

博士論文

論文題目 明末通俗小説における僧侶と神異

氏名 千賀 由佳

## 目次

序章	p. 1～5
一節 僧侶と神異の関係性及び神異僧故事の発展	
二節 問題の所在	
三節 本論文の構成と初出	
第一章 『西遊記』にみる「聖僧」と「神僧」	p. 6～34
はじめに	
一節 玄奘の「聖僧」呼称と羅漢伝承	
二節 僧伝中の「神僧」と『神僧伝』	
三節 『西遊記』中の「神僧」	
おわりに	
第二章 『三宝太監西洋記』への仏教書の影響	p. 35～72
はじめに	
一節 版本と作者	
二節 早期資料と僧伝との符合	
三節 『西洋記』と僧伝との符合	
四節 『西洋記』と小説・戯曲との符合	
五節 『西洋記』の仏典引用	
(一) 宋元代までの仏典	(二) 明代の書物
六節 宋代の「説参請」との類似	
おわりに	
第三章 『平妖伝』の僧侶と法術	p. 73～96
はじめに	
一節 版本と作者	
二節 妖僧の神通力	
三節 雷法を操る僧侶	
四節 天書故事の採用と『水滸伝』の影響	
おわりに	

第四章 『禅真逸史』における英雄僧	p. 97～117
はじめに	
一節 版本と作者	
二節 天書と雷法の出現	
三節 武官と僧侶の融合	
四節 仏教をめぐる批判と理想	
おわりに	
第五章 『帰蓮夢』の白蓮教と神異僧	p. 118～138
はじめに	
一節 版本と作者	
二節 唐賽児伝承との関係	
三節 白蓮岸の白蓮教	
(一) その法術	(二) その救世済民
四節 真如和尚と悟りの描写	
おわりに	
終章	p. 139～141

## 凡例

・本論文における漢字表記は基本的に新字体を用いるが、原典からの引用文のみ旧字体を用いることとする。また、主に取り上げる五作品については引用文の頁数は省略し、その底本は各章に記す。

・図表は、本文中に示したものを除いて、いずれも各章の後に配置した。

## 序章

### 一、僧侶と神異の関係性及び神異僧故事の発展

中国において、仏教の僧侶と神異は伝来当初から切り離せない関係にあった。六朝期の僧伝には多くの神異が記され、さらに唐宋と時代が下るにつれて、一部の神異的な性格をもつ僧侶に対する信仰や伝説はますます生長していった。以下、まずは両者の関係性と関連する故事の発展の様子を、先行研究に頼りながら追っていきたい。

仏教の中国伝来において神異の果たした役割について、横超慧日氏は「西来僧による靈驗奇蹟といふものが最も力強く人心を惹き付ける魅力となっていた」と指摘し、「偶々特殊な呪術道力を修得していた伝訳僧等がこの甚だ効果的な技能を仏教弘伝の為の無比の好手段としたのは当然と言ふべく、当時の外護は法への信奉といふよりも寧ろ道術への畏敬であり道術を修習した人への尊信であった」と述べる。そして、「正統的立場からは道術靈驗が仏教に本質的なものではないと承知し乍らも、弘法伝道の手段として之を仏陀の威神力に由るものと説く必要が存し」たとする。<sup>1</sup>すなわち、西域出身の僧侶が会得していた呪術の類は、中国の人々の関心を集めるために顕著な効果を発揮し、仏教側は教義上の重要性とは無関係に、これを布教のための格好の手段として採用したというのである。

仏教僧侶の行ったこのような神異に関する具体的な記録をまとめた書物としては、前掲横超論文でも「梁高僧伝が十科の中に神異の一門を立てているのは神異に対する世人の関心が当時如何に深刻であったかを裏書するもの」と言及されているように、梁・慧皎『高僧伝』が一つの代表として挙げられよう。この書物の神異的要素は早くから注目を集め、村上嘉実氏は「神異のことは、高僧伝の全篇にわたって見られるのであるが、今は紙幅の関係上省略して、主として「神異篇」の中に見える神異についてのみ述べることにする」と断った上で、同篇に記される祈雨・医术・千里眼・分身・飛行・渡水・隠顕・放光・猛獣馴付・予言といった神異を列挙してそれぞれについて略述し、仙道との影響関係にも言及する。同氏はまた、こうした神異が単に伝道の方便であるだけでなく、衆生済度を目指す宗教的願望の具現化でもあると指摘した。<sup>2</sup>いっぽう李豊楙氏は同様に『高僧伝』「神異篇」の神通力を具体的に紹介する中で、仙道の神通説と比較して、道教は神通変化を樂事とするが、仏教においてはあくまで仮の変化であると結論づけている。<sup>3</sup>

<sup>1</sup>横超慧日「中国仏教に於ける国家意識」（『中国仏教の研究』第一巻、法蔵館、1958年）、327～330頁。

<sup>2</sup>村上嘉実「高僧伝の神異」（『東方宗教』第十七号、1961年）。

<sup>3</sup>李豊楙「慧皎《高僧伝》及其神異性格」（『誤入桃源』、学生書局、1996年。初出は『中華学苑』第二十六期、1982年）。原文：「道教以神通變化爲樂事、其最高的理想在求長生成仙；佛教則以具現神通爲權變、其最高理想在求解脫生死、入於涅槃」（336頁）。

この種の神異とともに語られた僧侶の中には、時代とともにその靈驗にまつわる伝説がますます膨らんでいき、ついには神格化されるに至った例も存在する。牧田諦亮氏は、僧伽和尚と宝誌和尚という二人の人物に注目し、それぞれの時代ごとの変化について論文を著している。すなわち、僧伽和尚は唐・李邕「大唐泗州臨淮郡普光王寺碑」に最古の伝があり、西来してこの寺を建て仏教の正信を宣揚したと記される。同じ人物について、後に『太平広記』『僧伽大師伝』では観音の応化であると記され、『宋高僧伝』では靈驗説話がさらに増加し、『仏祖統記』に至って泗州大聖として治水神の活動を示すようになったという。このように僧伽和尚は西域人から中国的神格に変容し、現世のあらゆる苦難を救済する存在として信仰されるようになった。<sup>4</sup>また宝誌和尚は、『高僧伝』に収められる初期の記録においては「特に靈異の行蹟として著筆すべきものはすくな」いが、『南史』では新たに多くの神異が附加され、『太平広記』所収の記事ではその靈驗にまつわる説話がさらに増加している。唐末の円仁の記録では十一面観音の化身とされ、南宋『仏祖統記』ではそれまでに蓄積された数々の伝説が編年史化されて具体的に記されたという。<sup>5</sup>いずれの例においても、特定の僧侶をめぐる神異的な逸話が次第に膨らみを見せ、同時にその僧侶個人に対する崇拜の度合いも高まっていった様子が観察できる。

以上のように、神異と僧侶は古来密接に結びついており、仏教者が布教のためにその靈驗を宣揚したばかりでなく、民間においても神異僧に対する信仰が広まり、その故事伝承は時代が下るとともにますます発展していったと見られるのである。

## 二、問題の所在

明代通俗小説の分野における先行研究の中には、小説作品中に登場する僧侶に注目したものが少なからず見受けられる。例えば小川環樹氏は『水滸伝』魯智深の類例として元代の戯曲中の複数の僧侶を挙げて、同時に「禅宗の祖師たちにまつわる神秘的な伝説の影響」があったと推測しており<sup>6</sup>、中鉢雅量氏も同様に魯智深という人物の成立過程に注目している。<sup>7</sup>近年では林雅清氏が魯智深をめぐる研究史をまとめ再検討を行った。<sup>8</sup>また澤田瑞穂氏は『西遊記』玄奘三蔵の出生に関するいわゆる江流和尚の説話を分析してその由来を考察し<sup>9</sup>、

---

<sup>4</sup>牧田諦亮「中国における民俗仏教成立の一過程」(『東方学報』第二十五号、1954年)。

<sup>5</sup>牧田諦亮「宝誌和尚伝攷」(『東方学報』第二十六号、1956年)。

<sup>6</sup>小川環樹「魯智深とその類例」(『中国小説史の研究』、岩波書店、1968年。初出は『文化』第二卷第一号、1950年)。

<sup>7</sup>中鉢雅量『中国小説史研究—水滸伝を中心として』(汲古書院、1996年)第二部第一章第三節「魯智深像の成立」(初出は『東方学』第八十五号、1993年)。

<sup>8</sup>林雅清『中国近世通俗文学研究』第一部第三章「魯智深像の再検討」(汲古書院、2011年)。

<sup>9</sup>澤田瑞穂「唐三蔵の出生説話」(『仏教と中国文学』、国書刊行会、1975年。初出は『福井博士頌寿記念東洋思想論集』、1960年)。

太田辰夫・磯部彰の両氏も玄奘三蔵の伝説の成立過程について検討している。<sup>10</sup>さらに澤田氏は『錢塘湖隱濟顛禪師語録』の主人公である風狂の禅僧濟顛の伝説の発展をたどり<sup>11</sup>、小野四平氏もこの小説を取り上げて、宝誌和尚や風顛僧の説話からの影響に言及する。<sup>12</sup>このほか、『達磨出身伝灯伝』、『古今小説』巻二十九「月明和尚度柳翠」、同巻三十「明悟禅師趕五戒」なども僧侶を主要人物に据えた作品であり、それぞれについて専論がある。<sup>13</sup>

さらに、悪僧による犯罪は通俗小説に頻出する主題の一つであり、この種の物語はそれ自体が一つの類型として捉えられ、少なからぬ先行論文が著されている。<sup>14</sup>近年、大木康氏は、公案小説・三言二拍・『水滸伝』・『西遊記』・『僧尼孽海』・笑話集からそれぞれ類話を集めた上で、その中に見える僧侶・尼僧の犯罪や破戒行為の具体的な内容を紹介し、魯智深が破戒僧ながら正面人物として描かれていることにも触れた上で、明代の小説中に悪僧が多く登場する理由の一つとして嘉靖帝の仏教排斥を挙げている。<sup>15</sup>

以上、小説中の僧侶を取り上げた先行研究を概観してきたが、こうした研究は、小説中の僧侶の中でも特に著名な人物、または「悪僧説話」という一つの典型的な話柄に集中している傾向がある。その中で神異的な僧侶の出る物語に注目したものは限られており、ましてそうした僧侶を一つの類型として捉え、複数の作品を横断して総合的に論じたものは見当たらない。しかし、前述のように仏教伝来の初期から語られてきた神異僧という存在は、通俗小説にも足跡を残している。すなわち、明末に刊行された複数の小説の中に、神異僧の末裔と目される僧侶たちが登場しているのである。

本論文では、『西遊記』・『三宝太監西洋記』・『平妖伝』・『禅真逸史』・『帰蓮夢』の各作品を取り上げる。このうち先の四作は明末の長編白話小説であり、『帰蓮夢』は清初の成立と見られるものの物語の舞台は明末で、内容も明代的なものの延長と捉えることができる。いずれも神異僧を主要人物としてその活躍を描くこと、また長編であり神異僧に関連する内容が

---

<sup>10</sup>太田辰夫『西遊記の研究』（研文出版、1984年）第一・二章、磯部彰『『西遊記』形成史の研究』（創文社、1993年）第一～四章。

<sup>11</sup>澤田瑞穂「濟顛醉菩提」（前掲『仏教と中国文学』。初出は『天理大学学報』第三十一輯、1960年）。

<sup>12</sup>小野四平『中国近世における短編白話小説の研究』（評論社、1978年）第四章第二節「濟顛説話の成立」（初出は『文化』第二十九巻第四号、1966年）。

<sup>13</sup>澤田瑞穂「達磨伝小説：朱開泰撰『達磨出身伝灯伝』について」（前掲『仏教と中国文学』。初出は『ビブリア』第二十七号、1964年）、同「紅蓮柳翠」（『宋明清小説叢考』、研文出版、1982年。初出は『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第二十九号、1975年）、前掲小野四平『中国近世における短編白話小説の研究』第四章第三節「明悟禅師趕五戒」論（初出は『文化』第三十一巻第二号、1967年）。

<sup>14</sup>荘司格一「明代公案小説における僧尼説話」（『中国の公案小説』、研文出版、1988年）、前掲林雅清『中国近世通俗文学研究』第一部第四章「明代通俗小説に描かれた悪僧説話の由来」（初出は『京都文教短期大学研究紀要』第四十八集、2010年）など。

<sup>15</sup>大木康「悪僧小説初探」（『中正漢学研究』2012年第二期）。

豊富であることから、神異僧を扱う通俗小説の代表例として取り上げた。論文中では各作品における僧侶と神異の描かれ方に注目して、既存の僧伝や戯曲・小説からの継承および明末の新たな展開について検討していく。このような検討を通じて、明末という時代に、小説の執筆や読者の間において僧侶という存在がどのように捉えられ、仏教がどのように受容されていたかという問題をも、新たな角度から見直したい。言うまでもなく、本論文で主要な研究対象とする数作品のみによって、通俗小説中の神異僧を全て網羅することはできないが、論文中では同様の要素を含んだいくつかの別の作品をも随時取り上げ、合わせて論じることで、少しでもその全体像に迫ることを試みる。

### 三、本論文の構成と初出

本論文の構成と初出は以下の通りである。

第一章では『西遊記』を取り上げる。作中では玄奘が「聖僧」と称される一方、これと類似した「神僧」なる言葉もたびたび用いられる。そこで宋代までの僧伝類における用例と明代に永楽帝が編纂した『神僧伝』を通じて「神僧」の意味を検討し、さらに作中でしばしば「神僧」と呼称される孫悟空の法術行使の描写の由来や特徴について考察する。本章は書き下ろしである。

第二章では『三宝太監西洋記』を取り上げる。同作の主要人物である僧侶金碧峰について、小説以前の伝記史料および小説中に見える過去の僧伝中の神異僧との共通点と、新たな神通力描写に関する検討を行い、また作中に大量に引用される仏教的な文言の出所と見られる書物を複数取り上げてそれぞれの性質を検討し、作者の仏教知識の来源を探る。第一節と第五節は拙稿「羅懋登『三宝太監西洋記』中の仏典引用について」(『東方学』第一三七号、2019年)に、第二～四節は拙稿「僧侶をめぐる神異的表現の継承と発展：『三宝太監西洋記』金碧峰を題材に」(『中国古典小説研究』第二十三号、2021年)にそれぞれ加筆修正を施し、全体を再構成した上、第六節を追加した。

第三章では『平妖伝』を取り上げる。二十回本と四十回本の両方を対象として、そこに登場する神通力を有する僧侶らの性格や行使する法術の特徴について、先行する戯曲や小説の影響に注目しながら整理し、小説中における僧侶の神通力の性質の変化について検討したい。また馮夢龍の増補と見られる四十回本に新たに登場する、天書を得て法術を行使する蛋子和尚の造型をめぐる先行小説作品の影響にも注目する。拙稿「白話小説中の僧侶と法術：『警世通言』巻二十八「白娘子永鎮雷峰塔」および『平妖伝』を中心に」(『東京大学中国語中国文学研究室紀要』第二十号、2017年)を大幅に改稿・修正した。

第四章では『禪真逸史』を取り上げる。主人公の一人である僧侶林澹然は、『平妖伝』蛋子和尚と同じく天書を得て法術を会得し、英雄のような性格を持つ人物として描かれる。林

澹然の人物像を多面的に分析するとともに、作品に反映される仏教に対する批判的な視線について検討し、作者が林澹然に託した理想を作中の記述から考察する。拙稿「明末小説中の僧侶英雄：『禅真逸史』林澹然の人物形象について」（『中国俗文学研究』第二十五号、2019年）を大幅に改稿・修正した。

第五章では『帰蓮夢』を取り上げる。主人公の白蓮岸は中国各地で猖獗した民間宗教と同名の「白蓮教」を創唱して反乱を起こすが、寺院で育てられて最後には開悟に至る人物でもある。物語には白蓮岸の師父である神異的僧侶が登場し、天書と法術のことも語られる。作中の白蓮教について検討した上で、仏教や神異僧という観点から本作を見直したい。拙稿「蘇庵主人『帰蓮夢』における「白蓮教」」（『日本中国学会報』第六十六号、2014年）に加筆修正を施した。

## 第一章 『西遊記』にみる「聖僧」と「神僧」

### はじめに

明末に出版された通俗小説『西遊記』では、「聖僧」と「神僧」という互いによく似た二つの語がしばしば用いられる。この二つはいずれも神異的な僧侶を指すが、それぞれの語は互いに異なる背景やニュアンスをもつ。本章では明代以前の僧伝や通俗文学作品の中から両者の用例を集め、『西遊記』に至るまでの道筋を検討することを通じて、その『西遊記』中でのあり方について改めて考察する。「聖僧」と「神僧」を対比的に分析することによって『西遊記』における両者の微妙な違いについて考察し、その鍵となる神通力の描写に注目しつつ、『西遊記』の中で神異的な僧侶像がどのように理解され記述されたかを論じる。

### 一、玄奘の「聖僧」呼称と羅漢伝承

万曆二十年に世徳堂から刊行された百回本『西遊記』において<sup>1</sup>、唐から天竺へと取經の旅をする玄奘は、一貫して「聖僧」と呼称される。

例えば唐太宗は第十二回で玄奘が經典を得るため労苦を厭わず天竺行きを申し出たことに感激し、「私は是非あなたを兄弟にしたいと思う（朕情願與你拜爲兄弟）」と述べた上で玄奘に対して「弟である聖僧よ（御弟聖僧）」と呼びかけ、第十九回では烏巢禪師が玄奘に対して「聖僧よ、立ち上がってください（聖僧請起）」と呼びかける。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>『西遊記』の版本について、前掲太田辰夫『西遊記の研究』は「明代に成立した西遊記の中では『新刻出像官板大字西遊記』二十卷百回、すなわち世徳堂刊本（世本）、『唐三蔵西遊伝』十卷（67則）、すなわち朱鼎臣編本（朱本）、『唐三蔵出身全伝』四卷（40則）すなわち楊致和編本（楊本）—以上の三本が、最も早く最も重要である」（192頁）と述べ、楊本を簡本、朱本を前繁後簡本、世本および同じく全百回の李卓吾本を繁本とする（283頁）。このうち百回本の版本に関しては、上原究一「百回本『西遊記』の成立と展開—書坊間の関係を視野に一」（東京大学大学院人文社会系研究科博士論文、2016年）に詳しい検討があるが、その序章では、百回本『西遊記』に先行して玄奘三蔵の取經の物語を伝える資料として、南宋の『大唐三蔵取經詩話』と『新雕大唐三蔵法師取經記』、元代の「唐三蔵西遊記」のプロットを記した『朴通事諺解』と呉昌齡の雜劇「唐三蔵西天取經」、明初の楊景賢の戯曲「西遊記」に基づく『楊東来先生批評西遊記』、『西遊記』からの引用を載せる『永樂大典』、また先行テキストに拠るプロットを用いたと思われる『銷積真空宝卷』・『迎神賽社礼節伝簿四十曲宮調』・『玄奘三蔵渡天由来縁起』が挙げられ（2頁）、各資料間で話の内容に相違があり、『西遊記』の「成立」の「定義自体が極めて困難な作業となる」という状況が指摘されている（3頁）。本論文では、明代成立の他の西遊記と比べ内容が豊富である世徳堂本を底本とするが、『西遊記』が非常に長い時間をかけて累積的に成立した作品であることは、その内容を論じる上で念頭に置いておきたい。

<sup>2</sup>『西遊記』は上海古籍出版社『古本小説集成』所収『西遊記（世徳堂本）』（巻首題は『新刻出像官板大字西遊記』。前掲上原氏博士論文55頁によれば、北平図書館旧蔵で現在は台湾故宫博物院所蔵の版本を影印したもの。同229頁では、この版本は万曆二十年に刊行された史上初の百回本『西遊記』であった金陵唐氏世徳堂刊本を、刊行からほどなく福建で覆刻したものだと結論付けている）を底本とした。この本で欠落した部分や不鮮明な字は内閣文庫蔵『李卓吾先

また孫悟空が玄奘を指して「聖僧」と呼ぶ場面も多々見受けられる。例えば第二十一回の「私たちは東土大唐の聖僧の弟子だ（我門是東土大唐聖僧的徒弟）」、第三十六回の「この孫さまは大唐の聖僧を守って西天へ仏を拝み真経を求めに行くのだ（我老孫保領大唐聖僧往西天拜佛求取真経）」、第九十一回の「私はほかでもない東土大唐の取经の聖僧唐三蔵の弟子だ（我本是東土大唐取经的聖僧唐三蔵之大徒弟）」等等、こうした例は枚挙にいとまがない。

さらに、語り手自身が玄奘を「聖僧」と呼ぶ例も多い。例えば第四十二回の「聖僧が災難に遭ったので、妖怪を退けて救い出そう（只爲聖僧遭瘴害、要降妖怪救回來）」、第五十三回の「聖僧が誤って成胎水を飲んでしまい、行者は如意仙を訪ねて来た（聖僧誤食成胎水、行者來尋如意仙）」、第九十九回の「経た道のりは十万八千里、聖僧の経てきた災難はこのリストにはっきり書かれている（路逢十萬八千里、聖僧歷難簿分明）」など、作中に出る多くの七言句で玄奘が「聖僧」と表現されている。また、百回本の本文中で玄奘を指すと考えられる「聖僧」初出は第七回、孫悟空が五行山に閉じ込められる場面の直後に出る韻文中に、「果たして如来の手から脱することになるが、それにはひとまず唐朝から聖僧が現れるのを待つしかない（果然脱得如来手、且待唐朝出聖僧）」という記述だが、この「聖僧」は、以降の物語の展開に鑑みて、不特定の高僧を指すのではなく、孫悟空を五行山から救い出す玄奘を指すと考えられる。このように地の文でたびたびこの呼称が用いられるのは、編者自らが玄奘を「聖僧」として扱っていることを示している。

この「聖僧」という呼称が玄奘以外に用いられる例として、第五回の七衣仙女の台詞「招待するのは西天仏老、菩薩、聖僧、羅漢、それに南方南極観音、東方崇恩聖帝、十洲三島仙翁、北方北極玄靈、中央黄極黄角大仙で、これは五方五老です（請的是西天佛老、菩薩、聖僧、羅漢、南方南極観音、東方崇恩聖帝、十洲三島仙翁、北方北極玄靈、中央黄極黄角大仙、這個是五方五老）」、第六十五回の「殿門外の宝台の下には、五百羅漢・三千揭諦・四金剛・八菩薩・比丘尼・優婆塞、そして無数の聖僧・道者が並んでいました（殿門外寶臺之下、擺列着五百羅漢、三千揭諦、四金剛、八菩薩、比丘尼、優婆塞、無數的聖僧、道者）」、第九十八回の「各天と各洞天の福地靈山の大小の尊者・聖僧（各天各洞天福地靈山大小尊者聖僧）」、第九十九回の「諸々の仏菩薩や聖僧といった者たち（諸佛菩薩聖僧等衆）」のように、「聖僧」が西天の一員を指す一般名詞として用いられる場合がある。

また、玄奘と弟子がひとまとめに「聖僧」と呼ばれることもあり、たとえば第六十二回「どちらの聖僧が、兵士たちを率いて妖怪を討伐に行くのですか（那位聖僧、帥衆出師、降妖捕賊）」、同「君臣は風霧に乗るのを見て、はじめて師弟が聖僧と知る（君臣一見騰風霧、纔識

---

生批評西遊記』（国立公文書館デジタルアーカイブ収録）により補った。なお訳文作成にあたっては太田辰夫・鳥居久靖訳『西遊記』（平凡社、1960年）、中野美代子訳『西遊記』（岩波書店、2005年）を適宜参照した。

師徒是聖僧)」、第九十七回「なぜ昨日無知なことに、四人の聖僧を強盗とみなして、通行証を調べもせずに牢獄に閉じ込めたのか(怎的昨日無知、把四個聖僧當賊、不審來音、囚於禁内)」などが挙げられる。このほか第六十八回の、「太監はこう申し上げました。『……東土の大唐よりはるばる經典を取りにいらした孫長老という聖僧が告示を担いで持ち去りました。今は会同館にいて、陛下が直々に招聘のためお運びになることを要求しています。どんな病もすぐに治す腕前をお持ちなのです』(太監奏道：……有東土大唐遠來取經的一個聖僧孫長老揭了、現在會同館内、要王親自去請他、他有手到病除之功)」といった、「聖僧」が明確に孫悟空のみを指すと考えられるケースも存在するが、ごく少数である。<sup>3</sup>こうした少数の例外を除き、『西遊記』で「聖僧」と呼ばれる人物といえば玄奘なのである。

玄奘が「聖僧」と呼ばれることは、いつから始まったのか。宋代に刊行されたとみられる『大唐三蔵取經詩話』の中で、玄奘は主に「法師」と呼ばれており、「聖僧」の呼称は見られない。<sup>4</sup>また『朴通事諺解』や、『永樂大典』卷一三一三九「夢斬涇河龍」中に見える西遊記物語からの引用にも、玄奘を「聖僧」と呼称する箇所は見当たらない。<sup>5</sup>

一方、永樂年間に没したと推定される楊景賢の作に基づくとみられる戯曲「楊東来先生批評西遊記」の第三齣「江流認親」の冒頭では、竜王が「聖僧羅漢が水に落ちた(聖僧羅漢落水)」と言い、母によって木の箱に入れられ流された赤ん坊を金山寺へと運ばせる。<sup>6</sup>いうまでもなくこの赤ん坊が玄奘である。この戯曲の第一齣「之官逢盜」では觀世音が

いま西天竺に大蔵金經五千四十八卷があり、東土へ伝えたいと思うが、残念なことに肉体を持った真人が現れていない。いま諸仏で話し合い、西天の毘盧伽尊者を中国海州弘

<sup>3</sup>第四十七回の車遅国の臣下の台詞「聖僧の言葉は、聞き入れなければいけません(聖僧之言、不可不聽)」、また第九十五回の大天竺国の後妃たちの台詞「聖僧様、どうか私たちの本物の公主を助け出して、勝負をつけてください(望聖僧救得我真公主來、分了明暗)」のような、「聖僧」の語が孫悟空を指すとも、あるいはその背後の玄奘を指すとも取れる例は扱いが難しいが、ここではひとまず明確に孫悟空を指すケースとは分けて考えたい。

<sup>4</sup>『大唐三蔵取經詩話』については太田辰夫「『大唐三蔵取經詩話』考」(前掲『西遊記の研究』。初出は『神戸外大論叢』第十七卷第一・二・三合併号、1966年)、前掲磯部彰『西遊記形成史の研究』第四章「宋代における唐三蔵西天取經物語の成立と江南文化」(初出は『密教図像』第五号、1987年)参照。筆者は上海古籍出版社『古本小説集成』所収のテキストにより原文を確認した。

<sup>5</sup>『朴通事諺解』の該当箇所は汪維輝『朝鮮時代漢語教科書叢刊(三)』(中華書局、2005年)所収の影印「朴通事諺解下」3丁オ～4丁ウ、16丁ウ～25丁オにより確認。この書物に見える『西遊記』の引用については、太田辰夫「『朴通事諺解』所引西遊記考」(前掲『西遊記の研究』。初出は『神戸外大論叢』十卷二号、1959年)が詳しく紹介・検討している。また『永樂大典』の該当箇所は『永樂大典』第六冊(中華書局、1986年)5688・5689頁により確認。

<sup>6</sup>『西遊記戯曲集』(遼海出版社、2009年)所収「西遊記雜劇」52頁(底本は『古本戯曲叢刊初集』第三函所収「楊東来先生批評西遊記」)。太田辰夫氏は「本劇の刊行は、その序によれば万曆甲寅(一六一四)となる。つまり本劇は楊景賢の死からおよそ二〇〇年を経て刊行されたもので、それには楊東来に加筆がじゅうぶんに考えられる」(前掲太田辰夫『西遊記の研究』134頁)と注意を促しており、上の「聖僧」についても世徳堂本より古い用例とは断定できない。

農島の陳光蕊の家に息子として転生させ、成長後は出家して僧となり、西天へ行って經典を取り教えを広めるようにさせることとした。

見今西天竺有大藏金經五千四十八卷、欲傳東土、爭奈無個肉身幻軀的真人闡揚。如今諸佛議論、着西天毘盧伽尊者托化於中國海州弘農縣陳光蕊家爲子、長大出家爲僧、往西天取經闡教。<sup>7</sup>

と述べている。すなわち、この作品内では玄奘が「聖僧羅漢」と呼ばれ、なおかつ「西天毘盧伽尊者」の転生とみなされているのである。<sup>8</sup>

「聖僧」の語は古くから漢訳仏典中に見え、たとえば北涼曇無讖訳『大般涅槃經』卷八に「歸依於佛者、眞名優婆塞、終不更歸依、其餘諸天神。歸依於法者、則離於殺害、歸依聖僧者、不求於外道、如是歸三寶、則得無所畏（傍点筆者）」とあるが<sup>9</sup>、ここでの「聖僧」は「三寶」すなわち仏・法・僧の一つであり、特定の人物を指すわけではない。『望月仏教大辞典』では「聖僧」について、「凡ならざる僧の意。又上僧とも名づく。即ち食堂の上座として安置せらるる賓頭盧又は文殊師利の像を云ふ。印度以来行はれたる風習にして、早き時代には別に形像を安ぜず、唯空座を設けて飯を供したるが如し」、「按ずるに……東晋慧遠始めて賓頭盧聖僧の座を設け、劉宋に至りて形像を図し、後造像するに至りしものの如く」と説明されており<sup>10</sup>、ここで聖僧として言及される賓頭盧尊者は、中国で羅漢として広く信仰を集めていた。

羅漢について、小林太市郎氏は

小乗仏教の理想は解脱して涅槃に入ることにある。それでやがて灰身滅智し無余涅槃に入るべき果報を得たる者を阿羅漢、略して羅漢と呼んで尊敬する。……仏教が永続し且つ盛大となる為には、涅槃に入るを急がず、現世にあつて教を弘め、法を護る羅漢がなくてはならない。仍って仏も之を考慮して、羅漢たるその弟子の或者に、弥勒の出世

<sup>7</sup>前掲『西遊記戯曲集』所収「西遊記雑劇」45頁。

<sup>8</sup>このほか、龍谷大学蔵『玄奘三蔵渡天由来縁起』中には玄奘を「聖僧」と呼称する例が数例見受けられる（30丁オ～30ウ「八戒スカサス……我等ヲ惣テ何トカ思フソ、従大唐求經ノ爲ニ渡天ノ聖僧ノ御供ヲ申ス神仙也」、30丁ウ「爾ル處ニ黄風大王玄ヲ見テ、フウフウ此僧ハ元ト大唐ニオヘテ徳高キ聖僧也」、39丁ウ「普賢文殊皆是客、化成美女在林間、聖僧澹謨禪機定、八戒貪姪少性頑」。書き起こし文は田中智行「龍谷大学図書館蔵『玄奘三蔵渡天由来縁起』翻刻」(一)～(五)（『徳島大学国語国文学』第二十二～二十六号、2009～2013年）に拠る）。この江戸時代の写本については、「その用いた原本（本書の原本）は、従来知られていない西遊記の一異本であろうし、おそらくその異本は、現存する明本西遊記よりも古いのではないかと想像される」（前掲太田辰夫『西遊記の研究』178頁）と推測されてきた一方、近年の研究では「先行する翻訳された『西遊記』の訳文を部分的ながら明らかに踏襲している」（前掲田中智行「龍谷大学図書館蔵『玄奘三蔵渡天由来縁起』翻刻（一）」4頁）と指摘され、基づくテキストやその年代は不明だが、ひとまずここに付記しておく。

<sup>9</sup>『大正新脩大藏經』第十二卷（涅槃部）『大般涅槃經』409頁。

<sup>10</sup>塚本善隆編『望月仏教大辞典』第三卷（世界聖典刊行協会、1957年）2675頁。

を待ちつつ現世に住して護法するの大任を課したと伝えられる。所謂十六羅漢は即ち斯かる任を負える者に外ならない。<sup>11</sup>

と説明するが、この十六羅漢の筆頭とされるのが賓頭盧尊者であり、パーリ語仏典の『長老偈集』には、賓頭盧尊者が仏の在世時に生まれて出家し、六神通を得たことが書かれているという。<sup>12</sup>六神通とは神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通の六つの神通力のことである。<sup>13</sup>

南朝宋の釈慧簡の訳した『請賓頭盧法』には次のように書かれている。

およそ法会をする時には、いつも賓頭盧頗羅墮誓阿羅漢を招くこととする。賓頭盧とは字であり、頗羅墮誓とは姓である。この人は樹提長者のために神足通を現したので、仏は彼を僧団から追放して涅槃を許さず、勅令して末法の四部衆（筆者注：比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）のために福田を作るよう命じた。招く時には静かな場所で香を焚き礼拝し、天竺の摩梨山に向かって、心を込めて名前を唱え「大徳賓頭盧頗羅墮誓は、仏の教勅を受けて、末法の世の人のために福田となりました。<sup>14</sup>どうか私の招きを受けて、ここで食事をしてください」と言う。新たに屋舎を建てる時には、またこれを招いて「どうか私の招きを受けて、この建物の寝床にお泊まりください」と言わなければならない。広く僧侶たちを集めて沐浴させる時には、またこれを招いて「どうか私の招きを受けて、ここで沐浴してください」と言わなければならない。

若設一切會、常請賓頭盧頗羅墮誓阿羅漢。賓頭盧者、字也。頗羅墮誓者、姓也。其人爲樹提長者現神足故、佛擯之、不聽涅槃、勅令爲末法四部衆作福田。請時於靜處燒香禮拜、向天竺摩梨山、至心稱名言「大徳賓頭盧頗羅墮誓、受佛教勅、爲末法人作福田。願受我請、於此處食」。若新作屋舎、亦應請之言「願受我請、於此舎床敷止宿」。若普請衆僧澡浴時、亦應請之言「願受我請、於此洗浴」。<sup>15</sup>

ここでは、仏の命を受けて末法の世の人を救うために尽力する賓頭盧尊者のために、食べ物や宿泊、沐浴の場を提供する際の方法が述べられている。時代が下って唐・道世『法苑珠林』

<sup>11</sup>小林太市郎『小林太市郎著作集3 中国芸術論篇1』（淡交社、1974年）第十一章「十六羅漢と貫休」383頁。

<sup>12</sup>前掲『小林太市郎著作集3 中国芸術論篇1』383・384頁。

<sup>13</sup>中村元ほか『岩波仏教辞典第二版』（岩波書店、2002年）の「六神通」項はそれぞれの詳しい内容について、「〈神足通〉は以下の五つの神通に含まれないさまざまな超能力の総称。たとえば飛行・変身。〈天眼通〉は衆生の転生の状態を知る能力。または、あらゆるものを見通す能力。〈天耳通〉はあらゆる音を聴く能力。〈他心通〉は他人の考えていることを知る能力。〈宿命通〉は過去世の生存の状態を思い出す能力。〈漏尽通〉は自己の煩惱が尽きたことを知る能力」（1070頁）と説明する。

<sup>14</sup>前掲『望月仏教大辞典』によれば、福田とは「福を生ずべき田の意。即ち田の能く物を産するが如く、之に施せば能く福を生ずるものを云ふ」（第五巻4396頁）。

<sup>15</sup>『大正新脩大蔵経』第三十二卷（論集部）『請賓頭盧法』784頁。

卷四十二「聖僧部第三」は、賓頭盧が神通を現して高所に懸けられた鉢を座したまま取ったので仏はこれを叱って末世の仏弟子たちのために善行をすることを命じたという賓頭盧尊者の伝説を記して、上述の『請賓頭盧法』（『法苑珠林』は「請賓頭盧經」と記す）に言及し、「述べていわく、今齋会を行う人は多くが法の通りにせず、俗世の基準で行っており、凡庸な人は仏や聖僧のことを全く気にかけていない。先の經典にあるように、施主は前もって必ず仏堂を掃除し聖僧の座を整えて、体を洗い清め、名香を焚き……次によい場所に聖僧の座を安置し、敷物は柔らかく新しい清潔なものにする（述曰、今見齋家多不依法、但逐人情安置、凡人全不憂佛及聖僧。既如前經所説、施主先須預掃灑佛堂及安置聖僧坐處、洗浴潔身、燒上名香……其次好處安聖僧座、敷設軟物新白淨者）」など、賓頭盧を繰り返し「聖僧」と呼びながら、その正しいもてなし方を説いている。<sup>16</sup>

唐代以降の中国における羅漢信仰の普及のほどは、羅漢をめぐるさまざまな応驗説話や唐末の禅月貫休の十六羅漢図の流布によって知ることができ、宋代には羅漢を供養する「羅漢講」もしくは「羅漢供」という月一回の齋会が民間で開かれていたという。<sup>17</sup>また羅漢を供養して降雨・健康・時局安定・科挙及第・長寿などを祈願することも行われ、羅漢を模した絵画や塑像が盛んに作られた。<sup>18</sup>

戯曲や小説の中にも、時に「聖僧羅漢」と称される人物が登場する。例えば元・李寿卿の雜劇「月明和尚度柳翠」は妓女柳翠が月明という和尚に点化される話だが、その冒頭の楔子で早くも月明和尚の正体が柳翠度脱のために人界を訪れた「第十六尊羅漢月明尊者」であることが明かされ、第二折では閻魔が柳翠を断罪して「聖僧羅漢を汚した（觸汚聖僧羅漢）」と述べるが、ここでは月明和尚が「聖僧羅漢」と呼ばれている。<sup>19</sup>また明の嘉靖年間から隆慶年間頃に成立した小説『錢塘湖隱濟顛禪師語録』は濟顛という風狂僧の一代記である。物語の中で濟顛は寺の長老に三千貫の寄付を集めるよう命じられる。するとまもなく夢で「金身羅漢」のお告げを受けたと言う太后が三千貫を寄進しに訪れ、濟顛をひと目見るや夢で見た羅漢と気づいて拜もうとする。<sup>20</sup>上の二人の僧侶はともに外見がみすぼらしく地位も決して高くないが、実は聖僧羅漢であったという筋書きが共通している。

太田辰夫氏は上述の「楊東来先生批評西遊記」の記述に注目し、「楊東来本西遊記に見え

<sup>16</sup>『大正新脩大藏經』第五十三卷（事彙部）『法苑珠林』610頁。

<sup>17</sup>道端良秀『羅漢信仰史』（大東出版社、1983年）第三章「中国仏教における羅漢信仰の展開」参照。

<sup>18</sup>劉淑芬「宋代的羅漢信仰及其儀式—從大德寺宋本『五百羅漢図』説起」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第八十六本、2015年）参照。

<sup>19</sup>『元曲選』（中華書局、1958年）所収「月明和尚度柳翠雜劇」1335・1343頁。

<sup>20</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『錢塘湖隱濟顛禪師語録』（『大唐三藏取經詩話』に併録される）62・63頁。

る毘盧伽尊者は賓頭盧尊者の訛誤らしい……禅林僧堂の中央に安置する像を聖僧と称し、多くは賓頭盧をもってこれに当てる。玄奘は聖僧とよばれるところから前身を賓頭盧とされたのであろう」と述べている。<sup>21</sup>また磯部彰氏も玄奘と賓頭盧尊者の關係に注目し、『太平広記』卷九十二に玄奘が罽賓国で病を患った老僧から般若心経を授かった話が見えるがこの老僧は賓頭盧であると推測して「唐後期では、玄奘と十六羅漢との關係が一步踏み込まれ、玄奘の取经行脚にあつて賓頭盧が心経を伝授したという直接的な關係に両者が導かれていたのではないかと述べ、さらに『大唐三蔵取经詩話』第三「入大梵天王宮」に「五百羅漢」が登場し、そのうち賓頭盧を意識して描かれていると思しき羅漢が「玄奘の取经事業を側面から助ける働きかけをする」ことから「おそらく、唐後半において、玄奘の西天取经を助ける神仏に賓頭盧がいて、姿を変えて心経を授ける役目を担っていたが、その後、同じ『聖僧』ということで、一步進めて賓頭盧を玄奘の前世の姿に投影したのであろう」と述べる。<sup>22</sup>両氏の考察では、玄奘と賓頭盧はともに「聖僧」と呼称されたことを通じて同一視されるようになったというが、賓頭盧と「聖僧」の關係が密接であるのに対して、玄奘と「聖僧」呼称の結びつきを証拠立てる例は乏しく、むしろ玄奘は賓頭盧と關係づけられたことによって「聖僧」と呼ばれるようになったとも考えられる。

以上のように、「聖僧」の語は唐代から羅漢信仰と關係が深い。羅漢の生まれ変わりとして非凡な僧侶が登場させる通俗文学作品は元明代に複数存在し、玄奘も戯曲の中では同様の設定を与えられている。世徳堂本『西遊記』では賓頭盧尊者を玄奘の前世とする設定は採用されていないものの、賓頭盧尊者は唐代から玄奘の物語と関わりがあり、『西遊記』で玄奘が「聖僧」と呼ばれる現象の背後には、通俗文学への羅漢信仰の浸透が見え隠れしているのである。

## 二、僧伝中の「神僧」と『神僧伝』

『西遊記』中では玄奘が「聖僧」と呼ばれる一方で、これによく似た「神僧」という語もしばしば登場する。こちらの語にはどのような由来があるのか。

「聖僧」と異なり、「神僧」は漢訳仏典中には見当たらず、梁・慧皎『高僧伝』が古い例である。その『高僧伝』十四卷、唐・道宣『続高僧伝』三十卷、および宋・贊寧『宋高僧伝』三十卷という三種の僧伝集から「神僧」の用例を探したところ、合わせて十六の記事が見つかった（表一参照）。<sup>23</sup>これらの用例を見ると、「神僧」の話にいくつかの類型が存在することがわかる。例えば『高僧伝』卷十一の竺曇猷伝では「神僧」が山中に現れる。

<sup>21</sup>太田辰夫「戯曲西遊記考」（『神戸外大論叢』第二十二卷第三号、1971年）21頁「補注」。

<sup>22</sup>前掲磯部彰『『西遊記』形成史の研究』91・92頁。

<sup>23</sup>「中国基本古籍庫」データベースを用いて検索。

赤城巖は天台山の瀑布や靈溪・四明山と互いに連なっているが、天台山の崖は高く聳え、山嶺は天に向かって切り立っている。古老の言い伝えによると、山上には立派な精舎があり、得道の人がそこに住んでいるという。川には石橋が掛かっているとはいえ、横石が道を塞いでいて人が通れず、しかも苔が生えていて滑るので、たどり着ける人は久しくいなかった。曇猷が橋のところまで行くと、空中から声がして「あなたが誠実篤厚なのは知っているが、今はまだ得度していない。あと十年経った後、また自然にここへ来るだろう」と言うのが聞こえた。……曇猷は石橋を渡れなかったことを残念に思い、その後で潔斎をして、日が経ってからまた行こうとした。すると横石が開いているのが見えたので、橋を少し渡ってみると、精舎の中に神僧がいるのが見え、果たして前に言われた通りであった。それでともに焼香して食事をした。食べ終わると神僧は曇猷に「あなたは十年後に自然にここへ来るだろう。今はまだ住むことはできない」と言った。そこで引き返して、振り返ると横石は元のように閉じていた。

赤城巖與天台瀑布靈溪四明、並相連屬、而天台懸崖峻峙、峯嶺切天。古老相傳云、上有佳精舎、得道者居之。雖有石橋跨澗而橫石斷人、且莓苔青滑、自終古以來無得至者。猷行至橋所、聞空中聲曰「知君誠篤、今未得度。却後十年、自當來也」。……猷每恨不得度石橋、後潔齋、累日復欲更往、見橫石洞開、度橋少許、覩精舎神僧、果如前所説。因共燒香中食、食畢神僧謂猷曰「却後十年自當來此、今未得住」。於是而返、顧看橫石還合如初。<sup>24</sup>

この逸話に出る「神僧」の暮らす精舎は横石に阻まれた崖の上であり、若い頃から修行を積んだ曇猷にもたどり着くことができず、「得道」した人だけが住むことができるという。この記事の収められた「習禪篇」の末尾には「論じていわく……僧先・曇猷らは……岩山で鬼魅を退け、断崖で神僧を見た（論曰……僧先曇猷等……擯鬼魅於重巖、覩神僧於絶石）」とある。<sup>25</sup>ここでは「鬼魅」と「神僧」が並列され、「神僧」が鬼魅と同じく人間とは異なる存在であることを示唆するようでもある。<sup>26</sup>

『続高僧伝』巻二十五の釈僧照伝も山中の「神僧」の話である。僧照は栄山で偶然見つけた穴を通り抜けて古びた建物を見つけ、「一人の神僧、年は六十ばかりで、眉は一丈余りも長く伸びて、耳の上にかかっていた（一神僧、年可六十、眉長丈餘、繫掛耳上）」に出会い、仲間とともに世を避けてその場所へ至った彼が現在の王朝をも知らないと聞く。その夜、僧

<sup>24</sup> 『大正新脩大蔵経』第五十卷（史伝部）『高僧伝』396頁。

<sup>25</sup> 前掲『高僧伝』400頁。「僧先」は原文ママ。あるいは「習禪篇」中の第二番目に伝のある「帛僧光」の「光」を「先」と誤記したものか。

<sup>26</sup> 「鬼魅」とは、前注で言及した僧光伝に出る僧光の夢に出てきた山神を指すか、あるいは曇猷伝の前半に出る赤城山の山神を指すか、判然としない。

照と神僧は共に誦経し、夜が明けてそこを去った僧照は二度とその場所への道を見つけれなかった。<sup>27</sup>同じく『続高僧伝』巻二十五の釈円通伝にはこう見える。

介山の抱腹巖に沙門慧休という人がいて、高潔な僧だった。独り静かに座禅していると、突然神僧三人が仏堂の横にいるのを見た。慧休はこれを怪しんで、「山僧を訪ねてきたのですか」と言った。建物に座具を取りに入り、すぐに見参しようとし、後から向かった。神僧のうち中くらいの者と小さい者が箱を抱えて先に立ち、大きい者が後ろで空を飛び、ゆっくりと南の高い峰へと向かい、白雲の北で靄に入って見えなくなった。

介山抱腹巖有沙門慧休者、高潔僧也。獨靜修禪、忽見神僧三人在佛堂側。休怪之、謂「尋山僧也」。入房取坐具、將往禮謁、及後往詣。神僧中小者抱函在前、大者在後乘虛、冉冉南趣高嶺、白雲北迎靄靄不見。<sup>28</sup>

この記事に出る三人の「神僧」は山中で空を飛んで神通力を示す。このほか『続高僧伝』巻十七の釈智顛伝には、天台山華頂峯でさまざまな試練に耐え切った智顛のもとに「突然西域の神僧がやってきて『敵を制し仇に勝ったので、勇ある者と言え』と告げた（忽致西域神僧、告曰『制敵勝怨、乃可爲勇』）」と見える。<sup>29</sup>この「神僧」は西域の人と明記されている点でほかの例と異なるものの、やはり山中に突然現れている。<sup>30</sup>

一方『宋高僧伝』には、「神僧」が夢に現れる話が複数見える。例えば巻六の知玄伝には「知玄は詛りがあって講経がうまくできないことを残念に思っていたので、象耳山で大悲呪を誦えたところ、夢に出てきた神僧が舌を切り落として交換した。翌日急に都の言葉を話せるようになっていた（玄每恨郷音不堪講貫、乃於象耳山誦大悲呪、夢神僧截舌換之、明日俄變秦語矣）」<sup>31</sup>、巻二十四の大光伝には「また別の夜、胸から乳の出る神僧が夢に現れて、大光に口で吸うよう命じた。それからというものが増し、肉体も精神も疲れないようになった（又別夕夢神僧乳見於心、命光口吮。自爾功力顯暢、形神不勞）」とある。<sup>32</sup>このほか巻十の靈坦伝では母が夢で「神僧」から宝鑑を授かって靈坦を生み、巻十四の玄儼伝では光州の岸公の夢に「神僧」が出て「玄儼は仏道修行の素質を持つ人であるのに、なぜ小乗を教えるのか（玄儼當爲法器、云何教以小乘）」と言う。<sup>33</sup>

以上の記事において、正体不明の「神僧」はさまざまな異様な出来事とともに語られ、彼

<sup>27</sup>『大正新脩大藏經』第五十卷（史伝部）『続高僧伝』647頁。

<sup>28</sup>前掲『続高僧伝』649頁。

<sup>29</sup>前掲『続高僧伝』565頁。

<sup>30</sup>このほか『続高僧伝』巻五の釈智蔵伝では智蔵が呉郡虎丘で「神僧」と出会って一函書を渡され、巻十七の釈慧思伝では慧思が「神僧」の訓令により齋戒して身を慎む。いずれの場合も、「神僧」の正体ははっきりと記されていない。

<sup>31</sup>『大正新脩大藏經』第五十卷（史伝部）『宋高僧伝』743頁。

<sup>32</sup>前掲『宋高僧伝』866頁。

<sup>33</sup>前掲『宋高僧伝』795頁。

らが凡人には持ち得ない不思議な力を持つことが示唆されている。

一方で、特定の僧侶が「神僧」として名指される例もある。『続高僧伝』巻五の法雲伝には「保誌という神僧がいて、その道は方外のものであり、その消息を知るものはほとんどいなかったが、法雲とは互いに敬愛し合っていた（有保誌神僧、道超方外、罕有得其情者、與雲互相敬愛）」<sup>34</sup>、巻七の法朗伝には「昔、梁の天監十年六月七日に、神僧宝誌は興皇寺について『この寺に青衣の開士が現れて、大乘の教えを広めるだろう』と記した（昔梁天監十年六月七日、神僧寶誌記興皇寺云『此寺當有青衣開士、廣弘大乘』）」とある。<sup>35</sup>ここに出る「保誌」「宝誌」とはいずれも同一の人物、すなわち『高僧伝』巻十「神異下」に伝のある釈宝誌を指す。その伝によれば、宝誌は金城の人で若くして出家したが、宋の太始年間に突然奇行を示し始め、「決まった場所に住まず、決まった時間に飲食せず、髪の毛の長さは数寸、いつも裸足で街を歩いていた（居止無定、飲食無時、髮長數寸、常跣行街巷）」という有様で、斉の建元年間には「数日間食べなくても、飢えた様子がなかった。人に話すことは、最初は分かりづらいが、後になると皆当たっていた。時に詩を作ることもあり、その語句は讖記（予言書）のようで、都の士人や庶民は皆彼に従った（數日不食、亦無飢容。與人言語、始若難曉、後皆効驗。時或賦詩、言如讖記、京士士庶皆共事之）」ということがあり、武帝は人々を惑わしているとして宝誌を投獄したが、その後も宝誌は三人に分身したり自分の食べた魚を生き返らせたりさまざまな事柄を予見したりと不思議な能力を発揮したという。<sup>36</sup>

さらに『宋高僧伝』巻十八の万廻伝で「神僧」と称される万廻は、「その言葉は必ず未来の予言となっており、出来事が終わってからやっとそれが当たっているとわかった（言必讖記、事過乃知）」という様子で、ある人は万廻について「この僧は宝誌と同類で、人の挙動を見ればその人の禍福がわかるのだ（此僧寶誌之流、以可觀其舉止知其禍福也）」と言った。記事は万廻が予知等の能力を示したという内容の逸話を複数語り、「神異の事跡は、多くこのようであった。正諫大夫の明崇儼という人は、道術の士であったが、人に『万廻は神僧だ』と述べた（神異之迹、多此類也。正諫大夫明崇儼者、道術之士、謂人曰『萬廻、神僧也』）」と記す。<sup>37</sup>

宝誌と万廻の二人は、その常人離れした神秘的な能力によって世人に「神僧」と認められ

<sup>34</sup>前掲『続高僧伝』465頁。

<sup>35</sup>前掲『続高僧伝』477頁。

<sup>36</sup>前掲『高僧伝』394頁。

<sup>37</sup>前掲『宋高僧伝』823・824頁。記事には例えば以下のような逸話がある。「貞觀中、三藏奘師西歸云『天竺有石藏寺、奘入時見一空房、有胡床錫杖而已。因問此房、大德咸曰“此僧緣闕法事、罰在東方國名震旦、地號閩郷、于茲萬廻矣”』。奘歸求見廻、便設禮問西域、宛如目矚。奘將訪其家、廻謂母曰『有客至請備蔬食』、俄而奘至」。ここでは万廻が玄奘の来訪を予知したことが語られる。

ていたのであり、一つの典型的なイメージを体現していたと言えよう。牧田諦亮氏は宝誌和尚の伝記の発展を追い、『高僧伝』の記事に比べて、唐・李延寿『南史』の宝誌伝が新たに多くの神異を加えて書かれていることを指摘し、入唐僧の円仁が残した記録や宋・志盤『仏祖統記』に宝誌が十一面観音の化身であるとの記述が見えることを述べる。<sup>38</sup>さらに円仁の「入唐求法目録に『梁朝僧伽誌公万廻三聖像』が著録されていることは、此の三聖が何れも十一面観音の応化身として信仰のあつかったこととともに、唐後半期の信仰の性格を知る上の一証ともなるものである」とするが<sup>39</sup>、ここからは宝誌や万廻への信仰が、後世互いに似通った形をとって現れたことが理解できる。

以上、『高僧伝』『続高僧伝』『宋高僧伝』の用例から、「神僧」は奇行・神異・魁偉な容貌・博識・高い功績など種々の常人とは異なる特徴を持っていることがわかる。『宋高僧伝』巻二十三の志通伝には、かつて智顛が夢の中で会い、その後天台山で再会した僧について、「名は定光といい、耳のふちが頭頂を超えて聳えており、これもまた不測の神僧であった（名定光、耳輪聳上過頂、亦不測之神僧也）」（傍点筆者）と記されるが<sup>40</sup>、『易経』繫辞上傳の「陰陽不測之謂神」を彷彿させるこの表現は<sup>41</sup>、測り知れない存在としての「神僧」イメージを端的に示していると言えよう。

一方、上記三つの僧伝中の「聖僧」の用例を見ると（表二参照）<sup>42</sup>、この語が使われている計十八の記事のうちで「聖僧」の名前が示されていない場合が多いのは、「神僧」と同じである。記事の内容としては、仏塔中の舍利や併設された塔碑が放つ光の中に「聖僧」の影が映るという例が『続高僧伝』には三回出現し、『宋高僧伝』にも仏塔中の聖僧像が出てくる。『高僧伝』釈普恒伝や『続高僧伝』釈僧明伝、『宋高僧伝』些些伝・法円伝・光儀伝・子瑀伝には、「聖僧」が常人とは異なる行動をしたり能力を発揮したりすることが記される。前述の羅漢信仰と関係するのは『続高僧伝』釈僧明伝で、瞬時に遠距離を移動した沙弥が犬に噛まれて出血したのを「これは羅漢聖僧の血である（此羅漢聖僧血也）」と述べている。<sup>43</sup>「聖僧」と仏塔の光、「神僧」と夢など、頻出する話の傾向はそれぞれに存在するが、宝誌に対しては「聖僧」と「神僧」両方の呼称が用いられるなど、両者の用法がほぼ変わらない場合もある。ただ、賓頭盧尊者の話のような特定の伝承との結びつきは「神僧」には見当たらず、その分浸透の度合いも深くないように思われる。

<sup>38</sup>前掲牧田諦亮「宝誌和尚伝攷」「三、宝誌伝の変貌」・「五、宝誌説話の流伝」参照。

<sup>39</sup>前掲牧田諦亮「宝誌和尚伝攷」「六、日本人の伝えた宝誌信仰の説話」86頁。

<sup>40</sup>前掲『宋高僧伝』858・859頁。

<sup>41</sup>野間文史『周易正義訓読』（明德出版社、2021年）は「陰陽の測られざるを之れ神と謂ふ」と訓読する（613頁）。

<sup>42</sup>「神僧」用例と同じく「中国基本古籍庫」データベースを用いて検索。

<sup>43</sup>前掲『続高僧伝』692頁。

ところが明初における『神僧伝』刊行に至って、「神僧」はにわかには注目され、総勢二百人以上もの僧侶が新たに「神僧」として位置づけられることになる。『神僧伝』の編纂者である永楽帝は、仏教政策に力を入れた人物であった。『釈氏稽古略続集』巻三には大蔵經の校勘や印刻を命じたこと、西僧哈立麻を厚遇したこと、北京に大寺院を建立したことなどが記される。<sup>44</sup>『神僧伝』に付された「御製神僧伝序」には永楽十五年一月六日という日付が記されるが、前述『釈氏稽古略続集』には「永楽十八年三月七日、御製序十三篇・仏菩薩讚跋十二篇を頒布し、各經典の冒頭においた（永楽十八年三月初七日、頒御製序十三篇、仏菩薩讚跋十二篇、爲各經之首）」とあり<sup>45</sup>、また永楽八年三月九日には御製蔵經讚を著しているなど<sup>46</sup>、永楽帝は『神僧伝』編纂以前から多数の仏教經典の序文や讚を作り続けてきた。その中には既存の經典に附した序文や讚もあれば、「御製神僧伝序」や「諸仏世尊如来菩薩尊者神僧名經序」、「諸仏世尊如来菩薩尊者名称歌曲序」のように永楽帝自ら編纂した書物に附された序文もあった。<sup>47</sup>

