

敗者の聖域——中国寓言の一断面

松本 肇

人は生まれてから死ぬまでの間に、程度の差はあれ、挫折や敗北の体験を持たない者は少ないのではないかと思う。中国文学の世界でも、政治闘争に敗れたり、讒言されたり、あるいは筆禍事件や舌禍事件を起こして、不幸な境遇に追いやられた人の数は限りない。しかも、そうした不遇な体験が優れた文学を生み出すという、漢の司馬遷の「発憤著書説」に代表される文学理論まで用意されていて、それは唐の韓愈の「不平則鳴説」や宋の歐陽修の「窮而後工説」に継承され、ひとつの文学論の系譜を形作っている。

私は今人間における敗北の意味を問うてみたい。そのような問題を考えるのに、最もよい材料を提供してくれるのが、「莊子」に載せられた寓言作品である。そこで以下、「莊子」の寓言を中心に、西洋の寓言作品などとも比較しながら、人間にとって敗北とは何かの考察を試みることにする。⁽¹⁾

一、敗者の聖域

はじめにひとつの寓話を読むことにしよう。「列子」(周穆王)に見える金持ちと奴隸の話で、粗筋はこうだ。

周の国の尹氏という金持ちが、財産作りに精を出し、彼の下で働く召使たちは朝から晩まで休む暇もなかった。その中に年取った召使がいて、体力の限界まで働かされた。昼間は辛い労働に従事し、夜になると疲れてぐったり寝込む。夜の眠りの中で、彼は国王になって人民を支配し、宮殿で遊び、楽しみの限りを尽くす夢を見た。目が覚めると、また苦しい労働が待っていた。ある人が同情して慰めたところ、こんな答えが返ってきた。

「人の一生は百年として、半分は昼で、半分は夜だ。昼間の労働は確かに苦しいが、夜は国王になれるからとても楽しい。だから気にしないのさ」

一方、尹氏は仕事で神経をすり減らし、体も心も疲れて夜はぐったり寝込み、夢の中で奴隷になるのだった。あらゆる辛い労働に携わり、叱られたりぶたれたりして、朝まで寝言を言っではうめき続けた。彼はノイローゼになってしまい、友人に相談すると、「苦しみと楽しみとは循環するものだ。地位も財産もある君が、現実と夢の両方で幸福を求めてもうまくいかない」と言う。

尹氏は友人の言葉を聞いて、召使のノルマを軽減し、あまり神経を使わないようにすると、病気は軽くなった。

昼間は苦しい労働に従事する奴隷が、夜の夢の中で国王になり、昼間は奴隷を酷使する金持ちが、夜の夢の中で奴隷となる。つまり、金持ちと奴隷の関係が、昼と夜で逆転してしまうという話である。この話について、小林信明「列子」(新釈漢文大系二二、明治書院)は「夢と現実の一体性」を指摘するが、私はここで、奴隷のその後の運命について考えてみたい。金持ちの病気が軽くなったところでこの話は終わり、奴隷がどうなったかは全く書かれていない。私の関心はこの書かれていない部分にある。金持ちの方針転換により、労働基準が緩和された奴隷は、果してその後どうなっただろうか。彼は本当に幸せになれただろうか。例えば、井波律子「列子」——その幻化の世界」(『中国のアウトサイダー』、筑摩書房、一九九三)は、次のように述べている。

ありとあらゆる概念の固定化や絶対化を徹底的に否認し、幻化の哲学を語り続ける『列子』の世界的根底には、形容矛盾を恐れずあえていうならば、一種「絶対自由への希求」ともいべき感覚が、一貫して認められる。

私が今考えようとするのもまた、人間における「自由」の問題に他ならない。人間が本当に自由であるとはどういうことだろうか。

——解放された奴隷は幸せか。

ここでいったん、中国文学を離れることにする。

川端康成に「母国語の祈祷」（『川端康成全集』第一巻、新潮社）と題する短編小説がある。主人公の「彼」は、加代子という女性と同棲して別れた経緯を持つ。八年後、加代子が「彼」のいる町を選んで心中に来る。この小説の冒頭に、言語学の本の報告として、言葉に関する話が幾つか載っているが、その中でこんな話を紹介する。アメリカのフィラデルフィア市の南部に、スウェデンから移住して五六十年も経つ老人達がいる。彼等は殆どスウェデン語を話さないが、死の床に横たわり息を引き取る時になると、きまつて母国のスウェデン語で祈祷する。

こういう話に触発されて、主人公は

「母国語で祈祷」するのは、人間が古い因習に身動きならぬ程縛られながら、その繩を解こうとするところか、その繩を杖柱として生きている心持の一種ではないか。

と感想を洩らし、昔別れた女性を思い出すのだが、それはさておき、川端康成のこの小説に注目したのが辻邦生である。辻邦生は「宿命について——川端康成論——」（『海辺の墓地から』、新潮社）の中で、川端康成の

「宿命的なものの肯定」について述べてゆくが、右の部分を用いながら、

川端氏は、作家的な出発にあたって、この宿命的なものの底面につつかっていた作家であり、その作家としての出発をうながしたものは、実にこの宿命に「縛られながら」「その繩を杖柱として生きて」ゆく決意だったと考えられる。

と書いている。川端康成の宿命の問題はともかくとして、「縛られながら」「その繩を杖柱として生きている」というキーワードは、私には大変興味深い。これから考えようとするのが、まさしく「縛られること」と「自由」との関係に他ならないからである。

