

三 国 通 俗 三 教 志

——庶民文芸に映る道・儒・仏——

小 関 三 平

Taoism, Confucianism and Buddhism in the Popular Literature

Sampei KOSEKI

三つの教 ひとつのむねに落ちかねて
のどにつまった李釈孔かな

道・仏・儒の三教は、中・朝・日の三国をつなぐ最大公約数の一部を成し、濃淡の差こそあれ、三国文化を形成する契機^{モメント}として溶解し、あたかも隠し絵のように、到る所に潜んでいる。三教間の関係は、古くから繰り返して論じられてきたが、どの一つも他の二つから切り離しては深まらず、むしろ相（互）補（完）的に支え合っていた。

その事情は、三国近世の通俗文芸にも表われている。教理史は一を他の二から区別しがちだが、「庶」の日常の生活感覚に身を寄せる通俗文芸では、三教に帰する諸要素が、一種の分業と見紛う形で、全体を面白くすることに協働し合っている。ここでは、それらの要素を取り出し、三教がそれぞれ、（１）どうイメージされ、馴染まれていたか、（２）どう作品に投影され、効果を上げたか、と問いつつ、併せて三国間の異・同をも垣間見たい。

I. 道 教 的 要 素

A. 中 国

中国の庶民文芸史から広義の道教的要素を取り除けば、魅力は半減してしまう。僧侶・イスラム教徒・キリスト教徒は憎まれても、道士は憎まれない——と魯迅はアフォリズムに記し、それがわかれば中国がよくわかる、と付け加えた。士・大夫でさえ、「得意のときは儒家、失

意のときは道家」と言われてきたのである。もっとも、道教の宗教性については疑う向きもあるし、その定義に困らぬ論者はいない。とりわけ老・荘の道家と「通俗道教」の区別は、しばしば強調される。

文芸にとっては、なによりまず、広義の道教の源泉たる「(神)仙」こそが、重要である。仙は、「俠」と共に、しかし、それに先立って、中国庶民文芸の不可欠な要素だった。なぜなら、それが、天界と俗界の自在な往復を可能にし、奇想天外なファンタジイを紡がせたからである。そして、その荒唐無稽な面白さは、儒教の士・大夫的な合理主義に対する、暗黙の抗議・批判ともなり得たろう。

「通俗小説」の確立を告げた明初の『三国志演義』は、黄巾の乱から筆を起すが、それは、民衆道教の始まりとされる前漢末・張角の太平道であり、「天下三分の計」は、五斗米道の張魯の存在あってのこととされる。神仙思想の集約は四世紀初頭の葛洪を、狭義の道教の確立は五世紀半ばの寇謙之による新天師道や六世紀初めの陶弘景の茅山派を、待たねばならなかったが、二世紀の太平道と五斗米道こそが、広義の道教史の胚種であり、さらに古い仙術と養生法が、それらにすでに取り込まれていた。

この小説の舞台となった時代には、のちに道教に吸収される易・陰陽・五行・図讖・方術などが、雑多に共存し、前漢以前の想像力の所産が、すべて出揃っていた。なかでも、群雄たちの有為転変の壮大なドラマには、天兆・星辰を巧みに織りまぜることが、好都合だったろう。漢室の献帝が譲位を廷臣に進言されるのも兇兆ゆえだし、図讖を信じない曹操は夢兆におびやかされながら、鴉鳴を解し得ず赤壁に敗れ、孔明は知性派ながら占いに長じ、選日して風神や北斗七星に祈り、将星の衰えに自らの死を予感する。歴史が伝える孫権の方術・神仙好きは触れられていないが、いずれにせよ、占星と風水は、戦国時代末期に確立した五行説や、秦末に流行した天人相関論と結びついて、古代の権力闘争と戦術にとって不可欠な意味を、持っていた。孔子さえ、鬼神は敬するがゆえに遠ざけたのであり、そもそも「儒」は山東の巫であり、山東と言えば、方術の発祥地でもあった。

この作品では、神仙も脇役として顔を出す。冒頭で張角に天書を授けたのは南華仙人であり、幻術で曹操を驚ろかせ、ショックのあまり床に臥す身とさせたのは、峨眉山で三十年修業した左慈(烏角)で、彼は、古代神仙の代表の一人だし、雲南の南蛮征討に手こずる孔明の祈りに応えた山神は、葉草に詳しい万安隠者を紹介する。

三国志演義の約70年後に刊行の『水滸伝』も、そのフィクションの胚種を道教に求めた。とくに、史書自体が「妖幻の徒」によるとした方臘の乱のくだりでは、敵味方が道教の方術に仮構を加えた幻術を駆使する。宋江一統では羅真人の弟子・公孫勝、敵方では靈応天師や鄭魔君が、その術の使い手である。もちろん、そもそも梁山泊の豪傑たちは天界の仙であり、最後に宋江らが暗殺された真相をあばく重臣・宿元景をも星の化身とする解釈があるが、作者は、

正統の星辰信仰に加えて、六壬や星命の天罡星・地煞星を持ち出し、新たな趣向を編み出した。しかも同時に、道教の有力な女神・九天玄女に、たびたび宋江を窮地から救い出させる。九天玄女は、蚩尤との戦いで黄帝を助けた兵法の神で、道教における地母神とも言うべき西王母の片腕的存在である。

水滸伝が背景に選んだのは、350年も前の宋・徽宗の代だった。実は、道教に傾倒した最後の皇帝で、その前後の11～12世紀は、5～6世紀に次ぐ道教の活性期であり、高宗の天書事件が起き、『雲笈七籤』『太上感應篇』が書かれ、呂洞賓・王重陽・丘長春などが現われ、太一教・真大道教・全真教・浄明道などが簇生した。それを経て、元代・13世紀半ばに、仏教の大蔵經に倣う道蔵の集成が、初めて行なわれたのである。この作品では、徽宗は名君とされているが、その実像は、宋の内外の危機を招いた道教マニアで、林靈素以下の道士に囲まれ煽られて、奇瑞と天神降臨を信じ、ついにはみずから「教主道君皇帝」と称し、仏像・僧侶に道冠をかぶらせた人物である。もっとも、「道先僧後」に徹した仏教弾圧の苛酷さにおいては、「三武一宗」には及ばない。

要するに、唐～元代にかけて、道教は大いに発展し、その間に、神統譜も複雑化したのだが、そうして数を増した道教の神々が、賑々しく勢揃いしたのは、水滸伝に近接する『西遊記』で、ここでももちろん、一切が滑稽化されている。作者は、竜虎山から飛び散る星に代えて、花果山に天から降った仙石を、物語の発端にし、群雄・豪傑に代えて、無法者の仙猿を主人公に据える。インドのハヌマーンに遡る猿神の系譜は、さまざまな論考が扱うが、ここではむしろ、神々のパンテオンが問題である。道教以前の古い民間神たる城隍神や土地神もちろと現われるが、天界の頂点は、玉帝＝玉清（元始天尊）を中心に、上清（靈宝道君）・太清（太上老君）を加えた三清が占め、これは、仏像の三尊形式に倣っており、その下に、四帝・九曜・五方將・二十八宿・四大天王・十二元辰・五方五老などが、それぞれの天に住まう。西王母は別格らしく、独自に宴を開き、そこに招かれるのは、右の神々に加えて、西方の仏教系の天仙や、北極玄靈・東方崇恩聖帝・黄極黄角大仙などである。神々の体系は、時代・地域・宗教によって異なるが、老子の神格化は1世紀に、玉皇（上帝）の観念は6世紀に、三清の体系は11世紀に、それぞれ遡り、神々は三百余にのぼるのである。