『神僧伝』九卷は、僧伝や小説集を含む過去の文献から、広く僧侶の伝を集めて一つにまとめたもので、漢の摩騰から元の胆巴に至るまで、取り上げられた僧侶の総数は二百人余りに上る。<sup>48</sup>その編纂の動機について、永楽十五年正月初六日の奥付を有する序文には次のようにある。

神僧とは、神化万変にして、普通の人間を超越している者である。いずれも伝があるものの、經典中に散在し、読者がにわかには探求しにくくも、仏教の典籍は浩瀚で、あまねく把握することはできない。このため世間の多くの人はその全てを知ることができず、よって彼らが「神」である所以を突き止めることもできない。そこで合間に書物をひもとき、その伝を集めて編輯し、計九卷として、読者が苦勞して探し求めなくても、一読すれば網羅できるようにした。そして宝蔵に納め、すばらしいものをことごとくまとめたうえで、上梓して伝え広め、天地の間にその事蹟を明らかにして、神僧の「神」たる所以には証拠があるのだと、あらゆる人々に知らしめることにした。これを巻頭に記すことで、その大意をおおむね示すものである。

<sup>44</sup>元釈覚岸『釈氏稽古略四卷附釈氏稽古略続集三卷』（八尾勘兵衛刊、寛文三年、国立国会図書館デジタルコレクション所収）。

<sup>45</sup>前掲『釈氏稽古略四卷附釈氏稽古略続集三卷』続集巻三6丁オ。

<sup>46</sup>『大日本校訂大蔵經』序讚詩歌部霜二『大明太宗皇帝御製序讚文』1丁オ。

<sup>47</sup>『諸仏世尊如来菩薩尊者名称歌曲』については澤田瑞穂「永楽仏曲」（前掲『仏教と中国文学』。初出は『跡見学園国語科紀要』第四号、1955年）参照。

<sup>48</sup>『神僧伝』の先行研究は多くないが、版本調査を通じて本書の作者が成祖であることを再確認した元文広・靳利翠「余嘉錫《四庫提要辨証・神僧伝》考証辨析」（『西安石油大学学报（社会科学版）』2016年第二十五卷第一期）や、版本についてさらに詳細な検討を加え、用字の違いなどから二つの系統に分類した方文昕「《神僧伝》版本考訂」（『法音』2019年第六期）などがある。

神僧者、神化萬變、而超乎其類者也。然皆有傳、散見經典、觀者猝欲考求、三藏之文、宏博浩汗、未能周遍。是以世多不能盡知、而亦莫窮其所以爲神也。故間繙閱、采輯其傳、總爲九卷、使觀者不必用力於搜求、一覽而盡得之。如入寶藏而衆美畢舉、遂用刻梓以傳、昭著其迹於天地間、使人皆知神僧之所以爲神者有可徵矣。用書此於編首、概見其大意云爾。<sup>49</sup>

この序文の冒頭では、神僧とは、「神化万変」、すなわち靈妙な力で人を教化し、その様子はさまざまに変化して窮まりのない者のことであるとの明確な定義が示されている。

実際、『神僧伝』に取り上げられる僧侶はほぼ全てが神異的な逸話を有する人物であり、そこに出てくる神異的エピソードには、予言・予知・分身・役鬼・祈雨・尸解・絶穀などさまざまな種類が見られる。中には不思議な夢を見た、または不思議な人物に会ったというように、必ずしも本人に特別な神通力があるとは言えない場合もあり、また巻一冒頭に配置された摩騰と法蘭のように、神異的な要素は特にないものの歴史上重要な存在であるために取り上げられたと推測される場合もある。しかし全体的に見れば、ただ不思議な逸話を引用するというだけでなく、僧侶が自身に具わった神通力を行使するというエピソードが目立つ。その中には僧侶の行う呪術に関する記述も含まれている。

例えば巻九の「金剛仙」は「梵語をよくし、舌を打ち錫杖を振って呪いをする、応じないものはなかった。鬼魅や蛟竜を捕縛することができ、錫杖をジャランと鳴らして雷を呼べば、たちどころに轟いた（能梵音、彈舌搖錫而呪物、物無不應。善囚拘鬼魅、束縛蚊螭、動錫杖一聲召雷、立震）」とされ<sup>50</sup>、宋・李昉『太平広記』巻九十六に『伝奇』からの引用と記して同じ内容の記事が見える。<sup>51</sup>同じく巻九の「全清」は「密教經典の禁呪の法を会得しており、鬼神を祓うことができた（得密藏禁呪之法、能厭効鬼神）」とされており<sup>52</sup>、唐・孫頴『幻異志』に「五部法」と題して同じ内容の記事が見える。<sup>53</sup>さらに巻九の最後に収められる胆巴の話には、元朝で国師となったラマ僧である胆巴が祈雨や治病、神呪での祓霊を行ったことが記されるが、これは明・宋濂『元史』釈老伝に出典を持つ。以上のような内容からは、序文に示される通り、まさに目に見える神異の重視が、この書物の編纂方針となっていたことが窺える。

<sup>49</sup> 『大正新脩大藏經』第五十卷（史伝部）『神僧伝』948頁。

<sup>50</sup> 前掲『神僧伝』1007頁。

<sup>51</sup> 但し細かい字句の違いはあり、たとえば前引『神僧伝』中の「束縛蚊螭」は、『太平広記会校』（北京燕山出版社、2011年）1250・1251頁に見える該当記事中では「束縛蚊螭」である。

<sup>52</sup> 前掲『神僧伝』1011頁。

<sup>53</sup> 『叢書集成初編』（中華書局、1991年）所収『幻異志』5頁。『神僧伝』では全体にやや表現が改められ、たとえば上記の『神僧伝』引用部分は、『幻異志』では「精於戒律、而善五部法、書符厭役鬼神之術」である。

序章で述べたように、過去の僧伝においても僧侶の神通力はしばしば取り上げられたが、それらにおける神通力の位置づけは『神僧伝』におけるそれとはやや異なっている。『高僧伝』の巻九・十は、特に「神異」と銘打って、仏図澄など神異的な逸話を有する僧侶の伝を集めている。『高僧伝』巻十四に収められる序文は、高僧の伝を十に分類して記したことを述べ、分類ごとにその効用について言及するが、そのうち「神異」については「人の心を動かして教化を行き渡らせれば、強暴な者をも制止することができる（通感適化、則彊暴以綏）」と記す。<sup>54</sup>また巻十末尾には、「論じていわく、仏の道が教化を為すのは、これによって強さをひけらかす者を抑え、侮る者を砕き、凶暴な者を挫き、俗念を解くためであろう（論曰、神道之爲化也、蓋以抑夸強、摧侮慢、挫兇鋭、解塵紛）」、「理が貴いものとされるのは、道に合するからである。事が貴いものとされるのは、衆生を救うからである。もとより一時的な措置は常理に反するものではあるが道に合しており、これを利用して役目を成し遂げるのである（夫理之所貴者、合道也。事之所貴者、濟物也。故權者反常而合道、利用以成務）」とあり、ここでも神異的能力が強者を抑え、衆生を救うための一時的な方便であることが強調されている。<sup>55</sup>この記述によれば、「化」（変化）は強い者を抑える等の目的を達成するための手段として想定されている。これに対して、『神僧伝』では上述のように神通力そのものの重視が見て取れるのであり、こうした変化は、布教の方便として捉えるよりも神通力によって起こる現象そのものに惹かれる人々を対象とする点において、仏教の世俗化の表れとみなすこともできよう。前述のように小説集に出典を持つ記事を積極的に採録していることも、この書物の世俗的な傾向を別の角度から物語っていると考えられる。

同じく永楽帝により編纂された『諸仏世尊如来菩薩尊者神僧名経』四十巻には、永楽帝の「神僧」に対する考え方がまた別の形で露呈していると思しい。この書物の序文の奥付は永楽十五年四月十七日となっており、これは『神僧伝』刊行のわずか数ヶ月後である。序文の冒頭には「諸仏・世尊・如来・菩薩・尊者・神僧は、広く誓願を発し、衆生を濟度する。およそ善心を起こして、諸仏・世尊・如来・菩薩・尊者・神僧の名号をほめ讃える者は、たちどころに種々の善報を得るだろう。軽薄で慢心した、不敬不信の者は、種々の悪報を得るだろう（諸佛世尊如来菩薩尊者神僧、弘發誓願、濟度群生。凡發善心、稱讚諸佛世尊如来菩薩尊者神僧名號者、即得種種善報。輕薄侮慢、不敬不信者、即得種種惡報）」とある。<sup>56</sup>すなわ

<sup>54</sup>前掲『高僧伝』419頁。

<sup>55</sup>前掲『高僧伝』395頁。なお『高僧伝』については牧田諦亮「高僧伝の成立」上（『東方学報』第四十四号、1973年）、同下（『東方学報』第四十八号、1975年）に詳しい。また前掲村上嘉実「高僧伝の神異」、李豊楸「慧皎『高僧伝』及其神異性格」（『誤入與謫降：六朝隋唐道教文学論集』、学生書局、1996年）はいずれもその神異的内容に注目し、慈悲心や仏教宣揚との関連を指摘する。

<sup>56</sup>『大日本校訂大蔵経』序讚詩歌部霜二『諸仏世尊如来菩薩尊者名経』4丁オ。

ちここでは神僧というものが、諸仏や世尊、如来、菩薩、尊者と同列に並べられており、これらの名を誦えることで善報が期待されるというのである。本文の内容を見れば、前半二十卷までは「南無〇〇仏」「南無〇〇世尊」といった形でおびただしい量の個別の仏・世尊・菩薩・尊者、そして神僧の名をひたすら羅列することに費やされている。このうち卷二十の途中から最後までが神僧の部となっているが、そこに羅列された名は、『神僧伝』に出る人物と名称・順序ともに全く一致しており、この書物の神僧に関する部分は明らかに『神僧伝』を参考にして作られていることがわかる。『諸仏世尊如来菩薩尊者神僧名経』からは、神僧が単に注目されていただけでなく、崇拜対象として捉えられてさえいたということが読み取れるのである。

永楽帝と深く関わり、その人生に多大な影響を与えた僧侶として、道衍（俗名姚広孝）がいる。『明史』卷一四五「姚広孝伝」によれば、姚広孝は長洲の人で十四の時に出家し、道士席応真の下で「天文曆数や占いの学説（陰陽術数之學）」を学んだ。高皇后が崩御した際に当時左善世であった宗泐の推挙を得て燕王（後の永楽帝）に近侍し、太祖が崩御し恵帝が立つと燕王に挙兵を勧め、自ら兵を訓練して齊泰・黄子澄を誅し「靖難之師」と呼ばれた。燕王の留守中に北平を防禦し、進言して都に攻め入らせ、永楽帝即位後は僧禄司左善世を授かって軍事を任せられ、永楽二年に資善大夫・太子少師を拝し還俗するが、その後も僧寺に住み黒衣をまもっていた。『明史』の列伝には著書として『道余録』のみ記されるが、牧田諦亮氏は道衍が『浄土簡要録』・『諸上善人詠』・『仏法不可滅論』などをも著したことを述べ、「いずれも片々たる小冊子ではあるが、明代初期の仏教史ことに浄土教史の上に大きなあしあとを残している」と評する。<sup>57</sup>僧侶でありながら兵法に通じ、靖難の役で重要な役割を果たした道衍は、永楽帝の治世に欠くことのできない人物だったと言える。

さらに哈立麻をはじめとする烏斯蔵（チベット）僧も永楽帝に極めて深い印象を与えたと思われる。『明史』卷三三一「烏斯蔵大宝法王伝」によれば、元の世祖は烏斯蔵僧八思巴を大宝法王とし玉印を賜り、死後に帝師の号を贈った。洪武年間、八思巴の弟子である喃加巴蔵トが朝貢に訪れ、太祖は熾盛仏宝国師として玉印等を賜った。喃加巴蔵トの没後、哈立麻という人がおり、道術を会得しており烏斯蔵の人々から尚師と呼ばれていた。永楽帝は帝位を得る前からその名を知っており、永楽元年に司礼少監の侯頭と僧の智光を派遣した。永楽四年の冬に入朝した哈立麻に、宴を開いて多くの褒美を賜り、翌年の春、ふたたび多くの物品を賜った。永楽帝は亡き太祖の薦福のため、靈谷寺で七日間にわたり普度大齋を行わせたが、その際に祥雲・甘露・青鳥・白象の類が連日顕現したので大変喜び、会が終わった後に褒美を賜った上、万行具足十方最勝円覚妙智慧善普応佑国演教如来大宝法王西天大善自在

<sup>57</sup>牧田諦亮「道衍伝小稿：姚広孝の生涯」（『東洋史研究』第十八巻第二号、1959年）70頁。

仏に封じ、さらに五台山でも大齋を行わせた。哈立麻は永楽六年四月に中官を護衛に付けられて帰国したという。このほかにも烏斯蔵僧の昆沢思巴という人がいて、永楽帝は哈立麻を封じた後、昆沢思巴が道術を会得していると聞き、中官に璽書銀幣を持たせて迎えさせ、永楽十一年二月に都に到着した昆沢思巴に蔵経・銀鈔その他を賜り、万行円融妙法最勝真如慧智弘慈広濟護国演教正覚大乘法王西天上善金剛普応大光明仏に封じたことが『明史』同巻の「大乘法王伝」に記される。

先行研究では、こうした烏斯蔵僧への厚遇が外交政策の一環であったという側面も無視できないと指摘されるが<sup>58</sup>、永楽帝が彼らに莫大な褒美や「仏」の封号を与え、哈立麻には太祖の薦福まで任せたことから、西僧の神秘的な雰囲気をとこのほか好み、崇拝の対象としていたことが窺われ、これは元朝に呪術をよくした西僧胆巴が世祖・成宗に重用されたことを彷彿させる。<sup>59</sup>実際、『神僧伝』に取り上げられた「神僧」の最後の一人は胆巴であって、『神僧伝』編纂時、「神僧」イメージの一つの源泉として西僧の姿が念頭に置かれていたと考えられる。

以上のように、もともと「神僧」の語は常人とは異なる特徴を有する僧侶を呼ぶのに用いられていたが、明代の『神僧伝』は神通力を発揮する僧侶を「神僧」と呼び、専らこの条件に当てはまる人物の伝を集めた。この書物は、「神僧」の性質や記述の仕方という点でも、また神通力に対する考え方という点でも、過去の僧伝とは相当程度の違いが見られる。『神僧伝』の編纂によって、新たに多くの人物が「神僧」に分類され、彼らは仏や菩薩などと並んで崇拝の対象となり、これを信仰することによって利益が得られると期待されるようになったのである。

### 三、『西遊記』中の「神僧」

上述のような経歴を持つ「神僧」の語は、『大唐三蔵取経詩話』や、『朴通事諺解』・『永楽大典』の「西遊記」引用部分には見当たらないが、現存の百回本『西遊記』にはたびたび登場する。「神僧」の語の登場回と具体的な記述、また「神僧」と呼称される対象を、表三にまとめた。この表からは、「神僧」の用例が第六十八回から第七十一回、また第七十九回以降など一部の回に集中して見え、逆に前半部分には非常に少ないことがわかる。そしてこれらの用例を詳しく検討すると、第一節で取り上げた「聖僧」との類似点および相違点が浮かび上がってくる。

<sup>58</sup>滋賀高義「明の成祖と西藏：哈立麻の来朝を中心として」（『大谷史学』第八号、1961年）参照。

<sup>59</sup>胆巴の事績については稲葉正枝「元のラマ僧胆巴について」（『印度学仏教学研究』第十一卷第一号、1963年）参照。

先に「聖僧」と類似する用法を取り上げるが、その一つのパターンとして、一般名詞として使われることがある。例えば第九十八回、雷音寺の「三つめの山門の内側で仏に仕えていた神僧は、唐僧がやってきたのを耳にして、急いで大雄殿下へ行きました（三山門内原是打供的神僧、聞得唐僧到時、急至大雄殿下）」のようなものである。ここでは「聖僧」の一部の用例と同じく、「神僧」が神仏の居住する西天世界の構成員として扱われている。

もう一つのパターンとして、玄奘が「神僧」と呼称されることもある。例えば第十六回に、火事に遭っても玄奘が無事だったのを見て「衆人は恐れおののき、はじめて三蔵はいわゆる神僧で、行者は護法神だと知りました（衆人悚懼、才認得三蔵是種神僧、行者是尊護法）」とある。また天竺国では玄奘が「私は東土唐朝から靈山大雷音寺に派遣され、仏に会って經典を求めにきたのです（貧僧是東土唐朝欽差靈山大雷音見佛求經的)」、「すでに十四年経ち、苦勞して数えきれない川や山を越えて、やっとここまでたどり着きました（今已歷過十四載、苦經了些萬水千山、方到此處）」と述べ、馱丞から「神僧だ、神僧だ（神僧、神僧）」と感嘆される（第九十三回）。さらに銅台府というところでは、これまでの旅路について現地の秀才に「私は道中、行く手を阻まれた日数の方が多く、進むことができた日数はわずかでした。しょっちゅう妖怪に遭遇して、数えきれない辛苦を味わいました。しかし私の三人の弟子が守ってくれたおかげで、十四年の歳月を経て、とうとうあなた様の郷里にたどり着きました（貧僧在路、耽閣的日子多、行的日子少。常遭毒魔狠怪、萬苦千辛。甚虧我三個徒弟保護、共計一十四遍寒暑、方得至寶方）」と答え、「本当に神僧だ（真是神僧、真是神僧）」と讃えられる（第九十六回）。

前述のように玄奘は作中でたびたび「聖僧」と呼称される。その玄奘が「神僧」とも呼称されることは、この二つの呼称が同義語として用いられることを示すかのようだが、上に挙げた用例ではいずれも玄奘が危険にさらされても無事だったことを以て、人が彼を「神僧」と呼んでいる。すなわち玄奘はその存在自体が「聖僧」であるが、神異的な力を発揮した時には特に「神僧」として認識されるのである。

神異的な力と「神僧」呼称との結びつきは、他の人物を指して用いられる例においても見られる。第二十九回の「この魔王は大鋼刀を、頭めがけて打ちおろす。あの八戒は九齒鉞で、正面から迎え撃つ。沙悟浄は宝杖を操り、あの魔王は神兵に抵抗する。一匹の猛怪に、二人の神僧、あちらへこちらへ動き回って止まることがない（這魔王大鋼刀、著頭便砍。那八戒九齒鉞、對面迎來。沙悟浄丟開寶杖、那魔王抵架神兵。一猛怪、二神僧、來來往往甚消停）」は、黄袍怪と猪八戒・沙悟浄との戦いの様子を語る韻文であるが、ここでは猪八戒と沙悟浄が「神僧」と呼ばれる。この二人はもともと妖怪であるが、ともに菩薩から法名を授かり、玄奘に弟子入りしているため、ここで「神僧」と称されていると考えられる。猪八戒は同じ回の中で「八戒はすぐに足元に雲を生じさせ、まっすぐ空中へ上りました（八戒就足下生雲、

直上空裡)」と語られるように神通力を操るとされる。また第八回には「木又は鉄棒を振るい、法を護って神通を現す。怪物は妖杖を振り下ろし、努めて英雄を翻弄する。二条の銀蟒が河辺に舞い、一對の神僧が岸上で激突する（木又渾鐵棒、護法顯神通。怪物降妖杖、努力逞英雄。雙條銀蟒河邊舞、一對神僧岸上衝）」とあり、ここでは木又恵岸だけでなく、まだ玄奘への弟子入り前の沙悟浄も、物語の展開を先取りするように「神僧」と呼称されている。菩薩の弟子である木又恵岸はそのまま「神通を現す」とされ、沙悟浄も妖怪として普通の人間には持ち得ない力を持つ存在であって、二人とも神異的な力と関わりがある。

同じく玄奘の弟子で須菩提祖師から法名を授かり、『西遊記』で神通力によって最も活躍する孫悟空に対しても、当然「神僧」の語は頻繁に用いられる。とりわけ用例が集中しているのは、朱紫国と比丘国の物語である。第六十八回から始まる朱紫国での物語では、長らく病を患う国王が、病を癒した者に社稷の半分を与えようとの榜文を出し、孫悟空は役人たちに「あなたたちは行ってその国王に自ら私に頼みに来るよう言いなさい。私には病気を除く腕があります（你去教那國王親來請我、我有手到病除之功）」と申し出る。これを聞いた国王は大いに喜び「お前たちはその人に会う時には、決して軽んじてはいけない。その人を『神僧孫長老』と呼び、皆君臣の礼をもって接するのだ（汝等見他、切不可輕慢、稱他做『神僧孫長老』、皆以君臣之禮相見）」と言いつける。孫悟空は国王の脈を取って病名が「雙鳥失群」であると診断し、これを聞いた役人たちは「本当に神僧だ、本当に神医だ（真是神僧、真是神醫）」と喝采する。ここでは病気を治せると主張し、病名を言い当てた（ように見えた）孫悟空が「神僧」と尊ばれている。

さらに第七十九回、比丘国で玄奘が妖怪に陥れられそうになった際、孫悟空は玄奘の姿に化け、「刀を手で受け取り、服の前を開けて……腹の皮を切り開きました（接刀在手、解開衣服……把腹皮剖開）」と自らの腹を裂き、中に詰まっていたいくつもの「心」を一つ一つ取り出して見せた後で、自分の正体を現して、「自分たち和尚はみな善い心を持っているのだ。黒い心を持っているのはあなたがたの国丈の方で、薬の材料にするのにちょうどいいだろう（我和尚家都是一片好心、惟你這國丈是個黒心、好做藥引）」と国丈に化けていた妖怪を告発する。雲に乗って逃げた妖怪を、孫悟空は筋斗雲に乗って追いかけて、両者は武器で打ち合う。一部始終を見ていた役人たちは「神僧がここにいらっしやっただけで、本物と偽物とを見分けました（感得神僧到此、辨明真假）」と国王に報告する。捕らえ損ねた妖怪を退治しようと申し出た孫悟空に、妃嬪たちも出てきて「どうか神僧老仏が大いに法力を發揮されて、悪党を根絶やしにしてくだされば、本当にこの上なく大きなご恩であり、たくさんお礼をいたしましょう（萬望神僧老佛大施法力、斬草除根、把他剪除盡絶、誠爲莫大之恩、自當重報）」と述べる。この話では腹中から内臓を取り出すという神通力を披露し、さらに国丈の正体を見破って妖怪退治をしようとした孫悟空が「神僧」と呼ばれており、やはり神異

的な力と関係がある。

前節で述べたとおり、僧伝中ではたびたび僧侶の神異的能力について語られ、この関心は『神僧伝』においてピークに達した。そこで語られる神異的能力には、部分的に『西遊記』と一致するものがある。例えば『西遊記』では「神僧」が空を飛ぶ、病を癒す、刀で開腹して無事であるといった神通力を発揮するが、このうち飛翔のことは『続高僧伝』 積円通伝や『神僧伝』 卷八「隱峯」に、治病のことは『神僧伝』 卷四「陸法和」・ 卷七「僧伽」・ 卷八「代病」・ 卷九「智広」・ 同「胆巴」などに、開腹のことは『神僧伝』 卷六「窺基」に見え、同卷一「仏凶澄」にも体内から内臓を引き出して洗うという描写が見える。『西遊記』はある面では僧伝の「神僧」像を受け継いでいると言えよう。なお第十九回で玄奘に『般若心経』を授ける浮屠山の烏巢禪師も、過去未来を見通す「神僧」的存在である。

しかし、孫悟空や猪八戒、沙悟浄の操る神通力の描写は、僧伝の記述に比べてはるかに多彩である。例えば猪八戒は変化・ 駕雲（雲に乗ること）・ 分水法を、沙悟浄は駕雲を、それぞれ用いる場面がある。中でも最も頻繁かつ種類の豊富な神通力を発揮するのは、言うまでもなく孫悟空であって、変化・ 駕雲・ 狂風・ 神鬼使役・ 出神・ 開腹、また身外身法・ 閉水法・ 解鎖法・ 移山縮地法・ 瘦身法・ 定身法・ 避火訣・ 避水訣・ 遁身法・ 隱身法などを用いる。これは第七十七回の孫悟空の台詞「私は今回、もし唐僧が凡体でさえなければ、三人でどうしても雲を御し風に乗って行けるのだ。ただ唐僧がまだ三界の外へ出ておらず、五行の理の中にいて、体は全て父母から受けた濁骨であるために、天に上ることができず、逃げるのが難しい（我這一番、若不爲唐僧是個凡體、我三人不管怎的、也駕雲弄風去了。只爲唐僧未超三界外、見在五行中、一身都是父母濁骨、所以不得昇駕、難逃）」に示されるように玄奘が何らの神通力を持たないとされることと、明確な対比をなしている。

作中で孫悟空の用いる術には、大きく二つの特徴がある。その一つは、孫悟空の術のうちの多くが、他の神仏や妖怪が用いるものと類似しているということである。たとえば変化の術は、第六回で二郎真君が次々に鳥や魚、蛇へと変化して激しく戦い、第十二回で観音菩薩が物乞いの姿に変身する（「見菩薩變化個疥癩形容、身穿破衲」）ほか、第二十七回には美女や老婆、老人の姿に自在に化けられる妖怪の白骨夫人が登場する。また狂風を呼ぶ術は第十三回に「ふと狂風がびゅうびゅう吹きつけ、五六十の妖邪が湧き出てきて、三蔵と従者をさらって飛んで行きました（只見狂風滾滾、推出五六十個妖邪、將三蔵、従者揪了上去）」、第二十一回に「その妖怪はこの狂風を起こして、孫大聖の毫毛から化けた小行者を空中で糸車のようにめちやくちやに振り回しました（那妖怪使出這陣狂風、就把孫大聖毫毛變的小行者刮得在那半空中却似紡車兒一般亂轉）」などが見え、身体から魂だけが抜け出す出神の術も、白骨夫人について「なんと行者のあの棒は妖怪を殺したわけではなく、妖怪は出神して行ってしまったのです（原來行者那一棒不曾打殺妖精、妖精出神去了）」と語られるように、し

ばしば妖怪の描写に見える。第三回では孫悟空が東海竜宮で、持ち主の意のままに長短を変えられる鉄柱「如意金箍棒」を手に入れ、以後これを自身の武器として数々の敵を退けるが、妖怪たちも同じような神通力を帯びた小道具を持っており、第三十三回に出る人間を中へ吸い込み溶かしてしまう紫金紅葫蘆や、第五十九回に出る「一度扇げば火を消し、二度扇げば風を生じ、三度扇げば雨を降らせる（一扇息火、二扇生風、三扇下雨）」芭蕉扇などはその代表的なものである。このほか、孫悟空は筋斗雲を操って空を飛ぶとされる。<sup>60</sup>これと方法は違えども、二郎真君（第六回「真君道『兄弟們在此看守巡邏、等我上去尋他』。急縱身駕雲、起在駕雲」）や観音菩薩（第二十一回「那菩薩欲留行者、治齋相叙、行者懇辭、随取了飛龍杖、與大聖一齊駕雲」）といった神仏も、獅駝嶺の妖怪（第七十七回「老妖又駕雲、起在半空助力」）や黄獅精（第八十八回「其夜有一妖精、離城只有七十里遠近、山喚豹頭山、洞喚虎口洞、夜坐之間、忽見霞光瑞氣、即駕雲來而看、原是州城之光彩」）といった妖怪が駕雲の術を用いる場面もしばしば出てくる（傍点筆者）。以上のように、作中における孫悟空の神通力の一部は、他の妖怪の術と類似点・共通点を有している。

孫悟空の用いる神通力のもう一つの特徴は、仏教とのつながりである。例えば孫悟空が最も頻繁に用いる術である変化の術と駕雲（筋斗雲）の術は、須菩提祖師という人物から伝授されたものである。第二回で須菩提祖師は孫悟空に「それならそれでよいが、お前はどんな術を学びたいのか。一つは天罡数で、三十六の変化がある。もう一つは地煞数で、七十二の変化がある（也罷、你要學那一般。有一般天罡數、該三十六般變化。有一般地煞數、該七十二般變化）」と問い、孫悟空はこれに「私は多くを習得したいので、地煞の変化を学ぶことにします（弟子願多裡撈摸、學一個地煞變化罷）」と答える。「天罡」はもともと北斗星を指し<sup>61</sup>、明初頃に成立したと見られる道教の法術書『道法会元』の卷七十七「天罡説」に「雷霆の大本は、もっぱら天罡を主とする（原雷霆之根宗、專以天罡爲主）」とあるように道教において重視された。<sup>62</sup>須菩提祖師は、靈台方寸山の斜月三星洞に住んで「神仙」と称され、その演説の様子を語る韻文の一節には「道について説いたかと思えば、禪について講じ、三家の思想が取り混ぜられているのはもとよりこのようである（説一會道、講一會禪、三家配合本如然）」（第二回）と儒・仏・道の三教を取り混ぜたような人物で、その術に道教的な要

<sup>60</sup>孫悟空は第二回で須菩提祖師より筋斗雲の術を授かる。これはとんぼ返りをして短時間で遠距離を進む術で、一般的な駕雲の術とは異なっており、作中ではむしろその独自性を強調する傾向が見られるが、ここでは雲に乗って飛ぶという共通点に注目した。

<sup>61</sup>『抱朴子』内篇卷十五「雑応」に「又思作七星北斗、以魁覆其頭、以罡指前」（中華書局『叢書集成初編』所収『抱朴子内外篇』288頁）、五代後蜀・彭曉『周易參同契通真義』卷中「剛柔迭興章第七十七」に「二月榆落、魁臨於卯、八月麦生、天罡據酉」とある（王鋼等輯『周易參同契彙刊』、中州古籍出版社、1990年、132頁）。

<sup>62</sup>『正統道蔵』（藝文印書館、1977年）第四十八冊『道法会元』39184・39185頁。

素が読み取れるのももっともであるが、その名前の「須菩提」は仏典に登場する仏弟子の一人と同名であり、この仏弟子は鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜經』にも登場している。<sup>63</sup>すなわち名前から考えれば、須菩提祖師はやはり仏教的人物と言えるのであり、孫悟空の神通力はこの点で仏教との関わりを有することになる。

また、孫悟空が山神や土地公、あるいは諸々の護法神を召喚する際の言葉は、作中では「呪語」あるいは「真言」と表現される。以下に示した表 I は、召喚場面のうち、呪語あるいは真言の内容が具体的に記されている箇所から呪語と召喚対象を抜き出したものである。

表 I

回数	呪語（真言）	召喚の対象
十五	唵字呪語	當坊土地、本處山神
三十八	奄藍淨法界	山神、土地
六十五	唵嚩靜法界、乾元亨利貞	五方揭諦、六丁六甲、一十八位護教伽藍
七十三	唵字真言	土地老兒
七十七	奄藍淨法界、乾元亨利貞	北海龍王
七十八	唵淨法界	城隍、土地、社令、真官、五方揭諦、四直功曹、六丁六甲、護教伽藍
七十九	唵字真言	當方土地

表 I で、例えば第三十八回には「さすがの大聖、太子の面前で力を現し、ぴょんと跳ねて雲の端に飛び乗りました。手訣を作り、『奄藍淨法界』の真言を一つ唱えると、捕まえられた山神と土地が空中で礼をして『大聖、私どもを呼び寄せられたのは、何のご用でしょうか』と言いました（好大聖、你看他就在太子面前、顯個手段、將身一縱、跳在雲端裡。捻著訣、念一聲『奄藍淨法界』的真言、拘得那山神、土地在半空中施禮道『大聖、呼喚小神、有何使令』）」と出てくる。

上の引用文中で「真言」の冒頭に配される「奄」は、表中の他の例ではいずれも「唵」と表記される。「唵」とは、梵語由来の語で、仏教の真言・陀羅尼の冒頭に配されることが多く、先行する通俗文学作品にも登場する。例えば元・李寿卿の雜劇「月明和尚度柳翠」第一折では顯孝寺の長老が法事の場で「唵齒臨金吒金吒僧金吒、我今爲汝解金吒、終不爲汝結金吒。唵、強中強、吉中吉。波羅會上有殊力、一切冤家離我身、摩訶般若波羅蜜」（傍点筆者、

<sup>63</sup>『大正新脩大藏經』第八卷（般若部）『金剛般若波羅蜜經』卷一「時、長老須菩提在大衆中、即從座起、偏袒右肩、右膝著地、合掌恭敬而白佛言『希有世尊。如來善護念諸菩薩、善付囑諸菩薩。世尊。善男子、善女人、發阿耨多羅三藐三菩提心、應云何住、云何降伏其心』」（748頁）。

以下同じ)と唱え<sup>64</sup>、同じく元雜劇「桃花女」第三折では正旦が人を生き返らせようとして「天唸唸、地唸唸、魔唸唸、唵唸唸。吾奉九天玄女、急急如律令攝」と唱える。<sup>65</sup>

ところが『西遊記』中には、上の例のいずれとも異なる「唵藍淨法界」(または「唵藍靜法界)」という「真言」が繰り返し登場する。この句の原型は、準提菩薩信仰と関係する「淨法界真言」に見いだすことができる。「淨法界真言」は、古くは遼・道厄叟『顯密円通成仏心要集』上下二巻に見える。<sup>66</sup>この書物の上巻は「顯教心要」と「密教心要」からなり、後者には「持誦儀軌」として準提真言を持誦する際の規定が記されている。それによれば、まず坐して結印し、梵字の藍を思い浮かべて、淨法界真言「唵藍」を二十一遍唱えるが、その効果は

この淨法界の藍の字は、念じ誦えれば、三業を清淨にできる。一切の罪障は、ことごとく消し去られる。また一切の優れた事業を成就することができる。およそ住む場所は、全て清淨になる。衣服が不淨であれば、すぐに清い衣服になる。体が入浴していなければ、すぐに入浴したのと同じになる。水で洗い清めたのは、真に清いものとは呼べない。この法界心藍字で清めれば、すなわち畢竟清淨と呼ぶことができる。

此淨法界藍字、若想若誦、能令三業悉皆清淨。一切罪障、盡得消除。又能成辦一切勝事。隨所住處、悉得清淨。衣服不淨、便成淨衣。身不澡浴、便當澡浴。若用水作淨、不名真淨。若用此法界心藍字淨之、即名畢竟清淨。

と説かれる。然る後に護身真言「唵齒口臨」を同じく二十一遍唱え<sup>67</sup>、六字大明真言「唵麼拏鉢訥銘吽」を百八遍唱え、さらに準提真言と一字大輪呪を百八遍唱えるという。この呪の効果は「この呪を受持する人は、在家と出家とを問わず、飲酒し食肉し妻子があつたとしても、清いか汚れているかに関係なく、短命である衆生の寿命をいつまでも延ばすことができる(持此呪者、不問在家出家、飲酒食肉有妻子、不揀淨穢、能使短命衆生增壽無量)」と記され、在家の人でもこれを唱えることで現世利益を得られると喧伝されている。

多田孝正氏は、天啓三年の序を有する明・謝于教の『準提淨業』ほか、中国で撰述された準提信仰に関する複数のテキストを取り上げて、「明末清初に出版され現在残っている著書は数種類あるが、その著者・編者と見られる者の多くは正規の僧侶ではないようである。各本に寄せられた序文を見ると、準提への信仰はかなり古くから、恐らく明初期まで遡ることができそうであるが、民衆の間には準提への盲目的信仰だけが存在し、それを支える教理的

<sup>64</sup>中華書局『元曲選』所収「月明和尚度柳翠雜劇」1340頁。

<sup>65</sup>中華書局『元曲選』所収「桃花女破法嫁周公雜劇」1035頁。

<sup>66</sup>編者の名は「厄叟」で一字。以下の引用は『大正新脩大藏經』第四十六巻(諸宗部)『顯密円通成仏心要集』994頁による。

<sup>67</sup>真言の内容は「口臨」で一字。

なものも存在していなかったのではないかとも思える」と述べる。<sup>68</sup>

『西遊記』では、民間に膾炙していたであろうこの「唵嚩」の真言が、その名称である「浄法界」や『易経』の乾の卦に付された句「乾元亨利貞」とともに、神鬼召喚の呪語として用いられている。『西遊記』に大量の仏教経典名が列挙されていること<sup>69</sup>、とりわけ『般若波羅密多心経』は第十九回に全文引用され他の回でもこの仏典への言及があることは<sup>70</sup>、すでに指摘されているが、こうした著名な仏教経典の影響のみならず、『西遊記』には準提真言のような民間で盛行した通俗的仏教信仰の反映も見られるのである。<sup>71</sup>

以上のように、僧伝中の神異僧の記事と比べると、『西遊記』中で「神僧」と呼ばれる孫悟空の神通力の描写は相当に脚色されている。その中には妖怪と区別がつかないものもあれば、通俗的な仏教信仰に基づくものもあり、作者は時に当時の流行を取り入れつつ、娯楽性と信憑性を有する神通力の描写をしようと努めたようである。「聖僧」もしばしば神異や神通力と関連づけられるが、『西遊記』でいう「神僧」は、「聖僧」以上に神通力という要素に重点が置かれた存在であり、これは前節で取り上げた『神僧伝』で僧侶の神通力がことのほか重視されたことと符合している。

## おわりに

『西遊記』では玄奘がたびたび「聖僧」と呼ばれるが、「聖僧」は羅漢信仰と関わりの深い呼称である。通俗文学中には羅漢の生まれ変わりとして設定される僧侶の登場する物語があり、神異僧の物語の一端をなしてきたが、『西遊記』中の玄奘は神通力を有さない人物である。一方「神僧」は宋代までの僧伝中では常人離れした僧侶を指す語で、宝誌や万廻らがその代表として挙げられ、明代に至って永楽帝により『神僧伝』が編纂された。仏教関連の著述を少なからず残し、複数の僧侶と深い関わりがあった永楽帝は、「神僧」の神通力に単なる布教のための方便という以上の意味を見だし、彼らを崇拜の対象として位置づけた。

『西遊記』における「神僧」の用法を見ると、やはり神異的な能力との結びつきが強く、作中においてたびたび「神僧」と呼ばれる孫悟空は多くの術を使いこなし、西天取経故事の本来の主演である玄奘を差し置いて活躍する。『西遊記』における神通力描写は僧伝の記述に比べてはるかに多彩であり、神仏・妖怪の術との類似や民間で知られていた真言の影響とい

<sup>68</sup>多田孝正『天台仏教と東アジアの仏教儀礼』（春秋社、2014年）296頁。

<sup>69</sup>曹炳建「《西遊記》中所見仏教経目考」（『河南大学学报（社会科学版）』2004年第一期）参照。

<sup>70</sup>王齊洲「《西遊記》與《心経》」（『學術月刊』2001年第八期）参照。

<sup>71</sup>山下一夫「《封神演義》西方教主考」（『円光仏学学報』1999年第三期）は、『封神演義』に登場する準提道人との関わりで明清における『準提浄業』『準提心要』の流行に触れており、準提信仰が『西遊記』以外の通俗小説にも影響を与えていることがわかる。

った特徴を持つ。そこでは神通力描写を充実させるために工夫がこらされている。

次章以降では、神異的能力を発揮する僧侶の登場する後発の通俗小説作品を取り上げて、その一つ一つを検討していく。

表一

卷数	篇名	記事名	神僧の名	神僧に関する記述
『高僧伝』卷十一	習禪	竺曇猷	不詳	曇猷は山上の精舎を訪れ、そこに住む神僧から十年後にまた来るよう言われた。
『続高僧伝』卷五	義解一	梁楊都光宅寺沙門積法雲伝	保誌	保誌という神僧がおり、法雲と親しかった。
『続高僧伝』卷五	義解一	梁鍾山開善寺沙門積智蔵伝	智蔵	ある人が神僧に会い、一函の書を渡される。函に入っていたのは大莊嚴論の一部だった。
『続高僧伝』卷七	義解三	陳楊都興皇寺積法朗伝	宝誌	梁の神僧宝誌は、興皇寺に青衣大士が現れる予言したが、それは法朗のことだった。
『続高僧伝』卷十七	習禪二	陳南岳衡山積慧思伝	不詳	かつて慧思の夢に梵僧が出て出俗を勧め、出家後もたびたび神僧が齋戒を守るよう訓令した。
『続高僧伝』卷十七	習禪二	隋国師智者天台山国清寺積智顛伝	不詳（西域神僧）	智顛が山中で修行していると、突然西域の神僧が現れて智顛に話しかけた。
『続高僧伝』卷二十五	感通上	魏太山丹嶺寺積僧照伝	不詳	僧照が山中の穴を抜けると、その先に古い家があり、中で一人の神僧と出会った。
『続高僧伝』卷二十五	感通上	齊鄴下大莊嚴寺積円通伝	不詳	慧休という僧が山中の仏堂の横で三人の神僧を見た。その神僧たちは空を飛んで去った。
『宋高僧伝』卷六	義解三	唐彭州丹景山知玄伝	不詳	知玄の夢に神僧が現れ、舌を切って交換すると言葉が話せるようになった。
『宋高僧伝』卷八	習禪一	唐睦州龍興寺慧朗伝	禪僧曰辯	曰辯という禪僧がいて、外見が立派で諸論に通じており、人々は彼を吉兆が示す神僧だと言った。
『宋高僧伝』卷十	習禪三	唐揚州華林寺靈坦伝	不詳	母が靈坦を身ごもっている時、夢に現れた神僧から宝鑑を授かった。
『宋高僧伝』卷十四	明律一	唐越州法華山寺玄儼伝	不詳	光州岸公の夢に神僧が現れ、玄儼は法器であると告げた。
『宋高僧伝』卷十八	感通一	唐虢州閿郷万廻伝	万廻	道術をよくする正諫大夫の明崇儼が、万廻は神僧であると人に話した。
『宋高僧伝』卷二十三	遺身	晋鳳翔府法門寺志通伝	定光	かつて智顛の夢に神僧が現れて手招きし、のちに再会した。その名を定光といい、不測の神僧だった。

『宋高僧伝』 卷二十四	読誦 一	唐湖州法華寺大 光伝	不詳	ある日の夢に神僧が現れ、大光に乳を吸わせた。 それから疲れを知らないようになった。
『宋高僧伝』 卷二十七	興福 二	唐長安禪定寺明 準伝	智苑	昔、神僧の智苑が苑陽北山で石を刻んで経を記 し、經典を後代に残そうとした。

表二

卷数	篇名	記事名	聖僧の名	聖僧に関する記述
『高僧伝』卷 三	訳経 下	僧伽跋摩	不詳	僧伽跋摩の訳した經典の一つは、名を「請聖僧浴 文」といった。
『高僧伝』卷 五	義解 二	釈道安	不詳	異僧が訪れ、聖僧に沐浴させれば度脱がかなうと道 安に教えた。
『高僧伝』卷 十	神異 下	杯度	不詳	呉郡民朱靈期は山中の寺院の僧形の石人たちが唱導 の声を発するのを聞き、これは聖僧だと言った。
『高僧伝』卷 十一	習禪	釈普恒	不詳	普恒は子供の頃数度にわたり、日光の中で聖僧が空 中説法しているのを見た。
『続高僧伝』 卷五	義解 一	梁鍾山開善寺沙 門釈智蔵伝	宝誌	聖僧の宝誌が亡くなって紫金山に葬られ、その墓前 に塔が建てられて開善寺と名づけられた。
『続高僧伝』 卷十六	習禪 一	後梁荊州長沙寺 釈法京伝	不詳	長沙寺の人々の夢に聖僧が現れ、法京はもともとこ の寺の檀越（施主）であったと告げる。
『続高僧伝』 卷二十六	感通 下	隋京師静覺寺釈 法周伝	不詳	仏塔中の舍利が夜に光を放ち、その光の中に諸仏聖 僧が並んでいるのが見えた。
『続高僧伝』 卷二十六	感通 下	隋京師弘濟寺釈 智揆伝	不詳	大光を放つ舍利を収めた仏塔に建てた碑が発光し、 仏像・聖僧・双樹などの姿を映し出した。
『続高僧伝』 卷二十六	感通 下	隋京師揚化寺釈 法措伝	不詳	仏塔中の舍利が放つ光の中に見える重閣（高殿）の 上に樹葉が茂り、傍には聖僧が立っていた。
『続高僧伝』 卷二十八	読誦 八	魏泰岳人頭山銜 草寺釈志湛伝	志湛	志湛が亡くなる日、宝誌は梁武帝に「銜草寺の須陀 洹果聖僧が涅槃に入る」と奏上した。志湛の死後には その舌だけが朽ちずに残った。
『続高僧伝』 卷二十九	興福 九	周鄜州大像寺釈 僧明伝	不詳（西 天沙弥）	法顕が西天の寺を訪れた時、寺の沙弥がたちまちの うちに彭城まで往来した。帰還後法顕は彭城で沙弥 の血の痕を見て「羅漢聖僧の血だ」と言った。

『宋高僧伝』 卷四	義解 一	周虎丘山寺僧瑗 伝	不詳	僧瑗は六歳の時、母について舍利塔に入り、聖僧像を見て旧友に会ったように喜んだ。
『宋高僧伝』 卷十八	感通 一	唐齊州靈巖寺道 鑒伝	道鑒	靈巖寺の壁に異形の梵僧が描かれ、夜には行道の聲が聞こえたので郷人はこれを靈巖聖僧と呼んだ。
『宋高僧伝』 卷二十	感通 三	唐江陵府些些伝	些些	些些は自分を辱めた伍長の人知れぬ悪事を詞にして歌ったので、聞いた人々は些些が聖僧と知った。
『宋高僧伝』 卷二十二	感通 五	晋襄州亡名伝	不詳	(竹林寺のような) 聖寺が人の世にあり、聖僧が凡僧の間に混じることもある。
『宋高僧伝』 卷二十二	感通 五	宋魏府卯齋院法 円伝	福州楞伽 寺鑛師	鑛師は生まれつき肉食せず、隋代に開元寺塔を建てたと自称し、頭頂に香気があつて聖僧と号した。
『宋高僧伝』 卷二十六	興福 一	唐上都青龍寺光 儀伝	不詳(老 僧)	光儀は村墅で出会った老僧が出家を勧め、訪れるべき寺を教えて突然消えたので、それが聖僧と知った。
『宋高僧伝』 卷二十六	興福 一	唐湖州大雲寺子 瑀伝	不詳	夜、子瑀が礼懺していると聖僧九人が現れ、ともに行道した後すぐに去った。

表三

回数	原文抜き出し	「神僧」と呼ばれる人物
第八回	雙條銀蟒河邊舞、一對 <b>神僧</b> 岸上衝	木叉・沙悟淨
〃	那大聖見性明心歸佛教、這菩薩留情在意訪 <b>神僧</b>	玄奘(または一般名詞)
第十二回	不染紅塵些子穢、喜伴 <b>神僧</b> 上玉山	一般名詞
第十六回	衆人悚懼、纔認得三藏是位 <b>神僧</b> 、行者是尊護法	玄奘
第二十回	我聞得前者有人傳說、三藏法師乃大唐來旨意取經的 <b>神僧</b>	玄奘
〃	這的是苦命江流思行者、遇難 <b>神僧</b> 想悟能	玄奘
第二十八回	一員魔將施威、兩個 <b>神僧</b> 顯化	猪八戒・沙悟淨
第二十九回	一猛怪、二 <b>神僧</b> 、來來往往甚消停	猪八戒・沙悟淨
第四十九回	他兩個夾攻水怪施威武、這一個獨抵 <b>神僧</b> 勢可誇	猪八戒・沙悟淨
第六十八回	汝等見他、切不可輕慢、稱他做 <b>神僧</b> 孫長老、皆以君臣之禮相見	孫悟空
〃	上告 <b>神僧</b> 孫長老、我等俱朱紫國王之臣	孫悟空
〃	以潔禮參請 <b>神僧</b> 、入朝看病	孫悟空

〃	特令臣等代見君之禮、拜請 <b>神僧</b> 也	孫悟空
〃	那一位是 <b>神僧</b> 孫長老	孫悟空
第六十九回	衆官上前道： <b>神僧</b> 長老適纔說双鳥失群之症、何也	孫悟空
〃	衆官聞說、齊聲喝采道：真是 <b>神僧</b> 、真是神醫	孫悟空
〃	請 <b>神僧</b> 老爺進晚齋	孫悟空
〃	即命衆官快往會同館參拜 <b>神僧</b> 孫長老取藥去	孫悟空
〃	多官道： <b>神僧</b> 說是烏金丹、用無根水送下	孫悟空
〃	衆官道： <b>神僧</b> 說無根水不是井河中者	孫悟空
〃	國王問道： <b>神僧</b> 說藥裡有馬、是甚麼馬	孫悟空
〃	國王道： <b>神僧</b> 恩重如山、寡人酬謝不盡	孫悟空
〃	寡人有數載憂疑病、被 <b>神僧</b> 一貼靈丹打通、所以就好了	孫悟空
〃	國王道：古人云家醜不可外談。奈 <b>神僧</b> 是朕恩主、惟不笑、方可告之	孫悟空
〃	國王道： <b>神僧</b> 東來、不知經過幾個邦國	孫悟空
〃	今得 <b>神僧</b> 靈丹服後、行了數次、盡是那三年前積滯之物	孫悟空
〃	今日之命、皆是 <b>神僧</b> 所賜	孫悟空
〃	將一國江山、盡付 <b>神僧</b> 、讓你爲帝	孫悟空
第七十回	那皇帝即至酒席前、自己拿壺把盞滿斟金杯、奉與行者道： <b>神僧</b> 、權謝、權謝	孫悟空
〃	君王著了忙、躬身施禮道： <b>神僧</b> 、恕罪、恕罪	孫悟空
〃	<b>神僧</b> 却把杯子撇了、却不是有見怪之意	孫悟空
〃	國王扯住道： <b>神僧</b> 且從容一日	孫悟空
〃	國王道： <b>神僧</b> 你不要怪我說、你這尊貌、却像個猿猴一般	孫悟空
〃	捧著一杯御酒、遞與行者道： <b>神僧</b> 遠勞、進此一杯引意	孫悟空
〃	那國王也下殿、迎著行者道： <b>神僧</b> 孫長老來了、拿妖之事如何	孫悟空
〃	似 <b>神僧</b> 一出、就捉了一個回來、真神通也	孫悟空
第七十一回	聖宮娘娘你休恐懼、我還是你國差來的 <b>神僧</b> 孫長老、未曾傷命	孫悟空
〃	金聖宮高擎玉掌、教他 <b>神僧</b> 。行者嚶嚶的應道：我是 <b>神僧</b> 變的	孫悟空
第七十九回	多官一齊禮拜、感謝 <b>神僧</b> 。行者道：且休拜、且去看你那	孫悟空

	昏主何在	
〃	主公、主公、感得 <b>神僧</b> 到此、辨明真假	孫悟空
〃	一齊出來拜告道：萬望 <b>神僧</b> 老佛、大施法力、剪草除根、把他剪除盡絕、誠爲莫大之恩、自當重報	孫悟空
〃	不料 <b>神僧</b> 下降、恰恰又遇籠兒都不見了	孫悟空
〃	他就說： <b>神僧</b> 十世修真、元陽未泄、得其心、比小兒心更加萬倍	孫悟空
〃	不知 <b>神僧</b> 識透妖魔、敢望廣施大法、剪其後患	孫悟空
〃	那國王羞愧無地、只道：感謝 <b>神僧</b> 救我一國小兒、真天恩也	孫悟空
第八十六回	這壁廂 <b>神僧</b> 吆喝、鈹棒齊興	孫悟空・猪八戒
第八十七回	深感 <b>神僧</b> 來郡界、多蒙大聖上天宮	玄奘
〃	碩德 <b>神僧</b> 留普濟、齊天大聖廣施恩	玄奘
第九十三回	那僧道：荒山十方常住、都可隨喜。況長老東土 <b>神僧</b> 、但得供養、幸甚	玄奘
〃	驛丞道： <b>神僧</b> 、 <b>神僧</b>	玄奘
〃	只見驛丞來報道：聖上有旨、差官來請三位 <b>神僧</b>	孫悟空・猪八戒・沙悟淨
〃	驛丞道：老 <b>神僧</b> 幸遇公主娘娘打中繡毬、招爲附馬	玄奘
第九十五回	多感 <b>神僧</b> 大法力捉了假公主、朕乃真公主却在何處所也	孫悟空
〃	這幾位 <b>神僧</b> 乃騰雲駕霧之神佛、必知未來過去之因由	孫悟空・猪八戒
〃	明日即煩 <b>神僧</b> 四衆至留春亭、擺齋安歇	玄奘・孫悟空・猪八戒・沙悟淨
〃	昨所云公主孩兒、敢煩 <b>神僧</b> 爲一尋救	玄奘・孫悟空・猪八戒・沙悟淨
〃	朕同正宮皇后帥多官、四 <b>神僧</b> 、去寺取公主也	玄奘・孫悟空・猪八戒・沙悟淨
〃	又見孫行者立在中間。國王道： <b>神僧</b> 何先到此	孫悟空
〃	国王答禮道： <b>神僧</b> 有事分付、朕即從之	孫悟空
第九十六回	秀才聞言、稱獎不盡道：真是 <b>神僧</b> 、真是 <b>神僧</b>	玄奘
第九十八回	三山門內、原是打供的 <b>神僧</b> 、聞得唐僧到時、急至大雄殿下	一般名詞

抜き出し文中の「神僧」は太字にした。

## 第二章 『三宝太監西洋記』への仏教書の影響

### はじめに

『三宝太監西洋記』（以下『西洋記』）は万曆二十五年（1597）の序を有する全百回の通俗小説である。物語の内容は、永楽帝の命を受けて始皇帝の玉璽を探すため西洋へ出航した鄭和の航海に、道士の張天師と僧侶の金碧峰も加わり、寄港した諸外国で敵を成敗し人々を危難から救い、多くの貢物を携えて明へ帰ってくるというものである。金碧峰は『西遊記』の孫悟空とは異なり主に人間の僧侶としての姿で登場しながら、自在に神通力を発揮しており、『西洋記』は通俗小説の中で神通力を用いて活躍する僧侶像を押し出した早期の例と言える。

金碧峰は長年実在の人物とされながらも資料に乏しかったが、廖可斌氏は「寂照円明大禅師壁峰金公設利塔碑」と「碧峰寺起止記略」という、いずれも金碧峰の原型となった人物について記した二点の資料を紹介して、羅懋登は当時既に流布していた金碧峰の伝説を利用して『西洋記』を創作したと推論し、金碧峰に関する研究を大いに進展させた。<sup>1</sup>本章第二～四節では上記二点の早期資料および『西洋記』中の金碧峰をめぐる神異的表現の僧伝との符合、そして『西洋記』と小説・戯曲との符合に注目し、その表現の変化を探る。

また、先行研究ではこの作品が費信『星槎勝覽』、馬欽『瀛涯勝覽』といった明代の旅行記を材料にしていることや<sup>2</sup>、『西遊記』・『三国志演義』等多数の白話小説からエピソードを借用していることが明らかにされてきたが<sup>3</sup>、小説の随所に引用される大量の仏典由来の語句に関しては従来詳細な研究はされてこなかった。<sup>4</sup>第五節以降ではこれらの語句の出所について調査を行うことで、作者の知識範囲と当時の仏教受容の様子を探ろうと試み、合わせてそうした引用の意義や由来について考察する。

---

<sup>1</sup>廖可斌「《三宝太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」（『文献』、1996年）。廖可斌氏によれば、以前に発見されていた金碧峰やその弟子非幻の資料は、明・郎瑛『七修類稿』および『函書集成』職方典「江寧府」に見える記載のみであった。

<sup>2</sup>向達「關於三宝太監下西洋的幾種資料」（『唐代長安與西域文明』、明文書局、1981年。初出は『小説月報』第二十卷第一号、1929年）、趙景深「《三宝太監西洋記》」（『中国小説叢考』、齊魯書社、1980年。1935年秋に脱稿）第一・二節。

<sup>3</sup>前掲趙景深「《三宝太監西洋記》」三・四節、前野直彬「書評 J. J. L. ドイフェンダク「中国の神曲」」（『中国文学報』第二冊、1955年）、二階堂善弘「『三宝太監西洋記』への他小説の影響」（道教文化研究会編『道教文化への展望』、平河出版社、1994年）。

<sup>4</sup>例外として、張火慶「三宝太監下西洋研究」（東呉大学博士論文、1992年）は『西洋記』に登場する神仏のパンテオンや道仏の対比、また明末の三教観との関係を論じる中で、作中の仏教的記述にも簡潔に言及する。たとえば392頁では『金剛經』と『六祖壇經』の引用を指摘するほか、「八四回又全録南泉普願的『牧牛圖頌』」と述べている。

## 一、版本と作者

『西洋記』の版本は国内外にきわめて多く残存しており、うち大多数は百回の有序有図刊本で巻首に「新刻全像三寶太監西洋記通俗演義」、「二南里人編次／三山道人繡梓」と記される。この有序有図刊本は体裁の面から、序文が半葉につき七行十四字、本文が十二行二十五字のもの、序文が六行十四字、本文が十一行二十五字のものに二分でき、前者の伝本の多くは「歩月樓梓行、映旭齋藏板」と記された封面を有する。<sup>5</sup>従来、後者が万暦原刊本であり、前者はその覆刻版であると考えられてきた。<sup>6</sup>ところが最近の研究では「『西洋記』の明刊本には半葉十二行本（中国書店ほか蔵）と半行十一行本（内閣文庫に二本ほか蔵）があり、いずれも同じ構図の挿画を持つが、筆者の見たところ十二行本が原刻で、十一行本はその翻刻である」と指摘されているため<sup>7</sup>、本稿では、東京大学東洋文化研究所仁井田文庫、同双紅堂文庫に蔵される十二行本を底本とする。<sup>8</sup>

