これについては、類書との關係もあるので、改めて稿を起す次第である。

(注十六) 北京圖書館編『北京圖書館古籍善本書目』(一九八九年、書目文獻出版社)には、〈子部〉小説家類に「志怪」と「傳奇」の區別はされなくなっている。また、國立中央圖書館特藏組編『國立中央圖書館善本書目』(中華民國七十五年、國立中央圖書館、增訂二版)には小説家類に「筆記之屬」として細目に「雜事」「異聞」「瑣語」「諧謔」を立て、また「演義之屬」「彈詞鼓詞之屬」を立てる。なお國內の藏書目録、(財團法人)人文科學研究會編『京都大學人文科學研究所漢籍分類目録』(昭和五十六年、同朋舎)は「雜記雜說之屬」「異聞之屬」「諧謔之屬」に分類し、內閣文庫編『內閣文庫漢籍分類目録 改訂版』(一九七二年、內閣文庫)は「雜事」「異聞」「瑣語」「傳奇小説」に分類する。

(注十七) 谷川道雄氏『中國中世の探求—歴史と人間』(一九八七年、日本エディタースクール出版部)「六朝名望家社會の理念的構造」一〇一—一〇二頁

(注十八) 谷川氏前掲書一〇三—一〇四頁

(注十九) 西郷信綱『日本古代文學史』(一九九六年、岩波書店「同時代ライブラリー」二七七)「四 日本紀、祝詞、風土記」に『邦家の經緯、王化の鴻基』という序のことばにあきらかなように、記(古事記を指す—筆者注)も國家の立場に立つ。けれども、それは古代國家の形成期の姿をおもにかたろうとしている。それが推古朝までの記事で終わっているのも、律令制以前を主題としているしるしである。ところが紀の方は國家の官僚的・律令制的側面に重きをおく。そのことは神代にたい

する兩者の態度にもはっきりうかがえる。記が、復歸すべき一つの原型的な世界とみた神代の聖性は、ここではよほど薄くなり、重點はむしろ神武以後の記述にうつって行く。……祭式にもとづく神話ではなく、儒教といういっそう組織化された思想が紀の原理であった。」とし、風土記については、「……當時進行中の縦の歴史である『日本紀』にたいし、王土にかんする横の史籍として撰進されたのが風土記であった。」と。また、『日本書紀』と『古事記』の關係については、津田左右吉『神代史の新しい研究』及び『古事記及び日本書紀の新しい研究』（津田左右吉全集 別巻第一、昭和四十一年、岩波書店）を参照。ただ、ここで述べたナラティブなものが書記變換されたものということについては、更に考察が必要であるが、舊題梁任昉撰『述異記』は、その書名からも窺えるように、まさにこうしたものの典型と見ることが出来るであろう。なお、『太史公書』と呼ばれていたものが『史記』という名稱になるのは六朝期である。この名稱變更については様々な文獻學的問題が想起されるので別稿に譲りたい。

(注二十) 『晉書』編纂と干寶のことについては、興善宏「詩人としての郭璞」(『中國文學報』第十九冊、一九六三年、中國語學中國文學研究室)にも觸れられている。

(注二十一) 田村實造博士『中國史上の民族移動期』(昭和六十年、創文社) 一七一―一七五頁

(注二十二) 後漢末三國劉熙の『釋名』が方言を多く含んだ語源を記載すること、またそこに民間語源が少なからず垣間見えることは、志怪と同じような面での「モノ」に對する意味付けが行われたことの證明となろう。尙、この後の六朝義疏學が、そうした意味付けの諸說に對する對話的方法による解釋と見ることが出来るであろう。

(注二十三) 志怪の中には例えば〈子部〉術數類に屬する「夢占」の如きものを下書きにしたようなものも含まれている。夢占書については、劉文英氏『中國古代的夢書』(一九九〇年、中華書局)があり、類書引用の夢書を拾遺し、敦煌本によって校勘がなされる。筆者も大英博物館並びにパリ國立國會圖書館所藏の敦煌本によってこうしたものの断片を筆寫したものが、それは本書には載録されていない。尙、精神分析學的見地からの夢占については筆者には分かりかねるが、「夢見天開及親天者、其人且富貴長命。」(パリ國立國會圖書館藏『又別夢書』〈天部第一〉Parrot 3150)、「月者、太陰之精也。夢見月者、且見公卿也。又云、君見后妃行、〔夢見〕長月、夫人慶之。」(『北堂書鈔』卷百五十引)と言ったものは、或る意味では、夢という未明のものに對する言語による概念の規定と言えよう。又、「怪」が恐怖の對象として描き出されるものが、次第に恐怖の對象とはならないものへと轉換されて行くこと、また古代の神性がモラル(この語の定義についてはここでは觸れない)を創り出すについては、『宗教の理論』(Théorie de la religion 1947-8, (Euvre complètes de Bataille t. 7 湯淺博雄譯