実際には、西遊記が舞台とした唐・太宗の時代は、神統譜は整備されていなかったし、右の三大小説が書かれた明代には、すでに道教は力を失ない、有名道士がしばしば処分の対象とさえされた。しかし、三大小説はいずれも、永きに亘る口承文芸に基き、そのモチーフはすでに伝統的であったし、民衆の道教信仰は以後も連綿と生き続けたのである。だから、やがて現われる『金瓶梅』でも、全真教の道士・呉神仙が西門慶らの将来を予言したり、選日（剋日）に麻衣相法・六壬神課の易法が用いられるし、『三遂平妖伝』に到っては、九天娘娘（玄女）の主導下に、神仙・道士・妖人相乱れて、正統の方術や作者創作の幻術が火花を散らす。そして

清代に入っても『女仙外史』は、明初に乱を起した唐賽児を、天から降って燕王を誅する女仙の將軍に仕立て、通俗小説ならぬ『紅樓夢』や『鏡花縁』さえ、神仙の降凡投胎や謫仙に、物語は始まり、神仙が天界に還ることで大団円は得られるのである。

B. 朝 鮮

名教を重んずる士・大夫が、文芸にあっては道教的要素を大いに楽しむという事情は、韓半島でもおなじである。朝鮮小説の祖・金時習においてすでに、そうだった。その『金鰲新話』の短篇は、もちろん主人公たちを儒生とし、たとえば、「南閭浮州記」の朴生は中庸・易経を読んで儒教熱が昂じ、「理」の論を書いて仏教を批判するし、閻魔は俗界の乱れを嘆き、「徳政」こそ「天命」だとする。だが、怪奇小説自体が、怪力乱神を語らぬ儒教精神に反しているし、時習は世宗の篡立に痛哭して儒服を裂き、金鰲山に入ったのである。

「萬福寺樗蒲記」の梁生は菓草採りに余生を送り、「李生窺牆伝」の李生の妻は玉皇上帝の命数の定めに従い、夫と別れるが、神仙境の優艶を歌い合う。「醉遊碧亭記」の洪生は仙女に仙酒や龍肉でもてなされ、死して神仙と化し、「龍宮赴宴録」の韓生は、竜王に招かれ、仙界讚美の名文を絶讃されて南柯の夢から醒めるが、名山に消え去る。

実は、金時習こそは朝鮮道教史の「中興の祖」だった。胎息・煉丹のみならず、とくに龍虎秘訣に貴重な貢献を残し、「修煉的道教」の根幹たる「金丹道」の大家として、後続の諸派に影響を与えたからである。彼の生きた15世紀後半は、李朝初期にあたり、最晩年の1490年には、儒者の道教批判によって成宗が守庚申の廃止に追い込まれるが、それだけ、道教は宮中に深く根をおろしており、とくに12世紀以来の高麗朝では、内憂外患のたびに齋醮が繰り返され、多くの知識人が山中に逃避し、神仙と化した伝説的人物も少なくなかった。また、さらに古く新羅の晩期に風水説で朝政を動かした道詵や、高麗仁宗期に地徳説で遷都問題を惹き起した妙清など、名高い「妖僧」たちの勢威も、朝鮮道教史の重要な一齣である。

時習より一世紀半遅れる許筠も、彼が愛読した水滸伝よりさらに徹底して、瑞祥・方術・神仙譚を活用し、洪吉童の活躍を彩った。吉童の誕生は、雷鳴と青竜によって予告され、つまりは神仙にほかならない彼を無敵ならしめるのは、易・咒・風水・陰陽はもとより遁甲・呼風喚雨・豆人紙馬その他の方術・道術・幻術を駆使しての、むしろ悟空もどきの異能ぶりである。吉童の孝と義は儒教的だが、その実現は、怪力乱神を用いてだった。

これより百年後に書かれた金万重の『九雲夢』になると、神仙譚の影はさらに濃い。ここでは神仙小説でお馴染みの謫仙・托生が主な手法とされ、南嶽夫人・竜神・白鶴も現われ、仏僧たる六観大師や白凌波も忽然と姿を消したりする。性真の妻妾八人はもとはすべて仙女である。もちろん、「夢」字小説の常套として、宰相とまでなる栄達も高台の桜閣も、一切はむなし夢にすぎず、大悟した性真は仏道に励み六観の跡を継ぐ——というのが、この道・仏混淆小

説の結末である。

もっとも、九雲夢は通俗小説とは言えないが、庶民文芸の最たる春香伝・沈清伝も、道教的要素なしには成り立たなかった。その比重が比較的低い前者でさえ、春香の誕生は名山に子授け祈願してのもので、仙女・鶴声・瑞雲などの奇瑞が、母・月梅の夢や分娩に伴う。獄中に呻吟する春香の夢にも仙界は現われて、朝鮮の昔の烈女たちが語りかけたり、その前後には莊子の胡蝶が舞いもする。乞食風の人物が主人公を救うことも神仙譚にはよくあるが、ここでは目の見えぬ老易者と、陰密裡に地方を巡察する暗行御史の婚約者である。易は八卦だが、お告げを乞う相手は伏羲以下何十人もの神々と聖者で、孔子・孟子・朱子と、道教系の麻衣道者・九天玄女・六甲神將・孔明・玄德・雲長もふくまれ、四值功曹への感応が念じられ、六壬神課の易法も用いられる。母が娘の放免を祈るのは、「天神地祇・日月星辰の御精霊」に向ってで、これまた道教的である。

が、沈清伝となると、道教的要素は、単なる味つけとしてではなく、モチーフそのものを支えている。早くに死んだ母・郭氏は、儒教的な祖先祭祀にも仏教的な供養にも熱心だが、彼女の祈願の相手には、山神・三神・叢祠・堂山・城隍神・竈神も含まれて、庶民の土俗的信仰の対象が網羅され、春香やその母の場合よりもさらに朝鮮色が濃い。釈迦の誕生日にも五色の彩雲たなびいて瑞気漂い、鶴に乗る仙女を夢に見たあと、郭氏は沈清を受胎する。仙女は、西王母の養女にして文昌星の婚約者だが、民を救うべく下界に降りた文昌に従ってやって来て、郭氏の胎内に入ったという。父・沈鶴圭は、彼は妻の産後の肥立ちがよいことを念じて、三三天・二八宿などに祈願し、「東方朔のごとき長寿」を請う。

人身御供となって海に沈んだ沈清を乗せて浮かぶのは蓮の蕾だが、それを思いついたのは南海竜王であり、彼女の孝心に感じて蘇生を命じたのは、観音でも如来でもなく、「玉皇上帝」だった。その他、道教風の端役・小道具としては、沈清を玉京へと伴う仙女たち、西王母の使者たる青鳥、三日服用すれば仙人になれる仙薬・九転丸なども登場する。

李氏朝鮮の永きに亘る儒教支配とは言っても、それはもっぱら士・大夫の世界での理念であり、庶の世界では、中国直伝の道教が、その強い現世利益的な傾向によって、韓半島の土俗的なアニミズムをも吸収して、生き続けたであろうし、作品には表われなくとも、シャーマニズムもまた強い影響力を持っていたことは想像に難くない。

もっとも、韓半島では道教教団が根づきはしなかったし、功過格や善書の普及した痕跡はさだかでないが、修練の道教は朝鮮医学に貢献して17世紀の『東宝医鑑』に結実し、他方では、儒者の朴世堂が老・莊研究をして朱子学を批判したし、18世紀には『玉枢経』が開板されたが、それが民間の寄進によってなされたところに、道教の水脈がうかがわれるし、「風水」に至っては今日なお、習俗の中に深く生き続けているのである。

C. 日 本

三教のうち、日本でもっとも影が薄いのは、道教であり、これがむしろ、中・朝に較べての独自性の一面にさえみえる。だが、古代には、早くから道教的要素は伝わっており、文芸史では、『万葉集』や仏教説話集『現報善悪日本靈異記』にその痕跡は認められるし、唐代の神仙譚風の好色小説『遊仙窟』が平安貴族に愛読され、むしろ日本での永きに亘る保存が、近代中国での新評価のきっかけとさえなった。それも、若き空海が道教通ぶりを示す百年以上も前に、63種の道教関係の書籍がリスト・アップされていたという事情が、あつてのことだった。そして、陰陽道は永らく宮廷で重用されたし、密教・修験道・吉田神道すら、道教の影響を深く受けているとされ、とりわけ、さまざまな儀式・呪符に顕著だが、他方、庚申信仰は民間習俗と化しもした。