羅懋登は字を登之といい、生没年や出身地は明らかでないが、『曲海総目提要』巻十八の「香山記」項には「序云二南里人、蓋陝西人」とある。<sup>9</sup>これは恐らく鄭玄『詩譜』の説に基づき、かつての「周南」・「召南」を出身地に持つ羅懋登が自ら「二南の里人」と名乗ったと推測したものだろう。<sup>10</sup>いっぽう『西洋記』に呉語が多く出ることから、南京・杭州などの地への通曉も指摘される。<sup>11</sup>

『西洋記』以外の著作として、観世音菩薩の出身伝を主題とした戯曲『新刻出像音註観世音修行香山記』（以下『香山記』と称する）二巻三十出が金陵唐氏富春堂から刊行されている。<sup>12</sup>また同じく富春堂刊行の『搜神記（搜神記大全）』六巻は、羅懋登によって書か

<sup>5</sup>各版本の所在については大塚秀高『増補中国通俗小説書目』（汲古書院、1987年）241頁参照。なお同書によると、このほかにも咸豊九年覆明刊の写刻本である「厦門文徳堂刊本〈三宝開港西洋記〉120回」があるとされる。

<sup>6</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『三宝太監西洋記通俗演義』は十一行本の影印（底本の所蔵元は記されていない。上原究一氏によれば、蔵書印は消されているものの、鈔補や虫損の位置から、台湾大学蔵本が底本と思われるという）で、廖可斌氏による「前言」はこれを万暦二十五年刊本とする。また前掲大塚秀高『増補中国通俗小説書目』は内閣文庫蔵本を明刊、歩月樓本を覆万暦間刊と記す。

<sup>7</sup>上原究一「金陵唐氏世徳堂刊本講史小説三種と上元王氏の双面連式挿画について」（『中国古典文学挿画集成（九）小説集〔三〕』、遊子館、2014年）32頁。

<sup>8</sup>本章三・四節では主に双紅堂文庫蔵本を用いた。ただしこれらの版本には一部欠けた箇所があり、その部分については上海古籍出版社『古本小説集成』所収『三宝太監西洋記通俗演義』を用いた。

<sup>9</sup>『曲海総目提要』（人民文学出版社、1959年）中巻856頁。

<sup>10</sup>鄭玄『詩譜』「周召者、禹貢雍州岐山之陽地名。今屬右扶風美陽縣、地形險阻、而原田肥美」（『叢書集成三編』「安徽叢書」、藝文印書館、1971年、2丁ウ）。

<sup>11</sup>前掲『古本小説集成』所収『三宝太監西洋記通俗演義』の「前言」参照。

<sup>12</sup>『古本戯曲叢刊』二集第一函所収（扉頁裏面に「據北京圖書館藏明富春堂刊本影印」と記される。上原究一氏によれば、蔵書印の位置や欠葉の一致から、北平図書館旧蔵、現在は台湾故宮博物院蔵の『繡刻演劇』所収のテキストが底本と思われるという）。なお現存の版本は前掲

れた序文を有するが、これは専ら神仏についての記述を集めた類書で、元代の『新編連相搜神広記』と一致するところが多い。<sup>13</sup>ちなみに『西洋記』第一回に出る孔子・老子・釈迦の来歴は、『搜神記』巻一「儒氏源流」「道教源流」「釈氏源流」の記述と著しく字句が一致し、参照の跡が認められる。なお『西洋記』の刊行元は不明であるが、先の二作と同じく富春堂の刊行で、繡梓者三山道人とは富春堂唐氏の別号であるとの推論も存在する。

14

このほか、羅懋登は複数の戯曲に註釈者として名を冠している。羅懋登の註釈作品は従来あまり注目されてこなかったが、彼の出版との関わり方を考える上では重要である。現在見ることでできるものとして、まず中国国家図書館蔵『重校金印記』一卷は、目録末尾に「二南里人羅懋登註釋」の記載を持つ。<sup>15</sup>その形式は十一行二十字、双面連式の挿画を有し、眉欄に音註が記され、每出末尾に「釋義」が附記される。次に中国国家図書館蔵『重校北西廂記』四巻は同じく目録末尾に「二南里人羅懋登註釋」の記載があり、形式も『重校金印記』と完全に一致する。<sup>16</sup>さらに『繡刻演劇』残存五十二種百三十五巻に収められる羅懋登註釈の戯曲三種、すなわち『重校投筆記』四巻、『重校註釈紅拂記』二巻、『重校拜月亭記』二巻も、同様の形式を有している。<sup>17</sup>以上の五種はいずれも刊行元が不明だが、同じく『繡刻演劇』所収の佚名『新刻全像包龍図公案袁文正還魂』一卷は、字数行数、挿画の入り方、眉欄の音註といった形式が先の五種と共通しており、その巻首には「金陵唐錦池梓行」とある。<sup>18</sup>唐錦池は文林閣とも呼ばれる唐姓の書肆であり、これと形式が共通する羅懋登註釈本五種はいずれも文林閣から刊行されたものという可能性も考えられる。ところが中国国家図書館蔵『重校拜月亭記』（請求記号 15084）の封面中央に「徳寿堂校」とあり、これは『繡刻演劇』所収の『重校拜月亭記』と同版であって、このことから考えれば『繡刻演劇』所収の五種は徳寿堂から刊行されたものとも推測できる。<sup>19</sup>徳寿堂

---

『曲海総目提要』に紹介される「萬曆二十六年序」も他の序文も有しておらず、上下巻の巻首にはいずれも「金陵三山富春堂梓行」とあるだけで撰者の名すら記されていないが、ここでは『曲海総目提要』に基づき羅懋登撰と考える。

<sup>13</sup>『搜神記』は道蔵（万曆統道蔵）にも収録があるが、序文に羅懋登の署名があるのは国立公文書館など多くの機関に所蔵される富春堂の刊本である。一説に彼は『搜神記』本文の撰者でもあるという（前掲二階堂善弘『『三宝太監西洋記』への他小説の影響』245頁）。

<sup>14</sup>前掲廖可斌「『三宝太監西洋記通俗演義』主人公金碧峰本事考」参照。

<sup>15</sup>『古本戯曲叢刊』初集第三函所収。

<sup>16</sup>『中国国家図書館蔵《西廂記》善本叢刊』（中国国家図書館出版社、2011年）第二冊所収。

<sup>17</sup>『繡刻演劇』については注12参照。筆者が見たのは国会図書館のマイクロフィルム。『国会図書館撰製北平図書館善本書膠片目録』（東洋文庫、1959年）90頁に『繡刻演劇』は「（明）富春堂輯刻、明万曆間刻本」とあり、富春堂を含む複数の書坊から刊行された戯曲を寄せ集めたもの。

<sup>18</sup>目録題は『新刻全像袁文正還魂記』。同じ版が『古本戯曲叢刊』二集第一函にも収められる。

<sup>19</sup>上原究一氏の教示による。『北京図書館古籍善本書目』集部曲類に「重校拜月亭記二巻／元施

は富春堂と同一人物が営んでいたか、あるいはその後継者の書坊であったと推測される。

<sup>20</sup>羅懋登は富春堂のほかにも徳壽堂（あるいは文林閣）といった唐氏の書肆と、固定的な協力関係にあったのだろう。

以上見てきた註釈作品には、当時あって順調な売り上げが期待できた有名作品が多い。羅懋登の附した「釋義」の内容に目を向けると、たとえば『重校北西廂記』第一出では「杜鵑」「蕭寺」「螢火」「菩薩」といった語の意味や典故が平易な言葉で記されており、ふんだんに附された音註と同様、あまり教養のない読者向けのサービスと理解できる。<sup>21</sup>また羅懋登註釈『重校金印記』では、その底本と見られる版本から数曲が削除され、代わりに同時代の文人の作った散曲が充当されているという。<sup>22</sup>このように羅懋登の関わった註釈作品は、売れるために様々な工夫をこらした商業的出版物だった。『香山記』や『搜神記』では民間信仰の要素を多分に含んだ仏教が確かに扱われているが、その出版活動を総括することによって見えてくるのは、宗教家というよりも娯楽作品の出版に携わる職業人としての羅懋登の姿であると言えよう。

## 二、早期資料と僧伝との符合

『西洋記』に登場する金碧峰をめぐる早期資料の一つである明・宋濂「寂照円明大禅師壁峰金公設利塔碑」（以下「塔碑」）の内容は、「壁峰金公」の事蹟について年代順に記し、最後に銘文を載せるというものである。以下、筆者の任意で項目ごとに分けながら内容を紹介する。<sup>23</sup>①名前と出身について。諱は宝金、族姓は石氏、号は壁峰、出身は乾州永寿县名胄、父は通甫、母は張氏という。②出生から禅林に入るまで。出生前、乞食が母に観音像を授けて「この像によく仕えれば、聡明な男子が生まれるだろう（汝謹事之、當生智慧之男）」と

---

惠撰 明羅懋登註釈 明德壽堂刻本 王國維跋 十一行二十字小字雙行同白口四周單邊」と記載が見え、請求記号も一致する（3052頁）。

<sup>20</sup>前掲上原究一「百回本『西遊記』の成立と展開—書坊間の関係を視野に」第三章の注44に、富春堂主人唐対溪が万曆三十二年に重刻した『新編古今事文類聚』の「覆刻と思しき、一部の葉の版心下部に「徳壽堂梓」と見える本」が複数の機関に所蔵されることへの言及がある。さらに上原氏の教示によれば、中国国家図書館蔵『鐫新編全像三桂聯芳記』の巻首に「唐氏對溪刊行」、封面中央に「徳壽堂梓」とあるともいい、両者に関係があったことが窺われるという。

<sup>21</sup>同時代の文人である凌濛初は、「孤孀」に「孤謂子、孀謂母」と註釈をつける類のものを「三尺童子所不屑訓誥也」と非難しているが（「西廂記凡例」第二則。『善本西廂記二種』、中華書局、2017年、5・6頁）、羅懋登の釈義はまさにこの類のものと言えよう。

<sup>22</sup>俞為民「南戲《金印記》的版本及其流變」（『宋元南戲考論』、台湾商務印書館、1994年）参照。

<sup>23</sup>テキストは『宋學士全集』補遺卷七（『叢書集成初編』、商務印書館、1939年）に基づく。なお『四部叢刊』集部『宋學士文集』所収『鑾坡集』卷五（商務印書館）と『四部備要』所収『宋文憲公全集』卷十一（台湾中華書局、1970年）にも同じ記事が収められ、わずかな字の異同があるほかは全て一致する。

予言し、出生時には白光が室を照らした。幼時病弱で六歳のとき雲寂温禪師に託され、性相学を窮め巧みに演説したが、未だ死生を離れていないことを嘆き禅林に入る。③如海真公に弟子入りしてから得道を認められるまで。西蜀晋雲山の如海真公のもとで三十二年間耕作し、真公と問答したが認可を得られず、峨眉山で粒食を断ち三年間修行する。その後再び真公と問答して認められ、北方へ行くよう勧められる。④五台山に居を定めるまで。ある夢をきっかけに五台山へ行き、蓬髪的女性と問答をし、靈鷲庵を建てて暮らす。⑤元順帝との交流。至正八年と九年に燕都に召されて祈雨などの奇蹟があり、順帝から褒美を賜る。至正十年には寂照円明大禪師の号を賜り、海印禅寺を掌るようにとの詔を受けるが、願い出て帰山する。⑥明洪武帝との交流。洪武三年に南京に召され、太祖と謁見して大天界寺に留まる。洪武四年と五年にも法会に加わるが、同年五月に病を得る。⑦金公の死と葬儀。六月四日に沐浴端坐し、弟子とのやり取りの後に亡くなる。時に六十五歳であった。火葬後には五色の舍利と齒・舌・数珠が残っていた。⑧この碑文を書くまでの経緯。宋濂は安次王晋から銘を作るよう命じられ、太祖は金公に詩を賜ってその徳を述べた。宋濂は金公と同じく臨濟宗の系譜に連なる竺源盛公の墓銘を書いたばかりで、大法の衰微は嘆かわしい。⑨銘文。内容は以上である。宋濂（1310～1381）は『明史』巻一二八に伝があり、明の洪武帝のとき江南儒学提挙に任じられ、『元史』の編纂に携わり、官は学士承旨・知制誥に至った。宋濂と璧峰金公（この記事によれば 1308～1372）とは同時代人であり、この碑文は本人の死後まもない時点で作られたものである。

いっぽう、もう一つの早期資料である「碧峰寺起止記略」（以下「記略」）は明・葛寅亮『金陵梵刹志』巻三十九に収められる。<sup>24</sup>その内容を同じように紹介すると、以下のようである。①碧峰寺の前史。三国時代に瑞相院が建てられてから洪武五年に重建の詔が下るまで。②金碧峰の人となりや事蹟、弟子。姓は石、諱は金碧峰という者が寺を建てて名を請い、洪武帝の贈った号を寺名とした。金碧峰は鬚があって陰陽術数に長け、洪武帝の召し出しに応じて仏法・鬼神・修煉を語った。また西洋に出使して諸国を巡り、多くの奇功を立てた。後に永楽帝に用いられた道衍・道永を含む四人の弟子がいた。③真人との対立や人々との交流。日照りのとき洪武帝に召され、鉢の中に現じた小竜を飛翔させて大雨を降らせ、これを憎んだ真人は讒言して金碧峰を水火で試させたが無事だった。彼のもとには方士らが往来参謁し、公卿士夫とも交わった。また洪武帝は彼に歴数を問うた。④帰郷の際の奇蹟。故郷である西域に帰りたいと申し出る。巳の刻に南京を辞し、午後には潼関を出るだろうと予言し、洪武帝の賜った袈裟などを関守に贈って証拠とした。⑤塔の復建と金碧峰の死。洪武二十二年に

---

<sup>24</sup>テキストは葛寅亮『金陵梵刹志』（杜潔祥主編『中華仏寺志彙刊』、明文書局、1980年）に基づく。

碧峰塔再建と建齋の詔があった。洪武帝は金碧峰の円寂を知って翰林学士宋濂に文を書かせた。⑥太祖による「御讚金碧峰禪師像」の全文。内容は以上である。「記略」の後署には「嘉靖元年孟春」とあり、これは1522年、すなわち「塔碑」に記される金公の没年の百五十年後にあたる。「塔碑」と「記略」を比べると、名前や洪武帝との交流、死後に宋濂が文を作ったことなどの共通点はあるが、それ以外の内容には相当異なる部分もある。廖可斌氏の論じる通り、金碧峰をめぐる伝説は、嘉靖年間に至るまでに豊富さを増していたのだろう。<sup>25</sup>

第一章で述べたように、梁・慧皎『高僧伝』の「神異篇」では神異が衆生を救うための方便と述べられたが、明・永楽帝『神僧伝』九巻では神異的な能力そのものが僧侶の力量を測るバロメーターとされ、そうした条件を具えた僧侶が崇拜対象とされた。『神僧伝』は、明代に至って神異的能力を有する僧侶という存在にあらためて大きな意義が見いだされたことを示しているのである。もちろん過去の僧伝のうち神異的な内容を含む全ての記事が『神僧伝』に収められているわけではないが、歴代の関連記事がある程度網羅的に取り上げられており、またある程度人口に膾炙した話がここに収められたと推測される。よって、以下、僧伝と金碧峰伝承の共通点を探るにあたっては、材料を『神僧伝』所収の記事に絞って考察を進めていくこととする。

「塔碑」の中に織り交ぜられた神異的な逸話の中には、『神僧伝』に集められた記事の内容と一致または類似するものが少なくない。以下、「塔碑」の紹介時に筆者が仮に設けた項目番号の順に、そこに出る神異的逸話と一致または符合する『神僧伝』の巻数と記事名を挙げて、その一部を引用していく。まず②には、母が観音像を授かり予言を受けたことと出生時の放光のことが出るが、観音像の靈験については巻七「万廻」に「はじめ、母は観音像に祈ったので、廻を懐妊した（初母祈於觀音像、因妊廻）」と見え、出生前の予言については巻八「恵忠」に「はじめ、母は懐妊していたとき思いがけず異僧と出会い、生まれる御子は天人となるでしょうと言われた（初在母孕、忽遇異僧、謂曰、所生貴子當爲天人矣）」と見える。また出生時の放光については巻八「代病」に「生まれたとき、瑞祥の光が室内に満ち、近所の人々は驚いた（誕育之辰、祥光満室、鄰里驚異）」と見える。次に③には断穀のことが出るが、巻三「僧群」には、羅江県霍山の庵で「貧しさに安んじ節を守り、菜食して経文を読誦する（清貧守節蔬食持經）」という生活を送る僧群が、「（霍山の）上に石鉢があり、水深が六尺もあって、常に清流が流れ、古くから仙人たちの住処であると言い伝えられてきた。僧群はそこで穀物を断ち……いつも木を架け橋とし、これを通して水を汲んでいた（上有石盂、水深六尺、常有清流、古老相傳是群仙所宅。群因絶粒……常以木爲梁、由之汲水）」

<sup>25</sup>前掲廖可斌「《三宝太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」34頁。

と見える。続いて④には五台山で文殊の化身とも言われる蓬首赤足の女に出会ったとあるが、卷八「無著」には「五台山に入って文殊菩薩に会おうとしたところ、突然山の翁に出会い……日暮れまで談論し、翁は童子に命じて無著を見送らせた。遠くまで行かないうちに、その翁こそ文殊だったと鳥肌立つような思いで悟った（入五臺山求見文殊、忽見山翁……遂談論及暮、翁命童子引著出。行未遠、悽然悟翁即文殊也）」と見える。⑤には建壇禱雨して効果があったことが出るが、祈雨については多くの例があり、たとえば卷三「求那跋陀羅」に「すぐに北湖の釣台へ行き、香を焚いて祈り求め、飲食を断ち、静かに誦経し、ひそかに秘呪を交えた。翌日の申の刻、西北から雲が起こり、最初は車の上の覆いのようなだったが、日が落ちる頃になると、風が吹き雲が重なり、連日雨が降った（即往北湖釣臺、焼香祈請、不復飲食、黙而誦経、密加秘呪。明日晡時、西北雲起、初如車蓋、日在桑榆、風震雲合、連日降雨）」、卷八「不空」に「この年は夏中猛暑で、祈雨をさせよとの勅令があり、その規定によれば、このとき雨が少なすぎても、また激しすぎてもならないとのことだった。不空は申し出て孔雀王壇を設け、三日経たないうちに雨がゆきわたり、皇帝は大いに喜んだ（是歳、終夏愆陽、詔令祈雨、制曰、時不得暍雨、不得暴。空奏立孔雀王壇、未盡三日、雨已浹洽、帝大悦）」などに見える。そして⑦には火葬後に五色の舍利や齒・舌・数珠が残ったという奇蹟が記されるが、前者については卷九「悟新」に「茶毘に付すと五色の舍利が出た（茶毘得舍利五色）」、後者については卷二「鳩摩羅什」に「外国のやり方に則り、火で遺体を焼いた。薪が燃えつき遺体は微塵と化したか、舌だけが灰にならなかった（依外國法、以火焚屍。薪滅形碎、惟舌不灰爾）」と見える。「塔碑」にはこのほかにも、③に峨眉山での修行中に川が氾濫し、七日間跏趺したまま水中に沈んだが無事だったこと、⑤に自室から天まで届く紅光が立ち上ったことといった神異的な逸話が見える。「塔碑」が本人の死後まもなく書かれたことから、その内容は信憑性の高いものと考えられるが、そうした文に既に神異的な内容がこれほど多く織り込まれているということは、徳の高い僧侶の事蹟は、たとえそれが専ら呪術や神通力によって名を上げた人物でなくても、しばしば神異的な逸話とともに語られたということを示しているのではないか。そしてそうした逸話には、上記のように、過去の僧伝と少なからぬ一致や類似が認められるのである。

続いて「記略」に目を向ければ、たとえば③には「塔碑」と同じく祈雨に成功したことが記されるが、こちらの記述は「塔碑」に比べて詳細であり、鉢中の小竜という新たな要素がある。『神僧伝』卷七「無畏」には「開元十年七月に旱魃があり、皇帝は使いを出して無畏に雨乞いをするよう詔した。無畏が鉢いっぱいの水を持って、小刀で攪拌し、数度呪を誦したところ、蚪竜のようなものが鉢中から水面の上に首をもたげた。無畏が呪を唱えてこれを放すと、白気が鉢から涌き出した。勅使に『早く帰りなさい、じきに雨が降り出す』と告げ、勅使が駆け出ると、まもなく風雷が起こった（開元十年七月旱、帝遣使詔無畏請雨。畏持滿

鉢水、以小刀攪之、誦呪數番、即有物如蚪龍、從鉢中矯首水面。畏呪遣之、白氣自鉢騰涌。語詔使曰、『速歸、雨即至矣』、詔使馳出、頃刻風雷震電)」とあり、これに似る。同じく③には真人との対立のことが出てくるが、卷八「不空」には「はじめ玄宗は術士の羅公遠を召して、不空と法術対決をさせた（初玄宗召術士羅公遠、與空角法）」と見え、羅公遠が不空と法術比べをしたが不空に及ばなかったという内容が記される。<sup>26</sup>また④にはわずか数時間のうちに南京から潼関まで移動したことが見えるが、卷一「耆域」には天竺出身の耆域の帰郷時、「出発のとき、道人たちは河南城まで見送り、耆域はゆっくり歩いたが誰も追いつけなかった。耆域は杖で地面を画して、ここでお別れですと言った。その日長安からやってきた者がいて、その寺で耆域に会ったという。また後から胡濕登という商人が来て、日暮れの頃に流沙で耆域と出会ったと言った。これを計算すれば九千里余りにもなる（既發、諸道人送至河南城、域徐行、追者不及。域乃以杖畫地曰、於斯別矣。其日有從長安來者、見域在彼寺中。後有賈客胡濕登謂、於是日將暮、逢域於流沙。計已九千餘里）」とあり、これに類似する。このように「記略」にもやはり僧伝との符合が見いだせるのである。

以上、金碧峰をめぐる早期資料二点に示される神異的な逸話や記述を、『神僧伝』中の記事の内容と照らし合わせてきた。二点の資料それぞれが有する傾向として、「塔碑」では禅師の生涯のさまざまな場面に神異的逸話が挿入され、その徳行を彩る要素となっているのに対し、「記略」では禅師の性格自体が術数に結びつけられ、自ら好んで術を弄するような一面が賦与されている。こうした差違は認められるものの、両者に出る神異的な記述の多くは、『神僧伝』に集められた僧侶の記事に類似点を見いだせる。「記略」には、金碧峰が雨を降らせたとき、「陛下は喜んで、『和尚は本当に「神」である』とおっしゃった（上喜曰、和尚真神也）」と記されるが、この「神」はまさに『神僧伝』の「神」に通じよう。こうした記事の延長線上に、羅懋登はどのような金碧峰像を描き出したのか。次節では、『西洋記』の神異的表現のうち『神僧伝』と共通するものに焦点を当て、その詳細を検討していきたい。

### 三、『西洋記』と僧伝との符合

『西洋記』と「塔碑」・「記略」との間で、金碧峰の設定をめぐる一定の関連が認められることについては、既に廖可斌氏によって指摘されているが、そのうち神異的表現についての指摘としては、『西洋記』中の出生の予言と出生時の異光が「塔碑」と一致すること、また張天師と祈雨をしたことが「記略」に見えることが挙げられている。<sup>27</sup>同じように『西洋記』と『神僧伝』中の記述を照らし合わせてみると、「塔碑」「記略」には見られないような僧伝

<sup>26</sup> 羅公遠については『太平広記』卷二十二「羅公遠」に、さまざまな道術を行い玄宗に仕えたことが記される。

<sup>27</sup> 前掲廖可斌「《三宝太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」40・41頁。

との符合を、『西洋記』の中に見いだすことができる。こうした符合は原文をそのまま引き写したという類のものではなく、むしろ共通のイメージを反映したものと捉えたほうが適切である。しかしながら、明代における神異僧に対する想像の累積を探るのに『神僧伝』は最も適した資料の一つであり、ここでは『西洋記』作者の描き出す神異僧について、既存のイメージからの影響について明らかにすることを目的に、『神僧伝』を用いた。以下、『西洋記』に出る順番に従い、各エピソードに分けて、『神僧伝』中に見える類似の記事を示していく。

まず出生の経緯をめぐる数点の類似に注目したい。『西洋記』第二回、杭州湧金門外の金員外夫婦は下元節の夜、仏経を念じ終わって庭を歩いていたところ、洗面台（「洗臉架」）の上の銅盆に溜まった水に星々が映り込んでいるのを見つけた。夫人は水に映った星を手で掬おうとし、なかなかうまく行かなかったものの、「突然手の中に一つの星を掬い取りました。これこそ『水を掬すれば月手に在り』というもので、たいそう喜んだことは言うまでもなく、そのまま手を持ち上げて、星と水とを一口で飲み込んでしまいました（忽然一下撈着一箇星兒在手裏。正叫做是『掬水月在手』、論不的喜喜歡歡、直是舉起手來、和星和水一口吞之）。夫人の飲み込んだ星は、実は転生の機会を窺っていた燃灯仏が変身したものであり、夫人はまもなく一人の赤ん坊を産み落とし、その赤ん坊こそが金碧峰だった。『神僧伝』巻六「窺基」には「はじめ、窺基の生母である裴氏は、月輪を手にして飲み込む夢を見て、目覚めると懐妊していた（初基之生母裴氏、夢掌月輪吞之、寤而有孕）」と記され、星でなく月であるという違いはあるものの、天体を飲んで懐妊するという点は符合している。また『西洋記』第三回には金碧峰の出生時の様子が記されるが、それによれば、生まれたばかりの金碧峰について、「その子どもは万条の金光を放ち、部屋中が真っ赤に照らされました（那娃子金光萬道、滿屋通紅）」、さらに「天上から賑やかな鼓樂が一斉に鳴らされるのが聞こえ、鼻の中には非凡な天香が押し寄せてきました（只聽得天上吹吹打打、鼓樂齊鳴、鼻兒裏異樣的天香一陣一陣）」というように、出生時にきわめて特異な状況が現出したとされる。放光については先に「塔碑」をめぐって述べた通りであるが、天樂や異香といった奇蹟も僧伝中に見ることができる。たとえば『神僧伝』巻七「懷玉」には「懷玉は『もし異香が漂ってきたなら、私のこの身はじきに果てるだろう』と言った。まもなく空いっぱいに香気が満ち、大勢の人が集まり、金色の体をした阿弥陀仏と観音・勢至菩薩が現れ、共に金剛台に乗って迎えにきた。懷玉は笑みを含んで死んだ（玉云、若聞異香、我報將盡。須臾香氣盈空、海衆遍滿、見阿彌陀佛觀音勢至、身金色、共御金剛臺來迎。玉含笑而終）」、また巻八「恵忠」には「この夜、瑞雲が寺院を覆い、天樂が空に響き、十六日の朝に欣然として坐化した（是夜、瑞雲覆刹、天樂聞空、十六朝怡然坐化）」とあり、いずれもしばしば高僧の入滅時の様

子として語られる。<sup>28</sup>

次に、竜虎の馴致が挙げられる。『西洋記』第七回では、金碧峰が山上を進む様子について、「夜明けになれば進み、晩になれば休み、峰にぶつかれば登り、洞窟にぶつかれば入り……強暴な人に会えば善門に導き、慈悲深い人に会えば法界に登るのを助け、竜に遭えばこれを馴らし、虎に遭えば仁へ導き、鶴がいれば舞うに任せ、鳥や雀がいれば飲んだり鳴いたりするままにさせた（遇曉便行、遇晩便宿、遇峰頭便上峰頭、遇岩洞便進岩洞……遇強暴引他進善門、遇慈悲掖他登法界、遇龍與他馴、遇虎導他仁、遇鶴任其舞、遇鳥雀隨其飲啄）」と語られる。このいささか冗長な文の中には、金碧峰が道中で竜と虎を馴致したとの出来事が見える。ごく簡潔な記述ではあるが、普通の人が恐れる竜や虎を高僧が見事に馴致するという話は僧伝中にもしばしば見られ、注目すべきである。虎の例として、たとえば『神僧伝』巻一「耆域」に「船が北岸に着いたので、耆域も渡って前へ進むと、二匹の虎が現れた。虎は耳を伏せて尾を振り、耆域が手でその頭を撫でると、虎は道を下って去った（船達北岸、域亦已度前行、見兩虎。虎弭耳掉尾、域以手摩其頭、虎下道而去）」、巻二「曇猷」に「坐禅すると、数十匹の猛虎が曇猷の前にうずくまったが、曇猷はそのまま誦経を続けた。一匹の虎が居眠りしたので、曇猷が如意で虎の頭を叩き、なぜ経を聴かないのかと問うと、にわかには虎たちは皆去った（坐禅、有猛虎數十蹲在猷前、猷誦経如故。一虎獨睡、猷以如意扣虎頭、問何不聽経、俄而群虎皆去）」、巻七「本浄」に「猛虎たちが道に横行して害をなすので、たきぎを採る人は奥深く入っていくことができなかった。本浄が虎の頭を撫で、戒め言い聞かせると、虎は耳を伏せて去った（諸猛虎横路爲害、樵者不敢深入。浄撫其頭、誠約丁寧、虎弭耳而去）」と見えるなど、枚挙に暇がない。いっぽう竜の例としては、巻六「法順」に「武功県の僧が毒竜に取り憑かれたので、人々は法順を頼り連れて行った。端坐拱手して向かい合わせに坐ると、竜はそのまま病の僧の口を通して、『禪師がいらっしゃった以上、長く留まるわけにはいきません』と言った（武功縣僧爲毒龍所魅、衆以投之順。端拱對坐、龍遂托病僧、言曰、『禪師既來、義無久住』）」、巻七「本浄」に「本浄は入山して茅庵を結んで家としたが、その傍に毒竜の石窟があった。その竜は飛び出てきて、さまざまに姿を変えたが、とうとうこれを近くに呼んで、馴らして服従させた（浄乃入山結茅爲室、室側有毒龍石穴。其龍夭矯而出、變現無恒、遂呼召之而馴擾焉）」などと見える。

続いて、屍体の消失である。『西洋記』第十四回で金碧峰は張天師に害されるのを避けるため、自らの屍体を棺の中に納め、その埋葬に張天師を立ち合わせる。しかし金碧峰の本体は実は棺の中にはなく、同じ頃南京で皇帝に謁見していたのである。これと発想が類似した

---

<sup>28</sup> 異香については船山徹『仏教の聖者』（臨川書店、2019年）第八章「異香、室に満つ」に詳しい。

話として、『神僧伝』巻四「邵碩」に「葬儀が終わってから、その遺体を運んで野ざらしにしておいたが、翌日行くところにあるか分からなくなっていた。程なくして鄭県から来た人があり、昨日碩公が片足だけ靴を履いて市中を歩いているのを見たと言った（已而化、昇其尸露之、明日往視、失所在。俄有自鄭縣來者曰、昨見碩公著一履行市中）」、同巻「達磨」に「そして亡くなり、熊耳山に葬られた。魏宋雲が西域に使いをして帰るとき、葱嶺で師と出会い、手に靴を携えて軽やかに一人で歩いているのを見た……宋雲はこのことを詳しく奏上し、皇帝が墓穴を開かせると、空の棺の中に片方の革靴があるだけだった（遂逝焉、葬熊耳山。魏宋雲奉使西域廻、遇師于葱嶺、見手携隻履、翩翩獨逝……雲具奏其事、帝令起壙、惟空棺一隻革履存焉）」とあり、いずれも死んだはずの人間が別のところで自由に行動しているという点で『西洋記』と共通している。

最後に、過去未来知である。『西洋記』第十六回で金碧峰は、鄭和の前世が天界の蝦蟆精であり、別の將軍の前世は白虎星であることを皇帝に奏上し、また西洋へ行くための宝船に使用する木材が不足したときには、まもなく木材が届くだろうと予言してその通りになる。僧侶が他人の前世を言い当てる話として、『神僧伝』巻七「西域僧」には「胡僧は『この子は諸葛武侯の生まれ変わりです。武侯は東漢の頃に蜀の丞相となり、蜀人はその恩恵を長いこと受けてきました。いまこの世に下って蜀門の指導者となり、蜀人の福を受けるのです』と言った（胡僧曰、『此子乃諸葛武侯之後身耳、武侯當東漢之季爲蜀丞相、蜀人受其賜且久。今降於世、將爲蜀門帥、且受蜀人之福』）」と見える。この話では胡僧が神通力を示すが、金碧峰についても、「記略」に「私は西域の出身です（臣本西域）」とあり<sup>29</sup>、『西洋記』第四回に「この師父は胡僧で碧い眼をしている（這位師父胡僧碧眼）」、「この師父は鼻が峰のように高い（這位師父鼻如峰拱）」とあるなど、胡僧とする記述が存在する。胡僧と神通力の結びつきは僧伝にしばしば見られ、通俗小説にも影響を与えており<sup>30</sup>、あるいは神通力を操る金碧峰は自然と胡僧の姿でイメージされたのかもしれない。このほか予知や予言の話としては、巻二「僧朗」に「およそ僧朗に謁見しに来る人があれば、人数がどれだけか、その日になる前に既に予知しており、弟子に飲食を準備させていたが、必ず言った通りにやってきたので、みな予見の明があると感嘆した（凡有來詣朗者、人數多少、未至一日、輒已逆知、

<sup>29</sup>前掲廖可斌「《三宝太監西洋記通俗演義》主人公金碧峰本事考」は、「記略」の記述と関連づけて、「塔銘」で出身地とされる「乾州永寿县」は陝西省西安にあたり、その一帯は西域の民族が多く居住する地区であることを指摘する（29頁）。

<sup>30</sup>荘司格一『中世における胡人の説話』（『山形大学紀要（人文科学）』第十巻第四号、1985年）は『太平広記』や『西陽雜俎』等から胡人・胡僧の故事を多数集めて紹介する。また小川陽一「金瓶梅詞話の春薬」（『日用類書による明清小説の研究』、研文出版、1995年）は、『金瓶梅』第四十九回で胡僧が西門慶に与える春薬に注目し、この春薬は「遠い西域の秘薬というよりは、明末の中国にありふれた身近な春薬……に基づいて仮構された」と推測している（297頁）。

使弟子爲具飲食、必如言果至、咸歎有預見之明矣)」、卷四「慧通」には「また江津で、道中一人の人に会い、急に杖で相手を打って、『早く帰れ。おまえの家がどうなっているか見なさい』と言った。その人が家に着くと、果たして火事で延焼しており、家も物も全て焼けていた(又於江津、路値一人、忽以杖打之語云、『可駭歸去、看汝家若爲』。此人至家、果延火所及、舍物蕩盡)」と見える。

以上、『西洋記』と『神僧伝』で特によく符合している神異的表現を数点挙げた。『西洋記』で「神僧」と呼ばれるのは金碧峰の弟子で変化や気象操作といった神通力を示す非幻と雲谷で<sup>31</sup>、金碧峰は「神僧」と呼ばれることこそないが、実際には「塔碑」「記略」と同じく、『神僧伝』に集められるような僧侶との共通点を容易に見いだすことができるのである。その一方で『西洋記』に出る神異的表現の中には、『神僧伝』に出るのとは相当異なるものも存在しており、これらの表現こそが、僧伝と小説との相違を示していると考えられる。次節ではこれらについて見ていきたい。

#### 四、『西洋記』と小説・戯曲との符合

『西洋記』第二十二回には、金碧峰について「彼には天を割き地を補う力があり、山を動かし海を埋めふさぐ技量があり、風雨を呼び、鬼神を使役し、袖に天地を納め、懐に日月を隠すことができます(他有拆天補地之才、他有推山塞海之手、呼風喚雨、役鬼驅神、袖頓乾坤、懷揣日月)」との表現が見え、その神通力の高さが強調されている。その神通力は、物語の中で具体的にはどのようなものとして描かれるのか。本節では『西洋記』と先行する、または同時代の小説・戯曲との符合に注目し、「寶貝」すなわち神通力を帯びた小道具の使用と神鬼の使役という二つの特徴について順に検討したい。

『西洋記』には、「塔碑」「記略」と同じく祈雨に関する場面が出てくるが、その展開は大きく異なる。第十回、龍虎山正一教の張天師が道教を興隆させるために永樂帝を唆して天下の僧人を還俗または処刑させようとしたことを知って、五台山の金碧峰は南京へ向かう。朝廷へやってきた金碧峰は、靈魂だけを遠方へ遊覧に向かわせる「出神遊覧」の術比べで張天師に三度勝利した後、張天師の提案で風雨を呼んで勝負をつけることになる。張天師は大掛かりな道具立てを揃えて天将召喚の儀式を行うが、金碧峰は川に流れている水を自らの鉢盂の中に汲んでこさせる。すると張天師の呼んだ黒雲が散じていき、とうとう晴れ渡ってしまった。あとで天将が語ったところでは、南天門外に大水があって靈霄宝殿が水に浸かり、兜率諸天が倒れかけたので、張天師の呼び出しに応えられなかったという。その大水は金碧

---

<sup>31</sup>第六回「那曉得碧峰長老、帶着箇非幻神僧、已別尋一箇洞天福地去也」、第七回「一箇長老、兩箇神僧、就在這箇山上、遇曉便行、遇晚便宿」(傍点筆者)。

峰の鉢盂の中の水であり、金碧峰が張天師の邪魔をしていたのである。

『西洋記』以前の文献中における金碧峰と祈雨の関わりについて、前述「塔碑」の⑤には順帝に召されて祈雨したことが、「記略」の③には洪武帝に召されて雨を降らせ、真人に憎まれて試練を受けたことが記され、いずれも金碧峰自身が雨を降らせたことになっているが、『西洋記』では金碧峰は雨を降らせていない。僧侶の祈雨の話が僧伝中に頻繁に見えることは既に述べたが、『西洋記』では祈雨をする人物が僧侶から道士にすり替えられ、さらに話の展開の中では神通力を帯びた小道具として鉢盂が用いられている。

『西洋記』中で金碧峰はこの鉢盂を何度も用いて神通力を発揮している（表一に主立った例を挙げた）。例えば第二十八回、金碧峰が羊角仙人と戦う場面には、次のようにある。

羊角仙人は……急いで水火籃を取り出して、片手で軒轅宝鏡をつかみ、空へ向かって投げ上げました。……ただ長老の本心は「能ある鷹は爪を隠す」というもので、鏡に照らされまいと、急いで手に持った鉢盂を、こちらも空へ向かって投げ上げました。鉢盂は上がって行って、軒轅鏡を迎え撃ち、下りてこられないようにしました。

羊角仙人……即忙裏提過水火籃來、一手拿着軒轅寶鏡、望空一擲。……只是長老本心是箇真人不露相、不肯把他照破了、連忙的把個手裏鉢盂、也望空一擲。鉢盂上去、就把個軒轅鏡迎住了、不能下來。

また第四十二回、火母と戦う場面では、金碧峰は同じく鉢盂を空中へ投げ上げ、逆さまに落ちてきた鉢盂の中に火母が閉じ込められる。火母の師父である驪山老母が助けにくるが、鉢盂を動かすことも壊すこともできない。驪山老母はこの鉢盂について「これは仏門中の寶貝だから、軽視してはならない（這是佛門中的寶貝、豈可輕視）」と言うが<sup>32</sup>、この「寶貝」という語は『西洋記』の中にしばしば登場する。その中にはたとえば「昨日諸々の蛮族が献上した宝物は、みな大した物ではありません（昨日諸番進貢的寶貝、都是些不至緊的）」（第九回）というように、ただ宝物という意味で使われる場合もあるが、むしろ鉢盂の例のように、神通力を帯びた小道具を指して使われる場合のほうが多い。表一に示した例のうちには、戦いの場面で鉢盂がまるで武器のように使用される場合も多い。金碧峰のほかにも張真人や多くの有力な敵対人物は、形はさまざまながらどれも神秘的な力を帯びた寶貝を持っており、戦いの場面でそれを武器として用いる。

金碧峰の寶貝としては、上記の鉢盂のほか、九環錫杖も挙げられる。第七回では山中で妖怪に戦いを挑まれ、「両手でこの九環錫杖を握ると、腰骨をめがけて力いっぱいお見舞いし、

<sup>32</sup>劉衛英「寶貝兵器與明清小説人物形象塑造」（『遼東学院学報』2006年第三期）第二節は、金碧峰の鉢盂を、『仏説阿闍世王經』、『雜寶藏經』、『冥祥記』といった仏教經典中の菩薩や僧侶が鉢をなげうつという故事に関連づけて論じる。ただしこれらの故事では鉢盂自体に何らかの力があるとはされていない。

この罪深い畜生を、視界に星が乱れ飛び、魂魄が飛び散るほど打ちのめしました（雙手揩定了這根九環錫杖、謹照着他的腰眼骨兒、着實斷送他一下、把箇孽畜、打得一箇星飛繚亂、魄散魂飄）」と武芸の腕を披露している。鉢盂や錫杖を操って、時に戦いの場に出ることもある金碧峰は、「禿頭有鬚」という特徴を持っており、その理由は「髪を剃って煩惱を除き、鬚を残して丈夫であることを表す(削髮除煩惱、留鬚表丈夫)」(第五回)ためと説明される。このように金碧峰は見た目にも「丈夫」らしい様子をとどめている。

先行作品中の僧侶と比較すると、例えば『西遊記』の玄奘は「眉は清らかで目元が涼やかで、額が広く頭頂は平らかで、耳が肩に垂れ、腕は膝より下まで伸びていて、まるで羅漢が現世に現れたように見目よく洗練されていた(眉清目秀、額闊頂平、耳垂肩、手過膝、好似羅漢臨凡、十分俊雅)」(第八十回)と柔和な姿をしており、また第十四回で六人の賊を殺した孫悟空を「私という出家人は、たとえ死んでも決して殺人はしない(我這出家人、寧死決不敢行兇)」と叱り、第三十八回では「弟子よ、出家人は慈悲を大本とし、方便によって人を悟りに導くものだ(徒弟啊、出家人慈悲爲本、方便爲門)」と猪八戒を諭すことに表れるように、殺生を嫌う慈悲深い性格に描かれる。金碧峰は玄奘とは外見も性格も対照的なようであるが、鄭和から敵を攻めるよう頼まれると「私は出家人で、慈悲を大本とし、方便によって人を導く。どうして戦争のことなど言い出すのか(貧僧是個出家人、慈悲爲本、方便爲門、怎麼說個出馬二字)」(第二十八回)と断り、外国の軍に船が狙われても「人を殺すことは、全く私のような出家人のすることではありません(殺人的事、到底不是我出家人幹的)」(第三十五回)と述べるなど、やむを得ない場合を除いて戦闘行為には消極的な態度を保つところは玄奘の性格と重なる。

『西遊記』には如意金箍棒・紫金紅葫蘆・芭蕉扇といった神通力を帯びた小道具が登場し、これらも作中でしばしば「寶貝」と称される。ただし『西遊記』で「寶貝」と呼ばれるものの中には、第八回で唐僧が如来から贈られる錦欄袈裟や、第二十四回に出る人参果などの例もあり、必ずしも武器として使用されるわけではなく、ただ価値のあるもの、特別なものを指す場合も少なくない。「寶貝」の登場する別の通俗小説として、『封神演義』ではさまざまな人物がそれぞれ「寶貝」を用いて戦っており、神通力を帯びた武器としての役割が明確である。<sup>33</sup>『西洋記』における「寶貝」の位置づけは両者の中間あたりに位置するようであり、

<sup>33</sup> 『封神演義』現存最古の刊本は内閣文庫蔵『新刻鍾伯敬先生批評封神演義』で、孫楷第氏はこの中の「金閻載陽舒文淵梓行」なる署名に注目し、同じ名が載る別の小説刊本の刊行年から類推して万曆末年の刊行か、あるいは泰昌・天啓頃かもしれないと述べる(孫楷第『中国通俗小説書目(外二種)』(中華書局、2012年。初出は「中国通俗小説書目」が1933年、「日本東京所見中国小説書目」が1932年)所収「日本東京所見中国小説書目」、279・280頁)。上原究一「いわゆる舒載陽本『封神演義』の刊行者について」(『山梨大学国語・国文と国語教育』第二十二号、2018年)は、批評者に仮託される鍾惺の没した天啓五年以降の刊行との説を支持して

物語への登場回数は三者の中で最も多い。<sup>34</sup>このように、『西洋記』に頻出する「寶貝」は、同時代の通俗小説、特に神怪小説に共通する要素と言える。

次に『西洋記』には金碧峰が神鬼を使役するという描写もたびたび出てくる(表二参照)。僧伝中にも神鬼の使役について記されることが全くないとは言えず、たとえば『神僧伝』巻一「仏凶澄」には「よく神呪を念じ、鬼物を使役することができた(善念神呪、能役使鬼物)」、巻九「全宰」には「天台山闇巖に入り……全宰はそこにいること、二十年余りだった。……出入りして経行するとき、鬼神が付き従った。道を掃除するものもあれば、傍で仕えるものもあり、代わりに泉の水を汲むものもあれば、菜果を供えるものもあつた(入天臺山闇巖……宰之居也、二十餘年。……出入経行、鬼神執役。或掃其路、或侍其傍、或代汲泉、或供菜果)」とある。いっぽう『西洋記』中の記述では、ただ「鬼物」「鬼神」というのではなくそれぞれに名前があり、登場の仕方も一定のパターンに則っている。召喚の目的は大きく二つのパターンに分けられ、ひとつは天界などに牒文を届けるために直符使者や夏得海、龍樹王菩薩といった神鬼を呼ぶ場合、もうひとつは他のさまざまな働きをするために神鬼を呼ぶ場合で、中でも最も頻繁に登場するのは掲諦神または掲諦と呼ばれる神である。

掲諦は『西遊記』にも登場しており、たとえば第十五回では、孫悟空ら一行が危機に瀕した時、空中から声が聞こえ、「私たちは観音菩薩の遣わした神々で、陰ながら取経のお方を守るために参りました……私たちは六丁六甲、五方掲諦、四值功曹、十八人の護駕伽藍で、それぞれ回り持ちで一日ずつご命令を果たします(我等是観音菩薩差來的一路神祇、特來暗中保取經者……我等是六丁六甲、五方掲諦、四值功曹、一十八位護駕伽藍、各各輪流值日聽候)」と言う。そこで孫悟空が今日は誰の当番か訊くと、『丁甲・功曹・伽藍は回り持ちになっています。我々五方掲諦の中では、金頭掲諦が昼も夜も離れずお仕えします』と掲諦たちは言いました(衆掲諦道、『丁申、功曹、伽藍輪次。我五方掲諦、惟金頭掲諦晝夜不離左右』)。第三十三回や第六十五回にも「五方掲諦」が登場し、上の言葉の通り孫悟空たちを助けるために、時に土地神と交渉し、時に天界へ上って玉帝に彼らの危機を伝える。「楊東來先生批評西遊記」第八齣の冒頭には「観音が掲帝を連れて登場(観音引掲帝上)」のト書

---

いる。前掲二階堂善弘『三宝太監西洋記』への他小説の影響は、羅懋登が参照したのは内容から見て現行の明本『西遊記』よりも古いもの、また『封神演義』ではなくその前身となった元代の『武王伐紂平話』ではないかと指摘する。ただ筆者が通覧したところでは『武王伐紂平話』の中に「寶貝」の語は見つけられなかった。なお「楊東來先生批評西遊記」第十九齣では孫悟空の鉄扇公主への台詞「小行特來借法寶、過火焰山」の中に「法寶」という語が見える。

<sup>34</sup>作中における「寶貝」という語の使用回数はそれぞれ、世徳堂本『西遊記』282回(凱希メディアサービス『雕龍古籍全文検索叢書シリーズ・古本小説集成第四輯』で検索)、『西洋記』382回(テキストは「明万曆二十五年刊本」)、『封神演義』(テキストは「明末刊本」)34回(以上「中国基本古籍庫」データベースで検索)。

きがあり、同齣「尙秀才」には「天宮をひとしきり引っ掻き回し、四揭帝に鎗で突っ掛かり、八金剛を磚で打ち倒し、神々も降伏するしかない（炒鬧起天宮這一場、鎗撞番四揭帝、磚打倒八金剛、衆神祇索納降）」という句がある。<sup>35</sup>また、『封神演義』第七十七回にも「元始天尊は車をバシッと叩いて、四揭諦神に車を引くよう命じました（元始把輦一拍、命四揭諦神撮起輦來）」と見える。<sup>36</sup>さらに表二で揭諦神の次に多く登場する韋馱天または韋馱尊者についても先行する例があり、たとえば前掲「楊東来先生批評西遊記」第十七齣「金盞児」前の白にこの韋馱天尊が登場して「私は韋馱尊天である。観音のご命令を受けて、唐僧を助けにひとつ走りてこよう（某韋馱尊天是也。奉觀音法旨、去救唐僧走一遭）」と述べる。<sup>37</sup>揭諦と韋馱尊天とは、いずれも『西洋記』と似たような文脈で、戯曲や小説の中に登場するのである。

金碧峰が神鬼を召喚する方法としては、ある方角を指でさしたり一声呼ばわったりするだけで神鬼が現れるという場合が多い。これは張天師が神将を召喚する方法とは異なっている。たとえば第十九回で張天師は紅江口を治める黒風大王を呼び出す。

天師はさすがのもので、すぐに髪を解き劍を持ち、罡斗を踏み、手で訣を形づくり呪を念じました。ややあつて符を燃やし、令牌を取り出し、三度叩いて、「一撃すれば天門が開き、二撃すれば地戸が開き、三撃すれば天神が壇にやってくる」と叫びました。ふと見ると令牌の鳴ったところに、一人の天神が下りてきました。

好個天師、即時披髮仗劍、躡罡歩斗、捻訣念呪。一會兒燒了符、取出令牌來、敲了三響、喝聲道「一擊天門開、二擊地戸裂、三擊天神赴壇」。只見令牌響處、吊將一位天神下來。ここで張天師は儀式を行い、呪文を唱え、符を燃やすなどの一連の手続きを踏んでいる。ほかの場面でも、第三十一回「天師は早くもそのことを知り、すぐに劍の上で桃符五枚を燃やすと、たちまち五人の黄巾力士が面前に跪いて言いつけを聞きました（天師早已知其情、即時劍頭上燒了五道桃符、即時五個黄巾力士跪着面前聽使）」、第五十回「天師はうかうかしていられず、すぐに劍の上で一枚の飛符を燃やすと、すぐに天上から一人の黒い顔をした天将が下りてきました（天師不敢怠慢、劍頭上燒了一道飛符、即時天上就吊下一個黒臉的天將來）」というように、張天師が天将などを呼び出す際には、必ずといっていいほど劍や訣、符呪の類の使用について記される。このことに関して、第十三回で金碧峰が「天師には応える人がいるので壇を築けるが、私には応える人がいないので壇は築けない。道士は手訣を使えるが、我々僧侶は手訣を使えない。道士は呪を念じられるが、我々僧侶は呪を念じられない（天師有人答應、會立壇場。我貧僧沒人答應、不會立壇場。道士會捻訣、我僧家不會捻訣。

<sup>35</sup>前掲『西遊記戯曲集』所収「西遊記雜劇」68・69頁。

<sup>36</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『封神演義』卷十六20丁ウ。

<sup>37</sup>前掲『西遊記戯曲集』所収「西遊記雜劇」99頁。

道士會諗呪、我僧家不會諗呪)」と述べているのは興味深い。『西洋記』においては道家と仏家が神異的能力を発揮しようとするときの方法がはっきりと区別されているのである。

金碧峰にこうした行動が可能なのは、彼がただの僧侶ではなく、燃灯仏であるという設定に多くを負っている。『西洋記』第一回で、釈迦仏の師である燃灯仏は、玄天上帝の下凡により遠からず下界に厄難があることを知り、「東土が厄難に瀕している以上、私は俗世に下って、大千世界の仏弟子のために厄難を除こう（既是東土厄難、我當下世、爲大千徒衆解釋）」と決意し、その通り俗世に下り、僧侶金碧峰となるのである。「塔碑」・「記略」と比べた場合、この点は『西洋記』における最大の設定改変と言えよう。<sup>38</sup>

以上、『西洋記』に出る神異的表現について、宝貝と神鬼使役という二つの側面から、他の小説や戯曲を参照しつつ検討した。このように、『西洋記』には「塔碑」「記略」に色濃く認められる僧伝の影響がなおも継承されているのと同時に、戯曲や小説に見える手法も積極的に取り入れられているのである。

## 五、『西洋記』の仏典引用

『西洋記』では仏道の両方が存在感を示しているが、特に仏典引用の多さに関して言えば、明末に出版されたあまたの神怪小説の中で、これほどその傾向が顕著な作品は多くない。これは、当時の小説作者の仏教に対する具体的な知識範囲を探るために、『西洋記』がまたとない材料となり得ることを意味している。そこで本節では作品中に引用される語句の出所について調査を試み、うち特に注目すべき一致が見られる仏典を取り上げることで、仏典引用の概況を把握し、あわせてその引用の目的についても考察を試みたい。<sup>39</sup>

以下、『西洋記』中の仏典引用の出所と出現場面を、宋元代までの仏典と明代の書物とに分けて考察したい。

### (一) 宋元代までの仏典

引用語句について調査したところ<sup>40</sup>、わずかな字句の異同や増減、句順の入れ替えはあ

<sup>38</sup>金碧峰が多くの仏教信徒を救うのは、天真古仏の転生が下界に遣わされ九十六億の児女を教化するという、宝巻『龍華経』に見える神話にも類似しており興味深い。龍華経については澤田瑞穂「龍華経の研究」（『校注破邪詳弁』、道教刊行会、1972年）に詳しい。

<sup>39</sup>本稿で「仏典」と呼ぶものの中には、漢訳仏典のほか、中国で発展した禅宗の思想を背景とするいわゆる禅籍も多く含まれているが、「宋・元・明の各時代に開雕された一〇回ほどの大蔵経では、「此土撰述」の区分はなされても、ことさらに禅の典籍だけを区別するものは皆無である」（椎名宏雄『宋元版禅籍の研究』、大東出版社、1993年、2・3頁）との事実を鑑みて、本稿では基本的に両者を共に仏典と呼び、必要がある時のみ漢訳仏典または禅籍と呼び分けて区別することとする。

<sup>40</sup>調査にあたっては、中華電子仏典協会のCBETA漢文大蔵経（<http://www.cbeta.org>）を用いた。

るものの、宋元代までの仏典中の語句がほぼそのまま用いられている場合が多く見られた。その中には、『金剛経』、『広弘明集』、『宋高僧伝』のような漢訳仏典・故事集・伝記集のほか、いわゆる禅籍、すなわち『六祖壇経』、『円悟仏果禅師語録』といった語録、『景德伝灯録』や『嘉泰普灯録』といった史伝書、また要文集『宗鏡録』に出所を求められるものがあり、さらに『人天眼目』や『禅林類聚』等に載る偈の類も見られる。特に多くの一致が確認できた三点の仏典と、その他の諸仏典とに分けて、以下で検討する。なお今回調査した仏典由来の引用句を、表三に一覧形式にまとめたので、そちらも参照されたい。

### ①『金剛経』

魯迅は『西洋記』の内容を、金碧峰の下生・出家と降魔の事を語る第一回から第七回、碧峰と張天師の術比べの事を語る第八回から第十四回、鄭和が任務を受けて西征するなどの事を語る第十五回以降に三分する。<sup>41</sup>特に仏典引用の多い第一の部分について、あらすじを略述すると、碧峰はもと西天の燃灯仏だったが、東土の仏教徒を厄難から救うために杭州の金員外の子として下凡し、出生と同時に両親を失い浄慈寺の雲寂和尚に引き取られる。これより「面壁九年」を経て、浄慈寺を訪れた膝和尚と名乗る雲水と問答したことを契機に落髪し、やがて靈隠寺の名僧となる。また非幻（もとの名は飛喚。本稿では改名後の非幻に表記を統一）・雲谷という二人の弟子を点化し、五岳の精怪を退治するというものである。

第二回では下凡前の燃灯仏が、水族（水棲生物）と虫族に出会い、それぞれのために「真言密諦」を表わす偈を述べる。その一つは「若以色見我、以聲音求我、是人行邪道、不能見如來」、もう一つは「一切有爲法、如夢幻泡影、如霞亦如電、應作如是觀」である。これらはいずれも鳩摩羅什訳『金剛経』からの引用で、原典では前者の「聲音」が「音聲」、後者の「霞」が「露」であるが、それ以外は全く一致している。<sup>42</sup>なお後者の句は元雑劇「月明和尚度柳翠」や崇禎本『金瓶梅』などにも引用が見られ、それだけ人口に膾炙していたと考えられよう。<sup>43</sup>『西洋記』第七十回には鄭和方の将軍が『金剛経』の経巻を用いて、敵が妖術で再生するのを防ぐという場面もあり、この経典自体への重視が窺われる