人文書院) 参照。この中でバタイユは言う。「もともと原初的に神的な世界では、幸運をもたらす清浄な要素と、禍々しく穢れた要素が対立していた。この兩要素はいずれも俗なるものから隔てられていたが、やがて神的なるものは清浄さと結びつき、俗なるものは穢れと結びつくようになった。こうして、原初の神的なものにあった危険な内在性は失われることになった。そこでの禍々しい神から現實秩序の守護神への移行によって、モラルは可能になったのである。これは実際には、神的なものを現實に服従させたことになる。というのも、ここにおいて神的なものの暴力性を次第に弱め、モラルという現實秩序の認可へと還元していったからである。」と。(Ibid., pp. 324-325・邦譯88-91頁)。中國に於いて、神話の傳統を否定し、それを人間化してしまうことについては、湯淺泰雄『日本人の宗教意識―習俗と信仰の底を流れるもの』(一九九九年、講談社、講談社學術文庫一三八四) 参照。

(注二十四) 我が國に於ける日本紀講を想定してみることは、必ずしも、的を外れたものではないであろう。このことに就き、津田博幸氏は「日本紀講は、特に『日本書紀』神代が讀まれるとき、神とテキストと祭儀とを自在に横斷する(『神學空間』とも呼ぶべき様相を呈していた。そこには様々な知が召喚され、神を變貌させ、新たな史書や祭儀を生みだした。)(『國語と國文學』平成十三年五月特集號、東京大學國語國文學會)と述べられる。つまり、「記」という傳承される形式のものが「紀」への變換を踳つ一方で、一旦「紀」とされたものも、異傳異聞の類が同時並行的に存在する間にあっては、却って「紀」に對するとは別方向に説話の類を産み出す力があつたことをこのことは示すものである。そして、類書はこうした力を解體させながら、新たな方向へと向けさせる點があつたものではなかつたか。このことについては別稿を留意する次第である。

(注二十五) 田村氏前掲書、七十四頁。又六朝期の佛教史については塚本善隆博士『中國佛教通史 第一卷』(一九七九年、春秋社)、第六章第一節「西晉の滅亡と佛教の南渡」(三二二頁) 参照。

(注二十六) 『抱朴子』内篇「登涉」に「入山帶符」の語があり、またこの符が「棗の心木を方二寸に切つて符を刻すること」とあり同卷には別に、「古之入山者、皆佩黃神越章之印。其廣四寸、其字一百二十、以封泥著所住之四方各百步、則虎狼不敢近其内也」と見える。また、例えば、『高僧傳』には晉の永嘉四(三一〇)年に洛陽に來た佛圖澄が、「器に水を盛り、香を焚いて呪文を唱えると、たちまち青い蓮花を生じその光色が目を輝かせ、石勒は遂に信服した。」という記事が見えるし、帛尸梨蜜多羅が『孔雀王神咒經』一卷(亡佚)、『孔雀王雜神咒經』一卷(亡佚)、『灌頂經』十二卷(存、ただし後の三卷は後世の付加)〈塚本博士前掲書三百二十一頁及び小野玄妙『佛書解説大辭典』参照〉を譯出したこと等が擧げられる。

(注二十七) 『儀禮』に記される「問名」等の儀式がこの當時行われていたかどうかの記事を筆者は史料に見るには及んでいない。

但、烏丙安『民俗學叢話』（一九八三年、上海藝術出版社）には「我が國に及ぼした問名の影響は大きい。解放後にあっても婚禮に際して生辰八字と姓名を質し婚禮に合うかどうかの封建時代の迷信を去ることが出来なかった。そして同時に問名の儀式に當てられる項目は財産、職位、容貌、建康等を問う封面にも及んでゐる。」（一七三頁）とあれば、こうしたことは儒教的儀式としての「問名」であるよりは寧ろ、古代から現代に至る中國に於ける土俗的習慣として既にあつたものかと思われる。