もっとも、日本で早くから朝廷権力に密着した仏教主流によって、道教ないし道教的要素は「邪教」視されることとなったが、庶民文芸の近世的萌芽たるお伽草子類には、神仙譚風の要素が、寺社の縁起譚や因果話の中に、多く潜在している。のみならず、江戸小説の本格的な始まりと言うべき仮名草子には、もっと明瞭に道教的要素が現われた例を、見いだせる。それは、江戸初期に『剪燈新話』の翻案もした浄土宗の説教僧・浅井了意の『浮世物語』である。「浮世」の語を普及させたこの小説の主人公・浮世房は、剃髪前は漂太郎という名の遊び人だが、世間を漂ったあげくにお伽衆のような役につき、仏・儒取りまぜた教訓を垂れるが、最後に、この世に倦んで、尸解蛻仙して空に消える。

蛻仙とは、4世紀初めの『抱朴子』に葛洪が説いた、れっきとした仙術の一つで、天仙の上品・飛仙の中品に対する下品の尸解仙である。浮世房が仏典・儒書を自在に引く他方で、『太上感應篇』を引用するところが、とくに注目される。これは明代に流行した道教の教訓集＝善書の代表で、室町末の公家の日記に、これを面白いとする感想が記されているという。室町期は、対明貿易があったし、明末清初の激動裡に亡命した禅僧その他の知識人が渡日し、明版の道蔵も渡来した。そもそも明代通俗小説も、この流れに乗って江戸の中国通の手許に届き、注目されたのである。

江戸の儒者のなかで、道教の本来の中核であった養生法に学んだのは、貝原益軒だった。中国の古典医学の基本となる「気」学は、道教の系譜に摂取され発展したものにほかならない。が、他方で、金丹道に熱中した本格的道教マニアもあり、日本の薬学史にとって無関係ではあるまい。

さて、西遊記が好例であるように、神仙譚は滑稽文学にも好都合だった。彼自身も奇人であった平賀源内の『風流志道軒伝』は、仙術を巧みに用いた空前の異国遍歴譚で、主人公の生臭坊主・浅之進に、北は白夜の国、南はボルネオ・ビルマ、西はアルメニア・モスクワへと飛び廻る旅を可能にしたのは、風来仙人に贈られた羽扇で、かざして覗けば遠眼鏡、空に上れば

飛行機代り、海に浮かべば快速艇に変ずる。修行中の浅之進に、空から舞い降りた風来仙人がこれを授けたのは、「天地の間を往来し、諸国の人情を知る」ことが、「愚痴無智の姥嬬を教ふる方便」にすぎぬ仏法や、「唐の反古にしばられ」た「屁っぱり儒者」にかかずりあうより大切——という見地からだった。この仙人は、人情は色欲が第一と考え、色里修業も認めている。これは、道教が房中術を重視し、儒・仏ほどに禁欲的ではなく、中国ではときに淫らとさえされたことと、関係がありそうだが、百年も前に生れた益軒の房中訓を、源内は読んでいたにちがいない。

この頃から滑稽本がふえるが、やはり神仙仕立ての遍歴譚としては『異国奇談 和莊兵衛』があるものの、源内の作には大いに劣る。むしろ、洒落本に含められる『聖遊廓』のほうが、短篇ながら、気のきいた趣向があり、ここでは、釈迦・孔子・老子の三聖人が、李白が営む揚屋に現われ、^{かりのよ}假世太夫・^{おおみち}大道大夫・^{おおぞら}大空大夫とそれぞれにふさわしい名の妓女と遊び、思いつめた釈迦は、假世太夫と手を取り合い、「三津の川」へ道行きとなる。梵文の書き置きを残すあたり、冗談も念が入っているが、江戸中期の諧謔の傲若無人ぶりを、よく示している。

ところが、朱子学防衛のための異学の禁のあと、儒教と勧善懲悪を振りかざした硬派の馬琴が、実は、もっと本格的に、神仙や方術という道教的要素を活用する。『南総里見八犬伝』でも、八珠の奇瑞や、それを伏姫に与えた老翁（役行者）、薬草取りの童子の予言など、一見して中国神仙譚の常套手段だし、呪文で美女や軍兵を出現させる妖尼・妙椿、風を呼び雲を起す風外道人もそうである。神女も現われて、善玉を助ける。徳用は密教僧か修験者か判然としないが、妖女・妙椿は九字を知るから修験を連想させるにせよ、妖婦・玉梓の亡霊の変化である。九字はもともと道教系の呪法だし、修験も「日本の道教」と呼ばれるほどである。また、この作には、陰陽・八卦・図讖が、星辰信仰と共に現われる。

だが、方術・幻術がいっそう大がかりに用いられるのは、むしろ、『椿説弓張月』だろう。この作品は八犬伝に先立ち、それを準備したと言えるが、舞台は、伊豆大島・九州・琉球と、いっそうスケールが大きく、神仙調はそれだけに必要だったかもしれない。矇雲国師は、実は虬竜の変化だが、仙術に長じ、「霞を飲み、雨に浴し、雲をもって家とする」ので、矇雲と称する。呪文で呼んだ怪獣を役使したり、紙で軍兵を作ったりするのは、中国の役鬼狐法、剪紙成兵である。だが、苦戦する為朝を助けるのは、本物の神仙たちで、重要な場面たびたび現われる仙鶴は、福祿寿仙の使いであり、舜天丸を蘇生させ、義家伝来の兵書と、靈矢となる桃の枝を授けて天に消える仙も、この鶴の化身だった。室町時代以降の七福神に含まれる福祿寿と寿老人の源流は、道教での星辰信仰に由来する寿星（南極老人星）で、本来、北斗に対応する南斗であり、今も台湾その他で、南極仙翁として敬われる。

近世通俗文芸を代表する馬琴も、中国直伝の道教的味つけを抜きにしては、魅力が半減してしまうのである。

Ⅱ. 儒 教 的 要 素

A. 中 国

「庶」の楽しみとしての文芸は、士・大夫の規範たる儒教とは、もともと重なり合わない。だが、街談巷語に類するとして蔑まれた「小説」も、一部の儒生の慰めではあったし、「講談」に発した元の雜劇や明の白話小説は、科挙に挫折した儒生の手遊びから発達した。儒教的観念が、さまざまな屈折を伴いつつも、庶民文芸に投影したのは当然である。

儒教的徳目の首座は、本来、「孝」にあった。小説確立の基礎となった唐代伝奇でも、才子の孝は佳人への情と経・緯を成し、後者はしばしば、前者のために捨てられるが、ときには、佳人が才子と結ばれて孝を支える。その際、問題となるのは、身分の差であり、まれには、立身の妨げとして捨てられた妓娼が、怨霊と化して才子を滅ぼしもする。

だが、近世に現われる代表的長篇となれば、背景が壮大な歴史性を帯びると共に、主題は「義」をめぐるものとなった。『三国志演義』は、黄巾の乱が前漢を脅かすところから筆を起し、曹操を篡奪者とし、劉姓の玄德を漢の正当な継承者と位置づける。「君臣の義」も「忠」も、この大義あってのものである。『春秋』以来の大義名分論は、北宋の司馬温公と南宋の朱熹に継がれるが、とりわけ後者は、劉備の蜀漢に正当性を認めた。

三国志演義では、「天」と兇兆・吉祥もしばしば触れられる。天の観念は儒教以前にあり、老子にも共有されたが、前漢の春秋公羊学者・董仲舒が、陰陽五行説を取り入れた天人感応と休祥災異の説を主張して、のちの讖緯説に影響を与えた。「天意」への順・逆を判ずる則天主義は、天人義合説と放伐・革命の思想を強化したが、後代の作家たちは、有為輕変を物語る原理あるいは挿話として、これを活用したのである。

