

道教信仰と文学

小南一郎

宗教が支える信仰の世界と文学がつむぎだす作品内の世界とは、いずれも現実社会に足を据えながらも、現実を越えようとする強い志向を持つという点で、共通した性格を持っていると言えるだろう。両者はともに、現実社会の既成の価値観念の枠組みからどれだけ抜けだし得ているかという点に、その存在意義の根本を定めているのである。たとえ、もっぱら現世利益を追い求めているように見える宗教宗派や民間信仰にあっても、その利益の獲得のためには、超越的な存在の力を借りようとするのであって、その宗教体系の中に、現実を越える存在と力が大きな位置を占めている点では、一般の宗教と変わるところがない。文学もまた、現実に対する根本的な懷疑が原動力となり、その懷疑の真摯さと、それに対応する表現とが備わってはじめて、優れた作品が産み出されるのである。

一方で、宗教的世界と文学的世界との間には、質を異にする要素も少なくない。宗教に関わる文学作品を論じるとき、いつも、宗教信者から文学者に対して投げかけられる非難の根本にあるのが、信仰のない者にどうして宗教文学が理解できるのかという疑問であり、宗教教理を観念だけで理解しても、それは信仰の根本に触れるものではないという非難である。「坐らぬ者にどうして禪がわかるうか」といった言葉は、それが恣意的に振り回されるといやみになるのではあるが、宗教の本質が理性的な理解を越えた体験、それも身体に直接に関わる体験にあるということを強調するものとして無視することはできないだろう。

文学は表現されてはじめて意味を持つものであるが、宗教信仰は、表現される以前の、自分自身の体験を重んじるものである。超越的な存在と接触したという体験、あるいは超越的な力が身近で作用しているという確信は、むしろ現実的な言葉による表現を越えたものであり、分析的な記述を拒否するものでもあろう。たとえば、宗教的な修行を深めてゆくということ、その宗派の教理を詳しく覚えてゆくということとは別のことである。修行を重ねることによって、聖なる存在を身近に感得し、超越的な論理体系が身体的に受容されてゆく。強いて言葉で表わせば、「不条理であるけれども、われ信ず」ではなく、「不条理なるがゆえに、われ信ず」という世界を、漸悟の場合には少しずつ、頓悟の場合には突然に、受け入れることなのであろう。

このように、宗教の本質として、言葉による表現を拒否する部分が大きく存在すると考えられるのであるが、一方で、宗教に関わった人々が、その体験を言葉にし、文字にしている場合が少なくないことも確かである。悟りをひらいた釈迦牟尼は、一旦はその悟りを自身だけのものとしようとしたが、やがて人々に向かって、覚り得た真理を語ろうと決心をしたのだとされる。あるいはまた、不立文字を基本とする宗派に属す人々が、他の宗派に比べて、よりおしゃべりであるようにも見えるのである。信仰者たちが、超越的な存在を直視して寡黙を守るだけでなく、その体験を、言葉を通じて人々に伝えようとしているとき、不信心な文学史家にも、それを文学として論じる余地が遺されていると考えられるのである。

たとえば、「老子」には、神秘主義的な傾向が強く、その根本には不可知論があるように見える。それと関連して、さまざまなかたちで、言語表現への強い懐疑が表明されている。「道」という根本原理に関わる語彙は、あくまでも強いて名づけたものであり、「知る者は言わず、言う者は知らない」というのが、表現に対する基本的な姿勢なのであろう。しかし、神秘主義に傾くがゆえに、一方で、道の核心に存在する「輝ける闇」とも言うべきものを、不完全な言葉を通して表現しようとして、悪戦苦闘が行なわれている。「老子」を、そうした苦闘の記録だとして読むこともできるのである。あるいはまた、全真教の始祖たちの文集には、それぞれに詞などの形態を取った作品が遺されていて、かれらが、真理のありかた、あるいはみずからの信仰などについて、むしろ積極的に語ろうとしているように見