ところで、『列子』の尹氏治産の寓話を題材にした小説に、中島敦の「幸福」（『中島敦全集』第一巻、筑摩書房）がある。

ある島の昔話という設定で、権力を持つ長老と、哀れな醜い独り者の下僕が登場する。下僕は病気にかかるが夢の中で長老となり、夢のために顔色も良くなって若返る。一方、長老は夢の中で貧しい下僕となり、昼間の下僕に意地悪な用をいいつけられ、夢のために体調を崩してしまう。長老が下男に健康を回復した理由を尋ねると、下男は夢の中の出来事を語るのだった。それを聞いた長老は、「夢の世界が昼の世界と同じく（或いはそれ以上に）現実であることは、最早疑う余地が無い」と思う。「哀れな富める主人は貧しく賢い下僕の顔を嫉ましげに眺めた」と、昔話は結ばれるが、今昼間の激しい労働を終えた後の下僕の描写を見てみよう。

一日の辛い仕事に疲れ果てても、彼は世にも嬉しげな微笑を浮かべつつ、栄耀栄華の夢を見るために、柱の折れかかった汚ない寢床へと急ぐのであった。

ここで『列子』の寓話に戻れば、そもそも奴隷にとつての自由とは何であろうか。奴隷は昼間、辛い労働に「縛られてゐる」。そして、辛い労働を代償に楽しい夜の夢を見る。夢の中で彼は自由だ。この奴隷の自由を、私達は迷妄と笑うことができるだろうか。いや、私達は『列子』の奴隷に比べてどれほど自由だと言えるだろうか。確かに私達の生活は、一見自由に見えるが、実際は目に見えない様々な因襲や、常識・道徳・世間体といった規律に縛られていないだろうか。私達が本当に自由になるのは難しいことなのである。ポール・ニザンは『アントワーヌ・プロワイエ』（ポール・ニザン著作集3、篠田浩一郎訳、晶文社）の中で書いていよう。

人間たちが完璧になり、自由になり、自分の両脚とこの両脚を支える大地との上に確固として立つことにならないかぎり、人間たちは夜ごと夢を見つづけることであろう。（第三部十九章、二七九頁）

このポール・ニザンの言葉ほど、人間の自由の本質を見事に洞察したものはない。人間は／完全に自由でない限り／夜ごと夢を見続けるだろう。そして、人間が完全に自由であり得ない以上、夢の中ほど人間にとつて自由な場所はないことになる。つまり、夢の中の奴隷の自由は、人間の真の自由には他ならないと言えるだろう。この夢の中の自由が、辛い労働の代償であることを考えれば、労働の軽減がその後の奴隷に何をもたらしたか、もはや明白だろう。彼は以前のように楽しい夢を見られただろうか。奴隷は苦しい労働があつたからこそ、楽しい夢を見られたのである。労働の軽減が、奴隷から楽しい夜の夢を奪つたことは間違いない。そこで、もしも私が『統列子』を書くことになったら、奴隷の将来は次のようなものになるだろう。

労働が軽減されてからというもの、下男は国王となる楽しい夢を見られなくなった。もともと彼は人生の半分は夜と考へていたので、楽しい夜の夢を奪われた苦痛から、とうとうノイローゼになつてしまつた。

言い換えれば、奴隷の自由とは辛い労働そのものだったのであり、奴隷は苛酷な労働に「縛られながら」「その繩を杖柱として生きて」いた。すなわち、奴隷にとつて「縛られること」＝敗北が、「自由」＝聖域の根拠に他ならなかった。敗者はまさしく敗者であることによつて、他人が侵すことのできないひとつの聖域を領有しているのだ。

——解放された奴隷は幸せか。

今この問いに答えることにしよう。答えは否である。

断わるまでもないが、私はもちろん奴隷制度があつた方がよいなどと言っているのではない。人間の想像力の問題として、文学的な考察を試みたのに過ぎない。

それでは次に、『莊子』の寓言に目を転じることしよう。

二、敗北の美学

『莊子』の中には、敗北を一種のマイナス価値と見なす考え方が存在する。例えば、夔（一本足の怪獣）と百足と蛇と風の対話を記す〈大勝寓話〉（『莊子』秋水）がそれである。

夔は蚘（むかで）を羨んで言う、「私は一本足で飛び跳ねるが、あなたがたくさんの足を使ってすらすら歩くのになわなない」。

むかでは蛇を羨んで言う、「私はたくさん足の足で歩くが、あなたが足もないのにすらすら進むのになわなない」。

蛇は風を羨んで言う、「私は背中や脇腹を動かして進むが、あなたは何もなくて北の海から南の海まで吹きまくる」。

最後に風が言う、「その通り。でも、誰かが私に指を突き出せば私に勝てる。私に向かつて進んで来ても私に勝てる。しかし、大木を折ったり大きな家を吹き飛ばしたりすることは、私にしかできない。だから私は、多くの小さな敗北を代償に大きな勝利を収めているのだ。これは聖人にしかできない」。

ここで、風の勝利は個々の敗北の集積によつてもたらされる。言い換えれば、個々の敗北は究極の勝利を導くために必要な要素なのであり、その意味で価値を持つものなのだ。弱いカードを何枚か集めると、高い点数が付くトランプゲームを想像すればよい。私達の人生もまたゲームに過ぎないのだとしたら、弱いカードは有効に使うことだ。それは、究極の勝利をもたらすキュービッドかも知れないのだから。