義を支えるのは天にはかならない。だが、世俗と人倫も、それを支える。君の仁、臣の忠、朋友の信が、もっとも重要である。この作品はそれらをすべて描いているが、とりわけ、「桃園起義」に結ばれた劉備・関羽・張飛の結束は、それ自体も一つの義となる。この友義・情義・信義こそは、この作品が読者を感動させる最大の魅力にはかならない。

同じことは、次いで現われた『水滸伝』についても言えよう。梁山泊に集まった豪傑たちは、いずれも脛に傷あるお尋ね者たちだが、結ばれた絆は死を賭すほど強い。但し、ここでは、替天行道の起義はない。あるのはむしろ、さまざまな悪に追われ、あるいはそれと争った、不義に抗する者たちに生れる共感と連帯である。ところが、「招安」後、かつての無頼の徒が、徽宗皇帝に忠を誓い、遼を討ち方臘の乱を鎮めて、大義に殉ずる。清初の新聖教が同意しがたく削除したのは、この後半だった。

彼らは、退廃の権力に抗して民衆叛乱の側に立ったわけではない。だから、「義賊」とは呼

び得ない。けれども、少なくとも、直情・誠実の庶として、「貪官汚吏」とはおおよそ無縁だし、彼らの気質は「俠」のそれである。司馬遷は「儒」にない俠の陰徳を語ったが、俠は巷の無頼ながら、不幸・不運な者を助けて功を誇らない。俠もまた、朋党または未知の弱者のために、大義ではなくても小義を、為すのである。

しかし、士・大夫の規範たる儒教は、無頼の徒の仁や義については語っていない。また、宋の朱子学が典型的であるように、「氣質の性」や「情」に、積極的意義を認めない。水滸伝に「絶仮純真」の「童心」を見て、これに共感したのは、「心即理」の陽明学から更に一步踏み出した明末の李贄ぐらいなものだろう。彼は、智や理が気や情より大切とは考えなかったろうし、庶が士に劣るとも思わなかったろう。元末から明初にかけて、庶民諸層の抬頭と通俗小説の興隆が、儒教とりわけ朱子学の礼教主義・主知主義への批判と、時期的にはほぼ対応し相関することは興味深い。

無頼の徒の活躍と共に、庶民文芸の新たなモチーフとなったのは、水滸伝刊行から40年後に現われた「好色」小説である。『金瓶梅』は、明代の庶民の世界を描いた点でも、士・大夫の文芸に対する挑戦だが、赤裸な性描写は、儒教の禁欲主義への公然たる異議申し立てとなった。漁色の男女の破滅を描いて世の教訓とする、という作者の前置きは、もちろん、口実にすぎない。発禁を覚悟すればこそ、実名を秘したのである。ここで噴出しているのは、情ではなく「欲望」である。欲するままに行為する潘金蓮や西門慶は、ある意味では生活力に溢れ、「人間解放」の気運が商業資本発達と共に生じた時代を、映し出している。明末から清初にかけて、好色小説・春画が簇生したことは、ヴァン・フォーリクの中国性生活史に詳説される。明初の異色詩人・唐寅もポルノ小説を書いたという説もあり、人気劇作家・李漁の『肉蒲団』は、江戸の日本で戯訳され、愛読された。

だが、淫乱の悪女・金蓮は、貞淑な「節婦」をよしとする儒教的女性観を、まったく無視する点で、とくに重要である。なぜなら、これ以後、さまざまな女性・女俠が活躍して、男子をして顔色なからめるからである。まず、金瓶梅から14年して、『三遂平妖伝』は、狐が化けた毒婦・胡永児に、一方で妖術を使わせ他方で情痴に耽らせる。そこには、明初に反乱を起した女リーダー・唐賽児の「妖婦」イメージが、重ねられている。ところが、旧本での胡永児は、狐でもなく毒婦でもなかったし、清代に入って『女仙外史』に描かれた唐賽児は、燕王の篡奪に不義に抗して起つ天界の仙女として、一地域に仁政の王道を実現するのである。また、その140年後の清末に現われた『兒女英雄伝』の十三妹は、文弱の儒生を危地から救い、無法者たちを蹴散らす剛勇無双の女傑である。女仙外史や兒女英雄伝のヒロインたちは、大義のために闘ったり、父の敵を追う孝女だったりするが、『烈女伝』の単なる節婦たちとは異なり、班昭の『女誡』や宋若華の『女論語』が説いてきた「婦徳」モデルから、大きくはみ出している。もっとも、十三妹は最後に安公子の第二夫人となるが、彼女は、安公子や張金鳳への愛情から

あえてそうしたのだし、その決断は、思案を重ねた自律的なもので、「三從」規範に従ったわけではない。だからこそ、『新・儿女英雄伝』が、人民中国で人気を集め、映画化されたのだろう。

こうして、明・清に至ると、通俗文芸における儒教の影は、ますます薄くなった。読書人相手の小説でも、女仙外史と儿女英雄伝の間に現われた『儒林外史』や『紅樓夢』が、儒生や科挙、立身出世の価値を、諷刺し批判する。儒教の文献の集成や考証学ですぐれた成果はあるが、もはや、西洋文明が押し寄せ、外患が内憂と相乗し合い、儒教は生活規範として力を失なう。士・大夫や朝廷は、敬・信の対象ではなく、白蓮教の乱・太平天国運動・義和団事件と、民衆の叛乱が相次ぎ、ついには、「天子」や「君臣の義」は価値剥奪されて、「革命」は、孟子の定義を超えるのである。

B. 朝 鮮

朝鮮小説の嚆矢・金鰲新話が剪燈新話の翻案であったように、最初のハングル小説・『洪吉童伝』もまた、水滸伝を意識した義俠小説だった。

だが、ここでの起義と替天行道の内実や、主人公の出自と群盗に身を投ずる動機が、水滸伝とは違う。主たるモチーフは、朋友の義でも朝廷のための大義でもなく、むしろ、抑圧された庶民に対する情義であり、「活貧党」と称して堂々の綱領を掲げ、単なる無頼の徒は吉童の主導によって明らかに「義賊」と化し、富者・名利を襲って戦果を民衆に分配し、朝廷派遣の軍と対決し翻弄する。しかも、一度は招安に応ずるが、やがて辞して南海に王道の楽土を実現して終る。三国志演義や水滸伝とは対照的な大団円である。

李朝・世宗が朱子家礼を採用して以来、心学・陽明学の反主流さえ形成されなかった性理学の一元支配の下で、庶の権利を主張し、「分」の秩序をラディカルに撃つこの作は、永く秘されて世に出なかったが、300年の後・19世紀末年には、甲午農民戦争に続いて蜂起した現実の活貧党に、替天行道のモデルを供したのである。

吉童の叛逆は、宰相を父としながら侍女を母とする「庶子」ゆえの、差別・迫害への私憤に発し、公憤へと転じたもので、その背景には、作者・許筠がかかわった「七庶之変」があった。李朝では、卑賤の母を持つ庶子は、父が兩班でも科学の文科受験さえ許されず、詩文の才ある多くの儒生が、「庶孽」ゆえに不遇をかこっていた。許筠は名門の嫡出子だが、罪を問われた七庶には、彼の師や友がふくまれていたのである。許筠は矯激に走る異端の人で、しかも政治的策動が非難と私怨を招き、ついに処刑されたが、その背景には、名教主義の理念に背く政争・私闘があった。

16世紀後半以来の李朝では、性理学の泰斗・李滉（退溪）と主気説の李珥（栗谷）にそれぞれ発する嶺南学派と畿湖学派、さらに東人と西人、北人と南人が、互いに交錯して激烈な政権

闘争を続け、そこへ、識緯説を信じた鄭汝立の乱、林巨正の乱が起き、やがては壬辰・丁酉の倭乱が全国を荒廃させ、政府が首都を放棄したときには、奴婢たちが官衙に火を放ち、戸籍を焼きさえた。