<sup>41</sup>『魯迅全集第九巻・中国小説史略』（人民文学出版社、2005年。初版は1923～24年）179頁。

<sup>42</sup>『日本校訂大蔵経』第五套第六冊『金剛般若波羅蜜経』3丁ウ。

<sup>43</sup>中華書局『元曲選』所収「月明和尚度柳翠雜劇」第四折「柳也、聽我佛的偈。〔偈云〕一切有爲法、如夢幻泡影。如露亦如電、應作如是觀」（1352頁）、『金瓶梅』第一回「只有那『金剛経』上兩句說得好、他說道、如夢幻泡影、如電復如露」（『李漁全集』第十二巻『新刻繡像批評金瓶梅（上）』、浙江古籍出版社、1992年、3頁）。

。続いて第四回で、藤和尚は去り際、雲寂和尚に一つの包みを託すが、その中には羚羊の角と賓鉄（精錬した鉄）の刀が一つずつ入っていた。雲寂は暫し考えた後、「この禅機は金剛經に出る（這箇禅機出在金剛經上）」と言い、次のような文句をそらんじる。

金剛は世界の寶なり、其の性は堅しと雖も、羚羊角は能く之を壊す。羚羊角は堅しと雖も、賓鉄は能く之を壊す。

金剛世界之寶、其性雖堅、羚羊角能壞之。羚羊角雖堅、賓鉄能壞之。

この直後、雲寂はさらに以下のように述べる。

金剛は仏性をたとえ、羚羊角は煩惱をたとえ、賓鉄は般若智をたとえている。これは、仏性は堅固だが煩惱はそれを乱すことができ、煩惱は堅固だが般若智はそれを破ることができることを言っているのだ。

金剛譬喩佛性、羚羊角譬喩煩惱、賓鉄譬喩般若智。這是說那佛性雖堅、煩惱能亂之。煩惱雖堅、般若智能破之。

雲寂の二つの台詞は、実は『金剛經』の本文ではなく、『金剛經』について禅宗の六祖慧能（638～713）が撰した註釈書である『金剛經解義』の序文「金剛波羅蜜經序」中の以下の記述に基づくものである。

金剛は世界の宝なり、其の性猛利にして、能く諸物を壊す。金は至堅なると雖も、羚羊角は能く之を壊す。金剛は仏性を喩へ、羚羊角は煩惱を喩ふ。金は堅剛なると雖も、羚羊角は能く碎く。仏性は堅しと雖も、煩惱は能く乱す。煩惱は堅しと雖も、般若智は能く破る。羚羊角は堅しと雖も、賓鉄は能く壊す。

金剛世界之寶、其性猛利、能壞諸物。金雖至堅、羚羊角能壞之。金剛喩佛性、羚羊角喩煩惱。金雖堅剛、羚羊角能碎。佛性雖堅、煩惱能亂。煩惱雖堅、般若智能破。羚羊角雖堅、賓鉄能壞。<sup>44</sup>

両者の記述を比べると、『西洋記』は原典の語句の順序を組み替え、字句をやや改めてはいるが、その一致は明らかである。さらに第六回、碧峰は武夷山で弟子の非幻と問答をする中で、「禅河は浪に随ひて静かなり、定水は波を逐ひて清し（禪河随浪靜、定水逐波清）」という句を述べる。これは『梁朝傳大士頌金剛經』中の一節で、明永楽年間に洪蓮が過去の註釈を集約した『金剛經注解』中にも取り上げられている。<sup>45</sup>このように『西洋記』中には、『金剛經』の本文のみならず註釈書の内容も反映されているのである。

<sup>44</sup>『大日本統蔵經』第一輯第三十八套第四冊『金剛經解義』330丁ウ。

<sup>45</sup>『大正新脩大蔵經』第八十五卷（古逸部）『梁朝傳大士頌金剛經』2頁、『大日本統蔵經』第一輯第三十八套第五冊『金剛經注解』433丁ウ。前者は「靜」を「淨」、後者は「逐」を「遂」とする。

## ②『六祖壇經』

『六祖壇經』は禅宗の語録の一で、六祖慧能が韶州大梵寺で説法した内容を弟子法海が集録したものである。<sup>46</sup>版本は興聖寺本や敦煌本など複数存在するが、明代以降専ら流行したのは元代の宗宝による改編本であった。<sup>47</sup>この改編本は宗宝による至元二十八年（1291）の跋を有し、本文は行由・般若・疑問・定恵・坐禅・懺悔・機縁・頓漸・宣詔・付嘱の十章に分かれている。『西洋記』中の語句と一致が見られたのは、まさにこの版においてである。

まず『西洋記』第二回では四竜王が燃灯仏に四つの宝を捧げるが、そのうち一つは「吾本來茲土、傳法覺迷情、一花開五葉、結果自然成」という偈の記された禅履であった。この五言四句は『六祖壇經』付嘱第十に出る語句とほぼ一致し、原典では「覺」が「救」になっているだけである。<sup>48</sup>第二十回で鄭和の船団が台風に遭遇した時、この禅履は再び登場し、画工がこれを船に描くと、たちどころに風や波が収まる。驚く鄭和らが張天師にわけを訊ねたところ、張天師は「これは達磨祖師の渡来についての詩です（這是達磨祖師東來的詩）」、「これが達磨祖師の禅履であることは疑いありません（這是達磨祖師的禪履不消疑了）」と、神通力を有するこの禅履の正体を明らかにする。なお同じ第二十回では、禅宗第一祖から第六祖の事跡を表した十八句の偈が引用されるが、これは『人天眼目』巻六に載るものとよく似ている。<sup>49</sup>後述する「騰騰和尚偈」や『十牛図』も同様であるが、『西洋記』中にはたびたび口ずさみやすい偈（頌）が引用されており、これらはやや通俗的な選定と言えよう。

第四回の冒頭では燃灯仏の下凡の由来が改めて述べられ、直後に「証拠の偈があります（有偈爲證）」として「説即雖萬般、合理還歸一、除是身畔燈、纔方是慧日」の句が置かれるが、このうち一、二句および四句の一部は『六祖壇經』般若第二と一致する。<sup>50</sup>先人の詩を物語の内容に合うように適宜改変して引用するということは『西洋記』の随所で行

<sup>46</sup>水野弘元『仏典解題事典』（春秋社、1977年）206頁。

<sup>47</sup>松本文三郎「六祖壇經の研究」（『仏教史雑考』、創元社、1944年）参照。

<sup>48</sup>『中華大藏經』（中華書局、1983年～）巻七十六『六祖大師法宝壇經』845頁下段。

<sup>49</sup>第二十回「初祖一隻履、九年獨坐無人識、五葉花開遍地香。二祖一隻臂、看看三尺雪、令人毛髮寒。三祖一隻身、覓之不可得、本自無瑕類。四祖一隻虎、威雄鎮十方、聲光動寰宇。五祖一株松、不圖粧景致、也要壯家風。六祖一隻碓、踏破關捩子、方知有與無」。『人天眼目』巻六には「達磨一隻履、九年冷坐無人識、五葉花開徧界香……二祖一隻臂、看看三尺雪、令人毛骨寒……三祖一罪身、覓之不可得、本自無瑕類……四祖一隻虎、威雄震十方、聲光動寰宇……五祖一株松、不圖標境致、且要壯家風。六祖一張碓、踏著關捩子、方知有與無」と見え、共通する部分が極めて多い（『大日本統藏經』第一輯第二編第十八套第五冊『人天眼目』、447丁才）。

<sup>50</sup>前掲『六祖大師法宝壇經』「説即雖萬般、合理還歸一、煩惱闍宅中、常須生慧日」（838頁上段）。

われており<sup>51</sup>、ここでもあるいは羅懋登自身が偈を改変したとも考えられる。同じく第四回で、藤和尚に「道とは何か（怎麼叫做箇道）」と問われた碧峰は、「不斷不常、不來不去、不生不滅、性相自如、常住不遷」と答えているが、これと非常に類似した語句が『六祖壇經』宣詔第九に見える。<sup>52</sup>

さらに第六回の非幻との問答で、碧峰は「自性迷えば即ち是れ衆生なり、自性覺せば即ち是れ仏なり、慈悲は即ち是れ觀世音なり、喜捨は即ち是れ勢至なり、能淨は即ち是れ釈迦なり、平直は即ち是れ彌陀なり（自性迷即是衆生、自性覺即是佛、慈悲即是觀世音、喜捨即是勢至、能淨即是釋迦、平直即是彌陀）」と述べるが、これは『六祖壇經』疑問第三に出る語句とほぼ全く一致する。<sup>53</sup>

宗宝本『六祖壇經』は明の南北両蔵と嘉興蔵に収められ<sup>54</sup>、さらに万曆十二年（1584）には恒照斎が宗宝本に憲宗の御製序を加えて重刻しており<sup>55</sup>、当時における流通の程度が推し量られる。万曆の進士で著名な詩人の袁宏道（1568～1610）が、『六祖壇經』の節要本『壇經節録』を著していることは、明末の士人に『六祖壇經』が受容されていたことの一つの証左となろう。<sup>56</sup>『西洋記』に『六祖壇經』からの複数の引用があることは、この禅籍の浸透ぶりをいっそう強く証明するものである。

### ③『宗鏡録』

『宗鏡録』は五代十国時代の僧侶である永明延寿（904～976）が仏典の要文を集成した全百巻の書物で、ここに集められた文言には、『西洋記』中の表現と一致するものが、『六祖壇經』よりもさらに多く見受けられる。

まず第四回で語られる藤和尚と碧峰との問答のうち、最初のやり取りに注目したい。雲寂和尚に引き取られて以来沈黙を通してきた碧峰は、藤和尚の訪れを受けて突然立ち上がり、仏殿を拝して鼓や鐘を打ち鳴らすと、「道を聞くに道は聞くべくも無し、法を問ふに法は問ふべくも無し（聞道道無可聞、問法法無可問）」と言う。それを聞いた藤和尚は喜

<sup>51</sup>一例として、第七十八回に出る七言八句のはじめの六句は蘇軾の「贈蒲澗信長老」と一致するが、その第七・八句は蘇軾詩の「勝遊自古兼支許、爲采松肪寄一車」（『蘇軾全集校注』、河北人民出版社、2010年、4423頁）から「此來超度知多少、燄轉燃燈鬼載車」へ改変されている。

<sup>52</sup>前掲『六祖大師法宝壇經』「不斷不常、不來不去、不在中間及其内外、不生不滅、性相如如、常住不遷」（845頁上段）。

<sup>53</sup>前掲『六祖大師法宝壇經』「自性迷即是衆生、自性覺即是佛、慈悲即是觀音、喜捨名爲勢至、能淨即釋迦、平直即彌陀」（838頁下段）。

<sup>54</sup>前掲椎名宏雄『宋元版禅籍の研究』320頁。

<sup>55</sup>柳田聖山「禅籍解題」（西谷啓治、柳田聖山編『禅家語録Ⅱ』、筑摩書房、1974年）460頁。

<sup>56</sup>国立公文書館に袁宏道撰『金屑編』（明刊本、林羅山旧蔵）と合冊で『壇經節録』が蔵される。

んで「この呪言の音が入ると心が通じ、耳に逆らわない（恁般的陀羅、聲入心通、耳無順逆）」と言う。すると碧峰は「迷人は色空を悟らず、達者は本と逆順無し（迷人不悟色空、達者本無逆順）」と答える。藤和尚が「法門は数多いではないか。『達者本（もと）逆順無し』というわけがあるか（法門尚多哩、難道箇達者本無逆順）」と反駁すると、碧峰は「八万四千の法門あれども、理に至れば方寸に過ぎず（八萬四千法門、至理不過方寸）」と答える。この掛け合いの中で、碧峰は続けて「煩惱正是菩提、淨華生於泥糞」、「識取自家城邑、莫浪遊他州郡」と述べるが、ここで碧峰が口にした六言十句は、『宗鏡録』卷九十八に「騰騰和尚偈」として記載される偈とほとんど異なるところがない。<sup>57</sup>『西洋記』では藤和尚が去った後、碧峰らが経巻中から「騰騰和尚偈」六言十句を発見するが、そこで提示される「騰騰和尚偈」は『宗鏡録』に出るものと字句が全く一致する。『宗鏡録』に先行する『景德伝灯録』にもほぼ同内容の偈が出るものの、細かな字句や句順まで『西洋記』と一致するものは、管見では『宗鏡録』が初めてである。<sup>58</sup>

同じ問答の続きで、碧峰は藤和尚に仏とは無身なのかと問われて有身であると答え、重ねて「何をか仏身と為すや（何爲佛身）」と問われて「六度を仏身と為す（六度爲佛身）」と答える。同様に仏は無頭かと問われて有頭であると答え、重ねて「何をか仏頭と為すや（何爲佛頭）」と問われて「正念を仏頭と為す（正念爲佛頭）」と答える。碧峰はさらに「慈悲爲佛眼」、「妙音爲佛耳」、「香林爲佛鼻」、「甘露爲佛口」、「四辦爲佛舌」、「四攝爲佛手」、「平等爲佛指」、「戒定爲佛足」、「種智爲佛心」と答えていくが、この五言十一句は『宗鏡録』卷十三に出る句の排列順を入れ替えたものである。<sup>59</sup>

さらに数回のやり取りを挟んで、碧峰は「心、空と相応ずれば、則ち譏毀贊譽、何をか憂へ何をか喜ばん。身と空と相応ずれば、則ち力割香塗、何をか苦しみ何をか楽しまん。根と空と相応ずれば、則ち施與劫奪、何をか得て何をか喪はん（心與空相應、則譏毀贊譽、何憂何喜。身與空相應、則力割香塗、何苦何樂。根與空相應、則施與劫奪、何得何喪）」と述べる。右の句はほぼ同様の形で『禅宗永嘉集』卷下に出ており、後に『宗鏡録』卷三十六にも引用されている。<sup>60</sup>

<sup>57</sup>『日本校訂大蔵経』第二十九套『宗鏡録』「修道道無可修、問法法無可問。迷人不悟色空、達者本無逆順。八萬四千法門、至理不過方寸。煩惱正是菩提、淨華生於泥糞。識取自家城邑、莫謾遊他州郡」（第九冊 443 丁オ）。

<sup>58</sup>『景德伝灯録』（禅文化研究所、1990 年）卷三十「修道道無可修、問法法無可問。迷人不了色空、悟者本無逆順。八萬四千法門、至理不離方寸。識取自家城郭、莫謾尋他郷郡。…（四句中略）…煩惱即是菩提、淨華生於泥糞」（626 頁）。

<sup>59</sup>前掲『宗鏡録』「慈悲爲佛眼、正念爲佛頭、妙音爲佛耳、香林爲佛鼻、甘露爲佛口、四辦爲佛舌、六度爲佛身、四攝爲佛手、平等爲佛指、戒定爲佛足、種智爲佛心」（第五冊 61 丁ウ）。

<sup>60</sup>『日本校訂大蔵経』第三十三套第七冊『禅宗永嘉集』「心與空相應、則譏毀讚譽、何憂何喜、身與空相應、則刀割香塗、何苦何樂、依報與空相應、則施與劫奪、何得何失」（95 丁オ）、および前掲『宗鏡録』第六冊 179 丁オ。但し後者は「則」の字を全て欠く。なお『西洋

このほか、第四回の問答に出る「昔日日、今日日、照無兩鮮、昔日風、今日風、鼓無二動」、第六回の問答に出る「聳高阜於慢山、横遮法界、洶長波於貪海、吞盡欲流」や「空華三界、如風卷煙、幻影六塵、如湯沃雪」、同じく第六回の描写に出る「一切以不思議爲宗的維摩經、一切以無任爲宗的金剛經、一切以法界爲宗的華嚴經、一切以佛性爲宗的涅槃經」なども、『宗鏡録』中に非常に類似する語句がある。<sup>61</sup>

『宗鏡録』は宋代に編纂された東禪寺版大蔵經に収録され、その後も開元寺版、磧砂版、普寧寺版、明の南北両蔵、嘉興蔵等に収録されている。<sup>62</sup>万暦年間刊行の版本も現存し<sup>63</sup>、さらに明末頃に複数の撮要本、すなわち陶望齡（?～1609）『宗鏡広枢』十卷、袁宏道『宗鏡攝録』十二卷、陸平叔『宗鏡節録』四卷（1648年序）などが続々と編纂されたが、それはこの時期仏教復興の気運に伴い『宗鏡録』が改めて高く評価されたためであった。<sup>64</sup>『西洋記』中に『宗鏡録』との一致があることは、こうした時代の趨勢の反映とも見える。

#### ④その他

上記の三点以外の仏典からの引用語句について、以下にまとめて紹介する。第四回「佛以一音而演說法、故一切法同此一音、三世諸佛此一音、六代祖師此一音、天下和尚此一音」は、「天下和尚」が「老和尚」である以外は『円悟仏果禪師語録』序文と一致する（『日本校訂大蔵經』第三十一套第三冊『円悟仏果禪師語録』263丁オ）。同「不睹惡而生嫌、不觀善而勸措、不捨智而近愚、不拋迷而就悟、達大道、通慧心、不與凡聖同纏、超然獨詣。這就叫做箇佛、這就叫做箇佛祖」は『景德伝灯録』卷三に見える表現から字句をやや削る（前掲『景德伝灯録』、34頁）。同「妙有而復非有、妙無而復非無、離無離有、乃所謂法身」は『広弘明集』卷二十一に見える表現に字句をやや補う（『日本校訂大蔵經』第二十八套第三冊『広弘明集』223丁ウ）。同「蚯蚓斬爲兩段、兩頭俱動、佛性還在那一頭」は『景

---

記』中の「刀割香塗」は誤りで、仏典では「刀もて割き香もて塗るも（刀割香塗）」。

<sup>61</sup>前掲『宗鏡録』「昔日日、今日日、照不兩鮮、昔日風、今日風、鼓無二動」（第九冊卷九十八、446丁オ）、同「聳高阜於慢山、横遮法界、洶長波於貪海、吞盡欲流」（第七冊卷四十五、223丁ウ・224丁オ）、同「空華三界、如風卷煙、幻影六塵、猶湯沃雪」（第五冊卷五、21丁ウ）、同「維摩經以不思議爲宗、金剛經以無住爲宗、華嚴經以法界爲宗、涅槃經以佛性爲宗」（第五冊卷二、11丁ウ）。

<sup>62</sup>前掲椎名宏雄『宋元版禪籍の研究』参照。

<sup>63</sup>国立公文書館蔵『宗鏡録』（林羅山旧蔵および紅葉山文庫旧蔵の各二十冊）の各巻末には刊記が附され、そこから万暦三十・三十一年に多くの人々の寄進によって刊行されたことがわかる。

<sup>64</sup>柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究：一心による中国仏教の再編』（法蔵館、2015年）第五章「後代における延寿像」参照。なお同書第四章『宗鏡録』と宋代仏教には明代以前の撮要本として北宋・晦堂祖心『冥枢会要』三卷、南宋・心聞曇賁『宗鏡撮要』一卷、～元・編者未詳『宗鏡節要』三卷が挙げられる。

徳伝灯録』巻十に同一内容の表現あり（前掲『景德伝灯録』、150・151頁）。同「琴瑟箜篌、雖有妙音、若無妙指、終不能發」は『嘉泰普灯録』巻二十および『禪林類聚』巻十八に一致の表現あり（『大日本統蔵経』第一輯第二編乙第十套第二冊『嘉泰普燈録』142丁ウ、同第一輯第二編第二十二套第一冊『禪林類聚』109丁オ）。第六回「青青翠竹總是法身、鬱鬱黃花無非般若」は『景德伝灯録』巻六に一致の表現あり（前掲『景德伝灯録』、93頁）。第九十五回「三祖以罪讎罪、二祖將錯就錯、一陣清風劈面來、罪花業果俱消剝」は、「消剝」が「凋落」である以外は『禪宗頌古聯珠通集』巻七および『禪林類聚』巻十二と一致する（『大日本統蔵経』第一輯第二編第二十套第三冊『禪宗頌古聯珠通集』36丁ウ、前掲『禪林類聚』77丁オ）。

## （二）明代の書物

以下では、『西洋記』が書かれた明万暦年間に作られた仏教書の中で、明らかに『西洋記』が参照した書物と、特に多くの一致が認められる書物各一点について、一致する語句を紹介すると共に、それらの書物の成り立ちや性質について検討したい。

### ①『十牛図』

ここまでに挙げた仏典引用は、ほとんどが小説の序盤に集中しているが、実は物語の終盤にもまとまった引用が見られる部分がある。第八十四回では碧峰のもとに一頭の青牛が現れ、自分は長年修行しているが解脱することができないと訴える。すると碧峰は「おまえたち牛には十牛輪廻があり、双泯に至れば自ずから救済される（你牛有十牛輪廻、到了雙泯自然脱化）」と前置きして、次の十の頌を中心とした長い台詞を述べる。

生犂頭角恣咆哮、奔走溪山路轉遙。一片黒雲横谷口、誰知步步犯嘉苗。  
我有芒繩驀鼻穿、一回奔競痛加鞭。從來劣性難調治、猶得山童盡力牽。  
漸調漸伏息奔馳、渡水穿雲步步隨。手把芒繩無少緩、牧童終日自忘疲。  
日久功深始轉頭、顛狂心力漸調柔。山童未肯全相許、猶把芒繩且繫留。  
綠楊陰下古溪邊、放去収來得自然。日暮碧雲芳草地、牧童歸去不須牽。  
露地安眠意自如、不勞鞭策永無拘。山童穩坐青松下、一曲昇平樂有餘。  
柳岸春波夕照中、淡煙芳草綠茸茸。飢飡渴飲隨時過、石上山童睡正濃。  
白牛常在白雲中、人自無心牛亦同。月透白雲雲影白、白雲明月任西東。  
牛兒無處牧童閑、一片孤雲碧嶂間。拍手高歌明月下、歸來猶有一重關。  
人牛不見了無踪、明月光寒萬里空。若問其中端的意、野花芳草自叢叢。

碧峰は上の十頌について、順に「未牧」、「初調」、「受制」、「廻首」、「馴伏」、「無碍」、「任運」、「相忘」、「独照」、「双泯」という題を示す。これらの頌は、明末刊行の胡文煥『新刻

禅宗十牛図』(以下『十牛図』と称する)に「普明詠」と銘打って収められる十の頌と、各々の題も含めてほぼ一致する。<sup>65</sup>普明とは、『観世音菩薩本行経』(いわゆる『香山宝卷』)の作者とされる北宋代の「天竺普明禅師」と同一人物であるともいわれる。<sup>66</sup>なお雲棲株宏序『普明禅師牧牛図頌附諸大禅師和頌』(以下『牧牛図』と称する)も同じ十頌を収めるが、その序文は万暦三十七年(1609)に書かれ、『西洋記』よりやや時代が下る。<sup>67</sup>さらに『西洋記』では右の頌が出た直後に、碧峰によって、

その牧童とは人であり、牛とは心であり、「双泯」は人と心とが渾然一体となり、本然の道を明らかにしたことを示している、阿弥陀仏。誰でも心を持っているはずだが、持っているなら修めるべきである。誰でも道をもっているはずだが、もっているなら明らかにすべきである。牛を馴らすことができるのだから、心を修められないわけではない。心を修めることができるのだから、道を明らかにできないわけではない。心を修めず、道を明らかにしないならば、牛にも及ばないのである、阿弥陀仏。

那牧童即是人、牛即是心、雙泯即人心俱渾化、而證于本然之道、阿彌陀佛。心孰不有、有則當修。道孰不具、具則當證。牛且可馴、心豈不可修。心既可修、道豈不可證。不修心、不證道、即牛之不若、阿彌陀佛。

という解説が付け加えられるが、この文言は、言い回しや語順こそやや変えてあるものの、胡文煥による『十牛図』序文の一部をほぼそのまま引き写したものである。<sup>68</sup>胡文煥は錢塘の人で、字を徳甫、号を全庵また抱琴居士といい、明末の刻書家として知られる。その編纂・校訂した書物の刊行年代は万暦二十年代前半に集中しており<sup>69</sup>、『西洋記』の刊行年にほど近い。

『十牛図』は「普明詠」と「雲菴和」各十頌を収めるほか、義浄訳『仏説譬喻経』に出る黑白二鼠の喩えを取り上げて偈頌を付し、末尾に「總題」七言八句を置くが、その最初

<sup>65</sup>ただし原文では第十頌「了無蹤」が「杳無蹤」、同「萬里空」が「萬象空」である等、わずかな字句の相違も見られる。『大日本統蔵経』第一輯第二編第十八套第五冊『新刻禅宗十牛図』参照。

<sup>66</sup>上田閑照・柳田聖山『十牛図』(筑摩書房、1992年)269・281~283頁。なお吉田道興『十牛図』の成立と展開(『日本仏教教育学研究』第二十二号、2014年)は頌の作者をめぐる複数の説を詳述する。

<sup>67</sup>『大日本統蔵経』第一輯第二編第十八套第五冊所収。

<sup>68</sup>前掲『新刻禅宗十牛図』「牧童即人也、牛即心也。圓光即人心俱渾化、而證于本然之道也。夫心孰不有乎、有則皆當修也。道孰不具乎、具則皆當證也。……第爲物欲所蔽、故甘牛之不若耳。夫牛且可馴、而謂心不可修者、未之有矣。心可修、而謂道不可證者、又未之有矣」(461丁才)。

<sup>69</sup>坂出祥伸氏によれば、『格致叢書』には、万暦二十年、同二十一年、同二十四年、同二十五年の序の附された書が収められている(坂出祥伸監修『保生心鑑・修身秘要・類修要訣』、谷口書店、1988年、「解説」4頁)。また『四庫全書存目叢書』(齊魯書社、1995年)所収の『新刻文会堂琴譜』は万暦二十五年胡氏刻本の影印。

の二句は「牛図を觀罷すれば覺ること了然、再び苦樂に因縁有るを觀る（觀罷牛圖覺了然、再觀苦樂有因縁）」という。また先述した『牧牛図』の株宏序にも「後に乃ち之を図にえが繪く有り、未牧に始まり、双泯に終はる（後乃有繪之乎圖、始於未牧、終於雙泯）」とあり、これらの頌がもともと挿絵（図）と共に受容されていたことが窺える。『西洋記』の上記場面において、碧峰は一つ一つの頌ごとに、牛が黒色から白色に変化していく様子を短い言葉で描写している。たとえば最初の部分では、「はじめは「未牧」である。童子に放牧・飼育されないうちは、全身が黒色である（初然是個未牧。未經童兒牧養之時、渾身上是玄色）」と語った上で、前記の第一の頌を引用する。その描写は、現在見られる『牧牛図』に収録された十の挿絵と変わるところがない。<sup>70</sup>すなわち、羅懋登は『牧牛図』を手元に置いて、それぞれの頌に対応する挿絵を見ながら頌の引用を行っていたと推測できる。

挿絵と頌を中心にして作られた『十牛図』は、形式の面から見ても、かなり通俗的な性格をもっていると言えよう。羅懋登は、このような同時代に刊行された通俗的な仏教書をも、『西洋記』中に取り入れていたのである。

## ②『象教皮編』

先述したように、宋元までの仏典には『西洋記』中の句との一致が多く見られるが、その語句のうちいくつかは、万曆十二年（1584）の序を有する『象教皮編』に同一の形で引用されている。『象教皮編』は「梵訳」・「名数」・「異談」・「禪語」・「評経」・「移牘」の六巻に分けて、箇条書き形式で仏家の語を集めた書物である。著者である陳士元は湖北応城の人で、字を心叔といい、嘉靖二十三年（1544）に進士となって灤州知州を務めた。<sup>71</sup>著書に『易象鉤解』や『論語類考』等がある。

その一致について挙げれば、たとえば『金剛經解義』序の「金剛世界之寶、其性猛利」以下の句は『象教皮編』巻五「評経」に<sup>72</sup>、『六祖壇經』項で取り上げた「不斷不常、不來不去」以下の句は『象教皮編』巻四「禪語」に<sup>73</sup>、『宗鏡録』項で取り上げた「慈悲爲佛眼、正念爲佛頭」以下の句および「維摩經以不思議爲宗」以下の句はいずれも『象教皮編』巻二「名数」に出る。<sup>74</sup>

また『西洋記』第六回には法場の盛会ぶりを描写するために漢訳仏典由来の語句が羅列

<sup>70</sup>『中国古代版画叢刊二編』（上海古籍出版社、1994年）第二輯所収「牧牛図一卷」参照。

<sup>71</sup>『四庫全書總目提要』（商務印書館、1933年）第二冊、卷五「易象鉤解」項、20・21頁。

<sup>72</sup>嚴一萍『百部叢書集成』（藝文印書館、1965年）所収『象教皮編』巻五、6丁オ。

<sup>73</sup>前掲『象教皮編』巻四、5丁オ。

<sup>74</sup>前掲『象教皮編』巻二、17丁ウ、同6丁オ。

されるが、その表現を見ると、原典と思しき仏典よりもむしろ『象教皮編』所載の形に近い例がある。たとえば『西洋記』第六回に「一切金輪寶、一切白象寶、一切如意寶、一切玉女寶、一切主藏寶、一切主兵寶、一切紺馬寶」との記述があり、これは『象教皮編』巻二に「法王七寶者、金輪寶、白象寶、如意寶、玉女寶、主藏寶、主兵寶、紺馬寶也」とあるのとは一致する。<sup>75</sup>『仏説長阿含經』巻十八にもほぼ同一内容の句が出るが、『象教皮編』のように一つ一つの語やその順序まで一致するわけではない。<sup>76</sup>同様に巻二で「九雲」「三身」「三心」「三智」「十色世界」として挙げられる語句も、『西洋記』第六回の表現とそれぞれ一致または類似する。

『象教皮編』巻頭の自序によれば、その編纂の目的は、読者に儒釈の符合について自ら判断させるために仏典の知識を供することであるという。<sup>77</sup>すなわち陳士元はいわゆる三教思想の流行を背景に、仏典についてあまり知識を持たない読者に向けてこの書物を著したのである。テーマ別にキーワードを集めた類書的な『象教皮編』は、仏教思想の啓蒙普及を目的として著された通俗的な仏教書と言えよう。

ここまで紹介してきた作中での仏典引用に関連して考慮すべきこととして、明末における仏典流通の趨勢がある。たとえば宣徳年間以降、南京經鋪の印造した南蔵が、実費をもって請經者に頒布されていたことについては先行研究がある。<sup>78</sup>また万暦年間には民間からの施財を資金源として、嘉興蔵の開板が行われた。<sup>79</sup>こうした社会的趨勢が、娯楽小説である『西洋記』への仏典引用の実行を大いに助けたことは想像に難くない。前章で触れたように『西遊記』にも仏典名の列挙や仏典本文の引用が見られるものの<sup>80</sup>、仏典からの語句引用は『般若波羅密多心經』を除いて殆ど見られず、これと比較すると『西洋記』の引用の多さ、また出典（特に禅籍）の幅広さは際立っている。

加えて『西洋記』には『十牛図』や『象教皮編』のような通俗的仏教書の記述との一致も見られる。うち後者については直接の影響関係があったか否か、にわかには判断しがた

<sup>75</sup>前掲『象教皮編』巻二、12丁ウ。

<sup>76</sup>『日本校訂大蔵經』第十三套第八冊『仏説長阿含經』「一金輪寶、二白象寶、三紺馬寶、四神珠寶、五玉女寶、六居士寶、七主兵寶」(95丁ウ・96丁オ)。

<sup>77</sup>前掲『象教皮編』「余弱冠時習業南雍、期滿徙寓報恩・天界二寺凡八十餘日、盡取三藏并諸僧語錄讀之、茫然無見於元微之旨、與吾儒之學遼不相涉也。……今余年七十矣、私擬平生所歷危疑之境、操心酬應之概、似與釋典暗合。余乃彙輯釋家語六卷、題曰象教皮編。於乎儒釋果同乎、果異乎、果似同而異、似異而同乎。覽者當自得焉」(『象教皮編序』)。

<sup>78</sup>野沢佳美「明末の南京經鋪と「請經条例」」(『明代中国の歴史的位相』下巻、汲古書院、2007年)参照。

<sup>79</sup>野沢佳美『印刷漢文大蔵經の歴史—中国・高麗篇』(立正大学情報メディアセンター、2015年)74～82頁。

<sup>80</sup>『西洋記』第四回にも「觀音經・華嚴經・金剛經・孔雀經・能仁經・般若經・涅槃經・圓覺經・法華經・楞嚴經・楞伽經・遺教經」と經典名の列挙がある。

いが、羅懋登が仏典の知識を得るためにこの種の書物を参照していたことは間違いない。嘉靖・万暦以後、印刷術の発展を背景として書物の出版量が爆発的に増加したが<sup>81</sup>、この種の民間向けの仏教書の編纂・出版もそうした流れの中に位置づけられよう。明末の小説作品とこうした通俗的仏教書との関連に、今後いっそう注目していく必要がある。

## 六、宋代の「説参請」との類似

前節では仏典や仏教書からの引用語句を取り上げたが、第四回で騰騰和尚（滕和尚）が碧峰を悟りに至らしめるきっかけとなる問答は、全篇の中でも最も多くの引用が見られる場面である。問答の中には禅宗の偈や要文が次々に出現するが、その後、問答の内容は機知を試すものへと変化して「飛來峰一動不如一靜」、「念觀音呪求人不如求己」、「大茅長老三日只化一文錢、多得不如少得」、「做一日和尚、撞一日鍾」といった俗な内容が並べられ、最後には『宋高僧伝』卷二十九「唐京兆神鼎伝」における神鼎と利貞法師のやり取りをなぞるようにして碧峰が滕和尚をやり込める。<sup>82</sup>すなわち、この場面は、仏典からの引用語句をつぎはぎしながら、小説的脚色を加えて作られているのである。第六回の碧峰と非幻との問答も、これと同様の手法が取られている。

このように禅僧同士の対話を真似たものを一種の娯楽として鑑賞する例は、『西洋記』以前にも存在した。南宋の伎芸の一種に、禅問答に着想を得た「説参請」と呼ばれるものがあつたという。陳繼儒撰『宝顔堂秘笈』中に、蘇軾と仏印禅師の諧謔混じりの問答を二十七則にわたって記した『問答録』一卷が収められ、巻頭に趙開美による万暦二十九年の題辞が付されている。張政娘氏はこれを南宋中葉の作品で、南宋瓦舎の説話人のうち「説参請」をした者の話本であるとし、宋・呉自牧『夢梁録』卷二十に「説参請とは、賓主の参禅悟道などのことをいう（説参請者、謂賓主参禅悟道等事）」という記述が見えることを紹介し、次のように述べる。

思うに「参請」とは禅林の語であり、「堂に参じて話を請う」の謂である。説参請はこの類の故事を語って聴衆の耳を楽しませるものであつた。参禅の道は遊戯に似て、機鋒を競い、どこまでも臨機応変で、雄弁で鋭い言葉、また愚かで笑うべき事柄があり、宋代雑劇の「打諢」とよく似ている。そのため説話人はこれを借りて題目とし、加工して、飯の種にしたのである。その伎芸が瓦舎で流行することが長ければ、ますます本を捨てて末を追い、俗人の好みに迎合するので、市井無頼の言葉の混入を免れ

<sup>81</sup>大木康『明末江南の出版文化』（研文出版、2004年）参照。

<sup>82</sup>第四回「萬物若是不定、何不指天爲地、呼地爲天、召星爲月、命月爲星」。『大正新脩大藏經』第五十卷（史伝部）『宋高僧伝』889頁に「貞曰、萬物不定。鼎曰、若不定、何不指天爲地、呼地爲天、召星爲月、命月爲星、何得不定耶」と見え、表現がほぼ一致する。

なかった。

按「參請」禪林之語、即參堂請話之謂。說參請者乃講此類故事以娛聽衆之耳。參禪之道有類遊戲、機鋒四出、應變無窮、有舌辯犀利之詞、有愚駭可笑之事、与宋代雜劇中之打諢頗相似。說話人故借用爲題目、加以渲染、以作糊口之道。若其伎藝流行於瓦舍既久、益舍本而逐末、投流俗之所好、自不免雜入市井無賴之語。<sup>83</sup>

「打諢」とは芝居で滑稽な動作や言葉を用いて観客の笑いを誘うことであるが、禪の問答はもともとこの「打諢」に似た性質をもつため、說話人がその要素を取り入れて「説參請」として伎芸化し、聴衆を喜ばせたというのである。<sup>84</sup>『問答録』についても、『四庫全書総目提要』では「書かれていることはどれも僧了元と交わした言葉であり、笑話や冗談ばかりで、極めて下品である……詞の意味は俗っぽく、こちらも民間のつまらない人間の作ったものである。偽書の中でも甚だ劣悪なものである（所記皆與僧了元往復之語、詼諧謔浪、極爲猥褻……詞意鄙陋、亦出委巷小人之所爲。偽書中之至劣者也）」と、その内容が通俗的であることが指摘されている。<sup>85</sup>

『問答録』の問答には『西洋記』と同じ内容が見いだせる。「與仏印答問」条には「蘇東坡は一つの峰が美しいのを見て、何の山かと尋ねた。仏印は飛來峰だと言った。蘇東坡はなぜ飛び去っていかないのかと言った。仏印は一動は一静に如かずと言った（坡見一峰稍拔稍可愛、因問何山。佛印曰、此飛來峰也。坡曰、何不飛去。印曰、一動不如一静）」、「蘇東坡は観音は仏であるのに念珠を持っているのはなぜかと言った。仏印はやはり仏号を念じるためだと言った。どの仏号を念じるのかと重ねて尋ねた。仏印はやはり観音仏号を念じるのみだと言った。蘇東坡は自分も観音なのに、自分でその号を唱えるのはなぜかと言った。仏印は人に求むるは己に求むるに如かずと言った（坡曰、觀音既是佛、持念珠果何意耶。印曰、亦不過念佛號耳。復詢念何佛號。印曰、亦只念觀音佛號。坡曰、彼自是觀音、自誦其號、未審何謂。印曰、求人不如求己）」というくだりがあるが<sup>86</sup>、これらは前述『西洋記』第四回の「飛來峰、一動不如一静」、「念觀音呪、求人不如求己」と共通している。

<sup>83</sup>張政焯「《問答録》与『説參請』」（『張政焯文史論集』、中華書局、2004年。初出は『中央研究院歴史語言研究所集刊』第十七本、商務印書館、1948年）239頁。

<sup>84</sup>胡士瑩氏は上記の張政焯氏の説を引いた上で、当時「説參請」が「説經」の開始前の笑話または説話の挿曲として演じられたと述べるが（『話本小説概論』、中華書局、1980年、114～117頁）、『西洋記』中に禅僧同士による禅問答の対話の場面が挿入されているのはこれに似ている。

<sup>85</sup>清・紀昀等勅撰『欽定四庫全書総目提要』（龍谷大学栖々文庫蔵、宣統二年）卷一四四「子部小説家類存目二」87丁ウ。

<sup>86</sup>陳繼儒『亦政堂鐫陳眉公普秘笈一集』所収『陳眉公訂正問答録』（龍谷大学写字台文庫蔵）。なお前掲張政焯論文は宋・張端義『貴耳集』卷上に孝宗と輝僧の対話としてこの二つの問答を記す一条があることを指摘し、『問答録』はこれを蘇軾と仏印に附会したのだろうと述べる。

蘇軾と仏印の交友は以後も文学作品の題材となり、その中ではしばしば二人の問答が取り上げられる。例えば元・呉昌齡の雜劇『東坡夢』第一折では、仏印を訪ねてきた蘇軾が門番に「二句の禪語、または偈語とも呼べるものがある（有兩句禪語、又叫做偈語）」と伝言を命じ、ここから蘇軾と仏印とのやり取りが始まる。そのやり取りを引用すると、蘇軾「眉山の一塊の鉄が、突然お目にかかりに参りました（眉山一塊鐵、特地來相謁）」、仏印「速やかに堂にお上がりください、炉中の火はちょうど熱く燃えています（急急上堂來、爐中火正熱）」、蘇軾「私という鉄は重さが千斤もあり、きっとあなたは持ち上げることができません（我鐵重千斤、恐汝不能挈）」、仏印「私のもとに八人の金剛力士がおり、あなたを砕いて粉々にしてしまうでしょう（我有八金剛、將汝碎爲屑）」、蘇軾「私という鉄は錆びついた銅のようなもの、きっとあなたには燃やせません（我鐵類頑銅、恐汝不能熬）」、仏印「あなたを溶かして鐘にして、僧たちがそれを休みなく打ち続けます（將你鑄成鐘、衆僧打不歇）」、蘇軾「溶かして鐘が完成した時には、禪師はもう亡くなっているでしょう（鑄得鐘成時、禪師當已滅）」、仏印「大道はもともと無成であり、無滅です。心は自ずから悟るのだから、口数多く語るの必要はありません（大道本無成、大道本無滅。心地自然明、何必叨叨説）」とあり、ここで蘇軾は面会を許される。<sup>87</sup>この五言句の応酬は、『西洋記』第四回の碧峰と騰騰和尚の問答の前半を彷彿とさせる。

このように、『西洋記』の僧侶同士のやり取りは、蘇軾と仏印の問答を記した「説参請」である『問答録』に同様のものを見いだすことができ、この二人の禪問答を模倣した応酬は雜劇などにも例がある。ただ、『西洋記』では禪宗の書物からの引用語句を分割してそのまま二人に述べさせているのが特徴的である。羅懋登の戯曲『香山記』第二十五出には、「観音経」の本文がほぼ原典どおりの形で引用されており<sup>88</sup>、仏典からの引用という方法と、「説参請」に遡れる禪問答の模倣という形式との融合が見られる。『西洋記』中の問答は単なる引用ではなく、一定の長さを持つ語句を寸断して一対一の形式に整えたり、語句を自然に導き出すための伏線となる会話を用意したりと、より効果的に語句を用いるための工夫が凝らされている。『西洋記』では仏教書からの引用を用いて直接的に仏教の内容を扱うと同時に、作者が自分なりに語句を咀嚼して小説の一場面に組み込もうとすることで、いかにも本物らしい禅僧の姿が小説中に描き出され、独特の作品世界が完成しているのである。

<sup>87</sup>中華書局『元曲選』所収「花間四友東坡夢雜劇」1236頁。

<sup>88</sup>「観音経」は観音菩薩を信仰することのさまざまな功德を説く。『古本戯曲叢刊』所収『香山記』巻下15丁ウ～22丁ウにわたる引用は、『大正新脩大蔵経』第九卷（法華部）『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品第二十五」（56～58頁）とほぼ一致し、ただ僅かな誤字があるのと、偈の中の「念彼観音力、疾走無邊方、蚊蛇及蝮蠍、氣毒煙火燃」の四句が脱落しているだけである（なお21丁は「後半葉原闕」となっているものの、引用文の欠けは見られない）。

## おわりに

『西洋記』には金碧峰の神通力を描く上で、彼をめぐる早期資料と同じく、僧伝に収められた諸々の記事の記述との符合が少なからず見られる。このことは、金碧峰の人物像に伝統的な神異僧のイメージが取り入れられてきたことを示している。しかしこれと同時に『西洋記』には宝貝や護法神の使役といった神異描写がたびたび登場しており、これらは『西遊記』とその関連作品、また『封神演義』とも共通する。すなわち、『西洋記』金碧峰の上には、僧伝中の神異僧と通俗文学的な神通力描写との融合が見られるのであり、通俗小説における僧侶をめぐる神異の表現の一つの到達点を見いだすことができる。

さらに、『西洋記』では当時流布していた仏典からの引用が多く確認できるほか、頌偈の類も少なからず引用されており、引用語句の選び方には通俗的な傾向が表れている。作者の羅懋登は戯曲や類書の編纂者、また戯曲の註釈者でもあり、多くの商業的出版物に携わっていた人物で、禅僧による問答の描写は「説参請」の方法を受け継ぎ、さらに引用語句を多用して読者を惹きつける工夫をしたと考えられよう。このように、『西洋記』は小説として当時の仏教受容の様子をきわめて具体的な形で反映している稀有な例でもある。

表一

回数	内容
十三	鉢盂に無根水を入れて天界に大水を起し、張天師の呼んだ天将を足止めする。
二十一	あらゆる物が沈む軟水洋で、鉢盂の中に全ての軟水を収め、船を無事に通過させる。
二十八	鉢盂を空に投げ上げて、羊角仙人の宝貝である軒轅宝鏡を迎え撃たせる。
四十二	鉢盂の下に火母を閉じ込め、出られないようにする。
四十五	鉢盂の水を口に含み、爪哇国王の宮中の人々に吹きかけ、その正体である猿の姿に戻す。
四十九	鉢盂を伏せて、その中に紅蓮宮主を閉じ込め、出られないようにする。
五十一	満刺伽国の宴席で、鉢盂を揺すって中から何匹もの竜を飛び出させる。
七十一	鉢盂を頭上に載せ、銀角大仙の宝貝である如意鉤が変じた白鷹をとまらせて、如意鉤に戻す。
七十六	鉢盂をおびたしい数に分身させ、その中に飛鉞禪師の操る大量の飛鉞を一つ一つ閉じ込める。
七十七	鉢盂の中に息を吹き入れて三昧真火を燃え盛らせ、そこに飛鉞を投じて溶かし、銅柱に鑄直す。

表二

回数	使役される神鬼	召喚の様子	召喚の目的
六	東方揭諦神・西方揭諦神・南方揭諦神・北方揭諦神・中方揭諦神・日遊神・夜遊神・巡山邏侯・土地之神	自家口裏念動幾句真言、宣動幾句密語。片時間、有許多的文文武武、紅紅綠綠、老老小小、長長矮矮の人來了	山に棲む精怪の情報を聞き出す。
二十一	直符使者	寫下了一道牒文、當天燒下。那道牒文、早有個直符使者、奏事功曹	玉帝への牒文を届けさせる。
〃	夏得海	轉身寫了一個飛票、差了一個夏得海、竟投西海中龍宮、海藏而去	西海龍王への飛票を届けさせる。
二十八	護法韋馱尊者	把手望東一指、正東上吊將一位神將下來	真の姿を現して戦う間、人間としての体を守らせる。
〃	白雲道長	把手望西一指、正西上祥雲遼遼、瑞氣盤旋……只見一位尊神	正体が露見しないよう、自軍の兵の耳目を塞がせる。

四十	金頭揭諦神・銀頭揭諦神・波羅揭諦神・摩訶揭諦神	叫一聲「揭諦神那裏」……一齊到來……說道「佛爺爺呼喚小神、不知那廂使用」	王神姑を捕縛させる。
四十一	金頭揭諦・銀頭揭諦・波羅揭諦・摩訶揭諦	即時遣下……守住了九天玄女罩、不許毀壞諸人	火母が寶貝で味方を殺さないように見張らせる。
〃	龍樹王菩薩	發下一道牒文、通知四海龍王、當有龍樹王菩薩接住了燃燈古佛的牒文、即時關會四海龍王	四海竜王への牒文を届けさせる。
〃	護法伽藍韋馱尊天	即時差下護法伽藍韋馱尊天、今夜三更時分、雲頭伺候發落	戦いに備えて雲の上で待機させる。
四十四	-	即時一道牒文、關會雷音寺掌教釋迦牟尼佛、借取佛兵一枝	驪山老母と戦うため、釈迦牟尼仏から仏兵を借りる。
〃	-	又一道牒文、關會東天門火雲宮元始天尊、借取仙兵一枝	驪山老母と戦うため、元始天尊から仙兵を借りる。
四十九	金頭揭諦神	叫聲「揭諦神何在」、只見正西上吊下一個金頭揭諦神來、跪着說道「佛爺爺呼喚小神、何處使用」	敵を騙すため、自分の姿に化けさせる。
五十五	韋馱	叫一聲「韋馱何在」、韋馱應聲「有」	金毛道長を降魔杵で打たせる。
七十一	金頭揭諦	叫上一聲「金頭揭諦何在」、叫聲未絕、猛空中就走出一個七長八大的天神來	火鴉の放つ火を鎮めるため、火鴉に金箍頭を嵌めさせる。
〃	銀頭揭諦	又叫上一聲「銀頭揭諦何在」、叫聲未絕、猛空中又走出一個七長八大的天神來	火老鼠に銀箍頭を嵌めさせる。
〃	波羅揭諦	又叫上一聲「波羅揭諦何在」、叫聲未絕、猛空裏又走出一個七長八大的天神來	火蛇に金剛箍を嵌めさせる。
〃	波羅僧揭諦	又叫上一聲「波羅僧揭諦何在」、叫聲未了、猛空裏又走出一個七長八大的天神來	火龜に金剛鑽を嵌めさせる。

表三

回数	小説中の語句	出典	原典の語句
二	五祖一株松、不圖粧景致、也要壯家風……六祖一隻碓、踏着關振子、方知有與無	『人天眼目』卷六	五祖一株松、不圖 <u>標</u> 景致、且要壯家風。六祖一 <u>張</u> 碓、踏著關振子、方知有與無
〃	吾本來茲土、傳法覺迷情、一花開五葉、結果自然成	『六祖壇經』付嘱第十	吾本來茲土、傳法 <u>救</u> 迷情、一花開五葉、結果自然成
〃	若以色見我、以聲音求我、是人行邪道、不能見如來	鳩摩羅什訳『金剛經』	若以色見我、以 <u>音聲</u> 求我、是人行邪道、不能見如來
〃	一切有爲法、如夢幻泡影、如霞亦如電、應作如是觀	鳩摩羅什訳『金剛經』	一切有爲法、如夢幻泡影、如 <u>露</u> 亦如電、應作如是觀
四	說即雖萬般、合理還歸一、除是身畔燈、纔方是慧日	『六祖壇經』般若第二	說即雖萬般、合理還歸一、 <u>煩惱</u> 關宅中、常須生慧日
〃	聞道道無可聞、問法法無可問……迷人不悟色空、達者本無逆順……八萬四千法門、至理不過方寸……煩惱正是菩提、淨華生於泥糞……識取自家城邑、莫浪遊他州郡	『宗鏡録』卷九十八	<u>修</u> 道道無可修、問法法無可問。迷人不悟色空、達者本無逆順。八萬四千法門、至理不過方寸。煩惱正是菩提、淨華生於泥糞。識取自家城邑、 <u>莫謾</u> 遊他州郡
〃	昔日日、今日日、照無兩鮮、昔日風、今日風、鼓無二動	『宗鏡録』卷九十八	昔日日、今日日、照 <u>不</u> 兩鮮、昔日風、今日風、鼓無二動
〃	佛以一音而演說法、故一切法同此一音、三世諸佛此一音、六代祖師此一音、天下和尚此一音	『円悟仏果禪師語録』序文	佛以一音而演說法、故一切法同此一音、三世諸佛此一音、六代祖師此一音、 <u>老</u> 和尚此一音
〃	不斷不常、不來不去、不生不滅、性相自如、常住不遷	『六祖壇經』宣詔第九および『象教皮編』卷四	不斷不常、不來不去、 <u>不在中間及其內外</u> 、不生不滅、性相 <u>如如</u> 、常住不遷
〃	不睹惡而生嫌、不觀善而勸措、不捨智而近愚、不拋迷而就悟、達大道、通慧心、不與凡聖同纏、超然獨詣。這就叫做箇佛、這就叫做箇佛祖	『景德伝灯録』卷三	<u>亦不</u> 觀惡而生嫌、 <u>亦不</u> 觀善而勸措、 <u>亦不</u> 捨智而近愚、 <u>亦不</u> 拋迷而就悟、 <u>達大道兮過量</u> 、 <u>通佛心兮出度</u> 、不與凡聖同纏、超然名之曰祖

六度爲佛身……正念爲佛頭……慈悲爲佛眼……妙音爲佛耳……香林爲佛鼻……甘露爲佛口……四辦爲佛舌……四攝爲佛手……平等爲佛指……戒定爲佛足……種智爲佛心	『宗鏡錄』卷十三および『象教皮編』卷二	慈悲爲佛眼、正念爲佛頭、妙音爲佛耳、香林爲佛鼻、甘露爲佛口、四辦爲佛舌、六度爲佛身、四攝爲佛手、平等爲佛指、戒定爲佛足、種智爲佛心
妙有而復非有、妙無而復非無、離無離有、乃所謂法身	『広弘明集』卷二十一	妙有而復非有、離無離有、所謂法身
心與空相應、則譏毀贊譽、何憂何喜。身與空相應、則力割香塗、何苦何樂。根與空相應、則施與劫奪、何得何喪	『禪宗永嘉集』卷下および『宗鏡錄』卷三十六	心與空相應、則譏毀讚譽、何憂何喜。身與空相應、則力割香塗、何苦何樂。依報與空相應、則施與劫奪、何得何失 ※『宗鏡錄』は「則」の字を全て欠く
蚯蚓斬爲兩段、兩頭俱動、佛性還在那一頭	『景德伝灯録』卷十	蚯蚓斬爲兩段、兩頭俱動、未審佛性在阿那頭
指天爲地、呼地爲天、召星爲月、命月爲星	『宋高僧伝』卷二十九唐京兆神鼎伝	一致
琴瑟箜篌、雖有妙音、若無妙指、終不能發	『嘉泰普燈録』卷二十および『禪林類聚』卷十八	一致
修道道無可修、問法法無可問、迷人 不悟色空、達者本無逆順、八萬四千 法門、至理不過方寸、煩惱即是菩 提、淨華生于泥糞、識取自家城邑、 莫謾遊他州郡	『宗鏡錄』卷九十八	修道道無可修、問法法無可問。迷人 不悟色空、達者本無逆順。八萬四千 法門、至理不過方寸。煩惱正是菩 提、淨華生於泥糞。識取自家城邑、 莫謾遊他州郡
金剛世界之寶、其性雖堅、羚羊角能 壞之。羚羊角雖堅、寶鏡能壞之。	『金剛經解義』「金剛波羅蜜經序」および『象教皮編』卷五	金剛世界之寶、其性猛利、能壞諸物。金雖至堅、羚羊角能壞之。…… 羚羊角雖堅、寶鏡能壞。
金剛譬喻佛性、羚羊角譬喻煩惱、寶 鏡譬喻般若智。這是說那佛性雖堅、 煩惱能亂之。煩惱雖堅、般若智能破 之。	『金剛經解義』「金剛波羅蜜經序」	金剛喻佛性、羚羊角喻煩惱。……佛 性雖堅、煩惱能亂。煩惱雖堅、般若 智能破。

六	聳高阜於慢山、橫遮法界、洶長波於 貪海、吞盡欲流	『宗鏡錄』卷四十五	一致
〃	青青翠竹總是法身、鬱鬱黃花無非般 若	『景德伝灯録』卷六	一致
〃	禪河随浪靜、定水逐波清	『梁朝傳大士頌金剛 經』および『金剛經 注解』	禪河随浪 <u>淨</u> 、定水逐波清（『梁朝傳 大士頌金剛經』）／禪河随浪靜、定 水 <u>遂</u> 波清（『金剛經注解』）
〃	空華三界、如風卷煙、幻影六塵、如 湯沃雪	『宗鏡錄』卷五	空華三界、如風卷煙、幻影六塵、 <u>猶</u> 湯沃雪
〃	自性迷即是衆生、自性覺即是佛、慈 悲即是觀世音、喜捨即是勢至、能淨 即是釋迦、平直即是彌陀	『六祖壇經』疑問第 三	自性迷即是衆生、自性覺即是佛、慈 悲即是觀音、喜捨 <u>名爲</u> 勢至、能淨即 釋迦、平直即彌陀
〃	寶蓮華雲、堅固香雲、無邊色樓閣 雲、種種色妙衣雲、無邊清淨栴檀香 雲、妙莊嚴寶蓋雲、燒香雲、妙曼 雲、清淨莊嚴貝雲	『象教皮編』卷二	<u>九雲者</u> 、寶蓮華雲、堅固香雲、無邊 色樓閣雲、種種色妙衣雲、無邊清淨 栴檀香雲、妙莊嚴寶蓋雲、燒香雲、 妙曼雲、清淨莊嚴貝雲也
〃	清淨法身、圓滿報身、千百億化身	『象教皮編』卷二	<u>三身者</u> 、清淨法身、圓滿報身、 <u>百千</u> 億化身也
〃	過去心、現在心、未來心	『象教皮編』卷二	<u>三心者</u> 、過去心、現在心、未來心也
〃	本來寂淨通達無涯的真智、自覺無明 割削煩惱的內智、分別根門識了塵境 的外智	『象教皮編』卷二	<u>三智者</u> 、真智、內智、外智也。真智 本來寂淨通達無涯、內智自覺無明割 削煩惱、外智分別根門識了塵境
〃	一切以不思議爲宗的維摩經、一切以 無任爲宗的金剛經、一切以法界爲宗 的華嚴經、一切以佛性爲宗的涅槃經	『宗鏡錄』卷二およ び『象教皮編』卷二	維摩經以不思議爲宗、金剛經以 <u>無住</u> 爲宗、華嚴經以法界爲宗、涅槃經以 佛性爲宗
〃	一切金輪寶、一切白象寶、一切如意 寶、一切玉女寶、一切主藏寶、一切 主兵寶、一切紺馬寶	『象教皮編』卷二	<u>法王七寶者</u> 、金輪寶、白象寶、如意 寶、玉女寶、主藏寶、主兵寶、紺馬 寶也
〃	銀色世界、金色世界、寶色世界、妙 色世界、蓮花色世界、簷蔔色世界、 優曇鉢羅花色世界、金剛色世界、玻 瓈色世界、平等色世界	『象教皮編』卷二	<u>十色世界者</u> 、銀色世界、金色世界、 寶色世界、妙色世界、蓮花色世界、 簷蔔花色世界、優曇鉢羅花色世界、