「以衆小不勝為大勝」、多くの小さな敗北が大きな勝利につながると見る『莊子』のこの寓言は、敗北の美学について洞察したものと云つてよいだろう。

これと同じような話が、ギリシアの『イソップ寓話集』にある。

二羽の雄鶏が雌鶏のことで喧嘩する。負けた雄鶏は物陰に逃げて身を隠し、勝った雄鶏は高い塀の上で勝ちどきを挙げる。そこへ鷲が飛び降りて来て、塀に上った雄鶏を捕まえたので、隠れていた雄鶏が雌鶏に近づくようになった。(『二羽の雄鶏と鷲』、『イソップ寓話集』二〇)

葦とオリーブが言い争い、葦はオリーブに、力がなくて風にすぐなびくと悪口を言われた。その後、強い風が吹いた時、葦は風になびいて助かり、オリーブは風に逆らつて吹き折られた。(『葦とオリーブ』、『イソップ寓話集』一四三)

前者はへりくだる者、後者は強者に逆らわれない者の美德を強調しているが、ともに「負けるが勝ち」の寓話と

言えるだろう。

「莊子」にはまた、無能なものや無用なものに価値を認める考え方が見られる。

「莊子」列御寇の〈無能者寓話〉では、「巧者勞而知者憂」のような「巧者」と「知者」の対極に、理想的な「無能者」のイメージを提示する。

無能者は求むる所無く、飽食して遊遊す。汎として繋がる舟のごとく、虚にして遊遊する者なり（無能者無所求、飽食而遊遊。汎若不繋之舟、虚而遊遊者也）。

何も求めず、腹いっぱい食べて遊び、繋がない舟のように虚心でこの世に遊ぶ「無能者」は、「気ままに人生を楽しむ自由人」（福永光司「莊子」、朝日新聞社）として肯定されるのである。

「莊子」人間世には、大工の石が斉の国でくぬぎの神木を見る話が載っている。大きくて高いくぬぎの木を大勢の見物人が取り囲んでいたが、大工の棟梁は振り向きもせずに行ってしまう。弟子が「こんな立派な木を何故見物しないのか」と尋ねると、棟梁は答える。

あの木は役に立たない。舟を作れば沈むし、ひつぎを作れば腐るし、道具を作れば壊れるし、門や戸を作れば脂が出るし、柱を作れば虫が食う。役に立たない木だからこんな長生きしたのだ。

「是不材之木也。無所可用。故能若是之寿」、役に立たない木が長生きすることを述べる、これとほぼ同じ寓話が〈神人不材寓話〉としてこの続きにも見えている。

「無能の哲学」「無用の哲学」を述べる「莊子」の寓言に近いものを、イソップ寓話から探すとすれば、「漁師（と大きい魚どもと小さい魚ども）」（『イソップ寓話集』二五）だろうか。漁師が海から魚の網を引き上げた時、

大きな魚は捕えたが、小さな魚は網の目から海に逃れたというものである。

無能なものや無用なものに価値を認める考え方は、逆に有能なものや有用なものを否定する考え方と表裏一体を成しているよう。役に立つもの、美しいものが災難を招く、有用性の悲劇を描く寓言が『莊子』にはある。

山の木は役に立つために伐採される。それは自分で招いた悲劇だ。灯火は明るいために燃やされる。それは自分で自分を燃やしているのだ。——山木自寇、膏火自煎也。〔莊子〕人間世)

虎や豹は、美しい模様が狩りの原因となつて殺され、猿は敏捷なために、犬は野良猫を上手に捕えるために、檻の中に入れられる。——虎豹之文来田、猿狙之便、執縶之狗来藉。〔莊子〕応帝王)

役に立つ真直ぐな木は最初に切り倒され、美味しい水の井戸は最初に涸れてしまう。——直木先伐、甘井先竭。〔莊子〕山木)

その他、甲羅に穴を開けて占いに用いられ外れることのない神聖な亀も、はらわたを抉られる災難を避けられなかった、と述べる『莊子』外物の〈神亀寓話〉も同様の観点を表明しているだろう。

イソップ寓話にも、役に立つために不幸を招く話がある。

かしわがゼウスを、私達は他の植物以上に容赦なく切られてしまう、と非難すると、ゼウスは言うのだ。た。「お前たちは斧の柄の材料にもなり、大工や百姓の仕事の役にも立つ。自分自身の有用性が不幸の原因なのだ。そうでなければ、切られたりしない」。〔榭とゼウス〕、『イソップ寓話集』九九)

また、美しい金色の卵を産む雌鶏が、腹の中に金塊が詰まっていると思われて殺される、「金の卵を産む鶏」(『イソップ寓話集』二八七)も、同系列の寓話と言ってよいだろう。

フランスの寓話詩人、ラ・フォンテーヌ(二六二—一六九五)の寓話を例に取れば、「ネズミとイタチの合戦」(ラ・フォンテーヌ『寓話』上、巻の四、6)がそれに当たる。イタチ族との合戦でネズミ族は敗北を喫するが、高貴な殿さまのネズミは頭に榮譽の羽飾りなどをつけていたので、逃げ道を通るのに邪魔になり、全員戦死してしまふ。一方、下っ端のネズミは身軽だったので、逃走に成功した。