倭乱の屈辱は、護国救世の悲憤を士・庶いずれにも呼び起した。『壬辰録』はその最たる所産で、そこには「烈女」・「義女」として永く語り伝えられる二人の妓女——論介と花月の、救国の大義に殉じた姿が描かれ、それらは、のちの日帝支配に抗する三・一運動の口火を切り、拷問に屈せず獄死した女子学生・柳寛順の遙かなる先縦がある。

周知のように、韓半島の通俗文芸の主流は、口承文芸とりわけパンソリだが、19世紀半ば・申在孝による活字化に百年も先立って、多くの原型は庶の世界で流布していたと推測される。もちろん、その代表は、『春香伝』と『沈清伝』だが、儒教に対する態度において両者はおなじでない。沈清は、目の見えない没落両班の父のため身を捨てる「孝」の人として、その徳により皇妃となるが、春香は、操と節を守る「婦徳」の鑑たる以上に、むしろ、身分差別の不当を理に拠って批判して、両班の横暴・墮落を語気鋭く糾弾する「義」の人であり、烈女の系譜に属しよう。彼女が母・月梅とおなじく妓生で、恋人たる儒生の孝によってその愛が一度は裏切られるあたり、中国風の佳人才子小説とおなじだが、独学による彼女の博識と大胆な性愛の表現は、礼教主義と両班支配の動揺を背景にする、新しい思潮の反映であっただろう。

朱子学の権威は、丁卯・丙子の胡乱を経て、李珥の兵農一致論を遠祖として「事実求是」を旨とする「実学派」によって、ゆるがされる。その端的な表われが、諷刺短篇『両班伝』であり、著者・朴趾源は実学派のリーダーだった。実学派は、祖国の危機を憂い、中国経由の「西学」の科学と合理主義に触発されつつ、儒教の礼教よりも「経世」を重んじて、格物致知の姿勢を「時務」に向け、田制・兵制その他の改革を進めようとした。これが、18世紀頃のもっとも重要な動きであり、パンソリの名作が続々と生れたのも、おそらくそうした時代だったろう。

だが、李朝 500 年が培った旧慣墨守の体質からすれば、開明派の主張は、隔たるところあまりに大きかった。実学的精神の浸潤は一部で進みはせよ、19世紀になると、王室の外戚による「勢道政治」が強まり、地方官吏の不正・腐敗もはなはだしく、飢饉・疫病の頻発に乗じた残班・洪景來の乱や、西学と天主教の浸透への反動としての東学党の乱など、社会不安が醸成される。が、李朝はついに近代化に踏み切らず、むしろ、「斥邪」の鎖国政策に傾くうちに、やがて内部の政争によって自壊作用を強めつつ、外国列強に、つけ入る隙を与えてしまうのである。

C. 日 本

儒教の日本伝来は古いが、それが文化の全体を支配したことはない。(宗)教としての儀

礼・祭祀は定着せず、学として、または政治理念の一要素として、一つの系譜をなしたにすぎないし、その内実にも若干の「日本的」変容がある。王家驛その他による「日・中儒学の比較」も、そのことを指摘する。

けれども、武家支配が始まってからはとくに、生活倫理の中の儒教的要素が強まり、やがて庶民教育を通じて強められたから、通俗文芸にとって、とりわけ「忠・孝」のテーマは、室町期の『曾我物語』・『太平記』・『義経記』以来、馴染み深いものとなった。但し、中・朝と異なると、忠臣・孝子の献身・捨身の悲壮美こそが重要で、八犬伝のような、「善」の勝利による大団円は、むしろ例外にすぎない。

江戸幕府が開府して、中世的「憂き世」観が消え「浮き世」の享楽へと転じた偃武・泰平の時代に、「好色」文芸の町人版を確立した西鶴も、『武道伝来記』や『武家義理物語』では、「名」と「分」を重ねて「義理に身を果す」武士の群像を描いた。クールな作者も、その恬然たる献身・捨身に、半ば呆れ半ば感歎していた気配がある。すでに官許の学として朱子学が儒者の共通の常識となり、それとの直接・間接のかかわりで、藤樹は「孝」を、闇斎は「敬義」を、素行を「誠」を説き、「臣道」や「士道」が論じられており、幕府は逸楽・奢侈の世相を恐れて、綱紀肅正を試みていた。西鶴が描いたのは、泰平の世ではいささか時代錯誤の、素朴で直情的な古いタイプの武士像だが、殉死は禁じられてなお日浅く、敵討は現実にまだ存在したのである。

このときすでに日本的に変容していた「義理」は、「性理之学」=朱子学が「義理之学」とも呼ばれるときのそれとは、異なっている。が、ともかく、「義」は「理」の具体化であり、「忠」も「孝」もその一環として、疑われることがなかった。ところが、やがて、義の相対性・多元性を露呈させる一大事件が起きる。赤穂浪士事件である。幕府は徂徠の案に沿って、この「忠臣」たちを「不義」と断じた。裁きを公儀に委ねずして「私讐」に走った、としたからである。けれども、儒教の古典には、「君弑セラレテ、臣、賊ヲ討タザルハ臣ニ非ズ」(『春秋公羊伝』)とあるし、正三以来の「奉公」論は、朱子も当然の前提とした儒教伝来の「君臣義合」説を無視して、「君君たらずとも臣臣たれ」と言わんばかりに絶対的忠誠を説くものだった。幕府からすれば、個々の藩公も臣にすぎず、大義は公儀にしかないが、一般の武士は、藩主への奉公しか念頭にない。ついであるが、かつての、あるいはのちの尊皇派からする「大義」は、埒外だった。日本の幕・藩体制のもとで、「義」は、中・朝よりもいっそう複雑な問題となるのである。

もともと儒教は士・大夫のものであり、町人にとって、大義は分の外にあった。だが、武家倫理が町人にまで及び始めると、さまざまな「義理立て」が、「(人)情」と葛藤し始める。赤穂浪士事件の翌年に公演された『曾根崎心中』は、この新しいテーマを正面から提起した。近松の心中物は、義理の百科事典である。ここでの義理は、多少とも情を伴ないつつ、しかも、

まったく重なるわけではない。もはや、四書五経の埒外である。

享保改革を経て情死は禁じられ、四書五経を中心とする庶民教育や心学が、徐々に浸透する。近松の死から約20年後に、『菅原伝授手習鑑』と『仮名手本忠臣蔵』が、相次いで上演された。一見したところ、それらは武士の世界を中心とする忠・孝の美談であり、一種の義人録に見える。だが、観客たる町人男女が涙したのは、献身・捨身の義理立てに潜む、心情の哀切にだったろう。忠・孝の讃美ではなく、武王丸一家や勘平とお軽一家への同情が、紅涙を絞らせるのである。

古代中国には、民の情を探る稗官の職があったし、「人情」の語は『礼記』に、「測隠の情」は『孟子』の四端説に見えるが、儒教の主流は、「情」の理論化をしなかった。陽明学にしても、「心即理」とは言うが、「良知」はあくまで知にすぎない。日本では、蕃山や仁斎が「人情」に触れ、益軒が「情の理」を、素行が「男女の情欲」を重視したが、結局はいずれも、節制・修養を説くに終る。情の強調は、硬直化した儒学に対抗して江戸中期に抬頭する国学、とりわけ宣長の「もののあはれ」論に俟たねばならなかった。

文芸の娯楽性と、他方で儒学の教義性が強まるにつれて、諸諺・諷刺の精神が羽搏き始め、皮肉なことに、「異学の禁」による儒学防衛の試みの前後には、洒落本・黄表紙・滑稽本などが人気を呼んだ。そこでは、しばしば、「道学先生」が揶揄・嘲笑的对象である。もともと「通俗」自体が持つ儒教との距離は広がる一方で、儒教的要素が庶民文芸とかかわるのは、もっぱら、無視ないし批判の対象としてである。このような笑いの文芸の隆盛は、中・朝にはなかったことで、日本における儒教の弱さと、また、町人文化の強さを示している。