			金剛色世界、 <u>頗黎</u> 色世界、平等色世界也
〃	身是菩提、心如明鏡	『六祖壇經』行由第一	身是菩提 <u>樹</u> 、心如明鏡 <u>臺</u>
〃	一陣清風劈面來、罪花業果俱消剝	『禪宗頌古聯珠通集』卷七および『禪林類聚』卷十二	一陣清風劈面來、罪花業果俱 <u>凋落</u>
二十	吾本來茲土、傳法覺迷情、一花開五葉、結果自然成	『六祖壇經』付囑第十	吾本來茲土、傳法 <u>救</u> 迷情、一花開五葉、結果自然成
〃	初祖一隻履、九年獨坐無人識、五葉花開遍地香。二祖一隻臂、看看三尺雪、令人毛髮寒。三祖一隻身、覓之不可得、本自無瑕類。四祖一隻虎、威雄震十方、聲光動寰宇。五祖一株松、不圖粧景致、也要壯家風。六祖一隻碓、踏破關振子、方知有與無	『人天眼目』卷六	<u>達磨</u> 一隻履、九年 <u>冷</u> 坐無人識、五葉花開 <u>徧</u> 界香……二祖一隻臂、看看三尺雪、令人毛 <u>骨</u> 寒……三祖一 <u>罪</u> 身、覓之不可得、本自無瑕類……四祖一隻虎、威雄震十方、聲光動寰宇……五祖一株松、不圖 <u>標</u> 境致、且要壯家風。六祖一 <u>張</u> 碓、踏著關振子、方知有與無
八十四	生獐頭角恣咆哮、奔走溪山路轉遙。 一片黑雲橫谷口、誰知步步犯嘉苗。 我有芒繩驀鼻穿、一回奔競痛加鞭。 從來劣性難調治、猶得山童盡力牽。 漸調漸伏息奔馳、渡水穿雲步步隨。 手把芒繩無少緩、牧童終日自忘疲。 日久功深始轉頭、顛狂心力漸調柔。 山童未肯全相許、猶把芒繩且繫留。 綠楊陰下古溪邊、放去收來得自然。 日暮碧雲芳草地、牧童歸去不須牽。 露地安眠意自如、不勞鞭策永無拘。 山童穩坐青松下、一曲昇平樂有餘。 柳岸春波夕照中、淡煙芳草綠茸茸。 飢飧渴飲隨時過、石上山童睡正濃。 白牛常在白雲中、人自無心牛亦同。	『新刻禪宗十牛圖』	生獐頭角恣咆哮、 <u>彝</u> 走溪山路轉遙。 一片黑雲橫谷口、誰知步步犯嘉苗。 我有芒繩驀鼻穿、一回奔競痛加鞭。 從來劣性●●●、猶得山童盡力牽。 漸調漸伏息奔馳、渡水穿雲步步隨。 手把芒繩無少緩、牧童終日自忘疲。 日久功深始轉頭、顛狂心力漸調柔。 山童未肯全相許、猶把芒繩且繫留。 綠楊陰下古溪邊、放去收來得自然。 日暮碧雲芳草地、牧童歸去不須牽。 露地安眠意自如、不勞鞭策永無拘。 山童穩坐青松下、一曲昇平樂有餘。 柳岸春波夕照中、淡煙芳草綠茸茸。 <u>饑食</u> 渴飲隨時過、石上山童睡正濃。 白牛常在白雲中、人自無心牛亦同。

	月透白雲雲影白、白雲明月任西東。 牛兒無處牧童閑、一片孤雲碧嶂間。 拍手高歌明月下、歸來猶有一重關。 人牛不見了無踪、明月光寒萬里空。 若問其中端的意、野花芳草自叢叢。		月透白雲雲影白、白雲明月任西東。 牛兒無處牧童閑、一片孤雲碧嶂間。 拍手高歌明月下、歸來猶有一重關。 人牛不見 <u>查</u> 無蹤、明月光寒 <u>萬象</u> 空。 若問其中端的意、野花芳草自叢叢。
〃	那牧童即是人、牛即是心、雙泯即人心俱渾化、而證于本然之道、阿彌陀佛。心孰不有、有則當修。道孰不具、具則當證。牛且可馴、心豈不可修。心既可修、道豈不可證。不修心、不證道、即牛之不若、阿彌陀佛	『新刻禪宗十牛圖』 序文	牧童即人 <u>也</u> 、牛即心 <u>也</u> 。 <u>圓光</u> 即人心俱渾化、而證於本然之道也。 <u>夫</u> 心孰不有 <u>乎</u> 、有則皆當修 <u>也</u> 。道孰不具 <u>乎</u> 、具則皆當證 <u>也</u> 。…… <u>第</u> 爲物欲所蔽、故 <u>甘</u> 牛之不若 <u>耳</u> 。 <u>夫</u> 牛且可馴、而謂心不可修者、未之有矣。心可修、而謂道不可證者、又未之有矣
九十 二	人牛不見了無踪、明月光寒萬象空、 若問其中端的意、野花芳草自叢叢	『新刻禪宗十牛圖』	人牛不見 <u>查</u> 無蹤、明月光寒萬象空。 若問其中端的意、野花芳草自叢叢
九十 五	三祖以罪讎罪、二祖將錯就錯、一陣 清風劈面來、罪花業果俱消剝	『禪宗頌古聯珠通 集』卷七および『禪 林類聚』卷十二	三祖以罪讎罪、二祖將錯就錯、一陣 清風劈面來、罪花業果俱 <u>凋落</u>

小説中と原典で語句の表現が明らかに異なる部分には下線を付した。『新刻禪宗十牛図』中の●で示した三字は、『大日本統藏経』所収の版では空白である。

### 第三章 『平妖伝』の僧侶と法術

#### はじめに

北宋の王則の乱を題材とする通俗小説『三遂平妖伝』（以下『平妖伝』と称する）には、全二十回の版本（以下「二十回本」と称する）と、それを大幅に増補した全四十回の版本（以下「四十回本」と称する）がある。このうち二十回本には弾子和尚と諸葛遂智和尚という二人の僧侶が、四十回本には蛋子和尚という僧侶がそれぞれ重要人物として登場する。彼らはいずれも法術を行使するとされており、その様子が作中で描かれるが、一人一人の性格や法術の特徴は異なっている。本章ではそれぞれの人物像および行使する法術の性質について、先行作品における僧侶の神通力描写と対照しつつ検討し、二十回本での僧侶の神通力の描かれ方、同じく僧侶の神通力描写に関して四十回本で起こった変化、そしてその変化の背景といった諸問題について考察する。

#### 一、版本と作者

今ある形での二十回本『平妖伝』の作者が誰か、またいつ完成したかという問題はいまだ解決していない。嘉靖年間の『晁氏宝文堂書目』巻中「子雑」類には「三遂平妖傳 上下巻」と「三遂平妖傳 南京刻」が著録されており<sup>1</sup>、この時期すでにこの物語が存在していたことがわかるが、現存する『三遂平妖伝』四巻二十回本は、後になってから刊行されたものと推測される。該当のテキストは少なくとも二つ現存しており、一つは天理大学図書館所蔵、もう一つは馬廉旧蔵で現在は北京大学図書館所蔵のもので、両者は同版の印刷と見られている。<sup>2</sup>上海古籍出版社の古本小説集成シリーズは天理大学図書館蔵本の影印本を収録してこれを「明万曆刻本」とする。その冒頭には「武勝童昌祚益開甫撰」の「重刊平妖伝引」が置かれ、第一巻から第三巻までの巻首には「東原羅貫中編次／錢塘王慎脩校梓」と書かれているが、第四巻の巻首では「東原羅貫中編次／金陵世徳堂校梓」と出版者の名前が変わっている。なお本文中には図三十枚が挿入されており、挿図の形式は同じく世徳堂から刊行された『新刻出像官板大字西遊記』と極めて近似しているともいわれる。<sup>3</sup>ただ、この影印本には「馮夢龍先生増定／平妖傳／本衙藏板」と書かれた封面が付されているため、四十回本の刊行以後に刷られたものであると考えられる。

この二十回本の内容は、北宋の時代に実際に起きた王則の乱の顛末を虚実入り交じった

<sup>1</sup>明・晁瑛 『晁氏宝文堂書目』（上海古籍出版社、2005年）108・132頁。

<sup>2</sup>小松謙 『中国白話文学研究—演劇と小説の関わりから—』（汲古書院、2016年）310頁。

<sup>3</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『三遂平妖伝』「前言」（魏同賢）参照。

筆致で語ったものである。物語は胡永児という少女の奇妙な出生から語り起こされる。開封に住む胡員外が道士より与えられた一幅の絵画の中から、夜ごと美女が出てくるといふ怪があり、その絵を燃やした灰を夫人が吸い込んで生まれたのが胡永児だった。胡永児は偶然出会った乞食の老婆から如意冊という書物を与えられ、そこから法術を会得して父母を助けるが、父は却って彼女を恐れる。胡永児は不遇な結婚をさせられた末に流浪の身となってしまうが、聖姑姑という老婆の導きにより王則と出会ってその妻となる。物売りのト吉や道士の張鸞と左黜（左癩ともいう）、それに弾子和尚といった面々も現れ、次々に不思議な術を披露して開封の街を騒がせる。王則は張鸞らを仲間に引き入れて民衆を煽動し、貝州で乱を起こす。討伐軍を率いる文彦博は、はじめ王則らの法術のために劣勢に立たされるが、多目神のお告げにより諸葛遂智和尚・馬遂・李遂という「三遂」の協力を得て、ついに王則一味を捕えて極刑に処す。

以上の筋書きを持つ二十回本とは別に、明末に刊行された全四十回からなる『平妖伝』（引首には「天許齋批點北宋三遂平妖傳」と題される）も二種類現存しており、いずれも国立公文書館の所蔵である。その一つは封面がなく、もう一つは「墨愍齋手授／新平妖傳」、「金閻嘉會堂梓行」、および墨愍齋主人が『三遂平妖伝』二十巻を自身で編纂し四十巻とした旨が記された封面を有する。小松謙氏は、「現存最古の四十回本とされるのは天本（筆者注：封面のない方）の方である。ただ、このテキストの刊行年代については再検討を要すると思われる」と述べ、「天本」の冒頭に置かれた張無咎による叙の中に記された「泰昌元年長至」が実在しない日付であることを指摘し、避諱をめぐる状況などから判断して、実際には天啓元年より後の刊行だったのではないかと推測する。<sup>4</sup>増補者と見られている馮夢龍（1574～1646）は蘇州の人で、万暦・天啓年間を中心に通俗小説・史書・科挙の参考書など多くの書物を編纂・出版し、名だたる知識人であり出版人であっただけでなく、崇禎年間には貢生に選ばれ丹徒県訓導と寿寧県知県の職を授かっている。<sup>5</sup>小松氏は馮夢龍を増補者と名指す記述が後出の版本になってから登場していることを指摘しつつ、「とりあえず現状では、馮夢龍が増補者ではない可能性がある一方で、馮夢龍の在世中に、彼のお膝元である蘇州で嘉會堂が馮夢龍を増補者であると明記したテキストを刊行している以上、馮夢龍が増補者である可能性も十分にあるというにとどめるべきであろう」と述べている。<sup>6</sup>本文ではひとまず増補者を馮夢龍と考えることとする。

四十回本は二十回本の内容をほぼそのまま残しつつ、特に乱の関係者の来歴について、主

<sup>4</sup>前掲小松謙『中国白話文学研究—演劇と小説の関わりから—』311～319頁。

<sup>5</sup>馮夢龍の経歴や人となりについては、大木康『馮夢龍と明末俗文学』（汲古書院、2018年）第一部「馮夢龍人物考」に詳しい。

<sup>6</sup>前掲小松謙『中国白話文学研究—演劇と小説の関わりから—』320頁。

に前半部分において大幅な増補を行っている。すなわち、冒頭に白猿が天書を盗み出して白雲洞の壁に刻んだという故事を置き、続いて聖姑姑の正体は年老いた狐の精で、左黜と胡永児の前世はそれぞれその息子と娘であったとし、胡永児と王則との間に前世の因縁があったことをも説く。さらに二十回本の弾子和尚と諸葛遂智和尚の二人のエピソードを統合・増補して蛋子和尚という人物を新たに設定する。この蛋子和尚は天書を盗み出し、聖姑姑とともに法術を会得して王則の反乱を引き起こす遠因を作り、弾子和尚として騒動を引き起こすが、後に九天玄女の導きにより改心し、たまたま知っていた諸葛遂智という和尚の名前と姿を借りて王則一味を討つ。しかし功勞簿に名を連ねられることを断り、坐化して祀られ、護国禪師に封じられる。王則や左黜、胡永児は皆罰を受けて死に、聖姑姑も九天玄女に捕らえられて天庭で裁かれる。

以上のように、『平妖伝』では二十回本・四十回本のいずれにおいても僧侶が重要な役割を果たす。二十回本にはさまざまな妖術を操る弾子和尚と、王則の乱の鎮圧において功績を挙げる諸葛遂智和尚が登場し、四十回本にはこの二人の逸話を取り入れた上でさらに新たな設定や物語を付加した蛋子和尚という人物が描かれる。二十回本から四十回本へ増補される過程で、物語は大幅に書き換えられ、神通力に関する記述や僧侶の人物像も変化している。次節以降ではこの三人の僧侶を順に取り上げてそれぞれの特徴を整理し、本作品の中でどのような僧侶像が作り出されているかについて考察する。

## 二、妖僧の神通力

二十回本で神異的な力を示す二人の僧侶のうち、先に登場するのは弾子和尚である。その登場場面は主に第十回から十三回に集中している。聖姑姑の弟子たちが法術を披露し合っているところに「烈火の袈裟を身にまとい、耳に金の環をつけた（身披裂火袈裟、耳帶金環）」一人の和尚が現れて、「和尚が片手を差し出し、五本の指を広げたかと思うと、指先から五本の金の光が出てきて、金の光の中に五人の仏が現れた（只見和尚伸出一隻手來、放開五箇指頭、指頭上放出五道金光、金光裡現出五尊佛來）」という法術を披露した後、仏僧を敬う善王太尉をからかいに行くと宣言する。<sup>7</sup>場面は変わり、善王太尉が邸の庭園で宴会をしていたところ、一つの弾丸が打ち込まれ、「ふとポンと音がして、一人の小さな人影がパッと現れた。初めは小さかったが、ただの風に吹かれただけで次第に大きくなり、六尺も背丈のある和尚に変わった（只見一聲響、爆出一箇小的人兒來。初時小、被凡風只一吹、漸漸長大、變做一箇六尺來長的和尚)」。和尚は五台山文殊院の行脚僧と名乗って山門修復のために三

---

<sup>7</sup>前掲『古本小説集成』所収『三遂平妖伝』（天理大学図書館蔵本の影印）を底本とする。以下同じ。

千貫の銅銭を乞い、袖から経巻を取り出す。

その和尚がまばたきをしてその経を空中にぱっと広げたかと思うと、それは金の橋に変わり、その和尚は空中へ手招きしてこう呼ばわった。「五台山の行者たち、雑夫、人夫よ、私は善王太尉に頼んで三千貫の銅銭を喜捨していただいた。おまえたちは来て運んで行きなさい」。まもなく、空中に浮かんだ経から、行者たちや雑夫・人夫がどんどん下りてきて、みな四望亭の下に到着して、その三千貫を背負ったり家畜に積んだり運んだりして、入り混じって往復し、瞬く間にすっかり運び去った。

只見那和尚眨眼把那卷經去虛空打一撒、變成一條金橋、那和尚望空中招手叫道「五臺山衆行者、火工、人夫、我問善王太尉抄化得三千貫銅錢、你衆人可來搬去則箇」。無移時、只見空中經上、衆行者、並火工、人夫滾滾下來、都到四望亭子下、將這三千貫銅錢馱的馱、駝的駝、搬的搬、交叉往復、霎時間都搬了去。

このようにして王善太尉の三千貫を運び終わり、最後に和尚自身も金の橋を渡って去ってしまう。太尉はこの出来事を目の当たりにして、和尚を「聖僧羅漢」とほめたたえるが、開封府の包待制はこれを聞いて「その人が聖僧羅漢なら、金を得てどうしようというのか。私の考えでは、きっと妖僧に違いない（他既是聖僧羅漢、要錢何用。據我見識、必是妖僧）」と考え、追っ手をかける。街に出た和尚は、妖術使いの杜七聖が子どもの首を切ってまた繋げるといふ法術を観衆の前で披露するのを見て、「いち早く呪を念じて『疾』と言い、子どもの魂魄を手に入れて、衣服の袖の中にしまった（先念了呪、道聲『疾』、把孩兒的魂魄先收了、安在衣裳袖裡）」。それから魂魄を戻してやったので、杜七聖は「俺はずっとこの法術を使ってきたが、今日師匠に出会った（我從來行這家法術、今日撞着師父了）」と感心する。弾子和尚は街ゆく人を皆自分と同じ姿に変えて追っ手の目をくらませ、密告により捕縛されると箒を身代わりにして脱出する。さらに寺院に安置された哪吒太子の像に取り憑いて追っ手を驚かせ、道士に化けて密告者に復讐し、高い旗竿の頂上に座って包大尹を挑発する。包大尹は「奴は妖僧です。ブタと羊の血と、馬の尿とニンニクを矢の先端に浸して射れば、あの妖僧の邪法は使えなくなります（他是妖僧、可將猪羊二血、馬尿大蒜蘸在箭頭上射去、那妖僧的邪法便使不得了）」という部下の進言に従って和尚を射落とすが、処刑場の傍まで来たとき和尚は酒を口に含んで空中に吹き上げ、風雨を起し刑場を真っ暗にして、跡形もなく行方をくらます。これ以降、弾子和尚の出番はほぼ見られないが、第十六回で王則が手下たちに役職を与える場面では国師に封じられており、この時点においても王則一味に属していたことが確認できる。

『平妖伝』に出る王則の乱の経緯や登場人物は部分的に史書の記述と一致しているものの

<sup>8</sup>、弾子和尚に相当する人物は見当たらず、架空の人物と思われる。しかし、先行研究ではその神通力に関するさまざまなエピソードの多くに基づくところがあることが指摘されている。胡万川氏によると、弾子和尚が王善太尉から三千貫を受け取った話は『醒世恒言』巻三十一「鄭節使立功神臂弓」冒頭の話と類似しているが、これは『宝文堂書目』所載の「紅白蜘蛛記」と同じであり、『平妖伝』もこれに基づいたのだろうという。<sup>9</sup>「鄭節使立功神臂弓」の冒頭には張員外という人のもとに正体不明の和尚が訪れて竹林寺のために五百香羅木の喜捨を求め、断ったところ夜に裏庭で炎の中から大勢の人を引き連れて和尚が現れ、香羅板を運び出して火光とともに消えるという一段がある。この和尚は登場と退場の方法や、部下に品物を運ばせることなど、確かに弾子和尚との共通点が多くある。<sup>10</sup>また杜七聖の術も、南唐・尉遲偓『中朝故事』にきわめて類似した話が見えるという。<sup>11</sup>咸通年間、ある幻術使いが子どもの頭を切り落としてから繋げる術を見せ、この術を止められる人を師父と呼ぼうと言う。子どもが起きないので瓜を出してきて刀で切ったところ、子どもは起き上がり、同時に術を見ていた一人の僧侶の頭が落ちた。この話と弾子和尚のエピソードは、法術比べの結果こそ異なるものの非常に似通っている。このように弾子和尚の神通力描写には先行する数々の僧侶の話の影響が見られ<sup>12</sup>、弾子和尚は幻術を操る善悪定まらない僧侶の話を集大成した存在であり、その法術の多様さと神通力の高さは群を抜いている。

作中で包待制は弾子和尚を「妖僧」と断じるが、「妖僧」とはどのような僧侶を指すのか。史書中の例として、『明史』巻十五孝宗本紀の弘治元年項には「十一月甲申、妖僧繼曉が誅された（十一月甲申、妖僧繼曉伏誅）」と記される。<sup>13</sup>『明史』巻三〇七「倭幸列伝」所載の伝によれば、繼曉は江夏出身で、成化帝に寵愛されて国師となり、国庫の圧迫等の罪状で弾劾されるも処分を受けずにいたが、成化二十一年に起こった天変の後に改めて弾劾されて国師から平民に戻され、弘治元年に処刑されたという。その出世のきっかけは「成化年間、秘術によって梁芳のついでに出仕した（憲宗時、以祕術因梁芳進）」と記され、皇帝を惑わし税を浪費したことにより在世中から批判され最期には「捕らえられて処刑され、死体は市中

---

<sup>8</sup>例えば『宋史』巻二九二「明鑑伝」に付された「王則伝」には、弥勒仏下生を唱えて乱を起こした王則の手下として張巒・ト吉の名が見え、また文彦博が指揮を取って地下道から王則の城内に攻め入ったとあり、これらは『平妖伝』と一致する。

<sup>9</sup>胡万川『平妖伝研究』（華正書局、1984年）53～55頁。

<sup>10</sup>ただし、その筋書きから本事と推測される『酔翁談録』所載の「紅蜘蛛」も『宝文堂書目』所載の「紅白蜘蛛記」も本文は佚しており、冒頭の和尚の逸話がいつから存していたかをにわかには断じることはできない。

<sup>11</sup>前掲胡万川『平妖伝研究』56・57頁。

<sup>12</sup>もっとも前掲胡万川『平妖伝研究』58頁に、弾子和尚が周囲の人々を自分そっくりに変える箇所や捕縛後箒にすり替わる箇所と『太平広記』巻十一「左慈」条の記述との類似が指摘されているように、中には僧侶でなく仙人の話から影響を受けたとみられる逸話もある。

<sup>13</sup>『明史』（中華書局、1974年）184頁。

にさらされた（遠治棄市）。<sup>14</sup>これらのことから、継晧の「妖僧」呼称には、呪術を心得ているとの噂が関係しており、さらに君主を惑わしたことへの道義的な非難も込められていると考えられる。

志怪小説の中にも「妖僧」の出る話がある。『太平広記』巻二八七には、唐・佚名『王氏見聞』所出として「功德山」という記事が収められる。以下、その前半部分を引用する。

唐の黄巢が中原を乱そうとしている時、汴中に功德山という妖僧がいて祓術を用い、遠近の僧侶は皆これに帰順した。士人や庶民も、これに降らない者はいなかった。紙に神鬼を書いて人家に置き、禍や祟りを起こすことができ、住人を幻惑し、それが夜も昼も続いたので、（住人は）安眠することができず、時には病を患ったが、功德山に金を与えて作法させると、すぐに病気は治った。また紙に絵を描いて軍隊を作り、夜ごとに街でいなく声がして、城郭を駆け回ったが、朝になると何も見当たらなかった。またたびたび犬を描いて、それを燃やしてまじないをし、夜になると吠えるのだった。街角で互いに嘔みつき合って、住民は安眠できなかった。（功德山に）申しつけてこれを駆除させると、すぐに影響はなくなった。

唐巢寇將亂中原、汴中有妖僧功德山有祓術、遠近桑門皆歸之。至於士庶、無不降附者。能於紙上畫神鬼、放入人家、令作禍祟、幻惑居人、通宵繼晝、不能安寢、或致人疾苦、及命功德山贈金作法、則患立除之。又畫紙作甲兵、夜夜於街坊嘶鳴、騰踐城郭、天明即一無所見。又多畫其犬、而焚祝之、夜則鳴吠。相咬嚙於街衢、居人不得安眠。命而贈之、即悄無影響。<sup>15</sup>

ここでは功德山という僧が、紙にさまざまな絵を描いて祟りや騒音を起こし、金と引き換えに災いを祓っていたことが記される。「祓」とは祓教（ゾロアスター教）のことで、功德山はこの祓教の術によって人々の安眠を妨害して病気にさせた。この記事の後半では黄巢の一味として反乱を企て、官軍側に誅される。ここでも「妖僧」と呼ばれる人物は呪術を操って人を惑わし、最後には罰を受けるという結末を迎える。

明末の通俗小説には、他にも「妖僧」と呼ばれる人物の登場する作品があり、前章で取り上げた万暦年間の『西洋記』第七十四～七十七回には飛鉞禪師という人物が出てくる。飛鉞禪師は金碧峰らと敵対する外国側の人物で、一対の鏡鉞（打楽器の一種。仏教の法事で用いられる）を自在に操って兵士たちの首を切り落とす。そこで金碧峰は飛鉞禪師の鏡鉞を自分の鉢盂の中に封じ込め、しまいに鏡鉞に「犬の血の混じった汚物（狗血魔汚）」を浴びせて神通力を無効化する。金碧峰は同じ仏門の弟子であることに免じて飛鉞禪師が碧天洞に帰

<sup>14</sup>前掲『明史』7884・7885頁。

<sup>15</sup>『太平広記会校』（北京燕山出版社、2011年）4763頁。

るのを許すが、鏡鉞は没収し、鉢盂の中で溶かして一本の銅柱に変える。作中で飛鉞禪師は敵として登場し、僧侶でありながら人命を奪うことをためらわない。この「妖僧」も邪悪な性格を持ち、最後に敗北し武器を没収されるという罰を受ける。

飛鉞禪師と弾子和尚は共に汚物によって神通力を失っているが、これは広く邪法に対して用いられる常套的な戦術である。二十回本の第十七回には王則の法術について、「彼らが恐れるのはブタと羊の血、馬の尿、犬の糞、ニンニクです。もし体に一滴でもついたら、神鬼に化けることも、邪法を操ることもできなくなるでしょう（只怕的是猪羊二血、及馬尿、犬糞、大蒜。若滴一點在他身上、就變不成神鬼、弄不得邪法）」と、同様のことが語られる。このことから考えれば、「妖僧」弾子和尚は、身分こそ僧侶であるものの、一種の妖術使いのようにも見える。

とはいえ「妖僧」もまた、僧侶の操る神通力に対する興味によって記録され物語られてきた形象である。物語中で、はじめ王善太尉が弾子和尚の神通力を見て「聖僧」と呼ぶが、包待制がこれを否定して「妖僧」と呼ぶのは示唆的である。「聖僧」と「妖僧」は、同じく神通力を有する僧侶であるが、「妖僧」は「聖僧」と違って邪悪で危険な存在であり、功德山や弾子和尚のように、時に反体制側につくこともある。両者は互いに裏表のような関係にあり、その区別には倫理的な判断が絡んでいる。この二者の対比は、弾子和尚と、次節で取り上げる諸葛遂智との間に鮮明に表れている。

### 三、雷法を操る僧侶

二十回本にもう一人の僧侶である諸葛遂智が登場するのは、第十九回以降である。朝廷により招討に任命された文彦博は討伐軍を率いて王則軍と戦うが、彼らの繰り出す法術によって劣勢に追い込まれ、山中の寺院に迷い込む。その寺の長老に事情を話すと、長老は怒って「今は堯舜のような聖君の天下であり、君主は聡明で大臣は賢いというのに、これらの妖人が朝廷を悩ませているとは。招討よ、どうぞ安心してください。私めがあなたに力を貸して、邪法を破り、逆賊らを掃討してみせましょう（當今乃堯舜之世、君聖臣賢、此一等妖人輒敢惱亂朝廷。請招討免憂、看貧僧與招討出力、破其邪法、掃除逆黨）」、また「私めは仏門の人間です、どうして富貴や褒美を求めましょうか。ただ今の清く平和な世の中で、こんな妖人どもは許されないのです。私めは犬馬の労を尽くして、招討が妖逆の徒を平定するのをお助けします（貧僧是空門中人、豈貪富貴爵賞。但今清平世界、不可容此妖人。貧僧當効犬馬微勞、助招討蕩平妖逆）」と言い、討伐に尽力したいと申し出る。諸葛遂智と名乗ったこの長老は、翌朝さっそく文彦博に同行して陣中に赴き、「あなたは妖邪を破れるどんな神術を心得ているのですか（吾師有何神術能破妖邪）」と問う曹招討に対し、次のように答える。

私がかつて異人と出会って五雷天心正法を伝授されました。およそ金剛禪の左道のど

んな邪術に出くわしても、私がそれを見て、真言を念ずれば、ただちに邪を捨てさせ正に従わせることができるのです。

貧僧曾遇異人傳授五雷天心正法。凡遇金剛禪左道一應邪術、貧僧見了、念動真言、即能反邪從正。

戦いが始まると、王則らは再び法術によって風雨を呼び、砂礫を敵の陣中に降らせる。そこで「諸葛遂智は陣中でそれを見ると、鈴杵を振り、真言を唱え、鈴杵でパッと指した。するとなんと奇妙なことに、暴風や砂礫、雨粒や雹は風向きを変えて王則の陣中めざして吹き込んでいった（諸葛遂智在軍中見了、搖動鈴杵、口念真言、把鈴杵一指。可霎作怪、那陣惡風、砂石、雨雹轉風望王則陣裡打將入來）。鈴杵とは持ち手のついた鈴で、仏教の儀式で用いる法具である。この諸葛遂智の活躍により討伐軍は大勝利をおさめる。続く第二十回でも、胡永児が捕縛される際に「早くも諸葛遂智に先に禁法を念じられてしまった（早被諸葛遂智先念了禁法）」との記述や、器物に化けた左黜の正体を諸葛遂智だけが見破るという場面がある。

諸葛遂智は『三遂平妖伝』における「三遂」、すなわち王則の乱の平定に功績のあった三人の「遂」の字を名前にもつ人物の一人である。この三遂の名は、物語への登場順に、諸葛遂智・馬遂・李遂という。このうち、作中で王則の幼馴染という立場を利用して身近に近づき暗殺を図るが失敗して殺される軍士の馬遂は、『宋史』卷四四六に同名の人物の伝があり、北京指使として王則を討とうとするも王則の手下に殺されたことが記される。また作中で地下道を掘って貝州城に侵入し王則を捕縛した将官の李遂についても、宋・李攸『宋朝事實』の中に城内に攻め入り賊を破ったと記載されている楊遂という人物が、姓こそ異なるもののそのモデルであると推定されている。<sup>16</sup>しかしながら諸葛遂智の名は史書には見えず、彈子和尚と同じく架空の人物と思しい。諸葛遂智は官軍に味方し、神通力によって妖人たちを退治する役割を与えられており、彈子和尚とは対照的である。諸葛遂智こそ、この作品において王善太尉の言う「聖僧」の呼称にふさわしいと言えよう。

その神通力の描かれ方として注目したいのは、諸葛遂智の操る術として「五雷天心正法」の名が出されていることである。劉枝万氏は「雷法とは雷を行使する法術のことで、法術体系の一部をなしている。その名称も雷法という通称の他に、五雷法・五雷正法・五雷天心正法・天心正法・天心五雷法など、さまざまである。五雷法と天心法に両分する見方もあるが、一般には同一視されている」として、北宋末の徽宗に仕えた林靈素が、古くから伝わる民間呪術的雷神信仰を整理して集大成したこと、また『道蔵』にも雷法を核心とした書物や雷法

<sup>16</sup>前掲胡万川『平妖伝研究』41頁に指摘がある。『叢書集成初編』（中華書局、1985年）所収『宋朝事實』卷十六に「有帳前虞候楊遂請行、許之、既出穴、登城殺守者、垂緹以引、城下之人悉登」とある（252頁）。

に関連する表題を持つ書物が多数収められていることを述べる。<sup>17</sup>すなわち五雷天心正法は雷法の別名の一つであり、この雷法は宋代から明代にかけて多くの小説に登場し、それらの作品自体が雷法を研究する一つの材料となってきた。<sup>18</sup>

そうした小説を見てみると、例えば宋・洪邁『夷堅志』において五雷天心正法、またはそれに類する名称（雷法、五雷法、五雷正法、天心法、天心正法）が登場する例のうち、術の使い手が道士または道人と明記してあるものは二十九例中十例である（表一参照）。<sup>19</sup>使い手の身分が巫者や法師、役人やその縁戚などである場合もあるが、その場合でも道士と雷法の結びつきが示される。たとえば支志戊卷六「玉法師」に出る玉法師なる人物は「星冠をかぶり、法衣をまとっていたが、道士ではなかった（戴星冠、披法衣、而非道士也）」という身の上ゆえに本物の道士（「真黄冠」）よりも安い報酬で仕事を引き受けていたというが<sup>20</sup>、これはこの術を行うのが普通は道士であったことを物語る。また、「むかし上清の籙を受けたことがあり、天心法を行使して非常に効き目があった（古嘗受上清籙、持天心法甚驗）」（丙志卷七「大儀古驛」）<sup>21</sup>、「七日間齋戒し、符を書き呪を唱え、非常に精神を集中して、それから剣を携え髪を下ろして、民家の後ろの大樹の下に入り、禹歩のやり方で巡り歩いた（齋戒七日、書符誦呪、極其精專、乃仗劍被髮、入民居後大樹下、禹歩旋繞）」（丁志卷四「德清樹妖」）のように<sup>22</sup>、雷法を操る人物が道教の修行や儀式を行ったこともしばしば記される。

『夷堅志』で雷法の使い手が術を行使する目的は病気の治癒や祟りの解決であることが多く、使い手が神鬼を使役する様子もたびたび記される。そのうち祟りを解決する話では、しばしば妖怪や幽霊を退治した顛末が語られる。ある話では民家を騒がす正体不明の「怪」を

<sup>17</sup>劉枝万『台湾の道教と民間信仰』（風響社、1994年）第一部第二章「雷神信仰と雷法の展開」（初出は『東方宗教』第六十七号、1986年）67～69頁。

<sup>18</sup>雷法と小説との関わりに言及した論文は、以下の通りである。前掲劉枝万『台湾の道教と民間信仰』所収「雷神信仰と雷法の展開」は宋から明の地理志から雷法関連の記事を数多く紹介し、更に明代の小説や雑劇への雷法の登場を指摘する。松本浩一『宋代の道教と民間信仰』（汲古書院、2006年）第四章第三節「天心法の起源とは一特に雷法との比較を通じて」（初出は『図書館情報大学研究報告』第二十卷第二号、2002年）は『夷堅志』から雷法や天心法に関連するとみられる多くの話を紹介するほか、天心法行使の様子が小説に登場する例として『夷堅志』や「洛陽三怪記」を挙げている（387～389頁）。二階堂善弘『道教・民間信仰における元帥神の変容』（関西大学出版部、2006年）第一章「通俗文学作品と元帥神」は「薩真人夜断碧桃花」における神将の使役を紹介し（37頁）、第三章「道教における元帥神」は『水滸伝』・『警世通言』・『平妖伝』に「五雷天心正法を使う道士が登場」と指摘する（80・81頁）。

<sup>19</sup>表の作成にあたっては、上記の諸先行研究を参考にしたほか、データベース「中国基本古籍庫」で検索を行い、その後書籍で本文を確認した。表中に示した使い手の身分と術の呼称は本文中の記載に拠る。

<sup>20</sup>『夷堅志』（中華書局、1981年）1101頁。

<sup>21</sup>前掲『夷堅志』419頁。

<sup>22</sup>前掲『夷堅志』568頁。

退治し（前掲「徳清樹妖」）、別の話では巫祝に神として祀られる蜂を焼き殺す（支志乙巻五「南陵蜂王」）。若者に取り憑いた女妖を祓う話もたびたび見られ、たとえば三志己巻二「程喜真非人」では王生という人が美女と駆け落ちするが、馬道人とすれ違った時に「この女性は人間ではなく、あなたによからぬことをする恐れがある……私は五雷法を行い、符を書いて人を助けることができる。この務めを引き受けよう（此女子非人、懼爲君不利……吾能行五雷法、書符救人、當爲任此責）」と声をかけられる。王生が与えられた符を持ち帰り竈に入れると、雷鳴がとどろき女は姿を消したという。<sup>23</sup>雷法の使い手による神鬼の使役を記した話もあり、術の使い手が土地神を呼び出して直接問いただしたり（乙志巻十九「秦奴花精」：「緯は文書を作って土地神を尋問してこう言った（緯爲牒責土地神曰……）」<sup>24</sup>）、神将を使役したり（支志乙巻七「姚将仕」：「先に神将に命じて土地神を呼んで詰問させた（先敕神将呼土地詰問）」<sup>25</sup>）する様子が描かれる。

雷法と関連づけて道士や道教の関係者による妖怪退治が語られる例は、後世の雑劇や通俗小説にも少なからず見られる（表二参照）。ここでも雷法の使い手の身分はやはり道士が多く、「真人」や「法官」も道士を指す。さらに『封神演義』の姜子牙は崑崙山で修行中の身であり、『警世通言』巻二十七に出る「法師」も法環を持ち武当山・張三丰の弟子と名乗っていることに鑑みると、十六例中十例が道士と思しい。『警世通言』巻三十六の欒巴は道士ではなく官人（役人）であるものの、「若い頃から道術を好んだ（少好道術）」という背景を持つ。総じて、この術が道士の使うものとして物語に登場することは『夷堅志』に比べていっそう一般的になったと言えよう。さらに、ここでも雷法の使い手による妖怪退治と神鬼の使役がしばしば題材とされる。例えば無名氏による雑劇「薩真人夜断碧桃花雑劇」は『曲海総目提要』に「元人撰」と記されており<sup>26</sup>、表二のうち最も古い作品の一つと思われるが、神将使役と妖怪退治のことが詳細に描かれている。劇中の第三折の自己紹介によれば、丹霞山の薩守堅（薩真人）は方外を雲遊して西蜀で虚靖天師から「五雷秘法」を授かり、さらに龍虎山でも修行を積んで「天下の妖邪鬼怪を退治し、全ての衆生を救おうと誓った（誓欲剿除天下妖邪鬼怪、救度一切衆生）」という人物である。<sup>27</sup>彼はある県丞から、息子の病の原因となっている神鬼を祓ってほしいと依頼される。そこで法壇に香を焚き、符を書き、剣撃の動作をし、呪水をし、剣を持ち北斗の形に歩んで直符使者を呼ぶと、直符神が現れ、薩真人は直符神にことづけて、馬・趙・温・関の四天将に陰鬼を引き立てて来させ、陰鬼の言い分

<sup>23</sup>前掲『夷堅志』1315・1316頁。

<sup>24</sup>前掲『夷堅志』347頁。

<sup>25</sup>前掲『夷堅志』846頁。

<sup>26</sup>『曲海総目提要附索引』（新興書局、1967年）183頁。

<sup>27</sup>中華書局『元曲選』所収「薩真人夜断碧桃花雑劇」1694頁。

を聞いて判決を下す。また「洛陽三怪記」は「西湖三塔記」の模倣作と見られているが<sup>28</sup>、徐道士の師父である蔣真人が呪語を唱えると神将たちが風と共に現れ、人を害する妖怪を打ち殺すなど、神将使役と妖怪退治が描かれる。

このように、宋代から明代にかけての小説や雑劇中には五雷天心正法またはそれに類する呪術が多く登場し、その使い手となるのは主に道士もしくは道教の修行を経験した人物で、彼らが神将を使役して妖怪を退治するという話が一つの典型的なパターンとして存在する。諸葛遂智は雷法で妖人退治を行っており、このパターンに当てはまるようであるが、ただその身分が僧侶であることは異例である。

短編白話小説の中で、道士がしばしば怪異な出来事を解決するのに対し、僧侶が同様の役割を果たす例が見られないという傾向は、先行研究でも指摘される場所であるが<sup>29</sup>、通俗小説以外の分野に目を向ければ、僧侶が法壇を築いたり符を燃やしたりして神鬼を呼び出し使役するという話が皆無であったわけではない。たとえば唐の孫頤『幻異志』の「五部法」には、「越僧の全清は、戒律を厳しく守り、符を書いて鬼神を使役する術である五部法をよくした（越僧全清、精於戒律、而善五部法、書符厭役鬼神之神術）」とある。<sup>30</sup>また『夷堅志』乙志卷十四「全師穢跡」には、鳳林寺の僧全師が結壇誦呪したところ、「穢跡神兵」と題された旗を捧げ持った神が現れたとある。<sup>31</sup>

こうした話に現れる僧侶と神鬼使役の結びつきが一つの淵源となったものか、道士が神鬼を呼び出して妖怪を退治するのと同じように、僧侶が護法神を使役して妖怪を退治する話が、明末の通俗小説の中には散発的に見受けられる。例えば天啓四年刊『警世通言』の卷二十八「白娘子永鎮雷峰塔」では南宋の紹興年間、薬屋の許宣という若者が西湖のそばで白娘子と名乗る美貌の寡婦に出会って夫婦になるが、やがてその正体が白蛇の精であると気づき、終南山の道士に頼って退治しようとするも失敗する。しかし鎮江金山寺の法海禪師が現れて「掲諦はどこにいるのか。すぐに青魚の怪物を捕まえてきて、白蛇と共に正体を現さ

<sup>28</sup>小川陽一『三言二拍本事論考集成』（新典社、1981年）141頁参照。この作品は明・洪楹『清平山堂話本』に収められる。

<sup>29</sup>横山伊勢雄「宋の「話本」における人物形象」（『東京教育大学文学部紀要』第一〇二号、1975年）は『清平山堂話本』・『京本通俗小説』所収の作品で僧侶を扱ったものを例に挙げ、「僧と庶民や士人との交流は日常の中に多くなされた。したがってそこには超自然的な法力を使う僧は出てこない。それは道士の役割となっており、怪異が人を苦しめる時、それを助けあるいは天上の真君に訴えて助力を得るなどして団円をもたらすのは、「西湖三塔記」「洛陽三怪記」「陳巡檢梅嶺失妻記」などに見るようにいずれも道士のはたらきによる」と述べる（77～81頁）。

<sup>30</sup>『叢書集成初編』（中華書局、1991年）所収『幻異志』5頁。澤田瑞穂「効鬼考」（『修訂中国の呪法』、平河出版社、1984年）は全清の記事を紹介し、「精怪を容器に密閉して土に埋める場所は、かの雷峰塔白蛇伝説の法海和尚の鉄鉢を連想させる」（49頁）と指摘する。

<sup>31</sup>前掲『夷堅志』304・305頁。

せ、私の処分に従わせなさい（掲諦何在。快與我擒青魚怪來、和白蛇現形、聽吾發落）」と大喝すると、白娘子とその侍女はたちまち正体を現して蛇と魚になり、禪師はそれらを鉢の中に閉じ込めて雷峰塔の前に立った塔に封じ、許宣は法海禪師に従って出家する。<sup>32</sup>ここでは法海禪師に名を呼ばれた「掲諦」が風とともに現れ、姿を見せないまま命令を果たしており、神鬼使役の要素も確認できる。この物語の原型と見られる『清平山堂話本』所収「西湖三塔記」においては<sup>33</sup>、同じく女人の姿に化けて主人公を追いつめる白蛇の妖怪を退治するのは奚真人という道士である。しかし「白娘子永鎮雷峰塔」では妖怪退治の主役は僧侶であり、しかも物語の前半には終南山道士が白娘子に符を飲ませて退治しようとして失敗するという、僧侶の法力が道士よりも優れていることを示すエピソードが盛り込まれている。

また四十回本『平妖伝』の第一回にも、燈心の丁字頭の燃えさしから現れた老婆がある一家の中に入り込んで異様な術を行うので、「何度も法官に頼んで書符念呪をしてもらいましたが、一度も相手を捕えることはできず、却ってひどい目に遭いました。とうとう南林庵の老僧が掲諦尊神にお出ましを願い、天羅地網を敷いて、神將を遣わして捕まえて来させ、その正体を現させると、なんと三尺もある長年怪をなしてきた獼猴でした。その掲諦は名を龍樹王菩薩といいました（屢請法官書符念呪、都禁他不得、反喫了虧。直待南林庵老僧請出一位掲諦尊神、布了天羅地網、遣神將擒來、現其本形、乃三尺長一箇多年作怪的獼猴。那掲諦名爲龍樹王菩薩）」と、法力で妖怪退治をする僧侶が出てくる。<sup>34</sup>ここでは「法官」すなわち道士の「書符念呪」には効果がなく、老僧が「掲諦尊神」を呼んで初めて事件が解決するとされる。鳩摩羅什訳『龍樹菩薩伝』によれば、龍樹菩薩はバラモン出身で南天竺に仏教を広めた人物であるという。

さらに、妖怪退治ではないが護法神使役の話として、天啓七年刊『醒世恒言』の卷二十二「呂純陽飛劍斬黄龍」は、道教で信仰される呂洞賓を主人公に据え、彼が終南山で修行中の

<sup>32</sup>『警世通言』（ゆまに書房、1985年）第三巻82頁。

<sup>33</sup>前掲小川陽一『三言二拍本事論考集成』は「白娘子永鎮雷峰塔」について「小説としては、『清平山堂話本』の『西湖三塔記』が原型と見られ」とする（141頁）。両作品の大きな違いの一つは、「西湖三塔記」では三塔によって妖怪を封じるのに対し、「白娘子」にはその代わりに雷峰塔が登場することであるが、嘉靖年間初刻の田汝成『西湖遊覧志余』巻二十には、陶真の演目の一つとして「雷峰塔」の名が挙げられており、「白娘子」のルーツかと疑われる。大塚秀高氏は「（弘治年間の時点までに）西湖湖中の三塔が埋滅し、これを妖怪鎮圧のメルクマールとする「西湖三塔記」がすたれるにともない、異様な姿を湖面に映す雷峰塔にそれを求める白蛇伝が誕生したのではなかろうか」（『漢文古典Ⅱ中国小説史への視点』、放送大学教育振興会、1987年、146頁）と推測する。

<sup>34</sup>この故事は宋人詞話「灯花婆婆」として明末の複数の筆記の中で筋書きの一部が紹介されており、話自体は二十回本の成立以前から存在していたと考えられる。堀誠「「灯花婆婆」話本考」（『中国文学研究』第六期、1980年）参照。四十回本の原文引用にあたっては中華書局『古本小説叢刊』第三十三輯所収『天許齋批点平妖伝』を底本とし、訳文作成は太田辰夫訳『平妖伝』（平凡社、1967年）を参考にした。

時、衆人の信仰を集める黄龍禪師を妬み論争を仕掛けて敗れたため禪師を斬ろうとするが失敗し、結局禪師に弟子入りして得悟した後、終南山に帰って神仙となるという筋書きである。黄龍禪師は北宋に実在した禅宗黄龍派の祖師で『五灯会元』巻十七に伝があるが、この物語では呂洞賓が青竜に変化させた剣を黄龍禪師が指差したところ泥中に埋まって抜けなくなり、呂洞賓は「禪師が禁法で動かないようにしてしまった（他禁法禁住了）」と悔しがる。それから「黄龍禪師が『私の護法神はどこにいる』と呼ぶと、風が吹いて、護法神が現れました（黄龍禪師道聲「俺護法神安在」、風過處、護法神現形）」と護法神を行使して呂洞賓を岩の中に押し込めさせる。<sup>35</sup>この話にも道士と僧侶の立場が反転した別の作品があり、無名氏の戯曲「呂純陽点化度黄龍」では呂洞賓は黄龍禪師に道を説いて拝服させ、黄龍禪師は呂洞賓を師として「性命雙修之理」を授かった後に修煉を積んで成仙する。<sup>36</sup>正統五年序の空谷景隆『尚理編』は、呂洞賓が黄龍禪師に参禅した話を、武林城北の道士繆尚誠が双方の立場を入れ換えて語っていたことに言及し、仏法をそしる行いとみなして強く非難しており<sup>37</sup>、当時すでにこの種の反転が注目され、時に物議を醸していたことがわかる。

以上のように、明末の小説には神鬼の使役や妖怪退治など従来道士の独擅場に近かったタイプの物語で、敢えて道士を差し置いて僧侶が重要人物とされている例があり、そこでは僧侶が道士と同様に神鬼使役をする様子が描かれる。二十回本で諸葛遂智が神通力を発揮して妖賊を退治するのは、その比較的早期の一例と考えられる。ただし、他作品の僧侶の術は主に掲諦など仏教の護法神の使役であり、仏教的な特徴が見られるのに対し、諸葛遂智が雷法を操るとされているのは異例である。なぜ僧侶である諸葛遂智に雷法を用いることができたのか。一つのヒントと考えられるのが、その名前である。『三国志演義』に登場する軍師・諸葛亮は天書を授かり鬼神を使役することができると自称し<sup>38</sup>、戦いに際して七星壇を築かせ道士さながらの姿で祈祷を行う場面もある。<sup>39</sup>あくまで推測ではあるが、この人物と同じ姓をもつ諸葛遂智は、僧侶でありながら最初から道士に近い人物として着想されており、そのため道士の操る雷法と結びつくことも容易だったのではないだろうか。なお、宋代において民間では僧・道・巫が同じように活躍し、それぞれの呪術の内容に互いの要素の

<sup>35</sup> 『醒世恒言』（ゆまに書房、1985年）第三巻66・67頁。

<sup>36</sup> 『孤本元明雜劇』（台湾商務印書館、1977年）第九冊所収。なお『晁氏宝文堂書目』楽府類には「飛劍斬黄龍」、「呂洞賓度黄龍禪師記」という書名も見え、関連が疑われる。

<sup>37</sup> 荒木見悟・岡田武彦主編『和刻影印近世漢籍叢刊思想四編』（中文出版社、1984年）所収『尚理編』、寛永十八年刊本影印に拠る。

<sup>38</sup> 上海古籍出版社『古本小説集成』所収『三国志通俗演義』巻十、1559頁「亮雖不才、曾遇異人、傳授八門遁甲天書、上可以呼風喚雨、役鬼驅神、中可以布陣排兵、安民定國、下可以趨吉避凶、全身遠害」。

<sup>39</sup> 前掲『三国志通俗演義』巻十、1559～1563頁。

混入がみられたことが指摘されており<sup>40</sup>、民間のレベルでは僧侶が雷法を操ることが起こりえたとも考えられる。

いずれにしても、諸葛遂智に見られる僧侶と雷法との結びつきは、通俗小説における僧侶形象の柔軟化を示しており、さらなる発展を招くきっかけになったと考えられる。四十回本の蛋子和尚においてはいつそうはっきりと、本来道士が行使するものとして描かれてきた法術との結びつきが見られるようになる。

#### 四、天書故事の採用と『水滸伝』の影響

二十回本には登場しなかった蛋子和尚は、四十回本の第七回に初めて登場し、以降四十回まで一貫して物語の中で重要な役割を果たす。その生涯は以下のように語られる。

泗城州迎暉寺の住持である慈雲長老は、寺の前の潭に浮いているアヒルの卵に似た卵を拾い、その中から生まれた子どもを寺男に養育させる。子どもは一歳になると髪を剃り出家して「蛋子和尚」と呼ばれ、経典の誦習は好まないものの一旦教えればよく覚え、生臭ものと酒を口にし、鎗や棒を扱うのを好んだ。長老には可愛がられたが寺内の他の僧侶たちには憎まれ、育ての親である寺男の死をきっかけに寺を出て雲遊僧となる。全州や衡州を巡った後、白猿によって洞壁に天書の文字が刻まれた沔陽雲夢山の白雲洞に三度にわたって忍び入り、洞壁に紙を押し当て天書の内容を盗み取ることに成功する。ところが天書は「雷文雲篆」で書かれていたため読むことができない。苑州内郷県の楊巡検の家で活仏として崇められている老婆・聖姑姑はこれを解読できたので、その息子である道士の左黜と三人で天書を修練し法術を会得する。聖姑姑の娘・胡永児の夫である王則の一味に加わり、法術を用いて世の中を騒がせる蛋子和尚だったが、ある時に九天玄女が降臨し、蛋子和尚が会得したのは「地煞邪法」であると語り、心を入れ替えるよう諭す。蛋子和尚は九天玄女から「天罡破邪法」（「天罡正法」とも）を伝授され、自身がかつて逗留した甘泉寺の諸葛遂智和尚の姿に化けて、王則一味の鎮圧に当たる。鎮圧後、甘泉寺に戻った蛋子和尚は、思いがけず本物の諸葛遂智と鉢合わせし、そこで豁然と悟って偈を残し坐化する。その遺体は漆を塗って寺に祀られ、朝廷からは護国禅師の号を追贈される。

以上が蛋子和尚の物語である。増補者は弾子和尚および諸葛遂智和尚に関する記述をほぼそのまま取り入れ、その上で二十回本には欠けている生い立ちや法術会得の経緯、そして討伐後の運命を書き加え、一人の人物の波乱の人生として首尾一貫させている。その法術のあり方に注目すると、四十回本には蛋子和尚が道士さながらの法術を行使する様子が具体的に描かれており、これは弾子和尚や諸葛遂智和尚とは異なっている。先述の通り、二十回

---

<sup>40</sup>金井徳幸「宋代の村社と仏教」（『仏教史学研究』第十八巻第二号、1976年）参照。

本で諸葛遂智は小説中で主に道士によって用いられてきた「五雷天心法」の使い手を自称している。しかしながら二十回本の中には、その法術の行使に関わる具体的な記述は乏しかった。これに対して四十回本では、蛋子和尚が符籙を書き神将を召喚するといった、まさに道教的な呪術を行使する様子が記述されている。たとえば、第十三回で天書の法術を会得しようとする蛋子和尚は、聖姑姑の導きにより、齋戒沐浴し、高さ一尺五寸のレンガの囲いを作って帳幕で覆い、その前に香卓を置いて種々の供え物をした上で、次のような修練を行う。

早起きして浄口呪を一遍、浄身呪を一遍、浄法界呪を一遍、安土地呪を一遍、安魂呪を三遍念じ、それから法にしたがって作法を行います。これは常の決まりだから、細かく述べる必要もありません。さて壇を築いた翌日に、まず各人が紙・墨・筆・硯を全て六甲壇の下に並べ、聖姑姑が顔を上げて魁罡の二字を踏み、左手に雷印、右手に劍訣を結び、東方の生氣を一口取り、通靈呪を一遍念じ、符一枚を燃やしました。……こうして七七四十九日が経つと、紙・墨・筆・硯にどれも霊が通じ、それから神将召喚の相談をします。

早起念浄口呪一遍、浄身呪一遍、浄法界呪一遍、安土地呪一遍、安魂呪三遍、然後依法作用。此是常規、不必細述。且説安壇次日、先將各人合用紙墨筆硯等、排於六甲壇下、婆子起首、脚踏魁罡二字、左手雷印、右手劍訣、取東方生氣一口、念通靈呪一遍、焚符一道。……如此七七四十九日、紙墨筆硯俱靈、然後商議召將。

脚踏魁罡して符を燃やすなど、ここに出るのは紛れもなく道教的な儀式であるが、ここでは蛋子和尚がその儀式を行う一員となることが記されている。

また、天書を会得した蛋子和尚が一人で神将を使役する場面もある。

こっそりと五更に起き出し、壇前に歩いて入り、法のとおりに訣を作り呪を念じると、大きな音がして、庭に一人の天将が降りてきました。……張使者は礼をして進み出て、「わが師がお召しになったのは、どのようなご命令があつてのことですか」と訊いたので、蛋子和尚は焦って顔が赤くなり心臓は跳ね上がり、急いで心を落ち着けて、「この建物は背面の北窓には木陰を作る大樹が足りない。西の庭にある四本の梨の木が非常に大きいから、すぐに移動させて、ここに植えなさい」と答えました。神将は声をあげて応じて去っていき、すぐに、一陣の大風が砂を飛ばし瓦を舞わせるのが聞こえ、耳には軍馬が雑踏するような音がしました。空が明るくなり風が止み、蛋子和尚は下の階に行ってみると、四本の大きな梨の木が一行になつて植えてあり、それは張使者が神兵を差し向けてさせたのでした。

悄悄地起箇五更、歩入壇前、如法捻訣念呪、只聽得響亮一聲、庭中降下一員天將。……張使者鞠躬而前、問道「吾師見召、有何法旨」。到慌得蛋子和尚面紅心跳、急急按定神魂答道：「這裡樓後北窗少幾株大樹遮蔭、只有西園上四棵梨樹絕大、可速移來、植於此

地」。神將應聲去了、須臾、只聽得一陣大風、飛沙舞瓦、耳邊如軍馬雜沓之聲。到天明風息、蛋子和尚往樓下看時、四棵大梨樹做一行兒的種下、乃張使者差神兵所爲也。

この場面で呼び出される張使者とは、雷部の八天君の一人張天君と思しい。<sup>41</sup>すなわち蛋子和尚は仏教の護法神ではなく、道教の系譜に連なる神將を呼び出して使役するのである。<sup>42</sup>

小説中の僧侶による神鬼使役をめぐる記述、例えば『西遊記』で孫悟空が真言を唱えて山神や土地神を呼び出したり、『西洋記』で金碧峰が掲諦や韋馱尊天をたびたび呼び出したりする場面では、道士のように符籙を使用する描写は見られなかった。しかし蛋子和尚の術は道士の術と区別がなく<sup>43</sup>、むしろこれほど「道教的なもの」の文脈に沿った物語が僧侶である蛋子和尚を中心に語られるのは奇妙に思えるほどである。『平妖伝』には二十回本と四十回本の両方に左黜と張鸞という二人の道士が登場し、ともに法術にも長けているが、増補にあたって最も存在感を示し、法術を操る場面が印象的に描かれるのは蛋子和尚である。その理由として、一つには、二十回本の時点で雷法と結びつけられた諸葛遂智という僧侶がすでに登場していることが、四十回本に至って蛋子和尚が明らかに道士的な法術を行使することにつながったと考えられよう。二十回本に道士的な術を用いる僧侶が登場し、増補にあたりますますその傾向が増大したということである。通俗文学作品の中に道士による法術行使の描写は多いので<sup>44</sup>、そうした法術の描写を取り入れることは作者にとって容易であったと考えられる。