これらの寓言は私達に、敗北ということが決して悲観すべきことではなく、あたかもマイナスとマイナスの積がプラスになるように、ひとつの総合的な力に結実し得るのだということを教えるだろう。

三、醜惡の論理

世の中に美しいものと醜いものがあるとしたら、美しいものが勝者で醜いものは敗者なのだろうか。いや、そんなことはない。『莊子』の中には、醜いものに軍配を上げる寓言がある。⁽²⁾

陽子が宋の旅館に泊まった。旅館の主人に妾が二人いて、一人は美しく、もう一人は醜くかった。そこで、醜い女が大切にされ、美しい女が粗末にされている。陽子が理由を尋ねると、主人が答えた。「美しい女は自分で美しいと思っている。私には美しいと思えない。醜い女は自分の醜さを自覚している。私には醜いと思えない」。(『莊子』山木)

自意識過剰の美人より、己をわきまえた醜女が尊敬されるという、容貌コンプレックスを持つ女性には勇氣百倍の話。では、男性はどうだろうか。

支離疏は、ひどいせむしだった。下顎がへそに隠れ、肩が頭より高く、内臓が頭部にあつて、両ももが脇腹に当たつてゐる。それでも生活を営むことはできた。戦争で兵隊を召集する時には、兵隊に取られる心配がないので、手を振つて歩き、土木工事が始まつても、片輪なので仕事を免除される。政府が病人に穀物を支給する時は、たくさんの穀物と薪を貰える。(『莊子』人間世)

ここで莊子は、支離疏という不具者を例に、世間的な道德の枠を突き破つたところにこそ、人間としての眞実が得られることを示しているが、このような醜い不具者への賛歌は十分注意してよい。一体、醜悪な人間、不具者を題材とする寓言は、何を物語るのだろうか。

福永光司氏は、「一切の常識的価値に不敵な挑戦を笑いかけながら、彼は禍の中に幸福を創造し、怪奇なるもの、醜悪なるものの中に無限の美を見出してゆく」(『莊子』人間世篇、朝日新聞社、一八二頁)と書いた後で、「莊子のグロテスクなものへの嗜好、尋常でないものへの憧憬」を、躍動的な不具者の描写と結び付け、莊子の氣質と性格の中に「オーソドックスなもの、ノルマルなものへの反撥と抵抗」があることを指摘する(一八四頁)。

なお、莊子はアブノーマルな人間について、「畸人者、畸於人、而侔於天」(『莊子』大宗師)、俗世間からは逸脱しているが、天の原理に合致していると書く。この畸人(奇人)の定義もまた、世間の常識に対する不敵な挑戦と呼べよう。そして、醜悪な存在に価値を認める莊子の論理を根底で支えているのは、このような常識への挑戦であり、抵抗であつたと言つてよいだろう。

イソップにも、醜いものに価値を認める寓話がある。

鹿が水に映つた自分の影を見た。角は大きく幾つにも分かれていて、大変気に入つた。足はひよる長くて貧弱なので、好きになれない。そこに獅子が現われ、鹿を追いかけ始めた。鹿の強みは足にあつたので、逃げて獅子を遠く引き離した。木のない平原を駆けている間は安全だったが、木の生えた場所にやつて来ると、

角が木の枝に絡まってとうとう捕まった。殺される時、鹿はひとりつぶやく、「裏切られると思ったものに助けられ、心から信じていたものに滅ぼされるなんて、とてもみじめ」。(「小川のほとりの鹿と獅子」、『イソップ寓話集』一〇二)

みすばらしいもの(足)に救われ、美しいもの(角)に裏切られる鹿の寓話には、醜悪な存在を肯定する力強い意志が働いている。

『莊子』に登場する支離疏は、社会的な弱者であり、ハンディキャップを背負った主人公と言える。世界の民話や昔話を見渡すと、このような主人公の登場する話は他にもある。小沢俊夫氏は「昔ばなしとは何か」(大和書房)の中で、「ハンディキャップをもつ主人公」について触れ、スイスのレートロマンに伝わる「半分男」「クワックワツ、くつつけ!」(肉体的ハンディキャップ)、「動物のことばがわかる男」(知能的ハンディキャップ)を例に挙げる。

小沢俊夫編『世界の民話』一、ドイツ・スイス(ぎょうせい)に基づき、簡単に内容を紹介すると――

母親がうっかり悪魔と約束を交わしたために、腰から下を切られた半分男が、小川で取った鱒を逃がしてやる。この鱒の魔法で願ひ事がかない、一目惚れした王女に自分の子供を産ませる。怒った王が、娘と半分男と子供を樽につめて海に投げ込むが、鱒の魔法で、美しい島にたどり着き、脚も生える。後悔して娘を探しに来た王が彼らを城に連れ帰り、王の死後、半分男はその国を治めた。(「半分男」)

ある王に笑わない王女がいて、王女を笑わせた男は彼女を嫁にもらうことができ、失敗したら首を取られる、という約束をした。たくさんの王や豪族が試みたが、みな首をはねられた。へんぴな田舎の村に、頭にかさぶたのある若者がいて、挑戦することになった。若者は優しい心を持ち、三人の貧しい老女に親切にし