「化政度の退廃」に抗するがごとき『南総里見八犬伝』は、一つの反動であった。「恩愛の奴」よりは「忠義の狗」をよしとする馬琴は、里見家の仁政と八犬士の忠・義を、英雄的に描く。明治の逍遥は「仁義八行の怪物」と評したが、しかし、その人気は、奇怪な伝奇性と活劇的要素、そして、まさに化政的なエロ・グロの原色性にあったろう。馬琴は水滸伝を愛したが、無頼の「俠」は活躍しないし、主家再興の義はあっても、官廷に抗する活貧党の替天起義はない。刊行のさなかに起きた陽明学者・大塩平八郎の乱は、影さえ落さない。

馬琴の抵抗にもかかわらず、江戸末期の通俗の主流は、むしろ、無頼と好色にあった。『東海道四谷怪談』の悪のおどろおどろしさ、『修紫田舎源氏』や『春色梅児誉美』の恋のたわむれをこそ、観客・読者は楽しんだのである。もちろん、孝と義理の観念は生きていたが、近松の深刻さはない。人情本の人情も、もはや、涙を誘う痛切さに欠ける。春水は、「義の柵、情の綱」の程良いバランスを、恋愛ゲームに持たせ、八方めでたく終らせてしまう。そして、春水が言う「物の哀れ」なら、江戸文芸を締括る黙阿弥の「白浪物」にも、一沫は漂っている。『三人吉三郎初買』や『青砥稿紅紅画』のアウトローも、孝・義と情の葛藤に引き戻されて、息絶える。が、ここに至って、儒教は、倫理規範たるよりは、単なる習俗の一契機として溶解

し、明瞭な輪郭を失なうのである。

だが、日本の近世庶民文芸は、叛徒も義兵も生み出し得なかったものの、俗なる人情の機微を細やかに描き、王朝文芸の「もののあはれ」を引き継ぎ、中・朝の持ち得ぬ「軟文学」を、独自に開花させたのではあった。

Ⅲ. 仏 教 的 要 素

A. 中 国

中国仏教は、儒・道二教との葛藤・融合の複雑な歴史を辿った。李氏朝鮮ほどの抑圧も日本の前近代ほどに権力との接近もなかったが、歴代皇帝それぞれの恣意によって、とりわけ道教との力関係は、「道先僧後」あるいは「僧先道後」と転変を繰返した。また、宋の神宗以来の度牒乱発による僧侶の質的低下や、浄土信仰や弥勒信仰と民衆叛乱がしばしば結びつき、波瀾に富んだ歴史の屈曲を体験したのである。それだけに、庶民文芸に表われた僧の像は、道士のそれよりも多様で、個性的な輪郭を伴うようにみえる。

通俗小説が開花する明代は、同時にまた、庶民文芸に仏教的要素が濃淡さまざまに投影される時代でもあった。その頃、教理面では停滞したが、ライヴァルたる道教の沈滞のせいもあり、また、とくに民間の法要に特別な役割を与えられもして、庶の生活に深くかかわり始めたらしい。但し、文芸に登場する僧は、しばしば仙人風だが、これは、とりわけ宋代に禅宗が発展した事情とも、関係があるかもしれない。

三国志演義は、背景が三国時代ということもあってか、儒・道に較べて仏教の影は薄く、玉泉山の普浄禅師の許に死せる関羽の霊魂が訪れたり、錦屏山の行者・紫虚上人に触れられるだけだし、宋代を舞台とした水滸伝の人気者・花和尚こと魯智深は、たしかに五台山・文殊院の智真長老の許で剃髪したが、それは一時逃れのためだったし、粗暴な言動は収まらず、僧と言うよりは僧形の豪傑としての印象が読者には強い。

だが、その彼も、物語の終末近くでは、六和寺での従容たる坐化・禪定によって周囲を感動させるし、死の直前、智真長老の与えた偈を解するに至り、「智深」の名を与えた作者の意図が判然とする。また、この作品では、道教の齋醮とはまた別に、死者への供養や葬儀が寺院で行なわれる。そうした細部を別としても、ヒーローたちが次々に滅びてゆくドラマは、一種の切々たる哀調と無常の感を漂わせ、強いて言えば、儒教的・道教的よりは仏教的に近いムードがある。その点では、三国志演義にも、それに似た色調がないわけではない。但し、彼らを招安した徽宗は史上有名な道教マニアだったし、彼らが死して還るのは天界であって浄土ではない。

僧の破戒が語られる古い例としては、やはり明初の『清平山堂話本』の「五戒禅師私紅蓮

記」がある。その名も「五戒禪師」という名僧が女色に溺れる話で、「寺院の墮落」はたびたび問題にされた現実であり、宋末の裁判記録抄『棠陰比事』にもすでに、悪徳僧の犯罪が数件挙げられているが、五戒禪師は、同僚の明悟禪師に暗に戒められ、たちまち悔悟し禪定するあたりは、仏教的説話のおもむきがあり、この話は、のちに『金瓶梅』の後半でも、薛尼の法話にそっくり取り入れられている。ついでながら、二人の僧はそれぞれ、宋代の代表的知識人・蘇軾と仏印了元に生れ変わったなどと、作者は記す。了元は、程伊川に影響を与えた高僧である。

だが、戯画調ながら、作者の仏教への通暁をはっきり感じさせる特異なファンタジイは、宋末以来の玄奘伝説を脚色した『西遊記』である。作者の生きた時代は、道教好きの明・世宗の治世だが、作品の舞台が仏教隆盛の唐であり、太宗の地獄めぐり伝説を取り入れ、高僧・玄奘を守るトリオの名は、悟空・八戒・悟浄と、はなはだ仏教的であり、最後には仏号まで与えられた。悟空の師・靈台方寸山の須菩提祖師は、むしろ仙人風だが、その名と語るところは仏教風だし、悟空が自称した「斉天大聖」は後世に道教の神に加えられて、今なお台湾やシンガポールで尊崇されるが、作中では「闘戦神仏」なる仮空の仏として「成仏」したとされる。重要なのは、天界の神々も手を焼いた不遜な暴れ者が、柔和な如来や玄奘に対しては謙虚となって随順したり、作者が玉帝や太上老君が仙猿に悩まされて、釈迦如来の助けを仰いだり、太宗の冥界の旅は彼をして畏怖・悔悟させるあたりである。が、もちろん、作者の意図するところは単なるファンタジイであり、天界の神々と共に釈尊の高弟たる迦葉・阿難もまた、散々に茶化されて、賄賂をせびったりするのである。

商業と市民層の発展に伴ない、開放的な気分の広がった明代では、喜劇に登場した僧・尼はまた、好色小説にも登場する。『金瓶梅』でさえ、淫乱な男女に囲まれて唯一人、信心深く寄進に熱心な呉月娘の許には、薛尼その他の尼僧が出入りする。一般に、中国では、寺院は女性たちの秘かな安らぎと語らいの場であり、それがまた男性の疑心暗鬼を生み、いかがわしい場所とも見られがちだった。だが、宋末の戦乱の渦に捲き込まれた呉月娘を救ったのも僧である。永福寺の老僧・晋静は、西門慶一門の亡霊たちと対話し慰めて、皆を救ったと保証し、孝哥を得度させ、「明悟」と名づける。だが、亡霊が生れ変るとか老師が忽然として消えるとかは、中国通俗小説の常套手段で、仏教とは関係ない。

他方、史実を背景にしながらも、まったく仮空かつ荒唐無稽な怪僧を登場させたのは、西遊記に次ぐファンタジイ・『三遂平妖伝』である。ここでは、仙石から生れた悟空に倣って、仙卵から生れ迎暉寺の慈雲長老の許で育った蛋子和尚が、主役の一人となる。幼少から葷酒を好み、かつ粗暴で、やがて寺を飛び出し、妖狐・聖聖姑姑に方術を学び、叛賊・王則に力を貸す。けれども、王則が貪官汚吏の誅滅と替天行道の理想を裏切ると、甘泉寺に引き込み、文彦博の要請を受けると、左黜らの妖術を破り、のち立派に禪定して、ミイラとされ、蛋頭菩薩として崇められた。