える。個人的に体得したものを、言葉を通じて、多くの人々が共有する擬似体験にしようと試みる作業は、文学の営みにそのまま通じるものなのである。

宗教的な体験のうちでもっとも重要なものは、回心の体験であるに違いない。それまで現世の価値体系に疑いを懐くことなく、現実社会の中で生きてきたある個人が、あるとき突然に、超越的な存在と接触するという体験を持ち、それまでの価値観を投げ棄てて、現実を越えた価値体系を受け入れ、宗教的な生活に入ることになるという、決定的な体験である。たとえば、陶弘景は、年二十九のとき、「華陽陶隱居内伝」によれば、次のような体験をしたとされている。

ある日、突然に、石頭城において、精神がほんやりとしてしまい、どこかに連れてゆかれるような気がした。精神が飛び去って外界への反応がなくなった状態が七日間続いたあと、ぱっと感覚がもどって来て、みずから語るには、「とても不思議なことを見て来た」と。ただ、具体的にいかなることを見て来たのかは秘めて語らず、知ることができない。

七日間、精神喪失の状態が続いている間に、陶弘景は、この世ならぬものを見たというのである。この現実を越えたものを自分の目で見たという体験が、幼いときから道教的なものに興味を持っていた陶弘景に決定的な回心をもたらし、それ以後、道教に深くのめりこんでゆくことになる。この年に、孫遊岳から道家の符図を授かり、次の年には、陶弘景は、始めて茅山を訪れたのであった。

こうした回心の体験が、それぞれの宗教者の信仰にとって、重い意味を持ったであろうことは、想像に難くない。ただ、陶弘景の場合もそうであるように、そうした体験の具体的な内容については秘めて語られない場合が多いように見える。それが、中国における宗教信仰に共通する特質の一つであったのだろうか。たとえば、ウィリアム・ジェイムズがまとめた「宗教的経験の諸相」の書が多く例を記録しているように、西欧においては、回心の体験が、むしろ積極的に語られ、その華麗で超越的な内容は、それだけで文学表現に通じるものを持っている。しかし、中国では、そうした体験が具体的に語られることは多くないのである。「真誥」や「周氏冥通記」の記述を

参考にすれば、陶弘景は、この喪心の七日間に、真仙たちの住む異世界を経巡って、その住民たちと接触し、不思議な情景を目撃してきたのだろうと推測されるに止まる。

回心の体験が個人的なものに止まって、それが人々に公開され、共有されることが多くなかったのは、あるいは、中国人の宗教信仰の特徴の一つとして、いつも挙げられる、聖と俗との分離が明確ではないという現象と関わるのかも知れない。一般的に言って、宗教信仰の基礎には、現実の価値体系とは別の、超越的な価値体系が存在することを確信することであり、そうした確信は、超越的なものと接触する（あるいは超越的な存在を身近なものと感じる）といった体験から生み出されるものである。ただ、道教の信仰については、そうした超越的、絶対的なものとの関わりが必要不可欠な要件ではなかったという指摘もされている。宗教を成り立たせる聖と俗との弁証法が十分に機能しておらず、俗と聖との間に大きな断絶はなかったとするのである。

確かに、功過格に典型的に見られるように、善行を点数制で計算をし、その点数が一定にまで上がれば昇仙できるといった考え方からすれば、神仙という存在と俗世の存在との間は一続きのもので、両者の間には根本的な断絶は存在しないことになるだろう。聖なる存在も、俗世の存在の延長線上に存在しており、両者の違いは程度の差にすぎないのである。

しかし一方で、道典の中に、この世の全てを放棄してはじめて、真なる世界に参入できるといった主張が見えることも確かである。あるいはまた、道教信者たちの超越的な存在に対する態度を象徴するものとして、次のような実例を挙げることもできるであろう。「南齊書」によれば、孔稚珪の父親である孔靈産の信仰は、次のようなものであった。ちなみに、その息子の孔稚珪は、当時のにせ隠者たちを皮肉った「北山移文」の作者として記憶される人物である。¹⁾