その具体的な記述にあたっては、先行する小説などのほかに、通俗的な呪術書も参照されたのではないか。『万法帰宗』巻五所収『底襟集』には、四十回本の天書習得の場面に出る設壇の方法や呪文の名称、作法の様子と極めて類似する記述が見える。澤田瑞穂氏は『万法帰宗』について、「全六巻に分けて、ありとあらゆる秘法・符図・呪語を満載する。これは通俗方術書であり通俗神呪集でもある」と述べ、『閱微草堂筆記』巻十七で言及されることから「乾隆時代以前から通行した俗書であろう」と記す。<sup>45</sup>早稲田大学図書館風陵文庫に『新

<sup>41</sup>前掲二階堂善弘『道教・民間信仰における元帥神の変容』26・27頁参照。

<sup>42</sup>前掲胡万川『平妖伝研究』は『古今図書集成博物彙編』神異典第三〇九卷方術部所引『安慶府志』に「王文正桐城人、七歳得道書、依科演試、忽見將至、問見召何事。文正倉惶指庭樹曰『爲吾移植門外』。頃刻樹移。自是能役鬼神呼風雨、有奇驗」とあり、四十回本のこの部分と極めて類似すると指摘するが(73頁)、この記事で「道書」を得た主人公の身分は僧侶とはされていない。

<sup>43</sup>M=ポルケルト「『平妖伝』にみる道教的反乱者の倫理的性格」(酒井忠夫編『道教の総合的研究』、国書刊行会、1977年)は聖姑姑と蛋子和尚について、「この二人の拠り所とする経典、二人の使う用語、二人が行う修業、二人の信仰する世界観は、純粋に道教のものである」と述べている(406頁)。

<sup>44</sup>本章第三節で取り上げた短編小説や戯曲のほか、長編小説の中にも『西遊記』第四十五回の車遅国の道士たちによる祈雨の場面、第二章第四節で取り上げた『西洋記』張天師の術など数多く見られる。

<sup>45</sup>澤田瑞穂「宋代の神呪信仰」(前掲『修訂中国の呪法』。初出は『東方宗教』第五十六号、

刻万法帰宗』五卷（十行二十四字）があり、以下これに基づいて関連する内容を紹介する。

<sup>46</sup>『底襟集』は「天文秘旨」十四章・「地理秘旨」十三章・「人事秘旨」十五章の三部からなり、各章ごとに異なる術の方法・呪語・符形がそれぞれ記されるが、「天文秘旨」部の「聚気煉形章第一」に出る呪の名称は第十三回に挙げられる「浄口呪」等の呪の名称と合致する部分がある。<sup>47</sup>また同部「紙墨筆硯池硃章第二」には紙墨筆硯に霊を通じさせる儀式について書いてあり、第十三回の儀式の一部とほぼ完全に合致する。<sup>48</sup>このほか四十回本では聖姑姑が蛋子和尚らに向けて「内将がいてこそ外将を召喚できる（有内将方可召外将）」として外将十名と内将十名の名前を列举し、四十九日修練することにより外将を使役できるようになるが、これも「天文秘旨」部「召請十将章第十」に同様の内容が見える。<sup>49</sup>『万法帰宗』と『底襟集』の作者名および刊行年はいずれも明らかでないが、このように一致度の高い記述が見られることに鑑みれば、明末すでにこの種の呪術書が民間に出回っており、増補者はそれを参照して符術に関する描写を膨らませたとも考えられよう。

同じく法術をめぐる描写の増補に関して、四十回本では二十回本には出ない天書というものも登場して重要な役割を果たしている。胡万川氏は四十回本中の天書の存在に注目し、馮夢龍は反乱に絡む人物や出来事の背景が十分に説明されないという二十回本の問題を解決するため、玄女・白猿・天書という通俗小説中でしばしば互いに関連して用いられる組み合わせを利用したと述べる。その指摘によれば、戦争や叛乱を描く通俗小説の中には主人公が戦の前に神（多くは玄女か白猿）から天書を授かるという展開がしばしば見られ、そのうち最も早期のものと目される『宣和遺事』では宋江が九天玄女廟で天書一卷を発見し、『水滸伝』第四十二回でも玄女が宋江に三巻の天書を授けるが、そもそも「天書」とは『隋書』経籍志「道経」項に元始天尊の言葉を記した「道経」の別名として見えるように道教に由来するものであるといい、また小説中では世の動乱に応じて天書が出現するとされ、ある人物

---

1980年）494・495頁。

<sup>46</sup>早稲田大学古典籍総合データベースで公開。『続修四庫全書』（上海古籍出版社、1995年）子部術数類の第一〇六四冊に「新刻万法帰宗五卷」（九行二十字）があり、「據北京圖書館藏明刻本影印」と底本が示してある。目次によれば収録内容は風陵文庫蔵書とほぼ同じである。

<sup>47</sup>風陵文庫蔵『新刻万法帰宗』第十四冊4丁ウ「先念定魂走魄呪、浄口浄身呪、安土地天地解穢呪……念畢後念混元呪」。

<sup>48</sup>前掲『新刻万法帰宗』第十四冊6丁オ「於六丁六甲日、用好紙四十九張、新筆五枝、墨五錠、硯五個……祭於六甲壇下、脚踏魁罡二字、左手雷印、右手劍訣、取東方炁一口、吹在紙上、書符五道、念呪一遍、焚符一道、四十九日其物通靈、應變任意」。

<sup>49</sup>四十回本「有内将方可召外将。鄧辛張陶苟畢馬趙温關、此外之十将也。眼耳鼻舌意心肝脾肺腎、此内之十将也。先鍊就自己十将、統一不亂、存神定炁、儼如外将森列在前、然後呼之即應、役之即從」。前掲『新刻万法帰宗』第十四冊13丁オ「鄧辛張陶苟畢馬趙温關、此身外十将、眼耳鼻舌心肝脾腎賢、此身内十将。只一員原前、煉将一員爲主。申内将而施外将、外将乃聽從……脚踏魁罡二字、左手雷印、右手劍訣、取東方炁一口、念混元呪一遍、焚十将符各一道、四十九日畢、任意用之」。

による天書の獲得にはその人物を非凡な人間として神格化する意味があるという。<sup>50</sup>このように天書もまた、雷法や符籙と同じく道教との結びつきが強い。

四十回本における天書の描かれ方は以下のものである。第一回で靈力を得たサルの袁公が九天玄女の劍術に降伏し、天上の書物「九天秘書」の管理を命じられるが、ある時誘惑に駆られ書物の入った箱を開けてしまう。

開けて見ると、三寸の長さ、三寸の厚さの小さな冊子で、封面に「如意冊」という三つの文字が書いてあり、中には道家の百八の変化の法が細かく記してあった。三十六の大変化は天罡の数に応じ、七十二の小変化は地煞の数に応じている。実に天の星の位置を変えてしまう奇方であり、鬼神を使役する不思議な働きがある。

打開看時、三寸長、三寸厚一本小小冊兒、面上題着三箇字、叫做「如意冊」、裏面細開着道家一百單八様變化之法。三十六大變、應着天罡之數、七十二小變、應着地煞之數。端的有移天換斗之奇方、役鬼驅神的妙用。

『宣和遺事』には天書は一巻で三十六天罡の姓名が書いてあるとされ、『水滸伝』には天書は三巻で「長さは五寸、幅は三寸、厚さは三寸（長五寸、闊三寸、厚三寸）」と記される（第四十二回）。<sup>51</sup>すなわち四十回本の天書の巻数は『宣和遺事』の天書と、厚さは『水滸伝』のそれと同じである。天書に書かれる変化の法の数には三十六大變と七十二小變で、これは『水滸伝』の天罡星三十六名と地煞星七十二名、また『西遊記』で須菩提祖師が孫悟空に伝授しようとした天罡三十六変化と地煞七十二変化とも一致する。

また四十回本の第二回には「(白雲洞の) 両の壁には百八条の変化の法が刻まれていましたが、仔細に確かめてみれば、それはどれもでたらめな、魂魄を捕らえるような技でした。中には豆を兵士に、紙を軍馬に変えたり、鬼刀・神劍を作り出したりといった、人を害する術さえありました(兩壁雖鐫着一百單八條變化之法、仔細參求、都是偷天換日、追魂攝魄的伎倆。其中却有豆人紙馬、鬼刀神劍種種害人之術)」(下線筆者)、第十三回には「上方では雲に乗ることができ、下方では地を縮めることができる。指をさせば山壁は裂け、気を発すれば砂石が飛ぶ。姿を隠したり変えたりして、面前にいてもごまかすことができる。魂魄を招き寄せ、思うまま虚空で使役する。豆を兵士に草を馬に変え、戦陣で威風を示す。紙を虎に帯を蛇に変え、危機に遭えば靈怪を作り出す。風雲雷雨をいつでも用い、水火や鎗刀にも傷つけられない(上可梯雲、下能縮地。手指處、山開壁裂。氣呵時、石走沙飛。匿形換貌、儘教當面糊塗。攝魄招魂、任意虚空役使。豆人草馬、戦陣上添來八面威風。紙虎帶蛇、急難時弄出一椿靈怪。風雲雷雨隨時用、水火鎗刀不敢傷)」(下線筆者)などとあって、天書を会

<sup>50</sup>胡万川「玄女、白猿、天書」(『中外文学』第二十卷第六期、1983年)。

<sup>51</sup>内閣文庫蔵『李卓吾先生批評忠義水滸伝』(明・容與堂刊本、高野山釈迦文院旧蔵。国立公文書館デジタルアーカイブで公開)第九冊卷四十二8丁ウ。

得することで手に入るさまざまな神通力の中に、軍隊や武器を作り出したり、何者にも傷つけられない体になったりといった、戦争で役立つ術が天書に記載されていることが語られる。『水滸伝』第五十二回には宋江が天書を開くと「第三卷には回風返火して敵陣を破る法が記載され（第三卷上有回風返火破陣之法）」ていたとあり<sup>52</sup>、天書が兵法を伝えるものであるという点でも『水滸伝』に合致している。

さらに四十回本第十三回には次のような記述がある。

実はこの白雲洞の法術は、上等のものでは諸仏菩薩が長年修行を行い、虚空三昧に証入し、自在に神通力を示すのとは比べられません。中等のものでは蓬萊三十六洞の真仙が数十年も水火を抽添し、髓を換え筋を移して、やっと成仙して俗世を脱し、造化に遊ぶのとも比べられません。この術は符呪に頼って、一時の勝利を得て、天地の精英を盗み、鬼神の働きを借りるものに過ぎないのです。仏家ではこれを金剛禪の邪法と呼び、仙家ではこれを幻術と呼びます。

原來這白雲洞法、上等不比諸佛菩薩、累劫修來、證入虚空三昧、自在神通。中等不比蓬萊三十六洞真仙、准幾十年抽添水火、換髓移筋、方得超形度世、遊戲造化。他不過憑着符呪、襲取一時、盜竊天地之精英、假借鬼神之運用、在佛家謂之金剛禪邪法、在仙家謂之幻術。

上の引用文は、既に指摘がある通り、『水滸伝』百二十回本第九十七回に出る記述と、冒頭「原來這白雲洞法」が「あなたのこの法術は（足下這法）」、三文目「他不過憑着符呪」が「あなたはただ符呪に頼って（你不過憑着符呪）」となっていることを除いてほぼ一致している。<sup>53</sup>『水滸伝』では、この記述は天書についてではなく、もともと幻術使いであった喬道清の用いる術について公孫勝が語ったものである。なお、ここに出る「金剛禪」は宋・陸遊『渭南文集』卷五所収の「條封状」に人を惑わす「妖幻邪人」の一例として記載されるが<sup>54</sup>、馬西沙氏は「條封状」に見える金剛禪とはマニ教のことであるとの見解を示し<sup>55</sup>、マニ教が唐の開元年間に「みだりに仏教を称した（妄稱佛教）」として禁教に遭っていたことを指摘し

<sup>52</sup>前掲『李卓吾先生批評忠義水滸伝』第十一冊卷五十二 11 丁ウ。『水滸伝』で宋江に天書を授ける九天玄女と兵法の結びつきについては、堀誠「九天玄女考—通俗小説における女神像—」（『中国文学研究』第二十四期、1998年）に詳しい。

<sup>53</sup>堀誠「『平妖伝』に見える『水滸伝』の影—馮夢龍による増補改作をめぐる—」（『中国文学研究』第八期、1982年）等参照。なお百二十回本の記述は京都大学文学研究科所蔵『忠義水滸全書』（京都大学貴重資料デジタルアーカイブで公開）第九十七回 7 丁ウによって確認。

<sup>54</sup>『陸遊全集校注』（浙江古籍出版社、2015年）第十三冊 149 頁「惟是妖幻邪人、平時誑惑良民、結連素定、待時而發、則其爲、未易可測。伏思此色人處處皆有、淮南謂之二ネ會子、兩浙謂之牟尼教、江東謂之四果、江西謂之金剛禪、福建謂之明教・揭諦齋之類、名號不一」（「ネ會」は一字、傍点筆者）。

<sup>55</sup>馬西沙、韓秉方『中国民間宗教史』（上海人民出版社、1992年）387 頁。

て、中国での宣教のために自ら仏教的な面を強調したものと推測する。<sup>56</sup>こうした背景から、正統な仏教と似て非なる教えとして「金剛禪」の語が認知され、小説でも言及されるに至ったと考えられる。この記述によれば蛋子和尚が白雲洞から盗み取った七十二条の地煞法は邪法ということになり、第三十七回で初めて「蛋子和尚は玄女娘娘を師父と仰ぎ、天罡破邪法を授かった（蛋子和尚當拜玄女娘娘爲師、傳受了天罡破邪法）」と正法である三十六条の天罡法を授かる。天書の性質をめぐる重要な記述においても、『水滸伝』の影響が窺われるのである。

『水滸伝』の影響は、蛋子和尚の人物像にも表れている。蛋子和尚と『水滸伝』の「花和尚」魯智深との類似はすでに指摘されている。<sup>57</sup>魯智深は貧しい父娘をだました人物を憤激にかられて殴り殺したので官憲に追われる身となり、五台山の智真長老のもとで出家するが酒戒を破って放逐される。身を寄せた先の大相国寺にも林冲を庇ったためにいられなくなり、二龍山で盗賊の首領をしていたが、宋江と知り合って梁山泊に加わる。方臘を捕らえた後、杭州の六和寺で江潮音を聞いて、かつて智真長老に授かった偈を思い出し、自身の死期の訪れを悟って坐化する。

魯智深の人物像の形成については、類例として元雜劇「昊天塔」で弟の楊六郎に加勢する「莽和尚」楊五郎、「雜劇西廂記」で主役の男女を助ける酒好き喧嘩好きの悪僧恵明、「諸宮調西廂記」（「董西廂」）で寺を囲んだ賊兵と戦う荒法師法聡が挙げられたり<sup>58</sup>、北宋末期の靖康の変において五台山の僧兵が金軍と勇猛に戦ったという史実の影響が論じられたりしており<sup>59</sup>、武僧にまつわる話の蓄積がその背景に存在したようである。また、中鉢雅量氏は魯智深が杭州で坐化するのには、濟顛禪師の物語など杭州に伝わる奇僧伝承に影響されたものではないかと論じる。<sup>60</sup>濟顛禪師は嘉靖から隆慶の成立とみられる小説『錢塘湖隱濟顛禪師語録』の主人公で、無類の酒好きで娼家にも出入りしており、予言の能力を持っていて、最期には辞世の偈を作って円寂する。<sup>61</sup>こうした諸々の物語の影響を受けて、武芸に優れ義侠心を持ち、さらに飲酒と坐化によって特徴づけられる僧侶である魯智深という人物が生まれたとみられる。

<sup>56</sup>前掲馬西沙、韓秉方『中国民間宗教史』80頁。

<sup>57</sup>例えば劉彦彦『明代大衆信仰与《三遂平妖伝》研究』（中国社会科学出版社、2015年）。

<sup>58</sup>前掲小川環樹「魯智深とその類例」。

<sup>59</sup>松浦智子「楊家将「五郎為僧」故事に関する一考察」（『日本アジア研究』第八号、2011年）。

<sup>60</sup>前掲中鉢雅量「魯智深像の成立」。また大木康『明清文学の人びと一職業別文学誌』（創文社、2008年）第十章「僧侶」は明末の小説に登場する「肯定的に描かれる破戒僧」の例として、濟顛と魯智深を並べて挙げている。

<sup>61</sup>この話はのちに馮夢龍『三教偶拈』中にも『濟顛羅漢淨慈寺蹟聖記』という題名で収録される。濟顛の物語とその変遷に関しては、前掲澤田瑞穂「濟顛醉菩提」やMeir Shahr, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature* (Harvard University Asia Center, 1998年)に詳しい。

劉彦彦氏は、蛋子和尚と魯智深の類似点として、字を読めず、誦経・坐禅をせず、戒律を守らず、非常に膂力があり、飲酒肉食し、強悍粗豪で自由自在な精神を持つこと、さらに色欲と無縁であること、所属する寺院での境遇、死の直前に悟りを開くこと、死後に朝廷から号を追贈されることなど、数々の特徴や出来事を挙げるが<sup>62</sup>、ここでは特に豪傑的人物という面から魯智深と蛋子和尚の共通点をあらためて確認したい。まず容貌について、魯智深は「顔は丸く耳は大きく、鼻は真つ直ぐで口は四角く、えらのあたりにもじゃもじゃしたひげを生やしていました。身長は八尺、腰まわりは十圍もありました（生得面圓耳大、鼻直口方、腮邊一部貉豸鼻胡須。身長八尺、腰闊十圍）」と描写される。<sup>63</sup>一方蛋子和尚については、「目に光があり眉は濃く鼻は高く、体は肥えていて背丈は八尺余り。生まれながらに人とは違い、相貌は堂々として、言葉を発すれば鐘が鳴り渡るよう（鮮眼濃眉隆準、肥軀八尺多長。生成異、相貌堂堂、吐語洪鐘響亮）」（四十回本第八回）、「見れば濃い眉に高い鼻、大きな口に四角い顎、明らかに蛋子和尚の容貌でした（只見濃眉隆準、闊口方頤、分明是蛋子和尚模樣了）」（同第四十回）とあり、二人の堂々たる体格や八尺という身長、そして顔立ちにも共通点が見受けられる。二十回本では弾子和尚の身長は六尺とされ<sup>64</sup>、諸葛遂智和尚の外見の特徴はほとんど記されておらず、蛋子和尚の容貌をめぐる上の描写は四十回本で新たに設定された部分と考えられる。

次に行動について、前述の通り『水滸伝』には魯智深が義憤のために悪者を殴り殺す場面があるが、四十回本第十回では蛋子和尚が老婆から、ある頭陀が女性をその胎児もろとも惨殺したと訴えられ、「この一言で、蛋子和尚は頭がカッとなって、その頭陀の胸めがけてかかとを思い切り蹴り上げると、その頭陀は大声で叫んで、口から鮮血を吹き出しました（只這一句、引得蛋子和尚心頭火起、將脚跟向那頭陀的心坎裏狠的蹬上一下、那頭陀大叫一聲、口中鮮血直噴出來）」と悪党の頭陀を蹴り殺してしまう。蛋子和尚が魯智深と同じく、不正を見れば激怒し、暴力を用いてでも正義を行おうとするという性格を持っていることを示すこの場面は、やはり四十回本で増補された部分である。

以上のように、四十回本の天書をめぐる記述や蛋子和尚の人物造型には、『水滸伝』との符合や類似が認められる。神通力を持つ僧侶は、二十回本においてはどこからともなく現れて消えていく謎の人物であったのに対し、四十回本ではその生い立ちや最期の様子、性格描

<sup>62</sup>前掲劉彦彦『明代大衆信仰与《三遂平妖伝》研究』196～213頁。

<sup>63</sup>前掲『李卓吾先生批評忠義水滸伝』第一冊卷三4丁ウ。豸鼻は一字。

<sup>64</sup>竹内真彦『『三国志演義』における身長は如何に解釈されるべきか』（『日本中国学会報』第五十九集、2007年）によれば、一尺の長さの時代による変動のため、『旧唐書』を境に「六尺」が短軀から変じて長身を表す例が見られるようになるという。このことに鑑みると、二十回本の弾子和尚の「六尺」が長身を意味すると解され、蛋子和尚にその設定が引き継がれたとも考えられる。

写が書き足されて一人の人間としてその生涯が語り直され、魯智深と同じく僧侶でありながら豪傑としての性格を併せ持つ人物として描かれる。先に四十回本における天書故事の採用について述べたが、これもまた蛋子和尚の人間的性格を示している。というのも、実は『西洋記』第五十三・五十四回にも他の宝貝を呼び寄せる真言密呪が書かれた書物として天書が登場するが、金碧峰は「この書物に記されているのはどれも正しい道理を傷つけることだ(書上都是些傷公道的話兒)」と述べ、その天書を欲するどころか強く否定するのである。もともと燃灯仏である金碧峰にとって、天書は何ら必要のないものである。しかし蛋子和尚は特異な出生をしたとはいえただの人間に過ぎず、天書を得ることで初めて法術を身につけることができた。ここには神異的な僧侶像をめぐる一つの新しい傾向が示されていると考えられよう。

### おわりに

二十回本には邪法を用いる「妖僧」弾子和尚と、五雷天心正法で妖賊を退治する諸葛遂智和尚という、いずれも神通力によって特徴づけられながら互いに対照的な二人の僧侶が登場する。諸葛遂智の用いる雷法は本来道士の行使する法術であり、『夷堅志』や明代までの雑劇や通俗小説には、この雷法が主に道士によって用いられる話がたびたび見られる。僧侶による妖怪退治を扱った小説は明末の時点ではほかにいくつか見られるものの、雷法を用いる僧侶は異例である。僧侶と道教的な法術の結びつきは、四十回本の増補によってますます強まり、新たに登場した蛋子和尚は符籙を用いて神将を使役し、その神通力の源は彼の獲得した天書にあるとされる。また増補された法術描写の中には、先行する小説中の道士の符術や、通俗的呪術書に記される符呪の作法と一致するところがある。

『平妖伝』は、従来の小説では道士の独擅場に近かったタイプの物語において、敢えて道士を差し置いて僧侶が重要人物となる例の一つと見なすことができ、かつ従来道士と結びついていた雷法や符籙を用いた法術を僧侶が行う点で独自の存在である。そこでは僧侶と通俗小説的な法術描写との結びつきが見られ、とりわけ四十回本では、『水滸伝』に出る天書や魯智深の人物像など、通俗文学からの影響がかなり大きいことが確認できる。僧侶の義侠的な行動や、仏教的人物に神通力をもたらす天書の獲得は、次章以降で取り上げる『禅真逸史』や『帰蓮夢』にも共通しており、僧侶と神異をめぐる明末以後の小説作品の一つの趨勢を示している。

表一

卷数	記事の題	使い手の名(身分)	術の呼称
乙志・卷六	趙七使	一(道人)	天心正法
乙志・卷七	天心法	李衡老(丞相長子)	天心正法
乙志・卷十九	秦奴花精	劉緯(予外姑弟)	天心正法
丙志・卷七	大儀古驛	孫古(供奉官)	天心法
丙志・卷十二	河北道士	宋善長(道士)	五雷法
丙志・卷十四	鄭道士	鄭道士	五雷法
丁志・卷四	徳清樹妖	宋安国(浙西都監)	天心法
丁志・卷六	王文卿相	陳桷(徽猷閣待制・知池州)	天心法
丁志・卷十四	武真人	陳某(侍御史)	天心法
支志・甲卷五	唐四娘侍女	楊仲弓(右從政郎)	天心法
支志・乙卷一	王彦太家	一(道士)	五雷法
支志・乙卷三	余栄古	余栄古	五雷法
支志・乙卷五	南陵蜂王	錢謙(県宰)	天心法
〃	譚真人	趙祖堅(道士)	天心法
〃	傅選学法	傅選(江西副総官)	雷法
支志・乙卷六	閻義方家雷	楊道士	雷法
支志・乙卷七	姚将仕	姚将仕(郡人)	五雷天心法
支志・乙卷八	湯顯祖	湯顯祖(県宰)	五雷法
支志・景卷九	陳待制	陳桷(待制)	天心正法
支志・丁卷四	張妖巫	張生(巫者)	天心正法
支志・丁卷十	王侍晨	王文卿(侍晨)	五雷法
支志・戊卷五	任道元	任道元(太常少卿文薦之長子)	天心法
支志・戊卷六	王法師	王法師	天心法
支志・癸卷五	神遊西湖	一(道士)	五雷法
三志・己卷二	程喜真非人	馬道人	五雷法
三志・己卷七	辺換師	呉道士	天心正法
三志・辛卷五	歴陽麗人	屈先生(道人)	天心法
三志・辛卷九	焦氏見胡一姉	一(天心法師)	天心法
三志・壬卷三	劉枢幹得法	劉枢幹(書生)	天心正法

表二

作品名と該当箇所	使い手の名(身分)	術の呼称
「薩真人夜断碧桃花雑劇」第三折	薩守堅(真人)	五雷正法
「玳瑁盆児鬼雑劇」第三折	張撒古(五衛都首領)	天心法
「時真人四聖鎖白猿雑劇」第二折	蹇道元(法官)	五雷天心正法
『平妖伝』二十回本第十九回	諸葛遂智(長老)	五雷天心正法
『西遊記』第四十五回	虎力大仙(道士)	五雷法
『封神演義』第三十八・九十六回	姜子牙	五雷正法
『水滸伝』七十回本第五十三回※	羅真人・公孫勝(道人)	五雷天心正法
『金瓶梅』第六十二回	潘道士	天心五雷法
『清平山堂話本』「洛陽三怪記」	徐守真(道士)	天心正法
『警世通言』卷二十七「假神仙大鬧華光廟」	裴守正(法師)	五雷法
『警世通言』卷二十八「白娘子永鎮雷峰塔」	一(終南山道士)	五雷天心正法
『警世通言』卷三十六「皂角林大王假形」	欒巴(官人)	天心正法
『醒世恒言』卷十三「勘皮靴單証二郎神」	潘道士	五雷天心正法
『拍案驚奇』卷十七「西山觀設籙度亡魂 開封府備棺追活命」	任道元(太常少卿任文薦的長子)	五雷天心正法
『二刻拍案驚奇』卷三十七「晝居奇程客得助 三救厄海神顯靈」	明崇儼	五雷天心正法
『西湖二集』卷十三「張采蓮隔年冤報」	楊道元(隊將)	五雷正法

※『水滸伝』百回本第五十四回の同じ場面では「五雷天罡正法」とされる。

## 第四章 『禅真逸史』における英雄僧

### はじめに

清溪道人撰『禅真逸史』は明末の通俗小説で、全四十回のあらすじは次のようである。南北朝期東魏の將軍林時茂は政禍を避けるため落髮し澹然の号を得て梁へ逃れるが、身を置いた寺院で迫害を受けて東魏へ戻り、狐に導かれて天書を得る。王朝交代の動乱の中、杜伏威・薛舉・張善相という林澹然の三人の弟子は、杜伏威が親戚の仇討ちをしたことを契機に陝西・山西の各地を攻取するが、結局斉に帰順して蜀の統治権を与えられる。弟子たちとともに蜀へ渡った林澹然は峨眉山で坐化焚身し、三弟子は世俗を捨てて修道し昇仙した。

『禅真逸史』は世情・演義・神怪などさまざまな要素を併せ持つ小説であり、その中では折にふれて仏教批判が展開される反面、僧侶の林澹然が正面人物かつ主役級の重要人物として活躍する。この作品をめぐる多いとは言えない先行研究においては、林澹然が儒仏道の三教合一を体現した人物であるとの指摘がしばしば見られる。<sup>1</sup>林澹然は僧侶という身分と英雄のような性格が同時に与えられた多面的な人物であり、明末小説中で神異を発揮する僧侶形象について論じる上で見過ごせない存在である。本章では林澹然の神異的能力のあり方や英雄豪傑としての性格を、これまでに取り上げた諸作品と対照しながらそれぞれ検討する。さらに作者の仏教に向ける眼差しと、林澹然の人物像がそれを受けてどのように形成されたかについて、作品の一つのテーマである「逃禅」にも注目しながら考察したい。

### 一、版本と作者

『禅真逸史』の原刊本をめぐる先行研究の見解には諸説ある。孫楷第『中国通俗小説書目』は、九行二十二字の日光輪王寺慈眼堂蔵本を「明刊原本」とする。<sup>2</sup>いっぽう路工『訪書見聞録』には、九行二十二字、挿図八十葉を有する「明天啓年間杭州爽閣主人履先甫原刊本」の存在が記されている。<sup>3</sup>このほかに馬廉旧蔵の「白下翼聖齋蔵板」、大連市図書館など複数

<sup>1</sup>李劍国・陳洪主編『中国小説通史』（高等教育出版社、2007年）明代卷1016～1019頁、陳筱玲「禅真逸史研究」（台湾師範大学文学系修士論文、2010年）第二章「《禅真逸史》の主題思想」など。

<sup>2</sup>孫楷第『中国通俗小説書目（外二種）』（中華書局、2012年）卷六「禅真逸史八集四十回」項、137・138頁。ここでは慈眼堂蔵本のほか、同じく九行二十二字で「白下翼聖齋蔵板」の封面を有する北京大学図書館蔵「清初刊本」、明新堂刊小字本、光緒二十三年刊石印本が挙げられる。なお長澤規矩也『日光山「天海蔵」主要古書解題』（日光山輪王寺、1966年）は、慈眼堂所蔵『（新鐫批評出像通俗奇侠）禅真逸史』について、やはり「明刊本」とするものの、孫楷第氏の書目に「挿図二十葉」とあるのと異なり、「絵、各回一葉（二・三・八・十・十四・十九・二十二・二十三・二十八全缺）」としており（115頁）、前掲大塚秀高『増補中国通俗小説書目』もこの刊本について「図40葉缺9葉」と記す（164頁）。

<sup>3</sup>路工「古本小説新見」（『訪書見聞録』、上海古籍出版社、1985年）155頁「新鐫批評出像通俗

の機関に所蔵のある「本衙爽閣藏板」などがあって、いずれも九行二十二字であり、このように行数字数を同じくする刊本が国内外に多く所蔵されている。<sup>4</sup>その中には影印されて出版されたものもあり、たとえば浙江図書館には「批評通俗演義禪真逸史」「本衙爽閣藏板」と題された封面を有する九行二十二字本が蔵され、『古本小説集成』にはこれの影印が収められる。

本稿が底本とするのは、上記の『古本小説集成』本である。<sup>5</sup>その巻首には「新鐫批評出像通俗奇俠禪真逸史乾集卷之一」、次行と次々行にそれぞれ「清溪道人編次」「心心僊侶評訂」とある。本文は乾集（一～五回、「心心僊侶評訂）・坎集（六～十回、「筆花居士評訂）・艮集（十一～十五回、「兩湖漁叟評訂）・震集（十六回～二十回、「烟波釣徒評訂）・巽集（二十一回～二十五回、「空谷先生評較）・離集（二十六回～三十五回、「雕龍詞客評較）、兌集（三十六回～四十回、「夢覺狂夫評較）」に分かれている。毎集の末尾には当該集の評訂者による「総評」が附されるが、「坤集総評」には執筆者の署名がなく、兌集は「総評」自体を欠く。

この版本の巻頭には、封面、序文二種、凡例、総目が附され、まず封面には前述の語句のほか、出版の経緯や宣伝文句、翻刻を禁じる旨が書き添えられている。次に序文二種、すなわち徐良輔撰「題奇俠禪真逸史」および傅奕撰「読禪真逸史」がある。傅奕は唐初の太史令で廢仏論者として知られ、明らかに異なる時代の人物だが、序文の作者に擬されている。この作品はもともと多数の序文を有していたらしく、路工氏所見の「明刊原本」には「傅奕、諸允修、徐良輔、李蕃、施途原、翁立環、陳臺輝、徐良翰、閻宗聖、謝王鄰、李文卿、李雋卿、夏禮、夏之日、方汝浩等十五篇序跋」があったといい<sup>6</sup>、慈眼堂蔵本も十一篇の序文を有するという。<sup>7</sup>近年の排印本には諸允修による序文を収録するものがあり、兌玉校点『禪

---

奇俠禪真逸史」項。この項目では、ほかに「崇禎年間翻刻本、図二十葉」があると記される。なお排印本『禪真逸史』（浙江古籍出版社、1987年）は「原有挿圖二十幅、精選四幅」（「出版説明」2頁）として、他本には見られない挿図を収録する。同書「出版説明」によれば、同書は清初刻本を底本、「崇禎爽閣刻本」を参校本とする。

<sup>4</sup>詳しくは前掲大塚秀高『増補中国通俗小説書目』164・165頁参照。九行二十二字本のほか、十行二十四字の無序有図刊本も複数種類残っている。

<sup>5</sup>この本で欠落した部分や不鮮明な字は、江巨栄・李平校点『禪真逸史』（上海古籍出版社、1990年）により補った。

<sup>6</sup>前掲路工「古本小説新見」より。このうち翁立環は吳永輯『続百川学海』乙集所収の葉隆礼撰『遼志』一卷（関西大学内藤文庫所蔵明刊本、筆者未見）および程栄輯『漢魏叢書』所収の張華『博物志』十卷（東京大学東洋文化研究所所蔵、万曆二十年序）の校閲者として名が見える。なお前掲大塚秀高『増補中国通俗小説書目』「禪真逸史」項には路工氏の「明万曆原刊本。図四十幅、極精。前有序文三十六篇」との記述が引用されており（164頁）、この記述を信じるならさらに多くの序文が存在していたことになる。

<sup>7</sup>前掲長澤規矩也『日光山「天海蔵」主要古書解題』によれば、「施途原・鐵嶺道人翁立環・陳臺輝・徐良翰・閻人宗聖・謝王鄰・李文卿・李雋卿・唐夏禮・夏之日・方汝浩清溪道人」による計十一篇の序文があるという（115頁）。

真逸史』(齊魯書社、1986年)は巻頭に諸允修撰「奇俠禪真逸史序」を載せ、江巨栄・李平校点『禪真逸史』(上海古籍出版社、1990年)も同名同内容のものを巻末に附録として載せている。ただし上記二種の排印本はいずれもこの序文の出所を明らかにしていない。<sup>8</sup>続いて凡例は八条からなり、撰者は「古杭爽閣主人履先」とある。凡例によれば、本書は内府から出た旧本を爽閣主人が入手し、清溪道人が編次評訂し、八集四十回の形にして出版したものだといひ、これは封面に書かれた出版の経緯とも符合するところがある。<sup>9</sup>

作者である「清溪道人」について、同じく明末の『禪真後史』および『東度記』という小説は、いずれもこれと同名の人物を作者とする。前者は『禪真逸史』の続編で、翠娛閣主人による崇禎二年(1629)の序が附されている。いっぽう後者は達磨禪師の東土渡来の物語で、作者名は「滎陽清溪道人」である。孫楷第氏は先述の慈眼堂蔵本所収の序文に見える「澗水方汝浩清溪道人識」との後署を根拠に、本作の作者は方汝浩、洛陽の人であるとしながらも、澗水(洛陽)と滎陽(鄭州)という二つの異なる場所がその名に冠されているのを訝って、一方は本貫、他方は家の所在地かと推測する。<sup>10</sup>この問題に関連して、近年では『東度記』の作者と『禪真逸史』・『禪真後史』の作者とは同名の別人で、後者の出身地「澗水」は「澗水」(浙江蘭溪)の誤記あるいは別表記との見方も存在する。<sup>11</sup>ただ、『禪真逸史』の刊行者が「古杭爽閣主人」(傍点筆者)であること、また『禪真後史』の序を書いた翠娛閣主人こと陸雲龍が崇禎年間刊行の小説集『型世言』の評者として知られる銭塘の出版人であることから、作者が杭州と一定の関わりを有していたことは確かなようである。

作品の刊行年は記されていないが、附された序からある程度推測が可能である。諸允修の序文の後署は「賜進士第、通奉大夫、雲南布政使司左布政、司前奉勅整飭行都司提督五衛學政、建昌兵糧道仁和褚允修題於靜見堂」となっている。<sup>12</sup>光緒二十五年(1899)重刊『浙江通志』巻一五八に出る諸允修の伝によれば、彼は万曆二十九年(1601)の進士で、襄城知県に任ぜられ、工部主事となって通惠河を督理し、のち雲南左布政使として活躍し、天啓七年(1627)に南光祿寺卿となっている。<sup>13</sup>さらに『明熹宗実録』巻六十四には天啓五年(1625)十月丙子に諸允修が雲南左布政使に任命されたとある。<sup>14</sup>したがって、この序文の執筆年代

<sup>8</sup>底本について、齊魯書社本は「以題署“本衙梓行”的覆明刊本爲底本、參以清初刻本和明刻本、進行校勘」(629頁)とし、上海古籍出版社本は「以清初『本衙爽閣主人』覆刻本爲底本、參照乾隆覆刻精批本、本衙梓行的中型本和張氏點校本、擇善而從」(7頁)とする。また両者の載せる諸允修序文には若干の文字の異同がある。

<sup>9</sup>封面には「此南北朝秘笈、爽閣主人而得之、精梓以公海内」云々と見える。

<sup>10</sup>前掲孫楷第『中国通俗小説書目(外二種)』、138頁。

<sup>11</sup>賈海建「明代小説家清溪道人考辯」(『明清小説研究』2013年第二期)参照。

<sup>12</sup>上海古籍出版社本による。なお齊魯書社本では「雲南布政使司左布政」が単に「雲南布政」となっている。

<sup>13</sup>嵇曾筠、李衛等修『浙江通志』(商務印書館、1934年)、2808頁。

<sup>14</sup>『明熹宗実録』(中央研究院歴史語言研究所、1966年)巻六十四「改新陞貴州左布政使諸允修

は天啓五年十月から七年の間ということになる。

長澤規矩也氏は日光慈眼堂蔵本の絵図に関して「甚だ精刻で、第一葉に『素明刊』の文字がある。即ち名工劉素明の刊刻に係る」と記すが<sup>15</sup>、劉素明は万暦間に刊刻された複数の戯曲（いずれも挿図が附される）の刻工を務めており<sup>16</sup>、その活動時期は上で推定した『禪真逸史』の成立時期とほど近い。なお徐良輔の序文の後署は「奉政大夫、工部都水清吏司郎中、提督通惠河道、古越徐良輔撰」となっているが、『明神宗実録』卷四六一には万暦三十七年（1609）八月甲子に工部で陵橋の修復が滞り、「員外徐良輔」が三ヶ月の減俸処分を受けたことが記載されており<sup>17</sup>、役職・年代から見て序文の作者と同一人物の可能性が高いと思われる。つまり諸允修と徐良輔はいずれも通惠河の督理に携わっていたことになるが、序文執筆時には諸允修はすでに職務が変わっていた。

序文執筆時に諸允修が務めていた左布政使とは、承宣布政使司に置かれた左右各一人の布政使の一人で、省ごとの行政を司る役職であり、位は従二品だった。<sup>18</sup>また徐良輔の工部都水清吏司郎中とは、川や池、橋や船などを管理する役職で、位は正五品だった。<sup>19</sup>方汝浩の身分は明らかでないが、この二人がいずれも林澹然を讃えていることは、林澹然という人物の上に表れる作者の価値観や倫理観が、当時役人を務めていた人物にもある程度共有されていたことを示している。

## 二、天書と雷法の出現

『禪真逸史』中には、林澹然が神通力を行使する場面が少なからず出てくる。その内容には僧伝中の神異僧を彷彿させる部分もあるが、一方で『平妖伝』の諸葛遂智や蛋子和尚のように天書を獲得し、道士のような法術を行うこともたびたび記される。

先に伝統的な神異僧との共通点を挙げると、第三十八回では、悪事を犯して死んだ僧侶の鍾守浄とその姦通相手の女性、また姦通の取り持ちをした女が、それぞれ虎・黒豚・白犬に転生し、前世の非を悔い改めて林澹然の談経説法を聞きに訪れる。そこで、「遠近の人々は名声を聞いて、みな林太師は得道の神僧であるから、竜や虎をも折伏できるのだと言いまし

---

爲雲南左布政使」（2997頁）。なお宋艷「《禪真逸史》成書時間考証」（『安徽文学（下半月）』、2014年5月）は諸史料により諸允修の経歴を検討し、天啓六年の秋頃に潘潤民という人物が雲南左布政使となっていることにより、成書年代を天啓五年十月から六年秋頃の間までとするが、潘潤民が何年に左布政使となったかの確証に乏しいため今は採らない。

<sup>15</sup>前掲長澤規矩也『日光山「天海蔵」主要古書解題』115・116頁。

<sup>16</sup>李国慶『明代刊工姓名全録・上』（上海古籍出版社、2014年）367頁。

<sup>17</sup>『明神宗実録』（中央研究院歴史語言研究所、1966年）卷四六一「先是工部以雨水泛漲、衝毀陵橋、請修長陵等及壽宮等橋、至是六年、獻陵・泰陵・昭陵尚未經始、康陵一橋費至七萬餘、尚未就緒。工部侍郎王汝訓請查經管各官、員外徐良輔等分別罰治、而勅巡視嚴核糜費、並責成專官、以竣其役。上命罰良輔三月俸」（8702頁）。

<sup>18</sup>『明史』卷七十五「職官四」。

<sup>19</sup>『明史』卷七十二「職官一」。

た（遠近聞名、皆説林太師是一個得道神僧、故能降伏龍虎）」、「山頂にこの虎を降伏させられる聖僧がいると聞きつけて（聞得山頂有此伏虎聖僧）」と、人々が林澹然を「神僧」・「聖僧」と呼んでもてはやしたことが述べられる。僧侶が虎を降伏させるという奇跡は『神僧伝』所収の記事にも見え（第二章参照）、この部分は伝統的な神異僧のイメージを継承していると言える。

また林澹然が未来を予知することも、僧伝中の神異僧と類似している。例えば第三十八回では「おまえたちの未来のことは、私はすでに予知している……私は夜に天象を観察し、周の主星も暗く光を失っているのを見た。人の世に長くいることはできず、数年もしないうちに、国家は必ず傾くだろう（汝等未來之先、俺已預知……俺夜觀乾象、見周之主星、亦暗昧無光、非能久於人世者、不數年、必傾社稷）」と述べている。未来予知の能力は早くから僧伝に見える。とはいえ、天文を読み解いて未来を知るのは、天象を観察して自らの寿命を知ったという『三国志演義』の諸葛亮を連想させ<sup>20</sup>、二十回本『平妖伝』の諸葛遂智同様、林澹然にもこの人物が投影されているのではないかと疑われる。であればこれは僧伝の影響というよりむしろ先行する通俗小説の影響ということになる。なお林澹然が天象を読むようになったのは天書を得たためであり、これも僧伝中の神異僧とは異なる。

一方で、『平妖伝』に見られたような天書の獲得や雷法・符籙の行使も、林澹然をめぐって描かれる。まず天書獲得の経緯については、以下のように語られる。

第十三回、梁から東魏へ帰ってきた林澹然は、河東府広寧県のある家の息子が正体不明の美女に精気を吸い取られ衰弱していると知る。息子の部屋に潜んだ林澹然が美女を捕らえたところ、その正体は五百年以上も生きてきた狐の精怪だった。彼女の言うところでは三十年前に独峰山の土地廟に若い全真道士がやってきて、「道友」である林澹然に渡すよう書一封を託されたという。林澹然が封筒を受け取って見れば「褚真人伝示」とあり、中には五言八句の詩と一枚の符が入っていて、符には「この符の模様どおり、五花洞の石の上に描き、左手で石を三度叩けば、その石はたちまち開いて、天書が得られるであろう（依此符様、畫於五花洞石上、將左手叩石三下、此石即開、天書可得）」と附記してあった。続く第十四回、林澹然は独峰山の五花洞を訪ね、狐に導かれて入った洞の奥で件の石塊を見つける。符に書かれた指示の通りにすると石が真っ二つに割れて石匣が現れ、その中には三冊の本が入っていた。

なんと第一冊の封面には「天枢秘籙」と書いてあり、中身は全て天文の観察や、兵の配置や布陣のこと、また驅神役鬼の法でした。第二冊の封面には「地衡秘籙」と書いてありましたが、中身は奇門遁甲や、堪輿地理、陰陽術数の法でした。第三冊の封面には「人

---

<sup>20</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『三国志通俗演義』巻二十一、3366頁、「吾見三臺星中、客星倍明、主星幽隱、相輔列曜、以變其色、足知吾命矣」。

権秘籙」と書いてありましたが、中身は陽を補い陰を煉ること、竜虎を降服させること、天を超え地を縮め変化をする法でした。

原来第一冊面上書着「天樞秘籙」、内中俱是觀星望氣、排兵布陣、驅神役鬼之法。第二冊面上書着「地衡秘籙」、内中却是奇門遁甲、堪輿地理、陰陽術數之法。第三冊上面書着「人權秘籙」、内中却是補陽煉陰、降龍伏虎、超天縮地變化之法。

林澹然は大いに喜び、「毎日黙誦し、符を書いて呪文を念じ、その功あつて感応したことを心中自ら感じ取り（毎日黙誦、書符念呪、心下自覺靈通）」、「朝夕に天書を演習し、天文星象から陰陽術数に至るまで、精通しないものはなくなりました（朝夕演習天書、自天文星象以至術數陰陽、無不精妙）」となった。僧侶が天書を得ることや、その天書の中に戦陣で使用する術（排兵布陣や奇門遁甲など）が記載されるのは、『平妖伝』と合致している。翻って両者の相違点に注目すれば、四十回本の天書の内容が天罡三十六大変と地煞七十二小変の二部に分けられるのに対し、『禅真逸史』では天枢秘籙・地衡秘籙・人權秘籙の三部に分けられている。また天書を伝授する人物にも大きな相違が見られる。四十回本では天書の伝授が九天玄女によって行われ、これは『水滸伝』とも共通している。これに対して『禅真逸史』では、褚真人なる人物によって天書が伝授される。この人物は、第二十二・二十三回で林澹然の弟子である杜伏威が会う褚崇陽という仙人と同一人物と推測できる。この場面で杜伏威は褚崇陽のほか姚会という仙人、および彼らの師事する「天主」なる人物と出会って仙境に導かれ、琴と囲碁の奥義や「祖師応飢方」と「神仙充腹丹」という薬方を伝授される。褚崇陽と姚会の二人は始皇帝の焚書坑儒から逃れてきたというが、前者の風貌は「眉が長く耳が大きく、顔が大きくえらが張っている（長眉大耳、闊臉重頤）」とされ、「青白い顔に白髪、顔が痩せて長いひげがある（蒼顔鶴髮、瘦臉長髯）」の后者に比べて「若い全真道士」という表現に当てはまる。この場面で林澹然の前世の師父と明かされる「天主」の身なりは、「襟が広く袖の大きい柳青色の道士の着物を身にまとい、八宝を綴り合わせた藕褐色の帯を腰に締め（身上披一領闊領大袖柳青道衣、腰邊繫一條八寶綴成藕褐縹）」と道士を思わせ、第四十回では「混一真人」とも呼ばれる。林澹然に天書を授けたのはこのような道教的人物だったのである。

次に雷法の行使について、第十六回には以下の場面が見える。

なんと壁の内側には大きな空き地があり、だいたい五、七畝の広さで、真ん中には土山がひとつあって、その上に林澹然が座っており、火焰の褌衫を着て、足をむき出しにし、右手に黄金で飾られた宝剣をたずさえ、そこで法術を行い、五百人余りの壮士を指揮して殺し合いをさせていた。壮士たちは赤か緑のどちらかの色の服を着て、みな鎧兜を身にまとい、青か白の旗を手にして、それぞれ分かれて隊伍を作り、勇み立って激戦を繰り広げ、そのために呐喊の声を上げていた。……しばらく見ていると、林澹然は剣の切

っ先で指して「兩軍とも、暫く休め」と叫び、大男たちは旗の色によって分かれて両側に立った。林澹然はまた口中で呪文を唱え、「五雷真君律令勅」と叫んだ。瞬く間に、一群の兵士たちは全員消え去って、影も形もなくなった。

原來牆内有空地一大片、約五七畝開闊、中間有一座土山、上坐着林澹然、身披火焰偏衫、赤着一雙脚、右手仗一口金鑲寶劍、在那裡作法、指麾五百餘個壯士廝殺。身穿紅綠二色、全副披掛、手執青白旗號、各分隊伍、奮勇鏖戰、因此吶喊。……看了半晌、只見林澹然將劍尖指着、口裏喝道、「兩軍暫歇」、這些大漢各依號色分立兩邊。林澹然又口中念念有詞、喝道、「五雷真君律令勅」。倏忽之間、衆軍士無影無形、盡皆不見。

ここで注目したいのは林澹然の「五雷真君律令勅」という台詞である。この台詞は、彼の用いている術が雷法であることを示している。前章で述べたように、雷法は道士の行使する術としてさまざまな小説に登場するが、『平妖伝』では僧侶である諸葛遂智が「五雷天心正法」を用いている。これと同じく『禪真逸史』の林澹然も、僧侶でありながら雷法の使い手とされるのである。また『禪真逸史』第十七回には麻旭刺という番僧が登場し、蝙蝠や死体、虎を現したり飯粒を蛆に変えたりといった術を用いて、「私の神通力は、すべて天心正法で、護法韋馱尊者の伝授してくださったものだ（咱家神通、俱係天心正法、乃護法韋馱尊者傳授）」と主張し、その上「齒を鳴らし呪を唱え、北斗の形に歩み（叩齒念呪、踏罡歩斗）」という道士さながらの作法をして、韋馱尊者の姿を空中に現出させ、自らの言葉が真実であると証明する。ここでも僧侶による雷法の行使が描かれ、しかも雷法を伝授したのは仏教の護法神である韋馱尊者であるとされる。先に引用した林澹然の術は『平妖伝』二十回本中で胡永児が人馬を作って戦わせる術に酷似しているが<sup>21</sup>、胡永児は雷法の使い手ではない。また番僧の術も雷法としてしばしば描かれる神将使役や妖怪退治とは異なり、むしろ邪術に属するように見える。つまり、『禪真逸史』では本来雷法との関連性が薄い術に雷法の名が冠されているとも考えられ、これは通俗小説への雷法の浸透のほどを窺わせる。同時に、二人の僧侶がいずれも雷法を行使すると描かれており、僧侶と雷法の結びつきがより強化され、道教的な術との区別がより曖昧になっていることも理解できる。

作中には林澹然による神将使役の場面も登場しており、番僧が死体を現した時、林澹然は靈呪を唱えて「日直の神将はどこにいるか（值日神将何在）」と叫ぶと二人の黄巾力士が現れて死体を始末する。また、林澹然が符籙を用いる描写もある。例えば第十四回では額に貼ることで他人に見つからず長い距離をすぐに進むことができる符を李秀に与えており、第十七回では虎を避ける効果のある符十余張を人々に与え、さらに紙細工のヒキガエルに符

<sup>21</sup> 『平妖伝』第四回「那永児把那葫蘆兒拔去了塞的打一傾、傾出二伯來顆赤豆、並寸寸剪的稻草在地下、口中念念有詞、哈口水一噴喝聲道『疾』、都變做三尺長的人馬……永児去頭上拔下一條金篋兒來、喝聲道『交戰』、只見兩邊軍馬合將來喊殺連天」。

を添えて釘づけることで敵の動きを封じる。四十回本『平妖伝』でも蛋子和尚が書符の練習をする場面があり、この二作品はともに一般的には道士に用いられる符籙を僧侶に用いさせている。

以上のように『禅真逸史』には、道士の用いるような法術が僧侶によって用いられる場面が頻出する。四十回本『平妖伝』と『禅真逸史』の前後関係は不明であり<sup>22</sup>、天書と僧侶の関連が四十回本からの影響であるとは言い切れないが、雷法のくだりは既に二十回本に見え、こちらは『禅真逸史』より成立が早いと思われる。いずれにしても、同時代に複数の通俗小説中で道士的法術の僧侶による行使が描かれていたのであり、この時期に小説で僧侶の神通力の描写に新たな展開が生じていたと言える。

このほか、仏教由来と思われる真言への言及が作中に登場するが、先行する小説、あるいは通俗的呪術書にもこれらの真言と共通または類似のものが出ている。例えば第十七回で林澹然は妖怪を取り逃がした後に「剣を佩びて、浄法界真言を一度唱え、力士に行くように命じた（仗着剣、念了一遍浄法界真言、發付力士自去）」とされるが、この「浄法界真言」は『西遊記』や『平妖伝』でも言及される。また第三十四回では毒竜を使って嘔吐を誘発する黄色い水を振りまかせるという「毒竜吸髓法」を使う敵の馮謙に対抗するため、杜伏威とその軍勢が「唵阿遊阿唵利野婆呵」と唱えて体内への毒気の侵入を防ぐが、ここで杜伏威らが唱える真言は、第三章で取り上げた通俗的呪術書『万法帰宗』の巻四『至剛道人秘術』に収録される「避兵呪」と相当類似している。この「避兵呪」の呪語は「唵呵唵口遊喇耶婆呵」といい、「この呪を口で百二十遍唱えれば、兵難を免れ、家の成員すべてを守ることができる（此呪口誦一百二十遍、能免兵難、以保全家）」と説明され<sup>23</sup>、ここに記される効果は、戦災から身を守るという点で『禅真逸史』第三十四回の用法と合致している。

以上、『禅真逸史』にも『平妖伝』と同様かそれ以上の頻度で、僧侶の神通力を描く際に天書や雷法、その他道士が用いるような法術が登場する。『平妖伝』では天書の存在が物語で語られる事件を引き起こす発端となり、蛋子和尚と天書の結びつきは物語の都合上欠くことができなかつたが、『禅真逸史』においては、天書や法術をめぐる場面はあくまでも物語の数ある要素の一つにすぎない。にもかかわらず林澹然がこの種の法術を行使する場面

---

<sup>22</sup>四十回本『平妖伝』の刊行年について、前掲小松謙『中国白話文学研究—演劇と小説の関わりから—』は以下のように述べる。内閣文庫蔵の天許斎批点本と嘉会堂本のうち、先行すると思しき前者の叙には「泰昌元年長至前一日」とあるが、これは存在しない年月日である。推測するに、天啓年間から出版物における避諱の取締が厳格化したため、万暦年間にある程度刊刻が進んでいた本書は、天啓より前の刊行と見せかける目的で刊行年を偽装したのではないか（310～319頁）。この説に従えば刊行は天啓年間（またはそれ以降）であり、現段階では『禅真逸史』刊行との前後関係は確定できない。

<sup>23</sup>前掲『新刻万法帰宗』第十三冊 36丁ウ。口遊は一字。

がたびたび織り込まれるのは、通俗小説において法術と僧侶という組み合わせが、すでに違和感のないものとして受け入れられるようになっていたことの証左とも考えられる。

### 三、武官と僧侶の融合

林澹然の人物像の特徴としては、さらに武官と僧侶という二つの形象の融合も挙げられる。第一回、林澹然の登場場面には、すでにそのことが示されている。

役人たちが見ると、鎮南將軍の林時茂であった。この將軍は身長が八尺五寸、碧眼で巻きひげを生やし、容貌は魁偉で、膂力はずば抜けていた。猿のように長い腕を持ち弓に秀で、矢をうち損じることはなかった。方天画戟を武器とし、敵う者は一人もなかった。暴れ馬を乗りこなし、出陣すれば飛ぶように戦った。生来剛直で、物事をおろそかにしなかった。……かつて高歡に従って出征し、爾朱世隆と激戦し……このため高歡は大難を脱することができた。凱旋した後、拔擢されて用いられ、鎮南將軍に昇進し、軍務を助けた。その後重ねた大功は、述べ尽くすことができない。

衆官視之、却是鎮南將軍林時茂也。這將軍身長八尺五寸、碧眼虬須、狀貌魁偉、膂力絶倫。猿臂善射、箭不空發。使一枝方天畫戟、無一個對手。能騎劣馬、上陣如飛。立性鯁直、臨事不苟。……昔曾随高歡出征、與爾朱世隆大戰……因此高歡得脱大難。班師之後、重加擢用、陞爲鎮南將軍、參贊軍務。次後屢建大功、不能盡述。

ここに書かれるように、林澹然はもともと僧侶でなく將軍で、俗名を林時茂といった。その出世のきっかけは爾朱世隆との戦いで高歡を助けたことであると記されるが、高歡は史実上の人物で北魏に仕え、532年に韓陵での戦いで爾朱氏に勝利し、534年に元善見（孝静帝）を擁立して東魏を建てた。『禅真逸史』には高歡が善見を帝位につけたことが記され、これは史実と一致する。また作中には他にも、東魏の孝静帝（作中では「魏主」と称される）や高歡の息子高澄、梁で反乱を起こす侯景、林澹然の弟子とされる杜伏威・薛举・張善相など史実上の人物が少なからず登場する。<sup>24</sup>ただし正史では高歡と直接戦った相手として爾朱世隆ではなく爾朱天光や爾朱兆らの名前が挙がっており、林時茂なる人物も登場しない。<sup>25</sup>また物語の冒頭には梁の武帝が大通十一年に妙相寺を作ったとあるが、大通は527～529年の三年間しかなく、そもそも妙相寺に関する記載自体が正史の武帝に関する記録には見当たらない。<sup>26</sup>このように作中には史実と虚偽とが混在しており、林澹然や彼にまつわる設定