だが、もっとリアリティある禅僧が、主人公の精神的救済に決定的な役割を果たす物語もある。それは、清初・李漁の『肉蒲団』である。物語の冒頭で暗示的な予言と戒めを説く括蒼山の禅僧・孤峯長老の許に、色道遍歴に倦み、懲りもした軽薄才子・未央生と、彼の親友で悪僧殺害を悔いた自称義賊・塞崑崙が、弟子入りを望んで来る——これが大団円である。この作品の題名は、坐禅用の座蒲団に対比してのもので、仏道を学ぶには「一八層の地獄をも旅する気」を要し、どこまでも自分を問いつめて千枚の座蒲団をも破るほどの覚悟が要るとするのが、長老の自戒を含む信念で、「肉蒲団で修行する者」もまた彼の救済対象なのである。江戸時代に『覚後禅』と別称されたのはその意味だった。禅僧ながら、これは、むしろ大乘仏教の菩薩道思想に近い。中国では、「禅・浄不二」も、宋の永明延寿から明末の雲棲珠宏に至る流れがあった。

だが同時に、金瓶梅にも肉蒲団にも、墮落僧への諷刺・批判があり、孤峯が守る「僧家の三戒」は、1. 寄付を募らない、2. お経の講釈をしない、3. 立派な寺に住まない——とある。中国仏教でも、宋代に禅宗が叢林と清規を作るまで、一般に戒律はきびしくなかったと見え、風紀紊乱を理由に僧尼に対する禁令が再三出されたり、「悪僧」に関する記録・物語を集めた本まであったのである。

B. 朝 鮮

韓半島は、中国仏教を倭国に伝える媒介の機能を果たしたが、そこに生まれた文芸に映る仏教の影は、むしろかなり稀薄である。とは言え、もちろん、寺や僧がそれなりに描かれてはきた。

金時習が官界に退いたあと仏門修業したことは、よく知られており、その仏教への関心は、『南閻浮州記』にも示されている。朴生は儒生の立場で僧を論難し、「地獄」も「極楽」も認められないと言う。そこに現われる閻魔も仏教的存在である。但し、この閻魔は十王経を有難がる俗界の現実、首をかしげており、時習の仏教への懐疑がうかがえる。また、『萬福寺栲蒲記』の梁生は、恋人に恵まれるよう仏像に祈るが、これも仏教的とはいえない。

けれども、時習の時代は李朝初期で、新羅・高麗時代に盛んだった仏教は、無視し得ぬ力を保ち、寺院・仏像も身近だったろう。「頓悟漸修」を説く普照国師を祖とする曹溪宗の禅が、高麗仏教の主流だった。ところが、李朝・世宗が朱子家礼を採用し、やがて「抑仏崇儒」が政策とされてゆく。許筠は、洪吉童に海印寺の大伽藍を襲わせた。この大寺は、その800年も前の統一新羅時代に王後の病氣平癒を祈願して建立され、元の侵略後に護国祈願をこめて再刻された高麗大蔵経8万部を収蔵して知られるが、7回の火災を経て、李朝末期・19世紀末に再建された。それが小説のなかで襲われるのは、李朝以前の仏教に権力との癒着の傾きがあり、しばしば度牒が乱発されて僧の墮落が生じたり、大寺院が多くの田地や奴婢を抱えていた——

ということへの抗議だったろう。すでに高麗末期には、儒官が「仏教が人倫を敗滅する」と上疏していたし、崇仏王の一人・恭愍王の頃の御史台は、仏教が「罪福の教えで寡婦や孤女を誘い、剃髪して尼となし姪欲をほしいままにさせる」と上書した。中国と似たような事態が、繰り返され続けたのである。

けれども、金万重の九雲夢では、主人公は衡山の大伽藍で仏法を説く大師の弟子で、物語の始まりと終りは、山中の僧庵であり、富貴栄華を極めた性真改め少遊は、俗世界の空しさを悟って観音・文珠に祈りたいと、もらし始め、庵での精進に励み、妻妾たちも寺に入る。ここでは、二人の老僧が重要な意味を持ちもする。それは神仙小説ながら、仏教への著者の思い入れも混ざり合っており、士・大夫たちにとっては、山中の寺院が俗界からの逃避または超越の場として意識されていた現実を映しているのだろう。また、宮廷内でも庶民層でも、とくに女性のあいだで崇仏の念は絶えなかったとされ、葬礼が儒に委ねられたあとも、死後と来世の問題は仏教に頼るものと、なかば公認されていた気配がある。抑仏によって寺が山中に閉じこめられ、僧が八賤の一とまでされてもなお、仏教は隠然たる影響力を持続けた。

春香伝に仏教的要素を見つけることはむずかしいが、沈清伝は、善因善果を説く仏教的モチーフを含み、金東旭は、この物語を道教的と解する金起東に反対して、沈清の入水も「捨身供養」の一種とし、その蘇生は「死後の再生」であると、仏教的性格を強調する。彼は、九雲夢についても、「虚空に浮いた幻影の作戯」にすぎないと見る李佑成に反論し、それが「仏教的無常観」に貫かれていると評価する。だが、沈清の身売りの原因となった夢恩寺の寄進の一件に、仏教と僧の現実に対する批判が明らかなことは、誰も否めない。白米 300 石を寄進すれば、父の眼が治ると僧は保証したが、それは裏切られ、孝女は身売りせざるを得なくなった。だが、彼女が生れたのが釈尊の誕生日とされ、彼女の水死体が乗せられたのが蓮の蕾であるあたり、作者が仏教をまったく否定しているわけではないと、感じさせるから、この作品には、純真な信者を裏切る仏教への批判、つまりは、仏教に期待する庶民の心情が、表現されたのだとも解せよう。あるいはまた、抑仏・排仏の時代に、あえて僧や寺、それを信じる庶民を描くこと自体に、僧とおなじく賤に属してパンソリを演じる芸人や、その台本を書いたであろう残班の、両班と儒教が担う権力への反感・批判が、隠されたかもしれない。

儒官たちの仏教攻撃には、仏教が世俗の権威・秩序を相対化して三宝へのひたすらな帰依を説くことへの、不安・恐れもあった。だが歴史的には、韓半島にはしばしば、政治を揺がした「妖僧」のみならず、国難に際して果敢に行動した高僧たちも現われた。護国のための誅伐をやむなしとした新羅の圓光、倭乱に抗する檄を発して義兵を率いた休静（西山大師）や惟政（泗冥大師）が、その例であり、高麗時代には、独断専行の指導者を武力で倒した一種の僧兵たちもあった。

ただ、中国や日本に較べて、通俗文芸にあって人気者となるような、怪僧も快僧も描かれず、

また、無常感が悲劇に終らないあたりが、特色とは言えるかもしれない。

C. 日 本

日本の文芸は、『日本霊異記』以来、僧侶・仏教と深いかわりを持ち、とりわけ庶民文芸にとって仏教説話の果たした役割は大きい。のみならず、中・朝に較べて、日本の名作は悲劇的結末が多く、無常感が色濃く染めている。その伝統は、武士の死臭漂う鎌倉・室町の軍記物によって形づくられた。

但し、そこに描かれた幾人かの僧侶・僧形には、行ない澄ました端然たる姿よりは、むしろ、野性的で雄々しく、あるいはときに粗野で暴力的な傾きさえある。『平家物語』の文覚、『太平記』の文観、『義経記』の弁慶や僧兵たちは、それぞれ性格を異にするが、平安末期から南北朝にかけて、寺院・僧侶が政治と深くかかわっていた時代を映し、いずれも天台密教系であり、義経の逃避行は、密教と親縁関係がある修験道の勢力をも暗示している。両者は仏教渡来以前の山岳信仰・山岳修業に源を持つが、共に呪術性と世俗的实践性が強く、物語の作者には都合がよい。