たので、美しい娘（老女の正体）から特別ながちょうを授かる。がちょうが「クワツ、クワツ」と鳴いた時、「それにくつつけ」と言うと、何でもくつついてしまう。このがちょうに、宿屋の娘、司教、銅細工師などが次々にくつつき、奇妙な行列ができた。それを見て、王女は大声で笑う。かさぶた男を洗わせると、美しい若者になり、王女と結婚する。（「クワツ、クワツ、くつつけ！」）

ひとりの貴族に息子がいて、三年間でABCの三文字しか覚えられなかった。父親は召使に息子を殺すよう命じるが、召使は彼を助け、偽装工作を施す。若者はふたりの坊さんと道連れになり、動物のことが分かることから、王女の病気を治したりする。ローマで鳩が若者の上に三度舞い降り、彼は法王に任命される。即位の祝宴に父親が出席していて、法王に懺悔を願ひ出た父親の前で、自分が息子であることを告げ、親子は一緒に暮らすのだった。（動物のことがわかる男）

小沢俊夫氏はこの三例について、「スイスの山奥に住む少数民族に伝えられたものである」ことに注目し、その存在意義を考察しているが、『莊子』もまた成立の背景に同じような宿命を蔵していたのだった。

『莊子』の著者、莊周の生地は蒙（今河南省）に属していた。宋は周民族に滅ぼされた殷民族の居住地で、周民族が亡国の民を新しい支配下に統治したのが、宋の国に他ならない。そこには被征服者の屈辱と侮蔑の歴史が刻まれており、愚かな笑話の主人公が大い宋人であること（『韓非子』五蠹に見える守株の故事など）は、彼らの屈辱と侮蔑の生活を物語っている（以上、福永光司『莊子』解説による）。

醜悪な存在、ハンディキャップを持つ存在を主人公に仕立て、その美質を讃える寓話が、このような少数民族や被征服民族の間から生まれたことは、私には大変興味深い。負の条件が彼らの人間に対する観察力を鍛え上げ、寓話の世界に常識を突き破る魅力的な人間像を造形し得たと言えようか。

序に述べれば、中務哲郎『イソップ寓話の世界』（ちくま新書、一九九六）に依ると、デルポイで聖物窃盗の

濡れ衣を着せられ、断崖から突き落とされて殺された伝説のあるイソップの容貌は、非常に醜かったという。この醜いイソップ像のモデルは、ホメロス『イリアス』に登場するテルシテスと、ソクラテスであった。そして、伝記作者がイソップを極めて醜怪に描く理由は、ソクラテスのように、醜い体にきらめく頓智、深い人生知を宿した人物として描くためと、窃盗の濡れ衣で殺されたイソップは、共同体の罪穢れを一身に負わされ殺されるパルコス(スケープゴート)にされたのだから、極端な身体的特徴を付与する必要があったためだという。イソップもまた、生まれながらに負の刻印を帯びていたことは、もはや単なる偶然とは思われない。それは文学創造の深い秘密を開示している、と言ってもよいだろう。

ちなみに、ロシアの作家クルイロフ(一七六九—一八四四)の寓話詩は、二重の検閲を受けていたという。そして、これらの検閲がかえって寓話詩創造に「有効な作用」を及ぼし、「検閲との巧妙な格闘」が作品の内容を深化させた(I・A・クルイロフ、西本昭治訳「ロシアの寓話」、現代教養文庫、あとがき)、と考えることができるならば、クルイロフもまた、負の条件(二重の検閲)を文学創造の動力に転化した人々の系譜に数えることができるだろう。

ここでは、醜悪なもの、ハンディキャップを持つものに価値を認める寓話について眺めたが、半分男の脚が戻り(「半分男」)、かさぶた男が美しい若者に変身した(「クワツ、クワツ、くつつけ!」)ことに気付いたろうか。醜さやハンディキャップが解消されるのである。それに対して、『莊子』の支離疏は全く変わらぬ。この違いは大きいだろう。そこで次は、醜いものが美しいものに変身する寓話を取り上げ、美醜の問題について更に考えてみよう。

四、美醜と変身

醜悪な存在が美的存在に変身する寓話の類型は、世界に広く分布する。まず、西洋の寓話から見ると、ドイツ

のグリム童話に「蛙の王さま」がある。

王女が遊んでいた黄金のまりが池に落ちると、蛙が現われ、私を可愛がると約束すれば拾って来ようと言う。王女が空約束すると、蛙は池に潜ってまりを見つけ出す。王女は最初、蛙が嫌いで逃げ出すが、約束は守るものと王様が言うので、城の中に入れてしぶしぶ蛙の要求に従う。蛙が一緒のベッドで寝たいと言った時、王女は腹を立て、蛙を壁にたたきつけた。蛙が下に落ちると、美しい王子に変わっていた。王子は魔法にかかっていたのだった。そこへ忠臣ハインリヒが、馬車で若い王様と王女を迎えに来る。(「グリム童話集」一)

デンマークでは、アンデルセンの童話に「みにくいアヒルの子」がある。粗筋は省くが、いつも苛められていた醜いアヒルの子が美しい白鳥に姿を変え、それまで知らなかった幸福に浸ったことを確認しておこう。(「アンデルセン童話集」)