「孔靈産は」秦始年間に晋安太守の職を辞し、隱遁の心を定めると、禹井山に道観を建て、心をこめて道に仕えた。吉日には静屋（道教信仰のためにこもる部屋）において、四方に向かって朝拝しつつ、涙を滂沱と流した。東方の地を離れ、銭塘の北郭を通ることがあると、いつも舟の中から杜子恭（当時の高名な道士の一人）の墓を遙拝した。銭塘からさらに都に行くときには、東を向いて坐り、「杜子

恭の墓に対して「足を向けたり、脇を見せたりすることがなかった。

このように、超越的なものに対して、涙を滂沱と流すという体験もまた、その信仰が、理知的なものであるに止まらず、良知と感性との双方を揺さぶるものであり、直接的には、むしろより多く感性に触れるものであって、みずからの全てを投げ出すという決心の上に築かれたものであったことを示唆するのである。より民衆的なレベルで言えば、塗炭齋の、泥の中を転げ回るといふ儀礼もまた、道教信仰を通じての救いに対する、人々のせつばつまった気持ちを表明するものであり、観念的な宗教理解からはほど遠いものであったに違いない。そうした、道教に対する感性的な接近が、多くの場合、罪の観念とそれからの救済への希求とに結びついていたことも忘れてはならないであろう。

道教信仰の背後にあった絶対的な世界については、「真諦」に表明されている、上清派の信仰を象徴する言葉として、次のような例を挙げることもできる。卷一に云う。⁽⁵⁾

真人となるを得た者は、すべてのことがらについて、真を手に入れられるのだ。

こうした表現に見える「真」とは、世俗的な相対性を越えたものであって、相対的な世界とは別個に存在する、絶対性に支えられた世界が想定されているのである。

あるいは、時代の流れの中で社会の性格が変化したことを反映するのも知れないが、特に中国近世の道教信仰においては、むしろ日常生活的な倫理が強調され、聖と俗との分離が不十分であるようにも見える。そうした信仰の中で強調される「善」は、上に挙げた「真」の観念とは異なり、日常生活の水準での、社会的な秩序を補完するような行ないが、善と呼ばれていたのである。しかし、宗教としての道教の根本には、やはり、絶対的な価値体系が存在して、それが宗教活動の核となっていたと考えるべきであろう。ただ、そうした核の部分が、道教の場合には、他の宗教と比べて、いささか範囲が小さかったと推測されるのである。

中国における宗教文学としては、当然であるが、仏教文学と道教文学との二つを、主要なものとして考える必要がある。この両種の文学には、中国の社会に根づいた宗教信仰を基礎としているという点で共通性があると同時に、その間に、相当に異なった要素が存在することも確かである。仏教文学と異なる、道教文学の特質の少なからざる部分は、上に挙げた、聖と俗との分離が不明確だという特徴と密接に関連しているように見えるのである。もちろん、仏教文学についても、その底辺に、聖俗を区別せぬ信仰を反映した部分が存在しているが、それは、むしろ仏教的な相貌を持った民間信仰に由来する文藝だと考えるべきであろう。

道教信仰と関わりつつ生み出された文藝作品には、様々な形態のものがある。一方で、道教徒たちが、みずからの信仰を表明するために作った作品があり、あるいは、文人たちが、自分の生き方と関連させて、道教的な観念を使用した散文や詩歌を作っている場合も少ない。後者の場合、道教的な観念や語彙の使用が、その文人自身の信念とどこまで深く関わっていたのかについては、慎重に判断する必要があるだろう。たとえば、一人の詩人が、仏教の和尙と面会した際には、仏教へ帰依したいとする心情を述べ、道士との送別に際しては、仙境へあこがれを歌うといった例も少なくない。社交的な挨拶として、そうした作品が作られる場合も多かったのである。

知識人たちの道教信仰を論じる場合には、特に、現実世界へ、とりわけ政治的な回路を通して、直接に関わりたという欲求と神仙世界への思いとがどのように絡み合っていたのかを丁寧に解きほぐす必要がある。たとえば、『謫仙人』とも呼ばれた李白も、『代壽山答孟少府移文書』の中では、次のように述べている。