けれども、江戸幕府が成立し、血なまぐさい戦乱の時代が終ると、「憂き世」は「浮き世」へと転じ、また別の意味での世俗性が、物語の仏教的要素に伴ない始める。仮名草子の代表作で浮世草子への橋渡しともなった『浮世物語』の主人公は、「すりきれ」から「心もすすまぬ道心をおこして」剃髪し僧衣を身にまとい、世間漂遊の旅に出る。寺詣でをしたり、やがては三教とりまぜた教訓を垂れる立場になるが、言わば半僧半俗である。作者は自身が談義僧だったから、「墮落僧」の現実をよく知り、また、仏教以外の処世訓に価値を認めもしたのかもしれない。その20年後に出た『好色一代女』は、遊女・大黒その他さまざまの世すぎと男性遍歴の果てに、出家して仏道に入った老尼の懺悔録だが、その庵の名は「好色庵」で、偶然に訪れた若い客たちと盃を交す。世相の観察者・西鶴は、ヒロインがかつて囲われた「世間寺」の破戒僧の肉食・淫欲に触れている。

幕府は、その半世紀前に「諸宗諸本山法度」を定め、仏教を管理する政策を次々と打ち出していたが、その背景には、寺院の退廃もあった。古代朝廷も僧尼令を定め、「私度僧」の活動を制約したが、たしかに、いつの世にも、「にわか出家」が多く、また、一般に日本の仏教は、浄土門に限らず戒律がきびしくなかったのである。とくに戦乱の世から泰平の世に変わったばかりの江戸初期には、行ないよからぬ僧たちは、しばしば司直の手によって制裁され、死罪に処せられる例も少なくなかった。それは、辻善之助が詳細に資料を呈示するとおりである。

日本独特の寺檀制度の確立も、僧侶に一種の安易さを可能にした。権力との癒着をもたらしたこの制度は、切支丹禁制のための宗門人別帳によって、さらに強められた。但し、その反面、仏教は庶民生活に身近となり、寺院は、祖先祭祀と葬礼を通じて、日常生活のなかに根をおろ

すことになる。それらは、もともと仏教の教理とは直接のつながりがないが、輪廻や供養・回向とは関係があろうし、祖霊崇拜は仏教や儒教の渡来以前からあっただろう。

西鶴の『好色五人女』は、当時すでに仏教が、いかに庶民生活にかかわっていたかを示している。お七が吉三郎を知るの、火事を避けて身を寄せた吉祥院だったし、卒塔婆にお七の名を見て吉三郎は出家し、「總じて戀の出家、まことあり」と作者は同情して、「無常なり、夢なり、現なり」と結ぶ。お夏は、刊場の露と消えた清十郎を供養しつつ、精進怠らぬ尼となり、その姿に感じ入った親も発心し、清十郎の冤罪の因となった七百両を仏事供養に捧げて弔う。ここでも作者の結びは「泡のあはれなる世や」と、はなはだ仏教的である。

だが、淡々と事件の経過を辿る西鶴の浮世草子と異なって、此世のしがらみと愛欲に引き裂かれて、心狂おしく煩惱の海に沈んでゆく哀しい男女の心情の機微を、嫋々切々の語りに乗せて歌ったのは、もちろん、近松の浄瑠璃である。愛欲の業に衝き動かされ、さりとて恩愛の絆断ち得ぬ恋の道行きは、彼岸で一つの蓮に生れ変わる願いだけが、残された最後の支えである。徳兵衛は「南無阿弥陀南無阿弥陀」と名号唱えてお初を刺し、治兵衛が小春を刺すのも「弥陀の利剣」をもってである。『曾根崎心中』は「貴賤群集の回向の種 未来成仏疑ひなき恋の手本となりにけり」と、『心中天の網島』は「成仏得脱の誓の網島心中と日毎に 涙をかけにける」と結ばれる。

だが、寺院は身近であったし、葬礼・埋葬の場となっていたから、死のイメージに結びつけられて描かれた。『曾根崎心中』は、大坂の町を描くのに 33ヶ所の観音霊場めぐりで始めて、死出の道行きの伏線とするし、『心中天ノ網島』の死場所は、大長寺の藪の外であり、『心中宵庚申』のそれは、寺町の大仏勧化所の門前である。寺は、浄土への入り口だった。

もっとも、江戸時代を際立たせているのは儒教の官学化で、朱子学を代表する惺窩・羅山・闇斎が錙流の出であったことが象徴するように、世俗倫理を欠くとされた仏教は、斜陽の歎きをかこたねばならなかった。また、中世のような創造的エネルギーを持たなかった。だが、その危機感と自省は、一方で、戒律を再構築する動きを生み、他方では、盤圭・白隠のように、高踏的・隠遁的な禅宗にあってさえ、民衆教化のために平易な説法に努める高僧も現われた。そして、現世利益やよき転生を願っての寺社参詣が、庶民の間で一般化した。

江戸中期に抬頭した黄表紙・滑稽本の中では、儒者と同じく僧侶や釈迦も笑いの種として茶化されたものの、浄土宗・浄土真宗・日蓮宗を中心として、仏教諸派の浸透は、退廃の時代・化政度に入っても、変るところがなかった。儒教マニアの馬琴の八犬伝でさえ、里見義実是有髪・在家ながら仏門に帰依し、八房を射ってしまった金碗大輔は高德の僧・^{ちっ}大となり、彼が主催する追善供養は物語の幾つかの節目をなす。彼は、教団組織や法位と無縁な庵住まいをしており、仏教界の俗化という当時の世相と距離を置いている。日常の習俗と化した仏教的雰囲気は、四谷怪談の悪の権化・伊右衛門の最後にさえ、垣間見られる、彼が病いの身で隠れ棲む

三国通俗三教志

のは小さな寺庵だが、施餓鬼法要の日に与茂七たちに発見され、斬られる寸前、彼の口を無意識に衝いて出るのは、浄土系が大切にする六字の名号である。作者が悪人正機説に立って伊右衛門の救済を暗示したとは思えないが、与茂七は「成仏!」と叫んで印導を渡す。「南無阿弥陀仏」と「成仏」といった言葉は、信心の有無とかかわりなく、一種の常套句として日常語に組み込まれていたのである。

だが、悪人正機説は、無意識のうちに、人々に浸透していたのかもしれない。というのも、幕末の白浪物でも、無法者は、しばしば末期に至って前非を悔い、往生を願うからである。お坊吉三は、その名の通り、「吉祥院の所化上り」ゆえに僧形の盗賊だが、彼の死場所が吉祥院だった。不義・不孝の心中者や無法者をも浄土へと送る「大乘」の舟が、寺の渡し場で待つからである。

* * * * *

実は三教相補説にほかならぬ「三教一致」論は、さまざまに語られてきた。宋の智円は「仏教は身を修め、儒教は国を治め、身を修め、道教は聖を断ち弱を保つ」とし、明・在理社の楊萊如は「仏教の行を奉じ、道教の行を修し、儒教の礼を習う」とし、清の雍正帝は、「仏教で心を、道教で身を、儒教で世を治める」と言った。

もちろん、庶の日常的感覚と相互規定し合う通俗文芸の世界では、自覚的な弁別を伴なわぬままに、三教が部分的に習合しており、また、文芸が特定の宗教とその習俗を反映するのは、主観と恣意を伴って切り取られた一部でしかない。だがそれだけに、抽象化された高踏的な理念ではなく、それとの乖離・背反をも伴う現実の姿——言わば「生^スき^ラれた宗教」が、よく投影されもしよう。

その意味では、教理論に傾く宗教史の余白の、少なくとも一部は、文芸史によって埋められるかもしれない。但し、「のどにつまった李^リ^リ^リ孔」は、ほんのかけらしか、つまみ出せはしないのである。

〔付記〕 あまり多岐に亘るので、文献リストは割愛したが、さまざまな素材と知見を与えて下さったすべての作者・訳者・論者に深謝したい。

なお、本稿は、左記の姉妹篇である。拙稿「三国通俗文芸志」（中嶋昌彌編『ポピュラー文学の社会学』、世界思想社、1994年）

1994年3月29日 受理