フランスには、「美女と野獣」がある。

ひとりの商人に三人の娘がいた。商人が旅に出る時、ふたりの姉はたくさんのみやげをねだるが、美しい末娘は、ばらの花を一輪頼む。帰り道、迷い込んだ森の中の城で商人は一夜を明かし、花壇からばらの花を摘むと、野獣が現われる。野獣は怒り、大事ならば盗んだ罪は死刑に値するが、身代りに娘を寄越せば助けてやろう、と交換条件を出す。商人が家に着き、このことを話すと、美しい娘は城に行く決心をする。城の中で美女と野獣の生活が始まり、娘は醜いものにやさしい心のあることを知るが、求婚されるとそれを断わり続ける。城の中の鏡で、父親が病気になることを知った娘は、一週間で戻ると約束して、家に帰る。姉たちに引き留められて一週間以上が過ぎ、けもの宮殿に帰ると、けものは庭に倒れて今にも死ぬところ

だった。娘はけものにつき、結婚を誓うと、けものは美しい王子の姿に変わっていた。王子は魔法のために、美しい少女が結婚を承知するまで、醜いけものに変えられていたのだ。二人は結婚し、いつまでも幸福に暮らした。(小沢俊夫編『世界の民話』二、南欧、ぎょうせい)

「美女と野獣」は、アールネ・トムソン『昔話の型』の索引では、AT55C。類似の話が広く分布している。また、ベツツイ・ハーン著、田中京子訳『美女と野獣「テクストとイメージの変遷」』(新曜社、一九九五)には、この物語の分析があり、「循環と黙示録的なイメージ」を特徴に挙げている。⁵⁾

「蛙の王さま」と「美女と野獣」の、蛙と野獣はともに魔法をかけられており、女性の力で魔法が解けて美しい王子に戻る訳だが、前者は王女の憎しみ、後者は娘の愛と、女性の反応は全く対照的である。このことにつき、小沢俊夫氏は、魔法のかかっている相手にやさしくするか、荒っぽくあつかうかは重要ではなく、感じたままの行動が救済をよびおこす(『昔ばなしとは何か』、一五五・六頁)、と書いている。つまり、「主人公の力によって魔法が解かれ、救済されるところにドラマがある」(一三四頁)、ということになる。

次に日本に目を向けると、「たにし息子」がある。⁶⁾

子のない夫婦がいて、水神に願掛けすると、たにしの子供を授かった。たにし息子は長者の娘が気に入り、嫁に欲しいと思った。彼は長者の家に泊まった夜、米を預け、もしも紛失したら好きなものを貰う約束を取り交わす。夜中になるとこっそり起き出し、神棚に載せた米を降ろして、娘の部屋に忍び込み、娘の唇のまわりに米をなすり付けた。翌朝、米を娘に食われたと騒ぎ立て、約束通り好きな娘を貰って帰る。氏神の祭りの時、たにし息子が娘の頭に乗って出掛けると、鳥が飛んで来て、彼は田圃の中に落ちてしまう。娘が探す時、後ろに立派な若者が立っていた。たにしは若者の仮の姿で、娘の貞節で人に戻ったのだ。鳥は水神の使いだったのである。(関敬吾『日本昔話集成』第二部の1、十四 誕生、角川書店)

柳田国男『桃太郎の誕生』（三省堂、一九三三）は、たにしを水神の使令と見る信仰が、山中の池沼に残っていることを指摘するが（田螺の長者）、ここには魔法による変身はない。日本の異類婚姻譚に、魔法による変身がないのは、キリスト教文化圏の寓話との差異を示していよう（小沢俊夫『昔ばなしとは何か』、一五六頁）。

最後に、亀井勝一郎『美貌の皇后』（『亀井勝一郎全集』第九卷、講談社）にも引かれる、光明皇后伝説に触れよう。虎関師鍊『元亨釈書』（大日本仏教全書第六十二卷、史伝部一、講談社）に載っている話である。

東大寺の大仏殿が完成した時、光明皇后は浴室を作り、千人の病者の垢を洗う誓いを立てる。九百九十九人まで垢を流し終えた。最後の一人は全身に膿の出た癩者で、臭気が浴室に満ちた。病人は、膿を吸って貰えば病気が治ると医者に教わったことを告げる。皇后が頭からかかとまで、瘡を吸い膿を吐くと、病人は光を放ち、仏の姿に変わって消えた。

亀井勝一郎は、「宗教的行為の一極致として癩者への愛は聖書にもみられるところである」と書きながら、「美貌の皇后」と「癩者の肌」の取り合わせに伝説の妙味があると述べている。⁷⁾

西洋と日本における、これらの醜いものの変身する寓話や伝説では、醜いものより美しいもの高い価値が置かれていることは言うまでもない。醜いアヒルの子は美しい白鳥に、蛙や野獣やたにし息子は美しい王子や若者に変身することによって、幸福を手に入れる。また、醜い癩者は「美貌の皇后」の信仰を試すための、仏の仮の姿に過ぎない。つまり、醜いものは美しいものに変身するからこそ意味がある、と言ってもよいだろう。

それでは、醜いもの自体に全く価値がないかと言うと、そうとばかりは言い切れない側面もある。例えば、「美女と野獣」が、「美しさよりも氣立てのよさのほうが大事だということを示した教訓話」（ベッツィ・ハーン『美女と野獣』、三九頁）に過ぎないのだとしたら、この物語は作品自体がそのような教訓を裏切っていることにな

る。と言うのは、ベッツィ・ハーンも書いてるように、変身した王子は野獸と比べるとほとんど印象に残らない（『美女と野獸』、二六〇頁）からである。美しい王子より、醜い野獸の方がリアリティがあつて魅力的なのだ。これは「たにし息子」についても当てはまるだろう。この話の面白さは、たにし息子が策略によつて好きな娘を手中に収めるところにあり、この時のたにし息子は、変身後の若者よりずっと生き生きしている。