（注二十八） 川合康三氏「奇」『終南山の變容—中唐文學論集』（一九九九年、研文出版）所收。

（注二十九） 川合氏前掲書一六〇—一七頁

（注三十） 『全唐詩』に収録される幽鬼詩の類は、こうした意味に於いて未だ、「怪」的性格を備えているものと見ることが出来る。

（注三十一） 那波利貞博士『唐代社會文化史研究』（一九七四年、創文社）第二章 開元末・天寶初期の交が時世の一變轉期たるを顯著に證據だつべき若干の史的現象第三節 一 散文文學に於ける變轉に就きて」（一四九頁）

（注三十二） 川合氏前掲書一八七頁

（注三十三） 『文章流別志論』については興善宏氏に「摯虞『文章流別志論』攷」（『中國の文學理論』昭和六十三年、筑摩書房所收）がある。

（注三十四） 程毅中氏『古小説簡目』（一九八一年、中華書局）に『隋志』、『舊唐書』經籍志、『新唐書』藝文志、『四庫全書』に至る小説類の分類の別を表にしたものがある。

〈補注一〉 本学図書館所蔵、『江戸中期』写『文集譯語』（缺名撰）に「白地」を釋し「アカラサマ」とある。

【附けたり】

東晉の中興期に殺された郭璞によって注がなされた『山海經』^(注七)を、現在われわれは〈子部〉小説家類の卷頭に置く。本書は、劉向校定の際に既に「五藏山經」として分類されていたものが更に「海内四經」「海外四經」を加えられたとされるもので、内容は、山名及びその山の産物、鳥獸、神靈、川などをそれぞれの南北に分けて地理的分類を行うことによつて記載するものであり、『隋志』には〈史部〉地理類に分類されている。川勝博士が「魏晉の國家の一つの大きな課題は、後漢末^(注十)期以來、急速に崩壊してきた古い郷邑の共同體秩序を新しく編成しなおし、それによつて社會秩序を回復することであつた。」とされる、こうした戰國時代以來隨時付加されて編纂された民間傳承の神話に屬する書物が、『爾雅』の注者によつてな

れたことは、必ずしも、郭璞が神祕主義的傾向を持ったものであるとの解釋だけでは十分ではなからう。「爾雅」という雅言によって方言を統一しようとした字書の注と『山海經』の注を讀み合わせる時、口承と神話に根ざして共同體秩序の回復を背景とした社會的問題が彼の視野にあったと見ることもまた神僊家としての彼の性格を映し出したものであることは確かである。^(注1)

さて、この『山海經』を〈子部〉小説家類に置くのは『四庫全書』以降のことであり、『隋志』より『新唐書』藝文志は、〈史部〉地理類に置く。これは、當時の史觀が五行に基づくものであったこと、従ってこの書に記される記事が、必ずしも虚構の如きものとしては捉えられていなかったことを示唆するものである。先にも觸れたように、われわれは現在、四部分類に據る際、『四庫全書總目提要』の分類に従っているが、これもまた乾隆期の、乃至は紀昀等の視座に基づいているのであって、必ずしもこれを絶対とするべきものではなからう。このことは、例えば、『唐國史補』『次柳氏舊聞』等『新唐書』藝文志が〈史部〉雜史類に置くものを、『四庫全書總目提要』では小説家類に、『隋志』が〈史部〉雜傳に置く『異苑』を、『四庫全書總目提要』は小説家類に分類することによってその検討の餘地あることは窺うことが出来るであろう。今後、文獻學の見地からすれば、こうした紀昀の分類方法の基準についても、またそれなりに考察が必要であるであろうし、書物の性格を思想的な背景から再度捉え直し、時代を追った「四部分類」構造上の問題を考察する必要があると思われる。

(注一) 興善宏氏「詩人としての郭璞」(一九六三年、『中國文學報』第十九冊)

(注二) 川勝義雄博士「中國前期の異端運動―道教系反體制運動を中心に」(『中國人の歴史意識』所收。一九九三年、平凡社、平凡社ライブラリー9)一八〇頁。

本稿は、平成十四年度、文部科學省特定地域研究(二)の研究成果の一部である。