李白は、天を仰いで大きなため息をつくとき、その友人に向かって云った、「わたしはまだ仙去するわけにはゆかぬ。わたしとあなたとは、運勢が開いたときには天下全体を救い、運勢が開けぬときには自分一身の行動を慎むという基本方針を取っている。おまえ（壽山）の紫の霞を餐し、おまえの緑の松の蔭にすまいし、おまえの鸞鶴に跨がり、おまえの虬龍に馬車を牽かせて、天に昇ることになつたとしても、方丈や蓬萊の仙人になれるに過ぎないといったことで、どうして満足ができませんか。そうした生き方は十分には肯定できないのだ」と。そう云うと、二人とも、広げていた丹書を巻き取り、玉で飾った瑟をケースに収めて、管子・晏子の弁論術を

繰り広げ、帝王の統治術を献策し、その知能を発揮して、輔弼の臣となりたいたと願った。世界が大きく安定し、宇宙が一つにまとまって、主君に仕えるという道が完遂され、父母に名譽をもたらすという務めも果たしたあとから、陶朱や留公らとともに五湖に浮かび、蒼洲に遊んだとしても、なんら問題はない、と考えたのである。

このように、道教との密接な関わりを指摘されている李白ですら、もつとも重要なことは、主君に仕えて、天下を安定させることであつて、神仙と関わるのは、そうした義務が完成された後の余技だと言っているのである。重要なのは、文人たちの道教信仰の内部構造であるよりも、そうした道教理解が、その文人の思想全体の中でいかなる位置を占めており、それがどのように社会と関わっていたかを解明することであろう。

あるいはまた、民衆的な文藝の世界にも、道教からの影響は大きいと言えるだろう。元曲に見える神仙道化劇などのほか、中国近世の小説や歌謡類にも道教に素材を得たり、道教的な心情を歌つたりしたものが多数、存在している。ただ、そうした民衆的な文藝作品に見える宗教的要素は、表面的には道教の神統譜に属する神々が活躍する場合もあるにしろ、基本的には、道教信仰の基礎にあり、道教がそこから脱胎して来た、民間信仰に由来するものである。そのことは、そうした文藝の中で活躍する人物・神々が、強くシャマニックな相貌を備えていることからもうかがわれるのである。

なぜ文藝は道教に関わつたのであろう。あるいはまた、道教的な要素を作品の中に取り込むことによって、文藝作品は、どうした部分かどのように豊かになつたのであろう。道教文学を、道教教理からではなく、文学としての視点から見ようとすると、こうしたことが第一に問われねばならない。

宗教信仰が文藝にもたらした、もつとも重要な要素は、現世の社会や人間関係を、現世以外の位置から見わたす、新しい視点を付与したことにあつたと言つてよいであろう。現実社会の中にありながら、みずから苦悩しながら生きている現実世界を客観視するのは、き

わめて困難である。そうしたとき、相対的な現世の価値観とは別の、絶対的な価値体系を基本にした宗教信仰は、現世を外から見ると、広く人々に与えてくれるのである。

中国の古典的な社会を支えていたのは、言うまでもなく、儒家的な論理であった。儒家思想の基礎に、祖先崇拜を核心とする宗教観念があつたことは確かであろうが、そうした宗教的な要素を、儒家は礼樂的思考によつて乗り越えた。儒家思想は、基本的に超越的な存在を想定せず、現実社会の水準だけで論理体系を完結させようとしたということで、貴重な試みであつたと言えるであろう。それに対して、宗教的な思考は、むしろ現実の背後にあるものにこそ、本当の価値があると考えられるものである。中国社会において、儒家的な論理が強固であればあるほど、現実を相対化して見ようとする文学的営為が、宗教的な世界にこだわることは、むしろ必然のなりゆきでもあつた。

現実の背後の世界は、もちろん観念的な論理によつて構築された架空の世界であるが、文藝作品の中では、それに空間性を付与し、一つの異空間として描かれることが多い。仏教信仰では、極楽世界や地獄が想定されて、そうした世界に人々を導き入れることを通して、現世だけでは収支の平衡が取れない、人々の行ないの因果関係にバランスを与えようとしたのであつた。それに対して、道教信仰に特徴的であるのは、神仙世界の存在であり、道教文学の中では、神仙世界の種々相が、現世の諸様相と対比して描かれているのである。