<sup>24</sup>杜伏威の伝は『旧唐書』卷五十六と『唐書』卷九十二に、薛举の伝は『旧唐書』卷五十五と『唐書』卷八十六に、張善相の伝は『旧唐書』卷一八七と『唐書』卷一九一に見える。但しいずれの事蹟も『禅真逸史』では大きく脚色され、史書の記述と重なるところは少ない。

<sup>25</sup>高歡の事蹟は『北齊書』補帝紀一・二や『北史』齊本紀上六、爾朱世隆の事蹟は『魏書』列伝六十三、『北史』列伝三十六に収められる。

<sup>26</sup>『梁書』卷一「武帝上」～卷三「武帝下」。

は基本的に架空のものと思われる。その設定をさらに詳しく見ていくと、身長は八尺五寸と魯智深の「八尺多長」を上回り、「碧眼」だったとされる。林時茂の出身は書かれておらず、ともに非漢族の特徴としてしばしば取り上げられる「碧眼」・「虬須」から見て、非漢族の血が混じっているとも考えられる。あるいは『三国志演義』で「碧眼紫髯」の孫権を見た劉琬が「容貌が珍しくかつ立派で、体つきも常人と異なっているのは、きっと身分が高いことの表れであり、また長い寿命を享受し、並みの人々には及ぶことができない（形貌奇偉、骨體非常、必有大貴之表、而又享高壽、衆皆不能及也）」と語ったように<sup>27</sup>、林澹然が特別な存在であることを強調するため異相が賦与されたという可能性も考えられよう。また彼の武器とされる方天画戟に関して、『三国志演義』では呂布が同名の「方天画戟」を、『永楽大典』巻五二四四遼部所収「薛仁貴征遼事略」では薛仁貴が「方天戟」を武器として携えていたことが記されるが<sup>28</sup>、この二人はともに武勇に優れた人物であり、英雄的な性格を持つ。<sup>29</sup>作者はこの武器によって林澹然の勇猛さや英雄らしさを読者に印象づけようとしたのではないか。

將軍の林時茂が出世したきっかけは、高歡の子である高澄の鹿狩りのため麦畑を踏み荒らされた農夫の訴えを聞き、激怒して「残忍で無道であり、民の心情に寄り添っていない（忍心害理、不體民情）」と高澄を面罵したことだった。高歡はその場では息子を罰したものの、林時茂は高澄の恨みを買った以上いつか陥られるのではと危惧し、もとは仏教に批判的であったにもかかわらず、「梁の武帝は最も仏教を重んじると聞くから、中国へ逃げ入り、落髪して僧となり、災いを逃れ、暗殺されないようにしよう（聞知梁武帝最重佛教、不如走入中國、削髮爲僧、逃災躲難、免遭暗害）」と考え、澤州問月庵の永清という長老から受戒して澹然の号を得る。

すなわち彼は無辜の民草を苦しめる悪人に対する義憤にかられて行動した結果、自らが窮地に追い込まれてやむなく出家したとされるのであり、これは第三章に記した魯智深の出家の経緯を彷彿させる。また、第十九回では林澹然が「私のところは他の寺院とちがひ、生臭ものも酒もあり、人に寛大だ（俺庄内須與他們不同、葷酒俱有、待人甚恕）」と語り、

<sup>27</sup>前掲『三国志通俗演義』巻六、945・946頁。

<sup>28</sup>前掲『三国志通俗演義』巻一「時李儒見丁原背後一人……姓呂、名布、字奉先……當日布執方天畫戟、立於丁原之後」（94頁）、『永楽大典』（中華書局、1986年）巻五二四四「馬上一箇年少將軍、素袍瑩鎧、赤馬米纓、擗轉方天戟、取弓箭在手、一箭射莫離支墜馬」（2323頁）。なお呂布の武器は「畫桿方天戟」・「方天戟」とも記され、『三国志平話』巻上にも「左有義兒呂布。布騎赤兔馬、身披金鎧、頭帶獬豸冠、使丈二方天戟、上面挂黃幡豹尾、步奔過騎爲左將軍」（上海古籍出版社『古本小説集成』所収『三国志平話』28頁）との記述がある。

<sup>29</sup>竹内真彦「呂布と薛仁貴—英雄の祖型」（『未名』第十七号、1999年）は呂布と薛仁貴のいずれも『史記』に伝の見える李広という英雄を祖型としていることを指摘する。『三国志演義』において呂布が不忠な性格を持つものの一面では英雄として扱われていることは、竹内真彦「関羽と呂布、そして赤兔馬」（『東方学』第九十八号、1999年）にも述べられている。

第二十二回では「天主」が「おまえのあの住持の林澹然は、俗世の人間ではなく、私が教えを伝授した一番弟子だったが、酒戒を破ったために下界に落とされ、数々の苦難を経た後、ついに正果を得ることになっている（你那住持林澹然、非凡世之人、乃俺傳教第一座弟子、因犯了酒戒謫下凡塵、歷千磨百難、方成正果）」と明かすなど、林澹然は甚だ飲酒と関わりの深い人物として描かれるが、これは言うまでもなく魯智深と共通している。さらに林澹然は第四十回で悟りを得て、「人を殺すこと麻の如く、身を立てること砥の似し（殺人如麻、立身似砥）」（四十回）という句で始まる辞世の頌を残して坐化するが、魯智深も同様に辞世の頌を残して坐化している。これらのことから、四十回本『平妖伝』の蛋子和尚と同様、林澹然にも『水滸伝』魯智深が影響を及ぼしていると考えられる。<sup>30</sup>ただし林澹然は魯智深のように常軌を逸した暴力的な人物としては描かれておらず、たとえば出家のきっかけとなった事件で魯智深は相手を殴り殺すが、林澹然は相手に言葉で理を説くにとどめている。また魯智深が五台山の鼻つまみ者だったのとは対照的に、林澹然は副住持を務める妙相寺で「この寺の僧はみな心服していた（本寺僧衆俱各悦服）」と大いに人望を得る。林澹然は魯智深の面影を残しつつも、物事の分別をわきまえた人格者として描かれているのである。

この林澹然を表すのに作中で用いられるのが、「俠僧」という語である。例えば第五回の冒頭詩には「穴倉で宝を探して奸僧を捕らえ、禪杖の下に情けを残した俠僧に出会う（窖中覓寶擒奸釋、杖下留情遇俠僧）」とあるが、これは妙相寺に忍び込んだ盗賊らの視点から書かれており、「奸釈」は鍾守浄、「俠僧」は林澹然をそれぞれ指している。また『禪真逸史』の別名『奇俠禪真逸史』、第五回の回目「大俠夜闌降盜賊」などに見える「俠」という表現も、林澹然を指すと思しい。『史記』卷一二四游侠列伝に、「今の游侠は、行いが正義に従っているわけではないが、その言は必ず信じられ、その行いは必ず果たし、すでに承諾したことは必ず誠意をもって遂行し、自らの身ばかりを大切にすることなく、立派な人が困っているところに駆けつける。死にかけていた者を助けた後も、自分の能力を誇らず、自分の徳を自慢するのを恥じる。このような者も多いようである（今游侠、其行雖不軌於正義、然其言必信、其行必果、已諾必誠、不愛其軀、赴士之阨困、既已存亡死生矣、而不矜其能、羞伐其德、蓋亦有足多者焉）」、「要するに事を確実に遂行し言を信用できるのだから、俠客の義を軽視することはできない（要以功見言信、俠客之義又曷可少哉）」等と見え<sup>31</sup>、自らの言に背かず信義を貫く者が「游侠」または「俠客」と呼ばれたことがわかる。この「俠」という言葉で形容される僧侶は、『禪真逸史』以前の小説にも登場している。例えば唐・段成式『西

<sup>30</sup>この二人の類似については、既に次のような簡略な指摘がされている。前掲李劍国・陳洪主編『中国小説通史』明代卷 1018 頁「在林澹然的身上有着《水滸傳》中魯智深的影子、雖不如魯智深那樣性格鮮明、但也有豐富的文化蘊涵」。

<sup>31</sup>『史記』（中華書局、1959年）3181・3183頁。

陽雜俎』前集九の「盜俠」では、ある人が汝州に向かう道中で一人の僧に出会うが、その正体は盜賊で武芸をよくしたという。また『古今小説』卷十九「楊謙之客舫遇俠僧」では宋の建炎年間、貴州安庄の知県に任じられた主人公の楊益が一人の和尚と偶然知り合うが、この和尚は粗暴な性格ながら「誠実で約束を守る好漢（有信行的好漢）」で<sup>32</sup>、楊益に法術をよくする親戚の女性を紹介してやり、楊益は無事任期を勤め終えたという。この話で「俠僧」と呼ばれる和尚は、「私は伏牛山から来た僧侶で、武当山へ参詣に行くところなのです（小僧是伏牛山來的僧人、要去武當隨喜的）」と述べており<sup>33</sup>、僧兵で知られる伏牛山から来たという経歴によって武芸との関わりが暗示されているとも考えられる。<sup>34</sup>武芸をよくする僧侶は明代の筆記にも登場し<sup>35</sup>、明清代には仏僧の中に「武芸をあがめ俠をたつとぶ（崇武尚俠）」という気風があったという。<sup>36</sup>

こうした俠僧には武芸に巧みで信義を貫くという共通点があるが、林澹然もまさしくそのような人物として描かれる。彼の出身が武官であることについては出家後にもたびたび肯定的に言及される。例えば第四回には「林澹然は結局將軍の家門の出身であり、度量は寛大で、胸中も落ち着いて雄々しく、財産のことを気にかけません（林澹然終是將門出身、度量寛大、器宇沉雄、不以財帛介意）」とあり、武官の出身である林澹然が高く評価されている。一方僧侶になって日が浅いことに由来する欠点について、第三回で妙相寺の副住持に推薦された林澹然は「私は將軍の家門の出身であり、幼い頃から武芸の訓練を積んできました……中年になってから猛省して改心し、落髪し黒衣をまとい、生死を悟りました。經典や呪懺は、まだ詳しく学んでいません（臣乃將門之子、自幼頗習武藝……中年猛省回頭、削髮披緇、以了生死。經典咒懺、尚未精習）」と仏教の經典に関する知識の乏しさを告白するが、武帝は「私が見るにあなたは外見が堂々としていて、きっと英雄豪傑に違いない……經典の類は、習い始めれば自然とわかるようになるだろう。詳しく学んでいないことを心配することはない（朕視卿堂堂儀表、必是英雄豪傑……經典之類、卿試習之、自然通達、何慮不精習）」と答える。作中で經典に精通した鍾守淨が悪役を割り当てられていることからしても、この

<sup>32</sup> 『全像古今小説』（ゆまに書房、1985年）221頁。

<sup>33</sup> 前掲『全像古今小説』218頁。

<sup>34</sup> 明・鄭若曾『籌海図編』（中華書局、2007年）卷十一下「客兵附録」僧兵の項に「今之武藝、天下胥推少林、其次爲伏牛。要之伏牛諸僧亦因欲禦礦盜、而學於少林者耳。其次爲五臺……此三者、其刹數百、其僧億萬、内而盜賊、外而夷狄、朝廷下征調之命、蔑不取勝、誠精兵之淵藪也」と見える（739・740頁）。

<sup>35</sup> たとえば都穆（1459～？）『都公談纂』卷上には、戴俊という人が四川で「善撲」すなわち格闘をよくする老僧に出会い武術を伝授されたという記事が見える（『明代筆記小説大観』、上海古籍出版社、2005年、556・557頁）。また同書卷下には、湖広岳州の「采生」という殺人の奇習に行き合った遊行の僧が「疾揮禪杖、擊倒六人、悉縛之」との記事が見える（同573頁）。

<sup>36</sup> 陳宝良「禪武僧俠：明清仏教之世俗化及僧人之俠客化」（『西南大学学报（社会科学版）』2012年第四期）参照。

作品における優れた僧侶の条件が經典知識の豊富さに置かれていないことは明らかである。

また信義を貫くことについて、前述の出家の経緯にはすでに、権力者におもねらず弱い立場の人間の味方をし、正しさを貫こうとする林澹然の姿勢が表れているが、作中ではさらに彼が「民のために災いを除く（替民除害）」という一貫した志を持っていることが語られる。その信念を実践した逸話として最も代表的と言えるのが、第三回の野人退治である。この回で林澹然は睢陽の嵇山に野人がいることを知って「私は出家者で、ひたすら人を救い害を除くことを念願としています。前途に化け物がいるのに、それを退治しなかったとしたら、どうして慈悲により衆生を救う心を示せましょう（俺出家人、一心以救人除害爲念。前途有此妖畜、若不驅除、怎顯得慈悲救物之意）」と述べ、果たして遭遇した野人を禅杖で打ち殺し、この野人にかどわかされていた二人の女性を助ける。礼を述べる睢陽知県に向かい、林澹然は「出家者は慈悲を旨とし、仏祖は身を投げうって衆生を助けてました。今日民のために害を除くのは、私の本分なのです（出家人慈悲爲主、佛祖尚捨身以利物。今日替民除害、乃貧僧分内事）」と言い、住民からの謝礼も受け取ろうとしない。そこで睢陽知県は「私が見るにこの林長老は堂々たる容貌、非凡な姿をしていて、決して凡百の僧侶などではなく、きっと豪傑にちがいない（我看這林長老一貌堂堂、儀表出類、決非凡俗僧流、必是一籌豪傑）」と感心して、妙相寺の副住持への推薦を決意する。この逸話に出る林澹然の複数の台詞の中で、林澹然の正義感や仏教の出家者が持つべき慈悲心に結びつけられ、出家者として人々を救おうという強い志が示される。

出家者という身分と豪傑的な生き方の結びつきは、第十一回で山賊らに向けられる、林澹然の「私たち出家者は死ぬことを帰ることだと看破しているのだから、殺すなら殺せ。お前は何をそんなに騒いでいるのか（俺出家人視死如歸、要殺便殺、你這廝何必恁般鳥亂）」、「私は出家者で、生死を天に任せ、縁に従って日々を過ごしている。恩怨について言えば、他人が私に背くことがあったとしても、私が他人に背くことはない（俺出家人、生死聽天、隨緣度日。恩怨之間、寧人負俺、毋俺負人）」という台詞にも表れている。実際、第十一回では妙相寺に忍び込んで林澹然に武芸で負かされ、金を与えられて放免された山賊の苗龍が「この方こそが私がしょっちゅう話の種にしている英雄、林住持長老その人です（這就是小弟時常講的英雄、林住持長老是也）」と仲間に紹介しており、皇帝や役人のみならず山賊も林澹然を英雄として扱う。これは第十八回で林澹然が「私は出家者で天下を渡り歩いている。どんな英雄豪傑、貴戚朝紳も、私のことを敬うのだ（俺出家人遨遊四海、那一個英雄豪傑、貴戚朝紳、不欽敬俺來）」と述べる通りである。これらの記述からは、作者が僧侶と英雄豪傑の間に生死の覚悟を決めているという共通点を見いだしていることが読み取れる。

以上のように、林澹然の経歴や性格には魯智深と類似する点があり、さらに「俠僧」という呼び名にふさわしく、もともと武官であったことや、武力によって民のために害を除いた

ことが描かれる。魯智深や蛋子和尚も正義感を發揮して不道德な人物を殺す場面があり、その意味で「俠僧」的な側面を持っていたが、そうした行動と出家者という身分の関連性は重視されていなかった。しかし、林澹然においては生死の覚悟や慈悲心といった出家者ならではの心情と、恐れを知らず救民を志す英雄豪傑であることの間、有機的な関わりが見いだされており、僧侶の一代記と英雄物語とが見事に結合している。

#### 四、仏教をめぐる批判と理想

ここまで考察したところでは、作者は僧侶である林澹然を相当肯定的に描いているが、実は作品全体を見れば、仏教や僧侶に対する批判的な記述も少なくない。本節では作中の記述を通じて、作者の僧侶に対する考えと「逃禪」の僧侶である林澹然に託された理想を検討する。

作中で仏教に対する批判的な記述が最もまとまって見られる部分の一つは、第一回で仏教に興味を抱いた東魏の皇帝を、丞相の高歡が諫める場面である。この場面で高歡は「仏家というものは虚無をたつとび、人倫を滅し、天理にそむいて、天下の民を惑わせています（夫佛氏崇尚虚無、絶滅人倫、悖逆天理、誤天下之蒼生者也）」と前置きした上で、三点に分けて仏教の弊害を挙げる。一点目は「男女を集め、表向きは仏を拝み経を読むふりをしながら、裏では姦通して法規を破っており、風俗を損ない、綱常を乱すこと、これより甚だしいものではありません。これが第一の罪です（聚集男女、陽爲拜佛看經、暗裡偷情壞法、傷風敗俗、紊亂綱常、莫此爲甚、其罪一也）」、二点目は皇帝や役人、農民、商人、職人がみな国家の用に資しているのに対し、「ただこの坊主たちだけは、暖衣飽食して、遊び呆けてぶらぶらし、口では阿弥陀仏を唱えながら、心には悪意を隠し持っており、国を損ない民を害すること、またこれより甚だしいことはありません。これが第二の罪です（惟此緇秃、暖衣飽食、遊手好閑、口誦彌陀、心藏荆棘、蠹國害民、又莫此爲甚、其罪二也）」という。三点目は「今の出家者の貪婪で下劣な様子はさまざまです（今之沙門、貪鄙萬狀）」として、僧侶が乞食をしたり幻術を用いたり、善縁を騙って私腹を肥やしたり、商売や盗賊稼業に励んだりといった様子が列挙され、「これは僧侶でありながら貪婪で陰險な者たちで、力を恃んで天下を乱しています。僧侶は世間をむしばむ害虫で、これより甚だしいものではありません。これが第三の罪です（此則僧而貪婪奸險、恃詐力以亂天下者也。僧爲世蠹、又莫此爲甚、其罪三也）」という。<sup>37</sup>

<sup>37</sup>僧侶を「世蠹」と称する他の例として、明・宋濂撰「天界善世禪寺第四代覺原禪師遺衣塔銘」には「儒者は仏家を世間をむしばむ害虫として、これを根絶やしにするよう上奏した（章縫之士以釋氏爲世蠹、請滅除之）」と見える（宋濂撰、株宏輯『宋文憲公護法錄』、中文出版社、1984年、卷一上9丁ウ）。

この台詞の冒頭では仏教の思想そのものが「虚無を尊ぶ」として批判されており、後の第十九回で侯景の反乱で餓死に追い込まれた武帝が「今日仏が何の役にも立たないと知った以上、はじめ仏道に帰依したことが悔やまれる（早知今日佛無靈、悔却當初皈釋道）」と言い残して絶命し、直後に挿入される七言句に「国中で戦いが起こっていてもなお経を論じ、国家が減びても仏には靈験がない（干戈四境尚談經、國破家亡佛不靈）」とあるのは、作者が武帝の信仰が無意味であったと結論づけていることを示している。

ただ高歡の挙げる三つの弊害は、煎じ詰めれば全て世の中の僧侶の素行の悪さに関するものであり、ここで主な批判の対象となっているのは僧侶である。この高歡の台詞ばかりでなく、『禪真逸史』という作品では至るところに僧侶への強い不信感が窺われる。とりわけ好色な僧侶への揶揄や誇張はたびたび露骨な筆致で展開されており、その代表的な存在が鍾守浄である。鍾守浄は幼くして出家し、非常に賢く諸々の經典にも通じており、若くして名声を得て妙相寺の住持となるが、ある人妻と不倫の恋に落ち、その露見を恐れて武帝に讒言し林澹然を陥れようとする。やがて不倫相手の夫に寺を焼き討ちされて死ぬが、生前の悪行の報いとして虎に生まれ変わる。このように鍾守浄は林澹然とあらゆる面でも対照的な悪僧で、その不倫の顛末は露骨な性的描写を交えつつ数回にわたって詳細に語られ、彼の僧侶としての名声が強調されることで悪行の印象がますます増幅されている。

好色な僧侶に関する記述は他にもある。第三回で林澹然が打ち殺した睢陽嵇山の野人に関して、「乾集総評」は「近ごろの和尚どもは、みな嵇山の野人のようなものである（近日緇流、盡嵇山之野人也）」と、世の僧侶をこの野人に喩えている。本文中でこの野人は「姿が怪異で、明らかに野獣であるが人のようでもあり、容貌は凶悪で、魔王や鬼に似ている（身軀怪異、分明野獸又如人、狀貌猙獰、却像魔王疑似鬼）」とされ、金光を放つ眼、乱れた黄髪、青黒い両腕、鋼のような十指を持ち、獣のように咆哮し人を食らうともいい、その姿は一見僧侶からは程遠い。しかし注目すべきは、この野人がさらった女性たちを古廟の床下の穴の中に監禁していたとされることである。婦女をさらって地下に監禁する僧侶の話は他にも例があることから<sup>38</sup>、作者は意図的に僧侶を醜怪な野人に見立ててその悪行を描いたとも推測できる。また第二十六回では杜伏威が、婦女を犯している二人の僧侶に生きたまま火をつけて「おまえというこの小僧が坐化すると聞いて、特別におまえを火葬してやるぞ（聞你這小和尚坐化、特地替你下火）」と笑いながらなぶり殺す。上の二つの記述では、僧侶が妖魔に喩えられたり、罪を犯した僧侶に残酷な懲罰が与えられたりしており、色戒を破る僧侶に対し、批判を超えて憎悪すら向けられていることが感じられる。

<sup>38</sup> 『古今律条公案』巻四「曾主事断淫僧拐婦」は池州天福寺の僧が寺中の茅屋の地下に婦人を閉じ込め姦淫するという話である。また『僧尼孽海』の「臨安寺僧」、「奉先寺僧」、「鄞県僧絳州僧」にも僧侶が婦人を地下に閉じ込めることが出てくる。

僧侶に対するこうした見方は、『禪真逸史』独自のものではない。明末の小説に女色や殺人などの戒を犯す悪僧への非難や好奇心が表れたものが多いことは、夙に論じられている。大木康氏は「(僧侶が) ひとたび小説の世界に登場すると、だいたい好色であり、悪事をはたらく人物なのである」と述べ、その例の一つとして『醒世恒言』卷三十九「汪太尉火烧宝蓮寺」を挙げるが、これは子授けを願って寺を訪れる女性を僧侶が姦淫して子を孕ませるという話である。<sup>39</sup>また『金瓶梅詞話』第八回や『初刻拍案驚奇』卷二十六は、いずれも僧侶の無為徒食と好色をあげつらっている。<sup>40</sup>さらに万曆天啓頃の『僧尼孽海』はもっぱら色戒を破る僧尼の話三十六則も集めた小説集である。このように、淫行をはたらく堕落した僧侶や尼僧は明末小説における一つの典型的な形象で、類似する例は他にも多く、全てを挙げることは到底できないほどである。<sup>41</sup>陳玉女氏は明代における瑜伽教僧(民間で専ら法事を行った僧侶)の隆盛ぶりを論じて、小説や日用類書に表れる僧尼への嘲諷は僧俗の密な往来の一つの結果であろうと述べる。<sup>42</sup>『禪真逸史』はこうした同時代の小説から影響を受け、その傾向をさらに誇張して、僧侶への不信感や批判意識を展開したものと考えられる。

こうした中で、林澹然のみが僧侶でありながら肯定的に描かれるのはなぜか。この疑問をめぐっては、作品の序文が一つのヒントになるだろう。以下は序文の一つである傳奕の「読禪真逸史」からの引用である。

そもそも仏教というのは、人間の性質にそむき、父も君主もない、夷狄の教えである。堯舜の時代には許されなかったもので、これを崇拜する者は罪人である。私は『禪真集』(筆者注:『禪真逸史』のことか)を読んだが、その中では人倫が整い、節義が守られ、読んだ人をふさわしい道へと導いて国の助けになることを知った……悲しいかな、その功績は弟子たちには多少知られているものの、やはり奥深く隠されている。澹然のような人は、逃禪者であって、溺禪者ではない。

夫佛者、拂人之性、無父無君、夷教也。不容於堯舜之世、崇之是戮民也。予讀禪真集、見其彝倫攸秩、節義侃凜、使其人援其道而施於國……悲夫、其功業稍著於門人、然亦深自韜晦。若澹然者、逃禪者也、非溺禪者也。

上の序文の作者に擬される唐の傳奕は、『旧唐書』卷七十九の伝によれば、武徳七年(624)

<sup>39</sup>前掲大木康『明清文学の人びと一職業別文学誌』第十章「僧侶」参照。

<sup>40</sup>『金瓶梅詞話』(大安、1963年)第一卷186頁「住着這高堂大廈、佛殿僧房、吃着那十方檀越錢糧、又不耕種、一日三餐、又無甚事榮心、只專在這色慾上留心」、『初刻拍案驚奇』(ゆまに書房、1986年)第二卷584頁「看官、你道這些僧家、受用了十方施主的東西、不憂吃、不憂穿……沒事得做、只想得是這件事體」。

<sup>41</sup>悪僧の物語を論じた諸先行研究については序章参照。

<sup>42</sup>陳玉女「明代瑜伽教僧の専職化及其経讎活動」(『明代的仏教与社会』、北京大学出版社、2011年)参照。

に「除去釈教」を請う内容の上疏をし、仏教の擁護者を非難したという。この伝には傳奘が仏教を「無父」の教えと呼んだことが記され<sup>43</sup>、序文の冒頭はこれと一致する。ただしこの序文はこれに続いて上記の通り、『禪真逸史』の内容は道義にかなうものであり、林澹然の功績はむしろ積極的に広めるべきであるといい、林澹然は「逃禪者」とであると述べる。

ここに出る「逃禪」という言葉には、禪から逃げ出ることと禪に逃げ入ることの両方の意味があるというが<sup>44</sup>、序文の「逃禪」は、林澹然が政敵から身を守るための手段として仏教の世界に逃げ入ったことを指すと考えられる。このように林澹然が特別な事情によってやむを得ず禪林に身を置いたという経緯は、世にいる凡百の僧侶と林澹然を区別する重要なポイントの一つになっている。

林澹然は出家者として、俗世を嫌い隱棲を好むが、これも作中の他の僧侶とは異なっている。林澹然は鍾守浄らのいる妙相寺を早々に出奔し、東魏の張家庄に禪堂を建てて住み着いてしまい、かつての知り合いから反乱に誘われても「私はすでに仏門に入ったのだから、どうして再び戦争などができようか（俺既入空門、豈可復行軍旅之事）」、「私という出家人は山水を喜び、長い間怠けており、世間の事柄に関わることはしない（俺出家人怡情山水、久耽疎懶、不涉世務矣）」と固辞する（第十四回）。さらに杜伏威らの蜀への移住が決まると「私はすでに俗世を離れ、久しく恬淡に甘んじていたのであって、どうしてまた俗世の賑やかさを恋しく思うわけがあるだろうか……私がかねてから峨眉山の景色、そこに多くの隠者がいることに憧れてきた（俺已跳出紅塵、久甘恬澹、豈肯復戀人世繁華……俺向來垂涎峨眉山景致、内多有道隱者）」と喜んで峨眉山への隱棲を決意する（第三十六回）。

こうした姿勢は作品に付された評中で高く評価されている。「良集総評」には「林太空は澹然を号としている……異類を降伏させ、天書を獲得し、身を全うし害から遠ざかるのは、すべて澹（淡い、あっさりしている）の中から得たことである……澹であれば無欲であり、無欲だからこそ剛なのである（林太空之以澹然號也……服異類、獲天書、全身遠害、皆澹中得來……澹則無慾、無慾乃剛）」とあり、林澹然が無欲恬淡であることを讃えている。俗世から離れて隱棲することを選ぶ態度は、時として林澹然を僧侶というよりむしろ道士や仙人に近い存在に見せている。例えば第三十六回で林澹然は「意に任せて峨眉山の頂に至ると茅庵を結び、性を煉り真を修め、合わせて道を学ぶ師を探すことができる（隨便至峨眉山頂

<sup>43</sup> 『旧唐書』（中華書局、1975年）2715・2716頁「佛踰城出家、逃背其父、以匹夫而抗天子、以繼體而悖所親。蕭瑀非出於空桑、乃遵無父之教」。

<sup>44</sup> 杜甫「飲中八仙歌」中に「蘇晋長齋繡佛前、醉中往往愛逃禪」という句がある。明・王嗣奭は「逃禪、蓋學浮屠術、而喜飲酒、自悖其教、故云。而今人以學佛者爲逃禪、誤矣」、清・仇兆鰲は「逃禪、猶云逃墨・逃楊、是逃而出、非逃而入」といずれも「仏教に背く」という解釈の注をつけているが、上の注の内容から「仏教を学ぶ」と解釈する人もいたことがわかる（『杜甫全集校注』、人民文学出版社、2014年、139頁）。

結一茅庵、煉性修真、兼可尋師訪道)」と言うが、ここに出る「煉性修真」という表現は道教の文脈においても用いられる。<sup>45</sup>また第四十回では杜伏威が「お師匠様は修煉して久しく、鸞や鶴に乗って羽化昇仙するのが当然です（師爺修煉既久、自當鸞駕鶴、羽化飛昇）」と言い、実際に林澹然の坐化する場面では、「ふと見ると一筋の金光が頭頂から飛び出て、天上までまっすぐ上り、万条の日の光に変わって、輝ききらめき、空中でぐるぐる回って、あたかも金身の長老が現れて、鶴に乗ってゆっくりと西へ去っていくようでした（只見一線金光從崑崙頂上衝出、直上九霄、化成萬道霞光、輝煌燦爛、旋遶空中、恍惚是一金身長老、騎鶴冉冉從西而去）」と仙人のように鶴に乗って昇天するイメージが記される。

ただ、僧侶と隱棲の間に、もともと関連がないわけではない。僧伝中の「神僧」はしばしば俗世から隔たった山中に住むとされ、また隱逸と出家には方内に不満を持ち方外に隠れるという共通点があるとも言われる。<sup>46</sup>廖肇亨氏は明清交替期における明の遺民の間の「逃禅」ブームを取り上げる中で、崇禎の進士で明滅亡の折に出家した逃禅者・金堡をめぐる言説に注目して、「金堡への『法系を継がず、開堂説法や寺の経営もしない』という期待は実は一種の強烈的な文化的イメージを反映していた。すなわち、逃禅の遺民を山林に隱逸する人物と同様にみなすということである（對於金堡“不受源流、不開堂營建”的期待其實反映出一种強烈的文化想像：也就是將逃禅遺民等同於山林隱逸之士）」と述べ<sup>47</sup>、人々が逃禅の士に隱逸の士同様、俗世を捨てることを期待したと看破する。『禅真逸史』の成立は明滅亡より前であるが、金堡に向けられたような期待や理想は、中国社会の中で長い時間をかけて醸成されたものと考えられ、林澹然が俗世から徹底的に距離を置いたという設定も、出家者に対するこの種の理想の一つの表れとみなすこともできよう。

ところで、ここで一つの矛盾が生じる。すなわち林澹然が隱棲によって出家者の本分を全うしようとするなら、「救民」の理想は自力では叶えられないということである。その解決策として、物語の後半では林澹然の弟子たちが彼の志を引き継ぐことになる。「異集総評」は林澹然と杜伏威の行跡を並列して次のように述べる。

事蹟はさまざまに異なるが、道はどれも同じである。なぜか。澹然の立派な抱負や侠客の気骨は、出家したため全て隠れてしまい、その事業の輝きは、弟子たちの上に表れたのである。伏威の英雄らしさは、澹然の英雄らしさである。伏威の義侠心は、澹然の義

<sup>45</sup>第四十回では杜伏威・薛挙・張善相が「既に功名を成したので今後は隱棲して仙道を学び、長生不老・羽化昇仙を目指したい」という旨を息子たちに伝え、それを受けて臣下たちが「修真煉性、以娛老景、何必拋家棄國」（傍点筆者）と反対する。ここでの「修真煉性」は明らかに道教の修行という意味合いで用いられている。

<sup>46</sup>山田史生「隱逸と出家」（『シリーズ・東アジア仏教3 新仏教の興隆—東アジアの仏教思想II』、春秋社、1997年）。

<sup>47</sup>廖肇亨「天崩地解與儒仏之爭」（香港浸会大学『人文中国学報』第十三期、2007年）424頁。

侠心である。伏威の神奇変化は、澹然の神奇変化である。

迹種種異、道種種同。何以故。澹然雄圖俠骨、盡韜晦於削髮間、而事業精光、則躍露於弟子輩。伏威之英雄、澹然之英雄也。伏威之義俠、澹然之義俠也。伏威之神奇變化、澹然之神奇變化也。

つまり、俗世を超越した出家者たる林澹然は表舞台から姿を消さざるを得なかったが、その代わりに杜伏威がいわば林澹然の分身として活躍するようになったのである。杜伏威の「私たちがよく激しい戦闘をするのは、利益や官禄目当てではなく、ただ暴虐の徒を除いて民を助けたいのであり、庶民のためにしているだけのことです（我等往往血戦、非貪利祿、不過除暴救民、爲蒼生計也）」（第三十三回）、張善相の「私たちは義兵を募り乱を起こして暴乱を鎮めますが、これはまさに庶民を塗炭の苦しみから救うためです（我等興義兵以除暴亂、正爲救百姓於水火）」（第三十四回）といった台詞からは、杜伏威らが正しく林澹然の「替民除害」の志の継承者であることが理解できる。

「逃禪」と同じく「禪」の字を含む語で、林澹然と関連して用いられる「禪真」という語も、作中における仏教理解を探る上で興味深い。この語は複数の文脈で用いられている。まず本書の題名にある「禪真」は、物語の結末と関係している。すなわち、杜伏威らの息子たちが唐に帰順した後、かねてより林澹然と三弟子の名声を聞いていた李淵は林澹然に「通玄護法仁明靈聖大禪師」（傍点筆者、以下同じ）<sup>48</sup>、杜伏威・薛挙・張善相に「正一静教誠徳普化真人」・「正一五頭仁徳普利真人」・「正一咸寧淳徳普濟真人」の号を賜り、彼らの神像を作って禪真宮を建立しており、ここから考えれば、「禪真」の「禪」は林澹然を、「真」は三弟子をそれぞれ指していると思われる。『禪真逸史』の凡例の第四条にも「逸史の中では……綿密に整理してみれば、つまるところ澹然とその三弟子の禪真の出来事を語っている（史中……縷析條分、摠成就澹然、三子禪真一事）」とあり、同様の理解ができる。

一方、諸允修によって書かれた序文に出てくる「禪真」については、これとは別の解釈ができる。曰く、「真を修め性を鍛えるとは、すなわち禪真にほかならない。修練とは三昧空寂のことなどではない……節烈豪雄こそが、禪真の真正の面目である……侠がなければ、どこから真を得られようか。真を修めなければ、どこから仏を得られようか（是修真練性、即是禪真。修練又不是三昧空寂……節烈豪雄、便是禪真真正面目……俠之不有、何處得真。真之不修、從何得佛）」と述べる。<sup>49</sup>ここでは「禪真」が一つの言葉として扱われており、これ

<sup>48</sup>小説中で活躍する僧侶が王朝から何らかの称号を得ることはこれまでに取り上げた作品にも見られ、『水滸伝』の結末では魯智深が坐化した後に上皇から義烈昭暨禪師に封じられ、四十回本『平妖伝』の結末では蛋子和尚が同じく坐化した後に仁宗から護国禪師に封じられている。

<sup>49</sup>前掲上海古籍出版社排印本による。齊魯書社排印本では「即是禪真」ではなく「即是禪宗」。

は「修真練性」と同じものとされている。これらと対比的に挙げられるのが「三昧空寂」だが、これは第二回で武帝に仏門の真詮を問われた鍾守浄が「仏とは寂滅の道です（夫佛者、寂滅之道也）」と答え、「寂滅」について、物欲を抑え心を清くすることだと説明していることを思い起こさせる。<sup>50</sup> 諸允修の序文はこの「空寂」という語を否定してみせ、「節烈豪雄」こそが本来の「禅真」であると主張する。前述のように道教的な含みがある「修真練性」と、英雄豪傑的な性格を指す「節烈豪雄」は、いずれも林澹然にそなわった要素である。また徐良輔の序文には、「混じり気のない心に侠客の気骨、卓越しており高潔で、禅と言ってもよいし、禅でないとってもよい。幻にして真であり、世俗にいる魔障に陥り空寂に耽る者とは甚だ異なる（醇心俠骨、表表亭亭、謂禪可、謂非禪可。幻而真、殊異俗之落障魔而耽空寂者）」とあり、やはり「空寂」には否定的で、代わりに林澹然の「俠骨」を評価している。これらの記述からは、序文の書き手がともに従来の仏教言説（と彼らが考えるもの）に批判的であり、あるいはそうした言説の持つ頹廢性とは一線を画する好ましい人物として、あるいは仏教の本来あるべき姿を体現する人物として、林澹然を理解していたことが窺える。

作者の姿勢にもこれと共通するところがあったのではないか。すなわち、現実の僧侶に対する批判意識を持ちながら、それとは別に、逃禅の出家者として無欲を貫く林澹然を、理想的な僧侶として肯定的に描いたと考えられる。

## おわりに

『禅真逸史』に登場する僧侶林澹然は作中で「聖僧」・「神僧」と呼ばれ、僧伝中の神異僧像と重なる部分もあるものの、『平妖伝』の蛋子和尚と同様に、天書を獲得して雷法や符術といった道教的な法術を行使する人物である。林澹然の性格や経歴には魯智深と共通するところが多く、作者は『水滸伝』など先行する小説から影響を受けたと考えられる。作中には仏教に対する否定的な記述が随所に見られ、現実の仏教の暗黒面が微に入り細に渡って語られるが、林澹然はやむをえない事情で出家した逃禅の僧侶として、例外的に英雄豪傑のような俠気と隠逸を守る清廉さをそなえた理想的な僧侶たりえている。

作中では林澹然による、民衆に害なすものを除くという具体的な救民の行動が詳細に語られ、それが出家者としての慈悲心と関連づけられて林澹然自身の口から語られることで、「俠」と「僧」とがあらためて結びつけられ、理想化された高潔な俠僧像が新たに示されている。林澹然やその志を受け継いだ弟子たちの行動は人々の生活や社会に直接的な影響を及ぼすものであり、林澹然に託された理想は、神異的な力によって奇跡を起こす「神僧」へ

<sup>50</sup> 鍾守浄の台詞の続きは、「所謂寂者、澄然清靜。滅者、冥然渾化。人能守其初心、不爲物欲所蔽、則心靜神清、依然本來面目、不惟可延齡、抑且圓寂時、魂凝魄聚、圓陀正覺菩提、自然登於彼岸、此寂滅二字之正果也」。

の崇拜と通じるところがありながら、いっそう身近で切実なものとなっている。本作には、仏教が社会の中に広く浸透した明末において、必ずしも仏教の熱心な信奉者でない人々が仏教に対して抱いた不信や期待が反映されており、それが林澹然の性格に影響を及ぼしていると考えられるのである。

## 第五章 『帰蓮夢』の白蓮教と神異僧

### はじめに

『帰蓮夢』は「白蓮教」と名づけられた民間宗教の興亡を題材とした通俗小説である。この小説については、孫楷第氏が『中国通俗小説書目』の明清小説部乙「靈怪」に著録しているほか、譚正璧氏が『古本稀見小説彙考』（浙江文芸出版社、1984年）で、澤田瑞徳氏が『宋明清小説叢考』で紹介し、物語の大略や成立を概説している。また比較的まとまった先行研究として、林辰「帰蓮夢」（『明末清初小説述録』、春風文芸出版社、1988年）は物語中の白蓮教反乱軍の失敗の原因を追究し、蕭相愷「蘇庵主人的《繡屏縁》和《帰蓮夢》」（『珍本禁毀小説大観—稗海訪書録』、中州古籍出版社、1992年）は同一作者による小説『繡屏縁』と同時に論じて作者の「不同世俗」の精神を見だし、万晴川「白蓮教与《帰蓮夢》」（『中国古代小説与民間宗教及帮会之關係研究』、人民文学出版社、2010年）は『帰蓮夢』中の白蓮教と歴史上の白蓮教の成り立ちや特徴を関連づけて論じている。また近年では姚戈麗「論《帰蓮夢》的筆法」（内蒙古師範大学『語文学刊』2010年第10期）や李文月「無目的的追索—《帰蓮夢》的文本解読」（北岳文芸出版社『名作欣賞』2013年第11期）など、才子佳人小説としてのユニークさに注目した短い論考も出されている。

この作品の主人公である白蓮岸は物語の中で白蓮教を創唱するが、物語の主題は白蓮岸が悟りに至るまでの道筋とすることができる。白蓮岸の師父である真如和尚をめぐる神異や白蓮岸による天書獲得、そして両者が共通して抱く救民の志といった要素は、これまでに取り上げた諸作品の特徴と共通しており、『帰蓮夢』は清初の作品とみられるものの、明末小説中の僧侶と神異の物語を考察するための一つの重要な題材となり得る。本章では先にあらすじと白蓮岸のモデルをめぐる議論を紹介し、作中の白蓮教による法術や救世済民の描写を検討してから、神異僧としての真如の描かれ方と白蓮岸開悟の場面を取り上げて、僧侶や仏教が作中でどのように表現されているかについて考察する。

### 一、版本と作者

『帰蓮夢』の成立年代について、孫楷第氏は日本の宝暦甲戌四年（1754）の舶載書目にこの本が記録されていることを指摘している。また譚正璧氏は雍正・乾隆年間に作品を残した女詩人張令儀が『帰蓮夢』を元に戯曲『夢覚関』を著したことを指摘している。<sup>1</sup>鄭振鐸氏はパリ国立図書館所蔵の『帰蓮夢』を明刊本としている。<sup>2</sup>鄭氏が調査の折に参照したモリ

<sup>1</sup>『夢覚関』の作品自体は佚、序文は胡文楷『歴代婦女著作考』（上海古籍出版社、1985年。初出は商務印書館、1957年）509・510頁に収録。

<sup>2</sup>鄭振鐸「巴黎国家図書館中之中国小説與戯曲」（『中国文学研究』下巻、作家出版社、1957

ス・クランによる目録は『パリ国立図書館所蔵漢籍解題目録』で見ることができ、この目録は所蔵の『帰蓮夢』について「A la fin des Ming (明末)」と記載するが<sup>3</sup>、インターネット上で公開されている『帰蓮夢』の画像データを閲覧しても、これを明刊本とする直接の根拠は見当たらない。<sup>4</sup>『帰蓮夢』作者の蘇庵主人が康熙庚戌(1670)に『繡屏縁』を著していることから、蕭相愷氏は『帰蓮夢』を康熙年間の成立と結論づけ、「蘇庵二集」とされる『帰蓮夢』に対し『繡屏縁』が「蘇庵一集」にあたるのではと推測している。<sup>5</sup>『帰蓮夢』第一回の冒頭に「話説明朝末年」とあることから明朝滅亡以降の作品であることは明らかであり、『中国古代小説総目・白話巻』(山西教育出版社、2004年)などの事典が多く「清代小説」としている通り、筆者としても『帰蓮夢』の成立は『繡屏縁』成立に程近い順治もしくは康熙年間と考える。

版本は有序文繁本と無序文簡本の二つに分けられ、後者は字数にして前者の七割に満たない。<sup>6</sup>文繁本としては上海図書館蔵本(上海古籍出版社『古本小説集成』所収)と前述のパリ国立図書館蔵本がある。この二つは同版で、本文半葉八行二十字、版心葉数は回ごとである。「帰蓮夢序」、「蘇庵二集帰蓮夢目次」、本文の順になっており、後者にのみついている封面には「傳奇二集／蘇庵主人編次／帰蓮夢／本衙藏板」とある。巻首題『新鐫繡像小説蘇庵二集帰蓮夢』、巻末に「蘇庵主人新編／白香居士校正／慈菴□□同訂／蘇庵二集帰蓮夢終」(□の部分には字がかすれて解読不能)。序の末尾に陽刻「蘇庵式集」、陰刻「埜史名家」、巻末に陽刻「白簡名本」、陽刻「茲菴」、陰刻「蘇庵主人」の印章が刻してある。天一出版社『明清善本小説叢刊』所収の『帰蓮夢』はパリ国立図書館本と書き入れや欠頁が一致するが、封面は収録せず、巻末の印章は消されている。

文簡本の第一は大谷大学の蔵する『帰蓮夢』四巻、十行二十四字本で、筆者はマイクロフィルムで閲覧した。四巻十二回、版心葉数は巻ごと、封面欠、目録と本文のみ。目録に「帰蓮夢目録／蘇庵主人新編／白香居士校正」とあり、第一巻巻頭にも「蘇庵主人編次」とある。東京大学東洋文化研究所倉石文庫所蔵の刊本『帰蓮夢』四巻は筆者の調査では十行二十四字で大谷大学蔵本と同版であるが封面は欠けている。大連図書館所蔵の『帰蓮夢』抄本は、その影印を『大連図書館蔵孤稀本明清小説叢刊』(大連出版社、2000年)で確認できるが、

---

年)。

<sup>3</sup>『パリ国立図書館所蔵漢籍解題目録』(霞ヶ関出版株式会社、1994年)、438頁。

<sup>4</sup>Bibliothèque nationale de France の gallica Bibliothèque Numérique (<http://gallica.bnf.fr/>) で公開。

<sup>5</sup>蘇庵主人『繡屏縁』は元代を舞台に楊貴妃ゆかりの屏風を持つ青年が五人の美女と関係し、全員を娶るという内容の全二十回の人情小説。上海古籍出版社『古本小説集成』に収録あり。

<sup>6</sup>中川諭「明代長編小説における「文繁本」と「文簡本」および『三国志演義』諸本三系統の関わり」(『東北大学文学部研究年報』第四十四号、1994年)参照。ここにまとめられた文簡本の刪節方法は『帰蓮夢』に当てはまる。

第一頁に「蘇庵主人編次／歸蓮夢／得月楼蔵板」とあり、内容や行組みは大谷本・倉石本と全く一致している。台湾広文書局『筆記七編』所収『歸蓮夢』は同版の刊本の影印本、春風文芸出版社『明末清初小説選刊』所収『歸蓮夢』は抄本による排印本である。文簡本の第二は早稲田大学図書館蔵本（請求記号は「へ 21 02776 1-4」）で十二行二十八字、封面に「歸蓮夢／蔵板」、目録に「尚志堂蔵板／蘇庵主人新編／白香居士校正」とある。四巻十二回、目録と本文のみ。大塚秀高編著『増補中国通俗小説書目』によれば、この早稲田大学図書館蔵本と同版のものとして、馬廉旧蔵にして北京大学図書館蔵「泉州尚志堂蔵板」八行二十一字本がある。<sup>7</sup>早稲田大学図書館風陵文庫蔵本（請求記号は「文庫 19 F0417 3-4」）は筆者の調査では十二行二十八字、こちらも早稲田大学図書館蔵本と同版で、ただ封面だけが欠けている。<sup>8</sup>筆者の確認した二種類の文簡本の間には細かい字句の異同がみられるだけで、文繁本からの脱落箇所はほぼ一致しており、どちらかがどちらかを参考にしたのではないかと疑われる。<sup>9</sup>本論文では文繁本の影印を収録した『古本小説集成』に基づいて論を進めていくこととする。

作者である蘇庵主人の本名や生没年は不明である。蕭相愷氏は『繡屏縁』本文中に呉語や蘇州地方の山歌が見られることから、蘇庵主人は蘇州またはその近隣地区の人ではないかと述べている。<sup>10</sup>その一方で、「呉歌」「山歌」ではなく「蘇州山歌」という語句が選ばれ、いくつかの呉語にわざわざ注釈がついていることから、作者は蘇州人ではなく、『繡屏縁』の舞台となっている杭州の人ではないかとの考察もなされている。<sup>11</sup>蕭相愷氏はまた『繡屏縁』で蘇庵主人が本編である小説に自作の詩文を附して共に出版しているのは、『繡屏縁』第十一回末の附言に「私は何年も書齋に閉じこもっており、いまは生計のために教師をしているが、日夜仏教にふけている（余困雞窗有年、今且爲絳帳生涯、旦夕佞佛）」とあり、蘇庵主人が貧しく、詩文を出版する資金も人脈も持たなかったためだろうと述べる。<sup>12</sup>巻末署や目録にある白香居士なる人物については『繡屏縁』第十四回末の附言で「思い起こせばかつて私は城東の小楼で読書し、白香居士と時勢のことや得失について話し合い、はなはだ親しく交わった……白香は才知に溢れ、翰林学士のような高官となるべき人材である（憶余往時、讀書城東小樓、與白香居士、討論時義得失、雅相善也……白香英才蔚發、自

<sup>7</sup>同書目でこれと同版とされる東京大学文学部蔵本（森槐南旧蔵小説十種『歸蓮夢』）は長らく所在不明状態にあり、調査不能であった。

<sup>8</sup>前掲澤田瑞穂『宋明清小説叢考』246頁に記載される澤田氏蔵本と同じ。

<sup>9</sup>それぞれの第一回、第六回、第十二回を比較して調査した。

<sup>10</sup>前掲蕭相愷「蘇庵主人的《繡屏縁》和《歸蓮夢》」170頁。

<sup>11</sup>文革紅『清代前期通俗小説刊刻考論』（江西人民出版社、2008年）。

<sup>12</sup>前掲蕭相愷「蘇庵主人的《繡屏縁》和《歸蓮夢》」171頁。

是金馬玉堂人物)」と紹介されている。<sup>13</sup>

なお、『帰蓮夢』は乾隆年間に禁書になっている。清代の陳乃乾が編纂した「禁書総録」には「帰蓮夢」の名が見え、四庫館及び軍機処の奏上により全燬されたことが示されている。<sup>14</sup>また乾隆四十年代に湖北省巡撫の姚成烈という人物が奏上した百六十八種にのぼる禁書リストの中にも作者不明の『帰蓮夢』一部が記録されている。<sup>15</sup>

『帰蓮夢』全十二回は、女主人公白蓮岸が天書を授かって白蓮教を創始し勢力を広げるが、やがて朝廷に敗れて出家するという栄枯盛衰の物語を主軸にし、そこに王昌年と崔香雪という一对の男女のすれ違いの恋物語が絡んでくる構成となっている。あまり知名度が高いとはいえない小説のため、まずは簡略な筋書きを以下に記す。

白蓮岸は明末の山東泰安で生まれるが、飢饉のため幼くして両親を亡くし、泰山にある湧蓮庵の和尚である真如のもとに引きとられる。しかし蓮岸は生来人一倍聡明で野心家であり、十七、八歳になると俗世で偉業を成し遂げたいと考え湧蓮庵を出る。下山の道中、白鬚の老人に出会うが、実はその老人は長年修行を積んで人に化身した白猿であった。蓮岸は彼が天帝から言いつけられて見張っていた天書『石室相伝秘本陰符白猿経』を授かり、さらに槐蔭堂という古い関帝廟で盗賊が残っていた莫大な銀を見つける。以後蓮岸は槐蔭堂に住んで、真如和尚から授かった霊符で近隣の貧しい百姓の病を治療したり、銀を分け与えたりしたために、度重なる災害や飢饉に苦しんでいた人々は蓮岸を頼って続々と槐蔭堂に集まった（以上第一回）。

蓮岸はみずからの名声が高まってきたので教門を創立して白蓮教と名づけ、槐蔭堂に集まってきた人々の中から特に文にすぐれた宋純学と武にすぐれた李光祖の二人を選んで部下とし、反乱の機会をうかがっていた。ところが官府に目をつけられてしまったので、山東の森深くにある柳林を根城としていた山賊の親分を蓮岸が酔わせて殺し、残党には神通力を示して味方につけた上で、この柳林に白蓮教の本拠地を移して掠奪や軍事訓練を行わせる。さらに宋純学に命じて異才の人を探させ、程景道という槍の名手を白蓮教に引き入れる（第二回）。

程景道が出した、白蓮教を盛り立てるための三つの提言に従い、蓮岸は資本作りのために大きな郡に部下を派遣して店舗を開かせ、李光祖に豪傑を探しに行かせ、また自分は宋純学

---

<sup>13</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『繡屏縁』266頁。

<sup>14</sup>陳乃乾『索引式的禁書総録』（北平富晋書社、1932年）所収「禁書総録」巻上、58頁。ただし陳乃乾の拠ったという『清代禁燬書目四種』ではこれを確認できなかった。あるいは「禁書総録」の拠った別の禁書関連資料に見えるものなのかもしれない。なお、この目録には『帰蓮夢』の作者が錢謙益であるように示されているが、なぜそうした誤りが生じたかは不明である。

<sup>15</sup>雷夢辰『清代各省禁書彙考』（書目文献出版社、1989年）42・48頁。

とともに文人を探すために男装して名前を白従李と変え、都へ行くことにするが、それは実は武則天が張六郎を寵愛したように自分にも愛人が必要と考えたためでもあった。さて開封に崔世勛という百戸がおり、その娘の名を崔香雪といった。崔香雪には従兄の王昌年という許嫁がいたが、父が白蓮教討伐に出陣してからというもの、父の後妻である焦氏とその連れ子である焦順に王昌年ともどもいじめ抜かれていた。そこで困り果てた昌年は崔世勛を連れ帰ろうと、一人西安へ出発した（第三回）。

実は崔世勛は陝西で一度は李光祖を負かしたものの、そこを訪れた蓮岸の法術により白蓮教の捕虜となっていたのである。その数日後、宋純学とともに西安を訪れた蓮岸は偶然王昌年と出会い、金持ちの若旦那と身分を偽って事情を聞き出す。昌年の美貌と文才を好ましく思った蓮岸だが、彼が許嫁の崔香雪を一途に思っているのを知り、ひとまず王昌年と宋純学を北京の監学に入らせて科挙の勉強をさせ、自分は崔香雪の消息を探りに開封へ向かう。そこで香雪が金持ちの後妻になるよう継母から迫られていると知った蓮岸は、昌年のために香雪の貞操を守ろうと、李相公と名乗って男装したまま香雪に婿入りする（第四回）。

香雪は最初のうち頑なに蓮岸を拒んでいたが、蓮岸が実は女であり、昌年の話を聞いて自分を助けに来たのだと告げられてすっかり打ち解け、爾後二人は、昼は夫婦、夜は姉妹として仲睦まじく過ごすようになった。ちょうどその頃香雪の様子を見に都から開封に戻ってきた昌年は、香雪が結婚したと聞きひどく失望して都に帰り、まもなく宋純学と共に科挙に合格し、めでたく官職を得る。いっぽう蓮岸は程景道からの手紙で柳林に呼び戻される（第五回）。

残された崔香雪は、蓮岸が女であることを知る者がいたことから、男装した白蓮教の女首領を捜していた官府に捕らえられ、都まで連行された。いっぽう柳林の白蓮岸は夢の中で瀕死の王昌年と再会し、もともと抱いていた野望が昌年を愛したためにすり減ってしまったと告白する。刑部の役人になっていた昌年は香雪の取り調べにあたるが、香雪が貞操を捨て自分を裏切ったと誤解している昌年は香雪を責め立てる。蓮岸の命を受けた宋純学は昌年の誤解を解くとともに香雪に上奏文を書かせて無罪放免に持ちこんだ。そこで昌年は勘違いを謝ると同時に改めて結婚を申し込むが、香雪は許そうとしない（第六回）。

一度家に戻って身の整理をしたいと開封へ帰ろうとした香雪は、その道中、偶然白蓮教の手の者の略奪に遭って柳林に連れてこられ、蓮岸や亡くなったと思っていた父の崔世勛と再会を果たして喜びあう。程景道と李光祖は兵を率いて、各地の反乱の賊を降伏させて白蓮教の勢力に組み込んでいったが、ある日攻め込んだ相手が五行陣を敷いたために、李光祖は敗走し、程景道は蓮岸の神通力を借りて五行陣を破る。光祖は迷い込んだ村で出会った空翠という娘と結婚を約束して柳林に戻る（第七回）。

王昌年は宋純学とともに崔香雪を訪ねて行くが、開封に着いたところ香雪が戻ってきて

いないことを知る。失意の昌年は満開の桃の木の下で一人の美女に出会うが、それは実は前世で昌年と縁のあった桃の花神だった。花神は宋純学とその花嫁の縁を結び、また昌年に香雪と再会する夢を見せる（第八回）。

柳林にいた崔香雪も同じ夢を見ていたが、白蓮岸の錬成した宝鏡の光で眼が覚めてしまう。この宝鏡を狙ったのが、同じ山東の聞香教という邪教だった。これは王森という人物が妖狐の助力を得て創設したもので、やはり多くの人を集めて勢力を伸ばしていた。王森は妖狐と謀って宝鏡を盗み出すが、妖狐は崔香雪の美貌に惹かれて戻ってきたところを程景道に刺し殺され、王森も程景道を下したものの宝鏡から出てきた天神に打ち殺される。敗走後、柳林に戻りかねていた程景道は白鬚の老人と出会い、その紹介で泰山白雲洞の隠士に弟子入りする。その後白鬚の老人は柳林の蓮岸を訪れる（第九回）。