外観と中身の関係はそれほど単純な問題ではないし、そもそも、外観は中身を盛る唯の器ではない。スーザン・ソクタグは、「様式について」（高橋康也ほか訳『反解釈』、ちくま学芸文庫）の中で書いていたではないか、「ほとんどどんな場合でもわれわれの外観はわれわれの存在の仕方であると言つていい。つまり仮面は顔なのだ」と。また、フランス映画『美女と野獸』の監督、ジャン・コクトーは、『美女と野獸——ある映画の日記』（秋山和夫訳、筑摩書房）の中で、野獸を演じた俳優ジャン・マレーが、「野獸のメイクをすると野獸の性格になる」（一九二頁）という興味深い事実を伝えている。これらは、外観自体がひとつの自己主張なのであり、他の変数に置き換えられないことを物語つていよう。そして、もしもそうならば、いや、そうであればこそ、醜い野獸は何故美しい王子に変身しなければならなかったのだろうか。美醜の対比を抜きにして、醜いものの価値を描くことはできなかったのか。醜いものが美しいものに変身する寓話の根底には、つねに美への憧憬が潜んでいるように思われてならない。

それに対して、『莊子』に登場する醜い主人公はどうだったろうか。旅館の醜女も、醜い不具者支離疏も決して変身しない。ここに『莊子』独特の美醜観が表明されていよう。それは、醜いものはそれ自体で価値があるという考えだ。醜いものの美しいものへの変身というプロットを拒絶することによつて、莊子はそれを示す。西洋や日本の美醜の観念と比較した場合、そこに中国的思惟の独自の意義を認めることができるだろう。

醜いものの存在自体を絶対的に肯定する莊子の寓言は、敗者の視点に立脚した、敗者のための文学と呼んでよい。

五、愚者の文学

これまで、表面的にはマイナスと見なされる要素の中に価値が存在する例を眺めて来たが、最後に「愚」という言葉を取り上げよう。

『論語』公治長第五にこんな一節がある。

甯武子は、国に道が行われている平和な時代には知者となり、国に道が行われなくなった危機の時代には愚者となった。彼のような知者の真似は誰でもできるが、愚者の真似はとてできない（甯武子、邦有道則知、邦無道則愚。其知可及也、其愚不可及也）。

甯武子は、春秋時代の衛の大夫。「知能を傾けて衛国のために積極的に活躍している」（平岡武夫『論語』、全釈漢文大系第一巻、集英社）。ここで孔子は、「有道」の社会と「無道」の社会を対比しながら、時代の変化に応じた甯武子の生き方を批評し、愚者としての生き方を賛美する。そして、それはそのまま「無道」の社会を告発する言葉となっていることに気付くだろう。

また、『論語』陽貨第十七は、「狂・矜・愚」に関して過去と現在の相違を述べているが、「愚」については、昔の愚者は正直だったが、今の愚者は見せかけに過ぎない（古之愚也直、今之愚也詐而已矣）と言う。ここでは、「古」と「今」を対比し、「愚」を媒介に現代社会を批判する。

いずれも、「愚」という言葉が、社会批判の有効な武器となっていることを見落としてはならない。

次に『老子』第二十章を見ると、人は浮き浮き、私はひっそり、人は裕福、私は貧乏等等、「衆人」と「我」を対比しながら、「我愚人之心也哉」と述べ、私は人と違って「食母」（食母は乳母で、道のたとえ）を貴ぶのだと述べる。福永光司『老子』（新訂中国古典選第六巻、朝日新聞社）に依れば、「世俗の幸福」を逆説的に批判し

たものである。

また、『莊子』天地では、「与天地為合」、つまり無心の境地に達し、天地の運動と一体化したようすを、「若愚若昏」、愚者のようにほんやりなつたと形容している。

『莊子』天運の〈咸池楽寓話〉は、北門成と黄帝の間答によつて音楽芸術論を展開しているが、黄帝は音楽演奏の三つの段階について、次のように言う。

音楽は恐怖が始まる。恐れるから不安になる。次はぐったりさせる。ぐったりするから何もかも消えて行く。最後は迷いだ。迷うから愚かになり、愚かになるから無為自然の道に到達する。この道こそ、音楽演奏のライトモチーフに他ならない（楽也者、始於懼。懼故崇。吾又次之以怠。怠故遁。卒之於惑。惑故愚、愚故道。道可載而与之俱也）。

ここでは、①懼↓崇、②怠↓遁、③惑↓愚↓道、と展開する音楽演奏のプロセスの中で、「愚」は無為自然の道と一体化するための重要な契機と見なされている。

これらの「愚」の用例は、社会批判の武器としてであれ、道と結合するモメントとしてであれ、表層的なマイナス面の裏面に、「愚」が高いプラス面を持つものであることを示していよう。

漢の劉向『説苑』政理には、「愚公之谷」の物語がある。粗筋を述べれば、

齊の桓公が狩りに出掛け、鹿を追って山谷に入り込んだ。ひとりの老人に出会い、谷の名前を尋ねると、「愚公の谷」と言う。名前の由来は、老人自身にあった。老人の飼育する雌牛の子が成長したので、売って小馬を買った。すると若者が、牛が馬を産む筈ないと、言い掛かりをつけ、子馬を奪った。近所の人がこの話を聞いて、老人を愚か者と見なし、「愚公の谷」と名付けたのだった。桓公が、帰ってから宰相の管仲にこ