神仙世界では、長寿不死が実現されているように、人々は現世的な制約に縛られることがない。ここでは、現世の相対的な価値ではなく、絶対的な価値に直接に触れることができる。しかし、そうした神仙世界のすばらしさが描写されるのは、単にそれを賛美しようとするだけではなく、そこを視点として、現実がふり返られることこそが重要なのであつた。純粋な道教信徒には、その絶対的な世界に参入したまま、現世へ帰つて来ない者もいたであろう。あるいは、それこそが宗教信仰の本質に忠実な行動であつたのかも知れない。しかし、文藝の場合はそうではない。神仙世界と接触するという体験を持ったあと、必ずそこからどつて、現実世界にその体験を投げ返すことが、文学者には求められるのである。神仙世界に比べれば、現実世界は貧弱なものであるかも知れない。しかし、神仙世界を見て来たことが、現実世界を客観視することを可能にし、現実世界のかげがえのなさを結晶化させることにもなるのである。

そうした往還の過程は、中国の古典小説作品の中にも表明されている。男女の恋愛を記す小説は、「遊仙窟」に見えるように、まず仙女と現実の男性との恋愛として物語り化された。さらに遇れば、英雄と仙女との恋愛物語りに起源するのではあるが、現実の男性が登場する恋愛譚は、まず、そうした男性が神仙世界を訪れて、仙女と恋愛関係となるという形態を取ったのである。そこから発展して、ともに現実世界に属する男女の間の恋愛物語りが一つの完成した姿を示すのは、唐代伝奇小説の中でも「鶯鶯傳」のころからであろうが、その「鶯鶯傳」は、物語りの背後に「会真記」といった、仙女との恋愛譚を潜ませている。現実世界の物語りが成立する基礎として、神仙世界での物語りが必要であり、しかも、神仙世界の物語りだけでは満足できないという人々の精神の展開が、現実世界の中だけで完結する人間の物語りを生み出したのであった。

この、現実社会と神仙世界との間を行き来する、往相と還相とのうち、とくに還相の重視が、宗教的文藝を成り立たせる不可欠な要素であり、現実の描写は、一旦は現実を離れたことがあるという宗教体験を通して、より深くなったと考えられるのである。

注

- (1) 廣石窗『南宋金元道教学』上海文化出版社、二〇〇一年、を参照。
- (2) 華陽陶隱居内伝卷上（縮印道藏本第九冊、六七六八頁）
忽一日、於石頭恍然若有所適、無所覺者七日、乃豁然自差、云、親見甚異、事秘、不得知
- (3) ウイリアム・ジェイムス『宗教的体験の諸相』榎田啓三郎訳、岩波文庫本
- (4) 南齊書四十八
孔稚珪……父靈產、秦始中罷普安太守、有隱遁之懷、於禹井山立山館、事道精篤、吉日於靜室四向朝拜、涕泗滂沱、東出過錢塘北郭、輒於舟中遙拜杜子恭墓、自此至都、東向坐、不敢背側
- (5) 真誥卷一（縮印道藏本第三四冊、二七三三七）

夫得為真人者、事事皆盡得真也

(6) 李白、代壽山答孟少府移文書（李白集校注卷二六、上海古籍出版社、一九八〇年）

李公仰天長吁、謂其友人曰、吾未可去也、吾與爾遠則兼濟天下、窮則獨善一身、安能餐君紫霞、映君青松、乘君鸞鶴、駕君虬龍、一朝飛騰、為方丈蓬萊之人耳、此則未可也、乃相與卷其丹書、匣其瑤瑟、申管晏之談、謀帝王之術、審其智能、願為輔弼、使寰區大定、海嶽清一、事君之道成、榮親之義畢、然後與陶朱留公、浮五湖、戲蒼洲、不足為難也

（京都大学人文科学研究所）