白鬚の老人は湧蓮庵の真如和尚のもとから蓮岸を連れ戻しに来たのだと告げる。実は天書を蓮岸に伝えたために罰を受けた白猿が、天書を取り返すためにやってきたのだった。蓮岸は天書の返還を拒絶するが、白猿の神通力によって結局天書を奪われてしまう。その頃崔香雪の義理の兄である焦順は崔世勛の職位を継ごうと都へ出てくるが、四静という悪僧に美人局で騙された後、白蓮岸の手下が捕縛される場面に出くわす（第十回）。

手下の供述で王昌年と宋純学が蓮岸と関わりを持っていたことが露見し、二人は捕らえられる。天書を奪われて神通力の源を失った蓮岸は戦闘意欲をも失くしてしまい、王昌年を救うために朝廷に降るが、首をはねられて処刑される直前に真如和尚から授かった丸薬を飲み、その効果で死を免れる。昌年もさいわい死罪を免れ官職を解かれて開封に戻るが、その途中で花神と再会し、樹の中にある宮殿に案内される（第十一回）。

屋敷に着いた昌年は、父と共に先に開封に帰っていた香雪が今さっき死んだと告げられる。悲しみに暮れる昌年だが、花神の助けで実は仙界で働いていた香雪を人間世界に連れ戻し、二人はようやく結婚するのだった。湧蓮庵に戻った蓮岸は昌年のことを忘れられずにいたが、ある日昌年に裏切られる夢を見た後、真如和尚に俗世の空しさを説かれ、また自身の前世が如来の座る蓮花だったと知らされたことで、豁然として悟り、はじめて心から仏門に帰依して真如和尚の後を継ぐ。数箇月後、官職に戻り、純学と共に山東を訪れた昌年は、隠士の下で修業を積んで道人となった程景道と再会し、百姓になった李光祖も誘って湧蓮庵の蓮岸を訪れる。蓮岸は彼らに名利を求めることの空しさを説き、それぞれと詩を交換して別れる。後に昌年ら四人は道人となって昇仙し、蓮岸は立地成仏したと伝えられる（第十二回）。

## 二、唐賽兒伝承との関係

本作の主人公である明末の宗教反乱の女頭目・白蓮岸は架空の人物と思いが、澤田瑞穂

氏は『帰蓮夢』が「白蓮教の女教祖を主人公とする点では、永楽年代の唐賽児をモデルとすることは疑いない」と述べる。<sup>16</sup>唐賽児とはどのような人物か。『明史』巻一七五「衛青伝」は次のように語る。

永楽十八年二月、蒲台県の妖婦であり林三の妻である唐賽児が乱を起こした。石の箱に入った宝書と神剣を得て、鬼神を使役し、紙を切り抜いて人馬として戦わせることができることと称した。衆徒数千人が、益都の卸石柵寨に立てこもった。……総兵官の安遠侯柳升は都指揮の劉忠を率いて賽児のとりでを包囲した。賽児は夜に官軍を急襲した。軍は乱れて劉忠が戦死し、賽児は逃げ去った。明け方になって、柳升はやっと気づいたが、追いつかず、賊軍の劉俊ら及び男女百余人を捕らえた。……鰲山衛指揮の王真はまた兵士百五十人によって諸城の賊を殲滅し、賊はようやく平定された。しかし唐賽児はついに捕まらなかった。

永楽十八年二月、蒲臺妖婦林三妻唐賽児作亂。自言得石函中寶書神劍、役鬼神、剪纸作人馬相戰鬪。徒衆數千、據益都卸石柵寨。……總兵官安遠侯柳升帥都指揮劉忠圍賽児寨。賽児夜劫官軍。軍亂、忠戰死、賽児遁去。比明、升始覺、追不及、獲賊黨劉俊等及男女百餘人。……鰲山衛指揮王真亦以兵百五十人殲賊諸城、賊遂平。而唐賽児卒不獲。<sup>17</sup>

『明成祖実録』はこれに加えて、唐賽児の行方を追う成祖が唐賽児が落髪して尼あるいは女道士の中に紛れているのではないかと考え、北京と山東の尼と女道士を全員捕らえて京師に連行し取り調べたが、結局捕らえることはできなかったことを述べている。

明史や実録には唐賽児と白蓮教を直接結びつける記述はみられないが、山根幸夫氏は『万曆安丘県志』巻二十八趙琬伝に「國朝永楽時人、與郝簡同習白蓮之術……與蒲臺妖賊唐賽児謀作亂」とあることから「白蓮教の術を習った趙琬が、唐賽児と行動を共にしたわけであるから、彼女が白蓮教徒であったことは確かである」と述べている。<sup>18</sup>また野口鐵郎氏も、唐賽児の用いたと伝えられる術が「白蓮教などの秘密宗教」において頻見されるものであり、さらに事件の舞台となった諸州は「いずれも元末の韓林兒集団の麾下にあった毛貴の支配地であった」ことから、唐賽児を韓家の白蓮教に連なる存在であると論じている。<sup>19</sup>

この唐賽児を実名で主人公に据えた小説がある。『拍案驚奇』巻三十一「何道士因術成奸周経歴因奸破賊」（以下「何道士」と略称する）は次のような物語である。山東の青州府萊

<sup>16</sup>前掲澤田瑞徳『宋明清小説叢考』246頁。

<sup>17</sup>『明史』（中華書局、1974年）4655・4656頁。

<sup>18</sup>山根幸夫「山東唐賽児起義について」（『明代史研究』創刊号、明代史研究会、1974年）註7、14頁。

<sup>19</sup>野口鐵郎『明代白蓮教史の研究』（雄山閣出版、1986年）163～165頁。

陽県出身の寡婦である唐賽児は夫を弔った帰りに、宝剣と鎧兜、「九天玄天混世真経」という名の天書が入っている石匣を見つける。唐賽児は道士の何正寅と夜に密会して天書を修得するが、村人から密告を受けた知県に兵を差し向けられる。賽児は天書から身につけた法术や符呪で萊陽県を陥落させたうえ青州府役所にまで攻め入った。そこで青州府の周雄という名の経歴が、若く美しい男女を唐賽児と何正寅のところに送り込んで仲間割れさせ、宴会で酔いつぶれた唐賽児を間者に殺させて勝利をおさめたという。<sup>20</sup> 呂熊『女仙外史』もまた唐賽児を主人公とする清初の小説であるが、ヒロインの性格づけは先の「何道士」とは対照的である。この物語の中では唐賽児は嫦娥の転生であり、靖難の役で帝位を追われた建文帝を守り立てるために燕王に対して反乱を起こす。唐賽児は儒家道徳の体現者であり、九天玄女から直々に天書を授かるのである。

史書と比べてみれば、「何道士」の唐賽児は妖術を操って邪悪をなすばかりか、怪しげな道士と通じたり、若い男たちを常時身边に侍らせたりする淫乱な女として描かれ、『女仙外史』でも反乱の動機や唐賽児の人物像に大幅な脚色が見られる。この二つの小説のいずれにも、唐賽児と白蓮教との関連については記されておらず、『帰蓮夢』のように主人公が民間教門を開くという描写もない。ただ「何道士」の入話の最後には

なぜかこういった考えなしの愚か者が、この太平な世界に住んでいながら、なおも白蓮教に従って至るところで集結して反乱を起こし、死んでも怨まないなどというのは、いったいどうしてでしょうか。

不知這些無主意的愚人、住此清平世界、還要從着白蓮教、到處唆聚倡亂、死而無怨、却是爲何。<sup>21</sup>

と、反乱を引き起こす存在として白蓮教の名が引き合いに出されている。

巫仁恕氏は唐賽児故事の明清における変遷を、正史・野史・筆記・通俗小説にわたる豊富な資料を用いて論じ、このような変化を招いた要因として、靖難の役を起こした永楽帝への批判の声や、明末の戯曲や小説から窺える優れた女性や女英雄への期待の高まりを指摘する。さらに『帰蓮夢』を取り上げて、物語の筋書きは唐賽児故事を彷彿とさせ、白蓮岸の性格も『女仙外史』の唐賽児に似るが、王昌年への情欲にとらわれて失敗する点では『拍案驚奇』と変わらないとする。<sup>22</sup>

『帰蓮夢』の主人公は白蓮岸と架空の名をつけられ、時代設定も明末とされているものの

<sup>20</sup> この小説の翻訳として、古田敬一主編『拍案驚奇訳注 1 唐賽児の乱始末記』（汲古書院、2003年）がある。

<sup>21</sup> 『拍案驚奇』（ゆまに書房、1986年）181・182頁。

<sup>22</sup> 巫仁恕「『妖婦』乎？『女仙』乎？論明代山東唐賽児の形象転変」（『無声之声（I）：近代中国的婦女与国家（1600-1950）』、中央研究院近代史研究所、2003年）。

、歴史上の唐賽児とは山東出身の女性であること、法術を操って反乱するが処刑は免れたこと、そして何より白蓮教との関わりが言われることなどの共通点があり、作者は唐賽児を意識して白蓮岸を造形したと考えるべきであろう。その中で、白蓮教反乱の頭目である白蓮岸が英雄として描かれる点は、やはり特異と言える。<sup>23</sup>

### 三、白蓮岸の白蓮教

『帰蓮夢』の白蓮教について述べる前に、まず同名である歴史上の白蓮教について簡単に紹介しておく必要があるだろう。宋代の宗鑑が完成させた天台宗史『釈門正統』の巻四には、紹興年間に茅子元が「白蓮」と呼ばれる男女同修の念仏結社を創始したことが記されている。元代に廬山東林寺の普度が著した『廬山蓮宗宝鑑』は、その叙で『観無量寿経』の「もし仏を念ずる者があるなら、その人は人間の中の白蓮華であると知るべきである（若念佛者、當知此人則是人中芬陀利華）」との言葉を引用して東晋の慧遠の念仏結社である白蓮社の名前の由来を説明し、茅子元の結社の源流を慧遠まで遡っている。<sup>24</sup>その一方で、『釈門正統』などに基づく南宋・志磐『仏祖統紀』巻四十八には、茅子元の教門「白蓮菜」について人々を惑わす「邪教」として非難する記述が既に見られる。その後白蓮教は転機を迎える。元末に「白蓮会」の家系である韓山童が「弥勒仏下生」を唱えて反乱を起こし、以降明末にかけて、白蓮の名と弥勒信仰とが結びついた同様のスローガンを掲げる数多の民間宗教結社による反乱が各地で続発したのである。官憲側はこれをひとまとめに「白蓮教」または「白蓮社」などという名で記録してきた。<sup>25</sup>明末清初、無為教もしくは羅教と呼ばれる民間宗教の影響で、白蓮教は再び教義上の転換点を迎える。この時期に民間教門自身によって著された經典である宝巻に示される信仰を、浅井紀氏は人類の父母である無生父母の住む天上世界への「還郷」を願う無生父母信仰、阿弥陀仏の掌る西方浄土への往生を願う浄土信仰、そして未来を掌る弥勒仏の降生を願う弥勒下生信仰という三つの要素にまとめて論じている。<sup>26</sup>

これを『帰蓮夢』の白蓮教と照らし合わせてみると、まず信仰対象として弥勒仏ないしそ

<sup>23</sup>同じく明末の白蓮教反乱を扱った小説に『七曜平妖伝』があり、その中では白蓮教の指導者たちが獣の転生した妖魔として描かれる。この作品については拙論「小説中の白蓮教形象初探：『七曜平妖伝』を通して」（『東京大学中国語中国文学研究室紀要』第十九号、2016年）参照。

<sup>24</sup>『大日本統蔵経』第一輯第二編第十三套第一冊『廬山蓮宗宝鑑』3頁。

<sup>25</sup>前掲野口鐵郎『明代白蓮教史の研究』、鈴木中正『中国史における革命と宗教』（東京大学出版会、1974年）参照。なお白蓮教の定義をめぐるは未だ議論が続いており、例えば馬西沙ほか『中国民間宗教史』（中国社会科学出版社、2004年）は韓家が茅子元以来の弥陀信仰をもたず弥勒を信奉していたことから白蓮教ではないとするが、劉平『中国秘密宗教史研究』（北京大学出版社、2010年）は元末の時点で白蓮教は既に弥勒信仰を吸収していたと論じる。

<sup>26</sup>浅井紀『明清時代民間宗教結社の研究』（研文出版、1990年）57～113頁。

の代替になるような神格の名が出てくることはない。また例えば葷酒や殺生を禁じるといった戒律の描写もない。白蓮教創立までの経緯は第一節のあらすじに示したが、その名の由来については第二回にこう語られている。

この宗教は白蓮教といたしました。というのも蓮岸の父が姓を白といい、生まれる時に蓮の花の奇事があったからです。思うにあの真如和尚が名を蓮岸とつけたのには、一つの天機が隠されていたのでしょう。

這個喚做白蓮教。因他父親姓白、生時蓮花之異。想那真如法師、取名蓮岸、便有一段天機在內了。

「蓮花之異」とは白蓮岸の出生前に父親が夢で蓮の花を見たことを指す。また真如和尚は「おまえがわが湧蓮庵に来たのは、ちょうど溺れた人が岸にすがりつくのと同じだ（你既到我湧蓮庵來、正如落水的人巴到岸上一個）」と言って孤児の少女を蓮岸と名づけたが、湧蓮庵という名は真如和尚が山中の泉に蓮の花が湧き出すのを見てそこに庵を結んだことに由来する。つまり白蓮教という名は全く白蓮岸自身の身の上に基づいているのである。<sup>27</sup>

なお、『帰蓮夢』第九回には聞香教という民間宗教が登場するが、こちらも史書に同名の民間宗教が記録されている。『明史』巻二五七趙彦伝には「薊州の人である王森は妖狐の異香を得て、白蓮教を倡え、聞香教主を自称した（薊州人王森得妖狐異香、倡白蓮教、自稱聞香教主）」とあり<sup>28</sup>、『明史紀事本末』巻七十には徐鴻儒が王森の息子王好賢や于弘志と共謀して蜂起したことが記されている。『帰蓮夢』では王森の生前すでに王好賢が徐鴻儒らと関わりを持っている点や于弘志の名が于志弘とされている点など食い違いもあるが、聞香教の設定はこれらの史書の記述と一致するところが多い。『明史』の記述からは聞香教もまた白蓮教の一種とみなされていたことがわかるが、『帰蓮夢』の中では聞香教は白蓮教に敵対する別の宗教とされている。

以上、実在の民間宗教としての白蓮教と白蓮岸の創唱した『帰蓮夢』の白蓮教を比較したが、続いて他の小説と比較しながら白蓮岸の白蓮教の特徴を二つに分けて検討していきたい。

### （一）白蓮岸の白蓮教—その法術

白蓮岸の白蓮教の第一の特徴は、さまざまな法術を操って戦うことである。その源となる

<sup>27</sup>ただし前掲万晴川「白蓮教と《帰蓮夢》」は、白蓮岸が蓮の花の転生した女性であること、社会の底層で生きていること、俗世を流浪した末に彼岸に至ることなど、物語に白蓮教の実態や教義と一致する点が見られると指摘しており、作者が白蓮教を知悉し物語に取り込んだのか、あるいは単に名前を借りただけであるかは一概には論じられない。

<sup>28</sup>前掲『明史』6621頁。

のが『白猿経』、別名『石室相伝秘本陰符白猿経』である。この書は物語の中で「天書」と呼ばれるが、その内容は兵書であり、「中身はすべてこれ天文地理・陰陽変幻の術（中間盡は天文地理陰陽變幻之術）」であった。同じく「陰符」の名を持つ書物に、道蔵洞真部に収められる『黄帝陰符経』があるが、この書物は『隋書』経籍志の子部兵家に見える『周書陰符』九卷（佚）との関連が窺えるといい<sup>29</sup>、これは白蓮岸の『白猿経』が兵書とされるのと重なる。一方「白猿経」の名を持つ書物としては、明劉基撰とされる『白猿経風雨占候説』、別名『白猿風雨図』があるが、書名の通り空模様からの天気予測を扱う内容である。<sup>30</sup>

この天書の由来は、白猿の口から次のように語られる。「この中には一卷の天書があり、それは洞穴に仙人たちが隠したのだ。私はその時、仙人のためにこの本を校訂したので、仙人たちは私の功績を認めて、私に監視させ、今では五百年あまりが経ったが、世に出たことがない（此中有一卷天書、那是洞府仙曹留藏的。老夫當年、曾與仙曹參訂這書、仙曹因老夫有功、就着老夫看守、經今五百餘年、不曾出世）。白猿が小説に登場する例として、古くは唐代伝奇の『補江総白猿伝』があり、『古今小説』第二十卷「陳從善梅嶺失渾家」もこれと同じく白猿の精に妻をさらわれる物語だが、そこに出てくる白猿は『帰蓮夢』の白猿と同様に魔力を持ち洞窟と結びついた存在である。すでに述べたように、天書と白猿との結びつきは四十回本『平妖伝』にもみられる。<sup>31</sup>両作品のいずれにおいても白猿は仙界から任命された天書の見張り役で、天書を不相応な人間に伝授すればただちに罰を与えられるが、『帰蓮夢』では白猿が天書の編纂に携わったとされ、さらに天書との関係が深まっている。

この『白猿経』から法術を会得した白蓮岸は、主に戦争の時に攻撃や防禦のためにそれを使うようになるが、時に敵も法術を操り法術合戦の様相を呈する。それらの術の中には、たとえば「騰陰掩地法」というものがある。以下は『帰蓮夢』第二回で柳林を根城にしている山賊の頭目たちとの戦いの場面である。

突然空が暗くなって黒い風が地に捲き起こり、頭目たちはみなびっくり仰天しました。蓮岸が清水の入った盆を手に取り、外側へ傾けて注ぎ出すと、すぐに一陣の大雨があり、雷鳴と稲妻が交錯しました。これは『白猿経』にある「騰陰掩地法」というもの

<sup>29</sup>宮川尚志「陰符経の一考察」（『東方宗教』第六十三号、1984年）参照。宮川氏は、「『陰符経』がまだ「経」と扱われず、黄帝でなく太公望と関係づけられた時期に用兵の原理を述べたものとして現存の書とほぼ同じ内容で伝えられてきたであろうと私には思われる。兵書が道書に転化するの道家思想と兵家の学説との近接する面があることを考えたら怪しむことはない」と述べる（2頁）。

<sup>30</sup>齊魯書社『四庫全書存目叢書 子部六十・術数類』（1995～1997年）所収。

<sup>31</sup>両作の類似に注目した記述として、例えば前掲太田辰夫訳『平妖伝』「解説」には、「『平妖伝』の故事が白蓮教と結びつくのは自然のなりゆきであろうが、そういう見方による改作に、小説『帰蓮夢』十二回がある。……『平妖伝』の蛋子和尚・胡永児・王則らを一身に兼ねるのが白蓮岸であると考えてよく、筋が一貫し構成も緊密であるとされる」とある（415頁）。

です。

忽然天色昏暗黑風捲地、衆頭領俱嚇呆了。蓮岸手拿一盆清水、向外邊傾出去、便有一陣大雨、雷電交作。這是白猿經上的叫做「騰陰掩地法」。

また同じく第二回に出る「假形壓鬼」法は変化の術で、「居眠りをしていた者が、頭を上げてよくよく見ると、蓮岸ではなく、一人の奇怪な姿をした人になっていました。この妖怪は誰だと思いでしょうか。なんと蓮岸が陰符の法で変身したものでした。これを假形壓鬼の術といいます（只見那瞌睡的、擡頭起來、仔細一看、不是蓮岸、却變一個奇形怪狀的人。你道這怪是誰、原來是蓮岸用陰符之法變成的、叫做假形壓鬼之術）」とある。

さらに紙人紙馬という術もある。『帰蓮夢』第七回で五行陣を敷いた道人が行使し、白蓮岸の部下の程景道によって破られるのがそれである。

景道がこれらの人馬を仔細に見てみると、なんと紙で作ったもので、どれも色鮮やかで旗の文字もはっきりしています。景道は邪術と見破り、火の球や火の矢を放って進み、数刻もしないうちに、その五行陣を焼きつくし殲滅してしまいました。

景道仔細一看這些人馬、却是紙做的、一樣紅紅綠綠、旗號分明。景道識破邪術、即將火球火箭放進去、不上數刻、燒那五行陣片甲無存。

上に挙げた場面では、風雨を呼ぶ、姿を変化させる、紙や豆などを軍隊に変えるなど、他の小説でもさまざまな身分の人物によってたびたび行使される術が登場するが、こうした術の行使の方法については、後述する霊符の描写を除き、『帰蓮夢』において詳しい記述があることは少ない。

その中で白蓮教と特別に強い関連が窺われるのは、第七回に出る「神鏡」の話である。

また『白猿經』には「神鏡降魔」という法があり、從李はその法に従って一張りの鏡を錬成しました。……人が来て姿を映すと、武官ならば金の鎧兜を現わし、文官ならば紗の帽子に丸襟を現わし、軍卒ならば刀や槍、弓矢を現わしました。そしてまた不思議なことに、從李が自分で顔を映すと何も見えなくなり、蓮の花が一つ現れるばかりでした。

又白猿經上有「神鏡降魔」一法、從李依法煉成一面鏡子。……人有來照的、若是武官、便現出金盔金甲、若是文官、便現出紗帽圓領、若是軍卒、便現出刀鎗弓箭。却又奇怪、從李自家照面、再不見什麼、止現出一朵蓮花。

從李とは白蓮岸の変名である。『聊齋志異』卷六「白蓮教」という話にはこれと似た鏡が登場する。

白蓮教の盜賊の首領である徐鴻儒は左道の書を得て、鬼神を使役することができた。……そこで鏡を一枚出して、人のゆくすえを占うことができると言った。庭に掛けて人に自分の姿を映させれば、ある者は頭巾、ある者は紗帽、刺繡した服や絹織物など

、現れる姿はさまざまだった。人々はますます驚き怪しんだ。……これを用いて人々の前で自分の姿を映してみせれば、天子の冠や竜を縫い取った礼服で、まるで王者のようだった。

白蓮盜首徐鴻儒、得左道之書、能役鬼神。……因出一鏡、言能鑑人終身。懸於庭、令人自照、或幞頭、或紗帽、繡衣貂蟬、現形不一。人益怪愕。……因以對衆自照、則冕旒龍袞、儼然王者。<sup>32</sup>

『明詩綜』卷五十三所収の周沛「紅羅女」という詩にも「白蓮の術を授かり妖魔となり、人を鏡に映させて高官の姿を現出する（白蓮授術成妖精、能令照鏡生公卿）」との句が見える。<sup>33</sup>人を映し出す時にその服装が変わったように見せる鏡というのは、白蓮教の妖術に関連して明末清初頃に知られていた話であるらしい。

以上の通り、白蓮岸は天書を得たことをきっかけにさまざまな法術を用いるようになったとされる。天書は唐賽兒伝承の中にもすでに登場していて継承関係が推察され、登場人物の操る法術の様子についても部分的に白蓮教に対するイメージが反映されているとみられる。しかし作中で天書と白猿が結びつき、また天書に兵法が記されているといった点には、『水滸伝』や『平妖伝』といった通俗小説の影響が見て取れる。このように『帰蓮夢』は白蓮教の物語の中で通俗小説の典型的なパターンを踏まえた形で天書を登場させているが、同時に僧侶の弟子であり、仏教と運命的に結びつけられた白蓮岸という人物の神通力の源として天書を設定しており、この点では明末に著された僧侶と天書の物語の延長線上に存在しているとも捉えることができる。

## （二）白蓮岸の白蓮教—その救世済民

白蓮岸の白蓮教の第二の特徴は、民衆に向けて治病や金銭的援助といった救世済民の事業を行っていることである。まず治病に関して、第一回で白蓮教創始前の蓮岸は、真如和尚から預かっていた「大蔵経内抄出治瘡靈符」を用いて山東の小民の病を治す。この靈符には、漢字の冠と他の漢字を組み合わせた独特の文字が四つと「勅令」の句そしてレレレという三つの点から成る呪符、そして「嚇嚇陽陽、日出東方、神筆在手、驅除妖妄、吾奉天帝、急急如律令、勅」という呪語が記され、さらに呪いの行うにあたっての詳しい方法も記されている。曰く、呪符の文字を一字書くごとに呪語を一句念じ、「勅令」の二字を書きながら「吾奉天帝」以下を念じ、然る後に三つの点を書いて「勅」と念じる。「右のこの符は、日の出の時刻に、東を向いて朱筆で肌着の上に書き、誰にも知られてはならない。こうすれば病

<sup>32</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『聊齋志異』（鑄雪齋抄本）776頁。

<sup>33</sup>台湾商務印書館『景印文淵閣四庫全書』（1983～1986年）第一四六〇冊『明詩綜』303頁。

はたちどころに治る（右此符、於日初出時、向東方硃書當背心上、不許一人知覺、瘡疾立愈）」という。

この靈符の出典は明らかでないが、道教や密教で用いられる呪符にはこれと甚だ類似したのものがあつた、たとえば元末明初の成立とみられる道教經典『道法会元』には、「治瘡靈符」の呪符部分の文字と同じく漢字の構成要素を組み合わせた奇妙な文字が複数収められている。また Ch' en Hsiang-ch' un 氏は疫病を防ぐ符呪を多く取り上げて紹介するが、その中には「大藏經内抄出治瘡靈符」に出るのと同じレレレの三点や、この符呪に非常に似た文字を見ることができ、そのうち「軒轅碑記学祝由十三科」（西蜀青城山空青洞天藏板）から引用される字は「尚」の「口」を除いた部分と「食」を要素として有して、これは「大藏經内抄出治瘡靈符」に出る呪符四つと同様である。Ch' en Hsiang-ch' un 氏によれば「尚食」の組み合わせは治病の符にしばしば見られ、悪靈を「食べるのを好む」との意味が込められているという。<sup>34</sup>本論文第三・四章で取り上げた通俗的呪術書『万法帰宗』の巻一「葛仙治病法符」所収の「治諸瘡腫痛秘訣」と「治諸寒熱瘡毒火丹等訣」、また民国期の余哲夫『辰州真本靈驗符呪全書』所収の複数の符呪にも、「尚食」の要素を有する字が収録される。<sup>35</sup>呪文部分の「日出東方」「急急如律令」などという句も『道法会元』のほか、『千金翼方』という医術書の「禁經」すなわち病気を呪文によって治癒し予防するという部分の中に多く見つけることができる。<sup>36</sup>作中にはまた、『白猿經』所収の術として「神針入臂法」も登場し、白蓮教への入信時、腕に刺青をする際の痛み止めの呪いとして用いられるが、こちらには「雨」と「鬼」の要素を有する靈符が記される。これと類似した字も上記の「軒轅碑記学祝由十三科」・『万法帰宗』・『辰州真本靈驗符呪全書』に見える。

ここで注目したいのは白蓮岸の用いる符籙が真如から与えられたものであるということであり、ここから考えれば、白蓮岸の治病はすなわち僧侶による病氣治癒の一つの例とみなすこともできる。神異僧による治病の話は『神僧伝』にも例があるが、『帰蓮夢』で描かれる治病の様式は上述の通り、通俗的呪術書に出ている道教的な符呪と多くの点で類似している。真如の与えた、大藏經に出るとされる符籙が、実は天書に記載された術に酷似し、双方とも道教に由来するとみられることは、この作品においても仏教と道教の術の区別が曖

<sup>34</sup>Ch' en Hsiang-ch' un, *Examples of Charm against Epidemics with Short Explanations* (Asian Ethnology Vol. 1, 1942 年)。

<sup>35</sup>精靈学社印行『神秘奇術辰州真本靈驗符呪全集』（中国道教協会、1995 年）。

<sup>36</sup>『道法会元』、『千金翼方』のいずれも道藏正乙部所収。「急急如律令」の句が道教經典の中にしばしば見られることは、これまでもたびたび論じられてきた。坂出祥伸「唐代の呪術治療について—『千金翼方』「禁經」を中心として」（『大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か』、東方書店、2001 年）、坂出祥伸「冥界の道教的神格：「急急如律令」をめぐる」（『東洋史研究』第六十二卷第一号、2003 年）参照。

味であることを示している。

次に金銭的援助であるが、蓮岸が

私は女ではあるけれど、東嶽泰山の湧蓮庵にいる活仏の弟子で、専ら貧しい人を助けなさいという先生の戒律を受けてきました。いま皆さんは病気が治ったけれど、それだけでなく、もし家計が苦しい人がいれば、少しばかり資金援助をしてあげましょう。

我雖是個女師、乃是東嶽泰山湧蓮庵中活佛的徒弟、當初受本師的戒律、端一賑濟貧人。如今列位不但病好了、若是有家内困乏的、不妨稍稍資助。

と申し出ると人々は「湧蓮庵の活仏のことなど問題にせず、とにかくいま急場を救ってくれるのが活仏だ（全不問湧蓮庵中甚麼活佛、但是現在肯濟急的就是個活佛了）」と続々と集まってきた。そこで蓮岸は白蓮教を創始してこう言い聞かせた。

今、私の教門に入った人だけは、老若男女を問わず、皆衣食に飽き足らせ、この世の辛さ苦しきから守ってあげましょう。

如今但有入我教者、不論老少男女、個個使他衣食飽暖、不受世間愁苦之累。

このように無償で金銭を与えて民衆の心を集めることは、法術と反乱を扱った他の小説にも登場する。『平妖伝』第三十二回と第三十三回では王則一味が貝州知事を倒してその財産を貝州の兵士や貧乏な商人に分け与え、『女仙外史』第九回では唐賽児が飢饉に苦しむ民衆に亡夫の遺産を施したうえ食欲な済南府知府を懲らしめその財産をも分け与える。

明清交替期に出版された『新編剿闖小説』という時事小説にもこれと重なる描写が見受けられる。その第一回の筋書きは以下の通りである。明末のこと、開封府の杞県に李岩という挙人がおり、重税に苦しむ人々を私財をなげうって助けたが、かえって他の金持ちや役人の恨みを買って牢に入れられてしまう。李岩を慕う大衆は牢を打ち壊して彼を救い出した。李岩はお上の罰を恐れてちょうど隣府で勢いを誇っていた流賊の李自成に従いその参謀となり、次のような作戦を進言する。

李岩は腹心を遣わし、商人のなりであちこちに行かせて「李公子は仁義の師、殺さず掠奪しない」と言い広めさせ、またスローガンを作って子供たちに「食べてやろう、着てやろう。門を開いて闖王を迎えよう。闖王が来れば税もなくなる」と歌わせました。

李岩遣心腹之人、裝作商賈四散傳布說「李公子仁義之師、不殺不掠」、又編成口號教導小兒們歌唱「喫他娘、穿他娘。開了大門迎闖王。闖王來時不納糧」。<sup>37</sup>

佐藤文俊氏によれば、明末、陝西の李自成を中心とした流賊の侵攻が、同時代の特に江南文

<sup>37</sup>上海古籍出版社『古本小説集成』所収『剿闖小説』21・22頁。

人によって文字化され伝えられる中で、流賊が仁義を重んじ民を哀れむことが強調されたため、民衆の間でもそれが誰を指すのか曖昧なままに「李公子」と呼ばれる存在への期待が高まったという。<sup>38</sup>実は『帰蓮夢』第三回にも、「李公子」なる人物が登場する場面がある。

李光祖は女先生に命じられて、豪傑を広くたずねるために出かけたところ、陝西に李公子という人がいて、賢を好み士を敬うと聞きつけました。そこで彼はこの教門の人々を集め率いて、陝西まで行き、人々を呼び集めて、李公子と兵力を合わせました。

李光祖自承女師的命、出外遍訪豪傑、聞得陝西一路、有個李公子、好賢禮士。他便將這教門聚集起來、竟到陝西、糾合人衆、與李公子合兵。

とあるのがそれである。この通りごく短い記述にすぎず、「合兵」の戦果についても何も書かれていないが、『帰蓮夢』には他にもこの李公子伝承と重なる部分がある。例えば『剿闖小説』で李岩が李自成に「尊賢禮士（賢を尊び士を敬う）」ことを勧めているのは、『帰蓮夢』で李公子が「好賢禮士」とされることと一致する。また白蓮教内では捕虜にした婦女を凌辱した者は斬首に処すという軍律があるが（第七回）、前掲論著によれば、李自成軍に関する当時の言説の中には、彼らが厳しい軍律を定めているという内容が含まれていたという。

歴史上で白蓮教はたびたび弾圧の対象となり、本作の中でもそれは同様である。にも関わらず、白蓮岸は作中でしばしば「英雄」と称される。蘇庵主人が白蓮岸を英雄として扱った理由は、李公子が人々の信望を集めた理由と通じるところがあるのではないか。すなわち白蓮岸は王朝に弾圧される立場ではあったが、貧しい人々が何よりも必要としている治病の手立てや衣食の援助を、見返りを求めることなく彼らに与えたため、人々は感謝してこれを崇め、作者の方でもこれを救民の英雄として扱ったのである。

そして、このような白蓮岸の行動は、真如の影響を受けたものだった。白蓮岸は真如との師弟関係を公言し、真如の「戒律」によって人助けをすると人々に語っている。すなわち白蓮岸のこうした救民の志は真如の志を継承したものであり、この意味で『帰蓮夢』は、広義では真如による救民の物語とも解釈できる。

#### 四、真如和尚と悟りの描写

白蓮岸の師である真如和尚の一風変わった来歴は、第一回に詳しく述べられている。彼はもともと読書人であり、「儒仏道の三教のうち、最も人を騙しやすいのが仏教だ（儒釋道三教、最易騙人的是釋教）」、「(和尚は) 死んだ後のはっきりせず根拠もない話で、今現在とても大切な財物を騙し取っている（將過世渺茫無據之語言、騙現在極其要緊之財物）」と仏教を忌み嫌っていたが、後に意外な転身を遂げる。

---

<sup>38</sup>佐藤文俊『李公子の謎』（汲古書院、2010年）。

後に必ず何とかして衆人の迷いを断ち切ってやろうと考え、彼は大願を發して、仏經にある「現身說法」の四字を規律としました。やがて家を引き払い、落髪し黒衣をまとして、苦行の和尚となりました。

已後思量必定如何解破衆人之惑、他就發起大願來、把佛經上「現身說法」四字行個規矩。遂謝絕家計、也去削髮披緇、做一個苦行和尚。

仏教を否定していた人物がある日突然僧侶になるということは一見矛盾しているものの、弱者救済の思想という面では一貫している。先に『禪真逸史』で展開される高歆の仏教批判を取り上げたが、そこでは主に僧侶の墮落した有様が訴えられていた。これに対し、真如の仏教批判の核心は、仏教を信じる人々が無根拠かつ不合理な話を説く僧侶によって日常的に搾取されているという点にある。彼が仏教を否定するのはただでさえ貧しい民衆から金品を取り上げるためであり、自身が僧侶となつては逆に金品を施して民衆を救うのである。上の文に出る現身說法とは、もとは仏や菩薩が種々の姿に化身して仏法を説くことをいうが、後には自分の身をもって人を教え導くことを喩えていう。出家してからの真如は、自ら荒地を耕作するという苦行を二十年続けたが、その目的は、「彼は毎年こうして積み上げた物を、一意専心して、貧乏な人々に施しました。葬いのできない人がいれば葬儀をしてやり、婚礼のできない人がいれば結婚させてやり、飢え凍えて困窮している人がいれば食べさせ暖めてやり、税の足りない人がいれば代わりに払ってやりました（他毎年將這堆積之物、端心致志、要施捨貧乏。有喪事不完的助他成葬、有親事不就的助他成婚、有飢寒困乏的助他飽暖、有粮税不足的助他完納）」と貧民を助けることにあつた。彼はまた自らの信念を、「ただこの体が食べる物は天地に頼って育てて用意し、もし余りが出れば、人の急場を助けるのに使う。天地に育まれた物をもとどおり天地に返し、自分と関わりがないのは、まことにさっぱりとしたものだ。私が和尚をするというのはこうしたことで、経を誦えたり念仏をしたりという必要はない（但一身吃着的、靠天地種植起來料理、倘若有餘、便要週濟人急。只算把天地生養之物、仍舊還了天地、不干我事、何等乾淨。我做和尚是這等的、何消誦經念佛）」と述べる。このように真如は他の僧侶とは異なり、仏教批判の視点を持ちつつ救民の志を実践する僧侶として描かれている。

物語ではその後、真如をめぐる神異についても語られる。

ある夕方に突然、灯火の下に一尊の金剛力士が出現し、口で經典中の四句の偈言を朗誦して「一切有為の法は、夢・幻・泡・影の如く、露の如く亦た電の如し。應に是の如きの觀を做すべし」と言いました。そこで真如は慌てず騒がず、立ち上がって「あなたの言葉はすばらしい、私はもうさとりました」と言いました。彼はもともと学問があつて道理をわきまえていたので、このことにちなんで自らを真如と号しました。

忽然一夕、燈下現出一尊金剛來、口中朗誦經內四句偈言「一切有爲法、如夢幻泡影、

如露亦如電、應做如是觀」。那真如不慌不忙、立起身來道「你的話甚好、我已明白了。」。他原是識字明理的、因自號曰真如。

ここで仏法の守護神である金剛力士が唱えている四句は鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜經』の一節であり、六つの喩えが含まれていることから「六如偈」とも呼ばれる。上の出来事を経た真如は、「その後だんだん心が透徹し、過去と未来をくまなく知ることができるようになりました（嗣後漸漸心裡透徹、一一曉得過去未來）」とされる。その具体的な例として、近くの村を訪れた時に貧しさのあまり餓死するばかりの一家に出会い、借金を申し込まれるが、あいにく持ち合わせがなく門の上に筆で「安貧君子徳、守分聖人心。但存鍋内飯、自有桶中金」という四句の偈語を書いて去った。まもなく一家は最後に残った米を鍋で炊いて食べようとし、そこに踏み込んできた里長に施された穀物を満たした桶の底から銀五十両を発見したので、正直に申し出て里長と半分ずつに分ける。事ここに至って、真如の偈語はこの成り行きを予知して書かれたものだったとわかるのである。予知能力に関する話が『神僧伝』に収められた記事に多数見えることは第二章で紹介したが、特に上の話に似たものを新たに挙げれば、『神僧伝』巻四「宝誌」に「人に語る言葉は最初理解しがたいが、後にどれも当たっていたと分かった。識記のような詩句を作ることもあった（與人言始若難曉、後皆効驗。時或賦詩言如識記）」と見える。<sup>39</sup>識記とは予言を記した書のことで、これを詩句の形に作ったというのは、真如の予言の偈によく似ている。

このほか、「この山中で長年修行して得道した白猿で、真如法師の庵でよく説法を聞いていました（本山中積年得道的一個白猿、因他在真如法師庵中、時常聽法）」と白猿が説法を聞きに真如のもとを訪れていたこと、物語の終盤、蓮岸が蓮の花を折ったと知り『私がこの庵を建てた時から、この蓮の花はあった。今日おまえに折られたので、私はこの庵を去ろうと思う』。すぐに侍者に命じて、庵中の僧侶たちを皆集めさせ、蓮岸が焚香と沐浴を主導して、端然として亡くなった（『老僧建造此庵、固有這朶蓮花、今日被你折了、老僧欲辭此庵矣』。即命侍者、喚集滿庵僧衆俱付、蓮岸主持焚香沐浴、端然化去）」と自分の死期を悟って坐化したことも、僧伝や先行する小説に現れる神異僧と共通する。

以上のように『帰蓮夢』では、救民の志を抱く神異僧である真如が重要な役割を果たす人物として登場するのである。

物語の終盤で白蓮岸は開悟するが、この場面においても真如は重要な役割を果たす。第十二回で王昌年に裏切られる夢を見た白蓮岸に対し、真如は

そもそも俗世での物事は無知無覚の人間しか騙せない。……この「情」という字は昔から何人もの英雄を騙してきた。実はこの「情」という字は、色欲や愛恋、男女の私

<sup>39</sup> 『大正新脩大蔵経』第五十卷（史伝部）『神僧伝』969・970頁。

心を有情と呼ぶだけでなく、(呉起のように) 将軍の地位を得たいがために妻を殺したり、(郭巨のように) 君子たらんとして母のために子を殺そうとしたりする、名を好み節を立てようとするかりそめの心のことも有情と呼ぶ。……死ぬ時には名も利もどこにもなく、はじめて昔を悔いて、悪をなし罪業を犯したことを無意味に感じるばかりか、善をなし善行を積んだことすら余分なことと思うだろう。

大凡紅塵中事只瞞得無知無覺的人……這個「情」字自古已來騙盡多少英雄。原來這個「情」字不但色慾愛戀、男女私心叫做有情、就是殺妻求將、殺子要君一段好名立節之心也叫做有情。……及至死時、名在那裡、利在那裡、始悔從前、不惟作惡種種孽障甚覺無謂、就是爲善種種好事也是餘文。

と説く。ここで真如和尚は、男女の「色欲愛恋」と並べて名節を求める心をも「情」として批判している。この観点からすれば、白蓮教は白蓮岸の名声を求める野心から創立されたものであり、たとえその志によって善事を行ったとしても、真如和尚の視点からすれば、所詮は王昌年への色欲と同じく俗世に属するものにすぎない。ここに至って、物語の前半でその活動が描かれていた白蓮教は、白蓮岸が悟りを得るための通過点であったことが明らかになる。

白蓮岸が開悟へ至るにあたっては、夢がその重要なきっかけとなっている。これに関連して、『帰蓮夢』に先行する戯曲である元・李寿卿「月明和尚度柳翠」と明・朱有燉「恵禅師三度小桃紅」は、いずれも僧侶が前世に因縁のある妓女を点化しようとし、妓女は最初抵抗するが、ある夢を見たことを契機として心を改め、ついに出家を決意するという筋書きを持っている。神仙が俗世に生きる人物を見込んで度脱するという筋書きの戯曲では、神仙が度脱しようとする相手に、夢を通じて俗世のはかなさを知らせるという手法がしばしば用いられており<sup>40</sup>、上の二作は神仙ならぬ僧侶（その正体は天界の羅漢）が俗世の女性を悟りへ導く物語であるが、これと同様の手法が取られている。蕭相愷氏は白蓮岸が白蓮教を立ち上げるための資金を発見した古廟の名「槐蔭堂」に注目し、唐人小説「南柯太守」からの影響を指摘しているが<sup>41</sup>、この「南柯太守」とともに、上記のような婦女悟道を描いた戯曲も『帰蓮夢』に影響を与えていると考えられよう。

夢のモチーフは、作者自身による序文の中でも大きく取り上げられている。例えば序文に

---

<sup>40</sup>夢を用いた点化に関しては、井上泰山「神仙道化劇における何仙姑の幻」（『関西大学中国文学会紀要』第十五号、1994年）に「ところで、濟度されるべき対象を俗界からひき離すためには、本人自身にそのはかなさを悟らせることが最も肝要である。そのために通常用いられるのは、対象を非現実的空間一夢の世界に導き、俗世の榮華の空しさを身をもって教えこむことである。戯曲に限らず、小説のジャンルにあっても、この手法は広く用いられてきた」（2頁）との指摘がある。

<sup>41</sup>前掲蕭相愷「蘇庵主人的《繡屏縁》和《帰蓮夢》」180頁。

は次のような言葉がある。「大地山河は一局の夢である。嬉しくては笑い、悲しくては泣き、有情の人は白昼に夢を追ってそうと自覚しない。生じては成り、成っては壊れ、無情の人は白昼に夢境を彷徨ってそうと気づかない（大地山河一夢局也。喜而笑、戚而悲、有情者日相遂於夢中而不自覺。即生而成、成而毀、無情者日相雜於夢境而莫可分）」。また、「六如偈言には真っ先に『夢の如し』が挙がっているが、これを『如し』と言うのは、喩える言葉が混じっている。考えてみれば自分のこの体は、飲み食いして毎日使うものの、どこから来たものか。荒れ果てた墓に入った後、どこへ行くのか。絶えず集まり散じ、満ち欠けして定まらない。これを論じるに、ぽつんと置かれた灯りが消えかかり、線香が一回り燃え尽きる。枕をそばだて寝台を西向きにし、北向きの窓の下に帳を垂らす。夢を見ている魂は遠くまで移動していくが、どちらが偽物でどちらが本物か、どうしてはっきり論じることができようか（六如偈言首推如夢、謂之曰如、猶有比擬之詞。試思吾身、飲食日用、何所從來。荒草丘墟、何所從去。聚散無常、盈虛靡定。較之、孤燈半滅、香篆初回。敲枕牀西、位帷牖北。夢魂遠渡、誰假誰真、又何如之足論乎）」。最後の部分はやや解し難いが、『儀礼』卷十二「土喪礼」の鄭玄注に「疾時處北牖下、死而遷之當牖下」とあることから<sup>42</sup>、北向きの窓云々は死の床を指しており、ここでは現世の生死と夢が区別できないということを述べて、俗世における生は「夢の如し」ではなくまさに夢そのものであると言おうとしているのではないだろうか。この主張は、王昌年に裏切られる夢から覚めた白蓮岸に真如が述べた、「蓮岸、世の中のいろいろなことは全て偽物で、おまえが昨夜夢見たことが本物だ（蓮岸、世上諸事都是假的、你昨夜所夢到是真的）」という台詞と呼応している。さらに『帰蓮夢』序文の結びには、「謹んで四方の君子に忠告申し上げる、この一片の老婆心を知っていただきたい……私は世の識者が短い夢を夢とするのではなく、長い夢を夢とすることを願っている（奉勸四方君子、盡知一片婆心……吾願世之識者不以短夢爲夢、而以長夢爲夢）」とあり、作者がこの作品を通して伝えたいことはこの言葉に集約されているといっても過言ではないだろう。

廖肇亨氏は、明末に仏教界で夢というモチーフが注目を集め、少なからぬ著名な僧侶が人生を夢に喩える言葉を残していることを論じるが<sup>43</sup>、そうした言葉の中には『帰蓮夢』中の夢をめぐる記述と一致する内容が少なからず見受けられる。例えば隆慶・万暦年間に活躍した僧侶・雲棲株宏（1535～1615）の書いた「世夢」という一文の一節に、「古人によれば、この世で過ごすのは大夢のようだという。經典によれば、世間を見れば、夢の中の出来事のようだという。『若し』だの『如し』だのというのは、やむをえず喩えて言っているという

<sup>42</sup>鄭玄注・河子竜校『儀礼』卷十二1丁オ（宝暦十三年刊、早稲田大学図書館古典籍データベースで公開）。

<sup>43</sup>廖肇亨「僧人説夢：晚明叢林夢論試析」（『中辺・詩禪・夢戯：明末清初仏教文化論述的呈現與開展』、允農文化、2008年）参照。

ことだ。しかし突き詰めて言えば、本当に夢なのであって、喩えではない（古云、處世若大夢。經云、却來觀世間、猶如夢中事。云若云如者、不得已而喻言之也。究極而言、則真夢也、非喩也）」とあるが<sup>44</sup>、これは先に引用した『帰蓮夢』序文の表現と酷似している。自身も「佞仏」していたという蘇庵主人は、上記のような仏教界の言説に触れることがあり、これを自身の作品の中に取り入れて、読者の啓発を目指したのではないか。

雍正・乾隆年間に著作を残した女性詩人の張令儀の文を集めた『蠹窓文集』には、『帰蓮夢』を改編して作られた戯曲『夢覚関』（本文は佚）の作者自序が収められている。そこには「老僧の棒喝を借り、美人の離魂を悼み、無上菩提を証して、悟って彼岸へ渡る……私は世の読者に、夢幻泡影・水月空花・本来無着のを知ってほしいと願ひ……この劇を編んだのも、我が仏の慈悲に基づくのである（借老僧之棒喝、挽倩女之離魂、得證無上菩提、登彼覺岸……吾願世之読者、要當知夢幻泡影、水月空花、本來無著……編是劇者、亦本我佛慈悲之意云爾）」と書かれている。<sup>45</sup>これは蘇庵主人が意図した通り、俗世の空しさと悟りの重要性を描いた物語として『帰蓮夢』が受容されたことの証左と言えよう。

## おわりに

『帰蓮夢』で女主人公白蓮岸が創始した白蓮教には、法術を操る、民衆に施しをするといった特徴があり、これは民間宗教による反乱事件を扱った他の小説とも共通していて、当時の民間宗教に対するイメージを反映しているとみられる。同時に、物語全体の中で白蓮教は俗世の象徴でもあり、白蓮教の創唱と失敗は白蓮岸を悟りに至らしめるための必然であって、序文や結末から判断すれば、物語の主題となっているのは、白蓮岸という人間が浮世での紆余曲折を経た後に悟りを得るまでの歩みである。『帰蓮夢』には仏教や僧侶にまつわる事柄が多く登場するが、その方法は仏教に由来する特定の語句をそのまま引用するという段階から一歩進んで、作者はほぼ同時代の仏教界で流行した言説を取り入れ、小説の一つのテーマとしてそれを表現することを試みていたと推測される。

真如和尚とその弟子白蓮岸の性格づけや経歴には、先行する通俗小説中で神異を行う僧侶と合致する部分があるが、とりわけ注目すべきは真如をめぐる記述において、日常生活における自給自足と他利の様子がより詳細かつ明確に語られ、人々の生活を直接的に助ける行為が僧侶によって行われていることである。このように、仏教への信仰を明言する作者によって書かれた『帰蓮夢』においては、他の作品と比べて、神異僧による救民の可能性がいっそう具体的に示されている。

<sup>44</sup>雲棲株宏『竹窓隨筆』（法爾出版社、1988年）203・204頁。

<sup>45</sup>前掲胡文楷『歴代婦女著作考』509・510頁。

## 終章

本論文で取り上げた通俗小説の中では、神異的な力を示す僧侶がしばしば聖僧または神僧と呼ばれて崇められる。これは僧侶の靈験をめぐる伝説などを通じて、明末社会に神異僧という概念が広まっていたことを示唆しており、作品中に出るさまざまな神異を發揮する僧侶の人物像も、そういった伝承中の神異僧のイメージにある程度基づいていたと考えられよう。ただし、その神異の詳しい描写や僧侶をめぐる設定には、作品によって相違がある。

本論文はその内容から、大きく二つに分けることができる。第一章と第二章では、「神僧」という概念が『西遊記』に取り込まれ、その後『西洋記』において神通力を有する僧侶像が一つの完成を見たことについて考察した。『西遊記』で孫悟空に向けられた「神僧」の語はしばしば物語に諧謔的な色合いをもたらしているが、もっぱら神通力を重視するという点では、僧侶の「神変万化」に焦点を当てた永楽帝『神僧伝』の趣旨と合致している。『西遊記』よりわずかに遅れて刊行された『西洋記』では金碧峰が燃灯仏の化身とされるが、これは伝承中で宝誌らが観音の化身とされ、戯曲や小説に出る僧侶が羅漢の転生とされるのと同様に、僧侶を仏教の神格的存在と同一視したものである。金碧峰の神通力を描く上では『西遊記』と共通する宝貝や護法神の使役が取り入れられ、こうした脚色によってその神通力の描写がより豊かなものに変容し、神異僧に対する驚異と崇拝の念が通俗文学ならではの形で展開されている。両作品に見える仏教的人物の神通力に関する記述には、いずれも僧伝中の神異と小説・戯曲に頻出する神通力描写の融合が見られる。

続いて第三章から第五章では、通俗小説中の僧侶と神異をめぐる別系統の発展について検討した。ここで取り上げた諸作品では僧侶と道教的な法術が結びつき、神通力の出所として天書が登場する。『平妖伝』二十回本には幻術を用いて世を騒がせる妖僧や、道教に由来する呪術である雷法の使い手と名乗って妖賊退治を行う僧侶が登場するが、増補版である四十回本で新たに登場する蛋子和尚は、上の二人をめぐる神異的場面を継承すると同時に、符呪や神將使役を主とした法術を行使し、その神通力の源は天書であるとされる。僧侶による天書の獲得や符術の行使は、四十回本と近い時期の刊行と推測される『禅真逸史』にも現れる。清初の成立と見られる『帰蓮夢』に出る白蓮教の女教祖白蓮岸は僧侶の弟子としての顔を持ち、やはり天書を獲得して符術を含む法術を行使している。上記の諸作品で描かれる神異的能力は、天書の入手によって後天的に獲得されたこと、また明らかに道教的な性質を持つことにおいて、『西遊記』や『西洋記』における僧侶の神通力とは異質である。

上述の状況からは、小説中で僧侶の神異の具体的な描写が多様性を増していく様子が観察できる。僧侶と神異の物語に宝貝や護法神といった小説的な脚色が加えられ、また通俗文学作品中の道士に関係する道具立てや通俗的呪術書で紹介される類の民間呪術の知識も取

り入れられて、多様な方向へと発展しているのである。

第三章以降で取り上げた作品群ではまた、神異僧やその弟子が豪傑的な人物として描かれる傾向が観察され、ここでは僧侶を神仏の化身とみなすより、英雄豪傑としての性格が強調される。たとえば『平妖伝』の蛋子和尚と『禅真逸史』の林澹然は、ともに『水滸伝』魯智深と数々の共通点を持つ。これは明末の小説中に正面人物として僧侶を登場させる際の『水滸伝』魯智深の影響の大きさを物語るとともに、当時における侠僧の流行をも反映していると考えられる。とりわけ『禅真逸史』には出家者の心情と英雄豪傑としての生き方との間に有機的な関わりがあることも示唆されており、一つの新たな境地が開拓されている。

このように、明末通俗小説中における僧侶と神異の物語は、長らく蓄積されてきた神異僧の伝承や物語の上に成り立っていると同時に、過去あるいは同じ明末に刊行された他の通俗小説から重層的な影響を受けている。パトリック・ハナン氏は『平妖伝』や『水滸伝』において他の小説から集めた素材が多く用いられていることを指摘し、このような文学上の関連 (literary relations) あるいは遺伝 (literary genetics) が通俗文学の特徴であると述べる。<sup>1</sup>僧侶の登場する物語の発展過程もこの特徴に合致しており、僧侶の神異の描写が別種の物語の道具立てをいわば流用することで多様性を増したように、神異僧の形象も侠僧と結びついて新たな境地を獲得した。僧侶の身分を持つキャラクターは、その神異との関係から神怪小説とも、また武僧・侠僧のイメージから英雄譚とも結びつき得る存在で、さまざまな方向へ展開する可能性を有しており、実際に少なからぬ作品が生まれ、通俗小説の発展の一翼を担ったと言えよう。

神異僧が人々を世俗的苦難から救済することは、序章で述べたように唐代以降の伝承の中ですでに語られており、永楽帝の『諸仏世尊如来菩薩尊者神僧名経』にも「神僧」を崇拝することにより善報を期待するという考えが示されている。本論文で取り上げた通俗小説の中でも、例えば『西遊記』では孫悟空の治病の能力を信じた朱紫国国王が彼を「神僧」と呼び、『西洋記』では金碧峰が東土の厄難を除くために下凡し、また『平妖伝』二十回本では諸葛遂智和尚が、四十回本では蛋子和尚が神通力によって妖賊を退治する。これらの作品は、あるいは現世の苦難を消し去る存在としての神異僧に対する崇拝を反映し、あるいは僧侶が神異的能力を発揮して天下泰平に導く様子を語るものの、作中の世界観は神仏や妖怪、妖術使いたちの登場する極めて虚構的なものである。いっぽう『禅真逸史』では林澹然が「救人除害」の信念に則り、野人を打ち殺して住民の不安を解消し、『帰蓮夢』では出家後

---

<sup>1</sup>Patrick D. Hanan, *The Composition of the Ping-yao chuan* (Harvard Journal of Asiatic Studies 31, 1971年)。この論文の翻訳「平妖伝著作問題之研究」(梁曉鶯訳。王秋桂編『韓南中国古典小説論集』、聯経出版事業公司、1979年。初出は『中外文学』巻四第二期、1975年)も参照した。

の真如が貧民に経済的援助を与え、その志を引き継いだ白蓮岸の白蓮教が人々からの支持を集める。この二作はともに世情小説的な要素を持ち、物語中の時代設定にかかわらず、明末の世相をある程度反映していると考えられるが、その中では僧侶による人助けの場面が一定の現実味と具体性とを伴って記述されている。明末においては、隙さえあれば悪行を働く存在として僧侶を白眼視する内容の悪僧物語が隆盛していたが、その一方で、社会の中で一種の救済者として生活上の辛苦から人々を助ける、思想・行動ともに優れた僧侶の出現への期待を表現した小説も世に出ていたのである。想像をたくましくすれば、これらの小説は明末における僧侶に対する社会的な期待の存在を示唆しているとも考えられる。

最後に、本論文で主に取り上げた作品の作者は、その大半が複数の商業出版作品に関わっており、中には信仰心を持っていたらしき人物もいるものの、いずれも仏門中の人物ではなかったと思いが、作中には仏典名や仏教書中からの引用句、さらに書き手による仏教への評価や理解を表す内容も含まれている。第二章で述べた通り、出版文化が発達した明末においては、民間で仏典が出版され、通俗的な仏教書の編纂・刊行も行われていた。通俗小説中に見られる仏教書由来の引用句は、当時まさにこうした書物を通じて民間に仏教の知識が浸透していたことを物語っており、仏教への理解や評価に関わる部分は、当時の人々が仏教をどのように受け止めていたかを推察する手がかりとすることができよう。

以上のように、通俗小説における僧侶と神異をめぐる記述を通して、通俗小説の発展の一つの様相について理解するだけでなく、取り上げた作品の成立時期の社会における仏教の受容の状況についても窺い知ることができるのであり、こうした記述の含まれる作品は、これまで以上に注目されていくべきであると考えられる。