の話をすると、管仲は居住まいを正して言った、「これは私のミスです。堯が天子に居て、咎繇のような賢者が裁判官を勤めていれば、人の子馬を奪うことも、暴力に屈して与えることもなかったでしょう。老人は裁判の不正さを見抜いていたから、訴えても無駄と思ひ、子馬を渡したのです。どうか私に政治の見直しをさせて下さい」。

ここで、脅かされて子馬を渡した、一見愚かな老人の行動は、裁判制度の腐敗を告発するためだった。老人は「痛烈な時勢の批判者」（高木友之助『説苑』、明德出版社）に他ならなかったのであり、「愚者」は「智者」の偽装に過ぎなかった。

この「愚公之谷」の寓話に基づいて、「愚溪詩序」を書き、愚者の文学を開拓したのが、中唐の柳宗元である。彼は若い頃、革新政治の運動に参加し、挫折して地方に左遷された。政治運動の敗北という体験は、柳宗元の文学を鍛え上げ、とりわけ寓言作品には独特の陰翳が刻まれている。その中に、「行路難」（其一）と題する詩があり、柳宗元は、太陽と競走し喉が渴いて死んだ、夸父という伝説上の人物を讃えた。太陽と競走した夸父もまた、愛すべき愚者と言えようが、夸父の敗北（渴死）は高邁な理想（太陽との競走）の証でもある。三島由起夫は書いている。

狐はある場合は、敢然と毘に飛び込むことで、彼自身が狐であることを実証する。（『ボクシング』関ラモス戦、『荒野より』、中公文庫）

ここで、狐を理想に、毘を敗北に置き換えるとどうなるか。すなわち、理想は現実の前に敗北することによって、理想の高邁さを証明するのだ。

政治闘争の敗北を代償として、柳宗元は自らの理想の純粹性を守り抜いたのである。

〔注〕

(1) 寓言作品の引用には次の翻訳書や資料を参考にした。ただし、引用に際しては、省略したり表現を改めたりした部分がある。

〔中国〕小林信明「列子」(新釈漢文大系第二二卷、明治書院、福永光司「莊子」(新訂中国古典選第七・八・九卷、朝日新聞社)、赤塚忠「莊子」(全釈漢文大系第十六・十七卷、集英社)

〔西洋〕山本光雄訳「イソップ寓話集」、今野一雄訳「ラ・フォンテーヌ寓話」、金田鬼一訳「グリム童話集」、大畑末吉訳「アンデルセン童話集」(以上、岩波文庫)、小沢俊夫編「世界の民話」(ぎょうせい)

〔日本〕関敬吾「日本昔話集成」(角川書店)

(2) 李沢厚著、興膳宏・中純子・松家裕子訳「中国の伝統美学」(平凡社、一九九五)は、「莊子は外形が醜くとも人格は美しい」という多くの寓話を物語ることに触れ、それを、「美の範囲を大きく発展させ、醜いものをも美の領域へと引き入れた」こと、すなわち「審美対象の拡大」という視点から論じている(二五〇、一頁)。

(3) なお、昔話に登場する末っ子もまた、弱者や劣者なのであり、子供の読者はそのような主人公に共感し、自己を一体化させるのだという(小沢俊夫「昔ばなしとは何か」、大和書房、一三八・九頁)。

(4) 変身の寓話については、小沢俊夫「昔話のコスモロジー——ひとと動物との婚姻譚」(講談社学術文庫、一九九四)、後藤優「人と動物の愛と結婚——民話による東西文化比較考」(原書房、一九八二)、中村禎里「日本人の動物観——変身譚の歴史——」(海鳴社、一九八四)などを参考にした。

(5) ベッツィ・ハーンはそこで、都市から田舎、田舎から森／庭園への変化は、外面的な世間という領域から内面的な個人の領域への前進を表すこと、バラは愛と苦しみの象徴であること、野獣の庭園にはアダムとイヴの出会いという聖書的な意味が含まれること、などを論じている(二四五・六頁)。

(6) 「たにし息子」と似た話に、「蛙息子」があり、これはグリム童話の「蛙の王さま」に近い。関敬吾「日本昔話集成」第二部の1、14、誕生、「蛙息子」の註に両者の型の比較が見える。

(7) ちなみに、日本の癡文学については、新保邦寛「(男三郎事件)の波紋といわゆる(癡文学)と」(「独歩と藤村——明治三十年代文学のコスモロジー」、有精堂、一九九六)を参照。

(8) 青木正兒は「醜の芸術味」(「江南春」所収「絵事瑣言」、青木正兒全集第七卷、春秋社、一九七〇)の中で、醜の芸術味は老荘的思想の根底から出ており、支那芸術が醜を描くのは、西洋近代芸術が「美」を標準とするのと異なり、「真」の追求を目的とするからであると述べている。芸術は「美」から「真」に向かわなければならない、というのが青木正兒の主張である。

(9) 柳宗元の寓言に関しては、拙稿「柳宗元の寓言について——敗北の逆説——」〔筑波中国文化論叢〕1、1982年（八二）を参照。

付記 本稿は、平成八年度学内プロジェクト研究・助成研究（B）「寓言文学の東西比較研究」の研究成果である。